**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》第一十九课**

**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！

发菩提心之后继续宣讲《中观宝鬘论广释》。现在在讲第二品轮番说因果的第一个科判宣讲决定胜之因果。宣讲决定胜之因果当中，现在讲真实喻义，主要宣讲幻化：通过虚幻的大象和现在一切万法进行对照后，就只有幻化的大象，没有来去，没有安住；现在一切万法实相当中根本没有来去，也没有安住，完全是一种现而无自性的自性。从这些方面进行观察和抉择。

**一切了别如果归纳，则有四种，**如果把所有这些分别念进行归摄，就可以了知有四种类别。四种类别中第一类**即未入道异生的分别念：**没有入道的众生，即没有入五道，小资粮道都没有进入的，这样叫未入道的真正凡夫异生。这种真正的凡夫异生，他们这种分别念是**三界不清净的心与心所、耽著二取的迷乱识，**三界就是欲界、色界、无色界，像这样所包括的心与心所都是有漏的自性，还有耽著二取——能取所取的迷乱心识，全部归摄在未入道的异生分别念，这是第一大类。

第二大类是**入道胜解行的分别念，观待圣者而言也不清净，因为本体是世间，具有实有分别念需要上进，而与平庸分别不同。**

在观察的时候已经入胜解行地，胜解行地可以总摄包括在资粮道和加行道当中，资粮道加行道都可以称之为入道，或者胜解行的位置。这种属于分别念的自性，首先观待圣者而言它是不清净的。圣者，具备入定的无分别智和出定的幻化的智慧。而在胜解行地的时候，这种本体是纯粹的分别念，所以观待圣者讲是不清净的。

因为本体是世间，这样胜解行地的分别念的本体，它的自性是属于世间的自性，没有超越世间，还是凡夫或者还是世间的本体。具有实有分别念和需要上进这两个特点。

第一个是具有实有分别念，虽然在胜解行地的时候可以修持无自性，但是修持无自性的智慧或者这种分别念也是属于实有的分别念，还没有证悟真正的有无、是非不存在的空性。如果划分实有和空性两种的时候，划分在实有当中，这方面就叫具有实有的分别念，而且缘空性总相也是有一定的实执。第二个是需要上进，在胜解行地的时候还没有获得圣者智，还需要不断地磨练、不断地修持才可以获得圣智。所以说具有实有分别念和需要上进。

而于平庸分别不同，**由于作为圣者智慧之因并通过修行空性总相，而稍微感受到法身的明相之故；**

这种分别念的本体虽然是世间，但是和平庸的分别不同，平庸分别是属于前面那种未入道异生分别念。和这种纯粹的凡夫平庸分别念是完全不相同的，为什么？因为它可以作为圣者智慧之因。缘法界修持的总相到一定程度，可以超越分别念而进入到无分别智当中，所以，这种修行是属于圣者智慧之因，属于获得圣者智慧的殊胜加行。从这个方面讲，是和平庸分别念不同的。

还有一个问题，它的分别是随顺于解脱道，随顺于出世间，也就是说它的本体是世间的，但是所修持的总趋势随顺于解脱道，这样修持下去决定会获得殊胜的解脱，和一般的平庸分别念不同。平庸的分别念怎样作意都是随顺轮回的，它的果就是轮回的因，而胜解行地菩萨修持的时候，他所修法是随顺于实相，最后可以获得实相。因此和平庸分别念明显不同，作为圣者之因。

并通过修行空性总相而稍微感受到法身明相之故，修习空性的总相是通过分别念来修持的，修持到一定程度——暖、顶、忍、世第一法位，在暖位的时候，就相当于要真实地靠近火、得到火的自相，他感觉到火的温暖，这个叫暖相，在加行道第一位的时候叫暖相。同样道理，初地菩萨的无分别智慧在加行道暖位的时候可以相似感觉到法身的明相，到世第一法位的时候他的分别念已经非常细微了，能够相似感受到法身明相，从这个角度讲是一种和凡夫不同的分别，但是毕竟也是一种分别念。

**圣者入定与法性一味，因此无有分别念；**

总的来讲圣者，即初地菩萨，初地菩萨在入定的时候安住在法性当中，和法性无二无别，称之为与法性一味。法性无分别的缘故，圣者入定的智慧也是无有分别念的，从这个方面讲无可分别，或者说已经趣入到一切无可分别的实相，在入定时一切分别念全部泯灭（入定位时是没有分别念的）。这个地方具有分别念的情况当然是安立在后得位。

**后得的分别念也并不是像凡夫那样，因为无有耽著二取的分别念的缘故，**

初地以上菩萨出定在后得的时候，他会生起分别念，这种分别念和凡夫的分别念也是不相同的。凡夫是很粗重地耽著二取的分别——就是见到瓶子、柱子等时，对这二取的分别念非常粗猛，而且有一种实执；菩萨在出定之后，能够见到柱子和瓶子，能够知道这个是瓶子、柱子，可以分别这是什么法，但是在分别的时候根本没有像凡夫这种粗猛，或者这么具有实执本体的分别念是完全没有的。因为没有耽著二取分别念的缘故，不像凡夫的分别念。

**也不是像入定那样，因为可能存在细微的二取。**

这种出定位的分别念和入定也不相同的，入定时完全没有分别。在圣者出定的时候不可能像入定，为什么不像入定？因为他毕竟是刚刚从定中出来，定中出来之后有一种入定智慧的功用，这种入定智慧的功用就是安住在一切万法离戏的状态当中，在出定的时候通过入定的功用，自然而然对一切万法就不会有实执。但是，出定之后虽然有入定的功用，带有入定的功用这样一种功德，但是也不和真正的入定智慧一样。为什么？因为可能存在细微的二取。粗猛的二取、实执的二取是没有的，但是细微的二取是可能存在的。或者说在菩萨后得的时候如果没有作意殊胜的空性，他是自然安住在如梦如幻的单空智慧当中，还是有一种细微的二取。

**这四种分别连带其对境涵盖一切所知。**

这样的分别连带对境，能分别和所分别连带对境可以涵盖一切所知。在注释中说，观察时有三种：一种是凡夫的分别，一种是胜解行地的分别和胜解出定的分别，共三种。此处讲四种是按照前面有一个提示：而八地以上连真实显现许也不出现，如果把这个考虑进去，在圣者地可以分两种：一地到七地可以划分一个界限，八地以上可以划分一个界限。为什么这样讲？我们以前也学过，在圣者的时候分为圣者十地，不包括佛陀，因为佛陀不管入定出定哪个角度都没有丝毫分别。胜解行地就划分在前面第二种当中。在圣者位一到十地之间，虽然从一地到十地都有不断增进、分别念在不断地减弱的过程，但是大致可以分为两个阶段：不清净七地，一个阶段；三清净，一个阶段。不清净七地，有时是有情、有相的一种执著，在七地的时候是无相、有功用的修法；在八地以上是无相、无功用、无勤作。从这方面讲一地到七地出定的时候，就像前面所安立一样，有一种细微二取，因为他前面显现有真实的法，有这些柱子、瓶子等不清净的法显现，有不清净法的显现的缘故，有二取的分别。共同乘说八地之后无分别智慧获得自在了，但是从另外一个角度考虑，不清净的显现在八地以上是没有的，真实显现许不存在，在他面前显现清净的刹土等，这些清净刹土是属于本性当中流露的还是一种习气？我们学《定解宝灯论》的时候知道，这是一种清净的习气。观待佛陀面前的清净刹土来讲完全是自性流露的，一切善习气、一切恶习气全部泯灭之后本来的一切万法的自相显露出来。而八地以上是修炼清净刹土加行，这是一种善习气。所以从这个角度观待佛地，八九十地、三清净的菩萨在出定的时候还是有细微二取，有细微的分别念，虽然是无分别智慧自在，但是观待于七地以下当然是无分别（什么分别都没有了），但是如果观待佛地，只有佛才是真正远离一切阿赖耶识或者心识的种子和习气，所以在十地还有金刚喻定所对治的最细微的分别，从这方面讲八九十这三清净地可以说是有分别念的。从这个角度把八地考虑进来，就可以分为四种；如果不考虑，把圣者地分为一种，就是三种。从这个形容来看时，后面也是这样的。

在圣者入定与法性一味这个角度，从开始到一味无有耽著二取分别，如果按照前面那种解释可以对照一地到七地，也不是像入定那样，这个后面有一句话：可以对照八地，这是可以对照的，并不说是必须这样对照。因为前面我们这样解释了。那为什么也不像入定那样呢？八地之后无分别智慧获得自在，说明他的智慧很高深，但是这种无分别智慧是不是像入定那种无分别智慧？不是像入定那样的。虽然名称叫无分别智，入定也叫无分别智，但是如果从这个角度考虑可能存在细微二取，名字都叫做无分别智慧，但是他在出定的时候可能出现细微二取。如果这样分开解释，后面这一个也不像入定的那样，因为可能存在细微二取的缘故，可以对照到三清净地去解释。四种和三种主要是开合不同，可以这样了解。

**如同未被虚幻的物品与咒语欺惑的人（补特伽罗）甚至幻化的马象形象也不出现在眼前一样，圣者的根本慧定前，真实显现与二取一无所有。**

如果没有被虚幻的物品和咒语欺惑，虚幻的物品就是马象等，咒语就是幻术师所念的咒语，面前没有显现马象，没有被咒语所迷惑。咒术师的咒语是有迷惑性的，前面讲过它可以损伤人们的眼根，把人们的眼根损伤之后就可以见到虚妄的大象，它是一种主动的方式。有时看到这些毛发是通过病源的方式，还有一些吸食毒品的人通过毒品的力量可以显现飘飘欲仙的感觉，有很多幻相可能出现的。这方面可以同等去理解。咒语念完之后让众生心迷惑，可能显现妄相。

如果没有被虚幻的物品和咒语欺惑的人，甚至幻化的马象形象也不出现。不单单看到马象的时候我们知道它无自性，甚至连幻化的马象的形象也根本没有，不会出现在眼前的。他的眼前就是木块和石块而已，除了木块和石块之外，没有其它所谓的马象的形象，连马象的形象都没有！我们讲马象是无自性的，讲无自性的时候还有它的显现存在，这个时候我们说连它的形象都根本没有。如果没有被虚幻的咒语欺惑的人，在他面前根本不会显现马象。现在我们面前就没有咒术师念咒，所以我们根本也看不到虚幻的大象在经堂里走来走去，连显现都没有；或者对照圣者根本慧定前，真实显现于二取一无所有，在圣者入根本慧定的时候，真实的显现和二取都是没有的。和前面的这个比喻对照就很清楚可以知道，按照喇拉曲智仁波切的观点，入根本慧定的时候是根本连显现也没有的，没有所谓的显现。

以前有一个问题：到底在入根本慧定的时候有没有显现？如果按照这个观点看，是没有的。为什么？因为二取可以安立在分别念当中，就是我们的执著——能取和所取的执著，所取所执著的对境主要是有无是非或者戏论；能取就是执著有或者无的戏论。二取不存在，说明我们的执著不存在。真实的显现也没有，真实显现与二取一无所有，连它的显现本身也是根本不存在的。

**譬如虚幻象，无来亦无去，**

**愚心所致已，真实无安住。**

**如是幻世间，无来亦无去，**

**愚心所致已，真实无安住。**

譬如虚幻的大象，真实当中是无来无去的。虚幻的大象本来就是一种因缘和合之后无自性的显现，正在显现虚幻的大象时，它有没有真实的来，有没有真实的去呢？这地方讲无来也无去。

愚心所致已。众生或者观众看到大象的时候，他执著这个大象有真实的来去，执著大象有真实来去的这种执著是什么呢？第三句讲，愚心所致已，只不过是愚痴心所导致而已，除此之外，在这个虚幻大象的本体上面根本不存在来去。我们认为的来去是我们附加上去的，以此类推，这个世间完全都是无来无去的。我们在看到世间的时候执著它有来有去，这是我们附加的一种分别念，除了这个之外，根本不存在实实在在的本体。

**如是幻世间，无来亦无去，愚心所致已，真实无安住。**如是，同样道理；幻化的整个世间，有情世界和器世界，从胜义谛角度观察的时候，无来亦无去。众生或者我们现在执著有来有去，有真实的来去是什么原因？愚心所致已。只不过是不了知对境的真实性，通过无明蒙蔽之后认为有一个来去。真实无安住，和前面的比喻一样，真实无来无去的，真实没有安住的，没有一个大象在安住，实实在在的本体。同样这个世间也是通过我们愚心的心执著有来有去，实际意义上无有来去，是无有安住的。

我们在修法、打坐之前就用这个颂词来观察，观察之后对前面这些显现的任何法可以放到瓶子上，或者观想一个法，对一个法进行观察。在观察的时候，我们知道现在我认为这个法有或者没有，这是我的一种分别念。真实观察这个法无来无去，我执著它有来有去是我的愚心，是我的无明分别心在妄执。真实无安住，我面前正在显现的这个法，真实来讲它没有一个安住的本性。

我们以前认为的有和无，所有的分别通过中观的理论观察之后，就可以把这种妄执完全打破。我们通过这种观察的方式，把这个对境的妄执打破之后得到一种正见，得到这个法的本性。到底是怎么回事？就是去除有和无之后，显现了它自己本来的一种面目，安住它，就安住在这样状态当中，如果能够安住这个定解就安住。

当然按照很多窍诀讲安住的时间刚开始不能太长，如果安住的时间太长，我们抉择的见很有可能就模糊了，被其它的有和无又沾染了。刚开始抉择之后这个见很清净，然后安住，安住之后过一段时间又开始从定当中起来，然后再开始观察，又重新得到一种定见时，又开始安住……修得次数多、时间短。

通过这样的方式修持后，我们内心当中对一切万法无自性的觉受体会越来越深、越来越强，那时我们就不需要短时间安住了。如果真的有力量安住的时候，就一直安住在这个定解上，因为通过长时间的串习，对一切万法无自性的殊胜正见非常稳固，中间不可能被其他的妄念所沾染。这方面刚开始修、中间和最后修的时候都有差别的。眼前的法不管怎么样，通过正见一观察就是这样显现而已，不是有也不是无，把有和无的执著通过中观的观察方式打破，把妄执去除掉之后显现了本来面目的时候就是它，这就是一切万法的本性，一切万法缘起显现的本性就是这样的。我们认为它是实实在在有一个有，是不对的，实实在在有个无也是不对的，乃至于修到最后的时候连所谓的真如这种概念也没有。

为什么没有真如的概念？真如是观待于虚假而言的。以前我们的认识是虚假认识，是一种妄执，对治这个妄执，它的真如是什么？它本性是怎么样的？有了虚假才有真实。但是如果我们没有虚假的时候，你连真实也没有了，连真实也不存在。它的本性就是这样的，我们安住的时候不需要再去想这个是不是真如，这个是不是本性，是不是胜义谛，都不用想了，反正把你的执著泯灭之后是殊胜的定解，安住它就可以了，这就是真正的修持空性的方式。

这样的方法在《赞法界论》当中也有提及：眼睛看到了法，耳朵听到了法，鼻子闻到了法，舌头尝到了法，乃至我们身体所触的法，五根所接触的一切法都可以通过这个方式来修持，全部都是打破有无的方式，安住它无自性，安住它本性当中。这方面《赞法界论》当中讲得比较高深，真正怎么样去了知空性，怎样去安住修持空性，从正见方面讲得非常清楚。此处也是这样的，这个是抉择的方式，但是也是一种修持的方法，如果我们真正把这个颂词通达之后，殊胜的修空性的方法也能够从里面一下子凸显出来。

**如果有人说：虚幻的大象由因缘所生也不是真如。**

有些人这样讲：虚幻的大象是由因缘所生，前面讲了很多，它就是虚假的、由因缘所生的，这种因缘所生的大象不是真如，必定是一种虚假的自性，是虚假的自性的缘故不是真如。对于这个问题我们怎么样去分析，怎么样了知呢？

实际意义上，虚幻的大象是不是真如？这是观待的，观待我们的实执，然后它真实性怎么样，真如是怎么样的，有这样的安立。但是从另外角度讲只要因缘所生的法就是空性，无自性，这个就是真如。这个大象是因缘所生，它的本性没有丝毫的有无是非，所以它的本性是没有离开真实性的，现在我们就是认识它就而已了，并不是附加一个见在上面，它本来具备了这个体性，通过观察就认识它本来具备的自性，所以叫认识真如。

这个真如就是一种所了知。现在我们通过观察来认知它，这种心识叫能了知。一个是能知，一个是所知，对于大象有一种能知所知，对于器情世界有能知所知，乃至对我们的心——我们正在分别的心的本身也可以作为一个所知，最后知道这种能分别的心也是无自性的，是真如的。一切所认知的对象它的本性是怎么样的，我们内心才可以相应地安住。

以前也讲过很多次，我们的心是观待于我们所认知的对境去分别的，当我们认为这个外境是有的时候，这时我们内心的状态、我们内心的能执著落在有边当中；当我们认为柱子或者对境是无的时候，根据这个所认知的法，我们内心也变成了无的执著；当我们认为这个法是空，我们的心跟随对境变成了空；当我们认知这个对境是离四边的时候，我们的心就变成了离四边，这完全是相应的。所以对于所境、对一切法抉择空性，它能够帮助我们内心趋入一种真实状态、安住真实状态，这是一步一步地修持，一步一步地抉择的。

为什么说修持？中观的四步境界很关键。实际上我们在抉择的时候两三分钟全部抉择完，但是一步步修上去首先要打破有边、安住空性、再安住双运，这都是通过修持之后自己的内心观待于所安住的对境、所抉择的对境（不是说对境的变化，而是我们对对境的认识在变化)，对境本身是一种空性实相，但是我们以前有四种错误的认识，逐渐打破这四种错误的认识，最后安住在真实的本性当中。这是能境和所境有必然关系的缘故，通过这样修持自己内心当中的执著逐渐寂灭，最后相应于法界，再修行的时候就可以真正现证万法的自性。  
 **驳：犹如虚幻的大象真实本体无生，因而正当产生时，从何处也不来，最终也不去往何处。**

犹如虚幻的大象真实本体是根本不生的，世间的大象和虚幻的大象比较时，虚幻的大象真实的本体根本没有。因而正当产生的时候，显现因缘具备时它产生的，产生的时候也不是从何处来的。如果是真实的大象，我们可以说真实的大象是从哪个地方来到观众圈当中？我们说：从某某动物园当中牵出来的。虚幻的大象产生的时候是从哪个地方来的？没有从何处来，因缘具备当下就显现了。所以没有一个实实在在的大象从一个实实在在的地方走进来。最终也不去往何处，当咒术师停止念咒的时候，这个大象开始隐没，最后连一根毛也没有，找不到了，微尘许也不存在。当它消失的时候也不是有一个实在的大象，穿出人群之后又去向一个实实在在的地方。当因缘散去的时候，它自己本体都没有了，它不是去往何处，没有一个实实在在的法去往何处。如果有一个实实在在的法，它就有一个来处，有一个实实在在的法，它就有一个去处，如果没有来处、没有去处就说明它的本体是虚幻的，本身就是虚幻的自性。从这个方面了知比喻。

**然而执著马象自性能去能来只是由于咒语等蒙昧心所导致的，**

这叫愚心所致已，在解释第三句。执著马象自性有来——能去能来的这种自性，是因为被咒语和各种因缘蒙昧心之后所导致的，认为这个马象有实实在在的本体。

**真实性中，丝毫也不存在于真实本体中安住的情况，**

实际意义上正在我们执著它有来有去的时候，大象的本体在真实性当中丝毫不存在，没有真实在这个本体中安住，因为它的本体是虚幻的。本体是虚幻的缘故，没有一个真正安住的情况。

**正如此比喻一样，这些器情世界现而无自性，如同魔术师的幻化一样。**

就像幻术师的比喻一模一样，这些器情世界现而无自性，也犹如魔术师的幻化。和比喻所对照的，现在我们所执著的器世界和有情世界（器世界就是如山河大地的法，有情世界就是我们执著有情的身体，执著自己的身体，乃至于我们内心的起心动念，所执著的这些念头），实际上这一切法看起来是很复杂，但每一个法都有它显现的因，每一个都是幻术师的幻变。幻术师在幻变的时候是不是只能变个大象呢？并不是只能变大象，只要因缘具备之后，加上作意等，人、山等等全部都可以幻变出来。现在我们所了知的、正在感受的一切，没有一个不是幻术师所幻变的。

这个幻术师就是来自于我们内心当中的无明和业，通过业和无明汇合之后，因缘具备之后，一切广大无垠的器情世界就显现出来了。实际上这样一种器世界和有情世界的本性和幻化的大象的本性没有丝毫差别。

我们必须要知道这样一种比喻和喻义的对照。刚开始说如梦如幻，首先我们知道这一切器世界和有情世界如幻化一样，从观察的方式讲还是有点差别的，就是说一切有情、器世界犹如幻化一样。无垢光尊者的教言和窍诀，修到一定程度时有情世界和器世界是幻化，就是幻化。刚开始犹如幻化一样，我们刚刚趋入的时候犹如幻化；后面一切有情世间和器世界完全就是幻化的本性，没有丝毫差别。了知之后内心当中的实执当下就减退了，确确实实当下减退。佛经当中所讲的幻化的比喻，对照现在一切有情世界、器世界，确实非常容易了解无自性，能够打破我们实执的就是这样一种窍诀，就是完全的窍诀。

如果详尽观察我们可以把每一个因对照，幻术师、自性、念咒语的自性，通过蒙蔽众生的心之后所显现的幻化大象、马的自性，众生执著的自性，这些从内心的角度讲谁是作者？真正的作者就是我们自己的无明，心识加上非理作意，通过业力推动成熟之后一切幻象——有情世界、器世界的幻化，全部就显示出来了，所以我们安住在幻象当中的时候不知道这是幻象，执著它是实有的。现在我们知道这一切都是因缘具备，犹如幻术师咒语和这些石块等和合起来有显现一样，实际上是无自性的。现在一切法都是各种各样的因缘聚集之后显现出来的，全部都是无自性，没有丝毫的自性可言，从自己的心识乃至于须弥山等一切在内，全部都是无自性的，从这个方面去抉择。

**因而最初从何处也不来，最终何处也不去。**

最初的时候也不是从何处而来的，最终灭掉的时候也不是从何处而去的，只不过是观待因缘，因缘具备就显现，因缘一散，它自己的法就散掉，不可能有了。只不过显现和散尽的过程有一定时间，慢慢积累因缘，慢慢显现出来，毁灭的时候因缘一部分、一部分开始消失，显现也开始一部分、一部分泯灭，有这样的对照。

**可是，所有凡夫却执著器情的这些法自性能来能去，这只是有无明之毒蛊惑内心所致，真实性中安住自性丝毫也不成立。**

可是，所有的凡夫对于无来无去的法执著是有自性的、能来能去的。这种情况的出现，并不是说法有一种能来能去，而是因为我们内心当中的执著方式不对，通过无明之毒蛊惑内心之后，认为这些法是有来去的，这是一种错误的认知。实际上在真实性当中安住的自性丝毫也不成立。从我们的心识，乃至于外面这些的法，真正安住的法一个都没有。

**我们务必要通达此等道理。**

我们一定要知道这样的道理。对于犹如幻术和一些其他的比喻一一对照，现在我们安立的法都可以完全知道。如果真正能够系统学习，尤其是《虚幻休息》，确实我自己非常喜欢这部论典。因为以前上师讲了后下来做笔记，当时也没有发讲记，完全是靠录音自己一笔一笔的写，记下来之后反复看、反复看，就像上师讲的一样，在一段时间当中确实一切都是幻化的，没有什么执著，这样的境界真的自然而然升起来了。但是这个境界不稳固，现在早就没有了。如果好好学习无垢光尊者在《虚幻休息》当中第一章讲梦，第二章讲幻化，从比喻开始讲，然后对照世间，为什么一步一步显现出来的？幻术是怎么一步步显现的？这个世界怎么一步步显现出来的？这样显现的幻术与世间完全相同的是哪个地方？最后从密法方面介绍无自性，现而无自性，然后讲梦修，在夜间怎么修持梦光明等等，一步一步地非常清楚，只要真正好好学习那部论典，窍诀学完之后内心当中对这些幻术、这些梦或者所对照的一切世间都知道是完全相同的，没有丝毫的执著，所以它是虚幻休息。了知一切万法都是虚幻的，在虚幻的自性当中，自己的心得到休息，全部都是这样说的。此处如果和显教、密教当中的说法结合起来，就非常容易知道一切万法现而无自性。以前我讲过很奇怪的一点是什么？我自己的中观见是通过《虚幻休息》学完之后开始最初升起来的，不是通过学《中论》，也不是通过学《入中论》等，学完《虚幻休息》之后对于现而无自性有所通达，有所通达之后反过去再看中观理论时，中观的理论所推出来的结果就是现而无自性，把这个找到之后，我一下子就对中观方面的论典稍微有一点点熟悉的感觉，有点入门的感觉。如果以后有机会的时候，一定把这个论典好好地学习，如果现在有时间好好看一看。当然这里面有些有点深，如果没有讲的话还是难以通达的，以前上师讲的磁带不知道还有没有，尤其第一次讲的，93年讲了一次《虚幻休息》讲得非常殊胜，对我来说最大的收获就是那一次。

通达这些比喻和喻义对照，实际上里面有很多窍诀，一步一步的窍诀，我没办法一个个地讲，如果详细讲要花很长时间，详细地进行对照观察。这些幻化的比喻如果通达就能够知道一切万法都是幻化的，从无间地狱众生的幻化开始，乃至于佛的事业没有哪一个不是幻化的，每一个是幻化的。业障所幻化是谁？业力所幻化的就是六道的有情，就是六道众生。佛陀也讲过，法的幻化是谁？正法的幻化，佛陀说就是我周围的比丘，我周围这些比丘是法的幻化。通过学法义之后他们变成比丘相，内心当中有沙门的功德，这些现相都是法的幻化。我是谁的幻化？我是智慧的幻化，我也是幻化的，最高的幻化，真正的幻化。所以，一切都是幻化的，从这方面的比喻讲，一切都是因缘所产生，没有哪一个是真正有自性的法。这方面简单介绍一下。

真实性中安住自性丝毫不成立，我们务必要通达此等道理。对这个道理通达太关键了，确实非常关键。前面如果再进一步介绍，就能够抉择到如来藏和有法，法和有法之间的关系通过幻化的比喻完全可以了知。实际上我们安住在幻相当中的时候就见不到如来藏本性，如来藏是幻化的基，就像石块木块是幻化的基一样，因为缘如来藏错误认知才可以幻化出一切不清净的显现；如果认知一切幻化的显现是虚假之后，把这个虚幻的现象通过修正法的方式泯灭后，它的基就现出来了，就好像咒术师一停止念咒之后幻化的象马隐没，真实的石块木块就会显现出来。如果有幻化的时候就不见本基，幻化一隐没，本基就显露。我们现在通达这样的比喻，从二转法轮、三转法轮的角度来讲，这个幻化的比喻都是完全可以对照的，是非常殊胜的一个比喻。

**《三摩地王经》中云：“此等法不住，非有住此等，无住虽说住，自体不可得。”**

**《**三摩地王经》当中也是这样的，此等法不住，这一切法都是不安住的自性。没办法安住它，本体是虚幻的。非有住此等，也没有法住于此等、彼等这样的差别，此世间、彼世间等，住于此等的也没有的。无住虽说住，一切万法是无住的。在名言谛当中虽然说有住，但是正在有住的时候自体不可得，还是没办法得到它的本性。

**癸二、轮回唯是假名而已：**

**超越三时性，唯是名言立，**

**一切有或无，世间岂实有**？

谁超越了三时性呢？一切显现的法在胜义谛当中都是超越三时性的，超越了过去、现在、未来，过去、现在、未来都得不到。所谓的明年、轮回、有情世界、器世界唯是名言假立而已，无自性，完全都是一种虚妄的自性，单单除了名言之外，没有一个实实在在的本体。

一切有或无，世间岂实有？一切有的执著或者执著世间无，对于世间执著有和无岂实有呢？实际都不是实有的，打破有无之后世间的本性才会显现出来。

**正如刚刚所说的那样，由于在胜义中是超越三时生灭去来的体性，因此唯一是假立名称的名言而已，**

像刚刚所抉择的这些幻化比喻等，理解后就知道由于在胜义谛中是超越，谁在胜义谛当中？就是前面所讲的一切世间、有情界、器世界。有情界、器世界一切法在胜义谛当中是超越三时生灭去来的体性，三时当中都没有真正的生灭去来，生灭去来都是假立的，唯名而已，所以观察的时候没有实实在在的生灭去来的自性，因此唯一是假立名称的名言而已。

**除此之外，何法先前自性存在或者后来变成无有的一切世间实际上怎么存在成实呢？**

决定不存在，除了三时当中假立的生住灭之外，除了真正的假立名称之外，任何一个法都没有所谓的先前有自性存在，后来变成一无所有。这样一种状态在所有世间万法的本性、在显现上面都没有**，**绝对不存在的。没有哪一个法是特殊的，任何一个法的自性都是没有实在的生住灭，任何一个法都没有，这是周遍决定的。对于这样的法周遍决定后，我们才会对一切轮涅万法不会产生实执。

**这些道理有教证作为依据，《三摩地王经》中云：“三有如梦无实质，速灭无常如幻术，无来亦无由此去，相续恒空无有相。”**

三有一切犹如梦一样没有实质。速灭无常如幻术，因缘隐灭之后，它的显现就会灭，所以一切显现法是速灭无常的，犹如幻术一般。前面讲过，幻术是观待幻术师的咒语等。无来亦无由此去，显现的三界等实际上根本无来无去。相续恒空无有相，一切所安住的显现法的相续全部都是恒常空性的，没有相状。没有一个真实的自性叫没有相。

**又云：“出生以及成死亡，然无有生无死亡，何者了知此法理，不难获得此等持。”**

又这样讲：出生和死亡，出生以及最后成了死亡，是显现上面有的，但实际当中没有生、也没有死亡，生和死都是因缘具备的一种假相而已。有没有一个实实在在的因？有没有实实在在的生？实实在在的死都没有。

何者了知此法理，任何一个修行者，了知无生无死的平等性，了知了无生无死的实相义，不难获得此等持。对于这样甚深的等持是不难获得的，很容易通达。我们在学这些教言的时候，如果一而再、再而三的恒时去学习，对于万法现而无自性就比较容易通达。如果学了之后一段时间又不学了，很长时间后再去学就觉得很陌生，一方面对词句陌生，一方面对我们相续当中串习这种无自性的见难以保持坚固恒常。在学的时候，很多经、论典、窍诀一而再再而三的学习，相续当中很容易生起这样的空性见。如是生起之后再去修持。

**庚三、是故佛未授记四边：**

**佛陀由此因，未授记有无，**

**二俱非俱边，而非由他因。**

佛陀通过前面的因，未授记有无、二俱非二俱，什么因？前面一切万法都是无来无去、无自性的法，本来就没有来去，佛陀没有授记有和无、二俱和非俱，非二俱边界都没授记。而非由他因，完全是因为一切万法本性当中没有这些四边的缘故而不授记，而不是佛陀不知道不授记，不是因为其它的因缘而不授记。而非由他因，不由其他的因不授记，完全是因为一切万法自己的本体是离开有无是非的。

**遍知佛陀考虑到胜义中无所授记，对有些所化众生宣说无有实义，由于上述的原因，也就是超离四边的缘故，而对世间有边、无边、二俱、非俱所有四种类别没有予以授记，而并不是由于除此之外的其他原因。**

佛陀考虑到胜义当中，佛陀授记的一切边都不存在，如果直接宣讲胜义当中不存在的法，有些众生接受不了，对有些所化众生宣说就没有什么实义。由于前面这个原因——本性超离四边的缘故，佛陀对四边没有授记，而不是因为其他的原因，前面讲到了，不是不知道或者其他的原因没有授记，根本不是这样的。

**具体来说，有边：就像顺世外道所承许的那样，今生完结而不传后世，否定后世，因此称摄之见解**。

具体来讲有边是怎么样的呢？有边的意思怎么理解？否则容易理解错误，好像这个有边和后面顺世外道的无边应该颠倒一样，为什么？因为顺势外道就是无边的，按照这个次序来讲好像今生完结之后没有后世，所以他落入无边；数论外道承许有一个常有的我趋入后世，应该有边。不是这样的。这个顺序没有错。

这里是什么意思呢？佛陀如果授记有边，一切世间是有边的，就和顺世外道的观点相符合；如果授记无边，就和数论外道的观点相符合。这个有边是什么？这是有边际的有边，有时我们说有无是非的这个有边好像一切存在的意思，无边就是不存在，但这里有边无边不是这个定义。这里有边和无边相当于前面十四种无记当中的有无，“我和世间有边无边耶，亦有亦无、非有非无”就是那个意思，从这方面观察时我们说：如果佛陀授记有边恰恰就符合顺势外道的观点。顺势外道承许今生完结之后不转后世，否定后世，由此称摄之见解。为什么？如果佛陀说有边，刚好和顺势外道一样，顺势外道认为今生的生命断掉之后就没有了，就是我和世间就中断了，这叫有边，有一个边际，什么边际？今生完了就不存在了，如果授记有边，就符合于顺世外道的有边。

**无边：数论派所承认的今生的我趋入后世，而观察趋入对境，称为动之见解。**

如果佛陀授记无边就和顺势外道的观点相符合。顺世外道认为有一个长久的我不断地趋入后世，这个边际是没有的。他认为我与世间有边耶无边耶。如果我们说无边，数论派就说：我们就是这个观点，认为常我、神我是一直趋入后世的，不间断地趋入后世，这个边际是找不到的。所以，如果佛陀授记无边，就和顺世外道的观点相符合。

**有无二俱边：诸如有些裸体外道认为，暂时有边，自性无边，趋入有无二者，称为散之见解。**

裸体外道认为有无二俱，亦有亦无。亦有亦无是什么意思呢？暂时来讲是有的，自性是无的，即暂时是有边的，自性是无边的，在一个法上面有和无两边同时具备。如果佛陀授记我和世间亦有亦无，恰恰就符合于裸体外道的观点，符合有无二俱的观点，所以佛陀不授记有无二俱边。

**非俱：像犊子部承认的那样，补特迦罗聚合与独立何者也不可言说，全盘否定一切，称为收之见解。**

犊子部成立有一个不可思议的我，不可言说的我。所谓不可言说的我非有非无，补特迦罗的聚合和蕴也不是，独立也不是，也不是常，也不是无常，反正我是存在的，而且这个我是非有非无的我，何时也是不可思议的。佛教当中的犊子部承许有我宗，认为有一个不可思议的我存在，不可言说的我，不可言说常，不能可言说无常，不可言说和五蕴一体，不可言说和五蕴他体，总之都不是，非有非无，但是这个我是存在的。

如果佛陀授记有一个非二俱的话，恰恰符合他的观点，我们的我就是非有非无的，非有边、非无边，反正有边无边都没有，他认为有一个这样的我存在。非有非无并不是有时我们所讲的，破有破无之后非有非无。他认为有一个法存在，比如这个地方的我，不可思议的我，这个不可思议的我的本体是存在的，但这个我的本体不是有，不是无，也不是常有的，也不是无常的；不是和蕴一体，也不是和蕴他体的，什么都没有关系，但是他存在，这叫作在一个法上面具备非有非无的观点。如果佛陀授记的话，就恰恰符合他的观点，也不是有边也不是无边。所以，佛陀根本不授记。

**轮回自性寂灭岂能存在这样的戏论？**

自性寂灭的轮回本体哪里有这样有无是非的戏论呢？没有这些戏论，佛陀就不会授记。

**《宝云经》中说：“大转妙法轮，方寂灭无生，自性涅槃法，怙主汝宣说。”**

大转妙法轮，是佛陀大转法轮之后，方寂灭无生，谁方寂灭无生？众生的分别戏论才开始寂灭，才开始逐渐地无生。

自性涅槃法，护主汝宣说。将一切自性涅槃、或者宣讲一切万法自性涅槃，或者让我们众生的本性获得涅槃的法，是怙主佛陀您所宣讲的。

**又云：“轮回末不得，前际无法相，未来亦当知，故入业所作……”其中对此也加以阐述了。**

又讲轮回末，末就是后际的意思，得不到它的后际，前际也是没有法相的，它的前际也没有，找不到它的法相。未来亦当知，未来这些法也应该知道是这样自性的，完全是不来不去的自性。故入业所作，了知一切无来无去之后，入业（业就是事业的意思，佛陀的事业），进入自己度化众生的事业这些所作，在无自性当中开始任运自成地做这些事业。实际上一切万法的边、轮回的边，没有前际、没有后际，了知这些之后佛陀开始宣讲众生趋入无自性的修法，最后获得解脱。

**己二（甚深难证之理）分三：一、甚深难证之原因；二、能仁于非器不说之原因；三、解说彼原因。**

**庚一、甚深难证之原因：**

**此身不净性，粗及现量境，**

**恒常显现时，心中尚不住，**

**无住微妙法，极细非现量，**

**由是甚深故，心中何易悟？**

这种空性法非常难以证悟，所以佛陀不轻易宣讲；或者说这些法为什么是甚深难证的？从这个方面观察，通过对比的方式说明空性是非常难以证语、难以通达的。

此身不净性，按照现在我们不净的身体作例子观察，我们的身体是三十六种不净的本性。粗及现量境，这种法是比较粗大的法，比较容易通达的。每天我们的受用，几天不洗脸或者不刷牙就很臭，每天都排大便小便，还出了很多的汗，这方面很粗大的法是比较容易通达的，而且是粗及现量境。现量境的意思是，不是通过比量，不是通过推理一个很隐蔽的法，而是现量的一种对境。这些不净性是现量对境。恒常显现，也不是时而显现、时而不显现，它是恒常显现的，每天都在显现，每天都会在我们面前显现这个不清净的自性，是恒常显现。心中尚不住，我们的心对这一切不清净的正见都生不起来，都无法安住，何况说是空性呢？通过比较粗大的法推知空性更难以知道。

无住微妙法，极细非现量。无住就是不住任何边，很微妙的一种法性，空性。极细非现量，它并不是粗大的，是极细的，因为离开了有无是非之后才是空性的自性，它的自性极其细微。非现量，并不是我们肉眼能现量见得到，必须通过比量才能够知道。和前面对照就知道它的难度加深。

由是甚深故，心中何易悟？这么甚深的法，凡夫人的心中凭什么容易了知？凭什么说容易通达？是根本不可能的事情。讲这个的原因是让我们知道正因，这么难证悟，我们说：既然这么难证悟，我干脆就不学了，干脆不修了，反正都是这么难证悟的。不是这个意思。这里的意思是：一方面讲它的法性很深；一方面说我们如果要通达空性、证悟空性，也可以去圆满正因——你可以反复去学习宣讲空性的教义，可以反复讨论，反复观想、积累资粮、祈祷都可以，这些正因做完之后，内心当中就可以对难以通达的法，生起通达的心。

**假设有人问：诸法如果是无我，那就说明这是此世间的自性，因此众人为何不通达此理？**

有些人这样想：一切诸法如果是无我的话，说明这就是世间一切诸法的本体。如果是一切诸法的本性，就应该被众人所通达。如果众人通达不了，就说明它不是自性。关于这个辩论我们在《中观庄严论》当中也学过，如果是自性的，就应该见到，如果见不到就说明不是自性的，有这样的辩论。下面开始回答。

**驳：事实并非如此，本来，我们的这个身体本体是由不净物所充满，并不断流出肮脏物的色法，因此，是粗大之法，不是比量的事物而是现量的行境，所以容易理解。**

并不是这样的，打比喻讲我们这个身体是不净物所充满的，不间断流出肮脏的色法，它是一个很粗大的，通过现量可以知道的，从这个角度来讲容易理解。

**明明是恒常显现为不净的当时，人们心中尚且不存留“不净”的想法，更何况非法器钝根者难以证悟、无有相执所缘之处决定胜的微妙法了？**

对于恒时显现着不清净法的身体，正在显现着不清净的当时，我们内心当中很难生起我的身体是不净的，我的身体是个不清净的想法，即便生起也是偶尔性的，间或性的生起，难以恒常生起这样的定解，更何况说对非法器、钝根者来讲，是难以证悟的。无有相执所缘之处，就是讲无住，无有相执所缘之处的决定胜的微妙法空性就更加难以知道了。

**由于难以通达，所以极其微妙，是利根圣者的行境，而异生需要依靠因来了达因而并非是现量，由于甚深的缘故，愚者的心里如何能容易理解，轻而易举悟入呢？根本不是它的行境。**

对于利根者行境的法，或者难以通达的，称为极其微妙的法，这些都是利根圣者的行境。利根圣者就是利根或者圣者，不是说利根的圣者，利根圣者有时也可以观待于阿罗汉讲，菩萨是利根圣者。但是此处它是利根的行境和圣者的行境。从这方面讲，异生是需要通达依靠因来了达的。一般凡夫没办法现量见，必须要依靠因，因就是推理的意思，必须要依靠推理的因才能够知道一切万法的空性，所以是非现量，是用比量的。

由于甚深的缘故，愚者心里如何能够容易理解？它很甚深，很细微，我们的心很粗大，凡夫的心一概来讲都是很粗大的，一个很粗大的心根本缘不了非常微细的所缘，从这个角度称之为甚深的，所以不可能轻而易举地悟入。

**对于不净身体的粗法尚且不能通达，更何况说其实相细微的无我了。**

对于很粗大的、不清净的身体都很难以通达，更何况对于这个粗大不净身体的实相——很细微的实相无我，更加没办法了知。

**轻易了达空性，需要具有利根、大德的教言以及积累无边资粮。**

如果我们要轻易地通达空性，必须要具有以下的条件。第一，需要具有利根。利根有两种，按照以前讲的，一个是天生利根，一个是通过修炼来转根，通过转根而得到利根。

不管怎样现在我们已经不是天生利根了。如果不是天生利根，还有另外一个什么方案呢？就是通过转根的方式来变为利根。也许我们几世之前是一个钝根，但是我们慢慢注意培养自己的根性，以前就开始注意培养了，多闻思、多修习、多积累、多忏悔、多祈祷等等，这些都在做，在今世的时候就是个利根，今世是利根就能够比较轻易地通达空性，现在我们通过转根而得到利根。如果现在我们不是利根怎么办呢？也不要紧，解脱道并不是必须在这世圆满，如果没在这世圆满会怎么样......没有这样的道理。

修解脱道是生生世世的事情，如果现在我们不是利根还不要紧，现在就可以练根：多听闻空性法义，多思考，多祈祷，对法本多供养、多礼拜，经常发愿回向。有些地方说：你今生当中多念一些文殊菩萨心咒，念一亿或念几亿，在后世的时候会成为利根，是非常聪明、非常有智慧的一个人，再学空性一下就通达了，这个叫转根。

一切万法并不是实实在在不变的，连根性在内都可以转。我们要变为一个利根，要通达空性的话，就可以通过这个方式来转根。即便是现在我们已经可以知道空性，但是，只是一种浮于表面的理解，如果真正要去现证空性，证悟空性成为利根，那现在通达空性之后就要抽时间修，经常修空性，修人无我空性，修法无我空性，通过修行的方式使自己对于修空性的习性极为深厚，自己就很愿意修持，很容易相应。这是一个方面。

还有大德的教言，作为一个缘，比如佛的般若经，龙树菩萨的中论系列，圣天论师的《四百论》。我们学院《四百论》学了好几次，每次学都觉得里面对抉择空性有很多窍诀性的讲法；还有《入中论》，寂天菩萨的智慧品，全部都是帮助我们通达空性的教言；还有就是传承上师的讲解，他对修空性或者抉择空性的言教这方面多学习，这也是一个缘。

以及积累无边资粮。资粮圆满就容易通达，资粮不圆满就很难通达，所以，在这个过程当中要积累无边资粮。积累无边资粮的方式，在讲完空性之后，绝大多数都是在讲积累资粮方式——怎样积累福德资粮，或者所积累的资粮当中哪些是福德资粮的支分，哪些属于智慧资粮的支分，这方面讲得很清楚，这部论典可贵之处就在于对于智慧资粮和福德资粮都做了详尽的宣讲。如果坚持学完之后再进一步施行，做到第三个条件——积累无边资粮这个条件。

这个条件可以积累，而且我们在积累资粮的时候千万不要怯懦、千万不要满足，资粮是无量无边的，我们要成就必须积累很多资粮。积累无边资粮到底有没有定数，或者我到底积累到什么程度才算圆满？有没有一个标准？五年？或者十年？给我一个时间，我去奋斗。没有这样的。如果你自己的作意或者你的方式正确，也许很短时间就积累圆满了；如果方式不正确，或者很懒散，也许一辈子也积累不了这个标准。

我们以什么做标准？当我们开始清净通达空性的时候，这是一个阶段圆满，就是我们的资粮圆满到一定阶段了。圆满一定阶段就帮助我们能够轻易通达空性，这个是不是最圆满的标准？并不是。再修下去，当我们进入加行道，资粮圆满后，再登初地。什么时候登初地，就说明我们登初地的资粮圆满，乃至于成佛，一个阶段一个阶段都是这样的。

我们不要说到底像你们学习《了凡四训》一样，三千件善事吗？还是一万件善事？是哪个？显现上面它是圆满科举、求子这方面的愿望而已。现在我们要证悟空性，这个善根要广大得多了，善根广大，乃至于我们没显现验相之前都要一直积累下去，有这样的心态才能够鞭策我们对于积累资粮不会有一种厌足心。我们就不会想：我已经积累了这么长时间的资粮，我每天都在供水供灯，我因差不多够了。就不会产生这样的想法，这种想法对我们圆满资粮一个很大的障碍，只要想到我的福报、我的资粮很欠缺，我还需要很大的资粮，我们就有动力，就会想方设法地大资粮小资粮一切的善业都愿意去做，这时才能够在随时随地当中圆满很多资粮。

而且我们在圆满资粮的时候也要考虑它的方法，是按一般人的方法，还是按照善巧的方法？所谓我们的善巧就是看有没有菩提心的摄受。如果没有菩提心的摄受，实打实地一个个去做，圆满资粮的速度是非常慢的。如果发了菩提心，所缘从一个一下变成无数，所缘是一切众生，变成无数的时候做一件善事，资粮增长速度非常快，非常迅速。在积累资粮过程当中还有很多善巧、很多方便，学习了善巧方便之后，积累资粮的速度就会很快。

**《般若摄颂》中云：“乃至善根未圆满，彼士不能证空性。”**

在摄颂当中这样讲：乃至于我们的善根没有圆满的时候，彼士（即修行者）是不能证悟空性的，这里交代了如果证悟空性，必须要使善根圆满，而且要不间断地、无厌足地去积累善根。

**庚二、能仁于非器不说之原因：**

**此法甚深故，知众难领悟，**

**故佛成道已，默然不说法。**

这个法这么甚深，佛陀在成道的时候知道直接宣讲空性众生难以领悟，所以佛陀刚刚成道的时候，在很多众生面前显现是默然不说法的。刚开始不说法的原因有很多，以前我们也解释过，一方面因为佛法是很难得的，佛陀轻易宣讲，好像卖东西一样到处推销，众生也许产生不了一种希求心；后面经过梵天（就是三界之主梵天）三次劝请之后佛陀才开始宣讲。其他众生就会想：佛陀讲法是大梵天劝请了三次而且供养很殊胜的供品之后，佛陀才讲，这个法很难得，才会生起一种珍惜的心。还有一种原因，它太难以证悟了，如果佛陀直接把他证悟的境界，当时在菩提树下所证成佛的境界，一切如来藏本性如何存在，一切空性的本体怎样存在，直接讲出来没一个人能够接受。首先不直接说法的原因是这样的。后来劝请之后逐渐开始讲四谛法、空性法，然后再讲如来藏法，这方面还是有很多必要性。

**由于远离一切戏边的此法高深莫测的缘故，所化的平凡众生难得轻易了解通达，正是因为了知、照见了这一点，佛陀在成道以后于有些所化众生面前，七七四十九日示现默然不说法。**

因为一切万法的自性远离一切戏边，众生粗大的心识难以缘它，难以通达。对于所化的平凡众生很难通达，正是因为了知照见这一点，佛陀在成道之后，于有些众生（有些众生是一般的所化；有些角度说成道之后马上就说法的，《华严经》是按这种思路讲）面前示现了四十九天当中没有讲法。

**如云：“深寂离戏光明无为法，犹如甘露之法我已得，纵为谁说亦不能通达，是故默然安住于林间。”**

经典当中是这样讲的：“深寂离戏光明无为法”就是佛陀所证，佛陀所证悟用这一句话来进行慨括。首先是深，即非常甚深。一般众生难以了知，叫深; 寂，离开一切万法的本性，离开二障。烦恼障、所知障都不存在，这叫寂灭；离戏，就是没有四边的戏论，离开一切四边的戏论；光明也不是一个什么都不存在的法，它是光明双运的；无为：非为因生的，不是因缘所产生的法性，这个法性就是无为法的自性。犹如甘露这样的法性我已经获得了，但是现在如果马上给众生宣讲，“纵为谁说”，不管给谁宣讲也不能够通达我所证悟的法性。是故默然安住于林间，所以佛陀说还不如默然安住在林间，独自享受所证的法性，给众生宣讲是没有意义的。

**庚三（解说彼原因）分三：一、误解深法之过患；二、以比喻说明正误持受之利害；三、教诫通达深法不放逸。**

**辛一、误解深法之过患：**

**若误解此法，毁坏诸愚者，**

**如是无见者，沉落不净中，**

**另外邪执此，愚起智者慢，**

**性情极粗鲁，倒堕无间狱。**

这两个颂词分别宣讲愚者和愚起智者慢两种非法器的过患。

第一个颂词是愚者——误解此法的愚者，有什么过患。若误解此法，如果对于空性的法义产生误解，毁坏诸愚者，就会毁坏一些愚者，这些愚者就是非法器，不是法器的愚者。愚者怎样分别空性？如是无见。他听到空性时，认为所谓空性就是不存在；所谓无业果，愚者对于无因无果、没有善恶，直接理解为没有善恶、没有业果，就堕入了无间中。如此无见者，沉落不净中，通过现在产生无因果见，不修持取舍行，沉落不净，（不净就是恶趣）最后沉落在不净恶趣当中受苦。这是第一类非法器。

第二类非法器，本来是愚者，但是他学过一段时间的法，认为空性不合理，他认为自己是智者，他能够观察，这个叫作愚起智者慢。本来是一个愚者，但是他产生智者的傲慢，所以他对于空性认为：我观察空性的法不合理，这个空性的法绝对不是佛说的，他就开始诽谤。这是第二类。

另外邪执此，他对于空性开始产生一种邪执；愚起智者慢，他本来是一个愚者，但是产生一个智者的傲慢；而且性情是极粗鲁的。性情极粗鲁主要是没有一种正确观察的智慧，没有正直的心态，自己产生一种贪执、一种嗔恨心，抵触空性教法，他没有正直智慧观察的心态，性情极粗鲁。倒堕无间狱，这类人因为诽谤空性、舍弃空性的缘故，当他死的时候倒堕无间当中，倒堕就是头朝下、脚朝上，最后堕在无间地狱当中受痛苦。

这两种非法器误解深法的过患就是这样。

**如果有人说：倘若容易通达，那么也就无需宣说，正因为难以通达，才应当再三明示。**

有人这样讲：如果这个法很容易通达，再三宣说就没必要，就是因为这么甚深的缘故，才需要再三的明示。下面回答的时候并不是这样的，再三明示也是对于法器才能够再三的明示，对于非法器就不能够再三的明示，不敢跟他讲，讲完之后有可能害他。

下面回答主要是从这个角度观察的。

**驳：但这并不是指要为不具有理解空性之种姓的众生宣说，因为有令愚者及自诩为智者的人毁坏的过患。**

有些不具备理解空性的种姓，这类众生是没办法宣讲的。因为非法器就是愚者和自诩为智者这两种，如果对他们宣讲会毁坏他们的相续，让他们受不必要的痛苦。

首先讲愚者。

**愚者受害之理：**不管怎么样，和空性接缘，即使生邪见都会很快解脱。为什么此处不让他们生邪见很快解脱呢？实际上除了生邪见最后获得解脱这个方法之外，佛还有很多善巧。佛陀首先讲四谛，让他成熟相续，让他相信业果，让他修四谛再慢慢进入，还有很多方便。如果别无选择，管你堕不堕地狱，反正就跟你结缘之后，你最后是要解脱的，那就使用这种方法，是没办法的一招了。但是，除此之外还有其他方式，为了避免他们堕落，让他们循序渐进地修行，首先对他们不宣讲也是有这样的必要。所以我们给别人宣讲空性的时候，也要考虑这一点。

**他们认定所谓的空性在名言中也一无所有，颠倒错误地理解甚深法性二谛无违之义，认为空性是除了此显现的有实法以外一无所有的单空。**

愚者对于所谓的空性认为在名言当中也是一无所有的，比如无业果，没有因果、没有业果，他认为名言当中业果也不存在，对于空性有颠倒认识。

颠倒错误理解甚深法性二谛无违，所谓空性是二谛无违的，现空双运，世俗谛和胜义谛完全圆融，没有这样正确理解，而错误地理解认为空性是除了显现有实法之外的一无所有的单空，所谓的空性就是一种除了显现法之外的单空，他把显现和空性分开了，分开后认为空性是显现有实法之外的。如果说一切万法是空性，一切万法业果不存在，他认为什么都没有，没有把有实法结合在一起，没有了知所谓的空性是无自性的。

**或者自前显现的事物唯独是空性**，或者他这样认为，自性面前所显现的一切事物唯独是空性的，这个空性的意思就是什么都不存在、什么都没有的一种状态。

**而未能通达远离戏论无二无别的现空缘起。**

他没有真正通达所谓的远离戏论的无二无别的这样现空缘起的自性。真正正确理解空性应该是现空双运、缘起性空，如果不了解空性，他就认为所谓的空性是什么都不存在，一切业果都没有。

**结果，对要义一窍不通的愚者们彻底失去了善趣与菩提解脱的机会，**

对于要义不通达的愚者失去了善趣的机会。怎样失去了善趣的机会？因为他认为自己要遵循这个教义去修持，而他自己所认为的教义是错误地认知了空性的意义。教义是什么？他认为教义就是没有业果，不需要取舍，没有修道，没有成佛。他追随这样的教义修持时没有取舍因果，所以失去了善趣的机会；如果失去了善趣的机会，也根本没有菩提道的解脱了，因为他的修法根本不是菩提道的正因。

**不仅无有益处，反而失毁自相续，**对他们来讲，这样宣讲空性不但没有益处，反而使他们相续失毁堕入恶趣当中受苦。

**由视如此业果等不存在的断见所感，将沉溺、堕落在不净的恶趣中，**通过视如此业果等不存在的断见（就是前面的无见），通过这样断见或无见所感，他会沉溺堕落在不净的恶趣当中受苦。

**《指鬘经》中说：“呜呼，世间中毁灭妙法之人有二，**在整个世间当中能够毁灭殊胜佛法有两类人。

**其一，绝对视空性。**什么叫绝对视空性？意思是他认定一切都是没有的，所谓的空性他认为什么都不存在叫空性。如果他把空性认为绝对是空性，看着什么都不存在，他就会毁坏妙法，失坏正法。这是第一种。

**其二，世间中称为我见者。**第二种就是世间称为我见者，是一个实实在在的一种执著，有实实在在的这个见解的人就叫我见。

这两类就是两个极端。一种极端，就是堕入无间当中，所谓的空性是什么都不存在，他认为空性就是什么都没有。第二种就是实实在在的执著，有实执的。这两类没办法理解佛陀妙法缘起性空的精髓，他们理解的佛法并不是缘起性空的佛法，理解的佛法要么是断空，要么就是实有。断空、实有是不是佛陀所讲的法义的精髓、精要？根本不是。这样理解、这样修持、这样弘扬，肯定最后就会使佛法彻底的毁灭。**既是毁坏妙法、损坏妙法者。”因此我们要依止大德努力修炼自心。**要长期的依止善知识，努力修炼自心。

**《宝积经》中云：“法界一切相，无变智者证，愚者迷惑彼，修心得真悟。”**

在《宝积经》当中讲，法界的一切相根本没有任何的变化，从法性的层面、从它的胜义谛角度讲根本不变。智者证，不变的法性是智者能够证悟的。愚者迷惑彼，愚者对于无变的法性没办法了知，但是通过依止上师长时间修心之后得证悟，真正能够证悟一切万法不变的法性。

今天讲到这里。

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