

中观庄严论讲记

下册

《中观庄严论释》生西法师辅导第 53 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，今天继续宣讲全知麦彭仁波切所造的《中观庄严论释-文殊上师欢喜教言论》，那么文殊上师欢喜教言论当中呢主要是宣说抉择一切万法无有自性，让我们了知一切万法的本体的这些殊胜内容，那么经由这样一种殊胜文字的指引呢，我们的心，也可以逐渐逐渐的了知以前我们自己所执着的这样一种方式呢，都是颠倒的都是错误的，然后呢通过打破对于色法对于心识的执着之后，最终呢可以安住在一切无所缘的这样一种究竟本体当中。那么实际上一切无所缘呢这样一种自性呢，也就是一切万法本来的自性，啊，只不过呢我们是没有了知、没有安住而已，现在呢就要让他恢复到本来的状态当中去，那么为了，就是说，为了让我们顺利的来修持这样一种空性的缘故呢，所以说必须要通过殊胜的这个推理，通过殊胜的理证来打破我们相续当中的，这样或那样的一种邪执。那么这样一种执著呢，也有这样一种来自一般的、平凡的这些状态当中，也有通过学习了一些外道等等的观点来产生的，所以说不管怎么样呢，把这一一些都作为一种所观察所破的对境，把这些破掉之后呢去了知，实际上一切万法都是空性的道理了。

那么现在我们就说是对于外道的这个心识进行观察进行破斥，这个方面是第一个问题了。总说呢破明自派的观点，那么前面呢对于这些总的外道的一些名称啊，总的外道的一些定义及概念已经讲完了，那么今天就开始介绍一下这些外道的观点。

【推崇食米斋仙人为本师的宗派，共称为胜论派或鸱枭派、明智派等的诸教徒主张六种句义，地等九“实”、色等二十四“德”、伸屈等五“业”、存在于此三者中的能遍大“总”与小“总”、总中的别或者内部的“别”、诸如头上之角的异体“合”与诸如海螺白色圆形的同体“合”。他们认为以如是六句义涵盖万法。】

那么首先呢是讲到了推崇食米斋仙人，前面我们介绍过食米斋仙人了，修行的时候呢只是用这些米屑、用这样一种米屑来进修苦行，所以说叫作食米斋的仙人。那么以这个以食米斋仙人为本师的宗派呢就共称为胜论派，平时我们讲胜论外道，有的时候就叫做鸱枭派，有的时候呢这个鸱枭呢叫作猫头鹰，后面呢为什么叫猫头鹰呢？下面要介绍他的这个来历，或者称之为明智派等，这些教徒呢主张六种句义，那么六种句义当中呢，第一种句义呢就叫作“实”，那么这个“实”呢，就是下面要介绍地等九实，地水火风啊等等，这样的话有九种实，还有呢色等二十四“德”，那么这还讲功德、这些长短啊这些，或者就说是色等这样二十四种功德，然后呢还有伸屈等五种“业”，这个方面是身体方面的，伸屈来去，这个方面呢叫作做业，然后呢存在于此三者中的能遍大“总”与小“总”，那么前面所讲的识德业，那么实际上这个大总和小总呢是存在于前面这个三种法当中的，这个方面有这种能遍的大“总”或者说小“总”，前面介绍过了，大总的有啊，小总的牛啊，这方面呢都是这里所包括的大“总”和小“总”的内容。然后呢，还有一个是“别”，这个别是总中的别或者说是内部的别，就是说在这个总法当中的这个别法，或者说是在内部当中的别法，这方面就是讲到了别的含义，然后犹如头上之角的异体“合”与诸如海螺白色圆形的同体“合”，然后呢就说第六种是合，那么合呢有两种，一个就是是异体合，比如说呢牛左右两只角，这头牛的左右两只角就叫做异体合，就是说左角和右角是不相同的，但是呢在一头牛的头上长着，所以像这样的话，就叫异体合。还有呢同体合，同体合呢就是说海螺白色圆形的同体，那么这样呢海螺一方面他是白色的，一方面是圆形的，所以像这样的话，白色和圆形的他是一个本体上的一种合，所以说像这样的话就叫作同体合。他们认为以如是六句义涵盖万法，他们就觉得呢说所有的一切六种句义啊，这样一种六句义啊，可以涵盖一切世俗和胜义的所有的法都包括在里面了。那么下面介绍一下他的这个，这一派的来历。

【(此派的由来是这样的:)食米斋仙人通过艰难苦行而修大自在天，结果看见一只猫头鹰飞落在修行所依的石质男生殖器的上面。】

那么这样一种食米斋呢他开始要面见大自在天，要获得大自在天的这样一种教受，所以说他就通过艰难的苦行来修持这样一种大自在天，像这样的话，外道他们为了得到自己的悉地呢，从这个角度来讲还是有他的可贵的一面的，就是说为了得到这样一种悉地呢非常艰难的来修持这样一种大自在天，实际上就说是佛法当中呢，虽然就说是推崇说是这个不走两边的，也不走就说是非常奢侈的这样一种生活的方式，也不走极端苦行的，所以佛陀当年开创的道路呢是行于中道，佛陀的修行方式啊，或者佛陀的这样一种这个教导后学弟子这样一种生活的方法呢，都是不落两边的，那么就是说有些外道呢进行极端苦行，开始这个修行大自在天，通过很多这样一种供养，通过很多的观修，通过很多的这样一种禅定，然后开始修持这样一种大自在天的，有些在哪个地方就是讲到一些外道啊修持大自在天，修很长时间的时候呢像这样的话都不显现，最后就说是把自己的头割下来啊做供养，像这样的话，最终终于显现了，也有这样一种记载的，就说他们有在修持自己的这个自己的本尊的时候呢，还是非常苦行，还是非常苦行，所以说有的时候，我们通过这样看的时候呢，如果就说是外道他为了得到这样一种他的果，这么苦行的话，现在我们修行佛法的时候一点都不精进，一点苦行都不做，然后就是说在这样一种状态中要轻轻松松来成佛，要获得这个成就，现见本尊呢，有的时候的确还是有点不太现实，所以说不管怎么样的话，在修行这个正法

的时候呢，闻思正法的时候呢，还是应该付出一点点的苦行才对的，那么后面就是说这个，算是显现一种成就吧，虽然不是直接看到了大自在天，但是呢看到一只猫头鹰，啊，飞落在修行所依的石质男生殖器的上面。

【仙人认定这就是自在天，于是向它请教“实存在否……”六个问题】

那么就是说这个仙人他修持大自在天，就是为了向本尊来请教这样一种疑惑，或者说澄清这样一种问题，所以说他看到这个，啊，猫头鹰落在石质生殖器上面之后呢，他就认定这个是在自在天降临了，所以说向他请教实是不是存在等等的六个问题。

【在每提出一个问题时，那只猫头鹰就点一下头，到最后就腾空飞走了。仙人因此认为万法只有这六种句义。】

那么他提出一个问题的时候呢，猫头鹰就点一下头，那么六个问题提完之后呢，点六下头，然后最后呢腾空飞走了，他就认为呢，哦，本尊已经首肯了他自己的这样一种观点，所以最后呢就确定下来，一切万法就只有这六种句义。

【这一派的教徒将自在天看作是本尊，认为那位自在天具足常有等五德或细、轻等八德，居于他化自在天界中。】

那么这个，这一派胜论外道他呢就把这个自在天呢，看做是自己的本尊，而认为这个自在天呢具足常有等五德或就说是细、轻等八德，那么就是说这些常有啊、或者唯一啊，他就说一个作者或者说他是一个清净的法，他是应供处，这个方面有这样一种常有啊等等啊，这个方面具有五种功德，还有细轻等八种功德，细呢就说是讲到这个自在天呢是有形界的作者【8:51】这个方面叫作细，那么轻呢就是说它是一种器世间的做者，这就叫轻，还有这个自在啊，自主啊等等，像这样的话，有八种功德，这个大自在天呢，他和天妃，叫做阿姆达瓦，像这样的话，居住在他化自在天的天界当中，就这样的，或者说主要的天妃是阿姆达娃，还有呢其他的一千个妃子，一起住在他化自在天的这个天界当中，也是有这样安立的方式的。那么就说是大自在天呢实际上他是，就说是这个在佛教当中呢，在一般的天人当中呢，也有这个大自在天，大自在天呢住在这个就说是他化自在天天界当中也好，或者住在哪个地方也好，这个方面也是有的，但是呢就说是向外道认定具有这样功德的这样的大自在天呢是不存在的，那么就是说像是《俱舍论》啊，或者佛教当中讲到了大自在天呢，他就是一个天神，啊，他是一个天神，他没有具备所谓的恒常等等这样的功德，他具备其他的一些功德，他是天神，一定具备一些神通啊，具备一些福报啊，但是呢就像这个外道徒认定的这样一种具有恒常唯一等等这样一种特质的大自在天呢，的确是他们的一种臆造了。也就是说这个天人是存在的，但是给这个天人赋予了很多很多恒常和唯一的这样一种特色，这方面就绝对不存在。为什么呢？因为在观察的时候如果这个天神他是显现的，他就一定是无常的；如果你说他是恒常唯一的，一定显现不了，一定没办法在世间当中存在的。

所以说这个方面在观察世间万法的时候，不可能是一个恒常的东西、有一个唯一的东西，像这样的话是不可能的。如果你把它认定是天神他就不是恒常唯一的；如果他是恒常唯一的，绝对不显现的。所以说外道认定的这种大自在天的确没有，在天界当中有这样的天神是有的，前一阶段我们看到法王传记当中，他也是修持大自在天，最后得到了一把铁钩，有这样的记载。所以在佛法当中他也有这样的自在天，他也是有这样的化现的讲法也是有，在修行的时候也有他修行的方式。这样方面的话就说是大自在天他也有可能像外道的大自在天是完全不存在的一种遍计。还有就是天神大自在天他是一个无常的天神，在世间的眼中他就是一种天神的果位。然后在佛法一些特殊的修法当中，观世音菩萨等等化现了大自在天，在怀业当中也存在佛菩萨化现大自在天的，他的天妃也叫阿姆达娃，像这样就是这样一种安立的方式，这个方面就是通过不同的角度、不同的层次、不同的境界，如是有不同的安立的方法。

【如果首先初步了解六句义再进一步修行则获得解脱，解脱时的那个神我远离了有无等一切边。】

那么就是说他们的修行的方式首先要了解六句义（相当于我们的闻思），首先呢，要对这样的六句义要进行闻思、进行了解，然后要进一步的修行，就说闻思之后要实践，所以像这样的话进一步的修持六句义。则而获得解脱就相当于一种果。那么像这样讲的时候修行之后一定有他的结果，之后就获得解脱了，解脱时候的境界是什么样的呢？

“解脱时的那个神我远离了有无等一切边。”也就是在束缚的时候没有离开有无等的边。那么如果说最后修行得到解脱之后，最后这个神我远离了有无等一切边了，这个方面就平时，有的时候我们不注意的时候也是觉得现在我修行到一定程度时候呢，一切的烦恼离我而去了，这个时候我就解脱了。如果这个从名言谛的角度来讲的话也没有什么不行的这种说法，从这个讲解的方式是来讲是可以的。如果内心当中认定有一个我解脱的话，实际上这个神我，只不过我们没有取神我的名字而已，他的意义是一样的。平时我们经常提到的好像是我们在束缚的时候好像一条绳子把我们捆住了，好像有一个我被束缚了。后面解脱之后这个绳子就解开了，自己好像就自由了，可以在外面拼命的奔跑，像这样的话有这样一种解脱的境界是没有的，所以这个方面神我，他就很明显，首先神我受到束缚，然后神我远离了有无的一切边，就获得解脱。所以他自己也讲远离了无边等等，但是就说他的基——神我的确是完全存在的，而且是实有的，从这个方面讲的话和内道完全不相同。

【他们依靠《寂靜续》等论典而承许神我是常有的无情法。】

那么他们的神我是什么呢？神我就是恒常的无情的自性，一种无情法。首先是下面对他们的六种句义也是介绍一下。

【(一)、九实:我、时、方、虚空、极微即是五常实;地、水、火、风为四无常实。】

那么有五种恒常的实有，就是我、时、方、虚空、极微这个方面就是五常实，然后“地、水、火、风为四无常实。”地水火风这个就是无常的，有四种实法。那么第二：

【(二)、二十四德：一等数目、长短等计量、互遇、分离、异体、同体六种是共同总德；】

那么在这个二十四德当中呢，首先是六种共同总德，就一二三四五等等这个数字，也是一种总的功德，还有就是长短、方圆等等这个计量也是一种功德，互相有接触这个叫互遇，像这样也是一种功德，然后互遇之后分离是一种功德，然后异体和同体都是六种功德当中的一种。

下面就是讲到其他的这样一种功德。其他的功德就是讲到

【声是虚空的功德、所触是风的功德、色是火的功德、味是水的功德、香是地的功德，此外境五德是大种各自的别德。】

总德讲完之后就，有大总的各自的功德，各自的别德，别德之后声音是虚空的功德、然后所触是风的功德等等像这样的话，就安立了五种观点前面我们在讲的时候大概也介绍过这样一种观点，就在破微尘的时候，就是外道他是怎么样承许微尘的功德等等，大概出处也是在这个地方。

【以声为例，声音虽然恒常存在于虚空的范围内，但由于被潮湿的风所遮蔽而未能被听到，比如，当人念诵“喻”字时，只有体内空间的风排除后才能听到，当风再度进入空隙中以后就常常听不到了。】

大种是怎么样显现各自的功德的呢？这个方面以声音为例。他们认为声音是恒常存在于虚空的范围当中，这个是恒常存在的。那么既然恒常存在，为什么有时候听得到有时候听不到呢？他就这样解释：由于被潮湿的风所遮蔽，没人能够听到。他虽然恒常存在，但是呢，有一种潮湿的风把这样一种声音挡住了，所以说耳朵就听不到了。比如说当人们念诵“喻”字的时候，“喻”字本来是存在的，但是听不到是因为潮湿的风把他挡住了，只有体内空间的风排除后才能听到。就说念“喻”的时候不是说这个“喻”字重新被我们的发音部分和合显现的，但按照一般的世间的讲法，按照佛教的讲法呢，有不同的发音的部分加上你的作意、想念有不同发音的部分最后就发出这个“喻”字，完全重新和合显现的一种法。那么胜论外道就认为这个“喻”字恒时存在的，那么为什么听不到呢？挡住了。所以说他念诵这个“喻”字的时候，他不是重新发音，他是在排气，通过特定的口型把这个风排出去之后，像这样“喻”就显现出来了，然后被听到了。当风再度进入空隙中以后就常常听不到了。

【存在于神我中的十三德：即眼识等五根识、苦乐、贪嗔、法与非法、勤作、功用力。】

还有就是存在于神我当中的十三种功德：眼识等五根识、苦乐、贪嗔、法和非法、勤作、功用力，这个方面总共有十三种。“

【神我的这些功德通过所缘的方式而证明神我存在。】

这句话是什么意思呢？这句话的意思就是说神我本身是在凡夫位的时候是看不到的，没办法现见他。那么没办法现见他，怎么样通过什么方式证明他存在呢？这个方面就是说神我的这些功德通过所缘的方式，也就是说我们可以通过他的神我的功德来证明。因为这些功德是存在在神我当中的，所以说神我他看不到，我们说可以通过神我的功德，把神我的功德作为所缘境，把他认定完之后呢，然后我们就可以间接比量的推知这个神我是存在的，因为这个十三种功德法如果被证实的话，那么他是神我的功德，所以神我也能够被见证证实，从这个方面认为神我是存在的。

【(三)、业：业可以是任意的有实法，包括伸出去、屈回来、抬上去、放他处、越过一处而行五种。】

那么这个业可以是任意的有实法，包括这些身体的不同的动作，把手伸出去再缩回来，然后就说头抬上去，然后把这些东西放他处或越过余处而行有这样五种他们的作业。

【这些德与业的所依即是实。】

那么这样一种第二类德、第三类业的所依就是第一类的实，实作为他们的依靠处作为他的所依。

【(四)、总：能遍于此等名义的“总”作为相同趋入同类“别”的名词与识的根本。】

那么这个“总”法也是一种能遍。能遍于此等名义，也就是前面的实啊德啊业啊等等，能够遍于这些名义的这些总作为相同趋入，作为同类别的名词和识的根本。那么同类别的安立名词，总的也是他的根本。还有安立心识也是他的根本。所以说别的名词和识的根本就是这个总。

【(五)、别：是具有分开辨别作用的所遍；】

那么前面是总的能遍作为根本。然后差别法就讲他的所遍，具有分开辨别作用的，这个就称为所遍了。

【(六)、合：作为相互关联的纽带。】

啊，相互关联的纽带，一体合，一体合，前面已经讲了，像这样互相关联的一种纽带，这方面认为是一种实有的法，

【这一胜论派承许乐等是居于内在我中的无情法，而数论派则认为在外界的无情法上存在着它的自性乐等，因而他们承许乐等是外界的无情法。】

这方面呢就是介绍这个外道当中的有些这个观点，比如说乐，啊，苦乐这些状态，苦乐的状态就说是这个内道啊，他认为就是一种心识的状态，他应该是心识的本体，但是呢胜论外道和数论外道呢，认为他是无情法，那么胜论外道和数论外道内部还有不同的差别，胜论派承认乐等是住于内在我中的一种无情法，这个乐呢是住于，就说是内在相续当中，只不过呢就是一种住在我中的无情法界，前面不是讲就说是神我的十三种功德，及眼识等五根识的苦乐贪嗔，像这样的话，苦乐他认为是住在内在我中的，他是神我的功德，而且呢这是一种无情，这个乐呢是一种无情，而数论派则认为，在外界的无情法上存在他的自性乐，那么在学习智慧品的时候呢，曾经提到过这个观点。外道认为就说乐啊这些方面苦啊，像这样的话是存在在外境当中的，比如说，在衣服上面就存在乐，饮食上面就存在乐，像这样的话，你接触衣服，接触饮食你就得到乐，像这样的话，他们承认乐是外界的无情法。

【但实际上，他们都承认在享受快乐等之时，神我心里萌生享受的想法，也是通过与识混为一体，不加辨别的方式而享受的。】

那么就说是，虽然呢，他也有内部的不同，但实际上呢，都承认在享受快乐的时候呢，神我心中，萌生享受的想法，这方面如果是数论外道呢，他就直接在他的神我就是他的心识的自性，啊，数论外道神我就是心识的自性，所以说呢，他就直接可以萌生享受的想法了，那么如果按照胜论外道呢，胜论外道他的神我是无情的自性，啊，这个无情的自性，那么无情的自性的神我又怎么样心里萌生呢？后面要介绍啊，像这样的话，因为这个神我和这样一种识，他有一种紧密相连，啊，有一种紧密相连，紧密相连的缘故呢，就说是，从这个方面来讲的时候呢，可以说神我有识，但实际上只不过神我具有一种识而已，神我本身是无情的，但心识呢他是可以说真有想法的，所以说呢神我和心识连得很紧的缘故，也可以说神我心里也萌生这个享受的想法了，也是通过和识混为一体之后，不加辨别的方式而享受的，下面就是介绍说，

【也就是说，尽管我本身无有识，然而因为我与识德依息相关的缘故，将我分别为识。】

那么就是说，介绍胜论外道，当然数论外道不用介绍，因为他本身呢他是承认神我是可以思辨的，那么就说是这个胜论外道的这个我呢，他是一个无情，前面已经介绍了，那么他本身是没有识的，但是因为就说是这个前面已经讲到存在神我当中的十三德的时候，有眼识等五根识，有这样一种识，那么有这样一种识的缘故，因为我和识德，像这样一种识的功德呢，依息相关或者紧密相连的缘故，所以这个时候将我分别为识，啊，连得太近了，像这样的话，一概来说，大概来讲的时候呢，也可以说把我分别为识，他好像是可以思维的。

【对于这一外道宗派所谓的无情法不能一概理解成是尘成的无情法，只要不是识，就必须理解是总遍。】

那么就是说外道这个我是无情，然后呢，前面说了他无情，通过和识，就说是这个连接起来的时候呢，像这样的话就成了可以思辨了，这个方面是在这个《入行论》当中呢，也有一个破他的观点，就你这个所谓的这样一种我呢，他是无情的，没办法想的，没办法想，你怎么样去思考呢，他说是识去帮助他，那么我们会观察的时候，识去帮助他的时候这个神我，这个神我改变还是不改变，像这样的话，如果说是心识加进去的时候呢，神我以前是没办法想的，后面想了，后面可以想，可以想之后呢，这个神我就成了无常了，那么如果说没办法改变，没办法改变就像染料涂虚空一样，那么你说这样一种心识可以改变他，让他思辨，这也是无法安立的，这个不是智慧品，应该是前面有一品当中，第八品还是第九品当中，提到过这样一种问题。

那么就是说对于这样一种外道宗派所谓的无情法，尤其是这个地方的神我呢，这个地方的无情法呢，不能一概理解成是尘成的无情法，那么就是说这个无情法呢，也有尘性的自性，啊，就是微尘的自性，这个也是一种无情。平时呢我们就说，说无情法的时候呢，可以说哦，这个无情就是一种这个，尘的自性就是一种色法，尘的自性，这个方面是在很多时候都是这样可以理解的，但是呢就说是不是唯一是这样呢，不是的，大多数是这样或者说很多时候是这样，不代表任何时候都是这样，所以说外道这个无情法呢，我们只要一看到他是无情，我们就自然理解成了他是微尘，但是呢不一定是这样的，外道所谓的无情法，不能一概理解成是微尘组成的无情法的自性，只要不是识，就必须理解成一种遍，反正就是说不是心识，排除了不是心识，就是说把这个心识排除掉这后的这样的法呢当中，也有微尘也有非微尘，所以说呢，就说这个心识是有情，它具有情具有心识的缘故呢，当然心识是属于识了，啊，所以心识的自性是有情，那么就是说除了有情就是无情，除了有情就是无情，那么这个无情是不是尘呢？啊，无情不一定是尘，反正不是心识之外的法都是无情。所以说呢，只要不是识就必须理解成是总遍，就说是这样一种非有情的这样一种总遍，总遍就是讲神我，像这样的话就是神我的总遍。

【因而，胜论派承认的那个神我是周遍于虚空四面八方等处、本体不是识之自性的一法，诸如此类。】

那么就是说这样一种胜论派所承认的神我是周遍于虚空四面八方等处、本体不是心识之性的一种无情，诸如此类可以了知的。这个方面就对于这派的观点就做了介绍了，那么他的出处，他的大概的意思呢已经做了这个介绍，那么下面呢是对颂词的含义做一个解释。

【凡是属于这其中外道的所有论典中也承认：识不可能显现为独一无二的本性。】

那么就是说，属于这其中外道的所有的论典中也是这样承认的，心识呢不可能显现为独一无二的本性的。

【这是什么原因呢？因为这些外道不承认具有德、业、分支等的“实”、现象、身体等是所缘境之故。】

那么因为这些外道呢都承认具有这样一种德，前面所讲到的这个二十四种德啊，还有就是五种业啊，还有就是分支等的这个实啊，还有就是说这些现象身体等等这些所缘境的缘故，所以这个所缘境很多，他的这个心识不可能是独一无二的。

【外道的所有论典中说：“某法的所缘境无论是实等何者，它都同样具有德等诸多特征，而不可分割、独一无二的法绝不会显现，因此唯一的识也不可能存在。”】

那么就说是某法的所缘境不管是识等何者，那么都具有、都同样具有德等诸多特征，啊，具有很多很多不同的特征作为所缘，所以说呢不可分割的独一无二的法绝对不可能显现的缘故呢，所以缘他的识啊，唯一的识也不可能是单独存在的，啊，这个以上讲了第一个科判。

下面是讲第二个科判的内容了

辰二（别破各自之观点）分四：一、破胜者派与伺察派之观点；二、破顺世派之观点；三、破数论派之观点；四、破密行派之观点。

首先呢是讲第一个问题呢

【已一、破胜者派与伺察派之观点】

那么在颂词当中就讲到：

**如猫眼珠性，诸事视谓一，
取彼心亦尔，不应现一体。**

那么就说是这个如猫眼诸性，诸事视谓一呢，这个是对方的观点，啊，胜者派和伺察派呢都是这样认为的，猫眼珠呢就是讲一种宝珠叫猫眼，啊，一种宝珠叫猫眼，平常讲的猫儿眼，像这样的话就说是是一种宝珠，这个宝珠上面呢就说是具有各种各样一种，具有各式各样花纹，有一种猫眼具有各种各样花纹，就说这个像是猫的眼珠一样，猫的眼珠也是有各种各样不同花纹的，所以像这样讲的时候呢，就是犹如这个猫眼诸性，“诸事视谓一”也就是说这样一种猫眼诸性呢，他这个当中呢，你说他上面具有各种各样花纹，但是呢，必定是一个猫眼，就是一颗宝珠，所以说呢就说他把这样一种具有很多很多种不同的花纹的猫眼呢，定成一，和这个相同呢，就说如猫眼珠性，诸事视谓一的意思就是说，在外界当中虽然有五花八门的各种各样的显现法，但是他可以归纳成一个一，归纳成一个一，就是“诸事视谓一”，像这样的话，把很多很多这样一种差别的话呢，可以理解成一个法，可以理解成一个法，就是这样的，那么对于他们这一种观点呢，后面两句是一个破斥的方式了。

“取彼心亦尔，不应现一体”，那么实际上就说是如果你说把很多很多的法安立成一的话，这个所谓的一呢实际上就是一种假立的一，啊，就是一种假立的一，不可能是实有的一。因为他们已经明明具备了各种各样不同的自性嘛，具备了各自不同的自性呢，他要从这个角度来讲就绝对不是一嘛。所以说你要把这一切综合起来说，这个是一呢，只能安立这个一是假一，才能够合理的进行安立。所以说呢既然这样那“取彼心亦尔，不应现一体”。

那么就取这些法的心呢也是同样的，明明取到了各式各样的法，取到了五花八门的各种的法，那么就是说他就不可能是一个实有一的心情了。不可能是实一的这样心识的本体。啊，从这个方面观察的时候，也是这样的，所以说呢啊就说是，对方就是说如果是假立的方式，你把他很多法综合成一呢，这个没什么不对的。但是关键问题就是说，对方把这些存在的不同的法，他认为这个是一个真实的一，啊对境是个真实的一、心识也是真实的一。如果是要这样的话，就肯定不对了。所以说取彼心亦尔，不应现一体，不可能是一个实一的本体了。那么下面是把这样一种胜者派和伺察派的观点呢首先作介绍。介绍完之后呢再继续破斥的。首先是第一个，第一个问题呢是

【胜者派：这一宗派由于推崇胜者婆罗门为本师，因而叫做胜者派】

他们就本派的来由呢通过他们就是说本师的名字，来进行安立的，他们本师呢就是说这个胜者婆罗门。所以说因为他们的本师胜者婆罗门的缘故，他的派名也叫作胜者派。

【他们将《能胜论》等论典作为正量，具有能尽派、离系派（裸体派）、梵天派、周游派等多种名称。】

那么像这样啊建立的时候呢，他们也具有能尽派啊，有能够消尽一切的身体，能够消尽一切的业，啊最后呢这一切身体和业都能够消尽解脱呢，叫能尽。然后呢就是说离系呢，就说是这个，系是这个衣服，啊系是衣服，像这样的话就说，因为他们觉得这样一种这个衣服是一种系缚，啊是一种系缚。像这样的话离开了这个不穿衣服呢就是离系，像这样讲有的时候就叫裸体派，啊叫离系派。那么就是有的时候裸体派是总称的，有些时候别称的，这些方面也有不同的。所以说呢有的时候名称呢，虽然有好像这个又叫裸体派，他又叫裸体派，那实际上就说是这个名称方面，有的时候呢，他的支分的名字也可以这样取。然后也有叫梵天派的或者叫周游派，周游派的话就说是这个，啊就说是为了解脱，要修解脱呢走来走去从这到那，像这样的话经常这样周游叫周游派。相当于你做的行脚啊、为了解脱行脚有这个含义在里面。像这样的周游派等多种名称。啊他们将梵天当作本尊，前面不是有一个叫梵天派嘛，因为他们把梵天当作本尊的缘故呢，所以叫梵天派。

【他们将梵天当作本尊，认为我束缚、解脱之因唯一是业，当业穷尽之时即得解脱。】

那么就是他们认为呢，束缚和解脱的因唯一就是这个业。如果就说是你这个有了个业的话你就束缚，如果说业消尽的时候这个就是解脱。所以说呢束缚解脱的唯一的因呢是业。那么如果业穷尽就会得解脱了嘛。

【此派论典中承许七句义涵盖万法。七句义即是苦行、律仪、烦恼、束缚、解脱、命与非命。】

像这样的话他就说这些外道当中呢，都还是有一些这个他们的这个宗义的，啊都还是一种宗义。为了建立他们的宗义呢，他们也是经过长时间的这样一种，或者是推敲啊，或是就说是这样一种这个辩论呐，或者说就是通过很多禅定啊认定啊等等。像这样的话就说是也是有他们这样一种这个推理的。那么就是建立当中七句当中第一个就是

【(一)苦行:一丝不挂裸体而行,不进饮食依于五火,受持畜生之禁行……】

那么就说是这个，要修苦行的时候，第一个呢就是讲的这个不能穿衣服，啊不能穿衣服。那么就是这个方面是一种苦行，啊一方面就是讲这个衣服呢是算是一种，啊衣服呢是算是一种执着吧，一种束缚。所以说如果要离开束缚呢，就是说衣服呢也不能穿，啊是不能够穿衣服，裸体而行的。像这样的话就是说，上师以前讲的时候就是说呢，他们就说是平时在外面的时候呢是不穿衣服的，但是如果在回到家里面可以穿，像这样的话开许可以穿，或者山里面呢可以穿衣服，像这样在外面走的时候呢是不穿衣服的。像这样的话就是说一丝不挂裸体而行，他也是认为这个是打破执着一种方式嘛。像这样如果说不了知内涵呐，就有的时候不了知内涵的话，单单通过这一方式来打破，打破执着的话，就说是这个也不是一个真实的道。啊不是一个真实的道。所以说像这样讲的时候呢，关键的问题呢，一方面就是说最主要的问题还是来自于内心的正见，那么如果你内心有了正见之后呢，外表当中呢你可以示现一点这样一种这个打破执着的方式，否则单单完全凭借外面的行为，你说来打破这样的执着的话，这个方面就只不过是把一种执着换成另外一种执着了。以前呢是就说是，以前呢是这个对衣服很执着，后面呢对不穿衣服很执着。觉得这个是一种怎么怎么样的，像这样的话就是内心当中如果你没有这样正见，你不懂得法界的实相的话，外表你做什么都不行。那么如果你的内心当中有了正见呢，为了配合这个正见修行你行于中道，像这样的话就是说对于你证悟证见是一个很大的帮助。所以内道当中呢他就说，他就说是不做这些极端的这样，这样一种这个事情。像外道的话很多时候做极端的。像这样一是认为衣服是执着，一下子就把全部衣服脱掉了，像这样的话就是把这样一种衣服，好像觉得打破执着了，这个就是你极端。是一种极端，所以说佛陀制定的时候呢，还是说穿衣服的时候呢，你不要太奢侈了，啊不要太奢侈，但是呢就说是为了保证修行的身体呢，像这样的话就说适当的干净的，或者说整洁的衣服，这个是可以穿。像这样的话就说是行于中道，啊内外道有这种差别。

还有一种饮食方面也是这样，他不进饮食，啊他是也是不进饮食，他就觉得由于通过禅定为食意，啊就是说修风观风，通过像这样的方式呢，就说是，啊他有一种这个修法，这种修法的话他就开始就是说观想风，啊通过风呢，观想风呢，以这个禅定为饮食的。从这个方面来进行修持的。还有呢就是依于五火，他就觉得呢就是说这个，应该依靠五火焚身把自己的这个，通过这样一种就是说苦行的方式呢，消尽业就可以获得解脱。啊这个时候，东、南、西、北四堆大火，然后呢就是说，在正午的时候呢，头顶上的太阳算是一个火，像这样的话就是自己放到里面去烤，他觉得把这个业障就烤干了，把这样一种业呢就说是烧尽了，最后获得，可以获得解脱，通过苦行呢可以这样，啊这个消尽业。然后呢就说：受持畜生禁行，还有就说是这个学牛，啊学牛这个吃草啊，学狗啊等等，像这样的话就是说，有守持畜生禁行这个很多很多方式。第二个方面是律仪

【(二)律仪:为了制止漏法、不积新业而奉行十善,担心脚下踩死生灵的罪恶,于是在脚上系带叮叮当作响的钟形铃和裂口小铃,并且不砍伐树木;】

外道他也有奉行“十善”的，那为了制止这个漏法，啊漏法就是说，像这样漏法的话就是一些这个，就是一些这样一种这个烦恼等等。为了制止这样漏法呢，不起新的业而奉行这个“十善”，啊不杀生等等这样一种“十善”。那么就是说他们不杀生呢，就说是担心在走路的时候脚下踩死生灵，犯下这个罪恶呢，所以说他脚上系带叮叮当作响的这个啊钟形铃，啊钟形铃和这个裂口小铃，就这样的，并且呢不砍伐树木。他就觉得如果在脚上，啊带了这个铃子，带了这个铃子他一走路的时候，发出叮叮当当的响，啊这个铃子，啊这个小虫听到声音之后呢就躲开了，啊就躲开了。那从这个角度来讲，他的这个作意的话应该是一种善的作意，啊还是一种善的作意。

像这样讲的时候呢就是说，为了就是说不杀生呢，他在脚下也是就说是系上这样一种这个，叮叮当作响的这个小铃。那么就是说在前天，上师讲这个，啊讲这个《愿文大疏》的时候也提到过这个问题嘛，提到过这个问题。那么就说是这个，在平时走路的时候无意当中踩死的生灵，到底是造罪还是不造罪？上师呢对这个方面也是这个啊做了分析的。所以说呢就说是这个，内道的观点来讲，你如果说是这个，啊平时啊，平时你在走路的时候，无意的踩死呢叫作而不积，啊是处于作而不积这个，这样一种罪业，从一个角度来讲是没有罪业，一方面讲罪业很少，像这样的话就说作而不积的这样一种这个罪业，是从这个方面安立的。因为他是这个没有这样一种这个，啊没有这样一种这个作意去杀死的，当然就是说是，既然是无意杀死没有罪业，为什么佛陀也要制定这样一种这个，啊你在夏天安居的时候不能够随处走动，虫子太多的时候随处走动踩死虫子呢？像这样的话从一个角度来讲的话，当时也是为了止谤等，为了止谤就说是这个，说这些比丘啊在夏天的时候到处走，然后踩死很多虫，为了止谤嘛就说是佛陀制定这个安居的。还有一个问题呢就是说，即便是他这个就是说不小心踩死的，罪过不大或者说没有罪业呢。但是呢被踩的这个众生他是很痛苦的，很痛苦的。像这样讲的时候呢就是说，我们被别人无意中踩死了，啊也没有罪业，好像没有罪业，但是我们也很难啊，我们被踩死的这个过程非常非常的难受，所以从这个方面讲

的时候呢，就是从从这个慈悲心的角度考虑呀，像这样的话还是不管怎么说呢，平时啊也是尽量注意的意思啊。像这样还有呢就说是，不砍伐树木，就是他认为这个，尤其认为树木是一个杀生的行为，所以说呢就不砍伐树木。然后呢这个方面是从他的这个杀戒方面讲的。啊比如不杀生。然后这个就说是这个不偷盗呢他怎么样就说是去制定他不偷盗这样律仪呢

【身在空旷无人的山谷中如果无有他人前来送水，则终不饮用】

他怕偷盗。就是说是空旷无人的山谷当中，本来旁边有这样哗哗哗流淌的溪水呀，他就是如果没有人来送水的话就不喝。他就害怕就说是这个，啊犯了偷盗这样一种罪业了。又是有这样一种这个问题了。然后呢

【害怕口出妄言而持默默不语的禁行】

就是说禁语。他害怕就说是这个口出妄言，然后开始这个，开始就说是这个禁语。像这样讲的时候呢，很多时候呢，很多大德有必要性，有必要性就是说，如果你就没有任何的必要，或者说是，你如果说就是这个该说的时候不说，你这样禁语就好像外道一样，外道也是这样经常禁语的。但是，这是不是就是说，唯一就说禁语就是外道的修法呢，不是这样的，关键的就是说，你的内心要怎么样的，内心要怎么样，如果非常想说话，然后就说是这个不说话，像这样的话，我看有些道友，有些道友不是说这儿点什么问题，就说有这个情况。就说有这个情况是什么呢，就说话拿一张纸，啊写满了，密密麻麻写满了，写满了对话，像这样写满了对话，所以，像这样的话就是说，当然也好，你不说话也好，但是，就是说你这个、这个意念，你的这个心里面这个话，说得很多，你这个手上的话说得很多，像这样的话，实际上说，从一个角度来讲，肯定还是有一点这个不对的地方。当然就说，如果能够禁语当然比我好多了，我自己就是说不禁语的话，就说我不用在纸上写。但是，就是嘴上说得很多。口上说得很多之后，就很多很多各种各样一种这个就说妄言就会出来的。所以，要理解它的精神。主要是它禁语的精神是怎么样。

所以，上师说呢，你就说经常讲的时候，你有必要的时候呢，你就说，你有必要，佛法方面的话呢你就说，如果没有必要的时候你不说，还有些，有些道友以前，我看过在商店买东西，也是禁语，用嘴巴努，或用手指，就这样嘴巴也不说，像这样，像这样说搞得别人也很麻烦的，就是说这样的。

还有一次，更是，更好的，售货员在禁语，（众笑）别人在买东西的时候，他也就是说，就是说是，也是就是说别人问他也不说话，就是，别人就说你有没有嘴巴，你到底怎么怎么样，像这样话也是有很多出现这个情况，所以说，就说是这个形式上面当然就是守住了，不说话的这个算是一个戒律嘛，但是就是说，上师意思就是说，如果你必须很非常有必要的时候，你说一下也是可以的，关键是他的精神，它的形式是次要的。当然就是又能够把这个精神，就完全能够通达，又能够完全能够守住它的形式最好，但是如果就说，实在不行，就精神它的这个精神方面意义方面是最为关键的问题。

【(三)烦恼:三毒等这些是律仪的违品。】

三毒等这些是利益的违品，叫贪嗔痴，他认为呢这个也是一种利益的违品，所以也叫断烦恼的，外道当中也是要断烦恼的。所以，有的时候我们在讲这些外道的时候呢，好像觉得这个很坏的这个一个宗派，但是真正我们把这个内容来分析的时候，作为一个比较公正的角度来看的时候呢，有可取的地方，的确有可取的地方，它要奉行十善啊，它也要修持这样一种，它也要断三毒，认为三毒是违品啊，从这个角度来讲，毕竟是想了解脱，而且他的这样一种行为当中，也有一些善法我们不能一概而论，只要是外道就打到坏人那边，那是完全不行的。

它只不过它正见不对，它修行的方式不对，所以说它在批判的时候，在驳斥的时候呢，像这样的话就说是，主要是针对它的这个，它的这种正见，还有一些修行的方法，它是不正确的，但是从入道的角度来讲的话，应该还是有可取的地方。

【(四)束缚:也就是由于业尚未灭尽而致使停住在轮回中的意思。】

那么就是说，这样一种束缚呢，因为业还没有灭尽，所以说就说是，停留在轮回当中，没办法解脱，这个叫束缚。

【(五)解脱:业穷尽之后便得解脱,此时此刻在位居一切世界之上,成为状如倒置之伞的圆形,颜色如奶酪、白雪、草木犀花等洁白的色法。】

那么就是说最后呢，业穷尽就获得了解脱呢，那么这个时候时刻位居一切世界之上，位居一切世界之上，有的时候称作有顶，那么这个位居一切之上的这个有顶当中呢，称为状如它的这个解脱的色法，解脱的色法就说是，成为状如倒置的伞的圆形，它的这样一种形状是圆形的，颜色是犹如奶酪、白雪、草木犀花等，这样一种洁白，这个方面是它的形和色，这样一种色法他就认为获得了解脱。

【(六)命:承许具有心者为命。】

(六)命:承许具有心者为命。具有心的这个叫命。

【他们认为:其中的四大具有心与它上面唯一的身根;】

他们认为地水火风这个四大是应该是有命的，它具有心和上面唯一的身根。

【芭蕉树则有耳根，因为当听到轰轰的雷声时便萌生……】

像这样他觉得芭蕉树是有耳根的，为什么呢，他听到雷声的时候就长，因为就是说它就会听到雷声就，还有一种就是说，向日葵，向日葵有耳根，为什么呢，就是说你看向日葵不是跟着太阳转吗，跟着太阳转，它就因为具有耳根，所以说

太阳出来的时候，它就向日葵在东边，然后就说是太阳一走的时候，它就跟随这个太阳慢慢慢慢在转动，他就说因此认定向日葵是有眼根的，等等等等。诸如此类的说法具有不同根的树木。

【具有不同根的树木。同样，昆虫、海螺、牡蛎等具有身根与舌根；萤火虫与蚂蚁等具有身、舌、鼻三根；蜜蜂、长喙蚊蝇等具全除眼以外的四根；人马等也具备眼根，因而五根完整无缺。】

这个方面就是说命的方面的句义。

【(七)非命：无心的声、香、味、光、虚空、影、彩虹、像等。】

这方面就说是讲没有心的，这些方面就法从声音的、这些像这些都是无心。

【此外也有九句义的说法，也就是指命、漏、律仪、老、缚、业、罪、福德与解脱九种。】

那么还一个就说九种句义，九种句义和七种句义互相涵摄的。

【然而，老属于损恼身体的磨难，因此包括在苦行当中】

那么所谓的老呢可以包括在苦行当中。

【虽说有感受业、名称、种性与寿命四种，但基本上都与束缚是同一个含义】

那么就是在业这一类当中就说是它的这个方面有一个业，业的话里面包括业，名称、种姓与寿命，像这样的话就说是和束缚是一个意思，，和所以包括在前面的七句当中束缚当中。

【漏法与烦恼意义相同；】

那么所谓的漏呢，相当于烦恼，六法和烦恼意义相同，那么就说是把这样一种漏呢，包括在烦恼当中去了。然后就是

【福德与律仪也相类似】

福德和律仪是类似，所以也可以涵摄。

【罪可以包括在漏与缚之中。可见这九种句义实际与前面的七句义是一致的。】

所以说，不管九句义也好、七句义也好，他的这个内部呢是一个含义。

【此派的外道徒主张万法的共同实相时间、地点、数目多种多样，而自性却是独一无二的。】

那么此派的外道徒主张就说是这个，万法共同实相时间、地点、数目虽然多种多样，但是它们的自性是独一无二，就和前面的这个在讲颂词的时候，是这样的。所以它们的自性是独一无二的。是这样的。

今天就介绍到这里。

《中观庄严论释》生西法师辅导第54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，今天继续宣讲全知麦彭仁波切所造的《中观庄严论释 - 文殊上师欢喜之教言》。

那在这部论典当中，宣讲的是一切万法实相空性的道理，那么就说，一切万法的究竟实相呢，实际上不管众生了知还是不了知，本来呢都是如是安住的。但是因为众生因为无明烦恼所缠的缘故呢，没办法认知到这样一种道理，所以说就产生了颠倒分别心，产生了很多自他的分别，产生了很多贪嗔痴的烦恼，然后就开始造很多罪业，开始流转轮回。

所以说，如果我们要真正想从轮回中解脱出来的话，必须要重新审视自己的这样一种观点，通过佛菩萨的教言来进行观察，推翻自己相续中的种种有无是非的执着，然后证悟到究竟本性，获得解脱的。那在学习这样一种论典的时候呢，这个里面对于常法，对于无常法的实一呢，进行观察，进行破斥。那么前面对于外境方面做了观察了，现在再对心识方面做观察。心识方面做观察，有对内道的观点，还有对外道的观点做观察。前面呢，从心识方面承许有外境的宗派当中的内道观点已经讲完了。现在讲的是破外道，破外道当中呢，有总破明智派，还有分别破斥这样一种论义五派，那么我们现在在观察的是破胜者派和破伺察派。那么就说在破这样一种观点的时候，首先是宣讲对方的观点，然后总的进行破斥的。那么前面对于胜者派的观点已经进行了宣讲，今天呢是讲第二个观点。第二个科判，第二个问题是伺察派。那么伺察派呢，这里面讲：

【二、伺察派：这一派将胜量婆罗门认定为本师，承许遍入天为本尊，遵循《饶益分别枝叶秘语论》等而奉行，被人们普遍称为吠陀派、遍入派等，声论派也是这其中的一个派别。】

那么这个伺察派呢，是把这个胜量婆罗门认定为自己的本师的，而且呢把遍入天作为自己的本尊进行修持。他们所依照的论典呢就是说《饶益分别枝叶秘语论》等等，很多这样一种论典，依靠这样一种作为正量进行修行的，所以被人们普遍称为或叫作吠陀派，或者叫作遍入派，遍入天派等等，还有声论派也是其中的一个派别。

【这些吠陀派的观点虽然不乏其数，但归纳而言，他们所追求的果位就是当见到、证悟吠陀中共称的那一士夫时，就已荣获了无死的果位，】

那么就是说，里面的观点虽然非常多，但是如果把他们的观点归纳起来的时候呢，他们承许，当他们所追求的果位就是见到、证悟吠陀当中所宣讲的那个士夫，士夫啊，或有的时候叫作神我啊，等等，反正像这样的话就说共称的这个士夫的时候，这个时候就已经荣获了无死的果位了。

【也就是说，居于完全超越地轮的黑暗世界中，宛如日光般，持有白蓝红、石黄、姜黄、鸽茜草、嘎布匝拉的颜色。】

“那么就是说，这样一种无死的果位境界是“居于完全超越地轮的黑暗世界”，然后呢，在这个世界当中呢，宛如日光一样，具有各种各样的颜色。那么就说，这样一种颜色是有白色、蓝色、红色，或者说石黄、姜黄，还有一种颜色就是叫鸽茜草的颜色，鸽茜草的颜色是一种紫红，是一种紫红的颜色，然后，嘎布匝拉呢，这个是一种白色。就说具有这么多颜色的一种世界当中，如是获得解脱。

【它的别名也叫梵天、我、自在、周遍、常有。】

“那么这样一种解脱之后，这样一种士夫的别名呢，也叫作梵天，也叫作我，叫作自在，或者周遍，或者常有，等等。总之，把这样一种解脱的境界起了很多很多不同的名称。

【再者，他们分别着重鼓吹梵天、帝释天、遍入天等，自以为他们是万物的作者，也有供施、寂猛、观风、禅修等为数不多的道法。】

还有呢，他们也是在着重鼓吹梵天、帝释天、遍入天的功德。然后，自以为他们是万物的作者，有时候认为梵天是作者，有时帝释天或者遍入天是一切万物的作者，在他们教义当中也是这样进行安立的。然后就在进行修道的时候，也有供施，供施也是上供下施的这样一种修法。但在这样一种伺察派当中呢，也是这种供施呢，也是比较着重血肉供施，就是杀生，通过杀生之后呢，把所杀众生的生命，这样一种血肉呢，供养给这样一种天尊，以取悦天尊，获得这样一种成就的，所以这个供施呢是血肉供。

然后呢还有寂猛，寂猛的话就是寂静的本尊，天尊，还有就是忿怒的本尊，寂猛本尊在他们的教法当中也是存在的。还有观风呢，观风就是像这样修持一些风的修法，比如说观宝瓶气，大宝瓶气，小宝瓶气，像这样的话，也有这样一种观宝瓶气的观风的修法。然后禅修呢主要是四禅八定等。像这样呢就说为数不多的道法。

【最主要的观点就是承认由十种誓愿中修成解脱。】

最主要的观点呢，是通过承许十种誓愿。在这样承许十种誓愿，十种观点当中呢，然后进一步修持可以获得解脱的。那么这十种誓愿呢，下面就进一步地介绍。首先是第一个问题，

【（一）一致认同具有鱼等十法入世的遍入天为本尊】

首先呢，是以遍入天为本尊，那么遍入天呢具有十法入世，也就是说具有十种化身吧，从下面所介绍的鱼呀，等等，乌龟，乃至释迦牟尼佛都是他们第九个化身。像这样话也是这样讲法，他们认为释迦牟尼佛也是遍入天应化在世间当中救渡众生的一个化身。像这样就是他们把具有鱼等十法入世的遍入天呢作为他们的本尊，进行供奉等。那么第二个誓愿呢就是

【（二）将不是由士夫所造的《吠陀》作为正量。】

“”那么这个《吠陀》，他们认为不是士夫，不是一般的众生通过分别念所造的。那么这个地方的士夫和前面的士夫就是不是一回事。那么这个地方的士夫就是凡夫的意思，就是凡夫的意思。那么前面的士夫呢，好像就是神我的涵义，像这样的话，他的究竟的果位。像这样来讲的时候呢，他们认为《吠陀》呢，他不是一般的凡夫人，士夫所造的，而是天尊亲口所写，亲口所说，亲手所造的这样一种《吠陀》的论典，像这样，就把这个作为他们的根本依据，作为正量。

第三个问题呢是

【（三）用恒河水进行沐浴可以净除罪恶。】

认为恒河呢是一条神圣的河，所以如果你在恒河水当中进行沐浴的话，就可以清净你的罪障，经常洗经常洗的话，就把身上的罪业就洗干净了，然后就可以获得解脱。所以在恒河当中呢，各种各样的外道都在里面洗浴，有裸体外道，还有这里的伺察派外道呀，自在天派等等，像这样的话都在里面洗浴着。那么就设在佛法当中呢，以前上师讲的时候也是提到过，像这样的话，比如说在月称菩萨的传记当中，也提到过恒河是文殊师利菩萨加持过的一个河，如果说饮用它的水的话可以增加智慧，可以开智慧，有这样一种讲法。那么外道呢认为，在这个水当中沐浴的话，可以净除罪恶的，啊可以净除罪恶，有这样一种讲法。那么第四个问题呢是

【（四）女人如果有子则上生善趣，因此需要生儿产子。】

那么这个第四条是专门针对女人的。那么女人如果有了儿子的时候呢，就会上生善趣，功德很大，所以是需要生儿产子的。也就是说反过来讲，你生了女儿的话呢就危险了，像这样的话，生儿子就可以生往善趣，所以因此需要生儿产子。那么就说第五个誓愿呢就是

【（五）奔赴沙场是福报广大的表现，捐躯战场，投生善趣，因此尤为重视武力，依守卫军事而得清净。】

那么第五个誓愿呢就是鼓吹武力，鼓吹暴力等，像这样如果你能够有奔赴沙场的机会呢，是有福报的显现，如果有福报才能够奔赴沙场，没有福报也没办法奔赴沙场，为国捐躯的。所以他们认为呢，如果在战场上为国捐躯了，那就可以投生善趣，所以说特别重视武力，依靠守卫军事而得以清净。这个方面在很多外道的宗派当中呢都有这样一种讲法，鼓吹圣战啊等等。所以说，如果在他们的这样一种教法当中，一而再再而三地说，如果你能够为本派的教法能够捐躯，能够这样一种死亡的话马上就能够解脱。所以说他们如果相续当中产生这样邪的定解，产生这样一种观点，产生了很强的定解的时候，他们就会争先恐后地去奔赴战场，而且在战场当中去打仗的时候呢都不会往后退缩的。为什么呢？

因为就是如果在里面战死的当下就投生善趣了。所以像这样讲的时候打起仗来特别玩命的。还有一些这些恐怖组织恐怖分子的话实际上现在也是受了这样一种鼓动，当然不是一个教派啊，但是他们也说，如果能够这样搞自杀性的袭击的话，那么死了之后就可以投生善趣，像这样话可以获得解脱或者升到天堂当中去。那么如果受了这样一种观点的鼓吹的话，当然就是非常喜欢去做这些事情的，在别人面前看起来是恐怖分子，但是在他们自己内部看起来的时候，他们就是英雄了，就是这样的。所以像这样的话就是说邪的论典对众生的伤害应该是非常大的。

那么第六个问题就是保护生命。这个地方保护生命不是平时我们讲的这个佛法当中的护生啊、放生等等，不是这个保护生命。他们说应该

【（六）保护生命，譬如，在遭遇灾荒、面临末日之时如果偷盗行窃，依此可清净罪业、获得收益，这是因为对生死攸关的性命加以保护的缘故。】

那么就是说，如果说在遇到灾荒的时候呢或者面临末日的时候，比如说这些不管是其他的种种的灾荒吧，或者说就粮荒啊，或者说这些自然灾害啊，像这样时候呢就说自己的性命难保。那么在这样一种前提之下如果能够偷盗行窃，不但没有过失而且可以清净罪业，获得收益的，所以说这个是因为对于生命、生死攸关的性命加以保护的缘故。

这方面和佛法的观点就是完全都是不相同的，佛法当中讲的时候这样一种偷盗罪业非常的严重，所以说即便是舍弃自己的生命呢的话也是要保护戒律，因为这样一种生命就说反正你死了之后肯定还会重新获得的，肯定会得，因为轮回不断的话他的这个投生就会相续不断。但是呢如果说是为了暂时的生命去偷盗去盗窃的话，那么他的这个罪过相当严重，所以说在后世的时候呢，他会感受很严重的恶趣的痛苦。所以说就是说在这样一种情况之下，即便是要做取舍的时候呢也是可以舍弃自己的生命，但是不能舍弃自己的这样一种善法。

但是在这样一种吠陀的在这样一种就说遍入天派当中呢，他们就认为呢如果说是遇到这些紧急事情的时候呢可以偷盗，不但没有过失而且获得很、可以清净罪业获得收益的，因为对于性命加以保护的缘故。就是这样讲的。那么就说第七个问题就

【（七）承许无实法无因而生。】

他们就认为这个无实法它是无有因而生的。佛法当中当然不承认这个问题，无实法本来是不存在的东西，不存在的东西的话就说没有办法产生，因为就说没办法它本来就不存在这个本体，所以说也是无有办法而生的。那么就说对方呢，就说外道认为这个无实法可以生，但是生的方式是无因而生的，无因而生的这个里面就出现了很多问题了，一个是无实法可以生的话那么实际上像石女儿这些也可以生了这个过失；还有如果无因而生的话那么就有常有常无的过失啊，像这样讲的时候呢这个过失非常多的。第八个问题

【（八）如果杀了陷害婆罗门、吠陀与上师者，则可清净罪业，这是以护持教法而得清净的。】

那么就是他们的观点当中说呢如果你杀死了陷害婆罗门的人对于吠陀这个正法进行诽谤的人，或就对自己的上师进行陷害的人，如果把这些人杀了，杀了之后呢，像这样话就可以清净罪业，为什么呢？因为这个是护持教法，因为护持教法而得清净。这方面就讲到了如果杀害了这样人的话，是没有过失的。第九个问题是

【（九）转生到革日地方等或者说甚至只是接触到该地的尘土也能投生善趣。】

那么他们的第九个观点就说如果能够投生一个叫革日的地方，应该是属于他们的圣地了，如果能够投生到革日的这个地方的话，或者说就是没有投生到这个地方，但是呢如果去朝圣，接触到该地的尘土，那么通过这样一种圣地的加持力的话，也可以投生到善趣当中。这方面就是第九个问题了。那么第十个问题是讲

【（十）识不能证知自己。】

就是说没有办法自证，就好像眼睛没办法见自己一样，所以心识也没办法证知心识自己，没办法证知自己的。这方面就是讲不能够自证。

那么当然在这个十个问题当中我们通过学习这样十种观点，就知道有些当然就非常明显的、很就说是很荒谬的观点；当然有些就说和佛法当中有些是比较相近的，有些形式上面呢比较有相似的地方，但是它这个本质是不一样，它的正见和它的本质像这样话就是不相同的。

在佛法当中有些是把有些问题作为一个助缘，不是主要的，是次要的。那么在外道当中把这些都是作为一种主要的观点做基本的修持的。比如前面我们也讲到了恒河水他如果沐浴可以清净罪障啊，或者说就是转生到哪个哪个地方，那么可以投生善趣啊，那么在一些佛法的讲法当中也有，比如前面讲引用了月称菩萨的传记当中说：这个恒河水是文殊菩萨加持的水，如果你喝了话可以增长智慧，像这样的话前面的观点有类似的，但不是完全相同是类似的地方。

还有第九个有些地方第九条有些地方讲到，如果你去这些圣地朝拜的话就可以清净很多罪障、可以投生到善趣有这样一种讲法，比如说佛陀在经典当中讲呢：如果你去印度四大圣地朝拜的话可以清净五无间罪，有这样讲法的。那么这个方面有相似的地方，但是呢我们不能通过外表相似就说这个内道和外道是一样的，里面内部还有很多很多的主次的差别，可以去这样做这方面去做分析的。

【共有以上这十种主张。】

共有以上这十种观点，以上这十种主张。他们就是认为如果把这十种观点精通了修持那就可以获得解脱了。

【这些外道耽著各自的论典而以相似因加以建立，即便对大多数都依赖贱种婆罗门之秘诀的这些教徒说：你们的这种观点是矛盾重重的，但对方却正义严词地说：“现量见到的诸位仙人的词句，以比量无法推翻。”】

那么这些外道耽著各自的论典，然后以相似的因来加以建立，即便就是说对于大多数依靠贱等婆罗门的教徒，指出他们的观点有很多矛盾，就说依靠贱种婆罗门的秘诀的意思是什么呢？

上师在以前讲的时候也是提到过，像这样有些婆罗门他造这些论典，他都是、很多这些论典都是通过贱种婆罗门所造出来的。就是说如果他鼓吹杀生的话，他如果要鼓吹这样暴力杀生，他就说如果你杀生的话，那么就可以上升到善趣当中，或者说呢有些贱种婆罗门和国王就说搞关系，像这样话就说，如果能够为了国家捐躯的话就可以上升善趣，像这样话就说得到这些国王的重视、得到国王的供养，有这样方面，通过维护自己的利益来造这个论典的也有。

还有一些观点就说这个地方倒没有，但有些贱种婆罗门他为了和自己的女儿结婚啦、邪淫啊，像这样话就造一些没有前世、没有后世等等等等还有讲很多相似的理由的这样一种观点，这方面也是相当于依靠贱种婆罗门秘诀、很多诸如此类的观点，这些观点是在前面学习过的《四百论》，在《四百论》当中就是讲的这个不少。

总而言之，很多大多数都是依靠贱种婆罗门秘诀的、这样造的这个论典。那么对这样一种教徒说：你们这个观点一观察的时候矛盾重重。那么对方就是说非常严肃的这样讲：“现量见到的诸位仙人的词句，以比量无法推翻。”

一个方面他们就说你们通过比量，你说指出这些里面的观点矛盾重重本来就不合适，没办法通过比量推理来推翻的。为什么呢？第一个是这个诸位仙人讲的，而且是现量见到的，不是通过比量能够推翻的。像这样词句一方面是现量见到，一个方面是诸位仙人讲的词句，所以说通过比量当然无法推翻了。

【这种荒诞不经的论调已将他们愚昧至极的本相暴露无遗。】

像这样一种可以说是只是承许这样现量，不通过这样比量进行衡量的话，像这样荒诞不经的论调已经把他们愚昧至极的本相，已经暴露出来了。

【这些外道内部细致入微的看法极其繁多，但这一切外道的观点、增益的原因、依之而产生宗派的主张，不合情理的所有观点如果详细阐述，可能有利于打开思路。】

那么麦彭仁波切对于这些外道的观点发表一个看法：那么就说如果我们不是在泛泛的了知一下外道的观点，如果能够从外道内部细致入微的看法，像这样话就说进行观察，他们的细致入微的看法就说非常非常极其繁多的，那么就说如果是把他这些外道的观点详细的进行分析，还有就说为什么能够产生或者说能够安立成一种增益的原因，增益就应该不符合实际情况、像这样一种增益的原因，还有就是说依靠这些产生的宗派的主张，然后是不合情理的所有观点，如果详细阐述的话，是可能有利于打开思路的。就虽然现在我们是学习佛法的人，学习佛法的人好像对于外道没有必要去这个很就是说严格的去学习，或者很仔细去学习。

但是呢就是说，一方面如果说是这个，我们如果没有详细的了知外道的观点的话，如果一旦遇到了这个外道的观点，那么就没有办法去分析了，有可能就将我们的心转到外道当中去。因为很多观点他是这个似是而非的，啊似是而非。看起来好像是这么回事，但是真正你如果懂得观察的时候呢，他根本不是这样一种观点，所以说很多都是似是而非的。

还有一些问题呢，似非而是的，似非而是的话就是说，比如说有些我们觉得啊，六道当中的观点啊好像是这个不正确吧？但实际上啊就是说这个，看起来好像是有些不合理的地方，啊实际情况呢都是一种很合理的。那么如果我们不把，不把这个外道的观点，不把内道的观点学清楚、搞清楚的话，那么遇到似是而非，遇到似非而是的这样一种问题的时候呢，我们就缺少这样一种，哦观察的智慧了，啊缺少这样观察的智慧。所以说像这样讲的时候呢，也是有必要的。

还有呢就是说如果我们真正要破斥相续当中的邪见，现在比如说我要产生一个殊胜的正见，啊认为佛法的确是很正确的，那就必须要详尽的了知外道的说法，详尽的了知内道的说法，然后呢这个做对比之后呢，就可以依靠这样的方便看出他们的过失所在，然后进行破斥，不可能再对这样一种外道的观点有所留恋，有所执着。所以说呢，像这样的话就是说这个，很多大德他很详细的分析，这样观点的话实际上他还是非常有必要性的。啊非常有必要性的。

那么像这样的话，就是有这样的问题也是，甚至于呢说是不单单是在藏传佛教当中，比如说就说哦，法王无垢光尊者他的这个《如意宝藏论》当中，他对于这个外道的观点讲的非常的详细，啊讲完把他的这个，啊他的产生的原因啊，他的这样一种观点啊，怎么样就是说这个不合理的地方、进行详细的观察，详细的破斥。这个方面讲的非常详细的。

麦彭仁波切呢在很多论典当中呢，也是对于外道的观点详细的进行观察，不单单是藏传佛教有这样的说法，有这样啊有这样一种传统啊。而且是在汉传佛教当中呢也是有，啊对于外道的观点做详细的阐释，然后啊进行破斥的这样一个问题，这个方面也是有的。在这个啊这些《大藏经》当中呢，甚至于有的时候，把这个整个外道的论点翻译过来的，这个也是有的，啊在《大藏经》当中，也是有对于数论外道的这个论点，啊就是叫什么《经七十论》的一个什么，反正我忘名字忘掉了，像这样的话他就直接说，这个是外道论典，但是呢在《大藏经》当中是以前的大德翻译过来的，原因呢就是说是为了让大家知道他的这样一种这个观点为了便于破斥，所以说像这样的话就说是进行了这个翻译，诸如此类的问题是非常非常多的。所以说呢就说我们在学习佛法的时候呢，也千万不要认为，哦你这个，啊就说把这些问题关系要分析的很这个清楚。我们反正也不需要他的问题观点。我们也不会，不对他的问题观点产生这样一种这个兴趣，所以说我们好像学不学都是没有必要的，从暂时来看似乎是这样的，但是从长久的利益来看，像这样的话啊就是说，通过分析他们的观点，啊和要是分析他们的观点啊还是非常有帮助，对自己啊对佛法产生一种殊胜的定解。所以说全知麦彭仁波切这个地方讲，可能有利于打开思路，了知外道的这个错误之处呢是有帮助的。

【尽管明确分析数论派等的主张对我来说也是力所能及的事，但在此唯恐文字繁冗而置笔】

那么尽管呢如果要数论外道等等，就是上述的这些观点做详尽的分析呢，对于他老人家老说呢，说是力所能及的事情，肯定是能够把这个问题分析的清清楚楚的。但是呢就害怕文字太多了，文字太繁冗了，所以说呢就没有写，啊就暂且略述到此，啊就是只是略述了一点点。

【宗派的观点如果只字不提，也顾虑不能指明对方立足于何地，因此关于论议五派及密行派的大概观点写在介绍各自派别的行文中。】

那么如果对于这个外道的宗派的观点，如果是只字不提的话，也是顾虑不能够指明对方立足于何地，他的到底是站在哪个角度看，他的核心的观点到底是什么？如果不对于外道的观点，如果只字不提的话，也没有办法了知对方到底是站在哪个角度讲的。因此呢关于外道论议五派、还有密行派的这个大概观点呢是写在，介绍各自派别的行文当中，是原因就是这样的。

【在这里，主要是在识取境方式的上面进行遮破的，而胜者派与伺察派这两派别一致是如此说的】

下面就开始解释这个颂词的含义，啊就对于这个胜者派和伺察派的观点呢进行遮破，那么遮破的是，主要是还是识取境的方式，通过这种心识和取境的方法，如果你的心识，啊是要，如果你的对境是多种的话，那么你的取他的这样一种这个心识就不可能是唯一的，也必须安立成这个多种。

如果对境是一种的话呢，那么你的心识也就是一种。所以说这个方面就是在识取境的方式上面，对于对方的观点作为观察进行遮破的。那么就说胜者派和伺察派在这个问题上是一致的这样讲的。

【比如，正像具有各种色彩的猫眼珠的本性一样，对境的一切事物虽然形象各式各样，迥然不同，但均是一个本体。他们将
对境综合起来而耽着、看待说是一个。】

他们的观点就是说，正像具有各种，各种色彩的猫眼珠，啊这个是一种珠宝，啊上师说呢这个是天珠。像这样的话就是说这个，各种色彩的这样一种猫眼珠的本性一样，对境的一切事物虽然形象各式各样，迥然不同。就是说是这个，就好像这个猫眼珠一样，就是天珠一样，天珠上面呢，它具有各种各样一种这个，啊花纹呐，具有各种各样的色彩。但是呢就是说是这个对境，他虽然显现的各式各样的迥然不同的这样一种色彩，但是均是一个本体，就像是一颗宝珠，这颗宝珠上面呢就是说显现的各种各样的花纹，但是呢这个就是一个本体的，啊这个就是一个本体。他们将

对境综合起来耽着、看待说是一个，那么以这个宝珠为例呢，啊比如说花布啊，啊比如说这个，啊一座山呐等等等等，诸如此类的他都是这样的，虽然是对境有很多很多，但是呢他们把他综合起来之后呢，看待说是一个的。

【对于这样的宗派来说，取受形形色色对境事物的那些心也同样不应当显现唯一的本体，】

那么就是下面这个呢就是破斥他的观点了，啊对方认为呢就是说，有很多很多，啊不同的对境，但是呢实有一个，那么就是说我们抓住他就是说，他有各种各样的对境，其实他就是说有这样一种这个形形色色的事物，那么如果说是

对境有形形色色的话，那么取受形形色色对境事物的那些心，同样不应当显现唯一的本体。如果对境已经是各种一样的，那么取受他的心怎么可能是各种各样呢？啊不可能就是唯一的，一定是多种多样的。所以说如果你说对境是很多，但是取受他的心呢，哦他是一个心识，那么这个方面就完全不合理，啊没办法安立把他就是说心识安立成一个实一，因为现在我们要破的这个主要所破就是说，破实一的心识嘛，啊破实一的心识。所以说如果对方说呢，他的这个对境是各种各样的，那么就是说，如果你的对境是各种各样，那么取他的心识就不应该是实一了，啊不应该显现唯一的本体了，应该是多种多样的心识。

【原因是：如果对于千差万别的对境不视为千差万别，则识又怎么能与对境相符合呢？】

主要的原因就是这样的，如果对于，对于千差万别的对境，如果你的心识不视为千差万别的话，那么这个心识就不能够和对境相符合了。

【如果与对境不相符合，以其认知对境也就无法安立了。】

那么如果心识和对境不符合的话，我们就说这个心识认知的这个对境那么就没办法安立这种名言，啊没办法安立名言。或者说这个心识，不是这个对境的心识，比如说呢：对境他本来是一根柱子，那么如果说是我们要安立说，心识认知这个柱子，那么这个心识一定要和对境相符合。那么肯定是看到的是，啊柱子。眼识显现的肯定是柱子的形象。如果说是有境和对境不符合，有境是柱子，一看到时候呢，啊就

看成了一个瓶子，像这样的话，这个方面就是心识和对境不符合了。所以说呢，我们说这样一种这个，啊这样一种心识认知了对境，那么这个名言，啊根本就无法安立，根本就无法安立了。所以说像这样的话，这个叫作对境和啊、就是说有境那是不相符合，有很多很多的过患。

当然如果你说是这个偶尔通过这样一种原因，啊产生了这样一种幻觉，那么是另当别论啊，啊另当别论。这个方面我们不是说你产生幻觉了，啊你饿了好几天，你把这样一种这个，你把这个人看成面包，啊像这样的话就是说，当然是属于那种，啊错误的，啊错误的。很多电影当中就是这样演的嘛，就是说实际上实际中，饿昏了之后他产生一种这个错误的颠倒识了，这个是另当别论。不是这个我们，咱们这不是在讲这个，咱们这个地方是讲正常的情况之下，你的对境是怎么样，你的有境肯定和，要和他相符合的，肯定要相符合。所以像这样讲的时候呢，就是说这个，否则如果不这样安立的话呢，肯定就不正确了。

【其实，他们的主张是说：所知万法自性为一个整体，就像宝珠或总的花色一样。如果对他们说：“既然如此，那么一切人所通晓的都应该一模一样了，因为所缘境是一体之故。”】

那么就是说是，为了便于我们了知了，再把对方的观点呢，再介绍一下。其实他们的主张是这样讲的：所知万法自性呢是一个整体，就像宝珠或总的花色一样。这个就是他们最关键的问题，最啊就是说关键的这个核心的问题在这。那么所知万法，本来我们所知万法，你看这个所知万法本来就是各种各样的，但是他们说所知万法的自性就是一个整体。打比喻讲为了便于了知。

比喻说宝珠，前面所讲的这个天珠。或者就是说总的花色，一块花布你看这个是一块花布。他说虽然说上面有各种各样的颜色，但是它是一个整体的。

【如果对他们说：“既然如此，那么一切人所通晓的都应该一模一样了，因为所缘境是一体之故。”】

那么如果我们对他们讲，如果说是这些对境全都是一个整体的话，那么一切人所通晓的都应该是一模一样。为什么呢？因为所缘境是一体的。那么对于对方的观点来说的时候呢，虽然它显示各式各样的差别，但对方说这显现的各种各样的差别就是一个整体。那么我们就这样讲，如果是一个整体的话，那么所有的人看到的这样一种对境应该是一个，应该产生一个识。为什么？因为所缘境就是一体的。如果所缘境是一体，就不可能产生各种各样一种不同的心识。你看的是那个，我看的是这个，像这样的话，就不可能产生这样一种心识了，因为所缘境，它就是一个本体。就说你如果把这样一种一块花布、如果把这样一种一个宝珠，把这个观点慢慢慢慢推及到一切万法的时候，所有的万法就是一个整体。

就好像你说一块花布、一个宝珠一样，推知到万法的时候虽然在世间当中有各式各样的法，但是都应该是一个本体。如果是一个本体，就不应该产生各种各样的心识，就应该产生一种心识了。给对方发一个这样的过失。

【对方则辩驳说：并不会变成这样，因为这一问题有语言表达与识取受两种方式。】

他就说这方面到不会变成这样的过失，因为对于这样一种问题有通过语言表达的方式和心识取受的方式，有两种方式。有两种方式的缘故，所以说就不会变成一个心识、都变成一体。下面就是他逐渐逐渐介绍他自己的观点。

【其中第一语言表达方式：对于具有多种本体的那个独一无二法，想将唯一的事物说成多种，因而承认或安立为蓝色、黄色等各自不同、这样那样的本体】

“那么就是说对于具有各种本体的唯一的实法，一个方面就是具有多种本体，一个方面是一个唯一的实法。比如说一块花布，一块花布上面具备了这样一种红花、蓝花等等各种各样的花。然后，他就认为虽然具有多种本体，但是它是一个唯一的对境、唯一的实法。那么如果我要把这个唯一的、唯一的事物，如果我要把它说成多种的话，就是说它本来是唯一的，但是我在语言表达的时候我要把它说成多种。因而承认或安立为蓝色、黄色等等，他就是认为这个是次第次第去说就可以了。如果我要把它说成多种的话，就把这些安立成这个是蓝色、这个黄色等等各自不同、这样那样的本体，说的时候他就觉得应该这样去说。

【除非顿时说“众多”或“一切”以及次第说色、声等实法这两种方式以外再不存在其它的表达形式了】

他就说对于这样一种对境，它可以有两种说法。一种说法是顿时说，比如说这一块花布，这块花布我要顿时说，我一个时间当中要把这个表达出来的时候，我就说“众多”或者“一切”，或者说“花布”。

像这样的话，虽然它上面对境具有众多一切或者具有这样各种各样不同的颜色，但是如果我说花布的时候就在一个时间把这个说完了。或者说以“众多”这个词、“一切”这个词，没有次第讲我同时说就可以把这个本体表达出来。这个是顿时说，还有就是次第说。次第说的话，我就说这个是黄、这个是蓝、这个是白等等，或者这个是颜色、这个是声音，它就次第说声、色等等实法。除了顿时说和次第说这两种方式之外，不存在其他的表达形式。

【所以，无论是次第说出还是同时说出想表达的事物每一种类别，实际上事物的自性都超不出那个“唯一”。】

所以说你是次第说呢，还是在讲这个唯一的对境；你是同时说呢，仍然是在讲这个唯一的自性。所以说这个方面就是他们所讲到的说法的方式，语言表达的方式。可以在一个时间说这个是众多的，也可以在次第次第不同时间说，这个是蓝、黄等等。实际上，不管你是顿时说花，还是说次第说蓝、黄，实际上都是讲它这个唯一的自性。这方面就是他们通过语言来说，对境它虽然是一个、但是也不会一定产生一个一体的心识，从这个方面来进行回辩。

【第二、识取受的方式也是同样】

通过心识取受的时候也是一样的。

【譬如，虽然同为对境一个花色的本体，但是，对于它的颜色，分别随着自己的意愿而另外取它内部的蓝、黄等每一色彩】

那么就是说同样的道理，心识在取受花色的对境的时候呢，虽然这个对境是一个花色，但是对于它的颜色可以随着自己的意愿次第取。你首先取它的蓝，也可以取它的黄等等每一个色彩。

【如此一来，那一事物显然也就不再是一个了】

“所以说如果是这样的话，那么这个事物就不是一个应该变成很多了。

【已具有各种各样的自性，由此便出现了识不分开而执为一体取受与分开为异体而取受的两种方式。】

就和前面这样一种语言取受是一样的，那么就是说心识可以、也是可以不分开而执为一体。比如说直接就是不分开就说这个就是花色，不分开而执为一体取受。还有分开为异体我次第次第去取受，像这样有这样两种取受的方式，这和前面的语言是一个含义。

【这是裸体外道等声称的。本论《自释》中列举了两个宣说对方观点的偈颂所指的也是这一点。】

那么就是说本论自释当中列举了两个对方的观点，颂词指的也就是这个，当然这个方面我们没有自释把它了解就可以了。

【他们宗派的主张是这样的：所谓花色是一个自性，那一花色如果不具备各种各样的色彩，也就不能称其为花色了，正如将具有五彩缤纷颜色的花色安立谓“一个”那样，将具有各种各样法的事物看成是“一体”。】

那么他们宗派的主张是这样的，所谓的花色是一个自性，但是这一个自性、这一个花色如果它不具备各种各样的色彩，当然也不能叫花色了。所谓的花色肯定要具备各种色彩，但是虽然具备各种色彩还是一个法的本体。“正如将具有五彩缤纷颜色的花色安立谓“一个”那样，将具有各种各样法的事物看成是“一体”。”像这样的话，就把这样一种具有各种各样东西的事物看成“一个”，这方面对方的观点就非常了知了。

【“他们由于未通达这些道理仅是将假立的“一”视为实有的“一”而已】

那么实际上对方是没有通达真实的这样一种实相的道理，没有对于实际情况产生一种定解。所以说只是把一个假立的“一”，比如说花色、一块花布，像这样所谓的一块花布它只是一个假立的一个“一”。它没有通达这个是把很多很多不同

的法组成起来之后安立成一个“一”，这个是一个遣余、这是一种遣余的概念。实际上像这样讲的时候，根本不存在一个实实在在的“一”的自体，没有一个所谓的“一”的自体，所以说他就认为这个是实有的“一”。所以在他的观点当中就出现了，虽然是各种各样一种事物，但是它是一个实一。

那么内道当中有什么差别呢？内道当中他也说把这个整个具有很多很多支分的东西叫做一个一，但是内道当中很明确就是说、这个所谓的一就是假立的。这个所谓的一的概念它不存在的，一个人、一个团体像这样讲的时候，都是把具有很多很多相同物质综合起来说，这个是一个“一”的自体。所以说内道当中讲的很清楚，这个“一”就是假立的一，不存在一个实有的一。那么外道就认为这个是实有的一，而且是把很多很多具有不同支分的东西安立成一个实一，对这个方面来进行执着。所以说麦彭仁波切一下指出他们的过失所在，就是把假立的一视为实有的一，产生这么个遍计。

【因此，如果实有的一体中会有多体，那么就没有什么不可实现的事了】

那么因此如果一方面你安立这个是个实有的一，它就是个实实在在的一个唯一。但是这个唯一当中又出现了很多很多不同的东西，这个哪是一个实一呢？如果在你的观点当中、实有的一当中，可以出现很多多体，那么对你们来讲就没有什么不可实现的事情了。什么都可以实现！前面大概也是出现过这种语气，如果是这样的话，在你们的宗派当中连石女儿都可以现世了，都可以出生出来了。为什么呢？按照你的观点来看的时候，明明是多你说是一的话，那么像这样的话就可以说其他的什么事情都可以实现。

【诸如此类成百上千的理证利刃必会顿时击中（对方观点的要害）。】

诸如此类很多很多理证的利刃、利刃的话，都会顿时击中对方，令对方没办法忍受的。

【有些人从这一颂词的字面上入眼而说（其中的猫眼珠）是指“珠之猫眼”，认为这是对境多种多样的比喻。】

那么有些人在解释《中观庄严论》的颂词的时候，按照颂词的字面意思上入眼而说，其中的猫眼珠指的是“珠之猫眼”。是指的一种“珠之猫眼”是一种猫眼珠。“认为这是对境多种多样的比喻”那么什么意思呢？

他就认为静命论师这个“珠之猫眼”，像这样一种猫眼珠的比喻是指对境很多很多的比喻。麦彭仁波切就说：

【这种理解明显不合适，因为与对方的观点毫不相干之故。】

麦彭仁波切说你只是把这个猫眼它解释成多种多样的，外境多种多样比喻这个不合适的。那么应该怎么解释呢？

应该像前面所解释的一样，就说对境多种多样但是它是一个整体，这个就是符合对方观点的。你单单是把这个“珠之猫眼”解释成对境多种对样，一个方面来讲没什么不对的，但是实际上对方的观点是怎么样的呢？对方的观点是说，虽然具有多种多样，但是它是一个宝珠。就像花布上面具有多种多样颜色，但是它是一个花布，一块花布。像这样的，所以这个方面解释的时候才符合对方的观点。所以说你如果单单把这样一种“珠之猫眼”解释成对境多种多样的话，这种理解就明显不合适的，就是因为和对方的观点它不相干。所以你这样解释是不符合他的论义的，就是这样。

今天就讲到这个地方。

《中观庄严论释》生西法师辅导第 55 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，今天继续宣讲全知麦彭仁波切所造的《中观庄严论释 - 文殊上师欢喜之教言》。

那么这个论典当中宣讲一切万法究竟实相，引导我们的心怎么样通过这些词句的抉择，逐渐逐渐的了知平时我们所执着的一切的这样的一种方式呢，全都是错误颠倒的分别，然后应该了知一切万法本性都是无自性的，所以我们平时也应该修持一切无所执着，一切都是空性的这种究竟的意趣。

那么在学习这种论典的过程当中也是逐渐的对于一切所执着的恒常法的实一、然后无常法的实一等等，逐渐来进行观察、进行破斥。那么，现在我们观察的是无常的法没有实一的道理。那么无常法没有实一，也是了知外境不存在实一的缘故，也没办法执着他是实一的。然后就是说能取的心识，也是完全没有存在实一的观点。那么这个也是有相承许外境和不承许外境的宗派。承许外境有内道和外道，内道是前面讲到的有部宗和经部宗；现在在破斥外道的观点。

破斥外道的观点当中前面是对于总的明智派进行了观察，然后分别对于论义五派进行观察和抉择。

巴二、破顺世派之观点

那么今天讲的是第二个科判：破顺世派之观点。

前面对于胜者派啊伺察派啊，这些观点来进行观察和破斥的。今天讲的是第二个观点，破顺世派的观点。破顺世外道的观点主要是这个顺世外道，第一个呢不承许前世后世、不承许业因果、不承许解脱道，反正和前生后世有关的修道都是统统不承认的，这个是他们的一个观点；还有一个观点就是对于承许心识，这个心识是不是实有的。那么实际上就是说这个通过观察对方的观点之后指出，在顺世外道当中，也不可能存在一个所谓实有一体的心识，这个方面也是第二个问题。当然了在这个科判当中，并不是在针对外道的这些没有前因后果的这个问题进行驳斥。主要是通过安立对方的观点来说明没有实一的心识。颂词当中讲到：

于许地等合，立为诸境根，

彼派所立宗，不合一法入。

那么就是说，前面我们在学习过这样一种这个顺世外道的观点，它实际上也是指出，地水火风等等这些法是属于胜义谛，然后通过这样一种地水火风这样的元素和合起来之后，显现的粗大法属于世俗谛，有这样的讲法。

所以在这个当中“于许地等合”。那么顺世外道是承许地水火风这个本质就是地水火风，像这样和合起来之后立为诸境根”。

“立为诸境根”，就说把这些地水火风和合安立成这样一种诸境，色声香味触这些诸境。诸根是眼耳鼻舌身等等。像这样的话，诸根。那么就是说因为他把这样一种外境承许为地水火风和合的缘故，所以说从这个方面也知道了“彼派所立宗，不合一法入。”那么就是说顺世外道所安立的这种宗义当中的心识，就是了知这个通过地水火风和合的诸根诸境的心识，也“不合一法入。”那么也是不相合于一法，实一的法而趋入的。因为对境的确没有一个实一的法，所以趋入外境的心识也不可能是一个实一的心识，所以叫做“不合一法入”的意思。下面就是介绍一下顺世外道他的来源，然后主要的宗义。

【往昔，天界与非天之间发生战争时，诸位天人由于秉性善良、喜爱白法，而不愿意浴血奋战。正当天人即将惨遭失败之际，天神造了无有前后世的论典，渐渐地被蚁穴师等人在人间传播开来。】

那么就说往昔天界和非天之间发生的这个战争，那么这些天人因为秉性善良、喜爱善法的缘故，所以说不愿意和非天浴血奋战的。那就说在不同的时间当中，也许有不可能、不同的事情出现。一般来说的话在这个天界当中有这个粗恶苑，就说一个花园，这个花园当中陈列了很多兵器，方便来讲的话这些天人他是不到粗恶苑去的。那么如果是发生了这样战争的时候呢，他们首先就到了粗恶苑，到了粗恶苑之后呢，就通过这样一种园林的加持、还是什么样的缘起，到了这样一种园林之后呢，他们就马山产生恶心，取了兵器之后就和非天打仗了，总的来说这个天人还是因为秉性善法和喜爱白法的缘故，还是不愿意去做这些事情的，这些天人是不是没有到粗恶苑去怎么样，反正就是说不愿意浴血奋战，那么就是因为不愿意打的缘故呢，正当天人即将惨遭失败的时候，天神造了无有前后世的论典，这个天神就叫做 tianjuezhu 或者叫普巴天神。普巴天神看到这个情况，他就觉得应该把这些天人的心转变一下，否则的话这个时候天人就会产生失败，因此他马上造了一部没有前世、没有后世这样的论典，就是这样的。他的意思就是上天要鼓励这样的天人去打仗。但是这个里面没有说这个论典到底起作用没有起作用。还是说是天人虽然是一般来说的是属于这些喜爱善法的人，也是因为以前世修了善根然后转生到天界，一般来说也有这样的神通等等。能够看到很多这些因果的问题，但是也许是因为业力现前，或者是通过这样一种天神的论典的蛊惑，或者说是受到影响也未可知。

但是这个里面没有说他只是说天神在这个情况下造了这个论典，起没起作用后面就没有讲了。

【渐渐地被蚁穴师等人在人间传播开来。】

那么这个论典当时不知道有没有帮助天人，但是逐渐逐渐这样论典就流落到人间了，被“蚁穴师”——就是外道本师之一，他经常在蚂蚁穴的旁边修法、修禅定，所以人们叫他蚁穴师。那么逐渐逐渐被蚁穴师在人间传播开来了，这个方面就是他的了来历。

【将比类的论典作为正量，被人们共称为天神派、顺世派、现世美……】

那么他们把这类的论典作为正量，然后被人们共称为天神派，因为他们的造论者是一个普巴天神、是一个 tianjue zhu (7:26) 所以说也叫作天神派；那么还有就叫做顺世派，就是随顺现世，不随顺前世和后世；现世美也是这个意思，就是现世美好，只是追求现世的美好。像这样的话就是至于造善业以后去受报啊等等，像这样一种教义他不承许的，只是承许现世的一种美好。

【如果归纳他们的观点，即一口否定前后世、业因果、遍知佛陀、未见的众生等，仅仅为了现世这一辈子的利益。】

那么如果把它们观点做一个归纳的话，那么即一口否定前世和后世，这个是完全不存在的，因为根本没看到。还有就否认业因果，那么就说前后世这个业因果是根本不存在的。或者有些顺世外道连这世的因果也是不成立的，这样的也有；

还有就是所谓的遍知佛陀能够了知一切等等这个也是没有的；还有没有见到的众生比如说地狱的众生啊、天界的众生啊、魔鬼道的众生，这方面反正没见到的众生根本一概不承许的。“仅仅为了现世这一辈子的利益。”像这样的话就说为了这一辈子的利益去奋发、去拼搏。

【此派将帝释天、日月视为本尊，将《见精华续》《天神六续》等执为正量，依靠一理证门、三比喻、四理论而通晓宗派。】

那么这一派是把帝释天和日月视为本尊的。那么像这样讲的时候一方面在他们的宗义当中，没有见到的众生也不承认的，但是就把帝释天这一方面作为他们的本尊。

那么从他们的角度来讲的话，帝释天应该是个天人，对他们来讲也应该没有见的众生、也应该是不承认的。所以说在他们的宗义当中，也是很抵触的、很矛盾的这个地方也是非常多。所以有些时候也叫做帝释天派的也有；然后把日月视为本尊，所有说有的地方叫太阳派、有的叫月亮派，像这样的话把日月视为本尊。然后他们的依据是什么呢？

是《见精华续》《天神六续》，《见精华续》也叫《见藏续》，（精华翻译成藏，）也有时候翻译成《见精华续》。还有就是讲《天神六续》等等把这个执为正量。依靠一个理证门、三个比喻和四个理论来通晓他们的宗派。下面就他们的几个问题做一个简单的义释。首先第一个就是讲一理证门。

【一理证门：前后世等不存在，因为自己的根之行境前见所未见之故。】

那么这个就是一个推理一个比量了，一个比量就是说前后世是不存在，等字包括业因果等等解脱道呀、这些都是不存在的，为什么这些不存在呢？

因为自己的根之行境前见所未见之故。那么就说自己的眼根呀、耳根呀这方面都没有见到。那么如果说这些存在的话，应该看到的，或者说应该听得到的。但是实际上在自己的根面前，根本没有办法见到的缘故呢，所以说像这样的话就不存在前后世，那么后面呢，麦彭仁波切也对这个问题也做了一个评论，一方面就说是外道他是承许现量的，他说只有现量是正量，其他的比量是非量，但是他们在安立自己的宗义的时候，也使用了一个颠倒的比量，这个所谓的颠倒的比量就是讲这个，前后世不存在就是在自己的根识前见所未见之故，像这样的话做一个比量，实际上就说是没见到的东西不一定不存在，像这样讲的时候，在《释量论》等等在这个论典当中，在《因明》的论典当中就是这样讲的，那么就说是没有见到并不能说明这个不存在，像这样这方面的根据呢就说是一个颠倒的比量，还一个问题呢就说是我们必须承认，我们自己的根的这样一个力量呀，范围非常有限他的能力非常有限，所以说我们说如果我们眼根看不到的东西就作为正量的话，实际上我们的眼根，你说他的力量有多大呢？眼根啊耳根呀像这样诸根，他的局限性非常非常的大，所以说就我们的眼根没有取到的东西，那么没办法作为正量的，第二个问题说三比喻：

【三比喻：一、无因之比喻——草地上长蘑菇；二、无果之比喻——风吹灰尘；三、本性而生之比喻——太阳升起、水向下流、豌豆圆形、荆棘尖锐等等。】

那么就说三个比喻首先讲的是无因，因为他们顺世外道呢是不承许因果吗，不承许因果首先就没有因的比喻是什么呢？是草地上生蘑菇，草地上生蘑菇呢就是夏天是最明显的，夏天往往是在下了雨之后呢然后出太阳然后马上很快蘑菇就会长起来了，他们就认为呢没有人在这里撒种子，像这样的话，马上蘑菇就在草地上长起来了所以说这样一种蘑菇是无因而生的，无因而生。实际上这是不正确的。如果无因而生的话石板上石头上为什么不长蘑菇，你的高压锅里应该长蘑菇。所以像这样讲的时候呢，就说不可能是无因的，他在这片这样一种草地上长蘑菇，肯定是有他的这种因缘，否则的话不可能随随便便来的，这方面就是讲到了无因的比喻，就是讲他草地上长蘑菇的比喻。

那么第二个问题就是无果的比喻，无果的比喻就是风吹灰尘，他就觉得你如果现在今世做这样一种行为的话，那么其他的承许解脱道的人来讲、承许前后世的人来讲，你要为你自己行为负责，你做了这个行为以后就要承担这个责任，这个叫做果，业因果当中的果，他们说这个果是不存在的，那么这个果不存在呢，就说是风吹灰尘，就好像这个风把灰尘吹走之后呢，

他就没有什么呢不存在什么了，什么都不剩下了，所以像这样讲的时候呢，就说后世根本就没有果，像风吹灰尘一样一无所有，他就觉得根本没有这样的业因果。

那么第三个问题就说是本性而生的比喻，就说一切万法无因无果他是怎样产生的呢？他就觉得是本性而生，自然而然就生长起来了，这个叫本性而生，那么他打的这个比喻呢比如太阳升起，太阳升起的话就是太阳从东方升起来、然后从西方落下去，他的意思就是说没有人去牵引他，没有人牵引他让他东升西落，所以这个方面也是本性而生的，自然而然的是自然现象，是这样一个问题，然后水向下流，也是没有人去把他引导从上往下走，他本来就是这样的。然后就是豌豆圆形，也没看到谁把他抓住之后呢，用刀子把他修成圆形的，那么就讲荆棘的尖锐也没有用刀子把他去削尖，所以说一切本来就如此，就觉得这方面通过这些现象呢来解释他就是本性而生，一切都没有因，因缘的这样的缘故，这三个比喻。然后讲四理论：

【四理论：一、（现世有理论：）虽说前后世是不存在的，但现今世间的苦乐等却是存在的；】

那么第一个理论就是现世有，现世有的理论当中第一个就是否认前后世，那么前世和后世根本不存在，那么前后世虽然不存在，但现今世间的苦乐却是真实存在的，那么就说是今生的苦乐，这些方面都是存在的，所以说为了得到今世的苦乐呢，也应该去奋发，那么第二个问题就是讲俱生理论，俱生就是一起生的意思叫俱生。

【二、（俱生理论：）心识并不是像神我、主物那样由前世迁移到后世，但在身体突然形成时同时存在；】

那么就说是这样一种俱生理论呢，就是讲心识不像比如说数论外道承许的神我主物呀，神我主物是属于胜义谛，所以说像这样讲的时候呢，这些神我主物是恒常不变的东西，他应该是从前世牵引到后世，包括佛教当中这样一种心识像这样的话是从前世牵引到后世，这样安立他们说，根本不存在前世牵引到后世的这样一种心识，那么这个心识不是前世迁移到后世，怎样的呢，是在身体突然形成的同时存在的，那么就说是这个心识和身体是同时产生，这个方面是讲第二个俱生理论。第三个问题就是新生理论。

【三、（新生理论：）地等大种所具备能产生识的因聚合之后，就像酒曲中生出陶醉的能力般得以重新形成；】

那么就说是地水火风地等四大种所具备的能产生识的因缘，和合之后，他们就说实际上心识是通过四大种而产生的，那么本来这个心识是不存在的，但是就说是四大种和合之后，这样因聚合之后呢，就好像酒曲当中，酒曲当中本来是不存在陶醉能力的，但是就说你把他这个因缘和合，他这个酒曲加曲再一段时间之后发酵，发酵之后呢他就在这里面突然产生一种陶醉的能力，所以说这个心识是重新形成的，不是从前世带到今世，再从今世带到后世，他说不存在这个问题，这是第三个新生的理论。主要是讲心识新生的理论。那么第四个问题是讲非枉然理论。

【四、（非枉然理论：）虽然依靠苦行修道无以解脱，但如果自然死亡，则一律安住于唯一解脱的法界中，而业果绝不存。】

那么就说是他们呢虽然依靠苦行修道唯一解脱，他就说你这些佛教呀或者其他的这些常派的外道、其他数论外道等等，这些解脱道的宗派，那么他们觉得呢修苦行哪这个方面根本没办法解脱的，哪里有前后世哪里有业因果呢，通过苦行也没办法解脱，他说不承许这样通过苦行修道可以解脱的，但是呢如果自然死亡的话，则一律安住唯一解脱的法界中，那么如果说自然死亡，自然死亡像这样讲的时候就说是不是通过其他方式呀，通过自然死亡的方式，那么如果自然死亡之后呢，一律安住唯一解脱的法界中，那么这个地方呢，唯一解脱的法界是什么意思呢，这个法界的意思呢，并不是说平时我们所讲到的是智慧和空性无二的这样一种境界叫法界，实相叫法界。不是这个意思。

那么顺势外道的这个法界是虚空，什么都不存在的这样一种状态。那么唯一解脱、这个不是承许的解脱吗？这个方面的解脱和佛法当中的解脱是两回事情，这个方面的解脱，比如说你的现世当中你遭到了身体和心的种种痛苦的折磨，那么如果你自然死亡之后呢，像这样你的种种的身心的痛苦就不存在了，就解脱了，就从一切苦当中解脱出来了，世间上说的一了、一死百了，像这样的话，就为了解脱这样一种生活的压力呀、为了解脱很严重的疾病缠身哪、为了解脱这些很沉重的债务哪，象这样的话他们就主张干脆一死百了，死了之后呢就解脱了，这个方面就是一般的人是这样，所以说他们的解脱不是说死了之后你的心识获得解脱，佛法这些或者其他的就认为呢解脱之后你的心识会获得解脱，那么顺世外道解脱的意思并不是这个意思不是这种理解的意思，所以他就说一切痛苦啊已经消亡了，这个状态就叫做解脱，而业果是不存在的。所以说如果在这样一种理论的牵引之下话，很多人就会在今世当中拼命的造恶业，反正能够得到现世的解脱，我为了得到现世的安乐呢，就说是一切不择手段，像这样会在这样一种见解引导之下的话，这个世间就会越来越乱的。还有像他们也讲到了如果自然死亡，这怎么怎么样。

实际上如果按照这个观点来讲，你自然死亡也好还是非正常死亡也好还是你自杀也好，反正是死后就安住在唯一解脱的法界当中，何必要加一个自然死亡不自然死亡呢，像这样的话从他们的词句的概念来说似乎也是不鼓励自杀的，但实际上就说是这个即便是自杀的话反正也是唯一安住在唯一解脱法，也不用一个什么心识，反正死了之后呢就说是都安住在这样一种解脱境界当中，所以说像这样讲的时候呢，对方观点就说很多很多实际上不合理的地方，当然我们呢就说是没有着重的对外道的这个观点不合理的地方进行破斥啊，而是有的时候呢，只是顺便讲讲，真正的这个详细观察呀、破斥啊这个方式、这个方面是在《释量论》当中呀，《释量论》当中对于顺世的观点是详细破斥的。

【倘若了达这一道理而为了解脱,不依赖于疲惫战术等顺世派的论典并非枉然无义。】

那么这个非枉然理论。那么就是说非枉然理论就说倘若了达这些道理了,那么前面所讲的自然解脱的道理,那么为了解脱不依赖于疲惫战术,他的疲惫战术是什么呢。

就好像是佛法当中呢,已经历很长时间的苦行啊,或者说三个无数劫的苦行啊,或者一辈子当中要修苦行啊等等,这个方面他们说都叫做疲惫战术,那么就是说顺势外道的论点、不依靠于这种疲惫战术,但是呢这样一种论点并非是枉然无义,他指出了解脱道,就说你在今生当中好好享受,然后呢死了之后呢,就是全部都是安住在唯一解脱的法界当中了,他就觉得他们的这个论点很有意义,是非枉然的,那么通过这方面就说我们的论点是是非枉然的,当然也是间接指出其余的你们是非疲惫战术的论点都是枉然的理论,你虽然在今生当中呢就是付出了很大的努力,但是呢因为不存在前后世,不存在因果的缘故呢,今生当中呢你们的这个幸福安乐也是坏掉了,为什么呢,一辈子都在苦行啊,你们都在守持这样那样的纪律,说这辈子当中很多享受的错过了,那么死了之后呢,死了之后呢反正什么都没有了,像这样他就觉得你们这样一种理论是枉然理论,自己的理论呢是非枉然理论,是这样的。

【他们安立宗派的根本因就是后世现量未见,所以他们想当然地认为它绝对不存在,而唯独有当下的现世。】

那么他们安立宗派的根本因呢就是因为后世现量没见到,没有现量没有见到的缘故呢,就没有办法安立,说像这样的一种理论和现在的一些说不承许前后世的理论,有相同的地方,有相似的地方,所以说我们就通过前面呢这个顺势外道的观点,和现在的这个不承许因果的这个观点对比一下,有的时候有大部分是相同的,比如说不承许前后世、不承许前后世的因他的个根据呢也是现量未见等等等等,这个方面是相同的,但是呢像顺势外道,他承许什么自己的本尊呢,承许其他的这样的问题,这一方面是和现在是不一样的,所以说像这样讲的时候呢,是不承许前后世的大的宗派和顺势外道有差别,也有相同的地方。

【可怜啊,这些愚笨透顶的人!如果凡是没有摆在眼前的一切事物都妄加断定不存在,那么明天与后天的时间也应不存在了,也不该准备食物等了。】

实际上对方这样一种观点是很粗的一个观点、很粗大的观点,他就说是唯一的理论就是没有见到,现量没有见到,所以说像这样前面我们分析的一样的,就说现量没见到的东西太多了,现量没见到不等于不存在的,所以说呢凡事没有摆在眼前,没有现量见到的东西如果有妄加断定不存在的话,那么就使用一个非常明显的例子,最明显的例子就是明天、后天大家都看不到的,因为他还没有来,还没有来的缘故呢,如果按照你的理论来看的时候呢,明天后天没看到的应该不存在的,应该不存在。所以应该不存在的缘故呢,应该就说是、也不应该就说是准备明天后天的食物,等等很多很多的计划都不应该存在了,这方面就是最简单的破斥的方式。

【虽然后世存在没有现量目睹,但不存在也同样没有见到,那凭什么断定说不存在呢?】

麦彭仁波切说呢,后世存在没有现量目睹,这个一般的众生都是看不到的,没有办法现量目睹的,那么就说是没有现量目睹这个方面是相同的,但是呢得出的结论呢,就是对对方说没有现量目睹的就一定没有,那么就说佛教的意思就是没有现量目睹的东西呢,你没看到的东西不一定就是不存在的。那么就是说通过同样的道理呢,就说是现量不存在、就说是后世存在没有现量目睹,但是呢后世不存在这一点呢,也同样没有看到呢,不存在这一点同样没见到,所以说你凭什么断定说不存在呢,那么通过同等道理,如果说是后世存在没有现量目睹的缘故呢,你就说不存在。那么我反过来讲的时候呢,那么后世不存在这一点也没有见到,那么应该按照你的观点来讲应该是存在了。所以说凭什么断定说是不存在了,像这样的话说是没有办法安立一个正确的宗义。

【自己矢口否认比量是正量的同时,又紧紧抓住宗派的颠倒比量不放。】

那么一方面呢就说对方呢矢口否认比量,他认为比量不是正量,但是呢他自己又仅仅抓住一个宗派的比量,宗派颠倒的比量,为什么呢?

因为他自己后世不存在这一点,对他来讲是没有现量见到的,是没有现量见的,所以他在安立所谓的这样一种后世不存在的这样一种理论的时候呢,使用一个颠倒的比量,他就是后世不存在、没有现量见的缘故,他就说我没有现量见、所以说后世是根本不存在的。所以说呢他就不存在比量是正量的同时,有紧紧抓住了自己的颠倒比量不放,所以实际上就说是通过这样一种观察的方式啊,对于这些不承许前后世的人,你说一下子要把他们从邪见当中扭转过来的话,这个方面有困难,有困难的,但是呢,就是说如果能够用这个方式至少能够让他对自己以前的这样的根据产生这样一种怀疑,以前的话就说是没有人给他指出问题的时候,他是根深蒂固的认识到,哦这个反正现量没有见到就绝对不存在,就绝对没有的,但是呢就是说使用这个理论,至少可以让他产生个疑惑。

什么疑惑呢,就说自己的理论以前是不是那么正确的,自己想当然的认为这个千真万确的理论,他是不正确的,有不确定的因素在里面,所以如果有这样一种达到这样一种效果的话可以慢慢慢慢就可以去思考了,到底就是怎么样的安立这样一种他自己的宗派的,所以说这样一分析观察的时候呢,逐渐逐渐对自己的这样一种所谓的定解产生疑惑产生动摇,动摇之后呢,慢慢慢慢可能就是接受到前后世存在的这样一种观点。

【对此，我一边流着悲悯的泪水，一边又觉得好笑，在啼笑皆非的同时深感这一宗派实在是莫名其妙】

那么麦彭仁波切呢看到这样一种可怜的人啊，像这样的话就说是一方面他就说是很悲悯他们，一方面留着悲悯的泪水，一方面觉得他们这样一种安立的宗义非常可笑，所以在啼笑皆非的同时感到这个宗派实在是莫名其妙的。那么在很多破斥外道的观点当中，都说顺势外道是最下劣的宗派，就说最下劣的一种宗派就是这个顺势派。那么就是说又不承许这样的前世后世，也不承许这样的业因果，所以说再这样一种，这样一种问题当中呢，就说会引发很多很多的邪见，所以也是伤害自己的一个宗派，也是伤害他人的一个宗派。像这样的话就是说对自他都没有利益的宗派，就是这样一种顺势派，就是这样一种顺势派的观点。那么其他的这样一种平时、前面我们已经所破的常派呀等等，无论如何呢他是承许有前世后世的、还是承许多少少承许业因果的，说有些时候他们也承许，哦有这样一种要修善法，修解脱啊，修禅定啊等等，像这样讲的时候呢，就是怎么也比这个顺势外道强无数倍。

【作者针对这样的观点而认为：对于承许胜义中存在的地等四大种聚合安立为五境与五根的那一宗派所立的观点也是同样，】

那么就是说这个方面解释颂词的时候呢，对于承许胜义中存在的地水火风四大种，那么四大种聚合起来之后呢，安立为五境，平时我们这样一种五根的对境，还有呢就说是了知五境的五根，那么这些宗派所安立的观点是同样的。

【所谓的“合”是指聚集许多法，由此取受“合”之识也应变成多种，】

那么就是说所谓的合呢是指聚集的很多很多法，比如说这个五根五境，五根和五境就是聚集了很多很多的这个法，地水火风这种聚合吗，那聚合多种法，所以说因为对境是多种的缘故呢，取受这个和合聚合的心识，本身也应该变成多种。

【而不会相合一个对境的实法而趋入。】

所以说呢，就不为相合一个对境实法而趋入，就是这个心识呢，他不会相合一个对境，那么如果是相合一个对境，那就心识应该是一个心识了，但是因为这个对境是多种的缘故呢，他也不会相合一个对境的识法而趋入，而产生一个实有的心识，这个以上就对顺势外道的实有的心识做了破斥了。

巴三：（破数论派之观点【说明数论派识为实一不可能】）

那么第三个科判是破数论派的观点，破数论派的观点也是说明数论派识为实一不可能的。当然在这个论点当中数论派的观点，他的这个心识是神我、是神我，那么就说这个神我的心识是不是一种实有的呢，对方的认为呢，对方的观点就说这个心识是胜义谛，他是常一的法，他是常一的法，他就说是这个自己的本身就承认这样一种心识是实一、是个常一的，在这个当中一方面呢就说是来看一看数论外道的承许的方式，一方面也是破斥他的这样一种所谓的这样一种实一的识也是不存在的：

分二：一、宣说破斥；二、破遣过之答复。

午一、宣说破斥：

力等性声等，许具一境相，

识亦不合理，三性境现故。

那么在这个颂词当中呢第一句话那么可以理解成所境，就是所取或者所境。像这样的话，第一句话时所取的意思，许具一境相，许具一境相和后面的这个识字他是一个意思，就说这六个字呢，许具一境相识，像这样的话是讲他的能取，就是讲能取，那么就是说亦不合理是他的结论，像这样的话就承许这样一种识亦的心识不合理的，他根据呢就是三性境现故。三性境现故就是他的根据。

那么就是说是，力等性声等那么这个方面作为所境啊，作为所境呢，就是作为神我所取的外境，神我所取的外境就是“力等性”。首先是力等性，那么力等性是什么意思，这个力字就是他们所讲到的在自性当中的这个喜、忧、暗三德，有的时候叫喜忧暗，有的时候叫尘、力、暗，有的时候叫尘、力、暗。所以说像这样讲的这个力字呢，就是尘力暗当中的一种，这个等字呢就是这个尘和这样一种暗。这个力等性呢就说，这样一种自性他实际上是具备这样一种喜忧暗三德的。那么当自性幻化为其余的粗大法的时候，就是后面所讲到的声等，啊声等。声音、色法像这样的话都是从自性当中幻化出来的，都是从自性当中幻化出来的。所以说这个是统一在讲所境法，在讲所境法。力等性呢就是在讲他的自性，声等呢就是讲自性幻化的这些诸法。

比如说泥土，一个泥土就相当于是这样一种自性一样，然后呢就是说把泥土捏成这样一种这个碗，把泥土捏成一个泥人等等。像这样的话，这个方面就代表声音啊，色等，那么就说是你的这种，你这样一种泥人和碗，你不是离开泥土之外单独存在的。同样道理呢，就说是你的这些声音和色呢，他不是离开了自性之外存在的，所以说这个叫做力等性声等的意思，是这样的。

那么力等性声等呢，就说这个方面是他所境。那么就取他的是什么，取他的是神我，神我来取这样一种境，那么所以说他许具一境相识。那么就是说你的对境具有力等性的，这样一种声音。你就说声音等具有力等性的这样一种不同的法，不同的自性的话，那么就说承许具一境的识也是不合理的。那么就具一境相就说，你的心识如果说是实一的话，那么你的对

境应该是一境相，啊应该是一境相。但是呢实际上现在你已经承许了，已经承许了这样一种这个对境呢，他不是一境相，他具有尘力暗。所以说这个时候你要承许具有一境相的心识，就说实一的心识呢，就说，但他是一个境、一个相的这样一种心识，实一的心识，这个方面也是不合理的。为什么不合理呢，根据就是三性境现故。

三性境，就是说是每一个境他都是三性的自性，每一个境当中都具有三德，都具有三性。所以说每一个法上面都具备三性的话，那么怎么可能是一个实一的对境呢？那么如果说是，他对境是多体的话，你能缘他的心识不可能是一体的，不可能。所以说这个方面三性境现故，他的能缘的心识，不可能是实一的心识。那么下面呢是对于这样数论外道的来历啊，他的这个大概的宗义呢作一个解释。首先是讲他的来历。

【从前有一位名叫淡黄的仙人(也称迦毗罗仙人)，出生在护国国王时期，以雪山为栖身修行之地。】

那么就说是以前呢一个仙人名字叫淡黄仙人，叫淡黄仙人，也叫作迦毗罗。有时候翻译成迦毗罗也是淡黄是一个意思，那么像这样的话出生在护国国王时期。护国国王也是在这个很多佛教史当中讲到的这个第一个国王叫纵净（? 32:55），那么这个护国国王也是纵净王（?）的后代。那有些地方讲是，应该是在，好像是在人寿二万岁的时候出世的吧，还是怎么样，好像有这个印象，不一定记得清楚。那么在人寿二万岁的时候，这个时候他出世还是修行，以雪山，雪山呢就说上师讲讲相对雪山。相对雪山呢，把这个雪山作为这个栖身修行之境，最终呢得到了苦行的功德，就得到了一般的世间的共同成就。他相应自己所成就的禅定而造的论典有《黑自在六十品》、《五十相》、《三量》、《七关联》……等等。那么就是说他当，获得了苦行的功德，获得了共同的成就之后呢，相应自己的禅定。也就是说相应自己的禅定是什么意思呢，他获得禅定之后就引发了一些神通，引发了一些智慧，引发了一些神通。他通过自己的这样一种神通，他通过自己的禅定功德然后他开始观察一切万法的相之后呢，就相应他自己的这个禅定相，然后呢就看到了这样一种法，造下了这样一种论典。所以说前面我们分析就说，有些外道的观点是通过禅定，获得了禅定功德之后呢，就说是造出了，就是指这个数论派。数论派他是通过修持一些苦行的功德，得了共同成就之后呢，相应他这种成就相，造下了这些，造下了这样一种这个论典的，这个方面他的这个来历。

【由于将(这位淡黄仙人当作本师,)以他所造的论典作为正量,因而共称为淡黄派或数论派。】

那么就是说为什么称之为淡黄派呢，或者数论派呢。应该就是说把这个淡黄仙人作为本师的缘故，所以说是叫做淡黄派，以他所造的论典作为正量的缘故呢，所以说叫做数论派。那么为什么叫数论呢，他数就是数字，就是说通过二十五种数字，下面不是二十五谛嘛，他通过二十五谛来涵盖一切万法。所以说呢像这样讲的时候呢，他就说是通过这二十五谛的数字来开宗立派，那开始就说宣讲他的宗义，所以说叫做数论。如果是承许把他所造的论典作为正量，这个角度来讲叫做数论派啦。

【他们承许说所知万法可以归属在二十五谛当中。】

他们就觉得呢，一切万法全部归涉在二十五种数字，二十五谛当中。

【其中的无情法与识二者之中,神我是识、为常法……具备五种特征。】

那么就说是其中的二十五谛当中，有两谛，有两个法是属于胜义谛，就两个法是属于胜义谛。那么哪个两个法是胜义谛呢，一个叫做主物，一个叫做神我，这两种呢就叫做胜义谛。那么在这个胜义谛当中呢，其中的这个，其中呢就说神我是属于心识的，主物呢是属于无情的。所以说其中的无情法与识二者当中呢，首先第一个神我这种胜义谛，他是心识的自性，他是心识的自性呢，又是常法，也是唯一的，也是唯一的一个，也是常法也是唯一的，而且呢，他是享受者，神我是享受者，享受一切的现象的，非作者，他不是这个作者等等，具有五种特征。那么第二类呢，第二个胜义谛呢是属于主物，主物是一切无情法的来源，三世一切无情法，他本身也是一个无情法。主物是一切无情法的来源，它是常有、唯一的无情法，非为享受者而是作者。那么就说所谓的这样一种这个，所谓的这个主物呢，第一个他是无情，他是一个也是属于常有唯一的，因为他是胜义谛嘛，他呢就是胜义谛都是常有啊唯一的自性，那么世俗谛啊都是无常的变化多体的法。像这样讲他们的这个胜义，当然就说肯定是安立成常有、唯一的无情法的。而且呢就是说他非为享受者，而是作者。他不是享受的，他是作者，他就是这个创造一切万物的这样一种作者，一切的这个二十三谛法，都是从自性当中显现出来的，像这样的话是就是，啊非为享受者而是作者。

【由于它的本体是尘、暗、力(即忧暗喜)三者平衡的状态,因而难得通达。】

这个在《入行论》当中也是有这样讲的，那么就说是这个三德平衡状，据说为主物呢，不平变众生，有这样的讲法。像这样讲的时候就说这个喜忧暗三德，或者说是尘暗力，尘暗力呢也就说是喜忧暗，或者有些地方讲贪嗔痴，也有这样不同讲法。像这样的话他的本体呢就说这个，这个主物的本体是尘暗力三德平衡的状态。就这个里面，在这个当中他没有哪一个多哪一个少的状态，都是平衡的，他这个时候就叫做主物。那么如果不平衡的时候呢，不平衡的时候就变成众生了，就变成，开始显现二十三谛法了。像这样的话就是在平衡的状态的时候就叫做主物，不平衡的时候呢就叫做，就显现了世间的二十三谛法。所以说这样一种平衡的状态是难得通达的，他是叫做胜义谛。

【尘是指痛苦或者忧愁;力指快乐;暗为等舍。】

那么所谓的尘暗力呢，所谓的尘是指痛苦或者忧愁，喜忧暗当中的忧，就是这样，痛苦啊，或者忧，或者有的时候叫嗔。力指快乐，这个力叫快乐或者叫喜，有的时候叫贪。暗呢为等舍，就说也是不乐的这样一种等舍的状态，有时候叫痴。所以像这样讲的时候呢，尘暗力三者平等，这个方面就是平等状态，这个到底什么尘暗力呢，这方面讲到了尘暗力。

【尘、力、暗即为三德。由于这三者无有成分多少的差别，所以不偏堕任何一方，其因就是主物，就像瓦罐等的因是泥土一样】

那么这个三者的成分当中呢没有哪个多，哪个少，哪个轻，哪个重的差别，所以说不偏堕于任何一方，这个因呢就是主物。那么就像瓦罐等的因是泥土一样。所以说呢这样一种三德的因呢就是主物，三德的因就是主物，而且是三德平衡的状态呢这个方面成为主物的。那么在这个，后面这一段话呢，主要是讲他们怎么样显现二十三谛法的，又是怎么样就说是显现二十三法开始流转轮回啊，他们也把这个流转轮回的这个，把流转轮回的这个过程呢交代的比较清楚的。而且呢就说把还灭众生获得解脱的这样一种这个状态呢，也是交代的比较清楚的。所以说他就讲的时候呢，首先主物中出现二十三种现象，那么怎么样从主物当中就出现二十三种现象了呢。

他们的意思就是说呢，当神我有一天他就说突然想要享受万法了，就像平时我们想吃东西了，像想吃，他自己神我他想要享受万法了，想要享受万法的时候呢，他这个自性，主物啊，马上就了知了这样一种这个，了知这样一种神我的想法。了知了神我的想法之后呢，马上就位于神我。有些地方合为一体了。合为一体的时候呢，像这样的话就是，这个合为一体的意思就是说，连接的很近的意思，连接的很近。然后呢就从这个主物当中开始给他幻化，开始给幻化二十三谛法，让这个神我去享受，让神我去享受。所以像这样讲的时候，这个就是最初的一种，最初的一种这个方式，最初的一个方式。那么就是说这个主物了知了神我的想法，这个了知，我这个现在还是就疑惑的，怎么了知的。他这个无情他怎么了知神我的想法呢。这个方面是，是稍快一点？？39：54 没搞清楚，他们的宗派的内部有些微细的地方，大概的就是这样的。像这样的话就是这个了知了之后呢，就从这个地方开始接：

【由主物中出生二十三现象，】

这个时候开始出现了二十三种现象呢，二十三种现象呢，二十五谛当中剩余的二十三谛 二十三谛法呢，针对于圣地当中的法呢，那么来讲呢，第一个呢他是属于世俗谛，他是世俗谛呢，就是代表他是虚化的法。他不是真实的，他是虚幻的、他是无常的、他是多体的、所以像这样讲的时候呢。这个方面就是世俗谛啊 世俗谛它是变化无常的、虚幻的、如梦如幻的等等等等都是讲这些。

【也就是说：主物中现出如明镜般的大或心，】

那么二十三谛法当中，第一谛法呢就叫大、或者叫做心。有的时候这个心又叫做觉啊叫觉。当然说我们看到心或者看到觉得时候呢，容易理解成心识的心，但是这个地方呢 他这个心不是心识的心。他只是名字叫心而已。他实际上的名字叫大。那么这个心是什么呢？这个心就是一个连接的纽带。连接的纽带。连接什么的纽带呢。连接神我和主物所变化的现象。神我和主物所变化的现象啊 那么神我他怎么样去领受呢。像这样中间有一个大做连接。神我和这样一种其余的所享受的万法中间的一个连接的纽带。像这样的就叫做大。

首先呢显出这个大。那么这个大呢像明镜一样。而且这个明镜呢就是双面镜。我们这个地方讲双面镜。两面镜子、两面镜子。那么到里面。靠近里面这个部分。就是说神我。显现在里面。那外面这一部分呢 就显现他的这个其他的这个神我所享受的这个对境 色声香味触啊 这些妙欲啊。快乐啊等等。像这样的话就是说在镜子的那一面呢，外面显现成他的这个。显现成这个其他的所享受的法。里面的这个一部分呢，就是神我。

所以说 神我和外面的法怎么连接呢，这通过大来连接的。通过大来连接的。所以像这样讲的时候呢，这个地方讲：

【大或心从外面映出对境的影像、 由内显出神我的影像，】

当然我们就是说理解是个比喻啊 真正是一面镜子放那呢。他不是一面真正的镜子放在那。他就是一个比喻。他就像明镜一样、透明的、或者说他就是一个连接的。里面是神我外面是这个影像。然后呢神我就通过这个连接呢来享受这个万法的。所以说由内显出神我的影像。

【因而它是士夫享受对境的连接纽带。】

【从中三种功德得以增上，于是由大中出生三种慢，】

那么从中呢，在这个当中，大当中呢，这三种功能都可以增上的，就说这样三种尘力暗，三者对增上，或者说就是说可以增上的意思就是说，他们逐渐逐渐开始利用开始显现出来。于是由大中出现三种慢。首先是大中出现三种慢。

【即尘慢、力慢与暗慢，】

【这三种慢算为一个。】

算为一个的意思就是在二十三谛当中，在二十三谛当中不是别别上三种的，二十三谛当中是算一个，就是慢。大当中显现慢。然后在这个里面呢，是怎么样显现其他法呢。

【从第一种慢中产生声、触、味、色、香五唯，】

首先呢，在这个，就说通过这样一种，第一种慢，那么第一种慢呢，前面讲尘慢嘛，那么通过这个尘慢当中呢，出现五唯。五唯就是平时我们所讲的五境，但他的名字叫五唯。平时我们这个五境的排列的顺序呢，色、身、香、味、触。但他的排列的顺序呢，第一个是声、第二个触、第三个味、第四个色、第五个香，这样一种排列方式。然后从

【五唯中出生虚空等五大种，】

地、水、火、风、空。那么从五唯当中出现这个虚空的五大种。

【次第具有一德至五德之间，故而是由这些因而安立为虚空等的，就像由颜色、味道等而立为乳汁一样。】

那么就是说是次第具有一德至五德，一德至五德呢就是身和虚空对应，身和虚空对应，这个是讲个例子啊。比如说呢，第一德呢，就次第具有的第一个德，就是声音是虚空的功德。像这样的话方面就是次第具有。一德呢，乃至至于触啊等等和这个地水火风。下面都可以对照的，所以次第具有一德至五德之间。“故而是由这些因而安立为虚空等的”，通过声音等等安立成虚空等。就像由颜色、味道等而立为乳汁一样。所以说也是通过声、触、味等等安立虚空地水等的、这样一种五种功德。就前面为因而产生后面的果，所以说，就好像从颜色、味道安立为乳汁的这样的果一样。他也是从这样次第具有的一德至五德之间的排序。

【从自高自大的力慢中产生十一根】

从第二个慢当中，就力慢当中。力慢是自高自大。从这个力慢当中，他产生十一根。产生十一根呢，那么下面次第宣讲。

【即眼、耳、鼻、舌、身五知根，自在言说的口】

这个方面口，安立成一个根。因为就能够自在言说。然后呢：

【如是授及取的手、】

那么这个手呢，也是一个根，他可以授及其他的東西。也可以取这个东西。所以这个方面呢，就叫做这个授及取得手。然后

【行走的足】

足也是一个根，

【排泄粪便的肛门】

这算是一个根。

【能生欲乐的私处】

这个方面也算是一个根。这个叫做【为五作业根】，

【再有驾取一切的意根。】

这个意根，也是驾取一切，在其他有些注释当中讲，那么这个意根呢，他是这个加持五知根来了知，这样一种五境的。加持五知根了知五境。比如说呢，就说这个意根加持，眼耳鼻舌身五根，五知根后呢，就能了知色香声味触，这样种五种见。所以像这样的话，这个意根呢，他是这样一种驾取一切，或者说能够加持眼耳鼻舌身、五知根呢来了知、这样一种其余的五境的这样一种功用的、一种法，叫做意根。

【暗慢作为尘慢与力慢的助伴。】

就说其中的一个尘慢和力慢的各自有他这个所生的果，但暗慢呢，他没有所生的果。三慢当中、暗慢他没有所生的果。他只是作为尘慢和力慢的助伴。当尘慢在显现的时候，他就作帮助，力慢在显现的时候，他就作帮助，所以说暗慢的话，没有一个单独的所生法，他只是作为二慢的助伴。

【如此结成境与有境的关系，】

那么境是什么呢？境是讲这些、就是说五唯啊、五大种啊等等，像这样的话，就叫做境。有境呢就是讲神我。神我通过这个方式啊，可以有了一种享受的、这样一种对境了，从这个方面开始享受对境以后就开始贪着对境。

【如同昆虫为棉所裹般漂泊于轮回之中。】

就好像昆虫为棉所裹，或者说大家能够接受的比喻呢，是春蚕作茧自缚，就好像这个春蚕他把自己、吐丝把自己包裹起来之后呢，像这样的话把自己包裹在里面了，所以就像这样一样，昆虫被棉所裹一样呢，漂泊于轮回之中，这个时候就显现了这个轮回。因为神我对于这样一种外境开始执著、开始耽着产生了烦恼，所以说开始流传轮回。这个方面就开始讲他们一种流传的次第了。然后，下面就是要讲他们怎么样，在数论派道当中，他怎么样获得解脱的方式呢，怎么样还灭呢。

【一旦认清了对境的过患而获得了向内一缘入定的禅定眼再来看，结果令主物羞愧难当而收回了所有现象，这时，神我与对境一刀两断，逍遥自在而在，完全离开了束缚之因的对境而得解脱。】

那么就是说，一旦认清了对境的过患。那么这个对境的过患之前，还有个过程，就是相当于平时我们所讲的苏醒种姓的过程。那么就是说当这个神我、他漂泊轮回，漂泊了很长时间了，相当于我们说，漂泊的无数劫之后呢，终于有一天，这个神我开始有点厌烦了，有点厌倦了，就觉得怎么样，我就是老这样受这样一个外境的束缚呢，老是受这个外境的束缚，我不自在啊，像这样的，我耽着外面这样一种财物啊、耽着外面这样一种、其他一种欲啊等等，像这样的话，就说我是凭什么像

这样的话，耽着这些一种流转，他就有一天获得了、生起了厌离。生起了厌离之后，就开始要修道了。就开始要修持这个道了、开始修道、开始入道了，开始入道之后呢，就要开始要修禅定。所以像这样呢，一旦认清对境的过患，认清对境的过患，就是说，无始以来，就因为贪着五欲、五始以来因为贪着五欲，开始流传轮回，开始认清对境的过患了。然后呢，就开始修法，最后呢，获得了像向内一缘入定的禅定眼，就相当于我们说获得了一种无漏的境界了。就说有一天呢，获得了一种禅定眼了，再来观看的时候呢，结果令主物羞愧难当，他就看到了，哦、实际上呢，这一切的现象，他来自于哪里呢，是来自于主物，都是这个主物变化出来的，都是这个主物的把戏。这个时候，就说一看的时候，发现这一切的现象都是主物幻变出来的时候呢，这个时候令主物羞愧难当，非常不好意思。像这样的话，这个主物就是一刹那之间就收回了所有的现象，然后呢和神我脱离。

那么这个时候，收回了所有现象，和神我脱离的时候，这个神我与对境一刀两断，逍遥自在而住。那么因为他以前流转的原因，是因为贪着五妙欲，贪着这样二十三谛、这样一个虚幻的现象，贪着虚幻现象的缘故呢，他又撕坏了自己的这样一种逍遥自在的自性，他开始贪着啊、往外奔求啊等等，像这样的话，他一旦获得，向内观的这个慧眼的时候，禅定眼的时候，就发现了一切呢都是虚妄的，我所贪着的这一切主物都是幻变的，这全都是无常啊、都是虚妄的自性，都不存在实有的。所以这个时候呢，主物不好意思，一下子就收回了所有现象，这个时候呢就和神我脱离开了。和神我脱离开后，神我和对境一刀两断，这个时候逍遥自在而住。完全离开了束缚之因的对境而得解脱，他就觉得束缚之因，就是对境，离开了对境、离开了束缚之因的对境就得以解脱。

所以说这个方面就可以看出来数论外道他是怎么样安立流转解啊、他的这样一种解脱的、这样一种原因的，他怎么样安立他的宗派的。从这个方面，当然我们就很明显的发现了最后还是有一个实实在在的东西，有一个实实在在的神我得到了解脱，就像一个人绳子松开了一样。这种得到解脱的方式确实确实是外道的特色。

那么下面全知麦彭仁波切对数论外道的观点做一个评论。

【这一宗派实际上将阿赖耶误认为是主物，意识误解为神我。】

那么也就是说这样一种数论派和唯识宗的有些地方有些相似。比如说他把阿赖耶误认为是主物，主物是一切显现的因。尤其是在数论外道当中，我们平时在破自身的时候也会讲到数论派。因为为什么呢？因为他的自身，一切二十三谛法在自性当中，在主物当中全部都是圆满具备的。所以他的身是自身，从这个方面也有讲的。

从这个方面讲的时候，主物当中包含了一切的二十三谛法，只是有一个现和不现的差别。那么唯识宗的阿赖耶里面也包含了一切的种子，一切现相的种子都是在阿赖耶识当中。所以像这样，从这个方面讲的时候有相似的地方，但是不是完全相同。

当然阿赖耶它是一种无常的法，主物是一种胜义恒常的法等等等等，有它的一个自身。阿赖耶呢就是说在有的地方不承许这个自身。这方面是这样，但是在某个角度来讲有相似、相同的地方。

然后把这个意识误解为神我。平时我们说这个神我他能够知足、能够起心动念、能够怎么怎么样，实际上就是把平时想的意识误解为神我了。

【主物的境界中出生现象的道理恰如从阿赖耶中出现识的道理一样】

那么从主物的境界当中产生二十三种现相的道理，就好像从阿赖耶识当中，阿赖耶当中出现识的道理，出现其余的七识，出现其余的这样的识所变现的方法，就像这个是一样的。

但还有一个差别就是阿赖耶识它是一种心识的自性，像这样的话他的主物是一种无情法的自性，这个也是有差别的。

【再细致地说，这一派的宗义与假相唯识最为接近。】

那么就再细致地讲一下的话，数论派的宗义和假相唯识宗的宗义是最为接近的。那么最为接近不是完全相同，就比较相同，比较相似。是这样的。

那么就是说我们的假相唯识宗教些什么呢？像这样一切的外面的现相不是心，也不是离开心之外的一个东西。那么我们再看神我和他所享受的外境来讲也是这样的。他不是心，当然不是心，因为是主物幻变的。但是离开心之后好像也没有办法安立，它就是一个大作连接嘛，大作连接连接之后，神我好像就是说是一无一体的方式去享受，所以像这样也好像不是离开心之外单独有个成立的。从这个方面有点相似，不是说方方面面都相似，所以说和我们假相唯识宗最为接近。最为接近的意思就是这样的。

【在外道之中，可算是最好不过的宗派。】

麦彭仁波切就是说在所有的的外道当中这个数论外道的宗派应该算是最好的。

【而且仅仅就它自宗的角度而言，也有耐人寻味的可贵之处。】

而且仅仅是从它自宗的角度来看的时候，也有耐人寻味的可贵之处，比如说前面所讲到的他的这个苏醒种姓的过程。苏醒种姓的过程也是因为对外境产生了极其强烈的厌离心，产生了很强的厌离心之后想要从这个当中，从这种束缚当中脱离出来，想要解脱出来。所以像这样开始修道、修禅定，开始累积资粮，或者乃至于是，他们的观点就是一切从主物当中幻变，最

后又完全融入到主物当中。相当于就说是一切融入到法界当中等等。就是这样的一种问题。所以说从他们的角度来讲也有耐人寻味的可贵之处的。当然虽然有可贵之处，并不代表他就有解脱道，只不过是在安立的宗派当中，他的逻辑性或者他安立的有些说是要修善法，或就是说要生厌离心等等，从这个角度来讲的确还是有可贵之处的。

但是你说有没有解脱道呢？你只要没有打破神我，你没有认知到流转的因是俱生我，像这样的话就说是永远无法解脱的，解脱不了，因为是有我宗。有我宗的话，没有办法获得解脱。一切轮回的根源就来自于俱生我。但是就是说这个数论外道、乃至还没有认识到流转的根本是什么，所以说在这个当中要获得解脱道是非常困难的。所以说有相似的地方，不一定是真正的解脱道。

【作者针对追随数论师者所许的一切对境具有三德的自性这一点（进行破斥道：）】

那么这个问题很重要的。像这样一切对境具有三德，对方就认为一切对境具有三德，那么这个怎么理解呢？就是说一切的对境，一切的粗大的法，比如瓶子、柱子这些一切的法都是自性幻变的。自性就是说，自性呢永远不离开三德的，自性永远离不开喜暗三德，自性永远离不开喜暗三德，而这些粗大的法都是自性的幻变。所以说我们就知道每一个法上面都具有三德，每一个对境上面都具备三德。就是这个含义。

就好像前面打比喻讲的时候，泥罐，或就是说泥人它都是泥土作为因而显现的，这个泥土就是自性。泥土捏成的行相这个叫做现相。所以说你这个现相没有离开泥土单独存在，只不过泥土变了个形状，泥土变了个形状而已。

所以说同样的道理，自性是一切显现的因。只不过是自性变了个样子。以前自性是喜暗三德平衡的状态，很难认识的，很微细的。但是后面三德不平衡之后，自性就幻变成了现在我们看到的山河大地的这种情况。

但实际上他的意思就是这个也是三德，这个也是三德的自性，所以说在这个一切法当中都具有三德。那么我们把这个抓住之后再观察、再破斥的时候就比较容易了，这个相当于是一个核心的观点。那么针对这种观点进行破斥：

【承许作为力等三德本性的声、所触等一切现象为所缘境的对方所承许的观点。】

就是说对方承许了作为力等的，就是说承认尘力暗作为三德本性，就是说以三德本性作为因缘显现的声音、所触，这些声音、所触都是属于他们的这些二十三谛法。比如说这些五唯啊，像这样的法就是说声、所触是五唯当中所包，还有其他的法。

【一切的现相为所缘境的，对方所承许的观点，具有独一无二外境现相的识存在也是绝不合理的，】

那么就是说跟随你们的观点观察的时候，有没有具有一个独一无二的外境现相的识。就是了知独一无二外境现相的识，比如这个神我，这个神我是独一无二，这个识存不存在，这个绝对不合理。

【因为对方承认具有三种功德自性的现境之故。】

因为对方承许这个现境，就是说你的对境它具有三种功德，你自己是因，很明显的承许了，每一个对境当中都具有三德，所以说你的这个心识，能缘的心识怎么可能是独一无二的呢？还是和前面我们的总的原则，前面我们讲的总的原则的时候，有境和对境的关系，你把这个问题搞清楚之后，后面很多很多问题破的时候都是从这里破的。

【这一观点中，一切对境决定具有三种功德的自性，所缘为三、能缘是一显然不合理。】

所以在这一观点当中呢，一切外境绝对都具有三种功德的自性。所以说对境绝对不可能是唯一的，所缘至少是三个自性。然后能缘是一个自性，这个显得不合理。所以说如果你的所缘为三，能缘也应该是三。所以说，如果能缘是三的话，那么所谓的能缘的心识独一无二的观点，独一无二的的心识这一点就显得不合理了。

所以从这个方面也是，一方面是把他的实际的心识破掉了，一方面是附带也把他的神我，把他所谓的这个唯一确定常有的神我的这个观点也附带做破斥了。

今天讲到这个地方。

《中观庄严论释》生西法师辅导第56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，今天继续宣讲全知麦彭仁波切所造的《中观庄严论释文殊上师欢喜教言论》，就是上师欢喜教言论当中呢，通过殊胜的理证，帮助我们抉择一切万法为什么是空性，为什么是无自性的。也就是说，告诉我们为什么平时我们执着认为这一切万法存在都是不合理的这个原因。那么凡夫人呢，可以说是从一个方面来讲，只有在了知了一切万法根源之后呢，相续当中才会产生这样一种定解。所以说呢佛陀说呢，诸法皆空，那么为什么诸法皆空，如果我们在相续当中没有真正的了知一切万法皆空的这样一种道理的话，相续当中仍然还是会有疑惑的，那么这种疑惑呢，它会影响到我们在修行空观的时候，或就是说如果有疑惑的话不愿意修，那么即便要修的话，也不知道真正的通过什么样的一种定解去修持。所以说呢，通过这样一种根据来了知的时候，通过理证来抉择万法无自性，对于一般的凡夫来讲非常重要。那么在这个当中呢，包括了一切的常法，还有一些无常法，自宗他派所安立的所有的这样一种这个一切的诸法的进行观察。也就是说平时我们所讲到的，我们的八识和八识面前这样所有的对境，全部都要抉择空性。那么就是一方面呢，我们说从眼识到阿赖耶识之间它也是空性的，然后呢就是说，从眼识到阿赖耶识，它的这样一种对境，它的所缘、它的这个所境等等，实际上也是都是无有自性的。那么除了这些法之外呢再不存在其他的法了。所以说我们说，如果把这些法能够破斥掉的话，就能够抉择一切万法都是无自性的道理，就完全可以知道了。所以说现在我们在慢慢慢慢通过这个理证呢，把这个常法无常法等等，八识、八识的对境，逐渐逐渐都要抉择为无自性，都要抉择为空性。那么如今呢，我们在破斥的是外道的这个心识，如果外道承许这个实一的心识实际上也是不合理的。那么如今正在宣讲的是破数论外道的实一心识。那么数论外道它的这样一种胜义谛呢有神我或自性和这个主物两种，那么其中的主物当然是一种无情法了的，它是作为一种所缘的显现，那么就是说它的这个能境的心识就是神我，那么实际上神我也不存在，这样一种实一的自性，对方说是恒常啊唯一啊，有这样一种特点，但是真正的观察的时候呢，我们会发现他们所安立的神我的确不存在所谓的这个实一的自性，因为它的所缘至少有三种的缘故，所以说它的这样一种这个心识怎么可能是唯一的呢，这是不可能的事情。那么这个就是单单的就某一个法，比如说声音啊，或者一个所触啊，就某一个法上面至少具备三种。那么如果从整个角度来讲的话，那么就说是神我，它的缘的法很多很多，它缘了很多种法，那么就说，它的所境有这么多种，它的能境就不可能是真正的唯一不变的神我，这个唯一的心识就不可能存在了。那么这个以上的观点已经观察了，也就是说观察已经破斥他的观点讲完了，第二个科判是今天讲破遣过之答复。那么就是说破遣过的答复呢，我们给对方安立的这个过失之后呢，那么就是说是对方想要遣除这个过失，然后做一些答复，然后再破斥这种遣过的答复，说这个就叫遣过之答复。

若许事体三，识现唯一相，
与彼不同现，岂许彼取彼？

那么其中呢前三句呢是对方的答复，第四句呢是这个遣除对方的答复、破除对方的答复。那么就是说，对方是这样讲的，那么就他承许、如果他承许事体三，那么就是说事物的本体它虽然是具备有三种功德的，不能够颠覆的，这是他们根本宗义是不能颠覆的，也就是自性当中具备了喜忧暗三德，但是呢识现为一相，它的心识呢只是显现唯一的相，只是显现一个对境。与彼不同现，那么就是说这个对境和彼这个有境呢是通过不相同的方式而显现，而取境的，对方的观点就是这样的。它就是说所缘所境呢虽然有三种体性啊，三种功德，但是缘它的心识只是一个心识，只是取它的一个法，所以说这个时候它的这个所取和能取完全不同的方式来显现的。那么前面我们就指出了所缘为三的话，能缘肯定不可能是一。这个时候呢对方就郑重的提出这个观点他就说，实际上的能缘和所缘不一定要相同，与彼不同现。那么就是说他们在安立的遣过答复之后呢，那么就说我们第四句中讲，岂许彼取彼，那么这个破斥的方式还是一样的，那么如果说真正的这样一种所缘和能缘完全不一致的话，怎么可能就可以安立说这个法就是取那个法的这样的有境呢，这个就说此心识是取彼法的这样的有境就无法安立了。就好像取柱子和取这样一种瓶子的所缘所境不一样，那么就是说我们不能说取柱子的这样一种这个、我们不能说是这样一种取柱子那样的一种心识，就是取这个瓶子的心识。为什么呢，二者之间完全不相对的缘故，没办法安立这个取，啊就是说对方的这样一种有境。所以说如果你认为它的所缘是三个、能缘是一个，那么如果是这样的话还是有一个总的这个过失，就说二者之间没办法安立成相对应的这样一种能缘所缘的关系。

【如果这些数论派论师承许说：事物的本体是三种功德，识只显现为唯一相，以对境与有境二者截然不同的方式而取境。】

数论外道是这样讲的，它事物的本体，比如声音啊所触等等，这个方面是具有喜忧暗功德的，具有三种体性，但是呢我们心识只是显现为唯一相，只是显现为一个这样一种心识，所以说通过通过对境和有境二者截然不同的方式而取境的，没必要取一个对境的。

【这样一来，又岂能承许彼识就是取彼对境的有境呢？如此承认实不应理。】

那么如果是这样的话，似乎你觉得能够把这样一种前面的过失能够就是说是遣除掉，但是呢另外一个问题你错了，实际上你这个问题不符合于实际情况的。名言谛当中安立境和有境的关系，通过你这种承许彻底的颠覆了。所以说呢你这样一个问题呢，就是非常大的问题，就不符合于实际情况，所以说就不能够承许彼时就是取彼对境的有境，所以你这样承许是不合理的。

【数论师解释说：对境虽然三德完整俱全，但在缘它的时候，只是缘这三德中成分最多的那一德，由此能缘就成了一个。】

那么就是说数论外道在解释这个问题的时候呢，就是这样讲，它说对境呢虽然是三德完整俱全的，再再提到它的这个根本本义，它是不可能放弃的。但是在缘的时候只是在缘这三德当中成份最多的那一个德，所以说呢，就是它的能缘呢就变成了一个，这个就是说，若许是体三，识现唯一相，识现唯一相和与彼不同现，从这个方面来进行安立的。

【如此解说也不合理。由于一切众生的种性、信解、修道各不相同，诸如对同一个声音，也是分别缘为怯懦、忧愁、快乐，因此三德在对境上面不可能有多少的部分。】

那么对方他就说是这个三德是完全的，但是呢这个里面有一种法是这个最多的、最明显、最突出的，所以说这个时候呢这个心识就取它，其他的就说不明显的部分呢，就不取了，就是这样的。那么我们就下面这句话、这段话呢，破斥了这个方面呢就说实际上在你的这个对境上面，那么就说是一个多一个少的这样一种情况，是不可能出现的，所以说如此解说呢这也是不合理的。因为一切众生的种性、信解、修道是不相同的，每一个众生呢他就有不同的这样一种种性，还有不同的这样一种根性意乐，不同的信解，还有不同的修道的方式都不相同，所以说导致的这样一种众生的相续千差万别，每一个众生的喜好、他的这样一种这个信解呢，完全不相同。诸如那么以一个声音为例作比喻的时候呢，也是分别缘为怯懦、忧愁、快乐，也可以出现在这样一种三种情况。那么比如说一个声音出来的时候呢，就说是通过不同的根性，有的人呢就是把把这个声音呢就缘为一种怯懦的声音，啊缘为一种怯懦的声音，这个时候他内心当中产生一种怯懦的心态，他就是觉得这个声音就表达了一种怯懦的这样一种信息；还有一种听到这个声音之后呢就显得很忧愁；然后呢有些众生听到这个声音之后呢就显得很快乐。同样一个声音那么就会出现三种不同的情况，因此三德在对境上面不可能多少的部分。那么如果真正按照你的角度来讲，有多少的部分的话，那么同样一个声音传出来的时候，就不可能平等的显现三种不同有境的。打个比喻讲，如果在这个声音当中快乐的成份很多，那么其余的怯懦和忧愁的成份没有的话，或者根本不明显的话，那么就三种人他听到这个声音的时候都只能产生一种快乐的一种感觉，为什么呢，因为根本没有怯懦和忧愁的信息，不存在这样一种问题的缘故呢，所以说呢在这个三个对境上面不可能有多少的部分。这个方面是多多少少就说有多有少部分这个问题，在你的这个宗义当中它是没有办法安立的。所以说通过这样一种方式呢，就是破斥掉了对方认为三德虽然都具足，但是呢其中承认最多的成为所缘的这样一种观点呢就进行了破斥。

【如果对方说：由于少部分不显现而不被识取受。】

那么对方又这样讲，因为就说是这个少部分不显现的缘故呢不被识所取受，多的这一部分呢，是被识取受，所以说还是和前面这个问题呢有联系的。前面这个问题只不过是多的这个侧面讲的，说被取受这个侧面讲的，后面这个地方呢就说少部分从不被取受这个方面讲的，从实际上意义是一个。那么下面破斥的方式呢，从另外一个侧面进行破斥的。

【倘若相合对境如何存在的自性而趋入，就该立为认知那一对境的识；】

那么就说是它的相合对境如何存在，那么他就说是这个对境如何存在的自性，如果趋入的话随着这个趋入的话，那么这方面就可以安立说这个就是那个认知那个对境的识，因为我这个识呢，已经认识到了已经认知到了这样一种对境的缘故，所以这个心识呢就可以安立为认知那一个对境的心识。

【如果与对境格格不入，当然也就无法作为取某某对境的识，就像取蓝色之识不可能取花色一样。】

那么如果说是对境它实际上存在很多很多的差别，那么就说是这个我们的心呢就没有认知到这样一种法，所以说呢对境和心识呢就格格不入了，当然呢就没办法作为取某某对境的心识，你的心识没有取到这个对境。没有取到这个对境的缘故呢，所以说这个心识呢就没办法作为取某某对境的心识这样一种安立了。就好像你的这个识呢是取得是蓝色，所以说呢这个时候呢和你的心是对应的只是蓝色的境，所以说这个取蓝色的境就不可能是取花色，啊不可能取花色，因为你的识呢只是取蓝色的识，而它的对境呢是一种花色。所以说呢从这个方面讲的时候，取蓝色的识不可能取花色，花色不是蓝色识的对境，那么蓝色的识呢也不是花色的这样的有境。

【如此一来，了知声音的这一识也不该是声识，因为声是三的自性，而此是取一的识，所以就成了不是取对境的识。】

那么就说我们分析了这样一种特点之后呢，再来看对方的观点，看对方观点的时候呢，对方的观点就不合理了。对方的意思就是说呢，少部分不显现不被识取受，但是呢它的上面的确有三个自性，啊的确有三德的自性，他就是这样讲的。那么我们如果这样讲的时候呢，就说了知声音的这个识呢就不应该是声识了。为什么呢，因为声音明明是三的自性，而这个识呢是取一的自性，所以说呢这个有境和对境呢就不相符合，不相符合的缘故呢，这个识就不是取声音的识了，就说就成了不是取对境的识，这个方面也是稍微展开的方式，对于其取彼取的这个问题上作为一种这个解释。

【这以上论议五派已总说完毕，由于舍弃真正智慧而仅以观现世量而分析安立的缘故，这所有宗派均称为论议派。】

那么这以上呢论义五派的这样一种观点呢是已经总说完毕了，那么总说完毕的时候呢，下面就分析一下为什么他们叫做论义派呢，为什么叫论义五派呢，论义是什么意思？就是因为舍弃了真正的智慧，那么就没有照见一切万法的实相，舍弃了真正的智慧，仅以观现世量而分析，也就说仅是凭借自己的这样一种观现世量、凭着自己的分别念而分析而安立的缘故，所以说这所有的宗派称之为论义派。或者说呢，就说因为这个通过观现世量的心识而分析而安立的缘故呢，也叫作寻思派，啊也叫作寻思派，因为它只是通过分别念去寻思，没有真正通过智慧去照见万法实相的缘故呢，所以叫做论义或者寻思都可以的。那么下面是讲第四个科判呢是破密行派之观点。破密行派的观点的时候呢，下面要介绍这个方面有这个一些特殊的必要性，所以说把这样一种密行派单独的破斥。

**诸外境虽无，现异种为常，
同时或次第，生识极难立。**

那么前两句呢是对方的观点，后两句是破对方的观点。那么就说对方的观点说，诸外境虽无，现异种为常。在这个密行外道的观点当中呢，一切的外境是不存在的，不存在一切的外境。那么这一切外境是什么呢，这个是心识的本体，啊这个是心识的本体。所以说呢现异种，现异种是谁来现异种呢，说一切外境呢是不存在的，但是它通过心识来显现异种就是不相同的种种法，显现为不相同的种种法。为常呢，而且就说不但这个外境是由心识显现的，而心识为常，它就是恒常的一种自性，常一的一种自性。所以说呢这个方面就是讲到了对方的观点，对方的观点就是承许这个外境是心识的显现，而且这个心识呢是一种恒常不变的自性，这个是对方安立的宗义。那么此处破的时候呢，主要是第一个呢是外境和心是这个一体的；第二个问题呢是心识是常有的。那么就把这两个特征抓住之后呢，在破的时候呢，它就有很大的问题，尤其是这个地方是通过破常有理论来进行观察的，那么就说后面说，同时或次第，生识极难立。这个同时的意思就是说呢这个外境和心识是同时的呢，还是说次第产生的。那么就是说是外境这个心识它同时产生外境也好，或者说心识它次第产生外境也好，那么同时或次第产生外境的这种心识是极难安立的。接着说这个破斥的重点是放在心识上面，心识你不管是同时产生外境，还是次第产生外境，就说同时和次第产生外境的这种心识都安立不了。一方面呢它和外境是一体的，一方面这个心识是常有的。所以说如果把这样一种特征汇集一起来的时候呢，那么这种心识想要安立是合理的观点不可能的事情，极难立，就是根本不可能安立的意思。

【作为吠陀派的边缘派系的此密行派，通常而言，虽然可归属在前面所说的吠陀派的范畴内，但他们声称吠陀深奥的究竟是胜密，因而本身也有许多独具特色的观点。】

这个方面呢就说介绍一下这样一种这个密行外道、密行派，那么这个密行派是作为吠陀派总的吠陀派的一个支派、一个边缘的派系。那么就是说通常来讲的话，这个密行派是可以归属在前面所讲到的吠陀外道当中的，但是呢就说他们声称就这个密行外道这个派当中，他们声称吠陀深奥的究竟是胜密，所以说本身也具备很多独特的观点，和其他的和前面所讲的吠陀的这个观点有不同的地方，有独具特色的地方。所以说像这样讲的时候呢，就把这个单独的做一个教派。那么我们在讲的时候呢，也是单独的破斥这样一种这个、破斥这样一种密行外道。那么声称吠陀深奥的究竟是胜密呢，它就说是虽然它是属于吠陀派，但是呢把这个密行派单独安立出来的时候呢，就因为吠陀它有深奥的究竟密义它有胜密，那么这种究竟的胜密谁来抉择呢，它立誓就说这个是在总的吠陀派当中是没有抉择的，只是在密行派当中才抉择。相当于就是我们在讲显宗和密宗了。像这样的话就说是这个吠陀派就相当于显宗一样，像这样的话总的来抉择。那么它独特的观点、它究竟的胜密，哪个地方来抉择呢？相当于说密宗来抉择。就有些像佛法当中讲的三转法轮，一转二转三转，像这样的话就说是都是佛教，但是呢就说是通过它的这个密义不一样，意趣不一样，所以有一转法轮二转三转法轮，这个或者显宗密宗大乘小乘这样的说法。所以他们的意思就是说呢，吠陀深奥的密义是胜密，这个胜密的观点呢只是在密行派当中才抉择的，所以像这样的话就说，有单独抉择。还有一个问题呢，就密行派当中很多观点，如果你不注意的话，和内道当中的大手印大圆满呢，还有很多这个问题呢，很相似、很相似。那么静命论师为了让后学的弟子能够分清内外道差别的缘故，所以也是把这个密行外道单独的做一个破斥，尤其是承许像如来藏中啊，还有承许这样一种这个大圆满的这样一种这个究竟实相啊等等。所以像这样的话，如果不好好学习的话，很容易把这样一种修法落到密行派的修法当中去，最后就修来修去成了修持密行外道的神我了，有这样一种过患。所以说必须要把它的观点就说是显现出来，然后把它的观点破斥掉，然后指出内道和外道不相同的地方。

【他们的不同之处在于，上述的五种教派都肯定对境与有境分开存在，而此派却主张对境与有境不可分开、全部为一个整体，因此需要指出的是他们宗派所说的“识为实有的一体”不可能这一点。】

那么就是他们的不同之处在于呢，就上述的五种论义五派呢，这个教派都肯定对境和有境是分开而存在的。但是呢就说密行派主张对境和有境不可分开，都是一个整体，而且都是心识的整体。因此呢就需要指出，他们宗派所说的“心识是实有的一体”这一点是不可能的，这方面有很多很多过患，很多很多过失，所以这个心识不可能是实有一体。

【将众多事物误认为一体的道理正如在讲吠陀派时所论述的那样，所不同的是，这一派系依靠《学忆轮》等论典而认为有一个周遍一切所知、万法均为其唯一性、具有九种特征的我。】

那么就是说是把很多很多事物呢误认为一个本体的道理，这个总的道理呢，就像前面讲吠陀派的时候所论述的一样，这个是一样的。但是呢就和前面吠陀外道不相同的，这一密行外道它的依据是《学忆轮》。在这个《学忆轮》的这个论典中呢，

认为有一个周遍一切所知的、万法均为它的一个本性的、具有九种特点的我。我们在《入中论》说，这些外道神我有五种特点、九种特点，实际上这个地方九种特点在这个地方讲到了。

【九种特征即：本体是有情；具有身体；周遍；常有；唯一；充当生灭的依处；不为众生的功过所染；非为心之行境，口中无可言表；虽然显现身体，但本体无有身体，唯一是识。】

那么这个九种特点呢，第一个是本体是属于有情的自性，它拣别了这个“我”呢不是这个无情，它是个有情；第二个，这个“我”呢具有身体，那么具有身体这个观点呢，在下面这一段当中呢会有比较详细的介绍，所以像这样的话，就具有这个身体；第三个特点呢是这个神我周遍一切的，啊周遍一切所缘当中，啊神我周遍一切的；第四个呢就是它是一个常有的自性，不是无常，不是刹那生灭变化的，他们认为如果是无常的，它就有一种，就不可能作为一种永久的依怙啊等等，有很多过患，所以它就觉得这个应该是常有的；然后就是讲它是唯一的，不具备很多很多的特点，它就是唯一的一个本体；然后是充当生灭的依处，它本身无生无灭，但是可以充当生灭的依处，一切的生灭依靠它的，就好像虚空它不是生灭的法，但是这个虚空可以充当一切生灭的，一切法的这样一种依靠处，一切万法依靠虚空而进行生住异灭，而虚空本身呢并不生灭，所以说这样讲的时候呢，充当生灭的依处；然后就是讲，不为众生的功过所染，那么就是说你众生产生一点这样一种世俗的这些功德啊，产生一些过患啊，像这样话就是说这个、这个只是表面上的，是世俗当中，是表面的东西，但是你产生任何多的功德、过患呢，它就说这个神我呢，不会因为你的功过而改变，所以它自己不改变的，不为众生的功过所染的；然后呢是非为心之行境，口中无可言表。众生的心没办法缘到它，口中也没办法表示这样一种神我，这个很多在讲内道的胜义谛的时候呢，也是提到过这样一种特色呢，就说的非为心的行境、口中无可言表。

所以我们如果不好好的区别的话，一看文字上面啊这个就是内道，或就说这个像内道就是外道，像这样就很有可能把内外道混为一谈了。所以词向上都在讲非为心的行境，都在讲口中无可言说，不可思议，但是究竟二者之间有什么样的差别呢？必须要深入细致地学习内道和外道的观点之后呢做一个比较，这个时候才知道，内道当中这个非为心的行境、不可言表的这个涵义和外道的完全不同的。

【虽然显现身体，但本体无有身体，唯一是识。】

那么就是前面所讲的具有身体嘛，那么就说虽然显现身体，但它的本体呢无有身体，唯一就是一种心的自性，就是心识的自性。就相当于唯识宗当中讲呢，虽然显现外面的外境，但是呢就是说根本就没有外境，唯一是心识的显现，就像做梦当中一切的外显一样。这个方面就是讲具有九种特征的这个神我的自性。

【“本来，虚妄迷乱的对境内外器情的万法所知自性单是假立的“一”，而他们却在那个“一”上强加改造而假立为“我”，将“我”视为具有多种特色的自性。”】

本来呢就是说这个属于虚妄迷乱的对境、内外器情的万法所知自性呢，就是说这一切万法，所谓的一切万法的所知啊，单单是个假立的“一”，啊它是一个假立的“一”而已。但是这个密行外道呢，却在那个“一”上面强加改造而假立为“我”，就说他们把、他们是把这样一种“一”就安立为“我”的。就有点像是、有点像是，有点像是这个有情啊他把这个五蕴假立成一个“一”，然后把这个“一”呢安立成一个“我”，这个俱生我就从这儿来的。所以说外道也是有这样一种特点，这个密行外道也有这个特点。本来呢就是说外面呢、这个内外器情一切万法呢，它是一个假立的一个“一”，但是他们就把这个“一”强加改造后呢认为这个就是神我的自性，这个“一”就是神我。所以这个方面我们看它的观点的时候，它不是说这个内外器情万法这个是一个所谓的这样一种“我”，而是说这个上面，把这个假立的“一”当作为改造之后当成一个“我”。“将我视为具有多种特色的自性。”那么在这个本来不存在我，它认为有我，然后这个方面就已经错误了，然后呢后面就一错再错，又把这个我又改造为具有多种特色的自性，九种特色等等。像这样话就说，离正道越偏越远。所以说如果说没有认知到一切流转的根本是俱生我，那么就说在这个上面安立很多很多遍计我，我们这样分析的时候就会发现它离正道越来越远了。虽然这个上面改造啊、修道啊，但是呢都是在歧途上面在进行及其修行，所以说永远不可能回归正道，永远没办法通过这个道来修持这个成就这样一种解脱道的。所以说呢就说，佛陀啊，还有这些论师啊，大悲心引发，看到他们在歧途上面做很多的精进，所以说就是说这个讲经说法，对他们进行破斥，让他们知道他们的观点的错误，让他们、引导他们回归正道。

【他们认为：“我”的身体是如此组合起来的：】

那么前面不是说具有身体吗，那么这个身体到底怎么样安立的呢？他们是这样安立的，我的身体是这样组合起来的：

【上方是“我”的头；下方为脚；虚空是腹；四方为手臂；】

那么就是说，上方呢，就说这个整个世界的上方呢，它就是属于这个我的头，这个神我的头就是属于上面一部分；还有一种讲法，就是说所有东西的上面部分就是头，就是我的头，比如说柱子的上面部分啊，还有山的上面部分啊，这个方面就是讲的话，就是说所有上面的部分都是头。就是说从这个方面看的时候，我们也可以这样好像是一个这个意思，就说在这个世界的上面、上端，就是讲这个神我的头，它是处于这样一种这个上方的。那么它的下方部分是脚，或者按照前面理解方式

的话，就是说这个柱子的下面、瓶子下面，这方面就是我的脚，就是神我的脚，或就是说这个下方是我的脚。然后整个虚空呢是它的这个肚子，是它的腹。然后四方是它的手臂。

【星辰是“我”的头发；须弥山是胸膛；恒河等百川为脉；森林是汗毛、指甲；】

那么就说是这样一种这个星辰啊，日月星辰，这个星辰，不是日月，日月还是其他的眼睛啊。像这样的话就是在虚空当中的星星呢就是我的头发。然后须弥山呢就是它的这个胸膛。然后恒河等百川呢是它的这个脉。森林、这个地上的森林是它的汗毛啊、指甲等等。

【善趣为背；梵天作额；法是右眉、非法为左眉；死主是皱纹；】

那么就说是这个善趣呢就是我的背。然后这个梵天呢是作为它的额头。然后法呢是属于这个右眉，非法是左眉。死主是皱纹，不管是就是已死还是当死，反正就说死主呢是属于这个皱纹。

【日月为左右双目；风为呼吸；妙音天女为舌；】

然后呢这样一种太阳、月亮是它的这个左边和右边的就说是这个两只眼睛。它的风呢，就是平时我们感觉的风呢是神我的呼吸。然后妙音天女呢是它的这个舌头。

【白昼是睁眼；夜晚为闭目；男士为右侧；女人为左侧；】

那么就是说是，白天晚上分别是睁眼和闭眼。然后就是说是男人呢就是神我的右侧，女人是它的左侧。

【遍入天为骨髓；所有色彩是血；世间为右乳；出世间为左乳；欢喜的自性是众生的怙主……】

啊从这些方面呢逐渐逐渐安立它自己的这样所谓身体的观点的。

【虽说万事万物通过这样的方式由“我”而生、安住于其中、最后融入它的怀抱，但作为独一无二的“我”，自本体是一成不变的常法并且是识。】

那么就是说，前面讲到了这些万事万物啊，这些万事万物就通过这样的方式由我而出生，啊是由我而出生，然后出生之后，是安住在我当中，最后就是解脱之后还要融入到我的怀抱当中，是有这样的，这个方面是万事万物有这样的差别。但是呢作为独一无二的这样的神我，自己的本体是一成不变的常法，而且是心识。啊这个神我是不变的，而且是一种、它是一种心识的自性。

【因此，那个我的自性无别遍及一切，然而各自偏袒而显现完全是受有法的牵制而现为不同的，就像瓶内的虚空一样。】

意思是说呢，那个我的自性是没有差别的，周遍在一切的法当中，这个就是它的这个周遍的观点。那么就说是“然而各自偏袒而显现完全是受有法的牵制而现为不同的，”那么就说是既然我的自性周遍一切，为什么有很多很多变化呢？有很多差别法呢？它就说是，各自偏袒的法就是偏于一方的不是周遍的，偏袒一方的这些法呢，就显现完全是受有法的牵制，平时我们说受轮回的牵制啊或者受有法的牵制而现为不同的，但是实际上在现为不同的当下，它的自性呢完全就是一个本体。相当于就是有点像是我们所讲的世俗谛和胜义谛，那么世俗谛显现为各种各样不同的法，但是它的胜义谛就是一味的，就有一点这个意思在里面的。就像瓶内的虚空一样，就好像瓶内的虚空，那么就瓶内的虚空呢，实际上虚空都是一样的，但是呢就是说受它这个瓶子的影响，而瓶内的虚空似乎有大有小。你是一个大瓶子，你这个虚空好像就大；然后你是一个小瓶子呢虚空就小；然后这个瓶子是方的那虚空就方，瓶子是圆它就是圆。像这样讲的时候呢实际上虚空完全是相同的，但是呢就是说是受它的现相的这个牵制，它的瓶子本身它有其它的瓦罐啦有这样金瓶啦，有这样不同差别，但是这些只是一种有法的差别而已，实际上它这个里面的虚空呢都是完全相同的。平时我们在讲空性的时候，有的时候也是用这样一种这个比喻。所以说我们为什么一定要这样讲呢？实际上我们就是说，如果我们学习佛法不深入，啊，只是觉得这个词句上看的懂了，但实际上还有很多很多东西啊不一定我们能够懂，所以说我们没有真正的把这个意思深入到它的内涵当中去的时候呢，我们就会很产生迷惑：那么外道不是也在讲这些吗？好像和佛法一样的。所以像这样讲，一定要把这个佛法的空性到底是怎么样一种所指，必须要搞清楚，否则的话还是有这样危险性的。

【意思是说，胜义中那个“我”的自性唯一是识的本性，无缚无解，无生无灭。】

那么这个胜义谛当中这个我的自性呢唯一就是心识的本体，那么这个心识的本体是从来不存在束缚、也不存在解脱，也没有生、也没有灭。这个方面就是无缚无解无生无灭的自性。

【如果未如实了达此理，则如同将绳子误认为蛇一样迷乱显现二取；】

那么如果不知道这样一种神我的自性、这个心识的自性是无缚无解无生无灭的时候，没有如是了知这个，那么就好像把绳子看成蛇一样就产生了迷乱二取了。也就是说没看到实相反而看到它的现相，把它的现相执为真实，把它不存在的东西执为真实，然后就说真实的东西就隐没不现了。在这个当中绳子是属于真实的东西，蛇是属于虚妄的东西，如果你显现蛇的时候呢真实就隐没。那么就说是从这样方面进行讲的，所以这个时候就会显现二取。

【也将这个世间见为如梦如幻、如寻香城，】

那么就是这样一种世间呢一切的显现法都是如梦如幻的，都是犹如寻香城一样现而无自性的，就是这样讲的。

【有些人认为将它假立为四大，也有些人认为它是功德而在它上面假立。】

那么这两句话呢“有些人”和“也有些人”这个是什么意思呢？这两句话的意思也是外道和外道之间的一些辩论，外道和外道之间的辩论。那么就是说是比如说密行外道呢，密行外道它认为这样一种我它就是应该是怎么怎么样一个自性，它就说有些人，这个地方第一个“有些人”，就是讲顺世外道，顺世外道把这样一种神我假立为四大，我们就知道就说顺世外道它的胜义谛是什么呢？它胜义谛就是讲这样一种四大。当然就是说你是顺世外道和这样一种这个密行外道是否完全相同呢？这个当然是不相同的。因为就说这个密行外道它认为一个神我，它承许有解脱道的，顺世外道不承许。但是只不过此处呢就说是神我和胜义是一个意思，神我和胜义是一个意思。那么就说顺世外道它的这个胜义谛是什么？它的胜义谛就是四大，就把这个本来是属于胜义谛的神我呢，它没有了知这样一种神我的自性，就把它假立成一个地水火风四大的本体，这个方面就是“有些人认为将它安立为四大”的意思。“也有些人”，这个第二个“也有些人”，就是数论派数论外道，数论外道认为它是功德，啊认为它是功德，像这样话讲的时候就比如说自性当中、啊自性当中的这样一种法，自性当中的法当然就说内部有差别、内部有差别，就说这个方面是讲它的神我，这个时候是讲它的这个数论外道它的这个自性，认为它具有喜忧暗三德，然后自性是显现一切法的因，自性能够显现一切万法的因。前面顺世外道说四大能够显现一切法；然后就说这个数论外道说的自性能够显现一切法；然后密行外道说实际上是神我来显现一切法，这个心识来显现一切法，所以说也有些人认为它是功德法，它具有喜忧暗三德，它在上假立很多观点。

【尽管显现清净不清净法，但实际上，就像云遮不遮障虚空一样，如果通晓了谛实的“我”而安住于无分别的状态中，则意将不复存在，当时二取也会化为乌有。】

那么尽管显现清净和不清净的这样法，但实际上就好像云遮障虚空和不遮障虚空一样。当云遮障虚空的时候，这个时候就好像显为不清净；当云不遮障虚空的时候，离开云的时候呢，这个时候就显为清净。但是虚空本身呢它并不是清净或者不清净的自性的，就是这样的。所以说像这样讲的时候，如果通晓了谛实的这个我，安住在无分别的状态当中，那么一切的这个遮障虚空的云，这个意呢、这个意的云就不复存在了，这个时候二取就会化为乌有，就显现它本来的状态。

所以如果说以前法王如意宝他不是写过一个论典吗，相当于就把这些密行外道啊、这些数论外道这些观点，尤其密行外道这个观点，把这些名词改了，都改成觉性啊、改成这样一种大圆满啦、改成这样一种这个很多很多境界啊，然后像改了之后呢，就是把把这个书给一个修行人看，修行人看了之后：“哇，这个太殊胜了，感觉就是最好的，这个是个最好的大圆满法，如果按照这个法修下去的话就是一定会一生成就的。”但实际上说法王的意思，它的名字呢书的名字也是披戴、就说是这个披戴这个装饰的恶魔嘛，披戴天饰的恶魔，就是这个恶魔他披上了天人的饰品，就是这样的。那么意思就是说把这样一种这个密行外道的观点换成佛教大圆满的术语，然后呢就说一看的时候，如果你不通晓这样一种空性啊，不通晓自宗的话，一看完全就是一样的，非常非常相似，非常非常相近。所以我们在解释的时候呢，一方面我们在读、一方面在解释、在观察的时候呢，觉得这个里面很多很多东西的确就说词句上很相似，像无缚无解啊、无生无灭啊、如梦如幻啦、把绳子看为蛇啊，这些方面我们都是很熟悉的，因为前面我们在讲空性的时候讲这些如来藏的时候都是一而再、再而三的讲到这个问题，就是这样的。所以说像这样讲的时候呢，法王如意宝就是讲：“实际上就是说是你把这个词句上面你要去分别内外道太困难了，关键的问题就是说，你的究竟的本体是空性还是不是空性的？你可以讲空、你可以讲离戏，但是关键这个东西你最后剩下的东西是不是空性的？你这个涅槃是不是空性的？你这个神我是不是空性的？也就是相当于说如来藏的本性是不是空性的？这个空性本身是不是空性的？”像这样讲的时候佛法当中它是依法博弈的，啊是依法博弈得，所以像这样讲的所有的万法实际上都是不存在。那么外道呢它在讲的时候呢，我们会发现最终它会保留一个东西，很巧妙的把这个东西保留下来，这个就叫做神我啊、这叫做自性啊、这个叫涅槃啊，反正这个境界，或者梵天等等，反正这些东西它是不破的，它可以破其他的東西，它也可以用很多词句来显示好像这个梵天是空性的，但实际上真正我们、真正的仔细问的时候，你这个梵天的本体到底空还是不空的时候，实际上就说这个东西肯定会存在，如果它不存在谁来解脱呢？是没办法安立解脱的。所以像这样最关键的地方麦彭仁波切也是讲过，最关键问题就说，它最后这样一种神我自性啊或者解脱涅槃，这个东西到底是不是无自性的？到底是不是空性的？佛法当中就把一切万法全部、没有任何保留全部抉择为这个自性空。而外道说是在有保留的情况下抉择空性，所以这个成为相似的空性。这些无缚无解、无生无灭它都是，就说什么呢就是说是在这个神我、它唯一的自我自性保留实有的基础上，常法的基础上，其他的法都是如梦如幻的，但它自己的本身呢它并不是真正的如梦如幻的，这个方面就是一个典型的一种他空见，典型的一种邪的他空见、邪的他空见。像这样讲的时候就说是在这个内道当中就一切万法本身它是如梦如幻的，本身不存在这样实有的，而且呢就说胜义谛和世俗谛当中的这个本性呢它是属于一本体异反体的自性、啊一本体异反体的自性，所以说你如果把把这个世俗谛抉择空性之后，你把一切的世俗谛抉择空性之后，这个空性本身它不是一个单独的东西、有一个实有的东西叫空性，实际上就是说一切万法本身不存在这个角度叫空性的，它只不过是一法的两面而已，这方面在抉择的时候有很多很多不同的地方。说此处呢外道它也说如果你通达这个我的时候、通达它真实的时候呢，那么这些虚妄的法就不存在了，这个相当于说客尘就没有了，二取化为乌有之后它的本性就显露出来了。

【关于这一点，是依照《自释》中引用对方作品的观点所说而叙述的。】

那么关于这个密行外道的这些观点呢，是引用《自释》当中、《中观庄严论自释》，那么当年呢静命论师生活的年代呢，也是外道比较兴盛的年代，他们的作品、他们的这个观点都还是比较兴盛的、啊比较兴盛。所以说呢这个方面的意思就是说，自释当中引用对方的观点，那么应该说这个完全就是对方的观点，而不是说是我们完全不知道对方的观点，大概大概想一想对方应该是这样吧？不是这样的。所以说就是把对方的观点，就是说是它是怎么讲的就这样安立，破的时候才有真正的有说服力的。

【如果未能通达它，则变成轮回，何者证悟了它，那么诸法均成了一味一体，】

那么如果你没有通达它呢，那就变成了轮回了，就好像这个就迷了、就迷惑了，迷惑之后呢，你就说你这个如来藏的本性、你空性的本性没有通达，就变成迷惑、变成轮回了。何者证悟了它，那么诸法均成了一味一体，那么如果你证悟了这样自性之后，一切万法就全成了一味。

【(此时此刻,)愚者与智者、罪恶与福德、婆罗门与贱种平等一性,不被善恶所玷污。】

这个方面已经有点像我们的本性了，就像平等性。那么当你证悟的时候，所谓的愚者、智者也是不存在差别了，罪恶和福德也不存在差别了，婆罗门和贱种也成了平等一味了。所以说这个本性呢它是不被善恶所玷污的。

【当融入那一“大我”之中时,就不再投生三有。】

那么如果说是你这个融入到了大我当中的时候，一切三有的种子就完全消灭了，不会再投入三有了。

【所以,瑜伽行者不思一切、一语不发而安住于所知自性、无所畏惧、空性的“我”的境界中,从而便可远离甚至飞禽走兽等相续中也自然存在的俱生无明以及由听闻与此胜义自性不符之论典所生的增益——遍计无明,好似瓶内的小虚空与大虚空浑然成一味一体一样融入无二无别的大我”当中而得解脱。】

那么就是说是这个所以说呢，瑜伽行者必须首先是知这样的本性，最后修的时候呢是不思一切、一语不发，安住在所抉择的所知自性当中，那么就是说安住在所知自性、无所畏惧的、空性的这个“我”当中，那么当然这个空性的我是他空的一种空性的我，而不是说这个“我”是那种无自性完全不存在的一种空性，像这样的话这种空性的“我”的境界当中。从而就可以远离甚至飞禽走兽相续当中存在的俱生无明，这个俱生无明和遍计无明的这个观点和内道观点非常相似，也是极其相似的。像这样讲的时候，他们这个俱生无明呢就有点像是我们的俱生我的意思了，像这样的话俱生无明就是生下来就有的，不单单是人有，而且是乃至于飞禽走兽的相续当中也自然存在的这种俱生无明。也就是说如果你安住在这个道当中，见到这个道了，自然而然就会离开俱生的无明。还有第二种无明，通过听闻与此胜义论典不符的论典所生的争议，就相当于我们的遍计我，啊相当于遍计我，是这样的。那么就我们在定义遍计我的时候，也是有这样相像的地方，就是说这个不符合于俱生我的情况，通过学习外道的论点，然后所产生这样一种这个我执，像这样就是遍计我。像这样讲的时候它就认为，就是说安住在自性当中的时候呢，也听闻以前也听过这个胜义，这个地方胜义就是神我嘛，和这个胜义自性不符合的，其他的比如说就说顺世外道啊或者说就是其他的外道或者乃至于它可能把佛法也放进来了，像这样就是说这个自性不符合的论典产生的争议，这个遍计无明也是完全离开了。这个时候就好像瓶内的小虚空融入到大虚空，就说你瓶子里的小虚空你不能够融入大虚空的原因呢，就来自于这个瓶子，所以后面你把这个瓶子打碎之后，这个障碍就不存在了，障碍不存在之后小虚空和大虚空就浑然成为一味一体，融入到无二无别的大我当中，而得到了解脱。所以说像这样我们在看的时候的确产生一个很强烈的感觉，就是说这个词句上面很难分别，非常难分别。所以说像这样的话法王如意宝再再的讲到一定要把这样一种佛法的观点、空性的观点，一定要好好的去这个抉择。

下面这段话主要是针对这样一种这个学习如来藏、学习这样一种心性，有些地方讲心性的实有啊，常乐我净啊，等等等等，如果你不知道这样一种观点的话，非常容易把这个常乐我净和这个外道的这样一种神我的自性划等号，所以像这样讲的时候也是一再的提醒。

【没有探究到实空的堂奥而耽著心性恒常周遍的有实法之人,也有变成执持这种观点的危险性。】

那么就是说为什么我们一定要讲，你要学习如来藏、你要学习这样一种这个明心见性的这个心性呢？一定要在空性的基础上，一定要在二转法轮般若的基础上，般若它就是打破了一切执着的，一切执着都不存在。像这样讲的时候呢，如果你掌握了实空的堂奥，就是真实空性的这个堂奥，你再去探究心性的话，这个时候就不会落入到这个真正的一种啊这种这个分别念的实有当中去，因为所有的分别念在二转法轮在般若体系当中没有任何立足之地。就说前面我们提到过的，就说心识和心识的对境，八识和八识的对境，全部都要打破，没有一个可以成立的。所以说实际上平时我们讲到了这个如来藏，或就说我们的心性是恒常实有的呢，这个是不是如来藏？这个是不是一种真正的这样一种这个法性？不是。为什么呢？真正来讲的时候，我们说这个只是我们心识面前的一个概念，究其本性的话这个还是属于心识的范畴。所以我们心识面前的如来藏，我们觉得这个如来藏是实有的、这个是恒常的，但实际上真正观察的时候，它是浮现在我们心念前的一个影像而已，浮现在我们心面前，它就是属于心识的自性。所以说你把这个心识自性如来藏，你说这个是佛的这个境界，你说这个是胜义谛的境界，完全不符合实际道理。所以说在二转法轮当中，把你的心识和浮现在你心识面前的东西都要破掉，没有一个是真实的。所以说在二转法轮当中的时候，乃至于如来藏它必须要也是要抉择为本空的原因也就是这样的。所以说我们可以把这个心识取名

字，我们可以把这个心识面前的东西取名，哦这个就是如来藏啊，这个就是空性啊，这个就是佛性啊，这个就是涅槃啊，但实际上我们真正观察的时候，这个就是心，这个就是你的这个心识，这个就是你的无明的这个心识的状态，这个不是什么一个境界的。所以说你耽着这样一种空性，你耽着这个如来藏，你只是一种耽着的状态，这个根本不是一个什么道。所以必须要通过二转法轮彻底打破。打破之后就怎么了？打破之后就无所缘了。那么恰恰就是说这个无所缘本身，如果你通过这样的无所缘本身安住，现证这个无所缘的时候，这个什么都不是的状态，这个叫做如来藏。所以说实际上这样一种如来藏和我们平时脑海当中的如来藏，明明完全是两码事情，完全是两码事，但是我们就不知道，我们就把这个概念如来藏、把我们脑海当中的如来藏，当成是真正的如来藏：哦觉得我已经抉择到如来藏了的自性了。这个如来藏的自性只能从一种总相，我们就说什么都不是的这种状态当中、这个空性的本体来讲，这个才是一种这个证悟境界上面的如来藏。真正的这样一种如来藏就是什么时候你证悟空性，这个空性的状态就是如来藏的本性的一分，就是这样的。所以说除了空性之外没有如来藏，你只有在现证空性的时候呢，这个时候才能谈到如来藏的自性是怎么怎么样的。因为这个时候证悟空性的时候是没有一点戏论的，如果乃至到你相续当中有一点戏论，那就没有办法现证空性。那么如果你内心当中还有一点戏论，这个就是一个客尘，这个不是如来藏，如来藏肯定是存在客尘的，一定就在客尘。所以如果你要真正的了知如来藏、现证如来藏，你必须要证悟空性。所以从这个角度来讲，证悟空性就是现前如来藏的本性，二者之间没有丝毫的差别之处，没有一点点差别之处。所以你从这个方面讲的时候，从它的这个证悟的状态和平时我们所了知的心识的状态，这是两个层次，它们差的非常非常远。所以这个方面我们讲的时候呢，如果你没有知道这个空性的本体就是如来藏的话，那么就耽着这个心性实有，就完全按照三转法轮如来藏经典当中的这个名词——恒常、周遍，你把这样的恒常周遍放在你的心识面前：哦这个是恒常这个是周遍，就完全变成你的心识的法了，这个就是一种戏论了，这个就是一种客尘了。所以像这样讲这个落在你分别念面前的恒常，而不是它就说离戏的恒常，它的差别就在这里。“所以也有变得执持这种观点的危险性，”肯定就有这样变成、把这个如来藏变成这个神我，把这个神我变一个名字叫做是如来藏，就像心性实有，就像这样的危险性。

【 因此，闻思大祖师的无垢观点做到穷究到底为妙。 】

就是说这个麦彭仁波切这个地方讲的很清楚，一定要闻思大祖师的无垢观点做到穷究到底。佛陀当然也算大祖师，还有其他的这些就说传承上师、这些大祖师的这个无垢观点。佛经当中讲到的无分别智，如来藏的观点到底是怎么样，一定如果你要去学习的，一定要就说穷究到底。还有就是说龙树菩萨讲到的空性是怎么回事？弥勒菩萨讲到的如来藏观点是怎么回事？像这样的话一定要把这个观点穷究到底，一定要做一个最详尽的观察。所以如果你要做详尽的观察，你不下功夫、你不下功夫单单去看一下、聊一聊这样一种词句，很难真的去通达它的含义，所以还是要时间要长，这是第一个；第二个就是说是要反复去学习、反复去观察。当我们就是说长时间的、实际上长时间的话就说，如果我们内心当中下决心长时间的学习，这个方面实际上我们看起来是没有什么大不了的，但实际上就说你发一个长期学习的心，它在这个发心的过程当中，你安住的状态当中，它就把一个很大的障碍就遣除了。什么障碍？就把这个浮躁这个障碍就遣除了。那么为什么平时我们就很浮躁啊？就觉得一两年当中把它们学完就算了，这种浮躁的心情就是一个学习这个通达这个究竟观点的一个大的障碍。你在这个浮躁的相续当中、在浮躁的状态当中，怎么可能把这个观点真正的学的很好呢？只有就说我长期学，什么时候学通达了，这个时候就算是闻思到究竟了。如果你有这个心，那么这个时候你不需要去争什么吧，你不需要去赶什么时间嘛。平时我们就说你越忙越乱，忙中要出错的。所以像这样的话你有一个时间的概念，我一定要在一年当中、两年当中，一定要。。你内心当中就有一个时间的紧迫感压着你走，压着你走有的时候你就没办法细致的学了，你的心就静不下来了。所以说我们就说，我们今天我没有什么事情，今天我什么事情都没有，我可以慢慢的走，慢慢去享受这个风景，慢慢去享受这个生活，去体会这个状态。在这种心情当中和你赶路的这个状态当中去看这些东西，完全都不一样。所以说为什么说你要发一个长期的心呢？发一个长期的心就是说明，你没有这个时间的概念，你没有这个说一定要在几年几年当中学习的这种概念。所以，这个时候你可以慢慢去品尝，慢慢去观察这个观点，慢慢去思索这个观点，很多很多就是说这个、很多这个究竟的观点就在这个状态当中就可以出现出来。也就是说为什么佛陀告诉菩萨说，你要三无数劫你要发心，这个是什么意思？有的说这个是不了义的。的确是。没有一个菩萨是通过三无数劫成佛的，没有这么长时间。但是这个三无数劫的概念，实际上就是说你要泯灭时间的概念，你不要想我一定要在多少年多少年当中一定要解脱，就说你泯灭了时间的概念之后，在这个当中反而你很快就会解脱了。所以说三无数劫是什么？无数劫、三个无数劫、三个阿僧祇劫，乃至就说对于钝根者来说你要三十三个无数劫，这个方面就是说你要把这个时间的概念要泯灭掉。如果你在没有时间的概念当中，你有的是时间，有的是时间的话你就不用着急了，不用着急，慢慢该学的学，该度化众生慢慢去做，水到渠成最后就成佛了，就是这样的。所以说这个方面讲，闻思大祖师的无垢观点一个说要长期的、长期的学习，这个方面是非常重要的，发一个长期的心。上师昨天晚上也是讲过，要长期的去闻思、长期的去祈祷，这个时候它的果才会出来。否则的话，就说大的事情短时间是做不到的。为什么呢？在大的事情短时间当中因缘没办法和合，因缘不和合你的果就出不来，就说这个就是这样的。你做个小事情很容易和合，大事情因缘很难和合。所以这个方面长时间的一个长期的一种心态这个真的确实非常重要的。还有就是对这样一种观点，一定要依靠这

个传承上师的这个窍诀来做、才闻思，单单是靠自己一个人去、去这样学习的话的确是这个非常难，你花很多时间但收获非常小。所以说依靠一个，就是说是有传承的这样一种上师来学习这些问题的话就非常非常的快。

【可是经中已说过：对于法界与佛智，甚至仅仅从名称上耽著，缘佛的功德也不会虚耗。因此，断言说与外道无有差别，这也是我们不敢胆大妄为的，由于因果不可思议的缘故。】

这么这一句话的意思是针对前面这个观点，有些观点它就没有探究到实空的堂奥耽着心性恒常实有。这个方面有些时候有些宗派，就直接说这个就是觉囊派，觉囊派它就是在抉择他空见，抉择这个如来藏心性恒常周遍的，有些地方就是讲这个就是觉囊派，有些宗派说觉囊派就和常见外道没有任何差别。麦彭仁波切说我不敢这样说，我是不敢这样讲的。为什么呢？因为经中说过，对于法界和佛智，比如对于法界如来藏、对佛的智慧，甚至仅仅从名称上耽著，缘佛的功德也是不会空耗的。从这个角度来讲的话，就是说是这个断言说和外道没有差别，这个是我们不敢胆大妄为的。就说麦彭仁波切我不敢胆大妄为说这个就说这个觉囊派或者说是缘如来藏中的这些人就说一个常见外道、和常见外道没有差别，这个我们不敢讲。为什么呢？因为单单的缘法界佛智呢，甚至缘这个功德很大，然后缘佛的功德也不会虚耗的，所以说从这个角度来讲，我们不敢说和外道没有差别。麦彭仁波切指的是、前面的语气是怎么样的呢？麦彭仁波切说“只是有变成这种微观的危险性”，有这个危险性，没有说这个和外道没有差别的。有些宗派就直接说这个就和外道没有差别的，麦彭仁波切说呢，执持这个观点的危险性，用的这个词句也是比较和雅的一种词句。所以说这个方面是不敢胆大妄为的，因为因果不可思议的缘故。

【尽管如此，但是说“具有实执毕竟不是如来欢喜的正道”这一点依教、理完全可以证明。】

虽然我们不说他们是外道了，但是我们说这个不了义，或者说说你这样一种观点不是佛欢喜的正道，你执着分别念面前的这个如来藏是实有的，这个不是佛欢喜的正道。“具有实执毕竟不是如来欢喜的正道”，就是说佛经当中讲如来藏常乐我净，不是说是心识面前的常乐我净，而是说这个是离开戏论之后佛智面前的常乐我净，这个是完全不相同的两种层次，两种概念了。所以说当你通过般若体系把这样一种实执打破之后呢，打破实执之后这种状态这个叫做常乐我净。它都是一种常的名字，和这个我们平时说外道的常；和这种快乐的乐；和这种你我他的这个我；和这样一种这个观待不清净的清静，完全不是一回事情！它这个是一种这个大空性的境界，把这个大空性的境界安立名字叫做常乐我净。它是属于两个层次的东西，一个是属于分别念的层次；一个是属于智慧的层次。智慧的层次就是没有实执的，没有分别念的这个叫做智慧的层次，所以在这个当中怎么样讲常乐我净不会有任何的过失的。所以像这样的话毕竟不是如来欢喜的正道，依靠教证和理证是完全可以证明的，就是这样一种问题。

【此密行派具有一者解脱一切均应解脱、若未解脱谁也不会解脱的过失；】

那么这个密行外道有什么过失呢？如果一个解脱之后呢一切都应该解脱。为什么呢？因为这个神我周遍一切。那么因为这个神我的心识周遍一切的缘故，当然也是周遍在一切众生的相续当中的。所以说，如果一个人的心识他获得解脱的时候，所有人的心识都应该解脱。因为这个是“一”嘛，这个就是唯一就说是一个心识周遍一切了，周遍一切所以一个人的心识解脱之后，所有的众生的心识都应该解脱。如果一个人还没有解脱的话，乃至还剩下一个人还没有解脱，谁也没办法解脱，即便你说你以前已经解脱了，但还是没办法解脱。所以有这样一种过失。

【而且道也成了无有意义；】

那么所谓修道也是没有意义了。如果你在这个本性当中你具备这样一种这个、如果在本性具备轮回，那你永远无法解脱了；如果你在本性当中本来就有这样一种解脱，那就不用修道，就是这样的。所以说你的这个关键的问题就是一个恒常，对方的心识这个神我是一个恒常的问题，而且这个恒常的心识和其他的差别法它又是一体的，又是一体的又是恒常的，所以说这个道也成没有意义了。所谓的修道当然就是开始断除障碍，逐渐逐渐开始现前功德，这个没有异议的。如果你的本性当中具备这样一种轮回的话，你修道也没有用，你修道也没有用。为什么呢？就因为轮回你的心识是一体的、恒常的、不会变化的，所以怎么修道也是轮回。

【如若所断与对治存在，则我的自性中若具有颠倒的所断，则无法断除它，如果已经具备无倒的智慧，则无需再度生起；】

这个方面是从所断和对治两个角度讲的。所断就是断除的法，对治就是能对治所断的一种本体、智慧。那么所断和对治如果存在，那么我的自性当中具不具有颠倒的所断呢？如果我在神我的自性当中具备这个颠倒的所断，那么就没办法断除了。为什么没办法断除呢？因为它是我的自性，相当于譬如我们讲，你在胜义当中具备这种颠倒所断，你在本性当中具备这种颠倒所断，那么怎么样没办法断除的。就像这个碳本来是黑的，你怎么洗没办法把它洗成白的。所以说，如果在这个自性当中具备所断的话，就没办法断除了。如果在本性当中已经具备了无倒的智慧，那么不需要再度生起来，不需要再度生起来，已经生起了再度生起来没有意义了。这个问题关键就是在于，当然他们说这个方面的所断和这样一种神我，神我它是无缚解的、说是不垢不净有这样的自性，但是关键他们问题当中一个是神我它是恒常的，然后神我和现象法又是一体的，又是一体的又是恒常的，那么怎么可能、怎么能够断除呢？如果在本性当中它已经具备了，那么也就是已经具备了这个颠倒所断，这个颠倒所断和它的自性成了一体、又是恒常的，那就永远无法断了。

【不同时间、不同地点、不同行相的(所断与对治)自性均不合理。】

那么就因为它是恒常的、一体的缘故，所以说不存在不同时间的所断和对治、不同地点的所断和对治、不同行相的所断和对治，这些方面都不合理的。

【略而言之，就是因为恒常唯一的自性实有之故。】

那么为什么有这样的过失呢？就是因为就是说是恒常唯一的自性是实有的，所以说是永远没办法出现这些差别。

【虚空的比喻也可依靠破常法而予以推翻。】

前面有一个虚空，小虚空、大虚空的这样一种这个虚空的比喻，这些虚空的比喻可以依靠破常法的理论是予以推翻的。就说实际上意思就是一样的，反正就是说这个虚空的本体它不存在。或者说就是内虚空和大虚空的方式，它如果是恒常的话，不可能有就说小虚空融入大虚空的这样的差别，所以也是依靠破常法的理论可以予以推翻的。

今天就讲到这里。

《中观庄严论释》生西法师辅导第57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，我们今天继续宣讲麦彭仁波切所造《中观庄严论释文殊上师欢喜教言论》。文殊上师欢喜教言论当中讲了很多对于唯识宗、对于因明、然后对于自续派和应成派，在抉择分别的世俗的实相和胜义实相时候的一些关要。那么我们在这个了知的时候呢，主要是，一方面呢，是要了知这样一种颂词的含义，一方面就是说麦彭仁波切的科判和他的注释，实际上都是能够全盘开显这个颂词，开显这样一种究竟实相的一种殊胜的这样一种这个金刚句。所以说我们在看的时候、在学习的时候呢，也是这样一种这个科判啊、还有这样一种这个注释当中，很多意义呢也必须高度重视。那么如今呢，在破斥的是密行外道，那么密行外道的观点呢，前面已是大概做了分析。今天呢是从颂词，还是颂词这个方面开始安立的。

【接下来说明承认对境与有境识恒常、唯一的自性现为形形色色的宗派“实一”之识不容有的道理：】

接下来就宣说呢，承许对境和有境的识恒常唯一的自性，现为形形色色的宗派实一的识。实际上就是说呢，这个对境也好、还是说这个有境也好，实际上都是一个心识的自性。那么这个心识呢，是唯一恒常的自性，它呢现为形形色色的这样一种其他的法。那么，对于这个宗派所承许的实一的识的确是不存在、不容的道理呢，下面要进一步的阐释。

【如果对方承许：如是一切外境虽然单独无有，但唯一的识本身显现为各种各样有实法的行相，因此一切的一切均是整体独一无二之我——识之自性，而识是亘古不变、恒常、唯一实有的自性。】

那么对方呢是这样承许的，如是的一切的外境呢是不存在的，单独的外境完全没有。那么没有外境呢，那么这一切外境是怎么样？这样一切的一种对境是如何解释的呢？他们说到，唯一的识本身，显现为各种各样有实法的行相，这个就和唯识宗呢有点相似的地方。那么唯识宗呢也承许，一切的外境呢都是没有一个就说一点点色法的自性存在，那么这一切就像梦中的这个色法一样，梦中的外境一样，都是唯一的心识本身显现的各种各样的有实法的行相的。因此，一切的一切，均是整体独一无二的我识的自性。所以说，在所有的一切呢，不管是对境也好、有境也好，全都是整体独一无二的我，就是这个心识的自性。当然就是唯识宗它不承许这个心识是我，唯识宗呢就是说是这样一种这个我不存在，不管是这个神我也好，还是说这样一种这个俱生的假我也好，还是说这个法我也好，实际上这样一种我，是根本不存在的。所以外道承许这一切呢，都是独一无二的这个我识的自性，而识是亘古不变恒常唯一实有的自性。那么这个心识是怎么样的自性呢，这个心识就说是，从开始到现在乃至到最后，完全都是一点不变化的，它是一个恒常的、唯一的一种实有的自性。唯识宗呢，不承许这样一种心识是恒常唯一，它虽然也有这样一种心识实有的观点，但是这种实有呢，它是刹那刹那在生灭，刹那刹那在变化的，也是一种、从一个角度来讲，不是唯一的一种心识的自性了。从就是说看待外道这个恒常唯一的角度来讲呢，它是刹那刹那生灭的法。所以说这个外道和内道，从这些方面呢完全不相同。下面就说破斥对方的观点。

【倘若如此，那么同时或次第产生千差万别现相的“实一”之识极其难以安立。】

那么就是说，如果按照你的观点这样承许的话，第一，那么心识是恒常的；第二，这个心识和外境是一体的。那么如果是这样的话，那么就说同时产生千差万别的这样一种行相的识，是没法安立的。那么，从次第的角度来讲呢，产生千差万别现相实一的识，也是没法安立的。所以说这个方面讲，不管是同时也好、还是次第也好，产生现相的这样一种心识呢，是没办法安立，啊就进行来安立的。那么就是说，不管是从同时，还是从次第呢，都是无法安立的道理呢进一步开显。

【尽管同时显现多种事物，但由于与多的本性不可分开的缘故，识应成多种；】

那么，尽管是同时可以显现多种事物，那么就说在多种次第当中呢，如果首先第一个是同时的话，那么如果是同时呢，由于与多的本性不可分开的缘故呢，心识也就变得多种了。那么因为就是说是这个，外面是形形色色的很多种的这样一种外境，或者很多种的这样一种这个对境，那么心识和它是一体的缘故呢，所以说这个心识和多的本性不可分开的缘故，所以说心识应该变成很多种才对。

【次第显现也不例外，怎么会不变成等同色与声等各自行相数量的多体呢？】

那么同时不可以，那么次第呢，次第也是不例外的。那么比如说呢，前一刹那次第呢，显示是这样一种色的行相；第二刹那，显现是声的行相。那么，色的行相和声的行相是不相同的。所以说呢，如果说是心识它是次第显现外境的，而外境和心识又是一体的话，那么就说是一定会就说变成等同色和声等。行相和数量，你有多少种色、多少种声音，这样次第次第显现呢，你的心识就会变成那么多。为什么呢？因为心识和外境是一体的缘故。所以从这个方面，实际上也是破掉了它这样一种心识它是一体的这个观点，不会成立的。

【再者说，如果次第显现，那么开始显现蓝色的识与后来显现红色的识二者本体无二无别，结果有最初时也应显现后识的过失，因为同是常恒不变唯一识的本体之故。】

那么这个是另外一种破斥的方式，这种破斥的方式呢，和前面我们在破斥观察无法法，就是这个抉择灭的时候呢，这个方式有点相同的。那么如果说你的这个心识是唯一的，心识是实有的，一方面就是说是恒常不变，一方面就说是唯一的。那

么如果说是次第显现的话，开始显现蓝色的识，第一刹那最初的时候显现蓝色的识，后面呢是显现红色的识，那么这二者的本体，应该无二无别，应该是无二无别。为什么？都是一个心识。你就不能说，这个一个心识不同的相续。相续是假立的，如果你要承许相续，必须要承认假立。所以说如果你的这个心识的确是按照你的宗义来观察的时候，的确就是恒常不变的，一个真正的、一个唯一的这样的心识的话，那么显现蓝色的识和显现红色的识，本体应该无有差别的。那么如果没有差别呢，结果有最初识也应显现后识的过失，最初的这样一种蓝色的识和后面的红色识，因为它是一个本体的缘故，所以说最初的时候呢也应该显现红色的识，最初也应该显现后识的过失，后识呢也应该显现就说前识的过失，有这样的过失。因为同是恒常不变、唯一识的本体之故，那么前面这样一种这个蓝色的识和后面红色的识，都是常恒不变的、唯一的心识的这个本性、本体。所以说，在这个恒常的法当中，在这个唯一的识当中，不可能、不应该有前面和后面不一样的地方，如果前面和后面不一样，就说明它根本就不是唯一。它如果说前面显现蓝色的识，后面变成红色的识，就说明它不是恒常的。所以说从这个方面观察的时候呢，你的这个对方的观点呢是站不住脚的。

【假设在显现形形色色的同时识不变成各种各样的话，那这两者是一体也就显然不合理了。】

那么前面一段话的内容呢，主要就是说，在显现各种各样一种不同的对境的时候呢，心识也会变的多种多样，从这个方面进行破斥的。那么假如说对方不肯承许这个，假设在显现形形色色的同时，它的心识不变成各种各样的，那么如果变成各种各样呢就失坏了它的唯一心识的这个自性的，所以说如果说承许在显现形形色色的同时我的心识不变，我的心识还是保持一个唯一的自性，那么如果是这样的话下面这个过失就出来了，那这两者是一体就显得不合理了。那就必须要承许二者是它体的法，那么就是二者是它体的法呢，你的对境显现多种多样不影响它的这个心识，因为它二者是无关系的。就好像一个柱子、一个瓶子，那么你把这个柱子、你把这样一种这个柱子，你把它截成几段也好，你把这个柱子搬走了，你把这样一种柱子烧毁了，和这个瓶子，不影响这个瓶子的，这个是不影响这个瓶子。为什么呢？因为它是它体的，或者是它体无关的这样一种自性，无关的自性的话就是这样的。那么如果说你的这个外表、你的外境显现形形色色，你怎么、不管你怎么样变化，你显现再多的本体，我的心识都不变，那么就是只有证明它是它体的，只有在承许它体的前提之下呢，你这样一种心识才能够不受对境的影响。啊就是说你如果这样承许、这样承许的话，你的二者是一体的，这个宗义就会失坏了，因为它对方一个角度是说明呢，它心识是唯一的，还一个呢就说是一切的外境、一切的对境都是心识的变化，二者是一体的。所以像这样的话，就是可能会失坏这样一种宗义。所以说外道的观点往往就是这样顾此失彼，没有办法就说自圆其说的，就是因为这样的一种安立方式不符合于实相，不管是世俗的实相，还是说胜义的实相。和这样的实相不符合的缘故，所以一观察之后，怎么样都会出现这样或者那样的矛盾。

那么这个以上算是直接破斥，已经破斥完了。下面是一些复述的内容：

【这一密行派虽然承认识无所不遍，但这里将它放在“破不遍”的科判里也不相违，因为是从有实法之实相为主要的角度出发的缘故。】

那么这个密行外道我们看它的观点，它是承许这个心识是无所不遍，也就是说这个心识周遍一切的。那么既然这个心识是周遍一切的，应该按理说应该把它放在前面这个“破周遍”的这个科判当中，但是这个地方把它放在“破不遍”的科判里面也不相违，按理说应该放在“破周遍”的科判当中，但是这个地方把它放在了“破不遍”的科判中，也就是“破无常”的科判当中也是不相违的。为什么呢？因为是从有实法的实相为主要的角度出发的。那么这个方面就是说有实法的实相为主要的什么意思呢？这个方面我们在抉择一切有实法的实相，离一离多，在抉择一切有实法的实相离一离多的，而对方所承许的这样的所谓的周遍的观点，并不符合这样一种这个有实法的实相，不符合有实法的实相。所以说是从站在有实法的实相为主要的，我们是安立没有一没有多的这样一个角度，以这个角度为主要的，就是把把这个放在“破不遍”的科判中也可以，也说也是不相违的。这个方面也是可以这样解释的。

还有一个问题就是讲，尽管对方声称，就说前面这个科判它不是按照对方的角度的，如果是按照对方的角度为主要的，那么就可以把它放在“破周遍的方便”。但这个方面不是以对方的观点为主要的，那么是以有实法的实相为主要的，从这个方面讲的时候，就把对方的这样一种破对方的观点放在“破不遍”的这个科判当中，麦彭仁波切说是不相违的。下面说：

【尽管对方声称外境也是识，却归属在承许外境的范围内，原因在于这是在讲其他外道时顺便论述的。】

那么尽管对方声称外境是心识的自性，啊外境是心识的自性，按理来说也应该归属在就是说这个承许外境的范围当中，就是这样的。那么就是说承许外境，承许外境也是识嘛，那么按理说应该归属在这个前面，一切的外境是心识，或者后面，在前面讲经部的时候是这样讲的。还有后面讲唯识宗的时候不承许外境，一切外境是心，尤其是应该按照宗义来讲应该放在唯识的这个科判当中。但是这个地方归属在承许外境的范围当中。这是什么原因呢？原因就在于就是在讲其他承许外境的外道的时候顺便论述的。因为他们前面讲这个密行派呢它是属于吠陀派的一个分支，但是它有很多很多的胜密、很多胜密，其中外境是心识这个就是属于胜密之一。所以说它是在破外道的时候顺便讲的，因此说它的科判是归属在这个承许外境的范围当中。可以这样理解。

【纵然如是论议五派与吠陀密行派等主张的暗网极其可怕、森罗密布，但是事实的法性包括天界在内的世间也无法颠覆，】

那么就是说是纵然前面所讲的这个论议五派，还有就是讲这个吠陀密行外道的主张的暗网是非常可怕、森罗密布的。一方面讲的时候，他们就是说这样一种观点很能够吸引一些就说相续当中有遍计种子的人，或者说是相续当中缺少这样一种正理智慧的人，像这样的话能够吸引这些众生的观点让他们进入到这个外道当中。一方面在他们的这个宗派当中也有一些推理，有一些逻辑，也是有一些逻辑。如果是佛教的逻辑不出现的话，那么他们的逻辑看起来还是就是说是这个世间上的人认为是非常合理的。所以说从这个方面讲的时候他们这个暗网极其可怕、森罗密布。但是事实的这样一种法性，包括天界在内的世间也无法颠覆。那么就是说事实的法性，世间当中的一切的这样一种这个如梦如幻，还有就说胜义谛当中一切万法离戏的这样一种法性，包括天界在内的世间也无法颠覆。那么天界在内的世间意思就是说天人的力量，天神的力量他是很大的，那么如果说天界在内的世间也没有办法颠覆这样的事实的话，那么何况说是一般的人间的众生呢？更加没办法颠覆了。实际上的意思就是说不管是谁，三界的众生都没有办法来颠覆这样一种这个事实的法性。

【无论怎样承认也都是如同絨草纏裹燃燒的鐵一樣，根本無法埋沒得了，反而顛倒的這些宗派卻會自取滅亡。】

那么就是说外道这些观点你不管是怎么承认，都好像是这个絨草纏裹燃燒的鐵，燃燒的鐵它的溫度非常高，你的絨草是非常就是说这个易燃的东西，或者就它的本性完全不堅固的东西。所以说你想要用这个絨草把这个鐵包起来是做不到的事情。你不管是再多的絨草想要把这样一种这个鐵包住的话，完全保不住，根本就無法埋沒得了，反而是自取滅亡的。

所以说很多很多外道的宗派，外道的宗派的话，虽然讲这个讲那个讲的很多，但是真正的这样一种这个佛法当中讲这个事实的法性，它谁都没有办法是针对于颠覆的，反而遇到佛法这样一种观点的时候都会自取滅亡。

【說事勢理的佛教却宛若雄獅一般無所畏懼、威風凜凜地周遊世界。】

那么这个佛教是说事勢理的，说事勢理以前我们提到过很多次了，就是说一切万法的本性是怎么样的，就跟随这样一种这个本性去抉择，这个方面就叫做事勢理，啊就叫做事勢理。比如说世间当中一切的这些是心识的变现啊，世间当中一切如梦如幻啊，像这样的话就是说它本性是一样的，就跟随它的本性如是如是去抉择。胜义谛当中一切无所缘，所以像这样跟随一切无所缘的这个道理去抉择，这个就是出现了中观理。中观的很多很多胜义理，就是从这方面跟随名言的实相和胜义的实相去抉择的道理，这个叫事勢理。那么佛教就是说事勢理的宗教，它的一种这个教派。说事勢理的佛教就宛若雄獅一样在整个世间无所畏懼、威風凜凜地去周游。

【此外，本來無有具正智者(佛陀)所說、以三觀察證實的教證，却隨心所欲地尋求、趨入旁門左道的人依靠世間見解的多种多样的迷亂現象在以往、現今都有出現，未來也還會出現，乃至心的流轉存在期間一直會多如牛毛，】

那么这个方面，这一段话主要就是说了一些外道它没有这样一种这个佛陀的这个教证，当然从一个角度来讲这个外道也不承许，它也不可能去承许佛陀的教证的。但是这个方面我们为什么要用对方不承许的观点来作为一个安立呢？因为就是从释量论，从很多因明的这样一种教典当中，从很多推理建立了佛陀他就是一个量士夫，他完全没有一点说妄语的因缘，说妄语的这样因缘和说妄语的这个他的习气，说妄语的这样因缘，实际上全部在佛相续中都断掉了。所以说佛陀呢他通过殊胜的智慧照见了一切万法的实相，然后跟随这样一种万法的实相宣讲了佛经，所以从这个方面安立的时候，就是说是属于这个具证智者，具有最为殊胜的证智者佛陀所宣讲的，而且这样一种经典是可以通过三观察来证实的这种教证，外道没有这些教证，没有这样的教证。一方面它也不承认的，一方面它就是缺少对这样一种这个各方教义当中没有通过实证而安立的这样一种这个殊胜的这个教典。

然后随心所欲地去寻求、趋入旁门左道的人，依靠这个世间的见解的多种多样的迷亂現象，在以前的话也出现了很多很多种。当年在释迦牟尼佛出世的这个年代，在这段时间当中的话，实际上也是出现了这个就前面不是说一百二十几种外道，或者六十几种外道，出现很多很多的这个外道，五花八门的外道很多很多。那么就是说，这个是在释迦佛的这个教下以前是出现这么多。如果是再往前推，实际上在每一个佛出世或者不出世的世间当中，都可能出现很多很多种这样的旁门左道。那么以往出现了很多，现今还在不断地涌现，通过众生的分别心，就是说涌现了很多很多的外道。就说有兴趣你们把这些其他介绍宗教的这些书翻开看一下，把很多就说宗教信息，重新创造出来的，有些时候是被这些打入邪教组织的范围当中，有些就是说是逐渐逐渐被承认，这个也有。所以现今也是会出现，未来还会出现。为什么呢？就是因为这样一种心的流轉存在期間，一直都會多如牛毛。它如果有心，如果心的流轉还存在，它就会就对这些现象进行观察。但是它对这个现象观察的能力、智慧也不够，所以说就相应于自己的观察的方式就出现了很多很多这样一种就说邪的宗派。还有就是说为了实现自己的目的，像这样的话也是出现了很多邪教组织。这方面一直會多如牛毛的。

【但由于所知的本相上不存在实一，因而何时何地要建立起“实一”的宗派终究不现实。】

那不管你出现再多的宗派，但是呢这些这个宗派有一个特点的话，因为根本没有见到实相的缘故啊，它就说总是要建立一个所谓的这个实一。那么由于所知的本相上根本不存在实一的缘故，所以说呢何时何地要建立一个“实一”的宗派呢终究是不现实的。

【正是为了明确这一点，才如此作了阐论。】

那么就是为了明确这样一种这个实一不存在的这个道理呢，在这个全论当中、在这个地方也是如此的作了这个阐论了，不管出现再多的宗派，实际上为什么它没办法真正地颠覆佛教的宗义呢，就是因为在这个实相上面呢，绝对是不存在实一的。所以说呢为了明确这一点呢，在这个地方作了阐述的。

【整个外道的这一派系中，有一部分依靠相似禅定的觉受，有些凭借理论分析，大多数都是恶毒婆罗门为了实现自己的意图而编成诳诳的词句。】

那么在这个当中呢，就把这个外道的出现啊划分了三类。那么就是说是这个第一类呢，就说是一部分依靠相似禅定的觉受，比如说前面所讲到的有顶禅的淡黄仙人，淡黄仙人呢他通过这个苦行获得了一些禅定，通过禅定当中他就观察万法的时候呢发现了一些、发现了一些规律，所以他就把这些呢就说写下来，这个方面是依靠相似禅定觉受，它不是真实的出世间的无漏禅定，它是属于世间的一些禅定。所以说呢世间的禅定，它这个能力呢虽然也比一般的观现世量，一般世间众生的这个眼根呢、耳根、他的意识看到的要准确一些，但是它必定是属于有漏定，是属于有漏定，它的范围还是有限的，所以说还是没办法像佛陀一样，证悟了这样一种这个就说无上正等正觉，他所看到的法界实相，根本没有这样一种圆满，所以说依靠相似禅定的觉受来这个写下来的。有些呢是凭借理论分析，有些呢是没有这个禅定觉受，但是呢他是凭借这个理论来分析这样一种外境和心识，这个现象那么我到底存在还是不存在，所以说有些人就是说，我到底有没有，我从哪里来，就干什么的在这儿。所以像这样的话，就他们首先产生这个疑惑，产生这个疑惑之后呢，就开始分析借助有些是现有的这些文献啊、现有的一些思想啊，就开始分析然后得出一些结论，有些外道是这样的。大多数都是恶毒婆罗门，为了实现自己的意图而编成诳诳的词句的。那么除了前面这两类呢稍有可取之处，因为一个呢是它属于相似禅定的觉受，一个是还是要凭借理证的，那么这两者呢稍有可取。那么第三种的话，第三种就是这个为了实现自己的意图，就是一些恶毒的婆罗门呐，为了实现自己的意图编成诳诳的词句。那么在以前印度的时候，前面我们提到，为了杀生呢就是编这些、上战场，为了这个说是邪淫自己的女儿呢，也是写一些无有前后世等等呢这样一种论典。还有一些呢就说是，印度有这样的，实际上在现在的世间当中呢也是有，现在的这个邪教的组织的，邪教的组织当中呢也是为了实现自己的意图、为了敛财，然后就开始编一些这些宗派，有的时候呢就说是为了得到这些其他的这个名声呐，或者说眷属啊，有时候呢就是说这个各种各样一种不好的这个想法，然后呢就是说这个宗派、那个宗派。尤其是在八九十年代，大街上都是特别多，在中国也是特别多，出现很多很多这样一种这个组织，但后面一个一个都灭亡了，因为他们就是说，他的有的是想造反，有的是想要当皇帝，就是在自己的一个村庄里面封这些国王啊，封这些丞相啊，封这些什么这个部长那个部长的，最后呢一锅端全部就被消灭了，这样的情况是非常非常多的。就像这样呢也是为了就是说实现自己的这样一种这个意图啊，变成了诳诳的词句，说自己是哪个哪个下世的，哪个哪个转生的，像这样的话这个非常非常多的，所以说这样一种宗派呢，很多很多都是这样的一种原因。所以这个方面大概呢就分了三类。

在藏地也是同样。下面就是对于这样一种藏地的苯教呢就做一个说明，主要的意思呢就是说这个苯教呢是不可以皈依的，就后面麦彭仁波切的不能皈依苯教。但是呢在苯教当中有一些对众生有利的仪轨，像这样呢佛教当中也在用，也在用。但是呢就说总的来讲是不能够皈依苯教的。

【在藏地也是同样，所谓的苯教，最初的来历应该是这样的：】

那么像这样的话就说，我们下面所讲到的这些来历呢，上师说在苯教它自己的历史当中呢不一定这样承许的，但是呢就是说在佛教史当中呢大概都是这样说的。那么所谓的苯教呢最初的来历应该是这样的：

【在最初此教根本没有兴盛之前，有一个藏族小孩着了魔，鬼使神差，忽然间通晓了供神供鬼的仪轨等，由此才逐渐越来越发展壮大了起来。】

那么最初还没有存在这个苯教的时候呢，有一个藏族小孩呢，说在十三岁的时候他着了魔，啊十三岁着了魔，着了魔之后呢就说十三年当中失踪了，十三年当中就失踪了，十三年当中失踪了之后就干什么呢，实际上呢就说他跟着很多这些山神水神，跟随很多鬼神呢就是游历了很多很多藏地的这些这个神山呐，很多这样一种这个鬼神居住的这个山，游历了很多山。因为就十三年当中和这些鬼神相处的缘故呢，所以说这些鬼神，他就说是供养鬼神的仪轨，啊这些不管是供山神的仪轨也好，供水神的仪轨也好，像这样的话就是逐渐就通达了，就知道哪些鬼神他们这样一种这个，就说鬼神之间的这样一些很多秘密吧，或者说其鬼神喜欢什么，应该通过什么样的方式来赞叹他们，通过什么方式来祈祷他们，通过什么方式可以祛病，啊因为像这样呢对于一般的世间上来讲这些很神秘嘛，也不知道这些鬼神到底怎么样在运转的，内部怎么样在运转操纵的。但是呢就这个小孩呢，他能够生活在这一群体当中，实际上逐渐逐渐就了知了，噢，这些鬼神他的喜好，怎么样就说赞叹，怎么样去这个祈祷，然后就可以遣除这样一种这个、遣除这样一种障碍。哪些障碍是鬼神是这个原因造成的，然后如果要把这个障碍消除的，他应该这样做，等等等等，诸如此类的东西呢，像这样突然间就说通晓了供神供鬼的仪轨。然后呢他说二十六岁的时候回到人间，就显现在人们面前的时候呢，就显现上面通达了很多很多这样一种这个别人不知道的东西，所以把这个流传起来的时候呢，这个教派逐渐逐渐就发展壮大起来了。

【在当今时代这一教派，也有将内教的所有宗派的名称偷梁换柱、取而代之、复制一个代用品的现象。】

那么就说是是在当今的这个时代呢，当今这个时代这个教派苯教的话，实际上它不是很兴盛的，就说偶尔在有些地方呢还是有一些，有一些这样苯教在西藏呢也有一些，在这个四川这一带，尤其是在这个金川呐、在这个马尔康那一带还有一些这样一种苯教的存在，有些寺院还有。这个教派的话就说是也是但是非常微弱，力量就不强的。还有将内教的所有宗派的名称偷梁换柱、取而代之、复制一个代用品的现象，下面还有讲的。

【有些人妄下断言说“苯教与宁玛派一模一样”。】

那么有些佛教史当中也是这样讲的，藏传历史当中，佛教史也是说，宁玛派就是苯教，苯教和宁玛派一模一样的。全知麦彭仁波切这个方面呢就是做一个分析呀，实际上呢就说苯教和宁玛派不相同，苯教它可以划到外道当中，宁玛派是真正的佛法，所以说二者完全不同的。那么实际上呢就说是有些人是这样认为的，在这个现在的世间当中也有认为呢密宗就是婆罗门教，就是婆罗门教的这样一种发展壮大起来的，等等等等，诸如此类的观点呢是层出不穷的。反正就说前面所讲的一样，如果自己的分别心存在，自己心在流转期间呢跟随自己的分别念的臆造，就说通过这方面的联系，那个方面的联系，这一方面呢现象非常多，它实际上就说、就说综合起来的时候呢，主要就是对于这些佛教的教派的宗义，没有真正地去实际去了解，只是从名词上面去对比。名词上面去对比的话就说是很多地方是有相似地方的，就说名词方面很多地方相似。如果从名词上面是完全相同的话，实际上就说是内道和外道之间很多都是这样从名称相同的，所以这个方面就难以从名词上真正去分别外道和内道的差别了。

【实际上，法语等相同之处倒也有许多，但他们是根据苯教的需要而抄袭的，又怎么能与宁玛派等量齐观呢？】

那么就是说是法语相同的地方也是很多的，就是法语相同的地方非常多，但是呢他们就说是这个，他们是由苯教是根据苯教的需要而抄袭的，因为他们在西藏难以立足了，难以立足为了生存下去的话就说抄袭了很多很多这样一种、抄袭了很多样的法语。那么所以说怎么可能和宁玛派等量齐观呢？这个方面是完全不能够等量齐观的。那么不单单是有这个情况，就说，比如说这些宗教，这个苯教呢，它为了需要而抄袭的，还有就道教呢也是为了需要、生存的需要那么就把这些佛教当中的佛菩萨的名字啊，改成这个真人、那个真人了。还有就是把这样一种这个佛教《大藏经》改了之后，道藏怎么怎么样。但实际上就说，真正他们的原始、原始的这个经典非常少，那现在话就非常多了。这方面也是一方面呢，一部分跟随自己的需要抄袭的，这个也有。还有一些这个法语相同呢，这个不一定是抄袭，像以前上师也讲过的话就说，有些特殊的必要，有特殊缘起的时候呢，内道和外道的这种词句啊是很相似的。好像记得以前上师他讲过《时轮金刚》当中啊，《时轮金刚》当中就是这个像数论派的二十五谛，有的时候连名称都是一模一样的，都一样，啊全是一样的。所以说像这样讲的时候，你看这个《时轮金刚》当中的这个名词都是和数论派当中的二十五谛的名词啊，每一个都是对上，像这样的实际上的话解释起来的时候完全就不一样，它只是名词相同而已，只是除这个之外其他的没什么可以对比的。但是名词方面呢虽然还是有这样一种相同的地方，所以从这个方面讲的时候呢，这个名词相同不一定教义是相同的，所以怎么能够和宁玛派等量齐观呢。

【譬如说，在印度，与内教的声闻宗派对立称呼的名言派，还有缘觉、唯识、事续、行续、瑜伽父续、母续、无二续都有一个对立称呼的宗派，达十种之多。】

譬如说就在印度的话和内教的声闻宗派对立称呼的这个外道名字呢就叫名言派，我们这个地方叫做声闻派，对方呢就说相对于这个声闻派呢它名字就叫做名言派，这个方面也是有的。还有呢缘觉呢和缘觉对照的这个叫做享受派，就是和缘觉的这个我们信守缘觉宗嘛，和这个缘觉宗对应的叫做这个享受派。还有呢和唯识宗对应的宗派叫细微派，微细细微的这个细微派。然后就和这个事续行续和瑜伽这个父续也叫做明智派呀，明智派呀，还有就说明辨派呢，像这样的话有这样一种不同的称呼。母续呢就叫做净行派。无二续叫做胜德派。所以说像这样讲的时候呢，一个一个对应的对称当然这个地方立了八种啊，这个实际上对应的话立了八种，实际上行麦彭仁波切说达十种之多。像这样的话完全都可以和内道的很多宗派进行对立。所以说如果按照对方的观点，词句上相同又对应的的话，那么是不是这些这个佛法全都变成外道了呢？实际上根本不是这样的，名称相同不一定是意义相同。

【藏地也不例外，佛教的《中观》、《般若》、《戒律》、《俱舍》及密宗的一切论典与胜乐金刚、大威德金刚、极金刚等诸本尊，以及绝地火、大手印、大圆满等等，在苯教中都有如法炮制的一个仿制品。】

那么在内教当中也是这样的，在西藏也是这样的。那么就说内道当中的《中观》、《般若》、《俱舍》这些五部大论哪，还有就说是这个五部大论在苯教当中也都有，《中观》、《般若》、《戒律》、《俱舍论》呀全都有。还有就说是这个密宗当中的一切的续部，还有就是说本尊当中的这些就说愤怒金刚哪，比如说胜乐金刚、大威德、金刚极等等这些本尊呀也是有的。还有呢就说绝地火的修法、大手印、大圆满的这个修法，像这样的话在苯教当中都有如法炮制的一个仿制品。反正你这个内道当中有哪些本尊、有哪些修法的话，它也就如法炮制，有一个仿制品的，设一个仿制品。所以像这样讲的时候呢，藏地的这些佛像呀，就说苯教的这些佛像和这些就说是这个内道的佛像很相似，像释迦牟尼说寂静像，寂静像的释迦牟尼像，释迦牟尼像就是站在苯教的这个塑像当中也是非常非常相似的，啊非常相似的。他们就说是以前上师讲的时候好像他们一个祖师叫辛饶嘛、叫辛饶，那么就辛饶的话就是上师说是大概和释迦佛是同时代的，大概是那个时代的出现的，但是在苯教当中呢说是辛饶先出现，为什么他要必须先出现呢，因为他要化现释迦佛，所以说就他先出现之后呢后面就化现释迦牟尼佛

在印度去成佛度化众生的，他就说从这个方面讲的。像这个和内地老子《道德经》33:30 经》有这样一种这个相似的，像这样的话就说是佛陀也是这个老子的化现，有这样一种说法。前面我们讲这个佛像呢实际上就是很相似，上师以前讲的，但是我没有真正看过苯教的佛像啊，没上他们寺院里去。像这样的就是说呢上师说呢苯教的佛像心口一个卍字，啊心口一个卍字嘛，像这样的话就是说是内道的佛教呢就说西藏藏传的佛教没有，所以就因为这个原因呢以前很多藏地藏人去五台山、上五台山朝拜的时候呢不敢礼拜，为什么不敢礼拜呢，因为说就是汉地的佛像心口都有一个卍字的，这个卍字，很多喇嘛就说这个是不是苯教佛像呢。因为在西藏的时候呢，这个苯教和内道的区别呢就是在心中有没有这个卍字，所以看到之后呢就不敢去礼拜，后面通过解释之后呢说这个是佛像不是这个苯教的像，所以从这个方面的话也是很相似的。还有这些愤怒金刚呀等等等等，像这样的话也是有这个相似的，但是有些地方不相同。上师对这些地方非常精通，以前给我们讲的时候呢这些都是讲的很清楚的，还有就说一些绝地火、大手印呀、大圆满呀等等，像这样都是有有一个如法炮制的仿制品一样。

【这些原本无有、 倏然出现的遍计所执无量无边，对此又怎么能一一破尽呢？】

那么这些所谓的这些仿制品呢以前没有的，突然出现的，遍计所执是无量无边，所以对这些怎么可能一一破尽呢。麦彭仁波切的意思就是说呢，抓住重点就可以了，实际上就说意义上面完全不相同。如果就是说你要从词句上看的时候呢，每个都有不单单是仿造了大圆满，而且呢就是说大手印也仿造了，绝地火也仿造了，新派的这个胜乐金刚啊这些大威德金刚啊也仿造了，还有呢乃至就说是内教当中五部大论也仿造了。像这样的话就不单单是大圆满、宁玛派的这个词句相同啊，和整个佛法的词句都相同的，所以说如果按照你的这个道理、同等理推下来的时候呢，是不是这些都变成外道了？

【然而，苯教中依靠祈福、 密咒等所出现的暂时利益也可能是佛菩萨的事业与幻化展示的，因为一切如来佛子善巧方便的行境不可思议之故，就像遍行魔王说法的奇迹一样。】

那么就是说苯教当中呢也有一些通过祈福、就譬如说招财的这个一类的也有。还有通过密咒呢来实现一些暂时的事业的也有。还有通过供养赞叹这些山神，供山神的仪轨非常多。还有就说讲的苯教当中打卦的这个仪轨也有。还有些祈福的这个仪轨也有。那么这些呢就是说对于众生有暂时的利益的，那么从这一部分呢可能是佛菩萨的事业幻化展示的，所以像这样的话就是说是可以用的，大家都很清楚。全知麦彭仁波切的仪轨当中，以前上师讲过，他有一个有一本很厚的打卦的书，上师说有一本很厚打卦的书六百页的打卦的书，基本上就说按照苯教的很多一些打卦的方式这样记录下来的也有。还有就说在这个我们念诵在就说是普贤云供法会的时候，有一个叫招天才妙勾引导的仪轨，在那个仪轨里面很多的名词都是苯教名词，很多特别陌生的那些“坛友谭”呀就说“无有午”啊等，像这样的话都是苯教的名词，像这样的话就说通过这样的方式就说招财，就说从这个角度来讲的话有暂时的利益。所以说麦彭仁波切他老人家就是说为了说明这个问题呢，在他的这些仪轨当中并不是他老人家没办法作其他的仪轨，而是说一方面来讲的话这些有用、是有用的，有可能是佛菩萨事业的幻变，所以说像这样的话就是说是怎么样的可以这么样对待，分别对待，这是可以的，说可能是佛菩萨的事业幻变展示出来的。那么下面讲一个根据呢，“因为一切如来佛子善巧方便的行径不可思议的缘故，就像变形魔王说法。”那么变形魔王说法的奇迹的意思就是说，当年文殊师利菩萨为了调化这个变形外道或者为了调化这样一种裸体外道，像这样的话在他们的团体当中显现变形魔王，显现变形魔王来说法，说法之后呢调化了很多很多裸体外道的这个弟子，让他们就是说对于佛法产生信心，最后说就在佛教当中修行得到解脱的这样一种奇迹。实际上这个变形魔王显现上面是一个变形魔王是一个外道的，实际上他是文殊师利的化现，是文殊师利菩萨的化现。所以从这个方面讲的时候呢也是如果说对众生有利益的话，佛菩萨他会做这个事业。所以说苯教当中呢，对众生有利的这些方面呢、当然伤害众生这方面佛菩萨是绝对不会做的，也不会教唆你去做这些伤害众生的这些事业，但是对众生有利益的这些方面呢就会这样，因为佛菩萨呢他从他的种子开始也就是慈悲为种子，不可能去伤害众生的。所以说从你要进入大乘，你的根本是什么呢，就是慈悲心，绝对不能伤害众生的，这个作为就是没办法再低的底线了，你必须要做到慈悲一切众生才能够进入佛门。所以说呢从这个佛菩萨的种子、从这个种子开始就开始是以慈悲心开始熏习了，从发心的时候三个无数劫来串习这样一种慈悲心，后面就是成佛成菩萨之后呢他的慈悲心非常圆满的。所以说就是说在五供的时候为什么说把所有的利益众生的事情全部归在佛菩萨身上，原因就是这样的。我们不说就是佛菩萨、啊就说所有的好东西全是佛菩萨的化现，不好的东西一概就不是，这个是当然就说有的时候如果相续当中那个有这个想法的话就觉得这个有点偏颇，但实际上我们从它的修法来讲的确是这样的。从发心开始、从修道开始、从最后的结果的时候，都是串习利益众生的慈悲心，这个不是讲讲而已的，我们现在学习教法不是讲讲而已的，上师也是一再再强调你的相续当中一定要生起这样的慈悲心。所以像这样讲的，如果最初这样生起了，中间串习，那么后面肯定是唯一的做利益众生的事业，所以这些方面都可能是佛菩萨的化现。

【即便如此，但是这些苯教徒最好能虔诚皈依佛教的本师与清净的教法，】

而即便是他们的这个教理当中有一些和佛教的教法相似的这些东西，但是呢这些苯教徒最好还是能够虔诚皈依佛教的本师和清净的教法，最好能做到这样。

【或者，如若能独立自主地秉持自己的本教，则与佛教的诸位智士展开辩论，一决胜负，这才是明智的选择。】

或者就是说不愿意皈依本师的话，如果你有能力就说是你能够独立自主的秉持自己的宗教自己本来的教派的话，那么就可以和佛教的智士展开辩论一决胜负，这个方面才是这个明智的选择。当然像这样一种现在的苯教的话在麦彭仁波切住世的年代也是有这样的情况，就有些苯教徒呢他实际上已经皈依了佛教了，已经皈依了佛教了，在麦彭仁波切的弟子当中呢也有一些就说是他是持苯教的一个身份的，但是他修的法是修的大圆满的法，这个方面也有。还有一些就是讲到了这个苯教的一些、在苯教的寺院当中，麦彭仁波切在世的时代有些这个苯教徒修大圆满虹化的也有，得到虹身的也有，这个虹身就和大圆满当中修的虹身是一样，实际上这个方面它的名称虽然是苯教，实际上意义已经是佛教了，早就已经皈依了这个佛教，这个方面也是有的。以前法王仁波切去八六年的时候去很多二十五处圣地去朝拜、去加持圣山的时候，在这个麦波圣山那一带也是，在那一带也是有很多苯教的寺院请法王去灌顶的，法王请去寺院给他们灌顶的这个也有，所以有很多苯教现在就说也是已经皈依了佛教了。还有一些就说是也信仰佛教，也信仰苯教，都信仰，两个都信仰，就这个也有的。还有一些就彻底仇视佛法的这个也有，但这个就很少很少，所以像这样的话就说是，如果能够这样做的话是最好的，否则的话就说是自己是苯教，把这个很多把佛教的东西拿来自己做自己的教义这个不合理。

【对于加以观察则一无是处、仅仅欺骗一些愚者而已的这样宗派，既不应生起嗔恨，也不该生起耽著之心。】

那么这个时候麦彭仁波切告诉我们，对于这些加以观察、如果加以观察则一无是处，那么不观察能够欺骗一些愚者而已的外道宗派的话，对于这些宗派不应该生起嗔恨心，不应该对他们生起嗔恨心，应该对他们生起大悲心来对待，也不应该生起耽著之心，所以说像这样两种心态都要抛弃。一个是呢耽著外道当然就是不合理，第二个方面对于他们产生一个自相的嗔恨心这个也是不合理。我们觉得我们的这样教义是很正确的，你是一个旁门左道，然后你对我们的教派作伤害，引起我对你要生嗔恨心，有的时候我们觉得这个是想当然是应该是可以的，但是就说是佛教当中，如果你在佛教当中产生了嗔恨心这个就不是真正的佛教了，佛教不主张这样一种对其他宗派生起嗔恨心的，如果要生的话生起这个悲心，像这样的话有的时候产生一些清净心。因为在这些外道的团体当中，佛菩萨为了度化他们，为了和他们结缘的话，也有可能化现成这个外道的这些本师啊、外道的这些教主，像这样的话去牵引、接近他们的这个情况也是可能出现的。所以说在这个密宗戒律当中呢也是说对于这些外道也没必要、也不能生气，也没办法，也没必要去这个去诽谤，不能够对这些外道产生嗔恨心，原因也是从这一方面也是有考虑的。

【其实，在印度，内道与外道，藏地虽说无有真正的外道，但苯教与佛教，汉地所谓的和尚与道士总是无独有偶，也可以说是一种缘起规律吧。】

麦彭仁波切就在印度的时候，内道与外道之间也有这样一种问题，像这样的话就说是词句相同的，或就是有些人就把内道、因为词句相同的缘故呢，就把内道说成外道啊这个方面也是有的，或者外道呢就说抄袭内道一些教义这个情况出现很多很多。藏地虽然是没有真正的外道，但是有苯教，苯都也算是一种外道了。所以苯教与佛教之间也是有这样一种、显现上面有这样一个互相之间有这样一个辩论啊、有时显现上有斗争啊，这个方面也是有的。还有苯教抄袭佛教的观点这个方面也是存在的。汉地也有这样的情况，那么和尚和道士之间还是有这样的，像这样的话就是都是有这样一种这个情况的，就是这个道士呢道教也是抄袭佛教很多很多的这个经典，还有很多很多这样一种这个佛菩萨的名称，这个总是无独有偶的。这不算一种缘起规律呢，麦彭仁波切说也可以说是一种缘起规律吧。也就是说只要有佛教的地方，基本上都有这样一种这个外道的出现，这个方面在这个五浊恶世、在娑婆世界会出现，当然在净土当中是不可能出现这种情况。

【因此，如果其他教派对佛教无有危害，则顺其自然，默然置之，】

那么如果其他的教派对于佛教没有危害的话，那么就顺其自然，默然置之。像这样的话，就不用去理睬它，也不用去皈依它，也不用去嗔恨它，像这样默然置之，做一种等舍的状态就好了。那么如果说外道对于佛教有危害的话，麦彭仁波切的意思就应该站出来，像这样的话就说是这个和这些外道辩论，就说是这个和他们辩论维护佛教的这样一种正确性，这个方面是应该做的。

【正如《月灯经》所说：“世间他外道，心中不怀恨，于彼皆生悲，此乃初忍法。”】

那么在这个《月灯经》当中也是这样教诫我们，对于这些外道不应该产生嗔恨心，世间啊世间当中的他外道，就是说除了佛教之外的其他的这些外道心中不怀恨，对他们来讲的话就是不应该怀恨。一方面来讲的话，很多、大部分的外道都是追求解脱道的，从这个方面来讲的话比不追求解脱道的人要强；还有这些外道就当中也是有可能也是有行善的一部分；有些也可能是佛菩萨的一种化现在里面度化众生，也是有可能的。还有呢就从整个角度来讲，这些外道还是属于、它是不属于嗔恨的对象，它是属于大乘佛子悲悯的对象，无始以来曾经做过自己的父母，现在为了解脱入错了道，像这样的话应该是一种悲悯的对象的，应该说给他们发悲心，发愿度化他们，“心中不怀恨，于彼皆生悲”，那么对他们产生一种悲心，“此乃初忍法”，这个就是所有的安忍当中的最初的安忍，最初的安忍就是对于这些外道，对于这些宗义不要产生嗔恨心，对他们应该产生悲悯心，这个就是最初的一种安忍。

【但万万不要心生欢喜，如同恶心舍弃天人的甘露而去渴求盐水一般。】

当然就说一方面生悲心，一方面不要对他们的这个教义产生一些欢喜心，不要产生欢喜心，就好像就说这个恶心舍弃了天人的甘露，而去就说渴求盐水一样，这个方面是不符合道理的。当然就说是这个上师也是讲过，像这样如果你是在精通了佛法的基础上面，你想要这个就说是这个了知一下外道的讲法，或者为了遮破他们的这种观点，然后呢去学习一些外道，像这样的话也是可以。对于佛子来讲他应该精通一切学处，精通一切这样的一种五明，精通一切这样的一种知识，所以像这样为了救度众生的缘故，普遍的去学习也是可以。就好像就说大乘菩萨他主要是修持菩萨乘，但是他对于声闻乘、独觉乘的修法他也会去了知，因为他度化的众生、他度化的对象是、从这个角度讲三乘众生的缘故，所以对于三乘的教法都应该通达。而真正的菩萨他度化是所有的众生，所以说呢就说是世间人的想法是怎么样的他也要知道，然后就说外道的想法是怎么样的他也要知道，所以像这样知道之后，才能够和他们交流，才能够和他们去就说逐渐逐渐引导他们。但是这个有个前提，就是说你学习这样一种外道的这个教义对于自己的佛法、修习佛法不会产生影响，在不会产生影响的前提之下你可以去涉猎，否则的话就说是这个不开许的，尤其是初学者百分之百的时间都要用在佛教当中，百分之百的时间用在佛教当中，后面可以用，后面就说你对于佛法信心不退转之后呢，你可以用百分之三十的时间去学习这些外道的这些论典。像这样的话，以前索达吉堪布也是这样说过的。所以这个方面就说万万不要产生对外道生欢喜心，这个是不需要的，因为佛法它是对于世间暂时的利益和究竟的利益都完全圆满的一种、一个这样一种修法的这个宗义，所以说对于外道的这些修法不应该产生欢喜。

【尤其是，凡是秉持静命菩萨的自宗、释迦佛的清静教法之人，遵照大堪布亲手盖印的旨意，切切不可喜爱苯教。】

尤其是秉持静命菩萨自宗的这些宁玛派的这些修习、这些后学者，还有呢就是说秉持释迦牟尼佛清静教法的人，遵照大堪布静命菩萨亲手盖印的旨意，有时候呢以前他是盖过印的，像这样发布过旨意，就说是佛教徒切切不可喜爱苯教的，这个是以前就是属于这个就说是这个静命论师曾经呢就说颁布过这样一种旨意的，说只要是他的随学者，切切不可喜爱苯教。

【也正是由于这一原因，所有苯教徒一致将这位亲教师视若不共戴天的仇敌。】

就是因为以前大堪布静命他曾经颁布过这样一种法令的缘故，所以后面很多佛教徒遵循这样一种法令，就说呢很多人不喜欢苯教，因为这样一个原因的缘故，所有的苯教徒一致呢就把这个亲教师，把静命菩萨视为不共戴天的仇敌，它的这个原因也就是这样。所以它的总的原由、总的这样一种它的这样一种旨意呢，就是说明我们对于这样一种外道的态度应该是怎么样的，不应该耽著，不应该去皈依，也不应该去嗔恨，实际上就是通过众生分别心面前突然显现出来的这些东西，像这样的话就说是这个对于这些外道的这个态度就应该按照麦彭仁波切所讲的一样这样去操作、这样去处理，这样很好。今天讲到这里。

《中观庄严论释》生西法师辅导第 58 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，今天继续宣讲全知麦彭仁波切所造的《中观庄严论释文殊上师欢喜教言论》。那么在这个论典当中呢，如今宣讲的是在破实有的这样一种心识，那么在破实有心识的时候呢，就是说这个对于这个内道的观点、对于这个外道的观点进行观察。那么这个当中呢主要是说承许外境存在的宗派，那么内道当中呢是有有部和经部，外道当中呢有前面所讲到的明智派或者…派【0:39】等等，包括密行派派在内的观点进行观察了。

那么今天呢是**第二个科判（以说共同实一之识不容有而结尾）**，分三：**一、以破外境耽著为实一；二、破识耽著为实一；三、此二之摄义。**

那么前面呢这样一种这个观念就说，共同实一的识是完全不容有的，不管是怎么呢，就说外道和内道分别破完之后呢，共同实一的识也是不容有。那么首先呢是第一个耽著、破外境耽著为实一，就说如果把这个外境耽著为实一的这个心识呢，实际上也是不存在的，因为没有这个真正实一的外境的缘故。第二个方面呢是心识耽著为实一也是不容有的。第三呢是这个外境和心识共同的这个摄义。首先来讲第一个问题呢是破外境耽著为实一。

卯一、破外境耽著为实一：

**虚空等何识，唯名诸显现，
现多文字故，明现为种种。**

那么此处在外境耽著为实一的时候呢是以虚空等等这些无实法来作为这样一种例子进行观察的，那么在破外境的时候为什么把这个虚空等无实法来作为观察的境呢？实际上就是说前面已经知道了啊，对外境就说外境上面要真正安立一个实一，那几乎是不可能的事情，所以说像这样的话就是说这个来进一步的观察，或者说呢前面吧这样一种这个粗和细的这些外境破完了，但是呢还剩一个虚空这个方面等等无实法的这个外境，这个对境呢没有破斥。所以说现在把虚空等这样一种心识，啊，这样一种虚空，耽著这个虚空等心识来进行观察的。

“虚空等何识”，那么实际上呢如果我们认为，如果耽著这个外境，外境是多体的，我们心识又不可能是实一的，那么假如说呢虚空等无实法是不是实一的，尤其是虚空应该是实一的，如果虚空是实一的，我们的心识可以耽著它，那就应该是一个实有的。那么现在我们讲的时候虚空等何识，不管是这个虚空等等的任何无实法，那么实际上就是说这个我们的任何心识呢没有办法直接去了知的，尤其是这些眼识等等的，是没办法直接去了知的。那么就说没办法了知，何识没办法了知它，那就说是怎么样产生一个虚空的概念呢，“唯名诸显现”，只不过就说为虚空等的名字和这个虚空等的名字相联系的这些分别念的影像，出现一个虚空的概念，这一方面的显现呢是作为我们的心定有意识的所缘境。所以说虚空呢这个根本不是一些眼识等等的直接对境，只不过是虚空的名字它所表达的这个含义，虚空啊就是说是名字紧密相联的这样分别念的影像，显现出来一个虚空的概念而已。像这样我们就好像觉得是执着它了，我们就看到虚空了，实际上呢根本就没有任何的显现。那么就是说我们说虚空，前两句讲到这个虚空实际上是、不是眼识等的对境，不是根识的对境，而它只是一个缘它的概念的一种影像而已。那么进一步的观察呢，这样一种虚空的名字是不是实有的呢？“现多文字故”，那么现多文字故，实际上就是讲虚空的名字，虚空呀石女儿呀等等等等这些龟毛都是这个多种多样的文字，很多的文字，虚空或者说就是石女儿，这一方面就说是不是一个实一的，乃至我们在发虚和空的时候呢，它有很多这样一种这个不同的文字和发音的组合，所以说这个虚空本身明现为种种的缘故呢，所以说也不可能缘它的心识时产生一个实一的心识。

【如果有人认为：由于外境虚空等本无部分，因此缘它的识应该是独一无二的。】

有些人是这样认为的，外境的这个虚空一方面呢就是虚空是属于这种外境它不是心识所摄的，一方面呢就是说可以把它作为一种观察的境，所以说呢这样一种虚空等呢本来是没有部分的，不像这些外面的法一样，有很多很多的部分差别，虚空应该是没有部分的，因此缘它的识应该是独一无二的，所以说主要想要成立对境是实一的缘故呢，心识也就应该是实一，应该得到一个实一的心识。

下面是通过破实一的虚空不存在而了知缘它的心识也不存在实一的。

【事实并非如此，认知如是虚空等无实法的任何识直截了当地感受是永远不存在的事，】

那么实际上呢就说，就说认知虚空等无实法的任何心识，直截了当的感受，就好像自己的根现量，那么这些根现量呢，都是直截了当的感受的。比如说外面的瓶子、柱子等等，这些方面呢是不需要加任何的这样一种其他的分别，直接它就可以看到，直截了当就可以感受这些法，那么要对这个虚空等无实法呢，就说直截了当去感受，任何识都做不到的，啊永远不存在这个识。

【因而唯是与名称之行相紧密联系的分别念的影像显现而已，】

那么，这样只不过是唯一以一种名称的形像，比如说呢虚空，啊这个是名称，和这个虚空的形象紧密相连的分别念，那么就是说这个什么都不存在的状态呢，我们给它取个名字叫做虚空，那么这个虚空呢眼识等等就根本缘不了的，没办法看的，所以说呢就像这样的话，我们就说这个状态叫虚空。当然就说是这个我们在回忆虚空的时候呢，我们在回忆虚空的时候呢，像这样的话或者在说虚空的名称的时候呢，和这个名称的行相紧密相联的分别念当中的这个虚空的影像、石女儿的影像、龟毛的影像等等，像这样的话就完全完全显现出来了，它就没有一个真正的这个自相可得，它只是分别念中的一个遣余、一个影像而已了。

【由于这所有的一切现为多种文字的缘故，明显是呈现出各种各样的自性法。】

那么就是说是由于这所有的一切，就虚空啊石女儿等等这一切呢显为多种文字的缘故，我们不管是从它这个笔画来看的时候也好，或者发音的时候呢不同的这样一种音节也好，实际上都是显为多种文字的缘故，因此说呢，明显是呈现出各种各样的自性法。既然就说是这个外境，从它的自相来讲不存在，自相不存在，所以说呢没办法把这个问题作为它的这个、把它作为虚空成为实一的这个根据，因为它没有自相的缘故就缘不了它。然后如果说是分别念面前的这个虚空，分别念面前的虚空实际是无明的显现，它只是名称的一种遣余而已，所以这个方面呢法也不是实一的，也没办法安立成实一，所以说明显呈现出各种各样的自性法。

【只不过是说将无有色法阻碍的行相这一点立名谓虚空而已，】

那么就是说是我们就把没有色法阻碍的行相这一点安立成虚空了，平时我们说看到虚空了，看到虚空，佛陀在经典当中讲了，说一无所见，和你说看到的虚空，这个就是一回事。也就是说，你说你看到了虚空，实际上你什么都没看到，那么就是说是什么都没看到，你说看到了，这只是一个假立，只是一个假名而已。那么这个虚空到底是什么呢，虚空就是没有色法阻碍，不存在色法、没有色法阻碍的这个行相，把这一点呢命名为虚空，所以说呢像这样讲的时候呢，这个叫做虚空的观念。

【什么时候想到它，便能回忆它的名称，】

就什么时候想到虚空的时候，这个时候自然就只有缘、只有靠虚空的这个概念，只有靠虚空的这个名词，才能够就表达出它的涵义，啊，虚空，虚空是什么呢，啊出现一个虚空的观念名词，或者石女儿等等，都是这样一个本体的，所以想到它的时候就能够回忆它的名称。

【而像瓶子那样对名称全然陌生是绝不能缘虚空的，因其远离自相的缘故，】

那么就像瓶子那样，如果对名称全然陌生的话，那么就说是这个是不能够缘虚空的。这个是什么意思呢？就说是，如果说是对于瓶子、柱子等等这个法，你对它这个名称全然陌生，但是呢你的眼识也直接能够缘得到。比如说现在厂家生产出一个新的产品了，那么这种新的产品我们都没有见过，我们也不知道它的名称，第一次一看到某个道友在使用这个东西或者是在商场中一下看到这个东西的时候呢，它的名称我是不知道的，但是呢它的自相完全可以显现在我的眼识面前。那么如果说虚空像瓶子那样，你对这样一种名称全然陌生的话，那是缘不了虚空的，你必须就要就说是这个，对这个虚空啊、石女儿、兔角等等的名称非常非常熟悉，有这个概念的时候呢你才能够，哦，就知道虚空是什么概念啊，石女儿是什么概念啊等等，所以说呢就不能够像瓶子那样，对名称全然陌生也能够缘它的自相，也能够看到它的自相，那么虚空等就说是名称全然陌生的话是绝对不可能缘虚空的。任何一个人，任何一个人他如果从来没有接受过虚空的观念，啊从来没有接受过虚空的观念，他如果没有这个虚空这个名称的话，他是不知道有虚空的本体的，啊不知道的，这个方面就是从虚空的角来讲。实际上我们在就说是生下来之后，逐渐逐渐从小时候的时候呢，还没有虚空这个概念，反正呢我们就说没有知道虚空的名称的时候，也没有这个虚空的观念，然后后面接受知识了，我说这个东西这个空间这个叫做虚空，啊这个天上这个东西叫虚空叫天空，啊，现在我们就有了一个虚空的名词了，所以说当这个虚空的名词很熟悉了的时候呢，一看到虚空的字的时候呢，一听到虚空名称的时候呢，马上就浮现出这样的概念了。所以它一定是和它的名称相联的。兔角也是这样的，如果我们从来没有学习过这个兔角的话，我们从来没有学过兔角的名称，怎么才能够在脑海当中浮现一个兔角的这样一种概念呢，石女儿这些概念都是一样的。所以说呢永远跟它的名称相关联，就没有办法就说是这个离开名称之外，像缘柱子瓶子一样缘它的自性，就是因为它远离自相的缘故，它没有自相法。

【何时何地也不能堪当根现量的对境，】

所以说不管在什么时间、什么地点也不能够堪当根现量的对境。前面我们分析了，就说比如说我们的眼，好像我们的眼识好像看到了虚空了，这个就说是实际上这个虚空是不存在的，没存在色法的这个角度就叫做虚空，安立一个虚空名称而已，实际上这个虚空的自相是得不到的，所以说什么都没有看到。

【就像离开了所谓兔角的名称在心中浮现的情况永不存在一样。】

就好像就说是如果你离开了所谓兔角的名称，你从来没有接触过兔角的名称，那么在你的这个脑海当中、在你的这个相续当中就不会有兔角的概念，也不会浮现出兔角的总相来，所以说像这样的话离开名称的话，就永远不能浮现出来。

【(无实法的)名称在外境本身上不成立而仅是倏然假立的，所说的这些内容借助各种名称、文字足能安立。】

那么这些无实法的名称在外境的本身不成立的。就说在外境的上面不成立的意思是什么样的呢？实际上就是说这样一种这个无实法它没有外境，它不存在真正外境的自相法，所以说它不是在外境的本身成立。为什么我们要这样解释呢？实际上上师在解释当中也提到了，不管是有实法也好、还是无实法也好，就说有实法的名称、无实法的名称，在外境上本身不成立。在外境上比如说柱子上是不是在柱子本身上面成立一个名称呢？不成立。为什么不成立呢？我们说你前面你说这个兔角啊、虚空啊等等，你不在这个逻辑上存在还好说一点，为什么呢？因为没有外境，它没有一个自相法，所以呢我们说是分别念臆造的，这个方面呢可以安立。那么就说有实法，这些柱子瓶子我们说上面不存在名称，那是怎么安立的呢？实际上就说当这个东西出来的时候呢，大家共同给它取个名字，哦这个叫柱子、这个叫瓶子，就是把这样一种名和义混在一起的时候，最后越弄越熟、越弄越熟，所以说当我们看到这个东西的时候呢，就觉得好像似乎名称和这个物体本身好像是一体的，好像是在外境本身成立名字的，实际上不是这样的。如果是真正在外境本身出现名字的话，当我们看到自相的时候就能够了达它的名字。为什么呢？因为这个自相法这个外境和它的这个名称紧密相联的缘故，在它本身上面就具备名称的缘故，所以说别人不用介绍，只要看到这个张三马上就on知道他叫张三，为什么？因为张三的自相我可以看得到，在我的眼识上面可以看得到，因为他在张三的本体上面本来具备名字，所以说我在看到他自相的同时，应该了知他的名称的，但是这个是不可能的。从这一点可以知道，外境上面不管是有实法还是无实法都不成立名称。名称都是通过这样一种就说分别念获得之后呢，尤其是有这个实法是这样的。那么无实法呢？无实法实际上就说也就在名称，它没有外境的，在外境上更加不可以成立的，只不过呢就是说这个世人假立的，所说的这些内容借助各种名称文字就能安立。那么前面所讲到的这些虚空啊石女儿等等的，像这样一种内容呢凭借各种各样的名称、文字就可以安立的。

【一切无实法虽说都如兔角等那样是一种否定有实的遣余分，但是诸如无有前面的墙壁等触碍之中间空空洞洞的那一位置实际上是缘类似外面墙壁形状而显现的，可谓是承许虚空存在的迷惑根源。】

那么就是说所有的无实法呢都像兔角的那样，是一种否定有实的遣余，啊否定有实法的一种遣余，遣除了有实法之后的一种概念，这样讲遣除了有实法之后的一种概念。比如说这样一种虚空、虚空就是遣除了色法，色法不存在这个状态就叫做虚空，它是实际上是一种遣余而已，离开了分别念是安立不了虚空的。那么虚空是这样，兔角石女儿等等都是这样的。但是呢诸如无有前面的墙壁等触碍之空间空空洞洞的位置，那么这个时候我们就产生了一个虚空的这样一种印象，那么实际上呢就是说诸如没有前面的墙壁，在我们的这个地方到墙壁之间的这个中间呢，是没有这些墙壁等阻碍的，中间呢呈现了一个空空洞洞的这个位置，那么空空洞洞的这个位置呢就是我们平时虚空的观念，这个方面从这来的。实际上呢就是缘类似外面墙壁形状而显现的，我们觉得这个现在我们中间的空间是四方形的，为什么我们会认为这个虚空是四方形的呢？就因为我们的墙壁是四方的，就说我们的墙壁是四方的，所以说好像觉得是虚空是四方的，但是呢这个方面就是一种在这个四方的墙壁中间不存在色法，这个概念呢我们觉的就是虚空。所以说呢如果这样一种外面的墙壁是四方的呢，像这样的话我们就觉得虚空是四方的；那么如果这个墙壁是圆的呢，在这个城堡当中这个圆形的城堡当中呢，我们就觉得噢虚空是圆形的；或者乃至于是三角形的，都可以出现这样一种概念。所以说像这样类似外面墙壁形状的形象可谓是承许虚空存在的迷惑根源，就从这一点就可以安立这个就是承许虚空存在，而且认为虚空有形状的，迷惑的根源就在这个地方。主要就是安立它的这样一种形状，它就是说是色法的形状是怎么样的，我们就觉得好像这个虚空就这个形状的、啊就这个形状的。比如说我们站在一个山口，我们在这个山谷的底部，因为我们的四周都是高山，我往上看的时候，哦虚空就是这样一种形状，那实际上也不是这样的，啊那如果没有这些山的这些有实法的话，它虚空不可能真正的出现一个什么形状的。所以说这个方面主要是缘它的这样一种色法的这种形状，觉得好像虚空就是这个形状。这方面就是承许虚空存在的迷惑根源。

【如果对此认真分析，那么仅仅未见到色法的这一点并不能证明虚空存在，而空隙的虚空不宜作为虚空的能立，位于我们上方的碧蓝天空通称为庄严虚空，它是阳光照射须弥山(反射)的色彩，因此并非真正的虚空。】

那么如果我们对于虚空这个本体认真分析的时候，我们会发现，没有任何能够证明虚空存在的能立，也就是根据的意思。那么第一个方面，我们就说没有见到色法，这个方面我们说没有见到色法的缘故它们就是虚空。但是没有见到色法只是否认了色法的存在，只是没有见到色法这一点，你怎么能够证明虚空是存在的呢？这个是两回事情。所以说像这样讲的时候呢，虚空从没有见到色法这一点没有办法证明虚空的存在。那么空隙的虚空呢不宜作为虚空的能立。那么空隙的虚空这个当中就出现了两个虚空的名称，就两个概念。平时我们所讲虚空都是两种，一个叫做空隙虚空，一个叫做庄严虚空。那么空隙虚空这个就叫真正的虚空，比如说房子里面没有色法、门窗等等这个空隙，像这样的话就叫做空隙虚空。那么空隙虚空实际上就是不见到色法，色法不存在这一点就叫做空隙虚空了。就说空隙虚空不能够作为虚空的能立的，啊就说虚空存在的能立的这个根据。我们说虚空是存在的，单单通过见到了空隙虚空，不能够作为虚空的能立。那么就是说你不能见到可以啊，但我不是见到蓝天了吗？看到蓝天就是可以作为见到虚空的能立，这个虚空存在的根据。下面讲了位于我们上空的碧蓝天空称为庄严虚空，这就是我们说的第二个虚空庄严虚空，庄严虚空是一个假的虚空。为什么把它说为是假的虚空呢？因为它是一个显色，显现的一个色法而已，那么如果它是色法的话就不能够是虚空了，啊就不能够是虚空。所以说因为这样讲的时候呢，就把这样一种所谓的庄严虚空这样一种蓝色、从蓝色这一分，把它划在了这个色法当中，它是一个色法，它是阳光照在须弥

山之后呢反射出来的一种色彩。因为现在我们在须弥山的南面，须弥山南面它是琉璃、琉璃的色彩，所以说这样的一种阳光照射在须弥山反射出来的色彩就是一种蓝色的色法。这个方面呢，蓝色的色法它是一种显色，所以说因此呢并非是一种虚空，虚空是不可能存在的。

那么就是说是还有就是说在其他地方也是这样讲过的，因明当中也是这样讲过，那么这个虚空它是不存在自相的，虚空没有自相的缘故呢，没有办法现量、从现量方面没有办法证实它，啊虚空它方面的话就是说没有自相，没有自相的话呢，现量方面没有办法证实。然后呢它也没有办法比量。那怎么比量呢？如果要是比量的话就必须要有自体相属啊或者说有一个彼生相属啊。那么就是说你这个虚空和谁自体相属？你这个虚空和谁彼生相属？所以像这样的话就没有任何相属的缘故，也没有比量。所以说现量没有办法证明虚空是存在的。为什么呢？因为它没有自相。比量也没有办法认证，因为它没有任何相属，没有自体相属，也没有彼生相属。所以像这样讲的时候呢，虚空真正安立的根据完全找不到的。

这个以上对于所谓虚空等实一的法进行了破斥，也是进一步的安立了耽着的心识完全不存在实一。那么第二个问题呢是：卯二、破识耽著为实一：

有者若承许：识非现种种。

然不应真立，见害具相故。

那么有些人是这样承许的，心识呢非现种种，我们的心识并不是现为多种多样的，不是现为多种多样的意思就说只是一个实一的心识，只是一个唯一的心识，没有现相很多，就是一个心识。然不应真立，什么叫做然不应真立呢？如果说只有一个心识，一个众生只有一个心识，如果你从很粗大的角度，你从假立的角度，可以安立。但是如果说很认真的去安立所谓的心识是不是实一的呢？不应真立。没有办法真正去安立一个实一的心识的，假立还可以，那么如果你要认真的话，那就没有办法安立一个所谓的真正的一个实一的心识的了。见害具相故，那么见呢就是我们可以见到，一观察的时候能够见到；害呢就是说是妨害，对于实一的这样一种理论它有一种妨害；见害具相，具什么相呢？具有实一的相，是有理证妨害的。比如说我们能够见到对一个所谓的具有实一相的心识，具备理证妨害，具备理证妨害所以说就根本不存在一个所谓的这样一种实一的心识。

【有人如果承许说：“任何识并非显现种种对境。”】

有些人就这样讲，任何识呢就并非显现种种对境的，没有显现很多很多的法，就一个心识，一个实一的对境，一个实一的这样一种本体，不存在显现种种对境的这样的心识。

【即使如此，然而，这只不过是假立而已，不应该真正安立为实有的一体，】

那么即使是如此的话，我们就只能把它划在假立当中，没办法把它安立成真正的一种实有的心识的。比如眼识啊一个眼识，或就说一个心相续等等，这个方面都是假立的，如果真的分析的时候，不可能是一个真正的这个实一的这个本体的。如果是的话，和前面的这样一种破斥的方法的理论都是一样的，它根据的都是是一样的。

【因为明明可见理证的妨害对于具备“实一”之识的法相来说无以回避之故。】

因为我们观察的时候，明明可以见到理证的妨害，就说对于这个实一的这个理证的妨害，对于具备实一之识的法相来说无以回避，没办法真正回避的。前面讲了很多实一的心识，承认存在很多很多过患，那么前面也是广说了。

【如果存在一个实一的识，则它本身也具有对于(外道所承许的)常法所说的“无有功用……”的过失，所以没办法充当任何识。】

那么如果你存在一个实一的识，你存在一个实一的识，那么就是说我们说这个实一的识是假立的，如果你承认这个是假立的话，我们就完了，就没什么说的，因为这个假立的法它不是一个真正的一种堪忍。那么如果你说这个实一的识不是假立的，它是真实的，真实的实一，那么如果是真实的实一的话，那么这个实一就不可能变化了，不可能变化，不可能出现各种各样的情况了。所以说如果你真正存在一个实一的识的话，那么从你的观点来看的时候，就会变成外道所承许的常法的心识了，就会变成常法的心识。当然就是说作为内道来讲，它永远不可能承许这个心识它是这个常有的，它永远承许这个心识是无常的。那么就说你要承许一个无常的心识，你要承许它是实有的一，真正来讲它是一个就说实有的一，那么最后你这个所谓的刹那生灭的实有的一的心识，一定会变成常有，因为只有常有这个体相才符合你这个真实实一的概念，那么如果它变化了，它已经变化了，怎么可能还是一个实一的心识呢？怎么还是一个实一呢？所以说最后就变成一个常法的体性了。所以说呢，如果是这样的话，它本身也具备了对于外道所承许的常法所说的、无有功用啊等等任何任何的这样一种过失，都会出现。所以说如果常有的法的话，就没办法充当任何识。心识它要照见对境，那么如果照见对境是无常才能够去相应的，但是现在呢你是一个实一的法，不可能变化了，所以说怎么可能充当任何识的这个本体呢？这个没办法。

【由此看来，任何宗派再如何费尽心机地观察、如何滔滔不绝地讲说，在何时何地也无法建立起一个“实一”之识，因此建立者恐怕永远得不到现见成果的安慰。】

由此看来的话，任何宗派，不管是再怎么样费尽心思去观察，怎么样去讲说，但是在何时何地也没办法建立起一个实一的心识，因此建立者恐怕永远得不到现见成果的安慰了。就说你如果要建立个实一的这个心识，那么实际上通过正理的面前，

永远得不到现见成果的安慰。那么什么是现见成果呢？就说真正最后通过理证没有任何妨害的、建立起的一个实一的心识，这个就是成果。那么这种现见成果的安慰是得不到的，如果在中观宗存在的期间，是永远得不到这样一种实一的心识的。

卯三、此二之摄义：

故现各种识，何时何地中，
如彼处异体，一性不合理。

那么这个就是一个总结，也就是一个摄义。那么就是说这个通过前面的根据可以了知呢，现各种识，那么显现各种各样行相的这样一种识呢，在何时何地当中都不可能是有一个异体。何时何地当中呢，如彼处异体，一性不合理。那么就说都有如同彼处它的对境当中，所显现的这样一种这个不同的状态、不同的阶段、不同的这样一种色法，就说它是不同的体一样。所以说缘它的心识，一性不合理。因为它的对境是多体的，所以说呢缘它的心识永远不可能是一体的。

【如果对上述之理进行这般分析，则由于“实一”之对境不可能存在的缘故，显现各种各样行相的此识在何时何地中，均如彼处或所缘境互为异体一样，识本身也应为种种，而是成实唯一的自性不合乎道理。】

那么如果对上述的道理进行这般分析的时候就会了知，由于实一的对境是永远不可能存在的，所以这个方面也算是一种、怎么说呢，也算是一种总的理论。因为心识它是作为能缘，心识作为能缘它永远就要缘所缘，那么因为就说它的对境怎么观察都得不到一个所谓的实一，那么如果是对于这样一种粗大的法观察呢，也不得到这个实一。那么如果乃至对于这个最细微的法观察的时候，前面全知麦彭仁波切在讲的时候，文殊菩萨手中的理论，文殊师利菩萨手中宝剑的理论，那个理论看的时候，永远得不到一个真正实一的对境。那么得不到一个实一的对境的缘故呢，所以说怎么样可以得到一个实一的心识呢？永远都不可能存在的。显现各种各样行相的此识在何时何地当中，那么显现的各种各样的心识，在何时何地当中，均如彼处或者所缘境都是他体的，或者互为异体、互为多体的意思，识本身也应该为种种，而是成实唯一的自性不合乎道理。所以说这个方面就说是说对境和有境的关系，这个很重要，前面已经再再讲了，麦彭仁波切也是提醒过很多次，那么就是说有这个有境和对境的关系是非常重要的，了知这点之后，如果对境是多体的，心识绝对不可能是一体的。所以说就说如果是这个所缘境是他体的，很多种的话，它的心识也是不可能存在实一的。

【或者说颂词中的“处”是阶段的意思。】

颂词当中有一个处，彼处，这个处字一方面就可以说是对境，一方面说是阶段，不同的阶段，不同的阶段。那么不同的阶段和不同的处呢，一方面我们可以从横向和竖向去观察。像这样的话就横向的话就可以很多，在这个同一个时间当中，可以出现很多很多不同的对境，从这个角度呢也可以说你这个对境很多种，你的心识缘它的时候也就有很多种。那么如果是竖向呢，它刹那刹那生灭，不同的阶段有不同的状态，所以像这样的话就这个处是阶段的意思，也就是说这种对境处于不同的阶段刹那生灭，它是无常的嘛，所以像这样讲的时候，阶段不相同，所以缘它的心识不可能是一样的，如果是阶段它是可以说是不相同的，那你缘它的心识怎么可能是实一的呢？从这个方面去安立的时候也可以这样去安立的。

【这以上是结尾。】

那么这以上是这个破承许外境存在的这个观点，已经结尾了。那么下面是第二个科判：

破认为外境不存在宗派所许的实一之识。

这个主要是唯识宗，唯识宗一方面就说不承许外境存在的，它完全都是唯识所现，然后他们也承认一个心识，一个自性存在的心识。那么唯识宗的宗派当中，可不可以出现实一的心识这个可以安立的情况呢？实际上也是不存在的，在这个根本慧定面前，在胜义理论面前，没有一个法可以真实安立。所以这方面呢破它的观点分二。

丑二（破认为外境不存在宗派（唯识）所许的实一之识）分二：一、宣说对方之观点；二、观察彼理。

寅一、宣说对方之观点：那么对唯识宗的观点进行观察

无始之相续，习气成熟故，

虽现幻化相，错谬如幻性。

那么就说所谓的这样一种唯识宗的这个教义呢，我们可以这样安立了，实际上这个无始的相续当中，存在很多很多的习气。有些习气是本来有的，有些是新染的，在唯识宗当中也是这样讲的，无始以来就传来了这样一种习气。那么存在在相续当中的习气，逐渐逐渐依缘成熟的缘故呢，就会显现很多很多法，显现身体，显现就说每个阶段的不同的心识，显现这样一种这个环境当中的这个山河大地，这些方面都是相续当中的习气的显现的。我们的身体也是习气显现的，我们的这种身体，你在这一世当中显现一个什么样的身体，实际上是你内心当中具备怎样的一种习气、种子。那么就是说，怎么样的一种心识，比如说你的这个心识，你的这样一种性格，你的心识，你是这个很勇敢的或者你是很怯弱的、你的烦恼很强、你的信心很强等等，像这样一种相续当中、心识当中的状态呢，也是相续当中的习气成熟的。总相这个习气，XX30: 29 的这个习气。然后呢就是说你是转在什么环境当中，你是转在天人的环境当中，你是转在地狱的环境当中，像这样的话也是相续当中的天界的习气和这样一种地狱的习气，乃至于是说我跟极乐世界的习气很深，所以说你死的时候呢你相续当中往生极乐世界的习气成熟了，你会转生在极乐世界当中。这方面都是一种习气的成熟显现在外面的，全都是唯识所现。所以说唯识宗当中这

个非常殊胜的一点的的话就是说，你改变心就改变外境，心改变了外境就改变了。如果你的心不改变，你就是说是只是在外境去改造，那是改造不了。你除非你把你的相续当中的习气转变。所以这个时候怎么样去转变呢，多熏习善法，多熏习善法。熏习之后你相续当中的善法越多，那么从善法习气当中显现出来的安乐也就越多，一切呢就是说合适的、合意的这样一种对镜，合意的身体，合意的这样一种心识，等等等等也就越多。那么如果就是说是你把这些放、就是说是不管的话，你老是想在外表去改变，怎么这不可能呢？因为一切的这样一种痛苦啊，这些都是从内心当中的习气产生的，内心当中充满了痛苦的种子习气，怎么可能在外表、在外面寻找到一个这样的很殊妙的这个外境呢，这是不可能的事情。所以像这样的话就把这个重点呢从外转移到内，从外转移到内。所以说整个佛法，以前益西彭措堪布讲的时候，整个佛法都是就是说是这个改变众生的思维方式。众生在没学习佛法之前呢，就对外面的这个、外面的这个色法非常耽着，极其耽着，像这样的话就产生很多很多的这样一种痛苦，然后一进入佛法当中的时候，逐渐逐渐就开始要修持这样的出离心啊，要修持这样一种这个人我空性啊。然后到唯识宗的时候呢，一切所有的外境全都是心识显现，它就把所有的外境否定了，就是安立一个心相续。然后再往里面走的时候呢，像这样一种密宗当中的这些生起次第啊，它就是观想一切的这样一种清净的坛城，一切都是这样一种本尊。再往圆满次第的时候它就更细了，它就观到脉，就是说风脉明点，风脉明点它就越来越来、越来越来就是说往里面走，越来越微细，最后到大圆满的时候就是说全都是智慧。

所以说益西彭措堪布说，从这个方面讲的时候呢，我们修行的方式也是要这样子，逐渐逐渐把我们的这样一种这个分别心从外散，逐渐内观、逐渐内观。然后像这样的话，最后唯一呢就是说坐在位置上，坐在你的这个床上就可以修法，就可以修最了义的这样一种佛果了。所以唯识宗它殊胜就殊胜在这个地方，它把一切的外境全部打破，安立成一切的唯识所现，都是这样一种问题。所以说呢，要调伏的时候也是调伏心，调伏心，转变自己的心状态。而不是在外面上呢去花很多的功夫。显现幻化相，那么就是说这个习气虽然显现了很多很多幻化的相，这个幻化的相就是说身体啊，或者外面的外境、显现很多这样一种外境，似乎是色法的自性，但是呢是“错谬如幻性”的。就是说显现二取它是一种错谬的显现，它不是真正的显现外境的。众生不了知，错认为是外境的显现，那实际上呢它只是心识的幻现，犹如梦境一般。所以说这个地方讲如幻性，如幻性呢就是说比如说众生他在看魔术师表演的时候呢，他就好像在外面看到有一个幻化的相吧，但是实际上呢这个只是他的这个心识的幻变，所以心识的幻变之外没有在外表上根本不存在一个所谓的这个，所谓的一个这样一种这个真实的相，外境当中根本一点不存在它的这个色法的自性。所有的法我们都要认识到了这些都是心识的这个变幻。所以说如果我们真正能够了知，真的能够安住啊，像这样它的这个力量非常强大。就一下子可以把我们从这个耽着、就是说外境实有的这个状态当中一下子就解脱出来。但是有一个前提呢，就一定要安住在这个状态当中，要内心当中产生一个很强的定解，而不是说大概大概了知了一个它退的方法，大概了知词句的含义，这个是力量很弱的。

所以说如果你能够安住它的定解的话，它的力量非常大，一下子就不耽着外境了，一切的这样的法都是知道是唤醒自心识的幻现的。所以说像这样讲的时候唯识宗打破所取的这个力量非常强大的。

【依于佛教唯识宗的法理而具有善妙智慧的诸位智者全盘否定跟随将外界这些千姿百态的景象许为“极微尘”的声闻宗、许为“实”与“德”“业”的吠陀派等执持胜劣之见解的诸位论师的说法，而竭诚建立外境不存在或者说破斥许能取所取为他体的观点，】那么就是说是这个，下面还有一句**【所有唯识论师共称为“破生同理。”】**

那么就是说这段的意思就是说呢，依靠唯识宗的法理呢，就是具有善妙智慧的这些诸位智者，他能够全盘否定将外界这些千姿百态的景象许为极微尘的这个唯识宗、啊声闻宗等观点。那么就是说是这个就是说，在这个唯识宗以外的这些宗派呢它都承许一个外境呢。声闻宗、声闻宗所包括的还有这个经部宗啊，这些方面呢还有一般的世间人的一些承许一个极微尘的声闻宗。还有呢承许“实”、“德”、“业”吠陀派，前面我们学习过的。还有呢就是说等等这些执著胜劣之见解的，所谓的胜的见解呢，这个所谓的胜的见解就是超胜外道的声闻等的观点，劣的见解呢就是讲这些没办法解脱的外道啊等等的这个观点，所以像这样的话就是说这个执著胜劣之见解的诸位论师的说法，因为不管是胜也好、是劣也好，都承许外境存在。所以这个方面都统一成为唯识宗的所破。然后呢竭诚建立起外境不存在的这个观点。或者说破斥许能取所取为他体的观点。我们就说外境不存在和说是这个破所取能取以为他体是一个意思。那么平时我们所说的外境不存在的意见呢，有的时候我们就是容易从字句上理解成就是说只有心识没有外境，那么实际上从一个阶段来看的时候并不是这样的，尤其是对现在我们在抉择唯识所谓的无有外境或者外境不存在的时候呢，它就是说这个色法的外境不存在，心识之外的外境是不是不存在的。所以说如果我们认为这个心、心之外有一个单独的外境，唯识宗说这种外境没有，那么这个外境没有，当然这个是什么呢，这个就是心识的一种象征，它这个心识的一种显现而已。所以说外境不存在和说这个外境是心识的本体，这个一回事情，这个一回事。所以说后面这个呢说能取和所取为他体就是这个含义，能取是心识，所取是外面的色法，能取和所取是分开的，这个在唯识宗当中呢是属于遍计所执。这个实际上不是它这个、不是它的这样一种万法的本体，它是遍计所知性，如果你把能取和所取别别分开，这个时候唯识宗就破掉了。所以说破完之后怎么样呢，破完之后唯识宗说这个是依他起，这个是心识的本体，心识的幻现，心识的幻现。所以像这样讲的时候我们说外境不存在，和说下面说或者说破斥许能取所取为他体的观点，这是一个意思。

所有唯识论师共称为“破生同理”，那么“破生同理”呢就是说是这个，主要是破外境存在的一个理论叫“破生同理”。那么实际上我们就说在学习这个，学习这样一种问题的时候呢，在全知麦彭仁波切智慧品的注释，这个地方讲“生同理”是经部派承许的，“生同理”是经部派承许的。那么为什么就是说这个，此处没有点经部派的名字呢，就是所有的把这个所有破微尘的理论都叫做“破生同理”呢。实际上我们就知道了如果把经部宗观点破掉之后呢，那么就是说是就可以了。为什么呢，因为经部宗最接近唯识宗，经部宗以下的不用管了。为什么经部宗以下不用管了？经部宗以下的，经部宗都已经把它们解决了。所以像这样讲的时候，它是越来越往上的。外道的观点声闻宗就是说有部派可以把它破掉。那么有部派的这些观点呢经部宗可以破掉，经部宗可以把它破掉。所以最后呢就剩下就是什么，剩下的就是经部派。所以唯识宗它就把经部派的这个“生同理”观察破掉之后呢，就算是把所有的这些承许、就微尘把所有承许这个微尘存在的这个成为色法的这个宗派呢就已经破完了。这个方面有一个“破生同理”，“破生同理”当中呢就是说是首先是一个要了知“生同理”，然后再“破生同理”。“生同理”呢就有些地方叫“生事理”或叫做“生同决定理”，啊这个就是经部宗安立外境存在的一个主要的理证，它就是“生同理”。那么如果把把这个“生同理”破掉之后呢，既然这个“生同理”是你经部宗安立外境存在的一个根本理论，那么如果你这个建立外境存在的根本理论破掉，你再说法存在，这个没根据了。唯识宗的这个理论叫做“破生同理”。下面就是稍微解释，解释了下“破生同理”。

【也就是说，对于承许由现量显现是由某一外境中产生并且与外境相同的这一观点，以它不合理的理证加以破析，故而得名“破生同理”。】

那么在“破生同理”之前呢，首先解释一下“生同理”，什么叫“生”，什么叫“同”，什么叫“决定”。像这样的话就是说“生同理”或者“生同决定理”。那么首先呢一个“生”，那么在这个颂词当中可以，在这个论文当中可以看得到，“对于承许由现量显现是由某一外因中产生”这句话，这句话呢就是叫做，这句话就叫做它的这个“生理”。什么叫生呢？实际上前面我们在学习经部观点的时候已经学习过了，外面有一个外境，这个外境叫做隐蔽分，那么这个隐蔽分呢它可以指点出一种行相，这个行相是由外境当中而产生的，从外境当中而出生，外境能够指点出它的行相，这个叫做生。“由现量显现”，这个现量显现就是行相了，前面我们讲的话现量显现就是行相，因为你的心识只能、心识面前现量显现的不是外境，外境是显现不出来的，只能显现它的行相。所以说“承许由现量显现”这个现量显现这个行相是由某一外境中产生的，这句话就是知道它是个经部宗的这个生理，就是这样讲的。“同”，并且与外境相同。谁与外境相同？就是这个行相和外境是相同的，啊这个行相和外境是相同的。我们就说可以这样知道了，行相由外境生，这个叫生理。那么这个行相一定和对境是相同的，或者叫相似的。就说你的这个行相显现成方形圆形，你的对境一定是方形圆形。那么如果你的这样一种这个行相具有很多种特质，具有很多种色彩，它的外境一定具有这么多特质、一定具有这么多色彩。所以说，行相和外境是相同的、相似的，相同相似的，这个叫做“同理”。还有一个这个地方没讲到，就是“决定理”。什么叫决定呢？生同决定。从外境当中能产生行相是决定的，或者说行相它所表达的这个状态和它的外境一定存在，这个是决定的，“决定”一定是这样的，一定是有外境显现的，或者说通过这个方面的一种观察的方式，一定可以肯定、可以周遍安立外境存在。外境是一个隐蔽分，外境是一个隐蔽分，那么这个隐蔽分怎么样能够了知呢？生同决定来了知。实际上它这个方面安立生同理，它主要是要安立外境的确是存在的。为什么呢？就由这个果来推这个因。这个行相是由对境产生的，这个决定是有对境，不可能无因无缘产生的，不可能无因无缘产生的，那是从哪里产生的呢？从外境产生的。那么行相和外境又是相似的，又是相似的，所以说呢你如果能够把这个问题安立之后，你就可以决定下来，周遍可以决定下来，所以二者之间一定有联系，而且最后呢就是说通过这方面理证可以得出外境的确存在。虽然你看不到，但是你通过这个理论就可以确定这个外境的确存在，所以这个方面的理就叫生同理，它的核心就放在了外境存在的这样一种这个宗旨上面的。那么唯识宗当然不承许外境，它不承许色法，所以说就把这个生同理要推翻。推翻生同理之后，实际上就叫“破生同理”。实际上破掉的是什么呢？实际上破掉的是你这个外境，实实在在离心之外存在的这个观点。所以说后面不是讲到了吗，以它不合理的理证加以破析，故而得名“破生同理”。啊这个就叫破生同理。

【《摄大乘论》等中虽然宣说了大量的理证，但最主要就是说明与之相同而生的外境存在不成立，因为以“现二月”等比喻可以说明此观点不一定〔不遍〕，而且无论是粗是细，外境均不成立。作为无分微细根识的对境现量不可见，粗大就不能得以成立，因此可证实外境不存在。】

《摄大乘论》是无著菩萨所造的，在《摄大乘论》当中宣说了大量的理证来说这个外境不存在，“但最主要就是说明与之相同而生的外境存在不成立的”，最主要就是说明了和这样一种行相就说相同的，或者说产生这个行相的这个外境存在是不合理的。因为以“现二月”等比喻可以说明此观点不确定〔不遍〕，对方说是决定的，但是在这个论典当中以“现二月”等比喻可以说明你这个观点是不决定的，不一定是这样的，不一定是这样的。那么为什么“现二月”的比喻可以说明不一定呢？二月是在心识面前显现的，这个可以安立成行相，啊这个可以安立成行相，现量所见二月。那么如果按照对方的理证，行相它有几种、它的外境就有几种。但实际上从这个方面来通过这样一种显现眼识面前的二月推理的时候，应该和外境相同。因为这个二月是由外境产生的缘故，所以说从这个方面安立的时候，外面应该存在两个月亮，但是呢就是说大家公认的，连

经部派它也承许只有一个月亮，只有一个月亮，所以从这个比喻可以说明对方的观点不确定，是不一定的、不周遍的，它是不周遍的，从这个方面就可以安立这个对方的观点是不决定的。

还有，就在其它理破斥的方式上在注释当中破斥的方式也是有这样一种问题。那么实际上这个外境它是一个隐蔽分，外境是一个隐蔽分，那么隐蔽分呢谁都见不到，谁都见不到，谁都没见到谁能够肯定、你能够肯定你这个心识一定是由这个隐蔽分显现的吗？不确定的。第一个就是说是这个，外境存在这一点没办法安立的，看不到的缘故没办法安立的，这个方面就是说有疑惑。第二个，如果说只有这种情况，只有外境能够产生心识，除了外境能够产生心识之外找不到第二种根据，我们可以说一定有一个外境，但是不是这样的呢？不一定。为什么？心识可以产生心识，心识是可以产生心识的，所以说你说是外境当中、一定是外境当中产生一个行相，产生这个行相面对的心识，这个方面就是说是这个不肯定的，这个是不确定。所以因为通过心识也可以产生心识的缘故，所以说不一定这个心识像这样一种行相，它就是从这样一种这个外境当中产生的。

同也是不决定的，你怎么同？你必须看到才能同，没看到怎么同？你见到了双胞胎，见到了双胞胎对比之后，一看太相同了、太相同了。但是你的这个行相永远只是行相，你的外境永远是隐蔽分，永远看不到这个外境，怎么去对比？怎么说这二者是相同的？不确定的。所以如果说前面的两个如果不决定，后面这个决定不攻自破，不决定了。像这样的话就说你外境决定存在，怎么样决定存在？这个是不周遍的。所以从这个方面的理证就可以破斥他的观点。

还有一个就是说所谓的“同”呢，你说是这样一种是相同的，但是这个也不是真正的相同的。外面的法是色法，你的行相是个心识的法，这二者之间是不相同的。一个微细，一个是很粗大的。说怎么可能是一个相同的理论呢？从这个方面观察的时候，就不可能真正存在生同理，啊不可能存在生同理。把这个观点推翻的理证，就叫做破“生同理”。那么在这个《智慧品》的注释当中麦彭仁波切也说，唯识宗通过破生同理的方式，推翻了经部宗的观点，瑜伽上上超胜嘛，在这个地方讲的时候就提到这个问题了。

而且无论是粗是细，外境均不成立。不管是粗的外境还是细的外境，反正它外境是不存在的。作为无分微细根识的对境现量不可见，粗大就不能得以成立，因此可证实外境不存在。那么这一段话呢、就这句话主要是讲到了这个粗细外境都不存在的这个原因。第一个，细的外境根识面前不显现。也就是说无分的微细的这样一种对境，比如前面所讲的这个微尘，谁都看不到，自觉无领受嘛，这不是一个颂词。像这样的话，又是无分的、又是微细的对境，现量见不到的，根识面前现量见不到。现量见不到出现什么问题呢？对方认为，一切粗大的法都是由这个这样一种微细的法累积组成出来的。那么如果说是这个最微细的法没办法确定、没办法确定，那么粗大的法也没办法确定，就说它是一个真正粗大对境的法。为什么呢？因为所有的粗大的法的基你都没有，你基都没有确定下来，你怎么说没有基但是我这个粗大的法就是这个基显现的。你怎么能安立呢？没办法安立。只有把你这个基确定了，大家都公认了，然后再说怎么排序、怎么组合，你才把组合的问题来解决掉。前面不是说你这个这样一种无分微尘能不能够得到，假如说通过很多很多理证得到了无分微尘，它确实有了，单个的无分微尘有了，第二步怎么样去排列呢？接触不接触？等等。如果把这些都解决完了之后，噢就说后面粗大的法顺理成章的就建立起来了。但是如果你很细的外境没有建立起来，你粗大的法就没办法得以建立了。因此，可以通过这个问题证实外境、粗细的外境都是不存在的。这方面破了这个色法存在的观点。

那么下面就讲一下这个唯识宗它的理论，建立唯识的理论是两大根据、两大理论。

【他们建立能取所取非异体最主要的依据即是一切显现在明知之识的本体中产生的“明知因”与“俱缘定因”，】

那么就是说它是讲唯识宗了，唯识宗建立能取所取非异体，就是一体的，就是唯识所现、唯识无境的。像这样的话最主要的依据呢，就是一切显现、一切的瓶子啊、柱子啊等等现量我们能够看到的、能够听到的，这一切显现在明知之识当中产生，这个叫做“明知因”，全都是明知之识的本体当中产生的叫“明知因”。就说前面已提到过，反正就是说如果说外境它是一个非明觉的一种外境，你的心识呢是一种明觉的本体，二者之间是没有办法发生联系的，永远没办法了知它，永远没办法照见它。那么如果能够照见它，能够显现在我们眼识面前，说明这个对境本身它也具备明觉的自性，那么只有心识才具备明知的自性，所以这一切法都是心识，这一切法都是心识，能取所取非异体的，没有他体，它只是就说如果是他体的话，就真正一个他体，一个是色法的自性，一个是心识的自性，那么心识的自性是明觉的，色法的自性是非明觉的，所以像这样的二者之间没办法发生联系了。所以说能够在明知之识面前、在本体当中显现的，全都是明知的自性，这个叫做明知因。

最后叫做俱缘定因，这个方面有俱缘定，俱缘的话就说能取和所取一定是同时的，这个叫俱缘，一个是俱缘，一个时间当中缘的，这个叫俱缘；这个定的，是决定的，不会出现偶尔的情况。下面解释一下俱缘定。

【所谓对境蓝色与取蓝色之识二者在同一时间以正量而缘，】

这个叫俱缘，俱缘就一个时间，同一时间叫俱缘。像这样的话就说对境蓝色和取蓝色的识这二者，在一个时间当中以正量而缘的，这个叫俱缘。那么什么叫定呢？

【并非是偶然性而是绝对遍或决定性的。】

那么就是说是在一个时间以正量而缘，不是偶然性，就有的时候是同时、有的时候是次第，不会出现这样的情况，一定是同时的，这方面是绝对周遍，或者决定性的，这个叫俱缘定因，把这个根据叫做俱缘定因。

【(推理方式)即是如此:对境蓝色与取蓝色之识【有法】,非为他体【立宗】,必定俱缘之故【因】,如现二月【比喻】。】

那么就是说对境蓝色和取蓝色的识,这个二者之间它是非为他体的,这个就是一种立宗。非为他体的,它是一体的。为什么呢?必定俱缘之故,必定是俱缘,一个时间当中缘的缘故。如现二月,二月就是俱缘的。当我们就说心识显现,当我们的识就说缘二月的时候呢,它的这个所取是什么呢?它的这样一种对境一定是两个月亮,一定是显现的两个月亮。所以说在显现两个月亮,心识能够缘它两个月亮,当然这个是一个错乱的。但不管你是错乱也好,还是非错乱也好,反正这个是决定的,当你这个心识在取的时候,它和这个就说这个对境的二月,和取二月的识非为他体的,它就是一个心识,一个心识。所以说因为是必定俱缘的缘故,像二月一样。这个方面就是讲大概、大概讲了一下它的推理方式。那么下面还有一些需要遣除的一些疑惑,这个在明天的时间再讲,讲它的这些详细的根据。今天就简单介绍一下它的观点就是这样的。今天讲到这个地方。

《中观庄严论释》生西法师辅导第59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，今天继续宣讲全知麦彭仁波切所造的《中观庄严论释 - 文殊上师欢喜之教言论》。那么在这部论当中呢主要是在通过正理抉择一切万法无有自性的道理。名言谛当中通过唯识的道理安立，胜义当中呢通过中观的道理进行安立。那么我们现在在抉择胜义谛当中，啊胜义谛当中实际上都是无自性，在破实一的心识。破实一的心识呢，又有承许外境存在的宗派和不承许外境存在的宗派。现在在讲第二个问题，不承许外境的宗派呢是唯识宗。那么唯识宗呢，现在在宣讲这样一种唯识宗的观点。在宣讲唯识宗的观点当中，那么前面也是通过破生同理对经部宗为主的微尘的观点进行了破斥。后面通过明知因和俱缘定因，用略说的方式，安立了他们最主要的根据。那么今天是介绍一下这种俱缘定因的一些关键问题。

【为什么如果同时缘这一点决定，就必然是一实体呢？】

因为前面这样一种推理的方式当中呢说，“对境蓝色与取蓝色之识，非为他体，必定俱缘之故，如现二月。”那么就是说为什么同时缘就一定是一实体？因为我们现在要建立的话就是一实体，非为他体就说一个本体。一个本体就说这个能取和所取都是一个心识，不是两个法，那么根据呢就是必定同时缘的缘故。那为什么要安立同时缘就一定是一体呢？

【答：任何法如果不是一实体，那么必然是异实体，对于实体互异的法来说，不可能运用那一推理，就像蓝色与黄色等一样。】

在名言谛当中呢一切法只有两种情况，一种情况就是一实体，一种情况就是异实体。当然这种情况都是针对存在的法的角度而言的，存在的法呢肯定要不就是一体，要不就是他体的。在胜义谛当中，一切都是不存在的，一实体和异实体都不存在。那么如果是在不存在的法上面呢，也不存在这些问题。那么就是说，已经存在的这些法，那么就除了一实体和异实体之外呢，不存在其他的法。那么如果说前面的这样一种同时缘不是一实体的话，那么肯定就是异实体了。

那么下面分析说呢，对于实体互异的法来说，实体互异就说两个不同的本体，两个不同的本体就叫异实体。那么对于实体互异的法来讲的话，不可能运用那一推理，那么就是说必定俱缘之故呢，这个推理就对于实体互异的法来说的呢，就没办法用上了，不可能用那一推理的，就像蓝色和黄色一样。蓝色和黄色就典型的异实体的法。那么就是说蓝色和黄色这两个法的话，能不能运用说，像这样的法是他体的缘故，必定俱缘，必定就说一个时间可以缘，或说一个时间存在，它们两个是一个本体呢？肯定不可能的。那么就蓝色和黄色呢，偶尔时候才在一起，有的时候同时可以存在，可以同时缘，就是说，是不是决定同时缘呢？这个是不决定的，因为是两个法的缘故。如果是一个法，那么肯定就说是一个他的异反体当中呢，一个法呢一个存在，另一个就可以存在的，因为它只有一个本体。那么如果是异实体的话，那么就一个存在的时候，另一个不一定存在。

【即便是异体，但只是偶尔性才同时缘，那么在通常时候缘一者的同时也缘另一者显然就不一定了。】

那么就是说是异体的法，就是说偶尔时候才可以同时缘的，啊偶尔时候才可以同时缘。那么就比如说把这个蓝色和黄色作为这样一种对境来看的时候呢，是不是缘蓝色的时候一定缘黄色呢？啊这个是不决定的。因为蓝色和黄色呢有的时候在一起，比如说一块花布上面又有蓝的又有黄的，像这样的话靠得比较近的时候呢，可以同时缘。那么如果是离的比較远，或就只有蓝没有黄的时候呢，就没办法同时缘。所以说偶尔性才能同时缘。“那么在通常时候缘一者的同时也缘另一者显然就不一定了。”这个不是说完全不行，只是说不一定啊，就不是决定的这样的道理。那么在通常时候呢，缘蓝的时候呢，就不一定缘另外一个黄色，这个方面就是讲他体的话，这个推理就不确定了。

【蓝色与取蓝色之识二者始终也没有不缘另一者而放任自流地缘一者的可能性。】

那么对于蓝色和取蓝色之识，这二者的话，存不存在在缘一个的时候呢，另外一个不缘的情况下，另外一个不缘的可能性？实际上是根本不可能的。那么就是说，这个取蓝色的识，我们就是说这个是取蓝色的识，如果这个时候你根本就没有取蓝色的行相的话，怎么可以说你的识就是取蓝色的识呢？如果根本没有取蓝色就可以说是取蓝色的识的话，可以说根本没取到石女儿，我也可以说我取到了石女儿了，看到了石女儿了。像这样的话，也是根本不可能的事情。不管是从根现量，还是从它的这样一种分别意来讲，都是这样的。你必须在你的识面前必须要现出它的相，所以说根本就不存在一个有蓝色的识，但根本没有蓝色的对境，这样一种情况是绝对不可能出现的。

那么另外一种情况呢，就是有蓝色，但是没有取蓝色的识，这个会不会存在呢？这个实际上也是不存在的，啊也根本是不存在的。实际上，下面在讲唯识的时候，还要提到这个问题，有的时候我们就会这样认为，“唉，那个地方有个蓝色，但是我们都没有缘它。”“山后面一朵蓝花，现在所有的人都没有缘它。”像这样的话，不就是蓝色存在，取蓝色的识没有缘它的情况吗？实际上根本就不可能出现这样的情况。当我们所有人的眼识都没有看这个蓝花的时候，我们可以说，这个蓝花根本就不存在。当我们一看的时候呢，就是因为我看到它了，这个时候才可以说，这个蓝花是存在的，蓝色是存在的。

比如现在在我们脑海中去想，想的时候呢，脑海中必须要出现这个蓝花的总相。如果不出现这个蓝花的总相呢，你这个想的这种心识都没办法生起来，根本没办法产生。所以说，从这个方面安立的时候，蓝色，它也必定是和这个取蓝色的识俱缘的。同时，必须要同时存在的。是一本体的缘故呢，啊都是一本体的缘故。所以说，从这方面观察的时候呢，绝对不可能一者存在，另一者不存在的可能性，所以说肯定就是一个本体的。

【假设这两者实体相异，那么有时候分开缘也应该是可能的。】

如果说蓝色和取蓝色的心识这二者的本体是互相他体的，啊互异的。那么有的时候缘，有的时候不缘，或就说蓝色和取蓝色的识分开的情况可能出现。但我们就说，仔细地分析一下，可不可能出现这样的情况呢？仔细分析的时候，绝对不可能出现有蓝色的识没有蓝色，或者有蓝色没有蓝色的识这种情况，绝对不可能的。所以说就通过前面这种道理呢，就说对境蓝色和取蓝色的识非为他体，就是一体。为什么？必定俱缘的缘故。那么就通过俱缘来安立它的一体。如果不是一体的话，就不可能，不一定是俱缘的，啊这个方面就可以通过这个分析呢，通过分析一体和他体这样的关系就可以安立这样一种，只要是俱缘就肯定是一体的。

那么把这个问题安立好之后呢，我们就知道了，就说这个蓝色，就说这个自己的眼识和所取的蓝色呢这两者是一体的。那是一个什么体呢？当然不是外境，这个就是一个心识的本体，通过这种方式就可以安立一切色法唯识所现。一切色法的本体是心识的这个观点呢，通过这个就可以安立了。

那么除了这个推理之外，前面还有一个明知因。明知因实际在前面讲的时候比较广的方式已经讲到了，破无相观点不合理，安立有相观点合理那一篇的时候呢，实际上对于一切在自己的眼识面前显现的行相都是眼识的本体，等等等等，都是明知的本体，这个方面都已经安立了。实际上，把一切的这样一种显现法都安立成心识的本体呢，也就是说，这一切色法都是心识的自性。明知因也是为了说明一切外境都是心识的自性，俱缘定因也是说明外境和心识一体，一体的缘故就是心识的自性。所以说呢，这唯识宗当中比较最著名的推理就是明知因和俱缘定因这两种推理。

【在此，如果详细阐述此因远离不成等的道理……，将对理解有所帮助，但这里只是说明了最关键的要点。】

那么如果在这个地方详细地阐述这个必定俱缘之故这个因呢，远离不成、相违和不定等等，如果对于把这样一种问题都解释清楚的话，那么对于理解这个问题呢也有深层次的帮助。但是麦彭仁波切说呢，只是说明了最关键的要点。啊在这个因明的论释当中呢，这个因是真因的话，必须要远离不成的过失，相违的过失和不定的过失，这些方面不成等就是过失。离开了这三种过失之后呢，然后这个因才是真正的真因。麦彭仁波切的意思就是说，如果详细地去把这个讲清楚的话，那么更加能够生起定解，但这个方面限于文字的篇幅，就把最关键的要点点出来了，那么其他的问题就在其他的论典当中是有详述的。

【总而言之，俱缘定因等建立二取同一实体的一切理论归根到底的落脚点就是，倘若在识前显现，则必须是实；如果不是实，那么自性理的授予将无法实现。】

总而言之呢，俱缘定因本质呢就说是明知因，建立二取同一实体的一切理论归根到底的落脚点呢就是这样的。俱缘定因呢主要是为了说明这样一种这个能缘和所缘，它是一本体的，哦一个本体。那么就说它这个侧面呢，俱缘定的侧面主要就是讲能取和所取，它是一体的，不是它体的。明知因呢主要就是说这样一种对境它具有明知的体性，它是通过法相方面建立的。

那明知因呢，主要就是说，一切的这样一种法相，四因识的法相是明知，而就说这个色法它能够对照见，说明它具有明知，像这样的话是从这个侧面讲的。那么俱缘定主要是成立能所是一体的这个侧面讲的。那不管怎么样呢，就说这个一切理论归根到底落脚点就是这样的。倘若在心识面前显现了，它肯定必须是心识，不管是抛弃明知的角度来讲也好，还是说它是一体的角度来讲也好，反正在你面前显现的必须是心识。“如果不是心识，那么自己领受将无法实现了”。那么这样一种对境如果不是心识的自性，不具备明知的这个法相的话，那么就说自己去领受这个非明知的这个法，无法实现这样一种取境。

【如若抓住了这一要点，那么必将对俱缘定因等成百上千个理证奥妙弄个水落石出。】

那么如果把这样一个要点抓住之后呢，俱缘定因等等称得上像理证的奥妙呢，就完全可以弄通了。

【因而本论中云：“由自成立法”，仅仅这一句已经囊括了一切，所以到时再给予论述。】

那么本论在后面要结束的时候，要讲到这样一种胜义和世俗的一个啊就说圆融的时候，在这个方面就讲到了由自成立法等等这个唯识的道理。那么仅仅是由自成立法这一句呢，已经囊括了一切的奥妙了。所以说到时候呢，再给予论述的。

【唯识宗，对此不偏堕于转识各自一方、自明自知的这一识，立名谓习气依处之阿赖耶的识。】

那么就是说是，唯识宗的这宗义当中呢，对于不偏堕于转识各自一方的自明自知的这一心识，安立是习气依处的阿赖耶。这个方面就是讲到了阿赖耶识的自性。阿赖耶识的自性呢是不偏堕于转识各自一方，哦这个转识下面也是有这个解释的。那么向外观照的，反之，向内的识呢，转识、转向外面。那么实际上这样一种转识呢，就是讲七识。除了八识之外的七种识呢，都是转识，平时呢就叫做七转识。

那么就说这个七转识呢，就说这个眼识，它是这个专门针对于色法的；耳识呢，是针对于声音的；乃至于这样一种这个每一个识都有它偏堕一方的情况；就说染污意识呢，主要是对于这样一种我方的一种执著的。那么就说是，阿赖耶识呢，它不偏堕于转识各自一方，那么既没有完全偏在眼识方面呢，也没有完全偏在耳识方面，实际上都没有偏堕一方。

那么都没有偏堕一方下面还就讲了，它是这个可以算是周遍在一切识当中，每一个识都具备明清这个法相，每一个识具备明清的这部分呢，就是阿赖耶识的自体，所以说这个阿赖耶识是没有偏堕于转识各自一方的。它也不是单独居住在一个地方，它也不是偏堕于某个识当中，而是在七识当中的每一识都具备明清，这个明清呢就称之为阿赖耶识，所以叫不偏堕于转识各自一方。而且呢这样一种这个阿赖耶识是自明自知的，它是一种很明清部分、自明自知的这一识，命名谓习气依处。所有这样一种清净和不清净的这个习气的依靠处呢，这个就是阿赖耶识。

【认为它具有以下特点：】

下面就阿赖耶识的一些特点呢做一介绍。第一个呢是，

【本体是无记法。】

那么这个阿赖耶识的自体呢，非善非恶。那么如果说这个阿赖耶识的自体是善的话，那么就没有办法存留恶的种子；那么如果它的自体是恶呢，也没有办法存留善的种子了。所以说只有是无记的情况下，善的种子、不善的种子，才可以平等的存留在阿赖耶识的相续中，所以说它的自体一定是无记。

那么第二个呢，**【仅仅觉知对境的概况。】**

那么什么叫做仅仅觉知对境的概况？比如说，以眼识为例呢，就以眼识为例呢，就眼识它的取境的时候，它不是在取境的概况，它就对于色法，对于这个瓶子啊、对于这个柱子啊、对于张三李四等等，对这些法呢取得很清楚，就取它的这样一种色法的这样一种自体叫眼识。那么就是说在眼识当中有一个明清，有一个明清，所谓明清这样一种识就是阿赖耶识。因此说它是这个、它是混在一切识当中的，它存在于一切识当中，而真正的完全决定的了知对境呢，这个是眼识耳识等等这些识的功用。那么阿赖耶识呢并不具备这些功用，所以说仅仅觉知概况意识，就是这样的，它只是具备一种明清，所以说它没有办法确切地了知明清。

第三个特点是**【相续是刹那性产生。】**

那么这个阿赖耶识呢，它这个相续是刹那刹那生灭的，也就是说阿赖耶识是无常的自体，一切种子如蒲绒嘛，在这个《解深密经》当中也是这样讲过的。所以说，这样相续呢，就是刹那刹那性，而并不是像外道这些所讲的一样，有些这样一种最根本的东西呢它是一个实一的、它是一个恒常不变的东西啊，等等，这样讲。唯识宗讲阿赖耶识它是刹那刹那生灭，哦刹那刹那生灭的。

然后是**【具有触等五种遍行的从属】**

那么它是心王的缘故呢，它是具备这样一种心所，五种遍行是指五种心所法。下面所讲的受、想、思、处、作意，那么就是说，从这个方面来进行安立的。在《俱舍论》当中，小乘宗派就是讲，心、一切心识具有十种心所，这个方面是按照唯识宗的观点的来讲，阿赖耶识呢是具有五种心所。

那么当然就是说在这个小乘当中呢，有部当中《俱舍论》当中不承许七识和八识的，它就是说到第六识就终止了。那么就是在唯识宗当中呢，有七识和八识的这样一种这个安立。所以说不同的这样一种这个教义当中呢不同的安立方式。这个方面就是说具有触等五种遍行的从属。就是说，只要有这样一种阿赖耶识的时候，肯定是具备这样一种心所的。

然后下面就讲，**【所缘不明显。】**

所缘不明显呢和前面第二个比较相似的。前面是讲缘概况嘛，实际上这个方面就是说，它的侧重点是它的缘概况。后面再讲的时候，所缘不明显，就是说这样一种这个比如眼识等等这些所缘很明显的，它的所缘呢就是这些色法等等很明显。那么阿赖耶识的所缘不明显，因为它并不是取外境的识，它是一种这个可以说是内观的识，它是一种这样一种自明自知的识。所以说呢，就说是它的所缘呢并不像其余的转识这么明显，它的这样一种自体呢所缘是不明显的。

然后呢是，**【缘器情广大范围。】**

缘器情广大范围的意思就是说，比如说眼识它所缘的只是色法，耳识是所缘声音；那么就是说是这样一种阿赖耶识呢，它的缘是器情广大范围，是器情广大范围都可以。那么一方面它是所缘是不明显的，但是它的这个范围是非常广大的，或就是说，一切器情，这些都是由阿赖耶识器情所产生。所以一切有情界、器世界的法都是从它产生的，或就是说，它的这样一种法因为周遍在一切识当中的缘故呢，它可以缘器情广大范围。

【如果分类，则有异熟分与种子分两种。】

那么如果把这样一种阿赖耶识分类的话，有异熟分和种子分。异熟分就是异时成熟，就是指它已经成熟的这一部分。已经成熟的这一部分呢，比如说现在我们就说成熟的身体，就说我们现在已经成熟，正在运作的一种性格、这些心识啊，或就是现在的我们的环境啊、这些山河大地啊等等，这些都是阿赖耶识的成熟分、异熟分；还有第二个就是种子分，种子分的话，就是因、因位，因位的话就是说，这些显现广大的器情世界的这样一种种子啊，还在相续当中留存，还在相续当中留存，这个方面叫做种子。

比如说相续当中我们造了业的话，可能也许相续当中就存在地狱的种子，哦地狱的种子。那么这个地狱的种子这一部分如果成熟的话，就会显现地狱有情的身体、地狱有情的心识、地狱有情的痛苦，地狱的这样的种种的恐怖的显现；那么如果

你的相续当中有天人的种子呢，以后就会升天；有极乐世界的种子，就会往生；如果有解脱的种子，逐渐逐渐就解脱了。所以说像这样这个叫做种子分，相当于是一种习气，它是一种以因的这个本体存在于阿赖耶识当中。现在的这一切都是它以前的种子成熟了叫异熟分的，分为这两种。

【它们的本体、从属、所缘境等为如此的原因也是同样，如果掌握了不偏堕于转识各自一方之明知识的本体中含有的要领，那么轻而易举便能了解阿赖耶的所有特征。】

这个方面，麦彭仁波切就是指出一个要点。那么就是说它们的本体，就说这些异熟分啊、种子分的，这些方面的本体啊、从属啊、所缘境，如此的原因也就是这样的。就前面见讲到了阿赖耶的本体啊、它的从属啊、五遍行，它的所缘不明显，或就是缘广大的器情世界等。那么他们是这样安立的原因也就是这样的，必须要掌握这样一种关键问题。

那么掌握什么问题呢？如果掌握了不偏堕于转识各自一方是明知识的本体中含有的要领，也就是说这样一种阿赖耶识，这些阿赖耶识或者它的从属、所缘等等这个问题，那么他们就不偏堕于其转识的各自一方。 just 说不偏堕于眼识，不偏堕于乃至最后的染污意识，没有偏堕于各自一方。那么这样一种明知识的本体当中含有这些本体、从属、所缘境，如果把把这些了知之后轻而易举就可以了解阿赖耶识的所有特征了。

阿赖耶识所讲的所有特征它就是含摄在七识当中，每一个识当中的明清分这个方面就是讲它阿赖耶识的本体。如果了知了所谓的阿赖耶识它就是七识当中的明清分的话，你去理解它的本体、你去理解它的从属的问题，它的所缘境为什么不明显、它为什么是这样一种器情缘起性广大范围等等。像这样的话就可以了知了，否则的话就很难去理解的，所以说关键的问题还是在于说怎么样去认定阿赖耶识它的这样一种存在方式。

【如果别出心裁地讲说、思索“所谓的阿赖耶，所缘与本体是如何如何”，恐怕历经多生累劫苦苦思量，也难彻底通达要点。】

那么如果没有了知前面这个要点，然后别出心裁的其他地方去讲解、去思索，所谓的阿赖耶它的本体是这样的、它的所缘是这样的等等等等。像这样的话，历经很多很多的时间去苦苦思量，也难彻底通达要点。

【关于此等的详细道理当从其它论典中了知。】

那么关于这一方面详细的道理其他的论典，像无著菩萨所造的《摄大乘论》、《显扬圣教论》还有很多殊胜的唯识论典，这个也是讲过的。世亲论师也有《唯识二十颂》、《三十颂》，还有汉地比较流通的是《成唯识论》。这方面《成唯识论》主要是《三十颂》的讲记，上师做了注释。印度的很多大德写的注释后面玄奘法师翻译的时候，把很多注释揉在一起进行了总译，这个方面也是有讲。还有《瑜伽师地论》当中讲到了这些问题，麦彭仁波切在《释量论》的这些注释当中也曾经提到过这些问题。因明、唯识的道理也是讲过的，所以说详细的道理应该从其他的论典中了知的。

【犹如大海般的阿赖耶识具有使波浪般的从属七识生灭的能力或习气。】

那么在这个当中阿赖耶识就如大海，它是本体。然后其余七识是如波浪，它是从属。那么一切波浪都是从大海的本体当中产生的，同样的道理，一切的七识它都是阿赖耶识当中的种子习气而产生的。阿赖耶识当中具备了不同的种子和习气，所以说产生了这样一种初始。比如说在《入中论》当中讲这些眼根、耳根，在讲根的时候能够了知外境的一种功能，这种功能实际上是一种习气。所以说阿赖耶识它是本体，阿赖耶识上面具备某种了知对境的功能，这个叫做根。然后了知了对境之后产生识，从这个方面安立的时候这些都是阿赖耶识本具的种子当中的一种显现。

所以说这个大海一样的阿赖耶识具有使波浪一样的从属七识生灭的能力，或者说具有让它们生灭的习气，这方面是安住在阿赖耶识当中的。因此说在很多论典当中讲到阿赖耶识是坚住的，而其余的七识不是坚住的，它是转变的、转移的。所以说只有阿赖耶识才能持种，其他的七识不能持种。其他方面都不坚固，而只有阿赖耶识才坚固，因为阿赖耶识是根本犹如大海一样一种本体的缘故。

【概括而言，对方即是这样认为的：凡是能生后面自果的法均住在阿赖耶上】

那么对方是这样安立的，凡是能生后面自果的法，那么就是能产生后面自果的法全都是安住在阿赖耶识上面，阿赖耶识上面就有它们的种种习气种子。

【当它尚未成熟时以种子的形式存在，一旦成熟，则呈现出身体、住处、受用形形色色的法】

那么就是说当这些种子还没有成熟的时候，这些法还没有成熟、这些果还没有成熟的时候，它就是通过因的形式、通过种子的形式存在在阿赖耶识上面。那么一旦成熟之后它就呈现出广大的身体、住处、受用等等一切形形色色的法。所以说我们的身体是怎么样的，它也是相续当中具备了怎样的因，肯定会呈现怎么样的身体。那么就你的住处，你是住在天界，你还是住在人间，你的住处是水泥房还是木头房，像这样的话实际上也是相续当中的习气。然后你的受用是贤是劣也是它这个形形色色的习气而形成的。

这一方面这个习气来自于哪里呢？就相当于我们现在说，你通过什么样的心去造什么样的业。这种业就存在于阿赖耶识上面，一旦因缘成熟之后它就会显现出来，显现出外面的这样种种景象。因果不虚的道理从这个方面就最能够表现，能够表

现的很清楚。你一个行为，不管是怎么样一个微细的行为，最后承担责任的都是自己。因为你做了这个之后，这样种子就留在你的阿赖耶识上面。

如果这样的种子没有遇到强大的违品的话它是一定会成熟的。所以一般的人、世间上的人，对于恶业难以有这些强烈的违品，那么这个强烈的违品、对于恶业的强烈违品就是发露忏悔，很猛烈的发露忏悔，然后做强大的善业，这个时候对于阿赖耶识上面这个恶业的种子习气有损害。否则的话世间上的一切人的说法，或者如果不认真修习佛法的话，那么真正说要损害阿赖耶识上面的习气非常非常困难。

以前益西彭措堪布在给我们讲这些忏悔的时候，或者在给我们讲解这个念咒的要点的的时候也是提到过，就说你念咒的时候你有没有想咒力要去接触阿赖耶识上面的种子呀？有没有想到这个咒力要去消除阿赖耶识上面的这样一种习气？如果你没有想到这个问题的话，可以说从某个角度来讲没有掌握到忏悔的要领。

实际上我们念咒也是这样的，不管念什么本尊心咒、或者说念念佛号、或者念这样一种忏悔，实际上我们相续当中具备很多很多的这样一种恶劣种子。那么我们念一次咒的时候就要知道，这样一种咒力、这样一种心咒的力量，一定要去消灭阿赖耶识上面的种子，一定要把它的习气消灭掉。而不是说怎么样你去在旁边的支分上面去念一些问题，如果不切合到要领当中的话非常困难的。所以说只要我们能够抓住这个要点，如果说我们在念这个忏悔的时候都想到阿赖耶识上面很多很多这种习气，一定要用这样一种心咒、佛号这些善业的力量一定要去把它消灭掉。像这样每次经常这样观想的话，相续当中的这个恶业就比较容易能够清净的。

所以像这样讲的时候，我们相续当中具有很多很多种子，每一个这些恶业的种子都像一颗定时炸弹一样，什么时候爆炸不好说。所以有的时候我们这样想的，我们如果相续当中造的恶业太多了，有的时候我们造恶业太多麻木了，就觉得好像无所谓吧，就觉得没有什么大不了的吧。但实际上这样一种种子、恶业，在这样一种心态之下它逐渐逐渐它力量就开始壮大了，也就是它因缘开始成熟了。什么时候当你一断气的时候，马上就成熟恶趣的习气，所以说一下子就堕到恶趣当中去。

因此像这样讲，为什么有的时候说这个地狱就在身边呢？实际上就是说有很多很多解释的方式，从一个角度来讲意思就是很近很近，离我们很近。所以像这样我们就应该知这个唯识宗他所讲的道理对我们来讲很容易接受，尤其是说自己造了业之后，每一个细微的种子都保留在你的习气当中。你在哪去躲？你躲不了，你走到哪个地方你的习气就带到那个地方。你躲到山洞里面，你的习气就在你的身体里。所以像这样的话一旦成熟之后，它就在这显现。一旦堕地狱就是在你死的这个地方就显现地狱了。

所以唯识宗他这个讲的时候就说如果真正我们把这个问题了解清楚了，我们就知道你看你对一个众生瞪一眼，这个习气一下子进去了永远保留。像这样的话你就说打一下众生，你对众生一个恶念、乃至于是说一点点的起心动念全部都是如数如数的存在你的习气当中。你对佛像生一念信心、磕一个头、念一句心咒，这些全都是不虚耗的，只要做了之后马上就熏进去了。

所以像这样观察的时候，我们想想看，如果有这样一种正见你从早上到晚上你还敢这样肆无忌惮去生恶念吗？肆无忌惮去造恶业吗？像这样的话就不会了。你知道这个道理了你就知道，我多学一句法、我多思考一句法、多背诵一句法、多听一堂课、多念一句咒，像这样的话我的善根就越来越多。初期学习的时候，这个方面的正见必须要有的，只有通过这个方面才能够对治粗重的恶心，对治粗重的恶业烦恼。

所以说像这样的话，一定要去好好去想，想到之后呢，经常这样串习这个是很容易接受的一个问题。而且对于业果不虚的道理，不再是那么缥缈了，啊就知道像这样的话的确我造了之后呢，马上就能够形成一个习气。如果没有这样一种强大的力量的话，他就会慢慢慢慢会酝酿，慢慢慢慢会成熟，一旦成熟之后呢就叫做异熟阿赖耶，一旦成了异熟阿赖耶的时候就很难改变了，非常难以改变。所以像这样讲的时候呢就说这样一种法，啊这方面的这个法呢就说是全部这个习气都存在于这个上面。

【在无有对境的同时，以经久熏染的习气而感受各种各样的显现，就像梦境之识与串修不净观等之心一样。】

那么就是说，在无有对境的同时，当然就是说是这个，哦唯识宗他不承许色法的对境的。那么就是没有对境的同时呢，以经久熏染了习气而感受各种各样的显现，真正的色法的对境是没有了，但是呢就是说，因为熏习了很长时间，啊这个习气长久熏染的习气而感受到各种各样的显现。那么这个习气你熏的越久，他就越稳固，啊他就越稳固的，所以像这样讲的时候，很多很多就是善法的习气要多熏，恶业的习气呢尽量不要熏，啊如果要熏的话少熏，就是这样的。

感受各种各样的显现，就像梦境之识。那么梦境之识呢就是说我们在做梦的时候，他会出现这样各种各样一种这个，各种各样一种形象，实际上这样一种梦境当中各种形象，他也是相续当中阿赖耶识上面的习气成熟，啊习气成熟。像这样习气成熟的时候就会显现梦境之识。

还有呢就是串修，串修不净观。串修不净观呢实际上他是一种总相，他是一种压制贪心烦恼的一种方法。啊如果我们对这个有情，啊身体产生这样一种，啊就是说这个喜爱的的时候，爱慕的时候呢，这个时候产生爱慕的原因，就是因为误解了这个对境啊，这个有情身体是干净的，很可爱的一种相。那么所以说像这样讲的时候，叫不净观呢主要是想他的这个不清净的

这一面，啊他不可爱的这一面。所以说经常去观修不净、经常观修白骨，啊观修不净，这样串习完之后呢，在心面前就会显现不清净的相。一看到身体的时候，马上就会产生极其不净的这个感觉，就会非常恶心的感觉。所以说对任何尸体不会产生这样一种想要、欢喜呀、接触这个心理。

所以说当我们就是说对于这样一种身体，其他的这些有情的身体，真正能够发现，啊不是刻意去观察，然后真正看到身体就是马上就能够了知，这就是一个不清净的本体的时候，产生不了贪心的。啊这个就是不清净观他的一种作用，啊通过就是说观修他的这个反面的，不清净的这个本体来让我们的心产生一种厌恶，啊厌恶的状态。

那么产生厌恶状态之后怎么样呢？就扫除了修道的一大障碍，可以把自己的心放在这个法义上面去熏习了，他是一种方便。说像这样都是这样的，你串习了很长之后呢，你这个面前就是心前就会显现不净观的相，白骨观就是这样的，你串习到量的时候呢，哦全都是白骨，一睁眼全是，全是白骨充满了。所以像这样讲的时候呢就不会产生这样一种这个，不会产生这样一种这个啊妙相啊，不会产生这样一种这个可爱相，就可熄灭相续当中的烦恼，这个方面也是不断地串习之后呢显现出来一种例子。

【如果不承认显现是心也就另当别论了，只要承许显现是心，就一定要承认阿赖耶。】

那么如果你不承认显现是心呢，你就是另当别论，那么如果你承许显现是心呢，一定要承许阿赖耶识。

【由于所有的转识均是偏堕一方，每一转识都无法堪当内外事物、住处、身体、受用这一切的根本，而所谓各种显现唯识的那一心必然是境、识、身一切的根本。】

那么像这样讲的时候呢就是说是这个，为什么阿赖耶识他能够作为一切万法的根本呢？就是因为其余的转识啊，其转识他都是偏堕于各自一方的。啊眼识偏堕于色法，耳识偏堕于声音等等，他都是偏堕一方。所以说每一个转识偏堕一方的缘故，都没有办法充当内外事物、住处、身体、受用一切的总的根本，总的所依呢是没办法的，啊只有一个不偏堕于任何一方的，啊具有比较稳定自性的这样一种本体呢，才可以作为一切习气的根本。那么这个是谁呢？只有阿赖耶识，阿赖耶识具备这个条件，他也不偏堕于任何一个，啊不偏堕于任何一方，他也是一个这样一种比较坚固的这样的自性，所以说他可以作为一切习气的根本。所以说呢所谓各种显现唯识的那一心必然是境、识、身一切的根本。

【所以说，没有能超越明知之心的事物。】

从这个方面安立的时候，就没有一个能够超越明知之心的事物。因为呢就是说是这个，心识阿赖耶识他是一切境、识、身的根本原故，一切都是心、阿赖耶识的自现，一切都是阿赖耶识的自现的缘故呢，所以说呢也就没有超越阿赖耶识的这样一种，没有超越明知之心的这个范围的事物了。所有的山河大地、身体都是心识，从这个方面也就可以了解了。

【作者总结以上的这些观点而说道：由于无始以来存在的自心相续的各种各样实执习气完全成熟的缘故，虽然显现出幻化的色法等对境的行相，但领受者与所领受的对境二者截然分开丝毫也不成立，】

那么就是说，啊前面麦彭仁波切所讲的这些都是其余的经典、论典当中这个要义。那么静命论师总结了，经典、论典当中的要义之后呢，然后就是说这个以颂词的形式呈现出来，就是我们前面所讲的颂词的含义。由于无始以来存在的自心相续当中的各种各样实执习气完全成熟的缘故呢，说这个是习气阿赖耶和异熟阿赖耶。那么习气阿赖耶成熟的时候呢，显现出的幻化的色法等对境的行相，当然领受者与所领受的对境二者截然分开丝毫也不成立。虽然这样显现，但是呢领受者和所领受的对境二者完全截然分开，这个是丝毫不成立的。

【尽管表面上似乎显现为对境与有境，其实这是由于心迷乱或错误而导致的无而显现，如幻术的自性，】

那么尽管呢表面上似乎显现为对境跟有境，好像是，啊尤其现在我们如果对于唯识的道理还没有真正生起定解的话，就是现在我们在座的这个，学习这个法的人，我们还会认为，啊外境是外境，心识是心识，这个还没有认为这个二者是一体的，所以说呢就是说这个方面讲，尽管表面上似乎显现为对境跟有境啊，其实呢这是由于心迷乱或错误而导致的无而显现，这个就是遍计。实际上就是说，本来就是心的自性，但是呢我们就是说心迷乱之后啊，或者错误认识之后呢，就好像导致了认为这个二者是分离的他体，犹如幻术一样的自性了，像这样的话实际上根本就是无而显现的。

【也似梦境、寻香城、旋火轮、幻化、水月这一切。】

这些都是这些无而显现的比喻，都是无而显现的。无垢光尊者在这个《心性休息》当中呢对这个无而显现呢，讲得非常非常详细。最后呢学完之后就知道，一切法都是无而显现的，都是无而显现的，都像这个幻术啊、梦境啊、寻香城等一样的，所以说呢对于这样一种法呢，都要认知他，他全都是无而显现的法。

【这以上唯识宗论师们的观点已介绍完毕。】

下面是讲第二个课判：

寅二（观察彼理）分二：一、观察彼等之功过；二、遣除过失之部分。

那么首先讲第一个问题呢就是观察彼等之功过。这个彼等就是讲唯识宗。唯识宗当中有功有过，啊必须要观察，就是说有他的可取之处，也有他就说是这个不了义的地方。啊对于他可取的地方要承认，啊对于不了义的地方要进行破斥，啊进行指出他的这个观点不了义。

第一个方面呢：观察彼等之功过

彼宗虽善妙，然许此等法，

真性或未察，似喜请慎思！

彼宗虽善妙，就是唯识宗这样一种宗义能够这样安立了，虽然是很善妙的，有理有据的，啊是有理有据的。但是呢我们要详尽的分析。啊然许此等法，就是说承许心识实有，或者说是实有心识显现这一切，那么他是真性呢还是未察似喜呢？啊这个真性和未察似喜这个，啊一对，啊他是一对。那么真性的意思就是说，你承许这样一个心识实有，是在真实意义当中承许它具有这样本性呢？啊就是说是不是在胜义当中承许的意思。

或未察似喜，啊未察似喜这个连在一起的，那么什么是未察似喜呢？就是说是不是在世俗谛当中，没有经过仔细观察，似乎，啊就是说欢喜的一种自性。似乎欢喜就是说是，是没有观察的情况下似乎存在，啊这个就是世俗当中承许。也就是说我们这个，那要换一种说法换一种语气就是说，你这个唯识，你这个这样一种这个阿赖耶识，你是在胜义当中存在还是世俗当中存在？就这个意思。请慎思！一定要好好去观察一下，你到底是胜义中有呢还是说只是世俗有？

【唯识宗这样的观点以名言理分析是成立的，也是遣除能取所取耽著为异体之一切劣见的善妙对治，】

唯识宗上述的这个观点如果仅仅是通过名言理论，啊不是胜义理论，是通过名言理论分析的话，他是可以成立的。也是能够遣除能取所取耽著为他体的一切劣见的善妙对治法，这个是他的理证。

【而且具有《楞伽经》等确凿可靠的教证，】

啊，就是说他的依据呢就出自于《楞伽经》、《解深密经》、啊就说是这个《密严经》很多很多这样一种唯识的经典，等等啊确凿可靠的教证。

【虽说从一方面来看的确是善妙或稳妥的，然而(你们)到底是承许识所显现各种各样行相的这些法在真实性中如此，还是单单在未观察的这一侧面为似乎令人感到欢喜的本性呢？】

承许那么就是说呢，虽然说你们的这个观点一方面来讲的确善妙，啊因为前面有教证、有理证。那你们所承许的这个心识，有显现的各种各样行相的这些法、这些观点，是在真实义当中存在或者胜义当中存在呢？还是单单在未观察这个侧面，在世俗谛当中似乎令人感到欢喜，似乎是存在这样一种本性。

【对此请你们慎重思考、观察。】

那么对这个是世俗当中有，还是胜义当中有这个问题呢，一定要慎重思考、一定要慎重观察。当然就是唯识宗他自己的观点来说，这个当然是胜义有，这个不是世俗有。但是就说即便是这样承许的，还是要让他们观察。

在《入中论》当中，月称菩萨也是说若谓如梦当思择。你还要思择一下你们这个问题是不是真正合乎道理？所以说这个方面也是讲了你们这个唯识无，就是阿赖耶识的道理，到底是真正的胜义谛，还是世俗谛？好好再想一想。他们说：“胜义谛”。胜义谛，我们说还要在好好想一想，是不是真正在胜义当中存在的？如果你承许胜义有，有没有这些胜义理论的妨害？像这样的话，都是让我们慎重的思考。实际上，这个方面还是说中观宗他不承认真正胜义谛的意思。

【事实上，唯识宗并非只是从未经观察显现的名言而安立的方式来讲的，他们认为甚至在胜义中那一识的本体也成立，因此是承认(这一识)于真实性中存在。】

那么事实上，唯识宗他并不是从没有观察世俗谛的角度来安立唯识的。如果是世俗谛当中安立的话，中观宗也没有必要破斥，而且可以承认的，关键是他们认为甚至在胜义谛当中，这个心识的本体也成立。那么如果在胜义谛当中也成立的话，那么心识就成了真正一种实有法了，真正就成为胜义有了。如果要成了胜义有的话，就不符合于实际的情况，或者说承许胜义有，有胜义理论的妨害。引来了中观宗的【41:59】破斥，那么就说在这个清辩论师，清辩论师《掌珍论》当中也有破斥的；还有在《中观庄严论》当中破斥的；还有月称菩萨在《入中论》中也破斥的。像这样讲的时候主要是针对阿赖耶识在胜义当中存在本体自性的破斥。因此是承认这一识于真实性中存在。那么就是对于他们的观点去观察功过。

下面就是第二问题了，遣除过失之部分—破识成实。

那么为什么遣除过失的部分呢？因为他功德的这部分可以承认，功德这部分像这样的话就是可以承认的。那么过失这一部分呢需要遣除，所以说第二问题就是遣除过失的部分—破识成实的观点。

分二：一、破真相唯识之观点；二、破假相唯识之观点。

那么就破为两种：真相唯识和假相唯识下面将要逐渐介绍的。

辰一（破真相唯识之观点）分三：一、破相识各一之观点；二、破相识等量之观点；三、破异相一识之观点。

那么这些观点也没有详细介绍，也不需要详细介绍了。像这样因为在前面讲有部观点的时候，对于这三种观点都已经做了详细介绍，所以像这样的话下面也没有介绍的，我们在讲的时候也可以说是不用过多介绍也可以下去的。

巳一（破相识各一之观点）分二：一、宣说相违；二、说明无法断除相违之理

就是说如果承许相识各一的话，这个方面有相违的地方，就把他的相违说出来。第二方面没有办法断除相违的道理进一步的安立过失。

第一个问题：宣说相违

设若真实中，识将成多种，

或彼等成一，违故定各自

那么如果你们这样一种阿赖耶识或者这样心识是真实义当中存在的，是真实义当中存在、胜义当中存在这样心识。“识将成多种”，那么因为这样一种心识和对境是一体的，这个是总前提的，是一体的。而行相呢也是很明显的，是很多很多种的。虽然这个地方讲的是相识各一，好像似乎相是一种的，但是实际上这个相有很多很多不同的差别法，很多差别法。所以说如果说它的这个相很多差别法，而心识又和它是一体的话，那么就说是心识将变成多种多样，有这样的过失。

“或彼等成一”，因为就说是唯一的心识和不同的行相，就是各种各样不同的行相，它是一体的缘故呢，就说它彼等就是讲多种多样的行相，这样外境所缘也应该变成一个了。不可能说出现花色这样各种各样颜色啊，各种各样不同行相，都无法出现，或彼等成一。

“违故定各自”。那么如果你说没有前面这个问题呢，像这样的话就说是这个如果说行相是这样一种很多的，心识是一体的。像这样的话二者本体是相违的缘故呢，定各自。那么肯定就说是心识是心识，外境是外境，二者就不可能说是一体的。如果二者不是一体的，就违背了你自己的一个宗义。就说唯识，一切唯识无境嘛，只有心识，没有外境。或者说没有色法的外境，都是一个心识的本体，如果是这样的话，你会违背自己的观点。

【按照上面所说，观察(对方所承许的识)到底仅仅是在名言中还是在胜义中也承认的时候，倘若对方说“即便在真实义中识也是存在的”，这一句已说明了唯识宗的总观点的这一所破。】

那么如果我们要问你这个心识到底是世俗有，还是胜义有？对方说：“胜义有”。在真实义当中，心识是存在的。那么是如【45:46】真实宗，这一句话已经说明了唯识宗总的教义、总的观点，成了一个总的所破了。

【虽说凡是唯识宗都同样承认心在胜义中成立这一点，但也有承认此等现象是心的真相唯识与否认行相是心的假相唯识两种，除此之外再不可能有其他观点。】

所以说呢，凡是唯识宗都同样承认心在胜义当中成立，这个是总的原则，心在胜义当中是存在的。但是在它的支分的问题上面，分了两点观点：一个是真相唯识的观点；一个是假相唯识的观点。那么真相唯识的观点的主要的宗旨是什么呢？就承许此等现象是心。

比如说，就说在我的心识面前，显现了这个山河大地了。那么真相唯识宗的观点就说这一切的现相，它是我心的本体。这个方面对于相分呢，他是承许是心识的，这个方面叫做真相唯识宗。然后否定行相是心的，这个是假相唯识宗。这一切的法，这一切的山河大地是我的心显现的，但是呢，并不是我的心。

作为真相唯识宗说呢，这一切是我的心显现的，也是我的心。那么假相唯识宗说呢，这一切是我的心显现的，但不一定是我的心，不是我的心。它只是我的心异生的，只是我的心显现的，但是呢并不是我的心。犹如毛发，那么就说这个毛发就说离开心之外也没有，但是呢，是不是我们的心呢？也不是我的心。

所以说像这样的话就说它是一种心显现而不是心的观点，这个叫假相唯识。假相唯识就是不承许这样一种相分，对于相分方面就没有安立的，没有这样真正的承许。而真相唯识它是承许相分它是心的一体的，心是存在的。像这样讲的时候，暂时来讲，相分也是存在的。

那么假相唯识宗呢，这一切是我的心显现，但是并不是我的心的本体。像这样对于相的这一分是遮破了，所以说呢假相唯识呢靠近胜义谛。为什么呢？它对于相分这一角度啊，对于相分这一方面它的执著也算是打破了。因为它虽然是心的显现，但并不是我的心。从这个方面讲的时候，它对于相的这个角度打破了。这个时候他执著比较深的就是这样一种见分，就是心识的这一部分。

而就说真相唯识宗呢，他就说是虽然比假相唯识要低一点，但是呢，在名言谛当中安立观点的时候很容易。就直接说这一切是你的心识本体，像这样安立名言的时候很容易安立，所以说各有这样一种特色吧，除此之外再也没有其他观点了。

首先是**【真假唯识宗在相、识二者多少的问题上出现的(相识各一、相识等量与异相一识)三类观点与经部宗是相似的，所不同的是，经部宗承认能指点出行相的外境单独存在，唯识宗则认为显现的行相只是假立为对境的，而不承认除此之外还另有外境。】**

那么真相唯识宗在相识二者多少问题上面和经部宗承许的三种观点是相似的，不同的是经部宗承认能指点出行相的外境单独存在，唯识宗则认为显现的行相只是假立为对境的，而不承认除此之外还另有外境。所以这个就是二者不同的地方，前面已经介绍过了。

【因此，这三种观点(的定义)正如前文中讲经部时所说的那样，无需另行宣说。】

这个方面就没有另行宣说，只不过是承不承许单独外境存在这一点有差别，其他的这些承许的方式，三种观点这些方面都是一样的。

【如果按照这三类中的“相识各一”之观点，则不合理，原因是：心与相如果是一体，那么就不应该只显现无分唯一的行相，与行相有各种各样相同，识也将变成多种多样。】

那么就讲三类当中相识各一的观点观察的时候，心和相是一体的对方承认，对方承认心和相是一体的。那么如果这样的话，就不应该只显现无分唯一的行相的。虽然对方说相一嘛，但是我们真的要讲的时候，所谓的这个相，尤其是花色这些东西，在宣讲的时候呢，它行相本来就多种多样的。那无可否认，这个是无可否则的。对方虽然不直接承认，但是真正来观察的时候，它是无可否认的。所以说这个时候直接就把心多种多样的行相作为它安立的方式了。所以说像这样讲的时候行相是多种多样的，如果这样的话，那么心识也不应该只是唯一的，也应该是多种多样的。或者说，与行相与行相有各种各样相同，识也将变成多种多样。

【或者说，正像识被许为一体那样，彼等行相也应变成一体，而不该现为多种。】

同样道理反过来讲的话，就说识是一个本体，是识一的本体。那么就说是彼等的行相也应该变成一体的，应该也变成一体的自性，而不该现为多种，因为是一体的缘故。

【如若不然，则由于一个是多体、另一个非为多体的这两者具有相违之处的缘故，(相与识二者)必然成为各自分开的。】

那么如果不是像前面讲的那样，要嘛是多，要嘛是一。如果不是这样的话就说是只能变成一种情况，由于一个是多体的行相，另外一个是非为多体的，这个是心识。唯识宗承许真实义当中呢，这个阿赖耶识就说是他也没有承许很多很多阿赖耶识，像这样只是承许一个阿赖耶识。像这样讲的时候就说是一个是多体，一个非为多体的一体，那么这两者是具有相违之处的缘故，一个是多，一个是一，所以说相和识二者必然成为各自分开的了。

【如此一来，承认是一显然也就没有意义了。】

那么如果已经说一个是多，一个是一，二者截然分开，那么如此一来，承许二者是一体的显然就没有意义了。那么这是什么意思呢？对方直接承许的唯识无境的观点，一切的外境就是一个心识，二者是一体的。前面用明之因，倦之因，都已经确定下来了，把这个已经确定了，所以说这个外境一定是和心识一体。但是现在的话如果你认为它相违，那就必须承许分开，如果是承许分开，那就违反了你的根本立宗，所以说像这样承许是一显然也就没有意义了。今天就讲到这个地方。

《中观庄严论释》生西法师辅导第 60 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，今天继续宣讲麦彭仁波切所造的《中观庄严论释——文殊上师欢喜教言论》。如今宣讲的是在破实一的心识。破实一心识当中前面也对于承许外境的宗派呢实一心识进行了观察和破斥，现在是对于不承许外境唯识宗他们这样一种实一的心识来进行观察和破斥。

那么唯识宗承许外面的一切的这些法都是相续当中的习气所变现的，虽然现示有二取，但实际上除了心识之外根本不存在在一个外境的本性。那么对于这个问题前面观察也有它的功德这一部分，功德这一部分就不需要再破斥了，因为中观宗也承许这样一种安立的方式；第二个就是有过失的部分，那么对于有过失部分主要是说心识实有，唯识宗直接承许依他起的心识是实有，在胜义当中也存在的，乃至成佛的阶段还是有这样一种心识。

那么如果我们在修习正法过程当中对于这样一种成实的心识不打破的话，实际上还是会缘这样一种实有的心识产生执著，那么这部分就叫做法执。那么如果是有了这个法执的话实际上还是没有真正的来证悟圆满的了我空和法我空的。所以说在中观宗和唯识宗的宗义当中，中观宗是一切万法都打破的，不管是外境也好，还是说心识也好，全部都是抉择为无自性；那么唯识宗它对于外境已经抉择了无自性，但是对于心识这部分还没有打破。所以说中观宗在论典当中必须要通过观察破斥，把这样一种实有的心识加以观察，最后也是帮助修行人了知一切万法无自性的道理，最后可以趣入见道最终可以成佛。

那么遣除过失的部分呢现在我们在破的是“相识各一”的观点，也有宣说相违和说明无法断除相违之理。现在讲的是宣说相违，宣说相违前面是把这注释当中的解释颂词这部分已经讲完了，今天也是接着这个内容往下讲。

【所有的行相本来并非独一无二，而是呈现出形形色色、多种多样，这一点不可否认。】

那么前面我们在破斥对方观点的时候呢实际上使用一个理论——因为对境多种多样缘故，你的心识不可能是实一的。那么实际上对方并不承认对境多种多样，它“相识各一”，他就说相是一个相，那么识是一个心识。那么为什么前面我们这样破斥呢？实际上就所有的行相本来并非独一无二的。就说以对方所承许的观点为例，对方所承许的花色他说这个是一个相，但是在这个相当中呢白色、黄色、蓝色等等有很多很多行相，并非独一无二，而是已明显的呈现出了形形色色多种多样，这一点是不可否认的。

【对此反方自己也是承认的，然而他们却认为识是真实实有的。】

对此反方面就是说对方他也承许明明确确已经显现了很多很多不同的花色的这个行相，对方对于这样一种行相真正观察的时候，他说上面有很多很多不同的颜色不同的行相，对方也承认。那么在这样基础上呢他们认为识是实有的，所以说在这样一种问题上又引发了上述的过失了。一方面自己也承许形形色色这样一种显相，一方面认为心识是实有的。那么为什么心识是实有的就一定要是一体呢？下面就是观察：

【如果实有存在，那么必然要以一体、多体其中之一而实有】

那么我们在讲《中观庄严论》的时候前面也是再再讲过，这个后面也会讲，那么如果是真正的实有的话，要么就是一体，要么就多体。那么所有实有的法要除了一体和多体之外再找不到一个实有的方式，所以说此处说必然是一体或者多体方面而实有的，那么如果是一体的话那么就非常明显了，他自己直接承许一体就非常明显，所以像这样讲的时候呢如果一体肯定是实有的。

【而且多体实有也必须依赖于一体实有才能得以存在。】

那么多体实有为什么一定要变成唯一呢？因为多体实有也必须依赖于一体实有，所谓的多肯定是依靠一的。那么你的实有的多如果在它的下面没有单独单独实有的一的话，没有好多个实有的一怎么可能组成一个实有的多呢？也就是说如果它的基，显现多的基全都是无实有的，全都是无实有那么和合起来的时候也不可能重新又出现一个实有的法，这是不可能的。

比如说一粒沙子当中榨不出油来，那么就汇集了几千万的沙子，把这个几千万的沙子汇集在一起仍然是榨不出油的；单独的一个盲人没有眼睛，汇集在一起的时候也同样不会有眼睛。所以说像这样的话如果说单个的法不会有实有，汇集起来的时候也根本不可能实有。所以说如果你不是在单独的上面早就已经安立了实有的话，怎么可能在多体上面可存在一个实有的法存在呢？所以说多体实有必须依赖于一体实有才得以存在的原因就是这样的。

【换句话说，假设真实存在，则不可能超越“实一”，这是总的原则。】

换句话说或者说是一个总结的话，如果你的这个法是真实存在，那绝对不可能超越实一。不管你承许的是直接的实一，还是说直接承许多体间接承许实一，反正都不能超越实一的这个原则，这个方面就是总的原则。所以说我们在破的时候呢你的行相很多、你的心识是实一，那么如果是这样的话要不然变成了，要不然心识就变成多种了，要不然行相变成一种，因为二者是一体的缘故，所以说就像前面所讲的宣说相违的问题通过这番分析之后就完全可以产生定解了。

【一般而言，要破斥“实一”之识，仅仅以相是多体便足够了，】

一般来说尤其是针对唯识宗的观点来讲，如果要破斥实一的识，那么如果认定它的行相是多体的就完全已经足够了。为什么呢？因为对方承许心识和对境是一体的。心识和对境是一体的，那么如果要把实一的心识破掉的话，只是仅仅是通过对方所承许的行相是多体这个方面就已经足够了。因为行相是多体的，你的心识又和行相是一体的，如果是这样讲的时候，你的心识就不可能是实一了，从这个方面足够了。

【而不需要以分析时间是次第或同时的差别来破。】

这句话是什么意思呢？这句话就是对于承许外境和心识分开的宗派。那么如果是外境和心识分开的宗派，在破斥它的心识实有的时候呢就可以分析它的时间上面是次第性呢，还是同时的，有这种差别来破的。而如果是唯识宗就不需要了，如果是唯识宗它因为直接承许了心识和外境是一体的，所以说如果已经认知到外境是多体的话，就已经直接把实一的心识破掉了。

那么这个地方后面这句话讲的是心识和外境如果是他体，那么他就在其它的论典的破斥的方式就分析时间是次第性呢还是同时的以这个差别来破。比如说《智慧品》，那么《智慧品》当中在抉择心识无自性，尤其是在抉择五根识无自性的时候，因为根识它是缘外境嘛，那么在抉择这个的时候，通过分析时间是次第还是同时这个差别来破的。也就是说怎么样分析时间这样一种次第性和同时呢？主要是心识和外境，心识在认知外境的时候呢是次第认知还是同时认知。

次第认知有两种情况，也就说心识和外境之间的关系有两种情况：

第一种情况，心识在前面然后是外境在后面，这个叫次第性。因为它是不可能同时，不可能同时心识和外境就出现两种差别的情况，第一种心识在前面外境在后面。那么这个不合理，为什么呢？首先，你的心识你的眼识已经生起来了，你的眼识在前面你的外境在后面，但是你必须缘外境才能够产生心识，但是现在你的心识跑到前面去了，你的心识从哪里来的？无因生。无因生这个过失很大，而且你的外境也失坏了它所缘缘的这样一种特性了。因此说它不需要观待外境就可以产生一个心识，有这个过失；

第二个问题就是说外境在前面心识在后面，这个在名言谛当中似乎也是有它的合理处，首先有外境，然后再产生心识。但是这有个问题，什么问题呢？当外境存在的时候呢心识还没有，当心识产生的时候外境已经灭了。所以说当这个心识产生的时候外境已经灭了的话，实际上还是这个心识是没有观待缘的，因为它外境是刹那生灭的法，当它外境产生的时候呢心识还没有产生，那么当它的心识产生的时候呢外境已经没有了。所以说从这方面讲的时候它也不合理的，它也是不需要缘的。这个是次第性就说是心识和外境不合理的。

那么如果是同时呢？外境和心识同时。外境和心识同时，那么就说当我们的的心识还没有的时候，心识还没有存在的时候外境也还不存在，因为它是同时二者是同时的。如果二者是同时的，当心识有的时候外境就有，那么心识没有的时候外境也没有。所以说我们第一层观察的时候呢，如果心识还没有存在的时候，就说眼识还没有存在的时候呢，这个时候外境还没有。那么当外境有的时候呢心识也同时已经存在了，当外境存在的当下心识也已经有了，所以说你的心识的产生仍然还是没有观待缘的，还没有观待缘。

所以说从这方面观察的时候呢，那个心识还会变成一种无因产生的过失。所以说如果说次第产生呀，同时产生呀，都不合理。这个方面就是心识和外境，心识和外境承许他体的方式，但是这个地方麦彭仁波切说不需要这样观察，就直接把这样一种行相多体就可以直接破掉实有心识。

【因此，以一个识次第认知一个相也可以说明，由于行相前后不是一体，致使取受(前后)两个行相的识不可能成立为“实一”。】

因此意思就是说呢通过前面仅仅行相多体这一观点，而不是说他是次第性的。后面的这个当中虽然有一些次第认知，但是呢这个方面的意思还是放在前面，仅仅行相是多体就可以破斥。比如说以一个识次第认知一个相。那么这个相可以说明呀由于行相前后不是一体，这方面行相前后不是一体的意思就说他的行相是多的，刹那刹那性的像这样就很多很多，不同的行相次第生灭。

由于行相前后不是一体的致使取舍前后两个行相的识也不可能成为是实一了，也不可能成为是实一。那么像这样讲是因为你的对境是多体的，刹那刹那生灭的。所以说你取他的心识怎么可能是实一的呢？你取前面这个相的识，不是你取后面这个相的识，就像前面我们在破无为法的时候也是使用这个理论。所以像这样讲时候无论如何不管是从横向的角度来讲，还是纵向的角度来讲，实际上都是不可能有一个实有的境。如果没有实一的境，你就不可能有实一的识，因为心识和对境毕竟是互相联系、互相观待的，他的关系非常紧密，所以说像这样讲如果行相是多体的话你的心识绝对不可能是实一的。

【这里在胜义中遮破刹那之识的“实一”正如在讲经部宗时所论述的那样，关于每一相即便在名言中也不合理这一点，前文中已宣说完毕。】

那么这个方面在胜义当中遮破刹那之识，因为他的依他起是刹那的心识。那么这个实一呢遮破这样实一的方法就像前面讲经部宗的时候已经论述过的，不管是在名言谛当中，还是胜义谛当中都不合理。

关于每一相即便在名言中也不合理这一点，前文中已宣说完毕了。那么就说每一个相就说这样一种相识各一呀等等，像这样的相即便在名言当中也是不符合的情况，何况是在胜义谛当中呢？胜义谛当中更加不合理了。也就是说有些时候如果

不是非常仔细观察的时候还是符合名言谛的，但是在胜义谛中就不合理了。但是这个地方讲的意思即便在名言谛中有些地方都是不合理的，对于这个问题在讲经部的时候已经宣说完毕，所以说好多地方都是共同的。

【意思是说，声称外境存在(的经部)所承许的“外境花色上面蓝、黄等色存在同时也是以心次第而取的”已经破斥完了。】

那么就是在破斥经部的时候呢，前面比如说相识各一，相识各一对方承许取镜的时候一定是一个相，一个识。那么说他在取同时所谓的花色的时候呢，外面的花色等虽然同时存在，但是心次第取太快了，显为同时。就像前面所讲的一样，这个问题已经破斥完了的。

【此处，不承认外境(的唯识宗)认为，以阿赖耶的习气已成熟的现相花色相上的蓝色等同时需要存在，对此仅以那一行相为多种就足能够(驳倒对方的立宗)。】

那么在这个地方也是有相同的地方，不承认外境的唯识宗认为呢，因阿赖耶识的习气成熟的现相上面存在花色的这个蓝色等的行相，这些呢它的行相是同时存在的。如果这些行相是同时存在的就说明一个问题，就说明蓝色、黄色等等它本身在同时就有很多很多相，所以同时有很多相呢对此仅仅以那一行相为多种。那么这个行相是多种的，那么你的心又和他的行相是一体的，如果是这样的话我们肯定就直接可以驳倒对方的立宗了，就可以直接驳倒。

【因此，唯识宗的“相识各一”这一观点中，承许所取相的花色相就是一个“总花色”，这就是此宗与其他宗的分歧所在。】

所以说在唯识宗的相识各一观点当中，承许所取相的花色相呢就是一个总的花色。就这个总的花色的问题呢前面也是分析过的，虽然这上面有一些差别，但是呢是一个花色，它是总的花色，所以这个相是一个相。

这就是此宗与其他宗，所谓的其他宗不是讲其余的，就是讲唯识宗内部的相识各一呀，还有讲到异相一识和相识等量。那么这个地方其他宗主要是相识等量，那么因为相识等量的话就说是相有很多的，然后他的识也是很多的。像这样的话还有异相一识也是有差别的，他这个相是多体有异相，识只是一个而已。所以说这个方面讲的时候呢就说是相识各一呢，它就是承许相是一个总的相，只是一个相，这个方面就是其他宗派的分歧。

【关于这一问题，具有行相非为一的过失紧接着在下文即将予以叙述。】

那么关于这个问题呢具有行相非为一的过失，马上在下面一个颂词当中即将叙述。总的来说在名言中尚且不成立，

【总的来说，在名言中尚且不成立，那么就更不必说在胜义中了，就像在母胎中已亡，无需出生时杀死一样。】

那么总的来讲的话，名言谛中这些观点都是不合理的，何况是说胜义当中呢就更加不合理了。就好像一个小孩在母胎当中已经死亡了，所以说不需要出生的时候再杀死一样。意思就是说如果在名言谛当中如果已经破完之后呢，按理说在胜义当中也就更加不会存在了。他只不过是为了说明在世俗谛和胜义谛中都不存在，所以有的时候再破完世俗之后呢，更进一步说在胜义当中实际上也不可能存在实有的心识，也是有种必要的缘故呢所以说世俗和胜义当中都是经过观察的。

那么在宣说相违之后呢下面讲第二个科判：

说明无法断除相违之理。

那么就说前面我们指出了相违的道理呢，实际上对方是没办法遣除的，没办法断除这样相违之理。

这个分二：一、安立太过，二、说明彼过于承许外境之有相派也同样难免。

那么首先讲第一个科判是安立太过，就说是怎么样没办法断除相违的这个太过呢在这个地方讲。

【以上这一相违的过失，对方永远无法摆脱的原因。】

那么前面就是指出他相违的过失，对方是的确没办法摆脱的，根据呢原因就是在这个地方讲，通过安立太过的方式来行安立的。

相若非异体，动与静止等，

以一皆动等，此过难答复。

相若非异体的意思就是说如果你承许这个行相非异体，非一体就是一体。那么因为他承许的是相识各一嘛，相识各一。那么如果说明明存在的很多很多这个行相，但是你还说这个非异，还说这个同时存在的这些法就是一个本体。

刚才讲如果你承许相识一体的话，那么就有下面的过失：“动与静止等，以一皆动等”。那么就说动与静止等，就说他上面有很多很多不同的法。那么如果说是一个法动，那么其他的法就会动；那么如果一个法静止，其他的法都会静止，就是这样的。“等”字当中呢就是一个地方染颜色，其他地方同时都要染颜色。

以一皆动等，这个此过难答复。那么通过一个动其余全部动或者一个不动其余都不动，通过这样一种方式这个过失发下来的时候就难以答复了。为什么呢？这个当中明明存在一个多体的法，但是你把这个多体的法说成一个。

那么什么是一个呢？那么就是没有很多很多部分叫一个。如果要真正达到你这个所谓的一的目标的话，那么说就是全部要统一才能变成一。所以要全部要统一才会变成一的话，那比如说一个人的身体，他有两只手、两只脚、还有头、身体这些方面，有很多很多这些支分组成的。

那么明明存在这么多不同的部分，但是呢你说这些不同的部分都是一个实有的一。那么好了，我们举左手的时候呢，那么就是所有的身体都要动。那么就在这个举左手，左手晃动的时候，因为就说我的右手没动的缘故呢，其他的都不能动。因为这个方面是一个一的缘故，如果是一呢就不会出现很多很多不同的差别，他就绝对是要统一，所有都要统一。

所以说如果说一个地方动摇，其他地方都要动摇。一个地方静止，所有地方都不能动的，都必须静止。或者一个地方上了色，其他地方都要上；一个地方受伤了其他所有地方都要受伤。就有这样的很多过失，所以说把明明很多的法你说成一句话，这个过失的确难以答复的。

【上文中对相、识所说而且刚刚又阐述的这一过失，对于承许识成实、一相以一识而认知的宗派来说不可避免。】

那么对于前面所讲到的对于相、识，前面已经对于相和识的这个问题已经做了观察了，而且刚刚又阐述了这一过失呢对于承许心识成实，一相以一识而认知的宗派来说呢是不可避免的。

【承许存在多种多样的这些相如果非为异体而是综合为一本体，那么动摇与静止、染色与未染色等一系列现象，以其中的一法(运动或静止等)剩余的一切法也都需要变成与之相同动摇不定或纹丝不动等了。】

那么就说承认存在多种多样这些相，如果呢你是承许非为异体的，也就是说了综合为一个本体。那么在这个当中动摇和静止，然后染色和未染色的这些一系列的现象。比如说动摇和静止呢主要就是讲以人身，以人的身体为例比较容易说明，因为人的身体是属于有情所摄的，所以他自己上面本身就有动摇和静止的差别。

那么染色和未染色呢，主要是可以放在这样一种对境花色等上面，那么就说是对环境上面可以是染色、不染色，当然身体上面也可以有染色、不染色等等。那么就说以其中的一个法运动或者静止，那么剩余的一切法都需要变成和他相同的动摇，或者说一个法静止所有的法都要静止，就有这样一种现相。

【总之，见到一个行相是什么，其余也应一概见为如此，具有如此过失】

那么总而言之呢，见到一个行相，其余的也应该见为相同的。比如说见到花色当中的一个白色，当我见到白色的时候呢，必须全部都要见为白，因为他是一体的缘，故不可能出现这个是白，而那个是黄。如果这是白，那是黄，那就成为多体了，那就不是一体的，就有这样一种过失。或者说我看到一个人的头，我看一个人的头的时候，也同时必须要看到他的全身。或者说我看头的时候没有看到他的脚，那么他的头也看不到。那么就是因为他是一体的缘故呢不可能出现很多很多之差别。所以说见到一个行相是什么样，其余的也应该一概见为如此，具有如此的过失。

【由于你们已经一口咬定“自己的行相互无差异”，因此现在也就无法开口说“不成这样，而是有些动、有些静的不同情况”】

对方想要做答复，想要回辩这样的过失是不可能的。为什么呢？因为对方已经一口咬定了自己的行相互无差异。就说自己的行相在一个法上面，自己的行相是没有差别的。在一个花布上面，自己的行相是没有区别的，因为他是一的缘故。他自己的身体上面，这个也是没有差别的，因为这个是一的缘故。所以说已经说明他是一，因此现在也就无法改口说不会变成这样的，而是说有些动、有些静，出现不同的情况。

有些动、有些静这个是实际情况，这个是大家都认同的在名言谛当中存在的实际情况。所以说呢在这样一种前提之下，你又要不违背这样一种实际的行相，就不违背现量，你又要在这个基础上维护自己的观点，这个就是一个两难了。

所以说为什么中观宗或者这些上面的宗派在破对方的时候总是通过这样的方式，总是通过你这样的观点和实际情况不符的问题呢来指出对方是不合理的。所以说对方顾及到自己的观点，要维护自己的观点，要通过自己的观点去解释这个现相，这个方面很多时候就不好解释，就在这个地方所讲的一样。

一方面很多行相他是一。但是要解释在一当中为什么又出现有些动，有些静的情况呢？这方面就完全不可能的事情。然后就反过来再讲，你的这个宗派是不是合理要看你的宗派安立的这个观点是不是真正的符合他的这样一种实相，不管是世俗的实相，还是说胜义的实相。

如果你的这个观点观察完之后呢符合于胜义的实相，那么这个宗派，那么这个宗派在安立的时候他就是合理的。一方面就是我的宗派是这样安立的，那么通过这样一种实相的观察、对比的时候呢完全符合，那就没有丝毫的差别之处。那么这个观点应该是符合于实际情况的观点，这种观点可以承许，可以修持。那么在世俗谛当中也是这样的，符合因果的，或者符合这样一种实际情况呢，这方面宗派的观点是完全可以任学的。

所以说这样一种宗派的观点是不是真正的符合道理呢？就看你这个观点承许完之后呢，你完全能不能解释这样一种情况，就实际的这样的现相，如果能够解释的话这个方面就是可以的。这个方面主要是这些，此处对方的观点就是不符合道理。

【对于这一太过，对方实在难以作出切实的答复。】

那么前面所讲的这些过失呢，不管是从哪个方面做答复呢，都是没办法的。这个方面就是讲的没办法做答复，要不然或者就比如说还是硬生生的来，就说根本就不理睬，完全否定这样一种世俗现相来维持你的宗派。那么你这个宗派是什么宗派呀？一文不值了。

那么要不然就是如果你要维护现在的现相的话，你就必须要改变自己的宗派，要舍弃自己的宗派。在这两种观点中必须要选择一种，如果同时要做出这样一种贴切的答案是不可能的。

【如对于行相的花色也是同样，如果不仅仅是假立的“一”，而是实有的“一”，那么由于是无分唯一的缘故，诸如它内部单一的白色如果用染料涂抹，则需要见到其他所有部分都应改头换面……】

那么对于行相的花色呢，也是这样同样的可以了知。那么如果这个不是一个假立的一，你不满足于这个假立的一，你必须成立一个实有一，像这样的话因为一他是无分唯一，而且是实有一的缘故呢就会出现这样的过失。

那么实际上中观宗说如果你一定要说是一的话，你说他是假立的一就可以了。假立的一的话，因为他是假立的一的缘故，所以说虽然他是一个整体，一个混花色，但是在内部呢可以出现不同的行相。因为这个一他是假立的，对于假立的东西谁也不会认真说一定要变成什么什么样。

中观宗安立名言的时候就是说他可以假立一，所以，一个团队明明有很多人，我们说一个团队，因为这个一是假立的缘故呢，那就是合理的。或者一个人，他明明具有很多内脏，有很多很多这样的细胞，但我们还说这是一个人。就是因为这个一个人的一，它是假立的一，所以说像这样的话谁也不会认真就说纠缠你的观念的。

但关键对方的观点就是说不满足于假立的一。假立的一好像还有心点不满足，他说这个一一定要是实有的一。那么如果一一定要是实有的一的话呢，那么里面就会出现很多问题，那么对于实有的一、真实的一，那就可以做真实的观察。所以说因为他是无分唯一的缘故呢，诸如他内部单一的白色。对于白色如果用染料涂抹之后呢，那么就说其他的所有这样全部都要改头换面，所有的都要改头换面。因为只有改头换面之后才能符合所谓的实一的这样一种概念。如果一个涂了其他的不变，那就不是实一了，所以说一个涂了之后，其他全部都改才符合实一的概念，实一的概念就是必须全部改头换面。

【恐怕果真成这样是谁也无法承认的。】

那么实际上会不会出现这种情况呢？这样的情况是绝对不可能的，即便要去做实验也不可能出现这种情况，所以说对方也不可能这样承许的。

【因此，只要所有相是异体，上述的那一太过就无法逃避而落在头上，仍旧要向他提供援助实在是一点儿必要也没有】

因此呢只要所有的相是一体的，出现的不同情况的话，那么上述的那一太过就无法避免而落在自己的头上。肯定会落在自己的头上的，所以根本和实际情况不符合。你曾经的观点，你自己真正去落实的时候也不可能出现这种情况的。

但是只不过呢就说像这些中观宗呀，这些宗派，对方的观点没出现之前呢，对方认为哦这个是合理的，他有可能是没考虑到很细致的一些问题。比如说这些地方所讲的这些相违呀，还有这些太过呀对方没考虑到。或者说也许虽然考虑到了，但是就是为了调伏一些众生的缘故呢，他就是故意不提出来的情况也是有的。

所以我们就说我们在观察的很多不了义的观点当中呀，实际上很多时候很多是一些大祖师都是已经证悟了的，不可能不考虑到这些问题。但是就说虽然考虑到这些问题，如果在讲宗派的时候就把这些问题全部去都讲出来的话，那么在接受者、受教者这个角度来讲，他就说没办法直接趣入他以前那个观点。

所以说这些大祖师，比如说在讲自续派的观点的时候，在讲唯识宗的观点的时候呢，像这些证悟的祖师他对这些所谓应成派所发的过失呀，或者可能出现的问题全部都是了知的。但是为了调伏对方的缘故呢，调服弟子的缘故呢，这些都不讲。就直接在他的范围当中去讲，讲了之后呢对方他能够接受这个层次的观点，然后去修持。修持之后呢，相续当中产生某种体悟，产生某种觉受，这个时候再说实际上是怎么怎么样，进一步的把这样一种实执打破，他就慢慢慢慢趣入到空性当中。

所以说就是这样讲的时候虽然存在这个问题，有的时候提前讲了，对修行来讲不一定有利，对信心来讲不一定有利。所以说考虑到这个问题的话就不讲，因为这些祖师都是为了调伏众生的缘故，所以说只要是对众生能够慢慢慢慢趣入到正道当中的这些方便都可以使用。甚至于比如说在安立唯识的时候呢，有些论师他使用的教证认为唯识宗这个心识是实有的，使用的教证是三转法轮如来藏的教义。把这个教证放在唯识宗的唯识上面来安立，这样的情况也是有的，在安立不了义的观点的时候，把了义的经典作为教证，这个也是有的。

反正不管怎么样我们说这个是为了调伏众生，的确确实是为了让众生趋向于正道，而不是说故意打妄语。似乎、好像这里面有一个欺诈的成分在里面，但是这个方面的发心是为了让众生究竟能够得到法利。所以说真正像世间上那种欺诈呀，或者打妄语呀，完全还不是一个性质上的问题。

所以说我们在分析的时候，也应该知道，并不是对方的这些，所有的这些都是非常非常这个愚笨的，并不一定是这样的，所以在考虑这些观点的时候就把其他很多因素也考虑进去。所以说像这样的话如果在这样一种时候呢给他们提供援助是没有必要的，这个过失是非常大的。如果你还有提供援助，像这样的话还要提供援助的就说是你像这样所宣讲的这样一种辩驳越多，最后你的过失就越大。

就好像烧了一堆火，你要去灭火的话就说你要把这个，你要加很多柴，那么往往你往里面加很多柴，加很多油的时候呢，那么这个火堆呀不但不减少，反而呢还会越烧越旺。所以说当中观的火，中观的火在烧毁对方的这个薪柴的时候，在烧毁对方这样一种实质薪柴的时候呢，像这样你也还要加很多很多这样一种辩驳、反驳这样一种实柴的话，那么这个过失就越来越多了。

像这样所以说这个方面你停止了，你赶快去想怎么样改变自己的宗派，改变自己的这样一种执着，这个方面才是合理的。否则你还要继续辩下去的话，肯定是过失越辩越多、越辩越大的。

第二个科判，说明彼过于承许外境之有相派也同样难免

那么前面这个过失一动一切皆动，一个静止一切皆静止的话，对于这个承许外境的有相派也同样难免，这个是经部派，因为只有经部派才是承许外境的有相派。那么除了这个之外呢再不可能，因为就是说是唯识宗呢，他是不是不承许外境的有相派。有部宗呢，他是承许外境的无相派。所以只有是经部派才是承许外境的有相派。所以像这样讲的时候承许外境的有相派，经部的过失也是难免的。

**承许外境事，依旧不离相，
一切入一法，无以回遮也。**

那不仅仅是在唯识宗上面呢这个行相没有办法避免这个过失呢，而且呢承许外境事，依旧不离相。那么就是承许外境的宗派，他认为这个外境的这些事情呢，不离开相。不离开相的话，就是承许在心识以外单独有外境，但是这个外境呢是没有离开行相的，也没办法直接取这个外境，你必须要通过这个外境传来的行相你才能够去取，所以说这个外境依旧不离相。

那么就是说如果你这样承许了，一方面承许外境，一方面承许行相，实际上一切入于法的这个过失仍然无法回遮。所有的一切法都会纳入到一个法当中，这个过失是没办法回遮的。那么当然就是这个方面的破斥的方法，一方面就是不单单是从行相上去破的而且已经深入到他的外境，已经深入到外境。尤其这个地方一切入一法，这一句呢它主要是针对外境而言的，外境而言的。外境虽然是隐蔽分，但是呢就是他的这个外境和行相完全是紧密相连的，他是相同的。

所以说像这样讲的时候呢，我们看到的这个行相他多种，实际上就说他的这个外境也是多种的。那么就是说我们在一个法上面，一个法上面改变的话，那么所有的外境全都变得一样了。在一个法上面染一个颜色所有的外境都会变化，所以说就从他的行相和外境二者之间因果关系，从这个方面安立的时候，肯定是仍然有这个过失的，所以说对于外境的承认也是应该有这样一个无可避免的过失。

【上面所说的这一太过不只是一不承认外境、只承许行相的唯识宗不可避免，而且其他承认外境存在的宗派也无以逃脱。】

那么前面的这个过失呢不单单是只是在不承认外境，只承许行相的唯识宗是没办法避免的，而且呢是其他承许外境的这些有相派别无法逃脱的。

【其原因是：如果承许外境除心以外另外存在的宗派认为，外境的事物仍旧没有离开唯识宗所承许的那样与多种行相并存的自性，是有相的。】

那么就是说这个如果承许外境除心之外的另外存在的唯识宗派认为，外境的事物没有离开像唯识宗所承许的那样。就是什么意思呢？一方面他承许这个外境啊，但是这个外境的事物呢，仍然没有离开像唯识宗所承许的心和行相是一体的，心和境是一体的。所以说他这个虽然不是说外境和心识是一体的，但是外境的行相，他外境有个行相，这个和心识是一体的。所以说仍旧没有离开唯识宗所承许的那个行相那样，有多种行相并存的这样的自性，啊就是心识以外的自性，他是属于有相的，有相的观点就是说这样一种行相他是属于这个和心识一个本体的。

【则由于承认所有行相均为一体的缘故，行相之因——一切外境也无一例外。】

那么就是说由于承许所有的行相均为一体。本来这个行相上面有很多种，但是你说这个很多形相就是一，那么如果你这样承许了之后呢，那么行相的因是什么呢？行相的因就是一切外境。因为是一切外境他有一种不可思议的一种力量，把这个行相传出来，就是说把行相传出来之后呢，让这样一种心识去了知的，所以说这样一种行相的因呢，一切外境也是不例外的。

【无论是它内部任何部分也好，其余的一切法都将纳入一法之中，对于这一太过，对方实在无有反驳的余地。】

那么这些所谓的外境本来存在，应该存在很多种，虽然没看到啊，但是可以通过他的行相来推知这个外境上面应该具备很多行相。但是呢，如果说按照你的承许，那么所有的不同的外境他是一体的话，所有的外境也应该是一体的，这个也应该是一样的。

那么不管这个时候你不管他的外境的内部有多少种分类，那么如果是其中的一个法变化了，一切法都会变化，一切法都将纳入到一个法当中，所以说对于这个太过对方还是没有办法反驳的，啊对方的外境也存在这样一种严重的过失。

【意思是说，既然所有的行相都是与外境一模一样，那外境为什么不变成一个行相那样呢？】

那么实际上就是说针对唯识宗来讲的话，那么经部宗他对这个外境的执著尤其严重了，啊尤其严重了。那么就是说前面我们在破的时候呢，主要是针对就是说唯识宗的心识，实一的心识来进行破斥的。那么对于经部宗来讲的话实际上经部宗他承许的这样一种这个就是说前面讲的这样一种这个，就是说身同理、身同决定理。他这样讲的时候，实际上它主要是，还是要成立个外境实有，承许个外境实有。

但是呢像这样讲的时候呢，我们就是说破的时候，不单单是说，你的心识不合理，而且你的外境所谓外境实有的观点也是不合理，外境也不合理。所以说直接就牵扯到了对方这样一种重要的这个宗义，就外境实有的方面，所以说从这个方面讲的时候也是可以直接对对方的观点破斥的。

意思是说既然所有的行相都是与外景一模一样，那外境为什么不变成一个行相那样呢？对方承许了所有的行相都是和外境都是一模一样的，他也就是一个身同决定了，身同决定，所以从这方面讲的时候呢行相和外境一模一样。那么这样的话外境为什么变得一个行相，像一个行相那样，所有的外境变成一个。

【就拿外境花色内部的白色来说，如果用染料将单一的白色涂抹，则蓝色等其余一切颜色也需要变成与之相同。】

那么就是外境的花色内部的白色，如果用染料把它，就说是涂抹成将这个单一的白色涂抹之后呢，那么这个蓝色等其余的一切颜色也都需要变得与之相同。有这样一种过失，外境全部要转变，就变成一个外境。

那么如果就是说在进一步观察，如果这个变成了一个外境又怎么样呢？如果变成了一个外境，那么他就是说外境变成一个，他传出来的行相也是一个，那么眼识也是只能是一个眼识了。所有花花绿绿的东西，一看过去的时候，应该全都是是一样的才对，不可能出现很多种。所以再把这个扩展开来的时候呢，就是说不同的人，不同的这样一种外境，不同的山河大地，全都要变成一个，都要变成一个。所以说这个逐渐逐渐观察下去的时候，那就不可能在世间当中存在不同的行相，全部变成一个才能够真正的所谓的实一了。

【如果此等行相不可能是实有之一体的内容总的来说是至关重要的。】

那么所以说如是我们的观察的时候此等行相是不可能是实有的一体的内容，总的来说是非常重要的。因为就是说平时我们认为的这个实有，但是我们认为实有的，有的时候似乎也说不出个所以然来。所以说我们在观察的时候，就是说所有的这个实有的话，他肯定要不是是多，要不然是一，那么根本以后落在实有的一体上面。

如果我们能够真正把这个一体破掉之后呢，打破我们相续当中的这个实质非常关键的。所以说这个方面我们再再的破实有的对镜啊，实有的心识并不是没有的利益的，总的来说非常重要的，因为关系到我们能够打破真正的对于这个实有的执著。

【将众多耽著为一体而增益的任何现象虽说也是情理之中的事，】

就是说对于一个凡夫众生来讲，如果没有这样一种殊胜的智慧，把很多很多的法耽著为一体。耽著为一体而增益的现象呢，虽然也是情理之中的，因为众生有无明是肯定会这样的情理之中，从一个角度来讲，是情有可原的。

【但如果以理证的方式予以观察，则在实有一体上现为异体是绝不可能的。】

那是呢如果我们要真正去穷究这样一种实相的话，那么我们就可以同过理证的方式予以观察。那么观察完了之后就会发现：一方面是承许一个实有的一体，一方面上面出现了很多不同的行相，这个是绝对不可能的。这么严重的矛盾，啊这么严重的矛盾，这么严重的抵触，就是实际上就是很容易发现的，很容易发现，所以说呢如果上面安立一个实有的一，是绝不可能的事情。所以说就假立还可以，如果实有的安立是绝对不可能实现。

【对于假立为一体来说，这种情况也是可以的。】

那么如果你在名言谛当中要把这个很多法假立成一个呢，既然是假立的这个情况是可以，可以安立名言当中也是合理的。

【在实有的多体上安立一体则是无法实现的，】

那么就说如果要在实有的多体上面又安立一个实有的一，这个方面是绝对无法实现的事情，就像前面所讲的一样。

【而对于假立的多体可以安立一体。】

但是呢，如果是假立的多体的话，就可以安立成一个一体。多体是假立的，一体也是假立的，这个方面都是在名言谛当中假立。所以说我们学完之后呢，我们就认为，最后我们就得到了一个结论，实际上平时我们所认为的这个是一个家庭啊，这个是一个团体。这个是我的团体，那个是他的团体。实际上这个方面安立的时候，除了这个假立的名言概念之外，哪里存在一个实实在在的一呢？

所以如果我们有一个实实在在的一，我们就会发现实际上平时我们的这些所谓受到伤害的问题，或者说呢高兴，得到一些其它的快乐的事情，实际上这个很多时候呢都是没有经过观察的时候，把很多很多假立的东西，认为是一个东西。

所以说我们就可以从这个假立的多，和假立的一，从这个方面推开去观察一切的现相，推开去观察我们平时的一切执著的方式，都会发现我们认为的这个实实在在的东西都是假的，没有哪个不是假的。

既然是假的，为什么我们还这么认真呢？实际上很多很多烦恼，都是来自于过于认真了。就把这个东西看成实有了，过于认真的时候就会发现出现这样或那样的烦恼。但如果你把它已经明了假立的时候呢，假立的时候就不必要这么认真了。

尤其是真正深入体会到这个假立的问题的时候呢，像这样的话，做事情的时候就不会，一定要说是怎么怎么样就可以，有的时候就真的不可开交。平时就说我们在世间上面出现争吵，就说我不放弃我的观点，对方也不放弃他的观点，就这样两个人顶起来，顶起来最后就打起来，像这样出现什么情况，都是因为没有认为这个是假立的。

还有就说不单单是这样的，平时我们在讨论佛法的时候，也是这样的。我的观点我就不能放，反正你一定要承许我的。实际上就说这些方面观察的时候，也是一个假立的，没有一个什么真正的问题，主要还是说你自己心里的观点，而不是一个真正的观点。

所以说我们观察的时候，我的就是应成派的观点，你的就是自续派的观点。但实际上就说你的应成派是不是应成派？这只是你自己的应成派，你心中的应成派，实际上应成派它是一切无所执，一切无所缘的，这个才是真实应成派。

所以说有的时候我们很多时候观察的时候呢，这些佛陀，或者这些其他的宗派，很多都是变成自己的心的一种，自己心面前的这样一种宗派了，自己心面前的这个应成派了，自己心面前的佛。实际上是不是真正的佛？是不是真正的应成派？根本不是。所以说这一点我们要认识到，根登曲佩大师在他的《中观精要》当中是这样讲过的。

所以平时我们认为这个观点怎么怎么样，但实际上就是说他老人家讲的时候，有的时候我们在详细观察的时候，我们觉得这个观点很了义，很合适。但实际上到底是怎么样很合适，很了义呢？他老人家说呢，主要是我自己的心觉得这个观点很舒服，单单是这样的。就说这个观点很符合我的心，所以说它还是把这个观点又拿来为我服务了，又拿来为我服务了。

所以这样观点观察下去的时候，实际上有的时候我们就觉得，这个观点是很好的。为什么好？因为我觉得很舒服，因为我能够接受它，因为很符合我的心的缘故。你看看我们在有的时候，在观察宗派的时候，有的时候都会出现这样的问题，出现这个问题。所以说我们的这些东西，哪个是真的呢？没有哪个是真的。真正观察的时候，乃至我们在学习的时候，在安立的时候，都会出现这个问题。如果好好观察的时候，会出现这样的，那样的，或者粗的，或者细的歧途，这个方面一定要深入思考的。

【因此，辨别实有与假立并且对假立名言的合理性深信不移在这部论从头到尾的所有阶段都是最为关键的一环。】

因此说呢，辨别实有和辨别假立，什么是实有的情况？什么是假立的情况？并且对假立名言的合理性深信不移。那么这些名言都是假立的。对于它的合理性深信不移，在这部论当中，从头到尾，所有阶段都是非常关键的。所以说我们要掌握所谓的这些一切的观点，都没有一个是真实的，全部要把这个所有的分别念放下，也许这个是真实的吧。如果就说我们把这些分别念还没有完全放下，还是执著这个或者那个的话，这个都不是一个真的。所以说像这样的，逐渐逐渐我们要求从词句，从词句上转移到意义上面，从词句上转移到意义上面。那么像这样的一种意义呢，要从书本上转移到自己的心中去，在自己的内心当中真正要对空性的意义产生一个定解，产生一个体会，这个时候就算是我们学习这个《中观庄严论》已经达到一个收获了。就是这样的。今天讲到这个地方。

《中观庄严论释》生西法师辅导第 61 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，今天继续宣讲全知麦彭仁波切所造的《中观庄严论释》——文殊上师欢喜教言论。在这个论典当中主要是通过殊胜的正理来抉择一切万法的自性，一切万法的本性实际上是无有本性的。空性作为一切万法的实相，现在通过殊胜的理证进行抉择、进行了知、产生定解。在观察的过程当中也有对于常法的观察，对无常的法进行观察。现在是对于外境与心识进行进一步的观察，实际上根本不存在一个实一。如果不存在实一，现在在观察心识的时候，承许外境的宗派和不承许外境的宗派。现在宣讲不承许外境的宗派——唯识宗。在观察唯识宗的时候，主要是针对三种观点即相识各一的观点、相识等量的观点与异相一识的观点。

巳二、破相识等量之观点。

破相之等量实际上是中观宗或者是宁玛派自宗在名言谛当中也是承许相识等量的，此处所破唯识宗的相识等量：

第一、有些唯识宗承许同一个时间当中可以产生很多种的同类识，这个方面名言谛是不合理的。

第二、如果承许在胜义谛当中有实有的心识的话，这个也是所破之处。也就是说对方有些时候唯识宗的观点承许的共识可以产生多种同类识，在名言当中是不合理的。即便是有些在名言当中不承许很多同类识，他名言当中合理的话，如果在胜义谛当中承许一个直接的心识，这仍然是一种所破的对境。

**倘若承许识，等同相数量，
尔时如微尘，难免此分析。**

“倘若承许识，等同相数量”主要是对方的观点。对方的观点是“倘若”如果你承许心识等同相的数量，这个相的数量就是讲行相，就是显现了这样相分也可以这样讲，或者显现了这个行相也可以说，对方的观点就是说，有多少种行相，就能够产生多少种心识，所以承许识等同相的数量这么多。

“尔时如微尘，难免此分析”如果真正的你的行相是多种，心识也是多种的话，那么从这个方面分析的时候就好像分析微尘，这个微尘他中间一部分，然后四方上下的部分，所以这个微尘绝对不是实一的。就象分析微尘的方式一样，“难免此分析，”那你们所承许的心识，分析的时候也绝对不存在一个所谓的实一的心识。通过类似于观察微尘的理论来观察你的心识的时候，仍然还是得不到一个实一的心识的。因为他的相的数量有很多的缘故，所以你自己的心识不可能是唯一的、实有的心识。

【这里，说明前代的有些唯识宗论师所承许的“同时生起数多同类识”这一点在名言中也是不合理的。】

在破相似等量的时候，前代的有些唯识宗的论师他所承许的“同时生起数多同类识”对于这个问题前面已经分析过了，就说在一个时间当中，可以产生很多种同类的心识，尤其是在无分别识的过程当中，我们的眼识在看花色的时候，他认为在这个过程中可以产生很多种同类的心识，这个观点名言当中也是不合理的。

【而自宗认为：虽说生起与行相数目相等的众多识，但不至于成为同类。】

自宗的观点可以生起与行相数目相等的众多识，也就是说你的行相有多少种，你的心识也有这么多数量的差别，和他的这样一种行相是完全相等的，但是不至于成为同类。心识绝对不可能成为同类的心识，为什么呢？因为在这个行相上面他没有一个同类的法，即便是看似同类的都不是同类的。比如说一块花布，好像是说花布当中的白色、黄色、蓝色，这个都是一块花布当中所包括的，按理说应该是一个同类，但是真正分析的时候，花色不是黄色，黄色也不是蓝色。实际上总体来讲、不分析的角度来讲，似乎可以安立成一个同类，但是稍加分析的时候，每一个法都不相同，怎么可能安立成一种同类呢？再加上一个颜色当中，比如说白色的上面、下面和左右等等，实际上也是完全不同的，所以行相上面不存在同类的缘故，缘他的心识也绝对不可能成为同类，因为心识和对境绝对是相等的关系的缘故。

【关于众多同类不会一并产生的道理、辨清分别与无分别之作用正像前文中泛泛概述的那样。】

那么关于众多很多的同类不可能一并产生的道理，就像前文中所概括的那样，应该通过这个方面来理解。还有就是辨清分别与无分别的作用这个也是非常关键的。分别心就是取他的总相，通过遣余的方式取总相的。无分别是通过显现的方式来取他的自相的。无分别的心识是什么样就是显现什么样，这种不多不少的方式必须要了知。如果是遣余多就可以安立成一、一可以安立成多，这方面就是遣余。所以把分别无分别的作用分辨清楚来进行取境非常重要，就像前论当中泛泛概述的那样，这个时候麦彭仁波切就没有多说了。

【如是按照自宗的不共观点而言，假立的名言不合理之处一丝一毫也是无有的，这样的观点也恰恰切合中观的宗义。】

如果按照自宗的不共观点来讲的时候，自宗的不共观点，一方面讲到了这些名言都是假立的或者说就是在无分别面前多就是多，一个就是一个，然后在遣余的时候可以假立一和假立多。从这个方面安立的时候我们就知道了，假立的名言不合理

之处一丝一毫也是没有的。可以把很多部分安立成一，一个可以分析成不同的侧面，这个方面就是自宗安立的名言，真实进行观察的时候一丝一毫也是没有过失的，这样的观点也恰恰切合中观的宗义。

中观的宗义在胜义谛当中一切都是无自性的，全都是空性，一切无所缘的境界，名言谛当中一切都是如梦如幻。中观宗在名言谛当中安立的现象法全都是假立的，没有一个法是真实的，就是因为一切法在胜义谛当中全都是空性的缘故，所以名言谛当中的法绝对不可能有一丝一毫的实有的法，所以自宗观点安立名言的时候这些所谓的一、所谓的多，都是一种假立的名言，所以也非常符合中观宗在世俗谛当中的观点。

【然而，如果按照唯识宗的观点来说，承认认识也等同行相的数量而为众多【相识等量】，那么他们自己所许的成实之心无法得以证明。】

按照唯识宗的观点来观察的时候，比如说此处是按照相识等量派，通过相识等量派的观点进行观察的时候，他承许心识也等同于行相的数量而成为众多，承认相识等量，这个心识也必须要和心识数量相等同。行相是多种多样，尤其是在无分别的时候，在取自相的时候，这个相有很多种。那么相有很多种的时候，心识也是众多的法，即便只是缘一个白色，实际上真正观察的时候，这个所谓的一个白色他也是在未经观察的时候一个假立的一而已，分析的时候内部还是有许许多多不同的差别的。所以说他的行相有多种的缘故，他的心识也是有多种的。

如果真正按照对方的观点来承许相识等量的话，他们自己所承许的成实的心识就没办法得以证明了。那么所谓的成实的心识在前面分析了，要么就是多、要么就是实有的实一，但是多的基础是一的缘故，我们在观察的时候，如果你得不到一个实一的话，就绝对无法安立这个实多。

【如是在显现多种多样行相的当时，多体内部的一法也具有现为边、中、方之部分的多种行相，如此一来，绝对会变成如同对于微尘进行观察的那样。】

如是在显现各种各样行相的当时，多体的内部，比如说花色的内部的一个法实际上也是具有显现为边、中、还有方，方就是是方向，还有等等种部分的很多种很多种行相。如果这样分析的时候，你的心识是等同于它的外相的，那么如此一来，绝对会变成如同对于微尘进行观察的那样。那么我们就知道对于微尘进行观察的时候就知道了这个微尘，如果你的四方有这样一个不同的部分的话，那就不可能是一个实一的了，如果是实一的，那么就不可能是部分的，那就是观察微尘的时候就是这样观察的。

同样的道理，你的心识实际上是和你的外相是一体的，前面已经分析了，麦彭仁波切说：只是如果对于这样一种真相唯实宗的观点，因为它承许相和心识是一体，它承许相和心识是一体，所以说只要安立行相多就够了。所以我们在破的时候，似乎在破相而没有破心识，但实际上在这个过程当中把心识也绝对是进行了观察，就是因为它的行相和心识是一体的原故。如果要再进一步分析的时候，你的心识在缘行相的时候，绝对也是因为行相是多种的原故，你的心识也会变得很多种了。所以观察的方式也会如同对于微尘进行观察的那样，绝对不可能得到一个实一的观点。

【致使对方连答复说“这一观察尽管适用微尘却不涉及到识”的机会也是无有的，因为这两者从显现方式的角度来讲无有差异，所以才说对方难以避免（即无法反驳）这一分析。】

我们在进行分析的时候，“致使对方连答复说“这一观察尽管适用微尘却不涉及到识”的机会也是无有的。”对方就这样讲你这样六尘绕中尘的方式，或者说你的微尘有没有部分，从这个方式观察你的微尘不存在实一。那么这样一种观察是可以的，但是这种方式没办法涉及到心识，心识它没办法累积。就象《量理宝藏论》当中在讲心识的时候也是提到这个问题，对方也是提到这个问题，也就是说你这样破微尘可以，但是你通过这种方式破心识是不行的，为什么呢？因为微尘它是可以多个微尘同时存在，一个时间当中多个微尘同时存在，所以说才可以观察这个微尘上面、下面的是怎么样情况，但是心识是刹那生灭，永远不可能多个心识累积在一起这样的机会，所以他就觉得这种方式只适合微尘但是不涉及到心识。但是这个机会实际上是没有的，为什么呢？

【因为这两者在显现的方式的角度来讲有差异，】

就象下文要讲到的，只不过有的时候把这种相，有些地方承许成微尘的自性，比如说唯实宗把这个相承许为心识的自性。但是这个时候只不过我们面前显现的这个柱子，显现这个行相，它到底是微尘还是心识的自现，单单有这个差别。但是从它显现的方式来讲，这是没有差别的，比如说我们眼前显现的柱子就是柱子的本身，只不过是从显现的角度来讲是没有差别的。

经部宗或者部宗的观点进行观察的时候，说这个瓶子它是微尘法，唯实宗说这个瓶子是心识显现的，这个是心识的自性，但是在我们面前所显现的时候都是这么清晰都是这么明了，我们是从这个角度来讲的，你的心识，外界的法是心识的自性，我们就可以从这个方面来涉及到心识，所以说从它显现的角度来讲是没有差别的，所以才说对方难以避免前面这样分析。

【对于这一点，自宗所承许与相等量的识有多种的“多”是假立的，却并不遮破行相现为多种，这仅是依缘起而存在的。】

下面是中观宗自宗所承许的相识等量这样假立的观点进行一番说明，对于相识等量这一点自宗所承许的和相等量的心识有多种的“多”是假立的。那么就没有一个真实的多的存在，为什么呢？因为不存在实一的原故，中观宗在何时何地也不承许一个实一。所以说你的相有多种，你的心识就有多，你的多种的行相和多种的心识到底是真实的还是假立的呢？绝对

是假立的。那么虽然是假立的，但是在安立原因的时候不遮破行相现为多种，我们不能说这个多是假立的，所以行相现为多种这个方面是不合理的。我们不遮破的，因为在名言谛当中一和多假立的一种关系，假立的这样一种观点是可以安立的。如果在连名言谛当中假立一和多都没有的话，那么很多名言就会混淆了，取舍名言或者很多安立名言的方式就会失坏了。所以在胜义当中虽然不存在这些所谓的一多，但是在名言谛当中它有假立的一和假立的多，象这样假立的一和假立的多是可以通过分别心观察之后也可以建立的。所以说不遮破行相现为多种，这仅是依缘起而存在的。它是通过依缘起而安立，所以说并不存在真实的自性。

【譬如，以瓶子为例，一个瓶子也有许多部分，部分中也存在诸多微尘，而微尘不存在任何“实一”。】

以瓶子为例，在瓶子上面也可以假立一和多，但是绝对不可能有实有的一和多。比如说以瓶子为例，一个瓶子假立为一体，我们在名言谛当中有没有一呢，可以有一。比如说一个瓶子，一个瓶子在名言谛当中是可以成立的，但是一个瓶子是不是实有的一呢？没有，也有许多部分，它有它的瓶颈、瓶腹、瓶底等等，有很多种不同部分的。一个瓶子存在很多部分，许多部分在这个瓶子上面存不存在呢？我们在分析的时候，这个瓶子具备很多支分，具备很多部分这个方面是可以存在的，所以假立的多就在这个上面可以安立了。

那么部分当中也存在许多微尘，把一个部分作为一，再分析的时候，它的一个部分也存在很多微尘。比如说瓶颈，把这个瓶颈作为观察的时候它是一个瓶颈，它就变成一个有支了，再分析的时候它有很多组成的部分，微尘它有很多了。这个方面不分析的时候似乎只有一个瓶子，但是真正分析下去的时候，有很多一，有很多多，但是这个很多一，很多多，在一个瓶子上面存在它并不矛盾，为什么呢？因为这些所谓的很多一，很多多都是假立的，看待不同的部分而安立的，看待不同的情况而安立很多的不同的一和多的部分。所以存在很多微尘，而微尘不存在任何一个实一。那么真正观察到最后的时候，所谓的微尘存不存在一个实一呢？不存在实一，那么如果没有实一的话，那么实多绝对不可能存在的，这是中观宗所承许的这些一和多假立的观点非常清楚。

【与之同时，对于总相与自相混为一体而实现所作这一点，真实不虚、不可否认足能安立。】

那么与之同时，我们在观察一和多不存在的时候，对于总相和自相混为一体而实现所作。总相的概念和自相的显现混为一体而进行所作。在观察的时候，我们觉得这个瓶子是一的，觉得是多的。我们觉得是在缘自相，而实际上把这个总相误认为自相，总相和自相混为一体，进行实相所作。如果单单是总相，单单的自相都不能实相所作，单单的总相只不过是相续中的一个概念而已。通过概念实现这个所作，这个是做不到的事情。如果单单是自相，只是显现而已，你要实现这个多和一、一和多等等的分析或者要和人交流，完全是不现实的事情。所以只有把总相和自相混为一体实现所作，这一点是真实不虚，不可否认足能安立的。而且这个就是在名言谛当中非常重要的一点，或者在和人交流的时候或者在做任何事情的时候，都是把总相和自相混为一体而实现所作的，此处我们说这样一种瓶子的一和瓶子的多等等这些分析的方式，我们要观察，我们要成立所谓的瓶子在世俗当中是假立的，不存在实一、实多的观点，它也是必需要总相和自相混为一体而进行实现所作。

【诸如此类浩瀚无边的万事万物也无不与之相同。】

以瓶子为例，类推一切浩瀚无边的万事万物也都是这样的。在它的上面不存在实一也不存在实多，但是就是在它的名言当中可以有假立的一和假立的多，它也是通过总相和自相混为一体而实现所作的，所以把这个类推一切万事万物都无不与之相同，所以最后就得到一个结论，是什么呢，这一切法只是在名言谛当中有一个假立的一多而已，不存在实有的一多，这个方面通过一个瓶子类推一切万法全都是假立的。如果我们有了这个正见，我们再放眼看世界的时候，一切的法都是假立的，没有哪一个法是真实的，我们就可以得到这样一种定解了。如果能够得到这样一种定解，那么我们在名言谛当中在作取舍的时候，这个实有的成分一旦被去掉了，那么我们在修行的时候，在生活的时候就会自在许多，就没有这样的束缚了。我们就会很自在，而且这个烦恼会非常的轻微。逐渐逐渐这样在名言谛当中，假立的名言中做取舍的时候就能够靠近一切万法的真实的实相，一切万法完全不存在，有无是非等等的这个戏论，完全可以证悟，证悟之后你就可以在名言谛当中游戏神通了。别人在认为实实在在的世界当中，你就可以证悟如梦如幻的境界当中，在这里面显现各种各样的游舞。这个时候，在世间人的眼光说这个人具备了殊胜的神通，但是实际上，你具备的殊胜的神通只不过就是游舞在本来的状态当中而已。那么世间上人不知道这一点他就觉得非常非常的厉害，但实际上这个就很平常了，一切万法本来就是这样不具备实一实多的，你证悟之后就可以超越一切凡夫的境界，和圣者的境界是同一个行列。

【比如说，所取花色之众多行相内部的单一蓝色也是同样，显现在它中央分的那一行相，指向无有间隔环绕空间的各个方向的面如果是一个，那么现为方分的所有行相都应成一体；】

下面我们再分析，所谓的这样一种行相的内部，我们就说和心识无二的这样一种行相，他是不是真实的这样一种实一的自性呢？以所取花色为例，众多行相的，比如说黄蓝红等等，众多行相的单一的蓝色，以蓝色作为这样一种观察的对境，也是这样的。好像是一个单一的蓝色，这是一朵蓝色的花，那么显现在了中央分的那一行相，比如说蓝色正中的这个蓝色的行相，指向无有间隔环绕空间的各个方向的面如果是一个，那么就是说这个蓝色中央这个蓝色，他附近有无有间隔环绕空间的各个方向的蓝色，那么就是说是这个他的东南西北所有方向的面，如果是一个的话，那么就说是现为方分的所有行相都应该

成了一体了，都应该成了一体。本来他有东、南、西、北、上、下等等的这样不同的行相，但是如果中间的行相和四周的行相这个方向是一个行相的话，那么如果真正是一个行相，所有方分的行相都不存在了，都应该变成一体的，真的只能变成一个行相了。不会有再存在很多方向的这个情况出现，因为如果出现了很多情况，就说明他不是一体的。如果你要安立是一体的，那么只有牺牲其他的方向才能够达成所谓的这样方向是一体的这样一种概念，所以说只能存在一个本体，一个方向了。

【如果面分开存在，则中央行相之自性的识应成多体。】

如果除了中央的行相存在之外，还有其余的相存在，那么他们是分开存在，是一体存在的，那么中央行相的这个自性的识应该变成多体了，因为他有朝着东方、南方、西方、北方等等不同方向的缘故，中央这样一种心识怎么可能变成一体呢？不可能变成一体的。所以此处是行相和心识一起在进行观察的，行相和心识一起放在观察，因为这个行相他本来也是心识的自性，只要我们能够把这个行相安立成非一的话，那么心识也不可能成立实一了。

【如果取受无间同类的许多微尘，那么所谓的“将粗大误解为一团”与“将无间感受多体的蓝色等之识错乱为一个”又有什么区别呢？】

如果取受无间同类的许多微尘，在一个时间当中取受很多同类的微尘的话，那么所有的将粗大误解为一团，粗大误解为一团本来的意思，本来他里面存在很多很多不同的分类，但是在一个时间当中，认为可以取受无间同类的许多微尘，那么实际上就把粗大误解成一团了，那么所谓的同类就是一团，就只是一团而已。实际上这里面他有很多很多不同的差别，这个方面就是从外境的角度进一步讲的。

“将无间感受多体的蓝色等之识错乱为一个”第二句主要是从心识的角度讲的，前面是从境讲，后面第二句是从心识讲，无间感受多体蓝色等的识，错乱为一个，前面是把很多不同的境错乱为一团，后面把很多很多无间感受的多体，比如说感受的上、中、下或者感受的很多尘法的这些蓝色等的心识，本来是很多心识，但是你错乱成一个心识，实际上没有什么差别的。

【因为对于蓝色等无间而显现本身，只不过有些人认为它是极微尘的本性、另有人承许其为识的本体而已，除此之外，具有方向显现并且各自方向是一体这一点，是谁也不能承认的。】

为什么二者没有差别呢？因为对于蓝色等无间而显现本身，没有次第。没有次第而显现这个蓝色法的时候，对于这个蓝色，只不过有些人，有部、经部认为是极微尘的本体。他认为蓝色就是一个微尘的自性。那么另有人承许其为识的本体，比如唯识宗就认为这个蓝色是一个心识的本体。对于这个蓝色是微尘也好，是心识也好，单单在这个上面差别。但是从显现的角度来讲是一样的，除了这个之外，具有方向显现并且各自方向是一体，那么这一点是谁也不能承认的。这两个法，第一个具有方向显现，比如说中间的微尘，它的上、前、后、左、右有这样一种方向显现。第一个承许了方向显现，并且各自的方向是一体，这一点是谁也不能承认的。有部经部也不能承认，唯识宗也不能承认。所以说将粗大误解为一团也好，或者将无间感受多体的蓝色的识错乱成一个也好，实际上就从真正分析的时候，第一个如果你要承许，第一条件就是具有方向，他有中间的，有四边的这个方向，这是第一个前提。那么在这个前提下，在具有方向的前提下，又承许各自方向是一体的这一点，真正分析的时候，哪一个宗派也不会承认。所以我们现在就把这样一种过失放在了对方不承认的上面，让他指出这里面没有一个实一，不存在实一。因为就具有方向这一点都是承认的，如果你真正要安立实一的话，那么所有的方向都变成一个才能成为实一，那么如果在这个具有方向，具有不同方向同时，你说这个是实一的话，那么就无法安立了。所以真正要安立实一的话，就不可能具有方向。但是具有方向这一点也是现量见，显现的，你稍微一观察就可以知道具有方向的，所以说第一个它具有方向。

第二个要把他们安立成一体这个是谁也做不到的，谁也不能承认的。所以说中观中看到了这一点，就是通过这样一种理论来指出，你们这些所谓的实一的心识的确是不存在的，因为第一它具有方向又是实一的缘故，所以根本不能真实的安立。

【因此进行观察的这一过患（对于经部宗与唯识宗来说）同样无法摆脱。】

所以进行观察这个过患的话，不管是经部宗也好，还是唯识宗也好，同样都是存在的，唯识宗也难以避免这一分析的，像颂词中所讲的一样。

【无论是同类还是不同类，对于无间而显现的一切外境相来说，这一观察都同样适用。】

不管对方承许是同类的心识，无间产生也好，还是无间产生多种不同类的心识也好，显现一切外境相来说，这一观察都是同样适用的，只不过我们在详细分析的时候，无间产生多种同类是不合理的，名言谛当中也不合理。但是真正通过理论观察的时候，不管是同类，同类实际上也是很多种行相了，不同类仍然是很多种行相，所以说对于无间而显现一切外境相的这样一种心识来讲，那么这样观察都是同样适合的。也就是说，不管你承许同类心识，还是不同类心识，反正不存在一个实一的心识。所谓的实一的心识绝对不可能存在的，因为承许同类识的观点也好和承许不同类识的观点，他都承许一个行相多种，行相是很多的话，你的心识不可能是实一。以上就对于相识等量的观点做了分析了。

下面要讲第三个科判，是破异相一识之观点。

异相一识前面也是分析过了，他的相显现成很多种，比如说显现一个很多的花布，但取它的心识只是一个心识，这个叫做异相一识。

巳三（破异相一识之观点）分二：一、安立破斥之立宗；二、建立彼之合理性。

安立破斥之立宗是对于异相显为一进行进行破斥，安立破斥的立宗；第二是建立彼之合理性，“彼”是什么意思呢？“彼”就是针对第一个科判的内容是合理的。第一个科判当中对于如果是异相就不可能是一的等等等等，这种推理完全合理，所以像这样进一步安立他是合理的。

午一、安立破斥之立宗：

若异相为一，岂非裸体派？

种种非一性，犹如异宝等。

“若异相为一”这是对方的观点。“异相”显现不同的相，又是一个心识的话，明明显现了很多种的行相，但是他还是只是唯一的心识，这样的话“岂非裸体派”，难道你们这个观点不就成了裸体派了吗？

这个观点是前面我们在学习的时候曾经提到过，就是在152页那个地方。152页那个地方就是讲异相一识的时候，难道你们的观点不是空衣派吗？那么就成为了空衣派了，那空衣派实际上这个地方就是裸体派。“若异相为一，岂非裸体派”，实际上就已经成了裸体外道的观点了。裸体外道允许很多种不同的行相都是一，明明显现了很多种的行相，全都是一的自性。如果你把异相，本来显现很多种行相的识，你就说显现了很多种也是一个一的话，那么这实际上和裸体派的观点也是一样的。

下面是做分析、破斥，“种种非一性，犹如异宝等”，这个就是根本的推理。那么在讲推理的时候，种种非一，这个就是根本性的推理。那么就说是这个方面是完全可得的，对比起来的时候就可得，“对比可得因”。

所以说在观察的时候，如果是种种，绝对不是一，种种非一性，犹如异宝等。就好像这不同的珍宝，黄金白银这些不同的珍宝不可能是一体的。“犹如异宝等”这个犹如珠宝等方面的比喻非常明显，很明显的。就说这个是黄金，那是钻石、那个是蓝宝石，这个方面很多很多种不同的珍宝，我们说这个不是一个，他本来具备很多种的自性。同样道理，种种不同的行相也绝对不是一。所以通过这种破斥的方式来指出对方的所谓异相一识的观点绝对是不合理的。

【如果对方说：就像猫眼宝珠一样，是以独一无二的识来取各种各样行相的自体。】

对方说就好像猫眼宝珠的本性，就像猫眼宝珠的本性。猫眼宝珠上面具有很多花纹，具有很多不同的花纹。但是他是一个宝珠，同样的道理，是以这个独一无二的心识来取各种各样的行相的本体的。就说行相这样多种，但是他取他的心识，就是独一无二的心识，通过独一无二的心识来取各种各样的行相，他就这个方面安立成异相一识。

【如果所存在的各种异样的行相均是唯一识的自性，那么岂不是成了说“万法是一”即声称多体为一、无有衣裳而身着虚空之衣的裸体派吗？】

那么所存在的各种异相的行相均是唯一识的自性，那么就说一方面存在各种异样的行相，一方面你安立他是一个唯一识的自性。实际上如果这样的话，就承许万法实一的。一切万法虽然存在很多不同的行相，但是他承许是一个一体的自性，即声称多体为一，这就是裸体外道第一个观点。第二个特征是没有衣裳，身着虚空之衣的裸体外道，那么就实际上和裸体外道的观点就成了一模一样的了。

【形形色色的法如果是多体而存在，又怎么可能是一体呢？】

形形色色的法，如果已经是多体存在了。那就不可能是一体的，完全不可能安立成一体。

【因此，种种的法不是实有唯一的自性，犹如金银、珊瑚、青金石等奇珍异宝以及“等”字所包括的存在于各种心相续中之识的自性。】

种种的法不是实有唯一的自性，那么既然是种种的法就不可能是一体的。打比喻讲，犹如金银、珊瑚、青金石，还有各种各样奇珍异宝，还有“等”字所包括的各种心相续当中心识都是一样的，既然已经存在了各种不同的自性就不可能是一。前面第一个比是以各种珍宝为比喻，“等”字所包括的比喻是各种心相续的识，张三李四他们的相续都是不相同的，所以他相续当中的心识也绝对是不相同的。裸体外道声称所有的心识是一体的，所有的心识都是一体的。但是我们说，各自心相续不相同，心相续当中的心识也是不相同的。这个方面在安立名言谛的时候必须要这样安立，一就是一，多就是多。像这样的话就说，不可能是一个多体安立成一体，一体安立成多体，而且还是实有的。中观宗前面分析的时候就说，如果是假立的这个可以的，这个遣余的方式假立可以。但是他如果真正观察的时候，不可能把实实在在的情况当中还有一个本来是多安立成一，而且安立成实有的自性，这个是绝对不可能做到的。

【裸体派与唯识宗在将种种行相执为一体这一点上是完全相同的。】

下面就为什么说是“岂非裸体派”，为什么唯识宗在这个地方的观点和裸体外道是一样的。并不是所有的，唯识宗所有的观点都和裸体外道一样，但是在这个异相一识这个角度而言应该是一样的。“裸体派与唯识宗在将种种行相执为一体这一点上是完全相同的，”这个讲的很清楚的。裸体外道也是把各种各样不同的行相安立成一，承许异相一识的唯识宗他这个地方，也是把种种行相执为一体，这个方面是完全一样的。

【此外，密行派虽然也声称万法均是识的自性，但唯识宗却不只是承认唯一的识而承许有八识聚。】

此外密行外道，他虽然也声称万法均是识的自性，一切万法都是心识而且是一体的，而且是一个心识的。这个方面前面我们在观察破斥密行外道的时候也是进行了观察的。但是唯识却不止是承许唯一的识，而承许八识聚。那么就说密行派他承许只有一识，而唯识宗承许有八识。

【也就是说，唯识宗认为(八识)在众生迥然有别的相续中逐一具有并且是刹那性的；】

进一步分析的时候，唯识宗认为众生有八识，而且八识在众生迥然有别的相续当中，每一个众生都有不同的相续。在因明论典当中也有《他相续成立论》，他们通过很多理证来承许，每一个有情的相续，他是这个不相同的。在这个安立的时候，每一个众生都有一个相续，而且在每一个相续当中的心识都是不相同，逐一具有并且是有刹那生灭性的。他是刹那生灭，虽然他是实有的法，有的说是胜义当中存在的法，但是他是毕竟是刹那生灭的法，所以说和外道完全不相同。

【密行派则承许唯一、恒常的识对于一切众生来说无有差别。】

密行外道承许一个唯一、恒常的心识对于一切众生来讲没有差别的。所以这个方面有不同点，第一个唯识宗他承许心识是刹那性，有多体的、有刹那的。八识是多，刹那性是无常的。密行外道是承许唯一，唯一是和前面的多体是对立的，恒常和前面的刹那是对立的。那么对于一切众生来说无有差别，唯识宗承许他是他相续的，密行外道承许他是一切众生来讲没有差别的，所以这些方面都是唯识宗和密行外道不一样的地方。

【这是唯识宗与密行外道之间仅有的不同点。因此，这一破斥是针对这两派共同而说的。】

不同的地方已经讲完了，但相同的地方也有。相同地方就是把众多执为一，把众多安立成一。这一点唯识宗和密行外道或者裸体外道是相同的。所以说这一破斥的理证是针对这两派共同而宣说的。

【下面以二相进行推断。】

一般来讲三相推理，但是在因明当中也有二相推理的方式，就是通过两相来进行推理。就是通过这样一种这个，他这个地方没有因，没有因就是通过这些方面的安立，直接地对立可得的方式来进行安立的，两相也可以证成他的立宗的。那么下面二相也推断：

【现为形形色色的任何法【有法】，决定不是真实的一体【立宗】，如各式各样的珍宝等【比喻】，此识也是各种各样。】

安立的时候，现为形形色色的任何法，有这个是有法，绝对不是真实的一体，这个就是一种立宗。实际上在观察的时候，这个方面安立的方式直接是对立的，形形色色就不是一。已经现为形形色色的任何法绝对就不是真实的一体了，通过这个对立可得的方式来进行安立的。如各式各样的珍宝等，这个方面就叫他比喻，各式各样的珍宝就是比喻。他的比喻就说，如果是各种各样的珍宝绝对不是一体的，通过这个比喻可以证成了，如果是显为形形色色的任何法就不是真实一体了，这样的观点。

“此识也是各种各样”前面是显现各种各样的法总的角度来讲的，我们真正的后面来讲的时候，“此识”，心识也是各种各样的缘故，它也绝对不是实一的，这个方面也可以作为一个比喻。珍宝可以作为比喻，心识也可以作为比喻。心识是各种各样的，所以说绝对不是实一的，它是刹那性的，它是多种多样的，所以绝对不是实一的。从这个方面呢可以了知，像这样的话实一的心识不可能得到。

【这里所运用的因是自性对立可得因，是以与“唯一”之自性相违的“种种”可得作为因的。】

这个方面运用的因是自性对立可得。那么就是说“一”和“多”，这个方面是一种自性的对立法，“多”就不是“一”，“一”就不是“多”。实际上我们在安立的时候，它的对立是不是可得。下面讲了是以与“唯一”之自性相违的“种种”可得作为因的。“唯一”的自性相违是什么法？“唯一”的自性相违是种种就是多种，各种各样。那么现在我们就是说各种各样得的到得不到。各种各样是得的到的，现量可以看得到的。比如说各种各样的珍宝，各种各样的珍宝这个法是现量可以见得到，可以得的到的。所以说当我们得到种种法的时候，多种多样的时候，这绝对不是唯一的，绝对不可能是唯一的法。通过这个心识的分析、观察的时候也就是这样的。通过种种的法、种种的行相，这个角度是可得。依靠这个作为因来推断出唯一的自性绝对不存在，绝对不可能存在一个唯一的自性，因为已经得到了多种多样了，所以怎么可能还是一个唯一的自性呢？

【嘎玛拉西拉(莲花戒论师)说：这一比喻是针对裸体派的，而对于唯识宗来说珍宝不成立，(因为珍宝是无情法，)所以当以存在于种种心相续之识作为比喻。】

莲花戒论师他是这样讲了，这个比喻可以直接针对裸体外道。因为裸体外道承许？无情 41：09。对于唯识宗来说珍宝不成立，通过珍宝的比喻就不成立的。因为珍宝是无情法，不能够以无情法来作为比喻。“所以当以存在于种种心相续之识作为比喻”。从唯识宗的角度来讲，针对唯识宗来说，就不能以珍宝作为比喻。如果你对唯识宗说珍宝的比喻，对方有可能说，我们不承许无情，所以你的比喻不成立。如果是这样的情况下的时候，针对破唯识宗的时候就可以以对方承认的各自相续不相同的识这一点作为比喻，每一个心相续的识都不相同。绝对不可能是一的。像这样的话就是说因为这个张三、李四等等，每一个人的相续都不一样，每一个人相续的心识是多种的，就不是一。这个方面对方是承认的，这个是很明显很粗大的一个比喻。张三和李四绝对不可能是一个相续，而且对方也承许他相续。所以说从这个角度来讲，如果已经显现了种种法、种种行相，那就绝对不是唯一。比如说你的心识面前已经显现了这么多行相，你的心识就不可能是实一的法了。所以通过这种他

相续，除了不同的相续作为比喻，也能够让对方知道，多种不是一。嘎玛拉西拉论师的观点对唯识宗来说，可以使用心相续，各种不同的他相续作为比喻的。

【但我认为，从现相的角度而言，列举各种珍宝的比喻也不相违。】

麦彭仁波切说，一个角度来讲的确是这样的，但是如果是从现相的角度来言，列举各种珍宝的比喻也不相违。因为唯识宗在现相当中，也承许无情法，也承许这个珍宝法。那么实相当中一个是心识，那不用讲。如果从现相的角度来讲的话，唯识宗他自己也是承许，他可以承许，外面的这个珍宝法等是无情的自性，他也可以承认的。所以从现相的角度来言，列举各种各样的珍宝的比喻也是可以的。那么就是第一个安立的他的这个立宗的破斥。

午二、建立彼之合理性：

就是对于前面的，如果是多种就不是一。那么对于这一点进一步的观察，建立它的合理的地方。颂词当中讲到：

各种若一性，现为异本体，

遮障未障等，岂成此差别？

如果按照对方的观点来讲，各种就是一。“各种若一性”，如果已经显现了多种多样的法，如果按照对方的观点来说，还是一个唯一的自性的话，就会出现很多的矛盾。出现怎么样的矛盾呢？现为异性性，这个方面已经不存在了。因为多种它就是一的缘故，如果多种已经变成了一了，怎么可能还显现不同的本体，就不可能再显现各种的本体了。而且各种各样如果是一的话，“遮障未障等，岂成此差别？”又怎么能安立有些法遮障、有些法不遮障呢？比如说你的身体，你的身体那就是一。按对方来讲，身体本身具备不同的部分了。但是如果按照对方的观点来讲，这个就是一个一，一个实一。那么我们说这个身体，有些地方你穿的衣服遮障了，有些地方比如有头、手等等都在外面，没有穿衣服。像这样的话就是说没障，那么像这样的话怎么可能出现障和无障的差别呢？不可能出现这种差别的，因为它一体的缘故，遮障一个地方，所有都要遮障。一个地方没遮障，所有地方都没有遮障。所以像这样讲的时候，那么就是说是这些差别都不应该有。但是就是因为这些法是他体的缘故就是多体的缘故，所以有些法遮障，有些法不遮障，显现为不同的本体的这些情况都可以出现。所以这些方面我们说一个法遮障，另外一个法不遮障，它显现各种各样的法，这个方面就是他的这个名言的现相，这个合理的。所以说你在解释这个问题的时候，你必须符合这个情况。如果你不符合这个情况就是说明你的观点有问题。这个方面就是建立彼之合理性，多种多样的自性绝对不可能是一个实一的自性，没办法安立成为一个实一的自性，如果是安立成实一的自性就会出现颂词当中所讲的这些过患。

【各种各样的所有行相如果是一体的自性，那么如是自性显现为截然不同、各种各样的本体，即有些遮障有些未遮障、有些产生有些灭亡等】

各种各样的所有的行相如果是一体的，如是自性显现为截然不同的法，各种各样的本体不可能出现的。即有些法遮障了，有些法没有遮障，有些产生有些灭亡等等。

【总之，怎么会显现成这种各式各样或千差万别的现象呢？】

这方面是绝对不可能出现的，就像前面我们分析过，前面的颂词当中也曾经提到过这个问题。

【如果是像猫眼宝珠等异体混合为一那样，则不同的部分又怎么可能完全见到呢？】

如果像对方所举的例子，他以猫眼宝珠的比喻，他认为猫眼宝珠是不同的花纹，但是混为一体，如果真的是成为一个实有的一，真实的一，那么我们说这个假立的一可以的，假立的多，假立的一都可以安立。当然如果是按照对方的观点来讲，完全是一个实有的一，那么不同的部分又怎么可能完全见到呢？不可能见到不同部分，因为它已经变成了一了，已经是一了怎么可能见到不同的部分呢？这个方面是完全见不到的，所以说如果你要安立不同的行相，又要安立一个实一，这个就是不可调和的矛盾了，再怎么样安立，怎么样思维都无法安立的。所以说如果你还要安立的话，那么如果是已经是一了，就不可能见到不同的部分。如果见到不同的部分就不可能是一个一。

【在无害之识前现为异体的这些行相均成立为各不相同这一点无有错误，犹如不同珍宝一样。】

在无害之识，这个前提就是无有害的心识，就是说没有生病的这个眼识面前，已经现为异体的不同的本体的这个行相，都成立各不相同，这一点是没有错误的。打比喻讲就像不同的宝珠，绝对不是一个的。

【倘若此等行相不是异体，则有“一者通达全部通达、一物动摇万物皆动、一法产生万法皆生”的过失。】

倘若这些行相不是他体的，而且完全是一体的话，那么就有下面的过失。一者通达了全部都通达了，因为他就是一个法嘛，一个法没有很多不同的法。如果一个通达了其他没有通达，说明他不是一，如果是一的话，一个通达，全部通达，一物动摇万物皆动。同样观察的方式，如果一物动摇了，其他法不动，就说明是不相同的法。那么如果说是按照是一体的观点，一个法动摇，全部都要动摇，才能够符合，真正的唯一的这样一种体相。

一法产生万法皆生。如果一个法产生，其他法不生就说明其他法和这个法不是一体的。如果要安立一个唯一的行相，他的这个法相如果要安立的话，那么一个法动摇，一个法产生的时候，一切万法都要产生才能够真正符合唯一的法相。所以从这个方面观察的时候只能说明对方观点是不符合实际的，因为他根本不能解释这些现象。所以就说明他的这样一种观点不符

合于胜义谛的自性，也不符合于世俗谛的自性，如果还要坚持的话一定会出现这些过失。以上就是讲完了破真相唯识宗的观点。今天讲到这里。

《中观庄严论释》生西法师辅导第 62 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，下面继续宣讲全知麦彭仁波切所造的《中观庄严论释》——文殊上师欢喜教言论。如今在宣讲破心识实有的这个科判当中破心识实有也有破承许外境的宗派和破不承许外境宗派，现在再讲第二个问题，对于不承许外境的唯识宗的宗派来进行观察破斥，这个有破真相唯识和破假相唯识宗。破真相唯识宗的观点以上已经讲完了，今天要讲的是第二个科判破假相唯识的观点。真相唯识和假像唯识，真相唯识宗它主要还是承许外相虽然不是色法的自性，但是这样一种行相是心识的自性，它是和心识是完全一体的，这样一种本体，也就是说见分和相分，二分当中，实际上都承许的。

第二个科判是假相唯识宗，实际上这个外相它是虚假的。为什么叫假相？实际上它不是一个外在的一种色法的自性，也不是心识的自性，不是离开心识之外的一个法，也不是完全和心识无二的法。这样的法是什么法？就像虚幻的法，就像空中的毛发一样这样的法，实际上你说显不显现在心识面前？也显现，但是显现的时候这个所显现的法到底是心识本体还是心识之外的色法的本体呢？都不是。为什么呢？因为这样一种相是虚假的缘故，完全就是不存在的缘故，所以说这样一种唯识的观点称之为假相唯识宗的观点。在见分和相分二者之中，只承许见分也就是只承许这个心识实有，对于它的相分，所谓的行相，它不承认它是存在的，它只是一种虚假的无二显现的法而已。这个方面就是讲假像唯识宗的观点。

辰二（破假相唯识之观点）分二：一、宣说对方观点；二、破彼观点。

巳一、宣说对方观点：

颂词当中讲到

若识本性中，无彼此等相，
真实中无相，识前错显现。

这一个颂词都是对方就是假像唯识宗它所承许的观点。对方的观点当中，“若识本性中，无彼此等相，”那么一方面是它自己承许的，一方面此处是通过一种问答的方式来进行安立的。如果有人这样提问，在心识的本体当中，无彼此的“彼”字，是讲心识。在心识的本体当中没有这个心识的此等显现，一切的行相都是不存在的，那么心识它只是一个单独的一个心识本体，犹如水晶球一样的一种心识的本体，在心识的本体当中到底存不存在种种的行相呢？种种行相，假相唯识宗说根本不存在的，在心识的本体当中没有心识的此等显现，这就和真相唯识宗不相同了。真相唯识宗就是心识的本体当中存在心识的此等行相，心识的此等行相是存在的。在假相唯识当中，心识的本体当中不存在心识的此等行相，那么既然不存在这个行相，是不是这个行相根本就不显现呢？它说不是不显现，虽然显现，但是我们要认知这个行相完全是一种错乱的显现。错乱的行相和无有的行相，意思是一样，而且说错乱的行相它虽然显得心前，但是和心识并不是一体的，在心前显现，但不是心，这个就是它的最不共的观点。

“真实宗无相，识前错显现”。在真实意义当中，根本在心识当中不存在这个行相。在心识面前所显现的这些行相，它是“识前错显现”，是心识面前错乱的一种显现而已，这个错乱的显现它不是真实的显现。它不是像心识一样，一种真实的显现，它是错乱的显现，犹如空中毛发一样。空中毛发这个比喻比较容易理解，它是不是显在自己的眼识面前？显在自己的眼识面前。但是不是自己的眼识？根本不是自己的眼识，毛发就是有这样一种体相。

同样的道理，这样一种行相，我们在心相面前，比如现在我们不睁眼睛，现在我们在眼识面前显现的书本或者说这个经堂，还有外面的这个山河大地，这些法到底是什么呢？这些法是一种错乱的显现，完全是错乱的。它也不是心识的本体，也不是外在的这个微尘的自性，就是这样一种本体。

在智慧品当中，讲假相唯识的时候也说“幻境非心外，亦非全无意。”意思就是说，这个幻化的境，它不是离开心之外的，如果离开了心之外，就和唯识的观点不相同了。“亦非全无意”也不是和心识完全相同的，也不是和心完全一体的，也不是离开心之外的一种法。比如说毛发一样的法，它到底这样什么法呢？关键的问题要落在这样一种外相是虚假显现的。它认为只有在外相是虚假显现的前提之下才能够承认，又能够被眼识照见，又不是眼识的本体，而且根本也不存在心识之外的色法自性，这个就是它自己的观点了。

我们从这个方面观察的时候，假相唯识宗对外相的确是打破了对它的实执的，因为它不承许这样一种行相，不承许这样相分是一种实有的法。它认为这样一种心识是水晶球一样实实在在的法，胜义当中存在的法。但是这样一种行相纯粹是虚假的，只不过是在眼识面前犹如显现毛发一样，错乱显现而已，除了这个之外再没有其它法了。如果按照一般的假相唯识宗之外的法，或者按照有部经部等等世间的这个讲法，除了这个毛发之外，还有一个真实存在的东西。毛发当然是患眼翳之后的颠倒虚妄显现，我们说这个毛发的显现的确是不存在的。那么除了毛发之外其它的真实的牦牛的这些毛发、人的毛发还是存在的，这些还是存在的，山河大地这些都不是毛发一样的法都是存在的。假相唯识宗把所有的行相全部归在毛发当中，都是

毛发一样的法，全部都是虚妄显现的。所以我们就知道所能够看到的所有法全都是虚妄的，从这个角度来讲，它对外面的相分这个角度是进一步的打破执着了。

真相唯识宗它可以把色法的行相打破然后安立成这个是心识，假相唯识宗就说所谓的心识行相它也是不存在的，它只是一种毛发的虚妄无根显现而已，像这样一种自性，所以说它进一步的能够把这样一种显现，外面的行相，进一步的打破。所以说它非常接近于这样一种中观实相，比较接近中观实相。下面还要讲这个问题。

【有人问：如果承认在识的本相或本性之中无有识的此等行相，而识自本体是如同水晶球般远离一切行相的一个法，难道是说各种各样的行相不现在心中吗？】

有人就针对假相唯识宗这个观点提个问题，在这个问题当中把它的这样一种一部分的内容已经做了解释了。那么如果承认在识的本相或者在心识的本体当中根本没有识的行相，也就是说只存在心识而不存在心识的行相，就是在心识的本体当中不存在，我们就是说如果了知这个问题，前面我们再再的讲过和真相唯识一比较的时候，就容易理解此处的意思了。真相的唯识的意思就是说在心识的本体当中存在行相；假相唯识宗心识的本体当中不存在行相，“而识自本体是犹如水晶球一样远离一切行相的一个法，”这个心识的本体，它本性就像水晶球一样，它远离所有的行相的这样一种自性，难道是说各种各样的行相不现在心中吗？既然在心识当中不存在行相那么这个行相难道说不显现在心中吗？是不是不在自己的眼识面前等显现呢？

【（假相唯识宗对此答复道：）尽管显现，但在真实义中只是于无相之识前迷乱或错误而显现的，如同被咒语等所迷惑的具眼者将泥块等见为马象一样。】

假相唯识宗对此答复说，显是显现，因为毕竟看到了，毕竟看得到这一个书本、山河大地毕竟看到了，所以说这样一种行相是在心识前显现的。在心识前显现，不等于这个就是心识的本体，这个必须要搞清楚。否则的话，我们就是说你又在心识面前显现，你又说不是心识的本体，难道不矛盾吗？对方说不矛盾，一方面在心识的本体当中不存在这个显现，但是这种行相可以显在心识之前，它认为这个方面是非常合理的。它就打破说，尽管显现，这个就是显现的。但是在真实义当中，只是于无相之识前，无相之识就是主要就是落在心识的这个本体，心识的特点就是无相的识，它不象真相唯识宗一样，是有相的识，当然这个方面的无相的之识和其它的前面所讲的无相派的无相还是不一样的。这个方面只不过说心识，它只是一个水晶球一样的心识，它的本体当中不存在行相，这个叫做无相之识，在无相之识迷乱或者错误显现的，就好像被咒语等所迷惑的具眼者。在看幻术的时候，咒语迷惑的眼根把泥块等见为马象，本来土块、泥块不显现，咒语迷惑的眼根就显现为象马一样的。所以说这个幻化的象马实际上是心识一种迷乱显现，在心识的一种错乱显现。实际严格来讲这个是不存在的，它是一种迷乱的现象而已，这个就是它自己对自宗的安立。

【这一宗派不承认此等行相是心的自性】

这也是它的特点，它的此等行相，就是显现在眼前这个迷乱的相马等等，或者显示在我们眼前的这些山河大地等等，它不是心的本体，不是心的自性。

【而认为这些行相好似空中浮现毛发般是虚假的，因此并不会变成与心等量的数目。】

他们认为这个行相，就好像空中浮现的毛发一样，它完全纯粹是一种虚假的显现。既然它是虚假的显现，并不会变成与心等量的数目。如果它是真实的，如果它和心是一样的，就会变成这样一种本体，变成心的等量的数目，因为它存在这样一种本体。如果存在本体的话，有多少种心识，你的这个一种外相就有多少种，实际上这个方面只不过是把这个重点放在行相上了，和前面观察心和相就是应该平等的这样一种理论应该是一样的。前面我们就说，你的心会变成行相灯亮的数目，此处说，你的行相会变成心等量的数目，实际上这方面原则是相同，只不过此处把前面观察心的方式换成了观察行相而已。因为这个方面就是讲它是一种假立的法，和它的心也不是完全一体的，所以不会变成心的数目的。

【如果所有行相实有，则与一相违，然而由于虚妄不实，则不存在一、异等相违之处。】

如果说这些所有行相是实有的，就会出现两种情况：一种情况就是这个所谓实有的法是心之外的法，如果这个实有的行相是心之外的法的话，那就不是唯识宗了，那就肯定不可能产生。因为唯识宗的观点，绝对不可能承许在心之外单独有一个实有的行相。第二个问题，这个实有的行相和心是一体的，如果和心是一个本体，就和一相违了，如果这个行相是和心是一体的，行相多种的缘故，心识也应该多种了。从这个方面讲，就违背了实一的心识这样一种观点，或者就是说是实有心识的观点了，所以说如果行相是实有的话，是和一相违。

“然而由于虚妄不实，则不存在一、异等相违之处”。因为所谓的行相它是一种虚妄不实的，它不是实有的法的缘故，就不能观察行相和心识一体，还是它体呢？如果是它体，有悖于唯识宗总的原则的这个过失；如果是一体的，如果是一种行相多种心识，就不可能存在一个实有的心识了，有这样一种过失。但是就是因为它的行相是虚妄不实的，它根本不存在一个所谓的实有的本体，它是一种迷乱的现，所以迷乱的显现和真实的心识之间，不会存在一、异等相违的过失。

【所以，不会有上面对真相唯识宗所说的一切过失，而承认明知之识成实是完全可以的。】

在这个当中，它就是说表达了两个观点，一个观点就是真相唯识宗认为没有办法避免前面的过失，因为你的行相和你的心识是一体的，所以说在这个当中就不会存在一个实有的心识，要安立一个实有的心识是很困难的。因为行相有多种，心识就有多种。就像前面观察犹如观察微尘的办法一样，去观察你心识的行相的时候，实际上你的心识的行相绝对不可能成立成实。如果我承许外相是虚妄的，不是和心一体的，也不是离开心之外的，相当于一种虚妄外境承许之后，就没有上述真相唯识宗所说的过失。离开了真相唯识宗的过失，那么我们这个明知之识，它就完全可以安立实有的心识。如果这个明知之识是实有的，就完全可以成立了，因为它避免前面过失的缘故。但是这个地方的问题在于，在胜义谛当中不存在一个所谓明知的心识，所以说你这样承许的方式，你换一个承许的方法，虽然说不存在真相唯识宗的过失，但是，从假象唯识宗的观点侧面来看的时候，仍然还是没办法离开这个过失的，所以下面对它的观点进行破斥。

巴二（破彼观点）分三：一、略说遮破；二、广说彼义；三、破遣过之答复。

第一、第二个科判主要是对于它的真实遮破，一个是略破，一个是广破，第三个问题是遣过之答复，对方想要挽回自己的观点，所以说一些遣过的答复，再一次把它遣过的答复破斥掉，三个科判就是这样。

午一、略说遮破：

设若相无有，岂明受彼等。

与其事异体，如是识非有。

在这个当中观察的时候，“设若相无有”如果按照你的观点来讲，在心识当中不存在行相，“岂明受彼等”，心识怎么可能明明的感受行相呢？按照你前面的观点来看的时候，在心识面前，在心识的自体当中，不存在行相，但是心识又能够感受行相，其实是矛盾的。虽然在对方的观点看起来的时候，它认为避免了很多过失，它这个观点非常圆融，很圆满。我们说这个地方讲，如果在心识面前，在心识自体当中不存在这个行相，那么这个心识就没办法感受行相了，此处也是它的相违之处。

“与其事异体，如是识非有”。“与其事异体，”就是和事、行相，和它这样一种行相的事物完全它体的心识不存在，不存在这样的心识，后面两句的重点是落在如是心识非有上面，那么怎么样的心识没有呢？就是和这个行相它体的心识完全是不存在的。所以如果你是一个心识必须要带行相，肯定要带一种行相，否则的话，你说我的心识有的，但是从来没有任何的行相，这种行相，这种心识谁又能感受的到呢？这样的心识谁都没有办法感受的到，所以没有真正能够成立这个心识是存在的一种正量，不存在这个正量。所以如果相没有，心识有，无论如何没有办法安立的。

【倘若这些行相不存在，那么从凡愚到智者之间现量无欺、不可否认明明感受或领受此等行相岂能合理？】

这句话就直接指出了对方过失的关键所在。倘若这些行相是不存在的，前面讲过了这样一种行相是虚假的，这个是第一个。第二个在心识的自体当中，根本不存在行相，这些行相是不存在的。那么从凡愚到智者之间，“凡愚”就是一般的放牛人，或者是捡垃圾的人，还有有智慧精通三藏的智者之间，在它们心识面前有现量无欺的、不可否认的明明感受。比如说见到这些山河大地，见到这些人物、事物等等。在眼识、耳识面前明明清楚感受的这些东西，感受到这些行相难道是合理的么？没有行相你能说你的感受是完全不合理，如果要感受必须要行相，如果没有行相就完全就没法感受，下面着重论述的。

【对于原本不存在的任何法，决定无有领受它们的可能性，就像感受被兔角所戳的所触、品味空中鲜花的芳香、领略石女儿的美色不现实一样。】

“对于原本不存在的任何法，”此处就是指行相，主要是指行相。这个行相不存在，这个是对方承认的。“对于原本不存在的任何法，绝对无有领受它们的可能性。”这个行相不存在，你怎么去领受它呢？这个行相不存在就完全没有办法领受。打个比喻讲，就像你要感受被兔角所戳的所触，我们就认为这个兔角就好像显现牛角尖的样子，但是实际上这个兔角是根本不存在的，这个兔角不存在，你说我领受到这个被兔角所戳的痛感，这个可能么？这个完全不可能！为什么？这个行相不存在的缘故，就不会有它的所触。此处的所触就是它的身识，身识和前面心识和行相的关系完全相同。只是我们打比喻很多是眼识的比喻而已，实际上身识、耳识这些都算的心识的自体。如果没有兔角，就不可能有兔角的所触，就没有它身识的显现。

品味空中鲜花的芬芳芳香主要是鼻识，空中是不可能生出鲜花的，空中没有鲜花当然就不可能有鲜花的芳香了。我的鼻子鼻识闻到了空中的鲜花的芳香，这个识不可能的事情，没有行相也不可能产生这种鼻识。

领略石女儿的美色这是眼识，我们就说石女儿长的很漂亮，她的身段、她的容颜很美丽，我说我看到了，领略了我的眼识面前显现了，这个不可能的，为什么？石女儿是本来不存在的东西，不存在的一个法，此处叫石女儿，所以我们眼识是无法领受的。因此这个方面若举个比喻说明，如果没有行相就绝对不可能有它的心识，这是总的原则。

【假相唯识宗的论师认为：不能承认眼前的这一行相根本不显现，因此并不是说行相在心目中不存在，虽说本不存在，但单单亲身感受其存在实属合情合理，就像毛发本来无有却浮现在识前一样。】

针对这样大的过失，唯识宗就进一步的解释说你们中观宗没有真正了解我们的意思。实际上是承认眼前的这个行相根本不显现，那么是不是我们完全成实说眼前没有这个行相呢？我们并不是说眼前根本没有这个行相，而是说它不是心识的本性。它心识当中不存在不是心识的本性，因此，并不是说行相在心目中不存在，眼识没办法感受它，这种心目中不存在没

有这样的意思，虽说不存在，后面这个虽说不存在的意思就说虽然它的本性不存在，因为前面也讲过它是迷乱的法或者在心识当中它是不存在的，心识的本体当中不存在的。这个地方我们再再的分析就说是心识的本体当中存在和在心识的前面存在这是两个概念。唯识宗的假相唯识宗它说是两个概念，如果说在心识的本性中存在那就是真相唯识宗，假相唯识宗不承认在心识的本体当中存在行相，但是在虚假的行相能够被眼识照见这个叫做一种存在的方式了。

这一段当中讲了存在实际上前面这个存在是讲眼识可以照见，后面此处说虽说本不存在，本不存在的意思就说在心识的本体当中不存在。虽然说在心识的本体当中不存在，但单单亲身感受其存在，对于这个心识之外的迷乱的法也不是外在的色法，但是在心识面前可以显现的迷乱的法，就可以感受的，眼识就可以感受，感受这个法是合情合理的。比喻像毛发一样，毛发实际上它是一种盗实数的法，实际上在这个本性当中它是不存在这个毛发的。但是可以浮现在自己的眼识面前，这个不矛盾，这个绝对是不矛盾的。所以说一切的行相在本性当中，在心识当中虽然不存在，但是可以被眼识能所照见。它就回复了前面我们说如果你不存在行相就无法感受，就犹如兔角所触的所触等等这些过程，它就决定已经回复了，但是这种答复也是有问题的，下面对这个答复进行观察。

【这种想法是不合理的。如果细致分析，则凡是显现，唯有现于心中而不可能现在它处。】

这也是中观宗的一个主要的回复，如果我们细致分析的时候，如果显现了，唯有现于心中，只是现于心中而不能现于它处，已经现于心中了，那么你说已经现在你的心中，已经现在你的心识本体当中了，这个到底是不是你心识的本体的显现呢？应该是你心识的本体。如果你显现在心中的时候，又不是心识的本体又不是心识之外的本体，这样的法哪里存在呢？所以说如果已经显现了，比如说在你的眼识当中显现了，在眼识面前显现之后，这个显现就是你心识的本体了。除了你心识的本体之外，绝对不可能存在一个其它的法。在因明当中也是这样讲的。萨迦班智达在《量理宝藏论》当中，也提到过这个毛发到底是什么法，这个毛发到底是不是真正存在的法？萨迦班智达说这个毛发是心识的本体，是心识的本性。所以说这样一种一切的行相如果显于心中，它一定是心识的本体的，不可能离开心识之外的，又不是心识又能够被眼识照见，这个不可能。所以我们要把重点放在这个地方，一方面它能够显现在自己的心识面前，但一方面它说这个不是心识的本体，我们说这个是不对的，如果是显现在心识当中一定是心识的本性，一定是心识的本体才能显现的，所以说对方的观点这样观察的时候不合理。

【因此，识与相这两者虽然同样是心，但如果看待而分，则可以安立为能取之识与所取之相两种名言。】

因此，心识和行相这两者都同样是心的本体，但如果分开看待不同的角度而进行安立的时候，就可以把同样是心的识和相这两者分别安立为一个能取的识，一个是所取的相两种名言。这个问题前面我们也稍微做过分析，前面我们分析的时候，桌子、瓶子这些法它是心识它为什么没有一种取舍的这种明清呢？实际上它虽然都是心识，但是它从比较浅显的角度讲，分工是不同的，它的侧面是不一样的，这个地方实际上也是讲这个问题。识和相都是心，但是如果看待而分的时候，一个就是能取的识这种能取的识，它就具备一种能分辨能很清楚的了知这样一种法；所取这样的相虽然也是心识，但是它在看待而分的时候，它就是一种了知的相了，它是一种所取的相了。一个心可以分为能取和所取这两个侧面是完全合理的。

【相与识这二者仅仅是相互看待而以心来分的，实际是一本体。】

那么行相和心识这两者仅仅是相互看待而以自己的心来分别，这个是相，这个是识。就像前面所讲的一样看待不同的作用如是分了相和识，这两者实际上是一本体，是一本体什么呢？实际就是一个心得本体。我们这样分析的时候，主要是要针对对方的观点，对方的观点认为这个行相不是心的本体，我们观察到这个位置的时候，行相和心识是一个本体，但是只不过是看待不同的角度安立的，一个是行相，一个是心识。只不过是看待心而分的，实际上就是一个心识的本体。如果我们通过观察之后，能够真实的了知，对这个问题产生定解的话，那么对方所认为的这个行相并不是心识，但是可以在心识面前显现这个矛盾就更加凸显了。所以我们就知道唯识宗的答复不是一个圆满的答复。

【因而它们之间并不存在贤劣、真假、有无等任何差别，如果其中一者不存在，另一者必然不存在。】

既然它是一个本体的，心和相之间就不会存在贤劣的差别了。但是按照假相唯识宗的观点来看的时候，心是贤的是贤善的，因为它是实有的它是胜义有的，所以这个心识它是一种应求量？28：05的东西它是很贤善的，劣它是讲外境，外境是毛发一样虚假的迷乱的，所以说分了贤劣两种。分了真假两种，真假两种就是心是真的，相是假的；分了有无两种，心是有的，相是无的等等，分了很多差别。但是这个方面我们自己的观点就是说心和相是一个本体，一个本体当中不可能存在贤劣、真假、有无等任何差别的。如果其中一者不存在，另一者必然不存在。比如说如果行相不存在，心识就不存在。那么其中一者存在，一者必然存在。比如说心存在，相就必然存在，就是从这方面来分析的。

【而假相唯识却说“识存在、相不存在”，如此辨别有、无的差异。】

但是假相唯识宗就违背了这个原则，他认为心识是存在的，相是不存在的；心识是真实的，相是假的；心识是贤善的，外境行相是下劣的，分了这么多的差别。

【当然作为唯识共同的观点，如果承认除识之外另有一个它体的实法，那么显然已超出了唯识的界限，所以谁也不会这样承认。】

当然了如果作为唯识共同的观点，因为此处假相唯识它怎么样承认也是一种唯识共同观点的，它也是一种共同唯识宗所摄的，如果它承认了除识之外另有一个它体的实法，比如说这个行相如果它承认心识之外还有一个色法的一种它和心识它体实法行相，显然已经超出了唯识的界限了，它已经不是唯识宗了，所以说谁也不会这样承认。同样的道理，假相唯识宗也不会承认在心识之外有一个色法，所以说它说的很清楚了“幻境非心外，亦非全无义”。“幻境非心外”这个幻境它不是心识之外的，如果承许这个幻境是心识之外的，它肯定违背唯识宗总的原则了。所以说它不会承认心识之外单独有个它体的实法，绝对不可能这样承许的。

【任何法如果存在，则必须是以识的本性而存在。】

任何法它是存在的，这个法是有的，必须是以识的本性而存在的，如果是色法的本体存在是不合理的。如果是色法的本体的存在，前面分析了，色法是非明觉、非明知的一个自性，心识是明觉的自性，所以说它两者之间没有一个相属的关系。所以离开心识之外的色法是存在的，谁能够认知，谁能够了别，实际上是没办法的。除了这样一种显现它是心识，心识具备明觉的相，就能够被心识了知。通过这方面安立的时候，前面我们说这样一种净证不合理，自证合理。这个方面的问题也是这样讲的。无相的观点不合理，有相的观点合理，对于这些问题，前面已经做了很多宣说了，此处下了一个结论说，任何法如果存在，必须是以识的本性而存在，如果通达了前面的观点，对这一句话是非常容易理解的。

【可是，此假象唯识中却将相为识的自性视为不合理之举，于是说“相不存在”】

可是假象唯识宗把相为识这个相作为心识自性，它认为是不合理的，它为什么视为不合理呢？它主要是要避免相为多体，相是多体的，心识就变成多体的了，不成实有了，它为了避免这个过失，它干脆说相不存在，它把相作为识的自性，设为不合理。它就说相是不存在的，主要是变了避免前面的过失的。

【原因是：它们认为，如果没有声明“相不存在”，那么就说明相存在，如此一来就是有别于识的它体而存在了，这显然不应理；】

如果说它没有说相不存在，当然从名言的角度来讲 你没有声明相不存在，当然就是相存在了。如果相是存在的话，有两种情况。一种情况，相存在，不是心识的自性，就会出现前面我们念的这一段当中讲过的过失。第一，相是存在的；第二，相不是心识。如此一来， 就是有别于识的它体而存在。它又是实有的，又不是心识 当然是有别于识之外的法而存在，显然不应理了，根本不是唯识宗应该承认的观点。第二种观点，相存在和心识是一体的，就会出现下面这段话中出现的过失。

【倘若承认相与识一体而存在，就与真相唯识中无有区别了。】

倘若承许相实有而且又和心识是一个本体的，那么就与真相唯识宗没有差别了。前面在破真相唯识当中，所讲的一切的过失，它自己仍然没有办法避免。所以它绕来绕去又变成真相唯识，它这个也是不能承认的，所以一定要承许说相是不存在的。

【为此，它们才主张相不存在，或者相不是识的自性，或者相虚妄、识真实。】

鉴于前面的种问题，它们才主张相是不存在的，或者相它不是心识的自性，或者说相是虚妄的，心识是真实的，就出现了这样的观点。

【即便按照你们假象唯识宗所说的那样相不存在，然而你们承许存在的孤立无助、独一无二、如水晶球般的识又怎么可能明确的感受千差万别的行相呢？】

即便按照你们的观点说相是不存在的，我们姑且不讲其它的，我们说相不存在这一点可以安立，但是其它问题还是有的。然而你们承认存在孤立无助、独一无二的如水晶球一样的心识。实际上这种心识是孤立无助、独一无二，意思是说根本没有行相，根本不存在这个行相，所以说从这个方面安立成孤立无助，或者独一无二，因为它离开了所取的一种心识的一种能取。“如水晶球一样的，”它是内外透明的，它根本没有行相的这样一种法，有如内外透明的水晶球一样的自性，明明清清的一种自性。那么这种心识怎么可能明确的感受千差万别的行相呢？因为它只是一个犹如水晶球一样的，内外明澈的这样一种心识。没有行相的话我们根本不可能真正的安立感受外境，感受行相。

【如果相不存在，那么识缘什么来生起具有对境特性的法，这样合理吗？请你们深思。】

如果说行相是不存在的，比如说我们眼前所有的这些桌子、椅子，或者这些瓶子、柱子都不存在，这个行相，所有都不存在了，那么心识，你说心识是有的，行相是没有的，那你心识是缘什么生起具有对境特性的法呢？我心识当中产生见到瓶子的眼识，见到柱子的眼识， 根本没办法安立这样的，这样合理吗？不合理，实际上这方面失坏了名言了。明明我们看到很多法，听到了很多声音，你还说这方面不存在，不可能的，这样就违背了名言。如果按照你们承认的观点，是不被名言的，所以说请你们深思这个问题。

【譬如，空中浮现毛发时，如果（按照真相唯识宗）所说的“尽管毛发不存在，但现为毛发实际上是识本身显现为毛发相的”，如此一来，虽然无有毛发但仅仅现为毛发的感受是存在的，这一点并不相违】

前面虽然对真相唯识的观点做了破斥了，但是真相唯识宗在安立名言谛的时候，一切的行相是自己心识的显现，这方面有它合理的地方。我们不是说在破真相唯识的时候就使劲破，我要用你了，就把你拿过来，不是这个意思。实际上这个方面

是说真相唯识宗在安立名言谛的角度来讲的时候，有它合理的地方。它错误的地方只不过是在胜义当中呈现心识，而假相唯识宗在安立世间名言的时候，都没办法真实的安立。所以此处说，对于空中浮现毛发的这个观点，如果按照真相唯识宗所说的，毛发是不存在的，但是显为毛发实际上是心识本身显现的，它就是没有离开心识之外的，它本来就是心识的本体，心识本身显现的毛发现象。如此一来，虽然并不存在真实的毛发，但是在心识当中有显现毛发的习气，这个毛发也是心识的本体，所以现为毛发、感受毛发这点并不相违，可以安立的。

【可是如果声称“现为毛发的行相也是不存在的”，所产生具有毛发相之自识的感觉也需要同样永不存在。】

那么如果换成假象唯识宗，如果你声称现为毛发的行相也是不存在的，就是说连现为毛发的行相也不存在了，前面不是说相不存在了，现为毛发的行相也不存在的话，那么产生具有毛发相的自识的感觉也同样不存在。那么在名言谛当中就说看到了毛发了，我眼识面前显现的毛发非无，像这样的话，这种感觉也应该同样不存在。

【因此，说“无有相”以及承认“任何相也不可能显现”这两种观点在此处是一摸一样的。】

我们说没有相或者说任何相也不可能显现，这种观点是一样的。如果你承认“无有相”相当于承认了“任何相都不可能显现”的。这样承认对于对方的观点有怎么样的一种打击的作用呢？对方说没有相，但是这个相可以在识前显现，这两种观点怎么可能调和呢？这两种观点无法调和。没有相就不能显现，但对方说没有相可以显现，这是不可能的。所以我们说无有相是不承认任何相可以显现，这两个观点是一摸一样的。既然两种观点一模一样的，如果你承认无有相，根本就无法去感受这一切的山河大地的这种显现。

【当然，如果什么也不显现，则可以说相不存在。】

当然了，如果说什么都不显现，又可以说这个相是不存在的，我们说这个相存在的根据是什么呢？我们说这个相存在的根据是显现了，在哪里显现的呢？在我们的眼识，在我们的耳识，在我们的心识面前显现，显现之后我们说这个相是存在的，如果什么都不显现，可以说相是不存在的。

【假设有一个行相显现，那么它既是相也是识，说“它不是识”实在无法立足。】

如果有一个行相显现，比如说在我们眼识前显现了柱子的行相 那么这个柱子的行相它就是相，它即是一种行相，也是心识，它必定已经显现出来了。说它不是识实在无法立足，如果真的要显现的这样一种行相不是心识的自性，那是完全没有办法立足的。你的根据是什？说它显现不是心识的自现，根本无法立足。

【如果不是识，那么就如同超越了识之范围的石女儿的颜色一样，不可能成为任何识的对境，这是总的规律。】

如果显现的这个法不是心识，不显现在心识面前，那么就如同超越了心识的范围的石女儿颜色一样，不能作为任何心识的对境。如果这个行相不是心识，那就一定超越了心识的范围，它应该在心识之外存在的。那么什么法是在心识之外存在的呢？比如说石女儿的颜色，石女儿的颜色它是在心识之外存在的。在心识之外存在的石女儿的颜色谁能够了知呢？不成为任何识的对境，谁都没办法了知它，眼识也没办法了知，耳识也没办法了知，什么识都没办法了知，都没办法了知的法你说它存在，无有根据的，没办法真实安立的。所以如果你的行相是心识之外的法，不是心识的自性，那就应该犹如石女儿的颜色一样，不会成为任何心识的对境，如果没有办法成为任何心识的对境，这个行相的存在那就无法正确的安立它存在的根据，所以说这个方面就是总的规律。

【所以，“这般明明感受者是假的，而没有领受的法是真的”这种说法究竟有什么好处可言呢？实无任何好处。】

“所以，这般明明感受者是假的，领受的法是真的”这两句话实际上就是假像唯识宗当中所讲到的明明感受的行相，就是瓶子、柱子这些行相，它是假立的，已经感受了，但是就是假立的。那么什么叫做没有领受的法是真的呢？就是自明自知的，犹如水晶球一样的心识，不带相的心识，犹如水晶球一样的心识是真实存在的，但是这个心识没办法领受。这个方面是真实的，那么对你来讲是怎么样可能的事情呢？所以这样的法究竟有什么样的好处？没什么好处，没办法安立。实际上就是说按照前面的观点一样，这个相和心它是一个本体的，如果一个有另外一个就有；如果一个没有另外一个也就没有。这个当中不存在真假的差别，不存在有无的差别。所以对方说，明明感受的这些行相完全虚假迷乱的，没有领受到的这个法是真实的，这个方面这样安立没有任何好处的。

【总而言之，识与相仅仅是观待而分为异体的，而真正区分成有与无始终也不能立得住脚】

总而言之，心识和行相仅仅是观待而分为一体，观待这个是能知，那个是所知，从这个角度来讲观待而分为好像是它体的，但是真正区分的时候，不是它体而是一体的。那么就是说是有和无，真和假等等始终没办法立得住脚。

【所谓的相只不过是识觉知各自对境的明觉之分，并不存在单独类别。】

所谓的相就心识面前显现的这些行相，它是心识觉知各自对境的时候，明觉之分。比如说我的眼识觉知瓶子的时候，明觉之分叫行相，当眼识觉知柱子的时候，这种明觉之分就叫做柱子行相，比如说耳识听声音的时候，这种明觉之分，叫做声音的行相，实际上并不存在单独类别，它就是心识的，就是心识觉知各自对境的明觉之分而已，并不存在其它的单独类别，所以说应该是心识的一体的自性。

【因此，与某一行相事物异体的这样一个单独的识在何时何地也不可能存在。】

此处的心识，与某个行相的事物异体，这样一个单独的心识，就说和这个行相他体的这样单独心识，何时何地也不可能存在，完全不带相的这个心识，何时何地都是不存在的。

【可见，分辨所发的“无有不显现”这一太过的方式，再深入细致地进行思索极为重要。】

前面这段话麦彭仁波切引导我们的思路，通过这样一种文字引导我们的思路，从发出无有不显现这个太过开始，就说如果你这个法是没有的，那就不能显现。那么对方说，没有可以显现，我们说没有的话就不能显现。从这个太过的方式，深入细致的进行思索，实际上前面这一大段都是在深入细致的思索这个问题。如果相是没有的，怎么样才能不显现这样的根据讲的清清楚楚。所以说我们的思路跟随这个金刚句一路思索下来的时候，就能够对于这个“无有不显现”的这个问题产生一个定解，主要是要顺着这个问题。

下面从反方面来讲，前面是正面讲，深入细致的思索很重要。反过来讲，如果你没有深入细致的思索，就难以安立真正自宗的观点，或者真正的难以产生定解。

【否则，只是耽著在无有本体而处于无所适从的境地、最终对别人所说的过失自己也同样在劫难逃的诸位恐怕已远远背离了细致入微的中观道。】

如果没有对这些问题深入细致的思索的话，只是耽著在无有本体。比如说在观察空性的时候，抉择单空，像这样的抉择一些空性，只是耽著在没有本体而处于无所适从，“无所适从”的意思就是内心当中没有个定准，到底这个无有本体是从哪个方面确定的，没有个定准，处在一种无所适从的境地当中。最终就说好像在观察说，一切万法都是空性的，一切万法都是没有本体的，那最终对别人所说的过失，别人把过失反过来的时候，自己好像也在劫难逃了。像这样一种修行恐怕已经远远背离了细致入微的中观道，这个方面主要是说细致入微，这个中观道它是细致入微的，它是一切名言和胜义谛的究竟识相，所以它是绝对不可能违背这样一种世俗谛，也不可能违背胜义谛的。所以说我们要在抉择空性，在抉择无有本体的时候，应该深入细致的去思维，深入细致的思维把一切的难点尽量解决掉之后，别人不管从哪个方面，给你发这个过失，都不会有问题。

比如说，我们说一切万法是空性的，一切万法都是不存在的，别人说如果一切万法不存在，这个因果怎么安立？一切万法不存在，在我们的眼识面前显现看到的东西是怎么回事？这个时候好像自己就觉得没办法回答了。实际上中观宗它的这个内部它有回答，有深入细致的回答的方式，世俗谛和胜义谛圆融的方法它讲得很细致的。但是如果只是沾到了点皮毛，对于空性无自性，就经常说一切也都是无自性，一切都是没有的，但是对于它的二谛圆融二谛双运的方式没有深入的细致去思考的话，当别人把这个过失反过来的时候，自己还是在劫难逃。我们可以说你所执着的这一切都是假的，你所执着的这一切都是虚空都是虚幻的都是没有的。别人说如果是没有的话，那么你这个语言不是也没有吗？一切的因果不是没有吗？如果自己没有好好思考的话，别人把这个问题反过来的时候，自己在劫难逃，也落入到过失当中去了。

所以主要的意思，麦彭仁波切引导我们说，你学法的时候还是应该深入细致的去学习，深入细致的去思索是很重要，尤其是在这段当中，给我们做了个示范，怎么去深入细致的去思考，从它正面反应、从比喻、从种种的理证，这样观察下来的时候，就可以对这样的问题产生定解。如果没有深入细致的思考的话，我们理解的空性，它也是漂浮不定的，你没办法真正的对自己的修行产生一个定解。

【如此说来，真正的唯识宗要算是真相唯识。】

麦彭仁波切说，从前面这个问题分析下来的时候，真正的唯识宗应该算是真相唯识宗，真相唯识宗才是真正的唯识宗。

【此真相唯识宗的论典也极有深度。】

那么这个真相唯识宗的论点也是极有深度的，尤其是在安立名言角度来讲的话就一切都是心识的幻先，从这个方面讲的时候是很有深度的。

【而假相唯识宗认为外境也不是心，因此稍稍接近实空的观点】

假相的唯识宗认为外境也不是心的本体，所以说从这个角度来看的时候，外境不是心的观点稍稍接近实空。因为所谓的实空，就是说心境具空的，外境也是空，心识也是空。唯识宗它把所取，把相分已经抉择为空性了，它已经不承许它是真正的法，它已经打破了对相分的执着，剩下的只是一个能取的心识而已，剩下的只是一个正直的心识而已。从这个角度来讲，只要它能够在把心识也打破，它就能够趋入到这样一种空性当中去，趋入到时空当中。

【可见它相当于（唯识）与中观之间的连接纽带。】

就可以看出来假相唯识，就是唯识宗和中观宗之间的连接纽带。

【因而从层次上讲应当位居于上。】

从层次来讲应当为具其上，位居之上位居谁之上呢？应该位于这个真相的唯识宗之上。如果我们要排一个次第的话，那么下面就是有部宗，上面就是经部宗，经部宗一般来讲说上去就是唯识宗了，但是在唯识当中因为内部分了两派的缘故，在经部以上应该是真相唯识。真相唯识把外境抉择为心识了，从这个角度来讲它是有一种打破了这个微尘的自性，把这个行相抉择为心识的自性。但是毕竟心识和行相是一体的，所以它还承许有相分的存在。所以再往上就是假像唯识，假像唯识不

单单不承许外面的这个色法的行相，也不承许心识的行相，它已经相当于把这样一种行相从心识当中剥离出来了，相当于这样了。所以它只是承许这个行相它是一种虚妄的行相，它只是能够被眼识照见而已，它已经不是心识的自体了。从这个角度来讲，它已经从心识当中剥离出来了，它已经把这个行相安立成假立的行相，虚幻的行相了，所以说它应该位居真相唯识之上。那么这个时候，相续当中有一个能取的这样的显现，所以说在往上就是中观自续派了，中观自续派把这样一种心识也破掉了，那么当然在往上的话，就应该是中观应成派，所以层次上面应该是这样分的，假像唯识居于真相唯识之上。

【但由于在名言中极不方便，所以名言中要唯一按照真相唯识来承认。】

虽然这样一种假相唯识有它的优点，它打破相分这个角度是它的优点，但是在名言谛中安立这样一种行相非常不方便，极为不方便。又不是心识又不是心识之外的色法，所以说你要安立名言的时候，很不方便，所以说名言谛当中唯一要按照真相唯识来承认。名言谛当中就承许行相是心识的自体，承许行相是心识的自体，所以说在名言谛安立名言的时候，可以按照真相唯识宗来进行承认，这个方面是非常合理的。就是因为这一点所以前面麦彭仁波切说真正的唯识宗要算是真相唯识，也有这个方面的考虑因素的。

【如果掌握了这一关键性的要点，那么对于下面所进行的一切破斥，依靠这样的方式轻而易举便能理解。】

如果说掌握了这个地方所讲的关键性的要点，安立名言的方式很不方便等等，把这个关键性的要点抓住之后，对下面广说进行破斥的时候，依靠这样的方式轻而易举的理解它破斥的重点了，破斥的这个关键的地方就是这样，今天就讲到这个地方。

《中观庄严论释》生西法师辅导第 63 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！

发了菩提心之后今天继续宣讲全知麦彭仁波切所造的《中观庄严论释——文殊上师欢喜教言论》。如今在宣讲是破心识实一，那么我们就知道实际上一切万法有实法这个方面除了色法和心法之外呢再找不到其他的一种法的自性。那么前面对于这个色法已经做了观察，实际上色法在显现的当下完全都是不存在自性的。那么现在是心识的法，那么这个心识的法平时我们也在不间断的是在感受它，它仍然也有一种自明自知的那样一种本体自性。但是呢即便我们在每天感受这样一种心识，那么这个心识到底是真实存在的呢，还是说是没有本体的？一般的情况下都认为肯定是存在的，但是如果通过中观的正理加以分析观察的时候呢，就知道的的确确的没有丝毫的本体可得。我们现在就要获得这样一种正见获得这样一种感受，所以说通过很多很多这样词句来进行观察心识了知它无自性。那么在了知心识的时候呢对于这个外境存在的宗派和不承认外境的宗派分别的予以破斥。现在呢在讲破唯识宗的观点，破唯识宗观点有真相唯识、假相唯识，现在在观察假相唯识。

那么就是假相唯识宗的观点今天是讲第二个科判。

午二（广说彼义）分二：一、无相观点不合理；二、宣说单单能取相不合理。

无相观点就是如果没有行相的话那是非常不合理的，不管是认知外境啊相属啊等等都是不合理的，所以说如果你承许没有行相呢，它是不合理的。第二呢宣说单单能取相不合理，什么叫单单能取相呢？就说如果没有行相只有一个心识的话，单单存在一个能取的相没有所取的相，像这样的话也是绝对不合理的事情。因此说这两个科判一个是从它的无相从它的行相讲，第二个方面是讲有实，单单能取相不合理，从两个方面都不合理观点来进行安立的。

未一（无相观点不合理）分三：一、观察认知对境不合理；二、观察相属不合理；三、观察因不合理。

那么对于这个无相观点不合理这个分了三个方面。首先是观察认知对境，那么就如果说没有行相的话，你这个心识如何能认知对境呢？认知对境这个是不合理的；第二个问题是观察相属不合理，这个相属就是关系，那么就如果说是一个法有另外一个法没有不存在的话，二者之间不可能有相属，如果没有相属的话那么安立其他的这样一种认知的关系也是绝对不合理的，因为假相唯识宗一方面认为这个行相是不存在的，在行识当中是没有的。一方面也是安立这个眼识等可以照见这样一种行相，所以说如果说是外面的行相根本就不存在的话，那么怎么样安立一个相属呢？没有自体相属没有彼生相属，实际上就是根本就不合理的。第三个是观察这个因不合理，也就是说这样一种因观察的时候也是不管是它是有因而产生呢还是无因而产生呢？实际上就观察它这个因的时候呢，有因产生也不对，无因产生也不对，无因产生就应该变成这样恒有恒无的观点；如果是有因产生就变成依他起了，是依缘产生依他起不可能变成遍计执。那么这个是第三个科判内容。

申一（观察认知对境不合理）分二：一、总说；二、别说。

酉一、总说：

如是何无实，彼知彼非有，

如苦为乐等，诸白亦非白。

那么这个总说是认知对境不合理的，它的科判是认知对境不合理。那么【如是何无实】的意思就是说不管是对境或者有境当中任何一个法如果没有一个实有的法的话，这个实有法不管是在对境当中存在，或许有的时候是有境，这个有境就是心识当中存在，反正应该存在一个实有的法，如果就是说在对境和有境当中都不存在任何一个有实法，无实就不存在任何一个有实法。【彼知彼非有】那么我们的有境之识在了知这样识或者依靠这样一种对境，第一个【彼】字就是这个对境，【知彼】就是依靠这个对境而了知这个无实法的自性呢【非有】，那么这个是不可能存在的。实际上就是说【彼知彼非有】意思就是说如果我们这样一种对境它如果根本没有有实法的话，它就是个无实，那么如果这个无实法怎么可能被认知呢？是不可能被认知的。因为就是有境之识它一定认知的是个有实法，那么如果说是它这个有实法在有境当中也不存在，是对境当中也不存在，实际上它就不存在有实，不存在有实就是个无实。那么这个无实法是不可能被认知的，尤其在这样名言谛当中，一个根本不存在的东西怎么可能被心识所认知呢？所以说【彼知彼非有】的意思就是这样的，就是说我们要依靠这个对境，依靠这样一种对境来了知它这个无实法非有，这样一种情况是根本不可能存在的。【彼知彼非有】的意思就是这样的。

那么下面是打比喻【如苦为乐等】，比如说我们要把这个苦认为或者安立为乐这个是不存在这个情况的，苦就是苦，不可能把苦就说作为安乐，这个【等】字反过来呢，乐为苦这个也是不可能的。然后就说【诸白亦非白】意思就是说，【诸白】把这一切的白色也同样不可能认知为非白，这个【非白】就是黑的意。那么总而言之通过这个比喻和这个意义对照，就说你的心识如果要真正要产生一个心识的作用，必须要认知对境的有实法，那么如果说对境是有实法呢我心识就可以认知它，那么如果说是这个有实法不存在呢我的心识就无法认知，就好像没办法把苦安立成乐，把白安立成黑一样。所以说如果说是说对境不存在的话那么根本没办法认知这个无实法的意思。所以说再看它的科判的时候就说观察认知对境不合理，那么心识来认知这个无实法这样对境实际上是根本不合理的。

【如是对境与有境中的任何境，如果无有任何一个实法，则有境之识依靠自力在那一对境上所了知的某一无法也是绝不会有的。】

那么如是对境和有境当中的任何境，就说你要安立一个境，要安立一个这样认知的对境的话，或者就是在对境当中安立的，对境当中安立呢就说从它的所取方面讲，或有的时候是色法方面讲。有境当中任何境呢有的时候就说是你的心识的本体，或就是说心识的这样一种当中显现的这样一种境也可以说，反正如果是要认知境的话，或者就是对境当中色法的自性，或就是说心识当中这样一种对境的法。【如果无有任何一个实法】，如果在任何境当中都没有一个实法也就是说不存在一个实法，不存在一个实法的意思就是说，刚才前面按照前一段意思讲含义呢，就说如果没有任何一个实法的话就说明这个法不存在。因为就是说存在的法一定是实法的，如果说没有一个实法，那一定是不存在的法。那么如果说没有任何一个实法的话，【则有境之识依靠自力在那一对境上所了知的某一无法也是绝不会有的。】那么如果没有实法的有境之识，有境之识就是我们的能知能取嘛，依靠自力通过这个心识的力量在那一对境，就不存在实法的对境上面所了知的某一个无法也是不会有的。那么本来一个角度来讲它是一个对境，第二个方面它是个无法，实际上又是对境又是无法的情况是不存在的。所以说我们说在这个对境上面要了知一个所谓的无法是绝对不会有，就说说得简单一点就前面所讲的一样，那么就说你的眼识如果要真正了知对境的话必须对境是个有实法，现在你的对境是不存在有实也就是一个无实，一个无法你的眼识在这个对境的上面要了知一个无法，要照见一个无法是绝对不可能存在的。

【譬如，对于非乐的痛苦了知为安乐，“等”字所包括的将安乐视为痛苦的情况是不会存在的。】

打个比喻讲，对于非乐的这种痛苦你要把它了知为安乐这种情况是不存在的，还有颂词当中这个“等”字，“等”字所包括的把安乐视为痛苦的情况也是不会存在的，如果你的心识没有颠倒，如果是按照一般的世间的这样一种标准来衡量的时候呢，痛苦一定就是痛苦，安乐一定是安乐，所以如果你把痛苦了知为安乐这个是种颠倒，不会存在的，那么你把安乐就说了知为痛苦这个也是不可能存在的。

【同样，对于对境的一切白色也不可能视为非白色的黑色。】

同样的道理，对于对境的一切白色呢也不可能把它看成黑色，【诸白亦非白】的意思就是这样的，所以这个里面有些隐藏的有些词句就说隐藏在后面了，实际上【诸白亦非白】意思，它的意思就是说一切白色不可能视为非白，但这个里面视为非白这个方面就不存在，不可能视为非白这方面隐藏，但是从它的颂词的它的这样一种前后的这样一种语式来看的时候呢，应该说是有可能视为黑色这种情况，因为它就说和前面的意义完全对照的。

【这以上是总说。】

酉二（别说）分二：一、真正认知不合理；二、甚至假立认知也不合理。

那么第二个科判呢是别说，你就说广说呢，安立就是说是这个认知对境是不合理，这就分了两个问题。这两个问题呢，实际上在前面我们在学习《中观庄严论》的时候，已经接触过了，已经不是很陌生的一个法了。真正认知对境呢，就说是一种自证，自证呢就是真正地认知对境，心识认知心识，这就是真正认知对境。假立认知对境呢就是前面讲到的，比如说经部宗的观点，经部宗的观点他是真正认知对境是不可能的，因为他是隐蔽分嘛，但是呢假立认知对境是可以的，因为呢这个对境能够传出来一种行相，然后你的心识在应现出这种行相的时候呢，也假立说认知了这样一种对境，就好像现于镜中的影像，你见到了现于镜中的影像，也可以说认知了你的面容，这个方面的是可以的。所以说呢这个认知当中有两种认知，真正的认知和假立的认知。那么就说如果真正的心识要认知对境的话，只有这两种情况，要么就是真实认知要么就假立认知。但是呢就是这样一种假相唯识宗啊，真正认知和假立认知都是不合理的。

戌一、真正认知不合理：

于此行相者，真知不应理，

离识本性故，如空中花等。

那么就说对于这样一种显现的行相，真知是不应理的，如果说是要真正去证知他不合理，为什么呢？因为所谓的真知呢，真正证知，他一定是自证。一定是就说心识和他的行相是一体的，行相和心识是一体，这个时候呢是可以安立成这个真知的。但是呢就说这个假相唯识宗他认为这个行相是离识的本性，那么就说与其他是离开了心识之外的一种本性，虽然不是说是这种色法的一种完全离开，离开这样一种心识的一种实体的色法，但是呢他自己呢也不认为这个就是心识的本体，所以说呢他这个行相是离开心识的本性。如果说离开了心识的本性，那当然就不符合真正认知的这个体性了，真正的认知一定是这个行相和他的心识一体的才可以真正认知，但是呢假相唯识他不承认这个行相和心识是一体，所以说这个行相已经离开了心识的本性的缘故，没有办法安立成真正认知。打比喻讲如空中花等，那么就说你怎么可能去领略空中的鲜花呢，看也看不到，闻也闻不到它的香味。所以说呢犹如空中花等是没办法领略一样，所以说呢你这样一种这个离开了心识的行相怎么可能去真正认知呢，这个是完全不可能的事情。 **【识认知对境的方式无外乎真正认知或以假立的方式认知。】**

那么这个方面就是一个总说，心识要认知对境的方法呢只有两种，一个就是真正地认知对境，第二是假立方式认知对境。下面就是略说一下，介绍一下这个两种认知。

【真正认知是指超离无情法自性的明知本性之识生起某一对境的行相,也称为真正证知。】

那么所谓的真正认识呢也叫做真正证知,那么就说所谓的这样真正认知呢,是指超离了无情法自性的,这个心识,明知的本性的心识,他就说已经超离了无情法的自性。在这个心识当中生起某一对境的行相,所以说在这个心识当中生起某一对境的行相,说明这个行相和他的心识就是一味的,那么就是一体的。因为是在心识当中生起了对境的行相的缘故,也称为真正证知。所以说呢如果你是在心识当中生起了这个对境的行相,那么这个行相和心识是一体的缘故呢就可以真正去证知他。

那么下面就是讲第二种。

【按照承认外境存在的宗派的观点,诸如于对境的瓶子,虽然没有亲自证知,但借助外境的力量能生起与之相同而显现外境的识,并且可假立为证知对境的名言。】

这个是在讲前面的观点当中提到过。那么对于第二种的承认外境的存在,比如说经部宗,经部宗呢他是承认外境存在的宗派,那么就说他对于这个外境的观点呢,当然是没办法认知的。所以说这个地方讲诸如于对境的瓶子,那么这个瓶子呢是外境,是一个对境的瓶子。虽然没有亲自证知,因为他是一种隐蔽分,没办法亲自去照见他,但是呢借助外境的力量,比如说这个外境他有一种传递行相,指点出行相的能力。所以说借助这种隐蔽的外境的力量能生起与之相同,与之相同就说是和这个外境相同而显现外境的识,这个叫做行相啦。所以说显现在心识面前的行相,这个也是心识的自性。所以说此处说呢与之相同而显现外境的识,这个方面就是一种行相。那么见到的行相,产生了这个显现外境的心识,可以假立为证知对境的名言。这个说是假立证知对境的名言呢是可以安立的,这个可以安立。因为就毕竟见到的和外境相似相同这个行相,这个识已经显现的缘故呢,所以说呢也可以说证知了外境了。这是介绍了两种观点,下面就是说呢对于这两种观点来讲,假相唯识都是无法安立的。

【可是对于承许无相的宗派来说,这两种方式任何一种都不可能实现。】

但是在对于承许无相的假相唯识派来看的时候呢,这两种方式任何一种都没办法真正地去实现的。下面首先讲第一种。

【对于亲自现量明显感受的蓝、黄等这一行相,真正现量认知是不合理的,】

那么就说对于亲自现量明显的感受就说通过和心识无二的这个方式来真正证知呢,真正证知这个蓝、黄等这个行相呢,就说这个真正现量认识是不合理的。

【其原因是:如果真正认知必须要与识之自性一体的方式而了知,】

那么这个就是一个前提,一个总原则,那么就说如果是真正认知,他第一个,他必要的前提呢是一定要 and 心识的自性一体的方式来认知,和心识一体的方式来认知这个叫做真正的认知。

【但由于你们宗派承认相不是识而离开识之本性的缘故,无论何时亲身感受又岂能合理?】

那但是呢对于假相唯识派的观点来看的时候呢,假相唯识宗承认相不是识,啊这个行相根本就不是心识,所以说离开了心识的本性,他就不符合于前面的这样一种真正认知的一种条件啦,所以说呢无论何时亲身感受又岂能合理呢?这个方面就没办法真正去安立亲自感受。打个比喻讲:

【就像空中的鲜花与石女儿的美色不可能现量领略一般。】

空中的鲜花是不存在的,石女儿呢美色也是不存在的,既然他不存在你怎么样可以去真正地领略呢,现量领略是不可能的,真实领略是不可能的。同样的道理呢,你的心识,你的行相离开了心识,所以说要真正去领略他也是不可能的,所以说从这个方面讲呢比喻和意义可以对照。

戌二、甚至假立认知也不合理:

经部宗他虽然有他不合理的地方,但是呢通过假立认知他的名言,这个方面也是可以安立的,但是呢在这个假相唯识宗当中呢甚至于假立的认知也不合理。

无能力故,假立亦非理,

如马角无有,非能生现识。

那么就是说无能力故,第一个无字啊,第一个无字呢就是不存在的法,不存在的法是第一个无字。那么无能力呢,就说不存在的法,他是没有能力就产生能够显现自己的行相的这个心识的,没办法。那么如果是一个柱子或者瓶子这种有的法呢,有的法就有能力引发一种了知自己的心识。比如说呢,这个柱子显现在我们面前,那么就说呢眼识就能够产生这样一种眼识,就能够通过照见瓶子柱子之后呢,能了知或者能显现这样柱子瓶子行相这种眼识,这个方面就可以的,因为他是有实法。那么如果是一个不存在的法呢,他是没有能力显现产生自己的这种心识的。所以说对于这样一种法来讲的话,假立亦非理。那么就说假立认知名言,通过假立的方式来认知对境的这个名言也是无法安立的,没办法安立。因为就是说是假立安立名言的话,他有一个色法的一种无碍境,他有就是说这个指点出行相的一种功能,但是呢如果说不存在,连这个行相都没有的话,当然就无法安立这样一种假立认知对境的名言了。打比喻讲如马角,那么就如马角呢,马头上是没有角的,马头上没有角的话,当然他就没办法去,就是说这个不具备,不会产生显现出马角的这种心识,他是没有这样一种能力的,这个方面就是他的这个比喻。所以通过马角这个方面没办法引发这样一种显现自己行相的心识,所以说无有非能生现识。这

个无有非能生现识，就说如马角无有这两句，这两个连在一起看也可以，如马角无有可以，但是呢在注释当中呢就说如马角这个是一个比喻单独的，然后呢无非能生现识这个是后面的，所以无有和非能生现识呢是连在一起的，可以观察。那么就好像马角一样，所以说没有行相的这个法，如果是行相无有不存在呢，非能生现识，也没有办法，就说不能够产生显现各种各样行相的这样一种心识，没有这个显现这个心识的能力。

【任何法如果存在，承认未曾亲自领受它倒也可以，由于其具备产生显现出能指点行相之对境自性的识的能力。】

那么任何一个法如何存在，比如说在经部宗安立了这样一种对境法，那么承认未曾亲自领受它倒也可以。因为它这个经部宗承许这个法前面讲了这是一种隐蔽分，隐蔽分没办法亲证领受它，这个倒也是可以的。

但是会不会失坏名言呢？认知对境的名言呢？不会失坏的。原因就是由于其，就是讲这样一种没有成立领受的这个对境。这种对境具备产生显现出能指点行相之对境自性识的能力。

也就是说这样一种对境有一种能力，有一种什么能力呢？能够显现、能够指点出行相，能够指点出对境的行相的这样一种功能，有这样一种能力。所以说有这样的能力的话，通过这样的行相，通过这个对境指点出行相，然后心识了知了这个行相之后也可以假立说见到对境了。

【因此，识与外境相同而生起，也可以说现见或了知某某对境。】

当然就是说是它的行相被认知的时候，这个时候识和它的外境的行相是同时相同而生起的。或者说就是心识的行相，第一个“识”就是讲心识的行相，与外境相同而生起，意思就是在心识当中显现的行相也就是外境的自体，也就是说和这个外境相似相同的自体。

因为它的行相毕竟是外境所传出来的。所以说从这个角度来讲，这个行相和外境可以说是相同的，前面有个身同决定理？？【2148】。所以说识和外境相同的生起，也可以说现见、了知了对境。因为这种带相的心识，带相的心识和心识无二的行相就是外境的一种表现。所以说见到的这个心识的时候，显现这个心识的时候也可以说是现见了知了对境。这个就是前面所提到的一种假立了知对境名言。

【但作为原本无有的任何法，根本不具有产生显现本性之识的能力。】

前面就是说是这样一种法存在，但是它有一种能力。那么对于这个原本无有的任何法，就是在颂词当中“无能力故”当中的第一个“无”字。那么原本无有的任何法根本不具有这个，不具有就是说不具有这个能力，就是“无能力故”的第二个“无”字以后的意思。

那么就是说根本不具有产生显现本性之识的能力。它没有一个，它本来就不存在，也没办法把它的对境的这样一种行相传出来，也不能做到这个。所以说根本不具有产生显现本性之识的能力。

【所以甚至仅仅从假立的角度而言，所谓“感觉或了知是此是彼”也不合理，如同马角一般。】

所以说甚至于，就是说所以说甚至仅仅从假立的角度而言，所谓感受或者了知是此是彼的这个方面也是不合理的。真实了知不合理，假立也无法了知，就好像马角一样。

【马角本来不具备产生现出自身之识的能力，因此取所谓“它的行相如何如何”自相的一个识甚至在名言中也是不可能存在的。】

下面就是对这个马角的问题做一个解释。这个马角它是不存在的法，它是本来没有的法。那么就是说这个本来没有的法不具备产生现出自身之识的能力。就是说你要在眼识面前显出这个马角的行相，这个就叫做不具备，这个叫做产生现出自身之识。

那么实际上这个马角它不存在就不具备这个种能力了，不具备能够在眼识当中显现出自身之识的这个能力。以此说既然它没有这个能力，取所谓“它的行相是这样的那样的，是尖的是粗大的，或者说下面很粗上面很尖锐”。像这样的行相的识甚至在名言当中也是不可能存在的。真实无法安立，假立仍然是无法安立的。

【与此比喻相同，如果行相也不存在，那么不可能具备可以产生显现所谓“蓝、黄等这样那样”本性之识的能力。】

和这个比喻相同，如果行相也不存在，那么这个“也不存在”就是对照颂词当中第三句“无有”。“无有”就是说如果这个行相也是不存在的，如果这个行相也是没有的，那么不可能具备可以产生显现所谓蓝、黄等这样那样本性之识的能力。

如果要显现这样一种，要产生这样一种能力必须是个有漏法。但是如果你的行相也不存在的话，哪里会存在一种显现蓝黄等行相的这个能力呢？所以说如果没有这个能力，假立的认知是绝对不合理的。

【假相唯识宗并不承认外境单独存在以及识以相同体验的假立方式来感受。】

那么假相唯识宗并不承认外境单独存在，像经部宗这样外境单独存在，然后在这个基础上，识以相同体验的假立方式来感受。就是说单独存在的外境可以指点出一种行相来让识来体验，假立的方式来的感受知，这个也是不承认的。

所以说它从这个方面不成立的角度可以安立，它这样一种假相唯识宗的假立的认知对境当然也就失坏了。

【但是对此如果以真正、假立任何方式都不可能感受，那么再无有其他感受的途径了。】

一方面就是说是它指出，前面假相唯识宗指出如果说行相是内心的话，行相是心识的话，那么就说就像真相唯识一样具有这样或者那样的过失。他觉得如果不承认许外境是心识，我就避免了真相唯识宗当中的很多过失，那么我就观点圆融了。

一方面他不承认行相是心识，第二个方面也不承认像经部宗认为的有一个实有的外境然后能够指出行相让心识来了知，这个也不承认。他认为这个也有很大的过失，因为他如果承认许外境就不是唯识宗了。但是你把真相唯识宗的方法也否定了，你把经部宗的认知对境的方法也否定了，那么现在看你的处境，现在假相唯识宗的处境是什么样的呢？

真正的方式没办法了知外境，假立的方式也没办法了知外境。那么如果说这两种途径都没办法了知外境的话，那么再也没有其它感受和的途径了。也就是说严格来说假相唯识宗你如果不放弃自己的宗派，不改变自己的宗派的话就失坏名言了。

失坏了名言这个是在辩论当中，在观察过程当中是一个很大的一种过失。像这样的话观察来观察去最后连名言谛都失坏了，像这样你怎么去安立你的宗派呢？所以像这样再也没有其它途径可以感受了。

【因此，正是为了使“领受相之识永不存在”的太过径趋直入（对方观点的要害）而进行了彻头彻尾的破斥。】

意思因此是说正是为了使“领受相之识永不存在”，就是说这个相不存在，领受相的识也绝对不会存在。那么不管你再怎么讲，虽然在心识当中不存在相，但是眼识也是可以了知。你虽然这样去辩解，但是通过前面的论文当中所观察的一样，这样辩解完全是徒劳的。

如果你的相和心识一体，你有真相唯识的过失。那么如果你是离开了心识之外的一个相，但是如果是离开了心识之外的相，又如何去了知呢？就好像一个心识是去认知一个无情法一样，这个是根本不可能的。

如果一旦显现在为心识当中，已经一旦被眼识所照见了，实际上这就显为心识当中，实际上这种就是和心识一体的，再没有其它的方法。所以说领受相之识永不存在的一个太过。为了使这个太过，就会直接切入对方要害的缘故，所以要通过很多的篇幅进行彻头彻尾的破斥。

申二、观察相属不合理：

“相属”前面讲了就是关系，就称为关系。像这样一种关系的时候，有两种关系：一种是一体的方式安立的关系，一种是他体的方式安立的关系。就是相属。

那么所谓的一体的方式安立的关系就是讲自体相属。它的不同，一个本体的不同的侧面可以安立它的关系的，这个是假立的关系。

还有一种是彼生相属，因果关系，由此生彼，由此生彼叫彼生。那么就是说因果之间有一种联系，因和果之间有一种关系这个叫做彼生相属。所以一切法就只有一体和他体两种，所以说一切的关系也只是一体和异体，或者说自体相属，彼生相属两种。

但是真正按照，就是严格的角度来讲，实际上只有自体而没有相属，只有彼生而没有相属。但是假立的角度来讲的话，自体当中无常所作等等它有一种关系，这是假立的。那么就是说因果之间它也是一种假立的关系这个是可以有的，这个方面是可以有的。

所以说像这样讲的时候，就是说对于“相属”，在假相唯识宗的观点当中，行相和识，这个方面地方相属主要是它的心识和行相之间到底有没有一种关系呢？如果没有关系你怎么领受？就是这个意思。

那么如果你要领受它，一定要有某种关系。如果任何关系都没有，你怎么领受心识，领受外境呢？但是任何关系都不存在，是绝对不可能安立的。

所以说我们在观察的时候假相唯识宗在相属的问题上面也失败了，颂词当中讲：

有彼定感受，与识何相联？

“有彼定感受”实际上它就是一种关联。有彼就是讲这个行相。如果这个行相是存在的，那么依靠这个有境的识一定能够感受它，绝对是能够感受的。所以说这个行相，有彼这个行相，和它这个样子的的心识之间，定能感受心识之间，它就是一种联系。应该有联系才能够真正去认知，但是如果按照假相唯识宗的观点而言，与识何相联，就说你的这个行相和心识，到底是什么关联呢，没有办法安立关联的。那么这个就是一种总说，总发太过了，那后面就是一个详细讲的时候，那就是说这个：

本无自体属，亦非彼生属。

那么就是说这样一种本就是本身的意思，行相本身它是不存在，所以说行相它本身它就说不存在的东西，而心识是存在的，所以说这样两个法，不是一个本体。那如果是一个本体的话，那么就是是这个行相必定是心识之性，心识是行相的自性。但是就是说这个假相唯识宗，它认为这个行相不是和心识之性是一体的。所以说如果不是和心识之性是一体的话，是就不可能在这个上面安立个自体相属的关系。如果没有联系，那是通过自体的方式来感受是不可能的。那么如果说真相唯识宗呢，可以通过自体相属，因为它的这个就是说行相，也就是心识，它的行相也就是心识，所以它只是一个心识的两个侧面，就像昨天所讲的内容一样，从它不同的反体来看的时候，安立一个叫能取，一个叫做所取，但是都是心识，那么这一种领受的方式就叫做自体相属的一种方式了。那么第二种方式方面亦非彼生属，彼生相属是由此生彼，它是因果的关系，那么是因

果的关系的话，因它也存在才行。但是你的行相它是不存在的，你的行相是假立虚幻不存在的法，而你的心识是实有的法，所以像它这样讲的时候，怎么可能安立一个彼生相属呢？通过因生果的这样的彼生相属也是不可能合理的，彼生相属主要是他体的法，那么通过这个他体的法来安立的时候，就是一种彼生相属。

【无论领受任何对境都必须要与它之间存在联系，对毫不相干(的法)不可能领受。】

那么就是说不管领受任何对境，都必须要和对境之间存在着一种关联，也就说存在一些相属，存在着一些关系。那么如果说这个能领受和所领受之间毫不相干的话，那么就不可能领受了，没有任何联系那就不可能领受了。

【为什么呢？所存在的蓝色等某一个行相，这方面是行相。依靠有境之识，那么如果说行相存在了，有境之识也存在，中间没有任何这样的一种障碍的话，那么就不可泯灭，必定感受，这个心识必定会感受这个蓝色。】

那么就是说所存在的蓝色等某一个行相，这方面是行相。依靠有境之识，那么如果说行相存在了，有境之识也存在，中间没有任何这样的一种障碍的话，那么就不可泯灭，必定感受，这个心识必定会感受这个蓝色。

【这一点，如果按照你们的观点来讲，行相与识之间到底有什么联系呢？】

那么本来讲的话，行相和心识之间应该有联系，但是如果你不放弃你的观点，按照你的观点来衡量这样一种法的时候呢，那这到底会出现什么联系？你的行相心识之间有什么联系呢？

【有联系决不合理。】

不可能在有任何联系的。如果没有任何联系那就决不可能领受对境，这个也是一种很大的过失。那么下面就讲根据，我们会这样说呢？因为那么称许行相本身不存在，那么现在讲根据：

【为什么这样说呢？因为(你们)承许行相本身不存在而识是存在的，】

就是对方的观点，对方承许行相本身它不存在，是虚假的是没有的。那么就说心识它是识存在的，它是真实的，一真一假，一有一无，一显一【3402】、，就像前面讲过的一样。所以说这个心识它本身是存在的。

【所以相与识是自体相属显然不合理，】

从这个方面讲的时候，一个是有的，一个是有的，所以一个没有的法和一个没有的法，怎么可能自体相属呢？这不可能自体相属的，自体相属一定是在一个法上面都具备了两个不同的反体，这个时候可以说是一种是自体，或者一种自体相属的关系，从这个方面可以来安立的。但是你这个行相根本存在的，而心识存在的，所以说在这个上面安立的是相和识，是自体相属显然不合理。

【假设是自体相属，那么如同行相一样识也应成无有，或者如同识一样行相也必定成为存在。】

因为它是自体，它是一体的。假如说你的这样一种行相，和你的心识是自体相属的，那么如果是自体相属，就会出现下面的这样一种问题。那么就是说如同行相不存在一样，心识也应该不存在，因为它是一体的缘故。或者反过来讲，如同识存在一样，行相也必定会成为存在。会出现这两个过失。所以说没有办法，按照你的观点上面没办法安立这样一种自体相属。

【而且(相与识之间)也不是彼生相属，因为原本无有的法不可能(产生)任何法的果。】

那么就是说相和识之间也不应该是彼生相属的，为什么呢？因为原本无有法就是指这个行相，它的这个行相就是原本无有的法，那不可能产生一个心识的。或者说从它的总的原则来看，一个不存在的东西，不可能产生任何果，石女儿不可能产生任何果。像这样的一种虚空等等，它也不可能产生任何果。所以说就说原本没有的法，是不可能任何法的果的，这个是总原则。那么把这个总原则放到你的行相和识之间来看的时候呢，如果你的行相是因，你的这样的心识是果，那么这个行相的因是不存在的，行相的因是不存在的。那么怎么可以产生一个眼识的呢？如果这个是可以产生的话，那么眼识难道不是无因生吗？一定会变成无因生的过失。因为它的因根本不存在，而又有果的缘故，一定会产生无因生。或者就换个角度来讲的话，如果没有因，也一定不会有果，但是这个眼识的果这是现量存在的。在名言当中，每一个众生都有眼识，只要眼根不坏，都有眼识，所以像这样讲的时候呢，从这个角度观察，也是不合理的。

【即便它们之间是彼生相属，但由于有先有后，因此将导致同时不具有识等无量无边的过失。】

那么即便行相和心识之间，是彼生相属，我们就不是说你这个行相是没有的，不能够彼生相属。我们即便是说你这个没有的行相，可以和心识之间是彼生相属的关系，但是也有过失。为什么？但由于有先有后，彼生相属的这个因果关系，一定识是前后次第的，所有的因果关系，就是说此生彼的因果关系，都是因先果后，但是由于有先有后，有先有后就是行相的因在前面，它的这样心识的果在后面，那么如果是这样的话会导致另外一种过患，由此将导致同时不具有识等。同时不具有识等的意思就是说当有行相的时候呢，没有心识，当心识产生的时候呢，行相已经没有了。所以说心识和行相二者之间是没有办法同时具有的。但是我们这个心识和行相，二者之间一定是同时的，所以说一定是同时。如果说你的这样一种彼生相属，按照彼生相属，按照因果的关系来解释心识和它的行相的话，不合理。因为行相在前面，它是因，然后心识在后面它是果，这个方面是一个总原则，所以有的时候为什么有这个这么大的过失呢，这个因果观点一定是因先果后，如果是因果同时，那绝对有很大的过患的，所以说如果要承许因果关系，因在前面果的后面，这是没有办法否认的。所以说如果是这样的话，这个时候就是导致同时不具有识的。那在就是说有行相的时候没有识，有识的时候没有行相，有很多很多无量无量的过患。这个方面是即便承许彼生相属也有这种过失。

【然而，仅仅在以彼生相属并不能感受对境的共同场合里才需要分析这些，而在此处假相唯识宗不应承认彼生相属，故而没有必要对此进行分析。】

就说是然而呢，仅仅是在以彼生相属并不能够感受对境的共同场合里才需要分析这些。那么是什么意思呢？前面这句话，即使他们之间是彼生相属，也就是由于有先有后导致同时不具有识等无量无边的过失，这句话的话，仅仅是在分析彼生相属不能感受对境的这种共同场合，才需要进行详细分析的。但是在这个地方假相唯识宗他应该不承认彼生相属的，它对这样的一种行相产生心识的彼生相属，应该不承认的。所以说故而没有必要对此进行分析的意思就是说呢，没有必要详细的分析，只是简略的提了一下，如果假如说你承认彼生相属的话，有什么过失，但是对于他的这样详细的分析就没有必要进行分析了，因为假相唯识宗他不一定承认，这个方面麦彭仁波切帮助我们，就是说重新树立一个观念，就是说如果彼生相属呢，感受对境是不合理的。

【由于必须承认尽管领受行相但(相识之间)却无有联系这一点，因而使矛盾就显得更为尖锐了。】

由于必须承认尽管领受行相，但是就说相识之间没有关系，这个就说对方的观点，就是说中观宗的论师，他就已经把对方观点当中的矛盾，很严重的矛盾指出来了。一方面可以领受行相，比如说犹如领受空中的毛发一样，这样的一种心识可以领受本不存在的这个行相。但是呢，相和识之间呢就没有联系。他们之间呢就是说不是一体的这样一种问题，也不是彼生的问题，所以这样分析下来的时候呢，就使矛盾更加显得艰巨尖锐，非常艰巨尖锐，没办法回避了。

【任何法不舍弃他法即命名为相属，】

那么什么是相属呢，就是一个法呢不舍弃另外一个法，它是一个能立所立的关系，这个方面就是安立成相属。我们看前面的自体相属也好，彼生相属也好。就是说任何法没有舍弃其他法从这个角度来讲就可以安立成相属的关系。

【外道徒将具相属、集相属等作为别法，而总法的边际却始终无法确定。】

那外道徒将具相属，具相属是一种具有的相属，比如说，牛上面具有这个角，或者一个盘子里边具有很多这样的一种的饼干啦，水果，这个叫做具相属。然后呢，集相属就是集聚的法，很多法集聚在一起，比如说呢，经堂里面集聚了很多人，像这样把这些呢作为别法，把这些呢是作为他的别法。但是呢总法的边际却又始终无法确定。他认为这个有一个具相属，有一个集相属，这个方面是别别的法，但是呢这个总法的边际是无法确定的，那么到底能不能够把一个总法的边际确定下来，这个是始终确定不下来的，他只是安立一个具相属，集相属等等，有具相属，有集相属，这个方面的问题是在《量理宝藏论》当中有讲的，在讲相属这一品，第六品当中讲的，还有呢就是说，《释量论》等因明的论典当中也是讲了一些。

【具德法称论师认为：任何法决定是一本体或异本体。】

那么实际上这句话是什么意思呢，这句话实际上是对前面这句话的一种自宗的回答。就是说外道他安立了具相属，集相属，很多很多作为别法，但是呢，总法的边际是没有的。那么就是说具德法称论师认为呢，任何法绝对是一或者异，这个就是他的边际。总法的边际就是一本体，异本体，两个本体。这就是他这个总法的边际，一定可以确定的。

【如果是一本体，则必定是自体相属；假设是他体，就必然是彼生相属，决定包括在这两类当中(定数为二)。】

那如果是一本体，那么就肯定是自体相属的关系。也就是说他的前提是什么呢？又要必须存在一本体的条件，就必须要在一个相属的条件。在这个当中才可以说自体相属了，才可以自体相属了，如果这个法是一本体的，而又相属的话，一定是自体相属。假设是他体，当然就是说所有的他体不一定是相属的，所有的法不一定有联系的，但是呢就是说假如是他体，而又有相属的关系的话，一定是彼生相属。这个一定要搞清楚，否则，就是说麦彭仁波切这个方面的意思是很清楚，但是如果我们没有理解这个意思的话，如果是他体，就一定是一定是彼生相属。这个不一定的，彼生相属因果关系嘛，所以说两个他体的法不一定是彼生相属，或张三李四没有什么关系的，自他体的或者瓶子、柱子是他体的，但是不一定有联系，不一定有彼生相属的关系。所有说有存在是他体而没有相属的关系的这种情况是有的，所以说这个方面讲如果是他体的是第一个条件，第二个就是一定有关系。那么如果是这样必然是彼生相属的。决定包括在这两类当中，肯定是自体相属的，和彼生相属。那么就是说外道图徒的具相属，集相属，反正不管怎么说讲，都可以包括在或者是自体相属，或者是彼生相属当中。这个是上师在讲因明的时候呢，对外道的这些具相属，集相属这些观点是做了详细的破斥的。所以说如果要去了知的话，《量理宝藏论》第六品当中上师在讲记当中，一方面描绘了具相属等等外道的观点，一方面呢对这个观点呢也是进行了破斥，分别把这个具相属集相属等等分别放在了自体相属和彼生相属当中。所以说不包括在自体相属，彼生相属的法，绝对是不存在的，所以外道虽然说呢，好像具相属既不是自体相属又不是彼生相属等等，他就觉得有其他的很多相属作为别的法，但是呢可以说一定是包括在，一和异当中的，一定是自体相属和彼生相属当中的。这个方面是在因明讲记当中有的，可以去参考。

【就拿对境一个瓶子来说，从排除是常法的反体而言为无常，从遣除非所作的角度来说谓所作，从遣除无实的侧面而称为有实，】

那么就是说就拿对境的一个瓶子来讲，这个要讲他的自体相属的关系，讲自体相属，那么自体相属是一个法，一个法自体，一体上面他要安立关系。一个法怎么安立关系呢，自己对自己怎么安立关系呢？这个方面是从他不同的侧面，一个本体上面不同的反体，可以安立、可以假立成一种相属的关系，此处就拿一个对境一个瓶子来说，从排除是常法的反体而言，就

无常，那么就是说这样一种瓶子，哪怕它不是常法，排除了常法，从它不是常法的角度来讲，把这个瓶子安立成无常的一个反体。从遣除非所作的角度来说谓所作。那么就是说这个瓶子，他就是说遣除它非所作，非所作实际上就是不是所作的法，不是所作的法实际上也是常有的法，一个侧面的。所以说这个方面要是遣除瓶子的非所作，而安立他是所作性的，这个瓶子他是个所作性的。他是通过陶工，陶工把泥巴和起来之后，放在火里烧，烧之后怎么怎么样，通过很多工具，这些叫所作，他是所作性的缘故呢就遣除非所作了。所以说，从遣除非所作的角度，得到了一个所作的名称。从遣除无实的侧面而称为有实。那么无实法是不显现的，所以说从遣除无实的侧面，把这个瓶子称为有实，这个瓶子不是无实法，他是有实法，从他遣除无实的侧面称为有实法。

【通过遣余的方式排除违品之增益而拥有的各自部分借助各自名称而能够理解，而以其他名称则无法理解。】

那么就是说前面所讲的无常所作或者有实啊这些都是通过遣余的方式，除了其他的法之后呢，遣除了非他本体之外的法之后，排除违品的增益而拥有各自部分，拥有的各自部分就说无常所作和他这样一种有实等的这个部分而借助的各自的名称。比如说从遣除常法的角度，他的名称叫无常，遣除非所作的角度他的名称叫所作。遣除无实的他的名字叫有实，所以说我们通过无常可以了知他的一个侧面，通过所作可以了知他的一个侧面，通过有实可以了知他的一个侧面。所以说通过其他的名称无法理解，通过无常从直接的角度来讲的话，不是说他间接，间接他当然里面都有联系，从直接的角度来讲，你通过其他的名字，没办法直接了知他的含义。比如说无常，了知所作性，像这样的话虽然内部有相连的，但是呢也直接要了知他，有点困难，没办法了知。他一定是遣除常法的角度而无常的，一定是这样的。所以说像这样的话他一定是以他各自的名称可以理解的，其他的名称无法理解。这个方面是说明什么问题呢，一个本体有不同的侧面。不同的侧面，不同名称，他表达了不同的意思，在一休当中，一本体当中也有不同的含义。那么在这个前提下就可以安立相属了。就可以安立关系了，关系是两个以上的法才可以发生关系，如果是一个法自己对自己没办法发生关系，所以说，我们怎么样来安立同体相属呢，一个法上面安立相属，他的根据是什么，一个法上面分出了不同的部分，每一个部分都不一样，每一个他所表达的意思都不一样。所以说在这个当中可以表达他的相属的关系了。

【为此才分开安立为语言、分别的对境。】

所以说，从这个角度来讲，一个法上面分开安立了不同的语言，不同分别的对境，比如说无常的语言，或者我们分别无常，这样一种，通过这样一种，分别无常的分别念，这都是可以的。

【由于在外境瓶子的本体上是一体，因此所作与无常在瓶子的上面立为同体相属，】

那么因为在外境的瓶子上面本体是一个，所作的本体和无常的本体实际上是一个本体，一个瓶子的本体，因此所作和无常在瓶子的上面，安立成同体相属的。

【当然这只不过是遣余的分别念前根据分摄的不同而言的，实际上由于是同体，所以自己不可能与自己存在联系，就像指尖无法自我触受等一样。】

那么当然像这样只不过是遣余的分别念前，根据分摄的不同，分的时候可以分为很多侧面，摄的时候呢，摄为一个本体。所以像这样的，通过分摄不同而进行安立的。实际上因为他们都是无常而、所作的等等，都是一个同体的，所以说如果从这个角度来讲，自己不可能与自己存在联系的。就好像自己的指尖没办法自我触取受等一样。所以说这样一种所谓的相属，一定是在某个前提下面，他从不同的反体，假立的角度安立成相属，实际上，他从实体的角度讲，一个瓶子一个瓶子的话，自己对自己没办法真正的去相属的。

【彼生相属是指以因果的方式相联，】

那么就是前面讲的同体相属，那么下面讲这个彼生相属，彼生相属是指以因果的方式相联系。

【其中(因)包括近取因与俱有因两种，】

那么近取因是主要的因，比如说种子。俱有因是指其他的因，比如说，这些土、粪、阳光啊，都是他俱有因，也叫俱有缘。所以像这样的话，俱有近取因是指对他的主要的法，主要的法起作用的，俱有因是从其他的差别法起作用的。当然因和缘之间呢，就两种因之间呢，必不可少。你只有这样一种近取因，只有种子，没有其他的阳光水土，也没有办法发芽，那么就是说你只有阳光水土，没有种子，也没有办法长出苗芽。那么只有在因和缘，近取因和俱有因都存在的时候，才可以长成。但是呢，这个里面有关系，那么如果你的近取因，你的种子力量弱，比如说这个因，种子上面具有良种和劣种两种。那么如果你的种子是一种良种，你种下去的时候再加上缘好，那么你长的东西就很好的。虽然你的缘很好，但是你的这个因啊，你的近取因他的种子它就是一种不好的种子，种下去之后长出来的东西也不好，这个是从主要角度来讲，有关系的。还有呢就是你的种子虽然是良种，但是你的缘不好，你把这个好的种子播到了黄土地，播到了一个其他的沙漠上面，播到了其他的一个上面那就不好长了，就是这样的。所以说他这个缘呢，对他的种子的生成，差别方面，仍然可以起作用的。但是从主要长起来这个角度来讲，它主要是近取因，种子的作用。所以说其中的因包括近取因，俱有因两种。

【同时也应当了解其他论典中有以六因与四缘等生果的方式……】

那么比如说在《俱舍论》当中也有六因四缘的的安立方式，像这样的话只不过也是从他不同的因和不同的缘方面展开了宣讲的，像这样的话《俱舍论》当中有六因四缘。如果《俱舍论》当中觉得太过于广大，不好看的话，就去看《入中论》。《入中论》当中《日光疏》当中也可能看过，他在讲破他身生之前呢，下册的刚开篇，第二本刚开始的时候讲六因四缘，那个时候就比较归摄的方式，比较好懂的方式讲六因四缘，可以去参考这些问题。有些是因明和俱舍论都承认的，有些呢只是因明当中承认的，实际上俱舍论一些观点是不承认的，这样也有的。

【虽然一般来说因包括五种等类别，但实际上可以归集在观待因与能生因二者中。】

那么就是说虽然因可以分为五种，但实际上归集的时候呢可以归集在观待因和能生因当中，观待因就比如说像这样一种左右啊，就是说此彼，此岸彼岸这方面，或者父子的关系，这些也可以这样。当然，有的时候父子他是一种，从一个角度来讲，能生所生，可以说，但是主要是父子关系他属于观待的，观待父亲有儿子，观待儿子有父亲。或者说此岸彼岸上下左右，都是观待因，还有能生因从种子生果这样一种能生因，像这样的话可以归摄在观待因和能生因这两者中。

【(总之)对于某法若不存在，则不会生果即安立谓因。】

那么什么叫因呢，一个法不存在就不会生果，这个叫做因，如果有他就会产生果，叫做因，这个方面的意思就是这样。以上就这样讲到了它相属的关系。今天就讲到这个地方。

《中观庄严论释》生西法师辅导第 64 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！

发了菩提心之后呢，我们继续宣讲全知麦彭仁波切所造《中观庄严论释—文殊上师欢喜教言论》。那么如今宣讲的是破斥心识实有的一体。那么实际上呢一切成实的法只有一体和多体。那么如果说是不存在实有的一那就不可能存在实有的多。所以说呢在这个论典当中破斥的重点放在确实一当中，不管是实一的境还是实一的心识。那么现在呢是对于假相唯识宗是一个心识的进行观察和破斥。那么现在讲的呢，首先呢是观察这样一种这个假相唯识宗认知对境不合理的问题，第二是观察相属不合理的问题，第三个呢是要观察因不合理的问题。那么现在呢是讲第二个科判——观察相属不合理。也就是说如果唯识宗的观点，心识是实有的，行相是不存在的。那么如果在这样一种前提之下呢，第一呢，不会不可能出现这样一种这个就是说是这个自体相属的问题；第二个问题呢也不可能出现彼生相属。所以说这两个，就是说是这个这两个相属如果不存在的话，就没有任何的所谓的联系，没有任何关系。如果没有关系呢，也就无法了知这个行相等有很多很多过失。那么这个以上呢对于这个相属不合理的问题呢做了观察了。那么今天是要旁述相违。那么就是说相属和相违嘛，实际上是在观察一切万法的名言谛的问题的时候呢是非常关键的问题，所以说在讲完相属之后呢。全知麦彭仁波切呢也是在这个地方旁述一下这个相违，略说一下相违的问题。

【旁述相违：相违也就是指两种事物之间结成所害与能害的关系，】

那么这个，所谓的这个相违的法相呢，就是指两种事物之间存在一种所害和一种能害的关系。像这样呢就是一种这个所谓的相违。它一定是，第一个呢一定是这两种事物，第二个方面呢是存在所害和能害。那么这个就是他的这个相违的一个法相。那么如果它的分类呢是：

【决定有不并存相违与互绝相违两种。】

那么如果把这样一种相违分别开观察的时候就存在两种相违，第一个呢就叫做不并存相违，第二个的话呢就叫做互绝相违。那么不并存相违和互绝相违呢在前面呢论文当中只出现过，尤其是互绝相违呢就出现了好几次。那么今天呢是宣讲不并存相违和互绝相违两种。

【一、不并存相违：彼此之间不能持续平衡相伴、并存，称为不并存相违；】

那么就是说所谓的这个不并存相违呢，就是说这个两个他法之间呢不能够持续的平衡相伴。那么就是说两个存在的法之间没办法就是说是这个，平衡的相伴，平衡的并存。所以说呢在出现的时候呢，一者必定是能够伤害另一者，让另一者呢没办法就是说继续的延续下去，像这样一种状态呢就称之为这个不并存相违。有很多法是不并存的，但是呢就是说不存在相违的问题。但是呢在这个当中讲呢是不并存相违，就是说一定是它二者之间呢是互有有这个伤害的关系。所以像这样讲呢就叫做不并存相违。

【二、互绝相违：对立面是无实法，诸如蓝色与非蓝色之间是互绝相违。】

那么所谓的互绝相违呢，它也是一种所害、能害。但是呢它的这个对立面是一种无实法。也就是说互绝相违呢是有实法和无实法。

那么打比喻讲，蓝色与非蓝色之间呢就是互绝相违。那么第一个呢蓝色呢，这个是存在的一种颜色，然后呢非蓝色呢就是说是，实际上就是说对于前面这个有实的蓝色呢一种对立面，它就是说是非蓝色。那么这个非蓝色呢当然可以理解成很多问题，比如说对颜色当中呢，像黄色啊，还有就是说这些其他的绿色啊、红色啊，这些也是非蓝色。但是这个方面呢非蓝色呢并不是指就是说蓝色以外的这些红、黄等这个颜色，不是这个意思。因为这个对立面是无实法，而前面的这个红色也好还是其他的白色也好，这方面并不是无实法。所以说呢这方面讲的时候呢，所谓的互绝相违，一定是蓝色和对于前面这个蓝色的一种否认。一种非蓝色、黄色和非黄色，那么应该是这样一种问题。

或者说比较使用的多呢就是这个“常”和这个“无常”啊，像这样一种法，或者“有”和“无”这样一种法。“柱子”和“无柱”这样一种法。像这样的话就是说是这个方面呢就是一种这个蓝色和非蓝色之间或者对立面是一种无实法的一种问题，这个方面就叫做互绝相违。存在“有”的时候呢绝对不可能是“无”，那么如果是无的状态不可能是有。这样一种问题。因此说呢像这样观察的时候呢叫做互绝相违。

【其中不并存相违也包括“光明与黑暗”之类的境相违以及“我执与证悟无我”之类的心相违。】

那么首先呢是不并存相违当中呢又可以分为两种，一个是境相违，一个是心相违。那么就是说境相违呢比如说光明和黑暗，光明和黑暗呢就是说二者之间没办法并存的，没办法并存。所以说呢像这样观察的时候呢，他们就是说是这个光明和黑暗之间不能够持续平衡相伴，不能够并存。那么如果就是说是光明它力量越来越强的时候呢，黑暗就逐渐逐渐消退了。在黄昏来临的时候，黑暗的这样一种力量越来越强，光明的力量越来越消退。所以说呢从这个方面观察的时候呢就叫做这个光明和黑暗之间的关系。还有有些时候就是水和火之间的关系呢也可以这样理解。那么水和火的两种法。那么看就是看谁的这样

一种这个微尘的力量大，微尘的数量多。如果是这样的话那么一者就能够害另一者。那么如果水和火放在一起的时候呢。刚开始的时候并不一定是相违的。那么刚开始的时候，就是说从一方面讲的时候就是说可以说成一种互相之间一种，一种斗争吧，一种战争。像这样讲的时候如果是这个火的这个微尘的力量大。它的火的微尘多，逐渐逐渐这个水会减少，逐渐逐渐干涸。那么如果就是说水的力量大呢，比如说水的力量大呢就是说提，拎一壶水去浇这个火堆的时候。那么如果这样水尘的力量大，那么逐渐逐渐呢这样一种这个火尘的这样一种这个力量就会减弱，最后就会消失。像这样就叫做不并存。二者之间呢没办法并存的。那么这方面就叫做境相违。

还有一种就是心相违。心相违呢就是说讲到了是我执和证悟无我之类的。那么互相之间呢就没办法并存。也就是说如果出现存在我执的时候呢，这个方面就是说无我的这样一种这个智慧呢没办法存在的。那么或者说就是说如果是证悟无我空性的时候呢，那我执无法存在。那么有的时候呢当我们在修法过程当中，尤其在修法过程当中，会不会出现我执和证悟无我这两种情况并存的这个情况呢？实际上就是说在最初生起这个无我，或者说我们相续当中产生一种闻思的这个无我的正见。或者开始要证悟无我的时候呢，像这样的话就是说这个我执和证悟无我的这个正见等等好像还可以有一定的这个存在的这样一种这个情况。但是呢看他谁的力量大。如果就当我们，比如说我们在修持无我的时候，那么我执的力量还是很大的话，逐渐逐渐就会把这样一种，把证悟无我或者了达无我或者通达无我这种见解呢，就会把它削弱乃至这个无我正见就不会存在了。那么就是说如果这个无我的定解，或者证悟无我的这样一种这个心很强大呢，那么我执，它就会削弱，我执呢逐渐逐渐就会消亡。那像这样的话就是我执和证悟无我之间的这样关系。实际上不单单是凡夫的时候有这样的。那么在证悟这个，在这样一种这个，就是说圣者位的时候呢如果没有彻底的把我执的种子，我执的这样根本天除的话，在相续当中见道以后，他有证悟无我的智慧，相续当中有存在这个我执的这样习气，或者我执的种子，那么二者之间呢仍然是一种这样一种不并存相违的一种状态，逐渐逐渐呢，一个就是说是会，一个就逐渐会胜出，尤其是无我的智慧逐渐会胜出，我执的话会彻底消亡。所以说就像这样在心相续当中也存在这个我执和证悟无我之类的这样心相违的这个问题。

【互绝相违有直接相违与间接相违两种。】

那么互绝相违呢分为两种，一个是直接的互绝相违，一个是间接的互绝相违。

【直接相违是两种事物之间正面抵触，如“常”与“无常”；】

那么就是说直接相违呢就是直接“常”和它的这样一种对立面的这种这个无常法。就它的这个对立面的这个无常法。像这样就叫做这个直接的一种相违或者和有和无啊，这些都叫做直接的相违。

那么下面是讲第二种，间接相违。实际上就直接相违呢，我们就是说遇到得多就讲得多，间接相违呢，就是说稍微出现的次数要少一些。下面就讲这个间接相违：

【彼此之间虽然不是针锋相对互为违品，但一者的违品作为另一者的能遍，因而不可能有同是两者的情况，如“所作”与“常有”，也就是说，“常有”的能遍是“非所作”。】

那么就是说是两个法之间，彼此之间呢虽然不是针锋相对互为违品，就像“常”和“无常”一样。“常”和“无常”呢就是直接的这种针锋相对。“无常”呢就是一种这个“常”法的一种对立面。它的对立面是不存在这个“常”法的一种状态，不能在就是说间接相违呢虽然不是像“常”和“无常”这样一种针锋相对互为违品的。但是呢一者的违品作为另一者的能遍，所以说呢二者不可能，不可能有两者同是两者的情况。

那么对于这个举例来说明的话，比如说“所作”和“常有”法，那么如果说是“所作”和“常有”法二者呢是不是直接的一种针锋相对的违品呢？实际上并不是。因为就是“所作”的直接违品是“非所作”，“常有”的直接违品是“无常”，所以说从这个角度来讲，“所作”和“常有”之间呢，他虽然也有关联呐，但是要从直接的一种，啊针锋相对的方式互为违品呢，“所作”和“常有”并不是存在这个条件。因为“所作”前面有讲，“所作”呢他的违品是“非所作”，那么“常有”的直接对立面是“无常”，所以说这个方面就是存在的第一种情况，不是针锋相对互为违品的。但是第二种情况呢，一者的违品作为另一者的能遍，这个条件是有的，也就是说，“常有”的能遍是“非所作”。那么这方面就存在了一种间接相违了，间接相违。“所作”和“常有”虽然不是直接相违的，但是呢有一种间接相违。比如说呢：“所作”，那么“所作”他的这个违品呢是什么呢？“所作”的违品是“非所作”，那么“非所作”我们再看呢，把“所作”的违品剔出来是“非所作”之后呢，那么“非所作”和“常有”之间呢是什么关系？实际上就是说“非所作”和“常有”呢，就是说“常有”就是，啊“常有”的能遍是“非所作”，“非所作”作为这个“常有”的能遍，“常有”是“非所作”的所遍，二者之间呢有这样一种关系，所以说呢就是说是“所作”和“常有”二者之间呢，也不可能同时存在的，不可能有同是两者，又是“所作”，啊又是“常有”的这个法是不可能存在的，所以说从这个角度来讲，也叫作间接相违。这个地方观察的重点呢要，第一个呢就是说，他们……我们要了知“所作”和“常有”二者之间的关系不是针锋相对的，直接的违品，直接的矛盾，这个是没有的，啊直接的矛盾没有。前面也是讲“所作”的直接矛盾是“非所作”，而“常有”呢是“无常”。所以说现在把“所作”和“常有”放在一起，那就具备第一个条件是：不是针锋相对的互为违品了。

那么就是说再观察他的第二个问题，第二个步骤，第二个重点呢，是一者的违品作为另一者的能遍。比如说“所作”他的违品是“非所作”，“非所作”能够作为常有法的能遍，他们就是说“非所作”和“常有”是能遍和所遍的关系，所以说呢就是“所作”和“常有”不可能同是两者同时存在。那么如果把这三个步骤掌握之后呢，哦这个“所作”和“常有”之间的这样一种间接相违的问题呀，就可以了知了。因为就是说是“非所作”和“常有”之间的关系很密切，所以说呢就说“所作”和“常有”之间呢，他也不可能是一种这个，可以说有些关系的，“所作”和“常有”之间就是一种相违的，而且是间接相违。

【本来在此外，深入透彻地理解相属与相违的含义虽说格外重要，但唯恐篇幅冗长，而叙述到此为止。】

本来在这个地方的话就说是，深入透彻的去讲解去理解，所谓的这个相属的问题和这个相违的含义呢是非常重要的，尤其是要观察这些因的时候非常重要，但是呢如果真正地展开宣讲的时候呢，就害怕这个篇幅过多，啊篇幅这个比较冗长，所以说呢就说是简单的叙述了一点点，叙述到此为止了。

【相违与相属的名词是一切“因”的能遍问题中必然要涉及到的，因而在此只是简略说明。】

那么虽然没有就是说长篇大论的方式来进行宣说，但是呢因为相违和相属的名词是一切“因”，就是一切推理。那么在一切推理的能遍的问题当中，必然要涉及到，啊必然要涉及到这样一种相违和相属，所以说如果一点都不讲的话也是，啊怕就是后学者没办法了知，所以说在这个地方是简略说明的。

那么如果我们要对于这样一种相属和相违的问题，应该有一个全面的了知的话，《量理宝藏论》当中，啊第六品和第七品呢主要是讲相属和相违，上师在这个注释当中呢也是对于这个，相属和相违两个问题呢讲得很清楚、很透彻。所以说呢，如果有时间的话就可以参考《量理宝藏论》的注释当中，那么第六品呢观相属，第七品观相违。像这样的话，这个里面分成“不并存相违”啊，然后就说是这个“互绝相违”啊，还有相属当中的这样一种“自体相属”和“彼生相属”，啊这些自宗的观点还有他宗的观点，啊都讲得非常非常的清楚，啊可以去参考的。

申三、观察因不合理：

无因何以故，成此偶尔生？

具因何以故，摆脱依他起？

那么此处的这个因不合理是针对谁的呢？是针对这样一种行相的，那么你这个行相是一种眼识的一种对境，那么你这个行相的本身，到底是有“因”产生的呢？还是无“因”产生的？只是存在这两种情况，因为你是一种就是所了知的一种法，所了知的法呢到底你是，是不是存在的呢？或者说你的存在是不是具有“因”呢？那么如果是无“因”，那也有过失，如果有“因”呢，仍然也是有过失的。

首先讲无“因”，啊如果你的这样一种行相是无“因”的，那么如果这个法是无因生，何以故成此偶尔生？何以故和成此偶尔生呢要连在一起去理解。那么就是说是为什么能够变成偶尔产生呢？因为这些行相啊，有的时候这个行相呢就是说，唯识宗他假相唯识宗的观点就是个比如说毛发一样的，但是呢在假相唯识宗的这样一种宗义当中，犹如毛发的东西就是现在我面前的柱子、瓶子以及张三李四、一切的山河大地，这个就是所谓的这个行相，啊就是这个行相。那么这个一些行相呢到底是不是无“因”呢？如果是无因生的话，那么这一切万法，怎么样才能够变成偶尔，偶尔生偶尔没有呢？这个方面是不存在的，也就是说呢，如果是无“因”的话，一定会变成常有和常无的过失。就像前面我们在讲，在破顺世外道，在破无因生的时候呢，也曾经提到过这个问题，说如果是真正的无因生的话，一定会变成要不然就恒常存在，要不然就是恒常不存在，因为他不需要观待“因”的缘故，那么一切万法的这个，有的时候有，有的时候没有，这个方面是一切万法的这是一种自然现象呢，我们每一个人生活在世界都知道，这个人来了，这个人也死了，这个人，哦这个产品，这个产品生产出来了，这个产品后面又消亡了，所以说呢一段时间有，一段时间没有，这个是啊也是名言谛当中一种现象。这个是因为什么呢？因为他的“因”有的时候有，有的时候没有的缘故，所以说这个果法是随着他的“因”而有，随着他的“因”而灭的。但是现在如果你的这样一种行相呢，他是一种无“因”产生，不需要观待“因”，他就会出现，要么就是恒时存在，要么就是恒时不存在的过失。啊有这样的过失，所以说对方也不能这样承许，不敢承许这个是无“因”。

那么如果是不承许无“因”，那一定是有“因”了。那么说下面讲具因，如果是具因的话，何以故摆脱依他起？那么如果是这样行相是由“因”产生的，那么就是发过失说，何以故摆脱依他起呢？那么就是说你没有办法能够摆脱行相是依他起的这样一种观点，他因为是以“因”而产生的，那么如果是以“因”而产生的话，这个法就可以说是一种存在的，依缘而产生、依因而产生的法，是一种存在的法。那么如果是存在的法呢，就相当是依缘而产生，就是一种依他而起的，啊依他起就是一种依他而起的法。

那么这个依他起的法呢，他有两个意思，一个意思这个依他起呢就说是不会是一种不存在的东西，他一定是存在的东西，像这样的话就说是世间当中有因的缘故，他就是一种存在。第二个问题呢就是这个，啊就说是这个，假相唯识宗他又不承许心之外的因。心以外的因是不存在的，所以说这个因呢一定是心，那么如果他的因是心的话，他的果法一定是也是心，所以说呢他的这个因是心那么果也是心。所以说像这样讲的时候呢，你的这样一种这个，你的这样一种这个，就说是行相不

可能就是遍计了，就应该是依他起，就应该变成心识的自体了。那么就是说这个行相变成心识的自体恰恰就是，啊假相唯识宗最不愿意承认的，他认为呢，我们要和真相唯识宗区别开来，那么我们最大的特色就是这个行相呢他不是心识，他不是和心识心识一味的。所以像这样观察来观察去，最后如果说，你的行相是依他起的话，实际上这个就对他的观点，是一种致命的打击了。但此处呢如果你要承许因的话，没办法摆脱这个行相是依他起的问题。

【请问对方：蓝色、黄色等行相到底具不具有因？只能选择承认其中之一。】

那么就是说我们要问对方呢，你的这样一种蓝色和黄色等等的行相的存在，被眼识所了知的到底具不具备因呢？只能选择其中之一。只能选择其中之一的原因呢，就是因为答案就只有这两种。要么就具有因，要么就不具有因，除了具有因和不具有因之外呢，绝对不会存在第三种情况，所以这个时候我们就说呢，你可以选择有因也可以选择无因，但除了这个之外呢，就是说不存在其他的原因，不存在其他的情况的。

【如果对方说行相无有因，那为什么不是恒常有或者恒常无有，岂能成为时而存在、时而不存在这般偶尔性产生的现象呢？】

如果对方，假如说对方选择行相是没有因的，那么如果没有因的话，就相当于和顺世外道的一种其无因产生的观点相雷同了。因为像这样的话就说是，无有因要么就是无有因的缘故呢，不会产生，那么就说是如果是这样一种这个行相已经存在了，啊这个就是说行相他已经存在，或者说所看到的这个法已经存在了。

那么如果他要是没有因的话，那么就会出现这样一种这个，法他是恒常有或者恒常无有的过失。那么当然就是说有的时候我们看前后文的时候，有的说你的行相是不存在的，等等等等讲很多问题。

有的时候说你的行相是怎么样，但实际上就是说是行相不存在这个问题呢，主要是针对对方说在心的本性当中不存在行相，心的本性当中不存在行相，在外境当中也不存在行相，这个是对对方他所承许的，他不是外境也不是这个心识，

那么如果即不是外境也不是心识的话，我们就可以说这个行相是根本不存在的。所以有的时候，抓住这个问题就是说你如果没有行相就怎么怎么样，没有行相怎么怎么样，发很多过失，它的原因是这样的。那么为什么在此处说你的行相是有因没有因的呢？这个地方的行相就是说他就承许呢虽然这样一种行相不是外境也不是心识，但是它能够被眼识所照见，这个时候我们就站在这个角度，就是说你被眼识所照见的这种显现，这个蓝黄等的行相到底是怎么样的。

所以说有的时候说，一口咬定说对方是无有行相的，有的说你的行相怎么样的，原因我们必须分析清楚的。都是在对方承许的前提之下进行分析的，并不是根本不观待对方，一味的这样托辞，如果是这样的话根本没有真正破斥的理由。

所以说我们就说如果对方的行相是没有因呢？为什么不是恒常有或者恒常无有呢？不能够成为时而存在，时而不存在，这样偶尔性产生的现象，名言谛当中法就是一种偶尔性，有的时候有，有的时候没有。所以说，如果你是说无因的话，就不能够解释现象当中的偶尔产生这种现象。

【关于不观待因则偶尔性不合理的道理在前文中已论述完毕。】

因为这个地方我们就说偶尔性它一定是世间的一种现象，一定是世间的一种自然规律，我们一定要随顺这样一种偶尔性的法。有的时候有，有的时候没有的法，所以说像这样如果你的这个观点，不能够解释这样一种世间当中偶尔性的这样一种道理，这样就说明你的观点并不符合这样一种实际的情况。

所以说呢，不观待因则偶尔性不合理的道理呢，前文当中已经论述完毕了。

那么下面是要讲第二个问题了。

【即便对方承认此行相具有因，但由于从外缘中产生的缘故，已成了缘起生的依他起，以什么原因能摆脱得了依他起的身份呢？不可能摆脱得了。】

这个后面的两个字应该挑调一个次第吧，不可能这个摆脱了得应该是摆脱得了。

那么就是说这个即便对方承认说这个行相是具有因的，这个行相一定是具有因的，无因的话有很多过失。但是呢，你如果具有因的话，因为这个因是从外缘当中产生的缘故，这个地方的外缘，就是说除了行相之外的缘，这个外缘不一定能够理解成平时我们说内缘和外缘当中这个外缘呐。有的时候内缘和外缘当中就是外缘呢就是心之外的法，心之外的法，心之外的缘叫外缘。心就是内心作为缘叫内缘，有这样安立的方式，但是此处的外缘呢，实际上就应该说是它自身以外的，行相以外的因，行相之外的缘，就不是它自己本身之外的法，像这样的话叫做外缘。

那么像这样的话就说，由于这样一种是从外缘当中产生的缘故，就成了缘起生的依他起，就应该成了依缘产生的依他起的法。就说真正观察的时候，你自己什么原因能够摆脱的了，这个行相是依他起的身份呢？不可能摆脱的了。

那么实际上我们这个地方把对方的行相划在依他起当中，对对方来讲有什么样一种，就说是含义呢？对对方用的什么呢？下面就要解释这个问题。

【如果依缘而生则可以说是存在，】

那么如果是这个法是依缘而生的话，就可以说这个法是存在的法。

【然而由于唯识宗并不承许识以外的其他因，所以不成为遍计所执而完成依他起的这一太过对方实在无力回避。】

那么就是说是依缘而生呢，就可以说这个法是存在的，但是也是因为唯实宗他并不承认心识之外的因，就说心识之外的法是根本没有的，所以说心识之外的因也是根本不存在的。如果这个法，如果说这样一种行相，具有因的话，这种因之能够在心识当中，只能够在心识当中存在。那么如果说只能在心识当中存在的话，他的因如果是心识，他的果，前面分析了，他的果不可能是离开心识之外的别别东西，不可能有这样一种法。所以说从这个方面讲的时候，那么依他起的特色呢就是一切都是心识的本体，就是心识的本体，所以说这个叫做依他而起，有清净的依他起，有不清净的依他起，实际上除了这个内心之外，除了心识之外，并没有办法安立其他的一种自性。所以说从这个角度来讲的话，那么就说他的行相就不能够变成遍计所执了。那么不能够变成遍计所执性，从这个问题观察的时候，我们可以进一步的分析一下。

那么实际上遍计所执性，他的这个特色呢，第一个呢他就说是属于不存在的法。遍计所执呢就说众生把这个，比如说一切的外相他都是内心的一种本体，他都是和内心无二的。但是呢如果众生认为这些法是心之外的一种法，如果是心之外的法呢，这样一种心之外的执著的方式，并不符合于实际情况，所以说我们认为心之外有一个其他的东西，这个方面就是一种不符合实际情况的一种安立的方式从这个角度来讲，就叫做遍计所执性。总之，把这些不存在的东西都叫做遍计所执性，或者把这些不符合实际情况安立的，都叫做遍计所执性，就是这样一种法。

所以说呢，就说假相唯实宗本来呢他要认为，他要承认这样一种行相，他应该是迷乱的法，他是一种遍计所执的法，但是现在他已经变成了依缘而生的法，变成依缘而生，而是依靠心识当中，通过心识而产生的法。所以说像这样讲的时候，他应该是前面讲，他应该是一种存在了。他如果是一种存在，依缘产生的法，是一种存在的法，是一种存在的法的缘故呢，就不是遍计所执了，就应该变成依他起，从这个方面来进行安立的。

第二个问题就说是这样一种遍计所执性呢，实际上是一种，遍计所执性和依他起实际上，还是从不同的侧面来讲不相同，他的体相是不相同的。依他起可以说是世俗有的法，是心识的自性，而遍计所执性呢，虽然他是心识的自性，但是呢就说在执著的时候，众生就把他执为其他的法了，其他的自性了。但现在呢，我们就说如果通过他的行相依缘而产生，他变成了这样一种依他起，变成依他起就不成为遍计所执性了，应该变成心识的无碍自性。

从这个角度来讲呢，第一个问题就是遍计所执法他不应该成为对方的这种遍计所执的行相，不应该成为虚妄的法了，应该成为存在的法。因为依缘而产生的缘故，他应该是存在。第二个问题呢，就是不应该成为心识之外的法，应该成为心识的自性，这个两个问题分析下来的时候，如果是有因的话，那么一定会变成依他起。所以说如果你的行相变成依他起了，对方就不敢承认了。所以说最后就说，这一太过对方实在是无力回避，他不想承认，但是也回避不了，没办法真正的把这样一种问题进行回避了。所以说你这个行相到底是具因啊不具因啊，从两个方面 观察的时候，都是不符合道理的。

未二、宣说单单能取相不合理：

前面就是讲到了所取，他的行相是不合理的，那么第二个科判呢宣说单单的能取相是不合理的。就是说如果是没有行相，在心识当中没有行相，只有一个独独的心识的话，那么单单存在这个能取相也是不符合道理的。

设若彼相无，彼识成无相，

如水晶球识，终究无感受。

设若行相无，如果按照对方的观点来讲的话，这样一种行相是不存在的，那么行相的话在心识当中根本不存在这个行相自性。那么这个时候呢就被识成无相，那么这个心识就变成了无相的方式而存在，那么就必须要通过无相的方式来自我感受，因为他根本没有行相，心识他是一种能取，心识一种能取，他是一种自明自知，对方来讲，是水晶球一样自明知的方法。那么现在没有其他的这样行相的话，你这个心识就变成了自我感受了。如水晶球识，终究无感受。那么就说是你的这样一种法，离开了其他的行相，就好像单单的一个水晶球一样的心识，他是终究没办法感受的，没办法真正的去感受这些行相。所以说如果是从这方面安立的时候，就单单能取相是不合理的。

【假设对境彼行相不存在，那么有境独一无二的识即被承许为无有二取自明的识本身也理应成了以无相的方式来自我感受，】

那么假如说对境的行相不存在了，那么有境的独一无二的心识就被承认为根本不存在这个二取的，因为就说没有它的，不存在它的这样一种行相的话，那么缘行相这个能取它是不会存在的。所以说这个方面叫做无有二取的自明的识本身也应该变成了以无相的方式来自我感受。这个方面我们要理解，有的时候说是无二取，有的时候说无二取它就应该变成一种实相了，变成实相。

那么我们就说在中观宗讲无二取就变成实相的时候呢，这个时候，这个二取当中的这个能取它就是指整个心识在内的，包括了所有的心识在内，所以说如果说没有二取的话，当然就是其法里的实相了。那么在唯识宗当中，他也说没有二取，没有二取的这样一种自明知的心识，这个又是什么意思呢？实际上，这个方面没有二取的自明知的心识，一方面是没有二取的，因为有的时候说这个二取是遍计。有的时候说没有二取但是他的心识又存在，这个方面就是从唯识宗的内部的观点和中观宗的内部观点有别、不相同，他的范围不一样。就说中观宗的能取不管是什么样，所有的心识都叫做能取。那么就是说唯识宗在有些时候他的能取在观察二取的时候这个能取，就是观待行相的。比如说有一个行相的柱子，这个柱子的所取存

在了，那么我缘这个柱子的识就叫做能取。因为这种能取必定是观待这个柱子的所取才安立了取柱子的能取的，所以说这二者之间毕竟是有种联系。那么如果有了这个山河大地这个柱子，他就会有了能取。但是如果说他的行相不存在呢？如果这些山河大地不存在呢？当然缘他的能取的法也就没有了，也就不存在了。所以从这个方面安立的时候呢，他没有二取，但是他这个心识存在的原因就是这样的。他的范围是不一样的。他是在这样的水晶球一样的心识之外，你观待了这样一种对境而安立的这种识，就叫做能取和所取。但是在究竟的实相当中，单单存在这个自明自知的心识，所以说二取就应该是没有的法了。这种观待所取的能取应该成了不存在的法了，应该是一种遍计法。所以在他们的宗义当中也有没有二取但是心识存在的这个问题。我们应该从这个方面来理解。像这样的话就是说无有二取的自明之识的本身也应该成了以无相的方式来自我感受。

【可是离开对境的染料来改变颜色的有境——如洁净水晶球般一个孤立自性的识如若存在必然可得，但由于没有得到过，而终究也不会有领受或感受的结果。】

那么就是说可是离开了对境的染料来改变颜色的有境，就是说这样一种水晶球是没有染料的，没有染料了上面就没有带什么行相，也没有办法去真正的去成为一种状态。同样的道理此处就把这个有境比喻成这样一种洁净的水晶球，内外透彻的水晶球。你把这个行相比喻成这个染料。如果说这个没有被染料改变的有境，他是没办法体会的、没办法感受的。所以说这个孤立自性的识怎么样存在呢？没办法真正的去了知他的。根本没有一点行相的这样的有境，犹如洁净水晶球这样的有境怎么可能存在呢？实际上就是说没有办法感受的缘故呢，终究没办法真正的去说这个心识是的确存在的。

【一般来说，分别认知某某对境而立谓识，诸如眼识也是同样，如果始终未曾见过色相，则无法认定这就是眼识。】

那么一般来说呢，分别认知某某对境而立谓识。就是说我认知的瓶子这个就是见瓶子的识，听到声音就是听声音的耳识。那么就是说眼识也是这样的。如果始终没有见过色相，那么就没办法说这个是眼识。如果你见过了色相，就说这个是眼识，这个是一个非常粗浅的比喻、一个例子。

【同样的道理，孤立的无相之识是不会有领受的。】

那么依靠这个来类推呢。如果说是一个孤立的无相之识根本没有行相的这个心识会不会有领受呢？你领受了什么？什么都没有领受。所以说你这样孤立的无相之识不可能有领受的。

【即使口口声声地说“自明自知的识如水晶球一般”也只不过是缘识本身作为对境的行相。】

那么有的时候说我们这个心识是自明自知的心识犹如水晶球一样。那么在说这些话的时候，在这句话当中存不存在行相呢？实际上一方面对方的意思就是说没有行相。我们的这样一种犹如自明自知的水晶球一样的心识是没有行相的。但是如果说如果你要认定说我们的这个自明自知的心识犹如水晶球一样，也一定要有他的行相。

那么这个时候说什么行相呢？这个时候是缘识本身作为对境的行相。如果你认定说我们的心识是自明自知的，犹如水晶球一样，连这个行相都不存在的话，你怎么样去感受呢？怎么样去领受说我们的心识是如何如何呢？根本不可能的事情。所以说不管怎么样，即便是缘自己也要有这种行相。没有任何不带相的心识，是这样的。所以说就是说缘此本身作为对境的行相也是一种行相，这个方面一定要了知的。

【因此，如果缘所谓“这样那样”的某一法，则必须显现出那一法的行相，甚至连行相都没有显现却安立“是此是彼”只不过是立宗罢了，如同评论“石女的儿子身色洁白”一样。】

所以说，如果缘所谓“这样那样”的某一法，则必须显现出那一法的行相来，一定有行相。此处当然主要还是指对方这样一种自明自知的心识，自明自知的心识他说是没有行相的，他是一个没有一个行相的法。但是如果你在内心当中要了知，要认为所谓的这个法是这样或那样的，比如说是这样的自明自知的心识，那样犹如水晶球一样的自性。那么如果我们相续当中我们的心识当中要显现出自明自知的识，和犹如水晶球一样的这样那样某一法的特征的话，必须要显出这个法的行相才对。如果没有显出这个法的行相，甚至连行相都没有显现，我们说安立我们的心识犹如我们的心识是自明自知的，我们的心识是犹如水晶球一样的，然后我们就开始评论，只不过是一种立宗，就好像评论石女的儿子身色洁白一样，根本没有显现出来的行相，我们说石女的儿子身色洁白，这个是没有意义的，无论如何的话就是这样一种心识面前一定要有行相才能够真实的认知。

【所以，无相的自性(如若存在)按理来说也该能领受，但由于未曾领受过而足能确知这样的无相自性根本不存在。】

我们在进一步的分析的时候，所谓的无相的自性，对他们这样的心识是一种无相的心识、无相的自性。那么这种无相的自性如果他是存在的，对方说我们的心识是无相的，我们说这个无相的自性到底是存不存在呢？如果这样一种无相的自性他是存在的，按理说也应该能领受，如果能够领受也应该必须有他的相的，应该有他的相才能够领受的，按理说应该能领受。但是由于未曾领受过而足能确知这样的无相自性根本不可能存在。那么如果就是说没有领受过，或者说由于未曾领受过的缘故，而能够确定这样无相的自性根本不存在，即便是这个无相的自性也根本不可能存在的。你说我们的心识是无相的自性，但是你没有领受过怎么可能说这个无相的自性是存在呢？根本不可能的事情。

【因为“它是如何如何”现在不可得的任何原因也是没有的。】

因为就是说这种无相他是这样或着那样不可得的，就说这个无相他没有这样一种相他不是心识也不是外境等等，他是如何如何现在不可得的任何原因。但是这个不可得的任何原因也是没有的。为什么？因为他没有领受过，没有领受过他的无相，怎么去安立他的根据呢？怎么去安立他的原因呢？所以说你找任何的原因，前面麦彭仁波切也是讲过了，真正落到最后的时候根本的原因仍然还是自证，还是自证，你必须要领受他，你才能够说他的怎么怎么样的。如果最后没有一个自证没有一个领受过的话，连这个无相的自性这一点都无法安立的，连无相的自性存在这一点都无法安立的。所以说像这样讲的时候呢，你这个第一个如果承许无相的观点的话，通过其他的方式观察时候就有很多过失，就像前面所讲的一样。

第二个如果你自己要安立这个无相的自性，必须要拿出根据。我就问你这样无相的自性领受过没有？如果领受过，一定有相；如果没有领受过，你无相的自性这一点安立不了了，就无法安立了。所以说你的自宗怎么样安立呢？也有很多过失，也没有真实能够安立自性的这种根据。所以说像这样讲的时候呢你说这个无相的观点如何如何应理呢，当然就没法实际的存在了。

【你们宗派认为行相既不在外也不在内，这样一来，如改色染色般的行相若不存在，则如清澈水晶般无二之识为何不亲自感受呢？】

那么就是说你们宗派认为行相不在外也不在内，实际上不在外也不在内说明他不存在这样法的自性，也根本不存在的。这样一来的话如改色染色般的行相如果是不存在的，如果没有行相，现在就只剩下一个清澈水晶般无二之识。

那么就是说不存在，不感受行相，那么心识是干什么的？你的心识难道不感受吗？你的心识是自明自知的，应该感受，那么这个时候就说是如清澈水晶般无二之识，没有二取或者不存在这个行相的无二之识，为什么不亲自感受呢？什么叫亲自感受呢？实际上这个亲自感受的意思就是感受自己。就是自己来感受自己。因为没有行相了嘛，这个心识是没有行相的，那么你的心识又是自明自知的，那么你没有任何的感受，没有感受了就不叫心识了，所以说这个时候没有办法感受行相，那就只有感受自己了，就说亲自感受是感受自己的本身。

【在明明感受的同时心却未能确定又怎么可能呢？】

一方面要感受，那么在明明感受的同时心未能确定这是不可能的，心未能确定是没有确定什么呢？没有确定他的行相。在你明明感受的同时应该能够确定他的行相。我的心就是这样自明自知的，我的心就犹如水晶球一样的。那么就说能够确定完全能够确定，没有确定怎么可能呢？所以说在如果你确定下来的时候，一定是有他的行相的，那么这个行相是什么呢？就是心识本身，这一点是一定有的。所以说无论如何你外在的行相没有的话，但是你在心识面前感受的时候呢也仍然有一个感受自己的行相的存在。

【因为无有不定有其他染因之故。】

那么一定能够确定他能够就说是感受的行相，在这个时候因为不确定的其他的染因，其他的这个不确定染因的缘故，所以说这个方面自明自知的心识一定能够确定下来，不确定的其他的因素，不确定的其他的染因根本不存在。所以当你在感受自己的心识的时候，一定能够确定下来就是一个存在行相的问题。

【如果对方认为：就像阳焰等原本无有水的行相，与之同时会被感受为水，因此你们的那一“因”不一定。】

那么如果对方认为呢就像阳焰，阳焰呢他就是在夏天的时候呢，是在春末夏初的时候呢，在大草原大沙漠当中显现为水的行相，它是一种热气，因为热气有时候是水蒸气，像这样显现为流动的水，显现为流动的河流，尤其是大的这个戈壁当中，大的草原当中呀，就看远处有蓝蓝的流动的水的存在这个叫阳焰水。那么阳焰的本身不是水，原来没有水的行相，但是在没有水的行相的同时会被感受为水，看似是一种水，因此你们的那一“因”不确定。所以说对方的观点就说你们如果没有感受到的话，没办法真正去确定它，但是就说是我们对境当中的确是没有水的，但是在没有水的同时可以被感受为水，所以前面的因就是不确定的。

【对于阳焰等景象也可以同等予以观察、驳斥，因此并非不一定。】

那么你既然把阳焰的这个例子提出来了，我们就把阳焰等的景象也同等予以观察、驳斥，因此说并非是不一定。也就是说如果你把阳焰看成水，一定是它有水的行相的，如果没有水的行相怎么可能看成水呢？

【对于阳焰等景象来说，水的行相纵然在外界中无有，但如果于内在的识前也同样连它错乱为彼之相的行相也不存在，那又怎么能感受根本不存在的的事物呢？绝不应该感受。】

那么对于这些阳焰的景象，在外在当中的确是不存在这个水的，水的行相、水的自性一点都不存在，因为他毕竟是一种错乱相。但是如果在内在心识面前，比如说在眼识面前，连它错乱为彼，这个彼就是水，那么就是把它错乱为水的行相如果连这个错乱为水的行相也不存在的话，怎么你就能看成水，不能看成水的。所以说外在当中虽然不存在真正的水，但是在眼识面前一定有他水的行相。如果没有水的行相绝对不该感知这个，就像我们平时使用的比喻就是这个蛇的比喻一样，花绳和这个蛇的比喻。那么黄昏的时候你把这个花绳看做蛇了，如果这个时候呢当然在外界当中他就是一条花绳而已，不存在蛇，但是呢如果这个时候连你的眼识面前，这个蛇的行相都不存在的话，你又何必去恐怖呢？在外在当中也不存在蛇在你的眼识面前也没有错乱显现为蛇的行相，你又何必去恐怖呢？像这样的实际上就说是外在当中不存在蛇，那么实际上你的眼识面前

也不存在蛇，像这样的话恐怖的因根本找不到的，所以说不管怎么样一定是感受到了他的行相之后才能够认知这个蛇，是什么什么。比如说已经感受到火焰了，我就认为远处一条大河在流动，一定有这个。那么后面当你的眼病呀，因为这个在沙漠当中看到这样一种水呢，也是一种很干燥，你的眼睛是一种，身体严重缺水像这个时候出现一种幻觉，或者说你的眼根受到这样一种伤害之后，会看到这样一种情况。那么如果真正你把这样一种病因消除一看的时候呢，不会看到这个水的行相，这个就是一种气而已。或者说当你的这样一种借助其他的因缘你看清楚了这个是绳子的时候呢，这个时候会显现一种绳子的相，所以说前面看成蛇的相，后面看成绳子的相，前面看成水的相，后面看成水蒸气的相，看着它流动的这个相实际上都要带相，没有相的这样一种识根本不可能，没有相怎么样去领受呢？所以说如果是这样的话根本不可能领受的。

好这以上呢就讲到第二个科判的内容了，第二个科判就说单单的能取的识是不合理的。那么此处的单单的能取的识呢，就说是这个前面所分析的一样的他主要是心识本身作为一个能取法，心识本身作为一个能取法的观察方式，如果没有一个行相所取，那么能取的心识也是无法安立的。

午三、破遣过之答复：

若谓迷知此，无论依迷乱，
或由彼力生，彼皆随他转。

那么首先呢是讲到了对方的答复，遣过的答复，第二个再破遣过的答复。那么就说是若谓迷知此，这个第一句话就是讲对方的答复。若谓迷知此他就说这样一种行相呢就说是外在的行相是不存在的，像这样的但是内心的一种迷乱，通过内心的迷乱而能够了知这样一种行相，通过内心的迷乱而能够了知的行相，像这样讲的时候呢就是一个遣过的答复，那么就说是他认为呢通过内在的迷乱，内心的迷乱能够了知的行相就好像就说是看到这个黄海螺，实际上是外在是不存在黄海螺的，但是通过内心当中的一种病因，显现的这样一种看到黄海螺的相，这方面是由内心的迷乱见到黄海螺的这个行相而已，实际上我们可以观察呢，他这个遣过的答复这个科判之下的内容呢他已经逐渐逐渐把他的重心转移到内心当中来了，他已经承许这个迷乱的显现行相。所以如果是这样的话已经遍计变成依他起，逐渐的他自己重心也在转移。有的时候也是没办法的事情了，因为他的观点的确在观察名言谛的时候或者观察这些法的时候有不合理的地方，所以说观察来观察去最后还是没办法避免过失。下面分析的时候无论依迷乱，或由彼力生，彼皆随他转。那么无论依迷乱的意思就是说不管是自体相属或者彼力生还是说彼生相属，实际上彼皆随他转都变成随他而转的依他起，都会变成依他起。那么怎么样无论依迷乱呢，就说这样的法的时候呢这样一种行相和迷乱之间的关系是不是一个本体的，你就说行相和迷乱是不是一个法，那么如果行相就是迷乱，或者说这样一种行相他就说是依靠于迷乱的，行相依靠于迷乱的，实际上二者之间是一种同体的关系，就好像无常依靠于这样柱子一样。像这样无常与柱子实际上一个本体，那么如果说是这样行相依靠于迷乱的话，实际上行相与迷乱之间就是一个同体的关系同体相属的关系。那么如果是同体相属的关系的话迷乱是什么呢？迷乱就是内心当中的一种状态，所以如果从这个角度来讲的时候你的行相依靠于迷乱，是同体的关系的话他也变成一种随他而转变成依他起的自性了。或由彼力生，这个彼力就说或者是通过迷乱的因而生，这个彼力就是通过迷乱的力量而产生，产生什么呢？产生行相，说通过迷乱的这个因产生行相，这个是彼生相属，前面是同体相属第三句是彼生相属。或者说就是通过这样一种迷乱的力量而产生的话，威力而产生的话，实际上他是属于彼生相属，从这个角度来讲也是随他而转，也是依他而生，就是前面所分析的一样没办法摆脱依他起。所以说你这样一观察下来之后呢，若谓迷知此这个问题看的时候呢，仍然还是没办法摆脱过失的。

【当这般明确地指出相不存在则感受不合理的时候，假相唯识宗的诸位论师如果承许说：虽然行相不存在，但识领受的名言无需中断，行相尽管不存在，可是依靠错觉之心的习气的力量或者说是由迷乱而这般了知此行相的。】

难道我们这样指出行相不存在，那么就感受不合理的时候呢，假相唯识宗的很多论师可能就这样承许了，虽然他的行相不存在，但是还是可以感受，每个人能够领受这个名言。行相不存在但是识领受名言无需中断，为什么呢？因为行相尽管是不存在但是依靠错觉之心的习气，就说一种错觉迷乱的这个心的习气的力量，或者说通过迷乱而这般了知行相的，这个时候已经像这样了知了这个错觉之心的习气或者是迷乱的力量如是了知行相。

【例如，在罹患黄疸病之时，明明(外境海螺的黄色)不存在却觉知海螺为纯金相。】

打个比喻讲呢，在患痘病的时候呢，患了痘病眼根受损，所以说明明外境当中呢是不会存在海螺的黄色的，这个方面是指这样一种白海螺，这样的黄色，而不是说黄海螺。因为就说有的时候呢就是存在黄海螺的，有一段时间也是出现这个情况了，一个道友就拿一个黄海螺给我，黄海螺给我之后呢另外一个道友来了，他当时看到黄海螺的时候没说什么，过了一段时间后呢，他就说前段时间好像不对，为什么呢我来你家的时候看到这个海螺是黄的，他就说像这样的话我前段时间肯定是胆有问题，或者说肯定是生病了，但是我就相信了肯定是他生病了后面我想得时候呢，当时他来的时候我正在看那个黄海螺，一个黄色的海边那个大大的海螺，我正在看那个，他就说认为是看到的白色的海螺变成黄色的了，他就担心自己的身体呀，一定要检查一下，否则已经出现这样的相了，他已经看到黄海螺了。实际上就是海螺他有白色的也有黄色的，平时呢在这些论典当中所说得黄海螺都是统统把白海螺见为黄海螺的情况之下，都是在这个情况之下，而不是说看到外在的黄海螺就是什

么问题，不是这样的。所以像这样讲的时候呢，就是说明明外境海螺的黄色不存在是指所分析的把白色见为黄色的这个特点讲的，不存在去觉知海螺为纯金相，他就是看到这个海螺是纯金相是黄色的相。

【同样的道理，由于受迷乱习气所牵，原本无有却似乎显现黄色等真实的行相。】

那么就说是受迷乱习气所牵的时候呢，本来不存在，但是显现黄色等真实的行相，他就觉得这个是合理的，一方面不存在行相一方面能够感受。

【无论你们所指的那一行相是以自体相属的方式依赖于迷乱，还是借助迷乱的威力而生的彼生相属，不管是两种相属的任何一种，只要有这种关系，那一行相绝对都变成了随他而转。】

那么无论你们所指的那一行相是自体相属的方式依赖于迷乱，就说自体相属的方式依赖于迷乱，就说行相依赖于迷乱二者是自体相属的方式。还是借助迷乱的威力而生的彼生相属，就说这个行相是依靠于迷乱的威力而产生的，不管是两种相属的哪一种只要有这种关系的话这个行相就变成了随他而转，就变成了依他起，随它而转依他起就是这样一种关系。那么就说是进一步的分析呢是在下面了，像在下面对于他的不合理的方面呢进一步的进行观察，这个方面只是略说而已，今天就讲到这个地方。

《中观庄严论释》生西法师辅导第 65 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！

发了菩提心之后今天继续宣讲全知麦彭仁波切所造的《中观庄严论释——文殊上师欢喜教言论》。那么在这部论典当中呢对于外境和对于心识的实一呢进行详细地遮破，让我们了知一切万法都是无自性的。那么前面对于外境的问题已经作了观察，现在对于心识在做破斥，对心识做破斥的时候呢，有破承许外境的宗派和破不承许外境的宗派。现在在破斥第二个科判当中的假相唯识宗。那么假相唯识宗呢前面我们也是观察这样一种不存在外相不合理的，然后如果是单单的一种能取心识也是不合理的。现在我们在宣讲的是破遣过的答复，也就说对于针对于这个唯识宗，中观宗说了很多这样过失。那么唯识宗它要维护自己的宗派的观点缘故呢，就说宣讲了这个遣破的这样一种答复。现在我们是对于对方这个答复进一步进行观察。那么对方的答复是怎么样呢？他就认为这一切虽然不存在外在的行相，但是呢因为迷知—迷乱了知的缘故呢，可以安立这样一种名言不错乱，就这样的。所以说在这个当中提到了这样一种迷乱了知。那么对于这个问题呢进一步的去观察遮破。

【本来，所谓的迷乱有迷乱之因——习气与果迷乱自本体两种。】

那么所谓的这个迷乱呢因为对方提到的迷乱了知，那么如果所谓的迷乱我们分析的时候就有两种：一种是迷乱的因—习气，也就是说相续当中有这样一种不清净的习气，通过这样习气引发然后可以产生迷乱，所以说这样一种习气就成为迷乱之因；第二个方面就是通过习气所产生的这个果也就是迷乱本身，就是说果迷乱之本体就是迷乱本身。因此说，在这个当中就有这样因的习气和果的迷乱这两种。

【其中因习气与行相二者之间是自体相属不合道理，原因是：习气是未生果之法，因而由它来感受行相显然不合理。】

那么此处呢，前面我们提到了习气和果迷乱，然后再通过这两种来对于行相进行观察的相属，那么就说遣除它的不合理的地方，然后安立合理之处。首先是因习气和这样一种行相二者就是说迷乱的行相嘛，因为它是用了迷乱了知对行相迷乱了知。既然迷乱了知的话我们就说你这个迷乱了知是习气和行相二者之间有关联呢？还是说迷乱和行相之间有关联？如果有关联的话是什么样的关联？现在我们就看习气和行相二者是不是自体相属，那么习气和行相二者不能成立自体相属，因为呢习气是未生果之法，习气算是一种因，隐藏在相续当中一种种子，所以说这样一种种子习气还没有显现外在的行相，所以说二者之间就说行相和这样一种它的这个迷乱因，二者是自体相属就不合理了。因为自体相属一定要同时显现，而行相它是已经能够在眼识面前呈现出来的法，所以说习气是一种种子的状态，行相是已经能够显现的一种果的状态。所以说二者之间不可能是一种自体相属的。因为习气是未生果的法，所以说通过种子来感受行相显然是不合道理的。所以说二者之间不可能是自体相属。

【果迷乱与行相是彼生相属也不应理，因为有行相与迷乱二者非同时的过失。】

观察的这个因，就说因习气和行相不可能同一相属之后呢，再来看果迷乱和行相是不是彼生相属。果迷乱和行相是彼生相属也是不合理的，为什么呢？如果是彼生相属的话，一前一后，因为是彼生相属是因果的关系，所以说它有前后的差别。那么如果说是这样的话那么就有行相和迷乱二者非同时的过失了。实际上呢就说迷乱它是在前面讲过：它是一种习气的果，它已经可以说是呈现了，这个种子已经成了成熟的状态了，就现在我们这样一种迷乱的显现山河大地的显现等等，实际上从这个角度来讲的话，就说是它应该是一种行相的本身，那么如果说是果迷乱是因行相是果的话，那如果是这样的话行相和迷乱就有非同时的过失了，而行相应该就是一种迷乱。所看到的这种行相，也就是说这种因的习气显现出来的一种果的迷乱，显现的果迷乱也就是这样所显现的行相二者。所以说如果是这样行相和迷乱就成了非同时的过失了。所以说排除了这个习气和行相是自体相属，排除了就是说这样一种迷乱和行相是彼生相属之后呢，下面就安立一个比较合理的这个观点。

【可见，如果是由迷乱所牵而显现，则行相与习气必须是彼生相属而与迷乱是自体相属。】

可见呢，如果说是由迷乱所牵而显现，就说行相是迷乱所牵而显现的，那么行相和习气之间应该是彼生相属的关系，通过相续当中的习气而显现这样一种行相，这种行相也就是这种前面所讲的果迷乱。所以说这样行相习气之间应该是彼生相属关系，而与迷乱是自体，谁和迷乱自体相属呢？就是行相和迷乱二者之间是自体相属，应该是自体应该是同时的，所以说这个方面是合理的一种安立的方式。

【只要有这种关系，行相就已成依他起，因为所谓的“依他起”除了清净与不清净缘起以外丝毫也不会单独存在。】

那么如果说是安立了这样一种自体相属和彼生相属的合理关系之后呢，实际上这个行相它就说没有什么不成立的，就排除了这样一种其他的不合理的地方，那么行相就可以成立，但是呢如果是这样的话行相就变成了依他起了。为什么变成依他起呢？因为所谓的依他起是除了清净和不清净的缘起法之外，丝毫不会单独存在的。依他而起，实际上就是讲到不可能单独存在，所以说这个依他而起除了依靠清净的习气而起和依靠不清净的习气而起，或者说清净和不清净缘起而起之外呢，也不会单独有一个依他起的存在。所以说此处可以把行相归属在不清净的缘起当中，因为它是迷乱的因—习气而产生的缘故，既

然把它放在了这样一种不清净的依他起当中，就说明它就是一种缘起法，就是一种因缘法了。就不可能成为一种遍计，就像前面所讲的一样。

【所以，“迷知”的说法对于承许无相的宗派来说无法实现，如果可以实现，那么（相识之间）必须要有关联，而作为无相派来说，这一点也是不可能的，并且已成了依他起。】

通过前面的分析呢可以了知所谓的迷知，就是前面讲迷乱了知的说法，如果说针对无相的宗派就是假相唯识宗派来讲，是无法实现的，那么如果真正可以实现迷乱了知的话，那么就说是这个心识和这样一种行相之间必然要有关联的。但是呢就说无相派他就说心识本体当中不存在这个行相，也就是说相识之间没有一种关系，无相派来讲他就说行相是针对心来讲是不存在的。所以说如果是这样针对无相派来讲这一点也不可能了，有什么不可能？相识之间建立了联系无法建立了，并且已成了依他起，而且如果是这样分析的时候，它的这样一种了知如果能够了知的话变成了依他起的自性，就会失坏了他自己的根本宗义。

【倘若什么联系也没有，那么即便是迷乱了知也无法办到，就像石女儿的色彩一样。】

那么如果说是心识和这样一种行相之间什么联系都没有的话，那么即便是有种迷知—迷乱了知呢，也是无法办到的。打比喻讲，就好像要去感受石女儿的色彩一样。我们的眼识和石女儿色彩什么关系都不存在，所以说实际上是根本没办法去了知的，根本就无法了知。所以如果说你要联系的话，一定是两种联系，两种相属一个就是自体相属，一个就是彼生相属，但是呢不管怎么样观察的时候呢，你的这样一种心识和不存在的行相二者任何关系，任何相属都不可能存在，就像石女儿的色彩和眼识不会有任何联系一样。所以也就无法了知了。

【依此也已答复了“诸如远距离小见为大的比喻等”。】

那么依靠前面这个答案呢实际上也是答复了另外一种比喻，另外一种对方的一种就说相续当中存在的疑惑也可以讲，那么怎么说呢？诸如远距离小见为大的比喻，也就是说在很大的沙漠当中或者很大的草原当中呢，也就是自己的眼根受到了损伤，所以说把很远的的一个小小的法可以看作很大很多的法，他可以把很小的法看作很大，这个是眼根出问题的时候呢就会显示这样的。比如说看到远处的一只乌鸦就好像牛一样大，然后看到这个牛就像山一样大，像这样的话就是当远距离行路的人他就很干渴的时候，或就眼根受到损害的时候呢他就会看到这个，就把远距离的小物见为大物。那么这个意思就说对方他通过这样远距离小见为大的这个比喻呢，也要成立一种迷知—迷乱了知。

实际上乌鸦就是乌鸦实际就只有这么大，不可能变成牛这么大，牛就是牛不会小山这么大，但是就是因为迷乱的原故，所以就把不存在的很大东西也见为很大的东西，就是这样一个问题，那么同样以这个比喻作为根据的话，仍然可以通过前面观察的方式，那么你的这样一种眼识和这样一种行相之间是什么关系？存不存在什么关联？如果分析的时候有关联，就会成为依他起，没有关联的话，就什么都没办法了知，所以说仍然还是要带行相的，所以说以此已答复了这个问题，虽然没有直接答复远距离小见为大的比喻等，等还有其它很多很多的理论的根据，但是呢通过前面说的主要根据，可以说已经完全答复了。

【此外，对于善护阿闍黎亲口所说“识唯明觉性，习气过扰故，令受蓝色等，唯一行相生。彼分别蓝等，非蓝等法相，愚者于彼末，思为外蓝色”也做了回答。】

善护阿闍黎他也是守护假相唯实的观点，那么他在守护假相唯实的观点的时候是这样讲的，识唯明觉性，那么心识是唯一的明觉的自性，它没有行相，但是通过习气的过失，习气的这种过患扰乱的原故呢，在这样一种心识面前显现感受这个蓝色等唯一行相的产生，蓝色等唯一行相的产生，也就是说这样一种心识上面本来不存在这样一种行相，但是因为相续当中有这样一种迷乱的习气的扰乱，所以说就可以感受这种蓝色的唯一行相的产生，彼分别蓝等，“彼”字就是讲的后面第三句当中的愚者，那么这样一种没有智慧的人呢，这样的愚者呢分别蓝等，他就这样认为有一个蓝等的行相，他的分别在分别念面前认为有一个蓝色的行相真实存在，他就不知道这样一种蓝色的行相是迷乱的显现，实际上彼分别蓝等，非蓝等法相，他所分别的蓝色等，并不是真正的蓝色等的这样一种法相，这样一种蓝色等的法相是不存在，根本不存在，他只不过是分别念，分别他有而已，愚者于彼末，思为外蓝色，这个愚者就是没有智慧的人，于彼末，“彼”字就是行相显现的结尾，那么这个迷乱的显现要结束的时候，在他的末尾的时候呢，他就开始执著这个就是外面的蓝色，也就是说他从头到尾都没有知道这个是迷乱的显现，而且在这个显现的最终呢，在它的末尾的时候呢，还把它想为一种真正的外面的蓝色的一种行相，这个就是善护阿闍黎他的这样一种观点，他实际上是守护假相唯实宗的，对于这种观点也作了回答，同样的道理，虽然说法不一样，但是通过前面的这样一种观察的方式，有没有相属等等这样一种观察方式，也可以对于这样一种观点作为圆满的答复的。

【他们对方认为，蓝色等行相虽然不存在对境，但它们唯一是能取之相，而不是所缘之相，因此凡夫的所有识也并不是被所缘境蓝色等所改变的，为此不至于失毁“无相之识是一”的安立。】

那么他们这样认为，包括善护阿闍黎等在内他们这样认为蓝色等行相虽然不存在对境，不存在对境就是说在眼识面前所显现出来的的这样一种，眼识感受的这样一种行相呢，这样一种影相，虽然不存在对境，也就是说它不是一个具有对境自性的法，这个叫做不存在对境的意思。他说就是因为除了假相唯识之外，它有一种对境的自性，尤其是介有色法，或真相唯识

宗讲的时候呢，它存在一种对境的自性，那么假相唯识宗说这个蓝色的显现不具有对境的自性，它不存在对境法，但它是唯一能取之相，唯一能取之相的意思就是他只是一种心识面前的迷现，而不是真正对境的自性，所以来讲不是所缘之相，它只是一种唯一能取之相，所以说从这个方面可以了知，他们这样一种观点，也逐渐逐渐从遍计已经转到了依他起了，他已经安立了这个是能取之相，唯一是能取之相，不是所缘之相。

因此凡夫的所有识也并不是被所缘境蓝色等所改变的，

既然他不是所缘之相，所以凡夫的所有识也不会被所缘境的蓝色等所改变，既然没有被所缘的蓝色的外境所改变，所以说这个心识仍然还是无相的识，还是一个实一的识，所以这种根本的安立他是认为没有过失的，没有过失，就是因为他们前面的这个观点，他把这样一种行相安立成能取之相，安立成一种能取之相的迷现，而一种迷知，而不是所缘相，这个地方他认为是一个根本观点，他不是所缘，既然这样一种相不是所缘呢，凡夫的心识也就不会被这些所缘，不会被这个所谓存在的所缘有所改变了，所以说这样一种心识没有被所缘相改变的原故，他也不会失坏“无相之识是一”的安立的方式。

【驳斥：只要是取蓝色等行相，那心目中必然存在对境，那一对境如果在外境与内识何处也不存在，也就不会有以真正或假立任一方式被感受的可能。】

那么就回答说：只要是取蓝色等行相，那么对方收到这样一种蓝色的行相，他只是一种能取，而不存在对境，而不存在所缘，而不存在对境，但实际上分析的时候只是一个说法而已，因为只要是取蓝色等行相，心目当中必然存在这种法，这种法也可以叫做对境，肯定是存在这种对境的，那一对境如果在外境与内识何处也不存在，如果这个对境如果说在外境当中也不存在，那么在内识当中也不存在，也就不会有以真正或假立任一方式被感受的可能。这个也是前面的观察到的，如果在心识当中存在是真正去感受的，如果在外境当中存在是通过假立的方式感受到行相的方式进行感受的，所以说如果这个法在外境当中也没有，在内识当中也没有，那么实际上就根本不可能去感受它了，纵然是迷乱显现的法，这个二喻啊，毛发等等实际上也是心识的自性，除了心识之外，不存在其他的法，只不过这个是一种迷乱的显现而已，但是呢虽然是迷乱的显现也绝对是心识面前的迷乱显现而已，所以说一定是存在于心识当中，但是假相唯识如果认为外境内识当中何处都没有的话，这样就无法感受了。

【纵然是受迷乱的牵制而显现的，但通过对此二者关系进行的这番观察也已经推翻了对方的此等论调。】

那么纵然这个行相是受到迷乱的牵制如是显现，不是真实显现，而是迷乱的牵制而显现，但是通过对此二者关系，就是说这样一种心识和他这个，心识和他的行相这二者的关系，是自体相属还是别量等等，进行观察的时候也已经推翻了对方的观点了，他认为说不会改变，或者说二者之间不会有什么联系等等，象这样分析的时候也就可以推翻对方的论调了。

【这些辩方尽管表达的方式有所差异，但实际上通过分析，凡是无相的观点都实在无法立得住脚。】

那么辩方就说是善护阿闍黎还有其他一些可以说是关联，表达的方式上面稍为不一样，但是呢，都是承许无相的观点的，通过分析之后，所有的无相的观点都没有办法站得住脚。

【当对承许无相的所有宗派用梦境与总相的蓝色显现来说明(对方的观点)不定时，他们则回答说：虽然行相不存在，但以迷乱所牵而显现为行相。】

那么下面是另外一种观察的方式，当对承许无相的所有宗派用梦境和总相的蓝色的显现来说明(对方的观点)是不一定的，对方他认为没有相，行相是不存在的，那么我们就用梦境的比喻和通过总相的蓝色比喻来指出这个不一定，比如说这个梦境，他不是在白天的显现的，而是睡梦当中的一种境界，那么就说是在这个梦境当中做梦的时候呢，虽然他是一种心识的显现，但是在心识的显现面前一定是存在，一定是存在这样一种，存在这样一种对境的，一定是存在这样一种行相的，通过梦境的比喻指出对方的观点不一定，通过总相的蓝色，比如说我们脑海当中浮现出来总相的蓝色，实际上这个也是一种心识，但是在心识面前一定是有这样一种行相，任何时候这个心识当中都会带相，不管是在梦境当中还是在总相的心识面前，都是一种行相完全跟随这样一种能取的心识等，说指出对方观点不一定，他们在回答说：虽然行相不存在，但以迷乱所牵而显现为行相。他就说这个行相的确是不存在的，不存在这个行相那怎样去感受呢？以迷乱所牵而显现为行相，通过迷乱的习气所牵，或所引发显现了这个行相，所以说这个行相应该是不存在的行相，假的行相，所以说他如果真正能够通过我们分析的时候了知这样一种行相是假立的，虚妄的，这样对于前面所讲，对于跨入实相呢，也是一种大的帮助，也是一大进步。但是呢从这个方面真实观察的时候，观点宗派的时候，安立名言谛非常不方便。那么他们就认为呢这个是将“以迷乱所牵而显现为行相”。

【对方所给予的这一答复依靠上述的理证方式可以全盘否定，这一点务必要清楚。】

那么对方所认为的这样一种，通过迷乱所牵而显现呢，他们比喻的答复依靠上述的理证方式也可以全盘否定，所以这一点呢也是务必要清楚的，一个破斥的方式完全一样的，只不过呢就说是不同的，不同的这样一种行者吧，相续当中有不同的这样一种执着的方式，各方面我们主要是，这段话当中主要是指出通过梦境和种相蓝色指出对方观点不一定，他们也是答复了这个是迷乱显现的，那么对于这个答复呢也可以遣除，也可以完全破除，所以他也是可以的，包括在破遣过的答复的这个科判当中。下面还有一些答复也是把他破掉：

【另有些人认为:即便对于在完全不清净的阶段识现为种种这一点实属虚妄,但在清净的阶段,由于已变成了独一无二的自性本体,因此他们对破实一之识的“因”心中疑惑重重,而觉得此“因”不成立。】

还有一些人是这样认为的呢,他就把这样一种他的观点分为两个阶段,一个是不清净的阶段,一个是清净的阶段。他就认为呢即便对于在完全不清净的阶段时现为种种,那么阶段时现为种种就是说是在这个不清净的阶段吧,在这个众生位的时候呢,这个阶段心识现为不同的种种,这一点呢是实属虚妄的,但是呢是在清净见,世俗虚妄的时候他可以,这个心识可以现为种种,这个方面就是和前面的观点稍微不一样的,前面的观点就是说这个心识,一定是实一的,啊,是实一的心识,他没有分不清净和清净,他是总的说我们的心识应该是实一的心识,那么在这一段当中呢,他已经把不清净的阶段,不清净的阶段这个心识呢判定为现为种种,这个方面是一种转变了,或者其他的一种观点,他已经可以,直接承许在不清净的阶段,这个心识是现为种种的很多法分辨是有的,但是呢他说这个是虚妄的。按照我们的观点说这个是世俗谛,啊,不是真实的,他的主要的观点就放在了后面了,但在清净的阶段由于已变成了独一无二的自性本体,在清净的阶段,其他的不清净的法已经隐没了,已经不存在了,所以呢这个心识就变成了独一无二的自性本体了,因此他们对破实一之识的“因”,啊,破实一之识的“因”心中疑惑重重,他就觉得呢中观中在破它实一时的时候呢,他觉得你只是破到了我们不清净的阶段,像这样的话,我们清净的阶段呢,清净的阶段因为没有其他的行相,没有其他不清净的行相的缘故呢,这个时候心识应该变得独一无二,他就觉得你破我们这样的根据啊,这个因呢是不是不全面?他对这个还是有疑惑,觉得这个此因呢,我们破他的这个实一心识的因是不成立的。既然对方提出了这样一种问题,你可以针对这种观点来进行观察,进行破斥,下面就是观察的方式:

【假设在清净的阶段一切行相有消失的可能性,那么当时也应当有像你们所说的这种可能性,】

那么也就是就是说呢假如说在清净的阶段,所有的行相可以消失的话,那么你们的这个观点可以安立的。

【(可实际上清净阶段)迷乱虽然已荡然无存,但是所有行相不可能化为乌有,】

这个方面就是我们给他发的一个过失啊,那么实际上就在清净的阶段,这个迷乱的因和迷乱的这个果,虽然已经荡然无存了,因为清净的阶段是指佛位,啊,是指佛位,那么在佛位的时候呢是不可能有什么迷乱的习气和迷乱的果的迷乱的,这已荡然无存了,但是行相不可能化为乌有,这个方面实际上是指对方的矛盾之处啊,我们自宗是不是承认,哦,你迷乱的因和迷乱的果已经不存在的时候还有一个不清净的行相呢?自宗是不承认的,但是呢是通过对方内部的不相同的观点来做一个汇集相违,啊,做一个汇集相违,所以说呢像这样观察的时候呢,迷乱可以消尽但是行相不可能消尽,所以说呢你说在清净的时候呢,已经不存在行相,是独一无二心识了,这一点是不可能安立的,我们这个地方观察的时候,行相不可能化为乌有的,那么为什么行相不可能化为乌有呢?说通过对对方承认的观点,来说这个行相是不可能消失的。

【原因是:你们承许所有行相不存在,所以它与迷乱及其习气都无有关系,就像马匹不存在黄牛不一定消失一样。】

因为假相唯识宗他承许这个行相是不存在的,所以说呢他和迷乱、和迷乱的因这个习气都是无有关系的,那么就是说,如果说他的这个行相是真实存在的,啊,行相是真实存在的,那么就可以用这个存在的行相,和迷乱、和迷乱的习气去看有没有什么关联?如果有关联的话,那么不管是彼身相属还是自体相属,那么如果是彼身相属呢,习气和行相是彼身相属,如果习气一旦消尽,行相就会消尽,因为他的因没有了,他的果也不存在,那么如果是自体相属呢,迷乱和这样一种行相是这个自体相属的,如果自体相属,迷乱一旦消尽了,和他一体的这样一种行相也会消尽,但是呢问题是在于就是说这个假相唯识宗,他的行相是不存在的,没有的,没有的话那么就迷乱、和习气不存在任何关联了,就不会有任何关联了,那么就是说就像马匹不存在,黄牛不一定消失,那么就是说这样一种马不存在呢,那黄牛它会不会,影响黄牛呢,不一定消失,黄牛和它是没有关联的,所以说呢,行相和这样一种迷乱、和迷乱的习气没有关联了,所以说即便是在清净位,你的迷乱的习气,和迷乱的这样一种这个本体已经消失了,但是呢,他和行相无关,行相不一定消失,那么实际上我们这个地方所观察的过失,我们是不是还有一点疑惑呢?既然行相不存在,行相他前提已经不存在了,不存在了那么迷乱和习气也消尽了,那么怎么可能还有行相呢,关键就在于唯实宗的观点,行相是不存在的,但是呢可以显现在眼识面前,这个是他自己承许的,所以行相,在心识当中没有存在行相,但是呢在眼识面前就可以显现,从观察的时候呢,这个行相和迷乱之间,迷乱和迷乱的习气之间呢都没有任何关系,所以当迷乱和习气都消净的时候呢,这个本来不存在而可以显现的行相,他为什么要消失呢?就像你们前面所讲的一样,这个所谓的行相他不是心识的本体,但是,他不是存在的法,但是可以显现出来,而他又和习气无有关系的缘故,所以说这个行相不一定消失了,啊,即便是在清净位,你的行相也不一定消失,所以这个方面,麦彭仁波切他老人家理论是非常尖锐的。

【另外还有过失:如果主张说:在不清净的阶段,识绝对是虚妄的,然而在清净的阶段,由于各种行相不存在,因而成实的唯一之识绝对存在。】

不清净的阶段呢是虚妄,所以这个就不谈了,但是呢在清净的阶段呢由于各种行相已经不存在了,所以说呢成实的、唯一的识应该是存在的,这个和前面的主张大同小异的,应该是一样的,但是我们破斥的方式不相同,啊,破斥的方式是不相同的。那么就是说这个,前面在破斥的时候呢,主要是就迷乱和习气、和行相的关系之间进行破斥,那么后面呢主要是说你这个清净位的这个心识绝对存在,而前面的心识是虚妄的,清净位的这个心识实有存在,我们就观察你这个后面这个清静

位的心识是以什么因而产生的，通过何因而产生，啊，从这个角度来进行观察，是无因呢还是有因。无因有无因的过失，有因有因的过失，所以他破斥的方式是站在这个角度观察的。

【倘若如此，那么前所未有的实有之识到底从何因而生？】

这个所谓的前所未有的实有之识呢就是指清净阶段的识，清净阶段的识在这个地方称之为前所未有的实有之识，因为就是前面在不清净位的这个识呢，他是虚妄性的，而在清净位的这个识呢是真实性的，所以说呢当凡夫一直处在凡夫阶段的时候呢，这个实有的识啊，就说是清净位的实有的识，从来还没有产生过，当一旦到了圣者位，或者说圣者位结束的时候、到十地末尾结束的时候佛地要现前的时候呢，哦，这个前所未有的实有的识产生，因为他到了清净阶段了，清净阶段的时候呢这个唯一的识、实有的识开始存在，所以说这个叫做前所未有的实有之识，那么我们要观察了，你这个实有之识到底为何因而生，

【这一点呢需要你们讲清楚。】

【可以肯定它不是由以前虚妄之识中产生的，因为作为真实违品的那一识不具备产生实有法的能力。】

首先呢，我们就否定一个观点，就说是这个实有的识不是前面的不清净的识而产生的，有可能，很有可能唯识宗呢，假如对方他没有考虑到这一层，他可能想当然的认为，哦，就说是前面不清净识，后面是清净识，然后呢就是说不清净识中断之后呢，就产生清净识，前面是虚妄的识，后面就是显现实有的识，但是这个里面仍然有一个非常尖锐的问题。因为前面你把整个前面不清净阶段的识都判定是虚妄识，那么我这个时候呢，我们就说如果是在这个名言谛当中呢，不是通过胜义理论观察的时候，如果说这前面的识也是无自性，后面的识也是无自性，如果在这样的一个前提之下，我们所做的观察往往是不认真的，哦不是很认真的观察，我们可以说我前面的识是虚妄的，当你把这样一种这个迷乱消尽之后呢，哦就显示现这样真实的心识、真实的智慧，这个方面呢可以。但是呢如果是在观察胜义谛的时候，真正地观察你的这个观点，心识在胜义当中存在的时候呢，不是虚妄无自性的，如果这样这种观察的理论就很认真。所以说这个时候观察的时候就把你的前面虚妄之识、它的自性要做一个非常肯定的认定。那么我就怎么样认定你这个虚妄之识呢？虚妄之识下面说了，因为作为真实违品那一识，那么就说这个虚妄识它真实的违品，作为真实的违品，它就是说是，一个是真实、一个是虚妄嘛，所以说这个虚妄就是真实的对立面，真实的对立面这个地方叫做真实的违品。

作为真实违品的那一心识，不具备产生实有法的能力，后面这个阶段是实有的，前面这个法是虚妄的。你说如果从前因生后果，从虚妄识当中产生真实的识，这个不可能。它就说是这个不具备产生实有法的能力，

【如果有这个能力，也就不称其为虚妄了。】

如果它这个前面这个识，能够产生实有的法，它就不会是虚妄的法，哦不会是虚妄的法。那么就是说，如果是虚妄的法的话，它就可以说是一种不存在的东西了，它是一种虚妄的法了。所以，如果是一种虚妄法，它能够产生实有的法，这个因果就会错乱，哦这个因果就会错乱。一个这个无实有的法不可能产生一个实有的法，一个虚妄的法不可能产生一个实有的法，啊就是这样的。所以像这样的话，如果它具备能力，它就不会是虚妄，它应该是实有，因为只有是实有的法，才能够产生实有的法。这个因果是有种这样关联的。

【如若明明有能力还不是实有，那么所许的实有也不成为实有了。】

那么如果反过来讲，它是能够产生它能够这样一种这个后面的实有的心识，那么如果它有产生实有的心识的能力，它的本体应该是实有的法，如果它的本体是实有的法，就不会变成虚妄的法了，就不会变成虚妄的法。所以你不管是从哪个角度来讲，都不对。如果你认为呢，就前面是虚妄的，如果前面是虚妄的，就没有产生后面实有的能力。如果它产生了，它如果有具备产生实有法的能力，它就不应该是虚妄的，而应该是实有的。所以说这个地方讲了，如果明明有能力还不是实有的话，那么所许的任何实有，都不成为实有了。为什么呢？因为所谓的实有的这样一种法相、根本的法相已经失坏了。所谓的这种实有的这种法相应该是有能力产生或者有能力显现啊等等，有这样一种很多很多这个安立的方式的。如果说你没有这样安立的话，所有的实有的法都不应该变成实有法了，就是这样一种问题。

【清净时的成实之实不是无因之法，否则有恒常存在或恒常不存在的过失。】

前面实际上已经把，总的方面把这个实有的心识，从虚妄心识当中产生的可能性排除了。那么下面我们再进一步观察呢，这样一种实有的识，到底是有因生呢无因生？清净的时候，清净阶段的这种成实的心识，它不应该是无因生的。那么如果是这个无因生呢，就会存在恒有恒无的过失。这个是前面刚刚分析过的，啊绝对不可能是无因生。

【那一识自然而然【无因】在成实的唯一阶段才成立的情况是不可能的。否则，破斥自在天、常无等的理证，妨害前后无有差别，对此同样难免。】

那么，这个心识就说，清净阶段这种心识如果是自然而然无因产生，啊就自然而然无实的唯一阶段才成立的情况是不可能。否则的话，就像破斥自在天的常无一样，那么这个常无到底是有因生啊还是无因生啊？像这样观察的时候呢，如果说这个有因生呢，你就不可能是常无；那么如果是无因生呢，就变成了这样一种很多、前后不能够起功用的这样的过失，哦不能够起功用的很多很多过失。所以说，如果你要起功用呢，像这样你或者要变化你的本体，或者根本没有办法起功用。所

以说像这样讲的时候呢，你所谓的这个心识，如果也是无因的话，它也会变成常，也会常有常无，会变成常。如果变成常的话，就和破外道自在天的理论一样的，前后没有差别。我们在前面破自在天的时候，在此处破这个所谓的这样一种你的这个心识，不需要实有的时候，不需要因的时候，一样的同样难免。所以说最后说来说去变成外道的观点了，这个是对方不能承许的。

【即使对方承认它是由前刹那的力量而生，但实有之识在胜义中成立是不可能的，因为胜义中因果关系的有实法不成立之故。】

那么就是说，即使对方承认呢，这样一种清净阶段的心识啊是由前一刹那的力量而生的，那么就是说我们姑且不去分析你这个前刹那到底是什么，因为如果一分析时候，又会关系到这个所谓清净的识第一刹那之前的这个因，它前面的刹那是什​​么？我们姑且不去分析，因为一分析就到了虚妄之识了，哦就会到虚妄之识。这个实际上是和前面的观察方式一样的，我们这个方面没有从那个角度去观察。我们说呢，实际上就是说是，它是由前一刹那的力量而生的，但是呢，实有的心识在胜义当中不存在的，因为在胜义当中因果的关系无法安立。为什么无法安立呢？下面就详细观察，理由是：

【如此因果同时不合理，其原因是，在生果之前，由于无因而不具备能力，待到自己形成之后力所能及之时，果也已经形成了，因此这两者无法安立为因果。】

那么就是说，它如果说是这个前一刹那而产生的话，它如果是有因生，我们换一个角度它是有因的，那么如果是有因生呢，这个因果是同时呢，还是因果是前后次第呢？因果同时是不合理的，因果同时是不合理的，因为就是说在生果之前，这个果还没有的时候呢，因也没有，为什么呢？因为它因果是同时的，所以当果没有的时候因也没有。由于无因而不具备产生的能力，所以说，这个时候后果是无法产生的，没有因你这个果怎么产生呢？没有办法产生。待到自己形成之后力所能及，这个自己就是讲这个因，当它这个因已经形成了，力所能及可以生了，但是这个时候已经不必生了。为什么呢？果已经形成。为什么呢？因果同时形成的缘故。果没有的时候呢，因在有，因有的时候，果同时也已经存在了。所以说，你说果的产生还是没有必要观待因。所以说呢，如果是因果同时呢，是无法安立因果的，这个就破掉了因果同时。那么下面呢，是要破因果次第。

【前后时间虽然是各自分开的，但是对于因果成实而言，也不合理。因为无论对其他时间中断或未中断，都不会从任何法中产生。】

那么如果说是这个因果是前后，前后是因果是分开的，各自分开，分开就不会有前面的过失了。但是呢，对于因果成实而言，也是不存在的。因为如果前后分开，它又牵扯另外一个问题了。什么问题呢？就说因和果之间中断还是不断？接触还是不接触？是因接触而还是因果不接触？因果不接触，就是被其他时间中断；因果接触，就是没有中断。啊就是这样的。那实际上呢，这个两种情况都是不可能真实安立的。所以说呢，无论被其他时间中断还是没有中断，都不会产生的。下面就详细分析。

【如果被其他时间中断，则果与因二者之间需要有一个灭法。】

那么就是说，如果说是被其他时间中断了，就说因存在之后灭了，灭了之后这个时候呢，因和果之间就没有联系起来，这时已经中断，不在一起啊中断了。那么，如果中断是什么呢？就是果和因之间呢，需要有一个灭法，这个灭法就是中断它们的这个因嘛，因灭掉之后，像这样中间出现一个灭法，但是呢我们就下面再分析这个所谓的灭法的存在，是因未灭呢，还是因已灭，而出现这个灭法。那么如果是第一个，因未灭，

【可是由于因未灭也不可能中断之故，这种情况显然不成立。】

那么如果是因没有灭呢，因还没有灭就说明它这个因还存在嘛，因还存在的话，就说实际上还没有中断，所以说这个方面的话，因没有灭，这个灭法是不可能出现的，因为因还存在的缘故，这个灭法也不可能出现。

【而如果需要从因已灭亡的无因灭法中产生也同样不应理。】

那么如果你这个认为因没有灭，这个灭法不出来的话，那么必须要把因灭了，因灭了之后呢，这个灭法存在了。但是呢，如果是因灭之后呢，这个是因在生果呢，还是灭法在生果呢？因生果是不可能的，因为因已经灭了嘛。如果是因生果，说明这个灭法根本就不存在，就像前面所讲的一样。那么如果说是这个不是因生果，而是因灭了之后这个灭法生果。那么如果是这个灭法生果也不可能。那么像这样的话，就说从因已经灭亡了无因灭法当中产生后果也同样不应理。后面就分析这个。

【原因是：因已灭尽，即已不复存在，而无有之法不具任何能力。】

因已经灭掉了，这个灭法虽然存在了，虽然这个灭法的状态出来了，但是呢就说，因为因，啊这个灭法是因已经灭了状态才可以安立的。所以因已经不存在了。因已不存在了，说明它已经没有了，因为灭法是属于一种没有存在的这个阶段的法，所以说没有的法当中，怎么具备生的能力呢？是不可能具备生的能力的。所以说你认为这个中间被中断了，这个中断、这个灭法它能不能生呢？灭法是没办法生的，无法生。

【如果灭法不具有无实的法相，那么因怎么能成灭法呢？】

那么现在我们就是说因灭尽不复存在了，为什么他没有办法产生呢？为什么没有能力呢？因为首先灭法他是无实法，他应该是一种具备无实法的法相的。如果灭法的本人不具有无实法的法相，那么这个因怎么可能成为灭法呢？他还没有灭嘛，如果它不是无实的他就是有实，不是无实一定是有实。如果是有实，因就不能灭，就不成灭法，所以这个灭法一定是无实法，无实法是没有具备任何功用的。

【显然已经成了未灭。】

就像前面分析的一样。

【假设灭法是有实法，则焚烧完毕的木柴等先前的所有事物现在为什么不存在呢？】

那么如果这样的灭法是有实法的话，那么焚烧完毕的木柴它也应该是有实法。如果它是有实法，就应该存在、应该显现。因为无实法他已经不存在了没有了，或者本来就没有或者先有后无，这个叫做无实法。如果说这样的灭法他说有实，他不是无实他是有实，实际上有实他可以有功用的，他可以生后果的。但是如果灭法是有实的话，又会出现其他的过患。就说焚烧完毕的木柴应该是灭了，应该是无实。但是如果灭法是有实的话，那么焚烧完的木材这种灭法也应该是有实法。这个有实法的先前的所有事物应该现在也存在，因为他是有的缘故，就是这样的。

【除了灭法以外外在的这些法安立为无实的其他理由是没有的，结果一切有实法都将成为常有；】

实际上除了这个灭法以外呢，把现在的这些法安立成无实的其他根据根本找不到，只有把灭法安立成无实，除了灭法之外你还把其他一些显现的法安立成无实的根据根本是没有的。所以说现在看起来的时候呢，就一切有实法都将成为常有的。就从有实法本身他绝对不可能是无实。然后灭掉之后的这个法也不是无实，也是有实。所以说这个时候观察的时候，这个有实法就永远不会灭的，因为他不存在所谓的灭，不存在所谓的无实。所以一切有实法都将变成常有，这个过失是一定存在的。

【如果因未灭亡，那么果也不该产生，由此一来果相续已将中断，并且灭法本身也成了非由因生的有实法……妨害无穷无尽。】

如果因没有灭亡，因为这个因没办法灭亡，为什么呢？因为这个因本身是一种有实法，灭掉之后也是有实法。为什么？灭掉之后是灭法。而你现在承许灭法是有实法，所以说这个因是不会灭的。如果再换个角度讲，如果因不灭果就不会产生。任何情况都不会在因没有灭的时候果就出来了。一定是因灭之后果才会出来。所以像这样因不灭的话，没办法灭的话，果也不该产生的。所以由此一来果相续已将中断，永远不会有果，永远是因。而且还有灭法本身成了非有因生的有实法。它这个有实法但也不是因生的，也不可能因，因为它这个灭法嘛，灭法怎么可能是一种因产生的呢？他本来是一种不存在的东西，不可能有因，但是它又是存在的。存在的法呢应该是一种无有因生的有实法。所以这个妨害观察下来的时候无穷无尽。

【所以，是对因灭尽后不存在的这一分安立谓灭法的，而灭法自本体丝毫也不存在有实法。】

所以说正确的安立方式因灭尽之后，因不存在这一点安立成灭法。那么灭法本身不存在丝毫的有实法。这个方面是着重在破灭法实有。一方面是关系到假象唯识宗的观点的，还一种必要性是八大难题的承许。八大难题的承许当中对于应成派认为有这个八大难题，就说从灭法当中产生的一切因果自性他说在胜义当中不存在，但是在名言谛当中他有因果。那么这个因果道理是怎么样安立的呢？他是认为灭法实有，再从灭法而生，不是直接从因而产生，而是从灭法产生。针对这样一种灭法实有的观点，我们就说你这个灭法实有怎么可能是实有的灭？从这一大段还有后面一段话就说明所谓的灭法就是一种不存在的状态叫灭法，这种不存在的状态怎么可能产生其他的法呢？这是完全不可能的。所以说从这个方面观察的时候灭法实有无法安立的。

【假设说(灭法)存在，那么无实法在所知万法当中就不可能有了，因为仅仅是遮遣有实的这一分假立为无实而已，除此之外所谓的无实法绝不会单独存在。】

假如说你这个灭法是存在的，那么无实法就不可能存在的机会。在所知万法当中都不可能有所谓的无实法的立足之地了。为什么呢？仅仅是遮遣有实的这一分假立为无实。你把这个有实这一分遮遣掉了，叫做无实，这个叫做灭。就说这个有实的状态不存在了，也叫灭，不管是在外境当中的灭也好，还是说在我们脑海当中的灭也好，反正你要把有实法遮遣掉。在外境当中你可以把有实法遮遣掉，哦说他们灭了。在脑海当中首先有一个有实法的概念，然后把这个有实法的概念遮除掉，他灭了，这个就叫无实法。所以说这个所谓的无实法他应该是遮遣有实这一分是无实。那么如果这个时候灭法已经存在了，那么无实法在哪里去找呢？有实法上面是找不到的，灭掉的法当中也找不到，所以说无实法在所知万法当中根本不存在的。

【倘若这样的无实法不是无实法，那么最终破立、有实无实、有无等一切的一切都不会成为相互对立的法而乱作一团，】

那么如果这样一种遣除有实的无实法他不是无实法的话，那么最终如何去破立呢？如何安立有实无实呢？如何安立有等等呢？一切的一切都不会互相对立的，没有对立的可能性。本来就说立是有实，破是无实的，像这样现在这个破的法也变成有实了，它也立起来了，那么这方面就没有破立了。那么有实无实的安立也是一样的，主要是遮遣有实叫无实嘛，但是现在遮遣了有实之后还是有实。本来遮遣了有实之后是无实、是灭法，但是现在灭法实有，所以遮遣了有实之后的无实还是有实，所以有实和有实，这么方面就没办法对立。有无的观点也是这样的，所以这一切对立的法都会变得乱作一团，完全失坏名言谛。

【如此一来，所知万法的安立都将隐没无余。】

所以所有万法的安立都会隐没无余了，什么有实无实都不会安立的了的，这个方面就完全失坏名言谛。

【可见，所谓的灭法只不过是灭尽因的无遮分，所以它本身不具备任何功用。】

可见呢所谓的这个灭法，只不过是灭尽因的一种无遮分而已，就是把把这个因灭掉之后呢不存在的状态叫做灭法，他是个假立的，他不是真实的法。所以说这个灭法本身是不具备任何生果的功用的，不具备任何的生果的功用。所以这个方面还是说这个因和果之间他不能够间断，不能够真实的间断的。所以如果是间断了之后他会出现一个灭。这个灭到底是什么？一方面就说间断之后，胜义谛当中因间断之后无法成果了，然后附着说在因灭尽之后有一个灭法，这个灭法能不能生果呢？这个灭法就无法生果的。所以说它本身不具备这种功用了。

【作为因，当下绝不会存在，因此由间断中产生不合道理。】

作为因灭掉之后的这个灭法能不能作为因呢？作为因当下绝不会存在的。他不会真实的存在，他不会存在，因为灭法本来就是无实，所以说无实以这样一种灭法作为因，当下是不会存在的。因此由间断中产生不合道理。不可能从间断当中生果。

【这一妨害与宣说由因果不接触而生不合理二者意义是相同的。】

这个妨害是在《入中论》当中观察的，因和果到底接触而生还是不接触而生？像这样因果不接触而生不合理二者意义是相同的。那么这方面就说如果因果不接触，为什么不接触呢？就是中间中断了，中间有其他中断就是有一个灭法中断，所以像这样讲的时候呢，因果不接触而生的不合理的意思相同的。如果把这一段话注释的意思了解了，再去《入中论》当中因果不接触而生的这样一种根据的时候，非常的清楚、非常的详尽，为什么呢就说如果因果之间不接触，没办法生活了，就说是非常清楚的。这样子的。

【假设承许由灭法中产生，就是承认说从未接触中产生。】

那么假如承许由灭法当中产生的话，那么就说是就相当于承许说没有接触的因和果不接触当中产生的，有很大过失。

【假设因果之间没有被其他时间中断，那么就成同时，除了两个无分刹那未中断以外再不可能有其他的同时。】

那么就是说第一种情况已经排除了，就说因和果之间中断的话，无法生果。那么第二种情况要观察，因和果之间没有被其他时间中断，就因和果没有被其他时间中断，他是联系在一起的。那么实际上就说联系在一起，因和果就是一体的。如果因果一体就会变成因果同时，因和果就变成同时了。那么分析的时候呢，那么就是除了两个无分刹那未中断以外，再不可能有其他的同时。那么所谓的同时呢，虽然有很多大的同时，我们就觉得粗大的分别念里面有一个同时，但是真正分析到后面的时候，除了两个无分刹那没有中断之外，不可得到其他的同时。所以说就把这个分析的重点放到了最细的刹那上面去观察，就说甲刹那和乙刹那，或者第一刹那和第二刹那。那么就说第一刹那没有灭，那么产生的第二刹那，所以说第一刹那第二刹那就是同时的，同时之后就没办法分第一刹那和第二刹那了，就这方面没有。因为第一刹那根本就没有灭，在没有灭的时候，就产生了第二刹那，那么第二刹那作为，本来就第二刹那做为因，生第三刹那的，但是因和果也是同时的，第三刹那和第四刹那也是同时的，第五、第六全是同时的。所以像这样观察的时候，我们就说如果能够把两个刹那没有中断而变同时，这个搞清楚，后面的问题就都搞清楚了。

【如果片刻也没有间隔，显然已成了一体，这样一来，自己产生自己也不合理，而且一劫的时间也变成了一刹那。】

如果片刻也没有间隔，乃至于一刻都没有间隔，全都是一体的话，前后刹那都是一体的话，那么前刹那和后刹那就完全成了一体了。那么如果是一体的话，是一体的，又有前因后果的关系，就会变成自己产生自己。因为就本来来讲的话，第一刹那和第二刹那之间，他不是一体的，一刹那灭，二刹那生，但现在观察来观察去，如果你承许二者之间没有间隔，没有间隔的话，就说第一刹那和第二刹那就变成一个本体。在这个一个本体当中，你还要安立一个前因后果，这个问题就更矛盾了，还要安立一个前因后果。如果你还要安立一个因果，那是谁产生谁？就只有自己产生自己，因为第一刹那也是自己，第一刹那的因也是自己，第二刹那的果还是自己，而因和果又是一体的，第一刹那第二刹那又是一体的，那么自己会产生自己了，有这个很大的过失。而且一劫的时间也变成一刹那。本来一劫的时间是很长的，远远超胜一个刹那的，劫组成的基础应该是年，那么就说很多年组成一个劫，然后很多月组成一个年，很多天组成一月，然后这个下来的时候呢，就说是24小时组成一天，然后就60分钟是一个小时。像这样观察下去的时候，他实际上是一个劫的时间和一个刹那的时间，是关系很大的，但是后面的一个时间也变成一个刹那了，为什么呢？所谓的劫，他除了就说两个刹那逐渐逐渐这样一种逐渐组合之外呢，再没有其他的一种劫了。但是呢就在最小的一刹那和二刹那之间，没有办法安立，一刹那就是二刹那。所以本来一刹那灭，二刹那生，三刹那灭，然后就说三刹那生，三刹那灭，四刹那生，四刹那灭，像这样的逐渐逐渐这样地推理之后，就说一小时出来了，然后一天出来了，然后一月出来了，一年出来了，一劫出来了。像这样的，慢慢慢慢就会有一劫，像现在呢最小的单位他就是一体无分的，说最后一个劫的时间，也是一个刹那的时间了，就会变成这样一种很大的过失。这个以上就说，如果说这个因果同体的话，就变成这么多过失了。所以说不管是因果不同体，还是因果同体，都无法安立。这个方面就是已经完全回答了对方他认为的这样一种问题，或者我们已经完全给对方发了这个过失了，发了这个过失，你这个清净阶段的识，是无因生还是有因生，如果是无因生，那么就有常有常无的过患，这个讲完了。然后如果是有因生，是同时生，还是次第生，

同时生不可能的，然后次第生呢，也是不可能的，像这样的后面主要是次第生。次第生分两种，一个是因果中间间断而生，和因果中间不间断而生，就这两种。那么以上就是完全对以对方的观点做了观察。所以这些问题对我们学习中观来讲，非常重要，这些推理的方式，非常的重要，如果把这些推理的方式搞清楚了，就实际上很多很多大的问题，为什么因果是无自性的这些问题，你必须要有知无自性。如果是自性的，如果是实有的，胜义当中有实有的因果，那么我们前对这样一种分析的时候，如果因果都是实有的话，那么就有这些过失无法避免的。但如果是无自性的呢，无自性一般来讲，不需要做这么严密的观察，前面是非常严密的观察，他主要是针对胜义实有的法的，胜义理论观察的。那么如果是名言谛呢？名言谛他是虚妄的，他是无自性的，所以观察的时候，也不需要很严格的观察了。

【如果有人提出这样的疑问：那么，由因果之间的关系不合理这一点不是已说明世俗的因果也不合理了吗？】

这个方面就紧接着提出这个疑问，我们也会有这个疑问。那么前面对因和果之间的关系已经彻底的颠覆了，因和果之间就说，因和果不存在了，或者说因果之间的关系不存在。因果关系不存在，就说明因果本身不存在，没办法生的。这个方面主要是前面我们说胜义理论观察的因和果之间的关系不合理。难道不是说明了以世俗的因果也不合理了吗？有会这样一种关系，有这样的疑问。下面说：

【事实并非如此，虽说如此显现为因果，但这一因果经不起观察。】

虽然世俗谛当中的显现有因有果，但是这个世俗谛当中的因果是经不起观察的，我们也不观察他。我们在世俗谛当中，只是说你如果有因，就会有果，至于说你这个因和果之间是接触而生呢，还是不接触而生呢，你如果要观察就绝对得不到的。所以说如果你要得到因果，就只有在这个粗大的方面，我把种子种下去，然后有了这样一种阳光、水土，像这样的有了这个之后，它就有芽的产生，最后就会丰收。这些方面就说是只是能够停留在这个层次上。你如果说是再要分析的时候，到底因和果之间，接触不接触，种和芽之间接触不接触，绝对得不到，你一观察就会失望。所以这个方面就说是一切都是无所缘的，就会变成这样。因和果之间也是无所缘的，所以把这个因和果之间的关系，和这样一种众生的业和果之间的关系，都是这样的。为什么说了义的观点来讲，一切的业果，这些众生和佛都不存在，你一观察，你要得到他的本体。那么如果你得不到本体就只能说他不存在。但是在名言谛当中呢，没有做这么详细的分析，经不起观察的，所以也不用做通过胜义理论去观察这些，它只是一个世俗的显现而已。

【如果世俗中安立的因果经得起分析，则已成了胜义，又怎么会变为世俗呢？】

那么世俗谛当中的因果如果经得起分析，那就变成了胜义谛的观点了，那怎么可能变成世俗谛呢？

【由此可见，并非在世俗中也同样破斥与观察（因果）。】

所以说这个是很关键的问题。有的时候如果我们没有把胜义和世俗的这个问题分清楚，我们会认为世俗谛当中的因果存在，那么在胜义当中也必须要有存在，否则就会失坏因果。那么胜义当中不存在因果，那么世俗当中也不会存在因果，否则就会被胜义见。他实际上并不是这样的。胜义谛当中和世俗当中的话，就说是一个有法和法性的关系，胜义谛当中详细观察的时候，的确一点得不到，但是在名言谛当中，他就会有一种无欺的因缘，他会有一种显现，这种无欺的因缘存在，主要是存在在众生的相续当中。所以如果乃至于相续当中这个业没有消尽之前，他还会起作用的，所以像名言谛当中，因缘和合之后，仍然会以世俗谛当中这样或者那样的显现，这个方面有他的因和果之间完全不会错乱的显现，所以说在世俗谛当中是不破斥因果的，对因果也不做胜义观察，所以说在名言当中可以有因果。佛陀在这些《贤愚经》、《百业经》、《毗那耶经》等等，讲了很多因果的关系，全都是站在世俗谛的角度的。那么就是在这个《三摩地王经》也好，《般若经》当中讲因果不存在，全是在胜义当中讲的。所以像这样讲的，我们现在一方面要了知胜义当中如何不存在的道理，一方面也需要学习世俗谛当中如存在的道理。还有一个问题就是很关键的问题，就是胜义和世俗对于我们来讲，怎么样去融合他，怎么样去融合，这个是一个比较大的课题，实际上从因和果他本身的角度来讲，并不存在这个。但是对于修学者的我们来讲，对于我们的心来讲，我们要通达他，所以这个时候就会出现一个什么是胜义，什么是世俗，如何把胜义和世俗圆融起来的一个课题。这个方面有的时候对有些道友来讲很快，这个过程很快，但有些道友比较漫长的，比较缓慢，他要把这个胜义谛和世俗谛的概念全部消化掉之后，完全消化掉之后，在他的相续当中才会有一个世俗和胜义完全双融的问题了。既不诽谤世俗谛，也不失坏胜义谛，这样一种正见，他是通过很长时间的磨合之后，相续当中才逐渐逐渐会引发起来，所以这个方面对我们来讲，现空无二正见他是非常关键的问题了。

【这以上是按照嘎玛拉西拉论师的《难释》中所说而明了归纳阐述的。】

今天讲到这个地方。

《中观庄严论释》生西法师辅导第66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！

发了菩提心之后今天继续宣讲全知麦彭仁波切所造的《中观庄严论释·文殊上师欢喜教言论》。

这个论典通过破外境和破心识，首先抉择单空，后面抉择为真实的现空双运的大空性，通过这样一种方式来打破我们相续当中对一切万法的执着，安住在万法的实相当中。

这样一种论典如今在宣讲的是破心识，尤其在对于假相唯识宗的这样实有的心识进行观察。那么破斥的方式是对于他自己所承认的一种，可以说是他自己认为究竟观点，进行观察之后，然后指出这样实有的心识不合理之处。

前面是对于说承许行相不存在不合理，然后只是单单的能取不合理，这些破完了，现在在破斥遣过之答复。

假相唯识宗为了安立它自己实有的心识，所以说通过很多这样一种理论来进行补救，那么中观师通过理证一个一个进行破斥了。那么上面就是按照嘎玛拉西拉论师的《难释》进行了归纳阐述，下面继续讲含义。

【如果有人问：倘若因果不是由接触不接触中产生，安立为因与果难道不是成了无有意义吗？】

那么如果有人这样想：如果因果不是通过接触或者不接触的两个方式当中产生的话，那么就无法安立因果，安立因果就成了没有意义了。因为一切万法呢，因和果产生的方式只有两种：一个是接触的方式，一个是不接触的方式。所以说如果不是从这两种方式中产生，难道还有第三种产生的方式么？他是这样一种提问的方法。

实际上这样提问的方式他关键是没有了知观察世俗和观察胜义的两个不同的侧面。如果说是观察胜义谛的话，那么就肯定需要观察接触不接触而生，如果单单是观察世俗谛就不需要接触和不接触，反正如果具有因就一定产生果，因果不虚的这样一种原则在世俗谛当中是完全可以成立的。所以说实际上这样的问题可以分成两个方面来进行观察，胜义当中一定要这样观察，世俗谛当中是不需要这样观察的。

下面回答说：

【不会成为无有意义，原因是：对于承认因果二者成实的宗派来说，成立实有必须要经得起理证的分析。】

那么就是说对于承许因果二者都是成实的，也就是说因也是实有的，果也是实有的。那么因和果当中都是实有的话，我们要观察因和果是怎么样生起的。所以说如果你的因果都是成实的话，必须要经得起所谓成实理证的观察。那么你是成实的，我们通过理证分析的时候，你的这个成实一定要经常起观察才行。所以说不管怎么样我们观察你的因和果是否成实的时候呢，那么就可以通过这种接触和不接触的方法进行试验。

【如此一来，除了接触不接触、中断未中断两种情况外再不可能有其他边，所以必须要以二者其中之一的方式而生。】

那么如果真正要接触，通过理证分析的时候，除了接触和不接触之外，除了中断未中断这两种情况之外，再不可能有其他方式，即接触又不接触呀，或者说非接触非不接触，像这样的方式绝对不可能有的。如果真实是实有生的话，必须是要不然接触生，要不然就是不接触生，通过这两种方式而生。

【如果离开了这两种情况，则不会再有其他因生果的方式，致使因果也成了非理。】

那么如果离开了这两种情况再不可能有其它因生果了，所以说如果是这样的话因果就成了非理了。那么就是说，前面我们在分析的时候，如果真正是成实的，通过接触不接触的方法观察的时候，没有办法得到接触和不接触的观点。这个就得到两种结论了。

第一个结论就是说，对方所承许的这样所谓的，心识实有或者因果实有等等，像这样的观点是不正确的；第二个方面就是在胜义谛当中的确是不存在这个实有的因果的这个问题的。

那么就是说胜义谛当中完全是不存在的。我们就了知在胜义当中一切都是无所缘，不管是因果也好，还是其它法。实际上我们可以从一个角度来讲，一切都可以包括在因果当中。世俗谛当中的所有的这些有为法全都是因果的关系，都是因果关系，前面讲过了能生所生的关系啊，能立所立的关系啊，或者说就是观待的因果关系都有很多，反正这些都是因果之间的这样的问题。

所以如果说因果不存在，因果不存在实有的话，一切的方法全都是离戏空了。这个方面也可以了知。

【但对于不承认因果成实的宗派来说，依靠无因不生的这一有实法规律即可，而无需承认接触未接触任何一种情况。】

那么前面是针对于承许因果成实的宗派进行了安立过失，那么对于不承认因果成实的宗派来说，比如说中观宗，中观宗就不承许因果成实，那么通过无因不生这一（5:39）的规律就可以了。无因不生就是说如果是有因就产生，无因就不会产生。所以说他就把这个因和果的关系没有做详细的分析。反正就是说如果你具备了因的话，就可以产生了它的果法，因不具备了就不会产生它的果法，就停留在这个阶段。如果真正再继续分析的话绝对得不到的。所以在《四百论》当中也是有这样一种安立的方式，如果你想少有所得的话，那么只有在世俗当中有，在胜义当中呢一切都是不存在的。所以说不需要观察接触不接触的情况。

【虽然没有这样承认，但不仅不会造成因果非理的局面，反而更能证明因果极富合理性。】

那么就说是虽然没有承许它接触不接触它实有的因果，不承许实有的因果不会造成因果非理。在有些人的想法当中，在这实执的状态当中认为那么因果一定是要实有存在的。那么如果我们说因果是幻化的，因果不成实有，他就觉得这个是非理了。但是我们通过前面的分析可以了知，虽然没有承许因果成实，但是不但不会造成因果非理，而且更加能够证明因果是极富合理性的，在世俗的层面完全可以安立。

【关于这一点在下文讲世俗的道理，“依自前前因……”时再加以叙述。】

那么关于这样一种问题指出只是略说而已，在下面讲“依自前前因……”等等的颂词的时候可以进一步进行阐述。

【如此破斥假相唯识宗的这所有理证极其具有说服力，也蕴含着独特的深要，如果能够认真领会，那么对唯识的宗义将会清澈见底，并且能开显中观的密要。】

那么前面叙述假相唯识的观点然后破斥假相唯识的观点，对方提出这些辩证的理证，再把它辩证的理证予以破斥。那么通过这几个回合这样一种问答，或者通过几个回合的辩论之后，我们就知道了前面破斥唯识宗的所有理证都是极其具有说服力的。而且在这个当中也蕴含了独特的深要，就是说一切万法都是不成实有的。不管是外在的显现也好，还是说这样一种内在的心识也好都是无实有。都是无实有。

还有一个独特的深要就说是安立真实观点的时候，你的观点第一既要符合世俗谛的这样一种安立，第二要符合胜义谛的这个法性。如果符合了二谛的自性，这种观点是最为殊胜的观点，这种观点是任何人没有办法打破的观点。那么这个观点就是中观宗的宗义。

那么反观其它的宗派，假相唯识也好，真相唯识也好，因为它是暂时的一种不了义说法，引导众生的一种方便。所以说他安立宗义的时候，在胜义谛当中也不完全符合胜义谛，他只是一分，这样讲无我空性，讲遍际所执空的时候，这个部分可以说符合于胜义谛。那么就是说世俗谛当中也是符合一分。

真正来讲的时候，全面的都符合胜义谛的空性，都符合名言谛上的安立呢，实际上其它宗派没有办法完全做得到。这个就是说你这样一种宗派还没有真正达到最了义的层次，只有最了义的宗派才既能符合胜义谛，又符合世俗谛。所以说这个当中也蕴含了这么多独特的深要的。

【如果能够认真领会，那么对于唯识的宗义将会清澈见底。】

对于前面的这种破斥方式，或者对于对方的承许的方式认真领会之后对，对于唯识宗的宗义就会完全清澈地见底了。清澈见底的意思就是抛除了唯识宗它自己的有必要安立这样的一种观点之外，真正，什么是真正的唯识宗的宗义，完全都能够看的清清楚楚。

也就是说唯识宗的宗义它有一部分很合理，但是有一部分就是为了看待众生的根性、意乐的缘故不是按照了义来讲的。所以说从这个角度来讲有不合理的地方。但是通过对它的观点、这一部分不合理的地方进行破斥之后然后，哦，对于整个唯识宗的宗义就全部能够通达了。就是说名言谛当中安立一切都是唯识无境的观点。但是呢这些都是名言假立的，就所谓的这个唯识它也不是胜义有而是世俗有。那么如果对这个问题了知之后呢，我们就知道唯识的宗义是这样的，他就说一种名言谛当中的一种唯识无境，它是一种如梦如幻的这个境界。

【并且能开显中观的密要】。

就在完全通达唯识宗义的当下，对于中观的密要也已经开显出来了。中观密要就是二谛皆无自性，二谛都是无自性的。那么就是说唯识宗的这样一种观点呢，胜义当中没有它的这个实有的识，世俗谛当中也没有实有的识。所以说呢这样安立唯识宗呢也能够完全符合于中观宗的这样一种密要论。

【因此，对于中观、唯识二派来说再没有比这意义更重大的了。】。

所以说要了知中观之后唯识二派，要了知它们的观点没有比前面这些辩论，这样一种这个词句更加具有意义的。所以说因为前面讲过，整个大乘的见解包括在中观和唯识当中。所以说如果没有通过这些辩论把这些疑惑理清的话，没有把这些理清的话，那么就是说对于整个大乘的中观和唯识的见解，那么这个当中也夹杂了一些疑惑。所以通过这样一种这个中观、唯识宗之间的辩论，辩完之后呢那么合理的地方它就完全凸现出来了，不合理的地方呢那么就按照不合理的分别去处理。所以把唯识宗，这样唯识的这个教义，它应该是怎么样？就这样去安立。所以说这样的话就符合唯识宗它真正的这样一种观点，也符合中观宗的这个观点。所以说中观和唯识这个两代的观点呢从这个当中就可以完全融合，完全圆融一味。我们就知道中观和唯识本来就是圆融的，本来就是圆融的。所以说如果你不是为了，不是为了这个看待众生的根性的话，那么按照中观宗，《中观庄严论》的这个解释的方式来安立中观唯识呢非常合理，非常符合以佛陀的这样一种这个宣讲中观、唯识的这样等怀。那么这个以上呢对于这个就是说建立离实一的问题讲完了。

下面讲第二个科判呢，建立离实多。那么因为就是说实多呢是在实一的基础上才能建立的，所以说呢前面的广大的方式已经破斥了实一的观点，已经离开了实一。那么下面在离实多的时候呢也依此类推就可以了，所以说这个颂词当中呢每讲到每一个颂词就抉择了

分析何实法，某法无一性，

何法一非有，彼亦无多体。

那么分析何实法呢，分析这个内道、外道的任何宗派，任何众生所持有的所谓的实有法的这个观点进行观察的时候呢，“某法无一性”。那么实际上任何法都没有这样一种实有的这个一性的话，那么其中的某一个法也绝对不可能有实一的自性的。“何法一非有，彼亦无多体”。任何一个法，如果不存在实有的一，也就不可能存在实有的多。就是说是这个方面呢就是说是这个可以很清楚的可以了知，因为多是由一而组成的。一堆沙子它是很多沙子组成的，每一颗沙子都没有办法榨出油来，那么说这一堆沙子也没办法榨出油来。所以说单个分析的时候呢，作为这个就是说组成多的每一个法都不存在实有的一的话，合起来也绝对不可能有实有的多体。所以说这个“何法一非有，彼亦无多体”。这两个呢是这个建立离实多的主要的推理。所以它推理的话主要就是说呢，一不存在，多也就不存在。

【如是在分析自宗(佛教)他派(外道)所承许的常、无常、遍、不遍、微尘、粗法、能知、所知等任何有实法均不成立唯一的同时】

那么就是说是在分析自宗佛教和他派外道所承许的常有的法呀，无常的法也好，周遍不周遍呢，或者微尘、心识、粗法、细法、能知、所知等等等等，像这样任何实法观察的时候呢，都不成立唯一，在都不成立唯一的当下呢

【作为在未经观察的侧面似乎现为一体如水泡般的一切有实法中，能承受得起比十万金刚山还要沉重的观察之负荷极微尘许也是不存在的】

那么在这个不观察，就成立不成立唯一的当下呢，作为没有观察的侧面似乎现为一体的。比如说我们的身体啊，比如说我们的这个思虑，我们的想法，还有这些房屋啊，还有这些这些车啊，等等等等。反正如果在没有观察的时候呢似乎它是一个实体，似乎是一体的。但是呢这个所谓的一体呢它是自性就像水泡一样，这些离戏的有实法，任何一个有实法像这样的话都可以拿出来观察。那么在哪些任何法当中，没有一个法能承受得起比十万金刚山还要沉重的观察的负担。那么这个十万金刚山实际上就在这个当中呢离一多因。那么就是说我们通过离一多因在分析的时候呢，这个理证就犹如十万金刚山一样非常非常的沉重。那么犹如水泡一样的有实法，怎么可能经得起十万金刚山的重压呢，那是根本不可能的事情。水泡呢我们用手指轻轻一碰它就会炸裂的，那就这么脆弱的一个法。实际上就是在外面的这些法呢，就是说看起来似乎是非常坚实的，像铁块啊，像这个大山哪，像这些须弥山王啊，像这些黄金之类，砖石之类的，那么就是说在这个世俗的层面呢，似乎都有它的坚硬一面，都是它坚固的一面，好像我们觉得这个绝对是一体的。但是呢如果一旦使用，就是说离一多因一观察的时候呢，这个法马上变成水泡了，马上就变得就是说这个炸成百瓣的这样一种自性。所以说我们就是在名言谛当中，当然了，看待一般的这些，真正的水泡来讲，这些金刚砖石这些非常坚硬，这个是在世俗谛当中有它的这样一种特色，这个完全是世俗的特色而已。但是呢如果说通过胜义理论观察的时候呢，没有一个真正经得起观察，没有一个经得起观察。所以说从这个方面讲的时候呢，没有一个法是真正具备实一的这样自性的。所以说呢就是说是这个任何法都没办法承得起这样一种负荷。

【结果只能是七零八落、碎成百瓣而东离西散，除此之外某一有实法根本不成立一体性】

那么就是说一观察之后呢，结果只能是观察得七零八落、碎成百瓣而东离西散，最后得不到一个真正实一的自体。那么除了这样一种这个东离西散的自性之外呢，某一个有实法根本不成立所谓的有实一的体性。当然这个地方我们说的破斥，所谓的这样一种这个破啊，等等的不是说真正用一个东西去破。这方面不需要的，主要是通过理证。通过自己的智慧对于这样一种这个，这些铁块啊，对其他法进行观察，你到底是不是一个实一的。那么如果是实一的话应该具备怎么怎么一种体性，具备怎么样的自性才具备实一的，或者成实的这样一种观点。那么如果说不具备这些特色呢，那就根本不可能说是实一的。所以说这个地方就是说你在世俗谛当中的这个坚硬，你在世俗谛当中的坚硬呢我们就是说不否认的。但是呢你是不是在胜义当中也具备这样一种所谓坚硬的自性呢，实际上这个是不可能存在的。也就，可以用很多理证来观察。第一呢它是缘起的，它是缘起的，缘起的缘故呢就无自性的。不管是铁块也好，还是你的钻石也好，都是缘起。缘起的缘故它根本不可能有自性。这个方面也是用观察的方式，还有呢就所谓的这个坚硬也好，这些方面都是看待的。你的坚硬看待什么成为坚硬。你这个，你这个坚硬呢是看待的其他的这样一种这个松软啊、脆弱啊，这方面成为坚硬。如果没有其他的一个松软的法你就不可能有坚硬的法。所以这个方面观察的时候它也是一个看待的法的缘故。我们可以通过很多侧面，来了知平时我们认为的大石头，还有这些铁。现在我们觉得这个应该是实有的，这个应该怎么样，但是实际上真的通过理证来分析的时候呢，它可以通过很多侧面来了知，它的确在胜义当中，不具备实一的体性。

【任何法既然一体性不存在，它也就无有多体可言，因为多体必须要由一体来组合，怎么会存在无有“一”的“多”呢？就像无树不成林等一样。】

那么就任何，就是说是这个任何一个法如果一体不存在呢，也就不可能存在多体了，就是因为多体必须是要由一体来组合的。所以说呢不可能存在没有一的多体，就好像没有树就不可能有林。那么林是很多棵树组成的。那么就是说是这个每一棵树都不存在的话，那就不可能有一片一片的这个森林存在了。所以说如果没有单个的一，就不可能有多。单个的一当中呢不存在实有。那么它的这个，通过单个的一组合起来的这样一种这个多呢也不可能成为实有。

【关于这一点，《楞伽经》中云：“若以心剖析，本性无所取，故彼等无说，本性亦称无。若以心剖析，无有依他起，遍计圆成实，以心岂安立？无性无有识，无实无普基，如尸愚寻思，劣者立此等。凡是相有实，识意之动摇，我子尽越已，彼等享无念。”】

那么对于这个颂词当中讲到的一切万法不成立，最后呢安住在这个无念智慧当中的殊胜了义的观点呢，下面麦彭仁波切是一个颂词一个颂词全部做了解释了。所以我们在这个颂词上面就不用解释。那么下面就看麦彭仁波切注释当中呢实际上把这个一个颂词一个颂词全部都解释完了。

【这其中的意思是说，如果以心来观察分析】

这个就对照第一颂当中第一句“若以心剖析”，那么如果通过心来观察来分析的话，

【那么“一”与“多”的体性均无可取或无可得】

，那么这一句话呢对照第二句：“本性无所取”。那么就是说，如果通过就是说观察和通过分析来安立的时候呢，那么不管是“一”的体性也好，啊他还是这个“多”的这个本性也好，实际上呢都是无所取的，啊无所取，那么在颂词当中的这个无所取这个所取呢，不是能取所取当中的所取，啊无有所取的意思。啊无有所取的意思。啊无有所取的这样一种方式，在这个地方叫做无所取，在注释当中呢就是讲得很清楚的，就是说：啊“均无可取或无可得”。啊所以说他这个所取，不是能取所取的所取，他是无可得的意思，啊无可执取无可缘取的意思，就是这样的。

【因此这些有实法无有可言表为“是此是彼”的“实一”与“实多”。】

那么就是说是这个，这个地方讲“故彼等无说”。那么故彼等无说呢就是说，通过前面的没有“一”和“多”的这样一种本体安立的缘故呢，说这些有实法没办法言表，没办法宣说。哦这个就是：“是此是彼”。这个是阿椅子啊，那个是瓶子啊等等。或者“是此是彼”的“实一”，或者说“是此是彼”的“实多”，这些方面呢实际上都是不存在的。

【所谓的“以意执为是此是彼”的体性皆不存在，说明外境无有，接着对观内法者也同样说明这一意义。】

那么就是说是这个，这句话呢对照的是这个“本性亦称无”。啊本性亦称无的这个意义。那么“本性亦称无”呢，就是说是这个所谓的通过心，通过意执为是此是彼的的体性皆不存在，都是没有的。那么首先呢是说明外境不存在，那么如果外境不存在呢，是对于内观的，啊观内法者的心识呢也同样说明这一意义也是不存在的。哦，这个是第一个颂词解释完了。

【所以，如果以心剖析】

啊就是讲了第二个颂词当中的“若以心剖析”的意思。

【则依他起、遍计法与圆成实三者一无所有，既然如此，又怎能以心来安立它们存在呢？】

啊这个是略讲了第二个，啊就是说是这个颂词当中的，啊前面，啊是第二个颂词当中呢讲的这个意思是，如果以心剖析的话，那么依他起的自性也不存在，遍计所执性的自性也不存在，圆成实的自性也不存在，所以说呢怎么可能通过心来安立它们存在呢？就是第四句讲以心岂安立的意思？那么下面是第三句，啊第三个颂词的含义

【如果有人想：倘若本不存在，那么里里外外的这些有实法为何被世人一致公认呢？】

那么在解释第三个颂词之前呢，就要通过一个提问来作为引言趋入。那么如果这一切万法都是本不存在的，那么是里里外外的这些有实法，如何被世人一致公认的？啊下面要解释，既然没有了我为什么我们看得到？为什么我们去执着他呢？啊下面的意思就是说，因为众生的无明愚痴的缘故，啊通过无明愚痴的缘故呢，实际上，啊就是说是这个妄加执着这些是有的，实际上根本不存在。

【外界的色等之自性无有，并且有境的眼识等识也不存在，现为外内住所、身体、受用的有实法不存在，受持彼等之种子的阿赖耶也不存在。】

那么就是说是外界的色等呢他是这个，啊不存在的，这个方面的话就是说，色等的自性无有。在颂词当中呢就讲到了“无性无有实”当中的无性，啊首先讲这个无性。就是说是外界的色等的自性，啊是没有的他是属于外界的这个自性，外界的色等法呢在这个地方叫做无性的性质，所以这些不存在叫无性，然后呢并且有境的眼识等识也不存在，啊就是这个第二个无性无有识当中的无有识。那么就是说是这个有境当中的眼识、耳识啊等等，这些方面的识呢，啊也完全是没有的。然后呢现为外内住所、身体、受用的有实法不存在。这个对照颂词当中第二句当中无实，那么就是说这个所谓的这个实法呢是指，现为外内住所的这些实法，身体受用这些有实法，这些有实法呢也是不存在，颂词当中叫无识。然后呢受持彼等之种子的阿赖耶也不存在，颂词当中叫无普基。啊这个普基，阿赖耶翻译过来叫普基，当然有些也翻译成藏识的也有，还有呢就是恒常响，或者就是说是普基呀也有，他是一切万法的这个基础，这个所以叫普基，那么普基呢就是阿赖耶。所以说这个地方讲，受持彼等之种子就是前面的这些受啊、眼识啊、内外住所、身体受用等等等等，反正能够受持这些法种子的阿赖耶呢，实际上也是不存在的。啊这方面讲了这些也不存在。啊

【然而，远离证悟真实义的觉性智慧或者说远离如理如实辨别正法的妙慧之灵活、犹如死尸般的凡愚以恶劣寻思所牵而共称（这些存在，）尽管他们如此思量为实有，但并非是真的。】

那么，既然这一切都不存在，那么为什么众生这样执着的呢？下面就是讲到了这个，啊颂词当中的“如尸愚寻思，劣者立此等”，啊就是这样的。那么就是说是这个，这一切都不存在，但是呢远离了证悟真实义的觉性智慧，就是一般的凡夫他根

本没有，啊证悟真实义的觉性智慧，或者说呢已经远离了如理如实辨别正法的妙慧的灵活，那么就是说是，一个人他有生命，这个人就会有灵活的这样一种这个，啊现状。啊比如说他走来走去啊，举手抬脚等等，都有这些的。那么如果没有这样一种这个生命的话，他就不会有这些灵活，就犹如死尸一样。所以说此处呢就把这样一种辨别万法的智慧比喻成，啊把这个妙慧呢比喻成灵活的生命。那么就是说是缺乏了这些妙慧的灵活呢就犹如死尸一样。比如说他在颂词当中讲如尸，啊如尸体的尸就是这样的，为什么叫如尸呢？就是前面讲，他没有这样的智慧，没有这样的灵活，所以就叫做死尸。那么这些凡愚呢通过恶劣寻思所牵共称这些存在。所以说只不过是这个凡愚，啊他通过恶劣的寻思，想当然的认为这些存在而已，真正的有了智慧一分辨之后呢，知道这些都不存在的。所以尽管他们就是说是思量为实有，但并非是真的。所以这个劣者立此等，啊颂词当中讲“劣者立此等”，这个就是这些下劣者这样安立而已，实际上根本不可能实有，啊实一的这样一种这个，实一的这样一种这个就是说法的存在。那么下面来讲第四个颂词的含义了。

【再者，如果有人想：精通真实法理的诸位智者将处于什么样的境界中呢？】

就是说前面我们就是讲到了一切万法实际上都是这个，啊都是这样一种这个无有自性的，那么如果已经精通了一些真实的法理的这些智者，那他处于什么样境界当中，也就是说有什么样一种果？下面就讲这个含义。

【超越了蓝黄等之行相、内处外处之有实法、眼识等识以及依他起之意的动摇等所有分别之戏论的诸位佛子智者均享受无分别的境界。】

那么这个，这个地方讲到的话，如果你能够超越了蓝黄等行相，啊颂词当中讲这个“凡是相有实”当中的这个，啊就是说是相，就说这个相呢就是说蓝黄等行相，在颂词当中这个相是这样表示的。然后呢内处外处的有实法，颂词当中呢就是讲了有实，然后呢就是说眼识等识，就是颂词当中的心识的识，然后呢以及依他起之意呢就是实意当中的意。那么超越了这些的这个动摇的，所有分别念的戏论的诸位佛子，那么都享受无分别的这个境界，就是说“我子尽越已”，这个我子呢就是说佛陀的口吻，佛陀的口吻他就说的这个，我的这些心子，就是诸位佛子的，啊这个就是说颂词，啊在注释当中讲诸位佛子就是说“我子尽越已”，这个尽越呢是在，这个注释当中的第一个字，第二个字，超越了啊他放在前面是讲，所以说超越了这些境界之后呢，彼等就享无念，那么这些佛子呢享受无分别智慧的境界，啊享受这样一种无念的智慧的境界。所以说像这样的话在这个，这一段经文当中呢，把一切万法误称为实有，然后呢还有这个无分别智慧的这样境界状态，他讲的清清楚楚。啊所以麦彭仁波切把这一段话呢讲得非常的殊胜。完全可以，啊完全可以通达这个《楞伽经》的这四个颂词的这个究竟含义了。那么下面是引用法称论师的《释量论》的观点来进行解释这个问题。

【此外，智慧卓越的法称论师也亲言：“何定观实法，真实无彼实，如是彼等无，一与多自性。”】

那么就是说法称论师的他的究竟意趣，我们都知道他是唯识宗的意趣呢，啊他是讲因明的，因明的究竟意趣呢是唯识，而且是真相唯识宗的观点，那么但是呢在破外境的时候啊，他也是使用离一多因，啊破外境的时候是一个意思，以为他就要抉择唯识宗，他一定要把外境啊抉择为无自性，啊外境一定是不存在的，那么在抉择外境不存在的时候呢和中观在抉择一切万法胜义谛的时候也有相似的地方，但是呢就是说是他的心识并不是，使用这个离一多因的这个观察的观，啊来进行分析的。但是在观察外境的时候呢，完全可以这样安立，所以说有一分相似之处。那么在这个当中讲“何定观实法”这个何呢，就是说任何一个人的意思。定观实法，他决定要观察实有法的时候呢，他一定去观察这个真实法的时候呢，“真实无彼时”那么真实意义当中呢就没有他的真实。来观察的实有法真实意义当中没有他的真实。“如是彼等无，一与多自性”如是的这些瓶子等的这样一种法的话，就不存在“一”和“多”的自性的。

【异识诸外境，设若一非理，彼心种种现，亦岂成唯一】

那么这个“异识诸外境”的意思呢，就是主要还是讲这个外境，那么这个外境的特色是什么呢？这个外境的特色就是说，异实的外境，首先是异，异的意思就是说呢，这个和心不相同的这个法叫异，心外有境，这个叫异，实呢就是真实的，但唯识宗认为呢，说这些法都是心识的自性，所以说不存在一个真实的外境，但是有些宗派，他认为呢，这个外境是异于心识之外实有的外境，那么就是说把这个作为观察的境呢，异识诸彼心外境，设若一非理，那么如果这些外境是一呢他是不合理的，为什么，彼心种种现，亦岂成唯一，因为在我们的心中呢，他显现了很多很多不同的这个自性，显现了很多不同的自性的缘故呢，所以说他这样一种外境呢，他并不存在一个所谓的实一的观点，，就是说因为心中显现的很多很多法，所以就不成唯一，那么如果没有一就不可能多的自性，就是这样的。

【屡屡思外境，如是离行相，是故相空故，皆称无自性。】

那么对于这些外境屡屡思索，屡屡去思考的时候，观察的时候，如是的外境呢，他离形相了，他没有形相，是故相空故，皆称无自性。所以观察到最后了，这些相都是空，都是无自性的，所以说呢从外境都是无自性的，这方面观察的重点主要是放在外境无有形相上面。

【诸智者所说，彼理当明了。】

那么就是说包括佛陀包括这些大祖师在内，这些智者所宣说的这个道理呢，应该通过理证分析的方式，来进行观察明了。

【所说的意义也与上述之理相同。】

那么在这个法称论师所宣说的这样的意义呢，和上面所讲到的，离实一离实多的这个意趣呢，可以说是相同的，从某个方面是一样的。

那么下面要讲的第二个科判是建立周遍。那么前面的这样一种因呢已经完全讲完了，离多的这个问题讲完了，下面讲他的因呢是周遍的在一切实法当中呢，没有不变的同品也好异品也好，没有什么不周遍的，完全都是周遍的，所以说呢如果说不是周遍的话，你的这个理论还有漏洞，那么如果是周遍的，把这个周遍安立完之后，你这个理论就是没有漏洞的理论了，就可以完全来抉择一切万法的真实性，所以说这个建立周遍的内容。

除一及多外，具有他行相，

实法不容有，此二互绝故。

那么一切万法呢实际上除了一和除了多之外，或者实有的法除了一和多之外呢，具有其他形相的实法是不拥有的，第二句和第三句连起来看，那么就说是除了一、多之外呢，具有其他形相的实法，根本不存在，为什么呢？因为此二互绝故，一和多互绝的一种相违，所以说呢如果是一就不是多，是多就不是一，所以说像这样一种情况当中，会不会存在一个非一非多的情况呢，非一非多的情况是不存在的，是没有的，所以说一切万法绝对是包括在一和多的自性当中，说一和多的自性之外呢再不存在其他法，所以说呢，这个当中呢是完全可以周遍的。离一多他是完全可以周遍在一切有实法上面，一切有实法都是离多的缘故呢，是无自性的，这个方面是颂词当中的略说，那么他的真实含义呢在讲义当中呢，注释当中他已经把这个意思全部开显清楚了，因为他是一个疑问，通过疑问来做的回答。

【有人心里认为：在自宗他派所说的欲知物的有法上，尽管从“因”与贴切的比喻同品遍一致成立“有”的角度可证明是离一与多，但会不会仍旧有一个成实的法呢？进而对因违品的异品遍产生疑义，而试图得出“此因不一定”的答案。】

那么有些人心里是这样认为的在自宗他派所说的欲知物有法上面，前面讲过了常无常，变无变等等，一切的欲知物，这个欲知物就是说想要了知他的体性的，比如说柱子啊，瓶子啊，这个方面叫做欲知物，那么就是说虽然我们了知他的一部分比如说显现在眼识面前的一部分，但是还有其他部分，不了知，所以说呢我们是想要了知他到底是什么样的法，他是有自性的呢还是无自性的呢，所以说像这样的称之为欲知物，那么这个也叫做有法，那么在这个欲知物的有法上面那么从因的角度来讲，或者说从非常贴切的品相当中的比喻，比喻同等周遍的一切一致成立有的角度可以证明是离一与多的。那么如果从他的有的角度来讲，就是说这个，他的有的角度，意思就是说呢，只要是在我们面前可以显现的，这些存在的法呢，我们可以看到的，这些法呢可以证明是离一与多的，所以说呢离一与多呢只要是离一与多的法呢，都是有无自性的法的这方面可以安立的，但会不会仍旧有一个成实的法呢？那么会不会仍然除了离一与离多之外，就说离一一个离多能够覆盖的法之外，还有一些法呢他是成实的，也就是这个成实的法，他是脱离与离一离多之外的法，有没有这样一个法存在呢，就是说，这个离一离多法之外如果有的话呢，那这个因就不确定了，进而呢对于因违品的一品便能产生疑义了，那么同理方面呢如果是离一离多的一定是无自性的，这个方面可以肯定的，但是呢反过来讲的话，就是说有自性的法当中，一部分他是离一离多的，或者一和多的，一品的观点反过来看的时候，就说有自性的法当中，一部分是离一多，会不会在这个之外，还有一个不属于这个一多所摄的呢，有没有一个，还有一个除了一多之外的法还存不存在呢，如果在这个有自性的法当中，一部分是一多所摄，一部分是一多不摄的，那如果是这样的话你的这个因呢就不周遍了，你的这个异品方面就没有周遍他的含义，也就是同品方面呢如果说是，离一和离多的法绝对周遍都是无自性的，那么这个方面是同品，那么异品呢就是说把他的这个所立要翻过来，那么就是说是无自性无实有翻过来就是实有，实有的法当中一部分是一多，那么离一多翻过来就是一多吗，所以说就是翻过来之后呢，那么就是实有的法当中一部分是一多的，那么还有没有一部分的法，是一多之外所摄的，那么对这个一品便成立了异一了，所以说如果是有一部分法他不是一多所摄的话，那么这个自己的因呢就是不确定了，你这个离一多故呢无自性就不确定了，所以他试图得出此不一定的答案，对这个异品呢是产生了疑惑，所以现在对于一切万法摄于一多方面呢做一个分析。下面来讲

【这纯属无法实现的妄想。】

那么这种观点呢，提出这样一种疑惑，当然也是可以的，但是呢以这样一种怀疑，你要推翻这样因不一定他是属于妄想的，有很多时候呢就是说他内心当中有些怀疑，但是要让他说出这样一种例子，让他把这样的例子举出来，就说又不包括一也不包括多的这样一种有实法在哪里，你给我指一个出来，啊指是指不出来的，但是呢我心中还是有疑惑，这个方面实际上不单单这个地方，我们相续当中有的时候也会存在这个问题，当我们学完了很多教法之后呢，我们觉得应该不是这样的吧，就说你如果认为不是这样的，你把根据说出来，根据是没有的，但是我相续当中还是这样认为的，那就不合理了，如果你认为这个不对的话，你必须要把你的根据指出来，所以说呢，这个方面我们同样的道理，你认为有实法理，就是说有实法当中，一多之外还有一个有实法，那就请你把他指出来，我们来分析，他是不是一多之外的法，根本找不到一个例子，但是这个相续当中的疑惑呢还有，所以说下面就为了打消这个疑惑呢，就是说今天很慈悲吗，进一步把他这样一种怀疑呢进一步的观察解惑。

【假设可能存在一个既非一也非多的有实法，则即便一与多二者是无实的，但所知万法仍然不一定是无实。】

那么就是顺着他们的观点说呢，假设可能存在一个不是一也不是多的，这种有实法，那么就说是即便一与多二者是无实的，那么一和多已经完全不是一，但是呢，还有一个一和多之外的一个非一非多的有实法，所以如果存在这个，存在一个非一非多的有实法的话呢，那么所知万法当中仍然不一定是无实，所以前面我们把这句话放在前面，对方的观点进而对因违品的一品变成一的意思就是这样的，啊就是这样的，说如果是离一与多的离一多的法周遍是无自性的，绝对可以肯定，但是就是说有实法当中，就是除了一多之外如果还有一个，非一非多的法存在呢，那么你这个因就不肯定了，你虽然把这样一种一多的所包括法抉择为无自性的，但是呢还有一个非一非多的法，这个方面你没有抉择为无自性，所以说呢在这个当中是不是还有呢，如果有的话，所知万法不一定是无实的（当然，这是不可能的）

【为什么呢？除了一与多二者之外，具有其他行相、非一非多的一个实法是绝不可能存在的，因为一与多这两者之间是互绝相违的法相而不会有第三品物体之故。】

那么就是因为呢，就说是一切法除了一和多二者之外呢，具有其他一个形相的，就是说非一非多的一个有实法，绝对不可能存在，啊这个是我们的立宗，那么为什么不会有这样一种存在呢，就是因为一和多两者互绝相违，互绝相违不可能出现第三品的物体。也就是说要么就是一要么就是多，那么就说如果是一不会是多，如果是多不会是一的。如果一和多都不存在那就这个法这个物体就不可能显现了。所以如果除了一和多之外有第三品物体的话，我们说这个第三品物体就非一非多的，非一非多的这个法像这样实际上非一非多的法是不可能的，因为这两者是互绝相违的，一和多是互绝相违。所以说不可能在二和多之间，除了这两个法之外还有又出现了个第三品的法——非一非多的法出现，不可能出现非一非多的。所以如果是这个法的存在的话，它要不然如果是一它就不是多，如果是多不可能是一。所以说要不然就是一和多二者之间去选择嘛，它是互绝相违只是存在这两者。那么这两者之外的第三品非一非多这个本体不可能找得到。

【如此一来，在自他宗派所说的这些所知法上，离一多因能成立并且必定周遍于宗法，由此足可证实万法无有自性。】

那么如此一来在自他宗派所述的这一切的常无常断一切的所知法上面，离一多因都能够成立而且必定能够周遍于在宗法上面，就说能够周遍宗法上面，宗法方面就说是法和所立，有法和所立合起来可以说叫做宗法。像这样话离一多因可以周遍在宗法上面。由此可以证明万法是无有自性的，所以说这样应该在有法上也可以周遍，在所立上也可以周遍。所以像这样安立的时候呢是可以证实一切万法完全都是无有自性的。

【对此，有些人认为：】

下面也是个辩论啦

【一与多二者是有实法的异名，】

也就是说有实法也叫一多，一多就是有实法的异名，一切的有实法都是一或者多所摄的。

【与之相反的离一与多是指无实法，】

他首先把，他对方首先把这些概念把这个定义定下来，辩论时也是这样，首先把这个定下来，只要你没有异议我们就往下讲。他一和多是有实法的异名，承认吗？我说承认。然后与之相反的离一与多是指无实法，也可以这样安立。那么，

【这样一来，所立与能立（因）二者已无有差别同属无实法了。】

那么就说所立是什么呢？所立就说无自性，因为一切的一切自他所说的一切法的无自性的，这个无自性它是一个无实法，可以安立这个是无实法。那么它的因是什么呢？它的能立的因——哦，离一多。离一多也是无实法。前面讲了与之相反离一与多是无实法。所以说这样来的时候所立也是无实法能立也是无实法，二者无有差别同属于无实法了。像这样就是这样安立了。那么当把他的这样观点指出来之后呢，他就想要指出：哎，我们这个观点有不合理的地方，你的因有不合理的地方，或者说没办法完全周遍的。

【因此，如果在此有法上无自性这一所立不成立，则与之本体无别的“因”也将无法立足；】

那么这个时候呢就讲，这个有法上面就说自他所说一切法有法，那么无自性这一所立如果不成立，如果这个有法它不是无自性的，那么就说无自性在有法上面不成立呢，就说此有法上无自性这一点所立不成立的话，那么与之本体无别，那么这个“之”字，与之本体就是讲这个所立。和这个所立本体无别的因，因为所立是无自性嘛，是无自性的法，那么和这样无自性的所立本体无二的这个因呢也将无法立足了。或就是说和这样一种有法的这样一种本体无别，或者所立无别的这样一种无自性，它这个方面就说无别的因也将无法立足。它因为已经变成有自性的法了，所以说不是离一与离多了不可能成立了。或者所立和因二者之间本来就是无二缘故。所以说如果说是，如果在有法上面无自性不成立的话，那么因也无法成立因为因和无自性这一点是完全一体的缘故，或者说完全是相同的缘故。这个是一个问题。

第二个问题，

【如果因成立，那么所立万法无自性也已经被证实了】

那么如果因在有法上面已经成立了，比如说这样一种瓶子它是离一离多的，那么如果这个因已经成立了，那么就不需要再去管所立了，已不用再管所立了。那么像这样那么所立万法无自性也已经被证实了，因为这个离一多在有法上已经成立了，

那么这个离一多本来也就是无实有，本来也就说是无实法嘛，所以说如果第一步当离一多在有法上面已经成立之后，那么所立就不用管了。为什么呢？因为这个因和这个所立是一体的，所以说后面说那么所立万法无自性也已经被证实了。

【就像离一多因已经决定而兔角等仍然存在有实这一点是谁也不会承认一样。】

打个比喻讲，就好像离一多因已经完全成立了已经决定了，但是呢兔角还是存在有实这一点是不会承认的，所以说不需要再对他的所立无自性方面进行观察。这方面就前面讲过的三相推理当中呢，这方面第一步是观察宗法它成不成立的，第二个方面是，第一步是也就是说因和它的有法上面的关系，第二步成立之后才可以安立因和所立方面的关系。但现在的对方意思就是说，因第一步它已经在有法上面已经成立了，但是因为因和它的所立是一体的缘故再不需要对所立观察，他这个意思。

【于是他们声称此因只是成了建立所立之单方面的能立。】

所以他们就因此而声称呢，这个所谓的这样一种因呢它只是成了建立所立的单方面的能立，基于前面的原因呢它不是能够周遍在有法上面啊或者说其它，这个因只是建立所立的一个单方面的能立而已，就说不是完全周遍的。

下面讲

【事实并非如此，虽然一切有实法原本就是无自性而存在的，但对于由无始以来的愚痴所致不明真相的众生来说，依靠离一多因能令他们了知此理。】

那么这个事实也不是这样的，虽然一切有实法原本就是无自性而存在的，但是对于由无始以来的愚痴所致不明白真理的众生来说，依靠离一多因能令他们了知此理。一切万法本来是无自性的，但是众生不了知这样一种真相，为了让他们了知的缘故呢所以通过离一多因让他们了知，说这样因呢可以在有法或者在所立上面都可以，必须一个一个去安立的。

【诸如，对于不知具有项上厚肉等特征是黄牛的人说：由于具备颈垂肉、项峰的缘故，这一动物叫做黄牛。】

那么这个因呢就前面我们学习过这个叫做证成名言因，证成名言因，就说对于这个东西这个物体叫什么，花来的东西是什么，他不知道它名字，通过它的法相来建立，因为它具备项峰垂胡的缘故呢这个动物就叫做黄牛，虽然看到这个黄牛，但是不知道这个黄牛叫什么，这个时候我们说因为具有项峰垂胡所以它叫黄牛，这个叫做证成名言。所以说像这样观察的时候，就说有必要通过因来建立它，有这个含义。

【或者可以断言“面前作为可见的所知瓶子是不存在的”，因为如果存在必然可见，由于未曾见到之故。】

所以说像这样讲，或者可以断言：“面前作为可见的所知这个瓶子不存在”，那么首先这样一种立论，然后因为如果存在必然可见，由于没有见到的缘故呢就说它不存在，这方面就是一种证成义理。像这样观察的时候呢，实际上就说面前、就说我们可以说面前这个瓶子是不存在的，而且还有个条件就是说作为所知的可见的所知瓶子没有，为什么？因为它如果有的话一定看得到，因为它不是隐蔽分的瓶子它也不是鬼的瓶子，它是一个可见的一个所知的瓶子，我们说这个不存在的，为什么呢？因为它存在肯定可以被我们看得到，但是现在没有见我们可以完全决定它不存在。所以说这个本来它不存在你说还需要证成什么？但是我们说为什么不存在的理由他如果不知道的话，我们通过这样一种因来进行观察，的确是不存在的。

【对于未证悟无自性的识前所显现的有法本身来说，犹如无有树木而无沉香树一样，由于实有的能遍——“实一”与“实多”不存在，由此必会遣除所遍实有。】

那么对于没有证悟无自性的心识面前显现的有法，比如现在我们没有证悟无自性，在我们的心识面前显现的这些瓶子柱子等的有法，对这些来讲的话那么就说犹如无有树木而没有沉香，树木是它的这样一种、树木是能遍沉香是所遍，所以说由于实有的能遍就是讲实一和实多，那么这样一种实有法的能遍实一实多不存在，那么实有法的所遍呢一切所有的有实法绝对不可能是实有的，所以由此必会遣除所遍实有。说现在我们这个法我们面前所显现的法如果不观察的时候认为：哦，这个一定是存在的一定是实有的，但是我们说如果是实有的 要不就是一和多，你分析的时候一定得得到，但是观察的时候既没有实一也没有实多，最后就说眼睁睁的看这个瓶子，我们就知道：哦，这个就是无自性。我们就可以如果你不懂修行的话你就通过这个理论一遍一遍的观想，一遍一遍对这样一种眼前的执著的法进行观察，最后相续当中逐渐就会引发一个——一切万法正在显现的当下、正在显现正在你面前晃来晃去的时候，它完全就是无自性的。或者我们内心当中这个心识这个贪心啊或者嗔心啊，正在这样明明清清的显现的时候呢，我们觉得无可遏制的时候呢：哦，你就观察的时候它的确就是说是离实一离实多的缘故，它就是无自性的，它虽然显现但是绝对不可能有丝毫的自体可言。所以说对于自己所执著的外境，能执著的心识或者说执著的方式，像这样观察的时候全都是空性的。这样修持一段时间之后呢，当我们的心不再放在它实有的上面，我们的心如果一旦放在它的空性方面，这个时候他的烦恼一下子就熄灭了，一下子就说很大一块一下子就减弱了。那么为什么就说前面我们观察的时候也是这样提到过，为什么我对这个理论已经这么通达了，但是我的烦恼还会生起呢？这个地方主要原因就是说我们的心还是放在实有上面，没有放在空性方面，虽然在理论上我已经知道了，但是他的执著的方式还在认为它还是实有仍然实有，所以他这样一种对于实有的违品还没有完全的去、就说还没有把心放在空性上面，我们的心多多少少通过串习也好，通过它习惯也好还在对于实有方面在转，所以说你虽然通达了理论但是他的烦恼熄灭不了。当一旦你通过不间断的观修你的心一旦是和空性开始相应了，你的心放在无自性上面了，怎么可能还产生粗大的烦恼呢？那是绝对不可能事情了。所以像这样我们就说第一步要抉择他的见，理论上要过关，然后过关之后呢要去再再缘这个执著的法去串习，逐渐逐渐

把我们的这样一种注意力呢，这样执著的方式从他的有法转到法性上面去，这个时候第一步他就可以初见成效，就可以熄灭粗重的烦恼，因为他粗重的实执不存在了，他开始缘空性了，所以他粗重的这样一种烦恼不可能再产生了。所以说像这样的话所遍不可能实有。

【可见，所立与因这两者通达的方式并非毫无差别，为此才凭借因而建立有法无实，而并不是像瓶子无自性是通过瓶子是无实有的因来证实那样，】

那么从前面可以分析所立和因这两者通达的方式并不是毫无差别的，虽然同样都是无实有，但是在使用这样一种、在安立所立的时候我们就说无实有无自性，但使用因的时候是使用离一多。下面上师注释当中讲了，那么就是因和所立当中离一多容易通达，无实有难以通达。所以说通过一个容易通达的因来了知这个真实的无实有的这样所立，所以说这地方讲通达的方式并不是毫无差别的都是无实有，这方面不是毫无差别，它们的因一定是容易通达的，它的这样一种所立一定是难以通达的。就像平时要证成无常他通过所作来证成一样，所作性容易通达，无常难以通达，说此处也是同样的道理啊，离一多容易通达而无实有这个空性难以通达，所以说就使用离一多来建立他的这样一种所立，虽然都是无实有的，但是呢这个离一多必定还是容易通达一点，所以说二者之间不是毫无差别。

为此才凭借因而建立有法无实，所以通过离一多的因来建立有法无实有，是通过这样的方式的，而并不是说瓶子无自性这个是他所立，然后瓶子是无实有的缘故因来证实，不是这样的。这样证实的话实际上没有一个容易通达的地方了，所以有的时候我们说这个瓶子是无自性的，为什么？因为无自性的缘故，这方面就不行，你的所立也是无自性你的这样因也是无实有的因，像这样讲的时候通过这样不行，

【成为能立与所立是相同的异名，】

成为能立与所立是相同的异名。像这样 话你的能立呢所立都是一样的，他没有这样一种容易通达，不好通达的这样一种差别，所以这方面是真正难以通达的。

【原因是：依靠因令未了知者了知，已了知者进一步明确，而且具有遣除无自性之违品增益的功效。】

前面讲能立和所立它是一种虽然意义上是一样，但是它名字上面不相同或者他抉择的时候不相同，那么这个时候通过因来令没有了知者了知，比如说无自性这个还没有了知，像这样没有了知的时候让了知，已经了知呢进一步让他明确。所以说有这样一种功效，而且具有遣除无自性的违品就是有自性，认为它实有的这些增益的功效，所以说通过这样因来建立的时候在有法和在所立上面都必须这样去建立，都是要建立，建立之后就可以知道这个离一多因它的确就是周遍在一切万法当中的。

那么这个以上对于在胜义谛当中如何无自性，建立离一多的这样问题已经讲完了，就这样。这个也是上半年所讲的内容今天就结束了。

《中观庄严论释》生西法师辅导第 67 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，今天继续宣讲全知麦彭仁波切所造的《中观庄严论释——文殊上师欢喜之教言》。那么在以上都已经讲完了在胜义谛当中一切有实法不存在的道理，那么今天在讲的是认清二谛当中第二个大的科判，叫宣说世俗中有实法存在。

实际上就说在宣说胜义谛当中不存在和宣说世俗谛当中有实法存在，只不过是一个法的两个侧面而已。也就是说，平时我们在学法的过程当中一般的众生对一切万法或者有一点了知或者根本不了知，但不管怎么样，一切显现的一切有实法，它在显现的时候这种存在它也是一种单纯的显现而已。它并不是说它存在的缘故，应该是实有的，。它没有这样一种自性，所以说我们就从这个角度来讲它胜义谛当中它是一种不存在的。

那么胜义谛当中不存在它的本体，或者说胜义谛当中不存在它的这样一种自性。那么在名言谛当中这个法到底如何显现呢？名言谛当中这个有实法可以说是存在的，尤其是在讲《中观庄严论》这个论典当中的时候，它就把胜义谛和世俗谛分的比较清楚。胜义谛当中可以说是完全不存在，前面通过破一和破多，破实一和破实多的方式已经抉择了一切万法是完全都没有丝毫的自性存在的本体。

那么讲完这一大块之后，我们要开始讲第二大块：宣说世俗中有实法存在。

那么世俗谛当中这个有实法存在也就只能是说在没有经观察的这样一种前提之下，它有这样一种这样显现，那么都是显现了一种它的作用。所以说这样一种显现和作用，它也根本没有自性的，如梦如幻的一种本体。所以说要讲世俗谛当中这个法存在的道理分二：第一是认清显现许实空之世俗；第二是、分析彼世俗之自性而宣说。

那么第一个科判就是认清显现许实空之世俗，那么就是说显现但是它完全没有本体，显现许实空的这个世俗首先要认清它的这个世俗的本体。到底是怎么样的本体呢？这种世俗它显是显现，但是它没有自性，这个叫显现许实空。那么这个“许”字以前上师也讲这个“许”字而已，显现而已但是它是一种实空的自性，显现但是它没有本体的。

那么在这个当中，一个是显现，一个是它的实空。那么本来讲有的时候我们说显现但是它空性的，这个到底是世俗还是胜义呢？关键的问题就是说，我们要把重点放在显现上面呢？还是实空上面？，那么如果是把重点放在空当中呢？那就可以说是靠近胜义谛了，胜义谛的这样一种观察方式；那么如果把重点放在显现这个侧面呢？实际上就是讲世俗，只有从这去分析，否则的话就说世俗谛和胜义谛本来就是一个本体，究竟来讲它是一味的。所以说如果不把重点要不然放在显现上面认定是世俗，把重点放在空性上面认定是胜义的话，那实际上就是对它的这个法的本体来讲，它的法在显现的当下本来就是空的，所以说实际上我们很难去认知。

那么就是说，我们把重点放在显现和重点放在实空上面，实际上也能从一个侧面来了知。哦，世俗谛到底是怎么回事，胜义谛到底是哪个方面来哪个重点来讲的。只有重点的不同，实际它的本体上面是没有什么不同的。那么第二个问题分析世俗的自性，就分析这种世俗就说显现而已这种实空的世俗的自性，然后开始宣讲世俗的本体的。

第一个科判就讲认清显现许实空之世俗，颂词讲到：

**“故此等实法，持唯世俗相，
若许此体有，我能奈彼何？”。**

“故此等实法”这个“故”字就说主要承接前面的含义，前面已经通过很大的篇幅实际上已经宣讲一切万法它都是离实一和实多的缘故，是无自性的。通过观察了这样之后，“故此等实法，持唯世俗相”。所以说此等实法就站在我们面前所显现的这些有实法，这些柱子、瓶子等等这些有实法持唯世俗相。它就只受持一种唯一的世俗的显现，只是一种世俗的显现而已，它根本没有一个实有的自性，它只是一种如梦如幻的像，所以叫做持唯世俗相。它显现的时候没有一个本体，只是一个世俗的显现的行相而已。

“若许此体有，我能奈彼何？”也就是说前面两句讲到一切万法的世俗相就是这样的，它只是持一种唯一的世俗的显现的像而已，根本就不存在实有的法。那么在这样前提之下，如果有某些众生不承认这个世俗它只是一种显现而已，。“若许此体有”如果把这样一种显现的法认为这个是本体的，这个是有自性的它是实有的，静命论师说“我能奈彼何？”我能够对他怎么样呢？我就说宣讲很多破斥的方式，对他来讲起不到任何作用。但是一切万法的这个本体实际上是如梦如幻的缘故，一切万法的世俗相本来无实有的缘故，还是不能够跟随这样一种凡愚的分别心去安立。

“若许此体有，我能奈彼何”一方面就是说，一切万法都给你讲这么清楚，本来就是如梦如幻本来就是不存在实有的，。如果在这样一种前提之下，你还是说跟随你自己的分别心还认定说这个万法就是有的，这个是世俗的显现，。比如说我们现

在面前这个瓶子、柱子、桌子，这些书本等等，我们认为这些东西还是有的，。静命论师说那么如果你这样的固执己见的话，现在来讲没办法拿你怎么样，但是一切万法的本性并不能够因为你认为怎么样它就变成怎么样，实际上并不是这样的，。所以只能说明我们的心它并不可靠。

有的时候我们认为这个法它应该是这样，应该是那样的，实际上从这个语气的语义来看的时候，实际上就是你可以这样认识，但是你这样认识万法不会这样转变的。认清显现许实空的世俗的意思就是说，一切万法在显现的时候实际上并没有实有。为什么呢？因为它在胜义谛当中有离一离多的缘故，它在胜义谛当中离一离多所以说它世俗的相绝对不可能是实有的。这个问题就牵扯到了如今我们现在所感触到的，所执着执著到的我们的身体、我们的心，或者说平时我们看到的这些财务、物资，一切的一切实际上正在显现的当下全都是受持的一个唯一的世俗相而已，根本不存在实有。这个方面就是我们学习这个科判它主要最后要掌握的一个关键的问题。

“【无论是一体还是多体都同样经不起观察，因而此等一切有实法好似虚幻的马象等一样仅持受未经观察似喜存在的这唯一世俗的法相。】”

那么这个是讲这个颂词的第一句和第二句。在解释颂词第一句、第二句的时候无论是一体还是多体都同样经不起观察，。前面已经讲过了它的这个总的原则，一切万法如果它存在实有的自性的话，只能在两种情况当中存在实有，一个是一体，一个是多体。

那么如果你这个法是实有存在的，要不是一体的，那么就是多体的。但是前面通过很广泛的这个观察，已经对一切万法的一体和多体都已经做了详尽的破斥了。所以说，这个地方讲无论是一体也好还是多体也好，都同样经不起胜义谛的观察。通过离一多因来观察的时候，全部都完全能够破斥掉。

因而此等一切有实法，就说是不管是真正存在的这些柱子、瓶子也好，还是在我们脑海当中浮现出来这种概念也好，这一切有实法都好似虚幻的马象一样。那么就是魔术师他通过念咒语加持木块、石块的时候，就显现出一个象马的形象行相，一切万法都像这个虚幻的马象一样，仅持受未经观察似喜存在。

“未经观察似喜存在”意思就是说，没有经过胜义理论的详尽观察，就说以这个显现如果是实有的，那么到底是一呢还是多呢？这个方面就叫做详尽观察。那么就是说但是我们不通过离一多因对这个法进行详尽观察，在不过详尽观察的时候似喜存在。

“似喜存在”就是说似乎很欢喜的认为它是存在的。一般的人认为这些法是存在的，认为这个法存在他就有一种欢喜心。所以说这个方面的语气，就是似喜存在。实际上这个意思就是说似乎存在的法，但一般的社会上的人或一般的没学佛法的人之前，就认为这些法都是存在的。所以这个叫做似喜存在。

那么就是说一切的有实法，实际上就像虚幻的象马一样，仅持受未经观察似喜存在的这唯一世俗的法相。那么就是说它存在也是在经过胜义理论观察的前提之下，似乎欢喜的存在而已。实际情况根本就不存在一个实有的自性，我们就说看到这个柱子，认为这个柱子就是实有的，实际上有没有这样一种法相？根本没有这种法相，它是根本没有观察的情况之下一种显现而已，一观察就根本没有它的本体存在的。

“【假设认为这一切有实法不是持受世俗的法相，而似现的本性或本体实际存在，那么我破斥又能对他起到什么作用呢？】”

颂词的后两句，那么假设认为这一切的有实法并不是像前两句所讲的一样，唯一执受世俗显现幻化象马一样的一种虚幻的法相，而示现的本性似乎是实际存在的，。那么就示现的本性或者说是示现的本体它实际上是实际存在自性的还是这样认为的，那么我破斥又能对他起到什么作用呢，？那么前面对于这一切万法的本体已经做了详尽观察离一离多的缘故呢，他根本不是一个完全本体存在的法，。

那么前面破斥了很多了，，那么现在你如果还认为这个法就是一种实体存在的法的话，那么前面的破斥对他没有起什么作用，他相续当中这样一种实有的执着执著的还是没有受到伤害的，。所以说从这个角度来讲还是应该重新或者再再对于前面离一和离多的观点呢进行详细深入的观察，最后打破相续当中实有的概念的这样一种作用，那么这以上就是讲完了颂词的含义，下面是展开宣讲一下他的这个意义，。

【有实法的法性即是指他自身的本相，而不会因为他人的承许而有丝毫改变。】

这个是总的原则非常关键的一个问题，。那么实际上有实法的这个法性呢就是指他自身得的本相。那不管怎么样呢就说一切万法一切有实法的法性，当他这个法在生成的时候呢他的法性可以说从显现上来讲，当他的这个法生成的时候他的法性就是如是如是【11:27】已经具备具备了、已经安住了，。

就是这个法性就是指他自身的这个本相，那么自身的本相呢不会因为他人的承许而有丝毫的改变，。那么其他人说我承许这个法是实有的，或者有些人说我承许这个法是根本没有的，是断灭的，。但是呢你不管是这样承许或者那样承许这个有实法的法相他根本就不变化，。也就是说你如果是认为他有呢他也不会真正的变为实有，你如果认为他没有呢，他也不会变

成断无，。那么一切有实法的法性本来就是空而现，现而空的这样本体，所以有实法的法性就是这样，自身的本性，任何人呢不会因为任何人得承许而有丝毫的改变，。

【例如倘若虚幻的马象之相，如同显现一样成立马象不能安立出它是假的，】

打个比喻讲呢这个虚幻的马象，那么虚幻的马象当我们不了之内情的时候，我们就会认为这样一种虚幻的马象，它他就是一种真的马象，。幻术师在表演这样一种节目的时候呢，他从木块和石块当中变现出这样马象的行相，。那么如果了知内情的人或者说幻术师本身呢他就知道这样一种马象只是有一种马象的形象行相，没有一个马象的实质，。但是外面的观众就认为这样幻化的马象，一方面有马象的形象行相，但是也是具有马象的实质，就像看电影一样，。

看电影在荧幕上的这样一种马象呢实际上是什么呢，？他只是很多很多的光影而已，很多光点组合而已，。但是看电影的时候如果已经投入到这样一种角色当中去的时候呢，完全被这个剧情吸引住的时候呢，他会不会认为这个是虚假的马象呢？他不会认为，。他觉得真正的一个人骑在马上在跑，而且上面还在打仗，。

所以现在像这样要讲的时候话就完全认为这个是真实的，众生执着执著这些马象的时候，众生在执着执著这样一种柱子、瓶子的时候也就是和这个是一模一样的，。本来只是一种显现而已，但是不了之他的实质的时候呢，认为他就是实实在在的东西，而且通过这样一种实实在在的东西产生了你我的分别，产生了贪嗔的分别，然后就产生了很多很多的矛盾啦、争论啦，这方面的问题就是逐渐逐渐出现了，。完全就是因为他不了知他的实质，如果了知了实质那么就【13:57】无所谓。

比如说你在看电影的时候完全是了知，哦这些都是虚假的一种相，。所以说那哪一方胜利也好，哪一方失败也好，像这样哭也好，笑也好，对你来讲没有什么真正能够产生执着执著的，。那么产生执着执著就是被他吸引之后产生一种他的确存在的一种本体，认为这一切都是有的，。所以说我们就可以发现了，我们产生的这个贪嗔，产生的这样一种执着执著实际上都是来自于对这个法的本身没有了知他的本性，了知他的本性无实有的话，实际上根本不可能跟随他去转变的，。

所以说呢倘若虚幻的象马之相如同显现一样成立马象，。那么就说如果犹如显现而成立马象这句话的意思呢就是本来虚幻的马象只是一种虚幻的相而已，但如果我们认为这样一种马象的相如同显现一样，就好像显现的马象成立一个真实的马象，。后面这个成立马象就是【14:52】似乎是一种真实的马象了，那不可能说他是假的因为他已经是象显现一样成立真实的马象相，所以说这个虚幻的马象相不可能是假的马象相了。

【如云，无论诸佛出有坏现身于世或未现身于世诸法之持法性本来就如是安住。】

这个是《缘起经》，这个来自于《缘起经》，。在《缘起经》这部经典当中呢就是使用这样的教证，也就是说无论诸佛出有坏，出现在世间也好，还是说没有出现在世间也好，一切诸法的法性本来就是这样安住的，。

那么这一个经典呢他可以从不同的层次来解释，那么如果从世俗的层次来解释的话，那么此法的法性可以安立成世俗的法性，。比如说水的法性是一种潮湿的，；火的法性是一种热的；糖的法性是一种甜的，等等等等，。象这样的话就说佛出世、佛不出世，反正呢一切诸法的法性呢他因缘，缘起和合而显现的这样一种法的法性，本来就是如是安住的，，所以这个方面是从世俗的法性是这样讲的，。

我们现在生活在世间当中跟随某种特定的缘起规律，，所以说现在我们的世间呢我们的人呢想法或者其他的这些食用的食物或者衣服等等，他都有一种各自的法性，。各自的法性在他生成的时候呢就已经具备俱备了，，所以说佛出世、佛不出世，反正这个法性就是这样安住着的，。

那么进一步再观察这个法性的时候可以了知一切万法这个胜义的法性，胜义的法性就是空性的，。就说佛出世也好、佛不出世也好，一切万法的法性，就是说一切万法本空的这个道理本来如是安住，。只不过佛出世发现了这个真理，发现了一切万法现而空，空而现的这个道理，然后给众生宣说而已，只是这个，。

所以并不是佛出世之后呢改变了法，把一切法改变了怎么样并不是这样的，一切万法本来就是这样安住的，但是呢众生因为相续当中有这个无明愚痴的缘故没有发现这个道理，所以就随着虚妄的相而开始奔波了，。那么如果你发现了之后呢你就会打破一切的执着执著，从这样一种迷惑当中解脱出来，这个方面就是讲空性这一部分的法性。

那么如果在进一步的讲的时候呢，法性可以理解成这样一种光明的自性，。那么就说一切万法的这样一种法性呢不管佛出世也好、佛不出世也好反正一切万法这样如来藏的本体呢就是这样如是如是存在的，所以这个法性可以从不同的层次来了知，。

总而言之呢就说是一切万法的法性都是这样的，当他缘起显现的时候呢，他的缘起的相应也好、空性的相应也好或者光明的相应也好，不管怎么样，他都是如是如是安住的，。这一句话这个教证的意思主要是针对前面这个这个话，有色法的这个法性就是指他自身的本性，而不会因为他人的承许而有丝毫的改变，就是这样的主要是对照这个问题，。

所以像这样现在我们就说是为什么说修法的时候你的分别心不要去改造什么，你不要去想什么，如果你去想的话就错了，。为什么呢？因为一切万法并不是你的分别心能够去想到的，并不是真正的愿意原意能够表达的，。所以学法主要就是认知一切的法性哦原来如是的寂灭，本来一切万法就是如是如是寂灭的，。

我们学习中观学习波若主要升起一个正见就是一切万法本来就是离戏的，当我们通过学法了知他本来离戏的时候呢

我们学习中观、学习波若主要升起一个正见就是一切万法本来就是离戏的，。当我们通过学法了知他本来离戏的时候呢，在修法的时候，打坐的时候，我们就要有意识的或者说无意识的方面靠近这个实相，。为什么哦一切都不要分别呢，一切都不要作意，如果你有了这样一种定解之后呢就了知了为什么不要作意呢？因为一切万法的本相没有什么可作意的，如果你一想就错误了，。所以说他必须要熄灭你这种分别心，熄灭分别心之后，无可熄灭的时候这个时候就和法性会相应的，。所以说一切万法的本性如是安住你不需要去造作什么所以说他这个修法的时候越往上修越往上层走的时候他越是无勤做的，他原因也是这样，。

【万法的本相绝不会因为以心安立而有所改变，如果心与事物的本相相符合才是真正的心境一致】

，那么万法的本相呢绝不会因为心如何如何去安立他就如是如是去改变，。万法的本相不会这样去改变的，我们认为改变的只是我们的心在改变而已，实际上一切万法的本性不会因为我们的怎么去安立他就有所改变，。

那么因为这个心呢他有的时候是符合实相的，有的时候是不符合实相的，。而万法的本相呢他不会因为你的心，你喜欢这样去分别他就变成这样你喜欢那样去分别他就变成那样，实际上一切万法的本相不会这样改变的，不会因为心的安立而改变的，。

那么如果心与事物的本相相符合，那么这个就叫做心境一致，。事物的本相比如说本来就是离戏的，那么现在我的心安住在这样一种本来离戏当中，这个就是说心和事物的本相相符合了，这个时候叫做心境一致，。什么时候达到心境一致，？比如说菩萨入定的时候

【20:00】这个就是说心和事物的本相相符合了，这个时候叫做心境一致。什么时候达到心境一致？比如说菩萨入定的时候，一切万法本来离戏，菩萨入根本慧定的时候，他离开了二取的这种智慧，这种心的智慧就和他的事物的本相完全符合了，这个时候叫做心境一致。

佛的境界、一切万法的本相，本来如如实的光明和空性无二的，佛完全安立在这个境界，。佛的心、佛的智慧和本相的事物完全符合了，这个叫做真正的心境一致。我们在讲二谛的时候（两种二谛），其中一种就是实相现象相二谛，像实相现象相二谛实际就是完全心境一致的这种观点。

所以说像这样讲的时候，希望通过学习了知一切万法的本性到底是怎么样的，了知完之后要让我们的心去和这个本性符合，要安住他。不是说因为有一个实实在在的心去安住一个实实在在的实相，没有这种安住的方式。实际上我们的心本身正在显现的时候这个心的本身就是本来离戏的。怎么去安住呢？就通过修习，比如说《中观》的四不境界，让我们的心的执著方式由粗变细，然后由细变无，就这样一种方式，。

那么就说是如果我们的心不再思维的时候，不再去分辨的时候，这个时候就和实相它一种相应了。所以说不是两个东西去相合，而是我们的心本身是具备一种寂灭相的。现在我们要通过某种技巧，修持某种方法，让我们的心寂灭下来，让我们的心还原到本来状态，这个就叫做修法，这个就叫做和实相相应。所以我们学习《中观》首先要了知，一切万法是离戏的，第二步学完之后要去通过某种技巧或者佛菩萨教给我们的某种方式，止观也好，禅定也好，或者胜观也好，或者念佛也好，或者持戒也好，通过这个方法让我们的心和实相达成无二。这个方面就说他的一种这个首先是见、修和行果的过程。

“【假设心与事物的本相格格不入，那么纵然如何观察，都会成为自心颠倒分别对境的增益，而那一对境并不会跟随人们凭意愿而安立的。】”

“假设心和事物的本相格格不入”，就说事物的本相本来是寂灭的，。但是我们的心处在或者执着执著有或者执着执著无、或者执着执著是、或者执着执著非，处在有无、是非或者这个状态当中，这个时候我们的心和事物就格格不入、不相符合了，。

那么在这样的前提之下，不管怎么样去分别怎么样去观察，都会成为自心颠倒分别对境的争议增益，。你不了知事物的本性，怎么样去分别、怎么样去观察，这个自己的心都会成为颠倒分别的对境的争议增益而已，增加一些分别念而已，实际上并不能够真正的靠近实相。

“而那一对境并不会跟随人们凭意愿而安立的，”那么这个对境不管你的怎么去分别，但是这个对境不会跟随人们的意愿而安立。你不会认为我觉得应该是实有的，这个法性应该是实有的，变成实有。这个法性不会认为你喜欢实有他就变成实有的，并不是这样的，从这个方面就讲的很清楚了。

【“因此，如果是未被它改变自本体的真相，则对于那一有实法的法性或它自身的本相或自性也就是它自身据为已有的特征，谁也不能使之背其道而行，为此称为无铁钩或离铁钩，】”

所以说呢，如果没有被其他所改变的自本体的真相，比如说瓶子他的真相，我们的身体的这样一种真相，我们的心这个真相。他实际上我们可以去分别很多，但是我们的这个很多很多这个分别并不能改变他，。

比如说，虚空他本来是一种清净的本体。那么在虚空当中浮现了很多云，浮现了白云、浮现了黑云，有的时候还会浮现一些彩云，出现一些彩虹之类的东西，。那么出现这么多好的东西或者不好的物品的时候，虚空会不会因为这些云的改变而改变呢？你这个云尽管变化成各种各样的形象行相，但是对虚空的本身来讲，没有丝毫的影响的。

那么同样的道理就是说我们的心对于这个柱子也好，对于瓶子也好，对于一切万法你可以认为他是有的，也可以认为他是没有的。我们说出现了三百六十种外道，每一种外道都有他不同的观点，每一种外道对于这个实相都有他解释的方式，。内道当中也出现了很多很多宗派，但是出现这么多宗派，。当这些内外道的观点在解释这个法性的时候，这个法性本身有没有变化？法性本身没有变化，。不会因为外道执着执着神我，或者外道执着执着一个什么东西，内道当中执着执着有一个这样一个心识也好，或者微尘也好，实际上一切万法的本性他不会改变的。

在这么多宗派当中，只有少数的宗派能够真正的相合于他的实相。比如说中观宗或者密宗当中的大圆满的观点。这些观点能够相合于实相。所以在这些道当中（有些是邪道），邪道的话完全没办法证悟。有些是正道当中不了义的观点，所以能够证悟一部分的法性的，这个方面出现了很多很多种不同的宗义。

这在前面讲中观总义的时候也讲过这些问题了。所以说这个对境这个法性不会因为人们的意愿而改变的。他是未被他改变自本体这个真相的，那么就是这样的。如果是未被他改变自本体的真相，则对于那一有实法的法性。那对于这个瓶子柱子的法性也好，或者自身的本相也好，或者他的自性也好。有些自身据为已有的特征，但这个方面我们一方面是说世俗谛本身有他的特征了，一方面讲的话胜义谛的空性。这个世俗法显现的当下无实有的特征，或者只是一种假立显现的这种特征，谁也不能够背其道而行。

比如说这个法、世俗的法，有实法，他只是唯伪世俗的显现，。我们认定这个就是世俗的法相，。谁能够改变这个法呢？谁能够让唯识宗显现让他变成实有呢？很多人想把他变成实有，很多人想把他安立成实有，但是不管怎么安立都没办法变成实有，。因为如果你真正的通过宗派的观点把柱子也好瓶子也好，安立成实有了，如果真正变成实有中观宗的观察你这个实有是不是真的实有，你观察的时候，实有要么就是一，要么就是多，一分析的时候全部会破掉。所以他花费很多精力建起来的实有的观点，一经观察马上就被摧毁掉的话，这个不是真正的实有，。所以说一切万法还是没有改变掉，还是只是一种伪唯世俗的显现而已，只是一种唯一的幻化显现而已。所以谁都没办法让他背其道而行之，为此称为无铁钩或离铁钩。

这个也就是再再宣讲过的问题，你这个观点是不是一个真实的观点，关键就是看第一，符不符合胜义谛的实性；第二，符不符合世俗谛的实性。那么如果你的观点既不符合胜义谛，又不符合世俗谛，那么实际上你这个观点不是一个了义的观点。就说真正安立的时候，相似的观点他总会出现问题，就说观察来观察去，最后观察的结论就说既不符合胜义谛，也不符合世俗谛。那么中观宗的这些了义的观点，既符合胜义谛，也符合世俗谛，就是这样的。

因为胜义和世俗二者本来就是紧密相连的。所以你把世俗的相安立准了，你的胜义的相肯定是准的。那么你把这个胜义谛的相安立对了，你的世俗的相肯定是对的，就是这样的。所以如果你安立世俗的时候加了这些成实【28:01】的鉴别啊，加了这些实有的东西进去，。这时候加进去之后，加了这些之后你的世俗也是不正确了，你安立了这个胜义谛也就不正确。

所以我们从宗派看起来的时候，比如说自续派，自续派他就是观待于唯识宗、观待于其他的宗派来讲，已经是很高的宗派了。但是我们最后观察下来之后，胜义谛的单空，这个胜义谛的单空也不符合胜义谛的相。后面世俗谛的显现也不符合于世俗的相，真正严格观察起来就是这样，。那唯识宗观察下去的时候，经部宗、有部宗一些外道的观点全部观察下去的时候都具备这个特点，。真正的中观应成派观点呢，胜义谛离四边八戏，非常符合于胜义的相。名言谛当中如梦如幻的显现也很符合于名言谛的相。所以像这样讲的时候你的宗派如果是真正的了义的宗派的话，他一定是经得起观察的，肯定是正确无误的。所以像这样也是在说明，真正的宗派一定是符合于实际【28:58】世俗的本体的。

“为此称为无铁钩或离铁钩。”下面就解释什么叫铁钩。什么叫做无铁钩。

【“其中“铁钩”是指能取，也就是说，（法相）不可能被随心所欲安住的铁钩捉住的意思。】”

那么所谓的铁钩就是讲能取，就是讲我们的心，这个能取就是心的意思。那么也就是说无铁钩或者离铁钩就是这个一切万法的法相，他不会我们的心的改变。不可能被我们随心所欲的心的铁钩所捉住。比如说外面的柱子和瓶子的相。我们的心想要把他变成符合我的东西，这个时候我就说这个柱子、这个瓶子他是实有的，他是实有的一个东西，他是具备怎么怎么特征的一个东西，他就想把把这个外境的东西变成我喜欢的状态，你可以这样安立，但是你虽然这样安立之后就观察完之后，这个法相还是没变。你虽然说用了很多理论说这个就是实实在在的东西

中观庄严论释第67课30-40分钟-

29:57 他就想把外境的这个东西变成我喜欢的这种状态，你可以这样安立，。但是呢你虽然这样安立之后，观察完之后，这个法相还是没变，你虽然说用了很多理论说这是一种实实在在的东西，但是最后一观察的时候呢，这个外境的柱子还是没有被你的心所捉住，没有被你的心的铁钩所捉住，没有改变，最后一观察还是幻化，仍然是幻化，所以叫做离铁钩，这个叫做无离铁钩的意思就是这样子，。

【譬如，对火是热性这一点谁也无法建立其不是热性。】

针对世俗的角度来讲，针对人的侧面来讲，、大多数的众生来讲，这个火性就是热性的，。那么对于火是热性这一点谁也没办法建立其不是热性。你要通过怎么样的一种建立也好，比量也好，通过怎么样的建立这个火不是热性，这个很难建立

起来。所以通过这样观察以后，一切万法世俗的显现呢，它就是这样一种幻化相，谁也没办法把它变成这样一种实实在在的相，谁都这个没办法改变的，。

【颂词中“唯世俗”的语义是说受持真假中假的自体而真实的自体成实永不存在，】

那么说颂词中有一个唯世俗，说持唯世俗相，那么说持唯世俗相就是说守持唯有的世俗相，。这个语义是说受持真的自体，这个自体就有两种，一种是真的自体，一种是假的自体，。那么这个时候所谓的持唯世俗相好象像是守持一种自体，那么说是所守持的自体是真假两种当中的假的自体，说是受持一种假的自体，假立的自体，。假立的自体它是一种有显现啦，或者它的特征它的作用，这个叫做假的自体，。而真实的自体成实中永不存在的，可不可以守持一个真实的一种世俗的自体呢？，真实的世俗自体永远找不到，。因为世俗本身就是一种假立的意思，不可能是一种真实，真实就不可能是世俗相了，下面还要讲这个问题来讲的自体，。

【这显然是在否定“真”，】

所以说持为世俗相这一个语气它是在否定这个世俗有一种真实的自体，所以说这显然是在否定真是这个的意思。

【虽然在有些书中见到将“此体”写成“此等”，，但是由于藏文中漏缺了前加字，因而实属文字上的错误，在极古老的所有经函中都是“此体”，，需要唯一遵循于此。】

这个地方附带讲一个，这个方面有一个错字，。就是麦彭仁波切说有些书当中就说见到有将“此体”写成“此等”，我们在颂词当中是“此体，”但有些藏文书当中写成“此等”，。麦彭仁波切说这个是什么原因呢？，因为写成“此等”是在藏文当中漏缺了前加字，。

前加字就相当于我们有些字当中的偏旁部首，汉字当中的偏旁部首，如果你的偏旁部首齐全，那么它就是另外一个字，如果你少了一个偏旁部首，它就成另外一个字了，。此处的前加字的意思就是这样，藏文当中的拼音文字，有的时候多一个前加字就相当于我们多一个偏旁部首，它的字就完全不一样了，就变成另外一个字了，。象像这样的话就主要是说明这样一个问题，而此处的文字错误，但是极古老的所有经函中都是“此体”，所以这个方面麦彭仁波切做了纠正，应该按照“此体”来解释，所以需要唯一遵循于此。

【尽管有人解释说后两句不破名言量成，，但一般来说，，在讲相似胜义的场合里世俗的自相依名言量可成立，，并能破胜义成实，，这正是自续派的主要所立。】

那么有些人在解释后两句的时候，也就是在解释后两句的时候，那么就把这后两句解释成就是不破名言量成，。那么我们看这后两句的时候呢，“若许此体有，我能奈彼何？”那么有些宗派、有些人在解释后两句的时候，实际上静命论师在《中观庄严论》中不破名言量成，他就说名言量成是有的，。比如说：柱子的体柱子不可空，这个方面的法就不破名言量成，他就说是，若许此体有，我能奈彼何？这句话的意思就是谁能让这个名言量成是可以安立的，柱子和瓶子的这个自体是应该有的，就说如果你承许这个的话，静命论师就说我也承许，我能奈彼何？就说我也承许这个意思，这是这样解释的，他就解释后两句是这样解释不破名言量成的意思。

，麦彭仁波切发表他的观点：“但一般来说，在讲相似胜义的场合里”，相似胜义，就相当于分开二谛，分开二谛就有世俗有胜义无，。那么在讲相似胜义的场合当中，世俗的自相依名言量可成立，。世俗有胜义无，那么在讲世俗时候呢，那么这样一种世俗的自相通过名言量可以成立，。

并能破胜义成实，，而且就说能够破掉胜义成实，就是说空无成实的观点，。因为是世俗有胜义无的原因，一本体，一反体，。所以说胜义成实，你认为这样一种胜义是实有的，这个方面你也可以通过这方面去安立、，去破掉，。

这就是自续派的主要所立。胜义成实的意思就说，名言量成，世俗有胜义无，世俗当中成立只是在世俗当中成立，胜义当中是不成立的，胜义当中是没有成实的，。所以在讲二谛的时候加了成实的鉴别，就说成实的法在胜义当中是没有的，所以说并不能破胜义成实，这个只是自续派所立。

【因此，，不破名言量成虽然是真实的，，但此处颂词的意义如此解释实在不妥当，，关于欠妥之处不再广说。】

那么这个说是自续派主要所立，那么主要说所以说如果是在讲自续派分二谛的时候呢，你说不破名言量成是可以安立的，。但是不能够安立在这个颂词当中，你可以说自续派不破这样一种名言量成的话，就你说他有他安立的地方，但是这个地方讲了：，若许此体有，我能奈彼何？从这句的语义来看的时候呢，一切万法的世俗相本来就是一种幻化的，但是如果你认为这样一种世俗相是实有的，静命论师说我能奈彼何？我能拿你怎么样呢？，你如果一定要这样认为，我也拿你没办法，。所以说他的语气当中，实际上一切万法不应该是实有的，如果你一定要固持己见，认为这个有，我也暂时拿你没办法，所以不能够按照前面这个宗派，前面有些人解释的那样，把这个解释成不破名言量成，实际上应该解释成前面麦彭仁波切解释的含义，所以关于欠妥之外不再说明广说了。

【这一偈颂意义重大并且极其深奥，，因而有许多需要说明之处，，但概括而言，，所谓的“故”与“唯”，，有些书中由于翻译的不同而确定为“世俗性”。】

那么这个颂词在意义上有很重大的意义，而且很深奥的。如果把颂词理解好之后，实际上对于世俗和胜义二者之间的这样一种关键之处就可以搞清楚了。因为我们在学习中观的时候，在学习二谛的时候，总是有一个概念在这里，在我们心里面。就是说世俗和胜义，它好象好像是两个不同的法，有一个东西叫世俗，有一个东西叫胜义，现是现，空是空，这样一种概念如果对于中观宗的含义如果没有深入的定解的话，还总是认为它二者是分开的。

所以如果能够把这个颂词的意义搞清楚的话，实际上就已经说明了这个世俗，唯世俗相为什么说是唯世俗相呢？为什么只是持世俗相呢？不经观察的时候世俗相呢？实际上因为它本来就是空性的。本来空性的原故缘故，才能够持为世俗相。所以这个方面就说世俗的本身，如果我们如果我们能够非常正确的认知，这个世俗的相，也就能够认知胜义的相，世俗的相和胜义的相，只是一个本体的两个侧面而已。如果你能够准确的认知胜义的相，也就能够准确的认知世俗的相，就是这样的。所以说从这个方面来讲这个意义很广大的，需要很多需要说明的地方。

但是概括而言，所谓的“故”和“唯”，第一个字和第二句当中的这个“唯”字，有些书中由于翻译的不同把“故”和“唯”翻译成“世俗性”。麦彭仁波切说实际上，这两者的意义是相同的。“故”也好，“唯”也好，或者把它直接翻译成“世俗性”实际上也好，反正都是一个意思，反正只是世俗性的。故此等法就说持唯世俗性，就说唯一的它是世俗的本体的，实际上都它是一个含义。

【实际上，这两者的意义是相同。再者“若许此体有，我能奈彼何？”也有耐人寻味丰富的言外之义。】

若许此体有，我能奈彼何？如果其他人一定要认为这个本体是有的，我能拿你怎么办呢？实际上就是说，虽然我拿你没办法，但是一切万法并不能因为你认为有，它就变成有，所以这句话也有耐人寻味的丰富的言外之义。下面就要讲丰富的言外之义的含义。

【从中可以领受到以胜义的观察所遮破的一切无不成为通达世俗法相的方便、世俗中形形色色的一切显现也作为证悟胜义的方便即二者相辅相成关系的这一含义。】

那么从中可以领受到以胜义的观察所遮破的一切无不成为通达世俗法相的方便。就说如果我们通过胜义的理论观察遮破一切就能够成为通达世俗法相的方便，那么怎么样通达世俗的法相？通过胜义的观察去遮破这一切，就能够通达世俗的法相。比如说我们通过离一多因去对治一切万法进行去观察的时候呢，观察完之后就说哦一切所破的，我们把这样一种所破的它的一也好，它的多也好，把这样一种实实在在的东西破掉之后呢，自性破掉之后呢，最后得到什么呢？只是一个显现，只是一个显现而已。

。40: 05

(39:50) 一切所破，我们把这样一种这个，一啊多啊，把这样一种这个实实在在的东西全部破掉之后，或者自性全部破掉之后呢，最后得到什么呢？噢，只是一个显现，只是一个显现而已，所以只是一个显现而已。

它就是说是，其他的这样一种这个法都不存在了，如果这样通达之后呢，我们就说，噢，实际上实有的法相，它完全不存在实有的，都是一种幻化一种相。为什么、为什么是幻化一种相呢？因为就说该破的破掉之后呢，它只能够在世俗当中剩下这个，再也没有其他的法可以、啊可以在世俗当中剩下了。所以说只要不符合于、不符合于世俗本身的，或是不符合于这样一种有实法本身的东西，都被破掉之后呢，这个时候只是剩下它的一种幻化的一种本体而已，只剩下幻化的本体。所以像这样讲的时候呢，如果通过观察就能够通达世俗的法相，世俗的法相。

那么世俗当中形形色色的显现，作为证悟胜义的方便。那么世俗谛当中的这样一种这个形形色色的瓶子、柱子啊，这一切的显现呢，它也不一定成为障碍嘛，前面已经讲过，它可以作为证悟胜义的方便。我们就说，一切胜义法的空性，你从哪里得到的？通过观察形形色色的一切显现，通过这方面观察之后呢，噢，一切万法它在的显现的时候，它本来就是无自性的，它是空性的。从这个方面就可以得到了。

所以说很多时候，它在这个修行、它在这个修行佛法的时候呢，我们可以看到很多这样一种这个，修行者在证悟的时候，他是通过什么证悟的？很多修行者证悟的时候，是通过形形色色的显现法作为证悟的方便的。我们可以看传承上师当中啊，这个华智仁波切的弟子啊纽西隆多。隆多仁波切他在证悟的时候，当时是他和他上师在主兴竹青寺的一种一个山顶上，不是在修这个一种瑜伽吗，当时他的上师躺在地上修一种虚空瑜伽。他就说是：“听说噢就说你是不是不认识本性啊？”他就说：“是，的确不认识本性。”他说：“这个不认识本性没什么不好认知的，你躺下来。”他躺下来之后呢，他就说：“你看到、看到天上的星星呢？”他说：“看到了。”“听说听到竹青主兴寺的狗叫呢？他说，这不就是法性吗？这个就是实相，没有什么其他的東西。”它

他这个就说是，就是通过这样一种这个指点之后，他当下就证悟了、证悟了一切万法的实相。后来，他在给他的弟子阿琼堪布在讲的时候呢，他说我证悟实相的时候是通过眼识和耳识，通过眼识和耳识看到了天上的星星，听到了这个狗叫。他是通过这个眼识而证悟。但是最主要的里面，当然他就说最主要的里面有这个上师的意传加持啊，这个方面。但是我们就说，他当时证悟的时候是不是把一切的形形色色的显现泯灭掉之后，证悟了法性？不是这样的。他是通过形形色色的显现，作为证悟胜义的方便。完全是通过显现而趋入法性的。

所以说，我们就可以通过这些问题来看的时候呢，我们是不是一定要怎么样把抛开一切显现之后，单独去寻找一个什么样的法性呢？根本不需要。实际上就是说显现的本身，如果你对这个显现法正确的认知了，这个是什么呢？你对这个显现法正确认知，这一点这个就叫法性。

就说我们就说，不正确认识它，噢，这个就是一种障碍。实际上这种障碍，只是来自于我们的心的一种这个错误的认知，这个叫障碍。当我们就说正确地认知法性的时候呢，体会到这个显现法的本身的东西的时候，那这个显现法本身是什么？本来它就是离有离无、离是离非，它本身什么都不是。但是只不过以前，我们没有认识的时候，我们贴上了很多标签，我们把这个显现法上面贴上了很多标签，我们喜欢的东西，我们喜欢的标签贴上去，。噢，这个东西现在我认定它是有的，这个东西我认定它叫瓶子，等等等等。

但实际上，在这个法上面根本就不存在这些东西。所以当你把这些东西去掉之后呢，它的本性、它的本一本义显现出来了。它的本一本义显现出来了，这个时候叫什么？这个时候就叫做实相，你认知它就叫做证悟实相了，。所以说这个方面讲得很清楚了。世俗当中形形色色的一切显现，它是作为证悟胜义的方便的。你就入手就在这个上面入手就可以。不单单是这个密宗当中，禅宗的很多很多证悟都和这个有关，都和这个形形色色的显现都有关系的，。它并没有就说离开这些显现之外再去寻找一个的，如果你离开这个之外再去寻找，根本就找不到，找不到所谓的一个实相的，没有办法。

所以像这样讲的时候，形形色色的一切描述显现作为证悟胜义的方便，二者相辅相成。这个方面为什么麦彭仁波切仁波切说意义重大，而具有极其深奥的含意的意思就是这样的。它有就是说很深，就是有有这个言外之意了。实际上显现和它的空性，世俗和它的胜义，就是前边在讲总论的时候，麦彭仁波切仁波切反复讲，千万不要把它们认为，一个是下劣的，一个是殊胜的；世俗谛好像是下劣的东西，胜义谛好像是一个很贤妙的东西。如果你这样你分别了，你根本就没有认识到悟空无二，你根本就没有认识到什么叫做世俗谛，也没有认识到什么叫胜义谛。

说当我们就说是，把这个世俗的相看清楚的时候呢，这个就叫做胜义谛的。显现这部分安立成世俗，它的无自性的空性这方面安立成胜义。那实际上就说，如果你通达了这个含义，世俗啊、世俗法的本身，它就是胜义谛。我们就从这个方面讲的时候，为什么就说，现就是空，空就是现，世俗和胜义那就无二无别了，轮回和涅槃是一味一体、一味一体的。所以说讲很多很多问题的的时候，主要就是说我们不要去，噢，这样那样或者那样得分别嘛，实际上就一切万法的本身在显现的当下，它本来就是胜义谛嘛，本来就是胜义谛。

所以说像这样讲的时候呢，就是说是显现的当下，本来就是胜义谛，这个时候就，噢，我们就认识到这个显现法本身，它不存在其他的有无是非，这个不存在有无是非的本体上面，它就是本来具备显现它的这样一种胜义谛、它的空性的这样的本体，只不过就我们前面讲我们不知道，这个不知道呢就是来自于迷惑，这个迷惑就来自于我们上世相续当中啊，我们的内心当中的一种很多很多的执着执著方法。所以现在学习中观呢，就是要把这些错误的观点、认识，首先第一步，认识这个是错误的；第二步，抛弃掉，把它隐没掉。像这样的话，就说把它们就说这些错误的观念，一旦就是说隐没掉之后呢，它能够真正去认识到这一切万法的法性，所以说二者是相辅相成的关系这一含义呢，通过分析这样一种颂词的含义，就可以推论了。

【显现许即实空这一点，即是世俗的本体，。假设此等如显现那样真实成立的话，它就已经不是世俗了。如此一来，胜义也将变成世俗无疑了子虚乌有。】

那么，显现许实空，这一点呢，就是世俗的本体。啊所以这个方面就讲到这个是显现许实空的，它只是一种显现而已，它不存在其他的存在，所以说是叫做这个世俗的本体。很多大德就是讲，一再告诫我们，一再给我们讲，所谓的这样一种这个显现呢，它是唯一有显现而已的。

什么叫做唯一有显现而已？没有其他的概念，没有其他的成分，它显现就是显现，就是单纯的一种显现。所以说我们在认识的时候，我们已经不是很单纯的在认识它了，我们已经给它加上了很多东西了，所以一定要把它还原。怎么样还原呢？实际上就是学习中观的方式。

破、破、破。那么像这样讲的时候呢，把这些不属于它的东西全部拿掉，这个方面拿掉，不是它本身上面有什么东西，而是我们的心加上去的，又加上去的，再加上去的。把这些我们的心加上去的的东西拿掉。所以说，我们修法的时候呢，主要是把重点放在修心上面，主要是把这个重点放在、就说是这个、让心解脱束缚上面。所以说从这个方面讲，所以显现的实空这一点，就是实相的东西世俗的本体了。

“【假设此等如显现那样真实成立的话，就不是世俗了”。】如果说这些，啊，就说是这个显现啊，这些东西就显现那样成为真实，它显现本来是一种虚妄的显现，那么如果我们认为，噢，这个显现它是一种真实的显现，如果显现那样成立真实的话，它就已经不是世俗了。为什么呢？因为这样一种显现已经变成了真实的显现了。而世俗是什么呢？世俗就是幻化、迷幻，它就说显现许实空叫做世俗。所以如果这个世俗本身，它变成实有的时候呢，它就已经失去了世俗的相，它已经不再是世俗了。

“【如此一来，胜义已变成了子虚乌有”。】那么如果世俗谛没有了，胜义谛也就没有了。因为胜义谛就是它的这个实空这一部分，它不存在的这一部分叫做胜义谛。那么世俗呢，就是它的这个显现这一部分叫做这个、显现这一部分就叫做

这个就叫它的世俗。那么，但是，现在呢，显现已经不是再是单纯的显现了，显现已经变成了是真实的了，啊，已经变成了是真实的。如果这显现已经变成了是真实的，那么它就不再是空性的。那么如果它不再是空性的，就不可以不再是胜义的，胜义谛也就不会有了。

所以说这个地方讲的时候，它也是和前面的这个论点啊、论义啊，非常紧密的关联，还是为了说明一个问题，就是世俗和胜义之间的关系。我们千万不要把世俗和胜义分成两截，打成两段。像这样的话，是没有办法真正去了知它的这样一种万法的自性的。所以说，显现的这个实空，它既然、它就是说，因为它是这个、因为它是实空的缘故呢，因为它是实空，又能够安立世俗，又能够安立胜义谛。否则的话，如果你把世俗认定成实有的，这没有办法安立成世俗，又失坏了胜义谛的安立了，所以说胜义和世俗都没有了。

那么，这个方面就是说明了，如果是有世俗，就有胜义；没有世俗，就没有胜义。所以这个二者的关系就是说，如果有，两个都有；如果没有，两个都没有。这个在世俗是应当没办法分亦有亦无、谁高谁低这个差别。麦彭仁波切在《定解宝灯论》第五个问题当中，把这个问题讲的非常清楚的。

【尽管显现但绝非如此成立，因而这才是世俗。并且胜义也可以这样成立。】【尽管显现但绝非如此成立，因而这才是世俗。并且胜义也可依此而成立。】

那么，尽管显是显现，但是呢，绝不是犹如显现那样成立为承诺真实有。那凡夫人的毛病就在于，对于显现的东西认为就是说，犹如显现一样它是实有的。因为显现我们可以通过眼识啊、耳识啊，去看得到、去听得到。那么就说圣者呢，他是、是个显现，他不会、啊就是说，这个显现、犹如显现而成实有的，他不会这样的。凡夫人呢，就是说把这个显现看到的，犹如是看到一样，他觉得这个是一种真实有的。这个就是一个凡夫人和圣者之间的巨大的差别了。所以说，尽管显现，但绝非如此成立，这个方面说才是世俗，并且胜义谛呢，也可依此而成立了。因为它这个世俗是假立的世俗，所以胜义谛可以安立它是空性的。在（50:10）

这个显现，有的显现成实有的，不会这样的，凡夫人呢就是说把这个显现看到的，犹如看到一样他觉得这个是真的有的。这就是一个凡夫人和圣者之间最大的差别，所以尽管是显现，并非是非？这个方面就是说产生并且胜意谛也可以成立，因为他的四俗是假意的四俗，胜意谛可以安立他的？心的。

正由于诸法远离？在圣意中？自己的？

【正由于诸法远离一体与多体而在胜义中无有自性的缘故，这一显现才获得了世俗的法相。】

就是因为一切诸法远离了一体和多体，。谁说在圣意当中没有？所以说在胜义当中没有的缘故呢，。这个显现法才获得世俗的法相。他才是一种显现许是空，。他才在是一种世俗的本体，或者是一个法相。？那么他之所以能够获得世俗的法相就是因为他一切诸法远离一多，？胜义圣意当中没有本体。胜义当中没有本体的缘故，，他才是变成世俗，？如果是世俗当中有一多，那就是不是世俗了。因为不符合世俗的法相了，就是这样。所以再一次讲的时候呢，世俗和圣意胜义二者之间，他的二者的关系非常紧密，。绝对是相辅相成的。

【可见，二谛视交相辉映响应的关系。彼此之间又怎么会有妨害呢？】

二谛之间就是这样交相呼应辉映的关系，彼此之间不会有丝毫的妨害的。所以说我们观察世俗，你把这个世俗观察的非常清楚的时候呢，前面我们讲了你就得到了圣意胜义了。那么你如果对于世俗没有看的很准，。还保留了一些东西，你看不到圣意胜义，。你没办法看到圣意实义，所以二者之间的关系就是这样交相呼应辉映的关系，。

所以我们没必要把世俗看成一个非常下劣的东西？加以抛弃，。他它是一种证悟、是一种？的方便，。你如果你懂得使用，他它就是一个方便，；如果你不懂得使用，有可能变成一种障碍。像这样就是一般的世俗人，或者像我们一样，我们还没有驱趣入到一种中观的时候呢，现在我们面前世俗的东西，变成我们的障碍了，。

我们想方设法要摆脱这些东西，但实际上就是没有证悟他的本体性，如果彻悟他的本体性之后呢，就不需要刻意去摆脱它的，就可以把世俗作为一种趣入胜义驱入？的方便而已，。但是这个方面是需要下一番功夫的。你必须要把世俗和圣意胜义的这种观念搞得很清楚，。搞得很清楚之后你才能去【52:03】？，。所以我们以前一再再讲这个问题，讲过这个观念，实际上一切万法的实相本身他是非常的简单的东西。那为什么我们现在把他们搞得这么复杂？。又是世俗谛、又是胜义意谛、又是现空光无二，又是它之间他？是怎么怎么样。如果我们没有这样复杂，你根本不了知他最后的一种单纯的。

所以像这样的讲，因为我们的思想现在已经非常复杂了。如果不通过很复杂的理论，把我们很复杂的思想打破的话，你怎么最后去认知他这么亲近的？清净的本体呢？这么那么单纯的一种自信呢？，根本没办法了知，。所以如果我们要真正的了知他的这个单纯的实性呢，我们必须经过一番复杂才能真正的了知他非常非常单纯的自性。

所以我们通过学习很多，很长世间学习一本又一本这样的中观呢，般若这样的一种书籍之后，这么多文字，最后我我们学完之后，我们就会发现了，学完之后你再做个总结，一切万法就是这样的，。也在再没有什么了，。

所以说如果你没有通过学习这么多的书本，你怎么能够知道，最后你怎么能知道一切万法就是这样的这个观点呢？，你最后可以把他它归摄成一句话，。归摄成一个观点，一个感受。那么最后这一句感受，最后这对你来讲，最后这一句翘

角窍诀，你如果没有通过这么长时间的学习，又怎么样能认识的到呢？。所以像这样讲的时候我们也不能够，在学习佛法的时候也不能够有这样的偏颇呢。该学的东西，该复杂的时候要复杂，。

虽然一切万法的本性是这样，但是我们如果没有通过广大的学习，没办法认识到。所以他通过很多文字来描述，就是因为我们没办法，真正的认识，。所以通过很多文字描述之后呢，我们可以通过自己的自立把这个精华提炼出来，。就是现空无二，。或者就是说最后讲就是空的，也没有什么，你不会落入一种歧途当中，。最后就是说一切都是空的，。别人比如说你会不会落入断念，对你来讲，你的内心当中对这个空的概念，非常非常准确认知的，对你来说不会落入任何歧途的，。就是尤其这样，。

所以最后可以归到一个空字当中，。连空字？？，或者连空都不承许，也可以的，。这方面，完全通过学习胜义谛定解之后，有体会之后呢，最后才可以达到这一点，所以二谛之间交相呼应辉映的关系，是彼此之间不会有妨害的。

将上下文的内容贯穿起来，千方百计地通达空性缘起之间？另一者也不可能存在的，相符相称的含义。可以说在？再没有比这更重要的？【将上下文的内容贯穿起来，进而千方百计地通达空性缘起之间一者无有另一者也不可能存在的相辅相成之含义，可以说在所知万法当中再没有比这更为重要的事了。】

把上下文的内容，把前面讲圣意胜义和这个地方讲世俗的内容贯穿起来看的时候呢，进而前方百计的通达空性缘起之间一者无有，另一者也不可能存在的，。如果没有空性，没有空性怎么缘起呢，？没有空性就没有办法缘起了。一切的缘起因为他本性空性的缘故才能够的缘起，所以如果没有空性，不可能缘起。那么如果不是缘起，也不可能是空性的。

所以说空性和缘起之间如果是一者没有，那另外一者就绝不可能有，就是没有空性就不可能缘起。反过来讲，如果没有缘起呢，？你的空性是谁的空性？没有缘起就不可能有空性。像这样的话这个空不是不存在的，像这样空性的缘他是没有自性的，。所以说如果没有缘起绝对不可能空性，。所以一者无有，另外一者也不可能，二者之间就是这样相辅相成的关系。

那么了知这个问题，可以是在？所知万法当中，没有比这个更重要的一种所知，这个就是非常重要的所知。对于学习中观论，学习修行的人来讲，必须需要通达这个性空缘起，或者说和空性缘起、，缘起性空的道理，。二者之间相辅相成的这样的关系，。或者异本体和异反体一？体的关系呢，必须要通达，。这个方面，通达之后呢，才可以进一步的，趣入驱入大空性的正见证件，打下一个非常坚实的基础，。今天就讲到这里。

《中观庄严论释》生西法师辅导第 68 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！

发了菩提心之后呢，今天继续宣讲全知麦彭仁波切所造的《中观庄严论释——文殊上师欢喜之教言》。那么在这个论典当中，给我们指示一切万法究竟的实相无自性的道理。实际上如果我们在相续当中能够体会到无实有，体会到现而无自性的话，这个方面也可以说是一种初步的认知空性。如果进一步现证的话，就叫做证悟空性。所以说，对于每个修行人来讲，就像上面麦彭仁波切讲的，在所知万法当中没有比这个更重要的。

其他的世间的知识也好，或者其他的问题能了知、不了知都没有大的问题。因为即便了知了，之后还是要继续轮回在这个生死当中。而对于空性的道理，对于空性的所知，如果有一种了知，有一种了解的话，从这个时候开始，实际上就已经可以说斩断了轮回的根本了。现在的身份也许还是凡夫的身份，但是通过了知空性的殊胜因缘的缘故，很快就可以从轮回当中获得解脱了。关于这一点，必须要清清楚楚的认知。今天我们继续讲这个含义。

【如此有人想，这些有实法的实相到底是怎样的呢？】

那么就这些有实法的实相到底应该怎么样去了知？平时我们说有实法的实相是空性的，或者说一切有实法的实相如梦如幻都可以理解。那么到底怎么样理解有实法的实相呢？

【所显现的各种行相均无有自性，因此分析无自性也正是为了遣除世俗真相的违品真义，从而显露出世俗实相。】

所显现的各种行相包括我们的身体、我们的心、或者我们所看到的这些山河大地。实际上，不管是显现的任何行相，都是现而无有自性的。显是显现，但是根本没有一个实实在在的自体。因此分析无自性就说我们分析一切万法它是无自性的，也正是为了遣除世俗真相的违品真义，然后显露出世俗实相来。我们分析无自性是为了什么呢？为了遣除对于世俗真相的违品真义。

所谓的对于世俗真相的违品真义，就是说本来不属于这个世俗真相的东西，通过学习了知之后呢：这个不符合与他的自体，那个也不符合与世俗的自体。对于不符合于世俗真相的违品，或者是强加在世俗真相上的真义，把这些通过殊胜理证全都遣除掉之后呢，显露出世俗法自己的实相，它是怎么样就是怎么样的。所以像这样讲的时候，这个地方讲的很清楚：遣除世俗真相的违品真义，然后显露出世俗本身的自体。

【如果没有这样显现与空性圆融一味，证明尚未通达有实法的本相】

如果我们观察到最后，再检点自己的正见，发现空性是空性，显现还是显现，还没有把显现和空性圆融一味的时候呢，证明我们还没有真正通达有实法的法相。宗喀巴大师在《三主要道论》当中也是这样讲过，如果把显现和空性别别的执著，这个时候还没有真正通达空性，没通达它的本相。如果对于现就是空空就是现，或者说通过显现来遣除有边通过空性来遣除无边，对于这个问题能产生定解的话，可以说已经踏上了佛欢喜的正道，已经了知了一切万法究竟的自体了。

所以说，关键问题就在于要把显现和空性圆融一味的道理去通达。而不是说，一切万法显现和空性是别别分开的，现在要通过我们的理证把它弄成双运，把它弄成圆融，不是这个意思。而是说这个法本来就是这样一味的，只不过在我们认知的角度没有认知。最初的时候，对于二谛的概念一无所知。后面通过学习佛法之后，有了一个显现的概念，又有了一个空性的概念，后面看到佛经论典当中说必须要圆融，我们就开始把这个本来分开的显现和空性，想方设法把它圆融在一起，这个就是典型搓黑白绳。这个不是它本里是圆融的，而是把一个显现一个空性别别分开的法，把他撮合在一起，这个不是万法的实相。

所以说就是教给我们显现和空性观察的方法，就是首先别别的了知这个叫显现，那个叫空性。学习到最后一步，实际上这个也是需要长时间去磨合的一种正见。最后要了知我们别别观察的所谓的显现和空性，本来就是圆融一味的。对于这个本来就是圆融一味的必须要产生一个坚实的定解，如果对它本来就是圆融一味的产生坚实定解的话，可以说已经了了了有实法的法相。

如果我们的相续当中存在了这种正见，当我们放眼一看、放耳一听这些显现的时候，就了知一切万法显现的当下完全就是空性的。你所看到的一切，不管看到什么法，都能够了知他是空性的。不管听到什么声音，都了知它是空性的。不管你的相续当中产生怎么样的一种念头，好的分别念也好，不好的分别念也好，正在产生的当下，你就完全能够体会这个就是空性，这个就是无自性。这个时候你还可以拒绝什么呢？不需要再害怕什么了，不需要再拒绝什么了，不需要在希望去得到什么了，因为一切万法都是这样一种如是如是存在的自体。

所以，对于一般的纯粹的凡夫人来讲的话，他不了知区别显现和空性的道理，他完全是混沌一片的，他纯粹的活在这样一种迷乱当中的。开始入佛门之后，比如说小乘。或者刚刚开始入大乘的时候，这个时候是很惧怕显现的，惧怕显现给自己的修行带来障碍。那么就再说再进一步，如果修行者对于这样一种一切万法的自体的实相了知之后，就没有什么可以希望的

了，也没有什么可以惧怕的了。为什么呢？所显现的所看到一切法本来就是如是如是安住在它的实相当中。所以，也没有什么可以希望的，也没有什么可以惧怕的。

这个方面就是说，要修行到这样比较高层次的修法的时候，禅宗也好、大手印也好、大圆满也好，都是这样讲到的。一切万法的显现本来就是如是，所以说对他来讲不需要一种非常喜欢的、非常讨厌的、非常执著的、甚至于我对它不执著的，像这样一种念头都会逐渐逐渐消亡的。这个时候，就会靠近大成就者的心，靠近大乘就者的这样一种行为。所以，必须要去通达一切万法显现和空性圆融一味的道理，内心当中必须要产生这样一种殊胜的定解，或者产生非常深刻的一种感受。这个时候，可以了知空性的力量非常的巨大，超胜了一切法门的这样一种理论。【如果明白这两者无合无离，那么就已通晓了有实法的本相，如同虚幻的马象为自性，显现为马象，显是显现，但实际上是不实虚妄的，也就是显现虚妄兼而有之。】如果我们明白了二者就是显现和空性这二者是无合无离的，我们要了知无合无离，首先要了知合和离。在我们一般的凡夫人的想法当中，这些显现和空性是离开的，后面我们把它合起来。它是两个法，我们后面合起来，这个叫做有合有离。但是就说如果了知一切万法自性本来没有离开过，当然也不需要最后把它重新的和合在一起。万法的本体本来就是这样的，所以叫做无合无离。

中观宗也讲无合无离，在密宗当中也是讲无合无离的道理。实际上，无合无离的道理非常关键。一方面此处讲到了显现和它的空性，实际上也是讲到了有法和法性之间的关系，众生和佛之间的关系，都是这样一种无合无离的本体。所以说，了知这个问题之后，相当于在我们的正见上面，跨进了一大步，了知无合无离本来都是这样一种存在的本体相当重要。

如果了知了，明白了无合无离的道理，就已经通晓了有实法的本相。所以说像这样有实法的本相是怎么样的呢？它和空性本来就是无合无离的。显现的本身也就是空性的，空性当然也就是显现的。所以说，二者之间实际都不存在一个实有的自性。现即是空，说明显现没有自性；空即是现，说明空性也没有自性；最后综合起来就是显现和空性都没有自性，都没有可以执著的，没有别别可抓住的。

所以这样讲到了完全一切万法就是这种一味，这个叫做一味，讲到了它没有两个法的角度就叫做一味，没有一个东西叫做真正的一味，好想合在一起有一个实实在在的一，让我们去执著：这个叫做双运、这个叫做一味，这个一味只是一种表达的方式。所以说我们在通达正见的时候，把它语气的表达的方式和它真正的含义还是要稍微的分辨一下。关于这个道理全知麦彭仁波切前面讲的已经很清楚了，词句上面的承认和意义上面的无承认没有什么矛盾的。

所以说词句上似乎承认一个一味，如果说我们分析它的意义的话，我们就把自己的这样一种执著，放在词句一个一味上面。好像有一个东西叫一味，有一个境界就叫做一味，叫做双运，这个东西就是应该是存在的。但是实际上这个所谓的一味呢，就说没有显，也没有空的这种状态，取名叫做一味，取名叫做双运。实际上就是说什么都没有可以执著的东西，没有显可以执著，也没有空可以执著，所以说对于这个问题要去体会的，必须要去体会的。

那么如同虚幻之马象的自性显现为马象。就是说咒术师他所变化出来的马象，他显现成马象的形相。显是显现，但实际上呢，他是一种不实虚妄的。这个问题呢，这个比喻呢，一般的世间人是容易理解的。那么我们理解了這個比喻之后呢，要把这个比喻放在我们现在所执著的那些所谓真实的东西上面。

我们说虚幻象马，魔术师幻化出来象马，，我们说这个知道是假的，电影屏幕上面的这个马相我知道这个是假的。这个不难通达，比较难通达的是要把这种比喻要放在现在我们执著的这些山河大地上面，要放在我们的身心世界上面，这个就稍微有点困难，所以说现在讲的时候比喻容易通达，。然后就是说我们要把比喻放在我们所执著的一切法上面，都了知 哦这个和虚妄的象马是一样的，显是显现，根本不存在丝毫的自性，这个就是显现虚妄兼而有之。

显现和虚妄兼而有之呢，就成立一种虚妄不实的。如果只是有显现呢，不一定就是一种虚妄的，不一定成立它是一种虚妄的、现而无实的。那么如果说就是从只有现，只有虚妄，只有它不存在这一部分，没有它显现的这一部分呢，也没有办法了知它虚妄无实的观点。这个在《辨法性论》当中呢，有相似的一种道理，虚妄分别就是这样的，。

实际上就说就是一切万法显而无自性，它既要有显现，也要有无自性这两种。如果只是有显现没有无自性，那么就没办法成立显而无自性的观点了；如果只是有无自性，而没有显现，这个无自性也不是真正的无自性，他就有一种断空、断无的这种状态。所以说在这当中有两个：一个是显现，一个是虚妄。

显现虚妄兼而有之就能够了知一起万法我们的本体到底怎么样的。刚才我们说不存在自性的时候呢，我们并不排斥它的显现。；当它我们说它显现的时候呢，也不是意味着说我们承认这个显现就是真实的。所以说一定要去体会显现和虚妄兼而有之的这句话，我们就能够了知，哦，一切万法显现和虚妄兼而有之，就是它的一种世俗本体。

【彻知存在的有实法之真如的诸佛出有坏对于此等道理已详尽地说明过。】

那么前面就说把它这个正理已经说的很清楚了，麦彭仁波切通过他老人家的殊胜的智慧，已经把这个问题讲的非常的透彻、非常的清楚了，关键就是我们自己就要去领会这个含义、去体会这个含义了。那么对于这个道理呢，实际上也是再进一步的去引入教证说明了。“彻知存在的有实法之真如的诸佛出有坏”，那么实际上佛陀是对于一切万法的本体它是如何存在

的？说它没有它是如何没有的？说它存在，它是如何存在的？像这样的话就是说彻知存在的有实法之真如的佛陀在经典当中对这个道理进行详细的说明过了，下面就引用经典来说明这个问题。

【《摄正法经》中云：“菩萨当通达善逝出有坏真实圆满正等觉所说之十名言，何为十名言？说蕴、说界、说处……”】

那么在《摄正法经》当中讲了菩萨应该通达善逝出有坏真实圆满正等觉所说的十种名言。这个十种名言就是说蕴界处等等，有这样一种十种法。

【《宝云经》中也云：“善男子，若具十法，则菩萨精通世俗。”】

那么如果你具有了十法，那么就可以精通世俗。

【何为十法？色亦是假立，于胜义中色亦不得，无有耽著。如是受……”其中对此作了广说。】

那么在《宝云经》当中讲到了如果你通达十种法，就说你完全精通了世俗了。那么哪十种法呢？第一类法就是五蕴。五蕴当中呢以色蕴做开头，说色亦是假立的。色法呢在一切众生面前显现的。比如说我们现在的身体那就是色蕴的自性，还有我们所看到的桌子板凳等等，这些也都是色法的自性。但是呢佛陀说色亦是假立的，在色蕴当中色不可得，无有耽著。实际上从这句话我们可以看的很清楚，佛陀说你要通达十法就可精通世俗。但是后面的经文当中说他讲到了色是假立的，胜义中是不可得的，没有耽著的。

这个方面很容易想到这个是在作胜义观察的。确实呢前面我们在分析胜义谛的时候呢都是在说色不可得啊，或者怎么样。为什么就说你通达这样，你必须通达到胜义不可得才能够精通世俗呢？就像前面麦彭仁波切广大的介绍那样，世俗和胜义它不是别别分开的。如果二者是别别分开的，这句话就完全理解成对胜义的观察了。但是呢就是说所谓的世俗，它既有它显现的一面；也有它无自性的一面；有它虚妄的这一面，所以说这两者和合起来才是它世俗法真正的本体。

这也是说明了所谓的空性，它不是离开世俗法之外的这样一种真正的本体。所以说我们通达世俗，完全的精通世俗，也可以说必须要在通达它无自性的角度，才能够说完全精通了它世俗的本体。如果对他的胜义谛还没有完全的通达，如果对世俗法的显现它还有一点执著的话，如果还有一点执著就说明我们对于它胜义谛的法性方面还没有通达。如果对它的无自性方面还留有一些耽著的话，这种耽著也不是世俗法本身的状态的。

为什么？因为在世俗法上面本来不存在你所谓的这一丝，剩下的这一点点执著。所以说如果你不通达胜义谛，也不会通达世俗的。如果你精通了胜义，也会精通世俗，二者之间就是这样的。所以说呢世俗是显现的，他的胜义谛是空性的，所以说把它二者合起来，就说这个就是叫世俗的实相。

在讲法，在讲世俗的实相的时候，我们似乎、好像是认为他在偏重于显现法、偏重于世俗的角度讲，但实际上不是这样的。就是讲它是怎么样，就是怎么样的。一切的显现法，它既有显性，也有空性。所以说从这个方面安立的时候，我们真正要通达世俗谛的这个本性，那么对于胜义谛方面，对于空性无自性方面必须要了知的。所以说对于这个色这样观察，如是受想行识乃至后面的九类法都要这样观察的，其中对此做了广说。

那么在这个地方，在讲实法的时候呢，就是说是我当时记的笔记和现在发的这个长条书当中呢不太一样，不太一样这个方面，我就不准备讲了。为什么呢？因为这个两个标准，我不知道什么原因导致的。如果按照当时上师讲我记下来这个，我怕后面做笔记的人，是不是后面又去上师那又去问了，或哪个地方去找到了一个更加标准的一种答案，所以说写在了这个法本上面。像这样的话，我就不敢肯定了。那就只有等到以后上师真正的讲记出来之后，我们十种名言可以完全定下来，或者呢去查一下这个《摄正法经》或者呢《宝云经》，看看汉文当中有没有这样一种十类法。像这样因为出现了两个标准的缘故，所以这个后面这些蕴界处、蕴界处后面的这些，业啊、灭啊、涅槃啊、或者菩提啊等等，这十种世俗。这个方面在这个地方不敢肯定，不敢肯定那么暂时在这就不安立了，否则出现两个标准那就不好去取舍了。

【《宣说圣无尽慧经》中也云：“所谓‘如理’即诸法无我，如是诸法以理而见……”】

那么就是说《宣说圣无尽慧经》当中是这样讲的，所谓的如理呢就是讲了知诸法无我。那么“如是诸法以理而见”呢？如果我们把前面的如理了知成了诸法无我，那么后面这句如是诸法以理而见，那么就是说，一切诸法它应该是通过法无二，了知了法无我之后呢，了知它的法性的，所以说一切的诸法它有它的显现。以理而见呢就了知了法无我，它的无自性方面也有。所以又和前面的这个含义呢，就显现和虚妄兼而有之，对于这个世俗实相如是如是通达，实际上通过这个经文也是可以了知。

【又如《大般若经》中也说：“法相空性故，乃至识之间，识之本性空”】

那么在在《大般若经》当中，再再处处都是讲到色法乃至一切实执之间，都是现而无自性的。所以一起万法、法相是空性的缘故，这个方面就讲到了法相。法相它实际上就是讲到了世俗，比如说一切万法的这些树啊、瓶啊等等这些法。这些法的法相它是空性的缘故，就说法呢它是一种显现，空性呢是讲他的本体。所以说呢我们要了知他的显现、要了知它的本体，乃至从色乃至实之间，实的本性空。

实呢，就是讲他的显现。本性空呢，就是它的这个本体了。所以要必须要了知它的显现，也必须要了知它的本体，才能够真正地精通这个世俗法的本性，世俗法的实相才能精通。如果单单在显现上面去下功夫，你不对于它的这个本体无自性方面下功夫，你只能是说了知了这个世俗法的一部分。对于这个整个世俗法，对于这个整个显现法的所有的本体呢，他没有了知。如果你只是了知了空性，不了知它的显这部分呢，那么也没有办法说了知了世俗的实相。所以说我们既要了知它的显现，也要了知它的显现的彻底的无自性，这个才能从方方面面地去去了知，它世俗的本体。

也就是为什么我们在名言谛当中，你要使用唯识，或者说要使用因明的观察方法来了知世俗呢？因为在世俗当中，因明或者唯识对于这个世俗万法的观察都已经达到了极致了。只要是显现这一块的，它没有分析到的几乎没有，没有分析到的几乎没有。就说是对于这一些这个显现法当中它的名相啊，它的色相啊，或者它的法相啊和它怎么样去安立啊，怎么样能安立能权所权，这一部分在唯识、在因明当中他讲得清清楚楚。

就说没有讲到的一点都没有，如果再深入下去那就到了胜义谛了。所以说它在讲世俗的时候呢，这些这个名言的法呢，通过唯识啊，通过因明的论典他的非常详细。这个时候呢如果你精通了因明当中所讲的一切，相当于就对于世俗显现的这一块，他是怎么显现的，他怎么样起作用的，他的这个法和那个法之间的关系怎么样的。这个时候呢，噢就对于这个世俗的名言的显现的这一块，不单单是噢他有显现而已，而且他显现的作用，他到底怎么样可以了知的清清楚楚。

然后呢如果要了知它无自性话这一块呢，就《中观庄严论》后面的，噢或者前面这一部分，就是讲胜义谛空性。不管是单空也好，是他的这个离戏空也好，这一块把这个空性讲的没有什么剩下的了。所以说他的显现这一部分，他的显现，他的作用，他的关系都讲得清清楚楚，那么胜义谛方面把他的无自性讲得清清楚楚。

我们再看，你对这个世俗法的了知还有什么遗漏的？没有什么遗漏的了。你就可以说你对于一切万法的显现和它的这个胜义全部已经通达的清清楚楚，把一个法推广到一切万法都是这样的，都是这样。所以说这个方面我们可以说呢，噢这个是你了知的一切世俗显现的实相。可以很肯定地说你了知了万法的实相，如果你不了知无自性，还不敢说完全了知了它的实相，只能说了知一部分。

世间的人研究，或者世间的科学家、专家分析，这些这个，这些所谓的智者呢，他研究这些显现法，他研究这些人们的心，他可以从某个侧面，某个领域去了知一部分。但是我们就说，可以这样说，他没有真正地去通达这显现法的实相。为什么？他们因为他研究的这样一种领域是有局限。无自性方面没有牵扯到，还有很多没牵扯到，所以说我们说他对于这个显现的本体没有完全了知，没有完全去这个研究的。

那么佛法当中呢对于通过，大乘当中的因明啊，或者唯识啊，或者空性啊等等，做彻底这个观察之后呢就可以通达世俗万法的显现。所以说麦彭仁波切前面讲啦，很清楚。他提问就说这些有色法的实相到底是怎么样的？一方面呢，要他的显现方面必须要通达，一方面呢无自性方面彻底通达，这个时候就才能够了知这个有色法的实相是怎么样一种本体的。

【唯识宗论师声明：说为空性，这是指以遍计所执法本体而空的意思。】

唯识宗的，设立唯识宗的这个论师他在安立这个空性的时候呢，他安立空性的时候呢，他就是讲所谓的空性，在宣说空性的时候呢，统统是指以遍计所执法而空。遍计所执法他是没有的，完全不存在的。所以说所谓的空性都是指遍计所执法本体而空的意思，他没有本体，真正的遍计所执法他是没有本体的。那么在三自性当中是这样讲得的，唯一有，唯一的遍计所执法他的本体是不存在的。所以说所讲的空性呢，就是指遍计所执法而空的。

那么依他起呢，依他起他是依缘有，但他的本体是存在的。圆成识，圆成识就是二空的自性更加应该存在了，就是这样的。所以说他就取了自性当中真正依本体而空的就是遍计所执性，他就把这样一种空性局限在遍计所执性。如果他的观点成立的话，那么他的这个依他起实有就可以成立，那就是这样的，所以说他就把这样空性定义在遍计所执法本体而空的意思。

那么下面呢中观宗分析：

【这一点千真万确，在真实的立场上，我们承认所谓的“识有自性”也是遍计法。】

我们没有说他不对，就所有的遍计所执法都是本体空的。或者说，就说本体空的法都是遍计法，这样话你可以讲的。那么如果这样讲的时候呢，我们是不是完全和唯识宗一样的呢？这一点千真万确的意思就是说，遍计所执法都是没有的，都是空性的。那么关键就是在于你把这个遍计所执法，你怎么样去定性他，怎么样去定性。

按照唯识宗的意思来讲，他就说依他起之外的，依他起之外的这个法叫遍计所执法。但是呢这个方面我们说呢，如果你承许实有自性，就说如果你承许依他起有自性，他也包括在了遍计所执性当中去啦。他实际上是本没有的，他本体是空的。就说，就实有自性这一点，他的本体是空的，这个完全就是讲他是无自性的。那么如果我们就是把这个依他起的识，他无自性的，我们把他有自性破掉之后呢，他剩下的也就只是显现当中的，名言谛当中的一种无自性的显现了。所以说把这样一种依他起有自性这一点也划在遍计法当中，所以说呢依他起本身是空性的。

【依他起的本体如果成实，那么即便唯一显现为二取称为遍计所执也是成立的，然而由于以前面所说的正量有妨害的缘故，依他起也成立为遍计性。】

那么依他起的本体，如果是成实的，那么按照对方的观点如果能够成立话，依他起的本体是胜义有，但是成实的。那么即便唯一显现为二取称为遍计所执也是成立的。那么如果是这样一种这个依他起的本性成立了。那么不存在的是什么法呢？不存在就是依他起，就是对于依他起的显现，他就说不了知，错误了知之后呢，就显现成二取迷乱的，这个遍计所执性的法。唯一把这个二取称为遍计所执性，也是可以的，你像唯识他自己所安立的一样。

但关键问题就是说你的这个依他起到底承不承认成识呢？然而由于以前面所说的正量有妨害的缘故。那么就说依他起实有，与前面的正量有妨害。前面我们在对唯识宗的观点做分析的时候，唯识宗的观点做观察的时候呢，实际上已经说明了，你的心识是实有，要么就是一，要么就是多。但是呢实际上一切万法呢绝对是离一、离多的缘故，不可能是实有的。所以说你的实有的观点通过前面的正量有妨害，所以说呢这个时候依他起也成为是本体空啦，依他起成立是遍计性啦。

这个方面有两层含义呢，一层含义就是说依他起本身他也是空性的，所以说也可以把他划在遍计所执性当中去，主要是说明依他起本性空。第二个问题呢，唯识宗，按照唯识宗的想法，那么依遍计性，遍计所知性，依他起和圆成实都是不一样，都是不相同的。但是现在呢就是不得承认依他起变成遍计所知性了。像这样的话，对方来讲他自己也是不敢承认，失坏他的真正的，根本的宗义的缘故，但是呢这个是不得不这样承认的。因为他们已经说到了，就说所谓的空性是指以遍计所执法本体而空的这个含义，那么后面这样分析的时候，他这样一种，这样一种这个依他起是本体空的，依他起是空性，所以说他划在了遍计所执性当中去。

【正如《象力经》中也云：舍利子，汝如何想？了知诸法之本性存在抑或不存在？】

那么在《象力经》当中是这样提问的，佛问舍利子尊者，你是怎么样想的呢？了知诸法的本性存在的呢？或者不存在的呢？

【舍利子白佛言：世尊，了知诸法之本性无所了知，何以故？】

那么就是说首先呢，就是说是一个他的结论，了知一切诸法的本性呢是了无所知的，无所了知的。为什么是无所了知的呢？

下面讲：

【世尊为说明诸法虚幻之自性，皆是如幻，本不存在。如此了知诸法本性无所了知。何以故？此于真实中何法亦不得也……。】

那么世尊呢，世尊他给一切弟子都说明了，就说为这个弟子说明一切诸法虚幻的自性，都是如梦如幻的，都没有一个本体存在的。所以说如此呢了知诸法本性无所了知，就是因为真实当中何法也不得。所以说何法也不得并不是说是要保留一个什么法，任何法都不存在，所以包括你的是依他起，自性在内实际上也是根本不存在的。

【因此，对无有自性与缘起显现二者本体无二无别犹如水月般空而显现这一点生起殊胜定解后通过这样的执著相而作意，这就是所谓有现行境者如幻之定解。】

那么因此说呢，对于无有自性和缘起显现二者本体无二无别犹如水月一样空而显现这一点生起殊胜定解之后呢，对于这样一种正见如是地作意，如是地执著，这个就是所谓的这样一种有现行境者的如幻定解。也就是说这种定解呢，他还是有一种执著相的，这种定解呢仍然是一种作意在里面的。

虽然他是对于无自性和缘起显现的本体无二无别的，就好像水月一样现而无自性，产生殊胜定解。有了殊胜定解之后呢，自己因为还没有真正地现前最为殊胜的智慧的缘故，所以仍然对于这样一种这个，所谓的这样一种现而无自性定解不一种作意，有一种执著相，但这种执著相呢，他是要比这些，别别地去执著显现和别别地去执著空性呢，或者说对于这样一种显现以一种很强烈的实执，对于这样执著相来讲他要轻微的多。他也是靠近胜义谛的，但是呢毕竟是一种执著相，必定是有一种作意的。所以说呢，它的名称呢也就叫做有现行境者，如幻的定解。它还不是真正的这样一种这个完全了知一种无所执著的这样一种定解，它没有真正通过入定之后呢，然后去这个，就是说领会这样一种这个无二智慧的这个境界。所以它是属于这样一种这个有现行境者如幻之定解

【也就是说，相合实相而执著，但空性的基性与它的无自性只是以心来认定的，破立两种分别念的耽著对境依靠理证能够摒除，并且会有所增进。】

也就是说呢，相合实相而执著，前面这种执著呢是相合实相而执著，它主要是相合它无自性啊，现而无自性、缘起性空等等，它是相合实相而执著的。但是呢，空性的基性和它的无自性。空性的基性就是讲柱子、瓶子等等，这些显现法，这些显现法就叫做空性的基性。因为一切万法的空性是通过这些显现法才能够得到的，所以说这些法就叫做空基。

比如说我们讲空基，在讲《入中论》十六空的时候，经常提到空基，所以这个空性的基性呢实际上也就是空基的一种，它的全名。那么就是说空性的基性和它的无自性的本身呢只是以心来认定的。就是说我们以心认定，这个叫做柱子、瓶子，这个叫空基。然后它的显现，它的无自性，都是通过心来认定的。如果是通过心来认定，它绝对是分别念，它绝对是一种世俗。

所以说呢破立两种分别念，一个是破。就是说是破呢就是说这个，通过胜义当中破除一切万法的显现，或者是实有。立呢就是在这个名言谛当中安立它的显现。破立两种分别念的耽著对境依靠理证是能够摒除的。如果它是实相，那么是绝对没

有理证妨害的。它是究竟实相不会有理证妨害。但是呢这种，破立两种分别念的耽著对境依靠理证能够摒除意思，就是说呢，更殊胜的理证，对这两种分别念还是有妨害，胜义理论对它二者来讲还是有妨害的。所以说呢像这样的话它必定是破立两种分别念，它的耽著对境依靠理证还能够摒除。所以说它不是一个究竟的实相。并且会有所增进，并且会有所增进的话就是说它这样一种这个，就是说正见呢，通过不断的修行，它不断的上进的。所以说也说明它还是没有完全达到这个究竟实相的这个状态。

【由于依赖于分别念，故称为世俗。】

这个就是对前面的这样一种，前面这段话的一种，一种这个总结。那么因为它是依靠于分别念安立，破和安立立，安立空基和安立无自性的缘故呢，它依靠于分别念的缘故呢，所以说呢把它安立成世俗。

【如实修行实相是指远离一切破立的分别戏论，称为无现行境者之如虚空入定。】

那么就是说后面第二种的一种定解呢，后面第二种见解呢，是如实修行实相。如实修行实相呢不可能通过心来修行的。它是如是的安立无分别自性当中，甚至远离一些破立的分别性。在这个究竟实相当中既没有可破的，也没有可以立的。破立的两种分别念都完全不存在了。那么这种就称为无现行境者之如虚空入定。这个就是无现，那么前面是有现。

有现，那么就显现，你有它的空性，有破有立的显现，那么就叫做有现行境如幻。那么后面叫做无现行境者如虚空入定。那么虚空呢就是说它本体的这一切无所缘无所执著的。所以说在这个胜者入根本慧定的境界当中呢，它也没有这些所谓的显现的行境，也没有所谓空的行境。一切的心，包括心的本体都没有显现。所以说叫做无现行境者如虚空入定。

【即便按照承许入定为有现的观点来讲，也指的是离戏实相，这一点无有任何分歧。】

那么这句话是什么意思呢？这句话意思就是说在安立这个入定有现，还是入定无现的过程当中，出现了两类观点：

一类观点就是讲入定无现，就前面所讲的一样，没有任何的这样一种有法的显现的。它全都是法性，或者说是一切的一种连法性的这个本体在内，它都是一种离戏的本体，所以说从这个角度叫做无现，叫无现，所以说这个方面就叫做入定无现的一种观点。

还有一种观点就承许入定有现。那么这个入定有现的意思就是说呢，它虽然是空性的，但是有光明的显现，它有光明的显现，那么这个叫做入定有现的观点。

那么即便是按照入定有现的观点来讲，这种光明，也实际上就是离戏的实相，它本体也是离戏的。所以说这一点没有任何分歧的，也是没有任何可以执著的。不能说，你入定的时候有个光明，所以这个光明成为我所执著的对境，我的心缘取的对境，不可能的。如果你有分别心，是不可能现见这种光明的。这种光明必须是要在你泯灭的分别心的这样一种状态之下，这种光明才能显现。因为这种光明就是空性的缘故。

所以如果乃至你的分别心还存在，你还在想这个想那个，还在分别这个是空性，这个是显现的时候，这个时候就没办法显现空性，也没办法显现，它的光明，所以说这个方面不是离戏实相。真正的离戏必须要，分别心的一切的这样一种这个全部泯灭之后呢，它的法性，它的法性的空性，法性的光明才能够真正显现出来。所以即便是按照入定有限的观点来讲，也没有分歧的原因呢，也就是说根本不存在那种前面所说的这种如幻境界当中的这些分别心面前的显现哪，分别心面前的这样一种所谓无自性，这方面都是不存在的，所以说无有任何分歧。

第二个科判呢是（分析彼世俗之自性而宣说）分二：一、显现许无欺而存在；二、现基必为实空。

那么第二个呢就是对于前面所安立的这样一种世俗的本体的自性呢进一步的分析，也就是说进一步的广说。那么广说的时候呢因为前面的这个世俗麦彭仁波切就已经定性了。第一个呢它有显现，第二个呢它是现基必须是实空的。也就是前面有句话就是说它的这个显现和虚妄兼而有之。

所以说在分科判的时候，也把这两个科判，把这两点呢分成两个科判。一个是从它的显现无欺而存在这一点，就是把重点放在它的显现，无欺存在。如果它是世俗，如果它是世俗的这个有法，一定会有显现的，没有显现不叫世俗，就是这样的。所以说呢显现许无欺而存在作为一个大的命题，主动宣讲。第二个方面就是现基必为实空。就是所显现的这个法必定是空性的。所以这个两个实际上还是在针对前面的这个第一个科判的内容，把它的这个就再进一步的这个分开宣讲，进一步的就是说广说而已了。

所以说它第一大块呢就是着重放在显现许无欺而存在。所以这个显现是存在的这个角度，它起功用者的角度分析的。

分二：一、如何显现；二、以何因而显现之理。

就分了这两个。首先讲，第一个呢是如何而显现的。颂词当中讲了：

**未察一似喜，生灭之有法，
一切具功用，自性知为俗。**

那么如何显现呢，实际上具有三个特点，有三个特点呢就安立它是这个自性，了知为世俗的。首先呢是未察一似喜。那么在从没有观察这一侧面。这个一呢就是说，麦彭仁波切解释就是从这一个侧面来讲，似乎是有的，似乎是欢喜的。所以说第一个问题呢就是说不观察，不以胜义理论观察。这就是世俗当中的第一个条件。第二个呢就是生灭之有法。那它不是恒常

性的。它是生灭，它是刹那生灭的一种有法。所以说这个方面就是世俗的第二个条件。第三个条件一切具功用。那么就是说这一切的显现的世俗法是一定要具功用法的。

这个在讲总结的时候也是这样提到过嘛。静命论师呢它把这样一种这个世俗法安立成具功用法，它是和其他的这个宗派不一样的地方。所以说呢这个世俗呢一定是要起功用，具有功用法，那么具备这个三种否定之后的这个本体呢，这种自性呢知为俗，就了知这个就叫做世俗，就叫做它的这个显现，如何显现呢，就从这个方面去显现的。

【如果有人问：所谓的“世俗”是像兔角等与常有的自在天等一样徒有虚名，还是缘起无欺能起作用乃至牧民以上众所周知的那一意义只是以表示的不同而安立为世俗的，到底是哪一种呢？】

那么如果有人问，你前面讲到的世俗的概念。那么现在我们，我们下面就要进一步的了知，你这个所谓的世俗的概念，那么到底是像兔角，或者像常有的大自在天一样，只有一个名称，根本起不了作用呢？还是说通过因缘和合而起的，能够无欺能起作用。比如说柱子、瓶子，它就是说通过因缘无欺显现的。它通过缘起显现之后，它通过无欺能够起作用的。

乃至牧民以上众所周知的那一个意义。那么这些牧民呢，他也不知道这个绳子它能够起什么作用。他都知道那个瓶子能够起什么作用。他们对于这样一种这个意义都能够了知，只不过表示的不同。有的时候有，各个地方的表示不同，对吧，名字不一样，但是都是指这个。比如说中国的瓶子，汉语当中叫瓶子，如果叫这个，藏语当中有一个其他名字，还有外语叫其他名字。像这样讲的时候它的表示的方式是不同的。或者说就是，或者说就是讲的话就是说你的这个世俗，你在佛法当中有一个叫专门的术语，那么还有呢就是在世间当中民间当中有一种俗语，像这样是不是有这样表示不同，但实际上都是指那个东西，是不是这些呢，到底是指哪一个。分成两类，一类是徒有虚名的，一类是能够起作用的，你的世俗到底指哪一类。下面就是讲我们的世俗一定是讲第二类的。

【此世俗并不是指如同兔角等一样仅以语言安立、不可见、不能作所想之事的无实法】

那么我们的世俗呢，不是指像兔角一样，只能通过语言来安立了，没办法现见，没办法做所想之事。比如说我们要把兔角装在一个棍子上，你要去打仗，你要去挖地，这个是做不到的事情，像这样不能做所想之事的这种无实法。

【若对如是缘起显现的本体加以观察，则经不起分析】

那么如果对于如是缘起显现。就说我们前面把这样一种，这种无实法已经排除掉了，啊，排除掉了。比如说兔角啊、大自在天啊这些方面的，已经排除掉了。那么实际上第二类呢？第二类就是我们承许的，就是缘起无欺的这个法叫世俗，啊，所以说后面就是讲这个意思。“若对如是缘起显现的本体加以观察”，这个逗号之后的这个意思呢，实际上已经在讲这个通过缘起而现的这些世俗法了。那么对于缘起而显现的本体，这些法如果加以分析的话，则经不起分析。

【但是单单从未经观察这一侧面而言似乎欢喜】

这个就是前面讲的未察亦似喜，那么单单是从没有观察这一侧面而言呢，似乎是得得到的。那么如果你观察就得不到了，那么如果不分析呢，哦，这些我们面前的，如果我们不分析的时候，我们面前的桌子啊我们这些道友啊，还有书本啊，这些在不分析的时候都有，全部得得到，所以叫似乎欢喜的自性。似乎欢喜的自性就说可以见得到的，可以让我们生起欢喜的这样一种对境，所以这个就是第一个未察亦似喜，就是不观察的时候可以得得到。

【现量显现，而且是因果本体刹那生灭的有法】

这个是第二个，那么他是因果性的，而且是刹那生灭的有法，就排除了常有，他一定是刹那生灭的一种因果本体。

然后呢就说是第三个

【对于这一切真实不虚可以见到并具有作所欲之事功用的有实法之自性，】

那么对于这一切的这样一种生灭，因果的生灭的有法呢，他就是说真实不虚可以见得到的，而且呢具有作所欲之事的功用。如果我们要去盛水，要去打水，我们就会把瓶子拿过来，把瓶子拿过来之后呢去泉水那去装水，拿过来用，就是这样的，还有其他的柱子也可以撑房梁，有很多很多这些功用。那么我们相续当中，我们内心当中有很多想成办的事情呢都可以得得到，他就是说可以起功用这也是他的自性，应当了知的世俗。所以说呢自性是世俗，这些自性呢就叫了知世俗，所以说他通过三个特点已经把这个世俗的法讲清楚了。

【世俗的法相从否定的角度宣说了三点，从肯定的角度建立了一点。】

那么这个世俗的法相呢是从否定的角度呢宣讲了这三点，从三个方面否定了，而且从肯定的角度建立了。从这个地方，从这一篇的观点来讲的时候呢，那么三种否定实际上就是讲这个，从颂词上面可以表现的，未察亦似喜呢否定的观察的，不能观察的，这个就是第一个否定；那么第二个否定呢就是生灭的有法上面的否定的，否定常法，否定非生灭的法。像这样的话，否定非生灭的常法之后呢，哦，这个世俗一定是生灭法了；第三个否定呢，否定不起功用的法。不起功用的法否定掉了，哦，就一定起功用。所以说像这样的话，把这三个否定完之后呢，安立了一个自性，啊，就叫做世俗，所以这个叫做从肯定的一点，从肯定的一点，从肯定的角度建立一点的意思。

【一、未察似喜：对于这些世俗，从遣除是实空的同时不显现的这一角度说为“未察似喜”，】

那么就是说对于这些世俗呢，从遣除是实空的同时不显现。那么如果就是说我们如果观察的时候，分析的时候，哦，了知这一切都是空性的。但是呢就是说如果你不了知他，不观察他的时候，他有显现，像这样讲的时候呢，从遣除是实空的同时他不显现的角度把这个遣除掉，啊，是空性的，空性就不能显现。把这个排除掉这后呢，就是不观察的同时，他可以显现的，像这样的角度作为未察似喜，没观察的时候似乎还是可以得得到他的本体的，他的本体是可以看得到的。

【虽然一经观察了不可得，但在未经观察的侧面无可泯灭而显现，如同水中月一般，此等无欺显现这一点依靠上述建立实空的那些理证足可确定。】

那么虽然一观察的时候就不可得了，但是呢如果不以胜义理论观察，这个不观察，很多地方都是讲不以胜义理论观察，不是说不能够以世俗这样的理论观察。所以说如果不以胜义理论的侧面观察的时候呢，无可泯灭而显现的，他完全可以得到他的本体。

就如同水中月影一样。当你的眼睛瞟过去的时候呢，这个水中月明晃晃的显现了，啊，如果你要使用胜义理论观察的时候，如何观察都得不到他的本体，所以说像这样讲的时候呢，不观察可以得到一种水中月影。

此等无欺显现这一点依靠上述建立实空的那些理证足可确定。啊，前面就建立时空的时候也是这样讲过的，实际上就是说的本体是空性的，他的这个显现方面是可以安立的，通过前面的理论可以确定下来。而且你的实空呢，你在哪个方面建立实空的，就是在显现法上去建立的。

第二个问题呢，是生灭有法。

【二、生灭有法：为了否定非刹那性而说是生灭之有法，这些以破常法的理证等可明显证实。】

那么就是第二个否定呢，否定非刹那性，否定常法而说这个就是生灭的有法，这个世俗一定是生灭的有法。所以说呢这些以破常法的理证可以证实的，那么就是说安立他是生灭的法，通过破常法的理证就可以证明一切有法，一切法的确是刹那生灭的自性。如果是常法，那么不是生灭的，那么实际上呢就是说是，这个方面也是传递出一种信息呢，如果是生灭的有法，那一定是世俗当中存在的法，如果是非生灭的常法，那一定是世俗当中不存在的法。所以说这些自在天啊，安立很多常有自性的自在天等等等等，如果你要把他安立成非生灭的常法，那就说明他是连世俗谛当中都不存在了，啊就是这样的，然后：

【然而，如果对此稍广阐述，则建立刹那的理证有无观待因与有害因两种。】

虽然总的理论可以通过破常法可以证实的，那么如果稍加广述的话，那要建立一切万法刹那生灭的理证，就有两种理证：一个叫做无观待因，一个叫做有害因，下面就是对这两个因呢宣讲一下：

首先讲第一个：

【(一)无观待因：(推理方式：)存在的任何有实法决定不观待其他灭因而自然刹那毁灭，如闪电与火焰等，声也是存在的有实法之故。】

这也是前面遇到过的一种两相推理的，像这样讲的时候呢就是说存在的人，任何有实法绝对不观待其他灭因，他是自然刹那生灭的，这个叫无观待因，什么叫无观待呢？就是说存在的现在的我们这些眼识等等面前存在的任何有实法，绝对是不观待其他灭因的，也就是说他自己，他自己就是自然刹那毁灭的，都叫无观待因。

不观待其他的灭因，你没有其他的灭因，他自己本身也是绝对自然刹那毁灭的，所以像这样讲的时候，只要是存在的法，他都不观待任何灭因的。那如果观待了灭因的话会怎么样呢？如果观待了其他的灭因，如果这个灭因，你要观待的其他一个法，如果这个灭因出现，你这个法才会变得无常；如果这个灭因不出现，他就会安住一段时间，所以说如果你观待其他灭因的话，他就会出现问题。而如果不观待其他灭因，他自己自身刹那毁灭的话，就说明一切的万法在显现的时候都是刹那生灭的，不观待其他灭，所以叫无观待因，啊，不观待其他毁灭的因的意思。

打比喻讲如闪电与火焰，那么闪电也是存在的法，自然毁灭的。火焰呢也是自然毁灭的，不观待其他的因。然后后面，声也是存在的有实法的缘故。那么就是说这个声音也是存在的有实法的缘故呢，声音也是刹那毁灭的，因为前面的立宗当中呢，前面的这样一种推理当中存在的任何有实法，绝对不观待其他灭因。那么声音呢，声音也是存在的有实法的缘故，所以说他也是绝对不观待其他灭因的。

那么如果再讲比喻，那么就柱子呢，柱子也是存在的缘故，绝对不观待其他灭因，自然毁灭。那么我们的色，我们的身体呢？身体也是存在的缘故，绝对不观待其他的灭因，自然毁灭。所以说后面的声也是存在的有实法的缘故，他可以包括一切的法，只要是存在的东西，你都可以放在这里面来观察，全都是存在的法，都是自然毁灭的，就是这样的。哪怕是我们认为很坚固的铁块啊，须弥山王，只要是存在的东西，都是不观待灭因而自然毁灭，就是这样的，他内部都是刹那刹那在生灭。当然对于其他很多推理呢，就是后面还要讲，益西彭措堪布前段时间讲诸法无常的时候对这个问题也是非常详细阐释过的。

【对此，有些人认为：以瓶子为例，在没有遇到灭因之前是常有的，乃至没有用(铁)锤等将其凿成碎片期间，今天的这个瓶子也就是昨天的那个瓶子，明天的那个瓶子也就是今天的这个瓶子。】

那么对于这个问题，有些人是这样认为的，以瓶子为例，在没有遇到灭因之前是常有的。乃至没有用铁锤把它砸成碎片期间呢，今天这个瓶子和昨天这个瓶子一个瓶子，明天的瓶子和今天的瓶子也是一个瓶子。所以说这个方面他就举了要观待其他灭因，但不承许无观待因，他是承许观待因，所以他承许观待因他就出现了这个问题。

比如说这个瓶子，你观待他的灭因是铁锤，那么如果铁锤的这个因缘不出现的期间，他这个之前一定是常有的，如果你的铁锤出现了，他是无常的，那么如果你的铁锤不出现，他一直是恒常安住的，所以说他就会这样执著。今天的瓶子和昨天的瓶子，这个都是一个，或者昨天的我和今天的我是一个，他会产生很强的常执。那么如果产生很强的常执呢，实际上这种常执不利于这些众生进入到实相当中。

因为实相是无自性的，而就说是趣入无自性的实相的这样一种因是细无常。细无常它可以作为趣入这样一种空性的一种近因，很近的因。如果你能够通达细无常，你就比较容易能够通达空性，不是说你通达细无常就能通达空性，而是说你通达细无常很容易进一步的观察就能够通达空性的意思。所以说像这样的必须要把这个问题予以推翻。

【所毁灭的有实法与灭尽的无实法二者虽然同样称为“灭”，但无论如何都不需要其他因，】

那么此处我们就是讲到了这样一种灭法。灭法有两种：一种是所毁灭的这种有实法，一种就是已经灭尽的无实法。所毁灭的有实法它也有灭的名称，它也有灭的意义在里面，它所毁灭的是有实法。第二个是已经灭尽的无实法，它也有一种灭，已灭。一个是所毁灭的。

所以说这个时候我们就看，这个灭呢就说所谓的这个灭法，它可以存在两个法上面，或者我们换个角度来讲，你这个灭法，所谓的灭，是有实法还是无实法。如果你的这个灭是有实法，就是第一种所毁灭的有实法，如果你的灭是无实法，就第二种，灭尽的无实法。反正你就是不能够超出这两种，你的灭法要么就是有实，要么就是无实。但是呢如果说你的灭法是有实也好，是无实也好，都不需要其它的，都不需要观待其它的灭因了，不需要观待其它的灭因。那么前面就其他众生说，要观待一个法的时候，要观待其它的灭因，我们说不需要观待其它灭因，因为你的这个所谓的灭，无论是有实法还是无实法都不需要其它因。下面就讲：

【这其中的理由是：作为所毁灭的有实法，本身足可产生而无需他法；】

也就是说呢，你这样一种灭法，如果是有实，如果你的灭法是有实，就会出现两种情况。一种情况就说你这个所谓的灭法和有实法是一体的；第二种情况你这个所谓的有实法的灭和这样一种柱子、瓶子等等的这样一种法是他体的，就出现这两种情况。就说如果你的灭法是有实的，就只能出现这两种情况。

第一种情况呢，如果你的灭法，有实的灭法，就说作为灭法的有实，或者说有实的灭法，如果和柱子、瓶子是一体的，那就是这个地方所讲到的，就是这个论文直接讲到的。那么作为所毁灭的有实法，本身足可产生而无需他法。因为灭法它和它的柱子、瓶子等是一体的，所以说一体的缘故呢，这个有实法它本身存在的时候它的灭法就已经有了，就已经有了，所以不需要其它的灭因了。你需要什么其它灭因呢？因为你的灭法和柱子、瓶子它本来就是一体存在的，因为它本身就已经具备灭了，还需要什么其它的一个铁锤的灭因让它灭呢？不需要了。所以说如果你的灭法和这个柱子、瓶子一体的话，不需要其它的灭因，因为它本身足可产生了，不需要其它灭因了。

那么如果说你的灭法和柱子是他体的，虽然是你这个他体的灭法，你具备的因缘你可以灭。但是因为你这个灭法和柱子是他体的缘故呢，你自己灭了你的灭法产生了，但是你的柱子还是恒常的。为什么呢？因为你的灭和你的柱子、瓶子是分开的法的缘故。所以说如果你的灭法是有实的话，就这两种。但我们的论文当中就举了一种。论文当中所举的一种就是灭法和有实一体的，一体的话本身足可产生，不需要他法。那么再分析第二类，第二类就说这个灭法是无实法。

【而身为无实法，】

而身为无实法意思就是说，如果你的灭法是无实法的话。

【根本就不存在因。】

那么这个无实法就是，无实法就是根本不存在的东西，不存在的东西需要什么因呢？根本不需要因。所以说像这样的话，你这个所毁灭的有实法和灭尽的无实法都有灭的意思，但是我们观察，都不需要其它因，观察下来就是这个意思。

【举例来说明：】

这个举例来说明这个意思我们看前后文好像不是在讲这个对于有实法的灭和无实法的灭，从这个方面去举例说明，而是对于整个常法它不存在，不存在常一。就举例来说明一切都是刹那生灭的，只是在说明这个问题。

【一个瓶子从形成时起至一百刹那之间未曾遇到毁灭之因，之后遇到灭因而毁灭，必然有第一刹那刚刚形成的阶段以及依次的第二刹那等阶段，】

那么就讲，我们说一切的这个瓶子，它不是一体的，不是常一的。我们就可以通过这个瓶子，它从形成到毁灭之间假设说，一个瓶子从形成到最后毁灭，它有一百个刹那。那么就对方观点讲，一个瓶子从形成时起，到一百个刹那之间没有遇到毁灭之因。然后在一百刹那的时候之后遇到灭因而毁灭，这个粗无常讲的，像这样的遇到了铁锤，然后因遇到灭因而毁灭了。

必然有第一刹那刚刚形成的阶段，以及依次的第二刹那等阶段。那么这个从形成到毁灭之间的一百刹那呢，它肯定有刚刚形成的第一刹那，然后第一刹那毁灭第二刹那，然后到最后的第一百个刹那，肯定是有这样的刹那的，有很多很多的这个一百刹那，不同的刹那，不同的阶段。

【假设这些刹那阶段的瓶子均是一个，那么刚刚形成之刹那与即将灭尽之刹那的两个瓶子也需要是一个。】

那么如果说是这个，这些刹那的阶段的瓶子就是一个，因为对方说这个就是一个瓶子嘛。因为从第一刹那到一百刹那之间都没有遇到灭因，它只是第一百刹那的时候遇到了灭因了，遇到灭因了。所以说呢第一刹那到一百刹那之间呢，它应该是一个本体，它不应该是刹那生灭的。如果你说是有一百个本体它刹那生灭，那你肯定不是说他的瓶子是一个了，因为已经具备了一百个刹那灭尽的因，应该是有一百个瓶子的存在了。

那么如果是说刚刚形成的刹那和最后的刹那是一个刹那的话，因为你没办法安立一百个刹那，你只能安立成一个刹那，因为它是常法。因为第一个刹那到第九十九个刹那之间，它都没有遇到灭因，按照你的观点来讲，在没有遇到灭因之前是常住的。如果是常住的就不可能有一、二、三、四、五、六、七，有这么多不同的刹那，因为它是常的。

如果说具备了一、二、三、四、五、六、七这些不同的刹那，它就明显是无常的嘛。所以说他自己是不能承认从一到九十九之间是有不同刹那的，他就只能是一个刹那，所以说第一个到一百个刹那之间，它只能是一个刹那。那么如果是一个刹那的话，那么刚刚形成的刹那和即将灭尽的刹那两个瓶子也需要是一个，所以这个方面就是一个刚刚形成的和灭尽的这个也是一个，即将灭尽的这个刹那也是一个了。

【如此一来，那个瓶子刹那便会毁灭而不会住留一百刹那。】

就是因为第一个刹那就是第一百个刹那，因为就其中它没有办法分九十九个不同的刹那，所以说第一个刹那也和第一百个刹那它是一个刹那。如果第一个刹那和最后一个刹那是一个刹那的话，那么这个最初的时候呢，它是产生的，最后一个刹那它是毁灭的。那么如果第一个和最后一个是一样的话，那么这个瓶子在最初生起的第一个刹那就已经毁灭了。

为什么？因为第一个生起的刹那和最后一个毁灭的刹那它是一个刹那的缘故，一个刹那怎么去分别呢？没法分别了，所以说当它生起的时候，马上就毁灭。要不然就会这样的，到了第一百个刹那之后，它也不毁灭，为什么呢？因为第一百个刹那相当于最初生成的刹那，它又要来一百个刹那。到了一百个刹那的时候，最后的第一百个刹那，又相当于第一个刹那。所以像这样讲的时候，它就永远不毁灭了。它会出现这样的过失的。所以像这样讲的时候，通过这样的分析，我们会了知，绝对不可能是常住的，一定是刹那生灭的法。

【同样，如果中间的某一刹那不是各自分开的，则成了不具备那一刹那，因为所谓的刹那不可能是与瓶子他体存在，也就是说不会有“瓶子常有、刹那单独计算而存在”的情况。】

那么同样还有过失呢。如果中间的某一个刹那不是各自分开的，按照你的观点来讲，它没有遇到灭因之前，它是常住一体的。所以说中间的某一刹那不是各自分开，没有一、二、三、四、五、六、七的这样一种各自分开的法，那么就成了中间不具备那一刹那。

比如说两个刹那之间，它不是各自分开的，那么一百个刹那就不够了，一百个刹那就变成九十九个刹那，因为它其中有两个法是一个它没办法分开。那么再进行分析的时候，又有两个刹那它不分开了，像这样讲的时候又不够了，刹那最后算了不够一百个刹那的问题。所以就成了中间不具备那个刹那，所以中间的一定要各自分开，才能够这样安立的。

因为所谓的刹那不可能是与瓶子他体存在，不可能说瓶子是瓶子，刹那是刹那，瓶子在这边是成一个，刹那在那边是单独计算的，不可能有这样的情况的。所以我们说刹那不可能是与瓶子他体存在的，也就是说不会有“瓶子常有、刹那单独计算而存在”的情况。

从这些方面分析的时候，就可以知道了，那么从一刹那到一百刹那之间，它本身每一个刹那都在生灭，每个刹那都是无常的，都是无常的，像这样一种问题，它自己本身是一种生灭刹那性的法，而不会出现说一个在铁锤没有出现之前，它是一直常住的，然后铁锤出现之后呢，它才开始毁灭，这个完全没办法安立的。

【同理，无论住多少日、多少年、多少劫都成立为刹那（多少年、多少劫都成立为刹那），】

那么同样道理呢，在世间的时间当中，那么不管你是住了多少日、多少年、多少劫都成立为刹那，所以刹那，在括号里面讲即是以刹那组成之义。那么就说不管是日、年、月，或这者就说劫，全部都是通过刹那组成的。

【不积累刹那的年等是绝不会成立的。】

所以从这个方面讲，所谓的年，所谓的劫也不可能是一个常住的。因为每一个劫，每一个年它都是每一个很细很细的刹那不断生灭之后呢，才可能出现这样一种年月日劫的概念。

【所谓的人间百千年也是如此，由一年一年而计算为百年的；年也是同样，如果未圆满十二个月，则不能算作一年；】

那么一年就是十二个月，那么就这样的，我们必须圆满十二个月。那么十二个月是不是排的满满当当的，十二个月就挤在一起，就一年了，不会的。那一个月灭掉之后呢，第二个月出来了，像这样讲的时候，从这个角度来讲，你的一年也是，十二个月轮番交替，这个时候十二个月够了算为一年。

【一个月也有三十日，一日有六十漏刻（简称刻），一刻有六十漏分（简称分），】

这些都是《时轮金刚》当中的一种计算术语，就和现在的时间当中，像这样的一天二十四个小时等等，算的方法有差别，实际上内容当中呢，就算的时候不一样，它实际上从总的角度来讲呢，都是一样的。

【一分有六息，一息有呼气与吸气，而且每一呼气及吸气也有许多刹那。】

当你一呼一吸的时候呢，这个方面已经出现了很多刹那了，出现了很多刹那，所以像这样讲的时候，就说这些乃至于一呼一吸之间，乃至一个劫之间，它都是这样一种不断的生灭的法。如果说最初没有一呼一吸，那就不会有这样一种一吸了，没有一吸就没有一分，没有一分就没有漏刻，乃至就没有劫。

所以从这一分方面分析的时候，所谓的常一不变的法是不存在的，一定是刹那生灭的。只不过我们有的时候说一个劫，一个年，一年的概念似乎它就是一种好像是比较长的一种，可以说是很长的一种常法的概念。但如果真正把这样通过理论稍加分析的时候，就会发现这些全都不可能是常住不灭的。从我们前面所执著的瓶子、柱子，放在这已经两三年的一个瓶子，实际上，我们好像觉得去年也是这个瓶子，如果不动它还会安住下去的，但实际上真的一分析的时候，它里面已经刹那生灭很多很多次了。

所以现在我们的时间也是这样的，不分析的时候好像今天这一天好像应该是实有的，这一个小时一分钟应该是实有的，但真的分析的时候，它都是每一刹那每一刹那组成的，很多很多法组成的，所以它根本不可能有一个丝毫的一种不变的自性存在，没有一个常一的自性存在。所以这个也是通过破常法的理论来进行安立的。这个叫不观待因的其中心理论。今天讲到这个地方。

《中观庄严论释》生西法师辅导第 69 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！

发了菩提心之后今天继续宣讲全知麦彭仁波切所造的《中观庄严论释 文殊上师欢喜教言论》。

《中观庄严论》前面是对于这个一切万法最究竟的真如是如何安立的道理呢通过造论五本的方式已经做了观察，后面呢是宣讲静命论师所造的中观庄严论颂词的颂义时候呢，也是针对颂词的这一重点核心，实际上自宗所受持的这些观点、或者说殊胜的要诀呢通过颂文的开展一步一步的也是进行了殊胜的宣说。那么前面呢对于这样一种所谓的常法或者对于这个无常法当中的这些外境、还有这些心识，一个一个加以分析之后呢，我们知道不管是身心所摄的法也好，还是就说轮回和涅槃所摄的法也好，实际上这一切万法都不存在一个实有的自性，就是因为不存在实有的一体和实有的多体的缘故。所以说呢一切万法完全都是无自性的。

那么讲完了一切万法胜义当中不成实之后呢，现在宣讲在世俗谛当中如何安立这些显现，那么这些显现法，他的本体又是怎样的呢。现在我们在宣讲世俗谛在这个名言谛当中这个有实法是存在的，那么对于这个有实法存在的道理呢，前面对于有实法的本体呢做了认定。那么现在进一步呢对于这个有实法进行观察。

那么就分了两个问题，一个是不灭显现的问题。第二是现基必为实空的问题。那么对于这样一种这个有实法他如何显现呢实际上呢，前面就提到了三个条件，一个条件呢就是未察似喜。不能够通过胜义理论观察任何一个法，如果使用胜义理论观察的话，全部都没有办法获得他的自性。那么为什么我们说，观察一切万法就得不到他的自性呢，这个就是一切万法的法性，就是一切万法的法性。他就是空性的自性、他就是无自性的本体，所以说呢只要通过胜义理论观察之后呢，必然是会获得一切万法空性的道理。所以现在我们要安立有实法的显现的时候呢，就不能够通过胜义理论观察的未察而似喜。

那么第二个特点他一定是生灭的法。只有生灭的法才能够起作用。生灭的法，前面产生他的本体，后面灭了，刹那刹那生灭。所以说呢一切万法这样一种新旧的状态呢，或者说一切众生一切这种从小到老的状态呢都可以安立的。那么如果不是生灭的有法的话，那么就不可能显现，或者显现之后呢就不可能变化，所以说一切的这样一种事实法，一定是作为这样一种生灭的。

那么第三个问题呢，这样的法一定是可以起功用的法，那不起功用的法呢，在此处不安立为真正的世俗谛。那么如今呢在宣讲的是安立，主要是广说第二个问题。第二个问题呢，就说一切都是生灭、就说是一种生灭的自性、刹那生灭的本体。那么对于这样一种刹那生灭的本体的时候呢，就知道一切万法不存在一个恒常不变的实一，不存在一个常一的自性，那么如果存在常一的自性的话，有很多的一切的这样一种世俗谛都无法解决、无法解释，前面也是通过这样一种瓶子的比喻，一百个刹那的瓶子的比喻，还有通过这样一种年月日节等的这样一种比喻都已经宣讲了，那么今天呢就继续宣说这个问题，今天首先是使用一种棉花的比喻。

【层叠的一百个青莲花瓣用针快速穿透的同时，所有刹那只会次第性出现而绝不会顺序紊乱地出现，诸如其中的一刹那不齐全，以它的数目不可能不使停留的时间缩短。】

比如说我们知道青莲花的花瓣，他是很薄的一种物体。那么即便是我们把一百张青莲花的花瓣层叠起来的话，他也不会很厚。那么这个时候呢我们用一根针快速的穿透一百个这样的青莲花的花瓣，那么实际上用的时间是非常短的、也许甚至于不需要一秒钟或者一秒钟或半秒钟的时间当中呢，就可以把一百张这样的青莲花的花瓣完全穿透，那么即便是这么快的时间穿透，但是所有的刹那之后次第性的出现。也就是说呢我的针如果把把这个速度放慢的话我的针呢穿透第一张、穿透第二张、穿透第三张那么这个方面全都是次第性出现的。不会出现顺序紊乱的情况，中间有一张没有穿透啊、或者首先把后面的穿透了，前面的没有穿透啊。像这样一种情况是不会的。所有的这些穿透的次第、所有的刹那呢，只会次第性的出现，而绝不会顺序紊乱的出现。

那么实际这个方面就可以说明，他的这样一种所谓的刹那呢，他也是非常非常细微的。一方面呢我们就说一刹那之间，一下子把这个一百瓣青莲花瓣他穿透他用的时间或者半秒钟或者一秒钟。那么就说是我们再看的时候呢，这一秒钟当中又经历了一百次刹那，如果说每一张花瓣他是一个刹那的话，那么一百张叠起来实际上就是一百个刹那。所以说在半秒钟当中呢，实际上已经经历了一百个刹那了，那么我们再再看的时候呢实际上就在一半的、这样一种花瓣当中。这个花瓣他也有上中下，当我的针穿透的时候呢，看似很快看似就说根本分不清楚，他就说他这个是、但是我们真正观察的时候呢这个针透过这个花瓣的表面、中间然后穿透，像这样实际上，他在一个刹那当中又可以分为三个层次，至少可以分三个层次，如果你分的再细的话还可以去安立的。

所以像这样讲的时候呢，这些所有的刹那他是前前灭了之后呢、后后才可以产生的。所以说他是次第的出现、不会出现顺序紊乱的情况的，那么如果其中的一刹那不齐全，就说如果没有、如果不是这样刹那生灭的，其中的一个刹那，他不具备生灭的自性。其中的一个刹那不齐全的。那么他的数目不可能不使停留的时间缩短，他停留的时间会缩短的本来以前是半秒

钟的时间。那么现在停留的时间还要短些。所以说如果这样的话刹那就不够了。或者说这样的话就出现不符合实际情况的问题出现了，所以说像这样讲的时候呢，每一瓣穿透的时候他一定是首先穿破前面上面一张，然后再穿破下面一张，实际上通过这个比喻呢，我们就可以知道这个所谓的这样刹那也是这样的，一切物体的这样一种、也是这样的。他只要是前面的这样的法灭掉之后、后面的法才可以出现，所以说一切万法都是这样没有一个法是不经过刹那的乃至我们可以说把这个刹那分的很细很细，也可以把这个分的非常细。就像前面我们讲的这么快的速度穿透了一百瓣。然后每一瓣一个刹那的话那每一瓣当中又可以分为、即便是每一张都可以分为细小的刹那，所以说这个方面讲的时候呢，他的刹那生灭的道理。如果把他的这个刹那的问题能够了知的比较细的话。那么刹那生灭我们就知道即便是我们盯着这个东西看，好像这个书本也好、这个桌子也好根本没有变化，但实际上意义上呢他的内部在一个我一眨眼之间呢，他已经经过很多很多刹那了，不可能出现就说是常住不灭的情况出现乃至两个刹那都不可能恒常不变的，那么就是因为如果其中的两个刹那或者其中一个刹那，他不是生灭的、也就是论文当中讲其中一个刹那不齐全，他不是刹那生灭的自性，他就说他是恒常的，那么通过他的数目呢就不可能出现这样一种情况，

【第一与第二刹那间的那一有实法如果成了一体，则只会像第一刹那一样，而第二刹那已成无义。】

那么第一个刹那和第二个刹那时间的那个有实法，如果成了一体、如果说第一刹那和第二刹那他是一个本体的。因为按照有些人的想法或者前面对方的观点呢，他就说乃至这个灭因，灭因没有出现之前，他都是一体的。那么现在我们讲，假如说第一刹那和第二刹那时间的那个有实法如果是一体的话，那么就会像第一刹那一样，第二刹那成了无义的、没必要出现第二刹那。你这第二刹那是怎么出现的呢，如果出现了第二刹那就不是一体了。如果是一体就只能像第一刹那一样，不会出现第二刹那。所以说第二刹那就成了无义了。

【如果它在第一刹那中纹丝不动、并不毁灭，那么最终也不可能有变化。】

那么如果第一刹那的这个本体他是不动的、他是安住的、他不毁灭的话，那么就说是这个后面的第二刹那、第三刹那、第四刹那，这些法永远都不可能出现的，所以说一切万法永远都不可能变化了。那么为什么一切万法他会有变化，之所以一切万法有变化就是因为第一刹那生了之后马上灭了。然后顶替他的是第二刹那，然后第二刹那生了马上灭，然后第三刹那，所以像这样才有了一切万法不断地迁移、实际上迁移和一切万法新旧等等的状态，逐渐逐渐才可以出现，如果第一刹那纹丝不动的话、不毁灭的话、最终呢一切万法都不可能毁灭。因为就说第一刹那并没有过去，第一刹那没有过去的话，其他法就不可能真正出现变化了，

【总之，第一刹那缘什么法，再不可能缘除此之外的其他法，】

那么总而言之如果第一刹那你缘的是什么法，或者第一刹那它是什么状态，那么就不可能除第一刹那之外的其他的状态出来了。如果第一刹那缘什么法，那么就是说不可能缘除了第一刹那之外的其他法。因为它是不会变化的法，它是常法的缘故。所以说如果说你第一刹那缘了，第二刹那不缘，就说明它已经变化了，它就不是一个常法了。所以如果说它是一个真正不变化的常法的话，那么除了你缘第一刹那法之外，其他任何法都没办法缘的。

【新与旧、前有与今有的差别、成为未成为谁的根境、做与不做的万事都需要变成无有差异。】

然后就说一切万法的新旧差别没有差别了，一点差距都没有了。然后以前有现在没有了，或者说就是今有前无等等，这方面的差别也不可能有了。还有一个法成为了张三的对境，没有成为李四的对境，成为未成为谁的根境，像这样的法根本都不能存在。或者说这个事情做过了、没有做过的、这些万事万物都变成没有差别了。就是因为第一刹那你缘什么，它必须要缘什么，第一刹那的状态是怎么样，那以后一定也是这个状态。如果它以后变化了就不可能是一个一法，如果变化了就不可能是一个唯一的自性。如果是唯一的自性那就绝对不可能变化。所有当你第一刹那缘它的时候，它永远会缘不会出现其他情况。之所以我们这样观察，就是说明一个道理，像这样一种不变化的法，它不符合于实际道理。这个所谓常一的法它不符合实际道理，所以说观察之后出现了这么多的过患。

【但事实并不是这样，前者灭亡才使后面的阶段产生这一点是决定的。】

但是真正名言当中的事实并不像前面所分析的新旧等等完全没有差别的，实际上一切的物体会出现新旧的差别，前有今有的差别，或者成为、或者没有成为谁的根的差别，所以说事实应该是这样的。所以说应该是前面的法灭亡之后，后面的法才可以产生，这一点是决定的。如果是前面的法已经灭亡了，后面的法才能产生，就说明它本体不是常住。它本体就不是常住的，就是有这样的本体。所以，如果我们把这个确定下来，一定要前面灭亡、后面的阶段才能产生。那么我们现在第二步就可以看，那么前面的这个法灭亡、前面这个法它的这个阶段有多长，也就是前面这个刹那有多长。这个方面就可以关系到、现在我们对于刹那生灭无常这个本体认知的层次，那么如果我们认为前一刹那是一秒钟，它生灭是一秒钟。所以说我们这样安立的时候，哦，它这个法一秒钟之后马上灭了。但是我们说这个一秒钟就用前面的一百个青莲花瓣来观察，一秒钟当中，他又如果用针穿透一百瓣的话，一秒钟又可以分成一百个刹那。一百个刹那当中，一瓣当中又观察又可以分成很多很多刹那。所以像这样讲，如果把这个刹那分的越细，那么刹那生灭这个变化速度也就越快，所以说这个方面我们就说最后来观察的时候，这个乃至很微细的一个刹那根本不会住的。所以生了就是灭，生了就是灭，最后观察的非常细的时候，生就是灭了。

生和灭之间已经没办法分，哦这个是生，那个是灭，因为它实在这个速度是太快了，生灭的速度太快了。所以生马上就灭，生就是灭，生的本体就是灭，最后就变成这样的自性了。

所以如果我们了知这个问题之后我们就会发现，实际上一切万法绝对不可能有丝毫的安住的。没有一刹那的安住，乃至非常微细的最细的刹那。我们就说观察中观的时候，中观宗在观察这些破刹那的时候、破微尘的时候，就说你这个最细的刹那，你能不能安立，如果安立的话，这个实际上它自己的本体也是完全不会安住的。过去的已经灭了，未来没产生，现在的这个刹那也是根本不住。

所以说从这方面安立的时候，它的刹那刹那生灭的无常我们也知道了，绝对不可能有丝毫本体的常有自性，一点都没有的。所以这个时候我们就可以就用其他的理正，把这个刹那抉择的非常细，这个刹那抉择的非常细，这个刹那生灭的这个问题的了知的非常透彻了。

【诸如瓶子也是同样，前面无水时的瓶子与现在有水时的瓶子如果是一个，那么有水的同时也需要是无水阶段的瓶子，实际上绝不会有这种可能性。】

那么下面再用瓶子做比喻，比如说一个瓶子，我们觉得一个装水的瓶子和没装水的瓶子就是一个瓶子。它本体没有变化了，只不过存在一个装水的状态和没装水的状态，这个上面有差别，但是瓶子本身它就是一个瓶子。那么下面我们就针对这个问题做观察了，“诸如瓶子也是同样，前面无水时的瓶子”前面这个瓶子没水，后面我们这个装了半瓶水或者装了一瓶水。那么现在有水时的瓶子，如果是一个的话，那么有水的同时也需要是无水阶段的瓶子。就是这个地方的关键问题，就是它这个无水的瓶子和有水的瓶子是一个瓶子，如果这两个瓶子是一个瓶子话，那么有水的时候也必须是无水的时候，你装了水也必须是无水。那么如果说是前面无水后面有水，像这样讲出现了不同的情况，就说明它不是一个了。如果是真正的一个，那不会出现两种状态。出现两种状态不可能是一个自性，这个就是不可调和的，全面不可调和。所以说如果说真正你说无水的瓶子和有水的瓶子，你固执己见一定说它就是一个实一，一定就是一个瓶子的话，他不变化的、它是一个不变化的一。

因为这个地方意味着如果对方它不承许、他如果不坚持这个观点的话，就说明它这个前后不同，前后不同再分析下去就成了刹那生灭了。所以对方的意思就是说，这个瓶子它在没有毁坏之前它是一个法，它是恒常安住的。这个时候我们就说，如果你恒常安住就不可能出现两个状态。所以说无水的瓶子和有水的瓶子，如果是真正的一个的话，那么装水的同时，也必须是无水。因为你的瓶子是一个的缘故，所以有水的瓶子的同时，也需要无水的瓶子，这个方面实际上是不可能的，实际上绝不会有这种可能性。

【前面无水时的那个瓶子已经灭尽了，这一点务必要明白。】

所以当这个瓶子装完水的时候，已经装盛水的时候，前面这个无水瓶子已经不存在了。如果还存在，我们就在装水之后还可以看的到它无水的时候的这个瓶子。但实际上装水之后，已经不存在无水的瓶子了，所以说这二者绝对不是一个瓶子。通过这个方面已经完全可以了知的。

【如果它仍然没有灭尽，则不可能出现有水的机会。】

那么如果无水瓶子的状态没有灭尽的话，怎么出现有水的这个情况呢？因为它是始终处在无水瓶子的状态的，所以说你这个无水瓶子的状态如果你不灭尽的话，你是不可能出现后面有水的机会的。就是有这样一种情况的出现。

【同样，凡是显现能起作用的一切有实法，如果前刹那未灭，则后刹那绝不会产生。】

同样的道理，凡是显现能起作用的所有的所有的有实法，如果前面的刹那没有灭的话，那么后面的刹那是不会产生的。所以说，如果你这个前刹那未灭后刹那不产生，你怎么起作用呢？你如果说是前一刹那没有灭，你保持一个恒常的阶段，那么这个方面就没有办法起作用。比如说，种子和苗芽的关系。种子能够生苗芽，那么如果说你的这个前面的种子不灭的话，那么后面的苗芽怎么产生呢？

那么如果你说总是处在种子的状态，那么后面的苗芽它是不会产生的。所以说呢，就说它起作用了，种子生出芽来了之后就说明，前面的种子它变化来的了，它要舍弃前面的种子位而变成苗芽位。苗芽位它也是这样的，它要不断的生长。它要不断的生长，必须要舍弃前前的这样一种状态，才能够产生后后的状态。所以我们就是说，小孩子你从婴儿你到少年，你最后到了青年了，你不舍弃前面的童年，你不舍弃婴儿位不舍弃童年位，你怎么可能得到后面的少年位、青年位，乃至老死位，这个不可能的事情。

所以说这些都是能够起作用的一切有实法，它必然是前前刹那灭，然后产生后刹那的。前面有水和无水的这个比喻，它还是比较粗大的。比较粗大的比喻，更加容易被我们接受。所以说我们就前面说你无水的瓶子和有水的瓶子如果是一个瓶子的话，那么会出现这个或者那样的问题。那么如果我们把有水的瓶子和无水的瓶子，如果你说你没有前面无水的瓶子灭掉，你怎么可能有后面有水的机会呢？如果我们把这样一种比较粗的，就是说舍弃前面、生起后面这个问题把它放细、把它细微化，这个时候就会发现，凡事起功用的一切法，它如果前前的刹那不灭的话，后后的刹那是绝对不会产生的，绝对不可能产生的。

所以说我们人在不断的长大，那么实际上不断长大的时候，他在一岁到两岁、三岁到四岁之间，他实际上也是在不断的在变化的。但是我们说在变化的时候是突然，就说是364天的时候都没有动，突然后面一天就爆发了，一下子就长大一

岁，这个是不可能的事情。所以说像这样讲的时候，我们说是你如果一年一年在变的话，一个一个月在变；一个一个月在变的话，一天一天在变；一天一天在变的话，肯定是一个小时一个小时在变；一个小时一个小时在变的话，肯定是一分钟一分钟在变。所以最后来看的时候，一刹那一刹那都在变。像这样讲的时候，我们说，哦，任何一个法它的确不可能出现任何一个安住的状态，这个不可能的。所以说前面刹那没有灭的话，后刹那那是绝不会产生的，这个就是一切万法的规律。

【因此，我们要清楚地认识到，有实法本身的生灭二者是由一因而引发的，并不需要其他因来灭尽。】

所以说我们要清楚地认识到这一点有实法本身的生灭二者，它是由一个因而引发的。那么就说的因和灭的因它就是一个因，什么因让这样法生起来，那么就是这个因而灭的，就是这个因而灭。所以说这个二者生灭二者是一个因引发的，不需要除了这个因之外的其他因。所以这个方面我们就说了之后就灭。

那么实际上我们就说这个一个因引发的那个灭是不是需要因呢？这个是个假立的，实际上这个灭法的本身不需要因的，灭法本身不需要因，但是我们在整个前提来讲的时候呢，我们就说这个一个法的生灭它是一个因引发的呢，还是有其他因引发的呢？我们就一个因引发的。就是前面让这个法产生生成这个因。那么乃至于这个因的势力，它还没有穷尽之前，它就会不间断的去产生后面、后面的果法。但是这个方面就是因为这个因法本身它没有常住的缘故，所以说它所产生的果法，绝对不会常住的。所以说后面的这个果法和前面这个因法，实际上就说一个因而引发的，那么就是一个因产生了后面的果。但是呢这后面的果，它灭的时候呢，它只不过它的这个因——刹那生灭的这个生因，它这个力用它一刹那力用尽了，所以说我们就说把这个状态安立成它的灭。实际上就说这个灭因它只是一个假立的安立，实际上这个灭是不需要因的。那么如果说需要因，那么生灭二者是一个因引发的，除了这一个因之外，它没有其他的因，不需要其他的因来灭尽。那么如果是需要其他因来灭尽呢，我们就前面观察的，如果需要其他因灭尽，如果这个其他因，有的时候会？（22分06秒）出现、有的时候是不一定出现的，如果是有这样情况的话那么这个法、有的时候就会灭尽、有的时候就不会灭尽了。如果遇到灭尽它就灭了，不遇到灭尽它就常住下去，但是这个方面是不可能事情。

通过前面很多观察的方式我们就知道了这样问题。因此说呢这个有实法本身的生灭二者它是由一个因引发的，它就是自身的这个因引发的。所以说它自己本身就是刹那刹那生灭，不需要其他因来让它灭。

这个方面主要就是说明它这个生它没有一个安住，把这个生没有安住这个角度呢，就把它安立成一个灭，所以说生灭是同时的，生灭是同体的，从这个方面也可以、从这个侧面可以了知啊，就是从单单从它生、根本没有安住这个角度啊，所以说它生本身就是一个灭法。那么如果它生有它的自性，那就生就不是灭了，生当然不是灭。所以说就是因为它生完全不住缘故呢，所以说生的时候，马上就灭，生的本体它就是个灭。所以这个灭不需要其他的因了，它生了之后马上自己本身就灭，所以它是一个因引发的。

【尽管是如此一刹那生灭的，但（众生以）同类连续不断而生作为迷乱因，将其执为一体。】

那么如果一切万法都是这样刹那刹那生灭，为什么众生不了知呢？为什么众生不了知这个问题呢？那么就说虽然这个一切万法都在刹那生灭，但是它这个因还没有穷尽的时候，它会连续不断的一个相续，作为一个法的前后有个相似的相续还存在，那么这个相续的存在主要是决定它的因，你的因的力量强、你的相续就长；那么如果你的因它的力量弱的话、它的相续也不大、它的相续的力量也不大或者它安住的时间也就不长了。所以这个方面观察的时候说，我们说为什么有些法它安住的时间长一点，有些法它安住的时间短一点呢？实际上就和它的因有关系的，它的因如果很强的话，它的这样一种法就比较强。比如说现在我们这个地球也好，或就说须弥山也好等等等等，这方面是通过众生强有力的这个因引发的，是通过众生的强有力的习气、业力引发的，所以说它就观待于其他的这些别别的这个业来讲，它就显得比较坚固，它的相续就很长很长，它有的时候要几个劫，它最后才会毁灭的。所以像这样讲的时候呢，有的时候为什么有些法它生的时候马上就灭了？哦，就说它的因力，它的因力很弱，所以它的相续也就不长了，相续也不强、相续也不长。所以说有这样情况的缘故呢，结果这个法它是同类连续不断有一个相续，众生不了知它的刹那生灭，就把这个连续不断的这个相续，用迷乱因把它执为一体了，执为一体。那么这个情况能够出现吗？打个比喻就比较容易理解这个问题，这个情况是可以出现的。

【比如，心里认为“去年我渡过了这条河，明年还要再次渡过”而将去年、今年与明年的那条河思维成是常有的一条河。】

比如说一条河水，一条河水就是我们看到这条河的时候，我们一看：去年我是渡过这条河，去年我是看到这条河，那么明年呢，我还要再次渡过这条河。那么就把去年、今年和明年那条河视为成常有一条河，实际上这个河除了它有一个相续之外，它没有一个常有不变一个自性，没有一个不变的一个河的本体，它只有一个相续，除了一个相续不断的在迁变之外，根本没有，但是众生就不了知，恰恰就把这个相续认为是它的本体了，把刹那生灭的相续认为它的本体，问题就出在这个地方。所以说后面说：

【但如果加以观察，则不要说去年与明年，甚至今天早晨河水流过的地方连一点一滴也是没有的，所出现的完全是崭新的河流。】

那么我们就观察的时候，不要说是去年和明年的河是一条河，甚至于今天早上、今天早晨河水流过的地方，现在我们去的时候呢，早上的这个河水的这个水一点一滴都已没有了，全都是崭新的河流，就是以我们现在站在那个位置，作为这

样一种标准的话，作为界限看的时候呢，那么就说明早上的河水全部没有了，现在我们所看到这个河全都是崭新的。乃至前刹那和后刹那这样一种水、它的河都是完全不一样的，所以这个方面就说是如果你仔细分析的时候呢，它除了每一滴水之外，一滴水、一滴水的流过去之外呢，找不到一个所谓的河，但是呢就是它把每一滴水、每一滴水这样一种连起来话、相续连起来，它就有个所谓一条河的概念，他就出现一条河的概念了。

所以像这样讲的时候呢这个所谓这个相续和它的本体是不一样的，它的相续刹那生灭非常快，一般的众生体会不到，所以他就把认为：哦，这是一个本体的。或就是说我们远看瀑布的时候也是这样的，远看瀑布它是不动的，好像就是整个一块布挂在这儿一样的，但是你如果走近一看的时候呢，哦，你会发现这个瀑布它是一刹那都没有停止过，很迅速、很迅速在往下流，就是这样，所以说在远处看的时候它是不动。或者河水也是这样的嘛，由远处看它就是一条带子一样它就没有动的，但你走近一看，它就是连续不断在变化，你越观察的细、你就会发现它变化的速度越快，尤其是那些流的很急很急的这些溪水啊、或者流的很急的河水尤其这样。所以说众生的智慧也就这样的，当我们处于很凡愚的这种状态的时候呢，就是处在一种很粗大智慧的时候呢，我们一看，哦，看这个柱子、看这瓶子、看这个人、都是静止的都是不动的，全都是不变化的，但是呢如果你稍微得到一些道眼的话，如果稍微得到一些更细的智慧的话，你再看的时候就不是这回事情了。

不要说得到了道眼，那就是现在的科学家用这些仪器来观察这些物质的时候呢，哦都发现它在变化，不断的变化，人呢不断在生成、就在代谢，生灭在代谢，所以像这样讲的时候呢，就说其它物质内部也是在不停的在变。所以如果你获得了阿罗汉的道的時候，再一看的时候，哦，整个世界没有一个是一个所谓的整体，全是微尘组成的，全是无分微尘或就是、都是在刹那刹那生灭的法，完全看的清清楚楚。

所以说这个方面就说我们现在的这个看不到，不等于它就不是这样的，我们看到镜子不动，不等于它就是一个真正的实相，所以说我们现在的这样一种眼识，我们耳识，通过这样分析的时候我们就知道它的局限性的确是太大了，为什么佛陀说“汝意不可信呢？”不要相信你的眼耳鼻舌身意，它的这样功能非常具有局限性，所以如果我们相信它的话我们就会陷入常执当中，因为我们看到的東西是不变的，我们看到这些东西是常住的，所以我们就会认为：哦，它一定是常住的。但是佛陀说这个方面是局限性太大了，你的这个感官、你的这样一种这些眼根耳根它的功能非常有局限性，所以它看的東西不一定准，即便是眼见，它也不是为实的，我们说眼见为实啊，怎么怎么样，实际上你看到的東西也不一定真实，这个时候就必须要通过智慧来分析，到底我这个東西所看到的法是怎么样的？佛陀他已经现证了，佛陀在经典当中还有菩萨在论典中，把这些观察的方式交给我们，我们通过这个方式观察的时候：哎，发现以前我们这个观点不对，以前我们认为的这个观点不对，现在我们要彻底推翻它，所以说逐渐逐渐要靠近无常，如果靠近了无常之后，最后就会靠近空性、就会靠近它究竟的实相，出现这样不同的。所以说他的这个智慧是通过学习逐渐、逐渐在细化的。

【所以，思维所谓“瓶子是用铁锤毁坏的”，只不过是將遮止瓶子的未来刹那持续产生这一点说成是毁坏瓶子而已，实际上（铁锤）并不是真正毁灭瓶子的因。】

那么讲完了前面的这些问题，实际上就是为了后面的这些问题做个铺垫的，我们如果没把前面这些问题搞清楚，没对于刹那生灭的这个道理内心当中产生一种认同，那么我们就是很难以想，实际上铁锤并不是摧毁瓶子的因，我们就很难认同这个观点。但是如果把前面这个刹那生灭，就是不需要其他法，自己他就在刹那生灭的，把这个问题搞清楚之后再来看这个问题，我们就一下子觉得简单多了，就觉得好接受多了。所以前面这些很多、很多问题，如果能够真正体会的话，对于这个问题能够体会。

那么下面我们就是说，瓶子是用铁锤毁坏的，我们思维这个问题的时候，实际上只不过將遮止瓶子的未来刹那持续，就说瓶子他本身有一个粗相续，就前面我们讲了，就说他有一个相续在不断的延续。那么这个铁锤呢，所谓的砸毁这个瓶子的时候，他是遮止了瓶子相续的继续产生，他未来就说持续产生这一点呢，就达到了这样一种功用，但是众生不明白这一个细无常的道理，众生看到这个现象之后，他就说实际上呢，张三是用铁锤把这个瓶子砸碎了，他就觉得这个铁锤就是毁坏瓶子的因。

但实际上锤子并不是真正毁灭瓶子的因，也就是即便你不出现铁锤，他瓶子本身也在刹那生灭，当你举起铁锤的一刹那，这个瓶子已经变换了几千百万次了，他早就不是前面的瓶子。他自己前面的本体早就灭了不知多少次。所以说真正毁灭瓶子的真正灭，是刹那生灭，细无常的这个刹那生灭，这个是他真正的灭因，铁锤只不过是让这个瓶子的相续继续产生，阻止他继续产生这个因而已，所以这个地方就是说实际上铁锤并不是真正毁灭瓶子的因。从他的粗无常的角度来讲，我们可以说他就是谁谁谁毁坏的。但从刹那生灭的角度来讲，就像前面所讲的一样，绝对不是其他的法灭的，本身就是灭。所以我们要了知一切万法本身就是刹那生灭的，自己就是一种灭法，不需要其他的灭因，这个一定要产生定解。产生定解之后再来看这个法的时候，实际上这个铁锤他就说阻止这个未来刹那、未来相续继续延续下去，他阻止了这个。

【如果观察(铁)锤到底能毁灭(铁)锤本身、碎片还是除此之外的他物?】

那么如果分析的时候，这个铁锤毁坏瓶子，我们就说分为这几种情况。铁锤到底是毁坏他铁锤本身呢，还是毁坏碎片呢？还是除此之外的他物呢？那么分析的时候：

【则(铁锤)自我毁灭终究不现实。】

这个时候从现象来看，铁锤并不是在自我毁灭，不是一锤下去的时候、并不是把自己砸碎了，所以说不是自我毁灭，这个不现实的，排除了。

【尽管瓶子的近取因加上铁锤作为俱生缘，结果导致碎片的产生，但是身为造出碎片者又怎么会毁坏瓶子呢？】

那么如果是其他的情况呢，我们认为他毁坏了这个瓶子，或认为就是这样一种把瓶子砸碎了，那么砸碎之后，尽管瓶子的近取因加上铁锤作为俱生缘，导致了碎片的产生。那么就一锤下去，你就把这样一种瓶子砸碎了，碎片就重新产生出来，这个时候我们在看的时候是什么样的情况呢？瓶子作为近取因，然后铁锤作为俱有缘、或者作为俱生缘，最后导致碎片的产生，那么这个情况出现了，但是作为制造碎片者又怎么会毁坏瓶子呢？

我们说这个铁锤砸下去之后，他把这个瓶子造出了很多碎片，他就说这个铁锤下去之后呢，很多碎片产生出来了，所以说如果他是一个产生碎片者，他就不可能是毁坏瓶子者。所以我们就说为什么瓶子近取因加上铁锤作为俱有缘、俱生缘，这个方面我们观察的时候，实际上就是说这个瓶子，他本身是灭的，瓶子的最后一刹那的灭，再加上这个铁锤作为俱生缘，像这样的话实际上就是说从这方面讲的时候，就说瓶子的最后一刹那作为近取因，然后铁锤作为俱生缘，碎片产生了，碎片产生之后实际上这个时候铁锤他做的就是让碎片产生，而真正的让瓶子的灭，他是自己灭的，他本身就是自己在灭，所以说瓶子的最后一刹那，瓶子的最后一刹那，作为近取因，然后再加上铁锤，这个时候碎片就产生。实际上这个时候铁锤是生产碎片者、不是毁灭瓶子者。

【如果认为：一个铁锤将瓶子毁成无实法，同时又产生碎片的有实法。】

如果认为一个铁锤既能够毁坏瓶子，让瓶子成为无实法，又能够产生碎片这个有实法，所以说这个碎片的产生，他是一个重新生起的法，所以他是应该划在有实法当中的，那么这个瓶子毁坏了应该变为无实法，而对方的观点说一个铁锤做两件事，一个是毁坏一个瓶子，让这个瓶子成为无实；一个方面就是说产生了新的碎片，生起了另外一种碎片的有实法，就是这样的。那下面分析的时候呢，破斥

【破斥：有实法与无实法二者不可能成为(铁锤)所作的对境，作碎片的其他事不至于使瓶子毁灭，就像造柱子不会摧毁瓶子一样。】

那么就是说这个有实法和无实法二者不可能成为铁锤所作的对境的，这个是两个不同的法。所以一方面就是铁锤他造作了碎片，他做碎片的其他事呢，他是不至于使瓶子毁灭的，就好像你造了柱子，通过造柱子的这个事情，他不会成为摧毁瓶子的因，因为二者他不是相同的本体。

所以说呢，就有实法和无实法二者他不是一个本体，不是一个法，从一个角度讲可以说是他体的，那真正的他体不一定成立了。但从他有实法不是无实法，不是法不是有实法，从这个角度来讲二者是不同的，所以说你造了一个有实法，和其他的无实法无关。

那么如果你说你这个瓶子，你的这个铁锤，你是造作碎片者，那么造作碎片者的话，那你和其他的法、无实法就无关了，所以即便你把这样一种碎片造出来，但是造碎片这个事情本身不至于让瓶子毁灭的。就好像你造柱子你不会变成毁灭瓶子的因一样。所以二者是一个他体的缘故呢，所以说你这一个铁锤你在造作有实的时候，不会成为无实的因，就是这样的。

【如果有人认为：用铁锤打破瓶子，而碎片就像烧火的灰尘一样自然产生。】

这个时候对方发现了，一个铁锤不能同时做两件事情，不能让一个法成为无实，又让一个法成为有实，他达不到、做不到，他就把重点放在打破瓶子上面，毁坏瓶子。那么毁坏了瓶子，那么碎片怎么安立呢？碎片就像自然产生的。那么碎片就像烧火的灰尘一样自然产生，所以他就把重点放在毁坏瓶子上面。下面就讲破斥：

【破斥：倘若如此，那么陶师也成了摧毁泥土者而不会成为造瓦罐者，具有诸如此类的过失，因而对方的观点未免有些过分。】

那么如果对方说呢，这个铁锤是毁坏瓶子的，实际上就是说把碎片造出来，但是他说碎片就是这样自然产生的，那么通过前面的观点分析的时候呢，如果是这样的，陶师他在做陶器的时候呢，他也应该把泥土捏成不同的形状，然后烧之后变成瓦罐。如果按照你的观点来讲，本来陶师应该是造瓦罐者，但是通过前面的道理来讲，铁锤他是毁坏瓶子的，他不是制造碎片者，那么这样陶师也应该变成了摧毁泥土者，他只是把泥土摧毁了，不会变成造瓦罐者，为什么呢？

只要你把泥土摧毁之后瓦罐就自然形成了。但是从这个世俗的角度来讲的话，我们说这个陶师是造瓦罐者，他不是摧毁泥土者。他虽然摧毁了泥土，但是从他自己的本体来讲，他是一个造瓦罐者。所以说铁锤也是这样的，他实际上是碎片的产生者，不是瓦罐的破坏者，就是这样一种问题。所以说通过前面的问题分析的时候，对方的观点是有些过分了。

【因此，“无实毁灭法以因而作”的说法实际上已承认了以因什么也没有做，就像说“看见无有”与“一无所见”这两种说法意思相同一样。】

所以说这个无实的毁灭就是这个灭以因而作的，通过其他的因，产生这个灭法。那么这个灭法是一种现象。这个灭法是怎样产生的呢？通过其他因产生的。实际上前面我们在分析总义的时候呢，总的这个含义的时候，就是刚刚讲这一段的时候

候，有一个所谓的有色法的灭和无色法的灭。实际上有色法的灭他不需要灭，无色法的灭也不需要灭。实际上我们就是讲这个无实的毁灭，这个就说这个无实的灭法，以因而作的这个说法，实际上是不合理的。因为这个无色法本身不存在本体，所以说其他的因来让他这个，让他灭出现的这个说法不合理的。

那么这个说法实际上已承认了以因什么也没有做，就是好像说“看见无有”与“一无所见”。就说我看见了虚空和什么也都没看到实际上这两种意思是一样的，同样的道理呢，这个方面就说，你通过因造作了这样一种这个无实法，造作了灭法，和说你通过因什么都没有造作，实际上是一个意思的。最后安立这样的观点，就成了没有实际的含义了，这从这个方面也推翻了对方的观点。那么前面讲了看待因，那么下面讲第二个科判是有害因。

【(二)、有害因:有些人声称:“大多数乌鸦是黑色,但也有是白色的,同样的道理,大多数有实法是无常的,然而也有大自在天等个别有实法是常有的情况。”】

那么通过前面的分析，那我们就知道了，一切有实法都是无常，能够起作用的法都是无常的法。那么如果是这样，如果承认这样的话，那么有些外道，大自在天派等，他就觉得呢这个已经动摇了他的宗派的根本了。他宗派的根本如果是这样承许下去的话，肯定无法安立，比如说大自在天，大自在天他就觉得又是常有的法，他是不变的常一，又是能够起作用的，因为他是一切万法生因的缘故，所以他既是有实法，也是常有，他必须要解决这个问题。所以他就讲一个比喻。他就觉得他比如说呢，天下乌鸦一般黑了，那么就说天下乌鸦都是黑的，但是呢也不排除有各别的白乌鸦，也不排除别的白乌鸦这个是会出现的，所以我们说乌鸦，白乌鸦这个好像实际上就抵触，乌鸦怎么有白的。但是就是说，像这样的话白乌鸦他这个情况也可以出现，各别的情况也会出现这个白乌鸦。他说同样道理呢，就是说这个大多数的有实法都是无常的，但是呢也那么不排除各别的有实法既是有实，能起作用，也是常有。

那么这是什么法，比如说我们的大自在天，我们的大自在天既是常有，也是起功用的法。这个方面我们就知道了，起作用 and 常有啊，但自宗的观点来看的时候，他绝对是矛盾的，只要起作用绝对无常的，你如果是常法不能起作用。所以对方他看到这个问题之后呢，就想到这个问题。他就说像这样讲的时候呢，就大自在天他又是常有的，又是能够起功用的，否则的话他的根本的宗义就动摇了。

但是呢我们对这个问题说，你的这个观点是有害的。实际上你的这个观点是有害的，所以说这个因叫做有害因，你的这个观点是有理证妨害。

【(对于这一说法,通过推理的方式予以破斥:)无论任何法,如果是不具有次第性或同时起作用的常法,那么决定不是有实法,犹如虚空,常有的自在天也无有功用。】

那么通过推理的时候呢就是讲，无论是任何法，如果是不具有次第性，或者是同时起作用这个常法，那么绝对不是有实法。那么就说你，如果是有实法、他肯定是有次第性的。除或你如果不具有次第性的，或者说他是同时能够起作用的常法，这个常法他绝对不是有实法的，犹如虚空一样，虚空他就不具有次第性的。他就是，像这样的话他就是不具有次第性这样的一个法，他是一个常法。所以他这个常法，他就不起作用，那没有任何功用的。常有的自在天也无有功用。那么这个常有的自在天，他实际上他也是相同的道理，他是常有的缘故，也不可能起功用的，他不具有次第性，不具有次第性怎么能起作用呢？这个是不可能的事情。

【(这一推理说明:)任何法如果有功用,则必然是次第性与刹那性,常有法不可能有变化结果,就说常有法不可能有变化,结果也就无有功用,无有功用的法不可能有实法。】

那么就是说任何法如果起功用的，必然是次第性或者刹那生灭的，前面讲了，你必须要舍弃前前位，才能够产生后后位，所以说后面的这样一种种子生芽也好，还是其他的这样一些行动也好，你必须要移动你的位置，你才能够有这样一种这个不同的情况的出现，而世间上的法都是不同的，前有后无，现有，就是说这个现有后无。像这样就说前无今有，或者说这个现有后无，他都是有这样一种情况出现的，所以说任何法他一定是次第性，一定是刹那生灭的性。常有的法因为他不能变化，因为如果有变化，如果变化不可能是常有的，常有法绝对不可能有变化的。那么如果常有法不可能有变化，结果就不有功用了，结果他不变化的缘故，怎么起作用呢？他以前是怎么样，后面还是怎么样，所以说像这样讲的时候，所有的这些起功用的东西都不可能产生的。我们可以看一下，我们在世间当中生活的时候，你要走来走去拿东西，你要怎么怎么样，实际上都是有功用，他都是要舍弃前前位和后后位的。所以常有法他不变化的缘故呢，所以他根本不能起任何功用。无有功用的法不可能有实法，没有功用的法，怎么可能是有实法呢？这个完全是不可能产生的。

【简略地说,我们要知晓:如果常有,则与是有实法相违;如果是有实法,则与常有相违,这两者不可能有并行不悖的情况。】

简略地说呢，我们应该知道呢如果是一个常有的法的话，他绝对不是有实法，他就绝对和有实法是相违啦。那么如果是有实法呢，就绝对不是常有的，说这两者是不可能并行不悖的情况。所以说呢，我们现在世间上的一切法，他是有实法，如果是有实法，我们就可以确定这一切万法都是刹那生灭的法，只要存在的一切法，都是刹那生灭的法。那么如果是恒常的法，他就是不起功用的法了。那不起功用的法就是，就不是有实法，不是有实法，那就是属于无实法，无实法他是绝对不显

现的。就像兔角啊，像这些其他的这些这个龟毛啊等等，像这样一种无实法他绝对不显现的。所以呢我们就说，如果是常有的法，是绝对没有的法，绝对不存在的法。那么如果是存在的法，一定是无常的法。一定是无常的法。

所以现在我们就通过这些理论反复来去思考，反复推敲的时候呢，我们就会发现，现在我们身心的存在，还有所看到一切万法的存在，全都是刹那生灭的法，绝对没有一个是恒常的法。所以了知这个之后呢，就可以轻而易举地打破所谓的常有不变的这种执着。不管是粗的也好，还是细的也好，都可以打破。恒常的有实法在万法之中不可能存在，任何存在的有实法毁灭并不观待他因是成立的。恒常有实法在万法之中是不可能存在的，这个就是针对了对方大自天派的观点了。他认为这个大自在天，又是恒常又有实法，但是实际上我们通过观察之后呢，恒常呢，又是恒常、又有实法，这个在万法当中是不可能存在的。如果是恒常的法是不存在的，有实法一定是无常的。任何存在的有实法的毁灭，他都是不观待他因，这一点就完全可以成立了。他就是自生自灭，自己就是在这个生，就说刹那刹那生灭，不需要观待其他的因来生灭的。

【所以，我们要清楚，在所知万法的整个范围内没有一个恒常的有实法。】

所以要下个结论就是说呢，在所知万法不管是世俗还是胜义，那么绝对没有一个恒常不变的有实法的存在。

【不具备功用的虚空等法实际上是没有的，】

那么下面呢我们在对虚空这个问题做个分析呢，像这样呢我们说虚空他好像是有的嘛，我们可以看到这个房间里面的虚空，也可以抬头看到蓝天，我们觉得这些都是虚空，但实际上呢这个虚空不具备功用的虚空的法实际上是没有的。那么没有的为什么要安立这个概念呢？下面讲，

【它仅仅是对遣除其他有实法的这一分假立为有的，】

那么就是说是有实法不存在，这个叫做遣除其他有实，比如说我们这个房子的中间没有东西，我们的房子的中间没有堆货物，我们就说，哦，中间这个是空的，这个就是出现了空隙了，这个出现了虚空了，是这样的。所以说呢，这个所谓的虚空呢，他是遣除的其他有实法，所以其他有实法不存在这一点，这个叫做安立成虚空。假立为虚空存在。

【虚空作为常有等的比喻也只是从非无常的角度来安立的，而无有任何常有的自性成立。】

那么还有些人是这样想的，如果虚空不存在的话，那么为什么在其他有些地方讲，用虚空作为常有的比喻呢？如果虚空本身不存在，你怎么把这个，他做一个，就说常有的比喻，犹如虚空啊等等，等等，就是这样的。就像前面的大自在天，讲大自在天那样也是一样嘛，绝对不是有实法就是虚空一样。那么如果虚空不存在，他怎么作为是常有的比喻呢？

那么实际上这个方面就说，也只是从非无常的角度来安立的，遣除他无常，因为无常他是具有生住灭的这样一种法性的。所以我们就说他不具备生住灭的这个法，这个叫做常法。只是从这个角度，从这个浅一点的角度来安立一个常有的假如，实际上就是说遣除了非无常的概念，他不是无常的，这个方面安立以后他就是常。那实际上就是说，安立这个常、没有任何常有的自性，这个常有的自性完全得不到的。所以说所谓的这个虚空的自体，虚空的常有啊等等，等等，这些都是一种名称而已，不可能真实成了自体。

【依靠这样的道理而理解“生”本身就意味着“灭”，这在名言量当中是至高无上的结论。】

所以说依靠这样道理就能够理解了，生本身就意味着灭了，因为他的生根本不住的缘故呢，所以说他生就是灭。就前面讲过生他因为根本不住，刹那也不住的缘故，他从不住的角度来讲，生本身他就是灭的。这在名言量当中是至高无上的结论，所以在名言量中呢，如果不牵扯到胜义量，在名言量当中他是已经是至高无上的了，到达了这样一种这个刹那生灭的无常的时候呢，我们可以说呢，你如果要得到名言量，你就停到这个地方。那么如果是你，像再观察下去的话，就到了胜义谛。所以说这个时候呢，这样一种刹那生灭的法，他在名言量当中是属于至高无上的结论。

【依于这一点也可以了知能作所作、因果的无妄安立以及名言的实相，并能无余推翻耽著世间、常法等颠倒的妄念，而且也能够轻而易举悟入无实的空性，可以说无常是比等一切清净白法的根本。】

那么依靠这个刹那生灭的细无常呢，也可以了知一切能做所做。还有呢能做所做的安立，还有呢，因果的有无安立。以及呢名言的实相。刹那生灭就是名言的实相，就是说实际上我们平时所看到的这些，粗大的，实有的法，不变化的法，这些都不是名言的实相。真正的就是说名言的实相应该是刹那生灭的，一切万法都在刹那生灭，一点都不安住的。像这样的话并能够无余推翻耽著世间常法等天的妄念。

那么实际上我们耽著世间呢，他就是因为我们对这个法，他有一个整体的概念，有一个整体，有一个一体的概念，所以说我们就对这个整体的一，就不变的实一呢产生一个执着，那么如果我们发现这个是刹那生灭的，实际上对这个问题你能够很深的理解，也发现这个一呢是刹那生灭的，所以你会对这个世间八法你看透了他的本质之后呢，就不会再像以前那样你执着他了，像阿罗汉他就是完全已经现证了一切万法刹那生灭的无常。所以他不单单可以完全的不耽著世间，而且呢能够把烦恼障的种子彻底灭尽。完全证悟了人我空性的。然后把常法的颠倒观，也可以完全颠覆，那么就是说常法呢，就说很粗大的常啊，很细微的常啊，不管怎么样，反正你能够体会到，刹那生灭的无常的话，那么对常法的颠倒观全部可以打破了。而且也能够轻而易举，无实的空性，那么这个？细无常呢它可以，作为一个误入无实空，无实空的一个梯阶，这个刹那无常很接近空性，所以如果你再进一步的观察，很容易就了知一切万法都是现而无自性的，全部都是空性的。

所以说在抉择空性的时候呢，他有两个针对宗派的观点有两种观察的方法。一个是通过破极微去（？）的空性，极微和空性之间他也是非常接近的，第二个就是破刹那。那么就是把刹那生灭再一破之后，就马上到了空性了，就是这样的。所以像这样一种就是说他这个刹那生灭和空性很接近，但是呢如果，不点破的话，你不一定就是说了知了刹那无常就能够了知空性。

比如说，小乘的行者，小乘的行者他已经现量证悟无常了，就是说按理来讲，已经轻而易举可以悟入了，但就差那么一点，他自己的智慧就差了一些。没有善知识给他指点，或者他自己这样一种智慧支链和福泽支链就不够，也就没办法突破吧，从这个角度讲就没办法突破。像这样的话只是停留在一些刹那生灭，没有办法进入无始的空性当中去，但是做大乘的行者人来讲，如果你能通达细无常，也能够有这样一种通达空性的资粮的话，很容易通过细无常去趋入到空性当中去。‘可以说无常是此等一切清净白法的根本。

【可以说无常是此等一切清净白法的根本。世尊也曾亲口说：“一切足迹中，大象迹最胜，一切想之中，无常想最胜。”】

那么在所有的脚印当中呢，大象的脚印是最殊胜的，很圆很大，这个从一个角度来讲，形状也是这样，还有一个就是说大象他走的地方，是非常的、很安全的，所以说如果你跟着大象的脚印走，绝对不会落入到歧途当中去，不会落入到这些险坑当中去的，所以说大象迹的意思也有一层这样的含义。

下面的意思就是说一切想之中，无常想最胜，那当然就是最好的就是无想了。最好就是无想，你什么不要执着，安住在实相当中，但是如果要想的话，一切想当中，无常想是最胜的。

那么如果你即思维无常，一切思维无常的话，实际上就可以打破常执啊，或者说如果能够证悟这些这个世间刹那生灭啊，或者就能够趋入无实的空性的梯阶等等，所以像这样一切想当中，无常想是最胜的，乃至刹那当中，顷刻之间的、你能够思维无常的话，佛陀在《毗奈耶经》当中讲，像这样胜过像对于、像目犍连尊者，像舍利佛尊者，这样一百个这样一种清净、像贤品一样的比丘，做供斋的功德，不如一刹那之间意念无常还要殊胜的。所以，这个无常的这样一种力量也非常大，无常的力量很大。昨天上师也是讲无常的时候也是提到过，像这样实际上即便我们生起了粗无常，那就没有生到刹那生灭，就是说真正了知这一切都是无常的，了知这个之后呢，就可以作为我们修道的一个保障，他力量非常强大，可以完全的对推翻对世间八法的如执著。那么如果能够深入到细无常，他的愿力更强，所以像这样讲的时候呢，对一切修行人来讲，好好体会无常，对我们修行还有很殊胜的这样一种作用的。

今天就讲到这里。

《中观庄严论释》生西法师辅导第70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，今天继续宣讲全知麦彭仁波切所造的《中观庄严论释·文殊上师欢喜教言论》。

《中观庄严论》的注释当中主要是针对于自续派和应成派，或者说换一个角度讲就是从因明和中观的这样一种方式来抉择一切万法的究竟实相。那么这个当中也是通过对于因明的方式、对于世俗的万法进行了非常清晰的抉择，对于胜义谛的法呢，通过自续派和应成派的方式让我们知道暂时来讲可以得到一个分别念，对境前的单空的一种定解。究竟来说必须也要超越这样一种单空的境界，安住在无生离戏的本体当中。

无生离戏的本体是一切万法的究竟实相。所以说作为修行人来讲应该把这样一种本体，显现上面作为一种追求的目标，然后让自己的心逐渐逐渐熄灭这样一种虚妄分别之后，顿然能够安住在这样的一种本体当中。

那么就是说前面对于这个一切万法在胜义谛当中是空的道理已经做了观察，现在讲的是世俗当中一切万法存在的道理。那么世俗当中存在的道理这个科判当中通过三个问题、三个侧面来进行安立的。一个方面就是讲这个“未察是喜”，就是说世俗的万法如果你不观察的话它是可以存在的，这种存在的一种本体是似乎能够让人欢喜的地方。尤其是一般的凡夫人呢，如果他一切无所缘的话他就觉得这个不是修法，他就是说这个不是生灭的法义了。所以说他还是要认为有一个执着的对境，那么如果这样的话，我们就未察是喜。那么如果不观察的情况下，似乎可以让这样一种心识产生欢喜一种的方式，就是这样一种世俗的本体。

第二个方面就是讲它是一定是刹那生灭的无常法，一定是刹那生灭的。一切非刹那生灭的、非所做的法都是常有的法，常有的法都是假立的，全都是无实不显现的。所以说在我们面前显现的这个世俗法一定是常生灭法。

第三个问题就是讲能够起作用的法安立成世俗法。今天来讲第三个科判。第三个内容是能起作用之理。

【三：能起作用之理：正如兔角等除了虚名之外自本体少许也不存在一样，一切无实法实际上均与之相同，仅仅是遮遣有实法而已，自主成立一丝一毫也是无有的，因此虚空等不能起作用的法以名言量也无法证实其存在。】

那么这个当中就有一个无实法和一个有实法的这样一种安立。首先就是讲兔角等，平时我们在名词当中有一种词叫做“兔角”，还有讲其它的“石女儿”等等。那么这些法实际上除了虚名之外，就是说只是有一个兔角的名称，只是有一个石女儿的名称，除了这样一种虚名之外，兔角它自己的本体少许也不存在，一点都不存在它自己的本性。

一切无实法实际上都和这样一种兔角啊、石女儿啊是相同的。比如说无柱也好，或者说无瓶也好等等，像这样的一种一切无实法实际上都和兔角一样的，单单有个名词，不存在丝毫的本体。那么这样一种虚名是如何安立的呢？实际上仅仅是遮遣有实法而已。它把这样一种柱子遮遣掉之后，就说这无柱，就说这个柱子不存在这个叫做无柱，瓶子不存在叫无瓶，或就是说兔角遮遣了这样一种实有的角之后安立在兔子头上的这样一种角。所以说像这样讲也是一种遮遣的有实法，石女儿也是相同。

所以这些无实法都是一种遮遣有实法之后，安立了一个不存在有实法的一种状态的名字。就是说把这个有实法遮遣掉之后，这个有实法不存在了。这个有实法不存在的一种状态、或者说这种阶段就叫做无实法。

所以说只有通过遮遣有实法，才能够安立一个无实法的名称，自主成立一丝一毫也是没有的。那么如果不是通过遮遣有实法的方式来安立它的名字的话，通过它自己的本体，自主成立一丝一毫都是完全不存在的。

“因此虚空等不能起作用的法以名言量也无法证实其存在”，所以说这个虚空啊、或者兔角等等这些不能够起作用的法不要说是胜义量，连名言量也没办法证实其存在的。这个方面安立的意思非常明确的。一个方面就是讲这样一种无实法，绝对不可能再胜义存在，它不是胜义有的。胜义当中一切法都不存在，不要说这个无实法，有实法也不存在，所以这个不可能是胜义有。那么不是胜义有是不是世俗有呢？

此处的世俗有主要不是说你有没有它的名字，我叫做世俗有，而是说你不能够有一种自主成立的自体，能不能够起到作用。如果连这个也没有的话，连世俗有也不存在了，不可能有世俗有的自体。所以说如果从所境的角度，从对境的角度来讲的话，像这样一种兔角啊、石女儿等等连世俗谛当中完全都是不存在的，所以说连名言量也无法证实其存在。

【所以，我们应当了知无实法本来就不存在。】

通过前面的分析我们可以知道，这些无实法本来就是不存在的，只不过我们内心当中耽著它存在，我们认为它存在，我们以为它存在。实际上真正观察的时候，哦，这样一种无实法的确是从来就不存在过的。耽著它的名称，不能说明它有名称一定是存在的，这个不一定的。

【由此可见，人们取舍的对境唯一是在名言中具有自相、能起作用的有实法，为此这里也该将它确定为世俗。】

通过前面可以了知，人们取舍的对境唯一是在名言中具有自相的，能够起作用的有实法。那么说要取这个法，要舍弃这个法，实际上我们取舍的对境不是其余的这样一种无实法的概念，而是这个唯一能够在名言中具有它自己的自体，这

个叫做具有自相，然后能够在名言谛当中起作用的。这个方面有实法就是人们取舍的唯一对境。因为这个原因，所以说这里把它们确定为世俗。这些能够起作用的法，就是世俗谛有自相的、能够起作用的法就是世俗谛的法，其它不能起作用的法呢，就不是世俗法了。

【如云：“如若建立一，依彼置他法。”】

那么在这个颂词当中是讲到：如果我们要建立一个法的话，就是说这个一我们如果建立一个法，一个瓶子也好一个柱子也好，如果我们要建立一个世俗谛的法，依彼置他法。

“依彼”的意思就是说我们一定要依靠这个法，它是一定起自相的，它具有自相，它能够起作用，比如说色法它能够产生我们的眼识，能够起这些作用。我们依靠这个法，就是依彼、依靠这个法来安立所谓世俗的。“置他法”就是其它的这些不起作用的法就闲置了，把它放置下来了，把这些法不安立成这样一种世俗。

所以说如果我们要建立一个法，一定是依靠这些能够起作用的，能够有自相的法，能够安立世俗，其它的法呢一定是放置。

【此处堪当所知的事物——为诸大智者到愚笨的牧民之间所共称、能起作用、无害之根前能呈现自相并且可产生后面自果的一切法才是名言量所衡量的真正所量。】

那么在《中观庄严论》的论典当中，或者在因明的观察范围当中，就是说“此处堪当所知的事物”。那么它能够成为一种所知，当然就是说无实法它是不是有所知呢？广义来讲无实法也是一种有所知，但是它出现的场合是在现在真正认真的观察到底什么是无实，什么是有实，或者什么是世俗、什么是胜义的过程当中，这个时候堪当所知的事物就一定是从上到大智者（他精通一切万法的法相的这些大智者），下到愚笨的牧民之间，他对于这些佛法当中的术语、对于很多大智者相续当中精通的这些法呢一无所知，但是这些愚笨的牧民他也能够有一些概念，也能够交流，也能够对世俗法有一些分辨。所以说上到大智者、下到愚笨的牧民之间他们有共称的，就是说共称的，或者说能够起作用的无害的根前能够呈现的，呈现自相的，而且这些法能够产生后面的自果的一切法才是名言量所衡量的真正所量。名言量衡量的真正所量就是前面所讲到的这些愚智共称的，或者说能够起作用的法，还有一一定是正常的根前能够呈现出它的自相的，而且能够产生后面自果的这些法呢，真正是名言的所量。其它的法是一种所量，但是不是真正的所量。其它像这样一种虚名啊等等，它也算是一种所量，但是真正是名言量所量的话不能够真实地安立。

【依之足可明了并命名有实与无实、破与立、总与别、相违与相属、实体与反体、所诠与能诠、显现与遣余等无量无边的类别。】

那么依靠这样一种能够起作用的这些法呢，可以明了而且命名为有实和无实，那么就是说能够起作用的这个法呢，他就是一种有实法，相反呢，观待这个有实呢。这个法就叫做无实法，所以这个当中就有一个取舍的问题，一个安立有实和无实的问题。

那么怎么样才能安立有实和无实这样一种关系呢，首先我们要确定一个能够起作用的世俗，哦能够起作用这种世俗法，他就叫做有实法，那么如果不符合这样一种条件呢，哦他就叫做无实法，所以说呢我们安立有实、无实也是以这个为基础，才能够安立有实无实的，然后呢是破与立，那破呢，就是讲他不在这部分呢我们要破掉，立呢就是说他符合与世俗的实相呢，我们就可以说把他建立起来，破和立呢也是说，他符不符合这样的条件，所以说呢也是以这样一种世俗的标准来作为破立的衡量的这个条件的。

然后又说，总法和别法，那么总法呢，就是讲这些总的人呢，总的树啊，这样就叫做总法，别法呢就是别别的单独的这些松树、柏树或者男人女人，这些都叫做别法，发现在因明当中讲到了就是说这个别法的这些法呢是有自相的法，总法呢是属于一种概念，像这样的话总和别呢也是以这样前面说讲的世俗的条件如是安立的。

然后相违和相属，那么就相违当中呢，这样不并存相违，还有呢就说互绝相违，像这样的话他也是关系到了有实法和无实法，或就是说关系到，这个世俗的体相，不并存相违当中呢，基本上都是有实法的，然后就是说，互绝相违一个是有实一个是无实，这样安立的。

那么相属当中呢也有这样一种同体相属，和彼生相属，实际上这一切都是在安立了一个世俗的条件，啊这个世俗的安立清楚之后呢，在这个上面哦相违是怎么样的，相属是这样的，像这样的话就可以把这些因明当中的这些很多很多的名称呢，都可以安立出来。然后呢，还有一个就是讲实体和反体，比如说一根柱子，这个叫做他的实体，然后呢这个柱子上面的无常啊，柱子上面的所做性啊，像这样的话，就这个方面就叫做他的反体，或者这个柱子上不存在，不具有瓶子这一分，也叫作他的反体，所以说呢像这样的话，实体和反体的安立，在因明当中实体和反体的安立，全也是通过正确的安立的世俗之后，才可以真正的安立实体和反体的关系的，然后还一个所诠和能诠，所诠呢就是讲你的这个语言所表达的，你的名词所表达的这一部分就叫做所诠，能诠呢比如说文字啊，语言呢，像这样的话都叫做能诠，有的时候手势也叫做能诠，像这样讲的时候这些所诠也好，能诠也好，实际上呢也就是和前面的这个世俗的本体的安立，完全相当的，显现与遣余，显现呢就是一种无分

别取自相就叫做显现，遣余呢就说通过有分别来取总相的，所以说像这样的话，就说因明当中显现和遣余这个也是就是说是关键的、重要的内容。

所谓的显现就是说我们的根识面前只要是显现了，就算是已经取完了他的自相了，那么遣余呢，必须要运用你的分别遣除了其他法之后呢，安立一个瓶子的概念，安立一个石女儿的名称，这些都是通过分别念来缘取他的种相，所以说这个是用一种遣余的方式来取对境的。

前面所讲了这些有实、无实、破立、总别、相违、相属、实体、反体、能诠、所诠、显现、遣余等等这都是因明当中的一些重要的术语，那么就是因为因明呢，它主要是观察名言量的，主要是观察世俗量的，所以这些呢，有实、无实等等，都没有牵扯到胜义谛，全是世俗当中你是有实法、还是无实法呢，你是一种通过显现来取呢，还是通过遣余来取等等，这方面通过把这些了知之后呢，就可以完全了知世俗谛当中他是怎么运作的，世俗当中的一些法，他到底是怎么样的一种本体呢，通过前面的一些术语，所表达的含义，完全可以知道了，前面都是讲因明的术语，因明他是抉择世俗谛的，所以说呢，像这样的话都是和这个世俗的定义有关，这些等，显现、遣余等无量无边的类别。

【因此所谓“世俗”的真正对境唯独是能起作用的法。】

所以说所谓的这个世俗的真正的对境呢，一定是能够起作用的法，如果不能起作用的法的话，没办法安立为真正的这个世俗的对境，这个方面就把这个问题讲清楚了。一定是能够起作用的这个法，就安立成世俗。那么下面呢：

【如果有人认为：这样一来，相续即将灭尽的最后刹那就不具备能起作用的法相了。】

因为前面我们在讲到这个世俗的时候他能够起作用，能够起作用当中呢，他有几个条件，一个方面就是讲到了共称的，能起作用的、无害的根前能够生起自相的，最后一条呢是，可以产生后面之果的一切法，安立成他的真正所量。

那么就是说看到这些的时候呢，有些人就这样想，也许会出现这样的疑惑，或者有些地方讲的话就会出现这样一种问题，这样一来呢相续即将灭尽的最后一刹那，这个相续间即将灭尽呢，这个比喻就是讲阿罗汉，阿罗汉呢他就是说通过修行，超越了凡夫位，然后在圣者位通过见道修道的修行了之后呢，在罗汉果的时候得到了有余涅槃，那么得到了有余涅槃的最后他要趋入寂灭的时候，有余涅槃的时候，这个相续还在运作，虽然就是有余涅槃他得到了阿罗汉果了，他一切的我不存在了，但是他的五蕴还存在，五蕴还存在所以叫有余。

那么当他最后要入灭的时候、要进入无余涅槃的时候呢，按照这个小乘的自宗的想法的话，他的这个五蕴，他的五蕴都要灭尽，所以像这样讲尤其是他的心识，这个比较明显就是他的心识，他的心识呢，最后要趋入于寂灭，所以说呢这个方面就牵扯到一个所谓的一种相续即将灭尽的最后刹那，他最后一刹那呢，还是属于有余涅槃位，他的五蕴还在，就还存在。那么第二刹那一入灭之后就进入无余涅槃位了，无余涅槃位，他的整个相续就灭尽了，不单单是我的相续早就灭了嘛，而且这个心识的相续，五蕴的这样一种相续在无余涅槃位的时候，挥之灭之，他也是灭尽了，所以这个时候就有一个相续即将灭尽的这个最后刹那的这个阶段，那么个最后一个刹那，是不是就不是世俗的呢？因为它不具备能起作用的法相，最后一刹那不能产生自我了，一般来讲后面不是有一条能够产生自果的这一法为名言量吗，那么最后你这个法不产生后面的刹那了，因为他的心识是前前生后后的，前前生后后。所以说呢，最后你这一刹那的心识，按理来说他也应该产生后面的心识，但是这个相续即将灭尽最后的一刹那，所以说在这个刹那之后，他就不会在起作用，所以说这个最后刹那是不是就不是世俗法了，显然他不是胜义法吗，他不是胜义法，那么他也不可能不是世俗法，为什么，他不具备世俗的条件，就这样进行安立的。

【对此，虽然(有论师)解释说：如果遇到外缘则能起作用，因而无有这种过失。】

有些论师就是讲，在注释当中讲经部的观点，那么经部在解释这个问题的时候，就是说如果遇到外缘他就能起作用，你说最后一个刹那如果遇到外缘了，他就能起作用，你如果不遇外缘，它就不起作用，所以说如果能够遇到外缘就能够起作用，从这个角度来看的话，他说还是应该可以避免过失的，这种过失可以避免。因为经部宗是这样解释、这样回辩对方提出的问题，那么这个后面呢麦彭仁波切就做一个解释，

【事实上，即便没有遇到外缘，尽管不产生后面的自果，但一般来说也不致于成为不能起作用。】

那么麦彭仁波切就解释的方式是另外一种解释的方式，那就即便不遇到外缘，那么实际上呢，最后刹那几乎已经确定了，像这样的话就是说这个不会遇到外缘，那么即便没有遇到外缘的话，那么会不会让最后的一刹那变成不是世俗谛的过失呢，不会有的，也就是说尽管不产生后面的自果，从不产生后面的自果这个角度来讲的话，他似乎对于这个能起作用的这个世俗的法相呢，他有点不齐全，不能产生后面的自果，从这个角度来讲的话，但是呢一般来说，不至于不能成为不起作用，这个就是说虽然他不能产生自果，但是他其他的作用还是有的，其他作用还是有的，也就说这样一种心识，最后的刹那心识，只要它存在一刹那，只要他在存在的一刹那当中，他就能起到他心识的作用，他这个心识的作用仍然是可以起到的，所以说不能够产生后果，不能产生后面的自果是因为他因缘决定的，但是呢就即便是最后这一刹那的法，他是一个心识，他就一定能够发生，发挥它心识的作用。

上师在注释当中还打过比喻，打比喻讲的时候，就是讲的比如说这个油灯的最后一刹那，这个油灯的最后一刹那，他因为他的这个油已经干了，所以说油灯的最后一刹那他不会在产生后面的一刹那的一种光明了，但是即便是最后这一刹那的这

个油灯，他是不是说，因为它不产生后果的缘故，他就不是它就不起作用了呢，绝对不是这样的，最后一次刹那，乃至于他的这个光，他的这个灯还没有灭尽之前，他就是说释放光明，遣除黑暗的作用，还是存在的，仍然存在的，所以他就说是尽管他不在产生后面一刹那的一种灯念了，但是呢他还是可以遣除黑暗，从这个角度只不过他可能最后一刹那的这样一种遣除这个黑暗的这个力量弱一点而已了。但是呢就是说弱他不代表没有，他还是能够遣除一分黑暗还是能够释放一分光明的，毕竟是灯的缘故。所以我们就说阿罗汉相续的最后一个刹那，他再怎么马上要进入无余涅槃了，五蕴灭尽马上要进入无余涅槃最后一刹那的，心识应该不起作用了，不会这样的，乃至于具备他的心识的过程，他心识的本身的作用一定是具备的。所以麦彭仁波切回答问题的方式非常的圆满。

【其他论典中将世俗分为真世俗与倒世俗两种名言。】

其他论典就是一些其他的中观论典，像中观二谛论呀或者就是还有我们学习过的入中论哪，像这样一种其他的论典当中呢，就把世俗谛分为两种，一个是真世俗、一个是倒世俗，那么真世俗就是无患的六根所取的对境呢就叫做真世俗，和这个地方所安立的世俗有相似的地方，相同的地方了，还有种就叫倒世俗，倒世俗就说是你的根被染污之后，所显现的境就叫做倒世俗，比如说呢你的眼根出问题了，你看到空中很多很多的毛发飞来飞去，或者是说两个月亮呀、看到这样一种黄海螺呀，像这样都是划在倒世俗当中，所以说其他论典当中就把世俗分为真世俗和倒世俗两种。那么麦彭仁波切说：

【从现相的角度而言，在此也只是这样作为它的名言虽说并无相违之处，】

那么从世俗的一种现象角度来观察的时候呢，在这个地方，在这个安立这个世俗的时候呢，把这样一种、只是这样作为一种名言，把这样真世俗与倒世俗作为他的名言这样划分得方式呢，没有什么相违之处，这个方面就是他这样一种考虑的地方的。

【但此论对于名言的实相以量分析而安立的方式何时何地都必须唯一按照因明的典籍】

此论就是讲中观庄严论，那么中观庄严论的这样一种论典当中呢对于名言的实相是以量分析的，也就是说前面这个划为真世俗与倒世俗是通过名言现象的角度，对于名言的安立不是非常非常的仔细的去分析，他就可以把世俗分为真世俗和倒世俗，实际上对于趣入大空性来讲，把世俗分为真世俗和倒世俗都已经足够了。

月称菩萨他安立入中论的意趣的时候呢，是以大空性为主的，是以离戏为重点，虽然世俗和胜义二者之间没有轻重的差别，但是在安立这个你是着重抉择世俗或者你是着重抉择胜义的角度有差别，月称菩萨着重抉择大空性。所以说他在对于世俗的安立方式方面，我们就说他也没通过唯识宗的安立方式，也没通过其他，他就是按照世间怎么承许他就怎么承许，所以说从这个角度来讲的话，把世俗分为真世俗倒世俗已经足够了，不需要再去详细分析了，所以说前面是从现象的角度，也就是说对于世俗和名言并没有做非常系统的或者特别很仔细的去分别，中观庄严论呢，他名言谛当中是按照唯识或者按照因明的这样一种观察方式，按照因明的观察就是比较仔细的那样的，属于名言的实相呀，在名言谛中到底是怎么样，以量分析的时候、安立的时候何时何地必须要唯一、按照因明的典籍，所以说按照因明的典籍的话，他的里面对于一切法的法相呀、或者对他的定义呀、对他的作用呀、他都做非常仔细的来安立的，很仔细的安立，所以说你这个世俗到底是怎么样的一种安立才能来安立成世俗，倒世俗到底叫不叫世俗，严格来讲倒世俗不能叫世俗，因为他倒世俗毕竟是颠倒的世俗，所以说只要安立世俗一定是安立真世俗一定是安立真正起作用的世俗，所以说这个方面就牵扯到一个很认真观察的问题了，名言谛中也有这个问题，平时我们说中观宗的安立，在安立这样一种名言谛的时候呢不是很认真的安立的，是一种假立的方式安立的，所以说安立的体系呢、安立的理论也不是非常非常的仔细，但是在胜义谛中他是属于一种详尽观察，所以他的理论就非常非常的详细了，极其详细了，所以说在他的理论面前一个法都没办法安立。所以这个方面就是讲他的论典、这个观察的一种方式，观察的方式，这个法就是这些法，反正你通过名言安立也好、你通过胜义安立也好，反正我们面前显现的这个瓶子就是这个瓶子，但是对这个瓶子可以分很多观察的方式，就说你通过名言的现象的观察、你通过名言的实相的观察，你通过他的自续派的观点来观察，你通过这样一种应成派的方式观察、或者你通过密宗的大本经(24:56)的方式来观察这个瓶子，他得出的结论都不一样。但这个不是说瓶子有很多很多的本性，而就是他观察的方式、得到的结论的层次稍微有一个差别，但是究竟的意趣完全是一样的，究竟他只有一个本体吗，但是在没有到这个本体之前，他可以出现这样或者那样的一种暂时的体性，我们说暂时的体性可以得到的，也可以说他是一种色法，也可以说他是一种心法，也可以说他是无常的，也可以说他是一种单空的，也可以说他是大空性的，也可以说他是大光明的，实际上都可以说是他的一种本体，暂时的阶段来讲都算是他的本体，但是究竟的本体来讲只有一个，所以说在这样观察下去的时候呢，越往上他的观点越了义，就是说最后就只有一个大明空性大光明双运的本体，其实这个之外呢，这个瓶子的本体再也找不到其他了。所以这个方面也是相同的道理，名言实相，名言现象观察的方法呢也是不相同的地方，说此处是按照因明典籍来安立的，所以说他安立世俗的条件比较严格。

【因而，甚至在名言中，无有功用的一切法也无法安立为名言量的照了境】

所以说甚至在名言量当中呀不起功用的一切所谓的这些倒世俗的法，不起功用的一切法无法安立为名言量的照了境，就说名言量的照了境是不起功用无实法、不能做为名言的照了境的。比如说柱子他是作为眼识的照了境，眼神经(26:21分)作为耳识照了境，这个方面就是名言量的照了境，但是无实法不能作为名言量的照了境。

【所以必须要将绝对能起作用的法认定为世俗，诸如二月等之类的颠倒耽著境显现为它，实际上只是识本身现为那一行相而已，所以不包括在世俗中的过失是没有的。】

那么在这句话中讲的时候呢，我们必须要把能够起作用的法认定为世俗，那么这个时候就出现一个问题，出现个什么问题呢我们内心就会有疑惑，那么你如果能够、只是把能够起作用的法作为世俗谛，那么这个二月他到底划在哪一方，这个二月他属于一种颠倒境他不能够发挥两个月亮的作用的，那么他既不是胜义谛，那不是胜义谛嘛，这个二月怎么可能是胜义谛呢，他是一种颠倒迷乱的法，不是胜义谛的，也不是世俗谛，为什么呢？因为他不起作用，那么又不是胜义谛又不是世俗谛，你这个二月到底是哪一谛？

我们说这个二月还是可以划在世俗谛当中，那么到底怎么样划在世俗谛当中呢？这个地方讲诸如二月等之类的颠倒耽著境显现为他，就是显现为二月，实际上只是识本身现为那一形象而已，就说我们的心识错乱了，我们的心识本身错乱了，在心识上面显现成二月的形象，所以说如果把二月划在心识的这个本体当中，这个心识他是一种自相的法，心识本身他是一种自相法、他不起功能的法，所以他只不过是一种识而已，但是他是一种倒识，但他毕竟也是一种心识，心识是有自相的，所以说，如果是把二月不是从对境的角度来安立，而是从他的本体，你这个二月的本体是哪一个，你这个二月的本体，哦二月的本体是心识显现为那一形象，因为心识是包括在世俗当中，那么你这个二月是心识本身现为那一形象，所以说你的二月是和心识一体的，如果你的二月和心识一体呢，他就可以包括在心识当中，心识是包括在世俗当中的，所以说他可以包括在世俗当中。因此后面那个结论说，所以不包括在世俗中过失是没有的。从这个角度来讲，二月可以包在世俗当中，这个方面我们要安立的问题是什么呢，下面还有几句话，把下面几句讲了就更清楚了，

【如果考虑像显现那样的外境自身的本体成立不成立，则绝不成立。】

那么不考虑到像显现那样的外境，比如说柱子呀、瓶子呀、像显现那样的外境自身的二月的本体成不成立呢，绝对不成立，就是从二月的外境，从他的这个对境的角度来讲，既不是世俗也不是胜义，所以说如果从他的外境到底是成立、还是不成立呢，我们说外境是不成立的，如果他的外境不成立就不能包括在不能算在这样一种世俗当中的，但是就是因为前面这句话，他是心识本身的显现，他是心识本身错乱之后的显现，而心识他是有自相的，心识是世俗谛的法，所以说就把这个二月包括在世俗当中也可以，从这个角度来讲呢划在世俗当中，但是呢如果从他的所境的角度来讲，从他的对境的角度来讲，你说有没有一个对境存在，二月的对境是没有的，如果二月的对境是没有的，那么能不能划在世俗当中，绝对不可以划在世俗当中，就从这个方面把他的归属问题作了个安排。

【假设有人执著这样的显现实际存在，进而认为它不具备世俗的法相，结果成了不包括在二谛中的第三品物体。】

这个是有些人的问题、有人提问。他就是有些人认为这个二谛会变成第三品，就是也不是世俗也不是胜义，那么怎么样安立的呢？假设有人执著这样的显现实际存在，这样的显现实际存在，这一句话实际上就是说明了他不是胜义谛。为什么呢？如果是在胜义当中，胜义是无实空性的，无实空性的，如果是无实空性的怎么可能还有一个显现法的存在呢，啊显现法。但是现在呢就是显现实际存在的，因为这个显现实际存在的缘故呢，他一定不是胜义谛的，他不具备胜义谛的体性。所以说呢，啊就是有些人执著这样的显现实际存在，二月的显现的确存在，我们看得到二月的显现，那么如果是，就是从他的这个显现实际存在这个角度来讲呢，不符合于胜义谛的本体，啊因为胜义谛当中一切不得，一切无所得的缘故，所以他绝对不是胜义谛。

他不是胜义谛那应该是世俗谛了，也不是世俗谛，啊进而认为它不具备世俗的法相，它不具备世俗的法相了，不具备世俗的法相了，从后面破斥的方式来讲的话，他有其他一种破斥的方式，但是在这个当中来说它不具备世俗的法相呢，有点像那个意思，就是说你们认为，说他意思说，你们这个，你们认为对方认为呢，世俗的法相一定要起功用才叫世俗的法相。但是呢，现在这个二月他不起功用，啊这个二月为什么不起功用呢？啊因为就是说他没办法发生二月的本体，有的时候我们就是说，天上只有一个月亮了，现在你看花眼了，看成两个月亮，如果是两个月亮，那应该发生两个月亮的作用，比如说呢，一个月亮他释放了这样一种清凉，两个月亮释放的应该更多。我们更应该感觉到更凉爽，或者更亮才对呢。但是呢他根本就没有两个月亮的这个作用，不发生它的作用。所以说因为不起作用的缘故呢，他也不具备世俗的法相，这个是你说的，他的意思就是说这个是你说的。你们说呢这个世俗谛的法一定要起作用，但是这个二月呢不起作用，他所以他就理解他也不是世俗。

有显现的缘故呢不是胜义谛，不起作用的缘故呢也不是世俗谛，所以说像这样讲的话就结果成了不包括在二谛中的第三品物体了。啊又不是世俗谛又不是胜义谛，呐到底是什么法呢？这个方面是一个提问。那么下面在回答的时候呢说

【如果承认此显现存在并且不是刹那性，那么就成了恒常的显现而且也不会变成虚妄的性质。】

那么前面就是讲到了这个，不具备世俗的法相呢，我们是按照前面的一种方式承接前文来的，那么就是从后面的回答的方式来看的时候呢，这个并进而认为他不具备世俗的法相呢，他应该是这样承许的，就是说：他不是刹那、刹那生灭的法，啊他不是刹那生灭的法，他从这个方面来安立，所以说这个里面的意思呢，可以从很多种方式来理解它。那么在后面回答的时候呢，如果承认此显现存在，第一个就是说，这个显现法是存在的，而且呢不是刹那性的法，而且不是刹那性的法呢，就

说是这个，刹那性他一定是世俗嘛，所以说如果说有些人认为，哦这个显现法他是存在的，但是这个显现法他也不是刹那生灭的法，啊不是刹那生灭的法的话他就，啊就是说是这个，他应该一定是常有法，啊应该是常有法，所以他还是想要成立一种常有法的存在。

那么就是说是这个，或者就是说不具备世俗的法，因为世俗的法相就是刹那生灭的嘛。他也就是一方面这个法是显现的，一方面他不是刹那性呢，不是刹那性说明他也不具备世俗的法相。那么如果这样的话呢，那么这个显现法按照对方的观点来看的时候呢，他要成立这个不是刹那性的法，不具备世俗法相的法，那么这个法就成了恒常的显现，因为它的显现第一个存在，第二个他不是刹那性的，所以说呢这个显现就应该成了恒常的显现了，而且呢也不会变成虚妄的性质。这个二月呢不会变成，啊就不会变成这个虚妄的这个性质了，他因为是一种是这个有显现而且是恒常的不是虚妄的，所以说他就不会变成虚妄的性质。

【如此一来，建立无实的同喻也不可能存在，有诸如此类的过失。】

那么这样看的时候呢，你要建立无实的这个同喻，无实法呢有很多同喻，和这样一种或者所建立的无实法，他有很多很多相同的这个比喻，比如说二月啊，或者就像这个虚空花啊，或者像阳焰等等，他都是这样一种这个无实的同喻，但现在呢你通过这样安立呢，通过你的安立他有显现，而且不是刹那性的，不是刹那性的法的话就成了这个恒常的显现了，他就不会是虚妄的显现了，所以说呢就是说你要把他安立成这样一种无实法的同喻呢，就成了不现实，啊就成了不现实。所以说从这个方面来安立的时候呢，就是说是这个他们，啊有这样一种这个问题，他成了恒常的显现，而且成了不变的虚妄的性质，这个本来就是一个很大的过失。

【本身具有比普通世人更为愚痴的旁生特征，而与比精通万法本性者更胜一筹的诸位智者进行辩论，那简直是一个天大的笑料。】

虽然有的时候我们自己也是这样一种，自以为是一种想法，啊觉得我们发现了一个天大的秘密，这个秘密呢就是一个佛经当中，某佛经当中，或者某论典当中一个漏洞，哎这个漏洞呢就是说是都没有看到，哎今天我看到了，像这样的话就把他说是，比如说前面这个，你又不是世俗又不是胜义的，诸如此类的，就好像发现了一个漏洞一样。但实际上的话这一切问题不可能在这个、啊就是说在智者面前佛陀面前啊，这些大菩萨面前啊，出现这个漏洞没有发现，啊过了几千年之后，突然被你这个人发现了，啊这个是不可能的。所以说这个方面麦彭仁波切呢对于我们这个，这种心态呀，不单单是，这个时候不一定是哪个人呐，有可能是我们自己呀，因为我们平时在看，看书的时候在抉择问题的过程当中，哎就觉得这个好像，这个问题是不是我想的这个更要好一点。这个智者是不是还没有抉择到这个问题呀。但实际上这个只是自己的智慧没有成熟，当你过了几年，再继续学几年，再一看的时候呢，哦发现这个问题特别可笑，当时的这个问题特别可笑，啊就是说这些智者把这些问题抉择的清清楚楚，只不过根本就没有智力去发现，他的这样一种这个问题的所在，或者就是说他的这个解决的，啊这个回答的方式早就已经圆满的回答了，所以麦彭仁波切这个方面就对我们呢就做一个批评，就是说我们本身呢，这些人呢，具有比普通世人更为愚痴的这种旁生特征，不要说是一般的这样一种，啊就是普通世人，比这个普通世人还要愚痴，具备这样一种特征，他说他想要比精通万法的本性更胜一筹的诸位智者进行辩论，那么就是精通万法本性者有很多，比如说世间上的一些，一些这样一种智者呀，他也是精通一些，一些色法啊，一些这些心法的本性，或者就是说，啊比这个因明论师啊，因明论师他精通一切万法的本性的，比这些还要胜一筹的诸位智者，上师解释这个诸位智者，就是中观的论师，你想要和这些比这个精通万法的，精通法相的这些因明师，还更胜一筹的这些智者进行辩论，因为因明师呢，这些精通万法的这个法相呢，他是对世俗法很精通的，啊他能论所论啊遣余啊这些显现很精通，但是呢就是说，中观智者他进一步的对于空性，不单单对世俗精通，而且对于空性的这个胜义谛也精通，你想要对精通两个二谛的这个智者进行辩论，那简直是个天大的笑料。所以这个是不可能做到的事，这个方面，一方面呢就是说这个，啊一方面也是一种呵斥啊，一方面也是一种提醒，就说我们不要太自以为是了，像这样的话我们这个智慧实际上很粗，非常的粗大，所以像这样讲的时候呢，就说是一方面他智慧浅的缘故，也容易产生一种，啊一种这个傲慢呐，自以为是的这样一种这个想法，但是呢就是说他的智慧如果渐渐地深进的时候呢，啊我们会越来越发现，啊一切万法的本性，的确和佛陀所证悟的，在大论典当中所讲的完全是一致的，所以这个方面也是在此处要表达一个信息。

【同样，依此也可类推借助遣余的力量认定无实法的行相，就像所说的“无实法的体性空”等一样。】

同样道理呢，也可以类推推出呢，借助遣余的力量可以认定无实法，这个无实法虽然是不存在的，他这个在显现方面，在自相上面是没办法认定的，但是呢如果你通过分别念，通过遣余的方式来认定这个无实法的行相也是可以。就像我们说无实法的体性空，或者我们说石女儿不存在，啊虚空它是不存在它无自碍的法，像这样我们就是说你虚空都是无自碍，你还能够怎么样认定他的行相呢？这个方面是通过遣余的力量，通过遣除啊这个有实法，啊通过遣除这个无实法，他是具有功用啊，他是怎么怎么样把这些遣除掉之后呢，认定这个无实法的行相，实际上他就是一个，啊就是不存在的一个东西，不存在的本体，所以从这个方面是可以认定的。所以我们平时说哎有实法他是有其功能，无实法是不能起功能的，按理来说你不能对他做观察的，为什么？根本就没有它的本体，但是我们说，如果你借助了遣余的力量，你可以你是可以认定无实法的行相的。

【对因明含义一窍不通的人们对于分为真世俗与倒世俗容易铭记于心】

那么就是说对于因明的含义一窍不通的，啊这些人呢就是说是这个对于真世俗和倒世俗的这个分别，啊分类的方式啊，他就比较容易铭刻在心中，啊这个就一切世俗分为真世俗，真世俗就能够起作用的，或者说就是无患六根所取的真世俗，那么其他的话就是倒世俗，把对这个，啊就是这个两种世俗呢，容易记在心中，容易做取舍。

【但这里从决定将世俗许为能起作用的法而言，具有名言量的深要完全是久经修习法称论师之自宗者的行境】

那么在《中观庄严论》和《中观庄严论注释》的这一块当中呢，啊是从决定将世俗，啊就把这个世俗一定承许为起作用法这个才叫世俗，那么这个我们安立的方式具有名言量的深要，啊具有名言量的深要这个方面，完全是久经修习法称论师的自宗觉。啊法称论师他是这个，啊对于这个因明啊，对于因明方面呢能够广大开显的一个大德祖师，啊一切证悟这个甚深法性的一个大智者，所以说他对于这个，他对于一切世俗的万法啊，他这个显现他世俗方面非常非常通达。因明七论当中尤其是《释量论》，像这样的话把这些一切的这一种世俗法讲的清清楚楚，所以说他在讲这些这个名言谛的时候，完全是能够起作用法安立成名言谛，他是具有名言量的深要的。啊是这样，他是对于名言量做仔细分析的时候就这样。

【上面虽说已从否定的角度说明三法相，但从肯定的方面而言，一个世俗的本体也必须要齐全这三者】

那么前面呢是通过否定呢，三种否定一种肯定，是这样的。那么从否定的角度呢说明了三种法相。比如说无察，就是不观察的。而且是具有生灭相的。像这样从否定的角度说明了三个法相，但是从肯定的角度而言呢，从肯定一个世俗的本体。一定要具足这三者。它所否定的这三者实际上否定完之后也就肯定下来了。所以说我们说虽然从否定的方面讲了三个。从肯定的方面讲了一个。实际上这个否定和肯定啊，它就是一个含义。因为你否定完是要干什么，否定完就是要肯定的啊，你肯定他一定要否定他的反面。所以说它只不过是不同的侧面来讲的。所以说你从否定的角度来讲这个三法相之后呢，这三个法相都是它肯定的一面。一定是它肯定下来的一面。所以后面还要讲肯定啊、否定啊，像这样的一种含义的

【也就是以名言量所得出的意义，或者人们共称的能现出自相的一切有实法，或者现而无自性，这即是世俗的本体。】

那么就是说名言量所得出的意义。这个方面是一种世俗的本体或者人们共称的。能够现出自相的一些实法，这个也是他的本体。或者说现而无自性。这个也是世俗的本体显现但是没有丝毫的本体，他就是一种世俗的法相。

【(相关论典中)再三提到的也是指它。】

那么在相关论典中所讲的世俗 提出世俗呢 也是前面所讲的这些 或者是现而无自性的这个法 或者是说是人们共称的这个现出自相的法 或就名言量得出意义的这个法都叫做世俗。

【接下来简明扼要地阐述否定与肯定的道理:】

那么下面对否定对肯定方面做一个观察。

【某一事物以排除非本身或者遣余的方式来命名，遣余方式也有“无瓶”之类的无遮之遣余与“非瓶”之类的非遮之遣余两种。】

那么像这样讲的时候呢。某一事物你排除非本身、排除非本身就比如说这个瓶子。如果我们要安立这个瓶子，我们就是说排除非本身。把这种就是说柱子啊。其他的人啊非他瓶子本身的法统统排除掉、否定掉。或者通过这样的遣余方式来命名。这方面呢就是说是一种安立的方式 那么遣余的方式有两种方式，一个是如果要从否定的方面来讲的话，无瓶的之类的。那么就是说这个瓶子是没有的。这个方面就讲到无遮的 遣余。还有一种方面呢非瓶啊。就是不是瓶子之类的非遮。所以说在这其他论典当中讲的时候之后呢，就是说一切的否定方面呢，就是两个方面。一个就是无。一个就是非。通过无和非来安住。就是说无就是没有 非就是不是。一切的否定要不就是没有，要不就是不是。我们就说这个没有。就是否定的。或者不是这个。就是否定的。像这样讲的时候无和非就可以包括。没有和不是方面所包括的一切的遣除、一切的否定。

【其中，通过排除非本身的方式来了知它的本体为否定】

那么否定的意思实际上这里面有肯定的。但是他的方式是什么呢。排除非本身。他主要的重点是放在排除方面。排除什么呢、排除非本身的法。比如说我要确定一个瓶子的存在。我要确定瓶子的存在。我就要把这个非瓶子之外的法都排除掉。所以像这样讲呢就是是否定的。通过排除非本身的方式而了知这个瓶子的本体就是否定的方式。然后依靠建立自本体的方式排除所有非本身的法为肯定。这个里面呢就是说是一种肯定。肯定当中呢也有否定的。他是怎么样的呢。他的重点是落在建立之本体的方式。他要建立他。当我建立这个本体的时候呢，一定同时是排除非本身的法的。这个叫肯定。所以这个肯定和否定呢，就是看他着重是在排除呢，还是建立排除之后，排除在过程当中，肯定是在不断不断的肯定他的本体的。那么在建立这个法的同时，在建立的时候呢，一定是排除了其他法的。所以像这样的话，这个两者之间实际上是共通的，只不过是方式方面呢一个是落在一个排除为重点，一个是落在建立为重点。但是你的排除的时候。一定是要建立的，你在建立的时候一定是要排除的。你排除了之后才能建立。所以像这样讲。二者就是一个含义了。在建立的时候呢，就是说这个讲到了有和是。就说我们要说这个东西是存在的，或者要从正面建立它的本体，或者说就是有这个法。有没有，我们说有。然后呢就是是。他有和是就可以完全肯定下来了。我们说有、是。是这样的。和前面的这样的无和非 有了一个对比了。那么前面无方面否定方面呢，就是从没有和不是来讲。那么我们从肯定方面来讲呢 就是有和是 这两个方面来肯定的。

【依靠建立自本体的方式排除所有非本身的法为肯定。】

这个方面是从建立自本体的方式来排除所有非本身的法来肯定的。

【因此，某一事物如果通过否定非本身的方式加以遣除，则也能明白以肯定证实它的本体】

那么这个是一个。所以说某一个事物如果我们通过否定非本身，否定非本身就是说我们要肯定他的自身嘛。肯定他的自身要把他非本身的法都要否定掉。前面我们再讲这个例子，就是说我们要肯定这个瓶子 我们一定要否定。就是说瓶子之外的法。就是非本身的法、非瓶子之外的法都要否定掉。这个瓶子它不是柱子，这个瓶子他不是人、不是其他的这样一种心识等等。把这些法都否定掉之后呢，这个时候就把这个瓶子给肯定下来了。所以说像这样讲了之后呢就是说当然你这样一个一个要去否定他，是不现实的。所以说要把分类、分成两类、分成好几类。像这样讲的时候呢，只要不是瓶子的就划成一类……一句就全部排除完了、否定完了。然后就是在把他的这个金瓶、银瓶、同类法否定掉。最后就肯定下来了。

所以这个方面我们就说，你怎么否定。你把所有法都否定。张三李四王五赵六全都否定掉了这么多人、这么多事物，怎么否定这不需要。他把他归成类了。因明当中把他归类。归完类之后呢，只要不是瓶子化成一类全部否定掉。然后瓶子当中的内部再化成一类，再排除掉。然后、最后就可以确定下来了。是通过这样一种方式来操作的。所以说像这样 通过否定非本身的方式来加以遣除掉之后呢。就能够明白，最后是肯定自己的本体的。最后就说这个是一个瓦瓶、这个是玻璃瓶。最后就是把这个给确定下来了。排除非本身之外的法，最后确定他这个自己的本体。然后呢？

【以及与之相反(通过肯定它的本体而否定非它本身之法)成立的道理】

那么还有一个是讲肯定的这个。我肯定这个是玻璃瓶。当我肯定是玻璃瓶的时候呢，是瓶子的法。在这句话当中全部排除了不是玻璃瓶之外的法，全部排除了。所以像这样的我肯定他的时候呢，一定同时否定了非他本身的法。这个就是二者之间的一个关系。所以你在否定的时候最后是肯定。肯定的同时呢，肯定是要否定其他法的，这个方面呢成立的道理。这个就是就总的方面来说的这个方面就是讲他的肯定和否定他的总的角度来讲的。下面还要讲啊的分别的方面来讲。

今天就讲到这里。

《中观庄严论释》生西法师辅导第 71 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，今天我们继续宣讲全知麦彭仁波切所造的《中观庄严论释》-文殊上师欢喜之教言论，如今宣说的是在名言谛当中如何安立有实法。名言谛当中对于有实法是如何显现，通过三个角度进行安立的，有三种否定和一种肯定。在名言谛当中观察情况下肯定是有显现的，未察是喜；第二个方面它是刹那生灭的自性，一定是无常的；第三个方面法一定是起功用法。这三种否定实际上是在一个世俗法的本体上具备的，这个世俗法一定会具备这三个条件，这三个条件是三个不同的侧面，三个不同的反体来安立的。但是我们在了知世俗法的时候，这三个条件一定要全面了知才能够真正的正确的准确的知道这个世俗法的本体。现在麦彭仁波切在告诉我们因明当中的一些窍诀，就是我们对于世俗法要有一定的认知的的话，要借助一些因明的理论，如今就起到了否定和肯定之间的这种含义。前面对于总的原则，对于总的肯定和否定的道理已经讲了，今天是分别宣讲词否定和义否定二种。

【分别而言，否定也包括词否定与义否定两种。】

分别来说，所谓的否定是包括了词否定和义否定，一个方面是词句上面的否定，一个方面是意义上的否定。包括了这两种，下面分别宣说。

【词否定:如是一切词语均是遣余的有境，因而某一词语借助否定非本身之所诠意义的力量，便能理解以肯定方式建立所诠的本体。】

一切的词语都具备一种力量，也就是说一切词语均是遣余的有境，所有的词语都能够遣除它法，然后来认定它自己的法。当我们在说柱子的时候，它能够排除非柱子之外的法，唯一就让我们认定柱子。瓶子也是这样的，张三李四都是有这样一种力量的，所以说一切词语均是遣余的有境意思就是这样的。

“因而某一词语借助否定非本身之所诠意义的力量”，“某一词语借助了否定非本身”就是把不是它之外的都否定掉，某一个词句借助否定非本身，否定非本身不是把它自己给否定掉，而是否定非是它自己本身之外的法，这种否定非本身的一种所诠意义的力量就能够理解以肯定方式建立所诠的本体了。如果说否定了非它之外的法，最后肯定得到了它自己，它自己的本身就得到了。所以后面一句就讲变成了理解以肯定方式建立起所诠的本体。这个方面就是一种词否定，那么词否定实际上就是排除它法，最后还是建立自体，把自己所诠的本体建立起来，这个方面就是一个总的原则，

【不必说是一切具有实义的能诠词句，就算是说不符实际的“兔角”也是排除了非兔与非角以后建立起所诠的本体，如果这一点不存在，则某一对境的概念就无法生起来。】

不必说一切具有实义的，什么具有实义呢？就象柱子、瓶子等等，这些叫做具有实义的能诠词句，那么就算是不符合实际情况的这些“兔角”、“龟毛”、“兔角”、“石女儿”等等，实际上也是排除了。比如说以“兔角”为例，排除了非兔安立兔，排除非角之后安立角，这个词句我们就不说“兔角”是不是在世俗谛当中存在，我们就这个词语而言，当我们在说“兔角”的时候，一定是排除了非兔和“兔角”的，如果你不排除非兔在词句当中得不到兔；如果你不排除非角，你就在词句当中得不到角。所以在排除了非兔、非角之后，建立起一种所诠的自体，就是这个“兔角”。如果“兔角”所诠的本身不存在的话，那么这个“兔角”这一种对境的概念就无法生起来了。虽然“兔角”在世俗谛当中是不存在的，但是它的概念可以在我们相续当中生起来，就是排除了非兔和非角之后，安立一种“兔角”的概念，象这样的话就可以生起来，那么如果没有这一点就无法生起来。

【如果不产生那一概念，则执著为永不存在的概念也不可能存在。】

如果内心当中“兔角”的概念不产生的话，我们说这个“兔角”是永远不存在的，我们执著“兔角”永不存在的这个概念也不可能存在，因为连这个概念都没有，连“兔角”的概念都没有我们怎么说这个“兔角”是永远不存在的，这个“兔角”是自始至终都没有的。我们如果说这个“兔角”自始至终都不存在，必须要建立起一种“兔角”的概念，不管它是有的东西还是没有的东西，反正这个概念必须要生起来。我们就说这个东西先无后有，现在它又毁灭了，等等。那么如果它是一个无实的东西，它是一个本来不存在的东西，我们说这个“兔角”本来就不存在，永远不存在。所以这个概念也必须要借助内心当中词句的遣余的力量可以生起来，生起来之后可以取舍，这个“兔角”到底存在还是不存在这个问题。

【然而，除了凭借词语的力量而映现在心境前以外，“兔角”的自体再也没有以否定与肯定而成立的他法，事实上于名言中也是不存在的。】

虽然我们是借助词语来宣说的时候，可以得到一种“兔角”的概念，但是我们千万不要认为通过词语观察得到概念之后，它肯定在世俗中存在，这个是不一定的，下面也讲这个问题。“然而，除了凭借词语的力量而映现在心境前以外”，只有凭借词语的力量才能够，凭借“兔角”这个词语的力量才能够让“兔角”的概念映现在心之外，除了这个之外，映在心前，除了这个之外“兔角”的自体没有通过否定的方式来成立真正的一个外境的法的，或者通过肯定的方式成立一种除了心性之外的法，这个绝对没有的。只是在心前显现一种概念，一种总相，除了这个之外，通过否定的方式肯定在名言当中有它的自体，或者通过肯定的方式成立它实际上在名言当中，这种情况是绝对不存在的，这个一定要分清楚。有些法词语可以表达，词语可以表达的东西有些是有的，有些是没有的，比如说“兔角”就是没有的，词语表达的柱子等这个就是有的，这个方面一定要分清楚的。

【义否定：也有以肯定而成立与以否定而成立两种。】

就是对于这样一种意义，前面是词句方面的否定，下面是意义方面的否定。那么意义方面的否定也是以肯定的方式而成立，通过肯定它的自体而成立，通过否定的方式而成立的，有这两种，这个也是义否定它的总的分类，那么就分为这两种。

【其中，一切无实法具有仅仅排除有实法的这一根本，表面看起来似乎看待遣除所破而在名言中建立肯定它的自体，但实际上，除了借助否定的力量而建立以外肯定自本体丝毫也是不成立的。】

首先是对于义否定当中的无实法进行观察，无实法具有仅仅排除有实法的这一根本，有实法不存在的这个角度叫做无实。昨天我们就讲到了比如说无柱、无瓶等等，就排除了有实法。这个有实法不存在在，这个从排除有实法的根本的角度来讲，就安立成一种无实法。表面上看起来无实法似乎不看待遣除所破，就是把有实法已经遣除了，然后在名言当中建立肯定它的自体是存在的，比如说我们说在讲无实法的时候，或者在思维无实法的时候，在安立有实法的意义的时候，把这个有实法排除了，排除了有实法之后，似乎表面上好象无实法的自体已经通过遣除有实法所破而建立起来了，似乎建立起一个无实法的根本，但实际上，除了借助否定的力量而建立以外肯定自本体丝毫也是不成立的。实际上除了借助否定的力量，它只能够否定，否定有实法，然后呢，建立一个假立的一个无实法的名称，或者一个无实法的概念而已，所以说除了借助否定的力量而建立以外，通过肯定的方式来建立是绝对没有的。一个法是不是真实存在，下面讲是不是名言当中真实存在，它必需要通过两层，一个是通过否定来建立，一个通过肯定来建立。那么就若无实法它具备其中一个。那就是通过否定来成立它自己好像是有的，否定有实法，毕竟无实法他不是有实，所以它否定了有实法，似乎建立了无实法的自体。如果再换一个角度来检验的时候，再检验一次，通过肯定的方式能不能够否定呢？通过肯定的方式是无法否定的，你怎么去肯定一个无实法的存在？没办法肯定他的存在。它只是具备否定的力量建立，那么通过肯定的力量来建立是绝对不成立了，没办法通过肯定的方式来建立他的自体，这就是无实法。

【而一切有实法以肯定的方式建立自本体，间接也以否定的方式遣除一切非本身的法，】

一切有实法就不是这样的了，有实法在《楞严经》当中具有他的本性，有他的自性可得，所以说他可以直接通过肯定的方式来建立自本体，间接也以否定的方式遣除一切非本身的法，所以它既有肯定，也有否定。当他肯定他的自体存在的时候，间接也是通过否定的方式遣除一切非本身的法。，，

【因而是以肯定与否定两者证实的，但主要还是借助肯定的力量，间接加以否定。】，

有实法是通过肯定与否定两重标准来检验，他可以通过肯定他自己的本体存在然后否定其他法，以否定其他法来肯定他自己的本体存在，所以说这样的一种有实法，他是肯定和否定两重考验的。主要还是借助肯定的力量，因为他在世俗当中就是实有的，间接的加以否定的力量来辅助，也就是说以肯定为主，以否定为辅。那么无实法就不是这样的，无实法只有否定。有时安立它似乎存在的一个本体，但是如果以肯定的方式来建立的话，就无法建立了，它不存在。下面一段话就是要分析为什么要分析词否定和意否定？为什么要区分肯定和否定的方式建立的差别？

【所以，如果为辨别词否定与义否定，则无法分出名称所表达的意义在名言中有无的差别。】

首先，我们说一定要先通过词否定和意否定，如果说只有词否定，比如说“兔角”，“兔角”是有词否定的，但是他有没有意否定呢？他只有词否定没有意否定，因为“兔角”的意义在世俗谛当中根本是不存在的。但是如果缺少意否定，只有词否定，我们说“兔角”是存在的，因为他有词否定的缘故，但是如果我们通过词否定和意否定两个否定的标准来衡量的时候，“兔角”的名称所表达的意义在名言谛当中是不存在的。如果没有意否定就会认为“兔角”所表达的意义在名言谛当中也有，但是，我们说有词否定再加上一个意否定，看上去，你这个“兔角”表达的意义在名言谛当中也就是不存在了，所以说一定要有词否定和一否定两种。

【对于意义的本体，倘若没有区分以否定来证实和以肯定来建立的差异，则无法将有实法与无实法区别开来，由此可见，鉴别此二者的这一方式极其重要。】

第二个问题，对于意义的本体，我们说前面不是意否定，对于意义的本体，如果没有区分以否定的证实和用肯定的建立，那么就没有办法分清什么是有实法，什么是无实法。前面我们在分析的时候，有实法具备两种：通过一个是通过否定的证实；一个是通过肯定的建立。所以他从正面和反面两个方面都可以建立有实法是存在的，而无实法只有通过否定来建立了，通过肯定的建立是根本不存在的，这就叫做无实法。无实法只有一种，否定的建立。有实法有肯定的建立和否定的建立者两种。如果没有这两种建立的话，无法将无实法和有实法区别开来。

从这方面来看，鉴别这二者的方法是极其重要的。如果我们很娴熟的掌握了这些法，我们就很清楚的可以知道，名言当中那些法是真正存在的，真正起作用的。哪些是仅有虚名的。不单单是教典当中所讲的经常观察或者自己根本不懂怎么观察的方式，如果把这些因明当中的道理词否定、意否定等等搞清楚之后，就可以通过这个标准去衡量，平时在我们心田所产生的执着，在我们没有学习这些法之前，所有的概念统统都是一种混在一起的概念，混为一谈，都不知道哪些是有兔角”、有虚空、有柱子、有瓶子，好像似乎都是世俗，但是如果你不借助这些因明的窍别来看，就把这些问题根本区别不开来。如果你很娴熟的掌握了这个窍诀之后，你就可以知道，虽然这一切词句都是可以通过分别来进行认知的，但是这里面有很多很多的差别。比如说有显现、有遣余、有词否定、有意否定等等。如果把这些掌握好了之后，你就可以很清晰的把这个法，把一切乱成一团的法一个一个的归类，这个是世俗当中不存在的，这些又是在世俗当中存在的等等，这样有很大的必要性。

【无论在差别事上建立任何一个差别法，都有以排除某一事物不具有某一差别法来建立以及排除其本身之外的他法具有而以唯其具有的方式建立两种。】

首先，这里面有一个差别事，有一个差别法，这是两个概念。差别事就是讲一切法他的本体，柱子、瓶子这些都叫做差别事。差别法是什么呢？差别法上面本身具有的特征比如说无常、所作性，生住应变等等，这些都叫差别法。任何一个差别事上面，都具备一个差别法。一个柱子差别事上面肯定也具备其他无常等等，瓶子上面也具备这些。一个人也具备这些差别法或者说无常，都是种性。而一切差别事都具备这些法，当然这些方面有些别性，除了这些共同具有的无常所做等等之外，还具备一些别性，那么这些别性是什么呢？比如说人的知言解义的别性，比如说黄牛的项峰垂胡的这个别性，这种差别法，就是他自己有，其他就没有了。项峰垂胡这个就安立不了了，或者说你说牦牛知言解义这个也不行。任何一种法都具备一种共同的差别法，就像前面的所做、无常等等，还有一些不共的，不共的就是它的法相。

所以无论在差别事上建立任何一个差别法，都有两种，其中一种是以排除某一事物不具有某一差别法来建立，这是一个。某一事物就是讲它的差别事，我们要安立他的差别法，某一事物不具有某一差别法，要把它排除掉，排除某一事物不具有某一差别法，把这个可能性排除掉之后，实际上，得到的结论就是某一事物具有某一差别法。排除和不具这个是两个否定，那么两个否定加一起的时候，是表示肯定的。实际上他的意思是说，某一事物具有某一差别法。那么怎么样才能够说某一事物具备某一差别法呢？就是排除某一事物不具有某一差别法。比如说柱子不具有无常，我们要把这个不具有无常的排除掉，最后我们就说柱子具有无常。或者说黄牛这样一种法相就是项峰垂胡，我们要把黄牛不具某一有差别法，不具有项峰垂胡等等排除掉之后，建立起黄牛具有项峰垂胡。所以说要排除某一事物，不具有某一差别法来建立，是其中一种，这个实际上就说，某一事物具有某一差别法，最后得到的结论就是这个。

第二种就是排除非本身之外的他法具有，而以为其具有，这个意思学过因明的话，就会好懂，没学过也可以理解。排除非本身之外的他法具有，其本身之外，我们就知道了，比如说黄牛之外的马、牛、人等等其本身之外的法，这个差别法，要排除其本身之外的他法，也具有项峰垂胡，这个特征在马、牛、羊等等，在它们上面不具备，所以说排除其本身之外的他法也具有这个特点，而以为其具有，最后得到一个结论，只有黄牛才具有这个差别法，所以说排除其本身之外的他法也具有这

个法相，最后的到一个结论就是只有它自己具有，比如说前面我们讲到的这个项峰垂胡这个法相，项峰垂胡这个法相只有在黄牛这个动物上才具备的，所以我要建立它的法相的时候，要排除其本身之外他法也具有这个法相，要把马、羊身上也具备项峰垂胡的法排除掉之后，最后说只有黄牛才具有项峰垂胡。通过这个方式来建立，有这两种。

下面讲差别法，以法相为例，法相就是差别法之一。

【以法相为例，在某一事物上具有的方式也有三种】

法相在一个法上面最不共的一种差别，只有他有其他没有。比如人，人虽然有很多很多不共于其他地方的条件，或者特征，但是知言解义了。人就是一种知言解义的法相，知言解义的法相在其他的动物、植物等等上面不具备，只有人具备。所以，当我们说知言解义的时候，一下子就能够知道这个人，因为通过知言解义这个特征，可以建立起人的法相。所以我们说知言解义就是人，项峰垂胡以前我们学因明的时候，有很大的一个像片，项峰，脖子上一个大瘤；脖子下面一片肉——项峰垂胡，一看到这个的时候就是黄牛，其他跟本没有，根本不具备这个。这个黄牛不是汉地的黄牛，是印度的黄牛，名字叫黄牛，特殊一种牛种。现在讲的时候，只有它具备项峰垂胡，其他的就没有。所以这个方面就是讲它的法相，就是它最不共的特征。与他最不共的特征挑出来作为法相，与其都不一样的作为法相。比如柱子撑梁、瓶子盛水等等，这就是它不共其他法的一种本体，叫做法相。

我们以法相为例，某一事物上具有的方式也有三种。三种否定完全通过观察确定之后，才可以说这个法相就是一种正确的法相。

【一、非可能否定：排除诸如将微尘立为识之法相这种不可能的情况后安立识本身容有的法相，称为非可能否定。】

非可能否定的意思是什么呢？非可能否定实际上就是说，换一个角度讲否定非可能。就是说你的法相，安立这种不可能的情况，把这个不可能的情况否定完之后，安立它本身的法相。比如说此处打的比喻，心识的法相是什么？微尘。微尘是心识的法相这个就是不可能的。为什么不可能是心识的法相呢？所以我们要把这种不可能的情况，比如说把微尘列为识的法相的这种不可能的情况排除掉，然后安立识本身的法相——了别、了知境，或者自明自知等等，这个方面都是心识的法相。

所以，安立法相的时候，第一个必须要把不可能情况排除掉。完全它上面不具备的东西安立一个法相，这个就不具备了。比如人有尾巴，这个当然就是一种不可能的事情了。或者说把其他动物、其他植物的法相安立成人，不可能。所以要安立人的法相，第一个必要把不可能符合、把不容易有的东西否定掉，所以，像这样讲的时候就成立非可能否定。安立法相的第一个条件，要把不可能的东西否定掉。

【二、非有否定：某一事物的一个侧面虽然容有某一特法，但对事物的其他方面来说却不一定【不遍】，】

某一个事物的一个侧面是具有某一个特征的，但是对于这个事物的其他方面来说，就是不周遍这个特征，所以说这个法相在这个事物上面就没办法安立了，这个也叫做不遍。是在安立法相的时候的一个过失，一定要把不遍的问题遣除掉，这个叫否定非有。否定非有，就是一个方面有了，其他方面没有。所以，把这个要否定掉，把其他方面不存在的东西否定掉，这个叫做非有否定。

要让这个特征在法的方方面面都具备，特征要周遍在事物上面。如果只是在一个方面具备，其他地方不具备，我们就说这个法相是不周遍的，不遍。法相当中有个不遍的过失，下面举例就比较容易说明。

【诸如依赖眼根而生起的认知对境之识安立为识的法相，】

我们安立了心识的法相的时候，怎么样通过它的特征安立心识的法相呢？“依赖眼根而生起的认知对境之识”，心识的识至少有六种，或者从显现的识来讲至少有五种，五种取外境，有眼耳鼻舌身，或者再加上意。要安立心识的法相，必须要周遍在所有的识当中。但是，现在安立心识的法相的时候，就“依赖眼根而生起的认知对境之识”，这种识可以在心识一部分。如果心识是六种，就是六分之一可以周遍；如果心识是五种，五分之一可以周遍。五分之一可以具备，比如五分之一当中的眼识，就是属于整个识当中的一部分。眼识可以具备这个条件——“依赖眼根而生起的认知对境之识”，像这样的话可以说眼识是具备这个的。但是耳识呢？耳识不是依赖眼根生起的，鼻识不是依赖眼根生起的。所以，这个法相不遍，不遍在整个识当中。只能在某一事物的一个侧面，眼识的这个侧面，容有这个特征，容有“依赖眼根而生起的认知对境之识”这个特征。但是针对其他方面来说，其他方面就是以这个例子来讲就是耳识、舌识、鼻识、身识、意识，都不周遍。所以，这个法相是不遍的一个法相。

那么，怎么安立真正的总的法相呢？就是自明自知或者了知境。总的方面就可以了知，就可以安立它的法相了。所以，你这个法相是不周遍的，只能安立在某个侧面有，其他侧面就没有了。

比如安立人的法相，人的法相是知言解义，一定是把整个总的方面已经周遍了，其他的侧面的方面不一定周遍。所以，一定要排除不遍的法相。

【排除事物的所有侧面不具备的情况下周遍而安立，称为非有否定。】

“排除事物的所有侧面不具备”，所有侧面不具备就是非有。所有的侧面不一定具备这样一种条件，把这个否定掉之后，然后把法相周遍安立在它的事物上面，这个叫做“称为非有否定”。这个是安立法相的第二个条件。一定要遣除它不遍的过失。法相一定要周遍在它上面。

第一个条件：必须要把不容有的法相排除掉，根本和他不沾边的东西必须要排除掉；

第二个方面，虽然沾边了，但是没有完全周遍，这个也要否定；

第三个法相的过失——另有否定，周遍但是太过于周遍，周遍的太多了，把这个也要否定掉，也就是第三个另有否定。反过来讲就是否定另有，另有就是其他法也有，其他法也存在，不单单是我这个法上面存在这种法相，其他的法上面也存在这个法相，叫做另有、别有，其他的法也存在，这个就不对。因为，安立一个法相，一定只是这个法上面才具备，这个是安立一个法相。否则，这个也具备，那个也具备，两种不同的物质上面都具备这个法相，安立名字因为什么什么缘故，通过法相建立，这个方面就会变得很乱。所以第三个一定是要否定其他法也有，只是我这个法才有的，只是周遍在我这个法上面，这个就是第三个别有否定。

【三、另有否定：虽然对于某一事物来说是周遍的，但对不想表示的他法来说也同样周遍【过遍】，】

我安立这个法相，对于某一个事物来说是周遍的。对我这个法来讲周遍，所有都具备这个条件。但是，对于不想表示的他法来讲，也同样周遍我这个法相，这个就出问题了。这个法相就过遍了，过于周遍。对于我想表达的事物来讲，它完全具备这个条件、特征，但是对于不想表达的法来讲，也周遍，这个就不对。下面举例说明：

【诸如凡能作为心之对境的法安立为识的法相，】

这个也以心识的法相作为举例，在这个过遍的例子当中，安立了什么例子呢？“诸如凡能作为心之对境的法”，只要是能够作为心的对境的法，这个就是心识。这个就过遍，心识能不能作为心的对境呢？心识可以作为心的对境。但是，柱子、瓶子也能够作为心的对境。虽然安立这个法相在识上面可以安立，它是可以作为心的对境。但是，对于不想表达的柱子、瓶子，因为是安立心识的法相，也具备这个法相，也能够成为心的对境，所以这个法相就过于周遍了。所以像这样讲的时候，这个方面就说不确定。

比如安立人的法相的时候，我们说能够直立行走，这个是不是人的法相呢？人可以直立行走，但是你再找一个猩猩也能够直立行走，狗熊它有的时候也站起来跑，它也能够直立行走，但这不是人呢？这个过遍了，它不是人的法相了。所以知言解义在人上面周遍其他法等等不周遍了，所以说这个方面讲的时候：

【排除他法具有而安立唯它本身才具备，】

就说排除它法具有，它法是不存在的，只有我这个上面才具备，这侧面另有否定，这个否定另有，对其他法还是否定的，在其他法上面绝对是不存在的，像这样讲就

【称为另有否定。】

这三个条件一定要具全的，我们从它的次第下来就是非可能，就是不能有，一定要把他另外不沾边的法否定掉，他根本不存在的一点点的他的法相一定要否定掉。第二个方面就是讲不变的方面要否定掉，他虽然有但是不周遍，他不能够完全周遍在他的身上，这个要否定掉。第三个就是周遍但是过遍了，过于周遍，他不想表达其他法上面也有他的法相，这个要否定掉。只有把这三个否定掉之后，你这个法相才是最准确的，只是在你这个法上面准确准确的安立他的法相。所以这个方面一定要通过三个条件来进行检验，三个条件来检验这个法相是不是真正的一种无误的法相。

【以这三种否定形式断除三种过患的法相才能被共许为无谬的（真实法相）。】

那么通过这三种否定形式断除了三种过患，就是不容有、不遍和过遍，断除了三种过患的法相，才能够被称为无谬的真实法相。这个是通过这个方式为例，通过前面所讲的这个以法相为例，你怎么样在差别事上面建立了差别法，以法相为例，通过三个方式来否定就可以圆满了。

【如此凡是在差别事上建立差别法均要通过唯它具有或者他法也具两种否定形式，按照想表达的意义才能建立。】

凡是要在差别事上面建立差别法，需要通过唯它具有，就是它自己具备的，不共的一种，比如前面所讲的一种法相，以前面的法相为例，就是唯它具有的，只有它才有，其他没有。或者他法也具有，什么是他法也具有呢？他法也具有是前面我们讲到的一个总的差别法——无常。无常的差别法，柱子上面也有，瓶子上面也有，这个方面差别事上面的差别法有些是共通的，共通的差别法无常所做，诸如此类，生住因灭【32:46】是共通的，有些是不共的，唯它具有的法相之类的东西，这两种唯它具有或者他法也具有的方式，按照想表达的意义才能够建立的。

【因此，从任何事物上所具有的任何差别法的反体角度可以分出有同样数目的否定，排除一切非本身之法的本体与肯定是同一个意思。】

“因此，从任何事物上所具有的任何的差别的反体角度”而言，任何事物上面他具有的任何差别法，从他这个反体的侧面角度可以分出同等数目的否定，反正你要建立一个差别法，从他建立这种差别法的反体角度来讲，他肯定有一个否定的，你建立多少种差别法就有多少种否定，所以说可以分出有同样数目的否定。

“排除一切非本身之法的本体与肯定是一个意思”。排除一切非本身的，只要不是我本身之外的法排除掉，肯定我自己的本体，这二者就是同一个意思。虽然名词上叫否定，实际上他意思就是要肯定，要把他的意义肯定下来，在名言谛当中就是一个破一个立。当年全知麦彭仁波切他老人家在研究《释量论》的时候，显现上面梦到了萨迦班智达，他就是没有什么不懂的，实际上一切因明他就是破立两种，一下子就通达了所有的因明的窍诀。当然我们就是说一切上师给我们说破立两种，破立两种还是不一定了知的，但是这个里面有一种传承加持在里面。如果有这样一种条件，实际上我们也知道，这个也是他的一种表示方式吧，因明的窍诀他讲出来了，本身来讲的话受教者他有这样一种根性，再加上有一种加持，因缘和合的时候，他就通过一句话：“破立”，然后就通达了所有的因明。所以说我们就说这些方面破和立，能够通过肯定来否定，肯定来否定，实际上就是破和立二者之间的关系，名言谛当中一定要有破和立，我们说胜义谛当中无破无立，但名言谛当中你不把破和立的问题搞清楚，你把世俗法也是完全混为一团，不能够分出很清晰的条例来。

【也就是说，从分为差别事与差别法的角度而言，（以蓝色为例：）差别事是指单单蓝色的反体，蓝色上面的所作、无常等作为差别法的反体。】

从分为差别事和差别法的角度而言，以蓝色为例，差别事就是指单单的蓝色的反体，就是蓝色本身作为反体了，蓝色上面的所作、无常等等是作为差别法的反体。

【倘若从分为法相、名相与事相三者而言，则这三者的反体分别被共称谓义反体、自反体与事反体，诸如此类。】

前面是以蓝色为例做观察，那么再以法相、名相和事相而言，这三者的反体可分别被称为义反体、自反体和事反体。法相前面也分析了，某一个法上面具备的不共的特征，这个方面就是讲他的法相。名相就通过这个特征安立的名称，比如说知言解义，这一类的都叫人，人就是他的名相；或者说黄牛因为它具备这个项峰垂胡的缘故，具备项峰垂胡它就叫黄牛，黄牛就是它的名相、它的名称，也可以这样讲。事相，事相就是讲他的具体所指，具体的事物。比如说我们说这个花白的黄牛，名言谛中这个花白的黄牛，这个花白的动物叫黄牛，因为具有知言解义的缘故，这个上面，这句话当中就具备三个，三项都具备了。第一个是花白的动物，面前我们直接看到的这头花白的动物，这个叫做实相；具体的显现在我们面前的花白的动物叫黄牛，这个就是它的名相；因为他具备项峰垂胡之故，这就是它的法相，法相、名相、事相都是可以这样安立下来的。

法相、名相和事相对三者而言，从三者的反体来讲法相可以叫异反体，就是通过他的意义上面，不共的特征上面，所以叫义反体。虽然这三个法是一个东西，我们就是说花白的动物和它的名称和它的项峰垂胡，是不是三个东西呢？似乎我们觉得好像是三个东西，但是项峰垂胡是在谁上面具备的？项峰垂胡就在前面这个花白上面具备的，那么这个花白是什么呢？这个花白就是黄牛。所以说它的法相、名相、事相他就是一体的三个侧面。所以说他这个义反体，从他的法相上面就是属于这个花白的，这个黄牛的义反体，从他的这个不同的特征方面安立的。

名相，名相就叫自反体。自反体就是只有我叫这个名称，其他的就不能叫，这个叫自反体，他人没有，这个叫自反体。事反体，就是事物本身，面前这个花白的动物，或者面前这个人叫张三，面前这个人就是事物了，本身就是事反体，所以也可以这样分，诸如此类都可以了解了。

【如果归纳而言，则一切反体都是从否定或遣除非其本身之他法的侧面来安立的。关于两种否定的方式，在此已经极其明了地宣说完毕。】

如果归纳而言的话，一切事物的反体都是从否定或者说遣除非本身的他法方的侧面来安立的。所有的反体都要否定，或者说遣除非其本身的其他法，只要不是他的本体，不是他的本体的他法全部都要遣除掉，所以说这个反体都是通过这种方式来建立的。关于两种否定，就是词否定、义否定，在此已经极其明了地宣说完毕了，就是这样的。

下面这一段话是要回到世俗，前面我们安立的三大法相上面来。世俗的三大法相，未察似喜，生灭的这样一种刹那法，还有能够起功用的法，就回到这个上面来进行安立了。就要回到前面讲到的词否定、义否定，回到这个法相，就是世俗真正的三个法相上面讲，下面因为他牵扯到三个辩论。

【如果是世俗，则以上的（未察似喜、生灭有法与能起功用）三法必须在一个事物上不分离而齐备】

就像法相、事相和名相在一个事物上面不分离而齐备一样，未察似喜、生灭刹那和能起功用这三个法，必须在一个事物上不分离而齐备，这个事物是什么呢？这个事物就叫做世俗，那么一定要在世俗的法上面绝对要不分离而齐备的。下面就是针对这三个法相有些辩论和一些回答，首先辩论一，针对第一个法相的：

【（辩论一）有些人说：这是不合理的，假设具有合理性，那么苦受的事物【有法】，在未经观察的情况下也应是享受了【立宗】，因为是世俗之故【因】。】

第一个辩论就是说这是不合理的，什么不合理呢？它是针对世俗的三大法相当中的第一个法相，未察似喜，他说这个不合理。为什么呢？假设具有合理性的话，它下面就立一个公式，立一个这样一种量来进行安立的。那么苦受的事物作为所证事，作为有法，在未经观察的情况下也应是享受，这是它的立宗，没有进行观察的情况下一般是先立宗。它的因是什么呢？因为是世俗之缘故，是这样的。它的意思就是说什么呢？下面麦彭仁波切说了，第一个辩论是词句上的辩论，它只是词句。什么词句呢？我们在安立世俗法相的时候，有一个未察似喜，你看它的立宗当中就有这个。在未经观察就是未察了，也应似

喜受，似喜，好像是喜。那这个喜是什么意思呢？前面我们那个喜是似乎能够让你欢喜，似乎存在的意思。他就把这个喜理解成喜受，喜受了，他就是说苦受的事物在没有观察的时候应该是喜受。因为它是世俗的缘故，我们说是不是世俗呢？是世俗。就是说如果你是世俗，那我的这个立宗应该成立了。但是我们就是说，未察似喜，他就把这个苦受和喜受，他就把我们的未察似喜，这个“喜”字，纯粹的理解成一个喜受。他说，这样讲的时候，它就苦受的事物如果没观察的时候也应该是喜受。为什么呢？因为它是世俗的缘故。

【不能这样承认，因为明明是不喜的感受之故。】

也不能这样承认，也不能说是在这个苦受不观察的时候就是喜受，因为它是明明很强烈的一种痛苦，明明是不喜的感受之故。他这个方面对我们的这个世俗的三大法相之一的未察似喜提出一个辩论。

那么下面我们就是同等理来破，不直接回答它，直接通过一个同等理来进行破斥的，上师在讲这段的时候也是这样讲。辩论的时候如果你不是使用同等理的话，也必须针对它的问题本身进行回答。那么如果你使用同等理的话你可以就算是个技巧了，现在大家都是认承的。就是说你在回答问题的时候，你可以不直接回答他的问题，你通过说个同等理，给他再提个问题，把这个问题返回去。你如果是这样的话那么你给我解释下这个是怎么回事，这个叫做同等理而破的。这个同等理，对方它也是承认的某个根据，以对方承认的某个根据为他的因，然后把这个他给我们的问题打回去的，这个方面不用直接回答的一种破斥的方式。所以说应通过同等理来破。

【(以同等理而破:)梵天、大自在天、转轮王的世间安乐【有法】，应是痛苦【立宗】，因为一切有漏皆是痛苦的本性之故【因】。】

梵天、大自在天和转轮王他们就是想拥有很强烈的世间快乐。我们说这些快乐应该是痛苦的自性，为什么呢？因为佛经当中讲过，一切有漏皆苦，对方肯定是接受一切有漏皆苦的，这个是四法印嘛，如果他是佛教徒他肯定会接受四法印，四法印当中的有漏皆苦就是四法印中的一个法印。如果他接受这个的话，就应该承认什么呢？梵天、大自在天、转轮王的安乐全是痛苦。他一定要接受这个。所以这个也是一种同等推理了，同等理。我们下面就是说

【不能这样承认，因为明明是快乐之故。】

你不能把这些都是成立为痛苦，为什么呢？因为梵天他是离欲的快乐，大自在天他是欲界快乐，转轮王他是人间的快乐。所以像这样讲的时候呢，明明这一切都是快乐的，怎么可能是痛苦呢？明明是快乐的就不能是痛苦。

【还有许多同样的实例】

麦彭仁波切这个地方只是举一个例子而已，还有很多很多这样一种实例可以举出来。

【如果(你们所说的要)分析密意，那(我们所说的)另一者也同样可以分析。】

对方说我们这个话要分析意义的，一切有漏皆苦，这是要分析的。把所有的有漏，不管是苦苦也好，变苦也好，还是行苦也好，从这个角度来讲，没有离开轮回都是痛苦。无常变化都是痛苦，我们要分析它的密意，而不是说梵天、大自在天的安乐就是痛苦。他说我们要把一切有漏皆苦这个密意分析出来，必须要分析出来。

我们说，如果你要分析密意。我们可以分析我们的密意，什么叫做未察似喜，我们就把未察似喜给他们解释清楚。所以如果他要分析密意，我们再分析密意，他给我们发的过失就没办法安立了，他只是一个词句的辩论了，就这个意思、这个含义了。下面就讲第二个问题，第二个辩论：

【(辩论二)对方说：单单无遮的空性【有法】，应成刹那性【立宗】，因为是世俗之故【因】。】

就是对方的一个辩论的一种量，一种公式。那么单单的无遮的空性，应该变成是刹那性的法，为什么呢？因为是世俗的缘故。那么下面我们从注释当中解释：

【此推理是成立的，其原因是：《自释》中说：“由于依于所谓世俗之分别念的缘故，无生等也成世俗，而不是胜义，如同树木等的词义一样。”】

首先观察这样一种宗法是不是成立的，把它的这个因和它的有法放在一起观察。无遮的空性是不是世俗，我们就说，无遮的空性是不是世俗呢？他说应该成立的，这个推理是成立的。第一把因放在有法上面看的时候，这个无遮空性应该是世俗，他下面还引用了这个《自释》当中的话。依于所谓世俗的分别念的缘故，无生等，比如说前面的单单无遮空性就无生，因为遮破了生而安立无生的。所以像这样讲也是这个单单无遮就无生等，也成为世俗而不是胜义谛，就好像树木等的词义一样。树木等的词义是什么意思呢？我们说在树木的时候，第一，它是词句的对境，第二，它是意境分别的对境。这个地方讲的时候，把无生和树木的词义放在一起，安立成世俗，不是胜义谛，所以他觉得第一个是成立的。这样一种单单的无遮空性就是世俗，世俗可以包括无遮空性，可以包含无遮空性，所以他觉得这个是成立的，无遮空性应该是世俗。那么如果是世俗的话就出问题了，为什么呢？应成刹那性，空性应该成了刹那性，因为它是世俗的缘故，这是针对我们的第二个法相来辩论。第二个法相就是说世俗谛的第二法大法相刹那生灭，应该是刹那生灭，他就针对这个刹那生灭来说世俗的法相，下面还说：

【又云：“无生等也归属在正世俗中。”】

他把无生等也包括在正世俗谛当中了。这方面和前面是连在一起的。他们又说

【不能这样承认，因为(空性)是无实法之故。】

实际上是不能这样承认的。为什么呢？因为空性明明就是无实法，而世俗是有实法。二者之间是直接矛盾的。你怎么把一个无实法来作为一个世俗呢？这是不可能的事情了。无遮的空性它是无实，刹那性的这个世俗它是有实，所以说不能够说无遮的空性是刹那性的。那么刹那性一定是有一个法的本体刹那刹那生灭，无遮的空性它就单单不存在的一种单空的状态，单单的空。单单的空怎么可能是无实呢？这不是刹那性的。如果说单单的空可以是刹那性的话，那么虚空也可以是刹那性了，有这样一种过失。所以他这个方面一种辩论，是用我们的这个世俗当中的第二大法相，就应成刹那性。而无遮单空在论典当中把它成立成世俗的缘故，无遮的空性应该变成刹那性，但是这个方面也是一种大的过失，所以他这个方面提出一种辩论。那么下面我们也是通过同等理来把这个问题返回去。

【破斥：无遮空性【有法】，应成你不能思维、言说【立宗】，因为你承许它是胜义之故【因】。】

无遮的空性应该变成不能思维不能言说的这样一种法。为什么呢？因为对方他承认无遮空性是胜义谛。你承认它是胜义谛的缘故，它就不能思维了，下面讲：

【这一点是周遍的，其理由是：经中说：“胜义尚且在心之运行中亦无有，何况说一切文字。”】

佛经当中说胜义谛尚且在心的运行当中也是没有，何况说一切文字。所以说胜义谛是不能够思维的，不能够言说的，不能够思维言说的法就叫胜义谛。最后变成了无遮空性应该变成不能够思维，不能够言说，因为你承认它是胜义谛的缘故，如果你承许它是胜义谛，佛经当中已经讲了，胜义谛不是分别、不是言说的对境。所以说你必须这样承认，但是：

【不能这样承认，与现量相违之故。】

什么叫与现量相违之故呢？无遮单空，无遮空性明明是可以思维的，明明是可以言说的。所以说你这个方面也是有矛盾，也是有问题的。麦彭仁波切没有直接否定他，如果直接否定他，下面还要讲的。因为这方面后面讲过，麦彭仁波切说，前面的三个辩论是通过开玩笑的方式来讲的，后面要真正去观察它的意义。所以说对方说，你的这个无遮单空应成刹那性，因为你承许是世俗。那么麦彭仁波切就反过来讲，无遮空性应该变成也不能思维，因为你承许他是胜义。他引用了一个教证，我们引用了一个教证，他最后给我们安立的观点，他自己也具备这种 XX49:50，就没办法成为一个真正的过失了，这方面就通过同等理暂时的、简单的遮破一下，就这样的。今天讲到这个地方。

《中观庄严论释》生西法师辅导第72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，今天继续宣讲这部由麦彭仁波切所造的《中观庄严论释》文殊上师欢喜教言论。这个论点如今宣讲的是名言谛当中成立有实法的道理，名言谛当中成立有实法，首先是安立有实法在世俗谛当中的显现不灭的道理，然后是现基必为实空的道理。那么这样一种世俗法如何显现呢？现在就是通过三个法相来建立世俗法存在的道理，有实法存在的道理。三个法相，未察“似喜”；必定是刹那生灭的法；必定能够起功用的法。这个三个方面，在世俗谛的上面必须要建立的，那么对于这三个法相，现在对方发出了三个辩论，其中第一个辩论、第二个辩论已经讲完了，今天讲第三个辩论。

【(辩论三)对方说：虚空等无为法〔有法〕应成能起作用〔立宗〕，是世俗之故〔因〕。此推理是成立的，原因是：所知万法必定可包括在二谛中，而虚空等不是胜义之故。】

第三个辩论是针对能起作用的这个法相而发出来一种辩论。“对方说：虚空等无为法应成能起作用”，为什么虚空等无为法能够起作用呢？他的因就是：是世俗之故。首先我们看这样推理是不是成立的。他认为这个推理是成立的，为什么呢？因为虚空等无为法应该是世俗，这个有为法就可以成立的。因为所知万法一定包括在二谛当中，这个虚空等法不是胜义谛，那一定是世俗谛。虚空等无为法是不是世俗谛呢？他首先看有为法，那么这个宗法是成立的，因为虚空等无为法不是胜义一定是世俗。那么再看他的因在他的所立上能不能成立呢？是世俗的缘故能够起作用，这是他认为我们也承认的，因为如果是世俗谛的一定是能够起做用法的叫世俗谛，从这个方面观察的时候，同名可以周变。反过来讲如果不起作用的法一定不是世俗谛，那么他就认为义品也可以周变，这些他就觉得这样一种量是成立的，但是后面说：

【不能这样承认，因为虚空明明无有功用。】

从量上面看的时候，好像是无可挑剔的，好像是很正确的一个推理，但是不能这样承认，为什么呢？因为虚空等明明是不起功用的，无为法是不能其功用的缘故，他认为这个也是我们承认的虚空等无为法不能起作用，那么下面就是对这个问题做观察。

【破斥：关于这一点，推理要从意义上来理解，而词句也是间接切合意义的。】

我们使用推理，相当于也是一种同等推理，但是在同等推理之前，首先说明了一切的推理，都要从意义上面来理解。但是不是完全从意义上理解，就忽略了这个词句，也是间接切合意义的。我们在讲的时候，是要从主次来讲，主要从意义上理解，间接从词句上面切合意义。如果你仅仅是从词句做主要的，意义上不去观察的话，那么就看看这个量，好像是一种正确的量。但是如果从意义上一分析的时候，你这个量实际上是不成立的。下面来通过同等理来进行破斥。

【原因是：倘若如此，则以甚至对世间名言中本不存在的石女儿同等类推时，对方自己也应当会清楚虚空根本不存在。】

我们用石女儿的例子来推理，我们说石女儿等应成能起作用为世俗之故。那么石女儿能起什么作用呢？石女儿如果能够起作用的话，就能够世俗谛当中显现出来，能够让别人产生石女儿存在的这种眼识，或者石女儿能够穿衣服、能够走路、能够做很多很多的事。但是，我们通过同等理推的时候，就能够让对方知道，虚空是根本不存在的。为什么呢？因为虚空和石女儿这两种从本质上是完全相同，为什么呢？如果这样通过同等理，通过石女儿同等理推理的时候，就应该让对方知道虚空是根本不存在的道理了。

【以词句一致并且意义的本体不存在对于所有无实法来说都是相同的。】

词句一致，我们前面只不过是把虚空换为石女儿一样。像这样一种词是一致，而且从意义上面，石女儿的本体和这样一种虚空的本质完全都是不存在，对于所有无实法来说，都是完全相同的。那么如果有实法一定是显现的，如果是无实法，绝对不存在本体的，所以对于所有无实法来讲的话，这个意义完全是一样。

【可见，如果说要对意图等差别加以分析，则另一者也同样可以分析。】

如果对方说，我们要对于我们的意图进行分析。那么我们的意图是怎样讲的呢？我们的意图的意思是石女儿这些方面都是一种无实法，无有体相，所以说他是没有办法真正显现的。但是，石女儿等可以显现在心中，只能是显现在心中而已。那么这个显现在心中可以作为世俗，那么我们的虚空他就认为不是这样的。如果说要对意图等差别进行分析的话，同样的道理，我们可以这样讲，虚空等是一种无实法，他没有体相的，只是能够显于心中这个方面安立成世俗而已，从这样一种推理下来的时候，如果你说我们的意图，是说这样一种虚空存在，石女儿不存在，石女儿只能显在心中作为世俗，而虚空可以作为真正的世俗，如果是这样，要对他们的意图进行讲解的话，实际上我们就是说虚空也可以这样，对这样的差别做进行分析的。

【依此便可(否定对方的观点)。】

通过这样一种方式就可以把对方的观点完全否定了。因为石女儿和虚空从无实法的角度来讲都是相同的，如果说你的虚空存在成立，那么虚空成立，那么如果你说石女儿不成立，那么虚空同样也不成立，所以说这个方面就是通过一种同等理否定了对方观点了。

【如果对方认为：这两者是截然不同的，因为在名言中有着存在、不存在的差异之故。】

那么对方这样认为，虚空和石女儿这两者是截然不同，为什么呢？在名言谛当中，一者存在一者不存在，存在这样一种差别的缘故，那么谁存在呢？虚空在名言当中存在的，不存在的东西就是石女儿的本体，这二者不能够通过同等理进行观察，进行安立。那么下面我们就讲：

【破斥：如果在外境自相上不能建立有差别，那么仅仅以否定来证实这一点在观察外境的场合里同样还是尚待观察的对境。】

那么如果要建立差别的话，应该在外境的自相上来建立差别，但是你通过虚空也好，石女儿也好，你在外境的自相上，内面实相上根本没办法建立起差别。那么如果在外境自相上不能建立有差别的话，仅仅以否定，比如说虚空他就否定这样一种障碍法，否定障碍之后，说虚空是存在的，单单通过否定障碍来证实虚空存在的话，这个方面只是从一个角度，词语方面可以这样讲，但是在观察意义的时候，比如说观察外境的场合当中，是不是通过否定之后证成了你这虚空有这个名称，一定在外境当中存在呢？这个方面还是尚待观察。这个尚待观察的意思就是说：如果真正的进一步的对于执着的意义，虚空存在的这个意义是不是外境存在的意义进行观察的时候，根本就没办法成立。前面的词否定和意否定实际上也是对这个问题的，实际上已经提前讲完了。所以单单通过词语来否定了障碍之后，是不是你的这样一种外境就存在了，实际上观察的时候根本不可能存在。

【如此这般只不过是开开玩笑才稍稍运用了辩论】

前面三个辩论和三个回答，麦彭仁波切说是为了开开玩笑而已。实际上对方讲的这些根据，麦彭仁波切通过他的智慧，通过开玩笑的方式，全部通过同等理返回去，让对方没办法真正的安立他的自宗，所以说前面这些就不是正式的回答，是为了开玩笑，稍稍运用辩论而已。

【实际意义即是这样的：所谓的“未察“似喜””也就是指】

首先对于第一个“未察“似喜””的意思，“未察“似喜””的意思对方说，这个“喜”是“喜受”，那么我们说：实际上“未察“似喜””不能够完全理解成“喜受”的意思，那么怎么样呢？

【恰似虚幻的景象一样，如果在未经观察的情况下听之任之，则似乎真真切切地存在，对此可以称为““似喜””】

那么到底我们自己的真正的“似喜”是什么样的，就好像虚幻的景象一样。比如说电影当中的形象也好、幻术师幻变的象马也好，像这样一种虚幻的景象。那么如果是在不观察的情况下，或者你不知情的情况下，如果你听之任之的话，好像是真实的一样。你看电影你看入迷的时候，就觉得这个是真实发生的事情；你看到幻化的象马，觉得这个是真正的象马在跑等等，好像是真真切切的存在这个本体。所以对此可以称为“似喜”，对于不观察似乎存在的状态，这个词语就叫做“似喜”。这个当中有一个“喜”，但是这个“喜”就说似乎存在，存在的含义。所以这个方面不一定全是“喜受”的意思。那么下面就对于对方认为的这个“喜受”，把这个“似喜”的也称之为“喜受”进行破斥。

【而凡是虚幻的景象也不决定是“似喜”的，例如当呈现令人恐惧万分的景象时(就不是“似喜”了)。】

对方的意思就是讲“似喜”的“喜”字应该是欢喜的意思，但是我们就是反对对方的观点说，凡是虚幻的景象，一切这些如梦如幻的景象，反正是这个似幻的景象不决定是“似喜”的，不决定是不观察的时候是一种欢喜的，为什么呢？例如当呈现令人恐惧万分的景象时，那么让人非常恐怖的景象出现的时候，这个时候影像已经出现了，但是，是不是不观察的时候就是一种欢喜呢？你观察也好不观察也好，反正这样一种恐怖万分的景象出来的时候，这个时候你是恐怖万分的，这个时候根本不可能产生欢喜心。从这个方面破掉对方认为这个“喜”字就是一种欢喜的意思，又是一种喜受的意思。

【这也只不过是对于在未加观察的情况下似乎真实成立的取自之识欺骗或者说能令生起欢喜的感觉，而相似表示的，万万不可执为绝对是身心乐受的欢喜感觉。】

所谓的未察“似喜”，这个“似喜”只不过是对于在未经观察的情况下似乎真正成立的取自之识的欺骗，或者说能够让自识生起欢喜的感觉，而认为这东西是存在的，然后产生一种似乎是欢喜的感觉。而相似表示，这个就叫做一种“似喜”，似乎成立，似乎能够让你产生欢喜。万万不可执为绝对是这个“似喜”的喜字就是指身心乐受的一种欢喜感觉。而前面对方的第一个辩论，他就把“似喜”的“喜”字安立成一种喜受，像这样讲的时候就不正确，没有理解真正“似喜”的意思。

【因此，第一个辩论只是咬文嚼字而已，没有太大的实义。】

通过前面这一段话的观察，我们就知道了，真实回答的时候，第一个辩论只是一种咬文嚼字而已，他只是对于“似喜”的“喜”字下了一个功夫，把这个“喜”解释成了一种“喜受”。所以说麦彭仁波切说咬文嚼字没有太大的实义，不需要对他的辩论真正进行回答了。

【而后两个辩论却有可取的深远含义，】

后面对于单空的这个辩论，对于虚空无为法的辩论，这两个辩论有可取的深远意义。所以这个里面对于含义方面，必须要善加分别才能够通达，如果不善加分别的话，就是没办法善加通达他的殊胜的含义，就是这个意思。首先对第二个辩论进行回答：

【其中无遮空性是观待远离一切名言之真正胜义而安立为世俗的，又怎么会是与相似胜义对立的那一世俗呢？】

前面所讲的这个无遮的空性，是观待远离一切名言的真正胜义而安立为世俗的。我们如果要通达这段话的意思，我们要翻回去，要看二百五十二页的这个地方，辩论二，这个论释我们看一下，单单无遮的空性〔有法〕，应成刹那性〔立宗〕，因为是世俗之故〔因〕。他就把这个单单无遮的空性安立成世俗，这个当中似乎是没有问题的，因为有的时候我们讲，无遮空性应该是世俗谛，他是真世俗，他不应该是胜义谛，有这样一种讲法。但是这个里面的意义就不相同了，对于世俗和胜义，他有不同的层次的讲法。所以说我们看的时候，其中的无遮空性是世俗，那么在怎么样一种前提下才能够把无遮空性安立成世俗呢？是观待远离一切名言的真正胜义，菩萨入根本慧定的这个境界，远离一切承许的实相，观待这个，在这样的前提下，你这个单空，你单单的无遮空性才能安立成世俗谛，就是这样的。

【如果从彼世俗的角度而言，】

就说这个地方讲的话安立成世俗，又怎么会是与相似胜义对立的那个世俗呢？相似胜义当中有一个世俗，有一个胜义，那么这个方面的世俗是什么呢？这个方面的世俗就是显现，显现是世俗。

【无遮空性即是胜义。】

这个方面我们说，单单的无遮空性是世俗谛，一定是观待了真胜义他才能叫做世俗，而如果是处在相似胜义的这个场合当中，无遮空性绝对不是世俗谛，无遮空性就成了胜义了。如果从彼世俗的角度而言无遮空性即是胜义，彼世俗就是后面的这个相似胜义和观待相似胜义的这种世俗的角度而言的时候，观待显现的这种世俗，无遮空性就应该成了胜义谛。所以说我们把这个意义分析清楚的时候，再来看他的这个论释，他这个论释的这个宗法就不成了。单单无遮的空性是世俗，那么是不是世俗呢？单单无遮的空性如果是站在一种相似胜义的前提下，单单的无遮空性不是世俗，所以说有法不成。那么如果你从他的词句上看的时候，似乎是成立的，如果把他的意义一分析清楚的时候，他的第一个有法就完全不成立了，那么单单无遮空性他应该是观待相似胜义的角度来讲，应该是胜义谛不是世俗谛。

从这样看的时候，他因为是世俗之故，单单无遮的空性是世俗之故，这个方面的问题就安立不了了。那么第一个宗法不安立的话，那么后面的同品周遍和异品周遍都不用观察了。从这个方面观察的时候，为什么麦彭仁波切说他有可取的深远含义，有可取的深远含义的意思就是这样的。你必须要把这样一种这个世俗，暂时的世俗和真世俗要分清楚。胜义谛就说，相似的胜义和真胜义要分清楚。那么你的这样所讲的世俗，到底属于哪一种层次的世俗，你的这个胜义是属于哪个层次的胜义。如果你不把这些分清楚的话，这一切的意义都会混淆。尤其是对我们来讲，我们觉得学得差不多了，但是如果一看这样，一辩论的时候，单单无遮的空性就成刹那性，因为是世俗之故，因为我们觉得这样的论释无可挑剔，就是无懈可击，应该是很正确的，但是你不把所谓的胜义谛，他两层胜义的意思如果不分清楚的话，实际上对这个论释没办法真正去理解，没办法真正地去通达所谓的空性的道理的。

【所以，需要分析名言与胜义的差异这一点对于讲论者来说犹如明目一般，如果不具备这一明目，则可谓寸步难行。】

所以说，需要分析名言和胜义差别出现的不同场合，不同的层次，对这个问题必须要分清楚。那么分清这一点对讲论者来说犹如明目，不单单是讲论者，而且是学论者来讲的话都是犹如明目一样。那么如果在讲论的时候你不分析，不把这样一种真正的胜义和相似的等等问题分清楚的话，讲也讲不下去的，很多时候这种难题就没办法解决。

对于学论者来讲的话，也是同样的，如果你不把真胜义和相似胜义，把真世俗和一般世俗分清楚的话，对于经论当中的很多很多意思，没办法真正去通达的。如果不具备这一明目，则可谓寸步难行。这个方面就是对第二个辩论真实的含义做了回答了，所以对方辩论是不成立的。

下面讲：

【按照第三辩论的教义，虚空等是无实法，单单无实存在的名言也是来源于所破对立之有实法的力量。】

按照第三个辩论的含义，他就觉得这个虚空等这样一种无为法应该起作用，因为是世俗的缘故，又是对方的这样一种辩论。我们真正来对意义上观察的时候，虚空等是无实法，单单无实法存在的这个名言也是来源于所破对立之有实法的力量。也就是说这个无实法是没有办法独立存在的，这个无实法要存在的一种名言，也是来源于对于所破对立的，和无实法对立的有实法的力量，把有实法否定掉之后，说这个有实法不存在，这样一种状态就叫做无实。所以说，这个无实法他没办法单独存在的，没办法独立存在的，他必须要观待于所破的有实，把这个所破的有实遮除掉，这个时候才说，不存在有实的缘故，这个叫无实。

【因此，一般来说不至于成为非所知及无名言。】

所以说一般来讲的话，所谓的这个虚空，所谓的石女儿不至于成为不是所知的，不会成为没有名言的这种状况，一般来说可以成为一种所知，因为必定存在一种名言，必定存在一种名称，或者必定是否定有实之后内心当中执著的一种状态，所以说可以成为一种所知，可以成为一种名言的状态。

【虽然何时何地都不能如此承认，但也不会由于它不摄于世俗（此处世俗是指能起作用的有实法）之中而导致它既不是世俗也不是胜义的局面。】

虽然何时何地都不能承认，一概来讲，它都是一种非所知和无名言，但是，不会因为它不摄于世俗，这个地方的世俗是指能够起作用的有实法的世俗，因为这个所谓的世俗，在这个地方要分析它的意义了。所谓的世俗就和下面的所知是一样的，那么从它成为名言的角度来讲，它有名言，所以它是一种所知，但是从另外一个角度来讲，从它在世俗谛当中没办法单独现出自相的这个角度来讲，它又不是所知了，从严格的角度来讲不是所知。同样的道理，所谓的世俗，如果你就是说，单单它存在名言的这一点叫世俗的话，那么可以把虚空和石女儿这些摄在世俗当中，为什么呢？因为这个时候你的世俗标准很低，怎么样标准呢？只是它们有一个名称，它这个名称是存在的，它否定有实法这样一种无实的状态，这样一种名言是存在的，如果单单是有名言就是世俗的话，那么这个虚空等就是世俗。但是如果说是严格的按照世俗只能起作用的有实法的话，这种世俗谛就无法安立了。这个方面去安立的时候，我们要从它的意义上实际去分析，去观察，它不会由于它不摄于世俗，不起作用的缘故不是世俗之中而导致它既不是世俗也不是胜义的局面。会不会出现这样呢？不会出现这样的情况，它既不是世俗谛也不是胜义谛，不会出现这种情况。为什么不会出现这种情况？前面讲过了，如果它单单是名称就是世俗的话，它虽然不是能起功用法的严格的世俗，但是它是名称可以叫世俗的缘故，它可以摄在世俗当中，这个是没有问题的。

如果一定要把能够起作用的才能当做世俗的话，那么这个法实际上是不存在东西，以它一个不存在的东西，你就它是在哪个地方，它如果存在，我们说你这个存在的法或者摄于世俗，或者摄于胜义。但是一个东西，这个法都不存在，不存在我们不能去观察，是不是会存在一个既不是世俗也不是胜义第三品的物质了，不会有第三品。因为这个法的本性不存在的缘故，不会存在第三品的东西，因为它不存在的本体，不能观察了，实际上不用观察是不是世俗是不是胜义了，所以说不会导致这个过失的。

【对于肯定“所知为常无常两种”的说法，令对方没有说“不能包含不可思议的我”这样吹毛求疵的余地。】

下面我们用所知进行观察了，对于肯定所知是常无常的说法，那么对于这种观点来讲，我们说一切所知绝对可以包括在常和无常当中，你这个所知法，所知的东西要么是常法要么是无常法，我们就把这个问题肯定下来了，一切所知一定是常无常两种。那么我们对于肯定所知为常和无常两种的说法，讲完之后令对方没有说“不能包含不可思议的我”这样吹毛求疵的余地。这句话的意思是怎么样的呢？对方它会不可思议的我抬出来，他说你认为一切所知可以包括常和无常，但是我找到了一个既不是常也不是无常的这个东西，他又开始吹毛求疵开始观察了，为什么？什么东西呢？这个东西叫不可思议的我。我们学习过《入中论》这个不可思议的我的观点大家就很清楚，于既不可说一异常与无常实有我，那么这种不可思议的我，它说是不可说一异，不可说常无常，他就说他们的观点，已经把常和无常给否定了，不可说常不可说无常，所以说你把所知并在常与无常当中，那么你这个不可思议的我没有包进去，为什么呢？因为这个不可思议我，他就说不是包括在常当中，也不是包括在无常当中，它是离开常和无常之外的一个第三品，或者说常无常之外的不可思议的我，他是这样讲的，他说你把这个所知并为常无常，它就没有包括不可思议的我，他是有这样一种说法。这种不可思议的我没有包括在常和无常当中，它就相当于说对方说虚空没有包括在世俗也没有包括在胜义当中一样，这个含义是一样的，那么对于这样一个异议，我们是怎么样的去通达呢？这个不一定是词义上的一种辩论，这个从意义上看我们有没有真正通达，这个是没有问题的，就象前面我们所分析的这样一种原则来看的时候，那么如果说是从一种真正的法存在，或者说你这个不可思议的我它是一个实有的法，如果是一个实有的法它存在的话一定是包括在常无常这两类当中，那么如果你这个法是有的，我们观察的时候，要不然常的，不管你的妄计也好，还是真实存在的法，要不它包括在常当中，那么如果不是常法，一定是无常，互绝相违的两种，象这样不可能出现第三品。

换另外一个角度来讲，我们说也没有过失，为什么呢？你这个不可思议的我纯粹就是不存在的东西，纯粹就是一个没有的东西，如果对于一个没有的东西，我们去观察它是常无常有什么用，没有用。所以真实观察你这个不可思议的我体性的时候，严格来讲，它的体性不存在，我们就说它不是所知，可以一概来讲它就不是所知了，没有体性，那么如果你说我这个有体性，有体性，那么就是常无常，一定可以包括的，虽然这个常法在名言当中不存在，为什么呢？如果存在的法一定包括在常无常当中，一切是所知可以包括在常和无常当中，就是你认为这个法是存在的，如果是存在的就只有这种情况，常和无常两种情况。所以你要离开常和无常之外，或者说我既不包括在常当中也不包括在无常当中，象这样吹毛求疵的方式来建立你这个观点，是绝对不成立的，不存在的。所以说要不然我们观察时候你是包括在常和无常当中，要不然你不是所知，可以一概这样肯定的，因为你的法不存在的缘故。

【应当明白，自以为是地认为虚空等不包括在胜义与世俗之中也与之一模一样。】

同样的道理，自以为是地认为虚空这方面的法，它不包括在胜义当中，它当然不是胜义了，它不是一种空性，然而它也不是世俗，为什么不是世俗？因为它不符合世俗法相的缘故，不起功用的缘故，所以说这样的虚空它既不包括在世俗也不包括在胜义的第三品，为什么？这个不存在问题，就象前面所讲的一样，如果虚空等单单是从名称来讲，如果名称叫世俗，它可以包括在世俗当中，如果你能够严格来讲的话，这个世俗是起功用的，你这个虚空真的观察它的体性的时候，完全不存在它的本体，它的本体在外境当中完全不存在，那么如果是这样我们就说它既然不存在，那么就不用观察它是不是包括在世俗当中，它的本体不存在就不用观察了，也没有所谓第三品，第三品是不存在，所谓第三品也就是说既不是世俗也不是胜义的，还存在一个实体，这个叫做第三品，不是单单一个名称叫做第三品，所以说不存在第三品的问题，和前面的观察方式是一样的，所以这个方面我们说一个法是不是所知，或者说你这个法包不包括在二谛当中，从这个意义上观察的时候，就可以通过前面上述这段话的含义，就可以通达。

【虚空只是对于无有触碍的这一分而假立的，因此虚空与石女儿二者只不过是名言来区分有无的，但若从意义上分析，则它们的自相根本没有任何有无的差别。】

那么所谓的虚空是怎么样，只是对于无有触碍这一点假立的，我们平时都认为虚空存在，我看到了虚空，我摸到了虚空等等，但实际上所谓的虚空是怎么样的呢？只不过虚空是没有触碍这一点，这些色法等不存在，没有触碍这一分，这就叫做虚空，假立为虚空而已。所以说虚空也好，石女儿也好，只不过是名言来区分有无的，通过这样一种名言来区分，就虚空我们觉得好象就能够看到，能够摸到，我们生活在虚空当中，但石女儿你看也看不到，摸也摸不到。所以从这样一种角度来讲，假立一种角度来说，虚空在名言当中存在，石女儿在名言当中不存在，它只是从这个角度可以分析，名称上分析而已；但是若从意义上分析它们的自相根本没有任何有无的差别。如果要从外境，从意义上来进行分析的时候，它们的自相，虚空的自相也好，石女儿的自相也好，根本没有任何一个有、一个无的差别，这个是绝对不存在。

【所以，在口说“兔角”的时候，表面上看来似乎是以言词排除无有兔角，并且心也如此而缘，可实际上兔角的自相不可能成为所知，因此可完全断定说它不是所知。】

这个方面来讲，我们说这个兔角是不是所知呢？我们在口中说兔角这个词的时候，表面上看起来似乎是言词排除无有兔角，通过言词我们说兔角，在说兔角这句话的时候，这个言词的力量，这个语气的力量，就直接排除了无有兔角，就把这个无有兔角排除掉之后，安立成一个兔角的词。好像已经肯定了兔角了，而且心里也马上缘一个兔子头上的角，我们可以想象，兔子头上两个尖尖的角，好像内心当中可以这样显现出来，内心可以这样去缘，但实际上兔角的自相是不可能成所知的，为什么呢？因为我们再怎么观察，兔子头上也不会有角的存在，所以兔角不会成为正在的所知，兔角没有自相，不可能成为所知。从它没有自相的角度来讲，可以完全断定说兔角不是所知法，因为它根本就不存在自相。

【相反，如果仅仅因为缘名称就成为所知的话，那兔角也成了所知，最终不是所知的事物根本不会成立。】

如果你不是像前面所讲的那样兔角不是所知，你如果不承认，你从反方面承认，它有名称的缘故就一定所知，如果仅仅因为缘名称就成了所知的话，那么兔角当然成了所知了。兔角成了所知，那么其他的只要有名称的虚空也成所知，石女儿也成所知，只要是你有名称的东西，一切的不是所知的事物根本就不会成立了，没有一个不是所知的法，如此一来便变成任何没有不可存在的事物了。如果是这样的话那么就不会有不可存在的事物了，全部都存在了。但是在名言谛当中会不会出现这个情况呢？名言谛当中有些法是可以存在的，住平等可以存在的，有些法是不能存在的，像石女儿、兔角这方面完全不存在。所以说如果是在名言谛当中你就不能乱来，你就不能说全部都可以有，反正不管是什么样都可以存在。但是你存在就必须要有存在的理由，如果你说不出存在的理由的话，那么就完全没办法成立这个是真的有根据的说法，所以说，将变成没有任何不可存在的事物。这实际上是一种发太过的一种方式，发一种过失，任何一种东西都会存在，石女儿也可以在人间走来走去，如果是石女儿在人间走来走去的话，那么它可以存在了，兔子头上有角了等等，出现了很多很多这样的情况，实际上是不可能存在的事实。

【同样，人们只是缘虚空等一切无实法的名称而已，实际上这些无实法并不成立。】

同样的道理，人们也只是缘虚空等一切无实法的名称，除了能够缘虚空等一切无实法的名称之外，实际上这些法的自相也完全不成立的。

【可见，从意义为出发点的如此安立是合理的，】

从意义为出发点来这样安立很合理，实际上这就和前面的意义遥相呼应了，253页这个地方我们对于第三个辩论，在回答的时候就破斥关于这一点推理要从意义上来理解，词句也是间接结合意义的。这一大段这个方面开始推到前面这个问题，这一段当中都是讲意义为主要，一定要把这个意义分清楚。如果只是从词句上面来看的时候就无法理解了，词句他有比如说兔角，他要排除无兔角的侧面。表面上是成立的，而且心中也可以这样缘。如果你只是以词句为主，或者根本没有区分意义和词句的差别的话，对于这个问题就没有办法搞清楚。

麦彭仁波切前面这一段话，这一大段把意义和词句之间的关系讲得很清楚，尤其是意义为主。所以我们从意义为出发点，这样安立的时候就是这样，就可以通达，所谓的虚空石女儿在意义上根本不存在了，只是名词上面有一个存在而已。所以我们可以说名词存在的东西，不一定就是意义上存在的东西。所以从意义为出发点，如此安立是合理的。

【其他论中也异口同声地说：“虚空等同石女儿。”】

再引用一个教证让对方心服口服，教证当中讲虚空等同石女儿。因为对方说虚空和石女儿这两个法，在名言谛当中一有一无，虚空是存在的，石女儿是不存在的。但是很多论典当中异口同声中说，虚空等同石女儿，没有把这两个看成一有一无，因为二者是完全等同的，所以这二者不能分一有一无，而且两者在外境当中不存在方面完全相同的。

【如果有人问，倘若虚空不存在，难道不是与世间中将它列为五大种之一、论典中也以其作为比喻等相违了吗？】

对方是这样问的，如果虚空本来完全不存在自像的话，那么就与论典当中，就说难道不是世间中将他列为五大种，世间当中就说地水火风空。那么在讲五大种的时候，它是其中的一大种，如果他根本不存在，为什么世间当中把他列为五大种之一？既然把他列为五大种之一，他一定存在的。而且有的时候是说在这个种子生芽的时候，虚空他也是作为一种具有缘。如果没有这个虚空的话，如果这个虚空不存在的话，这个种子无法生长的，他没有他生长的空间，没有他生长的虚空，像这样的话，种子也没办法产生。所以他可以是其中一种缘之一，把他列为五大种之一，说明虚空是存在的。

在第二个论典当中也经常用虚空做比喻，所以说论典当中经常用这个虚空做比喻，像中观当中，一切无自性，犹如虚空等等。如果他不存在，为什么把他做为比喻呢？实际上这个方面来讲的时候，有可能是真正有人这样想，但关键就是说为了让我们对于虚空不存在的这个问题，内心当中产生一个坚不可摧的定解，所以通过提问和回答的方式，提前把我们相续当中的疑惑予以遣除的。那么这个虚空到底是存在不存在，把他列为五大种之一又是怎么回事呢？下面就回答了。

【作答：正如上面所说，虚空只不过是对于无触碍的这一分而假立的，从未经观察而认为的侧面而如此表达罢了。】

就像前面所表述的那样，虚空只不过是对于无有触碍这一分而假立的。他不存在色法或者说不存触碍，从这一分来假立说虚空是存在的，虚空怎么怎么样。从未经观察而认为的侧面如此表达，那么不观察的时候认为这个虚空是存在的，一般的所有世间人都认为虚空是存在的，我们说虚空不存在，他就会说虚空不存在，这个是什么？他指着虚空，这个是什么？那这个不是虚空是什么？这个就是虚空。所有像这样讲的时候，没观察的时候认为它存在，一观察的时候它不存在的。

【如果仔细观察、分析，则无有能建立虚空存在的正量。】

如果我们仔细观察、详细分析的时候，你认为虚空存在，那么根本就找不到它能够建立虚空存在的正量，那么前面也是讲过一段虚空不存在的道理了，下面再讲一次。

【由于虚空无有自相，因此以眼识等境证现量无法证实其成立，原因是：如果能依此得以成立，就已成了色法等；】

虚空存在要么通过境证，要么通过自证来进行安立了。那么虚空是没有自相的缘故，所以说用眼识等境证，境证前面讲过了，就是讲自证的时候讲过了，就是说是眼识取外境，从色方面讲叫做境证。那么以眼识等境证，现量无法证实其存在，没办法证实，你通过眼识你怎么证实它呢？我们眼识或者眼识看到了，我耳识听到了虚空了。眼识看没看到虚空呢？没办法看到虚空，为什么没办法看到虚空呢？如果能以此得以成立，就已成了色法等了。如果说我的眼识看到了虚空，那么眼识的对境是什么？眼识的对境是色法，所以说如果你的眼识能够看到虚空，这个虚空就不是虚空了，这个虚空就变成色法了，对方能不能承许虚空是色法，地水火风空，对方不能承许虚空是一种色法，是不是声音？是不是物？是不是触？这些方面，你去观察都不是。如果是的话，这些都有障碍，这些色、声、香、味、触，都有障碍，有障碍的话，这个色法怎么样成立是，虚空怎么样成立是一种障碍法呢？如果你说虚空是色法等，那就成了障碍，有障碍就和虚空法相完全矛盾了，所以说不可能通过眼识来看的，通过这个方面我们可以知道，比如说看到了虚空了，实际上什么都没看到，这个叫看虚空，如果是看到了虚空了，这个虚空就变成了色法，如果是色法，色法的本体是什么？色法的法相是什么？色法的法相有障碍，刀刺等等前面讲过可以插入的，有阻碍的，虚空恰恰就是没有阻碍，恰恰就是没办法插入的，所以说像这样讲的时候不可能是眼见。

【如果依自证而成立，就已成了识；】

如果自证能成立呢？什么是自证呢？他是无情法的本体就叫做自证。如果依靠自证而成立虚空，那么这个虚空就成了心识的自性，如果成了心识的自性，那这个心识的法相是什么？心识的法相是明觉、明知，虚空是不是明明知、觉呢？完全就不是，他是无障碍方面安立的。所以从自证方面也没办法安立识是虚空，通过境证和自证都没办法安立。

【如果认为由于亲身体验而成立，】

如果对方说我亲身体验了，我就是看到了，你不管讲再多法你都看到了，那么这个是怎么回事呢？那仅仅是指无有碍触，仅仅是没有碍触，我在虚空中当中可以奔跑，我的手在虚空当中划来划去，像这样的话就是因为虚空存在，我才能够去这样自由自在活动，如果虚空不存在，难道不是成了一种不可实现的事情了吗？但是，我们回答的时候说，你通过所谓的眼睛看到、你可以在虚空当中奔跑，仅仅是没有碍触这一点假立的，实际上没有办法安立虚空有自体的存在。

【如果其本体有可缘的，那么也就不能算作虚空了；】

如果虚空的本体是一种有质碍的，可以缘的一个本体，那么实际上就不能算是有虚空了。

【作为无有自体的它也不可能两种相属】

前面说通过现量是无法证成的，现量有境证和自证两种。如果说现量无法证成，比量能证成呢？如果要通过比量证成，可以通过两种相属的方式来进行证成。没有本体的它——虚空，也不可能两种相属——自体相属没有的，彼生相属没有的。

【因此不是依比量而成立的】

这个问题前面也讲过了。没有两种相属的缘故，依靠比量没办法证成它存在。

【结果，所谓的虚空已经徒剩虚名了】

所以观察到最后的时候，所谓的虚空已经成了只剩下一个虚名了，只是一个名称，完全没办法得到。胜义谛当中得不到自相，名言谛当中通过现量和比量都没有办法得到自相。如果没办法得到它的本体的话，怎么说它存在呢？只是徒剩虚名而已。

【如果理解了这样的道理，则将领会到（虚空正是）万法除了由分别念而安立以外无有本性的比喻】

观察到最后的时候，可以这样理解它的道理了：所谓的虚空，作为比喻，论典当中不是把虚空作为比喻吗？论典当中把虚空作为比喻的意思，就是因为万法除了由分别念安立之外，根本不存在丝毫的本体，犹如虚空一样。虚空只是有一个名称，虚空只是通过分别念观察的时候，在分别念面前现前一种总相而已。所以，一切万法存在的道理，也是除了分别念安立之外根本没有丝毫的自性可以安立。通过这方面来作为他的比喻，所以这个比喻和意义对照的时候，实际上就是说都不存在的那个角度作为比喻。只不过虚空比较容易通达，一切万法没有自性难以通达，所以通过一个容易通达的比喻了知意义。

【如云：“所谓见虚空，众生词言说，虚空岂能见？当观察此义。”】

在论典当中这样讲：所谓众生见到虚空了，众生说我看到了虚空，虚空这么大，这么清静，好想见到了虚空。但是，这个只是众生的言辞而已，只是一种说法而已。“虚空岂能见？”虚空怎么能见得到呢？它没有本体怎么能见得到呢？所以说在很多论典当中讲，说见到了虚空和说一无所见——说我什么都没看到和说我看到了虚空——只不过说法不同而已，实际上是一个意思。什么都没见到就是见到了虚空，见到了虚空就是说明什么都没见到。所以“当观察此义”，应该好好的观察它的含义。

【关于庄严虚空与空隙虚空不能充当虚空存在的依据这一点在前文中已叙述完毕。】

庄严虚空就是蓝天，蓝蓝的虚空就叫做庄严虚空。实际上，这个是一种色法，蓝色是一种色法。你看到的是色法，而不是看到的是虚空，它是一种反射。空隙虚空不存在这一点也不能充当虚空存在的依据，这一点在前文当中完全已经叙述完毕了。

所谓的五大种，它是指无有触碍，没有触碍这一分就叫做五大种当中的空大种。或者前面讲到了种子要生苗芽，如果不存在虚空，就没办法生长，只不过是从它不成障碍的角度来讲，不存在其他的色法。如果有其他的色法存在触碍了，它就没办法生长。但是其他的色法不存在，这个时候叫做虚空，这个是从它不阻碍的角度来讲，作为一种俱有缘。这个方面在其他论典当中也有讲。

【所以说，如果通达了仅仅是以名言量在无有本性之法上假立名言，则不需要以胜义量再度附加建立，上下宗派的道理也是如此。】

如果我们通达了，仅仅通过名言量在无有本性的法上假立名言的话，只是在名言谛当中就是一种假立的，我们就不需要在胜义量再度附加建立了。如果在名言量当中都是只是假立的话，我们不再需要名言量再度附加建立。或者换一个角度来讲，如果这个法在名言谛当中都不存在的话，都不用胜义量再度的进行观察了。名言当中都是不存在的法，何必再用胜义量去观察呢？

我们用胜义量观察的法，就说名言当中存在了，比如说柱子、身心状态，在名言当中可以存在。名言谛当中可以存在，但是在胜义当中不一定存在，这个时候就是通过胜义量来观察，来破除掉：名言当中虽然有，但是在胜义当中绝对是不存在的。如果这个法在名言谛当中都没有，那就不需要再以胜义量再进一步的驳斥了。

上下宗派的道理也是这样的，实际上我们讲的时候，还是突出一个道理，在名言谛当中一定是起功用的法安立为世俗，对于这个能够起功用的法，可以破可以立。我们就是说他在名单当中可以安立，在胜义当中绝对无法存在，这个地方就非常契合与本论的宗义了。

【因而，在一切能起作用的有实法上可以正确无倒地进行破立，同时也能遣除颠倒增益的二我，就像具明目者打量青年少之士一样。】

“因而，在一切能起作用的有实法上可以正确无倒地进行破立”，能够起作用的这些瓶柱、身心、山河大地、房屋等等，在这个方面可以正确无倒的进行破、进行立。立，就是名言谛当中起作用，世俗有。破，就是在胜义当中不存在，胜义无。对这样一种法可以正确无倒，它有一个基，正确无倒可以进行破立。同时，再破立的基础上，完全可以遣除颠倒增益的二我，这一法存是存在。但是绝对不可存在人实有的状态、法实有的状态，增益的二我完全可以遣除。

“就像具明目者打量青春年少之士”，这个方面就是觉得他长得很漂亮，或者他年纪多大等等，这些方面完全可以进行衡量，已经无倒进行破立了。而且明目者缘青春年少，很多很多不符合实际情况的增益完全可以打破掉。所以，我们的破立一定是在能够起作用的有实法上进行破立的。

【通过遮遣有实法而使无实法本身成立为心的对境，除此之外再无有其它成为破立对境的所谓无实法。】

通过遮遣有实法，使无实法的本身成立成为心的对境，除了这个之外，没有其他成为破立对境的所谓无实法。就像有实法一样，能够单独存在的、能够自主成立的、能够成为破立对境的无实法是不存在的，他只是成为心的对境。所以说我们在破斥所谓总相的时候，也是这样的。如果说你在名言谛当中，把所谓的无实法已经通过前面的道理抉择好了。如果，我们的世俗就是能够起作用的法的话，那么一切的无实法全部已经破完了。对于无实法不存在自相的道理已经破完了，所以还需不需要再用中观的道理在进行破斥呢？从这个角度来讲，不需要了。如果这个成为我心的执着的对境，如果从这个角度来讲，还是可以使用胜义谛去观察它，通过观待理来观察它，可以把它破掉，也是可以的。所以，我们就知道无实法实际上不存在。

【然而，只是在它的词义上采用各种名言，这一点对于空中的鲜花也同样适用。】

然而，在它的虚空、石女儿等等的“词义上采用各种名言，这一点对于空中的鲜花也同样适用。”如果它有词，词句上面可以假立遣余出很多很多意义，可以采用很多名言的话，那么“对于空中的鲜花也同样适用”。比如说石女儿，对于石女儿这个名词可以发挥想象：石女儿18岁，高度是多少，我们可以在他的词句上去成立各种名言。同样的道理，空中的鲜花开花了，今天早上吹风掉了五六个花瓣下来。在空中的鲜花的这个词句上，要成立这种名言也可以，但这个完全就是一种分别念，相当于胡思乱想的状态。所以，在外境当中是不存在呢？外境当中的确是不存在的。所以在词句上要采用各种名言的话，这一点对空中鲜花都同样适用的。

前面，我们说词句上采用各种名言，主要是针对虚空的。因为虚空平时似乎——石女儿也好、空中的鲜花也好，在一般社会上的人、一般世间人的状态当中，这些是不能够起作用的，明显不存在。但是他觉得虚空有，所以如果你在虚空上面可以做很多很多名言的话，空中的鲜花、石女儿等等这一切无实法同样都可以适用的。

【作为世俗之事相的法】

前面讲过了世俗的法相，对于世俗的事相，事相就是具体呈现的这些东西，它的名称就叫世俗，它的法相就是三大法相，未察似喜等等。它的事相是什么呢？下面讲世俗的事相，具体表现在哪些方面。具体表现世俗的具体的法就是色等十二处足可涵盖一切所知。另外六处就叫做这个世俗，所有的世俗包括在这个当中，包括在内外六处当中。色等十二处足可涵盖一切所知，这个叫做世俗的事相，具体表现出来的，具有未察似喜，具有刹那生灭，能够起功用的这些法，这些法相具体的是在哪些方面成立的呢？就是色等十二处。

【一般而言，处有内六处与外六处，】

内六处就是眼、耳、鼻、舌、身、意；外六处就是色、声、香、味、触、法。十二处已经涵盖了一切法了，内六处色、声、香、味、触、法；眼、耳、鼻、舌、身、意外六处。实际上这个里面是不是完全包含完了，一切的诸根包括完了，一切的诸境包括完了，一切的诸识也包括完了，一切的根境识在十二处当中全部已经包括了。色根方面也包括了，意他可以作为意根包括了。从他的五根的对境来讲的时候，色、声、香、味、触，色法的境方面包括完了，他的心识在意当中就包括，所以一切的六识包括在意当中，所以十二处可以涵盖一切万法。

【它们的法相依次是：（眼）作为取色之识的不共增上缘并成为眼识的所缘缘】

所谓的六处当中的眼处可以作为取色之识的不共增上缘，就是所谓的眼处，眼处的法相就是能够作为取色之识的不共增上缘并成为眼识的所缘缘。这个地方并不是说眼处一方面成为不共的增上缘，一方面又成为眼识的所缘，不是这个意思，并成为是针对外六处当中的色处而言，因为他说分别他的法相一直是什么什么，内六处和外六处，内六处当中的第一个法是眼处，外六处当中的第一个法是色处，依次是什么呢？眼处可以作为取色之识的不共增上缘，色处可以成为眼识的所缘缘，内六处和外六处第一组，他是这样排序下来的。

第二组耳能够作为取声之识的不共增上缘，第二组当中的外六处声可以作为耳识的所缘缘，就是这样类推下去的。类推到最后的时候，最后一个法是什么呢？

【成为识独有的所缘缘之间，】

谁成为识独有？就是第六组当中的最后一个法。第六组当中外六处当中最后一个法是什么？这个就是讲法处，法处能够成为识独有的所缘缘，这个识就是意识，能够成为识独有的所缘缘，这样一组一组下来的时候，他的法相可以类推的。

【明觉是识的法相，如果分类，则有八识聚，】

明觉是识的法相，比如说明觉、明知，这个方面就是心识的法相，或者表示自己也是心识的法相，如果分类的时候只有八识聚，如果把把这个心识分的时候就从这个眼识乃至阿赖耶识之间有八识聚。

【依赖于增上缘眼根而生起的觉知等即是眼识等的法相。】

如果是八识聚的话，眼识的法相是什么？“依赖增上缘的眼根而生起的觉知”，这个就是眼识，依赖于增上缘耳识而生起的觉知就是耳识，等等。前六识都可以这样，通过意根通过接触增上缘意根而生起的觉知就是意识，这个方面的法相和前六识是一样的。那么第七识和第八识的法相：

【种种习气之依处的明知分以及执识相续为我二者分别是阿赖耶与染污意的法相。】

阿赖耶识的法相就是种种习气的依处的明知分，他这个明知分就是讲阿赖耶识种种习气依处的明知分。然后执识相续为我的这个本体就讲染污意，他就把这个识的相续执着为我，把心识的相续执着为我，这就叫染污意，染污意的法相就是这个。所以，对于他的事相的法就是十二处，那么这个十二处分别的法相是什么？十二处分别得法相前面已经讲完了，对于他的内六处的法，眼处或者色处等等他的法已经讲完了，明觉总成法这个心识总成法就是明觉，八识的法相下面一个一个的已经大概讲完了，对这些十二处心识的法相都已经作了建立。

今天就讲到这个地方。

《中观庄严论释》生西法师辅导第 73 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！

发了菩提心之后我们继续学习麦彭仁波切所造的《中观庄严论释》——文殊上师欢喜教言论。文殊上师欢喜教言论当中，对于一切万法的实相进行了详细的宣讲，在胜义谛当中，通过自续派和应成派的意趣让我们逐渐的了知一切万法的本体，逐渐的是无所缘的这样道理；在名言谛当中也是通过唯识宗或者因明的这样观点进行宣说安立，如今我们宣说的是在世俗谛当中名言谛中一些有实法存在的道理。关于这个问题，在讲世俗的法相的时候安立了三个法相，三个法相是从三个侧面来安立，实际上就是一个世俗的本体具备的三个特点，首先是世俗谛未察似喜，就是不观察的情况下似乎是存在的；第二个问题世俗法一定是生灭的刹那性，解决了常有，一切的世俗一定是刹那生灭无常的本体；对于第三个问题，这个世俗法一定要起功用，不起功用的法绝对是无实法，绝对也不存在，这个就是在这一大段当中着重安立的三个问题。安立这三个问题的时候，主要是使用了很多因明的术语，比如说这里面的法相、事相、名相等，讲了很多这样一种道理。如果以前对于因明的这些道理稍微有所了知的话，在学习的时候就不是很难，有些新的道友对于这些因明的术语不是非常的熟悉，所以学的时候可能稍微有点困难，那不管怎么样在讲的时候也是尽量仔细的听，如果没有听清楚没有听懂的话下来的时候也可以给辅导员或其他的道友问也是可以的。因为法相、名相等在其他的很多地方在前面讲过很多次，所以说你不可能都是重新在讲一下这些问题，否则的话时间耽误很多，没办法把后面的很多意思讲完了。所以说在学这一段的时候肯能稍微有一点点困难，因为里面牵扯很多因明当中的这些问题。现在我们讲的是法相的问题，前面对于十二处的法相都已经做了观察了，或者说入识的法相都已经安立了，今天也是接着这个问题讲。

【总的来说，所谓的“法相”是安立某一有实法名言名相之因，所以为了对义反体与自反体的分类、意义与名言心领神会，如将“大腹”称为瓶子的法相一样。】

总的来说所谓的法相就是安立某一个有实法名言名相的因，也就是说这个法相是一种名相的能立，而名相是所立。我们要安立一个名相，这个名相就是个名称，比如说瓶子的这个名称，我们通过什么样一种根据来安立这样一种瓶子的名称呢？比如说大腹盛水，这个瓶子他有一个特征就是大腹，他可以盛水的，通过这个大腹盛水的法相来安立这个瓶子的名称的因，所以说这个法相是安立某个有实法，某个有实法比如说柱子、瓶子等等，他的名相的因就称之为法相。

所以为了对义反体和自反体的分类、意义名言的心领神会。义反体就是指他的法相而言，自反体就是名相，对于义反体、自反体各自当中不同的分类、意义，还有不同的名言心领神会，比如说像大腹这个特征称为瓶子的法相，这个大腹盛水只是瓶子这个法才有，其他的法不存在这样一种特征，所以我们就把大腹盛水称为瓶子的法相，就是这样的。

我们应该对于瓶子的特征，大腹盛水他这个问题必须要了知的清清楚楚，然后对于瓶子这个名言了知的清清楚楚，像这样的话就讲到了把这样一种自反体、义反体的分类意义等心领神会。比如说通过大腹来安立瓶子一样，这个方面就可以知道名言当中取舍的道理了，

【有人认为，必须通过某一法相与名相一致的方式遣除士夫之心可趣入其他边的所有增益而以一个相续的语言来周遍，进而在文字名称的戏论上下功夫，其实按照诸大经论中词句的风格掌握意义的要点才是最关键的。】

这段话就是遣除有其他的一些人对于法相和名相没有掌握到要点，所以说导致了其他一些这样一种问题的出现，有些人是这样认为的，那么要安立这样法相名相他必须要通过某一法相和名相一致，就说这个法相名相一定要一体一定要一致，那么为了使法相和名相一致的方式，通过一致的方式遣除修学者心中可以趣入其他边的所有争议，那这个一段话他的意思主要就是说要遣除你的心可能趣入的其他边，那么这个所有的其他边可能是一种争议，就说根本不符合于这样一种法的法相的这个所有的问题，其他的这样一种边的争议都要遣除掉，然后他觉得就能安立一个非常准确的法相，所以说而以一个相续的语言来周遍。那么这样的一种语言必须是一个相续的，这一个相续的语言周遍所有的法相，所以他这个方面就觉得比较圆满，进而在文字名称的戏论上下功夫没有把安立法相放在意义上面，而是在很多的文字名称上面下过功夫的，他觉得如果要把这个法相和名相一致的方式表达清楚、表达准确的话，必须要遣除其他的这个不可能的情况，然后来安立这样一个相续的语言。

比如说上师在讲记当中讲到了，在安立瓶子的时候，他就觉得这个瓶子因为他有过去的瓶子、有现在的瓶子、有未来的瓶子，他为了把过去和未来的瓶子鉴别掉，他就说现在的他加了一个现在的这样一个问题，为了说明这个是人间的瓶子，他就说这个不是天人的、不是非人的，把这个问题鉴别掉，为了鉴别这个他就说人间的瓶子。为了再进行鉴别又添加很多很多的鉴别词，最后他法相的定义就是非常的长。因为他心里面想要把这个法相和名相用一个相续的语言来周遍的缘故，所以说你不遣除其他边是不行的。比如说他为了遣除过去和未来的边，他加一个词叫现在的，为了说明这个只是人间有的他就加一个人间有，鉴别了其他的非人的瓶子、天人的瓶子等等，像这样的加了现在的人间的怎么怎么的瓶子他就觉得这个就很圆满了，他就觉得这个法相名相一致了，而且遣除了士夫相续可能趣入的其他边的所有争议，然后通过一个相续的语言把这个所有的周遍了。一方面是他觉得讲的很清楚了，但是从另外一个角度来讲的话这个并不符合与大经大论当中的风格。因为大经

大论的风格主要是掌握意义而不是说你要文字上面说很长，所以说现在讲的时候其实按照诸大经论中词句的风格掌握意义的要点是最关键的，尤其是要安立法相的时候，法称论师曾经在他的论典当中讲过，法相安立的时候要字少而意深，所以说不需要很多很多的文字，那么字要少，意义要深刻。比如说来安立人的法相的时候就说是知言解义，像这样的话就把人的法相全部已经概括了；大腹盛水就是瓶子的法相，树有枝有叶等等。安立的所有的法相都是词句很少但是意义很深的，就说这一句话就能够把他的特点，不共与其他法的特征全部能够说出来，然后就这样安立的。所以说把他的意义掌握之后，词句不需要太多，如果不了知这样一种含义的话，在词句上面说很多很多的事相并不一定能够真正的表达这样一种法相和名相之间的关系，

【唉！当今时代的愚者们由于自己未能正确决定意义与名言的真理，甚至濒临对佛语也妄加品头论足说“完美不完美”。】

就是因为有些人对于法相和他的名相或者意义和名言的真理没有真正的确定，没完全的掌握，所以当今的一些愚者甚至濒临对佛语妄加品头论足说：这句话不是很完美，这句话很完美。实际上没有真正的把意义放在主要的位置上，名言词句只是一种辅助的一种作用而已，所以说没有真正的正确决定名言的意义和真理，所以说他内心当中就产生了很多很多这种寻思、分别，对其他的大德乃至对佛经的语言都养成了一个开始品头论足的习惯。最后甚至濒临对佛语开始妄加评头论足说：“哦，这个佛语是不是很完美的？因为他的所表达的时候他是不是没有遣除其他的边啦？比如说这句话没有说是“现在的瓶子”、没有说这个是“人间的瓶子”，他一概说这个是瓶子，是不是就是不完美呢？”最后就会导致这样一种乃至对佛经开始评头论足的这样过失了。

【对此法相，只不过是把握义反体之要点的方式上有所差别，而从语句的侧面观察其他边之增益的巧言花语基本上都无有任何实义，】

麦彭仁波切观点就是说对这样法相，只不过是把握义反体的要点方式上有差别而已，就是说一定要待它的义反体。这个义反体就是讲它的这样一种不共的特征，这个法它自己所具有的不共的特征，在这个上面把握住要点就可以了，在它的义反体上面有所差别。比如说柱子的特征主要就是能够撑梁，它能够把梁撑起来这个是它的特征，所以说就把能够撑梁安立成柱子的法相。瓶子主要特征就是大腹，是它外表特征，盛水是它的作用，所以大腹盛水这方面就安立成瓶子的特征，就安立成它的义反体就把它安立成法相了。人知言解义是他最不共的一个特征，完全不相同其他动物的特征，所以说知言解义就安立成人的法相，等等等等。像这样的话就说把握义反体的要点主要是把它不共的特征你要发现，发现之后，把它作为这个法的最不共的一个特点而安立为它的法相，所以在安立义反体的要点上面有所差别而已。而从语句的侧面要观察其他边的增益的这所有的巧言花语基本上都是没有任何意义的，在安立法相的时候没有意义，比如说前面所讲“现在的”、或就说“人间的”等等等等，像这样要观察其他边，遣除其他边的这些巧语花言基本上都没有任何实义。

【就像婆罗门持咒一样将别人所说的词句铭记在心而得以满足，（这些人）甚至对前辈殊胜大德的论典也藐视轻蔑，这实在是件极其遗憾的事。】

就好像婆罗门持咒，婆罗门持咒就说别人给他教什么，他就这样学什么，至于这个咒语当中所念的是什么内容他一概不管的，有时他不管它内容是什么。别人怎么念他也就怎么念，这个方面就是婆罗门持咒的一种方式。就像婆罗门持咒一样把别人所说的词句，别人怎么说他就把别人的词句铭刻在心然后就觉得：“哦，记下来了，能够重复了。”像这样的话就觉得应该得以满足了。他因为对于意义上面没有加以重视的缘故，只是在词句上面加以满足了，这些人甚至对前辈的殊胜大德论典也是非常轻视的。

【这实在是件极其遗憾的事。】

前辈的这些殊胜大德的论典实际上意义是非常深的，它的词句的不一定很多，尤其像以前的龙树菩萨、无著菩萨等等很多殊胜的论典，还有宁玛派前辈的这些殊胜论典，像这样都是意义非常深刻的，意义相当深刻，词句上面不是很花哨，不是有很多巧语花言。但是有些人因为他把着重力量把他注意力放在了词句上面，没有把他意义放在意义上面的缘故，导致对于前辈的这些大德论典也是很藐视的：“哦，就觉得这些论典—你看它词句这么少，或就是说词句很多地方该加鉴别的没有加鉴别等等”就把这样论典也是非常轻视。全知麦彭仁波切就说这个是非常遗憾的事情。因为我们学佛法应该是在意义上面去主要观察，词句只是对于意义了知这种辅助而已，所以说有的时候词句优美不优美，或就是它的词句多不多，这个不是一个最主要的问题，关键就是这个词句这个手指它所指出的这个意义的月亮，我们必须了知。否则的话词句对我们来讲没有什么真正大的意义了。

【对于加不加鉴别等一切含义的要点也应当如是确定。】

加不加鉴别这个方面一般来说应成派他在抉择空性的时候不加二谛的鉴别，自续派在抉择胜义谛的时候加二谛的鉴别，分二谛加胜义的鉴别等等，我们一般来讲是这样认为的。但是加不加鉴别的要点也应当通过这样方面确定，应成派加一些鉴别的也有，自续派在讲某一问题的时候不加鉴别的也有，主要是看它这个意义，或者加了鉴别是不是就不是这样一种完全的一种究竟实相呢？这个也不一定；有的时候没有加鉴别是不是就说是完全合理的？这个也不一定。对于加鉴别也好，不加

鉴别也好，或者有的时候加了鉴别它词句很长，但是它意义不深也有；不加鉴别词句不长意义很深的这个情况也是有的。所以说加鉴别也好不加鉴别也好，主要是看它出现的不同场合而定的，主要是从意义上着手，而不是看它的词句的多少。

【所以，在任何情况下，意义上具有的过失依靠任何词句也是无法遣除的，】

所以，在任何情况下，如果你的意义上面已经出现了过失了，然后你再通过说很多词句来遮掩，这个是没办法遣除的。因为你的意义上的漏洞已经很明显的暴露出来了，这个时候为了遮掩这个漏洞，在你的词句用词句去说很多很多的话，最后别人还是发现你说了这么多但是你的意义上面漏洞还是这么明显的，仍然这么明显的。所以说这个方面的意思也就是说意义为主。如果你的意义上面完全已经通达了，意义上面安立的正确无误，即便你的词句上没有讲这么多的话，没有讲这么多的词句，但是也是一个非常非常正确的一种观点。所以，在任何情况下意义上如果具有过失，任何词句也是无法遣除的。还是说明了意义为主，词句为辅的这样一种核心问题。

【因为单单词句的用法就像握在自己手中的绳索等一样，根据智力而随着想表达的意愿。】

因为单单词句的用法就好像紧握在自己手中的绳索一样，那么你把一条绳子抓在手上，这个绳子就可以跟随你的意愿随便去使用——你可以用这个绳索来加固某些东西，加固房子也可以，或者你下货的时候用这个绳子来下货也可以，或你登山的时候用这个绳子登山也可以，或就是说你要捆狗、你要捆牛也是可以的，这应该捆人也行。所以像这样讲的时候这个绳子随便可以用，它是一个工具，这个工具，你内心当中你的愿意想干什么，那么这个绳子就可以随着你的想表达的意愿去用。词句也是这样的，你内心当中你想要通过什么样一种意愿表达，你可以用词句来表达，关键在于什么呢？这个外在的这个绳子它不是主要的，关键在于你的内心当中你想要用这个绳子来做什么，这个是最关键的。通过这个比喻，麦彭仁波切这个很巧妙的比喻说明一个问题：这个词句不是重要的，关键是说你内心当中你想要怎么样去表达它，你内心当中这个意趣是什么。你的内心当中对这个意义已经掌握的很清楚了，你就可以用这样词句来表达。所以说这个方面还是说明意义为主，这个词句只是一种方便，只一种手段、一种工具而已，所以说这个词句并不是最重要的。

【诸位智者凭着事势理进行的辩论均是依于意义，并不是仅仅着重词句的用法。】

智者凭着事势理进行辩论的时候也是依于意义的。这个事势理就说一切万法它的本性，称合于这个万法的本性进行安立的道理就叫做事势理。凭着事势理进行的辩论都是依靠意义的，而不是着重依靠于词句的用法。实际上这句话也是点出了一个另外一个核心，就在进行辩论的时候到底怎么样的？真正进行辩论，它的核心主要通过辩论的方式要把大经大论当中隐藏的殊胜的意趣开显出来。如果你在辩论的时候就一定要想：“我怎么样把对方压服了，我一定要怎么样在这场辩论当中赢了。”像这样话就不是辩论的目的了。实际上辩论只是要为了自己不懂的地方遣除疑惑。或者辩论的时候：“你看，我的词句讲的非常非常的有力，我的词句很巧妙。”这方面都不是它主要的东西。它辩论的核心应该是要凸显意义，如果一味心思的使用辩论来显示自己的口才或显示自己的词句怎么样用的好，或者自己的思路怎么怎么样的清晰，像这样都不是一个真正辩论的一种特点。真正的辩论应该说是凸显它的意义，通过辩论要把自己不懂的地方必须要搞懂，模糊的地方要产生定解，这个就辩论主要是依靠意义的这样问题。

【然而，所有愚者却在词句上争论不休。】

智者是在意义上面去辩论的，去开发、去挖掘这个意义的，愚者是在词句上争论不休。有的时候是在辩论的时候对方说错一句话，马上抓住：你这句话怎么怎么样，然后意义就不管了，然后拼命在这个说错的词句上拼命去攻击，这个方面让别人看起来就没有大的意义了，辩论就失去他的含义了。所以智者是依靠意义有的时候说错一两句话也无所谓，愚者是意义上面正不正确不管，反正是在词句上面争论不休的。

【如果远离了智力的铁钩，那么所有词句仿佛醉象一般必然不由自主地面临着危险之地。】

我们的智力就像铁钩一样，词句就像醉象一样，这个也是一种比喻。印度有一个特点，狂象或者醉象、大象最怕的是什么呢？最怕的就是这个铁钩，所以如果要训象的话，必须要使用铁钩才能够把大象制服的服服帖帖的，让他给人们做事情，运人、运货等等或者去打仗，像这样可以随意的支配这个大象。大象的身躯这么大，必须要使用一种善巧方便，它最怕的就是铁钩。在很多以前讲佛前世的公案当中，也是讲了很多用铁钩来训象等等，很多很多这样一种问题。所以说人们的智力就像铁钩一样，词句就像醉象一样。如果说有了智力的铁钩，那么你的词句就受约束。为了开发智力，为了开发佛经论典当中的含义，他就有一种善巧了。如果是离开了智力、就是说失去了意义。失去了智力，这个词句随便说随便讲，这样就非常危险了，就像醉象失去了牵制之后，他是非常危险的，他会伤害很多人、伤害很多建筑，所以说意义方面很重要，智力就像一个铁钩一样，只有通过智力才能够约束这个词句，才能让词句为你而服务的。

【因此，恒常唯一用布来保护眼目的人，在智慧的体力尚未达到健全之前其他人暂时无法给予安慰。】

这又是一组比喻。像这样讲的时候就说是用布来保护眼目。用布来保护眼目的意思就是有些人他害怕眼中进入沙子，就用布把眼睛包起来，这样沙子就没法进去了吧？但一方面眼睛是保护住了，但另一方面走路就不方便了，做什么事情都不方便了，就是有这样一种问题。所以有些人害怕自己的意义出现问题，他用很多很多词句来掩饰，这个布就相当于词句一样，这个眼目就相当于意义一样。可以说你用布把眼睛包起来了，用很多很多大量的词句，要让我的观点必须要风雨不透，使用

很多很多大量的词句，但是实际上看的时候，虽然使用了很多词句，但他的意义完全没有分辨出来，就是这样的。对于这样的人，

【在智慧的体力还没有健全之前其他人是无法给予安慰的。】

智慧的体力必须要充沛，必须要健全，这个时候别人给他说了义观点的时候，他就可以得到安慰，可以得到很大的利益。但是如果他智慧的体力还没有真正的发育圆满的时候，还没有达到健全的时候，其他人是没办法给予安慰的。智慧的体力没有健全的意思就是说一个人的身体还没有发育圆满的意思。而这个时候说一个人智慧的体力还没有健全之前他没有办法接受很了义的观点，所以说没办法接受很了义的观点之前，他在词句上面往往是非常耽着的。所以其他的智者没办法真正的让他的心智直接达到了义的境界，所以说其他人暂时没办法给予安慰的。也就是说这个当中表达一种语气，如果他的智慧没有健全，其他的人还没办法让他马上达到能够直接实修进入了义实相的阶段，暂时的一种无可奈何的语气。

【将重点放在词句之用法上的讲、辩、著全部是言词冗长、意义空洞，必将导致延缓生起要诀的证悟。】

如果把重点完全放在词句上面的用法，讲解也好、辩论也好，还有他的注疏也好，全部都是一种特点，言词冗长，但是意义空洞。讲很多很多，但是一看的时候这里好像没有真实可取的意义。如果这样习惯之后，必将导致延缓生起要诀的证悟。这个方面也是提醒我们现在的修学者，应该把他的重点放在意义上面，词句他是一个手指，我们要善巧的使用这个词句，但是最后一定要通达这个深刻的含义。如果太过于着重词句的话，也可能会障碍我们对于论典意义的一种了悟，对于法义的证悟一定会有障碍的。所以说佛经当中、论典当中的词句，有的时候说这个经典好，为什么？这个经典的词句很优美。别人一听的时候你对这个经典好到底是赞叹还是一种诋毁？不好说。为什么不好说呢？因为这个经典好，好在哪里？主要是他指出了万法的实相，依靠这个实相可以真正的趋入他的证悟。但是现在你对他的意义的实相一点都没有体会，只说他的词句是如何如何优美。而词句优美也许是在翻译的时候找了一些文学家对他做了修饰，这个词句不优美也许是在翻译的时候，没有找文学家来修饰，只是有这样一种差别而已。

真正的佛经他都是是一种非常古朴的语言，佛陀是遍智，他对所有的一切的名全部是通达的。如果佛陀当年讲解经典的时候用很多花哨的语言，谁都比不上，任何诗人都比不上他的花哨的语言，但是佛陀没有这样做。佛陀说这个词句只是一种工具而已，只要让听者懂得它的意义，这个才是最关键的。所以说佛陀有这样的特点，很多的大德在宣讲甚深了义的观点的时候，都是使用这些朴实无华的语言，来引导众生的相续趋入到实相当中去的。我们在学法的时候也是不要首先看他的词句优不优美，或者习惯于发现里面的错误，像这样的话对论典里面的意义肯定是没办法掌握的。应该把重点放在意义上面，词句方面如果稍微有一些不合心意的地方，要看他的表达的含义是什么，如果了达了含义之后，词句优美不优美这个都是无所谓。

【因而，诸位有智慧的人士要依于意义而注重所有论典的本义，当甚深的智慧已自在圆满之时，所有语言自然会得心应手、运用自如，也能了达论典的一切要义并通过应成论式摧毁反方的辩才等。】

所以说，诸位有智慧的人要依靠意义而注重所有论典的本意。依靠意义这个论典讲的本意到底是什么？要把重点放在挖掘他的要义这个深度上面去。那么当甚深的智慧已经自在圆满的时候，对论典、经典表达的甚深的含义我已经掌握了，这个时候甚深的智慧可以说是达到升起增长圆满的阶段，所有的语言自然会得心应手运用自如。所以有的时候你把他的意义掌握之后，别人换这个词语可以表达，换那个词语也可以表达，或者你对于意义掌握之后通过这种方式能够表达，通过那个方式也能够表达，通过这个比喻可以说明，通过那个比喻还是可以说明。为什么呢？因为这个意义已经在你的心中已经融会贯通了，这个意义在你心中已经融会贯通之后你在表达这个意义的时候可以用很多很多方便来宣说。麦彭仁波切就是对这个意义完全通达之后，他使用的这些比喻、词句都是为了开显这样殊胜的含义的，我们看起来之后，最后发现，他都是为了一个含义宣讲了不同的比喻、不同的词句的。智慧得到自在的时候他的语言一定得心应手的，所以这个方面就抓到了主要的东西，次要的东西逐渐逐渐就得到了。

反过来讲，如果你首先抓次要的东西，主要的东西是得不到的。这个方面不是说如果抓到意义，词句一定得到；我抓到词句，意义一定得到，这个不一定。看你的重点是什么，如果你把重点放在词句上面的话，他的意义是无法挖掘的，如果你把重点放在意义上面，他的词句、语言的使用上面，就会逐渐的得心应手、应用自如。而且能够了达论典的一切要义并且通过应成论式摧毁反方的辩才。自己没有任何的立宗，通过这样一种应成的论式来摧毁反方的辩才。或者说因明当中的应成论式摧毁反方的辩才，这个方面都是可以完全得心应手的使用的。

【略说完整无缺的法相等之理：】

下面对于完整无缺的法相的道理进行宣说。

【所谓的名相就是有理由之概念的名言，假立瓶子等这些的义反体实际就是安立瓶子的理由。】

所谓的名相，就是有理由的概念的名言。我们说这个所谓的瓶子就是具有某种理由概念的名言。具有什么理由呢？大腹盛水就是具有理由的概念。这个具有理由的概念，把这个概念安立这个名称，这个叫做瓶子了。所有的名相、名字就是具有某种理由的概念的名言，就叫做名相。

假立瓶子等这些的义反体实际就是安立瓶子的理由。那么到底什么是安立瓶子的理由呢？假立的瓶子的这些义反体，这个义反体前面讲了就是法相，这个法相实际上就是安立瓶子的理由。通过这个法相来安立这个就是瓶子，通过它的特征来安立这个就是瓶子。我们如果不知道这个是什么东西，我们就说因为是大腹盛水的缘故它就叫做瓶子。关于这方面很多问题实际上在因明当中讲了很多的，这方面实际上是有很略很略的窍诀方式宣讲的。

【比如，大腹立为瓶子的法相，它是瓶子的能立，而“撑起横梁”的作用等并不是它的法相。】

打个比喻讲，“大腹”立为瓶子的法相，或者说上师讲了，完整来讲就是大腹盛水。大腹盛水或者大腹就立为瓶子的法相，这个就是瓶子的不共特征，把这个大腹立为瓶子的法相，然后说因为它是大腹的缘故所以它就叫做瓶子。从这个方面，大腹就是瓶子这个名相的能立，而瓶子就是它的法相的所立，通过法相来安立它的名称。

而撑起横梁的作用并不是它的法相。撑起横梁它不是这个瓶子的不共特点，撑起横梁是柱子的作用，所以说就不能够用撑起横梁来作为瓶子的法相。这二者之间不能够混乱的，不能够说使用它没有的、不容有的一个法相、特点来安立它的法相。

【与事反体（相当于事相）、自反体（相当于名相）二者不混杂的法相自本体已经明明白白无误确定时，即是远离不遍、过遍与不成三种过失。】

这个法相它一定是和事反体、自反体二者不混杂的这样一种本体，这个法相它一定是和事反体和自反体完全不相同的一个侧面。事反体就相当于它的事相，就是面前我们所看到的、所显现的东西，这个叫做事反体具体的法相所指。它的具体的物质这个方面就叫做事反体，自反体就是它的名称。所以说法相一定是和这两者的反体完全不相同的，不能混杂的。一方面法相不能和两者混杂，事相也不能和两者混杂，名相也不能够和其它两者混杂。所以说三者各有它各自不同的法相。如果这个法相自本体已经明明白白无误确定的时候，这个时候就远离了不遍的过失、过遍的过失和不成三种过失。

【或者说具全非有、另有、非可能三种否定。】

这个问题前面刚刚讲过了。

【何时对法相与名相的关系生起定解，那么依于义否定的力量，它的一切特征已经应有尽有，虽然没有繁琐的词句，但掌握要点就已经足够了。】

何时，什么时候对法相和名相的关系产生了定解之后，那么就依靠义否定的力量，前面讲词否定和义否定，依靠这个义否定的力量它的一切特征就应该已经应有尽有了。这个时候虽然没有繁琐的很多词句，但是因为掌握它的要点，这个方面就已经足够了。掌握要点之后通过简单的词句表达出来之后就完全可以做无误的取舍，在名言当中可以做无误的取舍了。这样打个比喻讲：

【比如说“请将柴拿来”，依靠义否定便能明白（说者指的是）前面放着的木柴，而无需说出柴的差别以及它的地点、时间自性不混杂的一切行相。】

那么比如说，如果你已经通达了意义，就是讲一句话，“请将柴拿来”，就讲这一句话。那么这句话依靠这个义否定，前面讲过通过它的否定来了知和通过肯定来了知，像这样的话通过这两个方式来确定它的意义。通过这个义否定就能够明白，听者就明白说者指的就是前面所放的这个木柴。因为当时的这个场合就是这样，它有一个特定的场合。有两个人在房子里面，然后就是说房子的角落里面有一堆柴，这个时候说者说：“你把这个柴拿来。”在说的时候，当时的场合就决定了肯定是指这堆，他就不用再讲很多很多了。所以说他意义已经通达完之后，听者就能够明白说者指的就是前面或者角落里放的这堆柴，而无需说出柴的差别。

因为柴有很多差别，有松树做的柴，有灌木做的柴，有很多其它的这些装修房子之后剩下的废料做的柴，很多很多差别，也不需要说它的地点，也不需要说它的时间。比如说，“你把这个用松树做的柴，而且这个柴是在东边，而且是现在的不是过去不是未来的”。像这样的话你加这么多鉴别根本没有用，直接说你把这个柴拿过来，说者也很清楚，听者也很清楚。主要就是意义上通达之后，词句上不重要。按理来说似乎应该把这个鉴别清楚，要把这个事情说清楚，你不说什么柴，你到底要什么柴，事相的柴？总相的柴？还有说天上的柴？还说是地狱当中的柴？什么柴？上什么地点哪个地方的柴？什么时间的柴？你不把这个讲清楚我们没办法办到这个事情。

这个方面虽然似乎要把这个表达清楚，要鉴别这么多，但是麦彭仁波切说意义重要的。在取舍名言的时候谁都是再再讲的，谁都没有这样讲。都是说看待不同的场合，意义为主。讲的时候，别人内心当中就是指的这个，听的时候，就领会就是讲这个。然后二者之间通过这样的方式做取舍，一下子就把这个事情做完了。不需要很多很多的词句，只需要这样义否定把这个意义肯定下来之后就完全足够了。

【如果不能通达法相与名相之间的关系，那么在表达法相的词句上说再多的话也无济于事。】

如果你没有通达法相和名相之间的关系、能立所立之间的关系，或者法相它就是一种特点，名相就是把把这个特点表达出来的随便安立的一种名词。像这样你把这个问题表达清楚的话，那么在表达法相的词句上说再多的话也是无济于事的。

或者说你讲一个法相，比如说你要讲一个瓶子的法相。你这个经典当中或者这个书当中你用了五篇六篇来鉴别其它的法，最后你说：哦，这个就是瓶子的法相。别人从第一页翻到第六页，这么多都是这个瓶子的法相，到底讲了什么谁都搞不清楚

的。所以像这样你如果没有把要点讲清楚的话，表达的词句再多实际上也是无济于事的。本来你应该把这个问题讲清楚，但是讲完之后谁都看不懂，也许只有你自己清楚。这方面没有大的意义了，所以说无济于事。

【例如，有人看见晶莹剔透的水晶宝问：“这是蓝宝石吗？”】

有一个人看到水晶，他不知道这是什么，他就说：这是不是蓝宝石？

【别人回答：“不是，蓝宝石是蓝色的。”】

这个不是蓝宝石。为什么？因为蓝宝石一定是蓝色的，而这个不是蓝色的。

【那人只是从字面上思量而接着问：“那么，蓝布也是蓝宝石吗？”】

他因为说是蓝色的，他就说那么蓝布是不是蓝宝石？

【回答：“布不是蓝宝石，蓝宝石是蓝色的宝珠。”问：“那么，蓝如意宝也是它吗？”答：“不是，与蓝如意宝相比，蓝宝石的价值要低廉。”问：“那么，是蓝水晶吗？”答：“不是，它要比普通的水晶价值昂贵。”……无论说得再多，都未能完整地表达出蓝宝石独具的一切法而认清它，就像盲人说象一样。】

前面这一段话的问答就已经把麦彭仁波切想要表达的这个趣缘说清楚了。这段话表达什么问题呢？意义上必须要很简单，词句上面不需要很多。如果你没有把意义抓住，你讲很多这样的问答，你加很多鉴别把这个否定掉，把那个否定掉，但最后否定了很多之后还是没有真正的说到它自己不共的特点。

那么这个晶莹剔透的水晶到底是什么？是什么？是蓝宝石还是不是蓝宝石？像这样讲的时候就没有办法讲清楚。所以说如果你完全随顺词句，没有把这个意义上面去引导的话就会出现这样的情况。说者也应该比较善巧地在意义上面下功夫，然后主要围绕意义来展开词句的表达。然后闻者、听者或者说是学习者也是一样的。

我们在学习文字的时候，一方面我们说，我们在学论典的时候字句上要过关。我们学法的时候，字句上他的这个词，这个名词是什么意思？他这句话是什么意思？他这一篇讲的是什么意思？像他词句的意义一定要过关，如果他的词句的意义不过关的话，他的这个真正表达的含义，真正很难去这个完全通达的。如果我们把字句上能够过关之后，第二步要做的事情，就要着重去发掘这一段话他要表达一个什么样一种含义，要表达一个怎么样一个意思，把他的意义方面要挖掘出来。如果把他的意义挖掘出来之后，我们再要看一下，那么他这个意义挖掘出来之后，到底有什么样一种作用，或者是要遣除某种疑惑，或者要指出某种修行的方法。像这样就说，他这句话要让我对治掉这样一种贪心，这句话要让我认识到实相的这个意义，他的作用我知道之后，再来对照相续，对照我自己的相续，我自己怎么样去和这个法义去融合，我的心怎么样去慢慢达到这句经文，这句论典他想要让我达到的这个标准，怎么样去达到，这个时候自己去思考。慢慢思考之后，自己的心和这个意义就会慢慢融合了。否则学完之后，法还是法，心还是心，二者之间还有很大很大的差距，这个就不是我们学法的一种必要性了。

所以我们学法之后，要养成这个习惯，他对我的烦恼在哪个方面有对治的作用，是现在就能够起作用的呢？还是说间接的，就现在好像还不能直接地对治我的烦恼，但是如果我这样学下去，慢慢我就能够把我的烦恼通过这句话，通过这个论典，通过今天所学的这堂课，逐渐逐渐就能够达到对治的这样一种作用。

比如现在我们在学很多很多因明的窍诀，如果不懂得他的意义的话，就会认为这个就是词句上讲很多，这个就是词句上的辩论，没有什么大的必要的。但实际上对待我们，麦彭仁波切在《中观庄严论》当中，能够对待我们烦恼不起作用一个字都找不到，每一个字，每一句话都能够对治我们烦恼。只不过说就是有些是直接的，我们觉得这个是直接的，有些是间接的，有些是为了引发这样一种究竟的实义。比如说，我们说这个因明这一大块，为什么要讲因明，你自己讲空性不就好了吗？实际上这个方面就说，讲到他是实相，究竟胜义当中的实相怎么样的，名言谛当中的实相怎么样的。在讲名言谛的实相的时候，他暂时讲的时候似乎有外境，似乎有心。那么究竟的依据来讲，唯一是心识的自性，这一切都是假立的。最后在学完因明之后，我们就会发现，这个法相、明相、事相全都是假立的，能诠、所诠都是假立的，在因明的论典当中把这些问题都讲了。一方面，在这个看似无序的世间当中，给你整理的个顺序出来，让你把这些万法了知，哪些起作用，哪些不起作用，不起作用的东西鉴别掉了，能够起作用的东西他究竟是怎么样的。讲完之后，实际上就是筛掉了很多很多不必要的东西，逐渐逐渐对于我们实相就能够靠近了。

这方面就从一个角度来讲，他是暂时的，或者间接地对我们这个修行，对治烦恼有很大很大的这个必要，而且通过这样学习，能够让我们的智慧变得很细，如果很细，我们在观察胜义谛，观察实相的时候也能够起到很大很大的帮助的。所以说如果没有认清他的意义而宣讲，就好像盲人说象一样，就可以说这样，说那个，但实际上根本就没有了知过大象的这个本体了。

【当说“蓝色”时，如果了解了在外境上面的法——蓝色与蓝宝石之间的关系，则相当于断除其本身的增益而掌握了法相的要点。】

当说蓝色的时候，如果我们了解了在外境上面的这个法，蓝色和蓝宝石之间的关系，这个时候就相当于断除了其本身的增益，掌握了法相的要点。就把非他本身的这个法全部遣除掉，这个就叫做断除其本身的增益，然后完全掌握了水晶或者蓝宝石的法相的要点，完全掌握掉，掌握之后就可以进行安立了。

【依此间接也能了知不共的正相，并且灭除其他增益，就像命绝而使其他根灭尽一样，因而应当精通抓住要领。】

依此间接能够了知不共的正相，灭除其他的增益，就好像如果命根断绝，其他的根也会灭尽。因为在一切根当中，命根是最主要的根，如果有了命根，逐渐也就有其他根，如果主要的命根断绝之后，其他的根也会逐渐逐渐就断绝了，就会灭尽了。所以关键的问题就是他这个要领，他的关键的问题，核心的问题是这样的。从头到尾全知麦彭仁波切都要给我们灌输这个问题，什么呢？说就要精通抓住要领，不管是说你要分清不同的场合也好，还是说你要把他意义为主也好，都是说明一个核心问题，就是你学完之后，你还是要习惯去归纳他的要领，这一段话他讲的要领是什么呢？一定要去通达，通达了要领之后，再去看看他的词句，就会发现这个词句都是围绕这一个要领在讲的。

如果你没有发现这个要领，你会发现这个文字很散，这个文字实际上不散，麦彭仁波切一直在围绕一个核心问题在讲，但是你认为这个文字很散，是因为你自己没有抓住他这个论义当中所说核心问题，要领没抓住，还是要一而再，再而三去看。在世间当中，就说书看百遍，其义自现。像这样讲也是这样道理，看一遍你不懂，看两遍你不懂，看三遍你不懂，你看多了，突然就有一天你恍然大悟，原来他在讲这个。

我们在学论典的时候，尤其是应该这样的，为什么上师经常说你应该经常看书，为什么说应该经常看书呢？实际上我们知道平时在讲的时候，你似乎有一点懂，但是这个不一定全懂的，也许是词句上有一点点懂，但是下去之后，你一遍一遍地看，一遍一遍地去体会他，一遍一遍地看，看到很多遍之后，你就能慢慢地去在这个里面就理出一个这样一种纲要。每句话有他的一个纲要，每一段有他的纲要，每一个科判有他的一个纲要，所以你要把他的纲要逐渐逐渐浮现出来的时候，在你的智慧当中，这个纲要在这个论文他浮现出来的时候，这个时候就说明你看书有一点点收获了。你看出他的纲要核心的时候，就说明有一个很大的收获了，如果再进一步看的时候呢，他很多很多意义都会逐渐逐渐浮现出来的。

【也就是说，一切时分将义否定的本义铭记在心极为重要。】

【比如，当说“瓶子”时，心中虽然浮现出大腹的行相，但不可能误解为凡是有大腹特征的其他法。】

比如说，当我们在讲瓶子的时候，心中就会浮现出一种大腹的行相，这个时候所浮现出来大腹的行相，当然你不可能，也不会误解为凡是有大腹特征的其他法。比如说一个大胖子，大腹便便的，我们说瓶子一下子浮现出大腹便便的这个样子，这个不会的，不会。为什么呢？因为这个是个瓶子，这个名相和他的这个法相是紧密相连的。虽然说大腹行相，他肯定不会浮现出大肚子出来，他肯定是一个瓶子的一种盛水的，盛水的这个样子他会浮现出来。这个方面的意思就是不可能误解为是凡是有大腹特征的其他法，这个方面就是说意义和他的名称是紧密相连的。

【因此，当以那一法相而安立的“瓶子”名相，在某一事物上建立时，如果“金瓶”等名相的任何一个类别不特意分开，则势必造成名相与事相句义的概念无法现为异体，结果导致无法认清事反体。】

因此，当我们通过大腹盛水这个法相来安立瓶子的名相的时候，安立瓶子的名相，在某一事物上建立的时候，那么就在这个大腹盛水就是法相，瓶子就是名相，某一事物就是他具体的自相法，具体的东西。比如说我们面前摆的这个瓶子，就是在这个某一物事上要建立的时候，这个时候就说金瓶的名相不包括在内。为什么？因为这个瓶子他是个总的名称，大腹盛水是总的名称，在总的名称当中的时候是不包括金瓶的。所以说一定要把金瓶等，这些金瓶、银瓶或者泥瓶等等，所有的名相要特意分开，要把这些分开。我们在建立总的瓶子的名相的时候，要把其他的单独的金瓶等名相分开。所以说如果金瓶等名相的任何一个类别不特意分开的话，则势必造成名相与事相句义的概念无法现为异体。名相和事相的概念应该是异反体的。异反体，就是不同的反体，不同的侧面。他虽然是一个东西，我们说拿一个瓶子出来，放在面前，指着这个瓶子说，这个就是事相，他叫瓶子，他具有大腹盛水，他的法相在上面有，他的名相在上面有，他的事相在上面也有。但是他一个本体上面有不同的反体，不同的侧面。他显现在我们眼识面前这个东西，就叫做事相。他的名称就叫做瓶子，他的法相就是大腹，就是这样的，所以说，他这个侧面是不相同的，他的侧面是异体的。如果你不把金瓶的这个名相特意分开的话，势必就会造成，这个瓶子的名相和事相本身，金瓶的这个事相本身，他的句义的概念无法现为异体了。如果无法现为异体，结果导致无法认清事反体。那么到底哪个是事反体？名相好像也叫做金瓶，事反体也是，就是讲这个金瓶，所以说最后就没办法导致这个，认清这个事反体了，所以说在讲安立瓶子的时候呢，安立瓶子像这样应该把这个金瓶等名相特意分开。就是说我金瓶等名相是不包括在内的，他这个时候可以安立一个瓶子的一种总名称。

【事相如果是金瓶，则必须成为法相与名相二者的依处，】

瓶子有很多，但是他的事相的具体的所指的话，他就可以有很多这样的瓶子，比如说金瓶、银瓶，这些都叫做瓶子，所以说这个时候，事相就可以是金瓶，事相可以是银瓶，可以是任何一个具体的这个事务。这个方面讲，事相如果是金瓶的话，必须成为法相与名相二者的依处。

【因此决定既是“大腹”又是瓶子，】

如果这个事相是金瓶的话，那必须成为法相和名相二者的依处，依靠面前这个东西，我们可以指出他的法相，依靠眼识面前显现这个金瓶，我们说：这个是瓶子。因为它具有“大腹”的缘故，他有“大腹”，所以说它既有“大腹”也有名相，这样一种事相他是法相和名相二者的依处，因此他决定又是“大腹”又是瓶子。从另外一个角度来讲，这个“大腹”和“瓶

子”也可以是事相的设施处，也可以是它的设施处，通过“大腹”和通过“瓶子”这个设施处，也可以安立事相，所以说“大腹”和“瓶子”也可以是“瓶子”的设施处，“金瓶”的设施处，

【但是呢设施处不需要是它，】

下面这个意思就是说设施处是什么？设施处就是下面讲的“大腹”和“瓶子”。虽然“大腹”和“瓶子”是“金瓶”的设施处，但是设施处的这个“大腹”和“瓶子”不需要是“金瓶”，虽然他是“金瓶”的设施处，但是“大腹”和“瓶子”，不需要是“金瓶”，下面打个比喻：

【如同瓶口、瓶腹、瓶底的部分与色尘等虽是瓶子的设施处但其中每一部分不需要是瓶子一样。】

好像我们通过瓶口、瓶腹、瓶底的部分，还有色尘，色、香、味、触等，这样一种色尘，虽然是瓶子的设施处，他有了这些支分之后才可以有瓶子，所以这些是瓶子的设施处。但是其中的某一个部分，每一个部分都不需要是瓶子。如果没有这些东西不会有瓶子，但是这些某一个部分他并不是瓶子一样。所以，“大腹”和“瓶子”可以是“金瓶”的设施处，但是“大腹”和“瓶子”不需要是“金瓶”，就是这个意思。这方面都是讲了一些因明的概念了，如果以前有因明的基础的话，这些方面就不是特别难懂，如果没有基础的话，这个稍微有点难懂，主要是词句上难懂，如果把它意义掌握之后，他这个意义不是非常难的。他也不像中观一样，中观词句上容易，但是它的意义很深。但是因明这些逻辑，刚开始学的时候，词句上难懂一点，意义上并不是非常非常难，只要是多看几次多学几次之后，这个意义逐渐逐渐就可以通达了。

【然而，在讲事相的场合里，诸如：对于虽见到“瓶子”却不知其名称者来说，可以运用建立名言的正确推理。】

但是在讲事相的场合当中，比如说，对于虽见到“瓶子”，见到了这个瓶子了，但是不知道他叫“瓶子”，这个时候就可以运用建立名言的正确推理。一个人看到一个新生事物了，从来没看到，比如说原始人他从森林里出来了，看到一个瓶子，这个是什么东西？另一人说这个叫“瓶子”，因为他具有大腹盛水之故，就通过这样一个问题，通过证成名言理，前面不是讲，证成名言理、证成义理因。像这样通过证成义理因，证成名言因来给他建立，这个东西，面前的这个物品，就叫“瓶子”。因为他具有，“大腹”的特征缘故，这个时候就给他建立一个这个东西就叫做瓶子，因为它具备什么什么特征的缘故。这个人他就是知道，原来这个东西就叫瓶子。所以说在讲事相的场合当中，可以通过建立名言的正确推理，让他知道这个就叫做瓶子是这样的一个问题。

【金瓶与瓶子二者仅从瓶子的反体上来讲概念是一致的，因此当时容易将具有大腹特征并起到盛水作用的金物(即金瓶)认定为瓶子的事相，】

金瓶和瓶子这二者仅从瓶子的反体上来讲概念是一致的，也就是说金瓶也是瓶子，瓶子也就是指的这个金瓶，概念上是一致的。所以说当时很容易把具有大腹特征，而且起到盛水作用的金物，这个叫他的法相，这个金瓶的法相是什么呢？金瓶的法相就是讲到了他的大腹，就是具有大腹特征，而且能够起到盛水作用的这个金物，这种金物就叫做金瓶，就叫瓶子，认定为瓶子的事相。瓶子的事相是什么？就要找一个具体的东西，这个金瓶就是瓶子，就把他作为瓶子的事相，很容易了知了。

【并且所有与之同类的事物均可依此类推，】

和他所有同类的银瓶、瓦罐瓶，还有玻璃瓶等等，像这样都是可以以此类推的。

【就像东方具有撑起横梁这一功用认定为柱子的事相一样。】

东方具有撑起横梁的这个东西，可以作为柱子的事相，西方具有撑起横梁的这个功用的东西，叫做柱子都可以。所以柱子是整个总的名称，事相是这个名称所表达的具体的东西。比如说，瓶子是一个总称、总相，那么他的事相可以是某一个单独的瓶子，比如说金瓶、银瓶都是可以的，这个方面就叫它事相的一种本体。

【无常的事相，诸如“声音”】

那么无常他可以周遍在一切有实法当中，所以说无常的事相可以是很多，无常的事相可以是声音、无常的事相可以是瓶子、无常的事相可以是柱子、无常的事相可以是人、可以是心识等，可以是这一切的有实法。像这样讲的时候呢，这个无常的事相柱子、声音等等。

【即以不同名称而分别安立即可】

通过不同的名称可以安立他这样一种不同的实相。

【一切因明的秘诀当从其他相关论典中得知】

这个方面只是讲了这个三相的问题，讲了法相、事相和名相的问题。还有因明的很多其他秘诀，应该从其他相关论典，比如说：法称论师所造的《释量论》为主的因明七论、《量理宝藏论》，或者萨迦班智达造的《量理宝藏论》等等，因明的很多秘诀，可以从其他相关的论典当中可以得知的。那么这一篇当中讲到了法相、事相、名相主要是《量理宝藏论》当中的第八品，法相品当中也是讲的很细致的。如果有时间的话，就可以去参阅，只不过这一品当中比较难，就是当时我们学的时候，这一品也是比较难的一品，但是里面的确是很多因明当中的法相、事相、名相，这些问题是讲得比较清楚的。

【如是所谓的“世俗”通过否定的方式而说明具有的三法相在名言量前无有欺惑、不可否认而显现，但是自性成实丝毫也是无有的，它的现分世俗、空分胜义具有缘起显现的法相】

如是所谓的“世俗”通过否定的方式而说明具有的三法相，否定其观察，否定观察，否定常有，否定不起功用。像这样通过否定的方式说明具有了三法相，而肯定的方式说明，这个就是一个世俗，在名言量前没有欺惑，不可否认可以显现出来的，就是这种世俗在名言量前完全是可以显现的。但是，正在显现的他的自性成实丝毫也是没有的，他的显现这一分世俗空分这一分的胜义，是具有缘起显现的法相。从这个角度来讲的话，他是具有缘起显现的法相的。

【正如龙树菩萨所说：“何者缘起生，说彼为空性，彼作因假立，彼即中观道。”】

那么就像龙树菩萨所讲的一样：何者缘起生，说彼为空性，就是任何一个法，如果是缘起而产生的话，他就是空性的法，他也是一种假立的法。彼作因假立，它也是一种通过因而假立的法，彼即中观道，它也是一种中观道。其实这个方面也是中论当中的一个颂词的含义，就是：“因缘所生法，我说即是空；亦名为假名，亦名中道义”。就是这个颂词。所以说这样讲，任何一个缘起而产生的法，他的本体必定是空性的。世俗的法他是缘起生的，他的本体一定是空性的。他也是一种假立的法，不可能是真实的法，了知之后也是一种中道的含义，也是一种中道观的含义。

所以所谓的世俗，总的法相来讲，或者说另外一个侧面讲的时候，具有缘起显现的这个法相，他的现分是世俗，空分胜义具有缘起显现的法相。他是缘起显现，所以说自性空的，自性空才能够显现的。所以说这个世俗的本体他绝对不可能有丝毫的自性，虽然显是显现，但是绝对不可能丝毫自性，如果有自性绝对不是世俗。如果有自性的法他是常有的法，绝对不可能是世俗法，为什么呢？因为常有的法是绝对不可能显现的，一个实有不变的法是绝对不可能显现的，只有是他无自性，他只有是无常的角度，无自性的角度，才可以显现，才能够是世俗。所以说如果说他是实有存在的，本体不空的，他是常有不变的，绝对不可能是世俗的。因为这个是前面再再讲过，那么只有无常的法，才能够显现，常有的法是根本不存在的东西，完全无法显现的。这个方面就是讲到了世俗显现的道理通过三个法相来建立，这个以上已经讲完了。

今天讲到这里。

《中观庄严论释》生西法师辅导第 74 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！

发了菩提心之后今天继续宣讲全知麦彭仁波切所造的《中观庄严论释-文殊上师欢喜教言论》。现在是在宣说一切万法世俗谛当中如何显现的道理，世俗谛当中通过三个法相进行安立。首先是讲到，未察似喜，第二个方面是刹那生灭的有法，那么第三个方面是一定起作用的法，三个问题进行安立的。讲到了这个如何显现之后，今天讲的是第二个问题是以何因而显现之理。就是说这个具有三个法相的这个世俗法它通过什么因而显现的呢？

颂词当中讲到

未观察似喜，依自前前因，
如是而出生，后后之果也。

那么就说对于这种未观察而似乎欢喜、似乎存在的这个世俗有法，那么没有其他的因通过自己前前的因如是而产生后后的果。那么实际上通过前前因而产生后后果它主要就是安立一种这个因缘法，安立一种缘起法。那么通过安立缘起法而否定其余的一切所有的实有因、或者说就是常说的因、，或者说就是无因等等，。像这样一种所有的这个情况予以否定、予以排除，所以说就通过安立这样一种前前因产生后后的果，就是宣说了这个缘起的道理。实际上这个缘起的道理也是佛陀在教法当中最为殊胜、最为不共的这样一种观点。

【如果有人想：那么，具备如此法相的所有世俗法不灭而现到底是以什么因而显现的呢？】

那么就说如果有人这样想的，“具备如此法相”就是讲到了前面的未察似喜等等，像这样。。。那么通过这样一种法相具备的这个世俗法不灭而现到底是通过什么样的因而显现的，那必定是一个世俗的法应该起这样一种世俗的功用。这样一种法它不可能是无因的，到底是通过什么样的因显现的呢？

【作答：正为了说明此显现并没有其他任何因，唯一是以缘起的方式而显现的，作者才如此说道：未经观察似乎欢喜的此景象并没有另外的显现之因，之所以这样显现唯独是依赖于自己的前前之因而如是产生后后之果的 “作答：正为了说明此显现并没有其它任何因，唯一是以缘起的方式而显现的，作者才如此说道：未经观察似乎欢喜的此景象并没有另外的显现之因，之所以这样显现唯独是依赖于自己的前前之因而如是产生后后之果的。”。】

那么在回答的时候呢，就是说到，就是为了说明这个显现没有其他的任何因。那么这句话没有其他的任何因是否定了，比如说在其他的教法当中安立了这个所谓的大自在天为因，还有就说上帝为因，或者说就是其他的实有的因等等，。为了否定这些因，说明这个显现没有其他的因，唯一只是通过缘起的方式而显现的。缘起的方式而显现的意思就是说，前前它如果具备了因缘的话一定会产生后后的果，这个方面就是通过缘起的方式而显现的。那么正是为了说明这一点，这个作者静命论师才如此说到，“未经观察似乎欢喜的此景象”就前面所讲到了这个世俗谛三个法相之一，像这样的话就是没有经过胜义谛的观察，似乎存在的、似乎欢喜的这个景象并没有另外的显现因，。之所以显现在人们的根识等面前，唯独是依赖于自己的前前因如是产生后后的果。那么通过前前因而产生后后的果这个方面可以通过两个角度去理解：一个方面就是说这个因已经具备之后，这个果法乃至于相续存在期间，前前生了之后灭了，然后后后的法再产生再灭，它有个这样一种相续。还有一个前前因产生后后果的话就是说，后面的这样一种缘起的显现的果法如果要产生的话，一定要在前面具备它产生的因的。比如说种子和苗芽的关系，那么这样一种苗芽如果要显现出来，这个苗芽如果要产生的话，一定是在前面具备了它的种子，具备了种子以外的这个具有缘，比如说这样一种这个阳光水土等等。那么如果有了前面的因，那么一定会产生后后的果。这个方面就是讲依缘而产生万法的道理。

【 “某一法不观待任何事物如同空中的鲜花一样显现是不合理的，凡是作为所知的法决定观待，一切有实法绝对是观待而产生，所有无实法绝对是观待而假立。”】

那么某一法不观待任何事物就犹如空中的鲜花一样突然显现这个是完全不合理的。所以说任何一个法、某一个法一定会观待其他一个法它能够出现，所以说如果说它不观待任何的事物，就好像空中鲜花一样，实际上是根本不可能显现。如果显现出来的话，就应该是无因的显现、无因的一种产生。如果说是无因显现、无因生的话，就像前面所讲的一样，它具备很多很多这样一种这个过失，所以这个方面是不可能的。那么总的来说，凡是作为所知的法决定观待。那么如果说是成了一个所知的法，不管是自相的一种所知也好，还是一种总相面前的一种所知也好，。就像前面所讲到一样，有些所知一定是自相，具备自相的法成为真正的所知，。有些法只是名称，因为它有名称的缘故成为所知。那么这个方面我们就说，在这个地方不管是你自相的所知也好，还是说这样一种名称方面安立成所知也好，反正就是说凡是作为所知的法绝对是观待的。那么到底怎么观待？观待的方式有两种：如果是有实法的话，它是观待因而产生的，。一切有实法绝对是观待而产生，观待了其他因它自己才能够出现、才能够产生，这个是有实法观待而生的道理。那么如果是无实法呢？无实法没有本体，那么它肯定不会观待而产生的，它就没办法产生。但是无实法在我们脑海当中会出现一个概念，兔角、石女儿等等、虚空，像这样的话会出

现一种概念，那么这个所谓的无实法的概念它没有产生那么又如何来安立呢？这个方面讲所有无实法绝对是观待而假立。观待谁而假立呢？是观待这个有实法而假立的，观待有实法而假立的，所以说比如虚空它否定了质滞碍之后安立了一个所谓的这样一种虚空的概念，所以一切无实法是否定有实法之后安立一个无实法，。所以这个无实法的概念它一定是观待了这个有实法它才能够假立的。所以说这个方面一种观待有两种，一个是有实法它因为在名言谛当中有自相的缘故，所以说这样一种有实法是可以观待其他因而产生的；。无实法在世俗谛当中没有本体，所以说它没办法观待因而产生，只有观待有实法而假立。就像无为法它一定是观待有为法才能够假立的，否则如果不观待有为法，那么就不可能有无为法的这个假立的名言。所以一切法实际上都是应该观待其他的法才能够出现的。

【 “那么，是如何依缘而起的呢？” 】

那么既然是依缘而起，既然是缘起的，那么到底是怎么样依缘而起的？那么下面就讲这样一种所谓的缘起。

【 “缘起法有内缘起法与外缘起法两种。” 】

”那么缘起法就分了两类，一个就称之为内缘起，一个方面称之为外缘起。

【 “其中外法是以种子生芽的方式依缘而生；” 】

”那么因为内缘起它是观待了这个一切众生的这样流转的过程，它也是比较重要的放在后面讲。那么这个外缘起呢，它也是暂时来讲的，。暂时来讲的话有一种外缘起，那么所谓的外缘起就是观待有情相续、有情流转之外的这些山河大地等等，这些法到底怎么样安立的、怎么样出生的这方面讲。比如说，种子生芽的方式依缘而产生，。如果有了种子、有了阳光水土，那么它的芽就会产生。那么如果这样一种因缘继续存在下去的话，它就会通过芽而有枝，通过枝而有叶，通过叶而有花果。所以说外面的法都是通过种子生芽的方式依缘而产生，这个是暂时来讲的。如果说是究竟来讲，如果按照唯识的观点安立的时候，所谓的种子生芽都还是一种内缘起，都可以划在内缘起当中。因为这所谓的这样一种这个种子也好，所谓的这样一种芽也好，除了每一个有情相续当中的这样种子习气之外，实际上根本找不到在外在的一个色法自性的种子、色法自性的芽。当然如果我们在承许外境的时候，可以说外缘起这个外法是通过种子生芽的方式依缘而产生。

那么下面就讲到了这个内缘起。

， “【所有内法是以缘起十二支的方式使因果连续不断而生。】”

”那么所有。。十二支的方式，使因果连续不断而生，那么所有的内类法就是说，有友情的相续，啊有情的相续，或者说有友情轮转的方式呢，，它他是通过缘起十二支的方式，让因果连续不断而生的。那么缘起十二支呢，实际上是，如果从这个顺的缘起来看的话时候呢，就是有情流转的过程。那么一些有友情到底是怎么样流转的呢，就是通过缘起十二支来进行安立，。那么有情是如何还灭的呢？怎么样获得涅槃呢？就是说这个它他也是前因灭了，后果就灭。像这样的话就是说十二支有支一环扣一环，前前作为后后的因，像这样如果说是其中的一环不打破的话，那么有情的流转的相续没有办法中断。所以说这个缘起十二支呢一方面着重讲的是在这个缘觉乘当中讲到，但是声闻乘也好，或者说菩萨乘当中也讲十二有支，反正一切有友情在流转的时候呢，基本上都是通过这样一种缘起十二有支的方式来进行安立的。

下面就简单介绍一下这个缘起十二支。

【缘起十二支：(一)无明：也叫痴心，即对一切万法的自性真如一无所知，它并不单单指无有明知，而是指直接与觉性智慧对立的违品——愚痴心所。】

缘起十二支第：第一是无明支，也叫痴心，既是对一切万法的自性真如一无所知。他并不单单指无有明支，而是指直接与觉性智慧对立的违品，愚痴心所。那么缘起十二支的第一支就叫做无明支之，。那么无明支之呢也叫作痴心，。那么这样的一种所谓的无明呢，对一切万法的自性真如一无所知的状态，。但是这个所谓样的无明呢，我们不能够单理解成无有明知，。因为就是说无明的，啊，有时候我们就是说无明呢就是无有明知，从字面上看的时候似乎就讲是无有明知，。但是我们还是不能够单的就是理解成无有明知，。因为如果说单理解成无有明知的话，就像这样一种桌子啊，像外面的土石啊，这些方面这个无情法实际上也具备无有明知的这样一种特点。但是我们并不能够把，桌子啊、，土石等等安立于十二有支当中的第一无明支。所以说此处的这个无有明知，这个无明呢，它不是单单指没有明知而已，。而是指直接与觉性智慧对立的违唯品。这个方面，明就是明，性就是觉性的意思。无明的话就是讲没有这样的智慧，“没有这样的智慧”实际上它表达的一个意思就是讲——“愚痴心所”。一切的友有情当中存在的这样一种愚痴的这样一种心所，。对于万法完全不了知的一种状态，。所以这个方面安立成无明。那么在安立这个无明的时候呢，因为大乘和小乘呢，它的这样一种这个安立的方式不一样。那么如果是这个无明的话，那么如果小乘的这个无明呢它的范围就要窄一些，。啊，范围就要窄一点，。它就对于一切这个无我的自性，。因为这个小乘是把这个无我的自性四谛十六行相……的形象，。这个无我的自性呢，作为它他这样的一种的这个智慧的本性，。所以说他们在讲无明的时候呢，就没有了知，就是说人我不存在的这样的一种觉性，。所以说把这个方面呢，安立成无明，。他它的无明就要窄宅。那么如果是大乘在讲十二有支的时候呢，大乘的无明就要宽的多，。除了不了知这个无我的自性之外呢，就是说是这个无无法我的这样一种自性也不了知，。这种情况叫无明，。所以说它他的这样一种所谓的这个无明呢，他它既包括“人我”也包括“法我”，就。“人我”支执“法我”支执”都包括在这个无

明当中，所以它的范围就要宽的多了。那么如果按照大乘的这样的角度来讲的时候呢，如果说是有了这样一种无明，它就会产生这样一种轮回，。那么如果打破了无明，打破了无明就是说对于把吧“人我”执”支和“法我”执”支打破了之后呢，这个时候它的行，他它的喜，他它的名色等等，逐渐逐渐就会熄灭。所以说大乘在抉择见在……的时候呢，这个无明的范围是很宽的，。无明的范围是很广的，而小乘的范围就窄一些。这个方面就是第一个无明支。

那么这个无明支呢，就是十二有支当中把无明支作为第一支呢，也是便于讲解，啊便于讲解。像这样实际上就是说十二有支它是环环相扣的，环环相扣。。这样的既然是环环相扣那我们就要问了，你的这个无明支的因是什么？那么你如果把他安立成第一支，绝对是第一支，实有的第一支，我们就要问你前面是什么？所以说像这样讲的时候，我们说在讲解的方式上面，为了便于理解呢，就把无明支作为第一支了。但是实际上呢就是说这样一种这个十二缘起呢，它就像个圆圈一样，就像那个火轮一样，。通过第十二支的老死然后呢就会产生这个无明，。它是有这样一种方式来安立的，。实际情况是这样的，。但是呢我们在讲的时候呢，在讲解的实体上面，。佛陀也是首先讲第一支无明支，。有了无明，就会有下面的这样一种果法。所以讲第二个。

【(二)行:由无明中产生、依靠对自他等的颠倒分别念而积业。】“行”：由无明中产生，依靠对自他等的颠倒分别念而积业。

那么这个“行”是什么呢，有的时候讲这个行，有的时候我们就说这个行就是行为，那么这个行为到底指什么，有的时候就是指业，平时我们说行业行业，像这样就把这个行和业放在一起了，就是能够比较准确去切的得理解这个行到底是什么意思。所以说这样一种行，这样一种业呢，是通过无明中产生。如果你不了知万法的真如，就会产生对自他等的颠倒分别念，有了对自他等的颠倒分别念之后呢，就会积累这样一种业。也就是说有了自他等的颠倒分别念，就会有这样一种颠倒分别念，而产生种种的行为，这种种种的行为呢就叫做作业，这方面就叫做业。所以说如果有了无明，一定有无明所造的业的。那么这个是第二支。那么，如果有了行业之后呢，它就会产生识，。所以第三支呢，就是讲的心识，就是讲识。

【(三)识:由行而在识上熏染习气，并且一旦现前时，便能形成果之识。】由行而在识上熏染习气，并且一旦现前时便能形成果支识。

那么第三个呢就是讲识，那么识呢有因位识和果位识有两种。首先呢是由行而在识上熏染习气，这个方面呢我们可以理解成因位识。那么就是说有了行之后呢，就会在自己的识上面呢熏染一种将投生的习气，将要现前一切这样一种这个粗大法的习气，所以这个方面就叫做因位识，。它必定是在这个心识上面熏染了一种将出生后果的一种习气法、，这个种子法，所以说这样一种心识的状态呢就叫做因位识。并且一旦现前时便能形成果之支识，。并且呢，如果这样一种习气一旦成熟了、，一旦现前了，就能够形成果位识。后面这一句话呢果之支识就是说能够形成果位识。那么有些是比如说《俱舍论》，它他在讲这个十二有支的时候呢，这个第三支啊，就是这个识位呢啊，就是讲到了投胎的那一刹那，。投胎的那一刹那，所以说它他是按照一个人，通过胎生的方式，逐渐逐渐投胎，那么如果是这样的话呢，那么无明和行呢，它基本就是划在了前世的烦恼和前世的业当中。那么从心识这一支开始，第三支开始，就是讲到了今世，胎生当中、，今世当中它是如何运转的。所以说像这样讲的时候，第地一刹那，就是说有这个父精母血，然后呢这个心识入到这个父精母血当中，这个状态、，这个阶段，就叫做第三支，识支。然后下面讲第四支“名色支”：。

【(四)名色:依赖于识而形成四名与胎位的凝酪等色即五蕴。】依赖于识而形成四名与胎位的凝酪等色即五蕴。

那么这个名色呢，就是说是按照、，如果按照前面这个心识如果说是入胎的第地一刹那的话呢，那么后面这个名色，就是在住胎的时候，还没有完全完形成六根之前的状态，没有形成六根之前的状态这个就叫做“名色位”。那么就是说依赖于识而形成四名，通过这个识呢就是前面这样一种第三支的这个识。如果有了前面这样一种识呢，它他在胎中就会出现这样一种四名和色，合起来就叫名色。那么实际上这个名有四种，就是说是受想行识，平时我们讲四名蕴。那么这个受想行识四名蕴呢，它是通过心识，前世的心识带来而有的，。所以说像这样讲的时候就叫做这个名蕴。那么为什么叫名蕴呢，它他是这个名蕴是观待于冠带语这样一种色法而安立的，因为这个色法的自性，它他是有质自、，有碍爱，有质自有碍爱的法，像这样安立成一种色法。而心识的法是无质、自，无碍爱的，它不像色法这么粗，那么心识很细。那么怎么样去了知心识呢，就不像色法一样，我们说这个色法它是有阻碍主爱的法、，有质碍自的法，这方面就是讲色的自性。那么心识没有这种自性，所以说从一个角度来讲，只能够用名称来表达，通过名称来表达，。或者它只有一个名称，不像色法有自质有爱碍，它只有一个名称而已。所以说呢，受想行识这四个法观待冠带于这个色，。观待冠带于这个色法来讲的话，它他带有名，所以说就叫做名蕴，。它因为有受想行识四种法的缘故呢就叫做四名蕴，叫四名蕴。所以说这个方面就是名色当中的名，就是这个意思。那名色当中的色呢，就是说父精母血逐渐逐渐形成的在胎位的凝酪等，在胎位有七种位门，有七种位，在没有形成六处足之前有七种位。像这样的话凝酪等等的，凝酪就是说最初开始，父精母血开始形成一个热，好像就凝固的一种奶酪一样，薄薄得一层，就像这样新鲜的奶酪一样。住胎的时候呢有这样的低位。它逐渐逐渐父精母血开始形成。

19:53 像凝固的一种奶酪一样，薄薄的一层，就像这样新鲜的奶酪一样的物质，就住胎的时候有一个第一位？
19:59.，它逐渐逐渐附近母血开始形成胎儿之前的第一位就是凝酪，然后慢慢慢慢就开始形成这样一种这个人形的。所以说

这样凝酪等色法呢就叫做五蕴，叫五蕴。基本上来讲的话，这样一种这个色法呢，是通过父精母血逐渐逐渐形成的，就像受精卵，。像这样呢逐渐逐渐形成的。那么这个心识呢入于这样一种这个，入于这样一种这个受精卵当中，。心识进去之后，逐渐逐渐呢就是说这个心识和这样一种色法一起发育蕴，。像这样呢一起生长，最后就会形成这样的胎儿，。所以这个叫做名色位。那么就是有了名色之后呢，就讲第五支。

【(五)六处:依靠名色而产生眼等内六处。】

【六处:依靠名色而产生眼等内六处。】这个六处呢叫六根。像这样讲的时候就是说是这个如果有了前面的名色，然后呢逐渐逐渐就会产生眼等内六处，眼等内六处就逐渐就可以形成了。有前面的眼耳鼻舌身，再加上一个就是说意，。眼耳鼻舌身意这样的内六处呢就通过前面名色位最后就可以形成。当然这个方面主要是指一个、，啊就是说是在没有障碍的情况下它怎么流转的。有些时候呢如果说是它这个后面流产了，或者说就是说它没有、，还没有发育成熟的时候它就流产了，像这样的话并不包括在这个当中的。这个当然就是讲一个顺利的发育的过程，它是有这样。有些时候呢是中间可以有这样一种间断的。那么就是说名色，。然后就是六处，六处过了之后呢是第六支是触。

【(六)触:如果某处(指六处中的某一种)存在,则必定产生值遇六境的触。【触:如果某处(指六处中的某一种)存在,则必定产生值遇六境的触。】】

那么在讲的时候呢，有些时候主要把这个讲成出胎之后，已经出胎了。但是呢就是说是不是一定出胎呢，在这个胎位当中有的时候也会有某一些触处，某一些触处是有的，有比如身触处啊，有是耳触处啊，这些地方有，但是眼触处呢不一定有，因为它这个胎儿在这个，在母胎当中看不到的。所以说像这样，很多地方讲这个触处的时候呢，就第六支啊，它已经讲出胎之后，它他的这样一种这个六根，它他接触六境，然后产生六种触处。比如说呢，你的眼根呢，眼根就是说接触的这个外境之后呢产生一种眼触处；耳根呢接触外面声音之后，产生一个耳触处；乃至声根，接触外面的色法之后呢产生一种声触处。像这样的话就是必定会产生或者值遇的六境的触处，这个一定会产生的，。这方面就是讲到了第六支触处。然后有了触处之后呢，就必定有第七支——受支。

【(七)受:一经接触,必定生起苦、乐与中等(等舍)的感受。】

【受:一经接触,必定生起苦、乐与中等(等舍)的感受。】那么如果接触了一定会产生受的，那只不过这个受是哪一种受呢，有的时候接触了不好的境，就会产生苦受，然后觉得，接触了好的境就产生一个乐受，或者说接触了一个中等的境呢，就会产生一种舍受、，产生一个等舍的受。所以说如果有了触处之后，一定会产生受的，一定会产生受的，就是这样的。那么产生受之后呢，第八支就是爱支。

【(八)爱:一旦有了受,就不可能无动于衷而置之,便会产生爱。】

【爱:一旦有了受,就不可能无动于衷而置之,便会产生爱。】一旦有了受,就不可能无动于衷而置之,便会产生爱。那么如果一旦有了这个苦、乐、舍三种受之后呢，它就一定会产生爱。只不过呢这个爱呢，就通过三种受啊，或者通过两种受，它产生了两种爱，一种爱呢就叫做不离爱、，一种爱叫做乖离爱。就是说如果说是这个受是一种乐受的话，他就想我怎么样在这样一种乐受当中不离开呢，他就对这个爱呢产生一个不离开的、想要不离开的一种爱，这个叫做不离爱，它是通过乐受而产生的。那么如果是一种苦受呢，这个苦受呢就是产生了一种乖离爱，乖离就是说不想要接触这个、，这样一种痛苦，想要很快离开的这样一种感受，。所以说像这样的话就叫做这个乖离爱。当然我们说舍受呢，舍受它一种很弱的一种心，很弱的一种状态，。所以说呢通过舍受直接引发一种爱呢这个是没有的，这个没有。所以说呢，它三种受引发的爱是两种爱。当然了，这样一种这个爱呢就是说在其他地方讲的时候呢一定是有无明加入的，这种爱是有无明加入的。那么如果说是没有无明的话，比如说前面那个受，。一般圣者它有受，但是如果相续当中没有无明的话，它就不会有这样一种染污爱，不管是不离爱也好、乖离爱也好，像这样一种爱呢就不会产生。但是一般的凡夫都有无明，。所以都有无明的缘故呢，一旦有了受之后，它就会这样一种、，产生这样一种爱了，。就会有，产生爱。所以说从这个方面讲的时候呢，这样一种这个爱呢，它也是一种烦恼，它也是一种烦恼。所以说通过这样一种这个烦恼呢，又会产生后面的这样一种因。意思就是说呢，就是说这个很多大德像益西彭措堪布他在讲这个十二有支的时候呢，把重点就放在了爱和取上面，。爱和取上面。因为就是说是这个像前面的无明支啊，像行支等等，或者乃至受支前的法，它都是一种前世的一种因果，尤其是无明和行，。无明和行是前世的烦恼和前世的这样一种这个业，。所以现在来讲我们已经无可操控了。。那么有了前面的这个无明和行之后呢，我们现在已经从这样一种入胎，经过了名色，就是说经过了六处之后呢，已经达到了这个触和受的位，。那么达到了触和受的位这个方面基本上我们是没办法避免的，。我们说你有了六处一定有触，有了触之后一定有受，这个无法避免。但是呢就是关键的问题在于，当我们在就是说是有受的时候呢，后面的这个法怎么去出离处理它。那么就是说你还是跟随老习惯，然后去产生这个爱呢，还是在这个爱这个当中，在爱支这个地方有一个突破。那么我们说这个爱到底能不能突破呢？。这个爱是可以突破的，。那么这方面就是必须要认识到这个爱的这样一种这个、，爱的这样一种这个、，它的这样一种恶果，或者它的这个伤害性。这个时候呢我们就是说，有了受之后我一定要想方设法的阻止对于这样一种受产生一种不离爱，或者乖离爱。这个方面你就必须要，在这个地方入手开始引发一种出离心，。对这个受的方面的法呢就说产生一种、，认为它是

一切都是痛苦的自性，或者说它就是无自性的自性，在这个方面开始产生一种出离的意乐。然后呢就是说是这个尽量避免在相续当中产生一种不离爱和乖离爱，。这个方面就必须借助这个修法，必须借助修法，如果不借助修法的话，我们还是跟随老习惯，又开始产生爱了。所以现在我们就说是在这个见到境的时候呢，当我们在产生受的时候呢，往往的就由自主的去产生一种爱，。还觉得这个很好啊，或者觉得这个一定要离开来，谁，如果要阻碍我，得到这种爱，我就给他发脾气，或者是等等等等，产生很多的烦恼，。实际上很多都是从受到爱的过程当中，这个环节呢就是说没有了知它的这样一个本体，。所以如果了知之后呢，在这个爱当中就开始要说是引发一种出离，或者就是说引发一种空性慧。实际上这个也是在这个，这个爱本来来讲也是一种烦恼，也是一种无明嘛，也是一种无明，。所以在今世当中你怎么控制无明，在今世当中你怎么样控制爱，就在这个地方要入手。所以说就很多的修法呢着重在爱当中来、，爱当中来去进行这个观察。当然如果为了打破爱的话，我们也可以说前面那个受是无自性的，比如说在《入菩萨行—智慧品》当中，它在破身受心法四念，就是说在破身受心法的时候，在讲这个四念处的时候呢就讲到了这个受无自性，。受是无自性的。所以说我们首先了知这个受无自性，受既然无自性那爱一定是无自性的，。爱一定是无自性的，或者说受无自性之后呢，他对受就不会有很强烈的感受，。就不会有很强烈的执著的话，他这个爱呢它就不会产生了，。或者即便产生，他也是了知这个是一种无自性的法，不应该真正的去执著，。他的这个爱的相续它他就不会延续下去了。那么一般的人在修行的时候，修行人呢他就是说通过受他不由自主、，因为相续当中有一种烦恼嘛，不由自主的就会产生一种爱。但是呢修行人和一般的不修行的人最大的区别之处就在于，一般的人在产生爱之后呢，他不懂得怎么去斩断它他的相续，。任由其发展，发展到不可收拾的时候就下地狱了，就这样的。那么就是说这个方面就是说他不管的，他就是说发展发展再发展就是这样子，他就爱、取一个一个个就发展下去。那么修行人呢，当一产生爱的时候，他会有爱的这种产生，但是有爱之后呢马上就会警觉，马上就会发现这样发展下去是不好的，。所以他就通过，他掌握的各种教法，然后呢尽量来阻断它他的相续，不要让爱再发展下去，。这个方面从这儿开始趋入修行的，趋入修行。所以说从这个开始呢，实际上我们就有了主动权，从爱支这个地方开始就有了主动权，。前面呢基本上没有主动的，。所以从爱开始我们可以有主动了。所以说你是让爱发展呢还是让爱不发展，这个方面就是说，是不是斩断了无明？如果斩断了无明，这个爱就不会发展，如果不斩断无明，无明和这样一种受合在一起就会有这个爱，。如果有爱就会有取，就是这样子。所以说呢必然会产生爱。第九支呢就是取支。

【(九)取:如果生起了爱,则不会善罢甘休,自会竭力追求所爱的对境,于是出现了取。】

【取:如果生起了爱,则不会善罢甘休,自会竭力追求所爱的对境,于是出现了取。】那么如果有了爱之后呢，他就不会善罢甘休，相续当中的烦恼呢，进一步的加强、加固，。所以说呢他就会竭尽全力的去追求爱的对境，。最后时候呢就出现取，就会出现这样的取，。所以爱和取呢它是，它是讲这个无明，是指烦恼支的，就是指烦恼支。所以如果有了爱一定会去追求，我们就是如果我对这个境很执著、，很喜爱，那么后面发展下去肯定会追求 30:08

29: 59 所以如果有了爱一定会去追求，如果我对这个境很执著，很喜爱，那么后面发展下去肯定会追求，那么追求之后就对让相续中的这个爱，这个习气逐渐逐渐地稳固下来，逐渐逐渐地稳固下来，。所以说这个爱取当中的这样个烦恼呢，它主要是引发后有的两个关键的过程、，两个关键的环节，。所以修行人、，真正的修行人他斩断后有呢就主要是斩断爱取，他不会有爱，也不会通过爱去追求这些法，那么我们说很多很多的业呢，一方面是在产生爱的时候它就产生业了，但他有的时候最主要的业呢，它是有了爱之后去取，拼命去追求，在这个拼命去追求的过程当中引发了各种各样的不可思议的业，我们就可以把这个样一种这个爱和取的两支呢就放在我们平时造业的过程当中去看，真正在造很严重的业的时候呢，就在爱取当中去造的，对这样的法有这种贪著有这种贪受，有了贪受之后为了要满足自己的贪心，所以说拼命去追求，不管是这个有情也好，还是说这个物质也好，实际上我们在拼命去追求的过程当中就造下了不可思议的业，所以这样一种后世的业，就在这个取当中不断不断地在加固，不断不断地在加强，所以实际上我们每天还活在十二缘起当中，尤其是爱取，。如果我们在在这方面不警觉的话，当我们死的时候呢，那么这个取啊、，在活的时候这个取已经非常很坚固了，或者这个有？也很坚固了，所以一在死了之后的时候马上立刻转生到这个轮回当中，还是继续的漂流，或者说投生在三恶趣当中去感受痛苦，。所以说象这样的一种爱和取呢，一定要好好去观察这个爱取，把这个爱取两支放在平时我们的这个生活、，我们的修行的过程当中去看、，去对照。那么，自己在对待一个事物的时候呢，当然受肯定是会有的，那么在对待一个事物的时候会不会有爱，有了爱之后怎么样发生取的，而是怎么样发生一个取的，所以说这个爱取就会在这个当中就会出现，就会出现，。所以象这样讲的时候就会竭力追求所爱的对境，于是出现了取，然后如果有了取之后就会有第十支有支，。

【(十)有:对于凡是这般取受而积业,称为有。】

对于凡是这般取受而积业,称为有。那么然后如果我们拼命去取受的时候呢，在这个取受的过程当中就会积累很多很多的业，这种业就叫做有，。本来这个有是后有的意思，后有，那么就说说这个有就是后有或者说就是说三有轮回的意思，。那么为什么这个方面把业称之为有呢，这个方面就是说把它的果放在因上面去取个名字，就是因取果名，。为什么因它取个果的名字呢，因为你在今生当中投生三有的业已经完全确定下来了、，确定下来了，虽然还没有完全到达后有，但一定会到达后有的，因为你这个业已经成气候了，你这个业已经没办法逆转了，象这样的话就说虽然还是在今世当中，还是在处于业的阶段，

但是已经可以把它称为有了。，就好像有些人说呢，你虽然现在还是一个身体，但是已经是饿鬼的习气了，已经是这样一种，虽然现在你还是还没有达到饿鬼，但是通过他相续当中慳吝，或者还有他的这样一种这个各种各样的一种表现啊，一死之后那就是饿鬼的身份；，或者有些时候说，虽然我们现在还是人，但已经是地狱的身份了，为什么呢，因为已经造了很多很多地狱的业，造了很多地狱的业之后，一死之后马上到地狱。，所以说可以把它他的果放在因位上来讲，这个人就是地狱种子、，这个人就是地狱众生，怎么怎么样，有这样的讲法，有这样讲法。，所以说恶业是这样的，善法也是这样的，仍然可以这样讲的，所以这样的一种有实际上就是一种业。，如果说是对照的话，就是爱取这两支，对照前面的无明，那么这个有支对照前面的行，前面我们说行就是业，就是引发后面今世当中，今世心识的一种前因，所以说在今生当中我们是从心识的第三支开始的，到第十支结束，第十支就说这个就是前面这样的话，就到第十支结束，结束之后，我们前面不是讲了无明和行，有了这个行之后呢有了这个业之后就会投生，所以第十支这个有支，实际上就说是投生后有的业，在这个地方已经成了气候，基本上难以逆转了。，所以我们还是千万不要等到，临死的时候发现这个投恶趣的业已经成气候了，已经没有办法逆转了，这个时候是很悲哀的这个事情了，关键就在于现在我们还有自由，还可以从爱取当中去这个斩断它，所以说该忏悔的忏悔，该阻止相续的阻止相续，象这样不要发展到已经到了临终的时候，这个时候后悔莫及。，实际上我们说临终，有的时候我们觉得临终很遥远，但是有的时候临终也许就在今天晚上，临终也许就在今天，这个方面如果配合无明的修法，哦不是无明的修法，把这个无常的修法我们配合起来的话，就会发现这个无常的确是非常迅速的。，那么无常到来的时候之后呢什么东西对我们最有利益呢，这样一种善法对我们最有利益，所以说就一定要想办法的阻止恶业相续，想方设法的修行善业，象这样讲的话，有的话一定会投生后有的这样相续，这样的业成气候的业。，第十一支就是生，就讲到了后世了，就是讲到了第三世。，因为无明支和行支，是前世的法，从这样一种心识到有支是今世的法，然后生和老死就是后世的法了。

【(十一)生:所造之业永远不会虚耗,将随着黑白之因而投生到善趣与恶趣,即称为生。】(十一)生:所造之业永远不会虚耗,将随着黑白之因而投生到善趣与恶趣,即称为生。

今生当中这个的业已经成熟，死的时候没有对治，所以说所造之业不会虚耗的。，今生当中你的黑业的力量大那么投生到恶趣，白业的力量大投生到善趣，象这样的话就称之为生，这个方面称之为生，就相当于前面的心识，识支一样投胎，这就开始投生了。

【(十二)老死:从出生时起,便存在相续逐渐变异的老与相续灭尽的死,】

第十二支是老死支，从出生时起，便存在相续逐渐变异的老与相续灭尽的死，那么从出生的时候就开始就存在相续逐渐变异，，相续逐渐变异，这个称之为老；，然后相续灭尽称之为死，这个方面老死。，尤其这个方面的老它是一种广义的老，有的时候这个老老人叫老，但是这个方面的老是变异，从相续变异的角度叫老，所以说你有可能你到了老年，有可能不到老年，但是相续变异都有的，所以说呢每个人有了生之后，有老有死，有老有死，象这样合起来就叫十二，就是第十二支是老死支。

【(十二)老死:从出生时起,便存在相续逐渐变异的老与相续灭尽的死,】

由于这两者从无常的角度而言是相同的，因此才合称为老死。因为老死这两支从无常的角度来讲，一个是一个是变化、，一个是相续灭尽，所以说从无常的角度来讲是相同的，所以说合称老死。

【此十二支完全可包括在烦恼、业与痛苦三者中,它们彼此互为因果,从而(使众生)犹如旋火轮般接连不断地流转于世间。】

那么十二支可以包括在三者当中，就是烦恼、业和痛苦。，那么在《辩中边论》当中也叫做烦恼，就说是烦恼杂染，业杂染和生杂染，就可以分为这三种，这三个问题。就说是，比如说前面讲到的这个无明和后面的爱取，这方面叫做烦恼，包括在烦恼当中。，那么这个业呢，第二支的行和第十支的有，这方面叫做业。，其余的生老死或者从识到受之间，这方面叫痛苦。，它可以把十二支包括在这三者当中，它们彼此是互为因果的，从而使众生犹如旋火轮一样接连不断地流转于世间当中没办法出来。，所以说我们如果真正要从轮回当中，要从轮回当中解脱，必需要斩断十二有支。，要斩断十二有支，必需要把无明打破，尤其是这个无明在今生当中的体现就是爱取，今生当中体现就是爱取。，所以怎么样打破爱取呢，你必需要认知所爱这一切都是假立的，这一切都是无自性的，这一切都是痛苦的，所以象这样讲的时候就可以打破无明了，抉择了这样一切人和法的自性，都是空性的。，打破无明，打破爱。，然后如果爱不存在了，取就不会存在，就不会有有，没有有的话就不会有后面的生老死了。，所以必需要从空性慧，不管是人我空性还是法我空性，反正得从空性慧入手，这个时候逐渐逐渐修行善法才可以斩断轮回。，否则我们还是这个方面我们还是说追逐于外境，开始逐渐逐渐由受而生爱受，由爱而取的话，实际上非常非常困难。，所以说从这个方面这样一种这个，十二缘起我们就可以发现，引导我们的善知识他都是在这个方面去引导的。，比如说前面，前段时候上师益西堪布在整顿的时候就说这个网络的问题、，说这个手机的问题，实际上就说如果你对这样一种网络也好、，对手机也好、，对其它这样一种这个东西，就说是有的执著、，有爱有取的话，肯定会后世它的这样一种业坚固、，坚固下来之后呢，很困难解脱，真的要获得解脱很困难的。，所以说想方设法斩断外缘，从外缘上面斩断之后呢，你的这个爱啊，像象这样的话因为缺缘的缘原故不生，缺了缘就不生了，缺了缘不生之后的

话就不会积累很多很多的恶业，不会积累很多的恶业。这个只是一个例子而已，还有其他的上师给我们教导的修行的方式，像这方面都是让我们打破这样的执着、40:02 打破对五蕴的耽著，然后呢从爱取当中

解脱出来，如果没有爱取，就不会有有了【40:00】，逐渐逐渐就能够从轮回当中获得解脱。

【可以显现的此等法也并非是基于一个不空的因而显现的，如颂云：“唯有空性诸法中，起现空性万法已，经忏（日常讽诵的经文）明灯镜印章，火晶种子酸与声，蕴结生亦不迁移，智者理当通达此。”】

可以显现的这个法，并非是依靠一个不空的因而显现的。如果说是有因，这个因不可能是不空的，这个因一定是无自性的因，无自性的因才能够产生无自性的果。下面引用一个颂词，这个颂词就是龙树菩萨造的一个论典叫《缘起宝藏论》，《缘起藏论》当中它是这样讲到的：“唯有空性诸法中，起现空性万法已”。只有空性的因，在空性的诸法当中可以起现空性的万法。下面举了几个例子，从经忏乃至于这样一种蕴结生，这方面智者应该通达这个道理。下面要解释，所以在颂词当中就不解释了。

【这其中的意思是说，某人朗朗诵读经文，当其他人记在心里时，对方（指诵经者）意中所拥有的经典等并未迁移到另一人的心中，自方的相续了知经忏的心是依靠对方的经忏声而呈现的，并非无因。】

这个在颂词当中就是第一个：经忏。经忏并不是平时我们所讲的大经忏，或者怎么怎么样。这个经忏是从（下面有注释）日常讽诵的经文，平时我们所念的这样一种念诵文、经文，这个方面叫经忏。一个人读，一个人听，那么一个人朗读经文的时候，其他人逐渐逐渐听熟之后就会记在心中。那么就说朗读者他心中所拥有的经典等，实际上并没有迁移到另一个人的心中，没有迁移到另一个人的心中的，那么就说是另外一个人也了知了，所以。后面这个自方的相续了知经忏的心，它不是对方的这个相续当中的这个经忏、这个记忆的这个经典原封不动的迁移到我心中去，但是也并不是不依靠这个因，这个方面就是个缘起。他必须要依靠对方的念诵，但是对方的念诵没有迁移到我心中来。如果依靠了对方的念诵，然后自己相续当中就逐渐逐渐通达了，像这样讲的时候这就是一种缘起。

虽然我们说对方二者之间有也没有迁移，也不是完全无因的，那么到底是怎么样的呢？我们就说这个依缘而起，有了这个此因就有彼果，这个方面就是一种缘起的道理了。所以说并非无因。

【同样，前面的蕴没有迁移到后面，否则有恒常的过失；后面的蕴也并非不依赖前者，否则有无因生的过失。】

这段话是在解释前面颂词当中的“蕴结生亦不迁移”这一句话，在解释的时候把这个“蕴结生……”放在前面解释了，放在前面解释了，本来它是应该在最后一个，但是放在第二个解释。在颂文当中有个“蕴结生亦不迁移”这个问题，就讲这个蕴结生亦不迁移。同样，蕴结生，比如今生的五蕴，今生的五蕴我们死掉之后呢，它就说要显现后世的五蕴。前世的五蕴和后世的五蕴之间的关系是怎么样的呢？前世我们是一个天人，今世是一个人的身份，所以前面的蕴并没有迁移到后面，否则就有由恒常昌的过失了。如果是原封不动的前面的蕴迁移到后面的话，这个前世的蕴就成了恒常，有很大的过失。

如果后面的蕴不依靠前面的蕴作为因的话，就会有无因生的过失。所以说我们就可以得到一个结论：并不是前面的蕴原封不动的就迁移到后面的蕴当中，也不是很后面的蕴根本不依靠前面的蕴作为因。这个方面就是一种缘起和合之后，虽然没有这个实实在在的因，但是因为具备了因缘的缘故，一定会产生它后面的果法的。

【又如油灯传递油灯、】

油灯传递油灯，这个方面就是讲就是颂词当中讲的明灯，油灯传递油灯的时候呢，这个很明显了，——平时我们在点灯的时候、点蜡烛的时候用这个蜡烛去点那个蜡烛，所以说——并不是第一根蜡烛的火原封不动的转移到第二根蜡烛当中去了，当然也不是第二根蜡烛完全不依靠第二根蜡烛，所以说油灯传递油灯的时候也是这样的缘起的。

【明镜中映现影像、】

明镜中映现影像也是这样的，并不是镜子跑到我们脸上来，也不是脸跑到镜子里面去，但是这样因缘和合之后呢它就会显现一种影像。

【印章中浮现出凹凸不平的行相、】

在盖章的时候，章上面它有个花纹，然后沾上这个印泥之后，盖在纸上面，那么在纸上面就会出现凹凸不平的行形相象。那并不是印章完全凸显在纸上面，也不是完全不依靠印章而出现的凹凸不平的行形相象的，这个就是一种因缘和合的果。

【火晶中出现火、】

火晶是一种珍宝，火晶和水晶是珍宝。有些时候在【45:06】【45:07】劫初的时候，在福报大的时候，用火晶对太阳然后一下就可能生火了，。如果用水晶对到这样一种月亮就会出水，这方面是一种珍宝。火晶当中出现火也是这样的。然后呢是说

【种子生芽、依酸味而分泌津液、声音出现回响的一切比喻，均不是由因迁移到果中而成为一体的，】

上面所讲的一切比喻都不是这个因、实实在在的因原封不动的迁移到果中而成为一体。

【果也不是不依赖于前因而生】

后面的果也不是不依靠前因而生。

【这完全是若无因则不可能生果、倘若因齐全则不可能制止果之产生的缘起生。】

那么这样一种道理是这完全是如果不存在这个因，就不可能生果。如果因已经齐全了，那么这个果法是绝对不可能制止产生的一种缘起生的道理。

【如理如实、毫无错谬地宣说如是有实法之正相唯是大沙门佛陀出有坏至高无上的特法。】

能够如理如实、毫无错谬地宣说，不具备因不会产生果，如果因俱全果不会制止产生的，。像这样一种这个特点正是佛陀出有坏的至高无上的特法。佛陀完全证悟了一切万法的实相，所以说呢在名言谛当中也宣讲了一切缘起无自性的道理，。缘起生果的道理，这个完全是佛陀的特法。其他的这样一种这个导师要么就宣讲实有生，要么就说是鼓吹无因生，但是像这样缘起而产生无自性的道理，只是佛陀照见实相之后，如理如实宣讲的这样一种殊胜的正义。

【这些因生果的方式虽然由于有实法之能力的法性不可思议而各自因只能无欺产生各自之果，】

这些因生果的方式，是通过有实法的能力，。在名言谛当中，有实法有这样一种不可思议的能力，。通过法性不可思议的而各自因，只能够产生各自的果、无欺产生各自的果。比如说这样一种什么样的种子只能够产生什么样的一种果，西瓜的种子只能产生西瓜，稻谷的种子只能产生稻谷。所以说我们说，同样都是无自性的，为什么它不错乱生呢，？为什么它不会不生呢？它一定会产生的，而且生的时候一定不会错乱，。这个方面就是讲到这个是法性不可思议的一种力量，这个就是法性一种缘起的一种力量而【47:41】【47:42】引发的。

【但实际上是远离能生、所生关系的现空双运，如此因与果若接触而生不合理，即便不接触而生也不合理，而除了这两种情况以外的产生方式不可能存在。】

虽然，有实法的这样一种这个因生果的关系、因果的关系它就是这样一种不可思议的一种产生，但是一这种不可思议的产生它在产生的时候，本体上面也是远离了能生所生的关系的一种现空双运。既没有实实在在的能生，也没有实实在在的所生。如果存在实有的能生所生，那么在实有的能生能所生上面就可以观察接触和不接触，。也就是说如果你承许能生所生，就有了观察接触和不接触的这个基础了，就有了这个观察基础了。

所以，为什么我们说有些时候观察能生所生的关系是一是异，有的时候就不观察呢？就是因为你对这个能生所生的关系，是承许实有的呢？还是产生一种虚幻的？？还是产生一种无自性的？如果是实有的，在实有的基础上，既然能生也是实有，所生也是实有，两个都是实有的法，我们就可以观察能生所生关系的时候，是一体的还是他体的。

但是，实际上中观宗在安立这个所谓因果的时候，它是远离了能生所生这种实有关系的，它是一种幻化生，它是一种无自性生，所以说远离能生所生一种现空双运的一种问题。

所以说，“如此因与果若接触而生不合理”。如果因和果接触，因和果就成一体了，。在因上面就完全具备果，在果上面因还不灭，有这样一种一体的问题。

“即便不接触而生也不合理”，如果不接触而生的话，那么就会出现这个随便生的这样过失了。因为因和果不接触可以生，那么就是说种子和苗芽之间不接触可以产生，我们么就说稻谷的种子和稻芽没有接触可以产生；西瓜的种子和西瓜的苗

芽；或者西瓜的种子和稻芽之间不接触也可以产生。把种子种在东边，西边可以产生。为什么？因为不接触就可以产生的缘故。所以，这个时候就会出现很多很多的错乱的问题。如果二者之间不接触的话，那么就……

或就说者西瓜的种子和稻芽之间不接触也可以产生。那么就说我把这个种子种在东边，西边可以产生。为什么？因为它不接触就可以产生的缘故。所以，这个时候就会出现很多很多的错乱的问题，。所以如果二者之间不接触的话，那么就会出现很多很多矛盾，很多过失。所以即便不接触而生也不合理。而除了接触和、不接触这两种情况之外呢内，不可能出现第三种情况，最后就会导致失坏因果的问题，就不会有因产生果的问题了。所以这个地方的问题就是说，因生果它不能够去详尽观察的，不能安立一个实有的能生所生的关系，那么只能说有这个因就会有这个果，在世俗谛当中这样安立就已经足够了，不需要安立一个实有的因果，不需要详尽观察因果的关系，。如果一观察，完全得不到它因果的自性。

【可是，因果无欺显现极富合理性这一点，仅以“由此因无欺产生此果”这一结论就足可证明，除此之外，无需找到“若生则如何生、生的理由是什么……”的合理性，就像“火是热性乃有实法的自然本性，而不需要另外去寻觅它是热性的理由是什么”的合理性一样。】

可见，因果无欺显现极富合理性这一点仅以“由此因无欺产生此果”这个一结论就足可以证明了。就说如果因俱全了，它的果一定会产生，如果因不俱全，它的果就不会产生，通过这一点就可以证明因果无欺的合理性的。除了这个之外呢，我们不需要再通过详尽的观察的方式去寻找，如果生那是如何生的，是接触生呢，还是不接触生，这个如何生的方式我们不需要去找了。那么为什么会生，为什么这个种子就一定会产生这样一种果法的能力呢？生的理由是什么？这个方面的合理性不需要去寻找。就像火的是热性是乃有实法的自然本性，我们不需要另外去另外寻觅它是的热性的理由是什么，。它为什么是热性的？，像这样的话就没有必要去寻找了，因为大家都共许，这个热性，这个火的热性，火就是热性的。那么为什么是热性的呢？对于修行者来讲，或者对一般人来讲，不需要再去抉择了，没有必要再去抉择了。所以说它就是一种我们可以说这个火是热性的，这个就是有实法的一种自然规律，自然本性，法尔就是这样的。所以根本不需要去理会它到底为什么是热性的这样一种根据。

【所以，一切有实法的正相即是所量，与之相符而加以衡量就是量或理。】

所以说一切有实法的正相就是讲它的所量，所有有实法的这样一种实际的状态，这个正相向就是所量，我们要真正去所衡量的一种对境，我们所衡量的就是一切有实法的正相。和这样一种有实法的正相相符合而加以衡量就是量或就是理。我们怎么样去衡量它，必须要和它相符合加以衡量，这方面就叫做量或者理了。

【此理也有从衡量对境之因、果、体三个方面，而说为作用理、观待理与法尔理三种。】

那么实际上这个理有四种理，。首先就说是从衡量对境的因的角度来讲，安立成作用理，由因生果就是作用理，。像这样的话一切都是因有生果的作用，所以说把这样一种因安立成作用理。那么这个果是观待理，这个果一定是观待因才能够产生的，所以说从这个侧面就把这果法安立成观待理，因为这个果一定是观待因的。也就是说这个因为什么安立成作用理呢？因为这个因有产生果的作用。那么为什么把这个果安立成观待理呢？因为这个果一定是观待因才能有的，所以就要安立成观待理。那么第三个本体呢，？本体就是法尔理，也就是说为什么这个火是热的，为什么这个世俗谛的法它是有实的等等，像这样的话就是它的法性如是，法尔如是，所以像这样讲它的本体就是安立成法尔理。那么第四种理呢，下面讲了。：

【对于这些所量遣除增益后毫不颠倒地进行遮破与建立的道理，称为证成理。】

那么就是对于前面这些所量，对这些所量遣除增益之后，通过这样一种作用理、观待理、法尔理，像这样的话就遣除增益之后，毫不颠倒地进行遮破，该遮破的遮破掉，该建立的建立起来，像这样的话就说能够无误的证成，这个称之为证成理，就能够证成前面的这样一种所量能量关系，完全是正确的，这个方面称之为证成理。

【这一证成理也有衡量明显分的现量与衡量隐蔽分的比量两种，】

那么这个证成理分为两种，一个是衡量明显分的现量，通过现量来衡量的，比如说你的这样一种根现量，或者你的意现量等等等等，。像这样的话，这个证成理也是有这样一种通过现量来证成的。还有通过衡量隐蔽分，比如说山后面的火，我怎么样来知道山后面的火，这个山后面的火是没看到的、隐蔽的，有的时候你通过烟，因为在冒烟的缘故，我通过这个烟来推知后面是有火的；。或者说我的附近有湖泊，或者附近有这样一种水塘，为什么呢？已经看到了水鸟了，看到了水鸟，所以通过水鸟来推知这附近一定是有存在大湖泊或者说存在这样水塘的。这方面就是说这个隐蔽的东西，还没有现前的东西，怎么样能够来确定呢？就通过这些线索，通过这些现量见到的一些东西来推理，像这样的话就说这个方面就叫做比量推理了，比量推理。

【比量也由于是能推断隐蔽分对境具有理由的法凭借量而确定的，因此最终归属在现量中，】

那么这个比量归于现量。为什么比量归于现量呢？因为比量是能推断隐蔽分对境，这个隐蔽分的对境是我们要推断的，。那么我们要推断这个隐蔽分的对境，要具有理由，你是凭借这样一种具有理由的法而才能够确定下来的。那么这个所谓具有理由的法是什么？比如说山上冒起了浓烟，这个就是一个理由；。看到了一种在我附近飞翔的水鸟，这个就是一个理由；。一定是有人，像这样的话说就是这个有这样的。所以说像这样的话，我们所看到的这个理由，它是现量见到的，我看到了山

上冒烟了，我看到附近有水鸟了，这些方面是现量。所以说我们要推断一个隐蔽的东西呢，一定要凭借一种现量，所以说这个比量最终归属到现量当中的原因也就是这样的，也就是这样的。或就是说以前我曾经现量见过生火，我生火的时候冒了烟了，我对这个有火就有烟的这个道理以前曾经现量了知过，所以现在我看到烟我，就推知有火；。或者说水鸟和水的关系呢，我也了知过，。所以像这样的话它他也是通过现量来了知的，就是这样的一个问题。那么现量归在哪里呢？下面讲，

【现量也需要纳入唯一法尔理当中。】

那么所谓的现量呢，也是纳入法尔理的，，也就是说为什么我能够见到冒烟，为什么有烟就有火，像这样的话这些方面就说法性如是了，法性如是。如果就是说你点火的时候呢，这个烟就会生起来、，就会生起来，或者说我的眼，就是有烟的时候如果我具备这样一种眼根、眼识的话，我就可以见到，我就可以显现这样一种烟。为什么会这样显现？最后把这个现量就归入到这个是法性，法性的规律当中去了，归入唯一的法尔理当中去了，就这样的。

【如此作用理与观待理均是有实法的自然本性，所以绝对包括在法尔理中。】

最初的时候我们可以去观察，这个是作用理，这个是观待理，这样这样的。但是如果我说为什么这个是因能够生果呢？为什么你的果就一定要观待因呢？最后观察到，最后的时候，我们就说这个是有实法的自然本性，你具备了这样的因，就一定有这样的果，最后归入到法理当中，所以最后呢绝对包括在法理当中。荣素班智达他在《入大乘论》当中曾经讲过这样一种问题，一方面讲过，如果要衡量有实法，如果缺少了四种理，那是没办法去认知的，没办法很准确的认知这样一种这个一切万法的有实法的本性。他又讲了一个问题，就是说如果我们在使用法尔理的时候，过度的使用，就会变成有顺世外道的危险。为什么这样讲呢？顺世外道它他在讲的时候，不讲根据的，，为什么这样？，自然就是这样，本来就是这样的。如果我们就说为什么火是热的？，本来就是这样的，，为什么就说水从上往下流？，本来就是这样的，法性就是这样的，或者说自然就是这样的。它他就说我们有时看到，我们讲法尔理是不是和跟顺世外道有相似的地方呢？有相似的地方，但是完全不相同，也就是为什么荣素班智达说你如果就太提前的使用法尔理，太过度的使用法尔理，就有变成顺世外道这个理论的危险性，他没有说一定会成为顺世外道，他就说有这个危险性。那么就是说是我们这个地方讲了这个法尔理，和顺世外道这样一种所谓的一切自然而然地生成的道理不相同。因为前面我们对于这个作用理，对于这样一种证成理，对于这样一种观待理，它是有强大的方面去建立的、，着重去建立的，只不过最后的时候把它归在法尔理当中的。而就说一些顺世外道根本没有前面的这个作用理，也没有前面的这样观待理，它他就说一切一切的都是一种自然而然的出现，自然而然的生，所以说从这个方面讲的时候，我们使用法尔理也是要适当，也是要适当的时间、，适当的这样一种力度方面去使用，否则的话太多的使用、，过度的使用、，不适合的时间当中去使用，这方面就会变成顺世外道的危险性，就是这样的。

【可见，一切理归根到底的落脚点就是法尔理。】

所以说一切的理、理证的归根到底的落脚点一定要落在法尔当中。

【只要归入法尔理中就不需再建立其他的合理性，就像火为热性的理由无所言说一样。】

那么只要最后已经归入到法尔理当中了，在这样一种前提下，就不需要再建立其他的合理性了。并不是说一开始就使用法尔理，如果一开始就使用法尔理，那么我们就说这个法尔理的缘故，不需要其他的合理性，不需要建立其他的根据，这个就不对了。所以我们就说最后你要归入法尔理，这个地方讲得很清楚了，就说是证成理有现量和比量，最初要使用现量使用比量，比量归入现量，现量归入法尔理，，所以说最后在讲的时候，我们首先使用作用理、观待理，然后作用理、观待理，最后归入到哪里呢？最后就归入法尔理的。所以它这个使用的这个次第是基本上讲，，在最后的时候，可以把一切万法的本性归在法尔如是当中，而不是一开始就根本就没有任何根据，一开始就说法尔如是、法尔如是，像这样的话，别人是没办法产生这样定解见的，对自己来讲也没办法产生一种定解的。所以说从这个方面来讲，火为热性的理由无所言说。那么我们说火的热性，火的热性就是针对大多数的有情来讲，大多数的这样一种人来讲，火是热性的，，有一部分这些特殊的，比如说生活在火中的有一种火鼠，火鼠，像这样的话有一种火虫，它都是生活在火中，。所以说我们说这个火一个定是烧热的自性，一个定是热的自性，但是它是以为火为家，生活在火中，它的食物也是火，像这样讲的时候，对它来讲这个烧性、，这个热性它就没有办法建立了。所以这个方面就大多数的人，大多数的业力，它是这个火是热性的，。那么这个理由是无可所言说的，是无可所言说的，所以说这个方面就是一切万法的法性就是如是的。

【因此，符合有实法之自然本性的法尔理即称为事势理。】

符合有实法的自然本性，称合有实法的自然本性，去衡量的这个道理呢，就称之为事势理。

【由于能无误衡量有实法的正相，因而此理是不被他夺（或颠扑不破）。之义。】

那么由于能够无误地衡量有实法的正相的缘故，所以说这样一种法尔理，或者事势理呢，是不被他夺，或者颠扑不破的这样一种意义。

【名言量与胜义量这两者称为事势理。】

那么就说是名言量或者胜义量这两者称之为事势理，，说名言谛当中一切万法的显现，胜义量当中一切万法的空性，这都叫做事势理，，因为呢是称合于一切万法的法性、法尔去宣讲的缘故呢，这都称之为事势理。

【“火性为热”是世俗的法性或正相，“火无自性”为胜义的法性或正相。】

那么就这个火性是热性的，这个方面就是世俗的法性，或者世俗的正相，这个只是做一个比喻，举一个例子而已。像水的自性是潮湿啊，糖的自性是甜的，这些方面都是一种世俗的法相和正相。火无自性就是讲胜义的法性，或者就是它的正相就是这样的。也是在龙树菩萨的《缘起藏论》当中也是讲过，他也就是说，犹如火或是热性的，糖是甜性的，这个方面就是自性？相【63:22】，所以一切万法的本性是空性的。所以也是讲到了火是热性、，糖是甜性，这个是世俗的法性；，那么一切万法的自性是空性的，这个是胜义的法性。，也是把这个问题讲过的。

【可见，此二量兼而有之才能无误地抉择有实法的正相，而每一个孤立的量并不能做到这一点。】

可见呢，就是说是世俗量和胜义量两个量都俱全的情况下，才能够无误地来抉择有实法的正相。有实法它既有世俗的这一个层面，也有胜义的这一个层面，所以说如果你单单使用一个孤立的量，不能做到这一点。如果你只是使用世俗量呢，有可能最后就得到一个结论就说，它虽然显现，但是可能是实有的；。那么如果你单单使用胜义量呢，你可以得到一个空性，但它的显现方面，它的作用得不了。所以只有把世俗量和胜义量二者兼而有之，才能够知道既有显现又是空性的，空性的时候是显现的，像这样的话，这个才叫做有实法的真正的本体。它既不是单单的有，它既不是单单的显现，也不是单单的空，所以它的有实法的本体是现而空、空而现的，这个方面就是一种有实法的自己的自性了。

【佛陀出有坏所说之语也是以此二谛为基础无误如实地说明有实法的实相。】

那么佛陀所讲的佛经，也是以二谛为基础，无误如实地宣说有实法的实相。只不过有时候偏重于显现来讲，有的时候偏重于胜义来讲，但是就说实际上所讲的法的话都是一切起有实法的这样一种实相，它他是侧重点不一样，但是所宣讲的法都是以二谛为基础，如实地宣说有实法的实相。

【身为后学者的我们也必须如此以理抉择，这是我等大师释迦佛的正确宗旨。】

佛陀这样宣讲之后，身为后学者的我们也必须一方面了知胜义谛，一方面要了知世俗谛，必须要以二谛为基础，如实地来抉择世俗法的自性，如果没有这样抉择的话，就是缺少一边，缺少一边的话，就没办法真正完整的了知有实法的本相了。

【而声称“总的以理分析、尤其是因明等内明无有用途”的论调简直是对亲身体验以三观察清净的佛语这一完美正量者造违缘之恶魔那可怖的密语，】

那么如果没有通过正理去好好地抉择的话，如果还要加以声称说，总的以理证的分析一切佛经和论典的意义没有作用，尤其是通过因明等来分析这个内明是完全没有用途的，麦彭仁波切说呢，这样的论调简直就是对亲身体验以三观察清净的佛语，（三观察清净的佛语前面讲过了，以教量、以比量、以现量三种观察而完全知道佛语无垢的这样一种用途，这个叫做以三观察清净的佛语。）那么对于这完美的正量者造违缘的恶魔那可怖的密语了。就说佛经它为什么是三清净的，你必须要通过两种理论的分析，如果你没有观察的话，佛经这么清净谁知道，谁能够了知呢？所以如果你说总的以理分析没有用，尤其是因明等内明没有用，这方面就是要体验这个三观察清净的佛语，要体验这个正量造违缘的可怕的密语了，就是魔的密语。

【如果对于佛陀出有坏真实物见了万法实相后以慈悯心为他众开示之义生起定解的途径妄加诋毁的此类词语还可能有一分，那么在这个世界上根本不可能再有颠倒的言词了。】

那么如果说是对于佛陀出有坏见到了万法实相之后，通过慈悲心给他众开示这样一种意义，生起定解的途径，那么就说通过二理来观察，那么如果对这个妄加诋毁的言辞还可能是真实的，还可能有一分的话，那么在这个世间上就根本找不到颠倒的言辞了。所以麦彭仁波切这个方面的语气非常非常地肯定，千万不要就说是说通过理证的分析是没有用的，等等等等。实际上很多大德他异口同声地这样讲过，像全知麦彭仁波切、宗喀巴大师等等，他都是说对于一般的初学者来讲，观察、以理观察非常重要。那么如果没有以理观察，我们相续当中对于佛经、论典的意义产生不了定解。只有通过以理观察之后呢，相续当中会对佛经论典产生一个非常非常殊胜的定解。这个方面所指的对方呢，主要就是有些修行佛法的人，他就说修行佛法只是安住就够了，你自己通过正理去观察这么多干什么，像这样的实际上我们说最初的时候你不观察的话，你对于自己所修的道理根本一无所知，你也就无从观察，最后落到一个盲修瞎练的结果，所以说对于大多数的修行人来讲的话，最初的时候通过正理去观察非常重要的。

【因此，如是了知一切正量的究竟之理在二量的场合中格外重要。】

所以说呢，如是了知一切正量的究竟的道理呢，在二量的场合中是格外重要的。在世俗量也好，在胜义量也好，了知一切正量的究竟意趣、，究竟之理呢，非常非常重要。所以一定要使用这样一种正理来，就说是来通达一切万法的这样一种自性。，这个也是麦彭仁波切对我们的这个殊胜教诲。今天讲到这个地方。

《中观庄严论释》生西法师辅导第 75 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！

那么发了菩提心之后，今天继续宣讲全知麦彭仁波切所造的《中观庄严论释——文殊上师欢喜教言论》啊，通过学习这个中观庄严论的注释呢，能够帮助这个学习者啊，打开我们的智慧，了知一切万法的本性到底是如何来安立的。那么实际上呢就是说不管我们学习也好、不学习也好，一切万法的本性本来就是这样的。但是呢如果不学习的话，那么我们就没办法了知一切万法本来安住的这个自相，本来安住的这样一种这个实性。所以说必须要经由学习这样一种殊胜的论典，才能够了知一切万法的本相，了知一切万法的本相的同时，绝对可以遣除对于万法不了知的这样一种无明疑惑，啊所以说这二者之间呢可以说是一种相辅相成或者说就必然的一种联系。那么如果说是了知了这样一种实相呢就可以遣除很多这样一种无明，从这样一种邪道歧途当中解救出来，所以说学习这样一种殊胜论典呢是非常有必要性的。那么关于一切万法在胜义谛当中的实相，一切万法的空性呢，上面一部分已经讲完了。现在所宣讲的是一切万法的世俗当中的这样一种本性，世俗谛当中的本性呢可以说是这个具备可以显现呢、啊不观察才有、或者说就一定是刹那生灭的这样一种这个本性，而显现的这个本体呢可以说是已经无自性的自性当中、无自性的本体当中，如此才可以呈现的。所以说现在我们在宣讲的时候呢，是正在安立这样一种殊胜的这个问题，啊怎么样一种显现的这个问题呢，就通过前前的因产生后后的果，实际上这就是通过缘起而产生的。那么现在我们在观察的时候，中观宗啊中观宗在安立世俗名言的时候呢，就是说通过这个缘起，有了因一定有果，通过这方面安立的方式就已经足够了，那么如果通过这个其他之外的这些观察这些怎么样能生所生啊、接触不接触等等，这方面呢是这个没有必要的，所以说现在还是在宣讲中观宗的缘起安立这个业果的问题。

【如此已经通达总的道理以后在分析因果的此时，虽然有实宗的诸位论师由于生起“业已灭与业之果这二者之间被久远的时间隔断，结果因与果该如何联系在一起”的顾虑，于是承认存在起到联系作用的得绳与不失毁法等。】

那么就是说通达了总的道理之后呢，在分析因果的这个时候，有些有实宗的论师认为呢：业已灭和业的果二者之间被久远的时间隔断了。实际上呢就是说我们在造业和受业果的时候呢，很少有业就是说造了之后马上就能产生的，或者说就是造业的当下有果产生的，这个是绝对不可能的事情。当然造业的当下就马上有果这个不可能，但是呢造业之后很快就可以产生果的这个情况也有，但是在很多业呢，都是说业灭之后和这个这个业最后生果二者之间呢，被时间隔断了，有的时候这个被时间所隔断呢有几个劫、一百个劫等等，这么长的时间之后呢才能够生果的。像这样一种问题呢比如像这个《毗奈耶经》，还有在这个《贤愚经》、《百业经》等等，在这很多这个经典当中呢都宣讲了这个在多少多少劫之前造这个业，然后现在呢再受这个报的这样一种记载非常多。所以说呢既然造了业之后，那么这个业就灭了，后面呢要生果，二者之间被很长的时间隔断，那么就是说是这个中间有没有一个联系法呢？如果这个中间没有一个联系法的话，这个业坏了之后啊，这个业这个造了之后它灭了，灭了之后呢它会不会永远就消失了呢？所以说他考虑到这个问题呢，他就想到中间应该有一个连接的东西，来联系业和果。所以说下面讲呢，于是承认存在起到联系作用的得绳与不失毁法。那么这个得绳和不失毁法呢，都是一种小乘宗当中安立业果联系的这样一种问题。那么在讲这个《俱舍论》的时候呢，这个里面就有一种不相应行，不相应行当中的第一个就是得，那么得和非得像这样呢都是不相应行当中的第一个和第二个法，那么所谓这个地方的得绳呢，上师以前说在翻译的时候呢为了便于理解这个绳，实际上是一种比喻，就好像牦牛和牠的这个货物，那牦牛背上背的货物，为了不让这个货物掉下去的话用绳子来连系，用绳子来把它们捆起来，所以这个方面就是这个绳子它作为一个比喻的。那么实际上它的意义就是“得”，那么这个“得”的意思就是说，在按照小乘宗的观点的话，那么就是说因，啊就是说业和果之间，啊业造了之后呢它不失坏，一直可以到达他自己受报的这个过程，它中间有一个不失坏法，哦不是不失坏法，就是中间有一个这样一种这个不相应行，这个不相应行的实有法呢就叫做“得”，那么主要是通过得把业和果联系在一起的，他认为如果安立了这样一种不相应行的实有的得，得绳之后呢，像这样的话这个业和果就不会失坏了，那么既然不失坏因果，那他们觉得呢在修道过程当中，这一大块的疑虑就遣除了。因为就是说在修法过程当中呢业果如何安立的问题是一个大问题，如果你不把这个善巧的解决之后呢，在修法过程当中仍然会有疑惑，那么如果不管用什么方式，你如果把把这个疑惑、把这个疑惑解除了，这个时候呢就可以去放心的修行，所以说他通过得绳的方式来安立业果之间的关系的。还一种小乘宗呢安立不失坏法，不失坏法呢也是相续当中的一种实有法，业造了之后呢就通过不失坏法来进行这个连接，那么这个不失坏法呢在他的比喻当中呢，就是在中论当中不是讲过，啊不失法如券，那么这个券呢就是这样一种借据一样，啊就是个借据，那么比如说你借了别人东西呢你打个借条、啊打个借条，有了借条之后呢别人后面就用这个借条来讨钱，啊你先借给我东西、借给我钱，比如说他把借条拿给你看，这个时候就肯定要还钱的，就是这样的。那么同样的道理呢，这个方面的这个不失坏法，它是一种实法，它就像一种借据一样，一种这个债券一样。所以说呢像这样造了业之后呢，它把这业等等的就通过不失坏法来进行连接，后面再成熟的时候呢，就像这样的话就是说你造什么业后面就要受这个果，连本带息都要偿还，啊借钱的时候连本带息都要偿还，所以说你后面这个果、果法在成熟的时候呢，不单单是以前你这样一种造了业，而且呢通过时间不间断的增长呢，还有很

多很多增长的这个东西，增长的这样一种果法，都要去受报的。当然这个等质当中呢也包括了、包括了这个唯识宗的这样阿赖耶识，阿赖耶识呢也是哦从一个角度来讲的话起到因和果的联系作用的。在唯识当中讲，造了业之后呢这个业虽然第二刹那就没有了，但是没有了之后呢它这个种子啊，它种在了阿赖耶识当中，阿赖耶识非常的微细、啊非常的微细，它是接连不断的产生的，所以说呢在唯识论当中也讲它是一个具其中具有一个坚住的作用，啊坚住的作用，这个坚住不是恒常，但是呢观待于其他的眼识等等来讲的话，它要稳固得多，它很微细它要稳固得多，它可以作为一切业果的一切这样一种种子习气的所依处。说造了业之后呢，哦就依靠在阿赖耶识当中，后面呢就阿赖耶识当中的种子又现行，就开始受报的，所以说呢像这样讲的时候安立了很多这样的问题。关键呢还是要解决这个业果的问题，因为就是说造业之后呢它灭掉了，啊灭掉之后那么如果中间没有一个联系的话，很多有实宗会顾虑那么业没办法生果。啊从一个角度来讲的话，也是为了解决这个业果不失坏的问题呢，也是用了很多很多的方便。但是从另外一个角度来讲呢，为什么会出现这样的情况？主要还是因为，就是说没有通达一切万法无自性当中可以显现的道理，他们就觉得一定应该有一个这样一种实有的法作为连接，或者因和果之间如果认为真正是一种实有存在的法的话他就会有一种顾虑，所以说在这个当中就会考虑一个所谓桥梁啊，所谓承接的一种联系的作用。所以说前面也讲到了得绳、不失毁法和阿赖耶识等等，像这样的话就这几种。这个方面都是有实宗在解决因果问题的时候呢想出来的一种方法，安立的一种教义。

【然而，中观师则主张这只是缘起相联而在此二者之间无需再有任何充当连接纽带的其他实体。】

中观师尤其是在这个尤其是呢就是说是在中论当中呢也这样讲的，还有呢是在这个入中论当中呢也有这样的讲法。那么在讲的时候呢就是说主张因和果之间呢它是通过缘起来相联的，那么在因和果之间呢，因和果之间呢不需要再有其他的任何一个充当连接纽带的其他法，尤其是这个实有的法。前面我们分析了三种法，得绳、不失坏法和阿赖耶识，都可以说一种实有的法，一种实体法。那么中观宗说根本不需要这样一种这个实体法来作为连接，就通过缘起就够了。那么怎么样通过缘起安立就够了呢？下面讲，

【以往的业力在任何情况下，于因缘具足的某一相续中不会虚耗而成成熟果报，所以因果极富合理性。】

那么以前的业力在任何情况下与因缘具足的某一相续当中不会虚耗而成成熟果报，所以从这个方面讲的时候呢，因果是极富合理性的。那么在中论当中它是通过无自性来安立业果的。那么为什么就说业它造了之后不会失坏呢？就是因为无自性的缘故。那么就说是这个业灭它也是无自性的灭，所以说它的生呢也是无自性的生。所以说平时我们就讲如果能了知这个问题之后呢，如果这个业产生的时候有没有一个实有的法能让他产生呢，没有一个实有的法让他产生。所以说生它是无自性的产生，实际上灭呢它也是无自性的灭，既然不是无自性的灭，它就不会永远的消亡。那么很多其他的这样一种有实宗的这样一种修行者，他考虑到业造了之后消亡了，它没有了，没有之后最后怎么样生果呢？会不会无因生呢？会不会有这样一种业果失坏呢？实际上都考虑这个问题，就说考虑到这个业是不是一种实有的业，或者说它这个灭是不是一种实有的灭。如果就说这个灭是一种实有的灭的话，那么当然就说如果实有的灭已经彻底的灭完了、永远再不会生起来了，不管因缘具备不具备都不会有这样一种引发，实际上不会有这样问题的。那么这样一种这个因缘产生的话，它的灭呢不是实有的灭，既然不是实有的灭所以说当后面它的这个因缘具足的时候呢，所谓的以前造过的这样一种这个业、灭掉的这个业呢，在因缘聚合的时候重新又产生了。这种生呢也是一种经由前面的这样一种业，作为这样一种因、作为近取因、主要的因，然后在后世的时候碰到某个因缘，然后它就成熟在自己的相续当中，而且一定是成熟在自相续。不会这样一种不生果、不会错乱生果、不会无穷生果等等像这样的话就不会这样的。这个方面完全是因为它灭是无自性的灭，所以它后面生的时候如果它因缘具足了在某一个相续当中就完全不会虚耗了这种果报，所以说从这个方面讲的话因果是极富合理性的。这个方面就是一种无自性，通过无自性的方式来安立这样的业果。

【就算是相续不断而显现的种子与苗芽，也不可接触以后而产生。】

即便我们说是种子和苗芽之间呢它有一种相续、不断地相续而显现，就是说这个种子生苗芽的时候呢，实际上我们在观察的时候呢，就是种子它最后不断不断的变化，变化到一定层次的时候呢苗芽就产生了，苗芽不断地在生长、不断地变化，最后呢可以产生后面的枝叶花果等等，但是呢即便是相续不断而显现的这种种子和苗芽之间的关系呀，也不可能说接触以后才产生的。就说是它虽然是相续不断，但是呢就说每一刹那和每一刹那之间是不是接触呢，完全不可能接触的，它不会接触以后才产生的。实际上从真正的严格的意义上观察的时候呢，中间呢相续和相续之间、前一刹那和后一刹那之间，它完全不是可以接触之后而产生的。

【因此，我们丝毫也不能认为“种子与苗芽那样相续不断一样因果是合理的，像业果相续中断而生一样因果是不合理的”。】

所以说我们丝毫也不能认为呢，种子和苗芽那样相续不断一样的这样一种因果是合理的，它就说是相续不断，而且它主要的问题是放在一个相续不断上面。种子和苗芽之间的相续是不断的，这样的因果呢应该是合理的；那么业和果相续中断而产生因果是不合理的。所以说呢从这个方面讲的时候呢，就认为呢相续应该不中断，如果相续中断了，像业和果这样一种这个中断之后而产生，这个是不合理的。他就把这个问题呢分了这两种一个合理、一个不合理。

【完全通达这两者一模一样，是最为关键性的一个要点。】

那么怎么样说这两者一模一样呢？实际上都不合理。也就是说你的相续不中断也不合理，相续中断呢也不合理，所以说像这样讲的时候呢主要是说二者之间没有一个实有的法。怎么样看呢？有的时候我们说业和果相续中断了，中间尤其呢中断了几个劫、中断一百个劫等等等等，这个方面都是可能的。那么如果说中断了这么长时间，在我们的想法当中、在我们感情当中，也说说中断了这么长时间还要重新把它连接起来，这已经是不可能的。但是呢就像苗芽一样，它中间虽然是有刹那生灭的，但是它毕竟相续没有中断、很近，中间的关系很近，所以说这样一种因果关系应该是合理的。实际上我们观察、严格观察的时候呢，都是一样的，你中断一个刹那和中断三个劫本质上没有差别，本质上没有差别的。就说我们说是这个比如说在一百个劫当中，前面造业，一百个劫之后受报了，我们会发现这个好像明显的就是两个东西了嘛，完全就是不相同的两个法了。而前一刹那和后一刹那呢似乎就是不会产生一种，它是一体的感觉，虽然是刹那生灭的但是一体的感觉。但是我们把这样一种分析放到它的前一刹那和后一刹那上面，前一刹那是不是后一刹那？前刹那和后刹那不是一个人，完全不是一个法。那么既然就说它前一刹那和后一刹那不是一个法，当前一刹那灭了之后呢，后一刹那已经不再是它了，已经不再是它了，不再是它之后呢这个就是一个他体了、他性了，他性之后呢所以说这个方面观察的时候，如果说是这样一种合理的话，那么实际上就说一个他法成了另外一个他法，相当于就说是一个一百劫之前的人和一百劫之后的人同样是两个法，这个是一模一样，从本质上完全相同。说之所以前面说从感性上从感情上面，觉得后面这个离得太长了应该不合理，前面这个很短应该合理的，但是我们没有认真观察，认真观察的时候呢前一刹那和后一刹那完全不相同，如果你这个合理的话后面这个为什么不合理呢？那么如果说后面这个不合理，它因为是一个已经成了两个了、已经中断了，那么实际上从中断的角度来讲，第一刹那和第二刹那已经中断了，已经不再是一个了，从不再是一个法的这个角度、中断的角度来讲，不应该再合理的生果。所以说这二者是完全一样的，这个方面是最为关键性的一个要点。因为说这个方面我们说，如果你要详细观察的话得不到因果，得不到因果的。因和果之间到底是接触生还是不接触生？这是得不到的。但是呢我们在不观察的情况下说，如果具备了因，通过因的作用无勤生果，这个方面就是非常非常合理的一种殊胜的观点，这个方面就是这样讲的。

【因此，通达了种子本身生芽即是作用理，也是种子的法性所在，就像火的自性为暖热一样。】

因此说呢如果通达了种子本身它可以生芽，这个方面就是四种道理当中的一种作用理，作用理呢就是说由因果是作用嘛，那么就是说因它有一种产生果的作用，种子本身它可以生芽这个方面就是一种作用理。作用理落到后面的时候不是讲这个是法性了，也是种子的法性所在。我们说种子为什么就能够生芽呢？种子为什么就能生果呢？我们说这个就是种子的一种作用、这个就是种子的一种法性，法尔就是这样的。就好像火的自性它本来就是暖热一样，所以说种子它本来就能够产生后面的芽果，这个也是它自己的自性、它自己的这样一种作用。

【所以，因凭着无有阻碍的能力并非不生自果或者错乱生或者无穷生等，这也是有实法的自然本性。】

所以说呢这个因啊，这个种子或者这个因，凭着无有阻碍的能力，前面讲过的，它本身就具备一种生果的能力，所以说这个因呢凭着无有阻碍的能力并非不生自果，它是一定要生自果的，它是上面本来就具备一种生自果的能力，所以说如果它的一切因缘具备的话它一定能够产生自果，这是第一个。那么就说也不会错乱生这个是第二个，它一定就是说比如说你的这样一种青稞的种子一定是产生青稞的苗芽，水稻的种子一定是产生稻芽，这二者之间说就是不会错乱的。它有一种生果的能力，而且呢就说这个因就产生这个果，它二者之间不会错乱、不会错乱生，一定是很准确的生的。然后生了之后呢不会无穷生，既然是因能够生果那会不会一直生下去呢？不会一直生下去，不会错乱的，这个也是有实法的自然本性。所以说这个方面讲的时候排除了三种情况，一个就说这个因呢它不会不生果，它一定会生果的；那么生果生是生了，那它会不会错乱生呢，能不能就说串来串去的生呢，不会错乱生，这个是第二个情况；第三个情况，即便不会错乱生，但它会不会无穷无尽的生下去呢，不会无穷无尽生下去，它的因里面它只有这样一种能力，所以说它不会无穷无尽的产生。因此说它为什么一定要生自果？为什么它不会错乱生？为什么它不会无穷生呢？这个也是因的它一种自然的一种规律，也是它有实法的一种自然的本性。所以说我们了知了这个方面因它具备这样作用，它能够生果，具备了这个因就能够生果，这个方面就足够了，啊，就已经可以了。像这样的话，如果你再要观察下去就得不到它因生果的这样一种自性了。所以说如果要得到名言的话，就终止在这个地方，再不要往下观察，如果观察就到了空性了。

【如果观察芽是由已灭之种子中产生还是未灭的种子中产生，则这两种情况均不合理。】

那么如果说呢观察这个芽呢是从已经灭掉的种子中产生呢，还是从没有灭的种子当中产生呢？说这两种情况都是不合理的。为什么不合理呢？如果说是芽是从已灭的种子中产生，那么这个种子已灭了，灭了之后呢它怎么可能再产生呢，如果说是已经灭了之后从没有当中产生的话，实际上会有一种无因生的一种过失，因为因在的时候果还没有，那么后面因灭了，因灭了之后呢，这个时候果还没有出生嘛、果还没有出生，所以说如果要出生的话，这个果就应该从无因当中产生的。那么如果是从因没有灭当中产生呢？因还没有灭，它的果就产生的话，就会成为因果同时的过失。所以说这两种情况呢都是不合理的。

【实际上果只不过是以前刹那种子这一因作为前提而生的。】

那么既然这两种情况都不合理，到底怎么生的呢？实际上这个果只不过是通过对前刹那的种子作为因为前提，我们就觉得这个好像是没有讲到什么，但实际上这个里面已经把主要的问题讲完了，只不过是以前一刹那的种子这一因作为前提的意思就是说，在名言谛当中如果有了这种因，它就会生果，啊就会生果，这个方面的安立就已经足够了，就可以了。它如果有因就会生，无因就不会生，这个方面在安立缘起的时候，是非常重要的一个问题，这个就说世俗观察当中一个很重要的问题了。

【也就是说，将前面的种子这一因安立为生芽的因，而在它的上面未灭的有实法与已灭的无实法二者分别开来以后以其中任何一者生果都不合道理，】

那么也就是说呢，将前面的这个种子这个因呢安立成这个生芽的因，那么就说前面有个种子，这个就是产生后面芽果的这样的因，那么如果我们在种子上面观察，在它的上面未灭的有实法，把这个未灭的有实法单独来作为因，说这个就是一种因，它还没有灭，就是这个没有灭的有实法作为因，那么如果它的这个有实法这个种子没有灭，它还是具有种子位，还是具有种子位怎么可能变成果呢？种子和果、因和果之间完全是有不相同的特质的，不相同特质的。所以说呢单单把上面的有实法作为生因不合理；然后呢就单独把它已灭的这个无实法作为生因呢，也不合理，它已经灭掉了，已经灭掉了怎么可以产生作用呢，已经灭掉了、不存在了，不存在了如果能够起作用的话，那么不存在的石女儿、不存在的虚空也能够起作用。所以单单的一个有实法和单单的一个无实法，分别开来之后呢，其中的任何一个都没办法生果，啊，都无法生果的。

【犹如芽的因唯是种子，而它上面的色法部分或者遣除无实的反体单独的每一个都不能立为因。】

打个比喻讲呢，好像芽的因呢就是种子，那么在这个种子上面呢，就是说是色法部分，色法的部分比如说呢就是讲色尘，有的时候讲色尘，那么在一个法它安立的时候呢，它有这个色香味触啊、有地水火风等等，有这样一种这个很多很多部分，那么总之呢除了这样一种色尘部分呢，还有香味触，还有很多很多的部分。那么我们说呢只是把这个种子上面的色尘部分安立成因，啊这个不合理的，为什么呢，因为种子除了色尘之外，还有其他的很多很多地水火风很多元素都有，你单单把一个色尘拿出来这个就是因，当然就是不能立为因的。或者单单遣除无实的反体，什么是遣除无实的反体呢，就单单把有实这一部分拿出来，遣除了无实之后呢说这个就是有实，这个就是有实法，我们说单单把这个有实法来安立成因也是不合理的，啊也是不合理的。所以说只有把很多很多部分综合起来之后呢，把这个安立成因。所以说我们就说把很多很多综合起来安立成因呢，就说明这个种子本来也是无性的，为什么呢？它是缘起和合的，它是缘起和合的很多很多因缘，很多很多的因缘和合之后呢，这个很多因缘缺一不可，所以说我们就说这个很多因缘缺一不可，它聚集了这么多因缘之后才能生果，所以说也可以说明这个种子本身它是依缘产生的缘故呢，依缘安立的缘故呢，根本就是没有一个实有的本体的。

【如果分成方向、时间的部分而安立为因，那么除了特意分出的(这一特定时间、特定地点的)因以外不能充当因的名言安立将全部瓦解，就像“所谓瓶子唯一是色尘”的说法一样。】

那么我们在安立因的时候，如果是把因的某一个方向，比如说种子，我们只是把种子的东方安立成因，时间的部分呢只是把十个刹那当中的第五个刹那安立成因，像这样的话就说特意分出来的，比如说东方的这个第五个刹那之外、特定的时间特定的地点是因之外呢，不能充当，其他的不能充当因的话，因的名言安立就要全部瓦解。那么其中你只是一个因，那么那里只有一个法，只有东方这个部分是因其他的不是因的，这方面就是完全不会、没办法这样安立的，没办法这样安立。所以说呢如果是这样的话，因的安立将全部瓦解了。就像“所谓瓶子唯一是色尘”的说法一样，那么瓶子我们学习过了，最少也由八微组成嘛，啊，色声香味触、地水火风，那么如果我们说这个瓶子唯一是色尘，那么其他的香味触啊、其他地水火风都不是瓶子，那么这种说法是不能安立的，它必须要累积这个八微以上的这个法，这个瓶子才能够真正的安立。所以说如果是单单的色尘，把这个单单的色尘安立成是瓶子，一方面呢这个瓶子也无有生成，没有办法生起来；第二个方面你这个安立的方式也是错误的，啊，道理上是说不过去的。所以说呢我们说明这个道理的意思就是说呢，如果你把这样方面经过观察的话，观察之后你把这个当中，啊挑出某一个法说这个是因、其他不是因，这样进行观察是得不到因的，会失坏这个安立因的名言，安立它的名言。所以说我们就说综合起来把前面的意思再做个小结的话，实际上就是这个含义，中观宗的意思是很明显的，所集聚的所有部分这个因呢它的总体来产生的，那么总体来产生的，那么其中的哪一个法是真正的因呢，啊，哪个法是我们不能观察的，我们说这个比如说这个种子生芽十个刹那、最后一个刹那它是因，其他的九个刹那不是因，我们只把时间限定在这个方面，这个方面是不行的，你观察之后这方面完全没办法成立的，所以说只能够在很粗的情况下，不经过这么详细的观察的情况下，不把这样一种因分为时间方向的前提之下，总的说如果具备了因就能够生果，这个时候就可以安立一个名言，否则的话，你要观察的话是得不到名言的，你会失坏这个名言的安立。因此说呢我们就说这样一种这个中观宗的安立因果，你在世俗谛当中安立因果不能仔细观察的，你仔细观察的话根本就得不到这样一种因果，啊，得不到因果，要不然进入胜义谛了，要不然失坏名言谛，就是这样。所以说在世俗当中呢不能够经过详细观察，为什么不能经过详细观察呢，因为这个因果本身它就不是有自性的法，它本身就不经得起观察的一种法，它只是名言谛当中一种虚幻的显现而已，它是一种显现、不是一种真正具备实体的法，不能够做详尽观察。

【因果接触未接触任何一种情况均不合理但以因无欺引果却是一种规律。】

那么就因和果之间接触而生和不接触而生呢，任何一种情况呢都是不合理的，但是呢我们说因能够无欺引果却是它的一种规律。如果具备了因没有障碍的话，它一定能够引发它的自果，这个就是一种规律了。

【如云：“日月的影像映在水中时，所呈现的是真正日月所拥有的一切行相，】

比如说呢，当这个日影和月影倒映在水中的时候，呈现在水中的时候呢，所呈现的是真正日月拥有的一切行相。太阳它所拥有的这个行相呢，在水中可以呈现出来，真正的月亮所拥有的行相啊，在水中也可以呈现出来。

【色法与影像虽然脱离了接触未接触的合理性，却能以现量而现作为比喻，由此因果的方式也是同样依缘而生。”】

那么既然是这样呢，我们就说是色法，比如说天上的日月和影像，水中的这样一种呈现的这样一种日影或者月影，那么二者之间是接触呢还是没有接触呢，啊，已经脱离了接触和未接触的。那么如果说是要接触的话，要不然就是太阳要到水中来才能够接触，或者你的水要到天上去这个时候才能够接触，所以说像这样如果是这样接触那就是不合理的。那么如果没有接触呢，没有接触你怎么样子显现呢，这个也是不合理的。所以说呢色法和影像呢，它脱离了接触未接触的合理性。也就是说你观察接触也不应理，你观察无有接触还是不合理。那么到底怎么样呢，我们就说因缘和合就生了，天上有月亮有太阳下面有水池，中间就水池当中的水呢也是平静的水，中间没有障碍，这个时候呢就可以显现。这个就是很稀奇的一种因缘产生。如果具备了因缘，它一定会产生果，但是呢就二者之间到底接触没接触都不合理，都是不合理。所以说只能在不观察的情况下说，因缘聚合了它的果法就会产生，因果哦业果之间的关系也是这样的。所以说呢他虽然没有接触不接触，但是能够以现量而现而作为比喻的，可以作为这样业和果接触不接触的一种善妙比喻，入中论当中也有这样的比喻的。由此因果的方式也是依同样因缘而生，那你说是三大劫之后的这样一个果和前面这样一种因接触不接触，我们说不需要观察接触不接触，它的灭呢造之后灭没有这样一种自性灭，后面生的时候呢也没有自性生，但是呢就依缘、它的这样一种缘起和合之后呢，在这个特定时间当中和合了，像这样的话就会产生果，所以说呢从这方面讲的时候业果不会失坏的，而且呢会很准确的成熟在你自己的相续当中，不会因为这样一种时间当中时间长了就忘掉了，有的时候呢就说我们借的钱时间长了就忘了，那么这个业果呢时间长了不会忘的，像这样它是一种缘起的规律，它没有任何一个人去操纵它，如果有一个人去操纵它的话这个人的记忆力再好他也有限的，所以时间一长了就变得模糊了，是不是造的这个业呢，我也记不清楚了，像这样这种情况是不会出现的。所以说呢业生果这一名言规律，当它某一种这个因缘时间和合的时候呢，它就会显现，而且出现在你的相续当中，很准确的会在你显现出来，这个方面就是缘起而生的这样一种自然规律。

【如果超越了以因本身的能力生果唯是缘起规律这一点，再如何承认也不合理。】

这一句点出了它的这个重点。那我们不能够超越因本身的能力就能生果，这个是缘起规律。那么如果我们超越了因本身能力生果这一点是缘起的规律的话，再怎么样去观察，你在怎么样承认，都是不合理的。所以说《中论》当中，在对于所谓这样一种其他的承认都有破斥的方式，其他的中观论典当中，对于得绳、对于不失坏法、对于阿赖耶啊等等等等，像这种观察的方式都是有一种破斥的、有一种观察，如果承认实有的话都是不合理的，都是不合理。所以说呢这个方面我们就说归根到底还是一种缘起规律，缘起规律，如果通达了这个缘起规律这一点的话，就能够合理的安立业果了。所以说这个方面一方面就说是这个非常符合佛陀所讲到的缘起，一方面呢和中观宗胜义当中无自性、名言当中有显现，这个方面是完全吻合的。

【如果对“种子生芽，业现果报”分析灭未灭的情况，则在未灭的情况下有如前所说因果同时的过失；】

那么如果对这个因果生芽，哦种子生芽这个情况，或者说业现果报这个情况，分析是已灭的情况下生还是未灭的情况下生，如果分析这个情况的话，第一个那么走在未灭的情况下，有如前所述因果同时的过失，那么如果种子如果还没有灭或者这个业还没有灭，那么这个果已经出现了，这个时候就会出现因果同时。因果同时这个是违背了名言规律的，因果一定是因先果后的。所以说像这样讲的时候呢，如果说是这个因还没有灭的时候，果已经出现了，这个时候就会有因果同时的过失，因果同时的过失还有其他的很多很多的除了这个违背了因果的规律之外，还有其他很多没有办法承认的很多很多问题，这个在像在智慧品啊等等这个内容当中都讲过，这个因果同时的很多过失。

【如果由灭法中产生，那么种、芽之间由于被刹那性的灭法中断而具有因果不会连续产生的过失；】

那么如果说是由灭法当中产生，就是说这个种子灭了之后由灭法当中产生，那么前面是未灭吗，后面是已灭，那么如果说从已经灭掉的种子当中产生呢，种和芽之间，首先有种子然后种子灭了，种子灭了之后由灭当中产生，那么如果由灭当中产生呢，很明显种芽之间就存在一个刹那性的灭法了，就会被这个灭法而中断，而具有因果没有连续性产生的过失呢，它也有这样一种过失。那么如果说是这个真的严格观察的时候，如果中断之后还能够产生的话，如果中断之后还能产生，二者之间没有连续还能够产生的话，那么就像昨天我们所讲的问题一样，很多很多完全没有联系的、没有相续的这个问题，都可以产生，有很多这样一种不可避免的问题。

【如果在种、芽之间未被刹那性的灭法中断，则因怎么会作为灭法呢？】

如果是发现种和芽之间如果被刹那性的灭法中断，有前面所讲的过失，而承认种芽之间没有被刹那性的灭法中断，如果没有被灭法中断，这个因怎么会作用灭法呢，没有被刹那性的灭法中断这个因还没有灭嘛，这个因还没有灭怎么可能把这个因作为灭法呢，这个因就没有办法作用灭法了。所以说像这样讲的时候，灭就是从灭中产生和未灭当中产生，都是不合理

的。也就是说种子没有灭而产生果也不合理，种子已经灭了产生果还是不合理的，这些方面都是从严格的定义上面观察的，所以说如果从严格的定义上观察的时候，你不管那个方面都没有办法安立的，只有在世俗谛当中不经严格观察的情况下，种子生芽，业果的安立才是真正合理的。

【再来观察是在第一刹那灭法未灭的同时生芽的还是已灭后生芽的？】

下面又是另外一种观察的方式。那么比如说是灭法当中产生，当然这个方面也是虽然没有说直接说，但是也是对于其他一些观点安立灭法实有的也是做一个破斥，做一个破斥。所以说像这样讲的时候，再来观察一下因为有一些观点它承认灭法实有，灭法当中可以产生后面的这样一种果法，那么如果这样的话我们说第一刹那灭法是在已灭的这样一种情况，未灭的情况下产生，还是在已灭的情况下产生呢？这两种问题。

【如果是在未灭的同时生芽的，那么灭法之因与苗芽之果二者已同时存在，因而不合理；】

那么如果说是在没有灭的同时已经生芽，就是说灭法还存在的时候，灭法还没有灭的时候呢它已经生芽了，那么这个时候就会出现灭法的因和苗芽之果二者同时存在，因而不合理的。那么这个时候呢，是灭法为因的，啊灭法为因，从灭法当中产生果法，说灭法作为因，那么如果在灭法没有灭的时候果法已经出生的话，那么灭法的因和苗芽的果，因果之间是同时也是不合理的。

【如果是已灭后生芽的，那么如果承认第二种这个灭法已经灭掉之后才生芽，那么下面还有过失。则第一刹那灭法已灭后，会再度出现第二刹那的灭法，第二刹那的此灭法与芽同时并存，也成了因果同时，所以也不合理。】

那么如果说是这样一种灭法已灭，灭法已灭，那么灭法已灭之后出现呢，我们又观察这个情况，那么就第一刹那灭法灭尽之后呢，因为它是有实法，这个灭法是有实法，灭法是有实法的话它就会产生它自己的果，产生它自己的果，所以当它第一刹那灭法灭掉之后呢，通过前一刹那有实法的未灭呢，会再度出现第二刹那的灭法，出现第二刹那的灭法，那么第二刹那的灭法，我们在观察是第二刹那的灭法未灭的时候生果，还是说第二刹那的灭法已灭之后生果，那么如果说是第二刹那的灭法没有灭的时候生果，那么第二刹那的灭法与芽同时并存的，与芽也是同时并存的，这方面也是存在不合理。那么如果说是第二刹那灭法灭掉之后生果，那么第二刹那的灭法灭掉之后呢，通过有实法的力量它又会产生第三刹那的灭法，那么第三刹那的灭法和果之间是，第三刹那灭法是已灭生果还是未灭生果？这样观察下去那就没有办法得到它的果了，永远得不到。所以说像这样讲的时候呢也是不合理的。因为对方也有承认业法是实有的，灭法是有实的，灭法既然是有实的，那么当它自己灭了之后呢它会产生后面它自己的这样的灭，它自己的灭会产生的，所以从这样观察下来的时候呢，这个灭法会不间断的产生下去，它就永远没有办法得到产生果法的机会。

【如此一来，最终从任何一个灭法中产生均不合理。】

所以这样一来的时候最终呢是从任何一个灭法当中，不管是已灭的灭法还是未灭的灭法，从这些方面产生的都是不合理。

【如果灭法不是刹那性，则由于既是恒常又是有实的事物或者无有功用的缘故，又岂能充当生果之因？】

那么如果说这样灭法它不是刹那性的，那么前面我们都讲灭法是刹那性的，第一刹那生第二刹那等等，那么如果第一刹那生第二刹那又出现了很多对方不能承认的问题，所以如果又转而承认说哦灭法不是刹那性的，灭法不是刹那性那它就是恒常的，则由于既是恒常又是有实这个有实是对方承认的，他认为灭法是有实的，所以说现在就不承认刹那性的，所以这个所谓的灭法就成了既是恒常又是有实的事物或者没有功用的缘故，又岂能充当生果的因呢。它变成了一个恒常有实的事物，这个方面没有办法充当生果的因，或者没有功用的缘故没有办法充当生果因。恒常的法都是没有功用的，恒常的法都是没办法显现的，所以像这样讲是没办法充当是生果之因的。

【由此可见，即便种子灭尽，但由于被灭法占据位置而永远不会有生芽的机会，灭法将无有休止而产生等。】

由此可见呢，即便是种子灭尽呢，如果你承认种子灭尽之后呢由灭法而生果，由灭法而生果的话，那么就说由于被灭法占据位置，那么说就是占据生果的位置了。本来就说是按照中观宗的观点看起来的时候呢，反正就说前面有种子，它就说是这个它可以产生果法的，它灭了之后可以产生果法，那么但是呢我们就说种子灭了之后呢，这个灭是不是一个存在的？我们说这个灭根本就不存在。但有些宗派呢就认为这个灭是存在的，灭是有实法，从灭当中可以产生果法的。那么如果是这样的话，种子即便灭尽了，但是因为被灭法占据的位置的缘故呢，永远不会有果法的机会，那生芽就会没有了，灭法将无有休止的产生下去，最后的灭法就充满了整个虚空，没有办法得到一个真正的实有的机会，真正的产生果法的机会是得不到的。

【此外，还会导致所有的因果一概断绝、一切万法永不存在的结局。】

而且还会导致所有的因果一概断绝了。为什么呢？因为这个中间只是灭法存在呢。那么当因 - 种子灭尽之后呢它灭法才会出现嘛，所以这个时候呢种子已经没有了，这个种子已经不存在了，因已经不存在了。那因灭掉之后呢，果法呢？果法没有产生。为什么呢？这个中间灭法一直在不断的延续、不断的延伸，所以像这样讲的时候呢，这个果法现在没有产生，它被这个灭法占据位置，不会生芽。所以最后呢讲的时候呢，就是因果一概断绝了，一切万法都不存在了一个结局，只是灭法存在，只会存在这样一种结局。

【正如本论的《难释》中所说的那样，由于从已灭和未灭的两种因中产生均不合理，故而应该对由因果这一法尔理诚信不移。】

本论《难释》呢就是莲花经论师他写的《难释》，在他《难释》当中是这样讲的：“就是因为从已灭的因和未灭的因两种因当中产生都是不合理的，所以说应该对因果的这个法尔理诚信不移。”所以说我们就不能观察到到底是已灭呢？还是未灭呢？这方面详细观察就不合理了。所以说这个因能够生果这个就是一种法性，这个就是一种法尔，这个就是种法性，因它能够生果，它就是这种法性。所以说到底怎么样产生？到底已灭当中产生啊？未灭当中产生？你怎么样观察都是不合理的，啊，都是不合理。所以说这个方面呢就是说这个因能生果就是一种法性、就是一种法尔理，就应该对这个问题呢诚信不移。

【以种、芽为例，在名言中因灭了或尽了以后生果的主张只不过是排除因本身在果位时不灭而存在的角度来安立的。】

那么以种和芽为例呢，平时我们在讲的时候呢我们说“因灭而生果”，“因灭而生果”这句话那是不是有前面所讲这个过失呢？佛经论典当中讲“因灭而生果”这句话的意思？或者说“因灭了或尽了以后生果”这种主张，只不过是排除因本身在果位的时候不灭而存在的角度。我们说当你这个因果呢，那么因是否在果位还存在呢？我们为了排除说，这个因法在果位产生时候这个因已经不存在了，因在果位的时候已经灭掉了，从这个角度说过说是这个“因灭而生果”的。不是从详尽观察，到底是从因已灭、还是从因未灭当中产生，只不过从粗粗的、泛泛的角度来讲呢，是说因在果的时候存在这个角度说“因灭而生果”的，所以这个方面呢佛经论典当中所讲的这个意思应该这样理解。

【如果观察因的刹那灭尽与果的刹那产生这两者之间未被他法中断而生灭，则不会存在这种情况。】

那么如果观察因的刹那灭尽，因刹那灭尽之后呢果的刹那产生，这两者之间没有被他法中断，没有被灭法等等他法而中断而生灭，就说是当它的这样一种果生的时候呢因就灭了，这个叫做它没被他法中断的生灭，这不会存在这种情况。就前面这种因还在果位上存在的情况呢是没有的，或者说因不能生果的情况是没有的，所以只是说因能够生果，那么因灭之后呢果产生了。这个方面就非常合理的，不会存在前面这种有很多过失的情况。

【除了先前的因本身以外所谓能生果的灭法在因灭亡之后遗留下来成为有实法的现象是一无所有的。】

那么除了以前的这个因本身能够生果之外，所谓的能生果的灭法，啊，就说有些宗派认为这个真正生果的是个灭法，因灭了之后有个灭法，这个有实，这个有实的灭法它在生果。但是我们说呢，除了因之外呢，所谓能生果的灭法在因已经灭亡之后，它遗留下来成为能够生果法的有实，这种现象是一无所有的，前面已经分析已经破斥了。

【一切果虽然均是以因作前提而生的，但所谓的“前提”应当理解成除因以外能生果的任何有实法也不存在。】

那么一切果法呢，虽然都是以因作为前提而产生的，但是这个所谓的前提呢，应当理解成除因之外能生果的任何有实法也不存在，这个方面就叫做“前提”。只是这个因能够生果，除了这个因之外呢，任何有实法都没办法真正作为生果这样一种真正的因。这方面就是讲到了这样一种因果之间的这样一种很多很多的窍诀，否则的话有的时候我们就是说不观察的时候呢，对这个因果这个问题也没有办法了知。但有的时候过于观察了，啊，通过接触不接触啊，这方面过于观察了，这方面也没有办法得到这个业果不虚的这个道理。那么只是在中间取一个这样一种这个限度，在这样一种界限之下观察，你才能够得到因果。如果你不观察你得不到，如果你过度观察也得不到。所以说这一大段麦彭仁波切把这样观察因果这样的界限呢已经很详细的通过很多很多方面已经告诉我们了。告诉我们之后呢，我们可以通过这样的方式去继续观察，继续安立和学习。

下面是第二个科判：辛二、现基必为实空

现基呢就是讲到了一些柱子啊、瓶子等等这样一种法，现显这个法呢必为实空的，肯定是无自性的，所显现的一切现基呢，不存在一个这样的一种实实在在的法的存在。

故谓俗无因，非理亦不然，

设若此近取，真实请说彼。

故谓的“故”字麦彭仁波切注释当中讲了，所以说通过前面的观察可以知道了，一切有实法都是在没有自性的前提之下能够显现的，这个方面就是讲“故”字。

“谓俗无因，非理”这几个字呢就是对方的观点。对方是这样讲到的，他说如果说是这样一种这个“俗”啊，就是讲这个世俗的法这个法无因，这个方面无因呢并不是那种意义上的无因生的无因，它的意思就是如果没一个实有的法作为因的话，如果没有一个实有的因的话，非理，这个是不合理的。所以他的意思就是说，要显现一切万法应该有一个实有的东西作为因，实有的法作为现基，这个才合理的。

我们现在这个科判要破斥的恰恰就是这个现基，这个现基到底是不是一个实有的呢？科判当中讲“现基必为实空”，啊，一定是实空的。那么这个地方针对的对方呢，他就说“这样一种现基啊一定是有一个实有法。”他就说“俗无因”，如果说没有一个实有因这个不合理，显现不了。比如说没有最细的这样一种无分割那，没有最细的一个无分微尘，你怎么样显现粗大的法呢？这方面是不合理的。如果没有实有的依他起，你怎么样显现这样一个其他法，这个不合理的。

但是我们说呢“亦不然”，这个是总破，那么这方面呢就说你安立个实有的基呢，这个是不合理的，“亦不然”的。

“设若此近取，真实请说彼。”如果说你这个近取的因啊，你安立了这样一种一切万法的近取的这个现有的、实有的因，这样的近取因如果是真实的、如果是实有的，“请说彼”，那么请把它安立出来，我们来看一下到底是不是有一个实有的法作为因。

但是呢，就是因为通过前面胜义谛当中的这个道理观察完之后呢，完全不可能存在的，已经被破完了，任何一个法都是如影像一样的，所以说他安立一个实有的因呢没办法安立，最后我们得到一个结论就是：现基必为实空。一切的现基一定是实空的，没有一个实实在在的作为显现万法的因，一切万法都是无自性当中累积因果，无自性当中呢积聚的因果，无自性当中显现的，这个方面才符合世俗法、有实法它自己的规律。

【如此在毫无自性的同时以因果的方式不灭而显现，是故万事万物绝对是在自性不成立的同时显现的。】

那么如此呢是在毫无自性、一切万法都没有一点本体，在一切万法空性的同时，它的因果又能够不灭而显现，所以说万事万物绝对是在自性不成立的同时显现的。

这个方面针对一般的初学者来讲、针对一般的人来讲接受不了。为什么接受不了呢？在一切万法根本是空性的，完全是在空性的同时啊，它而且就不舍弃空性的时候，这个因果完全不灭、完全可以安立，这个怎么可能呢？要不他认为要不然是空性的就绝对显现不了，要显现一定是实有的，啊，他就说落入这样一种两种思维的模式当中去了。但是中观宗就是这样讲了，一切万法无有自性，在没有自性的同时，当下因果完全可以显现，这个就是一种很稀奇的一种事情，很稀有的事情。龙树菩萨以前在论典当中高度赞扬了这样一种缘起，非常稀有非常稀奇。所以说我们要通达这个问题，也不是一天两天就能通达的，要不就有前世的这样的宿善，以前有很强烈的善习，在今生当中听了马上就能通达，要不就通过长时间的学习之后，才对于无自性当中显现因果方面可以通达的。

【而诸有实宗的论师则声称：如此现量领受的这些世俗法如果无有一个实有的现基或因，那么这般显现不合理。】

那么有实宗的论师是这样声称的，如此现量领受的这些世俗法如果没有一个实有的现基或者没有一个实有的因，那么这个显现不合理的。比如说像这样一种无分识等等，像下面还要讲到这些问题，像这样讲的时候，觉得一定要有一个实有的法作为因，如果没有一个实有的法作为因，那就不可能显现出来了。

【这种说法也不正确。其理由是：倘若此世俗的一个现基或近取因真实存在，那么请你们讲讲它。】

实际上这句话的意思就是说你根本讲不出来的，如果你真正存在世俗谛当中一个现基或一个近取因是真实存在的，那么请你们安立，的的确确不是这样一种无自性的，的的确确是真实有的，请你安立。实际上这个话的意思就是根本没办法安立，因为前面在讲胜义谛的时候广大的理证已经把所有的有实法全部已经破完了，没有一个法是真实存在的。

【如果以理证无有妨害而成立，那我也同样承认它是因。可是，凭据上述的理证已经证实了一切所知均不成立实有。】

那么如果说你们这样一种道理的确是没有什么妨害的，我们跟随正理我们当然可以承认它就是一种因，而且是实有的因。但是凭借上述一种破实有的理证，已经证实了一切所知法不管是有实无实、不管是常有的还是无常的法，全都不成立实有的，所以真正来讲没办法安立它实有。

【所以要安立实有的因实在无能为力，】

所以要安立一个实实在在的因，实在是没有办法的无能为力的。

【正如龙猛菩萨在《成名言论》中以密咒、妙药、魔术之比喻证实缘起所说的偈颂“字一咒皆无”那样。】

《成名言论》在宁玛派当中承许是中观六论之一，啊中观六论之一，那么在其他的宗派当中《成名言论》不算中观六论，龙树六论就把《宝鬘论》加进去的。有些论师《成名言论》和《宝鬘论》都不算，他只承许中观五论、龙树五论的也有。无垢光尊者还有麦彭仁波切等等他承许《成名言论》是龙树菩萨所安立的这个龙树六论之一，就这样的。那么在这个《成名言论》当中，它就通过密咒的比喻、通过妙药的比喻、通过魔术的比喻来证实缘起所说的偈颂，那么这个偈颂当中所表达的能立也就是没有一个实有的因的，一切都是缘起和合之后而产生的。既然它是缘起和合而产生所以它的本体是无自性的；如果它是有自性的它就没办法缘起，它不需要缘起，它独立自主就可以证成的，就是这样的。

那么这个偈颂当中讲“字一咒皆无”，这个方面是以密咒为例，那么我们说这个密咒它的力量很大，你怎么样能够使这个密咒很大的力量凸显出来呢？就是把把这个密咒一个字一个字排序好，啊排序好，像这样排序好之后你念动之后它马上就可以产生一个不可思议的作用。所以我们说你这个不可思议的密咒的作用从哪里来的呢？是从这些排列的字来的，一个一个字排序好之后从它上面来的，所以这个叫做“字一”。什么叫“字一咒皆无”呢？那么这个咒它是通过很多很多这样一种这样的字排列的。“字一”的意思有两层含义，第一层含义就是说一个字它也没办法、就说“字一”啊就说一个字它也没有办法去发挥它这个密咒的作用，这个密咒的作用一个字它是没办法的；那么这个咒当中比如十个字组成一个咒，那么这十个字当中缺一个字也不行，缺一个字也不行，单单一个字也不行，所以说这样讲的时候，我们说这样一种咒语它一定是要和合这些因缘，一定是要这么多的字排合起来之后才能够它的力量才能出来的。所以像这样讲的时候我们说为什么会这样？我少一个字多一个字又怎么？但是少一个字多一个字它的作用就没有办法体现出来了，就没有办法体现出来了。所以它的密咒的排序

它应该说是非常严谨的，极其严谨的。所以说如果你少了一个字或单独只有一个字，都没办法让这种密咒的力量体现出来，所以说“字一咒皆无”。那么单单是一个字或少一个字呢，这个咒就没有了，这个咒的功效就不会存在了，就是这个意思。那么这个只是一个比喻。

那么从妙药的比喻呢？比如我们说一副药，一副药当中有很多种、很多味，七八味或者三四味，那么就说什么你一定要把这几种药放在一起，它这个药、这个中药的效果才能够出来呢？如果只是一味呢？或者是少了一味呢？它的效果都不圆满，噢都是不圆满。所以这个妙药也是这种缘起和合的一种法，反正你这些因缘你必须集聚，你集聚之后你这个药的效果就出来，你如果不集聚它就出不来，就是这样的。

还有魔术，魔术就是说讲幻术，幻化师的幻术。它也要木块、石块，也要这样一种念咒语等等很多，都有作意。所以这个当中如果缺少了一个，它的这样一种幻术幻化的象马出也出不来的。

这些方面都是证明了一切都是缘起而生的，一切都是缘起而生的。那么如果说是一个实有的因，它是没办法的，这个里面哪里一个实有的因呢？都不是实有的。它都是很多法、很多法集聚起来之后它作为一个因，而这些法都是无有自性的。为什么呢？因为它就说一个也没办法证成，一个法单独也没办法安立。少一个也不行，哪怕少一个都没办法具备。所以我们就说，如果你是有自性的、是实有的，哪里管其他的？我一个就够了，因为我是实有的法，我自己单独可以有自在成立的，所以我根本不需要观待其他的因缘，我自己就可以独立可以证成了。但是通过很多很多法观察的时候，都必须观待很多因缘，所以说观待了很多因缘就说明它的本性不是实有的，因为你必须要受其他法的制约，其他法有了你才有，其他法没有你就没办法有，所以这个方面就不叫做实有，肯定是一种幻有，肯定是一种缘起有。所以通过这样一种教证和意义、比喻等等就可以知道，就是一切万法的生因绝对不可能是实有的。必须要彻底的颠覆掉我们内心当中认为一切的生因是实有的这样一种想法，认为一切万法，就是说必须要树立一切万法无实有当中可以显现的这样一种正确的宗义。

【有实宗考虑：如同无有毛线的毯毯一样，世俗中形形色色的景象如果无有显现的因，则不可能呈现出。】

那么有实宗它是这样考虑的，就好像如果没有毛线，那毯毯就没办法织出来，所以世俗谛当中的形形色色的景象，如果没有一个实实在在显现的因的话，就不能够呈现出。

【于是他们将无分尘与无分识或者二空(能取所取空)之识等承许为现基或因，】

于是他们就把这个无分微尘、最小的这个无分微尘，把这个无分心识，认定为实有，而且把这个作为一切粗大的法显现的因。无分尘是一切粗大法显现的因，无分识是粗大的心识显现的因。唯识宗它把二空之识就说这个离开遍计的能取、所取空的这个依他起的心识，他承许为是现基、承许为是一种因。

【并且说：“释迦佛也在经中说：依于车的零件而假立为车，同理，以蕴为因而假立众生。”】

他们还举教证说佛陀在经典当中已经讲，依靠车的零件能够假立车，车是假立的但是它的这个零件应该是有的，如果没有这些小的零件，哪里有大的车的显现呢？同样道理，众生是假的，但是蕴是真的，如果没有一个这样一种真实的蕴，怎么可能假立众生呢？他通过这样一种安立之后，实际上要成立他们的宗义，如果没有一个无分尘、无分识或没有这个二取空的心识，怎么样安立这一切世俗法？怎么样安立这个粗大的法？所以他就认为这一切应该是有个实实在在实有的因的存在。

【“中观宗彻知根本不存在一个作为现基的实有法而显现不灭后，承许万法由空性中自现，阐明如同影像在是空性的同时而成为根的行境等一样。】

那么中观宗它通过观察就彻底了知根本就不存在一个作为所谓现基的实有法，但是显现不灭。那么一个实实在在的现基，这个实有法作为基是不存在的，但是显现不灭的，承许万法由空性中自现，那么它就承许一切万法由空性中自现。什么叫由空性中自现呢？这个方面我们要稍微理解一下。有的时候我们说一切万法虽然没有，但是空性当中可以产生的。那么从空性当中产生这个是什么意思？是不是以空性作为能生因？绝对不可能理解成说以空性作为能生因，空性怎么可能作为一个能生因呢？它又不是一个有实法，怎么能作为一个能生因呢？所以我们说空性中产生不是说以空性作为能生因，而是说一切万法只是在本体空性的前提下才能够集聚因缘起。一切万法本身因为是空性的缘故呢，才能够集聚缘起的。所以说空性当中产生、空性当中自现，是说明它没有一个实实在在的现基。一切万法是在无自性当中才可以缘起的，这样一种显现的，才能够真正的去会集缘起的。所以这方面空性中显现的意思呢不能理解成从空性作为能生因，这个方面是无法真正了解它的含义的。

阐明如同影像在是空性的同时而称为根的行径等，那么就是通过这样阐明犹如影像一样，影像是没有自性的同时、在空性的同时呢它能够成为根的行径。就像这样一样，所以一切万法在无自性的同时、在空性的同时呢，它能够显现出来，能够被人们作为它的了知、拣别的对境。

【在初学者的心目中“现与空”或者“有与无”这两者似乎是以对立的方式相互排斥，而不可能浮现出来，因此很难彻底通达双运之本义。】

那么在初学者的心目当中呢，现和空理解成两个法，噢理解成两个法，理解成两个法的时候呢，或者说就现与空、或者说有与无，他首先呢把这个理解成两个。理解成两个之后呢，所以说二者之间似乎是对立的方式互相排斥的，不能够同时浮现出来。比如说呢当我们在缘现的时候呢，或者在缘有的时候呢，它的空就现不出来了。比如说我们说这个东西是有的

存在的，当这个时候呢就是说它是无自性的它是空的，这样的概念浮不出来。当我们使用离一多因、使用缘起因，来对这样一种显现法作为观察的时候呢，这个时候我们就知道一切万法都是空性的。当我们的分别念在执着它是空的时候呢，它的现这一分呢是没有办法同时去执着的，现不出来它的现。所以当我们认为它有的时候呢，不会认为它无，我们认为它无的时候呢，不会认为它有。这方面就一般的凡夫人，相续当中呢他是以通过分别心来进行安立的，所以说呢现和空的同时没办法现，这个是一个问题。还有个最主要的问题，主要就是说众生他把现和空执为两个了，他对现和空的真正的概念、真正的定义不是认得很准确，没有认得很准确，所以说他就认为现是一种不空的东西，空就是一种不现的东西。但是我们就要通过真正的中观把这样现和空的这个定义准确的认知，通过长时间的串习之后呢了知了现就是空、空就是现。心经当中讲了这样一种色就是空、空就是色，像这样讲的时候呢，这个不通过长时间的去观察和分析的话这个是很难理解的问题，非常难理解的问题。所以说像这样讲必须要长时间的学习，否则的话在凡夫的相续当中，很难彻底通达双运的本义。现本身就是空，空本身就是现，这方面呢我们要了知现和空的含义，也最后一步呢，要把这个现和空的这样所谓的隔阂打消掉，知道现和空本身就是一个法，它不是两个法。现在我们的问题，相续当中还认为这个是两个法，所以它后面会产生很多很多问题。当我们真正认为现就是空、空就是现，它不存在两个的时候呢，这个时候就是说它这个双运的本义，这个时候才可以显露出来。也就是说为什么说圣者在入根本慧定的时候呢，他能够同时的了知现空双运，现和空它这个双运的这个意义，这个时候可以现知。否则的话我们就不了知它的含义的话，总还是认为现是现，空是空，然后我们要把它双运就把它合起来，合起来的时候呢内心当中还是不踏实，还是觉得怎么样、觉得应该哪个地方没对，但是呢又找不出来它不对的地方，主要问题就是说还是对于现和空啊它有个别别的执着，学习中观就是要把这个别别的执着要打消掉。比如说有的时候要打破对现的执着，就说它是空的；空的打破对空的执着呢，就说它是现的。但是呢打破之后呢，我们说是不是要立呢，打破之后不是要重新安立一个现和空，打破之后呢就是说现也不存在、空也不存在，这种二者都不存在的这样一种本体呢，也算是一种双运一味的一种道理。在相续当中还是要树立一个正见，修行的时候也是要去体会它。今天就暂时讲到这里。

《中观庄严论释》生西法师辅导第76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！

发了菩提心之后今天继续宣讲全知麦彭仁波切所造的《中观庄严论释·文殊上师欢喜教言论》。在这个论典当中宣讲抉择了一切万法的实相：名言谛当中可以起作用，跟随唯识或者跟随因明的观点来进行抉择、安立；那么在胜义谛当中一切都是无所缘的本体。实际上这两大块就是讲到了一切万法的显现和一切万法的空性，或就是说显现和空性之间的一种关系，互相之间毫无抵触、互相之间毫无矛盾的这样一种问题。因为在我们的面前毕竟已经显现出了这样一种行相，对于这个行相它到底是怎么安住的，它的本性到底如何才能够了知呢？所以像这样的话就成了一个问题。本来按照究竟的观点来讲这一切不成问题，因为一切万法的实相当中这一切都不存在，但是毕竟在我面前已经出现了，那我们必须要知道它到底是怎么样一种本体了，所以对于这样一种问题的解释，麦彭仁波切做了很精确的这样宣说，也就是说名言谛当中起作用、可以显现，正在起显现功用的当下没有丝毫的本体，完全都是一种无所缘的状态。所以说揭示了现就是空、空就是现的这样一种殊胜的这个法性，那么今天也是从这个问题开始宣说。

【(实际上诸法的)本体：诸如对前面放着一个瓶子来说，凭据离一多理进行分析时，如果见到其自性尘许也不成立，则(能真正明白)并不是当现在分析时它的空性才出现而以前并不存在。】

那么对于诸法的这个本性进行观察的时候，比如说，以前面放着一个瓶子为例，或就是说以前面的这本书为例，或者说以前面的任何一个物体为例，通过离一多理进行分析。实际上这本书它是通过很多很多的部分组成的，所以说它不存在一个“一”，那么再把这个很多部分进一步观察的时候，每一个单个的这个部分它都不存在一个“一”，所以分析到最后的时候这个所谓的“一”根本不存在。那么如果“一”不存在，“多”就不存在，所以说一切万法的实体要么就是“一”要么就是“多”的缘故，所以说如果说是通过离一多理进行分析得不到本体的时候，这个时候就可以知道这个就是它的这样一种本体实相了。“如果见到其自性尘许也不成立，则(能真正明白)。”那么就是说当我们真正最后分析到底的时候，已经见到了这样一种瓶子的自性一点都不存在的时候，就能够清楚了，像这样一种法并不是现在我通过离一多因分析的时候它才变成空性了，那么在以前不分析的时候呢它不是空性，不是这样的。那么这个万法不管你分析的时候或者不分析的时候，它的本性都是空性的。但是这里面有一个差别，当我们不分析的时候不了知它的本来空性，分析之后了知了它的本来空性，所以就知道了这一切万法它本来就安住在空性当中，本来就是这样一种本体的。所以说有的时候觉得我们把这个法分析的不存在了会不会成为断灭呢？不会成为断灭。为什么呢？就是因为一切万法本来就是这样空性的，那么只不过以前不分析不了知而已，现在我们分析就抉择出了它本来的一种状态。这个法本来的状态是什么呢？它的本来的状态就是空性的，本来的状态就是无自性的。那么通过这个我们就知道了一切万法的这样显现也就是这样的，显现和空性之间的道理也是从这个方面可以了知。

也就是说并不是我们通过分析，把这个显现泯灭掉之后，这个显现不存在了，这个时候才叫空；而是说不管它的显现怎么样，你不把它的显现泯灭掉，这个显现正在现的当下它就是空的。而且不是说离开了显现之外的一个空，而是显现的本身就是一个空。所以这个方面如果这样分析就有助于准确的认知这个空的一种定义，这个空的一个本体。所以说我们就说现就是空，现就是空的时候我们就觉得，如果通过分析把这个“现”进行剖析的时候，最后这个“现”就不存在了，不存在这个空出现，当然这里面也是一种分析的方式。但是我们也要进一步的了知，不管你分析也好、不分析也好，它的显现存在与不存在反正这个不是问题，关键问题就是说它的显现、正在现的时候不存在丝毫的自性，这个没有一点自性这个就叫做空，啊这个就叫做空。所以说显现的本身就是一种空的自性，正在现前的当下它就是空的。所以说呢就是说如果正现的时候本性就是空的话，那么正空的时候它的本性也就是现。那么这个就是“现就是空”、“空就是现”的一种道理。

【因此，瓶子正在显现生住灭时，于无有自性的本相中丝毫也未动摇。】

所以说呢，瓶子正在显现生、正在显现住、正在显现灭的时候，正在显现生住灭，但是生住灭的这个自性一点都不存在。瓶子正在显现的时候，瓶子的自性一点都不存在。所以这个方面就讲的很清楚了。麦彭仁波切在《定解宝灯论》第一个问题也给我们宣讲了这个问题，就说我们要抉择现就是空，是在没有抛弃这个显现的当下，没有舍弃显现、正在显现、正在“现”的当下，它的本体丝毫也不可得，这个方面就是“现就是空”。比如说我们看到眼前这本书、看到前面这个瓶子的时候，这个书正在显现的当下，它就是完全没有本体的，不是离开了这个书之外有一个空性，而是这个书本身就是空性，不是离开了这样一种书的显现之外有一个空性，而是这个显现本身就是空性的。所以当显现正在显现的时候，当瓶子正在显现生住灭的时候，它是没有离开过空性的，所以在颂文、就在这个注释当中讲无有自性的本相当中丝毫也没有动摇过。那么就是说反过来讲，在没有舍弃空性的时候，没有舍弃空性、正在空的当下，在这个空当中因缘具备了，显现出来了。所以说像这样讲空就是现，反过来讲空就是现。那么在这个当中关键的一点就昨天也提到过，关键的一点就是要理解现和空是一味的。如果我们脑海当中、在我们心里面总是把持一个现是现、空是空，现和空是两个东西的话，这个方面就非常难以理解，很难理解就说是现就是空、空就是现的道理。关键的核心在于，我们要体会到现和空就是一个法，现就是空、空就是现。所以说当

现的时候它就是空，当正空的时候它就是现，二者之间就没有丝毫的差别的，不是两个本体，而是一个法上面进行安立的，啊一个法上面进行安立的。还有一些大德在讲这个问题的时候，他对这个现和空是这样解释的，有助于帮助我们了知现和空之间的这样一种关系。他说这样的现，那么就说我们说现就是空的时候，这个现是谁的现呢？这个现不是谁的现，这个现就是空的现。我们说这个是现，那么显示了，这个显现是谁的显现？就是这个空性本身的显现；那么这个空是谁的空呢？这个空就是显现本身的空，就是显现本身的空。所以说这个空它是显现本身的空，这个现也就是空性本身的现，所以说二者之间是没有离开过的，没有离开过。所以说我们在理解这样一种现空的时候呢，可以换很多角度来了解。本身来讲这个现空它没有很多角度，但是我们要理解它，可以用很多方式、换很多不同的侧面、用很多角度、使用不同的名词来进行观察、来进行抉择，实际上就是一个目的，就是准确的来理解现空的这样一种本性，现空的本性非常准确的了知。我们只有在很准确的了知了现空的这样一种本性的前提下才可以对现就是空、空就是现的本体就产生一种定解，有了定解之后才能说到下一步的修行。如果我们对于现的理解那是错误的，对于空性的理解是错误的，这个时候我们就说开始修了，我要开始修空性，但是这个方面你脑海当中的这个空的概念、脑海当中这个空的这样定解完全不是这种空，所以说如果我们在这种情况下如果你修了十年、一百年，修了一个劫，你修的是什么？麦彭仁波切就说你修的是庸俗的分别念。修庸俗分别念有什么用呢？没有用。《定解宝灯论》当中对这个问题讲的很清楚。所以说我们在修之前，对于这个所修的法一定要非常准确的认知，这个就是闻思的必要性。当我们通过闻思之后生起了一种思所生慧的定解，也就是说如果放在眼前的这个问题来看的时候，对于这个现的本性准确的认知了，对于这个空的本性准确的认知了，这个时候我去缘的时候，再去观修的时候，它的所缘没有错。也就是说打个比喻讲，我们要去一个地方，这里很多条路供你选择，你不能够迅速准确的到达目的地，关键在于你能不能够很准确地认知这个正确的道路。如果你刚开始就走到了一个歧途上，刚开始就走错了路了，你拼命地往前奔跑，或者你在借助这些开着很快的车，也就说你跑得越快，你离这个目的地就越远，就是这样的。所以说如果你的正见没有了，你越精进，你像这样越精进下去，最后就是说很长时间再一回头看看，噢离得目的地已经非常远了。那么就是再反过头来讲，你如果抉择的这个正见非常的准确，相当于就是最初的时候呢就找到一条正确的路，把这个路找准确了，这个时候你越精进离这个目的地就越近，就越轻松。所以说这个时候我们就说你这个空啊，这个空性听了很多、学了很多，在每一个道友的相续当中、每一个道友的心中，都有一种空的概念，我们都觉得噢我们抉择了空性了，但是我们就说一定要认真负责，我们这个空都不是很准确的一种空性，是不是佛经经典当中所描绘的那种空性呢，这个还不好说，这个还不好说。所以这个时候必须要通过长时间的观察，通过一层一层的观察。有的时候我们前几年抉择的空和后面抉择的空，这个方面我们自己都会认为完全不一样，以前我理解空的是那样的状态，现在理解的空是这样的状态，所以这个方面我们一定要对这样一种空的、所谓的空性一定要有一个非常准确的认知，不认知这个空性你修什么法非常困难的，极其困难。所以像这样讲的时候呢，所以说麦彭仁波切说，所以我们务必要对空就是现、现空双运的正相生起定解，一定要产生一个、并了解这个定解是非常准确的，这个来自于长时间的思考，啊长时间的思考。麦彭仁波切在这个里面呢对现空的道理讲得很清楚，还有过一段时间我们学习《定解宝灯论》，在《定解宝灯论》当中，第一个问题当中啊，或者就是讲第五个问题啊，第七个问题啊，这个方面都是讲到自空的、和自空有关的很多很多的问题，到那个时候我们可以知道这个空性和这个时候我们学习的空性，到底怎么样才能空性呢，怎么样才是空性呢？所以这个对空性的理解呢，它有很多层次，为什么有很多层次呢，因为这个空呢，它毕竟是一个无分别智慧面前、菩萨入定的境界，非常甚深，它是远离了分别念的。而现在我们说通过分别念去抉择空，这个层次那个层次，逐渐逐渐把很多错误的观点抛弃掉，认定一个正确总相，在这个正确总相的这样一种这个所缘面前，我们再再地修行的时候，最后逐渐逐渐可以把我们分别心熄灭掉。也就是说正确的认知空，那就是正确的熄灭分别心的正道；不正确的认知空，那就是增加戏论、那就是增加分别。为什么呢？你所修的这个空，不是实际的能够熄灭你分别心的这样一种正确的方法，不是这个方法。所以说我们说真正的空性呢，前面讲过它是菩萨的一种无分别智，那么如果要真正现前无分别智，凡夫的所有分别念都粗，要熄灭掉一切的粗粗细细的分别，而就说最初在入道的时候，你怎么样才能够熄灭它的分别念呢，就来自于你是不是真正地掌握了熄灭分别念的道，也就说这个空的正见你是不是正确的找到了。如果真的找到了，你修下去你就会发现你的分别心就会发现越来越少，越来越趋近于无分别智慧；那么反过来讲，如果你对于现和空的这样概念错误了，你修得时候你的分别念没办法熄灭，因为你的方式错了，方式错了之后你再修下去的话，这个方面没办法很迅速的方式来熄灭相续当中的分别，所以最后发现的时候还是在修分别念，没有真正的靠近无分别的状态，没靠近无分别智这样一种正道。所以说像这样的话就是了知就是空、空就是现，这方面是非常关键的一个问题。

【一般来说，有无实的理证容易证悟空性，但对空性显现缘起，却难以达到坚信不移的境界，现出这种诚信之后，就以稳妥、扎实的奠定了一切显密之见解的基础。】

一般来讲对我们的分别念来讲，通过无实的理证如能证悟空性，这个地方证悟呢我们可以理解成通达的意思，了知或者通达。那么怎么样讲呢，那么就说通过无实的理证，比如说我们说以前面的瓶子或者书本为例呢，如果我们通过缘起因、通过离一多因观察的时候呢，这个方面就叫无实的理证，容易了知这个书本的无实，这种理证。那么比较容易了知一切都是空性的道理，正现的时候是空的，这个方面容易了知的，这个方面大家都有体会的。但是如果一反过来的时候，我们说显现的

时候是空性，正空的时候是显现，正空的时候就是显现，这个时候呢对空性显现的缘起，难以达到坚信不移的境界了，就很难以思维这个空、这个不存在当中怎么又是显现呢？正在没有的时候怎么就是显现呢，这个还是一个问题，还是把显和空分成两个了，把显和空打成两截了，所以像这样讲的时候呢，就很难以通达了。很容易知道比如说正在显的时候一分析分析，就没有了，好了现就是空，似乎就是这样的。但是如果再检验一下，就说你再检验一次，再运算一次，你再反过来，空就是现，空就是现就出问题了，为什么，在没有当中怎么是现呢？所以说这个方面出问题之后，就只能说明你第一步就错了，啊第一步就错了，你把你理解的这个空不是那种空，啊不是那种空。所以这个方面就要做检验，我们就说我们的空性已经生起了这个空性这样一种正见了，生起空性正见我们是不是看你真正对空性了知没了知。所以像这样讲的时候，首先我们就说现就是空，现就是空大概脑海当中一运算，噢正在现的时候这样、这样、这样是空的，就可以知道了，空了、没有了；那么就反过来讲，空就是现的时候呢，看到说空就是现，难以知道、难以通达。所以说实际上就说，空性本身就是显现，显现本身就是空性，这个方面是抉择的方式不一样，它不是两个法，我们一定要知道这个不是两个法，它就是一个自性，一个本体。按照自续派的观点来讲，它叫一本体、异反体，一个本体当中的两个侧面而已，两个侧面抉择的方式不一样。所以说像这样的话，从它的显现的这个角度来讲，叫世俗；它无自性的方面来讲，叫做胜义谛。实际上两个都是一样的，所以说显现的当下这就是空的，空的当下本身就是显现的。它不是一个什么都不存在的状态叫做空，实际上显现本身就是空。

这段话在前面我们在学世俗的时候有一段话，麦彭仁波切给我们讲得很清楚的，不要把世俗理解成很下劣的，不要把空性理解成很神圣的，没有这样的很多分别，实际上就是显现就是胜义谛。能理解这个问题的话，就能够对于空就是现的问题啊，能够真正的一种了知了，啊就是了知了。所以说像这样讲的时候呢，我们来趋入空性，也就是从显现法本身上面来趋入空性的，所以说我们必须要在显现法本身上面要发现，或者要认知，显现它就是空性的，世俗它就是胜义的。像这样了知之后呢，对于这个问题基本上可以逐渐逐渐产生一个定解。

那么如果一旦现出这种诚信之后，就已经稳妥、扎实的奠定一切显密之见解的基础。如果一旦对于现就是空、空就是现这个问题，产生了一种很稳妥、扎实的基础，有了这样正见的时候呢，可以说已经奠定了一切显密的基础了。显宗的见解必须要空性，密宗的见解必须要空性，就像我们再到提到过的一样。那么这个空性的见就是一切佛法的精华，就像一个人的命根一样，如果一个人的命根没有了，就叫尸体了，没有活力就是尸体了。所以如果佛法当中、一切的修法当中如果缺少了空性，这个佛法就是只剩下一具尸体，只是一个形象，它也就没有生命力了，就是这样的。所以说从这方面讲的时候，一个修行人想要在佛法当中获得这样一种证悟，获得这样一种出世间道，必须要空性。比如说小乘，必须要证悟人无我空性，大乘必须要证悟这样一种二无我空，密乘当中你要修持这样一种生圆次第啊、修大圆满，没有空性是绝对没办法实践下去的，没办法实践下去的。所以说必须要在空性的基础上，去修持一切万法，这个时候才可以说，逐渐逐渐去体会这样一种这个空性的正见，去体会佛法这样一种甘露这样一种密意。所以这个方面讲的时候呢，现空无二的正见，的确是一切显密佛法的一种修正的基础。

【因此，由径直决定现基直接无实的定解中现见无欺缘起显现的道理这实在是稀奇中的稀奇。】

因此说呢，径直的决定现基直接无实的定解当中现见无欺缘起的道理呢非常稀奇的。一方面我们知道一切万法都是无实有的，正在无实有的时候呢一切的这样一种显现无欺而呈现，这就是现空、空现的这个道理，正在无实有的当下显现一切万法。所以说当我们了知空性的时候呢，世俗谛当中的这个因果缘起不会错乱的，它不会舍弃这样因果缘起，所以当它越来越了知空性的时候，为了证悟这个空性，它在缘起之道上面，在积累资粮啊、在清净罪障方面呢，更加的精进、更加的努力，所以二者之间相辅相成。这些方面从总的见解来说，叫做现空无二，在空的时候现出了显现了。那么如果放在修行上面，越通达空性，他对世俗的因果取舍越细致越细微，这方面是一种无欺的法尔道理。

【关于证悟(缘起性空)的方式,这一偈颂已全盘托出了。】

只不过我们智慧不够，一看到这个颂词的时候，没有办法去了知这个颂词就是证悟缘起性空的方式，但是全知麦彭仁波切通过他老人家的智慧已经照见了这一点，所以在他的注释当中把这个它隐藏的含义已经全盘托出，啊全盘托出来了。所以像这样我们就通过这样的方式去逐渐逐渐去磨练自己的智慧，把现和空的这样一种这个两个两个的东西逐渐地要磨掉。实际上就是说它是我本来就是这样一种状态、无二状态当中必须要了解，必须要了知。所以说我们对这样一种空性的学习必定是长期的学习。实际上我们就说上师经常安排我们学中观，经常安排我们学习这样般若的教典非常有必要，非常有必要。因为很多空性它绝对是熄灭我们的分别念的，如果没有好好去、没有长时间的去熏习这个空性的正见的话，实际上我们的这个空性还是停留在某个层次的，那么这种空性是否是真正空性的正见呢，还不好说。所以说只有通过一次一次的学习，长时间的学习，我们对于空性的认知才会逐渐逐渐越来越清晰、越来越准确，最后我们要修行的时候才会很快的时间当中趋入了空性当中去。

以上的大科判“认清二谛”的这个问题已经讲完了，现在要讲第二个大科判（遣除于此之争论），前面就是说第一个科判当中，对于认清二谛，什么是胜义谛什么是世俗谛，胜义谛讲完了它是实空，世俗谛是可以显现的这个道理的。讲完这个大科判之后第二个大科判，遣除于此，于此就是前面所讲二谛。遣除于二谛的争论分二：

一、略说无过之理。二、广说彼义。

首先讲第一个问题，（略说无过之理）分二：一、能推翻辩方观点；二、无以反驳之理。

首先第一个讲到能推翻辩方观点。就是说对方不合理的这样问题都可以一并推翻，颂词中讲到：

万法之自性，随从理证道，

能遣余所许，故辩方无机。

一切万法的自性都是无自性当中可以显现的，或就是说都是现空双运的这个本体。那如果我们再随从理证道的抉择万法自性的时候呢，就可以遣除其余宗派的这些观点，其余观点你像外道啊、还有一些不了义的观点、内道当中不了义的观点都可以遣除掉。因为这种安立的方式是随顺了事势理的缘故，故辩方无机，所以说辩论的对方、就是对手，他没有机会能够就是对真正的对于中观宗、对于说事理的宗派有所反击，故辩方无机，他没有机会真正反驳的。这方面为什么是这样呢？我们说中观宗它的观点为什么是这样呢？就是因为中观宗它抉择的是随顺理证道的事势理，抉择的是万法的实相，所以对万法的实相谁都没办法颠覆的，没办法颠覆。所以说没办法颠覆的缘故呢，在破对方的时候，对方很多这样一种观点它被破掉之后呢，它就想找个反击的机会、找出中观宗的漏洞，那是完全没办法找出来的，因为它是随顺了事势理，它随顺的是一切万法的实相，对实相谁都没办法真正的予以驳斥。

【所知万法的自性正确无误之理，跟随事势理之道，足能遣除淡黄派等颠倒分别有实法自性的其余教派所承许的果存在或不存在等一切观点，故而能一并推翻所有辩方的邪说，】

一切万法的自性正确无误的道理，跟随事势理的道就能够遣除淡黄派等颠倒分别这些有实法它的自性，其他宗派认为有实法的自性，或者说就是果存在，或者说就是果不存在等等一切的观点，所以说这个时候就可以一并的推翻所有辩方的邪说。当然了这方面是不是真正是为了辩论而造论的呢，这个在《四百论》当中是讲的很清楚的，啊说的很清楚的。所以说呢这方面佛陀也好、还有这些大德也好，在讲空性的时候并不是说一定是为了辩论而讲的，而是在讲空性的过程当中，对方的宗派自然失坏，对方的宗派自然失坏，这个方面就说是也是一种法性吧。在《四百论》当中也是讲到：“诸佛虽无心，说摧他论法，而他论自坏，如野火焚薪。”在《四百论》当中是讲到的。一切诸佛虽然无心，在说法的时候虽然没有想直接说、直接讲一个摧毁他论的一种论点或者它的这样一种方式，但是讲一切万法实相的过程当中，不符合实相的观点自然而然就摧坏了，就好像野火焚薪一样，这个野火烧起来的时候它没有想到要去烧其他的这些草啊等等，但是火一生起来之后呢，其他的野草自然而然就会烧毁了。所以说中观宗论师的理证，在抉择实相过程当中不符合实相的所有的这些观点一并被推翻，所以说一并被推翻所有辩方的邪说。

【令其无懈可击、无机可乘，就像万里无云的晴空升起太阳时日光下的黑暗顿散九霄云外一样。】

真正在推翻对方观点的时候，通过这样一种随顺理证之道，令其就是令这个外道、令对方的观点无懈可击、无机可乘，就好像万里无云的晴空当中太阳升起的时候这个黑暗顿时就消散了。所以说在宣讲实相的这样的大论点出来之后，其余的不符合实相的所有的这样一种邪说全部都被遣除掉了。

下面解释一下前面颂文当中或者说前面讲淡黄派等颠倒分别有实法，怎么样承许果存在果不存在的问题，下面就对这个做补充解释。

【(这里所说的辩方是指)主张果自性存在的淡黄派、说果不存在的吠陀派、声称果既有亦无的裸体派等。】

那么前面提到了一个或颂词当中提到一个辩方呢，或者在前面颂词当中说有些承许果存在、有些承许果不存在。主张果自性存在就是淡黄派，淡黄派又叫数论派，前一段时间我们学习过它的观点，就是数论外道。数论外道承许自生，所以说在承许自生的过程当中，它的果法的自性是在因当中就已经存在了的，所以说这方面叫做果自性存在，果自性存在就是说在因中具果，这个果已经有了，这个果是在因当中就已经存在的，这个叫做主张果自性存在的淡黄派，数论外道。然后说果不存在的吠陀派，吠陀派是承许他生的，承许他生的那么就因当中就当然不具果了，所以说从这个角度讲说果不存在，这个果不存在主要是指在因当中果不存在的意思，所以说呢在因当中果不存在它是承许他生，像这样讲的时候呢说果不存在的吠陀派也可以破掉。第三类就是讲共生，共生的这样一种裸体派，声称果既有亦无，因为它是承许果自他共生，从承许果自生的角度来讲的话果在因中是有的，从果是他生的侧面来讲的时候这个果在因中是没有的，所以说这个果是既有亦无的一种教派，它是把自生和他生合起来安立一个共生、啊共生。月称菩萨在《入中论中》当中讲到，各个生都没有，何况是共生呢？只不过是说单独观察的时候，单独的自生、单独的他生可以存在，那么你再把自生和他生合起来，就说你这个共生这个还可以说的过去。但是因为是在别别观察的时候，自生和他生都已经不存在了，你再把不存在的东西再合起来，哪里可以存在一个所谓的共生呢？绝对不可能存在共生的。所以所谓这些淡黄派也好，吠陀派也好，还有裸体派也好，或者这些教派之外的所有的教派，都可以被遮除掉。

【由于他们的观点不符合万法的实相，因此无有正量可言。】

因为他们的观点是不符合万法实相的，这个不符合万法实相不是我们在这儿说说而已，噢，在我们场合当中没有外道，可以使劲说你们的观点怎么样不对、怎么样不好，不是这样的。实际上通过前面的观点已经分析了，你承许一个自性生，你

承许一个常有的、亘古不变的这样一种自性、神我等等等等，实际上一观察通过理证一分析的时候，没有办法立的住脚，所以他们的观点的确是不符合万法实相的，因此没有正量可言的。

【而中观宗则具有颠扑不破的事势理，因而要遣除他们的观点可谓易如反掌，并且极具说服力。】

那么中观宗就具有颠扑不破的事势理，它抉择的实相是了义、究竟的实相，它的正理是符合实相的事势理，所以说它的中观宗的观点它的理证颠扑不破的，它可以毁坏一切的有实宗。因而中观宗要遣除他们的观点可谓是易如反掌的，并且极具说服力。这个是在很多中观的论典当中已经完全的体现出来了这一点了。

那么下面讲第二个问题无以反驳之理。因为前面第一个科判当中已经推翻了对方的观点了，紧接着这个科判就说我们把对方的观点推翻之后呢，对方能不能够反驳呢？第二个科判说，无以反驳，没办法反驳。

谓有无二俱，何者皆不许，

纵彼具精勤，何过无法致。

那么就是说“谓有无二俱，何者皆不许”，这两句话主要是提到中观宗它已经打破了一切的戏论。那么这个所有的戏论怎么样安立呢？所有的戏论，戏论的这个众生想法虽然多之又多，但是归摄起来的时候呢无外乎就是这个四边，平时我们讲的四边戏论。四边戏论在颂词当中体现的时候呢“有无二俱”这一句话体现的，“有”呢就是计有边，那么就说有边方面中观宗是不承认，打破了有边；无边呢，无边也不承认，打破了无边；“二俱”呢就是讲亦有亦无，也是有的、也是没有的，亦有亦无；那么在颂词当中没有表现的呢就是非有非无，第四边就是非有非无。像这样的话就讲到了有、无、二俱、双非，像这样的话就是四边的戏论了。那么中观宗通过理证把这个有无是非的这个四边戏论一一遮破，全部都可以遮破掉。所以说一切戏论它可以包括在四边当中，中观宗把四边遮除了，所以说何者都不承认的，没有一点可以承认的法。

对于这个一点都不承认的法的这个宗派，“纵彼具精勤”，纵然是外道、它想反驳的这个外道，它很精进的想要挑剔中观宗的这些某种漏洞，它要找出它的过失，“何过无法致”，任何过失都没有办法导致中观宗的观点失坏的，没办法。因为为什么呢？如果你有承认，你这个承认不符合于实相，你就能够挑出毛病来，就能够找出漏洞来。那么就说如果一个宗派它什么都不承认，就说的确是什么都没有可以承认的，那你怎么样去破它呢？你给它说什么过失呢？实际上是没办法的，没办法。所以说“何过无法致”。

【从凡愚的阶段起直至遍知佛智之间，要亲身领受、显现许无欺的缘起是无以遮破的，这些自性毫不成立，】

那么就说从凡愚阶段的显现开始，不管你了不了知宗派，你进没进入圣道，反正就从凡愚的，一般来讲像放牛的人、乞丐这个以上的这些法，像这样凡愚的阶段起乃至我们平时的很神圣的佛陀的智慧之间，像这样已经亲身领受的、或者显现无欺的缘起这个无以遮破。暂时来讲在凡夫人面前的显现它也是通过缘起已经成熟的，通过相续当中的习气成熟的，所以暂时来讲它是无以遮破的。这无以遮破并不是说正见没办法遮破，而是说在它的面前，你说不存在，它不会马上消失的，从这个角度来讲这种缘起它是无欺显现的。但是正在显现的同时，它是自性毫不成立，没有一点点本性、自性可以成立的。那么这个就是一切万法的本体了。

【对于片面性地说有、说无、说既有亦无、说非有非无四边任何一边全然否认的宗派来说，】

这个就是中观宗，就说中观宗它就是说是对于片面性的这些宗派全部否认。对于片面性的说什么呢？有些宗派是说有的，比如一切万法是怎么怎么有，什么怎么存在的，一定是有的、一定存在的；有些时候说无，就说一切万法是不存在，没有的，等等等等；或就是说既有亦无，从某个角度来讲似乎是有的，从某个角度来讲似乎是无的，所以这个叫做亦有亦无的观点；有些宗派说，非有非无，既不是有也不是无，非有非无的这个四边。对于这个四边、对于片面性的说有说无等四边，任何一边全都否认，中观宗哪一边都不承认。你如果说：“你中观宗你在四边当中挑一边。”没有什么可以挑的，中观宗全部一个都不承认，没有一个可以挑剔的。

所以像这样讲的时候，其他的人其他的宗派或其他的人，因为内心当中不了知万法的实相，因为内心当中有这种执著的缘故呢，他的心总是想要抓住一个什么东西，不抓住一个什么东西他就觉得心里不踏实。就像一个人掉到水里了，两只手乱抓，在干什么乱抓呢？想抓住一个什么东西啊，抓住一根草也行啊，他如果不抓住就觉得非常危险，就是这样的。所以说一般的凡夫人不了知万法的实相，在抉择万法他的分别心，他就想一切万法的实相应该有一个东西可以让我去缘的，有一个东西让我去抓住的。所以说在这样一种前提之下，实际上这第一个前提他已经违背了实相了，在这个前提下他就想，要不就是有的应该有一个法啊，比如说一个依他起这个应该有吧？或者应该有一个最小的一个微尘应该有吧？这个应该被我抓住作为基，然后再去抉择。所以说他怎么讲的时候总要抓住一个东西，要不然就抓住一个有边，要不然抓住一个无边，这个无应该有，这个无没有我心怎么去缘呢，我怎么去缘这个空呢？这个无应该有的。或者说有无都不对，那就抓一个亦有亦无吧，或抓一个非有非无。但实际上这个都不正确。它都是在分别心，分别心的状态之下他想要找一个比较踏实一个东西、有缘的东西，在这样前提下它就是承许了四边。

中观宗它是抉择实相的。任何分别心和分别心的这样一种对境都不符合于实相，所以说一个都不抓，不但不抓，而且就是说使用很多理证帮助众生打破这些所抓的东西，打破执著，啊打破执著。像这样打破执著之后呢就可以真正的趣入到实相

当中去了。像这样讲的时候就说，中观宗叫我们要放下，但是众生他就不想放，或者有的时候是不敢放，放了之后就好像落入黑洞洞的状态当中去了，就不敢放。但实际上就说你放了之后呢，这个境界比你抓住一个东西的要宽阔的多。但众生就无始以来的这样一种执著吧，总是不敢放下这些东西，不敢放下。所以在世间当中不敢放下五欲；在修法之后，在修法过程当中呢对于自己的善根、自己的修行这些方面不敢放的；趣入空性的时候呢，对于这个所谓的见，对这个空性啊、对这样一种显现法都不放的。但实际上中观宗一个一个引导，把这些从粗到细都要放弃。放弃之后真正一旦放下的时候，觉得没有这么可怕好像，而且就是真的一旦放下之后，他从深层次的一种喜悦，从相合于实相的那种喜悦，不是有为法那种喜悦，超越分别心的喜悦，这个时候就可以生起来了，这个时候就完全可以生起来。所以中观宗要做的事情就是把我们从片面性的执著的状态当中，逐渐逐渐引导到那种完全称合于实相的一种所谓大乐的状态当中去的，这个就中观宗要做的事情。所以我们要了知中观宗的苦衷，你要逐渐逐渐的去放下我们的执著分别念，就是说这个放下分别之后呢可以称合于实相，安住在本体当中。所以像这样的话就是说对于这个宗派来说的话。

【纵然对方在强烈寻过之想法的驱使下，以最大的精勤百般努力挑剔过失，但任何过错也无法招致于身，就相当于希望穿破虚空一样。】

那么就是说对于这样一种宗派一切都不承认宗派，纵然对方在强烈的想要寻过，因为中观宗给他们说的过失是太多了，想报复了，或者想要给中观宗也找几个过失来让你难堪一下。所以说就像这样讲的时候呢，强烈寻过的想法的驱使下，通过最大的精勤百般努力的想要挑剔中观宗的过失，但任何过失也无法招致于身。为什么？就相当于一个人想要用刀子去把虚空穿破，去伤害虚空，哪里伤害的掉？虚空本来就不存在，它是一个不存在的东西，所以说如果它有一点点哪怕是一张纸那么薄的一种自性，你用针去穿，你把它穿破了，好了，现在你心里满足了。但是就说虚空它连一张纸这种薄的本体都没有，你怎么去把它穿破、你怎么去伤害它呢？所以说如果说中观宗它哪怕有一点点的、哪怕对于二谛有一点执著、有一点保留，对于空性对于究竟实相有点保留，你去对它想去给它说过失的时候呢都能够找它的过失，但中观宗连这一点都没有啊，它完全就像大虚空，一点都不承认，你怎么样去找它的过失？你怎么去伤害它的宗派呢？完全没有。就是因为一切万法的本性就是像虚空一样，一切都不承认的，中观宗它就安住相合于这样实相而一切都不承认。所以你要给它找过失是完全找不到的。

【在如此推翻有缘的见解后安住在自性远离一切的中观道者面前，有人认为（如果按照你们中观宗所许那样）一切法都不存在，则如空中鲜花一样，显然与区分所见所闻、分辨差别、圣与非圣等的名言及宗派的安立相违。】

那么在如此推翻有缘，这个有缘就说不是有缘分人的意思，就说有执着，前面出现很多次了，这个缘就是缘取、就是执著的意思。那么中观宗如此推翻有执着有缘取的见解之后，安住在自性远离一切中观道，这个方面就中观道就这样，那么在这样一种中观道者面前，有人认为呢如果按照中观宗所说的一切都是不承认的，一切都是没有的，那么一切万法就应该如空中鲜花一样的，那么如果像空中鲜花一样呢，显然我们去区分这个所见的是色法、那是所闻的声音，这个是色法的差别、那个是心法的差别，然后这个是圣者、那个是非圣者的凡夫，那么对于这样一种名言和宗派的安立完全相违的，他就觉得这个是矛盾的，明明现在我们活在世间当中你看有这么多人，有这么多不同的姓名、有这么多不同的道友、房屋呀、这些国家呀都有很多差别，你说中观宗它说一切都不承认，就完全和现量矛盾的、与现量相违。这个不会有任何过失的，不是说等他讲完这个之后，等他们发现这个之后中观宗恍然大悟，我这个问题我没考虑到，没有这样的。实际上早就在般若经当中，佛陀早就把这个问题讲的清清楚楚了，在龙树菩萨、在月称菩萨这些安立胜义谛和安立名言谛的时候，把这些问题早就讲完了，他讲实相的时候绝对不可能说是说有哪些很大的问题遗留下来了，像这样被别人抓住辫子的情况完全没有。

【怀有这种念头来挑剔过失，结果就成了无有任何实质可言的空口虚谈，】

那么就是说怀有这样念头的挑剔过失的结果就成了没有任何实质可言的空口虚谈了。因为中观宗它讲的很清楚，如果是按照自续派的观点来看的时候，就说是一切万法在胜义谛当中不存在，名言谛当中这些安立的差别都有，它因为是一本体、异反体，一个本体上面显现的角度叫世俗、空性的角度叫胜义。所以说它讲的胜义只是一本体当中的另外一个侧面，另外一个侧面，和这个空性无二的这个显现呢，它在世俗谛当中安立，那么如果按照应成派的观点来讲的时候呢，这些在究竟的胜义当中的确不存在的，哪里有呢？的确是没有的。他在入根本慧定的人面前抉择的时候，纯粹没有这些一切万法的差别法，都是一味平等的，所以也不会存在过失呀。《入中论》当中也是这样讲的，如果你这样承许一切万法无自性，你违背了世间的、有世间的妨害，我们说没有世间的妨害，我们这个抉择的是一切万法的实相，不是在抉择一切万法的世俗的安立，所以说这个过失没办法安立在这个抉择实相的这块上面，所以说这个方面实际上早就讲完了。所以说在这样一种前提之下麦彭仁波切说呢，这样一种挑剔过失就成了无有任何实质可言的空口虚谈了，原因就在这里。

【诚如圣天论师所说：“有非有俱非，诸宗皆寂灭，于中欲兴难，毕竟不能中。”】

这个是中观四百论的应该是最后一个颂词。那么这个颂词当中讲到了就说，“有非有俱非，诸宗皆寂灭，”那么中观宗它是对于有然后就说是非有，这个有是第一边、非有是第二边，就后面这个俱是讲第三边，俱就是亦有亦无，有和无在一起就叫做俱，亦有亦无边，后面这个非呢就是非有非无边。那么中观宗对于有非有俱非这个四边诸宗这个宗字呢就是讲承认的意思，对一切的承认都已经寂灭了，对诸宗都已经寂灭了，所以说已经寂灭完之后呢你在这个当中想要兴难的话，想要给中观

宗发过失“毕竟不能申”，你这个想法毕竟是没办法的，没办法成功的，没办法成功的。就是像前面所讲的你想要用刀子用针去刺破虚空一样，这个做不到的事情。因为一切的宗义一切的执着一切的安立都已经寂灭了，哪里有过失让你去寻找呢，这个方面要好好去思考啊，好好思考。因为中观宗它讲的这个意义很深，所以如果没有经过长时间的去思考的话，很难以转变我们的这个想法。上师在讲这一段的时候也是曾经提到过，他就说有的时候物质的转变和这样一种心识的转变差别很大，物质的转变比较容易，只要有某种外力它就可以转变，而心里面的转变比较难。比如说我们要从实执的状态当中转到空性的状态，这个就比较难。因为我们无始以来呢不只是三个无数劫了，实际上我们无始以来无数劫当中对一切万法存在的这个实执，已经早就习惯的不能再习惯了，已经非常非常的纯熟了，所以他不用分别，他就是自然而然就处在这样一种实执的状态当中，这个时候这个空性的义理相当于我们来讲，算是一个新生的事物，刚刚接触到我们的思想范围当中来，我们说我们学了几个月了还算是刚刚学吗，实际上我们看待无始以来的话我们学几年，这个观念都算是新的事物。所以说我们要让这个新兴的一种思想呀，从一个角度来讲是新兴的一种思想，要在我们的脑海当中扎根，要在我们出现一种一起心动念就是空性的这样一种思维，这个不经过一番长时间的努力是做不到的，是做不到的。所以说就上师说呢学佛法应该有个长远的打算，不是几年的时间当中的事，而应该有个长远的打算。所以这个方面实际上是一个非常重要的一个教言，应该记得心中反复去思考。

下面讲第二个问题，广说彼义。前面是略说了，下面是广说分二，第一遣除与胜义之争论，第二遣除与世俗之争论。

因为这个科判本身就是遣除与彼的争论，这个彼字就是前面大科判当中的，第一个大科判当中呢就说认清二谛，说认清二谛在分说的时候呢，第一个对胜义谛的争论要遣除，第二个对世俗谛的争论也要遣除。

首先讲第一个问题分二，一远离四边之胜义中无有承认之理，二遣除与彼之争论。

那么胜义谛呢究竟的胜义谛应该是远离四边的胜义谛，没有承认的道理，像这样要对这个问题进行宣讲。第二个问题要遣除与彼的争论，对究竟胜义的争论要遣除掉。

那么下面讲第一个呢，远离四边的胜义中无有承认的道理，这个方面的科判我们说，中观庄严论在抉择空性的时候，暂时着重按照自续派的观点抉择，究竟是按照应成派的意趣无二的观点来抉择的，就从这个科判就完全体现出来了，这个就是它中观庄严论这个颂词本身的意趣呀，远离四边的胜义中无有承认之理。一般来讲前面总结当中讲这个中观庄严论是自续派的论典，自续派的论典主要就是说着重讲到的是单空；但是后面我们说了它能够成为应成派的庄严的原因是什么呢，它在后面略说了远离四边胜义中无有承认的道理就在这个科判当中，这个科判之下就可以完全体现出这个道理。所以从这开始进入到自续派和应成派的过渡，从自续派过渡到应成派，怎么过渡的，在这个当中就讲的很清楚了，所以说从这个方面要开始留意。

那么分二，第一个呢是宣说具有承认之相似胜义；第二是宣说远离一切承认之真实胜义。

那么在从自续过渡到应成的过程当中，第一个宣说具有承认之相似胜义谛，这个还是相合的自续派的宗义的；第二个科判呢宣说远离一切承认之真实胜义谛，这个就过渡到了应成派了。

第一个问题呢宣说具有承认之相似胜义分二，一，以教理成立；二彼之名义。

那么首先讲第一个问题呢，以教理成立呢，就说这个颂词当中呢以教证和理证来承认无实空性。颂词当中讲到：

故于真实中，何法皆不成，

故诸善逝说，万法皆无生。

第一句和第二句呢是理证，故于真实中，何法皆不成。就像我们中观庄严论第一个颂词，已经讲到了一切万法为什么承认呢，因为离一多故，有印象已经讲过了，所以说故于真实中通过离一多因分析的时候何法皆不成，这个主要是从理证的角度观察的。那么后面两句呢是从教证的角度来成立的，故诸善逝说，这个善逝就是指佛陀在经典当中是这样讲的，不单单释迦佛，就说是一切佛都这样讲的，万法皆无生，在经典当中已经讲了一切万法都是无生的道理。这个主要是教证不是从理证的方面抉择的。

【以上面所说的理证已证“实一”与“实多”不存在，】

那么通过前面所说的这个理证呢已经证实了证明了实一和实多不存在的道理。

【因此从真实义的角度而言，任何法皆不成立，】

所以说从真实义的角度从胜义谛的角度而言的时候，一切法都是不成立的。

【为此，一切善逝圆满正等觉佛陀如实宣说了“万法皆无生”这一万事万物的真相。】

就从这个道理出发，所以说佛陀呢已经讲到了一切万法皆无生这个万事万物的真相，一切万法都是在显现的时候都是没有真实的生的，这个万事万物的真相。下面就引用佛经当中的几个教证来证明，并不是只有这几个教证，而是说以这几个教证为代表，就能说明佛陀在经中早就已经讲过了这个真实义了。

【《慧海请问经》中云：“何法依缘起，彼无真实法，何法无本性，彼等皆无生。”】

那么在慧海请问经中讲，任何一个法，如果是依缘而起的话，如果是依靠缘起而产生的，它就没有真实性，它就没有真实性。因为有真实性的法它一定是可以独立存在的。什么叫有真实性的法可以独立存在？它既然可以独立存在就不需要依靠其它的法了，就不需要依靠其它的缘而起了。所以说如果说是一切法依靠缘起的，一定没有独立自主的本性。如果是真实存在的就根本不需要依靠其它的法，就根本不需要依靠缘起了，不需要依靠缘起了。所以说如果一个法是依缘而起的绝对没有真实性。

那么我们现在就观察，我们现在能够体会到的，从身体的状态，从身心的状态乃至于外面的山河大地哪一个法不是依缘而起的呢？如果我们能够在这个法当中找不到一个不是依缘而起的，我们就这样决定一切万法都无真实性，都是没有个真实性的法。因为真实性的法一定要符合一个条件，独立自主，不需要依靠其它的因缘，它自己就能够证成自己，自己就能够生起来。到底哪里有一个法呢？从我们的身体，从我们的心，从外面的山河大地，一切一切的法，都是依缘而起的，仗缘方生的。所以说一切万法我们可以肯定没有一个是真实性的。

“何法无本性，彼等皆无生。”任何一个法如果没有本性的话就可以说它们是无生的，它从来没有生过，没有真实的一个生，因为它没有本性的缘故。那么关于一切万法无生的道理，《入中论》当中破四生，破自生、他生、共生、无因生。像这样如果是实有生，那一定是四生当中具备的；如果没有四生，就说明它无生，就说明它无生。这个方面也抉择完了，这个方面我们是在讲教证，不是在讲广大的理证，所以说我们在解释的时候有的时候不一定一个一个分析它为什么是无生的，这个不需要再讲了。

【《象力经》中云：“何者得以生，彼法皆不缘，无生之诸法，凡愚许彼生。”】

那么这个解释的时候，在前面发的讲记当中，解释的时候是这样解释的：“何者得以生”，那么任何一个法如果有实有的生，“彼法皆不缘”，那么这个法就不可能有依靠因缘，“彼法皆不缘”这个“缘”就是解释成因缘。就是说任何一个法如果有实有生的话，这个法就一定是不依靠因缘的。那么我们还可以换一个角度来讲，何者得以生，任何一个法如果都已出生了，就说明它的本体绝对是没有可缘的，这个方面也可以这样讲，实际上意思是一个意思。如果你有实有生，那肯定不需要依靠因缘了。从反过来讲，如果它生起来了就说明它肯定是无所缘的，它的本性一定是无所缘的，没有一个实有的法可言的。这个也可以解释的。

“无生之诸法，凡愚许彼生。”对于一切无生的万法凡愚不了知它的本性，所以说妄加认为它有一种实有生，这个是错误的。

【《宝源经》中也说：“何法自性皆非有，无性岂能依他缘？无性岂能依他生？此因乃是善逝说。”】

“何法自性皆非有”，任何一个法的自性都是不存在的。那么如果没有自性的话岂能依他缘呢？对于一个没有自性的法来讲不可以、没办法、不可能依靠其他的缘。因为它自己的本性如果存在，就可以依其它的这样一种缘怎么怎么样，也可以依其它的缘生的，等等。但是一切万法它没有自性，从没有自性的角度来讲，那就无有所缘的，没有、怎么让它生起的法都不存在。

这样一种因，这个因就是因果。那么这样一种因果的道理是佛陀善逝所宣说的。

【《父子相会经》云：“趋入缘起者趋入法界乃本师所说，世尊，无明以无明本身空……。”】

在这个《父子相会经》，是《宝积经》当中《父子相见会》也是这样讲。那么就是在《父子相会经》中讲了，“趋入缘起”就是趋入法界，现见缘起就是现见法界。或者有的地方讲，现见缘起就是现前佛陀，就是现见法身，就是现见本师，有很多很多这样一种说法。所以此处说趋入缘起就已经趋入法界了，这一个本师所说的。

所以你要能通达缘起无自性的道理，就能够趋入法界，缘起无自性就是法身，所以见到缘起就是见到法身了。

“世尊，无明以无明本身空”这个方面讲的时候就是说，无明是以无明本身而空的。那么就是说再往下推的时候，行以行空，实以实空，乃至生老、生和老死以生老死而空。所以说本身就是空性的，本身就是无所缘的，本事就是不存在实有的。

【其中对此等法理作了详细说明。彼经又云：“此等诸法三时以等性而平等，过去时诸法亦离自性……。”】

那么这个经典又这样讲的：这些此等诸法显现的一切万法，过去现在未来三时以等性而平等的。就是说我们显现的时候，看的时候有过去有现在有未来，但实际上来讲的时候三时都是平等的，三时都是平等，三时都是空性，所以说以等性而平等。过去时的诸法亦是离自性，现在法、未来诸法都是离自性的。

【又云：“正如说诸法本性空，何法无自性即非过去非未来……如此缘起生于三时中无实有之生，】

那么就是说正如说诸法本性为空，一切万法无自性就是没有过去、非过去也是非现在非未来，如此的缘起生在三时当中没有实有的生，都没有实有的生。像这样讲的时候就没有实有生就说无生，就说缘起生这样地方讲的都是一样的。

【如是善说偈言：如若转法轮，后寂灭无生，谓自性涅槃，怙主说诸法。”】

如果转法论要宣讲一切万法的实相的话，就应该了知下面这些道理。后寂灭、后寂灭无生的意思就是说，下面要解释，下面这个意思就是解释后面这个偈颂的。

【意思是说，由于无有自性的缘故，未来时得以寂灭；】

这句话就是说由于无有自性的缘故，未来时得以寂灭，是在解释颂词当中后寂灭，后寂灭就是说未来它是个已寂灭，为什么？无有自性的缘故。

【现在正生之时无有生，因为远离本性之故；】

那么现在正在产生的时候它也没有生，为什么呢？因为这个正生的法远离了本性，远离了自性，所以说正生的时候也根本没有生的。这在颂词当中就是两个字“无生”，就是现在的法正生的时候无有生的意思。

【过去时也同样为自性涅槃，因为无有本体之故。】

那么过去的法也是自性涅槃的，为什么呢？因为它不存在本体，所以说是自性涅槃的。那么在颂词当中说“为自性涅槃”这句话。所以说如果麦彭仁波切没有解释的话，我们很难去在颂词当中去体会佛经的意趣。这个里面过去未来三时讲的很清楚，但麦彭仁波切解释的时候分别对照未来、分别对照现在和过去，这个使我们大家，哦，佛性的意趣是这样理解的。

【依此说明诸法三时等性。】

那么通过这方面就可以说明三时是等性的。

【这般以理成立的方法即是如实正确开显意义的诸佛所说，一切佛陀所说的这一意义如此以正理成立。】

如此这般成立的方法，就是如此正确开显意义的诸佛所说的，后面这一句话“怙主说诸法”。所以像这样讲的话，一切佛陀所说的这一意义如此以正理是完全可以成立的。通过正理成立就是说真实义当中离一与离多的缘故是无自性，所以说这方面教和理相辅相成，教和理相辅相成对于修学者的相续来讲就可以产生一个非常非常稳固的定解，这个定解可以产生出来了。

那么下面是**第二个科判：彼之名义。**

彼之名义就是讲这样一种具有相似承认的假胜义它怎么样安立成胜义的？它的名义，它怎么样安立它的胜义呢？实际上从一个角度来讲，它是属于世俗。那么把这个实际属于世俗的法为什么放在胜义当中取一个相似胜义的名称呢？为什么？这个讲一个原因。

颂词当中讲：

切合胜义故，此称为胜义。

因为这样一种单空，因为这样一种相似胜义谛、无生的相似胜义谛，它能够随顺、能够切合胜义谛的意趣，所以说从这个角度来讲称为胜义谛。也就是说它本身是相似胜义谛，相似胜义不是真实的胜义，不是真实胜义为什么又叫胜义呢？因为它能够切合胜义，能够随顺胜义谛的缘故，所以说称之为胜义。或者它能够作为真实胜义谛的直接进取的一个梯阶的缘故，也可以把它称为胜义谛。

【如是遮破相互对立之有无中的所破成实的这一单空归属在了义名言或世俗中。】

因为前面这个单空，像这样一种无实、无实的单空，它必定是分别念的对境，所以说从“胜义非心境，许心是世俗”的这个标准来衡量的时候，那么这样一种单空它因为它是心的对境，所以说它实际上是世俗。但是和一般的其它的世俗还有点不一样，和其它的这样刹那生灭的法，和其它的这些凡夫的面前的实还不一样。它必定是讲到了一种打破了这个有无当中的有边，安立无边当中。所以这种所破成实的单空是归属在了义名言，或者就是说了义世俗。换一个角度来讲，比如平时我们讲到了它是世俗的实相，或者是说它叫真世俗、假胜义，都可以从这个方面去理解，不是究竟的实相的。

【由于切合究竟胜义或实相之法相的缘故，以因取为果名的方式，将实有之违品——此无实单空也称为胜义，但它只是相似胜义或假立胜义。】

那么就是说因为它切合了究竟胜义谛或者实相法相的缘故，或者它随顺了这样一种实相的缘故，以因取为果名的方式。那么这个里面什么是因什么是果呢？这个地方的因就是讲此处的单空，这个地方的果就是讲无二智慧、真实的胜义，离开了一切戏论的这样一种法。

那么为什么二者之间是因果呢？就是因为如果通过这样一种单空修行，以它作为梯阶的话，以它作为因就能够进入到离戏的空性证悟当中。所以说二者之间安立因果。

那么为什么又叫做因取为果名呢？因为这个果，像这样一种离戏的四边才叫胜义谛，而这样一种单空只是究竟胜义谛的因。如果你有了这个因，就能够趋入果，所以说把果法的名字放在了因上面，对于这个单空也取名叫胜义谛。也就是说真正的胜义谛的名称只能放在果法上面，只能放在这样一种究竟离戏的空性上面。但是因为这个因它可以趋入胜义谛的缘故，它可以生果，所以说把它这个单空它也叫做胜义谛了。所以说将实有的违品，实有的违品就是无实单空，二者之间是直接矛盾的。把它，不是单空也称作胜义谛。但是即便把它称为胜义，为了区别胜义谛的差别所以叫相似胜义，或者叫做假胜义。

在《定解宝灯论》第七个问题当中，对于这些相似胜义、对于真实胜义、对于这个大空性小空性等等等，对于这个问题区别的非常清楚。所以说像这样讲的时候只是相似胜义或者假立胜义而已，它不是一个真实的胜义。但是因为切合于胜义谛的缘故也可以取胜义的名称。

今天讲到这个地方。

《中观庄严论释》生西法师辅导第 77 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，今天我们继续宣读全知麦彭仁波切所造的《中观庄严论释·文殊上师欢喜教言论》。那么如今宣讲的是遣除对二谛的争论这个科判。

那么前面呢已经讲过了胜义谛当中一切万法无自性的道理，世俗谛当中呢可以安立他的有实法显现。那么在讲完之后呢，对于这样一种胜义谛和世俗谛的道理如何来遣除他的这个争论，如何呢来遣除争议损减之后安立一个无可动摇的正见呢，通过这个科判呢一一呢，可以抉择。

那么现在呢也是从遣除他的这个胜义谛的争论和世俗谛的争论，两个方面来进行安立，首先呢胜义谛当中呢，宣说了这个远离四边的胜义谛的这个本体，这个呢也是分了两个问题，一个是宣讲这样一种暂时有承认的相似胜义，和宣说远离一切承认的真实胜义两个科判。现在讲的是第一个问题。

第一个问题当中呢，也通过教理来证承，还有呢是这个比之明义，那么现在讲呢第二个问题比之明义。那么这个比之明义呢，实际上就讲到这个相似胜义，为什么他能够称之为胜义，也就是说按照实际的情况来看呢，他是分别心的对境的缘故，应该放在世俗当中，但是呢为什么把他取名叫胜义谛呢？就是因为他呢，可以相合或者随顺于真实胜义谛，或者说呢他可以趣入，可以说是这个作为趣入证悟真胜义的一种梯阶的缘故，因的缘故呢，所以说呢把这个果放在因上面取名，把他呢就安立成胜义。

【真正的胜义并不只是一个单空，而是超离四边之戏论。】

那么就说真正的胜义谛呢，不止是一个单空而已，应该是超离四边的戏论。因为这样一种单空呢实际上分别心可以缘，或者说就是在破掉有边之后安立的一个无边，一个无实，一个单空的这样的状态。所以说呢真正的胜义谛呢，应该不只是这一单当空性而已，应该超离这个一切边，缘空性在内的边都应该超离。

【然而，如果无有存在于遣余分别心境前万法的无实这一相似胜义，则无有证悟大胜义的方便。】

虽然说这样一种这个单空他不是真胜义谛，但是呢如果没有这个相似胜义谛呢，也没有办法证悟大胜义。在这个注释当中也讲到，如果没有存在于遣余分别心面前的这个无实相似胜义，那么也就是说这样一种无实单空呢，他是通过分别心遣除其他的，比如说有实法等之后呢，安立的一个空性，安立的一个无实，那么这个无实空性应该是存在的。那么如果没有他的话，则无有证悟大胜义的方便。这个地方的原因呢就是因为，前面我们也讲过很多次啊，这样一种这个离戏的空性，分别心是没有办法缘的，缘不到这样一种这个离戏的空性。所以说呢如果我们没有经由这样一种无实单空来寂灭对实有执着的这个戏论的话，从我们现在的这种实执的状态，一下子要说修持或者证悟一个离戏的状态，这中间的跨越度是太大了，中间的跨越太大，所以说像这样讲的时候没有办法缘这个离戏空性，也没有办法修这样离戏空性。因此说呢，这个中间做一个过渡，既能够成为分别心的所缘，但是呢和现在的实执的分别心的这样状态呢，也不相同的一个修法，就是这个单空。通过我们的分别心，把如今我们所执着的一切的实有的法进行详尽的观察的时候呢，就会发现哦这个一切法正在显现的时候是空性的。这个呢分别心可以缘，也超离了实执的这个状态，这个就是单空。那么如果我们长时间的修习，已经能够体会，已经能够安住在这种单空的时候呢，那么这个时候呢，前面的这个很多实执啊，这些很粗的分别念，在这个状态当中已经被遣除了。

而且如果说再再修单空的话，以前的这个实执不会返回头，他不会再重新产生这样一种实执的。所以说如果这个时候我们相续当中的状态是什么状态呢？一切都是空性的状态，这个是一种执着，但这种执着很细微了，非常细微。

“如果在这样一种状态当中，继续修习这个空性也不存在的这样一种修法的话，就可以熄灭对空性的耽执。”那么就是说如果对空性的耽执已经不存在了，这个时候就已经非常接近于那种离戏的状态，几乎无分别的状态，就可以接近他了。所以说从这个方面讲的时候，如果不存在这个单空的话，一般的凡夫分别心通过非常粗重的执着状态一下子要过渡到一种离戏的状态，几乎不可能。所以说这个地方讲的很清楚啊，如果没有这个相似胜义呢，没有证悟大胜义的方便的原因就在于这个地方。

【正由于它属于能证悟真实胜义的方便或因，才命名为胜义的。】

就是因为他能够作为证悟真实胜义谛的方便，或者说成为证悟真实胜义谛的因的缘故呢，才把这个相似的单空，把他安名，命名叫做胜义谛。

【如《中观藏论》云：“于此若无有，真实世俗梯，欲上胜义楼，智者非应理。】

如《中观藏论》云：“于此若无有，真实世俗梯，欲上胜义楼，智者非应理。”《中观藏论》是清辩论师的一个论典，那么清辩论师的这个《中观藏论》当中呢是这样讲的，于此如果没有一个真实世俗的梯子的话，没有这个梯阶的话，我们想要上到，或者进入到胜义谛的高楼当中去，智者应该了知这个是不应理的。在世俗的比喻当中也是这样的，那么如果我们要进入一个楼，要进入二楼或者三楼这样一种大楼阁当中呢，必须要依靠一个梯子，否则从地面上一下子到了这个楼上，这个是不

现实的事情。同样道理呢，如果我们要进入到这样一种证悟真实胜义谛的楼阁当中，需要有一个梯子，那么这个梯子就是真实世俗，真世俗。那么这个地方的真世俗我们不能理解成那种显现的一种世俗，这个地方的真实世俗就是指单空，就是指单空。所以说呢像这样的话，如果我们没有这样一种单空的一种真世俗，那么就是没有办法进入到真胜义。所以说呢前面我们提到过啦，这个单空呢他的真实状态是一种世俗，他是真世俗，但是呢从另外一个身份来讲，他也叫做假胜义。所以这个地方的假胜义和真世俗是一个意思，所以我们不能够理解这个地方的真实世俗就是指那种显现法，这个地方的真实世俗就是指单空。如果没有这个单空，那就没办法证悟真实胜义谛了。

【由于否定所破的实空无遮分与缘起分各居本位互不混淆而存在，因而秉持这一观点者也存在有承认。】

那么这一句话呢，主要是总的说明啊如果说是在安立相似胜义谛的时候，安立相似胜义谛的时候呢，他的显现和他的空性这两分，如果存在的话那么就讲，如果是这样分别安立的话，肯定是存在有承认的观点的。那么怎么样安立呢，由于否定所破的实空无遮分，这个方面就是讲这个相似胜义谛，比如说自续派，他安立的这样一种空分。这种空分的这个特征呢是否定所破，否定所破。那么把他的所破首先认定，这个所破是什么呢，这个所破就是一切的实执，一切的实有。把这样一种实有实执否定掉之后，那么这个时候就会出现一种状态，这种状态就叫做实空无遮分，也可以叫实空，也可以叫无遮，也可以叫单空，也可以叫做无实，可以叫空性，这都可以叫。然后呢这个方面叫做否定所破的一种特点之后安立的一个实空的无遮分。还有呢就与缘起分，缘起分就在世俗谛当中他的一种如梦如幻的显现，依缘而起的这些显现就叫缘起分。各居本位互不混淆而存在。自续派这些，自续派的这样一种观点很明显，分开二谛之后呢，世俗谛当中存在缘起，胜义谛当中呢是无遮的一种实空。实际上是各居本位互不混淆而存在的。所以因为这样推论的缘故呢。“因而秉持这一观点者也存在有承认。”所以说秉持这样一种相似胜义的宗派的这个宗义者呢，他也存在有承认的观点。怎么样有承认呢，就在胜义谛当中有一个无遮单空的承认，这个是有的。世俗谛当中有一个缘起显现的承认，因为他是各居本位互不混淆而存在的。按照自续派的讲法就叫做依本体异反体，他是一个法上面分出来的两分，但是分出来之后呢，空性不是显现，显现不是空性。所以说这个叫各居本位互不混淆。从这个意义上来讲的话，他就有两个反体了，就有两个法存在了。所以说秉持这一观点者也存在有承认，就是因为他各居本位互不混淆存在的缘故呢，他还没有达到那种双运，还没达到那种一味的这种观点，真正的观点来讲应该不是说各居本位互不混淆的，他应该说是一种一味一体的问题，这个是在应成派当中抉择的一种殊胜观点。下面就分别宣讲如果说单单的一个无实，和单单的一个显现，他有什么样的过失呢？首先讲这个单单的一个无实空性的过失。首先讲这个单单无实空性的故事。

【如果无实的那一部分是究竟的实相并且缘它的心也跟随究竟胜义，则本基或实相就不是现空双运，已经偏堕于唯一空分的一方，而且它的有境也不能超出执著或分别念的范畴。】

那么如果无实的空性这一部分，如果按照对方的观点来讲，或者我们认为这个就是一种究竟实相，而且缘他的这样一颗心呢，也跟随究竟胜义地，因为他是一种究竟实相的缘故，所以说我们的心呢，也执着与他缘他，像这样的话跟谁这究竟胜义去修持，像这样的话就有向下面所讲的过患。本基或实相就不是现空双运了。那么如果是这样的话，那么一些万法的本基，或者一些万法的实相呢就应该变成不是现空双运的观点了。已经偏堕于唯一空分的一方了。为什么这样呢？因为这个时候呢，把它的这个空分，分别念面前的这个空分，认定为一个究竟的胜义谛，如果它是一个究竟的胜义谛的话，那么在这个唯一空分当中那就只是一个空，不会存在这样一种现分。或者说是究竟胜义谛当中呢，就已经偏在了一种唯一的不存在的状态当中。所以说像这样讲的时候呢，它的这个空分就胜出了。这个时候呢，它和这个显现就不是双运的了。就不是现空双运的观点了。或者说我们的分别心就可执着可以缘取这样空分的缘故，究竟的一位一体的观点没有办法安立。而且它的有境呢，也不能超出执着或分别念的范畴。他的这样对境是一个唯一的空，那么他的有境呢，也没有办法熄灭对这个空的执着。而安住在离戏当中。所以说他的有境呢，也不能超出执着的范畴，不能超出分别念的范畴。虽然这种执着呢，他是属于一种执着于胜义，执着于空性，但是呢必定是一种执着，必定是一种分别。所以说还没有真正的相合，去合于这种离戏的空性的状态。没办法去合。这个方面就讲到了，如果是单单的一个无实的空性作为究竟胜义谛的话，那就会出现不是现空双运的，偏堕一方的这样一种过失当中去。那么下面再从另外一个侧面讲，如果这样一种显现法，他不是离戏的，显现法如果不是无实有的话，也会有另外一种过失。

【以理遮破单单成实的实空之余不破的某一有法不能立为无有自相。】

这个是一个总说。那么就是说通过理证遮破了单单成实的实空之余，那么就是说，和前面这个意义相连接呢，因为前面这样一种实空，他是遮破通过正理啊、离一多因啊等等，遮破了单单的一个成实。那么就是说遮破了成实之后安立的这个实空，这个实空，安立这个实空之余呢，你还剩下一个不破的某一个有法，那么这个不破的某一个有法，是不能够立为无有之相的。这个方面呢就相当于自续派的分开二谛的时候呢、分开二谛的时候呢。

胜义谛当中的一些法可以说是空性的，无自相的。那么就是说在世俗谛当中呢，这些显现法的留下来了，但是如果按照应成派，站在应成派的高度来看的时候，这样一种显现法会因为没有一个经由这样一种胜义理论去破斥的缘故呢，它应该成立有

自性，它不应该成为无有自相法。或者按照某些观点的角度来讲，他就是说在抉择空性的时候呢，柱子以柱不可空，柱子以实有空，有这样的。

所以说当我们通过理论把这样一种成实遮破掉之后，剩下的一个不破的有法，那么这个不破的有法，它应该经得起胜义的观察，所以说应该成为有自相，不能立为无自相。那么关于这个问题，在总义当中呢曾经提到过了。所以说到多数道友，应该对这个问题很清楚的。

【如果自相成立的有法不予以破除，则必有名言经得起真实理的观察、不破胜义之生、圣者之根本慧定成为有实法的灭因此三太过的妨害。】

那么如果说在胜义当中成立一个自相的有法。那么如果说我们在观察一些万法的自性的时候呢。单单说它的实有不存在，不把他的显现也同时破掉，把这个显现孤零零的留在这个世间上。就是说我这显现的实有是没有的，这个显现本身是不破的，所以这个方面我们要安立这个观点，必须要了知这个对方的观点的。对方的观点就是分二谛的时候呢，它就是说是这个显现法，是世俗谛当中有的，是不破的。破的只是在胜义当中的实有。胜义当中，这些法是不存在的。所以说有这样一种前提的缘故呢，他只是说在胜义当中，实有法不存在。胜义当中这个显现法是存在的。但是它的前提就是说，以胜义理论分二谛，胜义理论分二谛的时候呢，这个名言谛呢，实际上应该是在就是说胜义理论的框架之下而安立的。那么如果是这样的话，他的这样一种显现法，就应该成了一种，经得起胜义观察的这样一种显现的。应该成这个了。所以说从这样的前提出发观察的时候呢，如果自相成立的有法，不予以破除的话，那么就有三个太过。应成派给自续派发了三大太过。

那么第一个太过就是，名言经得起真实理的观察。本来一切名言，通过胜义真实理观察的时候，全都不堪忍。一观察的时候，全部成空性的，但是因为这个时候，在胜义理论的面前，你的这样一种名言谛没有被破除，它留下来，所以说最后就成为名言谛经得起真实理观察的这个过失。

第二个呢，是不破胜义之身。本来呢就是说这样一个身呢，它只在世俗谛当中有一个假有的身，那么如果说是不破显现，那么这个显现法本身呢，它是一定是存在的，身的，它一定是有身的。那么如果是，它有身的，而且是在胜义当中存在的话，那么所以说胜义当中也应该存在这些它身啊，等等这样一种问题。所以说应该成第二个问题不破胜义之身。胜义当中应该是无声、无住、无灭，但是现在呢，应该成了胜义谛当中有声、有住、有灭，这个就不是胜义谛了。这个还是世俗谛了。所以说像这样子有第二个过失。

第三个过失呢，是胜者之根本会定成有实法的灭因。因为按照对方的观点来讲，无破有法，这个有实法应该是存在的，那么这个有实法如果是存在的呢，那么在胜义当中应该有。而在胜者入根本慧定的时候呢，自宗、他宗都承认，胜者在入根本慧定的时候呢，根本不见有法。而一切有实法根本就不见的。那么这个时候呢，本来这些有实法是胜义有，应该是胜义有，如果是胜义有，应该是一切万法的法性才应该是胜义有呢。但是在菩萨入根本慧定的时候呢又不见这个法了，那么这是怎么回事呢。应该成了胜者入根本会的因，成了毁灭诸法的因了。那么胜者你不入定还好了。这些法还存在。你入定的时候，这些法就不存在了。所以说胜者入根本慧定应该成了有实法的灭因。那么成了有实法的灭因又怎么样呢？这个毁灭了一切法，因为他是一切万法的法性，他是胜义有一切万法的法性，所以你入定让他没有的时候呢，这个就不符合于万法的法性。所以你这个根本慧定就应该成了颠倒。你把一切有法的法性都颠覆了，像这样的话你肯定是一个颠倒的一种定论。从这个方面讲的时候，也有过失的。这个方面就是分别讲到了，如果承许无实单空的究竟胜义的过失。就是在破斥万法的时候呢，如果保留显现的过失，都在这个方面讲到了。

【所以，自相成立与安立实空也只是名言，而在实相中成立现空无二无别。】

所以说呢，自相成立也好或者说安立实空也好，只是名言而已。不能够把它认定成胜义，究竟的实相。所以说所谓的自相成立只能世俗谛当中假立有。所谓的实空也是观待于这个自相成立一种空性也是假立有。在实相当中，应该是现空无二无别的。对显现不能执着，对空性仍然是不能执着的。如果是执着的话，就会有这样或者那样的过失。

【可见，如果不依于这样的理道，岂不是很难证悟入定智慧的中观——具德月称论师的甚深密意吗？请诸位智者慎重思维。】

可见如果没有依靠这样一种理道的话，那么就难以真正的悟入入定之后的中观，月称菩萨的甚深道意。月称菩萨在抉择入中论等的观点的时候呢，就是讲到了一切万法的这样一种空性。一切万法的这样一种入定的智慧，如果你没有依靠前面所讲的这个别别的，这样一种打破别别二谛的道理，就很难以趣入到一切无所缘入定中观当中。，所以请诸位智者慎重思维。

那么以上讲完了相似胜义。那么下面讲第二个科判：

壬二（宣说远离一切承认之真实胜义）分二：一、略说；二、广说。癸一、略说

真实中彼离，一切戏论聚。

那么通过讲了相似胜义谛，那么就要过渡到真实胜义谛当中去。那么因为前面已经讲到了这样一种万法是无实有的。那么这个无实有他是一个相似胜义，是一个真世俗。

那么这个真世俗怎么落实趣入到真实胜义当中去呢？又就是怎么安立这一切都是戏论的法则。所以“真实中彼离”。在真实义当中呢，他已经离开了一切戏论，胜义的这样一种这个法相是离开了一切戏论，包括单空的这样一种戏论在内的，也是必须离开的。

【如果有人怀有这样的疑问：破有实法存在的胜义为什么不是真实胜义呢？至高无上的究竟胜义的法相到底是什么呢？】

有些人就怀有这样的疑问了，前面的这个科判当中不是已经讲过了，破有实法存在的胜义谛、这个单空为什么不是真实胜义谛，会有这样的疑惑。再加上真实胜义谛的法相到底怎么认定它，下面就对这个问题做回答。

【答：否定有实法所遮的这一单空只是排除存在之遣余分别念的影像，因此尚未脱离戏论，】

那么这个就是第一个问题的答案，因为否定有实法所遮的这一个单空只是排除存在的遣余，就是把存在的法排除掉之后，遣除掉这个存在之后呢，它出现一个单空的影像，它出现一个单空，那么这个单空实际上是遣余、把这样一种存在的这个法遣除掉之后的一种分别念的影像而已，它只是对治有实法的一种方便而已，所以它本身成为一种分别念的影像，它是分别念的对境，还没有离开分别念的戏论，所以说呢，它不能够作为真实的胜义谛，那么下面是第二个问题的回答。

【而在真实究竟的意义中，胜义的法相脱离了有无是非等一切边执的重重戏论。】

那么在真实究竟的胜义当中呢，胜义谛的法相应该是脱离了有无是非等所有边执的重重戏论的，一切戏论都不应该存在，那么首先我们前边昨天我们也讲过了，这个如果说离戏，离开一切戏论，首先我们就要认定什么是一切戏论，一切边戏、一切戏论就是讲到了有无是非这些方面的法，总的来讲包括在这个四边当中，本质呢实际上包括一方面有其他的意思，一方面也不是他说有无是非等，就是说以上这个四种你可以包括完的。如果说在除了这个之外呢，有四边八戏，这样安立，有的说四边八戏，但是严格来讲的话，这个八戏啊，它是可以归属在四边当中的，可以归属在四边当中，所以实际上四边的范围要广，八戏的这样一种范围要窄一些，这一切的戏论全部都要遣除掉，而单空呢，它恰恰是离开了有边之后无边的一个状态，它是无边的状态，那么如果这个无边的状态当然就是没有离开戏论了，没有离开戏论它就不能作为真实的胜义谛，那么真实的胜义谛，除了对于有法有边的破掉之后呢，对于无边的单空啊等等这个方面也要破除掉，所以说这个真实的胜义谛是离开了一切有无是非的重重戏论的，我们在抉择空性的时候呢，有的时候上师在讲论经常提到说，有的时候我们把这些有实法破掉之后呢，就出现了一个空性，出现了个空性这样一种状态，那么就觉得，这个应该就是真实胜义了，但是呢，就是说按照究竟的观点来讲，这个还不是究竟的胜义谛，究竟胜义谛应该不单单是这个显现的执着啊，连这个空的执着必须要打破的，那么这个是什么状态呢？这个状态就叫做离一切戏论，无分别的状态，这个时候是从所境的角度来讲呢，应该体会到，他的本性是无所分别的，那么就相合于这样一种所境，我们的相续啊，能境要怎么样呢，要生起一种认识这种无分别的这样智慧，这种智慧叫无分别智，叫无分别智，这个无分别智是在胜者入定位的时候现前的，凡夫的时候呢，没有办法生起这样一种无分别智，也不管是这样想、那样想，或者说就什么都想，这些都是一种无分别念，这以上是略说。下面讲第二个科判是广说。

癸二（广说）分二：一、说明胜义超离言思之境；二、说明言思是世俗之行境。

那么在广说远离一切承认之真实胜义谛的时候呢，分了两个侧面，一个侧面是胜义谛是超离言思的，第二个方面，是言思它就一定是世俗，那么如果用智慧品的颂词，“胜义非心境，许意是世俗”，那么实际上就是把这两个科判呢可以归摄进来了。所以这两个方面呢，一方面说真正的胜义谛一定是离开言思的，第二个方面如果是言思的，一定是世俗，而不是胜义谛了。

子一、说明胜义超离言思之境：

生等无有故，无生等亦无，

彼体已遮故，彼词不容有。

既无所破境，则无正破因。

那么“生等无有故，无生等亦无，”呢，这个方面就是说超离单空，那么因为就是说所谓的单空，无生无灭呢，它是观待了生住灭，在世俗谛当中呢，这个一切的显现法有生、有住、有灭，所以说在抉择单空的时候呢，在抉择相似胜义的时候呢，把这个生、住、灭做观察之后呢，认定这个生、住、灭的本体是不存在的，所以这个时候脑海当中就会出现一种，无生、无住、无灭的单空的这样一种状态，这样一种感觉就会渐渐就会产生出来。但实际上呢，观察的时候，这个无生、无住、无灭，它是否定生住灭而有的，那么如果本来就没有生住灭，就何来无生、无住、无灭呢。

所以说从究竟角度来讲，这个生等本来不存在的，生等无有故，那么就如果生等本来就没有，那么无生、无住、无灭那也就不会有，他是因为这个无生是观待的生才会存在的。无生是观待着生而存在的，那如果这个生本来没有的话，无生也不可能真实存在，所以这个无生只是一个假立，假如说生等有的话，我把这个生否定掉了，就有无生，那么如果这个生等没有，那就无生也不会有。所以说呢我们说这个生等呢，它就是讲世俗的相，一般的凡夫人安住的状态，无生等呢就是说单空的一种状态，把这个生等遮破掉单空的状态，那么实际上不管实际上是生等状态也好，还是说这个无生的状态，实际上都不是究竟的法性，必须要把生等破掉，把无生的也破掉，这个破掉之后呢，实际上就是真正的这个胜义谛，就是无生等也不存在的一种本体，无可缘、无所缘的状态这个就是一种究竟的胜义谛。

“彼体已遮故”那么这样生住灭的本体，已遮破掉的缘故故呢，就是有生、有住、有灭啊，或者无生、无住、无灭啊等等，这些方面的本体已经被遮除的缘故，它们不存在它本体的缘故，彼词不容有。那么宣说它的言词也是不容有的，这个我们在对照这个科判的时候呢，胜义超离言思。超离言思。

那么就是说第一句和第二句呢，它主要是说，生等亦无，无生亦无呢，他就说，你不能够去思维它，为什么不能思维它呢，就因为它没有本体，它不存在，所以说你怎么去思维它，你对一个不存在的法你没办法思维。

彼体已遮故，彼词不容有。就是说它不是言词的对境，他也不是言词的对境，为什么不是言词的对境呢？如果它有本体就可以成为言词的对境，但是因为它没有本体，彼体已遮故，彼词不容有，那么它的言词你又怎么安立呢。它没有一个本体，就没有办法在这上面安立一个能诠所诠，所以说从这个角度讲呢，这个胜义谛是离开分别离开思维的一种状态。

既无所破境，则无正破因，那么最后两句就是说明了，像这样的话就是说一切的能破、所破都不存在，那么如果有了所破的境就可以能破的因，那么如果没有所破的境，就没有正破的因，没有正破的因。所以如果没有这个所破境，所破境没有呢？所破境本来就不存在的，不管是生住灭也好，无生、无住、无灭也好都不存在，所以这样一种所破境在究竟的法性当中不存在的话，你破什么，你去破虚空吗？还是怎么样呢，所以说如果没有所破就不可能有能破，能正破的因也就不存在，所以连这个破的因缘啊，离一多因啊，缘起因啊，这样正破的因，在究竟胜义当中都成戏论，它只是一个方便而已呢，如果有了所破就会有能破，没有所破，就连这些因都不存在。所以最后再悟入这样一种空性的时候，在修空性总相的时候呢，这一切一切的这样一种，不管是它的这样一种生、无生，它就是说能说、所说啊，它的这样一种能破、所破啊，在修总相的时候就必须出现这些戏论，真正现证空性的时候，这一切无生的本体全部都会显现出来。

【在胜义中，断除有实无实、生无生、空不空等一切戏论之网，】

那么在究竟胜义当中呢，必须要断除所谓的这个有实法，无实法这样一种执着戏论，或者这个有生、无生的这个执着戏论呢，或是它是空或者不空的一切的这个戏论，或者有我无我的这种戏论，它是世俗和胜义的戏论，它是单空还是离戏空的所有的这些戏论，都要断除掉，因为这个究竟胜义，它就说一切无所执，无所缘的一种本体，说只要在你的脑海当中，只要在你的心前，出现这么一个或者那么一个相，这种就不是胜义谛。所以哪怕就是说我这个应成见，我这个应成见是最高的见了，我不应该被破掉，我应该被保留，对不起，你这个应成见不是应成见，你这个应成见是你的分别心面前的应成见，不是究竟的应成见，所以必须要破掉，必须要打破掉。离开戏论的话，你说我的这个是离戏的。你这个离戏本身就是一种戏论，所以也要打破掉。所以像最终讲的时候呢没有一个法可以被认定的，这个就是应成派的特点。如果认定了一个法，这个就是一种世俗，就是世俗。所以说所有的戏论只要你就是说，只要在你的心中能够生起来的，都不是胜义谛，全部要否定掉，安住在这种无分别智慧当中。

【如是生住灭等不存在，因此它们的违品——无生、无住、无灭等也不可能存在。】

那么如是呢，如果是生住灭不存在呢，观待了他们的生住灭就是他们的违品，否定了生住灭的违品——无生、无住、无灭也是不可能存在的，因为他们互相观待的缘故。

【由于有生无生等的本体已遮破的缘故，所诠之义与其能诠的词句也就不可能存在。】

由于呢就是说有生无生等的本体已经被遮止的缘故呢，所以说呢所诠的意义不存在。那么如果所诠的意义不存在，那能诠的词句也就不可能存在。不容有的意思就是这样。

【既然无有所破的对境，则除了虚张声势以外根本无有遮破它的正确无误、切实可靠的理由【因】】。

那么如果有所破的对境，就可以有遮破它的因。那么如果根本就没有所破的对境，那么除了一些虚张声势之外呢，根本不可能找得到遮破它的一种正确无误、切实可靠的理由。这个法它不存在，你破得很起劲。你说我把这个破了那个破了，最后破完之后一看，没有东西，什么破的都没有。那么你这样搞了半天不是就是虚张声势嘛。所以说从究竟的真实意义上来看的时候呢，这个所谓的这个所破对境呢，它是一种众生心识面前的一种错误的认知。认为这个法存在啊，或认为这个法不存在呢，这个方面就是说众生的分别心贴上去的标签而已了。所以说最后来讲的时候，我们说要通过这样的理由把它破掉。这个方面就是在众生有这种耽着对境的前提下，为了打破众生的耽着，所以说使用这个根据。那么如果最后发现在究竟胜义当中没有所破的境，那么你这个破它的因那也绝对只是一种方便。

不可能说最后耽着这个因一定不能破，应该牢牢把它保护住，因为这个是中观的理论，这个是龙树菩萨讲的。龙树菩萨没有说过这个理论是究竟的胜义当中存在的。龙树菩萨的这个理论也是为了打破众生的实执才示摄的、才安立的。除了这个之外没有一个实实在在的东西可以被保留，哪怕是龙树菩萨说的东西，佛陀说的这个东西，实际上呢在究竟胜义当中都可以说不存在的。

【无论否定有与无或者破是二、非二任何一种所破都是同样，这些所破的本体本来即无生，破它的理由【因】、说它的声音、如是思维它的心这一切均相当于想杀石女儿的声音与词句等一样。仅是迷乱分别妄念而已，并不能触及万法唯一的法性。】

那么无论是否定有或者是否定无，或者说这个否定是二，否定非二，否定任何一种所破都是一样的。那么这些所破法，按照究竟的实相来看的时候呢，本来就没有存在过，本来就没有存在过。那么这个方面我们一定要知道，就是说本来没存在

过，为什么要破它呢。就是它实际上是本来没存在过的，但是呢在众生不了知这个本来不存在而误认为它存在。破的是什么，破的是众生的实执，破的是众生的实执。那么如果众生没有实执，这一切万法它本来安住在什么状态当中，如果众生没有实执，这一切万法本来就是安住在离戏当中的。你观察不观察本来它就是离世间的，只不过呢众生，他执着了，或者我们，佛陀要帮助众生解脱，安立了这个，破掉这些有是非的这个四边的理论，就是这样的。所以说这些所破的本体应该说本来就是不存在的。

那么如果所破本来不存在，那破它的理由就是说这个理由就是因啊。破它的这个因呢，这方面也不存在，那么说它的声音，思维它的这些心这一切呢，都不存在的。相当于是想杀石女儿，想杀石女儿这个念头应该说也是一个迷乱的。为什么，因为石女儿本来不存在。石女儿不存在，我相续当中我要把这个石女儿杀死，那么这个就是一种迷乱的分别。然后呢就是说，相续当中产生了一个想杀的意念，再再在嘴里表达出我要杀石女儿这个声音了，或者说就是它的词句等也是一样的，仅是迷乱分别的妄念而已。那么这种迷乱分别妄念实际上并不能够触及万法唯一的法性。也就是说，如果你一直耽着在这个当中，那么就是说是没办法触及法性。如果你耽着在石女儿了，你耽着石女儿了，这个没触及法性。如果你耽着破石女儿这个理论，这个也是没有触及法性，这些都是一种分别妄念。这个分别妄念是站在最高的高度，是站在就离一切戏论的高度来看的时候呢，的确是这样的。一切现在我们面前所显现的一切万法生性的状态，山河大地这一切的法，相当于都是石女儿一样，相当于是石女儿一样的。那么现在呢，我们说我们要把这个石女儿，我们把这些一切万法要破除掉，我要证悟它的空性，这方面实际上也就是说想要杀石女儿的意念，嘴里表达想杀石女儿的声音，或者你去找刀子，就是说做这样一种加行，全都是一种妄念而已，都是一般分别妄念。这些实际上都是不符合法性的。

这方面讲到很了义的观点了，实际上是讲到了这个离开一切戏论的这样一种分别，和一般众生的分别这个就是说，平时我们执着的方式不一样。平时我们执着的是什么呢，平时我们执着这一切法是有的，你看，睁开眼睛不就看到了吗。这些都是有的，然后呢就是说，我们破它的理由也应该是有的，这些都是一般的一种执着的方式。但是呢究竟的应成见，它是要彻底的颠覆这一切的惯性思维。为什么要彻底颠覆呢，这一切都不是法性、都是一种虚妄分别。真正观察的时候，一切法它都是犹如石女儿一样的。那么如果这些法像石女儿一样，那么我们想要证悟它的心，我们想要灭掉它的心，难道也不是虚妄分别吗。都是虚妄分别的。下面以比喻来说明。

【因此，就像梦中生子、子死生悲之时儿子已不复存在的妄念一样实属于万法之实相颠倒分别的“有”之妄执，无遮的所有理由【因】正是为了说明这种妄执并不真实这一点，而无遮的这一执著仅是以分别念打破分别念，“无”本身也不超离分别念安立的范围，因而实相中“无”也同样不成立。】

那么就就像一个少女一样，她在梦中生儿子了。她在梦中生儿子的时候她非常的高兴了，看到她的这个小儿子非常欢喜，但后面的一个因缘呢，儿子死了，她就非常的悲伤，她悲伤。那么实际上我们在观察的时候呢，她梦中生子的这个所谓的有，这个高兴，它也是虚妄的。后面呢这个儿子死了，通过儿子死了之后延发出来的这种悲伤呢，这个也是不存在的，也是不符合实际的。因为这个儿子从来没生过，哪里来的死。所以说呢就是说是生子时候的有，子死生悲的时候，儿子已不复存在的这些想法，这些妄念都是属于对于万法实相颠倒分别的“有”的妄执，都是属于这个“有”的妄执。那么就是说是无遮的所有理由，然后后面呢比如说我们再进一步通过这个比喻啊，通过梦中生子这个比喻来观察。

刚开始的时候，它是处在一种“有”的状态当中。比如说这个儿子生的时候这个也是一种“有”的状态，儿子死了之后也是属于一种“有”的状态。那么后面呢突然想到哦这个是在做梦哪，是在做梦，这个在做梦的时候，这个儿子本来就不存在呢，本来就不存在，不存在我何必要去想这些呢。所以说这个时候就产生一个本来就不存在的这种念头。这个相当于无遮了。那么这些无遮的所有理由呢，正是为了说明这种妄执并不真实。那么后面产生一个无有儿子的想法，那这个本来是做梦无有儿子的想法。所以说这种想法实际上就是，正是为了说明前面的这个有儿子欢喜、无儿子悲伤，这种妄执并不真实。为了说明这种并不真实，所以说，哦，这个就是安立一种无遮单空。

那么这个无遮单空的本性是什么样的呢，无遮的这一执著仅是以分别念打破分别念，无遮也是一种分别念，但是这种分别念可以打破前面的分别念。打破什么分别念呢，打破一切万法“有”的分别念。比如说这个儿子的生，儿子的死，这是属于一种“有”的状态。那么就是为了打破这种所谓“有”是存在的一种妄念呢，所以它最后说明哦这一切都是不存在的，这是做梦，这一切都是假的。所以后面这种认为这一切都是假的，这也是一种分别，这种分别可以打破前面的一种分别。所以说呢这样一种这个“无”本身呢，它是分别念打破分别念，所以它自己本身也是属于分别念。所以说呢在实际当中呢，这个所谓的分别念当中安立的“无”或者这个“无”的这种分别念同样也是不成立的，仍然没有。从这个比喻我们就可以知道麦彭仁波切所讲的这个非常可笑，可靠的这样一种，根据推理呢，我们就知道为什么要遮破单空呢，就是因为这个所谓的单空啊，它不是一种实相，它也是一种分别念的范畴，如是安立的。也是这样安立的。

那么实际上呢，这个单空讲完之后呢，我们还进一步的讲这个离戏空，这个离戏空仍然还是一种需要遣除掉的，也仍然用前面这个比喻啊。用梦中生子的比喻来说明来对照现在我们所抉择的这个过程，就可以很清楚的了知。那么整个做梦呢，

整个做梦的状态就相当于我们整个众生的轮回时的这个状态。那么从梦中醒来这个状态呢就是相当于我们就证悟法性的这个状态。我们就首先安定这两个阶段。

那么在我们回到梦中，比如现在我们在梦中，梦中的话我们就观察这个少女，这个少女生了一个儿子，很高兴。后面这个儿子死了，很悲伤。这个就相当于说是世间人，现在我们在轮回当中，当得到一些东西的时候，得到一些名誉呀，得到一些财产啊的时候，非常高兴。后面突然这样一种这个财产损失了，非常悲伤。这个方面就是处在这样一种这个啊就是患得患失，或者自己一喜一悲的状态当中了。后面这个少女，她突然想到，这个是在做梦哈，啊这个做梦。在做梦的时候呢，这个儿子从来没有生过嘛，没有生过，他的死也不存在。哦，她想到这个问题的时候呢，她这种感觉，她的这个儿子死去了这个悲伤的感觉一下子没有了。相当于就是现在我们在这个状态当中，在轮回当中漂流的时候呢，突然接触到了空性的教义，就受到了单空教义。结果单空教义之后呢，单空就告诉我们说：这一切都是假的，这一切都是不存在的，这一切都是本来无生的。这个时候呢我们就想：这一切既然是无生的，那么何必我去这儿，我在轮回当中何必去啊这样患得患失呢，为什么我要去一喜一悲呢？有时候大喜、有时候大悲，搞得像疯子一样，没有必要吧？像这样的话就能够把前面这个分别念压住了，压住了。

那么就后面这个少女如果她有慧根，她又想：那么实际上这种所谓的单空啊，所谓的这样一种不存在的讲法，他也应该是不存在的，她就可以把这样一种这个，她可以把这样一种前面的这个想法遮除掉，为什么？因为这一整个一切都不存在，所有它有不存在的，它后面的这个无也不会存在吧。它因为整个是一个梦中嘛，所以像这样讲的时候呢，所谓的前面认为的，哦这一切都是假立的，是梦中，它本来不存在，这个念头也是假的，也是假的。所以，像这样的话生起了这样一种念头，相当于我们现在修单空的时候呢，比如说现在我们坐在经堂当中观察这一段话，哦我们就说这个无遮是假的，我们要诀这个真胜义谛，啊这个无遮是假的，为什么无遮是假的呢？因为是以分别念，打破分别念的缘故。这个无，这个无遮本身它也没有超离分别念的念头。在实相当中不存在无。少女在梦中这样想，就相当于我们坐在经堂当中这样分析，啊这样分析。我们就觉得哦这样一种离戏见已经抉择完了，少女她说：哦这样我正见已经抉择完了，这个时候她就觉得已经活在一种离戏当中。

但是呢，有一个现实，她还在梦中，没有醒过来。所以说她在梦中所抉择的，她的梦所经历的这一切的过程，最后，最初的时候生子，后面说子，儿子死了悲伤，后面就通过单空来对治它的这样一种儿子悲伤的死，后面又通过所谓的离戏的正见来对治这种无知的见，这一切的过程都在梦中进行。如果在梦中进行，它有一个没有脱离的状态就是无明，她没有从睡中醒来，所以这一切从我们这个角度来看的时候，都是属于一种分别心的状态。那么只有一个到最后醒来了，真正从梦中醒来，从梦中醒来的时候，梦中的一切全部消亡了，全部消亡了。哦，所以她最后看的时候，昨天晚上我在梦中的这一系列的思维，不管是刚开始的是这些非理的颠倒思维，还是最后所谓的这种应成见的思维，都不是真的，都不是真的。只有当她醒来之后，当她醒来之后才会真正的说是从这种昏睡当中醒来，离开了这种昏睡的因缘了。

我们再说呢，现在我们所抉择的一切的这样一种，刚开始没学佛的时候，这些大喜大悲的状态啊，后面学习空性的时候，觉得一切都是无实有了，后面又学应成见，就学到一切我们现在正在努力的遮破无遮。但是呢，只要我们还在轮回当中，这些就都全都是假的。

那么什么时候是真实的？什么时候你证悟了，什么时候你证悟了圣者谛，什么时候你入根本慧定了。这个时候相当于从梦中醒来的时候，那个时候在一看的时候，哦前面你所分析的这一切，所谓的什么应成见、自续见，全都不是真实的，啊都不是真实的。

但是，就说在梦中的这个分别，它有一种作用。比如说在梦中，她少女她在就说最后想的时候，这一切都是假的，哦我现在的的话就说我安住在一种离戏当中，安住在离戏当中，她安住在离戏当中的时候，这个时候他就像既然这一切都是不存在，那么为什么不醒来呢？他有前面这个见，他就努力要从梦中醒来。所以，一醒来之后呢，就相当于我们说是从总相一下到了自相了。

那么现在我们就说，既然这一切都不存在，为什么我不证悟法性呢？我就去修行这个总相的这个应成见，那么修了之后呢，通过这样一种抉择的见，到了一种自相的证悟当中。所以说前面这样一种这个，啊这样一种分别念，单空的分别念也好，或者我们所谓的应成派的分别念也好，这些虽然都是分别，但是有作用，有它的作用。他从迷梦当中醒来有作用，从打破我们的实执的方面有很大的作用，很大的作用。所以说呢，我们通过这样的梦和这种现实当中的对比，啊四个阶段的对比之后呢，我们就可以比较清晰的认识到，这一切我们现在正在执着这一切没有一个是真实的，哪怕是我们脑海当中浮现的这一切所谓的这些东西，都不是真实的。只有在现证无分别的时候，这个时候呢，算是已经超离了分别念了，啊超离了分别念。所以说我们即便是抉择了应成见，不能够说已经怎么样，已经圆满了，这个只是一个总相而已，还是一种分别念的状态而已。必须要通过经由修行的方式来现证它，这个时候才可以说能够真实的超越无分别，超越轮回。

【正如寂天菩萨所说：“不依所察实，不取彼无实，所破实既假，无实定亦假。如人梦子死，梦中知无子，能遮有子想，彼遮也是假。”】

在《智慧品》当中呢，寂天菩萨是这样的讲的：如果不依靠所察的实有，那么就不能够安立它的无实，这破有实的无实不能安立。所破的这个实有是假的，那么看待这个所破的实有的无实也一定是假的。打比喻讲啊：如一个人做梦，梦到儿子死了，但梦中呢哦他梦中的时候梦到儿子死了之后很悲伤，那么但是梦中就知道本来是做梦，本来没有儿子，这个本来没有儿子的想法能够遮除有子的想法。但是这个彼遮也是假，那么这破这个有子的想法这个无子的想法他也是假的，就前面我们分析的，梦境当中的一切实际上从醒觉来看都是假的一样。

【又云：“悟明所析空，理智无所依，无依故不生，说此即涅槃。”】

那么又讲了“悟明所析空，理智无所依”，这两句话是讲这样一种这个所破能破的关系，所破能破。所析就是所破，那么我们悟明了所析这个所破，他本来不存在呢，理智，理智就是能破，那么能破呢也就没有所依了。因为你这个理智，你应该是缘它的所破嘛，如果没有所破你何来能破呢？所以说如果“悟明所析空”没有所破之后呢，能破也就没有了。

“无依故不生”，那么因为没有所依的缘故呢，这个能破的分别念呢，也不会产生。就是因为所破也不存在，能破也不存在，这个时候呢：能所双亡，“说此即涅槃”，这个状态就叫做涅槃。怎么叫泯灭能所，我们就说很多地方，很多佛经论典当中都要说能所双亡，啊这个都要讲这个，但是到底具体怎么样去安立呢？就是通过今天所讲的这一系列内容，全知麦彭仁波切在论典当中讲到了这一些所破不存在能破就不存在等等等等，这一系列的观察的方式，我们的分别念逐渐逐渐趋入，然后呢就产生一种正见，产生正见再去逐渐的这破修行的话，啊像这样的话一切离戏的境界就会在心中显现出来。

【所以，尽管乃至有语言与分别之行境的动摇期间就没有超越世俗与名言，但必须要依于分别念而产生无分别的智慧，依于名言而获得胜义，依于辨别二者之智慧而证得无二智慧。】

啊这一句话非常重要，所以像这样一句话呢，我们就说不能让我们堕到两边当中，啊既然一切的这样的一种，既然一切的这样的一种实相离开分别，那我修行的时候就什么都不想了，啊这个不对的，啊不对。这里面讲了乃至尽管那就说尽管乃至有语言的时候，有分别的行境的动摇期间就没有超越世俗的分别念，这个还是世俗分别念，但是呢如果你要趋入到无分别智慧当中，必须要依靠分别念，而产生了无分别的智慧。这个就是在很多经典当中讲，两个木头摩擦，啊两个木头都不是火，但是两个木头摩擦之后呢，它可以生火，最后火生起来之后呢，就把两个木头就烧尽了，啊把他烧尽了，就是这样的。所以，现在呢我们就说虽然他的境界是离开分别的，但是我们如果没有依靠分别念，也没有办法产生无分别智慧。

那么这个分别念是什么呢？最初入道的分别念必须要有，啊产生这个出离心啊，菩提心啊，入道的分别念最初要依靠的。中间呢，这个空性的分别念必须要依靠的，后面呢就说是总相一切万法总相的这种分别念必须要依靠的。逐渐逐渐这样修行之后呢，分别念越来越细微，越来越细微，当后面这样一种这个空性的力量非常强的时候呢，像这样的话他也形成一种势力了，所以说在最后一刹那的时候一下子就舍弃了，啊分别念趋入到无分别智慧当中。所以说这样一种无分别智慧的产生过程，他是依靠分别念来产生的。它是依靠分别念逐渐逐渐观察依靠分别念细微而产生的，所以这方面就说虽然超离分别念，但是就说依靠分别念，要善于用分别念，善于用分别念就是这样一种道理。

“依于名言而获得胜义”，虽然就说它是一种胜义，它是离开一切名言，但是你不依靠名言你得不到胜义，世俗谛是方便，是依方便生，然后依靠辨别二者，辨别名言和胜义的智慧最后证得无二智慧。你看，这本来好象是一个矛盾的，你要证得无二智慧，你要怎么依于辨别二者的智慧呢，如果你最初没有辨别二者智慧，你就没有办法进入这个智慧而证得无二智慧，没办法证得无二智就是这样的。

【可见，究竟法性的本体由于超离了四边之一切戏论的缘故，要想以所谓“此法”的词句来言说、以所谓“此法”之心来缘是根本办不到的。如云：“无有言思智慧到彼岸。”】

那么下面讲的时候也是来解释一个经典的内容，这个颂词也是摩侯罗赞般若佛母的一种赞叹，《摩侯罗赞佛母经》，那么《赞佛母经》第一句就是无有言思智慧到彼岸，那么这个无有言思智慧到彼岸就是讲，究竟法性的本体超离了四边的一切戏论的缘故，所以说象这样的话就是没有它的思维，没办法思维，因为超离了四边，一切的思维、一切的分别它就是四边，所以这个时候超离了四边戏论就是离开了思维等，离开了思维要想以所谓此法的词句来言说，要以所谓的此法之心来缘，那就根本办不到。它没有本体所以你要说它，你要思维它这个是根本办不到的，就象经典中讲“无有言思智慧到彼岸”，到彼岸就讲、有的地方翻译无有言思智慧度，到彼岸也是渡的意思，这个方面讲的时候呢，实际上智慧度是什么呢，智慧到彼岸就是无有言思的状态，无有言思的状态这个就是一种智慧度。

【(此智慧之)本体：即是不偏堕于现空一方、远离一切生灭戏论、最极寂灭的自性光明，如云：“不生不灭虚空之体性。”】

这个是经典第二句，那么不偏智慧之本体，什么是智慧度，前面无有言思，那么这个智慧的本体怎么样呢，不偏堕于显现，也不偏堕空，如果你偏堕于显，偏堕于空，那都不是智慧的本性，然后就说远离一切生灭戏论的，最极寂灭的自性光明，如虚空一样的自性光明。这个方面佛经当中讲不生不灭虚空之体性。

那么一切也是不生的，也是不灭的，这个方面它是由虚空一样的无所缘的本体，这个就是智慧的本性了。

【尽管超越了如是世俗语言分别心的一切行境，可是对于能遣除一切边执恶见之黑暗的自相法界，瑜伽士的各别自证智慧以无所见的方式而现见，以无所住的方式而安住是存在的，并不是像沉睡与昏厥等一样，如云：“各别自证智慧之行境。”】

那么对于前无可言思的，不生不灭的，这种智慧是不是谁都没办法现见呢，第三句讲到了各别自性智慧之行境，它是可以被现证的。所以说尽管超越了世俗语言的分别心的所有行境，超越了世俗语言，超越了世俗分别心的一切行境，但是对于能够遣除一切边执恶见的黑暗的这种自相法界，那么就说对于这个遣除了黑暗的自相法界，瑜伽士的各别自证智慧它通过无所见的方式而现见，它没什么所见，但是名言当中它安立他已经见到了，它以无所住的方式而安住，它没什么安住的，但是它就说它在无所住的这个方面，能够现证的时候它就已经安住了，这个在《般若摄颂》当中有这样讲的，这种状态不是像沉睡与昏厥一样什么都不知道了，一入定就什么都不知道了，没有任何感觉了，为什么呢。

你看没有言思，不生不灭，象这样的话如果你说有言思，它就成了一种世俗，当然就无有言思，无有言思怎么样呢，通过世俗的想法，那么无有言思最好就是沉睡、昏厥、昏死过去，这个方面不是一种无分别智慧，所以说在离开一切执著的时候，这个时候有一种内证的光明，这种空性，它虽然是分别心寂灭了，但是它智慧还存在，所以要各别自证，别别自证了智慧的行境，从这方面表述的时候，分别念一寂灭，它的自性光明一定会显现的，也就说为什么它的自性光明不显现呢，就是因为有分别念的障碍，分别念一遣除掉，它的各别自证的光明一定显现，这个叫空性，这个叫证悟空性，所以证悟空性它不是什么都不知道，证悟空性的时候，这个空性和光明是一味的，空性和光明是一味的，所以说当空性证悟的时候就意味着分别念的消亡，分别念一消亡它的法界智慧是一定会显露的，一定会显露，只不过二转法轮当中它对于这个光明的显露这一分它不描述而已，它只是以光明，只是以空性这个词来代替，实际上这个空性也就是光明，三转法轮当中讲的智慧光明也就是这个空性而已，当你分别念息灭的时候证悟空性，当证悟空性的当下，和空性无二无别的这个智慧就一定会显现的。

【在宣说胜义不是心的行境时，有一点务必要懂得，也就是遮破成实之无遮的这一相似胜义既是心的对境也是语言的对境；】

在宣说胜义谛不是心的行境的时候，有一点务必要懂得的，就说遮破成实的无遮呢，这一相似胜义是心的对境，我们的心可以缘这个无遮当空，也是语言的对境，我们的语言可以表述这样一种无遮的当空，所以说它不是一个真胜义谛。

【真实胜义由于不偏堕于现空一方，因而命名为现空双运、二谛双运、离戏中观等仅仅是能诠，就像用手指指示月亮一样，实际上真实胜义已彻底超离了语言、分别的对境。】

那么真实的胜义谛不偏堕于显现，也不偏堕于显现、也不偏堕于空，现空是一味的。因而命名为现空双运，有的时候命名为二谛双运，有的时候说是离戏中观，那么这些名词仅仅是一种能诠，就像一个手指指月的时候，一种手指的作用一样，它是一种指示的方便，它要指示的是双运，它要指示的是离戏，所以，实际上真实胜义已经彻底超离了语言分别的对境，我们在理解现空双运的时候呢，不要理解是两个东西合在一起这个叫双运，要体会它的意义，要体会它的这样一种词句所表达的含义。

那么这个双运也叫做一味，也叫做一味，当然当我们出现一味的时候，从词句上看好象是有一个东西叫一味，但实际上这个一味是一种表示的方式而已，它就显然没有两个法叫一味，它就说没有别别的现空叫一味，那么实际上从另外一个角度来讲，没有别别的现空它是一种什么状态呢，现和空都泯灭掉了，什么都不存在，或者说这样一切无所缘的状态，把这样一种状态立名叫做双运，立名叫做一味而已，所以说它只是一种能诠，就像手指一样。它所指的月亮就是离开戏论的一切无所缘的一种状态，所以世界上真实胜义已经彻底超离了语言分别对境的。这个方面就是前面总结的时候就讲到了这样一种词语的肯定，词语的这样一种肯定和它的意义上的不承认，实际词语上的承认和意义上的不承认这个要分开，麦彭仁波切前面已经讲过了，这个方面和前面也是相同相似的。

【但是，以理来分析而遣除一切边执之耽著对境的结果，以远离所有分别念之网的方式而无破无立地趋入超离破立的法性，即是智慧波罗蜜多的实修正行。】

那么如果我们通过正理来分析而遣除一切边执的耽著对境的结果，比如产我们通过正理来分析一切有不存在，无不存在，有无是非都不存在，那么就遣除了一切耽著对境的结果，是以远离所有分别念之网的方式，就是一切分别念都不能执著，通过这样方式无破无立地趋入超离破立的法性，那么如果能够趋入能够修行，这个就是波罗蜜多的实修正行。所以我们在这样的问题的时候，有一个问题上师就再再强调的，中观的见和中观的修要分开的，中观的见和中观的修是要分开，那么是怎样一个意思呢。

就是说我们在抉择中观见的时候，从一个角度来讲，似乎好象一下子就抉择到了胜义空性，这个方面就讲你一下子就趋入胜义空性，你是不是已经证悟了呢，不是这样的，你只是见而已，你修行还没达到，那么要换一个角度来讲，我们似乎又落入另一个想法了。就说通过中观的抉择方式，最后破有、破无、破是破非，破了之后还是一种分别念啊，仍然是一种分别念，这个抉择完了这个究竟实相，难道还是一个分别念吗，这个也是见和修没有分开，你在见的时候怎么抉择它都是一种分别念的抉择，因为这个见必定是我们自己的见，是我们自己通过分别念去抉择的见，所以这种见当然是离不开分别念的，但是呢，修的时候，你把这个见抉择完了，这个见抉择的是离戏的空性，那么修的时候它就必需要去操纵，一步一步地去生起这样一种体会。

比如我们后面要讲的中观四步境界，这个就不是你一下子当中，你一下子从实有一下子到无戏论，你不是这样的，你必需第一步要生起单空的一种觉受，要生起单空的觉受，要把实实在在的实有，实打实地一定要泯灭掉，你算是第一步，你算是达到了。然后你第一步达到了，你达到这个空性当中，安住空性当中，这个时候实执的状态你没有，你只是剩下一个空性，这个时候你要通过修双运，把这个空性的执著泯灭掉，实打实地要生起这种双运的境界来，后面慢慢地离戏和等性一步步修下去，最后你会发现你的分别念越来越少，这个就是说不是在我们现在抉择见的时候，好像我们就抉择好，我们抉择离戏见但是没有作用，不会没有作用的，因为这个方面我们在抉择见的时候呢，必定它的本体还是实执的本体，通过这个实执本体的心，抉择到了一个我们要达到的目标，相当于我们在地图上画出来了，这个地方是一个很舒服的地方，你要去，但你现在还是在在一个很痛苦的地方，你在贫民窟当中看这个地图，哦这个地方我一定要去，这个地方很快乐，这个地方是怎么怎么，但是你的本体，你当时还是处在贫民窟当中，你还是一个穷人，当你走出去了，一步一步走出去了，你的这个天地，你自己这一分快乐的天地逐渐逐渐才会显现出来。

所以现在我们通过分别心来抉择说一切离戏的时候呢，相当于还是一个乞丐在数宝一样，还是属于一种实执的状态，当然我们在抉择离戏的时候，还是没有用啊，我的分别念还是这么强，这个烦恼还是这么强，这个因为你还没有修呢，还在看地图呢，当然还是一个实执的状态，但是当你修的时候，当你真正达到第一步的时候，就说中观四步境当中第一步，你能够安住在空性的时候，你会发现这个风光已经和前面不一样了，虽然离这个离戏的境界还有很远的距离，但是如果你能够生起单空的觉受，你会发现你的烦恼几乎找不到了。实执产生的这些贪嗔痴几乎找不到了，这个就是中观修行时候，你跨出第一步，你在体会的时候就完全不相同，完全不一样，所以如果你后面修到四步境界，当你真正证悟到你的见解所抉择到一种离戏的空性的时候呢，这个时候你的身份，就是圣者，你就成为圣者了。所以象这样讲的时候通过你的目标，你已经制定的目标到达了目的地，所以中观的见和中观的修从这两个方面要分开，不能落入两个极端，能见都不能落入的。所以象这样我们首先要抉择，抉择之后你必需要需要一步一步去走，要去现前你的正见当中所抉择的一种境界，这个时候对修行调伏烦恼有很大帮助。

【如云：“于此无所破，所立亦毫无，真实观真性，见真性解脱。”】

这个《现中观庄严论》当中也有这样的颂词，《宝性论》当中也有这样的。那么于此无所破，所立亦毫无，上师在讲记当中讲到这两句是见，或者讲基。那么就讲在讲见的时候，在究竟的法界当中没有一个所破的法、也没有一个所立的法，所破所立都不存在，这个就是一切离戏的一种正见，真实观真性，这个是修，你怎么去修呢，你对于这样一种一切无所立无所破的法界，真实去观它的真性，必需要安住它，必需要观它的真性，这个是修，然后第四句呢见真性解脱这个就是果，那么如果你通过真实观真性去修呢，你修了之后你最后见到了真性，见到了真性之后从实执的烦恼当中解脱出来，这个就是它的果，这个方面就讲到了这个通过正理打破一切，通过修行最后来现证，这个就获得了一种殊胜的证悟。

今天就讲到这个地方。

《中观庄严论释》生西法师辅导第78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，今天继续宣讲全知麦彭仁波切所造的《中观庄严论释-文殊上师欢喜教言论》。那么现在中观庄严论的注释当中，前面对于胜义谛的自性和世俗谛的自性已经做了观察，如今在宣讲遣除与彼的争论。对于胜义谛的争论和对于世俗谛的争论，分别予以遣除。

现在宣讲的是在胜义谛当中离一切戏边的道理，那么胜义谛当中离开一切戏边有两个方面。首先是宣讲胜义谛离开言伺的境界，第二个方面是说如果是言伺的境界就不是胜义谛，那就应该是世俗谛。

那么现在对于一切真正的胜义谛不是心的对境，也就是说如果我们以心来缘这个胜义谛的话，始终没有办法真正的趋入到这个修持离边的正道当中。虽然现在作为凡夫人来讲，无论如何离不开这样的分别，没办法离开真正的世俗。但是在相续当中应该有一种目标、应该一种正见，那么这样一种目标就是说，无论如何通过修行逐渐逐渐要熄灭种种的戏论、种种的分别念。所以说在抉择见的时候，首先通过方方面面的理论把这个问题给抉择清楚。今天也是接着讲这个真正的胜义谛一定不是这样一种分别念境界的这样问题。

【比如，所谓的“一无所见”是以否定见的方式而表达的，“见无所有”似乎是建立见到的语意，但事实上这两者全无异别，】

比如有一个“一无所见”，那么“一无所见”是以否定的方式来表达，就什么都没有见到就是“一无所见”，通过否定的语气的方式来进行表达的。那么后面有一个“见无所有”，那么“见无所有”从它的这个语义上看，似乎好像是见到了一个无所有的东西。但是真正从它的这样含义来分析的时候，两者没有差别的。“一无所见”的意思也是表达了没有什么可见

的，“见无所有”也是表达了一个没有什么可见的。“后者也并不是宣说有所见”，那么后面有一个“见无所有”，实际上也不是说明有一个什么所见的，实际上“见无所有”和“一无所见”它是一个意义，所以后者也不是说明有一个什么所见。

【后者也并不是宣说有所见。同样，承许“胜义离心或者非为心的行境”与承认“是无分别的行境”实际上无有差别，因为无分别是指断除一切戏论、无有能取所取的境界，因此不能说它的行境有所缘。】

那么通过前面的这个“一无所见”和“见无所有”的这个例子，可以同样类推在胜义谛当中承认胜义离心或者说这个胜义谛不是心的境界，和承认说是无分别的行境，实际上也是没有差别的。前面是通过否定的一种语气，就胜义谛不是心的境界、不是心的行境，这方面是从否定的角度来讲。那么后面说是无分别的行境它好像是从肯定的角度来讲，但是实际上二者的差别是一样的。当我们说胜义离心或者非为心的行境的时候，它也是拣别了哦这个胜义谛你不要通过分别心的来缘，它不是分别心的行境。后面说是无分别的行境，那么这个无分别是怎么呢？

无分别实际上就断除一切的心，断除一切的戏论这个叫做无分别。所以说是无分别的行境，意思也是表达了一个要离心的意思。因为无分别就是指断除一切的戏论，没有能取所取的境界这个叫做无分别，这个在解释后面说与承认是无分别的行境。那么到底什么是无分别呢？无分别就是断除一切有无是非的戏论。那么有无是非我们就知道，这个是分别心能够缘取的这样一种对境法，所有的对境包括在有是非当中，所以有无是非都是分别心的对境。因此说此处说的无分别一定要断除一切有无是非的分别心的对境。还有一个无分别就是说无有能取所取，能取所取恰恰就是分别心的境界。所以它有一个能取一个所取，那么要把这个断掉，所以无分别实际上说和不是心的境界是一个意义。“因此不能说它的行境有所缘。”

【应当按照《入中论》所说的“不生是实慧离生，此缘彼相证实义，(如心有相知彼境，以名言谛说为知)”的含义而理解。】

那么这句话的意思就是说，真正的胜义谛当中这种智慧是无所缘的，没什么可了知的。但是如果按照名言谛的角度来讲，或者按照平时我们宣讲这个无分别智和它的行境、它的对境，如果要从后得位的方式来表达或者要通过分别心的方式来了知，这个什么叫做无分别的行境呢，就可以通过《入中论》当中的这个颂词来进行理解。

那么《入中论》当中这个颂词“不生是实慧离生”，那么这个“不生”是什么呢？这个“不生”就是讲它的这个所缘，它的对境。那么“是实”这个“实”呢就是真实的意思。那么按照胜义谛的角度来讲，一切万法不生，这个就是一切万法的真实性。这个是从所境的角度来讲，法界是不生的一种真实性的。

“慧离生”这三个字主要是从能境的角度来讲，那么因为它的所境是离开了这样一种生住灭等等，它是不生的一种真实义，那么既然法界是无生的，那么他的智慧、能缘它的智慧也是离开生的，也没有一切生生灭灭的戏论。所以说这一句话主要是讲到了在真实义当中所取和能取都不存在。所取的这样一种行境“无生是实”，这个方面就没有这些生住灭这些无生等等都不存在。既然它的所境不存在，它的能境“慧离生”。能够了知它、能够证悟它的智慧也是离开了它的生住灭等等的这样行相的。所以这两句就是讲到了离能取所取，离开了能境所境的这样一种真实义的状态。

那么既然是离开了这一切能取所取的真实义状态，我们又怎么样了知这个菩萨、佛，证悟了这样一种实相呢？“此缘彼相证实义”。那么从世俗谛的角度来讲，我们可以说这个“此”字，第一个“此”，这个“此”就是讲它的能证智。在名言谛的角度来讲，我们可以说，哦，这个能证的智慧缘彼相，这个“彼相”就是无生的真实义，证悟了实义了。又说这个智慧缘取了它的行相之后，证悟了真实义。缘取了无生的实相之后，证悟了真实义。我们可以这样说，可以这样讲。也就是说这两句话把它连起来观察的时候，在胜义当中没有能知所知；那么如果在世俗谛当中，可以说这个智慧缘这种相而证悟了真实义，这个方面是可以讲的。也就是说这个是一种假立的一种认知而已，假立宣说而已，通过假立的方式说有一个智慧去证悟一个这样一种行相。真实分析的时候是没有的，但是在宣说的时候为了让后学者知道这个境界，可以这样表述。

下面打个比喻讲，“如心有相知彼境”。那么这个就是前段时间我们学习过很多的经部宗的观点，“如心有相知彼境”。这个“相”就是讲行相，后面这个“境”就是讲外境。实际上意思来说，那么经部宗它通过这样心识了知外境是不可能的，不能了知外境。为什么呢？因为这个外境是隐蔽分，前段时间我们对这个隐蔽分，对这个知境的问题也是学习过很长时间。实际上按照对方观点来讲，真正的外境是不可知的，但是假立的方式可以知。怎么样通过假立的方式来了知呢？“如心有相”就是在你的心面前显现了这样一个行相，显现了一个这个对境传递出来的一种行相、指点出来的行相，所以说通过了知行相而假立说我了知了外境了。因为这个行相和这个外境非常的相似的缘故，这个叫做一种假立的认知。所以说我们观点也是一样的，“以名言谛说为知”。那么，如果按照胜义谛的角度来讲，没有能知所知。但是通过名言谛的角度来讲，可以假立说通过一个能证的智慧，证知了一个所境的一种法界空性实相，这是完全可以的。所以说《入中论》当中这个颂词，把究竟的真实义和名言谛中假立的意义已经全盘托出了，通过这种方式可以了知中观的意趣。

【“正如色不是耳识的行境而是眼识的对境一样，无分别的对境如果以缘胜义的方式来建立，则无分别与无能取所取的道理也将失毁。”】

那么在名言谛当中，色它作为一种有境的行境，还有就是说这个色法不是耳识的行境，那么这个色法应该是眼识的行境。那么耳识的行境应该是一种声音。那么就说眼识的行境应该是色法，二者之间不能够错乱的，互相之间不能缘的。同样道理，

无分别的对境应该是无分别的，没有任何能取所取、能缘所缘。无分别的对境如果以缘胜义的方式来建立，就是说好像有一个胜义谛作为所缘，然后我一个无分别的智慧缘了一个这样一种胜义。那么这哪里还是一个无分别呢？因为已经存在了缘胜义的一种方式了，已经存在了一个所缘了。

说已经存在一个所缘呢，这个只要存在所缘他就是一种有分别，他就不是无分别。所以说这样一种无分别的对境，如果缘胜义的方式来建立的话那无分别的道理就会失毁，因为他就不是无分别了，然后无能取所取的道理，也应该失毁。那么在这个例子当中呢无分别智慧应该说是一种能取，然后他所缘的胜义法界呢，应该是所取。也就是说如果在胜义谛当中真实存在一个无分别和无分别的对境的一个胜义谛，二者之间有这个真实的能取所取的关系的话，那么我们就说真胜义当中没有能取所取，真胜义是无分别的状态，这方面的道理已经失毁。那么就是说这个究竟来讲的话，在究竟法界当中，没有一个真正的一种能证的智慧和一个所证法界的差别，讲的时候似乎有两个：一个是能证智、一个是所证的这样一种法界，但是究竟的意义上呢法界也就是一种无分别智。无分别智也就是这个法界。所以说二者是这个完全是一味的，他不是通过能取所取的方式来证知的，所以当我们证知的时候呢，就是无分别智慧，他现前的时候呢，这个就是法界的本身。在宣说的时候呢，可以通过说这个是能证的智慧、那个是所证的一种法界，但是实际意义上讲二者是完全一味的。这个方面在大庭当中是完全可以建立的。

【因此，说胜义离心何时何地也无妨害。】

所以我们说胜义谛是离心的境界，在什么时间、什么地方宣说这是完全没有任何的教证和没有任何理证的妨害的。就说完全可以建立起来的。

【如佛经中也广说了超离(一般之识)直至佛智间所有识之行境的道理。】

佛经当中也是广说了超越了从一般的眼耳鼻舌身意，这一般的心识乃至于超离佛智之间的所有识的行境，在《二谛经》当中也是讲，乃至呢就是说超胜一切智智的行境呢在《澄清宝珠论》当中引用过这样的教证，所以说呢这样一种真胜义谛乃至也不是佛的境界乃至不是佛的行境，这是什么意思呢。我们说难道佛都没有办法证悟这个胜义谛吗，佛证悟这个胜义谛，但是呢就说佛也没办法用过，哦我这个是佛智、那个地方有一个胜义，我通过我这个佛智去缘取这个胜义，这个是完全没有的。乃至在佛智之间都没有这样一种能取所取的道理，如果有，那就一定是能取所取，那就不是佛智了。所以说佛经当中说广说超离一般之识，不是一般的心识，就说这个胜义谛呢，他不是一般的心识的境界，乃至也不是佛的境界，佛没办法以佛智作为一种能证，以他的这样一种法界作为他的一种所证，这种能证所知是绝对没有的。所以说从这个意趣来讲的时候说超离了佛智的境界，乃至于佛智间所有识的行境的道理，就说应该熄灭所有的戏论，如果有一点戏论就不是真正的胜义谛了。

【所以，对于直接衡量远离一切名言的究竟胜义来说，世俗的有境——世间之识并非正是量，】

所以说呢对于直接衡量远离一切名言的究竟胜义谛，那么就说我们现在如果真正去衡量就说超离一切名言的究竟真正胜义谛的话，那么世俗的有境，这个世俗的有境呢，就是讲衡量世俗的这样一种有境呢，就是讲世间的识，世间的这种心识呢，不是正量了。我们平时说呢，我觉得是这样的，我是那样的，我亲眼看到的、我亲耳听到的、这个应是正确的。那么这个是在某种条件下，在某个范围当中，我们的眼耳鼻舌身可以做一种暂时的证量，但是呢你要通过这个暂时的证量，去衡量究竟的意义，这种世间识没办法胜任了。超越了他能力的范围，所以说我们无论如何要通过眼识建立一个法性啊，通过耳识去听一个法性啊，通过意识取缘一个法性啊，根本都是做不到的。因为他不是一个真正证量的缘故。

【世间之识除了有一个所依法以外无法缘不依一切、出世间智之行境的法界，就像刚出生的婴儿看太阳以及天盲看色法一样。】

那么就是说世间的识除了有一个所依法以外呢，他没办法缘不依一切的出世间智之行境的法界。也就是说世间之识他总是一个所缘，如果他没有一个所缘，他就不能安立成一个世间识了。所以说这个世间识有一个特点呢，他除了有一个所依法之外呢，缘不到一切不依的、完全超离了一切的这样一种出世间智慧的行境的法界，这个法界是没办法缘的。打比喻讲就好像刚出生的婴儿看不到太阳一样，刚出生的婴儿他眼睛没睁开或刚出生的婴儿他没办法勘忍太阳这样一种强烈的光芒，所以他看不到太阳、没办法见太阳。就是出生的婴儿，还有就是天盲就说是一种盲人，他也看不到色法一样。所以说呢这样一种这个世间的心识啊，世间人的心识啊就好像婴儿一样，这个太阳就像法性一样，二者之间不是能缘所缘的关系，还有呢就说世间的识，犹如盲人一样，真正的法性就像色法一样，在盲人面前没有办法显现色法，在分别识面前也没办法现前法性。

以前不是龙树菩萨讲过一句话么、一个颂词，他说“太末虫处处能缘，独不能缘于火焰；分别识处处能缘，独不能缘于法性”，这个是讲的非常清楚。太末虫是什么东西，我搞不清楚。反正从他的意义来看的时候呢，太末虫呢他们什么都可以缘，但是他就是不能缘火焰，他火焰是缘不了的。这个意思。那么通过这个比喻说明了分别心，处处能缘。什么都可以缘。但是呢独不能够缘于法性、他就是不能缘法性。其他的除了法性之外的这些色法声音等，都可以缘。但是呢就是不能缘法性的。这个问题实际上把我们分别心的境界很狭隘、他不能作为证量的道理呢，讲的非常清楚地、很清楚地已经讲过了，所以说现在我们不要过于相信自己的这样一种分别识，因为对于这样一种出世间的行境来说呢，就好像盲人一样，所以说呢像这样我们应该知道分别心必须要熄灭掉之后，这样一种无分别的智慧才会现前，那么怎么样来熄灭分别心呢，就是在最初修习这个无

分别的智慧的总相之前，必须要从见解上面了知，的确从他的法性的角度来讲，没有一个什么所缘的，的确远离一切戏论。通过中观应成派的观点破斥掉从色法到一切智智之间的这种所缘。从有到这样一种非有非无之间的一种所缘，或者这样从显现到空性之间的一种所缘、乃至空性本身、应成派这个本身的见解，都要破除掉的这个道理呀，首先通过学习的时候必须要了知，了知完之后呢，如是就可以逐渐逐渐的去修持这样一种无分别的行境了。

【如果认为“有所依法”或“无所依法”的想法作为所缘境而以执著相来思量此对境是实相。】

那么这是一个问题、提了一个问。或者有些人的一些想法，有些人认为这个有所依或者无所依，有所依是什么呢，有所依就是讲这些柱子瓶子等等，像这样一种存在的法有所依的法，无所依呢就是讲无实法、无柱、无瓶、石女儿等等，像这样一种无所依法。那么如果认为呢这个有所依或者无所依的这个想法，作为所缘境。就说缘这个有所依或者缘这个无所依而以执著相来思量这个对境就是实相，然后呢把这个有所依和无所依作为一个所缘境，然后通过执著相来思量这个法是实相、那个法是实相，应该是这样的吧，应该有一个这样一种所依才对，那么下面就是讲：

【事实并非如此，因为心所依赖的任何对境，以中观理不可能不予以打破，因为法尔理不具有远近，无论站在任何立场上，喜欢相状的人们所执著的所缘境都是不能安立的。】

那么事实呢并不是说你可以通过一个有所依或者一个无所依的方式来安立实相，不管是有所依也好、还是无所依也好、都没办法安立成实相，为什么？因为我们的心所依赖的任何对境，也就是所依赖的任何对境，不外乎两种了。就是前面所讲到的有所依和无所依，你的心要么是依靠有所依的法、要么是依靠这个无所依的法，那么我们这个心所依赖的任何对境，通过中观的正理，予以观察的时候呢，不可能不予以打破的，中观理有离一多因，有这样一种缘起因啊，有这样一种很多很多的正因、通过这样的正因对有所依的法、无所依的法予以观察的时候呢，没有一个不能打破。就是因为法尔理不具有远近，那么这个法儿的道理呢，不具有远近的；这个法尔理呢，不具有有和无的；这个法尔理呢，是不具有贤劣的。反正呢一切万法，不管你是远的法也好、近的法也好、他是有的法也好、无的法也好、好的法也好、坏的法也好、反正呢在法尔理当中呢，一切都是空性的。他是不具备这样一种差别、不具备这样一种远近的这样一种距离的。无论在任何的历程上喜欢相状的人们所执著的所缘境，都是不能安立的不管你展在任何立场反正呢就说喜欢相状的人们所执著的所缘境一个都不能安立，因为他的法性就是没办法安立一个所缘的，法性呢就是一种离戏的，所以说你不管怎么样站在任何立场，从他的意趣来说，从他的法性来讲没有一个是真正能够安立他的这个自性的。

【如此，在离边空性那一望无际的大海中，当实执的航船沉没之际，贪恋各种各样所缘相之网的三世间意的诸位商主在惊慌失措、魂飞魄散之中虽然准备抓住一个对境的依处，但所依本身也是不坚固的法。】

那么这段话呢，是通过一个很形象的比喻呢，来说明了一些有所依，内心当中有执着的人呢一种心理状态，实际上也是告诉我们呢，就我们在学习这个中观的时候，不要产生这样一种恐怖怖畏之心，那么此处呢，把这个离边的空性比喻成一望无际的大海，就因为这一个一望无际的大海，他是没有边的，啊这个大海非常的大，可以从一个角度来讲他无边无际，虽然就是说从某个角度来讲，怎么样大海都是有边的。但是从一般的语气的角度来讲，我们可以说大海是无边无际的、看待一些这个小水塘啊一些湖泊来讲呢，他是可以说是无边无际的，那么此处呢就把空性，离边的空性和这样一种一望无际的大海做对照比喻的，那么就是说这个实质呢，众生的实质比喻成这个航船一样，那么这个航船在大海当中遇到了风浪他要沉没了，就相当于众生的这个实质他就说受到的似乎是受到威胁了，一般的众生前面我们讲了很多次，他无始以来已经习惯了实质，没有实质就生活不下去了，有这种感觉，所以说当中观宗当中说的，从色法乃至一切自知之间全都是空性的，没有一个法是实有的，这个时候呢就好像他的船要沉没一样，他的感觉他的生命受到了威胁，所以说呢，就是当他的实质被中观宗的理证一个一个观察，没有一个，看起来没有一个能够保得住的时候，他就开始非常非常的惊慌，说这个时候贪恋各种各样行相的网的三世间意的商主，像这样的话就讲到了这个商主比喻成这个修行者呢，修行者，实质比喻成航船，那么这样一种商主比喻成修行者。

那么这些各种各样的修行者，他贪恋各种各样的所缘像，这个是他的一个特点，那么贪恋各种各样的所缘相之网，有些是贪恋世俗五欲的，有些是贪恋这样一种道，有些是贪恋因果，有些是贪恋一个见等等。那么这个贪恋所缘相之网的三世间意，三世间意就是三世间就是三有的意思，就说他具备三有的这样一种意识，他执着于三有的意识的这种，没有超越三有，像这样的话怎么样去落到三有当中，这个意思作为商主他惊慌失措或者魂飞魄散之中，准备抓住一个对境的依处，他要想呢抓住一块木板或者说依靠一个什么救生圈之类的东西，他反正呢，准备要抓住一个对境的依处，他把这个呢作为所依，但是我们应该知道在这个大海当中，这个所依本身他也是不坚固的法，这个木板也好，其他的求生圈也好，他也是一个不坚固的法，最终也要坏散的，说这个方面意思就是说最终是任何一个法都没有办法作为一个依处的，如果真正存在一个实实在在的能作为你的依处的话，那么也很好的，但是实际上呢就说再这样一种空性的大海当中，没有一个法真正能够成为他的依处，那么就是说是像这样一种二取的心识依他起啊、或像这样一种无分的微尘，无分的刹那，就是说一般众生所认为的这个或者那个的神我自性等，像这些法哪一个是真正的坚固的法呢，通过中观的这样一种证理的波浪，一打的时候呢，一分析剖析的时候呢完全碎裂了，连他的身体本身，连他的心本身，也是无全都是一样这个不坚固的法，所以说在这个当中，哪里有一个

实实在在的法，可以让我们去抓的呢，所以让我们认清形势，实际上在整个法界当中，身心乃至于所有的法，全都是无自性的，必须要接受这个现实。

【在法界无边无垠的汪洋中，无始以来束缚轮回之因的所有分别念全部葬身其中，谁人对此又有什么闷闷不乐的呢？】

这个法界就是像无边无垠的汪洋一样，那么无始以来束缚轮回之因的所有分别念，最后呢都要葬身其中的，那么如果说束缚轮回的因的所有分别念葬身其中了，真正一个希求解脱道的人来讲没有什么不高兴的，在入行论智慧品当中呢，寂天菩萨也曾经给我们做一个教诲，那实际上就是说呢，能够导致我们痛苦的就是这个人我，就是这个实质呀，那么现在呢，就是说通过理证观察，把这个实质破掉了，把引发一些痛苦的实质破掉了，你为什么不高兴呢，应该欢喜才对，所以说如果没有抓住正道的扼要，那如果说就是没有了解这个佛法的精华的般若的道理啊，没有知道熄灭分别心，就是真正最快趋入涅槃的这样一种捷径的道理呢，像这样的话一般的修学者，他总是认为中观宗的这个道理哪个地方不对，把什么都破掉了，把我这个道都破了，最后就是说你没有什么得到的，这个就更恐怖了，我修了半天，我就是五岁就出家了，然后什么都抛弃了，最后说什么都没有。这个对他来讲说是很恐怖的事情。

但是我们说不是什么都没有，实际上来讲的话，法性当中你当证悟的时候的确没什么可得的，但是在世俗谛当中，你如果这样清净之后呢，你当然可以在名言谛当中安立一个道果，但是呢如果众生没有分析世俗和胜义谛的道理呢，没有把实相和现相分析清楚，他肯定会产生这样一种恐怖的，所以说我们就说在在的说、在在的强调一定要正确无误的来认知空性的相，如果你没有正确无误的认知空性相，在这个当中就会出现歧途啊、出现歧途，如果你正确无误的认知了空性的相呢，没有什么可恐怖的，就像这段话当中所讲的，没有什么闷闷不乐的，应该非常高兴，你找到了证道的关键的缘故，就是这样的。

【要拥有不住一切的涅槃国政就必须生起无分别的智慧，因此具有深深胜解的诸位对于此理非但丝毫不惧，反而会兴高采烈。】

那么就如果我们想要拥有不住一切的涅槃国政，也就是说真正的证悟涅槃成佛的话，就必须生起无分别的智慧，那么你没有无分别的智慧，是得不到不住一切涅槃国政的，因此说呢具有深深胜解的诸位，就是说对于在无自性、对于无分别的道理已经深深的认可了，产生一个深深胜解的诸位呢，对于这个道理非但不会产生畏惧心，反而是非常高兴，反而是因为找到了正道而非常高兴，兴高采烈。

【尽管中观的所有论典均开显了万法无自性，但对于无自性与空性可以理解成相似胜义与真实胜义的差别。】

那么此处呢，是把这个无自性和空性就异议的角度来讲啊做一个比较，那么尽管中观所有的论点都是开显万法无自性的，这个无二法无知是一种共同的说法，但对于这个方面呢，就是说对于无自性和空性这两个词呢，分别可以理解成无自性就是讲的相似胜义，而空性讲的是真实胜义，可以这样理解。

【按照真实胜义来说，远离一切戏论，如云：“所谓空性是一无所见之异名。”】

那么按照真实胜义的空性来讲的时候呢，应该离开一切戏论的，空性就是离开一切戏论的，就好像佛经当中这样讲，所谓的空性呢就是一无所见的一种意义，什么都见不到，离开一切戏论，这个就叫做空性。

【对此生起定解之后万万不可再以无自性的词句来固步自封，其实“无自性”就是为了说明远离戏论之义。】

那么对于这样的空性，对于一无所见产生定解之后呢，再不要以无自性的词句来固步自封了，因为这种无自性呢有些宗派喜欢使用这个无自性，那么使用这个无自性的意思就是说，有显现但是他无自性，所以说他对于这个显现方面呢，是没有完全破掉，对无自性方面的这个耽着啊，还是没有破掉，所以我们对于这种观点麦彭仁波切就教诫说呢，如果你对于空性无所见的异名产生定解之后呢，就在不要以无自性的词句来固步自封了，应该把这样一种无自性的词句打破，抛弃无自性的执着，那么真正的趋入一无所见的空性当中。

其实呢无自性也就是说明了远离一切戏论的意思，从他的真正的表达的意思来讲，所谓的无自性就是说没有一点戏论的意思，这个方面就是教诫对于这样一种无自性，对这个单空有执着的认为，教诫的时候就说呢，实际上就是说无自性他，似乎说是缘起有、自性无，就是说有缘起、而没有自性他似乎要表达这个含义，麦彭仁波切说必须要把这样一层的执着有破掉。

【如《显句论》中讲述：有人言：没有任何给予你的财物，对方说：那么请将“一无所有”的财物给我吧。有什么办法能让他拥有不存在的财物呢？务必要清楚耽著空性也与之相同。】

那么在《显句论》当中，用一个例子说明这个问题不能耽著空性，比如说呢，一个人说我没有可以给你的财物，那么对方没有理解他没有给你财务就是说什么都没有了的意思，他就认为这个一无所有的财物是一个财物，他就说呢那么把这个一无所有的财物给我吧。那么就说月称菩萨也是这样分析了，在这个地方也是这样讲：有什么办法让他拥有不存在的财物呢？它本来不存在，给他了也是实际上什么都没给一样的。所以如果没有理解到真正的含义就会出现这个问题。所以“务必要清楚耽著空性也与之相同”。

本来佛陀说一切万法都是无自性的，那么他就说：无自性的东西我要证悟。那么实际上这个无自性就说空性什么都不存在，最后你耽著无自性、耽著空性也和上述的比喻是一样的。你这样耽著下去得不到任何的实义。就好像前面这个人，他对一无所有的财物抱有很强烈的信心，很强烈的想拥有的意愿，逼着盼着要得到、一个这个所谓的一个一无所有的财物。但最

后来讲他得不到什么。所以此处也是一样的，人们的心识它总是想要得到一个空性，这个空性是个所得，他的心一直有这样期盼。但是如果你这样期盼下去也是没有一个什么真正的所得的。最后你如果认为的话、你最后失望的，为什么呢？最后你发现所谓的空性就什么都不存在的状态叫空性。所以说满足不了我们的分别念的这个希求心。

【总之，心中具有万法无自性的执著相实际上是相似胜义的有境，而真实胜义完全是远离承认与戏论的，】

那么，总之我们要应该知道心中具有万法无自性的一种执著，实际上是相似胜义的有境，我们内心当中认为一切万法无自性的，这种执著相是相似胜义谛的一种有境的状态。而真实胜义完全是远离承认、远离戏论的。

【必须要以此来辨别清楚含义的要点，而单单依靠无自性的片面词句则无法认清。】

所以说我们必须要通过这个方式来辨别清楚它含义到底指什么的，否则这样单单依靠无自性的片面词句呢，没办法分清这个含义的要点。那么通过无自性的片面词句，到底是讲内心当中有一个万法无自性的执著相呢？还是说胜义谛是远离一切承认戏论的。单单凭借无自性的片面词句是没办法认清的。所以说要打破一切戏论安住在真正的空性当中。

【应成派与自续派的说法虽然圆融无违而于究竟的离戏要义中无二无别，但在辨别后得时按照自续派的观点将胜义分为两个则有便宜之处；】

那么就应成派和自续派的说法，就像此处所讲的一样圆融无违，那么在究竟的离戏要点当中是无二无别的。但是在着重讲的时候，比如说在辨别后得的时候，在辨别后得、在辨别我们的分别心在要是了知一个相似胜义和真实胜义的时候，按照自续派的观点就把胜义谛分为两个，比如说本论，它把胜义谛分为一个相似胜义和一个真实胜义，是一个便宜之处。这个便宜就是说很方便，很方便、很合适的意思，很方便很合适这个叫便宜。那么就有很方便很合适的这种地方，一方面就说它究竟安立的究竟胜义谛，所以说也不会耽著一个单空它是不可破的这种问题；它也安立了两个相似胜义趣入到真实胜义，它就给一般的众生的分别心有了个过渡的桥梁了，可以通过相似胜义谛、过渡到真实胜义当中。所以这样分别来讲对于一般的众生来讲非常好。

【如果悟入入定无分别智慧中，则无需分开，即建立大离戏的本性。】

那么如果已经悟入了入定无分别的智慧，那不是随顺后得位的分别而是随顺悟入入定无分别的智慧，那么这个时候就无需分开相似胜义谛和真实胜义谛的这样差别了，这个时候就直接建立一切的大离戏的本性。

【只有通达了此理，才能掌握中观的究竟要点，否则实在是困难重重。】

只有掌握了上述这些道理之后，中观宗当中相似胜义谛和究竟胜义谛和暂时可以分开相似胜义和究竟胜义，就说暂时可以分究竟来讲、没办法分别的、这样一种究竟要点可以掌握，否则的话是困难重重。真正要了解中观的意趣非常困难的。

【从相似胜义的角度而言，所谓的“生与无生”仅是相互观待而安立的，这两者如果以理分析，则同样不成立。】

那么如果从相似的胜义谛角度来看的时候呢，它就存在显现和空性、生和无生等等这样一种安立的方式。那么实际上所谓的生和无生，仅仅是相互观待的，那么这个无生是观待生，生也是观待无生，所以说二者之间相互观待，实际上两者都是没办法真实成立的。因为它是互相依赖的缘故，那么这两者如果通过正理的分析的时候呢，同样都是没办法成立的。

【如果明明能够摒除耽著境，却始终不放弃无生的执著，那么实难契合万法的法尔，由此生等的耽著也无法予以断除。】

那么如果明明有能力有理证，可以摒除这样一种耽著境，不管是生的耽著境也好，还是无生的耽著境也好，都可以耽著。但是呢始终不放弃无生的耽著，就是对方他可以对于生的耽著可以破掉，但是对于无生的耽著他就说不愿意放或不敢放，不放弃这样无生耽著，他总是把无生作为一个耽著的对境，作为一个所缘，而且认为呢，入定的时候也有这样空性的执著，佛成佛之后，还是有这样单空的执著，像这样有这样安立的方式。那么如果始终不放弃的话实难契合万法的法性的，由此生等的耽著，也是无法予以彻底抛除的。为什么这样讲呢？因为就说无生它实际上是一种生的一面，只是安立生的一面。所以说如果你把无生的这个方面不放弃的话，对它的这样一种有实法的一部分可以抛除，但是所有的部分不一定能够真正予以断除的。因为你像这样讲的时候，前面不是讲它分开二谛吗？分开二谛的时候，如果你的胜义当中不放弃无生，那么在名言谛当中，这个生显现方面的执著呢，还是没办法予以断除的。所以说从这个地方分析下来的，生等的耽著最后也是没办法予以断除了。

【对方的想法是这样的：诸如拿“无瓶的执著”来说，如果所破瓶子的行相与排除瓶子相之分别念二者不存在，也就不执著无瓶，然而无瓶的分别念是单空的有境。】

那么对方的想法是这样的：对方的想法分开二谛了，分开二谛就是比如说拿一个“无瓶的执著”，我要执著这个瓶不存在，这个瓶是空性的，拿这个无瓶的执著相来说，那么这个时候他就觉得有两个法不可不存在：一个是所破瓶子的行相应有的；然后第二个就说排除瓶子相的分别念也应该有的。也就是说在世俗谛当中所破瓶子的行相，这个可以存在，必须要存在；胜义谛当中呢排除瓶子相的这样一种单空的分别念、无实的分别念应该存在。那么就说如果这两者不存在，那就没有办法执著无瓶了，我们怎么样说这个瓶不存在呢？应该说这个无瓶是存在的。所以说这个瓶子相和这样一种执著没有瓶子的相二者分别都应该存在，否则不能执著所谓的无瓶的这样道理。

【然而无瓶的分别念是单空的有境。】

那么这个是什么意思呢？它意思说呢这样一种单空是存在的，比如说这个无瓶，这个无瓶是存在的，而且它是实相，所以说这个无瓶它的对境应该是存在的，那么如果说无瓶的对境是存在，那么无瓶的分别念，那就是缘这个无瓶的这样一种心念啊，那么这个单空的有境的缘故这个无瓶的分别念，也应该是存在的，不能破的，这种执著相不能够破。像这样讲的时候，它就说最后要保持这样一种无瓶的分别念。

【在没有瓶子的地方，所谓的瓶子在名言中也不存在，因此也体现不出缘起性空双运的意义。】

他就说我们这样一种瓶子的显现相，在世俗有而胜义无，所以说就是因为胜义有世俗无的缘故，它是缘起性空的，缘起性空双运的。但是呢如果说连瓶子都没有了，因为它前面的意思就说所破瓶子的行相是应该存在的嘛。那么如果反过来讲，它的意思说反过来讲，如果没有瓶子、在一个没有瓶子的地方，所谓瓶子在名言中不存在了，没有瓶子，那么如果没有瓶子的话，它的空虽然有，但是没有它的现，它虽然有空，但是没有它的现，没有它的现的缘故就是没办法体现，缘起性空双运的意义了。

因此说必须要在有瓶子地方，瓶子的行相要保留。然后在观察的时候，哦，排除瓶子的分别念的这个无瓶的状态要保留，这个时候现就是空、空就是现了。如果这个时候你没有显现只有一个空，那么怎么样体现它缘起性空的双运的含义呢？没办法体现的，它是这样的。

【生等虽然在名言中存在，但实有的生绝对无有，这才是缘起性空的实相，由于是与之相符的智慧，因此对无生的执著永远不能推翻。】

那么就说他排除了前面这个不可能的情况之后呢，安立它自己正确的宗义，它就说生等虽然在名言当中存在的，那么瓶子的生、瓶子的行相呢，在名言当中存在，但实有的生是绝对没有的，在显现生的时候没有一个实有的生，所以说就在显现的时候是空性的。这个才是缘起性空的实相，那这个就是缘起而性空，性空而缘起。所以说因为这样一种无生的执著，是和这样缘起性空相符的智慧的缘故，所以说对无生的执著永远不能推翻。它就说要保留一个无生的状态，要保留一个无生的执著的状态，所以这个永远没办法推翻的。

那么这样一种安立的方式呢，对于一个初学者来讲，很容易安立，很容易确定，这个是他名言谛当中一定要有他的显现，没有他的显现安立不了缘起性空，也在显现的时候没有实有生，这个方面就可以安立他缘起性空，对初学来讲很容易相合。但是呢实际上呢，对于了义的观点来讲呢，还是有不了义的这个安立的方式。

【这种想法也不正确，正因为是双运，所以它的本体真如必然远离言说而住，否则，所缘境怎么会不成为存在的法呢？】

你这样一种想法也是不正确的，在胜义理论的观察的时候分一开二谛啊，在名言谛当中有显现，在胜义谛当中单空，而且呢有一种对单空的执著，这个想法是不正确的。正因为是现空双运，现空双泯的一种状态，所以说他的本体真如啊，必然是远离言说的。而远离思维，远离言说，而前面你自己的观点呢说，有思维可无声的执著，不能够推翻，可以言说的这种状态呢，所以说像这样真如的本体应该是远离言说的，否则呢这个所缘境怎么会不成为存在的法呢，应该存在的。如果他存在的话，那么就不是空性了，因为他存在的缘故。

【然而，凭借分别念将现空结合在一起而执著绝不会成为相合究竟实相的智慧。】

那么这边有一个通过分别心安立的瓶子，那边呢有一个通过分别心安立的空性，而这后面呢通过分别念把二者合在一起？？这是时候说现空又运。就好像呢这边有一条白绳，那边有一条黑绳，两个都是存在的。后面呢我们说把他搓在一起呢，搓在一起就会成为双运，成了一股了，成了双运了。这个是不是一个真正的双运呢？这个不会成为真正的这个相合究竟的实相的一种智慧，这个不是一种真正的智慧。因为呢首先有两个法，然后把两个法搓在一起，这个还是有一种所缘，还是有一种执着的。

【如果以胜义的观察理来分析，则不可推翻的名言之生与它上面的无生这两者同样了不可得。】

那么如果通过胜义的观察理证来分析的时候呢，所谓的不可推翻的名言的生，和他这个名言生上面的无生这两者，观察以后都同样了不可得，都可以统统推翻。因此在真实胜义的这一场合里，应成派与自续派的密意完全一致。所以说呢不单单是应成派呢，即便在自续派在讲他究竟观点的时候，应成派和自续派的密意呢是完全相合完全一致呢，都不承许一个所谓生和无生，所谓的不灭的显现呐或者说观待这个显现的无生呐，全部都是推翻的，一点都不承认的。

【假设以名义的分别念执著所谓的“无自性”等已不复存在而仍旧不见实相，那么诸位圣者以远离分别念的现量也难以照见实相了。】

这一段话的意思呢，在讲总义的时候也曾经有所提及的。就是说对方他认为呢这个无分别的执着不能抛弃，不能抛弃。因为这个无自性呢，这个无自性的执着是不能够抛弃的，单空的分别是不能抛弃的。因为他是这个菩萨的所缘的缘故，所以说如果你把这个无自性要抛弃呢，即便这个无自性不存在了，仍然见不到实相。为什么呢，因为无自性本身就是实相，你把无自性抛弃了就相当于承许有自性了，所以说呢像这样来讲的时候不见实相的。他的意思就是说呢，这个无自性的执著啊，不能够抛弃的，如果你抛弃了他，不能见实相的，就是这个意思。

那么我们说呢，如果说抛弃了这个还不见实相的话，那么就说是这个诸位圣者，以远离分别念的现量也难以照见实相，为什么呢？因为他没有一个是所谓有无是非的这样一种执著的。诸圣者没有有无是非的执著，按照你的观点来讲，如果不执著单空，没有一个无自性的耽着，就没有办法见实相。那么诸位圣者呢，诸位圣者在他的这个，就佛陀在经典当中，菩萨在论典当中，讲他们证悟境界的时候呢，都说远离一切分别念的现量。那么按照你的观点来讲，他们也没办法真正地现量照见实相的，应该有这个过失。

【如果对方认为在凡夫地时只是观修而已。】

那么对于这个远离分别念的现量问题呢，对方认为呢，就说是这个在这个凡夫地的时候呢，只是观修，没办法真正地生起证悟，没办法证悟这个无分别念。所以说在凡夫地的时候还是应该有执著，他应该他要表达一个是这个含义。他就在凡夫地的时候，无论如何呢他是没办法做到无分别的，所以他在凡夫地的时候，应该还是要随顺分别。那么我们下面回答，后面这句话是回答的意思，

【那为什么不生起随同圣者的无分别智慧呢？】

那么当然我们也承认在凡夫地的时候，没办法真正地显现无分别的自相，但是在凡夫地的时候呢，可以随同圣者的无分别智慧而生起他的总相，这个是可以生起来的，这个可以生起来。所以说像这样讲，无论如何呢就说虽然在凡夫地的时候，没有办法真实地去显现无分别智，但是呢，随同圣者的无分别智慧，这个必须要生起来。因为圣者安住的是无分别智，那么你要做为趣入无分别智者的正因，你在凡夫地的时候必须要串习他的总相。如果说你不串习他的总相的话，你怎么样通过一个很粗的分别念，一下子到了无分别当中去，这是很困难的事情啊，所以说在凡夫地时候呢，还是要随顺无分别智慧的总相去串习。虽然没有办法摆脱，但是你的修法的相续呀还是朝向无分别智慧的方向去的。所以说逐渐逐渐地要泯灭掉对于这个有分别的这个，对于这样一种这个无自性的执著，还是要泯灭掉。尤其是在见解上面，首先你就要认识，像这样一界圣者的智慧是无分别的，所以说现在我要修行的这样法性，心性呢也应该无分别的。必须要认识这一点，而对方的意思就是说，这个无自性的执著是不能够抛弃的，这个方面又不对了。

【对方认为：正因为不能做到这一点，所以暂时不能舍弃执著相。】

对方说呢正是因为你没办法做到一下子无分别呢，所以说你还是暂时来讲不能够舍弃执著相吧。这个执著相还是不能够舍弃，总之他牢牢地抱着这个执著相不放。那么下面说呢，

【有谁让你们以强制性方法舍弃它了。】

这句话的意思意味深长啊，实际上就说是我们在凡夫位的时候呢，没办法舍弃，而且也没办法通过强制性的方法舍弃它，所以说谁让你们用强制性的方法舍弃它了？佛让你们吗？还是菩提？都没有。那么这句话的意思是什么呢？凡夫地的时候没办法舍弃执著相，但是呢我们也没有必要强制性地舍弃它，舍弃不了。那么这个怎么办呢？逐渐逐渐地舍弃。首先要认知，通过正见来认知一切都是无可执著、无可分别的，然后呢通过这样一种这个修法，逐渐逐渐地细化这样的分别念，最后把这样一种分别念呢，就说是这个完全地断除，这个是做得到的。所以说这个是循序渐进，而不是强制性的方法去舍弃它的。还有另外一层意思就是说呢，你如果实在不想舍弃也没有人强制让你舍弃的，但是呢实际上这个法性就是这样的，你如果你不舍弃，你不能够趣入到法性当中。你如果实在不愿意舍弃，你就拿着嘛，拿着就可以了，就是有这样一个意思了。

【但必须对不可思议的法性之理生起诚信。】

但不管怎么样呢，首先我们必须要对不可思议的法性，就是远离分别的，不可思议的法性之理首先要产生一个诚信。

【相反，如果一边认为甚深境界为何不是寻思的对境，一边将微妙的智慧行境带入心识的领域，则已丧失了如来教精华的要点。】

那么如果没有对不可思议的法性生起诚信，这个地方就说这个法性是不可思议的。那么如果没有认为法性是不可思议的，相反呢，如果一边认为甚深的境界为何不是寻伺的对境，为什么我的分别念就不能够认知这个法性呢？为什么我的分别念就不能认知这个甚深的行境呢？一边认为甚深行境应该是分别念可以认知的，比如说单空啊等等。一边呢就将微妙的智慧的行境带入到了心识的领域当中，就把这个微妙的智慧呢，行境呢带入到了心识的领域当中，那么这个时候已经丧失了如来教法精华的要点了。所以这两句话的对比的意思就是说，这个法性应该是不可以思议的，但是呢如果我们认为，我通过分别心，我就已经认知了法性了，一边认为我的分别心，为什么不能认知呢，应该可以认知，一方面就已经把这样一种最为殊胜的无分别智慧的对境带到了心识的领域当中，这个就成了一个所破啦。就是我们心识面前的这样一种所谓的无分别智慧了，或者说心识面前的这样一种智慧了，这方面就不是真正的智慧，已经变成心识的特点了。

【因此，千万不要执著容易相应自心的观点而舍弃甚深之法。】

所以说呢我们在抉择见的时候，千万不要执著容易相合自性的观点，像这样一种世间五欲啊容易相合自性。这当然我们就不讲了，不是在这个地方所讲的。还有一个就是说单空的境界，单空的状态最容易相合自心了。为什么？这个心可以执著嘛，可以缘取，所以说呢这样一种单空的状态呢，容易相应自心。麦彭仁波切说呢，我们在抉择正见的时候，千万不要执著容易相应自心的观点，然后呢一直耽着在这个上面，最后舍弃了不可思议的、我们的心不能缘的、甚深的教法，千万不要这

样做。如果这样做的话，一方面你的心很舒服啊，因为相应了自己的心了。但是呢从另外一个角度来讲啊，这个已经不是佛欢喜的正道了。佛欢喜的正道是离心的境界，远离分别心的境界，这才是佛欢喜的正道。

【如云：“对二谛之法理长久熟练，才能生起相合智慧之安忍尔时，对离心之境界稍稍诚信后，再借助修习方可现前。”】

那么这个教证，就是讲到要循序渐进，和前面呢，有谁让你们用强制性方法舍弃它的，像这样的话是遥相呼应的。就是说我们不能以强制性的方法来舍弃它的，这个是做不到的，那么，既然没办法通过强制性方法舍弃它，那到底怎么做呢？这个方面教导说，对二谛的法理长久熟练，这个是第一个要点。那么我们对于世俗谛和胜义谛的法理必须要长久去学习和熏习，长久地去熟练它，这个时候才能生起相合智慧的安忍，随顺于智慧的法忍才能够生起来，就是说相续当中产生一个不可动摇的正见。

然后呢，尔时对离心的境界稍稍诚信，这个时候我们知道一切的万法的这样一种法界，一切万法的境界应该是离心的境界，对这个离心的境界生起诚信之后，再借助修习方可显现，看这个方面的次第是很明显的，后面你通过有了正见、有了定解后，再借助不间断的串习，不间断的修习，象这样一种离心的境界才可以在我们的这样一种智慧的面前完全显露，完全呈现出来，这个方面通过这样一种方式就可以让我们无分别智慧现前，实际上，一方面是在对对方的问题的一个回答，一方面也是借助佛经当中的道理，让我们知道怎么样才能够现前无分别智。

首先对于这种二谛的法理长久的地去闻思，长久地熟练，生起相合智慧的安忍，对这个离心的境界稍稍承许之后，再要去修习。当然通过修所生慧，这时候无分别智慧才可以现前出来的。

【对于佛菩萨们这段语重心长的金刚语加以思维，希望你们能放下以观现世之心固执己见与怯懦不前这两种心态而逐步趋入不可思议的智慧法理中。】

对于佛菩萨这段语重心长的金刚语我们加以思维的时候，能够领悟到他的这样一种修行的过程。所以说，希望修学者或者对方、像我们这样的修行者呢，放下二种心态，一种心态是以观现世的心固执己见，什么是以观现实之心固执己见呢？就是前面在这段中讲到的，他认为这个甚深境界为什么不是寻伺的对境呢？这种寻伺的对境就是观现世的心，固执己见就认为，我通过我的分别念就可以认知法性，分别心就可以认知法性了，这个方面就算是一种极端，所以说，像这样讲的时候，分别心就能够缘法性，我的分别心就一定可以见到他的实相空性，这个方面是观现世的心、这种固执己见的、这要放下；

第二个要放下怯懦不前，他觉得这么甚深的法性，我这个分别心怎么能够趋入呀，这个法性太甚深了，一定要离心才能够证悟，而我现在的分别心这么重，我的实执这么重，这是永远不可能做得到的，这就是第二个极端，怯懦不前的极端。所以说，按照前面这段话，两种极端都要放下，一个是胜义谛不是分别心的状态，这个极端要放下，第二个极端就是说可以现证，只要我方法得当，只要我不放弃精进，我是一定能够趋入无分别的，就象前面所讲到的一样，你首先对二谛之理长久熟练，及至于最后修习（智慧）现前，这个没有什么不可以做到的。诸佛菩萨以前也是凡夫人，都是和我们一样的具缚凡夫，后面呢因为发起了菩提心，产生了一个修道的决心，后面通过正确的方式，积累了资粮，修习了法性，最后证悟了佛果。佛陀说，任何一个人通过如果这样修学都可以成佛，那有什么不可以成佛的呢？可以成佛。所以说，放下这个怯懦不前的心态，逐步修行可以趋入不可思议的智慧法理当中。

【《楞伽经》中也说：“有之对立无，有亦无对立，是故莫说无，亦不假立有。何者皆不生，不将有灭亡，见无世间相，彼无有与无。”】

那么这个有和无，实际上都是不存在的，在《楞伽经》中说，“有之对立”，有的对立面是无，有无对立，实际上上师的意思在讲义当中讲了，实际上从语气上来讲和意义上讲，应该反过来说，无亦对立有。

但是上师说，藏文就是这样一种次第，好象就是说，第一个也是讲有的对立无，第二个也是讲有的对立无，实际上这个方面就是说，有的对立无，无的对立有的意思。

“是故莫说无，亦不假立有”，所以说，象这样因为有和无是对立的，对立的意思就是有看待的意思，那么既然二者是看待的，所以说，有和无二者都不真实。“是故莫说无，亦不假立有”，在究竟的实相中，有和无都是不存在的。

“何者皆不生，不将有灭亡”，实际上，一切法都没真正产生过，也不是把“有的”法灭亡。“不将有灭亡”，不是把“有的”法灭亡之后现起一个无相，有灭亡之后见无。

“见无世间相”，实际上“彼无有亦无”，在究竟的实相当中，有和无都是不存在的，都是没有的，应该对这种一切实相的法性当中不存在有无的观点要生起一种定解。

今天的讲课就到这里。

《中观庄严论释》生西法师辅导第79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，我们今天继续宣讲麦彭仁波切所造的《中观庄严论释·文殊上师欢喜教言论》。那么如今宣讲的内容是讲胜义谛当中，胜义谛的本性不是言思的对境。那么胜义谛的对境不是言思的对境，一方面说我们执著的这种有法或者执著无法，执著显现或者执著空性，这一方面都不是真正了义的胜义谛。

为什么这样讲呢？因为这些有或者无呢，一方面可以做为心的对境，一方面可以作为言思的对境。所以说从这个方面安立的时候，我们知道这样一种有和无等，都不能去执著。前面引用了《楞伽经》的观点，对于有和无不存在的道理已经做了观察。那么下面来进一步宣讲。

【云尼玛吝派等外宗也声称：“乳无酸奶先前无，酸奶无乳灭后无，兔头无角根本无，牛上无马相互无。”】

那么云尼玛吝派这是一个外道的宗派。那么这个外道宗派当中也是这样声称的，对于这个无和对于这个有，实际上是互相看待而成立的迹象是非常明显的。

首先是“乳无酸奶先前无”。在这个四种无当中，第一种无就叫做先前无。什么是先前无呢？比如说以乳和酸奶为例子宣讲的时候，那么在就是说牛奶位根本还不存在酸奶，因为这个牛奶是因酸奶是果，牛奶在前面酸奶在后面。所以说在牛奶上面怎么观察一点得不到酸奶的这种自性。所以说在牛乳当中，在奶当中没有酸奶是先前无，在牛奶当中不存在这个酸奶所以说叫先前无。

“酸奶无乳灭后无”，那么后面当酸奶生起来的时候，在酸奶当中找不到牛奶的自性，所以说叫做灭后无。那么就是说这样一种牛奶灭掉之后就没有再存在了。所以说这个叫做灭后无。

“兔头无脚根本无”，第三种无叫做根本无。根本无就是说在兔子的头上根本就没有角，这个方面就叫做根本无。

那么第四种无叫相互无。相互无是“牛上无马相互无”。牛上面是没有马，马上面也没有牛，所以说这个叫做相互无。他们成立了这样一种四种无的观点。

【他们承许这四种“无”为异转物。】

那么这个异转物上师在解释的时候，这个异转物从两个方面解释的。一个方面这个异转物就是说是互相看待，互相这样看待就叫做异法转为他法，异转物。还有一个，另外一种解释方式，这个异转物就是说，这个所谓的无，它是通过有转变而来的，通过有转变为无，或者通过无转变为有。像这样一种无是称之为异转物，从这个方面来安立的。

【从“有”的对立面而安立“无”相当于灭后无等三种。】

那么其中以有作为对立面，而安立的无，相当于后面三种，就是灭后无，根本无，相互无，就是这三种无。那么第一种无是先前无，先前无它就是说没有很明显的迹象说是有的对立面安立无，而后面三种是在有的对立面安立成这样一种没有。

【因此，无实也是从有实的对立面角度而安立的。】

也就是说不要说是在这个佛教当中，即便是在这个外道宗派当中，他们在安立这个无的时候也有这样一种异转物的安立，是有的对立面而安立为无。所以说实际上观察的时候，有为不存在实有，无有不存在实无。所以说无实也是从有实的对立面的角度而安立的，它一定是从有的对立面而安立。所以说，这个无我们知道没有办法成立是一种实有的观点。

【假设没有确定石女与通常的儿子存在，那么所谓“石女的儿子”这一相似概念也无立足之地。】

那么就无实法它是怎么样安立的呢？无实法实际上是从概念上而安立的。那么在讲这个石女儿的时候，这个当中首先要确定一个石女。那么石女儿是不存在的，但是这个石女是可以存在。石女就是在世间当中没有生育能力的女人就叫做石女。那么这个石女是在世俗谛当中没有办法生育的女人是存在的。首先要确定有石女。

那么有了石女之后，后面要确定儿子。那么石女的儿子呢，是其他某一个有情的这样一种儿子，他是存在的。所以说把石女和把儿子联合起来、观察起来的时候，这个时候就存在了一个石女儿的概念，石女儿的概念。所以说石女儿的概念在我们的脑海当中，在我们的相续当中可以有一个这样一种概念的存在。

所以说这样的话就有一个石女儿的概念，它是确定了石女儿通常的儿子的。如果没有确定石女通常儿子的存在，石女儿的概念也没有办法在我们的相续当中出现出这个总相来。

【单单依赖概念也能作为“无”的名言。】

所以说单单依靠一个概念可以作为无的名言，它不存在。那么这个无的名言可以通过概念来成立的。

【兔角等也与之相同。】

像兔角龟毛等等也是和这个相同的，所以说单单依靠概念也能做无的名言。实际上从另外一个角度也是说明了，所谓的无只是一个概念而已。除了这个概念之外，没有一个实体存在的。所以说当我们把有法破掉之后，有何必，或者说为什么要去执著一个无法呢？为什么要执著一个无实，或者执著空性呢？这个方面都是没有办法安立的，它只是一个概念而已。

【“无”的对立面即是“有”。譬如，所谓“生”是从前所未有的角度而共称的，如果先前已有，则与产生相违；】

那么就是说所谓的无的对立面就是有，有和无二者之间都是这样互相对立，互相观待而安立的。比如说就这个生而言，所谓的生是前所未有的。那么就是说这个生法就是以前没有，现在舍弃了没有而产生的，就是前所未有的角度来安立生的。

“如果先前已有，则与产生相违”如果以前已经有了，就不用再生了，就不用再生。在《入中论》当中讲这个生的功德的时候，就是说这个生的功德就是以前没有，现在让它生起来，可以说这个方面就是说它的生的功德。但是如果按照数论外道的观点，那么这个生已经有了，这个果法已经生出来了，就不用再生，失去了它的功德，有这样的讲法。

所以说如果这样的生是以前已经存在的东西，那何必又让它重新产生呢？它以前有的就和前面没有、现在有这个法相、这个特征呢已经矛盾了。所以说先前已有的法是绝对不可能再生的。

【如果本有的“生”还要产生，则那一“生”同样会再度产生，结果就成了无穷无尽。】

那么如果本来已经存在的法，已经生了，但是如果还要进一步产生，已经有的法还要产生，那么这个生后面也同样会再度产生第二个生，第三个生，第四个生。那么后面就会变成无穷无尽。

按理来说这个所谓的生，是以前没有，现在就舍弃没有的状态，重新产生出来。那么这个方面就是说以前没有，先无后有这个叫生。那么如果说以前有了，但是现在还要生的话，如果说是已经有了还要生第一个生，同样也会再产生后面的生，所以后面就会变成无穷无尽的生。

【由此可见，有无、有实无实，空不空等这一切仅是以分别念来安立的，根本不是离戏法性的实相。】

那么由此可见所谓的有无这个也是通过分别心来安立的，有实无实的法，空和不空等等的一切都是通过分别心来安立的。实际上就是如果耽著在有无任何一个法上面，不是离戏的法相。那么如果耽著在有实无实上面，如果耽著在空和不空上面，实际上都没有真正趋入到离戏法性实相的状态上面去。

这个方面的意思是很明显的。如果真正要趋入离戏的实相，必须要彻底地遣除对有无的执著，对空和不空的执著等等，把这一切执著完全抛弃之后，这个时候就可以安立成一个离戏法性的实相了。就是这样的。

【我们应当明白，一旦获得了无分别智慧以后安住于离戏的境界中，就会远远离开分别妄念动摇的魔地，而踏入佛陀所欢喜之道。】

通过前面的分析，那我们应该明白了，一旦获得了无分别智慧以后，能够安住在离戏的境界当中就会远远离开分别妄念，动摇的魔地。那么这个时候就踏入了佛陀欢喜的正道了。

无分别智慧它一定是安立在离戏的状态，那么这个“戏”是分别念的境界，所以要获得无分别智慧，一定要远离分别妄念。那么这个分别妄念有很多种，前面讲过有粗的，有细的，有这些常断，有这些有无，有这些现和空，有这些世俗和胜义啊等等，像这样一种分别妄念动摇魔地，都要离开，都必定会离开。

这个时候呢，已经踏入了佛陀欢喜的道。为什么是佛陀欢喜的道呢？因为就是你说你所安住的这个道，是佛陀所经由的正道，佛陀也是通过这个道而成就的。那么你这个道是相合于实相完全是这样一种实相本体。所以说呢，佛陀乐于见到他的这样一种佛子，能够升起真正的证悟。所以说当你真正能够安住再这个经典当中的时候呢，佛陀是非常欢喜的。这就叫佛陀欢喜的正道。

【《华严经》云：“细微难知大仙道，无念难观非念境，自性寂灭无生灭，敏锐智者方通晓。】

那么这个话语当中呢是讲这样一种无念智慧的时候呢，是这样讲的，细微难知大仙道。那么大仙呢就是指佛陀。大仙道就是指佛道。那么这样一种佛道呢，是非常细微的。难知的一种正道。平时我们说我们已经踏入了佛道了。这个从范范的角度来讲，大的角度来讲是这样了。

但是要是真正对这个佛道本身做一个详细的观察的话。我们会发现这样一种这个佛道非常的细微难知。难以通晓，就是在佛法当中讲到的世俗谛的本体，胜义谛的本体。胜义谛当中离隙的本体等等。这些方面都是非常细微的。非常难以通晓的。

无念难观非念境，那么这样一种这个大仙道呢，它是一种无念的本体。所以说这个无念的本体呢，通过我们的分别念呢，非常难以观察，因为我们的分别念呢，总是有这样或那样的执著。有这样或那样的分别。而这个道的本体呢它是一种无念的本体。所以说呢因为这样一种正道非念境、而不是分别念的对境缘故，所以说他的本性是非常难以观察的。非常难以体会的。

自性寂灭无生灭，这句话呢，是从三世的角度来讲的。三世，离开了这样一个三世的分别。那么首先呢是现在的这样一个分别寂灭呢是自性寂灭。自性寂灭呢，这方面呢是叫现在的本性，它这个没生的缘故，即使说自性寂灭。然后呢，无生呢对未来法，无灭呢是对过去法。本来呢从一个角度讲，哦现在的法它有产生、他有他自性，但是我们说现在法是自性寂灭的。本来呢，未来的法它会产生。但是呢它本性当中是无生的。过去的法已经灭了，但是我们说这个已经灭了的法，它是本性是无灭的。这叫自性寂灭无生灭。

敏锐智者方通晓，那么对于这样一种三世寂灭的自性呢。只有非常具有殊胜智慧的，敏锐的智者才能够通晓他的自性。一般的人根本没有办法通达，尤其是粗大分别的，粗大实执的人来讲的话难以通达这样一种三世寂灭的自性的。

【体性空寂尽痛苦，相续解脱同涅槃，无边无中无言说，三世解脱如虚空。】

那么一切万法的体性是空性的。所以说呢，如果能够安住，或者他的本性啊没有痛苦，或者能够消除痛苦。如果你能够安住在自己的体性当中。一切痛苦就可以消尽了。

相续解脱同涅槃，那么就是说再这样的法性当中呢，他的这样一种相续，它完全都是本来解脱的。所以说你如果安住在这样自性当中呢，你的相续就获得解脱。这个时候呢你同涅槃或者获得涅槃的自性。

无边无中无言说，三世解脱如虚空。那么就是说在自性当中，边和中都不存在，也没有一个可以言说的这样一个法。没有一个可以言说的对境。三世解脱如虚空就像前面所讲的一样。现在的法是自性寂灭。未来的法是无声，过去的法是无灭的方式，那么三世都没有一个相状。三世无解脱，就犹如虚空一样。在这个当中也是讲到了究竟离戏的这样一种无分别智慧，那绝对不是分别念的对境。

【《宝积经》中也说：“胜义中圣者妙慧与本智前，所知或所断或所修或所现前之何法亦无容身之地。”】

那么在胜义谛当中呢，胜者的妙慧和本智。这个妙慧呢，事实上师解释成实际上是解释成尽所有智。本质呢解释成如所有智。那么在胜义谛当中呢，胜者具备两种智慧。那么在胜者的尽所有智和如所有智面前呢。像这样一种一切法都没有容身之地，那此处就讲到了，所知，所断，所修，所现前。分别对照苦集灭道四谛。那么苦谛呢是所知。此是苦应知，佛陀是这样讲的。所以这样的一种苦谛呢应该是所知的自性。那么这个呢所知的苦谛没有容身之地。

那么所断，所断是指集谛，此是集如应断，就是这样的。那么所以说像这样讲呢，这个集谛呢应该是所断的，集谛是一切痛苦的因。所以说像这样讲的时候呢，集谛本来是所断的。但是在这个根本慧当中啊，在胜者智者面前，哪里有一个实实在在的所断可以让他去断除的呢。没有一个所断让他断除的。

那么所修呢，是道谛。是道如应修。那么就是说这样一种道谛呢它是所修，他如果要断除这样的集谛。最后现前灭谛的话，必须要修道。所以这样一种道谛呢，是所修法。但是呢就说所修的法哪里有呢。实际上《现观庄严论》当中也是讲过，能修所修本来寂灭的，不存在的这样的能修、所修的自性。说所修的道本身也是这个无可执，无所缘的自性。

后面一个所现前呢，那就是这个灭谛，此时灭如应证。那么就是说证和现前呢一个意思的。那么就是这样一种涅槃，这灭谛的自性呢，是应该现前的，是应该证悟的，但是就是说所现前的涅槃哪里有呢？通过修道，把这样一种集和苦，把集和苦的自性消灭之外，没有一个实实在在的东西叫做涅槃。没有一个实实在在的东西叫做灭谛。所以说这个灭谛呢也没有容身之地。

那么在《宝积经》当中对于这样一种讲的非常清楚，苦集灭道当中，不包括的法是没有的。一切轮回的法，包括在苦集当中，一切涅槃的法，包括在道和灭当中，所以说你在这个当中所修的一切法，全部都没有容身之地、全部都是自性空寂无所缘的本体。

【《海龙王请问经》中云：“前际空性后亦空，生灭住法皆空性，此非有实非无实，是故诸法体性空。”】

那么在《海龙王请问经》中也是这样讲的，一切万法前际空性后际也是空性。就是说前面的法呢，也是无自性的，后面要产生的法呢也是无自性的。生灭住法皆空性，那么现在的一切生住灭的法也都是空性的。或就说，过去未来现在的这些生住灭，所有的一切法都是空性的，此非有实，此非无实，那么这些法也不是有实法，也不是无实法，是故诸法体性空，所以说一切万法的体性本空。那么这些法既不是有实，也不是无实，到底是怎么样的呢？

实际上它的本体什么都不是。所以说我们认为这个是有实，或者是我们认为这个是无实，这个已经落入到戏论当中了，这个没有了知这个法本身的一种自性。本身的一种自性没有了知。所以说我们要通过观察说，如果是有实的话，有这样这样的过失，那么如果是无实的，有那样那样那样的过失。所以说像这样讲的时候，有实法没有，无实法也没有。那么到底是什么呢。它的本体是空性的。无所缘的，没有一个可以执著的。既然对境没有所缘，没有所执著的。那么有境呢，也是没有所缘，没有可执著的。“是故诸法体性空”它本来就是安住在无实的状态中。

【《慧海请问经》中说：“梵天，诸法皆不成立，谓有或无均不许。”】

在《慧海请问经》中也是对梵天这样说的，一切诸法都是不成立的。不管是有也好，还是无也好都不承认，都没有办法安立。”

【《现智庄严经》云：“诸知义者不说有，所谓无有亦不说，无答无有词句道，不依汝前敬顶礼。”】

那么在这个《现智庄严经》当中呢，对佛陀的这样一种恭敬，啊恭敬文、或者是赞叹文这样讲的。诸知义者，啊就是讲一切的佛陀，佛陀称之为知义者，因为他对这样一种意义是完全了知的。一切知义者，他已经现证了一切诸法的法性之后呢，不说有，他不说万法是存在的。那么既然不是有，那一定是无了，所谓无有亦不说，也不是没有的。凡夫人的分别念就容易落在两边当中。要不然呢就执著一个法是有，要不然就执著一个法是没有的。

当我们说这个法是没有的，就落到无当中去了。就是这样的一种法，所以说我们就知道了，凡夫人他就执著是，或者执著非，要么执著于有，或者执著于无。他是总是有一种执著。现在呢佛陀通过这样一种词句善巧的，遣除这样的执著。所谓的这样的种有呢，也不说。所谓的无呢，也不说。有和无都没有，无可说。无答，那没有什么、亦没有什么可回答的。为什

么没有什么回答的呢？因为一切万法本身没有什么可答的。它如果有本体，有自性可以回答，没有本体，没有自性，没什么可回答的。

无有词句道，没有体性的缘故，不会有词句，因为这样一种词句是依靠体性而有的，如果没有体性，没办法安立词句。不依法前敬顶礼。那么就佛陀呢，就是不依的自性，对一切不住的佛陀、您面前呢，恭恭敬敬地顶礼，完全是了了佛的功德之后，从最根本的地方做了一种礼赞，这个方面就说明对佛陀相当的恭敬了。

【《摄功德宝经》云：“设若明明不知而享用色、想、受、思、识蕴，且分别谓此蕴乃空性，然菩萨享用相状而非于无生起信。”】

摄功德宝，就是般若摄颂，般若摄颂当中呢就是这样讲的，如果明明不了知这样一种五蕴的自性而享用五蕴，那这个是不对的，那么这个当中讲到了色想受思识蕴，那么这个实际上思呢，就是行蕴，就是指行蕴，色受想行识，那么为什么把思作为行呢。

前面我们已经讲过了，实际上在行蕴当中能造作的自性当中，这个思是最具有特点的，它的力量功用是最强的，所以在很多经论当中，以思来代替行，虽然思是行蕴中的一个心所，但是这个识心所，它力量最强，识心所能够造作的力量最强，所以很多时候就把思心所来作为行蕴的一种名词了。是这个原因。所以说凡夫人不了知五蕴的自性，而贪着五蕴，这个方面是一种边执。

且分别谓此蕴乃空性：有些菩萨就说虽然不贪着五蕴的这样一种本体，但是贪着分别五蕴是空性的，把它的分别念放在空当中，这样也是不对的。然这种菩萨呢，享用相状而非于无生起信。它对于这样五蕴空还是享用一种五蕴空的相状，它对于真正的无声的自性，没有产生诚信，这是般若摄颂当中是这样讲的。

【这其中已说明无论耽著有实还是无实均不合理。】

那么第一句呢就是这样讲，不能耽著五蕴是有实的，第二句当中讲呢，你不能耽著五蕴是空性的，反正呢，你耽著有实也好，耽著无实也好，均不应理。都没有对无生产生信心的。这方面是佛不太欢喜的这样一种救世方式。

【此经又云：“何者非有称之无，诸凡愚观作有无，有无二者乃无法，菩萨知此得出离。”】

那么实际上，何者非有称之无，那么就把这样一种不存在，或者非有呢，把他呢称之为无。诸凡愚观作有无，那么对于前面的法是有，后面这个法没有，就称之为无，凡愚把这样的自性观做有无，认为这个有无二者是存在的。“有无二者乃无法”，那实际上呢，有和无这两个法都是不存在的，菩萨知此得出离。那么如果菩萨能够了知这样一种有无二者都不存在自性，了知了这个、安住了这个，就可以从这个戏论当中出离出来，可以从戏论分别，或者说从轮回当中出离出来。

【这一颂表明依靠断除二边的智慧度而出离一切见。】

那么这个颂词表示依靠断除二边，断除有边和无边的智慧度，就能够出离一切的见解，一切的这样一种妄记、一切的这样的见都可以出离。

【此经复云：“于生无生不分别，此乃享胜智慧度。”】

同样也是在摄颂当中讲了，对于生和生不生都不分别的话，这个就是享受智慧度，菩萨像这样的话就能够安住在智慧度当中，对于生和无生都不会做分别的，我们在修行的时候呢，也是对生不分别，对无生也不分别，当然如果循序渐进要修持的话，首先是破生，再破无生，为什么这样讲呢，因为菩萨考虑到了一般的众生他所执著的重点就是这个有法，对于这个有法，生住灭非常的执著，所以把重点首先放在破众生的生上面，着重破生，着重破有，然后生破完之后呢，对生不执著了，这个时候再转为破无生，破他的空执就比较容易了，这方面就通过首先破生，再破无生的方式循序渐进呢，就可以享用殊胜的智慧度。

【《密严庄严经》云：“所有任何见，凡众生所具，正为断彼等，而说空性理。虽闻空性见，有见若未灭，具无可救见，如药导致病。”】

那么在《密严庄严经》当中，这样讲的，所有的任何见，凡是众生所具备的、就说是凡是在众生相续当中，所具备的任何的见，这个见也是一种广义的见，有的时候见是指见解，见解也包括在这里面，但是见的范围非常的广，凡是所执著的，凡是就说只能够耽执的，都叫见。凡是众生相续当中所具有的见或那样的分别，这样那样的见呢，就说是为了断除这样的见而说空性，佛陀为了断除众生相续当中所有的分别，而宣讲了一切都是空性的，所以说如果通达了这个空性的义理对佛陀这样一种意趣啊非常清楚。

因为众生相续当中具备很多这样一种分别执著，所以说为了断除这些执著，佛陀说，这一切都是无自性的，这一切都是空性的，如果通达了这个道理呢，那就不会对空性也产生执著，但是如果并没有真正的去认知，没有完全通达这个空性的道理，就会产生下面这个过患。

“虽闻空性见，有见若未灭”那么听到了空性见之后，最后反而把这个空性呢，也执著有了，实际上这个空性只是一种对治有见的一种方便法，所以当它的这样一种所对治的法灭掉之后呢，空性他也没有什么可执著的，自然放弃的。但是如果

听闻空性见之后呢，转而认为我这个空性是有的，这种有见，如果没有灭，或者说认为空性存在，空性实有的这种正见，这种见解如果没有灭的话，具无可救见。那么它又具备了另外一种见了，什么见呢，无可救见。

而且这种无可救的见呢，非常难以对治的，就好像药倒是病一样，本来呢，服药是为了治病，但如果后面这个药进到肚子里面变成了毒的时候呢，这种毒非常难以遣除，空性本来是为了对治这样一种实执的，那么后面如果把空性作为实执的时候，你通过什么样对治它呢，难以对治，所以这个方面就叫做无可救见，这个在很多地方都是讲到了中论哪，还有宝积经等等，都讲到这个问题了。

【如焚干薪火，薪无火不存，如是见薪焚，空性火亦灭。】

那么这个方面通过比喻对照方式来说明这个问题，比如说就说火着了的时候就烧干薪，把这个干柴烧着了，那么如果有柴就会有火，后面的薪无，如果这个柴烧光了，火不存，那么这个火逐渐逐渐就熄灭了。

“如是见薪焚，空性火亦灭。”如是一切众生的分别的柴，给烧尽之后，那么能对治的空性的火，他也没什么可执著的，自然也就熄灭了。

【见解灭尽时，生起正智火，能焚诸烦恼，惑焚极庄严。】

当这样一种见解灭尽的时候，见解就是一切众生相续当中的这个分别实执，完全灭尽的时候呢，这个时候真正正智的火就会产生出来，那么这个正智的火呢能够焚烧尽一切的烦恼，那么把这个烦恼完全烧尽了，它就安住在极为清净，极为庄严的这个自性当中，像这样讲的时候，一方面我们说极庄严呢，可以理解成这样一种一切的无所执，无所缘的状态，既不执著它的烦恼，也不执著它的这样一种对治，这方面就是极庄严的。

那么就上师在注释当中讲，这个从相上讲极庄严，因为这些生起了证悟这样的胜者，相续当中寂灭的缘故，所以说它的这样的外表也是极其庄严的，是对照身相来进行解释的。

【《圣无尽慧请问经》中云：“若问何为世俗谛？所说世间之所有名言、文字、语言与名称。胜义谛，即何法甚至心之运行亦无，更何况说诸文字相？”】

那么在《圣无尽慧请问经》当中说，什么是世俗谛，什么是胜义谛呢，所谓的这个世俗谛，就是世间所说的所有的名言，所有的文字，所有的语言，所有的名称，这些呢都叫做世俗谛，那么什么是胜义谛呢，任何一个法，甚至于连心的运行，也是不存在的，更何况说缘文字相呢，更何况说诸文字相呢，这些都没有。所以说胜义谛是一切万法的这个本性，完全都是不存在寂灭的本体。

那么世俗谛呢，就是在这样一种空性的本体当中，积聚了因缘，产生了这样的文字，语言呢，新的运行等等，这方面就叫做世俗谛。

【此处均是从能建立的角度而言的】

那能建立了，就是从肯定的正面的方式讲到世俗，或者讲到了胜义，它并没有从否定的角度去安立这样一种胜义谛的本性的，或者世俗谛的本性的。

【如是器情世界所享或所知色法等，能享的本体或知晓快乐等，总之无论是出自世间还是圣教，假立此为能知此为所知、此有此无等名言，凡以语言、文字名称来宣说的所有这一切均是世俗。胜义则远离内意言说与外语言说二者。】

那么引用了《圣无尽慧请问经》的教证之后呢，实际上要进一步说明呢，像呢如是我们的这个有情界和器世界当中呢，所享受的法，或者所知的色法等等，能享受的这样一种本体、心识或者说就是这些知晓快乐等等，总之呢，不管是出自世间当中的，还是出自圣教当中的。反是假立这个能知，这个所知、这个是“有”这个是“无”等名言，凡是以语言、文字名称来宣说的所有一切呢，都安立成世俗。出自世间当中的这些快乐啊，或者说就是能知所、也是世俗，那么这些出自圣教当中的这些能知所知呢，此有此无等名言，也是世俗。这方面就是说前面所讲到了，所有的名字、名言、文字、语言、名称全都是世俗谛。

那么胜义谛呢，胜义则远离内意言说与外语言说。那么胜义谛是根本没有这些的，胜义谛是一切万法的空性。所以说呢没有内意的言说和外语的言说，这两种都没有。外语言说呢我们可以理解啊，就是说，通过我们的语言来说明，这个是这个，那个是那个，像这样的话这个是世俗，那个是胜义，这个方面叫做外语言说。那么为什么叫内意言说呢。那么意又怎么言说呢，下面就是为了遣除这个怀疑呢，就是说是这个一一说明

【如果有人认为：意如何言说呢？】

那么这个心又怎么样言说，下面说这个是可以的。

【这一点经中有明示：佛以意为帝释天说法，以意答复偈颂。】

那么这个是两个，两个问题。第一个话？（32：00）问题呢，就是说当年帝释天，像这样佛陀给帝释天说法的时候呢，是通过意给帝释天说法的。就是说佛陀的这个，在心中在智慧当中给这个帝释天说法，没有用语言来说。帝释天呢，通过这个佛的这样一种意的加持啊，通过这个意的说法，当下领悟了法意，领悟了法意，也就相当于是一种意传加持了。上师说就相当于意传加持一样。所以像这样的话在心中给你说法，就通达了，一下子通达了，像这样呢就是以意说法。这个佛的意呢

当然不是这个平时我们所讲的意思啊。这个佛的意呢就是智慧，佛的意就是智慧。但是这个方面我们就是说没有以外语言说，而是通过以意言说。所以说佛陀呢是以意为帝释天说法的。

还有一个呢是讲这个以意答复偈颂。以意答复偈颂呢是，当时是引用了弥勒菩萨的这样一个公案。弥勒菩萨的公案呢实际上我们也是以前讲没讲，好像是在《贤愚经》当中后面有一部分没讲的内容当中，有这个弥勒菩萨的这个公案。弥勒菩萨的公案当中，当时好像是弥勒菩萨的舅舅吧。听说是这个，听说这个释迦佛是这样一种这个具有三十二相，八十随形好，具足一切智。就让这个弥勒菩萨呢、当时还是还没出家呢，当时还没出家。就让他呢和其他的十五个人呢一起到佛面前，就是一定要问佛几个问题，要考验，考验他是不是具有神通。要通过内心当中提问，然后呢就是说怎么怎么样。但后面呢，一观察的时候呢，佛陀的三十二相都看到了，这个时候看到了，看到之后呢就还有疑惑，就通过这个，他这个舅舅的一些疑惑呢，他就，弥勒菩萨在心中提问，佛陀就回答。别人，这个眷属都不知道为什么佛陀在回答这些，别人听起来莫名其妙的的问题呢。在后面佛陀就说，因为谁谁谁在心中提问，所以说我给他做回答了。像这样的话就是说是有这样的，或者说就是以意来提问的，这个也有。或者说就是，有的时候通过意来答复偈颂呢，这个也是有的，也是有的。有些时候呢，这样一种意言说呢，在这个法意当中呢，有一种名称叫做意言。那么意言是什么意思呢？

有的时候这个意言就是说我们的分别念，这个叫做意言。比如说我在心中胡思乱想，或者我在心中这个思维法意。这种是通过分别念来思维的，这种状态就叫做意言。这个叫做意言，也有这样一种说法的。当然这个方面呢，麦彭仁波切是从通过意可以言说，可以以意说法，通过意来答复偈颂，从这个方面是可以来进行安立的。那么这个以上呢就是说把这个疑惑就遣除了。

【而且《大涅槃经》中也说：“善男子弥勒，(超离)有无、非有非无之境界，一切声闻、缘觉无法揣度。”】

那么这个而且，这个不是连接前面这个。那么这个以意言说这个已经结束了，和它无关了。所以这个而且是连接前面这个，就是说一切的这样一种境界呢是非有非无的状态的，就是这个方面是另外一层意思的，不能够的按照前面这个意言来进行，进一步的、而且怎么怎么的也是意言，这个后面没讲意言了。

这个后面是讲到了这个真正的胜义谛它超离这些有无的境界，而且这样境界不是声闻、缘觉的能够了知的境界，是跟随前面那个总的含义来进行安立的。那么这个在《大涅槃经》当中这样讲的：善男子弥勒，你应该知道呢，就是说这个超离有无，就是说是有和无啊，非有非无等境界。那么超离了这样一种境界呢，一切的声闻、缘觉无法揣度。那么声闻、缘觉呢就是说是很多时候这个讲声闻、缘觉的时候，都是讲声闻罗汉和缘觉罗汉。声闻罗汉和缘觉罗汉呢，实际上他是在这个小乘的修行者当中是居于无学位的。在小乘道当中他的智慧是已经圆满的，已经居于无学。但是呢即便是居于无学的这个小乘圣者，他对于这个超离有无、非有、非无的境界的这样大空性还是没办法了知的，没办法揣度的。就说明他的这样一种境界非常的深，非常的这样一种这个深奥，所以说呢，连这个圣者都没办法真正的了知。所以如果我们就是一般的分别心要认为这个法是有，那个法是无的，像这样绝对没有相合于究竟实相的，必须要逐渐远离这样一种执著。

【据《圣等持经》中记载：往昔，世尊曾成为一名广闻博学之人时与文殊菩萨进行辩论，文殊说“有”，世尊说“无”，在“有、无”的问题上一度争论不休，结果没有得出一个正确的结论。后来他们下堕，而于无数劫中转生在食用铁球的地狱，从中解脱而值遇迦叶佛。】

那么在《圣等持经》当中记载了，世尊在因地的的时候，曾经转生为一个广闻博学的人，和文殊菩萨以前在因地的的时候呢，一个幻化身嘛、什么，进行辩论。那么文殊菩萨呢就是说呢坚持一切万法“有”的观点，世尊呢一前世就一直坚持一切万法“无”的观点。那么在一切万法到底是有还是到底是没有的问题上一度争论不休，结果到死之前都没有得出一个正确的结论。后来他们下堕，在无数劫中转生在食用铁球的地狱。

那么上师也讲了，他们这个下堕的原因呢，这个也不是很清楚的。是不是完全就是在有无的问题上争论就会下堕呢，这个也不好肯定的。否则的话我们在这儿在说“有”还是“无”，好了，那这个教证就有点危险了，一会儿就到铁球了。这方面上师的意思倒不一定是这样的，是不是在，上师说是不是在争论有无的时候对法有诽谤，是不是对这个法有诽谤。比如说我支持“有”，然后就诽谤其他的一个某某大德，某某经典。然后如果我执著“无”，然后就对其他的开始诽谤，有可能这个。因为在其他的经典当中说呢。转生食用铁球地狱很多都是谤法者，谤法者诽谤了法之后呢，他会转生在食用铁球地狱当中，可能是这个。就不算很确定。那么从中解脱，值遇迦叶佛。

【迦叶佛关于有、无的二谛说道：诸法的自性不可偏断一者，你们所说的有与无并不符合事实，为什么呢？万法空性寂灭，此二谛既不是有也不是无，你们所了知的只是文字的内容，而不明甚深的意义，所以对于这样的意义，你们如盲如聋，又怎么会理解、领会如此甚深之义呢？】

那么后面呢就是说迦叶佛出世了，他们在面前呢询问这个一切有无的道理，询问这个有无的道理。那么迦叶佛关于有、无的二谛的道理这样说的：一切诸法的自性呢，不可偏断一者，万法的自性它实际上并不是偏在“有”当中。所以说我们认为这个法是有，存在的，这个方面就是，基本上和一般的世间上的人的想法相合的。一般人就说这个肯定是有的，怎么没有呢，我看到、我听到了，我摸到了，我享用了，当然是有的。所以说认为一切诸法的自性是有的，这个偏堕于一边。然后呢

就是认为一切万法是“无”的又偏堕于另一边，这个方面呢就是说是主要是有些学了空性的人，学了空性的人之后，一切万法都是不存在的，然后就把一切万法的自性，通过自己的分别心牵引到了“无”这边了，偏堕在了“无”这一边了。实际上一切万法的自性到底是哪一边呢，既不是有也不是无。那么既然不是有也不是无，到底怎么样的。有和无何者也不是，什么都不是。所以像这样它本性就是一种寂灭的本性。我们认为它有、或者认为它无，只不过是众生分别念加上去的，是加上去的，所以说呢我们加上去的东西并不能够代表这个法的本身。不管我们对于一切万法的这个执著串习了多少劫，串习了多少就是说从无始以来到现在都在串习。虽然我们内心中执著是很深厚的。但是我们无论如何赋予这样一种这个万法说是实有的，啊说他是不变的，说他就是说没有的，你也不管再怎么加，这个万法的本性是不会变化的。他永远保持在那种无生无灭的、非有非无的这样一种自性当中，永远离戏，永远离戏。所以说呢就说这个法的本身，当他显现的时候这个法的本身，他没有什么自性的，关键就问题是在于，哦我们修法时候，在抉择见的时候呢，我们要知道，哦这些法本身他就无自性的。从而呢让帮助我们的这个能境啊，我们的无始以来，啊无始以来这个实执，通过了之了万法的真正自相之后呢，我们的这个执著心就会熄灭。

那么以及说，为以前我们为什么会执著呢？就是依据，因为以前我们没有了知万法的本性是这样一种寂灭的状态，所以说我认为外面的法是一种实有的，我认为外面的法是实有，通过这个我错误认知的所境，我认为他实有，所以说我的能境呢我的心，这个时候呢就认为，哦就是说产生一种实有的执著。那么现在通过修法通过学习这个正见，抉择正见，啊佛陀教给我们抉择的方式，我们知道了，哦这个法在显现的时候，他的本性不受众生分别念转移，他的本性不管你证悟还是不正悟，了知还是不了知，他的本性本来就是离有离无、离是离非的。而我们现在把对境的法认清楚了，对境的法他是空性的，这个时候转过来，对境的法一旦认清了，我的能境的心，他就不会再安住在实执状态当中了。因为这个能境他是跟随所境的嘛，当我们看到一朵花的时候，我就会产生一朵花的这个想法，当这个花、这朵花灭了谢掉了，哦就会产生这个花谢了的想法，当这个花不存在了，我的心也没办法安立。所以说当我们现在了知了所境呀，我们所观察的一切色法、心法、所有的法，哦他是无自性的时候呢，我的心也就安住在无自性当中了，如果在这样串习下去就会证悟这样一种无自性，所以说呢对于外境的观察和内心之间的关系是从这个方面来了知。为什么我们一定要很仔细的去观察一切外面的外境呢？观察一切对境的原因是什么呢？啊观察色、观察心、观察一切的山河大地，实际上就是说我们要知道一切的外境，他的本性是怎么样的，它的本性就是不偏堕于任何一边的，所以说呢迦叶佛说：你们所说的有的观点也好，无的观点也好，并不符合于事实。为什么？因为一切万法是空寂的，寂灭的。那么这个有无二谛呢，既不是有也不是无，即不偏堕在有当中，也不偏堕在无当中，你们了知的只是“有的”文字的内容，“无的”文字的内容，而对于有和无的甚深的意义没有领会。所以说对于这么甚深的意义呢，你们就像盲人一样，就像聋人一样，没办法见闻，所以怎么可能去领会理解他的甚深之意呢。这个方面对于这个二谛的观点，对于一切万法无自性的观点，或者就是他空性的观点，做了非常就是说这个简明扼要的说明。就是也是点到了有的时候我们自己的一种毛病。就是说我们只是了知文字内容，不明了甚深的意义，这个也是非常的应该注意的问题呀。实际上我们应该通过文字来了知意义，但是有的时候我们单单是在文字上面去分析，去观察，偏离了它的意义了，偏离他的意义。所以说对于他的意义是不了知的。

【听到此言，他们二人于静处禅修七日而通达了空性。】

听到这个言之后呢，茅塞顿开，然后呢就是说通达了空性，在啊就是说静处禅修七日然后呢对于空性呢彻底的通达了。

【当然，能入定于不偏堕于现空的离边中观道是最好不过的。】当然了，如果能够入定在不偏堕于现空的离边中观道是最好不过的，这个是相属于根本慧定，这个方面就可以解脱一切的实执。

【尽管将离一切边的法界空性执为有、无的戏论进而相互之间视若怨敌的辩论者在藏地多如牛毛，然而（我们自宗）却能远离偏堕而修持、弘扬如来的正道，真是太有福气了。】

那么如果你能够安住在入定见当中最好不过，那实在不能够安住的话，你就学习的时候呢，你必须要抉择远离一切边戏的这样一种正见。那否则不是如果没有这样的话，就会出现下面这种情况。那么就是说是有些，啊就是说把这个一切的法界空性呢执为有，有些呢是执为无的戏论，啊互相之间呢进行，啊就是互相之间是怨敌一样进行辩论，把对方看做啊就是说这样一种外道，有些呢对于他空见的这个修行者呢，就是说哦你认为这个如来藏实有，你是常见外道，啊别人反过来说，哦你是这样一种认为一切万法不存在，你是断见外道。

像这样的话互相之间有很多很多这样指责呢，就是说显现上面，就是说好像似乎把对方看成怨敌，但实际是不是把对方看成怨敌呢，这个也不好说，啊他在这个文字上面就讲的很尖锐的，他实际上内心当中不一定有这么强的烦恼啊，啊不一定有这么强的烦恼。当然不排除个别人真正的把对方的宗派看成怨敌一样，或者真正的产生嗔恨心呢，这个也不否定，但是呢就是说真正从大德和大德之间的这个辩论呢，从他们相续当中证悟的法界实相角度来讲，他只是为了弘扬自宗的教法，为了理清有很多很多的难题，进行的辩论而已。词句上说的非常的严厉，内心当中呢非常调和的，这个也是非常多。

那么我们自宗呢，宁玛派自宗呢，就能够远离偏堕，也没有偏离有，也没偏于无，能够修持、能够弘扬如来欢喜的正道，啊的确是，如果能够值遇这个宗派呢，是太有福气了。啊麦彭仁波切是这样子对自宗进行赞叹的。这个宗义呢就是在以前呢，

像无垢光尊者的《七宝藏论》当中啊，荣森班智达这些这个大德的教义当中呢，不偏堕有无的这样一种教义早就讲了，早就讲了。麦彭仁波切这个时代呢，对于不偏堕有无，不偏堕自他空的这问题的，进一步的开显出来，啊进一步的开显，所以说并不是说，哦麦彭仁波切出世这个时候呢，自宗才是这样的，出世之前呢没有，只不过就是出世之前的话，就是说很多时候偏重于这个大圆满的密法，对于很多这样一种就是说显宗的这个教义当中呢，没有着重去阐述，但是在七宝藏等这个当中呢也是早就有阐述过的。

【如实开显诸经藏中所说的意义、智慧卓越的圣龙树菩萨也(在《中论》中)亲言：“有若不成者，无云何可成？因有有法故，有坏名为无。”】

那么就是能够如实开显经藏当中的意义的，通过自力能够抉择，啊般若经的意趣，智慧超群的这个圣者龙树菩萨，也在他所造的这个《中论》当中是这样讲的：那么有，如果不成立的话，无如何可成呢？因为有，就是因为这个无是观待有而成立的。

因有有法故，有坏名为无。因为首先呢有一个有法，然后这个有法坏灭了，这个状态就叫做无，所以说如果说有没有了，这个无也不会有，这个方面就把这个有无呢双破了。

【关于异转物世间共称不存在的“先前无”等内容正如前文中所说的那样。】

那么关于异转物，我已经前面就是说已经讲过嘛，通过有转变成无的这样一种这个异转物，世间共称不存在的这些，所谓的“先前无”啊、这些“根本无”啊、跟“灭后无”等等。这些内容呢在前文当中所讲的这些，前面已经讲过了。所以这个方面实际上也是讲到了这个，说这些异转物这些无、也是观待于有而存在的，它是通过一个法转变成另外一个法而存在的，所以说呢他的本性呢，并不存在自性，这个“先前无”等自性呢，并不存在自性，前面已经讲完了。

【龙猛菩萨(又在《中论》中)说：“浅智见诸法，若有若无相，是则不能见，灭见安隐法。”】

那么就是说龙树菩萨《中论》当中也是这样讲的：浅智见诸法，若有若无相。就是没有智慧的人，智慧很浅薄的人呢，他见到诸法，要不然就是有，要不然就是无，那么如果你落在了有和无当中，是则不能见、灭见，那么你就不能够见到灭除一切执著的安稳法性，啊这个“隐”字呢实际上就是“稳”字，他也是这个，啊就是说两个都是一个意思的。有些时候古文当中呢把这个安稳的“稳”写成“隐”。那么就是说是这个，如果你是落在了有和无当中，你就见不到灭除一切戏论分别的这样一种安稳法性，啊就见不到这个了。所以必须要远离有无，之后呢才能够见到安稳法性。

【“定有则著常，定无则著断，是故有智者，不应著有无”】

那么如果你认为这个法一定是有的，就会落在常边当中，如果你认定这个法是没有的，就会落入断见当中。当然这个常和断呢，他有粗细的差别，他有粗细的差别，最粗的常断是在外道当中，中等的常断是在小乘当中，最细的常断在自续派当中有，啊是有这样的。所以说呢，像这样讲的时候呢，如果你认为这个法是有，啊就落在常边了，你如果认为这个法是没有的，就落在断边了。是故有智者，不应著有无。所以说呢有智慧的人呢，不能够执著有和无啊，不管是粗的还是细的这个有和无的边，啊这样一种执著，都不应该执著。

【“一切实非实，亦实亦非实，非实非非实，是名诸佛法。”】

这个方面是针对了中、上三种根性，来宣讲佛法的。那么一切、一切实非实呢他是针对下根，下根当中分两类，啊一个是下下根，一个是下上根，首先呢就是说是下下根呢，一切实。就是说佛陀对这个下下根的人，在讲的时候呢，给他讲一切法都是有的，有因果、有解脱、有这个轮回，所以说让这些众生呢去修持这样一种人天乘，让他们去修持这样一种取舍业果的法。他也就是说是佛陀不给他讲这一切法是不存在的，就是说一切万法都是，这些实有啊这个果报都是、都是存在的，像这样的话，对于下下根的就讲实。非实呢，就是对于下上根，来宣讲人无我空性。实际上非实就是说法有而人空，宣讲这个法有而人空的观点，就五蕴存在，但是人不存在。像这样的话就讲非实。这个是对下根讲的。

那么亦实亦非实，是对中根讲的，对中根他能够接受这样一种法义。什么叫亦实亦非实呢？一切万法在世俗谛当中，可以安立他的实有，在胜义谛当中非实，胜义当中他是没有实有的。亦实亦非实就是对中根者讲，世俗有而胜义无。

那么对上根者呢？非实非非实。一切万法即没有有实，也没有无实，所以叫做非实非非实，对上根利智者，他能够接受这一切大空性的观点，所以说非实非非实，像这样讲是名诸佛法。这个就是佛陀在教化众生的时候，所安立的这样一种不同的教义。

所以说关键问题在哪里呢？一个方面是讲到了对于不同的根性，安立了实有、法有人空、世俗有胜义空、然后讲到了一切都是不存在，他一方面是讲到了这个次第，但是最关键的问题就是说非实非非实这一句，非实非非实这个从上根利智者，讲到了非实非非实，一切的实有和非实有都不存在。而亦实亦非实就世俗有胜义无，只是放在中根者讲的。所以说讲世俗有胜义无，这个胜义当中有一个空性，他并不是最了义的说法，而真正最了义的说法是非实非非实，一切都无所缘的状态。

【“若人见有无，见自性他性。如是则不见，佛法真实义。”】

如果有人见到了法是有，是无的。或就是说去分别自性，这个是他性。如果存在这样一种执著的话，则不见佛法真实义。这个地方关键的引用就说若人见有无，你认为这个法是有，你不见佛法真实义。如果认为这个法是没有的，是单空的，这个也不对，也不能见到佛法真实义。这个重点就在这。

【（《六十正理论》中云：）“许诸法缘生，犹如水中月，非真亦非无，不由他见夺。”】

承许一切万法，一切诸法由因缘而产生，就犹如水中的月影一样。水中的月影、它是没有自性的，它是依靠因缘而产生的。有空中的月亮，有平静的水面，然后也有这样一种中间不存在障碍等的条件，这个时候就说是赫然在水中可以显现，明晃晃的月影。它不是实有的，离开了因缘没办法产生。

那么就所以说这样一种水中月，是因缘产生的缘故，非真，它不是真实能够成立的，亦非无，也不是说完全的没有的。所以说实际上在这个水月当中，所谓的真实性，和虽为他这个真实性的有边，和就认为它不存在的无边，都是不存在的。了知了这个之后，不由他见夺。他产生了定解了，其他的人的这个分别、其他人的见解没办法硬夺他。

【（《七十空性论》中云：）“一切常有者，非常非无常，常无常依性，其性岂能有。”】

那么就是说，一切常有者非常，这个方面我们连起来看，就说一切常有者非常。那么就实际上就说平时认为的一切的常有的法，它是没有恒常法的，它不存在这个常有的自性。那么没有常有的自性是不是无常的呢？非无常，也不是无常的法。那么为什么没有常和无常的法呢？因为常、无常依性的缘故。这个性是什么？性就是法，如果有一个法的存在，你可以说这个法是常的，这个法是无常的，“其性岂能有。”但是因为这样一种法，它不存在的缘故，它的自性不存在的缘故，就一切的常、无常岂能存在呢？不能存在。

那么就说到后面这个，后面咱们有一个《七十空性论》的注释，在那个颂文当中，这个一切常有者，看了一下是“一切无常者”，是一切无常者，可能是版本不一样吧，版本不一样。所以这个地方说一切常有者，后面那个在《七十空性论》要倒数几个颂词的时候，要结束的时候，就讲到了这个一切无常者，等等等等，有这样一种讲法，大家可以下去看一下，这个《七十空性论》注释当中的这个讲法，差不多意思一样的。

【“诸凡所说法，当知体性空，所谓空亦空，如是无不空。”】

就说诸凡所有法，当知体性空。一切的这样所说的法，就说所安立的法，所说这些法，当知他体性呢，本来就是空性的。那么这个方面就把它的这样的有边破掉了，安立它的体性空。那么后面所谓空亦空，如是无不空。所谓的这个空本身也是空的，它所谓的空本身也是无所缘的，所以如是无不空，没有一个不空的法。有和无等等都是无自性的，都是空的。

【（《中论》又云：）“以有空义故，一切法得成；若无空义者，一切则不成。”】

在《中论》当中又这样讲的，因为有空义的缘故，一切法可以成立，那么如果没有空义，一切法都不成立。也就是说一切法一定是在本性空当中，才可以缘起的。如果说有了这样一种空义，无自性的缘故，一切法可以显现，那么如果说是一切万法没有空性，它是实有的，实有的法就没办法变化了，就没办法缘起了，没办法酝酿了，所以像这样讲的话，一切显现都不能成立。

【“大圣说空法，为离诸见故，若复见有空，诸佛所不化。”】

大圣佛陀所宣讲的一切万法空性的教义，是为了离开一切众生的这些分别念，这些这样一种见解。那么如果在这个时候就见到了一个空是实有的话，那么佛陀就没办法调化你了，这个和前面的名言传记当中意思是一味的。

【“业烦恼非实，入空戏论灭。”】

那么就说是业和烦恼这些非实，没有一个实有的自性，而且这样的非实本性呢也是不存在的，入空戏论灭，最后就是进入到空性当中的时候，所有的有、无、是非的这样一种戏论都能够泯灭掉。

【“诸法实相者，心行言语断，无生亦无灭，法性如涅槃。”】

一切诸法的实相，实际上是，不是这样一种心行言语的对境，所以说一切诸法的实相，你要悟入诸法的实相，必须要安住在心行言语断灭的这样一种自性。就说也不是心的行境，心性，不是心的行境，也不是言语的行境，所以说诸法的实相是心行言语断。没办法言说，没办法分别的。

无生亦无灭，法性如涅槃。那么没有生也没有灭，所以一切万法的法性本来就是涅槃的，本来就是寂灭的自性。

【“自知不随他，寂灭无戏论，无异无分别，则名真如相。”】

那么这个方面就是以五种相来宣讲真如，以五种特点来安立真如的相，空性真如的相。

第一个是自知不随他，就是第一相。那么就讲自知不随他的意思就是说，你如果要真正的相合于真如的话，你必须要有个别自证，自知就是讲个别自证，不随他，这方面“他”呢，并不单纯是指他人，这个他的意思很广，这个他的意思很广，当然他人也是包括在里面的，但是关键问题就是说，一切的言语，这些分别啊，其他的文字，像这样的话论，就说这个方面也是“他”的内容。还有就说这些推理，因明当中所讲的这些推理，也是包括在“他”当中，所以说真正的这样一种法界胜义，这个真如相是个别自证的，不跟随这样一种其他的这样一种言词等而转，这个就是自知不随他，第一个。

那么第二个叫寂灭，那么寂灭什么呢？实际上寂灭一切边，就说一切的有无是非的这样的边，都能够寂灭掉，没办法安立这样一种界边，所以叫做寂灭。

无戏论，这个戏论他不是泛指一切有无是非的戏论，这方面的戏论是单指语言的戏论，比如说我们语言当中说有说无，说是说非，这个方面的戏论就是单指语言戏论而言的。寂灭呢，他就是讲其他的戏论的，其他的边执，这个无戏论的戏论主要是指分别的戏论。第三个就是无戏论。

第四个就是无异，那么什么叫异？我们首先了知什么叫异，再讲什么叫无异就好懂了。那么这个异就是讲五蕴、十二处、十八界，五蕴、十二处、十八界，它别别内部的法，都是有差别的，都是有差异的，这个就说世俗的差别法，比如说人、物、色、心，他有很多、很多差别，但是在法性当中，无异。法性当中五蕴、十二处、十八界的本性是一味的，所以说呢，真如相不会出现很多很多的差别，叫无异。

无分别这个分别就是讲分别念，这个真如它是没有分别念的，所以叫无异无分别，也就五种真如相。通过这些方面就讲到了这样一种可以说是真如的相，离开了一切的戏论的这样一种问题，都已经讲得非常清楚了，所以以上呢就讲到了胜义谛的不是言思的对境的内容。

今天就讲到这个地方。

《中观庄严论释》生西法师辅导第80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，今天继续宣讲全知麦彭仁波切所造的《中观庄严论释·文殊上师欢喜教言论》，那么现在讲的是在二谛的定义或二谛的体相之后呢，怎么样去遣除对二谛的争论？如今呢是对胜义谛的这样一种争论，那么胜义谛呢可以说现在宣讲的是在这个真实的，离四边的胜义谛。那么离四边的胜义谛呢，在这个广说当中呢也又分了两个问题：首先呢是讲到了胜义谛呢是超离言思之径；第二个呢是言思是世俗之行径。

那么其中呢第一个问题已经讲完了，今天呢开始讲的是第二个问题，第二个问题呢是说明言思是世俗的行径。也就是说不管是通过思维来了知也好，还是通过言语来表达也好，实际上这种能够表达、能够思维的对境啊都是世俗，全都是世俗谛这样的本体。那么所以说从这个方面也可以知道了，如果我们要修持了义的这样的正行——空性的话呢，必须要知道它是离开分别念的对境，那如果我们再使用分别念，如果再通过语言的表达的话，这方面还是包括在世俗当中。在颂词当中讲到：“若依分别念，成俗非真实。”那么如果通过分别念去了知这样一种空性，了知这样胜义或者安立这样无生等词句的话，实际上这个就成了世俗而不是真正的胜义境了。

【假设对方说：胜义自本体虽然超离语言、分别的境界，但众生由无始以来久经熏习而将无欺显现的这些现相执为破立的对境，依赖于分别念而认为有无等，正是为了在心中生起这种意义，才运用了无生等词语。】

假设对方呢是这样讲的，那么胜义谛呢就像前面所讲的一样，它的本体是超离语言、超离分别的境界，但是由于呢众生呢无始以来，久经熏习的这样的实质，所以说把无欺的这种显现，在众生的这个眼识、耳识等等面前这些无欺显现的这种现象呢，就执为破立的对境，也就说把这些法呢执为实有了，那么依赖于自己的分别念认为这些法是有的，或者说说不存在的。正是为了在心中生起这样的意义，就说生起什么样的意义呢？就是为了让众生在心中生起一切都是空性的，在胜义当中一切都是不存在，一切都是空性的这种意义呢，才运用了无生等词语，所以说一方面呢要让众生的心中生起“噢，一切万法都是无实有的”这样一种总相，或者这样一种定解。一方面呢就说是这个运用了无生等词语帮助了众生来通达，所以说这样为什么不可以呢？他就说：“如果我们使用这样分别念来让众生了知的话，应该是可以的。”

那么针对这样一种说法呢，实际上如果是在暂时的打破众生的实质的话，这个没什么不行的，可以的。但是这个是不是胜义谛呢？这个还不是一种真实的胜义谛，那么因为就说是如果是语言和思维的话，他一定是世俗谛。所以说即便在我们心中即便是产生一个无生的这样的一个含义，或者说在运用的时候呢使用无生的这个词语，应该了知，都包括在世俗谛所摄的。所以下面这一段话就讲这个意思。

【但这种“有”的分别念不是对境的本来面目，只是分别念的影像而已，因此除识以外再没有别的。】

那么这种有的分别念是指什么呢？就是指前面那种在心中要产生一种这个单空，再运用无生等词语。因为呢就说是如果是这样的话，为了对治这个众生的实执，那么相续当中产生一个单空的概念。那么就众认为这个单空应该是有的，那么这个无实空性应该是存在的，所以说就这个问题说“这个是一种有的分别念”。虽然呢我们说“这个是有分别念”是不是一种矛盾呢？因为明明的单空嘛，明明是无生，明明是不存在、无实，为什么说有呢？那么因为众生相续当中有实执，为了对治这个实执呢，就安立了一个空性。那么这种空性呢在某种前提或对方认为这种空性是这样一种实执的正对治，所以说这个空性本身应该是存在的。

从这个角度来说呢，这个是属于有的分别念，那么这种有的分别念呢不是对境的本来面目。那么所谓对境的本来面目呢就是说，色法也好，心法也好，还是众生执著的这些种种的山河大地。那么这些对境的本来面目是什么呢？就跟前面所讲的一样，不管认知不认知，反正这个对境的本来面目本来就是离有离无的，啊，本来就没有一丝毫的戏论的。所以此处呢你认为“噢，对境它是无生的。”你赋予它一个无生的意义，认为它这个无生的空性是存在的，这个并不符合对境的本来面目。所以说呢，这个所谓的有它既然不是对境的本来面目，那么只能存在哪个地方呢？只是分别念的影像而已，除了自己的心识认为空性是有之外呢，没有别的，而不可能在对境当中真实的存在，因为对境它本来不是有不是无的。所以说我们这个时候安立这样所谓的，认为这个单空啊、无生啊等等，这个只是分别念面前一个总相，一个影像，这个就是心识，除识之外没有其它的法。

【而识本身也不是真实的，这一点难道不是已经分析过了吗？】

那么如果是心识的，心识是不是真实的呢？前面在对于这个经部的心识啊，唯识宗的心识啊等等，对心识这么剖析的时候呢已经知道了，这个心识也是假立的，也不是这个真实离多的这个自性。

【而再者说，未曾见到对境的实相之心是世俗的本体，它的行径是增益的本体世俗，所以无生等成为世俗而不是真实的，如同树木等的词义一样。】

那么再者说呢，没有见到对境实相的心的本体应该是世俗的本体，如果已经见到了对境的实相，那么这个时候心就不再是心，那么心肯定会寂灭的，见到了对境实相这个心会寂灭。所以没有见到实相呢？这个时候为什么没有见到对境的实相呢？就是因为自己还存在一种心的本体，那么这种心的本体因为它存在分别的缘故，它因为还没有真正显现离戏的缘故，所以说它一定是有分别的，有分别一定是世俗的本体。

所以说如果没有见到对境的实相，这种心一定是世俗的本体，那么它这个行径呢就是增益的本体——世俗。那么认为这个法是空性的这种心态呢，它实际属于增益的本体，那么所谓增益的本体呢就说把一个本来不存在的东西认为是有，这个就叫做增益。增益和损减是相对应的，那么把一个本来存在的东西认为是没有这个叫损减。那么此处呢这样一种无生的空性，所谓的无识无生的这样一种见解呢，它是属于一种增益。为什么是一种增益呢？因为在这个对境的实相上面呢，并不存在一个这种所谓的这个无生，这个所谓的这个单空。这种单空的这个无生呢实际上在对境的自性当中本来不存在，现在你认为它存在，当然就是一种增益了，把一个不存在的法安立在它上面，这个时候呢就说是属于一种增益的一种对境。

那么它形体是增益的本体——世俗谛，所以无生等的这些法呢都成为世俗，不管是你嘴里说“无生”也好，还是你的心中去思维无生也好，全部都变成世俗谛的本体而不是真实的胜义谛。如同树木等的词义一样，就好像我们在心中想一个树木的总像，这个时候呢是心的本体，是世俗谛，然后呢我们通过“树木”的词语来表达，这个时候呢也是一种世俗谛的本体，就像这个“树木”的词义。所以说你安立这个“无生”的词义，和它相同，也成了世俗谛。

【也就是说，此等诸法虽然是缘起、是无实、缘起与如实双运、离戏，但只是生起缘它们的词义相，并不代表证悟了实相。】

那么这一句话呢非常重要的。像这样的话就说，一切万法呢都是缘起的，都是无实的，或者说一切万法都是缘起和无实双运的，都是离戏的本体。那么我们在这个学习这些万法的时候，我们在就是说是缘这些词句趣入的时候呢，我们应该知道呢，有的时候我们只是对它的这个缘起的词句相，去记忆、去分别、去思维的。只是说什么是缘起？什么是无实？或者说这个是缘起无实双运的，或者乃至通过这个离戏的词义去分别。但实际上呢我们能够分别一下这样一种离戏呀，或者说就是这个缘起无实，还是只是在词句上的分析，我们缘它们的词义相并不代表已经证悟了实相了，不代表证悟了实相。原因是需要真实，或相似体验某一名称所表达的意义。

那么原因是什么呢？就说我们缘这个离戏也好，或者缘这些就说缘起也好，必须要真实的体验。真实体验就说是我们在这个登地以上的这个菩萨，真正体验这样一种实相。或者相似体验，相似体验就是在这个登地之前呢，在加行道啊、资粮道啊等等的位置当中，在这样一种位置当中呢，那么就是相似体验到它的总相。

【所以说我们需要真实或相似的体验这个缘起的名称所表达的意义，（这是一层含义）或者说呢生起灭尽戏论的无分别智慧。】

在这样一种位置当中，那么就是相似体验它的总相。所以说我们要真实或者相似体验缘起的名称所表达的意义。这是一层含义。或者说生起灭尽戏论的无分别智慧。那么如果说对这个离戏、双运等等，实际上这样所表达的含义呢，它的意义就是这样一种无分别的状态，它是一种无生的法界。

所以说我们真正要去对它的意义要去证悟的话，必须要生起灭尽戏论的一种无分别智慧才行。否则我们只是在词句上了知了一点就认为我们已经证悟了空性的话，这是完全不符合的。所以说现在我们在词句上在学习呢，当然说我们要借助词句趣入意义，当我们把词句的意义已经通达之后，要进一步让自己的心去感受或者说生起这样一种离戏的境界，生起一种无实的空性的境界。这一方面从意义上面才可以真实的趣入的，那个时候现证一切的心远离戏论的时候才证悟了法相。

【（《入行论》中云：）“胜义非心境，说心是世俗。】

就把前面和这个地方的一切的意义做了归摄。就是说真正的胜义谛呢不是心的对境，如果你通过心去想、去思维、去修行，永远都不是胜义谛。胜义非心境，说心是世俗。那么如果说通过心去想、去思维的话这就是世俗谛了，不是胜义谛了。

【宣说万法无自性指的是无遮，而非遮则是建立他法的本体，因此这两者结合并不具备双运的含义。】

那么这句话要引出下面一句话的含义。实际上首先字面上的意思就是说呢，当我们宣说一切万法无自性的时候呢，我们说一切万法在产生的时候是无生的一切万法无自性，实际上这个方面指的是无遮。就是说遮破之后不再引出其他方面的承许。这就是从空性的角度来讲的。

而非遮则是建立他法的本体，那么如果说非遮就遮破了一个法之后，建立了另外一个法的本体。所以说无遮和非遮两者结合起来，并不具备双运的含义。那么因为一个法是讲这个法当下无自性的，是讲自空的这样一种本体，非遮它是从不是的角度来遮破的，也就是前面我们讲过的，无遮是从没有的角度遮破。非遮是从不是的角度来遮破。不是的话它并没有否定自己的本体，它只是否定了一个它上面不存在的他法之后，建立了一个它自己的自性。所以非遮是建立他法的本体。所以说非遮无遮二者结合起来并不具备双运的含义。这句话首先把无遮和非遮讲了之后，然后再引出下面的含义。引出什么含义呢？

【对于所安立的显现无自性，如果理解成显现以外另有一个空性，则虽然口中声称是无遮，但实际却成了非遮。】

那么就是说对于安立的显现无自性这一点，如果说一切显现都是无自性的，如果我们理解显现是显现，显现它本身不空，显现之外另外有个空性，如果是这样的话，显现和空性就脱离了。如果是脱离的话，本来就是说是口中呢声称是无遮，就是说我要通过抉择自空的观点来了知一切显现是无自性的，它是要对显现法本身遮破之后不再承许的，对显现法本身遮破之后不再承许。

所以说从这个方面讲的时候，它要安立的是无遮，但实际上最后成了非遮。为什么成了非遮了呢？因为显现和空性二者是分开的。你在外面抉择一个他法的空性，并不影响它自己显现本身的一种成立。所以最后就成为了一种非遮见了。所以说是显现法本身保留下来了，它保留下来，其他的法是空性的，这就典型的成为了一个非遮见。

那么这个方面就不合道理，尤其是抉择现空无二的时候，要抉择自空的观点的时候呢，如果表面上声称是无遮宗最后成了一个非遮见的话，这个就非常的不合理。对于这个无遮和非遮，前面在讲《中观庄严论》刚开始的时候也是讲了很多无遮和非遮的观点。然后过一段时间在讲《定解宝灯论》的时候呢，在第一个问题当中，中观的见解是无遮还是非遮，在那个地方的时候还要广说无遮和非遮的问题。

【显现本身无而显现即是双运，这实在是莫大的稀有。】

那么真正怎么样去抉择它的自空呢？怎么样真正来抉择它的无遮呢？显现本身无而显现，在显现的当下它是无而显现的，这个就是双运。也就是说，如果能够了知，不是说显现放在这儿不空，其他一个法在空，这个方面不是它的一种双运，双运的意思就是一味的意思，没有两个法就是一味。那么显现的时候它是无自性的，无自性的当下它又显现的。显现和空性二者完全是一味一体的法，这个方面就叫做双运。

如果能够抉择这样的观点就是莫大的稀有。为什么是莫大的稀有呢？因为众生的分别念在缘显现的时候呢，他就没办法了知是空性的，在缘空性的时候没办法了知是显现的。而就在显现的当下是空性，空性的当下是显现，这个方面的法是双运的观点实际上是看待一般众生的分别念来讲非常是很大一种稀有的事情，很稀奇的一种事情。但是针对于这样一种它本来的实相来讲，或者针对于那种证悟实相的圣者来讲没什么稀有的。

为什么没什么稀有的？这个就是一切法的本来面目就是这样的。它本来就是这样你证悟了它有什么稀有的呢？只不过是针对我们现在的分别心来讲，现不是空，空不是现，这样一种实执来讲的话，这样一种本体的确是非常稀有。但是现在我们就是要趣入这样一种非常稀有的正见当中去，相续当中要产生这样一种现即是空、空即是现，虽然是轮番的方式来现前的，轮番的方式来现前，但是也要现前这样一种双运的见解。这个方面就是一种非常稀奇的事情。能够抉择这样一种正见，可以说是一种福报非常殊胜的一种表现。

【如是现空无别离言而住，究竟之义远离破立，因此说为离心。】

那么所谓的离心就是现空无别，离言而住。现空是无二的，也就是说你没办法偏执在一个现当中去执著，也没有办法偏执空当中去执著。现空无别，实际上现空无别就是说，现就是空，空就是现，它就是把这样一种现和空别别的执著，都已经泯灭了。所以既然这样现和空这样一种别别的概念泯灭掉之后呢，它的这样一种本体就是离开这样一种思维的，它的本体是离言而住的。

究竟之义远离破立。没有什么可破，也没有什么可立的。破和立都不存在了。也就是说如果有一个现空的本体，有破有立，但是如果说现空无二，那就无破无立。所以说既然是无破无立的话，你就没办法用心去缘。因为一切的破立一定是通过心去安立的，现在它的究竟的意义已经远离破立了，所以说它的本体一定是离心的本体，一定是离心的，一定是离开一切言说思维的本体。

【经中关于“胜义若成身语意之行境则成世俗而不成胜义”的道理有广说。】

那么经典当中也是这样讲的，胜义如果成了身语意的对境，那么这个胜义就不是胜义谛了，应该成了世俗谛了。为什么呢？因为世俗谛是身语意的对境。比如像这样的话，我们的身体可以触摸其他的法，语言可以去表达，我们的意可以去缘这个法是这样或者那样的这个自性，所以说身语对境的法一定是世俗的本体。

如果说胜义谛变成了身语意不管是哪一个方面，变成身的对境，变成语的对境或者变成意的对境呢，这方面都成世俗谛了，而不成胜义谛。所以说胜义谛一定是离开三门，一定是离开身语意的境界。反正就是说，你通过身、通过语、通过意，尤其是这个意，如果你去缘它，如果你认为能够分别它，绝对不是胜义谛的本体，一定不是胜义谛的本体。所以这个方面在经典当中，在《二谛经》当中对这个问题讲的很清楚的。对这个道理有广说。

【所以，分别看待戏论之行境所破有法的法性——似乎异体的相似空性，已成了时间、地点等不同分类的形式，并且仅是以心假立的，由于此等尚未超越世俗与二法的自性，因而不含有法界等性之义。】

那么这句话的意思就是说呢，如果是一种单空的话，或者是一种相似胜义谛的话，它不是法界本性。那么在这句话中讲到“分别看待戏论之行境所破有法的法性”，那么这个当中实际上有两个概念，一个是有法，一个是法性。那么就是说这个方面的法性是分别看待法性，分别看待什么的法性呢？戏论行境所破有法，戏论行境和所破有法是一个意思，戏论的行境就是所破的有法，所破的有法就是戏论的行境。

所以说这个方面就讲到，它的有法也是戏论行境的所破有法，那么这个方面连起来看的时候就是分别看待所破有法的法性，分别看待它的法性，后面一句话就是说“似乎异体的”。什么叫做分别看待所破有法的法性呢？打个比喻讲，我们说这个是瓶子的法性，这个是柱子的法性，这个是张三的法性，那个是李四的法性，这个就叫做分别看待所破有法的法性，分别看待了。这个就叫做分别看待所获有法的法性，这个是瓶子，瓶子的空性，这个是柱子，柱子的空性，这个叫做分别看待他们各自有法的法性。最后就成了什么呢？就是说似乎是一体的相似空性了。就好像柱子的空性不是瓶子的空性，张三的空性不是李四的空性，这个方面后面就变成是似乎是一体的相似空性了。

那么这个时候已经成了时间、地点等不同分类的形式，那么它的空性就变成了看待不同的时间，过去、现在、未来，不同的地点东南西北上下等等，像这样的话就是不同形式的分类了。但是这种空性呢仅仅是已经是假立的，那么说如果是这样已经假立的话，就是说还没有超越世俗的缘故，还没有超越取舍的缘故，所以说它还没有包含真正的法界的本性。

那么在《入中论》、在《般若经》当中呢，实际上也是看待有法，安立了这个法性，比如说有四空，有十六空、有十八空、有二十空等等等等，有这些不同的这个安立法。实际上就是说我们在学习《入中论》的时候呢，对这个观点已经进行了抉择了，空性本身它是没有分类的，但是看待有法，它可以分为是外空、内空、内外空、空空、大空、胜义空等等有这样一种不同的分类。

但实际上空性本身应该没有分类，但是如果我们不知的话，就觉得你看这个地方有个外的空性，有个内的空性，这些方面是不是它体的，实际这个方面只是一种暂时的，有它的显现就有它的空，它只是看待一种世俗的有法而安立了似乎不同的空，但是空性本身来讲是没有任何的分类的。所以如果我们内心当中还存在一个分别看待戏论行境所破有法的法性，这个空性的话，这个时候呢就还是没有超越世俗谛，因为它是心假立的缘故就还没有超越世俗谛，还是二法自性，所以说还没有真正趣入到法界本心的含义当中去。

【因为万法本来无生无灭等故于超离一切戏论的法界中一味一体，无二无别、平等一味即是所谓的法界，也叫唯一真如。】

那么这个就是说讲到了前面一种暂时的空性的意义之后呢，下面就归摄一种究竟的空性含义。因为一切万法本来就是无生无灭的，那不是说在世俗谛中它的的确确存在一个瓶子、柱子，所以说如果的确确存在一个瓶子、柱子的话，他们这样一种法性它当然就是的确确存在这种不同的差别的。但是呢因为一切万法本来是假立的，一切万法本来就是无生无灭的，所以说呢它就在超离一切戏论的法义当中一味一体的无二无别的，这些平等一味，就是所谓的法界，也叫如一真如。

所以说一切万法都是平等的，我们说一切万法都是平等的，和我们说一切万法的空性都是平等的，似乎在词句上面讲不一样，但实际上内容是一样的。只不过有的时候呢，我们把显现差别法安立成有法了，把它的这样一种空性安立成了法性了，在宣讲的时候呢，有的时候是需要这样宣讲。但是我们说一切万法本来就是平等的，一切万法本来就是一味的，这个没什么问题。

麦彭仁波切说呢，看待不同的语气场合，这个地方讲的时候呢，实际上就是说你即便不加胜义的鉴别，即便不说胜义谛，那么一切万法的本性本来就是这样的。你观察它不观察它，它本来就是无生无灭的，本来就是离戏的，所以说我们就可以说一切万法本来平等。既然了知了一切万法本来平等的时候呢，我们就是说很多的差别，很多不同的差别这样一种概念就会泯灭掉，完全就会泯灭了。

那么我们在世俗谛中，众生在世俗的时候呢，这个不能做，那个能做。或者说这个火呢有热性、水有潮性啊，有很多这样一种，或者说这个墙就不能过去，只是这个空隙可以过去。这个所谓的墙是有阻碍的，这个空呢它就是说一种这个无自爱的，实际上观察的时候这些都是一种有法上面的差别而已，在它的本性上面无生无灭。本性上面呢，根本不存在这样或者那样一种差别，所以说当你证悟空性的时候呢，你就可以从这墙上穿过去，就像虚空一样，就像是趣入虚空是一模一样的。所以说我们就是说什么会这样呢？就是因为一切万法本性就是平等的，所以说你可以在虚空当中飞来飞去，在虚空当中显现神变，就好像在在地上面走来走去，行住坐卧一模一样的。

然后再往下分析的时候呢，就是说这个差别没有了。再加上大和小的差别也会泯灭的，米拉日巴尊和他的弟子惹琼巴尊者这个公案呢，米拉日巴尊钻到牛角当中去了，对他来讲大小是平等的，一个很宽的房子，二乘山的房子【25：10】他进去也是这样的，然后这个很狭窄的牛角呢，这么小对他来讲是一样的。所以它既然可以到达这样一种大房子当中去，它也可以到小牛角当中去，而且进入之后呢就是说还宽的很，像这样讲的时候呢。的确是证悟了这样一种万法等性之后呢。这些就是说大小的概念呢，宽窄的概念呢，高下的概念呢就全部泯灭了，所以说呢就是说大可以包小，小也可以包大，二者之间完全是平等的。

那么我们如果认为就是说只能大能包小，小不能包大这个就不平等了，就还没有平等，所以从它的理念来讲，从它的原理上来讲的时候呢，就是因为大小是平等的，所以说呢大能包小，小就包大了。你可以把这样一种一粒微尘放在虚空当中，放在须弥山上面，须弥山就能放在一个小微尘上面，就能够放在这里面。为什么呢？我们认为这个很大很大的须弥山，这个只是我们串习了很长时间之后的一种分别念面前的实执而已。

实际上这个很大的须弥山它的本体是怎么样的呢，须弥山的本体和一个小微尘的本体原来本来就是平等一味的，就是一味的。所以说这么大的须弥山就能够容纳在芥子当中，这个就是叫做不可思议。我们通过分别心去思维是永远想不透的。但是呢如果从法性的角度来讲，如果从它无生无灭的角度来讲万法本来就是平等的，都是等性的，既然是等性的大就能放在小当中，而且一个刹那和一个劫平等，这就是说时间上面长短平等。然后就是说从它的这个体积上面大小平等，宽窄平等，高低平等，贤劣平等，一切众生和佛平等，轮回和涅槃平等。

所以说这一切的一切的佛经当中讲到的平等，它自己的这样一种最根本的原理就是这个地方所讲到的，万法本来无生无灭，超离了一切的戏论。什么戏论呢？就是我们众生赋予它的一种种种特质，也就是一定是大你就绝对不能小，而且你一定能够容小，小不能容大，这些都是众生的实执，都是众生的分别。

实际上站在法的本身上面并不具备这些，法上面并不存在这些。但只不过现在我们就是说既然是不存在为什么我们就没有办法显现呢？因为我们还活在实执当中，还没有真正的去证悟它这个万法的实相，所以说我们就没有办法显现这种所谓的神通。这种神通对于圣者来讲不叫什么神通，它就是很平常的。为什么？一切万法本来就是这样的，我证悟了这个本来就是这样的有什么可稀奇的呢？

但是对于我们来讲这个很稀奇了。为什么？因为我们活在这种戏论当中，我们就觉得这个一定是这个不能是那个。你的水就不能够当油烧，就是怎么怎么样的，但实际上不存在这些所谓的这样的自性。所以说圣者在游戏的时候，他就是说在他自己本来风光的时候呢，他做的这些事情众生一看，就非常稀奇了，非常稀有了。并不是说他有什么稀有，而是我们自己没有证悟它的本性而已，活在这个虚妄当中。所以说当圣者他证悟了本来的这个面目的时候，他做的这个事情，它本来是没有说什么可以说稀有的，但是众生看就非常稀有了。

这个就是说不可思议的解脱境界呢，它就一定不是众生的分别念能够知道的，这些方面在《华严经》当中呢，就是讲了很多很多所谓的这些大小平等、宽窄无二的这些观点，实际上呢它的原理就是这个，本性无生无灭，本性平等的缘故。才可以做到这些，否则话根本就做不到。

那么下面讲第二个科判是讲到了遣除与彼之争论分三：一、辩论自性若是空性则成众生皆现量通达；二、辩论若空而不现则成谁亦不证悟故因无义；三、辩论无自性不成宗法等故所立与因之名言不容有。

那么就讲到了三个问题。那么就是说前面已经讲完了离边的空性。下面就辩论了，辩论呢就是三个，第一个呢，一切万法的自性如果是空性的话，那么众生就应该现量通达，有这个过失。第二个问题呢，如果是空性但是不显现的话，也就说第一个问题如果是空性又显现了，那么一切众生就应该现量通达。那么承接第一个问题，那么第二个问题如果是空性不显现众生看不到，如果空性不显现的话就应该谁也没有办法证悟的缘故呢，这个因就无义了。这个因就是离一多。就是讲一切万法的空性离一多故，这个因就没有意义了。第三个辩论呢，辩论无自性不成宗法等故所立与因之名言不容有。那么如果是无自性就不成宗法了，如果一切万法无自性就不存在了，不成宗法了。所以说你的所立一切万法无自性这个所立，和因的名言和这样离一多的名言不容有，因为它有法不成的缘故，就是这样的。下面要逐渐逐渐讲到这个问题。首先讲第一个辩论自性若是空性则成众生皆现量通达分二：一、辩论；二、回答。

首先讲第一个辩论，就是对方的观点。对方是怎么讲的呢？

若尔已了时，彼性现量故，

诸愚何不证，万法此本性？

“若尔”就是如果按照你们的观点，一切万法的本身就是空性的，这样一种空性和这样一种显现它就是一味一体的，就是一味一体的。“若尔已了时”如果我已经了达，已经看到了这个显现法，就是因为这个空性和这个显现法是一味的缘故。“彼性现量”，那么就是说它这样的本性一定必须要现量见到，就是因为显现和空性是一体的，就是一味的，所以当我看到这个显现的时候一定会看到这个空性，因为二者是一体的缘故，必须现量见。

那么如果是这样的话，“诸愚何不证，万法此本性？”那么一切从来没有通达过推理的人，从来没有学习过正法的人，从来没有积累果资粮的人，这些愚者为什么不证悟万法的本性呢？应该证悟。为什么应该证悟呢？因为彼者在他的眼识面前，这些柱子瓶子啊，这些声音它是可以现量取的，它是可以了达的。如果可以了达的话，当然就应该现量见到本性了，就是因为显现和空性一味一体的缘故，一定可以见到，就是这样的。

【对方这样辩论道：比方说，现量见到无瓶的地方时，就会知晓在那一位置上不存在瓶子。】

那对方是这样打一个比喻，比方说当我们现量看到无瓶的地方，一块空空的地方没有瓶子。看到无瓶的地方的时候，我们就会通晓就会知晓，在这个位置上面不存在瓶子，它本来就不存在，所以它本来不存在的时候，我们看到的时候我们就知道在这个位置上面不存在瓶子了。

【同样，如果一切法的自性真是远离一切增益的空性，那么已经现量了达有法瓶子等之时，由于与其不可分割的本性必须要现量见到的缘故，一切不具正见、不明推理等的凡夫愚者为什么不证悟万法的这一本性或正相？】

那么就说明同样的道理，如果一切万法的自性，真像你们所说的那样，是远离一切增益的空性，一切万法的本性就是空性的。那么当我们已经现量了达有法瓶子等之时，那么这个是可以看到的，只要有眼根，眼根不坏，你就可以现量了达有法的瓶子。由于与其不可分割的本性必须要现量见的。为什么呢？因为它的法性、或者说它的本性，和有法是一味的，完全就是一味的不可分割的缘故，当我见到有法的时候就应该见到本性，这个本性必须现量见到。如果是必须现量见到，那么一切不具有正见的人，不明白推理的人，没有积累资粮的凡夫愚者，为什么不在当下证悟一切万法的本性和本相呢？应该这样证悟才对。

【如果未通达，则成了不是万法的自性，如果是自性，就不可能不证悟。】

而且他说如果你没有证悟，在见到瓶子的当下没有通达它的空性的话，就应该变成空性不是万法的自性。为什么呢？只见到了显现，没见到空性，说明二者不是不可分割的，说明这样的空性不是它的法性，不是它的自性，因为我们见到空性的缘故，所以说这样的空性不是万法的自性。如果是万法的自性就不可能不证悟，见到了万法它的自性为什么不见到呢？为什么不证悟呢？所以这方面的问题，辩论是一个很重要的一个辩论，意义上面实际上也很深的。我们在学空性的时候有的时候大泛泛地说，万法的显现它就是空性，空性就是显现的，但别人会说为什么你见到显现不通达它的空性呢？它既然是一味的，为什么不见到？对于这个问题我们还是应该去思考的。那么下面是静命论师来回答的。

第二是回答

非尔无始心，严重增益法，

故非诸有情，皆能现量证。

“非尔”的意思是你的观点是不正确的，虽然万法都是空性的，但是众生不一定能够现量证悟，不是一切众生能够现量证悟的。为什么说虽然是它的本性，但是不一定能够现量见到呢？就是因为无始心严重增益法。众生在轮回当中漂流呢，可以说是没有一个开始已经非常长的时间了。那么在这些漂流的过程当中，众生的心严重增益的实执，对于不存在这样的一种实有，严重的增益已经成为一种习惯了。已经非常习惯了缘故呢，所以有情一直生活在这样一种实执的状态当中，一切万法本来没有自性这是正确的。但是众生不了知一切万法没有自性的这个真实相，活在它自己这样虚妄的世界当中，所以说并不是一切有情都能够现量证悟的。

那么在《经庄严论》当中，弥勒菩萨实际上也是讲过这样的问题的，讲过这样的问题。那么讲过这个问题的时候，实际上就是说，一切众生的境界本来是有的，一切的实相可以说是存在的。那么众生的一切境界本来是迷乱的不存在的，现在众生生活在一种本来虚幻的不存在的境界当中，而本来有的这样一种真实义根本没有见过，那么就是说有法法性不二的关系就是这样的。

那么说众生处在迷乱的时候呢，有法显现，法性就隐没了，那么当证悟这样的法性的时候，法性显现，有法就隐没了，这个方面是从它有境的心识，有境的心来讲的。一切从它的见解它的所境的角度来讲，一切万法显现的当下是空性的，但是当我们处在这样迷乱的境界当中的时候，比如说我们的八识，八识的对境开始显现的时候，实际上我们处在迷乱当中，处在迷乱当中的时候，这样的法性对于我们来讲已经隐没了，不显现了。所以在这样的状态当中，它没有见到万法的真性，所以说没办法现量证悟。

所以下面说：

【尽管万法的自性原本如此，但事实上并非一切众生都能证悟。没办法证悟。为什么？于所谓的“自此时起而此后无有”之边不可得（即无有前际后际之义）的无始轮回中三番五次投生的有情心相续，被执著万法之毒素所染并且屡屡串习的习气根深蒂固、极为严重，难以断除。】

那么就说明“自此时起而此后无有”实际上就是讲有边际的意思，这句话是有边际。那么说轮回就是说这个法是从这个开始的，然后到那个时候就终止了，就是“自此时起而此后无有”这个就叫做有边际。但是呢，所谓的边际不可得，尤其是指轮回的时候呢，我们就说有情、一切有情是从那个时候开始轮转的。然后流转到什么时候就不存在了，这样一种轮回总的边际它是不存在的，有情处在这个无始轮回当中也是这样的。

实际上我们流转漂流的时间是非常长的，并不是说几年、几十年、几个劫、几百劫的问题了，也没办法去安立这样的数字了。所以众生在无始轮回当中三番五次已经投生在三有当中，这种有情的心相续被执著万法之毒素，为什么会流转呢？流转的根本来自于实执，就来自于最初的一种迷乱的颠倒执著。所以它流转的因就是实有，就是实执。所以说流转的因就是实有，后面流转的时候他们没有从轮回当中解脱出来，就说明它的实有还没有打破，而且越漂流它的实执心、染污心越重。所以说执著万法的毒素所染，屡屡串习、再再串习，它已经到达了根深蒂固难以断除的这样的层次了。

【因此虽然现量见到瓶子等，却无法了达它的自性正相。】

虽然看到了瓶子，但是没有办法见到它的自性本相。瓶子的本性就是离无、离有、离是、离非，本来就是不存在一切的戏论的。但是当我们见到瓶子的时候呢，还是没有办法了知它。打个比喻讲，就是说一个众生的眼根严重地出了毛病了，眼

根出了很严重的毛病的时候，它去看白海螺的时候，虽然白色的海螺没有离开过这样的本体，白色没有离开过海螺的本体。但是呢众生的眼病太严重了，一看白海螺的时候，就看那个黄海螺。

那我们说既然这个白海螺是海螺，白海螺就是它的这个，它的真实相，就是它的实相。既然是实相，当你看到海螺的时候，为什么你不见到白色呢？难道说当你见到黄色的时候，这个白色的海螺，白色远离了它了吗？没有远离它，那为什么不见呢？我们就说如果是它的本性，就应该见，如果见不到就不是它的本性，能不能这样说？不能这样说。为什么呢？因为就说这是因为众生的眼根出了毛病，见到了海螺，但是见不到它的白色的相。

所以说呢一切众生也是这样，相续当中被实执的这样一种无明啊，严重的遮障之后，见到了瓶子，见不到瓶子的空性，啊见不到瓶子的空性。所以说我们不能说我没有见到空性的缘故，所以说空性不是一切万法的本性，如果是的本性，一定能够见到，不能这样讲的。这个方面就有一个问题，就说相续，众生的相续已经被严重蒙蔽了，见不到它的本性了。所以说这个时候怎么办呢？这个时候就必须要通过正见来抉择，必须要通过正见来抉择，抉择正见之后去修行才行。

比如说还是这个海螺的比喻，仍然是海螺的比喻，那么就是说海螺的比喻，当我们就再再的看黄海螺的时候，再再看黄海螺的时候，别人一个眼根清净的人，哎说这个白海螺，这个白色多么的纯正，这个白色多么的怎么怎么样，就像什么什么一样。诶，我们就说哪里是白的呢，这个是黄的。像这样别人就说你的这个眼根出问题了。这个时候呢就是说当他通过很多方式认知到哦，实际上只是自己的眼根出问题的时候呢，这个时候他就要树立一个见。树立一个什么见呢？树了一个一切，这个海螺本身是白色的见，我这个见黄色的心是错误的这个见要树立起来，相当于现在我们闻思。

我们现在正在见黄海螺，佛菩萨这种名言者呢，告诉我们啊一切的这个你所见的这个海螺啊它也是，见到黄海螺已经错误了，你的根出了问题了，你被实质蒙蔽了。所以说一切万法的本性是空性的，不是像你所认为的那样一种是实有的。那么然后告诉我们一个推理，告诉我们一个理论，如果是就是说是黄的有什么什么过失，白色有什么什么功德。我们这样反复去思考，反复去思考，这个时候我们就内心当中产生一个定解，哦，一切万法，虽然我现在看不到空性的，但是一切万法的确是空性的，啊，的确是空性的。现在我所认为的这一切全是迷乱，全是虚假，这个方面在我们闻思的时候要产生这个定解。

那么就是说当这个见黄海螺的人，他内心当中产生一个我的确是眼根出毛病之后呢，我要恢复那种原来的状态怎么办呢？他就会去吃药，他就会去服药。服药呢，逐渐通过服药的过程，逐渐逐渐他的这个病呀，他的这个病逐渐逐渐消亡的时候呢，他就可以，这个黄色就开始减退了。啊，不一定马上一下子就变得白了，但是黄色就开始减退，逐渐逐渐就说，他的药吃得越多，他的这个，越来越开始起作用的时候呢，后面他这样一种眼根也恢复正常了，一看白的，啊白海螺见到了。

所以现在我们就说当我们真正的了知了一切万法是空性的，离戏的，正见我们抉择完之后呢就要开始吃药了，怎么办？修法。修法，你开始打坐，你必须要去缘它，你积累资粮也好，或者医生说你这个，你这个在服药期间，你这个东西不要吃哦，啊就相当于说，上师说你在修法过程中不要造罪啊，你不要造罪，其他的，你说其他的东西你可以吃一些可以补一补，上师说你在积累资粮这些方面要做。

然后就说吃药这一方面你要坚持吃，你早上吃几次，晚上吃几次，一天吃四次，上师说你一天要修四座哦，说怎么样你要修四座，你不能间断，不能间断，你不要颠倒，不要间断。然后像这样的一种违品，也要遣除掉，不要造罪，你不要生其他的这个。

如果就是说我们通过上师这样，医生这样这个话逐渐做的时候呢，我们就会发现实执开始减弱了，实执开始减弱了实执开始消退了，相当于你服药一段时间之后你的黄色开始减退了。诶，这个时候慢慢就会体会到那种喜悦了，啊，体会那种喜悦，就开始证悟，开始了知一切万法的确是空性的。然后通过这个修行下去，你真正的修到量了，彻证空性的时候，你会发现哦，上师给我讲的一切万法是空性的原来是这样的。

啊，就是这样一种自性，这个时候就真正叫做证悟了，这个证悟也不是一个很神秘的东西，一切万法只不过还原而已，只不过还原而已了。他也不是一个什么重新得到的一个什么东西，只不过以前呢我增益了，增益了一些东西，看不到，现在我把这些不必要的东西去除之后呢，一切万法的本相就显现出来而已了，就是这样的。

所以说我们说，啊通过这样一种比喻，或者通过这样意义来了知的时候，现在我们处在什么阶段呢？现在是在我们认知的阶段，所以在认知的阶段，你不一定就是说我学了这么多的东西，这个法对我来讲没有调伏的作用。我们现在是处于认知阶段，还没开始服药呢，还没开始真实去修行，没去体会，当然说我们一下子要显现，这个是不可能的。

所以上师说呢，这个是属于一种长期的串习，没有长期的串习的话，我们相续当中的实执，非常容易反复，啊非常容易反复。所以说一个久病的人呢，有的时候就说他的这个病很严重了，有的时候说他不治疗了，医生给他说你这样做那样做，他就不管了，他就不管随着自己的习性去。

尤其是从另外一个角度来讲，尤其是像那种戒除毒瘾的人来讲，或者现在说戒除网瘾的人来讲，这个方面就和我们现在修法人的心态非常的相似，非常的相似。你不要去沾这个，你不要去摸那个。诶，这个是管一段时间，强制压一段时间，还是不行，还要去摸。这就是我们相续当中这种实执啊非常非常的严重，很严重。

所以说没有长期的依靠一个好的环境，没有长期的学这些教言的话，怎么样才能够对治呢？啊，没办法对治。所以说一天两天要起个作用，对我们这个已经，就说毒瘾很深的人来讲呢，这个非常困难了，啊尤其困难，所以说我们现在呢一定要下一个决心，一定要好好长期要学习才能起到一个真正的作用。啊所以这个方面讲到的时候呢，没办法说就是证悟他的空性的，虽然现量见到了瓶子，但是没办法了达他自性真相的原因就是这样的。

【由于对某一对境的颠倒增益分别念所牵的缘故，并非一切有情均能现量证悟万法的自性空性，】

那么就是说因为一切众生啊就是对某个对境的颠倒增益分别念所牵的缘故呢，所以并不是一切有情都能够现量证悟万法的自性空。啊，没办法证悟他的自性空，但是呢如果当你证悟的时候你会发现一切万法他自性就在那个地方，没有就说迁移过，啊，没有迁移过，就是这样。很多大德证悟的时候就是说，原来一切万法的自性就在那里啊，为什么我以前就见到呢？实际上就说从内心当中证悟之后他有感而发的这样，就是这样一种自性，他没有一个其他的万法，就是万法的显现的当下，他本来就是离开一切边戏的，但是如果有颠倒增益分别念就见不到这样的本体了。

【如同见到相续不断的同类事物而蒙蔽内心者无法证悟刹那性一样。】

打个比喻讲呢，就好像呢就说见到刹那不断的同类事物而蒙蔽内心者而无法证悟刹那性，本来就说连续不断的同类事物它是刹那无常的、刹那生灭的。就像一条河一样，它本来是相续不断，它一个同类事物。那么但是呢被其他的因缘蒙蔽内心的人呢，他见不到它的刹那性，他觉得这个是一条没有流动的河，或者说去年的河今年的河明年的河都一条河，它见不到无常性。

所以同样的道理呢，他本来是无常的，但是众生见不到，为什么呢，蒙蔽了内心了，通过常执蒙蔽了内心。一切万法本来是空性的，见不到，就因为实执太严重，所以说必须要想一切万法来打破实执。啊，把这个实执打破，最好的方式呢就是通过正见抉择完之后，就缘这个空性反复去修持，反复去修持他的法性，这个时候呢实执减退，啊，法性就会现前的。

还有一些上师呢，通过一些强制性的方式，让你打破这种实执心啊，有很多很多非常规的方法，翻看这很多佛教史呢，就说很多非常规的方式，他一个目的，啊就是从这样一种惯有固有的这一种，就说是思维当中让你解脱出来，一下子让你解脱出来。所以这个方面就使用了很多非常规的方式也是有的，但总之不管你上坐打坐也好，从常规的方式去泯灭也好，还是从非常规的方式也好，反正一个目的就是让你放弃这样或者那样的执著。啊，所以说有的时候甚至于呢，就说让你去打破对善法的执著，都有很多很多这样一种不同的，像这样的话，我们落在这样或者那样一种执著当中，他和实相是不符合的。

【所以，虽然并不是有一个与对境的自性空相违的不空法现前，但由颠倒妄念所染而导致颠倒执著，可见这一点并非以现量有妨害。】

所以说呢我们并不是有一个和对境的自性空性相违的不空法现前，这个绝对不存在的。是不是本来有一个自性空的法，然后呢后面又出来一个不空的法现前呢？这个不空的法在所境当中啊，一个都没有，啊一个都没有。既然一个都没有，那为什么我觉得这个法是不空的呢？这个只是你的觉得而已。你觉得他是怎么样，他不会通过你的觉得变得怎么样，就像前面所讲的一样这是离铁钩，啊，这个一切万法不会因为你认为它实用它就实有了。

所以说呢，就说呢我们认为不空的法也就是当前这个空的法，只不过我们把这个空的法错认为它不空的法而已了，像只要把它这个不空的概念去除掉，它空的本性就会现前出来了，就会显露出来了，所以并没有一个和这个自性空相违的不空法先前。

“但由颠倒妄念所染而导致颠倒执著”，这个时候就是完全是从自己的内心，有一种颠倒妄念，被这个颠倒妄念所染而颠倒执著。“可见这一点并非以现量有妨害”所以说呢我们说一切万法在显现的时候是空性的，并不能够以哦你现量见到的这个法存在的，不可以就没有以现量有妨害，不会有妨害的。说你现量是见到的，但是你没有见到他的空性。或者你见到他时你见到它时，认为它是实有的，只是一种分别念而已了。所以说并不是以现量有妨害的。

【此外，对于现量显现颠倒执著，耽著为有实，此法明明本不存在而加以执著，表面看起来似乎矛盾，令人感到稀有。】

那么此外呢，对于现量显现的法开始颠倒执著，然后把这个执著为实有。这个法明明是不存在的，但是呢就是说认为它存在。表面上看起来似乎矛盾，令人感到稀有的地方。但是这个方面呢是一般的众生呢，他是的确存在这样一种无明的。还有更加奇怪的，啊令人感到更加稀有的就是外道宗义，外道的宗义。就说如果对于一般的众生来讲，你见到了这个东西，他没有证悟空性，啊对于这个现量见到的认为它是实有的，这个还情有可缘，麦彭仁波切的意思这是情有可缘的。但是有一些外道的遍计的确是非常稀有的观点。下面将这个问题。

那么就是说，啊可见**【仅仅耽著现量显现这一点并不值得大惊小怪】**

也就是说情有可缘的，因为他明明啊相续当中有实执，见到了现量见到了这个法呢，他认为这个实有的还不值得大惊小怪的。

【而在明明看见牛与瓶子或者这两者之总相不存在的牛等形状时，淡黄派与食米派的邪慧者见到这些并不这样分别，反而妄执见所未见的“总”存在，这才是最稀奇古怪的。】

那么就说是比如说淡黄派和食米派，啊看到牛的形相，看到瓶子的形相，就说是明明看到牛和瓶子，或者这两者的总相不存在的牛的形状，这个意思是什么呢？就是当他看到牛的形状和这样一种这个瓶子的形状，这个就是一种自相法了。这就说是真实一种实实在在的总相，牛的总相、瓶子的总相。这个方面就是说是这个不存在的，这个总相是不存在的。见到了这样一种不存在的总相，而见到了牛的形相的时候呢，淡黄派和食米派的这个邪慧者呢，看到这些形相，不认为这个是自相，不认为这个是牛的形相，而认为这是总。

“反而妄执见所未见的“总”存在”，认为这个总是存在的，那么这个才是最稀奇古怪的。意思就是说呢，一般世间人他现量见到的东西，认为它存在，这个情有可缘的。而这些外道宗呢，明明没有见到所谓一个总法存在，而认为这个总法是存在的。见到了牛的形相不这样分别这个是牛的形相，而认为这个是个总，像这样的话这个是非常稀奇的，所以说说明这个众生的颠倒他成了一个什么状态了。

麦彭仁波切他讲这两段话的意思呢，并不是说要赞叹这个，啊就是说世间上的人他现量见到的东西执为实有，不是赞叹这个。他说明什么问题呢？是说明这个众生的颠倒实执，它可以就说是这个严重扭曲到啊就是说非常稀奇的这个程度，啊可以严重扭曲。所以像这样讲的时候呢，啊外道就一般的世间人他是像这样执著啊，把现量的法有实执蒙蔽见认为实有。然后呢还有一种更加严重的遍计，他就说是以外道中，外道中把一个明明不存在的的东西，认为它是实有的认为它是存在的，这个方面是这个众生的分别念那，很严重蒙蔽相续。

如果在这样一种前提之下，不去学习教法，不去学习佛法当中这个真实的真理的话，你如何从这些分别网当中解脱出来呢？啊我们认为我们已经懂了，或者已经怎么怎么样，但实际上这个相续当中还有这样那样的很多很多的实执，很多很多的这个疑惑网没有解开。如果没有深入去这些大教典、大论典当中深入去学习的话，实际上我们相续当中很多怀疑我们都没有发现，都没有发现它是一种问题，何况说去对治它呢？所以说我们相续当中分别念的确是很可怕的，它可以把这样一种一切万法的实相、无自性的空性扭曲到这个程度，这个非常严重、非常可怕的，啊这个问题。

所以我们如果再对照我们自己的相续呢，实际上我们也是活在这样一种严重扭曲的分别念当中。我们出现很多内心当中的这个思想啊，很多辩解法都是因为不了知空性。那么这种不了知空性的来源是什么呢？来源就是说像萨哈巴尊者，等等这些大德讲过，最初的来源就是那么一点点的实执。一点点的实执乃至导致了这么广大的轮回的显现，严重扭曲到这样一种啊地步了，啊这样一种地步了。

所以想这样我们就说无而显现，的确是无而显现的。对于这个问题呢，无而显现的问题，在前段时间不是上师发了《虚幻休息》吗，《虚幻休息》这个论典当中，对于一切众生无而显现这个严重的迷乱问题讲的非常透彻，啊极其透彻。说如果能够去好好研读这样的论典，就认为一切万法是虚幻的，一切万法就是说从不存在当中，一切万法都是空性不存在当中怎么样能够发展到如今的这个状态呢？而且众生我们说现在的这个世间还在往前发展。

当然，从世间人的角度来讲，我们越往前发展就说这个文明啊越先进了。但是要从佛法的角度来讲，越发展就离这个正道就越远，肯定是这样的，啊肯定是这样的。因为它是，必定是从实执的这个点出发，然后这样发展那样发展，发展很多很多东西。所以想这样讲的时候我们要知道，在发展的时候，在显现的时候，他的本性还是没有离开空性。这个就是最庆幸的一点，如果你能够返璞归真，如果能够一下子能够梦回头的话，就会发现一切万法的本性还是没离开过我们的。

他在怎么样争议再怎么样在这些在翻滚了，但是一切万法的本性仍然还是在这。所以这个关键在于我们能不能一下看透这个问题，如果看不透你随着这样一种迷乱发展，发展下去的话那么就还是没办法解脱。如果你看透了，通过这样一种中观啊，或者其他的论典，学习之后原来一切万法在显现当下他原来是无自性的，原来是不存在的。啊如果你能够了知到这一点的话，就算是找到了这些可以说是从这个轮回开始的地方，从哪里呢？啊就从这开始。所以说要打破轮回，就从遣除实执开始。打破人我执，打破法我执，就这一点，在除了这个在没有其他的了。

中观当中讲一切万法无自性，啊人我不存在法我不存在，这个方面就是讲一切万法实相，我们说在这么纷繁迷乱的轮回当中，能够找出这么一条这么清净的路，在这样迷乱当中，这个明分在这一直在这显现，这个方面对我们来讲非常非常幸运了，啊很幸运。这么多众生当中，我们居然就能找到这样一种空性无自性的道理，这个方面就是说一方面是佛菩萨的本愿、上师的恩德，啊上师的恩德，才能够显现这样一种这个让我们逐渐逐渐从迷乱当中清醒过来的法。啊这一段话都是在讲众生如何迷乱离贪。

下面也是讲第二个科判辩论若空而不现则成谁亦不证悟故因无义

那么另外一个辩论呢：如果是空性但是不显现，不被众生认知，那么就变成谁也没办法证悟。谁也没办法证悟，你这个因就无义了。就前面讲的一切自他所说嘛，就说真实中彼离一切自性不离相，像这样讲的时候呢，离一多故无现无，就这个离一多故，一切万法是无自性的，为什么？离一多故。就是通过离一多故这个因来了知一切万法的自性。但是你这个因现在没有用了，为什么没有用呢？你这个空性谁都见不到，没办法证悟，是空不现前没办法证悟，所以一个离一多因呢就成了没有的因了。

以能断增益，能知之能立，

比量能了知，瑜伽王明见。

那么这一句这个颂词呢，实际上是在对方的提问做的回答。这个提问呢是从这样一种科判当中也可以体现出来的。若空而不现则成谁亦不证悟了，啊所以因无义。我们就说从这个科判直接来回答的时候也可以。下面全知麦彭仁波切他也是间接的对对方的辩题呢也是做了说明的。那么对方说呢：如果这样一种一切万法是空性的，但是这个空性的自性就像前面所讲的，众生没办法了达的话，那么这个因就成了没有意义了。我们说这个因有意义，那么有意义呢，下面就从比量和现量两个角度来安立的。

首先前三句呢，是从比量间接的所知。第四句呢，是从直接现量来了知的。就说这个离一多因所安立的空性，一定是存在，一定是有意义的，能够见到的。

那么首先说，“以能断增益，能知之能立”这个重点是放在这个能立上面，这个能立就是因，啊这个能立就是因，就是推理，就是离一多因。那么这个因呢，能断增益，它呢这个离一多因能够断除一切万法有自性的这个增益。能知呢，就是能够了知一切万法空的自相，这种能立比量能了知。啊通过比量能够推理，通过比量能够了知一切万法无自性。而且呢就说是通过这样一种推理，一切的资粮道加行道的这样修行者，他能够总相的方式通达空性。所以这个因，是有利益的。

后面这句话“瑜伽王明见”，“瑜伽王明见”这个瑜伽王呢，从下面的这个论文看起来的时候呢，可以理解成初地菩萨，也可以理解为佛陀，都可以。那么这样一种再再串习正见的瑜伽王，他当然他这个就说现量串习很长时间之后，他见到一切万法自性的时候呢，这个时候一切万法的空性就被他证悟了。所以说呢，从现量的角度来讲，这个因还是有意义的，啊不想对方所说这个因没有意义。

【这一偈颂间接引出对方的辩题，对方是这样认为的：诸法的自性虽然是空性，但如果对于具有这一自性的法没有了达，则称其为自性又能有什么利益呢？谁也不可能证悟。】

那对方这样认为的：一切诸法的自性是空性的，但是就像前面讲的，如果对这个自性已经没有办法了达的话，那么把这个称为自性就没什么利益了，因为谁也没有办法证悟。这个问题呢实际上也是众生的一种分别，它不一定是真正由哪个宗派而讲，实际上一切众生在学空性的过程当中，这样的分别念、这样的怀疑是可能出现的。所以要当这个怀疑还没有出现之前，我们就提前主动把这个问题提出来解决掉。然后众生我们在学习的过程当中把这个问题解决掉之后，我们就会认为这个空性如果你的方法得当，如果你够精进的话是一定可以证悟的。

它并不是那种遥不可及的一种什么理论，并不是一个什么样毫无意义的一种学术的研究、学术的讨论。像很多现在世界上，上师也讲过实际上很多学术讨论会讨论什么问题呢？讨论是一些根本不存在的问题——红楼梦研讨会。你把这个红楼梦研讨会，这个早就过了这么多少年了，本来它就是个虚构的东西，研讨来研讨去，你说这个人当时是这样想的，那个人是那样。虽然这个东西你讨论来讨论去，最后得了个什么样的利益呢？没有什么利益的。

像这样讲的时候把这些根本不存在的东西来研讨，最后就得不到一个什么结论，但是我们这个空性是不是这样的呢？有些人会怀疑：我们最后学空性会不会变成这样啊，最后搞来搞去搞了一个什么都没有？绝不会是这样的。就是说这样的空性，一方面是理论上它可以给你一个很好的交代，在这个修心的角度是完全可以现证的。既然我们说这个法完全可以现证，那现在我就学习，现在我就通达，那么肯定就有很大的意义。所以说为了遣除这样一种疑惑，也必须有这样一种辩论和这样的回答。所以这个不是谁也不可能证悟的问题。

下面就回答这个：

【事实并非如此，听闻了上面所说的能断除或遣除对万法之自性的颠倒增益、能无误了知万法之自性的离一多因，并能进一步以如理思维此等意义的智慧进行比量推断的资粮道与加行道者，能以总相的方式了知万法的自性空性。】

那么事实并不是这样的。听过了上面所说的一种能够断除，或者能够遣除对万法自性颠倒增益的这个理论，能够无误了知万法自性的理论，就是离一多因。那么就是说如果了知了之后呢，一切万法离一多因的缘故它是无自性的，就现在我们所见的一切法都是无自性的。我们能够思维这个心是无自性的，那因为离一多的缘故。

然后在这个基础上能够进一步以如理思维这个意义的智慧来进行比量推断的就是资粮道和加行道的修行者。当然资粮道和加行道的修行者，上师以前也讲过：资粮道的修行者是闻思为主、修行为辅；加行道的修行者是修行为主、闻思为辅。但是这个方面通过智慧的比量推断这个是一样的，都没有现量证悟。都没有现量证悟的缘故，所以他对见空性的意义通过他的智慧比量推断，这一点是相同的。他能够通过总相的方式来了知万法的自性空。就是说总相的方式，他自相还没现前。但是总相的方式呢，已经能够了知万法的自性空性了。这方面从前三句的意思这样讲的，就是说通过总相推断的方式能够了知空性，所以并不是没有意义的。

然后后面说：

【作为极度修习此义的瑜伽王，以无倒智慧眼现量明显照见诸法的究竟平等自性。】

那么就是说作为极度修习此义，那么就是说这个此义就是空性。当你对这样空性的这个意义极度修习到达量的时候，这种瑜伽王就能通过无倒的智慧眼现量明显照见诸法的究竟平等自性，他就可以明显照见。这个瑜伽王可以说是圣者、也可以说佛，后面就是这样讲的。

【也就是说以出世的智慧现量见到等性，即是一地菩萨。】

那么就是通过出世的智慧已经现量照见了，已经完全感受，完全现证了，这个就是一地菩萨的境界。他不需要再从总相、不需要再从推理去知道，而是真正通过智慧的现证。

【从此之后对法界的明现境界越来越增上，最终如理如实圆满地现前实相，即是如来。】

然后从初地处，初地是见道。见道之后就是修道，从二地到十地之间是修道。那么对于法界明现的境界越来越修，那么这个明现的境界越来越增上，最终到达圆满的时候，如理如实地圆满现前所有的实相。这个方面就是佛，就是如来。所以说这段话已经明显对前面的这个疑问、这个问题作了答复了。所以并不是没有用的，这个因有用，最初的时候尤其有用。尤其对我们现在自相也没办法现前的、体会也没有体会的人来讲，最能够起作用就是这个离一多因，就是这个推理。通过这样的推理能够知道现在我们所见的一切法它原来是空性的，我们以前这样认知原来是彻底要被颠覆掉的。完全来自于这个因，所以对我们来讲这个因很有必要性的。而且通过这个因有了正见修习下去会现证，这个方面就是说这个空性它是一切万法的自性，而且这个空性能够给我们现证的意思。好，今天就讲到这个地方。

《中观庄严论释》生西法师辅导第 81 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！

好，发了菩提心之后，今天我们继续宣讲全知麦彭仁波切所造的《中观庄严论释 - 文殊上师欢喜教言论》。那么如今在对于胜义谛和世俗谛当中对于胜义谛进行辩论，那么在进行辩论的时候呢，现在讲的内容主要就是说如果这样的一种空性，没办法见的话，谁也没办法证悟的原故，这个因是没有用的。那么针对这样一种问题，我们说这个因有用。首先对于没有证悟的凡夫者来讲，通过合理的这样的一种推理可以打破相续当中的种种争议，生起这样一种空性的见解，进一步在资粮道和加行道当中可以通过总相的方式来感受。然后后面极度修行的之后，就可以在见道的时候生起一种现量完全了知一切万法本性的智慧，在这个基础上进行修习可以成就佛果，所以说这样的离一多因完全是有用的。

【依靠辨别诸法等性的三摩地等所生的无分别念垢的智慧通达内外万法在未经观察似喜存在、无有实质，如同芭蕉树一般，一切增益的种子不得发芽，】

那么此处讲依靠辨别诸法等性的三摩地等所产生的无分别念垢的智慧，就说在这个智慧当中没有任何分别念的垢染，这种智慧可以通达内外万法。没观察的时候似乎存在，但实际上是没有实质的，分析的时候犹如芭蕉树一样，如果能够如实了知所有的这些认为诸法存在的增益的种子就不会发芽了。那么在这个当中讲到辨别诸法等性的三摩地，实际上这个是佛和菩萨无量无边的三摩地之一。

那么在很多的经典当中讲到了三摩地它的很多不同分类，《三摩地王经》、《般若经》、还有很多，比如说《佛说无尽义经》等等，在这些当中讲到了很多菩萨的三摩地。辨别诸法等性的三摩地如果安住在这个三摩地当中，就可以完全了知一切万法等性无生的这样道理。所以依靠辨别诸法等性的三摩地等等，这些菩萨三摩地所产生的没有分别垢染的智慧就可以通达万法都是无实质，万法都是等性空性的。

那么如果通达万法如芭蕉树一样根本无所得的话，一切增益的种子就没办法发芽了。如果说他的修行还没有圆满的话，相续当中还存在增益的种子，那么这个增益的种子在凡夫人的相续当中，它是会起作用的，它会生根发芽。为什么呢？原因就是众生没有通达万法空性的智慧，所以这种分别心就好像水一样可以滋润灌溉增益的种子。菩萨他相续中增益的种子虽然没有完全消尽，他修行没有到量，他完全还未消尽，但增益的种子不会发芽了。修行到一定程度的时候，这样增益的种子，连种子本身彻底灭尽，像这样的话就达到了一切万法究竟的实相了。这段话的意思是这样说如果依靠殊胜的智慧的话是完全可以消尽实质，这样了知一切万法，了知一切万法空性的因有很大作用的。

【正如《大悲经》中所说：“如于湿性芭蕉树，求精华者渐剖析，然内与外无实质，一切诸法如是观……”。】

那么在这个《大悲经》中就讲到了，“如于湿性芭蕉树”，那么南方就很多芭蕉树，外表看的时候也是湿漉漉的感觉，很滑，很湿的这样一种树，外表看起来很高大、很坚挺的一种树。从外表看起来它似乎里面有一个实有的东西，有一种精华，精华就说似乎是实有存在的，好像里面是不是有一种坚实的树干等等。

“求精华者渐剖析”，从外皮开始一层一层的把它剥开，然而剥到最后的时候发现，“内与外无实质”，外表也是一层一层的皮，湿漉漉的皮而已，剥到里面的时候也只是一层湿漉漉的皮而已。实际上根本找不到一点点精华实质，没有丝毫有实质，就像这个芭蕉树一样，就像剖析芭蕉树一样。

“一切诸法如是观”，那么我们对于一切诸法也是可以这样观察，外表看起来的时候似乎这些山河大地或者我们的色身其他的这样的法啊，好像都是有一种实有的感觉。但是真正通过这样离一多因、通过缘起因的智慧慢慢一层一层的剖析，从外面剖析到里面，真正观察的时候没有一点实有的本体。所以一切诸法都应该如是去观察，如是观察之后就了知一切万法都是空性的。

【《因缘品》中也说：“犹如伏魔树边花，世有实质不可知，比丘抵非彼岸，如老蛇皮旧蜕换。”】

那么这个地方讲的时候，犹如伏魔树边的花一样，伏魔树边的花就是指优昙花。那么优昙花只是在佛出世的时候才会开放，佛涅槃的时候马上就会隐灭了，这个和内地那种昙花还不一样的。那么这种昙花一定是在佛出世的时候，佛将要出世的时候它就开始要发芽，然后佛逐渐逐渐长大的之后就开始生长了，佛证悟的那天晚上就会开花，然后佛要涅槃的时候就会枯萎，佛陀一旦进入涅槃它就完全死去了，这个就叫做优昙花，非常难以出现的就说是这个优昙花。就像这个一样，世有实质不可知，世间存在实质这个也是不可了知的。那么下面还要讲这个问题，还要讲这个问题。

【意思是说，伏魔树边的昙花并非经常绽放，这并不是说在无花季节存在但由于细微而不见，而是本来无有才不见的。】

那么为什么把此处把伏魔树边的昙花和世间无有本质来做比较呢？就说伏魔树边的昙花并非经常开放，就说它要观待时间，观待地点。那么这样一种时间前面已讲过就是在佛出世的时候它才会开放的，观待地点它一定是在无热恼池的旁边，无热恼池的旁边可以开，其它的地方也是没办法出现的，所以说这样一种伏魔树边的昙花它并非经常开放的。但并不说在无花季节，在没有花的季节是不是太微细了而不见呢？不是因为太微细而不见，而是本来无有才不见的。

【同样，一旦见到了世间根本无有实质可言，就能由轮回世间的此岸趋至涅槃的彼岸，也就是说弃离轮回。】

那么和这个比喻对照的时候我们就说这个昙花它不见的原因不是太小了看不到，太微细了看不到，而是它绝对是有的。比如就说佛再不出世，或在佛涅槃之后呢，确实是因为没有这样一种昙花，所以说怎么样寻找也找不到这个昙花。另外讲了本来无有，关键问题就在本来无有。那么世有实质不可知，我们就说一切世间没有实质可言是什么原因呢？一切世间没有实质可言，不是太微细了，太微细了没有观察到，而是的确的确一切世间本来就没有实质，本来就没有实质。所以说你怎么去寻找，怎么样去观察，也根本得不到一点点这样一种世间的本质可寻的，这方面叫做世有实质不可知和前面这样一种昙花相对应的。

那么了知这个之后呢，比丘抵非彼岸，“非彼”两个字就讲世间，非彼的“彼”字就讲彼岸，就讲涅槃。非彼就讲不是涅槃，不是涅槃的意思就是世间了。那么比丘了达了这个问题之后抵达了这样一种轮回的彼岸，轮回的彼岸，世间的彼岸就讲涅槃了。如果你知道了一切万法是本来不可得的、本来不可知的，就可以抵达轮回的彼岸，就超越世间到达涅槃的彼岸去，超越轮回。

那么对于这个超越轮回，如老蛇皮旧蜕换。就像这个蛇到一定时间它要换皮，它的老皮它要换掉。要换掉之后，它说要经历这样一番痛苦之后，然后它的旧皮就留在原地了，它自己就说从这个旧皮当中出去。和这样一种老蛇皮旧蜕换一样呢，所以说这样一种比丘通过修行之后，然后就可以说把轮回像躯壳一样，根本没有任何实质的这个躯壳一样的轮回呢，就扔在了世间当中，他自己就趋向于彼岸了，获得了解脱，获得新生，就像这样一种比喻一样。

所以说通过这样一种方式了知了空性就可以趋向于轮回。前面两句，前面两句我们可以说是讲一切万法的本性。一切万法的本性本来就不知道，本来就无可这样了知的，比丘抵非彼岸，就讲到了一种通过修行而得到解脱。后面最后这一句比喻修行从轮回中出离的一种比喻，如老蛇皮旧蜕换。

【本颂中辩答的这两偈说明了以下的意义：无始以来久经串习的实执难以打破，】

那么本颂中，有两个偈颂来进行辩答。一方面对方提问题，现在我们就作回答。实际上这偈说明了下面这个含义，无始以来久经串习的实执是难以打破的。一方面这样一种久经串习的实执是本来就不存在的，完全都是属于众生的分别争议，完全都是分别争议，完全都是犹如头上安头一样一种本体的这样自性。但是众生不了知把这个执为实有了，所以时间很长之后，久经串习之后呢，似乎就成了一种有情的本性，只要一起心动念就绝对和实执相应的，绝对和实执相应。所以说它的时间非常长，它本来是虚妄的，但是它串习时间长之后它就变成一种难以打破的这样一种自性。

但是不是完全没办法打破呢？也不是完全没办法打破。因为它必定不是一个法性，它必定只是一个分别争议而已。所以说如果了知它的本体之后呢，也可以在很快时间当中修行证道，可以从它这样实执当中解脱出来的。那么对于这种难以打破的实执呢，如果作才能够逐渐地从轮回当中，从实执当中得以出离。

【作为这些实执的对治法唯是理证的观察，只有经过熏陶这种理证的观察方能断除烦恼，如果未经熏陶，则无法断除，因此要集中精力加以修习……】

那么作为这些实执的正对治，我们要对治这样一种实执呢，那就必须要空性。那么空性是怎样产生呢？对于一般凡夫人来讲，唯是理证的观察。我们要通过佛菩萨教给我们这样一种殊胜的理证，对于这样一种我们所执著的一种实有。因为实执的话是一种能境，是一种能境，那么它的所境，实执的所境就是实有。

所以说我们要从实执当中解脱出来，必须要首先观察这个实执所执著的对象是不是实有存在的？所以这个时候我们要使用理证观察，那么如果认为人我存在，这个我是有的，就应用人我理论，详细观察到底有没有人我，最后得到没有人我。对于这样一种法，对于一切的法对于其它的色心啊，身受心法这些观察的时候执为实有。观察的时候，一切万法，一切万法显现的时候本来都是空性的。一切法没有实有，就叫做无法我，或者就叫法无我。

像这样的话一切万法都包括在人和法当中，所以说对于人了知人无我，对于法了知法无我，这个时候就已经应用理证进行详细观察了。那么了知之后我们就会知道，我们所执著的一切法，原来它就是空性的，以前我们认为这些法是实有的，现在我们认为这个法是空性的。当了知这个法是空性的时候呢，我们的实执啊，因为它对境是无实有的，这个时候我们的实执就会慢慢消灭，就产生一种无我的正见了，就会产生一个无我的正见。所以说要对治这个法，要做为这个法的正对治呢，唯是理证的正确观察。

只有经过熏陶这种理证的观察方能断除烦恼。那么我们要断除这种实执，断除这种烦恼呢，必须要经过理证的观察之后，才能够真正的去断除烦恼。如果没有经过熏陶的话，就没有办法断除实执，所以说现在要集中精力的加以修习。在修习之前必须要产生正见，有了正见之后，集中精力的再再去修持这样一种无实有，再再去修持这种无实有。所以说这个时候就可以逐渐的趋入到断除实执的路线上去。

【甚至心忽然间投入的贪执对境，也会不时萦绕心头而难以立即放下，更何况说无始以来熏习的烦恼呢？】

那么实际上我们对于这个问题也应该有一个正确的认知，通过现在我们这个比喻就可以了知这个烦恼是非常难以断除。为什么呢？有的时候我们的心忽然投入一个贪执的对境。比如说自己很喜欢的一个人啊，或者很喜欢的一个景色啊，或者很

喜欢的这样一个物品啊，反正就是很合自己意的这个东西，忽然间出现在自己心的面前的时候呢，这个叫做忽然间投入了贪执对境。

这个时候很快，也许这个时间只有几秒钟，也许只有一分钟等等。那么像这样的话这样贪执的对境也会时不时的萦绕心头，难以立刻放下。这个时候一下子见到了一个对境，一下子只是对贪，对自己喜欢的对境，就一下子之间有一种很和合，有这样一种了知。但是马上要把这样一种贪执的对境放下的话，我们会觉得非常困难。有的时候就说推移很长时间之后呢，几个月到几年之后，这个方面就说逐渐逐渐才会淡忘的，这个就是一刹那之间投入贪执对境，实际上我们马上就难以放下了。

何况是无始以来为熏习的烦恼，无始以来熏习的烦恼就更加难以立即放下了。有的时候我们说比如说在世当中有的人喜欢抽烟的，喜欢喝酒的。这个方面就今生当中从这样一种十几岁开始熏习，就说抽烟上瘾，后面就说到了二十多岁的时候准备戒这个烟，就觉得非常的困难，非常的困难。所以这个方面短短的时间当中，熏习的一种烦恼，它实际上就非常难以断除的。何况是无始以来熏习的这个烦恼，我们要马上断除它，实际上是很困难的。

比如说前面我们讲了要正视这个烦恼，一方面这个烦恼的本质无生我们要了知，这个也是一种正视的方法。一方面就是说这个烦恼串习时间长了，很难以断除，如果要断除，必须要付出很大很大的努力，才能够断除。像这样的话这个也是需要了知，这个方面在这个过程当中一种痛苦一种过程，有的时候还是必须要经历的。

一个人戒烟的过程也是比较痛苦的，一个人戒毒的过程也是比较痛苦的。但是如果说你真正要想把这样一种恶习戒掉的话，那么当然就想到它戒除之后它是一种快乐的境界呢，那么在戒除这样一种毒瘾或烟瘾的过程当中，他要付出一定的这样一种痛苦。如果没能付出这样一定痛苦，随随便便很难以把这些东西戒掉的。

所以我们要真正断除无始以来的烦恼串习的话，这个当中要经历一段痛苦也是很难以做到的。这个方面我们说在修法过程当中出现了一些障碍，出现了一些违缘，尤其是有时候出现在心中的一些违缘。因为一方面对于这个世间，对于这个轮回对于这个实执习惯很难以割舍，一方面又处于佛的教言当中，你如果不断除这个烦恼就会怎么怎么样，这两种观念他内心当中就会发生一种冲突，就发生一种冲突。

发生冲突的时候，这个内心当中就会感觉很不舒服，就会觉得很痛苦。然后要逐渐逐渐趋入到要断除它的过程当中呢，要放下很多他以前习惯的东西。就像一个富裕的人他已经习惯了这种生活，最后说你要把这个断掉，你要过一种清贫的生活，对很多人来讲是不习惯的。现在我们就说对这个烦恼我们已经习惯了，最后就说要把这个断掉。你要应无所住，你要怎么怎么样。这个时候你会比较困难，但是困难归困难，断是必须要断的。如果不断的话，这个轮回，这个无始以来的轮回还会引导我们逐渐逐渐去感受更加严厉的痛苦了，这个叫做轮回吗。这个方面讲的很清楚了，必须集中精力的长时间的加以修习。否则的话，忽然间投下的一种烦恼都难以断除，何况无始以来的烦恼呢。

【因此，我们了知正法的结果就是要对治畏惧、痛苦与烦恼，如果没有达到这种目的，也就失去了正法的价值，就像为了解除饥饿而烹调丰美的佳肴反不食用而饿死一样。】

因此说我们了知正法，我们学习正法、了知正法的结果呢就是要对治畏惧，对治痛苦和对治烦恼。那么我们在轮回当中有很多这样的畏惧。这个畏惧来自于哪里呢？这个畏惧是来自于这样一种希求。有了希望就会有畏惧，因为我们在轮回当中总是希望得到这些更好的东西，总是希望不失去这些好的东西。所以在不喜欢，不希望失去这些的时候呢，它就会对于失去这些东西产生一种畏惧心，这个就是总的一种原则。

实际上，在轮回当中我们分别来讲有很多很多这些畏惧的产生，还有很多很多各种各样的痛苦和烦恼，我们学习正法就是为会断掉这些。最后我们学习佛法没有达到断除畏惧，断除痛苦，断除烦恼的目的的话，也就失去正法价值。尤其是我们一方面学习正法，一方面产生了更多的畏惧，产生了更多的痛苦，产生了更多的烦恼。这个方面就和我们趋入正法，学习正法这样一种行为，看起来的时候呢，基本上成为一种背道而驰。

这个正法本身没有错，关键在使用者。我们在使用者，我们在使用正法的时候有没有真正正确的去使用它？这个方面是一个很大的问题。这个是这个地方是需要认真观察的一个问题，也就说正法为什么要求我们一定要反观自相续，一定要用法去衡量自相续呢，也就是这个原因。所以有的时候我们学完之后觉得越来越痛苦了，越来越烦恼或者越来越畏惧了，这个方面就说明我们在学法的过程当中哪一个环节、哪一个地方一定出了问题，一定要反观。所以说如果一个一个找下去的时候有可能就找到了，这个是实执或者再细化一点可能就是世间八法没有抛弃，对于这个我太过于执着的缘故。

所以说一方面学正法，一方面没有真正的通过正法这个武器对治掉这些该断的烦恼和痛苦。打个比喻讲就像为了解除饥渴就烹调丰美的佳肴，最后烹调完之后不食用反而自己饿死一样。所以同样的道理我们为了解除轮回的痛苦去享用正法，最后正法得到之后没有去修习，反而又开始在轮回当中漂流一样，就像这样的比喻了，所以说了知了正法之后就一定要去认真去修。

【我们如果对于一切法的自性空性，只是凭借理证的观察肤皮潦草的理解，终将无济于事。】

一切万法是自性空性的，那么实际上我们了知了一切万法是自性空性，不能只是满足于凭借理证的观察。如果我们只是满足于凭借理性的观察就觉得我这个观察能够过得去了，我推理能够推的过去了，我能够通过推理来了知万法空性了，就已经足够了？实际上这个完全不行的。

就说如果你能够满足于凭借理证观察，浮皮潦草的理解一点点空性的皮毛的话，终将无济于事，对自己调伏烦恼还是无济于事的。因为现在的我们的相续当中占主导作用还是实执，仍然是实执。所以说我们通过理证了知之后，这种了知的空性还和我们的相续没有结合，没有结合起来，所以说这个基本上还是处于一种心是心、法是法的状态，这个法还没有融入到我们的心中去。

那么怎么样才能够融入呢？就是不间断的学习、不间断的串修，这个时候最后法融入心。所谓的法融入心我们的心变成法的状态了，这个叫法融入心。比如说出离心，我们的心变成出离心的时候这种出离心的教授融入我心当中去了，我一切起心动念都是出离心。那么后面的就说菩提心呢？菩提心融入到我的相续当中，我的心变成菩提心了，我一切起心动念都是利益众生的。后面串修空性，法融入自己的心，我的心变成空性的状态了。我的心变成空性的状态一起心动念都是在起心动念当下了知它就是空性的。这个就是法融入心、心和法没有差别了。

现在我们说心是心、法是法，即便上就是说法还是在法本上面，还没有真正的去和自己的心融合，这个方面就来自于太过于浮皮潦草理解法义，没有把这个法和自己的相续进行串修的这个过患导致的。所以说对于调伏烦恼来讲终将无济于事的。很多人不了知这个问题，不了知是自己没有串习法的问题，反而认为这个是法本身的问题。他就觉得我学了这么多法，因为没有调伏我的烦恼的缘故，这个法是不合适的，这个法没有加持力啊，或者说这个法怎么怎么样，这个不是法的问题。如果你串习了这个法就能够对治自己的烦恼，所以说像这样我们在学法的过程当中，这个也是需要了知的。

【为此，通过一缘入定而深有体会才是一切修行人唯一责无旁贷的事。】

所以说呢了知之后必须通过一缘入定深有体会，对于无自性深有体会，这个才是一切修行人唯一责无旁贷的事。现在我们所做的闻思，最终都是为了一缘入定而服务的，最终我们要去修持一缘入定的这样一种空性。那么在学习、修行这个空性之前，抉择一个圆满的正见，是为了后面修行或后面证悟而进行闻思的。所以这个方面也是讲过了一缘入定是一切修行人责无旁贷的事情，也就是一切修行人的正事。

【如《因缘品》中也说：“若虽具理多言谈，放逸之人不奉行，如放牧者数他畜，彼等不得沙门缘。设若具理寡言谈，然随法而奉行法，终能摒除贪嗔痴，彼等获得沙门缘。”】

在《因缘品》中也是这样讲的，如果一些人虽然具备很多很多这样的道理，在讲起道理来的时候头头是道，也是非常乐于言谈当中，很喜欢去谈论这些。但是实际上很放逸，没有去奉行这样一种法义，就好像一个放牧的人在数别人的牛一样，把别人的牛数的很清楚，然后个个讲的时候也头头是道的。但是他所讲的这些牛羊毕竟不是他自己的东西，毕竟只是别人的东西。所以和这样一种放牧者数他畜一样的，“彼等不得沙门缘，”像这样的修行人，也得不到沙门的因缘。沙门就是修行人的意思，他不会真正入到修行人的行列当中。

所以这个方面讲的时候我们不学习是不行的，但是学习完之后，只是落在言谈上面也是不行的，还是要去体会才行。要让这样的法成为自己的东西。“设若具理寡言谈，”另外一个人也是具有这样一种法理，对这样的法理很精通，但是他不喜高谈阔论，寡言谈。但是他自己喜欢随法而奉行，对于他自己的理解的法经常去串修，经常去奉行这样的法。所以说通过修行最后就能够通过这样的法义成为相续当中贪嗔痴的正对治，能够摒除相续当中的三毒，“彼等获得沙门缘，”这些人就能够获得修行者的缘分。

【如果对于微妙甚深的佛陀之诸道，没有想方设法以百般的理证努力(观察、分析)，则无法生起相合真正实相的定解。】

那么如果对于微妙甚深的佛陀这样一种正道，没有想方设法通过百般的理证去努力观察、去分析的话，就没办法生起相合真实实相的定解。我们还是要想想方设法以百般的理证努力观察分析佛陀讲的这些道理，尤其是要用佛陀教给我们的离一多因、缘起因等等理证，去对一切万法作终极的观察，长时间的做观察。最后观察之后就可以对于一切万法的确是空性的，就能够生起相合实相的真正定解。如果没有想方设法去观察的话，这个时候还是没有办法生起的。

【由此可见，如森林起火般的闻思智慧只有借助精进之风与事势理才能将增益的密林尽焚无余。】

那么就有的时候我们说闻思智慧必须要如森林起火一样，森林起火一方面说这个火势很大，一方面就说森林起火之后肯定会把一片森林全部烧光。所以说我们的闻思的智慧一方面就说如火自燃一样，必须要很猛力才对。另外一个角度来讲闻思的智慧的火生起来之后必须要遣除争议、必须要产生一个定解。

所以说这样一种犹如森林起火般的闻思智慧，只有凭借精进的风，这是第一个条件，就是你必须要很精进，第二个方面必须要得理，借助事势理，如果你有了这个事势理但是你不精进的话，这个方面还是没办法遣除增益的。如果你只是很精进但是不得要领的话，还是没办法遣除争议的。所以一方面必须要很精进，一方面必须掌握正确的方式，两者和合了才能够把增益的密林完全尽焚无余。

【倘若如此，则既不会在盲修的黑暗中沉睡不醒，也不会以表面的广闻随着油腔滑调之风摇摆不定，放任自流。】

倘若能够做到这一点，倘若如此的话就不会在盲修的黑暗中沉睡不醒，他就不会盲修瞎练。他有了这样一种理证之道，遣除了争议损减之后，他所修的道一定是正确的道，就是不会落在盲修瞎练的这样一种黑暗当中的。一方面对于上述的这个道理他不满足于口头上的了知，他也能够把自己心相续当中自己掌握的法性付诸实践。所以说也不会落入另外一个极端，不会以表面的广闻油腔滑调之风摇摆不定放任自流。就说一方面要广闻博学，广闻博学之后一方面要串习，如果能够做到这一点的话，在修行时候不会盲修瞎练。那么在掌握很大、很多智慧的时候，有广闻智慧的时候，也不会落在法油子的状态当中去，一方面法是法、心是心，像这样二者之间根本不相融合，这样一种情况也会出现。

【而会在胜乘的美宅中尽情品尝各种各样妙法的美味：】

那么自己摆脱了这两种极端之后，就在胜乘、就在殊胜大乘的美宅当中尽情的品尝各种各样的妙法美味。就像在美宅当中摆了很多很多好吃的美味一样，自己在品尝了就很高兴、很欢喜。这个时候就把整个大乘比喻成一种美宅，整个大乘比喻成大房子、美宅一样。那么在大乘当中的各种各样的空性啊、悲心啊、这些能力、智慧、三摩地等等，各式各样的法就好像美味一样。那么自己进入大乘开始自己内心当中产生这样的证悟，相当于在房子当中开始品尝各种各样的美味，产生这样一种真正的快乐一样。

【依止真正的善知识令其心生欢喜：】

那么这个方面就设在闻思过程当中，逐渐逐渐的智慧开始开发了，他就对于善知识的作用、或者依止善知识的必要性，产生一个非常坚固的认知。所以他在依止善知识的时候就能够如理如法的行持，通过自己如理如法的行持，令上师心生欢喜。那么这个欢喜前面我们再再提到过的问题，如果你供奉财物也能够让上师欢喜；如果你给上师做事情也能让上师欢喜。但真正能让上师欢喜的事情就说是如理如法的行持。

上师善知识降临在世间当中，他的任务就是引导他的有缘弟子趋向于涅槃道，趋向于解脱道。那么现在看看他所调化的弟子，能够如理如是的奉行佛道，一步一步的接近解脱道，这种上师的欢喜心是真正的最高兴的事情。

所以说像这样的话就是能够真实的依止上师、令上师心生欢喜，而不是说摆出很多虚伪的样子来让上师欢喜，博得上师的欢心。这个是内心当中已经错误了，上师他是一个名言善知识。就说我们有的时候做的很多虚伪的、认为我这样做我这样说两句话上师会不会很高兴呢？或者我这样在表面上做一些事情，然后有意无意的把这个事情透露给上师，就觉得上师可能会很高兴的。

那实际上这种高兴有什么用呢？也许表面上上师不拆穿你这个鬼把戏而已。就觉得上师显现的很高兴，但是他的内心当中很清楚啊，也许他内心当中很悲哀呢。为什么很悲哀呢？你看我这个弟子学了这么长时间，现在学来学去学的这么狡诈了，像这样的。所以真正来讲的话上师喜欢的修行人，应该是很朴实的、很正直的这种。

所以我们在依止的时候就尽量在内心当中发心的时候不要有这种虚伪心，不要有一种狡诈心。实际上这种虚伪心和狡诈心可以说可以瞒住一般的人，瞒不住明眼善知识的，瞒不住他的。所以说尽量来如理如是的奉行正法，真正的如理如是的安住正法，上师这种欢喜他是发自内心的欢喜。

但当然我们前面讲过了，上师在调化众生的时候，他因为是善巧方便的调化众生嘛，有些上师他是直接调化你，就内心当中生起的这种前面我们所讲的一种欺瞒心，这个时候有的上师就不客气了当面就拆穿你的把戏了。但有的时候上师不是当面拆穿的，还是逐渐逐渐的引导你。所以说表面上看起来的时候似乎很高兴，有些时候对你自己所汇报的事情、所讲的事情也许很高兴，内心当中不一定真的高兴的。如果内心当中不一定真的高兴的话，这个就说明自己的这样一种心和这样一种道差的很远，上师对你的行为还没有认可。

上师认可的行为肯定是如理如法的行为，第一个你的心必须要正，如果你的心虚伪狡诈的话，这个方面没办法让上师真正的心生欢喜的，没办法做到。所以有时候我们表面上装的再好、装的再乖巧，这个方面实际上没有任何用处，从修道的角度来讲没有任何用处，也许暂时有一些用处，可是从修道的角度来讲我们这种心实际上就已经实际上和正道完全背离的一种状态了，真实来讲上师绝对不会欢喜的。

【与诸多善良的道友朝夕相处，和睦融洽：】

还有一个就说你闻思完之后你的心很调柔，所以自然而然和很多善良的道友就能够朝夕相处，就能够和睦融洽了，因为法和心产生一种融合。没有很多我执很强的状态表现出来，所以和别人相处的时候处在一种自然而然的和睦状态当中，不是说装出来。装出来的东西因为是装的缘故，总有一天会露马脚。就说你内心当中的烦恼很强，表面上和道友装的和睦相处，但实际上就是说有的时候只不过没有触及到你的自身利益而已，一旦触及到，原形马上就会暴露出来。所以说我们在闻思的过程中，应该让这个法融入到心当中去。力争达到自然而然和善良的道友朝夕相处和睦融洽的一种状态。

【对殊胜本尊信心百倍：】

那么在修法过程当中，每个人应该有自己的殊胜不共的本尊作为他自己的所依，所修持的对境或者所修的法。那么这个时候闻思到一定量的时候，自然而然就会对自己有缘的殊胜本尊信心百倍，如果有了信心就会有悉地，因为信心和悉地是对等的。

【对一切有情的慈爱心与日俱增；】

这个也算是闻思的相，闻思圆满的相就说对一切有情的慈爱心与日俱增的，不是慢慢慢慢消融的，而是他这样对有情的慈悲心、慈爱心每天每天都在增长。

【享受着现有如幻之戏剧的喜悦。】

而且呢他自己对于现有一切的器情，现就是讲显现的器世界；有就是讲有情世界。现有这个地方就讲到有的时候是指轮回的，有的时候现有是讲有情界和器世界。那么就是说享用着一切有情界和器世界如梦如幻一种喜悦——戏剧的喜悦。就说内心当中如果对空性有体会的时候，放眼一看有情就是器世界就会发现这一切都是不真实的，众生所做的事情都像演戏一样，没有一点点的真实。如果达到了这样的境界就说明闻思的果实已经成熟了。如果达到了上面讲的这些境界的时候，就说明自己的闻思有了一定的结果，闻思的阶段已经有一种果实可以成熟了。

【希望我们也向往、追随如是诸位大德的足迹。】

以前的大德在闻思的阶段，他产生这种阶段性的结果，前面所说的一样，能够如理如法的行持让文殊上师欢喜的那一下。这方面都是以前大德曾经经历过的，希望我们在座的这些后面所有的后学者，也能够向往这样一种足迹、能够追随这样一种足迹。虽然有的时候我们还不能达到这样一种功德，但是要把这个作为一种目标去追求。

麦彭仁波切这一段话对闻思者来讲、对修行者来讲，这些教言是非常珍贵的。所以怎么样闻思？是不是很正确？有一个衡量的标准，就是觉得我们的闻思已经圆满了。那么你觉得闻思已经圆满了、闻思的果实已经成熟了，是不是达到上面所讲的境界呢？没有达到这个境界说明你的闻思的果实还没有成熟的，还继续的去正确的闻思。所以一方面要闻思，一方面要修行，这个方面就是麦彭仁波切所做的教诫。

有些时候往往是这些一般的修行人不了知这些教言，往往是这样的，修行的人就非常排斥闻思的，闻思者也往往看不起修行人，你在盲修瞎练，在搞什么，就非常容易产生这样一种分别。修行者就觉得天天搞这些形式干什么，天天搞这些分别念，天天落在分别念当中，这中间互相排斥是没用的。麦彭仁波切这个方面讲的很清楚，你作为一个修行者来讲，你必须要闻思到量，你作为一个闻思者目的是什么？闻思的目的是为了修行。

所以像这样讲如果你闻思真正到量了，怎么可能看不起别人呢？前面讲过了，对诸多善良的道友朝夕相处、和睦融洽。那么有的时候我们就说，这个他是干什么的人？他是一个修行的人，他是一个实修者。如果你真正的内心当中有一个正法的话，你会对这些修行人非常非常的敬重的。他们在实践佛法，他们通过正在打坐的方式，通过实修的方式在实践佛法，那是非常了不起的一种修行者，应该是这样一种问题，那么对闻思者也应该有这样一种相似的看法。

有的时候我们往往就说对于很多造恶业的人，没有觉得这是一个很可怜的，没有觉得看不起的。但是对于内部当中的修行者，这个看不顺眼，那个也看不顺眼。这说明我们在学法的过程当中没有把法义对准内心，而是把这个法义对准外面。就像前行所讲的那样，是不是把这个正法变成观察别人过失的窗口了？这个方面就不对。

所以在一边学习的时候一边还是要习惯于反观自己的心。要养成个习惯，一看到这个法义的时候，第一个就是说我有没有做到这个？这个当中比如说讲过失的时候，我是不是具备这种过失？如果养成这个习惯的话，第一个反观的就是内心了，对别人来讲有很多很多观察的方式。一个比较纯熟的修行者，他对别人的这种行为，往往习惯于观修内心的。

即便是看到别人所谓的过失他也会认为他的过失不一定是真正的过失。因为第一，我的心可能不清净，当我的心不清净的时候我看到的任何一个法都是不清净的。比如一个人戴了一个变色眼镜的话，他所看到的一切东西都不是一切万法真正的颜色了，所以你戴了变色眼镜看任何东西都已经变了颜色了。所以第一我内心不清净的缘故，所以我看到这些道友的行为可能是有不如法的地方或者所谓的有一种不合理的地方；第二个呢就说这些人有可能是示现的一种，有可能是一种示现或者为了调伏某种人而示现的一种情况，非常可能的。

那么佛陀就说了除了我和我之外的人之外呢谁都没办法了知有情的相续。那么我们作为一个肉眼凡胎的凡夫人，怎么就一眼能够看穿了他的内心所想呢？看不到的，我们只能看他的表面行为。而表面的行为通过内心的摄持可以显现成这样，也可以显现成那样。所以这个表面的行为，有的时候我通过你的你表面的行为我推理你的心，有的时候这个推理管用，有的时候这个推理不管用。为什么呢？因为他的外表的行为，前面分析了他完全是依靠他的内心完全是被内心所指使的。所以说他的内心如果很清净，他为了达到某种目的而显现某种不合理的行为也是很可能示现的。

实际上为了说明这一点的话，为了让我们知道不要随随便便观察这些所谓的不清净的修行者，甚至于很多大德来故意的示现这样一种行为。大成就者当中有很多这样的行为，印度呀，藏地呀，还有汉地呀，很多大德也是示现这种行为。他最后就是说明一个什么问题呢？说明一个问题就是当时他在做这个事情的时候，他是有某种密义的。某种目的呀为了调伏或者为了弘扬佛法，他有一种一般的人不可以想象的一种示现。

所以说像这样讲的时候呢说就是这个也没有办法真正去衡量别人。所以一个是他相续当中比较成熟，而且他对这些观察的方式他也经常使用，经常使用的缘故呢他是运用的很纯熟的。对自己的烦恼经常去观察，经常观察我们自己平常在修行的时候就养成以这个观清净心或者说是一看到法义的时候首先反观自己是不是有这种过失，这个方面习惯这种是非常好的。

否则的话就说是观察别人的过失是非常容易的事情，但是我们知道在观察别人的过失的时候，在认为别人有过失的时候，我们没有认识到这种观察恰恰就是自己的一种过失。而且这种过失是恰恰我们根本难以认知到的一部分的过失，难以认知到。我们觉得我们就想当然的就认识到这么明显的当然就是别人的过失，但是佛陀就讲过的要反观内心的，如果我们在出现这种情况的时候很习惯于马上去看别人的过失的话，这个本身就是一个过失，但是我们就反而认不到这个过失了。

所以我们在学习佛法的时候这些方面我们要闻思，一方面我们就是要对这些修心的方式，修法的方式也必须要有知在闻思的过程当中是很重要的。所以一方面有这种修心的窍诀，一方面有这样理证之道的話就不会墮入两边。当我们闻思究竟的时候我们的心就调伏的差不多了，就是这样的。所以说前面所讲的这一段的开示呀，麦彭仁波切就讲的这些窍诀，反复去看，反复去体会它。

【如本论之释的结文中写道：“愿我享境受用遣昏暗，真正理伴随正智慧，为利他众恒时敬依止，文殊菩萨纯净之莲足。”】

在《中观庄严论自释》的结文当中，和上述麦彭仁波切讲的内容有相合的地方。愿我享境受用，那么静命论师说呢愿我能够享境受用，这个境受用就不是讲其他的这样一种外境呀，其他的这样庸俗的受用。而是前面所讲到的这种会在胜乘的豪宅中尽情品尝各种各样妙法的美味。就愿我能够享用这样妙法的美味，愿我能够了之如梦如幻的显现呀等等，享受这样一种这样一种法境。遣昏暗，遣除这些盲修瞎练呀这样一种昏暗。真正理伴随正智慧，愿我在相续当中也能升起一种真实了知一切万法的这样一种正理，而且伴随着了知一切万法的智慧。为利他众恒时尽依止，那么为了利益众生的缘故也愿我恒时能够依止，文殊菩萨纯净之莲足。这个是静命论师也是这样发了愿的，和上述的这些道理完全是相合的。

【在此，对现证无我的瑜伽现量稍作分析，从本体、分类、释词与遣诤四个方面加以说明。】

那么前面一段话呢是对于这些修行者、闻思者做了一番很殊胜的教诫，很殊胜的教诫，这个已经讲完了。下面回到颂文当中来，颂文当中前面有一个瑜伽王，对于这个瑜伽王所修持的这个瑜伽，到底应该怎么样去了知呢？下面对于瑜伽进行分析。

在此，对现证无我的瑜伽现量稍作分析。那么因为证悟无我呢他是四种现量之一，属于瑜伽现量，所以对于现证无我的瑜伽现量稍作分析，那么分析的时候从本体、分类、释词和遣诤四个方面加以说明，首先讲第一个是

【本体：此处的瑜伽现量之本体是清晰显现对境无我，换句话说依靠修行而生的无念无误之识即成为瑜伽现量的法相。】

那么这个瑜伽现量的本体呢就说是清晰显现对境无我。这种瑜伽现量虽然一般来讲四种现量呀，但是这个瑜伽现量有一个特点，一定是圣者的境界，凡夫人不会有瑜伽现量的，所以说这个瑜伽现量一定是圣者。为什么呢？他清晰显现对境无我，他一定是对这个无我的这样一种自相清晰的呈现出来的。所以说这样一种瑜伽现量一定是圣者的这样一种殊胜的现量。

他的本体是清晰显现对境无我的，换句话说他的因是什么呢？依靠修行而生，他的本体就是无念无误的识。那么无念就是无分别吗，无误就是无错乱。那么就说是无分别无错乱呢这个是现量的本体，现量的法相，总的法相呢就是无念无误一方面无念是无分别的，无误呢就是正确的。所以说但是他的因是什么呢依靠修行而生，他通过修行而产生的一种无念无误的心识就称为瑜伽现量的法相，这是他的本体。

【第二是分类，如果笼统的分，则有声闻、缘觉与大乘圣者三种现量】

如果笼统来看的时候有声闻的、缘觉的和圣者三种现量。因为所有的乘分为三乘，三乘都有证悟的果。所以说笼统的分的时候呢就可以分为声闻的瑜伽现量缘觉的瑜伽现量和大乘圣者的瑜伽现量三种；

【或者，声闻和大乘各分有学无学，如此就成了五种】

或者分的时候呢声闻乘分成有学道和无学道，大乘呢也有有学道和无学道。那么声闻的有学道是从见道开始的，从见道开始乃至到罗汉相之间，这个方面都是属于有学道。无学道呢就是阿罗汉。那么大乘的有学是从一地开始到十地，然后他的无学是佛果。

像这样的话就说不算这些加行道和资粮道，加行道资粮道他是没有瑜伽现量的，他可以有总相，他对于这样一种无我会有种总相的认知但是自相的认知只是在见道。见道的见字呢就是见实，见道真的意思就叫见道。所以说这个方面就分了四种了，再加上一个缘觉的无学道如此就成了五种。因为分了五种的话声闻分为有学、无学，大乘分为有学、无学这是四种，再加上一个缘觉道的无学道，如此就成了五种了。

那么为什么没把缘觉的有学算进去呢？

【缘觉的有学没有单独计算，如《俱舍论》中云：“依于第四之静虑，一座间得菩提故”。】

那么按照一般的共同说法来讲呢缘觉乘呢没有有学道，没有单独计算的意思就是从缘觉自宗来讲没有这样一种有学道的。因为在俱舍论中在讲缘觉修行的时候是依于第四静虑。那么就说这样的缘觉他依靠第四禅，一座间得菩提。他在入座之前是个凡夫，然后就说在一坐之间呢他就可以得到无学道的果位，所以说在这个中没有单独去算他的有学。

【也有个别宗派认为缘觉也具有学，但他们所承许的有学也超不出声闻与大乘其一，故而在此缘觉只算一个无学。】

那么有个别的宗派呢认为缘觉道也具备有学道，但是麦彭仁波切的意思是说他们所承认的这个有学道，是承认缘觉的有学道，他只不过没有详细分析而已。如果详细分析的话，要不就划为在声闻乘当中，要不就划在大乘当中，所以说单独的这个缘觉道是没有有学的，有这样一种讲法的。

所以说有些时候讲的时候呢，比如说在缘觉乘他在入缘觉，最后在进入缘觉乘修行的时候呢，有一部分的缘觉他是曾经入过声闻乘的。如果他有有学道的话，如果说他曾经以前入过声闻乘，那么他的有学道应该算在声闻乘当中。或者说大乘当中呢就说有些时候上师讲的时候就说不定的种姓，从这个角度来讲的时候呢有可能出现这样的情况。

但是真正的分析的时候呢怎么样会出现大乘的有学道呢？有时候是难以分析的，非常难以分析。因为就大乘的这个有学是属于一地以上。那么如果把有学放宽了，他范围不是按照一地以上作为他的有学。如果也算是资粮道呀或者再往前算的话，有可能他说曾经入过大乘。曾经入过大乘后面他又说不定种姓的缘故呢，转而进入缘觉乘。如果这样的话大概可以算进去，否则的话还是不好算。

因为说缘觉他已经成了罗汉果了。罗汉果之后如果说后面进入大乘这个可以，比如说一切的声闻缘觉必须要入大乘的。他首先证悟一个缘觉乘的阿罗汉果，后面就说是进入大乘的时候呢重新从资粮道开始然后进入见道的，进入见道，然后二地三地四地十地这个时候大乘的有学。

那么如果是这样算的首先他得无学果，然后再进入缘觉进大乘这个体系所摄的有学也可以，但是这个方面和这个地方的意思明显不一样的。因为他毕竟严格来讲已经算是大乘的有学了，他说缘觉他发心入大乘之后呢最后得到见道，得到大乘一地菩萨。得到一地菩萨的时候，这个时候，如果我是从缘觉进入大乘的，如果是从罗汉果进入大乘的，这个方面是不是缘觉的有学呢？这个方面不严格的时候可以算，严格的时候算不进去，没办法算。所以真正来讲的时候呢缘觉是应该没有这样一种有学乘的，这样讲的。所以说呢故而在缘觉只算一个无学，不算有学道。

【这五种现量均有后得有现之瑜伽现量与入定无现之瑜伽现量的分类，由此共十种。】

那么这样五种现量都有后得和入定两种。那么后得是属于有现瑜伽现量，入定属于无现的瑜伽现量，总共呢就分十种。

【佛陀虽然入定与后得无二无别，但可以从如所有智和尽所有智的反体角度而分。】

那么就是佛陀他虽然入定和后得是没有差别的，没有差别呢，前面说了这五种现量都分为这样一种入定和出定。那么佛陀怎么算呢？没有入定和后得的差别。那么这个时候可以从佛陀的如所有智和尽所有智两个反体来进行安立的，这个也是可以的。

从他的因来讲的时候比如菩萨修行的时候，他的入定智慧呢这方面就可以相应如所有智，出定位呢就可以了知一切万法的差别相他的尽所有智。所以说在佛陀在成佛之后呢也可以从如所有智和尽所有智分别的表示入定和出定的两个不同侧面。

那么什么是有现？什么是无现呢？

【有现之瑜伽现量是指神通见到】

那么因为他是后得位所摄的，他是后得位所摄，所以说这样一种有现的瑜伽现量呢是指通过神通见到很多很多这种差别法，

【如（《俱舍论》中）云：“罗汉麟角喻佛陀，次见二三千无量”。】

那么在《俱舍论》当中讲到了这样一种有现瑜伽现量的时候呢就说罗汉和麟角喻。麟角喻就讲缘觉，因为他这个缘觉独觉分两种：一个叫麟角喻独觉，一个叫做部行独觉。那么麟角喻独觉是属于利根的一种独觉。那么这样一种罗汉呢他在出定的时候可以见到两千，大千世界；然后缘觉出定可以见三千大千世界；佛陀呢尽所有智可见无量的大千世界。这是从有现的瑜伽现量，指神通显示神通见到这些不同世界的差别，这是讲有现的瑜伽现量。

【无现的瑜伽现量是指声闻证悟一个人无我，缘觉通达色法无自性，因此证悟一个半无我，大乘菩萨则圆满二无我，佛陀具有尽断一切习气的智慧。】

那么所谓的无现瑜伽现量就是讲见到无我空性这部分。因为此处的无现和有现，那么就是说观无我的本体呀，无我的空性观待于这些三千大千世界等等，这些显现来讲的话他就是无现的。有现的是指有这些其他的法显现，那么无现的瑜伽现量是指比如说以声闻来讲他证悟一个圆满的人我空性。缘觉是在这个基础上通达了色法无自性，所以说他证悟的是一个半无我，除了这个圆满的人无我之外对于色法无自性证悟了。大乘菩萨是圆满的证悟了二无我，然后呢佛陀是具有尽断一切习气的智慧，是有这样的所以说无现的瑜伽现量是可以这样来了知的。

那么下面是第三个问题了

【释词：依照藏语瑜伽是指心安住于真实义中或者于真实义相应】

那么就是要解释这个瑜伽现量，什么叫瑜伽呢？什么叫现量呢？那么依照藏语呢，所谓的瑜伽是指心安住于真实义中或者呢与真实义相应的意思。比如说我们说瑜伽就是相应，相应的是一个意义。比如我们说上师瑜伽就是与上师相应，实际上这个地方瑜伽是心安住在真实义中或者与真实义相应的意思，就叫做瑜伽。现量指明了呈现。那么所谓的现量就是不是通过比量推理呀，而是指明了呈现就叫现量，依照藏语的字面意思讲。

【而在梵语中，“现量”的意思与“扎德”与“阿嘉”相结合成为扎德雅嘉。其中“扎德”，直接翻译则涉及“各自”的许多意义，“阿嘉”是根的意思。】

那么如果是“扎德”直接翻译的话就是涉及到各自的很多的这样一种各自的很多意义的。那么“阿嘉”呢就是指根的意思。那么这个方面我们就说是从梵文的角度来讲好像是各自的根，但是呢通过他的这样解释的方式呢

【实际上就是依靠各自之根或者称为根依】

就是依靠各自的根或者说这个方面把他安立为根依或者依根的意思，这方面就是梵语的现量的意思。

【从释词与说词的角度而言，】

因为就说是既然依靠各自的根，那么如果是现量呢现量如果是依靠各自的根的话，那么我们就会有怀疑了，有什么怀疑呢？这样一种无我的现量，瑜伽现量怎么依靠各自的根呢？佛陀的智慧依靠什么根？这样一种其他的依靠什么根？像这样的话实际上这个方面就有怀疑了。

为了圆满的说明这个问题，以下就是从释词和说词的角度来解释，释词和说词前面已经出现两三次了，大家都比较清楚这个释词说词。释词就是对他的意义上面可以解释的；说词呢就是只有名称但是从意义上无法解释的。

所以说在这个讲现量的时候呢也有这样一种释词和说词的差别，有些直接从意义上可以解释有些是没有办法从意义上解释的，没办法的，所以说呢后面我们所讲的这个瑜伽现量呢，这个瑜伽现量这个方面的法呢只有说词没有释词，他可以说是一种现量，可以说一种根依的意思，或者依靠根，说是可以这样说，但实际上呢并没有依靠根，没有依靠根而讲的，就说从释词与说词的角度来。

【例如，所谓的“海生”一词，对于海生莲花来说释词和说词兼而有之】

那么在诗学当中呢，在梵文呢，在诗学当中海生有的时候就是指生莲花，就是海中产生的莲花而讲的。所以说呢如果直接用海生莲花来对照的时候呢，这个海生莲花，他称之为海生，既有释词，也有说词，可以解释。为什么呢？他本来就是在海中产生的所以他有释词，他又有说词，他也叫海生，名词就叫海生，所以对于海生来说释词与说词兼而有之。

【而对旱生莲花来说唯是说词，】

有的时候也但在陆地上产生的莲花也叫海生，莲花也叫海生。但是因为它是旱生莲花的缘故呢，所以说没有释词，没办法解释你不是大海当中产生的。为什么叫海生呢？没有释词，只有说词，有说词的话他的名称可以叫做海生。

那么第三种情况呢：

【海生动物，只有释词而没有说词，】

海生动物它是从海中产生的，它是在海中产生的，所以可以把所有海生的动物解释成海生。但是呢没有说词，没有把其他的动物它的名称不叫海生，就是这样一种不同的差别。

【同样，这里的“扎德雅嘉”一词，虽然就释词而言是依靠根而产生其义，但可涉及到去自相所有识。】

同样道理这个地方的现量，现量这个词就事实而言是依靠根的意思。依靠根，根依吗，依靠根。但是呢他也可以涉及到取自相的所有识，只要能够取自相的所有识，都可以叫做这样一种扎德雅嘉，可以涉及到这个问题。

【也就是说，根现量与意现量二者既有释词也有说词，】

根现量它有释词，因为他毕竟是靠根的。根现量就是依靠五根，依靠眼耳鼻舌身这个五根而产生一种现量，所以说这样一种根现量呢他当然就是依靠根了。意现量也是一样的，依靠意根，意现量是依靠意根而产生的，所以它也有这样一种根依的意思，依靠根的意思也可以称为现量。所以说既有释词也有说词，二者都叫现量，都叫现量，所以说，既有释词也有说词。

【自证现量与瑜伽现量二者只有说词而无有释词；】

四种现量当中，前面根现量和意现量已经讲完了。自证现量和瑜伽现量，剩下两种现量。自证现量一种是自明自知，自明自知的心识是不依靠根的，不依靠根。它不依靠根所以说它没有释词的，没有办法解释，通过解释的意义来讲没办法进行解释。但是它有说词，它叫现量，它叫自证现量。

像这样讲的时候，只有说词，没有释词。而第四种瑜伽现量，瑜伽现量它也不是依靠根的。你说依靠哪个根？依靠眼根？耳根？依靠哪个根？没有依靠任何根，所以它是依靠一种禅定，依靠等持。它通过修行而产生的，它依靠修行，修行是哪个根呢？在这个地方所讲的根中，没有一个根叫修行根。所以说在安立的时候，这个瑜伽现量，它是没有释词的，它没有依靠根，但有说词的，它叫现量。所以说只有说词而无释词。

【迷乱根识虽有释词却无说词。】

还有一种迷乱的根识，只有释词而却无说词。迷乱的根识，比如说见二月的，见二月，见黄海螺，这样一种迷乱的根识，它是依靠根的，依靠根，它可以解释。它是依根，但是没有说词，没有把它叫做现量。因为现量是一种无念无误之识，无念无误之识。无念无误之识才能叫做一种真正的瑜伽，真正的现量。而迷乱根识，它虽然是无念的，但是它是无念的。见到两个月亮你错误了，所以像这样讲的时候不能叫做真正的现量。所以说呢，虽有释词但没有说词的情况，也是有的。

那么实际上讲这么多的意思，释词意思就是说这个瑜伽现量，它称之为现量，有说词而无释词，真正严格来讲的时候，因为它是依靠根的意思。那么这样一种瑜伽现量，没有依靠根的缘故，也没有办法安立成这样一种释词的存在。

【四、遣净分为总说与别说，总说又包括因之辩论及果之辩论。其中第一因之辩论又有关于“本体”的辩论与关于“作用”的辩论两个方面。】

那么首先是对于这样一种本体的辩论，那么就说是对于这个瑜伽现量的，对于瑜伽现量的本体，和对于瑜伽现量的作用，某个方面是做了一个辩论的。

首先第一个是关于本体的辩论，就是对于这个关于瑜伽现量的本体它的一个辩论。

【(一)关于“本体”的辩论：有些外道说：“尽管久经修习，但最究竟的明现境界不可能出现。”】

那么前面我们讲了如果通过修习之后，产生一个无误的、无念的这样一种智慧，这样一种境界，那么是可以出来的。这个方面就是说现证无我空性。

有些外道说：尽管你久经修习，但最究竟的明现境界还是不可能出现。尤其是像这样一种顺世外道，他尤其是这样讲的。他说你怎么样修习也没办法现出这样的明现境界来。

【(在此以三相推理的方式驳斥对方的观点：)不离能修习证悟实空之智慧的方便而修行【有法】，有朝一日可以出现究竟的光明境界【立宗】，因为自之所依稳固并是串习自然殊胜之修行故【因】，如串习贪欲与恐惧之心【比喻】。】

就说我们说如果你长时间修行的话，是可以生起这个境界的。也就是说如果不离能修习证悟实空智慧的方便，就是说证悟实空智慧的方便，就是平时我们讲到了缘空性再去修行。如果你不离开能够修习证悟实空智慧的方便而修行的话，那么有朝一日可以出现究竟的光明境界，这个就叫光明的境界就是无我空性，这样一种瑜伽现量就可以出来，现证无我，现证空性而离开一切的实执。

那么为什么呢？这个能不能成立呢？因为自之所依稳固，而且是串习自然殊胜的修行。第一个重要的原则就是说，它的所依是稳固的。第二个方面所串习的是自然殊胜的修行的缘故。这两个条件合起来它有一个很稳固的所依，在这个很稳固的所依基础上，再来串习自然殊胜的法，所以就能够达到究竟的。

打个比喻讲，就好像串习贪欲和串习恐惧的心。一个贪欲很强的人，他再再地串习贪欲呢，在他的面前就会出现这样一种稳固的相。恐惧的人，他再再地就说是对于这些鬼、对这些蛇，再再地串习一种心的话，最后在他的心面前就会显现这样一种自相出来，就会显现这样的。所以说就好像串习这个一样，如果我们再再串习空性的话，有朝一日也会出现这个光明境界。

【所谓的“所依稳固”是说前面的能力熏染到后面，致使后面超胜前面，前后连续不断之义。】

那么在推理当中，一个因为自知所依稳固，那么什么叫所依稳固呢？所依稳固实际上就是说我们的心，我们的心这个所依是稳固的。说前面的能力串习之后能够熏染到后面，致使后面能够超胜前面，前后连续不断之义，这个叫做一种所依稳固。我们的心有这样一种特质，就像我们背诵一样。背诵刚开始的时候就说，刚开始背的时候是一个字一个字的看，一个字一个字的记，他像这样的话就是记得很不熟悉。它后面越串越串的时候，越来越熟，越来越熟，所以这个时候就是我们的心有一种所依稳固的特质。前面的能力可以熏习到后面，致使后面超胜前面，前后连续不断。

【而并非前面对后面无有帮助。】

而并不是说你前面对后面没有帮助，如果前面对后面没有帮助，所依就不稳固了。但是我们就说前面对后面是有帮助的，这个方面是作为一个所依稳固，

【顺世外道等认为这一推量不成立，由于前后世不存在导致所依稳固不成立。】

那么顺世外道说你这样一种推量是不成立的。为什么呢？因为没有前后世。既然没有前后世，你的修行不是一世、两世的事情，不是一两年的事情，你的修行是几世的事情。所以像这样讲的时候，既然前后世不存在，所以说你的所依稳固这一点不成立了。

【对于他们的这种理论下文中再予以破斥。】

那么下文当中还要对于前后世不存在这个问题进行破斥的，所以这个地方就不讲了。

【只要所依稳固修习就必然会越来越明显，如同串习贪欲与恐惧之心一样，这一点以我们自身的体验可以成立。】

那么只要所依稳固，再修习一个自然殊胜的修行，最后就可以越来越明显达到究竟。所以说这个方面就前面讲过的，他第一个条件就是所依一定要稳固的，所依稳固之后再串习一个殊胜的修法，他这样一种境界，这样后果就会越来越明显，后后超胜前前，他到达究竟的时候，他就会现证空性无我。就好像串习贪欲心和串习恐惧的心一样，这一点是我们自身的体验可以完全成立了。

我们越来越串习贪欲，我们的贪欲的后后超胜前前，越来越明显了，越来越明显，最后就会出现一个取啊、有啊，等等，这方面都会出现。串习恐惧的心也是一样，越串习越恐怖，越串习越恐怖，像这样的话最后就崩溃掉了。或者说就后面会出现一种恐怖的境界真实现前，这个也是有很多的。这一点是我们通过自身的体验可以成立。这个来自于什么？完全来自于他

的所依稳固，再加上串习一种其他的法。所以他这样做的时候，后后就会超胜前前的了，越来越会明显，这样的结果就会出现。这个方面就是关于本体的辩论。

今天讲到这个地方。

《中观庄严论释》生西法师辅导第82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！

那发了菩提心之后，今天继续宣讲全知麦彭仁波切所造的《中观庄严论释 - 文殊上师欢喜之教言论》。那么在这部论点当中主要是给我们宣说一切世俗谛和一切胜义谛的本体。那么在讲完了世俗谛和胜义谛的本性之后呢，现在呢是对二谛的自性展开辩论。那么展开辩论的时候，现在是对于无我智慧，对于无我智慧进行一种辩论。也就是说前面讲到瑜伽现量它的无限对境，它的无限的本体呢应该是无我本性。那么这样一种无我的本性到底如何安立呢？通过辩论的方式进行宣讲的。前面是对于本体，也就是说关于本体能不能够出现的问题，前面已经分析了实际上它可以出现，因为它的所依稳固，然后通过串习这样殊胜的修法缘故呢，是绝对可以现前的。

然后今天是继续讲第二个问题：

【关于“作用”的辩论】

那么就是说这个无我的智慧如果生起来了，有没有它的作用呢？我们说这个作用是绝对存在的，而且这样作用是可以遣除三有轮回。证悟无我是真正正确的根除三有轮回的这样一种根本，这样的因，那么从这个问题宣讲，第二关于作用的辩论。**【如果有人认为，即便有修习，但依靠无我却无法遣除三有（轮回）。】**

那么有些人是这样讲的，即便就像你前面你所讲的一样，你可以修习这样一种无我空性。但是后面呢就是说是现证了无我空性，依靠无我空性没有办法遣除三有轮回，所以说这个方面是很明显的，是针对无我的作用。那么证悟了无我有没有作用呢？对方就是认为，没有办法遣除三有轮回的。下面就是开始遣除这样一种问题：

【完全能遣除，作为一切果当然无因不可能产生。那么，轮回的因到底是什么呢？】

我们回答说一定能够遣除三有轮回。那么为了说明这个问题呢，首先就牵扯到了这个三有轮回的因到底是怎样的。总的来说一切的果，当然三有轮回也是一个果，它没有因是不能产生的。关键的问题就在于三有轮回的因到底是什么？如果把这样一种三有轮回的因认清了，然后我们就再分析说我们能不能把它的因遣除？一切万法如果是缺因缺缘就不可能产生的。所以说如果我们把三有轮回的因找到了，然后把它的因灭掉了，那么它的果法自然寂灭所以说这个地方牵扯的问题呢，就是说找到三有轮回的因。

那么在安立三有轮回的因的时候呢，那么就是针对外道与内道的两种因进行观察和安立，破掉外道的观点，安立内道的自宗因。那么轮回的因到底是什么呢？到底什么是轮回的因？这个方面就是出现了，当然承许有轮回的宗派呢，他有他的观察方式，如果不承许轮回，就不存在轮回的因了，那么下面就分了外道和内道两个问题。

【大多数外道声称：业、身与心三者的聚合即是轮回的因，如果已经断除了其中任何一者，果就不会产生，如同无有水肥的种子一样。】

那么大多数的这个外道它是这样认为的，因为除了顺世外道之外呢，其他的外道他都是承许有前后世，承许解脱道的。所以大多数外道他是这样承许，尤其是像裸体外道啊等等，他们是这样承许的：他们说业，身和心三者的聚合就是轮回的因。那么有业，有身体，有心，那么如果其中的一种断掉了，断除了其中的一者的话呢，那么果就不会产生，如同没有水肥的种子那就没有办法来就是说生根发芽。

【因此，为了使业与身体穷尽要在（身体上）百般苦行。】

那么就是说为什么说他不说把心断掉呢？心呢它应该说是一种解脱的一种根本，解脱的根本，解脱的所依。所以呢此处他就是说为了让业穷尽，为了让身体穷尽，那么所以说要在身体上面百般苦行。在身体上面百般苦行，那么对方的意思呢就是说如果在身体上面百般苦行可以消尽很多业。那么如果在身体上百般苦行，把身体折磨穷尽了，像这样的话就是说，因为就是说身体没有了，业没有了，所以他的心就可以获得自在，就可以获得一种解脱，这个方面也是外道的一种观点。

当然有人说我们看，就是说好像外道是不是有一种缘起的一种成份呢？那么如果其中当然就是说，如果说身、业和心三者聚合是轮回的因，断除了其中一者，果就不会产生，好像没有水肥的种子一样。有的时候呢似乎和内道的一种缘起有相似的地方。但是对方虽然是这样讲，对一切万法缘起无自性的道理，还是没有真正的牵扯到里面。虽然好像、似乎从词句上面似乎有一种缘起的一种说法，但是真正的一种缘起性空，性空缘起的观点，实际上还是根本无法了知的，所以这个方面也是一种要了知的地方。所以说对方就把这一种身体、业和心承许为轮回的因。那么既然把他的因认定了，认定好之后就是说，如果把业和身体断掉之后呢，轮回就不会产生了，他们这样一种安立轮回和灭定轮回的这样一种宗旨是放在这个上面的。

下面就自宗的观点，首先遣除他的说法，然后安立自宗。

【但实际上，依靠这种方式并不能断除业，因其无量无边之故。】

那么你认为在今生中折磨身体就可以把这个业消尽，但是呢通过这样的方式是不能够灭除业的。为什么不能灭除业呢？因其无量无边之故。一方面呢，这样一种业是非常多，它种类很多，它数量很多，而且无始以来的这样一种累积的这样一种

非常深厚。所以说呢就是说，通过这样一种身体没办法断除业果，当然这是一种说法。最关键的问题是呢，是因为它的根本没有灭掉的缘故。你认为呢它这样一种业它是一种根本，但是这个业还有它的根本。如果你不把它根本灭掉，那么还会源源不断的、无量无边的继续产生出来，所以通过这样一种方式是没办法真正断除业的。

【如果尚未断掉我执，即便断除了业，它也会再度萌生，其原因是，如同未铲除树根而剪除树枝一样没有任何利益。】

那么如果说这个我执没有断掉的话，即便把业断掉了，那么这个业呢也会再度萌生。打比喻讲其原因是通过一个比喻来说明，就好像如果你没有把树根铲除掉，你只是在上面修剪一些枝叶，把一些树枝修剪掉，实际上呢对于它的整个大树停止生长或者让它枯死是没有任何利益的。因此说应该从树根剪断之后呢，把它铲除掉之后，其余的树枝才可以真正的灭掉。

而真正观察的时候，这样一种业它是依赖于烦恼而产生的，那么烦恼是依靠于我而产生的，所以说如果说没有把我断掉，没有把我执断掉的话，它会继续的生烦恼，也继续的会造业。即便今生当中通过一些苦行，通过一些禅定，让这样一种烦恼压制住，把烦恼压制住，可以暂时的压制住一段时间。但是它因为它根本上没有断除掉产生烦恼和业的根本缘故呢，它这样一种业和烦恼还会继续源源不断的产生，所以说实际上呢是没有办法真正的脱离轮回的。

【如果断除了我执，那么就像干薪穷尽的火一样，业力自然泯灭，而无需另行遣除】

那么自宗的观点就是很清楚了，那么外道呢他已经把轮回的因认定是业、身和心。那么就是说自宗的观点呢就是把轮回的因呢，认定成一个我执，就是一个我执。那么就是说因为一切众生他为什么会这样一种造业呢？造业呢是因为来自于烦恼。那么就是说它的烦恼又来自于哪个地方呢？实际上，这个烦恼来自于自他的一种分别。

那么所谓的自他的分别这里面已经牵扯到了这样一种我和我所执。因为有了我，那么所以有他。有了自他之后呢，就有了对于自己方面的一种贪爱，对于他方的一种自然的排斥，就是这样的。所以如果有了这样的话他就会造业了，因为有了这样一种自他的分别他就会生烦恼而造业。所以说呢，有贪心啊，嗔心啊主要是通过自他的这样一种分别而来的。当然这个自他的分别应该是很广的，并不是单单是自己和他人。实际上就是说自己的团体呀和他人团体呀，或者说就是这些我和我所的东西都包括在内。

那么这些我和我所实际上就是一种我执，实际上就是这样一种无明而引发的。所以说就是我们观察一切众生之所以会流转是因为有业，之所以有业是因为有烦恼，这个烦恼来就来自于我和我所执。所以说这样一种我和我所执著如果一旦断掉了，那么我和我所一旦执断掉之后，其他的烦恼、业就像干薪穷尽的火一样，它是自然泯灭的。如果断除了我执之后呢，业力是自然泯灭的，所以说无需另行遣除。这样方面是从说它的根本断掉之后，其他的业就会自然而然断掉的，从这个方面讲。当然我们如果了知了这个正见，了知了无我灭掉之后呢，一切自然解脱。这个方面了知之后呢，如果证悟了当然不会再造业了。但是我们如果要修证、要现证这个无我，那么我们说平时要忏罪、要消业，这方面也是不矛盾的。那么只是说无需另行遣除，意思就是说，如果真正证悟了无我了，断除了我执了，他不会再造业，所以说业力也不会再生起来。但是说为了身体无我的智慧，这个业呢，罪业等等它是一种障碍，所以说我们需要通过这个忏罪的方式消尽业力。业力一清，然后他就说无我就可以现证。这个是修道的一种另外的一种层次，和这个地方是不矛盾的。

【可见，外教的道并不是消灭三有的正道。】

从这个方面已经了知了外教的道不是消灭三有的正道。就是说它这个主要的原因就是因为外教的道没有看清楚轮回的因，这样把轮回的因没有看清楚，所以说他认为我通过这样修行能够把三有轮回的因灭掉，当然就不合适了。因为它这样一种目标已经认错了，他把它的因认错了。

就好像一个人生病了，生病了之后你必须准确的认知你的这个病根到底是什么？如果你把你病根认准确了再去服药。然后呢就可以把你的病呢从根拔出。那么说如果说你最初的时候，把病根认错了，认错之后你拼命去服药。那有没有办法真正把你这样一种真正的病消除呢？是不可能的事情。因为你连病根都没有找到，怎么说最后就可以把他的病完全消除呢？所以说三有轮回这个漂流就相当于是一种病一样，我们让把这个三有轮回断掉必须要找到病根。

那么这个病根是什么呢？按照外道的观点来讲就是身，业心和合。但是按照内道来讲呢，这个病根应该是我执。所以说如果你这个我执没有真正的消尽掉，它是没有办法获得殊胜解脱的。外道不要说是断除我执。连这样一种三有的根本是我都没有办法认知到，不单单没有消尽我执，而通过其他的很多方式增长了很多的遍计我执，怎么可能获得解脱呢？所以说外教的道并不是消灭三有的正道，从这里就可以知道了。

【其实，轮回的因就是不晓诸法之自性的无明，尤其是俱生坏聚见。】

总的来说轮回的因就是不了知万法本体的这样一种无明。分别来讲呢，尤其是俱生坏聚见，俱生呢是鉴别遍计的，坏聚见就是讲一种萨迦耶见，萨迦耶见是梵文，翻译过来就是坏聚。以前我也解释过这个坏聚，主要是缘这个五蕴呢，这个五蕴法它是坏，是无常的法，就说是无常的法的自性，它是一种坏。那么就是说它不是唯一的叫聚，蕴呢就是有集聚的意思。

实际上我们就是说，这样所谓的一种坏聚见，他本身是一种无常，一种多体的。但是呢众生缘这个无常多体的法产生一个我，把这个五蕴的整体就是说安立成一个我，所以说这个萨迦耶见，也叫坏聚见，也叫我见，有的时候叫生见，有的时候叫我见，所以说这样一种俱生坏聚见就是讲俱生我执，俱生的一种我执，那么依靠这样一种俱生我执而产生的种种烦恼和业。

【只要坏聚见存在，依靠它就必然有烦恼、业与痛苦产生。】

那么如果有了这个坏聚见，有了这样一种俱生的我执的话，依靠这个俱生我执就肯定会产生烦恼。为什么一定会产生烦恼呢？前面我们讲过了，如果有了我执，有了我和我所，那么当然就有看待我的他。那么就是说有了看待我的他的时候，对我和我所的这一方面就容易生贪执，保护它生起一种贪执。然后对于就是说和自己对立的他方呢，就容易产生一种排斥嗔恨，打击等等，所以说呢像这样的很多烦恼啊，就是说这个贪心啊，嗔心啊，都是由这样一种我执而引发的。那么如果有了这样一种烦恼呢，就会造业，有了业呢，那痛苦就没有办法避免了。所以说像这样子只要坏聚见存在，依靠它就必然有烦恼、业和痛苦的产生。

【如果消除了坏聚见，则这一切都不得产生。】

如果坏聚见一旦泯灭了，所有的烦恼、业和痛苦就是跟随而泯灭。

【这一点以事势理成立。】

那么这一点通过事势理前面分析的就可以成立的。

【因此，业与痛苦的根本即是烦恼】

那么这个方面讲到了业和痛苦的根本是烦恼，那么下面就引用教证：

【如《俱舍论》中云“于许烦恼如种子，如龙树根与糠秕。”】

那么就是说在讲这个问题的时候，我们是承许于许烦恼就像种子一样。那么就像一个种子，如果有了种子的话，它后面的芽、后面的枝、叶、花、果这些都是绝对会次第出现的。所以说如果有了烦恼的话，那么其他的一些痛苦，其他的业、痛苦都会产生的。

那么“如龙”，就好像这个龙一样，那么这个龙是一切大海的来源。那么如果有了龙就会有大海的出现。同样道理这个烦恼就像龙一样，如果有了烦恼，三有大海就不会干枯、就不会干涸。所以说像这样讲的时候，就是说烦恼犹如龙一样。

后面讲如树根，就好像烦恼就像树根一样。如果树根存在，那么后面的这样一种枝、叶、花果等等也会出现。所以如果有了烦恼，其他的业和痛苦就是说没有办法斩除的，那就会不断、不间断地生长。烦恼就像糠秕一样，那么糠秕就是说没有去掉外皮的这个果实。比如说稻谷。那么如果你已经把外面的这样一种外皮、把这个糠已经去掉之后，单单靠里面的这个大米它没有办法发芽了。但是如果说是外面的一层皮，有这样糠秕的存在，这个种下去之后它就会发芽。所以烦恼就像没有去掉外皮的果实一样、没有去掉外皮的这些谷物等等种了下去之后还是会发芽的。所以说这个方面讲到的时候就是说“如龙树根与糠秕”的意思，就是说主要是说明业和痛苦的根本就是烦恼。那么既然业和痛苦的根本是烦恼，那么烦恼的根本是什么呢？

下面讲：

【一切烦恼的根本即是坏聚见。】

所有的烦恼的来源就是这个俱生我见，就是这个坏聚见。

【如云：“一切过患之根本”。】

所有过患的根本就是这样一种这个坏聚见，《入中论》当中讲“慧见烦恼诸过患，皆从萨迦耶见生，由了知我是彼境，故瑜伽师先破我。”那么在讲这样一种这个人无我空性的时候也是提到这个问题，就是说智慧者见到了一切的烦恼等诸过患都是从萨迦耶见，也就是说全都是从坏聚见而产生的。所以说就是说为了灭掉萨迦耶见，又观察到这个萨迦耶见所境就是个“我”。所以说为了灭掉我执，首先断“我”就是有这样一种说法的。

好，这个以上就把它这个作用，作用当中就讲这个烦恼它是从哪个地方产生呢？业从哪里产生的呢？就是从我执而产生的。那么对于这个我执能不能够断除呢？既然找到了根本能不能断除呢？下面就是通过问答的方式来继续宣说的。

【如果有人心怀这样的疑问：对于（坏聚见）这一根本，能够断除吗？】

既然是坏聚见是一切烦恼的根本，那么能不能够断除坏聚见呢？下面回答说：

【“能。因为坏聚见仅是增益而已之故。”】

那么这样一种坏聚见它不是万法的实相，它是一种增益。那么坏聚见，我们说它是一种能境，它是一种我执。那么这个能境它是看待什么而产生的呢？这个能境是看待所境，这个所境就是我。那么这个“我”到底是不是真实存在的？我们观察的时候这个“我”完全是一种虚妄、分别，就是缘五蕴和合的一种整体，把它认为是“我”而已。

所以说既然这样一种坏聚见它所执著的对境是假立的，那么它自己的一种能执的心绝对也是假立的。就像黄昏的时候把这个绳子看成蛇，那么观察这个蛇的时候，这个所谓的把这个花绳看成蛇的这样一种对境，这个蛇是假的。这个蛇既然是假的，那么就是说我执著这个蛇的心当然也是假的了。那么既然是假的就可以被遣除掉。所以说坏聚见仅是增益而已的缘故，可以断掉。那么可以断掉，怎么样断除呢？

下面讲：

【断除我执的对治法：由于慈心与不净观等可以与我执相应而存，它们之间并不相违。（所以，慈心与不净观等不能充当断除我执的对治。）】

那么我们找到了轮回的根本，也必须正确认知断除这个根本的正确方法。那么这个地方讲到了慈心观和不净观。慈心观可以对治相续当中的嗔心，不净观可以对治相续当中的贪欲心。但是慈心观和不净观能不能够真正的断掉我执呢？这个地方讲得很清楚，“慈心观与不净观等可以与我执相应而存”，慈心观可以和我执并存。所以当你修慈心观修到量的时候，这个我执还是可以存在。当你修不净观修到量的时候，这个我执还可以存在。

为什么呢？因为他们之间并不是矛盾的。就是说，慈心和我执不矛盾，不净观和我执不矛盾，所以这样一种慈心观和不净观不能作为我执的正对治。二者之间是可以并存的，并不矛盾的。因此说慈心和不净观可以作为无我空性的前行，可以作为助伴，但是不能作为正对治。那么既然这样讲，什么是正对治呢？

【而证悟无我的智慧却与我执完全相违，如同光明与黑暗一般。】

那么要断除我执的方法就是证悟无我。一方面对方是我执，这方面是无我。我执是认为我存在的状态，无我是认为我不存在的状态，所以二者之间是完全矛盾的，而且是直接矛盾的。现在我们就说存在我执就是因为相续当中完全不存在无我智慧。圣者相续当中没有我执因为他相续当中已经有了无我智慧。

所以我们平时认为有我，这个是第六意识上面的一种作用。后面就说产生无我也是第六意识上面的作用。所以说后面要通过无我智慧在第六意识上面的力量逐渐加强，逐渐加强，后面它我执的力量就逐渐逐渐削弱了。通过这样第六意识作为趣入点，后面生起无我空性的证悟的时候，这个时候，我执就可以完全被断除掉。就是因为二者之间是直接矛盾的，如同光明和黑暗没办法并存一样。

【（因此，断除我执的对治法唯有证悟无我的智慧。）】

所以说要断除我执的唯一的方法就是证悟无我的智慧。这个方面针对于所有想要解脱的人，所有想要修持正道的人，已经把核心的问题已经点出来了。所以说，就是我们平时说我要证悟佛果，或者要获得解脱，开始修法。但是这个修法最初的时候没有找到核心的修法，要断除轮回，断除我执，没有认识到一切轮回的根本是我执，所以最初就错了。

那么第二步是修的时候只是修一些其他的禅定，修一些其他的不净观，修一些其他的这样一种慈心观，没有修无我空性。所以像这样讲的时候还是没有办法真正的断除我执的。没办法真正从轮回当中获得解脱。因此说，首先我们要认识到一切轮回的根本就是我执，断除我执的正确方式就是修无我空性，必须通过修无我空性。

所以小乘道之所以有解脱就是因为它有无我空性的正见，它有修持无我空性的方法，所以它可以解脱。大乘道当然是有人无我和法无我两种空性。对于修行者的我们来讲，也必须要把这个问题搞清楚。把轮回的因搞清楚，把断除轮回的修法搞清楚。所以这个时候就关系到无我空性怎么样去抉择的问题。所以像我们学中观就要抉择无我空性。到底怎么样抉择无我空性？它就把方法告诉你，怎么样抉择人无我空，怎么样抉择法无我空，把这两个问题了知之后实际上就相当于掌握了所有的武器了，所有理论了。

【由于真能除假，故而铲除轮回之根本的道以事势理成立，就像种子虽无始但被火烧尽可见后际一样，轮回虽然无始，但如果证悟了投生轮回之障碍的无我，则它的后际成立。】

那么因为在世俗谛当中有一种法性力就是真能除假，真实的就能够遣除虚假的。那么这个里面什么是真实的？什么是虚假的呢？轮回是虚假的，或就说我执是虚假的。什么是真实的呢？无我空性。在法界当中，实相当中，本来就不存在我，所以无我它是一种真实的。证悟了无我就能够遣除虚假的，不管我的我见存在了多长时间，都可以被遣除掉。就像一个山洞，一千年都没有灯火进去，黑暗存在了一千年，但是灯火一进去之后，一刹那之间，一千年的黑暗顿时就遣除了。所以说我们相续当中虚妄的我执不管几十个劫，几百劫，乃至几亿劫，但是无我的空性智慧一旦生起来之后，刹那之间就可以把这样一种认为有我的这样一种邪见完全泯灭掉。所以说能遣除轮回的根本的道事实上也是成立的。

那么打比喻讲就好像种子是无始的，但是被火烧尽就可以见到后际。从一般的角度来讲，从一般的超越凡夫分别心的角度来讲的时候，种子是无始的。那么怎么样种子是无始的呢？我们说这样一种庄稼，或者这样一种花，它的前面是通过种子，那么种子前面再是种子。所以这样种子往前推呢找不到开始，这个是一般的意义上讲的，种子是没有开始的。

但是从另外一个角度来讲，也不是完全这样肯定的。因为就是说我们这些庄稼，或者我们一切的种子再往前推，推到空劫的时候就推不了了。因为一切万法最后不是要毁坏吗？毁坏之后成了空劫，成空劫之后，后面再从法界当中起虚空，起风，风之后逐渐显现山河大地。所以这样种子推到空劫的时候，肯定找不到它，再没有了。

所以说这个地方无始的意思是它很久的意思，它时间很长的意思，安立成无始。不管怎么说，种子虽然找不到它的开始，但是后面可以成立的，被火烧尽就不见它的后际了。我们把种子投在火里一烧，它就不会再延续下去了，这方面断掉它的后际。和这个比喻相似，轮回虽然是无始的，但如果证悟了投生轮回障碍的无我，则它的后际成立。

那么就说明我们这个轮回找不到开始，这个意义就比前面种子的意义要深得多了。种子的意义你在空劫的时候就没办法了，但是轮回它不是纯粹意义上一种，是色法的一种流转了，它实际上是一种心识的流转。心识的流转而且这样一种心识在这个

地方没办法安住，通过业它可以投生到其他地方去。所以说轮回是无始的，但是如果证悟了投生轮回的障碍，就是说如果没有障碍你就会一直投生下去，但是如果你的轮回出现了障碍，它就会终止。

那么这个障碍是什么呢？这个障碍就是无我空性。那么如果证悟了无我空性，它的后际就成立了，你的轮回到此而止。你的开始找不到，但是如果你在今生当中证悟了无我，你的轮回就在今生当中就中断了。如果你在今年当中证悟了无我，你的轮回在今年当中就中断了。如果你在这一刹那当中证悟无我，那么你的轮回在这一刹那当中就中断了。所以它的后际是可以成立的，而且这个道完全可以安立得了。这个方面就讲到了对于它的本体方面和作用方面，怎么样能够断除轮回？证悟无我就可以。

下面讲：

第二【果之辩论，包括关于“断”的辩论与关于“证”的辩论两个方面。】

下面就是讲果方面的辩论。果方面的辩论就是讲这样一种佛的智慧。那么对于这样一种瑜伽现量、佛的智慧，怎么样，或者说一方面是究竟来讲佛的智慧，暂时来说也是关于这样一种证悟法性，获得圣果方面的佛的智慧。这个辩论方面的话，就是说果的辩论，是关于断的辩论和关于证的辩论两个方面。

首先讲第一个问题是【关于“断”的辩论。】

断证，断就是断除它的障碍，证就是证得智慧的本性。

【关于“断”的辩论：有些外道声称：“垢染是心的自性，因此无法断除。”】

那么有些外道是这样声称的，这个垢染，这些烦恼，这些垢染实际上是心的本性，因此说无法断除。这个里面就出现了两个问题。就是关系到你这个心能不能被断除掉。如果说你的心没办法被断除掉，因为垢染是心的自性的缘故，所以说垢染是断除不了的。反过来讲，如果你认为垢染能够被断除掉，那么心也必须被断除掉。为什么？因为垢染和心是一体的缘故，对方是这样认为的。但是因为心它是一直在流转的，不间断的，所以说心没办法断除，和心无二的垢染也无法断除。因为垢染是心的本性的缘故。这是它的第一个观点。

第二个观点：

【即便能够断除，但凡夫不知断除的方法。】

即便说垢染能够被断除掉，但是也没办法断除。为什么呢？因为凡夫人不知道断除的方法的缘故，第二个问题是这样的。第三个承接前面这个问题。

【即便了知后能予以断除，它也会像衣服的污垢一样恢复如初，所以不稳固。】

那么即便你了知了，你修持了这样一种断除垢染的方法，然后呢可以把垢染断除掉。但是呢，这样一种垢染呐，他会再度的生起来，就像洗衣服一样。新衣服上面啊染上污垢，我们说把他洗掉洗干净，但洗干净之后呢，你只要一穿上去的话，他的这个汗水啊还有其他的灰尘呐，又粘上去又脏了，又脏你又洗，又啊洗了之后又脏。像这样的话就说，是不是断除障碍也像这样一样呢？虽然予以，予以了断除了，但是呢还是像衣服上的垢染一样恢复如初，所以说呢这个断除是不稳固的。

【正因为这一点而不可能出现断垢的永久解脱】

啊通过前面的三个根据呀，他就说明了，这个方面的这个断垢的永久解脱是不可能出现的，不能够因为断除障垢之后呢，出现一种永久的解脱道，是这样讲的。

下面讲驳斥：**【驳斥：垢染根本不是心的自性】**

他说是垢染是心的自性，我们说这个垢染不是心的自性。那么原因有二：

【原因有二：其一，分别念是客尘而心的自性是光明】

这个在《释量论》当中呢也是讲的。那么《释量论》当中讲了：“心自性光明，诸垢是客尘”。那么就是说自己的心性啊，他是一种光明自性，那么就是说其他的这个垢染呐，这个地方讲分别念，实际上这个地方的分别念就是讲他的垢染。分别念呢是这个，这些垢染是客尘，这个所谓的客尘呢他是说，能够被遣除掉的东西，能够被消尽的东西就是客尘。

就好像一个人住店一样，一个人要住店他只是一种客人的身份，他住了之后马上第二天就要走的，所以说这个客呢是观待于主，主人呢他就不走，他一直在这个房子里面，那么客呢他就说是只是暂时的留住。所以说一切的这样一种分别念，一切垢染他是客尘呢意思就是说：他能够被潜除掉的叫客尘，分别念是客尘，而心的自性呢是一种光明，光明和垢染二者是完全矛盾的。所以说呢就是这个垢染不是心的本性。如果不是心的本性的话就可以被潜除掉的。

【其二，明明知道去除垢染的方法证悟无我的智慧存在。】

那么对方就说这是第二个问题呢，啊对方的第二个问题就是说：即便能够遣除，但是凡夫不知道断除。我们回答说呢，啊，明明知道去除垢染的方法证悟无我的智慧存在。对于凡夫人的智力来说的时候呢，他没办法了知。但是呢就是说佛菩萨有大智慧、有大悲心，为了救度众生投生在轮回当中，给众生宣说去除垢染的方法，就是给众生慈悲的演示了无我的道理。所以说明明知道去除垢染的方法证悟无我的智慧存在的，佛菩萨还有这些殊胜的上师呢，给我们讲了这些证悟无我的智慧了，所以说能够知道方法。那么对于他的第三个问题呢，就是说即便修习后能够遣除，但它也会恢复如初，我们说不会。

【倘若因已经根除，则会一去不复返，犹如薪尽之火一般，因此解脱是合理的。】

那么如果说通过修行，已经把这样一种这个我执根除掉之后呢，他就会一去不复返，永远不会再产生，就好像薪尽的火一样，不会再产生的。所以说呢从这个方面讲解解脱是完全合理的。断除障垢是完全合理的。啊断除障垢是完全合理的，从这个方面呢就讲到了。

下面讲第二个问题了，**【关于“证”字的辩论】**

啊对于就是说，对于证悟了这样一种智慧的辩论呢下面也是，啊通过问答的方式进行安立的。

【关于“证”的辩论：有些外道说：“无论心中如何串习空性与悲心等，但不可能成为无量。”】

那么就外道是这样讲的：不管在我们心中怎么样串习空性见，怎么样串习悲心的方便，但是呢不可能成为无量无边。那么怎么样，什么意思叫成为无量无边呢？因为就是圣者证悟了这个智慧呀，或者佛的这样一种智慧和悲心，他是无量无边的、无有限量的，到达极致了。这个方面就成就的……啊就成立呀，这个方面就是一种究竟证悟的佛陀或者圣者。但是对方的意思就是说呢，不可能成为这样无量无边的佛陀的智慧的。下面

【（以三个比喻可以证实：）其一，无论怎样串习跳跃，也无法跳到无边际之处；】

这个是第一个。就像一个人练跳高一样，练跳高，像这样的话就说是，你通过一个教练的指导，啊逐渐逐渐开始练习，练习之后呢你可以就是说跳，跳一米、跳两米，啊就说是像这样的话有没有跳三米的？可能还没有跳三米的。像这样的话就是说你可以就是说跳到两米、三米或者说以前古代的这种所谓的轻功一跳几十丈，可能是小说里面有这样的，就是说跳到房顶上是有有的。

但是就是说是你这个，你这样一种练习之后呢，你不管再怎么练习，再怎么串习，但是呢你没办法跳到无边际的地方吧？你没办法跳到虚空上面嘛，没办法跳到月球上去。所以说像这样讲的时候呢，意思就是说：你不管再怎么串习空性，不管在怎么串习悲心，也没办法到达无量。就像你的身体怎么样串习跳跃，他也没办法跳到无边际一样，所以说呢像这样讲的时候就是说：不管再怎么串习空性和悲心，他也没办法达到无量无边的这样一种界限。

【其二，无论水如何沸腾也不可能变成火的自性；】

这个方面，第二个问题呢，就是从他的这样一种本质不可转变。就是说我们烧水的时候，火烧水的时候，这个水不管再怎么沸腾，最多呢再一直烧下去就把这个水烧干了，但是呢你这个水永远也不能，没办法变成火。啊最后一烧、烧、烧、烧到很高的时候这个水着起来了，啊这个是没有，没有这样安立的机会的。所以说这个方面是什么意思呢？就是一般的凡夫人，你再怎么串习你也没办法到达那种圣者智慧。它的本质是不可以改变的啊。你的心，你这是心的一种垢染的状态，你再怎么串习，你这个心的垢染的状态也没有办法，啊从这样一种变成另外一个本质了吧，啊变成另外一个本质了。就好像水怎么样串习也没办法变成火一样。所以说凡夫人的心你怎么串习也没办法变成那种圣者的智慧，啊这个是第二种问题。

【其三，无论金子如何熔化，但如果离开了外缘的火，就会再度凝固；】

第三个比喻呢主要是从对治的角度讲的，啊对治角度来讲。那么就是说，如果比如说我们把金子啊，把铁块呀这些方面去融化掉，那么他温度很高的时候呢，这个金子就从固态变成了液态了，从固体变成了液体。那么他如果融化，但是如果一旦离开了火，火的外缘离开之后呢，就再度凝固了。他这个比喻是讲什么道理呢？他就讲对治性。也就是说如果你有了，你存在这样一种无我空性的对治的时候呢，好像烦恼啊这些方面都没有了。但是如果一旦离开了对治，他马上又会再度恢复成以前的状态。所以说佛陀啊或者菩萨啊等等，你即便是你修行，修到一定量了，但是如果你离开了对治性之后呢，又会再度的恢复到凡夫的状态。再度凝固，就像这样他讲了三个问题，所以说呢这个方面的佛智，他就觉得这样佛的智慧呢是没办法安立的。下面就是针对三个问题一一驳斥。

【驳斥：你们所举的比喻与此完全不同】

你的比喻不恰当。虽然就单单从比喻的本身来看的话，啊没有什么问题的。但是呢，你的比喻要对照你通过这个比喻来说明这个，啊初识、无我到没办法成为佛果，这个方面是不正确的，比喻和意义不恰当。

【其一，串习跳跃观待当时的努力而不能连续不断地增上，身体的力量是有限度的；而心有连续不断串习慈心等本体而有增上的可能，好似种子产生种子一样，心的自性无有限量。】

那么你们首先讲到了这个身体的比喻。像身体的比喻呢，身体本来他的力量是有限度的，所以要串习跳跃呢。观待当时的努力不能够连续不断的永远无止境的增长的，因为任意用身体的力量是有限度的，上师在讲因明的时候呢，在《释量论》在这个，啊上师在讲《量理宝藏论》的这个时候也讲到这个问题了。

因为你按照一般吧这样一种医学上的讲法，啊按照医学上的讲法可能是，就是说印度的这个医学嘛，在这个讲法当中呢他对于这个，为什么呢我们的身体这么沉重啊？啊你跳不起来，你使劲一蹦，啊几十厘米，啊就是这样的，你跳不起来。原因是什么呢？就是因为你身体当中有一种那种现分吧，有一种很沉重的元素，还有一种很沉重的元素。虽然通过锻炼呐，你逐渐逐渐通过锻炼就可以把身体当中这种，导致沉重的元素逐渐逐渐的消掉，你消一分沉重的元素你就能够提高一分的成绩。

但是呢你相续当中，你身体当中这种沉重的元素他是有限的，当你把身体当中的这个沉重的元素消尽之后，你的成绩就达到顶点了，你再提高就提高不了了，啊提高不了了。所以说这个方面就是观待了这样一个问题来的，你的身体是有限度的，身体的力量是有限度的。所以说你怎么样串习跳跃，也没办法连续不断的生长，最后跳到月球上去，哦或者跳到虚空的边际上去，这个不可能的。

而就说要通过这个比喻说明的意义是什么呢？你要说明的对照的这个问题是心，心和身体完全不一样，心和身体是完全不一样的，心呢他有一种无比的潜能，他有连续不断串习慈心等，啊本体的增上的可能性是有的，因为他所依稳固嘛，就好像种子它可以产生种子一样。所以它自心的自性无有量，而身体的这个自性是有限量的。所以他第一个比喻不成立，第一个比喻是不成立的。

【其二，水沸腾的时候，前面干涸之后，前后之间所依不稳固；可是作为心，前面的能力到后面会更为增进，而变成后面的本性，如同薪变成火的自性一样。】

第二个问题就说当水沸腾的时候前面干涸了，前后之间它的所依是不稳固的，没有一个稳固的所依。所以说当它前面就是说到达一定程度的时候它就消亡了就没有了，没办法前前延续到后后，后后再增长这样一种所依，它的所依不稳固。可是作为心呢，前面的能力到后面会更加增进，变成后面的本体的。就好像薪它这样一种温度越来越高的时候变成火的自性一样，它有这样一种变化的可能性。所以说心串习之后前面的力量到后面它不但不会消失，而且越到后面它力量越强，还会转变成后面的自性。

所以当凡夫人串习这样一种空性和串习悲心之后呢，它这个凡夫心后面就会变成佛智，就会变成佛智的可能性。但这个就是一般的情况讲的，如果按照了义的观点来讲，心的自性它本来就是这样一种光明的自性，本来就是这样一种智慧的本体，都是空性的本体，所以说你串习这样一种心性只不过就是把它上面这些客尘去掉之后呢，它本来圆满具备的这个空性和光明它会显露出来。这个方面是在讲不共乘当中提到的。

当然就说按照一般的共同乘来讲，倒不一定提到这么深的教义，这么深的这样一种窍诀，不一定提的到的。但不管怎么讲的话，它的这个方面主要使用一种共同因。就说它心的所依是稳固的，串习到后面的时候它可以转移，它可以转变。但是水没办法转变，但是凡夫人的心它可以从垢染状态逐渐转变过渡到佛的清净智慧状态。这是可能出现的。

下面**【其三，坚硬的金子有再度恢复的因——金子本身存在；而心不存在垢染再度恢复的因，所以不会复返，由于依靠对治已经断除之故，如同烧柴一样。】**

那么就说坚硬的金子它可以再度恢复，它可以从液化又恢复到固态这个方面是有的。坚硬的金子它有再度恢复的因，金子本身是存在的，所以它要不间断的观待火本身。如果你一定要一直要让保持这样一种液态的话，一定要不离开火，如果一旦离开了火它就会又会再度恢复的。所以说这个原因是什么？因为它金子本身存在，坚硬的因本身存在的，但是这个比喻不能在心上面做比喻，心不存在垢染再度恢复的因。那么如果这个垢染本身它是一种染污的或者心本身是一种染污的话，那么我们离开了这样一种垢染之后呢，离开了这样对治之后呢垢染就会再度恢复，但是呢心它不存在这个问题。

真正要通过理证观察的时候呢，那么就前面讲过了，这个心自性光明的，这都是客尘。如果通过这样一种对治把它垢染消尽之后呢它就永远不会复返的，因为通过对治已经把它种子连根拔掉的缘故，所以说不可能再重新恢复。如同烧柴一样，通过火把这个柴烧掉之后呢这个柴不会再恢复成柴的样子了，它已经被烧尽了。所以说如果说通过智慧的火、无我的空性的火把这样一种垢染烧尽之后呢，它已经不会再重新生长起来了。所以说前面的三个比喻啊都没有办法真实成立的。

那么前面总结，下面是：

【别说对于一切瑜伽现量的究竟之王遍知智慧的辩论，分为关于因的辩论与关于果的辩论两个方面。】

下面是分别对于瑜伽现量之究竟之王遍知佛陀，对于这个遍知的智慧的一种辩论，通过因和果两个方面安立的。

【第一、关于“因”的辩论：外道声称：“除了恒常自然的遍知以外无法重新建立遍知智慧，由于它的因不存在之故。”】

外道是这样声称的：除了一种恒常自然的遍知以外，比如说上帝啊、自在天等等，除了这些自然而然恒常存在的智慧之外，没有重新建立遍知智慧的可能，因为它的因不存在。那么这组辩论主要是安立佛智它是有因生的。所以说在因明当中它就有有一个特点，因明当中一个特点就安立佛智是无常法，它是有很强的针对性的。

它针对什么？比如说此外外道声称除了恒常自然的遍知以外。他认为上帝也好或者大自在天也好，或者其他的智慧是一个恒常不变的智慧。因明当中它主要是要打破这些常法，所以说打破这样一种常法之后呢建立佛智是以因而生。只要是以因而生的法都是无常的法，所以说在因明当中是建立佛智是无常的，这个是因明当中的一个特点，是这样的。

在共同乘当中呢佛智是因缘所生法，那么因缘所生法肯定是无常法，这个是在因明当中、在共同乘当中可以安立的。那么在义乘当中这些智慧遍知的法它是无为法，其他的这样一种因它只是遣除客尘的方便，实际上的意趣是一样的，一致的。只不过这个遍知、遍知的这个因它到底是怎么样的？是能净因呢，还是其他的这样一种异熟因啊等等这样的因。那么如果是能净因，能净因呢我们在学《庄严经论》的时候学过这个问题了，能净因它的本体是不变化的。通过能净因遣除客尘，遣除垢染，所有的这样一种禅定啊、悲心的修法、空性的修法这些有为法，这些有为的修法都是对治有为的客尘的。所以说通过

这样一种有为的刹那生灭的这个智慧或者这些方便修法把这样一种客尘对治掉之后呢，无为法的光明它会自然呈现的。这个方面是了义的乘当中讲的方式，但是此处主要是从共同乘来安立这样佛智是一种遍知，它是一种因缘所承认的法，所以说安立它是无常，有这样一种特殊必要。

【驳斥：禅定、悲心等的方便与无缘智慧这两者互为因缘，为此（如所有与尽所有）二智成立，】

我们说这样一种因是成立的，遍知的智慧的因存在。那遍知智慧的因存在呢以禅定悲心的方便资粮和无缘智慧智慧资粮二者互为因缘，这个叫方便和智慧。那么就说可以成立如所有智和尽所有智这个遍知的智慧是可以成立的。下面就分别讲：

【原因是，以方便大悲的光明智慧作为近取因、空性妙慧作为俱生缘而成立尽所有智；】

那么这个尽所有智它是了知一切差别法的一种殊胜的智慧。那么它的近取因是什么呢？是以这样方便大悲的光明智慧作为近取因，也是通过方便作为它的近取因的。然后空性妙慧作为俱生缘，就说主要的因是方便大悲的光明智慧，那么就说法主要的因是空性妙慧，所以说最后成立这个尽所有智。因为尽所有智它有因有缘，所以说它有它的果。

【相反，以空性妙慧的有境作为近取因、以方便大悲作为俱生缘而成立如所有智。】

如所有智它的主要的因是空性慧，它的次要的因是方便大悲，所以说就如所有智和尽所有智的侧面不一样，所以说它的侧面不一样的缘故，它的因也不一样，它因的侧面也不一样。主要的因，就尽所有智主要的因就是方便，如所有智主要的因就是空性，其余就作为它的助缘了，所以说它的因是完全有的。

【未如实了知所知万法的自性即是所知障，其本体是愚痴。】

那么就说这样一种遍知是完全了知了一切万法的本性，那么就说没有这样如实了知万法本性的自性就是成立所知障，那么这个所知障的本体就是一种愚痴的本体，不了知万法就是一种愚痴。

【依靠与之相违证悟法无我的智慧等正如上文中所说的那样。】

那么这个愚痴可以被遣除掉，完全依靠和愚痴相矛盾、相违的这个证悟法无我的智慧就可以把这样一种愚痴本体遣除掉。愚痴的本体遣除掉之后呢所知障的本体就会消失，所以如果所知障没有就能够了知一切万法的自性。因为这样一种对于所知这一种不了知的障碍，对所知法对万法不了知的障碍这方面就是无明。通过证悟一切万法无我的智慧就可以把所知障掐住，所知障一旦没有了，一切所知的本性完全会呈现。所以说像这样讲如所有智和尽所有智就可以完全成立了。

【通过分析可以证实遍知智慧是由因所生，以因与果毫不错乱及事势理可以成立我等本师为量士夫。】

那么通过前面的分析就可以证实，遍知的智慧是由因所生的，回答了之后呢，第一个这个遍知的智慧由因所生，说是有因的，前面不是说你没有因吗？没有一个重新产生的遍知智慧。我们说有因，这个因就是讲方便和智慧。第二个问题就是因为是遍知智慧，由因而产生的缘故，所以遍知的智慧是无常的。完全和外道承许的这些恒常不变的这些法完全不一样。尤其是在观现世量的范围当中，你如果承许一个恒常的因，恒常的这样遍智，就会落入了凡夫人的这样一种所谓恒常的戏论当中去了。这个方面就是对于了知万法无常的本性它是没有用的。通过因和果毫不错乱，也就是如果有了这样的因就会有这样的果，毫不错乱的这样一种名言的事实，还有世事理可以成立本师是量士夫。

那么怎么样成立呢？下面讲：

【如（《集量论》）云：“敬礼定量欲利生，大师善逝救护者。”】

敬礼定量，那么在《集量论》当中，陈那菩萨首先是顶礼佛陀。顶礼的方式完全也是不一样的，有特色的一种顶礼。敬礼定量，这个定量就是量士夫的意思。他就是量士夫，他就完全一种定量、一种标准。那么就说怎么样敬礼的呢？他是通过利生、大师、善逝、救护者，从四个层次、四个侧面来顶礼的。那么这四个层次当中包括了发心、加行、自立、他利四个层次、四个侧面。

那么就说前前为因、后后为果。那么怎么样前前为因、后后为果呢？首先是欲利生和大师，欲利生和大师是从发心和加行讲的。欲利生就是发心，就是说为什么说他是定量呢？他首先为了利益一切众生而发起的利益众生的心。那发起了利益众生的心以后，你怎么样才能够利益众生呢？你必须要去修持六度万行，成为大师，成为导师。

那么从哪个方面安立成大师呢？发心之后进一步的修持六度万行，因为发心之后修持了六度万行、圆满了六度万行，从这个侧面安立成大师。这大师两个字是从他加行圆满讲的。欲利生是从发心圆满，大师是从加行圆满讲的。

那么如果说你的加行圆满之后，就会成善逝。这个地方的善逝就是自利圆满，佛陀的自利圆满，你的这样一种加行圆满之后你会获得一种圆满的自利了。那么自利圆满之后就会做救护众生的事业，所以说这个是他利圆满。那么从这个方面成立的时候呢，就从前前为因、后后为果，有了自利就会有他利。

那么如果说是什么说佛陀是量士夫的时候呢，就要从后面往前推。我们说为什么佛陀是量士夫？我们说因为佛陀是救护者，从后面往前走。为什么这样讲我们说他是救护者，为什么他是救护者呢？如果是为什么救护者，可以看佛陀讲到的四谛的一种教义。佛陀在救度众生的时候怎么样给众生安立流转和还灭的因，流转的因果：苦集；还灭的因果：灭道。所以说像这样讲的时候，我们说这个方面就是讲到了这样一种次第。

那么为什么讲这么圆满的四谛呢？因为他是善逝的缘故，他的自利圆满。那么为什么他自利圆满呢？因为他圆满的修持了六度万行的缘故，是因为他大师的缘故。那为什么他的这样一种加行能够圆满呢？因为他圆满的发起了圆满的心。从后面往前推就推到了欲利生，从最初发心到后面圆满果位之间，这方面就成立佛陀是一种量士夫。如是的因就一定有如是的果，因果不错乱，通过世事理可以成立我等本师为量士夫。

那么这个方面主要是从因明的论典当中成立。因明的作用上师已经讲了，虽然因明当中有很多自立比量、他立比量，很多很多讲这些自相、共相的法。但是因明当中的精华就是成立佛陀是量士夫，就是成立佛法是正道，这个方面是从推理的方式可以成立的。所以其他的上师的意思就是讲，其他的都是支分的，整个因明当中最主要、最关键的问题就是要成立佛陀是量士夫，就是这样一种问题。所以说在《释量论》中专门有一品就是正量品，就成立佛陀是量士夫，专门一品的内容来讲解的，就是这样的。

前面是讲遍智的因到底有没有呢？遍智的因是有的，就是讲方便和智慧两种资粮。下面是【第二关于果的辩论】。

关于果的辩论，实际上这个果，一方面是果，果是针对于它的前面方便和智慧资粮安立成果。实际从另外一个角度来讲，这个果就是讲佛陀他的本体，他的智慧的本体就是从这方面安立的。瑜伽王现见，这个瑜伽究竟之王这样一种智慧到底怎么样去安立的。

【如果对方说：“一切种智不可能存在，因为一切所知无有边际，如果能了知无边之法，那么就成了已得边际，如此就成了颠倒之识。”】

那么对方说一切种智是不可能存在的。为什么呢？因为一切的所知是没有边际的。那么如果你能够了知无边的法，那么这个所了知的法就成了边际，可得它的边际了。如果是这样的话，就成了颠倒之识。谁成了颠倒之识？一切种智就成了颠倒之识了。因为这个法本来是无边无际的，按理说无边无际是没办法被衡量、被了知的。但现在一个无边际的法，现在成了一个可以被了知的法，所以说这个方面就成了颠倒识。你的一切种智实际上就没有符合于无量无边无法了知的自性。你的这样一种一切种智就成了这样一种可得边际的这样一种智慧了。所以二者之间成了不相符的一种颠倒，你的心识就成了一种颠倒的心识，你的智慧成了颠倒的智慧了。

【了知无边之心不可能存在，如同虚空的量无法衡量一样。】

他就说了知一切万法、了知无边法这个心识、这个智慧是不可能存在的，因为它是无量无边的缘故。既然是无量无边就不可能存在，就好像虚空的量是没办法衡量一样。你没有办法找到一个虚空的边际，谁能够衡量虚空的量呢？没办法。所以他就认为一切种智、了知一切万法的种智是不可能存在的。

【驳斥：佛陀的遍知智慧并不是以定量“此边”的方式照见无边所知的，】

佛陀的遍知智慧并不是说定量，就是说决定有一个边，这个所知虽然是无量无边的，它还是一定有一个边吧？佛陀的智慧并不是定把这样一种边定下来，有一个决定的数量，然后去照见这种所谓的无量无边的所知的。没有通过这种方式，一方面无边所知，一方面就成了一种好像是有一种定量的方式，没有这样的，不是通过这种方式照见无量所知的。

【就像所谓的“虚空周遍”也能遍及无边无际一样，】

那么前面说虚空无法衡量，但是我们说虚空周遍，这个虚空周遍的词它能够周遍、遍及到无量无边、无边无际一样。像这样也可以说。

【佛陀是在无勤平等一味中洞晓万法的。】

这个里面有可无勤和平等一味。这个方面就是佛陀的一种智慧的特点。一般人的智慧他是有勤的，有勤做的，使劲去想、使劲去衡量、使劲去换算，像这样它是有勤做。有勤做它是没办法衡量很多的法，就像前面我们讲过的一样，如果你越有执著、越有勤做，你衡量的对境就越窄，所以佛陀是一种无勤做的方式。而且还一个平等，平等是针对不平等，如果说是我们限量一边，这个边际是一定怎么怎么样的，我们把它限定下来。实际上如果是把它限定下来的话，它就已经偏堕于一方了。而佛陀的智慧是平等一味的，了知一切万法的本性都是平等一味，安住在这样无勤的平等一味当中就可以洞晓万法。当然这个方面的一种又是无勤做又是平等一味当中要洞晓万法的话，当然不通过我们观现世量心来讲没办法去衡量，没办法去了知的。

【彻见的方式完全已超越了观现世的樊篱】

那么就说佛陀彻见万法本性的方式完全超过了一种观现世量心的一种樊篱。就说一般凡夫人的一种心识的一种状态，离开了这样一种束缚了，超越这个去了知的。

【关于对佛在无分别念中了知以及三时中了知万法的道理生起定解的些许方式我在其他论典中已阐述过。】

全知麦彭仁波切这个地方没有广说，因为就说对佛怎么样在无分别念当中能够了知万法，怎么样在三时当中了知万法的道理，对这个生起道理的方式在其它论典当中已经阐明过了。其它论典当中，上师说比如说在《释量论》的大疏当中，这个也是解释过。还有无分别念当中了知这个是在《辨法法性论》的注释当中也是讲过的。还有我们以前学习过的《如来藏大纲

要狮吼论》当中也是对于怎么样去了知、安住法性的方式了知有法。通过完全证悟法性的方式了知有法，这个方面也是在论典当中也是讲解过的。

总而言之，实际上我们说是，我们的心呢它是属于一种有边的，那么所境它是一种无边的。所以说现在我们就说，要通过我们的有边界的这样一种分别念，它这个能力很有限的这样一种分别心，要去衡量佛陀的智慧。佛陀的智慧到底是从这样的方式去了知的呢？是那样的方式去了知？不管我们认为佛陀是用这样的方式那样的方式，但是都是我们的方式，是相合于我们自己的一种分别念的方式。说哦佛应该是这样了知的吧，佛应该是那样去了知的吧。实际上佛陀了知的不是像我们这种，我们设计的一种方式去了知的，超越了这样一种方式去了知的，啊超越的方式去了知的。所以说就前面讲大概提到的话就是无情平等一味当中动摇万法，刹那之间根本不需要勤作根本不需要作意，就可以了知一切万法的方式了。

所以说就讲上师的意识就讲了，讲的很清楚了，我们不要用有限制的法，有量的法去衡量一个无量的法，通过有量去衡量无量是永远没有办法得到一个结果的。所以说我没说众生，上次也在这个地方讲过了，就是说众生到底有没有边际？众生到底度的完度不完，实际上也相当是一个，通过有量的分别，去衡量一个无量的所知，也相当于这样的。所以我们说佛陀去怎么样衡量？也是通过一个有量的分别去衡量一个无量的智慧，到底怎么样去衡量我们是永远也想不通的，所以说像这样大概就讲到了，通过，通过无情平等一味的方式去衡量的，所以说像这样的话就可以去还是可以安立他就是说是去了知一切办法。

【在此，仅以观现世（量）来建立佛陀是遍知：能无误地宣说任何补特伽罗所追求之四谛这一主要道的取舍者即称为遍知，犹如百药聚合与众人云集之说一样。】

那么在这个地方呢为了遣除这样疑惑呢还是从另外一个方面，就说我们能够想的通的，通过观现世量的方式也可以建立佛是遍知。前面这一段话呢，主要是通过佛陀是离分别的，超越我们的分别念的，你不要用我们的分别念去衡量。但是如果这样我们就说，你这个答案太过于笼统了吧，像这样的话没有说服力。为什么？你只要提到这个问题就是说，佛的智慧是不可思议的，你不要想了你想也想不通。这个方面就说我们还是有疑惑呀！但是呢，为了说明前面是一种，不是说是一种搪塞的方式，前面的一种回答的方式的确是这样的，但是一般的人不一定能接受，所以说换一个说法，也能够让我们了知佛陀是遍知。

怎么样换个说法呢？通过观现世量，就是我们分别心能够接受的一种方式来说，佛陀是遍知的，怎么样主要的就是安利，那么一切的众生最主要的所求是什么？最关键的问题是什么？一切众生最主要的利益就是获得解脱，谁能够宣说这种获得解脱的法，谁就是遍知，他就通过这方面讲的。

所以说首先说呢，无误地宣说任何补特伽罗，所追求的四谛这一点，主要道就可以，主要道的取舍。佛陀讲到了轮回讲到了涅槃，而且呢佛陀讲到了轮回的因和轮回的果。轮回的因是集谛，为什么会轮回？为什么会受苦？就是讲了这样一种集的道理。那么就说有机就会有它的果，对于她的痛苦。然后呢，就进一步说明怎么样遣除这样一种轮回呢？修道和灭。修道谛，通过道谛来现前灭谛。这个方面对所有的众生来讲，都是唯一的一种追求。当然就是说众生不一定了知，众生也许说其他的一个东西是我的追求这个不是我的追求。但是真正观察的时候呢，一切众生都还是就是说这个真正的最主要应该是解脱道，所以说四谛法要应该是一切所追求的法当中最主要的追求。

那么就是说讲到了主要道的取舍就成为遍知了，就好像百药聚合与众人云集之说一样法一样。这是什么说法呢？就是这个比如说这个要抓一副药，就是说抓一副药的时候呢，他把这个药抓齐了。比如说这副药有七味或者八味。他把这个七味和八味抓齐之后，他说：“好了，这所有的药都抓齐了”。是不是所有的药抓齐了呢？是不是一百种药去抓齐了呢？世界上所有的药都抓齐了呢？他不是这样说。他是主要的药抓齐了，能够对你有利益的这个药抓齐了。他从这个地方就可以说一切药都抓齐了，所有的药都有了。那么所有的药有，就说你治病，对于你这个病来讲，这几副药就足够了。所以说一切药都齐了，你吃你就可以治病，这就是一种百药聚合的说法。

还一种众人云集之说，比如说我们来上课了，上课之后我们说，人都到齐了吗？一切人都到齐了吗？所有的人都来了。所有的人是什么意思？是不是所有的60亿人都来了？当然大家都很清楚，不是说60亿人都来了，叫所有的人都来了，该来的人都来了，一个都不缺，一个都不少，这个就叫做众人云集之说。

那么这两个比喻说明什么问题呢？对于众生，对于所有的众生，最关键的一种追求，就是解脱。佛陀讲到了这样的解脱道，把最主要的问题讲出来了，这方面就是说遍知。已经了知了一切所知了，把一切所知归摄在主要的所知当中。当然就是说，这个一切所知有很多很多差别，一切所知有很多差别。但是呢把一切所知归摄到最主要所知当中，了知了这个所知，就说是一切智，就说说一切智，就是从这方面讲到的。所以说我们说呢虽然众生，这些所知的范围很多很多，但最关键的就是这个追求解脱，怎样对于追求解脱这个取舍，对于这个四谛能够讲清楚。如果对于这个四谛能够讲清楚，最主要的所知通达了，宣讲了，完全从这个角度来讲就是遍知了，还有遍知，所以说这个方面就是讲得非常的透彻的。

【而无足轻重的昆虫之数目等对于希求解脱者来说没有任何必要，尽管佛陀本已一清二楚，但将这一切指示给所化众生又有什么用途？】

就是这样讲的，那么就是说，除了给众生宣说这样一种解脱道之外，其他的说昆虫的数目有多少？请佛陀来，佛陀您是遍知，你一切智，你必须要把一切昆虫的数字给我讲清楚，啊怎么怎么样。就说做一个考验的话，佛陀不是不知道的。但是对于希求解脱者来讲，你了知这么多昆虫的数字干什么？有什么必要或者说这个大树，所有这个天下有多少棵树？多少片叶子？能够讲清楚，所有的细菌有多少个讲清楚。像这样讲的时候没有必要，没有必要的事情，佛陀就不讲了。

众生的这个寿命本来有限，众生的这样一种精力本来有限。在短短的几十年当中，如果你把这个精力用在正道上面，你完全是可以解脱的。但是你如果把这个精力放在其他方面分散你的精力，那是很难解脱的。所以说对于解脱者，求解脱者来讲是没有必要的，抓紧时间来修解脱道，佛陀是完全照见了这个问题。佛陀出世是干什么的？佛陀出世就是帮助众生解脱的。所以说佛陀所讲的法也是完全，完全就是说是针对这个目的而讲法的。至于其他的昆虫的数量佛陀知是知道，但是没有必要讲。

在这个经典当中，上师也引用到这个问题，就是说一个人中了毒箭了。中了毒箭之后呢马上做的事情就是，疗伤，箭拔出来疗伤，服药疗伤。这个时候不去疗伤？还观察你这个箭，什么质地的？谁射的？谁做的？哪个方向射来的？这样的话就是说你观察这些东西，好像对于现在来讲，有必要啊，我要把这个问题搞清楚，但现在的问题不是让你搞清楚的问题，没有这个时间，现在的问题就是让赶快治疗。

所以说我们处在这样一种无常的这样一种世间当中，这么多的违缘这么多的外缘，而且我们就是说，刹那很快就会无常的。那么就是在这么个狭窄的时间当中，你要去搞其他很多很多知识没有必要了。所以说佛陀完全照见了这个问题呢，佛陀就讲在所有的所知当中，对我们来讲最关键的问题，就是取舍四谛，啊就是取舍解脱道，把这个解脱道搞清楚，赶快解脱就可以了。所以说至于昆虫的数量，你证悟之后慢慢去数，有的是时间，有的是精力，慢慢的数就可以了。现在就是说对于凡夫人来讲，没有这么多时间精力，没有必要去搞这些，所以说呢佛陀就是遮止了，把解脱道以外的东西都遮止掉，不要去搞这些东西，也就是这样的原因了。所以说对于这些完尽管一清二楚，但是将这一切只是给所化众生有什么用呢？没有用。

【即使已经说明，他们也无法将这所有的数目记在心中。】

即使给他们讲了，众生的他的这个记忆力是有限的，也没有办法把所有的数目记在心中的。把这个一个一个，一类一类的分下来，讲了，讲了之后呢？讲了之后颂词又忘掉了。那也没有什么大的必要。即便记住了又怎样？而且呢，就说这些树木是不断变化的。不断变化之后呢，佛陀什么不做了，天天坐在这给你通报，现在树叶又掉两片，甚至哪个地方又增加了两片。就像股市当中的这个大屏幕一样，不断的变换这个数字，佛陀就做这个事情，什么都不要做了。实际上就说这个是没有必要的，讲完这个之后，有能力讲，但是没有必要讲，没有必要讲，就是这样一个问题。

【因此，以事势理成立的如此本师是彻知士夫之一切利益的佛陀，这一点我们必须承认。】

所以说呢，事势理可以成立呢，这样一种本师是彻知士夫的一切利益的，一切士夫是最主要的利益是求解脱道，从轮回当中解脱。能够把这个问题看透彻，能够帮助众生，能够宣说，能够帮助众生解脱的这样一种正道，这个不是遍知是什么？这个就是说对于众生从轮回当中获得解脱道这一点是所有问题当中最复杂的问题、最细微的问题。佛陀连这个最细微、最复杂的问题都看清楚了，其它这些数量的问题就更不在话下了。所以说，彻知事物一切利益的佛陀这个方面就是遍智，这一点我们必须承认。

【如果比量推断，则佛陀对其他一切所知也必定知晓，因为了知甚深微细之究竟义者无疑能通达粗大之法，如同能见到远处微尘的眼睛必定能看见近处的瓶子一样。】

通过比量推断我们也可以知道佛陀宣讲了四谛，是因为佛陀了知了四谛。那么佛陀了知了四谛，我们又可以推知佛陀了知了其他的法。因为在所有的法当中，四谛的法是最微细的。佛陀已经了知了最甚深的微细的究竟意义，那么其他的数量啊、种类啊，或者说制造现在世间上的一些机器、机械，这些方面就是属于粗大的法了。佛陀已经对最甚深的缘起已经通达了，现在世界上比较粗大的缘起，佛陀也绝对是了知的。但是没有用，讲了之后是没有什么用的，没有什么大的用的，对于解脱道来讲，对于修法来讲，不但没有利益，而且分心，分散众生的心，所佛陀对于这种情况不讲。

以前也是目犍连尊者，神通第一的目犍连尊者，他就说：“通过我的神通看到地下有一种食物（什么名字忘了）。他就说把这个取出来之后呢，具有美味的，可以满足很多众生饮食的要求。而且我一刹那之间，让众生不感觉的时候，我可以把这些全部取出来让众生享用”。佛陀说：“没必要，舍弃吧，舍弃这种心”。像这样的话就说，主要的问题是解脱道，众生的贪欲心很大，如果说享用这些东西的话，他会增长贪欲，对他解脱是没有用的。而且众生的福报很小，一旦取出来后，通过众生的业障、所障，它会慢慢的隐没了，意义不大，所以说佛陀说不要做这个事情。所以说不是不能做，而是有没有必要的问题，有没有必要去做的问题。所以说佛陀通达一切的这样一种所知，对所有的制造业全部都通达。但是就是因为没有意义的缘故，想着弄出来后会众生的心散，所以说像这样讲的时候，他就没有做了。

以前，在索甲仁波切的《西藏生死之书》中讲到，麦彭仁波切他以前通过他的工巧明制作了一个大炮，还有一个表什么，后面他把这个毁掉了。他说造出来之后，只能让他心散而已，没有什么大的意义，把这些东西都毁掉。有些说法，在法王的传记中说造完后把它给伏藏起来了，以后，是不是要消灭魔军的时候有用的。这些大德对这些是通达的，但就是说有没有必

要讲完之后给众生，增加众生的分别念，离解脱道越来越远，这个是菩萨不愿看到的事情，这个是这些大德不愿看到的事情，所以说即便通晓也不愿去做这些。

这个地方的比量的意思是很清楚的，能够了知甚深微细的究竟意义无疑能通达粗大之法。他连最甚深的智慧都具备了，这些粗大的法更容易通达的。所以说如同能见到远处微尘的眼睛，就说这个眼睛能见到一百米之外的一个微尘，那么放在眼前的瓶子也一定能够见得到的。远处一百米之外的微尘，眼睛都能看得这么细，这么远的东西，那么放在眼前这么粗大的一个瓶子不可能见不到。所以佛陀能够通晓一切万法的空性，通晓一切万法的实相，能够指出众生正确无误的解脱道，这么微细的东西能看得到，那么，粗大的缘起，这些昆虫的数量完全看得到，但由于没有必要的缘故没有讲。所以这个方面对于遣除一些人相续当中，佛陀到底了不了知万法呢？通过这一方面可以遣除怀疑，完全可以了知。

【这以上建立解脱与遍知之道果的法理是追循理自在法称论师的观点，依照前辈诸位智者归纳的内容而稍作叙述的。】

前面这些基本上都是建立解脱道和理解遍知之道果合理，这是追循理自在法称论师的观点，这些主要都是因明当中的论点讲的，因明当中对佛陀是量士夫、佛法之正道我们讲得很清楚。那么依照前辈，作为智者归纳的内容，就像萨迦班智达在《量理宝藏论》中把释量论的问题作了归纳，稍作叙述的。前面这些现量、无我智慧，如果我们要作参考的话，《量理宝藏论》第九品——现量品，现量品当中就是对于瑜伽现量，对于佛陀是遍知、对于前后世成立等等，这些方面是比较详细宣说的，这个方面是把这个内容稍作叙述。今天讲到这个地方。

《中观庄严论释》生西法师辅导第83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！

那么发了菩提心之后呢今天继续讲全知麦彭仁波切所造的《中观庄严论释——文殊上师欢喜教言》，那么在这个论典当中是抉择在世俗谛当中，通过唯识因明的观点来安立这样一种因缘的道理，在胜义谛当中呢通过自续派和应成派的观点安立一切无所缘、一切无所执的这样一种空性的道理。那么在这个对于二谛的道理安立完之后呢，是对于二谛的辩论，来遣除这些争论。

遣除争论当中呢，首先是对于胜义谛当中的争论。那么现在所安立的这个道理呢就是如果说现在这样一种空性谁都见不到的话，那么这样一种依因差应该变成无有意义的过失。

那么实际上中观宗在回答的时候说：“这个因不会成为没有意义，对一般的凡夫人来讲可以通过离一多因来抉择万法无自性，在加行道和资粮道的时候呢，生起一种总相的一种感受，那么如果说极度修习的话，在初地就可以现证这样一种集万法无自性的。”所以说这个当中呢就说了这样一种因呢一定是有意义的。

第二个方面呢就是这个无我一定是可以现证的，但是呢如果是在凡夫地的话，虽然没办法现证，但是可以了知，可以通过推理的方式来了知，也是有这样一种间接的意义在这个里面进行宣说的。

那么现在我们安立的时候呢，主要就是说对于这样一种瑜伽现量，前面对于它的因、对于它的果和对于瑜伽王的佛陀的因和佛陀的果的方面呢进行了辩论呢。那麦彭仁波切说呢“是按照法称论师和这些萨迦班智达等等智者归纳的内容进行宣说的。”。

【一般来说，破斥外道等辩方的观点，目的都不只是目光朝外的争辩，而是要认识到像这些外道等的主张，我自身也存在与之相似的颠倒恶念，之后以无垢破立的理证擦除自相续中一切恶劣习气与妄念，如“具智财者于他宗……”偈颂所说之义。】

那么前面呢对于这个外道等的这个辩方的观点呢进行了破斥，那么我们在破斥这样的外道的观点的时候，在破斥对方说是辩方观点的时候呢，应该知道我们的目的呢不只是目光朝外的争辩，那么主要是要这样认识：就说像这些外道等的这些怀疑，像这样一种主张，还有很多非理的这个妄念，实际上呢在我自身当中也是和它相似存在的。

那么这些相似而存在呢，它就分了两个层次：一个层次呢就是通过隐藏的方式，就是说呢有些恶念还没有现形，但是在我们相续当中呢，因为以前呢，无始轮回当中曾经入过外道，在入外道的时候呢，薰习了这样或者那样的很多很多的颠倒邪分别念，那么这样一种颠倒邪分别念的种子如果遇缘的话，它会再度的生起来。会再度生起来，这个方面是一种。

还有一种呢就是我们自己啊，比较在学习佛法的过程当中，比较明显的有些现行的这些邪分别，那么这些呢也是和外道等相似的一种颠倒妄念。

所以说它实际上是通过论典当中有一个就说这样的一种模拟的对手吧，一个辩方，所谓的外道等等，实际上呢让我们看清楚呢我们相续当中已经生起来的，或者以后即将生起来的，像这样一种邪分别念都是不合道理的，提前通过殊胜的智慧予以破斥之后呢，我们相续当中就可以生起对外道观点的一种正对治，灭除这样一种恶念就可以在佛法的道当中呢无有怀疑而修行。所以说呢就是说认识到我自身当中，相续当中也存在这个相似的颠倒恶念之后，以无垢破立的理证擦除自相续中一些恶劣习气和妄念，主要是这样一个目的。

如“具智财者于他宗”偈中所说之意呢，这个是上师说“只是在《释量论》当中的法称论师一句话”那么这句话是什么意思呢？“具智财者”就是说如果已经具备了智慧等的财富，那么对于佛法的这个含意已经有所了知的这样一种具智财者呢，“于他宗”就是对于外道等的宗派呢，如果在时间合适的时候是需要学习的。

“于他宗”就是说是需要学习。那么学习呢主要是要破斥相续当中的这样一种这个习气，或者说就是以前我们曾经提到过这个问题呢，最初的时候呢，我们在学习佛法，百分之百的这个精力都要用在正道、内道当中，然后呢如果自己的这个智慧逐渐、逐渐有成熟的这样一种表现了，自己对佛法产生了一种信心的时候呢，这个时候可以适当的去学习外道的观点。学习外道的观点是为了遣除这样一种疑念，遣除就是说外道的一种不合理的观点，或者说就是利益自己，或者利益他人。

所以说在历史上有很多佛教的大德呢，也曾经广学这样一种外道，而予以驳斥，予以破斥的，像这样的很多的。像无垢光尊者呢在他老人家这个像这个《宗派宝藏论》当中啊，《如意宝藏论》当中啊也讲了很多外道的观点，而且呢一一破斥，最后呢，建立佛法这样一种观点最为殊胜，尤其是到了后面的时候呢，建立大圆满的宗派最为殊胜的。就说像这样的话就说这些大德呢也有这样一种传统的。

所以这个偈颂当中所表达的意义呢，也是让我们知道，我们学习这样外道的宗派是为了遣除我们自己相续当中这个恶劣的习气、妄念，不单单是目光朝外的一种争辩，不是通过胜负心来进行辩论的。

【并对自己的正道与本师生起坚定不移的诚信，因而这是最该深思熟虑的一件要事。】

那么就是说破斥了对于外道的这样一种不合理的安立之后呢，对自己的正道——就是佛法，自己所学习的这样一种佛法的正道产生坚定不移的诚信，对于自己的本师释迦牟尼佛为主，还是于传承上师呢，生起坚定不移的诚信。

所以说这个方面就说如何进内道而退外道的一种大事情，所以说对这个问题应该深思熟虑，所以说我们在学习这样佛法的时候呢，也不要认为经常去和外道辩论，我们也不是外道徒什么的，要学习这些呢。实际上就说我们要进内道而退外道，这个方面呢必须要对于内道和外道的观点都有所了知，而有所辩论之后呢，才可以做到这个从外道这些邪见当中退出来，然后完全进到佛法正道当中去。所以说这是最该深思熟虑的一件要事了。

【总而言之，铲除轮回的根本、建立解脱与遍知之因就是分析二谛的无垢智慧。】

那么把前面的这样一种意义总结归纳而说的话，我们要铲除轮回的这个根本呢就是这个我执，要建立这个解脱和建立这样辨知之因，就是分析二谛的无垢智慧。

那么一切万法在世俗谛当中如何安立，在胜义谛当中如何安立，对于二谛的这样一种本体呢，通过无垢智慧来进行分析。

【这一智慧也不可能不观待修学等勤作像从天上掉下来、从地里冒出来那样平白无故地出现。】

那么就说明我们要产生这么殊胜的无垢智慧，那么这个无垢智慧一定是观待因的，那么这个因呢就说是修学等勤做，那么这个修学等勤做呢，有的时候是似乎在今生当中，啊，这个就说修学者非常的精进，然后呢就说是通过精进修学之后慢慢，一点一点智慧开始增上，他的智慧开始成熟，有这样一种情况。

还有一些呢就是似乎有些人今生当中似乎没有这么勤做，很轻松的就通达了。但是呢就是说是今生当中不勤做，不等于前世当中没有勤做。

所以说像这样的话就说是我们真正要掌握这样一种无垢智慧的话，反正要观待这样一种修学啊、勤做啊、信心等等这样的因缘，有了这个因缘之后呢，我们的无垢智慧才生起来

所以说我们在学习这个教法的过程当中，如果有俱生智慧那另当别论，那么如果没有俱生智慧，那就必须在今世当中付出别人没有的努力，付出别人没有的努力。所以说要如果是别人就是说看三遍书的话，自己要看九遍或者十遍，乃至更多像这样的话才可以对这样一种意义才可以掌握的。

如果今生当中如果没有勤做的话，那么就像萨迦班智达在这个《格言宝藏论》当中所讲的一样：“就是因为前世没有精进的缘故呢，今生我们成了愚者了，那么今生当中如果不努力的话，后世更加悲惨，更加成为没有智慧的人。所以说就是因为没有智慧的缘故，现在就要非常精进的修学。”也是曾经呢做过这样的教诫的。

【因此，希求如此正道的诸位补特伽罗心中具足菩提心，最开始通过离一多理之方式善加观察内外万事万物的比量而生起确认万法无自性的定解。】

那么就说是通过前面的这样一种这个道理可以了知呢，只要是希求这个证悟，希求正道、佛道的这样一种补特伽罗，心中呢首先要具足菩提心。首先要具足菩提心呢，这个就是进入大乘的这样一种标志，进入大乘的一种这个标准，或者一种基础，有资格。那么如果我们要追求殊胜的佛道，最初的时候呢不修学菩提心，不具足菩提心的话，那我们所修、所学都没办法成为大乘的因。

因此说呢，此处呢麦彭仁波切教导我们最初就要具足这样一种这个殊胜的菩提心。这个是具足这个殊胜的菩提心非常重要。但是因为这个论典呢主要是讲无二慧的缘故，所以说怎么样在相续当中生起菩提心的这样一种方式方法呢，在其他的大经大论当中讲得很清楚。有些我们学过了《入菩萨行论》当中呢，对于怎么样生起菩提心，怎么样就是说是这个让菩提心不退失，怎么样让菩提心辗转增长，等等，像这样的窍诀呢，是非常圆满的。所以最初的时候要开始生起菩提心。然后有菩提心的基础上最开

始通过离一多理之方式善加观察内外万事万物的比量而生起确认万法无自性的定解。有了菩提心就要通过这样一种这个离一多因的方式的观察。内呢就是指自己的身体，或者自己的心识，外呢是指这样一种山河大地啊，或者就是说是一切的这样一种万事万物。像这样的话通过比量，因为这个不是现量了知啊，必须要通过推理，通过比量的方式生起确定一切万法的确是无自性的。我们的身体在显现的当下也是现而无自性，我们的心识生起的当下现而无自性，一切的法在不舍弃显现的当下现而无自性。所以说对这一切万法都要升起一种万法无自性的这种定解。那么如果又有了菩提心，又有了空性慧的话，那么这个时候呢就可以说，可以进入到这个小资粮道当中去。如果具备了无伪的菩提心，再具备了有观察这样一种万法无自性的正见，就可以进入大乘的小资粮道。那么如果没有菩提心，没有无二慧的话，那么就没办法进入小资粮道。如果没办法进入小资粮道，我们，我们的标准是要成佛，成菩萨等等。但是呢，如果没有最初进入这个大乘道的话，我们的这个一切的愿望，一切的梦想也只能成为梦想而已，没办法成为一种现实。

【这一定解与对事物的颠倒分别之增益二者好似光明与黑暗般互相对立，因而，所断的一切增益是依靠此定解来遣除的，离开了定解的修行如同天盲衡量色法一样不切实际。】

那么就是说对于一切万法生起无自性的定解，和对认为一切万法就是说是存在这种颠倒分别的增益，这二者呢就好像光明和黑暗一样，相互对立的。就一个是认定一切万法无自性的定解，一个呢就是说认为一切万法存在的这种颠倒增益。那

么这二者呢就是相互对立的，相互对立的。那么就是说如果我们相续当中存在颠倒分别念的话，有增益那么就没有定解。如果什么时候有定解了，我们就不会再认为一切万法是真实存在的。所以说二者呢，就好像光明和黑暗一样，相互对立的。所以说呢所断的一切增益是依靠定解来遣除的。我们相续当中不认知一切万法处在无明状态当中。那么怎么样来遣除这个呢，一定要依靠定解。所以说一定要依靠对于一切万法完全无自性的这样一种这个正见，这个定解来予以遣除。离开了定解的修行如同天盲衡量色法一样不切实际。那么如果说是离开了定解，没有定解的修行呢，就好像天盲，就是说一个没有眼睛的人，生下来就是这个盲人的。他去衡量色法根本是不切实际的。他没有能够衡量色法的眼根。所以说他永远不会知道色法是什么样子。就是它的这个显色是什么样子，形色是什么样子，永远都没办法了知的。所以说呢我们的修行也是一样的。我们的修行呢，必须要通过定解来做引领。那么如果离开了这个定解，我们的修行呢就好像这个天盲看色法一样，根本不知道是什么。所以说会处在一种盲修瞎练的这样一种状态当中。就好像我们把眼睛一闭上之后呢，所有的这个色法都看不到了。所以说呢我们修行的时候也是这样的。如果没有这样的一种定解的双目的话，那么我们怎么样去看清楚我们所修的道呢，在这样黑黢黢一片的这样状态当中去修行。修行几十个劫也没办法从轮回当中获得解脱。

所以说与其开始的时候呢，花大量的时间去盲修瞎练，还不如最初的时候呢花大量的时间去闻思修行。通过闻思来产生这个定解。世间上也有这样的说法。磨刀不误砍柴工。就是说你的这个刀很钝，你说我要节省时间，我不管这个刀怎么样我赶快跑到山上去使劲砍柴。砍了半天也没办法就是说把一根柴砍下来。但别人呢，有些，另外一个人呢他首先在家里面，耽误一些工夫把这个刀磨快了，似乎好像他在耽误时间，但是从后面的效果看的时候呢，他刀很锋利，上去之后一下子就可以砍很多柴。所以说我们在修学之初，首先要通过这样一种这个精进努力啊。也就是我们闻思的时候也需要一番苦行啊，需要一番苦行来对于这样一种这个所修的道，比如说此处空性，对于这样所修空性的这个道，要产生一个坚定不移的定解。一切万法的空性的道理就是这样。

自己能够真正的画个句号，自己能够完全肯定下来。然后呢，通过几年或者说十几年的时间闻思之后呢，相续当中产生了一切万法的这个正道的定解，有了定解之后再去看修行，那就不会错漏，而且相续当中根本没有怀疑。我所修的这个是不是空性啊，我修的这个是不是正道啊。自己一边修一边在怀疑，那么这样修下去，几乎是没什么效果的。所以说此处呢麦彭仁波切对于这个定解呢也是非常非常的这样一种这个重视的。用了这样一种天盲不见色法的比喻来，就是说说明我们离开定解的修行，那么就完全是没有着落的。

【所以，我时时刻刻合掌祈请安住在十方的一切修行人“修行一定不能离开定解”，同时也衷心祝愿你们的定解远离怀疑。】

那么麦彭仁波切当年在造这个论典的时候呢，也是说时时刻刻的合掌祈请安住在十方的一切修行人，不管现在的也好，或者就是说是在这个当时的也好，或者说就是说如今我们这个地方的修行人也好，还是其他地方的修行人也好，麦彭仁波切说呢，时时刻刻祈祷你们“修行一定不能离开定解”。所以这个，说明这个定解对于修行人来讲的确是太关键了。同时也衷心祝愿你们的定解远离怀疑。如果已经生起定解的人呢，就是说祈愿这些定解的人远离怀疑，真正的成为一种远离一切增损的一种殊胜定解

【如果离开了定解，则实在难以证悟真实义】

那么如果说是离开了的定解的话，我们就难以证悟这个真实义的。因为这样一种定解就是证悟真实义的一孔桥梁，一种殊胜的方便。所以说如果没有定解了我们就没办法证悟真实义。

【如果离开了理量，则无法生起定解】

那么就是说是这个证悟真实义的前提，那么就是殊胜的定解。那么我们会想，那么定解的前提是什么呢，定解的因是什么呢。这个方面就是讲，离开了理量无法生起定解。所以说呢，这样一种这个定解的因，它就是理量。所以的理量就是说是通过正理来衡量的这样一种，一切万法的智慧。

比如说我们是说这个，如果你要对于世俗法产生这样一种就是说这个定解的话，也需要因明的这样的推理。因明的这个世俗量就成为就是衡量世俗的理量。那么我们如果说，我要对胜义谛的万法来产生定解，那么就必须要使用离一多因，或者使用缘起因的真正这样一种推理的方式。通过学习《中观庄严论》，通过学习《中论》、《定解宝灯论》等等这样一种中观论典来产生殊胜的定解。所以说呢这样一种理量，如理如是的理量，是生起定解的因。那么麦彭仁波切这个地方再没讲了。但是在《定解宝灯论》当中啊，在第四个问题当中还讲了。那么理量的因是什么呢，理量的因是观察，来自于观察的。所以说我们在学习佛法的时候就是要观察。如果你不观察，你没办法产生这样一种正量，没办法产生一个定解。所以说最初的观察非常重要的。尤其是如理如是的观察的方式，非常重要，非常关键。所以说如果我们离开了观察呢没办法产生这样一种殊胜定解。

【这是希求正法的诸位学人该铭刻于心的窍诀。】

麦彭仁波切呢说呢这个是个窍诀啊，那么如果我们真正的认识到了它的重要性，我们就会把这个窍诀铭刻在心中。然后呢经常通过观察而生起这样一种殊胜的定解。如果我们就是说把这样一种这个，把这样一种麦彭仁波切说的这个窍诀认为，

这个是麦彭仁波切的一种说法而已，实际上根本不是个什么窍诀，如果是这样一种态度的话，那么肯定还是很长时间当中没办法找到一个殊胜道。因为对这个法不重视的缘故呢，所以说也不会去这个下工夫。

【所以说，斩断怀疑是闻思的结果，胸有成竹是修行的结果，无有这两种结果的讲修仅仅是影像罢了。】

麦彭仁波切说呢，斩断怀疑是闻思的结果。我们闻思，最后要达到一个什么样的结果呢，就是要斩断怀疑。相续当中对于基、对于道、对于果，像这样的话都没有丝毫的疑惑，没有丝毫的怀疑。那么这种无有怀疑的状态实际上就是一种殊胜的定解。我们是不是闻思已经到了结果，就看我们相续当中有没有疑惑，有没有怀疑。

如果我们相续当中对这个法，那么法，很多怀疑的话，这个还是需要继续闻思的一种，一种表现，一种这样的标志，就是这样的。无垢光尊者呢曾经在这个《窍诀宝藏论》当中呢也是这样讲过的。他就是说如果我们要独立去实修的话，他就讲了六种法。

这个独立实修的这样具足这个六种法。那么就是说其中第一个法呢就是说呢，离开了上师之后自己能够独立的；就是说，然后即便是离开了上师也能够独立，能够独立自主的修行，这个算是一个条件。那么第二个条件，讲到了相续当中一切怀疑的障碍全部遣除，没有这个怀疑，这个也是真正独立实修的一种标准，但后面还有好几种但关键问题还是在第二个。那么我们相续当中怀疑的障碍全部都没有了，没有疑惑了，这个时候你可以去修行，这是无垢光尊者讲的，不是说我们哪个人随随便便想，我认为这样、我认为是那样，无垢光尊者称为瑜伽之王、修行之王，所以说像这样讲的时候呢，他老人家讲这个条件绝对是标准，所以说我们有时候说我们去修行。我们要独立的修行，我们去一个人去住山。你一个人要住山，你要看你离开了上师之后你能独立吗？

离两天可能可以的、绝对可以独，时间长了之后呢，自己不好说。再一个，你相续当中这个怀疑的障垢，是不是遣除了？这个标准就很高。这个标准就非常高。我们开始修行、要独立修行的话，没有对闻思达到一个结果，没有真的遣除、斩断一切怀疑之前，还是不能够真正独立去修行的。所以要真正比较好的修行方式，是在上师的道场当中，一方面在闻思，一方面在修行，在上师身边啊有怀疑啊、有疑惑啊，可以遣除，最初就像小孩走路一样，那你离开了母亲、离开了这样一种亲人的牵引，小孩学走路，你没办法走的很长时间很远，这个时候需要一定的扶持的，当你这样的小孩慢慢长大了，骨骼发育了慢慢成熟了，离开了这样一种扶持，离开了母亲，也可以走很长时间，可以独立行走的。现在我们修行还在处于婴儿阶段，没办法独立行走之前，还是要依止上师来闻思、修行，这个方面是非常关键的，所以斩断怀疑是闻思的结果，胸有成竹是修行的结果。

我们修行到一个什么结果呢？什么像是修行成功了呢？胸有成竹。这是不管出现什么情况，反正对于解脱道已经有把握了，胸有成竹这个就是通过修行之后的这样的一种结果。这个方面麦彭仁波切讲的很清楚，斩断怀疑是闻思的结果，胸有成竹就是修行的结果。那么如果在闻思的时候没有斩断怀疑，说明闻思没有达到结果，修行如果还没有达到胸有成竹的阶段，说明修行还没有达到一种结果。“无有这两种结果的讲修，仅仅是影像罢了”，如果没有这两种结果的讲闻或者说修行也仅仅是一种影像罢了，全知麦彭仁波切指出，非常强调这样一种定解。

【顺便按照诸大德的教言对定解与增益稍作分析】，

那么前面提到了这样一种定解，既然有定解、有增益那么就要按照大德的教言，对定解和增益是稍作分析的，在《量理宝量论》当中也曾经有对定解和增益有这样一种分析。

【倘若对方说：“诸如对一个瓶子而言，无实的定解与分别事物存在的增益二者如果对境不同，则所遣与能遣的关系成为不合理，就像外面的光明与里面的黑暗一样】。

那么此处是对一个瓶子而言，对方是这样说的。对一个瓶子而言，这个时候有一个无实的定解，认为瓶子显现的时候是无实有的，对这个瓶子无实的定解，然后与分别事物存在的增益，那么还有一种是认为这个瓶子是存在的，我分别这个事物，认为这个瓶子是存在的，有这个存在的一种增益，所以这两种，如果对境是不相同的，我们就问这个对境是相同不相同，如果是认为瓶子不存在的定解，和它存在的增益两者对境，就是这个瓶子对境它不相同，如果不相同的话，这个所遣和能遣的关系成为不合理。

那么这个时候就没办法成为所遣，这个地方所遣就是增益，能遣就是这个定解，通过能遣的定解来解除所遣的增益。所以如果二者的对境，它不是一个对境，那么不是一个对境，你这个能遣怎么样遣除所遣呢？它的对境是不相同的缘故。打个比喻讲，就像外面的光明，里面的黑暗，外面的光明处在外面的状态，里面的黑暗处在另外一个地方，所以二者不是处在一个位置上面，所以说外面的光明遣除了外面的黑暗，但是外面的光明不能遣除里面的黑暗，因为它就不是处在一个位置上。同样的道理，如果说无实的定解和“事物存在的增益”，两个对境不是一个，你的这样能遣的定解，怎么样遣除所遣的增益呢？没办法遣除，因为他是两个对境嘛，对境不是一个对境，没办法成立能遣所遣。

【如果这两者的对境是一个，那么彼对境成立还是不成立？】，

那么如果你不敢承许这个对境是他体两个，那么这个对境是一个的话，那么这个对境是成立还是不成立呢？要进行进一步观察。

【如果对境成立，则具有所遣不错乱的过失，由于对境真实之故，如正量一样；】，

如果这个对境是成立的，那么这个对境是有的，那么就具有所遣不错乱，这个地方所遣就是认为事物存在的增益，这个所谓所遣除的增益，这个认为事物所存在的增益呢，不是错乱的了，它具有所遣不错乱的这样一种过失，本来所遣是错乱的，但是现在对境是存在的，所以这个所遣就认为它所存在的这样一种想法，就应该不是错乱。由于对境真实的缘故如正量一样，就是因为对境是真实存在的，所以就好像正量一样，它对境是存在的，我认为它存在怎么成为一种迷乱呢？这就是一种正量了嘛。我的想法和对境的情况相符，这个就是一种正量。那么实际上对境是一种，我的心是另外一种错乱，这个就是非正量，就是非量。所以这个地方讲，如果说对境是存在的成立的，那么我认为它成立的想法就不应该成为所遣，不应该成为一种增益了，就应该成为一种正量。

【如果对境不成立，则能遣就不能成为正量，如同无有所量的增益一样。】

那么如果对境是不成立的，那这个对境没有，对境没有的话，能遣就不能成正量了，为什么呢？因为没有所遣的缘故，你的这样能遣成为正量你必须成为所遣。但是现在这个所遣这个对境没有，连对境都没有那么你的所遣是什么呢？没有所遣，如果没有所遣，能遣就不能成为正量了。打个比喻讲，如同无有所量的增益一样。

那么此处是以无有所量的增益作为比喻，就是说如果没有所量，那就不会有能量，因为你的能量是观待所量能立的。所以说没有所量的增益，没有所量这样一种法呢，能量就成为一种增益了，就没办法和实际的对境相符合。你说这个所量是没有，但是我有能量，有一种能衡量，但是这个能衡量绝对是一种增益。所以没有一种所遣就没有办法成为一种能遣，所以这个能遣就不能成为正量了。这个意思。

【再者，如果对境是一个，则彼对境是真还是假？】

那么再进一步观察，如果对境是一个对境的话，那么这个对境是真的对境呢还是假的对境呢？

【如果是真，则增益成了真实；如果是假，则正量也成了虚假。】

那么就是说在分析的时候，如果这样一种对境是真实的，那么这个增益就不成为增益了，增益就成为真实了，为什么？因为这个对境本来就是真的，我认为它存在呢就应该成为一种真实，不应该成为一种增益；那么反过来讲，如果这个对境是假的，对境是假的，那么你的正量也不应该成为一种真实，因为你的这个能量和所量二者之间是一种观待的关系，如果你的所量，他对境是一种虚假的话，那么你能量这样一种正量也应该成了虚假的，不应该成为正量的。这样对增益和损减这两种心态。增益是一种分别，认为诸法存在的一种分别，定解严格来讲也是一种分别，也是第六意识当中认为诸法不存在的一种分别。那么这两种不同的心态，前面这句话的意思就是说，它是他体的，还是对境，是对境，不是心态，他们这个二者所衡量的对境，如果是分开的，那不能成为能遣、所遣，如果是一体的，对境如果是一个的话，错乱、不错乱等等像这样分析的很多，这个时候在看的时候似乎是非常有道理的事情，但是后面麦彭仁波切教给我们回答的方式，教给我们辨别这样一种总相和自相混合在一起的这样一种遣余的方式，把这个了结之后呢这样对这个问题是不难解决的，而且呢不单单是一种辩论的技巧啦，不单单是一种辩论术，而且是在这个抉择一切万法的世俗的本性的时候呢，的确应该通过这样一种方式来予以观察的。

【驳斥：未进行有实无实的鉴别而仅是以遣余之心认定的一个瓶子即是对境所量。】

首先呢我们应该知道呢对于这样一种这个，对这个所量啊，他不进行，在没有进行，他是有实法的鉴别之前，也没有进行他是无实法的鉴别之前，仅仅是通过遣余之心认定的瓶子，通过遣余之心认定的瓶子，就是说遣除非瓶，把非瓶遣除掉之后呢，就是，这个就是个瓶子，这个就是对境所量，首先我们就说是这样的，没有进行有实无实的拣别，单单通过遣余之心认定它这个瓶子，这个方面就是我们这个地方安立的对境所量。

【由于耽著境是一个而无有“所遣能遣关系不合理”的过失。】

那么这个时候我们所耽著的境呢就是一个，啊只是有一个瓶子的，以前我们增益的时候，所耽著的这个也是这个瓶子，那么就是说我们后面我生起定解的时候呢，认为它无实的这个定解呢，它还是这个瓶子，仍然是这个瓶子，所以说呢既然耽著境是一个的话，那么就没有所显能显的关系，不合理的过失了，所以说，我们前面就是一概把这个否决了，我们就说耽著境是一个，啊，没有说它是分开的，所以说把他第一个问题就回答了，那么就说是把第一个问题回答了之后呢，那么对方就会问了，既然你的耽著境是一个，那么你对境就是一个了。如果对境是一个，那么后面的问题怎么这样一种，怎么解决呢。我们说这个耽著境虽然是一个，但是呢执着的方式是不相同的。啊，增益的，有他的一种执着方式，定解有他的执着的方式，所以说执着的方式不同，仍然还是可以安立正量和非正量的一种差别的，所以下面讲了：

【而执著方式是截然不同、各自分开的，因此安立正量与非量具有合理性。】

那么耽着的对境虽然是一个，但是呢执着的方式是完全截然不同，是各自分开的，比如说呢，我在增益的状态当中执著这个瓶子，他就是属于一种认为它是实实在在存在的一种状态，那么后面我产生定解，定解执着这个方式呢，啊就说，认为这个瓶子显现的时候是无自性的，没有实有的，所以二者的执着的方式是截然不同，是各自分开的。

因此安立正量和非量具有合理性，所以说在这个时候呢我就安立，啊，符合他的情况的这个就是正量，不符合它情况的就是非量。那么什么是符合它的实际情况呢。就认为它显现的时候无实有，没有一个实有的这样一种状态，符合它瓶子的本

来状态，瓶子的本来就是无实有的。所以这呢安立成正量，然后呢就是说瓶子本来是无实的，但我认为他是真实存在的，这个方面就是不符合它的实际情况，所以就叫非量，所以说呢我在上面通过执着方式不同，来安立正量非量的差别具有合理性。

【可见，定解与增益的真假也是以执著方式符合不符合(对境)而安立的，而只以对境一者则不能确定。】

可见呢，就说我们的定解的真和增益的假，这个方面也是以执著的方式，啊，你执著的方式符合对境而安立的，如果你符合呢就是真的，你不符合就是假的，而只以对境一者则不能确定。这个地方就把他关键的问题点出来了。那么前面对方在提问的时候呢他就把对境是分开的还是一个对境，如果是分开的又怎么怎么样。不存在能遣所遣的过失。

如果是一个呢，一个是真一个是假的呢，他就完全把重点放在了对境一个上面，他想在一个对境上面去安立这样一种真假，这个是无法安立的。麦彭仁波切的意思很清楚的，这个对境呢，他所耽著的的对境是一个对境，但是呢就是说还有一种方式就是说你耽著的方式，你执著的方式符合一个对境可以安立增益和这样一种定解，就看安立定解和增益的差别，这个方面是非常重要的一个信息。

【两个人的耳识中听到海螺的同一个声音一人认为是常有，另一人认为是无常，】

那么以比喻说明，比如说两个人耳识当中都听到在吹海螺了，听到了海螺的一个声音，那么一个人听到之后呢，哦，他认为这个海螺声音是常有的，另外一个人听到这个海螺声音之后呢认为这个海螺的声音是无常的。

【二者自己所认定的执著方式与对境海螺声是以现量、遣余混为一体而执著的，】

那么就说是二者自己认定的执著方式，就说一个认定是常有，一个认定是无常，他执著的方式与对境海螺声呢，二者是以现量和遣余混为一体的，那么所听到的可以安立，是一个声音，所听到的可以安立是一个声音，这个呢是一种现量，啊，两个人所听到的声音都是现量。然后这个时候呢，在听到之后，啊，通过遣余，就说通过遣余，通过遣余啊，他听到之后呢啊这个声音是常有的。啊第二个人听到声音之后这个是无常的。所以实际上他认为的这样一种常有和无常的这样一种海螺声呢，他是以现量和遣余混为一体而执著的，他听到这个声音是现量，然后呢就说认定它是常有和无常的是这种遣余的心识，所以说他最后这样一种执著的方式一个是定解，一个是这样一种增益，实际上这个定解和增益这二者呢，是通过现量和遣余混为一体的方式而执著的。

【因此正量与非量的对境成了他体或一体的过失是无有的。】

所以说这样一种正量和非量的对境呢，认为是他体的，不成能量所量，不成能遣所遣呢，或者说如果说是一体的，如果是一体的，是正是假等等，这些过失都没有，前面对方提出的问题也就是说，他把这样一种对境放在了一种他体还是一体上面，他没有分清现量和遣余混为一体而执著这个关要，这个关要没有就是说这个没有分清楚，所以说呢现量和遣余混为一体而执著，这个是非常关键的一个问题，所以说如果把这个解释清楚之后呢，对境可以是一个，但是呢耽著的方式，执著的方式是不相同的，执著的方式是不一样的，所以说这个时候就是可以分清楚在这个里面安立的一种定解和增益的差别。

【如果真正地通达了这一点，那么因明的许多要点都将迎刃而解。】

那么如果把前面所讲的这个问题，耽著的的对境是一个，但是呢就说他执著的方式不一样，把这个问题通达了或者说把这个现量和遣余混为一体而执著而沟通交流，像这样的话，因明的很多要点都将迎刃而解，否则的话就像我们在学习《量理宝藏论》当中所讲的一样，有很多他宗的观点，很多他宗的观点，最后这个就是说萨迦班智达分析的时候，都是说没有把现量和遣余分清楚，没有通达真正的遣余的窍诀，所以出现了很多没办法解决的难题，但如果你把自相和总相，现量和遣余，把这样一种问题混为一体了而执著的方式这个要点，如果通达之后呢，很多因明的要点都会迎刃而解的。

【如果对方进一步地说：“可是，定解与增益这两种心的本体到底是一体还是异体？”】

那么前面这个问题呢就是说是已经过去了，已经完了。那么如果对方进一步的问，那么定解和增益这两种心的本体到底是一个呢还是两个呢，是一体呢还是他体的呢，就说定解的心和增益的心，定解和增益是两种心，那么这两种心的本体到底是一还是异？

【倘若是一体，则如同剑不能砍自己一样，它们是所遣能遣的关系不合理；】

那么定解和增益是一个本体呢，如果是一个本体，那么就说是这个啊，就好像剑不能自割一样，宝剑不能砍自己一样，所以说自己又能遣除自己这个是不行的，不能够安立所遣和能遣的关系，啊，如果是一体就没有能遣和所遣了。

【如果是异体，那么如同佛陀的智慧未遣除其他众生相续的无明一样，具有所遣与能遣的关系也不合道理。”】

那么如果定解是定解，增益是增益，我们要通过定解去遣除增益，二者是他体的，如果二者是他体的话，就像佛陀的智慧他是一个本体，众生相续的无明是另外一个本体，当佛陀证悟了殊胜的智慧的时候呢，他只是遣除自己的黑暗，没有遣除其他众生相续当中黑暗一样，所以说呢如果定解和增益二者是他体的，你虽然产生了定解的智慧，但是还是没有办法遣除和这个定解的智慧，他体的这个增益，仍然是没办法遣除的，所以说这二者之间具有一种能遣和所遣的关系了也是不合道理的，对方提出一个问题。

下面就讲驳斥：

【驳斥：仅仅对心相续来说是一体，因而不会成为异体的相续，】

我们首先一点是要肯定的，那么对心相续来讲呢，是一个本体的，所以说不会变成他体，啊，如果就说定解和增益是他体的话，就说完全两个相续呢，这个是我们不承认的，所以说呢，定解呢他也是在我自己相续当中产生的，增益呢仍然是在我自己相续当中产生的，所以说对心相续来说，这个就是一个本体，所以不会变成一体的过失。那么既然二者是一体的，会不会变成这样一种这个自己对自己起作用，不合理的这样一种过失呢？也不会。

【由于二者本质迥然不同，因此也不至于变成自己对自己起作用。】

那么但是呢就说是这个定解的本质和这样增益的本质，二者的本质是迥然不同的，而且通过下面这个辩论，下面还有一组辩论。通过下面这组辩论看起来的时候，二者不是在一个时间当中存在的。

所以说从这个方面讲的时候，从他的时间、从他的本质方面是迥然不同的，所以也不至于变成一种自己对自己起作用的过失。他是一个相续当中存在的，但是二者有不同的这样一种本体状态。所以说二者不同的这样种本体状态的缘故，所以说也不会说自己对自己起作用，这个过失是不会存在的。

【对方又说：“再者，定解与增益（存在）是在同一时间还是不同时间？”】

就是说定解和增益存在的时间是一个时间当中存在呢，还是在不同的时间当中存在。

【在同一时间存在不可能，因为具有所断与对治的两种分别念并存的过失；】

那么要在一个时间当中存在这个是不可能的。因为这个时候如果你真正安立在同一时间当中可以存在的话，就会具有所断，这个所断就是增益，对治是讲定解，就是说所断和对治的两种分别念并存的过失。

前面我们说了，增益是第六意识上面的一种分别，定解也是第六意识上面的一种分别，都是第六意识上面的分别。那么就是说如果说定解和增益在一个时间当中存在就会有所断和对治两种分别念在一个时间当中并存的过失。这个在《中观庄严论释》前面也讲过很多次了，两种有分别念是不可能在一个时间当中并存的，否则的话就会出现这个过失了。

【如果时间不同，那么它们之间有所害与能害的关系不合理，就像白天的阳光与夜晚的黑暗一样。”】

那么反过来讲，如果你承许它的时间，不是一个时间，是不同的时间。那么如果是不同的时间，你把前面的问题解决了，但是后面的问题又来了。什么问题呢？

就是说定解和增益之间，存在所害和能害的关系是不合理的，就像白天的阳光，你可以遣除白天的黑夜，白天的阳光就没办法遣除夜晚的黑暗。为什么呢？因为两个不是在一个时间段的缘故。不是在一个时间段，所以白天的阳光呢，就没办法遣除夜晚的黑暗。

定解和增益如果是在不同时间出现，那么当你定解出现的时候，没有增益；当你增益来的时候，你定解不存在了。所以说怎么样通过这样的定解去遣除这样的增益呢？下面就是对这个问题一方面驳斥一方面做善巧的回答。

【驳斥：这两者尽管由于时间不同而不可能接触。】

首先我们就是说或时间不同，我们就把前面这个就否定了，是不是同一时间，我们说不是同一时间。像这样的话，因为时间不同，它是前后出现的，不可能是有真正的接触的。

但是如果说时间不同，既然是时间不同，但是有没有前面所讲的二者之间不会出现所害能害的关系呢？这个所害就是他的增益，能害就是他的定解。那么会不会没有这个所害能害的关系呢？我们说不会，怎么不会呢？

【然而在一个心相续中首先产生增益，随后生起定解致使增益的相续无法再生，对此立名谓“遣除增益”。】

就是说一个人在没有学习佛法之前，没学习《中观》的无自性、空性之前，相续当中无始以来，他就一直存在万法实有存在这样一种想法，这种增益。乃至没有遇到定解之前，他的这个增益的相续，他会一代传一代，代代相续，一直传下去。

今生当中还是认为诸法存在，如果没有证悟，下世还是认为万法是存在的。所以说他一方面有一种增益的生起，一方面有一个增益的一种相续，连续不断的相续。然后随后生起定解。后面就开始接触了佛法了，认为一切万法不存在的理论，逐渐逐渐开始学习。学习到之后定解产生了，定解产生之后，以前流传了很长的增益的一种相续没办法再继续下去，延续不下去了。

这个时候这个状态已经被定解的一种分别念已经占据了。相续当中产生定解的时候，以前我们认为万法存在的这种想法，这种连续不断地产生相续，相续产生的这个想法，没办法再生下去。对这个立名为“遣除增益”。就是说一种假立的所遣能、遣还是可以存在的，假立的能害所害可以存在。所以说对这个方面安立成“遣除增益”。

这个讲的很清楚。就是说当我们没有产生定解之前，相续当中有增益，而且这个增益它有一个相续，连续不断、连续不断地产生下去。那么后面我们学习佛法，在某一个时间当中，定解形成了，定解形成之后呢，就连续不断的到现在这个位置中断了，增益的相续中断了，这个时候就叫做以定解遣除了增益。

【凡是作为心之本体的一切所断与对治无不与之相同，】

凡是作为心的本体，在心相续上面安立的一切所断，一切对治都是和它相同的。比如说在心相续中安立的这样一种贪欲心，和这样一种不净观的修法，也是这样的，长时间有一种贪欲心，后面就不净观的对治生起来了，这个时候就说，通过不净观把它对治掉了，但是你说二者是一个时间嘛不同时间呢，你通过前面的分析，分析下来时候，我们可以通过这个方面回

答，还有嗔恨心和它的这样一种对治，和它的慈悲心的对治，都是一样的，就说人我的执着和人我的空性的二者之前的能害所害，也是一样的，凡是作为心的本体，在心的本体上面安立一切所断，一切对治都是和这个相同的。

【由于过去已灭、现在已成而对其不可能妨害，未来未生，也不存在所害的情况，因此刹那性的法不成立所遣与能遣的关系，】

这句话主要是讲到了刹那性的法，在刹那性的法上面是不能够安立所遣和能遣的，怎么样比喻说三刹那，第一刹那的法已经灭掉了，不存在了，现在的法正在生起，所以说现在就说过去隐灭的法，现在已成的法，这两个刹那之间的法，实际上过去已灭不存在，只是存在如今的、现在的这个刹那，现在一个刹那，现在的刹那，你安立定解还是安立增益，如果你安立是定解，那么没有增益，没可遣除的，那么如果你是把这样安立成一种增益呢，定解没有、也没办法遣除，就是这样的，所以说过去已灭，现在已成，所以说对已灭的法不可能妨害的。

那么如果现在定解已成，未来未生，所以说现在存在的定解，对有未来未生的定增益也没办法存在能害所害的关系，所以如果你只是在刹那性上面安立这个所遣能遣的关系是不合理的，没办法成立的，既然在刹那增益上面没办法成立这样一种能遣所遣，那么怎么样安立呢，下面讲了：

【但对于障碍所断的相续未来持续产生而假立为所遣与能遣的关系。】

这个当中呢，首先有一个这句话我们断的时候，首先中间所断的相续，未来持续产生，“所断的相续未来持续产生”，这几个字意思呢，实际上它里面有一个所断，这个所断是什么，一个地方所断就讲增益。那么增益呢，他有一个相续，她会未来持续产生的。也就是说，如果没有遇到障碍的话，这种所断的，应该成为所断，所断的是增益，那么这个增益的相续呢，未来会持续产生。但是后面出现了障碍了。我们再看前面，障碍所断的相续未来持续产生。那么障碍所断，谁来障碍它呢：定解。

当你的这样一种所断的相续没有遇到定解之前，他会未来持续产生相续，它的后面定解产生了，定解成为一种所断相续未来持续产生一种障碍，所以说这个时候就讲障碍所断的相续，未来持续产生，那么对于这种关系呢，安立成假立为所遣和能遣的关系，能遣就是讲它的障碍，它的定解，所遣就是讲所断的相续，未来持续产生，就说是我把这个持续产生的相续中断了，到这里就戛然而止了，没有了，这个时候我们就说过，定解遣除了增益。它是从相续安立，而不是从刹那安立的。这是在因明当中也是这样讲的。下面是一种复述了。

【关于这一问题，有些人说：所断与对治于无数劫中并行不悖，菩萨圣者相续中的智慧与障碍的习气二者长久共存。】

那么对于这样一种断障的问题，那么就对于所断和能断的问题，有些人是这样讲的，有些宗派是这样说的，所断和对治于无数劫中并行不悖，我们要了知这个问题，必须要了知它的前期，就是我们要解释一下他的观点。那么这个观点呢，有些宗派呢，他是这样认为。那比如说：菩萨。他相续当中证悟了这个空性智慧，按理来说呢，空性智慧是对于他的这个所断啊，对于障碍是要断除的。那么就是他们在安立断障的时候呢，有一个特点，就是说在登一地，登初地的时候，一地到七地之间纯粹断烦恼障，一地到七地之间是断烦恼障，不断所知障的。然后从八地开始，断所知障。啊就是说菩萨的智慧对于断障问题怎么安立呢？

一地到七地之间是完全断除这个烦恼障的，所知障呢一点不断，那么八地以后开始断所知障，八地之后开始断所知障，是它这个前提是这样的。那么在安立这个前提的时候呢，如果说是一个通过凡夫，他这个大乘行者，他是通过凡夫进入圣道的，这个没问题。啊当你一个凡夫人就登初地了，这个时候你一地到七地之间，你可以断烦恼障。八地之后断所知障，顺理成章下去了。

但是这个地方有个特殊情况，什么特殊情况呢？对于那种，声闻阿罗汉，他就说是声闻阿罗汉，他以前曾经已经证悟了罗汉果了。后面呢发心入大乘，重新进入大乘道，这个地方就出现一个特殊情况，什么特殊情况呢？他在以前在阿罗汉果位的时候呢，所有的烦恼障断尽了，没有烦恼障了，后面呢就发心入大乘，到了初地。那么按照对方的观点来看的时候呢，一地到七地是断烦恼障的，而阿罗汉他的烦恼障在以前就断尽了的，所以这个时候就出现一个情况，一地到七地之间无障可断，没有障碍可以断。到八地时候开始断所知障，这样的问题了。

这样问题对与这个问题怎么解释呢？他就所断和对治于无数劫中并行不悖。无数劫就是一个无数劫，从一地到七地之间是一个无数劫，按照大乘说法来讲呢，资粮道到见道之间一个无数劫，一地到七地之间一个无数劫，八地到成佛之间一个无数劫，就这样的。所以说这个时候呢，所断，所断是什么？这个地方所断就是所知障。然后对治什么呢？这个地方对治是这个菩萨。因为他就说是这个罗汉那，这个罗汉到了初地的时候呢，他会生起一地的证悟、二地的证悟乃至于七地菩萨的这样智慧的证悟。他的这个证悟呢，证悟的智慧已经有了，但是呢所断呢，就是说烦恼障是没有的。那么就所知障是不断的，啊不断的。所以这个时候就出现一个，就说是这个他的这能对治的智慧，和他的所断的这样一种所知障，在一个无数劫当中并行不悖。菩萨圣者相续中的这个智慧，和他这个障碍的习气啊，就是讲这个所知障，二者长久共存。就会出现这样一种问题。他是这样安立他这个宗义的。那么后面呢就是说这个麦彭仁波切说：

【如果你们只是考虑名称也就另当别论，】

什么叫考虑名称呢？你如果只是在名称上面说智慧和障碍可以长久共存，不去分析它的意义呢，我们就另当别论了，就是说说而已了，啊不认真的说说而已，这个就另当别论，不管了。如果是真实你这样安立的话就会有其他的过患，就不义的地方可以凸显出来。

【不然，如果实际并存，则以智慧又如何能遣除习气？】

本来的话就说我们说通过什么来遣除他的这个习气呢？通过什么来遣除它的障碍呢？就通过智慧来遣除的。但是，这个时候智慧已经生起来了，但是他的障碍呢是完全没有断，一点都没有断。这个时候呢就说，如果说是有了智慧但他的障碍不断断除，那是智慧和，智慧和障碍之间就不成了，就没办法成为相违的关系。

啊有了智慧不一定断障，那么就说说既然有了智慧不一定断障，那么是通过什么来断障的呢？对方他会这样说：啊通过福德来断障。啊通过福德资粮来断障。啊通过福德来断障的话，就是说是这个麦彭仁波切在《定解宝灯论》第二个问题当中也是提到过，那么如果说通过福德来断障，相当于太阳升起来了，没办法遣除黑暗，遣除不了黑暗。后面通过一个其他的蜡烛来遣除黑暗。这方面说法是不正确的。所以说真正要断障，必须是智慧，那么智慧就能够直接断障了。那么现在的话就智慧没办法断障，你再也找不到断障的这个方式了，啊这个当然就是广说呢是在后面也有讲了，还有在《定解宝灯论》第二个问题当中也有讲的。说智慧怎么能够遣除习气呢？

【所以说，菩萨圣者相续中各自障碍的对治与所断绝不会并存】

所以说呢，圣者相续当中的各自障碍的对治和所断是绝不会并存的。你的生起了什么样一种证悟，和这种证悟相关、相平等的，一个层次上面的这个障碍全部会断除掉。菩萨在这个断障的时候呢，就说你生起怎样的智慧，你生起了多大的智慧你就断除多少障碍。那么如果你的这个生起的障碍，啊生起的智慧，啊就说是小的，你断的障碍也就小，啊也就粗。如果你断生起的障碍深细、广大，你断除的障碍就说是越来越细，啊越来越就多，就是这样的。

那么就是对方他是说：一地到七地，纯粹断烦恼障，然后呢就说是这个八地之后纯粹断所知障。啊自宗呢就麦彭仁波切自宗，不是这样安立的，啊自宗的观点就是说：菩萨在初地的时候呢是断遍计的二障，啊就是通过学习外道的观点，啊通过学习外道的观点，而生起了这个遍计的烦恼障，遍计的所知障，就是在菩萨见道的刹那就断掉了。然后呢就是从二地开始，见道之后从修道的时候，二地到七地之间，同时断除俱生的烦恼障和俱生的所知障，同时断除二种障碍。然后到了八地的时候呢，烦恼障断尽，相续当中剩下烦恼障的习气和所知障。这个时候八地、九地、十地这个时候主要断所知障。然后在金刚喻定的时候呢，摧毁最细微的这样障碍而成佛。那么针对这个，我们自宗是这样安立。

那么针对阿罗汉呢？那针对阿罗汉他在这个进入大乘之前，烦恼障是断尽了。那么到了这样一种这个，他通过发心入大乘，到了大乘的触底的时候呢，首先断掉的是这个串习外道的额这样一种遍计所知障，这个断掉。然后到了这个修道时候，二地到七地之间呢，就说是这样一个俱生的所知障开始断掉。然后呢就是说俱生的所知障就分了九品了，啊分了九品。那么就是分了九品的时候呢，那么前面从二地到七地之间该断的断，到了八地之后呢，就说是这个后面的所知障断，就是这样的。

所以说这个时候不会出现有智慧而无障可断的这个情况，这个是不会出现的。啊因此说这个方面就是说是有这样一种，啊有这样一种背景啊，如果没有不知道这个背景的话，就不知道这个地方到底它的所指，啊是怎么样一种情况。啊他就在在这个，这个问题曾经在《定解宝灯论》当中也是讲了，《定解宝灯论》第二个问题讲，在这个地方也是有讲这个问题。

【所取与能取细微的迷乱】

啊就是前面我们讲到这个断障，断障的时候就是初地菩萨他断的障碍，他因为刚开始只是见道，只是见道法界空性，它的力量还不强，所以这个时候断的只是遍计障，俱生障还没断，他只是见道而已，他见道的力量就可以断除遍计障。那么后面从二地开始呢，他开始进入修道了，进入修道之后呢，他就俱生的障碍就可以逐渐逐渐一分一分断除。你生起了多少智慧，你就能断除多少障碍，这二者是平等的。所以说呢，就送到了最后的时候，他的断障的话，就是从粗到细开始断的。

首先断的是最粗的障碍，后面是短的最细的障碍。也就是说呢，菩萨刚开始生起了智慧是，比较相对来讲比较小、比较细微的，他力量不强。力量不强，他断掉的障碍也是最粗的障碍。那么后面他的智慧深细了，他断的障碍也就最细的障碍，就像洗衣服一样，我们大家都知道洗衣服的过程了，洗衣服的时候，你当把这个衣服泡泡，把洗衣粉加进去，哗啦哗啦弄几下时候呢，诶发现衣服黑水出来了，这个就是对于那种最粗大的脏垢，就通过这几下就可以了。但是你说通过这几下就洗干净了，不行。啊领口啊、啊什么袖子啊，那个地方你就使劲要搓，那个就是相当于细的障碍。你没有一个很强大的一种力量把它弄不下去的。所以说这个我们相续当中的障碍，他断障是从粗而细，粗的最容易断，细的难断。

所以说越他这个细的难断呢，他需要菩萨的智慧越来越深，越来越广，越来越细致，他能够对峙的障碍就越来越小，所以这个地方讲到了

【所取与能取细微的迷乱习气怎么会是有学圣者其他智慧的所断呢？唯是金刚喻定的所断。”】

这个地方在讲所取能取最微细的这个二取迷乱习气啊，他不是一地到九地之间乃至十地啊这个金刚喻定之前的智慧能够断掉了，他只是金刚喻定的所断。为什么只是金刚喻定的所断呢？因为这个习气是最微细的，最微细的习气，他没有一个

金刚喻定是断不掉的，所以他必须是最后的这个，最深广的这个，在有学道的智慧当中最猛力的智慧把它断掉，断掉之后然后进入佛地了，啊就是这样。所以这个断障的时候呢，他也是相对他的智慧逐渐逐渐断除的。啊没有说你的智慧生起来之后呢，和他平等的这个习气一点都不断，后面突然断掉，这个情况是没有的。啊关于这个地方的广说呢，啊以后我们学习《定解宝灯论》第二个问题的时候，讲的非常细非常广，啊如果这个时候我们不是清楚的话，到时候也是会详细学习的。

【如此看来，有关定解与增益二者从对境、本体与时间三个方面进行观察这一点也是非常有研讨价值的，因此在解释“诸比量能知”的偈文后加以探索。】

那么通过前面呢这样分析定解和增益二者的关系很有必要性，从对境是否一个，本体是否一个，时间是否一个等等，三个方面进行观察这一点也是非常有探讨价值的，因为这关系到定解和这个所断的这个增益，或者说是智慧和断障的这些问题，所以说很有非常有研讨的价值。因此说呢，麦彭仁波切觉得应该解释一下，所以在解释“诸比量能知”的这个偈文后面，加以探索。

今天讲到这个地方。

《中观庄严论释》生西法师辅导第84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，今天继续讲全知麦彭仁波切所造的《中观庄严论释——文殊上师欢喜教言论》，那么如今宣讲的是对于遣除对二谛自性的一种辩驳，那么现在讲的是对胜义谛当中的这个法的辩驳，那么胜义谛呢，前面已经讲过了胜义谛有相似胜义谛和真实胜义谛，那么对于真实胜义谛呢，在《中观庄严论》当中通过略说的方式进行了安立，也就是说真实的胜义谛一定是离开四边八戏的这样一种本体。

那么对于这样的辩驳前面也讲了分了三个方面进行辩驳的，就说这样一种空性如果是万法的自性，众生应该现见，那么第二个呢如果是不现见的話说明他不是本性，所以说他的因就没有意义了，第三个辩论呢是无自性不成宗法等，所以呢所立与因之名言不容有。其中呢前面两个辩论讲完了，今天讲的是第三个辩论。

壬三（辩论无自性不成宗法等故所立与因之名言不容有）

第三个辩论是无自性不成宗法等故，所立与因之名言不容有。

那么就说是如果一切万法无自性的話就不会成立宗法，这个宗法就说是一切万法无自性，像这样的話有时候这个叫做宗法，有时候是指他的这个有法而言，或者说这个有法和所立和起来，那么这个地方宗法不成立那么他的因呀他的比喻等也不成立，然后是宗法等故呢，所立也不成立就是无自性也不成立，离一多因这个因的名言也不容有。从这个方面辩论的这个分二。

分二：一、真实答辨；二、否则不合理。

癸一、真实答辨：

第一呢是真实答辨，第二是否则不合理。那么首先讲第一个问题真实答辨。真实答辨就是对于自性不成立宗法等所立的名言不容有，对这个问题进行回答，所以说我们就说实际上这样一种宗法也可以是成立的，其他的所立和因都可以成立的，这就是从真实答辨上讲的。

抛论所安立，分别有法已，

智女愚者间，共称之诸法，

所能立此法，无余真实成。

那么此处所讲到的是抛论所安立，我们就说抛开在各个论典当中所安立的分别有法，那么各个论典当中所安立的分别有法呢，就是包括外道和内道等等这一切的安立的这样一种分别有法，那么什么是一些分别的有法呢？比如说外道安立的所谓有知的山哪，这些方面也是他的论典当中所安立的有法，那么山他不叫做山，他叫有知的山就是在他自己的这个宗派当中一种特殊的观点，这个方面就叫做分别的有法，或者说就是微尘自性的色法或者刹那自性的这样一种心识哪，或者说就是二取空的这个一种依他起，这些呢都叫做论典当中所安立得分别的法，那么分别的法，放在三相推理当中呢，如果作为有法的话就叫做分别的有法，那么此处我们安立的这样一种有法呢，是抛开诸如此类的论典当中，所安立的这些分别有法，把这些抛开之后呢，就把一般的世间共称的法安立成有法。那么怎样安立说是一般的世间共称的诸法呢。

第三句第四句讲到：“智女愚者间，共称之诸法，”，就说智者也好、还有女人也好、还是一般的愚者也好，那么在这个之间共称的诸法，比如说柱子大家的共称叫柱子，没有说这个叫有法的柱子，或者叫什么什么的柱子，不是一切的宗派当中所安立的柱子，而是大家共称的、就在世间当中一个名字柱子一个名字瓶子就是指这个，所以说我们就把这样一种智女愚者间共称的诸法，作为他的这样一种有法。然后共称之诸法所能立此法。

所能立此法这个“所”呢就是讲和下面的“立”字放在一起讲，就是所立和能立的这个因的此法，就说我们这样一种有法他是一种所立的安立的一种因，那么如果有了这个法你可以安立、所立。比如说，瓶子我们的所立是什么呢。我们的所立是无自性，那么你这个无自性依靠一种什么样的因来安立呢？我们说通过瓶子的安立，就是前面是所讲到的，智女愚者间共称为诸法，我们就把这个作为他安立所立的因，我们说瓶子是无自性的，这个方面就叫他所立的因，然后能立呢？能立的因也是靠这个，就是离一多故，实际上这个能立、离一多故这个推理呢，他也是依靠这样的有法，在有法上面进行推理的，所以说这种所立和能立的因的此法呢，无余真实成，无余的就可以真实成立了，意思就是说呢，他前面不是说诸法等不成吗，你如果说无自性的話，那么就诸法等不成，没有诸法没有所立没有能立，一切的三相推理就无法成立了，但我们说这个方面是可以的，因为我们的有法可以成立的，这个方面我们就说无自性的这个宗法，他最后呢我们要对这个诸法进行安立，他是有自性的还是无自性的，所以此处呢我们不是把宗派当中已经观察好了的这个结论，放在这个地方作为有法的，而是说把智女愚者女人等等共称的这个所知事，大家眼前的在大家面前现量显现的这个法，作为他的有法。

所以说对他做分析，对他做观察，那么就对这个法你说认为是无实有的、或者你认为是实有的，然后才可以分析，如果你认为是实有的、那么把你的根据说出来，这个能立。那么如果认为是无实有的、把你的根据说出来离一多故等等等等，

所以此处所安立的有法一定是没有经过观察的不是宗派所观察好的这个有法，这些分别的有法作为他的诸法的。所以说这个就是真实答辩，就已经把对方的观点回答了。

【如果对方认为：那么，你们承认万法无自性而一口咬定说无有，如果事实真是那样，则运用建立它的因也成了画蛇添足，因为有法不成立等之故。】

那么这个就是对对方的第一个问题，第一个问题呢就是对方在中观中说你们不是承认一切万法无自性吗，承认万法无自性那么一口咬定说一切万法是没有的，如果一切万法真的是没有的，那么已经安立了已经了知了万法是没有的了，你再去用一个建立他的因就成了画蛇添足的事情了，那么就建立他的因是什么呢是离一多故，那么实际上对方的意思就是说呢如果已经知道了万法是无自性的。可以说一口咬定是无有的话，那么再去用离一多因去建立他，那就成了画蛇添足了，因为这个有法是不成立的。

你看他说是万法无自性，那么万法无自性，这个时候已经说明这个万法是不存在的，所以说在你这样的认识当中呢，这个有法不成立自己已经安立了，已经安立了再说离一多故就没有必要，这是他自己的第一个观点。

那么下面是第二个，假设认为不说能立的因，则仅仅是立宗而已，实际更不成立。那么对方说如果你们考虑到这个离一多因是画蛇添足不需要，那么我们呢就把这个离一多因不要了，不要了就可以安立万法无自性了。他说假设你认为呢，不说能立的因，你害怕前面的过失，你把这能立的因，离一多故这个因抛弃了，那么抛弃了就成了另外一个问题了，什么呢。就仅仅是立宗，你说万法无自性，你单单说万法无自性，但是呢没有根据，没有理由为什么你不说能立的因的缘故，所以说仅仅这个说万法无自性就成为一种立宗而已实际上并能够真实成立，这是他说的第二个问题。

那么第三个问题呢，如果说诸因，那么由于因存在而导致万法不成无自性，如此一来，就会矛盾重重，那么如果你说这个因一定要说出来，那么说出来之后呢，就说是第一相，三相推理当中的第一相，那么就把因放在有法上面，去看这个因在有法上面成不成立，这个就是第一相成立他的宗法，如果是这样，这个因放在有法上面去观察，本来就说明这个万法是存在的，那么如果说这个万法不存在，你人、你怎么样把你的因放在有法上面去观察的呢？比如说万法，那么就说是万法无自性，这个是可以说是有法的所立，然后离一多故。

那么三相推理中第一相就要把离一多故放在万法当中，看成不成立。万法是不是离一多的。这个叫做三相当中第一相。那么如果你要观察说出因的，你要把这个它的因放在有法上去看。但是这个方面我们还不说他成立不成立，就单单你是把这个因放在有法上面这一点，如果这个有法他没有的话，你因放不上去的，啊放不上去的。所以说如果你要把因放上去，就说明万法不成无自性，万法应该成为有自性，他应该存在了。它存在了才可以把因放在这个存在的法上面去看他成不成立。如果不存在你怎么去观察呢？所以说他的意思就是说，如果你说出因要成立第一相的话，那么就说明这个有法、万法是存在的，就成了有自性、不成无自性了。如此一来就会矛盾重重，他就说如果这样观察的话，你们的观点就会矛盾重重了，大概就讲了这样三个问题。

那么将三个问题的时候，主要是针对这样一种这个有法到底是成立呢，还是不成立。那么因为如果第一相有法不成立的话，三相推理当中的这个第一相也没办法成立了，第二相第三相都是无法观察的，所以说主要是针对第一相，这个万法到底是不是存在的，对这个问题来进行辨别。下面就说呢

【这样的辩论实在浮浅，如是所安立的所立有法其实是指，抛开宗派论典中所安立或所提到的分别有法，也就是说并不将这其中的有法定为欲知物】

那么麦彭仁波切说你这个辩论实在太肤浅了，怎么样太肤浅呢？没有抓住这样一种这个，啊这个地方我们说安立一切万法无自性的这样一种真正的核心要义，只是一些似是而非的一种论调而已，那么实际上呢所安立的所立有法，就说我们安立的这个有法，其实是指抛开宗派论典中所安立的。就前面我们分析的就说外道派啊、或者说是小乘等等的宗派论典当中所安立的，或是我提到的分别的有法。也就是他们自己论典当中所安立的这些事物，啊这个叫做这个分别的有法。

“也就是说并不将这其中的有法定为欲知物”，我们不把这个宗派论典当中所提到的有法作为欲知物的。那么这个欲知物呢，也叫做所诤事，有的时候呢欲知物啊活着就叫做有法，也叫欲知物，有时候也叫所诤事。那么什么叫欲知物呢？

就说比如说柱子，柱子这个东西呢是大家看到的，但是呢我们想要知道这个柱子是有实的呢？还是说无实的呢？它是常有的呢？还是无常的呢？所以这个柱子这个有法本身，我们想知道他啊，你这个柱子到底是常有还是无常的？到底是空性还是不空性？所以说这个柱子就成了一个欲知物了。我们想知道这个，在论式当中我们想知道这个这个柱子你到底是什么空性的？所以他叫欲知物，或者也叫做所诤事。就是后面我们对这个柱子，这个柱子都是大家看到的，这个没什么辩论的。但是呢，就说辩论的焦点是说这个柱子是外道说这个常有的柱子，啊内道说这个是无常的柱子，或者中观宗说这个空性的柱子。所以说这个柱子成了，就是说这个所诤事，我们所诤的事物，你这个柱子到底是什么？到底是有实还是无实？所以他叫做所诤事，也叫做欲知物，啊也叫有法，就这样子。所以说这个地方的欲知物就是前面我们所讲的有法，也就是柱子本身。啊这个我们说柱子无常，啊柱子是无常的，我们就说柱子到底是怎么样的？

因为每个人的看法不一样，内外道的看法不一样，所以说呢对于这个欲知物，对这个柱子本身到底是常有的呢？不常有的呢？他就要辩论，啊需要推理来了知他，这个欲知物到底怎么样。我们说哦柱子是无自性的，离一多故。所以说中观宗的意思就很明显了，这个柱子呢，这个欲知物的柱子他是无自性的，我们说这个柱子他是无自性的，为什么是无自性的？把你的根据拿出来，离一多故。因为离一多故呢，离一多的缘故呢，这个柱子就是无自性，啊就是这样的。所以说呢，我们所安立的这样一种，我们所安立的这样一种有法呢，他不是把这个宗派论典当中已经分别安立的分别有法作为欲知物的，那把什么作为欲知物呢？

【而是将智者、平凡的女人以及愚者之间共现共称的一切万法确定为有法】

那么我们是把这个智者面前所显现的这个柱子，或者平凡的女人面前的这个柱子，还有愚者的很笨的这个愚者之间的这个柱子等等，把这个这个地方是以柱子作为比喻啊，那么把他们之间共现的共称的一切万法确定为有法的。啊所以说这个方面就是说大家面前显现的这个东西，至于他是不是无常的，至于他是不是所谓的有支的，这些方面呢我们说是不把他作为这个啊欲知物的。我们说我们所争论的就是说大家所看到的的东西，就是第一步我们安立就是这个。

然后【所立与能立之因的此名言法】

那么这个有法呢这个柱子，这个就是所立的因和能立的因的这个名言法。

【无余无有妨害而真实成立】

所以说呢对于这样一种法呢，是可以成立的嘛。啊就是说对于这样一种大家共称的这个有法是可以成立的。那么如果这个有法成立了，我们可以说，我们可以安立所立了，我们说这个柱子，按照中观宗的意思就是说无实有的，啊说这个是无实有的。把我们的观点说出来了。然后就说你的观点怎么是有什么根据呢？我们说离一多故。你就去观察，那么就说这样一种这个柱子是不是离一多的？啊肯定是离一多的。像这样观察之后就知道了是离一多的，那么所以说像这样讲的宗法就可以成立了，然后就在观察同品周遍、异品周遍。啊这个时候就可以完全的这个自宗的啊、无垢的观点可以宣讲出来，可以安立出来。所以说没有什么不成立这个，啊没有什么就宗法不成的过失，不会是宗法是可以成立的。

【如果将论著的不同观点所提及的有法作为辩论的焦点，则由于共现的有法不成，而导致所有因不能证实有法】

那么就前面我们讲过了，应该将共同的大家共同所见的这个法呢，作为这个有法。“如果将论著的不同观点”就是说是各自宗派当中，各自论典当中的不同观点，所提及到的这些有法作为辩论的焦点，一切外道的这些有法加了很多特色的这些有法，也就是说这些有法已经不是大家共称的了。就说比如说外道的你这个有支的山。也许在你的宗派内部，或者说在你们少数几个智者之间你懂的这个什么叫有支的山，但是你如果把把这个有支的山你放在社会上去看，去说，你说这个有支的山，没有一个人听得懂，没有一个人听得懂。所以说大家就说你这个有支的山到底是什么，对这个问题没有达成一个共识，没有达成一个共识，就你说你的我说我的，没有达成共识，没有达成共识你怎么辩论？你怎么去展开辩论？怎么展开讨论？所以说他要讨论的话，第一步很重要一点，就说一定要达成共识，在辩论之前你还不要着急说你的观点。首先就是我们讨论的时候呢，我们说我们要讨论柱子，首先我们说等一会儿这个柱子倒是是什么柱子？啊你说有支的柱子，我们说有支的柱子就别来了，啊这个不是共称的，啊这个是大家不是共称的。我们就说名言前所显现的这个东西，啊你也承认就是这个柱子，我也承认这个柱子，好了，这个就作为一种达成共识，达成共识之后，你再说你的观点，你说这个柱子是无常的，或者这个柱子是无实有的。这个时候呢就是说对于是不是常有的这个在辩论，这个柱子本身他在显现这儿，它是没有什么可辩论的。但是呢就是他是不是实有的，他是不是无常的，这个作为他的辩论可以的。

所以说呢，如果把把这个论点的不同观点提及的有法作为辩论的焦点，“由于共现的有法不成”，就说什么叫共现的有法不成呢？这个不是大家共许的，这个不是大家共许共现的有法，所以说呢导致所以的因不能证实有法。那么这个因为他第一步不是大家共许的有法的缘故，你说你在很起劲的去观察，啊你通过因去观察你什么什么，就没有意义了。大家对你所安立的这个有法不是共称的缘故，所以导致呢所有的因不能证实有法。

【如此一来，具有所立与能立二法的比喻也不可能存在，故而所有因均成泯灭】

那么如果这个来的之后呢，那么具有所立和能立二法的比喻，那么就和我们后面这个比喻呢，要对于这个所立和能立二法呢作为一个比喻。但是呢，这个比喻也不可能存在的。因为你的有法呢，是作为一种你的这个特殊的有法，那么最后你证的，通过这样一种同品异品推理完之后呢，哦你说我这个论式成立了，在加一个比喻。那么这个比喻的特点也是自他共称的，啊也是自他共许的。那么这个时候呢，你安立了一个也是你要，你的这个比喻也好，你的有支的比喻要相对应那，和你的不是有支，和你的有法的比喻相对应。所以这个时候呢，因为你的有法是属于一种这种啊分别的有法，所以你的比喻呢也是只是你宗派当中你自己承许的这样一种和有法对应的这样比喻。所以从这个方面观察的时候，大家共称的比喻也不能存在了。“故而所有因均成泯灭”，所以说呢，所有的因最后都不会存在了。啊这也是关系到一些这个因明的一些，啊一些这个概念。在前面中观庄严论当中提到过多次的。

【假设论典中所提出的分别观点完全一致，那么还有什么可辩论的呢？】

前面，上面这一段呢就如果将论著的不同观点乃至“故而所有因均成泯灭”，这一大段呢，主要讲的是不能把论典当中的这些分别有法来作为这样一种这个有法的。不能作为这种欲知物的。那么这个前面这一段是这样的。那么后面这一段话，就前面念的这句话，那么就是说论典当中所提出的分别观点都一样的，那没什么可辩论的，就说我们辩论的观点不同。你认为这个法是这样的、我认为这个法是那樣的。假如说另外一个极端呢，我们所讨论的观点都一致了，那么就没什么可辩论的了，这个方面所谓的有法也不能是论典当中不同的有法，也不能是完全一致的法，作为他辩论的焦点，没什么可辩的，这个时候辩论已经不复存在了。

“如果明明观点一致仍旧辩论不休，就成了不顾自宗一网打尽的结局。”明明你也这样承认无常、我也承认这样无常，我就把你这个无常我使劲的辩，说你有这个过失那个过失，最后成了什么？就把你自宗也一网打尽了。为什么呢？因为你自己承许的无常的缘故，所以如果观点一致也就不需要辩了，因为你承许的是常有我承许的是无常，或你从这个侧面成立我从那个侧面成立，这个时候就成了可以辩论，如果大家的观点都一致你还辩论的话，最后就成了把自宗也一网打尽的结局了。这个方面就讲到了对有法来讲的话注意的这些事情。下面是讲第二个问题：

癸二、否则不合理

什么是否则不合理呢？如果你不是把共称的这个法作为有法的话，如果你不是把大家不管是有智慧的人、没有智慧的人，这些共称的法作为有法的话，这个就不合理，这个否则就不合理了。

非尔事不成，此等如何答？”

“非尔”，如果你不是按照前面科判当中所讲一样，是把智者女人愚者等等，这些共称的法作为有法的话，如果不是这样，那么“事不成。”如果对方说批评的这个事物是不成立的，像这样在讲这个的时候怎么回答呢？

没办法进行回答的。所以只有把推理的事物定成大家共称的有法，这个时候才可以进行推理。别人说推理的事物不成，我们说可以成立啊，我们所推理的事物就是大家共称的，你面前看到的、我面前看到的，这些都是可以成立的，比喻也可以成立，这个也是你承许的、我承许的，所以我们把共称的这个法作为有法，别人如果说你的推理事物不成立、比喻不成立的时候，我们就可以回答就可以答复：这个可以成立，因为这个都是大家共许的。如果你不是这样回答、不是把这样共称的法作为有法，比如说如果你推理的事物不成立，或就是你比喻不成立，这个时就无法回答了。

【未鉴别万法存在、不存在的不同观点，而将显现许的欲知法认定为有法。】

这就前面我们自宗的观点。我们自宗的观点首先还没有鉴别万法是不是存在不存在，还没有鉴别这个存在不存在的观点，而是把显现许的欲知法认定为有法。首先我们不是说这个存在的柱子，或者我们不加他这个不存在的柱子，我们没有把宗派的很多观点加在这个有法上面，我们是把显现许的、大家共称的、未知法认定为有法，这个是很合理。

【如若不然，” 如果否则不合理嘛。如若不然的话，“你们对“推理的事物不成立”“比喻不成立”此等问题将如何给予答复？根本无法予以答复。”】

那么如果你不是这样的话，我们在立一个论的时候就下面所讲的论释，他就有支的山怎么怎么样。那么从这个地方观察的时候他安立的有支的山是外道的特殊的一种观点。他的山是一种特殊的自宗的分别的有法。那么如果说你这个推理的事物是不成立的。什么叫推理的事物呢？

你所要安立的预知的所要推理的事物——所谓的有支的山这个根本就没有，我不承许你这个有支的山。那么如果这样说你怎么样答复呢？你说我承认的，你承认有什么用啊？你承认你自己去承认，现在关键如果要讨论要辩论的时候呢，就说首先第一个要达成共识，这第一个就达不成共识了，你从推理的事物就不成立，什么叫有支的山？有支的山谁承认有支的山？再加上后面说比喻不成立，再用一个有支的柱子作为比喻。我们说这个有支的柱子也不成立，比喻也不成啊，这个自他不共许。所以如果别人说你推理的事物不成立的时候、别人说你比喻不成立的时候，你怎么样逐一答复呢？没办法答复了。当如果我们按照前面的观点我们说所谓的有法，是自他共许的柱子。别人说推理的事物不成立，我们说为什么不成立？你把女人找过来，你把愚者找过来，就说这个柱子不成立吗？大家都承认这个柱子是成立的。比喻我们使用一个瓶子或者其他一个（事物），这个也是自他共许的。所以这个方面就是把自他共许的这样一种法作为预知法、是名为有法，这个非常合理。否则的话就没办法答复了。

【比如，佛教徒在外道徒面前，运用“声音【有法】，是无常【立宗】，万法存在之故【因】”】

这个方面以自性因做他的推理了。我们就说佛教徒说声音是无常的、是万法存在的缘故，他也是存在的，万法存在的缘故，那么声音本身也是存在的，所以一定也是无常的。这个方面声音就是大家自他共许的声音。别人说你这个声音不成，声音不成那你听到的是什么？肯定是成立的。所以说从这方面观察的时候我们说如同闪电啊、如同什么。这个闪电的比喻，他也是自他共许的，这个你可以成立的。

【“或者“山上【有法】，有火【立宗】，有烟之故【因】”的推理时，”】

那么就是说我们在使用山上有火有烟之故，通过果因，通过他的火的果——烟来推知隐蔽的山后面存在火。那么这个山也是大家共许的山，一抬头就看的到的山，像这样我们说山上有火，为什么有火呢？因为他就存在烟的缘故，就是这样的推理，这个推理也是自他共许的。我们使用这个推理的时候，

【如果将外道论典中所提及的分别有法认定为有法，那么他们必然认定为“山上”指的是有支的山，“声音”是指虚空之功德的声音，这种情况不可能存在，因而有法事物不成。】

那么就前面两个例子我们使用的是佛教徒所使用的是什么呢？使用的是大家共许的。那么如果做这个推理的时候，把外道论典当中所提及的分别有法认定为有法的时候，那么我们就说他们就必然认为所谓的山上有火，山是指有支的山，这个有支的山我们也不懂什么叫有支的山。所以像这样就有支的山，有支的山上有火，因为有烟之故，像这样所谓的有支的山就没有达成共识，他就不知道这个有支的山到底是什么，所以像这样的话这个情况就不存在的。所以说“有法事物不成。”

然后就讲这个声音。我们说声音是无常的，因为万法存在之故。这个所谓的声音外道有一种特殊的观点前面我们学习过，外道的观点当中说，这个声音是虚空的功德的声音。这种虚空功德的声音他是常有的或者无常的等等。像这样讲的时候这个情况也是不可能存在的。不可能存在就说这个自他不共许的，所以说有法的事物不成立了。

【由于有法不成，依赖它的因也不可能立足，如同兔角的花纹一样。】

那么因为有法不成的缘故，就说我们把因放在有法上面去观察的时候，这个因也没办法在上面安立了，所以就像兔角不存在，兔角的花纹也就没有了。

【结果与有法同品的比喻也不可能存在】

后面呢和有法同品的比喻也是不可能存在的。

【最终所推断的有法与作为推理的依据或能立的所有因都将不成立。】

那么后面我们就说所推断的有法到底是有自性还是无自性，这个也没有了，所依也没有了，然后作为推理的根据，这个能立的所有因也没法成立了，所以说后面的三相推理都无法成立了。

【对于共现的事物与对它的执著方式细致分析而建立名言时，如果像对上述的定解与增益的对境所作的分析那样，自可掌握理证的核心。】

那么我们现在对于共现的事物和对他的执着的方式细致的分析名言的时候，就像上堂课我们所讲到的，对于定解和增益的对境所做的分析那样的，也就是说我们所耽着的法是一个对境。就说内道和外道辩论的时候，那么所耽着的是一个对境，就是这个柱子。那么所耽着的对境是一个，但是他执着的方式是不相同的，所以说就可以对这个柱子本身来做一个辩论。同样都缘一个柱子，外道认为这个柱子是常有的，他就把这样一种现量和遣余合为一体而取境了。佛教徒认为这个柱子是空性的，或者认为这个柱子是无常的，他也是把这个显现的自相和他的这样一种自相法和他的这样一种遣余合在一起的，所以这个时候就安立成无常，所以耽着的对境是一个，耽着的方式是两个，这个时候就存在了一种辩论的一种前提，如果是两个柱子，你说你的、我说我的，最后我说我赢了、他说他赢了，赢什么啊？

所以说，我们辩论的都不是一个东西，最后讲了半天没办法把这个问题讲清楚，所以所耽着的对境不应该是两个不同的法，耽着的对境应该是一个法，但是如果都执着是一样的，你也执着无常的、我也执着无常的，那就没什么可辩的了，所以说这个时候所耽着的方式应该不一样，你耽着是无常、我耽着是常有，像这样大家就可以辩论，这个柱子到底是无常还是常有的，这个时候就可以展开辩论，最后就说是无常的，从这个方面就可以这样分析，所以如果能够掌握这个问题的话，就可以掌握理证的核心了。所以为什么麦彭仁波切说，你这个问题太肤浅了，肤浅就是没有掌握到这种理证的核心，没有掌握。如果掌握到这个理证的核心的时候就会对这个问题会清清楚楚地了知。下面是讲第二个大科判，“遣除于世俗之诤论”。前面对于胜义的争论已经讲完了。

庚二（遣除于世俗之诤论）分三：一、总说能立所立之安立合理；二、别说前后世因果缘起之安立合理；三、以赞叹远离常断而结尾。

那么对于世俗的争论说了三个方面，第一个是总说能立的因和所安立的观点是合理的；第二个是别说前后世的因果缘起安立是合理的；第三个是安立这样的世俗是远离常和断，然后进行结尾。首先讲第一个科判：

辛一、总说能立所立之安立合理

颂词当中讲到：

**我于显现性，实法未遮破，
如此能所立，安立无错乱。**

那么就是说在胜义谛当中一切万法都是无所缘的，空性的。但是在名言谛当中，世俗当中，对于显现性的实法，静命论师说我对于显现性的实法是没有遮破的。这个“我”字一方面是静命论师自己的称呼，还有一个方面“我”是中观宗的意思，或者说就是代表这些佛陀还有其他的大德，他们实际上在世俗谛当中对于显现的法、显现性的实法都是没有遮破的。在后得当中，在世俗谛当中，这些现相法是无欺而存在的，所以说对于显现性的实法没有遮破，也遮破不了，没有必要遮破。

那么就是说“如此能所立，安立为错乱”。因为有了这样的显现性的实法的缘故，在上面安立所立，比如说柱子这个显现性的实法，没有遮破，它存在，世俗当中存在。我们可以说这个柱子是无自性的，所立安立了；然后离一多故，能立安立了。所以说因为有了显现性的实法，没有遮破的缘故，如此能立和所立的安立都不会错乱，不会错乱，就是非常合理，可以安立。

【我对于智者至愚者之间的一切众生共同耳闻目睹等具有显现性质依缘而起的有实法并未加以遮破。】

那么就是说对于智者和愚者之间的，所有众生共同耳闻目睹的、具有显现性性质缘起的法、依缘而起的有实法并没有加以遮破。这方面就是说是任何的中观宗都是这样的。在讲后得位的时候，在讲道位的时候，对于显现性的法都是不遮破的。前面也是，麦彭仁波切也是讲过了，任何中观派没有一个安立实有的中观宗，也没有任何破显现的中观宗。也是这样承认，也是曾经这样提到过的。

寂天论师他在“智慧品”当中也是曾经有这样一种讲法。那么就是对于见闻、意念、见闻觉知，此处非所遮，此处所遮者，分别执谛实。他就是说对于这样一种眼见的、耳闻的、见闻意触的这些法并不是遮破的对境。遮破的对境是什么？是执着实有。也曾经有这样的讲法。所以说在后得位的时候，在道位的时候，他对这个显现法是不遮破的。

【对此，如果依靠妙慧与智慧进行分析，则如芭蕉树一样毫无实质可现，因此否认在胜义中成立。】

“妙慧”，上师讲这个“妙慧”就是一种凡夫智慧，前面的妙慧就是讲凡夫慧，智慧就是讲圣者慧。那么不管是凡夫的智慧也好，还是通过圣者的智慧进行分析的时候，一切的这些显现许的有实法，都像芭蕉树一样没有实质，毫无实质可现。所以说因此否认在胜义当中成立。观察的时候我们就说：“哦，这些有法不是在胜义当中成立，胜义当中是不成立的。”

【由于未破显现的事物，如此一来，能遣除对有实法的颠倒增益。】

那么因为对这样一种显现的事物是没有破除的，在世俗谛当中没有破这样一种显现的事物，如此一来的话就可以缘这个显现的事物，以这个显现的事物为基，然后遣除对有实法的颠倒增益。那么因为就是说这个方面，前面观察的观点有稍微一点连续性，有一点连接，就是说如果这样的有实法不存在的话，你观察什么呢？一切的能立所立安立不了了。

那么就是说在世俗谛当中，这个有实法没有破，没有破的缘故所以说我们可以缘这个有实法，去遣除对这个有实法的颠倒增益。你认为这个有实法是实有的，是堪忍的，我们说这个不是实有堪忍的，我们就对有实法去观察之后，观察完之后，这个有实法还正在显现的时候它是无自性的，所以可以遣除对有实法的常执、净执、我执、或者说实有执着，这些颠倒执着都可以遣除。

【并且其无倒能立的比量之因】

就是能够安立它的这个因。

【依此因所立】

就是说依靠这样的一个离一多因等等的所立的无自性，或者说通过所做性安立这个柱子的无常等的所立。

【或所推断的安立不会存在些许错乱、成为混乱的过失，为此无自性才得以成立。】

所以说后面我们就可以通过显现许的法、我去观察说它的无自性的离一多故，后面通过这个观察完之后呢，就说他的无自性的观点就可以成立了，就是因为是在世俗谛当中显现许的法，他存在的缘故。

【而反方的观点（此偈颂中）已间接体现，所以无需再宣说。】

在颂词当中，偈颂当中已经间接地显现了，所以说没有再以很明显的方式宣说。但是对于我们的智慧来说，你虽然以隐藏的方式讲了，我们还是有点看不到。所以麦彭仁波切还是解释了一下。

【其实，对方就是指将所谓的“无自性”理解成对此显现也予以否定的含义进而认为能立与所立的一切安立都不合理之人。】

那么就是说其实对方，将所有的无自性，我们说一切万法无自性，把这个无自性理解成显现也否定了，显现也不存在了。像这样的话就是说理解成对此显现也予以否定的含义，进而认为能立与所立的一切安立都不合理。这个就是说对方所安立的观点，刚才已经体现出来了，那么既然他是这种人，他理解成立了所谓的无自性呢，就是没有显现。如果没有显现有法就没有了，有法没有了，你的所谓的能立所立都是没法安立的。

但实际上我们说所谓的无自性并不是说不显现的意思。所谓的无自性就是说显现的当下它没有本体。显现的当下没有本体，就是说没有抛弃显现，在没有舍弃显现的时候，它的当下是无自性的。这个方面就是我们所安立的空性、所安立的无自性的意思，对方就理解成了所谓的无自性就是没有显现了，没有显现当然你的所立和能立都安立不了了。所以说此处很有必要，安立说所谓的这样一种无自性应该是不破，对它的显现法本身是不遮破的。否则你要在世俗谛当中安立一个有法，安立所立能立这一切都不合理。

【这里与总的一切中观是一致的，在说“不破显现”之时，千万不要理解成自性不空的显现另外存在。】

这里面和总的一切中观的要点都是一致的。中观的一切要点，前面提到过了没有任何的承许实有的中观派，也没有任何破显现的中观派。这方面就是说和总的一切中观是一致的。但是我们就知道不破显现，我们说这个显现是不破的。当我们说

不破显现的时候，千万不要理解成了自性不成的显现另外存在。既然你的显现是不破的，应该是自性不空的，而空性是另外一个法是空的，这方面就不是它的意思了。

我们说不破显现只是说他的显现本身，他在我们的根识等面前是无欺存在的。但是正在无欺存在的当下，他没有自性，他自性本空，但是显现无灭而存。他的显现无灭而存缘故，对他的显现本身是不破的，也破不了的，也是没有必要破的。所以说我们千万不要理解成所谓的不破显现，就是自性不空的显现另外存在，千万不要这样认为。下面通过比喻来讲这个问题。

【譬如，水月正在显现即是空性，而抛开显现后另外一个空性是绝不存在的。】

比如说以水月做比喻。水月正在水中显现的时候，我们就说水月显现的当下，怎么样去观察这个水月的上中下都得不到丝毫实有的体性，就水月的本身来讲，没有丝毫的体性。但是在没有丝毫本体的时候，这么明显地显在我们根识面前了。所以说这么明显地显在我们的根识面前，就说明它的显现是有的，正在有显现的当下，它就是空性的。

所以说并不是说这个显现，这个水面上的显现明晃晃的时候，它不是空的，后面这个水月没有了，哦！它空了，不是这样一种空性。所以说水月正在显现的时候是空性，抛开这个水月的显现之后这个水月的空性哪里还有呢？所以说抛开显现之外另外一个空性是根本没有的。

你没有水月了，这个不叫空性，不叫水月的空性，水月不存在可以说，水月没有了可以说，但是你说水月是空性的必须是在显现的当下，正在显现的时候它没有自性。所以说并不是它不存在之后才没有自性的，而是正在显现的时候本来就是没有自性的。这个就是中观宗所讲到的空性的一个最基础的要点。所以我们在理解空性的时候，就理解它显现的当下无自性，而不是说不显现的时候无自性的。就是这样的。

所以说这个空性是什么的空性呢？这个空性是水月的空性，所以一定是要在水月显现的当下，它的空性才有。有显现就有它的空性，如果水月的显现没有了，水月的显现没有了水月的空性有就没有了。所以这个方面说抛开显现后另外一个空性。就是指水月它自己的空性是绝对不存在的。那么以水月为例，那柱子呢，有柱子就有的空性。瓶子有瓶子具有的空性。如果没有万法，就没有万法的空性，二者之间绝对是相互观待而成立的。

【同样，空性也不需要理解成毫无显现之义，假设连显现也不存在，则它的空性也杳无踪影。】

同样的道理，我们前面讲不能把这个显现理解成一个实有的显现，我们也不能把空性理解成毫无显现的意义。这个空性是不是毫无显现呢？在我们的脑海当中的确有这种想法，这个空性就是毫无显现的。但是这个方面我们说，这个空性不是毫无显现。我们就假设连显现也不存在了，那么它的空性也不存在了。

所以有的时候我们就把这样一种层次稍微有点混淆了，有的混淆的时候我们就说空性就是没有，就不存在，连显现没有就叫空性。那么如果是这样的话就没有真正理解到它空性的含义，麦彭仁波切这个地方也是讲的很清楚，不要理解成毫不显现就叫空性的。如果说连显现都不存在，那么空性也不存在的。

【因而，空性与显现二者相互之间一者无有，则另一者不可能存在，一者存在，另一者必定存在。】

那么空性和显现二者相互之间，如果一个不存在，比如说显现不存在，显现不存在它的空性就不存在。如果空性不存在，显现也不会存在。所以说，二者之间就是他的本体就是这样一种法，一切万法的本性就是这样，二者之间没办法分离的，所以说二者互相之间一者无有，则另一者不可能存在。如果一者存在了，另一者必定存在。如空性存在了，一定存在显现；如果显现存在了，一定存在空性。

一般来讲，我们对于显现存在了它的空性就存在比较能够理解。我们说空性存在了，它显现一定存在，这个像前面分析的一样，这个不好理解，稍微有点不好理解。但是我们就说，空性存在了，这个空性就是显现本身的空性，所以说空性存在了，显现就可以存在。如果没有空性，连它的空性都不存在，所以显现就不可能存在了。

【存在的方式既不是像黑白线搓在一起那样各自分开存在，也不是像排除一者后另一者才接踵而至那样轮番交替，而凡是空性决定为显现，凡是显现决定为空性。】

那么就所谓的存在的方式，前面不是说一者存在另一者也存在吗？存在的方式就不像黑白线搓在一起，黑白线搓在一起，像这样的话，黑线有黑线的本体，白线有白线的本体，那么就二者之间是别别它体的，后面我们把它搓在一起了成为一条花绳，那么这个是不是双运了呢？

实际上就是说，这个还不是什么双运，它还是各自分开而存在的。所以我们不要认为显现是显现，空性是空性，然后我们把二者硬生生的合在一起。那么如果显现是显现，空性是空性，然后硬生生合在一起，就像黑线是黑线，白线是白线，后面我把它硬生生搓在一起，这个实际上并不是双运的，并不是一味的。所谓的双运它就是一味的意思，就没有两个法就叫一味。所以现在如果我们还执着这两个法，这个方面就没有办法真正理解它的真正的双运一味的含义。

所以这个时候我们就说，这个空性的确是很深的一个问题，从词句上面看的时候呢，似乎好像就是说没有什么不懂的。但是我们如果深入细致去思维这个空性的时候，有的时候越思维还是觉得很难以思议的。到底怎么样一种双运的观点呢？到底怎么样一种现空无二的观点呢？这个没经过很长时间去观修、去串习，还是真正很难认定它的这个体相。

“不是像黑白线搓在一起，也不是像排除一者后另一者才接踵而至那样轮番交替而显现的”并不是说显现存在的时候没有空性，然后我把显现排除了。把显现排除了之后，哦，这个时候空性出来了。然后又把空性排除了，显现又出来了。像这样是不是排除一者后另一者又接踵而至呢？不是这样的，我们在认定它的体相的时候不是排除一者后，另一者才接踵而至。而是正在空性的时候没有离开空性的时候，它绝对是显现的。凡事显现的时候，绝对是空性的。就像这样的话就说，这个方面可以说理解到二者之间的这样一种双运的自体。

【如果对这两者永远无合无离的本相生起了即使千佛遮破也不退转的诚信，则证明对中观论典的闻思观察已臻究竟。】

那么如果对于显现和空性二者永远是无合无离，为什么是无合无离的呢？“离”就说明二者之间有不同的自体，“合”就说以前不是一味的，像这样把两个法重新合在一起。这个就是有合有离，有合有离它关键在于，还是认为两个法有各自不同的体相。那么永远无合无离，就是说你观察也好，不观察也好，反正一切万法、一切显现的空性，它就是这样一个无合无离的本相，它就是如是如是安住的。那么如果我们后面，对于二者永远无合无离本性生起了即使千佛遮破也不退转的诚信，就证明对中观的闻思他已经达到究竟了。

所以这个方面我们说，到底我们对中观的闻思到了什么程度了？有没有对于万法无合无离的本相生起了这样的诚信呢？有的时候我们相续当中产生了这样所谓的定解，我们认为我们有了定解了。但是实际上这个定解还是一种华而不实的，或者一种皮毛的这些所谓的定解。真正内心当中对于一切万法现空无二、无合无离的本性，还没有产生这样一种诚信。所以就更不要说千佛降临也没办法退转了。就说千佛显现在你面前给你说，通过很多理证给你抉择说一切万法，它就说不是现空无二的，显现当下不是空性，空性当下不是显现的。如果就说不管是怎么，反正理证、对佛很恭敬，但是理证上面我是不可能存在退转的。像这样讲的时候，达到这样诚信定解的时候。就说明闻思中观已经达到究竟。否则没有这样还在进一步思维的，还要在以前你自己的这样一种见解的基础上，进一步的去思维。这个不是说泛泛去思维，而是的确要缘这样一种观点，或者说我们内心当中浮现出来这个疑惑，以这个疑惑作为线索，然后再深入下去。

有的时候我们觉得没有疑惑了，但是再过段时间之后又突然冒出来一个疑惑，或者和别人辩论、讨论的时候对这个问题好像以前没有考虑到，好像觉得和自己的观点是不是有什么抵触的地方，就以这个疑惑作为切入点，有疑惑是个很好的事情，没有疑惑你没办法去深挖掘，所以当你出现疑惑的时候，你就以这作为切入点开始深入、细致的再进行观察，再对这样一种二者双运的做一些观察，最后慢慢慢慢你的思维、智慧越来越深细，最后你可以达到就是说在见解上面趋入到这样一种无合无离的本性当中。这个方面中观的词句简单，它意义很深很深，往往就说学很多年，十几二十年之后都不一定对它二谛双运、对现空双运，它真正产生一个非常圆满稳固的这样正见的。其他的这些因明，其他这些论典刚开始学的时候词句很复杂，你掌握之后不是特别复杂了。以前上师们也是这样讲过的。

【从此以后，无论认真修行显密任何道，都已奠定了扎实的基础】

如果你相续当中已经有了这样一种现空无二的一种正见的活，不管你认真修行显宗大中观道也好，还是要修密宗的大圆满也好，实际上都已经奠定了非常扎实的基础。显密的任何道都是以它作为核心的，都是以空性作为精华的。所以说当你把这个空性认定的非常清楚了，定解很稳固了，你直接可以修它的本性就可以，所以再不会在修道上疑神疑鬼了。

有的时候我们在修道上面疑神疑鬼，到底我这个修的是对的还是不对，迈出一步还把这一脚收回来了，这个好像不敢走、不敢迈出去。为什么？我这样迈出去到底对还是不对呢？像这样的话你会永远在原地踏步，没办法前进。所以这个时候就是说，把这个认定清楚之后你就义无反顾的往下走，肯定是对的。反正你内心当中有这样一种定解，不是顽固，就是说有很强的定解了，一定是这样的正道，像这样修下去很快会有一个结果的。

【这里所谓的“不破显现”只是为了承认共有法而宣说的，但如果有人刨根问底道：“为什么不破显现呢？”】

那么这个地方我们说的不破显现，那么只是为了承许共现的有法，共现的有法前面已经提到过了。如果有人刨根问底道：“为什么不破显现呢？”

【这并不是仅仅为了辩论而承许的，而需要彻底理解成与自宗观点不相违才“不破显现”的含义。】

那么我们说不破显现是不是为了辩论的需要，我自己不是这样承认，但是为了辩论的需要、为了战胜敌方、为了在这个辩论当中获得胜利，我承许有不破显现，不是这样的，不是为了辩论而成立。而是彻底理解成和自宗的观点不相违，自宗观点在安立后得的时候这些显现许、这些显现的法它的确是无实(49:58)而存在的，它有显现。所以说它为了理解和自宗的观点不矛盾，我们自宗在后得就是这样承认的，所以才说不破显现的含义。

【如果通达了这样的道理，那么甚至在名言中也极其便于承认。】

那么通达了这样道理之后呢，我们在安立名言谛的时候也是非常便于承认的。

【由于不依赖于各种宗派的浓厚执著，因此可无有妨害而趋入世间共称之理。】

因为我们在安立共同显现的时候没有依靠于各种宗派的浓厚执著，外道的这些有支的山，诸如此类的，还有就说是小乘道当中的这些微尘或者刹那等等，像这样的话一些分别的观点、浓厚的执着的观点，因此没有妨害而趋入到世间共称的意义当中去。

【如云：“不依浓厚执，名言极成立，若知诸名言，于论义不昧。”】

那么在颂词当中讲到了，我们在安立名言的时候不依宗派的浓厚执着，各种宗派的浓厚执着不依这个作为他安立名言的基础。所以“不依浓厚执”，名言谛就可以安立的，“极成立”。

“若知诸名言，于论义不昧”如果了之了这个名言之后，对于这些论的意义就不会愚昧，就可以很清楚的去安立，因为就像这个科判当中讲的一样，如果是依靠这样一种真正的名言的话，它的有法可以安立，能立它的因可以安立，它的所立可以安立，所以说对于把它的这样一种有法、能立、所立安立清楚以后，对于它的论的意义也是很清楚、不愚昧的完全可以成立的。这个方面就是讲到这样一种含义。

今天就讲到这个地方。

《中观庄严论释》生西法师辅导第85课
诸法等性本基法界中，自现缘满三身游舞力，
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！

为度化一切众生请大家发无上殊胜的菩提心。发了菩提心之后今天继续宣讲全知麦彭仁波切所造的《中观庄严论释·文殊上师欢喜教言论》。

如今是在讲对于二谛的拣别，对于二谛的一种分辨。前面对于胜义谛的安立和对胜义谛的辩论已经讲完了。现在讲的是对于世俗谛的一些辩论。对于世俗谛的辩论也有对于能立所立这个合理的一种安立，还有就是前后世因果的安立，还有就是遣除常断的一种殊胜的安立。

那么现在讲的是对于能立所立合理的。那么为什么对于能立所立安立是合理的呢？因为在名言谛，对于这样一种显现的实法，没有遮破的缘故。没有遮破呢，他就可以存在一个共许的有法，然后对于这个共许的有法安立所立无自性，然后通过离一多因等的能立，进行观察和安立。所以从这样的方面已经讲到了不破显现的问题。

对于这个不破显现呢，前面提到过在世俗谛当中在道位的时候呢，对于这个显现也是没有办法遮破的，也是不必要进行观察遮破的。这个问题前面讲过了，是针对自宗的安立，所以就是如是进行的宣说。那么今天宣讲的是：

【渐次趣入无分别的意义而确定中观之要义的道理(即中观的四步境界)：】

那么这个就是中观的四步境界。那么就是说我们要渐次趣入无分别的含义，这个的无分别就是讲到了一种真正离戏的实相的无分别智慧。一切万法的本体如是、如是的安住，那么我们要怎么样逐渐进入到这样一种境界当中去呢？那么如果是一个上根利智者的话，他可能不需要这样的四步境界、慢慢一步一步的达到。他可以一下子当中，就可以顿悟万法的自性了。或就在密乘当中也有通过灌顶，通过直至心性的方式来让修学者，让行者一下子能够现证这样一种无分别智慧。但是针对于绝大多数的中下根性来讲的话，一下子是没有办法如是安住的。针对这样一种根性，就需要渐次的趣入。那么渐次趣入，就是对于此处所宣说的中观四步境界，确定中观要义的道理必须要了知，渐渐的进行修学。

那么这个四个境界呢，它不是四个推理的过程。四步境界是四步修证过程。所以说它和轮番破四边，或者说怎么样来抉择究竟离戏的正见，这个是不相同的。所以我们说是要抉择见解的话，可以在你掌握的这个步骤的话，可以在很短的时间当中，就可以从第一个到第四个，或者说轮番破四边，一下子就可以把所有的法都可以破完。但是中观的四步境界是渐次趣入无分别的意义，就是说我们在内心当中，一定要生起这样一种感受，一定要生起这样一种证悟，乃至最后就可以证悟真正的一种无分别智慧。它是让我们的心能够逐渐逐渐能够安住在离戏空性的四步修法，四步境界。它的原则就是说前面这个修法修成就之后，就是有感受之后再修第二个修法，然后修第三个修第四个，逐渐逐渐我们的心就可以从实执的状态，乃至到无分别离戏的状态当中去。这个就是中观的四步境界和平时我们所说的通过轮番破四边来抉择正见的出发点是不相同的。首先来讲第一个是：

【（一）空性：初学者依靠离一多因等进行观察时，如果思维瓶子等了不可得的意义，则在未经观察的侧面存在，而一经观察则不存在，以思索这一实相的现空轮番方式显现空性境界。】

那么我们如果要真正的证悟空性的话，第一步就必须修空性，必须要在相续当中感受这样的空性。那么依靠离一多因对一切万法进行观察，或者说对一个法进行观察，这个时候我们说思维瓶子等了不可得的意义，我们就是说这个瓶子实际上是了不可得的，瓶子是空性的。那么我们在没有观察的情况下似乎是存在的，但是如果通过离一多因，缘起因等等一经观察，瓶子这样的本体马上就不存在了。那么思索这样实相的现空，首先是不观察的时候它有现，一观察的时候就空性，不观察的时候又是现，一观察的时候又是空性。像这样的话就是通过轮番的方式来显现空性境界。

那么有的时候这个空性啊，双运啊，离戏啊，等性啊，实际上都是一个层次一个意义的不同名词表述。比如前面说空性，他是指离戏的一种空性，不是无自性。全知麦彭仁波切也这样讲，无自性是相合暂时的一种胜义的，空性是究竟胜义的，有这样的讲法。那么有的时候说双运呢，就是指现空一种极为不住的一种究竟观点，离戏和等性都有这样表述的。

但是在讲中观四步境界的时候，这个空性、双运、离戏和等性确存在一种层次上的差别。那么第一个层次就讲到了空性。所以我们说名词是一样的但意义不相同。和平时我们安立的那种空性和双运等等的这个含义是不相同的。

比如说我们现在要修空性，我们要修空性的时候首先就把它该做的事情，首先在寂静的地方把这些琐事已经做完之后，在舒适的坐垫上面好好坐下来，通过一些共称的一些前行的除垢法，呼吸的方式调整好之后呢，然后就开始观察一切万法的空性。观察一切万法的空性首先缘前面的一个法，或者说你在睁开眼睛也可以，闭上眼睛观想一个法也可以。这个时候就通过离一多因对这个法进行观察。那么在不观察的时候，它是有显现的，一观察的时候它的空性的意义就显现出来了。就在我的脑海当中就开始浮现出来一个空性的一个含义。然后你有了这个空性的见解之后就安住在这个上面。如果后面又开始散乱了又开始观察，进一步的开始观察它，从它的显现方面进行观察，一观察之后到了空性，又安住它。像这样的话就是说，这样轮番，现空轮番的方式来显现空性。那么刚开始修的时候，这样的空性它一得到正见之后，要安住就比较困难，有的时候

安住的时间很短的。但是如果修习时间长了，它习惯了之后呢，就可以稍微一做意，一下子就可以安住在空性当中。如果长时间的串习空性的话，我们相续当中实有的执着，这个方面就可以被彻底的泯灭掉，彻底的打破实有的执着，安住在一切都是空性的显现的这样一种感受当中。这个时候就是第一个修法就是空性。那么当这个修法修得有觉受之后，就要修第二个法。

【(二)双运:当时,通过思维它的单空也不成立或者本为空性的同时即是显现的道理,从而对如水月般“现即是空、空即是现”生起殊胜定解。尔时,现出缘起性空无违的境界或者称为通达现空双运。】

当地一步修的有感受之后，相续当中就有这样一种空性的执着。就是认为一切万法都是不存在的。当这个时候我们就要进入第二步修法了。为什么要进入第二步修法呢？因为这样一种空性它毕竟也是以分别念对治分别念这样一种方便而已。它还不是一切万法的究竟实相。所以说就要通过修法，通过思维把这样一种单空的执着也要泯灭掉。那么怎么样泯灭呢？

通过思维它的单空也不成立，这个时候就思维，哦这样一种单空的空性，或者什么都不显现这样一种空性呢，它也是不成立的。那么怎么样不成立呢？就是思维这样一种空性本身它也是没有的。通过观待的方式也可以，或者说后面说本为空性的同时即是显现。也就是说，为什么这个单空不成立呢？为什么这个单空的空不成立呢？

就是因为这个单空的空就是显现的缘故，它就是空性的同时它是显现的缘故，所以说这个单空不成立。就是缘它的显现就了知了它的单空不成立。那么如果说是它一个单空的空性的话，那么它就不可能有显现了。但是当它正在空的时候，它就在显现。这个时候就把注意力放在显现上面。这个时候因为相续当中有一个万法不成的空，有一个空执，有一个空性的一个感受一种觉受，这个时候修的时候就单空是不成立的，为什么单空不成立呢？就是因为空的时候它有显现。空的同时就是显现的缘故呢，所以这个方面就可以通过缘显现来了知这个单空，这个空性它是不存在的。它是一种假立的。那么这个时候会不会返回到实执当中去呢？这个时候是不会返回到实执当中去的。平时我们说只要你缘显现，就很有可能回到实执当中去。你缘空性的时候就什么都没有，然后一缘显现的时候马上就生起实执。但是在第二个修法当中，即便我们去缘显现它也不会产生实执的原因，就是通过第一步修法，它已经把一切的实有，一切的实执已经泯灭掉了。

我们前面再再强调说，在第一步当中它一定要生起一种空性的感受。要产生一种空性的觉受，所以当我们产生这个空性的觉受，这个空执很强的时候呢，这个时候对一切万法实有的执着这个方面已经是彻底的泯灭了。已经不存在了。当你第二步修法，当你去缘显现的时候呢，这个显现也只能是一种空性的显现。所以这个时候呢，第一，它不会再返回到实执当中去。第二，它能够成功的对治掉空执。成功的把空执就是单空的执着对治掉。所以说像这样的话说修持单空不成立，或者说本为空执的同时，就是显现的道理。这个时候就可以对于犹如水月一般的现既是空，空既是现，生起殊胜的定解。

现既是空呢，就是第一步。啊，一切的显现就是空，啊四部境界当中第一步现既是空。那么第二步境界呢，空既是现。那么这个空是什么呢，这个空就是现，啊这个空性就是显现。所以说空性就是显现的缘故呢，就是说他的重点，它不是说显现存在的，而是说它空性是不存在的。主要就是说放在了空性不存在上面。我们就是说第一步呢，它可以把显现的执着泯灭掉，第二步呢，可以把空性的执着泯灭掉。所以这个时候呢就会生起一种，这样一种第二步的一种境界。

“尔时,现出缘起性空无违的境界或者称为,通达现空双运”。就会显现出一种,显现和空性根本没有违背的,根本不违背的这个境界。就是在空性的时候呢可以显现。显现的同时呢又是空性的。这个时候呢就是说和现在我们通过分别念,在现解方式(12:13分?)抉择它不一样的。这个时候他就是说立行当中真正可以安住在这个状态当中。安住在这个境界当中。所以说这个叫做现出缘起性空无违的境界,或者说呢称为通达现空双运。这个是第二步。那么下面讲第三步:

【(三)离戏:彼时显现、空性这两者虽然在词句表达的方式中具体存在,但就本体而言丝毫也不可分割,对此无二无别的道理生起定解,破基显现与所破空性结合起来而执著的妄念自可消逝,现出远离破立而能自然安住的离戏相】

那么就是说修持第二部境界达到这样一种通达的现空双运之后呢,就要生起离戏。因为就是说在第二部当中呢他与现和空双运的这个观点呢,他有所通达,但是呢内心当中还有一种对现空这个本体啊,就是对现空双运的本体还有一点点的执着,啊还是有执着的,还是有一点点戏论。这个时候呢就必须要是要对这样一种连现空双运的词句上面的一种似乎一体的,词句上面表达似乎一体的这种执着呢,也要泯灭掉。

所以说第三步离戏的时候呢,“彼时”,这个时候的显现,空性这个两者,在词句表达的方式中,似乎是一体存在的。好像我们说表达显现的时候,表达空性的时候。或者说我们在缘、分别念在缘这个显现的这个词时候,空性这个词的时候呢,像这样的话似乎是一体存在的,显现是显现,空性是空性。但是呢他的本体而言,丝毫也不可分割的,那么其实显现、空性两者,一点都不能分割。对这个无二无别的道理的生起一个定解,就是说这个显现和空性,本来就是一种这个就是说无二无别的,本来就是无二无别的。所以前面就是说呢,空性双运这两步的时候呢,他首先是对一个显现观察才能空,然后再通过第二个呢,就是说缘他的显现,然后把这个单空给泯灭掉,像这样去做,显出一种缘起现空无违的境界,或者说是现空双运。

那么就是说这个时候呢,还有一种,好像是在结合,重新结合起来了,有这样的一种执着。首先是一个显现,后边生起了空性了,空性之后再通过缘这个显现把他这样一种空性的执着泯灭掉,这个方面好像似乎有一种把他们两个法重新结合起来的这个意味在里面。所以说第三步呢,主要也是要把这个执着对治掉,生起现和空本来就是无二无别的道理定解。

“破基显现与所破空性结合起来而执著的妄念自可消逝，”这句话是比较关键的问题。那么就是说破基显现和所破空性，上师在讲义的当中呢，对这个问题是讲到了。破基的显现呢，就是说是，我们要破了这样的基，我们要观察的基，比如说第一部境界当中的这样一种，对于显现法要观察，这种破基的显现，然后所破的空性，上师说这个所破的空性，不是指这个空性是一种所破，而是对于这个所破和空性呢分开的。他意思上分开讲的。就是说当我们把所破的显现破掉之后呢，就会显出一个空性的状态，这个叫做所破空性。那么就是说结合起来是什么意思呢，首先呢，有一个所破的显现，啊破基的显现，首先一个显现。然后呢把这个显现破掉之后有一个空性，后边呢我们就把这样一个破基的显现和所破的空性，二者结合起来，而执着这个似乎就是一种双运。当然这样一种执着是很微细的，比那种黑绳、白绳搓一起要细的多。因为毕竟他第一步、第二步经过了这个过程了。他首先呢就是把他这样一种破基显现观察之后呢，然后有一个所破之后的一个空性。那么第二步的时候呢，就是双运的时候，把这样一种破基显现和空性结合起来。安住在双运的状态当中。内心当中实际上对这个是有细微的执着的，啊有细微的执着。所以说我们就可以对这个无二无别道理生起定义之后呢，破解了显现和所破的空性结合起来而执着，啊这个叫双运。把这个结合起来执着的这样一种所谓的双运的妄念呢也可以消失，

“现出远离破立而能自然安住的离戏相”，这个时候就显出无破无力，本来无合无离、无二无别这样一种自然安住的离戏相。这个时候呢就是讲到了离戏了。这个离戏的境界，比前面双运的境界还要细。他安住的这个觉受还要深。这方面就是第三个，离戏的这样一种境界，当离戏的境界修成之后呢，修第四步等性。

【(四)等性:对于这样的离戏长久串习,从而观待有法的法性各自分开的偏袒所缘之行境得以清净后,对诸法自性等性生起殊胜定解而趋至究竟。】

那么第四步呢是等性的一种境界，对于前面的这个离戏相啊，一定是缘前面的离戏相，因为它这个四部境界以前前为基，通过修习前前而生起后后的这种境界，所以说第四步说了对于前面的离戏的这样一种执着，离戏的这样一种相吧，长久串习之后呢，这个时候观待有法的法性，各自分开的偏袒所缘之行境，这个行境得以清净。这个是什么意思呢。

也就是说在离戏的这样一种境界当中呢，虽然说自然安住离戏相，但是这个时候相续当中对于这个有法，对于有法的法性是各自分开，偏袒所缘。比如说这个是柱子，柱子有法，和这样一种柱子的法性。这个是瓶子的有法和瓶子的法性，像这样的话就是说观待有法的法性，他似乎是各自分开偏袒的，偏袒所缘的，他就没有知道，就是说一切万法，这个时候内心当中还没有体会到，一切万法的这样一种法性都是平等的。他似乎有观待不同有法的法性。就是说第三个方面的话，他虽然没有说强烈的执着，但是在内心当中来说对于观待不同有法的法性，他仍然有一种各自分开的偏袒的所缘，那么第四步就是要把这个行境得以清净，就没有一个观待有法的法性，哦这个是观待瓶子的法性，哪个是观待柱子的离戏，没有观待一种有法的法性，所以说这个方面讲的，偏袒所缘的行境得以清净后，就把这样一种偏袒的执著泯灭掉，对诸法自性等性，就一切万法的自性等性生起一个殊胜的定解，然后可以取趋至究竟。

那么也就是说呢，第四步和第三步的一种差别呢，第三步的境界，它只对一个法，它能够产生离戏相，别别的法能够产生离戏相，那么第四步呢是对所有的法都能够安住在离戏相当中。一切万法的法性都是平等的，没有观待有法的法性，没有偏袒的，这个是某个法的有法性，这个是某个法的法性，对于这样一种全部泯灭了，所以说呢都能够达到普遍的一切万法的等性当中，能够安住修持趣至究竟，这个方面就是讲到了从一个实执的状态趋至到对一切万法的法性证悟，对于一切万法法性的了知，像这样的话就可以逐渐逐渐趋至到这个究竟胜解当中

【如是空性、双运、离戏、等性即是中观的四步境界,依靠逐步修习前前而对后后之理生起定解。】

所以说前面所讲到的空性、双运、离戏、等性这个就是中观的四步境界，这个方面我们不再提这个是四步境界，这个是在内心当中通过修持要生起来一种觉受，生起来一种体悟或者生起来一种证悟。它不是我们现在通过分别心去抉择一个正见，不是这样的。它是要通过长期的修行一定是要去体会的。所以说我们通过学习这样一种空性，通过学习论典，相续当中如果生起了这样一种正见之后，有了这样一种正见之后呢，必须要通过四步境界去实际的去操练了，实际要去趣入了。所以说我们内心当中有了一个目标有一个总纲：哦，一切万法都是离戏的。那么怎么样进入离戏呢？你必须要通过四步境界，通过空性、双运、离戏、等性四步境界逐渐逐渐去体会空性，逐渐逐渐把我们分别念就说实打实的让它消失在法界当中，就是要让分别念怎么样消失，就是通过这个方式来逐步逐步让它消失。所以说逐步修习前前、修习空性、修习双运、修习离戏就能够对后后产生定解的。

【这些是极为关键的殊胜窍诀要点。】

麦彭仁波切就把怎么样修持空性的一种实际的窍诀给我们已经讲了。

下面是讲第二个科判

辛二（别说前后世因果缘起之安立合理）分二：一、略说立宗；二、以理广证。

壬一、略说立宗：

然后是别说前世和后世因果缘起的安立是合理的。首先是第一个略说立宗。

故无始有续，执实无实等，

同类之种子，以比量推断。

所以说我们就可以知道这样一种无始以来这样一种在三有当中我们自己的心相续，它执著实有、执著无实有等等等等，执著很多这些其他的法。那么我们就是通过相续当中，可以执著实有无实有等的同类的种子，通过比量推断，就知道他们已经存在了很长时间了。就为什么今生当中我们会执著这样柱子等有实法，执著这些虚空等无实法，执著自和他呢？为什么会这样执著呢？就是因为相续当中存在这样一种种子。

那么我们就说，那么我们相续当中这种种子从哪里来的呢？就是通过前世的串习而有的。那么通过前世的串习又从哪里来的呢？前世的串习它是通过其他的种子而串习来的。所以这个是通过这样推理的时候，通过比量推断的时候呢就可以得到前后世这个因果缘起的安立，它一定是合理的。

我们要对这样一种有实法执著、要对无实法执著、对自他等执著都来自于相续当中同类的种子。那么就说如果是这样，也就是说前面我们是通过今世的执著种子往前推，推前世的因果缘起；那么如果往后推呢？得到后世的因果缘起。现在我们对于这样一种柱子、瓶子等等这样一种有实法、无实法进行执著之后呢，产生一个实执的种子。然后产生实执种子之后呢，那么就说通过这样实执种子，不间断的串习下去，像这样的话就会引发以后的、通过这样种子就会显现出后面的柱子和瓶子等法，又开始对它执著又开始串习，所以这个时候你可以对于前后世的一种安立、因果缘起合理，这个方面就会产生一个定解。也就是说一切法它自己在安立的时候，它都是通过同类的种子而产生同类的法，如果是不同类的他法，它是无法生起来的。所以说我们内心当中为什么会产生这个法、那个法呢？就是因为有同类种子，这个同类种子，是安住在自己心相续当中的，所以说这个方面就是无始三有的自相续当中，存在执实无实等等的同类种子。所以通过比量可以推断前后世因果缘起的安立合理的。

【如上所述，虽然有实法自性丝毫也不可能存在，但（三）有中形形色色的显现却不可泯灭而纷纷呈现。】

那就像前面所讲的一样，通过胜义理论观察的时候，有实法的自性丝毫也不可能存在的，但是在三有当中、在一切万法不存在的同时，三有当中形形色色的显现不可泯灭纷纷可以呈现出来。所以说我们就要对于这些形形色色不可泯灭的显现法进行观察，它们的因，它们的缘到底是什么样的呢？

【因此，对于无始以来的三有之心相续，执著有实无实、自他等与本身同类的种子存在这一点，可以依靠因进行比量推断。】

所以说对于无始以来这个三有的心相续，我们就执著有实法和无实法，对于执著有实法无实法、执著自他等和本身同类的种子存在这一点，就可以依靠这个因进行比量推断，推断什么呢？就推断前后世因果缘起的安立，他就从这个方面进行安立的。就是我们相续当中，自然而然就会对这些有实法执著，对于这样一种其他的这些自他的方面的法进行执著。那么这些执著的原因，来自于相续当中有同类的种子存在，就是因为相续当中有这个习气啊，有一个种子存在的缘故，所以说它就可以去对这一切万法进行执著。因通过这个方面进行推理的时候呢，就可以如是的进行安立了。

【如果以易懂的缀文法（即声律学，小五明之一，主要论述诗句组合规律各梵文偈句轻重音组合规律）方式将（此颂重新）组合成（实无实等念，同类之种子，以比量推断，无始之相续。）来解释，即柱子、瓶子等有实法与虚空等无实法是显现各种各样分别念的因，各自同类分别念的种子或者习气一直跟随无始以来的相续而存在，这一点凭借理证可以推断。】

那么如果通过这样缀文法把这个颂词重新组合的话，就会组合成实无实等念、同类的种子、以比量推断、无始的相续。就说通过这种相续当中有实有、无实有的这些、执著这些实有无实有分别的缘故，通过这个同类的种子推断就可以得到无始的相续是存在的，无始的相续这个方面就存在。那么如果以前有无始的相续的话，那么如果现在有了这个种子，那么往后无终的相续也可以安立。所以说通过这个解释的时候，就是柱子瓶子等的这个有实法和虚空等无实法是显现各种各样分别念的因。那么对于这个有实法和虚空等无实法呢，他就可以产生：“哦，这个是柱子、瓶子”分别念，“这个是虚空兔角”等无实的分别念，就可以产生这些。所以说这些法是他产生分别念的因。

【各自同类分别念的种子或者习气一直跟随无始以来的相续而存在，】

那么就说各自同类的分别念的种子或者说各种各样习气呢一直跟随无始以来的相续而继续存在的，这一点凭借理证是可以推断。那么他对什么法串习的很深之后，他就对这个法就是自然而然具备一种种子或者具备一种习气，就具备一种串习的力量。所以说像这样讲的时候，有些人他在这样人生的过程当中有些是喜欢善法的，有些喜欢恶业的，有些喜欢杀生、有些喜欢放生等等等等，有些对这个法有兴趣，有对那个法有兴趣。实际上这个方面都关系到以前他自己的串习的力量的这样有一种差别，他对这个法如果串习的多了，如果前世对贪心这个串习的多了，今生当中要对治贪心就非常困难；如果以前他对嗔恨心串习的多，今生当中嗔心就会比较明显。所以说都是有各自各样一种不同的习气，存在在自相续当中，所以通过这个开始又开始执著了。别人看起来的时候：你这东西有什么可以执著的，没有什么可以执著的吧？但是他自己放不下。或就别人说：你这个小事哪里发这么大的脾气啊？别人看起来这个是个小事，但对自己来讲这个不是个小事，这个是很大的事情，像这样的话我就不能容忍。他就是这样。所以说同样一个事情，每个人他的看法他这样处理方式不一样，乃至相续当中的习

气、乃至相续当中的种子，就是通过这个方式就可以推断了，这些种子习气无始以来就存在在我们自己的相续当中，所以说是凭借理证可以推断的。

【也就是说，尽管在胜义中万法远离戏论，但有实法与无实法的戏论之想林林总总，以此完全染污了无有白法智慧之人的心，对于这样那样的无边显现，无因不可能存在，所以因需要存在，】

那么就说过前面所讲的意思我们就可以归纳：尽管在胜义当中一切万法是完全平等离戏的，但是在名言谛当中有实法和无实法的戏论之想，这些很多很多林林总总，那么通过这些有实和无实的这样执著戏论呢已经完全染污了无有白法、没有正法智慧人的心，他相续当中充满了要不就是有实、要不是无实等等各种各样一种想法戏论。那么对于这样那样无边显现呢，无因是不可能存在的，如果是无因的话，下面还要讲如果无因有很多过失，所以一定需要它的因，那么因是什么呢？

【抛开各自同类的种子而以理无法证成其他因，是故唯有同类的种子才成立是各种各样的这一显现之因。】

那么这个因既然需要存在，那么就观察这个因怎么样才合理呢，抛开各自同类的种子之外，通过理没有办法证成其他因存在，也就是说你这样执著，你这样执著有实和无实呢，他都是各自同类的种子作为它的因的，在相续当中，在我们心相续当中有各种各样的同类的种子，只有各自同类的种子作为因，这个时候才可以。那么通过这个之外呢，通过正理没有办法证成其他因合理的。

“是故唯有同类的种子才成立是各种各样的这一显现的因。”那么这样的一种种子存在在那里呢，这个种子唯一的只能存在在自己的心相续当中，所以说从这个存在自己的心相续当中的话，那么从这个方面就可以认证了他的因存在，而这样一种心相续的种子呢，他是通过以前的串习而来。

小孩子，这些很小的小孩子他执著这些法，对于这些外面的色法，对于声音，就说这个，他天生就有这一种执著，所以从这个方面安立的时候，他一定是在前面有他的这样一种因的，那么小孩生下来，他就自然而然有一种想要，就说对于色法、对于其他的法的一种执著的这样一种种子，这种种子存在在哪里呢，存在在相续当中，那么他刚刚生下来，那就往前推，推到母胎当中，再往母胎往前推的时候，那就推到他的中阴身，再往中阴身再往前推的时候，就得到他的前世，往后推也是一种方式的，所以他一定要存在同类的种子，才能够成立各种各样显现的因，那么这个方面是略说立宗，这个方面就是把我们的宗派，就说我们的观点安立出来，我们就是这样承认的，我们承认心相续当中有同类的种子，以他作为因，可以显现万法。那么就说你这样立宗他有什么根据呢，下面我们就说讲第二个问题呢：

壬二（以理广证）分二：一、破非理观点；二、建立合理观点。

癸一、破非理观点

首先讲第一个破非理观点。

此非以法力，以彼无有故。

万法之自性，详细尽遮破。

渐生故非容，非恒现非常。

那么这个当中实际上有几个问题，逐渐有提问有回答，那么就说如果有人提问说，这样自性生的显现为什么除了自己为同类种子的显现没有其他的一种因呢，我们就说一定是内心当中的种子习气，他作为因的，那么除了这个种子习气之外，其他的法为什么不能成为因呢，我们就说此非以法力，那么这些瓶子柱子等等的显现呢，非以法这个法，就是讲到了这个心之外的这些有实法，心之外的有实法，我们通过心之外的有实法的力量，不能产生，非以法力，不是通过这样一种其他的有实法的力量而产生的，为什么没办法依靠这些心之外的有实法而产生呢，以彼无有故。而因为这些有实法是不存在的，因为这个有实法是不存在的，那么这个地方有实法不存在呢。我们可以跟随这个地方的场合啊，在这个场合的意义呢，我们就可以安立说心之外的有实法根本就不存在，那么对方说你这个因是不成立的，因为有实法是存在，他就说提出这个问题，第三句第四句是针对这个问题作了答复，我们说这个有实法的确是不存在的。为什么呢。

“万法之自性，详细尽遮破。”那么就说这个，对于一切万法，有实法的自性呢，前面通过详细的观察已经完全遮破的原故，已经没有的原故，所以说怎么可以有实法存在呢。如果你认为有实法在名言谛当中单独存在一个有实法，这个方面已经遮破了，不管胜义当中也好，还是名言当中也好，反正都是没有一个真正的有实法，尤其是前面在讲唯识的时候，在讲唯识的“境证不合理，自证合理”的那一段的时候，也曾经提到过了，心之外的这个显现法是没有的，心之外的显现法是不存在的。前面已经对于这个问题已经详细遮破了，所以说你认为心之外有实法存在这个不合理。

那么第五句第六句也是两个问答，那么首先第五句呢，“渐生故非容”，他就说如果我认为一切万法他是无因生的，会怎么样，我们说无因生不合理，为什么不合理呢，渐生故非容，那么如果一切万法是无因而产生呢，他就不会逐渐逐渐产生，但是现在我们世间当中一切法，都是逐渐逐渐产生的原故，非容，这个方面容字呢，就下面麦彭仁波切在注释的时候他用了容字解释的时候就说，不是渐生突然性，无因的状态下，突然就产生的，这个叫容的意思，突然性产生，那么就说因为一切万法他是逐渐逐渐产生的原故，他根本就不是说在无因的状态之下，突然就有了，突然就产生了，那么为什么一切万法会渐生呢，就是因为一切万法他观待的因的原故，因具备的时候他就会显现，因不具备的时候他就不会显现，所以说一切万法的

产生，他都是这样看待的因的，有的时候有，有的时候没有，但是如果是没有因呢，没有因他就不会这样出现逐渐产生，有的时候有，有的时候没有这样一种现象，所以说渐生故的原故，这个时候大家都能够观察得到，现在可知，所以说不是无因的状态下突然产生的，这个就是这一句破掉无因生。

第六句就讲非恒现非常，那么就对方提出来了，那么我们承许一个常有的自在天，上帝等等作为生因那又怎么样，他的因是常有的，他不是无因他是有因，那么这个因是恒常的因，那么恒常的因，我们说非恒现非常，那么如果这个因是恒常的，他就应该恒时显现，因为他之所以能够成为因，就是因为他能够生果，他为什么叫做因呢，他因为能够生果的原故，他不能生果他就不能叫因，而这个时候大自在天，象这样上帝呢，他是因，他也是恒常的因，所以他这个因恒时生果的因缘，恒时生果的因素他是恒时具备的，有因呢为什么不生果呢，我们说这个上帝是因，但是他不生果，只要你不生果他就不是因。如果是因一定要生果。所以说如果你的因是恒常的，你的果法，你的显现一定是恒常的，但是我们说非恒现，我们在观察世间当中一些显现的时候，不是恒时显现的，他也是次第显现的，也是有的时候有，有的时候没有的，所以说我们观察这个世界的现象，他是非恒现的原故，就可以得到一个结论，非常，这个后面“非常”两个字的意思就是没有一个常有的因，常有的因是没有的，所以说就破掉了对方这个观点，那么如果再把这个颂词的意思，综合起来看的时候，第一个心之外的有实法作为因破掉了，心之外没有存在一个有实法，第二个无因生破掉了，第三个是常有的因破掉了，那么把这些都拣别掉之外，我们就说剩下的自相续当中的同类种子，自相续当中的同类种子，他是有因的原故呢，他是以种子为因，所以说他不是无因生，拣别了无因生了，他的种子也是刹那生灭的原故呢，他也不是恒常的因，不具备恒常，那么他也不是心外的法，不是心外的有实法存在的，他一定是存在心相续当中，一定是在相续当中，所以说这方面观察的时候，我们就说这个一切万法的生因，前后世的这样一种因缘，因果缘起，他就是自相续当中的同类种子，除了自相续当中的同类种子之外呢，他再也没有办法得到其他因，自相续当中安立一个同类种子作为因非常合理，否则除了这个之外，其他的一切的安立的生因都是不合理的，如果能够归摄的话就是这样子，把这个非理观点破掉之后呢，我们就可以建立一个合理的观点了。当然这个颂词主要是破非理观点。

【如果有人想：这形形色色的显现，为什么不存在非同类之种子的其他因呢？】

有些人会想：这些形形色色的显现为什么不就不存在，除了自相续同类种子之外的其他因，为什么不不存在呢，下面就逐一的观察。

【之所以不存在其他因是由于，假设瓶子等一切有实法独立自主而成立，则依赖它分别这样那样的现象固然可以产生。】

那么这句话的意思就是说为什么除了这个同类种子，心相续当中除了同类种子没有其他因呢，假如说这个假设句，假如说瓶子等一切有实法独立自主可以成立，什么叫独立自主可以成立呢，就是在心之外，你不是在自心显现的，你是在自心之外，你独立自主可以成立一个有实法，那么就依靠这种分别，依靠这样一种自立这样一种情况，依照他就可以分别这样那样的显现，他是离开心之外的，他是有实法作为因的，不是非同类种子作为因的，这个时候我们这样可以分析，固然可以这样产生，这样现象可以产生的。**【但实际上分别或显现瓶子等的这种情况只是了然现于心中，而并不是依靠另行异体存在之有实法的力量而呈现的，因为有实法本身不存在之故。】**

那么实际上呢我们就说是分别，啊实际上分别或者说显现瓶子等这个情况，只是现在心中。分别情、分别，就说是瓶子呢我们说：哦！这个是个瓶子，当我们在想这个是个瓶子，来分别它这个瓶子、这个是个柱子的时候呢，它只是在我们的心中呈现出来了。或者我们显现一个瓶子，在眼识当中显现瓶子了，在耳识当中显现声音了。像这样的话，这样一种也是在心中显在，啊也是了然现在心中的。那么除了这个之外呢，并不是依靠另行异体存在的有实法而力量的呈现。那么除了心之外，啊就是说和心异体存在的有实法的力量呈现根本就没有，因为有实法本身不存在的缘故。那么这个就没有是多讲的，因为前面已经讲过了。所以说因为有实法的本身呢，就是说是色法的有，啊这个作为色法自性的，除了心之外异体存在的有实法的本身，根本就不存在的缘故。

【如果对方认为：这一理由【因】不成立。】

啊就是说你的根据不成立，你什么根据呢？有实法本身不存在这一点，我们说是因为有实法本身不存在的缘故，他说你这个根据是不成立的，有实法应该有，下面答复：

【答复：通过上述的理证已经对所知万法的自性详细地进行了全盘否定，你们为什么还说理由不成立呢？完全成立。】

那么前通过上述的这些理证已经对所知万法的自性呢，详细地进行了全盘否定了，那么为什么还说理由不成立呢？完全成立。尤其是前面在讲这个，啊前面我们提到过，在讲这样一种这个，啊就是说心识的时候呢，心外无境的时候呢！这个方面已经完全彻底的否定了心外的法，啊心外的隐蔽分也好，还有心外的其他这些色法也好，实际上都是已经否定了，完全可以成立的。

【一切有实法除了在自心前的这一现分以外独立自主是无法成立的】

那么就是一切的有实法呢，除了在自心面前这个现分，就在自己心面前，啊出现的这个现分之外呢，独立自主是无法成立的，没办法安立。不管我们是眼识所看到的这个，啊这个柱子、瓶子、书本这个也是我们的眼识当中显现的，乃至我的手去摸，摸这个书你看这个，这个感觉这么真实啊，这个也是身识。这个是，这个是我们身体的一种触，身识而产生的因。所以说他都是整显在我们的这个心识当中，如果没有显现在我们心识当中，你说它存在，根据哪里有呢？

不是显现在你眼识当中，你说他存在，你这时候你就说，啊我就摸了就有了，实际上也是你的身体不去触摸它，你没有产生这个身识，你又怎么样说我这个感觉这么实在呢？它是一种厚重的一个东西呀，或者它是一个光滑的东西，这个方面哪里有？这个实际上是一种身识的一种状态了。所以说除了这个在自心前的一个现分之外呢，完全独立自主于色法存在的一种，啊心外的一种自性，完全没有的，啊不存在的。

【当然在真实义中，他们安立的显现也无有容身之地，就像无有印章的印纹一样。】

那么前面呢，主要是在名言谛当中，心外的显现没有，心外的显现啊，是没有的，那么在真实义当中呢！真实义当中的显现就更没有了。啊更没有了。就像没有印章的印纹一样。那么如果有了印章，就会又说，哦这个印章的印纹，那么如果连印章都没有，那么他的这样一种这个，印章都没有的话，他的印纹就更加不会出现了。同样道理呢！如果说没有显现，胜义当中有显现，我们可以说，你这个显现是，啊自心的显现呢？还是说心外的显现。胜义当中连显现本身都不存在，那你是，那你说是这个心外的色法的显现等等，这些方面就没办法安立。就好像没有印章就没有印纹，所以说胜义当中连一显现都没有，所以说这个显现，说是有实法的显现，更加的没办法成立了。但是前面这句话的意思，当然我们如果说，胜义当中它不单单是说，说这个有实法啊，连心识本身也遮破了，啊真实意当中我们说都遮破的。但是呢我们就前面这句话呢，我们就说：心外的这个，心外的这有实法是不存在的，这个只是在我们安立世俗谛的时候，在安立世俗谛的时候呢，这个外境是没有的，外境的有实法是没有的，只是心识的这个显现，这个有。啊这个是两个层次的问题了。

【如果有人想：那么，虽然有实法本不存在，但它是无因而显现的还是依靠非有实法本身的一个其他因而显现的呢？】

那么有人想，虽然前面通过分析啊，有实法本身不存在了，但是呢，是不是存在一个无因生的可能性呢？啊是不是无因而显现的，或者说就是，还是依靠有，非有实法本身，他不是有实法。那么就非有实法本身的一个其他因，比如说上帝等等，这个因是不是可以显现呢？下面就做对···下面，啊下面就对两个法呢逐渐分析都不存在。

【实际上这两种情况都不是，由于这些显现是次第性产生的缘故，显然不是在无因的情况下突然间随随便便而生的。】

那么就首先看，是不是无因生呢？我们说无···不是无因生，为什么不是无因生呢？由于这些显现是次第性产生的缘故，啊是次第性产生的缘故呢！显然就不是在无因的情况下突然间随随便便而产生的。所以说前面这个刻字呢！此处就是个画杠，就是突然，就是说不是在无因的情况下，突然间，啊随随便便产生的，啊不是这样的。那么就是说这个。

【如果在无因的情况下突然而生，则无论是偶尔性生还是次第性生均不合理，因为必然成了恒常存在或恒常不存在的结局，关于这一点正如前文中所阐述的那样。】

那么如果是这个无因生的话，是在无因的情况下突然产生，那么就是不管是偶尔性的产生也好，还是次第性的产生都不合理，也就是说一切办法，我们说观察的时候，是不是偶尔性产生呢？是偶尔性产生，有的时候有，有的时候没有。那么是不是次第性产生呢？是次第性产生的！为什么是这样呢？因为他的因偶尔，有的时候有、有的时候没有。所以他的果法呢就有的时候有，有的时候没有，他是观待的因的，这个果法是由于···他为什么会出现这样一种偶尔性产生呢？就是因为他的因呢，有的时候具备有的时候不具备。那么为什么说他会次第性产生呢？也是因为它的因呢次第次第具足，啊次第次第具足的。他的因呢这个力量次第次第具足的，所以说它也是次第次第产生的。

那么这个方面为什么会，我们现在可以做观察，现在的一切万法，世间当中的，现实当中一切的现象，都是偶尔产生，都是次第性产生。那么为什么没有出现这个，非偶尔性和非次第性产生的原因，就是因为它的因有的时候具备，有的时候不具备，所以说有因才合理的。那么如果是无因呢？如果是无因呢，就是说偶尔性产生和次第性产生都不合理的，因为它并不需要观待因，所以说它就会出现两种情况，或者说恒常存在，或者说恒常不存在。那么就是说是既然它是无因就可以产生，那么无因可以产生的话，那么一切万法都可以恒时存在了。我们就说有些法存在，有些法不存在的缘故呢就是说，啊它因有了，他的果法就有了。它因不存在了，它的果法就不存在了。但是这个时候呢，又无因，又可以生，它这个生就根本就不受这个因的约束了，他的产生就根本不受因的约束。它既然这个生不受因的约束，它就会恒常生，他就会恒常生，就是这样的。所以说我们说在，在这个贫瘠的地方，在沙漠当中，你没有办法长出庄稼来，或者说就是在这个高原的地方，你没有办法就是说怎么怎么样，长出热带水果。原因是什么呢？原因是因不存在的。他后···但是如果说无因可以生，一个是根本无因，一个可以生。它这个生就不受因的约束，他就完全可以疯长，完全可以恒时存在。你根本就，因就没有不需要因的约束他还，它一定会恒时存在。这个方面就阐述如果是无因呢，就会是一个，就会存在一个，恒常存在一种过失，或者恒常不存在。

那么为什么是恒常不存在？因为它有根，恒常就没有因的缘故，什么因都没有，一切因都不存在，它当然就恒时不存在了嘛，啊恒常不存在，所以说呢像这样讲的时候呢，我们就是说你的，无因的情况下，是无因有生呢？还是无因无生？那么如果说是无因有生，它就会恒常存在，如果是无因无生，它就恒常不存在，只能出现这两种情况。所以说我们说为什么有些

法，偶尔有偶尔没有呢？因为它因存在的缘故，有的时候它因具备了就有了，或者说在高原的地方，它这个因不俱全，啊所以说他有的时候法呢就无法显现出来。这个完全是根据他的因而有而灭的，所以说呢，如果是无因生呢，有很多过失。关于这一点正如前文中所阐述的，这个方面就没有广说了。

【如果又有人认为：瓶子等显现是由大自在天等其他因所造或者神我、识等常物所生又有什么相违之处呢？】

这个是第二个问题了。第二个问题就说是：依靠非有实法本身的其他一个因，这个非有实法的这个，啊就说是其他一个因呢，就是讲到了这个，啊就说是神我啊、或者说就是这个大自在天呐、或者上帝呀、或者心识等等这些常有的法。啊通过这些常有的法产生，有什么相违的地方呢？啊就是说

【有相违之处，因为无分别识与分别念前显现的形形色色的这些事物是刹那生灭的自性，而不是不灭不变恒常出现，是故绝非由一个恒常的因所生。】

我们说这些一切万法绝对不是常因所生的，为什么绝对不是常因所生的呢？就是因为我们无分别念面前的显现的这些法，还是说我们第六分别意识面前所显现的形形色色的事物，它都具备一个共性，什么共性呢？就是刹那生灭的共性。

那么如果它的果法为什么会刹那生灭呢？啊因为它的因在刹那生灭的缘故。它的因是有实法刹那生灭，它舍弃前前而产生后后，所以说呢像这样的话就是说，他果法刹那生灭是因为它的因在刹那生灭。它因在变化，所以它果法也在变化。那么如果说是这个常因。它就不会有刹那生灭的这样一种局面出现了，所以说呢这个方面是刹那生灭的自性。不是不灭而，啊就是说，不是不灭不变恒常出现的。啊是故绝非由一个恒常的因所产生。那这个分，这个方面就是关系到了一个常因和它的果之间的关系，这个方面呢，就是说没有多说，啊因为前面也提到过这个问题了。如果就是说他是一个恒常的因，它就具备两个条件了，一个是恒常，啊一个是因。你恒常的因，一定要具备这两个条件，恒常就是不变化的意思，啊恒常的意思就是不变化，前面是怎么样，后面还是怎么样。还有一个公· · · 还有一个呢就是说把这个恒常，放在因上面，这个因是什么？前面讲过。这个因就能够生果，能够生果的法称之为因。好了，像这样我们把恒常和因两个和在一起的时候呢，你的这个因就应该是恒常不变的因，一直应该发挥因的作用。你的这个因如果是恒常的，那就果法就不可能是一种刹那生灭的法，所以说呢就说是，因为它的因是一个恒常，是一个因的缘故呢，所以说它的果法怎么可能是刹那生灭的自性呢？这不可能的。这个因和果不对，啊它因果· · · 因果是不对的，如果你的因具备了，你的果不出现那是不可能的。或者你的因是恒常的，你的果是刹那生灭的，这个也是不可能的事情，所以说呢绝非由一个恒常的因所产生的原因就是这样的。所以说把恒常的因鉴别掉了。

【无分别识与分别念前各种各样、不可否认的显现许不可能无因而现。】

那么就是说无分别识面前的法和分别念面前的法，那么就是说这些显现许多法的话，不可能无因生的，这个方面就拣别无因。

【尽管因存在，但由外境有实法本身的力量或者有实法以外的因任何一者中产生都是不可能的事。】

所以说首先把无因鉴别掉，我们承许有因生，那么承许有因生当中呢，这个有因当中又有邪因和正因的差别，那么就是说这个邪因呢，就是讲了不是它的正因，啊不是它的正因就叫邪因。像这样的话但由外境有实法力量产生，这个是一个，啊就说是非正因，啊这个有邪因，可以这样讲。那么就是说又· · · 啊就是说，外境的有实法它根本不存在，所以说它，它都不存在，你说怎么样可能，说通过它来产生呢？如果它存在我们说，它产生不产生还可以去分析，但是真正观察的时候呢，心外的有实法绝对没有，外境的有实法根本没有，所以说怎么可以通过外境有实法力量产生呢？这个拣别掉了。或者有实法以外的因，任何一者中，有实法以外就是前面所讲这些，啊神我等等，那么这些任何因产生都是不可能的，把这些啊非理的观点都抛弃掉之后呢，下面说：

【因此，是由存在于心中的习气界完全成熟所导致的，这一点依理极明显能予以证实。】

所以说呢我们说，一切万法的生因呢就是因为存在于心中的习气界，心外的法是没有的，啊所以说它只是在心中。无因生是不可能的，它一定，啊一定是有因的，而且呢是恒常因也不可能，它一定是刹那生灭的。所以这些条件呢都说：存在于心中的习气界完全成熟而导致的。这一点呢依靠理证呢极明显予以证实。它的合理观点呢下面要分析的。

那么今天呢讲到这个地方。

《中观庄严论释》生西法师辅导第86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，今天继续宣讲，全知麦彭仁波切所造的《中观庄严论释·文殊上师欢喜教言论》，那么如今呢是对于二谛的一种、遣除对二谛的一种争辩。那么前面对于胜义谛的有辩论已经讲完了，现在在讲对于世俗谛的这个辩论。那么在世俗谛的辩论当中，如是呢在讲到安立这个前后世、因果缘起合理。那么这个有略说和广说，现在在讲广说。广说呢分了两个方面，破非理的观点和建立合理的观点。破非理的观点呢前面是通过破斥心外的有实法、无因和这样一种其他的常因产生的这个情况，那么把这些情况都已经排除了，实际上就讲到了只有相续当中的这个这样一种这个种类同类的一种习气种子呢可以产生这个质果，所以说如果是这样的话安立这个心，安立心能够产生就是说是这样一种一切的自心的观点。那么今天就讲第二个问题，建立合理观点。

串习如意故，初由自类生。

那么这个方面讲到了内外的一切万法，都是通过一种串习而产生的，通过串习的习气而产生的。那么这个如意呢，这个意就是心的意识，比如说呢犹如这样一种串习贪欲心和串习这个恐怖心，那么就是说如果你再再的串习这个贪欲心和恐怖心，后面的这样一种这个贪欲的对境、恐怖的对境就会现前。所以说内心当中如果通过这样串习已经达到量的时候呢，就会产生这样一种这个奇遇的这样一种境。一切万法，比如现在我们的这些身心，还有外面所执著的一切山河大地等等，像这样的法都通过相续当中的种子习气，最后都可以显现出来，这个叫做串习如意故。

那么就说是后面这个初由自类生，串习如意故是总说，初由自类生也可以说理解成别说，那么怎么样一种别别宣讲呢？主要是前后世这个安立，那么这个初字呢主要是讲我们出生的第一刹那的心，从母胎当中出来了，那么第一刹那的心它是什么因产生的？通过前面的这样总的规则呢、总的原理我们知道，那么这个心它一定是通过前面的同类心产生的，那么如果我们出生的第一刹那心往前推呢，那就只有推到母胎里面去，我们就说在母胎当中就具备这样一种心，母胎的心产生出世后的第一刹那心，那么如果这样再往前推的时候呢，那么就说是母胎当中就说是这个后后心是通过前前的心产生，那么这个时候我们就说，那么最初入胎的这个心，它应该是后面整个十月住胎的这个心的第一因，那么这个入胎的第一刹那的这个心，它也应该是它自己前面一刹那的心而引发的，那么所以说，入胎的第一刹那的心它也应该是入胎前的这个心，那么入胎前的这个心是什么心呢？就是讲中阴身的最后一刹那心，那么中阴身的最后一刹那它就是入胎之后呢，中阴身灭了，然后就开始入胎，那么就中阴身它有一个阶段，或者四十九天或者七天，那么这个中阴身的心呢，也是前前生后后，它都是同类的这样一种心而产生后面的心。所以这样讲的时候，那么中阴第一刹那心是来自于那么就是说前一世的死心。那么前一世呢，我们人死亡了，这个时候呢就说人虽然死亡了，但是这个心呢还是这样一种不灭的，心不灭，所以说这样一种中阴的第一刹那心来自于前世的死心。那么前世的死心来自于前面的这样一种没有这个没有死亡之前的心。所以这样往前推的时候，就推出了前世，有前世的话从这个方面可以了知。那么后世呢也是一样的，也就说我们这一世那么前前生后后，现在我们的习气呢是前面前面前面的心产生的后面后面的心，那么现在呢就说到死的时候的，哦就是最后一刹那死心，那么死心如果在最后一刹那死心当中如果它的因缘具备了，它如果没有无缘没有障碍的话，它就一定会产生后面的心。那么这个后面的心呢，就到了中阴身了，到了中阴身这个延续下去就到了入胎。然后最后呢就开始再出胎，第一刹那心就像我们这一世第一刹那心一样，从这个方面推的时候就可以推出后世。

所以说这个方面呢主要的推理呢就是说这个：“串习如意故，初由自类生”，那么都是通过前面自己同类的心而产生的，都是通过同类心产生，所以说呢前面因为把这个不合理的、通过外面的有实法产生等等这方面已经否定掉之后呢，那么就是说在这个自己的心产生心，只有同类的心产生同类的心，只有具有明知的明知的心能够产生明知的心。像这样除了这个明知心之外呢，其余的这些非明知的昏暗的这些色法等等不能够产生心的，所以这个就是建立合理观点的一个颂词当中的意思。

【刚刚所说的原因可以表明，内外的各种显现均是由串习的习气所产生，如同串习贪欲与恐怖之心一样。】

那么前面所说的原因呢就可以表明了，内外的所有法都是通过串习的习气，那么这个串习的习气绝对只有安立在心相续当中。所以说呢，现世外面的法实际上也是内心当中串习的习气而产生的。我们说单单通过内心的串习的习气能够产生外面的境吗？如果就是说，你通过心来串习心这个方面我们可以理解，这个方面大家都是体会到通过心来串习心呢这个可以的。那么就是通过心来串习外境，那么可不可以呢？这个方面实际上也是可以的。如同串习贪欲和恐怖的心一样，那么就是说如果你再再的串习贪欲的境，这个贪欲的对境它就会现前，你再再串习恐怖的这个境，那么恐怖的境就会现前。像这样的话就是说这一方面是通过不断的串习，它都是可以现前的。所以说呢现在我们无始以来串习的这些山河大地的这些执著，串习的这样一种法的话，就在我们面前呢显现出来这样的外境，犹如梦中境一般，就是这样的。

【因此，前后世存在也同样成立，如是刚刚出生的第一刹那的心也是由自己前面同类的心所生，这一点以此正理可以证实。】

那么就说是通过前面的总的原则安立之后呢，我们就可以知道前后世存在也是通过这样道理可以成立的。那么前面不是我们在讲这个稳固的这个心的所依是稳固那一点的时候呢，顺世外道认为你的这个所谓的这样一种这个所依稳固不成立，我们就说到后面要跟你讲这个所依是稳固的。实际上到了这个地方的时候呢，建立前后世、而建立前后世的理论通过这方面可以成立，完全可以成立的，所以说前后世存在也同样成立。如是刚刚出生的第一刹那的心也是由自己前面同类的心所生的，那么就是说自己刚刚出生，从母胎里面出来第一刹那它是一个心，那么我们就说这个第一刹那的心它来自于哪里呢，只有来自于自己前面的一种同类的心，这个时候呢就是这一点通过正理就证实。所以说我们说如果这样推理往上推的时候呢，那么母胎当中第一刹那心肯定也是它前面的同类心，那么前面的同类心来自哪里呢，就来自于入胎之前这个中阴的状态，那么这个中阴的状态的心呢再往前推到了前世的死心了，到了前世的死心往前推，到了前世的这样一种活着的时候，所以像这样一再再的往前推的时候呢，无始的前世，无始的前世，无量的前世，通过这方面都可以证实。

【依靠这种方式，足可证明具贪者后世也存在的事实。】

那么通过推理前世的方法，也可以往后推，可以证明具贪者就说今生当中如果有这样一种贪欲心或者说如果有这个我和我所，有这样一种强烈的贪心，这个贪心是可以说是一个总的烦恼的意思，那么如果是具有烦恼，它的后世呢也是存在的一个事实。下面讲比喻。

【就拿今生来说，以往依靠接触对境少女的感受之心，足能引发在相续中存留习气的如今也追求接触同样对境的心。】

比如说呢以往在前世当中呢曾经接触过这个对境少女的这样一种感受，接触过她的身体，那么接触过她的身体之后呢，当时产生一种乐触，内心当中就留下了这样一种习气了，那么通过这样一种这个接触少女的感受的心呢，就能够引发在相续当中留存一种习气，那么就是说在今生当中虽然没有谁给你教，但是呢如今呢还是到了一定的年龄的时候呢还是会追求接触同样对境的心，就是这样的。如果说是现在串习这样心的话，那么以后还会生起来，在后世的时候仍然会生起来。所以说

【现在享受这样交媾的心能引发将来的贪心。】

那么如果现在享受这样一种交媾的心的话，就能够引发将来的也想要和对境交媾的这样一种贪心。

【同样，串习任何事物无不是随着串习的力量而在后来现为明显不明显的情形，就像学习读诵等一样。】

同样的道理呢，我们串习任何事物都是随着串习的力量，那么在后面呢现为明显或者不明显。也就是说如果你串习的力量很强，在后面呢你就现为非常明显的一种、这样一种这个习气或者说我们说性格，或者说就是它的这样一种潜能等等。那么就是说有的时候串习的力量不强，那么后面呢它的力量也就弱。比如说学习读诵，那么当学习读诵的时候，如果你再再的串习，串习了很多次，像这样的话他读诵的能力就很强。这个尤其是在就是说讲到这个，在学习读诵的时候，学习读诵的时候就是这样，如果当时你在读诵的时候很认真，串习的这样一种这个次数很多，当时读的时候也是一个字一个字的很认真去串习的话，后面你读诵的能力就很强了；如果当时读的时候就是很马虎啊，这个下的力量不强，后面的读诵能力就很差，也就这样一种这个说法的，所以说这个方面还是要看你的串习。除了读诵之外呢，比如背诵也是一样的，如果说再再的串习，力量很强的话，像这样的话后面他记得就清楚。或者说就是前世的时候呢你就是曾经在闻思修行方面下了一定的功夫，在今生当中的时候，你在背诵啊或者说就是在学习的时候不会特别的困难，这个方面还是来自于你这个串习的力量。所以说有怎么样的一种串习，它就会显现怎么怎么样的一种这个情形。所以说我们在佛法当中也是一样的，那么如果现在我们在正法当中再再的串习，对于出离心啊、对于这种空正见或者对于这些菩提心的修法，如果再再的串习的话，相续当中这样一种串习的力量就会强，所以说自然而然就对于轮回没有兴趣，或者自然而然就对于一些众生具有强烈的悲心，这也是来自于我们内心当中再再的串习的。所以说我们在学习这个前后世存在的道理的时候呢，它也描绘了其余的另外一种情形，就是对于我们现在修行来讲，应该是怎么样一种心态呢，就是抱着一种再再串习的心态。实际上呢就是说有的时候这个修行啊，它就有一种再再串习的意思，再再串习呢就叫修行。所以说我们如果说是一个法再再的这个串习的话，这个就是修，这个就是一种修行。所以说不管我们打坐也好，念咒也好，还有其他的这些观修啊，这些都是再再的串修，再再的串习。所以说从这个方面讲的时候呢，通过再再的串习，熟悉了之后呢，内心当中这样一种这个所串习的这个对境就会在内心当中产生出来的，这个方面就是叫做这个修行。或者如果这个串习有了一定的结果的时候呢，我们就说你的修行有一定效果了。串习到究竟的时候，我们就说这个就叫证悟，得到果了。所以说这个方面呢也是对于修行来讲，也是有一个再再串习的这样一种力量的。所以说学习佛法呢，尤其是要对于这样一种所学的对境啊，再再的去串习，非常重要的。

【因而，正如具有贪欲者在屡屡作意对境的美女、懦夫反复作意蛇等可怕的事物，依靠一再串习的力量结果在他们前面他们所想的对境似乎真的了然呈现了一样，修禅、不净观等心的一切流转无不与之相同。】

因而呢就好像具有贪欲者屡屡作意对境的美女，他在脑海当中反复的这样一种这个去观想、反复去作意，所以总有一天他就会就是说是在梦中会出现，再往后的时候呢，他自己所串习的这个美女啊，就会在他面前、他的眼前如是的就显现出来。还有一些胆子很小的人哪，他反复的去作意这个蛇等，看到什么都像是一条蛇，或者说就是在走到家里面的时候老是觉得这个柜子下面是不是有条蛇，床下面是不是有隐藏一条蛇，像这样的话就是说老是这样疑神疑鬼的，反复作意蛇等可怕的事物，那么就是说到了最后的时候他的这个串习啊，到量的时候呢，就会这样出现，就会出现。所以说呢，通过串习的

力量，结果他面前所想的对境似乎真的了然呈现了，就这样。那么修禅的时候也是这样，修不净观也是相同的。当你修持某种特殊的禅定，修持某种禅定的时候呢，他所修的这个禅定比如说修一禅哪、修二禅哪，或者乃至修无色定的禅，像这样的话最后修到量的时候呢，再再串习之后呢，你就能够生起一禅的境界，你就能够生起一切都是、一切色法的隐没，显现无色的这种境界。或者修火观那，修水观哪，像这样也有这样的，修拙火定，这些都是这样一种再再的串习之后呢，就会现前出来。修不净观也是同样的，首先呢是在自己的总相、在第六意识面前去再再的作意这个不净，再再作意这个白骨，那么后面到量的时候呢就是放眼一看整个都是不净充满，都是这个白骨充满的。所以说像这样的话就是说串习到量的时候呢，似乎也在自己的眼前呢、在自己眼识面前好像成了一个自相一样的。在讲记当中呢，上师引用这个龙树菩萨弟子修头上长角也是这样的，他的上师让他就是观修头上长角，他就坐在山洞里一直观想观想，后面的话就是说真的长出来了，而且越长越高，抵到了山洞的顶上出不来了。后面呢就是说是上师说你再观想它没有，他就再再观想的时候最后这个牛角就没有了，像这样一种观想，所以说如果观想力量很强的话也有这样的。在大鹏展翅当中也是讲，鹿野苑的一个妇女呢把自己观成老虎，后面呢就是说是真正的变成老虎了，也是有这样一种这个情况吧。还有汉地不是有个画家吗，汉地一个画家天天在想这个画马，天天在想这个画马，怎么都全都是马，最后他躺在床上还在想这个怎么画马的时候呢，他的夫人就是给他送东西还是怎么的，一揭开帐子的时候一匹马躺在床上，吓坏了，有时有这样一种情况。所以说再再想再再想的时候呢，最后就是说会出现这样情况的。所以说我们说外面的这个情况，怎么可以通过你的心的力量它就可以现前呢，就是你串习的力量很强，你串习的数量多了，像这样的话就可以这样显现。还有一些地方讲的时候就说修生起次第，修得很纯熟的人呢，修生起次第很纯熟的人呢，他也会有这样一种逐渐逐渐转变的，也是把自己观为观世音菩萨，观为其他的一个本尊。就是首先呢是通过忆念去观想，通过忆念去观想，后面的话就是说自己能够看到自己是这种本尊，再往后修的时候，别人也可以看到。以前是莲池大师还是哪一个蕙益大师啊，他也在一本书里面讲过，他说有些时候人观想自己是佛陀，观想自己是如来的时候，后面别人看到他就是如来。他说为什么这样呢，他说观力强故，他就说这个观力强故，通过这样一种这个串习呢，自己也能够显现成这样所观的这个形象。这些都是通过这样一种观想、作意、再再的串习呢，如是如此都可以呈现的，都可以呈现。所以说，通过这样一种心的力量，我们再再去观想的话，都可以这样的，通过串习都能够这样的。所以说这个方面还是在讲这个广说串习如意故，通过串习，犹如串习恐怖心啊，串习这个贪欲心啊，串习什么心都是一样的，无不与之相同。所以说不净观，心的一切流转都无不与之相同的。

【因此，第一刹那产生的心既不是由外界事物的力量所生，也不是由常因所生，又不是无因而生，而是由分别本身前面的同类事物等所生，因为现在的此识分别有实法等缘故。】

那么通过串习就可以这样一种这个成为一种力量，通过前面串习到后面有这个力量的话，实际上我们再把这个问题放在前后世来看的时候呢，第一刹那的心，就是说今生当中第一刹那的心，它不是由外界的事物当中产生的，这个前面已经排除掉了，或者说就是从另外一个角度来讲的话，那么这个同类产生同类。那么心呢，它是一种明清的一种状态，外界的这些事物它是物质、它是色法，它是非明清的状态。所以说呢，像这样的话就是说是，一个法它只能通过同类能产生，其他不同类的法是不能够产生的。所以说呢就是说不是外界事物所产生；也不是常因产生，常因前面已经讲了很多过失；而且又不是无因生；那么应该是由分别本身前面的同类事物等所生的。就是说在前面的时候呢，我们对一个法再再的分别、再再的串习、再再的执着，所以说到后面的时候，它也能够有这样一种串习执着这样一种能力。像这样的话就说是通过本身前面同类事物可以产生，因为现在的此识分别有实法的缘故，那么因为现在我们的这个心识能够分别这个是平时的有实法、那个是无实法，那么为什么现在我们心识能够这样分别呢？就是因为前面我们再再串习过了，前面再再串习过了，所以说今生当中呢或者说就是现在现在呢我们心识也能够去分别，如果现在能够分别呢也能够引发以后能够分别的种子习气。这个方面就是，轮回呢就由此而来了，轮回就由此而来。所以说我们所谓现在的这个整个的轮回，都是我们的心自己串习的，我们自己给自己造了一个轮回。实际上我们就说这一切都是我们的心识，就是说是一个一个，全都是一种、一个心识，或者说就是说整个实际上是我们自己制造一个骗局，那么但是只不过我们自己不认识而已。现在呢通过这样学习之后呢，我们就知道这一切都是我们的心识所生的，所以说呢如果是心识生，那么就由心灭。观想这一切都是我们的心识产生的，心识也是无所缘的，像这样的话最后这一切的这个显现都会隐没。当然这个并不是我们在讲这个怎么隐没它啊，主要是说前后世它怎么形成的，前后世都是通过自己的心再再串习而形成的。所以只要有心存在，只要现在我们还在分别，只要现在我们产生了很强烈的这样一种这个、种种的这样一种情绪，贪心啊、嗔心等情绪。这个说明两个问题，第一个问题呢就是以前我们曾经串习过；再一个呢就是说如果现在串习后世还会有，还会继续串习，因为它的种子已经有了，它的种子有了，这种种子到临死的时候，这种种子如果它的这个力量很强，而且没有障碍的话，一定会无阻碍的引发后世，肯定会无阻碍引发后世。所以说从这个方面讲的时候呢，前后世的问题在这儿就可以安立。

【关于这一问题，《成量论》中宣说了名目众多的理证，但如果在这里一一写出，会造成文字繁冗，故而搁置一旁。】

那么在《成量论》当中还讲了很多诸如此类的理证，但是呢麦彭仁波切怕文字太多了，所以说就没有写，把主要的核心呢在这个地方已经做了宣说了。

【其中的要义也就是说，明知之识的近取因是除了识本身以外的无情物等绝不合理。】

那么我们就是说我们这个心识呢它是具有一种明知的法相的，那么既然这个心识本身具有一种明知的法相，那么这个明知的识的近取因也是只有心识本身，因为以前的心识它就说心识和心识它具有明知的法相，所以说除了心识本身之外，通过其余的非明知的无情物产生是绝不合理的，其余的无情物是一种非明知，啊，和这个心识之间呢是不同类的，所以说不同类和不同类之间是没办法产生的，啊，没办法产生，所以只有同类的心识，明知的心识产生明知的心识，所以这个时候呢我们就说，如今我们这样一种心识呢，它绝对是依靠以前的明知的心识，那么这个明知的心识再往前的时候呢，就到了这个前面所讲的中阴的明知识，到了前世的明知心识。像这样的话，我们的心识在不断的流转，那么就是说这个是近取因，除了这个近取因之外呢还有一些是具有缘，啊有些具有缘可以影响心识，啊，可以影响心识，但是它不是这个心识的一种真正的因，它就不是这个心识的真正的因。所以说我们在入胎的时候呢主要的因、主要的因呢就是这个心识，明知的心识。那么这具有缘呢是父精母血，啊，就是受精卵，就是像这样的。所以说有的时候呢有些人他就说是只看到了这个受精卵，没有看到这个入胎的这个中阴的心识，所以他就说这样一个实际上人呢他是由这样一种父精母血而合成的，这个是其中的一个缘，啊，这个是其中的一个缘，真正的近取因呢是明知的心识，就现在我们这个能够思维的这个心识，它这个真正的近取因应该是明知的心识本身，除了明知心识的本身呢其余的无情物等，啊就是不同类的法是不能够产生的。

【因此，以不观待心外他法的理由【因】建立前际无始的彼等要点，作者在此处宣说的这一理证已完全涵盖了。】

所以说呢也不观待心外他法的理由，那么这个心，它只有心产生自己，不观待心外他法的一个理由呢，建立前际无始，就说是只是心产生心，所以说建立前际无始的要点，作者在这个地方宣说的这个理证已完全涵盖了。

【正如前际无始成立一样，未离贪欲的死心由于也与颠倒贪著我与我所的习气相联，所以能结生到他世的心，如前者一样。】

那么前际成立之后呢再推后际，啊，再推后际，那么就说到推后世的时候呢，就说是这个也是一样的，没有离贪欲的死心，这个死心就是我们在死亡时候最后一刹那心，然后就观察这个死亡最后一刹那的心呢，它没有离开这个烦恼，这个贪欲就说它是指整个烦恼，它没有离开烦恼这个死心，它因为贪着我和我所，它也没有证悟无我，这个贪欲也没有离开，所以这个时候内心在最后死的时候呢，它是和我和我所的习气相连的，而且呢有烦恼，因此通过这样一种心，它能够结生到他世。这个方面呢就说这个死心呢，这个心相续啊心相续还在不断的，就还没有中断，心相续没有中断，而且这种心相续带了一种贪着我和我所的习气，没离开烦恼，而且这个里面有很多业，这个习气也可以理解成业，像这样的话如果有这样的因，你这个因已经具全了，那么它不能够阻挡后世的产生，它的果法一定会产生，但是呢这个它的果法既然一定会产生，但是今生当中它已经到了最后到了死心了，只有把这个延续到后面去，啊延续到后世。所以说呢像这样讲，能够结生到他世的心如前者一样，所以就好像就说成立前世一样的，我们就说前世的心推到最后的时候呢就是前世的死心了。那么为什么我们今生当中会变成这样一个人，啊，总的来说没有证悟无我，总的来说和我和我所的习气相连的。那么就是说差别来说呢，它就说相续当中在死亡之后呢，他相续当中是善业占了主导，善业占了主导，所以说善业占了主导，又有了这样一种明知的心识，有贪着我和我所的习气，所以说总的来说它没有办法离开轮回，所以说它只有投生，它投生的时候呢它的相续当中善业占主导，所以它投生到善趣，而且如果在善业当中，这个善业也是能够学习佛法的善业的话，他就会就说是皈依呀出家修道啊，就是这样一种法。所以像这样的话，如果它的因具全了，它就一定会就说是产生它的果法，就是这样。前世是这样，前世到今生是这样，今生到后世也是这样的。所以说为什么有的时候说关键的问题在于你死的时候你的状态是什么，死亡的时候如果你相续当中全是善业呢，那就通过这样一个这个临死的心往后推的时候呢，它一定是善趣的；那么如果是死亡的时候全是恶业充满了，又有我和我所的习气相连，那么死的时候要投生，而且要投生三恶趣。

【某法在因具全而无有障碍的情况下，无疑会生果，】

这个就是因果的总原则，那么任何一个法，如果具备了因而没有再障碍，具因无障碍的情况之下呢它一定会生果的，它的果法是一定会产生的。那么就是说我们的心识也是同样的符合这个因果的法则。那么下面就是讲：

【因而正如现在之前识产生后识一样，在死亡的时刻，作为因的根本我执以及由其所造的业与烦恼这些齐全，并且无有证悟无我的障碍，为什么不结生于三有中呢？】

那么就是说我们现在的就像我们现在的的心识能够产生后面的心识一样，那么在死亡的时候，作为这样一种投生的因的三有、三界的根本的这个因那就是我执、根本的我执，还有呢由我执所造的业和烦恼，这些在临死的时候全具全，都已经具备这个所有的这个生果的因都具备了，而且呢这个时候呢也没有证悟无我的障碍，那么这个证悟无我是谁的障碍呢，证悟无我就说是投生三界的障碍，那么如果你证悟这样完全证悟了无我，而且通过彻底把烦恼障消尽之后呢，他就不会结生到三有当中，也就是说在临终的时候呢，它的所有投生的因都具备了，而且呢这个时候没有证悟无我空性，啊，如果没有证悟无我空性的话，这个时候就会随这个它的这样一个具有势力的一种心识啊，具有势力的心识而投生，强力投生。这个就是我们讲十二缘起的时候呢，这个行，啊这个行，这个行业呢实际上就是讲到了这个前世的这样一种这个前世的具有势力一种这样一种心的状态，或者这个业的状态。那么后面呢就是说这个行缘识，它有了这样的行，它就会引发前世的一种就是前世的心，

然后再通过前世的心入到今世的心，像这样它就可以投胎了，所以像这样讲的时候呢，如果它的因完全具备了，它的因的势力已经非常强劲了，而且没有障碍的话，一定会无欺的感受后果，那么感受后果就会入到中阴身然后入胎，或这者就是说有的时候没有中阴身，要造了很强烈的无间罪，也就是说没有中阴身直接堕地狱的，反正呢就是说你的因俱全之后呢，它的果法是不可能不生的，只不过它怎么样去产生，关键是看相续当中有什么样的业做牵引的，啊，所以说呢一定会结生于三有中。

【由此可见，在尚未证悟无我之前三有就不会销声匿迹。】

所以说呢我们就知道了，如果你还没有证悟无我，因为这个无我是整个三有的一种障碍，投生三有的障碍。那么如果你证悟了无我，就不会投生三有；如果你没有证悟无我，那么三有就不会销声匿迹。因为这个我执呢它是整个推因，它是所有一切轮回的推因，所以说如果有了我呢、有了我执肯定会造业，有了业呢就无可避免的在“我”的串习之下，对某种业再再的串习、再再的串习。所以说像这样的时间呢，最后的时间就能够、这个力量一强大之后就让你堕到恶趣当中去的，让你就继续轮回的，啊，就是有这样的。所以在讲这个业轻重的时候呢，啊有些时候说对境严厉你的业重，对境不严厉你的业轻，或者说说你串习的次数多你的业重，你串习的次数少你的业轻，也有五种这样的讲法嘛，在《亲友书》等当中有这个五种讲法。所以同样的道理呢，我们就说在今生当中对某种烦恼，如果你串习，再再串习，再再串习，现在我们如果不还警醒，再再串习的话，到了死的时候你这个串习的最多的这个成了一种气候了，成了一种势力之后呢，那个时候要避免非常的困难，啊极其的困难。而现在我们如果再再的串习往生极乐世界啊，再再的串习这样一种这个求解脱道的心啊，这个时候到临死的时候它也会发生一种不可阻挡的作用的。

【光明的心却不观待我执等而是以本身前面的同类所生，因此，虽然证悟了二无我，但由于障碍一无所有、因完整无缺而不会退转。】

前面讲过了投生三有的心，后面讲这个光明的心，光明的心可以理解成证悟的心。就是说：“自性是光明，诸垢是客尘”，前面是引用释量论的这个教证已经讲过了。实际上离开了染污，染污和光明它是一种对立的，染污就是我执、业、烦恼这些，那么就是说和对立的光明的心、证悟无我的这样一种心的本质，离开我执等垢染的光明的心，这个光明的心是不观待我执等的，而是以本身前面的同类所生，光明的心也是通过光明的心而产生。因此虽然证悟了二无我，那么他二无我已经证悟了，但由于障碍是一无所有的，这个障碍是什么？证悟了二无我之后，其他的让他退转的这些烦恼、障碍都不是本性，它都是客尘，所以障碍是一无所有，而因完整无缺，它也是具因无障。前面凡夫人具因无障，他就会流转轮回，他的因是投生轮回的因，他的障碍是阻止他投生的障碍就是无我，所以像这样凡夫人他有投生的因，没有阻止他投生的这样一种障碍的话，他就会接连不断投生。那么圣者也是具因无障，他的因是什么？他的光明的心，这个方面已经具备了，障碍啊我执这些已经没有了，所以他就不会退转的，所以障碍一无所有，因完整无缺，所以说圣者永远不会退转。

【这种说法是诸位理教主(陈那、法称论师等)所共许的。】

这个方面就是陈那论师和法称论师就是说共同承许的这样一种观点。

【按照观现世量的观点而言，不清净的心虽然已灭、但智慧不会间断的道理，也需要依这种方式来建立。】

通过世间的观现世量的观点而言，不清净的心已经灭掉了，但是智慧是不会间断的道理也是需要通过这个方式来建立的。我们说不清净的心灭掉之后呢，你是不是整个心都没有了？不清净的心虽然灭掉了，但是不清净的心灭掉之后呢，从一个角度来讲可以说不清净的心转成了智慧了，智慧还会就是不间断地延续下去，智慧还会不间断地延续下去。所以说我们这样讲的时候呢就是说，证悟了空性，证悟了空性之后呢它的光明的心不会因此而中断，它只是说我不存在了。有的时候我们会认为我就是心、心就是我，这个不是，这个所谓的我只是心它一种错知而已，错误地认为有我这个方面，但是后面你证悟无我的时候，实际上就是说只有心而已，每个人没有我，所以证悟无我之后，它心还不会中断的，啊不会中断。那么就是真正要严格意义上中断的话是不可能的事情，严格意义上讲不可能，但是从有法性上来讲，如果到了成佛的时候这个心才完全断。这个心中断之后就不会有心的作用了，心的法性这个如来藏光明它是永远不会中断的，有这样的讲法。那么当然按照一般的共同乘的讲法来看的时候，那么这样一种这个的心它会一直延续下去，不清净的心没有了，但是清净的智慧的心它还会延续下去的，也是这样讲法。

【这以上宣说了附加内容。】

这以上是讲到了这些附加的内容。

【如是名言总的安立不仅合情合理，而且依照所知内派【瑜伽行中观派】所主张的方式来安立名言这一点以事势理成立，并且能将不符合缘起事物之实相、抹杀因果之道的一切观点尽摧无遣。】

名言总的安立是合情合理的，而且尤其是安照瑜伽行中观派所分类派所主张的方式来安立名言谛就是一切都是心的习气，通过这方面来安立以事势理可以成立的，一方面能够成立，而且能够将不符合缘起事物的实相、抹杀因果之道的一切观点全部都可以摧毁。

【从而对因果之理超胜他道生起坚不可摧、牢不可破的定解。】所以说呢最后就可以对内道因果的道理完全可以超胜他道，生起非常坚固牢不可破的定解的。这个方面讲到了这样一种中观宗它在胜义当中安立的无自性，名言当中也承认因果缘起的道理了。

下面就是复述一下有部宗能理解无自性可以生因果的道理，所以提出一些辩论。

【有部宗等由嗔恨胜义之理的心态所左右而声称：“主张万法无自性这是强有力否定因果等一切事实的观点，因此可叫做‘全空灌顶派’。”】

有部宗，不是所有的有部宗，是有一些傲慢的声闻，是有一些傲慢的声闻，一些傲慢的声闻本来自己没有证悟无我空性，他认为自以为自己证悟了，所以像这样他就说是因为他如果真正证悟了空性的话，他对于大乘的胜义谛他也可以接受的，但是他因为他没有证悟空性，他就把自己这个没有证悟空性的这个作为一个正量，他就嗔恨所有空性的道理，他对空性没有真正的理解，所以他这些傲慢的声闻由于嗔恨胜义的心态所左右而声称中观宗等这些主张万法无自性是强有力的否定因果一切事实的观点。就是说中观宗说一切都不存在的，因果都没有，所以说强有力否定因果一切事实的观点，可以给他们取个名字叫“全空灌顶派”，一切都是空的，像这样的话就是全空灌顶，他们就认为中观宗是全空灌顶派，它是带有讥讽的一种、诽谤的一种口吻的。

【并且他们说：“如此损减因果者，以邪见撰诸善法，妙法稼穡虚空花，求善妙者当远弃。”】

而且他们这样讲，像中观宗这样如此损减因果的人，通过邪见、他们通过一切不存在的邪见，灭除了、擦除了一切的善法，所有的善法都不存在，那么这样一种认为一切善法都不存在的这个观点是妙法稼穡。那么妙法的庄稼的冰雹，他就把这个妙法比喻成庄稼一样，如果妙法没有遇到冰雹它会茁壮成长；但如果遇到冰雹之后呢，冰雹就会把这个庄稼全部打死掉。所以说他就抉择说中观宗的这个理论，就像这个承认一切因果存在的这个妙法的冰雹一样，它是非常可怕的，所以妙法稼穡的意思就是这样的。虚空花，虚空花也是讲中观宗的意思，它就一切都不存在，一切都是虚空的花一样，一切都不存在的。所以当这样讲的时候求善妙者当远弃，只要是求善妙解脱道的人应该远远的抛弃这种认为无因果见的观点，有些人不了知这个胜义谛、不了知中观宗的本义，所以说出了这样的理论。

【这些人由于未通达“万法自性存在则因果不合理、若无自性则因果更富合理性”的要点，因而他们的谬论依靠这种方式也能予以遣除。】

前面所讲的这些人没有通达这样一种中观宗的要义，他没有通达就说一切万法如果有自性存在反而是诽谤因果的，因果反而是不合理的，如果一切万法如果真正具备自性那就根本不需要缘起了，那么如果不能缘起的话，那么一切的因果也就没法显现了，所以如果万法存在自性如果是实有的话，根本就没办法存在因果。那么如果一切的法没有自性，没有自性当中这个法也没有它自性那个法也没有，大家都没有自性，没有自性的时候呢，因缘和合的时候这个时候就可以生果。所以说如果没有自性因果更富合理性的要点没有通达，所以他们这样一种错误的观点依靠这种方式能够予以遣除。而且他没有知道，中观宗当中讲到的一切的因果无自性、因果空性的这个正确的含义，所以他就很容易诽谤。这个是经常讲空性的时候两种歧途之一，一种歧途就是认为这样的中观宗诽谤因果的缘故呢，就把它当做邪宗来处理，大肆的诽谤。另外一种接受是接受空性的观点，但是接受的过分了，什么都没有，它就是真正按照中观宗所讲的一切的因果都是不存在的，什么善恶都不存在的，然后就开始做很多非法行。这两种观点龙树菩萨在《宝鬘论》当中都讲了这两种观点是严重的歧途，必须要予以遣除的，否则的话死了的话就导致堕无间，投胎到地狱当中去，非常非常可怕的一种这样一种情况。

现在讲第三个科判，以赞叹远离常断而结尾：

实际上就是说中观宗的世俗谛它是远离常边和断边，这个此处是赞叹远离常边的这个观点而结尾的。

故诸常断见，此论悉远离，

灭尽及随生，如种芽茎等。

所以说呢一切认为诸法常见的见，或者是说先有后无的断见，在这个论典当中都不承认，都已经远离了。那么就是说我们在承认世俗谛当中无常，就是远离常见的见，是通过灭尽和随生来进行安立的。那么就是说一切万法，它就是说生了之后马上灭尽，所以说不会有常的过失，因为生了之后马上灭嘛、灭尽，灭尽两个字是说世俗谛当中远离常见。那灭尽之后是不是就是完全没有了呢？不是这样的。马上会随生的，就是说前面灭了之后第二刹那就会生起来。所以说，这个随生就是远离断见的。灭尽远离常见，随生远离断见。所以在世俗谛当中灭尽和随生它就没有常断见。打比喻讲如种、芽、茎等，犹如种子生芽，芽生起的时候种子灭了，这个就是灭尽和随生。所以说种子灭尽而芽随生，芽灭尽而茎随生，茎灭尽花果等随生。所以像这样观察的时候前前生后后，前前生后后的缘故，既没有常边也不会断边。这方面就是讲到了中观的这个《中观庄严论》它是绝对是离开常断边的，而且它是中道见。

【任何法在无因的情况下不会生果、倘若因具全则果不会消失的无欺因果缘起的现象原本如此，】

那么任何法如果没有因它一定不会生果的，如果它的因已经具全了果绝对不会消失，这就是一种无欺因果缘起的总原则。那么就是说无欺因果缘起的现象原本就是这样的。

【故而我们应当了知，一切有实法非刹那性的常见，与有实法无有因果关系相续断灭的断见，在安立二理的此中观论典中不相共存，悉皆远远离开，就像在光芒下黑暗无机可乘一样。】

所以说我们应该知道了，一切有实法它不是刹那性生灭的、一切有实法不是刹那性的这种常见，在这个论典当中也没有；然后就是说有实法无有因果关系，一切有实法与有实法之间前后没有因果关系相续断灭的断见，在这个中观论典当中也不相共存。所以说中观论典是安立于胜义谛和世俗谛，那么在中观论典当中根本不相共存，全部离开了，就像如果有光明的话就不会有黑暗一样。

【由于常断见是依赖有实法而产生的，因而在胜义中连有实法也不存在又岂能有常断见？】

那么这个这一段主要是介绍下一段讲到的中观宗在胜义谛当中也不会有常断见，在世俗谛当中也没有常断见。前面不是有一句吗：在安立二理的此中观论典中不相共存。中观宗安立胜义谛和世俗谛，那么怎么样在安立二理的中观论典当中不相共存呢？首先讲安立胜义谛，那么如果说是安立胜义谛，那么常见和断见都是依赖有实法而产生的，所谓的依赖有实法前面也讲过了，非刹那性就是常见，然后就是说前面不生后果它又是断见，所以说它是依靠有实法产生的。那么就是说中观宗在胜义谛当中连有实法本身都不存在，哪里又有常断见呢，这个方面就是说中观宗在胜义谛当中不可能安立常断见。那么像这样讲的世俗谛当中也是离开常断见的。

【可是看待世俗本身的常断也不可能存在的道理如下：前前之因刹那灭尽，以及后后之果随着因而产生，如果因应有尽有则必定生果的这一连续不断的因果规律用比喻来说明，即如同种子生芽，芽中生茎等一样。】

那么前面的因刹那灭尽了，后面的果随之而产生，所以说前面的因灭尽了，它不会是常的，因为常的话就是非刹那性的，所以前前之因灭尽不是常的，离开了常见。然后后后的果随着产生也不是断见，因为断见就是说前面灭了之后不生后果，这个是断见，但是我们说前前因灭尽，后后果随之产生，它就离开了常断。那么如果因应有尽有，一定会生果了，连续不断的因果规律如果用比喻来说明的话，就好像种子生芽、芽中生茎、茎中生枝叶花果等等等等，像这样的话都没有一个常断的这个本体，一切万法都是离常离断的。所以一切万法本身无常无断，中观宗在抉择的时候，胜义谛当中无常无断，在世俗谛当中随顺世俗的缘起也是无常无断的。

【如《宝云经》中也说：“菩萨如何精通大乘？菩萨皆修学一切学处，不缘修学、亦不缘所学之道、亦不缘学者，依彼因、彼缘、彼事亦不堕入断见。”】

那么在《宝云经》当中说菩萨如何精通大乘呢？菩萨是修学一切学处布施、持戒等等，所有的学处修学。那是在修学的时候不缘修学，就是说怎么样修学这个也是不缘的，这个修学可以理解成作业。然后不缘所学之道，那么所学之道以及布施持戒也是不缘的。亦不缘学者，这个学者就是说能学者，就是菩萨本身。那么实际上这三个问题不缘修学、不缘所学之道、不缘学者实际上是说菩萨他修学的时候没有常边，因为这些修学、所学之道、学者都不存在的缘故，他都不缘的缘故不会落入常见当中。后面不堕、不落入断见，依彼因、彼缘、彼事亦不堕入断见，那么后面就是说依靠它的因、依靠它的缘、依靠它的事，这个“事”就是果的意思，有了因缘就会有果，所谓因缘事，也是讲因果缘，那么就是说有因、有缘、有事，所以说呢也不会堕入断见。从这个方面讲到了说是菩萨他实际上是不落入常断的。

【又云：“善男子，于此菩萨以正慧而分别色、分别受、想、行、识，若分别色，则不缘色之生，不缘集。”】

那么就是说菩萨通过正慧的分别五蕴的时候又是这样的。如果说分别色，他就不缘色的生。也不缘集，这个“集”字上师在讲义当中讲这个缘生源的意思，来源。那么就是说他不缘生也不缘它的来源。然后：

【不缘受想行识之生，不缘集，不缘灭。亦即以分析胜义中无生之智慧，非是于名言之自性中……】

那么就是说除了不缘色的生、集之外，像受想行识的生、集还有灭这些也都是不缘的。所以说是以分析胜义当中无生的智慧来说这些都不缘，没有。“非是于名言之自性中”，所以说从这个角度来讲就是说名言当中它有生有来源有灭，这些都是有的。

那么下面就是针对粗的常断见、细的常断见、极细的常断见，像这样做一个分析，让我们了知常断见有这个三类。了知这三类常断见之后，怎么样远离的对治法在这里也是讲到了。首先讲粗的常断见，这个粗的常断见主要是外道所具备的。

【粗常断见：执著有实法非为刹那性是常见；】

那么首先就是说粗的常见是什么呢？执著这些有实法不是刹那性，这个方面就是常见。比如说外道这些神我或者是以自性啊这些方面都是这样的。

【诸如认为现在的蕴不生后世的蕴或者业中不生果，进一步地说，虽然有实法的因存在，但它却不生自果，这种执著为断见。】

粗的断见是什么呢？认为现在的蕴死了之后不再生后世的蕴，或者说业当中、现在的行为当中不产生后面的果。进一步讲的时候虽然有实法的因就是现在这些法是存在的，但是通过这些有实法的因不会产生自果，这种执著就叫做断见。啊粗的常见和断见。那么下面就是讲到了这样一种对治法。

【能遣除如极险悬崖般外道所执的这种邪见的对治法，即认定一切有实法刹那灭尽、如果因样样齐全则必定生果的道理。】

然后能够遣除这样一种像悬崖一样非常危险的外道所执的这种恶见的对治，我们就可以认定一切有实法是刹那灭尽的。我们如果能够在四法印当中了知诸行无常，了知了这样刹那灭尽的法，那么就会完全地对治掉这个常见。还有如果了知了如果所有的因样样齐全了，这个果不可阻挡而产生，这个方面就可以对治断见。

【也就是说，认定前因的刹那灭尽非但不是断见，反而是遣除常边的对治法。】

那么也就是说我们认定前因它是刹那灭尽的，它不会住第二刹那，它前因是刹那灭尽的，这种认知非但不是断见，而且是遣除常边的对治。

【认定由因中产生后刹那的有实法非但不是常边，反而是断见的对治。】

然后第二种对断见的对治，认定有因，因中可以产生后刹那的有实法，这样认为的话它就是说它有一个后刹那法的产生，它不但是常边，反而是断见的对治。

【这两种对治法虽说是符合名言实相的执著智慧，可是仅仅依靠这一点还无法如理生出世间的见解，因此必须要通晓万法无自性。】

前面就说是刹那灭尽而生后果这种对治、两种对治法是符合名言实相的一种执著智慧，它是符合名言实相的，名言实相就是这样前因生后果，所以说我们这样执著是符合名言实相。但是如果满足于这儿停留在这个地方，单单靠这一点还是无法如理生出世间的定解的，所以必须要通晓一切万法的究竟实相，也就是要通晓万法无自性的观点。那么既然我们要通晓万法无自性的观点，后面就出现了看待于无自性、看待于空性的一种细的常断见。

【这时便出现了看待空性的常断见：】

也就是说在空性的基础上，缘空性而出现的一种常见和断见，这是一种比较细的常断见了。

【也就是指执著万法实有的(常见)与甚至名言中也不存在(的断见)。】

这就是在内道的很多宗派当中经常出现，认为万法是实有的，他不说法是常、非刹那性的，这个我们说在这些小乘、在唯识宗的这些宗教当中的痕迹是很明显的。比如说，内道有部宗和经部宗讲的这个微尘，这个微尘是刹那生灭的实有法，但是呢不是恒常的。它通过刹那生灭来拣别了常有，根本就不是常有的；但是通过实有来拣别中观宗的无自性，它就是这样的。所以它这个有部宗的微尘法是刹那生灭的实有法。还有二取空的依他起呢也是差不多这样的。所以说，如果你在这个时候执著万法实有，实际意义上就变成一种常见了，它不是那种粗的常见，但是它是一种细的常见，认为诸法实有这个是一种细的常见。还有甚至名言当中也不存在的，一方面有些人执著万法实有，有些人认为既然空的话名言中也不存在，这个方面就是一种断见，啊一种断见。

【彼之对治：以名言存在作为遣除无边的对治，它不是有边与常边。】

那么对治呢，就是说是名言存在，作为无边的对治。如果认为名言当中也不存在，那么我们就说名言当中一切万法是存在的，这个时候可以遣除无边。虽然说万法在名言当中存在，但是呢它不是有边、也不是常边，它只是万法在名言当中存在而已。

【无自性是遣除有边的对治，它不是无边与断边。】

那么对于前面认为执著万法实有的观点，我们就是遣除了它的实有，认为它有自性我们遣除了它的自性。所以说呢认为一切万法无自性，能够抉择万法无自性，它就是遣除前面讲有边的对治，可以遣除有边，但是它不是无边、也不是断见，它是无自性，无自性既不是“无”也不是“断”，就是这样的。通过“无自性”和“名言有”，通过“世俗有”和“胜义无”，能够遣除这种细的断见、细的常断见，就认为万法是实有的或是名言当中也不存在、细微的常断见，它通过“世俗有”和“胜义无”这样的方式就可以打破掉了，就可以对治掉了。

【尽管如此，但“有与无”的这些执著仅仅是所取能取分别念的自性，因而仍旧需要生起入定的无分别智慧。】

虽然他能够把细的常断见对治掉，但是我们认为“世俗有”“胜义无”，“有”与“无”的这些执著也仅仅是所取能取分别念的自性而已，所以呢因此仍然需要在这个基础上生起入定的无分别的智慧。所以说下面看待无分别智慧就出现了最细微的常断见，看待无分别智慧产生了最细微的常断见。这种最细微的常断见就相当于单空的执著，单空的执著是自续派的观点。

【当达到超出如是“有”、“无”分别念的无分别离戏等性的境界而灭尽一切执著相之时，执著名言存在、自性无有的戏论二边也将一并远离，当时，边执见荡尽无余，从而擦除了一切见解。】

当我们通过修习达到超出一切“有”“无”分别念的无分别离戏等性的境界当中灭尽一切执著相的时候，像自续派执著名言存在、胜义当中没有自性的，像这样一种戏论二边也将一并远离。因为它也是一种执著，但是这种执著很细，虽然非常细，但它毕竟也是一种执著。或者说这种执著几乎就和菩萨出定的那种执著比较相类似，菩萨出定位那种执著比较相类似，菩萨出定位的时候他还是没有真正安住在无分别的智慧当中，没有安住在根本慧定当中的时候呢，他仍然有一种著相。

所以说像这样讲的时候呢，啊就说自续派它所抉择的这些它很细、它很靠近根本慧定，但毕竟有一种很微细的“有”“无”的分别，所以说这个时候的对治必须要安住在远离一切分别念的根本慧定当中，安住在这样无分别智慧当中，这个时候才可以真正把最细微的执著名言存在、自性没有的戏论二边一并远离。那么如果这个时候就一切的边执见全部已经荡尽无余了，一切的分别心不存在，一切的边执见荡尽无余了，所以呢摒除了一切的见解。

【由此可见，遣除粗边、细边、极细边的前前见解作为后后见解的基础，当离戏达到究竟之后也就是符合至高无上之实相的见解。】

前面就讲到了粗边的常断见，通过？？的方便遣除了细边的常断见，然后通过极细边的常断见，像这样的话就是说这个就是都遣除了，遣除粗边、细边、极细边的前前的见解作为后后见解的基础。前面麦彭仁波切在讲了，首先有个粗的常断见，然后生起一个前因后果，前因刹那灭后果次第生起的这样一种它可以遣除常断见。以这个作为基础，你必须要通达无自性，观待无自性它出现了这样一种细微的常断见，然后通过“世俗有”“胜义无”可以遣除掉这样一种观待空性的前面的细的常断见。那么就出现了一个最细的常断见，那么最细的“世俗有”“胜义无”的常断见通过无分别智慧，它作为基础之后呢，后面就把它遣除掉。所以说就是说前前见解作为后后见解的基础，当离戏达到究竟之后也就符合了至高无上的实相的见解的。

【如云“有无此二亦是边”等，应当明白入定无二的智慧与后得辨别的妙慧对应所遣之细粗边的方式。】

《三摩地王经》当中也是这样讲过：“净与不净是边，有无此二亦是边。”有这样讲过。所以说如果说智者通达了这个智慧之后，如果了知这个本体之后呢，智者就不住中间。所以说有这样的讲法，那么就说“有无此二亦是边”，所以应该明白入定无二的智慧和后得辨别的妙慧，它所对应所遣除的细边和粗边的方式。也就是说“有无此二亦是边”等等，它就说是相合与入定无二的智慧，相合与入定无二的智慧它所遣除的边是细边、最细边；那么后得的辨别妙慧“世俗有”“胜义无”这样一种辨别后得妙慧呢它遣除的边是粗边，啊粗边。所以说它就说遣除细粗边的方式呢，入定无二智慧遣除细边，后得辨别的妙慧遣除粗边。它们二者之间有这样的对照的，这样对应的方式。因此说中观宗是离开了常断安住于中道，胜义谛当中也是安住于中道，然后呢名言谛当中也是安住于中道。而且中观宗它没有落入粗常断、细常断、最细的常断，就说真正的这样一种中观应成派的观点完全就是超离了一切的常断见的，所以只有这样它才符合一切万法世俗的本性，也符合万法的胜义谛的本性。从这个方面也可以了知中观宗的一种殊胜不共的特点。

好，今天就讲到这个地方。

《中观庄严论释》生西法师辅导第 87 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，今天继续宣讲全知麦彭仁波切所造的《中观庄严论释·文殊上师欢喜教言论》。这个论典前面对于二谛的自性作了分析，然后遣除了对二谛之间的争论。今天是讲第三个问题，如是通达的功德。如是通达的功德就是说通达胜义谛的功德、通达世俗谛的功德，是这样的。所以说分了三个方面：第一，是证悟胜义无自性之功德；第二，世俗显现起作用之功德；第三，修习二者双运之功德。那么就针对胜义谛和世俗谛如理的通达之后，它能够对我们发生的作用或者产生的功德，了知了如是通达的功德之后，我们可以就缘这样一个二谛的自性再再的修习，力争相续当中早日生起对于二谛的证悟。

首先，是讲第一个问题，证悟胜义无自性之功德。

**通法无我者，串习无自性，
颠倒所生惑，无勤而断除。**

也许我们就会问，如果我们修习了这样一种胜义谛无自性的这样一种修法，通达了证悟之后它有怎样的作用？它会产生怎样的功德呢？

那么在回答的时候，“通法无我者”，就是说能够通达一切万法无我的修行者再再地串习一切万法无自性这样的义理，那么通过再再地串习无自性的义理之后，相续当中颠倒所产生的种种的这样一种疑惑、种种的这样一种烦恼无形之间就可以被断除。就是因为无我的一种空性和它的这样一种这个障碍，比如说人执和法执、烦恼障、所知障等等，这一方面是完全根本上矛盾的缘故，所以说如果有了这样一种了知万法的空性，烦恼障和所知障绝对在无形中就能够被断除的。

那么断除了二障我们就了知了，障碍众生解脱的就是烦恼障，障碍众生成佛的是所知障。如果说是真正地彻底地根除了烦恼障和所知障，就可以从轮回当中解脱，就可以成就无上的佛果。

【依靠正理抉择而远离怀疑通达补特伽罗【人】与瓶子等所知万法无我之理的诸位智者，】

那么此处就讲到，修习这样一种空性的智者，就是依靠正理抉择，然后相续当中远离了怀疑、通达一切补特伽罗无我。就是说是讲到通达了人无我与瓶子等诸法无我，那么就说明前面的补特伽罗是人无我，就是说瓶子等这些是法无我。那么通达了补特伽罗无我和通达了瓶子等无我的道理的诸位智者。

【屡屡串习、熟练无自性这一法要，结果对于颠倒增益有实法之实相的二我有境分别念所产生能障碍、束缚心的一切烦恼，总有一日能在无有刻意勤作的情况下如同阳光下的黑暗一样自然而然予以断除。】

那么当这些智者屡屡的串习，或是说熟练一切万法无自性这一法要，那么结果呢对于颠倒增益有实法的实相，那么实际上有实法的实相这些万法都是空性、无自性，无有二我的本体是有实法的实相。但是如果你颠倒增益了有实法之实相，本来无我你认为它有二我，那么就这样的话对于颠倒增益有实法实相的二我有境分别念，通过这个所产生能障碍、能束缚心的一切烦恼。

下面还有讲了，实际上总括在烦恼障所知障当中，这个烦恼是一个总称，它也可代表烦恼障、也可代表所知障。总有一日就能在没有刻意勤作的情况之下，就好象阳光一出来之后黑暗自然消失一样，一切的障碍全部都能彻底地泯灭。

【再进一步地说，初学者实执的串习力十分强大，以前未曾熟练修过对治法，所以似乎无论再怎样刻意勤作也无法断除。】

这一段话主要是宣讲了我们凡夫修行人相续当中的状态，一切初学者相续当中的实执的串习力是非常强大的，以前没有接触过这样的对治法、没有听闻过、没有熟练地修习过这样的对治法。

那么在我们相续当中有这样的感觉，似乎不管怎么样串习、怎么样努力，都没办法断除这样一种实执。实际上很多道友都产生过这样一种想法，或者是曾经产生过这样想法，学习这样的空性到底有什么用呢？我现在这么刻意去修行都没有办法断除我执、没有办法断除实执，是不是这样一种空性没有力量？实际上不是这样。这个是因为初学者相续当中的实执非常强大的，以前没有熟练过这样修法，现在刚刚接触到这样的修法的时候，似乎没有办法对治，这个方面我们自己认为好像我执是不是根本没有办法对治呢？实际上不是这样的。

【一旦对治的串习力猛烈之时，则无需励力勤作而自然生起对治、灭除所断。】

那么只要我们坚定一个信念，然后再再的串习下去、再再的修习下去，那么这个时候相续当中的对治力就从无到有、从弱到强，当一旦我们的对治的串习力非常猛烈、非常任运的时候，那么就无需勤作自然而然能够产生一切烦恼的对治，这个烦恼的对治一旦产生起来了，就能够灭除一切的所断。所以说实际上我们看这些大德修行历程的时候，总是感叹他们证悟的那一时候，多么的自在、多么的快乐，但是我们往往有时候忽略他们在修行证悟的过程。实际上每一个修行者他的修行过程都是比较痛苦的过程，啊都是比较痛苦的过程，所以说呢修行的过程也是非常枯燥的过程。因为在修行过程中，每天都是上座之后然后缘空性修习，又生烦恼，又生分别念，又生起空性的对治，又去缘空性的对治，好像修来修去什么都没有出现、什么都没有发生，所以在这个过程当中，很多人就容易产生一种疲厌心，容易产生一种退怯心。那么就说明问题实际上不是出

在哪里，问题就出现在这个地方。很多其他的大德他们经历过这样一种烦躁和枯燥的过程，但是他们能精进的修持下去，最后在这样一种很无聊的过程当中就生起了证悟了。

所以我们自己应该知道在修行空性、修行正法打座的过程当中，产生这样枯燥的感觉或者什么一种其他的这样一种觉受的感觉，这个是很正常，而且这个过程也许非常的长、也许很长很长，连续好几年当中没法产生这样一种所谓的感受、感觉。但是就在这个当中要了解的一点，如果我们这样一种正道、我们道是正确的、见解是正确的，通过这样的修持修下去的时候，肯定会产生对治的串习，一旦对治的串习猛烈的时候，相续当中的这些所对治法或是所断都能够自然而然予以解决，在这个时候就能够说生起一种成就了。

就是说我们在修行的时候，不要老是把眼光放在证悟的这个果上面，实际上更应该注重证悟果的这些因素，而相续当中对道的一种诚信、坚定不疑的一种信心、或就说经历了一种刻骨铭心的一种磨炼，这个方面是非常重要的一个证悟因素。所以我们在修道过程中坚韧不拔的这样一种性格还是应该在逆境当中无论如何都要保持下去的。

【最终所断完全穷尽之后一切所知相（即万法）之自性如同庵摩罗果置于手掌中现见内外透明一样，这一点以事势理成立。】

如果生起了对治就能灭除所断，如果对治已经圆满了，它的所断最终被穷尽之后，一切所知的真性、一切所知万法的本体就会彻底的显现出来。

此处打个比喻庵摩罗果，庵摩罗果是一种内外透明的果实，它放在手掌当中的时候可以看得很清楚，它里里外外没有一点障碍，可以看得很清楚。所以说当我们没有证悟万法空性的时候，我们看万法都是带着迷惑的，没办法看到一切万法的这个本相。就是说我们看到柱子的时候没有看到柱子的本相，当我们看到人的时候没有看到人的本相，只是就它某一个、某一方面或者说通过我们迷惑的这个实质这个方面似乎我们看到了，而真正的当一切的所断断尽之后，那么一切所知相的自性它就会彻彻底底地显现在智慧面前，这个时候就叫做成佛。所以说佛陀成佛之后，他的一切所断穷尽了，一切所知万法的自相就像看手掌当中的庵摩罗果一样，看得清清楚楚，没有丝毫的障垢，这一点是通过事势理而可以成立的。我们见不到万法自相是乃至于这样一种障碍，如果说障碍断尽了，一定会看到一切万法的究竟的终极的实相，这个方面是可以透过事势理完全可以成立的。

【对于具备有境之智慧者来说，遮障对境一切所知的细微障碍也不存在，无碍洞晓之因齐全。】

对于具备有境的智慧者来讲的话，在相续当中他已经完全产生了一种证悟智慧，遮障对境所知的细微障碍对佛来讲也是一点都不存在了，就是说他障碍没有了，而无碍通晓万法的因这个智慧已经齐全了，所以说呢当他证悟一切万法空性时候，了知了一切万法方方面面的自性，所以无碍洞晓一切万法的因完全齐全，那么遮障对境不了知的这样一种障碍完全褪除了，所以说呢从这个方面就可以成就遍智，真正地了知一切万法的本体，这个时候就可以说成就了遍智了。

【同时依理也可证实一切道即是所断之对治。】

而且通过正理可以承许一切道，就说你修持人我空性的道、修持法我空性的道，像这样菩萨道就是所断的对治，或者说声闻道就是所断的对治，通过正理也可以证实。因为所谓的这样所治就是这些迷惑，那么能治就是这样一种空性，人我空性也好、法我空性也好，就是这样的。所以说所修的呢就是这样一种空性之道，所以说通过正理可以证实一切的道就是所断的对治。

【如龙树菩萨言：“若有实承许，难忍贪嗔起，恶见普受持，成彼所生诤。”】

这个方面龙树菩萨讲到了一切的恶见、贪嗔烦恼的来源就是承许万法实有，所以说第一句讲“若有实承许”。那么如果有存在实有的承许而认为一切万法都是实实在在存在的，如果有这样认为万法实有的一种承许呢，依靠这样一种实有的执着，相续当中就会产生贪嗔。那么这个贪心和嗔心就说是难以忍受的，一方面难忍可以说贪嗔生起的程度，当我们生贪嗔的时候这个力量很强大，没有办法阻止它生起；还有一个难忍就是说是贪嗔的果是很难忍的。所以说难忍的贪嗔等这样烦恼就产生了。

恶见，这个就是讲到了这个断见、常见、遍知见等等，像这样的恶见相续当中生起来，而且一切众生普遍受持这种恶见。“成彼所生诤。”而且成了世间当中发生争论之处，什么发生争论呢？就是有实法。你认为这个是你的，他认为是他的，然会呢如果我们没有得到就要去抢，如果失去了也要去争夺。所以说这样一种世间当中若承许的实有法，世间当中的法成了所生争论之处了。

【彼为诸见因，无彼惑不起，故若尽知彼，见惑悉清净。】

“彼为诸见因”就是说认为一切万法实有这个就是一切见的因，这一切见就是讲到相续当中的所有的分别，一方面是讲见解、一方面是讲种种的分别，认为此有彼无或者有无是非等等成为一切这些诸见之因，就是讲实有。“无彼”也是讲实有，如果没有这样一种实有的执着，一切的烦恼不会产生的。“故若尽知彼，见惑悉清净。”所以说如果能够完全了知实有法本来的不生本体，“见惑悉清净”，那么就说一切的见、一切的分别、还有这个惑呢就是讲一切的这样一种烦恼，全部都得以

清静了。所以说一切万法万恶之源实际上就是承许一切万法实有的这样一种愚痴，如果它不打破的话一切的烦恼跟随而至，如果它一旦被打破之后，所有的见、惑全部都得以清静。

【谓谁了达彼，现见缘起者，依缘生不生，正智佛陀说。】

“谓谁了达彼”，那么我们会问谁了达一切万法的本体呢？有实之法的自性到底谁了知了呢？实际上就是最后一句讲“正智佛陀说”，正智佛陀宣讲这个问题，也就是说正智佛陀了达了这个问题、宣讲了这个问题。佛陀就是讲“现见缘起者，依缘生不生”，如果能够现见一切万法的缘起的自性呢，依缘生，就是世俗谛当中可以依缘而产生的；不生，就是胜义谛当中一切万法都是不生的空性。这个是正智的佛陀照见的，正智的佛陀阐述的。所以说呢这个方面就是对于前面这个问题承许一切万法痛苦的来源是来自于实执。然后如果相续当中生起了对治，然后把一切万法的所断断掉之后呢，就无碍生起一切遍知的智慧。就是后面这个颂词所讲到的，“正智佛陀说”，正智佛陀见到了万法的自性，宣讲了万法自性的本体，所以说呢这个方面是可以生起这样的一种对治，可以生起这样证悟的。

【又如《月灯经》中说：“贪欲之念、所贪之法与贪者无迹可见。”】

那么就说是以贪欲心为例而宣讲的时候呢，当我们产生一个认为这个物体很善妙，或者想要获得这种贪欲之念，或说这个贪欲的念头、所贪的法就是对境，还有贪者就是自己，实际上真正观察的时候呢都是无迹可见的。

这个方面就是说，如果你通达了它的自性，就能够产生对治，就能够把这样一种贪欲的本体完全予以泯灭，这些所断呢完全可以泯灭的。那么就是说，我们如果通过修这样一种空性把烦恼断掉之后呢，我们也许会想呢：“那么这个烦恼断掉之后会不会重新生起来？”我们说：“这个已经断掉的烦恼是不可能重新生起来的。”

下面讲**【所断(烦恼)不可能有再度返回来加害对治的机会，】**

那么这个对治呢可以把这个所断的烦恼断掉，这个所断的烦恼一旦被彻底根除之后，它是不可能再度返回来加害对治的机会的。

【如《释量论》云：“无害真实义，颠倒纵尽力，不能遮自性，觉持彼品故……”】

那么在《释量论》的《成量品》当中，也是讲到了无我的空性呢，它是最究竟的道、最圆满的道，除了无我空性之外呢，其他没有道。而且呢就说一但产生了这个无我的智慧，产生无我智慧之后呢，其他的这些颠倒的对治是没办法伤害它的，主要讲这个问题。

那么就讲“无害真实义”，首先看这个“无害”，那么这个“无害”呢就说如果你的这样一个观点，或者说你的这样一种物体的本质，它存在这些所害，或者存在这样一种其他的正理妨害的话，如果生起这个它的违品时候呢就能够把它的本体灭掉，但是呢这样一种这个无我的自性、无我的智慧本身它是不具备这些所害的，它没有一个所害的基，所以说像这样讲的时候呢，就是“无害”。那么“真实义”呢，就是讲到了这个实际上无我的空性呢它就是万法实相的真实义，那么如果它不是真实义，它如果是一个颠倒的法，那么像这样就可以被说成是泯灭掉、就能够被伤害，但是呢就是一切万法无我它是一切万法的真相，是一切万法的真实义，所以从这个方面讲的时候呢，它也是没有伤害的。

对于这样一种无害真实义“颠倒纵尽力，不能遮自性”，这些颠倒呢就是讲这些颠倒的分别念，就是这些颠倒的所断，那么这些所断的众人就是说尽全力的想要去说就是遮止这个无我的智慧呢，也不能遮自性，也不能够遮止、遮除这一切万法的自性，就是讲这样一种无我的智慧。

“觉持彼品故”，那么为什么没有办法遮除呢？“觉持彼品”，这个“觉”呢就是讲心识，就是讲心识。因为我们就是觉悟的心识也可以说，或者说我们的心识已经守持了“彼品”，这个“彼品”呢就是前面的这样一种真实义的法，我们的心已经守持了这样真实义的法，所以说呢根本找不到一个能够让它退失的因的缘故呢，所以说我们说这个无我的智慧呢，它就是一种真实的、真实的能够对治一切颠倒法的这样一种本体，其他的是没办法反过来对治它的。

【按照一般共称之五道十地的安立，应从他论中了知。】

那么就说是这个前面讲到了道呢是一切所知的对治呢，那么就讲一般共称的五道十地的安立。五道呢就是从这样一种资粮道到开始资粮道，然后加行道、见道、修道、无学道，然后这个方面就是讲五道。十地呢就是从一到十地。那么就讲一般大乘共称的五道十地的安立呢，应该从他论当中进行了知的，像这个《入中论》当中也有五道十地的安立，还有呢就说是《瑜伽师地论》也有，就是像《大乘庄严经论》当中也有，还有我们学过《大圆满心性休息大车疏》当中呢这些都有五道十地的安立。所以说对于五道十地的安立呢，应该从他论当中去了知。

【下面略述断除所断之方式的附加内容：关于证悟二无我的智慧，断除所断的要点，大乘的诸位祖师密意绝对是互不相违而趣入的。】

那么下面呢就是宣讲一下这个智慧的所断，智慧断除、所断的方式，这个方面呢就是通过附加内容来进行阐述的。

那关于证悟二无我的智慧断除所断，那么就说是因为它这个二无我呢它是一种正对治，所以说证悟二无我的智慧能够断除所断的要点呢，大乘的诸位祖师的密意绝对是互不相违而趣入的。那么就比如说呢文殊菩萨和弥勒菩萨的密意，或者就是

说无著菩萨和龙树菩萨的密意呢，绝对的一味的，互不相违而趋入的。所以说呢有些时候就表面上看起来似乎有矛盾的地方，实际上就说龙树菩萨和无著菩萨、文殊菩萨和弥勒菩萨等等，像这样一种断障方面的密意完全的相似的，全部都相同的。

【稍许说明此等道理：总的来说，十地的智慧不可思议，它们的所断——颠倒的伎俩也是变化莫测，不可计量，所有经中也以多种方式加以教诫。】

那么总的来说呢十地的智慧是不可思议的，因为十地的智慧它已经超凡入圣了，它不是一般凡夫人的分别心，所以说从这个角度来讲的时候，我们的分别心没有办法去了知十地菩萨的智慧，地十菩萨的智慧是深不可测、不可思议的。而就说这个智慧的所断呢，颠倒的伎俩呢它也是变幻莫测、非常多、不可计量的，所以说经中呢也有很多方式来加以教诫的。佛经当中对于这个智慧的所断，对于这个睡眠啊，对于这个烦恼啊，它是宣讲了很多种种类，也是通过很多种方式然后来进行教诫，让我们呢来认知这样一种这个种种这些所断的这样一种本体。

【从总的方面而言，烦恼障与所知障定数为二以事势理成立，】

那么就是说这个方面有很多种，一般来讲的话我们就说是呢难以归摄的，所以说呢就说是有些大经大论当中，就把这些颠倒的伎俩、把这些所断呢归摄起来，认定呢一切的障碍可以包括在烦恼障和所知障当中。我那个时候有的时候看经典我说：“这么多障碍，怎么去认知，怎么去断除啊？”所以说有的时候就把这些障碍全部归摄在要不就是烦恼障，要不就是所知障，就归摄在这两个障碍当中。

那么就说是这个把这一切障碍归摄到烦恼障、所知障当中，有没有一种这样成立的根据呢？这个地方讲的话，就烦恼障、所知障并述为二，以事势理可以成立，可以通过正理完全可以成立的。

【正因为士夫所追求的是殊胜解脱与遍知佛果，所以（烦恼障与所知障）是从障碍解脱与佛果的角度而安立的。】

那么就是因为呢就说士夫所追求的殊胜，就说士夫所追求的呢就是殊胜的解脱和遍知佛果。首先呢是暂时从轮回当中获得一种解脱——解脱轮回，然后呢就说这个获得最为殊胜的遍知的佛陀果位，那么就是他们的所求是这样的。既然他们所追求的目标是这两个，那么障碍实现这两个目标的本体呢也就只有两种障碍了，所以说呢烦恼障与所知障是从障碍解脱与佛果的角度而安立的。

那么就是说烦恼障呢是障碍解脱，而所知障是障碍佛果，这个是从主要的角度而言的。那么主要角度而言就是烦恼障主要障碍的是解脱，并不是烦恼障不障碍佛果，它也障碍佛果，但是它主要障碍的是解脱。所知障呢，所知障它主要是障碍的是就说成佛，但是我们说你就是相续当中有这个所知障，能不能获得解脱呢？它也障碍，但是呢就说是主要不是障碍解脱的，不是主要障碍解脱的。所以说从这个方面讲的时候呢，就说这个烦恼障主要障碍解脱，而所知障主要障碍成佛，从这个方面可以安立。所以说呢就说这些障碍的这个数目为两个，为二，定数为二呢这个完全可以肯定下来。

【一般来说，障碍的定数也为二，除此之外无需再安立其他一个障碍。】

所以一般来讲的话，障碍的定数也是定于二了，除了这个烦恼障、所知障之外呢，无需再安立其他的第三个障碍，这个是完全没有必要的。

【《辨中边论》中云：“所说烦恼障，以及所知障，彼摄一切障，尽彼许解脱……”】

那么就在《辨中边论》当中第二品是辨障品，辨障品当中呢也讲了很多的障碍，比如说讲了九结，也讲了这样一种十地的障碍，也讲到了这些十地的障碍，讲完了很多障碍之后呢，弥勒菩萨最后把所有的障碍做个归摄，就说是“所说烦恼障，以及所知障，彼摄一切障”。

那么前面所讲的这一切障碍呢，都可以归摄在烦恼障和所知障当中，“彼摄一切障”。“尽彼许解脱”就说如果把这个二障已经完全消尽之后呢，就可以承许获得一切解脱，从一切障碍当中获得解脱了。

【一切经论中异口同声地说除了这两种障碍外再无有第三种障碍。】

所有的在经论当中呢都异口同声地说：“除了上面的烦恼障和所知障之外，再没有第三种障碍了。”那么就是说没有第三种障碍，那么在其他经论当中也出现了这些禅定障啊、这些睡眠障啊、或者这些习气障啊，这些又包括在哪里呢？实际上要不然呢就是包括在烦恼障当中，要不就包括在所知障当中，所以说实际上都可以包括的。如果是对于解脱直接障碍的，包括在烦恼障；如果是对于成佛直接做障碍的，包括在所知障。所以说这些禅定障这些也好，反正呢就说是肯定归摄在这两个当中的。

下面讲**【所有极细微的习气实际上是对如实现前所知（万法）之自性从中作梗的障碍，因此超不出所知障的范畴。】**

比如说止处上有一个极细微的习气、非常细微的个习气，就主要是金刚喻定要断除的这样一种最细微的这样一种习气。那么这个最细微的习气是包括在哪里呢？实际上这个最细微的这个习气，这个所谓的习气的障碍呢，实际上是对如实现前所知万法，就是如果你相续当中有这样一种习气的话，你没办法彻知万法的自性，没办法成佛。所以说呢它事实上对如实现前所知万法的本体它自性从而做的一种障碍，所以说呢超不出所知障的范畴，它也是包括在所知障当中的。

这个方面呢，这个上面一大段呢已经把一切障碍归置在二障当中了，已经完全肯定下来了。主要原因就是说他一切的士夫所追求的目标呢是暂时解脱和究竟成佛，所以说障碍实现这个目标的就是烦恼障和所知障，主要是从这两个方面来记叙的。

那么下面就是对于这样一种障碍的本体次第次第的宣说。

【什么法障碍解脱呢？我执、我所执等一切烦恼障碍解脱。】

那么既然前面提到了有一种法能够障碍解脱，它叫烦恼障，那么这些这个什么到底是具体体现在什么法上面呢？就说具体就体现在“我执”和“我所执”。那么这个我执呢大家也知道了主要是这个缘相续当中的五蕴的整体，把这个五蕴的整体它本来说是一种五蕴的法，但是呢就说我们不了知就把这个五蕴的法错认为我，然后执著这个我呢就叫做“我执”。然后呢有了“我执”之后呢和我有关的，就说我所的这种执著呢这个方面就是叫做烦恼障。比如说“我的房子”啊，或者说“啊，这个是我的手”啊，然后就说“这个是我的瓶子”啊，“我的地盘”啊，像这样的话就是叫做“我所执”。所以这个“我所执”呢它一定是和前面这个“我执”有关联，是在这个“我执”的基础上派生出来的一种障碍。

所以“我执”和“我所执”往往是放在一起宣讲的，它都包括在这样一种这个都是包括在这个“我执”当中。有的时候呢我们就说是前面以前讲《中观》的时候也讲到这个问题。比如说呢就是“我的这个钟”，那么这样这个钟到底是包括在人执当中、还是法执当中呢？它是一个法呢，怎么是“我”呢？但是就是怎么是我，就是说“我所执”怎么包括在烦恼障当中呢？就是因为呢如果从单纯的角度来讲，它是一个法，它不是“我”，但是呢就说这个里面有一个“这个是我的钟”，这个是“我”，这个应该是“我所”，也就是说它包括在它已经是在这个“我执”的范畴当中，在“我执”的范畴当中，所以说它呢就不是单纯的一个法，它已经变成了这个我所执著的东西了，它是已经变成了我所执著的东西，它是已经变成了我所执著的东西。也就说它们对于其他人来讲的话呢，这个如果“不是我的钟”对我来讲它就是一个法，我执著这个是一个钟，又是一个法执。但是呢就说如果“这个是我的钟”呢，它就是一个“我所执”。所以说这个里面呢实际上就说法执的障碍也有，但主要就是“我所”，“我所”在里面呢占了一个主导作用。所以说呢这个方面呢“我执”、“我所执”啊等一切的烦恼障碍解脱的。

那么【什么法障碍了知诸法呢？】

所知障又是怎么样呢？障碍了知诸法的时候障碍怎么了知呢？

【是以未现前一切法之自性的愚痴来障碍的。】

这个方面就说没有现前一切法自性，而对一切万法的本体、对一切万法的自性，我们就说是说通俗一点或者简单的说一切万法的自性是什么呢？一切万法的自性是空性，或者一切万法的自性它究竟的法性光明等等，像这样的话对于一切万法的自性还没有现前出来，对于这个现前一切万法的自性做障碍的这个愚痴呢，就是讲到了是对于这个了知诸法做障碍的。

【关于烦恼障与所知障二者的差别，虽然在各论典中出现了因、本体、作用等许多类别，但实际的要点是一致的。】

那么就关于烦恼障和所知障二者之间有什么差别呢？就是在各论典当中呢出现了对因的分析、对本体的作用等等进行不同的分析，通过这些分析呢就能够让我们准确的掌握烦恼障和所知障二者的差别。

那么就说是从因方面怎么了知呢？就说烦恼障的因就是人我执，就是人执；那么所知障的因呢就是法执。那么通过人执呢产生烦恼障，通过法执产生所知障。所以说人执和法执呢实际上是烦恼障和所知障的因。那么实际上从这个方面也了知了如果我们要真正的从根本断尽烦恼障和所知障呢，那就必须下功夫断尽人执和法执，因为人执和法执是产生烦恼障和所知障的因的缘故。

那么怎么样断除人执和法执呢？为了断除人执而修人无我，为了断除法执而修法无我。所以说如果说空性能够对治这样一种就是空性呢，就说人无我是人我的正对治，法无我是法我的正对治。所以说如果你能够掌握人无我和法无我的空性，能够断尽烦恼障和所知障的因，它的因一旦断尽之后呢，它的果、它的本体就都不会产生了。

然后第二个呢就是讲这个烦恼障和所知障的本体，那么它的本体是如何了知呢？下面《宝性论》当中讲了：“三轮分别心，许为所知障，悭等分别念，许为烦恼障。”这个方面就是它们的本体。也就是说所谓的这样一种烦恼障是悭贪、破戒等等的这样一种分别念，这个方面就是烦恼障的本体。那么这个所知障的本体呢就是三轮分别，就说认为具备三轮，就能能作、所作和作意有这样三轮的这样一种执著分别念呢，这就是所知障的本体。

然后第三类呢就是作用，那么它的作用是什么呢？前面讲过了，烦恼障的作用主要障碍了解脱，所知障的作用主要是障碍成佛，有这样一种划分的。或者说呢，烦恼障呢主要是障碍趋入六度，所知障呢主要是障碍六度的圆满、六度的清净，这个方面也是可以了解的。虽然讲到了这个出现的因、本体和作用的类别，但是实际上呢要点都是一样的、都是一致的。

【归根到底，漂泊轮回的因中占主导地位的就是贪等一切烦恼，这所有烦恼中无则不生的根本就是俱生坏聚见，这一点以理也可成立。】

那么就是说归根到底呢，漂泊轮回的因当中占主导作用的呢，占主导地位的呢就是这个贪等一切烦恼，因为这个地方讲到了是漂泊轮回，所以说什么因导致我们漂泊轮回？它的主因是什么呢？就说贪嗔痴等一切的烦恼，这一方面就是主要的根本，那么这个所有烦恼当中无则不生的因根本是什么呢？就是俱生坏聚见，也就是如果相续当中有了这个俱生萨迦耶见，它就会产生烦恼，有了烦恼之后呢就会漂泊轮回，所以说呢就说所有的根本来自于俱生坏聚见、萨迦耶见，这一点呢是通过正理来证明的。

【同样，具有人我执之根本的一切烦恼是烦恼障。】

什么叫做“具有人我执的根本”呢？那就说是这个烦恼当中以人我执为根本，它所产生的这个本体的状态呢就叫做烦恼障。那么这个烦恼呢就是一种障碍，烦恼本身就是一种障碍。所以说像这样讲的时候呢，实际上这个地方讲到了这个以人我执为根本的所有烦恼都叫做烦恼障。这个当中呢就说是这个就像前面这一段话分析的一样，轮回当中的主因是烦恼，那么烦恼的根本是什么？就说是俱生坏聚见。所以说后面这一个呢具有人我执的根本，就是说如果有了坏聚见，以坏聚见为根本而产生的一切烦恼呢就叫做烦恼障，它这个烦恼能够障碍我们就说从轮回当中获得解脱的。

【未如理如实了知如所有与尽所有之诸法即是对万法之自性愚昧不知的无明，因此具有法我执之根本的一切粗细愚痴即是所知障。】

那么所知障呢是没有如理如实了知如所有的法和尽所有法的自性，所要对于万法的自性愚昧不知的一种无明。那么就说是如所有和尽所有呢就是我们在佛法当中呢有个名词叫做如所有法和尽所有法。那么如所有法是什么法呢？如所有法就是讲一切万法的这个自性，一切万法的实性，或者说一切万法的空性这部分，像这样的话就是叫做如所有法。尽所有法呢就是讲它的显现这一部分，它起作用这一部分，这方面叫做尽所有法，就是差别法这方面得。

那么了知如所有法的智慧就叫做如所有智，了知尽所有法的智慧就叫做尽所有智。现在我们没有如理如实了知如所有法和尽所有法的这种对万法自性愚昧不知的无明、具有法我执的根本，以法我执为中心的、以法我执为根本的这些粗细的愚痴就是所知障，它就是一种所知障的本体。这方面就把这个问题就讲的很清楚了。

【深入彻底地通达了原本如此的内容后再与实修正道的阶段相对应，我执所生的悭等六度各自的某一违品如果存在，则不能趋入对治法的各自波罗蜜多中，这是烦恼障。】

那么对于前面烦恼障和所知障深入了达之后呢，再和实修正道的阶段相对应。比如说我们要实修大乘道，实修大乘道以六度为主，那么在实修六度的时候它的烦恼障和所知障又如何体现的呢？这方面讲我执所生的悭等六度各自的某一违品，这方面就可以这样安立的。这是我执所生的，比如说悭等，悭就是讲悭贪、悭吝心，悭等六度各自的某一违品，就是说悭贪是布施度第一度的违品，也就是说如果你相续当中有了悭贪心，你是不愿意布施的，即便布施都是在非常非常痛惜的一种状态中去布施的，所以说这种布施实际上没有达到它的作用。布施从一个角度来讲它主要是灭除相续当中这个悭贪的心，所以一方面你依依不舍的在布施、一方面依依不舍一方面做布施的话，就没有真正了达六度的核心、布施度的核心，实际上这里面有放舍的一种状态。这方面就是悭、悭贪它就是布施度的违品。第二个就是破戒，破戒就是讲持戒度的违品，它也是我执所生的，我执所生的。然后呢就说嗔恚是安忍度的违品。然后呢懈怠是精进度的违品。散乱是禅定度的违品。恶慧是智慧度的违品。像这样的话这方面讲到悭等的等字后面有五种，那么就是说六度各自的某一违品如果存在，则不能趋入对治法的各自波罗蜜多中，这就是烦恼障。如果有了悭贪，不能趋入布施；如果有了破戒的心，也没办法趋入持戒度；乃至最后具备恶慧，就没办法趋入般若波罗蜜多。所以不能够趋入对治法各自的波罗蜜多中对治烦恼障，就说这个烦恼障让我们不能进入六度的本体，不能够实修六度的本体，这个就是烦恼障。

【虽已实行六度，但具有未证悟法无我之法我根本的三轮实执分别念即是所知障，】

那么虽然你具备了六度，你虽然有布施有持戒等等，但是如果具有没有证悟一切万法无我的法我根本这样的三轮实执，如果具有这样一种三轮实执分别念，这个方面就是所知障。既然前面说这样一种烦恼障是障碍趋入六度的，所知障就是障碍我们圆满六度的，你没办法圆满六度，你有了六种障碍，有了三轮分别心，你对于到彼岸你是到不了的。你怎么到彼岸？因为你这样的心是有实执的心，有实执的布施是无法到彼岸的，具有实执的持戒无法到彼岸。所以说这方面我们就说你的六度要到彼岸，你布施要成为波罗蜜多，你怎么样成为波罗蜜多？你是有实执的分别心就没办法成为波罗蜜多，没办法到彼岸，没办法圆满，没办法清净。所以说这个里面做障碍的是什么呢？就说我在布施的时候有实执，有人我、或者有能施所施、做业可得，这个方面就说你的布施就不清净了，你的布施就不圆满了，所以说障碍六度圆满的就是所知障。

【如《宝性论》云：“三轮分别心，许为所知障，悭等分别念，许为烦恼障。”】

《宝性论》当中弥勒菩萨是这样定义的：三轮分别心，许为所知障。前面讲过能做、所做、做业这样一种三轮的分别心，就称之为所知障。然后悭等分别念，悭贪、破戒或者说嗔恚等等分别念，就许为烦恼障。这个方面很清楚，都是分别心，都是分别念，烦恼障也是分别念，所知障也是分别念，只不过是一个是悭等，一个是三轮，像这样的话就把它们都定义为烦恼障和所知障了，就这样。

【由此可见，如果证悟了人无我，则具有我执之根本的一切烦恼将不复存在，这一点以理成立。】

那么就是说烦恼障它是以我执为中心的，前面已经讲过了，具有人我执之根本的烦恼就是烦恼障，从前面这个障碍的生成过程我们也可以看出来这个问题。下面我们就是说如果你证悟了人无我空性，前面以我执为根本的烦恼不复存在了。为什么？一切烦恼是以我执为根本的，而人无我就是我执的正对治，所以如果通过人无我空性把我执断掉之后，所有的烦恼都没有办法的、全部都会消亡的，这一点是以理成立的。

【如果见到了无我，那么由耽著彼所生的贪、嗔、慢等就不可能有立足之地；】

那么如果已经见到了我不存在，已经见到了无我空性的话，就说通过耽着我而产生的贪心、嗔心、我慢等等，这些方面就不可能有立足之地了。也就是说为什么会产生贪心嗔心等等呢？就是因为有我的缘故，因为有了我就有他，有了自他之后就会有对我和我方的一种贪心，对于他和他方的一种嗔心。或者说就我功德超胜的时候就产生慢，或者我不如别人的时候就产生一种嫉妒，产生一种骄傲等等，像这样都是由我而生的。那么就是说如果说证悟了无我之后呢，通过我而产生的一切的烦恼绝对不可能有立足之地。这方面通过正理分析的时候就很容易得出这个结论。

【如果我执存在，则这些烦恼必定得以立足。】

那么如果我执存在呢，这些烦恼就肯定可以立足，就像前面所分析的这个情况一样。

【《宝鬘论》中云：“何时有蕴执，尔时有我执，由我执有业，由业而有生。”】

龙树菩萨在《宝鬘论》是这样讲的，什么时候如果你有对五蕴的实执的话，这个时候由于对于五蕴没有了知它是一种变化的、或就它是一种分散的别别五蕴的他体，而把五蕴执着为实有的话，执着为整体的一的话，这个时候就会有我执。如果有了我执就会有业。如果有了业就会有生，这个生就是讲轮回，就是讲三有。所以说如果我们真正要泯灭三有的话，必须要泯灭业；那么如果要泯灭业的话，必须要泯灭我执；如果你要泯灭我执，必须要打破对蕴的执着。实际上这个蕴的执着是怎样安立的呢？是不是我执之前还有个什么？实际上这个所谓的蕴执就是我执的对境，这个所谓的蕴执就是不了知五蕴的本体，然后把五蕴执着为我，那么如果把五蕴执着为我，自己的能境它就会产生我执了。所以说故瑜伽士先破我原因也是这样的，因为这个我是我执的对境，而这个对境它是一种缘五蕴的一种错误认知，缘五蕴的一种错误认知。所以说我们就要彻底的去分析五蕴，《俱舍论》当中它对五蕴的分析是非常的细致的。一方面我们说你这个法相宗分析这些东西，分析的法相很细致，当然是正事，但是实际上另外一个密意是什么呢？你把这个五蕴分析得越细致，你就会知道这里面越没有我。为什么？因为我们这个我它是缘五蕴的整体的一种迷惑，不了知五蕴的这个本体而产生的。如果它详细的把色、把这个色蕴给你分析的很多种，色等等等等，全部分析的很多种，最后你说在这个当中哪里有个实实在在的我呢。所以后面《俱舍论》当中要给你宣讲诸法无我，或者说一切人我是不存在的，像这样的话如果你有了前面这个五蕴的法都是别别的法、都是坏散的法有了定解之后，再给你介绍无我的时候，马上就能够接受、很快就可以接受，就是这样一个问题。所以像这样讲的时候，关键就是我们现在也是、我们就说是对于我们的相续，就是我们这个外面的色身、还有里面心识部分的受想行识，我们还是觉得这个就是一个整体，而这个整体就是我。实际上我们在学习中观的时候，如果我们没有去修行，没有去彻底观察的话，我们还是每天都在受错误信息的支配、还在受它指挥，还在不由自主的干很多很多其他的可笑的事情。所以这个地方讲，什么时候对五蕴产生执着了之后，什么时候就有我执，有我执就会有业，有业就会有投生。

【《释量论》中也说：“有我则知他，我他分执嗔，由此等相系，起一切过失。”】

在《释量论》中是讲“有我则知他”，众生首先就产生一个“我”存在的念头，然后如果“我”是实有存在的，然后就会以“我”而有“他”的这个分别，“有我则知他”就是说有了“我”就有了“他”，像这样自和他都是看待而有的。“我他分执嗔”，如果有了“我”和“他”的分别之后呢，有“我”和“他”分别地产生烦恼，分别产生什么烦恼？执和嗔。执就是贪欲的意思，就是贪心，对于自方总是产生贪执；嗔就是对他方老是产生一种排斥，就是“我他分执嗔。”“由此等相系”而通过这种贪欲和嗔心相系就产生了所有的过失，一切的过失从这儿来的。我们一切流转的根本的的确确来自于我执，的的确确来自于我执。那么我执到底有没有根据呢？我执所缘的“我”纯粹就是一种虚妄分别，把一个根本不存在的东西认为“我”了，就是有这样一种可笑的事情，就发生在我们身上，发生在一切人身上，发生在一切众生身上，也发生在自以为是很聪明的人身上。实际上就是我们已经被这样一种观念欺骗了很长时间了，这个时候我们一旦掌握了这样一种打破戳穿它的诡计的方式方法之后呢，就要紧握这样的武器再再地使用，不要让这样的我执再欺骗我们了。这个方面呢，第一我们要很清楚地在相续当中一定要认清，认清之后必须要串习、必须要再去修行，修行它的对治，这个时候会在很短时间内发生一种效应。否则的话，学了就学了，最后又放下了。像这样的话在这样一种状态中，还是在受我执的欺瞒，还是在受我执的欺瞒。这个里面就来自于一种道心，如果没有强烈的道心作为支配的话，不想修这个无我，“这个无我”对于我们来说就是一种知识，我学了它怎么样、不学它又怎么样？所以对无我的重要性没有产生一种认同，没有产生一种认同。所以就把这个“空性”、把这个“无我”就当成一种知识来学了，学完之后就了知了，放下了。实际上相续当中的我执一点都没有对治掉，这是相当可惜的事情、非常可惜的事情。所以像这样的话就说从其它方面千方百计地培养我们相续中的道心，就想要证悟这个无我的这个强烈的念头，是相当关键的、非常重要的。那么要真正的产生这样的念头，必须要对其他的我们耽著的这些法作详尽的观察，一切都没有意义，要落在到四加行上面。

【又云：“是故贪著我，尔时当流转。”】

那么就这样说：是故因为贪著我的缘故，这个时候肯定会流转的、流转在三界当中。

【又如《入中论》云：“慧见烦恼诸过患，皆从萨迦耶见生……”】

《入中论》中讲“无我”的第一个颂词讲，智慧者见到烦恼等所有的过患都是从萨迦耶见生。“由于知我是彼境，故瑜伽师先破我。”那么了知“我”是萨迦耶见的对境，所以说瑜伽士先破“我”，因为“我”一破掉，“我执”会随之而泯灭的。首先破“我”，首先修“无我”才能泯灭相续当中的我执。

【这样的我执是依靠对治法证悟无我的智慧来断除的，在见道中，断除于现见真实法性谛实义起颠倒的一切遍计部分，】

这样的我执是依靠对治法、就是证悟无我的一种智慧来断除的。如果你有了证悟无我的智慧，就可以把我执从根本上拔除。如果没有无我的智慧，你单单去修行其他的禅定、修习其他的布施、修习其他的对治法，都不是正对治，都不是正对治。真正的正对治，我执的反面就是无我，只有通过修无我才能真正把我执从根本上断除。在见道当中，就说他见到一切万法为空心这个称之为见道。“断除于现见真实法性谛实义起颠倒的一切遍计部分”，这个遍计的执着、遍计部分就是对现见真实法性谛实义起颠倒的、起障碍的，这个就是遍计部分。所以说当见道的时候，能够把一切的遍计部分从根本上断除掉。

【从此以后在修道中断除俱生部分，】

从见道之后，进入修道。在修道当中通过在见道的时候所了知所现见的这一分，以这个作为起修点，然后再再地串习、再再地修，这就是修道。通过修道就可以把俱生部分，很深很细的这个俱生的障碍部分，一分一分地断除、一分一分地扫除。

【有关遍计与俱生的一切内容要点当从他论中得知。】

什么是“遍计”？什么是“俱生”？所有这些所有的内容要点应该从他论中得知。尤其是《入中论》的注释，《入中论》的注释当中对于“遍计”和“俱生”这些问题讲得很清楚。益西彭措堪布在讲《日光疏》也是在对于“遍计”和“俱生”这方面在讲第一品当中在讲“彼至远行慧亦胜”的时候，对于断障的问题也是讲了很多。对于遍计执着是什么情况、俱生执着是哪一方面的情况都讲了很多。简单来说，遍计的执着主要是由串习外道而生的，俱生的执着主要是一切众生与生俱来的，像这样一种障碍这就是遍计执和俱生执。所以说这是一种最简单的介绍，如果说要比较详细的，要看《日光疏》当中对于遍计和俱生的安立。

【所以，声闻、缘觉唯一修持烦恼障的对治法——人无我，从而能灭尽一切烦恼，如同薪尽之火一样不再存在(三)有的运行，永远不会重返轮回，可是，由于未圆满修行法无我而致使没有断除所知障。】

那么这个方面就讲到了声闻和缘觉，就讲二乘。那么声闻和缘觉唯一的修持的是烦恼障的对治法——人无我，他主要修持的是人无我空性，所以他修持到见道的时候能够现见人无我空性，他通过修道和无学道的时候就彻底的灭尽了所有烦恼。“如同薪尽之火一样不再存在(三)有的运行”，因为三有的运行它是来自于烦恼的推动、它来自于人我的推动，如果他已经灭尽了所有烦恼之后，三有就已经像薪尽之火一样不会再存在了，不会再存在了。关于这些声闻缘觉他断障的一些详细过程应该也是在《俱舍论》当中对于他们各自的断障，就是说见道所断是什么障，为什么见道之后得初果之后七返人间，什么原因它讲得很清楚；然后就得二果，得三果，然后怎么样投生的，投生在哪些地方，也讲得很清楚；然后得到四果的时候，就说是彻底泯灭了一切三有的烦恼，绝对不可能再投生三界了；这些情况在《俱舍论》当中也是讲得很细致的。但是因为他没有圆满的修持法无我的缘故致使没有断除所知障。他只是圆满地修持了人无我，法无我没有圆满地修，没有圆满地修就没有办法圆满地证悟法无我，那就没有办法圆满地断除所知障，没有断除所知障也可以从这个方面讲。

【一般而言，障碍所知之自性的所有愚痴均可以用烦恼之名来称呼，但这不是指烦恼障所知障二者之中的烦恼障。】

这个方面麦彭仁波切告诉我们一个窍诀，一般而言，障碍所知之自性的所有愚痴，只要是对于所知之自性起障碍的愚痴心都可以叫做烦恼，都可以叫做烦恼。有的时候我们一提烦恼的时候，总是会想到贪嗔痴，但是麦彭仁波切告诉我们，只要是障碍所知之自性的这些愚痴心，都可以通过烦恼来称呼。但是这种烦恼因为障碍所知，所以它也可以叫做烦恼障。障碍所知之自性的愚痴用烦恼来称呼的缘故，有的时候我们就说它是一种烦恼。如果从障碍的角度来讲，它有障碍的功用，也叫做烦恼障也可以。但是这种烦恼并不是指分别开的烦恼障所知障当中的烦恼障，它不是这样的。所以后面的这种烦恼也可以指所知障，所知障也可以是一种烦恼。为什么所知障可以是一种烦恼呢？广义的烦恼障呢，就是因为它障碍所知自性、它是障碍所知之自性的愚痴，所以它可以叫做烦恼。所以有的时候分别的时候，八地菩萨有没有烦恼？那么这个烦恼指的是什么？如果是指烦恼障中的烦恼，没有，绝对不可能有这样的烦恼，连它的种子都没有了。那么如果说八地菩萨相续当中有没有那种障碍所知自性的愚痴心呢？我们说有，这种烦恼是有的。为什么呢？这个地方讲得很清楚。障碍所知之自性的愚痴心可以用烦恼的名称来称呼。所以我们可以说八地菩萨、九地菩萨、十地菩萨有烦恼，烦恼还没有断尽，也可以这样讲。但是在特定场合是很重要的问题了。

【关于诸如此类的情况，辨清场合在何时何地都是至关重要的。】

所以说关于这些情况呢，就有些时候呢，也是对于说三清净地呢也是说他烦恼等等，辨清场合，有的时候呢障碍所知自性的愚痴也叫做烦恼的缘故，他没有断除他也有烦恼，所以通过它来辨别不同的场合来了知很重要。

【大乘圣者从见道开始同等断烦恼障与所知障，而在八地的阶段，以无勤趋入对境法性的方式连我执的细微运行也予以灭尽，结果灭尽一切烦恼障，从此以后在三清净地唯一断除二现习气或者所知障。】

那么按照自宗的讲法呢，大乘圣者从见道开始同等断烦恼障与所知障，那么就说大乘的圣者从一地开始呢同等的断除烦恼障碍和所知障碍，当然我们前面讲过了，在初地的时候见道的时候主要是断遍计的烦恼障所知障，然后从这个以后呢到八地之前呢都是同等的断除俱生的烦恼障和俱生的所知障，同等断除，并行断除的。

而在八地的阶段，以无勤趋入对境法性的方式，而在八地的阶段呢以无勤趋入对境法性的方式，因为八地的菩萨的时候他是无分别的智慧获得自在的，他是可以无勤趋入对境，他是没有勤作可以趋入对境法性方式呢，连我执的细微运行也予以灭尽，这个是俱生的人我执，俱生人我执连细微的运行已是完全予以灭尽了。所以说，结果是灭尽一切烦恼障。所有的烦恼障在八地时候不再有了，已经不存在了。从此以后呢就是八、九、十 三清净地唯一断除二现习气，就是讲二俱的习气，或者说就是讲所知障，唯一断掉的就是所知障，这个地方就是讲烦恼障的习气，也是包括在所知障当中。烦恼障有烦恼的现行，有烦恼障的种子，比这个烦恼障的种子还要细的就叫烦恼障的习气。声、闻、缘觉没有断除烦恼障的习气，但烦恼障的种子完全已经没有了，只是相续当中还有一点习气而已，那么这个就是三清净地次第断除。

所以说以后在三清净地对唯一断除二性习气或者所知障碍这个时候就断除了，那么这个是自宗的观点。不单单是自宗是这样承许的，还有呢就是说讲这样一种唯识宗、大乘的唯识宗它在讲断障的时候也是这样讲断障的。见道的时候断遍计障，然后呢就是说八地之前呢烦恼障、所知障、俱生障同时断，八地的时候断尽了烦恼障，三清净地断所知障，这方面唯识宗也是这样讲到的。还有呢就是说以前介绍过汉地的清凉国师他在讲断障的时候呢和自宗麦彭仁波切的讲法一模一样的，只不过有些时候呢词句稍微有些不一样，但是他的讲法呢就是说见道的时候断的是遍计障，然后后面的时候就是八地之前呢烦恼障和所知障同时断，像这样的安立的方式呢和自宗的观点完全相同，就是这样的，那么就是说习气障和所知障。

【然而对境法界无有细微障碍阻挠的等性境界，除了佛陀以外，有学者是不可能达到的。】

那么就是说是然而呢虽然可以这样断尽、断除这个障碍，然后对于对境法界无有细微障碍阻挠的等性境界，就是说除了佛陀之外有学者是不可能达到的，不管是怎样的一种有学者也没有办法和佛有一种同等证悟的这个境界。就是说对境它是等性的境界，那么就说有学者呢没有办法像佛一样完全达到证悟等性的证悟的。

【《入中论》中也说：“净慧诸过不共故，八地灭垢及根本，已净烦恼三界师，不能得佛无边德。”】

那么在《入中论》当中是讲八地菩萨的时候是这样讲的，“净会诸过不共故”，这个净慧就是讲清静和智慧，诸过呢是讲一切的过患，清静和智慧和一切的过患不可能共住的缘故呢，就是说“八地灭垢及根本”，所以说八地的菩萨他已经得到了很清静和智慧了，无分别的智慧获得自在了，所以他可以灭除一切的烦恼和一切烦恼的种子，八地灭垢和根本都已经灭掉了。他虽然都已经灭掉了“已尽烦恼三界师”，就是说所有的烦恼障碍完全消除的八地菩萨，他因为相续当中完全没有丝毫烦恼的缘故呢，他可以成为三界的导师，他可以成为引导三界出离轮回的导师，因为像这样的烦恼他没有了，但是即便是这样一种能够成为三界导师的八地菩萨不能得佛无边德，还是没有办法得到佛陀的无量无边的功德。所以说佛陀又给他讲了，你还要起定，你还要进一步的修持这样一种成佛的资粮，因为你还没有获得佛果缘故，也是通过这种方式来劝请八地菩萨的。

【这种方式并不是应成派独一无二的观点，实是出自大乘的所有经藏，也是诸大祖师的一致观点。】

那么前面安立了断障的这样的方法呢，并不是应成派或者也不是宁玛派独自宗的独一无二的观点，实际上是出自大乘的这些所有的经藏，也是这些大祖师的一致观点，意义都是一致的。所以说像这样讲时候通过这种方式来了知这个证悟二我的智慧怎么样断除所断的一种方法。今天就讲到这里。

《中观庄严论释》生西法师辅导第 88 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！

发了菩提心之后今天继续宣讲全知麦彭仁波切所造的《中观庄严论释——文殊上师欢喜教言论》。如今在对于了知或者通达二谛的作用或者功德来进行宣说，那么也就是说我们如果证悟了胜义谛和证悟了世俗谛那么能产生如何的功德，现在在宣讲的是证悟或者通达了胜义谛之后它能够产生的功德。那么产生的功德实际上就是讲到能够无勤的灭除相续当中存在的烦恼障和所知障。也就说现在的宣讲是通过证悟无我智慧而断障的道理。

【承许不清净七地唯一断除烦恼障的宗派虽然在此藏地也有出现，但由于对治法即证悟二无我的智慧存在，而为什么不

断所知障呢？】

那么就是说在藏地也有一些宗派承许在不清净的七地，也就是说从一地到七地之间那么这个称之为不清净七地，不清净七地的原因呢主要是因为相续当中还存在这样一种烦恼障的种子，还有烦恼障的种子缘故呢所以说称之为不清净地；然后八九十三地没有烦恼障种子称之为清净地。那么就说不清净的七地的唯一断除的是烦恼障，那么就所知障一点都不不断的，有这样承许的。但是这个地方麦彭仁波切说，由于对治法证悟二无我的智慧存在，为什么不断所知障？对方虽然说是在一地到七地之间只是断烦恼障，根本不断所知障。但是呢我们就是说相续当中已经存在了两种障碍的一种对治法，两种障碍的对治法就是讲已经证悟了二无我的智慧，对方他也承许在一地之后就on能够圆满证悟了人无我和法无我空性。那么如果说相续当中已经有了证悟二无我的智慧，我为什么不断障？当然就说烦恼障是要断的这个我们不用讲，为什么不断所知障呢？因为就是说人无我空性它算是烦恼障的正对治，那么证悟法无我的智慧应该是所知障的正对治，那么现在相续当中已经存在了二无我的智慧，也就法无我的智慧也是有的，那么已经有了对治的智慧为什么不断除所知障？那么已经有了这样一种对治的智慧，他的障碍还如是如如不动安住这是不可能事情。所以说我们意思很明显，就是说如果有了证悟法无我的智慧一定会断除所知障的。

【《辨中边论》云：“于法界无明，十种所知障，十地诸违品，对治即为地 ……”】

弥勒菩萨在《辨中边论》当中也是在这样讲《辨障品》的时候讲到了：“于法界无明，十种所知障，”那么这个讲得很清楚，于法界不了知的这个无明安立成所知障，那么就是说在菩萨相续当中这个所知障也安立成十种，有十种所知障。“十地诸违品”，那么这十种所知障它是十地的一种违品，也就是说相续当中在每一地当中都有所知障。那么这种十地违品的对治是什么呢？“对治即为地”，就每一地它都有一个所对应的所知障必须要遣除的。所以说按照弥勒菩萨的这个教证这个《辨中边论》当中这个教证来宣讲的时候呢，实际上在一地到七地之间也是有所知障而且必须要断掉所知障的，因为“对治即为地”的缘故，“对治即为地”所以说在一地和七地之间也应该按理说必须要断除这样一种所知障。所以说前面是首先用理，相续当中已经证悟了二无我智慧了为什么不断所知障呢？这从理证来宣讲要断所知障；那么后面是引教，弥勒菩萨在《辨中边论》当中讲了：“十地诸违品，对治即为地”所以从教的角度来讲也是要断除这样一种所知障的。

【应当按照一切经论中所说十地各自的所断均有所知障来理解。】

那么就应该按照这些大经论当中所说的十地各自的所断都有所知障，这方面就是非常合理的，一方面是符合于理证，一方面也非常符合于教证。

【此宗派认为断所知障的起点是从八地开始，而且承许声缘阿罗汉已圆满地证悟了法无我并且已断尽一切烦恼。】

那么这个宗派认为断所知障的起点应该是从八地开始的，因为一地到七地之间唯一是断除烦恼障，就是说所知障一点不断，真正断所知障起点应该是从八地开始断。“而且承许声缘阿罗汉已圆满地证悟了法无我并且已断尽一切烦恼。”一方面他们承许所知障从八地断，一方面也承许声闻和缘觉的阿罗汉他是已经圆满了证悟了法无我空性，而且已经断尽了一切烦恼，就说一切的烦恼障都已经不复存在了，那么有这样一种承许的方式。那么有这样承许的方式，所以说有些宗派呢这些宗派当中有些智者他也承许声缘阿罗汉一旦发心入大乘直接进入八地，直接进入八地这样一种说法也是有的，因为相续当中没有烦恼障了，那么相续当中只剩下所知障，所以说只要他一旦发心入大乘了，他的这个起点就是从八地开始。有这样讲法。

那么这样讲法虽然也可以避免开其余的一些过失啊，但是还有一些更为明显的过失，那么就说这个小乘成佛更快，他就三生就说断尽了一切烦恼障，然后直接进入八地一个无数劫就成佛了，就这样。那么就说这个菩萨种性辛辛苦苦地要从小资粮道一个无数劫到见道，见道到七地又无数劫，八地到成佛还要一个无数劫，三个无数劫。小乘的话一个三生再加一个无数劫就可以了。所以从这方面讲的时候呢过失非常大的，所以不能承许从八地开始入大乘。

【对此，其他智者进行反驳道：倘若果真如此，那么声缘阿罗汉趋入大乘时在不清净七地获得对治之智慧时就成了无有所断，】

这个是前面也是曾经提到过的，那么其他宗派的一些智者，这个不是全知麦彭仁波切他自己观点，是引用其他一些宗派的智者进行反驳。那么如果真正的像你所承许的那样声缘阿罗汉已经圆满地断尽了一切烦恼了，而且所知障是从八地开始

断，那么当这样一种声缘阿罗汉回小向大然后开始趣入大乘的时候呢，通过资粮道加行道的修习最后加入见道，乃至到七地之间他能够获得对治的智慧，因为就是说他相续当中一地的证悟、二地的证悟等等像这样一种证悟他可以逐渐逐渐的获得，每一地都有获得的智慧。但是呢这个时候因为烦恼障已经没有了，所知障要到八地才断，所以说这个时候他对治的智慧就没有所断了，就成了一个有智慧而没有所断的这样一种结局。

【彼地的无间道是什么的对治，解脱道又从什么中解脱，此等也无有立足点了（意为无间道与解脱道也将无法安立）。】

那么在这个当中有一个无间道、有一个解脱道，无间道和解脱道实际上就是在讲这样一种断障的时候的一些术语。那么所谓的无间道比如说我要从一地登二地，那么从一地登二地的时候这个时候对于我自己证悟二地它有一种障碍，我必须要把这个障碍断掉之后然后才能够证悟二地，那么当还没有真正的趣入二地之前正在断障的时候这个道就叫做无间道，就是说我的智慧和障碍正在搏斗的时候，正在对治它还没有完全对治完，这个时候这样阶段就叫做无间道。那么这个已经断完之后第二刹那登二地了，已经从这样障碍当中解脱了，这个叫做解脱道。从一地到二地存在无间道和解脱道，然后从二地到三地存在无间道和解脱道，乃至于就说从七地到八地都存在这个无间道和解脱道，都有这样的。或者乃至于在成佛的时候呢，他的无间道是什么呢？成佛之前他无间道就金刚喻定，金刚喻定就说他能够把最细的这样一种习气种子断定，正在搏斗的时候这个叫做无间道，然后第二刹那从障碍当中解脱了就成了佛，这个叫做解脱道。所以说我们说你能够从一地到二地你必须要有无间道和解脱道，但是因为这个时候烦恼障没有，所知障要到八地断，所以这个时候成了有智慧但是没有所断。所以说我们就要问了，这个彼地的无间道是什么的对治？那么他有一个所治法，无间道是能对治嘛，然后他有一个所对治，那么无间道是什么的对治呢？不是什么的对治，什么对治都没有，因为没有所断的障碍缘故。如果按照自宗的观点来讲的时候，他的一地到二地之间他有一个这样一种所断的障碍，所以说他的无间道的对治就说升入二地的障碍这个就是他无间道的对治。然后把登二地的所知障断定之后呢他从这个障当中解脱升到二地，所以说获得解脱道。你如果从这地方安立的时候呢无间道是什么的对治呢？没有，对方的观点来讲没有。解脱道又从什么当中解脱呢？也没有从什么当中解脱。所以说既然没有对治什么、没有解脱什么，按照这个角度来讲的话也不会从地上立，从地上立因为他没有这样对治也没有这样一种无间道和解脱道，或者说最后就是说一地和七地之间没有什么这样一种无间道也没什么解脱道，所以说一地和七地之间这样无间道和解脱道完全成了一样了，都成了一样。所以你又怎么样去安立这个是一地？那是二地？那是三地？那是七地呢？没办法这样安立。就是因为他有了一个无间道有一个解脱道，所以说从这个地当中解脱出来之后呢安住在上上地的功德，这个方面他因为对治了登入上地的障碍，所以说趣入了上地的功德，他有无间道的对治和解脱道的解脱，这方面都是有的。但是如果按照对方的观点来讲的话，无间道和解脱道没有办法安立了，而且获得一种明显的智慧的原因是来自于哪里呢？获得一种明显的智慧就是因为对治了它的违品，把它的违品它的所知障碍对治掉之后呢，哦，他就可以生起一种明显的智慧。但这个时候已根本没有所谓的障碍，没有所谓的障碍实际上也就不会有所谓的智慧的重新获得了。这方面也是一种比较大的过失。此等也无有立足点了。

【再说，菩萨具有无量大悲方便，在两大阿僧祇劫的漫长时间里修习无我，结果所断的法，声闻、缘觉本来远离方便而修行却在三世等短暂的时间便能断除，如此看来，小乘与大乘相比将更快速地成佛了，通过诸如此类的多方面分析而遮破对方的观点。】

从另外一个角度来讲的话菩萨应该是上根利智啊，具有很强烈的大悲心、很强烈的方便，而且所修的也是非常殊胜这个法，你看他舍弃了自私自利的作意，能够缘一切众生修持这样一种利他心发起相续当中发起了很殊胜的菩提心，他圆满资粮的速度非常地快、非常地迅速，他还在两大阿僧祇劫当中漫长的修习人无我，两大阿僧祇劫就说一个是在从资粮道到见道之间一个无数劫，然后从一地到七地之间还要一个无数劫，那么结果两大阿僧祇劫当中修习无我，结果他自己所断的法他只是断掉了烦恼障，两个无数劫他只是断烦恼障而已，他自己在两个无数劫当中辛辛苦苦所断的法，声闻缘觉他只需要三世就可以了，三世等就可以了。那么他本来是远离方便的，没有大悲心和菩提心，没有很多很多善巧方便的积累资粮，所以说声闻缘觉本来远离方便而修行，却在三世等短暂的时间便能断除，那么就说声闻阿罗汉他只需要三生就够了，第一生苏醒种性，第二生积累资粮，第三生就可以证悟阿罗汉，就这样的。他只需要三生，最快三生，那么稍微慢一点七生，稍微慢一点钝一点的这种阿罗汉七生可以成就阿罗汉，那么利根三生就够了，那么这个是声闻乘的阿罗汉他需要三世等。那么缘觉稍微费点事他要一百个劫，一百个劫当中修习这样一种空性就可以完全的证悟无我空性，完全的断除烦恼障。

而菩萨呢你说他上根又利智又是无量大悲，现在看起来都是没有用的，为什么？他需要两个无数劫，这样一比较起来的时候小乘就比大乘更快了，更快的会成佛。而且真正地比较的时候整个是颠倒的，本来按照一般的大乘经论来讲，在苏醒种性而分三乘的时候呢，菩萨的根性是最利的最上根的，然后缘觉的根性是中等的，声闻的根性是最钝的。那么现在完全颠倒了，声闻最快、三生就可以了，那么缘觉是中根一百劫，菩萨成了最钝根两个无数劫他才能够断尽烦恼障。所以有这样一种安立的问题的时候，就可以知道对方安立的观点了不是个了义的观点。所以小乘和大乘相比，小乘更加快速而且小乘成了更利根等等，有很多这样一种过失。所以通过诸如此类的多方面分析而遮破对方观点。

【双方的诸位辩论对手都是具有超凡妙慧的智者，对于他们之间理证技艺较量的精彩表演，我们当以不偏不倚的雅兴来尽情欣赏。】

全知麦彭仁波切站在中立的角度，通过站在中间的角度来观赏对方的辩论，就说辩论的对手都是具有超凡妙慧的这种智者，都具有殊胜的智慧，所以对于他们之间在理证方面的技艺较量、精彩表演，麦彭仁波切说我们不应该偏任何一方，谁具有这样一种真正的理证我们就承许他的观点。我们就说这个是谁谁啊，反正就是说不管是谁，反正谁他相续当中具有这样殊胜理证，我们就跟随他去承认就可以了。所以说麦彭仁波切就说以不偏不倚的雅兴，这个是一种心态啊，不偏不倚的心态这个雅兴来进行欣赏他们的辩论，从中也可以吸取很多很多殊胜的这样一种智慧的。

【如是烦恼障与所知障不是偏颇而存在，对治法二无我也并非不能混淆。】

那么下面这一大段主要就是要分析烦恼障和所知障之间的关系，或就是它对治法人无我空性和法无我空性之间的关系。到底是一体还是他体呢？实际上像这样的话就说是我们也必须要对于这个来进行分析，以期对于烦恼障和所知障这样一种问题了知的更明确，对于人无我空性和法无我空性的这样一种关系了知的更为明确。所以说这个方面麦彭仁波切首先就总述说，烦恼障和所知障不是偏颇而存在的，它不是各自各的互相之间毫无关系而偏颇存在。实际上烦恼障和所知障从一个角度来讲，它也是一个法的本体。那么对治法的二无我智慧也并非不能混淆，哦，这个是人无我，那个是法无我，实际上从都是无我的角度来讲，它是完全相同的。烦恼障和所知障从都是烦恼、都是障碍的角度来讲是一样的，那么二无我的智慧都是从对治或者都是一种无我空性的角度来讲也是相同的。所以说，这样一种所知的障碍不是偏颇存在，对治法的二无我也并非不能混淆的。下面就引用宁玛派一个很著名的大德，全知荣索班智达的观点来进行宣讲。

【全知荣索班智达（在《入大乘论》中）如此说道：“如果有人认为：观察苦谛与集谛的这些所断烦恼到底是一体还是异体？”】

那么有些人会这样去思考或者这样提问，观察苦谛的所断烦恼和集谛的所断烦恼，这些烦恼到底是一体呢？还是他体呢？这个方面的重点是放在所断烦恼上面，因为按照小乘和大乘的观点来看的时候，那么这个苦谛、集谛、道谛、灭谛，苦集灭道这个四谛，我们要认知这个四谛的本体，要证悟这个四谛的本体，要真正通过修行来论证这个、完全显露这个四谛本体的自性，必须要断掉对于四谛的这样一些错误的观点，或者说缘这些四谛的烦恼之后才能够真正的现前的。所以说在苦谛、集谛等之下都有这些所断的烦恼，小乘的《俱舍论》当中是这样讲的，大乘的《现观庄严论》当中都是缘四谛它产生的烦恼、缘四谛生起的智慧等等，都是在这方面讲的。

所以说在苦谛之下它也有这样一种所断，然后断掉了这样一种苦谛之下的烦恼之后，他对于苦谛他会有一种认知，四谛当中首先证悟的这个本性就是对于苦谛的本性的证悟。像这样的话在《俱舍论》当中讲，它对于苦谛分了两类来讲的，两类当中各自有这样一种忍和智，首先是下面欲界的当中对苦谛的这样一种证知它就分了这样一种苦法智忍和苦法智。因为它是苦谛所摄的，就说有一个法智的忍和一个苦法的智慧，像这样就有这两种。然后对于上面的二界，就是对于色界、无色界它分下来就是类，苦类智忍和苦类智。像这样的话就分了四种，分了两界一个是欲界、一个是上二界，总的分了这两大类。两大类当中各有两种，苦法智忍、苦法智，然后苦类智忍、苦类智，有这样一种分法。那么它的这个分法就说是，上界的烦恼、上界的智慧叫类，前面讲分类的“类”字。比如缘上二界苦谛的这样一种正智的智慧它就叫做苦类智忍，然后叫做苦类智；然后对下面欲界对于这个苦谛的认知苦法智忍、苦法智，就是这样的。所以说集谛也是一样的，集谛也是这样的，集法智忍、集法智，然后集类智忍、集类智。乃至于是说对于灭谛和道谛都是这样分的。它总共有十六个刹那，十六个刹那当中前十五个刹那它都是一种见道所摄的，第十六刹那到了修道。那么在《俱舍论》当中有很多这样一种讲法，那么在大乘当中基本也是这样。所以这个地方就出现一个观察苦谛的这些所断烦恼和集谛的所断烦恼，这些烦恼到底是一体还是他体的？问题就是这样的。那么假设说所断的苦谛的烦恼和集谛的烦恼是一体，

【假设是一体，则后面的对治成了无有意义；】

那么因为它们这个烦恼就是这样，所以前面集已经把这样一种苦谛的一种烦恼已经断掉之后，因为是一体的缘故，所以后面的集谛等的烦恼也会跟随而断除。所以说如果是一体的，后面的对治成了无有意义了，因为它的所对治法前面苦谛的时候就已经断掉了。如果是一体的有这个过失。

【倘若异体，则缘所有界、趣、法的异体烦恼均需要断除，结果无法断除。】

那么如果说是苦谛和集谛、然后是灭谛和道谛等等缘四谛的这些所有的烦恼假如说是他体存在的，如果是他体存在的话，那么这些烦恼如果是他体存在，那么这些生烦恼的时候他所缘的界不同，比如说有些是三界的烦恼、或者有些是十八界等等的烦恼、有些是六趣的烦恼、有些是诸法的烦恼，所以说因为界、趣、法它这个种类很多的缘故，所以说我们缘界、缘趣、缘法所产生的烦恼一一都需要断除，但是缘界、趣、法的这样一种种类无边的缘故，所以说没办法一一去断除的，所以说如果说烦恼是他体呢这个方面也是没办法一一去断除，有这个过失。那么这个就是问题。那么下面做回答。

【对此应当这样答复：一切烦恼均是来源于我见之处，而产生于实执、相执的对境中，在具有这些烦恼期间，所缘有多少，烦恼也将产生多少。】

那么就荣索班智达的意思就是很清楚的，它就是一切的烦恼不管是苦谛下面的烦恼也好、还是缘集谛产生的烦恼也好，所有的烦恼都来源于我见，实际上它的根本都是我见或者我执。那么就说因为有了我见而产生于实执的对境当中、产生于相执的对境当中，也就是说实执和相执有些时候是缘这样对境而产生这样一种实有的执着、有些时候是缘这个对境产生一种相的执着。这个是什么瓶子、这个是柱子等等，所以说他就说产生于实执和相执的对境中。“在具有这些烦恼期间，所缘有多少，烦恼也将产生多少。”所以它的根本来自于我见，但是它的所缘就说是通过不同的所缘它就可以产生不同的烦恼，所以它们之间的关系就是这样，总的来说都是属于我见，都是以我见为总来源，都是以我见作为总来源从这个角度来讲是完全是没有两个的。而从它这个所缘的对境你这个是缘相执而产生，他这个是缘实执产生，从这个角度来讲似乎也是多体存在或者他体存在的，但是他们所有的直接的来源的根据是来自于我执的缘故，从这个方面讲的话，也没有是多种，也不会引发，哦，这个是烦恼有非常非常多的这样一种观点的。

那么下面讲【一旦（如幻师般的）我见之依处土崩瓦解，则由于无有幻师而使他所幻变的一切烦恼魔术均销声匿迹，因此等烦恼已脱离了一体与异体的关系。】

那么就是说后面通过修习、对治产生了这样一种殊胜的智慧，一旦如幻师一样的我见的依处土崩瓦解，那么因为没有幻师的缘故，幻师所幻变的一切的烦恼魔术全都会销声匿迹。这个方面使用了一个比喻和意义来对照宣讲这个问题，就好像一个魔术师他通过这样念咒语对于土石念咒加持之后，从土石当中显现的这些幻化的这样一种马象的魔术。那么实际上我们就说是这所有的来源、总来源就是魔术师本人，那么说如果魔术师存在，他所幻变的魔术就会一直显现下去，也许还会不断增长；那么如果魔术师一旦停止念咒了，那么其他的这样一种幻术马上就会消声灭迹的。所以呢此处就是把这个我见比喻成魔术师，只要存在我见的时候，通过我见所幻变的所有其余的烦恼的魔术会源源不断的产生，源源不断的产生。那么后面如果说这个我见的根本依处一旦如果没有了，所有其余的这样一种烦恼魔术全部都消声灭迹，这个时候一切烦恼已经脱离了所谓一体和异体关系的这样纠缠了。你说到底是一体还是他体的呢？实际上就说是有的时候观察的时候这些所谓的一体和他体呢，有的时候从假立的角度来讲也可以安立，但实际意义上来讲它不存在所谓一体和异体的关系的。就像魔术师和他所变化的这样一种马象一样，实际上真正观察的时候不存在一体和他体的关系。但是从它的根本的依处是一个的缘故，也可以说明这样一种烦恼没有别他体的关系。

【可见，只是为了调化耽著自相与共相的诸声闻学人，（佛陀才将）轮回分为因（集谛）与果（苦谛），涅槃也分为因（道谛）与果（灭谛），以此差别而归纳分成四谛，缘这种差别，智慧与烦恼也就分成了异体。】

那么就说可见只是为了调服耽著自相和共相的这些声闻学人。这个方面有一个自相和共相，那么这个自相共相呢，它就说不同的地方有不同的解释、不同的安立的方式。

有的时候的自相就是讲我们平时我们面前的这些、眼识面前的这些法，称之为自相；共相呢就是叫总相，这个方面就是我们相续当中第六意识面前的这些影像。也有这样一种自相、共相的称许。

还有一种自相和共相称许的方式，所谓的自相就是每一个法别别守持自相，比如说水它有自己的相，火它有自己的相，这种相和其他的相是不相混杂的，不相混杂的这种相叫自相。那么什么叫共相呢？共相就是这个法和那个法、法和法之间有相通之处就叫共相。比如说无常，所有的法都具备无常的自性的，不管你的水你的水潮湿、你的火你的火是炽热的自性，但是呢都是无常，从都是无常的角度来讲它们是有个共相的，所以有的时候这样自相和共相是从这个角度来讲的。

那么我们在这个场合当中就把自相和共相放在后面一种，放在后面一种就说是这样一种法它有一种别别的自己不同的相，也有它共同的相，像这样的话耽著自相或耽著于共相的这样一种诸声闻学人呢，这些学人佛陀就把轮回分成了因果。它的因就是集地，种种的烦恼我见等等；他的果就是苦谛，像这样三界六趣的种种痛苦，所以把轮回分为因和果。然后把涅槃也分为因和果，那么因就是道谛，果就是灭谛，就是这样的。因为把轮回分了集和苦，把涅槃分了道和灭，所以通过这个差别归纳分成了四谛，因为有这个缘这个差别的缘故呢，智慧也成了一体了，道谛当中有很多很多不同的智慧，比如说道谛当中有这样的人无我啊等等的这样的智慧，或者其余的法的智慧，四谛十六行相的智慧，有很多很多似乎成为一体的智慧了。那么他的烦恼好像也是成了他体了，有很多这样一种不同烦恼的种类类别，有这样一种贪心啊嗔心啊等等，所以说从这方面分析的时候，智慧和烦恼好像也就成了一体了。

【实际上，一切智慧均是一体，就是指的证悟诸法为无我的智慧。】

那么实际上真正讲的时候呢，一切智慧都是一个本体的，一切智慧都是一个本体。尤其以前我们学习过《中观宝鬘论》的注释当中也是有一个辩论，就说这些智慧比如说见道的十五刹那，见道的十五刹那它就说有诸忍、有八种忍，有几种智慧，实际上这样讲的时候，这些智慧到底是怎么样的呢？按照小乘一些傲慢的声闻来讲，这些都是他体的，全都是分开的。但是实际上我们就是说，这个所谓的十五刹那，它不是真正有分开单独的别别的十五个法、十五个本体，它都是一个无我的智慧本体，就是一个无我的智慧本体，所以实际上从这个地方讲的时候呢，所有的智慧尤其是十五刹那当中的智慧都是现见无我，它从现见无我的侧面来讲没有办法真正分成十五个法，而是从十五个侧面、从十五个不同的反体来安立的，就是说一切的智

慧都是一个本体，整个就是证悟诸法为无我的智慧，这个是从小乘的角度讲。那么实际上从大乘的角度来讲人无我智慧、法无我智慧，这方面也是都是证悟无我的智慧，一个本体而已。

【同样，一切烦恼也都是一体，也就是指对于我的愚昧分别。】

那么一切的烦恼也都是一个本体的，一个本体怎么安立呢？就是指对于我的一种愚昧分别，这个方面就说不管你怎么样去安立的话都是从小乘的角度来讲的话，都是从我见、都是从我见出发，对于我的一种愚昧分别，如果你对我没有愚昧分别的话，这些所谓的种种的我所啊像这样很多很多这些烦恼都不会产生的，所以所有的烦恼的自性也就是从一个角度安立的。那么就说是或者说人我和法我这个角度来讲也是对于一切万法实相的愚昧分别而产生的，所以从它的所断的、所知的角度来讲也没有分开很多种。

【所以说，凭借缘补特伽罗【人】的智慧不能断除烦恼，而缘法的智慧也需要借助遣除颠倒之戏论的力量方可断除烦恼，而以有实见不能断除。】

前面已经分析了所有的烦恼的生起呢都是缘我而产生，那么所有的证悟都是遣除了对我的愚昧分别之后而产生的。所以说如果我们凭借缘补特伽罗的智慧也不能断烦恼，什么叫缘补特伽罗的智慧呢？这个方面就说是以我为中心而产生的种种见解、而产生的种种智慧，这个是不能断烦恼的，因为一切烦恼恰恰是缘补特伽罗而生起的烦恼。所以说我们现在在修行的时候呢，如果你就说是凭借缘我存在，然后我要修法啊或者是我要修其他的，或者我要获得果啊，这些诸如此类，只要是缘补特伽罗人我产生的种种智慧，都不能够断烦恼，前面所讲的一样，就像不要说这些一般的这些颠倒邪慧了，即便是这样慈心观也好、像不净观也好，因为这些智慧它都可以和我执并存的这样一种本体的缘故呢，它也不是我执的正对治。所以只要有我见的成分，只要是缘我的为智慧，我的智慧为中心的，它都是增上烦恼，不能断烦恼的，都不是一个真正断烦恼的方法。所以那么怎么样断呢？只有凭借缘补特伽罗不存在，没有补特伽罗，就说人无我的智慧才能够断除烦恼。而缘法的智慧也是一样的，那么缘法的智慧呢，你要凭借遣除颠倒戏论的力量，什么是颠倒的戏论呢？就是认为这个法实有存在，你必须要借助遣除这个颠倒戏论的力量，就是认为一切万法不存在，才能够断烦恼，而有实见不能断除。就说你如果认为这样一种柱子瓶子这些法是存在的，以这个有实见来修持的话，它实际上是不能够断除这些法的颠倒戏论的。

所以说我们要断除这个烦恼这段话归纳起来时候呢，反正你是要缘人的智慧、缘法的智慧都需要是人我空、法我空，他的这样一种空和空相方面是相同的，完全是相同的。人我空也是空，法我空也是空，它只不过空性不一样，一个是缘人而生的，一个是缘法而生的，但是它的本体都是一个无我智，这个是完全相同的。而生起烦恼也是相同的，生起烦恼都是缘对我的愚昧分别，或就是说是认为法实有，或者认为人实有，所以他要归纳的时候主要是从这个方面进行进一步的说明，如果我们生起烦恼也是从这儿生起来，如果要断的话必须要从它的这样一种遣除戏论的方面才能够断除。

【如果有人问：既然声缘尚未离开处于有缘之地的有实见，他们又如何能灭尽烦恼并证得菩提呢？】

因为在经中说呢，声闻缘觉他也有菩提所得，也可以获得菩提果，那么既然声闻没有离开处于有缘之地的有实见，对于声闻来说呢，他还有对于这样一种无方微尘、无分刹那还没有离开这样一种有缘的见解，然后对于四边当中的其余三边都还没有断除；而缘觉他虽然证悟了色法空，色法无自性这方面证悟了，但是对于心识方面的法，还有对于其余三边的法，都还没有证悟，所以说都是处在有缘之地，就缘起之地的有实见当中。所以他们又怎么样灭尽一切烦恼证得菩提呢？他既然处于有实见，能不能够灭尽烦恼？或就是说能不能通过灭尽烦恼证得菩提果位呢？对于这个问题实际上就牵扯到了声闻缘觉他到底证悟的是什么？有没有像菩萨一样证悟圆满的法无我空性？有没有灭尽所有的烦恼而证得菩提呢？是这样讲的。

【对此应当如是回答：虽说一切声闻自宗承许灭尽烦恼并获得无为法【抉择灭】，】

那么就是说声闻自宗他们是承许所有的烦恼都灭尽了，而且是获得了一种无为法抉择灭的一种本体，

【但大乘认为：烦恼的有实法已灭而随眠习气未灭、尚未超离异熟之蕴的补特伽罗，已断除了一切结生三界的情况，因而称为灭业寿之众生。】“

那么就是说大乘在看小乘的这个证悟的时候，他烦恼的有实法已灭了，就说是人我执引发的所有的烦恼、烦恼障，像这样一种有实法已经完全灭掉了，他的现行也没有了、他的种子也没有了。但是还存在一个随眠习气，这个随眠习气就是说这样烦恼障的这样一种习气，那么有的时候我们说种子和习气以前我们大概提到过，种子和习气有的时候是很相似的，但是种子和习气并存的时候，种子更粗、习气更细一点，习气还要细。所以说我们说声闻罗汉他能够把烦恼障的种子完全灭尽，但是烦恼障的习气、烦恼障种子的习气还没有灭除，所以这个方面随眠习气它就是指这样一种它的这个习气而言的，烦恼障种子的习气这个方面还没有灭。所以他还没有真正的完全像佛陀一样证得大涅槃。然后呢还没有超离异熟之蕴，还没超离异熟。比如说他已经获得了这样罗汉果，获得罗汉果之后呢三界的烦恼已经没有了，但是他异熟蕴呢还没有超离。比如说他如果还在世间哪，还没有入灭，还没有入灭的时候，他的五蕴都还存在，异熟之蕴的五蕴还存在的。那么如果他入了灭之后呢，这个粗大的身体不显现了，粗大的身体不显现了，但是其余的这样一种这个微细的部分呢，或者说就是其他的这样一种心识部分呢这方面还是没有离开的，尤其是他种子方面还是存在的，所以说他呢还没有超离异熟之蕴。那么要真正把这个最细的异熟之蕴全部灭掉，必须要法空的对治，但是他没有这个法空的对治，所以说他呢还没有真正的超离异熟之蕴。对于这样一种

补特伽罗呢，断除了一切结生三界的情况，他就是说是这个结生三界的烦恼完全断尽了，完全断尽了。所以说他最后断掉的就是有顶的烦恼，当他有顶的烦恼一旦断尽之后呢，就会证悟阿罗汉果。所以说呢他实际上阿罗汉的相续当中是绝对不可能有结生三界的烦恼的情况的，从这个角度来讲称为灭业寿众生，他没有这个三界的业可受了，就是说他投生三界的业已经没有了，然后在三界当中的寿命呢也没有了，不会在三界当中投生了。所以说呢这样一种这个声闻罗汉呢，一方面说他已经绝对不可能投生三界，一方面呢他就是说是他的随眠习气啊、所知障还有很多没有灭除的，所以说还没有办法真正的获得像佛一样的大菩提果位。他可以灭尽烦恼，但是呢就是说是这个烦恼障种子的习气没有断尽，他可以证得了声闻菩提，但是呢大菩提还没有办法证悟，因为他的这样一种这个随眠习气没有灭的缘故，或者还没有超离异熟蕴的缘故，这个方面也是讲以前我们在学习中观的时候也是提到过，这样一种这个烦恼无明，啊就是声闻的无明习气地，还有这样一种无明习气地啊，还有其他的不可思议的投生哪，像这样的话都还是有的，所以说他没有真正的获得这个最为殊胜的解脱。

【正如《普明幻化网续》中‘尽离方便慧，耽著外实法，一切小乘者，岂得无上果？’】

那么在这个《幻化网续》当中呢是引用这样一种教证的“尽离方便慧，耽著外实法”，那么这个就是在讲小乘的行者，他完全没有方便智慧，所以说叫做尽离方便慧。那像大乘一样的一种殊胜的方便，像大乘一样有殊胜的法空的智慧呢，他是根本没有的。而且耽著外实法，他就是说对于外在的这些实实在在的法的，对于外面的这个外境的法，他还耽著于实有的。这些小乘者岂得无上果？那么他们能得到无上的佛果吗？

【对此答云：‘菩提说二种，有余及无余，有余蕴本体，尽焚诸烦恼；无余无习气，清净如虚空，菩提即如是，诸佛方便说。’】

那么实际上呢菩提呢有两种。我们就说是这个小乘是不是真正获得无上菩提呢？我们就说把菩提分为两种来宣说，一个是有余，一个是无余。有的时候是有余菩提、无余菩提，或者有余涅槃和无余涅槃。

那么所谓的有余呢是什么呢？蕴本体，然后呢是“尽焚诸烦恼”，从这几个字来讲的。所谓的有余涅槃，它就是说蕴的本体还是保留的，还有这个蕴的本体。比如说小乘他获得了阿罗汉果，还没有入灭之前呢，像这样的话就是说是五蕴的本体还有，或者前面所讲的一样呢就是说是异熟之蕴，这方面还是有，他种子还是存在的，所以说只要有种子存在的时候还会现起来，还会现起来这样一种这个生起的。但是呢他相续当中的烦恼是没有的，尽焚诸烦恼，也就是相续当中的所有的烦恼，当然了这方面的烦恼不是广义的烦恼，前面我们就讲广义的烦恼的时候呢所知障也叫烦恼，这个方面的烦恼不是广义的烦恼，这个方面的烦恼就是针对于所知障的这个烦恼就是讲烦恼障，他所有的烦恼都已经没有了，但是呢他的这样一种这个蕴的本体的种子还留下来了，还留还余了一些这样一种习气的法，没有完全的没有完全的消亡。所以说呢这个叫做有余涅槃，有余菩提。

那么无余呢，真正的无余涅槃呢是佛果，无习气。他相续当中的这样细微的习气都不存在了，所以说清净如虚空。他这个叫真正的无余涅槃。

虽然按照大乘的角度来讲的时候，小乘是没有无余涅槃的。小乘的自宗承许自己就有有余涅槃和无余涅槃两位。小乘的这个自宗说，所谓的我们的有余涅槃呢，就是讲阿罗汉断尽烦恼之后，他的五蕴身体还没有消亡的时候，就叫做有余涅槃位；无余涅槃位呢，入灭了，入灭之后灰身灭智，像这样的话就获得了无余涅槃，永远就是不可能再这个流转的，不可能再显现这样，乃至五蕴的身体不可能再显现出来，这个叫做无余位。按大乘角度来讲，你只能有一个有余。相续当中呢他就从，不单单是说你在世的时候有这样一种五蕴的粗大的身体啊，乃至就你相续当中还有这样一种习气剩下来了，以后还会有这样一种五蕴的显现的身体的这个情况，所以说呢你不是无余涅槃。真正的这个无余涅槃是佛陀，佛陀呢获得了大涅槃果，就是无余涅槃，相续当中丝毫的习气啊、异熟的蕴等等都不存在。像前面讲的这个无明习气地啊、无漏业啊、还有这样一种不可思议的就是说投生哪、这些死亡等等，像这样的话都是这个不存在的。所以只有佛才是无余涅槃，清净如虚空。“菩提即如是，诸佛方便说”，所谓的菩提前面讲的两种，那么就是说有这两种菩提，诸佛方便说。佛陀呢也是通过方便来宣讲两种菩提。一方面就是说，小乘有证得菩提果位，三菩提嘛，像这样一方面就是说实际上真的来讲的时候只有佛才是真正的大菩提果位。

【应当依此而了知。此外，如果有人提出质问：论中说菩提是尽智与无生智，具有无为法者即是圣补特伽罗。既然说菩提共有三种，那么它们的尽智与无生智到底是指什么呢？】

那么还有一个人提出问题就是说，论中说了，菩提呢是尽智和无生智，具有无为法的证悟者呢就是圣补特伽罗。那么这个时候呢既然说菩提有三种，有声闻菩提有缘觉菩提和大菩提。那菩提有三种，那么各自的尽智和无生智到底是什么呢？像这样提出这样一种问题了。实际上下面的一个注释就是说，他们三菩提，尽智就是说灭掉了什么？无生智就是讲他们获得了什么？像这样的话也是这样一种这个提的。那么在这《俱舍论》当中，它对这个尽智和无生智呢它也有这样的讲，实际上意思是和这个一样的，但它讲的时候呢所谓的这个尽智、无生智就是即生当中它主要是针对这个阿罗汉来讲、声闻的阿罗汉，他对缘觉啊、对于佛果啊这些方面都没有基本上没有很多提的，佛果也提了一些，但主要是讲这个阿罗汉的证悟。阿罗汉的证悟他尽智和无生智呢，比如说以尽智为例，尽智为例的话就是说他对于这个色定的体性，比如说呢，苦谛已知、集谛已断、道谛已修，然后是这个灭谛已证，他就是说是相续当中了知这个，这个叫做尽智，这个就叫做尽智。然后无生智是怎么样呢？

无生智就是说呢，在前面的这个尽智的基础上，比如说以苦谛为例，苦谛以为例就是说苦谛已知，他就是苦谛已知不再知，这个就是无生智，不再知道了，就是说他已经一知永知了，所以现在不再知；然后集谛永断不再断；然后就是说是这个道谛已修不再修；灭谛已证不再证。像这样的话他这个智慧叫无生智。那么这个讲尽智和无生智呢，按照小乘的观点来讲，它是两个层次的问题。都是阿罗汉钝根阿罗汉有尽智而无无生智，无有无生智。为什么呢，因为他一方面讲的时候，有些钝根阿罗汉他会退的、他会退，他会退了之后呢，像这样讲的时候呢，他会退的缘故，他的相续当中无有无生智。但是利根阿罗汉呢他有尽智也有无生智，不会退失的，有这样讲的。所以说呢像这样讲的时候呢，尽智和无生智呢它从这两个方面也可以了知。所以说也可以说，灭尽了到底就是比如说获得尽智的时候呢，灭掉了什么呢，或者你获得了什么呢？像这样的话也是有这样一种问题。就是说你获得了尽智无生智，那么到底指什么，或者到底是讲他灭尽了什么？或者获得了什么？下面的这个回答来讲的时候，就是这个三菩提到底是灭尽了什么？获得什么？

【对此答复：断除结生三界的一切烦恼者即是阿罗汉；】

那么就是说是这个所谓的声闻的菩提呢，他的尽智无生智呢就断除结生三界的烦恼，这个方面就称之为阿罗汉。所以说呢如果从他的尽智和无生智也可以对照，像这样的话就是说是了知、彻底的了知了四谛了，所以说他一切的烦恼通过彻底的了知通达证悟了四谛，所有的烦恼都断尽了，这个可以说是一种尽智。然后就是说对于无生智来讲的话，他就是说已经获得之后呢，已经证悟之后不再了知了，没有什么再进一步了知的东西了，所以这个叫无生智。

【无论何法，集谛的法（顺行十二缘起支）了知为灭尽彼等（逆行十二缘起支）之法者即是缘觉；】

那么就是说对于这个缘觉菩提呢，比如说呢就是说集谛的法，对于集谛的法呢，就是说讲这个就是讲这个顺行十二缘起嘛，像他这个就是集谛，在缘觉乘当中就是讲这个主要是修持十二缘起的。那么就是说声闻呢，他主要是修持四谛十六行相。那么缘觉呢是修持逆行，啊就是说顺行逆行十二缘起。那么就是说集谛的法呢，就了知为灭尽彼等，那么首先了知集谛的法，然后了知怎么样灭尽它们，这个法就是缘觉。所以说他灭尽了这样一种灭尽了这样一种顺行的十二缘起或者逆行十二缘起的果位，所以灭尽了是、尽了什么呢，尽了是顺行十二缘起，因为凡夫人的就是顺行的，无名缘行，行缘识，这个就是顺行，有了前面就会有后面的这个叫顺行；逆行呢就是说无明灭故行灭，行灭故识灭，像这样的话就是逆行十二缘起，这个是获得清净道，虽然灭尽了这样一种法，而获得了后面这个逆行十二缘起的功德法，像这样的话就是称之为缘觉道。

【尽断习气结生的一切烦恼者即是无上真实圆满菩提。”】

那么就是大菩提呢，他所断的法就是尽断习气结生的所有烦恼。一方面是他的这个粗大的烦恼啊，细微的烦恼习气啊，全部都断尽，所有的烦恼都断尽，然后获得无上的那样的菩提，这个就是大菩提果位。这个以上呢对于这样一种烦恼和这个智慧一异的关系的一说，做了观察了表示引用了全知荣索班智达的观点。

【正像全知荣索班智达所说的那样，怙主龙树与月称论师等大德可谓是异口同声，意趣一致。】

那么对于这个全知荣索班智达所安立的这个观点实际上非常符合印度的龙树菩萨的观点和月称论师的观点。比如月称论师他就在这个《六十正理论》的注释当中呢他也是把这个问题讲了，在《六十正理论》当中龙树菩萨对于这个智慧一体的这个问题也是讲了，然后《六十正理论》当中、《六十正理论》的注释广释当中月称论师也就论证了这样一种这个烦恼它的本体是一体的，智慧的本体是一体的这个观点。我们在学《中观宝鬘论》的注释的时候也是对这个问题，也是当时引用了也就是说这个《六十正理论》的注释嘛，像这样有些地方很多经典来说明实际上他的智慧呢、它的十五刹那的这个智慧一体的等等，这个方面也是做了宣讲的过程。

【一切烦恼归根到底唯一是愚痴，它的微细部分绝对是十地末际之金刚喻定的独一所断。】

那么所有的烦恼归根到底就是一个愚痴心，就是一个愚痴心。但是呢对于这个愚痴心的这样一种断除方式，就是说力量有强有弱，有些是从部分断、有些是从根本断的，所以说呢就说虽然一切烦恼归根到底是一个愚痴心，但是呢通过它的对治清净与否，它就分出了很多乘，分了很多乘。当然就说断的最圆满的、认识最清楚的就是大乘了，它断的烦恼最彻底；然后下来就是缘觉；再下来就是声闻；就是这样的。像这样的话一切烦恼归根到底就是愚痴，但是它断的方式不一样，分了不同的乘，它的最微细的习气部分，绝对是十地末际金刚喻定的独一所断，这个是其他的智慧根本断不了的，只是十地末尾的金刚喻定才能断，断了它之后就会成佛了。所以它全部是包括在了愚痴当中。

【一切法的究竟实相也不可能超越真如佛智的唯一境界，如实照见的智慧也是唯一的，即是独一无二的一切种智。】

那么这个下面呢麦彭仁波切就要逐渐逐渐的论述，究竟一乘的观点。暂时分三乘，究竟是一乘的，论述这个观点。因为逐渐逐渐已经把这个问题呢就是说是连接到这个问题上面来了。那么一切法的究竟实相也不可能超越真如佛智的唯一境界。那么就是说佛智是作为一种能境，他的所境就是一切法的究竟实相。那么这个问题就关系到究竟的实相有一还是有很多种，就是有这样的问。那么如果究竟实相是唯一的，那么它照见它的智慧也只是唯一的，所以说呢这样讲的时候呢能照见的智慧也是唯一，就是独一无二的一切种智。

【为此，金刚乘中说“佛与众生仅是觉与未觉的差别”，依此也能认识到金刚藏的甚深之处。】

那么在金刚乘当中、密宗当中也讲到了，佛和众生呢他只是觉悟和没觉悟的差别而已，觉悟就是佛，没有觉悟就是众生。那么在一般的显乘当中讲的话，众生是因、佛是果，他是通过因和果来进行安立的，通过因和果来安立的。那么就是说金刚乘当中，就是从觉悟和没觉悟从这两个方面来进行区分的，从这个方面来安立的时候就是说，真正的一种究竟的实相就是一个，就是佛陀的这种证悟，那么众生就是没有觉悟而已，所以只要你觉悟了就是佛陀。从这个方面也能够认识到金刚藏的甚深之处。

【正因为这一点，声闻、缘觉、菩萨依次照见实相的障碍越来越清净，诸位菩萨也是以地的差别而呈现逐步向上的趋势。】

那么就是因为这一点的缘故呢，所以说声闻和缘觉和菩萨他觉悟的层次不一样。声闻觉悟了一点点，缘觉的觉悟多一些，那菩萨圆满的觉悟了一切万法的自相。所以说呢依次照见实相的障碍是通过这样一种不同的修行越来越清静的。对菩萨来讲的话也是从一地到十地之间他地的差别呈现逐渐向上、逐步向上的趋势，越来越圆满，最后达到最圆满。

【最终如实现前实相、究竟断证功德者即是佛陀。因此，证悟实相的意义就是智慧。】

那么最终呢就是如实现前了这样本来的实相，所有的障碍一点都不存在了，圆满的实相就是圆满的实相已经呈现在修行者的面前，这个时候呢究竟断证的功德就是佛陀，所以说证悟实相的意义就是佛陀，就是智慧，这个方面就是智慧就是一个，智慧就是一个圆满的智慧。那么这个呢就是正因为这一点，声闻缘觉菩萨呢像这样的话照见实相的障碍越来越清净，所以说它的这个它的这样一种趋势，也是逐渐逐渐往上的、也是逐渐往上。所以说呢他就说声闻缘觉按照这种来讲，虽然他们说哦这个是无学道，再也没有所增上的了，但是从他这个智慧和他所断的这个障碍各方面分析的时候呢，他的这样一种证悟还不圆满，他的障碍还没有完全断除。所以怎么样才能够真正的进一步的去断障，去证悟智慧呢？必须要进入大乘。你不进入大乘你就没有动力了，所以说他开始出定之后重新发菩提心，重新缘众生作为一个所度化的对境，然后从这个方面来增长相续当中的智慧。他进入大乘之后呢逐渐逐渐进入菩萨道，菩萨道也是逐渐逐渐往上，因为他菩萨相续当中的障碍也是存在的，所以说他智慧越来越圆满的时候他的障碍越来越少，最后就逐渐成佛。这方面就说明，下面下面的证悟都是不究竟的，真正的究竟的就是佛陀，佛陀照见了实相只有一个，所以说他的乘呢也就是只有一乘了，因此证悟实相的意义就是智慧。

【由此可知，由断除障碍实相的角度而言，照见对境法界是以清静的方式进行鉴别的。】

从前面的分析可以了知呢，从断除障碍实相的角度，那么就是说是障碍实相的这样一种、障碍实相的这样一种法呢，逐渐逐渐断除这些对实相的障碍角度而言，他就可以逐渐逐渐照见对境的法，是以清静的方式进行鉴别的。他相续当中、他的相续越来越清净，他所照见的这个实相也就越来越圆满，通过这种方式来进行鉴别的。

【正由于原本如此，因而所有经论中三令五申宣说的成立究竟一乘之理的摄义就是这样。】

所以通过前面的道理呢就是可以明了了，所有经论当中三令五申的方式再再的宣说呢，暂时分三乘，究竟只有一乘，究竟只有一乘的道理呢摄义就是通过前面的方式就可以知道了。所以我们就知道了声闻缘觉的证悟并不圆满，声闻缘觉的证悟并不圆满。那么经论当中讲的这个究竟一乘这个了义说，啊这个是很了义的说法。所以说在《定解宝灯论》第二个问题当中最后也会归摄到一乘的，就是因为声闻缘觉他只是证悟了一点点法无我，所以说他的相续当中还有很多的障碍没有遣除，还有真正的实相没有完全的照见，所以他必须要入大乘，通过修行之后呢进入菩萨十地，最后呢就成就佛果。所以说你这个暂时的声闻缘觉他只是个过渡而已，当他圆满了他的使命之后呢，他会舍弃这样一种过渡的地方，然后进一步的往他的这个更加圆满更加深邃的地方、境界来进行前行的，所以说这个最后可以成立这个究竟一乘的摄义。

【月称论师也说：“离知真实义，余无除众垢，诸法真实义，无变异差别，此证真实慧，亦非有别异，故佛为众说，无等无别乘。”】

月称菩萨是在《入中论》后面要结束的时候也是讲到了安立究竟一乘，那么安立究竟一乘的这样一种方式呢，首先说“离知真实义，余无除众垢”，总的原则就是说如果远离了了知真实义的这样一种智慧，其余的方法是没有办法遣除众垢的，所以要遣除一切的垢染，必须要证悟真实义。

那么就是说既然要证悟真实义，那么真实义到底是怎样的呢？“诸法真实义，无变异差别”，一切万法的真实义是没有任何变化的，也没有任何差别的，这个是大平等性。那么既然一切万法的真实义是没有变异没有差别的，我们再看声闻和缘觉所证悟的真实义是不是无变异无差别的呢？不是这样的。他们相续当中除证悟了这样一种这个就说是这样刹那生灭的法，它都是从显现上、外表上讲都不是平等的，不是没有差别的，它都是有差别，都是有平等刹那的变化的法，所以说他们所证悟的真实义还不是真实的圆满的真实义。一切万法的真实义应该是无变异差别的。这个是指什么呢？唯一的一切万法的空性才能够达到这样一种本体，无变异差别的本体，这个方面就是一切诸法的真实义，是没有变异差别的。

那么既然这样一种对境是没有变异差别的，那么“此证真实慧，亦非有别异”，那么能够证悟这个对境的真实的智慧也应该是没有差别的，没有这样一种变异的法，那么这样一种智慧是哪里呢？这种智慧是通过这样一种不断的证悟，啊就是说菩萨他就是在现见法界的时候呢照见了这个问题，通过修道逐渐逐渐的圆满他的这样一种证悟，最后到佛位的时候呢，真正的完全证悟了一切大平等性，所以说只有佛智才是究竟的，所以说也只有大乘才是最究竟的乘，所有的乘归摄起来也就是究竟只有一乘了。

“故佛为众说，无等无别乘”，所以说经由前面的这个理由可以证知呢，佛陀才为众生宣说了无等无别的大乘、究竟一乘。这个方面的这个理证就是讲了很清楚的，他的法界是没有差别的，证悟的智慧也应该是没有差别的，那么这个呢只有佛才能真正圆满证知。所以说呢所有的声闻乘的证悟、缘觉乘的证悟，声闻乘的道、缘觉乘的道只是暂时的，后面呢还必须还是要趋入到大乘当中来证悟这样一种圆满的法性，来获得这种殊胜的智慧。所以说究竟只有一乘。

【只有以确凿可成的理证才能证实究竟一乘，否则无有建立一乘的方法。】

那么只有通过这样一种循序渐进的推理的方式，确凿可成理证呢，最后才可能证实究竟的一乘，否则呢通过其他方式没有办法建立一乘的。

【所以说，一切声闻阿罗汉并不是断证究竟的菩提，这是众所承认的。】

所以说呢所有的声闻阿罗汉或者缘觉阿罗汉呐，他虽然说是无学道，获得了这样一种声闻菩提，但是呢他还不是断证究竟的菩提，这是众所承认的，所以说他们的乘呢只是一个暂时的乘，究竟的乘只是佛乘而已。

【究竟的解脱涅槃唯有佛陀，如《宝性论》中云：“故未得佛果，涅槃不可得，如离光与光芒，日轮永不见”。】

那么在这个《宝性论》当中，对于究竟涅槃只有佛陀的问题呢是这样讲的，就说是如果你还没有得到佛果之前呢，所谓的涅槃是根本得不到的，真正的这样一种圆满的寂灭呢，涅槃呢就是圆满的寂灭的意思，圆寂圆满的寂灭，真正我们说圆满了寂灭，谁能够获得圆满的寂灭呢？你的声闻是不是圆满寂灭了？没有圆满寂灭。所以说真正的圆满的寂灭，所有的烦恼圆满寂灭，所有这样一种异熟蕴生等等，只有说是离开了一切习气障垢的佛陀。就好像离开了光和光芒，日轮永不见一样，所以说离开了佛陀也永远没有涅槃。你这个日轮你没有光和光芒怎么叫日轮呢，说离开了光和光芒没有日轮，同样的道理离开了佛陀、离开了佛果也永远没有涅槃果位。所以真正的涅槃只是佛才有，所以究竟的乘呢也只是有究竟的佛乘，其余的乘都是暂时的、分的一种方便的一种善巧方式而已。这个方面是在这个大乘的了义经典当中，像这样一种就说是《妙法莲华经》啊等等，这个当中都是讲到了究竟的只有一乘的。今天讲到这个地方。

《中观庄严论释》生西法师辅导第 89 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！

为度化一切众生，请大家发无上菩提心。好，发了菩提心之后，今天我们继续宣讲全知麦彭仁波切所造的中观庄严论释 - 文殊上师欢喜教言论，如今我们在宣说了知二谛和通达二谛的殊胜利益，分了三个问题，通达胜义谛的功德，通达世俗谛的功德，通达二者双运的功德。那么现在宣讲的是通达胜义谛也就是说如果证悟了空性它有什么利益呢？证悟了空性可以断除就说这个获得解脱的烦恼障，和获得佛果的所知障，前面全知麦彭仁波切也讲了，一切士夫的所求就是从轮回当中解脱，和成就殊胜的佛果，而真正要达到这二个目的呢，就必须遣除他的烦恼障和所知障，烦恼障和所知障这种对治完全就是空性，就因为烦恼障的因是我执，所知障的因是法我执，所以说人执和法执必须要修持人无我和法无我，通过修持二种空性来进行对治的，因此说历时要相续当中产生这样一种殊胜的证悟，和能够断掉这样一种障碍的，那么前面我们讲过了究竟一乘因，暂时三乘的道理，就说真正的大涅槃果只有佛陀才能获得，声闻缘觉还没真正获得大菩提，那么下面讲了虽然声闻缘觉没获得大菩提，但是绝对不会出现退转的情况，

【其实，声闻、缘觉断除烦恼也是以圣者的智慧来断除的，因此不会有以业惑再度退转为凡夫、投生轮回的情况，因为他们是灭尽业寿者的缘故。】

那么虽然暂时分开了三乘，声闻缘觉没有证悟究竟的法性，但是声闻缘觉这个罗汉因为他也是断除了这个烦恼，通过智慧他们断除了烦恼，通过圣者的智慧来断除的，所以说不会再以业惑再度投生为凡夫的情况，这个是没有的，虽然在有部宗当中有些小乘的观点当中也有所谓罗汉退转的情况，也就是说钝根阿罗汉他会再再的退失，那么就说突然产生这样一种修惑而且这些退失的情况呢，是在他们这个教义当中是出现的，但是在他们的教义当中也就是说退转到凡夫的情况是没有的，他可能一退再退退到初果，但是呢他相续当中不可能再产生凡夫的业惑，即便是有这样退失，在今生中也很快会恢复，很快会利益修持之故很快就会恢复到这个阿罗汉果位的这个状态当中，那么这个是有部的观点，这个有部观点大乘等这个方面实际上是不承认的，一旦相续当中把这个修惑已经断尽之后呢，又突然产生修惑的情况不可能出现，所以这个方面是一种宗派的说法，宗派的观点，但不管怎么样反正通过业惑再度退转为凡夫，投生轮回的情况绝对不可能，就是因为这个声闻缘觉是已经灭尽业寿，前面已经提到过了，通过这样一种人我空性的智慧对于投生三界轮回的业，和三界当中的寿命已经完全断掉了，所以叫做灭尽业寿者的原故，不可能再退回到凡夫。

【不仅如此，而且即便未灭尽所断的种子，但获得忍位后不再堕入恶趣等也同样是合理的。】

那么前面是获得圣者位他不可能再投生到轮回当中，不单单是前面这种情况，即便是未灭尽所断种子，也就是说他的见断和修断的种子都没有灭尽，就是一个凡夫人，一个凡夫人就说相续中的烦恼障的种子还没有灭尽，但是如果一旦获得忍位不再堕恶趣，那么获得忍位不再堕恶趣的原故呢，并不是他相续中的种子已经断掉了，而不堕恶趣的，而是说获得忍位之后，他堕恶趣的业，缺缘不生的原故，他已经获得了这样一种法忍，获得忍位之后呢，他相续当中缺少因缘，所以说他的恶趣的种子没有断尽，但是他不可能再堕恶趣了，这个方面是大小乘共同的说法，一旦获得加行道忍位之后呢不会堕入恶趣，就因为相续当中缺少这样一种助缘的原故，所以说恶趣的种子不会现行，这个方面就是同样道理的。那么和这个相同，

【大乘圣者一地菩萨现量照见真实义而永远不可能再有颠倒的增益，尽管尚未断除串习的细微俱生所断【俱生烦恼障】，但如同蛇腰折断即不能立起一样，依靠业与烦恼身不由己而投生三有等情况是绝不会有的。】

一般的说法大乘在相续当中烦恼障的种子要到八地的时候，或者七地末尾，或者八地的时候才可以彻底的断尽，那么既然这样的话，一地到七地菩萨他相续当中具备烦恼障的种子，所以前面我们已经讲过，他是因为具有烦恼障的种子的原故称为不净七地，那么一地到七地相续当中具备烦恼障的种子，那么会不会产生粗大的现行烦恼呢？这个方面说是不会的，为什么相续当中具备这样一种烦恼障的种子，但不会产生现行烦恼的原因何在呢？这方面讲到大乘圣者一地菩萨现量照见真实义，因为他已经完全照见了一切万法无我的道理，人无我空性和法无我空性，全部已经如实地照见，所以说因为照见真实义的原故，永远不可能再有颠倒的增益，这个地方颠倒的增益就属于非理作意，非理作意不符合实际情况的这些增益，颠倒的增益，非理作意，这个方面是不可能的，永远不会再产生了，就说产生颠倒作意就是因为对真实义迷惑，对真实义迷惑才会产生颠倒非理作意，但是现在初地菩萨已经现量照见了真实义了，所以相续当中是永远不可能有颠倒增益的，因此从这个方面看的时候呢，尽管相续当中这个细微，俱生所执烦恼障的种子还没有断尽，但是他的烦恼不会再产生，就犹如蛇腰已经折断了，那么蛇的腰已经折断了它不可能再立起来，它不可能再真正起作用了，所以这样一种细微所断的一种，这样一种俱生烦恼障的种子因为缺少颠倒增益的原故，他就不可能再现行，不可能再现行粗大的烦恼，所以依靠业和烦恼身不由己投生三有的情况是绝不会有的，大小乘共同的说法呢，产生现行烦恼的三个因缘三个因素，第一个主要因素呢是相续当中具有烦恼障的种子，这是所有的产生烦恼的一种根本因，比如说我们现在经常生起贪心和嗔心，是因为相续当中具备烦恼障的种子的原故，这是第一个因缘，第二个因缘是对境现前，比如说你要生贪心你就要有个悦意的对境现前，要生嗔心就要有个不悦

意的对境现前，这个方面就是第二个因素，就是对境要现前，那么第三个因素就是要有非理作意，就是你对这样一种所现前的对境呢，没有认识它的真实义，就把这样一种对境认为是可意的境啊，认为它是一种不悦意的境啊等等，象这样相续当中又有烦恼障生起烦恼的主因，然后对境又现前，又有非理作意，它就会生起现行的烦恼，这个就是我们现在凡夫人产生烦恼的一种方式，那么初地菩萨相续当中有这个俱生烦恼障的种子，对境也可以现前，但是呢，第三个因素不具备了，第三个因素就是没有非理作意了，你这个对境虽然是现前了，但是我没有认为它是一个悦意的境，我没有认为它是一个生嗔的很不悦意的境，所以相续当中没有非理作意的原故呢，他相续当中是不可能产生这样一种粗大的烦恼现行的，缺缘不生了，就相当于前面这个忍位不堕恶趣一样，他有这样一个种子，他的真正堕恶趣的业，他还没有完全消尽，到初果之后，通过自力他不会堕恶趣，但是忍位的时候，凡夫位的时候，他是通过缺缘的方式，缺缘不生的方式而不堕恶趣，所以大乘一地到七地菩萨相续当中俱备这样一种烦恼障的种子，但是因为缺少颠倒因缘的原故，缺少颠倒作意的原故呢，所以不可能再产生粗大烦恼的现行，所以通过这个方面造业通过烦恼身不由己再投生三有等情况绝不可能出现，而是不会出现的。

【如云：“与圣道相系，摧毁坏聚见，修道智所断，说为如襤衫。”】

那么这个是《宝性论》当中的观点，《宝性论》当中的观点就是说与圣道相系，摧毁坏聚见，那么就说和这个地方教证对照的时候是讲菩萨，或者说是在《宝性论》当中这个地方是在讲阿罗汉，那么阿罗汉也好菩萨也好都是有相似相同的地方，相似相同的地方，那么就说与圣道相系，比如说获得了圣道了，大乘菩萨获得了初地，或者说小乘获得了见道，与圣道相联系的原故呢，就会摧毁相续当中的萨加耶见，摧毁坏聚见，然后把这个坏聚见摧毁掉之后呢，相续当中这个修道智所断，就是说要通过修道的智慧所断除的障碍呢，好象破烂的衣衫一样，就好象破烂的衣衫一样。《宝性论》的注释当中呢，对这样一种犹如破烂衣衫，或者说修道智所断呢，他就是说这样一种修道智所断，它是就是说摧毁了粗大的，最粗大的障碍之后的一种所残余的部分，它就是说把粗大的烦恼摧毁掉之后呢，这个修道智所断它是相当于一种，粗大的摧毁掉之后的残余部分。这个残余的部分，就好像破烂的衣衫一样，啊就是说这个不起到什么真正的很大的作用，啊它已经不能够起到很大作用了。说真正的引导我们，就是说这个流转轮回的呢，主要就是这个坏聚见，啊主要就是坏聚见。如果说是已经获得了圣道，与圣道相系把坏聚见摧毁掉之后呢，其余剩下的这样一种障碍呢，它是一种修惑，啊是一种修惑修断，说这样一种修断呢它就说是，真正能不能够引起这个投生轮回呢？这个方面就讲，它犹如破烂它犹如破烂衣服一样，不能再起到这样一种完整衣服的作用了，他是断除粗大所断的一种残余部分，所以说就好像，啊破烂的衣衫。这个对照这个前面的声闻乘的说法啊。就是其实声闻缘觉不会再退转，和这样一种这个大乘一地的菩萨，啊不可能通过业和烦恼退转，那个意义是一样的，反正意思就是说呢，和圣道相系的智慧一旦生起来了，摧毁了这个，啊摧毁了见惑，摧毁了这个见道所断之后呢，啊坏聚见没有了，不会再流转轮回。

【获得圣地之后再也不需要以业惑的依他起而在不清净的世间受生等，可是以大悲心的驱使而在不清净世界中受生为四生随应平凡世间而示现来利益有情，】

那么就是说，如果已经获得了圣地之后呢，啊再也不需要以业惑的依他起，在不清净的世间受生，这个是在讲菩萨，啊这一段专指菩萨们。那么就是说为什么说专指菩萨呢？因为就是说小乘，他虽然说是获得了圣地，比如说他获得了初果，或者获得了见道。但是如果说，你获得了初果之后呢，你还需不需要受生呢？啊还需要受生的，啊七返人天嘛，像这样七返人天他虽然说是不会堕恶趣了，但是呢他还在这个欲界的人天当中要七返受生，但是呢就是说这个圣者菩萨不相同，他虽然也是获得了初果，啊就是说菩萨获得了初地呀，但是呢他不· · ·啊他自己呢又不，不像这个小乘的圣者一样，他不自在的去投生了，这个方面是不会有。那么就说像这样的话就是说这个，啊就是说这个，他必须就是说小乘，他必须要获得这样一种善果之后呢，才不来欲界受生，但获得阿罗汉果的时候呢，不在三界受生。那么就是说圣者，就是大乘的菩萨呢，他就说是获得圣地之后通过自己的业惑牵引而投生的情况，同再度受生事间的情况是没有的，所以说获得圣地之后呢，不需要以业惑的依他起，业惑的依他起相当于，换个说法就是：不清净的依他起。那么就是说，业惑呢因为是个属于不清净的状态，所以说呢依靠业惑的一种，啊依他起，通过不清净的依他起，在不清净的世间受生的情况是没有的，他可以不受生了。他虽然不受生但为什么他还要受生呢？这个方面讲是以大悲心驱使，而在不清净的世界中受生为四生随应平凡众生而示现来利益有情。因为他的相续中有非常强烈的利他心，而他就是说修证空性的目标也就是为了利益众生。他如果不是为了利益众生，他就不会修持这样一种这个空性啊，不会修持这些很多法门。所以说呢，大乘菩萨他是利益众生，利益众生为首要目的。应该说呢他自己呢，是以大悲心驱使在不清净世界当中受生为四生，就是说是胎卵湿化，通过胎卵湿化的这样一种四种投生的方式，随应这个平凡世间而示现来利益众生的。

【如《宝性论》中云：“已见真如故，生等已超离，然以悲示现，生老病死等。”】

《宝性论》当中这样在讲菩萨的这个时候呢也讲到了：已经见到了真如的缘故呢，见到了真如的缘故，生等就是生老病死呢已经超越了，他自己呢不会再有这个生老病死的这个痛苦。但是呢，就是说通过大悲心为了利益有情的缘故，示现在这个有情的，就是说这样一种这个范围当中，他虽然没有生老病死，但是示现有生老病死和一般的凡夫人示现是一样的，啊示现是一样的。所以说呢就说是，通过他要利益一般的众生角度来讲呢，似乎和一般的众生是一样的，但是呢就是说虽然这样

示现，但是在相续当中也是超越了一切众生的相续的，他相续当中也不是完全是众生。上师前面两天讲的时候，也是曾经提到过，大概这样一种这个事情吧。所以说很多圣者呢，就是说在轮回当中的时候呢，哦！他有生、他老了、生病后面示现，啊示现了这个涅槃了，那么好像觉得和凡夫人是一样的。但是呢，这个方面是完全是通过大悲心示现，他自己见到了真如的缘故，已经超越了生老病死，但是你要利益众生，你就不得不随顺这个世间的规矩来进行行事，否则的话众生不会受你的所化的，他完全是随顺大悲心，随顺众生的这样的规矩，然后他自己也是这个，示现这个生老病死等等的这样一种，啊是这样一种情况。

【受生之因：住于不清净七地的诸位菩萨主要是以善巧方便、悲心、愿力而受生，而住于清净地的诸大菩萨则以自在的智慧而示现投生等。】

那么他就是说受生的因是什么呢？前面主要是讲，哦！大悲心受生。那么这个时候如果再进一步的细分的话，那么他有不清净七地的受生的方式和就是说三清净地的投生方式。那么首先是住于不清净七地的诸位菩萨呢，主要是通过一些善巧方便，啊一些这样一种这个善巧方便的智慧方便啊等等，还有呢通过大悲心和发愿力来受生的，这个是不清净七地的受生的方式。那么住在清净地的菩萨呢，因为他的无分别智慧自在的缘故，他所以说他通过自在的智慧而示现投生，这个方面就是，哦通过这个大乘的菩萨呢，是通过这样一种方式来受生的。他完全是，不是通过业，啊不是通过烦恼，啊这样不由自主的投生的，完全是没有的。那么在这个《经庄严论》当中呢，啊讲到菩萨的这个受生呢有四种方式，和这个地方讲的大同小异，大同小异。那么在讲了四种方式，啊受生的方式呢，就是第一，第一类呀，胜解行地的菩萨，就是说凡夫菩萨他怎么样受生呢？凡夫菩萨主要是通过清净的善业力投生，就是说，啊圣者菩萨，啊就是胜解行地的菩萨，他还没有真正获的一种圣果，所以说呢他主要是通过业力，那么这种业呢不是那种其余的凡夫的那种业，他是修持的这个清净资粮，啊通过修习善法的这种业呢，来投生到一种这个清净的地方。所以说呢，这个胜解行地的菩萨呢主要是通过积累善业力而投生的，也就是说通过业力投生。那么然后呢是这个第二类，第二类呢是一地到二地的菩萨，发愿力投生，啊他通过发愿，通过发愿来投生，比如说某个地方，啊他要预示他去看到通过神通观察，或他的智慧观察，某个地方它要发生这些瘟疫呀，哪个地方要发生这些灾害呀，所以他就提前发愿，投生在那个地方，啊通过他自己的力量去帮助他们，或者能够阻止就阻止，啊或者说没办法阻止的发生之后呢，尽量去帮助他们，通过他自己的力量帮助他们。所以说呢这样来发愿投生。或者就是说在注释当中也讲到了，以前的莲花王嘛，啊是哪个王啊，是国王。他不是说他国境当中呢爆发了这个，爆发了这个瘟疫，没办法就是说是，没有办法通过其他的方式来进行这个，啊救助的时候，他发愿投生为若和达鱼，啊通过若和达鱼的这个方式来救度有情。这个方面就是发愿投生的一种，啊也是一种典范，啊这个发愿投生。他通过发愿的方式投生为其他的众生，然后来通过自己的这样身体呀，通过自己的智慧来帮助众生。这个一地到二地之间的投生方式，发愿来投生的。然后呢就是从三地到七地之间呢，他是禅定投生的，啊通过等持力。因为三地到七地之间呢，相对来说他相续中的等持力已经相当自在了，他可以说，啊他可以通过禅定，安住在禅定方式当中呢，进行投生的，这个是三到七地的投生方式。然后第四种呢就是说是通过自在力，自在力当中就是八、九、十，三清净地，三清净地来通过自在的智慧而实现投生，啊是通过这样的方式来投生的。那么就是说是这个，麦彭仁波切在注释当中也讲过了，胜解行地呢有些时候偶尔可以通过发愿力来投生，但主要是通过业力投生。一地二地呢有的时候也可以通过等持力投生，但主要的是通过发愿力投生。然后呢就是说是这个这样的方式来进行这个安立的，啊通过这方面安立。所以说呢我们就知道，这样菩萨呢，他完全是通过大悲心和智慧引发之后呢，通过这样的方式来投生的。所以像一般的凡夫这样，不由自主的来投生三界轮回啊，这个是不会有的，不会具足的，因为他已经现量见到了一切万法法相的缘故，啊这个方面讲到了这些菩萨的投生方式，所以说我们也知道了，菩萨的确是一种不可思议的智慧呀，和一般的凡夫人完全不一样的。现在呢我们还为了我们下辈子，啊不堕恶趣在苦苦的这些挣扎，但是呢就说是这个，菩萨呢他已经三有轮回当中已经获得了自在了，啊这个就是说是，以前也是像我们一样，修习菩萨道而获得圣果的这样一种自在者，他们已经能够示现这样，也是我们的长辈。所以说呢，作为他们的后学者来讲啊，也应该随学。一方面相续当中尽量发起利益有情的大悲心，一方面呢尽量就说是随学这样一种，啊殊胜的菩萨道，有朝一日也能够像他们一样，啊通过完全利益众生的这样一种这个发心力推动啊，通过这样一种，啊就是说，不相同的这些清净的方式，投生轮回当中，不间断的利益众生。

【如果有人提出疑问：既然这些大菩萨是为了利他而示现投生等，那么当时他们身心是否具有自相的苦受？】

那么这些大菩萨为了利他而示现投生在轮回当中，而轮回它是业惑充满的，轮回是痛苦充满的，所以说这些大菩萨他为了利益众生投生到轮回当中，他们的身心会不会有自相的苦受呢？就像我们一样，身体很痛苦啊，心很痛苦啊，会不会有这样自相的苦受？

这个地方所谓的自相的苦受就是简别了一些其它的情况，所谓的自相的苦受就是说，从一个角度来讲，比较容易理解的方式来讲就是说真正的苦受有没有？他身心有没有真正的苦受？我们说真正的苦受，下面回答真正的苦受是没有的。那么没有真正的苦受，他们的身心当中似乎很痛苦，这是什么样的呢？这方面是为了救度众生，来度化众生的相应的一种示现。这个方面不是属于自相的苦受，而是属于一种调化众生的方便而已，调化众生的方便而已。

就像前面所讲的，总的来说，他投生在世间当中他不会完全的以另外一种比如说以一种神的方式，远远离开众生的方式来救度众生。他不会通过这种方式，他既然到了众生的圈子当中，他就会示现和圈子当中的人差不多的情况，只不过有的时候示现一些和他们超胜的这个情况。所以说，又是和他们能够打成一片，又能够引导众生往善的方面，往超胜的地方去进行修行。这方面也是可以出现的。

还有有的时候，这些大菩萨示现这样一种苦受的时候，也是有的时候说是业果不虚，以前我造了什么什么业，所以现在就感受这个痛苦，让其他众生、后学者一看的时候，这些圣者你看以前造了这个业，现在还受苦的话，现在我就不能造业，就不能造这样一种恶业了。

还有一些，就是说这些大德身体上、显现上受一些痛苦的时候，他就说是为了遣除这个痛苦，遣除这个障，大家要大量念多少多少心咒，念几亿几亿的心咒，念什么什么经，然后放很多生等等等等。这个时候，如果说圣者没有示现生病的话，他的弟子也不会有这样一种动力来念很多大量的经咒，也不会有这个动力来放大量的生。现在说，哦，为了上师，为了上师我什么都愿意做，我晚上不睡觉我也要念，然后就是说倾家荡产都要放生。

这个方面，就是说他虽然平时没有这个因缘就不会做这个善业，但是如果有了，他自己的上师示现生病的，为了让他长久住世的缘故就很情愿地去做。所以说圣者他是通过这种方式来让大家修持大量的善根，修持大量的福报，实际上最真正得到利益的是谁呢？真正得到利益的就是修法者自己。谁放生，谁念咒，他就得到利益，所以他是通过这种方式来让众生修持很多很多这样一种殊胜的福德，有这个必要性，所以也示现这样一种好像是身体的苦受一样。

所以说真正我们要分析的时候，当然我们能够看到的就是这些，还有看不到的还有很多很多必要性而示现似乎身心有苦受的这样一种情况。但是我们说这个的确只是一种示现而已，他自己相续当中不会有这样的苦受的。为什么不会有这样的苦受呢？下面讲这个答案。

【关于这一问题，正如《经庄严论》中所说：“观法如如幻，观生如入苑，若成若不成，惑苦皆无怖。”】

首先讲这个颂词。那么这个颂词当中讲到就是说：菩萨他观法，观一切法如如幻术一样，他了知一切的法都犹如幻术师幻变的幻术，实际上根本没有丝毫的实质，没有丝毫的实质。所以说他如果能够了知一切轮回都是如幻的，他就没有什么可恐怖的。如果我们了知这是假的，那还有什么恐怖的呢？如果我们真正了知了这些法的真实性质了，还有什么可以恐怖的呢？

所谓的恐怖前面讲了，主要是对于法的未知，他对于这个法不知道它的底细，所以说他多多少少有恐怖。我对你这个法的底细全部知道了，我就没有什么可恐怖的了。所以说一切菩萨修持如梦如幻，他了知了万法的自性，没有什么可恐怖的，所以说就像平时我们就说如果有了相似的如梦如幻的境界，我们得到这些痛苦的时候，就观想这个就像梦中的苦一样，实际上没有实质的，没有任何实质。所以说你越执著它越痛苦，不执著它，也就是这个幻化的显现而已。

所以说这个时候对凡夫来讲可以把痛苦降低到很低的程度。菩萨他完全了知了，完全证悟了一切万法如梦如幻，所以说“观生如入苑”。他观投生、投生的地方就好像进了花园一样，这个“苑”就是讲花园。所以说如果我们进到一个花园当中，进到一个很悦意的公园当中，我们是通过一个什么心情去的呢？

很悦意的一种心情去的，非常悦意，我们是抱着一种到里面去享受，里面很舒服。像这样的话内心当中因为是一种自主的心，而且进去之后是一种真正能够给我们带来舒适的一种感受的地方。菩萨他观我们这样的轮回就好像是到花园当中去一样，一方面他就是非常强烈的愿望想要进来，想要投生轮回当中，他大悲心推动想要进来。而且相续当中有证悟的殊胜的智慧，到了轮回当中的时候也不会有这些非常非常痛苦的情况。啊，别人在后面，逼着你进去，你必须要去，你不进去我毙了你。像这样不是通过这样一种强迫的方式让他进到轮回当中来的。他非常非常愿意，自己很愿意投生，有这样一种情况来的。

所以说有这样一种很强烈的一种意愿，也就了知一切万法如梦如幻的真实智慧，所以说他到了轮回当中投生之后，不会有任何的痛苦，不会有任何的怖畏。

后面讲：“若成若不成，惑苦皆无怖”。“若成若不成”就是说或如果他在轮回当中他成就了很多事业，比如说人们也很恭敬他，或者他自己有很多财富，或者他得到很高的地位，这个方面就叫“若成”的意思。那么若成的话，就是说“惑苦皆无怖”当中的“惑”就是无怖。一般的人来讲，如果他得到了很大的成就，或者说他有名声，有财富，他会担心我这么大的成功，我这么大的财富，会不会因此而产生烦恼呢？

一般的比如说，小乘的修行者，或者说一般的初学者，他就说如果不注意调心的话，很容易依靠这个因缘而产生烦恼。所以说他对这个产生烦恼有恐怖的。而菩萨他若成，惑无怖。他如果真正的成就了一些事业，他不会担心相续当中产生烦恼的，所以说他对于烦恼不会产生怖畏的。

若不成，苦无怖。如果不成，比如说他在轮回当中救度众生的时候，眷属也不受它的所化，或者很多人诽谤他，事业经常受到障碍，他不成的话也不会有苦，苦无怖，就是“惑苦皆无怖”当中的第二个“苦”。他就是不会因为这个而产生痛苦

的，他不会有这个：哎，我不成就，或者产生其他的恐怖，痛苦的恐怖他是没有的。所以说他因为有了这个智慧的时候，成就了他这样一种事业，他也没有什么产生烦恼的，没有成就事业而不会产生痛苦的。这些方面都不会有怖畏的。

【自德利众喜，故意幻化生。】

他通过自己的功德完全是以利众而欢喜的。他修持各种功德干什么呢？也是为了利益众生而欢喜的，为了利益众生的欢喜，所以说故意幻化投生在轮回当中，他以帮助众生为欢喜。

【自严及自食，园地与戏喜，如是四事业，悲者非余乘。】

这四种事业是大悲者才有的，非余乘，不是小乘者具备这四种事业的。

那么第一个是“自严”，自严这个地方是一个意义对照，比喻和意义对照。就是说比如说你到花园当中，首先是自严。自严就是说首先要沐浴，把你的身体洗干净，把新衣服穿起，然后呢这些该戴的首饰戴好，这个叫做自严。有些人赴会之前，都有这样一种习惯嘛！我要去赴一个会，或者说谁谁谁请客，或者说去哪个公园去耍，像这样的话首先把自己收拾干净，这叫自严。

然后“自食”就是到了花园当中之后，自己享受丰盛的这样一种美食，这个叫做自食。

“园地”就是说在花园当中到处充满了这样一种鲜花，或者充满了惬意的情形。所以说这个园地是他生起欢喜的地方。

“戏喜”就是在这样一种花园当中，还有很多的这些娱乐的。比如说在演喜剧，在表演节目啊。像这样的话他在花园当中会怎么样呢？可能会乐此不疲的。一方面自己也收拾得很干净，一方面在乐园当中也有很好吃的东西，而且环境也好，还有很多娱乐的节目，他在这个当中肯定是很欢喜去了，而且到了这个里面的时候，他也不愿意离开的。有这样的。

那么这是个比喻。意义是什么呢？菩萨进轮回的时候也是自严及自食，园地戏喜。首先一个“自严”，自严就是说菩萨他修持这样一种布施、持戒，修持这样一种禅定，修持五神通，修持般若波罗蜜多，这个方面就是自己增上功德。就叫做自严，就好像一个人，前面讲了他去花园之前他通过很多装饰品装饰自己。说菩萨装饰自己是什么呢？他是通过这些布施、持戒、般若等的功德首先来装饰自己，让自己具备一定的功德。

然后自食是什么意思呢？到了轮回当中之后帮助众生，以帮助众生为乐。只要能够帮助众生，就好像他自己食用一个非常美妙的食物一样。当我们自己要去看到这个很美妙的食物，我们就是说看到之后就欢喜，自动趋入，然后享用美食很欢喜。说菩萨他就是说只要能够帮助众生，这个就好像自己食用非常好的食物一样，就是说没有一点条件的，没有一点犹豫的，而且是发自内心的那种欢喜帮助众生，这个叫做自食。园地就是说整个轮回他就前面讲了，把整个轮回就观想成就是说了知成一个花园一样，这个园地。然后戏喜是菩萨具有五神通，菩萨具有五神通能够在轮回当中游戏，譬如我们讲游戏神通。为什么叫游戏神通呢？就是说他就是说虽然在轮回当中，但是他相续有五神通的缘故，他就可以通过天眼、天耳或者神足等等，他在这里面通过游戏神通的方式来度化众生。像这样的话他有这些功德，他为什么不投生轮回呢？一定会投生轮回的，一定会投的。所以这样一种“如是四事业”，这四种殊胜的事业只是悲者，大悲的乘，就是大乘的、菩萨乘做的非余乘，其他的小乘根本就得不到这些快乐，或者根本就没办法做到这样一种事业的。

【极勤利众生，大悲为性故，无间如乐处，岂怖诸有苦？】

那么就是说这个菩萨极为精勤地利益众生，他是以大悲为本性的，通过大悲为本性。所以他利益有情完全是大悲心推动，根本没办法忍受众生的痛苦，所以说他想方设法要到众生的身边来度化他们。无间如乐处，这个“无间”就是无间地狱的意思。菩萨投生到轮回当中，无间地狱都好像花园一样，这个乐处就是说是能够产生安乐的地方。投生到无间地狱去帮助众生都好像是花园一样。岂怖诸有苦，无间地狱我们知道是什么概念。无间地狱在整个轮回当中是属于最痛苦的地方。那么现在菩萨是什么境界呢？无间地狱都好像花园一样，那你无间地狱最苦的地方都像花园，其他的地方算什么。岂怖诸有苦，其余的三有轮回的痛苦又算得了什么呢，更加不会怖畏。所以说我们说是为什么不怕呢？不是说他鼓起勇气不怕，而的确是痛苦而不怕的。前面说自严自食、园地戏喜，那么就像一个人他具有这个四个条件，他有什么可以怖畏的。他不是鼓起勇气到花园当中去自严自食、园地戏喜啊？完全不是这样的。就是因为他真正的在花园当中能够感受到安乐，没有痛苦，所以他流连忘返。菩萨也是这样的。再再投生，再再投生，这个方面也是说一方面他有相续当中的大悲心，一方面他相续当中有这些殊胜的智慧，所以说在轮回当中虽然轮回当中痛苦充满，但是菩萨投生到轮回当中他的身心不会有丝毫的苦受，没有丝毫的苦受。这个方面我们就一方面是在赞叹菩萨具备这个功德，一方面也是在鼓励后学的菩萨要发起这种愿。我们就有的时候之所以不敢发这种再再投生轮回的愿，我们就是因为以现在我们的身心的状态来衡量。你看现在我在轮回当中我还得到一个人身，得了一个人身我还这么的痛苦，如果我就是说不小心或者我投生到其他的旁生道、投生到地狱道，怎么样痛苦能够忍受呢，无量无边痛苦怎么样忍受呢？他不敢发起菩提心，不敢发起入轮回的心，所以说就是《经庄严论》或者麦彭仁波切这个地方他有说你不需要担心、不需要怖畏，你尽管地发愿，尽管地发愿就是说是利益有情。如果你通过这样一种发愿修持菩萨道，证悟了这样一种圣果的时候，你也可以像《经庄严论》当中所讲的这些情况一样，自严自食，园地戏喜，不会有丝毫的苦受的，没有丝毫的苦受。所以这个方面就是菩萨乘它有善巧方便，所以说我们就尽量地打消这个疑虑。虽然现在我们还没有办法真正像大菩萨一样，像我们的兄长一样去这么自在到轮回当中度化众生，但是就是说我们要发愿跟随他

们。为了跟随他们，我自己现在努力要达到这个能够到轮回当中投生这么自在的一种境界，这个方面是要发愿的，努力去做到的。所以这个方面也有一种鞭策后学者来发愿，不要怖畏的意思。这一切都是如梦如幻的，而且如果达到了菩萨果位之后没有丝毫身心的苦受，尽可能放心地来投生轮回，就是这样的。

【如果又有人问：即使诸地的所断就是如此，但从对治之智慧的角度而言，声闻、缘觉、阿罗汉到底有没有证悟法无我？】

那么就是前面讲过了，“即使诸地的所断”就是这样的，就是说十地的所断或者就是声闻、缘觉的所断就是这样。那么从对治的智慧的角度而言，能够对治这些地障的智慧的角度而言，声闻、缘觉、阿罗汉到底有没有证悟法无我呢？这个也是《定解宝灯论》第二个问题当中主要谈及的问题。那这个当中也是略说方式及安立的。

【对此提问，全知法王无垢光尊者于《如意宝藏论》中说道：“关于声闻、缘觉有没有证悟法无我的问题，尽管前代的诸位阿闍黎展开过辩论，但自宗认为，正像声闻部中以前也出现过说有我、说无我的两派一样，虽然根基千差万别，然而对于获得阿罗汉者来说，未证悟蕴执无我不可能证果。”】

那么对于这个声闻、缘觉有没有真正证悟法无我的问题呢，无垢光尊者是这么讲的，在《如意宝藏论》当中是这样讲的。那么就是声闻、缘觉有没有证悟法无我呢？前代的阿闍黎对于这个声闻、缘觉有没有证悟法无我的问题展开过激烈的辩论。有些说证悟了，有些说没有证悟，有些是这样讲的。但自宗是这样认为的：就像声闻部中以前出现过说有我、说无我，说声闻部当中说我宗主要是犍子部。犍子部就是说我是存在的有我宗，然后无我像有部、像瑜伽？经部，像这样的话是不承认有我的，始有无我宗。虽然出现过有我、无我两派，根基千差万别，但是如果获得阿罗汉的话，你必须证悟蕴执无我。也就是说对于这个五蕴、对于这样粗大的五蕴，像这样对于这个蕴执你必须证悟无我的。实际上这个地方蕴执是什么呢？这个地方的蕴执换一个角度来讲就是，实际上就是我执，就是我执。他因为就是说不了知五蕴它是一种刹那生灭，它是集聚的自性。所以说就把这样一种粗大的五蕴执著为我。那么就是说如果你不证悟粗大的五蕴无自性，也不可能证得阿罗汉果。所以说实际上从这个角度已经说得很清楚了，这个地方的蕴执两个字实际上就包括了这个法我在内了。他主要这个蕴执虽然主要是这个我，主要是说我人我，但实际上就是说他执著这个人我是把什么执著为人我呢？就把这个粗大的，把这个一体的、粗大的这部分执著为人我了。所以如果你不把这个打破，你不把这个一体打破，认为它是这样一种多分的。如果不把它这样的一种一体打破、不把它一种粗大打破，认为它这个微细的，实际上你没办法证悟无我。所以说你打破了整体的这个概念，把粗大的五蕴了知为空性，这个方面、这一部分就是法我，就是证悟法我空性的。所以说如果没有证悟蕴执无我不可能证果。所以说如果你证果了肯定是要证悟蕴执这部分空性的。虽说从这个方面讲的时候也应该说是证悟了一部分法无我的。

【可是，正如诸经藏中所说，他们的无我如同芥子为昆虫蚀食的内部空间般范围微不足道，并未圆满无我。】

那么虽然证悟了这样蕴执是无我的，但是就像诸经藏当中所讲的一样，他们的这个无就好像一个很小的芥子，然后里面被昆虫蚀食的这个空间内部，那么就说内部空间这么一点点范围，太少了。而菩萨证悟的这个空性就像大虚空一样这么多。所以说这样一比较的时候，他没有圆满地证悟无我。他人我空性是圆满证悟，但是法无我空像这样只证悟了昆虫所蚀，空间这么一点点的范围。所以说从这个方面来讲的话是证悟了一点点，但是是没有圆满证悟无我的，这就是全知无垢光尊者的观点。

【能说出如此精妙绝伦之善说的人，可以说在整个藏地雪域前所从未有。】

那么就是说能够把这个情况分析得这么透彻，像在这个藏地雪域以前从来没有这样说过有这么圆满的善说，就对于这个声闻、缘觉到底有没有证悟法无我空性的道理。无垢光尊者的意思很明显的，如果你不证悟这个部分的法无我，你都没有办法证悟阿罗汉。但是你虽然证悟了一点点法无我，但是没有圆满证悟法无我。所以说他就是说只是承认证悟了部分的法无我。

【在此对这些意义稍加说明：以中观理彻底断定之时，法与补特伽罗二者只是空基有法的差别，而在空的方式上无有任何差异。】

那么就是说是对这个问题需要再说明的时候，如果通过中观的证理彻底断定观察的时候，所谓的法和人二者是空基有差别的。这个空基呢一个是缘这样一个外面显现的法为空基，一个是缘人我本身为空基的。空基呢当然是有差别的，但是从空相，就是从空的方式上面呢是没有什么差别的。法的空和人的空，他都是空的，从空的方式上面二者之间没有差别。不同的只是他的空基有所差别。就好像我们说柱子和瓶子一样，柱子和瓶子从空的这个基来讲，一个空基是瓶子，一个空基是柱子，这个空基有差别，但是从空的方式上来讲的话，瓶子也是空性的，柱子也是空性的，从空的方式上来讲，是有这样的差别的。

【所以，依靠蕴执而假立之“我”的俱生我执的耽著境如果尚未捺除，那么单单断除了常我是不足以断除烦恼的，这一点以理成立。】

那么这个方面也讲到了，依靠蕴执而假立我的俱生我执的耽著境必须要捺除的，那么就是说依靠蕴执而假立的我，就是说把五蕴执著为我，那么就是说这个是他的所境，那么他的能境呢就是俱生我执，那么这种俱生我执的耽著境的我，如果没有潜除掉的话，那么单单断除这个常我，比如说外道这个具有五种特点，九种特点这个常我，断除这个常我没有办法断除烦恼。这一点呢是通过理证可以成立的。所以说如果说你要证悟的断除烦恼必须要除了常我之外的俱生我必须要断除，那么你如果要断除俱生我，那么这个俱生我是缘什么产生的呢？俱生我是缘五蕴的执着而产生的。所以说你要破俱生我，你必须要把

五蕴执着打破，你如果打破五蕴的执着才可以断烦恼，而这个五蕴的执着，他就属于法我的一部分，所以这一点呢，是以理成立的。

【因此，见到法的部分孤立的“我”为空性，也可立为证悟法无我的名言，就像“犹如海水饮一口(可以说是饮了海水)”一样，经中也说“声闻、缘觉也有证悟法无我”。】

那么因此我们见到法的部分，孤立的我。就是说实际上呢这个我也是法的一部分。他的总体呢，这个我也是一个法，所以说如果我们见到我为空性呢，实际上是属于法的一部分见到空性，这个方面我们说分两种观念在这个心识当中也是介绍的，就是说所谓的这样一种法呢，它有两个法，一个是总体的法啊一个是总相的法，一个是别相的法。那么总相的法是什么呢，就是说人我和法我，都是法啊都是法，这个叫做总相的法。那么这个总相的法当中呢又分了两个，一个是人我，一个是法我。那么后面这个法我是和人我对立的这个，和人我对立的一个法我。这个是分别的法，这个是别相的法，所以说像这样讲的时候呢，就是说这个人我他也是包括在整个法我当中。他也是可以和人我对立的这个法我的对立面，他是有这个两个的。当你证悟了人我空的时候呢，虽然说你证悟了人我空，你和人我对立的这个法我没有证悟，但是你这个我必定是属于整个法的一部分。所以从这个角度来讲的时候呢，你这个法我，啊法我空呢，一部分的法我空是要证悟的。实际上所以说见到法的部分孤立的我，这个意思就是这样的。和这个就是说他这个属于整个法我的一部分是人我。你见到这个我为空性也可以证悟。也可以安立为证悟法无我的名言。因为这个前面讲到了，他这个总相的法当中呢分了一个人我，分了人我之后呢，你只要把这样一种这个人我证悟了，法我实际上也证悟了。相当于我们画一个圆圈，在这个圆圈里面标两个部分，小的一部分呢，这个就是人我。剩下的大部分呢就是法我。但是这个小的的人我和大的法我都是在这个圆圈当中。这个整个大的圆圈呢就是整个总的法我。那么在这个圆圈其中的一个小的部分，这个叫做人我，其余的叫法我，所以当你把这个圆圈当中的，你把圆圈其中的一个小的的人我证悟了空性了，我们可以说你这个整个大的法我这个部分是证悟了空性了。这个方面的话已经证悟了空性了。所以说从这个方面来观察的时候呢，就说也可以安立证悟法无我的名言。就像海水饮了一口一样，这个也是绝妙的比喻。就好像说喝海水，你只是喝了一口海水，也可以说是饮了海水了，你不能说你喝了一口，你就没有喝，但是必定是已经喝了一口海水了。和这个一样，经中也说，声闻缘觉也有证悟法无我的。他必定是喝了海水了。但是有没有完全喝完呢，没有把海水完全喝完，所以只能说他喝了一部分海水，喝了一口海水。所以说声闻缘觉他只是证悟了一部分法无我，没有圆满的证悟法无我，意思就是这样的。

【对于畏惧空性而理解人无我的声闻、缘觉来说，如果舍弃空性，那么连自果的解脱也不能获得，】

那么如果有一些人，他说是畏惧空性，他抛开空性的认为，单独的理解一个人无我。有一些傲慢的声闻·这些缘觉，像这个按照这个方案不是已经得果的真实的声闻缘觉，他是说有些声闻乘，缘觉乘，有些修行者，他要理解人我空性，他是把这个大乘的空性抛开了，因为畏惧大乘的空性，而单独的去理解一个人我空性。这个方面对于对镜来讲，如果你抛弃了这个空性，那么连自果的解脱也不能获得。抛开了大乘所讲的空性，你单单的理解人无我，你不是一个人无我，实际上人无我它本身就是一个空性，前面讲过他是空基不同，而空相相同的。所以说像这样讲的时候呢，如果你要抛开大乘所讲的空性，去单独理解一个空性之外的人无我，你永远没有办法获得解脱。

【因为经中宣说了三菩提，依靠证悟空性而得的道理，】

那么在般若经当中讲呢，声闻缘觉和大菩提都是一个空性而证悟的。所以说如果你抛弃了空性，相当于你抛弃了证悟的道理，这个方面是没有办法获得真正的证悟的。也就是说抛开空性的人无我不是真正的人无我。你只有理解了人无我本身就是空性的道理，才可以真正理解人无我本身的道理。

【然而，这些声闻、缘觉阿罗汉并未圆满证悟所知为无我，就像虽然喝了一口海水，但整个大海的水并未全部进入腹内一样，诸经论中是以“微量”而加否定词的方式说“未证悟法无我”。】

但是呢这些声闻缘觉虽然证悟了一点点的法无我，没有愿，但是还没有圆满的证悟所有的所知无我，就好像你虽然喝了一口海水，但整个大海的海水，还没有完全喝到肚子里面一样。所以说就是说呢，你证悟了一点法无我，也没有圆满证悟像菩萨一样证悟所有一切所知法是无我的，就是因为这个道理呢，经论当中是有微量加否定词。就是说经典当中说感觉声闻缘觉你没有证悟法无我。而这个地方说你证悟了法无我，这个地方要怎么样去汇通呢，怎么样去圆融呢，虽然经论当中说没有证悟法无我是把太少了微量加了个否定词，因为太少的缘故就说你没有。这个叫做微量加否定词一种方式。微量加否定词不单单是在经论当中有，在世间当中也是有的。比如说这个微量，你的钱很少只有一块钱，但是你要买的东西呢是几百块钱的东西，这个时候因为你的钱太少了，你就说我没有钱，我买不起。那是不是完全没有钱呢，并不是说完全没有钱，就是钱太少了，说没有。或者说一个人力气太少了，这个人没有力气，不要让他来，啊他没有力气，那他是不是一点力气都没有呢，他拿筷子的力气这个是有，端碗的力气是有的，所以但是我们就说你的力气太小了，就说你没有力气，像这样法的微量太少了，加了个否定词说“没有”。所以说经论当中的意思也是一样的。就是说声闻和缘觉，他证悟的法无我的范围太少了，所以太少了的缘故可以否定了。可以说不计算在内了。就是说从这方面太少可以忽略一样。因为太少可以把你忽略掉。就是

这样，所以说你声闻缘觉证悟空性太少了，就说你没有证悟法空性。这个外面有些经典当中这样讲的。但是实际情况可以说他是证悟了一点点，但是没有圆满证悟。好，

【那么圆满法无我又是怎样的呢？】

既然他证悟一点点法无我，那么到底什么是圆满的法无我？那么我们如果要知道什么是圆满的法无我，就必须要知道什么是法。无我就是空性的意思。那么既然是无我是空性的意思，那么这个法无我的这个法字，它的范围有多大呢？啊这个是要讲的。

【所谓的“法”涉及十种含义，但此处是指所知，即有实法、无实法，有为法、无为法等一切法。】

那么所谓的这个法呢，它涉及了十种含义。世亲菩萨的一个论点，论义证理事，在论义证理事当中呢，就讲到了这个法的十种含义。他就是说总结了颂词就是说：法者所知道，涅槃及意境，福寿及教典，未来决定归。啊一个颂词把十种含义讲了。他就说法者所知“道”，所知和道这是两个，那么就说法者所知是一种法，那么为什么所知是一种法呢？因为所知当中包括了有识法无识法，有为法无为法，所以说像这样讲的时候所知就是法的第一种含义，那么第二种含义呢，就说所知这个道，道叫法，佛经当中讲正见是道，道就是法，所以说像这样讲的时候呢就是说是这个，所知，第二个是道，道呢也是法，然后涅槃是法，涅槃是法，因为就是说他这样一种法分了这样一种教法和证法，而涅槃是殊胜的证法，所以第三个呢就讲这个涅槃是法，意境呢就是讲意识的对境，我们说这个意识呢有这个眼耳鼻舌身意嘛，然后对境呢有色声香味触法，这个就是说意的对境，或者意根的对境，意识的对境，这个方面就说法，就说他的这个法处，法处也可以讲，法界也可以讲，像这样的话，这个方面就讲意境，他也是一种法，然后就是说福寿教典，福呢就是福德，佛经当中讲呢，大乘呢国王呢修持善法，啊修持福德修持善法，所以说这个福德呢是一种善法，啊所以说福德呢也是一种善法，他也是包括在法当中。寿呢就是讲长寿的意思，那么经典当中讲呢一般的人呢乐于见到长久的法，这个长久的法就是长寿，长久的法，所以说长寿呢是一种乐于见到的长久的法，所以说长寿本身呢他也是一种，啊它也是一种法。然后就是讲教典，教典我们很清楚了，就像经典啊论典啊这方面也是一种法，比如说法本，我们说法听法思维法，实际上从这方面说论论叫做法，然后就说未来决定规，就说剩下的三种啊，未来就说未来的法就说是是什么？就说是未来吗，这个所谓的未来就是老知法，身体未来会变老，所以未来是老知法，就说是如果你讲未来的时候呢，就所谓的未来就是老的法，他肯定会老，而身体也会变老死的，所以说这个未来是一种法，决定是一种法，是什么意思呢？佛陀在经典当中规定沙门四法，佛陀制定的沙门四法是决定的，啊谁都不能变的，所以说沙门四法，这当中有一个法字，这个法字和决定联系起来，就说这个沙门四法是佛陀决定了的，所以决定是一种法，还有规，规呢就是讲法规，世间的法规，啊，我们就说世间的法律，你规定了，这个就是法，那么就叫法律，谁都没办法去触碰的，触碰了就要犯罪，所以这个规呢就是说，最后一个规就说是世间法规，所以说呢讲的时候这个法呢，涉及十种意义，而此处我们法悟当中的法呢就是讲第一种，法在所知道当中是一种所知，啊所知，此处呢是十种意义当中的所知，那么这个所知呢就是有识法、无识法、有为法、无为法这些都是这个地方所包括的，所以这个方面的法非常广大，涵盖了所有的法，

【如果了知这一切法为空性，则已圆满了法无我。】

那么什么是圆满了法无我呢，就了知了这一切有识无识，有为无为，全都是空性的，所以说就这个方面圆满了法无我了，所以大乘的法无我空性，非常的广。

【《入中论》中云：“如是广宣说，十六空性已，复略说为四，亦许是大乘。”这里所说的是大乘之道。】

那么就是说这个在《入中论》中讲这个法无我就是讲这个大乘的法无我，大乘空性，广宣说十六空，就是说对于这个所知啊，所有的在这个十六空当中的有识无识，有为无为全部都包括完了，啊复略说为四，也是这样的。所以说呢亦许是大乘，他是把所有的一切有识法无识法有为法无为法全都包括在里面了，所以大乘的空性是圆满的法无我空性，这里所说的也是大乘之道。

【如果有人认为：声闻、缘觉倘若已了知一法的空性，为何不通达万法皆空呢？】

这个方面也是《定解宝灯论》当中有这个问题的，那么声闻、缘觉既然已经了知了一个法的空性，那应该按理能够通达万法空性嘛，因为佛，因为佛在佛经当中讲，如果能够了知一个芦苇里面是空的，你就能推知所有的芦苇里面都是空的。一个山洞你能了知是空的，所有的山洞你可以推知都是空的。胜天论师他在《四百论当》中讲了，他说了知一个法的空性就能了知一切法的空性，因为一个法的空性，啊因为一个法的空性就是一切法的空性的缘故，有这样的讲法，所以声闻缘觉已经了知了一个法的空性，为什么不能通达一切万法的空性呢？啊，提出这个问题，麦彭仁波切回答说：

【这种想法未免有些幼稚。实际上，虽然万法之自性本已安住于空性中，但如果了知一法空，则不一定能见到万法皆空，】

那么就是说一切万法的本性都是一样的，就说一切万法的本性都是安住在空性当中的，但是从有境的角度来讲，啊对境方面来讲的时候呢一切万法是空的，但是从有镜的角度来讲，有镜的情况不一样，啊有镜的这样一种心识不一样，他的福德啊他的因缘不一样，所以说这个有镜，了知空性的有镜者，了知一法空，不一定能见到万法空，如果你的根性是圆满的，你

的福德够了，你见到一切法空就能证悟万法空，但如果你的因缘不够，那么你见到一法空，不一定能了知万法皆空，这个方面就是能镜和所镜之间的一种特殊关系。那么下面就是讲：

【由于声闻、缘觉只是耽著一个人无我而不希求法无我，而且内外善知识、行为、回向之缘不兼备致使证悟缓慢。】

那么为什么说声闻、缘觉证悟一法空没有办法证悟万法空呢？因为声闻、缘觉耽著，这个地方耽著呢，在《定解宝灯论》中有一个耽著的意思，但以前上师讲了，曾经讲过这个耽著也可以理解成满足的意思，满足的意思，他就是说声闻、缘觉他满足于人无我，他就是说他当初法心的时候他就想到证悟人无我就可以了，所以他是满足于是一个人无我的，他不希求法无我，啊，没有对这个法无我有一种希求的，所以说呢这个方面是他的自相有差别，他自相有差别，他只是希求人无我，他不希求法无我，没有推动力，啊所以像这样讲的时候没办法证悟一切法空，而且呢内外善知识不具备，内在善知识就是大乘种性，外在善知识就是可以能够给你宣讲万法皆空的这个上师，里面也没有大乘种性，外面也没有给你宣讲的这个善知识，所以说呢这个因缘不具备，行为方面也没有修持这一些菩提心啊，没有修持这样一种六度万行啊，这个也没有，然后也没有回向佛果，没有回向都不具备，所以他证悟缓慢，他只能证悟一个人无我，没办法证悟万法皆空。

【就像受持大乘之教理者也是根据智力的不同而有圆满抉择与未圆满抉择法无我的差别以及在修行过程中也有能如实修行离戏与不能如实修行离戏的差距一样，】

那么就是说是说，不单单说是小乘有这样的差别啊，即便是在大乘内部也有这样的，我们说大乘你总该证悟圆满法无我了吧，但是呢即便是在大乘当中你是不是圆满的证悟法无我，也要看你的根性，大乘当中也分了，所以说受持大乘的教理者，根据智力的不同，有些呢能够圆满抉择法无我，比如说中观应成派，他就能圆满的抉择一切万法无我，还有呢没有办法圆满的抉择法无我，比如说唯识宗，唯识宗呢他能够抉择二我空，但是呢依他起的本性，他抉择不了空性，自证当然没办法抉择空性，所以也有没有圆满抉择法无我空的差别，这个在大乘当中也是有这个差别的，那么在修行过程当中呢，虽然你就说是能够抉择这个见解，但是呢在修行过程中有一部分人能够如实的修行离戏，他的智慧很圆满，福德也够，他能够如实的修行离戏，有些呢是不能够如实修行离戏，虽然他知道一切都是离戏的，但修的时候呢他总是盘旋在这个执着当中，所以像这样讲的时候也不能够如实修行离戏的差距一样，所以这个方面讲得很清楚了，法是这样圆满的空性，你抉择不抉择他都是离戏的，但是呢修行者这个有镜的心他跟随不同的情况会出现不同的这样一种状况的。

【而经中所说的“何者若见一法之真如，则见一切悉皆如是”，实际上是就能够见到一切法同样安住于真实等性自性中的补特伽罗而言的。】

佛经当中讲的，何者能够见到一个法的真如，就能够见到一切万法的真如，这种情况是针对谁来讲的呢？不是说所有的人都能够见到这个问题，而是指能够见到的补特伽罗而言的，他如果能够见到一切法，同样安住于真实境界当中，所以说见到一切法的真如，就能够了知一切法的真如，所以说佛经当中讲的情况是指圆满的条件，你所有的条件圆满了，针对上根利智者，你如果是上根利智，你就可以这样做得到的，但是呢佛陀没有说所有的根性，只要见到一个法空，都能够见到一切万法空，并没有这样去肯定的，没有这样肯定，所以对这个问题呢，主要是分开能对镜和能有镜这个方面是比较容易通达的，实际上很多宗派都是一样的，我们学习《定解宝灯论》就会学习到这个问题，实际上这个法界呢只有一个法界，啊，只有一个法界，但是呢为什么分了这么多的宗派啊？从外道到世间人，然后到有部到经部，到唯识到中观，到密乘当中也有这样四部行、部瑜伽部、无上瑜伽部，后面又要分父续母续，无二续，还有一个阿努约嘎、阿底约嘎，阿底约嘎又分很多层次，你这么多层次从哪分出来的？法界当中有这么多梯阶一样的层次吗？就像上天梯一样，你上了这个层次，实际上法界是一个法界，那为什么分了这么多层呢？众生的根基千差万别，啊众生的根基千差万别，有一部分人他只能对应这一层，所以说佛陀呢就是很慈悲，就给他安立一个层，你就修这个，你修这个可以获得怎么样的一种果，所以这样讲的时候众生的根基千差万别，所以他的层呢似乎也分了很多，但实际上最后就是说，在《楞伽经》当中讲了无层无众生，讲到很了义的时候，没有层也就没有众生，层和众生都是没有的，或者说究竟一层，这些方面都是说明这个问题，都是说明这个问题，所以说我们在讲的时候，所镜他是不变的，变得是能镜，所以说呢，就说法界他就是这样按住的，变的是我们的心，诶，我们说我们证悟了法界了，我们证悟了什么，实际上我们真正看的时候呢，为什么我们说我们证悟了，以前我们的心是属于一种相当浑浊的状态，后面呢通过修行呢，你修知足少欲也好，你修菩提心也好，修空性也好，好像好像逐渐逐渐在转变，但实际上法界他是从来不变的，他就是这样安住，但是我们的心呢和他的法界不相应，所以你要修这个法，修那个法，当你修到一定程度的时候，哦，感觉我的心和法界相应了，这个时候是什么情况呢，就是说你的心和法界处在一个层次上面了，处在一个层次上面这个是和法境就会相应，这个时候我们就可以安立，证悟，了知，现前等等很多名词都可以这样安立的，所以这个法界他本来是离戏的，啊法界是离戏的，所以说当只有，当我们的心处在离戏的状态的时候呢才可以和他相应，所以说为什么中观中说只要你的心有分别有戏论，你就永远见不到空性，永远见不到法性，就是因为我们的心的总是要不然处在这种执着当中，或者就处在那种执着当中，总是和法界呢没办法相应，所以最后中观中说你熄灭放下，把这样所有的戏论放下、熄灭之后呢，哦，你就可以和法界就可以相应了，所以这个变的只是我们的有境，法界对镜还是不变化的。

【此外，所有补特伽罗如果了知一法为空性便需要立即通达万法皆空，那么依靠证悟了外境微尘为空性的智慧也需要将诸法抉择为空性。】

那么就是说，如果按照对方的观点来讲，所有的补特伽罗如果了知一切法空就能够了知万法空的话，那么打个比喻，依靠证悟了外境微尘为空性的智慧也需要将诸法抉择为空性，就是讲唯识宗，唯识宗他能够抉择外境微尘为空性的，他已经了知外境微尘为空性的，他有了这个智慧，那么也同样呢也能了知内心也是空性的，或者缘觉呢他能够证悟外境微尘为空性的，他也能够了知一切万法为空性，所以应该是这样的，但实际上他没办法做到这一点，尤其是针对唯识宗来讲，啊针对唯识宗来讲，针对唯识宗来讲的时候呢，他能够了知外面是不存在的，那么按照你的观点来讲，能够了知所取空，那么为什么能取的心不抉择为空性呢？也应该成为空性，那就不会存在唯识宗的这样一种派别了。

【如此一来，中观派所有广泛的理证都成了无有意义。】

那么像这样的话就是说中观的所有广泛理证要破心识破自证等等，很多广泛的理证都成了没有意义了，只要能够通过唯识宗的观点，啊对外境的这个微尘证为空性之后呢，所有的法界都为空性了。

【就连希求法无我并为内外善知识所摄受的诸位大乘圣者尚且在一阿僧祇劫中不能现见法无我，那么与之恰恰相反的声音、缘觉就更不必说了。】

那么就实际上呢，就说证悟一法空不一定证悟万法空，比如说呢希求法无我，他相续当中对这个法无我有很强烈的希求心，而且呢内外善知识摄受，就是里面大乘种行苏醒了，外面呢这个大乘的善知识再再的给他讲一切万法空性的，这些大乘的这些圣者，尚且在一个阿僧祇劫中没有办法现见法无我，啊这个大乘的圣者意思就是说，不一定是指这样一种真正的大乘一地以上的圣者，啊并不是这样一种意思，实际上有的时候是讲到这样一个，资粮道和加行道的修行者，资粮道和加行道的修行者，他是内外的这样一种善知识摄受的，而且是希求法无我的，他在小资料道的，一地菩萨果位之间呢，他是没办法现见法无我的，没办法见到，所以此处的大乘圣者呢，他是指一种贤圣的圣，啊贤圣的圣，所以说呢像这样讲的时候呢，就说有些地方就说讲这个圣者的时候就讲观待于凡夫的圣者，有些时候也把资粮道尤其是加行道的修行者，把资粮道加行道叫做凡夫圣者，为什么叫凡夫圣者呢，因为他就是说，观待于真正的初地来讲他是凡夫，观待于这个没有入道的人来讲，他是圣者，所以说这个方面有一种特殊的名词呢称呼这个资加道行者，他叫做凡夫圣者，以前最早的时候学《入中论》的时候上师曾经提到过这样的概念，所以说他对资加道的方面啊也有一种凡夫圣者的称呼，或者说这个大乘圣者呢就说他到了一地之后呢他将会成为圣者，从这个方面把这个果放在因上面也可以这样理解，所以他在一个阿僧祇劫当中是没办法现见法无我的，那么和他恰恰相反的声音、缘觉更加不用讲了，怎么样就在这个，这方面讲圆满的见到法无我呢，是没办法的，见不到的，内外善知识没有摄受，也没有修持很多其他的法，没办法见到法无我空性。

【如果始终咬定见到一法为空性就必定见到万法皆空，结果(声闻、缘觉、唯识、中观)四种宗派都通通变成了唯一的中观派，倘若果真如此，那该是一件多么容易的事。】

那么如果说是始终咬定见到一个法空性就必定见到万法皆空的话，那么声闻他就变成这个应成派了，啊声闻也变成应成派了，为什么呢？就说声闻他见到粗大五蕴空，那按照你的观点来讲见到一法空，就见到万法空，所以他应该变成中观派，然后缘觉也是一样的推理也是同样的道理，那么唯识宗呢，见到了所取空，能取空，也可以证悟，那么中观派呢，就说中观自续派，他能够说见到胜义当中的无自性，他当然也能够见到世俗谛当中一些显现法无自性的，所以分开二谛加胜义鉴别，这个方面也能够证为空性，最后呢四种宗派全部成了一个中观应成派，那么如果是这样呢那该是一件多么容易的事情。只要你通过见到一点点的空性就能够见到万法的空性，这个方面证悟中观应成派的见解应该是最容易的，非常容易的，但实际上呢，真的要证悟这个离戏空应该是非常不容易的事情，所以说该是一件多么容易的事，实际上是一种嘲讽的一种口吻来说明这样一种事情是不可能实现的。

【当然，声闻、缘觉阿罗汉有朝一日也需要证悟(法无我)，在一万劫的末际，他们依靠佛陀的威力劝请而从灭尽定的境界起定步入大乘。】

那么就是说，也不是说声闻、缘觉永远证悟不了法无我，声闻、缘觉暂时在分三乘的时候呢，声闻、缘觉他是通过自道修行得到阿罗汉果位，然后呢按照一般的说法来讲呢，他要入定一万劫，啊他要进入到无余涅槃中入定一万劫，那么就是说有朝一日也需要入大乘，因为在一万劫的末际，到一万劫他的时间要终结的时候呢，已经终结的时候，这个时候佛陀也通过智慧见到他的根性成熟了，所以通过弹指，放光，通过这样一种佛陀的威力劝请他们从灭尽定的境界当中起来，然后说你们还没有获得真正的圆满的证悟，所以你们要获得像佛陀一样圆满的证悟呢，必须要重新发菩提心进入大乘，然后通过进大乘的时候呢通过积累资粮修持来法无我空性，最后的时候呢可以登大乘初地，登大乘初地之后呢再通过修持就可以成佛的，那么就是说有的时候我们会想为什么在他们刚刚进入到这个，刚刚获得阿罗汉的时候不这样劝请呢，这个方面也要分一个时节因缘呐，也要分一个时节因缘，所以说呢就是说刚开始获得阿罗汉的时候呢，如果这样去劝请呢肯定是不入大乘的，但是后面从一万劫当中入定出来之后呢，这个时候可以说他的因缘完全成熟了，他的相续可以说堪受大乘教法这方面成熟

了，他可以通过佛陀这样一种劝请，威力当中得到一种触动，真的应该入大乘，这种想法会产生的，会产生的，所以说像这样一般来讲，都是在他入定之后，只有他的因缘直接成熟之后呢可以直接通过这方面来劝请他们入大乘的，

所以佛陀他做的事业在经庄严论当中赞叹佛陀的时候呢，永远不会过时，永远是在最恰当时机，做最恰当的事情，所以说呢就说是这个他刚刚证悟阿罗汉的时候佛陀不会劝请他的，佛陀知道你劝请他也没有什么用处，啊他那个时候那种想要从轮回当中寂灭的心啊，厌烦轮回当中痛苦的这个心极其强烈，在最强烈的时候你说你开始要现在开始重新入轮回，啊他是不干的，这个时候不行，他虽然对佛陀不会产生邪见，也不引发烦恼，但是他不接受，他不会接受，但是后面一万个大劫，该休息也休息够了，就说是轮回当中痛苦你远离了一万个大劫了，也差不多了，这个时候你可以入大乘，这个是在《妙华莲花经》当中讲得很清楚，就讲化城喻，讲化城喻，就说是时间这么长你要去海岛去取宝，他商主就给你化现一个城市，让你在这里面休息，如果就是说刚刚休息，刚刚进来你就说马上要走，他不干，我的疲倦还没有消除，你就让我上路我是不干的，但是就让他在里面休息几天，休息一个月，休息一段时间，疲倦消除了，心力也有了，这个时候就重新再走也可以，以前我们去朝山的时候，下山的时候发愿再也不来了，太累了，但是呢就说当你休息完几年之后呢又想去了，你这个感觉没有了，你非常恐怖的这种心没有了，你再想去了，就像这样一样的，为什么总是在一万劫当中，他入一万劫之后你去劝请他，他就愿意入呢，哦，他对轮回的痛苦啊，他通过一万个大劫的入定，他可以说他的恐惧可以说已经完全差不多消除了，他堪能，佛陀再劝请你入轮回，他就可以接受，他就是这样一种原理了，今天就讲到这个地方。

《中观庄严论释》生西法师辅导第90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，请大家法无上殊胜的菩提心！发了菩提心之后今天继续宣讲全知麦彭仁波切所造的《中观庄严论释》一文殊上师欢喜教言论。如今我们宣讲的呢是诸法二谛的功德利益，现在在宣说如果证悟了空性他能够遣除烦恼障和所知障或者说通过灭尽人执和我执的缘故，而熄灭障碍解脱的烦恼障和障碍成佛的所知障，那么在对于证悟空性这一部分当中呢，现在观察的是声闻缘觉到底有没有圆满证悟法无我空性，那么昨天以上的内容我们已经讲了实际上声闻缘觉呢没有真正的圆满证悟法无我空性，只是证悟了一部分的这样法无我空性，但是在入定一万大劫的末际，通过诸佛弹指放光的正常出定之后呢，他会逐渐步入大乘，逐渐的证悟法无我空性的，那么今天继续内容讲：

【所谓的“法无我”也是指的证悟所有一切法为无我，而只是证悟其中任意一者并非就圆满了法无我。】

那么这个地方所谓的证悟法无我呢指的是证悟所有的法都是无我的，所有的法都是空性的，只是证悟其中任意一者呢，并非就圆满了法无我，那么这个法有很多，说要证悟圆满的法无我是指所有的法无我证悟空性，如果单单比如说证悟了其中的粗大的五蕴空呀，或者证悟了其中的所取空呀，等等像这样的话实际上并不是圆满证悟法无我的范畴的，

【由此可见，只有证悟了有实无实、真实非真实凡是可以作为心之对境的法均无有自性后圆满十六空性之有境——远离一切执著边之圣者入定智慧的那一对境才称得上是法无我，】

那么此处所说的证悟法无我呢必须要证悟一切有实无实，不管是一切柱子瓶子的一切有实法还是非柱非瓶的无实法，或者说一切的真实法和非真实法，那么这个真实和非真实呢，也有真实可以起作用非真实不起作用，这个方面安立于有，还就说到前面我们在讲真实和非真实的时候呢，所谓的真实就是空性，非真实就是显现，那么就说是真实非真实等等，凡是可作为心的对境的法，都没有自性之后容易说是：不管是什么法反正能够作为心的对境，那么只要能作为心的对境的法实，实际上都没有自性之后圆满十六空性的有境，那么这种圆满十六空性就是大乘所证悟的空性呢，是指一切的内空外空呀，等等所有一切法都知道是这个无有自性，圆满这样一种十六空性的有境之后呢，远离一切执著边的圣者智慧的那一对境，称得上是法无我，这样这一大段他所讲到的就是最后这个法无我，那么到底什么是法无我呢？这个法无我的空性，严格来讲呢应该是圣者入定的对境，圣者入定智慧的这个对境呢，这个叫做真正的法无我，那为什么是从这个方面称为法无我呢？因为只有圣者入定的智慧，他的对境呢才是真正意义上的一切万法无我，不管是显现也好空性也好，不管是胜义谛也好或者就是世俗谛也好所有的法都了知是空性，都了知是无我的，所以说这个方面主要是强调的是圣者入定的智慧的对境，这的对境就是讲到了一切万法真正无我的这个本体，所以说前面这个都是在讲什么是入定智慧，入定智慧就是远离一切执著边的这种智慧，这种入定的智慧也就是破折号前面的，所有的这样一种有境就说实有空性有境，那么这个实有空性的有境呢，也就是证悟了有实无实真实非真实，凡是作为心的对境的，所有的法都已经了知为空性的的这个有境，这种有境就是入定智慧，这个入定智慧的对境就称之为圆满的法无我，麦彭仁波切这一段话的意思主要就是讲：什么是真正意义上的圆满的法无我空性的意思，

【此法无我是超离有实无实的空性离戏等性，】

那么这样一种法无我呢，一定是超离了有实法和无实法的一种真正空性的这样一种离戏等性，就说有实无实空性的这样一种离戏等性，

【而并不是指遮破了真实的有实法而无法超越以非真实的无实法本身作为心之依处，成为否定性、遮破性、分别念之对境的单空。】

所以说如果你说这样一种所谓法无我空性只是遮破了有实，遮破了真实的有实法，但是没办法超越非真实的这个无实法，像这样的话就是把非真实的无实法作为心的依处，这样方面是不对的，那么如果最后的这个所谓的法无我成为否定性的一种法，或者成为一种遮破性的一种法，比如说呢否定性的法就是讲无实呀、或者就是一切都是空性呀、无生无住无灭呀等等，这方面否定性，遮破性也是这样的，胜义中无生等等这些遮破性的，或者说这些是分别念的对境的单空，就是这样的，虽然中观宗的理论呢他是一种否定性，遮破性的，但是如果说真正的作为法无我本性，他还是有一个存在否定性遮破性，那么这方面就不是真正的法无我空性，为什么这样呢？因为所谓的否定性、遮破性，他是分别念当中破和立当中的破，他就是一种破，所以说像这样的话破和立都是分别念面前的遣除的一种本体，所以如果你最后还认定一种否定性，最后性的这样一种单空，这方面完全是不正确的，意思就是说呢，真正的圆满法无我空性有实法也要遮破，无实法的空性本身也需要遮破，那么就是凡是能够成为心的对境的所有的法都是空性的，都不存在的，这个方面才是真正的圆满法无我空性的本体，

【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。】

通过前面的分析，我们就知道什么是真正的圆满的法无我空性，那么圆满的法无我空性前面已经讲过了，所以说呢尽管声闻，把人我彻底已经断定了空性了，但是将人我彻底断尽为空性这种有境就说这种智慧呀，人我空性的智慧，这个智慧在

这个地方叫做相似的智慧，为什么叫相似的智慧呢？真要从他自己本身的人我空性的智慧来讲的话，单单从我空性的角度来讲他应该是很圆满的，而且是圣智真实的智慧，为什么此处叫相似的智慧呢？他是和真正的大乘的一种远离四边八戏的智慧比较起来的时候呢，和这样一种了知人无我或者了知人我空的这样一种有境智慧，他就称之为相似的智慧了，那么这样一种相似的智慧和大乘的远离一切边的有无是非呀等等，远离一切边的入定智慧比较起来时候呢，就好像大海水和一个牛蹄，他就说牛脚里面一点点水的差别，或者说说是整个大的虚空和一个芥子被昆虫所食内部空间般的悬殊差距，所以说呢从这个方面讲的时候呢，从大小的侧面来讲，那么就说大乘的智慧要非常广大，广大的多，那么就说小乘的智慧是非常狭小的，那么还有一个呢就是从他的本体来看的时候呢，那么小乘主要是证悟人无我空性，而大乘证悟的是二无我空性，还有一个是从他的范畴来比较的时候呢，小乘只是有边当中的一部分，把有边当中的一部分抉择为空性了，有边当中的一部分比如说粗大的五蕴，粗大的五蕴这个是属于有边当中粗大的部分，而有边当中的细微的部分，比如说细微的微尘呀或者细微刹那等等，像这样的法就没有证悟空性，大乘的空性呢不单单是有边所有的有边证悟了空性，而且所有的四边都证悟了空性，所以说这样的差别比较起来的时候呢，小乘的空性和大乘的空性的确是有非常悬殊的差别的，那么如果我们不比较的时候呢，我们会笼统的认为阿罗汉他也是个圣者，他的功德也非常大，尤其我们看有些佛的传记佛弟子的传记呀，他有些公案的时候，就觉得这样的阿罗汉他可以上天入地呀、或者翻江倒海呀、或者降服毒龙呀，他有很大的功德利益，我们觉得他的功德很大，但实际上真正的好好的和菩萨的功德、菩萨的智慧做个比较的时候呢，实际上阿罗汉的这样智慧还是没办法和大乘菩萨的智慧相比较的，所以说从这个方面讲的时候呢，我们就说追求的不能贪图便宜快捷，证悟一个阿罗汉果，首先从我执当中解脱出来，应该从轮回痛苦当中解脱出来，然后再怎么怎么样，实际上这个方面从大乘的角度，从大乘的眼光来看的时候呢，他是属于入了一个歧途，般若经当中不客气的讲的话：入了一种魔，有这样一种讲法，所以说我们不能舍弃利益众生的大乘心，转而我一个人解脱呀，我根本不管众生的利益呀等等，发起这样自私的心，这种自私自利的心实际上是以后即便你入了大乘，这种自私自利的心都会成为发起最圆满真胜的菩提心的障碍，在修持大乘道的过程中会无比的艰难，会非常痛苦，所以说从这方面讲的时候呢，比较这些声闻和菩萨圣者之间的差别，其中的一个原因呢，也就说你既然已经进入了大乘道，那么就要在大乘道中坚持修持下去，千万不要为了图便宜省事呢，进入到小乘道当中去，实际上小乘道是一个迂回之道，大乘道才是一个真正的快捷之道，

【正因为智慧有同样的差距才使道也出现了高低之别。】

那么因为说是菩萨的智慧非常的深远非常广大，他证悟了圆满的二无我空性，而小乘的智慧只是相似的智慧，他只是证悟了一个圆满的人无我空性，正是因为智慧有同样差距，所以说才使道呢也出现的高低之别，从整个佛道来看的时候呢，整个佛法佛陀所讲的道来好像都是一个佛道，从这方面讲没有差别的，但是如果说谁的道圆满，谁的道更加突出的话，我们说在这个当中还是有高低的差别，就说菩萨所修的道呢，他的确比声闻道要高的多，所以这个时候是道的出现了高低的差别，

【倘若证悟无有差别，那么所断也不应该存在着差异，】

那么如果按照有些宗派的观点来看的时候，他就觉得声闻缘觉和菩萨，在证悟法无我空性的这一点上面都是一样的，三乘都是见道有这样一种说法，那么如果说是证悟上大乘也证悟了圆满法无我空性小乘也证悟了圆满法无我空性，如果证悟没有差别的话，那么他的所断也不应该存在差别，如果有了智慧没有所断那是不可能的，所以说为什么会出现大乘的所断就多小乘的所断就少呢？像这样一种差别就不会存在了，同样都已经证悟了圆满的法无我空性那为什么不断障？如果说证悟是一样的，那么所断也应该是一样的，所以说在所断上面不应该存在一些大乘他能够断法执，小乘没办法断法执，或者大乘能断所知障，小乘不能断所知障等等，像这样一种差别是不会出现的，

【所断如果不是随着证悟而存在、灭尽，那么建立所断与对治的智慧二者相违的正量将不复存在。】

那么这个所断呢，实际上是和证悟二者之间他是相互抵触相互矛盾的，所以说呢所断应该是随着证悟而存在灭尽，这个什么意思呢？就说如果你有所断的话，相续当中一定没有证悟，一定没有证悟，那么如果相续当中一旦有了证悟那么这个所断一定是不存在的，所以说所断呢他应该是随着证悟而存在灭尽的，就说他必须要观待证悟，如果说是证悟没有，这个所断就会存在，如果这个证悟一旦有了，这个所断就会灭尽。二者之间就就像这样光明与黑暗之间的差距一样，就像这样一种例子一样，所以说如果有了证悟，不断所断那是完全不可能的事情，所以说这个地方就讲所断如果不是随着证悟而存在灭尽，那么建立所断与对治智慧二者相违的正量将会不存在，那么在释量论当中还有其他很多大型大典当中，它已经广泛的建立了所断和对治智慧，二者不相并存的这样一种正量，那么在很多典籍当中建立了所断与对治智慧二者相违的正量，实际上也是不会存在的，就像定解和争议一样。说智慧和这样一种所断，二者也是相违的，如果说是有了智慧但是对治它还存在的话，实际上就没有办法把智慧和证悟二者建立成一种相违的，这种建立的量就不成正量了，所以最后就成了对治的智慧所断和对治智慧二者相违正量存在的过失，

【这样一来，道果的安立以正理也不可建立，这实在成了莫大的损减，因此这种观点无论如何也难以令人认同。】

那么这样一来的话说如是的道如是的果，道果的安立的正量与正理也不可建立了，那么如果说失坏了道果的安立，这个是在佛法当中呀，在这些因果当中它成为最大的损减，本来这个道果的安立是有的，但是后面通过你的观点呢，让这样道果的安立也不存在，这个实际就是在所有事情当中最大的损减，所以说这样的观点无论如何是难以令人认同的，归根结底呢我们呢，就说不能够承认声闻、缘觉、菩萨都同等的证悟了一个圆满的法无我空性，这是不能够承认的，

【可见，在具有所断障碍的同时如无障碍般证悟或者本不存在所断障碍却如障碍般未证悟的两种情况均不合理，】

那么就说说通过前面分析呢，我们可以知道了，本来相续当中具有所断障碍，具有这个障碍的同时呢如同没有障碍一样证悟了，这个是不合理的，也就说说为什么我们没有证悟这个法性呢？或者比如说现在我为什么没有证悟空性呢？就是因为相续当中有所断的障碍没有遣除的缘故，我们相续当中有所断的障碍，所以说就没办法就说犹如无障碍一样证悟，这个是不可能的，那么如果说具有所断障碍的同时却如没有障碍一样证悟这个是不合理的，这是一种不合理的情况，第二种不合理的情况呢，如果已经不存在障碍了，就好像有障碍一样没证悟的这个情况也不合理，为什么不存在障碍了？就因为相续当中有证悟，所以说如果不存在所断的障碍那么一定要证悟的，如果你说本来没有障碍却犹如有障碍一样没有证悟的这个情况也不合理，所以说这两种情况同样都是不合道理的，

【就像承认存在黑暗的同时太阳升起或者太阳高挂却不见色法一样。】

这两个比喻就对照前面的意义，

那么就好像说呢，存在黑暗的同时太阳已经升起来了，这方面是不合道理的，就像前面所讲的一样你在存在所断障碍的同时呢，你认为已经证悟了，这个是不可能的，或者太阳高挂却不见色法一样，或者说太阳已经升起来了，但是你还是看不到色法，这方面也是不合道理的，就相当于如果说是证悟之后呢你不断障碍，这个方面也是不合道理的，

【因此，对于讲真理的人来说实是不合适宜之举。】

如果说比较公正的人讲真理的人来讲呢，这样承认的确是不合适的。如果有必要，有意义呢另当别论，如果不是这样有必要有意义的话，这样一承认的观点与正理不符，这个方面是以理说事，这个方面过失是相当严重的，

【如果有人问：那么月称论师为何举出经中所说的一地菩萨不能胜过声闻、缘觉的智慧来作为声闻、缘觉证悟空性的依据呢？】

那么在入中论当中也是曾经有这样的讲法，入中论当中讲到了就是说：一地菩萨只能够以福德种姓胜过声闻缘觉，那么就说以智慧呢，单独以智慧没办法胜过声闻缘觉，那么真正要胜过声闻缘觉呢，他是到了七地，到了七地的时候，通过智慧胜过声闻缘觉。在《入中论》的注释当中说“彼至远行慧亦胜”，那么月称菩萨在他的自释当中呢，举出了这样佛经当中的内容，他就说呢有比如说这样一种生在国王家的太子呀出生未久，他是通过种姓，种姓意超胜，受到这些大臣的膜拜，是通过这样的种姓意福德力胜过这些劳就的大臣的，那么只有等到他登基之后得到了灌顶，或者他长大之后登基之后呢通过自己的权利可以争做驾驭一切的成就，通过自己的权利能胜过这些大臣，就相当于这样一种情况一样，所以说菩萨呢，一地菩萨或者说菩萨呢他在初地的时候，通过自己的智慧还没办法胜过大臣，通过这样一种福德，通过这样的种姓力已经胜过了二乘的啦，甚至胜过了声闻缘觉，那么就说是通过自己的福德力胜过了声闻缘觉，那么真正要通过智慧来胜过声闻缘觉，必须要七地。所以说呢通过这样一种经中所说的声闻缘觉也有证悟一切法无自性者，也讲了声闻缘觉也有证悟空性的，那如果是这样的话，有些观点通过这样的教证，就说明声闻缘觉也证悟了圆满法无我空性，也是证悟圆满法无我空性的，那么就说是否则的话出地菩萨应该可以胜过这样声闻缘觉的，那么如果说是出地菩萨他证悟了圆满法无我空性而声闻缘觉没有证悟圆满法无我空性，那么在初地就可以胜过了，为什么说在七地的时候才能够胜过声闻缘觉呢？为什么有这样一种说法？

【这其中的意思应当如此解释：声闻、缘觉如果仅仅连缘起性的我也未见到，则与外道相仿也不会变成圣者，由此(菩萨)该胜过声缘。】

那么这个其中的意思应该这样解释的，声闻、缘觉应该证悟缘起性的我，那么如果连缘起性的我也没有见到，这个缘起性的我实际上是说依缘假立的我，依缘假立的我就是说证悟这个假我和证悟这个无我，这个方面是一个意思的，就说这样一种所谓的我呢，他是一种依缘假立的，他根本不存在一个实实在在我的本体，声闻缘觉应该证悟缘起性的我，如果说连这个也没有证悟的话，就和外道相仿也不会成为圣者的，那么和外道相仿意思是什么样呢？因为有些外道他通过修持禅定也能够压制住内心当中的烦恼，让相续当中的粗大的烦恼不生起，通过禅定可以压制，但是他和内道相比较的话他只是压制而已，而内道可以通过见无我的方式彻底根除，如果说声闻缘觉连这个我也没有破掉的话，实际上他的修道的方式，就应该变成了只是通过一种修法压制烦恼而已，那就和外道相仿了。也不会说你胜过了外道，因为证悟了无我的空性的缘故，胜过了外道成为了一种超凡入圣的圣者，实际上他就是应该你称为一个凡夫，如果称为凡夫的话，初地菩萨他已经超凡入圣了，单单就这一点来讲，他就应该通过此举胜过了声缘，但是声闻缘觉他不是和外道相仿的，他是证悟了这样缘起性的，缘起性的我是并不存在的，他是证悟了空性的，所以说单单从这个角度来讲的话，初地菩萨没办法胜过声缘，从这个方面也是可以理解的，

【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。】

他虽然已经能够真正的见到无我空性，那么已经见到无我空性的这些圣者，具有缘行而入灭尽心与心所之运行的法界当中，那么这方面讲缘行呢下面有注释，就说有入定出定的这个执着，那么因为这样一种圣者能，证悟无我的这些圣者呢，他有入定出定的执着。通过这样一种缘行而入灭尽心心所的这样一种灭尽定，它具有灭尽定的功德，那么这个灭尽定的意思是什么呢？有一方面讲是灭尽受想定，有些地方讲叫灭尽定，灭尽定叫灭尽受想，受想就是我们将五蕴当中有受、想、行、识，那么实际上他为什么他入这个灭尽定呢？这个灭尽定从小乘自宗的观点来讲的时候呢，他是来以加行的名字来作为他的，是以加行的因来作为他的名字的，那么这个加行是什么呢？因为这个阿罗汉或者说三果以上的圣者呢，他可以入灭尽定，他对于这样一种受想极其的厌烦，他对于这个受和对于这样想很厌烦，所以说或像这样讲的时候呢，因为对这个受想很厌烦的缘故呢，他就开始入一种定，在这个定当中呢，一切的受想它已经灭尽了，灭尽一切受想。所以说这个定叫做灭尽受想定，简称灭尽定，所以说他的因是因为厌烦受想的缘故，他以这个为因而入这样一种定的，因此说他可以叫做灭尽定，那么灭尽定当中一方面说明他灭尽受想，受想只是心所的一部分，他这个方面说是灭尽心与心所的运行，有些地方有这样解释的，所谓的这样一种灭受想，受想是一切粗大心的代表，一切这样心的代表，实际上入灭尽受想定的时候呢，他实际上是一切心和心所的这样一种运行都应该是寂灭的，都不再现行了，所以说这样一种定呢，叫做灭尽受想定，那么这个灭尽受想定，实际上从有些俱舍论的观点来看的时候呢，这个灭尽受想定他是一种暂时休息的状态，暂时休息，因为他就说在出定位的时候呢，在世间当中对这个受和想很厌烦的，所以他想休息一下，他就入这个灭尽定。那么他在入灭尽定的时候呢，他是有这个入定出定执着的，具有这样一种心，或者说很勤做的方式能够入这样灭尽定的，从这一点来讲的话，六地菩萨以前和声闻阿罗汉没有差别，六地菩萨以前的菩萨他也有这样一种相执，或者也有这样一种入定和出定的这样执着，也是有入定和出定，这方面的执着还是有的。

所以说呢，他通过这样一种就缘行的方式而入灭尽定了，和声闻和阿罗汉没有差别。所以说就这个角度来讲说，啊七地以前的菩萨没有办法以慧力，没办法以智慧来胜过声闻和缘觉的阿罗汉，啊从这个方面可以安立的。

那么为什么说七地菩萨可以超胜呢？

【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。】那么七地菩萨呢是通过没有执着的方式，没有入定、出定的执著的方式入真实灭尽定，通过这种方式呢，使智慧已经超越了他们了。所以说呢就是这个六地以前的菩萨呢，他在入灭尽定之前，他有很大的勤做，或者说呢有这样一种缘行的一种执着。这个方面呢和声闻缘觉是一样的，而七地菩萨呢他已经没有了入定、出定这样执著的缘故，他可以通过无勤的方式入真实灭尽定，所以说呢使智慧已经超胜了这样一种声闻缘觉。

那么此处呢有一个真实灭尽定，那么这所谓的真实的灭尽定，就说所入的灭定，他的本体呀，所入灭定的本体，大乘和小乘不一样。小乘入灭尽定前说他是入灭受想定，他灭尽一切心所蕴行就可以了。那么就说是这样一种大乘的灭尽定呢，那么就说是这个真正的这样一种灭尽定呢，说就是这个他是和法界本体相适应的。真正的熄灭一切边执的这样一种本体，这个叫做啊真实的灭尽定。所以说在大乘的灭尽定当中呢，就灭尽一切的四边八戏的执着，所有的这样一种都已经，啊所有的这样一种执着蕴都没有了，所以说这个大乘的这个灭尽定，它的本体要远远超胜小乘的这样一种灭尽定本体。但是呢都可以说是一种灭尽定。从这个方面讲的时候呢，那么就说是主要是说菩萨能够通过无勤的方式入定，所以说呢是彼至远行慧亦胜。

【对此问题，仁达瓦大师等论师以充足的理由而认为，智慧胜过的这一道理是指能否刹那入、出灭尽定的差别。】

萨迦派的这个仁达瓦大师呢等论师以充足的理由是这样认为的，那彼至远行慧亦胜就说是这个七地菩萨他通过智慧也胜过了声闻、独觉的这个道理呢，是指能不能够刹那入一起灭尽定。也就说七地菩萨他的智慧很超胜，他可以一刹那入灭尽定，一刹那出灭尽定，而又说是六地以下的菩萨呢，他出入灭尽定需要勤作，啊需要很大的勤做才能够入，然后需要很大的勤做才能够出，他出入灭尽定的时候呢有这样勤作的。

声闻缘觉在出入灭尽定的时候也是有很大的勤作，他不能够一刹那入一刹那出这么自在的方式来入灭尽定，而七地菩萨就已经能够刹那刹那的进入，或者说就从灭尽定当中起定的这样一种殊胜的智慧已经具备了。所以说呢，从这个方面讲的话七地菩萨的智慧已经胜过了声闻缘觉了，是从这个方面来予以意义的，说就是这个确定的，

【智者索朗桑给则以理证驳斥此种观点，说明其极不合理，进而阐明自宗的观点：相执不复产生的有法（能力）在七地时已获得。】那么这个智者索朗桑给，也是平时我们讲的全知果仁巴大师，那么全知果仁巴大师呢，他是通过理证呢对于这个仁达瓦大师的观点呢予以驳斥，啊予以驳斥。予以驳斥呢说你这种道理是刹那，就说你把就是七地超胜声闻的这个理证，安立成能不能够刹那入其灭尽定，这个观点是非常不合理的，啊不合理。

在这个就说是这个其他的一些论典在，我看是那个论典当中呢，是在《入中论》的一种《善解密意疏》当中，他也是跟随仁达瓦大师的观点呢是这样讲的。他就讲的时候呢，说就是这个在凡夫位的时候，啊凡夫位的时候他可以入相似的这样一种定，入相似灭定，所以他比较容易，啊很容易就可以入起。然后呢就说在这个一地之后呢，他因为是入真实的灭尽定的缘故，所以说啊非常费力，很勤做的方式才能够入到这样一种灭尽定当中。

那么就说法果仁巴大师他说是，驳斥的时候就说呢，那么你的说法凡夫人入定反而容易了，那么就是一到了初地之后呢入定更加困难，那么到成佛之后入定他更困难了。他通过这样一种这个理证呢进行驳斥。

但实际上呢就是在，后代的这些大德在评价的时候呢，这个方面的驳斥只是字句上的驳斥而已。那么就说是对方的观点讲的很清楚，凡夫入的是相似灭定，所以说呢相对容易。而这样一种圣者入的是真实灭定，他一定要灭尽这个心和心所，一定要灭尽执着，所以说呢她就比较困难，很困难的。从这个方面来讲的，所以说已经把这种情况讲的很清楚了，啊所以说他的这个驳斥呢，实际上从一个角度来讲是成为一种字句上的一种驳斥。

那么就说是这个，就说是索朗桑给尊者，他在阐述自宗观点的时候呢，就说他说不是刹那刹那起灭尽定而作为根据的，他就说“相执不复产生的有法（能力）在七地时已获得。”那么对于一切相的执着不产生的这个有法的能力呢，产生了有法或者说是产生了能力在七地时候就已经获得了。

你就说在六地，啊七地以下，在一地到六地之间呢，还有对相的一种执着，在出定位对各自法的一种执着呢都还存在的，都还存在。所以说到七地的时候呢，这样一种相执就不存在了，啊就不存在。所以说想这样讲的时候呢，这个时候因为相执产生的能力在七地时候呢已经获得了，七地的智慧就已经胜过了声闻缘觉，因为六地以下和声闻缘觉都还有相执的缘故，所以说只有七地没有这样相执了，因此说呢在七地的时候呢胜过这样一种声闻缘觉。

那么在《经庄严论》等等这样一种大乘的这个论典当中，也提到过这样一种这个差别呢，像这样讲的时候呢，一地到六地之间呢他就说是这个有相有功用性。有相有功用讲的很清楚，就说有相的话就是讲到了是有相执的，而且呢有勤作，啊有相有功用。那么七地的时候它有点就无相有功用，无相有功用。他就说相对于这样一种这个，相对于八地菩萨来讲他还是有点勤作的，啊他是有勤做，但是呢是无相的。看待于一地到六地的菩萨来讲，他已经没有相执了，所以说他在修行的时候，啊他的修行就是无相有功用性。到了八地菩萨的时候就无相无功用，啊也没有相也没有功用也没有勤作，啊像这样讲的时候，它有这样一种三个阶段：一地到六地的时候呢有相有功用；七地的时候无相有功用；八地的时候无相无功用。他想这样的话他智慧逐渐逐渐超胜，所以说他是这样一种这个，啊他这样安立的阶段呢也是越来越高的。

【虽然对此说法各一，莫衷一是。但我本人认为以上说法并不相违，这一点佛经中有明显记载】

那么就是说是这个仁达瓦大师也好，果仁巴大师也好，都在讲自己的根据，好想就说是不可调和的一种矛盾一样，但是呢麦彭仁波切说呢：前面这个说法虽然是莫衷一是的，但是他本人认为呢以上的说法都可以的。说是刹那起灭尽定也可以，也是一个根据，然后呢就说相执不产生的能力七地时候获得也是，啊可以说也是其中一个根据，并不相违，这一点佛经当中有明确记载的。

下面就引用：

【《圣楞伽经》中云：“大慧，自六地起，诸菩萨大菩萨及诸声闻、缘觉入灭尽定，七地心为刹那刹那性，诸菩萨大菩萨遣除诸有实法之体相而入定，诸声闻、缘觉并非如是。此等声闻、缘觉入灭尽定堕入具现行之能取所取相中。”】

啊这个方面讲得很清楚呢，就是佛陀对大慧菩萨讲呢，自六地起，菩萨和大菩萨呢和声闻缘觉入灭尽定。那么说就七地心为刹那刹那性，就说七地菩萨他的心呢是刹那刹那起的，啊这个方面就是提到了前面仁达瓦大师的这样一种根据，他也是说七地菩萨他是这个入灭尽定是刹那刹那能起的。而且在《入中论》当中讲的话，就说是刹那刹那能起入呢，也是有这样一种讲，在讲七地菩萨功德的时候呢，灭尽定能够刹那刹那起入的。

“诸菩萨大菩萨遣除诸有实法之体相而入定，诸声闻、缘觉并非如是。”那么就说是这个，啊这个七地菩萨呢能够遣除有实法的体相，啊遣除对有实法的这样一种这个体相的执着而入定，声闻缘觉呢没办法做到这一点。

“此等声闻、缘觉入灭尽定堕入具现行之能取所取相中”，所以说他有一种能取的所取的相，而七地菩萨呢没有这个相，啊是从这角度。

【见到佛陀亲自解释自己之密意的此经便可打消疑团】

也就是说在这个啊就是说佛陀自己解释了自己的密意，那么就说是佛陀在《十地经》当中所讲的这样一种这个密意呢，实际上《圣楞伽经》当中已经做了解释了。

【也就是说，声闻、缘觉阿罗汉入共同灭尽定，而菩萨则从六地开始入此定。虽然在这里有许多要讲述的，但只是简要说明到此。】那么也就是说呢，声闻、缘觉阿罗汉他可以入共同灭尽定。一般来讲前面提到过，就说是小乘自宗来讲，入灭尽定从三果开始有这个能力。啊然后当然阿罗汉他更有这样一种入灭尽定的能力了。

那么“菩萨则从六地开始入此定”，这个地方要注意的。那么在这个《楞伽经》当中也是说，自六地起啊入定。那么这个地方说：从六地开始入此定，那么是不是这个菩萨五地之前没有办法入灭尽定而只有六地开始入呢？并不是这样的。那么就说从初地菩萨开始就可以入这样一种灭尽定了，那么灭尽是什么意思呢？灭尽为真实，就是真实的意思，月称菩萨在释论当中讲，实际上这样一种灭尽定的意思就是讲真实的定，初地菩萨就可以入这样的真实的定。那为什么此处说六地开始入此定呢？这个方面有个前提，六地菩萨的时候呢他在出定位的时候，会度增上，就是通过增上的能力来入定从六地开始有，五地以下没有，五地菩萨是禅定入增胜的，六地菩萨是智慧入增胜。他从六地开始智慧入增胜，而且六地是下面第七地刹那刹

那入起灭尽定，这样一种近因。为什么他七地可以刹那刹那入起灭尽定呢？因为他六地的时候慧度已经自在了，慧度增胜的。所以说从增胜的角度开始入这个定的话，是从六地开始的，不是说六地才能够入灭尽定，而五地以下没办法入灭尽定，这方面不是这个意思，这方面是益西堪布在讲《入中论》注释的时候，也提到过这个问题，他主要是六地开始增胜的能力。从增胜入灭尽定角度来讲是六地开始有，然后他作为七地作为刹那刹那入起灭尽定的一种不共的能力的因，以他作为基础，我们又说再进一步讲，为什么你六地能够慧度增胜呢？就因为你五地的时候禅定没有增胜，这种不共的禅定有增胜，所以他为六度的时候慧度增胜打好了一个基础，那么六度慧度增胜就是为了七地他刹那刹那入起灭尽定，也是铺垫好一个真实扎实的基础，这个地方六地开始入词意思呢应该是从增胜的灭尽定角度来讲的，麦彭仁波切说呢，虽然在这个地方有很多要讲述的，但是简要的说明到这个地方就可以了，把核心的问题都讲清楚。

【总而言之，法无我的范围中已包含了人无我在内】

总而言之整个法无我的范围当中，已经包含了人无我。法无我是一种总相，人无我是一种别相，

【虽说人我已包括在法我中，但由于主要转生轮回的因就是人我执，因此只要打破人我执，就可以免除以业惑而投生三有的后果。】

那么就有人说我是包括在法我当中的，这方面人我和人无我不一样，法我和法无我不一样，有的时候不注意的时候就把人我和人无我混在一起了，把法我法无我混在一起了，这样，法无我是没有法我的角度，法我是讲认为法有自性的角度来讲的，所以这个地方讲前面讲法无我的范围包括了人无我空性，这个方面是从他的空性方面讲的，后面说人我包含在法我当中，这个就是就他的所断的角度讲的。那么人我是包括在法我当中的，但是由于主要转生轮回的因就是人我执，所以说因此只要打破人我执就可以免除以业惑而投生三有的后果。这一段话和下面要引出的另外一个论题，人我虽然是一个法，但是如果你要单单的从轮回当中解脱的话，不需要证悟整个法无我空性，只需要证悟人我空就可以了，所以这个地方这样讲，虽然人我包括在法我中，但是由于主要转生轮回的因就是人我执的缘故，说只要打破人我执就可以免除以业惑而投生三有的后果，说在整个法我当中，把人我证悟空性，也就可以打破三有轮回了，而整个法我空性他不需要证悟的，你如果获得究竟的解脱你可以证悟所有的法无我，但是呢如果你单单想从轮回中获得解脱，只是需要证悟人无我。这个方面也是说明了，声闻缘觉他的目标是什么？他只是想从轮回当中获得解脱而已，所以对他来讲的话，只是修习人无我空性就足够了，根本就不需要再把所有的这些法，连无分微尘、无分刹那在内都证悟空性，这是不需要的。这个方面有些宗派的观点认为，就说声闻缘觉必须要证悟法圆满法无我空性，所以说他在真正要圆满证悟人无我空性的时候，也必须要把连微尘刹那在内的所有的法证悟为空性，才能够真正打破我执，才能够避免轮转轮回。我们说这个不需要，因为就说导致我们投生的就是这个人我执，这个人我执虽然包括在法我当中，但是呢人我它是主要的因，把他打破之后就可以了。

【那么依靠什么道来打破人我执呢？需要依靠通达补特伽罗【人】为空性来打破。】

那么既然是我们说打破人我执就可以避免投生三界，那么，要通过什么道来打破人我执呢？下面回答说：

需要依靠通达补特伽罗无我或者通达补特伽罗为空性，或者说就是通达人无我空性来打破，人我执他是有境，他所执着就是人我，现在我们要必须要把人我执的对境人我，通过无我空性来打破，在相续当中证悟空性，这个时候就可以避免流转了。

【以怎样的方式来打破呢？只要通达了俱生我执的对境——依靠蕴执或所缘境之蕴而假立的“我”除了依缘假立或缘起或者依缘而生的本体以外丝毫也是不成立这一点，便可如同去除将绳子视为蛇的执著一样推翻我执】

那么我们怎样来打破这样一种人我呢？必须要通达俱生我执的这个对境啊，依蕴而假立的我，他是不存在自性的，那么实际上就是说所谓的依靠蕴执或者所缘境的蕴而假立的“我”，那么这个所缘境我们不要理解成是在外面好像柱子瓶子这样的所缘境，实际上对于我们自己来讲的话，我们的所缘境就是我们身体的心，我们的身心状态就叫做这个方面的所缘境，平时我们说我来了、或者我走了、我很痛，这方面实际上就是指蕴本身的，他是依蕴而假立的，他通过所缘境这个蕴而假立为我的，这个时候必须要了知依蕴而假立的我，他除了依缘而假立之外，单单通过五蕴来假立之外，或他这个缘起之外，或者说说他依缘而生的本体之外呢，丝毫不成立一个实实在在我的本体，必须要认定这个无我的这个自性，那么像这样认定之后呢，他就可以去除将绳子视为蛇的执著一样。那么这个蛇的执著呢，我们认为这个是一条蛇，这个蛇的执著呢就是我们的我执，那么就说蛇的执着的对境呢就是认为这个绳子是蛇，就是相当于把这个绳子错认为是蛇，就相当于把五蕴错认为我，这个时候我们就要分析啊，到底有没有存在这个蛇？如果根本没有蛇我们蛇的执著马上就会退下去的，所以说这个时候就必须详细观察。

【而诸多微尘、诸多刹那的部分与俱生我执之执著相的耽著境直接相违，因此了知(俱生我执与遍计我执)这一切均以我而空并进一步修习，即可从根本上消灭我执，依此所有烦恼也会杳无踪影，仅此便能从轮回中获得解脱。】

那么下面就是告诉我们这样一种观察的方式，实际上我们的蕴是诸多微尘的积聚，和诸多刹那的积聚，这个就是真正余蕴的本体，我们如果对于我们现在的这个身体的色蕴，对于我们相续当中受想行识的心法来做观察的时候，身体是诸多微尘的积聚，我们的受想行识的这个心法是诸多刹那的积聚，所以说，诸多微尘和诸多刹那的部分和俱生我执之执著相的耽著境

直接相违，俱生我执的执着相是什么？就是这个我。那么这个我是什么呢？在我们的感觉当中，他是一个整体，它是一个常有的一个东西，啊整体的常有的东西，那么实际上我们所执着的我呢他是一个恒常常一的一个法，但是我们真正观察的时候，所谓依蕴而立的，那么这个人我呢有的时候我们就认为这个是五蕴呐，把整个五蕴的这样一种整体和他这样一种整体的法呢就假立成一个我。那么就说你俱生我执的所缘境就是我，那么我的设施处是什么？我的设施处就是五蕴，那么我们再进一步分析：这个五蕴到底是不是一个常一的本体？我们分析之后就知道，哦身体是很多很多微尘组成的，所以我们可以把我们身体分成五大部分，就是头、身体的或者说其他的这样一种部分或者六大部分可以，像这样讲的时候呢我们就知道这个是多体的，再分析的时候呢把脑袋分析成微尘，实际上最后分析每一个部分全部都是一种微尘组成的，那么在这个微尘组合当中哪一个是我呢？没有一个是真正我的自性，再把这个心识分析成很多刹那，我们真的分析的时候有没有一个常有的这样的法存在呢？实有的法存在呢？根本没有。所以就可以把这样一种我们的五蕴分析成微尘和刹那部分，那么已经变成了很多微尘和刹那部分的时候，这个里面还有没有我的相呢？这个里面就没有我相了，这个所谓我的相只是缘粗大的五蕴的一体，粗大五蕴的一体而假立一个我相，那么如果已经没有了这个粗大的相了，已经变成无数个微尘了，已经变成无数的刹那了，这里面哪里去找一个我相。

所以说如果我们要打破我执呢，要打破这个我执呢，必须要破俱生我，破俱生我的时候，我们说我到底是什么呢？这个我就是缘五蕴而假立的。所以，我们要对五蕴做观察，就前面所讲的要破蕴执。那破蕴执五蕴到底是不是一个整体的？根本不是整体的，真正分析下去的时候，它有无数微尘，它只是有无数微尘而已，只是有无数的刹那而已，那么无数的微尘和无数的刹那是不是有我的相呢？在这个上面是根本没有我的相的。

所以通过这样的分析，分析和观察很多次之后，然后入座去修习，最后就一次又一次地了知生起一个无我，无我的这样一种执着。这样一种无我的执着越强烈，这个我执就越弱，通过这样方式就可以把“我”的执着相完全给打破了。所以，这个方面讲诸多微尘诸多刹那的部分和俱生我执的执着相——耽着境直接相违了，一个是多体的，一个是异一的，像这样的整体的一个法，一个是根本不存在整体的法，所以说这样一种实际情况就是诸多微尘和刹那。

就说我们迷乱地了知，就是把这许多微尘刹那误认为是一个总相，一个实实在在存在的我，所以说我们以为的这个我他应该是常一的，但是实际上我们说我的一种设施处它不是常一的，它是微尘刹那的一部分。这方面就出现了一个问题，什么问题呢？这个地面只是我们的就说分别念出了问题，实际情况不是像这样的。但是，以前我们没有观察的时候，就好像没有用灯去照这个蛇一样，那么如果一观察之后呢，发现它就没有一个我，就相当于我把灯挑出来一看的时候，只是一条绳子而已，哪里有一个所谓的蛇的存在呢？所以说像这样完全是来自于迷惑，如果你通过这样的智慧的灯一点亮之后就能够了知了，实际上这个“我”纯粹就是假立的，而且这样一种是一个大骗局，从无始以来就欺骗我们，一直认为有一个我存在，为了他奋斗，为了保护他然后付出了很多的生命，付出了很无意义的时间和精力，但现在看起来居然是个大的骗局，从来就没有一个所谓的“我”的存在。从这个时候，开始我们就开始认清了这个“我”的真相，开始要断除“我”，通过修无我的空性，回归到真正实相当中，这个时候就可以说是修解脱道。

所以因此，了知俱生我执和遍计我执，一切均以我而空。实际上就是说，只有五蕴，五蕴以“我”而空的，五蕴上没有“我”这个叫做均以“我”而空，五蕴上面即不存在俱生我执，也不存在遍计我执，这个方面叫做以“我”而空，只是有五蕴而没有我。

进一步修习就可以从根本上消灭我执，如果进一步修持空性，从根本上把我执消灭了。因此，所有烦恼也会杳无踪影，因为烦恼是我执而有的，我执一旦消灭，那么烦恼就不会有，依此就可以从轮回当中获得解脱了。

所以，这个方面观察的步骤是很清楚的，我执是依靠我而有的，“我”是依靠对蕴的错误认知而有的。所以，第一步就是观察五蕴，对五蕴作详尽观察我们就会发现，在五蕴上面没有“我”，如果是发现所见的“我”没有，进一步修行他就可以消灭我执，证悟无我的时候就可以消灭我执，我执一没有之后，通过我执而生的烦恼产就没有了，如果没有烦恼就没有业，没有业就会从轮回当中获得解脱了。

【而小乘行人不希求、不修行其它法为无我（之道），当然也就不会有现前法无我的结果。】

那么就说小乘行人他也不希求法无我空性，也不修行法无我空性，他只是想从轮回当中获得解脱，所以说他一心一意想怎么样打破我执，从轮回中获得解脱。所以他对法无我空性是也没有观察过，也没兴趣去观察，他不修行的话当然也不会现前法无我的结果，不会有现前法无我结果的意思实际上就是说，声闻缘觉，他没有修习，他最初的时候没有抉择法无我的空性见，没有修习法无我，也不会证悟法无我，所以为什么有些宗派说有些声闻缘觉他已经圆满地证悟了法无我的空性，从哪里来的呢？他既然没有修习过圆满法无我，也不可能证悟圆满法无我空性的。

【由于法无我不存在，也就不会有遣除所断所知障的情况。】

因为声闻缘觉，他没有证悟法无我空性，对他来讲，法无我空性是不存在的。既然没有证悟法无我的空性，也就不会有通过法无我的空性证悟而遣除他的所断，以及违品的所知障的情况，他也不会断障，也就是说他没有证悟也就不会断障，他

如果证悟了就一定会断障。那对方说了，证悟了法无我空性，但是不断障，这是不可能的事情。所以，还是围绕这个主题在宣说。

【自相续的蕴相续与蕴聚合仅是从未以智慧加以分析这一点而假立、执著为“我”的。】

那么，我们自相续的蕴相续，我们就说从时间上来讲，它在不间断的相续，还有五蕴的聚合，这个是从没有以智慧加以分析而假立、执为“我”的，如果你没有智慧的时候，就仅仅把蕴的相续和蕴的聚合，把这个认为是“我”，但实际上如果你分析的时候呢，这个没有一个实实在在“我”的存在，“我”在哪里呢？根本就没有“我”。

【所以，如果没有以智慧对这些蕴分析、剖析成多体，甚至人无我也无法证悟，由于缘假立为我之因——蕴的缘故。】

如果没有通过智慧对蕴进行分析，没有把蕴分析剖析成多体的话，甚至连人无我空性也是无法证悟的，为什么没有办法证悟呢？因为你还在缘假立我的因，这个蕴还存在，你对蕴还执着的缘故，只要对蕴还有执着，那么就说明你对蕴的本体还有无明。如果你对蕴的本体还有无明，那么对于蕴他就会认为是“我”，他对于蕴认为是“我”的这样一种情况的结果就会出现。也就是说，为什么我们还认为这（绳）是条蛇呢？因为我们对于蛇的这样一种假象，就说了知他的假相的一种灯光有粗像。如果没有出现灯光之前，我们会一直认为这是条蛇。

所以说为什么我们一直还有我执呢？是因为我们对蕴的这样执着的无明，对蕴的本体还没有了解，这个对蕴的本体不了知，实际上就是一种无明，就是一种障碍。怎样打破这样一种无明？只有对蕴作观察，打破对蕴的执着，这个时候就相当于挑起了夜灯，把灯挑起来之后就可以看清楚一样。所以这个方面也是说你必须还是要对五蕴进行分析，剖析成多体，这个对五蕴的分析剖析，实际上就是对法的分析，所以说当你把这样的法分析成多体，证悟了这样一种整体的五蕴不存在的时候，这也是证悟了一部分法无我，所以，一部分的法无我还是要证悟的，但是圆满的法无我不需要证悟。

【《宝鬘论》中针对声缘而宣说了蕴是多体聚合之自性故胜义中不存在的道理。】

在《宝鬘论》我们学过，针对声缘的分析，五蕴是多体假立，通过分析是四大聚集，尤其是对色蕴分析的时候，它是四大组合，四大元素是因，是多等等，从这方面分析的时候，胜义当中也不存在这样一种五蕴这样实一的本体也做了详尽的观察的。

【《阿含经》中说“观色如聚沫”等（等字包括观受如水泡，观想如阳焰，观行如芭蕉，观识如幻事），按照经中的意义，通达蕴本身是对多体之分而假立的道理者即能圆满人无我。】

那么在《阿含经》当中讲了“观色如聚沫、观受如水泡，观想如阳焰，观行如芭蕉，观识如幻事”，它对五蕴都是这样做观察的，色法如聚沫一样，受如水泡一样，乃至于心识如幻事一样，像这样的，那么经中的意义就通达蕴的本身，是对多体之分的假立，所谓的蕴是什么呢？对多体之分的假立，除了这个之外，没有一个实实在在的一个实有的五蕴，如果能分析这个通达这个，就能圆满无我。所以在《俱舍论》当中它对五蕴的分析它是分析的非常透彻的，他就说直接把蕴说成是集聚的意思，他就把很多很多很多法聚积在一起，这个叫蕴。所以他如果能够这样对五蕴进行详尽分析的话，实际上分析到极致的时候，也就能够通达一切万法是无我的道理，或者说人是无我的道理一样。这方面就可以完全知道的。

【《入中论自释》中在解释“无我为度众生故”这一颂词时说：“人无我是为了令诸声缘解脱而宣说，为了诸位菩萨获得遍知佛果而宣说二无我。】

那么在这个《入中论自释》中解释“无我为度众生故”这一颂词当中是这样讲的，那么人无我是为了令诸声缘解脱而宣说，那为了菩萨获得遍知果位而宣说的二无我，就说即是给声闻缘觉宣讲的是人无我给菩萨宣讲的是二无我

【声闻、缘觉虽已见到依缘而生的缘起性，然而彼等却未圆满修行法无我，仅有断除行于三界之烦恼的方便。】

那么声闻缘觉虽然见到了依缘而生的缘起性，这个就说缘生缘性呢他就讲到了这样一种这个人我，那么这个人我是依靠缘而产生的这样一种缘起性是见到了，但是呢他们没有圆满修行一切万法无我仅有断除行于三界烦恼的方便，行于三界烦恼的方便呢就说是行于三界烦恼就是讲这个人我只为根本，那么断除这个方便就是修持人无我空性的道理，已经是圆满修持的唯一了知的，但是呢他们对于这样一种这个法无我空性呢没有圆满性，

【彼等完整修行人无我可以立足。】

所以这个地方讲的很清楚他们是完整的修行了人无我了，这一点是可以立足的。但是依靠这个圆满的窍诀修法无我这个是没有的，没有修习那就不会又证悟了，

【依此教证也能确定声闻、缘觉并未圆满证悟法无我。】

那么通过这个教证呢，也能够确定声闻缘觉实际上也是没有圆满的证悟法无我空性的，

【如果在尚未圆满证悟法无我时不能断除烦恼，那么声闻均未圆满修行法无我又岂能断除烦恼呢？】

那么这一段话的意思呢，主要是针对对方的观点，那么对方有些宗派呢，他就认为声闻缘觉他已经断除了烦恼，他断除烦恼的原因是什么呢？除烦恼的原因是圆满的证悟了法无我空性，他们还有一个观点就说是什么呢，对方有一个观点就是说，那么就声闻缘觉必须要通达像应承派一样的那种空性，法无我空性必须要圆满通达。如果单单的修行像《俱舍论》这样一种论点，是没有办法断烦恼的，为什么呢？因为《俱舍论》当中没有讲圆满法无我空性，他只是讲到了这些蕴，这些五蕴是

多体的啊、刹那生灭的，就讲这些。所以他就讲了，如果单单靠修持《俱舍论》自宗无法断烦恼，那么怎么样能断烦恼呢？只有圆满的证悟法无我空性，那么这种圆满法无我空性，只有依靠应承派的这样一种论点，才可以断除烦恼，所以从这方面讲的时候呢，这个地方有个前提，这个前提就是，这个对方的观点就是这个，所以他认为呢，只有圆满证悟了法无我空性才能够断烦恼。如果单单靠声闻自道是没有办法断烦恼的，所以他承许呢一切的声闻缘觉都要通达法无我空性，这个时候呢我们是一个反问，如果在没有圆满证悟法无我的时候不能断烦恼的话，那么你们的观点没有证悟法无我就不能断烦恼，那么声闻没有修持圆满法无我又怎么能够断烦恼呢？那么声闻他既然没有修，那么他就没有办法证悟，没办法证悟，他怎么能断烦恼。就应该成了没办法断烦恼了，那么如果对方说：是啊我们就是这样承认的，我们承认声闻缘觉他如果不圆满证悟法无我，就无法断烦恼。但是我们说呢：你这个说法和前面《入中论》自释的说法矛盾的，《入中论》自释呢已经讲的很清楚了，然而彼等却未圆满修行法无我仅有断除行有三界烦恼方面，所以说你认为了他必须要圆满证悟法无我空性，而《入中论》自释当中月称菩萨说呢：他们没有圆满修持法无我空性，他们如果没有圆满修持法无我空性呢，又怎么能够断烦恼？像这样的话你的这个说法和月称菩萨的教证就矛盾了。所以说呢我们还是说明一点呢，要断烦恼不需要证悟圆满法无我空性，断烦恼呢单单是证悟圆满人无我空性就已经足够了。我们就已经说明这个问题了，

【因为(法无我与烦恼)这两者是随存随灭的相应关系，依据正理也同样可证实这一点。】

就是按照你们的观点来讲，因该断，为什么应该断呢？因为你们说凡夫烦恼，法无我和烦恼二者是随存随灭，那么有了这样一种法无我空性就不会有烦恼，有烦恼的缘故呢肯定没有法无我的空性。所以像这样讲，但是我们说不一定的，那么就说是这个断烦恼不需要法无我空性，当然如果你圆满证悟了法无我空性，肯定是人无我空性证悟了。这个烦恼就不会存在的，但是呢就说是这个断烦恼只需要人无我空性就足够了。按照你们的观点法无我空性和烦恼两者随生随灭的相应的缘故，应该断除，但是这个没办法断除的，不单单是依靠教证呢可以说明这个问题呀，依靠正理也可以同时证实这一点，下面就说还要讲了，就说单单依靠人无我空性就可以断烦恼了，不需要法无我空性断烦恼的问题呢，下面还要讲，今天就讲到这个地方。

《中观庄严论释》生西法师辅导第 91 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，今天继续宣讲全知麦彭仁波切所造的《中观庄严论释 - 文殊上师欢喜之教言论》。那么现在要宣讲的是了知二谛的功德，那么了知二谛的功德分了三个方面。首先是能够证悟胜义谛空性的功德，第二是了知世俗谛起作用的功德，第三个科判是二者双运的功德。那么现在在宣讲的是如果通达了胜义谛空性的功德，那么我们很清楚在这个内容当中主要是讲到，如果证悟了人无我空性和法无我空性可以断除烦恼障和所知障。那么它的本身的内容已经讲完了，正说已经讲完了，现在是复述在讲断障。断障的当中主要是讲声闻、缘觉有没有圆满的证悟二无我空性，那么有些宗派的观点认为这样一种声闻、缘觉，圆满的证悟了这个法无我空性。那么自宗的意思就是说，如果说圆满的证悟了法无我空性的话，那么就很多教证和理证的妨害，所以说不能够把这个问题作为一种了义的观点。

那么今天也接着讲这个单独的证悟人无我空性可以断烦恼的道理。

【关于单独依靠人无我断除烦恼之理，在《释量论》与《中观理论集》中说明得十分详尽，并且依靠七相车理等道理足可证明即便未圆满法无我也有证悟人无我的事实。】

那么单独依靠人无我断除烦恼这句话主要是承接上面的一段话，上面的一段话对方的意思就是说如果要断除烦恼必须要圆满证悟法无我空性。那么上面我们说，如果是这样的话，那么按照月称菩萨《入中论》自释的内容，那么已经很明显的可以说明声闻、缘觉没有圆满修法无我。那么如果没有圆满修法无我，按照你的观点那么怎么可能断除烦恼。但实际上，声闻、缘觉的确已经断除了烦恼，因此说只有这样安立就说单独的依靠人无我空性的修证就可以完全断掉这个烦恼障。那么关于这个问题的话，法称论师的《释量论》当中对这个问题讲过，还有《中观理论集》主要是龙树菩萨所造的这些中观系列。那么在这个《中观理论集》当中是说明非常详尽的。而且依靠七相车理等道理足可证明即便未圆满法无我也有证悟人无我的事实，那么通过七相车理的这样一种全过程，我们就可以知道，在七相车理当中它实际上并没有说必须要把这样一种车或者就是把这个车完全连它的支分、连它的微尘在内全部抉择为空性，这个也没有讲。通过七相车理对照的人无我空性的道理，就说它只是讲我和五蕴之间是什么关系，我和五蕴是一体呢？是他体呢？还说是能依所依呢？还说是依靠这样一种、拥有这样一种五蕴等等。实际上并没有说这个五蕴它连无分微尘、无分刹那这个方面都不存在，没有这样讲。所以七相车理当中所讲到的道理，我们学《入中论》也是提到过，还有下面七相车理的这样一种问题也是提到，那么就说实际上没有真正的抉择法无我空性的道理。所以说七相车理主要是对一般的修行者来揭示一切人我不存在的道理，如果人我是存在的，那么就在这七相、七种寻找的方式当中就可以得的到人我的存在。但是通过七相车理的这样一种推理，我们就知道，实际上这样一种人我的确是没办法找到的。在七种方式当中寻找都没有办法真正的得到一个人我存在的根据，所以说通过这个道理详细分析的时候可以证明，没有圆满的法无我空性但是也有证悟人无我的事实。所以说单单证悟人无我就可以断除烦恼了。

【通过修习人无我最终也能成就究竟的明现智慧。】

那么“究竟的明现智慧”主要是讲到了这个如果最初的时候通过修行人无我空性得到了一种初果，得到初果之后再进一步的修道，然后可以得到小乘无学道。那么最终圆满的证悟人无我空性之后呢，最终他要进入大乘。所以要通过这样一种大乘十地的修行，最终的时候可以究竟明现智慧。也就是说这个地方的“究竟的明现智慧”主要是指佛果而言的。也就是说以人无我空性为基础修行下去的时候呢，究竟的时候就可以得到佛的明现智慧。那么还有一种从字面上可以理解的，这个“明现智慧”也可以理解成修持人无我空性他最终可以达到极明显的，就说是完全证悟人无我空性的这个本体。如果说圆满的证悟了人无我空性的本体，就可以从这个上面它的违品就说我执啊完全可以断掉、完全可以消除这个烦恼障。从这个方面字面上理解这个“明现智慧”也可以理解成这个人无我空性到达极致的时候，也不一定是和佛果对应，就是讲这个人无我本身他如果修持的时候最终可以圆满证悟人无我空性的意思。

【总之，我们应当清楚，无边资粮等殊胜方便之因如果不齐备，必定不会生起殊胜证悟，一旦因完整无缺，自会生起一地等殊胜证悟。】

总而言之，我们应该清楚，无边的资粮等殊胜的方便的因如果不齐备的时候，没办法产生殊胜证悟。一旦这个因完整无缺了，自会生起一地等殊胜证悟。这个方面就是说，如果真正的圆满的证悟法无我空性，必须有它的这些条件。如果要圆满证悟法无我空性的话，它第一个他要为了一切众生救度的缘故要发誓成佛，所以说这个菩提心是必不可少的。然后他就想了，如果真正要成佛的话，那么必须要圆满证悟空性。也就是说必须要通过圆满证悟空性的方式来对治障碍，那么如果是障碍存在是没办法真正的证悟佛果的，所以通过空性来对治障碍。那么要真正的修持这种圆满的空性，才会抉择实际上一切万法都是无自性的。生起称合实相的这样见解而修行，所以说这些方面都是它的因，然后通过积累无边的资粮或者说通过回向大菩提果等等，大乘当中所揭示的殊胜修法修行，这个时候就可以生起一地的殊胜证悟。如果你要生起一地的殊胜证悟你必须要通过大乘的因来进行修炼，如果你没有这些大乘的因，那么你没办法生起一地等殊胜证悟。所以现在对我们来讲的话，

一方面是抉择一个圆满的空性，一方面在抉择圆满空性的同时还要通过学习其余的大乘的这些论典，比如说讲解菩提心的论典、讲解如何修持六度的这些资粮的比如说《大乘经庄严论》等等，像这样当中讲了很多怎么样获得初地、怎么样获得大乘道的这些因缘。如果我们对这些因缘都了如指掌，再加上已经成熟的串习的话，最后就可以真正的因为圆满因的缘故而生起一地等殊胜证悟。

【当生起了这种证悟时，与之对立的所断也将无影无踪。】

那么就是说如果一旦生起了证悟的时候，和这个证悟相对立、和智慧相对立的这些所断、烦恼、一些其他的障碍，也绝对会无影无踪的。

【如果离开了所断，则与之相对立的功德也将圆满齐全。】

那么如果它的所断不存在了，那么就说是和它与之相对立的功德也将圆满齐全。因为如果相续当中有所断就不会显现功德，如果说是没有了所断那么相续当中这些种种的一地、或者说就是证悟这些殊胜果位的功德都会圆满齐全的。

【这三者（证悟、所断、功德）之间必定是随存随灭的相应关系，否则就可能出现其中何者存在、何者不存在等类情况。】

那么就说是实际上通过因修持得到证悟，得到证悟之后必定会遣除所断，所断一旦没有之后功德会必然出现，那么这个就是随存随灭的一种相应关系。那么就说是这个证悟和它的这个所断和功德，这个绝对是在这个一个方式之下如是安立的。那么会不会出现其他的情况呢？就说后面所提到的，其中何者存在、何者不存在等类的情况，这个是不会有的。比如说如果你证悟，但是你的所断还有，这个方面是不可能的。或者说你有功德，但是你没有证悟；或者说你有功德，没有所断，不是说没有所断，或者说你有功德，但是这个所断还没有断除；或者说你还存在所断的这个前提之下，又生起了证悟和功德，这些都是不可能。所以说如果是有证悟和功德，必定没有所断；如果有所断，必定没有证悟和功德。这三者之间就是这样一种随存随灭的相应关系。否则就会出现其中有所断，但是没有证悟（口误）；或者有证悟，但是所断还有等等，这方面的情况就会出现的。

【如此一来，在声称“断除一切所断而未证一切所证等各类情况均会出现”的辩方面前，我们通过事势理的途径来正破也成了无有宣说的余地，这一点实难令人承认。】

那么如果不是这样安立的，不单单这个地方是我们自宗必须要这样安立，实际上就即便是我们现在辩论的对方，他也必须要承认这个问题。就说证悟、所断和功德，这个之间是一种随存随灭的关系。当然在这个里面，对方他是认为声闻、缘觉证悟了法无我空性，但是所知障没有断除，没有断除所知障。或者说说他这样一种已经证悟了法无我空性，但是初地菩萨等的功德没有现前，这个方面是对方承认的。但我们说实际上这样的情况是不存在，使用一个我们和辩论对方都能够接受的这个例子就可以说明这个问题。比如说这个方面在我和对方之间如果出现了第三个辩论对方，他们说断除一切所断，比如说佛，以佛为例，佛陀已经断除了一切所断，但是没有证悟遍智，这种情况会出现。那么如果有这样一种辩论对方，那么我们和现在我们的辩论对手如何应对这个问题呢？他们也是没办法回答的。为什么呢？因为按照对方的观点来看的时候，那么就说存在一种情况，就说证悟了圆满法无我空性但是没有断除所知障，这个是对方承认的。现在我们就通过一个善巧方便把这个反过来，比如说佛陀，我们如果其他一个人说佛陀断除了所知障，断除了一切障碍，但是没有证悟遍智。它会出现有者存在、有者不存在的情况。如果是这样的话，对方又怎么回答呢？因为自己他也承认，圆满证悟了法无我空性，但是没有断除所知障的情况。所以说如果对待一个这样一种辩方，我们就通过事势理的途径来正破也成了无有宣说的余地了，这一点实难令人承认。所以通过一个同等理，让对方知道，让承认声闻、缘觉证悟圆满法无我的人知道，这样承认是不对的。应该承认证悟所断和功德随存随灭，如果你真正圆满证悟了法无我空性，与之相应的所断这样的所知障肯定会断除的。不会出现这样一种有者有，有者不存在的情况出现的，所以说这一点实难令人承认。如果按照自宗观点来承认的时候，这个三者就是随存随灭，不会出现其中一个存在，其他不存在的情况，没有这个。所以说如果从这样观察的时候，即便是其他比如我们说佛陀断除所断，有没有证悟一切所证，但我们说这个情况没有。如果佛陀已经完全的断除一切所断，所有的障碍没有了，不可能不现前究竟的明现智慧的。我们就可以通过事势理的途径来对对方进行证破。

【简而言之，如果（认定）声闻、缘觉圆满证悟了法无我，则难以避开所有佛经、注疏的教证以及成百理证的妨害。】

那么简而言之，如果认定声闻、缘觉已经圆满了像初地菩萨一样已经圆满的证悟了法无我空性，那么这个时候就难以避开所有佛经、注疏、教证和成百理证的妨害。那么就说很多佛经的这样一种妨害，还有很多就说印度等等大注释的这些教证的妨害，还有很多成百理证的妨害，有很多诸如此类的妨害实际上是根本没办法避免的。而且在其他的一些论典当中也提到，如果说是声闻、缘觉圆满证悟法无我空性，实际上他应该成就佛果，有成就佛果这样一种过失的。那么为什么有这样提到的呢？因为对方虽然说这个是我们现见的法无我空性，在声闻、缘觉的时候现见法无我空性，但是我们说是现见法无我空性，他这个阿罗汉他是无学道，他是已经是经历了修道的。所以说他这个法无我空性应该是在他获得初果或者说就预流相的时候见道的时候，就应该能够圆满见到这个法无我空性。那么如果在初果的时候圆满见到法无我空性，又通过修道再再串习当他获得阿罗汉果的时候，他就完全可以成就佛果了。这个方面当然是其他地方有这样讲的，这个方面我们是顺便提一下而已。那么就说还有很多佛经、注释的教证、成百理证的妨害。

【大小乘的见道等道果的功德有着太阳与萤火虫般明亮不明亮的差别。】

那么大乘的见道等或者说小乘见道等的功德，那么道果的功德就好像太阳和萤火虫一样。太阳和萤火虫是没法比的，所以说大乘的这样一种功德就好像太阳一样，那么小乘的这样一些功德就像萤火虫一样，它有明亮不明亮的差别。

【我们应当了知，这些功德是依靠证悟的智慧光而进行区分的。】

那么这些功德都是因为他的智慧有差别而进行这样的区分，也就是说大乘他的智慧比较明显，而小乘的智慧不是这么明显。

【对于有智慧的诸位学人来说，只是这般简明扼要讲清理证的要点就已足够了，而要引导固执己见者却有一定的难度。】

那么就说对于有智慧的诸位学人来讲，或者说一方面有公正的智慧，一方面就说是他能够通过比较细致的理证的观察。那么通过前面这些简明扼要的讲清理证的要点，他就已经完全知道实际上如果还是在承许声闻、缘见证悟圆满法无我空性的话有很多的这样一种妨碍。

所以对他们来讲已经足够了。但是如果要通过上面的这些理证来引导固执己见者却是有一定难度的。固执己见一方面他的智慧不一定很成熟的，一方面就是说他关键是一种偏袒心。他有一种先入的一种偏袒心，如果有一种偏袒心，他就是说我的这个宗派就是对的，别人不管怎么样讲，讲了再多的教证，讲了再多的理证实际上他都是不接受的。那么对这种人来讲的话，实际上是马上要把他调化的话这个是有难度的。

【一般而言，此类问题是三乘道的关键所在，如果将（龙树与无著菩萨）二大祖师等大德对于此理的密意执为似乎相违，则心里总会有刺痛的感觉。】

那么一般来说对于前面这个声闻、缘觉有没有证悟法无我空性的道理是三乘道的关键所在，表面上看起来只是在分析声闻、缘觉有没有证悟法无我空性，但实际上这个是三乘道的关键所在。也就是说为什么菩萨他的证悟就这么高。因为他有很多其他的一种大乘的因缘。而小乘根本不具备的这些很多因缘在大乘当中宣讲得很多。那么小乘这些主要是追求一种自我解脱的一种发心。平时我们讲的一种自私自利的作意。所以说他的心量就窄，他也不想要去寻求这些成佛的一些教义。所以说他为什么他有这种差别呢？这个三乘道的关键所在，它就在于他的发心呀、他这样一种他的目标、或就是他的这些修道的本体都有很多种差别。还有一个就是他的种姓，种姓问题。所以说这个问题实际上关系到很多问题，表面上是在看有没有证悟一个法无我空性，实际上如果真正把这个问题进行深挖的话，就可以发现就是说这个三乘道的关键。那么把这个问题分清楚之后，我们就说我们现在要追求大乘道，我们现在要追求佛果，那就不能够就是说以小乘道的方式来修行。现在我们就是说每个人或者很多人的话都有一种赶快解脱的好，这个轮回是很难受的，赶快解脱的好。实际上就是说如果在这样一种发心当中，如果没有利益有情的一种大悲心，没有利益有情的菩提心的话，实际上这种赶快解脱的好这样一种想法，它是相应于小乘的作意的。在很多大乘的经论当中说：这种作意是一种下劣的作意，它会引发劣慧。所以说一方面我们想要赶快成就菩萨果，要成就佛果，一方面发心是从很狭隘的发心。所以说这样一种因缘它不是大乘道的因缘，所以说我们这样修下去，最后还是没有办法得到一个大乘的一种成果的。通过这个问题就可以把三乘道的关键分析得清清楚楚，应该走哪条道这个我们就是自己内心当中就可以生起一个定解。如果没有把这些问题进行辨析，如果不了知的话，大概很笼统的模糊的觉得反正修什么佛道都可以吧，应该是都可以成就菩萨果吧。这个方面就不对了，或就是说暂时成就一个声闻果，然后再说吧，这也是走一个弯路。所以说在走路之前，首先把这个道分辨清楚再走的话，这个时候就可以节省很多的时间、节省很多的精力。那么下面讲如果把二大祖师等大德对于此理的密意执为似乎相违，这个时候我们就说到心里总归有刺痛的感觉。那么就是说对于对方的观点来讲的话，那么他就认为就是说龙树菩萨和弥勒菩萨，或者说无著菩萨之间，他们的观点是无可调和的。为什么这样讲呢？因为龙树菩萨在他们认为，对方认为龙树菩萨在《中观论》当中承认声闻、缘觉要圆满证悟法无我空性，这个是龙树菩萨在这个二传的中观论典当中是这样讲的。而就弥勒菩萨这一体系，就是弥勒菩萨他的心子就是无著菩萨，无著菩萨主要是解释弥勒菩萨的意趣的。那弥勒菩萨比如说弥勒菩萨在《现观庄严论》当中很明显地讲到声闻、缘觉没有圆满证悟法无我空性。那么秉持这样一种这个弥勒菩萨观点的无著菩萨像在《宝性论》的注释，在其他的很多这样一种论典当中也说声闻、缘觉和菩萨的证悟相差很大。那么他们就认为就是说龙树菩萨、无著菩萨或者说和弥勒菩萨的这样意趣没办法就是说说是圆融，他就是说是执为似乎相违的。麦彭仁波切说，如果说你把这个二大祖师等大德对于此理，就是说有没有圆满证悟法无我空性的密意执为似乎相违的话，心里总是有一种刺痛的感觉。麦彭仁波切在这个《定解宝灯论》第二个问题结束的时候实际上讲过，如果我们对于这个声闻、缘觉有没有圆满证悟法无我空性的道理，若真正地辨析清楚就可以发现龙树菩萨或者龙树菩萨的体系在中观的体系当中，他也提到了声闻、缘觉没有圆满证悟法无我空性。那么就是说《现观庄严论》当中和《宝性论》注释当中也提到过了声闻、缘觉没有圆满证悟法无我空性。这个方面就是说实际上是两大祖师的意趣完全是圆融的。龙树菩萨和龙树菩萨的弟子、弥勒菩萨和他的传承弟子实际上他们的意趣都一样。就是说如果你要修大乘道，它证悟的是法无我空性。那么如果修小乘道，只能圆满证悟人无我空性而已。所以说他们的密意完全是相同的。如果是这样的话，心里就会很舒服。如果总是认为龙树菩萨和弥勒菩萨等的这样意趣相违的话，心里就会有种刺痛感。因为真正的没有理解到龙树菩萨、无著菩萨的这样一种密意，心里总是觉得有点不踏实。因为就是说龙树菩萨也是佛陀授记的，无著菩萨也是佛陀

授记的这样一种殊胜大德。而这等密意在解释大乘道的时候不可能有这么明显的一种相违之处的。一个是解释大乘道的一种甚深的方面，一个是解释大乘道的一种宽广方面。所以说深和广它都是大乘道的一本体的两个反体而已。如果能够把无著菩萨、龙树菩萨的意趣了知为圆融无违的话，实际上在修持大乘道的时候也不会有任何的疑惑，不会有任何的障碍了。

【无论任何人也好，如果将诸大祖师的意趣要点如同米饭中拌上三甜一样融会贯通，轻易消理解，从不泛起想对别人说长道短的唾涎，也不会有见异思迁羡慕他宗的需求，身居自己的床榻，内心怡然自得，那么就证明闻思的的确确已获得了卓越的成效。】

那么就是说不管任何人，如果能够通过前面自宗的这个分析的方式把诸大祖师的意趣的要点能够融会贯通，能够消化，就好像米饭当中拌上这些三甜，三甜就像白糖、蜂蜜还有这些冰糖等等这个就是平时所讲的三甜。那么就是说如果在饭里拌上这些糖就会完全融在一起，而且就是说很好吃，而且很容易消化就这样的。所以说如果能够把这个诸大祖师的意趣犹如米饭中拌上三甜一样能够融会贯通，能够轻易消理解的话，这个时候内心当中就会产生一个非常稳固的一种定解。这个时候也不会泛起想对别人说长道短的唾涎。那么为什么有的时候想对别宗、对别人说长道短的话，害怕别人给自己的这个观点说一些过失，所以说他就这个时候就想保护自宗，然后就是说去避免去攻击他宗。这个方面的观点是想法有，所以就想要对别人说长道短。但是如果真正的对于诸大祖师的意趣已经了解了，而大乘道就是这样而已，这个时候就不会生起想对别人说长道短的念头了，也不会有见异思迁、羡慕他宗的需求。因为内心当中对自宗的这个观点已经完全生起定解了，所以说今天看到这个宗派好，那明天看到别人说其他一个宗派好，然后马上就改变自己的这样一种思想，改变自己的宗派，开始羡慕他宗啊，这方面也不会有这样一种需求的。这方面来自于什么呢？实际上这方面来自于内心当中的一种智慧，对自宗的这样教义产生一种定解，它的一种结果。身居自己的床榻，内心怡然自得。身居自己的床榻我们就都知道在藏地生活的人都知道，实际上就是说自己的床榻，并比喻是睡觉的地方，像打坐、像看书都是在自己的床上进行完成的。所以说像这样讲的时候，意思就是说只是坐在自己的这样一种床上面，床榻上面，该就是说是生起定解的生，然后该要修习的，就在这个上面完全观修了，所有的这个道理都已经圆满通达的时候，就是这样的身居自己的床榻，内心怡然自得。那么如果有这样一种定解的话就证明闻思的的确确已经获得了卓越成效了。如果就是说还没有获得麦彭仁波切在这个当中所讲的这些验相吧，或者成就的相的话，说明还是在闻思方面还是需要进一步的努力的。

【如云：‘人人不喜我意足。’】

就是说当我们生起这样一种定解了，即便是说别人非常不高兴，我也是心满意足的。即便别人不高兴我也很心满意足。上师讲这个是当年就是说贝若扎纳大师的一个道歌，当时就是说通过种种因缘，他没办法在拉萨那边待下去的时候，他被流放带到这一带，就是马尔康那一带嘉摩察瓦绒若寺。走之前，国王拿走他的马，然后让他赐一个教言。他就唱了一个《满足歌》，其中有一句就是“人人不喜我意足”。实际上就是说他从小的时候怎么怎么样的，从小的时候怎么样学习这样一种烦恼，怎么样千辛万苦到了印度去求法，然后怎么样把这个法带回来。内心当中实际上他就是遇到了很多这些殊胜的大圆满的上师，即便是这样，仍然不喜闻，内心也是满足的，好像是唱六个吗？八个吗？(30.16) 满足歌，是有这样的，所以这个方面也是意义引用尤比亚大师道歌当中的这句话呢，说明呢即便是在这种情况下，别人都不高兴，我呢自己也是心满意足的。这个地方是表达一种内心当中非常满足的一种心态。

【诸位，追随师君三尊的前译派的行人们，我们幸运地拥有了前译这么多、这么好的如来纯净无垢之佛经、六庄严以及传承上师的论典，要想闻思，这些已经足够了，而一味喜爱随声附和又有什么用处呢？衷心希望你们恒常与(本派的)上师、本尊与大德之论典的光芒相依相伴。】

那么这个时候呢对于前译派的传承弟子就是宁玛派的传承弟子做一个教言，教言是非常珍贵的一个教言。那么就是说追随师君三尊，师君三尊就是说莲花生大士，还有就是说：静命菩萨和这个赤松德赞这个就叫做师君三尊，他们开创了这样一种这个前译派的这样一种修行的传统。所以说追随师君三尊的前译派的行人，前译派呢我们知道是从这个拖丕詹布扎开始，一直到龙树班智达之间。这个是称之为前译，然后就是从仁亲旺波—阿帕伊斯？(31.31) 开始往后，这个方面叫后译，前译派好多时候就是直接指宁玛派的，那么这些前译派的行人们，我们幸运的拥有了前译派这么多，这么好的如来纯净无垢的佛经，那么前译的很多意思呢，也是翻译了很多很多纯净无垢的佛经。还有很多六庄严的论点，以及呢这个传承的上师也做了很多殊胜的这个窍诀。有些大德是通过显现一些伏藏，有的时候是通过取岩藏啊，有的时候是通过证悟的功德。写了好多这些好的教言论点。如果想要闻思呢，这些已经足够了。如果你想从一个凡夫，修行到成就佛果的果位呢，在这个派的教法当中完全已经足够了。所以说从一个凡夫人怎么样进入一个大乘道，然后在在大乘道当中怎么样通过修持不间断的成佛的方式，这个里面完全已经足够了。所以说在这个当中如要闻思呢，在这个里面寻找就完全可以了。一味的喜爱，随声附和，也没什么其他的用处。所以应该对自己的宗派的意义产生一个坚定不移的信心。衷心希望你们能够恒常于本派的上师，本尊，大德的论点光芒相为伴，这个方面并不是说让我们不要去学其他的教义，学其他的教义也是可以的，但主要的一种，自己如果要修行，主要的一种所依呢，应该是修持本派这些上师传下来的法，或者祈祷本派的上师，像这个莲花生大士啊、全知无垢光尊者啊、全知麦彭仁波切、法王如意宝等等。这样的话就是说经常也是，经常修持本派上师的瑜伽，还有本尊极其殊胜的

这个本派的一些本尊那这一方面，还有大德的论点，和这些光芒呢相依为伴。主要是在这个当中呢，就是说要好好地去依靠自己宗派的意义，一心一意的修行。以前呢麦彭仁波切也是讲过了，和就说扎西格勒辩论书当中也是提到过这个问题，它实际上就是说是本来佛法如是圆融无误的，但是这一世当中呢，我这一世是转生在宁玛派的这个旗帜下面的，所以说肯定是要对这个宁玛派的这个至尊的教义啊肯定是要敬意的去弘扬。我也不知道就记得上师仁波切也是不止一次的讲过，他就说今生当中在宁玛派的旗帜下面。所以说肯定对自宗这些修法，自己自宗的教义啊，尽力的要弘扬，尽力的要做祈祷。也是这样的。所以说就是说这些上师教言对我们来讲是非常有用的。因为很多人内心当中还没有得到佛法受用之前呢，他总是会有一种摇摆不定的感觉。看到什么都好，实际上好呢倒是好，但是就是说和自己最有缘的这样一种法脉呢就说一直延续的这样修行下去，肯定会有一个结果的。如果就说这个当中呆几天，那个教派呆几天，所以最后的时候呢，自己实际上什么都没有办法获得的。因此麦彭仁波切说：既然已经遇到了这样好的一种论典，已经在宁玛派的旗帜之下的话，我们应该好好依靠本派的教言呢，一心一意的修持下去。这个方面是非常有必要性的这样一种观点，必须要立即生起来。

那么这个以上讲完了了知胜义谛的功德，那么下面讲第二个科判呢，就讲世俗显现起作用的功德。

**因果有实法，世俗中不遮，
染污清净等，安立无错乱。**

那么世俗显现起作用，胜义谛当中虽然一切万法都是无自性的。但是在名言谛当中呢，这些显现会无欺存在，而且这些无欺存在的显现一定会生起各种各样不同的作用。有这样的功德。所以说因果有实法，世俗中不遮。那么因果等一切有实法呢，在世俗谛当中我们是不遮止的，不遮破的，遮破也遮破不了，而且也是没有必要遮破的，因为这个世俗当中呢，在每一个众生面前，的的确确都是无欺显现的，正在无欺显现的这一切法，在在显现的当下，无论如何反正在胜义谛当中呢，没有丝毫的自性。那么就是在这个没有丝毫自性的同时呢，就在我们的面前，这么明显的显现出来了。我们的心怎么样这么清楚的正在产生一个一个的分别念。那么我们的身体正在坐在这地方，我们放眼一看的时候呢，这些书本啊、这些经堂啊都是这么清晰的。所以说世俗谛当中的这些法呢，也是不遮破的。而且呢这些法呢也能够起作用的。也完全能够起作用的，那么因为这些呢虽然说在胜义谛当中它是空性的，但是在名言谛当中，如果我们还存在这些世俗显现法的因的话，那么这些世俗的显现法，因为因具备了，没有障碍的缘故，一定会显现。所以说我们在这个时候的时候呢，我们说对世俗的这些个法承不承认呢，你不承认也得承认，我们现在就是处在世俗谛当中。你再说没有，反正也是在这里。你就是说认为这个没有的这样想法，也是世俗的一种想法。也是你的一种分别心。所以说像这样讲的时候，我们说胜义谛当中再怎么烦恼，的确一点丝丝，丝毫的一点凡心都没有，但是就在这个完全没有本性的当下，一切的显现，这么清晰的显现出来了。这个方面就是说世俗谛和胜义谛二者之间呢就是这样一种一味的一种道理啊。所以世俗谛当中的不遮止，不遮破这样一种显现的，染污清净等，安立无错乱，那么对于这些一切染污的因缘和染污的果，清净的因缘和清净的果，这个方面呢，都可一一安立。而且完全丝毫没有错乱的。这方面世俗显现起作用的功德。

【诸位有实宗论师说：如果无有自性，则诸如染污与清净的差别，如是善与不善、业因果、顺行缘起与逆行缘起、所量与能量、由因所生立宗之智所生能生等所知因果各自的法性则无法互不混淆而安立。】

那么有些不了知空性的有实宗的论师是这样讲的。那么如果按照中观宗的讲法，一切万法都是没有自性的话，那么就好像诸如染污和清净的差别也没有了。为什么呢？因为在胜义谛当中你讲到了，染污和清净都是空性的，都是无别的。所以说应该染污和清净没有差别的。染污主要是讲这个凡夫，轮回啊叫染污。清净主要是讲，这些圣者他是具有这些清净的功德。那么如果都是空性的话，那么染污和清净的差别从哪里来的呢，没有差别了。那么我们可以这样回答，在胜义谛当中的确是任何差别都没有。染污的空性和清净的空性都是一样的。这个本体无二无别。但是呢，如果在世俗谛当中，染污有染污法，他自己的因缘，一个他自己因缘所产生的果。清净法有清净法它自己的因缘，有清净法这个因缘的果。所以说关键的问题不是在于他们是不是平等的。而是说在平等的时候他们的因缘是不是一样的。如果你具备了染污的因缘，当然就会有染污的果。如果你有修行的清净的因缘，当然你就会显现清净的果。这个方面不是本性是不是有差距，而是说他的因缘是不是有差别的。这个问题啊。如是善与不善的差别、而业和因果、还有顺行缘起和逆行缘起。这个前面讲到了，从无明缘起因等这是顺行缘起，无明灭不行等是逆行缘起，这些差别也应该不存在的吧。缘起主要是，缘觉道的修持，或者是平时的这些大小乘也是共用这些缘起的。还有所衡量的法，和能衡量的理证也不存在的，由因所生立宗之智这个因呢他不是因果的因，这个地方的因就是推理的意思。由因，就是通过推理而产生的立宗的智慧。那么就说我们说山上有火就说有烟之故。那么就说我们所说的立宗，我们要安立的是山上有火，那么他的这个因是什么呢？他的因，他推理的就是有烟之故。所以说山上有火这个观点呢，这个立宗是通过因而产生的。通过推理才能够生起定解的。所以说柱子由因所生的一种立宗之智，所生、能生等等的一种所知因果，各自的法性都没有办法混淆安立了。他意思就是说如果你承许一切万法是空性的话，这一切的世俗全部都是混乱的。或者你就会有一种诋毁世俗的一种过失。很多人都是会有这样的想法的，因为世俗谛当中呢有显现，所以说如果说你说空性呢，你会诽谤名言，会有诽谤名言的过失。

还有第二个呢，世俗谛当中染污、清净是分得清清楚楚，一点都不混乱的。但是如果说是无自性的，都是无自性的。他就觉得混在一起了，没办法把这个问题分清楚了。大概就是有这两个问题。一个就是认为没有，有损减的过失。一个问题就是混乱的过失。这些都不会存在的。

【作者正是为了清除诸如此类所有的劣意谬论而阐明因果的合理性才宣说了这一偈颂】

作者是为了清除诸如此类所有的劣意谬论而阐明了中观当中所阐明的因果的合理性，然后才宣说了这一偈颂。所以，我们说，作为一个学佛者来讲的话，很多大论典必须要常去学习。如果对于这些大论典不常去学习的话，我们的相续中也会出现疑惑。如果一切万法都是空性的，这些显现法怎么办？怎么安立这样缘起？如果长期对于这些大论典有过闻思，有过体会的话，实际上这些问题就不是一个什么问题。因为这在论典当中已经讲得清清楚楚了。对于二谛的分别方式已经讲得清清楚楚了。所以说，对这个是不会有丝毫的疑惑的。必须要长期地地闻思大量论点。因为就说比如说一些窍诀性的修心的论典这方面他已经是把结论告诉你了。比如说很多窍诀，这些短小的教言它给你讲的都是结论。但是我这个结论拿到我手上这个结论我能不能够消化，这个是一个问题。所以说如果你要消化这些窍诀的话，你必须返过头去把这些问题搞清楚。所以说所谓的这些窍诀是把很多文字很多殊胜的义理高度浓缩。高度浓缩在几个字当中、一段话当中让你去看，让你去修。那么如果你以前曾经缘这些大的论典、很多的文字已经一个一个思维下来了，这个时候你看窍诀的时候完全就通达了。这里面所讲的所有的意思都通达了。教给你这个密码，这个密码当中所有的意义我都知道。为什么？因为以前我都学过了。那么如果说拿着这个密码，这个是很好的，你去用，如果你用了就能够受用。当你看到之后呢全是几个符号，什么都不懂，对你来讲就是完全没有用了。这个窍诀放在你手上完全没有用了。所以就不成为一个窍诀了。所以如果是这样的的时候，那看不懂怎么办？回过头又去学。空性两个字，空性这两个字怎么修。上师说一切都是空性的，你修空性。空性是怎么回事？你要问上师，上师就把中观六论搬出来了，放在这，你好好学。《中观庄严论》放在这了，你好好学。这里面讲的是空性。又要返回头看，好好地学。学完之后你再看看空性这两个字的时候，哦，空性是这样的。你就知道了。所以说这里面讲的问题也就是这样的，对于世俗谛，对于这样胜义谛的问题，对于因果或这些合理的这些问题，在经论中讲的很清楚。如果我们没有学习过的话，没有学习过我们内心当中不一定能够产生一个认同，不一定能够产生定解。还是不管怎样，内心当中有疑惑的话还是应当好好学习这样的著论的。

【能生之因与所生之果的有实法能起作用的无欺显现，仅仅在世俗中存在这一点并不遮破，】

那么就说能生的因和所生的果的有实法能够起作用的无欺显现呢，仅仅在世俗谛当中存在这一点是不遮破的。

【实际上是以名言量衡量而安立的，所以染污、清净等因果随存随灭的一切安立各自法相均不失毁而存在，】

那么就说实际上是以名言量来衡量，不是通过胜义量来衡量。如果通过胜义量来衡量的话，这一切都是无自性的，都是空性的。但是如果以名言量来衡量的时候，染污的因缘，染污的这个果，清净的因缘、清净的果这些随存随灭。如果染污的因还具备，也没办法就说显现清净的果。如果清净的因一旦具备了，不可能显现染污的果。所以每一个人我们说实际在这个当中对于因果问题一定就说要好好思维。每个人都想获得一种安乐，每个人想要获得一种解脱的这样果位。但是如果我们在果方面非常的重视，但是因上面忽略的话，这方面就没有办法真正地获得果。实际上如果我们现在行持的是染污的因，那就不可能获得清净的果。这个方面呢就是说无论生果的这个问题了。如果我们现在修持了清净的因，我们虽然没有去过多地想到怎么样清净的因怎么样能够生出果，虽然没有过多地去想。但是这个清净的因一旦成熟的话，果马上就会出来的。就会有这样一个问题。还有一个问题说，如果我们修行的时候，染污的因也修，清净的因也修，这个方面就会成就混杂。虽然一方面我们在修清净的因，在修解脱道，一方面也在再再地串习染污，这个时候因就成混杂了。如果因混杂，那么果就不会很快很明显地显现出来。二者之间互相有牵制。二者之间互相有牵制的话，就会导致我们有的时候有痛苦，有的时候有安乐。或者真正想要很快地登地也是有一种没办法很快时间当中实现的。所以这个方面我们也需要知道，我们修这个杂的因呢，要想很快获得一种清净的果位还是一种障碍，一种制约我们的一种因缘。说尽量的去以前造过的罪业尽量的忏悔，新的罪业尽量不要造。一心一意地修持清净的因，这个时候就会很快地显现它的果了。那么就是说这些安立各自法相并不是失毁而存在的，

【丝毫不会因为(胜义中)无有自性而导致世俗的这些法相有错乱、混淆之处。】

所以名言量当中安立的时候，不会因为胜义当中没有自性而导致世俗这些法相不会显现，或有错乱，有混淆的地方，完全没有的。

【如果对方认为：倘若(你们中观宗也承认)一切有实法的法相能够完整无损地安立，就与我们的观点一致了。】

对方认为：“你们世俗谛当中承许一切有实法的法相能够显现，有实法的法相能够起作用，像这样能够完整无损地安立，就和我们的观点一致了。我们也是这样认为的。”但我们说：“虽然你字句上是这样讲的，还要详细地分析内部的观点是不是完整一致的。实际上，我们只是在世俗谛当中如梦如幻地显现可以。但你们说了这些都是在有实胜义当中存在的一种显现，所以说还是完全不相同。”

【你们承认如此显现在胜义中成立，倘若果真如此，从极微直至识之间建立起一体或多体的自性，请将我们前面所说的一切过失给予如实答复，当时如果无有任何理证妨害而成立，那么我们将随着你们并且承认“这些有实法在胜义中也是真实不虚的有法”。】

如果要成为完全一致的话，就会出现这样一种情况。如果你们承许显现在胜义当中成立。这个方面就说是他们自己的观点，这个观点是显现在胜义当中成立，实有的一种成立。那么如果真的在胜义当中成立的话呢，那么从极微到心识之间必须建立起一体或多体的自性，因为它是有自性的法，实有的法，要么就是一，要么是多个体的缘故。如果是一体或多体的话，“请将我们前面所说的一切过失给予如实答复。”那么就说如果是“一体”有什么过失，“多体”有什么过失等等，像这样的话就把前面所说的过失给予完整答复了。“当时如果无有任何理证妨害而成立”，那么如果真正能够完全一个一个解决好，而且也没有丝毫的理证的妨害的话，那么我们也跟随你们的观点。而我们也承许这有实法在胜义当中的确是真实不虚的有法。这方面才会成为一致的。

【或者，你们也随着我们所说的理证而承认此显现也是虚妄的，这样你我双方才真正称得上是观点一致，否则无法说“观点一致”。】

要不然反过来呢，你们也随着我们所说的理证，胜义当中是无自性，在世俗谛当中有虚妄的显现。这些显现是有，这些作用也有，但这些都是虚妄的。那么关键问题就说呢，对方不敢承认是虚妄的。他认为如果一旦虚妄的话就没有了，没有办法起作用的东西是虚妄的。我们说能够起作用的东西也是虚妄的。能够起作用，但是还是不妨碍它虚妄的本质的。它没有一个实实在在的法存在。如果这样承许的话，这样你我双方才真正称得上观点一致，否则无法说观点一致。

【如果对如此自性空生起真实的定解，就一定会对因果生起永不退转的诚信；】

那么如果对如此空性生起的真实的定解，对于空性到底怎么样空的，产生了一个正确的认知的的话，就一定会对因果不虚产生一种永不退转的诚信。就在这个颂词中所讲的意思一样。胜义当中虽然是空性的，名言谛当中通过它无欺的因缘，有染污因，有清净的因，就会显现清净的法和染污的法。像这样的话讲的时候因果绝对不虚耗的，生起永不退转的信心。

【相反，倘若将因果理解成似乎不合理，则称不上是中观所说的空性，】

相反呢，如果你认为在观察空性之后，因果就无法安立了，因果就不存在了，或者说因果错乱了。那么就说明你对空性还没有认知。这两个方法是从正反两个角度讲。也就是说，如果你的空性见是正确的空性见，你就会对因果不虚产生定解。如果你认为因果错乱了，或者认为空性可以随便来了，这个方面就说明你对空性没有产生正确的认知。所以说这个是什么呢，后面一种。

【认识到这是断见取名空性之道后，应当弃之千里。】

实际上后面这一种呢，就是把这个断见，什么都没有，这个断见呢取名叫空性之道，取名叫空性之道，这个是一个很大的歧途，所以说这个方面我们应该认知到这个是一个歧途之后呢，应该弃之千里，所以说对我们的空性见是不是真正的一种空见呢，他有很多能够确认的方式，很多可以确认的方式，所以说就说你对空性，你觉得我对空性有了定解了，你对空性有定解了就看一下，检验一下你对因果是不是产生了诚信了，对因果不虚是不是产生了诚信，如果说一方面我是认为一切万法是空性的，一方面对因果完全没有错乱这个方面就说明了有了空性正见呢，是正确的空性正见，那么如果说你观察空性完了之后呢，因为一切因果都不存在了，或者你对因果开始马马虎虎了，像这样的话就说明你的空性呢不是真正的一种空性，它实际上是把断见取名为空性了，这个方面断见根本不是空性的，段见是一个粗大的一种邪见，而空性是一种最清净的道，二者之间是没有可比性的。

【如阿闍黎龙树菩萨亲言：“不明空性义，唯一行听闻，不造何福德，彼等劣士毁。”】

那么就是有些人呢，他没有了知空性的意义，唯一呢就是听闻了很多空性的词句，听闻了很多空性的词句，一切不存在啊，因果没有啊或就是说一切道没有啊，这个方面的话，就是说听了这些词句，所以唯一通过听词句，进行取舍的话，不造何福德，他拒绝了一见空性的，就没什么可造的，什么福德都不造，但是呢就是说很奇怪一点就是说，他不造福德，但是呢对恶业，他这个方面就没有空，这个恶业方面就很有兴趣，这个方面就是说这个很多人以空性为幌子的，以空性做幌子的这些人呢，他有一个通病就是这样的，他说一切的善恶都是没有的一切的善恶都不存在的，但是呢就是说拼命的去造恶业，他实际上善恶都是空性的为什么偏偏要去选一个恶业去造呢，以前麦彭仁波切不是讲了吗，有些人就是说，哎呀抽烟也是这个执着，不抽烟也是执着，这个方面就是首先吧这个宗拿出来，所以说还是抽，所以像这样讲的时候都是也抽烟也是执着，不抽烟也是执着，他所以说还是抽，这个方面呢对他来讲好像是一个很正确的答案，但是就是既然都是执着了，为什么你还要去选择这个抽呢，实际上这个方面就是实际上很明显就是个幌子，只是为自己抽烟，做一个这样一种合理，所为的合理的一种根据的理由而已了，诸如此类的东西非常多，啊就是抽烟也好喝酒也好，吃肉也好，或者反正就是说自己想要造这个某种恶业吧，自己想要造的某种恶业，实际上就是说是如果你是烦恼深重，承认我的烦恼深重，没办法了，像这样的话还好一点，就怕是什么呢，烦恼深重，但是要找一正法来做幌子，做挡箭牌，这个是非常不好的，非常不好的，所以说像这样讲的时候一方面是相续失坏，一方面把正法也染污了，那么如果就是说我实在是受不了，然后像这样的话他就说是这个实在受

不了是我的烦恼深重，我没有办法去行持佛法的话，这个还对佛法还有一种恭敬心，那么如果说是自己以正法来做幌子来造很多恶业的话，连对佛法的恭敬心都没有了，失坏了，所以像这样的话彻头彻尾就变成了佛法油子，

【不造何福德，彼等劣士毁。业之果报有，众生亦尽说，彻知彼自性，亦说为无生。】

那么就是从世俗谛的角度来讲的话，业的果报是有的，众生亦尽说，众生亦尽说也就是说众生也是全部都说有，众生也是全有的，就是这个，那么这个世俗谛当中呢业果福报也有众生也有，彻知彼自性，亦说无自性这个就是说胜义谛当中，如果是胜义观察的时候了知他们的自性啊，也说他们是无声的自性，果报也是无声的，众生也是无生的。

【如为世间众，佛说我我所，一切蕴界处，皆以密意说。】

比如说呢佛陀为了调化世间的缘故呢，佛陀也说我、我所，实际上佛陀说是根本没有我和我所的，但是为了调化众生也是说我怎么样，我头痛啊，或者说说这是我的弟子呀，等等，也说这个我、我所，一切蕴界处，皆以密意说，同样的道理呢，虽然一切的蕴界处它实际上是不存在的，胜义当中是不存在的，但是为了调化世间，为了调化世间的缘故，也说一切蕴界处有，这个方面说他有，是以密意而说的，就好像佛说我和我所以密意而说一样，所以佛说一切蕴界处存在，也是以密意而说的。

【并且阿闍黎在其他论典中也讲述了空性极其深奥，难以洞察，所有智慧浅薄者如果颠倒理解则遭殃的许多道理。】

阿闍黎龙树菩萨菩萨在其他论点当中比如说在中论当中，也讲述了这个空性是及其深奥难以洞察的，智慧浅薄的人如果不了知，就会遭殃，这个颂词当中也是有，“不能正观空，顿根者自害。如不善咒术，不善捉毒蛇，”啊是有这样一种教义的，就是不能正观空，钝根者自害，那么就是说你如果没有办法正确的了知空性这个钝根者的话，他就因为空性的缘故而受到伤害，因为空性的缘故而受到伤害，就好像你不善咒术，就是说是这个不善咒术不善捉毒蛇，你就会被这个咒术所害，会被毒蛇所害，就像这样的，所以说像这样的话就是说，如果你善咒术的话，咒术会给你带来很多的利益，如果你善捉毒蛇的话，捉了毒蛇一般的印度的讲法的来讲的话，有些毒蛇头上是有如意宝的，所以如果你善捉毒蛇的话，你就可以得到它头上的如意宝，你不善捉毒蛇如意宝得不到，而且被毒蛇咬死，所以说空性就是这样子，如果你懂得了空性呢，对你来讲这个空性就成了甘露了，服用之后呢你就说你得了很大的利益，你服用了甘露你得到很大利益，你如果不理解空性，空性就成了毒药，空性就成了毒药，所以这个不是空性本身有什么问题，而是说你对空性有没有正确的认知，所以说这个方面我们就可以知道啊，你对空性的这个认知是不是正确的认知多么的重要，非常重要的，所以如果就是这么好的一个甘露如果你就是说通过我们自己的力慧，没有认知道，没有使用他，乃至被他，后面的话变成毒药伤害了，这个是非常可惜的事情，所以说在这个空性的道理上面呢，好好的去一条一条去思考，把这个空性的道理思维透之后呢，去想享用这个空性的甘露，最后就可以消除了内心当中的很多很多的生老病死这个痛苦。啊就是这样，今天就讲到这里。

《中观庄严论释》生西法师辅导第92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，今天继续宣讲全知麦彭仁波切所造的《中观庄严论释 - 文殊上师欢喜教言论》。那么前面呢对于世俗谛和胜义谛的本体呢已经做了观察，然后对于二者方面的争论呢已经予以了遣除。那么现在宣讲的是那么就说是对于二谛起作用的功德方面进行安立的，那么前面呢也是对于胜义的时候了知胜义谛呢能够起作用，然后世俗谛显现起作用的功德这些都讲完了。

今天呢讲第三个科判：是**修习二者双运之功德**。

也就是说呢如何了知，或者**修习世俗和胜义谛双运它的这样的功德**。分二：**第一、略说获得清净资粮；第二、广说彼理**

首先讲第一个科判是略说获得清净资粮。也就是说如果了知世俗谛，了知了胜义谛的话，那么可以获得一种清净的资粮。那么就说是观察一切万法在胜义谛当中完全没有自性，但是名言谛当中呢可以有显现，可以起作用。因为在名言谛当中有显现，起作用的缘故，所以说呢大乘的修行者在世俗谛当中呢，他可以修持这样一种布施、持戒等等很多的善法。那么虽然修持这个善法，但因为胜义谛当中无所缘的缘故，所以说在修持这样善法的时候他也不会执著。那么这个时候就出现了这样一种很殊胜、特殊的一种效果，也就是说呢既没有完全的荒废这样一种资粮修集，也对这个所修的资粮本身不会有执著，这个方面就没有偏堕在两边。

不过有些时候呢，有些人认为既然空性的缘故呢，那么就修资粮了，或者说既然修资粮呢，他就说一定是实有执著方面有修持的。那么中观宗它对于世俗谛和胜义谛的本性已经完全通达，而且呢按照这个本性的指导原则去修行的缘故，所以说呢它肯定会非常细致、广大的去修持资粮的。但是有胜义谛的思想的缘故呢，它在修资粮的时候呢绝对不会有执著，所以说这种资粮呢就变得非常清净，就会成了一种清净的资粮。所以说这个方面在颂词当中讲到“略说获得清净资粮”。

如是而安立，因果此法故，

福资无垢智，此宗皆合理。

那么通过前面的道理我们了知的一切万法呢都是无自性，那么通过无自性的因，可以产生无自性的果。那么就说是因果它有显现，但是这个因果本身呢是没有自性的，所以说这个因果就成了无自性的因和无自性的果，前面已经安立了无自性的因果此法合理的缘故。

“福资无垢智，此宗皆合理。”所以说呢在名言谛当中修持一切布施等的这个福德资粮，然后呢这个福德资粮的本体通过无垢的智慧摄受。那么这个“垢”是讲什么垢呢？这个地方的“垢”就是愚痴，就说执著。那么就说是我们在修布施、持戒的时候呢，相续当中有这个愚痴执著的话，这种就是一种垢染。那么如果我们修资粮的时候有这种垢染的话，那么这样资粮就不会清净。所以说他此处讲到了既修持福德资粮，要通过无有愚痴之垢的智慧来摄受。那么这样一种福德和智慧双运的修法，或者说通过这样的方式获得清净资粮的方式，“此宗”就是讲中观宗当中呢是非常合理的。

就是如果再进一步讲的话的，只有无自性的因果才是非常合理的，如果说是有自性的因，那么就没办法产生有自性的果，所以说虽然有些有实宗他安立有自性的因果，但是实际上观察的时候呢，根本不可能出现这种有自性的因果的这个情况。这个颂词当中讲到了这个中观宗在安立名言谛的时候呢，就说修集二种资粮是非常合理的，而且这种资粮的修集是相当清净的。对这个问题下面广说的时候还可以阐述。

【由于如是安立了无自性之理的因果此法，故而，布施等一切福德资粮与无有愚昧之垢的智慧资粮圆融双运的正道，对于此（中观）宗来说都是合理的，而对于有实宗来讲极不合理。】

那么“如是安立无自性之理的因果此法”，那么因呢它也是一种无自性的因，因为这因呢它也是离开一多的，或者说呢这个因本身也是一种缘起显现的因，所以说呢这个因呢它也是这个没有自性的。那么还有呢就是讲这个果法，果法呢它的自性也是离一离多，或者说就是说这个果法本身也是一种缘起显现的。所以说呢这样一种因果法呢都是一种无自性的一种因果法。

所以说呢“布施等一切福德资粮与无有愚昧之垢的智慧资粮圆融双运的正道”对于中观宗来说非常的合理，应该说呢既然他是有这个因果论，他就是会修持布施等一切福德资粮，因为无性的缘故呢，它也不会有愚痴的这个垢染，所以“无有愚昧之垢”。那么这方面的“愚昧之垢”前面讲过了就是一种愚痴，那么对什么愚痴呢？就是对万法本性的一种愚痴。那么如果你不了知万法的体性，不了知万法的空性，这种心态就是属于一种愚痴的心态，所以说如果你带着这种愚痴的心态去修持布施等。那么这个资粮它本身呢因为受了你愚痴心态的染污的缘故，资粮它也不会是完全清净的。如果这个资粮不是很清净的，那么你想要通过这种不干净的资粮，迅速直接的获得一种殊胜果位那也是不现实的事情。所以说就说是这个资粮的清净与否呢乃至他的见解清净与否，那么这个资粮的清不干净也关系到我们能不能够直接成为一种成佛，或者成就的因的缘故，对修行人来讲呢是非常关键的。

那么对于有实宗来讲的话就不合理。有实宗是安立了因果都有自性。那么实际上呢就是说，如果说是因果有自性的话，第一个那么就能够承受得起离一多因的观察，因为有自性的法都是离一多的缘故，所以说你用离一多因怎么去观察也没有办法否定它的这样一种自性。这个方面呢就说是有这个过失，就说你的这个因果呢能够堪忍离一多因的观察，但实际上呢这个是不可能的事情。

第二个方面呢就换另外一个角度来讲，那么如果你的因是有自性的因，如果是有自性的因呢，它就不需要观待其他因缘了。不需要观待其他因缘，那么就说它就根本不是缘起的法，那么也是违背了佛的这个教证，实际上理证上面也是没办法安立的。如果你没有这样的因也没办法安立它的果法，所以说如果是有自性的话，因没办法成因。那么如果没有因的话，通过因也没办法生果。因此说呢对有实宗来讲的话，要安立有自性的因果的确是有些不合理的，所以只有在无自性当中才会安立真正的因果关系。

【也可以说，了知尽管在胜义中无有自性但世俗现分之无欺缘起的本相后再进一步学道，不会有对万法之实相颠倒执著染污内心的现象，结果会成为清净的修道。】

那么这一段话呢就说中观宗的修行者呢他的道呢可成为清净的修道，之所以成为一种清净的修道呢就是因为了知了二谛的本性，称合于二谛的本性修持，他没有这些其余的颠倒的染污的缘故，所以说他的道呢成为清净的修道。

那么了知尽管在胜义谛当中一切法没有自性，但是在世俗谛当中呢现分的无欺缘故的本相，了知之后呢，进一步可以学道。那么就是说世俗谛当中有现分，而且呢有现分的一种无欺的作用。比如说呢在世俗谛当中存在有情，修学者；也存在布施的对境；也存在这样一种物品，所以说呢在这样一种世俗谛当中呢，这个菩萨就可以通过这些显现的法来进行布施。那么进行布施之后呢，对方在无性当中呢，对方能够感受到你这个布施的东西，接受到你布施的东西之后呢，他能够产生一种关系，愉悦的心态。那么你自己呢也是通过布施的缘故打破了内心当中吝啬的执著，或者说为了利益有情去做布施圆满了资粮，说这种方面的作用呢也是无欺的。

所以说胜义谛当中一切无自性，但是名言谛当中呢一切的显现和显现的作用，这些方面呢都是一种无欺的显现。了知了这个问题之后呢，进一步的再学道，就说是一方面布施，一方面呢对这个布施的本体呢了知是空性无自性的，逐渐逐渐呢对于这样一种方式，修学的方式呢逐渐的熟悉，他不会有对万法实相颠倒执著染污的现象。

那么对于万法实相颠倒执著染污呢就说认为一切万法都是存在的，或者是实实在在的有的，这一方面就是称之为是对万法实相颠倒、执著的争议。那么如果你了知了世俗当中是无自性的话，那么实际上就不会被这些颠倒执著染污，所以说既然你的道没被染污的话，你的道就成了清净的修道了。那么如果你道是清净的，那么你的果一定是清净的。所以下面呢还要讲到因果随存随灭的这个问题。

那么针对这个问题呢，有实宗他发表一个看法，因为前面我们说中观宗无自性的因果合理，而对于有实宗来讲不合理，那么这个时候呢就说是为了进一步的说明这个问题呢，引用就说是一组辨别吧，一组辩论的方式来进行宣说。

【诸有缘（有实宗）的论师说：“布施为利供，亦作施舍行，彼令极生信，无缘处非尔。无有故不缘，抑或非境故？若无坏福德，徒劳而无果。三者佛照见，是故非无境。自心与心所，彼等为自证。”】

这个有实宗这段话当中他既有成立自宗这样一种一切万法存在的一种观点，也有否定中观宗认为一切无自性的这样观点，在颂词当中都存在的。

首先他安立自宗的这个问题合理，“布施为利供，亦作施舍行，彼令极生信，”那么就说是一切万法都是实有存在的，以布施为例来进行宣说的时候呢，比如说为利供，这个利就是讲利益的意思，这个就是下施，对下面的众生做布施这就是利；供呢就是讲上供，对于三宝啊等等上供的。那么就是说是在世间当中利益有情这个众生存在的，下施的这样一种对境存在，供就是上供的三宝这些也是存在的。所以说了知了这个之后呢，存在的众生作施舍行，对于下面有情做布施，对于上面的三宝等做供养。

他通过这样方式来做施舍这样一种善行的话，“彼令极生信”，他就可以令布施者生起信心，或者说令其他的众生也能够生起信心。那么能够生起信心的原因是什么呢？三者皆可得的缘故，有这个对境可得这样一种布施者的缘故呢，所以说才能够生起信心。

“无缘处非尔”这方面就是否定中观宗的说法。中观宗他就说一切都是无所缘的，一切都是无执著的，他说有缘的缘故、有所缘的缘故这些产生信心就是合理的。无缘处非尔，但如果没有下施的有情，如果也没有上供的三宝，也没有布施的东西，也没有布施者的这个众生、这个修行者，那么怎么可能生起信心呢？所以说如果按照你中观宗的讲法来讲如果是无缘的话，那么就绝对不可能产生这样信心。所以说他就觉得有缘、有所执是合理的，无缘无所执是不合理的。

“无有故不缘，抑或非境故？”这个方面是对方提一个问题，那么比如说中观宗说：你说一切都是无缘的，那么你无缘的方式是什么样一种方式呢？他这个地方给了两种问题。那么是无有故不缘还是说抑或非境故不缘？那么既然中观宗说一切都是无缘的，那么我们就说：既然是无缘的话是不是根本没有境？如果是没有境的缘故，是不是无有境的缘故不缘呢？抑或

非境，第二个问题就说抑或虽然有境，但是就是说它不是一个真正的境，不是无有就是说它不是一个真正的境。那么是因为非境故不缘？是因为无有故不缘呢还是抑或非境故不缘？他就说这样的一种问题。

那么首先就是说如果说是无有故不缘，无有故不缘这个是不合理的。他引用一个颂词：若无坏福德，徒劳而无果。三者佛照见，是故非无境。是故非无境，他就根本不是没有境的，根本不是没有境而无缘。

那么第一个若无坏福德，徒劳而无果，那么如果真正没有所缘境的话，那么就会损坏福德，按照中观宗的讲法来讲如果没有真正的这个所缘境。如果没有所缘境你对谁做布施呢？如果说是没有做布施的这个对境，或者没有上供的对境的话他就会毁坏福德了。按照你中观宗的说法来讲就会毁坏福德，本来世间的三宝等是存在的，但是如果说你没有这个境的话就毁坏福德。徒劳而无果，这个方面就是讲作为一个菩萨来讲，如果你要修行这样菩萨道，但是如果没有外境，没有对境的话你就徒劳无果了，你给谁做布施而圆满布施度？等等等等。像这样的话就觉得会徒劳无果。

三者佛照见，是故非无境。还有这样一种施者、受者和施物，那么这样一种三者是佛陀照见的，佛陀经典当中也是交给我们的布施的方法。所以说佛陀说某某这些一般的乞丐啊、一般的众生啊他是属于下施的对境，像这样的话就说法僧三宝这个是属于上供的对境。然后你要使用这些饮食啊、衣服啊、要使用这样一种清净的物品上供下施，这个是说施物存在。然后对修行者来讲的话，哦，应该打破悭吝心，应该亲手布施，应该含笑而布施，应该谦下来布施，来供养等等。这方面就讲到了，实际上这个是讲到施者存在的。三者佛照见，照见之后呢宣说了是故非无境，所以说并不是没有外境的，应该是有对境的。这方面讲到了，就是说是无有故不缘这方面不合理。

抑或非境故。抑或非境故后面是用两句话自心与心所，彼等为自证。这个主要是针对于唯识宗的观点。那么你是不是认为，比如说唯识宗他问：你们是不是认为外面的这些法非境，不是境的缘故它就没有所缘呢？它就不缘呢？实际上唯识宗说，虽然没有一个实实在在的色的境，但是也不是不缘的，他也可以缘。为什么呢？自心与心所，彼等为自证。的缘故。就是说这一切的布施的对境也好，或者布施的东西也好，或者施者自己也好，真正按照严格的这样观察的方式看起来的时候呢，它们都是心识的自性，所以它都是自心和心所的本体。

从一个角度来讲的话这些法是自证，但是自证的本体当中它可以显现为这样一种布施的对象，虽然是心识但是可以安立成心识的对象。就像梦中布施一样，它虽然是自心心所的本体，但是你可以在梦中生善心。给梦中幻化的这样有情做布施，那么在梦中的时候虽然是心啊，一切都是梦心，但是你自己施舍者也存在的，施物也是存在的，然后就说布施的对境也存在。所以说这个也不可能是非境故不缘。虽然就是说这个不是一个色法的境，但是它也可以缘，它是心所，它心心所的本体安立一个布施的对境，所以说这个方面也是不合理。

【意思是说，（小乘认为）布施以饶益或供养的心态缘对境而发放，能令人极度生起信心，而不缘对境却并非能达到如此效果。】

那么就解释前面的“布施为利供，亦作施舍行，彼令极生信，无缘处非尔。”，解释这个颂词，就说小乘的行者认为呢布施通过饶益这些乞丐等心或者供养三宝的心态，缘对境的不同而进行发放，这个时候能令人极度的产生一种信心。那么因为他缘了对境就可以让人生起信心，那么如果是不缘对境呢就没办法生起信心，达不到这样效果了。

【若无有对境而不缘，那么一切菩萨利益众生也成了徒劳无益，因为一切众生不存在之故。】

这个解释若无坏福德，徒劳而无果。那么如果是没有对境它就不缘的话，那么前面我们说是无有故不缘呢还是抑或非境故不缘？那么实际上就是说如果是无有对境而不缘的话，那么没有对境而无缘，一切菩萨利益众生成成了徒劳无益了。为什么呢？因为一切众生根本就不存在的缘故，不存在所以说你没办法饶益他们。

【实际上也并非无有对境，】

所以说这个不是说没有对境的。

【因为如来已经照见有施主、所施物与受者的缘故。】

因为佛陀已经照见了存在施主、所施物与受者，所以说你说是无有对境这个是不符合于经教的，也不符合于正理。

那么解释后面这个抑或非境故，或就说自心与心所，彼等为自证这句话的时候是这样讲的。

【此外（唯识宗论师认为），儿子等所施物、受者与施者的自心与心所均是自证，又怎么会不是对境呢？】

那么唯识宗的认为，唯识宗的论师认为还是有对境，只不过这个对境和小乘认为的色法的这些对境不相同。比如说做大布施的时候要以儿女啊、妻子啊等等做布施。所以说儿子等这些所施的物品，还有受者，这些以前按照公案来讲婆罗门啦、或就说受者的其他有情等等，还有施者这些都是自心心所，这些心心所都是这种自证。都是自证的缘故，所以说虽然不存在外面色法的这种对境，但是还是可以存在自心识的自证本体的这样一种对境。所以说又怎么会不是对境呢？

所以前面说抑或非境故不缘，他就说是对境也可以缘，他并不是说不是色法的对境就没法缘了，这是唯识宗他自己的观点，他说虽然是自心的外现，但是也可以作为对境，所以说你如果中观宗说非境故不缘，这个也不合理的。总而言之这个有实宗他还是要承许这些法都是存在一种自性，唯识宗主要是说心识的本体存在，小乘宗认为这些三轮实际上这方面都是存在的。

下面就中观宗作一个简单的回答，对前面这个辩论。

【以上这些辩论无有任何实义，原因是：（中观宗）在世俗中并不遮破因果的缘起。】那么你们所讲的这一切说是有三者啊，有布施者或者受者啊，或者说是有这些心所等等，《中观宗》在世俗当中并不遮破。所以说讲了这么一堆辩论实际上是没有任何意义的。中观宗说一切无所缘，全是在胜义本性当中的确没有什么所缘的。但是如果是世俗谛当中，世俗谛当中，中观宗早就在这些经论当中讲的清清楚楚了。佛陀在《般若经》当中把这个问题也是讲的很清楚了。那么就设在《大般若经》当中也是提到胜义谛当中不存在这些因果，但是名言谛当中这是都是不虚幻，这些问题讲的非常清楚。中观宗像《中论》也好等等的这些中观论典当中，对于胜义当中无生，世俗谛当中显现的问题也是讲的很清楚的。所以这些辩论实际上是没有任何实义的，只不过让我们学习的人对这个问题进一步产生定解，所以说使用这些辩论的方式，相续当中更加树立这样一种正确的观点。

【“三者佛照见”与“自证”的说法也是指在世俗中，而在胜义中由于远离一体多体的缘故，又怎么会有这些呢？】前面所谓的“三者佛照见”，实际上也是指世俗谛当中三者佛照见，那么所谓的一切的这样一种儿子等、布施、物受等等，这些是自证的说法，也是指的是世俗中。那么胜义谛当中因为远离一体多体的缘故，不会有这些的。佛陀也是不会说胜义当中存在这样一种实实在在的一种法。因为真正观察的时候，这些法都是离一体多体的缘故，胜义当中不会承认，所以说不会存在的。中观宗的意思是很明显的，胜义当中不会存在的。

那么如果把这个问题和这些有实宗探讨的时候，实际上也会发现，如果你们这个三者佛照见，是在胜义谛当中，或者自证是在胜义谛当中，那么通过离一多因观察的时候，它也应该能够承受的起观察才对。但实际上根本没办法承受的缘故，没办法安立在胜义当中存在这个问题。所以说最后观察来观察去还是只有和中观宗的意趣无二无别了。下面讲第二个科判：广说彼理。

广说彼理就是对前面了知胜义谛和胜义谛的资粮会很清净，对这个问题进行广说。

分二：一、总说因果随存随灭之比喻；二、别说为正见摄持与否之因果。那么首先第一个科判就是总说，因果随存随灭的比喻；第二个问题就是别说这样一种因果被正见摄持和没被正见摄持的因果的差别，所以最后凸显被正见摄持的因果是清净的因果，没有被正见摄持的因果完全是颠倒的，按照外道来讲是颠倒的，按照有实宗来讲它是一种迟缓道，力量是很微弱的。这样一种问题。首先讲第一个问题是：

辛一、总说因果随存随灭之比喻：

就是在这个科判当中，一方面是讲到了因果随存随灭的意义，一方面是通过比喻来说明因果随存随灭的问题。

清净之因中，所生诸果净，

如正见所生，戒支等清净。

如是因不净，所生果非净，

如由邪见力，所生邪淫等。

那么首先是，就是说是讲第一个颂词。第一个颂词讲到了因果随生随灭，而且是清净的因和清净的果随生随灭的关系。那么就是说是清净的因中所生诸果净，这个是讲意义。如果你的这个因它存在，或者说你的因是一个清净的因的话，那么它就会生果，而且它的果也是会清净。这方面就是讲它的因如果是清净的，它的果法也会是清净的。

第三句第四句是讲比喻：“如正见所生，戒支等清净”。比如说：前面所讲的清净的因，那么这个清净的因如何来理解呢？我们以正见来为依止说。那么以正见为例说明的时候，正见就是一种清净的因，认为一切因果是存在的，而且如果你修持善法，能够得到安乐。像这样有这样清净的因，有这个正见，他就会产生戒支等。那么就是说通过正见他就会守持这个戒律。戒律，戒律支，还有不放逸支等等这一切的果法也会是清净的。所以说正见和戒律是一种随从随灭的因果关系。相续当中如果有正见，他就会有清净的护戒。那么下面从反方面来讲：“如是因不净，所生果非净”。这个是讲意义。如果它的因是染污的因，因是不净的因，那么它所生的果也是非净的，也是不净的，这样一种果法。打比喻讲：“如由邪见力，所生邪淫等”。邪见就是因，这个是不清净的因。然后如果有了这个邪见，不信因果啊等等的邪见，认为做这些方面的法都是没有什么果报的。所以说通过在一切实法不存在因果的邪见当中，他就会追求现世的一些享受。所以说他就开始胡作非为，通过邪见力产生了邪淫等。邪淫它是一种果，而且是一种不净的果。所以像这样讲的时候，因果随从随灭的比喻，它从两个方面来进行如是阐述了。

【一切果均是随着因而存在、灭尽的，也就是相应因而存灭，所以根据因清净与否，果也会成为清净与不清净。】

首先一个总的原则，一切果均是随着因而存在的，随着因而灭尽的。也就是说如果因存在，果就会存在；如果因一灭尽，它的果也就跟随着而灭尽。这个方面就是说果法是相应因而成立的，所以说这个方面是总原则。那么进一步讲的时候，再细化下来，再详细地分析的时候，总的原则是有因就有果。那么就分别的原则呢？如果你的因是善因，那么你的果就是善果；你的因是清净的因，你的果就会是清净的果。如果反过来讲你的因不清净，果法就不清净了。

【换句话说，清净的因中所生的一切果也是清净的。如同“善有善报、恶有恶报”的世间正见中所生的断杀等戒律支以及不放逸支等也是清净一样，随着见解的因，戒律支等果也清净。】

那么换句话来讲，清净的因当中所生的一切果法也是清净的。打比喻讲，就好像如果一个行者相续当中真正有善有善报，恶有恶报的世间正见，那么就说这个世间当中所生的断杀等戒律支、不放逸支等也是清净的。因为他的相续当中的的确已经生起定解了，如果修善法一定有安乐，如果造恶法一定有这样一种痛苦，那么这个方面的见解就叫做世间正见，认为因果存在的见叫做世间正见。那么这个世间正见当中引发的一些清净的果，比如说断杀等戒律支，还有不放逸支。那么这个戒律支和不放逸支在戒律的自体当中有不同的分别，比如说以居士五戒为例。那么居士五戒为例什么是戒律支呢？戒律支就是四根本，就是这样一种杀盗淫妄四根本，这个方面就叫做戒律支。这个方面是讲一种断除恶业，行持善法的一种戒律自体。

不饮酒这条是不放逸支，为什么是不放逸支呢？如果你饮了酒，你就会放逸，一放逸之后就会造其它的罪业。如果你不饮酒，你就不放逸，所以说饮酒就是属于不放逸支了。那么如果在讲这些斋戒的时候，戒律还要多一些。所以说在这样一种不放逸支的基础上，也会出现禁行支。这些方面也会出现比如说过午不食啊等等，这些属于禁行支。

那么此处讲了戒律支和不放逸支，这个等字也可以包括禁行支。那么这个实际上的因是清净的世间正见，它的果法也是真正的生起戒律支、不放逸支等等清净的戒体。所以说随着见解的因，戒律支等果也是变得清净的。

【同理，假设因是不清净的，则由它所生的果也不会清净，如同由持因果不存在的邪见力所导致的邪淫等不善行一样。】

反过来讲的话，如果你的因是不清净的，那么它所生的果也不会清净。比如说相续当中守持一个因果不存在的邪见，那么通过这个因果不存在的邪见力，就会导致胡作非为。比如说开始杀生偷盗邪淫等等，像这样都是在无因果见的基础上开始做很多很多的这样一种恶行。这方面就是讲的因果随生随灭的比喻。下面讲第二个科判的，别说是正见摄持与否之因果：

那么这个方面的正见主要就是讲这个空性正见。那么如果有了空性正见，你的资粮就会变成清净的资粮，如果没有空性资粮摄受，你的资粮也没有办法变的这么势力强大的一种清净资粮的。

有量妨害故，于事有缘者，

如阳焰等识，尽颠倒分别。“

那么首先讲的这个第一个颂词。那么如果认为一切万法是存在的，那么这样一种存在，这样一种承认呢是有量妨害，有这样一种正量的妨害。比如说呢，有这个离一多因的这个正量的妨害，有这样一种这个缘起因，观察空性的正量的妨害等等，他存在这样正量的妨害。所以说呢“有量妨害故，于事有缘者。”那么就是说这个事就是事物啊，对一切的色法、心法等等。如果对于这个事有缘，缘就是缘取、缘执的意思，有执著。那么如果说是你对一个事物存在执著的话，那么这种心识呢就称之为颠倒心识。

打比喻讲“如阳焰等识”。这个阳焰呢它本来是一种，就是说一种，这样一种这个阳光的一种反射吧，或者一种蒸汽。但是呢如果你的眼根出问题之后呢，你会看到是流动的水，流动的水。所以说实际上当你的眼识面前显现流动的水，你的意识执著这个流动的水的时候呢，这个眼识它也是一种颠倒识，那么你的意识呢也是一种颠倒识。但实际上除了这样一种其他的这个自性是空气之外，没有其他的一种真正流淌的水的自性。但是你看到了这个，那么你所看到的这个和实际不符，那么你的心识是什么心识呢？你的颠倒心识。这个尽呢就是完全的意思，完全就是属于一种颠倒分别，啊就属于一种颠倒分别念所摄。

还有呢就看到了这样一种旋火轮，这个圆圈的自性呢，这个方面也是一种颠倒的这个分别的自性。那么所以说呢我们安立一个颠倒的心识，他就是说你的这个能尽和所尽不符合，所以说你的能尽呢也是一种颠倒识。一切万法的本性都是空性的，那么现在呢，你的有境呢是产生一种认为这个万法是有无是非的，是认为它存在的。那么这个你的有境和对境不符合，所以说你的有境呢是一种颠倒识，这个是一种颠倒识，首先把这个颠倒识确定了。然后下面就是讲，如果通过这样颠倒识来修资粮的话，它的这样一种效果不佳。讲这个问题。

是故彼力生，修持施度等，

如倒我我所，所生力微弱。

那么是故彼力，那么就通过这样一种缘诸法实有的这样一种心识啊，缘这样力量所生的，修持施度等，一方面认为一切万法都是存在的，我要成就佛果。或者我要解脱，这个，这个布施是存在的，这个布施的果法是真实存在的。那么通过这样一种这个见解引发一些修持布施度等等的，实际上这方面的话他的力量就很微弱。

为什么他的力量很微弱？也是用一个比喻，仍然用一个比喻。用什么比喻呢？“如倒我我所”。这个方面就说是外道，用一个外道的比喻。那么外道呢他就是说是认为，他对无我呢认为是有我的，颠倒对于无我的，颠倒认为有我和我所的自性。那么就是说是外道他以一种有我我所的这样一种见解去修持这个净行，修持苦行。那么在佛教徒的眼中看起来的时候，你这种，你这种，通过这样一种通过有我和我所的这个见引发了苦行，不是正道，不是正道。为什么呢？也就是说呢因为一切万法它是无我的。但是现在你认为有我我所，你认为我要获解脱。你在这样一种前提下去修道，你怎么可能成为正道呢？你再

修下去也没办法获得解脱的。我们就这样，为什么呢？因为就是说一切万法本来没有我所，你认为有我我所，所以说这个时候呢你的修道就不是一个清净的道了。这个比喻呢是所有的佛教徒都承许的，都承许的。

那么就在这个相似，本来一切万法是空性的，你认为这个万法是存在的，你以这样一种心识去修道，它所生的力量也是很微弱。它所生力量也很微弱。当然就是说，这个，在这个当中呢，你小乘以上，小乘以上它都是人无法有的一种见，人无法有的见。就是说人无我是不存在的，所以它有解脱道。法有呢，它认为这样一种法是存在的，法是存在的。所以说呢对于小乘道来讲，他可以有一种小乘解脱。但是如果对于大乘道来讲，一方面你是认为人我不存在，但是这些法存在，这个法存在呢，而且我要成佛。那么你这样力量呢和他实际上和真正的清净的正道，和所得到的果法不一致。

因为就是说所得的佛果，佛果它完全都是两种空性圆满之后所产生的这样福智，或者说产生这样色身双运的本体，它的因呢也一定要和它的本体相称的。但现在你的因是通过有缘取的心，认为一切万法存在的心态去修持这样的资粮。你的因当中呢它就是一种稍微颠倒的，有一种颠倒的一种心态。所以说它所生的果也是微弱的。

那么所生的这种微弱的果，想要很快成佛，想要直接成为就是说佛果的因，这个还不行，这个还是不行的。就好像就是说外道颠倒我我所，所生的这个所谓的资粮它不是解脱道的资粮一样。所以说呢如果你通过实执的心去修持布施等，你这个资粮也不会成为成佛的资粮。那么下面呢就是讲真实的，能够成为就是说，也就是说或通过正见摄受的这个因果它会成为清净的资粮的问题。下面讲这个颂词讲：

于事无缘中，所生广大果，

增因所生故，如良种芽等。

那么就是说中观宗修持资粮的时候呢，于一切万法，事就是事物，一切万法、一切事物都是无所缘的。在这个无所缘的正见当中，他修持这样一种这个广大果，修持为了成佛这个广大果。那么就是说实际上“增因所生故”他是一种增上的因缘。他这样一种认为一切万法无自性的这样一种这个正见引发了这样一种修行。他是一种增上因缘，他是一种增上因缘所生的缘故呢，他的果法也绝对是这个增上的，他的果呢也是真正的成为一种清净的果法。

这个地方也有一个比喻，这个比喻是什么呢？如良种芽等。就好像这个种呢它是个良种。它这个优良的，一种这个良种的种性。那么一个良种，它所生的芽呢一定是这个非常好的，质量好的这样一种芽。所以它的花果也是非常好的，花果也是好的。

所以说从这个方面讲的时候呢，它就是说三个层次，有三个比喻、三个意义来对照。就让，能够让我们很清楚的认识到，就是说你的这个，你的正见是不是清净和你的这个资粮是不是清净有很大的关系，关系是很大的。

那么如果我们再把第一个科判和第二个科判的思路再梳理一下，这个方面就更清楚了。我们把这个梳理的时候呢，分了四个方面来看，四个方面来看。

那么第一个方面的话总的因果随存随灭。就是科判第一呢，总说因果随存随灭。那么就是说在世当中呢，它有一个原则，它就是说因果是随存随灭的，这个是总的因和总的果。这个还没有说你清净不清净啊，这方面都不说，善不善都还没讲。反正呢一切万法的总的规律呢就是说，就是说这个因果随存随灭，这个果法一定是随着因的存在而存在的，随着因的灭而灭的。这个是第一层，就是说它总说因果随存随灭。

那么第二个层次呢就是细化了。就是第一个科判它下面颂词当中细化的内容。也就是说如果你的这样一种因是善因，你的果就是善果；那么如果你的因是不善因，你的果就不善果；你的因清净你的果就清净，因不清净果就不清净。就是在因果的大原则之下，我们要进一步的了知，它既然一切果法都是随着因而存在的，所以说呢，你染污了因，你就得到一个染污的果，清净的因得到清净的果。

这个方面的这个原则呢，它可以指导一般的修行人，一般的修行人，就是说世间共同乘。那么就是说一般的这个世间乘呢，世间的乘的时候讲的时候呢，就是说你必须修持善法，修持善法你得到安乐，你如果造业，你得到痛苦。这个方面就是在这个总的因果的原则。

下面呢，对我们进行讲的法界都是无生的，法界都是无生的。但是在就是说世俗谛当中呢，一方面因果随存随灭，这个是它的一个规律。第二个呢，清净的因和不清净的因，和它的清净的果、不清净的果，这个方面也是随存随灭的，也是随存随灭的，这个也是一个世间规律。所以说我们在取舍的时候，为什么说一定要，你要在这个善业方面去好好的去修持，恶劣的因呢你要断掉呢，原因就是这样的，这个方面主要这个意思。

那么第三层的意思呢就讲到第二个科判的内容。那么就是说第二个科判当中的内容呢，是前两个颂词它要提到的。就是说你被正见，没有被正见摄受的这个情况是怎么样的？他讲得很清楚的。如果你相续当中有一种实执的见，有一种实执的见，你可以修清净的因，你可以修清净的因。但是因为你相续当中有一个实执的见的缘故，你这样一种这个力量是很微弱的，你的力量相当微弱。

所以这个方面呢是针对这样一种这个想要解脱道的，或者说想要成就大乘道的人来讲的话，那么就是说你的这个资粮会变成什么样的资粮？这个方面就是尤其是关系到我们现在修行大乘的资粮者来讲的话，那么你想要成为一个什么样的资粮

呢？那么如果你认为哦这些都是因果是存在的，而且就是说是修布施可以成就到彼岸。或者修布施就可以成就什么？我说发菩提心可以成佛，你想要成就一个佛，成佛的因，那么就看你自已相续当中有没有无自性的正见。那么如果你认为一切万法都是存在的，通过这样的正见指引所修的果，所生力微弱。它不能成为一个直接成佛的因，是一个间接成佛的因，它的力量是很微弱的，这是第三层意思要讲的。第四层意思就是说，如果你自己能够真正地了知万法无自性，在万法无自性当中修持一切万法的资粮的话，那么这种因叫做真因，颂词当中讲是增上因。那么这种增上因就是一种清净的道，通过增上因所产生的果是真正的一种清净的果，广大的果。也就是说最后通过这一系列的分析，我们就知道了通过什么样的方式才能成为一种清净的资粮呢？首先，必须要澄清因果的道理，随生随灭的道理必须要了知，这当中包括清净的因，清净的果，就是前面所讲的共同清净的因果。后面，我们真要成为成佛的资粮，必须要依止一个正道、清净道。那么，我们在讲《般若摄颂》时再提到清净的道。为什么讲空性的道是清净的道呢？般若的道是清净的道呢？原因就是来自于这个。一方面，他有这样一种世俗和胜义谛双运的正见，所以说他绝对不会堕入一边的。他有世俗正见的缘故，他对布施、持戒等等它们的修法、它们的功用，它们的果，这个方面都是诚信的。但是，虽然在修的时候，相续当中有胜义正见的缘故，修的时候也不会堕入在实执当中。所以这种修法没有被任何的邪见染污，如前面所讲的认为因果不存在的邪见，也没被这个染污，也没被实执的心染污。既然没有任何的违缘染污，那么这个道是什么道？道就是最即清净的正道，非常清净的正道。如果你有了这个清净正道，你的道正确了，清净了，直接可以引发佛果了。因为它的资粮是清净的缘故，没有任何染污的缘故，具因无障了，所以你的果很迅速，很直接地就可以现前了。

这个对于修习中观道者、大乘道者来讲，怎么样对于因果的道理、怎么样修持清净资粮道理就在这个当中指明了。实际上，总科判当中讲的时候，他就说是通达二谛双运的作用，也就是这种清净的资粮只有通达二谛双运的前提下，才能成为清净资粮。如果你没有通达二谛双运，就没有办法成为清净资粮，它只是描述了这个原则。

所以，这段话二个科判的内容还是需要仔细地回味，好好品味它。好好品味它之后，实际上能够指导我们在世俗谛当中以不偏堕二边的方式来修集清净的资粮。这个方面不会因为学了空性他对因果不在乎，或者不重视呀，这个也不会有。就是说修习了空性之后，在所修布施的时候，他也慢慢地懂得通过无自性的正见摄受布施、持戒等等，尽量让他成为一种清净的道。因为在这个法本当中已经给了我们目标，方向已经指定清楚了。把这个指定清楚之后，我们相续当中有了一个总纲，一个总的原则和思路。有了这个思路之后，然后慢慢慢慢再去实践，这时候的道会逐渐逐渐变得清净了。

【前文中已笼统地说明了果清净与否完全取决于因的道理，接下来在这里宣说有缘的布施等是不清净的资粮，无缘的布施等之举则是清净的资粮。】

那么这个方面，我们前面在讲颂词的时候，也是把它的这个脉络梳理的时候呢，这样一种原则已经讲过了。那么前文中已笼统地说明了果清净与否完全取决于因，后面在这个颂词当中进一步宣说，有缘的布施等是不清净的资粮，无缘的布施是清净的资粮，讲这样的道理。

【如果有人想，为什么有缘会导致资粮不清净呢？】

那么既然你说有缘是不清净的资粮，为什么会这样？为什么会这样导致资粮不清净的这样结局出现？下面通过比喻意义和对照的方式让我们相续当中对这个问题产生定解。

【下面以正理进行分析：由于有量的妨害，是故万事万物皆不存在，】

首先，我们就是说一切万法的实相是怎样的？再进一步提醒我们一下，一切万法的实相应该是这样。如果你认为万法存在有量的妨害，所以说万事万物都是不存在的。“万事万物不存在”这句话实际上就是指明了万法的究竟的本体应该是这样的。所以说如果你和万法的本体、本性撑合的话，你这个见解算是个清净见。那么如果你对于这个万事万物的本性不相合、不随顺，那么，你的这个见和对境没有完全符合的缘故，这个见就是一种颠倒见。

【而在事物本不存在的情况下对事物有执著，显然已被颠倒的分别念所染污，犹如将阳焰误认为水或将火烬执为火轮等之识一样，完全是于对境之实相的颠倒分别】

这个方面是讲到颠倒分别的出现，或者说是怎么安立的呢？因为万法本来是不存在的。那么就说在万法不存在的情况下，你对事物产生了一种认为它存在的耽着，显然是被颠倒的分别念已经染污了，就好比把阳焰执为水，把火烬执为火轮的心识是一种颠倒的心识一样。所以说你认为万法存在心识也是一种颠倒的心识。完全是与对境实相颠倒的分别念。

【由于这般执著事物是颠倒识，是故由实执之见的力量所生而修持布施度等所有波罗蜜多均以障碍法之自性的颠倒妄念所染。】

因为你的心识是一种颠倒识，所以说，通过颠倒识一实执见的力量你再去摄受布施等波罗蜜多的修法，实际上都是以障碍法的自性的颠倒妄念所染污了。那么，你这样内心认为万法存在了一种分别念，它是障碍法自性的一种分别念，所以说，你的修法被这样一种见解摄受的话，它一定不是一种真正的见。打比喻讲，被颠倒的这样一种见解摄受的修法不是真正的道的修法。以外道为喻。

【譬如说，所有外道秉持将本不存在的“我”执为我与我所之颠倒耽著的坏聚见，由此所生的苦行等不能作为圆满菩提支的正道。】

就好像所有的外道都秉持把不存在的“我”执为“我”和“我所”的坏聚见，一种颠倒见。所以说如果你有一种坏聚见，由坏聚见摄受，以它作指导所产生的苦行怎么可能作为一种清净正道呢？不会作为圆满菩提支的正道。因为你的路线错误了，一旦路线错误了，再怎么去修苦行，只能离目标越来越远。你的目标是解脱，但是你认定路线的时候，也就是说见解是认定目标的双眼，那么你认定目标的时候已经错误地认定了一条道，所以你越苦行，你离你的目的地会越远而已，他们这样一种修法不会成为圆满菩提支的正道。他们也有苦行，而且他们的苦行也是非常吓人的一种苦行。像这样一种苦行应该怎么怎么样，你这样苦行还是不应该怎么怎么样。为什么呢？因为相续当中有一个颠倒的见，你所有行为都被你颠倒的见摄受了。所以说，这不会成为一种真正解脱的修法。

这个比喻很容易理解的，那么，通过这个粗大的比喻的再来理解。

【同样，具有实执而进行的这种修道也随着错误的心态所转，从而导致力量微弱。】

同样，认为诸法存在，通过具有实执而进行修道也是随着错误的心态所转，和对境不相符合，这样一种心态是错误的心态，你被这种错误的心态所摄受了。所以说你布施、持戒等等，像这样一种法它导致力量微弱，它力量不会很强。因为这个修法已经被你实有的这样一种执著染污的缘故，就说你的这样一种实执心它是一种障碍法的自性的缘故，所以它的力量没办法完全发挥出来。

也就是说本来这个法是跟随你的心性，跟随你的心量，它是可以无量无边的，它本来是离戏的。但是谁去束缚它，谁是谁去局限了它呢？就是我们的心局限了它。你认定它是一个有的东西，你已经把它局限在一个“有”的东西上面了，你的心识已经局限在一个“有”的形式上面去了。所以它的法的功用，布施的功用不能够发挥到极致，不能够发挥到无量无边，主要是你的心把它局限在了某个地方，所以说像这样讲的时候，它的这样一种力量也就微弱了。

从这个方面我们可以知道了，如果我们没有学习中观见的见解，如果不了知一切万法本来是无所缘的，本来是离戏的，那么，我们还是会跟随自己的染污心去修持所谓的很多资粮。所以修来修去，一个名言善知识，或是佛陀一看，你费了这么大的功夫，你得到了一点点善根，只得到一点。为什么？因为你有缘取，你的心识障碍了法的无限发挥的缘故，所以它力量不强。

【与之相反，由对事物无缘中所生的布施等则是为究竟广大佛果而施舍的，】

这方面就是说明他的心态开放了，就是说对于事物无缘中所产生的布施，一方面是为了究竟的广大佛果。为什么此处讲到了究竟广大佛果呢？佛的本体是纯粹无分别的，无执著的，啊佛的本体是这样无分别、无执著。所以说他的因呢，你必须是要撑合他的果法，啊这个方面也必须无分别、无所执。所以说呢真正是，就是说为了究竟广大佛果施舍，这个方面也是提到了，你必须随着它的实相而转。

【因为随着万法之实相无碍智慧而转，所以能成熟果报。】

因为就是说一切万法本来无缘，啊本来无缘。那么就是说我的心呢也是安住在无缘当中，就和这样一种胜义谛的实相啊，和对法的，啊和这个就是说一切万法对境的自体完全撑合的缘故，就是说随着万法实相的这个自体无，啊无碍智慧而转，所以说能够成熟广大的果报。

【或者说，由于是能增上的清净之因所生的缘故，就像优良的种子会长出优质的芽与穗等一样。】

那么这个地方，比喻当中所谓的优良的种子，这种种子就叫做能增上的清净因。他能够呢让你这样一种这个果实啊，增长很多倍，它的种子当中具有这种力量，这个叫做优良的种子。那么就是说是放在意义当中呢，无自性的正见所摄受的这样一种，布施等修法，它是一种优良的种子，它是一个能增上的清净的因。

所以说因为这个因是已经成了一种能增上清净因的缘故呢，所以说它的这样一种这个果，啊就……他就会成为一种直接生果的因。他就能，能够成为，成熟广大佛果的因。所以因为佛果是广大的，那么你的因必须要广大，要怎么样才让你的因成为广大呢？只有让他的这个因方方面面都能够发挥作用。那么怎么样让他的因方方面面发挥作用呢？就是因为，哦就是，就是不要局限它任何方面，不要认为它是有无是非哪个方面，它本来就是一种无所缘的。所以说呢，从这个方面讲的时候呢必须要在无自性当中修持，它的因呢才能够无限的增长，它的因呢才能够清净了正道的因。

说这一系列的观察，已经把这个问题讲得很清楚了。也就是说为什么有缘会导致资粮不清净？为什么无缘它的资粮就清净呢？原因就是在这个里面。所以《中观庄严论》的这个颂词呢，这个把他的这个，啊有很多经典当中的密意已经完全解开了。好多经典，经典当中讲如果你有缘，有所取有所缘取做布施怎么怎么样，无所缘取做布施怎么怎么样，实际上这个就把结果给你讲了。那么为什么是这样的呢？为什么是这样的话就是说详细的推理呢，就在这一系列的推理当中，两个课判当中把这个问题全盘托出。

【在缘我的情况下希求圆满菩提的一切善法虽然也会成为遍知佛果之因，但仅是间接成为而并非直接为因】

那比如说呢认为我要成佛，因缘我的情况下来希求，啊就说是圆满的菩提。那么这个是，啊来修一些善法呢虽然也会成为遍知佛果的因，因为他必定是缘佛果嘛，因为缘了佛果了，所以说他也会成为遍知的因。但是呢他只是间接的成为，而不是直接成为。因为你的因，你的正道呢不是真清净的道，你的因不是清净的因的缘故，你被我染污了，被执着染污了。所以说一方面呢就是说，缘了佛果，从这个角度来讲呢，他不会成熟到其他方面的。但是他是直接还是间接呢？我们就只能说是间接的，因为你必定，被这个有我的这样一种，或者说实执的这样一种心态染污的缘故，所以他不会成为直接的因。

【原因是：在没有直接离开我见的情况下不得真实的解脱道。】

原因就是，如果没有直接离开我见，在这个没有直接离开我见的情况下呢，是得不到真实解脱道的。尤其是佛道，或者说解脱道，都是这样的。那么就是说我们有的时候要修解脱道呢，也是一方面我们想要解脱，一方面呢就是说是也放不开我，这个方面又是个矛盾的，为什么是个矛盾的呢？因为我们如果不学习的话我们还不能发现这个矛盾，由于学习之后呢我们又发现这个矛盾。为什么这样呢？因为整个佛道他是无我之道，整个修道的过程是消尽我的过程，所谓最后的成佛呢，是代表我的终极死亡的这个结果。所以说怎么可能说一方面又抱着我，一方面又要想成佛呢，这个是绝对不可能的。

就即便是你想要成阿罗汉都不行，阿罗汉他就是说俱生的我执彻底灭尽。就是说如果你的这样一种没有，没有得到阿罗汉果位之前呢，你相续当中还多多少少有这个烦恼障的种子啊，我执的种子还没有完全灭尽的。一旦成就阿罗汉了，啊一旦成就阿罗汉的时候呢，这个时候就代表你的这个俱生我执的终极灭亡。但是说他的内心当中这个心态呀，心还有，那么最后你要是成佛发心成佛，有没有说我最后成佛呢？绝对不可能有一个我最后成佛的这个问题的。

那么就是说，最究竟的这个成佛呢他更加是一个我的终极灭亡了。所以说呢就是说我们在这个，一方面说啊有我，一方面要修解脱道，这个是怎么修也修不动的，怎么修也没办法进展的，越修越成了我执的钻研。所以说我们这个原理，在修道的原理上面呢，他这个修佛道修解脱道，就是在不断不断泯灭我的一种修法。

我们要怎么样去修法呢？就是怎么样泯灭我，大乘尤其是这样的。就是大乘发菩提心的时候呢，哦就说是消灭我爱执，他就缘一切众生了，他缘一切众生。他就说是，哦，我不能说只是发愿我一个成佛。我要愿一切众生成佛，这种我要缘一切众生成佛的这种心态，他实际上就是把自私自利的我，就是把我爱的这个我呢他消灭了。如果你的菩提心一旦生起来了，菩提心一旦生起来的时候呢，这个时候我爱执是绝对没有的，我爱执是没有的，这个时候就是说，菩提心一生起来，你的这个我爱执就灭亡了，啊不会存在了。那么如果你真的成佛了，那种俱生我执他也不会了。它就是说灭亡了。

所以说这个修道的过程他是泯灭我的过程了，他就是泯灭我的过程。佛法教我们就是修法怎么样教给我们，怎么样把我的我逐渐逐渐的消灭掉。不管是粗大的我也好，还是我的种子也好，或者说就是说你是，啊曾经在，啊就说是曾经住在心上面，就是说是这个，这个我呢住在心上面住了很长时间，所以有的时候最后呢就是成佛，把这个心也灭掉，把这个心呢本身也灭掉了。啊也就是说呢，如果说是没有离开我见的情况下，不得真实解脱道的。

【不得解脱的原因也是由于被颠倒之见所染的缘故。】

颠倒的见就是我见，所以说像这样的话为什么不得解脱呢？就是因为有了我见，有我见就没办法得到真实的解脱。

【本论《自释》中说：“无间不成真实圆满菩提支。”其中无间的意思是指中间需要由经其他途径之义。】

那么就是说，无间不会成为，就是说不会无间的成为，真实圆满菩提支，啊菩提的支的，他中间还要经由其他的途径。这个其他的途径是什么？就是还是要生起空性见，啊，仍然要生起空性见。你现在呢通过我见去修持这样一种，或者通过实执去修持布施等。但是这种修法呢他是一种间接的因，那么怎么样就是才能成为直接的因呢？乃至于你要上正路你就必须要修直接因，这个直接因就是空性，你还是要回到空性上面来的。啊也是这个意思。

【所以，以供养与饶益的心愿而慷慨布施如果以三轮体空来发放，则成为所有智者随喜之处，因为这是无倒了达并如理如法而行、不含愚痴成分的善根之故。】

所以说呢我们在世俗谛当中呢有供养的心愿，也有饶益的心愿，在以供养和饶益的心愿而慷慨布施的时候呢，如果能够以三轮体空来发放是最好的。这个方面的发放啊就成为所有智者随喜之处。为什么会成为智者随喜之处呢？因为这个就是二谛双运的正见摄受的，二谛双运的正见是所有智者经由的通行大道。所以说你能，如果你能够以二谛双运的正见来做这个，那么就所有的智者包括佛在内，都会成为一种欢喜处的。因为这种是一种无倒了达了二谛的本性之后呢如理如法而行，不含愚痴成分的善根的缘故，他也没有落入断见的愚痴，也没有落入常见的愚痴。说这个当中呢都没有包含任何愚痴的成分，通达二谛双运他就不会有任何愚痴的成分，所以说这个方面修法就成为了一种清净道了。

【《摄正法经》中云：“世尊，不见诸法则是真见。”】

那么在《摄正法经》当中讲的话就是说：不见一切万法，实际上就是真正见到一切万法了，就是这样的，所以在布施的时候也是这样的。

【《般若三百颂》中也说：】

《般若三百颂》就是《金刚经》，那么这个《金刚经》另外一个名字就是《般若三百颂》，那么在这个《金刚经》当中也是这样讲的。

【“‘须菩提，于此如何思维？东方之虚空易衡量否？’须菩提白佛言：‘世尊，否。’……‘须菩提，菩萨不住一切、普皆不住发放布施之福蕴亦不易衡量。’”】

那么就是在《金刚经》当中也是这样，啊讲的就是说：须菩提，东方虚……啊东方虚空可思量？须菩提上来，须菩提正在回答时候说：世尊，啊否也。然后呢，世尊又说呢：如是呢就说是南西北方视为上下虚空可生的佛，啊虚空生的佛也是世尊。那么就是说是这个，啊世尊又说呢：菩萨就是如果是不住像而行布施的话，福德亦如是不可思议。后面又说呢菩萨但应无所教住。那么就是说如果菩萨不住一切，而发放布施的话，他福德也是犹如虚空一样，没办法衡量，就像就是说：啊四维、上下虚空不可衡量一样。所以说呢，菩萨如果能够于，啊能够这样一种这个不住相而住……发放布施的话，他的福德也是不可思议的，也是不易衡量的，菩萨的但应所教住就是这样的。

【又云：“须菩提，譬如，有目之人入于暗处时一无所见，如是而观堕入有实法慷慨布施之菩萨；须菩提，譬如，天亮日出后明目之人亲见种种色相，如是而观不堕有实而慷慨布施之菩萨。”】

那么这个里面讲了两种菩萨。一个是也有慷慨布施，但是呢堕入有法……有实法见的。一个是也能够慷慨布施，但是不堕有实法见的，这两种菩萨，通过两种比喻来进行说明。那么在这个《金刚经》当中呢就是说这个，鸠摩罗什大师译的《金刚经》当中就是说：若菩萨住相而行布施，如人入暗之无所见，啊就是和这个地方是一样的。如果你住相而做于布施的话，如人入暗之无所见，就是说你好像一个人来进到暗室，什么都看不到一样。所以说如果就是说你，住相而做于布施的话，这个也是一样的。

然后又说呢：若菩萨不住相而做于布施，如人有目日光明照，见种种色。啊有的是翻译的方式不一样，实际上是一模一样的。那么就是说如果说是不住相而做布施呢？啊，如人有目日光明照，见种种色。你也可以见到万法，没有障碍你嘛，没有障碍。这个地方障碍是什么？这个障碍就是有实，实执的见就是障碍。所以说你能够不住相而做布施呢，通达二谛了嘛，二谛都通达了，所以说呢没有愚痴的成分，没有愚痴的成分就好像一个人有眼睛，哎又是天亮了，然后就能够见到色法，就能见到它的实相。所以说他的这个善根就非常非常殊胜跟圆满了。

所以说我们就说，为什么是这样呢？《金刚经》这段经文，如果我们通过《中观庄严论》的这两个，两个科判的颂词所开显的这个脉络来看的时候呢，哦！就完全能够懂得，佛陀在《金刚经》当中所讲到的，为什么你就是说有缘的话，你会导致资粮不清净，如果你无缘呢，你能够导致资粮清净的原因，实际上这个他呢中心意思讲得很清楚的。不单单是在这一处《金刚经》当中，整个大乘道当中，也就是说你如果说是，啊就是说能够安住空性做布施，你这个资粮怎么怎么样巨大，怎么怎么样圆满，怎么怎么样清净，他有一个通用原则。这个方面一懂之后呢，佛经当中诸如此类的问题都可以完全通达了，就是这样的。今天就讲到这个地方。

《中观庄严论释》生西法师辅导第93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！

发了菩提心之后今天继续宣讲全知麦彭仁波切所造的《中观庄严论释—文殊上师欢喜教言论》。那么这个论典前面是讲到了抉择所知二谛的内容，那么对于这个所知的二谛呢，一方面通过详尽的理证抉择了胜义谛的自性、世俗谛的自性，然后遣除了对这些法的争论，还有就是如果了知这些法的作用。

丁二(以赞如是二谛之理而摄义)分二：一、安立二理宗轨；二、对此赞叹。

第一个是分两个科判：

一、安立名言真如；二、安立二理双运之道。

也就是说对于这样世俗谛和胜义谛的道理来进行摄义。摄义的方式是通过赞叹二理的方式进行摄义的。首先是安立名言谛的真如，安立名言谛的真如我们就知道，真如分了两个部分，一个部分就是名言谛的真如，一个是胜义谛的真如。那么名言谛的真如前面以义理观察下来就知道在名言谛当中安立唯识的观点。名言谛当中安立唯识的观点这个方面就知道名言的真如安立的方式了。颂词当中讲到：

作为因果法，皆必是唯识。

由自成立法，彼即住为识。

那么就是说前面已经讲过了因果法，作为这样一种因果缘起的这样的法的话，到底是心识的自性呢？还是说是心识之外的一种法的自性？那么在这个当中回答的时候说，作为因果法“皆必是唯识，”就说他的因也是自己的心识所现，他的果还是心识所现，这一切都是唯一的心识。

“由自成立法，彼即住为识。”那么为什么是这样安立的呢？那么这个“自”字就是讲这个心识。那么通过自己的心识来成立的法的话，这些法全都是心识的自性。因为一切的法都显在我们心中，所以说显在我们心中，被我们的心所领受的话，这些方面就是通过心识自己领受之后而成立的法。那么这些通过心识成立的法就是心识的本体，所以心识的本体之外没办法安立一个心识之外的外境。因为这些外境的法都是非明觉的法。那么就是说如果真正有一个非明觉的法的话，一个明觉的法没办法了解一个非明觉的法。所以说只要能够被我们的心识认知的这些法，都是心识自性。

【如果有人问：作为如是因果缘起的这些现象，到底是心与心所的本性还是外境的本性。】

那么因为在我们面前已经显现了这些缘起，这个缘起观察的时候呢，要么就是因的自性，要么就是果的自性。要不然有些法是作为以前法的果，但是作为未来法的因。那么这些因果缘起的现象，已经出现了。出现之后我们说到底这些法是心和心所的本体呢？还是外界的本性呢？

【清辩论师等认为这些是外界的本性，进而将经中所说的“唯识”解释成是为了遮破作者和享受者。】

那么对于因果缘起的现相，清辩论师是怎么认为呢？就说这些是外界的本性，当然这些外界的本性是指除了心识之外的这些色法。因为就是说在中观宗当中大概有两派，一个是承许外境的派；第二个是不承许外境的派。那么清辩论师名言谛当中随经部的观点，随经部观点的时候承许外界就说是色法的本体，所以说这些就是除了心之外的法是外界、外面存在的。

还有一个“等”字呢，实际上月称菩萨在《入中论》当中他也承许有外境。月称菩萨在《入中论》当中也是这样讲过的，他就是说如果按照《俱舍论》的观点观察的时候，对法当中心境俱有无。《般若经》当中就说心境俱遮，也有这样的说法。所以说月称菩萨也是在抉择名言谛的时候认为有外界的自性，没有把这些万法的承许完全是心识的本体。

然后进而将经中所说的唯识解释成是为了遮破作者与享受者。清辩论师还有月称论师在解释经中所说唯识教义的时候，他就说是月称菩萨《入中论》当中也有一个解释唯识经教的这个密意，有这样一种科判。所以把这个唯识解释成为了遮破常有作者、遮破享受者。就说外道认为一切万法是什么所造的呢？外道认为一切万法他是常存的自在天啊，其余的自性啊等等这方面为作者的。但是就说月称菩萨、清辩论师等等认为实际上佛陀在经典当中已经讲了，根本不存在一个实实在在的作者。那么这个作者是什么呢？作者就是自己的心识。那么就说遮破常有作者和享受者，就把这个作者和所谓的享受者安立是无常的、变化的心识本身。所以经典当中所讲的唯识就是讲到了一切的作者，除了识之外、唯识之外，实际上根本没有存在其余的作者，其余的常法的受用者，是有这样一种安立的方式的。

【与之不同，本论中承许，成为因与果的法都必定是唯一之识，除此之外无有单独存在的外境，凡是由识自身明确领受而成立的法均安住为识，否则不合道理。】

那么和前面这个论师安立的一种名言不同，在本论，就说在《中观庄严论》在随瑜伽行中观当中是这样承许的。那么成为因和果的法都毕竟是唯一之识，不单单是我们心相续当中的这些种种的信心或者贪心等等的这样一种念头，这些方面因果都是心识。而且现在我们的身体啊或所见到的一切山河大地，所有的这些物质都必定是唯一的心识，除了心识之外没有单独

存在的外境。对境是有的，但是有没有除心之外的所谓的色法的外境呢？这个方面不存在的，所以说除了心之外的单独的外境是不存在的、不承认的。

“凡是由识自身明确领受而成立的法均安住为识”，那么就是说因为一切法都是除了自己的心识去领受、去感受之外的话，没有其余的一种领受的方式。所以说呢凡是由心识自己明确领受而成立的这些柱子啊或者这些书本啊等等，反正是自己的心明确领受的法都是安住为识本性。那么除了这个心识的本性之外呢，其余的是不合理的。

【这些显现及识与由识本身感受不可分割，舍弃自己明明感受而成立的自体而了达其他外境是永远无法实现的。】

那么下面就进一步的宣讲这些法是心识本体的这样一种根据。就说现在我们的种种的这些柱子、瓶子等等的显现，还有我们相续当中的心识的种种的信心、贪心等等种种相状，那么实际上就是说显现即识，它是由识本身感受而不可分割的。也就是说不管我们看到一个外在的物体也好，还是我们面前的书本也好，还是说我们自己生起的念头也好，实际上都是由我们的心识本身去感受的。

由识本身感受而不可分割的一种自体，和心识完全没办法分割开来。因此说“舍弃自己明明感受而成立的自体而了达其他外境是永远无法实现的。”那么既然他和自己的心识的感受不可分割，那就无法舍弃自己已经明明感受而成立的自体，然后除了这个之外再去了达一个舍弃心识之外的其他的外境，如果真正要做到这一点是永远没办法实现的事情。

【假设有这种可能性，那么需要在离开明知的同时来认知外境。】

如果说有这个可能性呢，那么就是说心识和外面的显现本来是可以分割的，可以分开的，离开了这样的心识之外可以得到一个这样的外境的。那么如果是这样的话，就需要在离开明知的同时来认知外境了。根本没一个明知的一个对境。但是可以知道这个就是一个外境。

【但事实上，如果离开了明知（的法相），则无法堪当识的身份。】

但实际上就说除了心识来认知外境之外，我们说这个外境在这里，这个外境是怎么一个柱子、瓶子的法，这个方面都是心识。而心识离不开明知。那么如果这个心识本身离开了明知了，明明清清的知这个法相的话，那么又怎么可以成为心识呢？因为心识他自己的法相就是明知嘛。所以说我们就知道了，外境是否存在，或者外境是哪一种自体，他都需要心识来认知的。而心识的法相就是明知的自体，所以说我们就知道了，如果说是没有明知就无法堪当识的本身，也没办法认知外境了。所有如果说没有明知谁知道这个法到底是怎么样一个法呢？所以说我们就知道了这样一种在认知外境的时候，实际上和心识本身没办法分割开来的。分割开来就无法堪当心识的回应，也没办法存在与否了。

【由此可见，识不存在而外境明明存在是绝不合理的，为此成立一切感受均是识本身，如同梦境与魔术等的色相一样。】

由此可见，就是说是识不存在而外境明明存在是绝对不合理的，没有这样一种情况。因此说呢，“为此成立一切的感受均是心识的本身”，认知了这样一种外境的柱子、瓶子这个也是心识本身。然后所有这些贪心、嗔心等等也是心识本身。所以说不管是外面的显现法也好，还是说是内心当中的感受也好，除了心识的本身之外没办法认知或者说是认定其余的外境之外法。

下面打比喻讲，如同梦境的色相、魔术的色相，实际上都是心识本身的。比如说我们在做梦的时候，梦中梦见了山河大地了，梦中梦见听课了，梦中梦见和别人交谈了等等。实际上这个方面除了自己的心识变现之外，没有其余的一个外面的法存在，虽然在梦中明明确确、的确好像是有一个外境的法存在，好像是除了我的心之外其他的人，他的想法是怎么样的，其他的物体都是存在的。实际上除了自己的心识变现、这一切都是自己的心识本身之外，根本不存在一个这个梦境之外的其余的色法。所以通过这个梦境的比喻就可以了知一切的色法都是唯心的，这个也是在唯识宗当中最有利的比喻：认知一切色法不存在而一切都是心识的变现，最有利的比喻就是讲到了梦境的比喻。

还有一个就是讲到了魔术的色相，魔术师他所幻变的马象等等。实际上这个所谓的马象等等在外境当中是不是真正存在一个马象呢？外境当中永远没存在一个真实的马象，就说色法当中的马象永远不存在的。那么既然不存在又是怎么样安立的呢？魔术师通过咒语让损坏的暂时损坏的或就说改变了观众的眼根，然后改变之后他就在他的心识面前现起了一个幻象而已。实际上像这样幻化的马象除了这样一种观众的眼识面前自现的一种幻象之外，根本不存在一个真实的色相，所以说魔术师的色相也是这样的，通过这个方面可以理解的。所以我们可以通过比喻了知一切的显现都是除了心识本身感受之外没有在外面的的确确存在一个色法的自性。

【即使色等一切外境在识之外另行存在，但就像眼等（指眼根与眼识、耳根与耳识、鼻根与鼻识、舌根与舌识、身根与身识）一样由于同时不同时都无有关联的因，所以现量不成立。】

那么即使说了色等一切外境在心识之外另行存在了，但是就是说如果在心识之外有一个色法，那么这个方面也没办法和他有关联，就是说眼识和色法就说没办法有关联。那么为什么没办法和他有关联呢？就像眼等一样，由于同时不同时都没有关联的因，所以说现量不成立的。那么如果说是出现了这样的法的时候我们就说，这个外境和心识到底是同时的呢？还是不同时的呢？实际上同时和不同时真正观察的时候都是不合理的，没办法真实安立。

那么如果是同时的，就是从色法存在单独的自性，心识存在一个单独自性，而且二者之间是同时的。那么如果是一体又是同时的法，那是绝对不会有关系的，二者之间不会有关系。又是同时的法，而且又是他体的法，这方面就不可能有任何的关联，也就说不会有任何的相属。

为什么不会有任何的相属呢？因为前面我们分析过了，所有的相属分为两类，一个是比生相属，一个就是讲自体相属。那么我们现在呢就把它的特定的前提，两个不同的法同时存在，两个不同的法同时存在，那可不可能有这样一种比生相属呢？比生相属就是说由因生果嘛，由因生出果就说这是个比生相属可能不能存在呢？比生相属是不可能存在的。因为比生相属是前因后果，它的因在前面果在后面。那么现在是两个不同的法同时存在，那么两个不同法同时存在，在这个当中就无法安立一个因果了，怎么安立因果呢？是安立不了因果的，所以说比生相属是不可能存在的。

那么就是说同时存在的法它有可能有这个自体相属，但是自体相属毕竟是一个法上面才有自体相属，而现在是两个同时的法它不是一体的本性。两个不同法同时存在，所以说虽然同时存在了，但是它不可能是自体相属，因为是两个不同的法的缘故。所以说呢没有比生相属，也没有自体相属的话，那么就是说二者之间没有任何关系了，外境和实执之间没有任何关系。

那么如果说是不同时呢，实际上也是无法安立现量的，没有办法安立现量。因为如果是外境在前面，心识在后面呢？外境它生起的时候呢，心识没产生，心识产生的时候，外境没有产生，所以说不管是外境在前面还是心识在前面，不同时的话呢也是没有办法安立真正的一种关联的。所以说从现量方面是没有办法成立的，无法安立现量的。

那么就是说打比喻就像眼等一样，就像眼和眼识啊，耳和耳识等等。反正像这样讲的时候呢，这个方面如果是同时和不同时的，实际都没有办法成立一种真正有关联的因。所以说你如果承许在心识之外，有一个外境，真正分析下来的时候呢，那是无法安立的。那么只有是安立的时候呢，就是说这样一种眼识，这样一种外境，所谓的外境它是心的本体。那么这个心的本体和心识是同时俱生的，同时存在，像这样的话就可以安立一个所谓的相属的关系。而且这一切呢都是一种心识的本体，是心识幻化的。所以说如果在安立心识的本体的话呢就可以如实的成立。如果不是心识的本体在心识之外安立，外境的自性的话，像这样话就和心识之间就不存在所谓的联系的关系了，所以说通过现量观察的时候是不成立的。

【可见，感受蓝色等实际就是感受与识无二无别的本体，就像感受梦境等的色法一样。】

可见感受蓝等实际上呢就是感受与识无二物的本体。所感受蓝等所谓的对境呢，它就是和心识无二的，所以说就像感受梦境的色法一样。这个梦境当中的色法和心识是无二的，所以离开了这是心识之外呢，无法安立一个其余的外境法。

【如果对方【经部】认为：感受行相虽然必须是识，而能指出该行相的外境需要存在，这一点以比量可推。】

那么如果对方就说经部宗它这样认为的。当然如果说你感受行相的时候呢，它可能是心识了，因为这个行相是外境指点出来的一种行相嘛。那么外境指点出来的行相它肯定是心识的自性。除了这个之外呢，没有其他的这个我们称承许。但是呢除了这个所感受的行相，这个心识的本体之外呢，另外还单独存在一个色法。那么这个色法就是平时讲的隐蔽分。那么能够指点出这个行相的外境隐蔽分，一定是存在的，而且它一定是真实存在的。它是一种色法的自性，这一点呢虽然现量无法看到，但通过比量可推。通过比量可以推呢就是通过你所显现的行相就可以推知在外面呢，一定有一个能够指点出这个行相的一种来源这个因，这个因呢就是一种色法的自性。这个问题在前面已经讲了很多次了，

【驳斥：倘若如此，那么由于外境微尘等不存在也可比量推进的缘故，外境存在不应理】

那么就是说如果说你们说没有见到过外境，但是通过比量可以推知外境存在，所以说外境存在合理话，倘若如此呢，由于外境微尘等不存在，也可以通过比量推知。那么就是说你这个外境微尘，你说你是微尘的自性，微尘组成的法。那么现在就是我们所谓的外境通过比量来观察，通过把粗大的法逐渐分析到细微的法；细微的法逐渐再通过离一多因分析的时候，到了微尘的自性；通过六尘找中尘的方式，来观察中间的微尘是不是存在的时候呢，也可以通过比量的方式来推知外境的微尘法的确是不存在的。所以说最后我们可以得出一个结论通过比量可知，外境的确不存在，是这样的。所以既然你们可以通过比量推知说外境存在，我们可以通过比量推知外境实际上连微尘自性都没有的。

【你们推断外境存在的观点也仅仅是对现量不成立的隐蔽分以比量推知，而我们的外境不存在以比量与现量感受之心自身而成立，这一点更具有说服力。其他人实在无力推翻。】

那么就是说你们推断外境存在的观点，仅仅是对现量不成立的隐蔽分以比量来推知的。那么就是说是对方的隐蔽分，是通过现量无法安立的，现量方面没法发安立，但是通过这样一种比量可以推知，就是说色法隐蔽分是存在的。通过它显现出来的行相，通过这个行相来推知外在存在一个色法。而且色法的这样一种本体呢，也就像显现出来的一种行相一样，如是如是存在的，它是通过比量来推知的

那么就是说我们在安立外境不存在的时候呢，不单单是通过比量，通过比量也可以安立通过其他的这种推理啊，也可以通过比量来安立。而且呢通过现量也可以安立的，因为就说通过现量就是说只要我们的心识是现量的法，都是心识的本体，它都是显在我们明清的心识当中，所有的外境都是显在我们心识当中。所以通过这种现量呢，感受心的本体成立的，而其余的外境是不成立的。所以说通过比量和通过现量两个方面都可以成立。所以说通过这一点更具有说服力了，其他人实在没有

办法推翻所谓外境不存在这种观点。最后只有通过详细观察的时候，只有安立外境的确是不存在的。除了自己心识之外呢没有一个外境。

【这样一来，也与《密严庄严经》、《解深密经》、《楞伽经》等所有佛经相吻合。】

那么如果这样安立的时候呢和《密严庄严经》当中讲一切万法都是心识的本体，《解深密经》也是讲唯识，还有《楞伽经》中讲到暂时的观点的时候也是讲到万法唯识所现的道理和这些佛经的观点也是相吻合的。

【因此，在辨别后得之时，对中观宗来说，在名言中只有承认外境与不承认外境两种而别无其他观点。】

所以说在辨别后得的时候，当然在辨别入定的时候呢，一切的显现都是不存在的。那么在辨别后得的时候呢，有显现。那么对这个显现法，对于中观宗在安立的时候呢，在名言当中只有承许外境和不承许外境。要不然就是说这个显现是心外的外境法，要不然呢这个外境呢是属于心识无二的心识的本体法，除了这两个之外呢，再没有其他的了。作为《中观庄严论》的本论的自宗观点来讲时候呢，他就承许一切呢都是唯识。而且把它安立成了名言的真如。那么就是说是静命论师他主要是名言谛当中随经部宗的观点安立承许外境的。那么月称论师主要是随世间人，通过缘起安立这样的名言。所以说像这样讲的时候呢，它也是可以承许外境的。那么就是说这两个宗派呢主要是承许外境存在的。而《中观庄严论》呢不承许外境的。除了这两个之外呢没有其他的观点了。

下面讲第二个问题呢，是安立二理双运之道。那么就是说对于世俗理和胜义理二理双运之道呢在这个颂词当中已经体现了。

依于唯心已，当知外无实，

依于此理已，知彼亦无我。

那么“依于唯心已，当知外无实”呢，主要是通过唯心的道理呢，通过一切万法唯心所现的道理，应该知道外面的色法是无实有的。一切的凡夫人最耽著的就是色法，最耽著的就是这个外境。所以说为了得到这样一种色法呢，拼命的开始追求，自己内心当中也是在不停的盘算。所以说呢对于修行者来讲的话，就是说对修道障碍比较大的也就是这个外境。

虽然就是说有的时候我们知道不可，一切都要看破、放下。但是你如果没有了知看破的一种根据，内心当中真正没有一种强有力的一种见解的话，真正只是口头上说看破啊、放下啊这个方面是起不到真实的作用的。因此说呢在这样一种前提下唯识宗的这样一种唯心的教义呢，对我们来讲帮助很大了。就是说通过他唯识宗的观点观察的时候呢，一切的外面的法都是自己心识所变现的。所有的外境都是自己的心识变现的，所以说除了自己的心识之外呢没有一个单独的外境。

如果我们能够通过修行，安住在这个境界的时候就可以知道外面的色法呢，色法的自性根本不存在。能够知道外面的所取是无实有的。能够做到这一点的话，能够帮助我们打破对所取的执著，对外境的强有力的执著，就通过唯心识观的方式就可以完全了知，能够打破了。这方面就是暂时的修法，第一步的修法，通过世俗唯识的道理了知一切所取无实有。

然后“依于此理已”，依靠这种道理了知一切万法没有存在于外境之后，“知彼亦无我”这个“彼”字就是心识，后面通过离一多因等方式观察心识也是无我的。这个我就是自性的意思。就是说了知这个心识也是没有自性，了知这个心识也是空性的本体。这个方面就是通过胜义理论了知了心识本空。所以说它的步骤很清楚：首先通过唯识理了知一切都是心的幻化，再通过中观的道理观察心识本身也是空性的。了知一切万法都是无生的自性，所以通过修行的方式就可以悟入到这个实当中。

【依靠了知凡是显现的这一切法唯一是心而外境绝不存在的道理后，应当了达外境无实，随之依靠上述的离一多因之此理而了知心也完全无我、断除一切边离戏中观的本性。】

那么就说了知凡是显现的一切法唯一是心，而外境绝对不存在。只要是显现的法，不管是什么法，远处的法也好，近处的法也好，天上的这些太阳月亮星星也好，反正是显现的法都是我们的心识本身而显现的。那么唯一是心而外境绝不存在的道理之后呢，应当了达外境无实。然后随之依靠上述离一多因的此理，也是可以了知，心也完全是无我的，心也完全是空性的，正在显现的当下它也是本空离根的一种自性。所以最后就可以对心识而断除一切边，显现出离边的一种中观的本性。

心的本身在显现的时候，它的心性是怎么样的？心在显现的时候，它的心性本来也是虚空一样的一种离边的本性。它的心上面不存在有无是非等等，所有的边执，这个时候就可以说悟入心的本性了。比如我们说修心性，修心性就是修心的这样一种本空离根的，或者本来无生的这样本性，这就叫修心性的观点。证悟了这样一种心的本性，也可以安立成证悟空性了。

【《出世品》中云：“嗟，佛子了达三界唯心，了达三时亦与心同，通达心亦远离中边。”】

《出世品》下面有个注释就是讲《十地经》当中的《出世品》，在这个当中就讲到了，佛子应该了达三界唯心。了达三界唯心就是欲界、色界、无色界虽然显现了很多很多不同的差别法，但是佛经当中所讲的三界都是唯心所造。或者都是自己心的本性，除了自己心的本性之外，不存在一个所谓的三界的本性的。所以说现在我们这个欲界，或者说其余的色界、无色界，自己的心识，你的相续当中存在一种什么习气呢？就是通过这样一种习气显现为这样一种外面的欲界，或者色界和无色界。所以这些都是自己的心造业而显现的本体离不开的，所以佛子应该了达三界唯心。这个方面是从它的地域方面讲的。

了达三时亦与心同，就是说世间呢，过去的时间，现在的时间和未来的时间，这个也是自己的心识安立的，了达三时也是唯心的。然后，了知地方和时间都是唯心所造之后呢，通达心亦远离中边。进一步观察我们自己的心呢，三界唯心，心的本性也是远离中和边的自性，也就是说远离一切边戏的自性的，它是本体空性的。

【对于这其中的教义，作者的此颂已妥善地予以了解释。】

对于《出世品》中这个教义呢，作者这个颂词首先依靠唯识的方式了知三界唯心，然后通过离一多因的道理了解一切万法是空性的。所以说作者的此颂已经妥善地予以解释。

【了知(十)方(三时)的一切显现为心，并了知心也是无有生灭之边、现在住之法相中，故为离边。】

也就是说了知了知十方三世所有的显现都是心的自性，心的本体的力量是非常深远的，深广的一种心的自性。所以它可以显现十方三世的所有的法。在很多其它地方也讲到了，心也像一个画师的画笔一样。像这样它可以画出种种的色法，种种的这样一种图画来，所以说我们的心也可以造出种种的差别法。

所以所有的一切轮回，一切的地狱，一切的净土，所有的享受都是我们的心自己造的。所以如果能够善巧的调服心呢，就能调服一切的轮回，调服一切的烦恼。主要是佛教当中它把重点的修法也是放在调心上。它对于外面的物质方面不是最主要的一种认知，最主要的一种调服方式。因为外境是无量无边的，一一调服是没办法的。但是我们只要把显现无量无边外境的来源，把这个心识本身调服了之后呢，所有外面的法一个时间当中彻底调服。所以只要我们心一清净之后，外面所有的法都变得清净。

这方面慢慢慢慢讲的时候，就可以讲到这样一种如来藏的观点，讲到一些殊胜了义的观点，都是这样的，所以在佛法当中非常着重于心的调服。在调服心之前，我们也必须通过这样的殊胜教典来了知，一切万法在显现的时候，在出现的时候它到底是以怎么样的方式呢？我们说是心的方式，是通过心来显现的。如果我们心不调服的话，我们的心还是会给我们描绘出地狱，饿鬼啊等等，让我们在轮回当中去漂流，去受苦。那么如果调服了心之后呢，一切的地狱、饿鬼等等实际上它本来就是不存在的，本来除了心识之外不存在。

所以当你的心调服之后呢，你自己的三恶趣，你自己的轮回就会完全的消亡了。其余的众生如果不调服的话，其余的众生还会有三恶趣的。所以像这样就是说，一切的心造了万法，调服了心就调服了万法。所以说了知十方三世的所有显现都是心。而且进一步了知心也是无有生灭之边。也没有现在住。那么生灭之边就是说生和灭，前面已生和后来的灭法，这个方面也是没有的。然后现在正住的这个法相也是没有的。了知心也是没有这些生住灭。所以说安住这样的本性当中称之为离开一切的边戏。

【《摄正法经》中也说：“世尊，诸法遍计之精华，摄于唯心，不具实体，如幻无根。”】

这个也是和这个本颂的次第相对应。《摄正法经》中首先讲世尊，一切诸法，遍计，这个遍计上师解释就是假立的意思。那么一切假立的诸法的精华就是心识。就是说一切诸法显现上似乎是一种色法，似乎是一种外面的法，但是这一方面都是一种假立的，都是一种遍计的法。实际上这些假立的法的精华，或者它的来源呢，它的生处是什么呢？就是摄于唯心，就是我们的心显现的一切的这些假立的法。这些就是我们心来显现一切假立的法。

实际上这个心的本体呢也是不具实体的，如幻无根。一切的法都是心而显现，那么心的本体也是没有一个实实在在的本身的。这方面也是犹如幻化一样，犹如幻化的象马一样，没有一个根本，没有一个真正的一种生处。所以我们的心识也是在显现的当下，它都是空性的。通过这些方面我们知道佛陀是怎么样一步一步的引导我们的，怎么样一步一步的把我们这样一种幻相当中解救出来。

首先把一切法都了知这些都是心识的幻变。了知心识的幻变之后我们对其余这些心识所幻变其余的法的假相就不会执着了。然后把注意力放在我们的心识上面。然后当佛看到我们把注意力放在心上面之后呢，第一步已经引导成功了。再说实际上你的心识本身它也是幻化的，它也是空性的，这个时候再通过一种观察的方式了知心识本身不存在就了知万法的实相。

【《般若经》中云：“如是心者无有心，心之自性为光明。”】

这个教证也是很多地方经常引用的一个著名教证，那么这个当中讲到了“如是心者无有心，心之自性为光明。”，可以说有三个层次。第一个层次，如是心者，这个心就是讲到了一切的现相。比如说现在正在起心动念，我们正在起心动念这样一种现相本身，如是心者就是这样的。无有心讲到第二个层次，就是讲到它的本体空。心者无有心，显现的时候没有显现，或者显现的时候这是空性的。然后就是说心的自性为光明，在没有心的同时，在离戏的同时，它的自性也是一个光明的自性。所以说在这个当中，就说第三层次它的自性是光明的。

所以，第一个就是讲心的现相然后第二步讲心的这样一种空性，第三步在空性的基础上了知它的光明。那么就说虽然我们不知道在《般若经》当中，主要讲的二转法轮的密意，但是对三转法轮的意义是隐说，或者说是简略说。从这个角度我们也经常看到心的自性是光明，这个是三转法轮的意思。但实际上《般若经》是处在第二转法轮当中，还没有真正的开始讲第三转法轮。那么就说在第二转法轮可以出现第三转法轮的教义吗？可以出现。虽然还没有讲，但是它已经通过比较简略地方式已经予以介绍了。那么在二转法轮当中，在《大般若经》当中，对于法性，对于光明，这方面也是有宣说的。我以前看

过一个大概的《般若经》的介绍，它这个摘选。摘选当中也是有一大段当中也讲到了相当于三转法轮当中所讲到的这些法性啊，这些光明啊，这些方面都是讲到了，都是已经提到过的。所以说它是属于略说，属于一种隐蔽说的。那么就说是这当中讲到了心的本性它是空性的，空性无二的光明的本体都已经讲到了。所以说像这样观察的时候呢，心者无有心，心者自性为光明。

下面讲第二个问题，**对此赞叹分二：一、分略说；二、广说。**

首先讲第一个科判，是讲略说。那么就说赞叹对于二理赞叹，或就说对于通达二理的修行者也是予以赞叹的。那么首先是略说：

**乘二理妙车，紧握理辮索，
彼等名符实，大乘之行者。**

那么就说此处是通过比喻和寓意对照方式来进行宣说的。这个时候把二理比喻成一个大车，比喻成一个妙车。那么就说乘上二理的妙车，紧握理辮索。理就是对于二谛量观察的如垢之理。坐在世俗谛和胜义谛这样的大车上，驾车者紧握就说世俗谛和胜义谛，或者观察世俗谛和胜义谛的无垢理证的辮索不放。这个时候就可以说是不偏堕于左边，也不偏堕于右边，行于中道，它就说是到达目的地。所以有的时候侧重可以这样观察，这是世俗谛的观察方式，那是胜义谛的观察方式。但是总的来讲的时候，它就说是松弛有度，通过它如理如实的驾驭就可以，通过这样一种妙车的牵引到达目的地。

所以说如果能够真正的遵循这样一种二乘妙理修行者，“彼等名符实”，他们就是名副其实的大乘修行者。那么就说大乘的修行者呢，为什么这个方面叫做名副其实的大乘修行者呢？因为他对于大乘的道已经掌握了。大乘道是什么道呢？大乘的道就是甚深道和广大道，或者名言理和胜义理。如果像这样的话对于这样一种名言和胜义，对于这样一种唯识和中观的道理，如果你完全掌握了，生起了定解了，那么对于这个人的的确确掌握了大乘的精华了。而除了这个之外大乘的行者就不一定，只是有一个大乘菩萨的名称。

比如说：受了菩萨戒有一个证件。我是菩萨，然后把证件掏出来给你晃一下。像这样这个证件也许能够表示你是一个菩萨，或者你受了菩萨戒，你的证件。但是关键的问题就是说你相续当中有没有这样一种对名言通达的定解？对胜义谛通达的定解？或者有没有这样真实的一种菩提心呢？这些方面就是不好说的，所以这样一种所谓大乘行者成为一个名不副实的大乘行者。

那我们自己作为一个名副其实的大乘行者，一方面也要通达唯识理，一方面就说要通达胜义理。或者对于广大理当中所讲到的这些菩提心啊，这些道的安立，这些方面我们要该生起的生起，该抉择的抉择。那对于一切万法无自性呢，这些方面也是需要去体会，需要去修行的。如果有了这个道了之后，那我们已经真的跨入了大乘的行道了，已经成为了大乘行者了，否则的话还不是一个真正的行者。此处主要针对已经了达了，掌握了这样的辮索的人呢称之为大乘行者，对于这样的人真是应该赞叹。

【乘着名言唯识宗、胜义中观宗此二理双运之道的大妙车，紧握观察二谛量之无垢理证的辮索不放，这些人由于遵循稀有的妙理，因此称得上是名副其实的大乘行者。】

此处把名言唯识宗、胜义中观宗的双运之道安立成一个大妙车，那么这个方面就看的很清楚的。平时我们认为唯识宗好像是一个宗派，中观宗又是另外一个宗派，好像二者有一个，总觉得二者是不相同的。但是此处静命论师呢就把这个唯识宗和中观宗和合的这样一种道称之为大妙车，它就是一辆车，它只是一辆大妙车而已。是不是这边一个唯识宗的车，那边有一个中观宗的车，各走各的，各不相关，井水不犯河水，不是这样的。实际上，这个方面就说唯识宗和中观宗二理双运的道，这个就是一辆车。这个一辆车就说明了真正的大乘道，它就是唯识和中观二理完全双运的一种道，这种道就是一辆妙车来进行比喻的。

然后“紧握观察二谛量之无垢理证的辮索不放”。然后说在这个车上还要紧握辮索，就是这个辮索就说是观察二谛量的无垢理证的辮索。像这样以前驾驭马车的时候，左边一条缰绳，右边一条缰绳，就是这样的。如果你拉左边缰绳的时候，马知道就左转弯；然后就说如果拉右边缰绳紧一点的话，右转弯；如果两边同时拉的时候就往前走，不紧不松的方式往前走；然后两边使劲一拉的时候它就知道停止了。像这样的辮索控制马车一种左边、右边或者直行，或者停止这样最主要的地方，相当于现在的这些方向盘，有这样一种作用的。所以像这样讲的时候，两边的辮索如果掌握好了，配合好了，你可以驾驭自如，你应该左转就左转，右转就右转，直行就直行，这些方面完全是随着你的意愿而行的，最后就可达到目的地，不会出现其他的情况。

同样的道理，如果我们在抉择二理的时候，侧重于唯识的时候呢，侧重于抉择名言谛，相当于左转的时候拉一下左边，像这样的话就说这样子。那么如果你要抉择中观的时候，你就着重抉择胜义谛，相当于要右转的时候，你拉一下右边，像这样直行的时候两边同时走，这个方面都是一样的。所以如果真正掌握了二谛双运，而且把二谛双运的道理在相续当中完全能够消化，完全能够生起定解的话，这个人就相当于熟练地驾驭了妙车的人一样，最终能够达到目的地。所以这个人修行时候最终可以通过大乘的道，达到成佛目的地。因此说对于这种人可以称得上是名副其实的大乘行者。

下面对于大乘甚深和广大这两方面做一个介绍。

【佛陀的大乘包括甚深与广大两个方面。】

所以说这个方面也是我们再再提到的，佛陀的大乘也是两个方面：一个是甚深道一个是广大道。实际上甚深当中也包括了广大，广大当中也包括了甚深，二者之间是没办法脱离的。大乘的一个反体是甚深的反体，一个是广大的反体。在抉择的时候只不过龙树菩萨着重抉择的是甚深部分，无著菩萨着重抉择的是广大部分。但是着重抉择甚深广大绝对不是两条道，就是一个大乘的两个侧面而已。所以说在甚深当中一定是有广大的，在广大当中一定是有甚深的。

没有一个只是有空性而没有谛道的大乘，也没有一个只是有谛道而没有空性的大乘。怎么可能有这样的大乘出现呢？所以大乘在发菩提心的时候它也是有空性的，在安立谛道的时候也是空性的。而且在安立空性的时候，哦，这个空性是那个位置的空性？这个道加行道的空性？或者说是基的空性？还是这个道的空性？还是说这个是果的空性？实际上这些空性离不开广大，广大也离不开甚深，这些方面是整个大乘道不可或缺的，不可割裂的两个部分，或就只是把一个大乘道分成两个部分进行宣说而已，所以说佛陀的大乘包括甚深和广大两个方面。

【能宣说深广大乘的也就是展示中观与唯识宗义的所有佛经，】

那么就是说能够宣说深广大乘的呢也是展中观的一种佛经与展示唯识宗义的佛经。中观宗呢和唯识宗呢他是在后面祖师着重抉择的时候，啊，龙树菩萨是中观宗的开宗祖师，然后呢无著菩萨他是唯识宗的开宗祖师。但是中观的宗义和唯识的宗义就说还没有分中观宗和唯识宗之前，他这个教义呢是来源于佛经的。比如说《般若经》啊，《三摩地王经》啊，像这样一种讲空性的论典，我们说这个是展示中观宗义的经典。然后像这样一种《解深密经》，《楞伽经》啊等等这个方面也是展示唯识宗义的所有佛经，就是这样的。在佛经当中，首先就存在了一种甚深的这一部分和广大部分都是有的。

【解释这些佛经之密意的就是龙树菩萨与无著菩萨二大祖师的无垢道轨。】

那么能够解释佛经当中的密意，比如说把这个《般若经》当中的空性密意完全的开发出来，那么这个就是龙树菩萨他在解释，啊就是说空性的时候呢已经尽善尽美了。啊对于就是比如用《中论》啊，用《六十正理论》、《七十空性论》等等，就能够把这个佛经当中，《般若经》当中一切万法空性，到底是如何空的？空的状态是什么？他也能把这个讲得清清楚楚，讲清楚，所以说他是属于这个甚深见派的一种开宗祖师。然后呢无著菩萨呢他能够把广大的一种道，他把一切的道地安立呢也是建立，就是说解释得非常非常的详尽，像这样的话，他是属于广大道的这样一种开创祖师，开宗祖师，就是这样的。所以说能够解释这些佛经的意趣的就是两大祖师的无垢道轨。

【而他们的正道并不是偏颇着重强调己方的观点，只不过是分别开显佛经的甚深部分与广大部分两方面而已。】

那么就说是这个龙树菩萨和无著菩萨的正道呢并不是偏颇着重强调己方的观点。然后一定要把我们自己观点建立起来之后呢，拼命的打压对方，他不是偏颇着重强调己方的，只不过是把这个分开，开显佛经的甚深部分和广大部分而已。实际上这些方面就是完全都是一种这个佛教内部，啊通达佛教内部这样一种祖师他在解释的时候的确是这样的。那么如果是完全按照一些世间上的人，就是把把这个佛学，当成一种研究来看的时候呢，他就没办法理解这种密意了。啊就觉得龙树菩萨和无著菩萨绝对有一个不可调和的矛盾，二者之间完全没办法调和在一起的，就是他们会这样理解的。但是像麦彭仁波切这样佛教正道祖师来看的时候呢，他只不过是把佛经的两个部分，着重开显而已，实际上内部当中呢并没有这样的矛盾，他只不过是在着重讲甚深的时候，他就讲甚深；着重讲广大的时候，就讲广大，像这样的话，二者之间没有矛盾可言。

【因此，如果已将他们的密意融会贯通，则是真正趋入了甚深广大不偏不倚的大乘，】

那么如果能够把这个甚深见和广大行的密意完全能够融汇贯通的话，就是真正已经趋入到了甚深广大不偏不倚的大乘当中，已经坐上了这种大乘轿车了。

【原因是：世尊关于名言世俗谛的安立，染污、清净所摄之尽所有法的教言，归根结底要依赖通达唯识之理；】

那么就是说原因是呢，师尊在佛经中关于名言世俗谛的安立的方式，啊什么是染污？什么是清净？对于这些染污清净所摄的尽所有法的教言，归根到底要依赖唯识宗的道理来进行安立的。

【而从色法直至一切种智之间的万法自性抉择为大离戏的最终归宿就是中观。】

那么我们要抉择从色法乃至一起智智之间的，就是说所有的万事万物，他这个万法自性要抉择为空性大离戏的，最终的归属就是中观宗。所以说像这样的话，一切万法的，一切万法的本性啊，染污清净等等这个尽所有法，他的法性呢也就是说是这个离戏的空性，所以中观宗是在抉择他的究竟法性的。而这个究竟法性的显现呢，从色法到一切智智，或者说染污。在空性当中为什么没有染污法？空性中为什么没有清净法？他的因缘不相同。像这样讲的时候，因缘不相同，因缘和合的时候就会显现法，那么你是染污的因缘你就显现染污法，清净的因缘你就显现清净法，所以说他在不动空性的同时，也要看他具备了怎样的因缘。在不动空性的同时聚集的是染污的因缘，他一定是显现染污，就像轮回的法一样，在不动空性的同时你聚集的是清净的因缘，啊，就会显现清净的法。比如说，菩萨的所证啊，佛的所证啊，像这样的话都是这样的，所以二者之间完全是不可分割的。

【对于深如大海、广如虚空之二理的大妙车轨，真正不偏不堕而圆满通达无碍者甚至在印度也是寥寥无几，就更不必说藏地了。】

那么对于这个深如大海一样、广如虚空一样的一种二理的大妙车轨呢，不偏不堕的圆满通达的人在印度也是很少的，啊，就更不必说是藏地了。就说印度他是佛教的发源地，当时在印度佛教是非常兴盛的，智者也是层出不穷的，所以说真正能够圆满通达的不多，啊是不多的，那么藏地也就不多，是这样的。

【在印度圣地，各自护持宗轨的当时，这位阿闍黎〔静命菩萨〕鉴于此种原因深感甚深广大这两种大乘的特法缺一不可，于是将此二理宗轨合而为一，因此这一宗义已远远超胜其他宗。】

那么在印度圣地呢，各自护持宗轨的当时，那么就说是中观宗的这个，中观宗的这样的论师就护持中观宗的宗义；唯识宗的论师就护持唯识宗的宗义；那么各自在显现的时候呢，显现事业的时候，有各自不同的护持的侧重点。那么这位阿闍黎-静命菩萨呢，鉴于当时这种各自护持各自宗义的这样一种情况，深感与甚深和广大这两种大乘的特法是缺一不可的。所以说就把唯识和甚深，唯识和中观的两大宗轨呢，合二为一了，创立了这样一种瑜伽行中观，所以说因此这一宗义已经远远超胜其他宗。

那么对于这个问题呢，我们就知道了就是说不是其他的这个大德没有通达这个问题呀，但是他们在出世的时候呢主要着重的是要护持自宗的观点。比如说中观宗的论师，中观宗的论师呢，他相续中对于唯识的这个、唯识和甚深的这个道理呢，完全是证悟的。因为前面讲整个大乘他是甚深广大两个方面，月称菩萨、清辩论师他们是大乘的菩萨，已经现证了大乘的道。他已经经由大乘的道走过来的，不可能不知道在证悟空性的时候还需要有道德的安立，不可能不知道的。但是只不过说是在、要着重护持的是什么呢？着重护持的就是这个中观宗的空性。要通过这样一种几代祖师，啊乃至十代二十代的方式，着重来阐述，着重来弘扬，着重来破立，这个时候呢他的教育才能扎根在这个世间，扎根在人们的相续当中。

唯识宗的观点也是一样的，他要通过好几代人，十几二十代人努力之后呢，他这个唯识宗的宗义才能够广大的铺开，才能够在人的相续当中真正的扎根。所以说他们在显现私义的时候呢，有各种护持，护持各自宗义的这样一种必要性。通达是通达这样的道理，但是呢鉴于当时的情况呢，他就没有出来造论，没有出来把这个合为一体。当因缘和合的时候，因缘成熟的时候呢，就会有一个菩萨出来做这种事情，那么这个菩萨就是静命菩萨。总是有一个人会做这个事情，所以这个时候呢静命菩萨就做了这个事情了。其他的大德呢，他是虽然通达通达，但是呢就是说他们所做事情首先把各自的宗义能够扎根之后普弘，他们是做这个事情。

所以说这个菩萨和菩萨之间是有一种，我们是不知道，实际上他们内心中是有一种协调的。啊谁在弘扬这个宗派，谁在弘扬那个宗派，或者说什么时候该弘扬什么样一种观点，这个方面都是内心当中清清楚楚的。所以实际上来讲的时候呢，静命菩萨只不过是出来做这个事情而已，并不是其他的菩萨不通达，不了知不是这样的。啊实际上只是静命菩萨他在因缘和合成熟的时候呢，就说是创造了瑜伽行中观，他呢就把二谛宗轨合二为一了。

【所以，(学修)这样的好论典恰似乘上妙车一般。】

那么呢学习能够遇到这样的好论典就好像乘上妙车了。我们说的话如果能够通达这个论典，也相当于已经踏上了这样通向涅槃目的的妙车一般。

【那么，到底怎样与妙车相似呢？通常而言，所谓的“乘”如同乘骑，如果驾驶它，便可随心所欲达到目的地。】

那么这样一种道怎么和妙车相似？通常而言的话所谓的乘，就像乘骑一样或者像车一样，车乘一样，那么如果能够驾驶他，或者能够坐上这个车上面呢，就可以随心所欲的到达目的地，这个就是乘的意思。

【关于其中的大乘，如云：“此乘如空无量殿，得真喜乐最胜乘，乘之度众趋涅槃。”】

那么就是说关于其中的大乘呢是《般若摄颂》当中我们前面时间学过的，那么摄颂当中是这样讲的：“此乘如空无量殿”那么这个大乘呢就像虚空一样，这个虚空主要是从甚深的角度讲的。“无量殿”呢从广大的角度来讲，天人的无量殿，或者净土当中的无量殿，那是完全超乎我们的想象的。

我们说这个房子好大，像无量殿，实际上就说真正来讲的话，这个天人的无量殿，或者说净土的无量殿，绝对是非常宽广超乎我们的想象。所以说呢就说大乘的这个啊，广大方面呢，就犹如这样一种天人的无量殿一样。里面一方面是很广大，一方面无量殿当中有很多很多享受，并不是很大一个房子里面空空荡荡的什么都没有，他不是这样的。他该有的这些享受，该有的摆设啊该有装饰啊该有的食品啊，反正能够享受的东西全都有，这个就是无量殿的特色。

所以说呢就是说犹如空，犹如虚空一样，犹如无量殿一样，虚空主要是从甚深的角度来讲，无量殿从广大的角度来讲的。大乘呢也有甚深和广大两个方面。“得真喜乐最胜乘”那么这样一种大乘呢能够让菩萨得到真正喜乐的，最深的这样一种道路，最深的乘，“乘之度众趋涅槃”像这样的话如果能够坐上这样一种大乘的话，就可以度众趋向于涅槃的果位。

【以如虚空般的甚深二十空性、如无量殿般广大的布局严饰，即是所谓的“大乘”。】

那么就是说这个方面就是讲大乘的空性呢犹如虚空一样的二十空性。啊内空外空内外空等等，像这样的话有二十种空性，这样的话就讲到了一切万法都是无自性的道理。还有犹如无量殿般广大的布局严饰呢，这个是广大方面，所以说具备甚深的

二十空性，也具备广大的布局严饰的这种道，就称之为大乘，啊这个就称之为大乘。那么这种大乘就和妙车呢，就有完全相似的地方，那么下面呢还要进行对比，就是说通过对待的方式进行这个宣说的。那么今天呢我们暂时讲到这个地方。

《中观庄严论释》生西法师辅导第 94 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！

好，发了菩提心之后，今天我们继续宣讲全知麦彭仁波切所造的《中观庄严论释 - 文殊上师欢喜教言论》。如是现在宣讲的是二谛的一种赞叹方式而摄义，前面是对于名言谛和这样一种二谛双运本体进行安立。今天讲的是第二个科判对此赞叹，对此赞叹分了两个方面，略说，广说。现在讲的是略说，略说这个内容当中呢，主要是宣说对于这样一种乘了二理妙车，如果一个修行者能够抓住它的辔索不放，那么就可以称之为是名符其实的修行者。那么对于这样一种大乘的含义呢，前面已经作了观察了，今天是要对把这种殊胜大乘和这样一种妙车的使用特点进行对照而安立的。

【妙车有四种特点：超胜其他(车辆)；唯为大士所用；无有困难而行；富有精美装饰等。】

那么这个就是讲妙车的四种特点：第一种特点是超越其他车辆，其余的车辆没办法和这样一种大妙车相比；第二个方面是他的身份是唯为大士所用，就是说是在世间上有些大的士夫，有些高官可以用这样一种妙车，其余的人是没办法使用；第三个是没有困难而行，那么妙车它是通过马来拉的，对于其余这些一般小车过不去的地方的话，大车也是没有困难而行，或者说很快就可以到达目的地；第四个特点是富有精美装饰，妙车当中有很多其余的这些珠宝绸缎等等，以这个来庄严这个妙车的，这个就是妙车的四种特点。

【与此相同，此宗超胜各执一方的宗旨；具有深广智慧的大士方能享用；二谛之真如融会贯通而不难成就佛果；富含名言量与胜义量无量理证的喜乐美妙装饰等。】

这个也是和妙车相仿的有四个特点，那么这个大乘的宗派呢，首先第一个是超胜这个各执一方的宗旨。那么就说是不管是说偏于显现方，偏于空性方，或者偏于唯识方，偏于中观方，这方面都是偏于一方，各执一方，这个方面就不是一种真正殊妙大乘。那么真正的殊妙大乘呢，就是说是已经超胜了各执一方的宗旨，它是甚深和广大完全圆融无碍的这样一种本体。所以说这样的大乘真正的宗旨是超胜各执一方的一种宗旨。

具有深广智慧的大士方能享用，那么前面不是说只有这些大官员大士夫才能享用这样一种豪华的妙车，同样的道理，具有深广智慧的这些大士夫才能享用深广大乘。也就是说你相续当中的智慧呢第一个方面对甚深的空性必须要有所了解，第二个方面对于广大的这样的智慧方面也必须要有了解。所以说相续当中具备了这种深广的智慧，他才能享用这个大乘。

第三个特点是二谛的真如融会贯通而不难成就佛果，对于世俗谛和对于胜义谛二谛的真如完全都已经融会贯通了。所以说如果能够有这样一种前提下修行你就很容易成就佛果的意思，很容易到达目的地。

第四个富含名言量与胜义量无量理证的喜乐美妙装饰，前面讲了妙车里面装饰了很多绸缎珍宝等等。同样道理，大乘当中有很多富含了对于名言量的安立，对于胜义量的安立，无量理证的喜乐的微妙装饰。那么如果一个具有智慧的士夫，看到这样殊胜大乘的时候呢，就会因为享用这样一种殊妙的理证而生起欢喜，就好像士夫在车里面他可以享受他自己的美妙装饰一样，所以说就说从四个方面进行了对比。

【因而，此论与妙车相仿。即便依止这样的论典之时，也必须要以理量实地修持论义。】

在这个以后呢，在这一段当中呢，主要是宣讲了学习佛法的时候或者依止这样殊妙论典的时候，通过殊胜的理量来进行就是说学习，通过进行思辨，进行修持，这个非常重要的。那么即便我们依止了这样殊胜的和妙车相仿的一种殊胜论典，那么在已经依止这个论典的时候呢，也还是要通过理量实地修持论义。如果没有通过理量实地修持的话，实际上，还是难以品尝到它里面这样一种殊胜美味的。

【本论《自释》中说：圣教如果离开了事势理的比量，甚至对随信者来说也无法满足，更不必说对此论连胜解信也没有的人了。】

那么这个圣教实际上一方面是佛陀或者祖师他们通达之后已经作了安立，已经宣讲出来的。那么这个方面是一种圣教的教言，另外一方面圣教也需要一种事势理的比量。如果圣教离开了事势理的比量的话，对于人们来讲没办法产生满足。那么此处就讲甚至对于随信者来说也无法满足，这个地方随信者是说是跟随圣教能够生起信心的人。

那么跟随圣教能够生起信心的人来讲的话，一方面他对于佛陀所宣讲的，某某高僧大德所宣讲的，他有这样一种生起信心的这个方式。但是如果里面没有一点事势理，或者说他对于这样一种圣教所宣讲的含义一点都不懂得以事势理来观察的话，就是对于这些对圣教有信心的人来讲，内心当中也是无法满足的。那么对有信心的人都无法满足，更不必说对此论连胜解信也没有的人了。那么如果说对圣教没有信心，也没有理证，那么也就更加没办法进行满足。

前面讲了如果说是对圣教有信心的人来讲的话，如果是没有真正的事势理他是无法满足的，更何况其他的不信仰佛法的人。对圣教没信心的人，不信仰佛法的人，第一个是对圣教是没有信心的，第二个也没办法通过理证来满足，所以对这些人来讲的话就没办法真正进行调化了。

【虽然凭借信心而随从圣教，但若与理证脱离，则无法获得由亲身体会而生起定解的满足，如同拼命耽著丰美佳肴与奇珍异宝却不会享用一般。】

那么有些人虽然凭借信心进了圣教，随从圣教。但是进了圣教之后，如果与理证脱离的话，就说修行者和理证脱离的话，那么这个修行者本人就没办法获得经由亲身体会而生起定解的满足。比如说：圣教当中宣讲了一种成佛或者解脱的这种道理，或者说一切万法是空性的道理。那么就说是听到佛陀说一切都是空性的，这就相信佛陀说一切都是空性的，应该是空性的吧。这个时候如果你自己有一个理证知道，通过理证去观察、去推理，了知一切万法的确的空性的时候呢，这个时候就会获得由亲身体会而生起定解的满足，对于圣教就会更加生起一种不退的信心。

那么就说明如果有信心，但是没有理证，没有通过理证去检验，或者没有通过理证去生起定解的话，总是觉得这个空性为什么是空性的呢？明明就说能够看到这些法，为什么说是空性的呢？所以说他对于这个空性就没办法通过亲身体会而生起定解。就说有这样一种修行者，虽然是入了圣教，而心中总是觉得不踏实，总是觉得对于佛陀的教义还没有产生一种殊胜定解，这个方面主要是由于缺少理证所导致的。

打个比喻讲就好像耽著了一种丰美佳肴或奇珍异宝，但是他自己却不去享用，就没办法亲自去品味。没办法去品味这样丰美佳肴这样一种美味，也没办法去体验这样拥有奇珍异宝的这样一种快乐一样，就是这样一种问题。所以此处说生起理证，随同理证之道而生起定解非常重要的。

【犹如要控制拉车的马转向何方完全依赖于辮索一样，依靠定解而趋入以事势理成立、不随他转之道，握住观察名言与胜义之理证的左右辮索，由于此等人是以二量的定解而趋入深广意义的，所以获得了名副其实“大乘行者”的称号，】

那么就说明如果要控制马转向的话，就必须依靠手中的辮索。所以说现在同样的道理呢，依靠定解而趋入以事势理成立、不随他转之道。那么就说明通过一切的法性理，通过事势理完全能够成立的，而且不随其他的外道、邪宗所转的这样一种正道。这个时候也是要握住观察名言与胜义理证的左右辮索，一方面就说是抓住名言量的辮索，也抓住胜义量辮索，这样左右协调，如是就可以真实趋入不偏于任何一边的这样的实相当中。

那么由于此等人是以二量的定解，就是通过名言量和胜义量的定解趋入了深广大乘的意义，所以说他们就获得了名副其实的“大乘行者”的称号。相续当中对于殊胜大乘获得了殊胜定解，所以说他们在行持大乘道的时候就可以称之为大乘行者了。

【因为他们是对具有甚深与广大两个方面的大乘不单单是信受并且凭借二量而生起定解的补特伽罗，所以对于具有大乘，加上主人词“者”而称为大乘者。】

那么为什么称他们叫大乘行者呢？就因为他们是对具有甚深和广大两个方面的大乘不单单是有一种随信而行，就说对于大乘有信心。比如说：曾经以前学习过大乘，今生当中对于大乘就自然而然对大乘有一种信解。对于大乘当中的布施、持戒、空性等等自然就可以从信心而趋入。所以不单单是信受，而且是凭借二量，通过名言量和胜义量能够生起定解的，他们是一种能够生起定解的补特伽罗。所以对于具有大乘，加上主人词“者”，这个主人词呢，它就是一种修饰的方式。比如说骑马者，或者说是造瓶者等等，像这样的话这样叫做主人词。谁具有大乘呢？补特伽罗具有大乘，所以具有大乘人的就称为大乘者，加了主人词“者”之后叫做大乘者的。

【如果固执己见地受持不合理的观点而且竭力排斥其他具合理性的观点，则说明他们对佛教根本没有责任心。】

那么如果固执己见地受持不合理的观点，在受持不合理的观点的同时呢，竭力排斥其他具合理性的观点，这个时候说明他们对佛教根本没有责任心。那么佛教本身呢，整个佛教是一个清净的一种宗义，清净的可以说是一种修行的道。那么如果在这个过程中呢，对于合理的观点没有经过理证观察去信受，对于就说自己固执己见的不合理的观点呢，也没有发现这个不合理的方面。这个时候竭力排斥他宗，就说明这些人是固执己见者，对于佛教没有责任心。

【是故，作为通过具有无垢事势理的途径而随从佛教的诸位智者，应当本着为佛教着想的原则，通过观察而公正如理地进行分析，】

所以说具有作为通过具有无垢事势理的途径随从佛教的诸位智者，那么前面讲过了，这个方面是一种可以公正观察的一种智者。那么可以公正观察的智者，是可以通过具有无垢事势理的途径而随从佛教的，应当本着为佛教着想的原则。那么就说佛教长久的住于世间，必须要保持他的本体清净，不能够杂染很多很多分别念的臆造，所以说这个时候就必须要通过观察公正如理地进行分析。那么就说明佛教是了义的就安立成了义，不了义的方面就安立成不了义等等，通过观察如是如是进行分析而安立，这个时候就可以对佛教教义去除夹杂的很多很多的臆造，让佛教保持一种纯净性。

【如云：“论中观察非好争，为解脱故显真理，若有解释真实义，他宗破坏亦无咎。”】

那么这个在《入中论》当中，月称菩萨对于其余的自生、他生、共同无因生等等破除完之后呢，就说这个实际上作了这样一种回答。一方面有人说中观师是最喜欢辩论的，最喜欢争论的。比如说在《中论》当中，文殊菩萨也是用了很多很多争论、辩论的方式来破坏他宗，在《入中论》当中又是很多辩论的方式破坏他宗，所以说中观宗，中观宗喜欢破他宗者喜欢争

论者。月称菩萨说论中观察，《中论》当中也好，还是《入中论》当中也好，论中观察并不是喜好争论，是为了解脱的原故要显示真理。如果我们要解脱的话，没有依靠真理而修行，那就无法真正获得解脱道的，所以说为解脱故显真理。

若有解释真实义，他宗破坏亦无咎。那么如果在这个过程中由于要解释真实义的原故，要解释真实义，在解释真实义的过程中让他宗破坏了，这个时候解释真实义的人也没有过失。因为这个是在解释真实义的过程中，他宗自然没办法承受这样一种真理的观察，自然损坏的。所以说不是专门为了破坏你的宗义而进行观察，而是为了解释真实义。所以说只要和真实义不相符合的他宗，在这个过程中自然损坏。啊就“他宗破坏亦无咎”。【如此才真正称得上是维护、受持佛法的大德。】

也就是说呢，第一个呢要公正啊，要公正，要随从事势理。第二方面就是说在这个通过公正的方式来追随理证之道的时候呢，如果为了显示真义他宗破坏了，这个方面呢是也没有这些谤法，也没有就说其余的这样一种啊其他的诽谤的过失，这个是没有的。所以说在这个过程中呢，破坏了他宗也是没有过失的。这样做保护佛教的人才是真正维持、维护啊受持佛法的大德。

那么下面是讲第二个科判是

（广说）分二：第一呢、是与众不同之功德；二、依之而生其他白法之功德。

那么这个与众不同之功德呢，就是说只有佛陀才是真正圆满的体会了这样一种大乘的教义，二谛双运的这样一种这个啊教义完全品尝了。品尝了之后呢，才在经论当中宣说了他所证悟的这样一种二谛双运的观点。所以说这种呢是这个所有世间外道、小乘者等等呢，都是没有的。所以说呢，能够真正的享受二谛双运观点只有佛陀，所以这个是与不同的功德。

然后第二个呢依之而生其他白法之功德呢，就说如果真正通达了二谛双运的话，依靠这个可以生起其他白法。比如说，对其他有情生起啊慈悲心呀，对于本师生起信心啊，像这样一种其他白法的功德也可以生起来。

首先是讲第一个问题：与众不同的功德。在这个与众不同的功德当中，主要就是说这个是佛陀宣说的。为什么佛陀宣说呢？因为佛陀曾经享受过。所以他此处讲到了二谛，他就是双运的。二谛双运的确就是一种真实的道，真实的甘露。谁享受这样真实的甘露，谁就能够成为善逝，谁成为善逝他就绝对会超越世间，所以说这样一种二谛双运的道本身也是与众不同的。

**遍入自在等，未享无量因，
世间首位者，亦未尽品尝。
此真纯甘露，除悲清净者，
如来善逝外，非成他受用。**

那么此处首先讲“遍入自在等，未享”，那么这个未享什么呢？就说是一般的世间的天神呢，像遍入天呢，自在天呢，梵天啊等等。他们虽然就是说是高居很多众生之上，但是呢他们也没有从来没有享用过二谛双运的这样一种美味的。二谛双运的这样观点从来没有现证过，啊就是这样的。当然，这个方面我们并不是说佛菩萨化现的遍入天、自在天，而是说真正通过自己的善业力，通过自己的业力成为了这个遍入天、自在天。那么就说他们如果是真正享用过这样二谛双运这样一种本体的话，是肯定可以获得出世间果位的。但是这些世间之世的遍入、自在天等等呢，实际上也是从来没有享用过的。

“无量因，世间首位者，亦未尽品尝。”那么这个无量因和后面两句话呢，要连在一起看。那么这个“无量因，世间首位者，亦未尽品尝。”，那么什么是无量因呢？不可衡量的就叫无量。就是无边功德的因呢，实际上就是这个二谛圆融的、二谛双运的这样一种法性、法界。那么这种无量的因，世间首位者，世间首位是属于什么呢？就是讲处于一切世间首位的声闻和缘觉，这些声闻缘觉他们就是处于世间首位。乃至于遍入天和自在天等等，也会在他们脚下恭恭敬敬顶礼，也会对他们恭恭敬敬的供养的。所以说这些声闻缘觉，这些就是圣人而称之为是处于世间首位者。

就即便是他们的话，也未尽品尝。没有尽品尝这个就说没有完全品尝的意思，他对于这样一种二谛的观点呢，品尝了一点点，品尝一点点没有尽品尝。所以说像这样的话就是说这个，一方面就是讲到了这个无量的因，如果你能只能够品尝一点点的话，也能够成为世间首位。那么如果是完全品尝呢，完全品尝就像下面所讲的会成为三界导师的佛陀，三界导师的佛陀。所以这个方面呢就收到，前面这个颂词主要是说声闻缘觉，他也没有真正的品尝到无量的这样一种功德。

“此真纯甘露，除悲清净者”，那么就是说，这样一种真实义啊，表达一切万法真实义的二谛双运的这个观点，这样一种纯净的甘露，除了悲心，啊除悲清净者就说除了这个悲呢，就是对一切众生具有无缘大悲者。还有这个清净呢，就是讲他的这个智慧完全没有垢染的，没有愚痴的、垢染的这样一种智慧清净者，悲和清净呢实际上就是讲悲心和智慧。那么除非清净者，“如来善逝外”，除了佛善逝之外呢，“非成他受用”，其他的人都没有真正的受用过，没有真正受用过。佛陀受用之后呢，他宣讲这样一种教义，所以说这个方面就是与众不同之功德。如果你圆满了，如果你是圆满的受用、圆满的品尝的话，一定会成就佛陀的果位，所以这个就是与众不同的功德。

【这样的二理并不是他众的共同行境，即便是堪为世间之最、有聪明才智的遍入天、自在天、梵天与淡黄仙人等一点一滴也未曾享用过；】

那么这样一种世俗量，和……啊世俗理和胜义理呢，实际上并不是他宗的共同行境。那为什么不是他宗的共同行境呢？下面就是举一些世间比较显赫的天神的这样一种例子来宣说。即便是堪为世间之最的、有聪明才智的这些遍入天呢、自在天、还有梵天和淡黄仙人等等，那么他们对于这样一种二谛双运道理，一点一滴也是没有享用过的，完全没有享用过。

【而且不可估量、无边功德之因的此法，甚至是居于一切世间首位、具有出世间道的诸圣者声闻、缘觉也没有完全品尝到；】

那么这段话是讲解“无量因，世间首位者，亦未尽品尝。”那么这种不可估量的、无法测量的或者无边功德的因的这样一种二谛双运的此法呢，甚至是居于一切的世间首位、具有出世间道的这个圣者声闻、缘觉罗汉呢，他们还是没有完全品尝。他们只是品尝到了整个二谛当中的一部分，品尝了一点点，然后呢就说是证到了这个，就是说是这个出世间的果位的。但是呢，真正对于二谛双运完全的这样本体，没有完全品尝。

【此真正无误实相二谛一尘不染的纯净甘露，除了具有慈悯一切有情的大悲、彻底清净二障之垢者唯一的如来以外，并不会成为他众所受用的。】

那么就讲了此真纯甘露，啊就说非成他受用有这样一种含义。那么真正无误实相二谛一尘不染的，就说这个真呢就是说是这个他的这个真实性，或者真正的这个无误实相二谛一尘不染的这一法，啊把他呢就安立成纯净的甘露。除了具有慈悯一切有情的大悲、和彻底清净二障之垢者唯一的佛陀之外呢，实际上并不能成为其他的这个众生所受用之处。

啊一方面也是说了，如果我们真的要想成佛的话，也必须要来就是说是这个必须要来修持圆满的这个二谛。那么对于二谛圆满的观点，必须要掌握的很透彻，进一步修行之后呢，才可以成就的。否则的话，就说如果一点都不修呢，一点都不修，最多成为一个世间的这些天神遍入、自在天等等。那么如果修持一点点呢，就会成为世间首位者，啊成为声闻和缘觉阿罗汉。那么如果圆满修持这个大乘义呢，就会成就佛陀。这个方面也是如是的因也就是如是的果。

那么下面是遣除一些，遣除一些这样一种这个争论吧，遣除一些疑惑邪见。

【如果有人想：梵天、遍入天、自在天等也同样宣说过二理，因而与此相同吧。】

有人会这样想呢，实际上呢梵天也造了一些论典，还有遍入天呢、自在天等等，他们也造了一些论典，同样宣说过二理，就说世俗理和胜义理。他们是宣说过二理，那么是不是通过这样一种果来推因的时候呢，他们是不是也是完全品尝了这样一种这个啊就说无垢二谛的观点呢？实际上在这个当中呢，下面这段话当中，讲了很多内道外道相似相同的词句。词句非常相似，但是呢如果没有一个清净的智慧的话，甚至于很难辨别，啊这个是外道的观点还是内道的观点。所以下面呢就说是以他们曾经宣说过的世俗和胜义二理，通过这种方式，或者唯识和中观的道理呢，来进行一个辨析。啊实际上就说宣说呢，外道到底有没有这样一种这个唯识和中观的道理，或者就是世间和胜义谛的道理呢？

下面回答说：

【完全不同！因为他们所说的只是相似的空性。】

那么实际上呢，就虽然她们宣说过唯识和中观，宣说过名言和胜义谛，但是他们所宣讲的都只是相似的空性而已，不是真正的空性。所以说呢，通过他们所宣讲的空性不是真正的空性这一点来推的时候呢，也是说明他们相续当中并没有真正的品尝这样一种这个无量因。

【（下面介绍他们的说法：）】

对于外道他们论典当中呢对于唯识中观的这些说法进行一个介绍：

【梵天所说的唯识之理：《密甘露滴论》中说：“唯识恒常而清净，如此正觉恒解脱，尽知所谓无取舍，梵天无忧常存住。”】

那么下面呢麦彭仁波切要对这个做解释的。那么在这颂词当中呢主要是宣讲了这个，梵天派所说的这个唯识之理啊，梵天他怎么样讲的唯识的道理呢？

【这其中的意思是说，唯识之自性的我、无忧无虑的梵天，或者解脱恒常的果位是人们所追求的目标。】

首先呢就是说他们所追求的目标是什么呢？就是唯识自性的我。啊这个在颂词当中呢就是第一，啊首先讲到了唯识，啊这唯识两个字呢就是讲到了他就是说唯识自性的我，还有最后一句呢就是讲：梵天无忧长存住。那么就是无忧无虑的梵天，就是梵天无忧这个意思。还有呢就是长存住呢，就是解脱是恒常的果位，那么解脱恒常的果位是人们追求的目标，那么这个……这几个呢就是唯识，还有呢梵天无忧长存住呢，就是讲到了这个他们所追求的目标。那么他们的道是怎么样的呢？啊就是有了目标之后你必须要去追求嘛，你怎么样通过道去了知呢？像这样的话是下面讲道。

【道：这一唯识之自性是指恒常自然清净、远离无明睡眠的正觉以及解脱贪等束缚，此等即是胜义；】

这个在颂词当中呢：恒常而清净，如此正觉恒解脱。啊就是讲这个。那么他们道呢，就是讲到这个唯识的自性啊，就是指恒常自然清净，啊颂词当中讲恒常而清净。然后呢就是讲这个远离无明睡眠的正觉，这个是讲如此正觉，啊就是他这个正觉呢是远离无明睡眠的正觉，以及解脱贪等束缚，就是恒解脱。那么就是说解脱贪等束缚，这个方面呢都是胜义。也就是说你要修道的时候呢，要了知他的胜义谛，要了知他的世俗谛，了知了胜义世俗之后呢，进一步的修持，就可以达到他的所追

求的目标了。所以他在讲道的时候呢，首先他也是把胜义谛和世俗谛给你划出来，那么什么是胜义呢？恒常清净，啊这样一种，啊就是说是远离无明睡眠的正觉，和这样一种何时解脱的自性呢，这个就是胜义。

【而无明与贪等则是倏然性的(世俗)。】

那么世俗谛是怎么样呢？世俗谛是无明和贪心。那么无明和贪等呢，这个在颂词当中呢不明显的，但是呢对于前面的如是……如此正觉恒解脱，他反过来，啊反过来当然就是他的世俗了。前面讲到了他的这个，胜义谛呢是远离无明睡眠的正觉嘛，既然他远离无明睡眠的正觉是胜义的话，那么就是说这个无明本身那就应该是世俗了。还有呢就是说恒解脱，就是恒时，啊贪等，啊就是说是这个，贪……啊就是说，这个方面解脱贪等束缚，恒时解脱贪等束缚，这个方面呢是胜义。那么就是说贪嗔痴等呢，当然就是他的世俗，所以说无明和贪等就是倏而性的，啊倏然性的，就是说他是可以被遣除的，相当于就是说那个当中说，这些都是客尘，啊通过修行呢可以远离的，而他就不能远离的是什么呢？就是远离睡眠的这个正觉啊或者说恒……恒常自然清净的，远离贪等束缚的这个本性就是胜义谛。

【因此，已经了知除此之外的取舍一概无有，再进一步修行。】

那么这个就是颂词当中：尽知所谓无取舍。那么就是说是‘尽知所谓无取舍’，已经完全了知了除此之外的取舍一概无有，啊就是说，了知了他的目标啊，或者就是说了知胜义谛、世俗谛。除了这个了知世俗谛和胜义谛，一取一舍，胜义谛是应该取的，世俗谛应该是舍的，除了这样一种取舍之外，是一概无有的，在这样一种基础上来进一步的进行修行，就可以达到他的目标了。啊这个方面就是讲到这个，梵天讲到了唯识的道理了，他就是讲这样一种唯识是一种，啊唯识自性的我呢他是一种恒常解脱……啊，他是由无忧无虑的梵天等等，从这个方面来进行安立了。

【此外，同样属于此类观点的淡黄派的论典中说：“诸德殊胜性，非为眼见境，凡是目睹法，如幻极虚无。”】

这个当中也是讲到了胜义和也讲到了这个世俗，实际上这个里面也讲到了唯识的观点。

那么

【意思是说，尘、暗、力平衡的主物，即并非眼等所见之境界的自性或主物为胜义，】

那么首先讲到了是胜义谛，胜义谛呢就是：诸德殊胜性，非为眼见境。那么就是说是诸德平衡嘛，就是说诸德呢就是说讲到了他这个，尘、暗、力，或者说平时讲，喜、忧、暗这个三德嘛，尘，啊有个尘德，暗，暗德，力和力德。像这样的话如果说，尘、暗、力这个三德平衡的时候呢，平衡的时候这个叫做主物，这种诸德平衡的主物呢是一种殊胜的胜义谛的自性。他不是世俗谛，他是，啊叫做非为眼见的境界了，所以说他是，本身他是，应该是一种胜义谛的本体。

然后呢：

【能亲眼见到的色法等一切现象均是如幻虚妄的(世俗)。】

那么能够亲眼见到的这些“凡是目睹法，如幻极虚无”，他就是凡事能够见到的目睹的一切的法，啊都能够听到的所有的声音，这些都是犹如幻化一样的极度虚无的自性，这些方面是叫做世俗谛。按照淡黄派的观点来讲就是数论外道嘛，数论外道的观点来看的时候呢，他的这个神我和自性这两者呢就是胜义，那其余的二十三谛法就是属于世俗谛，那么这些呢都是这个虚妄的自性，啊虚妄自性，通过修道之后呢最后全部回归在自性当中，神我获得解脱的，所以这个方面讲到他们的二谛的观点。

然后呢：

【他们承许唯有识我之士夫才是究竟的果位。】

就是说这个淡黄派他是怎么样承许唯识的呢？这个方面就是讲：唯有实我的士夫，啊唯有实我的士夫就是讲神我。那么这个神我呢，一方面是心识的自性，一方面是恒常不变的自性。所以说呢这个方面就是他们的这个唯识，啊承许唯有识我的士夫才是究竟的果位。当最后，修行到最后的时候呢，这样一种这个，所有的幻象和神我脱离开之后，神我逍遥自在而住，这个时候就获得了解脱了。啊关于这个问题呢，在前面讲解这些数论外道的时候已经做了讲解，啊都已经宣说过了，这个是数论外道或者说淡黄派的论典当中所讲到了唯识的观点或者说二谛的观点。

那么下面是密行外道：

【密行派：这一派的教徒将内外的万事万物视为独一无二常有之识的自性，】

那么就是说，这个密行外道的教徒呢，把万事万物视，就是视为独一无二常有之识。啊他当然就是说，他们也是讲，从这个方面来讲唯识，那么一切为，啊就是说是独一无二的常有的识的缘故呢，一切皆是唯有实，除了这个唯一的一个心识之外呢，再没有其他的法，所以他们也讲唯识，他们也讲二谛，那么怎么样安立的呢？

【正像他们的论典中所说：“如瓶等坏时，瓶内虚空等，回归大虚空，命亦我中摄。尽说色与果，此彼虽不同，虚空无异体，如是命亦空。”】

那么下面呢就是做个解释。

【他们声称：所谓的色是指 外界的色法等，果是内在的身体，】

啊这个方面，麦彭仁波切解释的时候呢，是从第二颂词来讲：‘尽说色与果’。那么第一个颂词大概我们解释一下，就是说‘如瓶等坏时，瓶内虚空等，回归大虚空’因为这个可能是比较容易理解，麦彭仁波切没有解释。他就说是这个如瓶等坏时，就好像就是说是，哎瓶子你没有毁坏的时候呢，似乎瓶子里面有一个虚空，瓶子外面有一个虚空，但是呢如果等你这个瓶子呢毁坏的时候啊，瓶子里面的虚空就回归到大虚空当中，啊就和大虚空呢融为一体了。‘命亦我中摄’实际上这样一种命呢，也是我中所摄的，命和我呢都是在本性当中是一味一体的，啊这个命呢也就是他这个大我和摄没有差别的，就是命亦我中摄。啊‘尽说色与果，此彼虽不同’那么这个方面就解释一下，什么是色？什么是果呢？他们甚深的所谓的色，是指外界的色法，外界的这些色法就称之为色，那么就是说是颂词当中果呢，果是内在的身体，啊这个方面又称之为这个果。

【如是里里外外形形色色的显现不可能不摄于虚空的自性中，虚空的本性无有异体。】

那么就是说是“此彼虽不同”啊，就是说是在这个显现的时候呢，这个外面的色法和身体，或者说是外面的色法，彼此之间呢都是不相同的，但是在虚空的本性当中呢，他们是没有差别的，没有异体的。所以说这些显现不可能不摄于虚空的自性当中，而虚空的本性是无有差别的，啊没有异体，没有很多法的差别。

【同样，(万法)于命或大我的本性中一味一体。】

那么同样道理呢，就像这个所有的这个色法他最后都在虚空当中一味一样。那么就是说他万法在命或者说大我的本性当中也是一味一体的。后面一个呢‘如是命亦空’，那么就是好像在这个虚空当中的这些都是没有他体而存在的，如是命亦空呢，后面不是讲，同样，(万法)于命或大我的本性当中也是一味一体的。

那么就是说是这个，一切的法呢他也是和命一味和我一味，就是说也是犹如象虚空当中一位一体一样，因为虚空是一味一体的，所以说万法在命或者说我当中呢，也是一味一体的，啊同样是一味一体的，所以他没有分开很多法，他就觉得呢，真正的胜义谛呢，就是一个唯一的识而已，除了这个唯一的识之外呢不存在其余的法，所以说这些都是一味一体的法。那么如果在显现不相同的时候呢，他就觉得这个是世俗，真正的在它本性当中它完全一切万法都是一味一体，而且所有的法都是一个常有不变的心识。

【所显现的清静不清净之法是无而迷乱，如绳执为蛇或者梦境一般。】

那么就说是没有证悟胜义谛之前，没有证悟一味一体之前，所显现的这些清静之法也好，或者说不清静之法也好，这些都是无而迷乱显现的。就好像把绳子执为蛇，或者说梦中显现的梦境一样，这些都是无而出现，无而迷乱的。在这个内道当中也是使用马绳子看为蛇的比喻，也是说这一切所有的法都是无而显现的，都是一样犹如梦境一般。所以说当我们在学习佛法的时候，如果学习佛法的时候，他本身就学的华而不实，把这些问题都是理解成似是而非的观点，没有真正的认清佛法的这样一种精要所在，那么当我们在看这些内道的观点的时候，会觉得这个好像没办法分清内外道的差别。因为他们也是说这些清静和不清净的法都是无而迷乱显现的，好像把绳子执为蛇一样的，这都是错乱一种显现。真正的这样一种实相当中应该是一味一体的，不应该分很多法。

【(此派论中)又云：“我分别实有，何时无分别，尔时意无有，无所取无执】

那么这个方面上师没有详细的解释，上师解释的时候就说是我分别实有，他就觉得是外道认为这个“我”应该是实有的。而“何时无分别”什么时候没有把它认为是实有的话，这个时候的意思也是不正确。究竟来讲的话，是无所取也无执。这个“执”就是指能取的意思，也没有所取，也没有能取，究竟来讲应该是这样的一味的无二无分别的。

那么按照上下文对照的时候，就是说也可以从另外一方面看这个颂词。从另外一个角度看颂词的时候可以这样理解，因为他最后的时候讲到了这个无所取无执，还有后面的这一段的他们的教典当中的讲到的是“见此息戏论，无二无分别”，最后有一个“无二无分别”的这个观点。那么如果是这样前后对照看前面这个颂词的时候也可以这样理解，大概也可以这样理解，大家可以去看一看想一想。就说是我分别实有，也就说如果有些人他就把这个“我”分别成一个实有的法，觉得有一个所取能取。把这个“我”作为一个实有的法是作为一个去耽著的境，然后这边有一个心识去耽著他。就把这个“我”分别成一个实有的法。

而“何时无分别”呢？什么时候你通过修持就没有分别了，“尔时意无有”。这个时候就说没有分别的缘故，他的心意就不存在了，能够执取他的意就不存在。“无所取无执”那么这个时候就达到一个没有所取，也没有能取的一种境界，既没有所取也没有能取，因为能取和所取它就互相看待的。如果说是当你存在分别的时候，就会有一个分别，这方面那边有一个实有的我，这边有一个我的分别或者有一个意的分别。那么什么时候你真正达到了胜义谛，这个胜义谛应该是无分别的，因为下面有一个“见此息戏论，无二无分别”。那么什么时候你达到这样无分别的时候，这个时候意也就没有了，如果意没有的话，那所取也没有了。所以“无所取无执”按照他的意思来讲，应该到达一个真正的胜义谛的本性当中，从这方面也可以去看它的意思。

【复言：“了知吠陀边，视如梦如幻，如乾达婆城，如是见世间，无生亦无灭，无缚无修行，欲解解脱无，此乃胜义性。】

那么这“了知吠陀边”，吠陀边“边”就是边际的意思，这个边际就是究竟。那么你怎么样去了知究竟的吠陀呢？了知了究竟的吠陀的时候你会知道这一切都是如梦如幻的，世间的这样一切的本性如梦如幻的。就相当于我们说，如果你了知了

胜义谛，如果你了知了空性，你就会知道这一切的世间没有可执著，都是梦幻一样的自性，是如梦如幻，如乾达婆城一样。这个在中观当中，就是在讲《中论》当中也是说一切万法如梦如幻、如乾达婆城，有很多很多这样一种比喻。

“如是见世间，无生亦无灭”这样的时候再去看世间的时候，从来也没有生过，也没有灭过，它是一个无生无灭的自性。那么既然是无生无灭的自性，所以说也没有束缚，既然没有束缚也不需要通过修行来解开束缚。所以说“欲解解脱无”你想要解脱，这个解脱也是不存在的，了知了这个就是胜义性。所以这个方面和内道的讲法，就是如果你说单单从词句上去看的时候几乎分不开了。尤其是这些无生无灭、无缚无解、无修行，这个胜义性《中论》当中也讲，有些大圆满的书当中也讲这个无缚无修行，就说是“此乃胜义性”等等，这些方面都是讲的。

【远离贪畏嗔，究竟吠陀者，见此息戏论，无二无分别。】

那么就说是见到了胜义性，远离了贪心，然后是恐怖和嗔心。那么这样一种远离贪畏嗔究竟吠陀者，已经完全的就把这个吠陀道已经究竟。只不过他们这个地方叫吠陀，吠陀实际上就是说它一个究竟的胜义谛的本性，或就是说我们说实相、或说空性这些都是一个意思。当你把实相究竟见到之后，见此息戏论，你见到了究竟的吠陀，你就可以息灭所有的戏论，这个方面是无二无分别的。所以他们在这讲的时候，也是提到过这样一种讲法，词句上面和内道的词句相当相似的。

【归纳而言，以上所有这些宗派均超不出唯识之自性的常我，关于此等不合理之处前文中已论述完毕。】

那么麦彭仁波切没有对他们的观点一一指出他们错误在哪个地方。总的一个归纳而言的话，这些宗派虽然讲了很多离戏、如幻、无分别等等等等讲了这些，但实际上这些宗派在讲的时候超不出唯识自性的常我。也就说他们在讲这个问题的时候，虽然他讲很多空性或者说无缚无解这样的观点，但是最终落在一个唯识自性的常我上面。这个唯识自性的常我一方面就说这些法、这些个我。当然在讲常我的时候我们知道有两派，一派常我，是讲这个常我是心识的自性，这个就是此处所讲的唯识之自性的常我。一派讲的是无情的自性，比如胜论外道他就是讲这个我是无情的自性。

这个方面在这一处我们所引用的梵天、淡黄派，这些密行派的观点这方面，这些常我都是心识自性的常我，所以说以上的这些宗派均超不出唯识自性的常我。他在保留唯识自性的常我的基础上，其余的所有的法都一概讲是空性的，都一概讲是离戏论的，就这样的。但是就说是最根本的这个东西，最根本的这个唯识的自性的常我，这个不可能是离戏论的。或者即便是说他离戏论也是相当于是一种非遮的一种观点，一种他空的观点来进行安立的。所以说他在讲他空的时候，除了这个法之外的其余的法全都空，全部都是空的。

所以说从这个方面安立的时候，麦彭仁波切一句话就把这个问题中心的问题在哪里呢？实际上还是耽执一个唯识自性的常我的，有一个这样一种观点。所以此处如果我们把他们的主要的问题拿出来，这个方面在破的时候就不是非常的困难了。因为这些不合理之处前文已经论述完毕了，只不过说此外外道当中他讲唯识是怎么样讲的，他讲中观是怎么样讲的，他讲这样一种二谛是怎么样讲的。我们都把他们的观点了知之后，再看到他们的问题出在哪个地方，他的核心问题在哪里呢？麦彭仁波切说所有的宗派超不出唯识自性的常我。虽然在讲是讲了其他的无自性空性，但是就是说这个空性、无自性、无分别，真正来讲它是不能够牵扯到这个唯识自性的常我的。

那么最后我们就说，你这个唯识自性的常我，这个神我本身它是不是没有的？这个方面实际上就是说就和内道、和佛法最大的差别就在这个地方。你可以讲很多很多的法都是空性的，但是关键问题就是说你最后还是有所保留的，这个常我的自性还是有保留的。所以要如果我们没有真正的了知这个佛教的观点的话，最后我们的如来藏就会变得和这个一样，除了如来藏之外全都是空的，所有的客尘都是空的，但是如来藏本性它不空。那么如果说我们在讲二转法轮的时候，在讲空性的时候，你认为还有一个如来藏不空的话，最后讲来讲去就讲到这个梵天当中所讲的这个唯识了，或者说就蛋黄派当中神我了，或密行外道当中的这个独一无二的心识了，就讲到这个上面去了。

所以说这个方面我们就讲到了内道、外道最大的不同之点，就在讲般若体系的时候，从色法乃至一切智智之间都是自性空的，没有一个可以保留。因为在我们的意识面前如果保留一个法，它就会成为一种增益的戏论。所以实际上这个方面没有广破，他就指出来这个方面超不出唯识自性的常我。关于不合理的方面，前文当中在破外道的时候都分别已经一一遮破过了，所以说这个方面暂不用破斥。

【他们所声称的‘如幻’、‘无分别’等术语对于远离一切戏论垢染的佛经来说，倒是恰如其分，而作为他们宗派本身，尽管如此宣称也只能是攻破自宗而已。】

那么就是说他们在这个论典当中声称的一切如梦如幻，或者就是说了无分别等等，这方面的术语对于远离一切垢染的佛经来说倒是恰如其分的。因为佛经当中的确能够真正地宣说一切万法真正的如幻的道理。不单单是这些世俗法如幻，而且就是说像这样一种究竟的实相、究竟的如来藏或者自性空性也是如幻的。真正的无分别就是说外道对于常我有分别的这个基础上，对于其他的法有分别。实际上佛经当中就是对所有的法真正无可分别。通过中观空性的证理做终极观察、详尽观察的时候，的确任何法都是体性空的，所以没有任何分别之处。

这方面对于佛经论典当中来讲非常恰当。但是作为他们宗派本身来讲，虽然这样宣说了，但也是只能攻破自宗而已。一方面他们是处在实有的状态当中，比如说神我，就是说这些其他的神我或者唯识这些他们究竟唯识的观点等等。一方面说这

个是恒常不变的，一方面在这个基础上又说我们的宗义是如幻的见解。一方面在分别说这些方面的法就是神我是存在的，一方面说一切无分别的。所以这方面只能是攻破自宗，没办法自圆其说的。因而说在这一点当中就是把内外道当中这些主要的观点就已经做了概括的宣说了。前面主要是讲外道的唯识方面的观点已经宣讲了，下面是讲外道当中所讲的中观道理。

【遍入天所说的中观：《五索论》中云：“唯名尽超离，断有实无实，生摄定解脱，彼称财神子。实非有实性，无实亦无实，解脱实无实，了彼知吠陀。”意思是说，吠陀或梵天或财神子、胜我是连名称的称呼也已远离、断除色等有实法与无实法、解脱生灭的常法。】

那么这个方面在解释的时候就是说前面的一个颂词。前面的一个颂词就是说比称财神子，就是说吠陀或者梵天或者财神子或者胜我都是一个含义。那么就是说是“彼称财神子”，“唯名尽超离”，那么连名字已经超离了，连名言的称呼也已经超离了的。然后就是说“断有实无实”，那么“断有实无实”的解释就是讲到了断除色等有实法与无实法，这个方面就是“断有实无实”。然后有一个“生摄定解脱”，“生摄定解脱”后面解释的是解脱生灭的常法。他就是说“生摄”生住灭所摄的这些法全部已经解脱了。解脱了这样一种生住灭所摄的这样的有为法之后，实际上就是安立，他就是一个解脱生命的常法。

【因此，名言中彼涅槃自性以外的色等有实法，无有真实性，因为它是虚假的缘故。】

所以说从这方面讲的时候，名言谛当中所讲到的这些其他的法，涅槃自性以外的色等有实法没有真实性，因为它是虚假的缘故。颂词当中讲到的“实非有实性”，那么除了涅槃之外的这些其他的有实法，它是虚假的缘故，所以说它是没有真实性的，这个“实非有实性”的。下面讲“无实亦非实”。“无实亦非实”的意思就是说下面讲的

【如果有实法不成，则观待它的无实法也会化为乌有。】

那么如果说有实法不成立的话，无实法是观待有实法而成立的，所以说就是说观待它的无实法也会化为乌有。

【如此认识远离有实无实的那一胜我即是通达了吠陀或涅槃。】

那么就是说“解脱实无实，了彼知吠陀”。那么如果已经了达了或者说已经认识到了远离有实无实的胜我自性之后就是已经通达了吠陀或涅槃。这个地方也是讲得很清楚了，它就是说有一个真正的胜我可得的，有一个胜我可得。那么就是说在中观宗当中虽然也是有一个暂时的空性可得，但是中观中讲得很清楚，这个空性本身它也是空性的。空性本身也是无所缘的。或者说所谓胜义谛它只是暂时的安立，真正究竟来讲的话，胜义谛它也没有办法安立的，也是一种自性空的观点。说对于胜义谛的执著它也需要打破。这个方面与中观的中观宗完全和外道的中观不相同。

【广目天所说的中观理：寂静善写的论典《父子品》中说：独子梵天胜谛实，识之自在无边际，凡说唯一有者性，彼即尽说为羸索。】

那么下面有解释的：

【这里以呼唤的语气称道：独子梵天。】

就是说不是第一个颂词当中有一个“独子梵天胜谛实”。这个“独子梵天”是这个呼唤词，啊，独子梵天呀，就这样的。然后就是说：

【唯有殊胜真如才真实，而其他的一切均是虚妄的，所谓的真如实际就是识之自在天，周遍一切，无边无际。】

它就是说“胜谛实”只有这样一种殊胜真如才是谛实，才是真实义。那么就是说什么是“胜谛实”呢？是“识之自在”，就是这个方面讲所谓的真如就是讲的识的自在天，它是无边际，它是完全是没有边界的，除了这个之外，其他的法都是虚妄的。后面有一个“凡说唯一有者性，彼即尽说为羸索”。

现在讲的时候就是讲到了：

【尽管原本如此，可是一切士夫却说他是独一无二而存在的本性。】

一切士夫就是讲这个“凡说唯一有者性”，这个“凡”又可以理解是士夫的意思或者说是凡夫的意思。那么就是说凡夫人说这些是唯一的“有者”，把这样一种识的自在天它就是认为是一种唯一存在的法，就是说它是一个独一无二存在的本性。而如果是士夫通过这样一种心识这样认定的话，他就说这个是不对的。为什么不对呢？

【认为“他存在”的耽著即是束缚之因，故如羸索，为此说“尽说羸索”。】

那么如果凡夫人认为这个自在天是存在的，通过他的这样分别念认为它存在的这个耽著实际上就是束缚的因。所以说这个束缚的因就像羸索一样。因为这个缘故才说“尽说羸索”，就是说“彼即尽说为羸索”。那么如果说是凡夫人就是通过他的分别念认定说它是唯一的一个自性，就是这个那个，像这样认为它存在的一种想法就成了束缚，所以必须要斩断这样一种束缚，而现前这样一种真实性。所以这个方面就是讲他们所讲的中观“离边”的意思就是这样的。

下面就做一个总结：

【这些宗派虽然也声称离边，但归根到底，他们心中一直专注着我或梵天等一个边，如此又怎么会是中观理呢？关于这一点已经广破完毕。】

那么这些宗派在词句当中虽然也说空性、离边等等这样的词句，但是归根到底的话，他们的心中是一直专注着一个“我”的存在，或者专注了一个梵天的边，怎么可能离边呢？他其他的边虽然离开了，但是就是说“我”的这个边、梵天的这个边

他没有离开，他一直专注地认为这个存在的。所以说实际上他们的这个道理不是真正的中观理。关于这一点，上面也是已经广破完毕了。今天讲到这个地方。

《中观庄严论释》生西法师辅导第95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！

发了菩提心之后今天继续宣讲全知麦彭仁波切所造的《中观庄严论释》——文殊上师欢喜教言论，那么关于胜义谛和世俗谛当中的这些本体等等呢，前面已经宣讲完毕了。那么现在宣说的呢是在通过赞叹二谛的方式而摄义的，那么现在我们在宣讲呢是在广说当中，广说当中呢，可以说是这个赞叹超胜其他道的一种功德，然后呢就说赞叹通过这个呢引发其余百法功德。那么如何是与众不同的功德呢，前面呢对于这些梵天派啊，淡黄派啊，密行派啊等等像这样一种这个他们所宣说的唯实和中观的道理，或者说他们所宣讲的二谛的道理呢，都已经做了安立了。麦彭仁波切说呢那么这些外道虽然也在他们的论典当中有一些离边呐，这些这个空性等等的词句，但是呢归根到底呢都有一个专注的一种不破的边，那么如果是这样的话，没办法安立成一种中观，就是这样一个意思。

【大圆满才是最极深奥的法门，难以证悟。】

那么此处呢就说通过和外道的比较，然后我们知道大圆满的这个本体呢是非常的深奥，对于大圆满的本体呢是难以证悟。那么难以证悟通过什么来体现呢，难以证悟呢就通过这个分别心没有办法去真正的去缘它，所以说我们如果用分别心去修道的話，或者说说是通过分别心去抉择呢，比如说还是比较容易入歧途的。所以说此处呢告诉我们，我们所修的这个大圆满法呢，非常深奥难以证悟。

【因此，如果没有依靠闻思彻底断除对实相的增益，或者不具备甚深窍诀的要点而盲修瞎炼的大多数人都会有与此雷同的危险性。】

因为这个大圆满法非常的深奥的缘故，所以说呢首先如果没有通过闻思彻底断除对实相的增益的话，那么我们所修的这样一个所谓的大圆满很有可能变成其他的一种外道的一些神我啊，等等这样一种这个本体。所以说呢首先呢如果说依靠闻思究竟的话可以断除实相的增益，可以修持真正的大圆满。第二个方面呢，或者要具备甚深的窍诀要点，那么如果说也是没有闻思彻底断除增益，也不具备甚深窍诀的要点，那么像这样的话听到一个大圆满的名词，就开始去这个修行的话，很有可能成为盲修瞎炼。那么如果成为盲修瞎炼的话，都会有变成和其余的这些外道相同的危险性。所以说呢对于这样的问题呢一定要了知，全知无垢光尊者呢正是由于这样的观点的缘故呢，所以说在他的《如意宝藏论》当中，在他的这样一种《宗派宝藏论》当中广说了外道的观点。那么为什么要广说外道的观点呢，实际上我们就知道在这个，在无垢光尊者的这些七宝藏当中呢，主要宣说的不是外道，主要宣说的是大圆满的这个修法。那么为什么在宣讲大圆满之前要说广破外道呢？就是因为就是所谓的内道和外道，如果你没有详尽辨别的话，你所修的法到底是内道的法还是外道的法根本都不清楚。所以说呢无垢光尊者在这些就说甚深的窍诀当中，首先呢把外道的观点罗列出来，然后呢一一尽破，破完之后呢再给你讲内道的观点，然后呢把下面的这些不合理的地方呢，不了义的地方给你指出来，最后呢引发一个大圆满的窍诀。所以说呢，从这个方面讲的时候呢，当你这样学习，学到最后的时候，你这个所学习的法一定就是大圆满法。因为就说和大圆满不相同的这些所有外道的一些，这些观点呢在前面已经一一了知，一一破尽了。所以说讲完外道之后呢，讲内道。内道当中呢，噢就从四法印开始讲，然后呢讲这个唯识，然后讲中观，中观讲完之后呢，给你共同密宗，然后再讲大圆满窍诀。所以说这样一方，就说逐渐逐渐的讲解的时候呢，讲到最后的时候，大圆满真正就成了一种非常纯净的大圆满法。所以说在《宗派宝藏论》，《如意宝藏论》当中这一方面是非常明显的一种，这样一种这个方式，讲解的方式。所以说这个呢也是一种依靠闻思来彻底断除对实相的增益，然后呢让我们具备甚深窍诀要点的一种方式。如果没有对这些问题了解清楚的话，很有可能成为这样一种盲修瞎炼，很有可能和外道的观点相同了。

【对本来清净未获得定解，而心中只是留恋着一个“既不是有也不是无”的基，终究一无所成。】

那么就说是，我们如果修持这样一种大圆满法的话，他的一个窍诀的关要呢就是了知本来清净。那么如果我们没有真正了知本来清净的这个核心，那么就说我们的心中呢只是留恋着一个，这样一种既不是有，也不是无的基。一直认为大圆满当中讲了不是有也不是无，所以说不是有也不是无，把这个不是有也不是无呢认为是一个存在的法。我们的内心当中总是耽著有一个东西，有个实相，这个实相就叫做不是有也不是无，也就非有非无的这种观点。如果自己心中如果是这样留恋的话，或者这样执着的话，这样修下去呢已经入了歧途了，终究一无所成。所以说为什么麦彭仁波切在《定解宝藏论》当中也给我们讲，如果你要探寻本来清净的意义的话，首先要究竟应承见，你首先要把握应承见究竟了。如果你把握应承见究竟之后呢，我们就能够比较容易通达这样一种本来清净。否则的话这个本来清净非常可能变成一个，这样一种和外道雷同的一种观点，这种危险性的。所以说如果是这样修下去的话就会为终究一无所成。

【如果执著这样的非有非无的空基本来另行成立，那么无论将它取上不可思议的我、梵天、遍入天、自在天还是智慧等任何名称，都是名异实同。】

那么如果说是不了知应承派，不了知本来清静的大空性的这样一种，他的一种意趣的话，执着有一个这样非有非无的空基来进行修持，来进行修炼，认为这样一种非有非无的空基本来另行成立的话，那么就说无论把他这个非有非无的空基取上一个不可思议的我的名字也好，或者把这名字叫，取梵天，取一个叫遍入天，自在天，或者就这个叫智慧，这个叫大圆满，这个叫实相。实际上呢就说是只不过名字不一样而已，他的本质呢都是一个歧途，都是通过分别心来认定的一个所谓的法，所以说从这方面观察的时候呢，有的时候我们觉得，学外道的时候就认为这个外道是一个很不好的东西，那么我们所修的呢，我们修的当然就光明的，我们就是这个正义的，我们就是一个好的。但实际上真正最后修下去的时候呢，发现呢只不过我们把我们自己所修的东西取名叫智慧，大圆满等等，而把其他的叫做外道，外道的这些梵天呐，神我啊等等。那实际上真正观察的时候呢，都是在内心当中执着一个存在的基，这种存在的基呢，外道也是说非有非无，然后你自己也就说呢非有非无，实际上呢就说名字不相同，他的本质是一样的。那么如果这样修下去的话那就非常的恐怖了，非常可怕。所以说呢没有办法真正地就说是证悟大圆满的这样一种见，而且呢就很有可能误入歧途当中。

【远离四边戏论的实相各别自证之光明大圆满不可能只是限定在这样一个境界中。】

那么就说远离四边戏论实相，而且是各别自证的一种光明大圆满，一方面呢他这个所证呢是远离四边戏论的。那么他就说是在这个远离四边戏论是不是什么都不了知，什么都不存在的呢，实际上这种远离四边戏论可以被修行者证悟，那么这种呢就叫做各别自证，实相的各别自证，那么这种就叫做光明大圆满，所以说他没有偏堕于一个显现，也没有偏堕于一个空当中，这个方面呢本体呢称之为光明大圆满。所以说呢这么甚深的光明大圆满，怎么可能是一个，限定在一个所谓非有非无的这样一种基当中让我们去缘取呢。所以说如果我们没有真正了知应承派的空性的话，所修持的这个大圆满非常就是，只是一个分别心的境界而已，不可能是这么简单一个境界。所以说这个方面的呢就说麦彭仁波切在此处也讲了，《定解宝藏论》当中第三个问题，第四个问题当中都讲到这个问题，就是如果我们要修行的话，最初的这个离开四边戏论的这样一种中观见非常的重要，应承派的见解非常重要，否则的话就如果没有一个这样一种空性见，就说是看到这个光明大圆满的时候呢，一修持的时候非常可能呢就是变成一种外道的修法，很不好讲。因为前面麦彭仁波切说呢这个是最极深奥的法门是难以证悟的法门，所以说一不注意的话就很容易，就说是这个有这些和外道雷同的危险性了。

【所以说，依止真实的正道与上师尤为重要。】

所以说呢我们在修道的时候，第一个要依止一个真实的正道，依靠一个道的次第，然后呢依靠一个具相的上师来做引导，这个方面是非常重要的。否则的话凭着自己一个人去摸爬滚打的话，这个不一定在这个道当中有一个什么样的收获。

【虽然只是在词句上说如幻、无实、离戏等，但如果没有通过理证引发而生起彻底断定之定解的途径了知如来所说的空性居于诸外道的相似空性之上的道理，则无有任何利益。】

那么如果我们在学空性的时候呢，没有深挖空性的意义，只是停留在词句上面的所谓的如梦如幻呐，所谓的无实有啊，所谓的离戏啊等等，那么就是说没有通过殊胜的理证引发而生起彻底断定的定解，没有以这个途径来了知，噢佛陀所宣讲的无实空性如梦如幻，他一定是居于外道的相似空性之上。那么如果没有了解这样一个道理的话，那么就是没有任何利益的。所以说作为一个佛弟子来说的话，那么对于自己的本师所宣讲的这样一种殊胜的教法，那么这个说要生起一个决定的定解的话，那么这个最初的时候啊，通过理证引发的定解的途径呢，就说是生起这个殊胜的解悟非常的重要。否则的话就说我们说佛法超离了外道，佛法是居于一切宗派之上的，那么就是别人就问你为什么？因为是佛说的，因为这个对方是外道的缘故，这个方面就说是不是一个真实的根据。那么就可以把外道的这些所谓的观点和内道的观点通过理证的方式来做一个对比，像这样的话就会发现佛陀所宣讲的空性呢，的确是可以帮助我们破所有的执着，而外道呢他只不过是一种他空的观点。他就说是一个最根本的这个东西呀，比如说神我啊，梵天呐等等这个最根本的东西呢，是不敢破斥的。而就说这个之外的其余的法呢，他可以说这些如梦如幻，这是空性，这一方面呢所以说一比较的时候就完全能够生起定解了。

【如果了知了这一点，那么就能理解佛陀所说的这一法理遍入天等丝毫也未曾感受过，他们所说的唯识与中观之观点只是徒有虚名。】

那么如果了知了这一点的话，我们就可以理解佛陀所宣讲的这个空性遍入天等丝毫也没有感受过的，他们所说的唯识啊，他们所说的中观的道理呢只是一种徒有虚名而已。所以说前面不是讲过就说这些遍入自在等未享，没有享受过这样一种就说是二谛双运的法理的，所以说没有享受过那就没有办法真实来宣说二谛双运的观点。你只说他们是所宣讲的唯识和中观的观点，也只是一个徒有虚名的名词而已了，没办法和内道的观点相比较。

【由此可见，内外宗派单单从词句上不能区分出差异，而甚深的要点却有着天壤之别。】

所以说从前面就说是词句看下来的时候呢，内道和外道如果你单单从词句上是没有办法分出差异的，他们也说唯识，也说中观，他们呢也说空性，也说离戏，也说无二无别啊等等如何执着这些观点，内道呢也说这些。所以说如果你单单从词句上去区别的话，难以以区辨出高低不同的差别来。但是呢就真正分析的时候呢，甚深的要点上面却有着天壤之别。

【而且，真正能从意义上将内外宗派区分开来的大德也是为数不多，】

正如阿底峡尊者也曾说过：我来到藏地以后，如今在印度，区分内外宗派实在难以做到。那么要从意义上把内道和外道的宗派区分开来的这个大德呢也是为数不多的，那就说如果你真正要把内外道的宗派区分开来的话，一方面我们就说这个是很简单的，有没有皈依，如果你皈依了三宝，这个就是内道徒。那么如果你没有皈依呢，你依止你外道的天尊，你就是外道。像这样的话这个是最简单的一种，最粗大的一种分别内外道的方式。然后就说，进一步说呢，有没有四法印，有四法印，承许四法印的呢这个就这个内道，不承许的呢就是外道，像这样的。那实际上呢，在更深层次的上面的意思的话，就说如果你不是把所有外道的观点都已经彻底精通了，你也不是把这个内道的观点彻底精通了，你不是在这个基础上的话，你怎么样去彻底将内外道的观点区分开来呢。尤其是讲到这些离戏呀，空性啊，讲到这些比较深奥的这个问题的话呢，实际上有的时候这个方面难以区别，非常难区别。所以说就是因为这样一种这个外道所讲的这些空性和这些所谓的光明啊等等，和内道的甚深的法义当中的有些这个词句是非常相似，所以说如果你不是彻底通达了内外道这些观点的话，很难以真正的区别的。那么阿底峡尊者也曾经说过：自从我来到藏地之后呢，如今的印度啊区分内外宗派实在是难以做到的。当年在印度的话就是外道也是非常兴盛的，外道当中各种各样宗派那也是五花八门的。所以说在这样一种环境当中要真正的把内道和外道区别开来非常难以做到，很难做到的，就是这样。所以如果不是把这些观点彻底精通的话这是做不到的事情。

【在藏地佛教及苯教（在词同义异方面）也与之相同。】

那么印度也有内道、外道，那么在藏地也有佛教和苯教，这方面有说在名词上面相同，意义方面不相同也是很多的。前面麦彭仁波切讲过嘛：无独有偶。在汉地也是有和尚和道士之间的这个辩论，所以这方面也是有相同的，然后道士也是把这个佛经，很多的佛经改成了道教的经典，然后把把这些佛菩萨名字换一个名称，这方面也是非常多的。因此说如果不是真正的通达这些观点的话，我们说：“我的正见已经引发了，现在我就是个佛教徒，我修持的就是胜义谛，我修持的就是大圆满。”实际上麦彭仁波切意思来讲的话，它不是这么简单，你如果不是真正的缘这样一种中观啦、唯识的法理长期闻思过，产生过定解的话，那么所安立的这个观点虽然没有直接说是外道，但是意义上实际上很有可能就变成了外道的修法了。

【上述有关外道之主张的论典中的少许偈颂，在本论《自释》中有记载，（我）依照嘎玛拉西拉论师的《难释》中所述而在此概括性地摘录。】

那么前面引用了一些梵天啦，还有淡黄派等等这些外道的一些主张吧，外道的主张这些偈颂静命论师在《自释》当中首先是有记载的，然后就说依靠嘎玛拉西拉论师的《难释》的观点在这个地方也是概括性地摘录了。所以说也就是说这样一种外道所讲的这些都是外道他们自己宗派当中所讲的，因为当年是静命论师他也是从印度到藏地的，嘎玛拉西拉论师也是从印度到藏地的。那么对于当年外道他们自己宗派当中流行的或就他们兴盛这个观点呢，的确确实是外道论典当中自己这样讲的，而不是说大概、应该是这样吧，或就说是大概想当然的认为是这样。不是这样。所以说在这个当中引用的这些外道的观点一方面也是确凿可靠的，从《自释》当中从《难释》当中摘录出来的。所以说我们就知道印度的外道的确有这样承许，如果不注意的话非常容易、内道的这样修行者很容易秉持一种外道的观念。

【这以上关于颂词中“遍入自在等，未享”的含义已讲解完毕。】

那么前面就说“遍入自在等，未享”这个意义已经介绍完毕了。下面再讲解“无量因，世间首位者，亦未品尝”，讲这样颂词的含义。

【接下来介绍“无量因”之义，也就是说，以名言量不可揣测。】那么为什么叫无量呢？这个无量就说通过名言量不可揣测的意思，叫做不可量或者叫做无量。那么为什么叫不可量呢？因为通过名言量通过观现世量很难以了知或者根本没办法了知，所以从这个方面叫做无量。那么这个因就是讲到了它的这样一种安立的方式啊，或就说它的这样因果的因也可以讲。那么如果说你没有真正的去了知这个空性安住空性，没有这个因的话你当然没办法宣说二谛的观点。所以说这样一种“无量因，世间首位者，亦未品尝。”从这个方面逐渐这样介绍。

【那么如何不可揣测呢？如来的一束光芒、一个毛孔，从时间与方向两个方面都无法定量谓“仅此而已”，是与法界平等趋入。】

佛陀的身上所发的一束光芒或者说一个毛孔，那么从时间的角度来讲的话也不是仅此而已的，从方向的角度来讲也不是仅此而已的。那么所谓的仅此而已，或者说我们说佛陀在上午的时候放了一束光，这个从时间方面我们肯定通过我们自己的分别念肯定佛陀在上午那个时间当中放了一束光。或就佛陀就是这个毛孔，佛陀的毛孔多少个，像这样的话就说通过我们自己的分别念好像觉得有可以把这个问题决定下来，而且我们自己的思维也是非常想要把这些问题决定下来。很想要把这些问题通通归摄到我们的心识能够接受的这个层次上面，很多时候是这样的。

所以说我们有的时候说：“哎，这个观点好。为什么这个观点好呢？因为我觉得它很舒服。”或就说我学了之后呢觉得和我很相合。实际上这个时候就是觉得：我觉得这个观点和我很相合，所以说它好。这个方面不是说这个观点真正的好，而是你觉得它好。所以说有的时候凡夫人就是一般的人他有这个习惯，就很容易把这些佛法啊把这些观点都统统归摄在我的分别心当中，通过我的分别心来认定它，所以就觉得他是个好人，他是个好的上师，他是一个怎么怎么样，因为我觉得很相合，和我很相应等等等等。实际上并不是这样的。根登群佩大师他也是在他的书当中也是曾经提到这个问题，如果这样的是比较

危险的。这个观点是不是真正的好呢？不是说我我觉得好就好，我觉得不好就不好。通过正理来真正的做详尽的分析，有没有这个理证的妨害啊？或者说真正通过理证能不能够安立？这个时候可以大概大概决定了。因此说凡夫人他就觉得：哦，一个光芒是这样，一个毛孔是那樣的，把这个定成了仅此而已。

但实际上就说如来的一束光芒一个毛孔从时间、方向两个方面都没办法定量——哦，单单是仅此而已。为什么没办法定量呢？因为佛陀的光芒也好毛孔也好它是和法界平等趣入的，法界是怎么样的，佛陀的所证悟他就已经是和法界平等的。我们学习过两种二谛当中的实相、现相二谛，那么实相、现相二谛就说实相和现相相同的境和有境这个就叫做胜义谛，佛陀已经证悟了这种胜义谛，所以说他这样一种智慧完全和法界平等，他的智慧和法界平等所显现的现相也是和法界平等，所以说他既然和法界平等，法界我们没办法通过分别心来定量说仅此而已的。所以说和法界平等趣入的佛陀的智慧啊光芒啊毛孔啊怎么可能就说是通过我们的分别心来确定呢？实际上当年为了说明这个问题，说明佛陀的光芒不可限量，所以说也有弟子示现要去追寻佛陀身上所发光芒的终点，也是追寻这个终点的弟子也有。然后发心要去追求佛陀所讲语言的语轮它的终点在哪里的也有，这些罗汉这些菩萨都在用自己的神通去寻找这个光芒到底在哪个位置终结了？找不到；然后他的声音到底哪个地方终结了也找不到，最后没办法回来的也有这样一种情况的。

还说就佛陀的这样一种毛孔，佛陀的毛孔的功德当年在法会当中就说很多人都觉得自己在佛陀的毛孔当中，而且互相之间无碍的可以照见。所以说这样佛陀的毛孔它实际上就是法界嘛。我们就说是认为这一个毛孔怎么会是法界呢？但是佛陀他已经完全证悟了和法界平等，所以说佛陀的一个毛孔它就是相当于整个法界，毛孔毛孔之间互相之间也是互相融入而互相不混杂的，因此说佛陀的一个毛孔它也是和法界平等的，所有的山河大地都在毛孔当中，一一毛孔当中可以顿现的。我们在学习《入中论》的时候呢在讲佛功德的时候，就说所有的这些很多很多天人、阿修罗这些其他的都在一毛孔中能顿现。实际上也是有这样意思。因为佛陀他已经证悟法界平等的缘故，我们通过分别心观现世量没有办法来定量而仅此而已的。

【而能安住于如此不可估量之法性中的因就是通达符合法界、二谛双运的中观理。】

那么这个就叫做无量，这个无量的因是哪里呢？那么前面就讲不可量的意思。那么既然是已经安立了无量，那么这个无量的因是什么呢？能安住于这样不可估量的法性中的因就是通达符合法界、二谛双运的中观理，那么就是一定要通达或者一定要证悟完全符合法界，世俗谛和胜义谛完全一味双运的这个中观的正理了，你如果没有通达你怎么可能这样显现呢？因为整个法性它就是这样一种二谛双运的，整个法性它就是和法界平等趣入的，这个就是它如实安住的状态。那么现在我们要抉择见解实际上就要抉择和这种法性称合的这种观点或就这个阶段，这样一种状态我们要抉择出来。抉择完之后说：一切万法究竟的本性是这样这样的，所以说你现在要通过修行通过积累福德智慧资粮，内心当中生起证悟。生起的证悟是什么呢？生起的证悟也就是你在抉择基的时候这个基的本性在果位的时候完全现前了。所以佛陀他所证悟的这个完全是和法界一味平等的，它的因就是二谛双运的中观理。

所以说只要我们的相续当中还存在有这些狭隘的一种思维的时候呢，他就没办法真正的去通达它无量无边的或者无可揣测的法界。所以说必须要通过泯灭分别心的状态，分别心泯灭之后呢他的智慧现前，这个时候就可以照见二谛双融的这个殊胜的法界的。所以说我们在抉择见的时候为什么要说打破一切的一种执著，没办法通过任何的这样一种分别念来确定这个法界的原因，实际上也是和这个地方有关系的。

【譬如，从一个角度来说，如来能安住于轮回未空的无量时间之因即是证悟有寂等性（即有寂等性加行，智度七十义之一，了知生死轮回与涅槃寂静俱无自性以行修习）的此智慧波罗蜜多。】

那么再讲比喻，从一个角度来讲，佛陀能够安住于轮回未空的无量时间，那么只要是轮回未空只要众生没有度尽，如来就能够一直安住下去。为什么就说如来能够在轮回未空之无量时间当中安住呢？就是因为佛陀以前他已经修习有寂等性，完全证悟了有寂等性的缘故。有寂等性就说三有就轮回和涅槃完全是平等的，在修行的时候修行这样一种轮回和涅槃完全平等，这样一种智慧波罗蜜多已经现前了，佛陀具备这样一种殊胜的智慧。所以说他没有三有和涅槃不平等的，我一定要住在涅槃当中的。这方面是没有的。所以一方面佛陀他自己完全证悟了一切轮回的本性获得了寂灭，一方面他也不会安住寂灭当中，他也会一直安住在轮回未空的无量时间当中，就是因为三有和涅槃已经完全证悟了等性的缘故，就是这样。所以他修的这个因他肯定会安住的，他一定会这样显现这样果法。

【因而，如月光般清净二无我之自性真实空性的此甘露，怙主佛陀在昔日亲自已经完全享用过，】

那么所以说就像月光一样清净的二无我的自性真实空性的这个甘露，怙主佛陀在昔日亲自已经完全享受过了。佛陀已经享受过了这样一种纯净的甘露，所以说他才能够世间当中示现无量无边的智慧功德，或说宣讲无量无边调伏众生烦恼的无量法门。为什么能做到这个呢？就是因为他以前曾经对这个道理完全已证悟通达了，所以这个方面是所有的有情都无法相比拟的。

【依靠此因而具足殊胜的智慧与大悲之微尘积聚的身体，远离一切二障之蕴，成为一切有情的至尊，乃至轮回未空之前一直住世。】

那么就依靠前面二无我的因而具足了殊胜的智慧和慈悲的这样一种身体。那么这个身体是讲到了微尘积聚，这个微尘积聚并不是真正的一种微尘积聚的意思，这个是个比喻，这个是智慧的微尘和慈悲的微尘。那么就说它是蕴嘛，有的时候我们说是佛陀的身蕴怎么怎么样，实际上这个蕴我们说佛陀的法身，佛陀的法身佛陀的色身佛陀的这些报身等等，像这样讲的时候这个身体，有的时候我们说这个身体的身字它就是一种聚集的意思，它就是蕴或者聚集的意思。那么就说佛陀的法身我们说什么积聚了呢？佛陀的法身是以什么为身呢？佛陀的所谓的法身以法为身，以殊胜的功德法为身，就是说积聚了无量智慧和无量的大悲就好像无量微尘积聚在一切变成一个色法一样。所以说佛陀相续当中充满了智慧和慈悲心。这方面就以微尘来做比喻，这个是极多的意思，很多很多的智慧和慈悲的这样一种积聚体我们说这个叫做佛陀的身体，或者佛陀的法身啦佛陀的报身都可以这样讲。而且佛陀也是远离了一切烦恼障和所知障的这样一种是远离一切二障之蕴，成为一切有情的至尊，乃至轮回未空之前一直住世。佛陀证悟了这样空性，所以说他能够显现这样功德。

【如《观庄严论》中云：“胜诸有情心，及断智为三，当知此三大，自觉所为事。”】

这个颂词也是在讲遍智的时候呢在第一品当中有这个颂词，那么这方面讲到了三大，第一个就是讲到了胜诸有情心是讲心大，这个地方心大的意思就是讲佛陀的大悲心非常的大，那么怎么样呢？“胜诸有情心”，那么已经超胜了所有有情的这样悲心了，所以佛陀相续当中这个悲心是非常圆满的。“及断智”，断和智这个是两个法两个大，一个是断大，一个是智大，断大就是讲到了佛陀已经完全断尽了所有的烦恼障和所知障，所以这个叫做断大；智大就说已经证悟了如所有智和尽所有智，所以说叫做智大。

那么“当知此三大，自觉”，那么就说应该知这个三大是自然觉悟的，能够自然觉悟是这个三大的拥有者，三大的拥有者就是这个自然觉悟就说佛陀，佛陀就是三大的拥有者。这个“所为事”是什么意思呢？所为事就是讲这个是个目标，这是谁的目标呢？这个是大菩萨修行的目标，也就是说这个三大是自觉所拥有的，自然觉悟的佛陀他拥有的，那么就说既然佛陀拥有这个三大，那么菩萨就以这个三大作为他的所为事，就作为他的所追求的目标，这方面就是菩萨在修行的时候，哦，以这个三大为他的目标，三大为他的所为事。就是这样的。实际上这方面讲到了佛陀他殊胜的功德，他的殊胜功德就是因为相续当中拥有的这样一种因的缘故。

【唯有佛陀才能永久性彻底根除诸如最为细微的烦恼习气无明习气地、业与蕴苦以及无漏之业、意之自性身、不可思议之死堕，获得远离生灭、常无常、有无等一切边的时方等性智慧身。】

那么只有佛陀才能够彻底永久性的根除圣者相续当中保留的最为细微的烦恼习气，就是无明习气地，这方面就是说佛陀能够完全根除。还有就是讲到了业和蕴苦和无漏之业，那么我们就知道《智慧品》的讲记当中，《智慧品》当中也是这样讲解过，就是说阿罗汉他虽然超越了三界了，但是在相续当中还存在这个无明习气地，无明习气地有的时候就是说，地就是一个所依的意思，就是个比喻就像大地一样，那么圣者阿罗汉相续当中还存在这样一种无明习气，就说这个所知障的本体还存在，乃至你你这个所知障的本体没有打破的话，还没有、不算是真正获得了究竟的解脱，所以说相续当中有这个无明习气地，菩萨相续当中也有这个无明习气地。

然后还有就是讲这个业与蕴苦，业与蕴苦主要是针对阿罗汉讲的，比如说阿罗汉他相续当中还存在一些残留的业，然后通过这个业可能受这个痛苦，这个蕴上面还会受痛苦。比如说目犍连尊者，目犍连尊者虽然已经证悟了阿罗汉果，但是以前曾经辱骂父母这个业，所以说在今生当中最后一次成熟，被这些遍行外道殴打，像这方面就是个业。蕴苦被打的时候也有痛苦的感觉，这方面虽然是得到了小乘的无学道果位，但是业和蕴苦还存在。

还有就是无漏业，无漏业也有的，圣者阿罗汉相续当中也有这个无漏的业，那么就说菩萨相续当中也存在这个无漏业。通过积累资粮通过无漏的心来做一些积累资粮的事情这些都是属于无漏业。那么按照一些大德的讲法，无明习气地为主因，然后无漏业为助缘，如果是因缘具足的话就会产生意之自性身，就叫平时讲意生身。那么如果你有了无明习气地，有了无漏业的因缘聚合的话就一定有它的果，它的果是什么呢？通过因缘就会产生一个意生身，意生身就会出现，像这样的话说是意的自性身，像菩萨他身体实际上不是像一般的众生通过业和烦恼组成的身体，他就说意生身。那么这个意生身它也是个比喻，比如说我们的意，我们的心识意识它很快，脑海当中想一个事情马上就可以成办，这个意识是很快的，所以说这个意生身的意思就是说，菩萨他自己想要得到一个身体也是相当快的，就像意念一样，想得就得想舍就舍，像这样就是非常迅速的得到这样一种意生身。

然后如果有了这个意的自性身之后呢，就会有不可思议的死亡，不可思议的死堕。那么这个不可思议的死堕也就说鉴别了一般凡夫人的这种死亡，凡夫人的死亡它不是不可思议的，圣者的这样一种死亡，就说如果要投生到其他地方，这个地方的身体要舍弃了。要舍弃这个地方呢，他就要投生其他地方。所以说这方面就是说死堕呢，这个死亡呢也是不可思议的。非常微细，一般的人就根本没办法了知的。当然我们就是说在我们面前示现这个大德这个菩萨圆寂了，这方面给我们示现的是非常粗大的。似乎我们也可以知道这个上师也许就是得了什么什么病，或者有什么什么原因，他趋入涅槃。但这个方面只是在凡夫面前的一种示现，粗大的一种死亡。他自己相续当中的身体呢他是意生身。然后他死亡是不可思议的死亡，就是这样的。那么就是说这样一种这个，这样一种无明习气地，还有就是说无漏业，还有就是说，这个意的自性身，不可思议的死亡，

这方面就是说是圣者相续当中具备的一种生死，很微细的一种生死。那么如果说是把这个四个法，针对凡夫人来讲的话就是很粗大的了。这个无明习气地呢，就是说主因啊，这个主因呢，在凡夫人相续当中呢就是很粗大的这个烦恼。这个不是无明习气地他就是很粗重的烦恼作为主因。然后呢就是说无漏业呢换成有漏业。那么就是众生的业呢他是有漏业。那么因缘和合之后呢，他就不是意生身，他就是一般的这些粗大的身体。就像我们这些粗大的身体，因缘和合之后就会有粗大的身体。那么因为身体很粗大的缘故呢，他就会有这样一种不可思议的死亡。这个就是说凡夫的这种分段生死他就是这样的。他通过这种因，这种缘，然后得到这种身体，他这种死亡的方式。他都是有这样一种系列下来的。而圣者呢，圣者的话他已经离开了这样一种分段生死了，但是变易生死还有。这个变易生死就是非常微细的生死。所以非常微细的生死，他这个生死很微细的缘故，他的因很微细，你看，无明习气地作为因，无漏业作为缘。然后呢他的身体是什么呢，意生身，他的死亡是不可思议的死亡。这个叫做一种这个变易生死，也是很微细的一种生死。所以说这样一种这么微细的一种生死呢，就是说只有通过修持大乘空性的道，才能够完全的断除。所以说呢菩萨，他虽然就是说还存在在这个变易生死当中，但是他所修的道和小乘不一样。他已经掌握了远离这样一种这个不可思议死亡的方法了。就是四种无明呢，四种这样一种无明习气地等这种四种这样一种法呢，断除的方式他已经完全掌握了。而且不但掌握了，正在修持，正在修持。所以说当他的这个修持一旦圆满之后呢，他就会成佛。所以自从我们说唯有佛陀才能永久性的彻底断除这些，就是因为他相续当中修持了这样一种殊胜因的缘故。所以当他这个修法到圆满的时候，就会获得远离生灭、常和无常、有无等一切边的十方等性智慧身。最细微的生灭，最细微的常无常，最细微的有无等所有的这些边全部都断掉，获得等性智慧身，这个就是成佛。那为什么能获得成佛呢？就前面讲他已经享用这个因，他已经正在，已经圆满的修持受用这个因的缘故，所以说他的因圆满，他的果就圆满了。所有的这些这个分段生死、变易生死全部都彻底断除了。

【如果有人想：为什么将正道称作“甘露”呢？】

下面就是说“此真纯甘露”。那为什么把这个正道称为“甘露”原因何在？

【能令行人获得永久无死的自性，故而才如此称呼。】

那么这个和天人的甘露可以对应的。那么三十三天的天人甘露呢它就称之为“无死甘露”。所以说如果你知道了天人和阿修罗作战的时候，如果不是伤到了头，如果不是头断掉了，那么其他地方身受重伤，马上服用甘露，或者涂抹甘露，马上就可以恢复了。所以这个甘露它称之为“无死甘露”。那么这个天上的甘露如果拿到人间的话，那么如果谁服用了甘露，他也可以就是说从死亡的怖畏当中救度出来。所以它这个甘露称为“无死甘露”，那么就是说他和这个甘露对应、有相似的地方，所以说呢就是说这个如果你修持了大乘道就可以获得永久无死的自性。这种永久无死的自性和平时世间人或者道家所讲的，就是说这个长生不老或者说就是这个，就是说永远不死，不是一回事情，不是一回事情。像这样讲的时候，因为它无生故无死。他已经完全的超离了生，所以说他无生就没有死。如果有生一定有死亡。但是呢已经证悟无生的缘故，他就不会有死。所以说呢能令行人获得永久无死的自性，所以说才如此称呼的。

【由于除了唯一的甘露以外不含有染污的杂质，完全纯净，故而称为“纯甘露”。】

那为什么叫做“纯甘露”呢，除了这个唯一的甘露之外，不含有其他染污的杂质。就是说这个正道呢，他就没有丝毫的这个歧途。这个正道它就是说人无我空性和法无我空性，这个就是真正的一种就是说唯一的甘露，除了这个之外没有其他的染污杂质。完全纯净。所以说把这个正道称之为“纯甘露”。

【如果有些人这样认为：“未享无量因”这一句放在“此真纯甘露”偈颂的前面，难道不是翻译得更妥当吗？】

那么就是说我们看这个就是说颂词当中讲，“未享无量因”它是放在第二句，它是放在第二句上面。那么就是说对方有人认为呢，把这个“未享无量因”放在“此真纯甘露”之前，好像觉得这个翻译呢就更妥当了。就是说这个“未享无量因”，“此真纯甘露”，那么就是说把这个“真纯甘露”和“无量因”对照起来，就“未享无量因，此真纯甘露”。就是这个呢，实际上这个纯甘露就是这个无量的因嘛。就直接把这样一种这个“纯甘露”和“无量因”做对照。那么如果是这样的话那么翻译就更妥当了。为什么呢，就是说是前译的前译的这些智者他把这个“未享无量因”放在第二句。“未享无量因”后面就是说是“世间首位者，亦未尽品尝”，然后才是“此真纯甘露”，就怎么怎么样。像这样的话就是说，为什么要这样搭配呢，有些人提出这样的问题。下面呢，麦彭仁波切就解释：

【前代的诸位大译师、大智者均是(佛菩萨)故意化现、具有智慧眼的补特伽罗，正因为就连此等句子的顺序也具有要突出的一个内容，所以才如此翻译的。】

那么前代的这些大译师尤其是就是说是这个在赤松德赞国王时期的这些就是说是这个翻译家、大智者，就是这些班智达，因为当时翻译就是说这些这个翻译经典、论典的时候他的一个传统，一个班智达配一个译师，一个班智达配一个译师。所以像这样的话就是说，班智达首先呢就是给这个译师，首先译师把这个讲出来，把这个翻译出来。翻译出来之后呢，然后就是说班智达从梵文上讲一次，班智达从梵文上讲一次。然后译师呢就从他的译文上再去对照一次，像这样讲闻抉择之后呢才把这个译文定下来的。所以说他翻译的时候不是一个人，像这样的话就随随便便懂几个字就可以翻译的，他一定是要把它的意义全部通达，他把它这个整个论典的意义全部通达之后呢，他翻译下来了之后呢，才可以说是标准的，可以就是说这是

个被大家认可的，或者能够帮助大家修行解脱的一种殊胜的这个经论的。所以说以前呢，就是翻译的方式就是这样的。诸位大译师大智者呢，都是佛菩萨故意化现的，具有智慧眼的这个补特伽罗。那么就是因为连此等句子的顺序也要突出一个内容，所以说才这样翻译的。

【也就是说，以时间为例，佛陀乃至世间流转期间一直住世，而声闻、缘觉并不能做到这一点，他们不能做到的原因也是由于不具备证悟有寂等性的智慧而导致对轮回心怀恐惧，对寂灭存有喜意。】

那么就是说，以时间为例呢，佛陀能够在世间流转期间一直住世，而声闻、缘觉呢不能做到这一点。那么就是说声闻缘觉他就是说是最多呢是在他在获得有余涅槃，还没有趋入到无余涅槃之间，这个时候呢他可以住世，这个时候呢可以说这个，一方面呢自己也是在修法，一方面是做一些利益有情的事业。但是呢，如果他的生命就是一旦终结之后呢，他就是说住世的因缘一旦到了之后呢，他就不会再住世了，他就会趋入到涅槃当中。他就觉得，当然他自己觉得，这个就永远的解脱，永远的寂灭了，是这样。他就是说他从内心的想法来看的时候，他是不想这样长久住世的，也没有这样的想法说乃至在世间流转期间一直住世。声闻没有做到这一点的原因是什么呢，就因为他不具备证悟有寂等性的智慧。他没有就是说三有和涅槃都是平等的。他认为就是三有和涅槃完全极端不平等。三有轮回是什么呢？三有轮回就是说极端痛苦的地方，而寂灭呢，寂灭的境界就是极端喜乐的地方。所以他没有修持有寂等性，也不具备证悟有寂等性的智慧。所以说呢在他的证悟当中导致对轮回心怀恐惧。他对轮回是非常非常恐怖的，而对于这个寂灭的境界呢存有喜意。所以说呢肯定根本不愿意住下去。那么这个意思是什么意思呢？就是说“未享无量因”啊。那么就是说为什么就是“世间首位者，亦未尽品尝”。他就是说为什么这样一种这个声闻缘觉他没有办法像佛一样，长久住世呢。就是因为这个无量因，就无量因，就居于首位者，亦未尽品尝的缘故，能够这个无量不可测度，那佛陀依靠这一段话讲的时候，佛陀的这样一种住于世间的这个，住于世间利益有情的这样一种显现呢是不可测度的。那么这个无量，这个不可测量的因，小乘没有享受。所以说呢就不可测量的这样一种果，小乘也不具备。所以说呢就是无量因“世间首位者，亦未尽品尝”它主要是为了说明小乘他没有修持这样法。啊也是突出这个意思。

【再说，他们不能圆满证得不可思议之佛陀的法【十八不共法】，也全部是因为未通达二谛双运中观之此理所造成的。】

佛陀相续当中具备十八不共法，那么声闻缘觉呢，没有办法圆满证得不可思议的佛陀的十八不共法，为什么是这样呢？因为他没有通达二谛双运中观的此理所造成的。所以说呢无量因：世间首位者，亦未尽品尝。他没有品尝这样一种，二谛双运中观的道理，所以说呢没有办法获得这样一种十八不共法，也是为了说明这样一种含义的。那么

【（如此的译文顺序）正是为了表达出诸如以上之类词句中所包含的内容。】

那么就是说这个翻译的前面他包含这个，然后再说这个纯甘露呢，那么就是只是佛陀才享用过。啊，才是为了说明这个，所以他顺序下来的时候呢，他一定首先是把这个声闻缘觉，他没有享用过无量因的这样一种，这样一种这个情况呢，一个一个指出来，然后再最后说呢，这个真正的纯净的甘露，只是佛陀受用，其他的世间人根本就没有受用过的。

【意思是说，甚至居于世间首位的诸声闻、缘觉也没有享受过（此甘露），那么世间的梵天、自在天、遍入天等就更不言而喻了。】

那么就是说是这个，居于首位者，亦未尽品尝的话，那么就是说是这个，那么世间的梵天呐、自在天呐、遍入天，没有品尝过就更加不言而喻，所以说就把这样一种没有品尝放在前面，首先讲了这样一种外道没有享受，然后无量因呢世间首位者，亦未尽品尝。这个把这个讲完之后呢，要再说这个纯甘露呢，只是佛陀唯一、独一的受用处。这样翻译他的这个层次就相当的明显了。

【本颂中的“亦未尽…”并非必须加在赞颂的这一场合中，之所以加在此处是为了结合所表达的特定内容而起到加强词气的作用。】

那么就是说颂词当中有一个“亦未尽品尝”，实际上呢就是说因为这个在赞叹，这个方面是在赞叹这个，就是说这个佛陀的功德，或者说在赞叹这样一种无量的因，二谛双运的观点。那么就是说‘亦未尽品尝’嘛，是不是必须加在，啊赞叹佛陀、赞叹这个道的场合当中呢？因为这个‘亦未尽品尝’他主要是在讲，声闻缘觉他‘亦未尽品尝’。所以说呢就是说：居于首位者，亦未尽品尝呢，从一个角度来讲是，就说好像是这个意思就是说：声闻缘觉他品尝了一点，他没有尽品尝，但是品尝了一点，品尝了一点呢，是不是在赞叹这个声闻呢？啊！不是在赞叹声闻缘觉，所以说呢不是必须加在这个地方，但是呢因为要突出一个，这样一种这个后面对于佛陀和这个正道一种赞叹的缘故呢，所以说呢就是说是加在这个场合当中呢，是为了突出词气，就是说为了赞叹后面这个佛陀，啊就是这样他真正已经完全享受过了，而世间的声闻缘觉还没有完全品尝，那么他们没有完全品尝的话，其他的世间人就更没办法品尝了。所以他为了就是在特定内容呢起到加强词气的作用，所以说呢已把这个‘亦未尽品尝’这个‘亦未尽’几个字呢，加在这个赞颂佛祖和赞颂这个清净因的这个场合当中，它的原因是这样的。

【“悲清净…”中的“悲”是指佛陀以怜悯一切有情的大慈心指明如实所见之道，大悲心也是所照见远离一切翳垢，即是“清净”。】

那么这个“悲”，和清净的意思呢，首先这个“悲”呢是指佛陀以怜悯一切有情的大慈心，来指明如实所见之道。佛陀他是已经，已经完全照见了这样一种一切万法的实相了，但是呢就是说是，一切的众生没有照见，没有了知。所以佛陀是以怜悯一切有情的大慈心呢，给一切众生来指明如实所见的道。啊！你们应该这样行走，应该这样去抉择，应该这样去修持，最后就达到这样的果。所以说呢这一切了如指掌了，都是佛陀的遍智了，啊佛陀遍智。如果佛陀不出世的话，那按照我们自己的这些，啊这些这个徇私的这种分别慧，完全没办法了知，或者说就是佛陀虽然出世了，但是佛陀涅槃了之后呢，如果没有上师善知识，啊不间断的化现在世间当中来给我们讲解布道的话，我们还是没办法了知。

所以像这样我们就应该体会到啊，就是佛陀这样一种这个深刻的悲心，上师善知识的这个深刻的悲心，实际上上师善知识给我们这样讲了之后呢，以前我们再再讲过，上师这样讲了，啊我们作为弟子，我们来讲也应该，我们就是说必须要做的事情就要配合。上师在……啊上师在调化我们，那我们就要配合上师的调化，如果上师他就说在这个地方苦口婆心的想要调化我们，但是我们就是根本我们的心识不在这上面，我们的心识不在上面的话，就是实际上对我们来讲的话就是说这个没有什么大的必要性，或者就没办法在这个上师出世，来调化众生的这样事业当中得到一个最大的收益。

所以说呢就是说上师这样，啊一步一步的给我们讲，给我们安排的话，我们……我们自己作为弟子的我们来讲的话，也应该好好体会到上师这个初衷啊，上师这个苦衷，就是这样的。所以说我们也应该，就是说对于这些，啊这些基怎么抉择，道怎么样去抉择啊，果怎么抉择啊，对于基道果这些问题呢好好抉择，抉择之后呢，上师跟我们说要修行，那么我们就去修行，就要去体验，所以说如果我们按照上师的话去做，那么我们就肯定是一步步的把我们引导到解脱道的，那么如果上师说你应该这样这样这样，那我们呢就偏偏不这样干，啊就偏偏对着干，像这样的话对着干对上师本人来讲是没有有什么大的，就是说没有什么就是真正的影响的，但真正影响到是谁呢？真正影响到是我们自己。所以有的时候我们在学法的时候呢，有的时候对上师这个，有的时候对上师的这个态度呢，就有的时候我们自己也发现自己就有一种逆反心理，啊！什么逆反心理呢？上师就说：我们要这样去学习啊，我就偏不这样，啊嘴巴上虽然不敢说，但是这个心理面他是一种抵制的，那么如果我们把前面这个，这个意思综合起来的时候呢，你……我们这个心这样抵制，那到底是谁受到了伤害呢？哎我们觉得我要给上师一个，啊这样一种态度，实际上就是说一个态度也好，没有态度也好，像这样只是真正的受伤害的是自己，对上师来讲他只不过是，啊就是说，哦！显现在众生面前来讲解如何解脱的方式。那么如果说是弟子他实在是没办法去这个好好去配合的话，那么上师他也会发愿以后来度化，他是这样的。

所以说呢真正受到伤害的呢，或者说延迟解脱的还是，啊弟子本人。把这个问题思……啊，把这个问题思考透之后呢，实际上就说，哦！上师给我们指导的这种方式，如果我们相信这个是个具相上师的话，上师给我们指……指引了这样一路呢，如果我们这样走下去，那是一定是解脱的，那没有其他的，因为他就是通过，啊怜悯心照见了这样一种诸法之后呢，如实来指明所见的正道，就是这个悲心。那么就是说这个大悲心呢也是所照见远离一切翳垢的，他这个大悲心也是没有丝毫的这样垢染，没有这个……没有丝毫的垢染呢当然从一个角度来讲，这种大悲心呢也不包含任何的自私自利的成分在里面，这个方面也是说没有丝毫的垢染的，还有呢这个大悲心呢也没有丝毫的实执的成分在里面，所以从这个角度来讲也是没有丝毫的垢染的，所以说从这个方面讲的话他所照见呢，也是远离一切翳垢，所以说从这个方面就叫做“清净”的意思。

【从大悲彻底清净之因所现前的果就是如来。】

那么从这个大悲彻底清净的因，然后所现前的果呢也是佛陀，因为他的因彻底清净了，所以他的果呢一定是彻底清净的。

【唯有佛尊才能享用二谛的这一甘露。】

那么这样一种这个甘露呢，只有佛尊才真正享用了，所以他自己享用完之后呢，才把这个甘露的味道，在他的经书当中讲出来了，啊就是说远离一切边戏啊，或者说怎么样通过修二资粮啊，或者说成佛之后是什么什么一种状态呀，像这样都是在佛经当中已经完全全盘托出的。

【诸位智者无论讲任何话，绝对是与事势理相关联，因而这里的此句也是为了体现：如来以为他众示道的慈心与清净照见的智慧而指明的这样的无垢正道，是以真正悟入无误二谛之理的因作为前提，所以此二真理并不是佛陀以外他众的境界，这一点以果因可以比量推断……许多要义。】

那么就是说智者不管讲什么话呢，都是和事势理相关联的。寂灭论师在这个地方呢，就是他讲的这个话也绝对和事势理相关联，那么就是说这句话怎么样体现呢？麦彭仁波切稍微的分析一下，啊也是为了帮助我们了知这个智者的智慧很深邃，帮助我们了知智者的话和事势理相关联，啊做一个指点而已，啊做个指点而已。讲一个例子。那么就是说如来以为他众示道的慈心和清净照见的智慧，来指明了这样的无垢正道。实际上呢是以真正悟入无误二谛的理之因作为前提的，也就是说他能够指示这样正道，他一定是真正悟入了，所以说呢这个真理呢，并不是佛陀以外他众的境界，那么因为只是佛陀完全，啊！指示了这样一种这个清净的慈心和，啊慈心和清净，清净的智慧指明了正道的缘故呢，所以说这样一种这个两个……啊没有说这个世俗理和胜义理啦，大悲和清净呐，大悲心和智慧呢，像这样的话并不是佛陀以外他众的境界，这一点呢是通过果因而通过比量推断，那么果因呢就是说这个以果来推因，他如果已经宣说了这样一种无误的道，就说明他以前曾经享受过，证悟了这样的因的缘故，所以说通过果因而可以比量推断等等有很多要义。

【然而，这所有词句极有深度，如果要详细表达出隐含的内容来讲，势必导致篇幅过长，因而就此置笔。】

那他但是如果要把这个词句呢，那就是说详详细细的一句句挖出来的话，因为这个词句非常有深度的缘故，因为智者他的这个造了论典，或者菩萨所造的论典呢，他也是有这样的，那么我们就说第一次所看到时候有收获，第二次看，第三次看，第四次看，像这样的话都有不同的收获，啊！就你这个《中观庄严论》你这个注释，那么就是说以这个为例子来看的时候呢，的的确确我们就是这样一种体会，我自己就有这种体会的。像这样话就这次在讲解，在这个，就是说在这个思考的讲解的过程当中呢，对于这个麦彭仁波切这个金刚句当中所指示的很多很多意思呢，虽然就这个词句啊，他就是明明白白的就给我们指示了这个道理了，但是我们在学第一次第二次的时候就没有发现。这么明显的窍诀啊，啊当时就没有发现，那么后面再讲这一次的时候，哦！看到。哦这个意思这么明显在词句当中表现出来，为什么以前学的时候没有发现出来呢？所以说这样一种这个菩萨他的词句呀，就是有这样特点的，所以说呢上师安排我们一而再再而三的学习这样论典的原因呢也就是这样的。他有很多很多这样一种这个隐意，啊可以我们，哦我们的智慧如果逐渐的成熟之后，可以一步一步的去看，一步一步去挖掘，这个时候呢我们就可以，一步一步的接近，就是这个，啊造论者他的这样一种想法。如果就是说一步一步接近造论者的想法，实际上也就是一步一步接近了实相了，接近了实相。

从这个方面讲的时候我们的这个智慧呀，我们的这个见解就会越来越清净，智慧呢就会越来越深邃，所以说就有机会越来越靠近实相。所以也是想到了上师所讲的一句话，我们在看书的时候，我们在学习的时候呢，有些人认为是在增加分别念，但是上师说的，我们在看书的时候是以我们的分别念入，啊就是说融入到这个法本的般若智慧当中去的，是融入到智慧当中去，而不是在增加我们的分别念的，所以说这个方面呢再再想上师这句话的时候啊，的的确确是这样的，我再再学的时候，我觉得我们相续当中的这个智慧呢，也是从无到有也是从浅而深的，这个过程慢慢慢慢也是有，啊这个凸显出来的这样一种这个，啊这样一种情况。所以说麦彭仁波切说呢，这些词句极有深度，如果要详细表达的话会导致篇幅过长，所以说他做一个指引而已。啊！具体的让我们自己去体会。啊这个方面麦彭仁波切呢给我们做了个教戒。今天呢讲到这个地方。

《中观庄严论释》生西法师辅导第96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，今天继续宣讲全知麦彭仁波切所造的《中观庄严论释·文殊上师欢喜教言论》。那么这个论典当中呢主要是宣说了这个胜义谛和世俗谛二者双运的道理。那么对于胜义谛和世俗谛的相，前面已经做了观察了，然后呢也是遣除了对于胜义谛和世俗谛的一些争辩。那么现在呢就是宣讲的主要是通过这样一种二谛生起功德的道理。那么前面呢说是通过了知缘二谛的观点呢，了知就说是超胜于其他或者说不共的道理，就不共的观点。

第二个科判呢是宣讲（依之而生其他白法之功德）

那么今天呢讲这个科判，那么就依靠这样一种二谛双运的道理可以生起其他白法功德。那么这个其他白法功德如何了知呢？这个分了两个科判：

第一、于有情生悲心之功德；二、于本师生敬心之功德。

那么如果我们归纳起来的时候呢，这其他的功德就是两个功德：一个是呢生起悲心；第二是生起信心。

那么就是实际上我们看这个当中是讲到了一个悲心和信心，好像只是两个功德而已，但实际上呢下面全知麦彭仁波切还要讲，那么就说所有的心当中呢，一个是缘三有的心，缘三有的心呢没有比悲心更加殊胜的；第二就是缘寂灭的心，缘寂灭的心当中也没有比信心更为殊胜的。所以说呢通过悲心来进行生起利益有情的这样一种这个菩提心或者说利益有情心，然后通过信心为依呢可以趋证殊胜的这个空性实相。那么就说这个当中呢包括了自利和他利的一种殊胜的因。所以说呢，如果我们真正的了知胜义谛和世俗谛双运的本体的话，就可以产生这两种殊胜的功德。

首先讲第一个科判呢是：**于有情生悲心之功德**

是故于耽著，倒说宗派者，

随佛诸智士，悲悯油然而生。

那么就是说如果了知了佛陀所宣讲殊胜的空性，或者说就是这个二谛双运的道理之后呢，对于耽著倒说宗派，那么就是说耽著于自己的分别念所创造的颠倒宗派的这些修行者的话，“随佛诸智士”那么跟随佛法修学的这些有智慧的人，“悲悯油然而生”不由自主的就会生起一种强烈的慈悲心。

那么这个当中呢，生起这个大悲心或者生起慈悲心的原因呢，主要是因为自己已经通达了空性，而见到其他的众生呢还在缘着各自的一种颠倒的宗派，还在拼命的去耽著、拼命去执著，这个时候呢看他们相续当中主要是有一种想求道的心，但是没有遇了一个正道的缘故呢进入到邪道当中，所以说呢强烈的生起这样一种大悲心，他生起悲心的原因就是这样的。

【如来以外的他者无法指明（二谛双运的）此道，是故对于耽著或贪恋诸外道本师颠倒而宣说之非道的宗派者，随学如来教的诸位智士深深地感到他们本想求道反而误入歧途实在可怜至极，想到这一点，强烈的悲悯之情不禁油然而生。】

那么除了佛陀之外呢，其他的这些人没办法指明二谛双运的道，那么为什么无法指明呢？前面的一个科判当中已经讲过了，因为这样一种真正的纯净甘露只是佛陀才是完全受用的，除了佛陀之外呢其余的都没有受用过，既然没有受用过也就没有办法在他们的各自的论述当中指出这个二谛双运的正道来。所以说此处说呢只有佛，之外其他人没办法指点，所以说呢对于这个颠倒或者说是耽著或者贪恋外道本师、颠倒宣说的非道的宗派者，那么这个就说非常多，在整个世间当中呢很多众生也没有真正的进入正道。还有一些呢就进入到外道当中开始学习这样一种邪道的人也非常多。

看到这个情况之后，随学如来教导的这个智士呢深深地感到，他们本想求道但是误入歧途，非常可怜。那如果是一般的世间人呢他也想求道、也不想解脱，所以说他的所作所为呢只是为了追求现世的五欲而已。那么就是说一些外道呢他是值得一个悲悯之处，为什么外道值得悲悯呢？因为他们相续当中有一个想要从轮回当中解脱的心，有一种求道的心，但是呢因为各自相续当中这样一种因缘吧，有的时候相续当中的这个外道的习气很重，或者说就是福报不够的缘故，还无法真正的值遇一个殊胜的正道，所以说就进入到这个外道的歧途当中，本来是想解脱，但是呢也是缘一个颠倒的宗派而又深深的陷的轮回当中了。这个方面尤其值得悲悯之处呢，内心当中生起一个从轮回当中求解脱的心念呢非常不容易、极其不容易，所以说呢在生起这样一种心念之后呢，最后导致了一个入歧途的这个结果，所以说呢已经跨入正道者，随学如来教的这些智士呢就对他们产生一个极其强烈的这样一种悲悯之情，就是这样的。

那么这个是总的来讲的话，就说内道对于外道生起这样一种大悲心，那么如果分别来看的时候呢，在内道当中实际上也有这样的情况，什么情况呢？最初的时候呢是非常想求道的，最初的时候是一种想要从轮回当中获得解脱的心来求道的，但是入了佛门之后呢没有找到一个殊胜的正道，对于自己应该修什么？到底应该怎么样才能够从轮回当中获得解脱呢？这个方面没有真正的了知，相续当中没有树立一个真正的求解脱的正见，如何解脱的这样一种方式的正见呢没有树立起来。所以说呢就形象上面虽然也就是入了这个佛门，或者已经皈依或者已经出家，但是内心当中呢还没有真正产生一种内道的一种殊胜的见解。所以说从一个角度来讲呢，形象上面是这个内道的修行人，但是心中他的见解呢有可能是世间的见解，或者说是

一种外道的见解，反正呢就说和真正的本师所宣说的正道没有完全相合的见解。那么如果这样修下去的话，那么实际上也是没办法真正的获得解脱。所以说想到这一点的时候，我们也是强烈的悲悯之心呢不禁油然而生的。

那么实际上从另外一个角度也给我们指点出来一个信息呢，也就是说如果我们要求解脱，那么佛陀、这些大祖师在他们的经典和论典当中，把这个如何才能够得到解脱的方法已经讲得清清楚楚，讲得很清楚了。但如果我们说遇到这样正教的时候没有发心去修学，或者虽然在修学但是没有精进的修学，那么实际上就是非常可惜的，和这样一种殊胜的正道的方式擦肩而过更加的可惜！就是这样的。所以说已经一只脚已经跨入到了解脱道当中，但是呢就因为没有一个殊胜的正道的缘故，相续当中没办法树立起正知正见而导致无法真正的修行的话，这个还是一个非常可惜的事情。

所以说我们在座的这些所有的道友呢，都应该缘这个殊胜的正道好好的进行闻思修行，那么因为在这些法本当中已经给我们指点出了殊胜的解脱的方法。

【如果这般观察他派的观点，则如同极强的阳光照射到雪片上使之无碍融化一般，外道的主张显然立不住脚，并且了知他们被这种见解所欺惑后，便会更加增上悲心。】

那么此处呢站在一个非常公正的立场上面，通过殊胜的理证来对于他派的观点做观察，就像前面呢《中观庄严论》它也是对于这些种种的外道，还有小乘的这些宗派呀，唯识宗，自续派等等的这些观点呢都已经做了观察。那么实际上尤其是对于这个外道的观点做观察的时候呢，就好像这个非常强烈的阳光直接照射到雪片上面，那么这个雪片呢就没有办法承受、没有办法堪忍，马上就会融化一样。所以所有的外道的主张在佛法这么强烈的阳光的照射之下呢，这个外道的雪片的这个主张呢马上就会融化。所以说呢了解到这些外道的观点，一方面根本经不起真正的观察，一方面呢这些外道之徒还被这个见解所欺惑，对他们这样一种修行还是这个通过十倍的精进、通过所有的精进的投入之后呢，所以说呢就会产生悲心。

那么真正来讲的话，如果没有遇到一个殊胜的正道，我们看和这些假如说和这些外道的修行人交谈，他们可以说对他们的本师啊、对他的道啊、对他的通过修道修解脱的方式还是很有信心的，信心还是很大的，而且呢有的时候呢就说他们对自己的宗派树立信心之后呢，可以说是全身心的投入。尤其是这些外道修苦行的外道呢，他可以把他的所有的身体、所有的时间、所有的精力全部用到修道上面，但是呢就是说从内道的观点看起来的时候呢，正见已经错了、出发点错了，所以说从这个讲的时候你越精进实际上你离解脱道是越远了，越这样的话就越产生一种悲心。

所以说呢对于这样一种内道的佛教徒来讲的话，也是内心当中一定要树立一个殊胜的正知正见，否则的话就说是我们相续当中没有正见，在外表上面呢看似拼命的修法的话，真正能不能够靠近解脱道，这个非常不好讲。

【以此为例，自己在抉择真如的过程中，对由于远离正道而致反复投生三有、无依无怙的众生也会自然而然生起不染些微违品的大悲心，而且会与日俱增，达到无量。】

以前面所说的例子以此为例，自己在抉择真如的过程中，如果自己对于佛陀所宣讲的一种不住二边的中道真正能够产生一个信解，自己在抉择真如的过程中了知了正道应该是离有离无的这样一种殊胜意乐之后，不断地抉择、相续当中的正见不断地增上的时候，这个时候悲心也就会逐渐逐渐地增上。

那么，对由于远离正道而导致反复投生三有的众生，无依无怙的众生也会自然而然生起不染违品的大悲心。违品是哪些呢？如自私自利的作意，或者是认为这些有情是存在等等，这方面就是这样或那样粗粗细细的违品，因为就是一方面大悲心、一方面悲心的违品它有一种偏袒，对于自己方面的这些人容易产生所谓的悲心，比如这是我的亲戚、这是我的眷属、这是我的弟子，所以说好像对他们很关怀，对他们就容易产生一种救度心、离苦心。而对于其他的这些和自己无关的人，或者说对自己损害的人、对自己的亲属损害的人，这个时候就不容易产生一种悲心，这个方面就是已经沾染了违品的悲心了，不是真正的悲心，这是一种普通的悲心。如果学习过《大乘经庄严论》的话，这个里面已经讲过菩萨的大悲心和普通悲心这方面的差别是非常大的。

所以如果我们在学习空性的过程当中，真正对于空性所了知，那么这个时候自然而然就对于所有众生能够产生一种大悲心，这个大悲心可以产生。这个大悲心一方面是平等地缘所有的众生，因为所有的众生都活在无明当中，都不了知真如的实相。那么我们的观察的时候，一切众生到底是以什么因缘来投生轮回的呢？实质上是通过实执。这个实执是从何而来的呢？这个实执主要是一种无明，不了知万法的真如，不了知一切万法本来就是安住于在空性当中的，而产生一种实执。有了实执之后，就开始产生贪心、嗔心等等的烦恼，有了烦恼之后就会造业，有了业就会不由自主地投生。所以如果自己了知了万法是空性的，众生在执著的同时、在执著的当下他自己本身就是空性的，他都在空性当中在执著万法，但是他不了知的话，这个时候就会产生一种大悲心，不会有一种偏袒亲友，或是排斥其的这些众生，这方面的违品不会有，而且也不会沾染实执，也不会认为这些众生是实实在在的在痛苦，我要实实在在救度他们，不会有这些的。虽然对他们发悲心，但是不会有丝毫的贪执之心，为什么呢？因为自己在通达真如、在通达一切万法是空性当中，在空性当中显现的众生的确是如梦如幻的，没有丝毫的实有本性可得。所以说这个时候的悲心会非常的纯净，不染细微违品的大悲心就会自然而然地生起来，而且随着自己的真如的见解、空性的见解的增上，这种大悲心也是随着空性的增上而增上的，最后就会达到无量。

那么真正的菩萨他在证悟了空性的时候，那种无漏的大悲心、无缘的大悲心跟随就产生起来了。所以现在我们在证悟空性之前，一方面也是要缘空性的所缘再再地串习，一方面是在修持对众生的大悲心，这个方面实际上就是因为菩萨在入定的时候，或者是菩萨或者圣者境界的时候，他的大悲心和空性的证悟是同时生起的缘故，所以说两个因我们可以平等地去修行的。

这段话的主要意思是，如果我们对于空性真正了达了、悟入了，相续当中缘众生的大悲心会自然而然生起，而且这种悲心会与日俱增，最后达到无量相，成就佛陀的这样一种殊胜悲心。

【大悲心之因就是证悟自他平等性，见到他众处于愚昧的痛苦之中；远离一切悲心之障碍——害心等为主的我执垢染。】

这一句话主要是讲到了大悲心的因，还有大悲心的障碍。如果我们具备了大悲心的因，又离开了障碍，具因无障的缘故，这个大悲心肯定会逐渐逐渐在相续当中萌生起来。作为一个大乘的修行者来讲，相续当中如果缺少了大悲心，绝对不可能作为大乘正道，所以对大悲心对于修习菩萨道的菩萨来讲是非常重要的。

那么此处说呢大悲心的主因是什么呢？就是证悟自他平等，自己和众生都是平等的空性，自己和众生全都是一空性的本体，那么这个时候见到他众处于愚昧痛苦当中，这个时候会油然而生起大悲心。就是说佛已经了知了自己和众生全都是平等性的，在胜义谛中也是平等性的，那么在世俗谛当中离苦的心、求乐的心，或者说对入道者来讲的话求道的心这些都是相同的，但是因为其它众生没有真正通达空性，仍然处在一种执著万法实有的愚昧的状态当中，处在通过愚昧产生的痛苦当中，这个时候就会产生大悲心。所以说呢此处说真正生悲心的因就是通达万法的本性。

然后远离一切悲心的障碍——害心等为主的我执垢染，悲心的障碍是什么呢？是害心或者忌妒啊、傲慢啊等等，这些方面以我执为主而产生的种种的障碍，这些方面通过通达空性之后，粗大的烦恼自然而然会熄灭。所以说呢像这样的话生起了大悲心、具备了大悲心的因，而且遣除了大悲心的障碍之后，具因无障的缘故，大悲心就可以顺利地产生起来。

【为此，以因全无障碍的理证也可证实这一点。】

那么“因全无障碍”就是平时讲的具因无障，因已经具备了，障碍是没有的，已经有了因而没有障碍，所以通过因全无障碍的理证也可证实这一点。

【对于先以悲心的种姓为基础再进一步肩负起利益一切有情的重担并且远离自私自利的作意、相执之垢的人，称为“如来教大悲种姓之家业的承担者”或“肩负重任真正慈悲者”。】

这一段主要是说对于产生悲心的人应该高度地赞叹，怎么样高度去赞叹认可呢？对于以悲心为种姓，这个菩萨种姓就是悲心的种姓，首先相续当中产生对于有情的悲心，以悲心的种姓为基础进一步地苏醒这个种姓，然后发起肩负利益一切有情的重担。这个在修持菩提心的过程中，其中有一个是增上作意，增上意乐实际上也就是谁来利益众生呢？这个重担谁来挑起来？我们说应该报恩，应该怎么样，最后修到增上意乐的时候，我来挑、这个担子我来挑，不是让其他众生挑这个重担，所有的众生我一个人来救度。这方面的意乐在内心当中生起来是非常重要的，非常重要。如果有了这种利益一切有情的、勇于挑起这个重担的这个意乐之后，然后要利益众生怎么办？要利益众生要发誓成佛，只有发誓成佛，只有成了佛之后才能真正地利益众生。所以说呢利益众生的意乐是在前面的，为了利益众生的缘故我发誓要成佛、成就佛果。所以这个悲心主要就是利益一切有情的心，相续当中对于大乘菩萨来讲再再地应该串习这种殊胜的悲心，通过空性来引发悲心也可以，通过其余的四无量心的方式，或者观察众生的痛苦等等，通过这种方式生起悲心也是可以的。这个悲心就是很柔软的一种心，没办法忍受众生痛苦的这种心，像这样的话就是一种悲心的相状。

有些时候我们内心中有一种怜悯心，这个方面实际上就是说明它这个悲心的种子，它在我们相续中多多少少还是在起作用。那再进一步讲深的时候，这些猛兽、这些其它动物他对自己的孩子都有这样一种利益心。实际上按照了义的观点来讲，就是因为相续当中有如来藏佛性的缘故，有这个佛性，所以说呢他辨别这些的智慧、怜悯其他亲属的慈悲意乐都是可以引起的。实际上每个众生都有恻隐之心，都有恻隐之心。

对于大乘行者来讲的话，不能够满足这样一点点，他应该把范围扩大到所有的一切众生，不单单是正在感受强烈痛苦的众生，而且即便是感受变苦、行苦的众生也应该再再地串习对他们产生利益他们的意乐，必须要串习。

然后“利益一切有情的重担，而且远离自私自利的作意、相执之垢，”就是说没有想我要利益众生，我是了不起的人，像这样的话自私自利作意，这个方面是要远离的。还有是相执之垢，这个是我所度化的众生，我是能度化者，我要把他们度化在成佛的道中，这方面像这样的相执也应该远离的，这个方面就在《金刚经》当中也是这样讲的，要发誓利益众生，但是也没有可利益的众生，这个方面就是菩萨的他这个菩提心。如果就是说有一个可利益的众生，我是能利益者啊所利益，有了二取的执著就不是菩萨的殊胜的大悲作意了。所以说这个方面要求离开相之垢。

如果是这样的人就被称之为如来教大悲种姓家业的承担者。佛陀的家业是什么？佛陀的家族是什么家族呢？佛陀的家族是大悲种性的家族，以利益有情为业。我们说我们是菩萨，我们是佛陀的追随者。我们是佛陀的追随者要看我们相续当中是不是已经产生了符合于这种种姓、家族种姓的这样一种状态呢？这种状态是什么？这种状态就是利益有情的心，一定要利益有情，以慈悲种姓来利益众生，所以这个方面就是利益有情。所以我们在发菩提心的时候我们就说：慎莫染污此，无垢尊贵

种。慎莫染污此，无垢尊贵种，就说佛陀的种姓就是利益有情的种姓，既然现在我们通过发誓、承诺的方式，我们趋入到了佛陀的家族当中，那就要做符合家族的传统事业。那么实际上这个事业在这个种姓当中呢，除了利益众生之外没有其他的什么事情。所以我们在进入到佛的家族当中的时候，当然多多少少肯定还会有自私自利的作意，但是我们还是要反复、我们在念仪轨的时候反复要提醒自己，现在我已经和以前不是一个人了，以前的我是没有进入到佛陀的种姓家族当中来的时候呢，做一些自私自利的事情情有可原，现在已经发了菩提心已经承诺追随佛陀的修行、承诺成为菩萨，既然是这样的话就尽量的舍弃自私自利的作意，尽量的以利益有情为业，在相续当中反复的串习利益有情的心，这个时候逐渐逐渐就可以和我们自己的种姓相应。实际上在我们这个种姓当中、在这个家族当中，所有的人就是都是利益有情的人，三世诸佛啊、现在的十地菩萨啊，还有已经住在加行道资粮道的这些菩萨，实际上都是以利益有情为业，都是大悲家族的承担者。现在我作为一个初学者刚刚迈入到这个门槛当中来，这个时候也是要跟随着他们的行为，他们怎么做的我也这样做，所以如果能够做到这一点的话就可以成为如来种姓家族当中的承担者了，或者说是肩负重任、真正慈悲者，也可以说这样的。

【任何具有愿他离苦的悲心者，倘若目睹痛苦及苦因正在增盛滋长，则悲心如火上加薪般更加增强。】

那么一个菩萨如果相续当中具备愿他离苦的悲心，如果是相续当中有这种悲心，如果目睹了众生的痛苦，那么他的悲心是会如火上加薪一样更加增强的。如果目睹了这个苦因，他的悲心也会犹如如火上加薪一样更加增强的。有的时候我们的悲心范围很小，我们自己的悲心力量很弱。为什么这样讲呢？有的时候只是看到了，比如说自方的范围、就说局限在这个自方的范围当中、和我有关系的范围当中，如果看到他们受苦了我就生起悲心了；有的时候看到痛苦非常深重的众生，就已经感受到、正在感受强烈的病痛所折磨；或就说车祸、被汽车撞倒的在血泊当中挣扎的众生啊；或就说被砍掉手脚的众生啊；或就说看到被宰杀的动物啊，这个时候正在感受非常强烈痛苦的时候，有的时候我们的悲心稍微能生起一点点，但是我们看到其他的众生受苦这个方面就不一定产生悲心。还有就是看到众生在做苦因的时候，这个不一定生一个悲心。真正我们看到众生在杀生的时候或看到众生在偷盗的时候，看到众生在做非法的时候，我们有没有产生悲心呢？噢一想到，他正在在做这个痛苦的因啊，他如果现在做这个痛苦的因，他以后一定会感受强烈的痛苦。有时候我们对这些似乎没看到一样，说明我们相续当中的悲心还很弱，还应该从方方面面来串习，或在修悲心的时候，我们相续当中的悲心其中的一个缘，就说相信业果不虚啊，这个方面还是有所欠缺的。因为这个业果是不虚的，如果看到别人造业之后没有什么感受的话，虽然从另外一个角度你的反应了自己对业果方面的问题还没有真正的产生一个信解。那么如果自己对于杀生有什么什么果报、然后偷盗有什么什么果报，对这个问题产生了强烈的信解，从自己的理解推到他人身上的时候，实际上也是一样的，每个众生都是平等的，都会感受这样的痛苦。所以如果有了这样一种业果不虚的见，有了这样一种殊胜的生起悲心的因之后，看到了众生的痛苦，而且这个痛苦一方面是强烈的痛苦，一方面这段时间刚刚堪布讲这个有漏皆苦，在讲这个坏苦的时候，还有过两天讲行苦的时候，如果把这两个苦理解的很透彻的话，这个时候看到任何众生他都会产生悲心，都会产生一个强烈的悲心。因为这些都是感受痛苦和在做痛苦的因的缘故。但是我们相续当中对于这个感受快乐的人没有觉得这是一个生悲心的对象，或一般的人没有认为这个没有生悲心的对象，这个就是因为对于坏苦和对于行苦还没有真正的去体会，如果有了体会之后，看到这些众生没有修解脱道，没有抉择空性的人，自然而然就会产生这样一种悲心的。

【所有对胜义法心生嗔恚者都在造最大的苦因，】

前面不是说如果相续当中有悲心，目睹了痛苦和苦因，他就会悲心就会更加的增强了。下面就是通过上面这段话作为牵引、牵引出所有对胜义法心生嗔恚者是在造最大的苦因。虽然众生造痛苦的因有各种各样，但是如果你对于胜义的法心生嗔恚是在造最大的苦因，对这些众生就尤其产生强烈的悲心。这个地方的胜义法它两个意思，从它的广义来讲，这个胜义法就是说具有殊胜意义的佛法，所有佛法都是具有殊胜意义的这样一种本性的，所以这个方面广义的胜义它就是讲所有的佛法，如果你对于所有的佛法产生嗔恚、抛弃啊、诽谤啊，这方面就是在造最大的苦因，就是广义的胜义谛；狭义的胜义谛就是讲胜义谛的空性，你单单如果你对胜义的空性，比如说有些人他开始诽谤空性啊，认为空性怎么怎么样，像这样对胜义的法生嗔恚是在造最大的苦因。下面就要分析这个问题。

【捕杀鱼鸟等(相对来说)并不是自他的大敌，原因是这些动物即便未被宰杀，(其身)也是如同为风所吹的水泡一般极其无常、对自己毫无益处的有脓身躯，】

那么以捕杀鱼鸟为例，平时我们觉得你杀生了、你捕杀鱼鸟了，你罪过很大。为什么罪过很大呢，因为你造了这个恶因，以后一定会感受这个恶果。但是看待于对胜义法做嗔恚者来讲，那么这个捕杀鱼鸟等这个一般的杀生的行为，还不是自他的最大的怨敌，原因就是这些动物即便未被宰杀的话他们也会死亡的，他们属于自己的业所牵引的话也犹如风吹的水泡一样迅速无常，而且他的身体、所杀的有情的身体也是对自己毫无益处的一种有形的身躯，从这个方面讲就会了知。

【而且所杀的数目也是有限的。】

所杀的数目也是有限的，有的时候我们说一个屠夫或者一个屠宰场的老板，他每天杀了这么多众生难道数目还是有限吗？看待于后面这个巨大的数目来讲的话，实际上他所杀的数目也是有限的。所以说通过这几个原因条件来分析的时候呢，就是说宰杀鱼鸟等还不是自他最大的怨敌。下面就开始讲这个最大的怨敌。

【而对胜义法嗔恨者，实际上是在损害与乃至轮回未空之前一直住世、以圆满自他利益为庄严、不可胜数之佛陀息息相关的法身，因为对法身之种子——信解真如造成危害之故。】

那么如果对于整个佛法嗔恚的话，那么就说是对于整个这个可以说苏醒法性种性的这样一种因造了伤害，那么分别的对于胜义空性、对于胜义空性做嗔恚，实际上是在损害法身。怎么样呢？实际上是在损害与乃至轮回未空之前一直住世的、圆满自他利益为庄严、不可胜数之佛陀息息相关的法身。那么就是说佛陀的法身是乃至轮回未空之前一直住世，他的本体是这样的，而且他是以圆满自他利益为庄严的，不可胜数的佛陀息息相关的法身，他的数目是非常多。一方面就是说和不可胜数的佛陀息息相关，再一个就说这个法身他利益有情的力量是非常大的，所以说这个空性啊实际上这个法身的种子啊就说胜义法这个信解真如，如果你诽谤他的话，而且你这个诽谤造成危害的话，那么自己和他人的这样一种法身慧命受到了损害。然后不单单是从这个方面受到了损害，那么如果这个法身慧命不受到损害的话，他会通过这样发展下去成为菩萨，成为菩萨之后开始利益无量无边的众生，成佛之后利益无量无边的众生，所以这个时候你诽谤这样一种真实的空性，你对于这个胜义法嗔恚的话，实际上是对自他造的最难忍的伤害，这个方面是一定要高度重视的，一定要高度重视。所以这个对胜义法嗔恚呢实际上是在损害与佛陀息息相关的法身慧命的缘故，所以说这方面他的过失是相当严重的，过失相当严重。对于我们自己来讲的话，应该通过学习的方式对于这样一种大乘的空性产生定解，如果产生定解之后呢别人说空性怎么不好了，自己实际上已经对这个空性的本性已经完全掌握了，所以不管你怎么说反正我是对于这个空性已经真正了解了的，而且可以通过殊胜的教证和理证予以反驳的，所以说能够利益自己也能够利益他人。如果遇到了对胜义法不理解的人还可以开导他，让他对这个胜义法产生这样一种信心。那么如果你对胜义法嗔恚他的过失这么严重，那么我们再讲反过来你如果对胜义法、对空性产生信心他的功德又是怎么样的？你的过失有多大反过来之后你的功德就有这么大。你一个人受持，你再把这样一种空性的教义传递给他人，让他人也来受持这样一种空性的教义，实际上他的功德是非常巨大的，因为这个在延续法身慧命呀，在延续法身慧命。这个法身呢就说乃至轮回未空之前一直住世的、圆满自他利益为庄严的、不可胜数的佛陀息息相关的法身，所有的众生都是依靠这样的法身得度的，所以如果能够信解这样一种法身的众生，如果能够传讲这样的法身的众生，实际上他的功德利益肯定是非常大的。

也就是因为这个缘故，佛陀在金刚经等等的经典当中再再的赞叹，乃至一个四句偈你持诵、你能够受持、你能够传讲，你的功德就说完全超胜了整个世界铺满七宝做布施的功德，所以说再再讲了这个问题的。那么就说这个问题的时候呢，就说对胜义法嗔恚他的过失是非常严重的，尤其是相对来讲有些势力的人、说话有些分量的人，由他们出来说空性不是佛陀所说的法、空性是不正确的，像这样的话伤害的众生面积越大，实际他自己的过失也就越大了，这个方面也是其他地方有讲到。

【因此，经藏中也讲述了舍正法之异熟果极难忍受的诸多情景。】

那么也就是为了让大家警惕这个问题，在经藏当中佛陀有必要的时候也讲述舍弃正法的这样一种相状，舍弃正法的这样异熟果非常难忍的这样很多情况，他异熟果在三恶趣当中怎么样感受，然后他的等流果从地狱当中出来之后呢他的等流果是怎么样的，然后生生世世当中遇不到正法的情况，这方面讲了很多很多这样的情况。

【正如阿闍黎龙树菩萨所说：“于极深广法，懈怠不修行，自他敌以痴，今谤大乘法。”】

这个颂词是出自龙树菩萨的《宝鬘论》，那么在《宝鬘论》当中呢也是有一段和小乘辩论的，小乘不认为这个大乘是佛说的，所以像这样的话是通过正法很多辩论来进行安立，这个教证当中主要是说自他的大敌主要就是诽谤大乘。

“于极深广法”这个极甚深极广大的法就是讲大乘法，因为前世懈怠没有修行的缘故呀，就说是今世当中成了自他的大敌，那么成了自他的怨敌成了怎么样呢怎么样体现的呢，以痴谤大乘，不了知大乘法的深广殊胜性，当然大乘法体现了很多了，大乘法的菩提心啊、大乘法的大悲心啊、对六度四摄呀、尤其是对于大乘法的空性呀、如来藏等等像这样不了解，都有可能开始诽谤大乘法，通过愚痴心来诽谤大乘法，这个龙树菩萨说这个就是自他最大的怨敌，那么他是自他最大的怨敌的这个理证，前面麦彭仁波切在前面已经讲了，为什么对胜义法嗔恨他的过失这么严重也是这样讲过了。所以说对于胜义法也应该好好的理解，否则的话是很容易在这个当中受到伤害的。

【不明道理、不事修行的补特伽罗对于如此如此甚深的大乘如是如是恐惧、妄加诋毁，】

那么就说有些不明事理的人、不事修行的这些一般的补特伽罗【34:37】，对于如此如此甚深的大乘而如是如是的恐怖而妄加诋毁，那么这个时候有些事实的出现也是没办法抵挡的。虽然作为一个修习大乘的人来讲呢，不愿意看到一个众生来诽谤大乘，但是众生的数量如此之多，然后在轮回当中漂流的时候呢他自己的业缘、他自己遇到的这样一种邪知识啊、诱导啊等等，他这个情况千差万别的，所以说连佛陀都没办法遮止啊，佛陀都没办法遮止说你不要诽谤大乘，因为诽谤大乘这样的过失很严重，如果佛陀能够遮止的话肯定一个都不会有，但是佛陀都没办法遮止，我们不愿意看到这个情况，但是实际上在这个世间当中还是出现了很多很多对于大乘的教法不理解、不修行的人产生恐怖、妄加诋毁的情况。

【经中也授记说：依赖相应自己凭空想象的相似智慧度而对深不可测的智慧度诽谤说“这不是佛教”等者多有出现。】

佛陀早就预见到这个问题就在经典当中讲了，主要是依赖相应自己凭空想象的相似智慧度，就是通过自己的分别念、自己通过自己的分别念，就说引发对于深不可测的智慧度、对于这个大空性啊没办法体会的这样一种智慧度他就诽谤说这个不是佛教，这个不是佛说的，这个方面的情况会有多种出现的，会出现很多种。

【又如《经庄严论》中云：“由小信界伴，不解深大法，由汝不解故，成我无上乘。”】

《经庄严论》是弥勒菩萨的五论之一，那么在这个《经庄严论》当中呢，第二品就讲《成宗品》，《成宗品》实际上就是成立这个大乘是佛说，专门有一个针对于小乘的有些增上慢的修行者，增上慢的修行者他认为大乘不是佛说的，尤其对空性做诽谤者，这方面做了很多很多理证上的批驳，有些部分道友听过这个《经庄严论》。那么他用了很多理证对这个问题做了批驳的，其中有一个是这样的理证，“有小信界伴，不解深大法”，那么就说小信界伴呢这个方面有三个条件，小信、小界、小伴，那么因为小信小界小伴的缘故就不解深大法，对于既深且广的法就没办法信解。

那么什么是小信呢？小信的意思就是说相续当中他这个信心、他的这个根性下劣，他对于这样大乘的法生不起信心，所以说像这样的话他相续当中的信心很下劣的，所以说叫小信，这个是作为一个因缘。小界这个界呢就是说是根性的意思，或者界呢就是讲阿赖耶识界，这个地方为什么是小界呢，阿赖耶识界当中这个福德善根极其的微少、极其的微劣，因为要信解经典大乘的话他也必须要有一种殊胜的资粮，如果你没有一个很深厚的资粮，你没办法信解大乘，所以说或小界的意思就是说在阿赖耶识界当中呢他的这样一种善根非常非常的微劣，所以说没办法解悟深大法。第三个是小伴，小伴是什么意思呢？经常生活在对大乘法没有信心的伴侣当中、经常生活在对大乘法诽谤的伴侣当中，这个叫小伴。所以说具备了这样一种有信界伴非常的微劣缘故呢，就说这些人没办法来信解大乘，不解深大法，犹如不解故成无上乘。弥勒菩萨说就是因为你不解的缘故呢成立我这个大乘是无上乘，它不是分别念的境界，因为你的这样一种小信小界小伴，你在这样一种状态当中怎么样去解悟这样甚深的大乘呢。甚深的大乘它是说宣讲了菩萨的广大的修行、不可思议的智慧，所以说通过这样的小信小界小伴是没办法去解悟深大法的。那么《经庄严论中》弥勒菩萨对于这些不信解大乘是佛说的像这样也是做了批判。

还有就是我们学习过的《入行论·智慧品》当中，寂天菩萨也是对于大乘诽谤的人做过辩论。还有学习过的《宝鬘论》当中呢也是对于这样不信解大乘的人也是做过批判的。通过很多理论来证成呢实际上大乘空性的确是佛陀所宣讲的，这个方面只是从一个颂词来介绍而已。

【正由于大乘法极为深奥，因此对于内心不能接纳并嗔恨大乘的一切众生，我们才更不应该舍弃以大悲心摄受他们的方便法。】

那么因为这个大乘法是非常深奥的，他必须要有一个很深的根性、必须要有一个非常宽广的胸怀才能够接受。所以说他非常深奥的缘故，所以有些众生他内心很狭隘不能够接纳大乘的深广教义，因为自己不能接纳的缘故呢就开始做诋毁呀做诽谤呀等等，对这些众生我们才更加不应该舍弃大悲心摄受他们的方便法，这方面我们是不应该舍弃他们的，内心当中要对他们生起大悲菩提心，发愿早早的去度化他们，让他们从这样一种邪见当中解脱出来。

还有一种情况是什么呢，还有一种情况就说自己在看大乘经典的时候虽然看不懂，对空性啊、对这些如来藏啊虽然看不懂，但是弥勒菩萨说你不要做评论、等舍而置之这个方面是没有过失的。你不要这个你如果接受不了但是你也不要去诽谤它，发愿以后当我智慧成熟的时候我再来理解这个意义。如果这样去发愿，一方面是内心当中对这个大乘法没有舍弃，也是发愿以后通达，所以这个方面也没有造成诽谤大乘的其它的过患。如果是因为自己不懂而诽谤的话，非常可能在这个当中造下极其严重的过患的。这个方面就说因为和空性相关的一些情况，说明了对空性生起大悲心的方法，生起大悲心的功德。下面讲第二个科判。

于本师生敬心之功德：

就是说因为通达空性对于自己的本师释迦牟尼佛更加的产生恭敬心，更加地产生信心。

具智者见，他宗无实义，

如是于佛陀，更起恭敬心。

具智者，就是讲到了具有智慧财富的人。在佛法当中、在大乘佛法中修学最后具足了智慧财富，这些人就是因为他们相续当中在殊胜智慧的缘故，见到了他宗无有实义。任何其他外道根本没有一个解脱的实义，如是于佛陀更起恭敬心。所以说因为见到了自宗的殊胜性，他宗没有实义的缘故，所以对于能够如是宣说教义的佛陀更加地产生了一种恭敬心。这种信心是来自于心底的，因为了知了佛陀的殊胜的功德，所以说对佛陀产生了一种恭敬心。一般最初我们学佛的时候，他是带着一种善根萌发了的一种恭敬的，我们在最初看到佛陀的时候还是觉得很敬畏，或者看见佛陀的时候自然而然的产生一种信心，有的时候开始流泪啊，这个方面就是说内心当中一种种性的苏醒，但是这样种性的苏醒，这种信心不一定有强烈的或者深深地这样一种定解作为基础的。后面当我们通过学习之后呢，我们说佛陀为什么这么伟大呢，就开始学习佛陀所讲的教言，对于佛陀所讲的教言来观察自相续、观察世间、观察外道、观察内道的修法、观察解脱道等等，这样一观察一比较之后呢，对于佛陀高居一切之上的这样一种道理产生了定解，通过理证的方式产生定解，这个时候对于佛陀的恭敬心那是发源于内心的，没有带一点迷信的成份的，而这种信心是非常非常重要的一种信心，这个方面就是：具智者见，他宗无实义。也就是因为

见到了佛陀，佛所讲的空性一切大乘修法的缘故，所以见到他宗无实义，对于佛陀真正从内心当中产生了信心，这种信心是任何人没有办法掠夺的，谁都没办法让你把这种信心退失下去，因为这个是见到了佛陀真正产生具备了功德而产生的，所以这种信心作为我们来讲也应该发愿生起来。

【具有堪为圣财之最的智慧财产者见到置身于此佛教之外的他宗如此无有实义，如是这些善缘智者，深感唯有世尊才能宣说此道，于是对我等本师真实圆满正等觉佛陀更加生起恭敬之心，犹如天气越来越炎热就越来越向往清凉的水一样。】

那么就具有堪为圣财之最的智慧财产，那么我们就说财产有两种：一种是世间财产，世间财产就说是金钱啊、这些其他的物质等等这些世间的财产；还有一种就是圣财，圣财我们一般就讲到了佛法当中有圣者七财，信戒闻施惭愧慧，有这样七种圣财。那么堪为圣财之最的就是智慧的财产，这种智慧的财产不单单是让我们能够分辨一般的世间的这个情况，而且是能够分辨胜义谛的、能够分辨一切万法的实相的这种智慧财产。这种智慧财产如果具备了之后呢，他就可以观察，通过这个智慧的眼来观察一切的世间，他就可以见到置身于佛教之外就是这些外道他宗如此的无有实义，因为根本就没有见到这种一种真实义，不要说是解脱轮回了，就连真正的轮回的因是什么都没有真正的看清楚，所以看到了他宗如此无有实义。我们这些具有善缘者，深感唯有世尊才能宣说此道，那么我跟随佛陀所宣讲的此道修行呢，真正就可以获得一个殊胜的解脱，所以说对于我等本师释迦牟尼佛真实圆满正等觉佛陀更加生起恭敬之心，就好像天气越来越炎热自己就越来越向往清静的水一样，越是看到他宗的无实义越对佛陀产生一个清静的心，就是这样，越比较就越对佛陀越生起信心。所以佛陀他是鼓励、佛陀他鼓励他后面的追随者应该对于佛陀所宣讲的法再再地作观察，他不是怕弟子对他所说的教义作观察而是鼓励作观察。佛陀说对于我所说的四谛你要好好地作观察，对于我所说的二谛你好好地作观察，对于这些胜义谛你好好地作观察，实际上佛陀的这个教义越观察，我们就会发现，当然他没有增上的、佛陀的教义没有增上的，但是我们自己的心越观察就说越清静，越观察越对佛陀的这样一种教义呢、经典产生一个殊胜的信心，就是这样。所以佛陀出世讲法他不是欺骗众生，你不要观察、如果你观察就不是我的弟子了、我怎么说你就不怎么信受，他不是这样。我说的话你要观察，好好观察，观察之后才去信受，所以他并没有十足的把握他不能这样讲、没办法这样讲。所以说呢佛陀他证悟了一切万法的实相，他已经完全证悟了，没有丝毫的恐怖的，所以他就鼓励弟子好好去观察、好好去观察。我们现在学空性的时候也是再再的去观察，最后就说一切万法的确是空性的。所以如果说是越对外道观点观察，就相当于天气越来越炎热；越对佛陀生信心，就相当于越来越向往清静的水一样，就会有这样一种情况出现。

【也就是说，他宗的观点甚至连劣种愚夫共称的粗大对境也错乱看待，】

那么就说他宗的观点、外道的观点，甚至于连一般的人、共称的粗大的对境他也是错乱看待的。比如说一般的这些人看到了这些变化的东西呢，他认为是恒常的，一般的人都没有认为有一个所谓的这样一种具有五种特点啊、具有九种特点啊的神我，他就说有一个五种特点或者九种特点神我，或者山自有的山，等等，讲很多很多这个问题。就连这些粗大的对境也错乱看待，更何况这些解脱的根本呢，这些一切万法的实相他怎么能够看的清楚呢，所以从这个方面来讲的时候，他宗的确是空性的。

【而如来的典籍初中后均善妙，如同上品黄金要经过烧炼、切碎与磨细一样，以现量、比量及无有自相矛盾的三观察而清静，依靠与极度笼罩的轮回不相混杂的智慧对真如无有丝毫错乱或紊乱而照见。】

那么如来的典籍是初中后皆善，在《随念三宝经》当中也是讲初善、中善、后善、义妙、文巧、纯一、圆满、清静、鲜白等等，像这样讲是在讲法宝的时候也是这样讲的。所以说这样一种佛陀的典籍呢，初也善中也善也善，他全都是一种初善中善后善的观点。或者我们最初发心的时候这个是发心善，中间是积累资粮的时候积累资粮善，最后得到的果也善。所以像这样讲的时候让我们趋入了这些初中后皆是善妙的，就好像上品黄金它要经过好多程序，通过十六次磨炼，十六次锻造等等。所以此处讲了要经过三个程序，首先要烧炼，烧炼把这个杂质全都去掉，然后要切碎和磨细，最后在这个当中去镀金，或者去造其他的首饰一样。所以说以现量、比量和无有自相矛盾的三观察而清静。那么佛陀的经典不违现量，佛陀所讲的这一切不违现量的。也不违背比量，如果你通过比量去推理的话，没有丝毫这些不符合正理的地方。也就是说对于粗大的法能够见到的东西不违背现量的；然后对于隐蔽的法的话不违背比量；对于极隐蔽的法的话不会自相矛盾，佛陀经典当中不会出现自相矛盾的问题。所以这个方面观察完之后就叫三观察，通过三种观察得以清静。

就说佛陀经典本来是清静的，但是我们内心要对本来清静的教典产生一种信心的话，可以通过现量比量和教量三观察得以清静的，然后对于极度笼罩的轮回不相混杂的智慧对真如无有丝毫错乱或紊乱而照见。对于轮回是极度笼罩的、极度混乱的，但是佛陀的智慧就能够在这样一种极度笼罩的轮回当中呢完全能够照见一切轮回的实相是这样这样。像这样对众生如是如是的宣讲，你如果这样修行你就可以从极度笼罩轮回当中可以完全解脱出来。

所以说如果没有真正的智慧也没法照见的，没有见到真如没办法宣说的，所以说从这个方面讲的时候就知道了佛陀他把一切轮回的法，首先我们如果说佛陀是不是只是了知了真如呢？不是这样的。就是在讲世俗谛的时候，佛陀也是首先把这些法归类，把这些所有的法作个归类，色蕴就归为色蕴当中，受想行识然后归为五蕴当中，然后归为十二处、十八界，然后各自的法相一个一个给你讲清楚。然后把把这些讲完之后，就是说我们产生分别心是这样产生的，那样产生的，业果是这样这样的。

像这样讲完之后就说，这一切本性实际上是依缘生的缘故，实际上都是无自性、都是空性的，空性当中显现一切，正在显现的时候无有自性，这个方面就把这个一切的道理讲了。讲了之后就是说给我们说，你这样轮回它轮回的因是什么，你怎么样通过遣除轮回的因获得解脱，这个解脱的状态是什么，所以说佛陀把这一切问题讲得清清楚楚。

有一个智者赞叹佛陀的时候就说佛陀不单单是讲到了轮回的现象，而且讲到了轮回现象的因，这个方面是非常非常值得尊敬的。怎么样流转、怎么样导致产生痛苦的因呢？佛陀讲了，就是说如果你把它的因找到了，你要断除轮回的痛苦就很简单。如果你很痛苦但是理不出头绪来，你不知道这个因到底是什么，你会去像这样的话乱飞乱撞，这个时候不可能去找到一个真正解决痛苦之道。而佛陀很准确的认清了，一切的轮回的因就来自于我执，或者说一切苦谛的来源就是集谛，就是这样讲的；然后就讲到灭谛和道谛，讲到了最终可以解脱，然后也是帮助我们大众宣讲了解脱的道，又讲了道谛。如果说有这个解脱的境界但是我们都达不到，那这个有什么用呢？所以佛陀讲了可以息灭一切的苦集，可以获得涅槃，而佛陀也是讲到了，你这样修持可以获得涅槃，讲了道谛了。

所以这个方面在极度笼罩的轮回当中能够真正照见一切万法的真如，这个是佛陀的智慧是非常清净的、非常广大的。所以说这样比较之后对于佛陀的智慧更加产生信心。

【对于人间天境为主的一切众生以其双莲足为顶饰的世间上师佛陀出有坏，有自知之明者为什么不生起以不耽著胜义的方式而实修的信心呢？理当生起。】

那么就是说佛陀是一切三界的一种导师，三界的导师，此生慈父，但是对于人间天境为主。为什么说此处说对于人间天境为主呢？因为人间天境的众生比较容易被调化。佛陀出世所调化的众生当中主要也是以人间的众生和天人为主的，所以此处也是说了人间天境为主的一切众生。以其，这个其就是佛陀；以佛陀的双足为顶饰，莲足的莲字就是清净的意思。我们知道莲花就是清净的意思，所以说佛陀的双足这个地方莲足的意思就是很清净，非常清净的。所以说以佛陀的清净的双足作为他们的顶饰的这一个世间上师、佛陀出有坏，那么有自知之明者应该以不耽著胜义的方式而实修的信心。以不耽著胜义的方式而实修的信心上师解释说，在胜义当中一切都是无所缘的，但是在世俗谛当中，他可以对佛陀产生一个真实的信心，然后通过这方面祈祷，理当生起来，所以应该好好的对于自己的本师产生这样的信心。

现在我们都说是佛弟子，都是佛弟子，但是我们说既然你是佛弟子，你的上师你的本师说了什么？他最主要的观点是什么？我们说最主要的观点反正讲了一些吧，具体的我也记不清楚了。这样不行。你说你是佛弟子，你必须对佛陀所讲的主要的教义你必须要知道。比如说别人说到底什么是佛教？实际上佛陀在经典当中已经把什么是佛教已经讲了，已经把这个问题讲得清清楚楚了，所以说佛陀就是讲到：诸恶莫作、众善奉行、自净其意、是诸佛教。这个方面就说如果我们其他都不了知的话，就这四个偈颂，就说这个好像我们看起来“诸恶莫作、众善奉行”这个很简单啊，但这个里面实际上包括了所有的一切取舍因果之道；然后是自净其意，这个就是是诸佛教，一切佛陀所教化的就是这个。如果我们能够把前面三句话能够真正通达了，你就可以说是通达了佛教。当然你如果是智慧你不够的话，你可以通过比较浅的方式来理解：诸恶莫作、众善奉行、自净其意。如果你通达得深的话，这个“诸恶莫作、众善奉行”，它也跟着你的见解的深入而深入的。所以“诸恶莫作、众善奉行、自净其意”，可以从一般的修法乃至到大圆满之间都可以通过这样的方法全部可以一一去了解，一一去对照的，所以佛陀讲了这些。再说佛陀讲了四谛，再说佛陀讲了二谛，再说佛陀讲了光明藏等等等等。所以如果我们不学习，我们说是佛教徒，观音上师说：很惭愧啊。你自己是佛教徒，但是你不了解佛教，这个是非常非常羞愧的地方。所以我们说既然成了佛教徒就应该好好对于佛陀所讲的经教认真去体会，认真去趋入，这方面就不负佛教徒的名称，就是这样的。所以此处也教导说，应该生起来这样一种实修的信心。

【如是从正见中，对有情萌生悲心，而悲心也有唯缘众生之悲心、缘法之悲心与无缘之悲心三种，由正见中生起的是其中居于首位的无缘悲心。】

那么从这样一种清净的实相正见当中就可以生起悲心，前面讲过了。那么这种悲心分了三：第一个是缘众生的悲心，缘众生的悲心我们学过《入中论》了，这三种悲心都是从所缘境角度讲的，缘众生的悲心主要是说众生正在感受这些痛苦，所以众生很可怜，他不间断的流转很可怜，像这样的话对他们产生悲心；第二是缘法的悲心，这个法是什么法呢？就是说法的刹那生灭，一切众生他的所缘、他本身是刹那生灭的，但是众生他本身不了知刹那生灭，所以说发悲心者见到了刹那生灭的众生之后呢，看到它丝毫不稳住如动水月，像这样如动水月的缘故呢就生起悲心了；第三种就是无缘的悲心，无缘的悲心就是说所缘的对象它是空性的，它安住在实相当中的，像这样的话众生不了知，然后就产生悲心。就是在这样一种空性的状态当中众生在流转，在这样一种刹那生灭当中众生在流转，众生自己在流转他自己不知道等等，从三个所缘境，然后产生三种悲心。

“由正见中生起的是其中居于首位的无缘悲心”，由正见就是从空正见当中产生的实际上就是居于首位的无缘悲心，能够了知众生完全没有实有的、完全都是空性的，但是在空性当中无实有当中众生他产生这样一种身心五蕴，众生流转轮回当中完全可以终止的。所以我们说众生流转轮回白白在流转，没有任何实义在流转，在空性当中在流转，揣着如意宝在流转，所以像这样讲的时候非常非常就说生起悲心。当然我们自己可能也是这样的，但是众生连这个道理也不知道，现在我们在学

空性的时候也应该通过空性的意义自己了知空性，然后对没有了知空性意义的众生真正产生一种无缘的悲心。这就是悲心方面。然后是信心方面。

【对于指明此道的佛陀生起敬意也有清净信、欲乐信与诚挚信三种，其中如国王般的诚挚信一经产生，致使其他两种信心也以从属的方式而起。】

那么就是说对佛陀生起信心有三种，三种信心在前行当中也是讲到了，在讲信心的时候、在讲皈依的时候也是讲到了有三种信心。

所谓清净信心，有的时候、前行当中讲，一到了某个圣地、看到某个佛像自然而然就产生一种信心，或者看到某个上师的时候自然而然就产生一个信心，自然而然就流下了眼泪等等，这方面都是属于一种清净心。你说根据呢找不到什么根据，但是看到了就是能够产生这样一种身心清净的状态，这个是一种信心。

还有一种信心叫欲乐信。欲乐信是什么呢？就是对于佛陀和上师所讲到的痛苦和痛苦的因产生一个想要断除的欲乐，对于佛、成佛的功德或者清净的因产生一个想要修行的一种欲乐，所以这种信心叫欲乐信。

第三种信心叫做诚挚信。这个诚挚信在其他地方翻译成胜解信，也叫作胜解信。所以说呢如果你有胜解信，真正对上师产生一个胜解。前面我们说我们怎么样对佛陀产生一个信心呢？因为学习了佛陀所宣讲的空性教法，再一对比其他的外道的观点的时候呢，所以对佛陀产生一个胜解，真正对他的功德产生一个胜解而生起了信心，这个叫做诚挚信或者胜解信。

三种信心当中应该生起胜解信。其中第一个信心清净信，它是比较粗的一个信心，这个信心是比较容易退失的，因为它没有什么其他的根据，就是到这个地方的时候自然而然就产生一个信心，像这样的话这种清净信就容易退失。欲乐信稍微要强一点。但真正不退失的是诚挚信，就是说对于佛陀、对于上师、对于法，他从理论上、从正理上面生起了信心。这个方面就是犹如国王一样的，犹如国王一样的诚挚信一生起之后呢，其他两种信心就像眷属一样它自然而然就会生起来了。但是如果你生起清净信不一定生起诚挚信。就好像你的大臣出来之后，你的国王不一定出来，但是国王一出来之后他们其他的眷属就跟着国王蜂拥而至了，就是这样的，所以两者之间的关系是这样的。那么有些地方讲了四种信心，有一种不退转信。麦彭仁波切在此处是讲了三种信心，下面我们就分析一下。

【不退转信与诚挚信只不过是 在不被违品所夺的侧面有所差别。】

不退转信与诚挚信只不过是 在不被违品所夺的侧面有所差别而已，所以就没有单独讲了。不退转信心实际上就是胜解信，和诚挚信只不过是 在不被违品所夺的侧面。这个意思就是说不退转信心就是不被违品所夺，不被违品所夺的侧面有所差别，实际上也就是胜解信。如果有了胜解信他就不会被违品所夺，所以它的侧面不相同，实际上本体是一个。所以这个方面就讲三种信心，不讲四种信心了。以后我们再遇到“不退转信”的时候，麦彭仁波切在这个地方讲了，什么叫“不退转信”呢？不被违品所夺的侧面叫做“不退转信”。

【经中也说：一切白法的根本就是信心与悲心。如果此二者一一具足，则可获得所有清净法。】

那么经中也说：所有白法的根本，一切善法的根本就是信心和悲心。如果信心和悲心都具备了，就可以获得所有的清净法。

【在一切缘有寂灭的心当中，缘三有之心没有比悲心更好的，】

如果在缘有寂（有：轮回；寂：寂灭），在缘轮回和寂灭的方法的心当中呢，如果你要缘三有的心，那么就是没有比悲心更强的，悲心就是缘三有众生的心了。所以缘三有众生的心当中也有染污心、有无常心，但是所有缘三有心当中悲心是最好的。愿众生获得离苦得乐的心这是最殊胜的，缘三有心当中最好的。

【而缘寂灭之心也无有比信心更妙的，】

信心是所有证悟的来源。所以说如果你没有信心无法证悟的，所以说在缘寂灭、在缘涅槃心当中是信心最妙。

【如果这二者兼而有之，则此二者双运的菩提心宝自会生起，菩提心是众所共称的“成佛之一法”。】

如果信心也有了、悲心也有了，菩提心宝就会生起来。因为菩提心有两个相：以智慧缘佛果和以悲心缘众生。实际上这个地方以智慧缘佛果，智慧的因就是信心，所以这个方面就说如果你有了信心你会发誓成佛，或者说信心是对佛的一种信心。佛是什么呢？我们通过学习《随念佛经》等等了知了佛，所以我要发愿成佛，实际上这也是一种信心体现的。而悲心呢，就是以悲心缘众生，我要利益一切众生。如果信心有了，悲心有了，菩提心宝自然而然就会生起来，菩提心是众所共称的“成佛之一法”。

【如此的世俗菩提心对于真正证悟胜义菩提心的补特伽罗来说始终不会分离而生起。】

那么这样一种世俗菩提心，对于真正证悟胜义菩提心的初地菩萨来讲的话始终不会分离而生起的。前面的世俗菩提心他有愿心和行心，“为利众生愿成佛”有这样一种状态，“为利众生愿成佛”这样的心对于证悟空性的菩萨来讲不会分离的。当然就像凡夫那样执著的实执的状态生起的世俗菩提心不一定有，但是他这个世俗菩提心是通过增上的方式在他相续中具备的。以前我们也是曾经讨论过，佛陀有没有世俗菩提心？实际上一般的世俗菩提心佛陀是没有的，但是世俗菩提心增上的功德、增上的方式具备，是在佛陀的相续中是具备的，这个方面也是一样的，不会分离而生起。

【如果无误地见到了万法的实相，则由于远离作意自利之垢，因此为一切不知实相的愚昧众生而希求获得现前实相之佛果的意乐永远也不可能退转。】

那么如果真正见到了万法的实相，那么因为已经见到万法实相之后，所谓的自私自利的垢染不会有了，所以他会一切不知实相的愚昧众生而希求获得圆满佛果的意乐永远是不会退转的。他如果见到了实相，他就一定会利益有情。所以要利益有情一定是成佛才能够有最大的力量。这种成佛的意乐也不会退转。

【抉择胜义中世俗与胜义这两种菩提心本体无合无离而住是在密宗诸续部中出现的。】

那么抉择在胜义当中世俗菩提心和胜义菩提心两种菩提心的本体无离无合而安住，这个方面就是在密宗诸续部当中出现的。在《三界论》当中也是这样讲过的。真正来讲显宗当中是通过仪轨的方式来受世俗心，而真正的显宗当中说胜义菩提心只是在证悟空性的时候才有。而密宗当中发心的时候，通过偈颂就可以发起胜义菩提心。所以此处抉择在胜义当中世俗和胜义两种菩提心的无离无合，这样一种通过仪轨发心的方式在续部当中出现的，譬如我们念到“我与一切诸有情，本来已是正觉尊，了知如是之自性，即发无上菩提心。”这个偈颂在续部当中出现的，密宗的方式而发胜义菩提心的方法就是这样。

【由此可知，空性与大悲双运即已究竟经行地道，获证自利之法身、他利之色身二身双运果位，乃至虚空际事业不间断，而在无有勤作之中犹如摩尼宝珠或如意树般赐予一切众生暂时与究竟的如意所需。】

由此可知，空性和双运大悲即已究竟经行地道，就可以获证自利之法身和他利之色身二身双运果位。一方面来讲呢，法身主要是以空性为本体的，以空性为本体。然后色身他也是主要以大悲心这些方面的资粮为本体的。当然二者之间有组成的差别，前面我们曾经提到过这个问题。二身双运的果位，乃至虚空际事业不间断，在没有勤作之中利益众生，就好像摩尼宝珠和如意树一样。摩尼宝珠在利益众生的时候没有分别念，但是可以赐予一切众生所欲。如意树没有分别念，可以赐予众生一切所欲。那么二者双运的果位离开了众生的分别念，但是可以赐予众生暂时和究竟的如意所需。这方面没有分别念我们不要理解成无情。摩尼宝珠和如意树是无情法，这是一个比喻而已，比喻是从一分来做比喻的。实际上佛陀没有分别念，虽然分别念没有了，但是他有殊胜的智慧身，离开分别念了，殊胜智慧的本体是具备的，智慧身有，所以没有分别念，不代表是无情法。这个方面我们要了义，以前曾经讲过多次了。

【虽然二身从主要的角度而安立谓“自利”与“他利”，但实际上就是本体双运、不可分离的智慧身。】

那么二身从主要的角度安立“自利”和“他利”。法身是主要“自利”，主要“自利”，法身是主要“自利”的。在学习《经庄严论》的时候，第十品《菩提品》对于佛陀的三身和四智讲得很清楚。麦彭仁波切讲的，法身主要“自利”的，色身主要是“他利”的。但这方面是“主要角度”而言的，所以这样讲的时候是从主要的角度安立法身是“自利”、色身是“他利”的，但实际上就是本体双运、不可分割的智慧身。法身也好或者说色身也好，都是不可分割的智慧身的本体，一个本体的三个侧面，法、报、化三身，一个本体的三个侧面而已，没有别别的三个身叫做佛的三身。

【如本论《自释》中云：“先觅真实智，了达胜义已，于劣见罩世，生起悲心后，成利众勇士，精通菩提心，智悲作严饰，真持能仁行。”意思是说，首先抉择真如再依此引发大悲心，趋入圆满菩提。】

那么《自释》当中讲到“先觅真实智”，就是首先抉择万法的实相，了达了胜义谛的空性之后，对于被劣见罩世的众生生起了这样的悲心，然后这个时候成为利众的勇士，发起了相续当中圆满的生了菩提心，通过智悲做装饰，修持能仁行，就是六度万行。这地方的意思是说，首先抉择空性，再对没有了解空性的众生生起大悲心，然后趋入到圆满的菩提当中。这个是一种苏醒的方式。

【此释又云：“随从真信心，发圆菩提心，奉行能仁行，彼勤觅真智。”按此处所说，先以悲心引发而发菩提心，再寻觅希求菩提不可或缺的真如本性。】

那么第二种方式呢是“随从真信心”，首先随从真实的一种信心或者这个地方讲一种悲心引发，通过这样一种真正的悲心发起圆满的菩提心。“奉行能仁行”之后，开始逐渐去寻找，我要成佛。成佛真正主要的因是什么呢？空性慧。所以开始精勤地去寻觅真智。

平时也是提到苏醒种性的两种方式：一个方面是苏醒法身种性，首先苏醒法身种性，首先以空性作为趋入点，他与空性比较相应，然后了知了空性之后呢开始引发大悲心。然后后面开始空性和大悲双运产生菩提心，所以说最初的时候苏醒法身种性。第二种众生，首先苏醒的种性是色身种性。相续当中首先发起大悲心，发起大悲心之后再去寻找空性慧。但是一旦生起之后，二者就是双运而行的。只不过最初的时候首先苏醒法身种性还是首先苏醒色身种性，这个方面有差别。一旦苏醒之后，经过第二阶段之后，他就可以双运了。

【趋入菩提的途径有以上两种。无论如何，世俗与胜义两种菩提心宝相辅相成、密不可分是诸法的必然规律。】

不管怎么样，世俗菩提心和胜义菩提心两种菩提心宝是相辅相成的、它是密不可分的，这个方面是诸法的必然规律。当我们在修世俗菩提心的时候，它的本性就是无生空性。当生起胜义菩提心之后呢，世俗菩提心的本体也是在胜义菩提心当中圆满成办的。所以这样世俗菩提心和胜义菩提心两种心宝相辅相成、密不可分。这也是属于一切万法的必然规律，这个也是一切万法的法尔。

那么今天就讲到这里。

《中观庄严论释》生西法师辅导第97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，今天继续宣讲全知麦彭仁波切所造的《中观庄严论释—文殊上师欢喜教言论》。

这个论典当中已经给我们宣说了一切万法的实相，也就是说世俗谛当中一切万法实际上是心识的自现，在胜义谛当中一切万法都是现而无自性的空性。了知了这样一种殊胜的自相，实际上是让我们抉择了一种殊胜的见。如果有了见之后，我们会发现以前我们自己所执著的的所有的方式都是错误的。我们认为这个法是存在的，我们在这个存在的法当中开始做很多很多这样那样的取舍，造了很多不必要的罪业。实际上最后到头看的时候，这一切全都是虚假的，都是虚妄的。那么要了知这样一种见实际上来自于抉择它殊胜的自性，也就是说了知了万法的本体，就可以知道我们，可以反观我们，实际上平时的所作所为，所思所想的都是一种错误的观点。

然后抉择了见之后，进一步地缘这样见进行修持，平时我们说要修空性。因为我们现在一切的见闻觉知都是一种错误颠倒的一种状态、境界，所以说要修真实义，修真实义就是说修空性，了知一切万法的空性进行修习，最终在相续当中真真实实的，我们的心和所抉择的境完全成为一位，就说一切万法的实相是空性的，我们的心也证悟完全现前这个空性，这方面就叫做证悟了一种殊胜的实相。那么如果是这样的话就可以暂时地超离轮回，究竟地成就最为殊胜的佛果。

对于这些大的问题，前面的正文当中已经讲完了。今天讲的是第四个科判。

丙四（尾义）分二：一、著跋；二、译跋。

丁一、著跋：

中观庄严论颂，是由抵至自他宗派之大海彼岸、顶戴圣者语自在文殊菩萨无垢足莲花蕊的静命阿闍黎撰著圆满。

《中观庄严论》的颂词是由抵至自他宗派之大海的彼岸，静命论师对于自宗佛法还有他宗外道的所有的宗义都已经完全地圆满地通达，所以称之为抵达自他宗派之大海的彼岸。然后也是长时间地顶戴圣者语自在文殊菩萨无垢足莲花蕊，就是长时间地依止文殊菩萨，长时间地在文殊菩萨面前听法的这样一种静命阿闍黎已经撰著圆满了。

【意思是说，作者对世间出世间宗派为主浩如烟海的无量学问无所不知，于真实文殊菩萨前聆听过正法。】

这个著跋的意思就是说，静命论师对世间法和一切出世间法，所有这些浩瀚如海的学问全部都通达了，真正地已经照见了一切所知。静命论师显现上面在文殊菩萨面前听过正法，得到过摄受，实际上就静命论师也是文殊菩萨的真实化身。显现上面是在文殊菩萨面前听法的，得到过摄受的，实际上也是文殊菩萨的化现，就像全知麦彭仁波切一样。全知麦彭仁波切说，造的论典没有一句不是文殊菩萨加持摄受之后流露出来的。在他老人家传记当中，我们经常看到文殊菩萨摄受的这样的情况。但实际上我们也知道，实际上他就是文殊菩萨的真实化现。所以说实际上是文殊菩萨，那么在显现上面，在文殊菩萨面前听法的情况也是可以出现的。

【所谓的“圆满”是指本论无不齐全之义。】

那么有一个圆满撰著。所谓的“圆满”就是说本论无不齐全，对它的这个初善、中善、或者后善，它里面所讲到的这些唯识的道理、中观的道理，或者说世俗、胜义的道理，自续派和应成派的道理，没有欠缺，全部都圆满抉择了，所以叫做“圆满”的意思。

丁二、译跋：

印度堪布色燃札俄德即天王菩提与大译师智慧军由梵语译成藏语，复对句义进行校勘，终以讲闻方式而抉择。

以前西藏翻译印度的经论的时候，就有这个规矩，一个班智达和一个译师一起翻译一个经论。此处印度的班智达就是天王菩提，西藏的翻译家就是大译师智慧军，是西藏早期的三位大翻译家之一。他们配合起来，把《中观庄严论释》的梵语，翻译成了藏语。

翻译完之后，又对句和义进行了校勘。最终以讲闻的方式而抉择。就说最后班智达讲解一次，然后就说是翻译家再在讲解的时候，再对照一下它的句和意义是不是有出入，是不是有需要改进的地方。所以说以前的翻译也就是非常严谨的。最终是通过讲闻的方式来进行的抉择，进行的定稿的。

【宗喀巴大师认为本论的颂文与散文均是正文，这是因为，释文也是大祖师（静命菩萨）的亲口之语，具有值得品味超群绝伦的深刻含义，如果能将正文与释文一并讲闻，是最好不过的，为此才说均是正文。】

对于正文的问题，三界导师宗喀巴大师和全知麦彭仁波切观点稍微有不一样的地方。宗喀巴大师认为颂词，就是九十七个颂词，和散文，这个散文就是讲的静命论师的自释，静命菩萨对这个《中观庄严论》做了一个自释，就是这个长行文。那么实际上颂文和自释都是正文，他是这样安立的。

麦彭仁波切观察的时候说，这是因为所谓的自释也是静命菩萨亲口宣讲，或者说是亲自写的这样一种作品。那么自释本身也具有品味超群绝伦的深刻含义。如果在学习的过程当中，能够把正文，就是颂词和释文一并讲闻是最好不过的，所以说才说均是正文。

【这种说法也无有意义上的相违之处等。毋庸置疑，大尊者(宗喀巴大师)具有为佛教着想特殊必要。】

那么这样一种说法，实际上也没有意义上的相违，实际意义上也可以说这个自释也就是正文，意义上没有相违。不用怀疑，宗喀巴大师具有为佛教着想特殊必要。也就是说以宗喀巴大师的特殊身份，也就是说一个权威的，佛教中的一个权威了。所以说如果宗喀巴大师说这个《中观庄严论》的颂词还有它的自释都是正文，那么作为他的后学弟子，对于诚信他的语言的这些学者来讲，既然宗喀巴大师说，这样一种颂词和自释都是正文的话，那么在学习的时候就必须把颂词和自释一起学。自释当中也有很多殊胜的这样一种教义，很多殊胜的教言，所以说如果一起学习的时候，不单单对于颂词能够了知精通，对于自释也能够了知精通。或者说要求一个《中观庄严论》的传承，那么要求《中观庄严论》的传承，既然就说是颂词和自释都是《中观庄严论》的全文，所以在求传承的时候，连颂词和自释在内，都一起，会一起求的，因为这个是宗喀巴大师所讲的，所抉择的缘故。

所以他也有为了佛教着想特殊必要。为了后面的学者能够真正地对这个《中观庄严论》连颂词带自释非常重视，一并讲闻的缘故，所以说也有这样一种特殊的说法。所以说意义上面是不相违的。

【然而，一般来说，】

麦彭仁波切他发表自己的看法。

【此论并非时而以偈文宣说、时而以散文宣说的韵文而绝对是颂文的意义再度以释文来诠释，这样才是恰当的。】

一般来讲，这个论典它并不是首先讲一段偈文，然后再讲一段散文、长行，再讲一段偈文，再讲长行，不是这样的。那么绝对是首先，就是在颂词是圆满宣讲完之后，再度以释文、自释来进行诠释，这个方面才是恰当的。那么意思就是说，这样一种正文到底是什么呢？这个正文就是它的颂词，这个颂词就是它的正文。至于它这样一种自释，它不是《中观庄严论颂》的正文，它是对于颂词的一种解释，麦彭仁波切的意思也就是这样。这个方面的抉择是恰当的。

下面就对于这样一种自释，对于这个注释的问题做一个抉择。

【(作者考虑到)如果《自释》按照真正释文的风格来诠释本论，会使文字过多，以致他人难以研学，因此并未(对正文颂词)逐字逐句加以解释，可实际上释文的所有要点已全部明确地诠释了。】

静命论师考虑到在写《自释》的时候，如果按照一种真正释文的风格来诠释本论。就说首先写它的总的意义方面，然后对它的颂词逐字逐句都进行解释，然后再进行发挥。如果像这样真正的释文风格来诠释本论的话，就会使文字过多，就担心其他人难以研学。所以说在写《自释》的时候，并没有对正文的颂词逐字逐句的加以解释。虽然对于正文的颂词没有逐字逐句加以解释，但是实际上释文的所有要点已全部明确地诠释了。那么实际上就说静命论师他，按照这段话，我们没有看过《自释》，但按照这句话来看的时候，静命论师他对于正文的颂词他并不是逐字逐句解释的，需要解释的地方，比较难以通达的地方做了一些解释，需要发挥的地方也是进行了发挥。虽然没有逐字逐句的解释，但是实际上一切注释的要点都已经全部明确的诠释了。对于这样一种注释的方式，我们也可以看得到，尤其像我们学习过了，经常看到的全知无垢光尊者的注释。全知无垢光尊者在写注释的时候，比如说《禅定休息》、《禅定休息》的《自释》，《虚幻休息》，《虚幻休息》的《自释》，还有《心性休息》它的《大车疏》等等。这方面我们可以发现一个特点，无垢光尊者他不是一个字一个字的解释的，他首先把颂词引下来之后，大概解释一下。《心性休息》当中就直接引用教证就下去了，也有这样一种注解的方式。但是需要广说的地方，需要交代的地方，也是写的非常广，这个方面无垢光尊者在解释的时候，也是这样的。

那么像全知麦彭仁波切的《中观庄严论注释》，他就是首先对于词句的意思逐字逐句的解释，需要发挥的地方，再进一步地发挥，我们在学习《中观庄严论注释》，从刚开始到现在已经发现这也是麦彭仁波切的一个特点。

宗喀巴大师他老人在写注释的时候，也是首先逐字逐句对它的词句做一个解释，然后再展开发挥的，也是这样的。这个就是前面所提到的真正释文风格是这样的。

但是不管怎么样，这些大祖师在解释这些经论的时候，都有各自的特点，对该要交代的这些问题，都是交代的清清楚楚。只不过所学者他的这样一种根性意乐不相同，有些时候是喜欢逐字逐句地解释，有些就不喜欢逐字逐句地解释，有些它里面隐藏的意思交代出来，他智慧力可以对于它的颂词方面完全可以通达，但是喜欢追求一些其它比较隐蔽的这些含义，所以说这些祖师在造论典的时候，也用一些不相同的诠释之处。

【依靠此释也能品尝到释文本身词句的一切意味。】

依靠这样一种自释，也能够品尝到释文本身的词句的所有意味，都可以品尝到。或者这个地方的此释，就是讲到麦彭仁波切的《中观庄严论释》——文殊上师欢喜教言论。那么因为在《自释》当中，它的词句没有这样一个一个解释，但是就说《中观庄严论释》——文殊上师欢喜教言论，对于词句一个字一个字已经解释了，而且自释的本身词句的所有意味都已经

有了。所以很多地方我们说，《自释》当中怎么怎么讲的，这个《自释》当中的含义，麦彭仁波切也是该交代的地方都是做了交代的。

【如果再参阅《自释》与《难释》，那是最好的。】

学习完麦彭仁波切的《中观庄严论释》，在这个基础上，我们再能够参阅静命论师的《自释》，《难释》是莲花戒论师写的，他的上师写的《中观庄严论》的颂词和自释写了一个难题释。如果能够参解，参阅这个《难释》也是非常好的。

但是上师在这个地方说，《自释》和《难释》也没有翻译，一方面印度方面的论著也比较难懂，一方面麦彭仁波切的注释当中，《自释》和《难释》的所有要义都已经具备了，如果能够好好地精通学习好《中观庄严论释——文殊上师欢喜教言论》这个注释，实际上《自释》和《难释》所有的要点应该是可以通达的，也是这样做了教戒。

乙二、如是分析之必要：

那么这个是从大的科判分下来的。那么首先在讲论义的时候，真实抉择论义，第二个科判是如是分析的必要。真实分析论义这个以上已经讲完了，然后是如是分析之必要。对于这样《中观庄严论》的论义，如是这样做分析，到底有什么必要呢？下面就通过共同的利益和不共的利益两个方面来安立它的必要性。

【如是具有许多殊胜功德的此论【有法】，进行注释讲解大有必要【立宗】，因为可获得共不共特殊利益之故【因】，犹如擦拭如意宝一般【比喻】。】

这方面就通过一个推理来进行安立的。首先有法是如是具有许多殊胜功德的此论，就是《中观庄严论》，它具有很多殊胜的功德。那么对于这个论典，它立宗就是说进行注释，进行讲解大有必要，麦彭仁波切也是对这个问题进行了注释，然后也是做了讲解，以前宗喀巴大师等等对这个问题也是做了注释和讲解的。那么对这个论典进行注释讲解大有必要的，它的根据是什么呢？因为可获得共不共特殊利益之故。那么它就可以获得共同和不共同的殊胜利益，打比喻讲就好像擦拭如意宝一样。那么你擦拭如意宝，这个如意宝刚刚从山里面挖出来的时候，它上面还有很多垢染，所以说如果你通过几道工序，逐渐逐渐地净制如意宝，把如意宝上面的这些客尘，把这些如意宝上面的这些灰尘全部擦掉的话，它有共同和不共的殊胜利益。它可以治病，遣除很多贫穷等等，有很多殊胜的利益。所以擦拭如意宝，它可以获得很多的利益，就像擦拭如意宝获得很多利益一样，对于《中观庄严论》的词句和它的意义进行开显、讲解，也是可以获得共同和不共的殊胜利益。所以这个方面就是通过一个名言论释已经大概讲了。

下面再对这个问题展开宣讲：

【其中共同利益：如果能以理证引发生起定解的方式受持如是佛经的这些无垢密意，则有希望获得受持二理所摄的整个大乘的功德，】

如果能够通过理证引发而生起定解的方式来受持如是佛经的无垢密意。那么前面讲过了《中观庄严论》它是哪些经藏所摄呢？《三摩地王经》、《般若经》等等，像这样一种无垢意趣，或者说还有《楞伽经》等等，这些经典当中的这样一种无垢密意是论典、论师可以抉择、可以通达的。所以如果我们能够通过理证引发定解受持佛经的无垢密意，或者说受持这样一种论典《中观庄严论》的话，则有希望获得受持二理所摄的整个大乘的功德。那么就可以获得世俗理和胜义理所摄的整个大乘的功德。

【原因是：最殊胜的受持妙法就是证法，受持证法唯一是自己如实证悟后再进一步实修。】

怎么样来受持它呢？因为最殊胜的受持妙法，就是受持教法、证法当中的证法。那么要受持这个证法，唯一是自己如实证悟后再进一步实修。这个方面就是最殊胜的受持证法。

【如是以无垢理证遣除对清净法界的一切颠倒分别后，可根据自身的证悟为他众宣说，】

如是以无垢的理证遣除了对清净法界的所有颠倒分别之后，就可以根据自己的修证，给他人宣讲一切法界如是如是的这样一种本性。所以说可以获得极大的功德。

【关于这其中的功德，《三摩地王经》云：“谁能宣说此等持，彼终无疑证菩提，具有殊胜福德蕴，何者无量不可思。除世间师佛导师，自生大悲尊者外，彼下大千诸有情，福德无与伦比者，凭借不可思议智，堪为平等终无有……”应当以此为例而了知。】

获得的功德是什么样的呢？在《三摩地王经》当中是这样讲的，谁能宣说此等持，实际上这个方面等持就是讲到了世俗理和胜义理双运的法界。这个等持是佛菩萨安住的境界，实际上所安住的境界，就是他通过抉择之后修习证悟的境界，那么这个境界也就是说二理所摄的殊胜法界。

前面不是说了嘛，如果你证悟之后，就可以宣说。谁能够宣说你在等持当中安住的这个境界，证悟了这个境界，这个人彼终无疑证菩提，无疑他会证悟殊胜的大菩提果，具有最为殊胜的福德蕴，彼之无量不可思。他就说这种功德，不可测量、不可思议的。

“除世间师佛导师，自生大悲尊者外。”除了世间的导师佛陀，自生大悲也就是讲佛陀，佛陀这个自生大悲的尊者之外，彼下大千诸有情，佛陀之下的大千世界的一切有情，即便是说在世当中共称，他的福德是无与伦比的，像转轮王、像梵天、

帝释、罗汉等等，他们的福德是无与伦比的，但是这个菩萨凭借不可思议的，能够安住智慧宣说的这种智慧，“堪为平等终无有”即便是世间当中，所谓的具有无以伦比的福德者，也没办法能够和菩萨堪为平等。和菩萨堪为平等的这个人，是一个都找不到的。因为他们所造的善根，和菩萨所造的善根相比较起来的时候，菩萨一方面能够善巧的修持殊胜的等持，一方面能够宣说这样一种殊胜的等持，所以说他的福德是无与伦比的，除了佛陀之外，下面的这些一般地世间凡夫，这些天王帝释也好，还有声闻罗汉也好，都没办法和他相比。因为他是凭借不可思议的智慧，来给众生宣讲法界，他的这样一种功德最终会成佛，那么这种殊胜的福德与谁能够堪比拟呢？没有谁能够和他相比拟。所以说应当以此为例而了知。这个方面就是讲到了共同利益。

这个共同利益我们再归纳一下看的时候，共同利益主要是自己，一个修行人，自己本身如果能够修持《中观庄严论》，也可以获得定解，进一步实修可以现证法界。现证法界之后给别人宣讲，然后获得大福德蕴，这个方面就是共同利益。那么共同利益就说主要是针对单个修行人，他自己能够在这个当中获得一些利益，这个是共同利益。

下面讲不共利益，不共利益实际上他的意思也很多，意义也很多。如果按照后面的意思看起来的时候，这个所谓的不共利益，只要是能够弘扬，或者能够注释讲解，静命论师的《中观庄严论》，只要他的这样一种善说还存在于世间，这个佛法就不会衰败，这个佛法就不会陨灭。所以说像这样讲的话就叫不共利益，就说圣教能够不间断的住世，整个圣教能够不间断地弘扬的缘起。这个方面针对于单个有情的利益来讲，当然就成为不共利益了，他是能够令圣教住世的殊胜缘起。

但我们就说共同利益和不共利益二者讲的时候可以分开讲，但是里面也是有交织的，也是有交织的。也就是说，如果你证悟了之后一边宣讲，也能够让正法住世，不共利益当中，你之所以能够达到不共利益，也是因为这个修行人，他不间断的修持，不间断的证悟，不间断的受持的缘故，所以说这个共同利益和不共利益，讲的时候可以分开讲，实际意义上，这二者之间都是可以互相含摄的。

【不共利益：与至尊文殊菩萨本体无二无别的这位大祖师，将佛教的璀璨白光普照谁也难以调化的我们这片藏地领土，以此宏愿与大悲的缘起特殊加持我们诸位有缘者。】

首先就强调讲到了静命论师首先在藏地弘扬佛法的人，所以说如果能够受持他的这样一种善说，能够弘扬他写的善说的话，有一个特殊的缘起，弘扬佛法的一种特殊缘起。因为最初在西藏弘扬佛法的有静命论师、莲花生大士，和赤松德赞国王。所以如果能够经常祈祷莲花生大士，经常能够学习静命论师，祈祷静命论师等等，这些方面对于弘扬佛法来讲，都是有一种殊胜的缘起的。这个方面就是提到这个问题了。静命论师因为他和至尊文殊菩萨本体是无二无别的，他把佛教的璀璨白光普照到了谁也难以调化的这片藏地领土，莲花生大士没有到藏地之前，实际上整个藏地都是属于难以调化的这种境遇之类的。

所以以此宏愿和大悲的缘起特殊加持我们诸位有缘者。这方面就说他有一个佛法的宏愿，还有就具有相续当中具有殊胜的大悲心，通过这样一种缘起，就说特殊加持的一些有缘者的。

【尤其是集文字简练、理证尖锐、富说服力于一体的这样的论典甚至是印度的其他论典也罕见，（更不必说其余地方的论典了）】

尤其是静命论师他所写的《中观庄严论》。《中观庄严论》是集文字简练，文字简练我们就说97个颂词，文字是很少的。理证尖锐，它里面使用的因，使用的是离一多因，离一多因在五大因当中它是属于，前面麦彭仁波切赞叹，它是属于像长矛的尖一样，像宝剑锋一样，矛之尖和剑之锋，它的理证是非常尖锐的。富说服力，而且他的推理，也是非常富有说服力，具有这些优点于一体的论典，实际上甚至在印度的其他论典当中也是罕见的，文字又少，理证又尖锐，而且又富有说服力，能够引导众生的心识，从凡夫的实执，趣入到不执一切的大空性当中，像这样一种具有很多很多的特点，这个论典在印度也是很少的。

【对此多费口舌又有什么用呢？犹如金子的光泽与糖的味道一样，对于多闻论典、具有深广智慧的诸位来说，（此论的殊胜性）是现量成立的。】

对于这个论典殊胜性，不需要费很多口舌来进行修饰，来进行赞叹。实际上就打个比喻讲，就好像金子的光泽，金子的光泽，不需要很多人去修饰它，不需要很多人去夸耀他。实际上你把真正的金子放出来，有眼睛的人，自然而然就可以现量看到金子的光泽。还有对于糖的味道也不需要讲很多，如果你能够尝一下糖的味道的话，你现量就能感觉到他的甜味。所以说就像金子的光泽和糖的味道是可以现量成立的一样，对于《中观庄严论》这样的论典，具有多闻智慧的人，具有深广智慧的智者来讲的话，它的殊胜性是现量成立的。既然是现量成立的，在讲很多文字来进行修饰，就没有大的必要了。但是对于像我们智慧不高的人来讲，通过一些词句来说它具有这样那样的功德，实际上对我们生起信心、打开思路也是有帮助的。因此说，全知麦彭仁波切在《中观庄严论》注释当中，在前面中间和后面，实际上都是再再赞叹过，这样一种殊胜论典的殊胜特性的。

【此外，也有能极速打开智慧、随念这位怙主的恩德而感恩图报等必要。】

然后也有能够迅速的打开我们的智慧，然后随念这位怙主的恩德而感恩图报等这样的必要性。这种必要性就是说如果谁精通了《中观庄严论》，他就能迅速地打开相续当中的智慧。这里面讲了很多殊胜的理证，对于抉择因明，或者唯识的观

点，抉择中观胜义谛自续和应成派的这种殊胜的中观意义都已经做了详细的宣说，如果能够通达的话，在很短时间当中打开智慧。而且能够随念怙主的恩德，那么要回报他的恩德，实际上就是弘扬这个《中观庄严论》，只要《中观庄严论》住世期间，佛法不会隐没，这个是一种特殊的因缘，殊胜的缘起，所以像这样的也成了一个不共的必要了。

下面是引用这些大德的话进行安立的。

【萨迦班智达亲言：“勤戒胜士具德静命尊，禁行成就莲花生大士，智慧之王莲花戒师等，乃浊世时第二大佛陀。”】

萨迦班智达他对于前期这些祖师的赞叹：“勤戒胜士具德静命尊”对于静命论师的赞叹，就说勤戒胜士。一方面是非常精进的，一方面相续当中的戒律一尘不染，一尘不染，不单单是通过胜义的证悟达到了无漏戒，达到了平等性的戒律，达到了自性戒，而且说在显现上面，对于他的别解脱戒律、菩萨戒等等也是守护的非常清静的，称之为持戒之王的。他的相续当中也有这样一种戒律。“胜士”就是殊胜的士夫，具德的静命尊，就是对静命论师的赞叹。

“禁行成就莲花生大士”，莲花生大士他的成就，禁行的成就非常高的。所以说要调化这些谁都没办法调化的这些非人，这些凶猛的魔鬼等等，莲花生大士的力量是非常强大，即便是现在的话，一邀请莲花生大士的时候，很多这些妖魔鬼怪还是闻风丧胆的，也是有这样一种特殊的必要性。这方面就是，禁行成就莲花生大士。

“智慧之王莲花戒师等”。莲花戒论师，他的智慧也是非常高超，一方面就是他他对因明、中观方面的造诣非常高，也是对静命论师的因明、中观，写了很多很多的难释，还有和其他的人辩论，也是获得了决定性的胜利。所以说尊称为“智慧之王莲花戒师等”。

“乃浊世时第二大佛陀”。静命论师也是浊世第二大佛陀，莲花生大士也是浊世第二佛，还有莲花戒论师也是称之为浊世第二大佛陀。实际上为什么把他们称为第二大佛陀呢？第一个佛陀当然就是释迦牟尼佛，这个是不用讲的。在释迦佛之后没有显现像佛一样的化身，他显现或者说是班智达的形象，或者显现一般凡夫人的形象。但是他们所做的事业实际上和佛做的事业非常相似，因此把他们尊称为第二大佛陀。有些时候也是把龙树菩萨尊为第二大佛陀，世亲论师第二大佛，这方面的说法是非常多的。所以说此处也是对静命论师殊胜的功德做了一个殊胜的赞叹。

【宗喀巴大师也曾如此赞言：“文殊菩萨亲摄受，抵自他宗之彼岸，获证甚深之意义，具德静命尊前礼。”】

对于静命论师的赞叹是说文殊菩萨曾经亲自摄受过，而且他的智慧已经抵达了自宗他派的所有知识的彼岸，相续当中已经获证甚深的意义，对于这样一种具有功德的静命菩萨面前恭恭敬敬地顶礼。

【彼怙雪域首树立，佛教之时善创造，龙树宗兴之缘起，令今信解深中观，受持之人不断现。】

对于雪域，对于西藏，他的这个佛法哪个方面做了贡献呢？这个方面首先就是说，“彼怙”怙主就是讲静命论师，在雪域首树立佛教之时，当然首树立佛教之时就是说开始大面积地弘扬佛法，建造寺院，开始剃度僧人出家，开始大规模的翻译经论，开始闻思修行，这方面就是说首树立佛教时，这个主要是从国王赤松德赞那个时期开始的。那么在刚开始创立佛教的时候，善创造龙树宗兴之缘起，他就很善妙的创造了一个龙树菩萨的这样一种宗派兴盛的缘起，他就开始讲解中观，翻译中观，然后讲解中观，这个时候就说有佛法的时候，就有了龙树菩萨的《中论》，就有了龙树菩萨中观宗的很多很多的学说。因为有了这个缘起的缘故，“令今”宗喀巴大师说，现在这个世间当中，就说信解中观的人不断出现。当时在宗喀巴大师时代的时候，信解中观的人，受持的人不断出现，这个也是因为以前，静命论师创造了一个龙树菩萨的学说，或者龙树菩萨的这样一种宗义，兴盛的缘起，现在才能够不间断地弘扬下去的。缘起很好，所以后面的在弘扬的时候，也是没有障碍的。

【是故智王彼之论，我等弘扬莫衰减，报恩之供最无上，智慧无边如虚空，无缘悲心极猛烈，所引中观庄严论。】

“是故智王”，“智王”就是智慧之王，就是静命论师。他的论典我们应该再再的弘扬，不要衰减，不要停下来不要衰减。在所有的报恩当中，这种法供养的供养是最大的，所有的报恩之中，弘扬他的论典，修学他的论典，是所有的报恩之供当中，最无上的供养。

那么他的论典是什么样的呢？“智慧无边如虚空”。静命论师的相续当中的智慧，是无量无边的有如虚空一样。而且他的悲心是无缘的悲心极其强烈的。通过最殊胜的智慧和最清净的悲心，引起的引出来的论典就是《中观庄严论》。所以说这个《中观庄严论》的因，他著者是相续当中具有圆满的智慧、圆满的悲心的，既然它的作者具有圆满的智慧 and 悲心，那么他所写的《中观庄严论》，那就一定是具有非常殊胜的加持力，这个方面就是讲了所引的《中观庄严论》。

【若享此理之喜宴，如顶饰宝高高居，多世理道百辛劳，众通破立辩智首。】

这个颂词来讲的话，如果你能够好好的学习《中观庄严论》，如果能够享受《中观庄严论》当中二理的这个喜宴的话，如果你通达了这个意思，“如顶饰宝”，就好像顶饰的珍宝一样。比如说如意宝就是一切所有的顶饰，它就可以处于高幢之上。那么这种顶饰宝高高的居于“多世理道百辛劳，众通破立辩智首”。那么高高居于什么呢？居于辩智之首，居于这个智者之首。高高居于，最后这个“智”就是这个智者之手。那么这些智者是什么智者呢？这些智者就是多世理道百辛劳，众通破立辩论的智者。就说很多人很多智者他是通过这样来成为智者的，怎么样成就的呢？在多世当中，通过其余的理证之道，千辛万苦的通过众多的破立，通过很多的破，通过很多的立，进行辩论。辩论之后，今生当中成为智者的，很多人成为智者是这样成为智者的。但是如果你能够学习《中观庄严论》，就像前面麦彭仁波切不是说了吗？此外，也有能极速打开智慧的

必要，极速打开智慧。那么怎么样能够凸显他急速打开智慧呢？有很多人通过多生累劫，或者说生生世世当中，通过其余的理证，通过很多的辛苦，通过很多的破立、辩论，然后成为了智者。但是有些人他就是因为通达了《中观庄严论》的喜悦，一下子就超越了很多世当中的，通过破立成为智者的这样一种身份，一下子就处在所有的智者的首位，所以说它可以急速地打开智慧的原因就是这样的。很多人是很多世当中成为智者的，有些有缘者通过学习《中观庄严论》，今生当中一下子就能够通达因明和中观的很多意义，然后一下子就处于这些智者的首位了。所以这个方面就是讲极速打开智慧，这个颂词的意思就是这样的。

【尽除一切邪说众，印度亦罕如此法，由吐蕃王所迎请，噫呀！我等藏民真荣幸。】

这个论典可以遣除一切的邪说，遣除一切邪说众的论典，尽除一切邪说众的论典，“印度亦罕如此，在印度也是很少的。吐蕃王（有的地方说是吐蕃（bo），有的时候是吐蕃（fan），说法是不一样的。我查字典的时候有个字典就这样吐蕃（fan），有些地方说不能读吐蕃（fan），要读吐蕃（bo）。）当时的赤松德赞国王就是藏王，藏王亲自迎请，从印度迎请到了藏地，噫呀！我等藏民真荣幸。

【情不自禁心澎湃，沉浸稀有快乐中。】

想到这个问题的时候，宗喀巴大师说，情不自禁就心里澎湃，沉浸在这样一种非常稀有快乐中。对静命论师本身，对静命论师的论典，做了高度的赞叹。

【所有的赞叹都是了知所赞的对境殊胜功德（才有感而发），这也是赞叹者本身生平非凡的果因，就像如意宝的价值只有具有福德智慧者才能识别一样。】

这些所有的赞叹，没有一点是虚构的，没有一点就说是和所赞的本身是名不副实的赞叹。所有的赞叹都是了知所赞的对境，的确具有这样殊胜的功德才是有感而发的。那么这个方面也是说明了赞叹者本身，他具有生平非凡的果因，赞叹者本身他也是生平非凡，赞叹者本身他也具有殊胜的智慧，这是一种果因。通过他赞叹，通过方方面面他所赞叹的都是静命论师的功德，通过这种赞叹也能够推知，通过这个果，赞叹的果能够推知赞叹者他具有殊胜的智慧。他如果自己如果没有殊胜的智慧，也没有办法发现这样所赞的功德，这个方面也是通过果因来推知赞叹者他也是具有生平非凡等等的功德。

打比喻讲就像如意宝的价值，只有具有福德智慧者才能识别一样。一个人说这是一个如意宝，好像就说把如意宝的价值肯定的。但是实际上通过他识别了如意宝，说明他本身智慧渊博，说明他本身是独具匠心的，就独具慧眼的。如果不是这样的话，一般的如意宝，很多地方记载，如意宝很多人看起来就是一般一块石头，就是个圆圆的石头一样，也许我们看起来就是块鹅卵石，你什么如意宝嘛。像这样的别人看起来的时候，这个就是个如意宝，他就能把这个看得很清楚，就看得清清楚楚。所以说他能够了知如意宝的价值，说明他本身具有智慧。

同样道理，宗喀巴大师等等，这些赞叹者，他因为赞叹殊胜的对境，说明他们本身也是具备殊胜智慧的。

【此外，诸多遗嘱的古书中记载，乃至有诚信、受持大亲教师之宗者存在期间，雪域佛法的光芒不会隐没。】

这个也是不共的利益。在很多遗嘱的古书中记载，很多遗嘱就是很多遗教。平时我们说到莲师遗教，国王遗教，王妃遗教等等，就很多伏藏品。当时莲花生大士伏藏了很多这样的遗教，有莲花生大士的这些遗教，平时我们就说莲花生大士的一个传记，《莲花生大士传》，这个也是属于遗教，白马噶当也是一个遗教。那么在遗教的很多古书当中记载，乃至有诚信大亲教师就是静命论师的宗义之间，受持他的宗义之间，整个佛法，雪域的佛法的光芒不会隐没。所以他的这样一种必要性是非常大的。当年宗喀巴大师师徒在世的时候，也是对于《中观庄严论》大力的弘扬，后面的一段时间就隐没了，就像麦彭仁波切前面写的一样。到了麦彭仁波切的时代，他的上师，蒋扬钦哲旺波尊者照见了这个殊胜的必要性，照见了这个殊胜的密意，让麦彭仁波切来开显。因为要做这样大的事业，没有一个殊胜的智慧，没有殊胜的愿力做不到的，做也做不到。后面在跋文当中还要讲，把很多印度、藏地的注释，交给全知麦彭仁波切，说遵照这些写一部注释，麦彭仁波切就是遵照上师的教言，写下了《中观庄严论》的注释。写下了之后，在宁玛派、在很多教派当中，又开始重新弘扬起了《中观庄严论》的宗义。所以这个方面就说只要他老人家的宗义存在，受持他的宗义存在之间，雪域佛法的光芒不会隐没的。也是照见了殊胜必要之后，特意的让全知麦彭仁波切这样殊胜的士夫来造这样的论典，造完之后，因为麦彭仁波切特殊的身份和加持力、愿力的缘故，所以大家对他老人家的论典非常重视。像佛学院，五明佛学院就不用讲了，藏地其他的地方都是对这个特别重视的，印度也是对他的注释非常重视。所以这个时候就重新开始弘扬，所以从这个看起来的时候，雪域佛法的光芒是不会隐没的。中间总是会出现这些大士夫来弘扬、护持这样一种殊胜的宗义。

【关于智慧力的主尊伟大亲教师菩提萨埵亲口的言教，在殊胜大乐洲【秋嘉德钦朗巴】的伏藏品中明确记载道：】

智慧力一体的主尊，伟大的亲教师菩提萨埵，静命论师亲口的言教就是在殊胜大乐洲的伏藏品当中明确记载了。也就是他自己的亲口言教写下来之后伏藏起来，后面的这些莲师的化身，或莲师的二十五弟子的化身，一百名伏藏师，或者一百零八位伏藏师，很多伏藏师应机而出世，把这些曾经伏藏起来的教言重新挖掘出来，重新弘扬。所以说这个里面就是莲花生大士亲口讲的，静命论师亲口讲的，还有贝诺扎纳等等亲口讲的，很多很多言教都是有的。此处殊胜大乐洲他的伏藏品当中，明确的记载了菩提萨埵静命论师自己的亲口言教。

【“佛教此珍宝，我于雪域弘，凡随学我者，受持佛胜教。”】

这个是总的教戒。佛教的珍宝，珍宝的佛教于雪域已经弘扬了。当时静命论师入藏，开始弘扬戒律、弘扬中观，弘扬很多殊胜的修法。凡是随学我的后学者，应该受持佛的胜教，好好地学习佛法的教言。

【赤松德赞王，至尊莲花生，菩提萨埵我，所颂之法令，有情需奉行。】

前面是总的佛教教戒应该受持，第二个方面是尤其是对于赤松德赞王、至尊莲花生大师、菩提萨埵所颂的法令，当时针对西藏颁布的很多法令，以法治国的。这个“法”就是佛法，以佛法治国的。当时也是颁布了很多殊胜的法令，有情应该做取舍因果等等，所颂的法令，有情需奉行。就说这些别别的教言应该奉行。

【佛教极衰落，众生悲惨时，祈求本师悯，屡屡祈祷吾。】

下面就讲到在佛教非常衰落的时候，众生因为佛教的衰落而不做取舍，因为不取舍导致内心的境界非常的悲惨，外面的境界也是非常悲惨的时候，就应该祈求本师慈悯。本师就是释迦牟尼佛，来祈祷释迦牟尼佛大悲加持，然后屡屡地祈祷我，祈祷静命论师。

佛教兴盛的时候，众生不会很悲惨。因为佛教一兴盛，讲闻佛教的人多，取舍佛法的人多。所以说这个时候有情心里面也是有一种安乐的，因为他有取舍之道，有智慧、有悲心，他会安乐的。那么就说众生取舍因果的缘故，外部的环境也不会非常的污秽。

如果佛教一衰落了，没有人讲闻佛法，没有人能够真正取舍行持佛法，那么每一个人有情心中，他就因为没有佛法的缘故，贪嗔痴充满，这个时候内心就会非常非常的痛苦。因为他极度的不信因果，造很多恶业的缘故，外在的环境也会很快、很明显地发生转变，非常明显的发生转变。所以按照我们的想法来讲，外部的环境相对来讲是很稳固的，不可能随随便便就很快会变化。但是实际上，在这几年当中，我们都可以发现这个问题，即便我们都可以看到。以前的环境怎么样，现在的环境怎么样，明显的发生了很大的转变，发生了很大的转变。所以说只要众生的业一增上之后，我们觉得不可能吧，你这个环节怎么可能说变就变了呢？但实际上就是说变就变了，就有这样一种情况。

所以，如果内心当中没有取舍的智慧，他会导致外在的环境也会发生很大的转变。这个时候就要再再的祈祷本师来加持。所以说仁波切也是要求这些弟子每天要修一次本师的仪轨，在修持释迦佛的修法仪轨的时候，也是我们要祈祷念佛的名号，然后祈祷念佛陀的心咒，然后祈祷他加持，有这样一种必要性。

“祈求本师悯，屡屡祈祷吾”，再再的祈祷静命论师。以前我们就说祈祷莲花生大士多一点，祈祷静命论师就不多，但是静命论师这个地方讲了，如果要真正让众生获得利益的话，应该祈祷本师，祈祷静命论师他本人。

【外持净戒律，内修菩提心，得密宗成就，杨柳刹成佛，与密主无二，化身护藏教，故定得加持。】

这个颂词它可以两个方面来解释的，上师在解释的时候说，如果修行者祈祷静命论师，他可以得到如是的利益，祈祷者本身可以得到如是的利益。祈祷者祈祷完之后，外相可以护持清净的戒律，他的戒律会清净，因为静命论师他是在雪域弘扬佛法的时候，最初剃度藏人出家的就是他，在整个藏地最先弘扬戒律的就是他，所以他老人家的戒律非常清净的，相当清净的，而且大部分的戒律的传承都是从他老人家那里传下来的。所以说如果能够再再的祈祷静命论师，供养他、祈祷他的话，那么外面就可以得到清净戒律的功德。

他也是内修菩提心，显现上面当时在修桑耶寺的时候，很多非人做障碍，他也是给国王讲过了，我的菩提心已经修的圆满了，他讲的很清楚的，但是他说既定法【4819】不能调伏，但我的菩提心已经很纯熟了。所以他的菩提心已经圆满的缘故，如果再再的祈祷他的话，那么就说内修菩提心，菩提心也可以生起来。

他也是密宗大成就者的缘故，如果你能够祈祷他的话也能够得到密宗成就。杨柳刹成佛，在杨柳刹，在其他的极乐世界等等，在其他的很多清净刹土当中成佛，成为和密主，就是金刚手菩萨无二无别的果位，密主就是金刚手，和金刚手菩萨无二无别的果位，然后化身护持殊胜的佛法，定得加持。这个方面是从祈祷者来讲也可以。

这个颂词也可以从静命论师本人具备的功德来讲也可以。那么前面不是说了，屡屡祈祷我，静命论师说我具备什么功德呢？外持净戒律，内修菩提心，得密宗成就。他就说我的外面的戒律是非常清净的，我在外表、外面护持清净的戒律，在很多续部当中也是说，外持声闻相，内隐菩萨行的，这个也有很多。或者说就是外持清净戒，外现声闻相，内行密集意，也有很多这样的讲法。所以说很多大德的外面是受持共同的戒律，外持清净戒，内修菩提心，静命论师说我在心里面，外面我是清净的戒律，心里面是修持圆满的菩提心的。然后通过修密宗得到密宗成就了，已经在杨柳刹成佛和密主无二了，和金刚手菩萨无二无别。和密主无二之后，特意化身在世间当中来护持殊胜的三藏教法。所以说如果你祈祷我一定会获得加持，一定得加持。为什么一定得加持？因为我外持净戒律，内修菩提心，得密宗成就，乃至与密主无二化身护藏教的缘故，如果你这样祈祷我，肯定可以获得殊胜的加持的。这样也可以解释。

【善造且承侍，佛像佛经塔，有缘塑吾像，宣遗囑发心，】

怎么样祈祷他呢？首先说善造佛经，就佛像、佛经、佛塔，承侍佛像、佛经、佛塔。那么有缘的人应该塑吾像，就是应该塑静命论师的像，在宁玛派的寺院当中都有静命论师的像，都要塑静命论师的像，也是有这种缘起。中间是莲花生大士，

下首、下面右边就是静命论师，左边是赤松德赞国王，我们在很多师君亲三尊的佛像当中都可以看到的。像这样的有缘塑吾像。然后宣遗嘱发心，把以前他自己的遗教开始宣读，宣读这个遗教之后，开始发菩提心，发起菩提心。

【迎请前空中，礼供赞祈祷，净戒得善妙。】

就说你的清净戒律怎么样得到善妙呢？就是从共同乘的修法来讲，就说有缘塑吾像，或者说是唐卡也好，或者是纸像也好，或者是塑像也好，反正就是在他像面前开始供养，开始礼赞，开始礼拜、供养、祈祷，像这样的话就说是开始宣遗嘱、发菩提心。然后就说迎请观想，就说把静命论师迎请在自己前面的虚空当中，然后开始礼赞、供养、祈祷的时候，通过这样的方式，你的戒律就可以得到善妙，净戒得善妙，就是这样的。

【明观自心间，修成菩提心，】

那么你怎么样通过静命论师的修法得到菩提心呢？你把静命论师观在你的心间，观在你的心中，这个时候就可以让你修成菩提心。然后你怎么样得到殊胜成就，密宗成就呢？

【持佛慢无二，】

持佛慢无二就是说你和静命论师成为无二无别，静命论师是金刚手或者说他是文殊菩萨的化身，这个时候你和他观想成无二无别，受持一种佛慢，就根本就没有一点凡夫的想法，全都是佛的智慧，都是佛的身口意，这个叫佛慢。那么你受持和佛无二无别的正见，这个时候就可以得到殊胜的成就，那么就得到密宗成就。

【僧聚得成就……”】

那么你有了这些成就之后，外面的清净戒律，有菩提心，有密宗成就，僧聚得成就，那么就可以集聚僧众，得到佛法的成就。他的修法，首先是迎请在前虚空当中，如果你这样迎请到前面虚空当中祈祷的话，你就可以得到清净戒律。然后你再把静命论师修在心间祈祷的话，你就得到菩提心。你和静命论师观想无二无别，就可以得到密宗的成就。最后就可以弘扬佛法等等，静命论师他亲口是这样讲过的。

所以说就给我们讲到了祈祷的方式，如果在静命论师的像面前，如果是这样做祈祷，当然有很大的利益了。

【正如这其中所说，（凡与静命菩萨结缘者）具有利于末法时期佛教之缘起等诸多殊胜必要。】

那么就像这个当中所讲的，凡是和静命菩萨结缘，当然我们算是结缘的，我们是学习他的论典，除了这个之外，平时也是对他老人家的这些修法、祈祷、供养也应该重视。就以前很多人对莲花生大士的修法、供养的比较重视，但对静命论师好像不是很重视的，是不是因为有静命论师他是不是弘扬显宗的法的缘故，好像觉得他是不是成就不是很快，或者他的成就不是很大，实际上我们通过麦彭仁波切最后这一段的教言，我们也能够对于静命论师，以前没有信心的，也能够产生信心，以前有信心的，这个信心也会增上，因为他就是一个殊胜的佛陀本身，他就是一个殊胜佛陀的化现，再加上静命论师他自己亲口讲过了，如果你这样去祈祷的话，会得到这样的功德。所以说我们自己也是对静命论师做祈祷的方式，也是产生一个信心。

所以说和他结缘者，具有有利于末法时期佛教的缘起。虽然是整个来讲是末法时期，但是如果能够大力的弘扬，大力的提倡静命论师的论典的讲闻的话，实际上是非常有利于末法时期佛教弘扬的缘起等等，有很多殊胜的必要。这个殊胜的必要就是前面所讲的不共利益。

以上对于作者，或者说怎么样分析的必要等等这些方面做了抉择了。

今天讲到这个地方。

《中观庄严论释》生西法师辅导第98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，今天继续宣讲全知麦彭仁波切所造的《中观庄严论释—文殊上师欢喜教言论》。现在我们是宣讲本论的结文，还有是后跋和一些刻印愿词之类的内容。在这个结文当中，全知麦彭仁波切给我们宣讲了造论的这些因缘，然后本论的殊胜性，劝学，劝后代的修行者修学《中观庄严论》等等，这一系列的内容。

【此言：

胜乘宽敞妙宅之中深明智美女，
多论饰品装点净心动眸而睨视，
同时锐智手指弹奏二谛理琵琶，
为令文殊师喜献上善说之歌曲。】

第一个颂词主要是通过引用的方式，通过比喻的方式来进行宣说。这种比喻，字面上的比喻就说在一个非常宽敞的房子当中，有个长得很美的美女，美女的身上也装点了很多的饰品，通过她的动人的眼神来看着这些观众，同时也是用她的手指弹奏这个琵琶，然后唱上这些善说的歌曲，表面上的意思就是这样的。

那么就他的意义呢？和比喻对照的意义就是讲，这个宽敞的妙宅比喻成殊胜的大乘。那么就这个殊胜的大乘，在殊胜的大乘道当中，深明智美女，这个美女比喻就是一种深明智，就说具有非常甚深，很明清的这样的智慧，那么这个方面就是讲麦彭仁波切自己他是安住在大乘的宫殿当中，然后具备非常甚深明清的殊胜智慧。

那么这个美女身上装点了很多饰品，装点了很多很多的饰品，它的比喻就是多论饰品装点。多论饰品装点就说是通过相续当中的智慧，然后以多论，多论就是讲到了印度和藏地的很多很多这些《中观庄严论》等等，或者除了《中观庄严论》之外的其余的很多论典的教证。所以这个方面就是讲到了具有多论饰品的特点。

那么前面讲过这个美女，她通过动人的眼睛，看着其他的观众，能够摄取彼人的心。那么此处就是讲到了麦彭仁波切通过净心，通过净心看众生，就说他做这个论典的时候，通过一种清净的心，然后就说是引导众生，想要将众生安置在《中观庄严论》这个殊胜的大道上面。那么就美女她通过这样一种眼神，看着别人的话，主要是摄取别人的心识的。那么就是麦彭仁波切这个地方讲，通过清净的发心，也是要摄取众生的心识，将众生的心识安置在解脱道上面，这个就是净心动眸而睨视的意思。

那么前面讲到了美女她的灵巧的手指弹奏这个琵琶，乐器琵琶。同时锐智手指，就说麦彭仁波切通过他的非常锐利的手指，很锐利的手指，也是弹奏二谛理琵琶声，就说他相续当中有殊胜的智慧，然后对于这个犹如琵琶一样的二谛，开始了知，开始宣说，开始造这个论典。这个方面就讲得好像就用手弹奏琵琶出妙音一样。

为令文殊师喜献上善说之歌曲。那么这个美女她也是为了这些观众的欢喜而开始一边弹奏乐器，一边在唱动听的歌曲。那么就麦彭仁波切说，通过我的这样一种手指，也是通过殊胜的智慧，已经就了知了二谛，已经就说是写下了二谛殊胜的道理，这个也是为了让文殊上师欢喜，然后献上了善说的歌曲。文殊上师就是讲到他的上师蒋扬钦哲旺波尊者。那么就当时公认的三大文殊菩萨的化现，就说三大文殊怙主，一个就是他的根本上师蒋扬钦哲旺波尊者，还有一个就是讲贡智仁波切【0452】，还有一个就全知麦彭仁波切。在很多传记当中就是三大文殊怙主，就是讲他们师徒三人。为了让他的文殊上师生起欢喜，然后也是写下了这个《中观庄严论》的注释，这个《中观庄严论》的注释就好像善说的歌曲一样，这个善说的歌曲也是通过琵琶声伴奏的。同样的道理，他的这样文殊上师欢喜教言，也是通过这样一种世俗谛和胜义谛的道理来伴奏的。

所以前面讲过了，这个是大乘当中的一种甚深的智慧，然后很多论典装饰，通过清净心发动，通过殊胜的智慧了知二谛之后，写下了这个《中观庄严论》。他的意义和比喻的对照的意思就是这样的。

下面就是赞叹《中观庄严论》的殊胜性：

【呜呼于诸词繁义寡藏地之论典，
久经努力苦研无法解开怀疑网，
难比赐辩除疑胜论利如文殊剑，
思不敬受此等何缘令我增怜悯。】

首先就讲了一些藏地论典，呜呼就是很感叹。于诸词繁义寡藏地之论典，藏地的论典就所有的论典都不是词繁义寡的，就是指有一些论典。有些论典就是很多很多词句，词句非常多，但是打开一看的时候，它真正所开显的殊胜意义非常少，这个叫做词繁义寡，词繁义寡的意思就是这样的。

久经努力苦研无法解开怀疑网，对于这样一种词繁义寡的论典，虽然是经由很长的时间，通过很多的精力努力去苦研，最后也是没办法解开怀疑网的。内心当中对于胜义谛、对于世俗谛的要点、疑惑仍然还是没办法解开。或者说就是有些论典越看越怀疑，越看越没办法增上定解。所以说就有一些是这样的论典。

那么这些论典难比赐辩除疑胜论，那么就是说是很难和《中观庄严论》相比，那么《中观庄严论》就是能够赐辩除疑的一种殊胜论。那么赐辩就是讲赐予辩才，如果你真正在短时间当中去学习《中观庄严论》，如果得以通达的话，相续当中就可以获得对二谛理的定解。有了对二谛理的定解就可以得到殊胜的辩才。除疑就是遣除怀疑生起定解，这个方面就是叫做胜论。

那么就说说这个《中观庄严论》的胜论，利如文殊剑，它的这样一种锋利的程度就像文殊菩萨手里的宝剑一样。那么就说说这个宝剑无坚不摧的一种殊胜的利器，所以说文殊菩萨的宝剑，它是代表一种殊胜勇猛的智慧，代表一种勇猛智慧。所以说这种胜论也像文殊菩萨的宝剑一样，非常的锋利，主要是能够把我们相续当中的种种无明，种种的怀疑，这方面全部斩断，让我们生起殊胜的觉受。

思不敬受此等何缘令我增怜悯。那么对于这么殊胜的论典，麦彭仁波切想，为什么很多众生不恭敬的受持呢？这到底是什么因缘呢？观察的时候，就麦彭仁波切就说令我增上了很强烈的悲悯心。那么上师在讲记当中讲，有些人造论典的时候，只是偏袒于自方的教言，或者说就是为了让自已出名等等，有这样一种发心，所以说对于这些殊胜的论典，就没有去做注释，也没有去做讲解，很多众生也是通过这样的引导也没有发心去学习这么殊胜的《中观庄严论》。所以像这样的话，麦彭仁波切想到这个问题的时候，令他自己增上了很强烈的悲悯心。就说你学习了这些论典都是处于词繁义寡的，你即便是投入很大的精力，最后还是疑惑重重。那么这么殊胜的论典，如果你是短时间学习一下就能够赐辩除疑的，像文殊菩萨宝剑一样一种殊胜的论典。那么这样一对比的时候，麦彭仁波切说为什么不受持呢？像这样的就增上了很强烈的悲悯心。

所以说在这种悲悯心的带动之下，下面就是讲到跟随颂词的意思，引出下面的含义。

**【故无名闻利养心，遵师嘱依敬佛陀，
及佛妙法纯净意，以理诠释胜理道。】**

这么殊胜的一个《中观庄严论》，不受持的话可能是因为意义非常的深广，或就说太难以理解的缘故，可能是不是很多众生就因为没有简单明了的解释的缘故，就很难以受持，因为品尝不了它里面真正法味的缘故，是不是这个原因。也看到很多人就没有对这个论典重视，开始重视其它的一些词繁义寡的论典。所以说通过这样悲悯心的带动之下，麦彭仁波切故无名闻利养心。所以说在没有追求名闻利养心的前提之下，没有名闻利养心，前面讲过了，增悲悯，通过怜悯的心，抛弃了追求名闻利养的作意，这个方面是他的这样一种意乐。

然后他的造论缘起遵师嘱。他的上师看到了很多很多殊胜的必要，也是看到了众生如果是能够受持修持这样一种《中观庄严论》的意义的话，能够迅速的遣除疑惑等等，所以说让麦彭仁波切写这个论典的注释，这个地方也是讲了遵师嘱，尊重上师的这样一种嘱咐，开始写的。

然后依敬佛陀及佛妙法纯净意，这个方面就是讲他的信心。那么就说说依靠对于佛陀的恭敬，还有对于佛陀妙法的恭敬，这种纯净的意乐。前面不是讲过了嘛，如果真正对佛陀的教法恭敬的人，他应该负起一种责任，应该他对于这样一种合理的观点来进行解释，然后不合理的这些方面予以破斥，这个方面就是真正的尊敬佛陀，真正的弘扬妙法的这样一种士夫的行为。所以说在这样一种动机之下以理诠释，以理诠释就是依靠殊胜的正理来诠释胜理道，胜理道就说世俗谛和胜义谛双运的这样一种殊胜的正道。主要是讲到了麦彭仁波切的这样一种怎么样造论的发心，和他的这样一种情景、过程，这个方面也是讲得很清楚的。

那么下面是一种谦虚词。

**【如来法理如虚空，有学圣者亦难测，
凡愚我者何须说？故若有过发露忏。】**

全知麦彭仁波切说，真正来讲，如来所证悟的那就是和法界平等的这样一种实相意义，所以说佛陀证悟了这个法界意义，他所宣讲的教法也是和这种法界义等流的一种教法。也就是说佛陀如何如何证悟了这样一种实相的如是如是的了义的经典当中，宣讲了他证悟的境界。所以说在讲般若的时候，在讲如来藏光明的时候，在讲这些道谛的时候，实际上都是佛陀证悟之后，将相续当中的证悟的境界，如理如实的宣讲出来的。

那么有的时候我们就会有这样的想法，觉得佛经是佛陀讲的，就在我们有些人的印象当中是一般般的文字一样。但如果说这个是个大德证悟之后，流露出来的，我们觉得这个是大德证悟之后流露出来的，这个肯定具有很强的指导性，对这个高度重视。实际上看的时候，佛陀的这个哪一个经典不是证悟之后流露出来的？而且是完全证悟了究竟实相之后流露出来的。那么有的时候就没有觉得佛陀的这样一种教言是一种窍诀，觉得某个大德证悟之后流露出来的一种，这个是他修行的境界，这个是他怎么怎么样的过程，我们觉得高度重视，但佛陀就把他的证悟的过程，就把我们应该证悟，应该精进的很多很多的这样一种，你的加行是什么，你要遣除的障碍是什么，你怎么样去发心，我们都觉得没有什么了不起的，好像觉得这个

不是一个殊胜的论典一样。所以像这样的我们看的时候，实际上真正来讲，佛陀的这样一种教言，全都是通过相续当中彻证法界之后，和法界相应的这样一种等流的教言。所以说佛经就相当于佛陀的证悟，佛陀所有的证悟都是通过他的佛经来表现的，只不过里面有些是直接讲的，有些是间接讲，也是讲其它的因缘，有些讲障碍，除障的方式，这个方面有差别而已，这样整个佛经都是佛陀证悟之后的一种等流境界。所以从这个方面讲，如来法理如虚空一样深广。

有学圣者亦难测。那不要说一般的凡夫人，即便是十地菩萨以下的这些一地到十地的菩萨也是难以真正的就说是测尽的。

凡愚我者何须说？麦彭仁波切一贯的作风就是非常的谦逊，非常的谦逊。他虽然就是说对于这样所有的这些显密教法无所不通达，而且他本来也是真正的文殊师利菩萨的化现，但是在众生面前示现的时候，显现得非常的谦虚，就是凡愚我者何须说？像我这样一种凡夫愚者怎么可能真正的去了达呢？如果没有了达又怎么样能够真正的去解说它的这样一种含义呢？

所以说故若有过发露忏。所以他就前面讲，虽然我也是没有名闻利养心，也是遵照上师的嘱咐，对于佛陀的妙法有恭敬心，通过正理来诠释胜理。但是也许还有一些过失，如果有过失的话，在上师三宝面前发露忏悔。

**【依善教证珍宝光，睁开理证之明目，
见妙理宗所撰著，善根洁白如秋月。】**

这个方面就是讲虽然有些过失，但是必定他是依靠教证和理证作为庄严的缘故，所以说也能够得到犹如秋月一样的善根。

在这个颂词当中讲到，依善教证珍宝光。这个方面这一句话主要是讲到了这个依靠了很多殊胜的教证，就说有些观点写完之后，马上引用一个教证，实际上就就是一种通过佛经论典来进行认可。有的时候在说一句话的时候，就说句话之后马上就引用一个佛经，实际上用佛经来印证这个观点，否则的话，你说了很多之后，你这个是你自己想出来的呢，还是说和哪个佛经有没有相对应的，马上就说说这个观点之后，我这个观点是某某经典当中讲的，某某大家公认的经典当中说出来的，所以这个方面讲的时候，是依善教证珍宝光明，像这样的话就说主要是依靠教证这个珍宝光，这个珍宝也是如意宝，或其它的这样夜明珠等等这方面发光的这些珍宝，所以说这个教证也是放射出光明，能够遣除众生的无明黑暗的。

但这个方面主要是说依靠教证的光芒照亮了一切的所知，然后自己也是睁开了理证之明目，自己也是对于这个理证非常通达，就好像睁开了眼睛一样。在外在就说是外面的所缘有教证的光明照耀，对自己来讲，也睁开了理证的眼睛，所以说就能够见妙理宗，见妙理宗。就是有光明，自己睁开了眼睛，就看到了色法一样，同样的道理，像这样的有了教证有了理证之后，就见到了二谛的妙道，在这样的前提下所撰著的善根，就写了《中观庄严论》的注释的善根，一定是洁白如秋月的，也获得了非常纯净的善根。

那么就把这个善根回向众生，愿众生获得解脱，愿教法得以兴盛，下面就是讲这个回向。

**【愿于四无碍解门，如此甚深妙理论，
自通达后授他众，成就语狮子禁行。】**

那么就说是愿于四无碍解门，如此甚深妙理论。那么实际上就说愿众生得到四无碍解门，四无碍解门就是讲到法义辞辩。法义辞辩的法字按照麦彭仁波切在《经庄严论》当中解释的时候，这个法就是讲种种的名词，种种的名称，这个叫法。义就说名称所表达的意义，就说这个叫做义。法无碍就是讲，法无碍解这个主要是一种智慧，就是因为对于所有的物品的名称全部通达，然后对它的名称各自所表达的意义全部通达，这个就法义。辞辩这个辞主要是语言，对于各种语言，对于各种方言，都能够通达，因为就说菩萨或者这些圣者在教化众生的时候，他要对各种各样的众生教化，所以说他如果没有辞无碍解的话，有的时候就会有障碍，所以说像这样讲的时候，他对于种种乃至于人天、罗刹、动物种种语言都能够了达，这个叫做辞无碍解。然后还有一个辩无碍解，有的时候叫乐说，乐说无碍，有的时候叫辩无碍，辩无碍就说对于一个法义能够完全通达，完全能够展开宣说，那么对于这个本身的意义能够阐明，对于反方的辩论也能够善于制服，而且如果有必要的话，也可以长时间的宣说，把他的意义全部全盘托出，这方面叫做辩无碍解。

愿于四无碍解门，如此甚深妙理论。那么就说是具备这样一种四无碍解的智慧，如此就非常甚深的妙理论，自通达后授他众。一方面就说这个论典就具备了，一方面是愿众生也是以得到这样的四无碍解，然后能够完全通达这样一种甚深的妙理论。自己通达之后，把这样一种殊胜通达的意义传授他众，成就语狮子禁行。语狮子就是文殊菩萨的一个异名，一个不同的名称，所以说这个方面就是讲到，得到语狮子文殊菩萨的禁行，这个禁行可以理解成成就的意思，成就和语狮子菩萨文殊菩萨无二无别的果位，因为文殊菩萨他是智慧的代表，四无碍解这些方面也是智慧的代表。所以说愿一切众生都能够得到文殊菩萨的果位。

下面就是讲到了愿自宗的教法也是能够兴盛。

**【愿讲闻诵此论者，心入文殊欢喜光，
法王静命之自宗，不失兴盛诸时方。】**

那么就是说愿讲解这个论典的人，听闻这个论典的人，读诵或者背诵这个论典的人，他们的心里都能够进入文殊菩萨欢喜加持的光芒，这个就是麦彭仁波切给我们的发愿，谛实语给我们发愿，所以像这样的麦彭仁波切有这样的加持，我们也应

该生起一个清净的信心，来接受这样一种加持，就应该接受这样一种加持。实际上接受这样一种加持主要就是说，有的时候我们说怎么样得到加持呢？一方面就是说我们要诚信对方是加持者，他有能力给我们赐予加持，第二个要点就是说在求加持的时候，我是自己非常想得到这种加持。对方有能力赐予加持，我非常想得到这个加持，那么这样的因缘合和的时候，就能够得到这样一种加持。所以说像这样的愿我们也能够通过清净的意乐来做祈祷，来接受这样一种文殊师利菩萨的加持，全知麦彭仁波切的加持。

心入文殊欢喜光，法王静命之自宗。法王静命之自宗，一方面我们就是讲这个是《中观庄严论》它这样一种瑜伽行中观，一方面法王静命之自宗也是代表自宗宁玛巴。

那么就是说法王静命之自宗不失，不失就是讲不失坏，而能够在诸方兴盛，这个教义能够兴盛到诸方去。那么有守持这样一种中观庄严论的，那么如果能够受持这样一种自宗的人，这个地方自宗的教法就会兴盛。

那么现在我们看麦彭仁波切的发愿力，这样一种《中观庄严论》的论文也好，他的注释的讲解，也是在整个藏地非常兴盛的。那么这个一兴盛之后，说明自宗的教法也是在不间断的兴盛。

**【托出诸派之密要，明示一切细奥义，
如此理道与何心，相应即是语狮尊。】**

那么就是这个《中观庄严论》的含义，托出了一切诸派的密要，诸派的密要就是中观、唯识，像这样的话，自续派和应成派，或者就二转、三转等等，像这样一种密要都已经完全托出了。

明示一切细奥义。对于一般的粗大的众生心识，非常难以了知的很细奥的意义，比如说微细的实相，像这样一种唯识宗的微细实相，还有中观宗空性的微细实相等等，都能够明显的指示出来。

如此理道与何心相应。那么这样一种二谛圆融的理道，这个实相和谁的心相应，他就是得到了文殊菩萨的无二果位，他就是文殊师利菩萨，所以说语狮尊就是讲语狮子文殊菩萨这样一种大尊者、大菩萨。那么因为文殊菩萨他就是二谛理的化现，他就是代表整个殊胜的佛法，殊胜的智慧。所以说如果我们的心的能够证悟二谛，那么就是已经见到了了义的文殊师利菩萨。那么就是说不了义的文殊菩萨就是外面显现这样一种童子形像的，右手拿宝剑，左手拿经函的殊胜的本尊，殊胜的大菩萨。那么实际上他的这个了义的这一面，主要就是代表诸佛的智慧，菩萨的智慧，所以说如果我们相续当中，真正见到了文殊菩萨，有的时候也可能见到，在梦中见到，有的时候可能在定中见到这样一种身色桔黄的文殊师利菩萨，有的时候是相续当中证悟了实相，证悟了实相空性之后，这个时候真正现见了文殊菩萨。或者你自己已经变成了文殊菩萨。再说，后面就说我就是文殊菩萨的化身，也可以说，也可以这样讲，因为已经和文殊菩萨已经无二无别了。

**【见此妙论胜宝饰，夸大其词之他论，
能增童慢假饰品，自诩美意何不弃？】**

那么这个颂词就讲到，见到了真东西的时候，假的东西就应该抛弃了，就是不应该再留恋这样一种不好的东西。那么就看见此妙论，见到这么好的殊妙的论典之后，这个论典就好像殊胜珍宝的装饰一样。那么除了这个之外，夸大其词之他论，能增童慢假饰品。那么就是说夸大其词的其他论典，就说这个论典怎么怎么样，多么大的加持力，有多么大的意义，这方面很多就是说没有真正获得造论的功德的人，凡夫的分别心所写下的一些夸大其词的论典，实际上没有什么意义的。那么这样一种夸大其词的其他论典，能增童慢假饰品，就好像能够增长儿童的这样一种傲慢的假饰品一样，那么这个方面就是有的时候家长为了满足小孩的需求，买很多珍珠，买很多钻石，这些全都是假的，全都是塑料的，或是其他的一些东西造的，买很多飞机大炮之类的，这些也都是假的。那么这些东西儿童拿起来的时候，就觉得非常了不起，马上在他的伙伴面前炫耀，你看我这个东西怎么高档。像这样的，能增童慢的假饰品，应该抛弃的，实际上这些不是真正的一种饰品的。和这个比喻相同的，自诩美意何不弃？那么自己认为这个是非常好的一种心，为什么不抛弃呢？已经发现是假东西的时候，还认为这个是非常非常好，它很美好的这样一种心意，应该抛弃的，应该舍弃这样一种意乐，应该舍弃耽着立论的这样一种意乐，因为这些立论就好像能够增上童慢的假饰品一样，像这样耽着下去没有任何必要性，应该把这样一种其他的夸夸其词的论典，舍弃掉，然后去追求《中观庄严论》这么好的，犹如真正的饰品一样的这样一种殊妙的论典。

**【祈愿心莲绽放堪钦文殊尊，
无二无别容光尽除愚痴暗，
同悯普天众常如空于此世，
奋击净如虚空深法之妙鼓。】**

这个颂词主要是观想自心和静命菩萨无二无别，通过获得他无二无别的加持，遣除相续当中的黑暗，遣除我们相续当中的黑暗之后，实际上代表获得了清净的智慧。然后这个清净的智慧引发怜悯众生的大悲观，和这个时候就同时生起来了。所以说犹如虚空常住世一样，我也是常住在世间，给众生宣讲深妙的这样一种妙法，他的意思就是这样的。

祈愿心莲绽放，这个也是很多在祈祷的时候把我们的心观想成莲花一样。心莲绽放之后，让自己有信心的佛、菩萨或者说上师坐在莲花上面，实际上就说坐在我们的心中，我们的心就像莲花一样，坐在我们心中的意思就是说，一方面代表经常观想他，一方面就代表我们的心和你成为无二无别，我很愿意得到你的加持，就是这个意思。

说祈愿心莲绽放堪钦文殊尊，堪钦就是大堪布的意思，大堪布就是讲到静命菩萨。文殊尊就说他的本体和文殊菩萨无二无别，就堪钦文殊尊。

无二无别容光，那么就说实际上心莲绽放堪钦文殊尊，无二无别的容光。就说我们的心也能够获得和大堪布静命菩萨无二无别的加持，也能够绽放和他无二无别的容光，尽除愚痴黑暗。那么就说我的心得到加持，遣除一切的愚痴黑暗，然后同悯普天众。同悯普天众就是说就好像文殊菩萨、静命菩萨他对众生，他具备怎样一种无缘大悲，所以说我相续当中得到加持之后，一方面得到了智慧，一方面也得到了利益有情的大悲心，所以此处说同悯普天众。

常如空于此世，常如空就是虚空，虚空它就是一直不变化的，虚空就是一直不变化的。所以说我们也是恒常犹如虚空一样不变化，这个方面说明了菩萨、佛子他相续当中要发起的一种心愿，或者说当我们获得这样一种成就之后，获得了利益有情的这样一种能力。那么当获得这样一种能力之后，唯一要做的事情那就是利益众生，前面我们提到过了，佛的家族当中，唯一做的事业是什么呢？就是利益众生，就是帮助众生，所以此处说于此世，奋击净如虚空深法之妙鼓，就好像一个人拿个鼓槌奋力的击鼓一样。奋力击鼓就是说让这个鼓发出非常悦耳的声音。所以说我们也发愿，在此世奋击净如虚空深妙之法鼓。我们这个方面说击法鼓就是传法，就是给众生宣讲非常甚深，犹如虚空一样清净，犹如虚空一样甚深，犹如虚空一样和实相相应的殊胜的妙法，经常地不间断地传出这个法鼓声。

**【恐怖浊世日光隐没黑暗极笼罩，
然佛菩萨发心明如晴空千万月，
愿诸无垢佛经注疏依讲修事业，
弘法利生善妙光芒普照诸世界。】**

这个方面也是总的发愿，愿整个佛法能够在一切世间当中广大地弘扬。恐怖浊世日光隐没黑暗极笼罩，这句话主要是讲到了末法时代的总的状况。末法时代的总的状况就是讲恐怖浊世，因为就说环境也越来越下劣，众生的心也是越来越趋向黑暗的，所以说这个方面叫恐怖浊世。日光隐没，因为它不是圆劫的时候，不是圆劫的时候，所以说此处就把浊世比喻成日光隐没之后的黑暗，这个夜晚，就说把整个浊世比喻成黑暗笼罩的夜晚。

那么下面讲，虽然日光已经隐没，到了黑暗，到了浊世了，但是呢，到了夜空的时候，到了夜晚的时候，还有月亮，月亮也可以照亮整个世间。当然就是说月亮的光芒没办法和太阳相比，就是实际上说明现在的状况，还是没有办法和佛在世的时候，佛在世的时候就好像整个白天日光普照一样。现在佛陀已经进入灭了两千多年了，像这样的话就说很多，入灭两千多年之后，整个世间已经进入到五浊黑暗之世。所以说各方面整个白天太阳普照的情况已经过去了，到了黑夜了。那么到了黑夜之后怎么办呢？还有很多佛菩萨的发心，还有很多佛菩萨的化身来利益众生，他们就好像晴空当中的月亮一样。

下面讲然佛菩萨发心明如晴空千万月。那么佛菩萨的发心就好像，明亮就好像晴空当中的千万个月亮一样，佛菩萨的发心，还有很多佛菩萨的化现，来利益有情，仍然在弘扬佛法。

愿诸无垢佛经注疏依讲修事业。那么就说愿很多无垢的佛经，依靠讲修的事业，很多佛经的注疏依靠讲修的事业。

那么就说通过讲和修的事业，弘法利生善妙光芒普照诸世界。如果这个佛经没有讲修是没办法了知的，佛经的注疏没有人讲修也是没办法让人了知的。如果没人了知怎么样去弘法利生呢？就没办法弘法利生，所以说就愿无垢佛经注疏，依靠讲修的这样事业，就弘法利生的善妙光芒能够普照诸世界。普照诸世界实际上就能够利益众生了，假如说这个佛法没有普照世界，那么我们又怎么样遇到佛法呢？我们不遇到佛法又怎么样去了知取舍之道呢？现在就说依靠这些佛菩萨的发心，依靠很多佛菩萨的发心，现在佛法还是在世间安住，还是在世间当中，这个不是一个偶然的现象，这个不是一个偶尔的情况，这个完全是通过佛菩萨的发心力，不间断地化现，不间断地弘扬佛法，提倡佛法的闻思修行，这个佛法才能够在世间，继续在弘扬。如果说大德没有去提倡这些对于这些佛经经典的讲修的话，那么实际上这个佛法慢慢慢慢就会隐没的。

下面就是讲它的后跋。

【此《中观庄严论释》，也是源自集师君三尊之大悲于一体、】

那么这个《中观庄严论释》是怎么样来的呢？下面就写它的来源。首先是源自集师君三尊，师君三尊我们就知道了，是上师就是讲莲花生大士和静命论师，君主要是讲赤松德赞，师君三尊就是讲藏地佛法的三位尊者。

【一切智者成就者之王、真实文殊菩萨化现为比丘形象、对我等恩德无量、无与伦比之殊胜导师、美名飞幡遍扬世间、尊名难言的嘉扬钦哲旺波上师照见如上所述为主的诸多必要，】

那么就说他的上师嘉扬钦哲旺波，当时出现在世间也是，对佛法来讲的话，是比较危险的时候。因为当时，据有些传记讲，当时各派传承与传承之间，有很多争论了，争论的话就说佛法已经名存实亡的时候，所以嘉扬钦哲旺波他和贡哲仁波切，还有曲确仁巴【3425】，他们几个就一起发起了这样无教派运动，这个叫利美运动，实际上就是无教派，就说是各个教派之

间就不分得很清楚的界限，所以说他也是作为四派的传承上师，每一派传承上师都有他的名字，嘉扬钦哲旺波。像这样的，通过这样的方式，就把整个佛法再一次的弘扬起来。此处就是讲到了智者、成就者之王，真实文殊菩萨的化现的形像，对我们恩德非常大的无与伦比的殊胜上师，美名飞幡遍扬世间。当时，嘉扬钦哲旺波的名气非常大的，所以说美名飞幡是遍扬世间，尊名难言的上师，照见了如上所述为主的诸多必要。前面就讲为什么要对《中观庄严论》做讲解，做注释，有什么必要呢？麦彭仁波切讲到了共同必要和不共必要，共同利益和不共利益，很多利益。

【赐予我印藏有关（《中观庄严论》）的注疏资料，并嘱咐道：“请你细致参阅，作一注释。”】

那么就是说他的上师把关于印度和藏地有关的《中观庄严论》的注疏资料，就赐给他，然后嘱咐他说：“请你细致参阅，作一注释。”

上师也讲过，真正麦彭仁波切是不是，真的有没有细致的参阅呢，这个不好讲的，因为就说他老人家看书的时候，就是有这样一种传统，因为相续当中智慧非常深，所以就从来都不仔细看，有的时候看的时候就把这个书的前面看一下，后面看一下，中间的内容就全部通达的，根本就不需要像我们一样去看。所以他有的时候，他的侍者或者喇嘛（36：12），就经常在他的身边侍奉的，像这样的，他老人在造论之前，就说我今天要参考一下这些注释，然后就把这个书拿出来，就像我们就是说很快的，2-3分钟就把书翻完了，这方面就是看完了，参照完了，然后就开始内心当中开始流露很多很多教言了。所以像这样讲的时候，这些殊胜的成就者，他们在造论典的时候，的确不像一般的人一样，像这样的话就说，有些时候在人们的面前好像参阅了这个书，参阅了那个书，像这样的实际上来讲的话，内心当中对所有的法义都记得清清楚楚，整个大藏经的意义都在他的相续当中，这个在传记当中是讲得很清楚的。

【当此金刚言教落到头上时，我只有毕恭毕敬接受，可是对于我这样智浅的人来说，实无著写如此微妙之论释的能力，】

那么就是说这个言教落到头上的时候，这个金刚言教落到头上的时候，麦彭仁波切毕恭毕敬的接受，马上就承诺写这个论典。可是对于我这样浅智的人来说，非常谦虚的，麦彭仁波切他的上师也是完全了知他这个弟子对于造论典，对于造这些很甚深的论典方面的能力，是绝对百分之百的相信，所以说让他写这样一种《中观庄严论》的注释。

麦彭仁波切很谦虚的说，对于我这样浅智的人来讲，实无著写如此微妙之论释的能力。《中观庄严论》看起来是不多的，但是它的论义非常微妙。所以要写这样一种微妙论释的能力是没有的。

【正当依靠至尊上师之加持而使写作才华稍得增上之时，前译自宗大尊者班玛（多吉）也以“认真撰写”之语激励。】

那么就说他一方面说没有这样能力，一方面就说靠祈祷上师，通过至尊上师的加持，最后好像得到一种写作的才华，这个和《定解宝灯论》的前面的序文当中提到的情况比较相似，他也是说当时提出七个问题的时候他很着急，好像也没办法回答很深，然后就开始祈祷文殊菩萨，祈祷之后好像得到文殊菩萨的加持，得到一点点的加持，然后就马上开始写下来的，开始说出这七个问答题的答案。这个地方也是得到一点点加持之后，好像就有了那么一点点的写作能力了。

正在这个时候，有一个助缘，前译自宗大尊者班玛多吉，上师说，这个班玛多吉他是德格佐钦寺的大堪布，他也是麦彭仁波切的上师。像这样的话，自宗大尊者班玛多吉也以“认真撰写”之语激励。

【作者吠陀名称为嘉花吉波让当措雄雅毕给萨（义为文殊欢喜自光莲蕊）的我于自寿三十一岁火鼠年〔公元 1876 年〕藏历三月初三开始，于每日上午座间连续撰写，至该月二十四日圆满完成。】

那么就是说吠陀名，这个吠陀名就是指声明，吠陀名就是声明的名称，因为就是他们在学习声明的时候，当他开始学习声明的时候，他的上师就会给他起一个声明的名字，这个声明的名字一般都是非常好听的名字。这个方面讲到了文殊欢喜自光莲蕊，这个时候使用的是他声明的名字。自寿三十一岁的时候写的，这个时候写《中观庄严论》注释的时候应该还是非常年轻的，三十一岁的时候就写下了《中观庄严论释》，这么圆满的，这么大的一个注释，而且写作的时间非常短，藏历三月初三开始写，而且不是从早到晚都是开始写，就是晚上也不睡觉，没有这样的。他是，麦彭仁波切的规矩，上师讲了，他老人家规矩，一方面都是以修行为主的，所以上午也是修法，下午也是修法，那么他就是在上午的座间，上午的座法修完之后，在上午的座间开始写这个注释，连续这样写，然后到该月二十四号就圆满完成了，就只写了二十一天，这个大论二十一天就完成了。所以这个里面就根本不存在什么构思，怎么样去调配，这方面都不存在，然后内心当中显现之后，马上就直接就写出来了。麦彭仁波切说显现上面，每次在造论典的时候，文殊菩萨的本尊与文殊菩萨的像都会放光，然后光明融入心间之后，然后就开始写作，这个是给世人示现的。实际上就说他的整个的法义都是在这个心相续当中，已经圆满的浮现的。麦彭仁波切也是说过，我没有从山岩当中取过什么伏藏，就这样讲过的。敦珠法王也是高度赞叹，没有从这些山岩当中取伏藏，但是所有的伏藏只要对众生有利益的所有的教言，都是从内心当中源源不断地浮现出来。所以他就说所有意伏藏的伏藏之王，就对麦彭仁波切这样赞叹的。所以说他所有的法义，这些修法的仪轨，这些大论典的注释，还有这些很多发愿文，祈祷文等等，全都是从内心当中自然浮现出来的。所以在每日座间连续撰写，二十四日，二十一天当中就圆满写完了这个殊胜的注释。

【本人曾依靠顶戴无等至尊钦哲旺波足下之力而得少许智慧、】

他老人显现上开悟，是在他的上师面前开悟的。

【复承蒙了义大金刚持旺钦吉绕多吉、精通五明的大智者嘴玛·阿旺云丹嘉措、】

这个也是阿旺云丹嘉措就平日讲贡珠云丹嘉措，贡智仁波切。

【佛子智者之王晋美秋吉旺波〔华智仁波切〕等诸多大德恩育而对佛法稍得信心之微光。完成此释后再次于依怙至尊上师前幸得净相近传的甚深传承，】

那么就说，他前面说依止了上师的简略的过程，还有很多，但这个里面写了一些主要的一些上师的尊名，就说通过他们的加持，相续当中得到一点点，稍得信心之微光。

然后就是写完这个注释之后，再次在他的上师面前得到了净相近传。净相近传下面有注释，在清净的境界当中得到了近传承。那么这个近传承也是相对于远传来讲的，这个远传是什么呢？这个远传就是口传，一代一代的传下来，静命论师传给他弟子，弟子再一代一代传下来，这个叫远传。

那么近传就如他的上师直接见静命论师，得到这样一种传承，这个方面就说是近传，然后传给麦彭仁波切的。就像法王仁波切在宗喀巴大师面前得到三主要道论，像这样的话，他这个近传，就说这个传承我们也有。远传的传承也有的。说这个方面的近传是净相近传的。一方面得到了远传传承，一方面也是有幸得到了净相传承。

【于是立即在二十一日内为八吉祥数目戒律清净的三藏大师传授，在此期间又稍作校正。】

那么就是说这个在得到传承之后，马上在二十一天当中讲了一遍《中观庄严论》，就说为八吉祥数目，就是当时的眷属有八个，戒律清净的三藏大师传授。像这样的话，当时麦彭仁波切显现在世的时候，弘法利生的广传佛法的不是很大的。但是的确他的名声特别大，他的弟子也是特别多的，但是像法王仁波切这样大规模的传法，不是很多。但是他的传承当中，他的弟子当中这些著名的大班智达，著名的成就者非常的多，而且他老人家传法的时候也是，上师以前讲了，以前法王讲的时候是这样的，他传法的时候，前面僧众开始念经，念前面的祈祷文，念到文殊菩萨赞叹的时候，就开始，他以前在佐钦寺，从二楼上下来，就开始坐在法座上面。念殊胜祈祷的时候下来，下来之后把要传的法慢慢念一遍，最多中间偶尔解释一下，然后念完之后就传完了，就走了，是这样的。所以像这样的话，就不像很多大德一样这样去一个字一个字去解释，没有，就没有的，他传法经常是这样传的。所以像这样的话，就说二十一天当中，给这些戒律清净的三藏大师传授了。在此期间又稍做校正，那么在这个期间对于这些法义稍稍的做一点点校正。

【以此愿成为如来日亲的自宗真理狮吼声恒常震撼一切世间界从而无余摧毁恶魔、外道、边鄙蛮人等对方的辩才致使佛法如意宝于一切时空兴盛之缘起。愿吉祥！】

那么就是写这个论典的善根，以此愿成为如来日亲的自宗，日亲就是佛陀的异名，就对佛陀的赞叹，佛陀是日亲。像这样的话就成为如来日亲的自宗真理狮吼声能够恒常震撼一切世间界，从而也能无余的摧毁反方的这些辩才，比如说恶魔、外道、边鄙蛮人等等，对方的辩才，然后使佛法如意宝在一切时空当中兴盛的缘起。愿吉祥！这个就是他的后跋。

下面这个颂词是他的刻印的时候，一个刻印的愿词。

【喻索德！】

喻索德！就是愿一切吉祥的意思。

**【佛智文殊菩萨尊，化披袈裟之形象，
善树佛法之胜幢，祈愿法王静命胜。】**

那么就是说是静命论师他就说是佛陀的智慧，三世诸佛智慧的总集文殊师利菩萨化现为披袈裟的比丘的形像。然后就在世间当中弘扬佛法，也能够善巧的树立起佛法的胜幢，那么他就是法王静命论师。此处祈愿法王静命论师能够尊胜诸方。

**【依彼锐智大海中，善说百日之光明，
永尽三有之黑暗，佛教宗旨一庄严。】**

依彼锐智这个彼字就是静命菩萨，依靠他相续当中锐智的大海当中，善说百日之光明。锐智大海当中，善说百日他也是来自于一个以前婆罗门的一个教典中的一个传说。婆罗门教典当中传说讲到了，日月从哪里来的呢？仙人搅拌大海之后，从大海当中出现了日月，就说很多大德在造论的时候，也是引用这个传说。法王仁波切在写《直指心性》哪个地方也是引用了这个搅拌大海之后出现日月。所以像这样讲的时候，静命论师他的大海，搅拌他大海的智慧之后，从他的大海当中显现出来了这样一种《中观庄严论》，那么就好像搅拌大海之后，大海当中出现日月一样，所以说这样一种《中观庄严论》就好像是大海当中显现出来的日月，就这个方面讲，善说犹如百日的光明一样。那么这样一种光明出现之后，就能够永尽三有之黑暗，成为佛教宗旨的殊胜庄严。

**【百千智成就者慧，屡持理道狮子吼，
不断传遍印藏地，皆大欢喜众吉祥，
时光流逝讲闻此，暂时似乎已休息，】**

这六句话，主要是讲以前在藏地印度怎么样传讲《中观庄严论》。百千智成就者慧，那么就是说在印度和藏地有千千万万的智者和成就者，以他们的智慧屡持，就是再再的弘扬了理道狮子吼，就是《中观庄严论》。

不断传遍印藏地，那么把这样的论典不断的在印度和藏地再再的传讲，再再的修学，所以说大家得到了欢喜，皆大欢喜众吉祥。时光流逝讲闻此，暂时似乎已休息。那么时光流逝到了麦彭仁波切当时这个写《中观庄严论》的时代，讲闻《中观庄严论》的事业暂时似乎已经休息下来了，没有在传讲。

**【依三部主集一体，除浊世衰教众怙，
嘉扬钦哲旺波尊，美名飞幡飘世间，
依彼发心深加持，欢喜言教之光芒，
显密教法普圆满，讲修无垢之道轨，
一如既往复弘扬，今尝佛法甘露味。】**

那么后面依靠三部主，就是文殊、观音、金刚手这个称之为三部主。三部主集一体，上师注释当中讲了，身语意三部，那么像这样的话就说三部主集为一体的，能够消除浊世的衰败，教众怙就是讲这个，教典他能够传授教典，也能够成为众生依怙的嘉扬钦哲旺波尊，他的美名飞幡是飘扬世间，各个教派对他都是非常尊敬。

依彼发心深加持，通过他的无与伦比的发心，依靠他的殊胜的加持力，欢喜言教的光芒，然后又让显密的教法普遍弘扬。讲修无垢的道轨，一如既往复弘扬。那么就说讲解修行的无垢的道轨，一如既往复弘扬。像这样的也是让麦彭仁波切写这样一种《中观庄严论释》，说《中观庄严论》它也是和前面一样，和以前的很多的印藏大德一样，再再的弘扬，这个时候写了注释之后，又在佛教界当中开始弘扬起了《中观庄严论》的讲说的规矩。

今尝佛法甘露味。所以说让众生也能够品尝到佛法的甘露妙味。

**【胜乘大中观理要，依于如此善妙论，
为增定离怀疑暗，智士妙慧之光辉，】**

那么就说胜乘大中观的理要，依于如此善妙论。依靠《中观庄严论》这样善妙论是指《中观庄严论》。为增定离怀疑暗，智士妙慧之光辉。那么就说这句话呢，也可以说和下面的《中观庄严论》的注释就可以一起看的。那么就说胜乘大中观理要是依于如此善妙论，就是讲到依靠《中观庄严论》，那么就为了增加定离怀疑暗，智士妙慧的光辉，为了增加这些能够遣除怀疑的黑暗，智者妙慧的光辉，也写了《中观庄严论》的注释。

【甚深中观庄严论，浅显易懂此注释，】

那么这个注释是非常浅显易懂的，这个《中观庄严论》的注释，它是为了增加一定能够离开黑暗智士妙慧的光辉的缘故，写下了这样的注释。

【无尽法雨得刻印，亦乃无等师事业。】

那么这样一种注释当时可能是有施主发心刻印这样一种《中观庄严论》的注释。像这样的话所以说写了一个刻印愿词，无尽法雨得以刻印，这个也是我的无等上师嘉扬钦哲旺波的加持，也是他的事业所导致的。麦彭仁波切就说所有的功德，所有的这样一种都是他的上师的加持。前面说我有一点点信心，也是这些大尊者的加持，我现在有一点点的写作能力，也是上师的加持。现在就说有人发愿要刻印我的《中观庄严论释》，还是我的上师的加持。这个就不是说我的，这个上师有一点点作用，但主要是我的，有些时候就末法时代的一些众生，或者说一些凡夫众生的行为，和大圣者的行为，完全不一样。所以说对我们来讲的时候，也是这样，时时刻刻要忆念上师的加持，不是说我们自己有怎么样一种能力，不是我们怎么样怎么样殊胜的福报，如果没有这些上师三宝的摄受的话，实际上在世当做什么事情都做不成。所以说这样讲的时候，这个也是无等上师的加持和事业。

【以此善愿三地众，解开深广慧藏已，

以讲闻著佛法藏，庄严一切世间界。】

以此刻印的善根，愿三地的众生，三地众生就是讲三界众生，解开深广慧藏已。那么能够解开相续当中的深广智慧，把这个深广智慧打开之后，以讲闻著佛法藏的事业，庄严一切世间界。那么其余的庄严世间不是真正的庄严世间，能够通过讲闻著的方式，辩讲著的方式，能够真正的去受持殊胜的法藏，这个就是庄严一切世界的殊胜方法。

【佛教圆满强壮身，具锐理轮之大象，

依此善说天人乘，祈愿佛法胜诸方。】

那么这个时候就把这个佛教，圆满的佛法比喻成大象的圆满的身躯，强壮的身躯一样。那么这个大象的身躯，这个是圆满的佛法，然后就具有锐利的正理，就好像大象的鼻子上捆了一个铁轮，因为以前天人和非天作战的时候，他就有一个锐利的武器。什么锐利的武器呢？就是天界里的大象，然后在它的鼻子上捆上这个宝剑轮，然后把大象驱出去，把大象赶出去之后，大象挥动它的鼻子，用宝剑轮杀很多非天的，有这样一种故事。所以这个时候也是一样，整个佛法就像圆满强壮的大象身体一样，然后就说锐利的理论智慧，就好像大象鼻子上的宝剑轮一样。

依此善说天人乘，通过这样善说，天人乘着大象上面，然后就可以战胜非天，摧毁非天的进攻。所以这个时候也是愿佛法通过这样的方式，一方面的佛教整个圆满犹如强壮的大象的身体，再加上具备这样一种殊胜的理论的智慧的缘故，所以任何的这样一种恶魔、外道、边鄙野蛮人的辩才全部压服掉之后，整个时候祈愿清净的佛法能够尊胜诸方。

【此刻印愿词，依至尊上师恩德之阳光哺育的文殊欢喜〔麦彭仁波切〕造。善哉！萨瓦达嘎拉雅囊巴芭德(义为愿克胜诸方，增吉祥)！】

这个以上就把《中观庄严论释》算是传讲圆满了。

传讲完了之后，实际上这两天也是在想，前几天上师也是在说，实际上真正来讲的话，要在外面讲一下这样佛法，非常困难的，如果我们在这个地方，这个大论点也讲完了，没出现这个违缘实际上也是法王如意宝的加持，上师仁波切的加持，否则的话，真正按照我们自己的能力来讲，我想了很多次，如果在外面需要讲这个论点，不一定有这样一种机会的，不是上师讲了我就这样去说，我就去重复，的确是出去看过，也是经历过一些事情，所以真正要讲的时候，能不能找到听众也不好说。有些时候在寺院当中，有些时候在道场当中，说有听法的人，人也多，来的时候也就是一些穿着围裙的，戴着袖套的这些很老很老的人，这些老居士，能不能听得懂也不好说，有时候也许偶尔来几个出家人，象这样的话，就讲两三天的时候，下面的人听的也是没有味道，讲的人最后也是不想讲。但是就是说不在佛学院的话，法王仁波切的加持，上师的加持，听的人当中有很多有智慧的人，有智慧的人能够听进去，能够真正得到受用的话，那当然是讲也是有一种动力的，否则的话，讲了半天都听不懂的话，也是不想讲这些甚深的教言。

所以说，这方面就知道了，能够在这样一种环境当中，能够把这样一种法讲圆满的话，的确是道场不可思议的加持，上师也是在不断的护持，每天供的护法，护法也是在帮助。否则的话，上师说在外面要讲一个短短的一种教言，都是非常不容易的。所以现在我们把这个论点讲完了，讲完之后，我们就是说善根首先要对上师三宝做供养，供养之后，祈愿佛法兴盛，上师长久住世，长转法轮。我们也是请上师给我们回向吧，把善根回向大，回向所有的众生都能离苦得乐，都能够究竟成佛，所有的修行者相续当中种种善妙的一些意乐都能够成办，想要清净的戒定慧，想要获得一些清净的机缘，想要殊胜的证悟，所以这些相续当中想要的意乐都能够成办，所有的不吉祥，所有的衰败都能够遣除，愿所有的修行人能够在修行路上依止修行，度化众生，感谢护法神，感谢我们供护法时观想，能够圆满传讲完，与护法神的帮助离不开的，加持，以后也是愿护法神一如既往的帮助我们，乃到学习这些很大的论点，因为这些很大的论点一方面来讲的话，因为法很深的时候，容易出现障碍的，但是第一个是法王仁波切的道场，这个方面是个特殊的地方，这些很多的障碍不容易发生的，不容易生起来，再加上我们的上师也在不间断的在加持我们，摄受我们，很多的障碍仁波切也是遣除掉了，平时我们也是在念诵莲花生大士，念护法神，有些小的障碍也是通过我们自己的力量遣除了，主要大的方面这些都是上师三宝的加持也办，也是感念这个恩德，一方面也是护法神、三宝在帮助我们，我们知道这具问题，以后在学习象《定解宝灯论》这样大论点的时候，也是顺利的不要出违缘，一方面顺利的意思也是这个法义顺利的融入到讲闻者的相续当中，真正体会法义当中的甘露妙味，这个方面要顺利的融入我们相续当中，下面我们要念一些回向，首先我们要念的是普贤行愿品。