

《中论》第35课

一切万法的究竟实相在二转法轮中体现为离戏空性，离戏指离开一切执着和边戏，可以归纳为有、无，是、非，或有无二边。学习《中论》，通过抉择了知一切能执、所执二取都不存在，万法的本体是既非有边也非无边、无任何实体的离戏空性，这种空性是通过殊胜的正理抉择之后了知的，而不是在没有观察、抉择之下的懵懵懂懂地认为什么都不是的状态，此二者之间的差别非常大。我们必须经由正理观察获得殊胜的定解，在这种定解中反复串习观修，这就算是修习空性。

如今宣讲第十六品——观缚解品，本品中对束缚和解脱进行观察。本品的品关联主要针对有实宗进行破斥，所破是对方想要通过缚和解作为根据(能立)来证成诸法实有的观点。所谓的轮回和涅槃、束缚和解脱，暂时看待众生的分别心时可以说是无欺存在，但这种无欺存在是一种假立，并非真实存在。束缚和解脱都是现而无自性，只是名言中的假立现象，胜义中一切缚解不存在、缚和解都是平等空性的。

前一科判遮破了轮回和涅槃，今天讲第二个科判——遮破束缚和解脱。对束缚和解脱进行观察有总破和别破两种方式，第一个颂词是总破缚解，后三个颂词是别破，别破中前两个颂词主要是别破束缚，后一个颂词是别破解脱。

己二、遮破束缚与解脱：

诸行生灭相，不缚亦不解，

众生如先说，不缚亦不解。

颂词分为二层，第一层讲诸行(即五蕴)，第二层讲众生。颂词意思是：诸行、五蕴是不缚不解的；众生也是不缚不解的。也就是说无论执着五蕴束缚或众生束缚都不成立。如果不成立束缚就不成立解脱，束缚与解脱都不成立就是一切万法的实相，万法本体本来就是离戏、空性的。颂词针对众生不同的执着方式分为破蕴的缚解和破众生的缚解。

首先观察“诸行生灭相，不缚亦不解”，诸行指一切有为法或一切五蕴，一切五蕴是不缚不解的。为什么呢？因为一切诸行都是生灭之相，生灭之相观察到后面的时候就是很细微的刹那生灭，而对此生灭之相无法束缚，如果没有束缚就不会有解脱。具体如何安立一切诸行生灭相不缚呢？一切万法在产生之前不会有束缚，因为本体不存在。产生之后也无束缚，因为这个法产生之后马上就灭了，它根本就没有丝毫的停留时间，没有一丝一毫的安住。如果它有安住就可能被束缚，但是它没有安住，生之后马上灭的缘故，还来不及对它束缚，法的本体就马上灭了，所以没有被束缚的基础，无法安立被束缚的前提。所以以生灭相安立了不缚不解，这是一种方式。

我们还可以进一步观察：如果一切诸行的本体存在，就可以说它有缚，有缚就可以安立有解。但一切诸行从色蕴到识蕴，每一个法都没有本体，如此又如何能安立成所缚呢？无法安立。所缚没有，也就不会有解脱。一切万法是否真的如此呢？从色蕴乃至受想行识(每一个蕴)进行分析，每一个法的本体都是空性的，也就绝对不可能安立一个所谓的所缚，而且这种所谓的五蕴空性不是证悟之后才是

空性的，当下就是空性的。所以它现在就没有束缚，如果现在没有束缚就没有解脱，这就是它本来的自相、本来的实体。

假如所缚不能安立，能缚是否有呢？能缚是什么呢？有人说烦恼是能缚，人我是能缚，实执是能缚。我们来分析这些能缚的因缘到底存不存在？真正对每一种烦恼观察分析，从贪欲、嫉妒、骄傲，乃至根本烦恼、随烦恼，八万四千烦恼中每一个烦恼都是依缘而生的，都没有丝毫的本体。如果它自己的本体都不存在，又如何去束缚别人呢？如何安立真正的能缚呢？因此，所缚不成立，能缚也不成立，一切的束缚都不成立。

从以上分析观察即可了知：一切的行，从它的诸行生灭相的角度是不缚不解的；从一切万法所缚和能缚的本体是否存在的角度，也是不缚不解的。正是“诸行生灭相，不缚亦不解。”

下面分析众生有没有束缚？“众生如先说，不缚亦不解。”在本品前面遮破轮回与涅槃科判中讲到：众生是既没有轮回也没有涅槃。前面讲“诸行往来者，常不应往来，无常亦不应，众生亦复然”中，众生是否在轮回当中有往来呢？如果没有往来，当然就没有束缚了。所以“众生亦复然”意思是常的众生不应该有束缚，无常的众生也不应该有束缚。“若众生往来，阴界诸入中，五种求尽无，谁有往来者？”这个颂词中讲如果存在一个所谓的众生，那就可以有一个众生的束缚，但所谓的众生“五种求尽无”，通过五项观察，所谓的众生只是一个概念、一种虚妄分别、虚幻本体而已，既然它的本体都没有，又怎样被束缚呢？所以从这个颂词分析之时也可以了知无法安立束缚。

还有一个颂词：“诸行若灭者，是事终不然；众生若灭者，是事亦不然。”此处“众生若灭者，是事亦不然。”主要是讲涅槃不存在，涅槃也就相当于解脱。即常有的众生不会灭，无常的众生也不会灭；或常有的众生不会解脱，无常的众生也无法安立解脱。因此，“众生如先说，不缚亦不解。”

通过前面的道理一一分析之后，我们就知道所谓的众生的束缚是假立，所谓众生的解脱也是假立。在究竟实相当中根本不存在所谓的束缚和解脱，了知这个就是解脱（真正安住不缚不解就是解脱）。

众生追求的所谓的解开束缚之解脱，最后却发现无缚无解就是最为殊胜的解脱道。上师的注释中引用了荣素班智达对众生执着方式的分析：很多众生认为轮回非常苦、非常的不自由，所以一定要追求一个解脱道，这类众生是小乘习气非常浓厚的表现。为何这样讲呢？因为在小乘的观念当中，轮回是一种存在的现象，涅槃仍然是一种实有存在的现象，所以轮回是一种所遣，涅槃是一种能遣，从这个角度安立之时必须要抛弃轮回，获得一个实实在在的解脱和涅槃。若有这样的实执心，那还是一种小乘的习气。如果我们通过小乘的习气来学大乘的法，有时二者非常难以相应；或想要通过小乘的习气获得大乘的果，通过这样的方式求解脱非常困难。荣素班智达并非说此方法不对，而是说这是相合于小乘习气的方式。其中的意思是讲，除了所谓的执着实有的涅槃，修持实有的涅槃道之外，实际上还有其他方式可取——针对于大乘根性的一种方式，可以解决这个问题。相应于大乘习气、大乘道的方法就是无缚无解。以了知一切万法缚解是幻化相，了知束缚和解脱是本来无生的道理，安住它

就是最好的解脱。由于束缚本身是幻化的，了知实际当中没有所谓的束缚，所谓的能束缚、所束缚，束缚的方式、时间也不存在，无始以来都没有过束缚，了悟此理就是殊胜的解脱。除此之外，没有一个所谓的实实在在的轮回，也没有一个实实在在的涅槃。如果你认为有个实在的轮回、实在的涅槃，这样的修行方式会花很大力气却收效甚微。小乘行人花很多力气修持这样一种法，但后面就得到一个很小的果——罗汉果。虽然从此果超越三界角度还是很殊胜的果，但针对于究竟佛果、究竟的菩萨道而言，它就是个很小的果。而且获得小果之后，后面还要把此果舍弃掉，重新趋入到大乘道当中，重新发菩提心，重新又悟入无缚无解这样的境界，最终才能获得最圆满的佛果，所以小乘行人实际上走了一条迂回之路。而大乘者没有必要走这条路，因为还有比这条路更直接的修道方式——了知一切万法无缚无解。

大乘行者如果真正地认为有束缚和解脱可得，对于这样的大乘行者而言是无法获得殊胜果位。因此，真的要获得大乘的道果，则必须要相应它的道，即无缚无解的空性道、实相道。完全体会、消化此理之后，就按此道去行持，如是它的因正确，果一定正确；道如果正确，他的果一定是最为殊胜、最为迅捷的一种方式获得。针对大乘行者而言，必须了知哪一种法是小乘行者行持的，哪一种法是大乘行者行持的。大乘行者可以了知小乘认为轮回涅槃实有的观点，但不需要去走这条路。大乘通过直接观束缚的本体不存在，直接了知无缚无解，就可以获得解脱。中观宗、密乘都是直观它的本体，并没有首先安立实有的轮回和涅槃，然后再遣除，而是直接就了知一切都不存在，这就是解脱。我们一定要抛弃小乘的习气，尽量地培养大乘的修道习气。

下面讲别说：破束缚和破解脱。首先是破束缚，此二颂词分两方面进行观察：一、观察近取的蕴，有无近取身而破；二、观察能缚所缚的时间而破。首先观察是否有近取的身体而破：

若身名为缚，有身则不缚。

无身亦不缚，于何而有缚？

所谓的身就是五蕴，“近取身”是指有漏的五蕴。“近取”有时是烦恼的异名，因此观察身（近取身），有漏的身体是否存在束缚？

首先“若身名为缚”，如果这个有漏的身体本身就叫束缚，我们就观察这种所谓的有漏身体到底有没有束缚，下面通过这个近取的身的有无来进行观察破斥。“有身则不缚”如果已经存在有漏的五蕴身，那么它就不会再束缚了。为什么呢？因为近取身本来就叫束缚的缘故，在已经有身、已经有束缚的前提下，就没有必要再束缚，也无法再束缚了。“无身亦不缚”如果没有有漏的身体，不存在有漏的五蕴，它就没有缚，为什么呢？因为“若身名为缚”，身就叫缚，有了身体就叫缚，没有身体就没有缚。这样分析的时候，如果不存在有漏的五蕴的缘故，就不可能有束缚。五蕴如同石女儿一样不存在，怎么去束缚呢？束缚虚空是不可能的。像这样分析便可了知无身不可能有缚。“于何而有缚？”那么对于什么法束缚呢？无法安立束缚。

还有另外一种解释，“有身则不缚”解释为有漏五蕴，而无身是指无漏的五蕴。因为身是指有漏五蕴的缘故，所以无身一方面可以直接理解成不存在有漏的身体，另一种是慈诚罗珠堪布注释当中把无身直接理解成无漏五蕴。谁具有无漏五蕴呢？阿罗汉具有无漏五蕴，佛陀具有无漏五蕴。无漏五蕴有时理解为圣者的五蕴，而凡夫人

的五蕴是有漏五蕴。但在小乘自宗当中，所谓的无漏五蕴不是色受想行识的五蕴，而是指戒定慧、解脱、解脱知见，戒蕴、定蕴，慧蕴，解脱蕴、解脱知见蕴，这五种法属于阿罗汉、佛陀相续当中所具备的不共功德。无漏的戒律、无漏的禅定、无漏的智慧，还有解脱和了知解脱的知见，这些是属于圣者相续当中、佛相续当中所具备的五类功德。很多法聚集起来就叫蕴，此处可以从界蕴、解脱、解脱知蕴等等解释无漏五蕴。无漏的五蕴有无束缚呢？是无法束缚的，否则有阿罗汉和佛陀有束缚的过失。因此，无身（无漏五蕴）是不可能被束缚的，只有解脱之后才能获得无漏五蕴，解脱之后又怎么被束缚呢？这是矛盾的。因此“无身亦不缚”，既然有身不缚，无身也不缚，或有漏的五蕴不缚，无漏的五蕴也不缚，那么到底缚了谁？到底何为能缚？何为所缚呢？如此分析便可了知凡夫没有缚，圣者也没有缚，以前、现在、未来都不会缚。一切众生只不过是活在这种虚妄分别当中，活在执着的状态当中，自己把自己束缚，就像春蚕作茧自缚一样。

通达无缚就会自然解开，以通达其中的关要、了知它的秘诀之方式来解开——一切都是无生的，都是无缚无解。安住这种定解就是解开束缚最佳的一种方式。因为这一切来自于分别念，如果你把这个分别念善巧地泯灭于法界之后，一切所谓的束缚的现象，一切我们的虚幻的世界，一切我们的执着状态全都无法安立，这个时候就安立一个名言——叫做解脱。以上观察有没有近取五蕴身，发现不存在束缚。

下面通过观察能缚所缚的时间进行分析：

若可缚先缚，则应缚可缚。

而先实无缚，余如去来答。

首先我们来了知“可缚”和“缚”。“若可缚先缚”，第一个“可缚”是讲所缚，即所束缚的自体，后面一个“先缚”的“缚”字是讲能缚。此科判是讲能缚所缚谁先谁后，通过时间的方式来进行观察。什么是“所缚”？众生就是所缚，或心是所缚，或假立的我是所缚，或相续是所缚，这些方面都可以安立。什么是“能缚”？能缚就是指烦恼、种种的执着。既然在轮回当中存在能缚所缚的现象，众生实际上在虚幻的世界当中已经被束缚了。但是我们观察是否有实实在在的能缚所缚呢？如果能够找到一个实有的能缚所缚，那就可以安立众生被束缚，最后众生得到解脱。

但我们分析之时，“若可缚先缚”：如果在所缚之前，首先存在了能缚，“则应缚可缚”那么这个能缚就可以去缚所缚。比如在注释中的比喻，首先有了绳子或手铐这个能缚，就可以去铐这个众生、或绑这个众生。如果在所缚之先存在能缚，就应该可以用能缚去缚所缚；“而先时无缚”但在所缚之前，实在是没有能缚的缘故，也就无法安立一个实实在在的能缚去缚所缚。为何在所缚之前没有能缚呢？此处和前面分析用到很多观待的道理相同。能缚所缚必须互相观待才能够成立，它自己的自体独自无法成立。比如手铐是不是实实在在的能缚呢？它如果没有去铐众生的时候，就无法安立成能缚，只有它把众生铐住时，手铐才能变成能缚。但是假如能缚在所缚的前面，所缚还没有出现的时候，能缚单独存在不叫能缚，因此所缚没有安立时，能缚不叫能缚。如果可缚之先有能缚就可以去缚所缚，但在所缚之前，没办法观待所缚而安立能缚的缘故，能缚不成立，那就无法去缚所缚了。

反过来讲，如果所缚首先成立，然后能缚再成立，比如名言当中说这个罪犯应该把他抓起来，这好像就有个所缚，然后马上取手铐，好像能缚在后面。像这样，如果真正首先已经安立了实实在在的所缚，就可以说首先有所缚再有能缚，但所缚也是观待能缚才能安立的，如果没有能缚又如何是所缚呢？也就是如果所缚已经在前面实实在在存在了，那么就存在无需观待能缚的所缚。如果没有能缚也是所缚，那么佛陀也是所缚，因为佛陀根本没有能缚，没有能缚的烦恼，刚才安立没有能缚也是所缚之故，佛陀就变成所缚。但佛陀被什么所缚？实际上不存在这个情况。因此所缚在前面，能缚在后面也无法安立。

既然两者前后时间没办法安立，那么同时能否安立呢？同时也无法安立。因为如果两个法都是同时自性存在的，二者之间就不会有任何的关系，这个推理方式在前面反复地讲过。当二者都有本体、且同时存在，就不可能有一体、异体的关系，任何关系都不可能。还有，假如能缚所缚同时存在，二者都会变成无因的过失。因此，在能缚前面没有所缚，所缚前面没有能缚，由于是同时，当能缚不存在的时候所缚也不存在；当能缚存在的当下，所缚已经存在了，这样的能缚是观待什么存在的？它前面没有任何观待的法，所以这个能缚不能成为能缚，如果成立就成了无因生的能缚。另外，所缚前面没有能缚，所缚又如何产生？如果成立又是无因生。因此，二者要么都不存在，要么都变成无因生的过失，故同时存在也是无法安立的。

“余如去来答”意思是此处还可以对应《观去来品》和《观燃燃者品》当中的理论进行分析。“缚者无有缚”，缚者若已经缚了人，就没有缚；

“不缚者不缚”，如果没有缚的人，也不会存在缚。“于缚无缚者，无第三缚者。”像这样讲，如果缚者不缚，不缚者也不缚，离了缚和不缚之外没有第三个缚的缘故，也就无法安立所谓的缚。以上是一种观察方式。另一种是从三时角度来观察，“已缚无有缚，未缚亦无缚，离已缚未缚，缚时亦无缚。”已经束缚的不会缚，还没有束缚的也不会缚，除此之外，缚时——所谓的正在缚也不存在。“余如去来答”通过前面《观去来品》中的理论来进行分析。如果我们不安立实有的能缚所缚，而安立幻化般假立的能缚所缚，能缚在前面，或所缚在前面，或者能缚所缚同时都可以。如何安立呢？如前所讲，首先有能缚，然后把所缚缚住，在名言中可以如此安立。所缚在前面，能缚在后面也是可以安立的，前面讲过罪犯的例子，首先认定他是被铐的对象，再去用手铐铐他，这样也可以安立。或者能缚所缚同时也可以安立，比如当手铐铐住罪犯的那一刹那，能缚所缚同时成立。由上可知，假立的能缚所缚都可以安立。与之相反，你如果认为能缚所缚是真实的、有自性的，那么所缚在前面也没有办法，能缚在前面也没办法，二者同时也没有办法，根本无法找到所谓合理的根据来成立能缚所缚是实有的。

我们越深入学习越对龙树菩萨的智慧真正产生信心，把这些问题分析透彻之后，最后我们就知道哪一个是真的。无论如何安立一个实有的法，安立一个不变的法、常有的法、可以执着的法，真正观察的时候都不符合于正理，只能说详细分析时，万法在胜义中全都是离戏的空性。如此学习之后，会越来越理解空性的特征，对离戏空性的定解也越发清晰、越发深化了，而且对世俗当中一切幻化的道理，一切无自性却可以假立安立名言的道理也会非常明晰。自此，

对世俗谛如梦如幻、假立的道理，胜义中离戏空性，或究竟中一切都不存在的道理肯定可以很好地通达。

下面讲破解脱：

缚者无有解，不缚亦无解，

缚时有解者，缚解则一时。

所谓的解脱是否存在呢？通过前面的分析，假如有束缚就可以安立有解脱，假如束缚不存在、解脱当然就不存在了，这可以类推。但此处通过三时的方式来观察有没有解脱，此观察方式是观察束缚者有没有解脱。首先，“缚者无有解”已经被束缚有没有解脱？由于缚和解是矛盾的、相违的，故而缚者已被束缚了则没有解脱。“不缚亦无解”，如果从未被束缚有没有解脱呢？当然也没有，因为有束缚才有解脱，从来没束缚哪里有解脱呢！由此可以了知无缚亦无解。

当我们了知已缚无解、不缚无解之后，缚时有没有解脱呢？如果正在束缚之时有解脱，就会“缚解则一时”。也就是，当正在束缚的时候有解脱，那么束缚和解脱就在一个时间当中可以成立，在一个法上既可以成立束缚又成立解脱，但这就相当于有、无同时存在。如同黑暗和光明可在同一时间、同一地方存在，正在束缚的时候又是解脱的状态，这怎么可能呢？是绝对不可能的事情。所以，正在被束缚就意味着没有解脱，解脱是已经解开了束缚才叫解脱。所以缚时有解脱的话，则成为“缚解则一时”了，实际上此二者都无法安立，否则就完全违背现量和名言，因此缚时也无法安立解脱。

通过如上分析，可以了知所谓实有的束缚和解脱无论如何也无法安立，但是我们可以安立幻化的束缚和幻化的解脱。

为何无法安立真实的束缚和解脱？除了前面颂词所讲的内容之外，我们还可以进一步补充分析。假如束缚和解脱是真实的，则不合道理。

一、如果束缚是真实的，那么谁能解开这个束缚？谁都无法解开这个束缚，因为束缚是真实的、是一切万法的实相，那就是实有的束缚、具有自性的束缚。如果众生流转的时候已经被这个实有的束缚而缚，那么修道就完全没有意义了。修道是干什么？修道是为了解开束缚，但是这个束缚是实有的束缚、是真实的束缚，一个真实的束缚谁能够把它解开？如果能够解开，就说明它不是真实的，如果是真实的，又如何能解开呢？所以，这个束缚绝对不可能有一丝一毫的真实性。这样我们就了知：束缚不可能是真实的。

二、束缚不是真实的，那解脱会不会是真实的？解脱也不可能是真实的。如果这个解脱是真实的，那就不该修道之后才出现解脱，而最初就应该有解脱，这才是真实的、真正叫有自性。在众生有的最初就有解脱，才叫真实的解脱，但实际情况是先无后有，就说明解脱不是真实的。假如真有自性解脱，应该在最初的时候就存在解脱，而不是单单在最后有解脱。但是话又说回来，如果最初的时候就有解脱，那谁又被束缚呢？众生已经处在解脱状态就不可能束缚。若已经处在解脱状态还有束缚，那么佛陀修道也是无意义了。为什么呢？因为修完之后可能又被束缚了，因此真实的、自性的解脱是不可能的事情。当安立束缚和解脱是真实时安立首先有束缚，之后把束缚断

掉才获得解脱道，这样的安立恰恰说明束缚不是真实的，解脱也不是真实的。

所谓的束缚只是一种因缘和合的现象，当诸缘散尽之后就不会存在。比如，凡夫位时束缚就是一种迷惑，是众生的一种虚妄分别念，是对于万法真相的一种误解，然后被困其中反复产生执着、反复产生烦恼。后面又解开了束缚，这是如何做到的？通过修道，修道之后可以逐渐逐渐获得解脱。所谓的修道就是把束缚的因缘一个一个地撤散掉，一个一个地泯灭掉。比如，我们迷惑的因缘是什么呢？对于万法迷惑的因缘是认为它是实有的。那么我们首先通过观察分析之后了知这一切都不存在，然后能迷惑的烦恼通过对治都一个一个地不存在，当它的因缘一散掉之后，这个束缚就解体了。如果有一个这样的束缚解体的过程，说明它本身就是一种因缘和合法，只要它的每个缘不存在之后，它的本体就不存在。在这样的本体当中怎么能够安立真实的束缚呢？如果我们安立束缚是可以被灭尽的，就恰恰说明它绝对不可能是真实的。

我们继续思考解脱道是否是真实的？事实上，束缚灭尽的那个时刻被安立为解脱，并非像对方所说的解脱是真实的，否则最初也应该有解脱。为什么最初没有解脱？因为最初解脱的因缘没有存在，解脱的本体也就不存在。后面当我们把束缚的因缘逐个灭掉、解体之后才获得了解脱道，这个解脱道需要观待束缚的解体才能安立，所以这个解脱道不可能真实的。在名言谛中有束缚有解脱，但都是假立的，在真实义当中绝对不存在一个所谓的真实的束缚和真实的解脱。

通过这个问题的分析教导我们安立了一种观点：一定要安住它的实相，我们要认清它的实相。这种认清实相来自于殊胜的智慧，龙树菩萨赐给我们这样殊胜的智慧，让我们用这双慧眼去观察一切万法的真实相，到底一切万法的真实相如何安立呢？束缚和解脱的真实相是什么样的呢？无缚无解就是它的真实相，一切万法的离戏就是它的真实相，所以我们一定要相续当中对这样的真实本体彻底通达。

上师在此处也讲到了一些解缚的咒语、或解缚的窍诀也不可能是真实存在，如果真实存在也有前面的过失。但它是具有真实功效的，这个真实功效和现在我们讲到的真实不是一回事情。这个真实有功效是讲在幻化当中，如果具备了念诵，你可从很强烈的烦恼当中解脱出来，或者我们觉得自己的业很重，麦彭仁波切造的这个解缚窍诀能够让你从很强烈的烦恼、痛苦、很厚的宿业当中解脱，这就是它的窍诀之处。所以我们念这个咒语就会有功效，但是若能安住在无缚无解的空性当中再去念，那效果就更强了。咒语本身有功德，但如果有了空性见，有了知一切万法的确无缚无解的正见，再去念它，就解脱得更快了。就像在忏悔的时候，本来修正法可以忏悔，但如果能安住在罪性本空的定解当中再去忏悔，那就完全不一样了。

像这样，我们就知道了知空性的利益非常巨大，暂时的利益和究竟的利益都非常大，了知这样的空性就相当于掌握了佛法的核心，核心掌握之后其它的支分就很容易具备。如果只是准备支分的东西，核心的东西不去准备，那分支的东西准备得再多，实际上对事情的成办都是有障碍的。如同在世间上做事，如果要做件大事情，首先要了知什么是核心的，什么是分支的，假如你把核心的抓住了，其它

的也容易成办；要是你把核心放弃了，就算抓更多的支分方面，也得不到它的真实受益。尤其是佛法，从能够引导众生趋向暂时、究竟解脱的殊胜的妙道而言，如果能了知最核心的空性，其余的法很容易具备。若抛弃了空性，只是修一些布施等其他的法，那么这些都只能成为暂时的小果因缘，无法成为大果因缘。

如何让它变成大果因缘呢？在菩提心摄受下能变成大果因缘，在空性慧摄受能够让它变得无穷无尽，成为大果因缘。如果以实执心去修布施、持戒等，无法变成菩萨道，无法变成布施度，只能说这个布施有一定的功德。因此，布施一朵花，供养一杯水，虽然功德无量无边，但这种无量无边和空性的无量无边相比之下就成了有量有边，就成了很小的善根。在相比之后，我们应当知道如果能以空性慧来摄受善根，它才能真正变成无量无边。《金刚经》中虚空和须弥山的比喻也是说明此关要：虚空是真正的无量无边，须弥山暂时来讲是无量无边，但真正的无量无边还是要像虚空这样的。因此我们在修持善法时，若能安住在实相中，他的善根就会增长迅速，而且直接相应于实相、直接成为证道的因缘，并非转弯抹角的间接成熟。

所以对于修道者或闻思者而言，对这些很核心的问题必须要在相续当中引起一种共鸣，然后努力地产生这种空性的正见。我们对于空性法需要努力，有时间就反复看颂词，在反复观察中才能找到空性见。虽然空性见、空性的本体就是这样安住的，但是如果我們不去努力找，它的因缘法就不具备，空性也生不起来，即便生起来，也还是很模糊的一种感觉，无法产生一种定解。在反复地观察之后，空性的见解就越来越凸显、越来越明显。所以我们再再地鼓励大家，如果有时间尽量多看书、多思考、多讨论，其余没有必要的东西应

该放弃。因为它对我们暂时和究竟的解脱利益没有什么大必要，在没必要的方面花了很多时间，最后还是一无所获。不如多去观察空性方面的词句、佛法的意义，让相续当中产生很深的定解，此时别人也不会动摇自己，当自己遇到不同对境时也能够有对治的智慧，这样就真正处于一种快乐当中。否则依靠其余外在的因缘所获得的快乐是永远都靠不住的，外面的法全都是有为、全都是有漏的，依靠外面的东西产生快乐总是会散坏的，所以我们总会处在一次次的失望当中。只有当内心中真正觉悟到了空性的智慧，觉悟到无为的大乐了，那这个谁也夺不去，而且一旦获得之后永远都不会退失。我们把世间的特征和空性的特征做个对比便会了知，外在的人也好、外在的物品也好，得到之后总是会变坏的。而且外在的东西有个特点，当刚刚得到的时候很高兴，过两天之后也就觉得没什么了，又开始追求新的东西。所以在这个世间追求的人、追求的车、房屋等等，在刚刚得到的时候很兴奋，得到之后又会陷入很实际的矛盾或烦恼当中，又开始出现之前的情况。而真正佛法的空性，如果一旦得到，绝对不会出现三两天很新鲜，过后又觉得没什么了不起的感觉。同样都是追求，但你的方向正确，追求到善妙的、或者真正有意义的，那一旦得到就永远拥有了。空性不是一个无常的有为法，不可能得到后又变坏了。

世间上的东西真正分析的时候，哪一个可靠的？所追求的异性，可能过几天就越看越不顺眼，或变老之后也没什么可贪的，因为这些东西总是会变坏的，钱财也是会变坏的，唯有佛法的精义、佛法的精髓不会变。在世间上花几十年的时间去追求一个事业，但追求的事业在死的时候全都会放下，什么都没有，后世重新来，实际没有多大的意义。若同样花几十年的时间，去追求佛法的精义，一旦

获得了就永远不会再退失，那是一种大乐——大无为法的快乐，是永远不会再退失的。所以这二者比较起来，还是比较容易帮助我们放下对世间的执著，因为佛法的意义和世间法的意义本来就是有很大的差别。因此，我们要了解这个缚解不存在，一切万法实际是空性的道理对修行来讲真正是最殊胜的宝贝、最殊胜的宝藏。如果在这个分析的过程中生不起定解，或是有很多因缘障碍自己中断中观的修学是非常可惜的事情。

己三、驳斥其他过患，分二：一、断除所谓发愿不应理之太过；第二、宣说轮涅无二的本体。

首先宣讲断除太过：

若不受诸法，我当得涅槃。

若人如是者，还为受所缚。

对方说如果束缚和解脱不存在，那么我们现如今发愿：“我要获得大涅槃果，为获得大涅槃果而依止善知识等”一切则变成无意义了。为什么要发愿获得涅槃果？这个涅槃都没有，怎样去获得涅槃果呢？对方认为涅槃应该存在才符合于我们在世俗当中发愿，然后修空性，最后获得涅槃果的名言，或者符合修道的一种殊胜境界。但是我们可以分析，这种观点也是不对的。“若不受诸法，我当得涅槃”是对方的观点，对方认为这样发愿，说明涅槃是有的，而且应当这样发愿：“若不受诸法，我当得涅槃”，也就是真正生起不受诸法境界时，我就获得了大涅槃果，获得了无余涅槃，因为真正的大涅槃是不受诸法的。当然这个发愿如果放在名言（假立）当中没有什么不对的，但

如果认为是实有的就不对了，为什么呢？因为在这两句当中本身就存在矛盾。

第一个说不受诸法，后面又说就当得涅槃，而且这个涅槃是实有的，那么这个涅槃就属于不受诸法之外的。一方面说我什么法都不受了，不受诸法了，但涅槃可以获得。对方认为诸法是可以舍弃的，而涅槃本身可以存在。但这样分析之后，除了诸法寂灭之外，哪里还存在所谓的涅槃的实体呢？除了这个诸法的本性空性之外，哪里还有涅槃的实体呢？

涅槃分了两类涅槃。一种是本净涅槃，就是说一切万法在显现的时候，它的体性就是寂灭的，你证悟也好，不证悟也好，它的本性本身就寂灭的，涅槃的本性如是。另一种是净障涅槃，是通过修行，清静了障碍之后获得的一种涅槃的证悟。当获得了后面的证悟，就叫做获得两种清静的涅槃。佛陀就具备本净涅槃和净垢的涅槃的两种特征。但是，所获得的净垢涅槃也是证悟了一切万法本性的涅槃，除此之外没有一个所谓的其余的涅槃可以获得，所以真正的涅槃无法有一个涅槃的实体可以获得，并非我不受诸法就可以获得涅槃。

“若人如是者，还为受所缚”。虽然对方认为“我不受诸法”，但若他内心当中执著涅槃，并接受了涅槃的实体，那么这个人还会被领受所缚，他还是受到执著涅槃实有的观念所缚，如果你认为涅槃实有，永远无法获得涅槃。二者之间的矛盾前面分析过，你执著涅槃实有这种分别念就是障碍你进入涅槃的最大障碍，若不抛弃掉这个执著，你如何趋入到涅槃呢？不要说趋入大涅槃，小涅槃都趋入不了。为何无法趋入小涅槃呢？小涅槃是阿罗汉果，一个大乘者没办法趋入小涅槃果，大乘者发了菩提心，通过菩提心的摄持永远无法取受

小乘果的。因此，在发了菩提心和见解不够的基础上，你没有大涅槃的正见，或没有空性的正见，在发了大乘心之后，你修的是一种有执著的见，所以怎么可能获得小乘果呢？小乘果必须是一种对轮回的强烈厌离作为近取因，你如果对于整个三界轮回没有非常想要舍弃的心，那是无法获得小乘果的，连见道都无法获得。而大乘不是说你要对整个轮回产生一个很强的厌离心，大乘是鼓励你要入轮回的、鼓励你要度众生的，这两种心态完全矛盾。因此大乘的菩提心不可能趋入小乘的见道，因为小乘的见道，在趋入见道之前，需要对整个轮回的厌离达到无以复加的程度，不想再呆在轮回中一刹那，是要有如是强烈地舍弃轮回的心态，大乘行者是没有这种心态的。如果大乘行者有这种心态，发不起利益众生的心，或如果一个大乘者发了心之后，又执著涅槃实有，乃至小涅槃都无法获得，大涅槃就更不用说了。大涅槃必须安立在殊胜的人法二空、究竟离戏的见解上才能获得。所以假如你执著这样的境界又是大乘者，那么无论小涅槃、大涅槃，都无法获得。那又怎么说“我当得涅槃”呢？无法安立这个本体。所以小乘没有发大乘心，他可以获得小涅槃，但是此处所化不是小乘者，主要所化是大乘的菩萨，大乘者一方面发菩提心，一方面要清净一切见解，所以“若人如是者，还要受束缚”。

大乘者应当怎样行持呢？上师在注释中讲到，发愿的时候在如梦如幻的境界中发愿，不管加不加进去如梦如幻的词句，但是你很清楚这个是在名言当中假立的。比如我为了度化众生而发誓获得涅槃果，《入行论》当中也讲“因知虚设有”，就是在名言当中获得佛果是在幻化中、在假立的状态中可安立获得佛果。或者加上我修持如梦如幻的空性，来证悟如梦如幻的涅槃，度化如梦如幻的众生，这样也可以，甚至不加也可以。关键问题就在于你的内心当中是否认为

它是假立的？如果是假立的就没问题；如果是真实的，你一边说不受诸法，一边说得到真实的涅槃，本身就是矛盾，怎么可能获得一个真实的涅槃？通过以上观察分析后发现，无法真实安立所谓的获得涅槃果的问题，通过辩驳对方所发太过完全可以断除。

下面是安立宣说轮回涅槃无二的正道：

涅槃无有生，轮回亦无灭，

岂可为轮回？涅槃岂安立？

在名言谛当中涅槃有一个生，也就是讲涅槃有一个重新产生的。这是什么意思呢？就是当轮回寂灭的时候，涅槃就产生了，可以安立涅槃有生，轮回有灭，当轮回灭了之后，涅槃才能生。但真正分析之时，涅槃是没有新生的，没有一个新生的实实在在的本体叫涅槃。从前面我们分析的本净涅槃来讲，在一切的轮回法正在显现的当下，它就是涅槃。所以从这个角度来讲，涅槃也没有新生；从另一个角度来讲，当通过修法而熄灭了轮回之时，涅槃也没有新生。因为你必须要泯灭了对所谓轮回和涅槃的概念之后，才能够产生这样一种所谓的境界——取名叫涅槃，没有一个实实在在的东西重新出生。只是泯灭了轮回的一切妄念之后，此时就把这种不存在轮回的状态叫做涅槃，除此之外，再没有其他的安立了。

“涅槃没有生，轮回亦无灭”，轮回也没有灭，因为它从来就没有生过。轮回是一种幻象，是通过各种因缘而产生了轮回，当然我们现在觉得这个轮回是很真实的，但这种很真实它也是一种幻象，也是一种错觉而已。真正通过中观正理分析可知，轮回就是一种幻化的本体，从来就没有产生过，它都没有产生过，哪里有安住，哪里有灭

呢？所以所谓的灭也只不过是把幻化的错觉灭掉了而已。其实把一个虚妄的东西灭掉了，和它所从来没有灭是一个意思。所以，如果轮回也没有灭，涅槃也没有生，这样就安立了一种无生无灭的状态，或者说烦恼即菩提，或无生无灭，都可以如是去了知、如是去解释。所以在此当中哪里有一个轮回的安立呢——“岂可为轮回”。

所谓的轮回就是一种假象而已，彻底来讲就是根本不存在的。深深地认可这个道理修道就非常容易。如果我们认为轮回是实实在在的，我们处在实实在在的轮回中，还产生了实实在在的痛苦，痛苦、烦恼产生的时候也是很实在的，我们在此中挣扎是非常非常痛苦的。但如果了知轮回本来无生的道理，了知了涅槃的本性，那么就非常容易修道了。所以“岂可为轮回？涅槃岂安立？”哪里有实实在在的涅槃可以安立？轮回和涅槃本来就是等性无二的，本来就是安住在寂灭的本性当中，所以从这个方面就解释到了轮回涅槃的平等性，和一切万法的实相等。

《中观根本慧论》之第十六观缚解品终。

今天就讲到这个地方。