**说明：以下法师辅导笔录，为道友个人行为。如有错漏之处，向上师三宝忏悔，请道友们批评指正。**

**《中观宝鬘论》第十七课**

**诸法等性本基法界中，自现圆满三身游舞力，**

**离障本来怙主龙钦巴，祈请无垢光尊常护我！**

为度化一切众生，请大家发无上的菩提心！

发了菩提心之后，现在继续宣讲《中观宝鬘论广释》。现在讲第一品别说因果中宣讲决定胜的摄义。正在讲的是第四个科判无有成断见之过。

也就是说抉择一切万法胜义当中无自性，绝对不可能变成断见，因为抉择一切万法本来实相的缘故，根本不可能有断见的过失。讲完正论之后是一些辩论，针对空性的意义有必要宣讲一些问答，通过这些问答，我们就可以对于空性的正义进一步产生定解。

**如果有人想：畏惧对治法空性而舍弃罪大恶极，相反，欣乐依止空性无有过失。**

如果有些人这样想，如果对于对治法空性——对治实执的这样一种空性法舍弃的话，罪过是极其严重的。相反，如果对于空性有一种欣乐依止心，或者一种爱乐心、执著心，从这个方面讲无有过失，从一个方面讲应该生起这样一种执著。

下面我们回答的时候主要是要分情况而讲，是初学时，还是一切时候，还是说一向都必须要对空性生起欣乐心？这是不一定的，必须要分开解答。

**对此解答：身为初学者取舍所断与对治，不叫过失。**

取舍所断与对治，即对于对治法取，对于所断法舍，通过这样一种对治去断掉实执。对于初学者来讲，或者身为初学者，如果产生这样一种所断和对治的取舍，这是应该的，不叫过失，这是必须要经过的一个过程。

**而生起觉受定解之后，这种妄念就不合理了。**

这一句是说要加以鉴别，也就是说不可能恒时对于空性有一种这样的执著。在我们没有生起空性的觉受之前必定要依止，但是如果对于空性已经生起觉受定解之后，通过修持空性对于一切万法的实执已经开始泯灭了，相续当中对于空性有所认知之后，是不是还要对空性进一步执著下去呢？如果再进一步执著下去就称之为不合理的妄念了。刚开始的时候可以说是一种对治，后面如果再这样修行下去，观待于证悟殊胜的空性来讲，肯定是产生一种不合理的妄念。

**因为将执著法性的耽著与其他取舍的耽著也说为能障的缘故。**

此处是对于空性或者法性的一种执著，佛经当中将执著法性的耽著和其它取舍耽著都说为能障，全部都是一种能障，只不过这样一种能障它障的层次不一样。比如我们首先对于恶业极其执著的话，这样一种恶业能够障碍我们修行善法，能够障碍我们获得善趣。如果进一步对于因果法执著，会障碍我们获得解脱道。再进一步，如果对于法性执著，就没办法真正通达二无我空，没办法真正抉择一切万法实相的究竟意义。能障和所障二者之间是有层次的。究竟来讲，执著法性的执著也叫一种能障。因为对于法性的执著，还是一种法执。如果相续当中有这样的法执，会障碍我们通达二无我空的实相。经典当中也把执著法性和执著其它的取舍都称之为能障。从这个方面可以说明，执著空性的这种见解不可能是究竟的应该依止之道。

**诚然，空性的确是耽著有为等有实法的对治，认为遣除所断的方便对治就是空性的分别念虽然有，但是证悟方便生空性之后于耽著对治的习气也需要断除。**

从一个角度来讲，空性的确是耽著有为法等有实法的对治，如果耽著有为法、耽著有实法，那么就无法从实执当中解脱。修持这些有为法有实法是空性的，这叫作对空性的耽执。这种空性的确就是一切有实法的对治法。

遣除所断，什么是所断呢？前面所讲的有实法的执著、有为法的执著叫所断法。遣除这些所断的方便对治就是空性，修持空性，依靠这个方便就能够遣除前面所讲的这些所断。这种分别念在最初的时候是虽然有的，或者是必须要有的，但只是一个方便而已。但是证悟方便生起空性之后，有一个方便，有一个方便生。方便，就是一种门道或者一种门路、法，通过这样一种方便，必须要产生一种结果。证悟方便生起空性之后，已经证悟空性后，这叫作方便生，通过方便而产生的，即通过前面的空性的分别念这种方便修行之后，能够真正证悟空性，这叫方便生。有了方便生之后，耽著对治的这种习气也需要断除。耽著对治的习气就是讲对于空性法的执著，这种习气必须要断除。

**就像渡江河的方便需要航船，但已经越过江河后还是要舍弃它。**

我们要从此岸到彼岸必须要有一种航船，这是不可缺少的方便。但是通过这个方便已经渡过了江河之后，我们就要舍弃它了，因为我们的目的地不是渡过江河就够了，实际上我们渡过江河之后还有更远的路要走，从这个方面讲的时候，我们没必要把船背在身上，否则是寸步难行的。

**《金刚经》中说：“汝等比丘，知我说法，如筏喻者，法尚应舍，何况非法。”**

佛陀在《金刚经》当中也曾讲，你们比丘应该知道我所说的法都是方便，就是为了引导你们趋向于解脱的一种方便而已。如筏喻者，就好像能够渡过江河的船筏的比喻一样，过了江河之后这个船筏就要被舍弃了。所以，法尚应舍，何况非法，对于我说的这些法，在一定阶段之后，在真正修持或者已经证悟之后，对这些法的执著尚且需要舍弃，何况是其他的非法的执著呢？肯定要舍弃，不能耽著。

此处就是讲一切法和非法都不能执著，执著非法固然不对，执著法也是不对的，这个舍并不是说真正内心当中对于正法一种厌弃、舍弃，实际上法尚应舍，对这个法的舍弃主要就是对于法的一种执著。前面讲过这个法只是手指，它能够指示月亮，我们不能耽著这个手指就是实际的月亮，法是达到胜义谛实相的一种方便，只要我们达到目的之后，就不应该对这个法执著了，佛陀在经典当中也是这样讲过的。

**如果有人想：那么，否定妙观察慧、诽谤业果，因此是汉地和尚宗了。**

有些人是这样讲的：按照宁玛派的观点来讲，究竟来讲一切作意都不需要，或着说胜义谛当中一切业果都不存在，如果是这样，按意义来讲应该成了汉地和尚宗。汉地和尚宗，就是《定解宝灯论》所讲的大乘和尚——曾经到西藏拉萨弘法的摩诃衍，摩诃衍和尚在藏地弘扬他的顿门法要。当时印度莲花戒论师和西藏的一些论师和他辩论，后来这个汉地合尚就辩输了，辩输之后赤松德赞国王让他回到汉地。他的宗旨被称之为汉地和尚宗。此处的汉地和尚宗不是统称整个汉地的和尚教，或者一切汉地修持的法门，不是这样的，此处汉地和尚宗是专指摩诃衍所弘扬的他所秉持的这样一种究竟当中一切不作意，不作意修持就能成佛的这样一种观点，汉地和尚他讲到不需要观察，不需要观察就否定了妙观察慧。他说实际上黑业和白业都是遮障，遮障现有的殊胜的实相的这样一个问题，所以叫作诽谤业果。从这个方面讲是否定妙观察慧、诽谤业果，如果你们认为宁玛派的空性是这样一种空性的话，就和汉地和尚宗的观点一模一样。

下面在回答的时候，和以前我们所讲的意义不一样。此处回答的时候，词句上面似乎是站在和尚宗的观点和对方在进行辩驳，也就是说，汉地摩诃衍和尚是否就是平时我们一贯认为的一样，决定是一种邪宗，绝对是一种断见呢？这个要分层次，如果从最究竟的观点来看，他的这些论典、他提倡的修法有一定根据，或者确实是符合利根者的修法。无垢光尊者在《实相宝藏论》当中也是讲过，汉地大和尚你的这个观点——一切不作意，或者黑云和白云都是遮障虚空，一切善分别念和恶分别念全部遮障法性的证悟等等，这个方面是很高深的一种说法。这和无垢光尊者《实相宝藏论》中的说法是相同的。

从下面这段文字当中教导我们可以从另外一个侧面来看汉地摩诃衍的观点，可以从另外一方面体会到佛陀在究竟的意趣当中，他所讲的一切不作意或者不可作意等等，一切的法要实际上还是有相合之处。

在讲下面的辩论之前，首先提出这样一种问题就比较容易理解。

**并非如此。获得智慧的明相而了知业果无自性而并非否定名言。**

获得智慧的明相，对于空性智慧真正已经获得之后，或者已现前真实的智慧的明相之后，就可以了知业果确实是无自性的。胜义当中的无自性，我们说有的时候加一个胜义当中无自性，有的时候在直接讲他的本宗的时候，或者在讲智慧的明相的侧面时候，就不需要加什么胜义当中等的鉴别，直接说无业果，直接说业果无自性，这些都是可以的。在讲这些的时候自处在获得智慧明相的侧面，了知因果无自性的角度来讲，所谓的因果是不存在的，并非否定名言，并不是说名言不存在，也就是说，讲的侧面是站在很高的、究竟实相的侧面来讲的，并不是否定名言。

**真正了知曾经来到藏地的和尚摩诃衍见解之堂奥的人又有几何？**

真正了知曾经在藏地弘法的摩诃衍和尚的究竟见解堂奥的人到底有几个呢？实际上显现上面是不多的，从字句上看就是这样的。

**他所撰著的《禅定睡眠论》，其实这是能遣除理证妨害之见解的纲要。**

摩诃衍当时造了几个论典，有睡觉成佛论，即此处的《禅定睡眠论》，实际上这个论典能够遣除理证妨害。在这个论典当中讲到了很多禅定睡眠，或者一切不作意、这样安住能够顿悟心性的道理，所以这部书的道理能遣除理证妨害。如果认为一切不作意或者这样安住不能成就，他的书当中就讲了很多理论，所以，这部书是能够遣除理论妨害见解的一种纲要论典。

**《禅定之堤》与《禅定重堤》两书，能遣除教证之妨害的大乘八十经藏等许多可靠的经典中有的一切，在藏地并没有。**

还有《禅定之堤》和《禅定重堤》，在翻译的时候有些地方翻译得不一样，不管怎么样《禅定之堤》和《禅定重堤》也是摩诃衍所造的两部论典。还有一部论典《八十种经根据论》。他在这个论典当中提到或者引用了八十种了义经，八十部了义经当中所讲到的一切不作意就可以成就的问题，引用了八十部经典，这样一种八十种经藏的论典是能够遣除教证的妨害。因为他所讲到的一切不作意能够成佛，是在大乘经典当中，在这八十种了义经典当中都有提到的，这个方面是能够遣除教证的妨害。很多可靠经典当中所提到的一切在藏地是没有的，这样汇集很多很多经典而造了一个论典，在藏地没有出现过。

**有人见到《解深密经》中说观察修空性的方法后便说这不是佛语而断然舍弃。像莲花戒论师的《修行次第》中引用对方的观点那样，这种情况都容易出现。**

有些人见到《解深密经》中说观察修空性的方法，因为在《解释密经》当中讲到了修空性必须要观察修，通过观察修的方式，也就是前面所讲到的妙观察慧，通过妙观察慧对于空性观察之后，然后逐渐逐渐修持。有些执著一切不作意的人，看到《解深密经》当中必须要观察修空性的方法之后，就说《解深密经》当中讲需要观察修的话不是佛语，然后断然舍弃了。在传记当中提到显现上面，摩诃衍也是见到了《解深密经》的这个教证之后，说是用鞋底把这个经论擦毁了，有这样一种说法。这个地方是不是指这个，还是有其他的意义呢？是不太清楚的。

像莲花戒论师的《修行次第》当中引用了摩诃衍的论典，然后对他进行破斥，也引用了这样一种说法，所以这种情况都是容易出现的。那么这种情况都容易出现，就是说在了义经当中也出现了一切不作意、不需要观察这样一种说法，在《解深密经》当中也讲到了必须要观察修的方法。两个方面，如果单单提到一切唯一都是安住修，根本不需要作意，然后见到了需要观察修的方式而断然舍弃也是不正确的，只是观察修没有一切不作意的修法，也是不正确的，就叫作这种情况都容易出现。前面的这种情况都是容易出现的，所以应该辨别清楚来进行观察。

**禅宗论师的一只鞋成为谁的顶饰还说不定。**

这是一段历史。这个历史是什么呢？当年摩诃衍被藏王驱逐出境的时候，认为他的观点不适合当时西藏人的根性，把他驱逐出境的时候，摩诃衍留了一只鞋在西藏。他说依靠这个缘起，以后在藏地还有秉持我的宗义的教法，这个宗派会出现的，这叫作禅宗论师的一只鞋。禅宗论师就是讲摩诃衍，他留了一只鞋，它是一种缘起，通过这种缘起以后像我这种观点在藏地还会出现。

有些宗派说宁玛派就是禅宗论师的一只鞋，为什么呢？因为宁玛派很多论典当中讲到：究竟修法，不作意，无业果或者不加什么鉴别，直接讲最高深的修法，这就是摩诃衍的遗教，是他秉持的观点。这地方讲禅宗论师的一只鞋，但在对方宗派部分论师的观点看起来的时候，禅宗论师的一只鞋是成为秉持断见者的顶饰，反正摩诃衍的观点是断见者，所以宁玛派和他的观点相似，和他观点相似的缘故所以宁玛派就是持断见者，禅宗论师一只鞋就是宁玛派的顶饰。

喇拉曲智仁波切讲禅宗论师的一只鞋成为谁的顶饰还说不定。这个地方是什么意思呢？到底是成为断见者的顶饰呢？还是成为究竟的了解佛经的正确宗派之顶饰是说不清楚的。为什么呢？因为如果把摩诃衍的观点分开来进行观察时，如果站在最了义的观点看的时候，他的观点确确实实是符合理论，也符合经教。

因此，虽然留了一只鞋，也说了以后会出秉持我的说法的宗派教义会出现，如果宁玛派弘扬的是真正的佛陀的密义，所以禅宗论师的一只鞋成为究竟了义教法的顶饰也是说不定的。对方说绝对是断见者的顶饰，但我们说不一定，为什么呢？因为在真正了义的经续当中，对于这种说法都是有的，着重弘扬胜义谛当中一切无自性或者不执著而修持的这样一种修法，在究竟的修法当中是可以安立的。从这个角度讲，禅宗论师的一只鞋成为谁的顶饰也还说不定。

【19：10】

**我们也应该想起《罗睺罗赞般若经》中所说的：“若见汝束缚，未见亦束缚......”**

在这部经典当中讲，若见和未见都是束缚的，汝就是讲这些修行者，如果有一个所见的话你就束缚了，如果没有一个所见执著一个无的话，你也被束缚了，所以这个就叫作离有离无，离开一切善恶等等这样一种说法，在《罗睺罗赞般若经》当中是很明显讲到的。如果从这个角度来讲和摩诃衍的观点非常相似。

**可见，说和尚否定因果的实情原本是这样的。**

下面开始解释，到底否定因果是从哪个方面否定因果的？肯定在有些时候必定要否定因果。下面就是站在最究竟了义的实相侧面来讲肯定要否定因果。

**没有以出离与方便智慧摄持的善与不善之果能感得苦乐，**

如果没有通过出离心，没有通过方便智慧摄持的单单的一种执著善法和不善法的果能够感受到苦乐。

**因而如同云的颜色一样虽有差别，但二者均成为轮回之因，就像白云黑云在遮蔽虚空方面无有差别一样，这样的善恶也同样障碍解脱。**

云的颜色是什么意思呢？白云和黑云，这就叫作云的颜色不相同、有差别。但是白云出现的时候也是遮障虚空，黑云出现的时候也是遮障虚空。还有摩诃衍论典当中讲黑狗咬也是出红血，白狗咬仍然出红血。也就是说，不管是白狗咬你还是黑狗咬你，反正你都要出红血的。

这个方面所对照的意义是讲执著善法、执著恶法都是轮回的因，同样无差别成为轮回的因，从这个角度是完全相同的。如果站在究竟了义的侧面来讲，你执著善法也是轮回的因，你执著恶法还是轮回的因，这两者均成为轮回之因，就像白云黑云在遮蔽虚空方面没有差别一样，这样的善恶也同样障碍解脱，这样一种善恶的因果还是障碍解脱的。

从这个方面来讲否定因果有什么不对的呢？从障碍解脱侧面，执著善法、执著恶法对你自己障碍解脱方面都相同，如果要遣除获得解脱的障碍，对于善法和对于恶法同等遮遣、同等破除。如果站在这么了义的高度，从实相方面讲时，所谓的无业果就不是一种诽谤了，而是讲到实相它自己的本义就是没有业果的，或者说要获得实相的一种了义的修法，你就必须要超越业果，必须要打破对业果的执著，才能够真正获得犹如虚空一样的证悟。从这个方面讲完全不是什么过失。

**这种说法丝毫也无有相违之处。**

前面的这个说法和了义的经典没有相违之处。

下面讲教证：

**《般若摄颂》中云：“佛说享杂毒妙食，缘取白法亦如是。”**

佛陀也讲到了享杂毒妙食，这种妙食是杂了毒的妙食。一方面这个食品是一种妙食，味道或者颜色、香味都是非常好的，但是有一点它是杂了毒药的，如果把这样一种杂了毒药的妙食吃下去，当然吃的时候你肯定会感觉到妙食的好处，但是吃下去之后它的毒性发作，这是会断除人的命根的。

从这个比喻缘取白法亦如是，白法就像妙食一样，为什么叫妙食一样呢？因为修持这个白法可以获得善趣的安乐，可以获得很多安乐，所以这样一种白法像妙食。缘取，就是执著的意思。执著白法就讲，执著缘取就像杂毒一样。你对于白法、对于善业执著，像这样的话也是会毁坏解脱命根的。如果你真正对于善业有一种实执去修持，以这样实执心去修持这个白法，这个白法本身是无自性的，但是，你把有自性或者实有的方面加到了白法上面，这个白法就成了杂毒的妙食了，你使用或者相续当中有了这样一种杂毒的妙食——白法的执著，最后还是轮回的因，没办法获得解脱。

此处是讲《般若摄颂》，《般若摄颂》讲的是一种比较了义的观点，一切大乘修行者必须要离有离无，对于恶业的执著要打破，对于白法的执著要同样打破，从这个方面讲，佛陀也是用了这样一种比喻意义对照的方式，教导后学的菩萨必须要打破对一切业的执著。

**关于安立不思一切，实际上在一切经续注疏中也宣说许多“不作意一切、不分别一切......”，**

还有一个所破的重点，摩诃衍认为不思一切就可以成佛，但是关于安立不思一切的说法，在一切经续注疏当中有很多这样的说法，也出现了很多“一切不作意，一切不分别......”的词句，全部都有这样的。

**这说明证悟实相自然智慧远离勤修之瑜伽士的特法。**

说明这样一种不作意一切、不分别一切的修行，就是证悟实相自然智慧远离勤修，没有什么可以勤修的。在了义的这些修法当中讲，如果你去勤修的话，反而得不到它的果；如果远离勤修安住之后就可以获得解脱，现见本来面目，有很多这样的说法。所以证悟实相的瑜伽士修持的时候，确确实实不作意一切，不分别一切，为什么呢？没有什么可以作意的，也没有什么可分别的。作意和分别都是一种分别念，这种分别念障碍实相智慧的产生，因为实相智慧根本离开分别，如果通过分别念去修持实相，这就是离实相很远很远的一种修法。如果了知一切不作意之后，确实是这样自然安住地修持，就可以真实地和实相越来越接近。

**莲花戒论师的《光鬘论》中云：“胜义之分别，智者亦不住，善不善之念，分别岂能有？”**

此处专门引用莲花戒论师的《光鬘论》。莲花戒论师是当年和摩诃衍的主辩——主要辩论的对手就是莲花戒论师。莲花戒论师在他的修行次第当中也使用了很多理证教证，说明也需要观察修，需要次第，需要有因果的辅助等等。那么是否莲花戒论师不懂得这些究竟实相的修法呢？绝对不是不懂得实相修法。莲花戒论师和他辩论是有必要的，下面讲结文的时候要讲到这个。但是，莲花戒论师是个大菩萨、大德，他通不通达经续当中讲的这些不作意，或者究竟的修法必须不作意这种修法呢？绝对通达。这是引用他自己的论典《光鬘论》中这样讲的。

胜义之分别，智者亦不住，不要说是世俗的分别，连胜义谛的分别智者们也是不住的，为什么呢？因为真正在胜义当中是根本没有分别的，或者对于胜义的分别是根本不存在的。

善不善之念，分别岂能有？对于善的分别念和不善的分别念，这种分别岂能有呢？真正在智者的智慧面前所有的分别全部寂灭了，根本不可能有这样的分别。这难道不是说超越善恶的说法吗？这难道不是一切不作意的说法吗？实际上从这方面观察的时候确确实实就是这样的。

**《集量论》中说：“何者若经寻思道入法性，远离能仁之教亦失毁。”**

陈那菩萨的《集量论》中这样讲的，认为一个人若经寻思道，如果你经过一个寻思的道入法性的话，这是远离能仁之教的，而且失毁能仁之教，为什么是这样呢？因为能仁的教法最后的舍，真正要趋入实相的时候，不是通过寻思之道，寻思之道是一个加行。比如现在我们通过寻思来学习空性，主要是知道我们在究竟修行的时候，所了知或者所修持的法性究竟来讲应该是离寻思的，我们首先通过寻思来知道它离寻思，然后慢慢慢慢通过修行把我们内心当中的寻思慢慢慢慢减弱，和这样一种没有一切作意的实相开始融合，最后一切的分别念消净的同时远离一切寻思的法性自然就现前了。刚开始的时候是需要经由寻思之道，但是真正趋入法性必须要远离寻思之道，如果你想要通过寻思之道入法性的话，绝对是远离能仁之教法的，在因明论典当中也是这样讲的。

**无等至尊阿底峡的《遗教》中说“实修最好者舍弃恶事”。**

这个方面是通过窍诀来进行宣讲。阿底峡尊者的《遗教》当中讲了这个窍诀，什么窍诀呢？实修最好者是舍弃恶事。什么是最好的实修呢？最好的实修就是抛弃一切恶事。那么这个恶事是指什么呢？

**密意是说舍弃分别念。**所谓舍弃的恶事，即是分别念的意思。舍弃恶事的意思就是讲要舍弃分别念，在阿底峡尊者的教理当中也是这样抉择的。

**如果有人说：倘若按字面来承认这些，难道有些不是成了断见吗？**

从究竟了义的意义上面讲，喇拉曲智仁波切已经作了回答，实际上从一个角度来讲是没有过失的。然后对方就说：意义上面虽然没过失，但是如果从字面上来观察的时候，从字面上承认的时候，是不是有些也有变成断见的危险性？有没有这样一种危险性呢？

下面就通过同等理进行观察。

**驳：那么说，对无实法性执为有实、将业果执著为名言量成也存在着有些为常见的顾虑。**

这是对方所承认的。对方的一些宗派承许单空，无实的法性应该是存在的，而且圣者入根本慧定时所见的就是这个单空的法性，所以认为这个无实法性是有实的，这是他们自己承许的一个说法。这里反（驳）回去。

还有第二个，就将业果执为名言量成。所谓业果名言谛，名言谛是名言量成的，名言谛当中通过量可以成立的。如果单单从字面上来观察，你将无实法性执为有实，不是变成常见吗？或者将业果执著为名言量成也不是有常见的顾虑吗？是不是有这种危险性呢？你说如果按照字面上来讲，前面我们的观点有成断见的顾虑或者有这样的怀疑，那么同样道理你们承许空性实有，承许业果在名言谛当中实有，是不是有变成常见的顾虑？实际上通过同等理反（驳）回去之后，对方也是没有办法从字面上进行观察的。

也就是说，从意义上和字句上都是没有过失的。当然这个方面我们知道是按照究竟了义的观点来讲的。如果不是按照究竟了义的观点来讲，我们也不可能完全站在摩诃衍的观点说这一切都是对的。下面还是说：就是害怕引起混乱，所以莲花戒等论师才进行辩论。单单如果按照胜义谛的法性来讲的时候，完全是没办法安立过失的。

**一般来说，妄言诋毁说汉地和尚宗是断见也显得难以立足。**

妄言诋毁就是说根本不分任何层次，也不分胜义谛和不分世俗谛，或者不分暂时和究竟。如果把汉地和尚宗的观点，根本不分任何的情况一概宣讲这是断见宗，那么通过以上的分析我们说这是难以立足的。如果完全站在世俗谛角度来讲，也不承认因果，也不承认妙观察慧，当然很有可能变成断见宗的过失。但是，前面我们从胜义的角度，从瑜伽士修行特法的角度来讲，这个没办法安立成断见宗，因为证悟了实相本来就是这样的。

下面两段话主要是要分一般和特殊两种情况。

**佛未出世之时诸位菩萨以善巧方便的事业在世间着重宣说十善与四禅色等摄受所化的方式在《般若八千颂》等经中有宣说。**

这一段是在讲一般情况，一般情况就是对于一般的根性。在佛陀还没有出世的时候，比如释迦佛还没有降生在印度，还没有显现成佛的时候，当时有没有菩萨教化呢？是有菩萨教化的。菩萨教化的时候是通过什么样一种方式来教化呢？菩萨用善巧方便的事业在世间着重教化的方式，就是宣讲十善法、四禅、四色定或者四无色定等等一般的教法。因为当时佛陀没出世，或者当时的众生根性是一般根性，所以菩萨要利益他们，就不会宣讲空性和其他了义的教法，这些菩萨在对一般的众生根性面前，着重宣讲是十善和四禅、四无色等等这一方面的法，通过这种方面摄受所化的方式在《般若八千颂》中是有宣讲的。

**并对具有前世修行宿缘的有些补特伽罗如是开示，甚至比续部的甚深直指法更优越，因而被视为不可思议之处。**

这一段话是讲特殊根性。前面说一般的根性只能够给他宣讲十善等法，就是有业果等等这方面的法。对于特殊根性来讲，对于具有前世修行宿缘的，前世他对修行这些空性无分别智慧等等有修行的宿缘，虽然没有成就，但是他的习气是比较深的，他能够直接接受这样一种直指法。比如在很多禅宗的公案当中，很多禅师也没有经过很长时间去修禅定，或者去观察，直接一两句话、一顿打，这个时候马上就可以让他开悟，这个方面就是他的前世具有修行宿缘。对于这些善根非常深厚的人，不需要用一般的方法，用一些特殊的方法马上让他开悟了，是从这些方面来进行观察的。在大圆满大手印的这些教法中也有很多直接用直指的方式开悟的，也是非常非常多。这些都称之为前世有修行宿缘的人，对他们如是开示。

什么叫如是开示呢？如是开示就是讲摩诃衍的这种开示方式——不思善不思恶，然后这样安住，直见本性，顿超十地，像这样一种方法就叫如是开示。如果他是前世具有修行宿缘的人，对他们这样开示，甚至比续部的直指法更加优越，在续部当中有直指心性的词句。摩诃衍这样一种不思善不思恶，然后安住而观心性顿超十地的这种说法，有的地方比续部的甚深直指还优越。所以说这样一种法被视为不可思议之处。这叫作特殊根性。

前面是一般根性，这里是特殊根性。所以在讲法的时候也是有针对宣讲通过妙观察来修持，通过有业果来进行观察抉择的方式，还有些就是说没有业果，然后一切不作意就修，如果对方是一个真正的利根者，这个方法最直接，根本不要跟他讲什么业果不业果的问题，因为再跟他讲小乘的，再跟他讲其它业果就成了迂回之道了。他是利根者，他能够最快的速度开悟，就用这个方法。如果他是利根者，你用一个迂回的方式，在有些地方讲还会犯放一些戒律，因为延误他修行，延误他证悟。从这个方面讲的时候叫作不可思议之处。如果把一般和特殊分清楚之后，我们再看是没什么过失的。

此处要结束总结的时候讲到了一般和特殊的情况。

**然而，不区分一般人与瑜伽士的差别而共同宣说，结果会导致有些人迷惑不解。**

摩诃衍的论典当中就有这样一点问题，没有区别一般人与瑜伽士的差别。他的论典当中就直接讲到一切不作意，也不是说你是利根者就不作意，你是钝根者就要按照因果来修，刚开始时没有这样讲过。如果不区分一般人的修法，前面我们讲的在佛陀出世之前菩萨摄受众生的方式是十善、业果这些，这叫一般人的方式，还有后面具有前世修行宿缘的瑜伽士。如果不区别一般人与瑜伽士的差别而共同宣说，笼统地一概进行宣讲，结果会导致有些迷惑不解，有些人就会产生疑惑，有些人就会迷惑不解，有这样一种情况会出现。

**所以莲花戒论师以及藏地的堪布酿·花扬、绕·意西旺波、酿罗·意西云讷等诸位大德一致予以谴责。**

当时以印度的莲花戒论师为首和大和尚摩诃衍辩论了很长时间，如果不区别一般人和瑜伽士的差别，很多人会误入歧途，很多人就会不加区别进入断灭之道，有这样一种可能性。所以，莲花戒论师在他辩论的时候，主要说在名言谛当中必须要诚信业果、要积累资粮，修空性的时候是要观察智，也必须要依靠妙观察智来进行修持，从这个方面说了很多很多的理论。然后摩诃衍没办法讲，就讲不出来了，就输了，输了之后就被遣送回去。当时莲花戒论师是主辩，藏地大德花扬（有些地方翻译成巴扬）、绕·意西旺波、酿罗·意西云讷等这些藏地的阿阇黎在旁边帮助讲，最后摩诃衍没办法宣讲，大和尚和弟子全部都是哑口无言，最后被遣送回去了。

这个方面就讲到了不区别一般和瑜伽士的差别，也有辩论的时候失败的可能性，或者说如果不区别的话，很多人会迷惑不解，所以才导致了这场辩论，并不是莲花戒论师不知道究竟瑜伽士的修法当中要不作意，并不是不知道，前面引用他的论典也是讲了。还有花扬等这些（阿阇黎）都是证悟大圆满的瑜伽士，他们也不可能不知道大圆满修行的时候一切不作意的方式，但是考虑到整个教法的弘扬这些问题的时候，才开始辩论的。

在《前译教法兴盛发愿文》中有一段讲到，通过辩论之后赤松德赞国王他钦定了一种修法的传统，是什么呢？行为上面依靠静命论师的戒律，见解方面依靠龙树菩萨的见解，二者完全清净、完全圆融这样修持。这是国王的恩德，和这一段因缘有关。摩诃衍和尚他主要是刚开始的时候没分任何情况，反正修行的时候一切不作意，这样的话就导致一些混乱，所以莲花戒论师和一些藏地的大德开始辩论之后，国王做裁判说大和尚输了，然后把他遣送，遣送完之后宣布说以后藏地的修法，行为上面完全按照别解脱戒——静命论师的行为，见解方面完全按照龙树菩萨的空性正见进行修持，和这一段因缘有直接关系。

**以上随意旁述这些也就可以了。**

前面所讲的抉择胜义空没有断见的过失，然后附带和宁玛派自宗的观点是不是断见，或者摩诃衍是不是完全一无是处呢？分析之后也不能这样理解。

**寅四、破虚空成实：**

**色法唯名故，虚空亦唯名，**

**无大岂有色，故唯名亦无。**

这里主要内容是在破虚空成实，附带也破掉了色法和名称，这些都是无实有的。

有些人讲虚空存在，破斥的时候说：色法唯名故，虚空亦唯名。连色法在内也是唯名称而已。虚空亦唯名，虚空也是在不存在色法的这个部分假名一个虚空，就像所谓色法安立的时候，就是在一个设施处上面安立一个色法名称，这个色法就是个总称。

如果我们要分别讲的时候，比如说瓶子，我们安立瓶子这个名字的时候，就是在大腹盛水的这个设施处上面取个名字叫作色法，连这个色法都是依靠一个设施处而假立的名字，瓶子这个名称是假立的，它依靠什么假立的呢？依靠设施处。具有瓶口、瓶颈、瓶腹的这样一种物体上面，假立说这个叫瓶子。如果再讲瓶口，这个瓶口的名字也是假立的。每一个色法的名字都是假立的，所以我们说连色法都是唯名，虚空也是唯名。什么意思呢？在没有色法的这样一种状态之下，安立一个名字叫虚空。听到虚空的时候，我们感觉有一个虚空的自性，但是所谓的虚空，是将没有色法的这种状态取名叫虚空，就像把一个设施处取一个瓶子、柱子的名称一样，都是唯名，没有一个实实在在的法。

无大岂有色，这个方面讲有些人认为色法是不是存在的呢？无大岂有色。“大”是大种的意思，大种就是讲它的因，如果没有因大种，哪里有它的粗大的所造色呢？这是不可能有实有的。故唯名亦无，连这个轮回涅磐的唯名，我们说轮回和涅槃唯是名字，连这个唯名也是没有的，把这个名称也彻底打破了。所以，一切名称或者色法、虚空都是不成立的。

**假设有人说：无为法虚空是存在的。**

**驳：由于一切色法都依赖一个设施处而仅是假立名称的缘故，虚空也只是对无有触碍的部分假立的，唯一是名称以外不成立实法。**

由于一切色法都依靠一个设施处，一切色法是什么意思呢？就是所有的色法、每一个色法的意思。每一个色法安立它的名字的时候都依赖一个设施处，前面我们以瓶子为例，瓶子这一个色法，它的名字叫瓶子，这个叫瓶子的色法，它是依赖一个设施处的，一个物体就是盛水的大腹、大腹盛水之物，一旦这个东西取名叫瓶子，瓶子叫这个色法的名称，它也是依靠一个设施处而假立的名称。所以，虚空也只是对无有触碍的部分，即无有色法的部分，在不存在色法的这个部分假立成虚空。比如经堂中没有这些人，或者中间没有物体，我们说中间是空的，这个是虚空。我们只是将没有触碍这一部分假立一个名字叫虚空，哪里有一个实实在在的虚空的无为法存在呢？根本没有。唯一是名称，除了名称之外没有一个成立的实有法。

**如果说：那么，有阻碍的色存在吧。**

这个有阻碍的色是现量见到的，所以是实有存在的。

**驳：因色——一切大种无有自性前面已经分析完毕，由此，这些果色又怎么会有自性存在呢？**

这一切果色都是通过因而有的，这个因色——一切四大种没有自性，前面已经分析了，如果它的因没有自性，通过无自性的因又怎么可能产生一个有自性的果色呢？所以，这些果色怎么可能有自性存在？不可能有自性存在。

**根本无有，如同遮破因的果一样。**

什么叫遮破因的果呢？就是把因已经毁掉了。因已经被烧毁了，那么因本身不存在，就不可能有它的果了。这一粒稻谷，我们假立来讲，通过一粒稻谷以后可以产生苗芽，现在我们把这个因遮破了，就像遮破了因的果根本不可能一样，一切无自性的因根本不可能产生一个无自性的果，这叫作如同遮破因的果一样。

**理由何在呢？轮涅的一切法唯名本身也不存在自性成立，因为有名的一切有实法不存在之故，犹如兔角。**

进一步安立它的理由时候，轮涅的一切法唯名，中观宗说轮回和涅槃一切法唯名称，除了名言的安立，除了名称的安立之外，没有实实在在的自性成立。但是我们说唯名，一切法唯名，有些人会去执著唯名是不是有的，我们说连这个唯名本身也不存在自性，唯名本身也根本不可能存在自性，它也是一种观待的法。名称和它的基二者都不存在，如果基不存在，名称也不可能存在，是从这个方面讲的，所以因色不存在，果色也不可能存在。

轮涅的一切法唯名本身不存在自性成立，因为有名的一切有色，什么叫有名呢？有名就像前面讲的一样，类推它法的时候讲过有名，有名就叫作具名。实际上具名就叫作有实法，有实法的名称也叫有名，也叫具名。此处意思是说有名的一切有实法，并不是说有名称的一切有实法，并不是这样，有实法就叫作有名，有名和一切有实法、设施处、取名的基是一个意思。因为有名的这一切有实法，作为名称的有实法，作为名称的基、设施处的有实法不存在的缘故，名称也不可能实实在在存在。犹如兔角，这个比喻怎么安立的呢？我们说兔角这个名称是有的，但是因为兔角这个名称的设施处之有实法不存在，兔角哪里有呢？兔子头上光光的什么角都没有，但是我们可以在脑海当中假立有一个兔角这种总相，然后把这个总相安立名字叫兔角。但是实际上真正分析的时候，兔角这个有名、兔子的角这个有实法没有，所以依靠这个没有的有实法安立的这个兔角的名称又怎么可能存在呢？根本不可能存在的。

**丑二、类推其余诸蕴：**

**如是当思维，受想行识蕴，**

**如大种及我，故六界无我。**

类推其它蕴，前面对色蕴总破了，现在如是当思维后面的四蕴——受想行识，就像分析这样一种大种和我一样，受想行识也是无自性的，然后通过大种和我这样的分析方法也可以知道六界也是无我的。

**如果有人说：其余诸蕴是存在的。**除了色蕴之外的其余诸蕴应该是自性存在的。

**驳：并不存在，如是苦乐等受蕴、形形色色相的想蕴、心所等行蕴以及识蕴也应当如前面分析四大种那样，观察有我无我。**

其余四蕴，首先列举它的相。受蕴是苦乐等，受是能感受，我们能感受什么呢？感受苦乐舍这些受，从很多很多的苦乐舍积聚的本体叫作受蕴，能够感受到很多很多法聚积，这叫作受蕴。与分析四大一样，受蕴实际上也是不成实有的。

想蕴是什么呢？形形色色的色相。并不是说外面的这些色相叫想蕴，《入中论》有一句叫作“想谓能取像”。什么叫想蕴呢？想蕴是一种心所，它能够取像，能够取这些形形色色相的想蕴，通过分析前面的大种和我的方式也知道是无实有的。

还有心所等行蕴，行蕴就是一种很多很多心所法，很多心所法就是行蕴的自性，很多很多心所聚集在一起的行蕴也是根本不存在的。

还有识蕴，六识也好，八识也好，这些识蕴也是没有本体，像前面分析的一样都是无自性的。

**由此便可通达不存在成实而是自性空，因为，如果这些体性或自性成立，则以上述的离一多因等正理寻觅，则丝毫也得不到成实之法，仅是喜爱戏论的一切凡夫所假立而已。**

观察的方式就像前面所讲的离一多因等，通过离一多因也可以，金刚屑因也可以，大缘起因也可以，不管通过哪种因都可以观察一切诸蕴根本是无自性的。所谓的这些成实的法，单单是喜欢戏论的凡夫所假立的，实际情况根本没有。

**所以说，正如补特伽罗一样，六界也不成立为我。**

像补特伽罗不存在一样，六界也不成为我的自性。整个六界也是没有我的自性。这个方面说补特伽罗自性空，六界也是自性空，从这个方面可以观察。因为补特伽罗是六界的聚合，六界本身成不成立，“我”字就是讲体性的意思，实有。就像分析补特伽罗不成立实有一样，六界也不成立实有。

**《方广庄严经》中云：“三有众生如梦境，于此无生亦无死，众生名命皆不得，诸法如泡如芭蕉。”**

在这个经典当中讲一切三有众生犹如梦境一样显现，现而无自性。于此无生亦无死，在显现当中、梦境当中的时候有生有死，但实际上从梦中醒来观察昨夜梦境的时候，生和死都是假的，都是一样不存在的，所以叫作无生无死。那么三有众生在显现的时候是有生死的，但是从已经觉悟的圣者看起来的时候，一切的生死都是假立的，所以根本不成立一个真实实实在在的生死。众生的名称和命等都得不到。诸法如泡如芭蕉，泡、芭蕉前面已经讲过了。

**《文殊游舞经》中说：“善女，当如何观六界？善女言：文殊，譬如三世间若以劫末火焚烧，甚至灰迹亦无有。”**

文殊菩萨和善女的对答。文殊菩萨问：“应该怎么样观六界的自性呢？”善女通过比喻来回答，突出意义，那么通过比喻突出意义是怎么样的呢？就像三世间被劫末火焚烧的时候，连灰迹也不存在，所以六界的自性连名称也没有。怎么样观六界呢？实际上六界的自性完全不存在，胜义当中不存在，名言当中也不存在自性。这方面讲怎么样观六界，通过比喻来凸显它的意义。

**本品正文宣说完毕。**

**教王中观宝鬘论中，别说增上生决定胜因果第一品释终。**

**第二品轮番说因果**

**丁二（轮番说增上生决定胜之因果）分三：一、决定胜之因果；二、宣说增上生之因果；三、复说决定胜因果。**

这个叫轮番宣讲，首先讲决定胜，中间宣讲增上生，然后再说决定胜因果。

**戊一（决定胜之因果）分二：一、破边执见；二、甚深难证之理。**

首先讲第一个破边执见。前面讲过，有见无见叫边执见。

**己一（破边执见）分三：一、以比喻能忆念前述内容；二、以教理真实遮破；三、是故佛未授记四边。**

**庚一、以比喻能忆念前述内容：**

这是对于第一品的内容通过比喻的方式作个总结，让我们再忆念一下前面所讲的无我的道理。

**犹如芭蕉枝，尽析无所有，**

**倘若剖析界，士夫亦同彼。**

好像通过芭蕉枝、芭蕉皮、芭蕉树杆等等这些所堆积的或者所组成的芭蕉树一样，尽析无所有，显现上面好像有坚实，但是如果对它进行详尽分析的时候，这个芭蕉树当中根本没有任何实质，所以叫尽析无所有。

倘若剖析界，如果通过这种方式去剖析六界，士夫亦同彼，实际上六界当中无我没有士夫的道理，也同前面剖析芭蕉树没有实质一样，同样也是无自性的。

**比如，为了观察芭蕉树枝聚合而成的一堆有无实质，而分别加以剖析寻觅，所谓芭蕉树的实质一无所有。**

我们看到这个芭蕉树，它是通过芭蕉树枝和其它很多很多法聚合在一起的好像是非常茂盛的一棵芭蕉树，我们要观察这个芭蕉树到底有没有实质，而分别开始一层一层地开始观察剖析的时候，最后所谓芭蕉树的实质一无所有。

**同样，被称为各种界的补特伽罗或士夫也是如此，如果观察剖析六界，以智慧分别开来，则如同上述比喻一样，所谓的士夫微尘许也不成立实有。**

同样，被称为具有各种界的补特伽罗或士夫，就是说补特伽罗和士夫具有六界，被称为各种界的补特伽罗。观察的时候也是同样的。如果对于六界进行剖析，通过智慧分别开来的时候，就像前面的比喻一样，在六界当中根本找不到一个所谓士夫的自性，士夫的自性是完全不存在的。

**经中云：“如于潮湿芭蕉树，为求实质士剖之，然诸内外无实质，一切诸法如是知。”**

如同对比潮湿的芭蕉树，被想要求实质的人、士夫去一层层剖析的时候，就知道内和外根本没有实质。一切诸法如是知，就是剖析芭蕉树一样，一切的诸法士夫或六界等等一切万法，通过这种方式剖析的时候，也是知道内外根本没有实质可言，全部都是自性空的道理。

今天讲到这个地方。

所南德义檀嘉热巴涅

托内尼波札南潘协将

杰嘎纳齐瓦隆彻巴耶

哲波措利卓瓦卓瓦效