

中观庄严论讲记

上册

《中观庄严论》生西法师辅导第1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，我们开始宣讲麦彭仁波切所造的《中观庄严论·文殊上师欢喜之教言》。

首先我们要了知《中观庄严论》具有很殊胜的特点。在佛法当中，《般若经》中直接的意义是殊胜的空性，间接的隐蔽意义是现观的次第，现在我们学习的内容主要是怎样直接安立《般若经》中宣讲空性的含义。龙树菩萨对于《般若经》做了解释，造了《中论》等殊胜论典，我们非常熟悉的中观六论就是宣讲自空含义的殊胜注释。在龙树菩萨造了殊胜的中观论典之后，还是有自续派、应成派的观点，或者安立中观、唯识的祖师们也有不同的讲解侧面，静命论师造的《中观庄严论》实际上在名言谛中是通过唯识的道理进行观察的，在胜义谛中是通过空性中观的道理进行安立的，这样的安立对于我们了知万法的意义，或者趣入万法的实相有很大的帮助。如果能够通过名言的道理了知一切万法唯识，已经非常接近于名言实相，在名言谛中一切万法都是唯心所现，都是唯识的自性，如果能够了知一切万法都是唯识的本体，能够帮助我们打破对于外境的执著。既然一切是唯心所现的缘故，当然没有一个实实在在的外境，就可以帮助我们打破外境的执著，在打破外境的执著之后，了知了一切唯识，如果能够进一步通过中观的证理观察抉择就能趣入于真实的实相，即一切万法空性的道理。

虽然真正的空性没有很多的本体，但是观察的时候，在讲解的方式上有些侧重于宣讲单空，有些侧重于宣讲大空性，对于宣说的不同侧面，安立了自续派和应成派。《中观庄严论》的特点是，广大的部分宣讲了无实有的空性，比较接近于自续派，后面在自续派的基础上安立了应成派不住一切双运无二的观点，所以本论既宣讲了唯识的窍诀，也宣讲了中观空性的窍诀。在宣讲的方式，首先是单空，然后是离戏空。如果我们归纳《中观庄严论》纲要的时候，就会了知，首先是唯识，然后是单空，最后是离戏空，通过这些我们就会知道怎样通过心识趣入实相的殊胜道理，里面已经完全阐述出来了，这就是《中观庄严论》的宣讲方式。

我们修学的时候也需要通过这样的方便趣入，也是说在《中观庄严论》中静命论师已经把我们趣入实相的途径，第一站、第二站、第三站是什么？把几个大的问题给我们说出来了，我们要相应于作者的意趣，慢慢去趣入，比如首先我们了知万法唯识，然后要打破唯识的执著安住于空性，最后对空性的执著也要打破，安住在离戏空的证悟中，这是学习《中观庄严论》的次第，我们对于它的纲要应该了知。《中观庄严论》非常殊胜，名言谛当中通过唯识，胜义谛当中通过中观。中观有不同的安立方式，其中静命论师安立的《中观庄严论》之道称之为第三种安立名言的方式。对于世俗谛，有些是通过经部的观点，有些是通过世间的观点来安立，静命论师是通过唯识的观点安立世俗谛，这也是非常殊胜的不共之处。

以上介绍了《中观庄严论》的特点，还有我们学习《中观庄严论》应该怎么样相合于造论者安排的次第慢慢地趣入。首先是通过闻思生起定解，然后通过唯识、单空，在内心产生中观的境界，最后证悟圆满、断除二障之后，完全可以成就无学的佛道。

我们在讲《中观庄严论》之前，首先介绍一下《中观庄严论》的题目。后面在全知麦彭仁波切的注释中，对于中观庄严论的几方面都了解释。现在在学习论典之初简单解释一下，其中有很多问题是需要首先了知的。

中观庄严论释

首先是“中观”，那什么是中观呢？麦彭仁波切的意思很明显，他说不落一切边的名称叫做中观。不管是平常我们讲的常断，还是有无，所有的边都不住就是中观。

中观分了很多部分，第一个是本基中观，不管一切众生证悟不证悟、了知不了知，一切万法的实相本来就是空性。以前我们也提到过虽然一切众生每天生活在空性的实相中，但是没有发现这个问题，一般的众生发现不了中观，这样的道理叫做基。我们要了知一切万法的本基是无自性、空性的，了知这种基叫做基中观。

第二个是道中观，我们了知了基之后，就要相应、契合于基中观，称之为修道。我们了知了基中观的正见之后，慢慢去安住它，或者为了安住于基中观，积累资粮或者祈祷上师，都可以称为道中观，也就是说我们的心慢慢和本基融合，现前一部分基中观的道理，叫做道中观。

第三个是果中观，当本基全体显露时就是果，本基全体显露了，也就是本基中万法的实相。当修行达到圆满的时候，这样殊胜的果就会完全呈现出来，当圆满的空性呈现出来的时候，一方面对殊胜的空性完全证悟了，一方面证悟空性时，世俗显现应该圆满的也全部圆满了，比如佛陀的色身、殊胜的智慧等等，都是证悟空性的同时圆满的。

实际上基道果中观和我们的修行是密不可分的，学习中观为了了知万法实相，修行中观也是为了现前实相。我们知道了这一切万法是这样的，还有很多众生无始以来漂泊在轮回中，不了知这个道理，我们也要让他们去了知乃至证悟，这也是我们学习中观的殊胜必要性之一。

中观的“观”有时解释成观察，这是一种理智的观察，有时是胜观的意思。一是观察中道义，中是中道的意思。前面讲到了不住一切边称为中，通过殊胜正理观察中道义叫做中观。二是对于中道义，通过殊胜的智慧去现前。“观”是通过殊胜的胜观去打破一切的实执，这就是中观的含义。我们抉择见的时候，必须要通过殊胜的正理去观察中道的含义；在修道的时候，也是对于中道的含义，通过相续中的智慧逐渐去证悟，产生胜观智，这方面也是一种中观；最后圆满现前的时候，也是有中观的含义。

中观讲的是空性，我们要学习中观，必须了知空性的意思，否则就没有办法真正趣入中观的含义。因此我们要大概了知一下中观到底在讲什么，里面所讲的内容对于我们的修行到底会起到什么样的帮助作用，都是需要了知的。然后我们了知了空性含义，趣入空性之后，对于我们遣除人执、法执，消灭烦恼障、所知障，最后现前空性的实相意义非常有必要。

下面都在讲中观的含义，我们最初简单地做一个介绍。实际上中观的意思就是一切万法在名言谛中可以有它的显现。名言谛中的一切万法，必定都是通过因缘和合之后如是地显现出来的。尤其在一般的凡夫人面前，现相的作用是完全不灭的，正在显现的时候，它的本性是不是像显现的物质一样真正存在呢？如果通过中观正理观察的时候，虽然显现，但是显现时本体完全是不存在实有的。这种亦空亦现、现而空空而现的道理从某种层次上来讲就是空性。如果没有真正系统地学习过般若和中观，空性会被我们误解成什么都不存在，比如瓶子里没有水、房子里没有人就是空。虽然这也是空，但这不是中观的空。中观的空是真正显现时无自性，在无自性当中完全可以显现，这样现而空空而现的道理就是空性。

我们修习空性，首先要准确地认定空性的含义。即便现在还没有了知，至少也要确立一种观念，即所谓的空并不是什么都没有。这种什么都没有的空，完全落在了有无的无当中，这不是离开戏论的无，而是戏论有无中的无。如果现在没有听清楚也不要紧，后面我们还要通过颂词和注释慢慢展开去学习，那时就可以慢慢地了知所谓空性的准确含义了。

下面我们讲一下，学习中观对于我们修道到底有什么帮助？一般的人容易把中观当成一种纯学术、纯理论的东西，觉得自己研究之后写篇论文，这个课题就算圆满了。对于佛弟子来讲，并不是了知了中观大概的意思，然后写一篇论文就万事大吉了。中观和一般的宗教完全不一样，并不是所谓学术性的东西，也不是完全的哲学。那中观到底是什么呢？前面我们讲了，中观是万法的实相，和所谓的学术问题是完全不同的。因为它讲到了一切万法是如何存在的，里面介绍的东西完全是一切万法的本质，只不过众生的智慧太粗大，没有办法现证。中观所讲的东西完全都是和我们有关的，而且我们本来就存在于空性当中，从来没有离开过中观而单独存在。

对我们来讲，自己的本性是什么？从无始轮回到现在我们都没有发现自己的本质到底是什么。在很多修行者学佛的过程中，或者一般的世间人有时也会产生一种怀疑，我是谁？我从哪里来？有些人会去观察，有些世间人觉得想这些完全没有必要，有些人是把它当成一种哲学。当然也可以作为哲学去分析，如果把缘我产生的疑惑，比如我是谁、从哪里来、世界到底是怎么样的等等，作为一个突破口趣入的话，就会发现它的实相。实际上从来就不存在我，我是根本没有的东西，就是一种空性、一个假象而已，慢慢趣入就会发现所谓的人我、法我，以及我们执著的东西、起心动念等等的实相，这些的实相是什么呢？就是无自性的本体。

通过这种方式慢慢趣入，就会发现我们本来就没有离开过实相，就像黄昏时把一条花绳误认为是一条蛇，实际上正在显现所谓蛇的时候没有离开过绳子。它本来就是一条绳子而已，只不过我们看花了眼，把花绳看成了一条蛇，通过这个比喻可以了知，虽然现在正在显现蛇时可以显现很长时间，但是在显现蛇的当下，有没有离开过它的实相呢？它的实相是什么？实相就是这条绳子，无论怎样显现迷乱都没有离开它的本质，众生也是一样的，我们在轮回中漂流，有时在地狱，有时在天堂，感受这样或者那样的痛苦，实际上正在感受痛苦的时候，没有离开过空性、佛性、如来藏，我们要发现现相背后的实质就要学习中观。

这是非常可惜的，自己一直在实相中却不了知，现在善根终于成熟了，接触到了宣讲我们身心现象本质的教法，这种教法叫做般若、中观。空性解释了每个众生身心表相中的实相，这样的教法重不重要、殊不殊胜？这是不言而喻的。虽然我们学习了很多知识，但是其他的知识都是在表相翻来覆去地研究，其实很多表相的东西知道也可以，不知道也可以，最关键的问题就是对于一切万法的实相、空性必须要掌握，掌握之后我们才可以趣入修行。

实际上众生流转轮回是因为人我执和法我执，那人我执和法我执的来源是什么呢？就是不了知万法的实相，才会产生所谓的我、我存在；法，法存在。通过人执会产生烦恼障，通过法执就会产生所知障。如果有了烦恼障和所知障，众生就会流转轮回而无法解脱了。现在我们要通过认知万法实相了知没有人我、法我，人我、法我是烦恼障和所知障的基。一旦通过修行中观，现证了空性之后，证悟了无我，烦恼障和所知障慢慢跟随就消亡了。如果没有烦恼障的话，众生也不会再在轮回当中流转；如果没有所知障众生就会现前佛果，因此空性是遣除人执、法执、烦恼障、所知障直接的对治。如果没有这样的空性，根本没有办法把人执、法执打破，也没办法真正消尽烦恼障和所知障。后面全知麦彭仁波切会通过很多的比喻、理证、教证帮助我们抉择学习中观的殊胜必要，空性和我们的修行完全是密不可分的。

无论学习哪个宗派，最后如果你要去真正现证法性，都离不开空性教法。刚开始学习的时候，觉得空性非常抽象。毕竟空性看不到、抓不住，不像外面的柱子、瓶子，我们的身体可以感受，能够看到、听到等等，这种在显现的时候无自性，是

怎样的无自性呢？这种所谓的无自性、空性不是我们脑海中的空，这时我们觉得已经超出自己的思维了，中观的确是超越思维范畴的东西。为什么呢？所有我们能够见闻忆触的东西都是世俗，只是一切万法的表相，不是一切万法的实相，这个实相不是我们的眼根、心识能够观察到的，不存在直接的经验，越来越觉得抽象不可捉摸，这不是我们的心识能够了知的空。

很多教义中讲，我们的心识中认为的有是错的，一切万法的有不是这种我们认为的有；我们脑海中所显现的空也是错的，一切万法的空不是这种空。到底是怎样的有、空呢？这是打破了我们第六意识面前有的概念、空的概念，一切不执著的境界稍微靠近空性。我们可以在第六意识中观察现，现是无自性，空也是无自性，这时就会产生现空无二的正见。这种现空无二的正见到底是怎么样的呢？从它的方便来讲，这是趣入空性的阶梯。我们的心识最初只能缘到这个位置，现没有空也没有的状态。真正按照中观的精华，通过实相来讲，只要你的心是有所缘的都不是真正的空性。这时候就要做一件事情，做什么呢？把内心所谓有、无的分别念全部息灭，这方面只能通过智慧去现证。如果一直在用心识去修空性，还不是真正的空性。当修空性的心泯灭了，虽然心泯灭了，但是智慧能够真正去体验离开言说的空性，这时才是真正的空性。离开一切的言说、思维，就是真正的空性含义。

之所以说空性深奥，就是因为它不是一般凡夫人在任何时候都可以通过心识去辨别的。一个人再有智慧都没有办法通过分别心去缘空性，这方面对我们来讲是比较麻烦的事情。修到了加行道世第一法位的时候，离空性已经非常近了，凡夫位中世第一法位是最接近圣者位的。如果没有证悟空性，这时候的心还是世俗，不是真正的胜义，什么时候泯灭了执著的心，法性现前之后才是证悟了空性。空性是菩萨入根本慧论的境界，讲的是一切万法的实相，因此非常深奥。深奥并不代表我们永远无法现证，通过修学把我们粗大的分别心寂灭再寂灭，最后无可寂灭的时候，实相完全显现时就可以说是证悟了空性。

佛法当中一再地宣讲修学，从一个层次来讲，这是把我们的分别念逐渐息灭的过程，修出离心、菩提心、空性都是在息灭一种分别心。比如修出离心，是把我们的世间八法、轮回粗大的分别抛弃掉，让我们抛弃世间八法，放下今生的执著。如果能够做到，在修行的道次第中，一块很大的执著就放下了。一个心相续中生起出离心的修行者和完全没有修出离心的世间人，内心执著的事物有很大的差别。一般没有修出离心的人对于财富、金钱、名誉、地位的执著非常大，他们的分别心也非常粗猛，而一个相续中非常调柔，生起了出离心的人。虽然他们有对于修道的执著，还有对于度化众生的执著，但是粗大的轮回中世间八法的执著在他的相续中已经没有了。为什么说生起了出离心就离解脱近了一步呢？从抛弃执著的角度来讲，执著越少越靠近实相，第一步他做到了，修道必须要产生这样的状态。

第二步的菩提心也是抛弃，抛弃什么呢？很大的一块，我要成佛、获得成就等等自私自利的作意，通过菩提心完全可以抛弃。一个修了菩提心的人对于自我的执著非常微弱，如果再把一个修菩提心的人和一个没有修菩提心的人放在一起做个比较，我们会发现没有菩提心的人内心的执著还是很大。对什么执著呢？就像上师经常批评我们的一样，老是想到我要成佛，虽然比世间的执著要好一些，毕竟是想要成佛。但是修菩提心的人没有这方面的执著，都是怎样利益有情，他的心完全对于一切众生敞开了。他的执著更微细，自私自利这一大块的执著没有了，就是想着怎样利益有情。修了菩提心之后，执著少了一部分，又靠近了实相一步。再往下就是修空性了，对一切显现的法，无论是众生，还是佛果，把一切能够见闻忆触的东西完全了知为空性。如果能够修到这一步，你的心可以执著的东西已经通过空性抛掉了。

在佛法修行中，不是在一部部的累积。虽然从一个侧面来讲，积累资粮似乎是在累积什么东西，但是从另一个角度来讲，修行就是抛弃执著。前面我们通过出离心、菩提心和空性三步分析就是这样的，当你修持空性时内心能够安住在一切无所缘的时候，什么都不执著，从道理上完全了知，在胜观中一切不执著，这是最靠近实相的。如果还要更快一点就是依靠密宗的窍诀，让你把空性的执著全部打破，这时空性的执著没有了，显现的执著也没有了，实相可以一下子迸发出来，通过修密法能够把内心中的实相立即现见了。这是什么状态呢？一切世间众生的分别心全部息灭叫做证悟空性。证悟空性就是这样的，不是说现在通过我现在的分别心去证悟一个空性，哪一天发现了，终于把空性抓到了，没有能取所取。真正的证悟空性代表所有分别心的寂灭，所有所谓我的观念完全死亡，叫做证悟空性。没有一个我最后证悟的说法，所谓的证悟空性就是自我终极死亡阶段，一切分别心完全息灭的阶段就是证悟空性。

修空性就是打破执著的最直接方式，没有比空性理论更直接的能够让我们放弃的东西。通过这样的方法分析之后，我们要息灭息灭再息灭，把分别心逐渐从粗到细、从细到无。修空性为什么要放弃，或者要怎样去安住空性呢？如果把修空性的主线、核心抓到了，这时就会知道怎么去用功。如果你没有把最主要的东西抓住，不知道自己修菩提心、空性等修法，对于自己到底有什么帮助，即便学习了很长时间还是要走一点弯路。虽然有些弯路是必不可少的，对于每个众生而言没有一个直接的东西，即便上师把最直接的东西告诉了我们，还是会走弯路。为什么呢？上师说，修完这个是最直接的，我们的心去体验这个法的时候，还要把它变成自己的东西才行，这是一条自我摸索的道路，还是需要去体验。

为什么在抉择见的时候，你必须要去抉择。现在上师也是再再地提醒，你一定要打坐去体验佛法。如果不体验，讲了这么多东西都是上师的。虽然上师把这些讲给我们听，但这也是上师的，因为这个法没有变成我们的，如果想要变成我们的，必须要通过闻思去抉择正见，然后通过打坐去体验它，我们修中观也是同样的。如果我们修学中观相应了，和中观相应，就是和寂灭我执相应，和寂灭我执相应，就是和无自性、不执著相应。真正能够和中观相应的人，相续中粗大的烦恼绝对不可

能有。一方面说我空性修得的很好，一方面执著还很严重，绝无是处，不可能出现这样的事情。中观就是直接对治烦恼、我执的东西，如果我们现在学了很长时间的空性，烦恼还很粗重，就说明我们没有和空性真正地结上殊胜的缘、没有相应。

空性是最直接的教义，如果我们能够体会到，它是最殊胜的窍诀；如果体会不到，可能就会不负责任地说，这纯粹是一个理论，根本没有用，应该去找一个其他更圆满的东西。实际上根本不是这样的。最后你修密法就会发现，如果没有中观的基础，根本没办法真正掌握密宗的精要。只有空性的基础上才能真正去修持密宗，我们要知道空性和自己的修行密不可分。我们有机会听闻空性的时候，一定要下很大的工夫，能够寂灭烦恼最关键的就是空性。

以前学院闻思班中学习过空性的道友，可能会有一种想法，觉得中观不复杂。有时说中观好理解，只不过是它的词句似乎容易理解而已，它的意义是不是好理解呢？这个意义非常深。我们学习了中观一遍又一遍，好像还没有探到空性的底。如果是学习俱舍、因明，只要是比较聪明，下点工夫，就能探到它的底。俱舍的意思在这里已经终结了，我完全掌握，或者因明的理论到了这儿就掌握了。世间的东西有一个底可以探，而中观无底可探。我们越学越觉得深奥，老是觉得自己的脚踩不到地面，这是什么原因呢？就像前面分析的一样，所谓的中观讲的是菩萨根本慧定的境界，这是实相，分别心永远探不了它的底。

这也是我们一方面觉得中观词句简单，一方面老是抓不住它的意义，觉得中观我怎么在修行中用不上呢？实际上有它相应和不共的地方。我们一定要知道，中观是圣者根本慧定境界，只有根本慧定才能去现证它，所以我们要再再地修学、体验空性殊胜的意义。为了证悟空性，必须要积累很多资粮，再再地祈祷、学习等等，这样才能真正地在我们的学习了很多年之后，在分别心面前，可以比较准确地认清空性的相，即世俗和胜义当中的关系到底是什么，稍微可以比较准确地认知。在这个基础上，还要慢慢地去磨合，很多相续中对于二谛的疑惑都要遣除，最后可以产生了一个非常清净的正见。在清净正见的基础上，才可以真正地起修。如果真正掌握了中观的精华，对于如来藏光明、密宗，都有了一个比较殊胜的修行基础。

以上我们讲到了中观的功德很大，不容易掌握它的奥义。有些道友已经学习过，当然每个道友的根性完全不相同，我也不敢说你就没有真正地探到底，我看不到别人的相续，不敢这样说，对于绝大多数人而言，有些人觉得中观简单，只不过是你学多了，在词句上推过去推过来，稍微掌握一点之后，觉得简单而已。实际上并非如此，它的意义是我们分别心没办法完全掌握的，我们应该以更加恭敬的学习态度来接触中观。什么时候你证悟了，才能说你懂了中观，没证悟中观之前，都不能说我们懂了中观。实际上我们根本没有懂中观，中观是非常深奥的。这方面就是中观大概的意思，对于这个意思作一个表述可能会对大家有点帮助。

然后是“庄严”。在《中观庄严论》中，麦彭仁波切也在注释中提到过，后面的注释中也提到了，**有三种庄严，一个叫自性庄严，一个叫美化庄严，一个叫开显庄严。**

第一种，所谓的自性庄严，就是说它的本性非常善妙。这是讲什么呢？一切万法的实相本身就是一种庄严。不需要通过词句，也不需要通过其他的东西，反正它的自性就是庄严的。打个比喻讲，就像一个美男子，长得非常漂亮，身材也好，叫做自性庄严。

第二种叫做美化庄严。美化庄严就是对于自性庄严的东西，通过词句去阐释。比如前面的自性庄严，我们可以理解成基中观，即本来的实相，这个自相就是现空无二。后面通过很多词句去描绘它，就是美化庄严。打比喻讲，就是前面的美男子再戴上了殊胜的饰物，比如很好看的帽子、项链，穿上漂亮的衣服，就会美上加美。这种对本体美化的作用，叫做美化庄严。对于很多基中观的意思，通过很多教证、理证。比喻，对所诠义有一种美化。

第三种叫做开显庄严。就是说他一方面长得很好，一方面又佩戴了饰物。拿中观的空性来讲，本来就非常殊胜，再加上它的文字，比如《般若经》就是通过文字来了知所诠义的。如果把《般若经》中空性的意思开显出来，叫做开显庄严。《中观庄严论》就属于开显庄严。它把中观的意思开显出来，让大家更清楚地了知，这就是一种庄严。就像《现观庄严论》《中观庄严论》等等，都有这样一种含义，这个庄严有美化、开显的意思。打比喻来讲，就像刚才讲的那个人，长得很好看，也戴了饰物，那怎么开显出来呢？站在镜子面前一看，噢，这么好看。像这样自己对这样的自性，或者美化庄严能够完全地了知，然后产生了很大的欢喜。镜子就是能够开显殊胜、美妙的容貌的物品。如果我们对中观产生了极大的欢喜心，可以通过《中观庄严论》来开显，最后对于中观产生了极大的欢喜心，原来一切万法的实相是这样的。

我们学习了《中观庄严论》以后，再和前面的比喻进一步对照，每个众生的本体都没有离开过实相，中观不在外面，不是在哪一个山头上，你找到了，放在包包里，就证悟了。实际上所谓的实相就是我们的身心。我们的身体走动时，心在思维时，就是一种自性庄严，实相就是现空无二的光明。这是通过学习中观了知了它的实相。然后我们通过词句再去观察，以推理的方式去观察我们的身心无自性。再再地通过文字去观察，然后再通过《中观庄严论》的名言当中唯识，胜义当中空性等方面来开显它，最后就会知道，我们正在起心动念的时候，没有离开实相，就不会再有恐怖了。

我们为什么会恐怖？恐怖的来源主要是无知，对于自己了知东西怎么会恐怖呢？就像我们黄昏看到一条花蛇，因为不知道它是绳子，才会对它产生很大的恐怖。如果发现它不过是一条绳子而已，这时就不会再恐怖了。为什么我们会在轮回中感到恐怖呢？世间人恐怖失去亲人、财物和死亡，修行人害怕自己的戒律守不好、禅定修不好等等，为什么会产生这样或那样

恐怖呢？就是不知道一切万法的实相是什么，如果我们通过学习知道了实相，就没有恐怖的基，把一切万法看的清清楚楚。世界上的一切东西在显现的时候，实相是怎样的？如果我们把它的本相看清楚了，为什么还要恐怖呢？绝对不会恐怖的。我们经常念诵的《心经》，其中有一句“无挂碍故，无有恐怖，远离颠倒梦想”，这些完全是般若空性，能够给我们带来殊胜的实相。我们学习空性之后，对于一切万法的实相看得清楚，这样就不会再恐怖了。

在我们没学习空性之前，对这个那个恐怖，多多少少都会有一种恐怖的情绪。如果你能够真正把空性的意义在自己的内心中显现出来，这时就不会再有恐怖了，你的身体好也好，不好也好，都无所谓。以前的时候，会担心我的身体开始衰老了，额头上的皱纹多了起来，牙齿松动了，就有一种恐怖，或者我的心又产生烦恼了，产生了一个贪心、嗔心等等，因此产生一种恐怖。如果你了知空性了之后，就会产生一个贪心，马上认知它的空性；产生一个嗔心，又马上认知它的空性，这时候就不是一种恐怖了，而是会去主动地了知它的实相，不会再有真正的恐怖。如果能够了知，粗大的恐怖就会通过这样的方式对治掉了，比较微细的恐怖通过证悟空性能够完全遣除。因为对于实相完全现见的缘故，所以如果学习了《中观庄严论》之后，一旦反观内心，掌握了空性，能够活学活用，时时观察自己的起心动念，走路、坐着、睡觉、吃饭等等，一切的起心动念都能以空性来实行，实际上每天都生活在当下的实相当中，很多不必要的恐怖根本不会产生，这方面是我们必须要了知的。庄严对我们修行过程中反观自身，也是非常必要的。

还有就是“论”，真正的殊胜论典必须有两个功用，一个是改，一个是救。改是什么？改是改造的意思，我们现在相续中充满了三毒烦恼，我们要把烦恼三毒改造成三学，贪嗔痴改造成戒定慧，论典就有这个力量，能够把我们的三毒改造成三学，只有佛法才有这样的论典，其他论典没有把我们贪嗔痴改造成戒定慧的功效。我们看世间上这个论那个论，学完之后自己不是产生贪心、愚痴，就是邪见、无明，这不是殊胜论，真正佛教中的殊胜论典肯定会有把你的三毒改造成三学的功效，这是改。救就是救护，论典能够把你从轮回救度出来，这方面是救护的意思，这是总的论典含义。

如果把改造和救护放在《中观庄严论》中，它也有自己不共的改和救。改造什么呢？我们内心人我执、法我执，通过学习《中观庄严论》完全能够改造成二我空，这是部论典中不共的东西。总的论都有改救的功效，即把三毒改成三学。每个不共的论典，比如《入行论》的改是什么呢？就是把我们的自私自利的作意改造成利他的菩提心，这是不共的功效。《中观庄严论》能够帮助我们把认为外面存在实有东西的心态改造成唯识，把一切人我和法我改造成二空，这是改造的意思。还有救，就是说学习空性决定能够把我们执着中，以及烦恼障、所知障的深渊中救度出来，这就是所谓论典的含义。

文殊上师欢喜之教言

《中观庄严论》是静命论师造的，下面要讲他的传记，《中观庄严论释》是麦彭仁波切造的，也叫做《文殊上师欢喜之教言》。“文殊上师”，是指全知麦彭仁波切的根本上师蒋扬钦则旺波，他是文殊师利菩萨的化身，当时有非常著名的三位文殊师利菩萨的化身，一个是蒋扬钦则旺波，一个是贡泽仁波切，一个是全知麦彭仁波切，这是公认的三大文殊怙主。

“欢喜之教言”，麦彭仁波切在造《中观庄严论》之前，他的上师把很多印藏的《中观庄严论》注释交给他，让他写一个相合于自宗的注释，这也是上师交给他的一个任务。麦彭仁波切接受之后，就把《中观庄严论》的密意全盘托出。因为写这部注释是祈愿上师能够欢喜，所以叫做文殊上师欢喜之教言。他把这本书写完之后，的确上师很欢喜。

全知麦彭仁波切 著

颂词是静命论师写的，注释是全知麦彭仁波切造的。大家都知道全知麦彭仁波切是近代中兴了宁玛派教法的一位祖师，对于显宗、密宗大圆满等等，做了很大的贡献。麦彭仁波切他老人家在涅槃之前说：“我不是一个凡夫，而是一位大菩萨，为了弘扬宁玛派教法，特意显现了凡夫的形象，来到世间弘扬殊胜的了义教法。”麦彭仁波切是大家公认的文殊师利菩萨化身。法王如意宝也写了一个麦彭仁波切的传记，还有敦珠仁波切写的传记，很多大德都写了麦彭仁波切的传记，很多授记中都提到了他的老人家的殊胜功德。

很多大德通过麦彭仁波切的加持而证悟，以前有一位竹巴仁波切，有一次修法的时候，在定境中麦彭仁波切给他做了加持之后，多生累劫的资粮一刹那圆满了，一下子获得了殊胜的证悟。这是什么意思呢？很多修行者也是这样的，我们无始以来修持了很多资粮，积累了很多善根，但是这个善根还不太成熟，善根要成熟必须要有一种力量，或者你通过修行慢慢水到渠成，一旦善根成熟之后，就会显现出一种果，这种果是什么呢？这种果叫做证悟。证悟是一种果，这种缘起的果来自于善根的成熟。有些人相续中善根的成熟可以通过一位具德上师的强力加持，在很多劫中所积累善根一刹那成熟而显现顿悟了。很多人的因缘成熟一下顿悟了，他的善根在这时成熟了。竹巴仁波切因为通过麦彭仁波切的加持证悟了法性，非常感激，所以在寺院中刻了很多麦彭仁波切教言的金板，以此留住他老人家的著作。法王如意宝在十五岁时候，念诵麦彭仁波切祈祷文一百万遍，念一遍祈祷文磕一个大头，磕了一百万大头，念了一万遍直指心性的颂词，通过麦彭仁波切的加持而证悟了大圆满。

还有很多大德通过麦彭仁波切加持，也是开显了不可思议的智慧，作为传承弟子来讲，也是要对于麦彭仁波切产生殊胜的信心，经常祈祷很多大德都有不共的加持。法王如意宝也是讲过，在我们的传承当中，麦彭仁波切他老人家的加持是最不共的，其他无垢光尊者、荣素班智达等等，虽然都是非常著名的大德，应该平等看待，但是真正信心最大的，经常祈祷的还是麦彭仁波切。一方面法王显现上也是通过麦彭仁波切的加持而开悟的；一方面有些授记中说法王如意宝也是麦彭仁波切的化现。因为有这种殊胜的传统，我们在学习法要的时候，很多道友都是通过麦彭仁波切的论典，对于佛法产生了不退的信心。通过祈祷麦彭仁波切开启了智慧、现见了心性的情况非常多，所以平时我们也要精进地去祈祷。以上是通过简单的方式介绍了麦彭仁波切的功德。

索达吉堪布 恭译

这是很多道友的根本上师索达吉堪布翻译的。上师也具有殊胜的功德，如果我们讲这些，恐怕上师会呵斥。其实在道友们的中心中都有很多关于上师的故事，坐在一起聊天会有很多感受和生起信心的地方。以前益西彭措堪布也和我讲过，真正去观察索达吉仁波切，绝对不是一般的人，他和文殊师利菩萨、麦彭仁波切无二无别。他当时没有和我讲为什么。后来有一天，我说：“索达吉仁波切是文殊菩萨。”益西上师说：“你有什么根据？”当时我没有好好地思考，脱口而出地说：“这是你说的。”他看了我一下没说什么。后面回去我想，益西上师这样讲，肯定有根据，否则不会这样说。后面慢慢我思考的时候，想到益西上师曾经和我说过，他说，你去想想法王给索达吉堪布造的祈祷文就知道了。上师的祈祷文第一句就是“具德上师加持入心间”，具德上师法王仁波切的加持已经完全融入心间了，我们再想法王是谁呀？法王就是文殊师利菩萨、麦彭仁波切的化身。如果从具德上师加持入心间的根据来讲，索达吉上师和文殊师利菩萨、麦彭仁波切完全是无二无别的。这样讲也是通过很多方便，直接间接地让我们对自己的上师产生信心。

虽然索达吉仁波切在我们面前显现上很低调，从来说自己有什么神通、证悟，也不说自己是谁的化身，而且也是呵斥这种行为，但是越接触越观察的时候，从很多表相上，比如他的智慧、慈悲心、菩提心，都是活生生的教法代表。我们如果要找出离心，就在他身上去找；如果要找诠释菩提心的代表，可以去看上师的事业，他老人家讲的话，活生生的菩提心就在这里，或者如果你要学习依止上师的标准，可以看索达吉仁波切是怎么依止法王的。我也是在很长时间依止了上师，看到过他在法王身边的行为，和我们平时依止上师的方式完全不一样。上师给我们示现了很多诸如此类的行为，告诉我们应该怎么做，一方面为我们讲了很多教言，这是言传；一方面是身教，这是更重要的。上师把出离心、菩提心体现出来，让别人真正能够体会到，这就是生起菩提心的菩萨，一下子就可以看得出来，我们对这些可以慢慢去体会，每一个道友都可以去靠近、观察。我们对自己的上师必须要产生恭敬心，经常祈祷，尤其在依止的时候，尽量做到依教奉行，这是非常关键的。

下面我们讲一下顶礼句。首先是顶礼释迦佛，再顶礼和文殊师利菩萨无二无别的根本上师，最后顶礼静命论师。

颂词中第一个是顶礼释迦牟尼佛。

**宣说稀有缘起道，无与伦比殊胜者，
令解三有之束缚，佛陀释迦狮前礼。**

上师也讲了，顶礼句的方式有好几种。本论的三个顶礼句，就是通过三种不同的方式做了顶礼。第一种顶礼方式是在具备什么功德的谁面前做顶礼，就像第一个颂词是在佛陀释迦狮前顶礼，直接在颂词中讲到了在谁的面前顶礼；第二种顶礼方式就是第二个颂词，即通过祈祷庇护我的方式来做顶礼的，就像我在上课之前，念诵的无垢光尊者祈祷文，“祈请无垢光尊常护我”，即祈祷殊胜的对境庇护我，这是一种顶礼的方式；第三种顶礼方式就是第三个颂词体现出来的，愿佛陀、某大德的事业尊胜十方，第三个顶礼句非常明显，愿静命论师获得全胜。在麦彭仁波切的幻化网注释中，对荣素班智达的顶礼也是愿他获全胜，这也是一种顶礼。还有一种顶礼方式这里没有，就是愿谁谁赐予我吉祥，有这些顶礼方式。

首先是在释迦佛前顶礼，这是通过宣说、忆念佛陀的功德之后而做顶礼。佛陀有什么殊胜的功德呢？宣说稀有缘起道，无与伦比殊胜者，令解三有之束缚，这三句就是讲我们所顶礼对境的功德。了知了的功德之后，就在他的足下恭敬地顶礼。

佛陀到底有什么殊胜的功德呢？“宣说稀有缘起道”，这是最为殊胜不共的地方。为什么这样讲呢？因为佛陀出世之前，也出现过很多自称能够宣说解脱道所谓的本师，实际上他们所宣讲的道是相合于我执的，都和人执、法执，或者俱生我执、遍计我执有关。如果没有真正地宣讲打破我执的道理，就不是殊胜道，因为通过这样的法修下去，没有办法解脱轮回。佛陀出世之后，通过他老人家最为不共的智慧宣说了缘起道，这是最为稀有的缘起之道。

前面我们讲中观的时候也提到过，在名言谛当中，一切诸法依缘而起，叫做缘起。六道众生六种不同的显现，都是依缘而起，依靠各自不同的因缘而起。佛菩萨证悟的殊胜智慧，也是依缘而起的。我们现在能够坐到这个地方，讲解或者学习佛法，也是一种缘起。每个道友的相续不一样，为什么会有不同的结果呢？都是依缘而起的。在胜义谛当中，佛和众生完全是平等的，一切差别都不存在。在名言谛当中，有什么样的因缘，就会显现什么果，这种果就是缘起的显现。在胜义谛中完全

平等、无自性，只有在无自性当中才能有缘起的显现、因缘和合。如果不是无自性的，就没有办法缘起。因为缘起代表无自性、现而空空而现的道理，所以有时讲缘起性空，有时讲性空缘起。

不管哪个方面，佛陀证悟了万法的实相，然后把万法的实相道理，通过经典的方式表述出来，就是我们现在能够看到的佛经，佛经是佛证悟之后宣讲出来的，对于他所证悟的实相完全能够描述的就是佛经。佛经中讲到的缘起道非常稀有，一方面讲到了胜义谛中万法不立，一方面讲到名言谛中依缘而现。依缘而现恰恰说明了它本来无自性，才能依缘而现。既然是缘起，就没有一个所谓的实实在在的人、实实在在的法。如果觉得有一个实实在在的人、实实在在的法，就不是缘起，而是有自性的，缘起是无自性的，就是说，通过宣讲缘起，把一切众生流转的根本，完全能够把人执和法执连根拔起。为什么能够产生人执和法执呢？前面讲了这叫做无明，众生是通过无明而流转的，因为无明而不了知无人、无法，所以妄执为有人、有法，这就是通过无明而产生。

如果宣讲了稀有缘起道，就可以从彻底上帮助众生打破人我二执，然后就能证悟空性，因此佛陀对于整个众生来讲最大的恩德就是宣讲了最为稀有的缘起之道。为什么他会宣讲这么最为稀有的缘起正道呢？就是因为佛陀亲证了实相，所以才能宣讲这么殊胜的缘起之道，如果没有亲证是没办法宣说的。一方面是宣说了稀有缘起道，另一方面是佛陀已经完全证悟了万法实相，才能把世俗和胜义的问题看得清清楚楚。

“无与伦比殊胜者”，佛陀是无与伦比的，其他外道修行者没办法和佛陀相比。“令解三有之束缚”，这是讲到佛陀的事业，佛陀的事业是宣讲了缘起道之后，通过他的不共加持和善巧方便，能够令依止佛陀的众生从三有的束缚当中完全解脱出来，这是佛陀所做的事业。现在我们要从轮回中解脱出来，也必须依靠佛陀的教法才能做到。了知佛陀殊胜功德之后，佛陀释迦狮子佛陀前恭敬恭敬做顶礼。

第二个是顶礼和文殊师利菩萨无二无别的根本上师。

**忆名能毁无始来，长久卧心有暗敌，
与童语日文殊尊，无二恩师庇护我！**

首先讲到了文殊师利菩萨，然后讲到了和文殊菩萨无二无别的大恩根本上师，愿根本上师加持我庇护我。文殊师利菩萨有什么样的功德呢？“忆名能毁无始来，长久卧心有暗敌”，“忆名”就是能够观想忆念文殊师利菩萨的名字，通过他的加持力能够摧毁无始以来长久躺卧在我们心中三有黑暗的怨敌，实际上三有黑暗的怨敌就是一种无明愚痴。众生之所以不解脱就是因为内心有痴暗长久卧在心中，那谁能够遣除呢？文殊师利菩萨能够遣除。前面我们讲《胜利道歌》的时候，对于这个问题已经作了描绘，有了义的文殊，也有显现上的道文殊。文殊师利菩萨是智慧的代名词，一切佛陀的智慧显现为文殊师利菩萨。如果你能够忆念文殊师利菩萨，就是一种实相，就是一切万法的本性和一切诸佛的智慧。

如果你能够忆念文殊师利菩萨能够马上摧毁长久躺卧在我们心中的愚痴黑暗。我们修习佛法，想要开智慧，就应该念文殊师利菩萨的祈祷文、心咒，再再猛厉的祈祷，得到文殊师利菩萨的加持之后，你的智慧马上就会迅速地增长，这种功效完全不同。尤其我们闻思的过程中想要开智慧，每天必须要反复的祈祷文殊师利菩萨，加持我们内心的智慧开发，然后可以轻松的理解经论中所诠释的意思，还有我们如果要真正摧毁内心的我执，也要通过文殊师利菩萨智慧的加持来照亮我们的实相心性，一下子就会发现了一切万法的实相原来如是，这也是文殊师利菩萨的加持，我们应该长久的依止。

“与童语日文殊尊”，“童语日”是文殊师利菩萨的一个名称，童子的意思是无有衰败，文殊师利菩萨没有衰败，从来不会衰老，恒时显现十六岁的童子身相。“童”是童子，“语”是语言，“日”是日轮。“无二恩师庇护我”，和文殊师利菩萨无二无别的恩师请您庇护我、加持我，这是对于和文殊师利菩萨无二无别的根本上师作了顶礼。

《中观庄严论》生西法师辅导第2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·文殊上师欢喜之教言》。

本论宣讲了很多因明、中观的殊胜窍诀，全知麦彭仁波切通过最为不共的殊胜智慧，把很多后学者必须要了知的修法精要，在《中观庄严论》中和盘托出了。我们要了知中观自续派、应成派的殊胜观点，如果能够真正的深入学习这部注释的话，完全可以无余通达。

这是麦彭仁波切从智慧海中流露出来的殊胜窍诀。前面对于本师释迦牟尼佛、与文殊师利菩萨无二的根本上师、静命论师，通过宣讲各自不共殊胜功德的方式做了顶礼和赞叹。下面进一步宣讲《中观庄严论》是一部非常殊胜的论典，也是很多智者争相趣入的殊胜皈依处。

彼之妙语精深中观庄严论，汇聚十万理证江河之大海，
千万胜智龙王游戏之彼处，劣者我亦满怀喜悦而涉足。

颂词一方面讲到了《中观庄严论》非常殊胜，汇集了很多精深的妙语，一方面又讲到了对于这样殊胜的论典，以前千百的智者都是非常欢喜趣入的。最后一句麦彭仁波切通过谦虚的词句说，虽然我的智慧很下劣，但是我也非常欢喜的趣入这部论典中。这既是对《中观庄严论》的赞叹，也是自己通过欢喜心趣入的方式。

“彼之妙语”，“彼”字讲到了静命论师，因为前面第三个颂词顶礼了静命论师，静命论师具备这么殊胜的智慧，把他的殊胜智慧体现出来的是什么呢？就是《中观庄严论》的颂词。静命论师的妙语汇聚成了精深的《中观庄严论》，因为讲到了因明、中观自续派和应成派的窍诀，这是很精妙的。它也是很甚深的，能够帮助我们趣入到根本慧定的境界中，所以把《中观庄严论》的颂词称为“妙语精深”。

《中观庄严论》中“汇聚十万理证江河之大海”。我们知道大海是江河的汇聚处，无数的江河最后都是汇入大海中，此处的汇聚江河之大海是一个比喻，它要讲的意思是什么呢？实际上《中观庄严论》是汇聚了十万理证江河的大海，就是说其余的很多，因明的推理，或者自续派、应成派中破一切万法实执的推理，真正的理证非常多。“十万”是非常多的意思。因为很多理证汇聚在一起造了《中观庄严论》，所以《中观庄严论》犹如大海一样，其中汇聚了非常多的理证教言。

第一二句赞叹了《中观庄严论》的殊胜之处，第三句“千万胜智龙王游戏之彼处”。因为大海是龙王的住处，龙王都居住在在大海当中，龙王经常自在地在在大海中游戏，显得非常高兴，这是一个比喻。从意义上而言，《中观庄严论》的教理犹如大海一样，前面已经讲过了，《中观庄严论》的颂词造出来之后，很多智者非常欢喜，对于这部论典非常重视，经常对于这部论典讲解、辩论、注释，做了很多弘扬论典的殊胜事业。“千万胜智龙王”，这些具有殊胜智慧的智者，就像龙王在《中观庄严论》的大海中得到了很大的欢喜。

因为真正有智慧的人和一般的世间人所做的游戏不一样。一般的世间人的游戏，大家都知道。无论是小孩的游戏、大人的游戏，或者现在网络上的游戏，而有智慧的人做的游戏，就是在佛法中对于自己所学的教法去听闻、思考，比如辩论、著书、弘扬，讲、辩、著就是智者的三大游戏。有智慧的人做的游戏就是在佛法中善巧的学习和弘扬，智者之间做一些讲解，或者辩论等等，很多有智慧的人在《中观庄严论》的大海当中得到了很大的欢喜、尽情的嬉戏，这是讲到前辈的智者对于《中观庄严论》非常欢喜。

“劣者我”，就是作者全知麦彭仁波切。麦彭仁波切在《定解宝藏论》，还有很多的注释当中，在他的文字中都是表现得非常谦虚，比如说我没有智慧的，通过本尊的加持稍微得到一点点的智慧，造了《定解宝藏论》，《定解宝藏论》的颂词中是这样讲的。这里也是一样的，他说，虽然我的智慧很下劣，但是对于这么好的《中观庄严论》也是“满怀喜悦而涉足”。麦彭仁波切说，我虽然不像有智慧的智者一样能够在大海中尽情的游戏，但我也可以满怀喜悦地涉足于此，与《中观庄严论》结一些缘，尽量学习和讲解，这是麦彭仁波切的谦虚词。

下面是全知麦彭仁波切怎么造这部论典的。

拥有无等妙慧诸正士，亦经策励精进方证悟，
不失秉承智者优良轨，依师宏恩稍析诸法理。

前两句讲到了前代殊胜的智者都拥有无等殊胜的妙慧，这些具有殊胜妙慧的正士也是经过了很大的精进和策励，然后才证悟了《中观庄严论》，说明《中观庄严论》所诠的意义非常殊胜。为什么呢？因为前代很多有智慧的人具有无等的妙慧，这些妙慧体现在什么地方呢？体现在俱生智慧和后学智慧上。俱生智慧是很多大德生下来之后，就具备非常殊胜的聪明才智，对于很多殊胜的佛法看了之后马上就能通达，这是与生俱来的智慧，后面依止上师学法过程中也是非常的精进。一方面有俱

生智，一方面有很精进的后学智慧，很多的正士、智者确在世间上显现了拥有无等的妙慧，他们也是经过了策励精进，最后才证悟了殊胜的所诠意义，证悟了中观的所诠义，或者《中观庄严论》的殊胜意义。

麦彭仁波切说像我这样的人，前面讲了劣者我。很多大德这么精进才获得了证悟，而劣者我很难证悟的，如果没有证悟，为什么写这部注释呢？要写一部论典的注释，没有通达本论没办法写的，从这个角度来看，肯定是通达了论典的意义才写下来的。

到底是通过什么样的方式造了这个注释呢？第三四句讲到了麦彭仁波切通过什么样的方法，在什么情况下写了这个注释。“不失秉承智者优良轨”，也就是说他通过殊胜的传承，尤其是对于总的中观，或者般若体系的传承，依靠优良的道轨通过殊胜的教言而造论的。

尤其是宁玛派的全知无垢光尊者、荣素班智达，他们传承的教言，都是不失秉承智者优良轨。前面讲过，智者优良轨，一方面是总的智者体系，他们的优良传统，一方面从不共的角度来讲，宁玛派自宗对于《般若经》、中观有一些殊胜的传承，像无垢光尊者在《如意宝藏论》等七宝藏中也是对于自宗的中观承许做了殊胜的观察。因此麦彭仁波切说，我是秉承了总的佛教智者们的传承，以及不共的宁玛派智者的传承之后写下来的，不是随随便便想什么写什么，他是有依靠了一个传统的。

“依师宏恩”，依靠根本上师的加持，得到了辨析法理的智慧，所以说“依师宏恩稍析诸法理”。对于《中观庄严论》的法理稍加辨析，得到了一点点稍稍可以辨析的智慧。麦彭仁波切非常谦虚地说我是怎样写的这部论典，论典的意义很深，前面的智者都是策励精进才证悟的。我一方面秉承了殊胜的传承，一方面祈祷上师，通过上师的加持进行了辨析。

实际上，我们作为后学的弟子一方面不要失去自己优良传承的加持，要经常祈祷和自己的传承有关的殊胜上师，一方面也要秉承讲习的规律，能够以最快的速度通达自己所要修学的所诠义，也有这样的含义。

下面讲到的是立誓句，造这部论典有着殊胜的必要。那造这个注释的的必要是怎么的呢？在这个颂词中提到了，对于《中观庄严论》讲闻的传统一度非常兴盛，到了后面就没人弘扬了。讲闻《中观庄严论》的规律，慢慢衰败下来了，现在我造这部论典就是为了让讲闻《中观庄严论》的规律重新兴起，一方面是让它重新复兴，另一方面也是要打破邪见，有这种必要性的缘故，造了这部《中观庄严论释》。

车乘道轨胜妙理证火，虽已暂眠时间怀抱中， 如焚密林于此重复兴，信口雌黄之众当谨慎。

“车乘道轨胜妙理证火”，主要是讲到了《中观庄严论》。《中观庄严论》被称为车乘道轨胜妙理证火。为什么叫做“车乘道轨”呢？因为在佛教中，能够真正开宗立派的大德称为大车，比如龙树菩萨是大车，开创了中观宗；无著菩萨是大车，开创了唯识宗；静命论师也被称为第三大车轨，他所开显的名言谛中依靠唯识，胜义谛中依靠中观的殊胜道理来抉择万法的实相，就是开创了第三大车轨，此处的车乘道轨也是对于静命论师丰功伟绩的殊胜赞叹。因为他开创了名言谛中唯识、胜义谛中中观的殊胜修学方法的缘故，所以此处把《中观庄严论》的颂词叫做车乘道轨。

“胜妙理证火”，就是说在《中观庄严论》的颂词当中，讲到了很多很多殊胜深妙的理证。作为学习佛法的人，我们对于佛陀的经典、大德的论典中的金刚句，这些教证是必须要信受的。除此之外，我们相续中还有很多的疑惑，单纯依靠教证，就是说因为佛陀是这样讲的，然后某某高僧大德是这样说的，所以你必须承认。对于很多利根者来讲，他们依靠这些假证就够了，因为他们相续中的疑惑很少，对佛陀、高僧大德具备不可夺的信心，所以接触到这些经论，对他来讲已经足够了。

还有一类人，智慧比较浅显，没办法去广泛分析为什么是这样的道理，对于这些只知其然不知其所以然的智慧下劣的人，因为他们没办法去深入理证，就说佛陀在经典中是这样讲的，我的上师是这样讲的，所以他就不要去分析地接受了。这种不去分析，完全依靠教证学佛的人有两种。第一类人是非常利根的人，相续中的疑惑本来就非常的少，不管怎么样，他都不会产生疑惑，他依靠一句佛语，或者祖师论典中的语言，一直修下去，就可以成就，不需要依靠理证来推理的。第二类人没有能力推理，依靠一句佛经，或者论典的意义就可以了，对他来说只能做到这一点，不需要推理。

除了这两类人之外，绝大多数的中下根修行者，或者稍微有点智慧，但是相续中疑惑比较重的人，必须要依靠理证来推理。比如佛陀说一切万法皆空，《心经》中也讲了“色不亦空，空不亦色，受想行识，亦复如是”。他读经典的时候，心里想，佛陀为什么说一切都是空性的呢？明明我能够看到这个法，摸到那个东西。他在内心就产生了怀疑。怎么才能打消他相续当中的疑惑呢？就要通过学习龙树菩萨的《中论》、麦彭仁波切的《中观庄严论释》等等，里面可以告诉我们这个法为什么是空性的道理。对于这样胜妙的理证，这类人学习推理了之后，就会知道原来一切万法空性原来是这样的，内心产生了不可夺的智慧，相续当中生起万法皆空的殊胜定解。绝大多数的人相续中都有疑惑，而且不容易消尽，必须要通过理证来打消这样的疑惑心。

尤其是我们以前也接触过很多其他的说法，受过很多其他的教育，真正要承许佛语，内心的疑惑显然还是比较重的，看到这个地方产生了怀疑，看到那个地方也产生了怀疑，这样非常需要有一些非常尖锐的理证推理，当这样理证的火，在相续

中烧起来之后，我们怀疑的薪柴会被彻底地焚烧干净。这时相续中的定解就会非常的稳固、清净，有了这样殊胜的信心再去修学佛法，就扫除了一大障碍。

这样一种车乘道轨胜妙理证火，对于一般人来讲，怎么正确掌握，并能使用中观的推理来抉择一切万法空性。虽然我看到了、听到了、接触到了，这些都是无自性的，佛陀讲到的方法皆空的道理正确无误，这时可以通过推理的方式产生殊胜的信心。在《中观庄严论》中，讲到了很多殊胜的能够焚烧一切怀疑薪柴的理证之火，

随着时间的推移，下面第二句讲到了“虽已暂眠时间怀抱中”。通过种种因缘，早期很多人在弘扬，静命论师的高足嘎玛拉西拉，即莲花戒论师，也是造了很多注释来弘扬，后面的很多大德也是大力弘扬《中观庄严论》。到了宗喀巴大师的时代，宗大师和他的弟子也是比较着重弘扬《中观庄严论》，此后讲解的人少了、学习的人也少了。这部非常殊妙的第三大车轨《，里面具备很多殊妙理证的《中观庄严论》智慧火，因为没有人弘扬的缘故，已经暂眠于时间的怀抱中了。

“暂眠”的意思就是说已经不再熊熊的燃烧，在我们的感觉中只剩下了一块火炭了，说它从此彻底熄灭了，也没有彻底熄灭；说它在熊熊的燃烧，也看不出熊熊的燃烧，就像我们烧火一样。有时烧完之后似乎觉得火熄灭了，其实往里面一拨的时候，还存在着红红的火炭。这部《中观庄严论》在一段时间内，直到麦彭仁波切出世之间，基本上都是暂眠的状态。

“时间怀抱”，是一种修饰的方式，就是说通过时间的推移，《中观庄严论》没有再弘扬了。它已经暂时地睡在了时间的怀抱当中，处于暂时休眠的状态。意思就是说，对于《中观庄严论》广大的讲解，以及很多人学习的情况已经没有了，虽然它的传承并没有断，通过上师口诵，弟子听闻的方式，传承一代代的延续下来了，没有彻底断掉，但是也没有去广大的讲闻，处在这样的状态。

第三四句就是讲到了麦彭仁波切造的这个注释的原因，就是要把《中观庄严论》重新恢复起来。“如焚密林于此重复兴”，怎样让这个火重新燃烧起来呢？就是说再把火炭拿出来，然后加上一些柴，一吹之后，火又重新着起来了。麦彭仁波切说，我现在造《中观庄严论》的注释，把《中观庄严论》中最为殊妙、精要的道理开显出来，让很多人都能够知道，《中观庄严论》讲解的世俗、胜义道理这么殊胜，很多人重新产生了信心。

一方面是源于全知麦彭仁波切的身份，他当时是整个藏地公认的一个殊胜的大学者、大智者，造论的智慧，可以说是无与伦比的。另一方面不单单是靠他的身份、名声来弘扬，因为他老人家所造的殊胜论典的的确确开显了佛法中的最关键殊胜的精髓，在这部论典中已经讲出来了，他造论就是有这样的特色，有很多的原因，而且时机也成熟了，所以造完《中观庄严论释》之后，重新又开始讲闻起来。尤其是在宁玛派的寺院中，如果有佛学院，肯定要讲《中观庄严论释》。

在整个世间中，讲解、听闻、学习《中观庄严论》的智者，也是非常多的，这方面就是从老人家造了这部注释之后，重新恢复了《中观庄严论》讲闻的传统，就像暂眠的火种重新盛燃，能够焚烧一切的密林一样。它的火种一旦复兴，重新燃起来之后，能够把整个密林全部烧毁，所以说如焚密林于此重复兴。“于此”，就是整个世间当中，在全知麦彭仁波切老人家所处的时代当中，通过他的殊胜方便，把《中观庄严论》的讲闻又重新恢复了。

里面讲了很多殊胜教理的缘故，“信口雌黄之众当谨慎”，“信口雌黄之众”，就是说对于因明、唯识、中观没有真正通达，通过自己的想法去讲解的这些信口雌黄之人，应该谨慎。

以前《中观庄严论》的颂词，没有好好的弘扬。《中观庄严论》中讲了很多唯识和中观的尖锐理证，如果再度弘扬起来，世间就不会再有信口雌黄的人了；如果《中观庄严论》的颂词一旦不再弘扬了，信口雌黄的人就会多起来了。

因为没有见过正理，大家都不知道，所以开始通过自己的想法来安立唯识、中观，直接导致出现了信口雌黄之众。现在麦彭仁波切提醒他们说，现在《中观庄严论》讲闻的传统又要开始复兴了。以前因为没有学习抉择《中观庄严论》的殊胜教理，导致很多信口雌黄的人，现在这些人应该谨慎，真正的正法又要重新弘扬了，这是讲到了立誓句。

颂词当中，虽然没有直接的说我要怎么样，但是从颂词中，看到麦彭仁波切为什么要造这部论典？就是为了让《中观庄严论》讲闻的传统重新复兴。重新复兴又会怎么样呢？信口雌黄之众当谨慎。真正的正理出来之后，信口雌黄的人就没有市场了，就像太阳出来之后，猫头鹰就没有存在的空间了，它只能躲起来睡觉了。

造这部《中观庄严论释》，主要有让殊胜的唯识、中观的正理，重新出现在世间，利益很多后学的弟子，然后就是让佛弟子对于唯识、中观，产生一个殊胜的定解，这是立誓句。麦彭仁波切造论的目的是这样的。

下面讲到了长行。

我等本师真实圆满正等觉释迦佛自从发起殊胜菩提心时起，以浩如烟海般的二资粮彻底净化相续，大彻大悟，已臻究竟。佛陀以其狮吼声令身为外道的大象及群兽胆战心惊，万分恐惧。

这一大段主要是以很略的方式讲到了佛陀的传记，首先就是佛陀出现于世间的传记。佛陀出现于世间，“我等本师真实圆满正等觉释迦佛自从发起殊胜菩提心时起”，这是佛陀的最初发心，佛最初发心的经过，我们学习过《释迦牟尼佛广传·白莲花论》，其中对于释迦佛最初发心在不同经典中的不同记载都已经讲过，有些说法是陶师之子最初发心，有些说法是大光明王最初发心的，也有很多不同的记载。

释迦牟尼佛在因地也是一个凡夫，后来相续中大乘的种性苏醒了，开始发起利益一切有情的殊胜菩提心，此处讲到传记中记载佛陀最初发心的情况。如果展开来讲就有很多内容了，但是一句话归纳，佛陀最初发起菩提心之后，“以浩如烟海般的二资粮彻底净化相续”，这方面讲到了中间积累资粮的过程，发了菩提心之后，你说要利益有情，只是喊口号，这是不行的。如果要利益有情，必须实际去做。我要利益有情，或者我要成佛，成佛也必须要圆满二资粮，这时就讲到了以浩如烟海般的福德和智慧两种资粮彻底净化了相续，就是说如果资粮圆满，他的相续就会得以净化。这是中间不间断的积累资粮的过程，这方面是从小资粮道乃至至于十地菩萨末尾，在这个过程中都是不断的圆满修持二资粮的过程。

“大彻大悟，已臻究竟”，显现上佛陀在印度金刚座降魔之后，证悟了一切万法的实相，大彻大悟已臻究竟了，通过金刚喻定之后，趣入了佛地，这时所有二障的种子和习气彻底的扫净，完全证悟了一切万法的实相，大彻大悟已臻究竟讲到了佛陀成佛的过程。初中后是最初发心，中间积累资粮，最后成佛。

后面一句就是讲佛陀的事业，即成佛之后干什么？成佛之后把自己所证悟的实相的意义为众生做开显，叫做讲法。佛陀讲法是最殊胜、直接利益众生的方便，佛陀讲法的时候，把众生需要了知的实相状态已经讲了。然后也是讲了众生怎样去修证实相的方法。在修证实相的过程中，也讲了哪些是修证实相的违缘，哪些是修证实相的顺缘，以及证悟实相的之后功德是怎样的。

佛陀的经典是什么？经典就是引导众生，从发心到成佛的一个圆满过程。如果我们随便翻出一本《大藏经》，里面似乎看不到对于我们修行佛法有什么直接帮助，我们看不到这是因为智慧和能力不够，真正来讲，在佛经中讲到了最初怎么发心，中间怎么积资、遣除违缘、清净罪障等很多方便，实际上有一个主线贯穿在《大藏经》中的，只不过一般的人没有智慧。认为就是一本经书，讲了什么内容的，实际上不包括讲解一切实相的本基、发心、积资、遣除违缘、成就顺缘的经书，一本都找不到，都是这样的。因此真正通过我们智力去看藏经是有困难的，如果首先通过学习佛法，对于这样的主线了知之后，就会了知实际上佛陀所证悟的东西，以及要让众生证悟的东西都在里面。

佛陀对众生最直接的利益就是讲法，而不是说最大的利益是显个神通、神变，加持你发财等等，这些不是佛陀的事业，佛陀的事业就是讲法。为什么要这样讲呢？因为上师再再的讲到了，他能够利益我们的也是不间断的讲法，能够直接让我们了知取舍之道、实相，以及怎么修学积累资粮的方法。上师说这是违缘，你一定要离开；那是顺缘，你一定要去做。我们觉得天天都在说这些教言，似乎没什么稀奇的，如果哪天上师显了个神变，觉得才是真正的上师。或者其他的以前给我们讲了这么多法的都不是，现在这位加持了我把病治好的才是我的上师。如果学佛的人不注意，有时就会本末倒置，重要的东西不觉得重要的，对于次要的东西，比如佛陀、上师显现神变等等，这些不是主要的东西，上师显些神通神变也是为了让这些人产生信心，趣入佛门的方便而已。让你趣入佛门之后干什么？就是让你学法修法，除此之外没有了。

如果已经到了这个层次，有能力学习佛法的人，应该知道什么是根本的东西，什么是次要的东西。我们的人生是有限的，如果通过有限的时间去抓一个次要的东西，就是一种浪费，这是很可惜的。现在我们知道了佛陀出世以后最直接利益我们的方便就是讲法，上师能够利益我们的也是讲法，除了讲法之外，没有真正最直接的利益我们的方法了。如果我们要利益众生也是给众生讲法，上师对此再再强调，这个问题不能不知道。根本的东西就是学习佛法、了知佛法中所讲的修证方式，而不是说在其他地方去找一个所谓修行佛法的方法。

因为成佛之后就要讲法，所以后面讲“佛陀以其狮子吼”。“狮子吼”就是讲到了佛陀宣讲一切万法的实相，缘起中道义就叫做狮子吼之声。“令身为外道的大象及群兽胆战心惊”，佛陀就像百兽之王的狮子王一样，其他外道世间凡夫就像一般的大象和野兽。大象和群兽听到狮子吼之后，会出现胆战心惊、屁滚尿流的情况，感到万分恐惧。在佛陀没有出世的时候，很多人自以为是觉得自己很了不起，佛陀出世之后，宣讲了缘起中道义的狮子吼。其他的外道根本无法堪忍。尤其是讲到了无我空性、万法的实相光明，很多一般的众生根本无法接受，而万分恐惧。

佛陀讲法的目的不是为了让别人去恐惧，如果佛陀辛辛苦苦地修了三个无数劫，最后就是让众生恐惧一下，这是根本不可能的，就是说佛陀讲法，开显了一切万法的究竟实相，在这个过程中佛陀没有心思去摧毁他论，没有想过真正去让别人恐惧，但是在他讲法的过程中，以前没有通达过实相的外道自然而然就会感到恐惧，这不是佛陀的过失。《中观四百论》中也是讲过这样的问题，即“诸佛虽无心，说摧他论法，而他论自坏，如野火焚薪”。虽然佛陀没有想要说摧毁其他宗派的法，“而他论自坏”，但是佛陀在讲这些殊胜正理的时候，其他的邪宗自然就毁坏了，就像野火焚薪一样。比如在草原上烧起了野火，野火没有心去烧毁其他的草，火一过去草自然烧掉了，佛陀出世之后宣讲了缘起中道，其他的外道论典自然毁坏。佛陀无心真正去毁坏他宗，一讲正理的时候，邪宗没办法立足，这是世间的缘起规律。太阳出来之后，黑暗无法与之并存；正法出世之后，其他的邪说也无法并存。

有时我们也会感叹佛法衰败，那个大德没有正见，这个居士也没有正见，普遍都没有正见。我们想一想这到底是什么原因？如果在世间不弘扬清净的佛法，邪知邪见就会出现，占据整个世间。如果要让人们遣除邪见，让所有的人生起正见，尤其是令已经入佛门的人，产生正见只有一个方法。就是把正法弘扬起来。清净的正法一弘扬起来之后，大家自然而然就会有正见，知道哪些应该做、哪些不应该做，以及做为一个修行者来讲应该做什么。

一方面我们在这里发出感叹，另一方面我们如果没有发心去弘扬佛陀的教义，实际上也是不合理的。真正要让众生普遍地提高佛学水平，就要普及佛法教育，否则没办法弘扬佛法。比如现在在佛学院学习的道友，如果我们去观察过失，似乎每个人都不圆满，但是真正来看，大家都在认真地学习佛法，内心中多少都对佛教、本师和清净的教义都有认知，从这个角度来讲，可以说在佛学院佛法很兴盛。

佛法兴盛体现在在什么外在的形象上呢？如果大家对于因果、佛法有很大的兴趣，都愿意修行，就是佛法兴盛的标志。为什么学院的佛法兴盛呢？来自于法王如意宝创建了佛学院，然后上师仁波切不间断的，通过各种各样的方式讲法。处于这个环境中的人，每天在熏习清净的佛法，相续中就会变得清净了，佛法当然会兴盛了。很多其他地方的道场为什么没有这个情况呢？没有人不间断的讲法，也没有人学习佛法，素质比较起来就显得不是这么高。我们把这个事情再普及开，如果大家能够真正的努力，在整个世间能够去讲解弘扬清净的佛法，普遍的水平提高之后，就会出现佛法兴盛的局面。从这方面讲的时候，真正能够让佛法弘扬、利益众生的，就是不间断的闻思清净的教法，这方面是很殊胜的。

我们通过这方面了知了佛陀的事业就是讲法。讲法之后，其他的邪知邪见就没有立足之地了，秉持邪见的人也没有市场了。如果没有人去讲解清净的佛法，那么纯粹的外道，比如附佛外道、附法外道等等，都是打着佛法的旗帜，实际上没有讲解清净的佛法，就会出现这样的情况。出现这样的情况之后就会混乱，众生在里面无法取舍，感到无所适从。到底哪个说的对的呢？好像外道讲的也有根据，这个人自称是一个佛教徒，也在弘法利生，我应不应该去相信他呢？众生就会没办法取舍了，也会导致佛法不兴盛的结局，根本找不到一条清净的路。在佛陀出世，宣讲了正道之后，自然而然摧毁了很多邪见。

下面讲到佛法怎么弘扬到了静命论师造《中观庄严论》时呢？前面我们讲过了佛陀发心、积资、成佛、讲法，讲完法之后，佛陀显现上色身已经入灭了。虽然是留下了浩如烟海的经典呢，但是如果没有人去开显它的意义的话，尤其是越到末法，众生的慧根越钝，没办法理解佛法中讲到的意义了。

我们都知道，佛陀最初成佛不愿意讲法，为什么呢？因为佛陀考虑到一般的人根本没办法接受这么清净的佛法。在有些传记当中，佛陀首先到了印度鹿野苑给五比丘讲法，当时他们还不是五比丘，按照有些说法，佛陀首先给他们讲了自己如上证悟的境界，没有一个听懂的人，比如佛陀讲，我证悟了佛法，这个实相是怎么样的，把实相讲出来，相当于般若或者光明如来藏等等教义，佛陀如实的给他们讲了自己证悟的境界，没有一个听得懂的。他们说，佛陀，这个太深了，能不能讲得简单一点？佛陀一考虑的确是这样的，我证悟的智慧是通过了这么多的时间修证的，现在一下子让他们接受很困难。佛陀想我要转变一个方式，他就把自己证悟的境界通过比较浅显的方式，或者降低了层次之后，再给他们讲，他们听懂了，一下子证悟了，非常感激佛陀。由于出现了不同根性的缘故，佛陀所讲的经义也不同。

我们讲这个例子的原因是什么？因为佛法很深奥，就连很长时间苦行的五比丘，都没办法直接去理解佛陀的含义，何况是现在我们这些末法时代的弟子，要通过自力去了知佛经中的意义非常困难，所以佛陀入灭之后，很多大德通过他们的愿力纷纷出世，造了很多的论典、注释开显佛陀的密义。比如对于《般若经》中空性的意义，龙树菩萨造了《中论》，月称菩萨造了《入中论》，圣天菩萨造了《中观四百论》，静命论师造了《中观庄严论》，都是为了把空性的含义开显出来，在佛陀涅槃之后出现了很多大德不间断的造论弘扬。以上主要讲到《中观庄严论》的作者静命论师造《中观庄严论》的过程。

而佛陀所转无倒开显空性法理之法轮所有纯洁无垢圣教的意趣，通过理证途径引出就是这部《中观庄严论》，

佛陀当时转了三次法轮，初转属于四谛法轮，二转就是无相法轮，三转是善抉择，或者善变法轮。佛陀在二转法轮中，宣讲了“无倒开显空性法理之法轮”。《般若经》的整个体系，在这个法轮当中，“纯洁无垢圣教的意趣”到底是怎么样的？佛陀说万法皆空，我们打开《大般若经》从头到尾都是讲万法皆空的道理；佛陀讲完空基之后，说一切都是空性的，讲了很多基道果空性的道理。这种纯洁无垢的圣教意趣，通过理证的途径能够引出来的就是《中观庄严论》，这部论典就是通过理证引发，能够让我们通达圣教空性法理纯洁无垢圣教的意趣。这个意趣的落脚点，它准确表述的到底是什么？如果没有通过殊胜大德的注释根本无法通达，通过理证途径引出来的能够了知圣教无垢意趣的就是这部《中观庄严论》。

此论也堪为修成不可夺取的殊胜慧眼并进一步了达诸法如影像等一般在未经观察这一侧面似乎无不存在而真实中无有自性之理、尽断一切烦恼障与所知障最终自在圆满行持二利的诸位学人的无上津梁。

这部论典也是“堪为修成不可夺取的殊胜慧眼”，就是说修行者必须有一个不可夺的智慧，谁不可夺呢？不管是外道、非人，还是其他的邪友，都没有办法夺取的殊胜定解，或者自己的邪见也是没有办法夺取的，因为相续当中产生了智慧眼是没有邪见的，所以我们没有学习这部论典之前相续中有很多疑惑，这时的智慧是可以被夺取的。后面通过学习这样殊胜论典，产生了解之后，已经修成了不可夺取的殊胜智慧，获得了不可夺取的殊胜慧眼，进一步就可以了知“诸法如影像”。

一切诸法犹如影像、梦幻一般，虽然显现但是没有自性，比如水中的月影有显现，但是没有自性一样，一切万法有显现没有自性。关于水中月显现无自性的问题以前我们在讲《智慧品》时也分析过，这是属于幻中幻，即幻化中的幻化，就像魔术师的幻变、梦、阳焰等等，这些方面我们为什么很容易了这是假的？幻中幻比较粗大，容易了知。其实不单单水月是无自

性的，一切我们现在能够看到、摸到的都是幻化。现在我们坐在经堂的地面上面听闻这部论典，如果说眼睛看到的法本、耳朵听到的声音，乃至屁股坐的硬邦邦的地板，这些居然都是假的，我们就有点受不了了。虽然水月是假的我可以理解，但是现在明明能够感知到的显现还是假的，很多人受不了。

实际上知水月是假的没什么稀奇，关键是你要是知现在看到的、摸到的，这些所谓实实在在的感受都是无自性，叫做了达诸法如影像等一般，也就是我们通过学习这部论典最后要达到的目的。

那怎么说它如影像一般呢？“在未经观察这一侧面似乎无不存”。 “未经观察”的意思就是我们没通过胜义的理论去观察的时候，仅仅从这个侧面来讲似乎都是存在的，你看到的东西、听到的东西、屁股坐的感觉都不否认，在未观察的时候，似乎是存在的。如果你要在真实中通过胜义理论观察的时候，胜义谛当中根本没有自性，没有一个能见所见、能做所做和能摸所摸，全都是不存在的。这些方面必须要通过胜义理论去观察才能了知，“真实义中无有自性之理”，就是说胜义当中没有自性之理，这方面是讲见，就是名言中存在，胜义中不存在，对此我们必须生起一个见，然后在见的基础上修行。

“尽断一切烦恼障与所知障”，这是中间道的过程，就是说通过证悟空性，无人、无法就可以尽断烦恼障和所知障，这是道，或者道和果都可以包括在里面。“最终自在圆满行持二利的诸位学人的无上津梁”，一切障碍断掉之后就成佛了，获得了最究竟实相的现前。就像佛陀一样，前面也是讲了佛陀发心、积资、修证和成道，后面讲到我们现在通过学佛发心然后积累资粮进入道位，断除烦恼障和所知障，最终自在成就之后，也可以像佛一样圆满行持二利，为众生宣讲这样殊胜的法门。想要达到这种目标的“诸位学人的无上津梁”就是《中观庄严论》。

《中观庄严论》的的确确是最实用的东西。我们在学习佛法的时候都会习惯性的问，这是理论还是实修？他觉得实修是更胜一筹的，觉得理论上的东西没什么价值，就像世间练武术一样，看练得是不是花架子，觉得能实战就很了不起，不能实战就是花拳绣腿，没什么价值。现在我们学的这部论典能不能实战？这是理论的东西，还是能够真正起作用的东西？这一大段话实际上就是给我们保证了《中观庄严论》的确是能够使用的。如果你能够学习，也可以通达无我空性；如果你去修就可以断除二障，圆满行持二利。从修行的初中后来讲，《中观庄严论》的的确确非常实用，就是我们的无上津梁，这段话主要是让我们对于《中观庄严论》产生一个想要学习的心。

每个人在学习一个东西之前，都会考虑我投入时间精力，会有什么样的收获。就像世间人投资一样，如果几千万砸进去之后，水泡都没有冒就没有了，他肯定不会去投资，这样没有意义。同样的道理我们花很多时间精力去学习这部论典，如果没什么利益、没什么收获，我们为什么要去学习呢？麦彭仁波切在我们学习本论之前说：“如果你想要断除烦恼、成佛行持二利，必须要学这部论典。我们就会知道现在下功夫去学习，后面的收获非常大，自己就产生了想学的意乐。麦彭仁波切非常善巧，首先把功德指出来，然后我们就有动力朝这个目标迈进。

对于如是法理，我本人一方面为了自己串习，另一方面也想到劝勉与我同缘的他众，使之普沾法益因而对此论的意义稍加分析解释。

对于这么殊胜的法理，“我本人”就是麦彭仁波切，第一个自己想要串习这样殊胜的法理；第二个“也想到劝勉与我同缘的他众”，又想要劝勉和我一样具有善缘的其他弟子，“使之普沾法益”，使这些众生都能普沾法益，“因而对此论的意义稍加分析解释”。当然是稍加分析解释，因为他是文殊师利菩萨的化身，如果展开分析《中观庄严论》，一个劫也讲不完，我们就得不到利益了。因此麦彭仁波切稍加分析，只是把《中观庄严论》的要义讲出来，让我们能够在相对较短的时间中从头到尾学完，产生定解，通过实修趣入，这就是佛菩萨讲解经论的善巧方便。

此论分二：一、所说支分；二、所说论义。

甲一、所说支分：

“所说支分”，就是平时我们讲的**造论五支**。

在此应当追随前辈智者们的传统对著论五本略作说明：

这里的“前辈智者们”是指那烂陀寺的班智达，那烂陀寺的班智达在造论的时候有一个所谓的“著论五本”，有些地方叫做造论五支，指著论之前的一个前方便。写论典之前，首先对论典写一个序，可以让我们在学习论典之前，对于论典有一个大概的理解，理解了总纲方面之后，进一步学习可以带着总纲的意义去学习，就不会偏得太远，或者可以遵循这样的纲要一直学下去，这就是著论五本，或者造论五支。

“造论五支”就是那烂陀寺的班智达们在造论时都是通过这样的传统。在其他论典中也讲到了两种传统，一个是戒香寺的传承。在讲论之前，为了让学者的相续得以清净，首先讲的闻法的传统、规则，然后讲解造论者的传记、这个法的殊胜性，以及讲到四想，把上师作医王想，自己做病人想等等，还有佛法兴起的过程，讲这些主要是为了让学习者的相续得以清净，了了作者的传记和法的殊胜性之后，他的心清净下来，就会想学习了。戒香寺的大德们在讲解之前，主要是这种方式。

我们学习过的《广论》就是遵循戒香寺的传统写的，听闻轨理、道前基础等等，首先讲阿底峡尊者的传记，然后是广论的殊胜性，听了以后心就清净了，再给你展开讲下面的法。

宁玛派的智者造论和讲解的时候，就是依靠那烂陀寺班智达的传统，有一个造论五支。讲经是通过环境圆满、法圆满、眷属圆满、本师圆满、时间圆满的五圆满，讲论典的时候就是造论五支。因为这是一部论典，所以通过造论五支来略作说明。第一个是由谁所造，第二个是为谁所著，第三个是属何范畴，第四个是全论内容，第五个是有何必要，通过造论五支就把整个论典最需要知道的内容讲完了。

一、由谁所造：此论是静命论师所撰著的。人们众口一词、无有争议地共称：尊者智慧超群、戒律清净、品行高尚的丰功伟绩独占鳌头，最终成就了至高无上的果位，是印藏两地宛如日月般遐迩闻名的大阿闍黎。

我们在学习这部论典之前，首先要知道造论者的生平，就是说他有什么功德，引发我们对于作者生起信心之后，对于他造的论典也能产生信心，可以帮助我们趣入法义，在学习佛法的时候获得加持。

这部《中观庄严论》是谁造的呢？由静命论师所造。“人们众口一词、没有争议地”，在整个佛法中是没有争议的，众口一词赞叹尊者的智慧超群，他的智慧非常殊胜。不仅写了《中观庄严论》等很多论典，也在印藏通过辩论制服了很多外道，没有智慧根本做不到这一点。

还有静命论师的戒律犹如满月一样，没有丝毫不圆满的地方，一点杂染都没有，他的戒律非常清净。“品行高尚”，他的人品也很高尚，这些“丰功伟绩独占鳌头”。这方面是暂时在大家面前显现的功德。“最终成就了至高无上的果位”，他至高无上的果位是完全获得的。

有些地方说静命论师是文殊师利菩萨的化现，或者得到了文殊师利菩萨的加持。敦珠仁波切说静命论师是金刚手菩萨，绝对是成就了至高无上的佛果，是印度和藏地两地犹如日月一样闻名遐迩的大阿闍黎。关于他的略传后面还要展开宣讲，此处不再赘述。

二、为谁而著：此论是为了那些力求对所有大乘论典之义获得以正理引发、不被他夺、博大精深之智慧的诸位后学者而撰著。

这是给谁写的呢？造论也是有对境的，对于不同的根机、对境，要写不同的法。佛陀针对小乘根性的人宣讲四谛，针对大乘根性的人宣讲般若和如来藏的光明，针对密乘根机宣讲密法。这部论典是对谁而说的呢？“力求”，就是很有兴趣的意思。所有大乘论典的意义，能够“获得以正理引发、不被他夺、博大精深之智慧的诸位后学者而撰著”。后面有些人有善根，想要对所有大乘论典的意义获得一种智慧。

获得什么智慧呢？这方面讲了三类。第一个，想要获得以正理引发的智慧。也就是说这个智慧是通过正理引发的，“正理引发”有几种含义。一种意思是，世界上有很多的邪知邪见，这不是通过邪理的智慧，我们不需要邪理的智慧。还有一种意思就是通过正理引发的智慧。很多道友学习过《定解宝灯论》，里面讲了解两种定解，一种是随信而生起的智慧，一种是随法而生起的定解。闻得生信的智慧不可靠，正理引发的智慧很可靠，我们应该生起一个通过正理引发的智慧，如果想要生起正理引发的智慧，可以学习《中观庄严论》。

第二个，生起一个不被他夺的智慧，也就是说这种智慧虽然是正理引发的，但是正理引发的智慧有可能被他夺取。因此我要产生一个不被他夺取的智慧，就是学习《中观庄严论》。因为《中观庄严论》中，讲到唯识、中观的时候，这种正理非常敏锐，所以如果你能掌握这些智慧，就得到了不被他夺非常稳固的智慧。

第三个，是博大精深之智慧。在某个层次上不被他夺的智慧，有可能不是博大精深的。如果你想要获得一个正理引发、不被他夺，又是博大精深的智慧，就要学习《中观庄严论》。虽然《中观庄严论》的词句很少，但是内容博大精深。唯识及中观应成派、自续派的内容都有了。如果通达了之后，相当于对于整个大乘博大精深的智慧业已通达。因此本论就是对这些要“力求对所有大乘论典之义获得以正理引发、不被他夺、博大精深之智慧的诸位后学者”，为他们而撰著的。这些想要生起智慧的人，就是《中观庄严论》的法器。“为谁而著”实际上也是间接地说明了谁这部论典的当机者。

如果我们内心中不想得到这个智慧，学也可以、不学也可以，觉得大乘论典的意义无所谓，就不是这部论典的所化。如果内心对于法义，尤其是大乘论典的法义有很大的兴趣，而且想要真正获得一个正理引发、不被他夺、博大精深的智慧，这种人就是本论的当机者。学习这部论典能够得到很大的加持，会有很大的利益。以前虽然不知道，但是现在我们学习了之后，内心一定要生起一个以正理引发的智慧，不被他夺、博大精深的智慧，这样也可以转变自己的意乐，成为本论的当机者。

三、属何范畴：此论归属于大乘总的教法，尤其是《月灯经》等诸甚深经部的范畴内。

《中观庄严论》属何范畴呢？总的来说属于整个大乘教法。因为它讲的是唯识宗和中观宗；从见解的角度来讲，唯识宗和中观宗之外，再没有大乘的见。大乘的见不是唯识见，就是中观见。《中观庄严论》里也有菩提心的修行，所以这是属于整个大乘总的教法。尤其是在大乘总的教法当中《月灯经》，别名《月灯三昧经》或者《三摩地王经》。其中空性方面讲了很多，本论一部分也是空性的。“等”字，是像《楞伽经》中讲了两部分。第一部分是讲唯识的，第二部分是讲空性的。本论的体系是名言当中讲唯识，胜义当中讲空性。等字当中指的是《楞伽经》等等很多甚深经部的范畴。属何范畴就是说这部论

典，虽然很好，但是有没有出处？在属何范畴当中，就可以把对于出处的疑惑打消了。总是属于大乘，分别是《月灯经》《楞伽经》等等就是本论的依据处。

四、全论内容：通过二理明确开显二谛等无倒真如所摄的道理。

本论的颂词讲的主要内容是什么呢？“通过二理”，即世俗理和胜义理，名言中讲世俗因明、唯识道理，还有胜义中空性道理，通过世俗理和胜义理，“明确开显二谛无倒真如所摄的道理”。世俗谛、胜义谛所摄的不颠倒真如所摄的道理，就是本论的内容。我们要提前知道本论所讲的名言中是唯识，胜义当中是空性，二谛无二无倒真如所摄的道理，就是本论的内容。

五、有何必要：为令轻而易举对整个大乘的教义获得定解进而证得殊胜菩提。

造这部论典干什么，有什么必要呢？就是为了让后学者能够轻而易举的，也就是说，不花费很多功夫，对于整个大乘的教义获得定解。前面讲过了，整个大乘的教义就是智慧，或者从见解的角度来讲，就是唯识和中观见。如果你能够学习《中观庄严论》的九十七个颂词，通达了之后就可以轻而易举地对于整个大乘的见解、教义产生定解，然后进一步修持窍诀，就可以证得殊胜菩提。以上通过造论五支简单说明了造论的必要性。今天的课就讲到这里。

《中观庄严论释》生西法师辅导第3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，今天我们继续宣讲麦彭仁波切所造的《中观庄严论释·文殊上师欢喜之教言》。

论典分了两个科判，即所作支分和所说论义，现在在讲所作支分，所作支分也是跟随那烂陀寺班智达讲论的规律。首先宣说著论五本，即由谁所造、为谁而著、属何范畴、全论内容和有何必要。前面已经把造论五支简单的作了一个介绍，下面就是对于造论五本稍作广说。

接下来对此著论五本略微广述：

第一个，讲到了由谁所造。

关于此论的作者静命论师，《文殊根本续》中有对佛教之施主、精勤持戒者、诸婆罗门的一段授记，

颂词的作者大家知道就是静命论师或者叫做菩提萨埵，静命论师在佛经中是有授记的。首先是《文殊根本续》中有个总的授记，后面也提到了《楞伽经》《三摩地王经》，静命论师实际上在这些经续当中都有授记。在《文殊根本续》中讲了很多文殊师利菩萨的修法，然后在一大段中也是讲到了佛涅槃之后纷纷出世的持教大德怎样住持佛法的过程，其中对于佛教大施主、精勤持戒者，还有一些婆罗门作了授记。因为有很多婆罗门种姓的人，显现上是佛教的大德，在世间守持弘扬佛法，所以对婆罗门也有一段授记。

而在讲到精勤持戒者的开头时云：“本师教典于人间，末时世界衰落际，精勤持戒王相者，必定无疑现于世。”

在讲到精勤持戒这一个段落的开头就讲到了，本师释迦牟尼佛的教典在人间，“末时世界衰落际”，“末时世界衰落”，虽然有时真正是指在末世五百年佛法真正要衰败了，但是从授记的侧面来看，观待于最后的末世授记还不是这么明显，主要是讲本师出世、本师住世都是佛法复兴，然后佛陀涅槃之后佛教稍微有点衰败，就是在这样的时间当中，而不是指真正的最后五百年。因为静命论师出世时还没有到达佛法真正非常衰败的时候，观待于佛陀在世的时候叫做教典于人间，末时世界衰落际。这个时候就有“精勤持戒王相者，必定无疑现于世”，就会出现精进持戒的人，即持戒之王这样一种形象者，他们会出现在世间，然后通过守持殊胜戒律的缘故重新弘扬佛法。

当然，这其中只是笼统地总说了会有数多精勤持戒之王或主尊出世。

这是授记中一个总的授记，就是说是笼统的宣说了在佛涅槃之后会有很多精勤持戒之王或者主尊出现在世间。如果是总的守持戒律的授记，静命论师当然会包括在当中的，虽然其中并没有把静命论师的名字讲出来，但是因为静命论师是精勤持戒之王缘故，所以也是在续部当中对他作了授记，这就是总的授记。有了总的授记之后，又宣讲了分别授记。

而在分别授记诸多大德的行文中，又云：“名谓巴者宣净戒。”

分别授记对于精勤持戒者、婆罗门的一些上师，龙树菩萨、无著菩萨、世亲菩萨等等有很多的授记，这些在《文殊根本续》中都有提到，也有对法王如意宝的“阿”字进行了授记，这一点在《文殊根本续》，以及很多传记当中都有。在分别授记诸大德中讲到，“名谓巴者宣净戒。”

显而易见，这其中已对尊者之名的首字作了明示。

在分别授记当中有一句叫做名谓巴者宣净戒，这个“巴者”实际上就是对菩提萨埵名字的第一个字作了明示。上师在讲记中也讲了，菩提萨埵梵文叫做博得萨埵，“博”字中间是“巴”，其中有这个基字，即根本的字母，还有萨埵是上加字或者下加字，实际上这个授记就是对于中间的基字——巴作了宣说。一方面有这个巴字，一方面有宣净戒，不仅博得萨埵中间的巴字作了宣讲，而且说他能够宣扬清净的戒律，显而易见这其中对尊者的名字的首字是作了明示的。

上师提到过虽然从解释方面而言，可以说这是对于尊者的名字作了授记，但是上师说如果从因明非常严格的角度来讲，也不一定百分之百的准确。在佛陀的授记中有些非常明显，有些不是那么明显，在经论、续部的授记当中，也有不同差别，此处可以这样理解，就是对于菩提萨埵的这个名字中的首字作了明示。

在此续的结尾又授记这所有大德均修成密宗而证菩提。

在续部的结尾对于前面所提到的授记过的所有大德都说了，他们通过修密宗都已经证悟了菩提。

在《楞伽经》中指出：在未来之时，当外道的邪见纷纷涌现之时，犹如对治般的高僧大德将会出世。

在《楞伽经》中也是提到了，未来当外道的邪见纷纷涌现的时候，犹如对治一样的高僧大德将会出世。里面就有一个能对治、所对治，实际上邪见纷纷出世的时候，就是一种所对治。能对治就是讲到了高僧大德，此处就是说犹如有病能够对治的是药一样，有邪见者出世，犹如对治般的高僧大德一定会出现在世间，这方面的缘起规律也是这样的，或者说佛法能够在世间弘扬的时候，这些高僧大德通过他们的愿力一定会纷纷转世护持佛法，在佛法一代又一代的流传过程中会有很多大德显现在世间住持佛法、弘扬清净的正教。

此经云：“此后未来时，导师名智慧，开显五所知，大勇士现世。”

在经典当中讲到，“此后未来时，导师名智慧”，未来会有一个名叫智慧的导师显现在世间，这个具有智慧名称的导师开显五种所知，这样的大勇士就会显现在世间。

其中的“智慧”实际上是静命论师的别名，这是前代诸位智者众口一声的解释。

静命论师有很多名字，其中一个名字叫做智慧，智慧就是对静命论师别名的一种授记，前代诸位智者众口一声都是这样解释的。

由此可知，“静命”显然是尊者出家的法名。

平时共称的静命，实际上是尊者出家的时候，他的上师智藏论师给他取的名字。

另外也有迥然不同的多种称呼。

对于静命论师也有很多不同的称呼，比如平时我们说的大堪布菩提萨埵、智慧、静命，或者慧命等等很多不同的称呼。

所谓的“开显五所知”，其实是在授记（静命论师）以理抉择五法进而将所有大乘归结为同一密意的这一点。

在这个授记中提到了“开显五所知”，我们首先要了知什么是“五所知”？在《楞伽经》中提到了，后面也会提到五种所知，在唯识教义中讲的比较多，名、相、分别、正智和真如叫做五种所知。所有的法都可以通过五种所知进行开显，唯识把名和相划在遍计所执性，分别就是讲它的依他起性，然后正智和真如可以划在圆成实性当中，或者把正智划在清净依他起，把真如划在圆成实。五种所知和三自性实际上可以互相涵摄。

我们知道三自性可以包括一切清净不清净的有为和无为法，五种所知也是把所有的大乘全部归摄在五法中进行抉择，静命论师可以通过理证抉择五法进而把所有的大乘归结为同一密意。他在《中观庄严论》中，以理抉择了五种所知法，然后把所有大乘要点归结在名言当中唯识、胜义当中空性进行观察的，有这样一种密意的缘故，对于静命论师作了授记。

此外，《三摩地王经》中也云：“末法浊世菩萨勇士者，护持如来教之此胜法，彼等吾子末时护正法，千万佛皆交付与彼等。”

在《三摩地王经》中有这样的授记，在末法浊世会有菩萨勇士出世护持佛陀殊胜的“此胜法”，此胜法主要是指《三摩地王经》的教义。“彼等”就是我的心子在末时会护持正法，不单单是这尊释迦佛，而是千万佛全部把他的教法交付给他们进行护持。

可以明显看出，此经中已经完整地指出了“摩诃萨埵绕卡达”的全名，静命论师的尊名如果用梵语来读就是如此。

“末法浊世菩萨勇士者”从梵文读音就是“摩诃萨埵绕卡达”，这是静命论师的全名，他出家时的名字就是摩诃萨埵绕卡达，静命论师的尊名如果用梵语读就是这样的。

此处如若也同样读成“末法浊世摩诃萨埵者”就比较容易理解；

这个方面也可以读成“末法浊世摩诃萨埵者”，这样读的时候也会更加容易理解的。

而所谓的“绕卡达”可以解释为维生或护持。

静命论师的名字“绕卡达”，也可以解释成维生或者护持，翻译成静命的也有，有些地方我们也看到有翻译成寂护的。“护”是维生或者护持的意思，可以翻译成寂护或者静命，绕卡达可以解释成维生，或者护持。

因而，通过此名词也使所表达的意义一同显露出来了，因为（一句话）能引出直接之义、间接之义、言外之义等多种含义，这就是佛语的特点。

通过“绕卡达”的名词把所有表达的意义全部显露出来了，这些对于静命论师名字的授记也是非常清楚的。因为佛陀一句话中可以有直接、间接的意思，或者言外之义等多种含义，这就是佛语的特点。因为佛陀证悟实相的智慧非常深邃，所以佛语的特点可以直接、间接地解释，还有言外之义，比如前面的名谓巴者宣净戒等诸如此类的佛语。对于这些直接、间接、言外之义的解释，实际上读者也必须要具有非常殊胜的智慧，才能了知佛陀语言中的直接、间接和言外之义。如果没有智慧，看了以后觉得好像不是在授记静命论师的；有智慧的人一看到佛语的时候，他会知道有些是直接解释，有些是间接解释，有些有言外之义。必须具有非常超胜的智慧才能理解。这是佛语的特点，还有很多证悟者的论典也有这样的特色。

静命阿闍黎通过卓越的理证智慧（无碍抉择）以上两部经的无垢意趣，进而开创了两大宗轨（合一之宗），由此可见，这两部经中授记的原因也在于此。

静命论师有非常殊胜的理证智慧，通过他最为殊胜的理证智慧把以上两部经的无垢意趣抉择之后，开创了把两大宗轨合二为一的殊胜教轨。前面讲了两部经典，第一部是《楞伽经》，《楞伽经》中讲到五法，然后在《三摩地王经》中讲到了甚深的智慧，就是说静命论师完全抉择了无垢意趣之后，把两大宗轨合二为一，名言中有唯识的解释，胜义谛中通过胜义的解释，把两部经典中的含义非常明显的凸显出来了。对我们学习掌握这部经典有着非常殊胜的帮助，因为一般人没有智慧，看《楞伽经》的时候，有些地方说八识存在，有些地方讲万法皆空，如果没有人指点，根本无法了知。有时说八识有，有时说八识空，或者《三摩地王经》中讲到的甚深智慧如何了知呢？静命论师说实际上唯识中讲八识存在是在名言谛当中，讲八识不存在是胜义当中，通过殊胜的智慧对于佛经的意趣宣讲了之后，我们再看的时候，就会知道二者之间没有矛盾了，说八识存在、八识不存在都可以。如果讲第八识存在是在名言谛中有的；如果不存在，就是胜义中一切无所缘，任何法都是无自性的，从这方面就可以完全了知两部经典殊胜的含义，非但没有矛盾，而且非常圆融。静命论师把两大宗轨合二为一，造了《中观庄严论》。

为什么两部经典要授记静命论师呢？因为静命论师有智慧和能力，开创两大宗轨合二为一之宗，所以佛经对他作了授记的。

以上的内容主要是讲到经论续部对静命论师的授记，下面就是讲静命论师，在世显现的一些殊胜不共的功德，比如智慧超群、戒律清净，以及获得殊胜的成就，从这些方面来进行抉择。

智慧超群：关于众多经续中再三授记的这位开宗祖师独具特色的超胜功德，正如古大德所说：静命论师已抵达自他宗派波澜壮阔大海的彼岸，于圣者语自在（文殊菩萨）纯净无垢的莲蕊足下以头顶受。

“智慧超群”这段话主要是说，静命论师之所以有这么殊胜的智慧，完全是得到了文殊师利菩萨的亲自摄受。“关于众多经续中再三授记的这位开宗祖师”，因为他开创了名言当中唯识、胜义当中空性的殊胜教义，所以把他称为开宗祖师。他独具特色的超胜功德第一个是智慧超群。大家公认“静命论师已经抵达自他宗派波澜壮阔大海的彼岸”。从实相的角度来讲，没有很多的实相，也没有很多所谓的宗派。所谓的自宗和他宗，有时他宗指的是外道。外道不知道实相的意义，跟随自己的分别念造了无边无际的很多宗派。

还有佛教自宗，有时跟随根性宣讲，通过这样的修持就可以成就，有时通过不同的侧面进行描述，所以显现了很多佛教的宗派，比如小乘、大乘，大乘分为唯识、中观，中观中也有随经部、自续派、应成派，分了很多宗派。归纳起来，有些宗派是通过分别念创造的，有些宗派是通过不同的侧面来介绍不同角度的实相。不管怎么样，所谓的自他宗派，千丝万缕非常

多，如果没有清静智慧根本没办法超越。而静命论师已经完全抵达了自宗他宗大海的彼岸，所以智慧非常清静。“于圣者语自在（文殊菩萨）纯净无垢的莲蕊足下以头顶受”，也是受到了文殊菩萨的亲自摄受。

并且在以前确凿可靠的史实中也曾看过有如是记载：

在以前的很多史实、历史书中作了记载，比如《桑耶寺详志》，还有以前觉囊派多罗那他大德造的《印度佛教史》中有这样的记载。

这位阿闍黎生为东方匿霍国王的太子，年长以后在那烂陀寺说一切有部的亲教师智藏前出家为僧，法名为摩诃萨埵绕卡达。

静命论师出生在东方匿霍国家，匿霍国就是现在的孟加拉国。他是匿霍国王的太子，静命论师长大以后在那烂陀寺说一切有部的亲教师智藏论师前出家为僧。他的上师智藏论师也是一位自续派的论师。在《印度佛教史》中自续派有三大论师，称为东方自续派的三大论师。即静命论师、智藏论师和莲花戒论师。虽然现在的孟加拉国已经没有佛法了，主要是伊斯兰教，但是以前佛法比较兴盛。静命论师长大之后在那烂陀寺中止说一切有部的亲教师智藏论师出家为僧，法名是摩诃萨埵绕卡达。

（从此之后精进修学，）对所有明处全部通达无碍，成为那烂陀寺出类拔萃的亲教师，制胜一切外道辩论对手。自此，尊者不同凡响的智慧雄狮巨吼响彻云霄，名震天下，铺遍整个大地。

他本来就有俱生的智慧，出家之后也是精进修学，所以对于所有的明处全部通达无碍。“所有的明处”归摄起来就是五明。应该明了、通达之处，称之为“明处”。如果把明处展开讲是所有一切世间和出世间的学问，归摄起来就是五明，五明可以把所有学问归摄在一起。对于所有的明处通达就是指对于内外道，所有世间的知识完全掌握。

“成为那烂陀寺出类拔萃的亲教师，制胜一切外道辩论对手”。印度外道非常兴盛，经常和内道辩论。按照当时印度的规矩，如果佛教的寺院辩不过外道，寺院里所有人都要皈依外道；如果外道辩输了，外道弟子也要全部归入内道。寺院中能够胜伏外道的必须是一位班智达。静命论师担任亲教师的时候，制胜一切外道辩论对手。“自此，尊者不同凡响的智慧雄狮巨吼响彻云霄”，大家都知道他的殊胜名声。

下面单独讲一个他的传记中的内容。

当时，南方有一位对婆罗门吠陀等所有外道典籍无所不知的人士，出奇地击败了内外道的全部辩论对手，结果谁也无法与之抗衡。

当时在南方出了一个外道婆罗门，他对婆罗门的吠陀等所有外道典籍非常通达，出奇地击败了很多内外道的辩论对手，结果在印度南方一带没有人能够和他相抗衡。

这时此人心里不禁暗自思忖：现在我应当前往那烂陀寺，力争让亲教师静命一败涂地，这样一来，我在普天之下就无与伦比了。

当他在南方获得了很多胜利以后，心里想我现在应该到那烂陀寺去，力争通过辩论让堪布静命一败涂地，这样我就会在普天之下成为无与伦比的大智者。他受到这种思想的驱动，动身前往那烂陀寺。

当他（经过一番旅途的劳顿）最后来到静命论师的住处时，却不见尊者的踪影，只看到有一尊宛若纯金般闪闪发光的文殊菩萨像庄严端坐，

“当他最后来到静命论师的住处”，他到了那烂陀寺，找到了静命论师的房子，一进门看不到尊者的踪影，只看到一尊闪闪发光的文殊菩萨像坐在那个地方。他当时并没有注意，以为就是一尊佛像而已。

于是他走出去向别人打听论师的下落，没想到人们都说亲教师就住在那儿，此人只好再度返回去看个究竟，结果发现尊者果真原地未动。

他自己出去打听静命论师在哪里，别人都说静命论师就住在佛像的位置。他只好再度返回去看，结果发现在以前显现文殊菩萨像的地方就是尊者的身相，原地未动。他刚进来的时候，看到的是一尊佛像，第二次进来发现是尊者本人坐在这里。

他不由得大吃一惊，知道尊者已获得了殊胜本尊悉地，谁也不可能再辩得胜他，不由得生起极大信心，于是全然放弃了辩论的念头，恭恭敬敬顶戴其足，皈依佛门。

他看到了这个事实，感到非常惊讶，他知道尊者已经获得了殊胜的本尊悉地，和文殊菩萨无二无别。因为这么殊胜的智慧不可能通过世间分别念的辩论术制服的，所以他对静命论师生起了极大的信心，全然放弃了辩论念头，恭恭敬敬“顶戴其足”，最后也是皈依了佛门。

在《印度佛教史》中有很多这方面的记载，很多外道有俱生的智慧，相续中有一些善根，有时和这些殊胜的大德辩论时，一旦辩输了，他们马上就会皈依佛门。通过殊胜的辩论抉择之后，知道自己所持的宗义不究竟，佛法当中的意义是最究竟的，然后他就会放弃邪见，归入佛门。为什么会这样呢？一方面相续中有善根，一方面自己的智慧很敏锐，不像一般人糊里糊涂，连自宗的教义都无法掌握，智慧非常粗大。有些外道显现上虽然是外道，但是内心有比较深广的智慧，在和佛教的智者辩论时，他的智慧能够抉择到很细的地方。因为有自己的理证，所以通过抉择就会知道外道的观点不正确，没有解说道，他们通过辩论，接受了般若的观点之后，就会放弃自己的宗派。此处主要是外道见到了静命论师显现本尊身相，生起了极大信心，内心的善根萌发，放弃了辩论的念头而皈依佛门，这是静命论师调伏外道进佛门的经过。

以前圣天论师也是调伏外道进入了佛门，有些说法是圣勇，有些说法是马鸣，历史上有不同的记载。全知麦彭仁波切的传记中记载，一位格西和他辩论的时候，看到麦彭仁波切显现了文殊师利菩萨的形象，马上就放弃辩论的念头，恭恭敬敬地顶礼、发愿，成为了他的弟子，传记中有非常清晰的记载，全知麦彭仁波切也是通过这样的方式来慑服有缘者。

诸如此类，尊者智慧超群的奇迹实在是无有能与之相提并论的。当尊者到达藏地之时，也曾经胸有成竹亲口承认过自己的智慧，

前面讲到他在印度的时候，通过显现了殊胜智慧的方式来制服外道。在藏地的时候，他也是胸有成竹的亲口承认过自己的殊胜智慧，怎样承认的呢？

他对国王赤松德赞说：“假设佛教内部或其他外道有谁想寻找较量的对手，那么在神变方面，可以说整个南瞻部洲没有能比莲花生大士更胜一筹的了，非他莫属，因此可让那些人与他一决胜负；

莲花生大士和静命论师进藏不久时，佛法在整个藏地还没有兴盛起来。静命论师国王对赤松德赞说，如果在佛教内部或者佛教之外的外道中，有人想要寻找较量的对手，阻碍佛法在藏地弘扬。如果他想要比神变，整个南瞻部洲没有比莲花生大士更超胜的了。因为莲花生大士证悟了最高的境界，所以显现的神通、降魔的能力无与伦比。整个南瞻部洲找不到比莲花生大士还要殊胜的证悟者，所以说如果想要比神变的人，就要让莲花生大士与他一决胜负。

而在因明辩论的方面，如果与我唇枪舌剑一较高低，恐怕当今天下再没有比我更擅长的了，我足可力胜一切辩论对手，使他们一一皈依佛门，让国王愿如愿以偿。

如果认为自己的智慧很殊胜，在因明辩论方面寻找较量对手，可以让我和他去一较高低。因为在整个天下没有比我更擅长辩论的人，所以我可以让我一切辩论对手全部失败，使他们一一归入佛门，让国王能够如愿以偿。我们通过前面的传记来看，静命论师得到了文殊师利菩萨的摄受，或者他本身成就了文殊师利菩萨的无二果位。如果得到了文殊菩萨无二的果位之后，只有智慧没有神通，那是不可能的事情，或者莲花生大士获得了这么高的境界，只有神通，没有智慧，不能辩论，也是不可能的事情。

在弘扬佛法的过程中，通过不同的因缘，莲花生大士显现的是密宗成就，显示神变或者调伏非人，在不共的妙力方面显现上更加突出。从分工的角度而言，虽然静命论师具备殊胜的智慧、神通，但是他显现的是戒律清净、智慧超胜，主要著重弘扬显宗方面。他最初建桑耶寺地基时说，这些非人我通过寂静法降伏不了，应该去请莲花生大士，这是一种谦虚，或者大德和大德之间的默契。莲花生大士要入藏，通过什么因缘呢？因为静命论师说我没办法调伏凶猛的非人，所以马上去请莲花生大士入藏，他可以调伏一切凶猛的非人，通过这个因缘把莲花生大士请入了藏地。我们不能完全从词句中直接理解，认为莲花生大士无法辩论，静命论师没有神通神变，不能这样想。

只不过在弘扬佛法的过程中，大德之间有不同的分工，也就是说如果真正想要像当初藏地这么广大的弘扬佛法，必须要有像莲花生大士、静命论师这么殊胜的大德，在任何方面，不管证悟、成就、神变，还是辩论都找不到对手，在这样的情况下，佛法就说有了一个可以广大弘扬的基础了。

这位大阿闍黎，开创了中观瑜伽行宗轨，在诸位班智达当中犹如胜幢之宝顶般昭彰显著，首屈一指。

这位大阿闍黎静命论师开创了中观瑜伽行宗轨，前面讲了清辩论师开创了经部行中观，月称菩萨开创了应成派，通过一般的世间名言抉择世俗中观。静命论师开创的是中观瑜伽行，在诸位班智达当中智慧非常超胜。“犹如胜幢之宝顶般昭彰显著”，胜幢是非常殊胜、非常珍贵，胜幢的宝顶就是殊胜当中的殊胜，因此静命论师在诸位班智达当中尤为超胜、首屈一指。

这以上只是对尊者智慧超群的事迹作了简明扼要的叙述。而竭诚护持这位开宗祖师之自宗的大德也委实不乏其数，就拿印度圣地来说，有狮子贤论师、嘎玛拉西拉（即莲花戒论师）以及法友论师等等，另外在诸班智达中也是大有人在，佛智、圣解脱部、狮子贤、阿巴雅嘎绕等唯一抉择般若见解。

这段话是什么意思呢？静命论师开创了瑜伽行中观，竭诚护持这位开宗祖师的自宗的大德也是非常多的，这些护持静命论师的自宗大德都是赫赫有名的，比如这个地方提到了，从印度圣地来讲，抉择《现观庄严论》没有人比狮子贤论师还超胜，以及嘎玛拉西拉，即莲花戒论师，也就是静命论师的弟子，具有非常殊胜的成就和智慧。中观宗的法友论师，班智达中的佛智论师、圣解脱部论师、狮子贤，还有阿巴雅嘎绕，也就是《中论》经常提到的无畏论师。这些护持宗派的人，都是非常殊胜的班智达。

为什么说这位大德超胜，他的宗派也很超胜呢？因为这些护持宗派的弟子都是非常殊胜，所以能够通过他的弟子来说明上师或者开宗祖师非常殊胜，从这方面可以反衬。这些竭诚护持开宗祖师的自宗大德狮子贤论师等等，还有印度圣地这些论师都是具有非常清净殊胜的智慧，他们也是唯一的抉择般若见解。

虽说在静命论师之前已有圣解脱等秉持瑜伽行中观的个别论师，然而真正建立切合外境不存在唯识法理之中观宗轨的开创者就是静命论师。

下面这一大段讲到了，静命论师怎样开创瑜伽行中观的情况，就是通过殊胜的证理进行抉择。“虽说在静命论师之前已有圣解脱等秉持瑜伽行中观的个别论师”，这个地方有个圣解脱，前面有个圣解脱部。前面好像说在静命论师之后，圣解脱部等等是秉持他的宗派的，这个地方又说静命论师之前已有圣解脱等秉持瑜伽行中观，实际上圣解脱、圣解脱部不是一个人，就是说在传承中有时是解脱部，有时是圣解脱部，有着不同的讲法。

圣解脱和圣解脱部在印度，名字也有相近的地方。在静命论师之前，圣解脱也秉持瑜伽行中观，或者也是抉择名言谛中是唯识、胜义中是空性，有这种个别论师。

“真正建立切合外境不存在唯识法理之中观宗轨”，就是在名言谛当中，建立了外境不存在，一切唯识，这种中观宗轨的开创者就是静命论师。

关于这一点，是诸位大智者异口同声所认可的，而且凭据理证也完全可以成立，再者通过阅读印度诸大论师所著的论典也能了知。

关于静命论师是开创瑜伽行中观的开宗祖师这一点，是诸位大智者异口同声所认可的。这些大智者通过清净智慧，一致认可静命论师是瑜伽行中观的开创者，而且这一点凭借理证完全也可以成立。怎样凭借理证完全成立呢？就是说要成为一个宗派的开宗祖师，不是你曾经提到过这个观点，比如圣解脱提到过瑜伽行中观的理念，或者名言谛当中唯识、胜义谛当中空性的理念。有些人可能会想，为什么首先提出来的，开宗祖师不是他，而是静命论师呢？因为名言当中没有外境是唯识，胜义当中是空性，这是静命论师的时代通过造论的方式，详细的通过法理来作了抉择、观察。需要破他宗的，详尽的破了他宗；需要立自宗的，详尽的安立了自宗。通过这样的方式详细的立自宗破他宗之后，以理证详细抉择的形式，才是真正的开宗祖师需要做的事情。

如果凭借理论观察，在静命论师的观点中，对于瑜伽行中观完全是这样做的。通过最为严密的理证，破了他宗立了自宗。这不是曾经提到过的问题，而把这个问题完全已经规范化了，该破的、该立的，已经做完了。因此把他安立为开宗祖师的理证就是这样的。

“通过阅读印度诸大论师所著的论典”，我们可以去看，在很多大论典当中，讲到了圣解脱的观点，虽然提到过，但是没有这么广大的破立。在静命论师的论典中，才有这么广大的破立。这是通过读他们的论典也可以完全了知的。由于这种根据，把静命论师安立成瑜伽行中观的开宗者。

因此，人们普遍共称：龙猛师徒是开创原本中观的鼻祖，月称论师是中观应成派的开创者，清辩论师为经部中观的始人，静命论师则是瑜伽行中观的开宗祖师。

通过这种根据，人们是普遍共称的，像龙猛师徒，也就是龙树菩萨和圣天论师，龙猛师徒开创了原本中观，或者也叫做根本中观的鼻祖。所谓的原本中观，就是在中观当中，《中论》《中观四百论》没有明显的划分，自序派和应成派的不同讲解，没有侧重于单空，或者离一切戏论的空，没有用明显的词句进行观察。因此龙树六论、《中观四百论》称之为根本中观，也叫原本中观，龙猛师徒就是原本中观的开创者。

“月称论师是中观应成派的开创者”，月称菩萨开创了中观应成派。虽然在月称论师之前，佛护论师已经讲到了不分二谛的观点，或者把应成派的观念已经提出来了，但是佛护论师并没有在自己所造的中论注释《佛护论》中，对于这个问题进

行广大的破立。月称论师出世之后，在他的《显句论》《入中论》《四百论广释》等论典当中，对于应成派的破和立，全部进行了规范性的讲解，所以大家说月称菩萨开创了中观应成派。

清辩论师开创了自续派，或者说也是开创了经部中观。经部中观在抉择名言谛的时候，通过经部的观点来抉择外境的。我们知道经部属于小乘的一部，虽然小乘中有很多部，但是可以划分成有部和经部两种。经部比有部的观点要高一些，所以在清辩论师开创的中观自续派，抉择世俗谛观点的时候，比如心识和外境是否存在，它们之间是什么关系？因为承许外境的时候，就是通过小乘经部的观点来安立世俗谛，所以称为经部中观。有时说清辩论师开创了经部中观，或者中观自续派。

“静命论师则是瑜伽行中观的开宗祖师”，这个原因前面已经讲过了。

在藏地雪域，古代的大多数有学之士都受持这一宗风，

前面讲到了，印度受持瑜伽行中观的情况。现在讲到了，在藏地雪域当中，古代的时候，大多数的学者都受持这一宗风。

尤其一心一意地持受此宗轨的要属鄂大译师、夏瓦秋桑、荣敦秋吉等最为典型。

“鄂大译师”，他和阿底峡尊者同时代的一位大祖师，主要是弘扬自续派的观点。因明方面的造诣也很深。“夏瓦秋桑”也是因明前派的一位论师，他们也是受持静命论师开创的宗轨。“荣敦秋吉”是萨迦派的一位论师，他和宗喀巴大师是同时代的人。荣敦秋吉也叫荣敦巴，在萨迦派当中非常有名，曾经和甲曹杰大师、克主杰大师做过辩论，有很多非常精彩的故事。这些大德，也是最为典型的一心一意地弘扬《中观庄严论》。

据说，这部《中观庄严论》的传讲与听闻曾于宗喀巴大师师徒在世期间开展得极为广泛，兴盛一时。

在宗喀巴大师住世的时候，宗大师和弟子通过讲解和造论，《中观庄严论》也是非常的兴盛。

宗喀巴大师的传承弟子对此也格外重视，并作了不同程度的记录等等。

现在的著作中也有宗喀巴大师讲解的记录。

此外，法王萨迦班智达等诸位中观论师也将阿闍黎静命师徒的教言当作智慧的结晶，倍加珍重。

萨迦派的萨迦班智达等中观论师，也是把静命论师师徒的教言当作智慧的结晶，也是非常的重视。以上讲到了，在藏地古代，《中观庄严论》弘扬的非常兴盛。

总而言之，凡是具有法眼的智士仁人，如果有幸品尝到尊者的理证深要之甘美佳肴，必然会情不自禁地为之倾倒，深深地被她所吸引，定会像蜜蜂迷恋莲园般如饥似渴地取受。

因为这部论典本身非常殊胜，所以只要是具有法眼的智士仁人，如果有幸看到了《中观庄严论》，能够去品尝尊者理证深要的甘美佳肴，必然是情不自禁地会被她所倾倒，就像蜜蜂迷恋莲花园一样，如饥似渴地去取受。

然而，不胜遗憾的是，当今时代在各宗各派之中，暂且不说讲闻，就连看一眼此论经函的人也可谓是寥寥无几。

麦彭仁波切说，到了现在的时代，宗喀巴大师做了弘扬之后，现在在各宗各派中，不要说广泛的讲闻，就连真正去看一眼此论经函的人也是非常少的。前面在立誓句中说此论已经暂眠时间怀抱当中，也就是这个意思，现在弘扬的人很少。

因此，诸位有智之士理当将着眼点集中在时时刻刻将此论广弘各方之上。

因此麦彭仁波切也是劝请诸位有智慧的人，应该把着眼点放在把本论广弘各方之上。他在造这个论典的时候，也是有这样的希望，或者说也是契合于当时因缘，作了劝请。从麦彭仁波切的金刚语的谛实加持的利益，现在的确《中观庄严论》讲闻的传统已经重新开始恢复了，我们能够学习，也是他老人家的愿力所致。

简言之，无有偏袒而受持大乘之二理，特别是研习中观并对因明有着浓厚兴趣的学人对这位祖师的宗轨更会自然而然欢喜雀跃、欣乐投入。

简言之，我们学习佛法的时候，必须要有一个无有偏袒的心理，能够受持大乘的唯识和中观的二理。众生对大乘的二理有所偏执，比如有些人觉得唯识宗最好，排斥中观；有些人觉得中观最好，排斥唯识，实际上不需要排斥。唯识讲解世俗谛非常殊胜，中观宗讲解胜义谛非常殊胜，如果我们能够无有偏袒的同等对待，对于整个佛法的弘扬或者自己修学佛法都会是非常殊胜的。尤其是研习中观，而且对于因明有着浓厚兴趣的人，对《中观庄严论》的宗轨会更加欢喜雀跃，欣乐投入。这里对于因明也有广大的宣说，以前我们学因明的时候，也学习过因明最为究竟的观点就是唯识，实际上因明讲到最后肯定会

讲到唯识。《中观庄严论》中，世俗谛讲了因明，也讲了唯识的原因就是这样。有时是唯识，有时是因明的观点，实际上二者之间完全是一个意思。如果一方面研究中观，一方面对因明有浓厚兴趣的学人，对于这位祖师的宗轨自然而然地欢喜雀跃、欣喜投入。

第二、戒律清净：印度圣地，在好似层峦叠障之金山般的众多持戒大德之中，尊者净护戒律、一尘不染的高风亮节宛若妙高山王一般，堪称为一切守戒者之王，被人们交口赞为戒律清净的典范。

在印度圣地，佛法兴盛的时候，好像层层的金山一般的出现了很多守持戒律的大德。在这么多守持清净戒律的大德中，静命论师独树一帜或者鹤立鸡群，守持戒律像妙高山王一样，“堪称为一切守戒者之王，被人们交口赞为戒律清净的典范”。

静命论师平时也是非常注意护持清净的戒律，赤松德赞派人去观察的时候，这些人回来也说，静命论师的戒律很清净，有时会在显现上面需要做法加持，有时需要忏悔，这些方面都在做。大家都说静命论师是戒律清净的典范。

我们在学习的过程当中，一方面祈祷静命论师加持我们通达《中观庄严论》真正的含义，一方面祈祷他加持我们戒律清净。在后面讲到一些伏藏大师的授记时，也会提到这样的问题。如果我们把他观在头顶，或者对他的身像做供养，戒律会得以清净；如果我们把他观在心中，祈祷能够得到他菩提心的加持，他的菩提心也是非常圆满；如果我们对于他秘密的方面做祈祷，能够得到他的本性光明无二的密宗加持。结文有这样一种宣讲的方式。因此我们现在经常供养静命论师的身像，对他做祈祷，通过他的加持我们的戒律会变得非常清净。

今天的课就讲到这里。

《中观庄严论释》生西法师辅导第4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》。现在是通过那烂陀寺的班智达们讲法或者著论的规律宣说著论五本。今天继续宣讲造论者的传记，这些内容不是特别复杂，我们学习的时候，力争要对静命论师的功德产生殊胜的信心，有了殊胜的信心之后，一边学习，一边祈祷，一方面通过自己的精进来掌握论义，一方面通过祈祷力争得到静命论师的加持。如果内因外缘具备了之后，就可以帮助我们掌握真正的所诠意义。前面对于通过经典和续部静命论师授记的情况已经做了观察，智慧超群、戒律清净已经讲完了。

第三、成就卓越：本来，成就的标准必须取决于现量成就圣果的断证功德，由于这并非普通人的行境，因此依据经中所说：可以通过身语的外相来比量推断是不退转菩萨。

此处是宣说静命论师获得了殊胜的成就。获得殊胜成就的标准取决于现量成就圣果的断证功德，一个人相续当中，必须要现量见到殊胜的法界，具有断和证两方面的功德，也就是说证悟现见法界时，一方面必须要断除障碍，一方面要获得殊胜的证悟功德，叫做断证功德。一个人是不是真正的成就，必须要看他的相续中有没有断证的功德。断证功德可以作为衡量一切成就的标准，如果我们觉得自己成就了，就可以看看自己的相续中有没有断证的功德。虽然自认为已经成就了，但是相续中该断的都没断，该证悟的功德也没有证悟，那么你肯定不是真正的证悟。衡量成就的标准就是断证的功德必须要现量成立。因为殊胜断证的功德，并不是一般的凡夫人能够衡量的，所以这方面要依靠经典中所说的标准进行推断。

一方面麦彭仁波切非常谦虚，说自己是一个普通人，这不是我的行径，还是应该通过经典中的含义进行观察。从另一方面来讲，麦彭仁波切之所以依靠经中所说进行推断，主要是为了维护我们的信心。从麦彭仁波切的角度来讲，当然是可以衡量的，他属于文殊师利菩萨的自体。因为很多后学者不是成就者，真正现量成就圣果的断证功德，我们是没办法看到的，所以就使用了一个我们能够接受的根据，就是依靠经典中所说的帮助我们来判断静命论师的殊胜成就。

怎样通过身语的外相来推断里面的证悟呢？如果内在具有殊胜的证悟，在身和语的外相上面，往往会显出一些与众不同的相来。比如《入中论》中也是说过，一个人是不是初地的菩萨，虽然很难判断，但是从外表上看他能不能非常自在地布施自己身体上的肉，也可以判断他是不是一位初地菩萨或者不退转菩萨，还有在《大乘经庄严论》中也是宣讲了很多菩萨外现的相，可以通过外在的相貌来推断里面的殊胜功德。此处也是通过静命论师在众人面前示现的身体和语言的外相，来推断他的的确确就是一位殊胜的证悟者。

这位大阿闍黎总的调化整个瞻部洲的芸芸众生，尤其是教化暗无天日的边地有情（这里指藏地）。

大阿闍黎静命论师总是调化整个瞻部洲的芸芸众生，因为他是一个殊胜的化身，能力很大。虽然我们看不到他调化的是整个瞻部洲的众生，但是在能够显现的事业方面，主要是到藏地来调化边地的有情。

尽管大乘二大宗轨的教义早已开创，然而尊者为了开拓将此二宗密意合而为一的第三道轨而特意化现为人相。

大乘的二大宗轨教义早就已经开创出来了，第一个是龙树菩萨开创的中观宗道轨，第二个是无著菩萨开创了唯识宗道轨。虽然大乘二大宗轨的教义已经开创了，但是“尊者为了开拓将此二宗密意合而为一的第三道轨而特意化现为人相”。从教义本身来说，不管是唯识，还是中观，他们的意义本来就是圆融无二的。后面因为在弘扬的过程中有所偏重，唯识宗的大德偏重于唯识来做弘扬，少不了对于唯识的教义著重赞叹，然后其他的教义通过辩论进行遮破；中观宗的论师在弘扬中观的时候，也少不了对中观宗的意义著重的弘扬，对其他的教义也是有所破斥遮止。这些大德有必要侧重弘扬某个教义，祖师和祖师之间没有矛盾可言，只是他们在弘扬的过程中有所侧重，如果后学的弟子不懂这个密意，通过偏重的程度，最后认为我们的宗派是最正确的，其他的宗派就是不正确的，会有这样的问题。

还有一些问题，就是说后学弟子智慧不够的缘故，真正地认为二者之间是犹如水火一样没办法相融。在弘扬的过程中，有这样的密意的缘故导致了这样的现状。静命论师看到这个情况之后，觉得有必要把唯识宗和中观宗二宗的密意合二为一，开创了第三道轨，即名言谛中按照唯识来解释，胜义谛中按照中观来解释。这样一解释之后，后学者就可以有一个比较清晰的思路，知道了实际上唯识宗和中观宗二者都是圆融无违的。对于修行者而言，二者都是需要去修学获得证悟的。因为具有这么大的殊胜必要，静命论师特意化现在人间，示现为班智达的形象，造了《中观庄严论》进行弘扬，以上讲到了他的殊胜成就相。

据史料记载：由于当时藏地的国王赤松德赞尚未诞生于世，世尊教法在北方弘扬的授记时间也还没有到来，因而尊者一直加持自己的寿命，住世已长达九百年之久。由此可以推知，静命论师已获得了内寿自在。

“史料记载”，在《巴协》，也就是《桑耶寺详志》等等其他大德造的传记当中都有这样的记载。“当时藏地的国王赤松德赞尚未诞生于世”，这是什么意思呢？在赞普拉托托日年赞的时代，《前行》当中也是提到了他，那时静命论师入过一次藏，准备弘扬佛法，随身带了一本《诸佛菩萨名称经》。赤松德赞还没有诞生于世，世尊的教法在北方弘扬的授记时间也

没有到来。西藏和汉地都是属于印度北方，佛陀在经典中曾经做过授记，就我的教法以后会在北方广大的弘扬，这个授记的时间还没有到来。尊者第一次入藏的时候，虽然没有展开事业，但是他也有很大的密意。因为当时的因缘没有成熟，所以又返回了印度。

“尊者一直加持自己的寿命，住世已长达九百年之久”，从他最初降生到最后圆寂寿命有九百年，“由此可以推知，静命论师已经获得了内寿自在”。静命论师已经获得了长寿的持明果位，否则按照一般的人来讲，不可能活这么长的时间，静命论师获得了内寿自在的缘故，住世长达九百年，在很多传记当中都有这样的记载。

下面是宣说静命论师已经获得了外境自在。

当年在桑耶寺开光之际，国王赤松德赞亲眼看见尊者现为文殊金刚。

当时桑耶寺修成之后，莲花生大士、布玛莫扎尊者，还有静命论师三大尊者负责给桑耶寺开光时候，国王赤松德赞亲眼见到静命尊者现为文殊金刚，就是显现为文殊菩萨的形象。

并且所有的佛像都变成了真正的智慧尊者，大显神通，变化莫测，不可计数。

通过三大尊者的开光加持，桑耶寺中的很多佛像变成了真正的智慧尊者。按照一般的情况来讲，就是一些泥塑或者石头的佛像，都是土石的材料。通过三大尊者迎请智慧尊者融入之后，这些佛像全部变成了智慧尊者大显神通、变化莫测、不可计数。在《莲花生大师广传》中，也有广大的记载，很多寂静的佛像，从他们的位置上站起来，走到桑耶寺的大殿之外，有些愤怒的金刚身上真实的显现了火焰，其中有一尊愤怒的金刚在地上走的时候，在地板上留下了烧焦的痕迹，据说以前桑耶寺还有以前开光时候愤怒本尊的火焰留下的神变迹象，这次我去桑耶寺没看到。

因为很多佛像显现神变在天上飞来飞去，全都到了外面，国王赤松德赞害怕这些佛像走出去不会回来了，在显现上非常担心，后面都回去了。我们去桑耶寺的时候，据说很多当年显现神变的佛像都没有了，只有一尊佛像是长寿佛，还在大殿里面。有一个喇嘛对我们介绍说，当时这尊佛像也参与了变化，现在还可以朝拜的佛像就剩这尊了。看到传记再想象一下当时的情况，的确会产生非常殊胜信心，这就是变化莫测，不可计数。以上是菩提萨埵论师殊胜的证悟加持佛像成为智慧尊者的情况。

通过诸如此类为人们有目共睹的事实足可证明尊者已获得了外境自在。

通过显现文殊金刚，或者开光时让佛像变成智慧尊者等等很多神变，都是当时参加桑耶寺开光的圣者和凡夫有目共睹的事实。这些事实足矣证明尊者的的确确获得了外境自在，可以自在的驾驭外境。实际上把土石变成的智慧尊者，或者显现很多的神变等等，这些方面都是外境自在。就是可以自由自在的驾驭外境，让外境变化外境就变化，让它变成什么就变成什么，这方面叫做外境自在。

特别是，能够从容不迫地在谁也无法调伏的此藏土雪域如璀璨日轮般弘扬佛教这一点显然可作为这位大菩萨之成就超胜他人的果因。

麦彭仁波切在这里使用了一个推理，也就是果因。所谓的果因是由果推因的意思。静命论师的成就非常超胜，为什么呢？因为他在藏地做到了一般人根本做不到的事业，因为一般人在藏地弘扬佛法是做不到的，只有静命论师、莲花生大士等等，他们才能在藏地从容不迫的推广佛法，调伏藏地的有情，让藏地的佛法犹如璀璨日轮一样弘扬。在有些记载当中说了，阿底峡尊者等大德在进藏时也是很感叹，一方面藏地的经论非常齐全，一方面是当时在藏地佛法的弘扬程度超过了印度。通过这样的果来推知谁能展开这么广大的弘扬佛法事业呢？就是静命论师、莲花生大士等等，通过他们展开了这么大的事业就可以知道，这样的人一定是成就者。因此通过能够在藏地大弘佛法的果作为因来推理，就可以知道这些弘扬佛法者都是最为殊胜的成就者。这不是一般的成就者能够做到的，而是最为殊胜的证悟者，然后也要具备最为殊胜的因缘、愿力，才能做到在藏地从容不迫的展开弘法利生的事业，以上讲到了他老人家的成就，的确是非常殊胜的。

第四、品行高尚：所谓的品行高尚也就是指弘法利生的高山景行。

品行高尚的就是指，能够在人前做弘法利生的事业，在做弘法利生事业的时候，受到人们的普遍赞叹，品德非常高尚。

正因为这位亲教师内在的菩提心已经尽善尽美，故而称呼为菩提萨埵的确名副其实，他的这一尊名也犹如日月一般家喻户晓，尽人皆知。

因为尊者内在的菩提心已经尽善尽美了，没有一点自私自利的位置，利益有情的菩提心在相续当中完全已经成熟了，达到了尽善尽美的地步，所以大家称他为菩提萨埵。藏地很多人都称呼他大堪布菩提萨埵，菩萨全称就是菩提萨埵。静命论师的的确确是名副其实，菩提萨埵的尊名也犹如日月一样家喻户晓、尽人皆知，当时的确情况如此。

本体与文殊菩萨无二无别的这位大戒师住世长达数百年，先后在那烂陀寺、印度东方以及汉地等广阔地域将佛法传播开来。

静命论师显现上是一个大班智达，内在的本体和文殊师利菩萨无二无别，“这位大戒师住世长达数百年”，就像前面讲的一样，他不断的加持自己的寿命住世长达九百年之久。“先后在那烂陀寺”，没来藏地之前，他是那烂陀寺的一位亲教师，在

那烂陀寺弘扬佛法，然后在印度东方弘扬佛法。“汉地等”，还有在汉地、藏地弘扬佛法，当然在藏地弘扬佛法的记载很明确，在汉地弘扬佛法的记载不是很明确，在汉地具体弘扬佛法的情况不太清楚。

当然，最主要的还在于，创立了二理（即中观唯识）融会贯通的纯净无垢宗派之轨道，以强有力的事势理折服邪说谬论，摄受有缘信徒，讲经示道，辩经析理，著书立说，再加上智慧超群、戒律清净的无与伦比之处，使得尊者的善妙事业遍布整个人间。

除了这些殊胜的功德之外，他相续中的菩提心已经圆满了，非常贤善。他最主要的贡献在于创立了二理，就是说中观和唯识、世俗和胜义，将二理融会贯通、非常纯净无垢宗派的第三轨道。通过“强有力的事势理折服邪说谬论”，在《中观庄严论》中使用了很多的事势理，符合事情实际情况本身的推理叫做事势理。即一切万法是怎样的，就通过万法的实相进行观察宣说、展开推理。

事势理的力量最大，犹如把白色安立成白色的推理，或者一切万法是空性的，就通过推理安立空性。把一切万法本身的状态，通过这个理论表现出来，没有任何的违品，不可能有能够真正推翻的推理，这样的道理称之为事势理，可以通过这样的事势理折服邪说谬论。在《中观庄严论》中就是通过事势理，折服一切外道的邪说谬论，还有一些不了义的观点都是通过事势理加以折服。

“摄受有缘信徒，讲经示道，辩经析理，著书立说，再加上智慧超群、戒律清净的无与伦比之处”，在印度藏地都摄受了很多有缘徒众。以及讲经示道、辩经析理、著书立说，再加上智慧超群、戒律清净等等这些别人的无与伦比之处，“使得尊者的善妙事业遍布整个人间”，通过菩提心推动在人间行持弘法利生的善妙事业，使他老人家的事业遍布整个人间。

尤其是依靠往昔的宏愿以及佛菩萨之发心因缘聚合的威德力而来到了谁也难以调化、黑暗笼罩的雪域，

“依靠往昔的宏愿”，以前他们在尼泊尔修了一座夏绒卡绣佛塔，佛塔竣工的时候，莲花生大士、赤松德赞、静命论师，还有瓦彻月四人的前世一起发愿弘扬佛法，通过往昔愿力成熟，还有不断弘扬佛法的菩提心誓愿，以及佛菩萨的发心因缘聚合的威德力来到了谁也难以调化的黑暗笼罩的雪域。

见到了国王赤松德赞，当时，提起与法王（昔世）一同发愿的情景，

到了西藏见到赤松德赞，有一次静命论师曾经问法王赤松德赞，你能不能想起我们以前一起发愿的情况？赤松德赞尊者当时回想了一下，说想不起来了。然后静命论师加持他，或者提起了一起发愿的情况。在夏绒卡绣佛塔竣工的时候，国王赤松德赞当时发愿以后要在藏地以国王的身份推广佛法；莲花生大士说，我就负责降魔遣除障碍。显现神通、降魔遣除这些障碍、调伏非人成为护法，这样的事情由我来做，我要弘扬密宗；静命论师说，既然如此，我就弘扬戒律、中观等等的显宗。他们还有一个叫瓦彻月的兄弟，他说，我做不了什么，你们弘扬佛法的时候，我可以做一个通讯员，负责联络。后来他做了很多邀请这些尊者的事业，也写了一部史书。就是当时他们主要的发愿，这时候赤松德赞就想起来了。

当时还有一头牛，就是后面的朗达玛，修佛塔的时候，它背石头也做了很多苦力。因为在发愿的时候好像没有照顾到它，所以发了恶愿，你们不给我发愿，以后我就要变成国王来摧毁你们弘扬的佛法。恶愿成熟之后就转生为朗达玛国王。当时树上有一只乌鸦，知道这头牛发了恶愿，它也发愿说，在你摧毁佛法的时候，我要降伏你。它依靠愿力转生成贝吉多杰，后来刺杀了朗达玛。什么样的因缘就会有什么样的果。他和法王在一起的时候，提起发愿的情景之后，赤松德赞国王就想起来了。

又通过观察国王装束的缘起而对王族的兴衰存亡等作了授记，

有一段时间也是观察了国王装束的缘起，有时大德观察缘起的时候，没有丝毫的前兆，往往就是在大家都不注意的时候观察一个缘起。有一天他观察赤松德赞国王穿的衣服情况，对王族的兴衰存亡作了授记。菩提萨埵论师说，因为你头上有发髻的缘故，王族在上方阿里一带，还会延续一段时间，头饰代表上方，所以上方阿里一带王族还会延续；国王脚上穿着鞋子，在下方安多拉一带，王族也会有传承人；国王中间腰上没有捆腰带的缘故，王族在西藏中部肯定会断绝的。像这样观察他的装束的缘起做了授记。朗达玛灭佛之后的确有一支传到了阿里王朝，还有一支到了安多一带，也是令王族得以延续，中间拉萨一带的王族就中断了，朗达玛应该是吐蕃王朝的最后一代，他被刺杀之后，他这一支完全中断了，其他两支还在不断的延续。**并传讲了十善、十八界、十二缘起的法门，而且还审时度势地说：为了降伏暂时以寂静相无法调伏的所有天神鬼怪，务必要邀请莲花生大士。**

当时也是众生宣讲十善、十八界、十二缘起的法门。据史书中记载，因为宣讲十二缘起十八界十善等等触怒了当地的非人鬼神，然后开始做了很多障碍。在桑耶寺正准备奠基的时候，人们白天把石头从山上挖下来砌起来，晚上非人就把房子拆了，再把石头全部放回以前的地方。

这种情况发生了多次之后，静命论师“审时度势地说：为了降伏暂时以寂静相无法调伏的所有天神鬼怪，务必要邀请莲花生大士。”

为了弘扬密宗，让莲花生大士能够进藏来调伏鬼神的缘故，所以静命论师也是在显现上说，虽然我的菩提心已经修圆满了，但是通过寂静法目前没办法调伏这些妖魔鬼怪，必须要用密宗愤怒法来调伏。通过这样的缘起，就请国王赤松德赞派人去印度邀请莲花生大士。使者的其中一位就是法王的前世多杰杜炯。国王当时还有点疑惑，既然静命论师说莲花生大士是天

上天下整个南瞻部洲无与伦比最为殊胜的成就者，这么大的成就者，能不能请到呢？菩提萨埵说一定可以请得到。因为莲花生大士也是当时发愿的几兄弟之一，有这个愿力所系，所以你去请肯定请得到。多杰杜炯尊者到了莲师面前把供养了黄金之后，一祈请莲师马上就答应了，一路上调伏了很多非人，把他们安置在佛法中护持佛法。现在我们的护法仪轨中，有很多护法神，也是当时莲花生大士进藏调伏的。现在我们也是对他们供养，让他们护持佛法的。通过这种缘起祈请莲花生大士入藏。

（莲师入藏以后，）静命论师与莲花生大士一道对桑耶地势作了一番详细考察之后，对已竣工的殿堂及佛像等举行了开光等仪式。

莲花生大士入藏，调伏了这些非人之后，修建桑耶寺非常顺利，没有一点障碍，很快就修成了。当时静命论师与莲花生大士一起对桑耶寺，附近的地势也是作了一番详细的考察，然后对于已经竣工的殿堂和佛像等举行了开光的仪式。

让预试七人出家，

最初不知道藏人能不能出家持戒，国王就命令七个很聪明的人出家，观察他们能不能守持戒律，他们通过了之后，说明西藏人能够出家，最初的七个出家人叫做预试七人。现在在桑耶寺还有这个经堂，我去的时候，也是看到预试七人的塑像。因为想到当时静命论师在这个经堂给预试七人剃度、传戒，有这样的缘起，所以我们念了清净戒律的咒语，也发愿守持清净的戒律。今年的冬天我去桑耶寺朝拜，想到莲花生大士最初在这里弘扬佛法，静命论师也在这里讲经说法，而且我在春天就要开讲《中观庄严论》，发愿祈祷静命论师加持自己真正通达，并且能够讲解《中观庄严论》。我出于这样的目的，在桑耶寺静命论师像前做了一些发愿、供养。像贝若扎那大师的住处、译经处，还有赤松德赞闭关、预试七人出家等很多圣地桑耶寺现在还有，有些是以前的旧址、有些是重建的。

从而建立起佛教根本的清规戒律，为诸译师教授翻译风格并讲解林林总总的内外一切法门，通过讲经说法与听闻的方式抉择所有佛经与论典的密意。

僧人开始出家之后，三宝就有了，因为以前没有出家人，僧团也没办法建立，三宝就不圆满，僧人出家之后，真正的寺院也就形成了，所以就建立起了佛教根本的清规戒律。佛教的根本在于戒律，如果没有戒律，佛教很快就会衰亡。释迦牟尼佛的教法现在还住在世间，一直在弘扬，就是因为当时佛陀制了戒，然后把传戒的仪式、守持戒律的方法保留下来，后面的佛弟子一代一代受戒、持戒。如果戒律在世间上存在，佛法在世间上也会存在；如果什么时候戒律没有了，佛法马上就会衰亡。在释迦佛出世之前，很多佛没有制戒，佛陀圆寂之后马上佛法就隐没了。

虽然显现上释迦牟尼佛是在五浊黑暗之时成佛度化众生，但是在佛陀涅槃之后佛法还能这样顽强的弘扬着，实际上也是因为佛陀制了戒律的缘故，现在众生持戒的缘故，佛法不会马上衰亡，这是佛教根本的清规戒律。

“为诸译师教授翻译风格”，静命论师培养了108个翻译家，然后给这些翻译家教授翻译的风格，“并讲解林林总总的内外一切法门，通过讲经说法与听闻的方式抉择所有佛经与论典的密意”，佛法当时非常兴盛，并讲解了林林总总的内外一切法门，

就这样，使佛法的万丈光芒普照整个藏区。对于那些与此佛教背道而驰的外道苯波教徒，则通过颠扑不破的理证予以一制服，最终使之徒剩虚名而已，依此使佛教纯正无瑕。

通过这个方式，在藏地佛法万丈光芒已经完全普照了，“对于那些与佛教背道而驰的外道苯波教徒”，静命论师他老人家前面给赤松德赞讲了，如果要比神通莲花生大士全部可以胜伏，如果要辩论我的因明智慧完全可以把他们一一驳倒。莲师进藏的时候，苯波教还像现在这么衰败，还有一些力量，莲花生大士和苯波徒比赛神通，静命论师也和他们辩论，通过颠扑不破的正理，把外道苯波徒一一制服，“最终使之徒剩虚名而已，依此使佛教纯正无瑕”。

尊者在即将圆寂之时，也留下了如此珍贵的遗嘱：通过法体安放的缘起可预示出藏地出家僧众的状况；

后面尊者在藏地弘扬佛法的事业已经要圆满了，他示现了圆寂。首先显现上被马踢伤了之后，在桑耶寺圆寂了，圆寂之前留下了珍贵的遗嘱。第一是通过法体安放的缘起，预示出藏地出家僧众的情况。静命论师说，我圆寂之后，如果安放我的法体朝向印度一边，以后藏地的出家人数量虽然不会很多，但是质量会很清净；如果我的面相朝其他方向，虽然藏地的出家人数量会很多，但是不一定很清净。上师说后来因为有些大臣觉得藏地出家人数量多比较好，所以安放静命论师的面相朝向其他地方。藏地的出家人的确数量上非常多，也出现了很多如法和不如法的情况。

有朝一日见解上出现争执不休的局面时要邀请班智达嘎玛拉西拉（即莲花戒论师）来清源正本，重建清净教法，并（命人）将此信函交付班智达莲花戒。

第二个遗嘱，就是说有朝一日在见解上会出现争执不休的局面，如果出现了这个局面，一定要邀请嘎玛拉西拉尊者入藏，让他来清源正本，重建清净教法，然后命人把这个信函交给莲花戒论师。首先做一个嘱托，静命论师圆寂之后不久，在修行见解上出现了争执。主要是汉地禅宗的摩诃衍那，他在藏地推广一切不执著，即对善法、恶法全部不执著，也不用著重身语的善行等等，只是不作意不起念头，不思善不思恶就可以顿超菩萨地而成佛，写了《不修正法睡可成佛论》等几部论典，以前讲《定解宝灯论》时，也提到过几部论典的名字。

当时在佛教内部出现了很多争论，静命论师的弟子这一派秉持中观见解抉择正见，世俗谛和胜义谛不相脱离、互相辅助地逐渐修持；摩诃衍那的一派认为不需要做这些，只要闭着眼睛打坐就可以成佛，产生了两种不同的见解。当时莲花生大士在哪个地方闭关，反正不在场。赤松德赞国王、静命论师的很多弟子都在藏地，进行了很多辩论，后来突然想起了这个授记，赤松德赞国王马上派人到印度去迎请莲花戒论师入藏。莲花戒论师入藏之后和摩诃衍那进行了辩论，有些地方说辩论长达三年之久，陈述各自的教理，后来莲花戒论师通过殊胜的教证、理证，给对方发了很多过失，最后摩诃衍那无言以对，这时国王赤松德赞宣布莲花戒论师胜利，然后把大和尚摩诃衍那送回汉地，关于摩诃衍那的身份等很多情况有很多的说法，在一些历史书上都有记载。

我们经常念诵的《前译教法兴盛之愿文》中，“希奇萨霍堪布之行为，无比具德龙树之见二，钦定双融传承之教规，祈愿莲生大师教法兴”，就是讲了这个经过，最后钦定了中观宗龙树菩萨的见解和静命论师萨霍尔堪布的行为，颂词称赞了赤松德赞国王主持的辩论，最后钦定佛法在藏地应该见解和行为不相脱离的弘扬，重新建立了清净的教法。

至此，尊者无碍彻知三世的情形已昭然若揭。（从以上的字里行间，我们不难看出，）尊者尤以大慈大悲教化藏土群生的深恩厚德实在令人难以想象。

尊者无碍彻知三世的情况已经很清楚了，从前面的文字我们看出静命论师菩提萨埵尊者大慈大悲教化藏地众生的深恩厚德，实在是令人难以想象的。

其中所提到的这位莲花戒论师其实就是静命论师的得意弟子，他对尊者有关中观与因明的论典也作了注疏。

其中提到的莲花戒论师，就是静命论师的得意弟子，他对尊者的《中观庄严论》中的难点，专门做了一个注释；对于因明方面做了一部《正理广释注疏》。

平时经常说的静命师徒就是静命论师和莲花戒论师。有些传记当中讲，在辩论结束之后，莲花戒论师在西藏住了一段时间，一些大和尚的弟子在辩论失败之后，刺杀莲花戒论师，莲花戒论师就是通过这个方式示现圆寂，在《布顿佛教史》中有这样的记载。

综上所述，这位亲教师最初在藏地开创佛教之宗轨，中间大力广泛加以弘扬，最终层出不穷地示现护持这一教法的化身，乃至佛法住世期间源源不断。

“综上所述”，亲教师静命最初是在藏地开创了佛教的宗轨，就说是剃度出家人、建立清净的僧团，然后讲解了很多殊胜经论的密意，开创了佛教的宗轨。“中间也是大力广泛加以弘扬”，通过辩论、著论、讲解等等培养僧才的方式大力弘扬佛法，最终他老人家示现圆寂之后，“层出不穷的示现护持这一教法的化身”。他老人虽然示现了入灭，但是为了护持藏地的佛法层出不穷，就是说源源不断的示现护持这一教法的化身，比如示现为堪布的形象住持殊胜的佛法，乃至佛法住世期间源源不断。

诚如阿底峡尊者所说：正是在藏地树立起佛教的这位伟大亲教师才使亲教师的源流代代延续、一脉相承，乃至未来佛法住世期间凡是化现为亲教师身份的诸位大德实际上与尊者静命论师均是一味一体。

阿底峡尊者曾经讲过，因为最初在藏地弘扬佛法、树立佛教的伟大亲教师，“亲教师”是堪布的意思，才使亲教师的源流代代延续、一脉相承，就是说“乃至未来佛法住世期间凡是化现为亲教师身份的诸位大德实际上与尊者静命论师均是一味一体”。这些殊胜的成就者在住持佛法的时候，各自的身份不一样，有些成就者是咒师的身份就化现成密咒士，以在家形象来修持、弘扬密宗；有些成就者示现成亲教师的身份，比如宗喀巴大师、法王如意宝、索达吉仁波切等等，他们既是成就者，也是示现为堪布的身份，实际上示现为亲教师身份的这些成就者和静命论师是一味一体的。

因此毋庸置疑，藏地佛法得以住留完全来自于这位大师发心与宏愿的威德力。

所以说，通过方方面面的观察，我们也知道了毋庸置疑藏地的佛法能够创立、弘扬、完整的保留下来，也完全是来自于静命论师的发心与宏愿的威德力不断的示现化身来护持，还有莲花生大师也是不断的加持，这些因素所导致的。

因为静命论师对于藏地的悲心非常大，所以不断的示现化身到藏地来护持佛法。有些传记中讲，莲花生大师对藏地，悲心非常猛烈，也是不断的派人转世于此。在一个传记当中讲到，第三世多哲钦仁波切小时候学习佛法的时候，经常被老师打哭。有一天华智仁波切看到了，把他的老师骂一顿。他说，你不应该对待这个殊胜的化身，他是非常了不起的，然后又派了一个其他的老师教他。然后华智仁波切对第三世多哲钦活佛说：“你这次圆寂之后直接往生极乐世界，不要往生铜色吉祥山了。”为什么不要往生铜色吉祥山？到了那里以后莲花生大师还要把你派下来。因为莲花生大师对藏人的悲心太重了，所以这些成就者到了那里之后，隔一段时间就会派一个。他说：“以后如果你不往生极乐世界，还会把你派下来，被这些暴躁的老师打。”他的意思就是说，莲师、菩提萨埵，他们对于藏人的悲心非常重，一直在不断的护持雪域的佛法。现在藏地的佛法能够圆满的保留下来，也完全是因为这些大德的加持力，他们发心和宏愿的威德力导致的。

可是，在千差万别的人们心目中，却认为这是由各自的一位上师及寺院的事业所致，这也是情有可原的。

在千差万别的人们心目当中，觉得佛法能够这么兴盛的弘扬，完全是因为我的上师完全或者我们的寺院事业很发达，所以佛法才能这样保留下来、广泛弘扬。因为他们对于实际情况不了解，所以这样想也是情有可原的。

麦彭仁波切没有讲多的，而是打了个比喻让我们自己来推理这个情况。

比如说，包括刀能理发与衣能着色在内完全来源于佛陀事业的加持，但人们却对此一无所知。

比如“刀能理发”，现在剃刀能够把头发剃下来，让我们显现僧相，还有“衣能着色”，以前是染衣，现在也是染衣。我们的袈裟能够染成枣红色，或者印度的僧衣可以染成黄色，能够显现出家坏色衣，完全都是来自于释迦牟尼佛事业的加持，所以刀能够理发，衣能够着色。

“但人们却对此一无所知”，人们认为刀能理发、衣服能染色是理所应当的事情，这没有什么稀有的。现在每个人的想法都是这样认为的，剃刀能把头发剃下来没什么稀奇的，衣服能够染成这样的颜色也没什么稀奇的。无论我们是否知道，刀能够剃发，衣能够染色，都是源于佛陀的加持。人们对此一无所知也是情有可原，正是很正常的。

在最后法灭尽的时候，就可以说明这个情况。在《布顿佛教史》当中有一段记载，就是讲到最后法灭尽的情况。实际上上师在讲记中也是讲到，最后刀子没办法把头发剃下来。在佛法要灭尽的时候，有些国王看不到出家僧众，感到很伤心。有些大臣为了让国王高兴，头发剃不下来，就用火烧头发，再把牛皮翻过来戴在头上，装成出家人的样子，在国王能够看到的比较远地方走来走去。国王一看还有僧人，比较高兴。

还有一种情况，如果所有的僧衣自然变成白色，染不上颜色了，说明佛法就要灭尽了。我们要知道刀能够理发、衣能够着色是佛陀的加持力所致的，谁会对这种情况产生真正的定解呢？很少有人能产生定解。

藏地的佛法能够得以广大的弘扬，完全是静命论师的加持、发愿力导致的，这是主要的因。也有一些差别的因，比如某位上师、某座寺院的事业很广大。麦彭仁波切的意思是我们对于静命论师他老人家的恩德必须要了知，产生一个深深的感恩之心。

这位大师的功德声誉以及胜妙功德在整个大地无所不及，犹如日月一般众所周知，并不是像如今藏地有些人只是侥幸荣获了震耳欲聋的名声那样，而是在印度圣境内外道数目可观的班智达如同千锤百炼纯金般经过再三观察而确定无疑认定为上师的。

静命论师的功德声誉和胜妙功德在整个大地是无所不及的，犹如日月一样众所周知，而不是像如今有些人一样，不管是藏地，还是汉地，侥幸获得了一些震耳欲聋的名声。静命论师不是侥幸获得的名声。当时在印度圣境内外道的班智达数目非常可观，因为内道、外道的智慧非常清净，所以学习之后很容易通达论典，而成为智者。在印度圣境内外道数量可观的班智达中，如同千锤百炼纯金一样，经过再三观察而确定无疑认定为是上师当中的上师、班智达当中的班智达的人就是静命论师。他并不是通过一个侥幸的因缘，宣传自己、包装自己，变成了一个所谓的有名声的人，而是的的确确在很多智者当中通过别人再三观察，大家公认的一位殊胜上师。

在当时的印度，一个强似一个、一个胜似一个的大智者大成就者不计其数，之所以法王（赤松德赞）幻化的诸位班智达一开始就能在全然陌生的地方轻车熟路毫无疑问地寻找、迎请到尊者，这完全是由宛若众星捧月般遍及四面八方每一个角落的这位伟大宗师无比美名自身的光芒无碍照耀之威力所感召的。

当时在印度有很多智者、成就者，一个强似一个、一个胜似一个。赤松德赞国王当时派的班智达，到了全然陌生的印度，能够在这么多的智者当中一下子找到静命论师，完全是因为静命论师本身的功德，或者当时大家都对静命论师非常推崇，都在传颂静命论师的功德以及尊名。

这些班智达去了印度之后，不需要费很多力量，一下子就找到了，这些完全都是由于静命论师本身具备非常殊胜的功德。在阿底峡尊者的传记中也有类似的情况，精进狮子等很多译师去印度迎请阿底峡尊者的时候，印度的很多人对他们保密，不告诉他们哪个是阿底峡尊者，后面他观察了之后，通过阿底峡尊者本身的功德，以及受到尊崇的情况，一下就认出了阿底峡尊者。真正的成就者绝对不是通过侥幸的因缘获得的名声，而是他们相续中圆满的证悟，还有菩提心、清净戒律的功德，才受到大家普遍的尊崇，在智者当中一下凸显出来，让寻找的人能够找到他。因为静命论师本身具备非常圆满的功德，所以成为一个名声殊胜、成就广大殊胜的班智达。

今天的课就讲到这个地方。

《中观庄严论释》生西法师辅导第5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，今天我们继续学习麦彭仁波切所造《中观庄严论释·文殊上师欢喜之教言》。

现在为了让学人能够对作者产生清净的信心，对本论有一种欢喜心的缘故，所以宣说《中观庄严论》由谁所造。《中观庄严论》颂词是印度和藏地公认的大成就者、大智者静命论师所造，前面已经对于静命论师在经续中得到授记的情况，智慧超胜、戒律清净、成就卓越、品行高尚等等，从方方面面做了观察。尤其现在藏地的佛法能够非常完整地保留下来，也完全是通过静命论师的发心、愿力和威德导致的。现在我们能够坐在这里学习本论，也是静命论师的加持力所致，所以必须产生一种感恩之心。

今天继续宣讲他的殊胜功德力。

本来，对于我等本师的这一教法最为广泛弘扬的杰出代表即是八大佛子与十六罗汉，他们则幻化为六庄严等众多大德出世。

本来，佛陀在世间应化，最后入于寂灭，教法得以弘扬。佛陀圆寂之后，对于佛陀教法广泛弘扬的杰出代表是八大佛子和十六罗汉。八大佛子有文殊菩萨、观世音菩萨等等，佛陀涅槃之后，这些殊胜的大菩萨也是对于大乘经典做了结集，还不断示现化身出现在世间当中。十六罗汉也是一样，他们不同于其他阿罗汉在佛世时得到圣果，佛入灭之后也是跟随佛陀入灭。释迦牟尼佛亲口对十六罗汉做了嘱托，乃至佛法存在于世间，一定要安住世间，不断护持佛法，所以在南瞻部洲不同的地方，都有十六阿罗汉安住的道场。

他们也是不断的示现化身护持佛法，主要幻化为六庄严等众多大德出世。八大佛子、十六罗汉也是不断的幻变殊胜的化身，比如瞻部洲的六庄严，即龙树菩萨、圣天菩萨、无著菩萨、世亲菩萨、陈那论师、法称论师，还有二殊胜功德光和释迦光，都是八大菩萨和十六罗汉幻化的殊胜化身，安住在世界利益有情。以上讲到八大佛子、十六罗汉、六庄严等等，都是护持佛法的殊胜补特伽罗。

而这位大师正是诸佛大密意金刚的唯一结集者密主金刚手菩萨，因此其传记与功德即便是住地菩萨也难以一一说尽，更何况说普通人呢？

“这位大师”就是指静命论师，前面也是讲了静命论师的本体和文殊师利菩萨无二无别，这方面前面已做过观察，所以他也是殊胜的佛位菩萨，即便住地菩萨也难以一一说尽。还有一种说法，静命论师是“诸佛大密意金刚的唯一结集者密主金刚手菩萨”。金刚手菩萨是一切诸佛大密意金刚，密法是一切诸佛大密意金刚的教义，一切佛陀最殊胜的心要就是密宗的修法。诸佛大密意金刚密法的唯一结集者密主金刚手，金刚手菩萨叫做密主。密主是一切密法的主尊，称之为密主金刚手。静命论师是金刚手菩萨的化身，实际上他的传记就是金刚手菩萨的传记，金刚手菩萨具有什么样的功德，静命论师也具有这样的功德。

即便住地菩萨也没办法一一观察、一一说尽，麦彭仁波切说，更何况是一般普通人，更加没办法真正了知静命论师的殊胜功德。也就是说，静命论师显现为人的形象，一般凡夫认为静命论师的功德就是从出世到住世期间，修持佛法、利益有情、最后入灭，认为静命论师的功德仅此而已。这些显现在人们面前的，或者人们能够了知的，只是静命论师无有边际的功德中很少一部分而已。这个问题必须要了知，并不是单单只有这么一点点功德。

金刚手菩萨成为秘密主，麦彭仁波切的《大乘经庄严论》注释中，讲菩萨殊胜功德时也是说过，金刚手菩萨能够了知一切诸佛的秘密。一切诸佛最初发心、中间修道、最后成佛，一切时间中金刚手菩萨都没离开过这尊佛，所以这尊佛所有身语意的秘密，金刚手菩萨全部了知。从这个角度来讲，也叫了知秘密的密主金刚手。在《大乘经庄严论》注释中，对于金刚手菩萨做了这样赞叹，因此他的功德非常殊胜。

但是，在共同（所化众生）的面前，无论是印度还是藏地，到处都流传着尊者无可比拟、不可思议、精彩神奇的感人事迹。

前面讲了，在凡夫人面前示现的很少，普通凡夫人没办法真正了知一个殊胜的处于佛位的大德功德，但是，在共同所化众生面前，为了让他们产生信心，也示现了很多殊胜事迹。“无论是印度还是藏地，到处流传着尊者无可比拟、不可思议、精彩神奇的感人事迹”，让众生对尊者产生信心，产生信心之后，哪怕做一次祈祷都有非常大的意义。这样的人得到了人身，具有了殊胜的大意，有许多这样的事迹在不断的流传。

只可惜的是，并没有见过详细的文字记载等。

虽然在口头上流传的事迹非常多，但是很可惜的是非常可靠的详细的文字记载不多。多罗那他尊者造的《印度佛教史》、第二世敦珠法王写的《藏密佛教史》，还有《桑耶寺详志》以及其他的传记中，都有一部分。因为记载不是很多，所以麦彭仁波切说，比较可惜的是没有见过详细的文字记载。

在此，从古老的历史中收集出只言片语，作了简略的叙述，意在感念这位亲教师的宏恩。

所以说，在古老的历史中收集出了只言片语，作了很简单的叙述，就是为了感恩这位亲教师对我们的宏恩。麦彭仁波切的意思很明显，虽然在人们口头上已经流传了许多事迹，但是因为比较可靠的历史书中没有记载，为了让人们对他的事迹产生信心的缘故，所以就没有采用人们口头叙述的传记放在论著的前面。

法王仁波切造的麦彭仁波切传记也是这样，在那个略传当中，虽然人们口头上流传着很多麦彭仁波切的殊胜故事，但是有些时候记得不清楚，有些事也没有查实，所以很多事迹没有写，也有这样一种相同之处。麦彭仁波切对于静命论师的略传也是做了一些说明，主要从可靠的历史当中搜集出来一部分做叙述，否则按照圣者和圣者之间的殊胜智慧，完全可以写很多篇菩萨的传记，在叙述的时候，就是按照一般的共同历史中所记载的那样，摘取一部分进行宣说。

诸位有智之士如果能从尊者的善说论著及无量恩德来推测，必定会对其生起真佛之想。

诸位有智慧的人，“如果能从尊者的善说论著及无量恩德来推测”，我们一方面从传记当中生起信心，一方面从他所写的善说论著当中，比如《中观庄严论》，以及其他的殊胜论著，现在翻译出来只有《中观庄严论》而已，那么从《中观庄严论》这部善说论著当中，仔细去推测、认真地学习，就能了知尊者是真正的佛。因为只有真正的佛，才能对于世间名言和胜义中观的道理做一个殊胜的归摄，如果没有佛一样的智慧，这是完全做不到的，所以能够通达深入的学习《中观庄严论》，对于尊者的信心就会逐渐的生起来，这是从尊者的善说论著中推测他肯定是真佛。然后从他无量的恩德，以及最初创立佛法，中间护持讲说，最后通过化身护持等前面讲到的这些无量恩德的推测，肯定能够对他生起真佛之想。

归根到底一句话，我们要清楚，印藏两地人们无有异议一致共称的这位开宗祖师就是本论的作者。

前面讲了很多殊胜的功德，归根结底一句话，我们要知道，印度和藏地没有异议的全部公认的开宗祖师就是本论的作者静命论师。

下面是对于上面所讲的传记内容做一个归摄。

依怙佛陀善说法，广大行宗无著释，

甚深见派龙猛论，共称二祖如日月。

在这个颂词当中，首先是赞叹了佛陀能够善说法义，然后第二句第三句也是赞叹无著菩萨和龙猛菩萨能够真正诠释安立佛陀殊胜的教义，所以把无著菩萨和龙猛菩萨共称如同日月一样殊胜的二祖。

“依怙佛陀善说法”，在世间当中，真正堪为依怙的就是释迦牟尼佛，佛陀出世的目的，就是给众生宣讲殊胜的法义。佛陀也能够善说法，“善说法”一方面是完全证悟了实相，一方面是通过不间断的修习证悟实相之后，得到了殊胜的语自在，能够非常善巧的宣说殊胜的法义。从内相续的证悟，还有语言上面的表达等等，都达到了尽善尽美，称之为善说法。

佛陀善说法之后，后面出世的祖师进一步的解释佛陀的密意。“广大行宗无著释”，“广大行宗”是广大行派，佛法当中通过不同解释的侧面，分了广大行派和甚深见派。广大行派主要以八识为基础，然后安立了发心、积累资粮的道理，还有五道十地详细的法理，在广大行派当中非常善巧的抉择，所以广大行派对于整个佛法广大的部分做了详尽的解释。我们可以看出广大行派造论的特色，把法义解释的非常清楚。打开《瑜伽师地论》的时候，感觉就是一部佛教的百科全书，首先是对于佛法意义的略释，然后是展开宣讲，里面讲得非常清楚。《大乘经庄严论》也有这样的特色，还有我们学习过的《菩提道次第广论》，就是通过广大行派的风格造论的。广大行派对于法义解释得非常细致，对有些名词也是做了广大的解释。

“甚深见派龙猛论”，龙树菩萨主要是解释佛经甚深空性的部分，无分别智慧是龙猛菩萨论说的。比如《中论》《六十正理论》《七十空性论》《回诤论》，以及龙树六论等等，对于一切诸法无自性的甚深角度，做了诠释，诠释了《般若经》《三摩地王经》等殊胜空性的意义。

“共称二祖如日月”，就像天上有日月一样，在佛教历史当中，也共称龙树菩萨和无著菩萨二位祖师犹如日月一样，日月照亮了世间，无著菩萨和龙猛菩萨的教义也是照亮了世间，让后来的修行者能够找到修行之处，以上对于佛陀和二位祖师的功德做了介绍。

下面开始介绍静命论师的殊胜功德。

护彼法理诸菩萨，善说百川遍各方，

于佛胜乘大海宴，尚未圆满得品尝。

下面马上就要引出对于静命论师的赞叹，接着前面的颂词，“护彼法理”的“彼”字怎么理解呢？就是讲到了无著菩萨和龙树菩萨。无著菩萨和龙树菩萨造了殊胜论典之后，他们的传承弟子不断的讲说著论、弘扬护持他们所开创的殊胜广大行和甚深见的法理。后面出世了很多，比如护持龙树菩萨宗风的，有圣天菩萨、清辨菩萨、月称菩萨、寂天菩萨等等诸如此类很多中观宗的大德，主要著重护持龙树菩萨的宗风。无著菩萨之后，也有很多像世亲论师、安慧论师、护法论师等祖师，也在不断的护持广大行派。

“善说百川遍各方”，当他们在护持甚深见和广大行的时候，也是通过造论的方式来进行阐释，他们的善说犹如河流一样，周遍在各个方隅，遍布世界的各个角落。尤其当时在印度的各个地方，都在不断的展开、弘扬，这是讲到了各别护持二大菩萨宗风的含义。

到了后面的语气一转，“于佛胜乘大海宴，尚未圆满得品尝”。一方面是这些大德对于甚深见和广大行，别别的宗派都是通过很多的善说来进行弘扬，周遍各方，但是稍微有一点遗憾的是什么呢？对于佛陀胜乘大海一样的喜宴，还没有真正圆满得到品尝。这是什么意思呢？首先从百川和大海两个方面做一个解释，百川和大海是一个比喻，百川在显现的角度，世界各地，比如说长江、黄河，还有其他的河流，都在不同的地方流淌着，这是百川的意思。一方面大海是一个水藏，百川入海，大海是它们的归处；一方面百川显现不同的地方，而大海就在一个地方。百川流淌的时候，地方、水流不一样，味道也不一样，一旦入海之后，全部变成一味了，这就是百川和大海的意思。

如果我们把百川和大海在意义上再做一个观察，就是说别别护持广大行和甚深见的大德们造论犹如百川一样，护持各自的宗派非常善妙。讲解的侧面不同，有些侧重于开显广大行，有些侧重于宣讲甚深见，弘扬的侧面不一样，所讲到的法味也不一样，从这方面说明了，护彼法理的诸菩萨对于犹如大海一样的宴会，还没有真正去品尝，后面的弟子也没有品尝到，这方面讲到了百川和大海的比喻和意义。

这方面讲到佛陀的圣乘，佛陀的大乘犹如大海一样本来一味，虽然佛陀的教义是一味的，但是在解释的时候，没有真正把一味的意思解释出来。于佛胜乘大海宴，这个“宴”就是盛宴，从显现上来讲，还没有圆满得到品尝，如果在你的论典中没有说出来，似乎是没有品尝；从意义上讲，月称菩萨、世亲菩萨，没有真正圆满品尝到一味的法理是不可能的事情，只是从他们造论的侧重点，没有真正的说出来，所以后代的人还没有品尝到，“尚未圆满得品尝”。麦彭仁波切指出了这样一个问题，就是各讲各的，对于真正大海一样一味佛陀胜乘的宴会，在静命论师出世之前，都还没有圆满品尝。

下面就是说静命论师出世之后，他把殊胜的法理融为一味，不仅自己完全品尝了，令后代的弟子也能够品尝。静命论师的智慧、恩德从这个地方就凸显出来了。

**您以锐智之一口，饮尽二理之汪洋，
尔时您如碧蓝天，大乘法云作装点。**

第一二句，“您”就是讲静命论师，既有殊胜的智慧，也通过非常敏锐的智慧一口完全饮尽了二理之汪洋。这个汪洋是什么呢？即二理的汪洋。阐释广大行和甚深见的正理叫做二理。因为静命论师把所有的广大行和甚深见的法理全部已经通达为一味，所以一口就把整个二理的汪洋全部喝尽了。这是和前面相对照的，前面说这些论师于佛甚深大海宴，尚未圆满得品尝，后面讲到了静命论师一口就把所有二理的汪洋全部做了品尝，这方面讲到了静命论师的殊胜性，不仅是广大行和甚深见的教义，而且对于整个佛陀的教义都可以完全圆融，这方面的意义是非常大。

佛陀出世宣讲正道，后来因为众生愚钝的缘故，没办法了知佛陀的教义，所以无著菩萨和龙猛菩萨造论弘扬，从一个侧面来讲，很多众生对于佛陀大乘的教法，通达了法义，产生了解。

因为弘扬的侧面不同，所以很多智慧比较薄弱的众生，对于这两大块觉得无法圆融，佛陀的教义在他们的想法中有种支离破碎的感觉，认为龙树菩萨和无著菩萨的教义，也没有办法融合，有些时候多多少少会产生分别，后面静命论师把两大教义完全圆融在一体，做了归摄。

第一个作用，对于龙树菩萨、无著菩萨的广大行和甚深见完全能够在论典当中同时学习，对于两大宗派、两大祖师，产生不退的信心，不会感到疑惑；第二个作用，对于整个完整的大乘教义，从这里开始圆融了，不再是分两大块，没办法通达。这个意义非常大，使后学者对于整个大乘经典产生了非常殊胜的信心，了知了一切的大乘经典，从头到尾没有一点抵触的地方，完全是圆融的观点。对于佛陀、大乘教义产生了殊胜的信解，以上讲到了殊胜的利益。

第三四句“尔时您如碧蓝天，大乘法云作装点”，讲到了静命论师犹如碧蓝的天空一样，碧蓝的天空，首先蓝天给人一种非常清澈的感觉，很干净，然后很深邃、广大，蓝天也是一个本体，静命论师的智慧，犹如殊胜的蓝天一样，广大一味、非常清净，将广大的蓝天比喻成静命论师的本体，或者智慧。

大乘法云作装点，在蓝天当中，有时会有白云飘过，白云飘过的蓝天更加庄严，让人看了非常舒服，静命论师在他犹如天空一样的智慧当中显现出来的《中观庄严论》，这方面的大乘法语也是装点了殊胜的蓝天，《中观庄严论》就是大乘的法云，像虚空中的云一样能够对虚空做装饰，犹如虚空一样。静命论师的智慧非常清澈，怎样知道呢？从他造的《中观庄严论》来看，就知道静命论师的智慧非常殊胜。

前面是广大行和甚深见，后面静命论师是从世俗谛和胜义谛两方面来做归摄的。

**证如虚空胜义智，具德月称饰三界，
名言似虹无杂见，法称周遍此大地。**

第一二句是讲到月称菩萨的殊胜功德，“证如虚空胜义智，具德月称饰三界”，月称菩萨的证悟或者所证悟的境界犹如虚空一样，就是了知胜义的智慧像虚空一样，广大一味、不可思议，没办法思考言说，这就是胜义智慧的本体，而具德月称

菩萨所造的《入中论》或者中观的注释，完全能够诠释出证如虚空一样的胜义智慧。月称菩萨论典的智慧，是整个三界的庄严。不管在欲界、色界、无色界整个三界当中，再找不到比月称菩萨诠释胜义智慧更殊胜的装饰品。

“名言似虹无杂见”，名言谛当中一切万法犹如彩虹一样，“无杂见”，胜义中一切万法的法性犹如虚空一样一味，不可言说，在名言谛当中，一切万法的显现犹如彩虹一样，第一，无自性通过彩虹的比喻可以表达出来；第二，彩虹绚丽多彩，不是单一的，至少有七种颜色，细分还有很多颜色；第三，彩虹无杂而现，虽然有这么多颜色，但是它显现的时候是一层层的，互相之间非常清晰、没有混杂，大家都可以无混杂而见。名言谛诸法的特色就是犹如彩虹一样，在胜义当中万法都是无所缘的。首先名言谛中一切万法显现无自性，犹如彩虹一般，然后名言谛中的显现法非常多，种类不可计数，有很多的差别，最后虽然各自显现，但是互相之间不混杂，能够把一切万法的特质清清楚楚的分辩，这是法称论师因明当中的观点。法称论师在《释量论》中对于一切名言的法，犹如彩虹一样，把一个一个法分得清清楚楚，这是因明的特色。

“法称周遍此大地”，月称菩萨主要是诠释一切无所缘的殊胜智慧，法称论师主要是诠释名言谛当中，让众生无杂清楚地了知名言谛的本体。众生的智慧很混乱，看到名言谛，一切万法到底是怎么样也是觉得摸不着头脑。如果你对于名言谛见解混乱，在趣入名言当中修行的时候，因为没有清晰的正见，所以在取舍的时候，往往也会非常混乱。法称论师把蕴界处等等，这些法和法之间的关系分得清清楚楚的之后，一方面我们对于名言谛可以分得很清楚，分清楚之后，这些虚幻的性质比较容易凸显出来，我们的智慧也会很清晰，通过清晰的了知名言，也容易趣入胜义智慧。以上讲到两大论师的不共特色。

开显此理诸智者，纵驾妙论之乘骑，

无垢二量辽阔处，一时测度力微弱。

和前面一样，“此理”讲到了月称菩萨的胜义谛和法称论师的名言理，弘扬月称菩萨观点的人非常多，现在为止很多人都说我们是守持月称菩萨的应成派。《入中论》宗义的传承弟子很多，大明杜鹃论师、寂天论师等等，都是应成派的宗义守持者。

“纵驾妙论之乘骑”，他们造了很多论典来弘扬，打比喻就像骑着马在草原上奔驰一样，弘扬《释量论》的智者有非常多，到现在为止，《释量论》的弘扬在藏地非常兴盛。这些开显此理的智者，一直在不断的弘扬，都是骑着妙论的马，在草原上不断的奔驰。驾着妙论的乘骑，他们骑着《入中论》和《释量论》的马在驰骋，真正对于“无垢二量辽阔处”，就是名言量和胜义量能够圆融无碍，这是一般智慧无法衡量的，或者说二量非常广阔的辽阔之处，就是无垢二量，即对于名言量和胜义量非常辽阔、完全能够通达的本体。

“一时测度力微弱”，“一时”就是一个时间当中，完全彻底它们的力量显得有点微弱，没办法同时来测量名言理和胜义理，这是从不同的造论弘扬侧面观察，主要是凸显了静命论师的智慧。

您以观察之三步，跨越二谛之大地，

尔时您如广袤原，众多理证作庄严。

其他论师显现上在一个时间中，没办法测量无垢二量辽阔之处，“您”就是静命论师已经观察了，在《中观庄严论》当中，以三个步骤跨越了二谛的整个大地，在一个时间当中，能够把无垢的二量全部做了测度。

在《中观庄严论》中，怎么观察三步呢？第一步讲到了唯识，世俗谛已经跨越了；第二步讲到了在胜义中的相似胜义，主要是相应于中观自续派，自续派一方面是世俗，一方面就是胜义。《定解宝灯论》当中，麦彭仁波切对于自续派的单空观点也是做了阐释。我们怎样了知中观自续派呢？它是真世俗假胜义。一方面可以说是世俗，如果把它归在世俗，就是真世俗，它也是趣向胜义谛的梯阶，单空就是趣向于妙高楼的梯子一样。真正来讲，的确应该把它划在世俗中，但它不是假世俗而是真世俗。另一方面是假胜义，假胜义可以划在胜义当中。为什么呢？因为它抉择的空性，一定是一切万法无自性的方面，所以从这个角度来讲，它是胜义，但它是假胜义。为什么呢？因为它只是抉择胜义的一部分，仅仅是单空而已，所以它不是真胜义，看待真胜义来讲是假胜义，以上是第二步，就是解释了自续派的单空。

第三步略说了应成派的观念，在《中观庄严论》后面略说了中观应成派一切无所缘，是最为究竟、最为圆满的殊胜空性意义，这是真实的胜义谛。通过三个步骤完全把世俗谛、胜义谛整个二谛的大地跨越了，做了圆满的阐释，凸显出静命论师的智慧非常圆满、殊胜清净。

这时，您的智慧犹如广袤的原野一样，在这样广茂的原野大地上面，“众多理证作庄严”，这样的原野很大，而且在原野当中，还有很多树木、花草、动物给它做庄严，大地显得非常美丽。静命论师犹如广袤原一样，他的相续当中，很多《中观庄严论》的理证，就像广袤原野当中的很多装饰品一样，这样做了庄严。

是故二理宗轨道，合而为一大宗风，

佛胜乘教妙津梁，此三余派不容有。

“是故二理宗轨道，合而为一大宗风”，在这两句中讲了三种宗派，三种宗派是做什么的呢？第三句讲得很清楚，“佛胜乘教妙津梁”。佛陀宣讲了最为殊胜的大乘，通达大乘最为殊胜精妙的津梁是什么呢？“此三”，三个宗派就够了，“余

派不容有”，除了三个宗派之外，其他的宗派不需要了，而且也没有真正能够解释，可以作为佛陀胜乘教义的津梁。只有三个宗派，其他的没办法成为殊胜津梁。

提前了知了这个意思之后，我们再来看什么叫做此三？是故二理宗轨道中讲到了三派中的两派，就是前面所讲的甚深见、广大行，或者月称菩萨开显的空性义、法称论师开显的名言义，二理宗轨道，一个是胜义，一个是世俗。第三派是“合而为一”，静命论师把世俗谛和胜义谛的意义合在一起，造了《中观庄严论》。瑜伽行中就是合而为一的第三宗派，这是“合二为一大宗风”的意思。

“佛胜乘教妙津梁”，能够通达最为殊胜的佛法津梁就是这三个宗派，如果通达了三个宗派就能通达整个佛陀的胜乘教义，除了三个宗派之外没有，也不需要再找其他的了。即便去找也是徒劳，没办法真正通达佛陀殊胜的妙法，这也是进一步地对于二理的宗轨和静命论师的第三宗轨进一步的赞叹。

诸佛教法结集您，于此胜乘理智摄，

深要精髓一红日，摧散世间诸迷雾。

“诸佛教法结集您”，就是讲到了静命论师是一切诸法的结集者。为什么呢？第一个，前面已提到过了，静命论师是金剛手菩萨的化身，当然是一切诸佛教法的结集者；第二个，在《中观庄严论》当中，把甚深见和广大行、胜义理和世俗理归集在一起，摄受在一个论典当中。这样的殊胜教主也是诸佛教法的结集者，从两个方面都可以理解的。

“于此胜乘理智摄”，对于殊胜的大乘通过理智摄于一处，就是讲讲他结集教法，即通过殊胜的理智，把大乘的教义摄于一处，让后学者能够轻易地通达。

“深要精髓一红日”，《中观庄严论》的特点就是“深要精髓”，就很多甚深的要诀，一切佛法的精华要义，都归摄在《中观庄严论》当中，就像一轮红日一样。红日出来之后，能够吹散世间的迷雾。一切黑暗、迷雾，太阳升起来之后，全部能够吹散。早上红日一出来之后大家觉得很舒服，太阳普照大地。夏秋的时候还有雾，太阳出来之后，雾马上就会消散。《中观庄严论》就像红日一样，世间众生相续中有很多邪见、迷惑、怀疑的迷雾，学习了《中观庄严论》的教义之后，内心就会产生一个很清净的定解。这种定解能够摧毁相续中的种种的邪见、无知，很多迷惑全部能够吹散，这方面通过比喻和意义对照应该如是了知。

下面赞叹《中观庄严论》犹如金剛大明咒一般。

不可思议胜乘要，依简理证一幻变，

轻易明示此宝论，我知金剛大密咒。

“不可思议胜乘要”，讲到了佛陀的大乘佛法是不可思议的，一般的凡夫人难以通达不可思议的大乘的胜乘要诀。这么多不可思议的佛法，一般人难以通达。大乘经典浩如烟海，龙树菩萨到龙宫的时候，单单看经典的题目一个月都没看完。对于这么多殊胜的大乘经典，我们真正要去完全能够通达，非常困难，一方面是数量之多，一方面是教义之深，这两点都是不可思议的，想要通达清净不可思议的大乘要义非常困难。

“依简理证一幻变，轻易明示”，通过《中观庄严论》中讲到的简要理证，一幻变之后，马上能够轻易明示。能够把什么轻易明示呢？就是把“胜乘要”，这个不可思议的胜乘要点，马上能够轻易的明示出来，这是名言理，那是胜义理，一下子就能研究，所以说“此宝论，我知金剛大密咒”。“此宝论”就是指《中观庄严论》，对于这么殊胜的宝论，“我”，就是麦彭仁波切，他说，我了知这是金剛大密咒。

金剛大密咒有什么特点呢？瑜伽师念的金剛大密咒，虽然只是一个咒语，但是能够成办一切事业、摧毁一切的怨敌，就是说一个密咒成办一切事业，能够摧毁违品、成就所欲，金剛大密咒的力量非常大，而且只是一个。《中观庄严论》也有这样的特点，第一个力量非常大。就像金剛大密咒能够摧毁一切的邪宗一样，《中观庄严论》里面对于外道、不了义的观点，做了剖析、破斥，尤其对于我们相续当中的怀疑、邪见都能够摧毁。第二个是通过《中观庄严论》能够成就一切所愿，学习《中观庄严论》之后，对于名言理、胜义理通达之后，自然而然能够产生清净的智慧，发起菩提心，很快就可以解脱了。因此一部《中观庄严论》能够成就一切事业。这是讲到金剛大密咒的功效。

还有金剛大密咒可以成办一切事业，《中观庄严论》这部论典也可以成就一切事业，它可以把所有不可思议胜乘要，在一个论典当中完全归摄在一起，这样一种幻变很殊胜。前面讲到依简理证一幻变之后，把很多复杂的东西变得简单了，就是说非常广大的教义通过殊胜简要的理证一幻变之后，能够轻易明示一切不可思议的胜乘要，所以通过这个宝论一定能够了知。麦彭仁波切说，我已经知道这是金剛大密咒了，现在我们也要了知《中观庄严论》就是金剛大密咒。

以上对于静命论师不可思议的殊胜功德，《中观庄严论》的殊胜功效，通过颂词的方式进一步做了归摄。

二、为谁而著：如果有人心里思量：到底什么是大乘？大乘的要义又是指的什么？如何才能对大乘之义生起以理引发的智慧呢？

解释“为谁而著”的时候，提了三个问题。第一个，到底什么是大乘？第二个，了知大乘之后，大乘的要义又是什么？第三个，了知大乘的要义，怎样才能够对大乘的要义生起以理引发的智慧？这三个问题是息息相关的。因为我们是学习大乘

的人，所以麦彭仁波切对我们提问——什么是大乘？我们要了知什么是大乘。然后大乘的要义是什么，怎么才能对大乘的要义产生以理引发的智慧，这三个问题实际上也是和前面的略答遥相呼应的。

前面对于造论五本总说的时候，有很简单的一个解释。我们翻到 P19 页“二、为谁而著：此论是为了那些力求对所有大乘论典之义获得以正理引发、不被他夺、博大精深之智慧的诸位后学者而撰著。”三个问题都是从这里出来的。第一，力求对所有大乘论典之义，既然要对所有大乘论典的意义获得定解，麦彭仁波切的第一个问题是，什么是大乘？第二，这里有大乘论典之义，麦彭仁波切的第二个问题是，大乘论典的要义是什么样的？第三，为了那些力求对所有大乘论典之义获得以正理引发的智慧，麦彭仁波切的第三个问题是，如何才能对大乘的要义产生以理引发的智慧？实际上就是对于前面的略说进一步观察，而且通过三问的方式来进行规范性的讲解，都是围绕前面的意思提问，然后进行解释的。

下面回答是第一问到底什么是大乘。

所谓的大乘，就是以菩提心之意乐作为因，通过具足十度之道而究竟圆满、成熟与清净三种功德，最终成就二身双运之佛果。

这里讲到了大乘的因、中间的道和最后的果。什么是大乘呢？首先以菩提心的意乐作为因，这是大乘的共同因，就是说你必须生起菩提心，以菩提心的意乐作为趣入修法的前方便。菩提心的意乐是为利益众生愿成佛，这方面有两个特点，第一个是利益众生，第二个要希求佛果，以大悲缘众生，以智慧缘佛果。首先是以菩提心为意乐，因为没有菩提心，就没办法成为大乘的因，所以要成为大乘必须要发起菩提心，这也是大乘再再强调之处。然后你有了菩提心，以这个菩提心的意乐作为因，接下来干什么？就要累积功德。

下面讲到了累积功德。“通过具足十度之道”，大家学过《入中论》都清楚，首先是布施、持戒、安忍、精进、禅定、智慧六度是共称的，在六度之后，还有方便度、愿度、力度和智度的后四度，总共加起来有十度。通过具足十度之道而究竟三种功德，究竟和圆满不是一个词，究竟是和后面的三种功德对应的，那三种功德是哪三种呢？第一种功德是圆满，第二种功德是成熟，第三种功德是清净，通过具足六度之道而究竟三种功德，这方面就讲到了圆满资粮的过程。

怎么究竟三种功德呢？**第一是圆满**，圆满什么？就是圆满资粮，一个菩萨必须要通过不断的修行来圆满二资粮。**第二是成熟**，成熟有两种解释，一个是让自相续成熟，一个是按照《现观庄严论》中解释的成熟，就是通过一切的方便让所化有情相续成熟。**第三是清净**，这个清净是什么呢？就是修炼清净刹土，即把不清净的刹土修炼成清净的刹土，来作为弘扬佛法的所依。一切佛成佛的时候，都有他的清净刹土，比如阿弥陀佛的清净刹土就是极乐世界。必须要通过十度之道究竟圆满、成熟、清净三种功德，这方面是道位。

“最终成就二身双运之佛果”，“二身双运”就是色身和法身双运，色身分为报身和化身两方面。报身和化身归在色身当中，再加上法身就是平时我们讲的二身或者三身，最后通过圆满资粮之后，自然而然能够成就法身色身双运的佛果，这方面就是大乘的果。什么是大乘？在这段话中就把大乘的定义，因、道和果全部讲了，这就是大乘。既然这是大乘，下面要问了，那大乘的要义又是什么？下面解释大乘的要义。

大乘的要义则无外乎一致共称的大乘二轨中观与唯识所涉及的教义。

大乘有很多，要义就是两类，无外乎就是一致公认的中观和唯识所涉及的教义。中观涉及的是甚深的空性方面，唯识所涉及的是这种正见，还有修行方式，将五道十地方面所涉及的教义全部归摄，所以说大乘的教义就是中观和唯识所涉及的教义。

如此善妙的要义远远超越了外道以及声闻、缘觉的行境，完全称得上是最真实、最甚深的。

为什么称之为大乘的要义？因为“善妙的要义远远超越了外道”，所以它有资格被安立成要义。“以及声闻、缘觉的行境”，乃至不是声闻和缘觉等已经获得了小乘无学道的佛教圣者们的行境。大乘中观和唯识的教义绝对是最真实、最甚深的，这方面称之为大乘的要义，声闻缘觉完全没办法通达唯识、中观。以前益西堪布也讲过，对于唯识宗的一切外境不存在，都是心识的变化这一点，声闻罗汉没办法接受，也没办法通达的，更不要说甚深的中观了。

为什么叫做大乘的要义呢？因为外道、声闻、缘觉都没办法通达，所以称之为要义。怎么才能对大乘的要义产生以理引发的智慧呢？下面解释：

对于如此谛实与深奥的教义，不只是凭着信心，而是通过确凿可靠的正理途径生起根深蒂固的定解，这就是所谓的因。

必须要有一个定解，能够产生以理引发智慧的因，有了殊胜的智慧就能够产生定解。对于谛实、甚深的教义，“不只是凭着信心”，这里的意思就是说，虽然信心很重要，但是也不能只是凭信心。因为有时候通过信心能够大概了知一点点，有时候通过正理观察可以通达，所以从这方面来讲，不单单是凭着信心，而是通过确凿可靠的正理途径，生起根深蒂固的定解。因为一般凡夫人相续中的怀疑、无明很重，所以讲为什么是这样的道理，通过正理的途径让他们产生殊胜的定解遣除怀疑，这就是它的因。

由此因所生的无垢智慧之本体有甚深与广大两个方面。

因为因是通过确凿可靠的正理，产生殊胜的定解之后，这个智慧本体是怎么样的？由此因所生的无垢智慧的本体，分为甚深和广大两个方面。

其中甚深就是说将一切万法犹如蜂蜜之一味般抉择为远离诸边的大中观；

其中甚深就是说，一切万法在名言谛中的差别性非常明显，但是在胜义谛当中，一切万法犹如蜂蜜一样一味，不管是蜂蜜的边缘中间，上和下都是一个味道，没有很多味道，叫做蜂蜜之一味。犹如蜂蜜的一味一样，“抉择为远离诸边的大中观”，也是说在胜义谛当中，一切万法一味，都是空性的。在名言谛当中有世俗、胜义，有男有女，在胜义谛当中，完全是离边的空性，这就是一切诸法一味。为什么佛经中说一切诸法一味呢？就是讲胜义谛当中，没有办法去安立此彼等等很多差别。在胜义谛中通过甚深的智慧来了知一切万法一味的大中观智慧，就是它甚深的部分。

广大：了知大乘中观与唯识的经论字字句句无一遗漏而统统归摄为一要诀来圆满包含一切论典，由此而称为广大。

所谓的甚深，就是了知一切万法都是远离诸边的空性。广大就是了知大乘中观和唯识经论，“字字句句无一遗漏”，就是不需要舍弃一个字，不需要取一个字，舍一个字，都可以归摄在一个要诀来圆满包含一切论典。中观和唯识完全都是圆融的，一个字都不用舍弃，可以归摄在一个要诀当中。就是在一个修法要诀中，圆满包含一切论典，这种智慧叫做广大智慧。

前面的广大智慧主要是指广大的地道方面，虽然中观讲的是一些万法的空性，但是修法的时候，还是要安立五道十地，比如在《入中论》的体系中，有凡夫三地、菩萨十地和佛的一地，也要安立道谛。从这个角度而言也是广大的智慧，这里的广大智慧就是说，对于中观和唯识，没有智慧的人会有取舍，总是觉得没办法把中观和唯识归摄在一个要诀当中，圆满包含一切的论典。如果取了唯识，肯定要舍中观；如果取了中观，肯定要舍唯识。他们觉得中观和唯识不单单从意义上面，而且连字句也没有办法圆融，就像水和火一样。

很多人有这样的想法，这是由于他们没有广大的智慧，否则就会知道中观和唯识乃至一个字都不需要抛弃，在一个要点中能够包含一切论典，这种智慧就是广大智慧。广大智慧是通过前面讲的因而引发的，通过确凿可靠的证理途径产生了根深蒂固的定解，有了定解之后广大的智慧在相续中就能生起来。这一点对我们来讲非常重要，学到后面中观和唯识一个字都不舍弃，一切论典通过一个要诀完全可以包括，这就是广大智慧。如果我们有了广大智慧，绝对不可能对中观和唯识做一个字的诽谤。自己通达之后，也可以帮助别人产生这样的智慧，很多人学习之后都不会诽谤佛法。一方面保护了自他相续，一方面也是真正弘扬了清净的教法。

为什么称之为清净教法呢？虽然我们经常在口头上说教法是清净的，但在内心深处觉得中观和唯识怎么老有抵触？总是感到哪个地方有些不对，这就是还没有对教法的清净之处产生定解。什么时候真正通达了中观和唯识一味，一个字都不需要舍弃，才是对于清净的教法产生了定解。认知了教法的清净性，才能称为弘扬清净的教法，如果我们内心夹杂了对于中观或者唯识的看法，这时候不是弘扬清净的教法。因为内心当中央杂了这些不纯净看法的缘故，所以虽然表面上在弘法，但不是弘扬清净的佛法。只有相续当中真正觉得唯识和中观二者完全清净一味，内心的定解清净的缘故，才是弘扬清净的教法，以上讲到了智慧的本体。下面讲生起这样的智慧有什么作用呢？

智慧的作用，即是指能对自己所学修之处生起不被他夺的诚信，获得所谓的解信，从而踏上正确的轨道。

如果有了智慧之后，对自己的学修之处生起不被他夺的诚信，这是所谓的胜解信。有了胜解信之后，就会踏上正确的轨道。如果你的相续中有智慧了，自己有了一双慧眼，可以清晰地分辨自己的学修非常正确，应该这样修。如果别人说你的修法不对，比如你生起了二谛圆融的见解，别人说二谛是不圆融的，胜义谛应该是唯识，世俗谛应该是中观，他这样讲的时候，你相续中的智慧不会被他所夺的，或者别人说一切万法不是空性，应该是实有的本体，甚至举了一些例子，讲了一些事实而非的根据，当你的内心当中有殊胜的定解，根本不会被他所夺。

乃至于很多大德产生了定解的时候，像宗喀巴大师所讲的一样，他说：“我一旦产生了中观的正见，即使是三世佛来到我的面前说一切万法不是空性的，我都不会动摇。”不要说一般非人、外道，比如说来了一个人说：“佛法不正确，一切万法不是空性的。”我知道他是一个外道，首先在情绪上就有抵触，知道他说得不对，肯定不会听的。如果这不是一个外道，而是一尊佛呢？当你早上起来，一尊佛显现在你面前，你产生了很大信心，这尊佛说：“你学习了这么多，实际上一切万法不是空性的，你应该知道一切万法是有本体、有自性的。”这时你还能保持这种诚信吗？也许你认为佛说的肯定是对的，就不去观察其中的道理了。这样的话，你相续中所谓的定解就不会产生。我们相续中产生的所谓定解具有智慧的作用，不管是谁，哪怕十万尊佛来到自己面前说一切万法不是空的，我们都不会产生丝毫的疑惑。什么时候产生这样清净的信心，就有了真正的诚信。

当然这不是顽固，有些人顽固的心态没有根据，反正我认定的东西就咬着不放，自己也讲不出道理，只是死抱着这个观点不放，就是顽固。这不是顽固，而是一种真正通过正理引发的定解，这样的问题非常重要。此处所讲的解信和前面所讲的定解，层次上是有差别的，前面所讲的因和这里所讲的对境侧面不同。前面是通过确凿可靠的正理途径生起根深蒂固的定解，此处讲的智慧作用是对自己所学修之处生起一种不被他夺的诚信，前面是一种因，这里是智慧的作用。前面的因必须要通过正理观察产生定解，现在是产生智慧之后，这种智慧对我所学修之处能够产生绝不会转移的定解。有了这样殊胜定解之

后，就会变成一个非常稳重的人，不仅见解不会动摇，他确定下来的修行的方法也不会动摇，不管在什么条件下都会去修行自己的正见。如果有了这样的定解，不再受制于观修方式了。因为内心非常清晰，在走路、坐车，或者吃饭的时候，都可以去串习，所以就能逐渐达到时时刻刻修行的境界。

而且要明白在入道伊始，具备如明目般的正见智慧是必不可少的。

我们要知道在刚刚入道的时候，首先要具备一个犹如明目一样的正见，对于所有修行者来讲这是必不可少的。我们在入道之前，比如我们要走路去色达，一双明亮的眼睛是前提，有了明亮的眼睛才可以看清所走的道路，不会栽到沟里，或者和一辆车撞到一起，不会出现这样的事情。为什么呢？眼睛看得清清楚楚，很多违缘都会避免了，同样的道理，我们在最初入道，如果具备一双慧眼，就不会入于歧途当中，可以绕开很多的违缘，避免很多的怀疑，这方面对于我们修道来讲太重要了。法王如意宝等很多大德都讲过，最初闻思比修法重要得多，这是最初的前方便，如果在实修之前内心当中没有智慧，你到底在修什么？你必须要有个定解。了知自己所修的法是什么？如果连这个也搞不清楚，完全就是浪费时间，因为你都不知道自己在修什么，这样的修法是很可笑的，所以入道之时一定要具备清晰坚固的定解。麦彭仁波切在这个地方也是再再教戒我们，具备犹如明目一样的正见智慧是必不可少的。

本论正是针对（于以上大乘奥义正见智慧）百般寻觅、求之若渴之人而撰著的。

《中观庄严论》针对的正是以上所述的这些对大乘的奥义、正见智慧百般寻觅、求之若渴的人而撰著的。如果你有这样的心态，就是《中观庄严论》的当机者，学习这个论典对自己相续就会有很大的帮助；如果对于大乘正见的智慧没有兴趣，根本不想学习，或者觉得可有可无，甚至于觉得《中观庄严论》还不如一本小说看着有趣，而且自认为看了这本小说增长了好多智慧，觉得读这些世间的书有很多必要性，觉得《中观庄严论》好像很枯燥，看了之后也没什么了不起的特点，这样的人肯定不是《中观庄严论》的调化者。必须还要再再去看传记、思考修行之道，最后慢慢把世间的杂念抛弃之后，清净到了一定的程度，才可以真正趣入《中观庄严论》的学习，否则根本无法获得真正的殊胜智慧。

今天的课就讲到这里。

《中观庄严论》生西法师辅导第6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·文殊上师欢喜之教言》。

在造论五本中，已经宣讲了由谁所造和为谁而著，今天要讲第三个问题属何范畴，即这部论典的出处，或者它属于什么范围。抉择这个问题的必要性，前面我们在略说中已经做了观察。

三、属何范畴：这部论典是要抉择所知五法的自性，关于其中涵盖所有大乘的道理正如下文中所展开的论述那样，由此可知，她要解释的显然是整个大乘的意趣，

《中观庄严论》要抉择的是所知五法的自性，前面已经略说了，有名、相、分别、正智和真如就是所知五法，即所知的对境有五种法叫做所知五法。

“关于其中涵盖所有大乘”，谁涵盖了其中大乘呢？所知五法可以涵盖所有的大乘。因为所知五法和三自性可以互相包括，三自性可以包括所有大乘法，所知五法也可以包括所有大乘法，所以所知五法已经涵盖了所有大乘的道理。

“正如下文中所展开的论述”，下面要安立、抉择所知五法，我们就会知道实际上所知五法的确确实涵盖了所有大乘。因为《中观庄严论》抉择所知五法，而所知五法又涵盖所有大乘的缘故，所以我们可以推知《中观庄严论》能够解释整个大乘意趣。

但尤为侧重的是《楞伽经》与《月灯请问等持经》等诸甚深经藏的无垢教义。

总的来讲，《中观庄严论》抉择了整个大乘的意趣，尤其侧重抉择的是《楞伽经》中的唯识和胜义空性，《月灯请问等持经》等甚深空性当中的无垢教义，就是前面属何范畴中，讲到安立了《中观庄严论》，总的来讲是抉择了整个大乘，分别是《楞伽经》，或者《月灯请问等持经》等经典中所安立的甚深意趣进行观察安立的。

关于名言中承认唯识的这一道理，《楞伽经》中所说的“外境色实无，自心现外境，未通达心故，凡愚执有为……”已再三表明了。

《中观庄严论》讲到名言中承认唯识的道理，胜义中承认空性。名言谛当中承认唯识有没有依处？这方面引用了《楞伽经》的一个颂词的教证说明，实际上在《楞伽经》中也是安立了外境唯识，所以本论名言中的唯识的确确实有非常殊胜或者可靠的教证可以作为所知。

在《楞伽经》中是怎么讲的呢？“外境色实无，自心现外境”，这两句讲到了外境的色法实际上不存在，既然外境的色法不存在，那现在我们看到的色法，听到的声音，又是怎么安立的呢？自心现外境，也就是说在名言谛中看到的色法等等，按照一般人的观点，或者没有观察时，外境就是微尘、色法的自性；如果仔细观察，所谓外境的色法，没有丝毫微尘的自性，只是自己相续中的习气显现了犹如梦境一样的外境。

我们做梦时，梦见了山河大地等很多色法，实际上梦中的色法除了自己的心之外，根本不存在一丝一毫的微尘。唯识宗所抉择的，或者《楞伽经》所安立名言谛当中，我们看起来似乎有一切的外境，观察时就不存在。就像我们做梦的时候，想当然地认为外境的色法是存在的。真正醒来观察，才知道身处梦境，除了做梦的心之外，哪里有所谓色法的外境呢？即便是看到、摸到了，也不一定真实存在色法的自性。只是自己的心显现了外境，此外没有其余色法的外境。

“未通达心故，凡愚执有为”，未通达心故的意思就是说，根本没有通达一切唯心所现，不知道一切色法是自己的心识显现，或者本来就是自己心识的本体。“凡愚执有为”，一般愚蠢的凡夫执著外境的有为法。“执有为”就是说执著外境有一个色法有为法。

“已再三表明了”，已经很清楚的讲到了，外境当中根本没有一个所谓色法的外境自性。

对于二谛的观点，此经中也云：“世俗有诸法，胜义无自性，错谬无自性，彼即世俗谛。”

《楞伽经》中也是提到了世俗谛和胜义谛。因为《中观庄严论》中讲到了世俗谛和胜义谛，这种世俗有而胜义空的观点在《楞伽经》中也有教证。《楞伽经》中说“世俗有诸法”，如果世俗中有诸法的显现，“胜义无自性”，胜义谛当中一切诸法的显现不存在，都是没有自性的。

“错谬无自性，彼即世俗谛”，这两句讲到了世俗谛是怎样安立的。什么是错谬无自性呢？一切万法的本性本来就是无自性的，这就是胜义了。一般的凡夫人不了知，对于无自性错谬的安立、认知，叫做错谬无自性。”彼即世俗谛”，对无自性的东西错误认知为有自性，这是世俗谛安立的方法。实际上一切世俗谛的法通过缘起和合，当然缘起中有很多凡夫相续中有漏的种子，还有一些属于无漏的种子等等，不管怎么样，如果相续中有无漏的种子，也会显现一些法。比如圣者面前显现的刹土等等，这方面也是世俗。还有一些法是有情相续中有漏的业因显现的，比如六道轮回等等，也就是说，所谓的世俗都是因缘和合，就是一种显现而已，实际上无自性。这方面就是它的世俗和胜义。

如果你把无自性的诸法认为有自性，叫做世俗谛。前一段时间我们也学习过《入中论》，《入中论》中对于世俗和世俗谛也有不同的安立，其中讲了“痴障性故名世俗，假法由彼现为谛”。痴障性故名世俗，实际上通过俱生的执著和合之后能够显现诸法叫做世俗。假法由彼现为谛，把一个假法执著为实有就是世俗谛，这方面相合于比较深重的实执。此处的错谬无自性，彼即世俗谛的意思，也可以和《入中论》的这个颂词对照，就是说世俗和世俗谛在安立的时候，有稍许的差异，有时世俗就是世俗谛，有时世俗和世俗谛可以分开进行表述。

关于二谛圆融的观点，

前面已经讲过二谛的意义，《中观庄严论》中，也是提到了二谛圆融。因为《中观庄严论》主要讲的就是世俗谛中的唯识，胜义谛中的空性怎样圆融无碍，也就是二谛圆融的观点。因此本论的依处在经典中是这样讲的，“关于二谛圆融的观点”。

此经又云：“依于唯识已，不观察外境，安住真所缘，唯识亦超越。越过唯识已，无现尽超脱，住无现瑜伽，彼士睹大乘。悟入任运成，依愿而清净，无我妙智慧，无现不可见。”

上师解释颂词时，安立为依靠唯识，然后是超越唯识的单空和超越单空的离戏空，后面是一个归摄。实际上名言谛当中是依于唯识不观察外境，也就是名言谛中一切都是唯识所现，唯识无境。“不观察外境”，因为通过唯识安立时，根本没有一个真正的外境让你去认知的，所以不观察外境的意思，就是说否定了名言谛当中外境存在的道理。如果要安立唯识的教义，就不能观察外境，不能说除了心识之外，还有一个外境可以存在，这是依于唯识已，不观察外境，这里讲了世俗谛中是唯识的观点。

后面两句是“安住真所缘，唯识亦超越”，上师解释成单空、相似胜义谛。“安住真所缘”的“真”也可以理解成真实义或者胜义，实际上真正的胜义谛没有所缘，但是此处有个“真所缘”，也就是说对于胜义谛有一个所缘，这是单空着重描绘的观点，即必须要把空性做为一个所缘境来修持，这方面才是超越实执。

第一步安住唯识，第二步安住真所缘，即安住一个胜义谛空性的所缘境。在安住了一个真所缘之后，“唯识亦超越”，就超越了唯识的观点。因为这是安住单空中的缘故，所以超越了唯识，能够通过自续派的空性，或者单空的道理，对于唯识宗观察时，能够破除唯识在胜义当中存在的道理。

“越过唯识已，无现尽超脱，住无现瑜伽，彼士睹大乘”。上师把这个颂词解释成是应成派观点，即真实的胜义谛。“越过唯识已”，通过什么来越过唯识呢？通过“无现”来越过唯识，也就是前面所讲的单空，实际上无现单空的观点是一种过渡，也是打破唯识实有的方便，如果超过了唯识之后，无现的观点是不是真的安立呢？“无现尽超脱”，这样一种无现单空也是完全超脱的。“住无现瑜伽”，能够住在无现单空中，本来不存在，或者在究竟真实义的法性中，“住无现瑜伽”的瑜伽士，“彼士睹大乘”，他真正见到了大乘的妙义、真正的精华。无现超脱了之后，安住在无现瑜伽的瑜伽士真正见到了大乘的义理，这方面是通过三个次第来讲的。

“悟入任运成，依愿而清净”，这个颂词可以理解成总结，通过前面的修习之后，可以悟入任运自成，任运是二利的大乘教义，因为大乘的教义是对于二利任运自成的，所以能够悟入任运成。“依愿而清净”，通过自己的大愿，而让相续当中的大乘修法得以清净。

“无我妙智慧，无现不可见”，究竟来讲，所谓的无我观、无我的妙智慧是不是存在呢？真正观察是无现不可见，有时我们觉得无我是存在的，实际上也是一种单空的承许，究竟来讲所谓的无我智也是不可见的，如果认为在真实胜义中还有一个无我智可现，就不是真正的胜义谛。因为还有对于无我智慧执著的缘故，所以在究竟的胜义中根本没有无我智慧可以安立的，这方面讲到了二谛圆融的观点，就是说暂时的唯识、单空，或者离戏空都可以存在，究竟的时候这一切都是不可言的，全部都是二谛圆融的，所以安立了名言谛和胜义谛完全无二圆融的观点。

有关胜义无自性的道理，

在《中观庄严论》当中，也是讲到了胜义谛无自性。有关胜义无自性的道理，在很多经典当中再再的宣讲。

《楞伽经》中也有说明，尤其是在《三摩地王经》中宣说得更为详细，

《楞伽经》中讲到了胜义谛无自性，尤其是在《三摩地王经》中对于胜义谛无自性的观点说得非常详细。

此经云：“知心自性故，再度生智慧。”

《三摩地王经》中讲到，如果我们能够了知心在胜义当中无自性的道理，可以再度产生无我的智慧。这方面讲到了胜义无自性，心的自性从不同的角度安立，有时从名言谛的角度来讲，心的自性就是一种明知，即明了了知的本体，这是世俗的自性。讲到胜义谛的时候，心的自性是什么呢？心的自性就是空性，或者进一步地讲，心的自性是什么？心的自性是光明。无论心的光明，还是空性，都是一本体异反体，从不同的安立侧面而已。因为此处是相合于胜义无自性的道理，所以如果能了知心性本空，就能够再度的产生殊妙智慧，从这方面安立了胜义谛无自性的道理。

“智晓有为无为法，尽毁一切相之想，彼若安住无相中，彻知万法皆空性。”

“智晓”的“智”是智者的意思，有智慧的人能够了知一切有为和无为法的本性，所以尽毁一切相之想。所谓有为法和无为法的区别即是具足生住灭，有时是生住异灭，再简略就是生灭。有生住异灭体相的法叫做有为法，不具备生住灭的法叫

做无为法。比如我们的身心，还有房子、桌子等等诸如此类的东西，有最初的生、中间的安住、最后的毁灭，因为具备有为法法相的缘故，所以这样的法就是有为法。什么是无为法呢？像虚空、兔角等法，属于有为法的反面，即无生、无住、无灭的法叫做无为法。智者了知所谓有为法无为法只是分别心显现的，或者有为法、无为法是观待而安立的缘故，所以它的本性是无所缘的。

“尽毁一切相之想”，所谓有为的生住灭、无为的无生住灭等等所有一切相之想全部可以毁灭，比如安住无相中测知万法皆空，如果能安住在无相的空性中，就能够了知一切万法皆是空性。因为一切万法可以包括在有为和无为当中，所以如果能够了知一切有为无为是无相的，就能了知一切万法都是空性的。这个颂词讲到了胜义谛无自性的道理。

“所谓无为二边，净与不净亦是边，是故尽断二边后，智者亦不住中间。”

在这个颂词中也是讲到了所谓的真实空性，它是怎么安立的呢？“所谓无为二边”，平时一般的凡夫分别心能够把一切万法判断为有或者无，能够在我们面前显现的就是有，无法在我们面前显现的，或者这个法毁灭了叫做无。一切众生执著万法的方式不外乎就是安立成有和无两种。一切众生的分别念都是缘有、缘无而产生的，如果是存在的东西，分别念就安立成有；如果不存在的东西，分别念就安立成无，除了有和无两种安立方式之外，众生再也没办法去执著了。一切众生的戏论全是通过有无的分别进行安立的。

为什么中观宗鼓励后学者打破有无二边呢？打破了二边就能令众生从戏论分别网中超越出来，真正了达一切万法的实相。一切万法的实相是非有非无，或者打破有无二边的。如果能够打破有无二边，这时就会知道什么是中道。现在我们也许对于空性还很陌生，不知道什么叫空性，可以通过学习中观的论典来了知，论典教给我们怎么打破有，我们就通过理证观察打破有，通过离一多因的方式观察完之后，发现一切万法不存在，就打破了有边，这时我们相续当中会再度显现一个无，认为一切万法没有。这时再通过离一多因等理论来观察，实际上所谓的无是观待有安立的。如果有了有就会有无，如果有不存在也不会存在无，通过这样的道理观察时，就会知道这个无实际上是假立的，只是一个观待有而安立的名称而已，无也是不存在的。当我们这样观察了一圈之后，通过理论把有边和无边破掉之后，这时在我们的智慧当中，就会有一种一切万法既不是有，也不是无的概念。

如果能够在自己的相续中去体会，最初的空性见就是这样，一切万法正在显现时，实际上是离有离无了，如果我们能够通过学习体会到这一点，最初的空性见也有了。针对不同的根性，空性见也有所不同。有些根性利的人，观察完之后，相续中的空性见非常稳固；有些人观察完之后，只是最初的一个概念而已，空性见非常浅。不管怎么样，无始以来都没有真正地产生过空性见，通过学习之后产生了空性见，对于我们接近解脱来讲是一件值得庆贺的喜事。所谓的破有破无，在《中论》《中观四百论》《中观庄严论》等论典中都是这样安立的。

所谓的有无是两边，“净与不净亦是边”，清净和不清净的法也是边，清净是观待不清净的清净。不管怎么样，我们执著万法或者清净，或者不清净，我们认为涅槃清净，轮回不清净，所以有了轮回和涅槃的概念。既然有了轮回和涅槃清净和不清净的概念，我们就有了一种要舍弃不清净的轮回，证悟清净涅槃的想法，从某个角度来讲，这也是一种法执。我们在入道之初，暂时可以这样安立，也是必须要依靠的。从究竟来讲，这方面也不是真正的中道。如果内心还有一个轮涅的想法，也不是真正的中道，所以净与不净亦是边，“边”是边戏、边执、戏论、执著的意思，即落入了边执当中。

“是故尽断二边后，智者亦不住中间”，实际上一切万法，就是从有无或者净与不净观待而安立的，如果通过这样的理论，能够善巧的断除有无，或者常断、净秽二边等等很多所观待的二边，尽断二边之后，智者能够安住一切万法的实相，也不会住于中间。为什么不会住中间呢？所谓的中间也是一种分别的概念，没有两边就不会有中间，安立了中间，也必须承认有两边，比如我们走路，左边是峭壁，右边是悬崖，中间是一条路，既不能靠近悬崖走，也不能靠近峭壁走，走在中间很安全，如果承许中间，必须要承许左右两边，当你在承许中的时候，脑海当中肯定有一个边的概念，这样才会有中的概念。

为什么你要安立中呢？比如我们说这个桌子是中间，如果没有把两边平等分割，怎么知道这是中间呢？如果你有中的概念，肯定有两边、上下、左右的概念，所谓的中道义还不是真正的中道。如果把两边破掉之后，所谓的中也无法安立，实际上我们真正把有无破掉之后，所谓中的概念根本不存在，只不过这时有些众生有分别，认为把两边破了行于中道，如果内心有一个所谓的行于中道的概念也是分别，就需要打破，而打破的方法也很简单，就像前面我们介绍的一样。如果没有有无，也不会有有无的中间，不会打破有无重新划一条道来走，这方面根本不存在。我们通过空性把一切相执打破了之后，最后还有一个最微细的，就是说你要打破空执，把你通过观察得到的概念，也必须逐渐浪灭，才能靠近一切无所缘的中道义。不管有、无、中间都是不存在的，这也是《三摩地王经》中讲到的空性义，即胜义当中无自性的道理。

“离言词道无所宣，犹如虚空法自性，若知如此胜妙理，彼之辩才亦无穷。”

“离言词道无所宣，犹如虚空法自性”，这是什么意思呢？一切万法真正的自性犹如虚空一样，本体是一切无所缘，无所执著、无所见、无所观的本体，这样一种本体就是离言词道无所宣。因为一切万法的本体就是这样，没办法用我们的分别心去缘的缘故，我们的言词也没办法去描绘。我们能够用言词描绘的东西，往往就是分别心能够缘的东西，但是一切万法的

法性不是我们分别心能缘的。如果能够通过分别心去缘的，肯定不是诸法的法性。诸法的法性是离言词道无所宣的，犹如虚空一样，只是一个概念而已，本来就是不存在的法，这方面在因明当中，也讲了很多。

一切万法就是犹如虚空一样的法性，实际上虚空法并不能真正和空性对照，在所有世间的有为无为法中，能够与空性比喻的，最靠近的就是虚空，此外再也找不到一个比喻，像桌子、板凳等诸如此类的东西和空性的意思相隔得比较远，很难让众生真正去从空性的总相产生一个定解，很多地方用虚空来作比喻的原因也是这样。不是说虚空等同于空性，看到了虚空就会证悟空性，没有这样的事情。

“若知如此胜妙理，彼之辩才亦无穷”，真正证悟了犹如虚空一样万法本性的胜妙理之后，因为他已经了知了一切万法的空性，就是证悟万法的实相，这时内心中的迷惑已经通过证悟空性的方式完全扫除了，相续中的智慧就会开显出来，智慧一旦开显，辩才就会无穷。为什么说当你证悟了空性之后，智慧源源不断的涌现，辩才也会源源不断的涌现呢？很多时候通过证悟而显现的辩才远远超胜通过书本上学习的东西而产生的辩才。因为这是证悟了，亲自体验到实相之后，然后相续中的无明遣除了，俱生智慧开显了，对于一切万法不管是胜义谛的道理，还是世俗谛中万法的本性都看得清清楚楚，没有一点疑惑，所以他的辩才的确是没有穷尽的。为什么佛菩萨的辩才这么超胜？就是证悟了法性的缘故。为什么我们相续中的辩才非常狭隘呢？由于实执太重的缘故，此处也是讲了证悟空性以后，利益众生的时候，他的辩才也是无有穷尽，能够打破一切众生相续当中的实执等等，对于诸如此类的问题再也没有疑惑。

诸如此类所述的道理已经极其透彻地阐明了相似胜义与真实胜义的自性。

前面讲到了相似胜义，比如打破了实执之后的空性，这方面是相似的。在《三摩地王经》中讲，是故尽断二边后，智者亦不住中间，这是相合于真实胜义谛。我们可以抉择修持空性，就是属于相似胜义谛，毕竟是分别念的所缘，真实胜义谛就是让你离开一切的执著，乃至于空的执著也必须打破，相合于这样的意趣抉择就称之为真实胜义谛，前面已经对于相似胜义谛和真实胜义谛做了观察。

《中观庄严论自释》中云：“愿以正理及经藏，种种珍宝作严饰，精心证悟此义后，具月灯等甚深经，真实智慧之珠宝，诸智者修无畏法。”

在《中观庄严论自释》中有这样的发愿：“愿以正理及经藏，种种珍宝作严饰，精心证悟此义后”，我们在学习的过程中，应该以正理和经藏作为装饰，或者《中观庄严论》是以正理经藏的教证作为装饰的。种种珍宝作严饰，什么是种种珍宝呢？就是正理的珍宝，即种种殊胜的理证，比如非常尖锐的正确推理，经藏就是经典的教证。任何一个观点都是既要有正理，也要有教证，通过证理和经藏的种种珍宝作严饰。

“精心证悟此义”，“此义”就是《中观庄严论》胜义谛和世俗谛圆融无碍的观点。精心证悟此义后，“具月灯等甚深经，真实智慧之珠宝”，“具”是具足、具备的意思，能够具备《月灯三昧经》《楞伽经》等甚深经典真实智慧的珠宝，《月灯经》《楞伽经》都是非常深奥的经典，如果你证悟了《中观庄严论》，就具足了《月灯经》《楞伽经》的智慧，这样真实的智慧相当于珠宝一样，如果你证悟了《中观庄严论》，也就拿到了《月灯经》《楞伽经》等等殊胜甚深经典真实智慧的珠宝，所以说“诸智者修无畏法”。如果有了真实的智慧，一切的智者能够趣入无畏的修行，他修持大乘道是无所畏惧的，如果在修道的时候，有了这种无所畏惧的修法，很快就可以获得解脱了。

正如这其中所说，我们务必要掌握并非随声附和而是凭借真实可信之正量所抉择的无垢正教此等意趣的道轨要诀。

正如其中所说的，我们一定要掌握，并不是随声附和，“而是凭借真实可信之正量所抉择的无垢正教此等意趣的道轨要诀”。我们必须要去观察，掌握比如《释量论》《入中论》，或者《中观庄严论》中所讲到的真实可信的正量，所抉择的无垢正教，以及意趣的道轨要诀。对于这些必须要趣入，不能随声附和，这个地方的意思就是说，我们在学习论典的时候，要排除随声附和的毛病。因为现在我们所学习的《中观庄严论》中有很多殊胜的理证，既有名言谛的理证，也有胜义谛的理证，所以我们学习时不能认为，静命论师是这样说的，肯定没有错；麦彭仁波切这样抉择，肯定是对的，实际也是落入了随声附和的嫌疑去了。

我们学习的时候，力争把《中观庄严论》颂词和注释的意义完全成熟在心相续中，自己要不断的学习、观察论典中所诠的意义，再融合到自己的相续当中，要把书本上的东西变成自己的东西，必须要通过不断的观察思维。如果我们没有用心听，下去也不看书，不去仔细思维，最后学完之后，教义还是书本上的东西，还是静命论师、麦彭仁波切的智慧，以及上师仁波切翻译的《中观庄严论释》书本上的智慧，自己的内心没有得到一点点，不是真正依靠真实可信的正量去抉择的意趣，而让教典的内容融入自己的相续中。如果这么殊胜的法义没有融入到自己相续中去，修行的时候怎么去使用这种智慧呢？能够真正确定一切万法名言中是唯识、胜义中是空性的？又是怎样打坐的？我们学习的时候，也不能够非常随便的学，能够使用多大的精力，就使用这么大的精力，力争把这部论典的意趣完全掌握在心相续当中，这方面实际上就要求我们付出很大的努力。

大多数人没有非常敏锐的俱生智慧，不可能一听马上掌握论典意趣，可以全部记在心中，具有不忘陀罗尼，而且把意义掌握得非常准确，没有这样的。既然如此，必须通过笨办法，什么笨办法呢？就要反复去看、去记、去思维，才能真正的掌握其中的意思。法称论师的智慧非常敏锐，他在上师自在军面前学习《集量论》时，听第一次对于《集量论》的意思全部已

经通达了，听第二次超过自在军达到陈那论师的水平，听第三次连上师没有理解的地方也全部知道了。最后请求他讲的时候，他说我单独对于一个智者讲也是没有过的，于是把灯点上给所有僧众讲，像法称论师这样的超胜智慧非常的罕见。

我们没有这样的智慧，就要用前面讲的笨办法，必须要花时间精力，努力去学习，内心的智慧才能慢慢开发出来，然后才会真正知道论典中所讲的意思到底是什么，否则学习了就完了，下山的时候还是空荡荡的，内心什么都没有，这是极其可惜的事情，所以一方面我们要有一个学习的对境，就是听讲解，听完之后，百分之九十九的内容必须要自己下去反复的看，应该有很强的意乐。以前益西彭措堪布也是再再的讲过，佛学院的大堪布齐美仁真在法王面前听《定解宝灯论》时，每天要把法王讲的内容看四十多遍，反复去看，现在成为了一位大班智达。上师们也是再再地赞叹他的修法非常清净，内心的境界很稳固，就是由于以前学习下过功夫的，这是现成的例子。

因此我们在学习的时候，尽量的抛开浮夸，或者非常浮躁的相续，应该坐下来好好地一字一句地琢磨，首先看懂字面上的意思，然后看懂连接的意思，字面上的意思过关之后，再去挖掘隐晦的意思。我以前也是再再说过，学习时首先文字上的东西要过关，如果连文字都解释不下去，你说自己已经通达意义了，这是不可能的。文字是帮助我们通达意义的，首先要把论典中的名词、颂词的意思解释得下去，要知道里面在讲什么，这一关过了之后，在文字上没有问题了，再去看里面到底隐藏着什么样的意义？把里面的意义挖掘出来，这时才可以说怎么对照我的相续，才能提到去受用它，慢慢地才能把所谓的信解，以及调伏烦恼的方法，在论典中找得出来，否则在词句上是找不到的。你觉得拿着大圆满、中观、窍诀山法来看也就是这样，为什么呢？因为在表面在词句上找不到，必须要去深入它的意义，才能找到它和我相续这样连接，我是这样受用的，慢慢才能获得调伏烦恼的方法。我们学习论典时必须深入的去学习，这一点非常重要，一定要多看多思维，首先从文字上，然后在意义上一层层往下深入，慢慢才能掌握它的含义。

下面讲著论五本中的第四支全论内容。我们再翻到前面P19页，此处有一个略说，“通过二理明确开显二谛无倒真如所摄的道理”。通过世俗谛胜义谛能够明显地开显二谛无倒真如所摄的道理，这就是全论内容。有了前面内容的铺垫，我们再看知麦彭仁波切针对这个问题的提问。因为前面讲了通过二理明确开显二谛无倒真如，所以提到了两个问题。

四、全论内容：如果有人心想：二谛的无谬真如到底是什么？二理指的又是什么呢？

两个问题中，第一个提到了通过二理明确开显的就是前面讲到的二谛无倒真如，和这里的二谛无谬真如，实际上是一个意思。什么叫做二谛的无谬真如呢？这个方面我们要了知。第二个是二理又是什么？下面就要解释。

所谓的二谛自性也就是所应了知的，而二理则是如实决定二谛之途径。

所谓的二谛自性是什么呢？无谬的二谛，即世俗谛和胜义谛是一种所应了知的自性。在法界当中存在世俗谛和胜义谛的本体，如果不学习没办法通达什么是世俗谛、胜义谛？所以世俗谛和胜义谛对我们来讲应该是所知。佛陀为什么叫遍知呢？佛陀之所以称之为遍知，就是对于所知法如是周遍的了知。我们现在对于所知法不了知叫做所知障。所应抉择、所应观察的地方，叫做二谛自性。实际上世俗谛、胜义谛都有各自的自体，如果我们不了知世俗谛、胜义谛的自体是什么？因为我们对于所境没办法完全的认知，也没办法趣入修行了，所以二谛的自性是所应了知的。

二理是指什么呢？“二理则是如实决定二谛之途径”，我们要了知世俗谛，就要通过世俗理对于世俗谛做衡量。比如通过唯识的观点去衡量现在所显现的一切山河大地、我们的身心世界，通过世俗的道理一观察，就会知道现在在我们面前显现的一切法都是唯心所现，那唯心所现的现相有没有一个本质呢？通过胜义谛观察的时候，这些唯心所现法的本质原来就是空性的，这方面就是通过胜义理了知的胜义谛，就是说二谛是所了知的对境，二理是能了知的途径，使用二理能够了知二谛，这是二理和二谛之间的关系，二理是内心的方便，决定二谛之理的途径，这就是二理和二谛之间的关系。

此等所知由真实与非真实两方面来分析可完全囊括于二谛之中。

前面讲了它是一种所知，一切的所知，由真实和非真实两个方面来分析的时候，都可以包括在二理中，一切万法真实的部分就是胜义谛，非真实的部分叫做世俗谛。真实的部分通过终极观察之后得到的自体，再也没有超过它的，就是最究竟的观察，这方面叫做真实的观察。比如一切万法是空性的，真正通过最殊胜的胜义理论观察到最后，再没有什么可超越的，得到的所知就是它的真实义，这方面叫做胜义谛。如果没有通过究竟的真理去观察，一切万法的显现等等叫做非真实义。包括在世俗谛当中，比如我们现在的一切色声香味触等等是非真实的，因为它是变化的，通过业力显现的，所以现在我们的心身、一切的轮回方面的显现都是非真实的，可以包括在世俗谛当中。

非真实也可以分为两类，一种比较稳定，比如现在大家共许的真世俗，还有一种颠倒的，比如患了眼翳之后，看到虚空中的毛发飞来飞去，看到白色的东西是黄的，这方面叫做倒世俗，也就是非真实。真实是一切万法的胜义谛，非真实分两个方面一个是真实的，一个是虚假的，所以分了真世俗、倒世俗，这方面讲到通过真实和非真实两方面分析，能够完全囊括于二谛之中。

通过智慧衡量这两种意义，由于颠倒分别、片面理解以及真实了达的差别，从而出现了内外各自迥然有别的各种宗派。

前面是讲二谛，所知真实和非真实的两个方面包括在二谛当中，“通过智慧衡量这两种意义”，这方面就是二理了，相续当中的智慧不一定是真实的智慧，也有邪慧和真实智慧的差别。通过智慧对于两种意义衡量的时候，就会出现三种情况，

第一种是因为颠倒分别，比如外道也衡量二谛，但是他们的智慧就是一种颠倒分别，通过分别念对于一切万法，比如山河大地等诸如此类的法，不管是在内道修行者面前，还是在外道修行者面前，所显现的东西就是一个。如果一大群内道、外道的修行者聚集在一个殿堂内，殿堂中间的柱子是共同显现的，这时内道和外道使用各自的智慧来衡量这根柱子，外道通过邪分别，认为柱子是恒常不变的，这就是通过颠倒分别错误认知柱子。

然后是片面理解和真实了达，“片面理解”不是颠倒分别，它所理解的是一部分，比如小乘行者通过他的智慧来衡量柱子的时候，不是颠倒分别，只是了解了一部分真理，比如粗大的部分不存在，柱子是很多微尘刹那生灭的法，对于柱子有一种片面理解，其中有正确的一部分，也有不究竟的一部分，片面地对于柱子有一种认知。“真实了达”，比如大乘的菩萨在见到柱子的时候，柱子显现的时候自性空，完全是没有本体的，真实了达了柱子的本性，“从而出现了内外各自迥然有别的各种宗派”。宗派就是从这里来的，通过他们各自内心当中的智慧，对外面共同显现的法进行观察，出现了颠倒分别、片面理解和真实了达的各种观点，安立了外道、小乘和大乘，如果从内部再去分别就有很多了，这是大概分了三类。

通过二理抉择二谛的时候，出现了这么多的问题，实际上现在我们对于二谛意义的迷惑，相续当中产生了很多的疑惑、无明的原因就是这样的，现在我们要通过学习正理的方式来打破无明、疑惑。

首先简述一下外道的观点，因为前面有颠倒分别、片面理解和真实了达，所以下面通过介绍外道，以及内道中的小乘、唯识、中观等等，这样一层一层的介绍下去，实际上下面介绍的都和二谛有关，虽然外道、内道都承许二谛，但是有真实、虚假的。我们现在要通过学习这种差别之后，斩断对外道的执著，不能学习外道不清净的观点，对于内道清净的观点必须要去精进的学习。

首先简述一下外道的观点：（一）数论派：这一外道将三德平衡的自性主物与神我二者许为胜义，而认为其中主物所变化的一切现象是欺惑性的世俗有法。

这一句把外道的胜义谛和世俗谛已经区分出来了。首先是它的胜义谛，数论外道认为三德平衡的自性主物和神我是胜义。前段时间我们学习过《入行论·智慧品》，喜忧暗三德平衡时，它们的力量均衡，没有哪一个超胜，处于平等的状态时，这个本体叫做自性，如果三者不平衡就开始显现万法，自性认为一切现象的生因，比如经堂、我们的肉身，这些万法的生因就是自性。自性有两种状态，一种状态就是所谓的三德平衡，叫做自性主物。三德不平衡的时候，开始显现二十三谛，这个方面加以简别的时候，三德平衡的自性状态，这个主物是胜义谛。他们承许神我是一种心识，既是束缚的因，也是解脱的因，神我是恒常的，属于胜义谛。在二十五种法当中，其中两个法一个是胜义谛，一个是神我，或者叫主物，二者是胜义谛，恒常不变。

“而认为其中主物所变化”，前面我们介绍了主物有两种状态，平衡的时候不变化，是一种自性主物；一旦三德开始不平衡，发生作用了，这时从主物当中可以显现一切现象，一切现象法是欺惑性的世俗有法。下面还要介绍，这里只是简单的介绍一下。数论外道安立的观点就是说现在的众生、山河大地等一切显现法，在主物当中全部存在，所以我们说自生宗就是数论外道，一切的显现法、差别法在自性中完全存在。三德不平衡的时候，就从主物当中变化出一切现象，本来存在的法开始重新显现出来，这方面的法都是变化、欺惑的。他们解释说日月星辰，众生能够走动，都是无常、虚妄的法，这些是世俗谛。真正的胜义谛是什么？就是主物、神我二者就是胜义谛，从这方面安立二谛。

一旦通过修道而获得禅定眼后再来观看，便会现量照见所有现象的本来面目，由此使诸现象全部融入主物境界中。

这是他们的修道，“一旦通过修道而获得禅定眼后再来观看”，我们在解释这一句之前，也要提到所谓的神我、众生流转的过程，这一段是讲它的还灭，外道也讲流转和还灭，有获得解脱的状态。我们解释他们的解脱状态之前，先解释一下怎么安立的流转，本来在胜义谛当中，这时主物还没有变化，神我和主物平等在法界实相中并存，后来神我突然产生了一念分别，想要开始享受外境，当它享受外境的时候，神我就把信息传达给了自性，自性了知之后就变化它想要享受的万法和外境，自性从本体中幻化出来，这时神我不了知一切的外境，实际上是主物的变化都是不存在的，对于二十三谛虚假法，按照现在的说法，就是一切金钱、物质等等的享受，不了知这些都是虚假的，神我执著它，产生了烦恼，就开始流转了，这时的神我相当于我们的心牢牢的攀援外境，心一旦攀援外境，你就流转了。

他们的意思就是说，众生是从这里开始流转的，当流转了很长时间之后，突然有一天，神我感到有点厌烦了，他想这样流转下去，哪里是一个头，开始想要解脱了，相当于平时我们说的种性苏醒，开始到上师面前去求法，上师开始给他讲解修禅定的方式，一旦开始修道就截止在这儿了，中间过程就省略了，后面还要讲，而且其他地方也讲的多，所以这个地方就是略说。为了让大家比较全面地了解，才加了一段。

通过修道获得了禅定眼，有了天眼通，他再去观察的时候，发现原来我以前所执著的二十三种法，所谓的金钱、房屋等等所有的法都是假的，全是自性主物幻变出来的，都是无自性、虚伪、欺惑性的有法，这时一观照之后，这个自性不好意思了，自性就把它变化的法全部收回去，一切法全部融入到自性中，相当于我们修定，一入根本慧定的时候，照见万法全是空性的，或者和唯识宗的观念有点相似，唯识宗的观念就是一切山河大地都是从阿赖耶中变现出来，它的种子习气都是阿赖耶

中本来存在的，后面通过业风鼓动之后，开始慢慢从阿赖耶当中显现万法，最后当你成就了，一切万法就隐没了。首先抉择唯识，然后把习气消尽就解脱了，这方面和内道的观点很相似。

当照见万法的本质都是虚假的时候，一刹那之中，自性就把所有的幻变全部收回去，这时神我的外境就没有了。因为前面流转的时候是神我，耽著外境有执著，现在通过修道，道力稳固了之后，一切的虚假法全部消亡，回归自性，神我在这个状态当中，就和欺惑的对境一刀两断，不再执著外境，叫做解脱。神我就解脱了，相当于现在我们修行到了一定的程度，我就解脱了，可以自由自在飞来飞去，有点像这种观点。

我们不注意的时候，还是在认为有一个我在修道，当我的道修到了一定的程度，我就成就了，老是觉得有一个我成就，这方面和外道的观点基本上是一样的。如果我们不提早学习无我空性，解释所谓的解脱只是一种名词而已，究竟当中没有所谓我在解脱，你这样修下去，解脱遥遥无期，为什么呢？你的方法错了，内道和外道最不共的地方就是有没有一个我在修道，如果你还认为有一个我在修道，就不是内道，真正开始修道的时候，必须要认为无我，才能真正的入道。

这也是平时我们讲到在小资粮道的时候有两个特点。按照小乘的观点来讲，第一个你首先要生起一个无伪的出离心，在这个基础上修一种法，修什么法呢？小资粮修四念处，其中有一个诸法无我，必须从那时就趣入无我，否则你的道不是真正的道。大乘的道也是一样的，在入小资粮道的时候，第一个条件是无伪的菩提心，第二个条件是必须修一种法，这种法是什么？四念处。我们学习过大乘和小乘的四念处，二者不一样。大乘的四念处就像《入行论·智慧品》中讲的一样，身受心法无自性，全是空性的，所以要入道就从这里开始，一个是菩提心，一个是空性见。如果你一直在有我的状态中修行，永远入不了道。

通过这方面我们就知道了，抉择无我空性已经紧迫到了什么程度，如果现在还是认为我在修道、集资，一直把持着我不放，一方面我爱执障碍生起菩提心，另一方面不知道俱生我执是空性的，也没办法趣入空性。修来修去和外道修行的原理是一样的，虽然修行的方法不一样，但是原理都是一样的，修来修去还是外道。这不是从你是否皈依来区别的，而是看你有没有真正的三法印，是不是有空性见，以此来区别你是不是外道。虽然你在行为上皈依了，属于内道，但是修法、见解是有我见，还是外道。从这方面观察，外道也是这样安立的，最后认为我解脱了。

“便会现量照见所有现象的本来面目”，就是说所有现象的本来面目就是虚妄性，相当于证悟了如梦如幻一样，证悟了这样的现象本来是空性的。“由此使诸现象全部融入主物境界中”，一切现象一刹那之间全部回归主物，相当于我们说的一切显现刹那之间消散于法界了。

这样一来便使明知之士的神我与似乎欺骗诱惑的对境一刀两断，不再有任何关联，从而独自逍遥而住，这就是所谓的解脱。

这样一消融之后，“明知之士的神我”，“明知之士”的意思就是说神我是一种心识，能够分别的。“使明知之士的神我与似乎欺骗诱惑的对境”，因为它以前流转是因为耽著对境，现在对境已经不存在了，所以神我和对境一刀两断，不再有任何关联了，不再执著，所以神我就“独自逍遥而住，这就是所谓的解脱”。最后他们承许神我是胜义谛，神我获得了解脱。这方面数论外道的观点，他们对于二谛、修道是这样安立的。

今天的课就讲到这里。

《中观庄严论释》生西法师辅导第7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，我们继续宣讲麦彭仁波切造的《中观庄严论释·文殊上师欢喜之教言》。

本论或者整个中观宗的总义在造论分支进行了详尽的安立，如果我们能够完全通达总义的内容，相当于完全通达了所有中观宗。按照有些传统，如果有时间就把《中观庄严论》的注释全部讲完；如果没有时间也要对总义部分进行宣讲。前面安立了由谁所造、为谁而著、属何范畴，下面是对于全论内容和有何必要两个科判进一步的阐释。

通过殊胜的二谛对于二谛无谬的真如自性抉择开显，就是全论内容。在安立全论内容的时候，牵扯到了世俗谛和胜义谛，宣讲了怎样通过二谛来抉择二谛。对于二谛的认知，有些是真实的，有些是非真实的，这方面也有所不同。认定了之后，对于通达的二谛方面也是进一步的观察安立，所以分了内道和外道很多不同的观点和教义。了知不同的分别，第一，有助于我们打开思路。第二，对于法界的自性从颠倒到相似真实、完全真实有不同的差别，能够帮助我们在学习的过程中一步步了知二谛的自性。最初认定二谛是很关键的，如果对于二谛没有认定，后面通过二理来抉择的时候就会错误的抉择。佛教当中，首先认定世俗谛、胜义谛的方式非常重要，认定二谛之后，再去通过二理抉择，对于二谛包含的殊胜意义才可以正确的了知。

我们正在宣讲的是外道的观点，前面数论外道已经讲完了。下面讲其他几个外道。

（二）密行派：这一外道宗派认为，如同广大虚空般周遍一切并且是心识自性、独一无二的胜我即为胜义谛；

密行外道也分了二谛，首先是他们的胜义谛，也就是所谓的胜我，或者称为神我、大我，他们认为有一种恒常不变的法安住在每个有情的相续中。神我是轮回的基，一切众生轮回就是因为没有认知到胜我，最后解脱也是胜我获得解脱。密行外道认为，胜我非常广大，周遍一切法，犹如“虚空般周遍一切”。

“并且是心识自性”，意思就是说外道安立胜我时，比如前面的神我，还有这个地方所谓的胜我都是一心识的自性，还有一些外道安立这个我是一个无情的自性，这个范围比较广。除了心识之外的都是无情，虽然我们觉得如果是无情肯定是色法，但是非有情不一定是色法，无情只是简别了有心识，也就是说要不然有心识，要不然没有心识的。有一部分外道认为我是无情的法。还有一个特点，我是独一无二的，他们觉得我不会有很多，否则就失坏了恒常不变的自性，这样的我就是胜义谛。

多种多样的显现都是不真实的，实际上与明知的我一味一体，因而所显现的器情等形态各异的万事万物则为世俗谛。

安立了胜义谛之后，他们又如何安立世俗谛呢？“多种多样的显现都是不真实的”，除了胜我之外，其余内外显现的法，都是不真实的。平时众生安住在世间中，一切世间的显现都是不真实的。“实际上与明知的我一味一体”，究竟来说，一切显现的法都和明知的我一味一体，“明知的我”就是前面所讲的心识神我，实际上是胜义谛，不真实的显现法是世俗谛。究竟来说世俗谛的法和我是一味一体的，因而所显现的器情等形态各异的万事万物全是世俗谛，即除了我之外，其余的器情等万法全都是世俗谛。

瑜伽行者通过如理修持胜我而使本性与非本性的无明脱离开，如同瓶子破碎后其中的虚空回归大虚空一般融入大我之中。

他们承许修道之后获得解脱，“瑜伽行者”就是讲修道的人，“通过如理修持胜我”，首先抉择胜我的自性，然后通过很多方法来观修胜我，最后一旦胜我现前，就会让“本性与非本性的无明脱离开”。无明是非本性的法，这个本性当然就是胜我了。没有修道的时候，非本性的无明染污了本性的胜我，让胜我没办法真正的认知自己的本性，没办法获得解脱。后面通过修道的时候，非本性的无明就远离了，这时本性和非本性的无明完全脱离，就获得了解脱。

打个比喻就是“如同瓶子破碎后其中的虚空回归大虚空一样融入大我之中”，瓶子当中有一部分虚空，瓶子外面也有大虚空。他们认为瓶子的小虚空之所以没办法融入大虚空，障碍就是瓶子。如果把这个瓶子打破之后，里面的小虚空就和外面的大虚空完全融为一体了。同理修行者没办法真正的证悟胜我，就是具有非本性的无明，如果通过修道脱离了非本性的无明，或者让它消失之后，隐藏在人们相续当中的本性全体显露出来，就获得了解脱。

我们观察密行外道的时候，也会发现有些承许和内道有相似之处。比如我们承许的如来藏也有这样的自性，一切众生的相续中都有如来藏，如果错误地认知了如来藏之后，如来藏做为本基就会显现各式各样的法，这些法称之为有法、客尘。我们在认知的时候就会知道，在究竟的胜义当中，如来藏是恒常不变的，然后其余的这些法都是变化、虚妄的，都是客尘。我们可以通过他空的方式认知，一切虚妄的显现法都是没有的，通过修空性，把一切不存在的法的习气、种子等全部消尽，一切客尘完全分离之后，如来藏的本性会全部显现出来，这时就获得了解脱。

从这个方面观察，我们如果不注意，自己的修法很容易变成外道。对于前面讲的数论外道，或者此处讲的密行外道，我们不要认为外道很笨，他们的法很粗劣。我们修行的时候，如果有了智慧，会了知外道的的确是下劣；如果我们的智慧不够，非常容易把密行外道和内道的法混为一谈。自己到底是在抉择佛法，还是在抉择外道都不了知。

现在在世界上也是流行一些法门，有时也讲所谓的中观、解脱，也有出家，讲了很多似是而非的道理。如果我们没办法分辨，就会以为这是内道的修法，应该跟随去修持，实际上根本不是这么回事。密行外道当然和佛教不一样，佛教中提到的如来藏恒常，还有如来藏和有法之间的关系，里面有很微细的奥妙，和外道的宗派绝对不一样。以前我们学习过如来藏的宗派，后面如果有必要也可以讲一下如来藏和有法之间的微妙关系，或者和外道不一样的地方。此处介绍密行外道承许的二谛，以及怎样通过修持之后解脱的道理。

（三）吠陀派等承许各自所推崇的梵天、遍入天及大自在天等所有天神是常有胜义谛，而由其神变所造出的万物则是不稳固、欺惑的本性（即是世俗谛）。

吠陀派的内部稍有不同，他们所推崇的本尊、导师或者天神，有时推崇梵天，有时把遍入天或者大自在天安立成造物主。不管怎么样，都有一个共同的特性，即所有的天神是常有不变的，他们不安立无常。为什么呢？因为他们把梵天、遍入天、大自在天安立成无常，就和一般的凡夫俗子没有差别了，凡夫俗子有无常、生老，也有死亡，所以他们觉得如果梵天、大自在天，也是生灭无常的，没有什么神性可言，也没有一个真正永久的皈依处，这一点不承认。他们认为梵天等都是常有不变的，这方面的本体叫做胜义谛。而通过梵天等神变造出的万物都是不稳固的，比如一切众生、地球、宇宙等等，都是天神通过神变造出来的，这些法是不稳固、欺惑的本性，这方面是世俗谛。

并且认为当获得这些天尊的果位时便已永久解脱了。

他们也承许修道，认为能够通过很多方便，取悦梵天、遍入天和自在天，在他们的摄持下，能够获得他们赐予的悉地，这时就会永久解脱，不再流转。因此他们在承侍自己的天尊方面非常注意，会想尽一切办法来取悦天神。去过印度的道友回来讲，这些外道徒供养的时候，承侍很多的供品，然后通过很多优美的旋律来赞颂，还有很多法器等等。外道修行者由于教义的诱惑，为了得到天神的欢喜，甚至于会去杀人，把人的血喷溅在天神的神像上，他们觉得天神会高兴。前几年也出现过这样的事情，好像是买一些穷人家的小女孩，再把小女孩带到天神面前，割断她的脖子，让血喷在神像上，认为以这样的方式可以获得解脱。

他们对天神狂热的崇拜，想方设法获得本尊的欢心，才会得到解脱。经常通过一些非常极端方法，有些是伤害众生，有些是伤害自己，通过折磨自己的身体，认为这样修行能够让梵天等等得到欢喜，为了获得天神果位，不惜一切代价。

于是这些外道徒便开始依仗修道苦行、种种禁行、供养布施、禅定观风等五花八门的瑜伽修法。

为了能够得到解脱缘故，这些外道徒就开始修行了，他们修持各种各样的苦行、行持众多的禁行，有时候自己一只脚翘起来，一直这样站着修行。印度有一个修行者一直在单足站立，甚至出国在飞机上也是这样站着。从一个角度我们也可以看出如果没有真正修行的道，他们一直都是这样修行的。从另一个角度来讲，他们对自己的修法，的确非常执著，行持很多各种各样的苦行。

“种种禁行”，学牛爬、吃草，认为可以获得解脱，他们有很多不同的禁行，还有做各种各样的“供养布施”。既供养水果，也供养人等等，做很多供养、布施。然后也是修持这样一种禅定，还有观风等等五花八门的瑜伽修法，总之就是一个目的，为了得到解脱。

还有说什么常我与虚空等本来自然就存在的原始派等等，

还有说常我与虚空本来自然存在，这称为原始派。

宗派的名称与观点虽然各不相同，多之又多，可是归纳而言，他们均承认轮回束缚与解脱之因是常有的实法。

各种各样的宗派的名称、观点，虽然各不相同，有非常多，如果归纳起来，可以这样进行归摄，即他们都承认轮回束缚的因、解脱的因是常有实法。所谓轮回束缚和解脱的因，前面我们讲数论外道和密行外道时也是讲过，他们觉得有个神我，一个不变的我，这个我既是束缚的因也是解脱的因。束缚的因是不认知常我，就受到束缚了；解脱的因是什么时候认识了常我，就获得了解脱。相当于我们不认识空性，就被束缚；什么时候证悟了空性，你就解脱。

实际上二者的内涵完全不一样。所有的外道都承许束缚和解脱的因是一个我。昨天我们也讲过，如果不注意，我们也会觉得我被束缚了，现在在轮回中漂流，一定要解脱，后面通过修行之后，我终于解脱了，也是认为轮回的因是我，解脱的因也是我。其实内道外道最不共的地方就是无我，没有一个我在流转，也没有一个我在解脱。这是入道之前必须要抉择的，否则就和外道的法完全无二了。

这些常有派也都是说解脱存在的宗派，因此全力以赴精勤于自以为是修道的颠倒禁行。

这些常有的宗派相对来说比较善妙，为什么呢？他们承许解脱存在，从某个角度来讲他们想要解脱，解脱的方向错了暂且不说，单从想要解脱的侧面来讲，按照佛教的宗派观察，想要解脱也是内在如来藏的妙力显现的，一个从来不想解脱的人和一个人内心想要从轮回当中解脱的人，二者之间还是有不相同的地方，虽然这些常有派的外道从内道的观点来讲的确是非常低劣的，这样修下去永远无法获得解脱，但是为了解脱而精进苦行，从某个方面来讲还是超胜一般根本不想解脱的人。

这些常有派全是一个特点，为了获得解脱的缘故，全力以赴、自以为是的修持颠倒禁行。出现了很多邪见、边见、戒禁取见等等，这是常有的外道。

对于以上所有宗派，只要遮破常有实法就可以一并破除。

对于这些外道的遮破方法，只要抓住要点就可以了。虽然可以从支分破，但是核心是遮破常有实法。他们最主要的问题就是承许神我或者大我恒常不变。我们破的时候，破斥到常有实法就足够了。在我们学习过的《智慧品》中，破自性、神我、大自在天的时候，都有一个特点就是破常有实法。真正恒常的法不会变，如果不会变，也不会起作用，如果起了作用，说明它是变化的。在很多佛教的理论中，都是通过这种方式进行破斥，这方面破常有实法就可以了。

有关对各个宗派进行破斥的情节在正论中可逐一了知。

这是简单的介绍内道二谛的安立方式。真正的打破的方式在颂词、注释中都有，我们慢慢学下去，就可以借助静命论师和全知麦彭仁波的智慧帮忙我们打破对于外道颠倒见解的执著。以上讲完了三个承许解脱的外道宗派，即常有派。

(四) 顺世派：这一外道认为：显于现量对境中的四大明明存在，它是境、根与识之因，所以这就是胜义。

第四个与前面不同，因为断见派不承许前后世，不承许解脱，也不承许为了解脱而修道，所以顺世外道是所有外道当中最下劣的宗派。前面的宗派不管怎么下劣，也是承许前后世的因果、承许众生在流转、承许有解脱道、承许为了获得解脱而修道。

断见派根本没有这样的问题。他们认为“显于现量对境中的四大”，四大是地水火风，有时称之为元素，也就是四大元素，四大元素是显现一切物质的基本因，比如桌子、我们的身体，都是四大而显现的。顺世外道认为显于现量对境中的四大是明明存在的，的的确确是实有的。它作为境的因，所谓境的因就是我们的眼根，或者耳根等等能够看到、听到的境，这也是通过四大显现的。四大能作为根的因，就是我们的眼睛等等也是四大和合组成的。

还有一个和一般的说法不共同的地方，他们认为四大也是心识的因，这是最大的分歧之处，即四大地水火风能够产生心识。如果他们的观点能够成立，就不用安立前后世了。为什么不用安立前后世呢？因为因缘和合，有了四大，通过四大就可以显现出心识来，就是说今生当中有了四大，突然就会显现心识，根本不需要一个前后世的心识做连接，常有不变的四大就是产生的因素。

由此所生而再度灭亡的有法——万事万物则是毫不稳固、欺惑的自性。

“由此所生”的“此”就是指四大，由四大产生最后又再度灭亡的有法，像山河大地、万事万物都是毫不稳固、欺惑的自性，他们觉得实有存在的一部分就是胜义谛，比如说四大。然后通过四大而生的，这些飘摇的要毁灭的法都是世俗谛，他们这样安立了二谛。下面是描绘他们的观点。

他们振振有词地声称：“修道等前生后世的业果根本就不存在，现今的这一神识只不过是胎位四大聚合的凝酪等中突然出现的，就像酒曲中新生出迷醉的能力一样，并不是来自于已故前世的神识；

他们认为所谓的修道、业果不存在，没有前生后世，也没有前世的业显现今生的果，今生的业显现后世的果，一切都是不存在的。现在我们能够分辨、思维的神识不是从前生带来的，这是在怀胎的时候，“胎位四大聚合”，因为他觉得四大是一种恒常、实有的法，所以在胎位的时候四大聚合父精母血聚合了之后，显现的身体是从四大聚合的凝酪等中突然出现的。就像酥油刚刚要凝结时，表面上有一层油就是凝酪。我们在住胎的时候，其中一位就像凝酪一样。有了凝酪的时候，突然在当中就出现心识了。就像从酒曲中突然发生迷醉的能力一样，他们觉得心识是在今生的色法中突然出现的，不是来自于前世已故的神识。他说根本不需要承许前世，也不需要承许后世。

在这个世界上无论留住多久，于此期间便会出现心识与气息，而一旦命归黄泉，则如同油尽灯灭般身体将散为微尘，内心融入虚空，而绝不会再有什么后世；

前面已经讲到了他们所认为的心识产生的根源，下面进一步介绍，在这个世界中，有些人待几年、几十年，或者有些人住一百年，不管你在世界中留存多久，乃至身体留存的时候，就会有心识和气息，一旦死亡就如同油尽灯灭一样，身体就会散为微尘，然后心识也是跟随身体的消散而消散，不会有心识的存在，也不会有心识流转到后世、心识入胎的情况，所以他们认为绝对不会再有什么后世。前面讲不会有前世，此处讲到也不会有后世。

业果、道、解脱这些都是不存在的；

他们觉得造了业之后，不会通过这个行为产生业，业再产生果，不存在业果方面，以及修道的力量圆满之后获得解脱都是不存在的。

所感受的苦乐等不同显现就像豌豆的圆形与荆棘的尖锐谁也未制造一样均是无因无缘由本性而生的。”

今生所感受的很多苦乐，这些不同的苦乐等不同的显现就像豌豆的圆形、荆棘的尖锐是自然形成的一样，谁也没有制造。在收获豌豆的时候，你把豌豆荚一打开，就会发现圆圆的豌豆待在豌豆荚中。豌豆的圆形是谁制造的？谁也没有制造过，农夫没有一颗颗地把它们抻成圆形。他们觉得这是“无因无缘由本性”，本来是这样的，无因无缘就可以产生，还有荆棘的尖锐，谁也没有一根根地把它削尖，没有这样制造过，而是无因无缘的由本性而生。他们不承许感受的苦乐是通过前生的业产生，觉得完全是通过今生中的本性无因无缘而产生的。

因此，这一派的信徒在身心聚合尚未死亡前的有生之年唯一追求的目标就是一己私利。

顺世外道的信徒在身心聚合留在世间的时候，“有生之年唯一追求的目标就是一己私利”，他们会有这样的观念，反正没有前生，也没有后世，没有所谓的现世苦乐是前生的业带来的，这一世的行为，也不需要后世承担，总之自己所做的一切行为都不需要承担业果的责任，唯一的目标就是怎样在今生中过得好。没有业因果的正念的缘故，拼命地在现世中，通过一切手段能够得到快乐就可以，根本不为自己的行为负责。根据他们追求一己私利的特点，就把顺世外道叫做现世美，他们只是追求现世的美好，不追求后世的美好。

这个教派总的原则是没有前生后世，他们根本不担心业果方面。其中出现了两种差别。有些很恶劣的人连今生也不顾及，只要能够得到快乐就可以了，就是通过杀人放火的方式进行敛财；还有一些人稍微顾及一点所谓的世间道德规范，虽然要得到快乐，但是在生存在世间，也会顾忌我的地位、面子、名声等等，做事会稍微注意一点，能够做个好人，或者不会危害到自己的名声。不管怎么样都是追求一己私利，根本没有想到自己的后世、其他众生的解脱问题，顺世外道共同的特征就是这样。

如果我们的内心没有坚信因果，也会出现追求一己私利的情况，因此想方设法遮破相续中这样的种子习气的的确确很重要，我们要通过理证和教义、公案在相续中树立起前生后世存在、修道获得解脱，以及牢不可破的因果正见。这时最初学得非常关键的问题，如果业因果没有建立起来，那我们所做的一切都没有真正的根本，最后就会变成顺世外道那样，只是追求今生的安乐而已了，从来不考虑后世。也许因为我们的相续中还存在顺世外道的习气，所以在修习佛法的过程中对于物质的追求往往胜于追求解脱道的安乐，如果让我们选择，可能会选择钱财享受，不会选择学习佛法和解脱道。虽然表面上我们也会说自己是修道者，既然如此，就不会为了一己享受而放弃修法，但是有时我们行为和想法可能多多少少还是有一些邪见在作怪。

像米拉日巴尊者所讲的那样，想方设法在内心当中树立起业因果的正见非常重要。我们都觉得米拉日巴尊者的苦行无人能比，米拉日巴尊者说，如果你们能够像我一样诚信业果，我这样的苦行任何人都能做到。因为我们相续中对于业因果没有产生非常稳定的定解，所以在修道的过程中，就会出现懒惰、疑惑等等很多的情况，这方面也是在修道过程中，必须要予以认知、重点遮破的问题。

下面简略地说了一个大纲要，也就是怎样遮破他们的要点。

在遮破此观点的过程中，对于他们所承认的四大存在依据破析微尘的正理；

他们认为四大微尘的胜义是真实存在的，安立四大是产生一切其余法的因，这时我们可以通过遮破他们所谓微尘存在的道理破四大。因为他们的四大是一种色法，我们可以借用佛法中破析微尘的道理把四大存在的意趣全部破掉。在《智慧品》中有遮破微尘，也有破色法的，像六尘绕中尘的方法可以完全把微尘存在的依据打破。

而要驳倒他们所许的前后世不存在的观点，则凭借破斥无因的理证。

他们前面说，今生的苦乐等等完全是无因无缘自然显现的，这样我们可以通过破斥无因的理证遮破。如果说一切万法真正是无因的，一切万法的显现要么恒常有，要么恒常无，肯定会有常有常无的过失，这就是破无因的理证，从这方面就可以把他们承许的所谓无因的问题全部打破。

关于此等内容从本论阐述世俗谛的正文论证中便可一清二楚。

以上是简述，在后面正文中全部会详细地观察、破斥。

显而易见，上述外道的这些观点全部是有实见。

不管是常见还是断见都是有实见，认为这一切的观点都是在有实的基础上发展出来的。外道的有实见很明显，直接承许一个恒常的神我、承许前后世等等，断见派也是有实见。因为断见派也是在四大的基实有存在的基础上派生出了很多其他的观点，所以这方面也是有实见。

所有的常派一致认为我等是恒常实有的，而断见派也是同样，

常派一致认为我、自性等等是恒常不变的常有，直接承许实有，断见外道认为死了之后一切都消散了，而断见派也是承许有一个实有的我的观点，怎么样呢？

对现今现量所见的万事万物具有浓厚实执的同时顽固地认为此生灭尽一了百了，前世根本不会再结生到后世。

他们对于现量所见的万事万物具有浓厚的实执，觉得现在我们所看到、执著的东西全部可以得到，他们对于这些法有很浓厚的实执，这是很明显的实有观点。对一切万法具有很重实执的同时，也顽固地认为此生灭尽一了百了，前世根本不会再结生后世，否定前后世存在的观点。

因此，尽管他们也将其中个别的法立为虚妄、迷惑性之法，但终究只是依赖有实法而安立的，

从前面他们安立二谛的文字中可以很清楚的看出来，常见和断见外道虽然也安立有些法是虚妄、迷惑性的，但是终究只是依赖有实法而安立的。所谓的虚妄法有一个基作为前提，这是宗派的本性，某种法是有实法、恒常不变，这是比较典型的他空，就是说某个法的基不空，是恒常的，上面的显现法都是虚妄的法。虽然安立个别法是虚妄迷惑性，但是它也是依赖有实法而安立的。

换句话说，一切世间道都仅仅是由与无始以来俱生无明相应的观现世的平庸分别心安立的，

换句话说来讲，一切世间道都是由与无始以来俱生无明相应的观现世分别心而安立的。一切众生无始以来都有一种俱生无明，如果没有证悟法性，都会对于法界本性有种迷惑，称之为俱生无明，只要你没有证悟实相，生生世世都会有俱生无明，这是与生俱来的不了知外境的无明，和俱生无明相应的是观现世的平庸分别心。“观现世”就是只是能够了知现世一些粗大的法，它的一种量叫做观现世量，只能对于一切万法的构造，粗大的生灭显现等等进行衡量、观察，叫做观现世量。虽然安立了形形色色非常多的观点，但是这些全部都是外道观现世量平庸安立的。

形形色色的观点虽然无边无际，可是都不可能超离实执的局限，

虽然通过这样一种基安立了很多无边无际的观点，但是都不能离开实执的局限。麦彭仁波切这句话，完全是做了一个归摄，为什么这些外道没办法获得解脱呢？他们的观点虽然非常多，可以通过根本观点再安立其他的支分观点，但是总而言之，这些外道都没有超离实执。如果没办法打破实执，我就无法打破，如果我打破不了，怎么获得解脱呢？佛教中很关键的一点就是认知一切流转的根本来自于我，一切众生流转的最根本起源就是认为我存在，如果把我打破，就解脱了；如果我不打破，就不解脱。外道反而认为我是存在的，一切的修法应该围绕我而服务，他们认知的轮回原因错误，修道也错误了，最后没办法解脱。无法超离实执的局限。

就像胆病患者尽管见到海螺、明月、白银等各种各样的事物，但除了黄色以外别无所见一样。

打个比喻讲，就像一个人患了胆病，可以见到很多白色的东西，比如白海螺、白银、白色的明月等等各种各样的事物，因为胆病影响到了他的眼睛，所以他看到所有白色的东西都是黄的，除了黄色之外别无所见。相当于夏天戴了墨镜、或者平时戴着变色眼镜，看什么东西基本上都是这个颜色，只不过有深浅的差别而已。如果无明蒙蔽了你的眼睛，通过无明看到的所有东西都是错误的，如果在外面去做很多改变，也是于事无补的。众生轮回中也是想着怎么样改变自己的环境，他们也会做很多的挣扎，比如在外境上去做很多努力。实际上最根本的东西没有纠正，外面所做的一切努力都只是一点点小的改变而已，大的改变不会出现。

就像胆病患者看到所有白色的东西都是黄色的一样，如果内心当中有了俱生无明，通过实执引发的所有东西都是颠倒的，在上面做的改变都不是真正的改变。我们评述外道的观点时，把这个问题返回来，再放在我们的修道过程中，这个标准对我们依然有用。我们修道的时候，如果没有在内心产生殊胜空性的正见，带着实执修道，所有的修行全都是为了实执而服务。就像上师讲菩提心的时候讲过，如果没有打破自私自利，所有的修法全是给我执服务了，都会变成滋养我执的粮食，修得越精进我执的身体就越丰硕。这不是在修道，而是不断的喂养我执。

这里的内容放到出离心的教授上也是一样的，如果我们不看破今世，闻思修所有的善行都是为了今世而服务，就像一根绳子把我们牢牢捆在世间八法的桩子上面，这根桩子牢牢地钉在地上，用一根绳子牵着我们，怎样都没办法跑出这个范畴，所做的一切努力都是为今生服务的。这一点在《开启修行门扉》等教义中讲得非常清楚，这方面还是来自于理念的改变，否则外在的形象再多，都不是真正的法。如果我们不放弃对今生的执著，所有外面的善行都会变成世间八法；如果我们不打破自私自利的作意，所有的善行都会变成喂养我执的因；如果我们不打破一切万法的实执，不打破人执和法执，所有的修法全部会变成轮回的因。

在有实执的基础上，修持各式各样的善法，只能帮助我们在投生轮回时，环境更好一点而已。如果相续当中有人执和我执，我们修的善法通过缘起力，它的果可以升天，也可以再转为一个什么样的人，实际上善法只能做到这一点，就是说帮助我们在轮回的时候，转生一个好的地方，稍微改变一下我们的环境。除此之外还有什么？再怎么改变，仍然还在轮回中漂泊。而且这样的善法是有为法，一旦消尽之后还会受苦。如果治标不治本，只是外在去改变一点，还是和一般凡夫人本质上没有差别，都是流转，只不过混的好一点而已，除此之外没有差别。

真正来讲，内道和外道不共的地方。内道是从最根本的地方下手，了知人我和法我根本不存在，认知空性后再去修善法，就不仅是改变轮回中的环境而已了，而是真正地颠覆了轮回。从根本上把轮回颠覆了，为什么呢？因为轮回的根本是人执和法执，能够针对这一点去修道，整个修道都是转变的过程，所以如果把轮回颠覆了，就会真正地从中获得解脱。不但是你自己一个人解脱，还可以帮助其他众生获得解脱。因为你掌握了真理的缘故，所以从外在入手和里面入手的根本差别天渊地别。

因而，固执颠倒邪见的这些外道徒谁也无法堪忍无我的狮子巨吼声。

因为外道内心的实执过于严重了，所以即便是佛陀出世宣说无我的空性见，这种颠覆一切众生三有轮回的最根本修法时，除了少数内心当中有善根的外道接触到了无我空性，马上就能苏醒于众生之外，很多外道无法堪忍无我的狮子巨吼声。

为什么没办法堪忍无我的狮子巨吼？因为内心的实执过于严重，无我空性见伤害到了他们所认为的最根本东西，就是这个我，他们觉得这个我是一切利益的根本。如果连这个我都没有了，还修什么？谁来修道？谁来享受这个修道的果？如果在表皮上去一下，他们还可以忍受。如果你动摇了他们最核心的核心价值观，动摇了他们所谓的我执，就会没法忍受了。这不是后天熏习的，而是无始以来根深蒂固地认为我是存在的。如果要动摇这个我，不要说是外道，我们初学的时候也没办法接

受。如果把最核心的东西动摇了，那还得了，觉得根本没办法接受。学习的时候就会产生这样或那样的想法，如果我们学习下去，真正认知了这样的道理之后，不但不会产生畏惧，而且会产生很大的欢喜心。

“狮子巨吼声”在萨绕哈尊者的《多哈道歌》中，也有这样的比喻。其他的野兽听到狮子的巨吼，吓得屁滚尿流、瑟瑟发抖，脚都站不稳了，而小狮子听到狮子吼的时候，高兴的发抖。如果是实执心很重的外道，听到无我空性的时候，根本无法接受；如果是内心的善根非常深厚的人，就像《入中论》中讲的一样，听了之后，汗毛直竖、眼泪直流，对于空性产生非常强烈的感受，同样的狮子巨吼声会产生不同的情形。

我们现在非常福报遇到了空性的教法，无论如何都要好好抉择空性见，力争在最短的时间中对于空性的正见有一个正确的认知。这方面来自于自己的俱生的智慧，如果没有俱生智慧，今生当中一定要非常精进的下去功夫。如果我们没有前世的善根，今生也不好精进，遇到这么好的教法，轻易放过去就太可惜了。

他们即便再如何分析真实、虚假的种种道理，也对实执这一根本无有任何损害，只能称作是相似的空性，而对二谛纯粹是一无所知、颠倒妄执。

如果你不认知空性，没有抓住根本的东西，在外面再怎么分析，这是真实的，那是虚假的，再把真实和虚假的东西写成书，第一集、第二集、第三集、第四集……可以出很多书分析真实和虚假。因为内心的实执根本没有任何损害，这方面的分析，从根本意义上来讲，没有丝毫的价值。因为你们分析的所谓解脱道根本没有触及到根本问题，所以这些所谓的真实、虚假，全是相似的空性。

“对于二谛纯粹是一无所知、颠倒妄执”，在真正的无我空性之外，再去分析没有意义。

（接下来介绍佛教各派的宗义：）

前面是对于外道的问题作了一个介绍，下面要对于佛教的二谛作一个分析。

远远胜过世间道的自宗内道佛教之中，也因为对二谛之义的大概了达与如实证悟的不同而层层递进。

“远远胜过世间道的自宗内道佛教”，世间的道可以包括一般的不信宗教的人，还有入于外道的都可以称为世间道。因为佛法是出世间道，出世间道之外的世间道，既有一般凡夫人，就是说不入宗派的社会人士，还有一些入了外道宗派的外道徒等等。佛教从有部开始远远超胜于世间道，因为有部以上都可以从三界轮回中获得解脱的缘故，所以完全可以肯定地说内道远远胜过世间道。

“也因为对二谛之义的大概了达与如实证悟的差别而层层递进”，有些宗派大概对于正确的二谛，了这一点就解脱了，有些宗派是如实证悟获得了究竟解脱。在内道当中，通过证悟的不同层层递进，而安立了小乘宗、大乘宗，有部、经部、唯识、中观等等，通过这些不同层层而递进的。

其中有实二宗内部的观点虽然不尽相同，但实际上均是如此承认的：

“有实二宗内部”，有部和经部就是小乘的有实二宗，承许有实法。有部和经部内部的观点有不同的地方，比如说，对于无为法、抉择灭等等，有部觉得是实有的，经部觉得不是实有，而是假立的。对于三时，有部派的观点很明显，不要说现在，就连过去和未来也是实有的，而经部宗认为这是实有法。还有有部宗认为，比如我们取境，看色法、柱子的时候，这是眼根在看，经部宗认为这是眼识在看等等，诸如此类的问题有很多，这些方面的不同之处，在在世亲论师所造的《俱舍论》的颂词部分，基本上都是宣讲有部的观点，长行的部分，有时讲有部，有时讲经部。在他的注释中，对有部经部之间的差别讲了很多，这是有部经部内部不相同的地方。在根本问题上，“实际上均是如此承认的”，下面就是介绍观点。

经过摧毁与分析可以抛弃执著之心的粗大诸法为世俗谛；

《俱舍论》中也是讲了，世俗谛是怎样安立的呢？“经过摧毁”“可以抛弃执著之心的粗大诸法”，或者通过“分析可以抛弃执著之心的粗大诸法”，这就是世俗谛。我们通过瓶子来作比喻，首先它可以被摧毁，拿一根铁锤一下子就能把这个瓶子毁掉，或者举着瓶子往地下一摔，瓶子一下就碎了。这方面是世俗了，因为符合可以被摧毁的条件，所以粗大的瓶子是世俗。

我们再从地上把摔过的碎片拣起来再砸，越砸越小，都可以被分析掉。乃至能够被外力摧毁的东西都是世俗。后面这个铁锤失去效力了，砸下去地上好像没什么变化了，这时就可以用心识来分析了。“经过摧毁与分析”，什么叫“摧毁与分析”？就是说能够被摧毁的时候，你就摧毁它，摧毁已经看不出效果的时候，就要用心识去分析了。现在有显微镜，还可以分析下去，以前没有这些东西，这时就可以用心识来分析。这个被摧毁的微尘已经很小了，没办法再用外力去摧毁了，这个时候就用我的心去观察。把这个东西分成两份，再分两份，这样一直分下去，乃至最后不能分了，在不能分之前，就是说“经过摧毁与分析可以抛弃执著之心”，乃至我的心还可以再执著的粗大诸法，全是世俗谛。对于瓶子的比喻来讲，乃至到无分微尘之前，都可以通过摧毁和分析，可以抛弃执著之心的粗大诸法，这些都是粗大诸法。最后到了无分微尘，不能再分析了，这就是胜义谛了。不仅瓶子这样，其他的法都是通过这样分析的。

有些是通过摧毁再分析，有些是通过心来分析。比如粗大的心识没办法摧毁掉，这时就直接用心来分析这种法，通过粗大的分别念、刹那、时间来分，分到最后，叫做胜义谛。他们的世俗谛是什么呢？经过摧毁与分析可以抛弃执著之心诸如此类粗大的诸法，这方面落在了粗大的诸法上面，这些粗大的诸法叫做世俗谛。

而无法舍弃的无分刹那心识与无分微尘无情法在胜义中必然是存在的。

最后最细的无分刹那的心识就是通过刹那进行安立的，心识是通过时间进行安立的。最微细的心识叫做无分刹那心识，没办法再分，也没办法舍弃的，这是胜义。分到最后的无情法，最小的无分微尘没办法舍弃了，叫做胜义谛。胜义当中必然存在的，所以“无法舍弃的无分刹那心识与无分微尘无情法在胜义中必然是存在的”，他们把这个抉择为胜义谛。

平时我们老是说小乘对于无分刹那、无分微尘还有执著，他们觉得这是无法再分的真正胜义本性，对于胜义谛和世俗谛是从这方面分析的。

他们觉得：假设无分刹那心识与无分微尘也不存在，那么所有的这些粗大无情物与心识显然就失去了赖以存在的基础。

他们觉得无分刹那心识和无分微尘必须存在，如果不存在，所有粗大的无情法与心识的基就没有了。现在的桌子、房子、大山等等都是粗大的色法。粗大色法的基是什么呢？就是最小的无分微尘。无量无边的无分微尘最后和合起来的时候，可以组成这些粗大法。在《俱舍论》当中，是通过七倍七倍往上增的。就是说，最小的七个无分微尘和合起来，有时叫极微，有时叫微尘，然后七个这么大的，再是七个这么大的，慢慢累积就会变成万法。

这些微尘又是谁通过什么力量和合起来的？按照他们的观点，当世界毁灭时，一切粗大的法全部变成了无分微尘，飘散在虚空当中，后面世界形成的时候，通过众生的业力，把它们重新聚合在一起，慢慢显现成须弥山王、南瞻部洲等很多法。众生身体的微尘也是通过众生的业和合的，这方面是通过业力进行安立的，没有一个造物主，不是通过造物主的力量形成的，这是小乘的观点。

他们觉得应该有一个最小的基，如果没有最小的基，当世界重新形成的时候，不就是无中生有吗？如果连最小的微尘都没有，那不是要从虚空中显现万法吗？这是绝对无法承许的。最小的微尘应该有，能够显现粗大法。

还要有一个最微细的心识，比如现在产生一念心识，当我们在相续中认知，这是架子，这是柱子，实际上这是非常粗大的一个心识。虽然我们的心识一念就过去了，但是能够被我们感知的时候，里面已经累积了很多刹那，叫做粗大的心识。再往下分的时候，分到了无分刹那，他们觉得无分刹那绝对不能没有了。如果连这个都没有，粗大的心识是通过什么累积起来的？当然这个累积的方法和微尘的累积是不一样的，它是通过时间，经过了多少时间，粗大的心识就能显现出来，而不是说同微尘一样可以累积。因为心识在不断生灭，所以它的累积方法，在因明当中讲和微尘不一样，累积了一段时间之后，就开始显现粗大的法。他们觉得这个应该有，否则粗大的心识又怎么显现呢？他们觉得这是很根本的问题，如果没有，就会失去赖以生存的基础了。

这样一来，如是显现的万法也就不合理了，

在我们面前显现的所有万法都不合理，想想看没有色法也没有心，那整个世界就没有了。

如同无有毛线的毯毯一般。

就像藏毯一样，毯毯是一整块，我们可以坐在上面、躺在上面睡觉，也可以做衣服。这一大块毯毯是通过很多微细的毛线组成的，如果没有一根一根的毛线，就不会有毯毯了。就像毛线是毯毯的基，同样的道理，一切粗大的心识、色法，都是非常多的无分刹那的心识和无分微尘组成的。没有这些就没有粗大的色法、粗大的心识，就像没有毛线也没有毯毯一样，没有它的基，就没有总的显现法。他们觉得必须存在微尘和心识，以上介绍了他们的二谛观点。

今天的课就讲到这个地方。

《中观庄严论释》生西法师辅导第8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》。

现在讲的是全论内容——通过二理来抉择二谛的无谬真如。我们要了知二谛的观念，一切所知都包括在世俗谛和胜义谛中，除此之外，再也没有其余的所知能够被我们了达。而要了知二谛，必须通过殊胜的正理。因为二谛的数量决定的缘故，所以正理的途径也是决定的，只有世俗理和胜义理。前面简单地介绍了一下数论外道、密行外道、吠陀派、顺世外道四个外道宗派的观点，然后要宣讲内道中二谛的观点，现在正在讲有实宗中小乘有部和经部的观点。

小乘有部和经部在有些问题上观点不同。一般来说，虽然经部比有部的观点观察得究竟一点，但是在承许世俗谛和胜义谛的问题上标准是一样的。前面对这个问题已经做了观察，他们认为必须有一个最微细的无分刹那和无分微尘，否则一切粗大的法和心识无法显现。

虽然承许胜义谛中有无分刹那和无分心识，但是仍然可以获得解脱。为什么承许有一个实有的基，就是有实有的刹那和微尘还可以获得解脱呢？从小乘角度来讲，让众生获得解脱的最大障碍是俱生我执。如果能够打破对于五蕴粗大的执著，就可以真正抉择无我空性见，进一步修持证悟了无我空性，可以遣除烦恼障，从轮回中获得解脱，证悟涅槃的果位。他们观察的时候，把粗大的法都抉择为空性，因为所谓俱生我，可以在粗大的五蕴上安立的，如果粗大的五蕴已经摧毁了，那粗大的俱生我也无法安立，下面主要是说有部和经部具有解脱道。

其实，有部与经部的论师们只不过是缘众多极微尘与刹那心识聚集、刹那生灭自性的此近取五蕴而想当然地认为是我而已。

这段话介绍了有部和经部的论师对我的认知方式。所谓的我只是一个假我而已，众生的俱生我是缘五蕴而安立的。近取五蕴实际上是一个粗大的法，在有部、经部教义中，粗大的五蕴也是一种假立的法，可以被分析掉。所谓众生的俱生我，观察到最后就是一个假立的我。有部、经部论师在安立我时，只承许俱生我，他们说只不过缘众多极微尘和刹那心识的聚集。所谓的五蕴是很多微尘集聚起来的，我们现在的身体是五蕴当中的色蕴，色蕴是色法的自性，然后众多刹那的心识，又是五蕴当中的后四蕴，受想行识四种法是心识的自性。

第一个是色蕴，后面四蕴是心识的法。除了色法和心法之外，再没有所谓的我的组成部分了，所以说缘众多极微尘和刹那心识的聚集。“刹那生灭的自性”，五蕴也是一种刹那不停生灭的自性。它有一个坏和一个聚，前面是聚，后面刹那生灭是坏的自性。既是刹那生灭的，然后是一个聚集法。

“此近取五蕴”，近取五蕴就是我们现在的五蕴，有时说身体或身心，现在我们能够起心动念的部分是心，然后外面的色身是色蕴，合起来就是近取五蕴。

为什么叫近取五蕴呢？第一，取是烦恼的意思。因为五蕴是通过烦恼为因而显现的，所以在汉译中叫取蕴，即烦恼的意思。我们在学习十二因缘时，爱和取都是烦恼的异名。第二，取名字的时候，因为这是以取为因得到的蕴，所以叫做取蕴。《俱舍论》中打比喻讲，通过牛粪着起来的火叫牛粪火，烧草的火叫草火，而通过取而得到的五蕴，叫五取蕴。就像一个国家中的大臣属于国王一样，所以五蕴属于近取的烦恼，叫做近取五蕴，有这样一种隶属的关系。第三，通过凡夫有漏的五蕴可以产生烦恼，五蕴本身也是一种烦恼的自性，可以产生烦恼。从这三层意思可以了知近取五蕴名字的含义。

实际上近取五蕴就是现在我们身心的状态。五蕴有有漏和无漏两种，此处是讲有漏五蕴。无漏五蕴就是戒律、禅定等无漏法。众生缘现在身心的自性，在不观察的情况下，想当然地认为近取五蕴就是我，这是一般众生的俱生我执。以前我们学习过《入中论》，里面对这个问题也有分析，所谓的遍计我是通过详尽观察之后安立的。

所有众生都有俱生我，不仅蚂蚁、鸭子等旁生有俱生我，一般凡夫众生也有俱生我。俱生我到底怎么认知呢？就是缘近取五蕴，没有通过理论详细去观察，想当然地认为这是一个我。比如说，我来了、我是谁，认为五蕴就是我。有时认为身体是我，有时认为第六意识是我，有时认为受想是我，就是从这方面安立的。

所有众生的俱生我都是假我。为什么都是假我呢？众生所谓的我就是缘现在极多微尘、心识的聚集，这是一个特点。刹那生灭是第二个特点，众生就是把有这两个特点和合起来的五蕴认为是我。如果真正通过有部、经部的论师分析观察，所谓的近取五蕴，分析到最后就是一大堆微尘。比如所谓的受想行识四名蕴，心识的本体观察到最后就是无数个刹那。除了极多微尘和刹那之外，所谓的五蕴在哪里？五蕴不存在。我又在哪里呢？所有众生的俱生我都是假立的。有部和经部论师也是这样认为的，他们认定的我是假我，就是俱生我的自性。

认为除此之外的我（指外道所许之我）不可得，由于这（指外道的我）与他们自诩的我（指五蕴之我）之法相不符合，因而与它绝非一体。

这段话的意思是说，详尽观察的时候，这个我根本没有。如果要安立一个我，只能在世俗谛不观察的情况下，把粗大的五蕴安立成我而已，除了所谓的假我之外，外道种种的神我、大我，或者具有五种、九种特点的遍计我是根本不可得的。

为什么呢？下面讲了假我之外恒常不变的我不可得的原因。“由于这（指外道的我）与他们自诩的我（指五蕴之我）之法相不符合”，这是什么意思呢？外道的我和自诩的我。我们看第一个括号中，是指外道的我，“由于这”的“这”字就是他们所承许的，通过详尽观察的具有五种、九种很多特点的神我，与他们自诩的我。后面“自诩的我”就是平时外道在生活当中，他们也认为身体就是我，然后我在修道。他们通过观察之后，认定有一个所谓的神我，然后有一个五蕴的我。他们自诩的我是平时在和别人接触、修行、生活的过程中，还有一个五蕴和合的我，神我的体相和平时他们使用的所谓的我法相完全不符、绝非一体。

五蕴的我和神我绝对不是一个本体。所谓的神我是唯一的自性，而五蕴是很多法集聚起来的，和外道唯一的法相不符合；五蕴是刹那生灭的自性，而神我是恒常不变的，因为很多地方和它的法相不符合，所以五蕴的我和神我不是一体的，否则会有很多过失。观察到这个地方时，外道的的确确不承许即蕴我，而是承许离蕴我，即离开五蕴之外有一个我。外道的我和自诩的我绝非一体，这是他们的观点，发的过失就相当于没发一样。

第一个，所谓五蕴的我和神我不是一体，把一体的观点排除了，他们承许离开五蕴之外有个我，我们观察的时候，真正离开了五蕴之外，哪里还找得到一个我呢？根本找不到我。而且外道平时在自己的修行过程中，也是和这个观点完全不吻合。除了五蕴之外没有其他法，也根本找不到我。如果在五蕴之外找得到我，我们坐在这个地方，现在的身心就是五蕴，外道说离开了五蕴之外有一个我，这个我是在虚空，还是藏在哪个缝隙、山洞里呢？离开五蕴之外，去找一个所谓的恒常一体、实实在在的，哪里会有呢？谁都找不到。如果承许离蕴我，认为五蕴的我不是真正的我，离开五蕴之外去找，哪里有我呢？离开五蕴的我怎么也找不到。不管是在虚空中，还是在水里，任何地方也根本没有恒常不变的我。不管承许离蕴我，还是即蕴我，都无法安立实实在在的常我，这方面绝非一体。

所以，他们认定（外道所许）的具有恒常、唯一、自在等特征的我实属于虚乌有。

前面我们分析了，外道认为的神我是恒常的，肯定不会变化，不是即蕴我，而五蕴是变化的；神我是唯一的，五蕴有五个，还有外道觉得我是自在的，而五蕴一点都不自在，因此外道认为的具有恒常、唯一、自在等特征所谓的神我，实际上是子虚乌有的。这些外道宗派通过观察得到的神我根本不存在，就是说众生的遍计我不存在。

前面分析了，众生的俱生我也是假立的，所以说俱生我、遍计我也不存在。因为除了俱生我、遍计我之外，再也没有第三种我存在的缘故，所以平时众生所谓我的观念，完全是一种妄执，除此之外再也没有一个实实在在的我可以存在。众生不了知这种实相，就是认为有我，一切为我奋发，在轮回中漂流到现在也没办法获得解脱。

（从胜义的角度来说，）此宗承许以我而空的所有极微尘与极微识是的确存在的，而且极微尘也是刹那性，并认为通过修人无我的正道便可使以坏聚见为根本的轮回烦恼荡尽无余，依此脱离三界轮回，无取而证得涅槃果位。

从胜义谛的角度来讲，“此宗”就是有部和经部，有部和经部承许以我而空的所有极微尘和微识存在。“以我而空”，是他空的观点，即一个法不空，这个法上的某种法是不存在的。所谓的他空是最小的微尘和心识的确存在，这是不可能空的，在微尘和心识的基础上我不存在，叫做以我而空。观察到最后微尘和心识是有的，最后得到的究竟观点就是极微尘和微识，这个我不可能得到。如果最后得到的胜义谛，已经分析一切万法、身心状态除了微尘和心识之外，什么都没有，这个我就没有了。

因为所谓的俱生我就是缘一个整体的五蕴而得到的观念，现在所谓的整体五蕴在哪里呢？观察到最后，除了这些最小的微尘、刹那心识之外，没有一个所谓的整体。如果没有粗大的五蕴，所谓的我是缘粗大的整体五蕴安立的缘故，现在粗大整体五蕴都不存在了，当然你的我就不存在了，这是小乘抉择无我的观点。不单单小乘是这样抉择无我的，现在我们要抉择人无我空也是通过这种方式。麦彭仁波切的观点很清楚，如果要得到人无我见，不需要把最小的微识与心识抉择为空性，只要把粗大的五蕴抉择为不存在就可以了。

最后得到最小的微尘和心识时，粗大的五蕴在哪里？根本得不到粗大的五蕴，就是以我而空的观点。以我而空观察到最后，附带而成立了微尘和心识。极微尘和极微识的确存在，而且极微尘也是刹那性的。这是什么意思呢？某些外道，比如胜论外道承许观察到最后有一个极微尘，这是胜义谛，不能再小了。小乘也是承许最后存在一个所谓的极微尘，二者之间难道不一样吗？这方面不一样。

为什么呢？此处讲得很清楚，“极微尘也是刹那性的”。就是说观察到最后微尘虽然是实有的，但它是刹那生灭的法，外道的微尘恒常不变，小乘的微尘是刹那生灭的。这个刹那的心识就不观察了，为什么呢？心识本来就是刹那刹那在生灭的，小乘的极微尘跟外道根本不一样。因为外道认为最小的微尘恒常不变，小乘认为极微尘是刹那生灭的，所以里边有一个不共的名词，刹那生灭的实有和恒常不变的实有就是二者的区别。

因为小乘观察到最后，胜义谛中安立能够得到的极微尘，的确是实有的，否则肯定像粗大的五蕴一样应该是空的。观察到最后得到的缘故是实有的，但是这种实有是刹那刹那生灭，叫刹那生灭的实有法。这是小乘不共的观点。这方面不同于中观宗，中观宗根本没有所谓的微尘、自性。外道认为微尘是一种恒常不变的法，小乘认为微尘是刹那生灭的实有法。

“并认为通过修人无我的正道便可使以坏聚见为根本的轮回烦恼荡尽无余”，他们认为能够把粗大的五蕴抉择为无自性，人我空就可以得到。再进一步修人我空性的正道，就可以使以坏聚见为根本的轮回烦恼荡尽无余，坏聚见就是萨迦耶见，萨迦耶见是梵文，翻译过来是坏聚见。“坏聚”的“坏”是无常的意思，聚是聚合的意思。前面我们分析了，很多心识刹那聚合、刹那生灭就是坏，然后聚在一起叫做聚。实际上以五蕴为见叫坏聚见，它的本性是坏和聚的自性，而众生不了知，就缘着坏聚的五蕴产生了人我见，有时叫我见，有时叫坏聚见。通过修人无我可以把萨迦耶见为根本的所有轮回烦恼全部扫除，在这方面可以脱离三界轮回，“无取而证得涅槃果位”，这时候再没有取而证得涅槃果位。“无取”可以理解成再不取受生死了，还有因为前面讲这个取是烦恼的异名，在十二缘起中，有了取就会有有，所以无取是无有烦恼，就是不取后有证得了涅槃果位。

这些有实宗论师在讲述无实空性等经文时，则一概解释成微量或鲜少之义等。

为什么有部经部有解脱道呢？因为有无我见就会有解脱道，没有无我见就没有解脱道，所以前面一段讲他们有解脱道，后面一段是讲有部和经部没办法和大乘菩萨一样完全地理解空性。有实宗的论师对于无实空性的经论，比如《般若经》《心经》等等，其中讲到了无实空性，有时阿罗汉也要讲解无实空性，或者对大乘的无实空性作一番解释。经典中明明写着五蕴空，这些都是空的、无自性。他们怎么解释呢？“一概解释成微量或者鲜少之义等”。他们在解释空性的时候，虽然这些罗汉对于空性倒不一定生起很大的恐怖，但是在解释的时候，没办法按照大乘经典的意义来解释，可以按自己的理解、证悟，通过自己的境界去解释。因此他们解释成微量，或者鲜少。因为量很少的缘故，所以叫做无实空性。

我看上师好像把微量的量字解释成力量的意思，微量是力量微弱，又是无常法的缘故，无常法的力量也是很微弱的。因为没有恒常性，所以是无常的，叫做微量。鲜少是很少的一部分，太少了，或者力量很弱的缘故解释成空，这是概述，后面进一步分析什么是微量和鲜少。

他们讲解说：一切有实法是下劣的，故而称无实（意为以下劣加否定词，其实还是不空的），因为在现阶段此等均是无稳固性可言的缘故。

这是讲微量，一切有实法都是下劣的，称之为无实。为什么说它们是下劣的呢？“因为在现阶段此等法均是无稳固性可言”，无有稳固性就是讲无常，它在不断的在变化，所以是无稳固性的。既然现阶段的法都是无稳固性的，这些法都是下劣的，它们的力量很微弱。它们下劣的缘故叫做无实、空，他们是这样对于空性下了定义的。

在括号当中讲，“意为以下劣加否定词”，因为下劣的缘故，所以就否定了它，认为它是没有的，就是说还是不空的，认为这些法存在。大乘的空，他们是不承许的，因为下劣的缘故，所以说它没有或者无实。从微量的缘故，解释成无实。

第二种通过鲜少的缘故解释空性。

或者说，由于一切有实法中多数无有实质（意为经中是就大多数而言的），因此说是无实，其原因是前际已经过去、后际尚未产生。

第二种观点就是一切有实法中的大多数法，都是无有实质，叫做空。佛经讲的空，就是因为大多数的法没有实质的缘故，所以色空、声空、香空，就是说眼空、耳空、鼻空。这些明明都是存在的，为什么说都是空的呢？在有实法当中，大多数都无实质。

怎么安立大多数无实质呢？下面讲，“其原因是前际已经过去、后际尚未产生”。前际已经过去了，后际还没产生，都是无实质的。即使现在的一刹那，现在的法太少了的缘故。虽然现在的法是真正实有存在的，但是在前际后际当中必定是少数。因为有一点点是实有，大多数都无实的缘故，所以佛经中讲这些都是空性的。阿罗汉、小乘论师在解释大乘空性的时候，完全不是按照大乘经典中，菩萨对于空性的解释，他们就是按照少量、微少或者微量观察，或者无常的缘故是空的，以及在过去现在未来三世中占的比例，现在的很少，过去未来是很多的，因此说大部分而言，这是无实质的，以上讲到了小乘观点。下面讲大乘，大乘中有唯识和中观，首先解释唯识宗。

唯识宗：这一宗派认为，无而显现的能取所取是遍计所执法，为世俗谛；

唯识宗也是分了世俗谛和胜义谛，首先是讲世俗谛，唯识宗认为，遍计所执性就是世俗谛。那遍计所执性到底是什么样的呢？无而显现的能取所取就是遍计所执法。唯识宗是通过三自性来归摄所有的法，三自性当中，第一个自性是遍计所执性，第二个自性是依他起性，第三个是圆成实性，后面还会次第提到他们的观念。

第一个遍计所执性是什么呢？“无而显现的能取所取”。他们认为能取是我们的心识，所取是心识正在取的柱子、瓶子等，或者说把一切外面的法和里面心识的法，安立成能取和所取。一切能取所取都是无而显现，实际上根本不存在，只是通过迷乱的缘故，显现出来了能取所取，这些无而显现的所有能取所取的法，叫做遍计所执性。因为这是无而显现，实际上都

不存在，所以叫做世俗。无而显现的能取所取是遍计所执性。一般的凡夫众生能够执著的能取心，所执著的所取，所有的轮回世界、山河大地，这方面是所取，一切能取所取无而显现，这是世俗谛。

如果证悟了遍计所执性的本体，实际上就能打破粗大的能取所取的执著，这方面的空性是必须要去抉择的，这样的世俗谛是不存在的，因为它是无而显现的能取所取的缘故，下面讲的是胜义谛。

而能取所取之现基——最究竟的自明自知依他起心识则是以外境所取与执著它的能取来空的，是圆成实，也就是胜义谛。

能取所取的现基是什么呢？就是最究竟自明自知的依他起心识，也就是说，这些能取所取的来源就是胜义当中存在的心识。即自明自知实有的第八识——阿赖耶识。按照唯识宗的观点，依他起的心识就像一个无垢的如意宝珠一样，这样透明的自性也是实有的，能够作为显现法的基，如果有了不清净的习气，通过依他起作为基就会显现能取所取。这些外面的色法从迷乱、无而显现的角度来讲叫做遍计。它们显现的基就是自明自知的依他起心识，这是从依他起心识的角度来讲的。

实际上一切能取所取法本来不存在，如果我们对于能取所取法的现相观察时，就是心识的自性，究竟观察能取所取的是二取空，这种二取空叫做圆成实。如果对于能取所取法的本体做一个界定，这不是从究竟的角度来讲不存在，而是说现在正在现的能取所取到底是外境还是心识呢？我们说这是唯识，心识所现，从这个角度来讲，心识作为能取所取的现基。如果从显现的角度来讲，它是现基；如果从究竟角度来讲，能取所取根本不存在，所以这里讲自明自知的依他起心识是能取。

还有一个概念，“是以外境所取与执著它的能取来空的，是圆成实”。以外境所取与执著它的能取而空这是圆成实。谁以谁空呢？就是外境的所取和执著它的能取，前面讲到的遍计所执性中，无而显现的能取所取法，所取法是外境，能取是执著它的心识，这二种法从究竟观点来讲都是不存在的，这个空的部分叫做圆成实。如果不懂这个概念容易把脑袋搞糊涂，那么到底怎么样安立的遍计所执性和圆成实呢？这些能取所取在世俗谛当中，众生还没有证悟的时候，这些山川大河等能够执著的叫做遍计所执性，遍计所执性在显现的当下自性本空，正在显现时就是没有的。从它显现的角度来讲叫遍计所执性，从它本来不存在的角度来讲叫做圆成实性。就是说如果从它的迷乱显现的角度划在遍计所执性当中，如果从它现而无自性空的部分来划分叫圆成实。

如果打个比喻来讲，就用绳子现为蛇的比喻很容易理解。我们黄昏看见一条花绳，在不注意的情况下把它看成了一条蛇，这是无而显现的，这条蛇本来就没有的。对照唯识宗的教义，从无而显现的层面，蛇的部分叫做遍计所执，不管怎么样显现都不存在，这条蛇本来是空的，从它不存在的角度来讲叫做圆成实性。这个绳子是什么呢？花绳是依他起自性，也就是蛇的现基。

论文中说能取所取的现基就是依他起心识，为什么叫现基呢？如果没有这条花绳作为现基就不会有蛇的显现，实际上蛇就是绳子，只不过把绳子看错了认为是一条蛇，所以这个绳子就是现基。我们可以说蛇就是这条绳子，也可以说遍计所执性除了心识之外没有其他法，或者蛇本来就不存在。从这个比喻我们知道了绳子的本性是依他起心识，当把绳子看成蛇的时候，就是遍计所执性；当你认知观察到它的本性，或者通过观察分析得到了正见，原来这是一条绳子，从蛇本来不存在的角度叫二取空的圆成实性。

唯识宗自宗就是这样安立三自性的，所谓的三自性不是三个法，实际上是三种状态，众生没有证悟空性的时候，虽然圆成实的二取空本来存在，但是在众生面前只是显现遍计所执性；当证悟空性的时候，遍计所执性隐没，圆成实显现，相当于我们讲空性的时候，从基的角度来讲，无论观察不观察、认知不认知，空性就是这样存在着，遍计所执性也是无论你是否认知，它本来就是二取空。从修道的角度来讲，通过正见观察一切万法原来是空，得到了一个空正见。虽然现在还没有现前圆成实，但是我对于遍计所执性观察，原来它是不存在的，就得到了一个圆成实正见，继续修下去，遍计所执性隐没，圆成实显现。在显现圆成实的当下，遍计所执性肯定是要隐没的。

究竟来讲，它是完全不存在的法。虽然从道位和果位的角度来讲，是不是究竟隐没还有一点差别，但是如果你要现前圆成实自性，遍计所执性的空肯定要证悟，如果我们现在对山河大地有实执，圆成实的自性是没有办法显现的，肯定是处在遍计所执性的状态中，所以我们要对三自性要了知。遍计所执性完全是世俗谛的法，圆成实性是从二取空的角度来讲的，现基的所依就是讲依他起心识。我们再回到前面的比喻上，这条绳子既可以作为遍计所执就是蛇的现基，也可以作为圆成实的所依处因为蛇和蛇的空都是依靠绳子而安立的，所以绳子上没有蛇叫做圆成实的空性，依靠这种依他起心识，然后二取空这个蛇不存在，当你还没有了知的时候看见一条蛇，蛇的现基就是这条绳子，二取空就是在绳子上不存在蛇，这个不存在蛇的空也是依靠绳子。按照唯识宗的观点来讲，依他起的心识是绝对不能空的，否则遍计所执性、圆成实性都安立不了，所以依他起心识一定存在。

我们学习到后面时，还会讲到很多唯识宗的关要，此处只是大概介绍，真正展开来讲，三自性是很大一块的内容，整个唯识宗的精华都在里面。一堂课根本就讲不完，下面还要逐渐介绍。初学唯识宗的人，对这些内容还有点不太清楚，在下去之后要好好的去看书复习、观察了知三自性，了知三自性之后，实际上对唯识宗的整个体系就了知了，这方面就是胜义谛。他们安立的胜义谛有两类，一是自明自知心识，一是二取空，依他起心识和圆成实两个法就是胜义谛。世俗谛就是一个，即遍计所执。

他们认为：如果作为轮涅所有现分之现基的这一心识也不存在，那就成了空中鲜花一样，为此说唯识是胜义谛。

他们认为，“如果作为轮涅所有现分之现基”，前面我们通过比喻观察完了，心识的现基既是轮回、遍计所执性的所依，也是涅槃的所依，然后证悟二取空之后的圣者境界功德，都是依靠这个心识，所以心识是轮回和涅槃所有现分的现基。如果这个现基的心识不存在，就成了空中鲜花一样，遍计所执性也无法显现。

像我们前面分析的一样，如果没有绳子，就没有通过绳子而产生的蛇的概念了，这就是空中鲜花。如果没有绳子，绳子上面的空，就是绳子上面不存在蛇的角度也是安立不了的。这一切都成了空中鲜花。心识、遍计所执、圆成实三个都没有，成了空中鲜花一样，最后完全不符合于实际情况，所以他们觉得唯识应该是胜义谛，唯识绝对是存在的。

对于心识以外异体的无情法，他们依据遮破微尘的理证等予以推翻，由此证明外境不成立。

对于心识以外的所谓他体的无情法，因为一般的众生认为心识是心识，外面的色法就是色法，二者是他体的，这是心识以外异体的无情法。唯识宗认为心识以外的异体无情法是绝对不存在的，外面的色法都是心识的本体。我们要遮破心识以外的无情法时，是依据遮破微尘的理证予以推翻的。世亲论师的《唯识二十颂》中，有破微尘的理论。著名的六尘绕中尘的理论也在唯识宗中使用，中观宗通过六尘绕中尘来破最极微的微尘，唯识宗也要破微尘。外面的色法根本不存在，通过这种方式遮破，然后外面微尘存在的根据就没有了，由此证明外境唯心造，外境不成立，只有心存在，叫做唯识无境。只有心识而没有外境的法，真正的外境都是心识的本体。

有人不免产生这样的想法：那么，高山围墙、住宅房屋等真实不虚、不可否认而显现的一切究竟又是怎么回事呢？

外境通过破微尘的方式已经破掉了，有些人难免就会产生这样的想法：既然如此，我对面的实实在在显现的高山，这个高山，还有经堂的围墙、住宅房屋等等都是真实不虚的，你再说没有，我也摸得到，看得很清楚，这些不可否认而显现的一切究竟又是怎么回事？下面就解释唯识的观点。

这一切的一切在外界根本不存在无情法的自性，然而在迷乱者前却现似存在，犹如梦中的现相一般。

在一切外境中不存在无情法的自性，也就是说高山房屋的显现，是没有办法遮破的，谁都遮破不了，显现是没有办法遮破的。这个显现到底是无情的色法，还是其他的？这里讲，一切外境的显现不存在无情法的自性。“然而在迷乱者面前”，一般不通达唯识的人称之为迷乱者，在迷乱者面前现似存在无情法的自性，好像是一个无情法的自性。打比喻讲，“犹如梦中的现相一般”。做梦的时候，我们梦到高山围墙、房屋住宅，实际上这一切都是心识在变现，但是在我们的梦中没办法发现这是心识。我们在梦中登山，抓起一块石头，用斧头去砸它，我们觉得斧头、所砸的石头都是实实在在的色法，非常的坚硬，会产生这样的想法，这是在梦中现似存在的。

实际情况是什么呢？当你正在用斧头砸石头的时候，斧头、石头等这一切都是你的心，除此之外没有一个色法。和这个比喻相同，实际上现在我们能够接触到的所有色法，根本不是无情法的自性，都是我们的心识变现。在我们没有认知到它们的本性之前，误认为这些是心识之外的色法。唯识宗的意思是这是实际情况，必须要通过理证详尽观察，第一步认知一切的色法都是心识的显现；第二步是修正，安住一切都是心识显现的。如果真正能够安住在唯识的时候，对外境粗大所取法的执著就会泯灭。这样观察的时候，根本不存在无情。无情法现似存在，就是说我们被无始以来的实质蒙蔽了。在无始轮回当中从来没有人告诉我们这一切都是心识，自己乃至于一刹那的怀疑都没有产生过。我们的相续当中，认为外面的法实实在在存在的观念根深蒂固，当然会产生真实不虚的这是色法的感觉。我们在梦中去摸铁块时，是不是也像我们在现实中去摸铁块那样，产生冷冰冰感觉呢？这是一模一样。你能够摸到，认为这是真实的，通过比喻和理证的观察是过不去的。这方面说明了一个问题，我们的思想处在迷乱当中，现在需要通过一次大的颠覆把思想扭转过来，回归实相的正道，这就要通过学习唯识宗的论典，了知一切都是唯识所现的。

如此显现的原因也在于，明觉本体的心识本来犹如无垢宝珠一般，却被清静不清净的各种习气涂料染得面目全非，致使心识显出这样那样的行相，这就叫做依他起心识，与缘起的含义相类似。

那么如此显现的原因是怎样的呢？“明觉本体的心识本来犹如无垢宝珠一样”，唯识宗的中心教义就是在究竟的实相当中，我们的心识本来犹如无垢的宝珠一样，没有一点垢染，这个明觉本体的心识如同无垢的宝珠一样清静。按照某种观点来讲，有些种子是俱生的，有些种子是后染的，不管怎么样，它的本体像无垢的宝珠一样，很多清静和不清净的习气就像涂料一样，把这个宝珠染得面目全非。本来是一个清澈无垢的宝珠，因为出现了很多清静、不清净的习气，所以宝珠就不是以前的样子了，给宝珠涂上黄色就现成黄色，涂上红色就现成红色。虽然红色和黄色不是它的本来面目，但是就成了面目全非的样子。

“致使心识显出这样那样的行相，这就叫做依他起心识”，也就是说从究竟的实相来讲，心识非常清静、明亮，后面通过习气，心识就显出了不同的样子，如果不清净的轮回习气，就现出六道样子来，比如现在我们就是显现人道的样子，在阿赖耶识这个最明的心识上面，人道的习气开始成熟了，我们的心识上还有其他地狱、饿鬼、旁生的习气，也有成佛的习气，这些习气谁先成熟，就显现出什么样子。虽然我们相续中有成佛的习气，如果力量不够，或者障碍没有遣除，就现不出登地、成佛的习气来。如果我们内心中有地狱的习气，当我们这辈子人的习气用尽了，暂时隐没，地狱的习气强大起来，我们的心

识就会显现成地狱的样子。按照平时的说法就是堕地狱了，实际上因为我们心识上的习气显现了地狱的样子，这时就会堕地狱，所以这方面叫做不清净的习气。

还有一种是清净的习气，比如修持往生四因，发愿往生极乐世界，最后真正往生了，这就是清净的习气。心识不是这样的，它是完全透明的，往生极乐世界的习气很清净，清净的习气在阿赖耶识上面成熟的时候，在外面显现了广大清净、悦意安乐的极乐世界。证悟也是一种习气，证悟了就会得到圣者的果位。清净和不清净的习气犹如各种染料一样，把水晶球一样的心识染得面目全非，致使心识显现出这样或者那样的形象，叫做依他起心识。

依他起和缘起类似，为什么叫依他起呢？依他起就是依他而起，“他”是因缘、习气，我们的心识显现成什么样子，都是依靠习气而显现的，心识本身没有一个自性的生，比如我们现在的心识显现为人道的习气，坐到经堂中听课，实际上这时的依他起就是听课的习气成熟了，现在显现的一切情况，都是依靠听课的清净习气而起的，所以叫做依他起的心识。依他起的心识我们不能单纯的理解成一种心识的状态，实际上一切的房屋等听课的境况，都是依他起心识，这和缘起的意义非常相似，缘起也是依他而起，依缘而起叫缘起。有什么因缘就显现什么样的情况，这是中观宗提到的缘起。唯识宗的依他起和缘起是一个意思。虽然心识本身是清净的，但是心识怎么显现，就要看受到什么因缘的影响，有什么习气就会显现什么心识。

从这个角度来讲，我们也可以清楚地了知流转和解脱的原因。如果我们相续当中不清净的习气太多了，就会显现不清净的地狱；如果我们相续中清净的“他”多，比如往生极乐世界、菩提心的习气多，就会逐渐从不清净的依他起中解脱出来，获得清净依他起，清净依他起显现之后在相续中就趣入小资粮道、加行道、见道了，然后你就会获得十地，最后成佛了，这些都是你相续当中清净的习气不断累积而产生的。从这方面讲的时候，我们就可以非常明确地认知，修道很大一部分完全是靠自己的，我们要把内心当中的习气从不清净变成清净，真正获得解脱必须要在心识当中种下清净依他起心识的习气，否则根本没办法真正获得这样心识显现的状态。

下面进一步介绍这种串习的力量。

如同长久串习贪欲、恐怖、不净观等一样，以无始以来久经熏染的习气作为缘，造成心识显现为身体、受用、住处等千状万态的事物，然而愚痴凡夫全然不知这实际上就是自心的本性，反而认为外境在那边，内心在这边，所取能取各自分开、互相隔离、真实成立。其实这并非事物的本相，完全是一种遍计妄执或错乱幻觉，好似不了知梦中的大象为自现而执为外界真正的大象一样。

麦彭仁波切这段话讲了很多精要，有很多窍诀在里面。打比喻讲，如果长久串习贪欲，一个人的贪欲心很强，相续中长久对一个人或者一个事物产生一种贪欲心，再再串习的时候，他相续中的习气慢慢强起来了，当他的习气很坚固时，就会出现幻觉，在眼前看到他贪爱的人或者自己想要的东西来了，再串习下去，就会真正出现这样的对境，这就是从总相变成自相了。

串习恐怖也是一样的，就是说一个人很害怕，我们再打前面蛇的比喻，在黄昏看到一条绳子以为是一条蛇，本来你的相续中对于蛇就有一种俱生的恐怖，突然看到门口有一条蛇，感到很恐怖，然后自己吓自己，越来越恐怖，感觉这条蛇慢慢开始动起来了，再一串习的时候蛇就过来了，在短时间串习恐怖就会有这样的效果。还有晚上走夜路时，你看到了一个黑乎乎的东西，觉得是不是一个鬼，或者一个强盗蹲在哪里？你再再串习越来越像，最后就把自己吓死了，串习恐怖是轮回中短期的串习，如果一刹那的串习都会变成这样，如果长久串习，就会从一个不存在的东西完全变得实实在在。

小乘修不净观也是这样的，首先纯粹是在脑海中去观想不净、白骨，后面慢慢真正在自己的境界当中，白骨充满了整个大地。他观想的时候也是一样，首先是一具白骨，然后逐渐是白骨充满自己的床、房子、山沟、国家、世界，最后修成的时候到处都是白骨，他就不会产生贪心了，通过一切都是白骨泯灭相续中的贪欲心。

在《光明大圆满直断见歌——速证地道具妙力大鹏展翅》中，作者也是打了一个比喻，龙树菩萨的弟子不知道怎么修法，龙树菩萨说你就观修自己的头上长角，观了一段时间之后就相应了，牛角慢慢长出来了，而且越长越大，最后出不了山洞了。上师龙树菩萨说你再观把它观小观无，他这样观想就没有了。他所观想出的角不是假的，别人都可以摸得到，有非常坚硬的感觉。以前鹿野苑有个老妇女，她观想自己是老虎，后面观修成熟之后自己变成了老虎，把很多人都吓跑了。

如果你长久串习，什么都是可以的。心的力量很强，有时我们认为这是白日做梦，坐着空想有什么用呢？实际上只不过是你的习气不坚固而已，如果习气坚固什么都可以出现。从这方面看的时候，这么大的一座山居然是我的心变现的，我们觉得难以接受，须弥山这么高、大海水这么多，这些都是我的心根本不可能。这里讲得很清楚，“如同长久串习贪欲、恐怖、不净观等一样”，串习贪欲恐怖不净观比较容易理解。

把这个比喻再推广，我们就可以知道无始以来久经熏染的习气为缘，虽然我们相续中的很多习气，串习了很多生世，或者无始以来久经熏染的习气作为缘，造成心识显现为身体。实际上我们的身体就是心识显现的，无始以来的习气非常稳固，它的势力很强的时候自然而然就显现为身体了。现在我们手上的人民币等很多受用，以及房子等等千状万态的事物，全是心识变现的。我们真正了知的时候，以无始以来这么强的习气为缘，完全可以变现出来。因此我们不能认为只是想一想，虽然短期肯定不行，但是我们一生又一生地显现了这个身体，它的习气已经非常稳固了，不需要很多功用，自然就会显现出来。

《经庄严论》中讲过，我们修行的时候，也有这种情况。第一个在我们内心当中，把短期心相续中显现的东西对治掉。比如首先对治各种各样的观念，或者不净观显现的白骨，把这些泯灭之后，再去泯灭山河大地，弥勒菩萨、麦彭仁波切都讲了，这些就是无始以来的习气变化的。显现上非常坚固的东西，需要使用很大的力量，才能把相续当中显现法的种子动摇。我们要花很大的功夫最后这些山河大地才能隐没，不是随随便便隐没的。力量弱的先隐没，力量强的后隐没。比如这么坚固的铁块，实际上也是我们的心，只不过显现铁块的习气比较稳固，我们觉得它很稳固，其他东西的习气不稳固，有很多差别。实际上除了习气心识没有其他是法可以存在。

“然而愚痴凡夫全然不知这实际上就是自心的本性，反而认为外境在那边，内心在这边”，所取和能取完全分开，互相隔离、真实成立的外境。这并不是事物的本相，我们完全错误认知了，这是一种遍计妄执或者错乱幻觉，就像不了知梦到了一头大象是自现的，而认为外面真的有大象。我们摸到了大象，或大象来了，自己开始逃跑，这些都是不了知这些都是自己的心识显现出来的。麦彭仁波切说，其实我们生活在一种错乱幻觉的状态当中，应该想尽办法回归真正的自相。应该再再精进地闻思论典当中所表诠的意义，产生定解之后再去观修，最后就会回归自性了。

如是二取正在显现时，依他起心识的究竟本相不会超离自明自知，仅此一点从二无我的反体而言已完全探究到了真正圆成实本相的堂奥。

遍计所执性的二取正在显现的时候，“依他起心识的究竟本相不会超离自明自知”，实际上二取就是心识的显现，依他起的心识作为现基显现了二取，正在显现二取的时候，依他起心识的究竟本相不会超离自明自知，“仅此一点从二无我的反体而言已完全探究到了真正圆成实本相的堂奥”，这里二无我和二取空是一个含义。平时说的唯识宗抉择二无我到底是什么呢？除了把遍计所执性中的二取法抉择空性之外，没有一个二无我，这就是唯识宗的二无我。从这方面观察的时候，遍计所执性正在显现的时候，自相是不存在的，叫做二取空。二取空中的法，一部分是人我，除了人我之外就是法我。人我法我只存在于遍计所执性二取当中，所以说二取空就是二无我。

二取正在显现的时候，依他起的心识的究竟本相不会超离自明自知，它是不变化的。而二取正在显现的时候是空的，仅此一点，从二无我的反体完全可以探究到真正圆成实本相的堂奥，唯识宗的观点就是这样的。二取正在显现的时候，依他起心识没有离开，没有超离自明自知，仅此一点从二无我的反体来讲，完全探究到了圆成实，所以圆成实就是二取空的自性。

如果详细分析心识显现形形色色万物的道理，首先务必要从八识聚之理入手，方可弄得明明白白，为此当从无著菩萨的论著中了解有关八识聚的深入细致的论述。

如果我们要详细分析心识显现形形色色万物的道理，必须要了知八识聚，也就是了知八识。从眼识乃至阿赖耶识之间八识聚，“聚”是聚集的意思，心识是聚集的自体，称为八识聚。从八识聚入手，就可以把阿赖耶识显现万物的问题搞得清清楚楚。

无著菩萨写了很多论著，根本的是《瑜伽师地论》。汉地说《瑜伽师地论》是弥勒佛造，藏地说是无著菩萨造的。《摄大乘论》《显扬圣教论》等等都是对于唯识宗的观点讲得比较多。从无著菩萨的论典当中可以了解有关八识聚的深入细致的论述，总的来说，从第八识这个根本识当中显现其他的识，其他的识叫做转识，七识六识等等都是从第八识当中显现的，习气聚集在第八识。在唯识宗的论典中都是这样描述的。

由此可见，如果对各论中所出现的有关依他起是胜义还是世俗的说法要点一窍不通，则势必会像巴瓦匠草一样心里杂乱无章、混成一片。

由此可见，如果对各论当中出现的有关依他起的描绘，依他起是胜义谛，还是世俗谛？这些要点一窍不通，自己的内心就会像巴瓦匠草一样杂乱无章、混成一片。“巴瓦匠草”就是现在说的菟丝草，菟丝草非常乱，互相纠缠在一起，分不清楚头绪。心像菟丝草的比喻，就是说你的思路像巴瓦匠草一样，杂乱无章、混成一片，根本不了知依他起的关键之处。

下面是全知麦彭仁波切分析依他起到底是胜义谛，还是世俗谛。

实际上，依他起如果从究竟实相意义这一立足点出发，则可归属于胜义的范畴；倘若从现相的角度来衡量，则可摄于世俗谛之中。这是关键的意义。

依他起心识作为一种现基，前面也讲过了，如果从究竟实相的意义出发属于胜义谛，究竟实相是自明自明的心识，完全从自明自知、究竟实相的角度来讲，依他起当然属于胜义谛了。如果从现相的侧面，依他起的心识，已经显现成了万事万物，万事万物显现的时候没有离开过心识，从这个角度来讲，依他起的心识可以包括在世俗谛当中。比如前面的遍计所执性，从究竟的角度来讲是不存在的。如果分析外境的法是心识还是外境，我们说显现的法就是心识依他显现的，离开心识之外，没有法尔性存在，这时依他起心识可以包括在世俗谛当中。

那依他起心识到底是胜义谛还是世俗谛呢？如果你从究竟的实相来讲，可以把依他起划在胜义当中；如果你从现相的角度来讲，可以划在世俗谛当中。“这是关键的意义”，麦彭仁波切给我们做了提醒，这是关键的意思，理解之后就会了知唯识宗当中依他起到底属于胜义还是世俗。

唯识宗认为，即使断除了非心自性的一切客尘，然而自性光明的心识甚至在佛地也不会消失，而依旧作为显现刹土与（色）身的本基。

唯识宗认为，“即使断除了非心自性的一切客尘”，就是说一切客尘法不是心的自性，心的本性就像水晶珠一样。心识是自性光明的，甚至在佛地也不会消失，仍然可以作为显现刹土与色身的本基，仍然能够作为涅槃法的基。

在修道的过程中，不清净的法显现的心识，叫不清净依他起。大部分来讲，它是属于轮回法所摄的，这就像擦珠子一样，必须要擦干净，还有一部分就是清净依他起，即刹土的习气、修道的习气、证悟的智慧等等，清净依他起虽然不是心的本身，就是一种习气，但是毕竟也是修道过程中必须要依靠的，而且最后成佛的习气，也是依靠心识显现的，因此自明自知的心识，甚至在成佛时也不会消失，依旧可以作为显现刹土的本基，清净刹土的本基就是自现的刹土，还有佛陀色身的本基也来自于心识。唯识宗的心识在胜义谛当中是存在的，为什么中观宗要破呢？比如《入中论》中破依他起心识，这个地方讲得很清楚，乃至成佛自明自知的心识都是存在的，这是胜义有。既然如此对它的执著就会无法打破，如果不打破执著，就没办法真正的见道。从这个角度来讲，必须要打破对于依他起心识的执著。虽然这是一种法执，但是不管是人执，还是法执，如果对于万法有丝毫的执著，都没办法真正现前见道的智慧。

从其他的角度来讲，比如按照三转法轮的了义观点来讲，最后心识本身必须要转依，转依完之后显现智慧。在佛地的时候，只有智慧而没有心识。而唯识宗说心识在最究竟时也是不消失的，会作为基继续存在下去，这也是二者之间不同的地方。

唯识论师满以为自宗的二无我已经十分完美了，原因是他们已将以遍计法而空与无本性生等许为法无我。

唯识宗认为自己的二无我非常完美，已经行于中道了。为什么呢？以遍计法而空许为法无我，因为遍计法当中有人无我和法无我，他们把所有的遍计法都抉择为空了，认为除此之外，没什么可空的了。还有“无本性生”，意思就是说依他起是无本性生的。什么叫做本性生呢？就是我们在讲《入中论》时提到的自生、他生、共生、无因生，叫做本性生或者自性生。他们觉得这是依他而起，也就是缘起，如果是缘起也是无本性生，已经抉择到无本性生了，依他起空讲到了无本性生，承许为依他起空。

依他起的本性到底是空还是不空？依他起的本性是不空的，乃至成佛的时候都会存在。我们观察的时候，唯识宗和自空当中的空解释的时候稍微有点不一样的地方。三转法轮讲空的时候，抉择为没有，比如根本不存在叫做二取空。依他起本空和二取空的空是一样的，依他起本性不存在的。

唯识宗觉得遍计所执性已经抉择为空了，依他起是缘起，无本性生抉择为空。虽然依他起的心识本身不是空的，但是无本性生可以安立依他起无自性。从这方面来安立的，一切生是依他起生，不是本性生，他们认为这就足够了。

可是，当用中观理来观察分析时，就会发现，由于他们承认现基心识真实存在，因而并未彻底圆满法无我的体相，只是相近的法无我而已。

如果用中观的正理来观察分析就会发现，因为他们承许现基的心识是依他起，最究竟的现基心识真实存在，不是空的，这部分没有真正抉择为空性，还没有彻底圆满法无我的体相。其他的法已经抉择为无我了，但这个法还保留了。中观宗说，你们为什么把这块保留下来？这些也必须抉择为空性。如果不抉择，你们这种法无我空性是不圆满的法无我空。认为它不空就是认为这块法实有存在，实有部分是我，自性就是我的意思。如果你对依他起这一块不抉择为空，依他起就成为法我了。因为没有完全抉择法无我，所以这是相近的法无我。

中观宗为什么一直观察唯识宗，对它穷追猛打，最后一定要把这些抉择为空性，并不是说月称菩萨对唯识宗有什么深仇大恨。而是说如果在抉择究竟实相的时候，保留了依他起心识，就没有办法抉择圆满的法我空，如果没办法抉择法我空，怎么修持圆满法无我，怎么见道？这是出于悲心引发，众生要获得大乘的见道，必须彻底修持法无我。如果在你的内心深处，居然还保留了一部分法我没有破掉，那是不行的。中观宗的论师一定要把法我彻底地破斥掉，这是抉择究竟实相的时候，必须要做到的事情。

这一宗派主张：只有通过兢兢业业地修持二资粮道才能成就转依五智本性的佛果。

这是说唯识宗的主张。唯识宗主张“通过兢兢业业地修持二资粮道”，也就是圆满修持福德资粮和智慧资粮，才能成就转依五智本性的佛果。唯识宗认为我们的宗派可以成佛，但是在有些大德的论典中，比如《功德藏论》，以及其他中观论典中讲到，如果唯识宗不改变这种见解，不要说成佛了，也没办法获得见道。唯识宗自宗认为这样修行下去可以成就佛果，这是不了义的说法。唯识宗的论师们在接引所化的时候，肯定要说法修下去可以成佛。不会说这个法修到最后不能见道，肯定没人会去修了。

既然没办法见道，为什么还要让有情去修呢？这不是欺骗众生吗？不是欺骗众生，一部分众生只能通过这样的见才能趣入大乘。按照《经庄严论》的观点来讲，修持唯识宗，如果不改变，最多可以达到加行道的忍位，即善住唯识。进一步把善住唯识打破，就到了世第一法位，世第一法位是最接近见道的，必须在世第一法位中修持究竟的空性总相。修持成熟之后，一刹那之间到了见道。在这个过程中，如果唯识宗的修行者一直不转变是无法登地的。

如果这样修下去，会不会登地呢？会登地。因为当你修到一定的程度，上师或者佛菩萨就会告诉你转变见解的方法，让你打破对于心识的执著，真正抉择到离戏空，这时再修下去就可以见道了。修到了一定层次时，已经到了这个层次，或者即将到这个层次的时候，善知识就会告诉你，要舍弃依他起的心识，把它抉择为空性，所以一直修下去，还是可以真正的成佛，这是从总体的角度而言。其他的地方讲，如果不改变见解，甚至于都没办法见道。

唯识宗主张通过兢兢业业地圆满修持二资粮道才能成就转依五智本性的佛果。转依五智本性的佛果就是最究竟的佛果了。在唯识宗当中，从总的角度来讲转八识，必须转八识为五智，或者转八识为四智。在密宗中，或者按照麦彭仁波切的观点是可以转五智，就是说把八识转成五智。怎么样转依呢？眼识乃至于身识前五识转成成所作智，然后第六识转依在最后成佛的时候转成妙观察智，第七识转成平等性智，第八识转成大圆镜智，这个地方讲了五智，还有一种是法界体性智。

益西彭措堪布讲《经庄严论》时，也是这样讲的。八识转成佛智的时候，从转成法身的侧面可以分两类，法身分两种，一个是从空分上来分，一个是从明分上来分。从空分的侧面叫做自性身，从明分的角度叫法身，法身分为自性身和法身。转依的时候也可以这样转，从自性身方面就是讲到大圆镜智，法身方面可以获得法界体性智，五智就是这样分的。八识转五智是这样转的。从《经庄严论》的颂词来讲只有四智，没有五智，有大圆镜智，没有法界体性智，最后直接就是阿赖耶识转依变成大圆镜智，这方面在颂词中很明显。

在世俗谛名言中，菩萨要心怀救度众生脱离苦难的大愿，披大盔甲，久经无数劫再三励力修行无量无边二资粮道，从而证得一切智智的果位，满足所化有情的心愿。

这是描述唯识宗修道的过程，在世俗谛名言当中，菩萨首先要发心，“心怀救度众生脱离苦难的大愿”，发起这样的大愿，披上精进的大铠甲，中间历经三无数劫、七无数劫，或者三三个无数劫再三励力修行无量无边的二资粮道，最后功德圆满，证得一切智智的果位，满足一切所化有情的心愿，成佛之后度化众生。

然而，这并不是仅仅历经一生一世就能一蹴而就的，心相续的功德需要循序渐进，最终方可圆满具足一切智慧与功德。

当然从发心到成佛不是一生一世就能一蹴而就的。显宗道不提倡一世成就，就是说不是生一世一蹴而就的，心相续的功德需要循序渐进，最终方可圆满具足一切智慧与功德。

广大行派的这一宗旨合情合理，因此，必须以这样的名言安立方法奠定牢固的基础，再进一步拓宽广大的轨道。

从前面的世俗谛名言中，乃至最终方可圆满具足一切智慧与功德，广大行派的宗旨是合情合理的，也就是说从见解的角度来讲，唯识宗对于依他起心识有实执，中观宗要做破除，除了这么一点点之外，其他唯识宗所安立的整个从发心到成佛之间，广大行的修持方法全部是一模一样的，中观宗需要这样修，唯识宗也是需要这样修的，因此广大行派的一宗旨合情合理。

麦彭仁波切的意思是说，从最初发心、中间积累资粮、最后成佛救度众生，以大悲心贯穿整个修道的始终，都是一模一样的，这方面来讲是合情合理的，必须要以这样的名言来安立方法奠定牢固的基础，进一步拓宽广大的轨道。

我们要明白，众所周知的无著菩萨所开创的广大行派是所有大乘不可或缺的一大关要。

众所周知无著菩萨显现上是三地菩萨，他所开创的广大行派是所有大乘不可或缺的一大关要。安立的修道、以及菩提心的方法，就是所有大乘的关要。

唯识宗的这一法理作为世俗名言的真如本义可以说是千真万确，但美中不足的是，此宗耽著自明心识的自性成实存在这一点实属所破。

“唯识宗的这一法理作为世俗名言的真如本义可以说是千真万确”，什么叫做世俗名言的真如本义呢？真如本义可以分两种，第一是胜义理的真如本性，第二是世俗名言的真如本性，唯识宗的自明自知心识不能作为胜义谛的真如本性，如果要抉择胜义谛的真如本性，必须要打破这个实执。因为中观宗抉择的是胜义谛的真如本性，所以把唯识宗的唯识观点破除掉，然后抉择空性。

还有一种是世俗名言的真如本性，在世俗谛当中唯识无境的观点，完全可以作为一切世俗名言谛观点的顶峰，世俗名言的真如本义从这方面来抉择是千真万确的，没有一点过失，美中不足的是唯识宗耽著了自明自知的心识自性成实存在，在胜义谛当中存在这一点实属所破。中观宗是站在胜义的角度对唯识宗的依他起作观察破除。

关于内外道对此二谛的各自观点以下行文中也稍有阐述。在此只不过是简单扼要地叙述了二谛的观点而已。

内道外道二谛的观点在下面的行文当中也有阐述，这里只不过是简单扼要的叙述了一下二谛的观点而已。实际上我们在学习的时候已经得到很多东西了，对于外道的安立方式，尤其是小乘、唯识宗安立的方式得到很多，后面还要讲中观宗的问题。

**慧浅多言有何用？如命诸根之本源，
彻证各宗深要慧，似天鹅于水取乳。**

此为暂停偈

“暂停偈”是大德造论中间需要休息，就写一个颂词作为暂停偈，在这儿暂时放一下。

“慧浅多言有何用”，如果你的智慧很浅，抓不到关要，说得再多都是没有用的。“如命诸根之本源”，就是说如果要造论的话，必须要抓住核心、抓住根本，麦彭仁波切的意思是，我写的这些东西都是抓住根本的。如命诸根之本源是什么意思？《俱舍论》中二十二根叫做诸根，命根是二十二根的本源，或者说命根是其他二十一根的本源，命根是最主要的。如果有了命根，可以有其他根；如果没有命根，也不会有其他根。就像抓住了命根一样，抓住了一切万法的核心。

“彻证各宗深要慧”，在造论的时候也必须要抓住各宗各派的命根，然后再去叙述就有很大的意义。如果能够真正把这个核心抓住之后，能够彻底的证悟了达各宗各派最为深要的智慧，令后学者得到很大的受用。“似天鹅于水取乳”，这是一个比喻，天鹅有种不共的能力。如果把水和牛奶混在一起，天鹅的喙放进去之后，能够把牛奶喝完以后剩下清水，有这样的功用。同样很多教法混在一起的时候，也必须要智慧把教法的根本取出来，其他的不要了，这是具有殊胜智慧的表现。麦彭仁波切的意思就是说应该这样分析内外各宗的要义，必须把要义拿出来宣讲，其他不必要的东西说也可以，不说也可以。

今天的课就讲到这个地方。

《中观庄严论》生西法师辅导第9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·文殊上师欢喜之教言》。

本论宣讲了很多中观的窍诀，如果我们要真正通达中观，就要学习《中观庄严论》和《中观庄严论释》，因为其中对于唯识的道理，很多自续派和应成派的殊胜关要，这些必须要通达的内容，都在注释中非常圆满地做了阐释。

现在宣讲的是全论的内容，实际上就是各宗各派对于二谛的承许，然后缘着对二谛的承许，麦彭仁波切评论哪一宗派的观点最为究竟，或者哪些观点还没有究竟，对于这些了义和不了义的观点一一加以阐释。

由上而观，内道佛教的这些宗派，根据智力的高低程度不同，证悟空性的范围也有大小的差距。

前面对于数论外道、密行派、吠陀派，还有无神论现世美的顺世外道做了观察，以及内道有部、经部、唯识宗的观点，大概地做了阐释了。因为还没有讲到中观宗的二谛，后面会讲，前面对于成实现基的宗派已经做了观察，所以佛教的有部、唯识等宗派，根据智力的高低程度不同，证悟空性的范围也有大小的差距。

一般来讲，有部和经部所证悟的空性，都是圆满的人无我，一点点的法无我。在无垢光尊者的《如意宝藏论》中，还有麦彭仁波切的《定解宝灯论》第二个问题中，都对此进行了宣说。实际上有部、经部所证的空性非常少。因为证得了一点点的法无我空性，所以用了否定词说没有证悟。声闻乘和缘觉乘都是小乘宗派，有部和经部所证悟的空性，都是圆满了人无我的空性。缘觉所证悟的稍微多一点点，除了证悟粗大五蕴的空性之外，对于细微色法的无分微尘已经证悟了空性，只是剩下心识的无分刹那没有证悟，他们所证悟的空性范围稍微要大一些。再往上就是唯识宗，他们对于遍计所执性和依他起本性的缘起生的空性是了知的，因此唯识宗比声闻、缘觉所了知的范围要大。

此处用的是证悟空性，虽然从实际意义上讲的时候，大乘中观宗以上才能证悟空性，但是此处的证悟空性也可以说通达空性。前面我们也分析了，如果唯识宗不打破对于自明自知心识的执著，没办法真正的登地。他们所证悟的空性，从某个角度来讲，算是一种通达，或者对于外面所取的遍计所知性空性可以说是证悟了。他们的智力要高一些，所证悟空性的范围要大得多。

虽说从越来越靠近二谛本相来看，的确呈现逐步向上的趋势，然而所有这些宗派都有一个共同点，那就是均未能超越一个成实的现基，为此只能称得上是相似的空性。

如果我们要从越来越靠近二谛的本相来看，的确是呈现逐步向上的趋势。“逐步向上的趋势”，就是说从有部、经部开始，然后是缘觉、唯识宗，他们安立的二谛、证悟的空性，越往上越靠近二谛的本相，呈现出逐步向上的趋势。这些宗派都有一个共同点，就是没有超越一个成实的现基。对于小乘来讲，前面分析了，成实的现基属于无分刹那和无分微尘。无分刹那和无分微尘作为粗大显现法的现基，这是不能空的，否则一切的显现法不复存在了。

唯识宗也安立了一个自明自知心识，犹如水晶球一般的心识，可以成为轮回，或者一切涅槃法的现基，这个自明自知心识是不能空掉的。因为在了知空性的同时，还没有超越一个成实法的缘故，所以他们所宣讲的空性只能称得上是相似的空性，而不是真实的空性。当然相似的真实也是互相看待而言，如果看待中观宗来讲，它是一种相似的空性，因为中观宗是圆满空性、真实空的缘故，所以中观宗以下全是相似的空性。对于外道、世间人来讲，内道佛教徒所证悟的人无的空性，都是真实的空性，这方面都是看待而言的。

而本论在所知万法当中，自性成实的法一丝一毫也是不承认的，

“本论”就是《中观庄严论》。“在所知万法当中”，即从色法到一切智智之间，自性成实的法一丝一毫也不承认。在万法当中，不把任何一个法作为一切万法的现基，没有一个真正成实的现基，一丝一毫都不承认。

《月灯经》中云：“诸法恒常自性空，诸佛子破所有法，一切世间尽本空，持相似空外道宗。”

《月灯经》当中是这样讲的，一切诸法是恒常自性空的。“恒常自性空”，从时间的角度来讲，所有的法恒时自性空。以前是自性空的，现在是自性空的，未来也是自性空的，绝对不可能出现某个时间当中，突然变成了有自性、成实了。还有一个意思，就是说不可能一切万法在中观宗的论师没有观察之前，好像是实有的，通过观察之后，突然变成了空性，这不是真正觉察到的空性，而是断灭。实际上我们平时说的万法以前是不空的，后面变成空的，这是我们认知方面的转变而已，而不是法方面的转变。实际上这个法本身，无论你观察不观察，它本身就是空的，只不过以前没有对它的本性清楚的认知，在错误的认为它以前是实有的同时，当我们通过胜义理论去观察，又错误的认为现在突然变成空性了，这就是典型的断灭。

实际上中观宗不可能成为断灭宗的原因，就是他们抉择了一切万法本来的自性，万法本来就是空性的，只不过现在通过理论把它还原了，在我们的内心当中，把自己错误的认知纠正过来，了知一切万法的本性而已。

“诸佛子破所有法”，一切佛子为了了知一切万法的本性，真正证悟一切万法实相的缘故，通过打破对一切万法执著的方式，来了达一切万法的实相。“一切世间尽本空”，实际上世间所有的法性，都是本来空性的，没有一个不空。这是丝毫也不承认万法自性的原因，教证就是从这儿来的。

“持相似空外道宗”，如果守持一个相似的空性，从典型的外道来讲，比如数论外道、胜论外道所认为的空都是相似空，还有一些世间人认为瓶子里没有水，或者经堂里没有大象，这些都不是真正的空，而是相似空。持相似空的观点者都是外道，不是内道的宗义，这是从字面上讲的。如果进一步地挖掘，除了中观宗之外，其他的都是相似空。前面麦彭仁波切已经下了结论，均未能超越一个成实的现基，为此只能称得上是相似的空性。麦彭仁波切说，从唯识以下，就是有部、经部、唯识宗，所有宗派都承许一个成实的现基，只能抉择到相似空的缘故，不是真正的空性。如果和经教对照的时候，他们是什么相似空，是不是变成了外道呢？从广义的角度来讲的确如此。

以前我们讲《入中论》的时候，大概讲到过这个问题，内外道是从见解和行为两方面来区分的。从行为的角度来讲，有部以上有皈依，当然不是外道；从见解的角度来讲，就是承许有我和无我，这个我是自性有的意思。从人无我空的角度来讲，虽然有部、经部都是抉择到了人我空，但是法我的角度来讲，如果保留了无分刹那、自明自知的心识，实际上对于法我这部分没有完全进入空性。从广义的角度来讲，仍然还不是内道。必须要抉择一切万法究竟本空的意义，才能叫做真正的内道。

外道和内道从粗到细也有不同的安立。平时我们所讲到的典型外道，一般来讲都是具有粗大常断见的宗派，他们的常见和断见非常明显，具有粗大的断见是顺世外道，具有粗大的常见就是数论外道，数论外道所承许的神我是粗大的常见，顺世外道所安立的没有前后世是很粗大的断见。佛教里也有中等和微细的常断见，因为具有中等和微细常断见的缘故，所以可以把他们安立成外道的见解。

依据诸如此类的教证中所说足可树立起这样的中观宗。

诸如此类的教证非常多，通过这些教证所说明的，完全可以树立起中观宗是真正的内道，最真实的空性只是在中观宗中有所抉择。

对于凡是所现的世俗法在未经观察分析的分别心前显现，虽说中观派也有按照世间共称来承认的宗派以及依照经部等宗义而承许的观察宗派，但这部论中名言的观点完全是随同唯识宗来承认的，这就是作者最初创立的瑜伽行中观宗轨。

下面讲到不同的中观宗是怎样安立的。从中观宗论师的角度来讲，如果没有安住在根本慧定，处于后得位，或者虽然他们已经完全证悟了空性，但是给其他众生宣讲时，“对于凡是所现的世俗法”，也就是现相。“世俗法在未经观察分析的分别心前显现”，“未经观察分析”是什么意思呢？在没有通过胜义理论观察的分别心面前如是显现的时候，就是说没有通过胜义理论观察的世俗法，到底怎么样承认呢？这方面大概出现了三种宗派的意思。

第一种是按照世间共称承认的宗派，典型的是月称论师的宗派，以《入中论》为代表。在《入中论》的颂词中讲的很清楚，胜义谛中不分二谛，一切都是大空性；名言谛中世间如何承许，我就如是承许，按照世间共称安立这一切的显现。在有些宗派解释的时候，一般世间有智慧的老人，他们怎么样安立世俗，确定柱子、瓶子，就是这样承许，还有麦彭仁波切为主的宗派就是说，月称论师意思，并不是完全按照世间老人的承许，在《入中论》的颂词中讲得很清楚，就是无患六根所取义。无患六根的范围就广得多了。一般世间上的人，眼根乃至于意根，如果没有受到染污，叫做无患六根。比如一个眼根正常的人看到的柱子、瓶子，就是这样安立的，还有入了宗派的人，也有无患六根。中观宗的论师在后得时也有无患六根，从这个方面观察菩萨后得等等，都是可以安立在世间的。这个世间不完全是没有入宗派的世间老人的承许方式。实际上所谓的世间，就是所有无患六根所取意。《入中论》观点就是说一切万法在名言谛中通过因缘和合之后如是显现，然后无患六根所取的意义，这是世间共称的宗派，没有真正地通过佛教的观点进一步地分析观察，这是按照经部来承许，还是按照唯识来进行承许，没有这样讲，反正就是无患六根所取义，这就是世俗谛，《入中论》的特点是非常明显的。

第二种是依照经部等宗义。比如清辩论师在观察一切万法时分开二谛，承许世俗谛时怎么安立呢？世俗谛的一切万法在我们分别心面前所显现的一切山河大地，所有的世间万法应该按照经部来承许。小乘的经部，对于一切的色法、心法，都有一套完整的系统，应该按照经部的观点来安立。

还有一个“等”字，上师在注释当中讲，个别的论师也有按照有部来承许，一般来讲经部就可以了，也有个别的以有部的观点来承许世俗的。“等宗义而承许的观察宗派”，“观察宗派”的意思就是说，通过内道的经部等一一观察之后，承认中观宗的世俗谛等等，就是从这方面安立的。

第三种宗派就是《中观庄严论》，这部论中名言的观点完全是属于通过唯识宗来承认的；胜义谛中的一切万法不是单空，就是离戏空。世俗谛的一切万法，山河大地等等怎么承许呢？通过唯识宗来承认的，一切外境的显现都是自己心识的变现。除了自己心识的变现之外，没有一个实实在在的色法为基的外境，根本一点都不承认。作者静命论师最初创立的瑜伽行中观宗轨，这是三种安立名言方式。

他们抉择的侧重点是以胜义谛为主，倒不是说世俗谛和胜义谛哪个为主要。麦彭仁波切在《定解宝灯论》的第五个问题中也讲了，二谛都重要。如果承许一个，两个都要承认；如果一个打破了，两个都不能承认。这方面抉择的侧重点是以抉择

世俗谛为主，还是抉择胜义谛为主？中观宗是以抉择胜义谛为主，胜义谛中都是承许空性的，名言谛当中，要给别人做个交代，一切万法到底怎么样的。月称菩萨在《入中论》说世间共称就可以，清辩论师说按照经部宗观察一下，静命论师说世俗谛的万法全是唯识宗承许的唯识所现。

虽然有不同的安立方式，但是有一个共同点，反正把名言谛的法交待清楚就可以了，重点就是趣入于胜义谛当中。因为一般凡夫人在抉择胜义谛空性时，也想在胜义谛当中一切空性，那世俗谛的法到底是怎么样的呢？这时有必要给他们做一些说明。月称论师说，缘起就能够把世俗谛的万法融入到因果，可以把这些问题做一个善巧的安立，这时它的任务就完成了，全力抉择胜义谛的空性去了。不一定按照经部来安立，也不一定按照唯识宗安立世俗谛，按照缘起完全就可以把业因果的问题全部解决，因此只是按照无患六根所取义安立世俗谛，在《入中论》中也是这样安立的。

如果以正理来分析此世俗的安立方法，则是名言最究竟的实相真如，也是具德法称论师的意旨所在。

如果通过正理来分析世俗安立的方法时，就是把安立经部、唯识等等，这方面做一个分析，再观察的时候，实际上就是承许名言谛当中，实相真如应该以唯识为主。“则是名言最究竟的实相真如”，主要是以正理来分析瑜伽行派的世俗谛时，可以知道在名言谛当中最究竟的实相真如就是唯识宗。唯识宗说一切外境都是唯识所变现的，名言谛中最了义观点、究竟的实相真如就是唯识，但是究竟中的实相真如是空性的。这也是具德法称论师意旨所在，法称论师在《释量论》中，最后提到了在因明当中最究竟的观点，应该以唯识作为究竟的意趣，这方面也是很明显的。

名言与胜义各自正量所得出的结论必定截然不同，而安立名言堪为顶峰的非唯识宗莫属。

“名言和胜义各自正量所得出的结论必定截然不同”，如果使用名言的正量来观察，得出的是一种世俗的结论；如果通过胜义量观察，得出的是一切万法无自性的结论。通过使用的方法不同，得出的结论必然也是不同的。

如果你使用名言量，安立名言量堪为顶峰，就是非唯识宗莫属；如果你想要得到名言谛中最究竟的观点，必须要使用唯识宗的观点，否则没办法获得堪为顶峰的承许，这个堪为顶峰的承许就是唯识宗。

关于按照如此观点来承认在名言中十分方便且另有诸多殊胜必要，下文将会给予略述。

关于按照唯识宗的观点承许在名言谛当中是非常方便的，尤其是通过真相唯识宗观察时，安立名言非常方便，还有很多的殊胜必要。如果你能知道一切万法是唯识，就能打破对外面色法粗大所取的执著。前面我们大概分析过很多众生之所以产生非常粗猛的烦恼，就是因为对外面的物质看不破，认为这是实实在在的，而且在心识之外单独存在，不知道这些是心识变现，所以产生了很大的贪执，继而生起很多的烦恼，开始产生很多的罪业。

如果能够真正安住在一切万法唯识的境界中，对外面所取的执著就打破了。打破执著之后，相续当中不会缘这些心识变现的法产生强烈的实执、烦恼、罪业。这方面是趣入胜义谛的方便阶梯，有很多诸如如此的殊胜必要性。下文在讲述唯识的观点时，还会略述。

唯识宗这一名言观点也并非是对胜义中显现成立为心与否的分析，而仅是以名言量来权衡无欺显现的一切法。

从这段开始下面有好几大段，讲的是一个中心。意思就是说，名言量和胜义量所衡量的对境不同，所得出的结论也是不同的。主要是针对一些人的观点，有些人认为中观应成派的世俗谛是绝对不能观察的。比如《入中论》的观点是完全按照世间共许，就是不观察，如果通过理论详尽观察了之后，就违背了应成派的系统，所以不能够对世俗量观察，一观察之后就可能变成胜义量的观察，这方面和应成派的系统完全相同了。

虽然有些人是这样说的，麦彭仁波切也通过很多的理证说明，如果你使用名言量来做终极的观察，得到的结论也绝对是名言谛所摄，不可能说我使用名言量对一切万法做终极观察之后，得到一个空性的结论，绝对不可能这样的。因为使用的是名言量，得出的也绝对是名言量的结论，你要得到胜义谛的结论，必须要使用胜义量。麦彭仁波切的观点是必须要二量要分清楚，如果你把二量和二量所衡量的对境分清楚之后，无论使用哪个量做终极的观察，只能得到世俗量或者胜义量能够衡量的对境，最大量主要讲到这个问题。

首先是以唯识宗名言开始的，我们前面提到了，如果在名言谛当中要得到一个最究竟的观点，必须要使用唯识宗理论，唯识宗的理论实际上在抉择唯识无境的方面，讲得非常的细致，而且在观察分析的时候，破外道、小乘，安立宗派使用的教理非常详细。唯识宗的名言观点，也并非是对胜义中显现成立为心与否的分析，并不是真正的胜义量，名言谛中安立一切万法都是唯识，这方面并不是胜义的承许，不是使用胜义量，对胜义当中显现是不是心与否的分析，而仅是以名言量来权衡无欺显现的一切万法。

这是麦彭仁波切通过他的智慧安立唯识宗的口吻，不是说前面唯识宗在叙述自己的宗派。前面有一段讲二谛，讲到了自明自知的心识，究竟当中有一个心识，胜义谛当中有一个依他起、圆成实，这时说它只是名言量，这是什么意思呢？前面一段讲二谛的时候，是麦彭仁波切在复述唯识宗自宗观点，即唯识宗自宗认为唯识依他起心识在胜义谛中是存在的。这一段没有完全按照唯识宗的观点进行观察，麦彭仁波切从《中观庄严论》的体系来讲，把唯识宗按照实际情况放在了世俗谛当中，世俗谛当中衡量的量就是名言量，不是胜义量，所以二者之间稍微有一点点这样的过渡，这样分析的时候以名言量来权衡无欺显现的一切万法。

譬如有人提出疑问：梦中的这些显现是内心还是于外境中存在呢？

“譬如”就是对于前面这些问题，唯识宗可以通过智慧来对这些法指出最为详细的观察之后，可以得出的结论，这方面再怎么观察也是名言量的观察对境。譬如有人提出这样的疑问，梦中的大象或者老虎等等，这些是在内心显现，还是外境当中实际存在的呢？

对此提问，一些有智慧的人经过一番详察细究，而回答说外境中存在不合道理，只是自现罢了。

对此提问，一些有智慧的人详细观察，说梦到的大象不可能是外境中实际存在的。只是自己的梦心中显现的，通过一番详查细究之后，他回答说外境当中当然不存在一个大象。这方面是指做梦的时候，不存在一个外境的大象。因为在你睡觉的时候，这么小的房子中，躺在这么小一张床上，做梦的时候，怎么可能在你的小脑袋当中有象群、高山的显现呢？根本不可能。只能是你的心自现罢了，而不是在外境当中实际存在的。

这里有一个关键的词语，就是说“经过一番详查细究”，这句话实际上是承前启后的。对于前面麦彭仁波切的观点做了一个描述，使用名言量衡量无欺显现的一切法，只是得到一个名言中的承许，这方面就是说做梦的外境是真正外境色法的显现，还是心识的显现。

这里观察的方法不是胜义中观察显现与否，而是名言谛当中安立显现法是外境还是心，如果你要以胜义理论观察，最后得出的结论就不是成立这是外境还是心了，通过胜义理论观察最后得出的结论，就是显现根本没有。如果说大象到底是外境还是内心，很明显观察的重点不是大象有没有，而是这个大象到底是外境的显现，还是内心的显现？很明显就是名言谛的观察，如果对于名言谛详查细究，只能得到一个名言谛的结论而已，这样做了回答。下面话锋一转，转到了其他人认为的观点。

可是某些人将二量衡量的道理混为一谈而觉得除了未经观察的显现许以外如果尚有一个观察宗派承认的话，那就与应成派大相径庭了。

前面一大段，麦彭仁波切把自己的观点作了清楚的描述，主要是看你使用什么量，不同的量得到的结论完全不相同。有些人对于世俗量和胜义量分别衡量的道理显现上还没有通达，把二量衡量的道理混为一谈，搅在一起分不清，觉得只要是中观宗，世俗谛就是绝对不能观察的，尤其是应成派的观点是未经观察。“除了未经观察的显现许以外”，这个地方牵扯到了一个宗派的问题。有些宗派认为，胜义当中是单空，在名言谛当中，中观应成派的世俗显现应该是未经观察的显现以外，未经观察的显现可以作为它的世俗谛，不能观察，一观察就成了胜义谛的观察。中观宗的世俗谛绝对是未经观察的显现许，如果你觉得除了未经观察的显现许以外，尚有一个观察宗派的承认，他们觉得中观应成派的世俗谛应该是未经观察的显现，这方面作为世俗谛就够了，如果你此外还承认一个观察的宗派，比如唯识宗。前面我们讲了一些有智慧的人通过详查细究，然后内心的自现，就是说你如果这样安立中观应成派的世俗谛，就与应成派的观点大相径庭了，这不是应成派的宗风，中观应成派的世俗谛应该是不经观察，所以他们认为中观应成派的世俗谛，只能是未经观察，如果一观察就不能作为应成派的世俗谛。

麦彭仁波切的意思在这个地方很明显，什么很明显呢？中观应成派，尤其是月称菩萨在《入中论》中安立世间共称的宗派，重点是放在胜义谛当中，反正你把世俗谛的法安立完了之后，进入胜义谛的时候还要破掉。他们说通过缘起、无患六根把外境、世俗谛的因果等等，安立好了之后，这方面就算完成了。虽然最后的重点是放在胜义谛当中，但是不是月称论师的宗派或者中观应成派完全不能使用经部宗作为应成派的世俗谛呢？这是不确定的。那是不是不能够以唯识宗的观点作为应成派的世俗谛呢？这是不确定的。因为世俗谛怎么安立，并不是通过世俗谛的观点来区分，主要区分应成派、自续派的观点不在这个地方，下面还有一段话是和这里遥相呼应的。

麦彭仁波切的意思很清楚，应成派不是说世俗谛是怎么承认的，而是要看胜义谛的观点，是不是一上来就著重抉择离四边的空性，如果最初直接抉择离四边的空性就是应成派，如果一上来不是直接抉择离四边的空性，而是首先抉择单空，就是自续派。名言谛当中，清辨论师可以使用经部来作为名言谛，也可以使用未经观察的缘起作为他的世俗谛，这些都不是最主要的问题。麦彭仁波切的意思就是说如果把把这个作为划分是不是应成派的观点，就是大相径庭了。这方面不合理，下面还要讲这样太荒唐了。

有些宗派觉得，如果是应成派不能观察世俗谛，一观察就成了胜义观察，就不是应成派了。麦彭仁波切说是不是应成派不是说世俗谛观不观察，而是说胜义谛当中到底真么样承许离戏空。应成派的世俗谛可以使用世间共称，既可以使用经部也可以使用唯识宗。

因为观待众生的根基来讲，对于世俗谛的安立有不同的认知方式，所以怎么样安立因果缘起都是可以的。最究竟的一点就是到了胜义谛的时候，完全要把所有的法都抉择为空性。刚才我们主要是在复述对方的观点，对方的观点只能是未经观察，这就成了他的世俗。因为如果一观察就有可能变成了胜义观察，所以不能承许这样观察的宗派。

下面麦彭仁波切说，

千万不要这么想。无论是谁，对于此等法自相成立与否或者它的本体以量成立之类的任何问题，辨清能衡量的正量这一点都是至关重要的。

这是辩论的精妙之处，如果麦彭仁波切没有通过这组辩论，我们可能对于这个问题的认识还不够深刻，比如前面这一段讲了麦彭仁波切自宗，即通过名言量来衡量名言谛，通过胜义量来衡量胜义谛。中间把这个辩论加进来了，他们觉得如果观察之后就成了胜义观察，麦彭仁波切说不要这样想。不管是谁对于此等法，“此等法”就是说在分别心面前显现的一切山河大地，或者我们心识等等的法，这些自相的本体成不成立，或者他的本体以量成立之类的任何问题，辨清能衡量的正量这是非常关键的。要安立这个法，就可以使用世俗量。世俗量是从正面成立的，如果你要否定他的本体，就使用胜义量。这方面对于此等法自相成立与否可以使用不同的量。想让这个自相成立，你就可以使用世俗量；你要让这个自相不成立，就使用胜义量，或者他的本体以量成立之类，这个本体是什么样量成立的？辨清能衡量的正量这一点至关重要。一方面在讲这个辩论，一方面把窍诀告诉我们了。这样的窍诀关要我们一定要抓住。

如果想要得到世俗中本体，就使用世俗量；如果认为是空性的，就使用胜义量，千万不要把两个量混在一起，否则没办法辨清它的本体了。分开之后给了我们一个明灯，以后学习的时候，把这个窍诀用于一切问题的辨别当中，就可以把佛经论典的意趣辨得清清楚楚，我们的智慧也会因此大增。

也就是说，从胜义量的侧面来衡量，则如光明前的黑暗一般，在胜义中永远也不会成立，因此无有丝毫所建立之法。

进一步讲，如果你要从胜义量的侧面来衡量，就像光明面前根本没有黑暗一样，所以一切万法的本性在胜义中永远也不会成立，都是一法不立的。观察的时候就是胜义量，没有丝毫建立的法，在胜义当中没有一个可以建立。尤其是你如果要使用胜义量的时候，没有一个法可以建立，乃至最后使用胜义量观察，如来藏光明、空性也没办法建立起来。入根本慧定的时候，一法都没办法安立，破了所有的法。

如果你想要建立如来藏、光明、智慧，必须要使用世俗量，世俗量又分两种，我们学习《解义慧剑》时讲过，一个是观现世，一个是净见量。净见量专门负责抉择诸如如来藏、光明、智慧的本体等等，这方面使用的是世俗量。如果你要使用胜义量，中观宗的观点观察一切万法，永远得不到一丝一毫的承许。

为什么中观宗不承许光明、智慧、如来藏呢？绝对不可能承认的。因为它是破因。如果在胜义面前成立了一个法，说明在胜义谛当中有一个法可以安立。在这种前提之下，众生的分别心就可以执著这个法，开始缘这个法，然后把这个法作为法执，说明根本没有真正得到一切万法的实相。

在使用胜义量的时候，没有一个法可以建立。如果要建立是从另外一个侧面，它的立因是世俗量，世俗量都是立的。在观现世中，正确的法可以安立。我们学因明时就是这样的，通过很多观察，建立这是对的，那是不对的。首先把不对的给你抛弃了，然后把对的结论拿出来，这是通过世俗量得到的立因。

还有一个问题，如果你要得到根本慧定中的光明、智慧，又是和空性双运的如来藏部分，必须要使用世俗量，否则通过胜义量永远得不到想要得到所谓的光明，就要使用世俗量，通过究竟他空的观点从正面来建立如来藏，就像全知麦彭仁波切造的《如来藏大纲狮吼论》《他空狮吼论》，就是通过非常详尽的理论抉择如来藏是怎么成立的，对它恒常的自性讲得清清楚楚。这就是使用世俗量，把清净的名言量，或者世俗量建立的如来藏观点。

“无有丝毫所建立之法”，这些都是很关键的东西，我们在学中观的时候，一方面必须要通达这个基础。一方面我们如果把前面这些问题通达了，有了定解以后再去看其他的法会很容易。如果我们想把自己中观的见解安立得很清净，这些都是殊胜的窍诀。麦彭仁波切证悟了一切万法的实相，以文殊师利菩萨的智慧给我们安立，把自己的观点写在论典当中，这方面对我们的帮助非常大。

相反，如果从名言量的角度来分析，则名言中是真实不虚、不可否认而成立的，所以随着名言的现相无论如何观察，像因明论典中建立前后世等存在的分析等那样，绝不会成为胜义的观察。

“相反，如果从名言量的角度来分析”，可以详尽地使用名言。名言中是真实不虚、不可否认而建立的，眼前的这些柱子、瓶子，还有因果等等，如果通过名言量的角度来安立分析，可以把它不合理的部分剔出去，然后建立合理的部分。比如认为没有前世后世的因果，通过名言量详尽观察的时候，可以把这种错误的邪见完全打破，前后世的观点通过自己的根基种姓等诸如此类的观点，就可以建立起来。

“所以随着名言的现相无论如何观察”，比如在因明的论典当中，对于建立前后世做了非常详细的观察。虽然是做了细致的分析，但是永远不会成为胜义的观察。因为它是名言量，不能成为胜义的观察。如果把二量分开使劲地去分析、观察，永远不可能成为胜义量。前面的宗派把二量混在一起，他们觉得真正中观应成派应该是不观察的世俗谛，如果观察就成了胜义量，不是真正的中观应成派了。麦彭仁波切的意思就是说要把二量分析清楚，这是非常清净的。

总之，否定眼前共同显现之此法的中观派何处也无有，承认自性成实法的中观也同样不存在。

这两句也是非常关键的，为什么呢？任何中观派都不否定眼前共同显现的此法，只是否定眼前共同显现的此法中观派何处也无有。中观自续派对于眼前共同显现的这个“此法”，自他共许是不否认的。既然中观自续派不否认容易了知，那么中观应成派否不否认呢？中观应成派在世俗谛道位的时候，仍然不否认，这方面的不否认就是说，不是任何时候都不否认显现。中观应成派抉择离戏空、根本慧定的境界时，不能说在根本慧定中还有共同显现法，这是不能安立的。就是说中观应成派不

否认眼前共同显现的此法，主要是就道位而言，或者说从后得位，菩萨出定之后，眼前共同显现是明明清清的；一般众生面前的共同显现也是明明清清。在道位修行的时候，不是破显现，而是破实执。

就像帝诺巴尊者对他的心子那若巴尊者说：“显现不缚执著缚，断除执著那若巴。”他说，面前的显现不会束缚你的，束缚你的是什么呢？束缚你的是对显现法的实执。只要断除对他实执就够了，这方面是真正的修法，那若巴应该是这样子的。在抉择正见的时候，如果有所保留，你的见就不清净，必须要把所有的法通通破掉，这时才能抉择一切万法本空的观点。修行的时候，乃至众生内心当中显现法的因缘，比如他相续中的习气还没有泯灭时，无论如何显现都是没办法隐没的。这时不管它的显现，主要是破它的实执就够了。这些抉择正见的时候必须要打破，所以说否定眼前共同显现之此法的中观派何处也无有。

“承认自性成实的中观宗也同样不存在”，第一个是否定眼前共同显现中观派是没有的；第二个是承认自性成实法的中观也不存在。中观自续派、应成派都不承认有自性成实的法。二者和合起来就是中观宗圆满的观点，在世俗谛当中，亦无显现法，胜义谛当中，根本没有一个自性成实的法，都是不存在的。

然而根据证悟二谛圆融双运的智力不同，致使抉择胜义的方式也有所差异。

总的来讲，任何中观派都是这样的，没有任何破显现的中观宗，也没有承许自性成立的中观宗。“根据证悟二谛圆融双运的智力不同，致使抉择胜义的方式也有所差异”。自续派着重抉择单空，就是说自性成实破掉之后，安立一个无实，他们认为空性是必须要承认的。中观应成派在抉择胜义谛的时候，显现和空性同等不存在，都是没有的。破了有边之后不成立无边，抉择胜义的方式有差异。

除此之外，单单以名言的观点根本无法区分宗派的高低。

这是和前面那句话遥相呼应的，我们前面讲的就是这个观点，他们说真正的应成派应该是，名言谛当中不能做观察，不能做非常安立名言谛就是应成派。前面麦彭仁波切这个意思虽然没有在词向上讲，但是这个隐藏的意思就是说，真正的宗派高低、是不是应成派，不是通过名言谛的观点进行区分的，通过名言谛的观点根本无法区分宗派的高低。观察的时候，唯识宗、经部、有部，就是说世间共许，通过这方面怎么区别宗派啊？根本没办法区别。主要是看你抉择胜义的方式是什么，如果你直接能够抉择离一切戏论的空性，就是最高的宗派。抉择单空的是次一等的宗派；如果破一部分，保留一部分，再次一等。可以这样来区别宗派的高低。

如果单单通过名言谛的观点来区别，上师在注释当中讲，可能中观应成派是最低的。为什么呢？它是世间老人共称的宗派，可能根本没办法和有部、经部比，因此最后看起来，唯识宗最高，中观应成派最低，有部和经部是中等的，就会变成这样的观点了，因此没办法以名言的观点来区分高低，只能通过胜义谛的观点来区分宗派的高低，世俗的观察与否不是最关键的问题。

例如，“瓶子无自性、是空性”这一句话，虽然没有直截了当加上胜义的鉴别，但作为精通宗派与名言的智者，从当时语言场合的意义中就能清楚地认识到这是从观察胜义的角度而言的，又能明白“瓶子以量成立及自相成立”也是指的名言，不至于生起相互错乱的愚痴之念。

这一大段也很重要。平时都会讲这个观点到底是怎么样的。麦彭仁波切在《中观庄严论释》中的窍诀，就是说分清语言场合，就能够断定它的意义，同样一句话，要看它出现的场合，就可以断定这句话表达的意思是什么？这个问题非常关键。我们没有学习这个窍诀之前，老是分不清楚到底是怎么讲的，学了《中观庄严论释》之后，才知道麦彭仁波切的窍诀非常实用、非常殊胜。如果分清这个词出现的语言场合，也可以完全判定它是在讲胜义谛，还是世俗谛，这是非常重要的。

打比喻讲，瓶子无自性、是空性，这句话当中没有直截了当的加上胜义的简别，没有说瓶子在胜义谛当中是无自性、空性的。胜义的简别没有加上去，什么叫加上胜义谛简别呢？就是在这句话中加上胜义谛几个字，没有说胜义谛中瓶子无自性，就没有加上胜义谛的简别。作为一个精通宗派的人和精通名言的智者来讲，“从当时语言场合的意义”，这是很关键的。在讲这个瓶子无自性、是空性的时候，精通宗派、精通名言就会知道，一旦讲到瓶子无自性是空性和前面总的原则对照时，因为胜义量面前没有丝毫建立的法，虽然无自性是空性，但是不是建立，它是破的。从这方面观察，从这个语言出现的场合，完全能够清楚地认识到，完全是从胜义谛讲的，不用加胜义的简别。虽然在这句话当中没有加上胜义谛简别，但是也能马上知道讲的是胜义谛的观点。

“又能明白‘瓶子以量成立及自相成立’”，这句话也没有加世俗简别，就是说瓶子在世俗谛当中以量可以有一个自相的成立，没有说这是在世俗谛。以量成立、自相成立这句话，就是说如果你要把这个话建立起来，肯定是名言量。因为在胜义量当中永远无法建立，尤其要看这些经典、殊胜大论的内容，我们衡量这些内容时，带着这个窍诀去看这些经论，可以帮助我们正确地了知其中的意趣。这句话也是指名言。

“不至于生起相互错乱的愚痴之念”，我们就不会认为瓶子无自性是空性的，是不是在讲世俗谛呀？如果讲的是世俗谛，瓶子没有了，会不会变成没有瓶子的过失啊？我们以前没有学过中观，忽悠会产生观点，觉得混淆了。为什么会混淆呢？麦彭仁波切把这个问题已经完全澄清了，就是没有分清二量。现在我们学了之后就会知道了，还有很多没有学习过的世间人，

都会搞糊涂了。比如中观讲没有因果、前后世、基道果，他们觉得没有因果不就成了断灭吗？如果作为一位精通宗派的智者来讲，他从语言出现的场合就会知道这是胜义当中的没有因果，不等于名言当中没有因果。如果把二量混淆了，永远分不清楚这个问题；如果你把这个问题弄清楚了，再去绝对不可能出现任何问题。如果使用出现的场合一看就会很清楚，不会出现相互错乱的愚痴之念，否则会出现相互错乱的愚痴之念。

或者说瓶子以量而成立是不是胜义谛当中的成立？如果胜义谛当中成立怎么样，就会出现很多诸如此类错乱的愚痴之念。如果要把这个问题搞清楚，看它出现在什么场合，就会知道它在讲什么问题，就是说要抓住关键的问题。麦彭仁波切的论典的确是把这些最精华的东西讲出来，然后我们就可以直截了当地学到精华的东西，否则单单从词句等其他的问题趣入的话，有时得到的利益不是很大。

相反，那些被表面词句所迷惑的咬文嚼字、持乌鸦禁行之人，一门心思放在常常耽著的词句上，其实涉及多种意义、人们共称的所有词句，没有一个是决定不观待特定意义而专门表达一法的。

相反有些人不去抓住精华的东西，不看词句出现的场合，而是把主要的精力放在词句表面上，这些被词句迷惑，专门咬文嚼字，喜欢持乌鸦禁行之人，讲记中有注释，乌鸦的性格就是疑虑重重的。我们看到一只乌鸦站到柱子上，经常东张西望，很担心有人来。它也非常孤立，用嘴去啄一个东西的时候，啄一下跳一下，左边跳一下，右边跳一下，顾虑重重、瞻前顾后、小心翼翼，具有这种特点。持乌鸦禁行之人主要是作一个比喻，就是说非常耽著词句的人，认为我用这个词会不会有这个过失，用那个词会不会有那个过失？我一定要把这个词说得圆满一点，喜欢咬文嚼字，一门心思放在耽著词句上的人，就是没有通达意义，如果通达了这个意义之后，完全可以解决这个问题，而不需要在词句上面下很多功夫。

麦彭仁波切下面讲，“其实涉及多重意义、人们共称的所有词句”。就是说人们共称的所有词句都是涉及到多种意义，没有一个词句是决定不观待特定意义而专门表达一法的，每个词句实际上都要观待不同的场合，所表达的意义是不一样的。没有一个词是决定不观待特定意义，而是专门表达一个法的。可以非常肯定地说没有哪个词语，绝对不观待特定的意义而专门表达一个法，特定意义就是说出现在特定的场合表达特定的意义。那有没有决定不观待特定意义而专门表达一个法这样肯定的一个词语呢？没有。同样一个词，使用的场合，或者使用的时间、说的人的不同，都能表达不同的意义，因此就要看出现的场合是什么，谁在说这个词语，这个环境中有什么情况，这时你说了一个词，大家会非常清楚，不需要加很多简别，主要是看它出现的场合。

上师在注释中讲，比如这个佛字，有时是指中佛，比如缘觉、独觉、声闻、无学都叫佛，这是三菩提，释迦牟尼佛、阿弥陀佛也是佛，我们会不会混淆呢？不会混淆。要看出现的场合是怎么样的。如果这个佛出现在描绘声闻缘觉的场合，就知道是在描绘小乘的觉悟；如果出现在讲阿弥陀佛的经典中，在讲极乐世界时出现的佛，就是讲阿弥陀佛，出现在《药师经》中讲的就是药师佛，随着出现的场合不同，意义就变了，绝对不变的词是完全没有的。

例如，一说到“成实”，大多数人都会理解为经得起胜义观察而成立的意义，

比方我们在讲成实的时候，很多人会想当然的认为所谓的成实就是经得起胜义观察而成立的意义。什么叫做“实”呢？实就是实有的意思，就是说在这句话当中经得起观察。成立叫做“成”。成实在语法当中就是实成，通过汉语的角度来讲是成实。经得起胜义观察是实，而成立的意义叫做成实。很多人也是想当然的这样认为，实际上单单从成实两个字来讲，还可以理解成其他的。所谓的实也可以理解为二谛，谛就是真实的意思。胜义谛可以用实，世俗谛也可以用实，都可以用实。

为什么说所谓的实就是经得起胜义观察，难道不可以用在世俗谛当中吗？这种谛也是经得起观察的，或者说世俗谛的“谛”也是真实的意思，像这样不一定完全就是胜义谛。

实际上所谓的“实”也可以理解为二谛，所谓的“成”如果仅从字面来考虑，没有理由不会理解为名言，（如此说来，成实应为经得起二谛观察之义）。

所谓成实的“成”字，单单从字面上理解没有理由不把它理解为名言谛。名言谛不能成立吗？也可以成立。它的意思已经完全变了。我们对照前面这句话，“大多数人都会理解为经得起胜义观察而成立的意义”，他把成实的意思说成了经得起胜义观察的“成”。我们不是说这不对，如果成实的意思出现在中观宗的所破，当然是经得起胜义观察而成立的，我们说没有成实，意思是经不起胜义观察，这方面不是不对。从成实的角度来讲也可以理解为经得起二谛观察而成立的意义。

为什么不这样来理解呢？一定要理解为经得起胜义观察。主要不是看词句是怎样表述的，而是看出现的场合。任何一个词语，前面讲了不是绝对不观待任何意义，专门表达一个法，这方面不存在。主要是看出现在什么场合中来理解所谓成实的意思。如果在世俗谛当中讲成实，这是没有问题的。下面还要讲自相成实，如果是名言谛当中可以显现，能够起作用的法都叫成实，观待于无实，不能起作用的法都是成实。

由此可见，某些添加的鉴别并非完全能避免造成他人迷惑或误解，

通过成实这个词我们知道了某些添加了胜义或者世俗的简别并非能够完全避免，有时虽然可以避免给别人造成迷惑或者误解，但是并不是通过添加了简别的就能完全避免迷惑或者误解，这不是最主要的问题。

因此根据当时语言场合的意义轻而易举地确定名言、遵照印度诸大论典的格调来解说极为妥善，

因此，麦彭仁波切说应该根据这个语言当时出现的场合来确定意义，这就可以轻而易举地确定名言所要表达的意思。

“遵照印度诸大论典的格调来解说极为妥善”，印度的大论典没有加很多胜义的简别，直接说万法是空性的等等，因为出现的场合不一样，所以表达的意思也不一样。印度的论典很简明扼要，不会添加很多词语修饰，直接把意义写上去，这是印度论典的特点。

为了帮助理解附加鉴别也不矛盾，因为语言本来就是表达意乐的果法。

为了帮助众理解，而加一些简别，这也是不矛盾的。为什么不矛盾呢？“因为语言本来就是表达意乐的果法”。意乐是想法的意思。因为把我们的意乐表达出来的就是语言，所以说语言就是表达意乐的果法。我们和别人交流时，会说我是这样想的，实际上就是通过这句话来表达内心的想法。虽然加一些简别也可以，胜义当中是这样，世俗当中也是这样，但是加简别不是主要的。有些宗派或者有些人把简别放在最重要的位置上，他们认为必须要加简别，否则就会混淆。麦彭仁波切的意思是不要加简别，这不是主要的，主要是看词语出现的场合是什么。这个主要的问题确定下来之后，为了帮助理解，加一点简别也不矛盾，加简别可以作为次要辅助，不能作为主要的。我们要从这方面来理解。

有时麦彭仁波切说不能加简别，有时又说加简别也不矛盾。这是什么意思呢？有些人把加简别的词句放在主要的位置，而把理解意义放在次要的位置。麦彭仁波切说要把理解意义、出现的场合放在主要的位置，加简别作为次要，这一点不矛盾，因为语言就是表达意义的果法的缘故。

因此，所有论典中对成实与自相成立等均无有差别地予以遮破。

所以说，我们知道了出现的场合，所有的论典，比如因明的论典、人规的论典，是不是对成实和自相成立均无有差别？不是这样的，马上就可以活学活用，这个地方的所有论典就是指中观等遮破一切万法所有的论典，就是说中观的所有论典当中，对成实和自相成立没有差别的遮破。

而讲说一些分清差别之类的言词无非是为了不让众生感到迷惑不解。

这是从主次来讲的，主要是遮破一切成实和自相来建立，从这个过程，讲说一些分清差别之类的言词，就是为了让众生感到迷惑不解。

每一正量都有一个衡量方式的要点，如果对此不作辨别，只凭措词语调来分析宗派那实在是太荒唐了。

每一个正量，世俗量也好，胜义量也好，都有一个衡量方式的要点，这方面必须要抓住。如果没有抓住辨别衡量方式的要点，这是世俗量，衡量的是世俗法；那是胜义量，衡量的是胜义法……没有把这个辨别清楚，单单凭措辞语调来分析宗派的高低实在是太荒唐了，和前面的意思对照下来就比较明确。

所以，在辨别后得的过程中，务必做到有条不紊地安立二量所衡量的道理，否则，仅仅分析名言似乎也成了观察胜义的话，那么承许说入大乘的补特伽罗有成佛也好像变为承认胜义中存在着，

“所以，在辨别后得的过程中，务必做到有条不紊地安立二量所衡量的道理”，在胜义谛当中，怎么会有二量可以得到呢？胜义当中一切得是无所缘的。在辨别后得的时候，必须要有条不紊地使用二量来安立所衡量的道理，所以说这是世俗量就得到了世俗等等。

“否则，仅仅分析名言似乎也成了观察胜义”，对方觉得不能观察，一观察就成了胜义观察，我们分析名言量怎么可以变成胜义观察呢？不会的。如果你认为仅仅分析名言似乎也有观察胜义谛的嫌疑，打个比喻讲，比如我们承许说，入大乘的补特伽罗有成佛是不是好像也会变成胜义当中存在的呢？入大乘的补特伽罗这句话，我们必须分析观察，什么叫入大乘、大乘、入大乘的补特伽罗，入大乘的条件是什么？发菩提心。发菩提心有哪几种？有二十二种，其中哪些是凡夫位、圣者位、成佛位的？这样观察的时候，都成了对名言量观察，这种观察是不是得出了结论，入大乘的补特伽罗可以成佛，最后变成了胜义当中的存在，这是根本不可能的事情。稍微分析就不会成为胜义观察。

甚至说“世俗谛”也会面临着需要犹豫不决的险隘，就连道果、宗派也难以启齿了。

我们在讲世俗谛的时候，也不能观察世俗谛了，为什么呢？因为世俗谛当中有个“谛”字，谛指真实的意思，会不会变成胜义当中的承许了呢？好像世俗谛也不能说了，需要犹豫不决，我到底能不能去分析世俗谛呢？会不会一分析世俗谛本身就变成胜义谛了？为什么呢？按照对方的观点，对于世俗谛三个字的意思，稍微一分析就会变成胜义观察了，最后得到的就是胜义的结论，不会这样的。我们对世俗进行的观察，最后也只能得到世俗的承许而已。最后就连道果、宗派也不能观察，不能启齿了。如果一观察道果、一观察宗派，全部成为了胜义观察，最后都是在胜义中成立道果、宗派，这和对方的观点也是完全不相合的。麦彭仁波切在这个地方指出了要点，要看它出现的场合，意义方面很重要，而不是词句。

我们今天的课就讲到这里。

《中观庄严论释》生西法师辅导第10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》。

如果要真正地通过二理来抉择二谛，必须要了知世俗谛和胜义谛的本体。前面对于外道，内道小乘、唯识宗等等，已经做了分析。现在宣讲的是二理，或者二量。二理就是世俗理和胜义理，麦彭仁波切在这一大段中通过世俗理抉择世俗谛，通过胜义理来抉择胜义谛。宣讲的时候，如果使用世俗理做终极的观察，实际上也只能成为世俗的观察，绝对不会成为胜义的观察；如果你使用胜义理分析的时候，绝对不可能得到世俗的结果，肯定会得到胜义的结果。这也是告诉我们，通过使用无谬二理进行分析观察非常重要。

这个问题也关系到中观应成派的世俗谛能不能够使用唯识的见解进行安立。按照麦彭仁波切意思，在《中观庄严论》的颂词当中，它的世俗谛部分属于唯识，后面既有自续派，也有应成派的观点。他的很明显，就是说中观应成派可以使用唯识宗的观点作为它的名言。

对于这个问题，其他修行者或者有些宗派的论师，认为中观应成派的特点是世俗谛绝对不能观察，否则就可能成为胜义谛的观察，他们觉得这不是应成派的特色。全知麦彭仁波切在这一大段当中，使用了很多教证、理证，通过很多例子来说明实际上如果通过世俗谛进行观察只能成为世俗，不可能成为胜义谛的观察。

假设有人认为：说补特伽罗有成佛这只是从名言的角度来讲的。

前面讲了，如果仅仅分析名言才能胜义观察，那么承许入大乘的补特伽罗也有成佛，好像变为承认胜义中存在着，对方当然不会认为补特伽罗成佛在胜义当中存在。假设他们回答说，补特伽罗能够成佛，这只是从名言的角度来讲的。

这样一来，显然就承认分开二谛的宗派了。

如果这样回答，很明显就是分开了二谛。“分开二谛”就是你认为补特伽罗可以成佛是在世俗谛当中进行安立的，这样的结论已经通过分析观察，分开了二谛。对于这个问题，实际上你们是做了观察的。为什么呢？因为你们把补特伽罗能成佛的观点分开二谛来观察，只是在名言谛可以成立成佛，胜义谛当中不能成佛，不能安立在胜义谛当中，可以有补特伽罗成佛的结论，所以麦彭仁波切说你难道不是分开二谛了吗？

分开二谛是什么意思呢？对于补特伽罗能成佛的问题已经观察过了。按照你们前面的观点，如果稍微观察就成了胜义的承许，这是不是胜义的承许呢？你们一方面承许说这是名言谛当中说可以成佛，一方面也违背了你们所说的不能观察，一观察就成了胜义谛的观察了，这方面就有了矛盾。对方当然不承认胜义谛当中有成佛，他们是说名言谛当中成佛，名言谛当中成佛也是通过观察而安立的。

希望你们明白，实际上这一宗派也承许名言中有实法体相成立，而且也认可唯识宗的观点。

希望你们可以比较明白，“实际上这一宗派”，这个地方主要是说应成派，应成派也承许名言中有实法体相成立。应成派在胜义谛中一切都是无所缘，抉择一切都是离戏的本体，在名言谛当中有实法体相成立，这是可以安立的。为什么可以安立呢？中观应成派在抉择名言谛的时候，世俗谛当中的一切有实法。比如水的体相是潮湿，火的体相是暖热。实际上中观应成派名言谛当中，对于这些有实法的体相是不是成立呢？有实法可以成立，而且能够通过观察之后来认定五蕴、地水火风的体相怎么成立的，就是说可以承许名言中有实法的体相成立，这也不可能成为胜义当中承许有实法体相成立。

如果我们在抉择胜义谛的时候，成立有实法体相肯定不行，在名言谛当中有实法体相可以成立，它的意义已经决定下来了。中观应成派当然不可能承许二谛中任何的法是有自性的，名言谛当中有实法体相成立只能说显现的作用是不虚耗的，这样有实法的体相当然是可以成立的。“而且也认可唯识宗的观点”，在名言谛当中，对于唯识宗的观点应成派也是可以承许的。这些是通过世俗理论观察以后的世俗观点而已，绝对不可能是应成派自宗在胜义谛当中如是承许的观点。

全知麦彭仁波切也在《中观庄严论释》，还有其他论典当中，讲到了一个殊胜的窍诀，什么殊胜的窍诀呢？就是说名言谛中的法到底成不成立，主要是看这个法在名言谛当中有没有理证的妨害。我说这个法在名言谛中是唯识，你说这是不能承许的。我们就观察在名言谛当中承许唯识有没有理证的妨害？如果有理证妨害，这个观点当然不能成立；如果没有理证妨害，这个观点就可以承许。

有实法的体相也是一样的。我们承认名言谛当中，地水火风有各自的体相、作用。为什么可以承许呢？没有理证妨害的缘故。有些法在名言当中就不能承许，麦彭仁波切举了个例子，比如外道承许的神我，真正观察就有理证的妨害，无法承认，或者名言谛当中把一个白色的海螺说成是黄色的就有理证的妨害，在名言中不能承认。如果我在名言谛当中把白色的海螺说成是白色的，这是完全可以成立的。名言谛中到底承不承认、能不能安立就要看有没有理证的妨害。如果没有理证的妨害，绝对是可以安立的。实际上这一宗派承认名言中有实法体相成立，或者认可唯识宗的观点，总的观点完全是这样安立的。

如果对方说：那只是观待他宗而承许的，并不是真正的自宗。

“那只是看待他宗”，就是说承认补特伽罗可以成佛的观点是看待他宗而承许的。这里可以分为两个辩论。前面一种辩论是说名言当中可以成佛，这就分开二谛了。对方看到这个不行，就换了一个论调，说承许补特伽罗可以成佛是应成派看待他宗承许的，并不是真正的自宗，也就是应成派自宗不承认所谓的名言谛当中可以成佛的观点，而是看待他宗而承认的。

倘若如此，就与自宗后得时承认道果之理以及缘起存在的说法等已明显相违，

观察的时候，“就与自宗后得”，比如中观应成派在后得的时候，承认道果的道理，还有承认一切生是缘起生等存在的道理已经明显相违了。

比如《入中论》在讲胜义谛时不分二谛，然后抉择一切万法离戏的观点。在讲后得境界、显现时，像最初凡夫的三法，后面从一地到十地之间菩萨的境界，最后成就佛果的功德，还有在讲空性分类时，基道果诸法的承认，都是月称论师在《入中论》中直接承认的。月称论师在打破了自生、他生、无因生之后，承许缘起生，缘起存在也是月称论师在论典中安立的。实际上自宗也有承认和不承认两种，在《定解宝灯论》的第七个问题中观有无承认否当中，对于自宗到底承不承认说得非常清楚。如果在抉择入定位境界的时候，没有丝毫承认；如果在抉择后得位的时候，是什么样就是什么样，肯定会承认的。

月称论师不可能在后得位的时候，别人问他什么也不承认，他说我不是月称，或者这不是那烂陀寺，《入中论》不是我写的，他肯定不会这样说，他说这是我的袈裟，或者我叫月称，这是那烂陀寺，这些都可以承认。自宗在后得的时候，承认道果之理、缘起存在，这方面和这些说法明显相违了。因此所以说，承认补特伽罗可以成佛，并不是看待他宗而承认，这是真正的自宗观点。分清承认和不承认的阶段非常重要，在抉择入定位的时候没有承认，在抉择后得位的时候要承认。

因而你们要清楚地认识到，承许名言量成的宗派是分开二谛来讲的，未分开而仅仅作分析并不至于变成胜义谛的观察。

所以，对方要很清楚的认识道，“承许名言量成的宗派是分开二谛来讲的”，有些宗派说名言量成，即在胜义谛当中一切万法都是空性的，世俗谛当中通过名言量而成立，以名言量而成立叫做承许名言量成。这样承许的宗派实际上也是分开二谛了，名言量成的宗派在世俗谛当中瓶子瓶子不空，实际上这是世俗谛，然后瓶子以实有空是胜义谛，也是分开二谛来进行观察抉择的。如果把名言量成的宗派通过名言量抉择的时候，也不可能成为胜义谛的观察。

还有一个问题是从另外一个侧面进行讲的，“未分开”，就是如果不分开二谛，仅仅做分析也并不至于变成胜义观察。如果一般世间人，不分开世俗谛，也不分开胜义谛，单是对山河大地来做分析，会不会变成胜义的观察呢？仅仅做分析，也不至于变成胜义的观察。比如他分析山有多高、海有多深等问题，最后我们说你分析了，就变成了胜义谛的观察，绝不可能这样。即便没有分开仅仅做分析也不至于成为胜义的观察。还是这个问题，即善巧地使用二理来衡量二谛非常关键。

总而言之，如果按照入定超越语言与分别境界所衡量之义而从究竟实相胜义无二无别的角度来说，不需要分开二谛，

下面对于是否分开二谛，或者有无承认做一个描述。“如果按照入定”，这个地方的入定不是一般意义上的，很多时候的入定是讲菩萨入根本慧定。外道也有四禅八定，小乘也有入定，菩萨有时也入一些其他显示神变的定，这方面不是这些讲入定，就是入根本慧定。入根本慧定是超越语言、分别境界所衡量的意义，就是说在入根本慧定的境界中，因为安住在实相的本体，所以实相的本体中语言、分别境界都已经超越了。从究竟实相、胜义无二无别的角度来说，因为入定的境界完全合于究竟实相胜义谛的本体当中，所以不需要分开二谛。

为什么呢？因为所谓的二谛分别，完全是看待分别心安立的。如果有分别心面前显现的诸法，就会安立这是世俗，然后它的体相就是胜义谛。如果已经安住在实相当中，实相当中没有分别心，也没有分别心的境界，看待世俗的胜义谛也无法安立，因此在入定境界当中不需要分开二谛，没有二谛可分。中观应成派抉择胜义谛的时候不分开二谛，因为中观应成派所抉择的就是入定的境界、实相的本体，在入定境界、实相本体当中，没有二谛可得，就是随顺于这样境界，在抉择见解的时候，也根本不需要分开二谛。

如是显现的一切法本来就不存在有无是非等任何破立的承认，

现在我们面前显现的一切法，在胜义谛的本体当中，本来就不存在所谓的有无是非的破立，一切承认都是没有的。在因明的论典中，有和是是立，无和非就是破，我们说名言谛当中这是有的，这些就是立；没有的、不是这样的，就是一种破。在名言谛中当然有这些有无是非。众生有分别念，对于法需要衡量、分别，而在究竟实相当中，一切所谓有无是非的概念，这些本体都不承认的。

因而正如（佛菩萨）以默然不语的方式答复一样，

“佛菩萨以默然不语的方式答复”，比如维摩诘和文殊师利菩萨对于不二法门在做讨论的时候，首先文殊师利菩萨对不二法门有他的见解，他说了很多不二法门的本体，后面问维摩诘不二法门是怎么样的？他什么都不说。后面文殊师利菩萨赞叹他说，这是真正的不二法门。胜义谛就是这样，为什么呢？从一个角度来讲，说很多话毕竟是一种语言，语言只能描绘它的总相，再怎么描绘都不是真正不二法门的实相。如果证悟了这样的本体，让你表示一下不二法门或者真正的胜义谛，没有一个字可以说，开口就有错，也是有这样安立的。

达摩祖师和弟子之间的问答也是这样的，达摩祖师最后要离开的时候，让弟子们说一说自己的证悟。首先是其他的一些弟子说了很多。达摩祖师分别对他们说，你们得到了我的皮、肉或者骨，实际上这些人没有得到他的精华，最后慧可大师

站了起来，做个顶礼之后，站在这个地方一句话都不说，达摩祖师说，你得到我的精髓。以默然不语的方式进行答复，实际上也是在真正的胜义谛当中，没有什么可以说的，完全已经超越了语言、分别境界，根本没有所谓二谛的承认。

于真实义中由于超离一切名言、无说、离戏、平等的缘故，成立无所承认。

因为超离了一切名言的缘故，在真实胜义谛是无说、离戏、平等的缘故，所以如果要抉择这个观点，就要成立无所承认。下面还要对这些词句进行观察，还有一番辩论。别人说成立无所承认难道不就是一种成立吗？麦彭仁波切说，你不要跟随词句。我们要表达这个意义，虽然不使用词句不可能说清楚，但是这里所要表达的意义本身是无所承认的，应该知道它的意义。就像用手指指月一样，如果你只是看手指，永远看不到月亮，你要看月亮在哪个地方。词句说明的道理就是真实义当中一切言说都是没有的，一切本体都是离戏平等的，这时是无所承认的。

下面就是讲什么时候有承认呢？

然而，就后得时成为语言、分别对境之现相的角度而言，如果自己思索或者也需要对他人讲说基道果等法理，那么必然要分开二量而加以破立，不要觉得如此一来就与应成派大有分歧了。

虽然胜义当中是这样的，但是如果抉择后得的境界，就是成为语言、分别对境的现相。从现相的角度来说，如果自己要思索就要分别，这方面的现相是世俗，它的本体是胜义等等，在世俗的时候要用分别。如果需要对他讲述，就要使用语言，或者造论也需要文字来进行指引。在这样的前提之下，如果“要对他人讲说基道果等法理”，必然要分开二量加以破立。如果自己要了知一切万法的本体，在我们面前所显现的东西到底是什么？分别的时候和经论的意义进行对照，实际上佛菩萨说一切万法是空性、无所缘，那么在我们面前所显现的这些法到底是什么，当我们思考的时候，按照佛菩萨的经论的引导，一切都是名言，它的本体是空性，就分开了二谛进行观察，当然有二谛的承认。

如果月称菩萨要给别人宣讲基道果的道理，实际上也是要分开二谛的，在名言谛当中，本基、道、果是怎么样的，胜义谛当中，一切无所缘的道理是怎么样的？讲的时候都要分开二量来加以破立，该破的要破，该立的就要立。不要觉得这样分开了二谛破立之后，就与应成派大有分歧了，不一定会完全成为与应成派大有分歧的观点。因此有承认和无承认还是要分清楚二者的方式，什么时候是无承认的，什么时候是有承认的，这是非常重要的一个问题。

尽管名言的承认方式有所不同，但祖师们的究竟意趣无有二致，这一点凭借正理完全可以成立。

下面这一段教导我们说，如果我们不掌握论典中所讲到的精华要义，有时就会对于很多智者的观点茫然不解，然后也有可能进一步导致进一步的诽谤等等的问题产生。如果你把这个精华掌握了，就会知道一切祖师的密意完全无二，不可能对他们产生邪见，能够平等的祈祷。

这个地方讲尽管在宣讲的时候，跟随不同众生的根基，所承许的名言方法是不同的，但是祖师们的究竟意趣是无有二致的。第一，所有的祖师都是完全证悟了胜义谛；第二，他们的意趣、内心的想法完全是一样的，对于名言当中的承认都是如梦如幻，这方面是无有二致的。只不过跟随不同众生的根性，有些众生必须要经过经部的观点才能接引，有些众生是通过唯识的观点才能接引，有些众生是通过世间的无患六根缘起的意义才能接引，这样安立了不同的名言，实际上究竟的意趣是无有二致的，这一点凭借正理完全可以成立。下面总结这部分内容时，还会引用各祖师的意趣完全是无二的，这是通过他们口述的很多语言成立的。

如果懂得了这一道理，那么当今雪域中有些智者承认世俗量成立，另有些论师将其视为不可能存在的谬论；对于前辈智者的观点，有些人居然妄加诽谤说他们没有证悟应成派的真实见解；还有些人对诸大祖师的宗旨茫然不知……一系列弊病自会迎刃而解。

如果懂得了这些道理之后，一系列的弊病就会迎刃而解。什么样的弊病呢？“雪域中有些智者承认世俗量成立”，名言谛当中世俗谛的法是通过名言量来成立的，有些论师觉得成立世俗量不可能存在，把它作为谬论来进行批驳。

还有一些弊病就是对于前辈智者的观点，“有些人居然妄加诽谤说他们没有证悟应成派的真实见解。”“前辈智者”是指宁玛派的一切智者。很多宁玛派的智者安立万法实相是通过大圆满的境界，或者他们的证悟来宣讲一切无所缘、一切都不执著的殊胜观点时，有些人妄加诽谤说他们根本没有证悟应成派的真实见解。

“还有些人对诸大祖师的观点茫然不知”，“诸大祖师”在注释当中也提到就是指龙树菩萨和弥勒菩萨，或者龙树菩萨和无著菩萨，有些人对于诸大祖师的宗旨茫然不知，没办法了知龙树菩萨讲的胜义谛，或者对弥勒菩萨所讲的问题也是茫然不知，然后由于这些观点产生了很多的邪知邪见。

“一系列弊病自会迎刃而解”，这一段讲到了很多弊病。修行人在抉择正见、修学过程中，如果不注意，就会出现这样的弊病。如果轻一点，就是不懂这些祖师在说什么；如果重一点，就要开始诽谤了，如果是对于诸大祖师的法要进行诽谤，就会成为谤法罪。在所有的罪业当中，谤法罪是非常严重的罪障。因此麦彭仁波切说必须要把这个问题搞清楚，名言当中承许的方法虽然不同，但是祖师们究竟的意趣是无二的。懂得这个道理之后，诸如此类的谤祖师、谤法，或者对于内部观点一无所知的弊病，都会迎刃而解。

作为一个修行人来讲，这也是一个非常现实的问题。因为我们学习佛法，肯定会看很多书，要和别人讨论，或者自己修行的时候会去思考，如果对于最精华的东西茫然不解，很容易出现诸如此类的过失。如果要避免这种过失，就要精进按照有正统传承的佛法去闻思修行，这时内心当中就会产生正见，不会对所有祖师进行诽谤。

在抉择如是二谛的道理时，有人不禁萌生这样的想法：如果所谓的世俗说成是障碍、覆盖真实义的话，就说明不清净的一切法本是如此，而远离愚痴的真实之法——佛陀身智等不是世俗，所以这些是不空的。

在抉择二谛的道理时，有些人对于二谛的道理没有分清楚，或者对后面麦彭仁波切所罗列的两种二谛的观点没有进行清晰地分辨，也没有真实通达二谛的，就会混淆。他们是怎么讲的呢？“如果所谓的世俗说成是障碍、覆盖真实义的话”，在《入中论》当中有一句颂词，“痴障性故名世俗”。什么是世俗呢？痴障性故。它有一种愚痴、障覆的含义，如果所谓的世俗是障碍覆盖的真实义，说明不清净的一切法就是世俗这些法。“本是如此”是什么意思呢？因为它是覆盖真实义的，所以不是真实义。

世俗不清净的一切法是不真实的。如果不真实，就说明它是虚妄的；如果是虚妄的，就说明它是空的。你说世俗谛的法是空的，这可以理解。为什么呢？世俗谛的法必定会覆盖真实义，说明不清净的一切法本来就是会覆盖真实义的。非真实代表什么呢？非真实代表虚幻，虚幻就是代表空的、不存在，实际上是这个意思。把世俗谛的法首先判断为覆障，然后把它认定是非真实，就是认为它是一种虚妄不真实的法，也有这样的安立方式。在三转法轮当中，对于这种世俗谛，也是安立为客尘。

“远离愚痴的真实之法——佛陀身智等不是世俗，所以这些是不空的”。远离愚痴的真实之法是什么？佛陀的三身五智、三身四智或四身五智，不管怎么样，反正佛陀的身智是远离愚痴的。只有远离愚痴，才能显现佛陀的身智。这些真实的法，当然就不是世俗谛了。因为所谓世俗就是非真实的，它是愚痴、覆盖的自体，是一种虚幻的，所以佛陀身智是真实的法，不是世俗谛，这些不是虚妄、空性的。对二谛的意思产生了这样的观点，尤其是后面佛陀的身智等胜义谛的法是不空的，这方面的不空是跟随分别念，认为是实实在在的存在。

下面就要对于这个问题作分析。

实际上这种想法相当于论中所说的“于佛等微贪”一样，因此必须要断除实执，而对经中所说的“若有超胜涅槃之一法存在也当视为如梦如幻”生起定解。

麦彭仁波切说，实际上这种想法相当于论典中所说的于佛等微贪。“于佛等微贪”是什么意思呢？就是对于佛果产生一种想要获得的心。发誓成佛，对于佛果想要获得，就是于佛等微贪。有些地方说，发愿成佛的心是一种善分别念。善分别念对于入道是很重要的，必须要有求佛的心，为度化众生而发誓成佛。这是一种善分别念，善分别念对于入道来讲是很重要的。这种入道的善分别念，如果你一直保持这样的状态，登地时就会成为一种障碍了。因为它必定是属于所知障的范畴，这种善分别念，不是烦恼障，而是一种所知障。所知障是直接障碍成佛，间接来讲也会障碍解脱。如果不打破所知障，没有断除对成佛的实执，仍然没有办法登地、成佛。前面对方说因为佛陀身智等不是世俗，所以这些是不空的，他们觉得对佛果的身智不需要去借助于空性，所谓空的法就是指世俗谛，覆盖真实义的法才是空的，佛陀的身智不空。麦彭仁波切说必须要断除对诸如此类法的实执。

“而要对经中所说的”，这个“经”就是《般若经》。在《大般若经》当中，经常提到这样法。全知无垢光尊者在《虚幻休息》当中，也经常使用这个教证。

“若有超胜涅槃之一法存在也当视为如梦如幻”，也就是说，一切世俗谛的法是如梦如幻的，胜义谛当中的涅槃法也是如梦如幻的。当然真的超胜涅槃的法是没有的，这个地方是用了一个假设句。假如说还有一个比涅槃还要超胜的法，这也是如梦如幻的，要对这个问题产生定解。佛陀的身智是涅槃法，《般若经》中讲，涅槃如梦如幻。如果你觉得佛陀的身智超胜了涅槃，即便有超胜涅槃之一法存在，仍然是如梦如幻的，没有一个真正的实体存在。

这说明了什么问题呢？《般若经》中经常提到这个教义，从色法乃至一切智智之间都是本体空的，没有一个真正的实法存在，都是如梦如幻的，对这个问题必须要产生定解。就是说于佛等微贪，前面分析的时候，为什么说从色法乃至一切智智之间都要把执著打破呢？实际上色法到一切智智之间，一切的世俗法、胜义法，全都包括在其中了。一切的世俗法，比如色受想行识五蕴全包括世俗当中，后面道位的法，像三十七道品、四无量心，包括在道位当中，还有最后果位的佛陀的一切智智，反正一切世俗胜义、有为无为的法全包括在里面。一方面，我们要打破对世间当中粗大色法的执著；一方面，如果要成就究竟的佛果，对于胜义谛、佛的身智等等，也必须要打破实执，认为实实在在的存在这种实执必须要打破。

前面我们讲过了，从分别念的状态来讲，如果你对于色法和成佛产生实执，从分别念的本体来讲，它的作用不一样。从入道的角度来讲，如果对色法等有很强烈的实执，会障碍你入道，很可能因此产生贪嗔；如果你对成佛产生一种实执，很有可能也会入道不清净，二者是不一样的。从它的本体来讲，不管是对于色法的执著，还是对于佛果的执著，都是执著和束缚，统统要平等断除。因此让我们对于佛陀身智的法本体空产生殊胜的定解。

下面是麦彭仁波切一个不共的观点，上师在注释当中也提到了，这个观点是非常稀有的。如果我们掌握了这个不共的观念，具有帮助我们理解佛经、论典的必要性，尤其是能够帮助我们准确地理解二转法轮、三转法轮的究竟意趣，也就是下面讲的二种二谛方式。

所有经论中安立二谛的方法有两种，其一是从观察实相胜义量的角度，将空性立为胜义、显现立谓世俗；其二是从分析现相名言量的角度，将实相与现相完全一致、真实不虚的对境与有境安立为胜义，其反方面立为世俗。

这是两种二谛。文字不多，意义很深。第一种是现空二谛。“观察实相胜义量的角度，将空性立为胜义谛，显现立谓世俗”，叫做现空二谛。现，就是讲它的显现；空，就是讲它的空性。现空二谛的意思就是说空性部分是胜义谛，自空的观点很明显，不管是什么法，从色法乃至一切智智之间，在显现的当下都是空性的，所以把空性这部分安立成胜义谛。如果从现空二谛抉择一切万法，肯定是二转法轮，二转法轮使用的方式就是现空二谛。我们翻开《般若经》一看，翻来覆去都是讲一切万法空性，这方面完全是现空二谛的标准了。一切的显现当下本空，不是以其他法来空，而是它显现的当下就是空性的，把这种具有空性的特质安立成胜义谛。不管是什么显现就是世俗，从我们第六意识面前总相的显现开始，还有眼识面前所谓自相的显现，或者佛陀身智的显现，所有贤和劣的显现全是世俗谛。空性是胜义，显现就是世俗的。

如果要了知一切万法的本相，从实相胜义谛的角度观察产生定解，就要使用现空二谛。反正它的胜义谛是空性，必须最后要得到一个空性的正见。显现方面立为世俗，我们不能认为所有的世俗都是下劣的。因为在世俗当中，有色法的世俗，也有佛陀身智的世俗，通过不同的因缘显现了不同贤劣之法。它们的本体在胜义当中是一味的，都是空性的，但是在名言谛当中有差别，这种差别法就是世俗谛。

第二种是实相现相二谛，主要用来衡量第三转法轮的意趣。

最后还有一个问题，就是实相、现相二谛和现空二谛的融合。虽然两套系统好像是分开操作的，但是因为佛陀所讲的诸法法义是唯一的缘故，最后还要有一个回归，所以两种二谛最后还有一个圆融的问题，否则就会产生两个结论。比如说使用现空二谛或者实相现相二谛得到了一个终极结果，后面就会出现通过两种二谛得到了两个结论。那谁是更真实、最了义的？不是必须取一舍一，就是两个法界同时并存。取一舍一是不对的，两个法界同时并存的观点也绝对不可能成立。法界唯一不可能有两个胜义谛，最后两种二谛还有一个圆融的问题。

下面我们分析一下实相现相二谛。“其二就是从分析现相名言量的角度”，它主要是现相、名言量，“名言量”就是现观世净见量。通过现相名言量的角度，“将实相与现相完全一致、真实不虚的对境与有境安立为胜义”。真正的一切诸法，宇宙的实相和现相已经没有差别了。显现的现相也就是实相本身，叫做实相和现相一致。这是真实不虚的完全没有虚耗的对境和有境，就是说你看见的对境也是有境。有境和对境完全成了一味，这方面安立成胜义谛，反方面安立成世俗。

为了我们容易通达，上师在注释当中讲了一个海螺的比喻。白色的海螺本来就是白的相当于实相，现相是显现在我们面前的。它本来是白的，显现在我们面前时也是把它看成是白的，叫做实相和现相完全一致。“真实不虚的对境与有境”，对境是白海螺，有境是我们的眼识。白海螺是对境，我们的眼识、耳识这些是有境，它本来是白的我看到它也是白的，它显现的样子显现也是白的，这叫实相和现相完全一致，真实不虚的对境和有境，把这方面安立成胜义谛。

反方面就是世俗是什么意思呢？它本来是白色的，如果我们的眼根有病，把白螺看成了黄螺，这时候就是对境和有境、实相和现相不一致。虽然实相是白的，但是我们看到是黄的。对境和有境实际上是白的，但是在我们现相中对境显现成一种黄色的，有境显现成黄色的眼识。这就是一种颠倒，这方面属于世俗谛，这是比喻。

谁真正的证悟了胜义谛呢？从究竟的观点来讲，三转法轮的胜义谛佛陀圆满的证悟了。菩萨是入定位时部分现前。怎么这样讲呢？佛陀的现相就是实相，有境和对境完全一致，没有丝毫差别。佛陀看到的所有的现相实际上就是实相，没有一点障碍。只有佛陀对境的法界和有境的智慧完全成为了一体，实相和现相完全一致，从有境的角度来讲安立成胜义谛。

反方面是世俗谛，比如说众生安立的境界就是世俗谛。为什么是世俗谛呢？因为我们的实相和现相不一致，学习过教义之后就会知道，一切万法的实相应该是如来藏的光明。我们的现相和实相不一样，现在我们面前显现的诸法，比如山河大地等等有很多不清净的地方，变化、无常、痛苦等等就是现相。在我们面前所显现的现相和真正的实相二者对不上，所以在现相之外，还有一个实相的本体存在。这是实相和显现不一致，不是真实不虚的对境和有境的安立方法。

我们的对境和有境都是一种虚妄的本体，离开这个虚妄的本体之外，还有一种清净的自性，即如来藏的光明自性和智慧本体，这方面对于众生来讲完全就是世俗谛了，这样分别安立的方式就是这样的。实相和现相完全一致真实不虚的对境有境就是胜义谛，佛菩萨就安住在这样的对境，所以说佛的所有境界都是胜义谛，完全离开了虚妄的东西。从一个角度来讲，凡夫人纯粹安住在世俗谛当中，境界完全是颠倒的，显现完全和实相不一致，这就是三转法轮的意趣。

我们分析的时候，二转法轮主要是从所境的角度观察的，一个凡夫人也可以去安立胜义谛和世俗谛，比如现在我们虽然是凡夫，面前还显现很多不清净的法，按照三转法轮的角度来讲是纯粹的世俗谛了。从另一个角度来讲，把空性安立成胜义谛，这时我们可以去观察分析，反正一切众生空的部分就是胜义谛，显现的部分就是世俗谛。我们在二转法轮的基础上，再

去修行一切万法是空性，一切凡夫的虚妄分别全部消失之后，最后就可以显现实相义，实相义现前可以说就证悟了胜义谛，它的本体是这样安立的。

二谛的安立方式，一个是现空二谛，一个是实相现相二谛。如果你要抉择自空观点就使用现空二谛，把一切的显现安立成世俗，它的本体空是胜义谛。实相现相二谛主要是抉择三转法轮的意趣如来藏光明。虽然如来藏的光明在一切有情相续当中本来具备，但是被世俗的虚妄分别障碍之后没办法显现出来，这一大部分的客尘必须要空掉，那怎么空呢？必须要通过三转法轮《般若经》的体系把所有客尘抉择为本性空，通过证悟空性的方式扫除了客尘之后，如来藏光明的本体一分一分地显露出来，这就是二转法轮和三转法轮两种二谛之间的连接方式。

我们前面在讲中观时，也是再再提到过这个问题。实际上在二转当中，抉择的就是如来藏光明，显现是世俗，本性是空性。这方面可以帮助我们打破对如来藏光明的执著，这种对于如来藏光明的执著放在三转法轮当中，恰恰就是它的客尘。你怎么抉择如来藏本空？你实有的分别心面前的如来藏，它是一种客尘的自性，在他空当中，客尘就是他，这是必须要空的，而如来藏光明是一种无为法的自性。从一个角度来讲，如来藏的本体是空性的，必须要把它抉择为空性，而三转法轮的如来藏光明是恒常不变的法，它实际上已经超离了分别心，是一切戏论完全息灭之后的状态，这时候的实有。

如果二转法轮的基础打牢了，般若体系学好了，所有的执著、概念在脑海当中都不复存在，在没有任何戏论的基础上再给你讲如来藏光明，这时你站在很高的层次上去接受如来藏光明，也不会产生戏论。为什么呢？因为一切的戏论在三转法轮自空的境界当中，全部已经打破了，所以在这个基础上再给你讲如来藏光明、恒常、实有，这时就不会产生戏论了。为什么说如来藏光明的恒常，它是不可思议的恒常、不可思议的有呢？可思可议的法都是凡夫的分别心，凡夫分别心的本体和对境在二转般若体系当中全部扫荡得干干净净。

在一切凡夫分别心的本体和对境的所有的法在三转法轮当中安立成客尘，当你把这些客尘全部消尽之后，对于如来藏这样一种恒常不变的本体就可以很准确的认知，不可能认为它是一个分别心面前的有。这样一种如来藏光明的有，抉择完之后就可以通达了。因为把这些安立为客尘，而客尘是什么？我们再再讲这个问题的原因就是说八识和八识的对境都是客尘。八识和八识的对境在哪个地方抉择为本空呢？八识和八识的对境在三转法轮中完全抉择为本空，就是说我们眼识和眼识的对境、意识和意识的对境，如果有第八识的话，乃至第八识和第八识的对境。在三转法轮当中，所有的法是本空的，包括我认为佛怎么怎么样，我要成佛，这些第六意识和第六意识面前的对境在三转法轮当中全是自空的，当你把这些全部自空了之后，对于如来藏的执著、认为我要成佛，都是第六意识和第六意识的对境，像这样讲的时候，八识和八识的对境在三转法轮当中都是本空的，除此外再没有空性了。

而这种法在三转法轮当中，恰恰就是客尘，要远离的这部分，所以三转法轮当中的客尘在三转法轮中该破的都破完了，所有的戏论空掉了之后，三转法轮再说一切万法状态当中，如来藏不显现是因为它的客尘存在，所以当你把客尘消尽之后，如来藏的本性就显现出来了。这种如来藏的本性完全是佛菩萨智慧的对境，这样的如来藏本体在佛的智慧面前是不是如实的证知了？我们说是如实证知了。那么这种如实证知的状态是不是变化无常的呢？我们说绝对不是变化无常的，这是恒常不变的。这种恒常不变完全不是我们分别心的恒常不变，它是佛菩萨面前的有，佛菩萨智慧面前的有和我们分别心面前的有不一回事情，虽然都是一个有。但是两种有的概念完全是不一样的。佛智慧面前的有是不可思议的有，超越凡夫分别心面前的有。这种如实如实在的有，在名词上没有办法安立了。名词上怎么安立呢？就是说它是真实的、不空的、恒常的、安乐的，我们只有使用这些名词来描绘它。

凡夫人如果没有三转法轮的基础，就会使用分别心，通过凡夫人的思维方式看这个有，因为我们面前的有，就是这种有，所以如果你没有三转法轮的基础，去看三转法轮的教典，到处都是恒常、不变、安乐。我们看这个不就是常乐我净吗？常乐我净不是在小乘当中都破了吗？为什么在三转法轮还会出现如来藏常乐我净呢？难道不是和外道的神我一样了吗？完全不一回事情。所有的凡夫分别心面前的有，在三转法轮中全部已经扫荡得干干净净了，没有一个可以执著的了。以现空二谛得到万法的空性就是这样的，把显现立为世俗，空性立为胜义。然后三转法轮当中，它的客尘扫荡完了，光明如来藏全体显露，这时就是实相现相一致了。什么是实相？实相就是如来藏光明，现相是什么？现相就是一切的客尘，佛菩萨面前的现相就是如来藏光明，没有其他现相了。真正的现相客尘，从一地到十地的修道过程当中，通过证悟空性的方式，已经逐渐扫荡干净了，哪里还有这样一种现相，连它的种子、习气，都已经扫荡干净了。

这个时候如来藏的光明全体显露，对境和有境完全无二，就是真正的胜义谛，没有证悟这个境界之前都是世俗谛。从这个方面就可以完全的把空性和如来藏的光明，没有一点矛盾和抵触的方式完全抉择出来，所以说必须要使用两种二谛，如果不使用两种二谛、自空他空的观点统一来做衡量，实际上我们对于二转和三转老是觉得没办法统一。

三转法轮当中讲的恒常不变的有什么意思？麦彭仁波切在《如来藏大纲狮吼论》当中，通过他的智慧把这些问题讲得非常细致，只是我们是不是深入地把这种智慧变成了自己的，这个方面需要自己的努力。最后我们说，虽然没有一个法是不空的，但是如来藏光明还是有的，在讲这个话的时候，如果你对意义完全通达了，就不会觉得矛盾；如果你没有通达意义的话，就会觉得没有办法理解。一方面说一切法本空，所有的法都是空的，一方面三转法轮中又就如来藏的本体是不空的，如

果你觉得是空的，不是一种了义的说法，还有这种说法。主要是看这个空是从哪个方面来讲的。为什么如来藏本性空，它的显现还是恒常有的呢？这个方面就要从二转三转的意义去详细分析、观察之后，自己内心当中可能会产生一个定解，否则不容易产生定解。

这段所讲的内容，虽然文字很少，但是其中的意义很深，听一次不一定能够完全的掌握，下去之后要好好看书、讨论，翻很多其他的教言，不懂的地方就问。二转三转法轮的意思非常深，不是我们学习一两次，思考一两个小时就能够完全通达的，只有长时间的思考，对这个问题才会产生一定的定解。

后一种安立方法的胜义，本体也是空性的。

“后一种安立”，就是讲到了实相现相二谛，实相现相二谛安立的胜义谛，本体也是空性的。前面我们对这个问题也是稍加分析了，在抉择如来藏本体的时候，这个如来藏的本体是不是本性空的？是本性空的，它的本体也是空的，这样一种本性空就是戏论。我们要破的什么？不是通过我们的分别念要去破一个佛菩萨面前的如来藏。通过我们的分别念去观察然后说这个智慧是本空的，你们知道吗？不是这个意思，实际上佛菩萨面前的智慧显露的时候，完全都没有一点的障碍了，不存在空不空的戏论。

佛菩萨的智慧是空与不空，我们不需要操心的，他们已经证悟了智慧的本性了，关键是我们的分别念怎么样去理解显现法、如来藏，我们相续当中如来藏的体性是怎么样去安立的？这个问题关键还是落在我们对万法的错误认知上，观察的时候，不是通过我们的分别念去破佛菩萨的智慧，我们的分别念怎么能把佛菩萨的智慧破掉，说这是空性的呢？不可能的。就是把我们的分别心认为的智慧，把这样一种实执破掉，戏论法打破了之后，这样安立胜义的法本体是空的。因为凡夫人根本没办法缘胜义，所以分别心面前实执的法，错误的认知不存在，它本体就是空的。

后一种安立的方法，说胜义谛的本体是空的意思也是这样的。在帮助我们了解它的本体时，只能说本体是空性的，因为所有的戏论在胜义方面都不存在，都包括有无是非当中，所以观察完之后，有无是非打破之后，它的本体空就可以安立了。实际上这是在对照什么呢？对照前面这个问题，前面在抉择二谛时，有人不禁萌生这样的想法，佛陀身智等不是世俗，所以这些是不空的。对佛陀身智等不是世俗而是胜义谛，我们在观察后面一段时把这个连起来。虽然的确是胜义谛。但是说这些是不空的这句话不对，佛陀的身智不是世俗，他是胜义谛，实际上这个本体也是空性的。如果你通过分别心缘这样的世俗也是不对的，必须要打破，就是说胜义谛的本体也是离戏的空性。我们要回答前面这句话，如果前面对方是通过实相现相二谛来提的问题，佛陀的身智是胜义谛，远离了愚痴，他是真实的法，但是这种胜义谛的本体也是空性的，这是对前面的问题做一个回答。

此处按照前一种安立方法，也就是将世俗的含义安立为真实与非真实二者中非真实的方法，所谓真实的意思是说事物的本相——自性不成立的空性。

此处我们按照前一种安立的方法，就是说现空二谛，把世俗的含义安立成真实和非真实两者中的非真实，世俗谛不是真实的。这个非真实到底是怎么理解的呢？是不是像我们所理解的一样，非真实就是虚假、空，真实就是不空呢？不是这样的，为什么呢？下面麦彭仁波切解释了，“所谓真实的意思是说事物的本相——自性不成立的空性”。自性不成立的空性就是二转法轮现空二谛当中真实的意思。如果我们把真实定义好了，所谓二转法轮中的真实就是讲空性，把自性不成立的空性安立成真实。

那么好了，我们说非真实是什么呢？就是讲它的世俗谛，讲得很清楚，显现立为世俗。二转法轮当中的非真实就是讲显现，显现的意思不是像你理解的一样，纯粹是虚妄的法。二转法轮中的真实就是空性，空性就是胜义谛了。反过来非真实的世俗是怎么样？就是显现。那显现是不是全部都是虚妄的呢？显现不一定全部都是虚妄的，比如佛陀的智慧就不是虚妄的。我们把这个理论再放到前面来讲，前面一段话中有这个意思，如果所谓的世俗说成是障碍、覆盖真实义，说明不清净的一切法本是如此，把世俗谛安立成障碍覆盖真实义，非真实就是虚妄的意思，而远离愚痴的真实之法，是把真实之法的意思不空。以二转法轮来对照，这个地方所谓的真实恰恰就是空性的，你认为真实的法是不空的说法不对，用二转法轮来衡量也不对。

然后非真实就是世俗谛，世俗谛是不是完全障碍覆盖真实义，是不是不清净的一切法本来就是虚妄的法呢？也不是虚妄的法。因为显现就是世俗的缘故，显现当中包括一切法，乃至佛陀的身智都包括在里面。如果我们把思路分清了，你讲这句话是要通过现空二谛来讲，还是通过实相现相二谛来讲？如果你使用现空二谛来讲，这句话也不对。关键问题就是说你要衡量什么法，通过什么道理来衡量？安立现空二谛的方式有两种理，衡量二谛的方式也不一样。我们把对方这句话作为观察的一种基，后面学完之后，回过头再来看这句话的时候，的确有很多问题，麦彭仁波切后面的安立方法，即胜义本体空就把它打破了。实相现相也不对，如果按照第一种方法安立现空二谛，真实和非真实不是这样理解的，真实的意思是空性，非真实的意思就是显现。显现当中不一定是虚妄、完全覆盖的。

世俗谛是不是完全是覆盖的意思，都是不好的东西呢？下面要讲世俗谛不一定完全是覆盖。

因此，必须明白：所谓的世俗仅仅是指生等现相在诸凡夫前似乎成了隐蔽、遮障空性的法，而不要误解为在何时何地都是欺惑、虚妄的，也不要误认为它恒常遮障空性，因为对于诸位圣者来说，空性与缘起其实是交相辉映的关系，所以显现并非障碍空性。

因为前面认为世俗都是障碍覆蔽真实义的，所以他们觉得世俗是一个不好的东西。世俗是不是完全恒时的障碍空性呢？不是完全恒时障碍空性的。世俗障碍空性真实义，只是对于不了知世俗谛本体的愚痴凡夫来讲，会成为一种障碍。如果说世俗恒时成为障碍，就不能成立了。为什么呢？所谓的世俗谛，前面我们引用了月称菩萨在《入中论》中的一个颂词，即痴障性故名世俗，它是一种障碍，就是说如果你不了知它的本体，就会成为障碍。

比如凡夫人现在处在世俗当中，如果不了知它的本性，世俗存在的时候我们就了知不了空性，在这层意义上的确是一种障碍，但不是恒常存在。月称菩萨在《中论》的注释《显句论》当中，讲世俗的时候安立了三种含义，第一种含义就是障碍，痴障性故名世俗就是障碍的意思。第二种含义就是互相依赖，就是说互相观待才能成立叫做世俗。第三种含义就是名称的意思，比如能诠句、所诠义，还有能知所知这些名称叫世俗。

世俗不是恒时障碍的意思，障碍只是世俗的三种意义中的第一种意义而已。有时候佛菩萨在论典当中说世俗是障碍，只是取第一种意思，实际上还有互相依赖、名称也叫世俗。后面这段话的意思是，麦彭仁波切让我们好好的认知世俗谛。讲得很清楚，所谓的世俗是指“生等现相在诸凡夫前似乎成了隐蔽、遮障空性的法”。只是在凡夫面前，似乎成了隐蔽，而不是真实成了隐蔽的法。如果的确是本性成了隐蔽的法，我们永远别想证悟空性。对于在凡夫面前似乎成了隐蔽障碍空性的法，不要误解在何时何地都是如此，比如在佛菩萨二地或八地的时候世俗谛也是障碍的，因此不是任何时间、地点都是欺惑、虚妄，也不要误认为它恒常遮障空性。因为对于圣者来讲，空性与缘起是交相辉映的关系，佛菩萨通过空性了知缘起，通过缘起来了知空性，或者通过现相、显现来趣入空性。在《入中论》当中讲得很清楚，胜义谛是方便生，世俗谛是方便，有了这种方便才能趣入胜义谛，没有这种方便就没有方便生。如果完全把世俗谛理解成障碍，怎么成为方便呢？没办法成为方便了，要成为方便，说明它不是恒时遮障空性的。

很多佛菩萨就是因为世俗证悟了空性，或者凡夫人怎么样去了知空性？如果把世俗法全部抛弃了之后，在哪里还能找到一个空性呢？比如柱子是空性的，如果把世俗的柱子完全抛弃了，到哪里去抉择一个柱子的空呢？柱子代表一切显现法，必须要善加使用所有的显现法，才能了知一切万法是本空的，空性和缘起是交相辉映关系，并不是障碍空性的法。而且在中观的四部境界中，第二步境界还要用缘起显现来通达空性。第二步的双运是怎么修的呢？双运是一种空的境界，怎样去了知空性的境界呢？就是通过显现来提升的，第一步的单空是一种空；第二步双运空仍然是一种空，那怎么样提升双运空呢？通过缘起的显现提升的，像这样所谓的世俗不是恒常遮障空性，因为它就是这样的本体，所以不会障碍空性。

世俗就是一种本性空的法，因为愚痴的凡夫人不了知，所以后面的语气转了一下。

但由于随着实执显现的愚痴牵引势必导致颠倒缘一切对境的自性，也正是为了推翻所化众生的颠倒妄执，善巧方便、大慈大悲的佛陀随应所化有情的相续才将显现称为世俗，并将它假立为证悟胜义的别名。

“但由于随着实执显现的愚痴牵引”，谁有这样一种实执显现的愚痴呢？因为凡夫人具备了，所以“势必导致颠倒缘一切对境”，对于柱子、瓶子等等一切对境，本来一切法都是无自性的，但是颠倒缘之后认为都是有自性的。对于世俗法有了一种错误的认知时，“正是为了推翻所化众生的颠倒妄执”，本来不是实有的柱子认为是实有的，像这样为了推翻所化相续当中的颠倒妄执，具有“善巧方便、大慈大悲的佛陀随应所化有情的相续才将显现称为世俗。”为了让他们知道这种法是无自性的，不要执著它，如果执著它，会成为一种颠倒缘世俗法的显现，而颠倒缘它的实执，所以佛陀把显现称为世俗。

我们再和世俗的意思对照，为什么把它称为世俗呢？痴障性故为世俗。佛陀为了让凡夫人打破对于显现法的实执就说了痴障性，你去执著就会成为痴障性，对它的执著是一种愚痴。为什么叫痴？有些地方说是它是所知障，障是会障碍你去证悟空性，所以把显现称为世俗当中也可以理解。本来显现只是一种缘起的显现而已，它就是离四边的。为什么把显现安立成世俗呢？就是因为佛陀为了牵引所化有情打破对世俗法颠倒实执的缘故，所以把它称为世俗。

“并将它假立为证悟胜义的别名”，这个“它”是什么呢？它就是世俗、显现，把世俗假立为证悟胜义的别名。什么叫“证悟胜义的别名”呢？我们都很清楚，证悟胜义谛了，实际上胜义谛到底什么样？佛陀假立了一个证悟胜义的名称，世俗的显现，一方面它的名字叫显现、世俗，一方面把显现叫做证悟胜义。我们可以这样理解，就是把它证悟胜义的名字放在世俗。

为什么这样理解呢？因为世俗和胜义本性是无二的，所以我们证悟世俗谛了，实际上我们证悟的是什么呢？我们证悟的是世俗谛的显现法。佛陀说你证悟了胜义谛空性，实际上所谓的胜义空和世俗现哪里有一个这么明显的差别呢？二者没有别别他体。实际上你证悟的是什么？证悟的就是山河大地的空、世俗显现，佛陀说你证悟了胜义。我们一看证悟胜义时候，觉得证悟胜义高得不得了了。如果说你证悟了世俗，我们会认为低得不得了。佛陀为什么把它假立为证悟胜义的别名呢？意思就是世俗和胜义、显现和空性一味，所以把世俗安立成证悟胜义的别名，或者证悟了世俗说成是证悟胜义也可以，你证悟了空性和说你证悟了世俗谛是一个意思。你证悟了世俗的什么？还不是证悟了世俗的本性吗？世俗的本性是什么？就是胜义谛。

这种胜义谛在哪里呢？离开世俗谛之外有吗？根本没有。显现法正在显现的时候，本性就是离四边的空，只不过现在我们不了知它的空而已。

在学习观察之后，我们通过破斥，就说这个瓶子离四边了，实际离四边的空没有离开瓶子本身，当你证悟瓶子本身的时候，也就是证悟它的空性了；证悟了空性，就是证悟了它的本身，世俗和胜义的关系就是这样的。我们千万不要认为这是两个别别他体的法，也千万不要认为世俗很低劣，胜义很高尚，除了这两个不同的名称之外，它们还有什么差别呢？在佛菩萨的境界当中没有两个差别法，只不过现在对于凡夫人来讲，前面讲得很清楚，世俗谛是什么样？好像是障蔽的。我们一看障蔽就觉得它是下劣的，这一大段话就把这个问题交代的很清楚。

为什么要把显现安立成世俗？就怕众生对显现产生颠倒实执，有必要缘故，把它安立成痴障性、世俗性，实际上世俗和胜义是一回事，名字上有差别，有时候我们不善巧，就在名字上面搞出了一些其他的问题。这个地方讲，把它假立为证悟胜义的别名，就是这个意思，实际上你证悟了世俗就是证悟胜义，证悟胜义也就是证悟世俗本身，只不过是名字不同而已，实际上本性完全一样。

但要明白，实际上显现与世俗是同一个含义，显现是指现似存在，并非真实成立，也要清楚，所谓的无实也不必说成是一种颠倒的显现，其实就是将空性立名为无实的。

我们要明白显现和世俗就是一个意思，显现不一定是痴障，在某个前提下显现才成为一种障蔽。在什么前提下呢？就是众生对它颠倒执著的前提下，显现才会成为障碍，否则显现本身不是障碍。显现就是一个中性的法，你觉得它是空性的，证悟了它的空就是空的。你产生实执了，就会具有实执，好像是一个实实在在的法，所以说显现不缚执著缚，这个地方讲的很清楚。现在我们抉择显现的法，实际上就是把显现法还原它的本性。现在我们认为的显现已经不是单纯的显现了，现在我们认为的柱子已经不是单纯的柱子了，我们把很多概念加在了柱子上面，要把这些概念去除，就要使用中观的理论，破的是什么呢？不是破柱子，实际上破的是我们对于柱子的执著，很多的概念都要通过中观理论破掉，把所有的有无是非的概念拿下来之后，这个柱子就是一个单纯的柱子、本性的柱子，这是什么柱子呢？离四边的柱子，最后就显现出来了，当你证悟了柱子的离四边时，就证悟了胜义谛，实际上你说证悟胜义谛，还是没有离开柱子本身，只不过就是我们现在认为的柱子、山河大地、所有的轮回乃至我们的身心世界，全部都是加了我们的实执。

现在我们学习佛法，就是要把这些实执通过理论的方式全部拿掉，然后把它的本性还原出来，仅此而已，除此之外没有其他的，所以显现和世俗是同一个意思。麦彭仁波切非常慈悲地讲了很多，讲到显现和世俗一个意思。我们觉得世俗是下劣的，那显现、佛菩萨的智慧是不是下劣的呢？实际上不一定，显现就是单独的显现，世俗也是一个单纯的世俗而已，它和胜义谛的本性无二无别。

“显现是指现似存在”，好像存在，并不是真实的存在，它的本性是空的，不是一种真实的存在。“也要清楚，所谓的无实也不必说成是一种颠倒的显现。”所谓的无实也不必说成是颠倒的显现，在某个前提下，无实法是一种颠倒的显现。在什么前提下呢？就是在抉择三转法轮的时候，所谓的无实和虚妄、颠倒放在一个层次上的。为什么呢？因为三转法轮的实有，代表的是真实的意思，它是和真实、不虚假、胜义谛是一个层次上的法。

在某些论典当中，就是说无实等于虚妄、颠倒。如果我们没有好好地理解它出现的场合，有时我们一看见无实，就会觉得它是个颠倒显现，也不必这样理解，实际上就是把空性立名无实的，没有实有就是空性的，在显现的当下就是无实有，不必说它是颠倒的显现。

如果表面的显现成立，表面的显现真实，那命名为世俗显然不合道理，（因它已）变成不空了。

如果表面的显现，就是说像显现一样成立真实，就是说表面的显现是真实的，命名为世俗显然不合道理了，因为它变成不空了。在意义当中讲，显现似乎是一种真实的显现，实际上它不是一种真实的显现。如果在真实义当中，表面的显现成立了，或者表面的显现变成了一个真实不空的法，就不能把它称为世俗、显现了，因为它是已经不空的法。为什么不空的法不能命名为显现呢？

不空的一个所知有实法不可能存在的道理依据理证如实成立，因此在万法当中偏堕于现空一方的法绝对无有。

如果这个法是不空的，说明这个法绝对不可能显现出来。不空的法是不变的，也没办法运作。对于不空的所知法，即所知有实法不可能存在的道理，麦彭仁波切的在下面离一多因的理证当中还要讲到这个问题。一切的法能够显现在我们面前，就说明它绝对不是不空的。一切万法是本空的缘故，才能在我们面前显现。柱子、瓶子本空才能显现，它不空就绝对没办法显现。如果显现真实的成立，绝对不可能叫做世俗，它叫世俗就说明它是空的。这方面讲了很多窍诀非常殊胜。下面还要进一步分析，这里就不多讲了。

由于万法的本性中不存在，因而凡是讲道理的人谁也不会承认其存在。

因为在万法的本性中的确不存在，所以凡是公正、讲道理的人谁也不会承认这个法是存在的，也没办法承认它是存在的。

总之，所谓“世俗”这一名词就是为了表明正在显现时即是空性的意义。

麦彭仁波切再进一步地把智慧给我们的打开、挖深。世俗这个名词就是为了表明正在显现时就是空性的意义，这是什么意义呢？如果单单把着眼点放在词句上面，你们就理解不了，正在显现时就是空的。世俗这个名词为了表明，正在显现时，它的显现就是本空的。柱子、瓶子显现的时候就是空性的。

那些苦苦思索所谓“世俗”的字眼而将其视为低劣的坏法进而对空性另眼相待、对世俗不屑一顾的人们实难获得甚深中观的清净见解。

有些人把着眼点放在世俗的字眼上面，苦苦思索世俗的字眼，你看世俗两个字，“世”就是世间，“俗”就是低俗。如果你把着眼点放在字眼上，肯定想当然认为这是低劣的坏法了。既然世俗是低劣的，那空性肯定是胜义了，胜义就是很高尚的东西，所以把世俗和空性另眼相待，对世俗不屑一顾的人很难获得甚深中观的清净见解。实际上麦彭仁波切的意思就是说，世俗字面上似乎有一种坏的意义在里面，但这个词所表示的意义是正在显现就是空性的，也就是它本来是一个法。从词向上可以分为世俗和胜义两个词，两个法实际上是一个法，一而二二而一，我们在理解时，不能把它们打成两截了。打成两截之后，世俗是坏的，胜义是好的，然后对胜义谛空性另眼相待，把世俗抛弃掉，这样的人没有办法获得甚深中观的清净见解。因为你把世俗和空性另眼相待，实际上就是把显现和空性打成两截，这样怎么能获得清净的中观见呢？真正清净的中观见就是现空双运的，现而空空而现，世俗就是空性，空性就是世俗，像这样显现就是空性，空性就是显现，这方面才是清净的甚深中观见。如果把世俗的字眼理解成很下劣的，就没办法获得甚深中观见。从意义上讲，这方面很深，也很殊胜，希望大家去体会。

为此，如果明白无实的显现立名为世俗，自性不成的空性命名为胜义，这两者无有轻重之别，从色法到一切智智之间平等一味，那么就能确信万法之中再无有比这更重要的一个所知了。

“如果明白无实的显现立名为世俗”，实际上就是说，显现和空性、世俗和胜义两个法，前面讲就是一而二二而一。我们在分辨的时候，从显现的一分把它安立成世俗，然后把自性不成的空性一分命名为胜义。实际上显现和自性不成都是一切万法的本性，这是一体两面。一个法有显现部分，也有空的部分，显现部分叫世俗，空性部分叫胜义。我们能不能把一体的两面打成两截呢？没有办法把一体的两面分成两个法。那我们怎么办呢？只是把显现的一分叫做世俗而已，把不成的一分叫做空性而已。实际上显现和空性就是一个法的本体，除此之外，哪里还有一个单独的世俗和胜义呢？完全是没有的。

比如做梦的时候，我们都知道梦是假的，显现梦境的部分叫做世俗。梦境在显现时，不成立实有或自性不成的层面叫做胜义、空性。这个方面一而二二而一的特点非常明显。我们在抉择的时候，只不过佛菩萨为了引导我们，分了世俗和胜义。如果我们对一切万法的本性通达了，根本不需要世俗、胜义的字眼。我们现在就要去靠近佛菩萨的智慧，佛菩萨对于世俗和胜义的分别根本没有，因为他已经证悟了一切万法的体性，但是我们不知道，所以告诉我们显现这部分叫世俗，空性这部分叫胜义，二者是一味的。讲了很多法，主要还是让我们知道一切万法的本性，不是有，不是无，不是单独的空，也不是单独的现，这些都是不存在的。实际上就是让我们认为显现是实有的执著，安立了一个显现、空性，就是从这方面引导而已，此外没有一个其他的实际意义。

“这两者无有轻重之别”，讲得非常清楚，就是说世俗和胜义、显现和空性，没有轻重之别。哪一个更好，哪一个更坏？没有轻重之别，都是平等的。“从色法到一切智智之间平等一味”，色法到一切智智之间都是平等一味的，显现和空性都是双运的。“那么就能确信万法之中再无有比这更重要的一个所知了”，如果了知这个，我们就能确信在万法的所知当中，再没有比这个更重要的所知。

我们一定要了知世俗和胜义当中的差别，实际上完全就是一味的。当然，如果让我们一下把这个观点扭转过来，尤其是学习过中观的词句，对于中观的意义还没有趣入的人，现在的脑海中挥之不去的就是世俗和胜义属于两个法，这方面几乎已经成为一种定论了。不能让它成为定论，这时候就要通过全知麦彭仁波切的论典，让我们知道实际上世俗和空性就是平等的，没有轻重之别，世俗是胜义，胜义就是世俗，两个法完全一样，没有比这个更重要的所知了。

如果与法界无二之智慧的所有显现本体不空，显然就与法界分裂开了，正因为与法界一味平等的缘故，我们应该了知现空不可分割、极为清淨的本性。

此处再进一步从法界和了知法界的智慧来进行观察。因为有些经典当中讲，法界成为一种所境，智慧作为一种能境，以智慧来通达法界，法界是所通达，智慧是能通达。所以在这个时候，法界是一个对境，智慧是一个能境，好像有明显差别。实际上法界和智慧是无二的。我们智慧真正相应的时候，就是证悟了法界。究竟来讲，法界和智慧完全无二。

“与法界无二之智慧的所有显现”，法界有时代表空性，智慧代表显现。法界是本体空的，智慧的显现是不空的，这样显然就和法界分离开来了。因为法界是空性，智慧是不空的，就有了一个离开法界之外的实有智慧，这方面不应该这样安立。“因为与法界一味平等的缘故，我们应该了知现空不可分割、极为清淨的本性”，所以说智慧和法界是一味清淨的，我们要知道现和空是不可分割的极为清淨的本性。

如实证悟了如是二谛的实相才是绝对的中观道，这以上对二谛之理连带附加内容作了简略的说明。

“如实证悟了如是二谛的实相才是绝对的中观道”，前面讲了很多殊胜的教义。“以上对二谛之理连带附加内容作了简略的说明”，附加内容就是前面的一些辩论，即通过辩论的方式进行安立的内容也作了简略的说明。

今天的课就讲到这里。

《中观庄严论释》生西法师辅导第11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》。

现在宣讲的是全论内容，后面还要宣讲有何必要。在全论内容当中主要是通过二理来抉择二谛无谬的真如。如果能够抉择无谬的真如，也可以帮助我们在相续当中对于法界和所修的道产生非常清晰的殊胜正见，有了正见之后，就可以修持殊胜的法义，这一点对于每个修行人来讲都是非常重要的。首先宣讲了二谛，然后是世俗理的胜义理两种道理不能够混杂，应该别别的抉择观察，下面这一段，主要是说怎么把所有的教义融合在一起进行修持。

讲到这里，有人不免心想：作为大乘的修行人又该如何了达、修行这样的二谛自性呢？

讲完二谛和二理附带内容之后，有些人会这样想，作为一个大乘的修行人该怎样去了达、修行二谛的自性呢？下面开始宣说怎么了达、修行二谛的自性。

应该通过踏上二量之宗的无垢轨道来获得，

全知麦彭仁波切教诲说，“应该通过踏上二量之宗”，就是世俗量和胜义量之宗的无垢轨道来通达最为殊胜的二谛本体。

虽然大乘博大精深，但概括而言，则如《楞伽经》中所说：“五法三自性，以及八识聚，二种无我义，涵盖诸大乘。”意思是说，整个大乘的教义可以汇集在名、相、分别、正智与真如五法，遍计所执法、依他起与圆成实三自性，八识聚以及人无我和法无我（二无我）中。

虽然大乘的教义是博大精深的，但是如果把所有大乘的教义归纳而言，就像《楞伽经》中所讲的一样，五法、三自性、八识聚、二种无我义，这些教法可以涵盖所有的大乘教法。有名、相、分别、正智、真如的五法，还有遍计所执性、依他起性和圆成实性三自性，八识聚是从眼识乃至阿赖耶识之间的八识，以及人无我和法无我，这些可以涵盖一切大乘。对于整个大乘可以这样作一个归摄。

关于其中三自性等后面的这些法也可圆满归属于五法之内的道理，应当按照此经所说来理解。

关于三自性、八识聚、二无我义等包括在五法中的内容，可以按照经典中所说的进行理解。实际上五法和三自性之间可以互相归摄的，此处是把三自性等归摄在五法中进行安立，五法当中也包括了唯识和中观。不管怎么样，有些修行者把五法、三自性、八识等等全部包括在唯识的教义中，从一个角度来讲，这些比较明显的五法，尤其是讲三自性、八识聚的是不是纯粹就是唯识呢？这个不一定。这个地方讲了，所有大乘，不管中观，还是唯识，都可以使用三自性。

龙树菩萨也造过一部《入三自性论》，以前益西堪布说过小乘当中也有三自性的讲法，所以不一定是唯识，在小乘、中观都有，实际上三自性是整个人生的法义，只不过唯识宗用三自性来解释唯识的教义，中观宗也可以用五法、三自性、八识聚和二无我义来解释中观的教义，所以五法、三自性中都可以包括唯识和中观。下面对于名、相、分别、正智和真如，有些地方把真如叫做如如，进一步的宣讲。

所谓的“相”是显现为形、色等法之法相。

“名相”中首先讲“相”，再讲“名”。因为“相”是“名”的基。从这个角度而言，首先讲相，“‘相’是显现为形、色等法之法相”，就是显现成长方形，或者圆形等形状，色是红色、黄色等颜色，显现为形、色等法相，某个法具备的不共特征称之为法相。显现为形色等法相，就是所谓的相。从某个角度来讲，现在我们所看到的这些物品都可以说是法相。

而对于那一法相，借助瓶子等名称来排除他法而耽著某某法并假立即是所谓的名。

这个“名”就是平时我们讲得名称、名字，也就是说把具有法相的东西叫做什么名称，比如把一种可以大腹盛水的东西取名瓶子，把一种能够称量的东西取名叫柱子等等，有不同的取名方式。此处讲对于那一法相，借助瓶子或者柱子等名称，就可以排除他法。排除他法是什么意思呢？我们把具有这个法相的物体取名瓶子的时候，就用瓶子的名称直接排除了其他的法，既然叫瓶子，就不能叫柱子、人等其他名称，虽然最初可以随便给它取一个名字，但是一旦把名字固定下来之后，这个名字本身就可以排除他法。

然后耽著某某法，当把这个大腹盛水的东西取名瓶子之后，就排除了其他的柱子或者牛的名字，串习习惯了之后，我就用瓶子直接耽著前面这个大腹盛水的东西，后面一说瓶子，我马上就会走到柜子前把瓶子拿过来了。能够排除他法而耽著某某法，实际上就把这样东西假立成这个名字，这是“并假立”的意思。

每个人都有名字，这也是一样的，我们把具有某种法相的物品，取了一个张三名字，就排除了李四、王五等等，然后耽著某某法名就是这个人，并假立这个人叫这个名字，这个名字可以代表这个人。此处的并假立即是所谓的名词。这方面在因明当中讲得比较多。

通过如此命名以后便可表明此法的所有相（特征）。

首先这样命名，名和义相混之后，这个名就可以表明法的所有相，在我们心中一旦出现了瓶子的名称时，瓶子所表达的相就会显现出来，然后出现张三的时候，他的相也显现出来了。比如其他人说瓶子，当他把这个名字说了出来，在我们脑海里马上就会浮现出这样一种相来，所以名和义有一个相混的过程。最初我们有些不熟悉，比如到了一个新的地方，对一个新的东西不知道名字，别人告诉你这个东西就叫什么，刚开始自己记不清，名和义还没有混合在一起，后面当你在这个东西上再再用这个名字时，最后名和义相互混得非常熟练了，一看到这个东西马上就会浮现出它的名字来，或者浮现出名字马上就会想到它。这是一般名言产生的过程，可以表明此法的所有，这就是名和相。

下面是把名、相和三自性当中的遍计所执性互相对照。

名与相这两者是遍计所执法，因为它们显现在语言、分别之有境的能取所取前，若加以观察，则毫无真实性可言。

名和相两者属于遍计所执，就是说分别的方式稍有不同，在不同的论典中有不同的观点，比如《辨中边论》中，把五法和三自性进行对照，其中遍计所执性只有名，它的相、分别的方面都划在依他起当中去了，这是稍有不同的地方。这个地方把名和相两者划在遍计所执性中，就是属于遍计所执法。

为什么呢？因为名和相显现在语言的能取所取面前，它属于语言的名在能取所取，或者属于我们分别的能取所取的范围中，所以语言和分别都是假立的。通过语言、分别来安立的东西没有真实性可言，属于能取所取的范围中，如果对于名和相分析观察，就可以知道毫无真实性可言，名称首先是内心有分别，然后通过语言表达出来，它是毫无真实性可言的。实际上法相本身也是通过分别来假立的，没有一个真实性，这就符合于无而现的能取所取的自性，没有真实性的缘故，就是一种假立的遍计所执性的法。

执著所取境的一切心和心所的法称为分别，如果详细分析，则有八识聚。

前面讲到了名相，现在要讲分别，什么是分别呢？能够执著所取境的所有心和心所的法要称之为分别，就是指一切心心所。“一切心”指从眼识乃至阿赖耶识的心王，心所是略称，全称就是心所有法，就像大臣属于国王一样，心所属于心王。为什么叫心王呢？因为心所相当于眷属的身份，就是说心王生起时心所肯定会生起，所以有些地方说心王心所是一体的法。虽然心和心所是一体的，但是还有别别他体的自性。

心王和心所不太好区别，在《辨中边论》中弥勒菩萨作了一个定义，即“唯了境名心，亦别名心所”。“为了境明心”的意思是，心王是取总相的，总相不是我们分别念第六意识的总相，就是讲总的相。打个比喻是取柱子，心王的作用是可以取柱子的整体，叫做取总相。“亦别名心所”，心所法是取别相的。比如柱子上有一条裂缝，这个裂缝就是心所来取，心王取总体，心所是取别相，即取它的差别。我们也可以通过这个窍诀，了知心王心所的差别。如果要去详细的分别，心王有八种，心所有五十一种，在大乘唯识宗的论典，小乘《俱舍论》中，对于心所法的介绍非常详细。心和心所都是能取，他们认为所有能够执著所取性的心王心所法，这方面称之为分别，一切的心、心所就称为分别了，在《辨中边论》中把一切心、心所称之为虚妄分别，此处也是把这个法称为分别。如果把心王详细分析时就有八识聚，心所从属心王的缘故。

八识聚就是依他起，这是由于它在名言中作为形形色色现相的现基。

所谓的八识聚就是对照三自性当中的依他起自性，因为依他起自性作为一切遍计法的现基，所以八识聚在名言当中可以作为形形色色现相的现基。

如是内外所摄的这些法二我自性丝毫也不成立的法界即是真如。

下面是讲真如，“内外所摄”的法，外所摄的法包括在遍计所执性名相诸如此类，内所摄的法依据八识聚连带它的心所，就是说一切的遍计和它的依他起自性，或者一切名相分别，就是此处所指的内外所摄的法。内外所摄的这些法，二我自性丝毫也不成立。在内外法中，一部分众生把五蕴执为实实在在的自性叫做人我，然后把其他的法执著为法我，把这些法执著为实有，出现了二我的自性。实际上对这些内外的法观察的时候，这些二我的自性无法成立，都是自性空。观察外面名和相时是自性空，然后一观察八识聚时也是自性空，内外所摄的一切万法自性丝毫也不成立，这种法界就叫真如。

随同真如、远离虚妄分别的有境——各别自证就叫做正智。

真如和正智的关系，一个是所境，一个是能境，前面讲了，内外所摄的法，就是丝毫不成立的法界本体，从这个侧面叫做真如。“随同真如”，也就是说真如是如何的相，正智也如是的了知。远离虚妄分别的有境，就是因为随同真如，所以肯定是远离虚妄分别的，没办法了知真如。即便是随同真如，就远离了虚妄分别有境的智慧，这个地方清楚。这种随同真如的有境个别自证的就叫做正智，所以正智是了知真如的智慧。虽然可以分开讲，但是在证悟的时候，证悟真如时二者一味一体，没有两个法。在分开讲五法时，从所境的角度来讲叫做真如，从能境的角度来讲叫做正智。

最后的境（真如）与有境（正智）这两者称为圆成实，

五法中的真如正智对照三自性中的圆成实自性，最后境和有境、真如正智两者称之为圆成实。实际上圆成实从有些地方来讲，就是真如的异名。为什么把真如取名为圆成实呢？一切真如具有圆、成、实三个特征，圆是圆满，成是成就，实就是真实的意思。因为一切真如都具有圆满、成就、真实的三种相，所以称之为圆成实。

为什么叫圆满呢？针对轮回中别别的法称为圆满。为什么呢？所有其他别相的法，比如柱子、瓶子等法，仅限于自体，不能够周遍于他法。就像柱子安立在自己的自性当中，不可能是瓶子，它只能局限于自己的范围当中，瓶子就是瓶子、柱子就是柱子，只是处在自己位置上，有一定的局限性，而真如性可以周遍所有法，周遍的缘故称为圆满，这是真如的本体。成是成就，为什么称为成就呢？因为其他的柱子、瓶子等法，具有一种共相。什么共相呢？就是说无常、无我、空的自相，所有的瓶子、柱子都有无常变化自相的缘故，它的本体不成就。因为无常的缘故，所有的法都是有法，在不停的变化，所以它不守自己的自性，本体不成就的，而真如离开了生住灭的缘故，它的本体是成就的，这方面称之为成就。主要是针对于其他的法，比如五蕴等其他法都是不停的变化，没有自己的自性，都是无常的自性，所以不叫成就。真如就是离开了生灭称之为成就，实是真实，其他有法都是虚妄的，而真如的本体是真实的，它恒常不变，因此用圆满、成就、真实来指出真如的相，因此圆成实就是讲真如。

这并不是说它们的本体真实成立，而是从无误本相这一角度才立此名的。

这句话是什么意思呢？前面在讲圆成实的时候，已经说了这样一种真如的自性是圆满成就真实的。麦彭仁波切这个地方讲的并不是它们的本体真实成立，我们不要用自己的分别心来宣说圆成实的真如本体堪忍的，不是空性的，前面我们在讲真如的自性是圆满成就真实时，永远没有离开过它的本体空。一方面是本体空，一方面是具有圆满成就的真实特征，这和其他有法的特征完全不一样。此处说你不要落入到实执当中去，如果通过分别心认为它的本体真实成立，就是落入实执了，这是两个概念，不会抵触的。

“而是从无误本相这一角度”，圆成实的无误本相就是圆满成就真实，真如就是这样的。虽然是圆满成就真实的相，但是它的本体仍然是自性空，绝对不是通过你的分别心可以妄执它是一种不空的东西，它的本体是成就的东西，不是这样的。而是说在离开了分别之后，它的本性就是圆满成就真实的，在这一角度才立此名的，前面把五法、三自性、八识聚、二无我，都已经做了归摄。

由此可知：在五法当中已经囊括了唯识与中观的所有宗义，这一点依理完全可证实。

由此可知，在五法当中已经完全包括了唯识和中观的所有宗义。如果通达了五法，就能通达唯识和中观，以及所有前面所讲到的内容，怎么样去了知二谛的要义，就是把所有大乘归摄到五法当中，那么五法包括唯识、中观，如果能够通过无垢的正理，通过二量了知了唯识和中观，就可以如是的在名言谛中修唯识，胜义中修中观。

麦彭仁波切通过正理完全可以证实，下面通过推理的方式，把唯识和中观放在五法中去观察。

为此，我们要领会整个大乘也仅此而已。名与相所包含的外界各种各样的显现在外境中根本不成立实有，之所以这样显现完全是由于阿赖耶识上存在的种种习气成熟所导致的，

下面分析所谓的名和相所包含的外界各种各样的显现，各种显现在外境中根本不成立实有，在显现的时候，显现是一种境的方式，真正观察的时候，在外境当中成不成立实有的自性呢？根本不成立实有自性，称之为遍计所执性。

“之所以这样显现，完全是由于阿赖耶识上存在的种种习气成熟导致的”。既然不成立外境，为什么显现它的相呢？因为在阿赖耶识当中，存在各种各样的习气，这种习气成熟之后，导致显现了各种各样的外相。实际上除了心识自现之外，外面没有一个实实在在的外境成立，这些全是阿赖耶识上存在的种种习气而导致的，

因为我们相续当中种种阿赖耶识的习气在不断的成熟，所以在外面会不断的显现这个相。实际上外面的相和阿赖耶识的种子之间，是互为因果的关系。一方面阿赖耶识上面的种子习气成熟的时候，会在外面显现房屋、人等等，如果我们不知道，把这些执为实有了，一执著的时候，新的种子熏进去了，熏进去的种子又会成熟，显现在外面了，不了知它的本性，一直到它又熏种子进去了，就成了一种循环，如果你不了知外面的外境是自现的，没有改变这种思维方式，不随顺佛法思维，就叫轮回。你永远在这个圈子当中出不去，所有的众生都是执著外面的东西，这种执著把它的种子熏到阿赖耶识中，这个种子成熟以后，又显外面的境，你又执著它，这样不断的熏，阿赖耶识中的种子不断成熟，执著又形成新的种子，一直这样流转下去。

在唯识宗或者修持大乘的时候，要知道外境是没有的。首先通过唯识的教义来讲，外面所显现的一切都是唯心所现，这样一修行，你的思维方式从这里开始转变了，这不是外面存在的东西，就是心识自现的。如果你真正能够安住在心识自现当中，逐渐就会斩断外面所取法的执著，这是通过修唯识达到的目标，然后回过头来修空性，你知道一切外境都是无自性的，通过空性的力量熄灭阿赖耶识上现存的种子。这样修持了之后，当阿赖耶识上面的种子习气灭尽的时候，外面的相就不现了，这是它的原理。菩萨首先是用这个境来修行，后面通过证悟空性之后，随着证悟空性的力量不断加深，清净的习气在阿赖耶识上面越来越多了，到了八地时，外面所有相现为清净了，有一种说法，这样修下去，清净的习气消尽之后，一切都会显现大光明，这是三转法轮了义的观点。

如果我们不注意的话，还是在执著外境，实际上我们只是不发现而已，如果有一个什么仪器，或者自己得到了什么神通，就会发现每天从早上起来到晚上睡觉之间，我们的心往外执取的速度和数量非常惊人，在这一天当中有多少实执的习气熏到你的阿赖耶识当中去了，如果有个仪器可以观察得到，这是一个天文数字，没办法计算。我们业障深重是有原因的。

为什么我们业障、实执会这么深重？就是不了知外境是唯识所现、如梦如幻的道理，每天都在实执当中熏新的种子，这是不断轮回的因，而且不单单是熏实执的种子而已，有时看到外境生一念贪心，一念贪心的种子熏进去，又生一个嗔心，又熏一个进去了，这些就是恶趣的因。为什么会堕恶趣呢？当你执著的时候，没人去管你，这些都是通过法性力，大家都在相续当中，不断熏这样的种子。

因此从修行开始就让我们守护六根，从小乘的教义来讲，守护六根的意思是好好的守持戒律，如果没有必要，眼睛不要东张西望，耳朵不要东听西听，这是什么原因呢？在小乘当中，只不过没有把这个道理给你完全讲清楚而已，就是不要这样做，否则会生烦恼。按照唯识宗的观点分析的时候就可怕了。为什么呢？你生一念贪心，又熏一个种子，再生又熏一个种子，你的相续中最后全部会变成烦恼的种子，如果你相续中全是烦恼的种子，这辈子生命终结的时候，下一世的就是堕恶趣了，都是恶业的种子。

在这样情况下，我们观察的时候，如果好好守护自己的根本，每天清晨都是沉浸在佛法当中。比如我们听课，或者看一个小时的法本，在这一个小时中所熏进去的都是般若种子。我打一个小时坐，熏进去的种子都是佛法的种子。用在佛法方面的时间越多，用在世间法上面的时间就越少。用在佛法上面的时间越多，熏进去的佛法种子就越多，熏进去的佛法的种子越多，熏进去的世间法的种子就越少，这是成正比的。一天二十四小时，看你用在佛法、世俗中有多少时间，用在非理作意多少时间。

如果这样观修成熟了，自己就会非常自觉。为什么呢？你会想到我产生一念的念头，自己后面就要为这个念头负责，叫做受报或者成道障。如果生起一念善心别人看到也好，不看到也好，反正这一念善心，后面成熟的时候就是我的，由自己去感受安乐或者修道的顺缘。你修道的力量越纯，阿赖耶识上面种子的力量越纯，它的力量就越强；你越弱它的种子跟随就越弱。为什么很多大德非常精进呢？这种精进专一的熏依种子力量是非常强的，所以显现上的力量非常强大。阿赖耶识的种子和外面的境之间有一种联系，不了知的时候，在念念之中不断在熏习这样一种种子，知道之后就可以去转变作意，慢慢就会把以前的惯性思维改变成佛法方面的思维，了知如梦如幻、一切万法空性、发菩提心、出离心等等，实际上我们通过唯识的教义，把出离心、菩提心、空性对照起来的时候，如果投入修行，在相续当中都是累计佛法的种子，如果这辈子死了之后佛法的种子一旦成熟了，肯定是往生净土或者获得殊胜的解脱。

将这一切了知为如梦显现，即是名言的唯识之理，

“将这一切了知为如梦显现”，就是说一切的名、相，实际上都是阿赖耶识的种子自现而已，就是如梦显现，一切外面的名和相都是无自性、假立的，犹如做梦一样。在梦境当中，也有名和相。我们知道梦中的名和相是假的名和相，不是真的名和相。现在我们就把一切了知为梦境中的名相，都是阿赖耶识中心识的自现而已。从这个道理而言，我们白天所谓真实的显现和梦境当中的显现，从原理来讲是一模一样的，做梦时也是阿赖耶识当中的种子在梦境当中显现成的山河大地，从阿赖耶识当中自现的缘故都是假的。从这个教理来看的时候，我们白天一切的名、相也是阿赖耶识当中的种子自现出来，和梦境显现的原理是一模一样的。

只不过以前上师讲过，白天的种子力量要强一些，要坚固一点，梦境当中种子力量要弱一些，所以说梦境当中就是断断续续的，好像感觉很乱。做梦有的时候在这个地方，有的时候在那个地方，白天不是这样的，白天是比较固定的，比如经堂在这个位置，你走过来就不会走错，不会像梦中走过来变成了其他的地方，觉得有点不对头。白天的时候之所以不会出现这样的情况，就是比梦境稳固而已，就是这么一点点差别，其实从阿赖耶识习气当中自现出来，完全是一模一样。我们比较容易了知梦中是自现是假的，但是不容易了知白天的一切是阿赖耶识显现的，所以这也是假的。这是我们的习气有点重，可以多串习唯识观、如梦观，经常把梦境和白天的显现反复对比，最后就会活在如梦如幻当中，这不是世界上所讲的行尸走肉、如梦如幻，不是这个意思。而是说逐渐和正道相应了，开始活在名言真实当中了，因为以前不了知梦幻的境界，活在虚幻当中，把没有的东西认为实有，这是一种颠倒，后面你知道一切都是我心中的自现，如果真正串习达到了你认知梦的状态，它的效果就显现出来了。现在我们在道理上应该了知，然后串习如梦如幻，最后就会把外面的实执打破，逐渐靠近实相。

在无垢光尊者在《心性休息》当中，主要是让我们了知白天和梦中的一切显现方方面面都是一样的，然后让我们去串习，这也是很殊胜的窍诀。“即是名言的唯识之理”，如果你通达了之后，唯识的力量非常强，从窍诀的角度来讲，修持唯识可以帮助我们很快的趣入到实相当中。

也就是所讲的第一理，五法中前三法可归属于其中。

这是唯识之理二理中的第一理，名言理通过唯识来讲，五法中前三法的名、相、分别，可以归属在唯识当中，就把前三理划到唯识当中，后面两个放到中观当中。

如是名言中心本身尽管显现各种现相，实际上心的自性也同样不存在实有。

在名言当中，心本身尽管显现各种各样的现相，实际上观察的时候，心的自性同样也是空性，不是实有的。

因此，了达从色法直至一切种智之间的万法均是无实无生，这就是胜义中观理或者说是第二理，五法中后二法归属在其内。

“归属在其内”，如果能够了达从色法乃至一切种智之间的万法都是无实有的，没有一个是真实的自性，这就是胜义中观或者第二理，五法当中的后两法真如和正智包括其中，我们从词句上可以清楚的看到。这个“了达”是一种能境，它是正智。对于从色法直至一切万法无实无生的所境，你了达了什么呢？了达了无实无生、一切万法都是空性的，这是所境，所境就是真如，在这句当中实际上已经把真如和正智两个法讲完了。因此五法当中的后二法是归属在中观胜义当中，这是非常明晰的。

这二理其实并不抵触，《解深密经》中云：“行界胜义相，远离一异相，分别一异者，已入非理途。”

世俗和胜义谛二者实际上并不是像两个法同时存在一样互相抵触，如果各有各的自性，比如柱子和瓶子就会抵触，它们不可能处在一个位置上，如果瓶子处在瓶子的位置，柱子就没办法在瓶子的位置上，会有一种抵触。什么叫互相抵触呢？两个法都有自性叫做互相抵触，没办法圆融。“《解深密经》中云：‘行界胜义相，远离一异相，分别一异者，已入非理途’”，用“行界”来代表世俗，“行”上师解释成行蕴，行蕴就是造作，世俗谛当中很多法都是造作的，相应行和不相应行也包括其中，“界”可以解释成十八界，行界就是行蕴的自性、种子，可以这样理解的。总而言之，行界就是世俗。

“胜义相”就是世俗和胜义的相远离一异相。世俗和胜义就是远离一和异的相，既不能说一，也不能说异。分别一异者，已入非理途。通过分别念，如果把世俗谛和胜义谛认为是一体的入于非理途，如果认为是他体的也是入非理途，真正的世俗和胜义既不是一，也不是异，而是远离一异的自性。

正如此经中所说，既不承认一体也不承认异体、

就像经典中讲的一样，名言谛和胜义谛之间不能承认是一体的，也不能承认是他体的，否则都有过失。在《解深密经》中讲了，如果承许是一体有四种过失。哪四种过失呢？第一个过失，比如胜义谛和世俗谛两者，如果认为是一体的，胜义谛一味不可分的，应该承认世俗谛也不可分，那世俗谛是不是不可分呢？世俗谛有很多的分类，我们住在房子里，有这么多人可以分为这么多人的本体，还有很多的物体等等都可以分。如果是一体，胜义谛不可分的缘故，世俗谛也不可分，会有这样的过失。

第二个过失，世俗谛不需要寻找，也应该成为胜义谛不需要唾手可得的。因为世俗谛和胜义谛一体，世俗谛是不需要寻找的，睁开眼睛世俗谛的法就会显现，张开耳朵世俗谛的声音就听见了，世俗谛是不需要寻找的，唾手可得，如果胜义谛和它是一体的，胜义谛也应该不需要寻找而唾手可得，眼睛睁开看到了胜义谛，不就是解脱了吗？实际上不是这样的，胜义谛需要寻找，通过观察修行之后现证的，如果二者是一体的，就有这个过失。

第三个过失，凡夫人缘世俗谛会产生烦恼，比如凡夫人看到世俗谛中好的瓶子时，会产生贪心；看到一堆大便时，会产生厌恶心。胜义谛和世俗谛一体的缘故，那缘胜义谛也应该生烦恼，但是缘胜义谛不可能生烦恼。

第四个过失，世俗谛是身语意的对境，如果二者是一体，胜义谛也应该变成身语意的对境，即身体可以接触，语言可以描绘，心可以去想，它是身语意的对境，而胜义谛是超越了身语意的。如果胜义谛可以用身语意去了达，众生早就证悟了。这样的话，胜义谛也应该变成证悟的对境了。如果二者承认一体有很大过患，那承认他体是不是对的？下面讲也不能承认他体，承认他体也有四个过失。

第一个过失，如果承认世俗谛和胜义谛是别别的他体，胜义谛就不是世俗谛的法性了，佛经当中讲胜义谛是世俗谛的法性，如果二者是分开的别别他体，胜义谛怎么成为它的法性呢？就像柱子和瓶子二者是别别的他体，柱子不能成为瓶子的法性。如果世俗谛和胜义谛分开，胜义谛就不能成为世俗谛的法性。

第二个过失，如果世俗谛和胜义谛分开，证悟胜义谛也不能得涅槃。为什么呢？因为世俗谛和胜义谛是分开的，虽然证悟了胜义谛之后按理说应该获得涅槃，但是没办法得涅槃，为什么呢？因为世俗谛还在这儿放着，二者是别别的他体，所以其中一个胜义谛证悟了之后，得不到涅槃。因为还有世俗谛这一块，都还没证悟它的本体，所以分开就会有不得涅槃的过失。

第三个过失，如果世俗谛和胜义谛分开，证悟了胜义谛也不灭烦恼，这和第二个有相通的地方，只不过第二是如果分开，证悟胜义谛不得涅槃，这是从不得涅槃的角度讲的，第三是如果分开，证悟了胜义谛不能够灭烦恼，世俗谛中的烦恼有漏的部分，因为它和胜义谛是分开的，所以你证悟了胜义谛，断不了烦恼。

第四个过失，如果世俗谛和胜义谛是分开的，胜义谛不能变成世俗谛的空性，如果不能变成世俗谛的空性，胜义谛也不能成胜义谛，就有失坏胜义谛的过失。为什么会失坏胜义谛？这和第一个有相通的地方，第一个是胜义谛不成世俗谛的法性，第四个是在这个基础上进一步讲，如果胜义谛不成为世俗谛的空性，不成为它的法性，就会失坏胜义谛的相，就不叫胜义谛了，世俗谛不叫世俗谛，胜义谛也不叫胜义谛，会有这样一种过失，之所以成为胜义谛，就有能够成为世俗谛的空性，才叫胜义谛。如果二者是分开的，因为胜义谛不能成为世俗谛的空性，所以也不能叫胜义谛。

《辩法法性论》中也有一种二者一体他体的方式分析，从总的角度来讲，世俗谛和胜义谛二者不是一体。为什么不是一体呢？因为各有各的相，直接跟你说各有各的相，世俗谛有世俗谛的相，胜义谛有胜义谛的相。有法有法的相，法性有法性的相，二者有各自不同的相，二者不是一体的。你不能说二者是一体，也不是他体的。为什么不是他体的？离开了世俗谛

没有胜义谛，离开了胜义谛也没有世俗谛，二者不是别别他体，离开了有法没有法性，离开了法性也没有有法，这样不能说是他体，最后就是非一非异，不是一也不是异，非一非异不是说离开了一异之后，单独又找到了一个本体，不是这个意思。

这方面的不是一也不是异，帮助我们泯灭了世俗谛和胜义谛当中所认为的一体和异体的关系，不是一体也不是他体，泯灭了这样一种执著之后，世俗和胜义可以说是双运的自性，必须要了达二者圆融的自性。既不是分别念面前的一，也不是他体，一切万法要不然是一，要不然不是异。现在既不是一也不是异，这是什么呢？就是一种法性的关系，二者之间应该这样了知，我们的分别念如果要通达，就是一种圆融双运的道理，即离开一异之后安立的双运道。

名言与胜义二谛圆融双运之理才堪称为真正的大乘，

必须要按照经中所说的那样，了知安立名言和胜义二谛双运的道理才堪称为真正的大乘。

只有真正秉持这一观点的补特伽罗方能称得上是名副其实的大乘行人。

了知名言和胜义圆融双运的道理，这方面就是大乘的教义。安住在这样的教义当中，秉持这一观点的补特伽罗才称得上是名副其实的大乘修行人；如果没有秉持这样的观点，不是名副其实的大乘修行人，只能叫做相似的大乘修行人，或者说你对大乘有兴趣，是不是一个大乘的修行者，要看你具不具备相，如果没有菩提心，也没有名言和胜义二谛双运的观点，不叫大乘修行人，最多是对大乘有兴趣的人。对它有兴趣还没有进去，这不是名副其实的大乘修行人。

而在成为最初听闻的语言、思维分别之对境的“名言中产生、于胜义中不生”，只能算是二谛双运中的相似胜义，

这段话讲到了单空，单空的观点不叫真实的胜义谛。前面为什么要突然出现“而在成为最初听闻的语言”的描述呢？前面对于真正的大乘已经做了观察，应该是现空双运叫做真正的大乘，秉持现空双运的观点是大乘真正的教义。前面麦彭仁波切把真正的大乘讲完之后，下面再进一步说，如果你没有达到这个高度，只是停留在单空当中，不是真正的大乘宗义，叫做相似胜义谛。

而在成为最初听闻的语言，思维分别的对境，这个对境是什么呢？“名言中产生、于胜义中不生”，名言中有，胜义中没有的，胜义中是空的。如果你了知了胜义空的观点，只能算是二谛双运中的相似胜义谛，还不是真实胜义。

原因是它只不过是作为世俗存在的对立面而引申出来的；

这种胜义谛是通过安立世俗，对于世俗存在的对立面。前面的句子当中讲，名言中产生，胜义中不生。胜义中不生就是相对世俗产生引申出来的，而不是一个真实的胜义。真实的胜义谛没有二谛的观念，二谛要圆融，二谛的观念必须泯灭。现在有名言中产生，胜义当中不生的分别执著，还不算是真正的胜义谛，而是相似的胜义谛。

或者说，由于它属于胜义的范畴，因而称为相似；

为什么称为相似胜义谛呢？因为它不是胜义谛，属于胜义范畴的缘故，所以加一个相似名字在上面。

换句话说，它是所谓二谛中的世俗谛所观待的对象；

它有观待的缘故，不是真实义。前面我们讲世俗谛的时候，讲到了名言，在世俗谛当中有三个含义，第一个是障蔽，第二个是互相观待，互相观待就是世俗。这样讲的时候，所谓二谛中的世俗谛所观待的对象，这种胜义是假胜义、相似胜义，真实来讲是包括在世俗当中的。

也可以说它是随同究竟胜义的相似门；

“它是随同究竟胜义的相似门”，究竟胜义离开了一切戏论执著，但是单空不是完全一致的，只是随同究竟胜义的相似门而已。

抑或说，通过修习它足能摧毁无始以来久经熏染、根深蒂固之习气所致的实执，由此也可称为胜义。

或者说，通过修习单空可以摧毁无始以来相续当中久经熏染、根深蒂固的习气所导致的实执，从这个角度也可以把它称之为胜义。这是什么意思呢？我们相续当中有很深的，对于瓶子和柱子等的实执，通过修单空就可以把实执摧毁。从我们的角度来讲，摧毁了实执，是不是相当于解脱了？摧毁了实执不等于解脱，实执分别念只不过是粗大的执著而已，能够直接引发我们烦恼强有力的执著。摧毁了实执著之后，是不是究竟的法界呢？摧毁了实执之后，还不是究竟的法界。因为内心中可能有空的执著，还有世俗和胜义谛相关的执著，这种微细的执著不打破，也没办法证悟真正的胜义谛。把实执打破之后，没有了实执之后，相续当中肯定会有一个空执，空执也是法执的一部分。这个微细的法执不打破，没办法真正趣入到胜义当中，真正的究竟胜义谛，不管是实执，还是空执，反正所有粗粗细细的执著都要打破，单空能够做到的事情就是打破实执，把粗大的实执打破之后，这时就有了空的概念，进一步把空执打破之后，趣入到了胜义谛当中。

因为单空有打破实执的功德，所以称之为胜义。这是什么意思呢？从一个角度来讲，这是世俗谛的修法，能够打破实执的缘故，也可以称为胜义，这个相似胜义谛的意思。

我们要明白：观待这一相似胜义而言，也就有所谓“无生”的承认了。

我们要知道，观待相似的胜义而言，就有所谓“无生”的承认，“无生”就是空的意思。

当然，如果来到究竟胜义观察量的面前，它也只是对后得生起定解的一种方法而已。

如果站在究竟胜义的高度，或者来到究竟胜义观察量的面前，这种“无生”的承认就是对后得生起定解的方法。菩萨后得的境界就是安住在无生的当中，直接就是知无生。如果我们现在把无生作为著重的观察来进行了知、辨别，就是对菩萨后得境界产生定解的方法，而不是对菩萨入定境界产生定解的方法。

从真正究竟实相的角度来讲，所谓由生引出的无生也仅仅是凭借智慧遣余的分别影像罢了。

从真正胜义谛的角度来观察时，无生是由生引出来的。所谓的生是什么呢？所谓的生就是生住灭的生，这是属于平时的世间。我们说一切万法有生住灭，生住灭是有为法，众生执著有为法而产生很多的实执，现在就要斩断它的实执，就要了知生死实际上是不存在的。打破了生之后，由此而引出无生的承认。这个地方“所谓由生引出的无生”的意思就是这样，把生打破，就知道它是无生的；把住打破，就知道它是无住的；把灭打破，就知道它是无灭的。有为法有生住灭，通过中观观察之后，无生无住无灭，像这样这个地方是讲无生的。这种无生的承认，仅仅是凭借智慧，即刚才我们所讲的胜义理论。

“遣余的分别影像”，“遣余”是因明的名词了。这样遣除其他法，而单单认定某法，叫做遣余。比如我们把生等其他的无生之外的法遣除之后，最后认定了无生，这是我们的分别念的影像引发出来的，实际上它还是属于分别念的范畴，如果是分别的范畴，属于世俗谛而不是真正的胜义谛，真正的胜义谛是必须要超越一切分别的。

因此，唯有超离有生、无生等一切边并断绝语言、分别之诸行境的圣者极为清净的入定智慧所照见之义方可堪为至高无上的真实胜义，观待这一真实胜义而言，也就不存在任何承认了。

一般世间人认为的观念就是生有的，无生是前面讲的单空。不管怎么样，在究竟的实相中，有生和无生都不存在，一切都是无所缘的，一切都是不存在的。你要真正相合于实相，必须要超离有生无生等一切边。“断绝语言、分别之诸行境”，必须要断除这种行境。

“圣者极为清净的入定智慧所照见之义”，圣者极为清净的离开了有生无生、语言分别行境的入定智慧所照见的实相，才是至高无上的真理。

这里安立的问题是什么呢？应该知道真正的圣者境界的的确是超越了一切粗细细细的凡夫分别念，就是真实的胜义谛。现在我们为什么要抉择这个问题呢？对我们来讲，了知圣者的智慧有什么必要呢？我们要跟随圣者的智慧去抉择见。因为圣者的智慧离开了一切的分别念，所以在所择见的时候，也要把自己分别念面前能够执著的法全部破掉，就随顺了圣者的见解。如果在这个见解上再进一步的慢慢去修习，把我们相续当中的分别念逐渐从粗到细，慢慢通过修行的方法泯灭掉，最后就可以和圣者的智慧非常地接近。这种和圣者的智慧非常接近的是加行道的最后一位——世第一法位。当修空性的力量非常强，一刹那之间进入了初地，真正地到了圣者无漏分别的智慧。

我们现在要修行的是究竟胜义谛，究竟的胜义谛是谁安住的？圣者的入定根本智安住的。我们抉择中观见的时候，首先要把所有的执著打破，有边或者无边，显现乃至于空性见，最后我们说应成派的见解，还没有放下吗？如果不放下，还不是真正的见。为什么在禅宗当中一再讲放下？就是这样的。有时粗大的东西放下了，细的东西没有放，这不是实相。我们觉得已经把所有的法都观察完了，把一切色法、心法都观察完了，最后得到了中观见。认为我现在是应成派的弟子，应成派的见解很清净，如果抱着这个不放，就不是应成派。应成派怎么可能还抱着这个见不放呢？这只是你的应成派，而不是真正的应成派，真正的应成派是所有的执著都要打破的。我们在抉择见的时候，千万不要成为自己的应成派，我们的应成派是相合于分别念的。

从后得的角度来讲，我们只能这样认定，应成派就是离戏的，至于这是不是真正的应成派，我们在见解方面观察，所谓的应成派观点究竟来讲不存在，也是需要打破的。如果你不打破，心还有所缘，有所执，和应成派一切不执，一切不缘的观点完全是格格不入，差了十万八千里。我们首先要认识到这个问题，然后慢慢去修，把执著一层一层地打破，最后就可以相应于真正应成派的观点了。一旦入了根本慧定了，这时才可以说自己是应成派的修行者。

观待这一真实胜义而言，也就不存在任何承认了。

如果观待真实胜义谛而言，根本没有任何承认，有什么承认呢？所有都是分别念的产物。在入根本慧定的时候，已经超越了分别，还有什么可以承认的？这时只剩下一个非常清净的智慧而已，这种智慧不是分别念本体的状态，所以没有任何承认，这方面也是真正的胜义谛。现在我们说随顺中观应成派，什么承认都没有，只要有承认就会堕入到边执当中。

今天的课就讲到这里。

《中观庄严论释》生西法师辅导第12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》。

现在宣讲的是全论内容，即全论的内容是怎样归摄的。通过二理来抉择二谛的无谬真如性。首先是世俗谛显现时的本相如何安立，然后是胜义谛的自性怎样了知，对我们来讲这些都成了一种所知。对于这样的所知性，我们要全部了知它的真实性，要现证这种本性。有时我们觉得世俗不可能是真如，没有真实性，世俗谛在显现的当下，体相到底是怎样的？如果不学习殊胜的佛法，对于世俗谛的真实相无法了知，也没办法真正安住于世俗中如理的取舍。世俗谛如何的显现就如是的了知，就是了知世俗的真实。

讲胜义谛的时候，在麦彭仁波切的论典当中，分了相似胜义谛和真实胜义谛。我们知道在打破实有之后，有一个空的所缘，叫做单空，也叫做相似胜义谛。如果突破了相似胜义，把空执打破了之后，就接近于真实胜义谛，在见解方面抉择到了离四边的真实胜义谛，此处也是宣讲了相似胜义谛和真实胜义谛。

下面还有一些宣说。

由于相似胜义与真实胜义接近并一致，因此也可以算在胜义的范围中，即称为随同胜义。

相似胜义和真实胜义是接近的，从胜义的角度来讲具有一致性，因为相似胜义谛必定也是对于一切从色法到一切智智之间的有实法都作观察，然后通过胜义理论把实执打破之后抉择一个空，也就是色自相空乃至一切智智自性空，从自空的范围，或者无本性的角度来讲，空和真实胜义谛比较接近，而且从无自性的角度来讲也有一致性，所以可以算在胜义的范围中。

前面我们提到过，真实义的单空属于真世俗假胜义。它是分别心对境的缘故，肯定要算在世俗的范围中。因为它接近真实胜义谛，具有一致性，或者它可以作为趣向于真实胜义谛阶梯的缘故，所以可以算在胜义的范围当中，即称为随同胜义。以上对于真实胜义和相似胜义二者之间的区别，作了一番宣说。

下面是麦彭仁波切给予的一个殊胜教言。

我们务必要清楚，通过修持这一法理而有亲身体会的补特伽罗，看待后得的承认方式无论是取应成派还是自续派等任何名称，实际上证悟的高低无有尘许差别，都已达到了圣者所照见的境界，这一要点完全一致。

因为前面对于相似胜义、真实胜义，自续派、应成派等观点已经做了一些观察，我们这些后学弟子如果不善巧的了知祖师大德的意趣，容易有所偏颇地在显现上的宗派观点方面，对于这些大德做一番高低贤劣的评论，就会伤害到我们的相续。

“我们务必要清楚，通过修持这一法理”，“这一法理”并不是完全指前面的相似胜义，而是中观的道理，或者真正离四边入根本慧定境界的道理，通过修持中观的法尔理而有亲身体会，这个地方的“亲身体会”就是讲入定的境界，已经现证这种境界的补特伽罗，他们已经通过亲身体会了知了一切万法的真实相。

“看待后得的承认方式无论是取应成派还是自续派等任何名称”，真实义当中，以前的中观论师都证悟了一切万法的真实性，在看待后得的承认方式上面，有时是看待于众生的根性，依靠无患六根所许从世间来安立的，取应成派的名字，有时取自续派的名字。看待后得的时候，从世俗的角度可以这样讲，或者是承许空性的方式。应成派是怎么承许空性的？应成派是离开一切戏论不分二谛的承许方式。自续派在后得的时候，怎么承许空性呢？就是分开二谛，加胜义简别等等。实际上这些祖师的相续中都是证悟了相同的胜义谛。在后得的承许方式上，有些取应成派的名字，有些取自续派的名字。

“实际上证悟的高低无有尘许差别”，这些祖师相续当中对于一切万法本性在证悟的高低上面没有一点差别，都已经达到了圣者所照见的境界。“这一要点完全一致”，从都照见了圣者境界的角度来讲是一致的。

不管怎么样，我们有时觉得应成派的祖师证悟高，自续派的祖师证悟低，并没有这样的讲法。实际上应成派和自续派都是只能在后得才能安立。此处看待后得的承认方式，可以取应成派的名称，也可以取自续派的名称，或者这位大德着重宣讲应成派的观点，那位大德着重宣讲自续派的观点。虽然可以从用他们的论典区分应成派和自续派，但是他们相续当中证悟的空性是一样的，只不过在后得时不同的宣讲方式，有了应成派和自续派祖师的不同名称。像我们前面分析的一样，在入根本慧定时一切祖师都是相同的，这时泯灭了所谓应成派和自续派的所有区别，这方面都是不存在的，在后得位才能够有所谓应成派和自续派的区分。

麦彭仁波切这个教言的意思就是说，我们不能够说自续派低、应成派高，再把这个观点延伸到祖师，继而认为应成派祖师证悟的是离戏智慧，自续派祖师证悟的只是后得智慧，不能这样区分，这个地方把这个问题讲得很清楚。

正因为这一点极为关键，所以在下文讲必要时还有略述。

因为在造论五本当中的第五个问题讲的是必要，所以这个问题在讲第五个问题必要时还有略述。

圣者这样的入定智慧之因，唯有无误通达二谛，除此之外别无丝毫他法。

前面一段当中讲到了，这些祖师、圣者安住在入定根本慧定的境界当中，下面讲了圣者入定智慧的因是怎样的。虽然我们很向往根本慧定智慧境界，但是我们也必须了知无误证悟根本慧定的因是什么。下面讲了，“唯有无误通达二谛，除此之外别无丝毫他法”。我们现在也只有无误的去通达世俗谛、胜义谛，而且我们真正要无误的去通达二谛，必须要在二谛圆融的基础上，才能无误的通达。如果把世俗谛和胜义谛分开，仅仅就分开二谛的侧面而言，对于二谛的认知已经有了偏颇。

为什么这样讲呢？因为所谓世俗谛和胜义谛二者之间的本性没有真正的差别，所以此处所讲的是无误通达二谛。真正通达世俗谛也必须无误的通达胜义谛，要无误通达胜义谛也必须无误的通达世俗谛。有没有这样的情况？对于世俗谛通达得很善巧，却不通达胜义谛。也许有这一类说法，某某人很通达世俗谛，不通达胜义谛，或者胜义谛很通达，世俗谛不通达，从不严格的角度，可以这样安立。真正来讲，如果把世俗谛分开，这不是真正的世俗谛；如果把胜义谛和世俗谛分开，也不是真正的胜义谛。无误通达二谛只有一个要点，就是对于二谛融会贯通。因为世俗谛中有胜义谛，胜义谛中有世俗谛。二者都是有则平等有，无则平等无的关系。因此入根本慧定之因，就是无误通达圆融的二谛。这样长期修持下去，能够产生入根本慧定之前的总相。再再修持之后，就会产生自相的入根本慧定境界。此处说除此之外别无丝毫他法，应该励力地去圆融二谛。

也许我们相续当中有一些二谛的智慧，对于二谛有一定的定解。二谛的问题实际上非常深，我们觉得世俗谛、胜义谛是这样，好像显现方面是世俗，空性方面是胜义，虽然也不是不对，但是在这句话当中，对于我们能境的知方面，还有一个更深刻、全面、准确的认知。仅仅显现是世俗，胜义是空性这一句话，即便我们学习十年，可能对于这句话的认知都不一样。因为二谛的意义非常深奥，真正来讲这是圣者入根本慧定之因，所以现在我们泛泛地去了知，还是把世俗谛和胜义谛分开讲这是世俗，那是胜义，合起来是一个圆融的观点。这方面的智慧还是很粗大的，没有真正产生细微的智慧。我们对于无误通达二理方面，还应该再再去思维、修行、祈祷，才会逐渐去照见二谛。

譬如说，燧木与燧垫没有兼而具足，以其中任何一者也不可能生火。

此处通过一个古代的生火方式为喻，即燧木和燧垫二者互相摩擦之后才能生火。如果只有燧木没有燧垫，或者只有燧垫没有燧木，二者没有兼而具足，以其中的任何一者都不可能单独生火。这是一个简单明了的比喻。

同样的道理，如果没有将二谛融会贯通，那么根本不会对离四边戏之生起定解，不管口头上再怎么讲超离言思，也只是像外道修不可言说的我一样，

同样的道理，如果没有将世俗谛和胜义谛二谛的观点融会贯通，我们也是根本不会对离四边戏论的意义产生定解。前面在麦彭仁波切的教言中，不管是胜义谛方面单空的教义，还有世俗谛方面的教义，认为世俗谛很下劣等等，都是通达离四边意义定解的障碍。必须要想方设法地以麦彭仁波切的理证把这种障碍通过观察的方式彻底予以扫除，最后非常准确地通达了世俗谛和胜义谛。了知了二谛融会贯通的道理，才能够真正对于离四边的意义产生定解。

不管口头上再怎么讲超离言思，也只是像外道修不可言说的我一样，不可能以各别自证的智慧得到正法的奥妙内涵。如果我们对于二谛没有融会贯通，根本不会产生离四边的定解，如果对于法界离四边的意义，没有产生定解。“不管口头上再怎么讲超离言思，也只是像外道修不可言说的我一样”。

因为外道有一个不可言说的我，这个我是实实在在存在的，你说他有他没有，你说他常他无常，这些都是不可言说的。我们在学习《入中论》时候，也承许一个不可言说的我，常、无常等等这些都没有，就是一个不可言说的我，这个我的本体是存在的。同样的道理，如果我们内心当中对离四边的意义没有产生定解，口头上再怎么讲超离言思，但是在内心深处还是觉得有一个空性，或者我存在，这样就是和外道是一样的。外道口头上也是在使劲的在讲超离言思，而内心当中牢牢地执著一个我。如果现在中观宗的修行者，也是在口头上讲超离言思，在内心当中执著一个实实在在的东西，实际上也是和不可言说的我一模一样的。我们必须了知自空当中，必须是打破一切的戏论，将二谛圆融起来才能圆满通达所谓的空性。

不可能以各别自证智慧得到正法的奥妙内涵。

实际上内道当中不可言说的境界，完全可以通过个别自证来体会的。如果你们没有产生这个定解，就不可能通过个别自证的智慧得到正法的奥妙内涵。

因此，只有通过修成不离正理的闻思慧眼而生起定解，方可进一步修证其义、获得体悟。

真正要去产生体悟的正确过程是怎样的呢？“只有通过修成不离正理的闻思慧眼”。首先听闻，然后思维，通过听闻、思维就会得到一种定解，把这种定解比喻成一种殊胜的慧眼，而且这是离不开正理的闻思慧眼。在闻思的定解基础上，“进一步的修证其义”，最后就可以获得体悟，这种闻思修的次第，实际上是非常严谨的。

相反，尚未生起定解只是双目圆睁、喋喋不休地讲说离边、离言的人士恐怕仅仅是耽著字面夸夸其谈而已。

如果内心当中没有产生离边的定解，只是在外相上面，“双目圆睁”，似乎在修离戏的本性。有些人把姿势做得非常到位，盘腿而坐，双手压在膝盖上，眼睛睁得很大，从外表看起来，学习过法义的人都知道，觉得他在修大圆满、离边，看到他的样子做得非常好。虽然外表可以做到双目圆睁，嘴巴上也可以“喋喋不休地讲说离边、离言”，外表做得再好，口头上说了再多的离边、离言，实际上内心仍然是空空一片。最后就是成了耽著字面夸夸其谈，或者只是在外表上显现一个修法的

样子，内心当中对于离边的空性义没有丝毫的定解可言。嘴巴上说离边、离言，如果进一步的问他为什么一切万法是离边、离言的？从道理上是根本不知道的，他在禅宗当中捡些语录背诵之后，就像顺口溜一样经常宣讲一些中观的文字，比如离边、离言，大圆满的法语等等，把这些挂在嘴边，内心当中对于这些法语的所诠义没有产生定解，也没有丝毫的意义可言。

如果依此便可以根除三有，那么口口声声说诸多一味平等的密行外道徒等依靠此道为什么不得解脱呢？

单单在外表上做一些行为，嘴上说一些离边离言的词句。如果依此就可以根除三有，密行外道也是口口声声地说了很多所谓的一味平等、离边等词句，他们也可以解脱了，实际上密行外道是没有解脱道的。因为没有真正对于一味平等的真实义产生定解，所以说得再多、喊再多口号，也没办法获得解脱道。相同的道理，现在这些人只不过是表面上入了佛门，显现了一个佛弟子的样子而已。如果只是嘴巴上能够说一些离边离言的名字，而内心对于离边离言的真实义没有产生定解，还是和密行外道一样，实际上是没有解脱道可言的。

由此可见，唯独依照广大宗轨将名言与胜义的无垢观察量二理平等圆融的智慧火才能将二取所知的干薪焚毁无余，从而安住于离边等性之法界中。

我们现在就要依靠广大宗轨，对于名言和胜义的无垢观察量进行观察，通过这样的观察之后产生一个平等圆融的智慧火，可以把二取所知的干薪焚毁无余。因为我们的相续当中存在能取和所取，把能取和所取比喻成干柴一样，怎样才能把二取的干薪焚尽呢？必须要产生智慧火。智慧火是从何而来？这个地方讲“唯独依照广大宗轨”，就是说把名言和胜义的无垢观察量二理达到平等圆融。这时智慧火就慢慢生起来了，生起来之后逐渐会烧尽二取的干薪，然后安住在离边等性的法界中，相当于初地菩萨的境界。初地菩萨在入根本慧定的时候根本没有二取，完全能够安住在离边的等性法界当中，就是这样的观点。只不过它的种子、习气完全彻底灭尽是在佛地，实际上在初地、二地等入根本慧定的境界当中，可以安在二取的殊胜法界当中。

正像燧木与燧垫摩擦生火最终它们二者本身也被烧尽一样，以二谛圆融一味的智慧火最后也会焚烧分开耽著二谛的分别，进而真正安住在不偏堕现空任何一方、远离一切所缘之边的法界中。

就像燧木和燧垫如果同时具备了，而且燧木和燧垫通过长时间的摩擦最终开始生火了，生火之后通过最初生起的火，逐渐就可以把燧木和燧垫二者同时也烧毁，把燧木和燧垫同时烧毁。同样的道理，首先我们了知了这是世俗谛，那是胜义谛，然后对于世俗谛和胜义谛轮番观察，相当于在摩擦燧木和燧垫，最后二谛圆融的时候，相当于燧木和燧垫摩擦到一定程度生起了火一样。观察到一定的程度，世俗谛和胜义谛开始圆融了，智慧火就在这一刹那之间同时生起来。二谛圆融了，智慧火生起之后，它的力量逐渐就会增长，就像火星慢慢烧得越来越旺。我们相续当中二谛圆融的智慧也逐渐地炽盛起来，它的力量也就越来越大了，显现了这样不共的功效，开始把能取和所取，以及分开二谛的分别念已经完全地泯灭了，最后真正的安住在不偏堕显现，也不偏堕空任何一方，现空的任何一方都不偏堕，安住在远离一切所缘之边的法界当中，这就是真正现证了殊胜的智慧，通过这样的方式，对于世俗谛和胜义谛轮番观察。

实际上现在我们的智慧是偏于一边的，不是偏在世俗谛这边，就是偏在胜义谛那边，我们必须把世俗谛和胜义谛二者轮番观察。前面讲了世俗谛和胜义谛是一本体异反体，最后连异反体的分别也必须泯灭。世俗谛的本性是胜义谛，胜义谛的显现是世俗谛，把这个戏论逐渐泯灭，最后产生了二谛圆融的智慧。所谓的二谛圆融的智慧，内心真正开始和法界有一点相应了，了知了空性的实际意义，从词句上讲就是二谛圆融一味的智慧，也叫不偏堕现空一边的智慧。缘这样的法再再地串习，就可以安住在远离一切所缘之边的法界。

《般若摄颂》中云：“一旦有为无为黑白法，以智慧析尘许不得时，于世间界趋至智慧度，犹如虚空丝毫亦不住。”

在《般若摄颂》中讲到了，一旦有为法和无为法、黑法和白法，黑法指恶业，或者相应于恶业的法，白法指善法之类。“以智慧析”，通过智慧去分析有为法和无为法、罪业和善业时，实际上得不到尘许的本体。观察有为法的时候，得不到有为法的本体；观察无为法的时候，无为法的本体也得不到；观察罪业的时候，罪业本空；观察善业的时候，善业本空。通过智慧分析的时候，本体连微尘许都得不到。

“于世间界趋至智慧度”，从世间界的角度来讲，这个人已经趋至了智慧度的行列当中，因为通过观察分析一切都无所得的时候，他已经悟入到了般若波罗蜜多的行列当中。

“犹如虚空丝毫亦不住”，好像虚空什么都不住一样，这个人的智慧犹如虚空一样，什么都不住，没有任何法可以耽著。这方面讲它的所缘法就是一切的有为、无为、黑法、白法或者现、空等所缘境，如果这些所缘境都是丝毫也不得的时候，所缘境的执著一息灭，能境的执著也会息灭，它们之间都是相辅相成的。如果有了所取，就会有能取。外面的一切万法被分析成空的时候，自己的能取方面自然也就息灭了，最后就会安住在犹如虚空一样的丝毫不住的境界当中。

又云：“如是奉行明智之菩萨，断除贪执于众无贪行，如日离曜灿然昭然住，如烈火焚草木及森林，诸法自性清净普清净，菩萨如若证悟智慧度，不得作者不缘一切法，此乃般若度之殊胜行。”

《般若摄颂》当中继续讲，“如是奉行明智之菩萨”，对于“明智”上师在注释中讲过，断除烦恼障称之为明，断除所知障称之为智。像这样断除二障、殊胜明智的菩萨，“断除贪执”，就是对于一切万法没有实有的执著。

“于众无贪行”，在上师的讲记当中讲，于众生无贪而行持。我翻了新译的《般若摄颂》，颂词上面看不到，在麦彭仁波切的注释中，“于众”好像也不太明显，有些藏文的译本也有不同的地方。像这样可以无贪而行持，或者于众生可以无贪而行持。这个境界通过比喻来宣讲的时候，第一个比喻，就是“如日离曜灿然昭然住”。即太阳显现在正午，或者天空的时候本来很明亮，后面显现了一个曜，即罗睺罗，汉地叫天狗。太阳遇到曜的时候，曜会完全把太阳遮住了，就像在世间当中显现日食的时候，太阳的光明就显现不出来。后面是离曜，太阳离开罗睺罗的障碍之后，重新恢复灿然昭然而住的自性。菩萨的智慧也是这样的，最初被曜障住了，没办法显现出来，每个众生相续当中都有这样的智慧，后面通过修习远离了二取的分别之后，相续当中的智慧也犹如太阳离曜一样灿然昭然而住。

第二个比喻，是“如烈火焚草木及森林”。把草木和森林比喻成障碍、烦恼，或者烦恼的稠林等等，烈火能够把草木和森林烧的干干净净。菩萨的智慧产生的时候，相续当中的种种烦恼、障碍也是完全被遣除掉。这方面是从证悟的角度进行安立的。

“诸法自性清净普清净”，如果有了这样的智慧，就能了知一切万法自性是清净普清净的。“清净普清净”在上师注释当中讲了两个侧面。从一个角度来讲，所谓的清净是离开烦恼障而清净；普清净是离开所知障而普清净，清净普清净是离开了烦恼障和所知障。从另外一个角度来讲，清净是本来清净，普清净就是离垢清净。本来清净就是说一切万法不管你是否认知，反正它就是安住在本来清净的状态当中；普清净就是说后面通过学道的智慧逐渐把障碍消尽之后，离垢清净显现了二清净的自性，像这样是了知一切万法自性的清净普清净。

“菩萨如若证悟智慧度”，如果菩萨证悟了般若波罗蜜多的智慧度，“不得作者不缘一切法”，不得作者，也不缘一切法。昨天我们刚辅导了《般若摄颂》，《般若摄颂》当中也是讲到了作者不可得，然后他所修的道也不可得，此处说不得作者不缘一切法。实际上观察的时候，五蕴上面根本得不到一个所谓的作者，如果没有能修者，也不可能有一个所修的佛法发心、教授等等，这样的法也是根本不存在的，所以说不得作者也不缘一切法。“此乃般若度之殊胜行”，如果能够如是了知、安住，就是般若度的殊胜行，这在《般若摄颂》当中讲得很清楚。

此境界唯一是远离四边戏论各别自证智慧的行境，而无法言表、不可思议。

这样一种境界是远离四边戏论的各别自证行境，通过凡夫人的语言无法言表，是不可思议的，完全离开了四边戏论，平时众生所有的分别都包括在有是无非的四边当中，凡夫的分别念只要一动，肯定落入四边，不是有边，就是无边，或者亦有亦无、非有非无，实际上四边戏论代表着一切众生所有粗粗细细的分别，乃至我们通过分别念去思考、打坐修法的时候，都还是在四边当中打转。我们前面分析过，四边的分别念有些可以帮助我们入道，有些是障道的，善和恶当然会有差别。从究竟的角度来讲，毕竟都是在四边戏论当中，如果你不远离四边戏论，就没办法生起各别自证的智慧，也没办法超越凡夫行为。因此远离四边戏论，各别自证智慧的境界无法言表、不可思议。

从一个角度来讲，我们抉择一切万法，必须要彻彻底底的抉择，一定要从色法到一切智智，乃至一切如来藏的本性、光明部分都要抉择，了知一切万法都是本性空的，必须要了知显现是空性的，也要了知空性也是空性的，亦有亦无、非有非无全部不存在，在抉择见的时候不能有丝毫的马虎，所有的法都必须做详尽抉择、打破执著；此处也是讲到了修的时候，是不可思议的自体。如果我们还处在可思议方面，就不是殊胜的正见。前面再讲过，我们在修的时候，就是要把自己的分别念息灭息灭再息灭，这不是累积累积再累积，我在缘一个法得到什么、看到什么，实际上是把你的分别念逐渐息灭，从有边息灭到无边，然后再逐渐息灭下去之后，一旦分别念寂灭的时候，不可思议的智慧就显现出来了，才是真正不可思议的各别自证的行境。只要有分别念的时候不可能显现智慧，肯定是在完全息灭分别念的状态当中，智慧才可以真正的显现。

这里讲到了我们修行的方向，为什么我们要再再讲到这个问题呢？不是我们修暇满难得等前行，而是真正要修行中观的正行，必须要息灭分别，通过殊胜的智慧、离四边的定解，逐渐把我们的分别念息灭掉，因此修行的过程也是息灭我们分别念的过程。

《华严经》中云：“犹如空中之鸟迹，极难言说无法示，如是菩萨之诸地，以意心境不可知。”

在《华严经·十地品》，或者有的地方说在《十地经》当中讲，菩萨的智慧“犹如空中之鸟迹”，“鸟迹”的“迹”字就是指脚印。鸟在空中飞的时候，它的脚印能看到吗？鸟在空中飞的时候，它的脚印是根本看不到，也找不到的。如果鸟在地上走，肯定会印下脚印；在空中飞的时候，鸟的脚印，“极难言说无法示”，看不到，没办法言说，也没办法去指示。不能说，这不是有一个鸟的脚印吗，实际上是根本无法去指示的。“如是菩萨之诸地，以意心境不可知”，同样的道理，菩萨一地至十地的境界，“以意心境不可知”，通过意识、心境都是不可了知的。无论怎么说这是菩萨入定的境界，一地、二地的境界，凡夫人通过自力也无法了知，这是一种完全不可思议的状态。

意思是说，诸位圣者由获得法界明现境界的不同而逐步跨地，最终现前远离所有二障的法界，

这个地方的意思就是说，“诸位圣者由获得法界明现境界的不同”，圣者和圣者在一地到二地之间，获得法界明现境界的不同，有初地、二地、三地等明显不明显的差别，比如初地菩萨，虽然证悟了无分别智慧，但是和二地、三地、四地比较起来，后面的智慧越来越明显，有一地、二地、三地逐渐增长、圆满的过程。上师在讲记当中讲到了明和增，还有满，有逐

渐明显不明显的差别，还有是否增长和圆不圆满的差别。一地到十地之间，从我们现在能够可以了知的角度来讲，大概有这样一种差别。

通过明现境界的不同而逐步跨地，最终达到圆满，现前远离所有烦恼和所知障的法界自性，这样一种本体对于凡夫人来讲完全没办法通达。你怎么去通达？对于菩萨入根本定的境界，凡夫人根本无法了知的，但是通过上地的菩萨，或者佛地的智慧可以了知，菩萨安住在哪个境界当中。麦彭仁波切在《辨法法性论》的注释当中，也曾经宣讲过。

诚如《广大游舞经》中云：“深寂离戏光明无为法，吾已获得甘露之妙法，纵于谁说他亦不了知，故当默然安住于林间。”

在《广大游舞经》当中，讲到了佛陀怎样入胎、出生、学习工巧、出家修行，乃至成佛等等，广大游舞、广大游戏，怎么在世间当中做游戏的，在佛陀的传记当中讲得很清楚。佛陀成佛时宣讲了一个著名的颂词，在证悟了佛道的一刹那，发出感叹，他说：“深寂离戏光明无为法，吾已获得甘露之妙法”。佛陀说，我已经获得了犹如甘露一样的妙法，这种犹如甘露的妙法具有五种特点，即深、寂、离戏、光明、无为法。

上师的讲记当中，讲到所谓的“深”，就是离开一切相状；“寂”是寂静，离开一切分别，不是分别念的状态；“离戏”就是离开一切有无是非的戏论边；“光明”，这样的境界并不是一个什么都没有的状态，具有殊胜光明的智慧。一方面是离开一切戏论，一方面是同时一个刹那之间可以通过智慧了知一切万法。这是一种光明智，一般的众生处于无明当中，没有这样的光明智，所以没办法在一个刹那当中了知很多法。“无为法”，大无为法的自性是不变化的。

《宝性论》中在讲如来藏的自性时，就是通过佛陀所证悟的法界，从他显现的智慧往前推，佛陀最后现证的法是无为法的自性，本体绝对不变的叫做无为。果位现前的智慧是无为法，往前推到位，道位的智慧也应该是无为法，再往前推到凡夫位的时候，在凡夫人的智慧中也是无为法，就是说现在任何一个恶劣的众生，相续当中都具备无为法的智慧。我们现在要做的就是障碍无为法智慧的客尘消尽，实际上佛智在每个众生相续中是现成而有的。有障碍的缘故，不会显现出来，我们要发心苏醒修道的种姓，否则智慧没有办法显现出来。

首先要苏醒修道种姓，我们在轮回中，突然产生了一个想要修法、皈依的心，就是最初种姓的苏醒，这是非常重要的。有了这样一种想要入道的种姓苏醒，我们逐渐能够磕磕绊绊地行走在菩提路上，虽然会遇到很多障碍违缘，但是慢慢相续当中生起了出离心，和法界开始相应了。然后修菩提心、空性慧，一步步都是在扫除客尘。如来藏无为法的智慧无时无刻不起作用，只不过以前我们障碍很厚的时候，这样的智慧显现不出来，就像天空中的太阳，虽然恒时在天空中，但是云层很厚的时候，一点都看不出它的光明。直到有一天，突然有个地方云层比较薄，太阳的光线可以看到一点点，好像有一点要显现出来的样子，感觉到一点热度。

我们在无始轮回当中，障碍恒时很厚，在这段时间当中，障碍薄了一点，对于如来藏无为法的智慧，我们好像能够体会到一点点，这时想要修道了。从这里开始，如果你的因缘比较深厚，就会遇到善知识、正法的道场，逐渐展开了闻思修，向如来藏、智慧方向逐渐迈进了，这方面就是无为法。

从无为法的角度来讲，如果我们真正通达了如来所证悟的是无为法，再向前推的道位是无为法，在凡夫位的时候也是无为法。我们就会知道自己现在具有如来藏，有着和释迦牟尼佛一模一样的智慧，现在我们要做的就是怎样把这个障碍扫除，如果了知了这样的自性之后，上根利智的人就会非常精进。为什么呢？因为客尘是可以被远离的，所以自己越精进越如法，现前光明的时间越短，也可以越早的利益众生。如果你具有智慧，却非常懈怠，从法性角度来讲，越懈怠你的障碍越深。虽然你有智慧，但是还要流转。在《宝性论》当中讲了一个比喻，一个王子的衣角当中有一颗如意珠，他不知道，带着这颗如意珠到处流浪、四处乞讨，过不上好的生活。同样的道理，我们相续当中虽然有这么清净的佛智，但是很懈怠，一直追求世间五欲，带着如来藏在流转，这是非常可惜的事情。

不管怎么样，现在我们已经掌握了能够把如来藏光明显现出来的窍诀，实际上从最下面入道，到最后的空性、大圆满的窍诀都有了，就要好好地抉择，把这个窍诀抉择得很清净，然后随时随地去串习，如来藏的光明肯定会很快地显现出来。如果了知了无为法，对于我们修道非常有益。

“吾已获得甘露之妙法”，佛陀说，我已获得了甘露一样的妙法。“纵于谁说他亦不了知”，鉴于众生的根性太劣了，佛陀是经历了三个无数劫，累积资粮、修行正法，最后才现证的，如果现在要给众生宣讲这种深寂离戏光明无为法的究竟实相境界，谁都没办法了知。“故当默然安住于林间”，佛陀说，我应该默然安住于林间，自己享受这种涅槃的妙乐，就不想传法。后来我们都知道，在梵天帝释三次请佛转法轮之后，佛陀才答应到鹿野苑，首先给五比丘讲法，逐渐把法音传开了。而且佛陀讲法的过程，也很善巧，逐渐地让众生以成熟根性的方式了知。因为佛陀证悟的时候就知道了，完全离戏的圆满法界给众生宣讲，没人能够接受，所以他逐渐让众生的根性成熟，首先讲了四谛法轮，然后讲菩萨道、空性无相法轮，再讲如来藏无为法，一个层次一个层次讲，通过逐渐让众生的相续得以成熟的方式来安立的。众生的根性完全成熟的时候，能够了知实相，即深寂离戏光明无为法自性的状态。

归纳而言，要明确了解修行三世诸佛菩萨之来源的智慧波罗蜜多的方法，即在薄地凡夫时先以闻思断除增益，再唯一平等安住于正理引发的殊胜定解中。

“归纳而言，要明确了解修行三世诸佛菩萨之来源的智慧波罗蜜多的方法”，就是说智慧波罗蜜多是三世佛母或者四圣的重点，佛、菩萨也是因为证悟了智慧波罗蜜多而生的，所以我们要了解、修行波罗蜜多。在薄地凡夫时首先以闻思断除增益，这个问题麦彭仁波切已经讲过很多次了，这节课前面讲过，这个地方又在讲。首先通过听闻和思维来断除增益，再唯一平等安住于正理引发的殊胜定解中。

“增益”，是指不必要的，与实相不相合的分别念。就是说本来不是这样的，你认为是这样的，或者本来没有，你认为有，叫做增益，这是增加的。法界的本性本来是一切无所缘的状态，但是我们在一切无缘的法界当中，增加了很多有无是非等观点，这些观点最终都是需要远离的。我们首先通过闻思的方式断除增益，在唯一平等安住于正理引发的殊胜定解中去串习，这时就可以证悟智慧波罗蜜多，然后就可以成为佛菩萨。

如是二谛的安立并不是各自派别的观点，而是大乘共同的通衢大道，因为除了承认诸法自性空、名言万法唯心造这一点外否认一切他因。

名言谛和胜义谛安立的方式并不是各自派别的观点，并非唯一的中观派或者唯识派的观点，不是各自宗派的观点，“而是大乘共同的通衢大道”。整个大乘都必须通过二谛来建立，因为大乘除了承认诸法自性空的胜义谛和名言万法唯心造的世俗谛之外，否认一切的他因，这就是所谓的大乘。

关于此理，《楞伽经》中云：“无始心熏染，心如影像般，纵现外境相，如实见境无。”此偈已说明外境不存在唯识之理。

这个颂词讲到了外境不存在，唯有识存在的道理。“无始心熏染”，无始以来，我们的心受到了熏染，心作为种子可以熏染，或者我们的心作为所熏，被其他的种子所熏染，这些理解都是可以的。无始以来，心造业熏染法界，“心如影像般”，实际上在我们心中，虽然犹如镜中显现的影像一样，显现很多外境。在镜面当中，可以显现很多的影像。“纵现外境相”，山河大地都可以在镜子中显现。显现的时候我们都知道，镜子中根本不存在外境的丝毫自性。虽然我们心中也显现了很多外境的影像，“如实见境无”，真正观察的时候，除了心识以外，没有一个所谓实在的外境。这个偈颂说明了外境是不存在的，“唯识之理”，就是说只有心识存在的道理。

又云：“余说数取趣，相续蕴缘尘，自性自在作，我说唯是心。”

“余说”，就是讲除了唯心所造的作者之外，有些其他的宗派说。“余说数取趣，相续蕴缘尘，自性自在作”，这个“作”字就是作者的意思。其他人说这些是作者，“我说唯是心”。佛陀在《楞严经》中讲，我说这些都不是作者，唯有心才是万法的作者。所谓的数取趣，有些宗派认为就是人我，我是一切万法的作者。“相续”是有一些宗派认为，有一个实有的法叫相续，相续就是一切万法的作者。“蕴”是有些人认为五蕴是一切万法的作者。“缘”是有些人认为有种实有的法叫因缘，这个因缘是作者。“尘”是微尘，胜论外道认为微尘是作者。“自性”是自性是作者，自性即数论外道的主物，三德平衡状，是名为主物，他们认为自性显现万法。“自在”就是大自在天，在《入行论·智慧品》中讲大自在天是作者，可以次第造一切万法。我说唯是心，佛说，这些都不是真正的作者，自己的心才是一切万法的作者。

这一颂明确地指出了万物无有其余作者，唯一是心所造。

这个颂词中佛陀明确指出了，一切的万物实际上没有其他的作者，唯一是心能够作为作者。

按照后面的观点，具有形形色色显现的这个无始无终的三有轮回并非是无因无缘自然产生的，而能作为此因者根本不是外道所许的时间、微尘、自在天、我等其他作者，而唯一是由自心所出生的，仅仅从这一点来讲，可以说内道佛教大乘宗轨无有分歧。

第一，破无因。按照后面的观点，所谓“后面”是指心所造万法，按照佛陀所讲的观点，形形色色、无始无终的三有轮回，并不是无因无缘自然产生的。现在我们的世间，具有形形色色的特点，无始无终显现的三有轮回绝对不可能是无因无缘自然产生的，否则就会常有常无的过失。在《入中论》中破无因派的时候，就是这样讲的。如果无因，轮回世间就无可取，有可取故就是有因的。到“并非是无因无缘自然产生的”以上，都是破无因。因为对于一切万法的承许方面，有些人认为是无因生的，这个三有轮回并不是无因无缘产生的。

第二，破非因。虽然下面的一段是承许有因生，但是他们承许的因是错误的。“而能作为此因者”，虽然有因，但是根本不是外道所许的实有时间作为显现万法的因，也并非实有的微尘、自在天、我等其他作者，这些不是正因。

第三，说正因，真正一切世界的正因是怎么样的？“而唯一是由自心所出生的”，这句话讲到了正因。一切的轮回世间，实际上唯一是由唯识所现自心出生的，这是真正的正因。

“仅仅从这一点来讲，可以说内道佛教大乘宗轨无有分歧”。从这一点来讲，所有内道的佛教大乘宗轨是没有分歧的，这方面把所有世俗谛的观点全部包括进去了。首先大家面前的现相不是无因生，把无因破掉了，然后不是非因，把非因也破掉了，最后一切都是唯识所现。讲完之后，整个世俗的法也比较圆满的讲完了。

整个大乘内道都承许心识是万法，讲到这个地方时，有些人认为，月称菩萨在《入中论》中破了唯识，那他承不承认世俗谛的法是唯识所现的？下面为了打破这种疑惑，引用了月称菩萨《入中论》中的一个教证来说明月称菩萨在名言谛中也承认唯识，只不过在《入中论》当中没有广大的去建立而已。

月称菩萨也亲言：“有情世间器世间，种种差别由心立，经说众生由业生，心已断者业非有。”

月称菩萨在《入中论》第六品中讲了有情世间和器世间的种种差别，在有情世间，六道众生的每一道有很多的差别，器世间当中也有很多差别，有很多贤劣的差别，比如地狱的显现，乃至于天宫的显现。这些差别是谁所造的呢？“种种差别由心立”。很多差别都是通过心而假立的，而且引用教证说“经说众生由业生”。佛经当中讲，一切众生是由业而产生的。业是由从哪里产生的？业是由心而产生的，所以说“心已断者业非有”。如果你把心断掉之后，不会有业，没有业也不会有众生，就可以断除轮回，这个地方讲得很清楚。虽然没有直接说，但是后两句讲到了众生由业生，业从哪里生？业是由心生，进一步讲，如果你把心断掉之后，业就不会有了。怎么样断心呢？从一个角度来讲，断除我执心也算是一种断心，或者通过修空性，也可以彻底断心。心已断者业非有，这个业是根本不会存在的。从这个角度来讲，月称菩萨也是承许唯识。而且在清辩论师在《中观宝灯论》中也是提到了，连月称菩萨承许细中观的时候，从修法窍诀的角度，也是承许一切万法是唯识所现的。如果月称菩萨没讲有过，作为清辩论师这样的大论师，不可能随随便便这样说。

还有一个问题，以前提到了另外一位应成派论师，寂天菩萨在《入行论·智慧品》中也是曾经破过唯识。那寂天菩萨承不承认唯识所现呢？名言当中承许唯识所现的。我们学《入行论》的时候，六度唯心，这个地方是非常明显的。在讲地狱的时候，一切有情、烧铁地是谁造的？唯有恶心造。这个地方讲得很清楚了，地狱当中的很多众生是从哪里来的？实际上地狱的阎罗卒都是恶心所造的，把一切唯识所现讲的很清楚。布施、持戒、安忍，乃至于智慧唯心，在名言谛当中，寂天菩萨也是说调心很重要。心是一切万法的根本，如果心调伏了，一切调伏了；如果心不调伏，外境也不调伏，因此名言当中，寂天菩萨也是承许唯识的。

假设谁说世间的这一切显现不是由自心所生的话，那么就必须承认它的因是除心以外的他法，

如果说世间当中的一切显现不是自心所造，那他就必须承许这一切的因是除心以外的其他一个法。

倘若如此，就已认可补特伽罗的心束缚或解脱轮回的一个其他因，这无疑已经坠入外道宗派里了。

如果你不承许一切都是心所造，不是心束缚、心解脱，如果你认为除心之外，还有其他的因，那么所谓补特伽罗的心，束缚是轮回中的一个其他因，解脱轮回也是一个其他的因，如果你是这样承认的，实际已经坠入外道宗派当中了，这不是内道的观点。内道和外道实际上就是，你的束缚和解脱是不是由心安立的？这个方面就是内和外中的内。由心束缚、由心解脱都是内心安立的。如果你认为内心之外有一个其他的法，那就是外，从广义的外道来讲，也是这样的。

为什么会坠入外道的宗派里了呢？从这方面而言，内和外也可以安立，内道讲一切都是心识安立束缚、解脱，从有部开始，中观宗到大圆满都是从这方面讲的。如果你现在不承许共因，认为除了心之外，有个其他的因来束缚、解脱，实际上不是内道，而是外道，

所以，无有其他作者且外境不存在唯是心之现相这一观点也需要渐进而成，承许名言为唯识的此观点成立是大乘的总轨。

因此，这方面很重要的缘故，没有其他的作者，只有心作为作者，而且外境不存在，唯是心的自现，这个观点是“需要渐进而成”的。意思就是说，一方面对我们来讲，真正最后要对于一切唯识所现产生定解，也不是一蹴而就的，需要渐进而成。因为我们内心当中，也有很多认为外境存在的实执，这种实执不是一天两天能够打破的。我们在学唯识的时候，虽然道理上也学了一些，但老是觉得有点不踏实，觉得外境是不是存在的？实际上这方面就是说无始以来认为外境存在的习气很深厚的缘故，没办法一下子对于唯识的广大正理产生定解。这时通过很多的比喻、例子、理论、教证来进行安立，因此说需要渐进而成的。“承许名言为唯识的此观点成立是大乘的总轨”，整个唯识宗、中观宗都可以承许名言中是唯识，所以称之为大乘的总轨。

今天这节课就讲到这里。

《中观庄严论释》生西法师辅导第13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》。

在造论五本当中，现在宣讲的是全论的内容，即通过二理来抉择二谛无谬真如的自性，也就是说，通过胜义理和世俗理正确安立或者了知世俗谛和胜义谛的相。抉择了正见之后，更利于殊胜的修行。对于胜义谛安立了相似胜义和真实胜义，对于名言谛的观点分了几个侧面来进行安立。本论的观点，是按照详尽观察的唯识宗进行安立的，如果按照应成派的观点，就是通过世人的承许进行安立的。对于世俗谛的问题，麦彭仁波切告诉我们，不能把世俗谛看成非常下劣，而胜义谛是非常超胜的自性，不能这样去观察，实际上世俗的本性是胜义谛，胜义谛的显现就是世俗谛，仅此而已，除此之外，不存在何者更加重要的问题。

前面通过很多经教高度赞叹了一切作者或者显现都是心识的道理，这样一种唯识的观点是大乘的总轨。在讲完这个问题之后，下面会进一步的观察。

有人心中不免会生起这样的疑问：那么，具德月称论师等为什么没有如此安立名言呢？

既然前面已经说了，名言当中承许唯识是大乘的总轨，具德月称论师作为大乘中观应成派的论师，也应该是大乘的范畴所涉，按理来说也应该在名言当中安立唯识，为什么具德月称论师没有这样安立名言呢？如果学过了《入中论》就会知道，月称论师通过世人共许而安立名言谛，对于唯识宗的观点也是不破不立的。

《入中论》中有广破唯识的部分，主要是从胜义谛的侧面破唯识，从名言谛的角度来讲，对唯识宗的态度基本上是不破不立。前面我们引用了一个有情世间、器世间种种差别由心立的颂词，不是在广大的建立。中观应成派在《入中论》中，对唯识宗的态度，既没有破，也没有去广大的建立。

在相应上述的真实胜义圣者根本慧定的行境进行抉择时，现有轮涅的一切法在不经任何观察的情况下只是按照世人的所见所闻作为所量就已足够了，并不必因为这一切本来安住于远离四边戏论的缘故而凭据宗派的观察对现相名言深入细致加以分析。

这一段和后面一段，都是在讲月称论师在名言谛中不安立唯识的根据和原因是什么？因为月称论师着重抉择的是圣者入根本慧定的境界、法界究竟的实相，所以在相应上述的真实胜义圣者根本慧定的行境进行抉择的时候，安立一切万法都是无自性的，胜义谛当中是这样安立的。

“现有轮涅的一切法在不经任何观察的情况下”，因为月称论师的《入中论》是一种复述二谛，麦彭仁波切在科判当中也是讲复述二谛，从自宗来讲是不分二谛的。因为着重抉择的是实相的究竟义，在究竟的实相义当中根本没有二谛可以安立，所以月称论师究竟的自宗不分二谛。

后面因为在宣讲空性的时候，一部分众生提出了一些世间妨难。根据世间的分别心，所以月称论师就分了二谛。对于现有轮涅的一切法在不经任何观察的情况下，只是以世间人无患六根的所取义作为所量的依据，完全就可以了。此处讲“按照世人的所见所闻”，就是眼识的所见、耳朵的所闻作为所量，已经完全足够了，这样安立名言谛就可以了。它的标准就是无患六根所取义，从这个层面来讲，必定是真正的世俗谛。月称论师在《入中论》中讲到真世俗和假世俗。在名言谛当中，把你的眼识、耳识，乃至无患的意识能够取的一切安立成世俗名言谛，这些作为所量没有错误，对世俗谛来讲完全能够安立了。

“并不必因为这一切本来安住于远离四边戏论的缘故”，一切的法实际上观察的时候，都是远离四边戏论的，月称论师并不因为这一切在胜义谛当中，或者究竟的实相当中远离四边戏论，所以在名言谛中分二谛的时候，也是凭据宗派的观察，对于现相名言深入细致地加以分析。比如使用有部、经部，或者唯识宗的观点，都是凭据宗派的观察，即已经入了宗派的观察方式。对于现相的名言谛到底按照经部宗去承许，还是按照唯识宗去承许呢？没有这个必要，不需要对于现相名言深入细致的加以分析。因为它的重点是在安立一切万法的究竟实相，所以究竟实相安立完之后，对于如梦如幻的缘起显现，反正如何显现在无患六根识的面前就如是的安立成名言谛，这是一个非常善巧的安立方式，对于现相名言谛作深入细致的观察就没有必要了。

对于这些显现，以语言、分别来衡量而说有、无、是心、非心等等，无论是肯定哪一方，在实相中都是不成立的，以如是胜义观察理的应成量便可推翻反方的颠倒妄执。

对于这样共称的缘起显现，我们用语言来说或者通过分别来衡量这些法是有、是无、是心、非心等等，有些时候你说这个法是有，肯定有的一方；有些时候说这个法先有后无，肯定无的一方，或者通过观察之后，说这一切显现是心、非心的显现，不管肯定哪一方，通过实相的观察，在实相当中都不成立。不是安立有、无，就是是心、非心。对于一切万法，辛辛苦苦地在名言谛当中建立了之后，到了实相当中都是离戏的，同等不成立。

“以如是胜义观察理的应成量便可推翻反方的颠倒妄执”，不管再怎么样安立，应成派使用的是应成量，通过应成量能够推翻反方的颠倒妄执。这个地方的“反方”没有具体的所指，就是说只要和实相意义不相顺的一切安立方法都叫做反方。“颠倒妄执”，比如安立了有、无，安立了是心的显现、非心的显现，认为在实相当中多多少少有所成立，叫做颠倒妄执。应成派通过应成量可以把反方的观点全部予以颠覆，都推翻了。不管怎么样，在胜义谛当中都是一法不立的。

而（应成派）自宗认为，任何有相的所缘都是不存在的，所以不管如何承认一概予以拒绝。

应成派的自宗认为，“任何有相的所缘”，不管是有、无，还是前面所讲的是心、非心，一切有相的所缘全都不存在。不管承认什么法，一概予以拒绝。

这是应成派不共的特色。在一切名言谛当中，没有一个可以安立的；缘起的显现法在胜义实相当中，也没有什么可以安立的，或者说缘着缘起的显现，安立一个有、无、是心、非心，一切的安立方法在胜义实相当中也是完全不成立的。应成派的特点，或者《入中论》的特色，主要是安立实相当中一法不立的观点。对于名言谛，以无患六根所取的意义作为所衡量的法已经可以了，应成派观察的时候，也是把在有情面前所显现的一切万法作为观察的基，也就是无患六根前所显现的山河大地。月称论师说，这一切法不存在，都是无所缘的，把一切的法全部抉择为空性。不管怎么样安立，除了这些法之外，没有什么可以安立的，只不过你说这些法是心显现的，还是不是心显现的；它是心的本体，还是不是心的本体，此外再也没有什么安立的了。月称论师说，不管是心、非心、有、无，都是不存在的，一概予以拒绝，月称论师在名言谛当中，不著重安立唯识宗的观点。

在这一问题上，对于有、无等任何方面的立宗，无需分开二谛即可一一驳倒。

“在这一问题上”，讲到了应成派在抉择实相义的时候，前面说了不管如何承认，一概予以拒绝。在这个问题上，应成派的观察，以及破的特点是怎样的，分开二谛而破，还是不分二谛而破呢？“对于有、无等任何方面的立宗”，就是说对方认为这是有的、无的，或者这是显现、空性。不管任何方面的立宗，月称论师或者应成派根本不需要分二谛，就可以一一驳倒，直接破了。不管怎样安立，直接说不存在就可以，不需要说在胜义当中不存在，根本不需要加胜义的简别。为什么不可以加胜义当中这些法不存在的简别呢？因为在实相当中根本就没有所谓的二谛可以安立。月称论师随顺于究竟有无二谛的观点，所以他在使用理论时，也根本不需要分开二谛就可以一一驳倒，直接破斥。

这是应成派和自续派最大的分歧之处。当年佛护论师在解释《中论》中破自生等问题时，就是分开二谛，直接说没有自生、他生。清辩论师说，这样分开二谛，会有很多过失，让别人分不清二量，也没办法遣除疑惑，所以他加入了胜义简别，分开二谛，说一切万法在胜义谛中不存在，名言当中是有的。佛护论师的意思是不需要分开讲胜义当中没有，世俗当中有，直接破掉就可以了。后来清辩论师对于佛护论师的观点作了观察之后，月称论师又在《入中论》里面，尤其是《显句论》当中，对于清辩论师的观点作了观察，说如果在抉择究竟实相的时候，不需要分二谛，维护佛护论师的观点，通过广大的破立方式，开创了应成派，应成派的特点是不需要分开二谛。因为在抉择究竟实相的时候，根本没有二谛可以区分，所以破万法的时候，不需要分开二谛，直接可以一一驳倒了。

如果以二谛各自的任意一量来衡量的话，当然不加区分是无法进行破立的，这也完全是由于在此处是以真实胜义二谛双运的实相观察理智作为正量来衡量的。

“如果以二谛各自的任意一量来衡量”，按照自续派的观点，分开了二谛之后，必须“以二谛各自的任意一量来衡量”，这时候必须要加区分。因为已经分开了二谛，就必须在分开二谛的情况下，说这是在胜义当中没有，那是在世俗当中有，必须要加以区分之后，再进行破立，否则是无法进行破立的，这个前提是已经分开了二谛。中观应成派不分二谛的原因，就是应成派在抉择万法空性的时候，无需分开二谛即可一一驳倒。

“这也完全是由于在此处”，“在此处”就是在应成派不分二谛的前提之下，“是以真实胜义二谛双运的实相观察理智作为正量来衡量的”。通过真实胜义二谛双运的实相衡量，当然也就不需要分开二谛了。

实际上前面的一段和后面的一段，直接讲到了应成派不分二谛的原因，前面的“在这一问题上，对于有、无等任何方面的立宗，无需分开二谛即可一一驳倒”，以及“这也完全是由于在此处是以真实胜义二谛双运的实相观察理智作为正量来衡量的”，前面和后面两句话实际上是在讲应成派的观点。中间的一句“如果以二谛各自的任意一量来衡量的话，当然不加区分是无法进行破立的”，就是讲应成派之外的宗派，如果分开了二谛，就要相应于二谛来做区分，即必须分出这是胜义中的承许，那是世俗中的承许，中间这一句加进来，就是说明应成派之外的宗派，必须要分开二谛进行破立的原因。因为应成派是通过真实胜义二谛双运实相观察的缘故，所以不需要分开二谛就可以一一驳倒了。

如《入中论释》中引用教证云：“胜义中无有二谛，诸比丘，此胜义谛乃唯一也……”

不分二谛衡量胜义谛的观点，是不是自宗所创的？并不是这样的。《入中论释》指月称论师造的《入中论自释》，其中也是引用了出自于《入二谛经》的教证，讲到“胜义中无有二谛”。佛陀直接说，胜义当中根本没有二谛。“诸比丘，此胜义谛乃唯一也……”这方面讲得很清楚，胜义当中是没有二谛的。既然在胜义当中没有二谛，随顺胜义的观点进行观察时，当然无需分开二谛。因为在胜义当中根本没有二谛，所以诸位比丘应该知道胜义谛是唯一的，没有很多这样那样的差别。

因此说，月称论师一开始就着重抉择了真实胜义，因而是将缘起显现不灭这一点作为观察对境或者以它是证悟胜义之方便或途径作为辩论主题而抉择大离戏的。

因为有这样一种原因的缘故，所以月称论师一开始就是着重抉择了真实胜义谛。一上来就着重抉择真实胜义谛，也是应成派的特点。实际上自续派的特点是虽然究竟抉择了真实胜义谛，但是一开始的时候，着重抉择的是相似胜义谛的缘故，所以把自续派安立成单空宗，月称论师开始就抉择了胜义谛，安立为双运空的状态。不管怎么样，在一切分别心的面前，只要不是在入根本慧定的境界当中，缘起的显现是不灭的。我们说一切万法是空性的，到底哪些法是空性的呢？“将缘起显现不灭这一点作为观察对境以它是证悟胜义之方便或途径”，《入中论》中讲，世俗谛是方便，胜义谛是方便生，缘起不灭的显现是证悟胜义谛的方便，或者途径，以此作为抉择万法空性的主题来抉择大离戏。在和对方辩论一切万法到底怎么样的时候，就把缘起的显现作为辩论的主题和抉择大离戏的空基。

这样一来，在后得时，对道果的一切安立无论怎样以二量来衡量，都不至于对破立的名言造成妨害。

因为以缘起不灭的显现来作为它的基，所以在抉择胜义谛的时候，一切万法都是平等离戏、现而本空。在后得的时候，对于道果的一切安立不管怎样以二量来衡量，都不至于对破立的名言造成妨害。因为在《入中论》当中，月称论师说没有他生，对方说世间共许亲自见到有他生，这样一种观点有世间名言的妨害，月称论师就给他们分开二谛了。在抉择胜义量的时候，世间的眼识等分别没办法作为衡量的正量，在它面前也不存在名言妨害。如果是名言量当中，实际上只有缘起的显现而已。月称论师说，我并没有说一切万法在名言谛当中也是不存在的。如果以名言量来衡量，对于破立的名言也不会造成妨害。月称论师对于名言的问题很清楚，到底会不会成为名言的妨害，就是看你安立的观点违不违背名言。实际上月称论师把无患六根前所安立的法作为世俗，根本没有名言的妨害。如果分开二谛之后，在胜义量当中衡量的时候，因为世俗在胜义当中不存在，所以也不会成为名言的妨害，从这方面善巧的回答了对方的问题，学过《入中论》的道友都是很清楚的。因为在后得时候这样安立了，所以道果的一切安立在名言量面前可以成立，而在胜义量面前无法成立。

也就是说，名言中完全承认缘起显现或缘起性。

进一步宣讲，在名言当中月称论师或者应成派完全是承认缘起显现，或者说承许缘起性的。

倘若以名言量来分析缘起显现，则绝不否认以顺行十二有支成立染污法以逆行十二有支成立清净法的道理。

如果进一步的归摄缘起，就会关系到一切有情流转的问题，或者说从轮回和解脱的问题来看缘起，通过名言量分析缘起显现，肯定不能否认顺行十二有支和逆行十二有支。实际上顺行、逆行十二有支关系到一切众生轮回和涅槃的道理。

如果有了第一支无明就会有第二支行，有了第二支行就会有第三支识，然后通过入胎的识也会成立名色、六处，六处有些地方翻译成六入，六处出胎有了触之后，也有受、爱、取、有、生和老死。如果有了前面的法，就会有后面的法。十二有支以前前作为因产生后后的法，其中一个法不斩断，就会流转于轮回。今世当中对有情起最大作用的就是爱和取。我们具有诸根，在接触外境的时候，比如眼根接触外境产生的眼识，有了受之后，就会产生爱，或者染污爱、乖离爱，有了爱之后，自己想要得到它，就会有一种取。有了取之后就会造业，后世的流转就有了入胎的因，有了有之后就会有生、老、死，这叫顺行十二有支成立染污法。“成立染污法”就是轮回法，所有轮回包括在十二有支当中。月称论师在名言当中，不否认有不明就有行，有行就会有识的顺行十二有支成立染污法。

还有一个逆行十二有支，逆行十二有支就是解脱道。如果想要解脱，首先要灭第一支无明，无明灭了之后行就灭了，行灭了之后识就灭了，识灭了之后名色就灭了，名色灭了之后六入灭，然后是触灭、受灭、爱灭、取灭、有灭、生灭、老死灭。如果前前的法不存在了，后后的法就会消亡。一个人如果没有生老死当然就离开了轮回。只要还在轮回当中，决定会有生老死的，没有生老死，就没有轮回了，叫做逆行十二有支成立清净法，这个地方的清净法就是指涅槃法。

通过心性清净与不清净依他起来说明缘起性恰恰使唯识宗显得更为粲然可观。

前面讲到了十二有支成立染污，十二有支成立清净。“通过心性清净与不清净依他起”，通过逆行十二有支，心性上的染污习气消尽了，这时候安立了清净依他起；如果有了无明、行、识等等，顺行十二缘起成立了，你的心就会变得不清净，这时安立不清净的依他起。通过心性清净和不清净的依他起来说明缘起性恰恰能够更加突出唯识宗的观点。因为唯识宗是把一切放在心上安立的，一切都是唯识，所以如果你的心属于染污性，就把它安立成轮回；如果你的心属于清净性，就把它安立成涅槃或解脱道。在真正流转的时候，一切有情就是通过十二有支安立的。顺行的时候安立成染污，逆行的时候安立成涅槃。通过唯识宗的观点来安立的时候，让唯识宗的教义显得更加粲然可观。

这段话是什么意思呢？如果愿意观察名言谛，最后也会承许唯识宗。前面说了，月称论师以不灭的缘起显现来作为观察的所缘，或者证悟胜义谛的方便。进一步讲，在后得的时候，不破缘起，对名言谛不造成妨害，在名言谛当中完全是承许缘起显现为缘起性，进一步对众生流转或者解脱，安立了十二有支的缘起，都是在心上安立的。如果承许十二有支的顺行、逆行，肯定在心上面安立了清净与否，恰恰符合于唯识宗所安立的名言谛观点。唯识宗是从清净依他起和不清净依他起的方面安立缘起的。如果你要观察下去，肯定会认可唯识宗的观点。月称论师并不是不认可唯识宗的观点，而是说抉择实相中离戏

的观点，单单就眼前的缘起显现作为所衡量的空基，就是说把无患六根前的法作为证悟胜义谛的方便已经足够了，不再进一步对于名言谛的法，观察它是不是心。如果观察的话，肯定是可以承许的。

这位大师的此论著中，着眼点却主要放在了相似胜义上，首先分开二谛来建立各自正量所衡量的承许是存在的，到最后，也必然契入远离一切承认的真实胜义中。

“这位大师”是指静命论师，在静命论师造的《中观庄严论》当中，把着眼点放在了相似胜义上。“首先分开二谛来建立各自正量所衡量的承许是存在的”，前面说应成派开始就是著重建立离四边的空性，不分二谛是应成派的一大特色。自续派相似胜义谛的观点是“首先分开”，一开始就分开二谛，著重有所建立。如果分开了二谛，肯定要做区分的。如果使用名言谛的正量所衡量的承认是存在的，名言谛的观察承许，肯定有名言谛的承认；如果用胜义量来衡量胜义谛的时候，最后得到了一切万法是空性的承认。自续派在相似胜义当中都有承认，二谛通过二量来衡量的时候都有承认。世俗当中有世俗的承认，胜义当中有胜义空的承认。如果应成派真正去衡量实相一切都不承认，但是自续派就有一个空的承认，这是对于空的执著。如果有对空的承认，就会对空产生一种执著。这是暂时的，首先分开，“到最后，也必然契入远离一切承认的真实胜义中”。暂时是这样广大安立了，让众生的相续成熟之后，到达了相似胜义谛的阶梯上，再引导他们趣入远离一切承认的真实胜义中，这就是《中观庄严论》的后面部分，略说了和应成派完全一样的真实胜义谛。这方面著重广说的是单空，略说的是应成派的离戏空。

这两种（抉择方式）相当于渐门派与顿门派。

禅宗中有渐门派与顿门派，中观中也有渐门派和顿门派的名词。中观自续派相当于渐门派，因为是循序渐进来抉择相似胜义谛，所以首先把一切万法抉择为单空，再把单空抉择为离戏空。中观应成派是直接抉择一切万法的离戏空，从这方面把应成派安立成顿门派。

因而如果抓住了这一要点，也就掌握了应成派的究竟奥义。

所以说如果把这种要点抓住了，相当于抓住应成派的究竟奥义。观察的时候，二者不一样，应成派是一上来就观察一切万法离戏，这就是究竟奥义；自续派是一上来就抉择单空，后面再逐渐抉择双运空，这样安立就会能够知道到底什么是应成派，应成派的究竟奥义是根本不分二谛，对于上根利智者一开始就抉择一切万法的本性空，直指万法的实相，这就是应成派的究竟奥义。

本论中“诸法之自性，随顺理证道……成俗非真实”的意义与具德月称论师的意趣完全一致，可谓异口同声。

在《中观庄严论》的颂词当中，有一句“诸法之自性，随顺理证道”。万法的自性随顺理证道观察的时候，一切万法都是离戏空性。后面一直抉择到，分别心的对境成俗非真实。这个单空如果是分别心的对境，这种分别心就会“成俗”，这个“俗”是世俗的意思，它就变成了世俗谛，后面的真实是胜义谛的意思，就不是真正的胜义谛了。在这一大段当中，讲到的是和月称论师的意趣完全一致。最后连空执也打破了的究竟实相意义，可谓是异口同声。后面对于这个问题还有分析。

因此，乃至在一法上尚有分开二谛的耽著之前，在他面前，名言量成以及无实这两者同等不会颠覆。

所以，乃至于在一个法上面，还有分开二谛的耽著之前，比如在柱子这个法上面，分开了二谛，就是说柱子的显现部分，柱子的形状、长度、颜色、质地等等，把它显现的部分分开这是世俗谛，柱子正在显现的当下，它是无自性的，就是胜义谛。世俗谛和胜义谛是在一个法上面，分开的两个反体，如果在一个法上面，还有分开二谛的耽著之前，在它面前的名言量的承认也不会颠覆。

所谓柱子的显现，柱子的红色、形状，叫做名言量成。通过名言量可以成立的，这个名言量成的承认是不会颠覆的，还有就是名言量成的实相，它是无实的空性，可以承认，也不会颠覆。在尚有分开二谛的执著之前，就会有两种承认。

只有通过理证擦除分开耽著二谛的对境，再进一步远离细微的执著，方可平等遮破这二者，达到离戏的境界。

实际上一般的凡夫众生，正在学习的时候，都会认为自己是应成派的后学弟子。我们看自己现在对于一个法安立的时候，有没有在一个法上面分开二谛的耽著。如果我们在一个法上面，还有分开二谛的耽著，就还不是达到了应成派的究竟状态。这时还是处在自续派的状态中，如果在一个法上面分开了二谛，我们这个显现，是名言当中成立的，在胜义当中是空性的，二者的成立都会有。在这个基础上，可以“通过理证擦除分开耽著二谛的对境”。实际上所谓的分开耽著二谛，在这个法上面根本不存在，最后通过理证观察，就可以知道二谛完全圆融的观点了。对于这个法的实相有了一个真正的认知，刚开始分开二谛，后面不需要分开二谛了，通过理证擦除分开耽著二谛的对境，这时就达到了相似的显空双运境界。“再进一步修持远离细微的执著”，就是认为现和空搓到一起的细微执著。现空双运的执著打破之后，方可平等破掉二者，对于世俗谛和胜义谛的执著，可以平等破斥，最后达到离戏的境界。

由此看来，尽管暂时在分别心前分开二谛，可是从究竟意义上讲，在以成立无二离戏之要抉择无分别智慧之行境以及辨后得妙慧之行境的过程中，将有无承认的道理等区别开来就显得格外重要。

因此暂时在分别心面前是肯定要分开二谛的。如果有分别心，肯定要分二谛。因为分别心缘不了二谛双运的离戏空、实相见，实相是不分二谛的，所以以分别心是没办法去缘的，也就是说只要有分别心的时候，在我们面前都会有二谛。只不过

后面我们通过分别心逐渐把二谛的执著泯灭，把二谛粗大的执著泯灭掉之后，剩下一个微细的执著之后，再把分别心通过修行的方式逐渐泯灭，这时候就可以证悟到离戏的空性了。暂时在分别心面前分开二谛，可是从究竟的意义上讲，“在以成立无二离戏之要抉择无分别智慧之行境以及辨别后得妙慧之行境的过程中，将有无承认的道理等区别开来就显得格外重要”。

这方面有两种，第一个是以成立无二离戏之要抉择无分别智慧的行境，这时候是无承认的。第二个是将有无承认的道理等区别开来，显得格外重要。中观到底承不承认呢？如果你以成立无二离戏的要，来抉择无分别智慧行境的时候，没有任何的承认。如果是辨别后得妙慧之行境进行观察，这时候是有承认的。有什么承认呢？有世俗的承认，也有胜义的承认。在后得的时候分开，才有真正的二谛承认。如果在无二离戏的要诀来抉择无分别行境的时候，无分别智作为一个能境，它的对境就是实相。如果你要抉择无分别行境的时候，肯定没有任何的承认。我们不能说圣者入根本慧定的时候，还有一种这是世俗谛，我安住在胜义谛当中的执著，这是根本没有的。在抉择入根本慧定的境界当中，随顺入根本慧定的实相境界，一概没有承认。如果是以后得位来观察，肯定是有承认的。

所以，轮回涅槃、束缚解脱的一切理论在入定智慧前虽然无有立足之地，而以后得妙慧来衡量时这些作为所量必定是存在的。

所以说轮回涅槃，还有束缚解脱，这一切理论在入定智慧前都没有立足之地。我们所谓的轮回涅槃、束缚解脱，都是众生的分别心安立的，实际上根本不存在。圣者入根本慧定的时候，相合于实相，当然也就泯灭了所谓轮回涅槃的概念，束缚解脱的概念完全泯灭了，在这个智慧面前没有立足之地。如果再以后得的妙慧来衡量，这些作为所量必定是存在的，就是把轮回、涅槃、束缚、解脱作为所量。轮回、涅槃的因和状态是什么？把这些作为衡量的对境时，我们不能说没有承认，肯定是有承认。乃至我们站在后得位来看应成派，应成派自宗就是离戏的空。虽然这方面似乎有承认，但是完全在后得的时候，观待分别心才有所谓应成派的承认，安住在应成派的状态时，这一切没必要讲，都是离开言说、离开分别的自性。

在后得妙慧的时候可以分二谛，自续派、应成派，无遮、非遮等等，也可以说应成派、自续派怎么承认，虽然可以这样分析，但是在真正相应于实相的时候，一切都没办法安立了。

为此，月称论师也并没有说学道、佛果所有观点只承认平凡世间眼前所见的名言，而平凡世间没有共称（即其他瑜伽世间共称）的一切通通否认。

这一大段主要是宣讲所谓世间的概念。前面讲到中观应成派，月称论师在安立世俗的时候，说世间怎么承认我就怎么承认。对于世间，有些人容易误解，认为所谓的世间就是一般放牛的牧童，或者老人，世俗谛就是根据他们的承认就可以了，实际上月称论师的世间承认要比这个宽广的多。月称论师并没有说在《入中论》中要安立学道的智慧境界，佛果的一切功德，所有观点只承认平凡世间，因为这地方有一个平凡世间和瑜伽世间，平凡世间是世间的一部分，瑜伽世间也是世间的一部分，所以说月称论师并不是说我只承认平凡世间眼前所见的名言，而平凡世间没有共称，也就是说其他瑜伽世间共称的。瑜伽世间就是入道的人。在《智慧品》当中也有提及，什么叫做瑜伽呢？上师说如果有止观境界的叫做瑜伽师。他们的名言叫做瑜伽世间。在宣讲名言谛的时候，有一部分是平凡世间眼前的名言，比如大家都能够看到的山河大地、柱子经堂，这些东西叫做平凡世间。还有一种平凡世间是不承认，没有共称的，比如五道十地的安立，入定出定的境界，平凡世间根本就没有抉择过这样的问题，这些世间没有共称的，就是其他瑜伽世间所共称的部分，并不是说只承认这个，其他的统统否认，不是这样的。

实际上，如果将应成派依照世间共称来承认这一点说成是与学宗派、未学宗派二者中未学宗派的平凡世间一模一样，那简直是离题千里，可笑至极。

实际上，如果我们把应成派所谓的依照世间共称来安立名言这一点说成是学宗派和未学宗派中未学宗派的平凡世间一模一样，就是说中观应成派的观点和没有学宗派的平凡世间安立的观点一模一样，简直就是离题千里、可笑至极了。

因为在应成派当中，除了这些之外，明明还安立了很多基道果、修道、发菩提心的承认，凡夫三地或者菩萨十地、无学道的一地。根本就不是平凡世间能够衡量的，从这方面安立平凡世间就是太可笑了。

这里所说的世间必须定为入道与未入道二者，

这个地方的世间定义很广，必须定为入道和未入道的世间。未入道的世间就是一般世间的平凡人，入道的世间就是说这些菩萨在出定的时候，见到的一切世间都叫入道的世间。

就像寂天菩萨所说的，“瑜伽之世间，平凡之世间”。

寂天菩萨在《智慧品》中讲到：“瑜伽世间破，平凡世间者。”翻译成藏文就是，“瑜伽之世间，平凡之世间”。实际上分了二种，一是瑜伽师的世间，一是平凡者的世间，必须要分二种。

因此，对于入道世间与未入道世间，依靠清净与不清净缘起而各自共称成立的千差万别之现相必然是存在的，

所以说入道的世间依靠清净的缘起，未入道的世间通过不清净的缘起，都有千差万别的显现。比如不清净的未入道的世间，因为相续当中的实执和业等等还没有真正的清净，所以他的相续当中基本上都充满了不清净的缘起。如果有了不清净的缘起，在不清净的缘起推动之下，必然会有千差万别的不清净显现。真正安立的时候就是六道的轮回，六道轮回都是不清净

的缘起显现出来的。从地狱的显现开始乃至至于天宫千差万别的显现都是存在的，这方面就是未入道的世间面前的存在。还有一种是讲入道的世间，因为他发了出离心、菩提心，修了清净的空性、六度万行，所以入道的世间所修的法都是清净的缘起。如果你的相续当中充满了清净的缘起，在你的面前必然显现千差万别的清净之相，一般的人根本没有殊胜的利他心，很多的证悟、广大的刹土，在一般的世间人面前都不存在。通过不相同的缘起，肯定会成立清净和不清净的千差万别的现相。

而将自前的这些显现直接抉择为本来离戏，则不需要以宗派的观察详细分析缘起显现的这一名言，只是按照未经观察共同所许而承认即可。

我们自前所显现的清净或者不清净的缘起法，叫做自前的显现直接抉择为本来离戏。实际上这是和前面的观点遥相呼应，月称论师把共称的缘起显现作为空基、辩论的主题而抉择离戏。实际上它的世间分了两类，一类是平凡世间面前不清净的显现，把这些不清净的显现作为空基，也可以抉择为本来离戏；另一类是菩萨面前清净的智慧或者佛的智慧等等显现。如果我们对他们有错误的认知，就需要破斥掉，所以我们缘的是菩萨智、佛智。虽然佛面前的法菩萨面前的法本来是空性的，但是对于我们来讲，没有办法了知空性的法，我们看到了缘起显现，认为它是实有的，需要观察破斥。因此月称论师观察的时候就把清净和不清净、入道和未入道的世间的缘起显现都作为观察的对境，直接抉择为本来离戏。

“不需要以宗派的观察详细分析缘起显现的这一名言”，在这一基础上就不需要再以宗派的观点来观察，这样一种入道世间、未入道世间面前的显现，这个缘起显现法到底是怎么样的？到底是不是心的显现？这样就不用观察了，只是按照未经观察共同所许而承认即可。没有观察共同承认，就是世间无患六根前大家共认的，把这个作为观察的对境，然后把在佛菩萨面前的共同显现作为名言谛的承认就可以了，这样和前面的意义也可以相辅相成。

可见，经过以上这番辨别何等重要，否则瑜伽师在安立自宗的道果之理时，仅仅观待其他平凡世间的分别心前而立宗那未免过于滑稽了。

可见通过上述的一番辨别是非常重要的，把自续派和应成派的观点作为辨别，还有月称论师把所谓的平凡世间和瑜伽世间作个辨别，这是非常重要的。如果没有辨别的话，“瑜伽师在安立自宗的道果之理时，仅仅观待其他平凡世间的分别心前而立宗那未免过于滑稽了”。比如上师在讲记当中，也讲到了月称论师要造《入中论》，因为名言谛方面必须要观待世间，否则单单按照平凡世间，月称论师在安立凡夫三法、菩萨十地的时候，就必须要去问世间老人、种田的人，这个十地怎么安立，你给我说一下，我要写《入中论》中十地安立的方法，对方没有学过广大的十地，根本没办法安立。上师说他们会认为是不是把田地分成十块，或者十块地，就是十地。如果用平凡世间的分别心来立宗就太滑稽了，必须要善巧分别。所谓的世间有平凡的世间，在平凡世间前我们可以使用的就使用，然后超越平凡世间的瑜伽世间我们就要安立。比如说一地到十地，完全是瑜伽世间安立的，这方面是瑜伽师的境界、佛的智慧面前所显现的一地到十地，或者五道十地、发心求道安立的方法，把这些安立成名言谛非常合适，否则仅仅是观待其他平凡世间的分别心而立宗，就太过滑稽了。

今天的课就讲到这个地方。

《中观庄严论释》生西法师辅导第14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，我们继续宣讲麦彭仁波切所造的《中观庄严论释·文殊上师欢喜之教言》。

《中观庄严论》是静命论师造的一部殊胜论典，这是为了想要对于大乘教义产生殊胜信心的当机者而造，本来包括大乘当中，即《楞伽经》《三摩地王经》等经藏所摄的内容。全论内容就是通过二理来抉择二谛的真如性，对于二谛必须要通过世俗理和胜义理进行观察抉择。

前面麦彭仁波切对于所谓的世间作了一番观察，世间分为两种，一个是平凡世间，一个是瑜伽世间。自空中观在胜义谛当中一切都不承认，根本无所缘，在名言谛当中根据世间的承认而承认。因为世间的范围有平凡世间和瑜伽世间的缘故，所以中观应成派的世俗谛就是一般无患六根前所取意，还有原来的瑜伽士、菩萨在出定位所安立的一切名言都可以作为中观宗世俗不昧的缘起。

我们应当明确：这只不过是抉择胜义的一种方式，总的来说，诸位祖师入定后得的意趣是一致的。

前面把世间分为了两种，也是抉择胜义谛的方式之一，或者自续派和应成派抉择胜义的一种方式，总的来说祖师入定和后得的意趣完全是一致的。此处有一个“意趣”，我们以前学习过意趣和秘密，所谓的意趣就是内心真实的想法。意趣和秘密有着不同的侧面，秘密是为了引导众生在词句上的讲法。秘密可以解释，意趣是讲这句话时他的心中到底怎么想的，比如我们说佛的意趣如何。此处讲了祖师大德和后得的意趣都是一致的，在他们自己的境界中，入定证悟的法界和后得如梦如幻的境界从意趣的角度完全一样，不同的是在引导众生时，怎样安立抉择的方法。应成派的祖师通过直接抉择万法实相，或者把一切缘起显现作为名言谛；自续派祖师分开二谛，着重宣讲抉择了胜义谛，名言谛当中通过唯识，以经部的观点进行安立，这些表面上的不同是跟随所化有情的根性不得已而安立的，实际上他们的意趣完全都是一致的。

对于如此甚深之法理，即便是那些俱生智慧与修行智慧圆满、逍遥自在的成就者们也难以大彻大悟，那么像我这样智慧浅薄的寻思者纵然历经百年冥思苦想也实难穷究其堂奥，又怎么可能凭借自力来讲解呢？

全知麦彭仁波切非常谦虚，他说，对于自续派、应成派，入定后得等很多甚深的法理，即便是具有大智慧的大成就者也难以真正的去寻找到它的堂奥。这些大德的俱生智慧、修行智慧都很圆满，他们前世熏习了非常多法理的缘故，今生生下来之后就具备很大的智慧，表现在对于经论的理解和别人不一样，这方面称之为俱生智慧。此外通过闻思修行，智慧得到圆满，就称之为修行智慧。

智慧圆满、逍遥自在的成就者也难以大彻大悟，实际上从他的意趣来讲，真正的成就者肯定是通达的。虽然初地以上的成就者对于入定后得的意趣完全可以通达，但是他在显现上面不一定了知，讲解或者造论的时候，不一定有这么圆满的讲解方式，这方面也是一种理解方法。

还有一种成就者，虽然有成就者的名称，但是他不一定是初地以上的证悟者，有些世间的成就，或者比一般凡夫众生的证悟要圆满一些，这样的成就者是不是真实意义上的具有初地以上的智慧呢？如果是这种成就者，肯定能够知道入定后得的意趣。

这些成就者对于这个问题也是难以大彻大悟，无法真正搞清楚。麦彭仁波切在《定解宝灯论》当中说过，自己的俱生智慧、修行智慧都不行。此处也是非常谦虚地说，像我这样智慧浅薄的寻伺者，纵然历经百年冥思苦想也是难以穷究堂奥，怎么可能凭借自力去讲解这么殊胜的观点呢！作为文殊师利菩萨的化现不可能没办法凭借自力来讲解的，这是显现了成就者谦虚的美德，也在告诫后学的弟子，在稍微了解了一点点的法义时，千万不要自满自足。因为很多成就者虽然证悟了实相之后，也是非常谦虚的，所以我们在学习的过程当中，如果对于词句上面的东西稍微有一点点的通达，或者在打坐的时候稍微有了一点觉受，就觉得自己证悟了，说话、走路的方式也完全不同了，这是不对的。像麦彭仁波切这样殊胜的大德，也说像我这样的寻伺者凭借百年冥思苦想也难以真正的了知，没办法凭自力讲解。对此我们要体会到传承上师的意趣。

然而，依靠具德前辈荣索班智达与全知法王龙钦巴的善说等特明传承的教典而使智慧稍得展现，只不过是依此威力而作论述的。

既然凭自力没办法通达，那是怎么造的这部论典呢？凭他力的加持而造。凭谁的加持力呢？在宁玛派的前译派中，有两个非常著名的班智达，一个是荣索班智达，一个是全知法王龙钦巴尊者。荣索班智达出生的年代和阿底峡尊者基本上是同时，阿底峡尊者进藏的时候，荣索班智达只有几岁，智慧非常超群，在很小的时候，智者的美名传遍了很多地方，他的父母带着他去拜见阿底峡尊者，阿底峡尊者把他抱在怀里和他辩论，后面显现阿底峡尊者输了，他说这个小孩是我的两个印度上师的转世，他的智慧非常敏锐，难以真正辩赢他的。长大之后荣索班智达的智慧更加不得了，写过很多殊胜的论典，比如《大幻化网释》，《入大乘论》《黑蛇总义》等等，对于本来清净光明的自性予以阐述，荣索班智达在宁玛派的传承当中是非常著名的。

全知法王无垢光尊者大家都知道了，他也是中兴宁玛派的一个祖师大德，尤其是对于大圆满心滴方面，通过造《七宝藏》《四心滴》《三休息》，把宁玛派的法流系统化的整理，后面的很多学者通过他老人家的威力，以及加持法本的善说力，传承也是源源不断的。在荣索班智达的《入大乘论》《大幻化网释》，无垢光尊者的《七宝藏》，尤其是《如意宝藏论》中对中观的正理有很殊胜的善说。

麦彭仁波切说，“依靠具德前辈荣索班智达与全知法王龙钦巴的善说等持明传承”。“持明传承”是宁玛派的异名。宁玛派一代代的传承都是证悟者、持明者传承下来的，也叫做持明传承。“持明传承的教典而使智慧稍得展现”，他很谦虚，说自己稍稍得到一点智慧，只不过是依此威力而作论述的。

对于此等法理，入定于清净离尘之境界的人以及探索深广之处已至究竟者必定深信不疑。

对于根本慧定的境界，名言谛当中如梦如幻，入根本慧定的时候，一切无所缘，远离一切戏论，就是此处所讲到的“此等法理”。对于这个法理，有两种人可以深信不疑。第一种，是入定于清净离尘之境界的人，经常安住在清净离尘的境界，已经完全证悟了殊胜离戏的光明境界，或者处于离戏法界的人，因为他是完全安住在这个境界当中，所以对于这个法理深信不疑；第二种，虽然没有证悟，但是“探索深广之处已至究竟者”，没有证悟，没有通过入定的方式去体验，就是在学习的时候，对于深广之处的探索已经达到了究竟，即应成派所抉择的离戏观点到底如何，对于深广之处已经探至究竟的人对这个法理也是深信不疑的。

称广述者虽颇多，明品深义寥无几，

若具最深智胜舌，当尝奥义此妙味。

此为暂停偈

“暂停偈”是有些大德造论中间休息的时候，写个颂词作为暂时停止的地方。

“称广述者虽颇多”，在佛教的传承当中，很多人都在描绘佛经论典的密意。“明品深义寥无几”，能够广述的人虽然非常多，但是能够明了地品尝深义的人寥寥无几。即便能够说很多，能够在里面真正品尝甚深的含义的人还是不多的。“若具最深智胜舌，当尝奥义此妙味”，不管是谁，如果有了甚深智慧的舌头，就应该品尝对于入定位、出定位怎么安立等奥义的妙味。这也是劝导后学应该对于一切诸法的奥义要下功夫，而不是说在词句上面去了达很多的问题，主要是词句表达的意义，必须要有一个甚深的智慧去品尝。

在学习佛法的过程当中，我们也有这个阶段，最初对于文字都没办法趣入，过了一段时间之后对文字方面虽然可以趣入，但是在意义上很难抓住重点，这也是智慧循序渐进成熟的过程。我们必须要经常地祈祷文殊师利菩萨，文殊师利菩萨是三世诸佛智慧的总集，如果经常念文殊师利菩萨的心咒、祈祷文，我们相续当中的智慧会越来越生起，对于经论中所诠的意义能够逐渐地深入。以前只是在词句上面划来划去，以后就可以真正品尝它的甚深意义，能够通达佛菩萨造论的殊胜意趣。我们要经常做祈祷，虽然一天两天看不出来，但是长时间去做祈祷、观修，在几年、十几年的过程中就会发现自己的智慧增长的确会越来越明显，因此必须要祈祷文殊菩萨的加持。

下面讲另一组辩论，即对于阿赖耶识在名言当中到底可不可以承许的问题。

关于唯识宗所许的观点，后来的法师们说，这位大阿闍黎并不承认与六识异体存在的阿赖耶，本来意识所分出的最细微部分就是阿赖耶，这在个别大中观与密宗相关内容中也曾多次出现过。

对于唯识宗所承许的阿赖耶识观点，因为阿赖耶识是唯识宗的核心，所以后来的有些法师们是这样说的，“这位大阿闍黎”，就是静命论师“并不承认与六识异体存在的阿赖耶”。这是什么意思呢？就是说真正来讲静命论师只承许第六意识，而和第六意识他体的阿赖耶识从来不承认。

“本来意识所分出的最细微部分就是阿赖耶”，平时我们讲的无分别意识或者分别意识，这是粗大的意识方面。意识最细微的部分就是阿赖耶，实际上阿赖耶和第六意识是一个本体。静命论师不承认和六识他体存在的阿赖耶，这种观点在个别大中观的论典当中也出现过，把第六意识最细微部分安立成阿赖耶，还有在密宗相关的内容当中也是把意识的细微部分安立成阿赖耶。

后面这一句相当于举教证，因为我这个观点实际上在个别大中观的论典、密宗的续部当中也曾经出现过，所以静命论师不应该承认第八识，只承许第六识的最细微部分就是第八识。虽然阿赖耶存在承认，但是和六识异体存在的阿赖耶是不承认的。

下面就对这个问题作分析：

一般说来，这部论中的确没有承认阿赖耶的明显字眼，因而凭着自己的想法暂且如是安立也未尝不可。

这是总说，一般来说在《中观庄严论》的颂词当中的确没有承认阿赖耶的明显字眼，《中观庄严论》是颂词，这是自释，颂词中很明确地直接承认阿赖耶识的明显字眼是找不到的。在这样一种前提之下，凭着自己的想法暂且这样安立也未尝不可。因为有些大德为了弘扬自己的宗派，要解释这个问题，所以有些宗派就认为在名言当中也不承认阿赖耶识。静命论师也是属于唯识和中观和合的一位大论师，他的论典作为一种教证。有些人凭着自己的想法把静命论师的观点安立在自己的宗派当中，

把静命论师拉入自己的阵营，也是未尝不可。为什么呢？因为静命论师论典当中，明显的承认阿赖耶的字眼是没有的。下面就要分析他的意义或者见解当中，必须要承认阿赖耶识的。

但实际上凡是承许万法唯心者如果坚决否认受持习气的阿赖耶，则是绝不合理的。

一方面承许万法唯心，一方面又坚决否认受持习气的阿赖耶，这方面是绝对不合理的。阿赖耶识是肯定存在的，而且静命论师在名言谛当中承许万法唯心，如果承许万法唯心，必须要承认受持习气的阿赖耶。

作为唯识宗的法师，倘若依据《楞伽经》和《解深密经》等教义而承认，那必然要认同阿赖耶，因为阿赖耶相当于唯识宗的核心。

唯识宗的法师依据是主要是《楞伽经》和《解深密经》的教义进行承认的，而《楞伽经》和《解深密经》对于阿赖耶有着广大的阐述，肯定是必须要承许认同阿赖耶。因为阿赖耶是整个唯识宗的核心，如果不承认阿赖耶，就相当于整个从核心上面推翻了唯识宗的观点。怎么可能成为唯识宗的法师呢？静命论师是唯识宗法师的身份来进行安立名言的，从这个意义上观察，也绝对不可能不承认阿赖耶识。

如果它成立，染污意识才能无有抵触而立足。为此必须承许八识聚。

还有一个必须要承许阿赖耶识的原因，如果阿赖耶识成立了，染污意识才能无有抵触而立足。染污意识和第八识之间的关系是怎么样的？为什么第八识成立之后，染污意识才能无有抵触而立足呢？在唯识宗的意义当中，第七识末那识叫染污意识，平时我们也叫第七识。主要是一种俱生我执，它所执著的对境，就是把第八识错认为是我。如果有了第八识，染污意识才有立足之处。并不是真正来讲第八识就是我，这个方面的意思就是说一般的众生不了知而把第八识错认为是我。第七识是我执，执著我的一种染污意识，如果有了第八识，染污意识才能无有抵触而立足，从这个角度来讲，必须承许八识聚。

凭据本论(《自释》)中所说“二理所摄之乘简述即是如此……”以及引用的“五法三自性……”教证，我本人觉得：没有任何理由认为作者不承认唯识总轨的阿赖耶。

“凭据本论《自释》中所说‘二理所摄之乘简述即是如此’”，这一段话中的“二理”就是世俗名言的唯识理、胜义空性的胜义理，通过“二理所摄之乘简述即是如此”，把“二理所摄之乘”作了安立，世俗谛当中通过唯识宗的安立，肯定要承许第八识。为什么呢？因为第八识阿赖耶识是唯识宗的核心，所以一方面安立二理所摄之乘，一方面又抛弃阿赖耶，就像前面所说的一样，这是绝对不合理的。

“以及引用的‘五法三自性……’”，以及八种识等等，这个教证也是说明，作者肯定是承许总轨阿赖耶的。“五法三自性，以及八识聚”，八识聚当中也是阿赖耶识，从这些方面都可以安立作者的确是承许阿赖耶识的，这是唯识宗总轨的缘故。

他们前面说这位大阿闍黎并不承认与六识异体存在的阿赖耶，而且使用了密宗等出现的种种问题进行安立。下面就对这个问题作分析。

请问你们所说的密宗等中将细微意识称为阿赖耶是什么意思？与六识聚异体存在又是什么意思呢？

这是以两个问题进行观察，第一个是在有些密宗、大中观的论典当中的细微意识，或者把意识的细微部分称为阿赖耶。到底是什么意思呢？这是必须要进行分析的，还有和六识聚他体存在又是什么意思？首先是对第一个问题，就是将细微意识称为阿赖耶作分析。

无论对意识如何加以分析，如果它具备能够以所依与能依的方式受持习气之识——阿赖耶的法相，那么不管怎样，这个细微意识实际意义上都超不出阿赖耶的范畴，只是名称不同而已。

我们对所谓细微的意识进行分析，看意识上是否具足阿赖耶的法相？这个阿赖耶的法相是什么呢？“能够以所依与能依的方式受持习气之识”，这就是阿赖耶的法相。阿赖耶识作为所依处，一切的习气作为能依，安住在阿赖耶识上面。阿赖耶识也叫藏识，阿赖耶识作为一个所依，上面安住了种种的习气，有些习气非常稳固、力量很强，比如对于凡夫众生来讲，轮回的习气非常多。如果在今生经常造罪业的人，相续当中三恶趣的习气非常多，再不注意的话，很有可能会在死后这个习气会大面积的成熟，从而堕于恶趣。有时在阿赖耶识上面也有一些清净的习气。乃至于一堂课、念一句心咒，这个习气都会熏进去。

这方面对于一般的凡夫来讲，相对少了一点，相对少的时候，就是这个人的修行不好，或者他的种性还没有完全苏醒。因为他的相续中清净的习气的确太少的缘故，所以在显现上，这个习气不发生作用，或者发生的作用很少的缘故，会在表面上显得懒懒散散，很拖沓或者不上进，就是因为相续中阿赖耶识上面的习气太少的缘故，所以阿赖耶识作为所依，上面的很多习气作为能依。

能够以所依与能依的方式受持习气之识，就是阿赖耶的法相。如果前面所谓细微的第六意识具备了 this 法相，不管怎样，这个细微意识实际上已经是阿赖耶识了。为什么呢？已经具备了它的法相，就是这个法的本体，只不过名称不同而已，你们叫做细微意识，我们叫做阿赖耶识，只是名称上面不同，意义上都是一样的。为什么呢？因为所谓的细微意识已经具备

了阿赖耶的法相，所以你把它取为意识也可以，实际意义上它就是阿赖耶识。从这个角度来讲，所谓的细微意识具备了阿赖耶的法相，就是阿赖耶识。

(反过来说，)假设说它不具有阿赖耶的法相，则如同为马取名牦牛一样徒有虚名，根本无有任何必要。

反方面来讲，如果在细微意识的上面，根本不具有阿赖耶的法相，你把它取名叫阿赖耶有什么用呢？因为对方的观点是本来意识所分出的最细微部分就是阿赖耶，我们就对于这个问题做一个观察，如果细微的部分具备阿赖耶的法相，就是阿赖耶识；如果细微部分不具备阿赖耶识，却取名为阿赖耶，有什么用呢？没有用，就像给马取牦牛的名字一样，只是一个名称而已，根本没有实际的意义，也没有任何的必要。麦彭仁波切的智慧很敏锐深广，通过这种方式来引导我们做一个观察，实际上阿赖耶到底怎么样。你们把细微意识变成阿赖耶有什么样的必要性，实际上根本没有必要，以上是对他宗的观点，做一个分析，这是第一个问题。

下面是对第二个问题的回答，与六识聚异体存在又是什么意思呢？

再者，对于所说的与六识异体（阿赖耶不存在）的主张，请问你们究竟指的是本体还是反体？

此处的本体还是反体，主要是针对前面所讲的异体，因为对于所说的与六识异体不存在，那么所谓的异体是异本体，还是异反体，这方面是比较关键的地方。这是本体，还是反体的意思就是说，这是异本体，还是异反体？异本体和异反体的概念不相同。所谓异本体的概念，就是说两个本体都不一样。比如瓶子和柱子，瓶子有瓶子的本体，柱子有柱子的本体，两个法叫做异本体，本体不相同；异反体就是一个法上面两个不同的侧面，比如柱子具备无常、具备所作，或者柱子的圆形和红色，就是一个本体上面不同的侧面而已，你们说和六识异体，这个异体到底是指异本体，还是异反体，就是这样进一步地抉择分析了。

如若指的是本体，那么到底是说相续异体的阿赖耶不存在还是作用等异体的阿赖耶不存在？

如果你承许的是异本体，异本体又分两个问，所谓的异本体，到底是说相续异体的阿赖耶，就是两个不同的相续不存在，还是说两个不同作用的阿赖耶不存在？因为这个问是从异本体的角度提出的。如果是两个本体，你们是承认两个不同的相续，还是不承认两个不同的作用？白话来讲就是这样的。到底承认两个不同的相续，还是承认两个不同的作用不存在？

如果对方说，与六识相续异体的识不存在，

如果对方回答，是指相续异体。我们所说的不承认与六识异体存在阿赖耶的意思是不承认和六识相续他体的异体。六识是一个相续，阿赖耶识又是一个相续，我们不承认两个相续，这样一种阿赖耶识不存在。

下面回答说，

那么不仅仅是中观，承认与六识相续异体之阿赖耶的唯识宗何处也无有。

不要说中观宗，承许六识相续他体的阿赖耶的唯识宗何处也是不存在的，唯识宗也不承认这个问题。我们不承认和六识相续异体的阿赖耶，就是六识一个相续，阿赖耶是一个相续，这种和第六意识的相续是不相同，另外一种相续的阿赖耶识，我们是不承认的。

麦彭仁波切回答说，不单单是中观宗不承认，即便唯识宗也不承认，和第六意识的相续完全不同的阿赖耶，所以你们提的这个问题也是没有必要的，下面是对于这个问题做分析。

所有识如果在识之本体中还不同相续的话，那就有一人兼具两个心相续的过失了。

这是显而易见的过失。如果在识的本体当中还存在不同相续的话，那么至少会有两个相续以上。因为从前面所讲的意义来看，一个是第六意识的相续，还有一个是第八识，即阿赖耶识的相续。如果一个人有两套相续，就是这个人兼具两个心相续。如果一个人兼具两个心相续，一个心相续可能是在恶趣，一个心相续可能是在善趣，会有这样一种问题，这方面就无法安立了。一个人只有一个心相续，两个人有两个心相续，每个人的心相续都是不相同的，从这个方面进行安立的。

进一步来看，此处所讲的所有识，包括眼识、耳识、鼻识、舌识、身识、意识，或者再加上阿赖耶识、第七识，实际上所有的识在本体当中不可能是不同相续的，所有的识在内在都是一个相续，比如说我们有耳识、眼识，实际上看起来的时候，一个是眼识，一个是耳识，虽然都是不一样的，但是在内部所有的相续都是一个，就是里面的心是一个相续。为什么分了这么多识呢？通过取境的方式，用根来取的，比如我们的身体上有一个眼根，眼根的作用就是取色法。通过眼根取了色法之后，这种心识叫做眼识，眼识只能照见色法，是通过它的根来确定的。在我们的身体上有一个耳根，不共的作用就是听声音，通过耳根所引发的识叫耳识，里面的心识也是一个相续，只不过取境的时候有五个不同的窗口。比如在一个空房子里面有五个不同的窗口，从不同的窗口望出去都有不同的景色，里面就是一个本体。我们的眼识、耳识乃至身识，以及再往下走的意识等等，心相续都是一个，只不过这是通过不同的根来取假立的不同识而已，它的功用从这方面有所不同，意义上都是一样的，济源市一个本体，一个相续。因此如果在识的本体当中存在不同的相续，至少会有两个相续的过失，这是第一个问，就是指阿赖耶的异本体和相续不同，前面分析完了，相续不同是不存在的。

下面是作用不同，

倘若与六识作用等异体（的阿赖耶）不存在，那取阿赖耶的名称又有什么用呢？因为毫无用途嘛。

前面是相续，相续当然不能成立了，下面又是感觉作用，说是说和六识的作用本体不相同的阿赖耶不存在，即不存在六识异体的阿赖耶。那你取个阿赖耶的名称有什么用呢？你说的细微意识就是指阿赖耶，和六识异体的阿赖耶是不存在的，实际上这方面如果是指作用不相同的话，也就是说除了六识的作用之外，没有阿赖耶的作用，因此你们把它取个阿赖耶的名称是没有用的，就像前面所讲的比喻一样，你把马起个牦牛的名字，单单是一个名字而已，根本没有实际的意义。把前面的问题结合在一起看，就是说不承认与六识异体的阿赖耶。

下面我们就问了，你这是反体？还是本体？本体当中有相续和作用，相续前面已经破完了。作用就是说和六识作用异体的阿赖耶是不承认的。就是说和六识的作用不相同，除了六识的作用之外没有一个阿赖耶的作用，你们把细微部分六识取名为阿赖耶就没有必要了，因为他根本没有阿赖耶的作用，毫无用途，所以这方面就把这个问题通过观察破斥了。

前面对异本体方面，已经做了观察，下面是异反体方面的观察。

仅仅在名言中从反体的角度来考虑，只是说无有阿赖耶就可以，而所谓的“与六识异体”其实并没有否定他法，因而再谈论它显然就成了多此一举的事，

反体和本体不一样，在一般的名言谛当中，本体是具有自体的，比如两个不同的本体，像柱子和瓶子具备两个不同的自体。在一个法上安立的反体，都是在假立的侧面安立的。如果仅仅在名言谛当中，从反体的角度来讲和六识异体的阿赖耶不存在，这时你只是说无有阿赖耶就可以了。因为反体的角度都不存在的话，你直接说没有阿赖耶就可以了，本来就没有阿赖耶，仅仅从反体的角度都没有阿赖耶的缘故，所以你在说话的时候，不需要加很多的简别，只是说名言当中没有阿赖耶就可以。因为阿赖耶是不同的反体，它是假立的，如果从假立的角度都没有，不要说其他的本体了，连反体都不存在，直接说没有阿赖耶就可以了。

“所谓的‘与六识异体’”，其实并没有否定他法，在这个词句当中，与六识异体的阿赖耶不存在，分析这句话的时候，应该要否定他法的，否定什么法呢？这句话就是说和六识他体的阿赖耶没有，否定了和六识他体的阿赖耶，肯定要承认与六识一体的阿赖耶，就是这样的。对方也是想承认和六识一体的阿赖耶，这方面你是从反体的角度来否定，既然从反体的角度已经没有阿赖耶了，与六识异体实际上没有否定其他法，那你加一个六识异体的名词没有什么真正实际的作用了。加了六识异体的简别之后，肯定是要否认和六识不相同的阿赖耶不存在，现在阿赖耶的整个本体都没有了，你说和六识一体也好，和六识异体也好，有什么意义呢？这个地方重点主要是，从反体的角度来讲，和六识异体的阿赖耶不存在，实际上是从根本上否定了阿赖耶的存在，阿赖耶都不存在了，你还去分析说和六识一体、他体就是多此一举的事情了。

原因是：假设单单从反体方面也没有安立与六识异体的阿赖耶，那么到底是给谁取名为阿赖耶呢？

原因就是，“假设单单从反体方面”，因为反体方面都是假立的问题，没有一个真正的实体，单单从反体方面也没有安立和六识异体的阿赖耶，到底是给谁起名阿赖耶？根本没有一个阿赖耶的本体。如果真正有一个阿赖耶，在反体上面肯定可以安立一个和六识异体的阿赖耶。既然从反体方面根本否定了六识异体的阿赖耶，反体上面都不存在，阿赖耶肯定就不会存在了。因为反体上面和六识异体的阿赖耶都没有的缘故，所以也就没办法取名阿赖耶。

因为甚至在名言中与六识聚异体的假立阿赖耶也是无有的。

因为前面我们讲反体主要是从假立的角度讲的，不是一个真正的本体，所以甚至在名言谛当中和六识聚异体的假立阿赖耶也没有的缘故，所以也就没有取名字的所依了。

在此只不过是打开一个思路而已，请诸位公正不阿地进行分析吧。

麦彭仁波切说，前面从本体、反体、密宗的角度等等分析的时候，实际上就是打开一个思路而已，如果是公正不阿的具备理证智慧的人，他就可以公正的进行观察，到底对方的观点是不是真正合理，通过前面分析下来的时候，实际上不管是从本体、反体而言，如果你不承认阿赖耶识，把第六识安立成阿赖耶，实际上这个问题还是可以观察的，不是了义的说法。

我们自宗认为：这位亲教师也是承认八识聚的，对于这一点，只要没有遭遇棍棒等迎头痛击的灾难，根本不必担心会出现理证的妨害。

我们自宗以麦彭仁波切为主的宁玛派观点，“这位亲教师”，静命论师肯定也是承认八识聚的。对于亲教师承认八识聚的观点，只要没有遇到棍棒的迎头痛击，根本不需要担心理证方面的妨害。因为在辩论的时候，后面有些人也许辩论不过了，他会用棍棒来打对方。麦彭仁波切的意思就是说，这种情况我们还可以观察，因为已经遇到了棍棒迎头痛击的灾难了，否则不管怎么样，不会担心出现理证的妨害。这个方面也是麦彭仁波切词句上的说法而已。

在藏地麦彭仁波切一方面智慧、神通超群，一方面身体的力量也非常大。传记当中也是讲过，他调伏盗贼的公案，他遇到盗贼在路上抢劫，他说，我的名字叫做麦彭，就是不败的意思，辩论是不败的，打架也是不败的。使用神通冲过去之后，把这些盗贼全部调伏了，这是一个不败。

传记当中说他的力量非常大，他去见上师的时候，上师有很多门卫。都是一些高高大大的康巴喇嘛。他去见上师的时候，这些人不让他进。麦彭仁波切左手按几个，右手按几个，把他们按到一边，他就冲进去了，也是在那次显现上获得了大彻大悟。冲进去之后，看到上师正坐在床上，用披单把脑袋蒙住。他进去之后，不知道怎么办才好，就坐在上师面前，正在不知

所措的时候，上师突然从衣服里面伸出一只手抓住他，然后喊一下“啊、喂”，他一下子就彻大悟了。不管智慧、身体方面，麦彭仁波切都是不败的。即便遇到棍棒的迎头痛击，他也不一定害怕。

这句话是要说明什么呢？就是说根本不用担心出现什么理证的妨害，这是非常有自信的说法。前面的没有遇到棍棒的迎头痛击只是一个修饰而已，主要说明的就是根本不必担心出现理证的妨害，以非常有自信的方式安立静命论师绝对是承许阿赖耶识的。宁玛派的观点很明确，名言谛当中可以承许阿赖耶识，这个原因后面还要讲到。因为在名言当中说它没有，必定要有名言的妨害。如果在名言量面前没有妨害，就是肯定可以成立的，尤其是像阿赖耶识这个问题，在名言当中安立是绝对没有丝毫妨害的。

正因为必然承许八识聚转依的五智等，此论才成了大乘总轨的最妙庄严。

因为必须承许八识聚转依为五智，所以这部论典才成了大乘总轨的最妙庄严。如果你不承许八识聚，也没办法承许八识聚转依的五智了。如果你前面说阿赖耶不存在，那么和它相对等的染污意识第七识末那识也不存在了，那样八识聚转五智就不圆满，不可能成为大乘总轨的最妙庄严。因为承许了第八识，前面说的染污意识没有抵触就可以立足，这样安立八识转依五智的观点才可以承许，所以此论才成了大乘总轨的最妙庄严。

名言中，不偏堕于染污意识及各自之识的明觉识本体、受持无始以来习气的一个识【阿赖耶】存在非但毫不相违，而且必须存在，这一点以理成立。

在这一段当中，实际上就是给我们说明了阿赖耶识的状态，以及它到底是如何存在的。因为有时我们觉得阿赖耶识非常深妙，本来阿赖耶识也是比较奥妙的，所以佛陀在《解深密经》中也是讲过，“阿陀那识甚深细，一切种子如瀑流。我于凡愚不开演，恐彼分别执为我。”一方面我们觉得它很深细，到底阿赖耶识到底是什么呢？抓不住。虽然有很多安立的方式，但是按照无垢光尊者的观点，还有此处的观点告诉我们所谓的阿赖耶识到底是怎么样存在的。

“名言中，不偏堕于染污意识及各自之识的明觉识本体”，那么不偏堕于染污意识，就是说不单单是偏堕在染污意识当中，也不偏堕在各自识当中的明觉识本体。这个阿赖耶识是一种明觉的自性，这种明清的本体不偏堕在各个识当中，也就是在每一个识当中，都具备明清的本体，即染污意识、眼识、耳识当中都有明清的本体。

明清的本体这个部分就是阿赖耶识，比如我们现在以眼识打个比喻，现在我们能够很清楚的看到这本书、外面的景色。实际上在眼识当中有一个取境的部分，它倒不是阿赖耶识的本体，在里面有一个很明清的部分，每个人都能感觉到，这就是阿赖耶识。还有听声音，取境的部分不是阿赖耶识，那是耳识。明清的部分听得很清楚，这个明清部分就是阿赖耶识。鼻识、色识、身识，都是这样的，每个识都有一个明清的部分，明清部分的本体实际上就是阿赖耶识的自性。

它在一切识当中，因为阿赖耶识在每个识当中都存在明清的部分，所以学习过《入中论》的道友可以回忆一下，《入中论》中在破阿赖耶识、所谓的自证时，它是拿意识在破的。已经把意识破完了，阿赖耶识没破到吗？因为阿赖耶识和识的本体没办法单独的区分开来，所以当把意识的自证部分破完之后，自证的本体和阿赖耶的本体，实际上已经破完了。单独来讲，破眼识、耳识、身识，乃至于破意识，把意识破完之后，因为阿赖耶在识当中没有偏袒而存在的，都具备明清的状态，所以当你的眼识破完之后，既把眼识取境的部分破完了，明清的部分也破完了，相当于眼识、阿赖耶识同时破完了。无垢光尊者在《大圆满心性休息大车疏》中也这样安立的，此处说不偏堕于染污意识，不偏堕的各个识的明觉识，就是明清识的本体，这是可以存在的。

这方面是一个角度，它存在在哪个地方呢？实际上每天我们在受用，都有一个明清部分，只不过不讲，很多时候不了知而已，讲了之后我们说实际上这个明清的部分，就是讲阿赖耶识。

还有就是它的功效，是能够受持无始以来的习气。这个习气没办法存在于眼识等上面，有一种观点说，眼识上面不能持种，真正能够持种的是阿赖耶。阿赖耶识比较稳固，而眼识不稳固的，它有变化。而阿赖耶识相对于这些识来讲，具有一种稳固的状态。

有些地方打比喻说就像冬天下雪，你在雪上面倒一点墨水，显现上好像是墨水倒在了雪地上面。随之雪的融化，最后你会发现墨水还是倒在了地上，雪无法持种，雪相当于第六识，阿赖耶识相当于地一样。最初似乎是眼识在持种，真正来讲只有阿赖耶识才能持种。因为其他的识变化得很厉害的，虽然阿赖耶识的本体是刹那生灭的，但是它的相续很稳固。按照唯识宗的观点，从无始以来乃至成佛，这个阿赖耶识的本体都不灭。

这是相续坚住，并不是说它像恒常的法一样不变，而是它的相续有一个坚住的自体，才能够真正的持种。如果持种的东西不稳固了，后面的因果就会错乱。为什么呢？这个种子熏进之后，后面应该要生果的，如果所依不稳固，毁坏了，种子也就跟随毁坏了，有些业报就不需要受了。因为阿赖耶识是坚固的缘故，所以熏进去的东西，没有遇到违缘之前，一定会坚住。不管过多长时间，都会显现它的报。阿赖耶识才是真正持种、受持习气的识。这种识的存在，“非但毫不相违”，而且必须存在。如果没有持种的阿赖耶识存在，很多问题就会无法安立，这也是一定成立的。

但我们要清楚，由于作为遍计所执之根本的依他起自体不成立实有，因此月称论师等破遮的原因也在于此。

一方面我们安立了依他起，必须要存在，否则很多名言的问题就失坏了，会有很多过失。麦彭仁波切怕我们又执为了实有，就提醒我们，“我们要清楚，由于作为遍计所执之根本”，遍计所执法的根本就是依他起，或者阿赖耶识的本体是不成立实有的。如果你把依他起，或者阿赖耶识的自性执为实有了，就不符合于依他起的本相。阿赖耶识的本相本来不实有，如果你执为实有了，就和依他起的本性不符合。不符合缘故，在《入中论》当中，月称菩萨破依他起、破自证、破阿赖耶识的原因也在这里。在胜义当中，实际上依他起是本空的，现在你认为它是实有的，乃至在胜义当中是存在的，这方面不符合依他起的本来状态，必须要通过破斥了知它的本体是空性的。

显现上虽然在名言谛当中有作用，但是它的本性是空性的。这个原因也在这个地方。虽然我们在名言谛当中可以承认阿赖耶，但是月称菩萨为什么要破呢？月称菩萨是在胜义破，不是在名言破。还有寂天菩萨在《智慧品》当中破阿赖耶识，也是在胜义破，不是在名言破。名言当中破不了的，没有理证妨害，只是在胜义当中才有理证妨害。此处把两个本体都讲到了，一方面在胜义中是本空，一方面在名言谛中，可以安立它的自性。我们今天的课就讲到这里。

《中观庄严论释》生西法师辅导第15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》。

现在讲的是全论内容，即通过二理对于二谛无谬真如而作详细的观察，引导后学在相续当中产生殊胜的定解。有了二谛的殊胜定解之后，就可以在修行的时候如是的去安住在法界真如相。前面讲过胜义谛的道理和自性，然后也把所谓名言谛通过唯识宗的观点进行了安立。有些宗派、有些人认为除了细微的意识之外，不安立其他的阿赖耶识，前面对于这个问题已经做了分析。实际上宁玛派自宗在名言谛当中是可以承许阿赖耶识的，而且这样的阿赖耶识是不偏堕于意识和其他诸识的明清部分，是能够受持习气的一个心识，这是在名言当中必须要承认的。

凡是否定自证与阿赖耶的这所有理证均是指向唯识宗承许自证成实的，何时何地都不是针对名言中承认阿赖耶与自证的观点，

在《入中论》《智慧品》《中论》中，也是对于自证的问题做了分析破斥。我们应该知道，凡是否定自证和凡是否定阿赖耶识的所有的理证，都是指向唯识宗承许自证成实的。也就是说，如果名言谛当中承许自证，非但没有过失，还有很多的必要性，而不承许自证反而会有过失。如果在胜义谛当中承许自证、阿赖耶识实有，就会有很大的问题。在抉择法界实相的时候，还有一个实有的法被成立的话，那么心识就会缘它而成为法执，没办法真正了知法界自性，证悟一切万法的空性了。如果在胜义谛当中承许，肯定是要破斥的，何时何地都不是针对名言中承认阿赖耶与自证的观点进行破斥的。

诚如以破除蕴界处、道果所有成实法的理证并不会妨害中观承认在名言中蕴界的安立与道果一样。

这一段讲了一个自方和他方都承认的比喻。比如大家都承认中观宗“破除蕴界处”，即对于五蕴、十八界、十二处，以及道果的安立所有成实法都要通过理证进行破斥。虽然破掉了蕴界处、一切道果的承许，但是也不妨害中观宗在名言谛当中蕴界的安立和承许修道，即发菩提心或者得到一地二地的果，乃至成佛的果，在名言谛当中是承认的。

同样的道理，实际上破除自证、唯识宗的阿赖耶识，在胜义谛当中虽然无自性，但是在名言谛中是可以安立的，就像一切的蕴界处和道果，在胜义谛中破除了之后，虽然一切无所缘，都是空性，但是在名言谛当中绝对不会破除蕴界处的安立，尤其是道果的安立也不会破除。

当然也要明白：像外道徒所谓的恒常实有的神我等在名言中也绝对是虚无的。

此处说，胜义当中破除的，名言谛当中不一定破。前面我们已经观察过了，很多法都是胜义当中破，名言当中不一定破的。当然也要明白，像外道徒所谓的恒常实有的神我是一个例外，也就是说神我在胜义谛当中是根本不存在的。在名言谛当中，也绝对是虚无的。前面我们承许胜义当中的蕴界处都是不存在，在名言谛当中可以承认。而外道徒所谓的神我在胜义当中不存在，名言谛当中也是绝对不存在的。

为什么内外道有这样的差别呢？有些人会想是不是因为你是内道徒，所以说内道的蕴界处、道果、发菩提心、因果的问题在名言当中都可以安立。而对方是外道的缘故，就说他们的观点在二谛当中都不存在呢？实际上不是这样的。实际上主要的问题来自于外道承许的恒常、实有的神我，不管任何一个法，神我的自性或者安立一个其余的名目，如果一旦承许了恒常、实有，就可以肯定这个法在二谛当中根本不存在。

所谓恒常、实有的法在胜义谛当中能不能得到呢？根本得不到。既然在胜义谛当中得不到，名言谛当中有没有恒常不变的实有法呢？名言谛当中也没有一个恒常不变的实有法。因此，这个地方不是说外道，或者外道的的神我，没有宗派的问题在里面，而是恒常不变的法在二谛当中根本不存在。这是随顺于事情本身，并不是随顺于内外道名称的安立，而是说符合实际情况的就可以安立，不符合实际情况的一概不予安立。在整个内道当中，恒常的法都是没有的，虽然一切万法在胜义谛当中是空性的，但是在名言谛中可以安立。内道的法都是这样的，而外道的的神我承许一个恒常不变的法的缘故，在二谛当中是不存在的。

下面讲的是一个很重要的理论。

总之，如果在名言量面前成立有，那么在名言中谁也无法遮除；

如果这个法在名言量面前成立有，比如阿赖耶识在名言量面前可以成立，在名言中谁也无法遮除它，蕴界处也是这样的。如果我们真正要使用名言的理论，对于阿赖耶识、自证进行一番分析时，有没有办法遮除它呢？肯定没办法遮除阿赖耶识和自证，蕴界处的存在也是这样的。虽然在所有的胜义当中不存在，但是在你的眼识、意识等等面前，如是清清楚楚的显现出来。这方面通过现量、比量，都是可以安立的，如果在名言量面前可以成立，在名言当中谁也没办法遮除。

倘若以名言量有妨害的话，谁也不可能建立它于名言中存在。

如果你安立的宗义，观察的时候，名言量对你的观点是有妨害的，谁都没办法建立它在名言中存在，因为它对名言量有害的缘故。

同样，依靠胜义量成立无有，要建立它于胜义中存在这一点谁也无能为力。这是一切万法的必然规律。

同样的道理，如果通过胜义量观察一切万法自性的时候，根本在胜义量面前无法得到，不管是谁要建立它在胜义当中存在，这一点都是无能为力的。不但我们现在在胜义当中建立一个实有的法不行，就是佛亲自出世，然后他要在胜义当中建立一个实实在在的法，实际上也是无能为力的。因为这样的法不符合于实相。

上面这段话讲的是什么意思呢？比如唯识宗的自证，如果中观宗通过胜义量观察根本不存在，它要在胜义当中建立自证、实有、依他起存在，也是根本不可能的事情。如果在《入中论》《智慧品》中，承许一个实实在在的自证，会有这样或者那样的过失，所以在胜义当中根本也是无法存在的。

“这是一切万法的必然规律”，一切万法都是这样的，如果在胜义当中存在，就是在胜义中有，但是一切万法胜义中根本无法存在。名言谛当中如果符合名言的理论，这时候就可以安立它在名言谛中存在，这就是万法的必然规律。意思是说中观宗或者佛教必然是随顺一切万法的规律来安立宗义的，胜义当中不存在这是万法的规律，然后在名言当中存在也是万法的规律。谁能够随顺于万法的规律进行安立宗派，就是绝对不败的宗派。如果违背了万法的必然规律去安立，比如万法当中是空性的，你要去安立一个实有的法，违背了法在胜义当中的规律，肯定会有这样或者那样的过失。这个法在名言当中存在，也是它的规律，如果你违背了，说它不存在，也有这样或者那样的过失。真正来讲的话应成派、中观宗或者佛教，肯定是随顺万法的实相进行安立的。

万法的实相分为名言和胜义两种，佛法中的观点必定是正确的，都是符合万法的必然规律进行安立的，这方面叫做事势理。通过相合于一切万法的必然规律，而安立的宗义推理方式就是事势理。因为一切万法在胜义当中是空性的，所以应成派或者中观宗说一切万法是空性的绝对没有谁能够破掉。在名言谛当中也是这样的，名言谛中蕴界处、因果不虚、前后世的安立，也是必然存在的客观规律，随顺它去安立的正见，必然也是没有谁可以破除的，我们是随顺一切万法的必然规律安立宗派。这样一种道理在四种道理当中叫做法尔理，因为一切诸法法尔如是，跟随这样的方式安立的宗派是最正确的，所以我们现在学习时也是随顺一切万法的规律来修学。

进行此番分析，对于整个大乘无论是显宗或密宗都是一个重要环节。不仅仅是显宗，就连密宗也是先抉择一切显现为自现，进而自现也抉择为心性大乐。

对于整个大乘，不管是显宗、密宗，都是一个非常重要的环节。不仅仅在显宗当中首先抉择一切万法的自现非常重要，即便是密宗当中也是要先抉择一切万法是心识的自现，然后再把这种自现抉择为心性的大乐，这方面也是密宗的观点。“进行此番分析”的意思就是在名言谛中，承许万法唯识；在胜义当中，首先抉择为空性，再进一步把它抉择为如来藏。

这种分析方法对于显宗来讲也是非常重要的。显宗当中有唯识或者中观，中观也有粗中观和细中观。月称论师或清辩论师在讲粗中观的时候，承许外境存在，这时不安立外境唯识。在承许修行的细中观时，月称菩萨和清辩论师都首先承许万法唯识，再把这种心识抉择为空性。如果需要进一步的抉择，空性的本身也不是单的空，肯定要和一个法双运。这样一种究竟清净的空性和谁双运呢？不可能会和不清净的法双运。因为不清净的法在胜义谛当中，连名称都不存在的缘故，所以究竟清净的空性只能和无为法的光明双运，这时必然会引发如来藏光明的观点。这种如来藏的光明存在于哪里呢？不是存在在石头等外境上，而是存在自己的心性上面，最后就会知道心性本身是空性和光明双运的自性，也是心性的法性。平时我们从眼识到阿赖耶识之间，名言谛当中的有法也是八识聚。它的法性就是空性和光明无二的状态，这是有法和法性本体之间的关系，在显宗当中也是这样抉择的。如果真正要通达显宗当中的究竟关要，也必须真正的从唯识去下手，才可以通达心性的法性是如来藏。

密宗也是一样的，从所境的角度来讲，显宗和密宗抉择的对境没有什么差别。从能境的角度来讲，它有一个窍诀的安立。密宗窍诀的安立，也是首先抉择一切显现是自现。在无垢光尊者的窍诀等很多窍诀当中，首先把一切万法直指为心识，再把心识直指为空性和光明无二的本体。密宗当中也是先把显现抉择为自现，进而把自现抉择为心性的大乐，修的时候直接在心性上转依，这也是一个窍诀。不管是显宗、密宗，了知一切万法唯识所现的观点，实际上是非常关键的。

讲了这么多，麦彭仁波切就是让我们转变观念，一方面是名言谛当中的究竟实相，也就是唯识的观点，还有一个方面是已经入了宗派的人，多多少少对宗派会有一些偏执。如果觉得我们持的是唯识宗的观点，就会对唯识宗的特别喜爱，对于其他宗派多多少少会有排斥；如果觉得自己是中观派的学习者，当然就会对中观派以外的唯识等等，有一些排斥的。全知麦彭仁波切在这部论典当中，通过大量的理证、教言来观察的时候，实际上我们就知道了唯识是一个很殊胜的方便。我们现在不是要排斥唯识，而是要正确的认知唯识，而且在认知唯识的时候，也要知道怎样才是唯识本来的状态。

这样一种唯识，不一定是唯识宗。唯识宗是一个宗派，唯识的教义不单单是唯识宗当中有，不仅佛陀在经典当中讲到了唯识，弥勒菩萨也讲到了唯识，还有一些中观的论师都讲到了唯识。万法唯识可以作为一种大乘的修行方式，我们对于唯识本来的事相要了知。虽然在名言谛当中一切万法的确是唯识的，但是在胜义谛当中也是空性和大乐双运的自性。

此处有一个“心性大乐”，上师在注释当中也讲过，“大乐”的“乐”字不是苦乐的乐。为什么呢？因为现在和痛苦相观待的安乐，不管是身体的乐，还是心里的乐，实际上都是一种心所，属于有漏的东西。我们在讲五蕴的时候，有一个受蕴，

实际上受蕴当中也有苦受、乐受、舍受，如果最后心性是一种大乐，很舒服或者很快乐，已经落到受蕴中了。其他众生都具备受蕴，学习佛法并不是最后得到这样一种快乐。如果得到快乐就是学习佛法的果，其实也不需要修行佛法，通过很多其他的方式也可以得到快乐，这方面不是苦乐的乐。所谓大乐的乐是一种智慧，即超离了苦乐之外，最为殊胜的智慧本体，叫做心性大乐。只是把它取名为心性的大乐而已，实际上它不是很大安乐、非常快乐，完全是无分别的无为法智慧，把这个自现也是抉择无分别、离戏的智慧，这也是密宗的观点。

总而言之，开显所有大乘显密观点之根本的要诀就是此论。

我们应该知道，“开显所有大乘显密观点”，因为前面讲过，显宗的观点最后要落在心性光明空性双运角度，密宗也是这样的，所以整个从总的角度开显了一切大乘显密观点的根本，就是《中观庄严论》。对于《中观庄严论》中讲的万法在名言当中唯识，必须要产生定解，然后在胜义当中空性要产生定解，在这个基础上可以间接地引出对于光明的承许。

《中观庄严论》是一切大乘显密观点总的要诀。虽然进一步细致、广大的开显光明藏，在《中观庄严论》中是没有的，但是总的要诀在本论中已经完全包括了。

诚然，作为大乘行人都要按照佛陀所说整个大乘可包含在五法三自性等之中而如此承认，可是关于如何实修之道唯有这位阿闍黎所开创的宗轨。所以说，此论委实至关重要。

作为大乘行人都要按照佛陀的教言行持，佛陀已经把整个大乘包含在了五法三自性当中了。前面引用了《楞伽经》的教义：“五法三自性，以及八识聚，二种无我义，涵盖诸大乘。”一切大乘已经包括在五法三自性的教言当中，必须要这样成立。

怎么通过五法三自性来实修大乘之道呢？“这位阿闍黎所开创的宗轨”，就是这位大阿闍黎在《中观庄严论》中开创的宗轨。首先通过窍诀的方式了知名言当中唯识，然后把心识打破之后抉择为心性光明或者空性的部分。因为真正的实修之道在《中观庄严论》中是已经有的，所以此论显得至关重要。

名言中承认实法存在并运用自续因而着重阐明有承认的相似胜义、建立宗派，从这一角度而言，阿闍黎可列于自续派的论师中。

一般来说，大家公认静命论师为自续派的论师，属于东方三大自续师之一。为什么可以把他安在自续派论师的行列当中呢？因为静命论师在名言谛当中承认实法的存在，所谓承认实法存在是自续派的特色，自续派在名言当中是承认实法存在的，我们一定要知道，所谓实法的定义并不是指我们脑海中浮现的堪忍法，不是胜义中不空的法。在《中观庄严论》或因明当中讲到的实法就是能够起作用的法。后面讲到必要的时候，还会进一步的安立，即对于实法还要做一些简别，主要是针对无实法而安立的，因为无实法没办法起作用，所以在名言谛当中不这样安立，只是承许能够起作用的实法是存在的，因为它们能够起作用的缘故。

“运用自续因而着重阐明有承许的相似胜义、建立宗派”，名言当中是这样的，在胜义当中承认使用的是自续因。自续因当然是观待于应成因进行安立的，因明当中的自续因和应成因有比较严格的定义。自续因是三相齐全的因，或者这里的自续是指自相续，自己的相续也承认三相推理。应成因就是指虽然自己不承认三相推理，但是以别人安立的三相指出应该有这样或者那样的过失，叫做应成因。自续派的论师是通过自续因而着重阐明有承认，就是说在胜义谛中有一个无自性、空性的承认，这是一种相似胜义，从这方面广大的建立宗派。

因为从这个角度而言，符合自续派的法相，所以阿闍黎可以列于自续派的论师当中，他在讲论时必定是通过承许来建立宗派的。第一个是名言中承许实法；第二个通过自续因而着重承认相似胜义来建立宗派，所以静命论师被划在自续派的论师当中。

但万万不可认为其见解远远比不上应成见，因为就创立二理融会贯通的大乘总道轨而言，与二谛双运不住一切之法界要诀始终一致，无有任何差异。

但是我们不要认为把静命论师划在自续派论师当中，他的见解就只是自续见而已，远远比不上应成见。为什么不能这样认为呢？因为静命论师相续中的确是完完全全证悟了应成派的见解，为了利益有情的缘故，在造论的时候相合于自续派的根性，着重讲解单空而已，所以绝不能认为他的见解是远远比不上应成见的。

下面讲的是根据，因为他创立了二理融会贯通大乘总的道轨，名言中安立唯识，胜义中安立空性，在安立空性的时候也有次第性。首先是着重安立相似的单空，最后安立离戏空。他创立了以二理融会贯通的大乘总的轨道，与二谛双运不住一切法界要诀始终一致、无有任何差别的缘故，不要认为他比不上应成见。因为他的相续当中完全证悟了应成见、证悟了一切法界的缘故，所以才能在论典中相合于大乘总的道轨。即在《中观庄严论》安立，名言当中唯实的观点，胜义当中单空或者离戏空的观点，始终和法界要诀是一致的，说明他在相续中证悟了之后才能写出来，如果相续当中没有证悟就写不出来，因此他的证悟和月称菩萨等完全是无二无别的。

所以，具德月称论师的意趣——所有显现直接清净本地而令名言假相悉皆消于法界的甚深见解，等同于大圆满论著中抉择本来清净的道理，就此而论，其实就是持明传承之自宗。

这一段是说，抉择究竟胜义谛的月称论师在《入中论》的意趣实际上和大圆满的本来清净相同。具德月称论师的意趣把“所有显现直接清净本地”。什么叫所有显现呢？平时我们所讲的从色法乃至一切智智之间，没有一个剩下的。不管是眼识面前的法，还是意识面前的法，反正月称菩萨讲六识不讲八识，或者说如果要讲八识的话，从眼识乃至阿赖耶识前的一切法、所有的显现，不管是什么法，直接清净于本地。因为一切的显现法本来自空，所以胜义当中一切都是无所缘的，直接就在清净本地当中。而令名言假相全部消于法界，一切名言谛中的假象，一切我们的眼识，或者语言、意识前的万法都是名言假象。

显现方面安立成假相，前面讲真实和非真实的时候，所谓的真实就是一切万法的空性，所谓的非真实就是它的显现，一切名言的假象全部消于法界的胜义见解。一切万法在显现的当下完全是离戏的胜义见解，实际上是“等同于大圆满论著当中抉择本来清净的道理”。在大圆满的修法当中有个本来清净，本来清净和应成派的见解从所境的角度来讲完全是一样的。“就此而论，实际就是持明传承之自宗”，就是宁玛派自宗的教义，这是提醒我们对于应成派的观点、离戏的空性一定要注意抉择，相续当中对应成派的观点也一定产生殊胜的信心。如果没有通达应成派的见解，直接去抉择本来清净是有困难的，通过理论抉择的时候，称为中观应成见；通过窍诀直指的时候，叫做本来清净，实际上就所诠的意义来讲是一模一样的，都是让你抉择离戏的观点。

一切万法是本来清净的，本来清净的根据是什么？这时可以使用应成派的观点来抉择。因为应成派不分二谛，一切万法显现都是离戏空，这种离戏空实际上就是本来清净的道理。如果我们通达了应成见，就会比较容易通达本来清净；如果不通达应成见，就难以通达本来清净，很难准确地掌握本来清净的窍诀所在，这是非常关键的。

实际上在很多人的心目中大圆满是很高的，也非常喜欢，觉得中观就是分别念，不重要。其实麦彭仁波切在这一段当中，已经提醒我们了，应成的见解和本来清净是等同的，如果我们了知了应成见就可以真正通达本来清净，就此而论，就是持明传承的自宗。

我本人虽然自愧不如，却对此向往不已。

麦彭仁波切非常谦虚的说，我虽然对这个问题自愧不如，也没有证悟，但是非常向往很向往应成派本来清净的观点。这对我们来讲也是一种提醒，或者鞭策。实际上我们也要对应成派的观点着手去修学，就可以真正通达本来清净，否则像上师仁波切去年冬天讲了大圆满的发愿文，其中有很多应成派观点，也讲了本来清净。如果对于中观应成派的见解有所了知，就会在这个基础上有所通达；如果对于应成派的见解不了知，本来清净只是一个名词的概念，没办法体会它的所诠了。

不管怎么样，我们可以把应成派的观点作为不共的前行去安立。法王仁波切在直指心性的注释前，也是引用了观心和中观应成派的方法作为不共前行。因为具有相同之处的缘故，所以前面讲的中观见如果没有抉择好，对于后面的大圆满也是难以认知的。按照传承祖师的特点来讲，以前也流传着一个公案，华智仁波切的弟子邬金丹增洛诺在给弟子传讲大圆满之前，首先是在三年当中给弟子讲《中论》和《入中论》，当他们在相续当中对于大中观、自空的正见有所了知，再讲大圆满他们一下就能够通达、获得证悟。我们要知道学习中观的的确是通向于大圆满非常重要的梯阶，否则想要产生殊胜的正见，直接去修大圆满非常困难。这里麦彭仁波切也是通过特殊的语句，让我们对于中观应成派和本来清净的见解产生希求心。

什么特殊的词句呢？“我本人虽然自愧不如，却对此向往不已”。麦彭仁波切他老人家的语气就是这样，我们看到之后，也应该产生共鸣。我们对于应成派、本来清净的见解生起向往。如果有了向往心，自然而然就会主动趣入，去学习应成派的论典，自己就会付出精进心然后去通达它。

这部论典堪为大乘总的通衢大道，将二大宗轨理趣汇成一流，尤其是胜义量遵循具德龙猛菩萨的观点、名言量随从具德法称论师而承许，将这两条支流融入一味一体的理证大海究竟汇集为远离四边戏论之大中观的这部论已完整无缺地容纳了大乘佛经教义以及六庄严等诸大祖师诠释的深要。

《中观庄严论》这部论典堪为大乘总的通衢大道，这一点已经于前前后后赞叹了很多次。《中观庄严论》能够把两大宗轨，也就是说甚深见和广大行的理趣汇成一流，尤其是胜义量遵循龙树菩萨的观点、名言量是随从具德法称论师的观点而进行承许的，然后把两条支流融入一味一体的理证大海当中。前面麦彭仁波切在暂停偈当中，也是对《中观庄严论》能够变成一味理证大海做了赞叹。

虽然在显现上面，龙树菩萨的传承非常兴盛，法称论师的传承也很兴盛，但是能够把龙树菩萨和法称论师的观点融合在一部论典当中，通过一味一体的方式来进行安立的只有《中观庄严论》而已。

“究竟汇集为远离四边戏论之大中观”，就是说究竟汇集为远离四边戏论之大中观。在《中观庄严论》当中，首先讲了单空、唯识的道理，后面也是讲到了远离四边戏论，与应成派见解无二无别的大中观，这些在这部论典当中完全具备。

“这部论已完整无缺地容纳了大乘佛经教义”，就像《楞伽经》《三摩地王经》《般若经》等大乘佛经的教义，还有“六庄严等诸大祖师诠释的深要”。六庄严是佛陀去世之后，在印度出现的六位论师，他们把佛陀经教中隐藏的精华意义做了开显、弘扬，后面大家称这六位论师为南瞻部洲的庄严，称之为六庄严。六庄严的划分不一样，按照共称而言，中观的两位论师就是龙树菩萨和圣天菩萨。中观大祖师的深要在《中观庄严论》中肯定有的，他们着重宣讲的胜义谛就是中观的空性，

这一部分肯定是存在的。两大庄严是讲对法的两位论师，即无著菩萨和世亲论师，主要是宣讲俱舍两大祖师。上俱舍是大乘俱舍，《集论》是无著菩萨写的；下俱舍，小乘《俱舍论》是世亲菩萨写的。对法的弘扬主要是无著菩萨和世亲论师的观点，其中也是牵扯到一些对法、阿毗达摩方面的问题。因明方面的两个论师，一个是陈那论师，一个是法称论师，因明的观点在《中观庄严论》中也是有的。本论当中，不仅有龙树菩萨和圣天论师的中观，也有对法、唯识的观点，还有法称论师等等允许的因明当中的观点，所以说《中观庄严论》中包括了六庄严等诸大祖师诠释的深要。

对于大地之上无与伦比的这一伟大善说，偏执一方的人们为何不恭敬顶戴？

这部论典在大地上面已经出现了，而且是大地上面无与伦比的伟大善说，偏执一方的人们应该恭敬。为什么不恭敬顶戴呢？谁是偏执一方的人们？在显现上面，有些人偏执于唯识而排挤中观，有些人认为自己是中观的修行者，而排挤唯识，这些就是偏执一方的人们。有些人着重于世俗谛，有些人着重于胜义谛。着重世俗谛的人，在实执当中出不来；偏执于胜义谛的人，对于一切世俗的资粮，发菩萨心等修行不屑一顾，因此通过偏执一方，根本无法真正了知佛教不偏的要义。这部论典可以纠偏，会把人们的偏执纠正过来，凡是想要真正趣入佛法，在佛法当中得到利益的人，都应该恭敬这部论典。

实际上每个学法者从最初入道的发心来看，都是想要获得解脱的，也都知道要获得解脱，必须要对于佛经，或者论典的观点无误地去趣入。后面慢慢学习，如果不注意有时会在内心的业障，或者外面的力量引导下，自己的心就改变了，慢慢偏到一方去了。这时候我们应该通过《中观庄严论》的观点，把自己的偏执纠正过来，恭恭敬敬地顶戴这部论典。

“恭敬顶戴”的意思，从表面上来看，没有理由不理解成放在佛台上去顶礼、恭敬，实际上所谓的恭敬顶戴就是好好地学习这部论典，掌握论典当中所讲的意义，这方面就是真正地内心当中的恭敬顶戴。学习完这部论典之后，我们就可以不偏于世俗，不偏于胜义谛，也不偏于唯识和中观，可以真正地掌握大乘的殊胜教义，能够踏上一条修习佛法的通渠大道。

望诸位千方百计研修悟入。

这也是在告诫我们，应该千方百计地研修悟入这部论典的所诠义。

诸佛出有坏密意的源流、殊胜宗轨交相汇集成的汪洋就是此论。

这是在进一步地赞叹这部论典，一切诸佛出有坏密意的源流就是这部论典，还有殊胜的宗轨交相汇集成的汪洋也是这部论典，所以这部论典是非常殊胜的。

姑且不谈安住一座相应法界入定的觉受，甚至闻思时也没有掌握破立之理微妙的要点，却一味高攀谈论应成派，实在难有收益，因而理当由经此论的妙道对中观要义通达无碍、了如指掌。

“姑且不谈论安住一座相应法界入定的觉受”，如果你真正能够有了一座相应法界入定的觉受，肯定会对于一切万法的实相现量觉知的。“甚至闻思时也没有掌握破立之理微妙的要点”，闻思的时候有一些要点是必须要掌握的，如果没有掌握这些破立之理的微妙要点，实际上对于真正的空性和应成派的观点是没办法真实地去通达的。

离开了修行的觉受，也离开了闻思的要点。“却一味高攀”，认为自己是应成派的弟子，一直在谈论应成派的名称，觉得自己已经掌握了应成派，一方面没有入定的觉受，一方面也没有真正地掌握破立的要点，单单是一味地高攀应成派难以获得收益。

要怎么来纠正这样的问题呢？下面说“理当经由此论的妙道对中观要义通达无碍、了如指掌”。如果一味的高攀应成派，什么唯识、单空都不管，在这个基础上是难以受益的。《中观庄严论》是循序渐进的，对于世俗谛当中唯识的观点，讲得很清楚，也就是说如果我们通达了名言谛当中唯识的观点，就是对于二取当中所取的执著可以打破。唯识能够善巧的破掉认为色心分别别他体的观点，这一大块的执著就可以破掉了。再进一步，如果能够学习本论中单空的观点，对于唯识的执著也能打破，再了知后面应成派的略说，在单空的基础上进一步的学习应成派。虽然是略说，但是它已经站在了一个很高的高度上，再引导的时候打破了空执，这时就掌握了真正应成派的要义。什么是真正应成派一切不执的空性妙义？这时才可以真正的去体会，否则就是一味的高攀应成派，对其他的唯识、单空一概排斥，实际上这个地方讲难有收益。

如果你老老实实地进入此论的妙道，对唯识、单空、离戏空一步一步地去通达时，就真正可以对于中观的要义通达无碍、了如指掌了。此处一方面宣讲了本论的特色，一方面麦彭仁波切也给我们指出了一条路，不要好高骛远，应该脚踏实地，一步步地去掌握佛教的要义。

如果能自始至终精益求精地学修这样的论著，那么藏地共称宛若雄狮交颈般的中观与因明必然名副其实地一举两得。

如果从开始到最后都能好好学修这样的论著，在藏地有一种共称的说法，中观和因明实际上就像是雄狮交颈一样。因为雄狮是兽中之王，很多野兽都害怕雄狮。一头雄狮的视觉范围有限，能够看到前面，后面就看不到了，还是有漏洞。如果是两头雄狮交颈的话，四面八方的事情都会看得清清楚楚了，其他野兽一看不得了了，如果两头雄狮交颈，没有一点破绽可言，其他野兽完全没有偷袭的机会，全部于臣服它们。

中观、因明的理论犹如单个的雄狮一样，中观在抉择胜义谛空性的时候，没有什么理论可以和它相比；因明在抉择名言理论的时候，也没有能够和它相比的。二者在其他方面不一定抉择得很完善。虽然中观也略说了名言谛，但是对于因明当中

所讲的名言谛观点，没有着重宣说；虽然因明也会提到一些无我的空性，但是对于真正的离戏空不是非常着重去宣讲的。从这个方面而言，都有不完善的地方。如果把中观和因明和合起来，就像雄狮交颈一样，没有一点破绽可言。

如果一个人通达了胜义的中观，又通达了世俗的因明，完全可以立于不败之地。不管从名言谛来讲，还是从胜义谛来讲，从他自己的理论体系来讲，已经完全圆满无碍。不管自己修行，还是对于别人宣讲，都可以无所畏惧的趣入。这样一种结论来自于对《中观庄严论》至始至终好好的去学习、体会，最后学完之后对于中观和因明都能够一目了然。

二谛理相辅相成的无比善说、能赐予语自在胜果的宝论在印度圣地也仅此而已，原因是将各执己见的宗派合而为一理证的胜妙精髓绝无仅有，不可多得。

世俗和胜义的道理相辅相成的无比善说、能赐予语自在胜果的宝论，在印度圣地也是只有这一部论典而已了。虽然在印度圣地有很多殊胜的大论典，但是把二谛理相辅相成，能够最终赐予语自在胜果的宝论，是在印度圣地也是仅此而已。语自在的圣果有时是指文殊师利菩萨安住的自体，有时是指殊胜的佛果，或者得地的圣果。在得地以上可以获得语自在的功效，或者文殊师利菩萨称之为语自在，有很多不同的安立。

这样的宝论，在印度也是单单只有这部论典而已，把各执己见的宗派合二为一的理证，即唯识、中观、因明等等合而为一理证的胜妙精髓绝无仅有，不可多得。

关于本论如何宣说二理之义，以讲论的摄义而予以阐明，即是此全论内容。

本论在第四个问题中讲到了全论内容，就是通过二理来抉择二谛的无谬真如。本论如何宣说二理之义呢？通过“讲论的摄义”，把全论内容的摄义讲了之后，也会明白本论是怎样宣说二理之义的，就是“以讲论的摄义而予以阐明，即是此全论内容”。

如果有人想：安立如是二理是遵循龙猛菩萨而承认的吗？

龙树菩萨是一位自空中观殊胜的论师，他承不承许二理呢？有些人有这样的疑问，下面回答：

的确如此，《六十正理论》云：“佛说大种等，正属识中摄，了知彼当离，岂非邪分别？”

“的确如此”，实际上龙树菩萨也是承认的。《六十正理论》是龙树六论之一，对于《六十正理论》的解释方式也是不一样的。上师的讲记当中也提到了，月称菩萨在《六十正理论》的注释中有另外一种讲法。上师说，这组问答应该是出自于《中观庄严论》自释。因为在《中观庄严论》自释中，名言当中讲唯识，所以把这四句，尤其是前两句抉择为名言当中的观点，后面抉择为胜义空性。在讲解方式上有所不同。

其中前两句讲述了世尊所说的四大种及大种所造，除识以外无有其余外境，这些现相均是心识本身而安立的，为此可摄于识中。

“佛说大种等，正属识中摄”，前两句讲述的是世尊所说的四大种、大种所造，四大种地水火风是很微小的四个元素，然后地水火风和合起来了，这些平时我们看到的柱子、瓶子，或者我们的身体，叫做大种所造色。这方面是这个因和它累积的果，这些大种和大种所造的一切色法，除识以外没有其余外境。

一般愚痴的凡夫人认为离开了心识之外，这些都是单独存在的，有一个色法的外境。这里说“除识以外无有其余外境”，“正属识中摄”，除了心识以外，没有其余的外境了。“这些现相均是心识本身而安立的，为此可摄于识中”，这样解释了之后，就会知道龙树菩萨在《六十正理论》中，他是可以这样承许的。这方面也要看按照什么去解释《六十正理论》，按照自空论师的观点，如果不承许唯识，就不一定会这样解释了。那龙树菩萨对于《六十正理论》到底是怎么解释的呢？这些菩萨造的金刚句，这样解释可以，那样解释也可以的。静命论师直接按照字面的意思，解释在心识当中。

下面是解释后两句：

如果又有人想：所有大种无论是外境还是非外境的心识之本性都真实存在。

有人想，大种不管是外境的法，还是归属在非外境的心识当中，实际上本性都是真实存在的。我们观察的时候，大种在外境当中是不存在的。前面已经讲过了，它已经属于识中了，最后再落在心识当中，心识的本性是不是真实存在的呢？下面就分析，“了知彼当离，岂非邪分别”，直接指出这个提问是一个邪分别，真正的理证就是第三句当中讲到的。

彼论中的后两句已明确指出心识的自性背离智慧之义，因为于真正的智慧前不现之故。你们的这种想法难道不是颠倒的分别吗？

第三句当中讲到心识的自性背离智慧，因为它在真正的智慧面前不现之故。“了知彼当离”，就是讲“了知彼”，这个“彼”字就是心识。我看这个“当离”，在其他的译本中，是背离智慧的意思，在后面注释中也是讲到了背离智慧。当离好像是应该离开的意思，我们可以按这个译本当中讲的当离，就是应该了知心识，因为它是背离智慧的缘故，所以抉择的时候，也应该善巧地离开这种实有承认。

在真正的智慧面前根本不现所谓的心识，怎么去理解呢？如果心识是实有存在的，当圣者获得入根本慧定智慧时，也应该照见它。因为它是胜义的有，那在圣者入根本慧定照见法界的实相，就应该照见它才对。恰恰在菩萨入根本慧定的时候，什么都不见。因为心识的自性根本不见的缘故，所以这方面就是真正的智慧面前不现。不现的原因就说明所谓的心识不是胜

义有，如果觉得它是真实存在的，就是邪分别。后面一句说，“你们的这种想法难道不是颠倒的分别吗”，有这种想法就会成为颠倒分别。

第一、二句破掉了外境，安立了心识；第三句把心识也破掉了，在胜义谛实相当中，心识不是真实有，在胜义当中一切是无所缘的。如果认为这些大种在名言中有，心识在胜义当中有，像这样就是邪分别，根本不符合于实际情况。按照《中观庄严论》自释这样一种观点，龙树菩萨也承许，即名言当中唯识，胜义当中空性的理趣。

**宗派二理之道轨，建立一理之论典，
凡是如理随行者，必获妙理乘王位。
随声附和是或非，迎合偏执者心意，
直抒宗旨之此语，击中何人请宽恕。
此为暂停偈**

这是一个暂停偈。“宗派二理”就是讲甚深见和广大行，或者唯识和中观。把这样一种宗派二理的道轨通过一个理证来建立就是《中观庄严论》。“建立一理之论典”，在一个论典当中完全融合在一起了。“凡是如理随行者”，只要能够如理的随行《中观庄严论》，“必获妙理乘王位”，肯定会获得妙理乘的王位。前面已经讲过了，把唯识和中观合在一起，共称为雄狮交颈一样，这个人肯定可以获得妙理乘的殊胜王位，就是不可战胜的。

前两句讲到了一般世间的凡愚都有随声附和的毛病。“随声附和是或非”，别人说是这样的，也随声附和是这样的，不去观察；别人说不是这样的，就随声附和说不是这样的。“迎合偏执者心意”，偏执者没有真正的安立、了知，就会提出一些是或非的观点。如果我们随声附和是或非，虽然能够迎合偏执者的心意，让他们高兴，但是迎合偏执者，让他们高兴，又有什么意义呢？第一，对于整个佛法来讲没有意义；第二，对于偏执者本身来讲没有意义；第三，对自己来讲也没有意义。因此迎合偏执者的心意是不对的，不符合于实际情况，不是势事理，对于修行没有意义。

最后两句，麦彭仁波切的意思是，我没有随声附和是或非，“直抒宗旨之此语”。名言谛当中，唯识存在；胜义谛当中，唯识不存在。这就是“直抒宗旨”，一切万法怎么样，就这样抉择，叫做直抒宗旨之此语。因为我没有迎合偏执者的心理，所以“击中何人请宽恕”，如果我的语言击中了其他的人，请你们不要不高兴，请宽恕我。因为这是直抒宗旨，完全符合于一切万法的真实状态，胜义谛是这样，名言谛当中就是唯识的，所以我没有随声附和其他宗派和观点，击中何人请宽恕。

从这里可以看出来，麦彭仁波切用了大量理证，安立名言谛当中有唯识的观点，有些宗派不是这样安立的。然后静命论师到底在胜义谛怎么安立，也没有跟随其他人的宗派去安立，其中肯定会有些人不高兴，麦彭仁波切就说，击中何人请宽恕。“此为暂停偈”，这是讲到了暂停偈。

我们就讲到这个地方。

《中观庄严论释》生西法师辅导第16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》。

本论分为所说分支和所说论义，所说分支是通过那烂陀寺传统的造论五支进行安立的。即由谁所造、为谁而著、属何范畴、全论内容和有何必要，前四个内容已经宣讲完了，今天讲的第五个内容。

五、有何必要：

造这部论典有什么必要，或者我们学习这部论典有什么必要呢？对于任何事情，如果不知道它的必要性，这件事情就没有必要去做。只有知道做这件事情有很大的必要，我们才会真正愿意去行持。

静命论师通过殊胜的智慧，看到了殊胜的必要。通过很多前面的内容，尤其在全论内容的科判当中，对于通过二理来抉择无谬真如的意义，能够大概了知它的必要性。在第五个科判当中，它是从正面进一步，或者明显的安立，造这部论典的殊胜必要性。在有何必要当中，讲到了很多殊胜的窍诀关要。

如果有人心想：如何才能对整个大乘之义生起定解？所谓的“轻而易举”又作何解释？如何依此而获得大菩提呢？

在第五个问题当中，主要围绕着下面的三个提问进行安立。“如果有人心想：如何才能对整个大乘之义生起定解”，这是第一问；“所谓的‘轻而易举’又作何解释”这是第二问，即什么叫做轻而易举；“如何依止而获得大菩提呢”，这是第三问。三个问题表面上看起来是有点唐突，尤其是第二个问题。

前面已经对这个问题作了略说，“五、有何必要：为令轻而易举对整个大乘的教义获得定解进而证得殊胜菩提”。因为全知无垢光尊者在前面略说当中，提到了轻而易举的对整个大乘的教义获得定解，进而证得殊胜菩提。实际上三个问题都已经凸显出来了。第一个是整个大乘的教义是怎么样的？第二个是什么叫做轻而易举？第三个又问怎么依此而获得大菩提道？这三个地方的三个问题是承接了前面的略说下来的。

三个问题非常重要，凡是对大乘教法有信心的人，都会很关心怎么对整个大乘的意义产生定解，轻而易举又是怎么理解呢？或者在轻而易举的对于大乘的教义产生定解之后，我们又是如何依此而获得大菩提的？下面对三个问题展开宣讲。首先是第一个问题，如何产生对整个大乘义生起定解？

（一）通常而言，“乘”是以能作为趋向三解脱菩提的乘骑而得名。

这个方面讲到了大乘当中的“乘”，所谓的乘，就是以能作为趋向三解脱菩提的乘骑。这方面是能趋向，趋向于哪里呢？目的地就是三解脱的菩提。小乘声闻解脱的菩提果是罗汉果，然后是缘觉的解脱菩提果，以及大乘菩萨解脱菩提果就是佛果。

乘能够帮助众生趋向于三解脱菩提，这个教义就像乘骑一样，如果我们坐车、骑马等乘骑，可以顺利到达目的地。同样依靠三乘的教法，也能够帮助我们达到三解脱的菩提果。能趋向作为因乘，到达目的地之后叫做果乘。在《般若摄颂》当中，从因乘和果乘两方面都可以安立。

下面是解释“大”的意思。

以所缘大等七大大胜过小乘的宗派即是中观与唯识宗。

为什么叫大呢？因为它有所缘大等七大的缘故，或者上师的讲记当中提到，无垢光尊者在《如意宝藏论》当中讲，大乘通过见、修、行、果四个方面全方位超胜小乘，所以大乘的教义称之为大。阿底峡尊者从是否发菩提心的角度来安立大小乘。此处的“所缘大等七大”在弥勒菩萨所造的《大乘经庄严论》当中提到了，我们在讲《般若摄颂》时也讲过。

此处出现了所缘大等七大，在下面注释当中，也有所缘大、修行大、智慧大、精进大、善巧方便大、正行修行大和事业大。

第一个，所缘大。在上师的讲记中，讲到了把甚深和广大的教义作为所缘境，在无著菩萨《经庄严论》的注释中，所缘大主要是无量的修多罗，大乘把无量的经藏作为所缘，小乘只是以小乘三藏作为所缘，因此大乘超胜小乘。

第二个，修行大，也叫做修习大。大乘主要是成办自他二利的行为，小乘只是为了自利而修行。因此大乘从修行方面来说超胜小乘。

第三个，智慧大。大乘是在一个时间中，通达法无我和人无我，通达所有的空性、无我，必须要具备圆满超胜的智慧，否则没有办法真正去了知。小乘只能通达人无我，所以大乘的智慧超胜小乘。

第四个，精进大。小乘利根者三生就能获得解脱果，稍微钝一点的根性，七生等等获得解脱果；缘觉是在一百劫中积累资粮获得缘觉果；大乘利根者三个无数劫中；中根者七个无数劫；钝根者三十三个无数劫，这样就可以获得大菩提果。因为利益非常超胜，是度化一切众生的缘故，所以必须要用三个无数劫来圆满资粮。这方面是从精进来进行安立的，大乘所做事业的确超胜小乘。因为小乘不需要利益所有的众生，也不需要去修证圆满佛果，所以三生就可以了。

《俱舍论》中也提到过三世成就，第一世是苏醒种姓的时候；第二世是积累资粮的时候；第三世就是取果的时候，中间可以间隔很多生世。也就是说，第一世虽然苏醒了种姓，但是并没有修行，继续在轮回当中，漂流几生、几十生、上百生都有可能，中间开始积累资粮，最后在第三生成就果位。

在我们学习的《贤愚经》中，有很多宣讲修行者获得一果至四果的公案，很多都是讲他最后一世遇到了佛，通过一句话得到了初果、阿罗汉果。因为他的资粮已经在前面圆满得差不多，所以第三生直接就取果了。他没有很大的目标，三生就足够了。做一些利益有情的事业之后，趋向无余涅槃。

第五个，方便善巧大。虽然安住于轮回当中，但是不被轮回的过患所染污，这就是具备方便善巧。小乘不具备方便善巧，一般的众生也不具备。众生流转在轮回当中，小乘安住在寂灭当中，两者都没有办法住于轮回又不被轮回所染污。众生是住于轮回被轮回染污；小乘干脆就是抛离轮回了，不住于轮回当中；只有菩萨能够住在轮回当中又不被轮回所染污，这就是大乘具备方便善巧。

第六个，正行修行大。大乘成就的果位是大菩提果，小乘成就的果位是小乘罗汉果。

大乘的事业是尽未来际利益有情，小乘利益有情的事业、时间、范围等等都是有限量的，一旦入无余涅槃的时候，弘法利生的事业就中断了。即便在利益众生的时候，他的范围也是相当有限的。最多是将众生安置在罗汉果位，没办法将众生安置在菩萨果位乃至成佛果位。**小乘的事业相对大乘来讲小得多，成就的果位也不大。**

以上按照《中观庄严论》的观点，略说了所缘大等七大，通过七大全方位超胜小乘的宗派就是大乘。从见解的角度来讲，大乘分为中观宗和唯识宗两个宗派。中观宗是指自空宗，唯识宗是指他空宗，有这样的讲法，有时也把他空如来藏宗划在了中观宗中。因为唯识宗，一般来讲就是随理唯识宗，都是承许一个自明心实有存在，所以往往把它划在世俗的宗派当中。

在中观当中也有大中观的说法，**大中观分为两类，一是自空中观，一是他空中观。**《入中论》《中观庄严论》当中所讲的意义，都是自空，一切法在显现的当下自性本空。他空中观的究竟观点和随教唯识的观点一致。他空中观讲的是如来藏光明，如来藏光明划在大中观的他空中观中。中观可以分两类，在《定解宝灯论》的注释也有承许的，因此这些宗派都可以划在中观和唯识宗当中。

此二宗派并非各执一方、密意浑然一体即是“整个”之义。

前面讲“如何才能对整个大乘”，所谓的“整个”两个字，就是唯识宗和中观宗。“并非各执一方”，两个宗派并不是偏执一方的，他们的密意浑然一体，整个唯识宗和中观宗的教义本来就是圆融的，这部论典就是解释他们本来圆融的意义，解释好之后，才能对整个大乘的意义产生定解。如果你单单是对中观宗、唯识宗产生定解，就是偏离一方。如果把大乘教义的密意划为两截，就不是浑然一体整个的意思了，应该对于唯识宗和中观宗不偏执一方，抉择它们浑然一体的密意就是指整个大乘的含义。

前面对于整个大乘几个字做了解释，下面讲如何生起定解。

对此等含义生起定解的方法：总的来说，以经久修习、亲身体验的智慧趋至究竟果法，其中必不可缺之因，即是通过如理观察而获得定解的思所生慧。思慧之因，就是闻受善说典籍。

这一段讲到了生起定解的方式。“总的来说，以经久修习、亲身体验的智慧趋至究竟果法”，这是整个大乘修行者必定要达到的果位。“究竟果法”就是成佛的果。那成佛的果位如何得来呢？通过经久修习、亲身体验的智慧而得到的。这句话侧重于修慧，它的果就是趋至究竟的果法。

当然在修行当中也有它的定解，分别有听闻、思维和修行产生的定解。如果你修行了，通过亲身体会，内心当中对于法义有了进一步的体会，从这个角度来讲，也可以安立一种生起定解的方式。这一句如我们前面所讲的一样，主要是安立成修行的智慧。这种修行的智慧往下，修行智慧的因又是怎样的呢？最后是究竟的果法，它的因是经久修习、亲身体验的智慧而得到，那么经久修行亲身体验的智慧是如何得到的？通过修行得到的。修行的因呢？就是下面所讲的思所生慧，这就是讲它的定解了。

“其中必不可缺之因，即是通过如理观察而获得定解的思所生慧”，“其中”就是讲修行，如果你要修行必须有一个所缘，这种修行必不可少的因，就是通过如理观察获得定解的思所生慧。思所生慧是一种微妙坚固的定解，一说思所生慧就是和定解划等号的，定解等于思所生慧。定解的层次很多，平时我们讲的定解就是遣除了增益损减之后的智慧，往往是划在思所生慧当中。因为闻慧一般来讲是比较浅的，通过听闻之后产生了闻慧，下来之后经由闻慧进一步的思考遣除了增益损减，就会产生定解。因为这种定解是思所生慧，所以修行来自于思所生慧。

“思慧之因，就是闻受善说典籍”，必须要听闻善说，否则通过自己的智慧是没办法打开思路的。最初的听闻非常重要，而且在听闻的时候必须要听闻善说典籍，对于佛经论典，以及祖师大德的窍诀闻受了之后，就会知道怎样去思考，相当于上师把思考的方式教给了我们，自己通过上师的智慧打开一个思路，然后慢慢地去思考，逐渐可以产生定解。从次第来讲，究竟果法的因是修行的智慧，修行的智慧的因是思所生慧，思所生慧的因就是闻慧，这些都是生起定解的方式，从上往下推，我们会知道最后来讲必须要听闻，听闻之后要思维，思维之后必须要修行，这些都是对于大乘产生定解的殊胜方式。

下面是着重强调思维，以及产生定解的重要性。

当然，只是听闻经论、了解它的内容还不足以经行地道，而必须对真义如理生起定解方能彻断自相续的颠倒恶念。

当然如果你只是泛泛地听闻一下经论、了解一下内容并不足以经行地道。听闻之后，也许听不懂；听懂之后，也许对它的意义有所了解，但是单单对这些意义有所了解，是不是就可以经行地道了呢？这样还不行，必须对你所听闻的真义如理生起定解。比如一个人在讲法，我对他讲的内容已经了解了，了解之后，是不是完全会对这些内容产生一种信受了呢？不一定。为什么呢？因为相续当中对于所接受，或者所听懂的内容，也许还有怀疑和邪见，所以单单凭了解内容还不足以经行地道，必须进一步遣除增益和损减，就是要进行思维，只有通过思维才能对于真义如理的生起定解。

在相续当中产生了定解之后，“方能彻断自相续的颠倒恶念”。这方面指的是比较粗大，能够阻碍我们入道的颠倒恶念。如果在入道之前相续当中，还有这类的颠倒恶念，我们是没办法真实入道的。虽然在形象上面可以入道，坐在法会的行列当中去念经、打坐，好像是在修行佛法，但是内心当中的颠倒恶念没有遣除，还没有真正进入修法的行列。是不是真正的修法不在于外表，而是在于内心当中是不是对法义产生一个想要悟入、实践的心态。如果内心当中没有怀疑，真正想要趋入，就是最初真正开始修法的一个起因。因此通过定解断除相续当中的颠倒恶念非常重要。

在《定解宝灯论》当中也是提到过，最初的观察非常重要。如果没有如理的观察就没办法产生定解，没办法产生定解就没办法断除恶念，没办法断除恶念就没办法断除轮回、获得解脱，就是这种次第，所以说如理观察的确是太重要了。

实际上此处也是提醒我们在座的所有修行者，不能满足于仅仅听了一两堂课，对于佛法的内容好像有了一点点了解。这里麦彭仁波切已经给我们做了交代，这是不足以经行地道的。我们内心当中可能还有很多颠倒的恶念，有些恶念甚至没有被自己发现。因为我们的智慧太粗了，还没有触及到内心潜伏的颠倒恶念，颠倒恶念有些比较粗，有些比较细，所以我们能不能够触及到中层次，或者细层次的颠倒恶念，就要看智慧是不是深细到了这个程度。粗大的恶念比较容易引发，通过一些教理能够轻易断除。对于更深层次的颠倒恶念，如果不经过长时间的闻思，智慧没有深细到一定的程度，甚至于都没有办法去发现这种恶念的存在，这方面对我们来讲是相当可怕的。

什么很多人自以为自己是修行人呢？就是没有发现自己相续当中还有很多颠倒恶念。当智慧深细到了一定的程度，和智慧平行的恶念才会被发现，就有了一个所谓的断除问题。如果都没有发现怎么去断除呢？一般的说法就是智慧越深细，能够产生的疑惑也就越微细，潜伏的也就越深，到了最后当你闻思究竟的时候，相续当中是没有怀疑的。如果我们相续当中有很多怀疑，智慧没有深入到这个层次，在学法的时候会产生很多的问题，这些都是和自己闻思的智慧平行的。

达到了这个程度，才能产生这类问题；没有达到这个程度，产生不了这些问题。我们相续当中的颠倒恶念，必须要经由长时间深入细致去闻思才能达到，有时我们只是泛泛的听了一段时间之后，觉得应该听的已经听完了，没什么可听的了，对于修学佛法产生一种疲厌心，实际上疲厌心也是一种魔障。

我们在学习佛法的过程当中，如果真正稳定的学下去就会发现。比如很多道友对于《中观庄严论注释》已经学过很多次了，但是这次再来看的时候，对于其中的意义会有一个深层次的理解，虽然相续当中还是存在一些怀疑，但是学完之后就会掌握一些遣除疑惑的方式。实际上闻思到究竟不是很容易，如果真正闻思到了究竟之后，就说明自己的相续当中的怀疑不存在了。从严格的角度来讲，在这个层次上才有资格真正的去实修，这不是我在这里编出来的。一部分道友也学过无垢光尊者的《窍诀宝藏论》。在《窍诀宝藏论》开篇的几个颂词就讲到了，什么人才能单独去实修呢？其中有一个条件，就是对于法义没有怀疑，不需要再问上师了。真正修习过了，我们就会知道，这一点太困难了。如果我们有了能够独立修行的智慧，相续当中的怀疑已经被遣除干净了，完全产生了定解，这时就可以去实修。

还有上师悦意开许，这一点也很重要，如果上师没有悦意开许，自己做的事情得不到加持，全部都是浪费时间。第一，上师要悦意开许；第二，就是你要产生一些殊胜的定解。六个法当中还有其他圆满资具等等，这些是其他的问题。主要就是你相续当中闻思已经达到了究竟，没有什么怀疑，也不需要再提问，能够单独去修行。实际上真正静下来思考的时候，这个标准实在是有点高，也说明要真正的修行，并不是这么简单的东西。

因此我们在听闻的时候，也必须要花很多时间去思维，尽量在相续当中引发一种定解。虽然这个过程比较漫长、枯燥，甚至于很痛苦，但是我们不经由这条道路，相续当中的疑惑永远没办法遣除，智慧也没办法引发。我们在轮回当中漂流了这么长时间，受了这么多没有意义的苦。为什么不把这样的苦用于学习佛法呢？现在我们尤其应该对于法义方面多去串习、趋入。

故而，应当随入三察清净圣言与依量成立的理证之道，自己生起殊胜的解信，以不随他转、不被他夺的广大慧眼亲睹过去未来诸佛出有坏所由经的通衢大道，义无反顾而踏入。

这一段教诲我们，学法的时候，教证和理证这两个渠道都必须具备。第一个，“应当随入三察清净圣言”，“三察清净圣言”是一个专用的名词，主要是佛语成立清净的方式。佛陀说，我说的话你们也要观察是否合理。佛语是清净的圣言量的原因就是来自于三观察而得以清净。就是不违背现量，通过现量来得以清净，通过比量来得以清净，通过教量或者自言不相违来得以清净，这是通过三个问题得以清净。

第一个，不违背现量。比如对于现前的法通过现量不违背，不管是凡夫面前的现量，还是圣者面前的现量，都是不违背的，佛语应该具备这个条件，也就是说通过现量观察时，肯定不违背凡夫和圣者面前的现量。在佛陀的教义当中，凡夫面前的现量是不违背的，可能就是相合于这方面来讲的，还有一些比较微细的净见量中，圣者面前的现量，佛陀的教义也不会违背。

第二个，不违背比量。对于比较隐蔽的事情肯定是可以透过比量证成的，或者通过比量来观察佛语的时候，绝对没有违背，肯定是通过比量可以善巧成立的。

第三个，不违背教量。意思就是说佛语对于最隐蔽的事情前后不矛盾。否则我们最初看到不违背教量的理念，好像有一点没有说服力。我们观察佛语，要用什么样的教证来成立呢？后面学习的时候就知道了，所谓的不违教量就是佛语的前后没有丝毫的相违和抵触，注释当中叫做自语不想违，即不与前后自语相违。通过三观察而得以清净的圣言就是无垢的圣言。通过三观察之后，有过失的就不能叫圣言，这方面的语言叫做有垢的语言，不能被安立成三察清净的圣言。

法王如意宝以前解释三察清净圣言时，从反方面也是打比喻讲了。第一个是违背现量的例子，法王说，眼前这个红红的东西不是火，这方面就是违背现量，明明有个红红的东西燃烧，也有热量，说这不是火就会违背现量，这是有过失的。第二个是违背比量的例子，法王说，比如种子种下去之后，不会生芽，就违背了比量。第三个是违背教量的例子，即自己的语言前后矛盾。法王举例子说，我的母亲是石女，就是说我是石女儿。怎么可能呢？这是前后矛盾的，石女是无法生育的，却说我的母亲是石女，就有前后语言的抵触。

远离了三种过患，称之为三察清净圣量，对于完整的教量可以信受。我们平时信受教言量，必须是随入三察清净的圣言，也就是教证。然后是理证和后面讲的“与依量成立的理证之道”。第一个方面我们要依靠这个教证来证成；第二个方面，也是很重要的一点，就是要依量成立，即通过现量、比量的证量成立理证之道，尤其是通过推理了知一切万法的空性。实际上一切万法的空性很隐蔽，我们通过推理破除了自生、他生等等，就可以得到空性的定解，这种定解就是依量成立的理证之道。相续当中虽然有了依理成立的理证之道，但是还不是圆满的。为什么呢？这种推理的方式完全相合于你的分别心，还是和佛语相顺，这时就要引用教证。

在麦彭仁波切、宗喀巴大师等很多大德的论典当中，把理证一步一步的推完之后，后面还要使用一个教证，就是说我的推理符合于佛的经典的，或者大家公认的祖师论典的密意，这不是臆造。这是造论的时候让大家信服的推理方式，如果自己通过推理得到一个结论，怎么知道这个结论不是分别念的境界呢？就要看有没有佛经论典可以作为教证。如果这个推理和经典当中完全相同，相当于经典可以给它印证，说明推理完全符合于佛陀的智慧，就是在推理完成的基础上使用教证，或者有些利根者相续当中的智慧、信心很清净，只是随入圣言量、通过教证就可以了。虽然不懂很多推理，但是他通过佛陀、圣者或者上师的教言修行之后，完全有成就的机会，这个方面是比较特殊的根性。一般来讲都需要教证和理证的相辅相成，让我们相续当中产生一个殊胜的定解。

“自己生起殊胜的信解，以不随他转、不被他夺的广大慧眼亲睹过去未来诸佛出有坏所由经的通衢大道，义无反顾而踏入”，必须通过教证和理证在自己相续当中产生了殊胜的信解。如果有了不随他转、不被他夺的广大慧眼之后，就可以亲睹过去未来诸佛出有坏所由经的通衢大道。亲睹过去未来诸佛出有坏所由经的通衢大道，相当于我们获得了一种正见。在入道之前，你的见解先行，在走路之前你必须把路看清楚。这时我们已经看到了，这条路就是三世诸佛都在走的通衢大道，是一条共道。我现在找到这条路了，比如空性的智慧，一切诸佛都是因为证悟了空性大悲无二本体而证悟的，现在我知道了这样的本体，所以首先看到了这条路，遣除了怀疑，然后是“义无反顾而踏入”，相当于有了见之后，必须要去实行。

其中，并非人云亦云、盲目随从，而是凭着自己理证智慧的力量而坚信不移，无需依赖他人或仰仗他力，独立自主，即是所谓的“不随他转”；

前面这一段当中，有不随他转和不被他夺两个特点。第一，什么叫“不随他转”呢？就是人云亦云、盲目随从，自己没有正见、定解。别人说是自己就说是，别人说非自己也说非，应该是“并非人云亦云、盲目随从”。我们在学习佛法的过程当中，也曾经有一段时间处于人云亦云、盲目随从的状态当中。因为这时自己相续当中的智慧还不是非常的稳固，所以有一个人云亦云、盲目随从的过程，自己没有独立观察的智慧。我们不能人云亦云、盲目随从，“而是凭着自己理证智慧的力量而坚信不移，无需依赖他人或仰仗他力”，如果自己的相续当中已经有了一个独立观察的智慧，从自己不依赖他力而独立自主的智慧来讲，就叫不随他转。

下面是解释不被他夺。

由于获得了解信，一切邪魔外道也无法使之背其道而行称为“不被他夺”。

因为自己相续当中获得了解信的缘故，所以一切的邪魔外道都没有办法使之背其道而行称为“不被他夺”。有时我们相续当中的智慧能够被他人所夺，别人显现了某种形象，说你的修道不对，马上就会转变自己修法的方向。能够被邪魔、外道、非人，或者世间人所夺的智慧，称之为被他而夺的智慧，这是不稳定的。当世间上出现了很多外道宗派、邪说的时候，自己应该有一种正见。不管别人怎么说，反正我认定的修法是不会变的。

在佛法历史当中，也有很多次教难。当遇到教难的时候，很多人改变了自己的宗旨，也有很多人不会改变。比如文革时有很多高僧大德，外表上面虽然没办法穿出家人的衣服，但是内心当中的智慧的确是不被他夺的。不管是在劳动中、坐监狱时，自己都在修法。因为他们把整个佛法已经融入了相续当中，所以佛法融入了相续之后，有没有法本都无所谓了，这个法就在自己内心当中，行住坐卧都可以用。在城市、山洞、监狱等任何地方都可以用。如果一个人内心的当中，真正具有了殊胜的智慧，再把自己所要修行的法提炼成精华存在自己相续当中，可以随时调出来用。这就是非常稳固的定解，我们必须获得这种定解。

具有如此慧眼的修行人，于正法得到更超胜的定解，摈弃假法非法，获得辨别法与非法的智力，如同明目者现见色法一般。

如果已经有了，一方面是不随他转，一方面是不被他夺慧眼的修行人，对于正法可以得到更超胜的定解。他通过自利完全可以摈弃假法，因为获得了慧眼，相当于火眼金睛一样，所以他一看就知道这是假法，那是非法，或者相似法，不是真正的正法。内心有了分辨的智力，假法和非法在他的面前完全没有市场。他一眼就能看穿这是没有价值的，根本不愿意花时间在上面。“获得辨别法与非法的智力，如同明目者现见色法一般”，因为他相续当中有了殊胜定解的智慧，所以一个明目者能够对于眼前的色法看得清清楚楚、一目了然，马上就可以分辨出来。

关于此理，正如怙主弥勒菩萨所说：“以理观察妙法者，恒时不被魔所障，证得殊胜摈除他，不被他夺成熟相。”

这是弥勒菩萨《大乘经庄严论》第九品成熟品中的一个颂词，其中有自成熟和他成熟，这是自成熟中的意义。自成熟分了九类，这是第八种，当时在讲坚固成熟，坚固是坚固的意思。什么是坚固成熟呢？弥勒菩萨的这个颂词分了三段。第一，“以理观察妙法者”，是讲坚固成熟的因。怎样才能获得坚固的定解呢？以理观察妙法就是它的因。这些大菩萨的论典，文字虽少，但可以一下子点出要害之处。第一个，必须以理观察妙法，单单听了一下，不观察是不行的；第二个，以理观察妙法，必须要如理如实的观察；第三个，你观察的是妙法，观察世间妙欲、其他的论典是得不到坚固的。以理观察妙法产生思慧，就是它的因了。

如果我们的相续当中没有坚固的定解，肯定不具备因。那自己以理观察妙法的条件具不具备呢？肯定不会具备。虽然大家都在学习妙法，但是平时是不是没有真正地下功夫去如理观察妙法呢？如果我们下了功夫去以理观察妙法，因具备了它后面的本体肯定会具备，就会获得坚固的定解。也许外表还是和一般人一模一样，大家走在、坐在一起好像和其他人没有什么差别，但是你的内心中有了这样的定解，就是闪光之处。无论别人知道与否，有了定解就可以在此基础上修行。

坚固的定解太重要了，在现在的环境中，外面的违缘、邪说太多了，尤其是互联网非常发达，只要连上网络，就会出现铺天盖地的信息。假如你进入一个佛教网站，觉得里面都是清净的，其实也会看到很多争论和似是而非的观点。如果没有一个坚固的定解，又怎样才能保证自己的修行呢？有很多似是而非的观点和相似的道理，如果自己没有一个辨别的智慧，很容易会被吸引，这一辈子就算浪费了。本来有机会获得解脱，遇到了这样的外缘之后，损失了解脱机会，这是非常可惜的，所以我们要有一个以理观察妙法的因。

第二句讲到了坚固的本体，它的本体是什么样的？“恒时不被魔所障”，这种坚固的本体是前面因的果。到底怎样坚固呢？相续当中的定解恒时不被魔所应夺、魔所障蔽。因为内心具有非常清净、稳固的正见，所以恒时不被魔所障。

第三句就是讲得到了这样的本体有什么作用呢？作用和意义就是“证得殊胜摈除他”，相续中能够获得更为殊胜的智慧。“摈除他”，就是对于前面所讲的很多假法、非法，可以完全从自己相续当中摈除，或者帮助别人把假法、非法等从他们的相续中摈除，这样就可以自利和利他。这是不被他夺，唐译中叫坚固。

“不被他夺成熟相”，“成熟之相”就是前面的三个问题，即从因、本体和果来安立的成熟相，这是第八个成熟。

因此要明确，所有正道务必要先了知、现见，再实地修行。反之，自己尚未获得定解的同时盲修瞎炼获证果位的正道是绝不可能有的。

这里讲得很清楚，我们要明白，所有的正道，首先是要通过听闻来了知。“现见”就是产生定解，有一种现见的慧眼。有时现见指的是修证，这里的意思是获得一个见。有了这个正见之后，再去实地修行体会。

“反之，自己尚未获得定解的同时盲修瞎炼获证果位的正道是绝不可能有的”，这个方面讲得很肯定。反过来讲，如果没有了知、现见，也没有实地修行，在还没有获得定解的同时，相续当中没有一定的定解。想要修道的意乐却很强，修的时候就落入了盲修瞎炼当中，绝对不可能通过盲修瞎炼证道的。就像一个人没有眼睛，在充满荆棘、悬崖、湍急的河流、猛兽的路上，可以到达目的地，这是不可能的事情。

我们要修行，正见非常重要，实修之前的闻思比修行重要得多。很多大德也说，如果你学完之后，不去修行，只是有理论的东西。有时好像是对闻思在作批判。这个批判的前提是什么？就是你闻思了之后不用，而不是听法、闻思有什么错误。实际上法王仁波切再讲过，对于一个初学者来讲，修行之前的闻思要比修行重要得多。因为闻思可以获得正见，有了慧眼之后才可以真实的修行，否则就成盲修瞎炼了。

虽然具有修法的热情，但是修法的成就并不是你有没有热情的问題，而是看你的修法对不对，以及有没有掌握真正修行的方式。否则仅凭一腔热情，在世间上也没办法成就事业。比如一个人的创业热情很高，但是不知道怎么办，最后成功了，这是不可能的事情。佛法修行所触及到的不是表层的缘起，而社会上的人触及到的必定是表层的缘起，有时运气好了，你就发财了，也许有这个机会，但是佛法没有这种运气和表层的東西。佛法很深細，最后要触及到相续当中的实执问題。如果没有一个定解就去修行完全都是盲修瞎煉，只是有热情也没有办法修成正道。因此没有获得定解的同时，通过盲修瞎煉获得了果位的正道是绝对不可能的。

不管怎么样，无论自己再怎么着急，很多道友说我现在已经40岁、37岁了等等，心里很着急，为什么呢？修道的心要一点也没有得到。一方面我们听了死亡无常的教义之后，自己还没有一点点证道的消息，应该着急；一方面没有得到消息也不要着急，越急越乱。没有得到正道消息的原因是什么？相续当中没有获得定解。没有得到定解应该干什么？再急也必须要把前面的事情做好，首先要闻思，有了定解之后，再去体验。

有些人说，如果我闻思的过程中死了怎么办？实际上你去盲修瞎煉，死了又怎么办？实际上这是一个意思。大家就是觉得自己去打个坐，好像就很有把握了。如果你去闻思，好像死了之后肯定就会墮落，这是什么逻辑呢？我们观察的时候，这是自己没有了解佛法。实际上佛陀讲过听闻、思维、如理作意的功德有多大。即便是死了，也是在善法当中死去，绝对不会墮落的。

有时盲修瞎煉是观念的问題，觉得坐在那里才是修行，不坐在那里就不是修行，这也是必须要转变的。盲修瞎煉是没有办法获得真正解脱的，我们再怎么急，也要在有精力的时候，多去闻思，尤其是年轻的时候，属于闻思的黄金时间。如果错过了这个时间段之后，记忆力或者风脉明点等方面开始衰敗了，很多心力不好提起来。在年轻的时候一定要抓紧时间修行，尤其是二、三十岁的人，思维比较成熟了，也可以深入法义去观修。尽量在从宝山下山之前得到好东西，这方面是非常重要的。

由于此理是二量论证的核心，因而只要把握住这一要领，依此不假勤作自然而然便会对佛陀深广经教的整个大乘生起解信，智慧将从方方面面得以增长，好似星星之火燎焚森林一般。

“此理”在上师的讲记中解释为定解。因为获得定解是二量论证的核心，所以我们抓住了这个要领，“依此不假勤作自然而然便会对佛陀深广经教的整个大乘生起解信”，我们的智慧就会从方方面面得以增长。这样一种殊胜的定解，虽然我们看它是定解，但是在获得定解的过程当中，需要从很多方面去观察。一旦有了定解之后，智慧能够从方方面面得以增长。我们在没有得到定解之前，思维很单一，转来转去有时就转不出来了。在智慧增长了之后，就可以对于一个物体、一件事情从方方面面进行观察，这时候的智慧就增长了。

因为大乘是广大的道，趋入大乘的智慧也必须是广大的智慧，所以方方面面的智慧都是非常重要的。如果有了这样的智慧非常好，“好似星星之火燎焚森林一般”。火星虽然小，但是它一旦长起来，最后可以把整个森林烧毁。现在我们相续当中的定解也是这样的，如果增长上来可以把二取的森林全部烧毁。我们再回过头来看的时候，就会明白麦彭仁波切他老人家怎样苦口婆心地提醒我们产生定解，也给我们讲了产生定解的方式，即自己必须要通过教证和理证之道来产生一个殊胜的解信。不仅《中观庄严论》中是这样讲的，而且上师的相续当中具有殊胜的智慧，也在教导我们。后面我们还会有一个自我体会的过程，就是怎样把上师的智慧、书本上的智慧变成自己的智慧，这方面必须要长时间听闻，尤其是听闻之后的思考非常重要。

为什么呢？只有通过思考才能把这样的法义，用自己的心去领会，真正遣除增益和损减，变成自己的智慧。不管这个人讲的再好，我们在听闻的时候都是被动的接受，就是说他把自己理解的东西告诉你，当然这是很好的。从一个角度来讲，听别人讲是走了一个捷径，他把书本上解释的东西看完，消化了之后直接把告诉你结果。从另外一个角度来讲，这是一种被动接受。他讲什么，我就接受什么。如果你只是停留在被动接受的层面，也许他讲的东西适合他自己，但是适不适合你，如果不观察是根本不知道的。这样你还是没办法产生定解，对这方面仍然有疑惑。在听完之后很重要的一步，就是下去自己去讨论、去思维，遣除怀疑之后把这些转变为自己的东西，这时就会真正踏实了。因为这个东西变成自己的了，别人夺不走了，所以思考的确是是非常重要的。

这部论著超胜一切不仅依理成立，而且依据教证也足可证明。

《中观庄严论》这部论著超胜所有其他的一切教典，不仅是依理成立，通过道理、正理宣讲完了，依据教证也足以证明。

《楞伽经》中的五法之义前文已引用过，

“五法之义”是对这部论典的一种赞叹，即五法三自性，以及八识聚、二种无我义，涵盖诸大乘。因为五法的前三法包括在唯识当中，后二法包括在中观当中，而本论讲唯识和中观和合，所以说已经涵盖诸大乘了。引用了五法三自性教证的意思，实际上也是说明《中观庄严论》涵盖了唯识和中观、涵盖了整个大乘的意思。通达了《中观庄严论》业就通达了整个大乘。“前文已引用过”表达的就是这个含义。

而此经中广述的结尾又云：“谁依理证测此理，信勤瑜伽无分别，已依不住之义者，享用妙法如纯金……”

“谁依理证测此理”，佛陀在《楞伽经》的结尾部分通过颂词这样讲。“谁依理证测此理”，谁通过殊胜的理证来了知此理；“信勤瑜伽”就是说具有信心、精进的瑜伽士；“无分别”就是说如果他能够在安住在无分别的本体当中，“已依不住之义”，“不住之义”就是一切无所住，相当于空性的道理；“享用妙法如纯金”，他享用妙法就犹如享用纯金一样，纯金是很纯的黄金，通过十六次的磨练之后完全一点垢染都没有。这个人可以享用犹如纯金一样非常清净的妙法，所以说测此理。在《楞伽经》中讲到了唯识和中观的义理，虽然《楞伽经》中不会出现唯识、中观宗的名词，但是它的意思里面是有的。胜义中讲空性，名言中讲唯识的观点，所以“谁依理证”，把这个法理完全了知清楚之后再去修行。这种具有信心、精进的瑜伽士，最后就可以证悟无分别。证悟了无分别之后，已依不住之义者，就可以享用真正的妙法，就像享用纯金一般，这也是超胜一切的，通过教证可以证知。

二量圆融一味、依理抉择的这部论前所未有，以颠扑不破的理证足可成立将此论赞为价值连城。

世俗量和胜义量圆融一味，依理抉择的这部论典是前所未有的，而且是通过颠扑不破的理证，也可以成立这部论典是价值连城的。

上师也说，我们到底知不知道这部论典是价值连城的？也许我们体会不到价值连城，因为我们的智慧太粗大了，所以发现不了这样的好东西。比如在小孩面前放一个如意宝，他会觉得这是石头珠子，随随便便地扔来扔去，不知道价值，就对它不重视。如果我们现在觉得一部小说比本论的价值还要高的多，实际上就是无明把我们的智慧眼蒙蔽了。此处已经通过颠扑不破的理证把此论赞为价值连城，我们应该了知它的殊胜价值。对于一个想要成佛的修行者来讲，唯识和中观包括所有大乘的教义。如果我们能够对大乘的教义产生定解，就是入道的最初因缘，它的价值是非常高。如果我们对成佛、修道没有很大的兴趣，就会发现对于《中观庄严论》的兴趣也不大。

详细内容请参阅《楞伽经》《密庄严经》《解深密经》《父子相会经》《月灯等持经》《象力经》《无尽慧经》《摄正法经》《海龙王请问经》《宝云经》《般若经》等。

详细的内容我们可以参阅以下的经典，《楞伽经》当中讲到了八个问题；《密庄严经》中讲到了唯识以及胜义谛的观点。上师在讲记当中讲到《密庄严经》的功德很大，有些造了无间罪、谤法罪的人，如果能够读一遍罪业，也是可以清净的。汉地也有《密庄严经》《密严经》，或者《厚严经》。《解深密经》中讲到了世俗和胜义谛中的道理。还有《父子相会经》，有些地方说《宝积经》的一会叫《父子相见会》，也有这样翻译的。作为《宝积经》中的一品，或者单独成为一部经典叫做《父子相会经》。《月灯等持经》就是《三摩地王经》，还有《大象妙力经》。

《无尽慧经》不知道是不是汉传佛教中讲的《佛说无尽意菩萨经》，其中也是讲到了一些二谛的道理，以及了义、不了义的问题。以前我们查一个资料的时候，在《无尽慧经》中怎么也查不到，无意中看一部汉传的《佛说无尽意菩萨经》，其中了义空性的部分内容都能够对上。因为找到了这样的教证，所以我有怀疑《无尽慧经》是不是就是《佛说无尽意菩萨经》，也不敢肯定。《摄正法经》上师说就是摄颂，然后是《海龙王请问经》《宝云经》和《般若经》等等，可以参阅这些经典。

如果对所有这些经典的无垢意趣深入细致思索，必会更加深信不疑。

如果真正我们对于经典无垢的意趣深入细致思索的时候，必会更加深信不疑。对什么深信不疑呢？对这部论典的殊胜处深信不疑。如果你对于《般若经》，包括唯识和空性的经典深入细致地分析完之后，再回过头去看《中观庄严论》，就会发现《中观庄严论》中对于唯识、中观的精华已经全部讲完了。《中观庄严论》的价值一下子就会凸显出来，更加会成为诚信不疑这个论典超胜一切。这是从总的方面产生定解。

分别而言，对本论生起定解之方法：

分别来说，对《中观庄严论》产生殊胜定解是怎样的呢？

超胜其他中观之此论自宗具有与众不同的五种观点：

这部论典超胜于其他中观的论典，自宗的《中观庄严论》具有与众不同的五种观点。

一、真正的所量对境唯一安立为能起功用的实法；

第一个观点，就是“真正的所量对境”。什么叫真正的所量对境呢？所量对境可以有很多，既可以是实实在在起功用的，也可以是不起功用的。在两类当中真正的所量对境，应该是“唯一安立为能起功用的实法”，就是说在我们的五根面前显现的这个法，就是能起功用的实法，叫做真正的所量对境。至于虚空、石女等等，虽然可以作为所量对境，但是它们在世俗中不存在的，也不能起作用的，所以不把它们作为真正的所量对境有这种必要性。

二、外境不存在唯有自明自证之心识的独特观点；

第二个观点，就是讲成立“外境不存在唯有自明自证之心识的独特观点”。在名言谛当中，外境是没有的，是有自证的，主要是成立名言当中有自证。

三、认为外面形形色色的显现由自心所造，承许唯心；

第三个观点，是说一切外面形形色色的显现都是从内心显现出来的，所以承许唯心。

“承许唯心”和第二个观点有相似的地方，也有不同的地方。第二个问题主要是成立名言中有自证，有些宗派认为名言当中不承许自证，《中观庄严论》名言当中承许自证，这方面的重点安立在承许自证方面。第三个观点是承许一切唯心造方面，一切形形色色的显现都是由自心所造。两者的侧重点不相同。

四、胜义分为相似胜义和真实胜义：

胜义谛可以分为相似胜义和真实胜义，这样更加能够帮助后学者趋入到正道当中。因为真实胜义太高深了，我们说离一切戏论，怎么样离一切戏论？在凡夫的分别念面前，没有办法趋入，也不了知什么是一切戏论。因为层次的跳跃性太大了，我们现在的智慧处在低层次，离戏的观点处于高层次，不在一个层次上面，所以我们永远没办法对于所谓的真实胜义谛产生定解。修行的时候肯定会有找不到门的感觉，更没办法与之相应。

以前我们用的比喻是什么呢？就是穿针的比喻，比如我们现在的智慧是很粗大的绳子，而真实胜义谛是很细的针眼，二者不是同等的，没办法相应。怎么把很粗大的东西穿过去呢？穿不过去。真实胜义谛太微细了，而我们的分别心太粗大了，不是在一个层面上永远相应不了。虽然看起来的时候，离戏、空从字句上好像可以解释，但是内心当中对于真实胜义没有底。到底什么是离戏、空性？还是没有底。

这时分了相似胜义和真实胜义就非常好。首先相似胜义谛可以作为分别心的对境。如果方法得当可以对单空产生了知，这是分别心可以缘的东西，就通过分别心去缘单空，大概体会一下空性是什么样的。然后在这个高度上再超越就可以相似地了知，真实胜义谛是这样的。如果中间没有一个过渡，没有上升到相似胜义谛的层次上面，直接进入真实胜义会非常困难。因此胜义分为相似胜义和真实胜义非常重要，对于我们修行来讲，更加具有可操作性。

五、在抉择相似胜义时，认定各自正量所得出的意义互不相违。

抉择相似胜义的时候分了二谛，分二谛之后认定各自正量、世俗正量所得出的名言当中有实法，和胜义量得出的胜义当中空性二者之间是不相违的。因为它使用的是两个量，互相之间没有相违的地方，也不会混杂，所以如果我们抉择相似胜义的时候，把各自的量分开对于我们自己，或者帮助别人遣除怀疑有很大的必要性。上师也经常在课堂上批评，很多人不分世俗和胜义，如果说一切方法是空性，他就觉得连世俗中的因果法都不存在了，这方面明显就把世俗和胜义混为一谈了。

实际上在抉择相似胜义谛的时候，在世俗量前得到的因果都是存在的，它和空性是不相违的。因为空性在胜义量前，衡量了胜义谛，二者之间意义互不相违，也是没有矛盾的，所以在抉择相似胜义谛的时候，也有它的必要性，而且非常明显的。对我们来讲，可以遣除怀疑；对别人来讲，遣除他们对正道的疑惑有非常大的必要性。

今天的课就讲到这个地方。

《中观庄严论释》生西法师辅导第17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》。

下面我们要对于这五个意义展开叙述。

于此逐一介绍它们各自的主旨：其一、我们要了解，世俗中真正的所量对境唯一是能起功用之法，而所有无实法依靠自力而无法显现，是依赖有实法以遣余的分别心而假立的，

“其一”，第一个问题，就是在真正的所量对境唯一安立能起功用的有实法。虽然所量的对境可以是有实法，也可以是无实法，但是真正的所量对境安立成起功用的有实法这是有必要的。

在世俗谛当中，真正的所量对境，就是我们根识、心识的所量对境。“唯一是能起功用之法”，比如水、瓶子、火等等能起功用，这些都是能够起功用的法。《中观庄严论》在世俗谛当中安立的所量对境，就是把能够起功用的有实法安立成所量的对境。这是讲到了能起功用的法称之为有实法，而所有无实法依靠自力无法显现，就是说和有实法对应看待的无实法依靠自力是无法显现的。它必须要依赖有实法以遣余的分别心而假立，后面这一句，讲到无实法依靠自力无法显现，必须要依赖有实法，通过遣余的方式来进行假立。

怎么样依赖有实法呢？比如瓶子不存在，无瓶实际上就是一种无实法，第一个是依赖有实法，依赖什么有实法呢？依靠瓶子等有实法以遣余的分别心。后面把瓶子的有实法遣除掉之后，这个地方没有瓶子了，首先是依赖一个有实法的瓶子，后面把有实法的瓶子遣除掉之后，说这个地方有一个无瓶的概念，就安立了一个无瓶。不管是无瓶、无柱，还是虚空、石女儿，都要依靠一个有实法，通过遣余的方式来假立。如果没有瓶子，不会有无瓶；如果没有柱子，不会有无柱；如果质碍物不存在，也不会有虚空的概念；如果没有兔子的头和牛角的概念，就不会有兔角。兔角、石女儿等等，都要依靠一个有实法，把有实法遣除掉之后，安立一个无实。石女儿也是一个概念，石女没有儿子，像这样把石女不能生儿子的问题遣除掉之后，安立一个石女儿的概念，这些都称之为无实法。某个东西不存在，或者像虚空这些法都称为无实，无实法依靠自力无法显现。因明当中也有这样的观点，一切有实法都是通过自己的因缘而起，无实法是依靠有实法而假立的。

名言谛当中有实法能够有一种显现，可以通过自力在根识面前显现出来，而无实法在根识面前通过自力无法显现，只有通过有实法以遣余的分别心现一个总相而已，在名言谛当中只是把所量对境安立成起功用的有实法。

由此可确定观现世量安立的合理性，依靠观现世可抉择观现世对境中显现的所知万法为无常，

“由此可确定观现世量安立的合理性”，就是说观现世量在名言谛当中是合理的，如果你要把观现世量的东西，放在胜义谛当中怎么安立也是不合理的，但是观现世量的东西在名言谛当中的确合理。上师在讲记中也讲到了，在观现世量面前的眼识乃至于根识等五根识，有一种无欺的显现，能够显现的都是有实法，在自己的根识面前显现的法都是能够起功用的，从这方面就可以安立观现世量的合理性。

“依靠观现世可抉择观现世对境中显现的所知万法为无常”，这句话的意思是怎么样的呢？如果在我们的观现世量面前显现的法绝对是无常法，这方面直接就可以抉择出来了。为什么这样讲呢？这些是我们的根识面前显现的缘故，所有能够在我们的根识面前显现的绝对是能够起功用的有实法。换句话说来讲，能够起功用的法绝对是无常的法，如果是恒常的法，就会无法起功用了。第一个，恒常的法根本没办法显现出来，在我们面前显现的法，都是最初没有，后面显现出来的。第二个，能够不断的变化，可以不断的起功用。如果是恒常的法没办法变化，也没办法起功用。因此能够在我们的根识面前显现的法，可以抉择出来绝对都是无常的法。在观现世量的对境当中，可以成立一切万法都是无常的。

同样某些人自以为是地认为虚空等是恒常之法，实际上只不过是它的无实假名成立而已。

虚空是恒常的，虽然在世间、论典当中都有一些不同的说法，但是我们应该知道虚空是恒常的密意，不能像某些人自以为是认为虚空不变化的缘故，它就是恒常的，觉得虚空应该是一个实实在在存在的有实法。实际上虚空是无实法，是绝对没法起功用的，或者也根本不可能成为根识的对境，就有一种这样安立的方式。因为有些人认为虚空是恒常的法，下面我们讲“实际上只不过是它的无实假名成立而已”，从虚空的角度来讲，就是一种无实假名，或者安立恒常的名字，也是一个无实假名。

为什么是一种无实假名呢？首先对虚空本体的概念分析，所谓平时我们见到的虚空，比如我们的眼睛睁开，不是看到了房子里的虚空吗？实际上佛经当中讲，什么都没看到，就安立一个见到了虚空，你说看到了虚空，是看到了什么呢？从一个角度来讲什么都没看到。只不过这个房子当中没有质碍，没有色法的存在，就把不存在色法的空间假名成虚空的观念。蓝色的虚空也是一样的，其实我们所见到的蓝色虚空，是一种显色。蓝色可以作为眼识的对境，但是虚空的本身没有颜色、形状，这些都不存在。虚空本身是遣除了有质碍的东西之后，安立的一个无实假名而已。

还有所谓恒常的名词，为什么论典当中说虚空是恒常的呢？实际上就是安立一种无实的假名。因为虚空不是无常的缘故，把这个不是无常的虚空安立一个恒常的假名而已，我们说虚空是不是无常的？虚空不是无常，因为它没有本体，有实法都有生、住、灭，而虚空是一种不存在的东西，所以从虚空不具备生住灭，不是无常的角度安立它是恒常的。为什么呢？因为它无生、无住、无灭的缘故，就可以假立成一个恒常的概念，所以所谓的虚空恒常、虚空存在、看到了虚空、用手摸虚空，都是一种假立的错觉而已。此处讲到真正能在眼识面前显现的法都是一种有实法、无常法。虚空是不是我们所见呢？不是我们的所见，也不能把它安立成观现世量当中的所量，只是在我们分别念当中好像有一种虚空的观念。虽然虚空的总相可以安立，但是从实际意义上来讲，虚空是本来不存在的东西。

倘若是有实法，必须是能起功用的法。

如果是有实的法，肯定是能起功用的；如果是无实法，就不能起功用，在因明的论典中讲得很清楚。

如果是有功用之法，就可成立是刹那性，一切实法的无常性也可轻而易举得以证实。

如果是有实法肯定能起功用，能起功用的绝对是刹那性，刹那性的绝对是无常性。如果是恒常性的就不会变化，恒常的特点就是说，最初怎么样，后面也怎么样。如果一个东西最初是这样的，中间是这样的，后面也是这样的，它就具备了恒常的体性，具备了恒常的体性之后能不能起功用呢？肯定不起功用，能够起功用的法才会起作用，一旦起了作用，肯定就要舍弃以前的状态，然后变成其余的状态。如果它一起功用的时候，肯定是刹那性的，绝对会无常，或者本体能够显现在我们的眼识面前，只要能够显示在我们根识面前的法都是无常的。因为它以前没有，现在有了，后面还会毁灭的缘故，所以能够显现在我们根识面前都是无常、刹那性、起功用的法。因为因明只是抉择能够起功用的法，至于其他无实法都是假立的，所以对于假立的法也没有必要花很多力气去分析，只不过现在在我们面前的，或者能够觉知到的这些法能够起功用。我们知道它能起功用是无常的，对它作衡量就可以了，一切有实法的无常性也可轻而易举得以证实了。

如果懂得以显现的方式取自相、以遣余的方式取总相的道理，必会对此理解得极其透彻，这相当于因明论的心脏与眼目。

在取境的时候是以显现的方式来取自相，以遣余的方式来取总相，这是因明当中自相总相的问题。在《量理宝藏论》的第三品中，对于显现取自相，遣余取总相也是讲得很清楚。什么是以显现的方式取自相呢？自相也是前面所讲的能够起功用的法。能够在五根识前通过自力显现出来的法，叫做有自相的法，也叫有实法。取自相是以显现的方式来取。比如我们的眼识取了色法，通过“显现的方式取自相”，只要自相的法在我们眼识的面前一显现就取完相了。你不需要了知产生分别，这是一个柱子、那是一个瓶子，只要在我们眼识面前显现之后，就已经取完了，因此这种显现方式取自相时是无分别的。

然后通过“遣余的方式取总相”，总相就是一种概念。比如虚空、石女儿的概念，或者在我们的第六意识面前、脑海当中显现出来瓶子的概念，都叫做总相。实际上它是假立的，显现在脑海当中的瓶子没办法起作用，真正能起作用的是外面自相的瓶子。我们要取总相是通过遣余的方式，遣余有两种方式，第一种是名称遣余，当说瓶子的时候，就遣除了柱子等其他法，这是通过名字来遣除其他法安立瓶子的名称；第二种是分别念遣余，就是当脑海当中想到柱子、瓶子的时候，就遣除了其他法，只是认定瓶子这个相。自相是通过显现，只要它存在，一显现就可以取完了；总相方面的法要通过遣余来取，你脑海当中认定了一个法之后，通过这种方式来遣除其他法，认定这个法而取的总相。

“如果能懂得以显现的方式取自相、以遣余的方式取总相，必会对此理解得极其透彻”，对于观现世量，或者为什么在名言谛当中真正所量的对境是有实法呢？对这个道理都能理解的非常透彻。“这相当于因明论的心脏与眼目”，这方面就是相当于因明论典中心脏和眼目的关系。如果通达了显现取自相和遣余取总相，对于因明的心脏和眼目最核心的部位，已经完全掌握到了。

以上就讲到了这些译师为什么要这样讲因明的观点和常识，就是在观现世量面前，唯一把能够起功用的法安立成所量。因为它通过显现的方式取自相，显现在我们五根识面前的法能够起作用，这些都是无常法，至于其他方面的无实法、假立法倒不是非常重要。

而名言本身也分为真名言与假名言两种，其中能起作用之法许为真名言，这与经部的观点相吻合。

名言本身分为真名言和假名言两种，其中能起作用之法称之为真名言，真名言和前面的有实法是相通的，因为真名言、有实法是能够起作用的，假名言只是一个名称不能真正起作用，这是和经部的观点相吻合的。

法称论师也说：“若入观外境，我依经部梯。”

从法称论师的究竟意趣来讲，因明最究竟的观点承许唯识。“若入观外境”，假如要观外境，“我依经部梯”，法称论师说，我是依靠经部的观点，这个“梯”是一个梯子或者承许的意思。如果不承许外境也就罢了，如果一旦要承许外境，肯定是依靠经部的观点。经部的观点就像梯子一样，如果你要真正达到对于外境的承认，肯定需要依靠经部。因为在有部和经部当中，经部的观点比较了义，所以一定要依靠经部来进行承许。

对此，虽然不承认隐舍的外境，但对于心所呈现形态各异的现相必须如此进行名言分析。

在经部当中有一个特殊的观点，就是有一个隐含的外境。《中观庄严论》真正承许对于外境进行分析的时候，有没有隐含的外境呢？隐含的外境是不存在。“隐含”是什么意思呢？经部的论师认为当我们现在取外境的时候，比如我们面前的这张桌子，实际上在我们的眼识看到桌子时，只是看到了它的形象而已。至于真正具有色法自性外境的桌子能不能看到呢？看不到的。为什么呢？这是隐蔽分。此处所讲“隐含的外境”是存在的，但是不能被我们的眼识直接取。我们的眼识取的桌子只是一种形象，这种形象和我们的眼识是无二的，实际上看到的这张桌子，就是我们心识的本体。

除了心识之外有没有外境呢？除了心识之外也有外境。外境谁能够知道呢？只有通过推理才能了知，任何人都见不到真实的外境。经部宗承许身同决定理，后面唯识宗会进行破斥。有时我们觉得眼识所取的桌子只是一种形象无法理解，我的手不是摸到了吗？现在正靠在这个桌子上。这么明显的感觉还是个形象吗？实际上所谓明显的感觉也是一种识。这是什么识呢？这是一种身识。桌子的形状颜色，显现在我们眼识当中，这是显了桌子的形色，等于是一种心识。我们的手靠在桌子上面，硬邦邦的，好像是很实在的感觉，其实也是一种心识的形象。这是什么心识的形象呢？这是身识，即身体的一种识。不管我们摸到，还是看到了，都只是显现在我们心识面前的影像而已。

除此之外还有一个隐含的外境，这个隐含的外境才是真正具有色法自性的外境，这是经部宗所承许的。这个地方不承许隐含的外境，法称论师也不真正承许隐含的外境，我们在安立外境的时候，虽然跟随经部宗中来承许，但是我们安立了经部宗当中合理的观点，不合理的观点就不承认，所以不承认隐含的外境。

“对于心所呈现形态各异的现相”，实际上这些形态各异的现相是在我们心面前显现的，“必须如此进行名言分析”，外境可以说是有的，而且能够显现在我们的心前。如果要观外境时，可以依靠经部梯，在经部梯当中，经部观点中所谓隐含的外境，这方面是不需要去承认的。

其二、名言中有自证：

“名言中有自证”，也是一个比较关键的问题。有些宗派在名言谛当中也不承认自证的观点，认为自证在名言当中不存在。宁玛派自宗认为所谓的自证不存在的观点，只是在胜义谛当中不存在，名言谛当中肯定是存在的。前面总的理论讲过了，如果通过名言的理论无害，肯定要承认这个本体。如果通过名言谛观察有害，怎么也没办法安立在名言当中存在。我们说，名言谛中自证存在的观点非常合理，所以我们在名言当中承许自证，下面就介绍这个问题。

尽管不是一体的自身分为能知与所知对境的觉知，然而从遣除无情法、生起明觉本体的意义上安立为自证的名言实属合理，不会招致自己对自己起作用相违等任何过失。

所谓的“自证”，就是自己证知自己，自己了知自己。自己了知自己的时候，是不是把一体的自身分成能够了知的一部分，和所了知对境的觉知呢？不是说把一个心识能够通过详细的分析方式分为这是能知那是所知。如果真正分了能知所知就是不对的，为什么呢？一旦分了能知所知之后，就不是自己了知自己了，因为有一个能知有一个所知，而且在一个时间段当中，你也没办法把一个时间段当中的心识，分成一个能知分成一个所知。如果你说前一刹那的法作为所知，后一刹那我的心识作为能知，这方面就是不是自证了，而成了回忆。第二刹那心识存在的时候，只是回忆了一个已经灭掉的法，这不符合于自证。

真正自证的观点就是说，当下正在了知的时候，自己的心识自己证知自己已经了知了，当我们吃饭、看东西的时候，就是心识自己了知心识，不需要谁来证知，而且是在当下自己了知自己的。是不是所谓的自证就是说在一个本体上面，把一体的自身，一定要分成能知所知对境的觉知呢？不是这样的。不是把一体的东西分成两个，如果是把一体的东西分成两个，就成了他证，而不是自证，自证肯定是没办法分成能知和所知的。

“从遣除无情法、生起明觉本体的 意义上安立成自证的名言实属合理”。没有很详细的把一个心识分为能知所知，只是从遣除无情法，什么叫“遣除无情法”呢？就是说心识的本体不是无情，它是一种心识，属于能够了知的本体，这方面叫做遣除无情，而且是生起明觉的本体。遣除无情是明觉，明觉就是遣除无情。这是从两个侧面而言，第一个就是讲到所谓的自证，一定是遣除无情的，它不是无情法；第二个就是说它是能够生起明觉本体的。从遣除无情和能够生起明觉本体的意义上安立成自证，“不会招致自己对自己起作用相违等任何过失”。这是什么意思呢？在《宝积经》当中佛陀说，剑不能自割，就像一把宝剑可以割其他的东西，割自己是不行的；手指的指尖不能自触，你把一根食指伸出来，食指没办法触自己；轻健的人也没办法自乘己肩，虽然你是一个很轻健的人，但是你能不能够骑到自己的肩膀上呢？这是骑不了的。同样的道理，心识不能够证知心识，自己不能证知自己，自己不能够对自己起作用。我们发现似乎自证就是自己证明自己，自己了知自己，这是不是自己对自己起作用的一种相违的过失呢？实际上不会招致这个过失。

为什么不会招致这个过失呢？《宝积经》当中讲到心不能够自见心，这是从胜义角度通过详细的分析，的确不能对自己起作用。前面我们讲到了，所谓名言谛当中的自证只是遣除无情法，这是从生起明觉本体的意义上安立成自证的名言而已，就是说没有经过详细观察。如果在名言谛当中安立自证，必定不能作详细观察，否则就没办法安立了，而胜义理论都是详细的观察，名言理论不能做详细观察，如果一旦做了详细观察，就无法安立。比如说因果就是很明显的道理，对于因能够生果

不能详细观察，在名言谛当中，因有能够产生果的作用。当你把种子种下去，具备了阳光水土之后，这个种子就生芽了，这样的安立大家都承认。

我们再进一步问，种子生芽的时候是种子和芽接触而生呢？还是不接触生呢？这样的分析绝对没办法安立。接触生有过失，种子和芽就会变成一体了。如果不接触生呢？不仅是种子和芽，石头和芽也不接触，所有的东西都会突然生了，会有这样一种问题。如果详细分析，什么法都没办法安立。为什么在胜义谛当中一法不立？因为胜义谛当中的观察方式就是非常认真的观察，所以任何一个法、任何一种理论都没办法堪忍胜义理论观察的原因就是这样的。胜义理论观察的方式是认真仔细的观察。名言谛的观察方式是不认真的，没有按照这么仔细的理论去观察。如果以这么仔细的理论去观察，连我们的眼睛来看外面的色法都安立不了，最后就成了没办法看到，认真的根本没办法安立了。

这方面为什么不会招致自己对自己起作用呢？自己对自己起作用的所谓过失在认真观察的基础上没办法得到，肯定会有过失。我们只是从遣除无情法、生起明觉，就是在名言谛当中，自己能够了知自己，这样就可以了，也不是把一体的自身分为能知与所知之对境的觉知。前面这句话，就是说一体自身分为能知所知的对境，这也是仔细的观察，我们也不需要仔细观察自己证知自己，里面就有一个能知所知。如果有能知所知，是不是失毁的自证呢？实际上不需要这么详细观察，这样仔细观察之后根本得不到，在名言谛当中是可以成立的。

自证在名言中成立绝无妨害。

如果自证在名言当中成立是没有妨害的。

依自证而建立万法唯心，感受对境的名言无有妨碍而成立。

依靠自证可以建立万法唯心的观点，真正的核心就是我们的心能够证知外面的境。实际上是通过什么来安立的呢？我们的眼识在看外境的时候，自己能够证明自己已经看到了，不需要其他的东西来证明。因为自己的心能够取外境的缘故，所以一切的法只是显在自己的心中才能够真正被我们的心所知。通过自证就可以建立万法唯心，或者在唯识宗的两大理论当中，这个叫做明知因。即我的心能够了知外境，它的核心就是自证，我的心了知外境是一种心识的了知，心识在了知外境的时候，就是自己的心能够完全了知，已经取了境。

为什么我们的心能够取外境呢？因为外境也具备心的本体，心的本体就是一种明明清清的自性，所以我的心、对境都是明清的，心就可以取外境；如果我的心是明清的，外境不是明清的，我的心就没办法取外境。如果能够建立自证，也能够建立万法唯心，这一点后面还要讲，如果这里觉得不清楚，后面讲明知因和俱缘定因的时候，还可以进一步地去分析。然后可以感受对境的名言没有妨害，我的心能够取色法，能够感知对境的名言也是没有妨害的。

如果不这样承认，那就会由于毫不相干而不能实现领受外境等，结果一切观现世量的安立都将土崩瓦解。

如果不承认自证，“就会由于毫不相干”，谁和谁毫不相干呢？心和外境毫不相干，就不能够实现领受外境了。因为外境就是自己的心，所以自己的心能够领受外境，有一种自证就很合理了；如果没有自证，当我们的心识在感知外境的时候，就没办法理解外境。上师在讲记当中也是讲过这个问题，比如我的手被火烧了之后，这时候感觉很痛，这种很疼痛的感觉是谁证知的？谁能够说明你的手很痛呢？还需要谁来说吗？这是自己感觉到的，不需要其他的东西来证明，就是自证。如果你不安立自证，就说我的手被火烧了，别人说你凭什么证明。我们真正的观察的时候没办法证明，通过什么来安立我的手很痛呢？实际上我的手很痛，本身就是自证，通过自证一下子就安立了，根本都不需要其他的安立方式。

如果没有自证，就要花很长时间，或者根本没有办法最终安立。手疼本来是一件非常简单的事情，如果你不承认自证，这个问题就会变得复杂了，永远没办法证明你手痛，你的手痛谁知道？证明不了，我自己知道我手被烧了很痛，如果你承认名言当中自证一下子就解决了，就是自己证知自己。因此在名言谛当中，自证是必须要安立的，否则毫不相干的缘故，不能实现外境，或者“结果一切观现世量的安立都将土崩瓦解”。我看到了色法，我很痛苦，我很安乐，或者我吃饱了，这些实际上都是自证，如果你在名言当中不承认，所有观现世量的安立全部不存在了。因为否定名言谛当中有自证的缘故，所以所有观现世量的安立全部会土崩瓦解，所有的名言就坍塌了。如果所有名言坍塌了，你在世间上还怎么生活呢？没办法生活了。我们在世间上可以生活，就必须安立一个名言当中的自证。如果在名言当中安立了自证之后，实际上情况和安立的观点相符，一方面说明没有失坏名言，一方面安立名言的方式也是非常正确的。

由此可见，自证实可堪称名言量的唯一的关要。

从这个方面可以知道，自证就是堪称名言量唯一关要，没有其他的，只是一个自证。有了自证之后，所有问题的都可以得到安立；如果没有自证，所有的问题都没办法得到安立。因此自证实可堪称名言量的唯一关要。

其三、承认各种显现为心的幻化，进而了达名言究竟的本面并对流转投生、弃离轮回之理生起诚信。

我们心为主、心成作者，承认一切显现都是心的幻化。如果了知了一切万法都是心的幻化，我们就可以把所有的精力从外转到内。如果从外转到内之后，进而就会了知一切名言究竟的本面，然后对于流转投生、弃离轮回的道理产生诚信。在这么复杂的世俗谛当中，如果我们了知了一切显现为心的幻化，实际上就会把整个乱如菟丝草一样的的现相，一下子理清了一个思路，非常清晰的思路就会显现出来。如果我们不学习万法唯心的显现，处在这么复杂的轮回当中，在我们的心识面前，

对于这么多复杂的显现，会感觉到一点头绪都没有。怎么修行才能出离轮回，轮回的显现到底是怎样的？根本理不清头绪。如果我们知道一切显现是心，如果心迷惑了，你就会流转；如果心清醒了，你就会解脱。如果能够了知显现为心的幻化，进而了达名言究竟的本面，就会对流转投生、弃离轮回之理产生诚信，一下子就是看到了一条非常光明的大道。下面这个问题主要就是对于了知显现是心的幻化之后，怎么对于流转投生、弃离轮回是心而产生定解的。

如是就远离一切所缘相状戏论的实相而言，万法唯心的概念也不可，然而这纯属是超越名言的胜义。

如果我们站在远离一切所缘相状实相的角度而言，所谓万法唯心的概念也得不到，这是纯属超越名言的胜义谛了。

如果站在名言显现的这一立场上，“外境存在”这一点必有理证妨害，而“万法唯心”却有正理可依。

如果我们要站在名言显现的立场上面观察的时候，所谓外境存在的这一点，肯定是有理证妨害的。离开心之外有一个外境存在，如果要成立这一点，必须要拿出理证来，真正对于理证做分析的时候，就会有理证的妨害。比如下面我们在观察经部宗的外境实实在在存在的时候，会有一个身同决定理。实际上身同决定理的三个理论都有过失，下面会唯识宗的破斥，还会讲到外境的存在有理证妨害。“而‘万法唯心’却有正理可依”，我们说一切万法是唯心的有正理可依，这方面有两大因可以成立，一个是明知因，一个是俱缘定因。

因而，倘若未逾越观现世量的范围而承认一个名言，则无有较此更胜一筹的。

如果我们还没有超越观现世量的范围，不是在胜义谛当中，而是在观现世量的范围当中，我们必须承认一个名言，那就没有比承许万法唯心更胜一筹的了，这就是最高尚的名言谛。

如果对以分别妄念安立的一切法进行观察、分析，则任何法也不成立，但自前感受无欺、不灭的现相以事势理必定成立仅是心的显现或者自现。

如果我们对以分别妄念安立的一切法进行观察、分析的时候，没有一个法可以正面安立，就像昨天所讲的那样，如果我们在名言谛当中要安立一个显现，也必须安立唯识。“但自前感受无欺、不灭的现相”，在我们的眼识面前有一个无欺、不灭的现相，这方面是通过事势理去跟随它的法性、缘起的道理进行抉择的时候，必定成立这只是心的显现，或者自现而已，通过事势理肯定能够成立这一切的外境只是心的显现或者自现，就像梦境当中显现的一切法只是心的显现或者自现一样，除了心之外没有所谓的外境。

如果越过它，显然就属于超离名言之胜义的领域了。

如果你超越了心的自现，肯定属于胜义谛。如果你要得到胜义谛的观点，就会进一步对于心的自现这个问题认真的推敲，这方面就像《入中论》中破唯识一样，如果认真看的时候，所谓唯心的观点也会无法安立。如果你不越过它，要对于面前无欺的现相认定这个不是是心的时候，肯定是通过事势理得到它是心的自现，不可能在心之外还有一个外境。

应当了知绝不会再有一个居此之上的名言。

应该知道绝不可能再有一个比万法唯心，还要高上的名言谛安立，这是不可能有的。

为此，法称论师开显佛陀慧眼如理如实所彻见万法实相之密意的名言道理的精髓也仅此而已。

法称论师主要弘扬名言谛的观点，而造了因明七论，七部因明的论典主要是开显名言谛，开显的是佛陀的慧眼如理如实照见的万法实相密意的名言道理。佛陀不单单是照见名言道理，也照见了胜义道理。在名言的道理当中观现世量的实相，实际上一切万法是唯识，就是说万法实相密意名言道理的精髓是一切万法唯识仅此而已，因此在因明七论中究竟的观点就是讲一切万法唯心。

即便如此，但名言量与胜义相结合而宣讲正是本论的特色。

什么叫“即便如此”呢？就是说法称论师在因明七论当中对万法唯识的观点已经讲得很透彻了。为什么在这个地方还要讲？虽然法称论师在因明七论当中对世俗观现世量的问题已经讲得非常清楚，即便如此，但是名言量和胜义量相结合而宣说就是本论的特色，还是有必要讲的。因明七论中只是广大的讲了名言量，对于胜义量没有讲，而中观论典当中对于胜义量广大的宣讲，对于名言量没讲。名言量和胜义量相结合而宣说就是《中观庄严论》的特色。虽然法称论师、月称论师偏重于世俗、胜义都讲了，但是没有结合起来的缘故，静命论师还是有必要写这部《中观庄严论》。

如果通达了显现为心之幻变，就会对流转轮回、了脱生死的道理获得定解，也就是说，由心中所住各种各样的颠倒习气所牵引，接连不断地涌现出形形色色如梦般的世间显现。

如果通达一切显现就是自己心的变化，就会对于流转轮回、了脱生死的道理获得非常殊胜的定解，像这样一切的显现都是心的变化的缘故，如果我们的不了知一切万法的实相，就会错认为外面的万法就是离开了心之外的，自己去耽著它，然后开始流转轮回。如果了知了一切万法的显现是心的变化，就会知道实际上我们的心在不了知万法实相的时候，就会迷惑而流转于轮回了，最后自己的心清醒之后，就会了脱生死，对于这个道理获得定解。

“也就是说，由心中所住各种各样的颠倒习气所牵引”，我们心中有很多习气，前一段时间讲中观的时候，对于这个问题也是大概介绍过，通过内心当中颠倒习气牵引的缘故，接连不断地涌现出形形色色如梦般的世间显现，这一切的显现都是由心中的习气而有的。

如果你抛弃了这些，在外面去找一个轮回、解脱的自体，这是根本找不到的，实际上一切的外境，都是从心中源源不断显现的，在外面是根本遮止不了的，一切万法本来是在你的心中显现的，如果你要在外面去遮止让它不显现，这是完全遮止不了的，必须要把它的源头找到，一切都是从心中源源不断冒出来的。现在我们就从根本上去下手，必须要修一切万法唯识，或者修一切万法空性，才可以阻止源源不断、形形色色的世间显现，否则在外面根本无法遮止。下面也会讲到这个道理。

万事万物除了心以外再无他因有着充分的理由：

一切万事万物除了自己心之外，再没有其他的因，这是有充分理由的。下面就从获得解脱，或者流转的角度来讲都是心导致的，如果没有心是没办法解释这个问题的。

心被烦恼所左右而流转世间这一现象即便是如来的妙手也无法阻挡。

第一句讲到了流转轮回实际上是心在流转，凡夫的心如果被烦恼所左右，这时候就会没有自在，必定会流转世间。“这一现象即便是如来的妙手也无法阻挡”，佛陀的妙手，可以说是通过很多功德形成的，实际上佛他的妙手能力很大、有很多福德，那他能不能通过自己的手阻拦众生流转轮回呢？这个做不到，佛陀没办法用手把你安置在解脱地，也没办法通过水来洗净你的罪障。关键就是我们的心能不能够摆脱烦恼，如果我们的不摆脱烦恼，即便在世间当中显现圆满功德的佛陀也无法阻挡我们轮回。说明心一旦流转之后，通过纯粹的外境是没办法真正的帮助我们。这里把如来的妙手比喻成外面的力量，如果你不了知心被烦恼左右，心处在轮回状态的时候，像这样通过佛陀等外部力量是没办法帮助我们的，否则佛陀的悲心这么猛厉，怎么可能会眼睁睁看着我们去流转呢？因为我们的不摆脱烦恼的时候，即便是住在佛的身边也没办法，就像当年有很多修行人住在佛的身边，还是没有办法不堕入恶趣。

因为他的心已经被烦恼左右了，没有自在肯定会流转轮回，所以你的心一旦被染污了之后，肯定会流转的，在这样的前提下，任何外力都没办法做到，没有人比佛陀的功德还要圆满，如果佛陀的妙手都没办法阻挡轮回，其他的众生，或者皈依处，又怎么能够阻挡我们流转呢？我们依止上师的道理也是这样的，千万不要认为我的上师很厉害，无论上师是殊胜的化现，还是上师具有功德，只不过就是我们依止了他，他给我们指出的道路可以不怀疑地去做，虽然他可以作一种顺缘，但是把自己的所有都交给上师去办，如果自己什么都不做，天天睡大觉，也没办法解脱。我们依止了上师之后，上师的悲心显现做完了应该做的事情，我们自己也要配合，否则也没办法阻挡轮回。

下面是从反方面讲。

一旦自心获得了自在，便可以随心所欲驾驭万法，

第一个，如果我们的自心获得自在之后，心自在就是从迷惑当中解脱出来了，这时候就可以随心所欲地驾驭万法。当我们的不获得自在的时候，是万法驾驭我们的心，我们的心跟着万法而转。后面当我的心自在之后，就是万法随我的心而转。很多菩萨等成就者，他们的心一旦获得了自在之后，想要降下珍宝雨，就可以降下珍宝雨；想要降下粮食雨，就可以降下粮食雨，可以随心所欲地穿越墙壁等等做很多的事情，这方面就是随心所欲驾驭万法的相。心是为主的，心一旦被迷惑住之后，就会随万法而转；心一旦自在之后，可以随心所欲的驾驭万法。观世音菩萨是轮涅自在，一切轮回的法都获得了自在，他是怎么自在的？他是心获得了自在的，心一旦完全获得自在，一切的轮回涅槃的法都是随他而转。

通过世间的比喻也是这样的，世间中有一些修禅定、幻变的人，也是训练自己的心，当他的心获得某种程度的自在时，也可以有某种程度驾驭万法的能力，世界上一些有神通的人，到了禅定之后，心达到了一定自在的时候，就可以幻变，这也是心获得了某种自在，有了驾驭万法的能力。如果真正内心彻底获得自在的时候，就可以驾驭整个轮回的万法，前面那种世间当中的驾驭万法，只是一种小范围，短时间在这种环境当中可以驾驭万法。能不能对于轮回和涅槃的法都能够驾驭呢？驾驭不了，没有这个能力。佛菩萨的心彻底自由自在的时候，就可以对轮回、涅槃的一切法，都有一种驾驭的能力，完全可以超越。

根本不必观待外界的大自在欢喜以及由于时世混浊、环境恶劣而远走高飞等其他因，

第二个，“根本不必观待外界的大自在欢喜”，外道修行时，老是觉得自己解脱不解脱和自心无关，而是和大自在天等他们皈依的本尊欢不欢喜有关，也就是说如果自己做的事情没有博得大自在天的欢心，怎么都解脱不了。一旦大自在天不高兴了，他有权力，就会把你打入地狱，没有办法解脱；如果大自在天高兴了，通过他的能力一下子会把你安置在解脱地。

因此一部分外道的修行者，他们想方设法博得大自在天的欢喜心，做很多苦行，对大自在天供很多血肉，通过这些方式来博取他的欢喜，觉得他一欢喜，自己的解脱一下子就有希望了，乃至有时候也会舍弃自己的生命来博得他的欢喜。如果你的心获得自在不必观待外界的大自在欢不欢喜，外界的大自在欢喜不欢喜都和解脱无关。如果我的心获得自在之后，大自在天不高兴能够阻挡吗？我的心自由自在，大自在天没办法阻挡；如果我的心没有自在，还有我执，即便大自在天高兴了，也没办法真正把我安置在解脱道，这方面就是说不观待外境。

在论典当中是大自在天欢不欢喜，作为佛教徒来讲，如果不了知这个问题，就是把大自在天换成了佛陀。我们为什么在佛前供养呢？实际上内心当中，还是多多少少有我供养之后，佛会欢喜，当佛高兴以后，对我获得解脱就有帮助了。从有必

要的角度来讲，我们通过这样的方式供养之后，佛陀、上师欢喜之后，自己获得解脱，里面是有密意的，不能直接解释，如果直接解释，就和外道的修行方法没有差别了。

为什么说供养佛，佛会欢喜呢？从一个角度来讲，最后还是落在心上面了，我供养佛佛会欢喜。佛的这种欢喜是怎么欢喜的？你入道了，一旦修持了这种供养的法，就会打破内心当中的嗔吝心，以这些东西供养佛之后，你的内心当中就会获得福德，逐渐就会成为法器。佛陀告诉了我们很多修行的方式，比如以三欢喜承侍供养上师，即财物供养、身体供养，还有法供养，这样上师就会欢喜。为什么会欢喜呢？因为这个供养是法的一种，如果你这样去做，逐渐就可以从轮回当中获得解脱，它是一种法行，可以催破自己的贪欲心、嗔吝心，和上师结上殊胜的缘，这是从这方面去解释，而不是说像外道一样，我供养的东西越多，上师越高兴，上师一高兴，给你赐个悉地，就会解脱了，根本没有这样的事情存在。如果你的心在迷惑的状态当中，永远没办法获得解脱。我们的解脱不是观待于外在的大自在天是不是高兴而获得的。

第三个，“以及由于时世混浊、环境恶劣而远走高飞等其他因”，也不用观待于其他因，比如时世太混浊、环境太恶劣，我要选一个很清净的地方远走高飞，避开这些不好的环境。如果你的内心没有获得某种自在，身体是避不开的，你怎么去避？没办法避。因为所谓的时世混浊、环境恶劣，这种现象是从哪里来的？就是从内心当中来的，如果你的内心当中有显现时世混浊和环境恶劣的因，不管你走到哪个地方的环境都是这样的。因为这样不好的环境是从你的内心当中而来，如果你的内心清净，即便是处在所谓的时世混浊、环境恶劣当中，也会是清净的，就像菩萨入于轮回，不被轮回所染污一样，在他的眼中一切都是清净的，没有什么痛苦的地方。因为他的心已经获得了自在，所以因为环境恶劣远走高飞在某些地方，比如我们往生极乐世界，从一个角度来讲，好像娑婆世界太恶劣了，我一定要找一个清净的地方，获得解脱。你到极乐世界去干什么？最后还是要让你的心清净的，而不是说不用管你的心，只是在环境当中得到一个什么法，不是这样的，或者你往生了极乐世界之后，从更深的层次来讲，还是你的心和阿弥陀佛相应之后，具有一种心方面的功德自在。如果你的心一旦清净了之后，哪个地方都是净土，不需要远走高飞。

而获得忍位以后不再堕落恶趣等显现道果功德。

第五个，心获得自在之后，也不会堕恶趣，能够显现很多道果的功德。大家都知道获得了忍位不会堕恶趣，这是在大小乘的经论当中异口同声宣讲的，一旦获得了加行道忍位之后，肯定不会堕恶趣，这方面也是在自己的心上面安立功德。我们说忍位是不是一个实实在在的，相当于八层楼、九层楼的方面？忍位就是我们内心当德的呈现、修法的状态安立而成的。为什么说在忍位之后就不堕恶趣了？因为在忍位的时候，获得了法忍之后，像恶趣的种子虽然没有完全消尽，但是通过非抉择灭，这种恶趣的种子不再起作用了，就不会堕入恶趣，从这个角度来讲，恶趣就不会显现。这主要是自己的心获得自在。因此忍位之后不堕恶趣，或者在见道之后，彻底不再堕恶趣等等，一切道果功德都是观待自己的心，心一旦自在了之后，外在的恶趣对你来讲完全不存在了，外面没有一个实实在在地狱的本体，这些都是在外境当中存在的。

会不会说我们在路上走的时候，要小心翼翼的，一不注意滑下去就堕入地狱当中了，没有这样的事情。因为地狱、饿鬼都是自己内心当中的业，如果你没有这个业，即便是别人看到了地狱，你也根本感受不了，前一段时间上师也讲了一个公案，章太炎在地狱当中判案的时候也是这样的，狱卒说这些都是刑具，他怎么也看不到，如果他没有这个业，即便是处在这个环境当中，也没办法看到。或者在我们上课的地方，对于某些众生来讲，这里就是地狱，他们在感受熊熊烈火灼烧的痛苦，我们没有这个业，就没办法感受，不存在不小心就堕了地狱的问题。如果你的内心当中没有这些习气，整个恶趣对你来讲，可以彻底远离；如果你的内心当中有这些习气，怎么也避不开，地狱就在你的心中，不管走到哪个地方都是地狱、痛苦。因此不能把安乐与否放到外境上，否则根本没办法逃脱，只有把自己的内心清净了之后，一切的显现逐渐回归，都不会再有了，像这样心是最为关键的。

反之，如果这一切不是以心来主宰的，而是以外界事物的威力所致，那么由于千差万别的好坏事物纷至沓来，层出不穷，结果修道的行人根本不可能彻底断绝由外界所造成的痛苦等。

如果这一切不是心来主宰的，就是说心调伏外边的一切自然调伏了，如果是通过“外界事物的威力所致”，你快乐是因为得到了外边的好东西，痛苦也是因为外边的威力所致。因为外边的东西，好坏的事物千差万别，纷至沓来、层出不穷，所以你真正要离开痛苦、得到安乐，是根本做不到的。没办法把外边的东西修正得很好，实际情况并不是这样的。

你怎么样去远离痛苦呢？痛苦的环境、造成痛苦的恶人这么多，你怎么一个个的去调伏，就像《入菩萨行论》当中所讲的一样，这么多的恶人，如果你想要不被他们伤害，要到哪个地方去，才能彻底远离痛苦呢？这是根本做不到的事情，只要调伏心可以了，你的恶心一调伏，这些都不存在了，就像我们所谓怨敌的概念一样，怨敌也是一个虚幻的东西。当我们执著实有的时候，觉得外面都是我的怨敌。如果我们的恶心不改变的时候，觉得到处都是怨敌，就像复活地狱的众生一样。复活地狱的众生通过一种特殊的业，在复活地狱当中，他的业一显现之后，所有的人看起来都是怨敌，随手抓起一个东西就是兵器，可以互相砍杀。其实在恶心调伏的当下，一个怨敌都没有了，所谓的怨敌也是虚幻的东西，你的心调伏了之后，所有的人都是你的朋友、亲人；如果你的心没有调伏，看谁都不顺眼，都像是怨敌一样，这方面主要是由心而造，这样的问题非常明显。主要是调伏心，心调伏了之后，所有的痛苦都会调伏了。

在《定解宝灯论》的第六个问题当中也是讲过，实际上一系列外境都是跟随自己的心而变的，你的心越清净，外境也就越清净。为什么佛的心彻底清净了之后，外边所有的法全部显现为明空无二的本体？而地狱的众生的整个环境、身心状态全是痛苦？这方面就是他们的对境不清净，所以他们的环境、痛苦也是这样的，这方面完全是靠自己的心而转变的。

只有了知万法唯心者才能对流转轮回、了生脱死这一点获得坚定不移的稳固定解。

只有了知万法唯心的人才能对于流转轮回、了生脱死的根本，获得坚定不移的稳固定解。

因此在自心上抉择诸法既是一切佛教宗派独具的殊胜特点，也是万法现相的本来面目，又是修道的微妙窍诀，依之必能铲除三有的根本，

所以，在自性上面抉择一切诸法，就是一切佛教宗派独具的殊胜特点。就是在自己的心上安立轮回、解脱，这就是一切佛教宗派不共的特点，“也是万法现相的本来面目”。一切万法的本来面目就是唯心所现，我们跟随万法的本来面目去修行，就是非常殊胜的。否则就会有一种背道而驰的感觉，这也是“修道的微妙窍诀”，如果了知一切万法唯心造，调伏自心就调伏了一些万法。尤其是在大乘的窍诀当中，这个问题更加清楚。“依之”，如果能够依靠心来修行，必能铲除三有的根本。

好似屠夫精通致命的部位、樵夫精通伐木的要领等一般。

如果掌握了一切万法、修道是唯心的，就像是“屠夫精通致命的部位”，屠夫在杀旁生的时候，如果精通了哪个地方是致命的部位，一刀下去就能致死；如果不精通致命的部位，把它的尾巴斩掉了，或者在它的哪个地方捅一刀，根本没办法达到你的目的。屠夫也有一种窍诀，把根本的东西找到之后，他的事业就圆满了。

樵夫砍柴也是必须要精通伐木的要领，如果不精通伐木的要领，在枝丫上面砍了半天，大树也是砍不下来的。如果对于伐木的要领掌握了之后，在很短的时间当中，就可以成办他的事业。同样的道理，修道者的生命极其有限，我们应该花很多时间去做一些细枝末节的事情，还是应该用有限的时间去掌握一个窍诀，然后通过这个窍诀的方式来修道呢？我们肯定要选一个窍诀。如果选一个窍诀，我们必须了知一切轮回、解脱唯心，在心上面下功夫，真正的掌握了窍诀，很快就可以获得解脱。

如果以殊胜方便摄持，那么在究竟金刚乘时窍诀的醍醐也仅此而已。

如果能够通过殊胜的方便摄持之后，在究竟金刚乘的时候，它的窍诀醍醐也是仅此而已。因为也是在心上面去修持，所以在殊胜的方面摄持的时候，比如修持生圆次第，或者直断等等殊胜方面摄持，如果你有了殊胜方便，修金刚乘还是在心上面，一下子就会让自己本来清净的心显现出来，所以说金刚乘的窍诀醍醐，除了心上面的修法之外，再也没有其他的法了，关于心的本性等等都是在心上面，所以一切万法显现唯心。如果你要把一切的显现隐没，也是在心上边修，除此之外再没有其他的。

今天的课就讲到这个地方。

《中观庄严论释》生西法师辅导第18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》。

现在讲的是第五个问题有何必要。造《中观庄严论》的必要性是什么呢？就是为了让后学弟子轻而易举地通达整个大乘的教义，并由此获得殊胜的菩提。我们了知了殊胜的必要性，就能放心地去修行，它可以让我们在通达大乘之后，修持殊胜的菩提道而获得成就，前面也是通过三个方面进行了观察。即如何才能对整个大乘之义生起定解？所谓的“轻而易举”又作何解释？如何依此而获得大菩提呢？我们正在讲第一个问题。前面对于整个大乘产生定解的方法作了交待，现在讲的是分别对于本论产生定解的方式，共有五个问题，现在讲的是第三个问题，即了知了一切显现都是自现，就可以进一步地通达一切流转轮回和从轮回中获得解脱的殊胜窍诀。如果我们能够通达内心，也就通达了流转、还灭的关要。

一切的显现都是由相续当中的习气而来，我们要真正遮止一切的显现，主要从遮止内心当中的非理作意开始。如果把相续当中的非理作意遮止了之后，新的习气不再熏进来，旧的习气通过殊胜的空性修法逐渐地隐灭，随着相续当中清净的习气越来越多，不清净的习气就会越来越少，就会逐渐开始显现净土，一切不清净的习气全部清净了之后，就可以获得殊胜的佛果。前面讲过如果通过方便摄持，连金刚乘的窍诀也是仅此而已。下面的内容也是进一步地通过正面反面来让我们知道，实际上认识心的奥秘，这是最为关键的。如果放弃了探索内心的奥秘，而去寻找其他的途径，都是相似之道，不是佛法真正的窍诀。

当今时代，未品尝到正法的根本而一味纠缠词句的人们竟然认为只是探索心的奥秘之法并不重要，应该修持相比之下更为关键的因明推理、能言善辩、讲经说法、高谈阔论之道。

当时有一些人是这样认为的，他们并未品尝到正法的根本，只是一味纠缠词句。真正正法的根本应该是从自己的内心去著手，了知一切万法是自现，然后修心。“而一味纠缠词句的人们竟然认为只是探索心的奥秘之法并不重要”，什么是“探索心的奥秘之法”呢？比如通过殊胜的教证和理证来了知一切的显现都是自现，形形色色的法都是从内心当中显现出来的。在外面是无法遮止的，必须经由集资净障，或者观修心性，才能遮止一切形形色色的显现。或者了知了形形色色的显现就是心的自现，从所取的角度来讲，除了心之外，并没有一个他体的法。这样就可以打破对于所取的执著，进而作为通达能取心性的梯阶。

这些都是心的奥秘，或者心的奥秘是空性、光明的等等，有些人并没有去探索心的奥秘，反而认为这些不重要，而是应该修持他们认为更关键的，像因明的推理，怎么让自己能言善辩，在很多人当中讲经说法、高谈阔论等等，他们认为这是最关键的。实际上因明的推理，或者能言善辩，如果能帮助我们了达佛陀是量士夫，或者前后世因果存在的道理，还是可以的。因为很多人只是把因明作为一种辩论术和打败别人的技巧，所以总是把重点放在能言善辩上面，习惯了之后，就成了非常喜欢抬杠、专门钻牛角尖的人，就像昨天晚上上师讲的故事一样，别人只要说一句话，马上就抓住他语言的漏洞开始反驳，觉得自己很有智慧、能言善辩。如果习惯了之后，就会成为一味纠缠词句的人，没办法进一步去修持、观察心的本性，很容易落在文字之上，最后就会变成法油子。

还有讲经说法、高谈阔论，如果真正是相续当中有了体悟，然后去给别人讲经说法，对自他都会有利益。至少要有一个清净的心，为了让清净的佛法能够弘扬而讲经说法也是可以的。如果把讲经说法当成表现自己的方式，或者认为讲经说法可以博得名声、供养、利敬的话，实际上就是一种错乱。有些人不知道这个问题，把关注点往外扩散，而不是往内去观察，觉得这些更重要。

诚然，必须依赖闻思斩断疑网，但相对而言，似乎实修更需要放在主导地位，

“诚然，必须依赖闻思斩断疑网”，在修行的过程中，闻思修是一种殊胜的次第，最初必须依赖闻思来斩断疑网。如果没有闻思，相续当中的怀疑之网没办法斩断，也没有办法清净的修行。如果把闻思和修行做个比较，相对而言，实修更加需要放在主导的地位，因此在实修之前必须要闻思。我们应该知道，闻思是为了谁而闻思呢？实际上就是为了实修而闻思的。如果我们明白了闻思修的次第，对于听闻、思维就是为了修行，把这个问题搞清楚之后，就会知道在修行之前的闻思非常重要。

法王如意宝经常讲，在初级阶段闻思比修行还要重要。这个教言告诉我们闻思修的次第应该毫不紊乱，在内心当中对于闻思修的关要产生了定解，我们就会知道，最初的时候必须下大工夫去闻思，然后才可以修行，否则就会导致盲修瞎炼的结果。从另外一个角度来讲，闻思是为了什么呢？实际上闻思是为了实修而服务的，为了更好地实修的缘故，必须要好好的闻思。在闻思的阶段产生一个殊胜的定解，有了殊胜的定解之后，修行的时候才会有殊胜的目标。

在《广论》当中，达玛绕杰达尊者也是通过比喻来了知，用了一个赛马的比喻。就是说在赛马之前，必须要去看跑道，把跑道看完之后，在赛马的时候，必须要经由这个跑道去比赛。从这方面观察的时候，并不是说你看完跑道之后知道这是一

条跑道，到了赛马的时候再通过其他的道路去跑，前面的观察就没有意义了。同样闻思修行也是这样的。首先看跑道就是通过闻思来了知应该这样修，铲除很多修行的疑惑，能够了知整个修行之路。如果在闻思之后，并不把闻思产生的定解作为修行的所缘，而是另外找一个所谓的窍诀去修，就相当于最初看的跑道和最后的赛马背道而驰，根本没有用。我们要清楚闻思修之间的关联，最初的闻思就是为后面的修行服务，最初看跑道也是为了后面的赛马，比赛的时候马就应该在这条道上跑。这些是有关联的，否则二者会严重的脱节。

我们闻思是为了断除怀疑，在相续当中产生殊胜的定解，然后就要安住于定解。比如我们在修暇满难得、寿命无常的时候，首先我们要去闻思，为什么是暇满难得、寿命无常？通过很多方式做了观察之后，内心有了一个定解之后，上坐的时候可以缘定解去反复串习、观修，就是说闻思时得到的见和修行上的所缘是一回事，这时闻思修就不会脱节。修空性也是一样的道理，首先要了知这个空性是为空性的必要，遣除了怀疑之后打坐的时候，实际上就是缘这个空性反复的去串习。当串习达到了一定量，自然就会引发证悟，像两块木头摩擦到了一定的程度肯定会着火一样，当我们观修到了一定量的时候，肯定就会证悟，这是一种缘起，闻思修的次第应该是这样的。从这个次第观察下来，实修应该是放在主导地位，因为佛法是一种修证的教义，必须要修证，而不是了知之后就放在那个地方，如果了知之后就可以不用管了，后面的修行有没有都可以。因为佛法的教义必须要修证，在每个人的相续当中必须要产生觉受、证悟的缘故，所以实修就是引发证悟殊胜的直接因，应该把实修放在主导作用。

前面的闻思都是为了后面的修行服务，如果没有了知这个问题，乍一看前面好像把重要的问题放在因明推理、能言善辩、讲经说法、高谈阔论上面，和修证根本没有关系，都成了错路。把前后文对照起来看，就会知道麦彭仁波切的意思。

在对正法了如指掌的诸位大德看来，恰如《般若经》中所说的“舍本逐末、获得佳肴反寻粗食、已得大象复覓象迹，不乞求赐丰美物品之主人反讨于施微劣物之仆人”等比喻一样。

很多大德对于正法了如指掌的，对于正法怎样了如指掌呢？就是对于正法的主次、闻思修的关系了如指掌。这些大德经由闻思修的次第，走过这条路。他们对于整个正法哪个主要哪个次要的问题全部了如指掌，他们讲的话非常具有价值，他们的教言和《般若经》中是一模一样的。《般若经》中讲了几个比喻，在《般若摄颂》第四品当中也讲到了这个比喻。

第一个是“舍本逐末”，在《般若经》中对于“本”和“末”，是把般若和其他的法门比较的，般若应该是根本的。如果菩萨在修行的时候，认为舍弃了般若这个根本，直接去对治烦恼，或者放弃了趣入空性实相的般若词句，而去追求一些间接、逐渐才能引发空性的道，叫做舍本逐末，《般若经》中讲是这一种魔业

第二个是“获得佳肴反寻粗食”，虽然已经获得百味的佳肴，但是把百味佳肴放在一边，反而去追求一些没有营养的粗劣食物，这是不合理的。同样的道理，般若的经典相当于百味佳肴一样，现在我们的手上已经获得了般若的法本，有了修持般若的机会时，却把最根本的般若教义放在一边，然后去追求一些间接之道或者其他的東西，就像获得佳肴不享用却放在一边，反而去寻找粗食一样，这是不合理的。

第三个是“已得大象复覓象迹”，虽然已经得到了大象，但是却把大象放在一边，然后反复去查看大象的脚印。查看大象的脚印干什么呢？如果你的大象丢失了，查看大象的脚印可以找到。现在已经得到了大象之后，把大象放在一边，再反复地去找大象的脚印有什么必要呢？得到根本的东西之后应该把它抓住，如果把它放下再去寻找其他的東西完全是没有必要的。大象相当于根本一样，得到了根本，再去寻找其他的支分没有必要，或者意义是它的根本，得到了意义之后，把最突出的东西放弃，在文字上面去花很多时间和精力，相当于得到了大象再去寻找大象的脚印一样，只是浪费时间而已。

第四个是“不乞求赐丰美物品之主人”，实际上主人能够赐予丰美的食物，如果你在主人面前不去祈求，反而去乞讨只能布施微劣物品的仆人，也是不正确的。而般若的教义或者寻求心性是最主要的，如果把主要的问题放在这个上面去追求，最后得到的赏赐也非常多，一切菩萨地、佛地的功德都可以获得。如果你把这些放弃了，再去祈求于其他的東西，只能得到非常少的财物、受用，或者功德。这方面和能够赐予丰美食物的主人比较起来，仆人的力量的确是非常有限的。这些比喻都是说明了一个问题，下面就是解释。

意思是说，将正法之根本弃之一旁而津津有味地享受词句之糠粃的傲气十足者，反而对其他具有要诀之人轻蔑藐视，看来他们已经颠倒错乱了法的轻重。

这个比喻的意思，就是在《般若经》当中，所有的这些本，或者根本的东西都是在讲殊胜的般若体系。此处也是一样的，实际上探索心的本性，这方面的意思是相同的。这里要表达的意思就是把正法的根本弃之一旁，此处正法的根本是指探索心的奥秘。把这些正法的根本探索心之奥秘的法弃之一旁，“而津津有味地享受词句之糠粃的傲气十足者”，觉得我在词向上很通达，这样讲可以，那样讲也可以，或者能够在词向上能言善辩，这些津津有味地享受词句糠粃的人，往往内心得不到调伏。他的内心越得不到调伏，会越来越傲气十足，这时也会越来越看不起别人。因为他觉得自己非常有智慧，所以反而对其他具有要诀的人轻蔑、藐视。觉得他们没有掌握佛法的关键，只有自己掌握了佛法的关键。佛法真正的关要应该是像我这样的人才能通达。

在米拉日巴尊者的传记当中，有些精通法相学的格西和米拉日巴尊者辩论，故意拿着一本因明书让米拉日巴尊者解释，像这样米拉日巴尊者根本不理睬，都是按照自己证悟的实相去解释。有些修行者觉得自己在词句上面非常了不起，认为像米拉日巴尊者这样的大修行人，根本不懂得佛法，甚至觉得他是一个骗子，骗取了很多信众的财物，这就是一种傲气十足的表现。

从这个方面我们应该知道，学习佛法虽然从法本方面也必须要有知，否则对于意义的通达是有障碍的，但是主次还是不应该颠倒，主要是通达它的意义，通达了意义之后，要把这个意义放在内心当中反复去观修，真正品尝到了佛法意义的人，他们相续当中很多的傲慢、烦恼等等应该是减弱的。以前的大德也是讲过，一个人吃的好不好，就看你的脸色；修行佛法有没有作用，就看你的烦恼。如果脸色很好，说明饮食肯定有营养；如果相续当中的烦恼轻微，说明你修习佛法是得力的。如果你修习了一段时间之后，烦恼非常粗猛，说明你修习佛法是不得力的，这是非常关键的问题。我们要把修习佛法的重点放在调心上面，并不是外在显现了什么，主要是把自己的心和佛法相融来观察，这样自己相续当中的烦恼会越来越弱，如果把很多重点放在词句等支分上面对于调伏烦恼就没有力量了。如果因此傲气十足，相续当中就会充满了烦恼，变成了一个实实在在的法小子。这和我们的最初入道，或者求法的初衷完全是背道而驰的。

“反而对其他具有要诀之人轻蔑藐视，看来他们已经颠倒错乱了法的轻重”。这些人对于法的主次已经完全颠倒错乱了，如果这样下去肯定是没有办法获得调伏的，现在我们学习这个问题的时候，麦彭仁波切讲了很多的理论，一方面是针对我们学法过程当中可能出现的歧途予以指正，现在我们就要通过这个词句反观内心，自己现在学习佛法是不是把实修佛法的意义放在主导的位置上？这样我们修下去就会有希望，否则就会非常的危险。我们应该把这一段话放在自己的心上经常地观察，就可以纠正正在闻思修行的过程中，可能出现的歧途，能够及时的发现、及时的纠正。

一切显现了知为自现这一点，凡是希求显密任何正道之人务必深信，除此之外再没有更重要的了。

所有的显现都是自现，即从自己的内心显现的，凡是希求显密任何正道的人，都必须要有深信，除此之外没有更重要的事情了。因为一切的了知都是自现，如果了知了这一点，就是把自己的目光从向外追寻放在了往自己的心中去内观，所以任何佛法，都是内观之后了知了心的本体。显教的修行是这样，比如小乘修人无我，也是在五蕴上面，从自己的内心去观察的；大乘唯识宗当然不用讲了，中观宗也是观察自己的心性；密宗也是观察自己心的本性是现空无二，或者明空无二等等，因此必须要了知一切的显现都是自现，所有花花绿绿的世界，都是除了自己心的自现之外，并不存在其他的存在，这就是一种观念上的转变。

很多人显然还没有习惯从外转为内，所以我们看到外境的时候，自然而然就会根随自己以前的习气去分别，想当然地认为当然是外面，不可能是里面。我们了知一切万法是自现的习气还不深厚，首先就要通过一种强有力的造作方式去扭转，然后逐渐地再看到外面的显现，自然而然就会产生这是自己心的自现，如果能够站在这个高度，不是说现在通过理论去了知一切都是自现的，通过词句方面了知的力量非常弱。因为必定没有站在这个高度、处在这个位置上，这样一种教义对自己来讲似乎不起作用。如果我们通过不断的观修、串习，真正了知一切都是自现、心的幻化时，它的力量就会显现出来，因为你在在这个高度肯定就会显现这种作用，这时对于外面所取的色法粗大的实执自然而然就会泯灭，就会品尝到法的加持力。

从认知上面去学法和从内心感受方面去学法还是不一样的。有时我们认为学习空性没有用，为什么呢？学习空性之后没有调伏烦恼，觉得空性好像没有力量，其实不是这样的，实际上我们还是处于认知阶段，我们觉得对空性已经认知了，其实只是从毛皮上面稍微了解了一点，懂了一些空性的词句而已，内心当中是不是有所感受呢？没有感受。如果内心当中没有感受，当然空性的加持力，以及了知一切万法无自性能够压伏粗大的烦恼和调伏自己内心的功效当然就显不出来。必须要通过不断地串习、观修达到这个位置的时候，才能知道空性的加持力，你真正感受到了如梦如幻的时候，才会知道如梦如幻的加持力，的确对于遣除烦恼来讲，就是从根本上遣除，而不是从其他方面去压制。麦彭仁波切说，除此之外再没有更重要的了。我们也应该把修行的重点从外转向内，下面是通过比喻来进行说明。

夜晚梦中所显现的种种情景，如果着手依靠其他方法予以消除，那将无有止境，只要了知这一切均来源于心，顷刻间所有景象即会销声匿迹。

这是通过比喻来讲，比如在夜晚做梦的时候，显现了种种情景，尤其是做了恶梦，梦见自己被一条恶狗追逐。因为每个人都有俱生我执，所以在做了恶梦的时候，也会想方设法的来逃避恶境。这时候就要看消除的方法了。如果你跑到一个房子里，或者通过什么方法把这个恶狗引开，你觉得外面有一个实实在在的东西在追逐你，用这些方法予以消除，将会无有止境，使用这个方法会发现外面的情况又变了，一直没办法予以彻底消除。就是说如果你把梦中的恶狗当做外面的东西，想要予以消除，这样发展下去就会无有止境，永远没办法彻底消除。

“只要了知这一切均来源于心，顷刻间所有景象即会销声匿迹”，比如讲《虚幻休息》等很多梦修时也是讲到了一个特点，在梦中很害怕的时候，如果你在一刹之间认知到这是在做梦，这个恶狗只是自己梦心的颠倒显现而已。如果你在梦中只要在一刹那中，能够认知这一点，恶梦全部会消失，就是有这样一种问题。如果你能够认知梦，马上就会消除了；如果你不认知梦，还在外想办法和恶狗对峙，想着怎么把它引开、消灭，或者找铁匠打一副铠甲，然后我穿着铠甲走过去，恶狗就

会拿我没办法了，这些对策实际上没有必要，你只要知道一切梦都是自现的，在了知的一刹那之间这些景象全部消失了，这就是看是否通达要诀，如果不通达，这个梦还不知道要延续多久。如果你知道了这个要诀，一刹那之间所有的梦境全部消失了，这是比喻，下面要讲意义。

我们要清楚地认识到，无有终点、无有尽头的世间显现与此一模一样。

我们也要很清楚地认识到，没有终点、没有尽头的世间显现和梦境是一模一样的，实际上这些无有终点、无有尽头的世间显现的源头就是自己的心。如果没有在源头上把它堵住，只是从显现上面和它搏斗，说我想要改变世间，像这样就是成了永远的延续，最后根本找不到终点。你在变，其他世间的东西也在变，实际上真正的变化来源是自己的内心，如果不认识内心当中的习气，还在源源不断的显现，只是从现相上面去应付，不知道怎么从根本上去阻止这些显现，像这样在世间当中，也属于低效率的操作方式。如果不从源头解决，只是从表象上去想办法，在世间上处理政治事件、突发事件、人际关系等等，这也是一种很笨的处理方法；如果事情出来之后，你先去找原因，从根本上堵住它的源头，这样在世间当中也是一种聪明的方式，修道方面尤其如此。如果我们了知一切就是自现，可以很快地把一切显现从根本上抹去；如果你不知道这是自现，一边相续当中还在源源不断的显现，另一边你在外面和显现去搏斗，那是没办法的。

梦境和世间的显现稍微有不是一样的地方。前面我们讲过，梦的习气必定是通过睡眠为因缘，睡醒了之后，你的梦境就消失了，再长也是这样，都是不稳固的。虽然世间的显现也是从内心显现，但是它是比较稳固的，在没有获得证悟之前，一直在睡眠当中，没办法觉醒。这样的显现就可怕了，无始以来我们流转轮回了多长时间，已经没办法数了。佛陀说你们不要去找轮回的开头，这是找不到的。实在是太长了，完全超越了我们分别心能够承受的界限。以前是这样流转的，如果现在不是从外往里堵住它的源头，以后流转的时间更加没办法计算。

如果我们不懂得这些要诀，只是在世间和显现去搏斗，还会这样流转下去。现在我们知道了一切显现都是从自己的心里来的，如果我们能够认知这些是自己的心，从心方面去阻止，在心性上面修唯识、中观等等，把源头的东西堵住了之后，世间显现一下子就会灰飞烟灭。如果你证悟了空性，所有世间的显现都隐没了，从它的根本上下手和从不根本上下手的差距非常大。

麦彭仁波切非常善巧，他在论典当中讲了很多殊胜的关要，把我们的心引向于观心方面，告诉我们一定要从内去观心，外面的东西都是帮助我们通达心性的。主要和次要必须分清楚，这里通过比喻和意义对照讲得很清楚。

其四、将胜义分为相似胜义与真实胜义，实在是高超绝妙的立宗。

《中观庄严论》把胜义谛分为两种，一个是真实的胜义谛，一个是相似的胜义谛，这样的分法“实在是高超绝妙的立宗”。如果最初不分相似胜义，一般的凡夫就找不到趣入的方法。相似胜义谛必定是分别念的境界，通过分别心可以缘、可以操纵。如果通过分别心去修相似胜义谛，可以得到实惠，能够打破实执，在修法上起到很大的帮助；如果没有相似胜义谛，凡夫人就难以直接趣入。

如果没有真实胜义谛，总是处在分别念中，虽然是善分别，但必定也是分别，没办法真正趣入于实相，在这个基础上就讲了真实胜义谛。把胜义谛分为两种，对于要真正证悟空性的实修者而言非常重要。通过应成派抉择见解的方式，虽然可以抉择到离戏的空性当中，但是对于一般的中下根来讲，一下子趣入到真实胜义当中非常困难。即便现在我们可以接受应成派的观点，但修的时候也可以首先修相似胜义谛，有了对于空性的体会之后，再打破对空性的执著，悟入到真实的胜义谛当中。修行的时候实际上还是要从相似胜义谛入手，把胜义谛分为相似胜义和真实胜义的确是高超绝妙的立宗。为什么静命菩萨要这样安立？完全是为了我们真正能够脚踏实地的一步一步走进空性证悟的殿堂，而设计了一套非常殊胜、操作性强的修行方法，这就是高超绝妙的立宗。

如果首先未曾宣说无实，就无法铲除无始以来久经串习的颠倒实执。

如果首先没有宣讲无实的空性，众生也没有办法铲除无始以来久经串习的颠倒实执。空性和实执二者之间是相互矛盾的，我们相续当中为什么会有这么强的实执呢？就是没有了知一切法都是空性，实际上这些法不存在。因为我们无始以来都没有了知，所以我们就受到了实执的控制，产生了很多的烦恼。这时大智大悲的佛菩萨首先宣说了无实，让我们知道这一切法都是空性、无实有的。如果我们了知一切无实有，然后再修习无实有，就可以铲除久经串习的颠倒实执。通过空性去消尽实执，二者之间是直接矛盾的，而且这方面是完全可以操纵的。实执、无实空性都是分别心的串习，通过空性的分别去对治实有的分别，二者之间就可以起作用，像水可以灭火一样，通过修习空性就可以铲除实执。

假设将单空说为胜义，有些智慧浅薄之人又会误解成遣除所破的单空就是实相，耽著空性而成为不可救药的见解。

前面这一段讲到了宣讲单空、相似胜义的必要性，下面这一段是宣讲安立真实胜义谛的必要性。如果没有宣讲真实胜义，有些智慧浅薄的人就会把所谓的单空误解为实相。

什么叫“遣除所破的单空”？“所破”是实执，单空可以把所破遣除掉。比如我执著瓶子是实有的，这个瓶子就成了空性的所破。如果通过空性的理论，对于瓶子做观察，就可以遣除对瓶子的实执，这个单空就是遣除所破的单空。

如果你认为单空就是胜义谛，很多人也认为遣除所破单空就是实相，进而“耽著空性而成为不可救药的见解”，就会深陷其中没办法解救了，所以必须要讲真实胜义谛，实际上单空只是一个梯阶而已，方便我们打破实执。当我们的实执打破之后，反过来所谓的单空执著也是分别心境界的缘故，必须要远离，否则也没办法悟入真实义。如果最后你执著空性，就会没办法救护了。这方面在《般若经》《宝积经》等等当中都讲得很清楚。本来众生的实执可以通过空性对治的，最后如果对空性产生了实执，认为空性不空的话，就会无可救药了。就像我们的肚子里有病，可以通过服药对治；如果药吃下去之后，变成了毒，这时怎么办呢？就没办法了。你的药都变成了毒，谁去遣除它呢？本来空性是一味药，服了空性的药之后，可以把实执的病遣除。后面空性成为了一种执著，变成毒了，怎么来遣除这种病呢？这是没有办法的。如果有实有还好办，可以修空性；如果你把空性都执为实有了，怎么办？再也找不到药了。如果你耽著空性，就会成为不可救药的见解，这时必须要讲解真实胜义谛。

耽著的方式也有耽著空性为有实与耽著空性为无实两种。

实际上耽著空性也分两种。一个是耽著空性是有实法，觉得空性是实实在在存在的，它是一种不空的有实法，还有一个就是耽著空性是无实。虽然也是耽著空性，但是认为这个空性是无实有的。两种耽著中，如果把空性耽著为有实法，这方面有点可怕；如果把空性耽著为无实，可以作为一种方便。此处我们要安立相似的胜义谛，相当于把空性耽著为无实。首先耽著空性是无实法，这是可以的，如果不注意有可能会把空性变成有实的，这是比较可怕的。两种耽著方式，后一种稍微有些可取之处，再把耽著空性无实也抛弃掉之后，就可以趣入大空性了。

如果说任何边也不能耽著的话，会导致他们抛弃三有一切“疾疫”之对治——甚深空性甘露源泉理证观察引生的定解，认为作意什么都不应理，以致陷入无所忆念迷茫黑暗的困境中，难以阅览、思考、领受这一深法。

这一段主要是说如果不给众生宣讲相似胜义谛，就会让众生陷入茫然不知所措的境地当中去，为什么呢？因为任何边也不能耽著，对于众生来讲，他们的分别念已经习惯于抓住一个东西了，就像一个人落水了，拼命地挣扎，一定要在手上抓住一个东西，如果抓住了一块木板心里就踏实了，觉得有了安全感。我们在学习教法的时候，众生的分别念也是习惯于要抓住一个什么，这就是一般众生无始以来的实执导致自然的条件反射。因为他一定要抓住什么，就像一个人掉进水里，觉得什么都不抓，就会沉下去淹死，所以这时候你让他抓住一个东西，他觉得内心当中有了一个保障。在给众生宣讲空性的时候，你让他什么都不要作意，他会不知道怎么办了，什么都不作意，该想什么呢？什么都不想，他会觉得没有办法开展修道了。这时可以让他们耽著能够打破实执的空性，这样他就可以去入手，慢慢觉得这是分别念可以缘的，然后再通过分别念打破一切万法的实执，缘这个分别心逐渐去修的时候内心当中就会产生一种体会，这时候再告诉他把空性也放掉，站在这个高度就能理解这个教义；他没有站在这个高度，没办法理解什么叫做一切不作意，这个方面是非常善巧的。

下面再回到论文中来，如果你告诉他，什么都不能耽著，“会导致他们抛弃三有一切‘疾疫’之对治——甚深空性甘露源泉理证观察引生的定解”，这个地方要讲的是通过甚深空性甘露源泉理证引发出来的定解，也就是对于空性的一种认识。而这种空性的认识，恰恰是整个三有实有疾病的正对治，这个实有的正对治就是空性定解。他们如果抛弃了这样的定解之后，认为什么作意都是不应理的，还会陷入无所忆念迷茫黑暗的困境中，众生就会不知所措了，或者他们觉得既然导师告诉我们什么都不作意，他就坐在这个地方什么都不想，觉得我在修持佛法，但实际上佛陀所讲到的什么都不作意，并不是这样一种什么都不作意。

一切不作意分了贤劣两种。真正贤善的一切不作意，必定是通过殊胜正理引发的善的不作意；而恶的不作意就是根本不了知为什么不作意，就是什么都不想，强制性的压制住自己的分别念，或者他修了寂止之后，不起粗大的分别念，他就觉得这是在修持胜观等殊胜的修法，因此就导致了一个重大的歧途。如果陷入这样的歧途不知所措，在无所忆念迷茫黑暗的困境当中，就会难以阅览、思考、领会这么甚深的教法了。本来空性的教法非常甚深，如果不善巧的话，就会误入歧途。

下面是引用教证说明：

诚如《中论》中云：“不能正观空，钝根则自害，如不善咒术，不善捉毒蛇。世尊知是法，甚深微妙相，非钝根所及，是故不欲说。”

龙树菩萨在《中论》中讲过，空性本来是一种甘露，“不能正观空，钝根者自害”，对于空性必须要去正确的观察，如果你不能够正观空，钝根者就会自己伤害自己。一般来讲，伤害自己的方式有两种，第一种过患，钝根没办法正确领会佛陀所讲的空性，只是从词句上面来依文悟入，如果词句上面说一切都是空性、不存在，因果是空的，修道也是空的，这时候他觉得佛陀既然说因果也是空的，就会开始胡作非为，根本不取舍因果，这就是没有正确了知佛陀所讲的空的含义，所导致的理解错误，就会乱来了。如果你在因果方面颠倒取舍了，死的时候就会直接堕入地狱。

第二种过患，就是不能正观空，他不能了知佛陀所讲的空性含义。觉得空性不是佛说的，佛怎么可能说没有因果、没有修道呢？就会诋毁《般若经》等空性论典，缘着大乘教法在相续当中造下非常严重的谤法罪业。虽然你对空性、因果有信心这是对的，但是如果你对于空性的教义产生了极大的诽谤、舍弃之心，这个过失非常严重，死时会倒首堕无间，两种都是因为不能正观空导致的过患，所以所有修习般若空性的人，对于空性的相一定要有非常准确的认知。什么叫做空？如果我们不

长期依靠具有殊胜加持力的论典去闻思，没办法正确的领受空的概念，也会导致这个问题。如果你悟入了空性是一种甘露之后，很快就可以解脱，否则就会在这上面原地踏步，也会吃大亏、误入歧途。不能正观空，钝根者自害，也是教导我们要正确的观察空性。

下面打了两个比喻，“如不善咒术，不善捉毒蛇”。第一个比喻，“不善咒术”。如果你能够善巧的使用咒术，这个咒术就可以自利利他；如果你不善咒术，念咒的时候，你颠倒了，或者里面的要求做不到，没有善巧的去使用咒术，咒术就会伤害自他。如果你使用好了，咒术可以帮助你；如果你使用不善，咒术就会伤害自己。

第二个比喻，“不善捉毒蛇”。捉毒蛇有一种技巧，如果你掌握了技巧就可以抓住毒蛇。以前据说毒蛇的头上有如意宝，如果抓住了毒蛇之后，就会拿到如意宝，得到很大的利益。现在人捉毒蛇就是取它的毒液、蛇胆等等拿去卖钱，这是捉毒蛇的利益。如果你不善捉毒蛇，直接走过去抓住它的尾巴，一下就会被他咬死了，捉毒蛇也是一种善巧。如果能够善巧地抓毒蛇，你可以得到利益；如果不善巧，就会被它伤害。

空性和这些比喻是一样的，如果你能够正确的修空性，很快就可以获得解脱；如果你不善巧，空性反过来就可能成为毒，这方面是非常重要的问题，对于相似胜义谛和真实胜义谛，必须要长期通过精进、正确的心态去学习、观察，然后对于空性的本体，逐渐就可以接受。

“世尊知是法，甚深微妙相”，佛陀在证悟的时候就已经知道了这样的是法，“是法”就是空性，般若空性的法非常甚深、微妙。“非钝根所及”，不是一般的钝根能够通达的。“是故不欲说”，所以佛陀最初根本就不想说空性，这么深的法如果众生不理解，反而对他们有害。

此处引用这个教证说，众生对于空性是很难通达的，如果我们在讲空性的时候不善巧，一上来就给众生说什么都不作意，这方面有可能会对众生造成伤害。如果以善巧的方式首先讲相似胜义，分开二谛，世俗谛当中是有的，胜义谛当中是空性、无自性的，这时他们就放心了，这种显现在世俗谛还是存在的，有道、有因果，然后再和他说，空性在胜义当中是无自性的，在保证了他们有一个实执可以抓住的前提下，再给他说空性，他们对于空性就敢于去观察、修行，这样慢慢通过善巧方便就可以把他引到空性的境界当中，所以说自续派分二谛加胜义简别，针对这部分众生非常适合。分开二谛就是世俗谛当中的确是有的，一切因果在世俗谛当中完全不虚耗，像这样在世俗谛当中精进的积累资粮，然后再说胜义当中是空性的，慢慢他就可以对这样问题去接受，把这个作为起点就可以逐渐跨入真实的胜义谛，这个地方是引用教证来说明这个问题。

为此，首先以此相似胜义打破实执，接着阐明真实胜义也能遣除耽著无实的这一分。

首先以相似胜义单空的观点来打破众生相续当中实有的执著，“接着阐明真实胜义也能遣除耽著无实的这一分”，打破了实执之后，内心当中就有空性是无实的耽著，然后接着阐明无实和有实是互相观待的，如果有实不存在，离开了所依之后的无实也不存在，通过这样观待的方式就可以遣除无实的执著而悟入空性。

总之，不加成实等任何鉴别，具有轻易认定息灭有、无、是二、非二四边此等所缘的大离戏、各别自证所悟之奥义的必要。

这段话主要是说，不加成实的鉴别具有必要性。宣讲真实胜义谛具有什么必要性呢？下面主要是讲这一点。“不加成实等任何鉴别”，我们知道真实胜义谛，按照应成派的观点就是不加成实等任何鉴别。什么叫做加成实的鉴别呢？只是实有才空，分开二谛之后加胜义鉴别，在胜义谛当中才空，或者加成实的鉴别，空的不是显现而是实有。真正的胜义谛不加所谓成实等任何鉴别。不加鉴别具有什么必要呢？这个地方说具有轻易认定息灭四边的必要性，如果你加了鉴别之后，就没有办法轻易认定息灭有边、无边、是二、非二，是二是指亦有亦无，非二是指非有非无。如果你要息灭有无是非的四边戏论就不能加鉴别，所以说具有轻易认定息灭有、无、是二、非二四边的大离戏，各别自证所悟之奥义的必要性。如果你不加鉴别，就可以真正的认定这种奥义的必要性；如果你加了鉴别也有必要，有什么必要呢？可以打破众生相续当中的实执。因此加了鉴别有打破众生实执的必要，不加鉴别具有轻易认定离戏空性的必要，两个都是有必要的。即宣讲相似胜义有相似胜义的必要，宣讲真实胜义有真实胜义的必要，把二者分开的确是高超绝妙的立宗。

关于此等之理，应当依照寂天菩萨所说“若久修空性，必断实有习，由修无所有，后亦断空执。观法无谛实，不得谛实法，无实离所依，彼岂依心前？若实无实法，悉不住心前，彼时无余相，无缘最寂灭”来理解。

关于这样相似胜义和真实胜义次第悟入的道理，应该按照寂天菩萨在《智慧品》中所讲的非常著名的一段颂词，其中提到了实修空性的窍诀。寂天菩萨在修空性的时候，也是从相似空性到真实空性。寂天菩萨作为应成派的论师，按理说他应该直接讲万法无所缘。虽然在宣讲见解的时候是不分二谛的，但是在讲解修空性的时候，首先是修相似胜义谛的单空，然后再悟入真实空，这方面《中观庄严论》和《智慧品》的意趣实际是无二的。

下面我们分析一下颂词，“若久修空性，必断实有习”。因为众生相续当中有实有的习气、实有的执著，这些应该怎么断除呢？“久修空性”，通过修持无实有的空性之后，就可以对治实有的执著，所以说若久修空性，必断实有习，肯定能够断除众生实有的执著和习气。“由修无所有，后亦断空执”，这里讲的非常清楚，当断除了实有的习气之后，相续当中只剩下一个空性的执著，后面由修无所有进一步地修持一切无所有的大离戏空，因为这样的空性是无所有，所以说由修无所有，

后亦断空执，后面对于空性的执著也可以断除。一旦断除了空性的执著之后，就会真正的相契合于实相。因为真正的实相，无论是现，还是空，反正是任何的相状都不存在，实相就是一切无所缘的。我们现在把所缘分成了实执和空执两种，实执非常粗大，空执非常微细。首先通过空执对治实执，剩下一个微细的执著，然后再修持空性无所有的教义去断除空性的执著，把粗大和微细、显现和空性执著都断除了之后就可以证悟实相，就是这个次第。

“观法无谛实，不得谛实法”，换一种说法，就是观一切法都是无有谛实的。我们所认为实有的法、谛实的法，实际上你观它没有谛实的话，就会不得谛实法。“无实离所依，彼岂依心前”，所谓的无实和实有互相依靠，众生的相续当中都有一个实有的执著，在打破了实有的执著之后，他们就会转而承许一个无实有的执著，所以无实和有实是互相依赖的。如果首先我们把实有的执著通过无实来破斥掉，通过无实破斥掉有实之后，相续当中只剩下无实了，那我们怎么样去打破无实的执著呢？我们知道无实是依靠有实而有的，如果有有实就会有无实，现在有实已经通过无实斩断了，无实离开了有实的所依。无实离所依，彼岂依心前，这时无实怎么可以还住在自己的心前呢？它没有所依，自然也就远离了。

“若实无实法，悉不住心前，彼时无余相，无缘最寂灭”。这样继续修习下去，实有的法和无实有的法悉不住心前，就是说在自己的心前实有的所缘和无实有的所缘二者都不住，“彼时无余相”，在我们的心前没有其他的相了，一切的相都是包括在有实无实当中，如果在我们的的心前有实和无实的相都不住的时候，“无缘最寂灭”，自己的心没有一个所缘境，就会寂灭下来，达到了一个最为寂灭的状态。这也是我们经常讲到的一个修行空性的原理。因为能取的心和所取的境必定是互相观待的，有了所取的相就会有能取的执著，如果我们面前显现了一个柱子的所缘，缘这个柱子我们的眼识就会显现能取的执著。如果我们面前有实有的相，我们的心就会执著实有，如果我们现在的所缘方面从实有变成了空，我们通过观察之后，以前我们执著的实有是不存在的，变成了空，如果所缘是空的，我们的心就会执著空，反正心是观待对境而变的。如果执著外面是实有的，我的心就是实执；那么如果对境是空性的，我的心就是空执；如果说实有和无实有的执著，若实和无实法的所缘都被破掉了，都没有的时候就是彼时无余相。因为能够执著的就是有实和无实，如果有实、无实都不存在了，没有所缘了，你的心寂灭了之后，心一清净就证悟空性了，所以说无缘最寂灭。

为什么我们修空性的时候，必须要把空性作为一个所缘去观察？把一切万法作为所缘观察它的空，再把它的空作为所缘去观察它不存在，最后所取息灭，能取也跟着息灭了，所以无缘最寂灭，最后就可以达到证悟空性的境界。

最后一个颂词，有些地方解释为佛地的功德，有些地方解释为初地的功德，实际上二种都是可以的。在证悟初地的境界时，就是达到无缘最寂灭的状态当中，怎么样逐渐悟入大空性，寂天菩萨在这三个颂词当中也是讲得非常清楚。

如果有人想：假设不存在四边以外的一个所思而遮止四边，那与一切皆不作意的和尚宗又有什么差别呢？

“如果有人想：假设不存在四边以外的一个所思而遮止四边”，因为宁玛派，或者应成派当中讲，破掉四边之后，没有一个承认，必须要把整个四边破掉之后，一切不作意，一切不承许。有些人认为，如果不存在四边以外的所思，他的意思就是当你破掉四边之后，应该有一个超过四边戏论的所思。这个所思是什么呢？就是胜义的空性，胜义空性应该是离开四边以外的一个所思。就是说应该有一个所思、所缘，因为你要安住、修行、证悟，所以离开四边以外的所思应该存在。如果不存在四边以外的所思，而是同等遮止四边，连四边也遮止了，四边以外的所思也不存在了，“那与一切皆不作意的和尚宗又有什么差别呢”？他们觉得一切不作意和尚宗就是这样的。

什么叫做一切皆不作意和尚宗呢？在学习《定解宝灯论》《广论》等很多论典时都提到了和尚宗，和尚宗不是指整个汉传佛教的修行者，而是单指在西藏的前弘期，有一个和尚叫摩诃衍那。摩诃衍那是大乘的意思，也就是大乘和尚。当时在国王赤松德赞在位的时候，静命菩萨已经进入灭了，大乘和尚到了藏地来弘扬他的宗义，他说一切都不能作意。为什么都不能作意呢？比如天上的白云黑云都是遮障天空的，然后白狗黑狗咬人都是出红血的，所以恶的分别念会遮止本性，善的分别念也会遮止本性，应该一切都不作意，什么都不要想，而且在名言谛当中也不推崇积累善根福德资粮等等，什么都不作意就能顿超十地而成佛，这是和尚宗的宗旨。

此处有些人觉得如果什么都不想了，和和尚宗有什么差别呢？没什么差别了。这个问题以前在很多大德《定解宝灯论》的注释当中都讲过，不作意分为两类。和尚宗的不作意没有任何定解，就是教导学人什么都不想就可以了，至于为什么什么都不想也不讲原因。实际上在大乘的禅宗当中，一切不作意的修法是有，但是有它的窍诀、理论体系。摩诃衍那所讲的并不是真正善的一切不作意，而是一种恶的不作意，在很多地方都是作为破斥的对境。

和尚宗等派并不是破除一切实执后未见任何所缘相而不作意的，他们只不过是制止了一切起心动念而已，不用说遣除一切边，甚至去除有边的理由也是立不住脚的，而真正的无分别并非如此，

麦彭仁波切评论说：“和尚宗等派并不是破除一切实执后未见任何所缘相而不作意的。”为什么不作意呢？真正的不作意是破除了一切的实执，就像前面所讲的一样，对于实有、无实空性的执著破完之后，的确见不到任何所缘相，这时的不作意是没办法作意，因为一切法界的实相就是这样的，在破除了实执之后，见不到所缘相而不作意。

和尚宗不是这样的，他们只是遮止了一切起心动念而已，就是不能够起心动念，他们觉得不管善恶，反正一切的起心动念就是不对的，不能够起心动念，否则就会障碍法界实相，所以二者之间的差别非常大，一个相合于胜观，一个相合于分别

念，根本不相同。他们的观点不用说是遣除一切有无是非的所有边，甚至去除有边的理由也是找不到的，也就是说有些相似空性还能打破有边，而这种观点甚至于去除有边的理由也是站不住脚的，真正的无分别智慧并不是这样的，下面就是讲无分别智慧的相。

《辨法性论》中云：“远离不作意，超寻伺寂静，自性执息念，五种为自相。”理当按照此中以不杂世间不作意等五种方式所说的道理来了知。

《辨法性论》的核心讲到了无分别智，无分别智的自相是什么呢？无分别智的自相就是远离五种邪途来认定的，就是说为什么不直接讲无分别智呢？实际上无分别不是凡夫人的分别心能够通达的，无论怎么正面宣讲无分别智凡夫都无法了知。这个时候弥勒菩萨非常善巧，他就是通过遣除歧途的方式来宣说无分别智的自相。无分别智慧自相的歧途有五种，如果把五种歧途遣除了，就能认知无分别智慧的本相。

最初的“远离”两个字，就是要远离五种歧途，**远离可以分别配下面五种歧途。第一，远离不作意；第二，远离超寻伺，第三，远离寂静；第四，远离自性；第五，远离执息念，这五种就是无分别智慧的自相，远离了五种歧途之后，就叫无分别智慧。**

无分别智里边有两个意思，第一，这种智慧一定是无分别的；第二，它不是单纯的无分别，而是一种智慧，既有无分别，又是一种智慧，合起来就是一种无分别智。如果单纯的讲无分别的话，这些石头也是无分别，但是石头不是无分别智，没有了的智慧；有些具有智慧，不一定是无分别，无分别智是两个体相都要具备。

下面我们分析一下，第一，不作意。什么叫做不作意呢？这个地方有个注释，就是说“只是不作意世间名言”。什么是世间名言？平时我们讲了名义相混的名言，比如这个柱子是它的意义，取名的时候就把这个栋梁的长长圆圆的东西叫做柱子，后面大家都用这个名字，就在这个柱子上面反复的串习，以后比如在书里，看到柱子的名字一跳出来的时候，在脑海当中马上就会显现柱子的形象，这就是名言相混的作意。当看到外面这个长长红红的东西时，一下就可以叫出柱子的名字来，这时候它的名字和意义已经混在一起了，这就是世间作意。有时候对于这样一种名义相混的概念不作意它，远离名和义的分别念，就是说名字和意义分开，没有作意世间名言，这是不是一种无分别智呢？不是无分别智。单单不作意世间名言不是无分别智，如果这是无分别智，婴儿也会有无分别智。为什么呢？因为婴儿刚刚生下来的时候，没有名义相混的能力，他看到奶瓶的时候，没有说把奶瓶拿给我，也不知道这是什么。虽然在他的眼前奶瓶的意义可以显现，但是他不知道这是什么。长大之后逐渐就有了名义相混的能力。在他最初生下来的时候，没有名字和意义混在一起的能力。这也是一种不作意世间名言，如果说单单不作意世间名言就是无分别智，婴儿、牛犊也应该有无分别智，都成了初地菩萨以上的境界，这种不作意必须要远离，这种不作意世间名言不是无分别智慧。

第二，超寻伺。什么叫做寻伺、超寻伺和远离超寻伺呢？这里有三层意思。首先我们讲寻和伺都是心所，平时我们的分别念当中，对于粗大的法了知叫寻，细微的了知叫伺。我们很明显分别念的状态就是寻伺。超寻伺是不是无分别智？如果已经把粗大和微细的分别都超越了之后，是不是无分别智呢？超寻伺不一定是无分别智。为什么呢？因为在色界禅定中，一禅是无寻有伺，二禅以上是无寻无伺，二禅的境界已经超越了寻伺。如果说超寻伺就是无分别智，世间禅定到二禅以上就是无分别智了。比如修外道的禅定，只要是达到了二禅，就能够证悟无分别智，就能转依获得圣智，这是不可能实现的。因为超寻伺不是无分别智，所以要远离超寻伺，这不是真正无分别智的自相。

第三，寂静。什么是寂静呢？就是粗大的分别念息灭了。粗大的分别念息灭是不是无分别智？这不是无分别智。比如有些人打坐的时候，觉得什么分别都没有了，很寂静、很明清，觉得自己非常了不起，自己在修空性、如来藏，实际上不是这样的。如果单纯的息灭分别念，只是没有粗大的分别念不一定就是无分别智。比如在注释当中讲到，无梦沉睡的时候，不会起分别，麻醉、昏倒的时候，一下子昏死过去了，倒下去什么都不知道了，这也是没有分别的。另外入灭尽定的时候，一切的心心所都息灭了，也是没有想，还有外道无想定也是这样的。因此单纯的息灭分别念是不是无分别智慧？不是无分别智。否则沉睡、麻醉、入灭尽、无想定等等都是无分别智了，所以寂静的本身就是息灭分别念，而不是无分别智。

我们讲这些问题，一方面是讲这些不是无分别智的自相，还有一方面就是说它的加行。如果单单息灭分别念、超越寻伺，是不是证悟无分别智慧的加行呢？不是，这种加行是错误的。因为证悟的果和所修的道毕竟是密切相关的，所以无分别智是一种智慧，所以你在修道的时候，修道的本身必须要相合于无分别智的胜观去修，而寂静、超寻伺等等都不是真正的无分别智慧的加行，这就是从它的果和自相上的因两方面对照就可以理解了。

第四，自性。什么叫自性呢？自性无分别，什么东西是自性无分别呢？有些法的本性就是无有分别的。比如外面的石头等色法本性就是没有分别的。因为它不是心的自性，所以没有分别念，这叫自性无分别。有些地方讲眼根、耳根等根都是色法，这些都是无分别的。虽然是无分别，但不是无分别智慧。连心都不是，怎么会是无分别智呢！无分别智并不是什么都不知，否则石头也是无分别智，或者最后证悟了无分别智慧就会变成石头、木头等无情了。哪会是什么修道呢？这不是修道，只是下劣的作意。

第五种是执息念。要远离执息念，什么叫执息念呢？息念就是在修法的时候，想着什么都不要执著。修道的时候千万不要起分别念，什么都不执著，什么都不想，要息灭一切善和恶的作意，因为善的作意、恶的作意都是善恶本性，我不能执著。其实执著不执著的本身就是一种执著，应该远离这种执息念。

远离了以上五种歧途之后，就是真正的无分别智慧。在《辨法性论》中，不杂世间不作意叫做世间不作意，有五种道理，叫做世间的五种不作意。我们要远离不杂世间不作意的五种方式，通过这里讲的道理来了知真正的不作意。真正的不作意是通过观察之后，遣除了实执，的确没有什么作意的，这时不会变成和尚宗。很多大德在观察和尚宗观点的时候，也是用《辨法性论》，最后把和尚宗定性为第五种执息念。他们觉得我不能想不能作意，善不能作意，恶也不能作意。就是想我不能作意，不能生起执著，实际上本身就是一种执著，没有离开五种世间不作意，不是真正善道的修行，和远离戏论一切不作意的佛经观点完全不一致。

如果以理分析空性后依旧具有（无的）执著相而修持，尽管能对治有的耽执，但仍然无法抛下无实的所缘，这样一来，又怎么能算是证悟离戏空性的智慧体相呢？

这一段和后一段讲到了对于相似空性的正确认知。我们不能堕于两个极端，既不能把相似空性当成最了义的空性来执著，也不能认为它是一种断见的执著，就是说认为相似空性是究竟了义的观点是一种极端，认为相似空性是断见就是另一种极端。相似空性是怎么样的，就这样安立；它是怎样的体性，就怎么认知，这是非常准确的。

麦彭仁波切这段话的意思，就让我们怎么去正确的认知相似的空性，它是处在什么位置，我们就把它安住在这样的位置上就可以了。

“如果以理分析空性后仍然具有（无的）执著相而修持”，这个方面就是讲在分析空性之后，有一种空的执著，通过这样相而修持，尽管能够打破实有的耽执，仍然无法抛下无实的所缘。既然还有无实的所缘，怎么算是证悟离戏空性的智慧本体呢？这样的相似空性具有无实的所缘，仍然是分别心的对境，所以不能够把它算成证悟离戏空性的智慧体相，不能把相似空性抬高，把它放在智慧体相、离戏空性当中。它是相似空性，就把它放在相似空性的位置上，会非常的适合，不能把它放在离戏空性的位置上，否则会错乱的，这是一个应该遣除的极端。

如果耽著遮破成实的无遮单空，有些人就会指责说“这是断见”。

有些人耽著或者安立遮破成实之后的无遮单空，觉得无遮单空是一个所缘，它是存在的。在安立无遮单空的时候，有些人就会指责说，这是一个断见。就是说你安立的无遮单空是一个断见，这是步入了另外一个极端，其实它也不是断见。

实际上具有实执的同时抹杀因果，才是人们公认的断见，这种单空又如何能算为断见呢？

麦彭仁波切说，“实际上具有实执的同时”，相续当中有很强烈的实执同时说因果不存在，“抹杀因果”才是人们公认的断见。而单空不是具有实执的同时抹杀因果，而是抉择一切万法胜义当中无自性。它不具备这个体相，真正断见的体相是具有实执的同时抹杀了因果，两个条件都要具备。虽然无实单空在胜义当中不承许因果，但是它不具备具有实执。无实单空恰恰就是把实执打破之后安立的体相。虽然具有不承认因果，但是不具备具有实执，所以不在断见范围当中。

然而，虽然实有耽执之对治的执著相是合乎道理的，就像无常与不净观等一样，作为初学者是应修的法门，但与远离一切见解、承认的大中观无分别智慧本性相比较而言就显得颇为逊色了，因为它毕竟只是分别自性的单空见。

我们不能把它作为一个单空，但是“实有耽执之对治”，空性就是实有耽执的对治。这种执著相最初来讲是合理的，就像无常观和不净观都是分别念的修法，属于一种梯阶、方便。如果我们相续当中具有常有的执著，可以修无常观；如果相续当中有对清净的执著，就修不净观，这些都是初学者应修的法门。而且修了之后，能够压伏我们相续当中的烦恼，单空也是一样的，具有对治实执的功效，作为初学者都是应该修持的。

单空“与远离一切见解、承认的大中观无分别智慧本性相比较而言就显得颇为逊色了，因为它毕竟只是分别自性的单空见”。什么叫“分别自性”呢？分别自性就是属于分别念的本体，只不过以前说众生是执著实有的分别，现在是执著无实有的分别。不管怎么说，虽然它能够对治实有的分别，但是它本体来讲还是属于分别念的范畴，就是分别自性的单空见，不能够划在无分别智慧的中，就是说它是什么位置，就把它放在这个位置非常合适。既不能把它抬高到智慧的本性当中，又不能贬低成为一种断见，它是方便，就是方便；它是梯阶，就是梯阶，把它放在这个位置上，我们踏着梯阶就可以进入到真实胜义谛当中，把它的本性认识得清清楚楚，也能够了知自续派，或者佛经当中讲的空性本性。

今天的课就讲到这个地方。

《中观庄严论释》生西法师辅导第19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》。

这部论典非常明确地宣说了名言谛当中承许唯识、胜义谛当中承许无自性的殊胜理趣。实际上名言谛中唯识的观点、胜义谛当中无自性的观点，全部都是按照一切万法的本性，通过事势理来进行观察抉择的。了知了这个问题，能够帮助我们打破妄执。把以前错误、颠倒的认识二谛自性，而造下了很多不共的业流转轮回的情况会完全打破。对于学习这部论典的人来讲，完全是实实在在的一种能够帮助我们离开轮回的方法，而不是一种哲学，我们了知的时候，应该知道一切万法就是这样的自性。

为了便于我们了知，麦彭仁波切前面是通过造论五本的方式来安立了造论分支。前面的四个问题我们已经讲完了，现在讲的是第五个问题有何必要，就是为了让后学大乘弟子轻而易举对于整个大乘的意义生起定解，并且进一步获证大菩提果。从三个方面来进行观察，现在是怎么样对整个大乘产生定解的问题。前面也说了对整个大乘生起定解的方法，后面讲到了进一步对本论产生定解的五种特点，我们正在宣讲第四个问题，即“将胜义分为相似胜义与真实胜义，实在是高超绝妙的立宗”。针对不同的根性，必须要安立不同的教义，否则就会无法调化，如果不对机，也没有办法真正成为殊胜的教言。

我们在修习修法的过程中，虽然最终证悟的是离戏空，但是最初如果没有经由单空的阶梯，也没有办法进入一切万法实相的楼阁。最初了知单空就能打破实执，究竟来讲也必须要把无自性的打破，趣入到究竟实相当中。今天继续讲这个殊胜的含义。

对于初学者来说，遮破所破的单空在心中可以浮现出，然而从依靠中观理切合要点来分析的修行人善加辨别无自性与单空之差异的角度而言，无自性与缘起义无二无别的殊胜定解执著相，恰恰正是遣除悬崖峭壁般常断二边的对治。

前面已经讲过，单空不能安立成究竟的实相，也不能够安立成断灭见。实际上单空就是一种方便，通过这样的方便，可以趣入到殊胜的胜义当中。对于初学者来讲，遮破所破的单空，就是把实执遮破之后的无自性，这样一种“单空在心中可以浮现出来”，这句话的意思，实际上也是说明单空可以作为初学者的境界。初学者修持单空，完全可以浮现出单空的意义。它也是一种分别心的境界和殊胜的方便，能够作为分别心的所缘，对于初学者来讲，恰恰就是一大优势。

前边我们提到过，作为凡夫人来说，无论如何都没有办法摆脱所缘，与其对其他没有意义的实有法产生所缘，还不如对于一切万法无自性，通过分别心打破实有的执著。单空的意义虽然在初学者心中可以浮现出来，但是“从依靠中观理切合要点来分析的修行人善加辨别无自性与单空之差异的角度而言”。上师在讲记当中讲，实际上无自性和单空仍然是有差别的。为什么前面叫做“依靠中观理切合要点来分析”呢？什么叫做中观？不住二边的意义叫做真正的中观。作为一个中道，离开了常断或有无的意义，叫做中观理。

如果从依靠中观理切合要点的角度来分析，辨别所谓无自性和单空的时候，无自性要比单空要超胜。为什么这样讲呢？因为无自性和缘起义是无二无别的，所谓的无自性就是缘起的意思，就是说显现的时候它是无自性的、无自性的时候它是缘起显现的，所以无自性和缘起的意义无二无别。殊胜定解的执著相就是了知无自性和缘起无二无别，产生了这个定解，就可以遣除常断二边。

常断二边在凡夫人的相续当中犹如悬崖和峭壁一样，一边是悬崖，一边是峭壁，一般的凡夫人如果有了粗大的常断二边，就会产生强大的实执，经由实执产生很多分别念，造下善恶性流转于轮回。常断二边通过无自性的缘起义可以完全遣除。怎么通过无自性、缘起义遣除常断二边呢？实际上当某个法正在显现的时候，现而无自性，如果这个法落在无自性上面，就不会具备常边，因为所谓常边是以前怎么样，现在怎么样，后面也怎么样，或者说它在实执心的面前，都是一种实有不变的法。显现的时候，完全没有丝毫的自性可言，就像正在做梦的时候，梦境它本来就是虚假，或者无自性的法。我们了知这样的法是无自性的之后，就可以遣除常边了。

遣除了常边之后，如果不注意，很容易就会落在空边，或者断边当中，这个时候就通过缘起来安立，虽然无自性，但是无自性不代表没有、不存在，只能说明它没有自性。如果要解释无自性三个字的时候，也可以解释的很深，比如和大空性一起解释的时候，显现无自性、空性也是无自性，一切都是无自性，从这方面也可以理解。

首先我们看自性，就是说一切法存在自己的本体，有自己的自性，然后无自性就是说这个法没有恒常不变实有的自性，就是说这个法可以显现，显现的时候没有自性可言。从无自性的侧面，就可以打破常边。虽然无自性，但是可以缘起、显现的角度来讲，就能够打破断边。为什么前面叫做切合中观要点呢？依靠中观理、切合要点的分析，我们现在就要打破常断二边、要了知现空无二、缘起性空、性空缘起，实际上在了知的时候，无自性的意义更加能够表达中观宗的思想。

中观的思想就是远离常断二边，不住一切的中道义。比较起来的时候，单空是侧重在空的方面，单单的一个空称之为单空。虽然可以描绘它不存在的角度，但是缘起的意义在单空当中表现不出来。此处介绍的无自性的意义，可以遣除常断二边，

无自性实际上就是说显现无自性、空也是无自性的，这些都是可以理解的。如果我们对于无自性有一种执著相，还不是殊胜的观点，下面还要进一步观察。

乃至具有破立的执著相期间，就不属于远离分别戏论四边的自性，只有以各别自证的方式入定于依正理穷究四边皆不住的定解所引发的法界中，才能消除一切戏边。

虽然我们内心中会浮现一个无自性的执著相，能够打破常边和断边，但是如果我们对于无自性方面，还没办法真正去远离执著，内心当中还具备破和立的执著相期间，就不会相顺于远离四边分别念的自性，还是稍微有一种执著相在里边的。“只有以各别自证的方式”，很多时候把圣者入根本慧定的境界称之为各别自证。执著不是通过这样分别念，而是通过别别的证悟进行安立的。

“通过各别自证方式入定于依正理穷究四边皆不住的定解所引发的法界中”，入定于这样的法界中，这种法界是首先通过正理穷究四边完全究竟的，对于四边作了详尽观察，不管粗大的四边，还是微细的四边都不住，没有一个四边可得。如果安住在这个定解所引发的法界当中，才能消除一切戏边，乃至我们的分别念在观察的时候也是落在戏边当中。最后必须要通过各别自证的智慧，安住在如是法界当中，这个时候才可以真正说安住在离一切戏边的境界当中了，这样的智慧称之为分别智，所照见的是离一切戏边的殊胜法界。

由此方可断除增益，并对更无高超之真实边、《般若经》中所说不作意的本义坚信不移。

如果最后安住在离一切戏边的法界当中时，才可以断除一切增益。真正对于法界来讲的话，所有分别念安立的观点都叫增益。我们在打破怀疑的时候，智慧要离开的歧途当中有增益和损减两个方面。不管增益，还是损减，最后都可以包括在增益当中。因为法界本身是没有任何执著、所缘、承认的，所以我们在分别念面前认为有一个空，在离四边的法界有一个法存在，都是增益。前面我们讲过，把不存在的部分增益出来，叫做增益。我们分别念的所有境界可以说一概都是增益，因为在究竟法界当中，根本不存在乃至于一丝一毫的分别念和分别念所缘的缘故，所以只要我们对于法界还有丝毫的执著时，都是增益。也就是说如果没有证悟无分别智的时候，相续当中肯定是有增益的，最后的增益都要断除，必须安住在无分别智、根本慧定当中。如果真正断除了一切增益的时候，再没有超胜的真实边，这个真实边就是一切万法的真实境界。

《般若经》当中所说的不作意的本义坚信不移，不单单是《般若经》当中讲的不作意，还有很多经典当中都讲过不作意。当年摩诃衍那在和莲花戒论师辩论之前，听说要从印度来一位莲花戒论师和自己辩论，他就提前做了准备，把《大藏经》当中，八十部经宣讲的不作意挑出来汇集成为一部论典，并且把它背熟，辩论的时候使用了很多都是不作意的教证。实际上这些教是正确的，在他用的是教而非证，通过教不能证明他的观点，就是说你使用的教和承许的观点对不上号，不是真正的不作意。因为佛教中所讲的不作意和他所讲的不作意完全不在一个层次上面，所以虽然引用了教，但也不能证明你的观点是正确的。

《般若经》等大乘论典当中讲了很多超胜的不作意，如果我们能够真正通达这样的含义，对于《般若经》中所讲的不作意的本意就会坚信不移。袁彭仁波切分析的时候，他的思路、层次、纲要都是很清晰的，就是把单空作一个殊胜的定位，单空不能作为究竟的胜义谛，否则会有什么过失；单空也不能作为一个断见，否则会有什么过失，把单空和无自性做比较，虽然无自性能够遣除常断二边，但是如果你对无自性还有执著的时候，还不相合于法界，所以要把无自性的执著也要破除。“乃至具有破立的执著相期间，就不属于远离分别戏论四边的自性”，因为你还是落在微细的四边当中，所以“只有以各别自证的方式入定于依正理穷究四边皆不住的定解所引发的法界中，才能消除一切戏边”，这时才是真正的不作意，没有任何可作意的。如果要作意的话，就是四边当中可以包括的；如果四边都不住了，还有什么可作意的呢？没有任何可作意的。

这是《般若经》中不作意的本意，也是回复了前面有些人说宁玛派的自宗如果一切不作意就会与和尚宗无异。虽然和尚宗也讲一切不作意，但是他们不是真正的一切不作意，所谓的一切不作意并不是一个很坏的东西，只要讲一切不作意，就会变成和尚宗，好像不作意是非常不好的。实际上在《般若经》等很多地方都讲一切不作意，我们通过观察安立佛做当中殊胜的一切不作意是怎么样的，必须要了知，然后就会知道我们不作意的观点，不是和尚宗的一切不作意，和尚宗的不作意完全是没有定解的，而现在我们不作意的是确没有任何边可以缘，自己的心没有一个可以作意的地方，这时安立了殊胜的不作意。

下面还要对于不作意进行安立，最后了义的修法就是一切不作意。如果了知了一切不作意的本意之后，是不是就会落入什么都不思考，只是坐在这里就可以了呢？不是这种庸俗的一切不作意。在正理穷究四边皆不住的定解基础上安立的真正不作意，这才是属于大圆满、大中观的一个殊胜不作意修法。否则还是在分别念当中，去想一切不能作意，这样就同前面《辨法性论》中的第五个问题执息念完全相同的，这是通过上面的次第一步一步安立了不作意的殊胜观点。

如是就成为入定之行境的究竟实相而言，由于无有四边的所缘，非为语言、分别的行境，因而全然否认一切，

“如是就成为入定之行境的究竟实相”，入定的智慧是一种能境，讲的时候语言上面是一种能境，然后它的对境是究竟的实相，最后我们要入于究竟实相。在入定的时候，“由于无有四边的所缘”，没有四边的所缘也不是语言分别念的行境。不管怎么样，法界是通过语言没办法表达的，我们要通过分别心去缘，也是没办法表达的。无有四边所缘的究竟实相不是语言、分别念的行境，完全没有本体存在的缘故，“全然否认一切”，没有任何可以承认的。

反之，明明存在所缘反而不承认纯粹是虚伪之见，这两者尽管同是不承认，但本质上却有真假的差别，如同本是盗贼而不承认盗窃与原本不是盗贼而不承认盗窃一样。

要相合于法界而不做一切承认，反之如果明明在法界当中是有一个法可以作为所缘的，我们反而不承认，就是纯粹的虚妄之见了。为什么呢？因为我们的观点没有随顺于法性，法性当中本来有一个东西存在，可以作为所缘，但是我们假装没看到，不去承认它，就是没有随顺于究竟实相，这种见会成为虚伪之见。本来有所缘不承认，就是虚伪之见；本来无所缘你有承认，也算是一种虚伪之见。法性是怎么样的就跟随这样的法性去如是地承认，才是最究竟的宗义，没有任何理证的妨害。为什么中观应成派一切不承认？这种远离四边的承认谁都没办法破。为什么呢？在《中观四百论》最后的颂词中讲，并不是中观宗的嘴巴厉害，培养出了一批能言善辩的人才，别人都说不过，不是这样的，而是说中观应成派所安立的观点完全随顺于不住于四边的究竟实相，谁能够破斥呢？谁都没办法破，因为这是究竟实相，随顺究竟实相就是事势理，所以谁都没办法对它进行遮破。

这个地方讲“这两者尽管同是不承认”，什么叫这两者尽管同是不承认呢？第一个是本来没什么可承认的，所以就不承认，这是第一种不承认；第二个是明明有所缘，反而不承认，这是第二种不承认。虽然两者词句上都叫不承认，但是在本质上有着真假的差别。打个比喻就会比较容易理解了，月称菩萨在《显句论》当中也是打了一个比喻，“如同本是盗贼而不承认盗窃”。比如一个人偷了东西之后，公安局问他，你是不是偷东西了，他不敢承认，一承认就会抓进去了，信誓旦旦地说我没有偷东西，这方面是一种不承认偷东西的情况。还有一个人不是盗贼，别人问他：“你偷东西了吗？”他说：“我没有偷东西。”他也不承认自己偷东西，两个人都说没有偷。实际上一个是本来偷了假装说没有偷，一个是本来没有偷，就如实的说没有偷。

一切不承认也是这样的，一种是中观应成派的观点本来没有什么可以承认的，法界就是不承认的，我也跟随着不承认。另外一种本来是有所缘，还在嘴巴上不承认，说一切不作意，这就是第二种虚伪之见。

从这个方面也是反衬出了宁玛派与和尚宗的观点。第一个和尚宗本来是有承认的，虽然内心当中有一个执著，但是却说一切不承认，相当于偷了东西不承认一样。第二个宁玛派的观点本来没什么可承认的，不承认就是符合实相的。二者之间通过比喻意义对照的时候，差别相当大，不可能同日而语。

为了趋入入定境界无可言说之义，以后得的定解用名言的词句来表示，在以借助无生、无自性、空性、离戏、无缘、离边等名称确立的方式进行宣说时，由于所有词句都是以断定自己所诠表之内容的方式而趣入的，因而永远也不能表达出除此之外的意义。

这一大段是很重要的问题，也是平时我们学中观，比较容易混淆的地方。虽然应成派一切不承认，但是安立的时候似乎要承认一个空性、离戏。这样意义上的不承认和词句中有所诠表的承认二者之间是不矛盾的，不能说你在词句上说了一切不承认，本来是承认，而意义上说应成派一切都不承认二者之间是有矛盾的。

实际上麦彭仁波切这一大段话，用了很多殊胜的理证观察了之后，我们在学法的时候，要落在意义上面。这句话的意义所指到底是什么？就是说一切不可承认的，为了表明一切不承认的意义，我们在词句上面必须要说这是不承认的，不能说这个语句承不承认。如果说一切不承认，那你说的这句话承认吗？不能钻牛角尖、抬杠。语言有它的特点，我们在没有办法的情况下，只有通过这种方式来表达一切无所诠的意义，借助语言的方便来了知它的意义。

这里讲的很清楚，“为了趋入入定境界无可言说之义”。在菩萨入根本慧定的时候，没有任何可以言说的，一切分别、言说全部已经泯灭了，所以这种入定境界就是“无可言说之义”。我们要趣入这样的入定境界，或者为了表示这种入定境界是无可言说的，所以就要“以后得的定解用名言的词句来表示”。如果我们要表达它、趣入它，在后得当中要有一种定解，然后用名言的词句来表示它。月称菩萨在出定之后，如果要给我们宣讲入根本慧定的境界，也是在后得位的时候用名言的词句造《入中论》《显句论》等等，处在后得位的时候，就可以使用词句来表示入根本慧定的境界。

表示的时候，就是借助这些名词。借助什么名词呢？诸如“无生、无自性、空性、离戏、无缘、离边等名称确立的方式进行宣说”。在进行宣说的时候，“所有词句都是以断定自己所诠表之内容的方式而趣入的”。比如“无生”，就是断定了自己的所诠表，在无生当中否定了一部分，肯定了一部分。否定的是什么？否定的是生，肯定的是无生，这样就能够断定一切万法完全是无生的。

“无自性”否定的是自性，否定了有自性，要承许一个无自性；“空性”也是把实有的部分否定掉之后，一切万法本来就空性的；“离戏”就是把戏论的部分离开；“无缘”是把有所缘的否定掉，然后就是无缘的；“离边”就是把边执离开。所有的词句都能以断定自己所诠表内容的方式而趣入。实际上从无生到离边的词句都是表达空性的意思，只是在描述的时候，侧重点不一样。

为什么同样是一个意义要用这么多的词句呢？实际上这些词句都是帮助我们趣入意义的方便。因为每个人对于词句的喜好不同，所以有些人对这个词比较相应，对那个词不能相应。比如我们说空性，一部分人觉得空性太抽象了。什么是空性？是不是什么都没有？不是这样的。如果换一个说法说无自性，他想这个法显现的时候是没有自性的，我们再说无自性就是空

性。他对于无自性这个词比较有感觉，我们再告诉他无自性和空性是一个意义。这时他就会对空性所表达的意义有一个比较准确的认知，不会想空性就是瓶子当中没有水、房子里面没人，这种什么都没有不叫空性。空性就是无自性的意思，他通过无自性一下子就能趣入到空性当中。有些人对于无生比较有感觉，无生就是没有生，无生、无住、无灭的本身就是空性，或者对于离戏有感觉，空性就是离开一切戏论等等，反正这些都是讲空性的，因为不同众生的习气和对于词句的喜好不同，所以可以通过很多侧面安立。

不单单是讲空性的时候，有些地方说如来藏就是空性，空性就是如来藏，这时说如来藏就是空性，就会对于空性的意思可以从其他的地方理解。因此佛菩萨非常善巧，不单单是用一个词，而是用了很多词语来帮助我们理解。每个词所诠表的侧面不同，有的是从无生的角度来讲，有的是从离戏的角度来讲，虽然这方面不一样，但是它们所诠表的意义都是一样的。都是以断定自己所诠表之内容的方式而趣入的，“因而永远也不能表达出除此之外的意义”，这些词句永远也不能表达出超出这个范围之外的意义。比如离戏这个词，表达的永远是离开戏论，不可能在把这个词语出来之后，最后得到一个有戏论的观点，这是不可能的事情。离戏这个词有它的特点，除了断定自己所诠表的内容之外，不能表达出超此之外的意义。

这是什么意思呢？比如说离戏，你在说离戏这个词的时候是不是个戏论？不能这样理解。离戏是通过断定自己所诠表之内容的方式而趣入的，不能表达出除此之外的意义，这样就清楚了，不能够用离戏来表达出一个戏论。因为离戏这个词本身要表达的含义就是离开一些戏论，所以说离戏本来不就是戏论的吗？就是名言、语音的对境，我们内心现在可以思考它，不是这个含义，不能表达出除此之外的意义。

它的词句表面上似乎已承认了那一含义，而且内心也随之如是执著，但实际上此等词句就是为了表明排除一切承认与所缘的行境，

就是说这些无生乃至离边的词句，表面上似乎承认了它的含义，比如你在看无生这个词的时候，好像对于无生、大空性、现空无二、不可思议应该承认的，表面上好像有这个意思。而且在看到这个词句的时候，我们内心也可以“随之如是执著”无生、空性等等，这些都会成为我们心的所缘境。

但实际上此等词句表达的意义是什么呢？这个词句就是为了排除一切承认和所缘的行境，才用了无生、无缘、离边的意思。这个词句像舍利子一样，他要指示的是什么呢？要指示的是月亮。我们不能把所有的分别念放在词句上出不来。我们主要是要借由词句的方便来了达它的意义，这才是最关键的地方，“此等词句就是为了表明排除一切承认”，完全不承认、没有一切所缘的行境，下面讲两个例子。

如《龙猛菩萨在《回诤论》中）云：“若我宗有者（，我则是有过，我宗无物故，如是不得过）。”

这也是一个很著名的颂词。当龙树菩萨在给外道等发了很多过失的时候，对方就把这样过失反过来针对他，说，你给别人发了很多过失，如果用你的矛来刺你的盾，就是说用自己破别人观点来反破自己的宗派，你们的自宗有没有这个过失？龙树菩萨回答，“若我宗有者”，如果我的宗派有承认，这个“有者”，就是如果我的宗派有承认，“我则是有过”。把这个理论反过来观察我们自己宗派时，无论如何都是有过失的，因为我承认的缘故，所以有承认就会有过失。“我宗无物故”，我的宗派没有任何可以承认的缘故，“如是不得过”，这样反过来的时候，没有丝毫承认，完全不得过失。

我只是帮助一切众生指出你们宗派的思想当中，具有过失，或者你们观察的推理当中有自相矛盾、汇集相违等过失，我只是帮助对方指出他们宗派当中的过失，我自己承不承认呢？我自己是不承认的。为什么不承认呢？因为在法界当中的确没有任何可以承认的东西，你们的观点多多少少都是有承认的，这种承认不符合法界本体的实相，所以我就指出你们这些观点中的过失。我自己的宗派是没有丝毫承认的，这方面是《回诤论》当中的观点。

又如云：“佛智非为言思的对境。”

佛的智慧根本不是言思的对境，我们怎么样去分析佛智？佛的智慧有如所有智和有尽所有智，如所有智是了达一切万法的空性，尽所有智是了达一切万法的显现，或者一切有法的了知。佛有大圆镜智等等，实际上我们在分析的时候，是不是缘到了佛智呢？不是。佛智是非为言思的对境。乃至我们处在有言思的状态当中，永远也没办法去分析佛智的。我们能够表达的佛智，是自己语言的佛智；我们的分别念的佛智，只是我们思考的佛智，这些是我们自己的佛智，而不是真正的佛智。

这样的佛智属于概念佛智，在被我们的分别念控制之后，在分别念面前，佛智是这样的。实际上在我们的分别念面前的佛智和真正佛的智慧二者之间是天差地别的观点。我们通过分别心、言思永远没办法了达佛智，如果我们了达了佛智，说明自己就成佛了。

下面是对于两个教证进行观察。

本来，承许的这些词句正是为了否定有承认与言思之对境而说的。

这句话就是讲两个教证的准确意义是什么？“承许的这些词句”，第一个教证若我宗有者，我则是有过，我宗无物故，如是不得过，这些词句是为了否定有承认的，实际上是根本没有承认。然后是否定言思的对境，第二个教证是佛智非为言思的对境。就是讲佛智不是言思的对境，而是否认言思对境的。

下面是指出凡夫人的过失，或者我们思维的时候，非常容易犯的错误。

可是诸如用手指指示月亮时不看月亮反瞧手指的愚昧之人耽著词句而认为无承认本身就是承认、不可思议本身就是思维、无说本身即是言说，就像顺世外道认为比量非为正量一样将佛典中的此等词句误解为自相矛盾，这实在是大错特错，荒谬绝伦。

本来词句是为了否定有承认和言思而说的，但是就像用手指指示月亮的时候，有些不看月亮，反看手指的愚笨之人，他们就会耽著词句。本来词句相当于手指，它要指示的是什么呢？它要指示的月亮是否定承认和言思，但是愚昧之人只是把注意力放在词句上面，没有放在词句所表达的含义上。这些耽著词句的人，认为无承认本身就是承认，就是说这个不承认你承认吗？你说一切无承认本身，还不是承认吗？实际上这个无承认是你自己承认的，他觉得无承认本身也就是一种承认。

然后是“不可思议”，我们说佛智非为言思的对境。本来就是我们在思考，佛智不是可以思维的，现在我们恰恰就是在思维佛智，所以说不可思议的恰恰就是思维，“无说本身即是言说”，“无说”的词句一切都是无可言说的，法性就是无可言说的。“无可言说”是你现在嘴巴里的无说，这个是不是言说？这个无说本来就是言说，他们就是从这方面来安立的，觉得有矛盾。

“就像顺世外道认为比量非为正量一样”，这是什么意思呢？顺世外道不承认前后世、比量、推理，佛教或者其他宗派认为有前后世，推理、比量都不承认。他们承认什么？只承认现量。现量看到的就有，现量没看到的东西就不存在。就是说我没看到的缘故，前后世就是不存在的。他们在振振有词的使用这句话的时候，“比量非为正量”，不能用推理来说明问题，我们只承认现量，恰恰就是在语言当中使用了一个比量，使用了什么比量呢？前后世不存在，没有现量见的缘故，这就是一种比量、推理。因为没有现见故，我没有看到，所以前后世不存在。

前后世不存在的问题是你们见到的吗？不是现量见到的，而是通过没有见到的缘故为因，而推出前后世不存在。虽然顺世外道说比量不是正量，但是他们恰恰使用了一个颠倒的比量。为什么说前后世不存在没见到之故呢？实际上他们的推理有问题。有什么问题呢？没看到的东西不一定没有的，没有看到的东西太多了，如果没看到的东西都不存在，会有很多问题。

对方把“佛典中的此等词句误解为自相矛盾”，就像顺世外道一样，一方面说比量不是正量，一方面又使用了一个比量来作为正量，这个方面就是自相矛盾的。对方就像顺世外道认为的比量非为正量一样，他们把佛典当中无承认的词句误解为自相矛盾，一方面说是无承认的，一方面这个无承认本身就是承认，他们觉得这是互相抵触的地方，自己终于找到了一个天大的漏洞。以前很多所谓的祖师大德都没有发现这个问题，现在被我发现了。发现了什么呢？虽然说不承认，但实际上本身就是承认。哪里会有这样的问题呢？根本没有这个问题。麦彭仁波切说：“这实在是大错特错，荒谬绝伦。”必须要把能诠句和所诠义分开，否则自以为是的人就会认为自己的智慧已经超过了一切高僧，甚至于比佛还超胜了，其实根本没有这样的机会。

对此，绝不可将无说之义与能诠言说的表示以及意义的无承认与词句的承认这样的两者执为矛盾，而理解要点一致十分关键。

这句话是精华当中的精华，非常重要。对我们来讲，这是无说之义，落在了意义上面，它的意义是无说，和能诠的表示，我们说这个无说之意的时候，不得已的情况下必须要使用能诠的言说来作为指引。如果没有这样一种方便，谁能够证悟无自性呢？谁都没办法证悟。虽然在意义上面无承认，但是在词句上面是能诠说、能表示的，就像手指一样，只是一种表示而已。

对于一部分人来讲，如果没有手指，他们就看不到月亮，所以必须要用手指来指示月亮。手指本身不是月亮，但是通过手指可以指示出月亮；同样能诠表的言说本身不是无说的，但是通过言词能够指出无说的意义，表达无说就是语言的特殊功能。如果没有语言的话，谁都没有办法自己去悟入无自性的意义，这是不能混淆的。

还有对于“意义的无承认与词句的承认”也不能够混淆、执为矛盾，实际上我们讲一切无承认是意义上的无承认，词句的承认是词句，意义的无承认和词句的承认两者也不能执为矛盾，“理解要点一致十分关键”。就是使用手指和月亮的例子来说明这个问题，我们应该理解这样一种要点是一致的。手指是为了指示月亮而服务的，虽然它本身不是月亮，但是缺少了它也没办法指示月亮。

词句本身不是意义，词句上是有承认的，意义上无承认，必须要通过词句来指示出隐含的意义，理解要点一致是非常关键的。在了解了这一点之后，我们对于佛经论典当中所讲的意义完全可以通达了。一方面可以放心大胆的使用词句，一方面也不会被词句所束缚，落入到词句的范围当中出不来。我们对麦彭仁波切的这个要诀一定要去反复的体会，词句是什么？它的功用是什么？要表达的意义到底是什么？我们就要通过词句去取舍意义。

同样，依靠无生等词来表明一切所缘的行境皆为空性，只是将对于本为空性的任何法去除耽著称为无缘而已。

同样，佛经论典当中依靠无生、无住、无灭，或者离戏、空性等词句来表明一切所缘的行境都是空性的。实际上无生，就是一切的所缘行境都是、无住、无灭、离戏，说明一切所缘就是空性。在讲的时候，空性所缘的一切法的本性本来就是空性。众生不了知它本来空性的这一点，反而耽著它实有。我们通过空性、无生等词句来帮助众生去除加在一切万法上面的概念，以及很多本来不存在的耽著，然后显示它本来的面目，这就称为无所缘。

下面是针对一些宗派的观点进行观察。

因此，所谓的“无实”这一名词仅仅是说明万法一经观察绝不成立这一点，而并非是像瓶子等以所谓的其他成实所破等来空的，是指任何法不存在实有，必须遣除对它的耽著。

在《定解宝灯论》的第一个问题当中，曾经有所提及。有些宗派通过中观理观察、破斥的时候，不能破显现法本身。比如不能把瓶子的本身破掉，否则就会失坏名言谛。那通过中观正理破的是什么呢？瓶子上面的实有法必须要破掉。如果你执著瓶子上面的实有就会产生实执，从而产生很多的烦恼戏论。瓶子本身是不破的，破的就是瓶子上面的实有，就有一种说法，就是瓶子不以瓶子空，瓶子以实有空。

瓶子本身是不空的，瓶子以什么空呢？瓶子以实有空。这个实有的东西，实际就是众生的妄执，必须要把实有的妄执打破，就会知道瓶子是空性的。像这样对瓶子本身不作观察，他们觉得就是在瓶子上面有个实有，众生不了知本来不存在实有，而执著实有。胜义理论只是把实有破斥掉，对于瓶子本身是不破的。

其实不是这个意思，实际上我们就是对于瓶子的本身执著实有，必须要把瓶子的本身破掉，这是自宗的观点。自宗和对方的不同之处是对方认为瓶子是不能破的，否则就是诋毁名言，只是瓶子上面的实有不存在而已。自宗的观点就是瓶子本身不是实有的，所以必须要缘瓶子本身破斥掉，这就出现了意见上的分歧。

“因此，所谓的‘无实’这一名词仅仅是说明万法一经观察绝不成立这一点”，比如我们在用无实这个词语时，仅仅是说明瓶子、柱子等等万法的本身，一观察就绝对不成立这一点，并不是像你们所说的一样，“瓶子等以所谓的其他成实所破等来空”。这是什么意思呢？瓶子以瓶子不空，瓶子以成实空，成实就是前面说实有，实有实际上是不存在的，它就成了所破之处。瓶子本来是有的，不能空的，所以说瓶子以瓶子不空，瓶子以实有空。只是破除瓶子上面的实有就可以了，并不是像你们理解的一样，瓶子等以所谓的其他成实而空，而是指瓶子本身。任何法不存在实有，必须遣除对它的耽著，不能像你们这样理解。实际上所谓的无实是指任何法本身不存在实有，“必须遣除对它的耽著”，“它”就是瓶子这个有法本身的执著，不能说瓶子不破，破它上面的实有，不能这样理解。无实应该是法本身无实有，而不是说法上面的实有不存在叫做无实，二者之间是有差别的。

因而，证悟了诸法无实后还要灭除一切执著相，如果仍旧存在耽著无实句义的妄执，那说明尚未息灭（具有执著相）见解。

所以，证悟了诸法无实之后，还要灭除一切执著相。首先要打破一切诸法的实有而证悟无实，然后对于无实的执著相还要灭除。所有一切的执著相，不管是有实无实、显现空性所有的执著相都要打破。如果我们在破完之后，“仍旧存在耽著无实句义的妄执”，最后我们觉得无实有是不能破的，对于无实有还有一种妄执，说明没有息灭具有执著相的见解，还没有达到一切无所缘，不是真正相合于中观宗的见解。这里稍微讲一下，后面还要侧重讲。

在任何法上，对于彼等之空性，以遮破成实的理证足可确定执著所谓无自性的耽著对境也同样不成立，

“在任何法上，对于彼等之空性”，我们也要知道空性是不成实有的。对于彼等的空性我们要知道空性本身是不存在的，我们不能对空性产生执著。“以遮破成实的理证足可确定执著所谓无自性的耽著对境也同样不成立”，破完了成实之后，也不能耽著无自性，这个无自性也要破掉。无自性的柱子等对境，或者无自性本身，这样一种无自性成为耽著的对境也是同样不成立。怎样不成立呢？就以遮破成实的理证破斥，你是怎样去破成实的，也要怎样去破它的无自性。

这个方面只不过是空基不一样，空性都是一样的。一切万法一个是实有，成为空基；一个是无实空性，成为空基。实际上空的本质完全是一样的。我们可以通过破成实的理证去破掉柱子上面的实有，怎么样破柱子上的实有，也可以用这个理证把它的无实作为一种所境去观察，看它是不是成实的？实际上无自性本身也不是成实的。

如果你认为无自性不能破，是不是变成一种成实了？如果它变成了成实，我们用遮破成实的理证能不能破掉它呢？实际上如果你能够遮破成实，就可以用遮破成实的理证来遮破无自性，“足可确定执著所谓无自性的耽著对境也同样不成立”。实际上这个地方的理证讲得很清楚，胜义理论可以遮破一切，并不是说遮破了一个法之后，保留其他的法不破。对于成实可以破，对于后面无自性的柱子等有法本身也可以通过同样的道理予以遮破。不管是成实，还是无自性，都可以同等驳斥。

虽然无自性也无成实，但如果无法息灭对它的执著，那么瓶子等万法也无不与之相同。

对方无自性本来也是无成实的，如果我们无法息灭对它的执著，虽然它本来不是成实的，但是我们还是觉得要去执著它，无法息灭对它的执著。“瓶子等万法也无不与之相同”，虽然瓶子等万法也是无实的，但是我们无法息灭对它的执著，最后从无自性和瓶子等万法显现的角度来讲，完全是相同的。

如果我们能够息灭瓶子等万法的成实，就能够息灭对无自性的耽执；如果我们觉得对于无自性没办法息灭执著，那对于瓶子等万法本身与之相同，也没办法息灭对它的执著。对方的观点就是说如果我们破掉了瓶子上的成实之后，就可以息灭对瓶子的实执，而安立在无实当中。

这是一种同等的推理，如果能够通过胜义理证了知瓶子等万法是无实有的，息灭了对瓶子的实执，同样对于无自性的执著也可以息灭。因为瓶子等万法同样是无有成实的，就可以息灭对于瓶子的执著，无自性的法也是不成实的。为什么不能息灭对它的执著呢？从理论上来看，的确是可以息灭的。这方面只能说明一个问题，就是对方的观察没有达到究竟。

如此一来，甚至观察胜义的理论也只能遮破所谓的“成实”，却连一个有法也不能破除。

“如此一来，甚至观察胜义的理论也只能遮破所谓的‘成实’”，它只能遮破成实而已，连一个有法也不能除。这个地方必须要了知对方的观点的，否则也没办法了解这句话。前面分析过了，这个地方有法的意思就是瓶子、柱子等存在的东西。他们觉得显现的有法是不能破的。破的是什么呢？破的是上面的成实。这个成实到底是什么东西呢？实有并不是有法的本性，而是凡夫错误地妄加在瓶子上面的东西。所谓的成实是二谛当中存在的，虽然本身没有，但是通过众生错误认识之后，就开始对他们起作用了，众生执著实有的瓶子，产生了很多烦恼，流转轮回。如果要获得解脱，必须把实有打破，所以就开始使用胜义理论观察成实根本不存在。破完之后，成实没有了，最后成实离开了柱子之后，这个柱子就是无实有的。为什么呢？因为成实的这部分在柱子上没有了，柱子本身就成为了无实有的柱子。无实有的柱子和无实有的空性二者应该是存在的，这是对对方的观点。他们觉得柱子本身不能破，柱子上面的成实是需要破的。

我们观察的时候，如果是这样的话，“甚至观察胜义的理论”，观察胜义理论实际上非常敏锐、具有力量，但是闹来闹去，最后观察胜义理论只能遮破一个所谓的成实，就是遮破众生加在柱子上面的实有而已，连一个柱子、瓶子、微尘等有法都不能破除，只是破掉了二谛当中都不存在的实有。除此之外，即便是世俗谛中的一个有法，都是没有能力破除的，胜义理论就虚弱到了这个程度，会有这样的过失。

如果它的有境所有执著均不能予以摧毁的话，那么空性也不可能打破能取所取的一切戏论。

“如果它的有境所有执著”，如果瓶子存在，就会对瓶子产生执著；如果无自性存在，就会对无自性有执著，对于这些有境都有执著相。如果存在万法无自性的执著，或者认为瓶子、柱子存在的执著，如果这些有境的所有执著都不能被摧毁，再推知空性也不可能打破一切的能取所取。最后会变成所有的戏论都没办法破除，这个空性到底成了什么胜义理论呢？就不能成为胜义理论了。因为如果有能取就会有所取，有有境就会有它的对境，所以最后不可能打破能取所取，所有的戏论都打破不了。这个方面就是一种过失，如果你不破瓶子的显现本身，最后就会变成这样一种问题。如果你对于空性的执著不能破掉，对瓶子的执著也不能破掉，实际上不能打破一切能取、所取的戏论。下面还要讲其他的过失。

此外，圣者的根本慧定也成了毁灭诸法之因等（“等”字包括名言经得起胜义量观察以及胜义中存在生等法）三大太过也必将落到头上。

本来这个三大太过是中观应成派发给中观自续派的，即分开二谛加上胜义简别。对于三大太过在自续派的理论上没办法回答，这个时候就是把这三大太过发给对方，对方认为自己是应成派，真正观察的时候，他们承认柱子、瓶子等有法实际上是不能空的，空的只是成实而已。柱子、瓶子等是不是只是在世俗当中不空呢？不是在世俗当中，胜义谛当中也是不空的，没办法空。因为任何胜义理论只是破成实，根本不破显现，所以有境就成了二谛当中存在的东西，所谓的有法以及显现二谛当中根本都存在。

第一大大过，“圣者的根本慧定也成了毁灭诸法之因”。如果显现在二谛当中存在，圣者的根本慧定就会变成毁灭诸法的因，为什么是太过呢？实际上在圣者入根本慧定的时候，根本不见一切法，这是自续派以上都承认的。在圣者入根本慧定的时候，一切万法的执著都要打破，不见一切法。

虽然圣者根本慧定应该是一个很善妙的智慧，不可能成为毁灭诸法的因，但是按照你们的观点承认，圣者根本慧定就会变成毁灭诸法的因。为什么会变毁灭诸法的因呢？因为这个有法的显现，应该是经得起胜义观察的，或者它是胜义当中存在的实相，即一切万法的本性，所以如果它是一切万法的本性，在胜义当中存在，圣者入根本慧定就能见到它。而圣者入根本慧定时没有见到它，那怎么办呢？这个本来实实在在存在的法，在圣者入根本慧定之前还有，入定以后就没有了，这时根本慧定就成了毁灭诸法的因。

我们说，毁灭诸法的因又是怎么变成过失的呢？这个地方问题的关键在于有法是胜义当中存在的东西。本身在胜义当中存在的东西，应该是万法的本体实相，但是一入定的时候，就把万法的实相摧毁。像我们说如来藏是万法的实相，当圣者一入定的时候就把如来藏摧毁了，相当于这样的过失，这样的根本慧定根本不符合于实相。

为什么呢？你把实相当中存在的东西毁灭掉了，就不是真正的根本慧定，不是善妙的智慧，不符合于实相，就会成为很大的过失，把本来存在的东西毁灭掉了。而且这个存在的东西不是暂时存在，而是胜义存在，相当于把空性、光明摧毁了，不是一个真正的善妙智慧，具有很大的过失，这是第一大太过。因为他们不承认胜义理论可以对有法本身进行观察破斥，只是破成实，所以破了成实之后，显现法就剩下来了。这样不单单是世俗有，而是胜义有。如果是胜义有，圣者一入定的时候不存在，然后圣者根本慧定就成了毁灭实相的因了，就会毁灭本来在法界当中存在诸法的因，这方面会成为一个很大的过失。

第二大太过，是“名言经得起胜义量观察”。本来名言经不起胜义量的观察，用胜义量观察名言，全部得到空性了，柱子、瓶子等名言谛能够经得起胜义量的观察，胜义量怎么去观察它都不空，空的只是成实而已，这样一种柱子、瓶子的显现怎么也不空，所以名言应该经得起胜义量观察。

第三大大过，是“胜义中存在生等法”。胜义谛当中本来是不存在生住灭的，以苗芽来产生的等生住灭不存在，如果不破显现、不破有法，比如在名言谛当中种子还在生芽、大树还在开花结果，本来这些只是在名言当中才有的，现在你只是破

了它的实有，不破它的显现的话，在胜义谛当中就会存在种子开花结果的问题，所以说在胜义谛中还存在生住灭，像这样就会毁坏一切。胜义当中本来是一切生等法根本不存在，如果按照你们的观点观察下来，只破成实，不破显现，胜义当中就会存在生等法。这样的三大太过必将落到自己头上，前段时间我们学《入中论》时，也是学习过三大太过。

如果存在一个以胜义观察来分析仍旧不能推翻、破除的法，则显然已变为成实了。

如果存在一个以胜义观察来分析仍然不能推翻、仍然不能破执的法，显然就会变成了成实。你的显现法本身，或者无实的空性本身，如果我们通过胜义量来分析空性的时候，能不能经得起胜义的观察呢？如果胜义量观察仍然不能破除有法无自性的承认，这个无自性的显现本身就会变成成实。为什么呢？经得起观察的缘故，这也是一个大过失。

所以，理当借助无生等词而悟入息灭一切戏论之义。

所以，我们应该借助无生等词句来悟入息灭一切戏论。实际上无生等词句要息灭一切戏论。如果我们在借助无生词句的时候，没有好好的使用的话，有时候就会变成前面所观察的一样，只是破它的生等成实，而不是破它的生等本身。应该破生住灭的本身，而不是破生住灭的实有，二者之间的差别非常大。如果你不是这样破的，这一大段所讲的过失都会落在自己的头上。

由此看来，无有任何所缘的甚深智慧波罗蜜多，又怎么能与和尚宗的见解相提并论呢？

我们承许的“无有任何所缘的甚深智慧波罗蜜多”非常了义，和和尚宗的见解不能相提并论，和尚宗没有这么甚深融入所缘的智慧。“由此看来”这句话的内容，也是间接给对方讲的，对方觉得应该对空性有所缘，而且不破显现是一个很了义的宗义。在观察完之后，真正的实相应应该是无有任何所缘的。

如果在胜义谛当中还存在所缘，就会像上面这段话所讲的一样，具有三大太过，或者根本不能打破能取所取的执著，一切的显现、空性都变成实有了，这些过失都会存在。观察最后的时候，必须把这个观点彻底推翻，承认无有任何所缘的甚深波罗蜜多。最后你们只能承认这个无有所缘甚深波罗蜜多，这个甚深波罗蜜多不可能与和尚宗的见解相提并论，也是间接说明了，如果不放弃你们的观点，就不符合于甚深波罗蜜多的观点。只有真正的承许像自宗所安立的无有任何所缘，一些不作意的甚深波罗蜜多才符合法界的实相，这才是佛陀真正欢喜的正道，佛陀所照见的一切无所缘、无作意的正道就是这个，根本不是一个下劣的宗派。

今天的课就讲到这个地方。

《中观庄严论释》生西法师辅导第20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》。

本论分两大科判，第一是所说支分，第二是所说论义。所说支分是通过那烂陀寺的传统，以造论五本的方式进行安立，现在正在宣讲有何必要，造这部论典就是为了后学者能够轻而易举地对大乘产生定解，通过定解获得殊胜的大菩提果。在科判中分了三个问题，第一是对整个大乘产生定解；第二是安立什么叫做轻而易举；第三是怎么通过这种方式而获得菩提果。现在还在讲第一个问题，前面对于整个大乘生起定解的方式做了安立，然后是对本论产生定解的方式通过五个方面进行安立。现在讲的是第四个问题，即把胜义谛分为真实胜义和相似胜义是高超绝妙立宗。

胜义谛有两种，一个是相似胜义，一个是真实胜义。实际上自宗所安立的一切不执著、一切无所缘，或者一切不作意，这样的观点非常符合般若波罗蜜多的宗旨，所以有些其他宗派有必要对自宗宣讲一些认为自宗一切不作意的观点不了义，或者与和尚宗的观点有相似的地方。前面对于对方的观点予以了观察、否定，不管怎么样，在抉择万法实相时必须打破一切实执，如果不打破一切实执，还有所作意，就会引发种种的过失，所以远离所缘一切不作意的观点不可能同和尚宗的见解相题并论。

远离四边之戏论就是指不偏堕有无二边，唯是各别自证之行境，而语言分别无法如理如实表达，然而，为了予以诠释而共称现空无别、二谛双运之中观。

实际上远离四边的戏论就是指不偏堕有边和不偏堕无边，四边戏论当中第一边是有边，第二边是无边，第三边是亦有亦无边，第四边是非有非无边。前面我们讲过四边当中最关键的就是有边和无边。因为一切四边都可以包括在有边和无边当中，第三边和第四边是将第一边和第二边合起来安立的，比如第一边是有边，第二边是无边，第三边亦有亦无，即有和无都存在于一个法上。第四边是非有非无，即有也不存在，无也不存在，当然这里的所指并不是中观宗破有破无当中的非有非无。

如果觉得非有非无是一个边，是一个可以所缘的地方，或者有些地方说非有就是无，非无就是有，这种非有非无和亦有亦无还是一个意思，从正面直接讲是亦有亦无，非有非无是再换一个说法而已，实际上非有就是无、非无就是有的安立方式。我们在破的时候，主要是破有无二边。如果把它们别别的有边、无边破掉之后，就是说别别的有和无都不存在，合起来的亦有亦无、非有非无更加不可能存在了，所以主要是破有无两边，如果能够善巧地把有无二边打破之后，也不可能存在亦有亦无、非有非无的可能性，因此远离四边戏论就是指不偏堕有无二边。

“不偏堕有无二边，唯是各别自证之行境”，一般凡夫分别心的特点是不偏堕于有，就是偏堕于无。在没有学习中观之前，偏堕在有边当中，认为一切都是存在的，一切都是实有的；当我们学完中观之后，觉得一切都不存在。我们的分别心就有这样一种特色，学习之前偏堕于有当中，学完之后偏堕于无当中，虽然直觉告诉我们不能偏堕于无，这个无是要离开执著的无，但是在凡夫的分别心前，怎样也现出不偏堕于无的空性。

一般来讲都是偏堕在无当中，只不过这个无是比较粗大或者微细的。不管怎么样，要么是抉择空性应该是有的，要么就抉择空性是什么都不存在的，很容易偏堕在有无二边当中。这样远离四边的戏论“唯是各别自证之行境”，真正要远离四边必须要达到各别自证、现前无分别智，这时候才可以说通达了真正远离四边戏论的空性。从这方面来讲，语言、分别心都无法如理如实的表达，就是说语言没有办法如理如法的表达各别自证的本性，分别念也没有办法如理如法的缘取、认定远离四边的戏论，只不过是相似的语言来表达后面所讲的“为了予以诠释而共称现空无别、二谛双运之中观”。“现空无别”就是不偏堕于有无二边，如果说我们认定有一个现、有一个空，然后又把现空合起来，认为这样就是现空无别，在《定解宝灯论》中讲的，“如黑白绳搓一起”，觉得把黑绳和白绳搓在一起就是现空双运。实际上不是这样的，前面的宗旨已经讲完了，不会偏堕于有无二边，如果我们认定有一个现，有一个空，二者都有别别的自性，二者合起来就是无别的，实际上已经堕到了有边和无边当中。

现空无别要表达的涵义是现即是空、空即是现，为了让我们泯灭有和无的概念，把这个问题称之为现空无二，也称为二谛双运。无别、双运都是一味的意思，无论是双运，还是上师前段时间说的双融，都是一个意思。有些人觉得双运比较容易理解，有些人认为双融更好理解一点，二谛双融或者现空双融，就是双双融入在一起或者融入法界当中。最后说明对于世俗谛、胜义谛都不缘取，现和空成为一味了，不会别别的执著显现，也不会别别的执著空。这是让我们执著什么呢？就是通过善巧的修行让我们什么都不执著。

当然让我们一下子放下一切的执著是有困难的。因此这些大论师们说首先可以修唯识，然后把一切所取的执著泯灭了，这是可以做到的，最后再泯灭一切万法对心的执著，就可以安住在单空当中，这方面是可以领会的。这样修行下去逐渐自己的分别心就会寂灭，既不执著有，也不执著无，修行到量的时候，个别自证的智慧行境完全可以显现出来了，所以说为了诠释而共称现空无别、二谛双运之中观，我们一定要了达这里的意义。思维的时候，所谓的现空无别、二谛双运，并不是让我

们重新再去执著什么东西。以前我们是对显现和空性别别执著，现在又出现了现空无别、现空双运的新名词，我们就会在以前的执著上再加一个现空无别的执著，现空无别、二谛双运是让我们去缘取的。如果这样想，已经大大背离了现空无别、二谛双运的意义了，实际上现空无别、二谛双运，都是让我们破除对于有无、现空、世俗、胜义的执著。

我们思维的方向不要搞错了，认为又要重新安立一个现空无别、二谛双运的境界，一定要达到这样的境界，实际上不是让我们达到这样的境界，而是让我们泯灭以前所有世俗和胜义谛、有和无、现和空的执著，泯灭之后的境界叫做现空无二、二谛双运，实际上中观宗就是要破掉我们的实执。

不管怎么样，我们修道是不是在累积概念呢？根本不是。学习时我们消化了一个又一个概念，这是显现，那是空性，以及现空无二等等，这些概念都是需要消化的。实际上它是一个去掉的过程，对显现、空性、现空无二的执著都要去掉，把一切的执著去掉之后，一切万法的实相自然而然就会显现出来。

执著相是指恒常带有自己的所取境，如果离开了执著相仍不见真实义，那么依靠如所有智的有境根本慧定，以尽灭一切二取的方式也不得彻见实相了。

实际上这一段话的意思，也是指自宗的教义一切无所缘、无所执著，是一切万法的实相。这方面也牵涉到了对方的一些观点，对方认为无论如何对于空性的执著都是不能放弃的，而且批评前译宗玛派自宗一切都不执著的观点，如果一切都不执著，就相当于睡觉一样，睡觉的时候就是什么都不执著。如果你们觉得这也是一种修法，与和尚宗的一切不执著、睡觉成佛论就是一样的。对方觉得对于空性应该有所执著，否则就会堕入无明当中，这种什么都不执著、不想的睡眠状态，这样的无记昏沉不是真正的修行之道。应该有胜观，胜观是什么呢？就是单空，必须要缘单空而修行。对方觉得不能离开执著相，否则就有过失。

自宗的观点是任何的执著相都不应该具有，最初凡夫人、初学者，根本不了知什么是空性境界的时候，带一个执著相非常有必要的。把这样一种空性作为所缘，然后再再地观察、修行。前面我们分析过了，凡夫人的分别心肯定不是缘这个就是缘那个，让他去缘一个单空，可以作为趣入空性的方便。虽然最初可以这样，但是最终还是这样就太过分了，最后不应该还有一个空性的执著。把这句话总的前提交待完后，我们再看颂文就会比较容易理解。

“执著相恒常带有自己的所取境”，比如对于空性的执著，这个空就是带有一种所取境，在所取方面有个空，自己心里对它有种安立，觉得胜观是必须要有的，而且对方说不能离开执著相，否则相当于睡觉一样，会堕入无明当中。

对方认为如果你远离了空性的执著相，就会见不到真实义。我们的意思是必须要离开执著相。“如果离开了执著相仍不见真实义”，下面就发一个过失，“那么依靠如所有智的有境根本慧定，以尽灭一切二取的方式也不得彻见实相了”。就是说，菩萨入根本慧定时，在佛的智慧面前，这种有境的根本慧定，“尽灭一切二取的方式”，经论当中讲的非常清楚，一切能取所取都要泯灭，就是根本慧定的境界。如果总是需要一个所缘，不能离开执著相，有境根本慧定是尽灭了一切二取执著的，按照你们的说法，根本见不到实相。如果远离一切执著、二取的方式，非但不是真正的修法，而且和睡眠无二无别，完全堕在无明当中。

因此离开了执著相，应该能够见到真实义，而且恰恰就是执著相障蔽了我们现见真实义，一切真实义本来就是在山河大地等万法、在我们五蕴的身体、心识当中如是的存在。我们活在真实义当中为什么见不到真实义呢？因为执著就像迷雾一样，让我们见不到一切万法的本相，所以要真正见到一切万法的本相，必须要遣散迷雾。怎么遣散迷雾呢？就是打破执著，离开分别念，这时一切万法的真实义就会显现出来。

如果没有打破执著相，根本见不到真实义，而自宗所抉择的观点是一切不执著。即不单单是对五妙欲、一般轮回世间不执著，而且对于空性、胜义谛、一切万法都不能执著。否则只不过是换了一个所缘而已，以前是执著妙欲等所谓下劣的东西，后面把执著换成一个我们认为比较善妙的空性，实际上这些都是执著。不仅麻绳是束缚，黄金的镣铐还是束缚，只是换了一个束缚的方式，本质仍然还是束缚。如果我们不放弃一切的执著，是见不到真实义的。

这段话一方面是回应对方的观点，他们觉得自宗一切不执著的修法和睡觉一样，给我们发了一个过失，我们说根本没有这样的过失。从另一个方面来讲，必须要善巧安立一切善的不执著相，有时我们看一切不执著就会觉得这是不好的宗派，实际上不是这样的，佛经论典当中都是讲善的不执著是必须要远离的。不管怎么样，在实相当中并没有一个真正可以执著的东西，而且从修法角度来讲，一旦有了这样的执著，根本没办法现见真实义。在萨拉哈巴的颂歌中也讲过：“贪执纵如芝麻许，竟引痛苦无边际。”最初哪怕只有芝麻许的执著，最后也会通过这一点点的执著引来了无边无际的痛苦。对于修行人而言，执著的障碍非常大。

还有一个问题，在修道的时候，如果我们向往修持根本慧定，现见一切万法实相，不能有丝毫的执著，否则就会障碍自己现见万法的本性，所以我们不能说离开了执著相见不到真实义。

因此，凡是恭敬此佛教之人切切不可如此评说。

对于初地菩萨或者菩萨入根本慧定之后，尽灭了一切二取也没办法彻见实相，凡是恭敬佛教的人都不能这样评说。

此处所讲的内容极其关键，可是深奥难以证悟的自体纵然再如何讲解都仿佛成了向空中射箭，在凡愚的心里终究得不到领悟的机会，徒费唇舌又有何用呢？

这个地方所讲的一切不执著或者不能有任何所缘、远离有无是非戏论等内容非常关键，牵扯到了非常深奥难以证悟的自体。这种深奥难以证悟的自体，如果是在有缘者面前宣讲一下子就会通达了，比如说当年熙日桑哈尊者给莲花生大师直指心性，就是说了三次一切显现不执，莲花生大师就证悟了一切万法的本性，还有很多类似直指的方式。不仅密宗当中有很多，在禅宗当中也有很多这样的公案。这些修行者都是上根利智，相续当中的福德、智慧已经相当圆满，就差那么一点点缘，上师善知识一指点，因为他已经有了基础、处在很高的高度，只差一点点的点拨，所以一指点之后马上证悟了。

绝大多数的凡夫人没有处在这种层次上面，对于这种人来讲，纵然再如何讲解，无论怎么说你要远离戏论，一切不执著，“都仿佛成了向空中射箭”。“空中射箭”就是没有目标，或者不知道落到哪个地方去了。在凡愚的心中终究得不到证悟的机会，凡愚接触到的都是一堆名词，如一切不执著、一切戏论不存在。真正来讲，内心能不能产生一个殊胜的领悟呢？因为凡愚的根性愚钝、智慧浅薄、障碍很重，所以暂时来讲得不到领悟。在凡夫面前徒费唇舌有什么用呢？是不是完全没有一点点的机会呢？也不是。通过次第的闻思修，还是有领会的机会。

无谬触及此理要害的方法就是要对二谛圆融之理生起定解。

要无谬的触及此理要害就是真正终极的一切不执，就是不偏堕有无二边的教义。触及正理要害的方法，就是对于二谛圆融之理生起定解。首先我们要知道世俗谛，然后要知道胜义谛，最后我们就要去圆融。这种圆融的方式，就像前面所讲的一样，不能首先有一个世俗，再有一个胜义，然后把二者搓在一起就圆融了，不是这样的。

实际上应该这样理解，本来一切二谛在实相当中都是圆融一味的，不存在别别他体的法。因为凡夫人不知道本来一味的道理，所以佛陀通过大慈大悲，首先给我们介绍世俗的概念，再介绍胜义的概念，两个都完成之后，再给我们说二者是一味的。基于这个出发点，我们会知道二谛本来就是一味的。世俗也好、胜义也好，只不过是为了帮助理解，出现了两个概念，一个是世俗，一个是胜义，佛陀的本怀是让我们最终对于世俗和胜义完全消融这样别别的执著。我们要善巧领会佛陀的意思，也必须朝这方面去思维。本来二者之间就是大圆融的现空、无二的自性。如果我们朝着这个方向去思维，不管怎么样想，都不会离开这个大范围。最终肯定会通达一切万法不执著的殊胜正见。

此处说“要对二谛圆融之理生起定解”，下面也是简略地介绍了中观的四步境界。这里的第三和第四步境界，不像其他地方的解释，在后面还要解释四步境界，这段当中首先给我们介绍一下四个层次。

首先万法抉择为空性，

四步境界当中，第一步是通过离一多因、金刚屑因、大缘起因等等，把一切万法抉择为空性。一切万法都是无自性、空性的，这是把重点放在空性上面。因为我们对于万法具有实执，如果把万法抉择为空性，就意味着要让我们抛弃、打破对万法的实执，安住在空性当中。第一步也是最关键的一步。

其次对空性缘起显现之理诚信不移，

第二步，空性不是什么都不存在，而是由缘起显现，就是说现即是空，反过来推的时候空即是现了。因此对空性缘起显现之理必须要诚信不移。第二步是把重点放在空性就是显现上面。如果不注意，听到空性我们就会落到一个空当中。第二步就是告诉我们空性也是显现。重点就是修持空性就是显现，这一步是落在缘起显现上面着重修持。

这样是不是大象洗澡呢？不会变成大象洗澡。大象在水里洗干净之后又跑到泥巴里打滚，然后又去洗澡，再上来打滚，这样反复就没有意义了。中观四步境界首先好像要把显现抉择为空，然后又把空抉择为显现，就是说第一步把显现抉择为空的时候，落在空执当中；第二步又回头去修显现的时候，是不是又落在了实执当中呢？绝对不可能落在实执当中。这是修行的次第，不是抉择见解的方式。修行第一步要让你做的是什？打破实执，安住在空性见当中。第一步修成之后，内心对于空性的体悟应该是相当深厚的，这时实执的力量非常弱，已经通过空性对治得差不多了。返过头再来修显现的时候，不会返回到实执当中去。因为修行到了这个层次，再修的时候，会知道最后达到的效果是空性就是缘起，而不是在修缘起显现的时候，又返回到一切万法的实执当中去。这是平时我们一再强调的，达到了这个层次，再修上面的法，会有一种新的体会，根本不可能再返回到实执中去。

随之，依赖空即是现、现即是空的缘起性空双运之理，以无有体悟的方式领受此离戏等性。

第三步是离戏，第四步是等性。这里合在一起讲了。“依赖空即是现、现即是空”，实际上这两句话也是在讲现空无二、缘起性空双运的道理。我们刚刚学习中观的时候，觉得现即是空似乎好理解，显现的时候就是空的。反过来讲空即是现，觉得无法理解了。空怎么就是现呢？虚空、石女儿是现吗？我们觉得石女儿是空可以理解，石女儿现即是空。如果空就是现，反过来石女儿就是显现。觉得石女儿就是显现不对了，石女儿、空怎么会是显现呢？觉得空应该不是显现。这个问题的关键在哪里呢？问题的关键就是对于现和空还是在别别执著，或者说对于空的相没有准确的认知，还是认为显现就是存在，空是不存在的。如果我们落在空就是不存在上面，现即是空似乎容易理解，反过来之后，空即是现马上就无法理解了。实际上这个重点在于显现和空就是一个自体。

如果我们真正了知了现即是空，现和空完全相同。就像前面我们讲世俗和胜义的时候也是大概提到了这个问题。在显现的当下观察无有自性，在空的当下是有缘起的。这个空是谁的空呢？就是柱子缘起显现的空，所以在显现的当下，没有离开显现就是空的，没有离开空的当下，完全不抛弃空就是显现。

现和空是讲什么呢？就是在柱子、瓶子等一个法上面，现就是空的，空就是现。后面我们会知道，说空就是讲显现本身，说现也是讲显现的本身。我们在学习空性的过程当中，也必须要通过再再的观察方式。尤其对于现空一味的方式，如果能够产生一个定解，说现即是空可以理解，反过来之后，说空即是现马上也能理解。

这个空不是离开了现之外的空。如果这是离开现之外的空，空即是现就不合理了，这个空永远不是离开现的空，就是显现本身的空。现就是空，空就是现，这方面会我们对于现和空二者之间都能够泯灭执著，通过现即是空，空即是现的缘起性空双运之理，以无有体悟的方式领受离戏。

这个地方有个“无有体悟”，我看上师在注释当中也没有讲无有体悟。无有体悟在注释当中讲的是没有一切戏论，以没有一切戏论的方式领受离戏等性，像这样可能不是讲体悟，如果是有体悟的话还是有一个能所二者。后面要让我们要离开对于双运的执著。因为第二步当中说修持缘起性空双运，好像是一种执著。第三步必须要以无有一切戏论的方式来领受离开双运的戏论。在修到双运的时候，仍然有一种微细的戏论，觉得二者是双运本体的戏论必须要离开。第三步的时候，著重修离戏。第四步的时候，著重修等性。上师在讲记当中也是把离戏和等性二者作了区分。实际上真正从离戏、等性二者的角度来讲，难以区分它们的差别。

上师讲第三步离戏，第四步等性，主要是从单个法和一切法的方面去理解。所谓的离戏就是说我们平时是缘一个法去修，在一个法上面我们容易知道它是离戏的。比如我们的眼前放了一块石头，对于这块石头的现即是空、空即是现，容易产生离戏的感觉，这方面就是从修道的角度来讲的。第四步就是把别别的离戏完全在一刹那当中推广到一切万法当中，同时知道一切万法是离戏的就是等性。这是从修行的角度来安立的，而并不是说抉择见的时候，如果我们知道了一个法就能推知一切万法，这是马上可以完成的，而修行时要一步步逐渐去体会的。因此第三步是对于各自的法别别去领会它的离戏，第四步是对一个法完全生起了离戏的境界之后，就可以生起对一切万法的证悟，后面是推及一切万法当中的等性。以上以简略的方式介绍了四部境界。

由此可知，正是为了遣除有的耽著，经中才宣说了外空性等；同样，为了破除无实的耽著而宣说了空空等。通过此等方式而远离一切边即是此真实胜义。

通过前面所讲的问题，我们应该知道对于现和空都是要远离的，为了遣除对于粗大有边的执著，经中宣讲了外空、内空、内外空，就是对于内外的法都宣讲空性，我们学习《入中论》，在讲十六空的时候，讲过外空、内空、内外空，为了遣除有的执著，经中才宣说了外空性等。

“同样，为了破除无实的耽著而宣说了空空等”，如果我们不执著有，开始对无实、空性有了执著，这时佛就讲空空，即空性本身也是空性、不存在，然后打破了胜义的执著、宣讲胜义空等等，反正在十六空当中，对这些执著的东西都给你打破，宣讲了诸法空。一方面宣讲了外空，一方面讲了空空等，实际上对于显现、空性、有无都是要远离的，我们应该领会佛经当中的意趣。“通过此等方式而远离一切边即是此真实胜义”，就是通过经教、推理、体会等方式逐渐离开一切边，这些就是真实胜义谛的意趣。

对此，自续派诸论师以智力的不同首先耽著相似胜义，这是因为他们想到顽固的实执致使（众生）在轮回中蒙受欺惑、并且实执的对境也是虚妄的、胜义中本体无有任何成立，于是尤为偏重无遮的执著相。

对于真实胜义谛，自续派的论师是循序渐进的根据所化众生的根性、智力不同，“首先耽著相似胜义”，让他们首先耽著相似胜义，或者自续派论师首先讲解的让他们可以耽著的相似胜义。为什么首先耽著单空呢？因为中观自续派论师想到众生相续当中有顽固的实执，所以导致众生在轮回的当中蒙受欺惑，而且实执的对境本身也是虚妄的。实执是一种有境，实执的对境就是实有。这个所谓的实有本身是虚妄的，在胜义当中实有的本体没有任何可以成立的。

“尤为偏重无遮的执著相”，自续派的论师着重地讲一切实有不存在，打破一切众生实有的执著偏重于无遮，以没有的方式遮破叫做无遮。不管怎么样，每个法的本体都不存在。“遮”是遮止、遮破的意思，“无”就是没有，通过没有自相的方式遮破一切万法的体系叫做无遮。比如自续派通过离一多因等胜义理论，全部以无遮的方式进行安立从色法到一切智智之间没有自性。

这一派系虽然遮破四边，却并非不加胜义或自性或成实的鉴别予以破析的，而是分开二谛对遣除有无边之理等进行辨别来讲的。

“这一派系”就是自续派，自续派要遮破四边。为什么遮破四边呢？因为佛经当中，也是讲到了四边不成立的金刚句，所以对于金刚句也要解释。比如在我们学过《中观四百论》，其中也说要遮破四边戏论。应成派遮破四边不相同，根本不加任何的鉴别，反正一切万法的四边都不存在，直接就破斥了，而自续派就要加这些鉴别了，并非不加胜义等鉴别。比如在胜义当中不存在有边，加胜义的鉴别；自性不存在，加自性的鉴别；成实不存在，加成实的鉴别，反正是加胜义、自性或者成

实的鉴别来破析。在观察的时候加很多鉴别，并非不加鉴别。“而是分开二谛”，用胜义理论观察一切万法的时候，分开二谛，世俗谛当中一切万法都是有的，胜义谛当中一切万法都是不存在的，即分开二谛对遣除有无边之理等进行辨别来讲的。

那怎么辨别呢？

鉴于此种原因而怀有胜义不成立之“无”的执著以及世俗万法自相成立之“有”的执著，他们觉得：如果（万法自相）不成立则成了诽谤世俗之显现。

分开二谛之后加鉴别，怎么分开二谛加鉴别来破除四边呢？破除四边的方式不是一概不存在，分开二谛就是“怀有胜义不成立之‘无’”。觉得在胜义谛当中一切不存在，就是破掉了有边，非有即无，一切法在胜义谛当中不存在，怀有胜义之“无”的执著就破掉了有边。怎么样破无边呢？破无边就是说世俗非无唯有，所谓世俗谛当中一切万法的显现是存在的缘故是非无，肯定是有的，实际上通过观察得到了胜义当中一个无的承许，世俗谛当中有一个有的承许，觉得这是双运，就破了两边。胜义当中不存在有，世俗谛当中并不是没有，觉得胜义当中打破了有边，以世俗来打破无边。

因为胜义理论观察分开了二谛，世俗一切万法都是存在的，胜义当中一切万法都是不存在的，觉得有边在胜义理论破掉了，而无边也在胜义理论当中成立了，同时又破掉了无边，这方面讲到了破有破无。如果有无不存在，他们觉得亦有亦无，非有非无也不存在。这是通过分开二谛的方式，加之鉴别来破有破无。他们觉得如果一切万法的自相在世俗谛当中也不成立，就成了诽谤世俗的显现，认为分了二谛之后，世俗谛当中有，胜义当中才不存在。如果不加鉴别，世俗当中都不存在，就会诽谤世俗的显现。

应成派的意思是多此一举没有必要，一切万法不存在。前面讲了通过语言的场合来看是讲真实胜义谛的时候，根本不会诽谤世俗的显现。就是说不应理名言，有世间妨难，这些完全都是不存在的。不需要在胜义理论面前分开二谛，说世俗谛当中这个法不能不存在，否则就是诽谤世俗名言了，没有这个必要。前面这一段主要是讲了自续派在破四边的时候，加了鉴别来进行破的，或是以循序渐进的方式来安立相似胜义和真实胜义。

如果有人心里想：相似的无生仅仅是生的反面，生与无生在一法上为什么会不以互绝相违方式互相抵触呢？

这也是一个问题。比如自续派讲胜义当中无生，世俗当中有生。相似的无生仅仅是生的反面，就是无生，一方面有生，一方面无生，相似的无生仅仅是生的反面。

“生与无生在一法上为什么会不以互绝相违方式互相抵触呢”，应该抵触，“互绝相违抵触”是生肯定不是无生，无生绝对不是生，所以二者之间是互绝相违的关系。为什么不以互绝相违的方式互相抵触呢？应该抵触，尤其是在一个法上面。比如在一根柱子上面既有它的生又有它的无生，生和无生是互绝相违的。为什么不抵触呢？下面讲分开二谛就可以解释这个问题。

（这一点可以成立，）种子生芽也不存在实有的“生”，在名言中自相成立同样不成实有。

以种子生芽为例子来说明，种子生芽不存在实有的生，这就是安立了无生。我们说种子生芽这种现象，是不是实有的生呢？不可能存在一个实有的生。如果是实有的生，那是自生、他生、共生，还是无因生呢？真正实有的生只有四种。怎么观察种子生芽都不可能得到四种实有的生，这样就是把实有的生否定了，可以安立无生了。

在名言谛当中有它的生，种子生芽的自相成立同样不成实有的，在一个法上面一本体异反体。一本体是种子生芽的本体当中，异反体一个是无生方面，一个是生的方面。通过世俗和胜义两个侧面都可以安立，所以互不抵触。

这是从现相为世俗、实相为胜义的角度来讲的，所以非但不矛盾，而且极其合理，因为以事势理明显成立之故。

种子播下去就会生芽，这部分的现相叫做世俗。实相为胜义，我们观察这个生是不是实有的，实际上只是存在一个种子生芽的现相，真正一个实实在在的种子产生了一个实实在在的芽，这样的本体根本不存在。在胜义当中是空性的，而从究竟的本性来讲不存在一个生，表面上的生和实际情况的无生是从世俗和胜义、现相和实相两个侧面进行分析的，所以说不矛盾。不但不矛盾，而且必须要这样分析才合理。只有无自性才有生，有了自性就无法生。前面讲过，它的现相是世俗，实相是胜义，胜义当中无生，名言当中有生。

因为胜义谛当中是无自性的，所以才能在世俗当中有生。如果在胜义当中它是有自性的，在名言当中就不能生。因为它存在自己的本性的缘故，因缘没办法对它发生作用。如果种子在胜义谛当中存在自体，最初根本没有芽，如果它存在自体，不是无自性的，其他的阳光、水、粪、时间等等因缘法在种子上面就不起作用了，以前这个种子怎么样还是这样，没办法起作用。种子生芽就不合理了，因为种子的本身是无自性，没有一个本体，它在种下去的时候，并没有芽，通过因缘和合，其他的因缘对它帮助了之后，无自性就从种子生芽了。

空性的缘故，生就是合理的；如果是实有的生，绝对不合理。因为一切的因缘对它起不了作用，改变不了它的自性，所以守着自己的本体不会改变。因为它是无自性可以改变的缘故，所以后面的因缘对它才会起作用。为什么讲非但不矛盾，而且极其合理呢？我们对于极其合理这个问题，必须要去深入去思考，为什么是极其合理的？前面对于这个问题稍加分析了，通过事势理是明显可以成立的。

此二理互不排斥，无论就任何一有境正量而言，都只是断定各自的法相，永远不可能确立与之相反的一方。

世俗理和胜义理二者也是互不排斥的，就是说抉择世俗当中的有生和胜义当中的无生二理不排斥。不管任何一个从内心当中所引发的有境正量而言，“都只能断定各自的法相”。通过世俗理，断定了世俗的生；通过胜义理，断定了胜义的无生。永远不能够确定与之相反的一方，会不会我通过世俗理抉择了空性，或者通过胜义理抉择了生的这部分呢？绝对不可能，永远不可能确立与之相反的一方。这方面就是讲到了善巧的使用二理。

因而运用各自的能立——自续因自然合情合理。

“运用各自的能立”，这个“能立”就是根据、推理。即运用各自的推理，这个自续因就是合情合理的。自续因和应成因是相互观待的。前面我们大概已经讲了自续因的方式，所以运用各自的能立，自续因就显得合情合理了。

我们要明白，正是因为分开耽著二谛而承认各自观点，才有了自续的承认，也就是承许所谓的“胜义中无有、世俗中存在”。

我们要清楚，“正是因为分开耽著二谛”，就是胜义理论观察的时候分二谛，名言谛当中存在有的显现，世俗谛当中有一个无的承认，因为耽著二谛而承许二谛的各自观点，所以才有了自续的承认。“自续的承认”，就是自相续也承认世俗有和胜义无的观点，最后得到的结论，“就是承许所谓的‘胜义中无有，世俗中存在’”。这是分开二谛得到的结论，在胜义谛当中得到了一个空性的结论，世俗谛当中得到一个存在的结论，分别有这样的两种承认。

如此分开耽著二谛的这一分恰恰是应成派的不共所破，假设自续派已离开分别耽著二谛的所破，则应成派等也再没有比此见解更为高超的了。

这一段主要是指出了自续派最微细的过失，实际上就是分开耽著二谛。胜义理论观察分二谛，世俗谛当中有显现，名言谛当中有空性。恰恰是分开耽著这一分，就成了“应成派的不共所破”。什么叫做“不共所破”呢？虽然应成派也要破其他的执著，一切外道、小乘不合理的说法，以及大乘的唯识宗的观点，但是应成派最为不共的所破，就是针对自续派分开二谛的观点。这个问题自续派已经相当接近于胜义谛了，迈入真实胜义谛的最后一个障碍就是分开耽著二谛。如果把这个问题打破了之后，自续派的宗义马上就能提升到应成派的高度。

因为应成派不是没事找事，就是想怎样帮助众生趣入到胜义谛当中去，所以自续派已经快到应成派的高度了，把分开二谛的方式破掉之后，马上就可以显现一切万法实相的本体。因此把自续派耽著二谛作为一个不共所破，通过三大太过的方式指出过失。你们这样分二谛是不对的，否则就像前面所讲的一样，圣者入根本慧定时有毁灭诸法的因，胜义理论无法破生，或者胜义当中也有生的显现等等说了三大太过。如果是公正或者有根性的人，在观察三大太过的时候，的确不能分开二谛，否则就有这样的过失。

这个时候怎么办呢？只有不分二谛了，这样就不存在胜义中无有，世俗中存在这个问题。因为胜义中无世俗中有，实际上就是分开二谛之后的必然结论。如果你把分开二谛的问题打破了之后，所谓胜义无世俗有的承认就会完全打破了。

假设自续派已经离开了耽著二谛的所破，应成派也没有比此更高的见解，因为已经达到了应成派的高度，应成派所抉择的空性也是除此之外再没有其他的，就是不开分耽著二谛作为所破，应成派也是根本不分二谛，最后得到一个胜义中无世俗中有。

为什么这个地方我们一定要说分开二谛就是过失呢？自续派已经能够把从色法到一切智智之间的所有法都抉择为空性，这是其他内外的宗派，小乘的有部、经部、唯识、外道等等都无法企及。在达到了这个高度之后，在他们的宗义当中，还有那么一点点有无的承认，就是前面我们讲的胜义中无世俗中有，世俗中有是有边的承认，胜义中无是无边的承认，除了这一点点之外再也没有其他的了。从色法到一切智智之间的法都抉择为空性了，就是留了那么一点点胜义当中无世俗当中有微细的有无的观点。如果把分开二谛的观点打破之后，有和无完全没有了，这么一点点微细的有无不存在之后，就是应成派的离戏，因此应成派一定要把分开二谛的执著打破。

这个地方我们看胜义中无有世俗中存在，实际上就是讲一个微细的有无观点。如果存在微细的有无就会有微细的常断，在胜义中无世俗中有的问题当中有一个微细的常断，世俗中存在是微细的常，胜义中无有就是微细的断。如果你有了微细的有无，说明你对于有边、无边都没有彻底离开，一旦把这个打破之后，马上一切的执著就不存在了。

还有什么执著呢？心识的执著早就打破了，微尘、无分刹那，乃至对于一切智智的执著都打破了，但是最微细的执著就是剩下胜义中没有世俗中有的执著，就把这些打破就够了。怎么打破呢？就是分开二谛，因为分开二谛得到的承认，所以现在我们要把分开二谛的执著打破之后，世俗中无世俗中有的结论根本不可能存在了。

除了远离四边戏论、无有一切承认以外还有一个要断的戏论，依理证永难成立。

这句话主要是讲到了如果你能够打破有无边，就可以远离四边戏论。除了远离四边戏论之外，“无有一切承认以外还有一个要断的戏论”。就是说远离四边戏论没有一切承认以外，还有一个要断的戏论，依靠理证是永远难以成立的。实际上一切的戏论就是四边戏论，远离了四边戏论之外没有一个戏论，自续派断除了对有无微细的耽著就能入于离戏当中。如果除此之外还有一个戏论，说自续派把分开二谛打破之后，还没有离戏就是不对的，所以说以理证永远难以成立，只要你打破了对

有无的微细执著、分开二谛的执著，就能入于远离四边戏论当中，有了一个无有一切承认的自体，除此之外是没有戏论的，所有的戏论都包括在四边当中，断掉四边之后就没有一个戏论可断了，能够入于实相当中。

所以说，乃至具有执著、二谛尚未融为一体之前，就没有超越分别心的行境，也无法获得远离三十二增益般若波罗蜜多的无分别智慧。

如果我们把前面一段话，应成派对自续派分二谛的内容搞清楚之后，再看这个地方就会有一个很深的体会了。乃至你具有执著二谛，二谛没有融为一体之前，就没有超越分别心的行径。你的分别心对于胜义无世俗有还有执著，这样就“无法获得远离三十二种增益般若波罗蜜多的无分别智慧”。

这个地方讲的般若波罗蜜多的无分别智慧远离一切增益，此处是把所有的增益放在三十二种当中来进行安立。三十二种增益代表了一般凡夫人、小乘修行者的增益，远离三十二种增益实际上就是和般若波罗蜜多本性相合，众生执著的就是三十二种。三十二种增益的说法，以前在《定解宝灯论》中讲过，上师在讲记当中也讲过，实际上三十二种增益就是从四谛分出来的。四谛就是苦集灭道，每一谛有四种行相，四谛有十六种行相，即四谛十六行相。《俱舍论》等其他的地方都讲到了四谛十六行相。比如苦谛有四种行相无常、苦、空、无我；集谛有四种行相因、集、生、缘；灭谛有四种行相是灭、静、妙、离；道谛有四种行相是道、如、行、出。每一谛都有四种行相，四四十六种行相。

小乘安立的时候，有这样一种十六种行相，必须证悟十六种行相，遣除十六种增益。一般凡夫人对于十六种行相颠倒认知。苦谛中第一个是无常，以无常为例比较容易说明问题。无常当中有两种增益，一种是无常本身有增益，还有一种就是凡夫人的常，凡夫人的常和我们认定一切万法的无常，常和无常是不是法界自性呢？二者都不是法界自性。认为法界当中是常有的是一种增益，认为法界是无常的还是一种增益，两种都是必须要离开的。苦也是这样的，如果你认为法界是不是苦的自性呢？苦和乐是相对的，凡夫人认为一切万法是快乐的，佛教当中认为是痛苦的，苦和乐两种是不是法界的自性呢？都不是。无常苦空无我，顺着这些事物抉择下去的时候，反正凡夫人认定的全是颠倒的，对于四谛有十六种颠倒相，就是十六种增益。我们前面讲过的无常苦空无我、因集生缘、灭静妙离、道如行出的十六种行相严格来讲不符合于法界自性。如果众生对此有执著，也不符合法的自性，加起来就是三十二种。

三十二种就是两边，常和无常，都不是法界的自性，最后有我无我也不是法界的自性，如果你认为法界的自性是无我的，无我本身不存在，也要打破。真正的般若波罗蜜多是无分别智慧，远离一切增益的。此处是通过三十二种来表述一切增益的，如果你没有超越分别心的范围，不是落在常、无常，就是落在空、实有当中，不管怎么样，都不是般若波罗蜜多的无分别智慧。如果你还没有离开分别心的行径，无法获得般若波罗蜜多的无分别智慧。

为此，应成派首先即抉择现空双运离戏，正由于凭据理证摈除了认为虽无成实但世俗自相却成立的这一分耽著，故而息灭将二谛执为各居自地之异体的耽著，进而二谛融合成一味一体，依此必能摧毁偏执有无等一切执著相。

因为有执著就没办法现前无分别智慧的缘故，应成派对于上根利智者，首先不分二谛、不加胜义鉴别，直接抉择现空双运离戏的自体。“正由于凭据理证”，前面我们讲过，如果分二谛会有什么过失，为什么应成派不分呢？一上来就抉择双运离戏，分开二谛耽著是微细的执著相。首先抉择了现空双运离戏，“正由于凭据理证摈除了认为虽无成实但世俗自相却成立的这一分耽著”，就是说胜义当中没有成实的，世俗当中有自相的成立，有这样一种微细的有无耽著，“故而息灭将二谛执为各居自地之异体的耽著”，也能够息灭认为二谛是别别的他体。“二谛执为各居自地”是居于胜义的范围，世俗谛居于世俗的范围，好像有两个他体的法，虽然自续派抉择的时候，也有怎么样把胜义谛和世俗谛融合一味双运的，但是站在应成派的高度永远无法圆融。

因为胜义理论分二谛没办法圆融，所以在自续派看起来，如果不观待应成派，自续派看待下面的唯识、小乘等等，这个问题还可以讲得过去，但是站在应成派的高处就没办法安立了。这是息灭将二谛执为各居自地之异体的耽著。

“进而二谛融合成一味一体”，没有别别他体了。“依此必能摧毁偏执有无等一切执著相”，前面讲偏执有无最微细的在自续派当中，就是世俗有胜有无，像这样偏执有无等一切的执著相，可以完全摧毁。

这一宗派（应成派）对于四边无需加上成实、胜义等二谛各自的鉴别，一并推翻四边的耽著对境，从而有境之心相合圣者入定智慧而决定远离一切所缘与承认的究竟大空性实相。

应成派对四边不需要加上成实、胜义等二谛各自的鉴别，不需要加这些成实、胜义的鉴别，就是说一切成实在胜义当中不存在。显现在世俗当中有，或者破四边的时候，胜义当中不存在有边，名言当中不存在无边。根本不需要加上二谛鉴别，“一并推翻四边的耽著对境”。我们要知道，所谓的“一并推翻”不是在一个时间当中，通过一个理论全部推翻。推翻的时候是次第推的，首先推翻有边，再推翻无边，推翻第三四边。

以前我们学习过益西堪布写的《中观总义》，在《中观总义》当中，麦彭仁波切和 Ra 萨格西的辩论书《开显真如论》当中，讲到了这个问题。应成派在摧伏四边的时候，是次第推翻，还是在意识当中推翻？麦彭仁波切回答是次第推翻。那是不是和自续派一样？和自续派不一样。

为什么不一样呢？自续派把有边推翻之后，承许一个无，说有边不存在，承许非有。非有这个问题是存在的，非有即无。像这样胜义当中有无的承认。世俗谛当中说是非无，非无就是有，这也是可以成立的，或者把第一边打破之后，打破有边承许无边，打破无边承许无无边。把无打破之后，无是不存在的，有一个无边可以承认的。

应成派不是这样的，打破有边之后，不再承认，这就是最大的一种分歧之处了，自续派总是有承认的，把有边一打破就承认无。比如说有生无生就是一个例子。把生打破之后，承许一个无生；把住打破之后，承许一个无住；把灭打破之后，承许一个无灭。无生无住无灭，这个空性是必须要承认的。

应成派不是这样的，打破了生之后，不承认无生。我们好像看不出来，仔细思考的时候，这方面就是应成派的特色，即打破有边之后，不承许一个我，不承许一个无有；把无边打破之后，无无边本身也不承认；把亦有亦无打破之后，不承认无亦有亦无；把非有非有打破之后，无有非有非有也不承认。反正打破一个，绝对就是究竟的实相。

因为众生有四边的缘故，必须要次第推翻，不可能在一次性当中，通过一个理论把所有四边都推翻。在推翻的时候，是次第推，但是推完之后，打破一个绝对抉择到了法界实相。因为在法界实相当中，即不存在生，也不存在无生，应成派打破了生不承认无生，所以一次性就抉择到了法界实相。如果众生的执著，比如众生的空基很多，所以破的时候，可以一个个破，但是破完之后，所破的东西绝对就是法界实相。这方面就是二者之间大的差别。什么叫一并推翻四边的耽著对境呢？从这个角度可以理解的。

“从而有境之心”，就是讲菩萨修行有境的心。“相合圣者入定智慧而决定远离一切所缘与承认的究竟大空性实相”。如果能够一并推翻之后，他的心就和圣者的入定智慧完全融合了，能够远离一切所缘和承认，安住在究竟大空性实相当中。

而在后得时，道果一切法依据二谛量所作的分析，无有妨害而安立也就更富合理性。

这是着重讲入定的智慧，在后得的时候，可以根据情况来承认。在后得的时候，道果一切法依据二谛量所作的分析，无有妨害而安立也就更富合理性。在后得位中分开二谛，世俗谛一切道果都可以无有妨害而成立了。

应成派对有无承认不是一概而论，而是加以辨别来讲，这实属全知龙钦绕降独树一帜的观点，如果详细分析破他生的《回遮论》等，必定生起诚信。

应成派对于有承认和无承认不是一概而论，既不是一概说有承认，也不是一概说无承认，而是通过辨别的方式，如果你是在安立入根本慧等境界，一概不承认；如果你是在后得位的时候，就要承认道果、无患六根所取境，这方面是可以承认的。无垢光尊者这个独树一帜的观点在《如意宝藏论》的自释《白莲花论》当中，对于这个问题讲得非常清楚。

“如果详细分析破他生的《回遮论》等，必定生起诚信”。《回遮论》是不是《回诤论》呢？这个不知道。上师的讲记中说《回诤论》，这个地方写的是《回遮论》。至于《回遮论》和《回诤论》是不是同一部论，我也搞不清楚。如果详细分析这部论典，有承认也好，无承认也好，都可以产生一个决定的信解。

今天的课就讲到这个地方。

《中观庄严论释》生西法师辅导第 21 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》。

现在宣讲的是第五个问题有何必要，实际上是为了后学的修行者，能够轻而易举的对于整个大乘产生定解，并且通过这样的定解获得殊胜的菩提果，因此造这部论典有很大的必要性。同时也可以说明我们学习这部论典，第一，可以对整个大乘轻而易举产生定解；第二，可以通过这个定解进一步修行，而获得菩提果位，这是绝对能够帮助我们获得解脱的殊胜教授。

在第五个问题当中进一步的宣说真实胜义谛和相似胜义谛，首先是区别相似和真实胜义谛，然后是安立相似胜义谛和真实胜义谛有何必要。

亲教师的这部论中，最初以分开衡量二谛的无垢智慧建立二理，最终分开耽著二谛也予以破除，随同入定无分别智慧远离一切承认而抉择真实大胜义。

“亲教师”就是静命菩萨，在这部论典当中，“最初以分开衡量二谛的无垢智慧建立二理”。论典中胜义谛和世俗谛是分开衡量的，智慧也是进行分开建立的，所以说无垢智慧建立二理。在分别建立了二理之后，最终对于分开二谛也是予以破除了。因为所谓的单空是属于世俗谛当中，最后也需要超越，因此最后分开二谛的耽著也要破除。昨天我们也讲了，分开了二谛的缘故，得到了世俗有和胜义无的承认，这种微细有无的承认，实际上是进入实相大空性的最后一点障碍，把它扫除了之后，就可以真正安立或者对于整个无分别的法界产生殊胜定解。

“随同入定无分别智慧远离一切承认而抉择真实大胜义”，《中观庄严论》最后的意趣随同入定无分别之智慧，然后远离一切承认，而抉择真实的大胜义谛。

因此说，此二宗派（自续、应成）究竟意趣无二无别、平等一味。

所以说，自续派和应成派的究竟意趣是无二无别的，也是平等一味的，从这方面可以完全了知自续派和应成派，就是为了暂时引导不同众生的根性，究竟来讲，都是让众生趣入到真实的大胜义谛当中，从这个角度来讲，自续派和应成派的意趣是完全一样的。

如果有人想：这样一来，应成派就毫无意义了。

因为看到前面所说的自续派和应成派的究竟意趣是无二无别、平等一味的，所以有人想，如果自续派和应成派完全一样，只是通过《中观庄严论》、通过自续派来安立中观不就可以了吗？单独安立一个应成派有什么意思呢？因为应成派和自续派完全一样的缘故，通达了自续派也就通达了应成派，所以单独安立应成派就没有意义了。

实际上这个疑问很多人都有，可能也有其他方面的疑问，麦彭仁波切通过他的智慧把这个问题提出来了之后，再予以解答，就可以帮助我们澄清相续当中，对于为什么要安立自续派和应成派，自续派和应成派究竟的意趣无二无别等诸如此类的问题。下面就是回答。

并不会成为如此，因为应成派依理广泛全面地建立了远离一切承认的空性。

应成派不会成为没有意义的，“依理广泛全面地建立了远离一切承认的空性”，这就是应成派最为不共的特点。通过殊胜的应成正理广泛、全面的建立远离一切承认空性的特点在自续派当中是不存在的。为了便于我们进一步的区分应成派和自续派，下面全知麦彭仁波切对自续派、应成派的法相，以及两派最重要的核心问题，做出一番阐释。一方面是回答这个提问，一方面也是让我们进一步的了知，什么是自续派、什么是应成派，二者各自的法相到底是怎么样的，并进一步通过区分自续派和应成派来对于究竟和暂时的见解产生进一步的体会。

由此可知，着重讲解具有承认的相似胜义是自续派的法相，侧重阐述远离一切承认的真实胜义则是应成派。

这一句直接就把自续派和应成派的法相完全讲得清清楚楚了，我们要了知自续派和应成派的法相，通过这两句来进行安立就可以了。

“着重讲解具有承认的相似胜义是自续派”，自续派的法相是最初一上来就着重讲解具有承认的相似胜义谛，即承认一个单空。应成派虽然也会对一般众生的根性有这种安立，也就是说令入实相正理的时候并不否认这个问题，但是自续派对于特殊的根性，用了很多的篇幅，通过大量的教证、理证、比喻、事例，着重的讲解具有承认的相似胜义谛，分开二理之后加胜义简别，最后得到一个单空，这是讲到了自续派的法相。

应成派又是怎样的呢？“侧重阐述远离一切承认的真实胜义”，应成派着重阐述远离一切承认，没有丝毫有无是非二谛的承认，反正粗粗细细的所有承认都未安立，而是着重阐述远离一切承认。应成派一上来就通过大量的推理、例子阐述真实的法界应该是远离一切承认的。因此二者之间，一个是着重阐述具有承认的相似胜义谛，一个是着重阐述远离一切承认的真实胜义谛，分别就是自续派和应成派的法相。

在安立此二派别的法相时，区分承不承认名言中自相成立以及应用正因的方式等差别来安立仅仅属于支分的类别，可归属于上述的法相中。

对于自续派和应成派的法相，其他论师、宗派也有安立，其他宗派安立自续派和应成派的法相时，是通过区分承不承认名言中自相成立，这是一派论师安立的观点。承认名言中自相成立，就是自续派；不承认名言中自相成立，就是应成派，这里讲承不承认名言中自相成立，分别代表了两派的法相。自续派是承认名言中有自相的成立，应成派不承认名言中有自相成立。这个宗派的意思也要和下面一段的意思联合起来看，就是说我们有必要对于这个宗派的意思进一步讲解。

这一派论师的观点是自续派和应成派的主要差别不在于胜义谛空性方面。这一派的论师认为，无论应成派、自续派，在抉择一切万法本性的时候都要分二谛，加上成实、胜义的简别，所以在胜义谛当中都是讲单空的，有一个空性的承认，在胜义当中完全没有差别。差别在哪里呢？差别在于名言谛当中，承不承认自相成立。很多自续派的论师讲解名言谛的时候，引用了很多诸如名言中，自相成立之类的语言，所以他们觉得自续派是承许名言中自相成立的。

应成派当然要比自续派高，高在哪个地方呢？前面说了，在胜义谛当中，单空方面分二谛，加成实简别，完全一模一样没有丝毫的差别。高就高在应成派不承许名言中的自相成立这一点就超越了自续派，应成派是通过分别心安立的如梦如幻的名言谛，自续派的名言谛是自相成立的，单单就把自续派和应成派的差别放在了名言当中是不是承许自相成立这一点，就是这样承许的，有些论师就是区分承不承认名言中自相成立。

“以及应用正因的方式”，什么叫应用正因的方式呢？另外一派论师在安立自续派和应成派的差别时，就是说自续派应用正因是使用自续因。因此二派之间的差别一个是使用自续因推理，一个是使用应成因推理。通过他们使用的推理来安立各自的法相。因为推理不同，所以宗派的法相就不一样，就是从这方面进行安立的。

“等”字代表还有其他方式，麦彭仁波切说，通过这些差别来安立自续派、应成派的法相，仅仅属于支分的类别，可归属于上述的法相。这也算是一种对于自续派、应成派的分类，就是说“着重讲解具有承认的相似胜义是自续派的法相，侧重阐述远离一切承认的真实胜义则是应成派”，可以归属在上述的法相当中。

也就是说，有无承认、名言中是否承认自相成立、建立无自性采用应成因或自续因、对所破加不加胜义鉴别的这些要点都是从刚刚讲述的道理而出发的。

下面是进一步阐释，“也就是说，有无承认”，有些地方说自续派是有承认的，应成派是无承认的。认为自续派有承认，或者应成派无承认，也是通过刚刚讲的道理。因为是着重讲解具有承认相似胜义谛的缘故，所以他们的宗义肯定有空性的承认，这也是通过前面的道理进行安立的。而且应成派是侧重于阐述远离一切承认的真实胜义谛，着重讲述的是远离一切承认的真胜义，像这样应成派就是没有承认的。为什么它无承认呢？因为他们侧重讲述的是远离一切承认真实胜义谛的缘故，所以这个宗义就是无承认。因此说有无承认的观点也是由前面根本的法相出发而安立的。

“名言中是否承认自相成立”也是这个问题，通过前面所讲的一样，一个是着重建立相似胜义谛，一个是着重建立真实胜义谛。因此名言当中是不是承认自相成立呢？也是从这个根本法相出发安立的。然后建立无自性是采用应成因或自续因呢？有些宗派认为要建立无自性的空性部分就是采用应成因，另一部分采用自续因。

为什么要采用自续因和应成因呢？第一个方面，因为自己什么都不承认，只是指出别人论式当中应该变成承认什么过失，所以这是应成因。第二个方面，是自己本身承认单空，承认胜义谛或世俗名言谛，所以使用自续因。

“对所破加不加胜义鉴别”，有时应成派对于所破不加胜义鉴别，这是在胜义谛当中破的，胜义谛当中没有成实；自续派加胜义鉴别，就是一切万法世俗中有，胜义当中才空。因为在抉择胜义谛的时候加了一个胜义当中才没有，这是胜义当中有承认，名言当中也有承认，所以自续派加了胜义鉴别。实际上这些要点都是从刚刚讲述的道理出发的，也是讲到了自续派和应成派的根本法相，通过前面所讲述的要点，对于自续派和应成派建立的法相问题，我们也必须牢记在心。这两句精要的教言，能够帮助我们区别开了自续派和应成派。这不单单是个概念而已，实际上这个问题也能够帮助我们在抉择空性的时候，到底是相应于自续派的方式去抉择？还是相应于应成派的方式去抉择呢？因此在抉择见的时候，可以分开自续派和应成派。实际上我们的见解不了义，有没有达到究竟？这方面是有差别的，这方面也是直接关系到修行的方式。

区别完了之后，下面对于其他宗派的观点附带作一些说明，也就是说，前面有一派论师讲到，区分承不承认名言中自相成立。他们认为承认名言中自相成立是自续派，不承认名言中自相成立是应成派，就是通过世俗、名言承不承认自相成立来区分应成派和自续派的高低。实际在胜义谛当中都是分二谛加胜义鉴别、承许单空，因此在空性方面没有差别，只是在名言当中有差别。他们觉得应成派比自续派的超胜之处，就是在于名言谛当中承不承许自相实有。这是对方的观点，在了知了对方的观点之后，再看论文当中是怎样对于对方的观点做观察破斥的。

因此，如果应成派站在相似胜义的角度而具有分开二谛的承认，那就与自续派无法区别开来了，在名言中也破自相成立的所有理证，与你们自宗〔应成派〕的世俗量成也就不彼此了，因为同样经不起观察之故。

“如果应成派站在相似胜义的角度而具有分开二谛的承认”，实际上这是指出了对方的承许观点。因为前面我们分析过，对方自认为是应成派，承许自己是应成派的传承，但是在讲应成派的观点时分开了二谛，加了胜义谛的鉴别，最后得到一个

具有胜义特色的单空，所以麦彭仁波切说，如果应成派站在相似胜义的角度，胜义谛当中是空性，也这样分开二谛承认的话，这种应成派和自续派就无法区别了。

因为对方已经明显的承许在胜义谛、空性方面，一点区别都没有。二派在胜义谛当中都分了二谛，加了胜义简别，必须要承许一个单空，所以在胜义谛空性方面，没办法区别自续派和应成派的高下。实际上即便在名言谛当中也没办法区别，虽然对方在安立宗义的时候一再强调，自续派对名言谛的万法承认是自相实有的，应成派对于万法的承认，可以说是不承认实有，它是如梦如幻的，他们觉得应成派从这个角度比自续派要高。下面我们要讲的理证，主要是就名言谛当中应成派超胜自续派的理证做一番观察，实际上观察到最后就会知道，完全得不到切实可行的超胜事例。对于这个问题，分了三种理证来进行分析。

第一种理证，“在名言中也破自相成立的所有理证，与你们自宗〔应成派〕的世俗量成也就不分彼此了，因为同样经不起观察之故。”就是说名言中也破自性成立，对方认为应成派、世俗谛当中承许如梦如幻，只是承许通过分别心安立的名言谛自相，而自续派在名言当中承许自相实有，所以他们觉得在名言谛当中也必须要破自相成立。如果要破自相成立，就要使用很多理证，对于自续派安立的所谓自相成立的观点做一番分析。实际上就是说，在名言中也破自相成立的所有理证与你们自宗的世俗量成也就不分彼此了。“你们自宗”即对方括号当中的应成派。这个地方应成派为什么放在括号当中呢？因为对方认为自己是应成派，在这个基础上他们觉得应成派应该超胜自续派，所以说与你们自宗的世俗量成。

他们宗派的特色观点就是世俗量成。世俗量成的观点前面也分析过了，打比喻讲就是瓶子与瓶子不空，瓶子以实有空。瓶子以实有空部分是包括在胜义谛当中的，瓶子与瓶子不空的方面称之为世俗量成。分二谛的时候，在名言谛当中，瓶子不以瓶子空。实际上世俗量成，前面我们分析过，瓶子只是上面的实有不空，而瓶子的显现方面根本没办法破斥掉，这方面称之为世俗量成。如果我们使用破除名言中自相成立的理证，来对于你们的世俗量成分析时，如果你们认为自续派的自相没办法安立，最后要破斥掉，通过这个理证来观察你们这种瓶子以瓶子不可空的世俗量成时，实际上同样经不起观察，也没办法安立，这方面的根据是相等的，就是说自续派承许名言当中自相实有，这是一种词语。对于应成派来讲，名言当中世俗量成，一个是自相实有，一个是世俗量成。自续派说名言谛当中有自相，你们也说世俗量当中瓶子以瓶子不可空，两种意义是一样的。

你们如果使用这个理证破掉了自相成立，觉得在名言当中，不应该有自相成立。我们使用同样的理证来对你们的世俗量成做观察，你们的世俗量成的瓶子以瓶子不空，难道经得起观察吗？同样经不起观察。要是自续派的自相无法安立，你们名言谛当中的世俗量成也无法安立，反过来讲，如果觉得你们的世俗量成，可以安立瓶子以瓶子不可空，同样在自续派的名言当中自相成立也可以安立。怎么通过这个地方区别应成派超胜自续派呢？实际上二者在世俗谛当中同样经不起观察，由此我们知道应成派没办法安立一个超胜自续派的根据，这个根据不合适。

在名言中也否定自相成立只是不便于名言的安立，除此之外不会获得任何超胜利益。

第二种理证，也是通过对方的观点进一步说明，自续派在名言谛当中安立自相成立，应成派否定自相成立，最后又得到了什么观点呢？如果在名言当中也否定了自相成立，除了安立名言非常不方便之外，最后只会产生负面作用，得不到什么超胜的利益。这是怎么回事呢？如果我们要了解这句话的准确含义，必须要看自续派所谓的名言谛当中自相成立的意义是怎样的。自续派所承许的名言谛中自相实有，只是从名言谛当中，比如说火有热性的自相，水也有潮湿的自相。水、火或者柱子等一切万法，在名言谛当中是可以起功用的，因为守持自己的本性，所以在名言谛当中通过火的燃烧、水的潮湿，通过很多的安立自相成立，名言谛就建立起来了。自续派建立的所谓自相实有，只是从能够起作用的方面，也就是说相对于无实有而建立的实有。

前面我们也分析了这种成实或者实有，有些人觉得只要在论典当中出现实有两个字，肯定就是经得起胜义观察了，那不是一定。成实两个字可以相对于无实，就是名言谛当中，像石女儿、兔角等等诸如此类不能起作用的东西。因为在名言谛当中，它们的自相无法成立，所以叫做无实法。而自续派明确地建立了名言谛当中，地水火风等真实的法都是有成实的。观待于不起作用的无实法，说这些成实法是实有的、能够起作用，在名言当中是自相成立的。如果把自续派所谓的名言实有、自相成立的观点仔细定位就会发现，这样非常方便安立名言，否则根本不方便安立名言，如果把能够起作用的法给否定了，怎么去安立火能烧、水能湿等名言谛呢？如果一概否定自续派，也就是说你不知道自续派承许所谓自相成立的真实含义，不但得不到破的利益，反而成了毁坏名言。

因为自续派承认的自相实有是一个能够起作用的法，已经非常合理的把名言谛建立起来了，所以必须要使用自相成立、自相实有的方式来建立，如果没有了知他的意思，一概地进行破斥，这时候就会把建立名言当中水火等自相也否定掉了，否定掉了之后，实际上他的意思就是能够起作用的是自相成立，如果把这个否定掉之后，你是不是要用石女儿、兔角、龟毛来建立名言，因为对方的观点这么明确，你们把这个否定掉之后怎么样去建立名言呢？所以这个地方就讲得很清楚，在名言中也否定自相的成立只是不便于安立名言而已。除了这个之外，不会获得任何超胜的利益，必须要知道自续派的观点，我们才能对于这句话有一个比较清晰的认知。

自续派也并不是建立自相成立经得起胜义观察。

第三个理论，你们说应成派超胜自续派的地方，是因为自续派建立了自相成立的观点，而应成派承许如梦如幻。并不是我们站在自续派的角度去帮他说话，实际上自续派在论典当中，比如在《中观庄严论》《中观二谛论》等论典当中，对于所谓的自相成立讲得很清楚，分二谛的时候，在胜义谛当中都是单空的，一切不存在，在名言谛当中，直接讲到一切世俗的显现如梦如幻，所以自续派也不是要建立一个自相成立。这是经不起胜义观察的自相成立，而不是经得起胜义观察的自相成立，所以说本来别人没有承许经得起胜义观察的自相成立，只是你们说自续派承认了经得起胜义观察的名言成立，而我们的名言谛只是如梦如幻，所以就是比你们高。

实际上这样分析下来，你比他高在哪个地方，没有什么可以超胜的。因为对方根本就没有承许过这种自相成立是经得起胜义观察，他们的自相成立是能够起作用的有实法，在论典当中很明确的讲到了，世俗谛当中的一切万法都是无自性的，完全是如梦如幻的。你们怎么通过这样的方式，去建立超胜别人的观点呢？应成派如何超胜自续派，通过三个理证观察下来的时候，得到了一个结论。

所以，根本得不出任何令人感到切实可信的超胜实例。

应成派超胜自续派这是在所有藏传佛教当中基本上都是公认的，但是通过你的观点来看应成派怎么超胜自续派？在胜义空性方面没有一点超胜之处。对方是直接承认的，你们说在名言谛当中应成派超胜自续派了，但是前面我们通过三个方式，第一个，自续派自相成立和你们自宗的世俗量成观察也没办法超胜，要有都有要无都无，没办法超胜。

第二个，在名言当中，自续派是一种能够起作用，安立自相成立的法，它是很方便安立名言的。把它否定了之后，怎么样安立名言谛？实际上应成派在安立名言谛的时候，能够否认火的自性是热的吗？根本不可能否认。按照应成派的观点，安立后得的时候，五蕴、基道果的自相，都是通过世俗谛当中的法相来安立的。比如在《入中论》后面讲十六空的时候，也讲到了基的自性，其中又讲到了五蕴自性的安立方法，实际上都是通过名言谛的方式来安立的。如果你把能够起作用，安立名言的方式否定了之后，就会不方便安立名言谛，也得不到超胜的利益。因为安立名言谛的时候，也是通过这个安立，所以自续派在安立名言谛的时候，只是能够起作用的，应成派安立名言谛也是指能够起作用的。在这个方面你把别人破掉了，自己又怎么安立世俗谛呢？也没有办法，根本得不到超胜利益的根据。

第三个，自续派本身也没有说我的自相成立经得起胜义观察，只是你们在这里强行说自续派的名言谛经得起胜义观察，我们应成派的观点，名言谛是经不起胜义观察的，这方面如梦如幻，你们是承许实有的，别人没有这样承认过。虽然他们也有自相成立的词句，但是按照自续派的理论在解释所谓自相成立的时候，说得清清楚楚，所谓的一切自相成立，并不是真正堪忍胜义观察的自相成立，把如梦如幻讲得很清楚。怎么区分呢？只是抓住了对方自相成立的字眼而已，就是说对方承许自相成立，而我没承认，因此我比你高，没有别的办法，只有从这个角度成立。

因为对方在安立宗派的时候，实际上是站在自续派的角度去接引具有实执的众生。虽然他们所承许的究竟宗派是自续派，但是说的却是应成派的观点。如果你说自己是应成派，必须要说应成派超胜自续派，空性方面都是分开二谛加胜义鉴别，然后承许单空，就是站在自续派的角度帮助众生打破实执，在此基础上也必须要建立应成派超胜自续派。在世俗谛上怎么建立呢？因为在世俗谛当中，自续派承许一个名言实有，所以放在这个地方观察，在有必要的情况下，为了接引后学弟子的缘故，也是迫不得已的这样进行安立。

如果从实际的正理观察出发，没办法得到应成派超胜自续派切实可依的实例，只能把它放在不了义。如果你们承许自续的宗派是应成派，怎么观察都没办法安立了义观点。从究竟的角度而言，如果要真正安立真实胜义谛，抉择了义的观点、究竟的实相，就不得不对于宗派的观点作观察了，所以说它是不了义的，不能放在了义当中。如果把不了义放在了义当中，对于一部分弟子趋入究竟实相，就会成为一种障碍，也就是说对方的观点，对于初学或者实执严重的众生，因为他们没办法在最初就接受不分二谛的观点，所以就要使用自续派的观点，再冠以应成派的名称，这样去引导有很大的作用，能够帮助他们直接打破实执。在打破实执空性的基础上，再介绍应成派，他们才可以安立，有这样的必要性。

麦彭仁波切站在自宗的观点上为什么要破斥呢？不是像前面讲的一样，通过贪嗔去破斥的，而是在麦彭仁波切所化的众生当中，他们可以直接接受不分二谛的了义观点，这时再用前面的方法作引导，就成了走弯路了，而不是捷径。这时再给他们分二谛，加很多简别，就没有必要了，直接讲到前面分二谛的观点不了义，再讲应成派没有办法得到超胜自续派的实例，这样一讲的时候，就知道真正的应成派是不分二谛的，必须要直接侧重抉择远离一切承认的真实胜义谛，这时可以直接超越，在最短的时间中获得一种定解，修持以后马上就可以和空性相应。从自利的角度来讲，很快就可以超越轮回；从利他的角度来讲，一旦迅速获得了超越凡夫的能力，可以很快地趋入弘法利生的事业当中。因此从整个大乘、菩萨道的角度来讲，也必须要区分了义不了义。不了义不能放在了义当中，一定要抉择了义。实际上都是为了利益有情，引导众生趋向于胜义谛，也有诸如此类的辩论。

其实，大亲教师的这部《中观庄严论》已涵盖了应成派与自续派的宗义，因而堪称所有中观的庄严。

“大亲教师”就是大堪布静命，他造的“这部《中观庄严论》已涵盖了应成派与自续派的宗义”，最初在这部论典当中，着重广大的建立了单空，这方面已经涵盖自续派的宗义。那又是怎样涵盖了应成派的宗义呢？在本论的末尾也是以简略的方式讲到了一切不承认，打破了分二谛的观点和单空的承许，就抉择了离开一切戏论的应成派。《中观庄严论》的后面也是提到了应成派。因为本论涵盖了应成派和自续派的宗义，开显了所有中观的意义，所以堪称所有中观的庄严。

之所以取名为“应成”与“自续”，

下面是对“应成”和“自续”取名的释词做一个分析，上师在讲记当中讲得很清楚，前面已经承许了，侧重讲解具有承认的相似胜义是自续派的法相，乃至至于侧重阐述远离一切承认的真实胜义则是应成派的法相，这两句是讲自续派和应成派的法相。下面我们要讲的是二者的释词。

为什么叫“自续”，“自续”两个字怎么解释？为什么叫“应成”，“应成”两个字怎么解释？这是从释词的角度来讲的，前面是从法相的角度来讲。

其原因是：自己站在依据二谛各自量所衡量分别承认的立场上，而在他宗面前，主要通过运用量成自续因的方式来推翻反方的辩论，即称做自续派；

这样一种自续派，就是自己站在依据二量，就是说自己本身分开了二谛，“依据二谛各自量所衡量分别承认”。胜义谛当中有承认，世俗谛当中也有承认。首先承认世俗谛当中是有的，胜义谛当中是空的，自己有这样承许，而在他宗面前，要推翻别人的观点，主要是运用量成自续因。简单地讲，“量成自续因”就是三相齐全的推理。有时这方面的推理叫做量成，或者真正一种集成的量，量成的自续因必须要三相齐全。宗法、所立、能立必须要成立，三相齐全的因叫做量成自续因。即使用非常严谨、圆满的三相推理的方式来推翻反方的辩论，也就是说，这种三相推理的方式自己也是承许的，自方完全承认，并且使用三相推理的方式，这方面叫做自续。“自己站在依据二谛各自量所衡量分别承认的立场上”，自己承认，也用三相圆满的推理来推翻反方的辩论，自己这一方也承认这种推理方式，叫做自续因。在了知了自续因之后，我们再看应成因就比较容易理解了。

自方立足于远离四边戏论、无有一切承认之地，而通过（“以子之矛攻子之盾”的方式）立论者自己所承认的推理攻破他宗具有承认的反驳，打破对方的颠倒妄念，故称为应成派。

应成派的特点是自己立足于一切不承认的境界，第一句就讲到了“自方立足于远离四边戏论、无有一切承认之地”，世俗谛不承认，胜义谛也不承认。如果不承认，为什么要讲这样一种应成因呢？有必要，就是通过“以子之矛攻子之盾”的方式，用“立论者自己所承认的推理攻破他宗具有承认的反驳”，立论者站在有承认的角度，对于宗法、所依等等，都是有承认的。比如柱子，站在应成派的观点，根本不承认所谓的柱子，柱子的空、实有，都不承认，一概否定。自宗观点就是远离四边戏论，对于从色法乃至一切智智之间所有有无是非的观点，全部予以否认。

对方承认柱子是实有不空的，而且他们使用了一个推理来讲不空的根据。应成派用“立论者自己所承认的推理攻破他宗具有承认的反驳”，这样来打破对方的妄念，就是以子之矛攻子之盾。什么叫应成派呢？即指出你的观点，如果你这样承认，应该成为这样或那样的过失。只是将对方推理中相违的地方汇集出来，然后把这个问题给对方反回去，你们怎么样解释这个相违？如果你这样承认，应该有这样、那样的过失，所以叫做应成。他们自己是不承认的，立足于无有一切承认之地。站在这个高度看对方的观点，这个观点是有部的、经部的、唯识的或者自续派的等等，因为这些宗派多多少少都是有所承认的。一旦有了承认，和法界的实相不相顺，就是违背了法界实相，所以对方站在自己的高度，不一定看得出来这样的相违之处。应成派站在绝对的高度，一看立宗、推理，就知道这个地方和那个地方有矛盾，然后直接把矛盾指出来，汇集相违，就是说如果这样承认应该成为这样过失，别人一看到有过失，这个宗派就不圆满了，必须要换一个宗派。

不管怎么换，如果你一直有承认，虽然自续派的宗派已经很高了，但是分开了二谛之后，还有微细的有无分别，应成派一眼就看出来了，你们的宗派当中最主要的问题是分二谛，加了胜义简别之后，世俗有、胜义无，即便是这么微细的观点。因为所谓的世俗有、胜义无的观点，和究竟的实相还没有完全相应，所以有承认和没有承认的法界完全不相应，一下就指出来了。如果有这种情况，三大太过发过去之后，自续派论师一看，分开二谛会有三大太过。如果不管三大太过，就是咬住自己的宗派，相续当中不公正，即使对方给我发了过失，虽然知道我的宗派不对，但是就不承认你们的观点，还要坚持自己的观点，这样是不公正的。远离三大太过，唯一的方式就是放弃承许二谛，这样才会避免过失，通过这样的方式一一引导，就把分开二谛的观点放弃了，放弃之后就会和究竟实相相顺。应成派就是引导众生怎样和究竟实相应，比如破外道的时候，说承许自性、神我会有什么过失，破掉之后，外道就会认为我承许恒常的神我是不对，应该换一种观点。像这样慢慢把所有承认的观点打破了之后，到了真正没有什么可承认的时候，逐渐和法界相应了。

他们是用立论者自己承认的推理，不是应成派强加给对方的，而是立论者首先把自己承认的推理讲出来，讲出来之后，应成派通过观察发现了他们推理具有矛盾，就是用对方承认的推理来打破对方的颠倒妄念，这样的宗派叫做应成派。应成派的观点只是负责去掉众生的束缚，不会给你增加束缚。不管是什么束缚，用麻绳捆住，还是黄金的镣铐。不管怎么样，反正

会把这些全部去掉，就是一破再破。为什么要一直破到底呢？因为真正的胜义法界是一法不立，没有任何承认，为了引导众生趋向于究竟的境界，一定要使用非常敏锐的理论来打破对方的观点，所以在破自续派时候，他们的理论非常敏锐。

在《入中论》《智慧品》当中，不仅破唯识宗、自证、破依他起很敏锐，然后破无分刹那、无分微尘、破外道观点也很敏锐，只要有所承认，绝对不符合于法界自相，论式当中绝对会有抵触，因为你的承认和究竟的法界不相顺，这种观点一定有问题，所以都能找到与法界不相应的地方，反正实有和究竟的法界也是完全不相应的，只要承认哪怕一点点的实有都有问题，要打破这样的观点，这就是应成派。

自续派在某个范围当中可以打破对方的实执，虽然他们本身也是处在一种微细的实执当中，但是这种微细的实执可以打破更粗大的实执。他们自己承认空性，如果对方不承认，就通过三相推理来让你们了知空性。在《中观庄严论》当中，第一个颂词就非常明显地加了胜义简别，真实义当中是不存在的。通过三相推理的方式承许空性让你们心服口服，对方也是这样的。应成派不管这么多，反正就是把论式当中的观点提出来给你破斥，自己什么都不承认，既不承认空，也不承认不空。如果你承许空或不空都要破掉。指出对方的观点应该成为某种过失，所以叫做应成。自己不承认，不叫自续，叫做应成。

正如龙猛菩萨所说：“设若现量有，则容有破立。无破亦无立，是故我无过。”

龙树菩萨这样讲，“设若现量有”，在现量存在的法上面，就可以进行破立。实际上现量存在的法一个也没有，无破也无立。因为无破无立的缘故，“是故我无过”，所以我是没有过失的。如果我有这样的承认，别人就可以对这个观点进行破斥。那是破还是立呢？有破有立都有过失。无破又无立的缘故，是故我无过。真正的法界当中无破无立，没有什么可破可立的问题，因为万法当中一法不立，如果有立就可以破立，没有立就没有破立，没有破立也就没有过失。这方面完全讲到了一切不承认的观点。

又云：“若有不空法，则应有空法。实无不空法，何得有空法？”

所谓的不空和空是互相观待的，平时我们觉得空应该是存在的。空是不是存在呢？要看是不是有不空，如果有不空的法则有观待不空法的空法，空法是观待不空而安立的，把不空法打破之后就有一个空法。“实无不空法”，反过来说，通过空法把不空法打破了之后，已经没有不空法了，你的空法是谁的空法呢？就没有空法了。这样讲的时候，无论是空法还是不空的法，真正观察下来都不存在，就是两种概念。

当见到缘起显现的一切有实法自相成立以及生等在名言中也不存在、本来处于无自性中时，便已通达了毫无所立与所破、所缘与所遣、远离一切戏论之边的本性，真正悟到了远离一切承认及执著相圆融双运、不住诸边之义，这也就是月称论师的无垢教义。

这一段讲到，“当见到缘起显现的一切有实法自相成立”，乃至在名言中也不存在，还有见到生等相在名言当中不存在，本来一切万法处在无自性当中，已经完全通达了毫无所立与所破的真实法界。

见到缘起显现的一切有实法自相成立在名言中也不存在，会不会成为诽谤名言呢？不会成为诽谤名言。如果你要分二谛，对于世俗量所衡量的法有承认，在名言中缘起显现的一切有实法自相是成立的，分开二谛的时候可以这样安立，但是应成派的特点是根本不分二谛，没有说分开二谛抉择，最后得到一个缘起显现的有实法在名言中成立。如果分开了二谛，才有一个在名言当中，缘起显现的一切法如是存在。不分二谛怎样才能得到一个名言当中存在的法呢？名言中缘起显现的有实法自相成立的根本不存在。应成派是泯灭二谛，没有所谓二谛的承认，缘起显现的一切有实法，乃至在名言谛当中也不存在。因为名言谛的概念不存在，所以没有加简别说只是在胜义谛当中不存在，名言谛当中是存在的，如果是这样，就和自续派的观点一样了，所以最后也必须引导我们达到在名言谛当中，实际一切缘起显现的有实法自相成立是不存在的，生等法也是不存在的，一切万法本来处在无自性当中，不需要分开二谛，这时就便于我们通达毫无所立与所破，没有丝毫的所立与所破，既没有对缘起显现法的建立，也没有对空性的建立，或者也没有一切所破的法。因为如果有安立就有破，没有立就没有破，所缘、所遣的东西都不存在，然后远离了一切戏论之边的本性，通达了毫无所立与所破、所缘与所遣，也就通达了远离一切戏论之边的本性。“真正悟到了远离一切承认及执著相圆融双运”，就是说真正悟到了远离一切承认和执著相的圆融双运、不住诸边之义，也就是月称论师的无垢观点。

《中观入慧论》中也说：“唯遣破立二，实无诸破立。”

《中观入慧论》是月称菩萨窍诀的论典，有些地方翻译成《入般若波罗蜜多论》，“般若波罗蜜多”就是慧，《中观入慧论》和《入般若波罗蜜多论》都是一个意思。月称菩萨解释《中论》词句的是《显句论》，解释《中论》意义的是《入中论》，汇集修法窍诀的是《中观入慧论》。在汇集《中观》修法窍诀的《入慧论》当中，月称菩萨也是讲过，“唯遣破立二”，意思是唯一遣除的是破立两者，实际上是没有一切破立的，唯一需要遣除的是有破有立，“实无诸破立”，必须要达到无有破立的法界。

通常而言，富含宣说本来无生、无有破立极其深刻意义的所有词句的教义如实赤裸显露实在是难之又难，

如果要把所有的教义如实赤裸显露是非常困难的，越接近实相的越难以表述。上师在讲记中引用了根登群佩大师的观点，越靠近世俗谛越能对于法，通过很多修饰的方式来描述；对于究竟实相难以描述，越靠近实相越难描述，像这样就是难之又难。

因而必须持之以恆、经久修习。

“因此必须持之以恆、经久修习”，这样的空性才能在相续中如实的显现出实相的意义。

如果要受持真正的应成派，那么望诸位学人依照刚刚讲的这些偈颂之义掌握本空大离戏的道理。

如果要真正受持应成派最究竟的观点，希望“诸位学人依照刚刚讲的偈颂之义”。前面讲了龙猛菩萨说，设若现量有，则容有破立。无破亦无立，是故我无过，以及若有不空法，则应有空法。实无不空法，何得有空法？除了龙树菩萨之外，月称菩萨也说，唯遣破立二，实无诸破立。这些偈颂的意义掌握之后，就能知道本空大离戏的道理。

我们理当了知，应成派与自续派以侧重讲述入定二谛一味之智慧与后得分开辨别二谛之妙慧的方式就是如此。

我们应该了知，应成派侧重讲述入定二谛一味的智慧，自续派侧重讲述后得分开辨别二谛之妙慧的方式，也就是前面所讲的内容。

显而易见，将胜义分为二种之此举已将应成派自续派两支汇为一派，依后得辨别的妙观察慧所分析的结果，具有领悟入定不分别诸边的智慧等众多殊胜必要。

“显而易见”，就是把胜义分为真实胜义和相似胜义，“此举已将应成派自续派两支汇为一派”，自续派着重讲相似胜义，而应成派着重讲真实胜义，已经汇为一派了。通过后得辨别的妙观察所分析的结果，当然应成派的观点没办法去分别的。我们站在后得的角度辨别，通过妙观察慧去分析，就具有了领悟入定无分别诸边的智慧，以此为阶梯，或者分别好之后再去修持，就可以领悟入定不分别诸边的智慧。真正的菩萨入根本慧定，大概是什么样的境界，着重讲述一切不承认的观点等等，像这样“入定不分别诸边的智慧很多殊胜必要”，就可以了知，了知之后我们就明白了，入定之后是不分别诸边。

我们抉择见的时候，也必须详细的把一切承许逐一打破。因为入定的境界是不分别诸边，我们现在要抉择和入定不分别诸边的智慧完全相应的定解，就必须打破一切。通过应成派论师的思路，依靠他们的智慧帮我们打破把一切的分别，所有有无是非的承许都要打破，像这样从外道开始，然后把小乘的无分微尘、无分刹那、唯识宗的依他起、自续派分二谛等等全部打破之后，大家就知道这是不分别诸边的智慧，这时的定解就和入定无分别的智慧基本相似了。

以上述的内容为主，无论是何种宗派，如果抓住了要点，则如庵摩罗果置于手掌般抵至宗派的最深处，才能真正越过一切犹豫不决（的障碍），否则必将困难重重。

通过上述的内容，不管是什么宗派，必须要抓住要点。比如自续派和应成派、相似胜义和真实胜义，把这个要点抓住之后，就像把庵摩罗果放在手掌上一样可以抵达宗派的最深处。“庵摩罗果”是一种内外透明的果。如果把内外透明的庵摩罗果，放在手掌上看的时候，没有哪个地方看不到，里里外外都看得清清楚楚。放在手掌上这么近，又是内外透明的，可以把庵摩罗果的里里外外看得非常透彻。同样的道理，如果抓住了要点，可以把一切宗派里里外外所有的意义完全看得究竟，探至一切宗派，乃至应成派的最深处，也是完全没有丝毫的障碍。这时候产生的殊胜定解，能够越过一切犹豫不决的障碍，否则必将困难重重。

我不时在想：在此藏地，承认应成派之意趣者也盘旋在自续派的领域内，难道是由昔日的特殊缘起所导致的吗？

全知麦彭仁波切在结束的时候讲，不时在想：在藏地，“承许应成派之意趣者”，有很多宗派都说承许应成派之意趣。真正观察他们的观点，不时“盘旋在自续派的领域内”，如前面所说的一样，虽然他们承认自己是应成派，但是在抉择意趣的时候，又会相合于自续派的观点，最后抉择一个单空，认为这个空必须有所缘、必须要承许，实际上盘旋在自续派的领域当中，“难道是由昔日的特殊缘起所导致的吗”？什么是昔日的特殊缘起？在上师的讲义中讲，最初在藏地弘扬中观的是静命菩萨，静命菩萨是东方三大自续师之一，他是属于自续派的论师，着重讲解远离有边的空性。前面说通过这一点，可以把静命论师放在自续派的论师当中，前面有这样一句话。

从公认的角度来讲，大家普遍认为静命论师是属于自续派论师，最初弘扬的就是自续派，是不是因为这个特殊的缘起，后面即便是应成派已经传到了藏地。按照上师的讲法，最初在很长一段时间都是讲的自续派的观点，后面有一个叫日称的大译师，即尼玛扎巴。在他翻译了《入中论》之后，应成派的观点才真正开始在藏地大规模的传播，那时开始有成成派，后面应成派在整个藏地非常兴盛的时候，有些承认应成派之意趣者，还是在讲解自续派，着重承许单空，是不是因为由昔日的特殊缘起所导致的呢？这句话是富含深义的，一方面是一种思考，另一方面是有些承许自己是应成派的人还在讲解自续派，是不是因为这样特殊的原因。

现量断定窍诀理，文殊欢喜苍鸣声，
未辨宗派之迷梦，若逢此音顿唤醒。

此为暂停偈

这是一个暂停偈。“现量断定窍诀理”，自续派和应成派等等现量断定的，就是具有窍诀的理证就是“文殊欢喜苍鸣声”。“苍鸣”是讲隆声，隆声就是平时讲的打雷，有时也叫苍鸣声。在很多地方就是使用苍鸣，或者雷声、雷音，就是说非常响亮，具有唤醒众生、震撼人心等等很多作用，很多时候就是比喻为苍鸣声。

文殊欢喜苍鸣声，有好几种理解方式。第一，现量断定窍诀理，肯定是能让文殊师利菩萨欢喜的说法；第二，为什么叫“文殊欢喜”呢？因为文殊菩萨是一切智慧的总集，所以你的观点是否了义，在他的智慧面前完全知道。如果文殊菩萨欢喜，说明这个观点很了义，是真正诸佛菩萨欢喜的道，欢喜的理证抉择方式；第三，这部论典叫做《文殊上师欢喜之教言》，也是说我的窍诀理，能够让文殊上师欢喜；第四，全知麦彭仁波切他老人家的名字叫做文殊欢喜，也可以理解为这种现量断定窍诀理是文殊欢喜，也就是我的苍鸣声、善说的意思。文殊欢喜是麦彭仁波切的一个别名，在很多论典后面都有文殊欢喜、文殊欢喜金刚等等写法。

“未辨宗派之迷梦”，有很多人没有辨清宗派，处在宗派的迷梦当中没有醒过来，在宗派的迷雾当中，分不清胜义谛和世俗谛，没有完全领会自续派和应成派，这些没有辨别宗派处于迷雾当中的人，“若逢此音顿唤醒”，如果听到了这样的苍鸣声之后，就会从迷梦当中醒过来，一下子知道了应成派和自续派的要点原来是应该这样去理解的，能够打破很多的实执而趋入胜义当中。这是暂停偈。

今天的课就讲到这里。

《中观庄严论释》生西法师辅导第22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《中观庄严论注释》，也是《文殊上师欢喜教言论》。那么这个论典呢，分了造论分支和所说的论义，现在在讲第一个科判。第一个科判当中呢分了这个造论五支，由谁所著、为谁而造、然后是属何范畴，全论内容和有何必要。

那么现在讲的是第五个问题，有何必要。实际上这样造这个论典的必要性呢，是为了让后学的这些弟子对于整个大乘的这个要义呢产生，轻而易举的产生定解。然后呢通过这个定解呢，获得殊胜的菩提果位。那么现在呢还在宣讲第一个问题，怎么样对整个大乘产生这个定解的问题。

那么这个呢对整个大乘产生定解的方式和对本论产生定解的方式。那么现在讲的是呢，是这个对本论产生定解呢。从五个方面，从五个方面观察。前面呢已经讲过，本论把这样一种真正能够起作用的安立成这个世俗谛。这个方面呢是在名言谛当中承许，自证。第三个问题呢，一切显现是由心而进行这个安立的。第四个问题呢，把胜义谛分为真实和相似两种。第五个问题呢是二谛各自承认互不错乱之必要性。

那么就这五个问题。五个问题当中呢，其中前面的四个问题已经讲完，今天要讲的是第五。

【其五、二谛各自承认互不错乱之必要：】

那么就是说对于世俗谛和对于胜义谛就是说各自承认互不错乱的有这个必要性。那么实际上这个问题呢是从，就是说后得位时候。那么如果说后得位的时候呢，可以分开二谛。分开二谛的时候呢，世俗谛有世俗谛的所取，胜义谛有胜义谛的所取。那么就是说这个承认世俗谛不矛盾和这个胜义谛的承许不矛盾，承许胜义谛也同样和世俗谛的承许是不矛盾的。所以说二者之间呢必须要互不错乱而安立，有这样一种互不错乱安立这个必要性。那么下面就是分别宣讲。

【正由于入定智慧超离言思，因而完全超越了语言、分别之境。】

那么首先呢，是宣说这个入定的智慧。那么入定的智慧呢是一种超离，超越一般，一般凡夫人的这个，语言和思维的这样一种对境。所以说不管用语言也好，通过分别来观察、衡量也好，都是无法真正去了知入根本慧定的境界的。

【在尚未如理生起二谛量无垢妙慧之前，也就不可能悟入这样的智慧境界。】

那么实际上这样一种这个智慧境界，必须要如理的生起二谛量无垢妙慧。那么通过生起二谛量的无垢妙慧，那么在这样一种基础上，进一步的进行修持的话，就可以悟入这样一种境界。那么如果对于二谛量无垢妙慧他没有真正的产生，缺乏了这样一种碎目（00:03:12）和碎念，没有真正的了知二谛无垢量的妙慧的时候呢，真正没办法产生对于这样一种入根本慧定的总相的了知。那么如果没有总相了知的话，那么根本不可能通过休息而悟入这样一种智慧境界的。所以说像这样的话就讲到了这个入根本慧定的时候呢是超离言思的。那么在后得位的时候，过去就是说在这个入这个境界之前，必须要对于二谛量无垢妙慧产生一个殊胜定解。

【就算是诸位圣者，在后得时进行的有无是非等一切破立也绝不会超出言语、思维的行境，】

那么凡夫人就不用讲了，就算是这个诸位圣者呢，他在入定的时候安住在根本慧定的境界当中。那么后得的时候呢，他就说是要这个给众生宣讲一切万法的法性。他进行辨别一切万法本体的时候呢，这个方面就讲，在后得的时候，要进行一切有无是非的一切破立。那么就是说符合胜义谛的，符合世俗谛的，这个方面呢有暂时的需要，需要立。那么如果是不符合这样一种实相的，不符合这样一种本体境界的呢需要破。所以说这些破和立呢，是对于有无是非的这些法进行破立。那么如果要破立的时候绝对不可能超出这个言语的行境，绝对不可能超出思维的行境。因为圣者入根本慧定的时候呢，他是这个就是说是离开一切分别的。通过智慧造就一切万法的自相，就是法界的空性自相。那么出定位的时候呢，第一个呢它也是有分别，第二个问题呢也是通过语言来进行描绘。所以说呢在后得位的时候要要进行安立，对有无是非及一些破立法，绝不可能超出言语和思维的行境。

【因此关于为他众传授、开示，口出与反方辩论之语等所说的“这种情况下有、那种情况下无……”的所有意义，一律是依靠不混淆、不错谬而辨别法的妙慧观察而表达的，】

那么在这样一种前提之下呢，那么如果要为他众传授这样一种这个一切的世俗谛的这些因果啊，修法，要为他众传授一切万法的本性，要进行做开示。而且呢和对方要辩论。“口出与反方辩论之语”，就是说是因为对于对方承许实有啊，或者是说承许和因果不相符合的语言呢，要这个压服对方，要制服对方，所以这个时候呢“口出与反方辩论之语等”。这个时候呢所说的在这种情况下是有的，那种情况是没有的。那么就是说有的情况下都是在世俗谛的情况下，没有的情况下呢都是在胜义谛的情况下。像这样的话就善巧的安立二谛，善巧的辨别二谛。那么这所有一切意义全部都是依靠不混淆而辨别法的妙慧，不错谬而辨法的妙慧。像这样的话进行表达的。所以如果没有对于世俗谛和胜义谛有一种无错谬，然后是这个不混淆的这样一种辨别的智慧的话。那么就是说有的时候是有，有的时候是无，像这样的话就没办法真正的说清楚。没办法说清楚的

话，要制服对方那么也是做不到的。要和这样一种这个，给有缘者宣讲这样一种一切万法的这个世俗和胜义的本性，也是做不到的。所以说在这样情况下必须要依靠不混淆、不错谬而辨别法的妙慧来进行表达。所以说呢像这样的话必须要分开二谛。就世俗谛有世俗谛的承许，胜义谛有胜义谛的承许。

【所以业因果、道果之一切法理的破立无一例外均能无有妨害地安立以理而成的真实名言。】

那么所以说呢对于这个业因果的安立，对道果的一切法理的这个安立没有一切例外，没有一个是例外的，都是无有妨害的安立，以理而成的这个真实名言。因为他是依靠这样一种这个无有错谬、无有混乱的这样一种妙慧观察而表达的。所以说安立业因果的时候呢，也能够无错乱的安立真实名言谛。就是说这个如是这个业，如是的果，这个方面的话就是说如是能够安立名言。还有如果这样修道就能够得到善妙的果，如果那样修道就根本没办法获得这个殊胜的果等等。一切法理的破立呢没有一个例外，都是无有妨害的安立以理而成的真实名言。

【依于获得无余辨别所知万法的妙观察慧眼，必将自在享受现见远离一切戏论、等性义之智慧所见的境界。】

那么就是说是这个依于获得无余辨别所知万法的妙观察慧眼。就是说在世俗谛当中如实安立一切正确的作意，正确的行为，正确的修法。那么在这个胜义谛，安立胜义谛的时候，一切无所缘。像这样的话实际上，就是这个，通过这样的方式无余辨别一切所知万法。那么一切所知万法在名言谛当中呢有它的显现。一切所知万法名言谛当中有它的作用。所以说像这样的话也必须要通过妙观察的慧眼来了知，胜义谛当中呢一切所知万法，一切是空性的，也必须妙观察的慧眼来进行了知。那么如果说是辨别完之后呢，获得这样的慧眼之后，必将自在享受现见远离一切戏论、等性义之智慧所见的境界。那么这个智慧所见的境界实际上就是所讲的，通过殊胜的智慧照见万法的自性，现前一切万法的自性，获得入根本慧定的这个境界。这样一种前提必须是在之前呢，对于世俗和胜义必须要如理如实的了知，如理如实的观察，这个方面是非常重要的。如果在世俗谛当中呢你没有好好的作意，在世俗谛当中呢没有好好的取舍这个因果，如果一旦把这样一种因果混乱了。混乱之后呢像这样，这种这个劣慧会障碍胜义谛智慧的产生，会障碍它的产生。如果在世俗谛当中呢，该祈祷的，该就是说是这个观修的，改远离的，该集聚的，这一切这样一种因缘具备的话，那么实际上也能够帮助我们证悟胜谛。还有一个问题就是说是世俗谛它是怎么样就如理如实的安立它的本性，不加任何的分别，不加任何的增益和损减。世俗谛是怎么样如理如实的安立。它是如梦如幻的，它是一切戏论的这个显现，就如理如实的安立。所以说就是说对世俗谛能够非常准确的认知的时候，那么就对于世俗谛的本身，他没有加任何的这样一种这个其余的增益损减。实际上，它的这样另外一方面，啊，就是说不加任何增益损减的方面，也就是它的胜义的本体。它的胜义的本体就是根本没有有无是非。所以说我们对于这个世俗谛本性呢真正入座，如理如实的观察的时候呢，就了知了世俗谛它是怎么样显现的。就如是如是的安立，像这样的话，有了这样一种对于世俗谛，对于胜义谛，二者完全没有错误的表达的时候呢。实际上从一个角度来讲，它就是对于二谛双运，二谛圆融，二谛的这个无故的本性，做一个非常亲切的认知。在这样的前提下就能够真正的享受远离一切戏论、等性义之智慧所见的境界。

【就衡量现空大等性离四边戏论之真实胜义的理智而言，分别耽著二谛也仅是分别念而已，为此在名言中也遮破世俗自相成立。】

那么就说是从衡量，如果是站在衡量现空大等性离四边戏论的角度，这个真是义的理智的角度来说，那么实际上就分别耽著二谛是分别念，分别耽著二谛就是说，有世俗谛，有胜义谛，世俗谛是显现，胜义谛是空性，这方面叫称作分别耽著二谛，那么这样一种分别耽著二谛呢，也只是从分别念面前而安立的，那么我们就不能、有时候就不能说佛陀你安立二谛，佛陀从分别念方面而安立的，实际上从佛陀的角度来讲，没有这样一种承许，佛陀只是永远离开分别念的，佛陀永远也不会有真正的耽著二谛，但是呢就说如果要给具有分别念的众生来宣讲的时候呢，必须要分开二谛，必须要让分别念俱呢，要知是如何知是（11:34），所以就说是分开二谛的这样承许，要不然看待他方而承许，要不然就说自己面前，有这样一种显现，有显现的缘故呢，不了知它的本性，就安立了世俗谛和胜义谛，所以说是站在分别念的角度进行安立的，既然它是耽著二谛分别念里面的境界，所以说要抉择离四边的智慧的时候呢，就所谓的二谛别别的分别根本就没有必要，安立它就没有必要了，所以说呢，为此在名言中也遮破世俗自相成立。

意思是说遮破一切的世俗自相名言当中成立这个观点，那么为此在名言中也遮破世俗自相成立，这句话的意思，实际上它要表达的意思就是说，就是说这个一切世俗自相成立，不单单是在胜义当中不存在，在名言当中也是不存在的，这个倒不是说承许了一个胜义，也承许了一个名言了，这个因为在字句上，它直接从字句上，它的这个词句的表达的特点看的时候呢，似乎有一个名言中也遮破世俗自相，好像是承许名言了，那实际上就说呢前面讲过的这个世俗谛也好，胜义谛或者名言谛，二谛都是分别念安立，都是分别念安立，所以说不可能最后在衡量真实胜义谛的时候，还说名言中也遮破世俗自相成立，它不是说承许一个名言当中，遮破不遮破，好像一个名言的承许一样，实际上就说名言根本不承认，它真正要表达的意思就是说世俗谛也好，胜义谛也好，二谛的本性都不存在，那么为什么要说：名言中也遮破世俗自相成立呢。

那么实际上因为这个，这句话的意思看待一种名言中不遮破世俗自相成立的。也就是说在后得位，分开二谛的时候呢，这个时候有名言谛，名言谛的时候呢，不遮破世俗自相成立，为了看待这个名言中不遮破世俗自相成立的这个含义呢，在这个地方就说是突出显现说，名言中也遮破，它是有一种语言场合的。讲到语言的时候呢，它有一个专门针对后面一个名言当

中不遮破世俗自相成立，为了说明这个问题，就说不分开二谛的情况下，名言中也遮破。实际上的意思，直接表达就说根本就沒二谛，没有二谛在名言当中就说，这些世俗的自相成立显现呢，也完全不承认的。应成派在抉择万法自相的时候呢，就说一切万法的本体在二谛当中都不存在的，二谛当中不存在的，实际上就说二谛本身就不成立。

【相反，站在相似胜义的单空这一角度，以名言量得出的“世俗法相成立”的结论永远也不能否认。】

那么相反从另外的角度来看，站在相似胜义的单空这个角度，如果从站在单空的这个角度来看的时候呢，分开二谛了，那么名言量得出的“世俗法相成立”的结论。那么就说是世俗法相在名言当中，世俗法相是成立的，名言谛当中是不能够否认，不能够否认世俗法相成立的。所以说此处前面已经讲过的，前面那句话“名言中也遮破世俗自相成立。”下面我们再分二谛的时候呢，站在名言谛的角度，后得位的角度，是名言中不遮破世俗自相成立。所以说从这个方面看的话，就是讲前面的这个意思呢，是看待下面这个意思的，下面是不否认，前面不是讲了名言当中也否认，那么就说是从站在这个角度看的时候呢，通过名言量可以得出“世俗法相成立”的结论永远也不能否认。所以说自性啊、一切因果的自性啊等等，像这样一切万法的自性成立的结论永远不能否认。

【假设破除而修持单空，势必会偏堕二谛一方，诽谤显现一面。】

那么这个时候是在名言中，就说世俗法相是成立的，这个是分二谛的时候，在名言谛当中，比必须要承许世俗法相成立。那么如果你把这个也破斥了。名言谛当中也不存在说是这个世俗法相的成立的话，那么胜义谛当中当然是不承认的。胜义谛当中万法是空性的，这个已经把世俗的显现，这个方面已经否定了。那么现在呢你连世俗谛当中，也没有这个法相的成立的话，就会导致所谓的这个世俗显现，在分别念面前也根本不存在了。分别念面前也不存在了。那么就说是分开二谛的情况之下，胜义谛当中也没有。世俗谛当中也没有。这个时候就会成了诽谤名言。所以说假设破除了修持当中，如果这个时候把这样一种名言谛当中的世俗之相，把世俗之相破除了，修自己的单单的空性的话，势必就会偏堕二谛一方，世俗谛就完全没有了。完全只剩下一个就胜义的空，只是一个单单的空性，单单的空的话，这个时候空不是双运空了，这个时候空只是单单的空，单单的空，它也没有世俗，世俗已经否定掉了，所以说这个时候就会变成诽谤显现一面，只承许一个单单的空，那么对于，就说是显现这面就成了真正的诽谤了，就成了损减，本身呢在名言谛，这样一种理论面前，这样一种世俗的显现是存在的，但是呢你说名言谛当中也不存在，就产生了一个损减，把本来有的东西说成没有，这个时候损减了。

所以像这样就根本不符合于这样一种实相，就会有诽谤显现的过失。尤其来讲的话，对凡夫众生，你不管再怎么讲，一切都是单空的，一切都是不存在的。在凡夫众生面前，这些显现就是这么明明清清的，根本不需要寻找，就在我们眼前、就在我们耳朵面前等等，都是可以完全显现出来的。所以怎么样解释这一切显现呢，根本就不符合这个实际情况。所以说说是在凡夫众生面前，一切的显现就是这么清清楚楚的显现出来，所以说在这个时候，你还说没有显现，那么只能说明你的理论有问题，不是说说就是这个这些东西是不存在的，而是说是这个理论有问题了。

因为这是分二谛的，已经分开二谛。在后得位分二谛，在名言谛当中，这个世俗法相，这个它的显现，世俗法相的作用的成立，必须要安立，不安立就会偏堕单空，安立就会得到显现。那就成了真正的就说是只是一个单单的空了。

【正是考虑到(此种修法)与天神派修世俗也不存在等《禅定七信论》雷同的这类现象，(全知法王无垢光尊者)才在《如意宝藏论》中说：“不知此理断空者，虽称远离有无边，不晓离基有顶见，背离佛教成外道，灰涂身成虚空派。”】

那么正是考虑到名言谛当中有诽谤显现，不承认显现只是一个单单的空的，就说这样世俗一切的显现法都不存在，和天神派，这个时候讲就是顺势恶道。那么世俗也会修这个世俗也不存在的，这个《禅定七信论》有雷同的观点，直接就说世俗显现法是不存在的等等，和这样一种有类似的显现，有类似的现象，诸如此类的情况，那么无光尊者在《如意宝藏论》中，对这样一种问题做了批判的。不知此理断空者，“不知此理”意思就说不知道分开二谛，不知道就说是即现显现，在世俗谛当中存在的。实际上在胜义谛当中是不存在的，你必须耍善巧的分别这样一种世俗是否存在的观点。如果没了知，没善巧了知此理，只是持一个断空，无论如何在任何情况下都没显现的话，这个方面就成了一种断空了。

我们不能说在任何情况下都没有显现，那么如果你是在抉择等空大离系的真实胜义的时候，这个时候就做一切否定的。这个时候说是一切显现不承认，但是如果你在后得位分二谛的时候，在世俗谛当中到底有没有显现呢，世俗谛当中，当然是有显现的。所以说连这个时候都否定显现了，完全成了一个断灭空了，就成了断灭空。

“虽称远离有无边”，虽然在讲这种空的时候呢，你说这样一种空是离开无边，离开无边的这样一种空性的本体，但实际上的话，是“不晓离基有顶见”，实际上成了一种断灭空，虽然你在词向上讲了离有离无啊等等，那你实际上这样一种断空，无论如何它是堕在无边的，它是堕在无边当中，不是一个真正的离有离无的空性见。

“不晓离基有顶见”，那么就是说不晓离基，那么这种离基有时候讲出来，在《心性休息大车疏》当中第四品当中，讲这个离基呀，有这个就是说所离啊，有这离离啊等等。。像这样有很多很多的讲法，离基就是讲如来藏，那么有的时候在此处讲这个离基的时候，有可能是，也可能理解成这样一种这个所离开的法，那么在《大圆满心性》当中呢，离基和所离是有差别的，但是在这样、这个位置的时候呢，那么这个离基就是从如来藏来理解的，是比较了知有显现，如来藏等等这些显现是存在的，如果不了知这个离基的，世俗谛中存在的道理呢，也会成有顶见，这个方面也可以理解。还有一个离基呢，就

是上师在讲的时候，也说有一种讲法，这个离基也是所离，离基就是所离的意思，所离的话，就是说你不了知所离的法到底是什么；离开的法所离的这些基础是什么；根本是什么；像这样的话，不分青红皂白的，你看四谛当中，把这些所离的法也离开的话，像这样的话就会成为有顶见。有顶见就是说非想非非想，非想非非想实际上这方面所讲这个有顶的见解，它根本没有任何的定解。它就是在心识面前，观修一切的不存在，所以像这样的话，就是讲的这个非想非非想，这样无色戒的见，所以说我们在抉择空性的时候，哪些是就是说所离的，哪些离基。像这样的话，就必须分清楚，如果不分清楚的话，全部把这些离开之后，就成了诽谤名言，诽谤世俗的显现了，这个方面就不合道理，所以说背离佛教成外道。那么这样一种观点呢，就是背离佛教的止观双运的观点，就会变成了外道的这个观点。

“灰涂身成虚空派”灰涂身呢，就说是成虚空派。就说是好像一个人的身体上面涂上了灰尘一样的，他的身体被染污了，然后之后呢，就说是不是清净的一个身体了，像这样的话，就说是灰涂身，变成了虚空外道、虚空派。那么就在这个注释当中呢，讲到了这个灰，如果要让别人远离的时候，就会把灰撒到了他身上，把身上、把灰撒在这个身上的话，这个人就变成了灰涂身，这样解释的。像这样的话灰涂身成虚空派，那么他这个身体就不清净，就把它遣除掉，这个不是真正的一种这个，我们应该安立的、不是我们真正应该挽留的，应该把它驱逐的。

上师在注释当中讲到，如果要让一个人离开的话，要驱魔啊、或者不喜欢这个人的时候，就往往把这个灰尘撒他身上，啊你不受欢迎，赶快走开，所以说这个时候撒他身上，灰涂身，他就变成虚空派了。就必须要从内道当中剥离出去，他毕竟是个外道的宗派。所以说不能够安立在内道的行列当中的，要让它从内道当中离开的意思。

无光尊者就说，这样一种断空呢，根本不可能成为一种佛教的宗派，所以这也是在名言谛当中，在后得位的时候，要分开二谛承许以世俗谛当中的一切名言的显现。

【相续中生起远离四边戏论的方法，以初学者循序渐进而悟入为例，以无垢正理首先遣除对一切有为法无为法执为实有的耽著对境，】

那么我们的相续当中，要生起远离四边戏论的方法的话，那就是对初学者来讲，就必须循序渐进的，对初学者一定要循序渐进的，那么以这个为例的话，首先通过无垢的正理，比如说呢离一多因，比如说呢，这个大缘起因等等，这个方面称为真正无垢正理，必须要遣除对一切有为法，无为法执为实有。那么如果我们认为一切有为法是实有的，那么说通过离多因、大缘起等等，等等进行观察，一切有为法实际上是无实的。

还有呢，如果把无为法执为实有的话，无为法他自己并没有本性的，这个一切的无为法就必须观待有为法，有为法是具有生住入灭法相的法，称之为有为法，那么就是说具有生住灭，或者具有生住异灭这个法相称之为有为法，有住，有异，有灭，那么无为法呢，就是说无生，无住，无异，无灭。像这样的话，无生住灭的法就叫无为法。所以说这个无为法很明显，它这个必须观待有为法，如果有有为法，就可以说有为法有生住灭，有了这样的时候呢，无生住灭这个就是无为法，所以说这个无为法的本身，就必须观待有为才安立，就像前面的无实观待有实一样，所以说通过这样的一种方式，可以把无为法破掉，无为法执为实有的耽著就可以破掉。

那么破掉这个有边之后呢，属于

【随即遮止“无”等剩余三边的耽著对境，】

那么简单说对于无边的耽著，对于亦有亦无、非有非无的，这样的耽著，那么胜于三边的耽著对境呢，次第都可以破除，那么实际上在四边当中，最重要的，最难破的，实际上就是第一个边，有边就是最难破掉的，因为一般的众生相续当中的实执是极其严重的，无始以来串习的实执非常严重，所以说这个时候呢，对于大菩萨们，在抉择一切万法空性的时候，几乎把所有的词句，所有的精力，放在了破众生的有边的执着上面了。破无边的，我们看《中论》也好，还是《入中论》，还是《四百论》等等，当中的时候呢，就是对众生面前的这些有法的执着，着重打破。

一方面从修道的角度来讲，如果对于有为法的这个实执很严重的时候呢，它会产生很强烈的实执，产生强烈、粗大的烦恼，这个时候就会压不住烦恼的话，修道就会中途成为，很容易在中途变成半途而废的这个结果。这个方面也是一个问题。从修道者角度来讲。

然后，从见得角度来讲呢，最注重把有边给打破之后。后面的无边啊等等，像这样的话，就是势如破竹一样，马上就可以很快就破掉，所以一般的众生对于无为法、对于涅槃，这些执着很少的，一般的众生对实有很执着的，对这些虚空执着的，对这些涅槃的很强执着的非常少，所执着的这些显现的东西，这些有为法执着很深重。所以说如果首先把这样一种有边打破掉之后呢，剩下这个相续当中这个无边等等这个实际上是，一般一方面来讲众生执着比较强，一方面要破的时候，也是比较容易破掉的，所以说着重破有边。然后就是说后面“随即遮止“无”等剩余三边的耽著对境”。

【接着相应不住单方面的耽著对境的殊胜定解而修行，】

然后呢，就说是接着相应不住单方面的执着对境，殊胜定解。什么叫做不住单方面的耽著对境呢？那么这个地方有个殊胜的境界，那么这种殊胜的境界就是不住单方面执着对境的殊胜定解。那么就是说对于这个显现方面呢，也不耽著，对于空的这种对境，也不耽著，那么这个方面呢，就叫做不住单方面的耽著对境，如果说是耽著有边，如果说是耽著无边，这都叫

做住于单方面的耽著对境，这个不是一种真正的殊胜定解。所以这个殊胜定解应该是不住单方面，也不住有也不住于无，那么是不是让我们即住有也住无呢，不是这样的，实际上此处一个“不住单方面的耽著对境的殊胜定解”意思就是说，对于有无、对于现空都不执着，对现空都不执着，对于现空一种圆融双运的观点，这方面就叫殊胜定解。那么相应不住单方面的耽著，对这种殊胜定解而修行，这个方面就开始见时候就可以修了。

【一旦无有轮番同时遮破一切戏论之边，即获得法界明相的境界。】

通过修行之后呢，一旦在没有轮番同时能够同时遮破一切戏论之边，的时候，这个时候就获得了法界明相的境界，就是说获得了初地菩萨的境界。法界明相，法界明相的话就是说对法界的自相，已经明明清清的显现出来了，这个时候是绝对只有通过智慧、一个时间当中才可以照见的。否则的话，分别念面前要么然执着有，要么然执着无，但不管怎么样，因为前面已经有了个定解了，前面的定解就是不住单方面的耽著对境，这个方面来自于前面的轮番破四边，轮番破四边之后呢，说到后面的时候，这个时候相当于内心当中有了一种，不住单方面的耽著殊胜定解了，在这样一种总相的智慧上面修的话，修到后面的时候就可以无有轮番的，“无有轮番的”就是同时，能够遮破一切戏论之边，不是首先遮有、再遮无，不是这样的，同时、一个时间当中，就可以遮破一些戏论之边，这个时候就获得了初地菩萨的境界，入根本慧定境界的时候，就是一个时间当中完全照破一切边，能够见到一切万法的自相。

【正如全知索南桑给尊者亲言：“观察实相凡夫慧，不能顿破四边戏，然轮番遮四分已，如理修生见道时，即称通达法界见。”】

“全知索南桑给”实际上就是萨迦派的全知果仁巴尊者。全知果仁巴尊者呢，他的名字，他的法名叫“索南桑给”。像这样的话，他在论典当中，抉择中观见解。辨别中观见解的一个叫《月光论》（胜乘要诀月光论），上师的笔记当中讲，这个叫《月光论》，在这个《月光论》当中呢，也是和这个地方意思相和而进行抉择的。

观察实相，观察实相凡夫慧，就是说在观察实相的时候，这个凡夫的智慧，他不能破四边戏论，他只能轮番破，那么就是说凡夫的智慧能不能够一下破除四边呢，这是不可能的事情。凡夫的智慧，分别的智慧总是在破的一个的时候必须要安立一个，或者一个时间当中只能破一个，只能缘取一个，所以说在破有的时候呢不能破无，破无的时候呢，不能破有，破显的时候呢不能破空，或者愿显的时候不能缘空，或者缘空的时候不能缘显。这个时候呢，就说是他凡夫是说不能够钝破四边戏的。

“然轮番遮四分已”。但是呢轮番的遮除四分，就是首先遮有再遮无，亦有亦无、非有非无，像这样轮番的把这个四边都遮破，然后产生一个定解，定解之后呢，如理缘这个定解而修，产生见道智慧的时候呢，即称通达法界见。那么就是说产生见道智慧的时候，就能够顿时的，不需要轮番，一个时间当中破掉四边戏论。这时候就通达了法界见了。就是说已经真正的进入到根本慧定见当中。这个时候就能引用果仁巴尊者的观点呢，进行安立。究竟的实相应该是这样的。

【对此远离四边戏论真实无二的实相，前译的诸位智者成就者视之为清净无垢的自宗，通过具足金刚乘的甚深窍诀要点而现前真如的方便——依靠四证因等确凿理证的途径生起定解，加以修行，最终对本来清净、任运自成真实无二之义已稳操胜券现证的成就者可谓接连不断涌现。】

那么这段呢实际上是要讲到自宗啊宁玛派的这样一种观点。自宗宁玛派的观点，显宗和密宗结合起来，那么怎么样达到最圆满的实相见的。那么就是说前面已经讲到了，中观见是要轮番破四边。对有无四边，一切四边戏论都必要远离。对此远离四边戏论真实无二的实相，那么真正在实相当中，在从空分的角度来讲的话，他是远离一切四边戏论，这种远离四边戏论真是无二，实相啊前译的，前译就是前译派嘛，宁玛派就是讲这个旧派，旧派就是前译派。前译派上师在讲过，有时候不同的观点、不同的观点的安立，但是一般的说法从国弥扎桑布扎、从最早的一个译师。从桑布扎开始，一直到全知荣索班智达，这个期间呢，就叫做前译。然后从荣索班智达之后呢，从*****（32:37）开始往后，像这样的话就是后译。

所以有的时候呢这个前译派呢，也可能是指宁玛派的，前译的诸位智者，成就者视之为清净无垢的自宗，就把远离一切戏论，真实无二的实相，把这种实相、把这种观点，安立为自宗清净无垢的观点了。然后这个就是从共同的角度去讲的。通过具足金刚乘的，甚深窍诀要点，而现前真如的方便，那么要具备这个方便，那么实际上就是说的在显宗的基础上呢，再加上金刚乘的甚深窍诀的要点，就可以现前真如。

那么现前真如的方便是什么呢，“依靠四证因等确凿理证的途径生起定解”那么这个四证因呢，是在密宗当中，在幻化网当中呢，讲这个四证因是讲的多的。那么这四证因实际上就是四种理论。那么四种理论的时候，实际上是在显宗的基础上进一步的抉择这样一种最究竟法界的，这样一种四种根据。下面呢在注释当中也有一因，一因、现量、文字相、加持啊。就是讲这四种理证，四证因。

首先有个一因呢，一因实际上有时候，也叫一理。那么这个所谓的一因，或者一理呢，他主要是抉择这个法界等性的，他就是空性，前边这个远离四边戏论的，实际上是用第一个因，就是用这个一因，那么如果你要抉择法界等性，就用这个空性的一因，一切万法都是空性的，一切万法都是等性的，没有很多很多的差别，一切的差别都不存在，在这个空性当中，一个法完全就是说一个本体，像这样就叫做一因，或者一理，因也叫理，叫推理的意思。像这样的话就是说一个根据，这个方

面就叫通过一因来抉择法界。那么实际上要抉择这样一种法界等性呢，除了中观应成派的抉择方式呢，再没有其他的。所以说在这个很多幻化网的注释当中讲的时候呢，他这个一因讲的时候呢，就是离多因啊，缘起因啊，通过这样一种因来抉择等性。所以这个就是从一因方式来抉择的。

那么在讲的时候呢，第二个应该是文字相，在解释的时候第二个是文字相，那么文字相是抉择什么呢，文字相是个比喻，实际上这个文字相，他抉择的是一种他的明分生智啊。密宗当中有一个，就说是生智嘛，显现明分方面的，前面是空分嘛、等性的，一因主要是抉择法界等性的，第二个文字相，他主要是抉择显现的。这种显现不是一般的这种不清净的显现，这种显现是一种清净的，生智的显现，本尊身呢，本尊的有境智慧啊，怎么样抉择他有，文字上的抉择，文字相他这个比喻啊：

比如说，首先一个阿字，那么一个阿字呢，就是说通过不同的发音部位，然后就显现不同的音，比如说在藏文当中，在梵文当中，嘎、咖，像这样的话他都是有一个阿字的音在里边的，都一个阿字的音在里边，所以像这样讲，有时候就是说他通过一个阿，最原始的这个阿字音呢，像这样就是说这个阿字音，他所有的字母当中都有这个阿字。那么就是说他通过不同的发音部位，就显现了不同的字，显现了不同的词语，像这样的话就讲到了这个文字相啊，他在比喻的什么呢，他要比喻的是一种生智的显现，他就是说在法界本性当中，一切万法就是等性无二的，这个是前面的一因已经抉择说完了，这个是法界等性一样的，但是通过不同的因缘呢，就会显现不同的生智。

但是呢就显现不同的生智的时候呢，他的这个原始的阿字的音，他是没有远离过的。所以说在显现不同生智的时候，他这个法界等性是没有远离过的，不管怎么样呢，反正不管怎么样呢，就是说这个法界等性，和生智二者之间呢，如果说是抉择法界等性，就通过一因来抉择，如果你要抉择，要对这个名分的这个生智产生定解，用文字相来抉择。这个方面文字相他主要是抉择就是说是清净的智慧。前面是抉择等性，后面文字相是抉择清净的生智方面的。是抉择清净的生智，身体方面就是显现方面的，一切的显现是身体，有的时候在密宗当中讲，一切的这样一种器世界，都是本尊身，一切分别念都是清净的智慧，把这一切都抉择为清净，那就这个是生智了，所以是从现分方面是通过文字相抉择的。

第三个理呢是加持理，那么加持理就是说实际上就加持的意思就是说一因和文字互相加持。互相摄受，互相加持。这方面只要讲法界等性，和这样一种清净的智慧，无二无别，互相加持，无二无别，我们要知道，实际上一因和文字，所表达的法界等性，和他的清净现分生智他是没有办法离开的，这个叫做加持。必须二者之间互相的应持。就是说明分离不开他的等性。等性离不开他的明分。像这样二者互相加持成一味。

然后最后一个是现量。最后一个现量的意思就是说，你必须最后要通过个别自证要现证他，去现量了知。这个方面就是讲了现量理，所以像这样的抉择密宗的时候呢，有见、有通过这样一种这个就是说渐次根性的一种抉择方法，前面我们讲的一种渐次根性，还有一种就是说顿悟根性，顿悟根性是另外一种，时间关系呢，我们就不介绍了。在这样一种实际上意思都差不多。只不过他把第一个、把一因和文字啊，把这个法界等性和清净智慧作为一因来进行抉择，然后是文字，然后是加持和现量。

像这样实际上解释的方式都是差不多的。那么这个方面就是要对一切的等性无二法界产生殊胜定解的方式。以后上师如果要是讲大幻网的话，我们在学习大幻网的时候呢，前面一部分他也是抉择一切万法等性的，抉择一切万法等性的时候呢，就是通过中观理，通过很多中观的这个方式来直接抉择一切万法是等性的、是空性的。后面就用了很多密宗的窍诀，就是讲到了这些文字相啊，加持现量啊等等有的时候是从直接的方式来抉择一切显现都是本尊的。有的是从间接的方式来抉择的，所以说在这个幻化网当中，只要真正让我们知道现在所安住的一切全部都是清净的自相，这个是在幻化网当中讲的非常清楚。所以说像这样的话就是说这个以前的一部分道理可能也是学习过了，这里边的道理不知道学习过没有，像这样的话以前是96年97年的时候上师讲过这个幻化网。翻译过来之后呢，把这个幻化网的总说，《光明藏论》，这个是有翻译，翻译之后呢一部分道友是学习过，当时呢也是很多道友对这个等性无二呢他是产生定解的。的确他这个论典的加持也是不可思议的，加持了这个麦彭仁波切的窍诀啊，里面讲的这些方式非常殊胜，所以讲完之后就知道了，身体自地为什么一切都是清净的，这个根据在这里边讲的清清楚楚的。如果你不知道根据，只是通过仪轨去修习的话，不知道好像硬生生的把这个不清净的东西观成清净的一样，真正学了幻化网之后呢就是从他的道理上面去知道，一切万法本来就是这样的。本来就是这样的道理讲得非常清楚，所以内心当中，不得不产生定解。

【39:55】所以说内心当中不得不承认定解。就是对密宗的这样一种理论，对密宗的殊胜性，的确就马上产生一个定解了，因为他这个道理上面就讲了，了解这个道理都是在显宗的基础上，就在这个显宗当中的二转般若的空性的基础上，三转的这个如来藏的光明基础上，然后再给你介绍一切万法，一切的显现啊一切的生，一切里面的分别念都是智慧，这个讲的很清楚的，所以说这种法他非常深，啊非常深的。上师仁波切他也有这个讲的这个意思，但是就是说是我们有没有这个福报听呢，这个方面就是说这个还不知道，所以说要听这些非常非常深奥的法的话，也是必须要具备一定的信心，要具备一定的福报。所以说像这样的话要经常祈祷，祈祷上师啊祈祷护法神，你自己要发愿啊，这个要听这样一种这个密宗的这个因缘要速速成熟，成熟之后呢上师也会讲这个殊胜的法，所以真正到里面讲十一个叙事，从他这个密宗的见解啊，密宗的修行啊，密宗的灌顶啊，密宗的这些等持、事业、他的手印，这些咒语啊，一个一个讲的这个非常清楚。尤其是麦彭仁波切，他老人家在讲

这个幻化网的时候呢，都是把他的精华，把他的要义全部放在里面，通过就是说大圆满的这样窍诀摄持的方式来讲解，所以像这样讲的时候呢，就是对密宗的很多很多，他的这样一种殊胜的见解，清净的见解，像这样的话就会产生一个真正不退的一种信心。不是说像这样让我们就硬性去接受了，他就是在讲根据，为什么一切万法是清净的，为什么是等性，把这些殊胜的根据讲的非常清楚。所以这个时候讲了，就可以通过这个途径产生定解，这个定解是非常关键的。所以说像这样我们学完之后呢就觉得，看到一些人说：密宗当中没有理论，这个我们看到的时候，我们是不承认的，像这样的话就说有些说：禅宗没有理论，密宗也没有理论，他可能是不是从密宗的一些就说是敲鼓啊、摇铃子啊，像这样的话做一些实执这个方面说，好像没有理论，你去做就可以了，好像这样观三密相应，三密相应解释的时候也是非常简单，但为什么三密相应这些方面说，是不是没看到还是没有去理解啊，就说是密宗当中是没有理论的，实际上真正我们看到密宗的理论更深更圆满。对讲一切本性的时候呢，就是说想象当中根本根本没讲到的东西，在这些像幻化网啊，像就说是麦彭仁波切的幻化网的总义嘛，全知无垢光尊者还是有这个三部对幻化网的这个注释，遣除黑暗的方面有三部注释，还有全知荣森班智达对幻化网的一种就说是殊胜的解释，珍宝解释也有的。还有像朱钦仁波切对幻化网的注释啊，还有就说是以前罗钦大译师的幻化网的注释啊，像这样的话幻化网的注释是非常多的，里面也讲这个密宗的这些等性无二，讲得非常非常清楚。

以前我们接触一些道友，一些藏族的这些喇嘛，他们是有个喇嘛和我比较熟，他是学习幻化网班的，他就是有一次呢我要去转坛城，他说：不用转坛城。我说：为什么不用转坛城啊？他就说：我就是坛城。他实际上当时呢学幻化网，在幻化网当中就是讲这些，这些就是说这个，五蕴怎么样是一个五智啊，就是说五方佛啊。然后就是五大怎么是五佛母啊，这个方面他讲得非常清楚，他如果有定解的时候，他就知道自己的身体就是坛城。你自己你这样安住就可以了，实际上真正就是说是当然我没学过，这些理论我没学过，他一说我就能够理解他的意思，他的意思我是理解的。所以说，但是呢就是说是他不转我去转话，他不转有他的道理，我去转有我的道理，像这样的话也是有这样的。所以说像这样的话就是这个通过外在的坛城，我们去转的时候呢，就是说再再的提醒自己，就说这个坛城他的外面他的一种这个显现，这个就是清净的自性，你去转的时候呢，实际上逐渐逐渐和这个本体相应了。他也有一种这样一种，通过转绕、通过顶礼、通过供养一个外在的坛城，他对显露自性相续的坛城呢都有些帮助。所以实际上在这个道理讲了之后呢，真正就是我才为什么讲这个例子啊？就是你学到这些教理之后，真正就会产生个定解，一切万法就是清净的，就是等性的，自己就是佛，自己真的就是个佛。像这样的话他是从内心当中产生一个根本不可以动摇的定解。这个完全就是通过这个密宗的加持力，通过这些殊胜的理证，就可以产生一个就是说坚不可摧的定解的。这个学习完之后，这个就知道了。

那么就是说“加以修行，最终对本来清净、任运自成真实无二之义

已稳操胜券现证的成就者可谓接连不断涌现”。那么在这个基础上呢，他最终就可以对本来清净和对任运自成，那么就是说，前面这个四证因它主要是对这个幻化网当中的一些，本来清净啊等等产生定解，后面就本来清净和任运自成这个是对大圆满，像这样一种最高的这样一种这个见解，产生定解的。本来清净和任运自成呢，这个是最高的大圆满教法当中提到的这一问题，这个都是从所见的角度去理解的。那么对这些疑问稳操胜券的成就者可谓连接不断的涌现了。

【从他们智慧中流露出的伏藏法数量极其可观，证得透彻虹身果位者也屡见不鲜、纷纷现世，如同向导一般可作为正果因】

然后从他们的智慧当中流露出来的这个伏藏法呢，就是说证悟之后从他们相续当中流出的伏藏法数量是极其可观的，一方面这个伏藏法呢，他是从这个，有的时候莲花生大士呢他会把这些伏藏法，由于时间没到的缘故呢，或者说就是利益后代有情的缘故，把这些殊胜的修法，他就埋在这些岩山当中，一些这个山洞当中啊，或者说就是岩石当中啊，有的时候是埋在海里面，有的时候是这个就是伏藏在虚空当中，像这样的话时间成熟之后，就会出现这个伏藏师，然后把把这些从这个从岩石当中取伏藏。

法王如意宝也从岩石当中取伏藏，还有我们在看过录像当中的法王如意宝，是在青海、是在莲波湖当中呢，也是取这个金刚萨埵伏藏的时候，当时在录像当中也是非常清楚的。当时龙多活佛一直在旁边嘛，龙多活佛还有这个色达的这个多昂活佛，他也在旁边嘛。像这样看的时候，我们在录像上面看不到，看不清楚。好像法王就是这个，好像在水里面在抓着什么，当时就龙多活佛说：他是一个宝筐，是从水里慢慢慢慢这样过来的，像这样的话，就是说我们也看不到，活佛的意思就是从从这个，当时他在旁边法王旁边，他就是直接从水里这样过来，法王是抓在手上的，像这样就是取出一个金刚萨埵的伏藏。就是这样一个事实像这样，现量当中可以见到的。

还有直接从虚空当中直接取伏藏的，以前也是有一些伏藏师，也是在这个，从这个色达到下面的时候，当时在水电站那个附近有一座神山嘛，这个时候呢突然一伸手，虚空当中取一只神箭，像这样的话格萨尔王他们的这个神箭就是取出来的。像这样就是直接从虚空当中取出来这个伏藏法。

还有一些就是从智慧当中取出来的伏藏法，智慧当中取伏藏法最明显的代表全知麦彭仁波切。像这样的话敦珠法王在他的这个，在他的这个麦彭仁波切传记当中《敦珠法缘》嘛，敦珠法王他有一个宁玛派的这个佛教史，后面一个就是全知麦彭仁波切，他就说是，全知麦彭仁波切呢，他就说从岩石当中啊，他从外面没有取过伏藏，显现上没取过伏藏，但是对于

众生这些有必要的教法都是从智慧当中自然流露出来的。这个叫做意伏藏。所以说像这样的话，虽然从外在上没有取，但是他所安立的这些，所写的这些论典很多修法呢，就是不可思议的伏藏大量涌现出来。所以说他就说麦彭仁波切，这个成了一切伏藏之王，一切意伏藏之王的，像这样的话也是高度赞叹的。所以说这些大德呢，有必要的时候，他是从智慧当中自然流露出来的。

法王如意宝一方面也是从外在这些岩石当中啊，从这些这个水当中啊，湖当中取伏藏。一方面就是说是从智慧当中也是大量流露出了很多很多的意伏藏法。像这样的话数量也是极其可观的。然后这个方面是一种成就相。然后呢，证得通彻虹身果位者也屡见不鲜、纷纷现世，而且呢通过修持这样殊胜的这个教法，证得了殊胜虹身果位的人也是屡见不鲜，纷纷现世的，如同向导一般可作为正果因，那么这些，这样一种果位，这样一种示现的这个事迹，可以作为一个向导，作为向导一样可以帮助我们产生一个定解，帮助我们产生定解。他们修持的这样一种现空无二啊，他们的这样一种教义啊，他们这个成就的果相啊等等，这些方面都可以作为向导一样的作用，那么向导一样的作用引导我们的心产生定解，所以说他可以作为正果因。他可以作为就是说安立一切万法这样一种殊胜自性的这个正果因，就是能够帮助我们产生这个殊胜的定解，或者通过果来推因。上师在注释当中说：是不是果因，那我们观察，实际上就是说，像这样讲的时候呢就是说通过这样一种果，就是说证得虹身的人屡见不鲜，相续当中流露伏藏者的这个就是说，大量于伏藏的数量及其可观，那么成就者接连不断出现，为什么会有这么多的这个这么殊胜的相出现呢？

就说明他的这个所修持的道是及其清净的，所修持的道是及其清净的，而且就是说这个，早前益西彭措堪布在讲这个《新月释》的时候在定解宝灯论的时候呢，也是讲到了这个真正的虹身成就的法，是大圆满当中才存在的，大圆满当中存在。所以说从这个方面讲的时候呢，真正一生当中成就虹身果位的，只是大圆满当中才有，所以说他的这样一种这个见，他这个修法可以从这个方面推知，他的这样一种见解是最为清静、最为圆满的一种见，最为圆满的见。

所以说从这个方面作为这个果因就可以推知，那么他有这么多，大量出现这么多的这个成就者的原因是什么呢？他修持了这样一种道很取胜，所以说从这个果来推他的因的时候，也可以知道他的这个见解是非常纯正的，一方面就是中观当中的离四边的见解，还有呢就说讲到了这样一种这个，密宗当中的这个本来清净的见啊，任运自成的见啊等等，像这样的见解呢完全也是可以信赖的，所以说呢就在麦彭仁波切讲完这个离四边的戏论之后呢，顺便的提到了一点点就是说这个密乘当中前译自宗的，在密乘当中怎么样依靠四证因，来现前本性清净无二见，然后在这个基础上加以修行，对本来清净任运自成产生定解之后呢，获得这种殊胜的成就，好证得虹身果位等等。像这样的话就是说明啊，就是这样一种自宗的见解非常的清静。

【若有人问：那么，这是宁玛派别具一格的观点吗？】

有人问了，这个是不是宁玛派别具一格的观点？下面麦彭仁波切说：“并非如此”。不是单单宁玛派别具一格的观点。宁玛派当中把这个观点作为主要的观点，也是宁玛派当中主要的观点，但是其他的这样一种佛经啊、续部啊、其他的六庄严，还有其他的藏地的大德，他们在暂时的时候，有其他的承认，但是究竟的时候，都是这样承认的。所以这个方面这样，下面这一段也是要说明一切的宗派，一切的佛经论点，一切的宗派全都是圆融无碍的观点。通过各大派祖师的教言，来安立一切宗派互不相违，一切宗派都是互不相违的。

所以说这个提问：他实际上“这个是不是宁玛派别具一格的观点？”一方面这个是宁玛派的观点，但是其他的很多很多新旧派，它都是承认这个的，所以最后，最终通过这些教证、理证，来成就一切宗派都是圆融无碍，千万不要对其他的宗派产生这样一种邪见，对其他的祖师不要产生这样一种邪见，是这个意思。

【并非如此，佛陀在所有甚深经续中再三宣说】

首先第一个是佛陀，那么这个观点是佛陀讲的。首先佛陀在所有的甚深经续当中再三宣说过的，经典当中也是对于等性方面，是《般若经》、《三摩地王经》等等，这方面讲了殊胜的等性、空性的。还有就是在像《如来藏经》、《大涅槃经》当中也是讲到了光明这部分，虽然讲的略，就是说是讲得是一种间接的讲，但是讲是讲过的，经典当中是这样讲过的。还有就是讲了续部，密宗续部当中也是像《时轮金刚续》，还有讲这样一种《密集金刚续》，还有很多这样一种续部当中也是讲到了等性无二观点，续部当中也是再三宣说过。

【六庄严等诸位智者以直接或间接的方式广泛弘扬的远离四边戏论，】

还有就是讲佛涅槃之后，南瞻部洲六庄严，那么这些智者呢，有的时候是直接方式宣讲，有的是间接的方式宣讲，广泛的弘扬远离四边戏论，所以这个也是六庄严的意趣。

【实是大成就持明者身体力行的实修法门、一切智智必经的唯一大道，】

那么就说一切大成就者和持明者他们身体力行实修的法门就是离四边的戏论，这样的修法，你要证悟一切智智必经的唯一大道就是这样离四边的修法，就是这样的。

【所以她是一切新派旧派的意趣核心。】

所以说这样的修法是属于新派和旧派的一切宗派的意趣核心，究竟的观点都必须讲远离四边的戏论。

那么我们对于这些，这个问题产生定解，所以下面是全智麦彭仁波切引用这些各派祖师的他们自己的教言作证明。

【下面引用(前辈大德的教言)教证简要说明此理:大译师吉匝亲言:“究竟殊胜见,双运皆不住,三世佛密意,许智慧脱离,堕边应遮故。……”】

这个大译师吉匝就是讲噶举派的大翻译家玛尔巴,玛尔巴尊者他的名字就叫吉匝,像这样的话就说此处用吉匝,平时我们熟悉的名字就是玛尔巴译师(米勒日巴尊者的上师),他是在教典当中这样讲,“究竟殊胜见,双运皆不住,三世佛密意”。那么真正究竟的殊胜见一切都是现空双运,一切皆不住的这样一种自性。就是现空双运的,皆不住就说一切不住,极为不住,极为不住就是远离一切戏论就叫做一切皆不住。所以说这个就是三世诸佛的密意,现空双运,一切皆不住,这个三世诸佛的密意。“许智慧脱离,堕边应遮故。”如果你承许智慧和悲脱离了,现和空脱离了,像这样的话堕于一边当中,这个是用来遮止的。所以说应该智慧双运,应该说应该现空双运,这个方面就是佛的密意,如果你承许智慧和悲心是脱离的,像这样的话就不是佛的密意,应该遮止,这个方面是这样讲的。

【藏地成就之王笑金刚也言】

笑金刚就是米勒日巴尊者,他的密名就是喜笑金刚。像这样成就者之王是米勒日巴尊者,他的道歌之中也是这样讲的:

【现空若无别,见解至究竟……有显现实法,无空性法性,无别一味体,自他证非有……】

米勒日巴尊者他是这样讲过的:“现空若无别,见解至究竟”。那么如果能够了知现空是无二的,你的见解就达到究竟了。“有显现实法,无空性法性,无别一味体”那么实际上这两句当中,有可以说是:有显现实法和无空性法性,这方面都是相对应的。

首先有和无对应的,第一句当中有个“有”字,第一句当中第一个字是“有”,第二句当中第一个字是“无”字。那么这个有和无,它是无别一味体的。然后显现和空性这是一对,那么显现和空性这个是无别一味体的,那么在一般的凡夫面前,显现和空性它就是分开的。第三个就是实法和法性无别一味体的,那么就说实法和法性,那么一切这样一种实法和它的法性也是无别一味体的,那么必须要了知这个有、无;显现、空性;实法和法性,这些都是无别,都是一味的自性。了知了这样无别一味自性之后,修证,最后“自他证非有”。不管是自证也好,他证也好,一切这样心识的本体都是没有的,远离一切戏论。所以自他证上师解释的时候,自证、他证,这些心识的本体都必须离开,因为他毕竟不是分别念的对境,毕竟是智慧的自性,所以说自他证非有,离开一切承许,离开一切戏论的。

【文殊菩萨赐予萨迦派祖师的《离四贪窍诀》中云:“若生执著非正见。”】

那么这个也是一个非常著名的教言,文殊师利菩萨当时赐予萨迦派的祖师贡嘎宁波,他的一种离四贪的窍诀,在离四贪的要诀当中第四个要诀,就说离开第四个贪执的要诀就是讲到“若生执著非正见”,那么如果你产生了执著就不是正见,不管是什么执著都不是正见,像这样的话就讲到了第四个。

那么下面也是离四贪窍诀当中有一个译本,像这样讲的时候,就是这么简短的论点,它把所有的修法次第都包括了。“那么若执著此生,则非修行者;若执著世间,则无出离心;执著己目的,不具菩提心;当执著生起,正见已丧失”像这样就讲到了离四贪的要诀。还有一些翻译的方式就说:“耽著此生非佛徒”。他是这样翻译的,说耽著此生非佛徒,就说如果你耽著此生的话,这个不是佛教徒,这个地方翻译就你不是修行者。如果是一个真正的修行者,你不那么耽著今生的一切的世间八法,一切的妙欲,如果你耽著此生了,那就不是修行者了,也不是佛教徒了,是这个意思。

那么第二个就是“耽著轮回非出离”,那么如果你耽著轮回,耽著世间,你对今生,轮回当中的今生,对于后世轮回的安乐,你如果耽著的话,不是出离心,就没有出离心了。有没有出离心,它是对今生,对后世它必须都是要打破的,我们在修持出离心的时候,尤其是观修到第三个修法轮回痛苦的时候,一切的善趣、恶趣的所有所有都要生起厌离心,都要产生厌离心。所以今生的执著和后世的执著都必须打破,如果耽著世间、如果耽著轮回,是没有出离心的,那么这个是第二个问题。

第三个就说是耽著自利非菩萨,那么如果你耽著自利那就不是菩萨了,如果说真正的菩萨他就说必须要放弃自利,必须要修持利他,所以说耽著自利这不是菩萨。然后是耽著实执非正见,那么这个地方讲,如果你有实执这个就不是正见,没有正见。所以说这个《离四贪窍诀》实际上是非常殊胜的,它就算是短也很短,但是它加持力是非常大的,这是文殊师利菩萨亲自赐给萨迦五祖当中的贡嘎宁波,赐给他的。所以说我们知道如果是耽著了今生的话,那不是佛教徒。我们要作为佛教徒,那么就说你必须要要有佛教徒的相,如果没有佛教徒的相,那就不是佛教徒,只是一个徒有虚名罢了。

那么你怎么样做到一个真正的佛教徒呢?你不能耽著今生。耽著今生的名闻利养,耽著今生的享受,耽著今生的人间的幸福,如果耽著这些不是佛教徒。就必须打破放弃今生。这个才是真正的作为一个的佛教徒。第二个方面就说不能耽著轮回,如果耽著轮回就没有出离心,如果我们要生起出离心,真正开始要求解脱的话。那么必须要打破对轮回的执著。如果对轮回还有执著的话,那么就是没有出离心的。那么第一个、第二个,就说第一个主要是放在耽著今生方面的,你必须要打破。第二个是对今生后世,对整个今生后世都必须打破的,就是这样。第三个就说耽著自利非菩萨,如果我们要进入大乘就不能耽著自利,如果要耽著自利就不是菩萨,任何没有一个耽著自利的菩萨。所以说像这样的话,如果你要生起菩提心,要成为一个菩萨的话,必须要生起广大的利他之心,清净的利他之心。第四个当然就说如果你要在菩提心的基础上,你要修空性

的话，耽著实执非正见。那么就说你耽著实执就不是正见了，不管是什么样的实执，反正就是有一点实执都不是正见，这个方面也是直接讲出了一切万法正见的这个问题。

【对此，雪域智者之王萨迦班智达曾经讲解道：“若问：哪一方是合理的呢？”】

“哪一方是合理的？”如果问的话就说对显空哪一方是合理的？

【无论观待任何补特伽罗，现分为世俗，空分为胜义，现空无二无别分为双运，】

那么就是无论观待任何补特伽罗来讲显现的这一部分就是世俗谛，空性这一部分是胜义谛，现空无二无别这一部分称之为双运，显现空性无二无别的称之为双运。引用教证说明：

【正如《五次第论》云：】

《五次第论》是龙树菩萨造的，那么在这个《五次第论》当中说呢

【‘显现与空性，了知各自分，何者真圆融，称之为双运。’】

这个方面也是讲到了这个显现、空性、双运的意思，‘显现与空性，了知各自分，首先，各自了知显现这一部分，是世俗空性这个一部分是胜义谛，然后何者真圆融，如果把这个显现和空性真的圆融了，这个叫做双运，什么叫真圆融呢？而不是说有一个世俗和一个胜义凑到一起这个叫双运的，不是这个意思，真正能够了知显现就是空性，空性就是显现的时候呢，这个方面就称之为双运。

【对于此三理切实通达，即是所知之处；】

此三理就是显现理、空性理和双运理，那么对于此三理切实通达了的时候呢，即是所知之处；那么这个所知呢就是讲“基”，就是讲“见”，基道果当中的“基”，见修行果当中的“见”就是这个，所以对于这个如实通达之后呢，这个所知之处就是“见”或者“基”了，

【通过方便与智慧双运的方式加以实修，即是道；】

那么有了“见”之后呢，修行的时候是通过方便和智慧不脱离，方便和智慧双运的方式来进行实修的，这个就是道。方便很多时候直接解释成大悲心啊，菩提心啊这些法的，智慧就是双运这些法的，所以大乘道就是大悲和空性的双运的等化方式来修行的。所以说通过方便与智慧双运的方式加以实修，即是道。

【证悟后暂时经行地道、究竟获得三身，即是果。】

那么就是说基道果当中的果呢，就是证悟了道之后暂时的时候呢，经行基道果的五道，然后获得十地吗，然后五道当中的前四道，究竟获得三身这个是无学道，那么这个方面就是果，这个方面有暂时的果和究竟的果，暂时的果就是暂时经行地道，究竟的果就是获得三身，有些讲法报化三身这个本体就是果，

【这一法理正是一切不违教理了义三藏的意趣。】

那么这个法理就说一切不违教理了义三藏的究竟意趣所在，这个方面就是萨迦派的这些贡噶宁波尊者和萨迦班智达，他们在讲现空无二、双运的道理，下面就是这个格鲁派的祖师啊、宗喀巴大师他怎么样承许的呢？

【至尊宗喀巴大师也正是为了用慈悲之手救护不具备以理观察的定解而一味迷失在离戏的字面上结果对实执无有任何损害导致误入歧途的那些初学者，才暂时强调说以观察所引发的无自性执著相极为重要，】

那么这个方面就是给我们介绍宗喀巴大师的著作呢，他有两个部分的，一部分著作相应于这些初学者，对于无自性、对于完全离戏的自性很难以直接通达的这些初学者，为了救度他们、为了让他们逐渐逐渐能够对空性产生定解呢，所以在一部分的教义当中讲到了一些单空的说法，讲到了一些无自性方面的安立，这方面是有的，像这些广论这些胜观方面啊，他就说《入中论》注释，《中论》里的注释等等，像这样一种论典当中讲到一些单空，那么为什么要这样讲呢？

是为了用慈悲之手救护不具备以理观察的定解，一味迷失在定解字面上，对实执无有任何损害的、这些误入歧途的初学者，因为他是文殊师利菩萨的化身吗，文殊师利菩萨的化身，又有智慧又有方便又有悲心，所以说见到这些一味迷失在离戏的字句上，不具备一地观察的定解，一味迷失的离戏啊，空性啊，一切不住啊，双运啊，大等性啊，像这样离戏在、迷失在这些字面上，结果呢就说是内心当中对离戏产生不了定解，对实执没有任何损害，他虽然就嘴巴在讲离戏，空性，但实际上对相续当中的实执有没有损害呢？没有一点损害，导致的最后误入歧途，这些初遇的，为了救度这些，暂时的强调空性执着很重要，观察引发了无自性的执着非常重要，所以他强调观察，一定要观察。必须要通过观察引发无自性的定解，引发空性的定解，引发无自性的执着是非常关键的，就是这样的无我的执着很关键，空性的执着很关键，那么后面这些人，通过宗喀巴大师很善巧，在论典当中也是使用大量的文体检证，很多很多就说教证，还有很多这样一种辩论，通过很多这样方式让大家知道，噢如果你最初的时候对空性没有一个执着的话，实际上是不合理的，所以必须最初要对空性产生实执，那么如果一旦对空性产生实执了，对空性产生一种执着了，然后就不实执了，对空性产生一种执着之后呢，那么实执对一切万法的实有的执着，这方面就会有损害，就会损害到一切万法的实执。所以像这样的话，他是通过空性来对治实执，那么在这样对无自性的执着产生之后呢，再进一步的引导，就可以打破无自性的执着。驱入到究竟空性当中，所以这个是的的确确是非常慈悲的，救度这些众生，真是能够入道，真是能够和空性相应的一种殊胜的引导方便，那么这是暂时的教义，那么下面讲了，

【而在最究竟的教言中写道：】

而这个最究竟的教言是《三主要道》，《三主要道》是宗喀巴大师的一种的和离四边的戏论是完全相应的一种修法当中，还有《现观庄严论》的金鬘论也是讲到这个问题，还有写给他的上师仁达瓦的一封信，一封信当中汇报他的见解的时候，也是提到这个问题，所以这些方面称之为最究竟的教言。他在最究竟的教言当中写到：

【“何时分别各执著，无欺缘起之显现，远离所许之空性，尔时未证佛密意”】

第一个颂词讲到了这个，什么样见解没有证悟佛的密意呢？何时分别各执著，那么对于缘起显现和空性别别执着，分开执着，何时分别各执著什么呢？第一个是执着无欺缘起之显现，然后再执着远离所许的空性，就把这个缘起显现和所许的空性分别执着了。如果你分别执着的时候，尔时未证佛密意。你这个是没有证悟没有了知佛的密意，

【一旦无有轮番时，现见无欺之缘起，断除一切执著相，尔时见解即圆满。”】

这个是第二个颂词当中所讲到的究竟见。那么究竟见呢，一旦无有轮番时，不需要轮番，现见无欺的缘起的同时，断除一切执著相，那么在见到无欺缘起的时候，就能够了知一切万法的空性，这个不需要轮番，现即是空，空既是现，就是不需要轮番，尔时见解即圆满。这个是没有别别执着二者，不需要轮番去了解二者，这个就是见解圆满的了。这个就是圆满的见解，至尊全智宗喀大师他是在究竟见当中也是讲到了必须要远离一切戏论的正见。下面是

【吉祥自生金刚尊者亲口说道：】

吉祥金刚呢他也是第三世噶玛巴尊者，他的名字叫让炯多杰—自生金刚，他也是这样亲口说的，这个论点好像我以前也看过，有汉译本。这个是以《大手印愿文》，在《大手印愿文》当中，他也是这样写的，

【“非有佛亦不照见，非无一切轮涅基，非违双运中观道，离边心性愿证悟。”】

那么在这个《大手印愿文》当中是讲的，这个“非有”我们在断句的时候，首先是断句的是“非有”两个字，他要提出一个宗旨，因为众生执着有边吗，他就说非有，为什么说非有呢？佛亦不照见，因为佛也没有照见过的原故，如果说一切内心显现法如果是存在的，一切这个实相是存在的，佛智慧应该是最圆满的，佛应该照见，但是佛也没照见的缘故，啊可以确定是非有的。如果有佛能照见，佛不照见的缘故是根本不存在的，这叫非有这个意思。

非无一切轮涅基，那么是不是完全断灭了空呢？什么都不存在呢？非无它是否定无，不是说这个无肯定是有无的，像这样为什么一切轮涅基？因为这个心性呢，他是一切轮涅之基，这个显现的心性，他是轮回的基和涅槃的基，或者是如来藏也好，心性佛性也好，像这样的话，他是一切轮回和涅槃的基，一切的轮回也是因为对心性错误认知，显现轮回，然后就说对这样一种心性如理认知这个是涅槃。所以说，你对于这样一种心性有错误认知和正确认知，导致有轮回涅槃的显现。所以说这个心性不是没有的，啊非无。

非违双运中观道，那么非违也是这样的，或者上师讲非双运，非双运的意思是什么样子的呢？就说我们不能理解成，有一个有无好像是有无双运的，不是这种的双运，那么实际上这个双运不是真的双运，不是这样的双运的。或者从他的体裁看是，前面是非有非无，然后第三个非违，什么非违呢。实际上这个地方就是说空和这样一种有，他不是完全的相违的，因为他前面讲过了非有也讲了非无吗。所以说这样是不是违背的呢？是不是互相违背的呢？啊，非违双运中观道，如果说能够双运空和有，能够双运的话，这就是中观道。这个方面理解他的意思，因为这个地方讲到了双运中观道，后边讲到离边心性愿证悟。离开一切边戏的心性，就是发愿啊，证悟啊，证悟这样大手印的本性，证悟这样一种心的本性，这个方面就说讲解的时候呢，实际上他的意趣完全是一样，和前面的离边的空性，这个方面是完全无二的，当时讲的时候就稍微有点靠近于三者，靠近与这样一种实相，现证二谛的相，它实际上这个里面讲的时候，他的这个离戏啊，或者说非有非无四边都是一个意思，和中观离戏的中观的角度来讲是一样的，实际上讲离戏的时候呢，肯定是和法轮的意趣是完全一致的。所以这个方面是第三世噶玛巴自生金刚他的究竟观点，实际上也是这样的。

自生金刚我们也知道，是在大圆满传承当中也是一个传承上师，因为他的大圆满方便的窍诀呢，是无垢光尊者的上师，啊就是讲根嘎嘛扎（1:11:32）尊者，首先是自生金刚他去根嘎嘛扎面前听了很多大圆满法，他在弘扬大圆满方面非常的广，后面无垢光尊者在根嘎嘛扎面前去听法，求这个大圆满教授，后面无垢光尊者也是在第三世噶玛巴，在他面前，也听过一些大手印的教法，所以也算无垢光尊者的上师，也算无垢光尊者的道友吧，反正他们两个大圆满上师都是一样的，有一个大德是说，真正把大圆满广泛弘扬的两位上师，一个就是第三世噶玛巴，他就说广大的弘扬，第二个就是大圆满教主，就是全知无垢光尊者，他对自宗的大圆满的这些殊胜的意趣啊，像方便的话就说是很深的地方来进行安立，而且把这些这个有系统的进行归纳，归纳在《七宝藏》啊《四心滴》啊，归纳在《三休息》《三等息？》（1:12:29）啊，等等，归纳这个当中呢，做的善巧弘扬的，所以说这个第三世噶玛巴自生金刚他也是非常非常著名的一个尊者呢，就在那个青口那边，上次我们去了青口那边，很多他自显的这些他的身相啊、还有他的脚印啊，还有很多刻相啊，就因为他当时在求法，他的广大圆满方面、在那边也是非常多的，我们去的时候也看到很多关于无光尊者的、莲师的一些，还有讲到这个噶玛巴尊者，他的一些胜迹，也是很多的，在这个《大手印愿文》当中呢，他也是讲过了一些不住的双运的这样一种离戏的中观见，这方面意趣也

是无二的，这方面讲自空的论师的这样的，后面还有觉囊派的论师，他后面是他们所讲到的现空无二的观点呢，这个是后面再讲寂天论师的，就这样的。

今天的课就讲到这里。

《中观庄严论释》生西法师辅导第 23 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》。这个论典又分了造论分支和所说的论义。造论分支听过造论五本进行宣说，造论五本当中也分了由谁所著、为谁而造、属何范畴、全论内容、有何必要。现在在宣讲的是第五个问题，对于这个有何必要麦彭仁波切在论典当中讲的非常清楚。实际上就是为了后学的弟子对于整个大乘的教义轻而易举的产生定解，并且由此获得大菩提的果位。对于这样的问题是分了三大块进行安立的，首先是怎样对整个大乘产生定解，第二是解释什么是轻而易举，第三个是怎样由此而获得殊胜菩提。那么现在在讲第一块的内容。

第一块内容也有对整个大乘产生定解通过听闻、思维和修行，逐渐可以对整个大乘产生殊胜定解。怎么样对本论产生一个定解呢？也是分了五个方面进行安立，首先第一个就知道本论真正安立的所量应该是名言当中能够起功用的法。第二个方面就是名言当中承许自证。第三个是本论当中安立一切是唯心所造的。第四个把胜义谛分为相似胜义和真实胜义是属于绝妙的立宗。第五个问题就是讲到了分开辨别二谛，他有这个殊胜的不错乱的必要性。世俗量来衡量世俗谛，胜义量来衡量胜义谛，通过这两个方面进行无有错谬的安立。前面安立了自宗啊，他在安立这个中观见一切不住，皆为双运的基础上，通过四证理安立密宗的观点，进一步就可以对于本来清净和任运自成，这样最为殊胜圆满的法界修行产生定解，最终可以获得最为殊胜的佛果，像这样就讲到了自宗的一些安立方式。

有些人就说那么这个是不是宁玛派独树一帜的观点呢？是不是只有宁玛派有呢？麦彭仁波切为了让大家知道实际上究竟的经续论典的密意完全是一致的。所以说引用了各大派这些祖师的究竟教言来进行安立。所有的宗派都安立这样一种现空双运的观点。说明了两个问题。

第一个问题就讲到一切宗派互不相违，一切大德的教言互不相违。这是第一个。第二个问题必须要知道，一切教派为什么要终极安立一切万法都是现空不住的本体呢？也就是说，这样修行下去才会真正现见最为殊胜的解脱果位。如果没有真正的去修行现见这样一种现空无二的本性的话，实际上是没有最终的解脱道的。逐渐逐渐的都要靠近这样一种最为殊胜的现空无二的自性。前面就对于噶举派的像马尔巴尊者、米拉日巴尊者，还有萨迦派的贡嘎宁波、萨迦班智达，格鲁派的宗喀巴大师，然后还有第三世噶玛巴的教言等等都进行安立了。今天要讲的是对于觉囊派的祖师他们安立的现空双运的观点。

【证悟自在者多罗瓦大师也曾这样说过：以辨别后得的妙慧观察时，最终果位身智自性如来藏常有、稳固、寂灭、永恒的本性，即是无欺胜义谛。在决定入定时，修持远离一切戏论。】

这个也是觉囊派其中的一个殊胜的祖师，多罗瓦大师法名叫西勒江森（4:07）。他也是非常著名的一个大师，在觉囊派当中有两个祖师非常著名，一个是多罗瓦大师，第二个就是后面这个贡嘎宁波。他虽然不是创立了觉囊派，但是他在觉囊派当中可以说是一个非常著名的祖师，通过他的觉囊派的教义非常非常兴盛，弘扬的非常广大的。他也写了很多这些关于觉囊派他空的观点，我们知道觉囊派他主要是弘扬的他空。密宗方面主要是以时轮金刚为主的，那么在显宗方面是以宝性论为主的。弘扬的是他空如来藏的观点。所以说在这些觉囊派祖师的论典当中讲了很多他空，有必要的时候也曾经对于月称论师的自空的观点曾经也做过一些观察。

但是不管怎么样，他空主要是从名言器境（5:06）量的角度来安立这样一种光明如来藏的自性，那么就是说主要是这样安立的。在安立的如来藏的自性的时候，这里面出现了很多恒常、实有、稳固等等这样的名词。但是要真正从究竟他空的、究竟意趣来观察的时候，所谓的如来藏常有、稳固这些都是佛面前的境界。佛是没有戏论的，不是凡夫分别念的常有，不是他凡夫分别念的实有、稳固等等。实际上，在佛面前这个如来藏的自性它是一个大无为法的缘故，所以肯定是不变化的，肯定是一种如是如是安住的本来永恒不变的自性。所以这样一种稳固不变，它超越了凡夫的分别念，不是现在我们所安立的凡夫分别念面前是恒常的。如果是恒常的什么什么过失，如果是不灭的有什么过失，这些过失实际上在如来藏的自宗当中都不存在。只不过是觉囊派祖师他安立的“常有稳固”实际上是和大空性一味一体的，它是一种远离戏论的恒常、远离戏论的这样一种寂灭稳固等等。那么这个是它的究竟意趣。

但是因为有些后代的觉囊派的修学者，这些学习者，没有真正的了解如来藏是怎样状态下的常有、稳固、恒常，像这样是就理解成分别念面前的稳固、恒常。根本不需要是空性的常有、稳固、恒常，所以说像这样就成了很多这些其他祖师的所破之处。

为了让大家知道，实际上这个如来藏的本性也是离戏的缘故，其他很多自空的论师也是有必要对于这样一种他空说了很多辩驳的语言。实际上从两个角度来看的时候，这些多罗瓦大师等等觉囊派的祖师他们安立这样一种如来藏，实际上也是离戏的如来藏。那么其他的自空派的大德在破的时候也是针对，如果你在分别念面前还认为这个如来藏不是空性的，如来藏还是常有的，像这样那就有许多许多过失。

所以为了让我们知道如来藏的本性也是离戏的缘故，很多自空论师做驳斥。但是真正来讲，必须要比较正确的认知他空派、觉囊派的观点，如果真正了之之后，就会对这样一种时轮金刚的教义，对于《宝性论》三转法轮意趣就可以产生一个坚固的定解。

实际上全知麦彭仁波切和一个大德在辩论书当中也是曾经提到过，他就说这些觉囊派的大德像多罗瓦大师，还是多罗那他尊者也好。实际上这些大德是非常了不起的大德，佛陀在经典当中也授记真正能够圆满的讲解他空的、真正能够圆满讲解如来藏的这些人是佛的化身。菩萨都没办法真正的去讲解这样一种圆满如来藏、圆满他空的观点，所以说也是有这样一种教授的。很多大德在承许观点的时候，都有很多很多对于如来藏方面的安立、赞叹等等。佛陀在《涅槃经》等等这些观点当中也是提到过，如果你认为一切万法是无常、苦、空、无我的。像这样的话就不是狮子吼、是狐狸鸣。如果安立如来藏的恒常、如来藏不变的自性，这个是狮子吼，像这样也是直接有这样赞叹的。像这样我们应该知道，佛陀究竟意趣他是承许如来藏的究竟圆满的现空双运，如果真正要圆满的现空双运这个显的这一部分，肯定就是除了如来藏之外其他的任何一个法没办法真正的、究竟的和空性双运。因为前面我们凡夫人面前的这些山河大地，这些都是众生的业所现前的，这些都是众生不清净的依他起所现前的。所以说它绝对是变化的、绝对是无常的，它是一种客尘的自性，所以说它不能够和空性究竟双运。那么谁才能和空性究竟双运呢？只有离开了一切变化的客尘法之外的，这个如来藏的自性、如来藏的光明，才能够和真正的空性双运。所以全知无垢光尊者他老人家在《心性休息大车疏》当中也曾经提到过，二转法轮也是暂时了意，三转法轮如来藏观点究竟了意，也有这样一种说法。他主要是从抉择的这个方式观察的，抉择的方式二转法轮只是抉择圆满法界的一部分，圆满的法界是现空无别的这样一种自性。而就说是自空的观点是抉择了空性这部分，对于光明如来藏这部分没有抉择，所以从这个角度来讲是抉择了法界的一半的缘故。

在空性的基础上抉择如来藏的光明，所以说这个方面才是圆满法界。抉择他的方式就叫做究竟了义，有这样一种安立的方式，所以说我们就知道这样一种觉囊派的这些大德，他们安立的这样一种观点啊，如来藏恒常不变啊等等这个观点，如果真正能够了知他意趣的话，我们就知道她这个观点是非常殊胜的，有了这样一种这个观点做基础的话，修持这些生起次第啊，圆满次第啊，要修持这样一种这个大圆满的本性啊等等，实际上就是一个圆满的基。如果没有这样一种如来藏光明作为他本基的话，有些修法还不是最为圆满殊胜的修法的，所以我们首先要知道他空派的这些大德祖师安立的观点非常了义，非常的究竟，有些呢很多地方呢，在破斥这样一种如来藏，破斥这样一种如来藏常有啊，破斥觉囊派这些大德的观点呢，要么就是有利，要么就是根本不知道这个就是说如来藏恒常或者他空派这个究竟意趣观点的。那么在论典当中，多罗瓦大师他是这样讲的：“最终果位身智自性如来藏常有、稳固、寂灭、永恒的本性，即是无欺胜义谛。”

那么这个地方讲的很清楚，他是以辨别后得的妙慧观察，辨别后得的妙慧观察就是说：不是站在入定的角度进行观察的，而是站在辨别后得的、妙慧境观察的时候。也就是说通过名言量，通过清净的名言量来对于如来藏本性进行观察的时候呢。最终这个果位身智的自性，那么就是说这个所谓最终果位身智的自性就是一种究竟的起现，究竟的显现，因为这个最终果位的自性呢，他是一种大无为法的自性，佛陀的这样一种身，法身啊，或者说等等佛陀这样身，佛陀这样一种智慧都是远离了一切的客尘之后，如是如是显现的，就是在如来藏的本性当中，如何如何具足，然后在遣除客尘之后呢，就如是如是的显现。所以这样一种身智自性是最终的果位身智自性，那么这样一种如来藏的本体呢，他是一种恒常、稳固、寂灭、永恒、就是无欺的这样一种胜义谛，无欺惑的一种胜义谛，然后上师也在笔记中讲，所谓的这个常有呢，他是没有自生、他生等等，也就是有了自生他生有了这样一种生的话，他本性可能就不是恒常的，所以说远离了自生他生，安立成常有，然后说从不是有为法的角度安立成稳固，从离开了一切戏论的角度，安立成寂灭，从他永不变化的角度，安立成永恒，就是这样。

我们就知道无为法的本性，大无为法的本性，如来藏的本性，绝对不是这样一种无常啊，非稳固啊，就是说还有就是说这样一种其他戏论等等，不是这样自性，他确实是常有不变的一种法。因为这个是大无为法的本性的缘故，全知麦彭仁波切在他造的殊胜论典《如来藏大纲狮吼论》，在《如来藏大纲狮吼论》当中呢，也是使用了很多理证来推论，如果你安立这个如来藏，安立这个佛陀的身智是这样一种这个无常的话，有很多过失，过失是非常大的，没有离开这些行苦啊，还有就是变化等等。会有很多很多过失。所以从他这个清净名言量来讲，必须要把如来藏安立成恒常不变的法。这个实际是无有欺惑的，那么什么是欺惑呢？

变化的法就具有欺惑性，前面一刹那还存在，后面一刹那就不存在了，所以说像这样一种变化的法，这些有为法都是欺惑性的，那么就是说真正无欺的自性，唯一就是这样一种不变的如来藏，所以说他也是这样一种无欺的这个胜义谛的本性，这是从辨别后得的妙慧，从清净名言量的角度观察的时候呢，他的胜义谛就是这样一种如来藏常有。

“在决定入定时，修持远离一切戏论。”那么如果在决定入定这样一种胜义的理论观察的时候呢，那么就是说一切万法的戏论都是远离的。修持远离一切戏论，所以说也是承许如来藏的这样一种本性呢，他也是一种远离戏论的。如来藏的常有是远离一切戏论的常有，所以说像这样的话这个方面一切戏论是谁具备的呢。像真正来讲的时候呢，所谓的这个戏论，就是如来藏还没有完全显现之前的这些所有有为法的状态。这个有为法的状态乃至在十地菩萨得时候，都会还要具备比较微细的戏论法，因为不管怎么样呢，十地菩萨如果你还没有真正的全体显露如来藏的原因是什么呢？原因就是相续当中还有这样

一种客尘，没有完全离开、二取啊，还有就是讲这个二藏的微细这个习气，还没有离开，那么这些微细的习气以下的都称之为这样一种这个客尘，都是称之为这个客尘的，所以乃至没有这个客尘之前呢，究竟如来藏全体的这个本性就完全无法显现。那么如果说再讲的粗点，相对于我们来讲的话，就是我们面前的这些所有法，八识啊、八识面前一切的法，都称之为戏论，都是戏论的法，都是这样一种这个客尘的法，所以说他在凡夫面前，如来藏是不显现的，如果真正显现如来藏的时候呢，这个客尘法是不显现的。二者之间是绝对无法同时存在的，无法同时存在。所以说要显现有法，就不可能显现如来藏，如来藏显现的时候就不可能显现有法的。像这样的话，就是讲，那在决定入定的时候，修持远离一切戏论，不可能有丝毫的戏论存在，这个方面就是讲到了，不管你的有无是非，在你面前所有属于这个分别念的戏论法，客尘法都是不存在的，所以从这个角度安立离戏，从这个角度安立一切本空。

“这也是极其深奥的要诀。”所以这个方面也是非常深奥的这个要诀的自性。所以一方面安立了如来藏的显现，一方面安立了它的这个离戏的这个角度，从入定的角度安立离戏，从这个后得的角度，从清净名言量来安立如来藏的显现。所以二者实际上是这个，就是说是这个完全是没有差别的，完全是一位一体的，只不过呢，就是说他衡量的方式，一个是站在入定的角度衡量一个是站在后得的角度衡量，但是衡量的本体呢，就是一个法。那么这个如来藏一方面来说他是离戏的，远离一切戏论的缘故，他是本空的，一方面就是他的这样一种这个本空的时候，他也是恒常自性，恒常不变的自性，这个方面我们要好好地思考，好好的去思考。所以说这两个方面就说是离开了戏论到底是什么，如来藏的恒常又是代表什么，如来藏的这个本体他是一种显现，他是一种显现，他是一种法界的自性，一切众生本具的这样一种这个显现，那么这样一种显现本来就是本空，因为他离戏的缘故，一切的戏论在如来藏范围都不存在，所以说像这样的话他就是如来藏的本性，实际上他就是一种这个离戏的本性空的一种如来藏，这个方面是可以安立现空无二，现空双运的这个观点，这个方面还可以下去还可以好好地思考。

【所以这也是及其深奥的要诀，】

麦彭仁波切也是对这个评价也是非常深奥的要诀啊，也是抉择了真正的现空无二，远离一切戏论的观点，下面是引用第二个大的祖师观点来进行安立。

【此外，密主珠瓦滚波怙主亲言：“如是世间愚昧众，于如兔角无所有，抑或谛实作假立，堕入常边与断边。缘起离断空离常，缘起而生故空性，空性之故现一切，空性缘起无有二。”】

那么这个密主珠瓦滚波尊者呢，实际上也是平时讲，多罗他尊者，多罗他尊者呢也是觉囊派一个宗性（17:56）的祖师，他也是在大概五世达赖喇嘛那个时代吧，像这样的话，比稍微前一点点，可能第五世达赖喇嘛是他一个亲戚，是他侄儿怎么样，好想有这样一种安立，当时很小，五世达赖喇嘛很小的时候，珠瓦滚波尊者已经是一个大德了，他是这个小孩的时候就显现上不高兴，用鞋子好像打他的头，这个小孩以后要坏我的宗教，要坏我的这样一种教法。像这样，是这样授记的。

五世达赖喇嘛当时是通过观想得灌顶的方式而领受了他这个加持，后面就是说有必要性的缘故呢，好像也是这个对觉囊派方面就是做一些这个限制，在中国方面做一些限制也有的，也有这样一种安立的，所以像这样的话，多罗他尊者呢他也是说过的，如是世间愚昧众呢，就是世间当中愚昧的众生呢，不了知现空无二的究竟观点。于如兔角无所有。

那么“于如兔角无所有”这句话呢，是对于空性的一种见道认知，错误的分别空性，那么如果给他讲空性的话，如果说一切皆空呢，那他就理解犹如兔角一样什么都不存在，犹如兔角一样，他就觉得这个所谓的空性，就像兔角一样什么都不存在，落入一个断灭，落入断灭当中。

抑或谛实作假立，如果跟他说有，前面说就是如果跟他说无呢，空性呢，他就理解成兔角一样什么都不存在了，那么如果给众生说有呢，抑或谛实作假立，他又分别成了一种既然是有了的话呢，那么就是谛实的，实实在在存在的，他就把空和把这个有啊，完全分成两段。如果是没有，如果是空呢，他就觉得不可能有显现了。那么如果是有呢，绝对不是空性的，像这样进行安立，做假立。这个假立呢，有分别的意思，是分别的意思，。那么就是说分别把这个空，分成兔角一样，无所有。把这个有呢，分别成谛实，以谛实做假立，所以他就分别这个所谓的有呢就是一种谛实，就是一种实实在在存在的法。所以这个方面就是世间的愚昧众呢，对无对空也没办法正确认知他的相，对有呢也没办法认知他的相。

实际上所谓的这个空呢，他就是说这个无自性，空无自性的意思，所谓的这个有呢，就没有谛实。说以一种显现有的意思，所以像这样的话就说是对于现和空都能够正确认知，那么如果把空认定成不存在，什么都没有，把这个有呢安立成一个实实在在存在的法。这个完全是已经错误的分别了，堕入常边与断边，如果这样分别的话，堕入常边，也就是说如果你把有，分别是谛实的话，就堕入常边，。那么如果你把无、把空性啊，分别成兔角一样无所有就堕入了断边了，这个方面就是指出了一切众生的错误之处，那么下面这个颂词，是安立他的正确观点。

“缘起离断空离常，缘起而生故空性，空性之故现一切，空性缘起无有二。””那么就是说是实际上一切万法在名言谛当中是依缘而起，有缘起的缘故呢，离开了这样一种断灭，因为在我们众生面前，必定有这样缘起的显现，所以说绝对不是断灭的，是缘起离断，空离常呢正在显现的时候呢，他是无自性的空性，所以说离开了恒常。

缘起而生故空性，那么一切万法因为依缘而生的缘故呢，这个所产生的法本身就是空性、空无自性的，那么如果是有自性的法，那他就不能够缘起，那么如果是依缘而起的话，就说明这个法的本性，他没有自性，他没有自性，才要观待缘起，而观待他缘，如果这个法他本身有自性，如果他本身有自性的话，其他的因缘你有也可以，没有也可以，就是有没有对他来讲都没有关系。所以说他就成了一个恒常不变的法了，但是呢就是说这个法，你必须依靠这个缘，你才能生起。你没有依靠这个缘你不能生起，说明这个法就没有自性了，也没有自在，没有自性。所以说他这个本性，就是空性的，这个方面呢就缘起而生的法，可以指一切法，比如说我们的身体啊，我们的心啊，像这样的一切的这样一种轮回的显现呢，所有的法都是依缘而起的，所以说没有一个法是实有的，一切万法依缘而起的缘故呢都是空性的。

空性之故现一切，那么就是因为一切万法是无自性的缘故，才能够现一切。为什么是这样安立的呢。因为一切万法如果有自性的话，就不能够缘起了。每个法都有自性，那么他当然不能缘起，不能够显现一切万法，就是因为一切万法的本性空的缘故，本性空当中才能够缘起，无自性的缘故才能依缘而起。如果就是说有自性的，比如说种子生苗芽的时候，种子也是有自性的，他就永远不会变化的，永远不会变化就永远不会依缘而起了，你其他的这些水土就对他起不了作用，就不能改变他。因为他是具有自性的缘故，他是实有的缘故，所以其他的法对他没有办法起作用。这个种子生芽就没办法依缘而起。所以说像，就是因为他这样无自性的缘故，依靠缘就可以改变。依靠缘改变之后就依缘而现一切，所以说像这样讲了空性之故现一切，空性缘起无有二。实际上讲的时候呢空性和缘起没有两个法，空性就是缘起，缘起就是空性，讲的时候呢，哦空性缘起，缘起性空，这样讲了实际上，空性和缘起他就是一个意思。空性就是缘起，缘起就是空性这个方面讲了，现空无二的观点。

【以上述教言为例便可知晓，诸位大德所说与佛陀、成就者的意趣完全一致。】

通过前面这些大德亲口所说的这个教言呢，就可以完全知道，一切这些大德各宗派的大德，所讲的和佛陀的经续当中所讲的意趣，一切成就者的意趣完全是一致的，没有什么差别的。

【然而，侧重有无之一方的所有论著实是摧毁染污法与建立清净法的殊胜善巧方便，就究竟实相而言，并非如是成立。】

那么就是说这些意趣啊，每一个大德相续当中的证悟的意趣，虽然是完全一致的，但是呢为了摧毁染污法，建立清净法，他在安立的时候呢，有侧重，有一些呢是侧重于有，有些呢是侧重无，像这样的话就说这些论著呢，都是为了摧毁染污法。那么就是说摧毁染污法是侧重什么呢，侧重无的话，就可以摧毁染污法。比如说有些大德，侧重自空，月称论师啊，或者其他的一些论师呢，就是侧重自空。侧重自空的时候，他是完全为了摧毁染污法。为什么呢，就说是因为我们面前，凡夫面前他的所有的境界都是落在有无当中。凡夫的所有分别都是落在了是非当中。不是这个就是那个，不是有就是无，所以说这一切的染污，这一切的分别，都是属于一种染污，都不是这个法界的本性，如果让我们这样非别下去只能够在有、在无、在是、在非当中，只能够在这个两边当中跳来跳去，永远跳不出这样一种束缚的，所以说呢就讲自空。一切法的显现的时候他的自性本空。不是依靠其他法来空，而是在显现的时候他自性就是本空的，这样建立的时候呢，我们就可以摧毁有无的这样一种执着，实际上就是说所有的染污法他都包括在有无当中，一切的染污法都是有无的自性。一切染污法都是通过有无实质而生的，所以说能够真正的了知啊。正确的了知空无的空性。这个时候就可以摧毁一切的染污，因为一切的分别，他就是一切的染污吗。能够就是说通过空性的这个自空的观点把我们的所有有无的执着能够摧毁的话，就相当于摧毁了一切染污法。实际上这一切也是三转法论当中的客尘这一部分。就是客尘的部分。

所以说它是通过空性来进行摧毁的。般若的自性啊，汉地的大德就是再再讲，般若他就是破执的，破执所谓的执就是客尘，就是客尘的自性，所以如果你把客尘远离之后呢，他这个清净的如来藏就能够显现出来，清净的法相就会显现出来，所以像这样的话主要是通过空性来摧毁染污，那么建立清净是通过建立有，那么有方面就是如来藏方面的教义，如来藏方面的教义，他是建立清净法，他主要是从正面给你建立，他就讲他空吗，他空的话就是说如来藏的自性是不空的，什么空呢，如来藏方面的他法空，这个如来藏上面的他法空呢，这个他字就是客尘，就是客尘，就是一切的戏论，所有的客尘，所有的戏论在如来藏上面都没有，都不存在所以说他就把这个染污法，把这个所有的染污法去掉之后，如来藏是建立起来了，他就是主要是在如来藏教育当中啊，在这个他空当中，它主要是使用了一个能净因，这个能净因，因为他一切万法的佛的本性呢，他是天然具足的，所有的众生都具备最为圆满的这样一种三身五智的自性，每个众生都具备，那么就是说不显现这样一种圆满的佛性呢，就是因为有这个客尘。他就是把这样一种客尘全部扫除之后呢，如来藏的光明就能够显现出来。他就是通过能净因。

那么怎么是能净因呢，就是把他的客尘怎么样把他远离掉就可以了。而不是说从新修一个资粮从新去修成这样一种佛，如果这样的话就非常麻烦，因为每个众生的本来具备这样一种佛性。现在要做的事情呢，只是把他的客尘扫掉就可以了。那么真正能够扫掉他客尘的最究竟的方法是什么呢？就是修空性。修空性就是远离一切客尘的最为殊胜的方便。所以这个是二转和三转法轮这个意思，从这个地方就可以有一个结合了。实际上我们就是说不管你是二转法轮修空性，三转法轮修如来藏也好，实际上意义上只有一个法界。只不过二转当中他不讲你这个本来具备如来藏光明怎么怎么样。他不跟你讲而已，他就是说如果你修空性，如果你修这样一种福德资粮，你会现前果位。啊你会现前果位，好像给我们一个感觉了，是因缘而产生的

这个果。但是真正来讲的话，他不可能说二转法轮当中的这个佛果，他是因缘和合而产生的。三转法轮的佛果呢哦，他是一个无为法的自性，不可能有两套法界的，只有一种法界。最究竟了意来讲，那么就是相续当中都具备无为法的如来藏，只不过二转的时候呢，他有必要他不给你讲的这么深。他就是说如果你去积累资粮，你就可以成就，那么这个放在三转法轮来讲的时候呢，就把他划在能净因当中，划在能净因当中，对的，你就需要修资粮，你需要去修空性，你需要去积累资粮，那么这个是什么呢，是能净因。这个是亲近客尘的方便，他给你解释就把这个完全解释的清净客尘的方便，为什么他只是亲近客尘的方便呢？

因为佛性本来就己经圆满了。你再去修持什么资粮，不可能让佛性更加圆满的，不可能让他更加圆满，所以现在只是清静客尘，只是清静客尘，所以说很多人他学习到这个教法的时候，他就知道，实际上如果真正了知了这样一种法界的话，我就是去修持金刚萨埵，把相续当中的所有这些染污，所有的分别都能清静掉的话，那么就是说显现了本来清静的空性呢，本来清静的光明就显现出来了吗。的确就是这样的。实际上就是我们所做的一切的事情，不管是我们显现上的念金刚萨埵、忏罪也好，还是显现上面的我们去修曼扎圆满资粮也好，都是能净因。全都是清静客尘的方便。因为究竟的法意来讲没有怎么在圆满的了。你去修曼扎，你去修曼扎你对你本来圆满的佛性也没有什么增上的。你不修也没有什么损害的。也没有减过，就说低于众生的如来藏也从来没有减少过。那么就是说成佛之后如来藏也从来没有增加过，他就是这样的。只不过呢，就是说增加的减少的只是这些有法。有法这个客尘越来越重，你就好像显现这个很苦难的众生了，你相续当中的这样一种就是说客尘越来越少，好像就说你变成修行者了，你登地了、你现在是八地了、你现在是十地了。实际上就是说从你登一地乃至十地到成佛，它只是你相续当中的客尘越来越少，相续当中客尘越来越少像这样你的这个光明就显现得越来越多，从这个角度假立说：哦，你现在是一地、二地、三地、四地，就是只有这样的问题而已了。所以说就是说有些是从有的方面侧重建立清静法，它都是从不同的侧面有这样一种建立，都是一种殊胜的善巧方便。那么对于具有分别心实执的众生来讲的话，要不然就是摧毁染污法方面讲，要不然就是建立清静法方面讲。

但是呢“就究竟实相而言，并非如是成立。”这什么意思呢？那么这个意思就究竟实相当中没有一个真正的有的建立和无的建立，有和无的建立都是一种方便，都是一种善巧的一个过程，那么就究竟实相当中并没有真正通过分别心安立的无遮啊、通过分别心安立的非遮，这方面实际上都是不存在的。究竟的实相来讲这些都是分别念的状态都是不存在。就是如果你一旦现前了这个实相的时候呢，哦，你们就会回头一看的时候呢，前面通过文字啊、通过侧重的方式建立的所谓的、无的摧毁染污法方面的无啊、建立清静法方面的有，都只是一种过程都是只是一种方便而已，都是过河的桥都是过河的船，所以如果你过了河之后呢这个桥、这个船对你来讲那就没有必要了，再不需要了。

所以说就是说最初的时候我们就是说知道：哦，这个月称论师这些《入中论》当中它主要是从摧毁你的染污法，来给你建立一个自空，像觉囊派的他空方面呢就是说《宝性论》他空方面呢，它可以建立如来藏的有方面就作一个方便的。像这样让你趣入这样一种究竟实相的方便。一旦已经到了究竟实相的时候呢：哦，所谓的有啊、所谓的无啊，像这样话就说是都不需要了。所以从这个方面、从另外角度讲，也是可以反映一个问题啊，因为有的时候呢，就是说作为修行者来讲，作为学宗派者来讲，他往往喜欢在自宗、他宗的方面争论不惜，那么如果是守持自宗自空派的观点呢，他就说他就想方设法的建立我的自空的观点，对于他空方面就是想方设法的就是说有这些破斥的；那么如果是建立他空方面的观点呢，哦，如来藏是有的，然后就开始不惜一切代价想要对于自空方面的观点作一些破斥。那实际上，我们如果站在这个角度，站在这个高度来看的时候呢，它都是这些自空也好、他空也好，都只是一种殊胜方便善巧而已，都只是一种作为船、桥的一种方便而已。就作为修行者来讲，我们不能够把所有的精力放在船、桥上面，应该放在它究竟的实相方面，你就到彼岸，它只是这样一种方便而已，那么你把所有的精力放在争论，就是说我的是自空、你的他空，什么怎么样。。。实际上这个不是主要，当然就是说你要辨别这个宗派的观点，你要建立清静的定解，你不辨别你不争论也是不行的，但是如果你把所有主要的精力放在上面就不对了，就不对的。

所以像从这个角度讲的时候呢，这个方面麦彭仁波切实际上从另外一个角度给我们指出来，究竟实相而言并非如是成立，并非如是成立这个角度，第一个角度它就是说究竟实相这个不需要了；第二方面就是说从究竟实相而言，这些都只是方便而已，所以说我们就不需要太过于执著。本来我们学自空，学他空都是为了打破执著的，但现在呢在自空和他空方面开始产生执著了，这个方面就不是佛菩萨宣讲这个意义的本怀了，已经错误的领会了佛菩萨的意思。所以说我们现在要懂得你怎么去使用它，怎么去善巧使用它，而不是在上面去安立一个我这个宗派殊胜、你的宗派不殊胜，这方面不是这个究竟含义了。

【比如说，畏惧三有痛苦、喜乐寂灭的这两种心对初学者来说需要生起，可是作为诸大菩萨，彻见有寂等性时，惧怕轮回、喜爱涅槃的心念也务必断除。】

打比喻讲呢，比如说呢就是说畏惧三有、喜欢涅槃这两种心对初学者来讲需要生起来的，因为凡夫人他对于这样一种三有呢，他还没有真正产生一个想要出离的心嘛，所以这个时候呢佛菩萨就告诉我们要修四加行、要修持四厌世心，你要观察轮回的痛苦，你要观察业因果，像这样话你观察完之后呢：哦，你对于三有痛苦啊产生一个畏惧心，对于这样一种喜乐寂灭呢产生欣喜欢心。所以佛菩萨在讲的时候呢，往往是首先给你着重的强调轮回的痛苦，然后再给你强调离开轮回痛苦之后的这

个寂灭安乐，让我们有这样一种对比，如果只是给你讲三有痛苦，不给你讲一个涅槃道，那我们就一直陷在轮回当中无法自拔了，越观想越痛苦但是你根本没有一条路，但是现在佛菩萨给你说：这个三有是痛苦的，那么离开三有轮回之后有一个安乐、有一个寂灭的涅槃，这个时候我们就是一方面就是要畏惧三有轮回，想要出离方面有一个目标，所以这两种心态呢对初学者来讲必须要生起的。但是呢，就是说作为大菩萨，当你修道已经到大菩萨的阶段的时候呢你就彻见了有寂等性，有寂等性，这个有就是三有的意思，寂就是寂灭的意思，就是说已经彻见了轮回和涅槃完全是等性的。这个时候所谓惧怕轮回啊，喜爱涅槃的心念也必须要断除，肯定必能断除的。因为前面就是说畏惧一个喜乐它是把三有和把这个寂灭做成两个地方，一个是可厌离之处、一个是可欣喜之处，那么后面在有寂等性当中的时候呢，三有和涅槃都是平等的，既然是平等的，那么哪里有一个所谓的惧怕、有个喜爱的心念呢？是没有的。所以说最初这个心念它作一个方便，一旦到了某种境界的时候这个也需要断除的，这个是作比喻。主要是对前面这个问题作比喻的，就是说不管是侧重有的他空也好、侧重无的自空也好，这个都是一种善巧方便，那么就究竟实相来讲，这个地方所谓的两种自空、他空的安立的方式都是要远离的，不能够牢牢地执着这样一种自空他空不放。

【因此，当分析究竟实相时，具有四法依的行人，修成远离四边戏论本性后，能打破与之相违的一切。】

所以说分析究竟实相的时候呢，必须要依靠四法依，那么具有四法依的行人，他最后依靠四法依就能够修成远离四边戏论的本性，那么如果一旦修成了远离四边的等性就能够打破和这样一种离四边本性相违的一切四边戏论，都能打破。所以说四法依它是作为大乘的一种标准来衡量了不了义的标准，的确就是这样的。那么就是说通过四法依呢，它逐渐逐渐地就能够把我们的心引向在究竟的实相当中，所以这个四法依我们在学习《解义慧剑》的时候呢把它的次第已经学习过的，实际上我们再回头来看四法依的时候呢，它纯粹就是一个把一个修行人、把一个大乘修行人从最初的一个凡夫人引导向一个圣者的过程。

我们就可以看一下，首先第一个就是依法不依人，依法不依人这个条件如果做到了，我们的心就说是只是依靠法、不依靠人，你的所有的这样精力啊你就放在法上面了，就是说依靠法上面，对于人方面呢，可以是长的好看的、长的不好看的，或者人本身呢他有可能是显现上清净不清净都可以，但是呢就主要是要依靠法，依靠法的话就让我们的心就说是法上面去依止了。

那么法方面有两种，有义的法和句的法，那么就说依靠法了，现在我们依靠法了，依靠法之后呢你还不行，还要说标准还要进一步的放高放宽，这个时候就依义不依句，那么这个法有义的法和句的法，那么就是说这个时候呢依靠意义上的法，因为这个句呢毕竟只是点出意义的一种方便，我们依靠词句呢要了解意义，所以第二个就要把重点放在意义上面，依义不依句。这个时候现在我们这样一种智慧就更深了。

第一步就说我们离开了这个依人我们依靠法了，虽然我们就开始入道了，我们心开始在法上面去就去着重去修行，第二个呢就法上面呢一个是句一个是义，首先我们要依靠句，但是呢这不是主要的，后面还是要依靠句来了解意义。那么意义呢这个时候我们的心就放在意义上面，心就更细了。像这样的话意义它有两种，了义的和不了义的，我们这个时候要依了义不依不了义。不了义的法它只是一种方便，一种方便让我们趣向了义一种方便。个时候如果我们老是在不了义的法上面去打转的话，这个时候对我们的心就说趣向了究竟实相它是种障碍。那么如果在有能力的时候你依靠了义的教法。了义的教法是最直接的给你指出一切万法的本性的。比如说万法空性啊、如来藏啊等等。像这样的话就是说你如果了知到万法空性的实相，般若究竟的实相，实际上一部你就跨入这个了义的涅槃（39:50）当中去了，所以这个要依了义不依不了义。

那么第四步呢，我们对于了义已经了知了。对于了义的法已经了知之后怎么办呢？依智不依识，也就是说你对于了义的知，一种是通过心识来了知的，一个是通过智慧来现证的。这个时候怎么办？啊这个时候就给你开出一个条件，最细的一个条件依智不依识。对于这样一种了义的法，不要停留在、老是通过分别识去了知，现在呢就是说我们很多对于这个了义的法呢他有一种领会。有所了知，那么在这个基础上怎么办？啊不是说我现在的分别念，我第六意识已经了知了了义了，已经足够了，不行，佛陀说不行，要依智不依识，就是说你现在的这个了义。你是通过心识去了知的，你心识了知的了义法，总是有偏差的。你还是放在世俗当中。这个时候就是你要通过智慧来现证。啊通过智慧来现证这个了义，通过智慧的现证了义是什么。打比喻讲，初地菩萨的境界，初地菩萨的境界他对这个了义的法界，他是通过智慧的现证的，所以说依智不依识。

如果能够到达第四步的时候呢，这个时候已经成圣者了，啊基本上已经成圣者了。他是依靠智慧就是说显现的了义，而不是通过心识去辨别了义。最初的时候是依法不依人、然后是依义不依句、依了义不依不了义、依智不依识，所以说从这个观察的时候呢。所以麦彭仁波切说：具有四法依的行人，修成远离四边戏论本性，就能打破与之相违的一切。所以说像这样的修法的时候，必须要对四法依呢他有一种准确的认知，认知之后呢我们就慢慢慢慢的做，按照四依四不依的标准去做，我们的心就逐渐靠近了义。然后我们的心打破，就是甩开分别心，真正的安住在智慧当中，尤其是在第三步到第四步过度的时候呢。这个时候呢，是一个比较困难的时候，啊比较困难的时候，因为前面他都是属于一种在世俗当中，都是分别念的一种境界。啊基本上是这样的，那么到第三步到第四步的时候呢，必须要依智不依识了。啊依智不依识，依智不依识呢，你必须要对这样一种相续当中产生这个了义的观点啊，了义的见。你必须要去实修，现证，这个方面就是需要比较长时间去现证的。

但如果一旦真正的产生了这个第四依的时候呢。这个时候呢，智慧当中的了义境界就会显现，啊就是对这个问题讲的。那么，下面对于这样一种问题再进一步作分析，

【也有个别大德内心已达到究竟远离四边戏论的境界，但鉴于某种必要显现上却着重于有无的单方。】

这是一种情况，有些大德内心当中已经彻证了远离四边戏论的境界了，但是鉴于这个所化等等有某种必要，显现上面就着重于有无的单方，他的显现上面有些侧重于有，有些呢是侧重于无，侧重于有的，就像觉囊派的一些他空的论师，他就侧重于讲如来藏的恒常啊等等，讲多了一般众生如果不知道讲多了之后呢，就会产生一种错觉，就觉得哦就是说一切如来藏是恒常的，就慢慢慢慢就和分别心的恒常就开始相应了，这是不对的，那么有的时候呢大德是侧重于啊就是说侧重于单。无的单方，侧重于讲单空，侧重于讲自空。好像就不提这些显现，不提这些如来藏，像这样的话就是讲，讲多了之后呢，一般的人如果不理解他的意趣，就觉得这个法界，究竟的法界就是一个空。不可能有，不可能有如来藏光明哦等等。像这样的话就是说是鉴于某种必要，他有的时候这个必要是阶段性的必要。他在这个阶段必须这样讲，啊如果这个阶段他不这样讲的话，啊就是说其他的众生无法了知，啊无法了知。或者有的时候是从整个环境来讲，啊这个环境呢，这个环境当中这个很多人呢，没办法理解，没办法理解他只有去讲就行了，所以说就是说侧重于有无的单方。这个方面是内心当中证悟，但是讲的时候必须这样讲的，

【另有一些远离四依之人，将偏执一方之道误认为是究竟实相，无有丝毫入定境界，只是耽著词句的破立戏论，如此定会招来经中所说的喜欢言谈的诸多过患，甚至舍弃正法，诽谤自方他方所敬仰的大德，造下弥天大罪。】

另外一些人呢是远离四依，远离四依前面我们讲到了，依法不依人，他颠倒过来了，依人不依法、依句不依义、依不了义不依了义、然后是依识不依智，那么如果是这样的话，我们远离了四依了，远离四依呢，就偏执一方之道，把偏执一方就误认为是究竟实相。比如说，就是说远离了四依，他就是说哦我的自空的观点，我是他空观点，像这样的话，就偏执了一方面了。偏执了有和无，他就把这个有和无就是说误认是究竟实相，他自己也没有丝毫入定境界。为什么就说是一定要强调一个没有丝毫入定境界呢。如果真正已现前了入定境界，他能够完全能够现证一切的有无，一切的这样一种自空他空的完全是相同的，没有丝毫的这个取舍地方，但是他也并没有这样一种通过究竟的见趣分析清净的理论去分析观察过，也没有丝毫入定的境界。他只是耽著词句的破立戏论，啊只是耽著词句的破立戏论。他内心当中把偏执一方之道误认为是实相了。所以说他就开始在耽著词句方面就破立啊戏论。对意义方面根本就没有了知过，所以说他如果是建立有的时候呢，他建立如来藏是实有的时候呢，他就根本不承认空性，怎么是空性的呢，他就觉得如果如来藏是空性的，这个如来藏就根本就不存在了吗，如来藏根本不存在那肯定和《如来藏经》啊，从《涅槃经》当中这些，讲如来藏恒常的这个教义就矛盾了。所以说他单个词句方面呢就是说，狠狠的破这些空性的观点，狠狠的破《般若经》啊，破这样一种其他的这样一种《入中论》里的观点。他就是落在了文句上面了，那么有些呢，就是落在了空方面了，落在空方面，像这样只是词句上的一种了知而已。他就说如果你要建立有，而且这个如来藏的这个有是恒常的有，是实有是恒常的有，这个怎么和《般若经》的教义怎么去圆融，根本没有丝毫圆融机会。因为就是在《般若经》这样中论当中讲一切都是空的，你现在又讲一个恒常的法。中观当中所破的就是一个恒常，中观破的就是这些实有，所以说你还是说有一个实有的如来藏，绝对不可能是真正的佛教。像这样的话，就是说单独词句方面呢他就喜欢这样去辩论。耽著词句的破立辩论，这个时候就会招来很多过患，招来很多过患。所以像这样如此定会招来经中所说喜欢言谈的诸多过患，甚至舍弃正法，就是说造下了谤法的罪了，这个方面非常危险。诽谤自方他方所敬仰的大德，造下弥天大罪。

【如果有人想：诽谤他人倒也是在所难免的事，又怎么会诽谤自方的诸位大德呢？】

那么，因为前面这句话是说，诽谤自方他方所敬仰的大德，有人想如果是诽谤他人的是可以理解的，但怎么样就变成了诽谤自方的大德呢？下面这段话就是解释这个问题的。有的时候有些人，表面上是在赞叹自方，但是呢就是说是别人有智慧的时候呢，在听的时候呢就是在诋毁自方，啊就是在诋毁自方，下面这一段就是讲这个，就是没有智慧的人，没有智慧的人他的一种赞叹往往就变成了一种诋毁了。

【带有片面性眼光的那些人，表面上吹嘘自方的补特伽罗至高无上，实际上却是莫大的诋毁。】

那么有些人用片面性眼光，片面性的眼光，表面上吹嘘自方的这个补特伽罗、是自方的修行者是至高无上，但实际上真正从有智慧的人看起来的时候呢，他就成了莫大的诋毁了。

【为什么呢？譬如，诸外道徒对于各自所推崇的本师自在天、遍入天等大肆赞叹他们享受美女、摧毁他众的嗔怒猛烈无比、狡诈手段如何高明，这在智者看来，完全是出于烦恼污垢的驱使而评论的，因此纯粹是诋毁之举。】

打比喻讲呢，比如说外道徒，大肆赞叹自己所推崇的这些本师、自在天、遍入天，赞叹他们怎么样享受美女，美女就是说，这些我们的本师啊怎么样就说享受美女。他享受的美女有多少多少，然后呢怎么样享受，比如说是前段时间上师讲了《胜出天神赞》，《胜出天神赞》这个在前行笔记第一册当中也有，像这样讲的时候呢，就是说是自在天他为了就是说引诱这些天人的妻子啊，经常赤身裸体的在他们面前走来走去的，像这样的话就是这个，后面就是说很多仙人的妻子对他的这个男根，产生了这个贪欲了，就是说仙人就愤怒了之后呢，念咒语，念咒语之后，他所诅咒的时候，他们男根就像大象鼻子一样垂到

地上来了，就像这样一种讲法。所以说这个方面就是说外道徒呢，就赞叹自己的本师，赞叹自在天他怎么怎么样，就是说是去引诱美女的，怎么样享受很多美女的，这方面就是说是赞叹他的贪心很强。实际上就是说你这样赞叹的时候，别人看到时，哪是赞叹啊，纯粹就成了诋毁了嘛，纯粹就成了诋毁了，就是这样一个问题了。还有一些人就赞叹遍入天他的嗔恨心怎么怎么样大，遍入天怎么又把谁杀了，然后就是说大自在天他通过他的三尖剑怎么样摧毁了飞天的三层城市，像这样的话就是，他们好像是对这方面赞叹，赞叹他们非常的嗔怒很强。这方面也成了诋毁了。然后呢就是说赞叹呢，狡诈的手段多高明，这个在传记当中也有，在《胜出天神赞》当中也有，就是讲遍入天呢，他呢通过狡诈的手段骗取了飞天呢大块大块的土地，就是这样的，那么当时就遍入天显现一个很矮小的人，他到了飞天的飞天王面前去，想要求得一席之地，那飞天王一看你长这么矮小，你能要多少东西吗。他说我要我身体这么大的一块地就够了，他说那可以呢，没问题呢，给你呢，给你呢之后，他马上显示神变，把整个大地覆盖着，像这样的话就是说飞天没办法。只有把这个地让他，像这样的话讲的时候呢。就是狡诈的手段怎么样高明的开始大肆的渲染这个问题。大肆的渲染这个问题时候呢，实际上这在智者看来，就完全是出于这个烦恼污垢的驱使而评论的。他们内心当中就是一种无明烦恼吗。他把就是说该诋毁的地方当成一种，就是说功德的炫耀，当功德的炫耀，所以他是出于烦恼污垢驱使而评论的。所以说就只能对他的本身只能是一种诋毁了，根本就没有调服烦恼。贪心这么大，嗔心这么大，相续当中有这么多的狡诈的手段，这个不是别人应该信仰之处。但是呢没有智慧的人，往往把这些作为他炫耀的资本了，有些人凡夫也是这样，凡夫他就像也就是说在谈论时候呢，就是说自己怎么怎么厉害，没有什么说的，就把以前自己杀生的手段啊，偷东西怎么厉害啊，跑的快啊，像这样的话作为一种炫耀资本。像这样的话就是说自己烦恼很粗重而已，没有什么其它的可以炫耀的。相同于这样的问题。如果不注意的话在赞叹自方的时候，实际上在别人眼光看的时候，哦，你在诋毁你的这个大德。你在诋毁你所信仰的大德，所以说像这样讲的时候，麦彭仁波切的意思就是这样的。

【同样，此处所说的这些人，其实已承认了自方的那些修行人并没有通达佛陀在所有最深经续中再三说的“以观察究竟实相的理智无有欺惑、不可否认而成立的离四边戏论之本性”。】

那么同样的道理呢，就通过这个比喻，通过外道他赞叹自己的本事成了诋毁一样。同样的道理，此处所说的这些人，有些是赞叹自方的这个如来藏怎样怎么样实有的。我们的祖师怎么样说这个如来藏是根本不空的，绝对是堪忍的，绝对是恒常的。我们的祖师是这样说如来藏的，所以说了不起啊！

还有一些说我们的祖师怎么样讲单空的，单空是怎么怎么样殊胜的，根本不可能有这些如来藏，如来藏不了义。像这样讲的时候讲很多很多。实际上就是说他们这样讲的时候已经承认了自己所赞叹的这些修行者并没有通达佛陀在最深窍诀所讲的这些本性。佛陀在最深境界当中再三就讲了：以观察究竟实相的理智没有欺惑、不可否认而成立的离四边戏论之本性。这个方面是必须要去建立的，离四边的本性必须要建立的。

所以说你讲他空的人，你看你所赞叹的大德他是不是有这个标准。如果你说你这个如来藏不是离四边戏论的，如来藏是恒常的，或者都在戏论当中，那么你是在诋毁你的大德根本没有通达佛陀经典中所讲的意趣。那么就是说从自空的角度来讲的话，你说就是说根本没有所谓的如来藏啊等等，如来藏不了义啊等等，像这样的也是佛陀在经续当中所讲到的离自边的如来藏自性，也是做了诋毁了，就是说他根本没通达的意思，所以说实际上就成了一种诋毁。

【正是为了遣除曾出现、将出现的如此劣道，(全知法王无垢光尊者于)《如意宝藏论》中云：“论说修胜无念智，深寂离戏之实相，违其劣道今猖狂，欲解脱者当弃之。”】

无垢光尊者在这个当中讲的很清楚了，论说呢，就是殊胜论典当中讲到了修行必须要修持这个殊胜无念智，要修持深寂离戏的实相。“违其劣道今猖狂”但是呢就是说和这样的一种论说，在论典当中讲的有的时候是大论，讲经典，有的时候就是讲这样一种论典。实际上在经论当中都说的是要修持殊胜的无念智。要修持深寂离戏的实相，但是违背经论的劣道现在非常猖狂，想要解脱的人必须要抛弃。这个方面就是说考虑到会出现很多这样劣道的缘故。无垢光尊者早就已经劝诫修行者要抛弃这样的劣道，必须要对深寂离戏的实相，对于无念智的这样一种本性产生一个定解。

这些也是最后附带讲了一切的高僧大德究竟意趣实际上是无二无别的。我们在了知，尤其是在遇到不同宗派的时候也必须要产生，通过一个就是说是公正的观点，不要对自方，对他方的大德做个诽谤。其中最后这段也是告诫我们，必须要对佛经论典当中最了义的观点做一番了知，否则的话在赞叹自方大德的时候有可能就成了诋毁了，有可能就成了诋毁了，这个方面非常非常注意。以上讲第一个大问题，下面讲第二个大问题。

【所谓的“轻而易举”到底是什么意思呢？】

因为是轻而易举对整个大乘产生定解，那么所谓的轻而易举到底是什么意思？

【是指能够迅速引生定解。】

那么就是讲能够很迅速地引生定解就叫做轻而易举地引生定解。

【换句话说，不费吹灰之力对大乘教义获得定解，即称为轻而易举。】

那么换句话讲的话，不费吹灰之力对于整个大乘的教义能够获得定解，像这样就称之为轻而易举的意思。下面再进一步展开讲。

【这部论典词句简明扼要，意义博大精深，也就是说，观待极其丰富的内容，此论实在是短小精悍，却如同火上加薪般能无余扫除包括唯识宗在内的内外道假立宗派的所有过失，以极其尖锐、势不可挡之理证、观察二谛之正量，对诸如《中论》与《释量论》所包括的细致入微、最为甚深的一切法义精髓无不予以阐明。】

那么也就是说这样一种论典呢，就是说只有九十七个颂词。这七个颂词的话词句是简明扼要的，意义呢就是包括了所有的大乘的精华，意义是博大精深。观待及其丰富的内容来讲，你这个论典是非常短小精悍的一个内容，如果你通达了这九十七个颂词，相当于轻而易举地整个大乘的内容全通达了。那么这个论典词句很短小，但是呢就是说他的这个意义呢就犹如火上加薪一样，能无余地扫除包括唯识宗在内的内外道假立宗派的所有过失。这里面破斥了外道观点，还有小乘的一些承许微尘啊，承许刹那啊，还有唯识宗当中承许自证啊等等，这些所有内外道假立的宗派的所有过失全部都扫除。通过最为尖锐、势不可挡的理证、观察二谛的正量，对《中论》当中的这个精华，对《释量论》当中的这个精华，最为甚深的一切法精髓全部予以阐明了。

【其中的推理与词语极其分明，因此说轻而易举便可通达。】

那么这个里面推理是非常分明的，词句也是很分明的。所以说如果我们能够掌握这个词句，轻而易举就可以通达这个意义了。

【诚如《中观庄严论自释》也说：“以明确的教理在此宣说，能点亮如牛王般佛陀之妙语明灯……”】

《中观庄严论自释》静命论师也讲过，通过明确的教理在这个地方宣说，就能够点亮犹如牛王一般，佛陀的这个妙语明灯。很多赞叹呢都把佛陀赞叹成牛王。像这样的话，就是说能点亮如牛王一样佛陀的妙语明灯。所以说这个方面也是讲到了轻而易举的意思。

今天就讲到这个地方。

《中观庄严论释》生西法师辅导第 24 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，我们今天继续宣讲全知麦彭仁波切所造的《中观庄严论释》是上师欢喜教言论，那么这个论典呢是分成了两个部分：首先呢是宣说了造论的分支，也就是说宣讲《中观庄严论》的总义。一方面呢是《中观庄严论》总义，一方面呢是讲整个中观的总义。

所以说呢，如果能够把这个总义的一些部分精通的话那么中观的这个主要的意义的方面可以说已经完全精通了。只不过在这个里面具体的推理方式没有介绍。除了这个之外呢实际上其他的中观宗需要了知的问题，还有一些修学的关要问题，还有一些中观的修学次第的等等问题。。在这个总义当中呢实际上都是讲的非常清楚的。

那么这个总义呢也是通过造论五本来安立的，造论五本当中前面已经讲了这个四个问题，由谁所著、为谁而造、属何范畴、全论内容这个已经讲完了。现在是第五个有何必要。

那么有何必要实际上呢就是为让后学的弟子，为了让中观宗的修学者，能够对整个大乘轻而易举的产生定解，进一步获得菩提果位。像这样造这个《中观庄严论》，那么在这个三个解当中呢，第一个呢对整个大乘产生定解，第二个是所谓的轻而易举是什么意思，第三个问题就是讲通过这个问题而获得菩提果。现在也在讲第二个什么叫轻而易举。

轻而易举前面也是讲过了能够迅速的帮我们引生定解。那么这部论典呢词句不多，但是所包括的意义是非常丰富的，因而说对于这样很简单的、不是很多的词句通达之后，那么对于及其丰富的内容就完全已经通达了，所以说从这个方面来讲也是叫轻而易举。还有呢，在这里面对于内外道的一些相似的宗派呢，都做了观察，做了遮止。所以说也是可以叫轻而易举，中观宗和唯识宗的要义在这里面已完全讲完了，所以说通达了之后呢是轻而易举等等，有很多很多这样一种殊胜的讲解方式，那么后面这一段呢主要是宣讲一下《中观庄严论》主要推理的方式，主要的离一多因。那么对于离一多因呢要做一番解释的。

【总的来说，中观论中共称有五大因或四大因，居于榜首的理证之王要算是大缘起因，】

那么总得来说呢中观的论典当中呢，共称是五大因或者有这个四大因，那么就是说中观宗当中的五大因呢，我们也是遇到过很多次的，那么就通过他的这样一种不同的作用，或者不同的观察方式，那么可以分为这个五种大因。这个因呢就是讲推理的意思，五种大的推理、五种大的这样一种理论。那么通过这样的推理呢就能帮助我们相续当中产生这样一种殊胜定解。那么是说通过他这样一种观察的方式呢，首先就是观察因的理论呢金剛屑因，金剛屑因呢就是说一切万法他是一种现象，那么这个一切万法如果有他的显相，如果他有果的话，必定有他深的因。那么他深的因如果说是实有的因的话，无外乎就有四种生因，就是有自生、他生、共生、无因生，那么有这样四种实有的生。那么实际上通过金剛屑因呢对于这四种实有的生呢，一一观察就可以把这四种实有的生呢，犹如金剛杵摧毁大山一样，把这样四种实有的生呢完全摧毁的像粉末一样，啊这个叫金剛屑。那么如果说他的因无实有的话，那么他生因无实有的话那么他的这样的一种果绝对是无实有的。所以说通过遮破实有的生因，来了知与万法无自性，使用的主要是这个《入中论》当中主要是使用了金剛屑因。那么其他的在这个《中论》

当中也是讲到：“诸法不自生，亦不从他生，不共不无因，是故知无生。”也有这样的一种讲法。那么这个方面主要是从观察因的理论呢叫金刚屑因。

那么第二个方面是观察果的理论来破无生因。实际上就是说，前面是着重把他的观察的方式放在一切万法的生因上面，来了知一切万法的果不存在的。那么就是说第二种方式呢是观察一切万法的果，实际上就是说一切万法的果，他这样生起的方式只有两种：要不然呢就是说已经产生了果，就是说已经有了果，第二个就是产生了一个以前没有有了果。那么就说是一切万法的果只有这两种。以前有的和以前没有的。那么如果说产生了以前已经有的果，那么如果这个果已经有了，如果说这个果法是早就存在的，那就根本不需要生，啊根本不需要生。这个方面就是说第一种果，也就是说所产生的果如果是已经存在的话，根本就不需要生了。已经有了，存在的缘故。这个方面就是第一种果，也就是说所产生的果如果已经存在的话，根本就不需要生了，已经有了存在的缘故。

第二个问题呢就是说如果说产生的果是没有的，如果这个果是没有的话永远也生不了。啊永远也生不了，因为就是说这个是不管怎么说呢，那么如果这个果从来就不存在犹如石女儿一样，本来就不存在、从来就不存在的话，那么实际上不管是你给他配齐了任何的因缘，你不可能把一个从来不存在的东西让他存在出来。这个方面就是讲这个破实有生哪，当然我们是知道是破实有生，如果不是破实有生的话，我们的这个理论就不周遍了。这个理论就是有些没观察到的。为什么这样讲呢？因为一切万法这样的一种自性，生诸灭的自性，所谓的生就是以前没有，现在生下来，现在就是说显现出来，这个叫生。这个只是一种缘起的现象，在缘起的现象当中因为是无自性的缘故，一切万法以前不存在，现在存在了。像这样的话就是说好像是，一个以前不存在现在有了一种从无到有的过程。但是呢中观当中尤其是前面所讲的一切破无实有当中呢，像这样的一种无呢他是一种这个实有的无，如果是实有的无呢他就不可能转变的。不可能转变的就像石女儿一样的，绝对不肯能在显现出来。所以就像这样生了一个没有的法，那么果法根本不存在的的话，也根本生不了。也根本是没办法产生的，这方面就是对于因和对于果的破斥。然后如果说这个果不存在的话，那么他的果法不存在的话，那么他的因也不可能实有存在，这方面主要是遮破果。实际上这个果呢指一切现在的，我们的面前的这个一切现象，一切的这个果法，像这样的话适用他的这个范围是非常非常广阔的。

第三个理论是讲破斥四俱生因，四俱生因是把因和果同时观察的理论，破俱生、四俱生、那么就是说四种产生的方式，因生一果、因生多果、多因生一果、多因生多果。实际上因和果之间的关系就是这四种，因是一个，果是一个，因是一个，果是多个，因是多个，果是一个；因是多个，果是多个。像这样的话，就是说四俱生，就是这四种产生的方法，所以像这样观察的时候，就是说因和果同时观察，有没有因生一果，有没有因生多果，实际上就是说无实有的话，因生一果、因生多果、多因生一果、多因生多果的情况都有可能出现，但是如果说实有的，实有就不行。实有的一个因产生了一个实有的果，这方面观察的时候都是不存在的。真正一切万法，没有一个单独的因产生的，除了一个单独的因之外，还有很多其他的缘，所以说，真正分析的时候，单独因和单独的一个果，无法安立，那么多因和多果，这个方面也可以观察，是根本无法能安立的，像这样的话，就是讲到了破四俱生因的理论，就是因和果和合起来观察的。那么，第四个问题就是讲观察本体，前面三个主要是因和果方面在观察的，我们就把这样一种因和果分开之后呢，对这个五大因他有一种了解。

那么第四个问题呢，主要是离一多因，离一多因是观察万法的本体，他也不侧重于因，也不侧重于果，是观察一切万法的本身，观察一切万法的本体。从这个角度来讲的。前面这个果法虽然也有牵扯到果的本体方面，实际上他是因和果当中的果，他有一种侧重的，那么就是说离一多因观察的恰恰就是这个万法的本体，他不放在因上观察，也不放在果上观察，单独就放在他的本体上面观察，本体方面观察的时候，就是讲这个柱子的本体，我们就是说身体的本体，心的本体，像这样的话，这个方面是作为他这个观察的对境，观察的所云，像这样的话，是通过离一多因的关键分析。然后就是说，离一多因的一切万法有自性的话。他的本性要么就是一、要么就是多，如果离开了一、离开了多，就说明这个万法是无自性的，因为一切有自性的万法都包括在一和多当中，那么我们分析的时候存不存在这个实有的一呢？根本不存在这个实有的一，然后就是说，分析到最后无分微尘，再把无分微尘观察的时候，他也没有实有的一，像这样的话，观察完之后呢，属于实有的一不存在，那么如果一不存，那么多就不存在，就是说很多个一就是多，所以说如果一不存在的话，多也根本就不存在。所以说他观察的理论的重点是放在破“一”方面，“一”一破掉之后呢，这个所谓的“多”呢那就是说是这个顺势类推嘛，这样马上可以破除掉的。这个方面就是讲到了这个第四个因呢，就离一多因。

那么第五个因呢就是说，五大因呢第五个叫大缘起因。叫大缘起因。那么这个大缘起因呢就是说是这个一切万法是因缘和合的缘故，一切万法是因缘和合的缘故呢，就无自性的。所以说呢就是说第四个他主要是本体方面。第五个呢是所有的一切万法就是说是这个总和。要观察的时候呢，像这样的通过大缘起因呢可以观察。大缘起因呢就是说这个缘起和因，缘起和因，“大”字在当中就可以了知成对一切万法做观察了。那么这个缘起呢就是通过这个缘起作为一种推理，来了知一切万法的本性，这个因就是推理的意思。所以说通过缘起的推理来了知。那么怎么样推理呢，就是说一切万法是依缘而起的缘故，一切万法都是空、都是没有自性。一切万法因缘而起的缘故，一切万法都是空性的。那么我们就通过这样的一种理论我们就观察，哪一个法不是缘起的。我们就可以观察，从里到外，从这个就是说是这个佛的功德法，乃至地獄众生的这样一种这

个铁板等等。实际上真的观察的时候，没有哪一个法不是缘起的，所以说没有哪一个法不是空性的。这个方面就是讲到了这个大缘起因，大缘起因的理论。

那么就是说这里面有五大因，五大因呢就是前面我们分别介绍的这个五种观察的方式。或四大因，或四大因呢就是说是这个，有的时候是把这样一种这个四句生因，放在这个金刚屑因当中。放在金刚屑因当中，就把他放在观察因的理论当中了。四句生因他是，就是说同时观察因果的，所以有的时候呢是把四句生因放在金刚屑因当中，这种，这种安立的方式也是有像，就说是益西彭措堪布的这个《中观总义》当中，把这个四句生因放在金刚屑因当中观察。像上师笔记当中呢，就把这个四句生因放在这个破有无生因当中，放在破果的理论当中。反正他就说是这个四句生因呢，他就说是同时观察因果，同时观察因果可以放在因当中也可以放在果当中。所以像这样观察起来的时候呢就说是这个四种大因。或者说有的时候大缘起因不算的，大缘起因不算，他就说是，把大缘起因放出来，实际上就是四个大因了，有四个大因。所以这个方面就是中观共称的五大因和四大因。那么至于就是说应成派的四种不共推理呢，不是在这里面所观察的。因为这个应成派的这样一种观察的方式，不是中观论宗共称的，他只是应成派的论师不共使用的。所以说真正的应成派的论师也使用的，就自续派的论师也使用的，共称的就是五大因或者四大因。前面所讲的这样一种五种推理或者四种推理。

那么在这个五种大因或者四种大因当中，最榜首的理证之王要算是大缘起因。那么就是说是大缘起因他是一种就是因王，是因王，他是所有推理之王。他就是说对于一切万法就是说通过缘起来了知一切万法是无自性的。所以说呢就是他是居于榜首的理证之王，就是这个大缘起因。

【其余因虽说可归属其中，然而离一多因之理在这所有理证中恰似剑之锋与矛之尖】

那么下面呢就是说把语气转了一下，那么就是说是这个一方面介绍了五大因，又介绍了这个五大因当中的因王呢也算是大缘起因。按理来说呢，如果他是因王的话，那么就可以直接使用大缘起因就可以了，不必要再使用其他因了。其他因呢都可以归属在这个大缘起因当中。然而呢就是说为什么要单独讲离一多因呢，为什么本论要使用离一多因呢。离一多因有他的不共之处。实际上就是说我们再把这个问题展开来看的时候呢。虽然说一切因王是大缘起因，但是呢其余的每一个因，他都是可以从不同的侧面来帮助了我们了知万法的空性，都有他的不共的特点。所以说呢在其他论典当中呢，就是说也使用金刚屑因的。这最前面所讲到了，像这样一种这个《入中论》，他主要是使用这个金刚屑因来进行这个观察的。还有呢就是说是这个《中观二谛论》呢，他也使用这个四句生因，破四句生因来进行观察万法的这个空性的。像这样的话也是有这个安立的，离一多因当然是在这个论典当中就讲得比较这个细致的。缘起因呢，像中论当中也是讲得这个比较多的。破有无生因呢我们学习过的这个智慧品。智慧品当中也有破有无生因的这样一种别论。那么不管怎么样呢，就每一个都有他的不共的特点，每一个都有不同的特点，所以说也有必要单独宣说。还有一个问题是什么呢。还有一个问题呢就是比较关键的问题。实际上就是说每一个众生他的根性不一样。所以说就有些众生他对金刚屑因能够比较相应，这个时候呢就是通过。这个，金刚屑因对他来讲就是一个最迅速的，最快一条路了。最快的理解、法定解就是金刚屑因。那有些众生呢对于这个破四句生因比较能够相应，所以像这样的话就通过破四句生因来帮助他理解。有些时候呢对于离一多因能够比较发生感觉，或者说缘起因更加容易理解。不管怎么样呢就是说主要，为什么要讲这么多因呢，主要还是考虑到，不同众生的这样一种根性、意乐，他喜欢使用的这个方法。在世间当中别人喜欢使用的工具都不一样嘛，有些对这个工具感兴趣，有些对那个工具感兴趣。同样的道理呢，就说是这个众生他对于这个因方面也有不同的喜好。所以说呢也有必要虽然就是说一切因的因王是缘起因，但是呢因为众生的根性不一样的缘故，还是有必要分开宣说。单独宣说，这个都是有必要性的。那么在这个当中呢主要是要介绍离一多因嘛，所以说这个地方讲：“然而离一多因之理在这所有理证中恰似剑之锋与矛之尖”。

那么离一多因呢，他是直接缘一切万法的本性来进行观察的。他的这样一种离一多因的这样一种理论非常的尖锐，离一多因的理证非常尖，推理的方式非常尖锐，就好像宝剑的这个剑锋和这个长矛的矛尖一样，非常的敏锐，非常尖锐的。

【正是由于离一多之理富有简明易懂、便于思量、坚不可摧等多种特色及超胜之处，因此阿闍黎才唯一凭借此理将一切万法抉择为实空】

那么就是因为离一多因的这个推理的方式呢，他富有这些特点。什么特点呢，就富有简明易懂、便于思量、坚不可摧的多种特点和多种超胜之处。那么实际上离一多因呢，如果我们没有掌握到他的这样一种方法的话，就觉得这个离一多因不好懂，实际上每个因都不好懂。但实际上真正如果我们把这样离一多因稍微掌握了一点点的时候呢，就觉得这个离一多因啊，他是简明易懂的，他就是缘一切万法的这个本性。这个万法不是“一”。

比如说我们拿柱子来分析，那柱子来分析的时候，我们说这个柱子不是实有的“一”，我们说这个一根柱子，这是一根柱子，没有实有的“一”。为什么呢，他可以分为三节。他可以分为上中下。哪一个法都可以分为上中下。那么如果把他一分成上中下的时候呢，就所谓的实实在在的“一”在哪里呢，实实在在的“一”就没有了。这个方面就是说是这个最直接、最粗大的一种把“一”破掉的方式。那么如果再这样分析下去的时候把这个上面这一节，我们说这个上面这一节是实有的“一”。那么上面这一节又可以分为上、中、下，或者说把他分为内、外、中、上、中、下都可以分，他本身有很多很多，或者他的这个外表，他的里面的腹中心又可以分，实际上这个“一”又不存在了。那么这样分析下去的时候呢，分析到最后都找不到

一个实有的“一”。所以像这样的话实际上就是通俗易懂。没有“一”就没有多，没有“一”就没有“多”。所以这个方面也富有简明易懂、便于思量，像这样的话也是非常便于思量的。

坚不可摧，实际上就是说这样分析的时候，没有哪一个法是能够堪忍他的观察。下面还要介绍，在讲正文的时候呢，全知麦彭仁波切对于这个离一多因啊，他有他老人家的一个最为不共的一种窍诀的讲法。所以说通过后面的一种介绍的方式呢，实际上就像文殊菩萨手中的宝剑一样，把所有一切的实执全部都可以斩断。

我们学习那个地方的时候呢，尤其能够对于离一多因，对麦彭仁波切的智慧产生一个最为殊胜的定解的。所以说很多特色和很多超胜之处的缘故呢，因此阿闍黎静命菩萨才唯一凭借此理，凭借离一多因呢，将一切万法抉择为实空。那么这个地方实空呢，就是讲实有的法不存在叫实空。那么有些时候呢就讲这个实空呢，讲这个实有的空性叫实空。有些时候呢这个实空呢，讲这个真实的本性，真实的空叫实空。那么此处的实空呢，就是讲一切有实法不存在叫实空。这个实就有实法，空就是不存在，空的意思。所以说像这样一切有实法不存在。那么就通过这样一种理证呢就把一切万法抉择为就说是这个实空，一切有实法都是不存在的，打破一切的实有。

【此种抉择方法，犹如对症下药或刃中要害一般，达到最为关键的深处。】

那么这样离一多因的观察的方式呢就好像对症下药一般。那么如果一个人有病啊，那么医生把他的这个病认准之后，一下药马上就能够药到病除。好，那是有这样。还有呢就是说是前面是讲过，屠夫他就是说在这个，屠夫在这个杀生的时候呢，他如果说如果掌握到了这个所杀众生的要害的话，就是说这个，这个，利刃哪，一下去之后呢刃中要害，一下就要他的命，就是这样的问题。所以说像这样我们众生也是这样，我们现在的众生是一种实执病，众生的这个病最严重就是这个实执啊，这个实执的病是非常严重的。那么要把这样一种实执的病，要把他去除掉的话，那么你必须要对症下药，离一多因就能够对症。一下子就把众生的实有全部破除掉，把一切的实有，因为一切的实有法就是一和多。一切的有实的，一切的实有就是一和多。那么如果把一和多一破掉之后呢？你的这样实执就会打破了，所以说这个方面叫做对症下药。

还有就是说刃中要害，那么实际上我们就说是这个，我们像这样的实执呢，像这样实执他这个要害，我们现在实执的要害就是讲，执着一切万法一和多嘛，所以像这样一种离一多一下去之后呢，这样一种离一多因的这个利刃，一下子就刺中了这样一种这个一切实执的要害了。一刺中之后呢，一切万法的实有这个马上就能够打破，最后就达到最为关键的深处。

【诚如《中论》中荟萃其余二十六品实修精华的第十八品中宣说了离一多理、中观的摄要《入慧论》等中也唯以离一多因建立诸法无实，】

那么除了这个《中观庄严论》之外呢，中论当中也使用了离一多因。《中论》呢就是说总共有二十七品，就是有二十七品。那么就说是第十八品呢，是荟萃了其余二十六品的实修精华，就是说他是十八品是精华品。精华品他是这个荟萃了其余二十六品的实修的精华，实际上就说是十八品当中所讲的内容呢，在其余二十六品当中呢实际上也有讲的，只不过呢就是十八品，他把其余二十六品的这样一种精窍，精华或者实修的窍诀汇归在这个十八品当中，十八品当中对于人我、对于法我，他都有这样一种这个实修的方式，观察的方式。

在这个十八品当中也宣说了离一多理，对于人我法我观察的时候，离一多理这个方面是宣说到的。还有呢就是中观的摄要《入慧论》，《入慧论》就说是这个，月称菩萨所写的一个中观的窍诀修法，就是说入这样一种这个般若波罗蜜多论、《入慧论》。所以这个当中也是通过离一多因来建立诸法无实，还有呢在这个上师的笔记当中有个等字呢，像这样这个阿底峡尊者的《中观二谛论》，还有呢就是讲到了这些莲花戒论师的《中观光明论》。像这样的话这个里面也是使用了离一多因，来建立这个诸法无实，主要《中观二谛论》，以前智藏论师也有一个《中观二谛论》，阿底峡尊者也有一个《中观二谛论》，就是这样的。

【诸如此类，这一因堪称是《俱舍论》等一切论典的理证中最为锐利的锋芒。】

那么诸如此类推下去时候呢，在这个其他的论典当中，比如说小乘的《俱舍论》当中呢，这个里面也有这个离一多因，也是使用离一多因。那么就说是像《中观》，《中观》在有些情况下本性这样使用离一多因呢？上师在笔记当中也讲过，像这样一种这个广泛的来抉择于万法空性的离一多因呢，在《俱舍论》当中是没有的。像抉择一切万法广大的无我方面是没有的，但是呢在这个《俱舍论》当中呢，他也是观察一切万法的一的自体、多的自体，这个方面也有，所以说他使用了这样一种观察一多的本性，或者说就是呢，在这个观察《俱舍论》当中，在观察一切世俗的粗大法的时候，他就是在抉择世俗、在抉择胜义的时候呢，他有一段就是说如瓶水世俗的一段的时候呢，他就讲到了这样一种这个观察这个世俗。

观察世俗的时候呢，比如说一个瓶子，一个瓶子我们在观察的时候，就觉得这个瓶子是实有的，然后呢就是说如果把把这个瓶子砸碎。这个瓶子是一个瓶子这个所谓依据的瓶子就不存在了，然后呢这个方面也是世俗，能够被毁坏的这个叫做世俗。乃至我们能够用外在的工具，能够毁坏之前，一直用工具去毁坏，这个方面就是讲他的世俗。然后呢就是说是把这个瓶子观察成碎片，再把这个碎片使劲的砸，砸到更小的这样一种这个颗粒。那么如果这个颗粒再能够砸的时候你再砸，实在是砸不了了，你的这个工具用不上了，这个时候就用智慧去分析，啊用智慧去分析。所以说这个再用智慧分析的时候呢，哦，一个层上面他有七个支分，这样最后这样通过智慧分析下去，分析到无分微尘，分析到无分微尘的时候呢。哦，其他的能够被

砸碎的，能够被分析掉的都是世俗。唯一的最后到了这个无分微尘的时候这个就是胜义。这个里面实际上也是有一个离一和离多。只不过他就是说观察的这个，观察的这样一种这个极限终止于无分微尘而已了。那么就是说《中观》中的离一多因呢，他要把这个微尘最终要破斥掉，六尘找终尘的方式一下子就把这个破掉了，还有就是说无分刹那啦，像这样一种无分微尘啊，都是用这个方式，离一多因的方式进行建立的。

所以说要观察，就说是无我的时候，在观察无我的时候呢，也是可以使用离一多因，还有呢第九品当中有一个破我品，破我品当中呢就说是这个人我是不存在的，和这个外道辩论呐等等，建立这个问题当中使用这个胜义理论。所以说《俱舍论》当中呢他也是，是这样使用离一多因的。

【由于一切万法均为缘起性，故是离一与多。】

那么下面就是讲到了这个缘起，和离一多实际上是这个相互含摄的相互融洽的。那么就是说怎么样来安立呢？由于一切万法均为缘起性，故是离一与多。任何一个法没有一个不是缘起的，所以说肯定是离一和离多的。肯定是离一离多，那么因为就是前面我们讲了他的这个总的原则。这个总的原则是非常关键的问题。就说是这个自性，有自性的法、实有的法，我们真正在分析的时候呢，最后就得到一个这个所有实有的法，就包括在一、和包括在多当中，超不出这个范围，绝对超不出范围。我们说这个法是实有的，那么这个法是实有的，那么只有一和只有多。只有这两种，再没有其他的。所以说如果说是一切万法是缘起性的话，是绝对不可能是一和多，也就是说呢，绝对不可能是有自性的一和多，因为他是缘起的缘故，缘起的缘故就离一，缘起的缘故就离多。那么一和多呢他只是有自性的法、实有的法才能安立的，缘起性不是实有的法，任何一个缘起的东西，不是一也不是多，所以说呢由于一切万法是缘起性的缘故离一和离多的。

【正因为离一与多，因此不是独立自主成立，依缘而造如幻显现，故是缘起】

那么正是因为离开一和离开多的缘故呢，所以说一切万法根本不是独立自主成立的，一切万法就是说是根本不存在一个一也不存在多，所以说一切万法的这个自性呢不是独立自主的，他是依缘而造如幻的显现而已，就能够了知这个如幻的显现，所以说这个方面就安立成缘起，这个方面就从正面来讲的。

【如果非为缘起，而是本性成立，那么不可能存在离一与多】

那么再从反面来讲，那么再从反面来讲呢，如果一切万法就是说不是因缘而起，那么不是因缘而起就说明他是本性成立的，他是本性成立的，所以说就说是前面我们分析过，那么一切万法是缘起的缘故他无自性，他没有本性他不自在，为什么呢？他必须要观待缘，那么这个东西如果他具备了缘的话，他就可以生，他如果不具备缘，他就根本没办法生。所以说像这样的话，像这样一种本体呢就说明这个万法的自性，他不是独立自主的，他不是本性成立的。什么叫做本性成立？什么叫做独立自主呢？依这个法而生起的时候，你有缘我也生，你没有缘我也生，根本不需要观待这个缘，因为我是有自性的，我是有性格的，像这样的话就说是我是独立自主的，所以说你有缘我也生，你没有缘我也生，根本不观待这个缘，就是这样的。那么这个方面就是讲他这个独立自主的自性必须要是这样的，否则就不是独立自主的。那么像这样的话一切万法，但是我们观察一切万法的时候呢，不管是从内在的生命，还是说外面的这些，这些植物在春天的时候他就要生根发芽，秋天的时候要长果实。像这样的话没有哪一个法，他真正能够独立自主存在，我们可以观察哪一个法是独立自主存在的。没有任何一个法说独立能够存在，所以说如果有缘呢他就生了，他必须要依靠其他的缘，没有缘他根本就没法生，所以说就说明他的本性根本不存在，没一个所谓独立自主的存在。这个方面就说是，要让我们知道一切万法无自性，是这样缘起的理论，非常非常重要。一定要了知这样缘起的道理。所以说如果不是缘起的，那肯定是本性成立。那如果是本性成立不可能离一也不可能离多，他就是一和多的自性，不可能是离一又离多的。

【假设一多实有，则缘起也不可能有立足之地】

那么如果说是一也是实有的，多也是实有的。那么这个万法就不可能是缘起了，也不可能是缘起了。因为他有他自己的自性了，有一和多的自性了，有一和多的自性的时候呢，也不可能是缘起，缘起也没有立足之地了，所以这个方面就会施坏缘起的这个本性

【所以其余一切(因)实际上均可摄于此离一多因中。】

那么前面这一段呢主要是把这个缘起摄在离一多当中，那么为什么是缘起呢？是因为离一多的缘故才能够缘起，离开实有的一，离开实有的多，没有一个自有的实有的自性，没有一个实有的自性才可以依缘而起，才可以依缘而起。如果就他自己的本性任何一个法，他如果是有实有的一有实有的多，他是如果已经有了自性了，那么怎么可能缘起呢。他根本就不需要观待其他的缘起了，他自己本性可以成立了，他自己可以生了。所以像这样的话就说是这个，缘起他可以包括在离一多因当中，缘起因可以包括在离一多因当中。同样的道理呢，金刚屑因也是这样的，金刚屑因就是观察一切万法生的理论嘛。

那么为什么不存在实有的自生，实有的他生，实有的共生，实有的无因生，为什么会这样呢？我们可以这样分析。实际上实有的自生和他生，他是别别生，是别别的生。如果实有的自生，他是有一个实有的本体的话，如果放在观察的时候，要么就是一要么就是多当中。尤其是我们把自生放在单独生，自生他就是一个实有的一了。但是真正一个实有的一的自身没办

法产生作用，换句话说如果存在这个自生会有很多过失的缘故，所以实有自生，单独自生，单独他生，这个一的生，是不存在的。

共生就是把自生和他生和合起来，这个方面可以安立成多。实际上，像这样的话，共生有他的过患。观察的时候，共生有过患的。但无因生有其最低劣的这样的问题，很多地方都是这样观察的。如果金刚屑因观察的时候，就是因为他无自性的缘故，才根本不存在所谓实实在在的自生他生。再类推，像这样一种破有无生因，破有生因这个果法，实际上也是同样的道理。还有破四句生因等等。都可以这样观察。所以其他的因都可以摄为离一或离多。就是因为离一离多的缘故，一切万法是假立的。真正实有的法包括在一多当中，离一、离多，就说明这个法根本就没有自性。没有自性是怎么样的。这个法就是假立的。

那么假立当中，实际上另外一个侧面就是无自性。在名言谛当中可以说是依缘而起的，那么如果你进一步分析依缘而起到底怎么样依缘而起。不能再分析了。再分析就得不到了。所以一切世俗当中是虚幻的，一切世俗当中是假立的，完全经不起分析，完全是经不起观察的。这样就有问题了。所以说一切万法了知离一和离多，一方面可以了知一切万法世俗如梦如幻，一方面可以了知空性当中离一离多的缘故呢，无自性，无自性就是空性。就是一切万法的实相。一切万法的实相就是这样无自性的，这样空性的。所以一切都可以包含在离一离多当中，掌握了离一离多就相当于掌握了观察一切万法无自性的理论，就可以了知一切万法无自性。

【简言之，如《回诤论》云：“佛说空缘起，中道第一义，最胜无等佛，于彼稽首礼。”】

《回诤论》当中，也是在，讲完正文之后最后一个颂词，相当于《中论》中的一个念文顶礼一样，《回诤论》当中也是讲到了一个念文的顶礼。

“佛说空缘起，中道第一义”佛陀宣讲一切万法缘起的中道，这样一种中道是所有意义当中最为殊胜的意义，这是中道第一义。

“最胜无等佛，于彼稽首礼。”像这样的话，最为殊胜的、无与伦比的佛陀，对他恭恭敬敬的顶礼。那什么对佛陀顶礼呢，就是因为见到佛陀宣讲了这么广大的，这么殊胜的中道义。这么殊胜的空性缘起义。这样一种说法，完全是凌驾于一切说法之上的。所以了知了佛陀所说的法义，对佛陀本身也产生了最为殊胜的恭敬心，最为殊胜的顶礼心。所以对佛陀恭恭敬敬的顶礼。也是因为佛陀宣讲了空缘起，宣讲了离一多、宣讲了空缘起。缘故，能够帮助众生回归实相，以前呢，我们生活在幻象当中，在幻象当中没办法自拔。把这样一种幻象认为是实相的，如果把幻象认为是实相就活在颠倒当中。如果活在颠倒当中，无明生起来之后，就没办法真正得到安乐，没办法得到自在。佛陀讲到一切万法的实相，一切万法的实相实际上是无自性的、是空性的，了知之后呢，就帮助我们回归实相，就能够真正的从轮回当中解脱出来，就能帮助众生解脱出来，安住在实相当中。

【认清建立空性的所有因中能以一概全的要点归根结底就是缘起，这是诸位中观论师极需明确了知的要点。】

那么这个缘起也好，离一多也好，实际上都是一样的，因为前面对于缘起，对于离一多，互相涵摄，互相之间呢，他只不过是从某个侧面来讲的。他的本性都是一样的，讲缘起也就是讲离一多，讲离一多也就是讲缘起。所以说“认清建立空性的所有因中能够以一概全的要点归根结底就是缘起，这是诸位中观论师极需明确了知的要点。”

这个地方的“中观论师”上师在讲记当中也讲到，这个地方的中观论师不是说应成派的月称菩萨极需了知，或者龙树菩萨极需了知，不是这个意思。这个地方的中观论师是学习中观的后学者。在座的诸位都是中观论师。像这样就是说诸位中观论师必须要了知的，一定要明确了知的要点就是，一定要了知缘起的。能以一概全的要点归根结底就是讲，了知一切万法是缘起的。这个是极需了明确知的，如果掌握了缘起就掌握了自性，就掌握了一切万法通向实相的一种殊胜方便了。

【对此，本论《自释》中云：“宣说缘起道，解难忍念网，彼等如来前，恒常敬礼拜。”】

那么在本论《自释》当中，静命菩萨是这样讲的，“宣说缘起道，解难忍念网”。就是说佛陀宣讲的缘起之道，解开了难忍的分别念之网。那么这个难忍的分别念之网呢，一方面从分别念的本身来讲，像这样的话，是一种不符合实相的一种难忍，还有他也是一种难忍果的一种因。就是分别念。我们都不喜欢真正去忍受这些苦果，但真正苦果的因是什么呢，就是自己的分别念、分别念的网，实执的网。

缘起道恰恰就是能够解除一切难忍念网的一种直接的因。因此不能把缘起道作为可了知，可不了知这样的，实际上很多地方再再地赞叹缘起。龙树菩萨在《中论》当中开篇和最后也是赞叹缘起。宗喀巴大师也是写《缘起赞》，麦彭仁波切也是有《缘起赞》，还有很多像静命菩萨呢，也是高度的赞叹缘起。就是因为这样缘起呢，因为缘起性空，性空缘起这样的道理，了知一切万法的实相，就是直接能够解除难忍分别念的一种直接对治。其他修法他都是帮助我们产生空性，比如像对治贪欲的不净观，对治嗔恨心的慈悲观等等。这些都是直接意义上，间接的帮助我们生起空性的一种间接方式。因为我们入道的时候这样一种贪欲心，嗔恨心太强了，没有办法在缘起大道上面再再的行进。所以必须要扫除修道的障碍，要让我们入道，要让心安住在道当中，所以宣讲了很多修法来压制烦恼。但真正能把烦恼从根拔起的修法就是缘起，就是空性。一切万法都是空性的，那有什么可贪的呢？能贪是谁，所贪是谁，贪的方式是什么？这样观察的时候一无所获，没有一个得到的。所以知

道缘起实际上是一种把一切烦恼连根拔的一种殊胜要诀。嗔恨心也是这样的。所以空性是一切修法当中最为殊胜的。但是我们要清楚一点；

这个空性一方面是非常非常殊胜，一方面这个空性太细，如果我们没有花很多时间精力再去有意识的靠近他，去接近他的话，很难体会到空性。如果体会不到空性，对我们真正要解除烦恼来说，暂时起不到作用。因为他毕竟有点太高，太深了。所以像这样讲的时候，还是需要长时间精进修习，这样才能对空性的教义有一点受用。如果对空性有受用了，像这样的话，粗大的烦恼根本无法生起来。这方面也是我们要了知的一个问题。

“彼等如来前，恒常敬礼”。那么对于宣讲缘起道解难忍念网的佛陀面前，恒常恭恭敬敬的顶礼，不是说今天顶礼明天不顶礼，恒常恭敬礼拜，就是这样的。实际上，恒常恭敬礼拜是经常念恩，经常顶礼，还有一个方面就是说经常思维缘起，经常安住在缘起，这也是一种上等的礼拜。恒常敬礼也从上等礼拜，经常安住在缘起当中，经常思维缘起。

实际上对于我们修学者来讲，必须长时间对于空性方面去悟入，不是说学了两三个月就觉得学得差不多了就放在那里，放了之后心中的分别念，内心当中的实执又会兴风作浪，照样兴风作浪，所以对我们来讲不行。所以说空性中观要再再学习。

我跟大家讲了很多次，我刚来的时候就在学中观。91年来的时候大恩上师就在讲《入中论》，一直后面在学，学很多很多中观，现在还在学。像这样的话，实际上中观非常深，像大恩上师这样安排，尤其考虑到一个重点问题，就是中观的教义是不能停的，中间是不能停顿的。如果中间停顿，像这样的话习气就会非常非常弱，所以就一而再再而三的让我们来学习。又安排中观又安排中观，又让我们学习中观，实际上就是如果越来越学习的话，他对于论文方面看得多思维的越多，熟能生巧了，你对他的意义就得有一个突破，再再有一个突破的；还有再再思维的话，也能够通过中观的般若空性的道理去，伤害我们相续当中的实执的种子。

有的时候觉得不要认为好像学了之后不起什么作用啊？实际上只要我们一听一思考一学习，背诵之后这个般若空性的种子就熏洗到我们相续当中去了。这个般若空性的种子，他对实执，他是有妨害的、有伤害的，所以对这样学习中观方面再再去思考，再再去学习，把我们的分别念融入到般若体系当中去。还有个就是如果有定解之后多观察，如果真正相续当中有定解之后你坐下来，修一修、串习一下一切方法是什么样无自性的，观察一下自己的心，在起心动念的时候，怎么样是无自性的，这样慢慢去体会他。一方面理论方面要多去体会，一方面有时间的时候，比如说你比较累了，你念咒累了，看书累了，像这样做其他事情累了的时候，什么也不要想了，你稍微内观一下，或者起心动念这个心，把你的这样的中观的理论用上，观察一下，观察两三分钟，像这样其实也是一种体会，习惯了经常这样体会之后呢，在走路的时候也可以观，在休息、睡觉之前也可以观，实际上把这些很多很多短的时间，汇集起来的时候呢，实际上就不管在任何时间都可以观，都可以修行。像这样对于中观的修行是所有修行当中最为关键的地方了。要真正的打破我们相续当中的实执，就是要花很多的时间、花很多的精力去观察这个空性、去修习这个空性。

【此论是切中二量精要的论著，因此已凝聚了点缀瞻部洲之六庄严及追随者所有善说的要义，只是通达此论，数十万计的论著之难点便可迎刃而解，】

那么下面又是高度赞叹《中观庄严论》。《中观庄严论》是契中二量就是世俗量和胜义量精要的殊胜论义。所以，所有实际意义上已经凝聚了点缀瞻部洲的六庄严和六庄严的追随者所有善说的要义。因为就说六庄严的宣说，实际上有一部分是直接宣讲胜义谛，像龙树菩萨和圣天菩萨他们是讲胜义理的；还有无著菩萨、世亲菩萨是对法、对法方面、唯识方面多一些，还有就是讲因明的这个陈那论师和法称论师，一方面是世俗的广大道理在里面有了，还有就是讲唯识的一些一部分道理这个里面也是有的。

像这样的话六庄严他们讲的也是世俗理和胜义理，他们的追随者、所有的善知识也就是胜义理和世俗理。所有如果说通达了此论相当于通达了其他所有二圣六庄严的殊胜的要点。所以只是通达此论数十万计的论著之难点，数十万计，就是讲非常多的意思，就说非常多的论著的难点，自然就迎刃而解了。

【(修学此论者的)语言智慧蒙受文殊语狮子的加持，大大增上智力，如同妙药与明咒的功效一样，具有智慧者必会现量起信，何需再多赘述。】

如果我们修学此论，那么我们的语言、我们的智慧就会蒙受文殊语狮子的加持，自然而然就蒙受文殊语狮子的加持。一方面文殊语狮子他就是一切诸佛智慧的总集，现在我们学习大乘的经典、大乘的唯识和中观，文殊菩萨肯定会加持的。因为文殊菩萨的加持，除了这些智慧的自性之外再没有了。所以说通达唯识、通达中观实际上也是和文殊菩萨直接相应的方式。

再一个就是作者静命论师，他是蒙受了文殊语狮子加持的大德，所以像这样的话我们学习这个论典实际上，也能够帮助我们得到文殊语狮子的加持。还有就是中观庄严论注释、造释者，实际上全知麦彭仁波切也是文殊菩萨的化身，像这样传承下来法王如意宝、麦彭仁波切等等，实际上也都是文殊语狮子的化身。所以像这样我们在学习的时候，如果真正修学此论我们的语言、智慧直接间接都会得到文殊菩萨的加持，这个就大大增上智力。如同妙药和明咒的功效一样，具有现量起性的特点。妙药有个现量让我们起性，生病了把这个妙药吃下去，马上现量就可以起作用，像这样就不需要很多去推理了；还有明咒也是这样的，有些咒师念这个明咒的时候，一念明咒，马上这个明咒的功效就可以起现的。

同样的道理呢，如果我们真正好好去修学此论，一方面好好把论典通过自己具有的精进、具有这样一种恭敬心，带着这样恭敬心的精进去学习《中观庄严论》，能够得到这样的加持。还有就是一边学习一边祈祷文殊师利菩萨、祈祷静命菩萨、祈祷全知麦彭仁波切，像这样也是能够得到加持、具有加持的。所以具有智慧者必会现量起性，对于唯识、对于中观、对于一切万法的自性好像觉得逐渐逐渐都给悟入了，这个方面也是毕竟现量起性，何须再做赘述呢？

【如《本论自释》中也云：“受持此尊者，传授与智者，自他普殊胜，皆令得满足。”】

像这样的话，就讲在自释当中，讲到“受持此尊者”，就是讲受持此论的这些后学者，把这些后学者称为尊者，守持此论的这样后学的尊者，传授与智者。如果你通达之后就把它这样一种意义，把这个唯识、中观和合的意义传授给其他有智慧的人，像这样的话“自他普殊胜，皆令得满足”。自己能够得到殊胜的加持，其他的对方也能得到殊胜的意义，所以叫自他普殊胜，皆令得满足。自他都能够得到满足。所以像这样世间当中如今的佛法是属于非常衰败的时候，尤其是需要，自己必须要受持这样殊胜的法义，尤其对别人去传授这样一种殊胜的法义。如果能够这样传授的话，佛法在世间当中才能够真正的弘扬起来，否则如果没有殊胜的法义的话，只是存在一个形象上的佛教，不是佛法，非常殊胜弘扬的一种标志，因此说只是把殊胜中观唯识的教义自己通达传授给别人的时候，真正弘扬佛法的方便。

【有缘鲁莽者，除自命清高，依辩无碍解，傲然居高处。】

那么有缘鲁莽者，除自命清高，这个有缘不是有缘分的意思，有缘就是有执着的意思。就说相续当中具有执着，具有缘起性的鲁莽的人，他相续当中自命清高嘛，一方面对于有法、对于无法有所缘起有所执着，有所执着就是没有调伏自己的心。所以他心性是比较鲁莽的，就像前面所说，心性是比较鲁莽的，开始诽谤他众啊、诽谤其他的大德啊，觉得自己已经通达了、自命清高，实际上对于这种自命清高的人也能够打破他们的执着，把他们有缘起的部分打破，如果对唯识有执着、对空有执着，像这样的话都能够打破他们的执着。如果他们的执着打破之后呢，他的心和法一相应，他相续当中自命清高的这一部分就可以遣除了。能帮助这些有缘、有缘起的人、鲁莽的人帮助他们回归正道，消除他们自命清高的傲慢，帮助他们回归到实修的正道当中去，这也是本论的一个特色。

“依辩无碍解，傲然居高处。”那么，对于有智慧的人呢，依靠辩无碍解，通达本能之后获得智慧，生起了辩无碍解，辩无碍解实际上是一个智慧的自性。（四无碍解都是智慧的自性。）所以前面不是讲过吗，如果学习本论都能够得到文殊语狮子的加持。现量起性的。所以如果你能学习本论，就可以获得这样一种相似的辩无碍解、获得真实的辩无碍解。真正的辩无碍解、四无碍解是智慧的自性，或者这些罗汉、菩萨、佛啊都具备这个辩无碍解。如果说凡夫人的话和辩无碍解相似的、相同的、这些所谓辩才无碍的智慧可以获得。“傲然居高处”，在所有的智者当中处于高处的。

【深法真实性，宣说大能仁，声誉传诸方，广弘一切处。】

那么就是说对一切万法的深法、真实的自性能够宣说的是谁呢？能够宣说的就是大能仁——佛陀。佛陀照见了一切万法的实性，所以说也能够真实无误的宣说一切万法的真实性。那么这个宣说者大能仁，“声誉传诸方，广弘一切处”，像这样也能够把佛陀、佛教的名誉“广弘一切处”，能够传遍诸方。

【自己对正道获得诚信后以摄受具缘者，以折服反方的辩才力胜诸方，弘扬佛法】

那么自己呢对于正道获得诚信，然后呢这个摄受这个具缘的人，以折服反方的辩才力，啊辩才力胜诸方，弘扬佛法。说自己能够生信心，自己能够获得定解，也能够摄受这个具有缘分的人，然后呢就是在弘扬佛法过程当中，因为相续当中具有这个清净的智慧的缘故呢，如果是有反方的辩才，也可以完全制服他们，啊就制服了这个反方之后呢，让佛法没有障碍的进行弘扬了。这个是第二个问题讲完了。下面要讲第三个问题了：

【如何获得大菩提：驾驭着大乘道轨圆满的坐骑，便可抵达菩提果位。】

这个方面就是讲到了这个获得大菩提的方式。那么就是说我们所驾驭的是大乘的道轨。那么就是说是能驾驭，当然就是我们的心了，像这样的话驾驭了大乘道轨的圆满的坐骑，就可以抵达菩提果位了。下面就是对于这个大乘啊他有一个交代：

【也就是说，于三宝获得解信，通达无自性，从而断除畏惧三有、喜乐寂灭之心；】

首先呢是对三宝获得解信这个方面是着重在信心上面。啊对于这个佛、法、僧的自性呢，获得这个解信。当然就是说对于三宝获得解信也有直接的方式啊，也有间接的方法。啊间接的方法。直接的方式呢，我们就直接了知三宝的功德。比如说全知麦彭仁波切也是造了《随念三宝经》的注释嘛。啊，就很多道友都学习过《随念三宝经》的注释。所以这个里面呢对于佛宝功德，法宝功德，僧宝功德，从方方面面呢给我们作介绍。哦，所以说我们作为一个我们说是“三宝弟子”，我们说三宝弟子，佛宝有什么功德？啊，不知道！法宝呢？也不知道！僧宝有什么功德？还是不知道。一问三不知的话，这个方面说我是三宝弟子，但是我对三宝都不晓得，不知道他有什么功德，像这样的话就是别人一听的时候也是一个笑话的地方。啊笑话的地方。所以说不管怎么样呢，如果以前学习过《随念三宝经》的人，还是要经常去，啊去这个想三宝的功德是怎么样的，啊就尤其是，啊就是把把这个《随念三宝经》呢经常念诵，经常忆念啊三宝的功德。

如果没有学习过的话啊，也是尽量找时间呢，啊就把这堂课补上，啊对于这个麦彭仁波切老人家造的《随念三宝经》的注释，到底佛宝、法宝、僧宝什么功德。然后学完之后有了知，了知之后呢真正能够平时做一个忆念之处，啊有个忆念之处。所以说对三宝，首先要产生个信解，就是直接的方式了。

间接的方式呢就是学习这样一种，啊经典论典当中，啊比如说：通过了知了佛陀宣讲的缘起，哦佛陀宣讲的缘起哦，像这样的话就是佛陀的这个殊胜功德一分，啊就了知了。或者我们学习过《入中论》，学习过《入中论》的话，后面对于这个佛果功德啊，像这样佛陀的这个十力啊、四无畏呀、十八不共法啊，啊对于佛陀的这样一种三身的法身、报身和化身，啊学习的《经庄严论》当中，对这些佛，啊第十品当中有这个，啊佛陀的三身呐，有佛陀的这种四种智慧啊，像这样的话实际上都有讲的，不是没有讲而是我们没学习。还有对于法宝的一些清净无垢的功德，僧宝当中所具备的甚深的功德等等，像这样的话就说都可以逐渐逐渐直接、间接去理解的。还有呢就是通达一切万法无有自性，啊了知其万法的实相，了知了这个之后呢，断除畏惧三有、喜乐寂灭之心。因为就是说，不管三有也好，还是这个寂灭轮回也好，本性上面都是无自性的，都是等性的。所以，如果了之一切万法等性的话，就不存在畏惧三有了，再喜乐寂灭之心了，没有这样对立的方式。啊，遣除了这样对立方法之后呢，就可以就说是，产生一个相似的一个等性的这个定解。

【以如幻的悲心与等同虚空的珍宝菩提心作为因，孜孜不倦修行无垢二资粮道】

那么就是通过如幻的悲心和等同虚空的珍宝菩提心作为因，有的时候呢悲心和菩提心呢他是等同的，啊悲心和菩提心是等同的，你上升到菩提心高度的时候呢，你这个时候的悲心也就是菩提心了。有的时候呢悲心和菩提心呢，他就说是这个，啊就是说稍微不一样，啊侧面方面也不一样的。有的时候是悲心是作为菩提心的因，啊悲心作为菩提心的因，有了悲心之后呢进一步的想要救度众生的缘故，产生了这个求佛的菩提心，成佛的度化众生的菩提心。这个方面也有的。那么这个悲心呢也是如幻的悲心，啊对于如幻的众生产生如幻的悲心，还有呢等同虚空的珍宝菩提心，什么是等同虚空的珍宝菩提心呢。实际上就是菩提心呢他不是是说：缘个别的，啊就是有缘的众生，他是说缘整个等同虚空的这个众生发起菩提心的。发起菩提心。所以说他是等同虚空一样广大无垠的这样一种珍宝菩提心，以这个悲心和菩提心作为因。孜孜不倦的修行无垢二资粮。

因为，你们前面呢已经有了这个空性，空性和信心了，后面呢有了悲心和这样一种菩提心了，像这样的话这个方面就是大乘道的，啊最为殊胜的这样一种本体，孜孜不倦的修行无垢二资粮。后面全知麦彭仁波切呢，实际上也是这样讲过的。从自利的角度来讲的话信心非常重要，从利他的角度来讲的话，悲心啊非常重要，就是这样。所以说这两段呢也是这样，第一个你看就是于三宝获得解信，这个方面从自利的角度来讲，你必须要获得信心，你必须要通达空性。然后后面这一段呢以如幻的悲心等同虚空的珍宝菩提心，这个方面就是侧重利他，啊侧重利他方面你如果要作为一个菩萨来讲，你的悲心没有，你的菩提心也没有，你没办法作为一个圆满的菩萨。所以说像这样的话，也有悲心，也有这样一种悲心，也有空性，也有信心，像这样就在这个基础上可以孜孜不倦的修行无垢二资粮道了。一个是福德资粮一个是智慧资粮。

【最终成为圆满自他二利的法自在如来，这是无欺的因果规律】

那么如果你的信心和空性、悲心都具足的话，将来再修持二资粮道，啊这个道正确了，道正确之后呢，就有了一个最后圆满自他二利的法自在的、如来的果。你才能够具备。如果你的道不圆满，你的道不正确，你虽然花很多功夫去修持，但是实际上还是就说是没办法相应的。因此说呢，我们在修行的时候呢，一方面在一边学，啊一边学习，啊一边要这个调整，一边要调整，就看我们的见解是怎么样的。当然我们开始从开始皈依的时候，从开始皈依那一刹那我们就开始学了，我们开始要供佛，要拜佛了，开始学了。

但是呢就是说我们一边在供佛拜佛的时候，一边在实行这样一种积累资粮的时候，一边还要学习，否则呢是谁知道我们相续当中的见解是不是正确的呢。我们像这样一种这个所修习的这个拜佛、供佛，这个是不是和菩提道相应呢。啊这个还不好说，啊这个还不好说。所以像这样的话一方面我们要做，一方面我们要再继续学习，一方面学习一方面调整，一方面调整、一方面再继续做。像这样的话就是说最后，哦我们就说产生的这个信心呐，产生的空性和悲心呐，这个时候就和这个菩提大道完全对应上了，对应上之后，你再精进地修学的话，就好像就说你在这个高速公路上面，你把这个目标认准了，你把这个车速提到一百二十迈，像这样的话就很快就可以达到这样一种这个目的地了，否则的话你的这个路错了，你一百二十迈，你越跑越远，像这样就是这样的。所以说像这样我们讲的时候，你这个定解呢，你的定解必须要非常准。啊的确我这个就是菩提道的路，我这样把空性，把悲心把这样一种信心都调整好了，你再去使劲的修，那就对了。啊那就对了。又具备了见解，又具备了精进那就对了。否则的话就说你具备精进、但是不具备正见，你修歪了，修歪了。歪到其他地方去了，像这样一回头看，哎不对呀，怎么回事啊，修了这么长时间还没有，还没达到这样，还没有生起果位。实际上这个地方肯定有问题的，啊肯定有问题，像这样就是说必须要多学，多学之后呢调整，要印证我们的见。

以前我们刚学的时候呢，这个见和现在我们再回头看，刚开始学这个见，很有问题，很多地方都有问题。我们的空性有问题，悲心信心都有问题。但学了几年之后，学了很长时间之后呢，我再一看的时候呢，把就说比如说空性，空性的正见，你随便拿一本书来一对照，和你这样的见解一对照，哦，我的见解就是这个见解对了，像这样的话就悲心，你有没有菩提心，把这个悲心的菩提心的书拿来一对照，一印证，哦，我的菩提心就是这样有，或者说哦没有，你看这个书上面讲的是这样，

那我的见解和这个不对，对不上。这个时候就需要调整。啊，这个法就像镜子一样，平时叫法镜嘛。像这样的话就是说，我们的这个见解对不对，你就拿法本来对照就可以了。经典论典他就是个，他就是我们对照的地方。所以说我们学习一段时间之后再回过头来看一下我们的修行。

比如说有时候说我们是修行者。修行者的时候，学了几年之后呢，我到底是不是修行者？我就把这个修行的法门呐，把他看一下，修行法门当中讲：《开启修心门扉》当中说：你一个修行者必须需要什么相。善法当中需要什么相，你打开看一下对照一下，你就知道你是不是修行者了。啊就是越看越不敢看，啊像这样的话就是说，越看越觉得这不是修行者，像这样的话这个这个书你还是在起作用，啊在起作用，就是说我们学了这么长时间，一回头去对照的时候，不对，不对怎么办呢。就调整，啊就调整只有这样。那么我们说我们是菩萨，你修了也很长时间是菩萨，你把《修心七要》翻开对照看一下，你把《入菩萨行论》翻开对照一下，你是不是菩萨。啊你说你有空性，你把这个空性的这个书本打开，翻开对照是不是这个有空性见。所以说这个不能够离开这法本的，不能离开这个佛法，离开之后，我们就会自以为是。自以为是的觉得自己是修行者，自以为是自己是菩萨，自以为是自己获得了果，但真正一对照的时候呢，一无是处，什么都不是。像这样的话就经常看书，啊经常地看书，经常地对照，他有一个调整我们的这个修法的一种作用啊。所以说不断地修，不断的调整是极其重要的。啊这个就是无欺的因果规律。

【如此究竟果位，也是以修、思、闻慧次第相联为因果的】

那么既然有究竟法自在的果位呢，他是修、思、闻慧的次第，啊关联为因果。就是说你要获得个究竟的果位，来自于再再的修，正确的修。那么一个正确的修，来自于正确的思，正确的思来自于正确的听闻。所以说像这样的话就是说，他这个通过这样次第相连因果的。

【听闻时也必须依靠这样无垢正理的途径获得定解，准确无误加以抉择】

那么这个方面在从这个闻思修来进行安立的时候，听闻时，也必须依靠这样无垢正理的途径获得定解。我们听闻的时候，不能乱听，不断随便听，像这样的话，有价值的，像《中观庄严论》啊，《中观庄严论注释》啊等等。上师给我们传讲下来，这种殊胜的法要。依靠无垢正理的途径，要获得定解。然后准确无误的加以抉择。

【因此，闻受如是论典，思维所闻之义，再进一步串修通过深思熟虑所得定解的意义，逐渐对深道生起法忍，正像《月灯经》中论述三安忍时所讲的那样。】

因此呢首先我们要闻受如是殊胜的论典，然后思维所闻的法义。再进一步的串修这个就是闻思修，进一步的串修通过深思熟虑所得定解的意义。逐渐对于这个深道就能够产生一种法忍了，正像《月灯经》当中所述的三安忍时所讲的那样。

三安忍，就是讲这个加行道的时候呢，有一种这个忍。加行道的忍位，获得一种就是下等忍，然后就到了见道的时候，有一种中品忍，到八地的时候，有一种上品忍，这样的话就是这个，在这个当中所讲的三安忍所讲的一样，逐渐逐渐对生道产生一种这个认同，逐渐逐渐对生道产生一种法忍，产生认同。所以像这样的话，在加行道的时候就产生第一个忍了。然后在见道的时候，真正的见到法界，八地时候呢，无分的智慧获得自在，这三种法忍就是这样获得逐渐获得的。

【对于以上所有的必要，本论直接、间接加以明示的情节在解释正文时将会了知。】

前面所讲到的这个必要的问题，因为这个是第五个问题，是必要。所以本论的直接和间接加以明示的情节，麦彭仁波切说：在解释正文的时候呢，就有所提及。我们到那个时候就会了知了。因为就说是本论必要就说，静命论师他没有直接在颂词当中说，这个就是我造论的必要。没这样讲。但是麦彭仁波切讲，但是在我写总义的时候呢，把这个本论的必要已经讲了。怎么样产生定解，怎么样轻而易举的产生定解，怎么样获得菩提。就说下面麦彭仁波切就要解释论文了。在直接当中，在间接当中都有了知，我们慢慢在看解释的时候就了知了。

【关于如此著论五本，有的论著中直接完整说明，有的论典中并未全面宣说，各不相同。】

那么对于造论五本，有些论典是直接完整的，直接讲的，直接安立了第一支、第二支、第三支，这已经讲完了。但有些论典当中没有全面说明，各不相同。

【但此论中，关于作者在跋文中已指明，】

那么就本论这个造论五本是不是很圆满呢，这个本论当中比较圆满的。第一个是作者，造论五本当中，第一支是作者，这个作者是在后跋当中有，那么这个论是谁写的呢，抵至自他宗派的彼岸，蒙受文殊菩萨四谛加持的，这个静命大阿闍黎撰著圆满。像这样的话就是这个静命大阿闍黎，他在《中观庄严论》颂词最后圆满的时候呢，在后跋当中已经指明了，作者敬畏菩萨的功德。

【“为谁而著”通过受持深广教义的法器已间接说明了，】

那么第二支呢，是为谁而著呢，通过受持深广教义的法器这个是已经间接说明了，在颂词当中是有的。

【因为本颂中有“乘二理妙车……”。】

那么在颂词当中，在颂词要结束的时候也有：“乘二理妙车，紧握理辮索，彼等名符实，大乘之行者。”所以像这样也是这个本论的法器，为谁而著的呢，这个法器也是讲了。

【其余三本是正论的直接意义。】

属何范畴啊，全论内容，有何必要，这个争论的意义。所以说呢这个造论五本也是在这当中也是安立的。

【如是通过五本之方式深入浅出地阐述了总义、辩论、必要等诸多内容。】

那么麦彭仁波切说呢是通过五本的方式，是深入浅出地阐述了这个中观庄严论的，或者中观的总义、还有些为了遣除一些疑惑，就说展开的辩论，还有就是必要的，很多内容已经讲完了。

【依靠以上文字也可对本论的绝妙之处略知一二。】

那么对于这个通过造论五本呢，就可以对于本论的绝妙之处，是可以略知一二的。下面是这个总义的结束的这个颂词。

**时恶境劣然我等，于大祖师无垢轨，
未染倾向自宗过，明说微妙最深要。**

那么现在麦彭仁波切说呢，像这样的话就说是时恶境劣，那么时间也是这个很恶劣的，环境也是很恶劣的，时间是属于这个末法时代，五浊恶世的，环境也是就说是，大家对于这个因果啊，对于正法，信心，逐渐逐渐都在这个往下走的时候，而且外在的环境也是再再显现这些很多不如意的时候，那么这个叫时恶境劣。

然后我等“于大祖师无垢轨”，那么就说在这样的环境之下，麦彭仁波切说呢，我们对于大祖师的这个无垢这样的宗轨，对于静命菩萨的这个无垢宗轨，未染倾向自宗过。他说发心是非常纯正的。

第一个方面没有说我们是自宗，我们是宁玛派啊，完全是这样偏向这边，还是诋毁，没有这样一种不恭敬的心，而且在见解方面也没有就说是这个有这样一个染污，那么一切万法的实相是什么，就如说是未染倾向自宗过。“明说微妙最深要”，那么在这个论典当中呢，也是非常清楚的宣讲了，最微妙，最殊胜的要点，这个地方我们已经讲了，发心很纯正，智慧很清静。这个方面所讲的总义这个部分呢都是这样。

**今士寡闻智慧浅，偏堕嫉妒慢心高，
是故实难成利他，为自心修善说著。**

今士，现在的一些士夫啊，寡闻智慧浅，一方面呢听的很少的，一方面智慧呢也是很浅薄的，然后呢就是说是偏堕自方，对自方方面，对自宗方面很执着，对他方面有一种天生似乎就是一种天生的抵触心情，像这样的话就偏度一方，这个方面这个缺点很明显，还有嫉妒心很高，我慢心也是很高的，所以在这样的环境当中，是故实难成利他，真正要想完完全全去利益众生，利益他人，这个方面是很困难的，但为什么要写这个论点呢，为自心修善说著。为了自心能够修持善说，所以造了这个论典。

金粪等同圣者前，供四洲富有何用？

受持彼心铭刻法，必定满足其意愿。

这方面呢，麦彭仁波切也是鼓励我们呢好好的去学这个论典，引用这个学习这个论典，这些就说这个来作为供品来供养这个诸佛，能够让他们欢喜，能够满足他们意愿。为什么呢？

金粪等同圣者前，圣者的证悟，法性智慧呢，证悟等性智慧呢，黄金和牛粪，黄金和粪便，实际上完全等同的。众生的凡夫分别念面前，粪便是很肮脏下劣的东西。黄金呢是属于就说非常昂贵的东西，他在我们的心中就有这个很严重的取舍。

但是呢就圣者的证悟黄金和牛粪的本性，黄金和粪便的本性都是相同的。所以说对二者之间，没有个取舍，一个这样的分别念。这个方面就直接描绘了圣者的境界，虽然圣者的话，是金粪等同的，

供四洲富有何用？你在他面前供养四洲的财富，没有一个真正的用处，他的这个黄金和牛粪是等同的，有必要的話，他所有是黄金。就是这样以前就说这个很多大德去印度迎请莲花生大士的时候、多杰邓炯、法王的前世嘛，金刚降魔、降魔金刚，他去的时候呢就供养黄金，供养黄金时，莲花生大士说呢在我的经验当中，所有的都是黄金，像这样把黄金一洒之后就，洒到其他地方，全都是黄金，还有就是在这个阿巴尊者嘛，还是哪个尊者去这个印度求法的时候也是这样子，他就黄金扔了，就说辛辛苦苦的，他就是传法的时候，有的时候被人家供养衣服啊，供养食品啊，小心翼翼的就是把这衣服换成黄金，藏起来。最后带了很多黄金去求法，求法之后呢就说，一交给他上师的时候呢，抓起来就扔到树林里面去了，他当时就说是非常伤心的，我这么辛苦地把黄金，这样换，这样慢慢的换成黄金，扔到这里面去了，他就觉得不舒服。他上师说在我的经验当中都是黄金，如果你需要的我马上还给你。像这样的话就是说什么显个神变就黄金就出来了，是这样，所以他们来讲的话，这些我们觉得这个黄金很珍贵，在圣者面前，这些都是一些等同的。所以说供四洲富有何用？不要把这个重点放在财供养上面。

受持彼心铭刻法，必定满足其意愿。那么我们应该受持彼心铭刻的法，就说彼心，就说这些圣者心中铭刻的法要，我们去受持，我们去学习，这个才是让我们欢喜的，才能够满足他的意愿的，才能满足他的意愿，所以说接受你的供养，或者说这个圣者也接受你的供养，接受你供养是摄受你的方式，为什么呢？

因为我们觉得这个黄金，我认为他很重要，现在我把这个认为很重要的东西供养你了。这个时候圣者，他就说是要随顺你的心哪，随顺你的心，摄受你，他就接受了。哦，你就这样。你看他就觉得我做了福报了，就说和圣者结缘了，这个方面当然也是一种结缘。他也是摄受你的方法。但是把你摄受完了之后怎么样。关键是第二步怎么办？他就是说如果是单是第一步，就是说一个人供养，一个人受的供养，就完了，完了，那就好了，那不用再学法了，但关键是他把你摄受之后呢，他还有给你讲法，还有让你就知道他心中的这个法说怎么样的，那你去修持，所以说第一步就是说这个接受，让对他的这个生信。

第二步要给你讲法才行。还是要落到法上面，还是要落到法上面。所以像这样的话，我们现在如果说有条件的时候呢，为了打破自己的贪执，或者说对于殊胜的上师，因为说三世诸佛的化现。像这样的话，就是说能够供养，也能够圆满资粮。如果我们是为了法方面这些做都是对的，而为了就是证悟法的，就是说自己的表法的恭敬呢，都是对的，关键还是要把心放在法上面。但如果没有这个法的这一层意思，你单单是财富方面去供养的话，供来供去的话，这完全失去意义了，没有掌握他的核心，为什么要去供养，核心没有掌握到，这方面已经失去意义了，所以还是要法上面去这个着重的，那么他相续当中铭刻的法，他是通过这个法，修成这样一种圣果的，他也很希望你通过这个法，得到圣者的果位，所以说如果我们能够受持彼心铭刻的法、就是这个圣者心中铭刻的法的话，就一定能够满足他的意愿，能够满他的意愿，就是这样。

这个圣者的心和凡夫的心不一样，如果是换一个凡夫人，他掌握这个要诀了，那不得了了。那必须要留一手。你如果像这样的话，就说我不能把这个给你，给你讲了，你就超过我了，那不行了。圣者不是这样的。圣者巴不得你去把他所有的法，他都去学习完，都去把他所有的法，都通达了，把他所有的法都证悟了，这个时候他才高兴。你如果对他的法不修，不学，他不高兴。为什么呢，你不修你不学，你还要轮回。所以有悲心和没悲心啊，圣者和凡夫不一样，世间上和这些佛菩萨不一样的。所以像这样的话，他很有希望我们学，一定希望我们去现证他相续当中的法，所以说如果我们去学的话，就能满足他的意愿。

**雪域一目彼怙主，暂时显示圆寂相，
大悲明眸永关注，苦难重重之苍生。**

赞叹静命菩萨，那么赞叹静命菩萨，雪域一目，就说雪域唯一的眼目，彼怙主就是讲静命菩萨，暂时显示圆寂相，那么在很早以前呢，已经示现圆寂相，但是在法界当中呢，大悲明眸永关注，他的这个大悲和智慧的双目呢，永远的关注苦难重重之苍生，还是在看着我们，说还是在看着我们的时候呢，那就说没完全示现涅槃，只显现他的色身入了涅槃，他的法界当中，文殊刹土菩萨不可能入灭的。像这样的话，就他的智慧本性不可能入灭的，所以说他还是在关注我们，这个时候我们要对他做供养。

**胜妙刹土寂静眼，如莲瓣饰笑盈盈，
现量照见何者前，供此善说音令喜。**

那么就是说是这个胜妙刹土，不管他老人家是在哪个胜妙刹土中，他的寂静眼，他的智慧眼，都是没有障碍的，犹如莲花瓣装饰的一样，笑盈盈的注视着我们，现量照见，现量照见就说不管他在哪个刹土，都能够现量照见我们，如果我们能够对他做供养，他能够现量照见，我们有供养能力，他有接收的能力，所以像这样的话，现量照见我们。

何者前，上师在解释这个何者前的时候，就说不管是怎么样呢，在静命菩萨哪一个化身面前，上师就说何者前，把这个解释成，因为静命菩萨已经在世间上示现了涅槃了，他可能是在哪个刹土当中度化众生，或者哪个清净刹土当中，但是呢他在这个娑婆世界，他也有化身，不管怎么样呢，在他任何一个化身面前，供此善说音令喜。我们如果不供养这样的善说，通过这样的供养善说的因呢，也能够让他欢喜，但是这个，麦彭仁波切，他老人家在造这个注释的时候呢，他是对静命菩萨做一个供养，就是我这个善说对你老人家做供养。

那么对我们来讲的话，我们学习这个论典，就说像这样的话，学习这个论典，就说是不管讲也好，还是听闻也好，还是说讲考也好，还是说笔考也好，不管怎么样呢，我们都把这样一种善说的因作为供品，供养他，让他产生欢喜，因为圣者他是唯一欢喜的，也就是说后学的弟子能够学法，相续当中能够充满法意，这个是他唯一欢喜之处，所以说他是在现量是在照见我们的，他是刹土在看我们的，所以像这样我们要起心动念把这样一种学习这样的一种成果也对他做供养，让他产生这个欢喜心。

以上呢就是把总义部分呢，已经讲完了。

今天就讲到这个地方。

（《中观庄严论释》总义部分完）

《中观庄严论释》生西法师辅导第 25 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》的注释《文殊上师欢喜教言论》。那么这部论典是分了两大块，第一方面是讲到了造论的分支，通过造论的五本对本论的这些精华的要义作一番解释。那么第二部分是讲所说论义，那么今天开始讲第二个科判所说论义分二，一、真实分析所说论义，第二、如是分析之必要。首先讲第一个科判，讲述开显二谛真如之此中观庄严论真实分析所说论义。

也就是说，这个《中观庄严论》呢是讲述开显二谛真如的这样一种殊胜论典，那么就说二谛的真如呢，一方面如果从他分开二谛的角度来看的时候，世俗谛的真如，世俗谛它的真实性或说真如呢，就是能够起作用的这个显现。胜义谛的这个真实就是一切万法的空性。这个方面就是讲到了二谛分别的它的这样一种真如，或者二谛分别的真实性。

如果从究竟的观点看起来的话，所谓的二谛真如，就说是世俗谛和胜义谛一味无别的这样本性，真正的大空性的自性，一切万法的真实自性是真正的二谛真如。那么《中观庄严论》不管它是分开的二谛是安立了，因为分开的时候，世俗谛是通过应明、唯识的观点安立，胜义谛当中也有单空，最后的时候呢，就说二谛究竟的真如，二谛一味一体的这样一种法性，是作了简单的介绍的。所以不管从哪个方面讲的时候，《中观庄严论》都能够开显二谛真如。那么真实分析所说论义，就是对于这样一种颂词进行观察分析的所作论义呢分四，第一名义；第二、译礼；第三、论义；第四、尾义。

首先讲的是第一个科判名义。名义呢也是通过梵语、藏语和汉语像这样一种对照的方式解释《中观庄严论颂》。梵语：玛壘玛嘎阿朗嘎绕嘎热嘎。这个就是讲这个梵语。藏语是：哦莫坚戒策累哦雪巴。汉语是讲中观庄严颂。

那么这个就是讲到了三个意义对照。那么下面还是要进一步进行观察，最初的时候加梵语，一方面是印度的论师，静命论师写的，在他的论典开头的时候也有这样梵语。第二个方面呢就是其他地方也有讲到讲梵语的必要性，实际上让我们知道了这样一种来源是很清净的，第二个方面讲到了这样一种忆念大师的恩德吧，忆念大师的恩德，佛陀也好或者大论师的恩德，他们通过这样一种梵语的讲法。第三个问题就是这样一种忆念翻译家的功德，翻译家的恩德对我们很大，否则我们看念这个玛壘玛嘎阿朗嘎绕嘎热嘎的时候也不知道什么意思，那么后面通过翻译成汉语的时候，这个叫“中观庄严颂”所以它的意思就可以了了了，所以说呢学习梵语以了知班智达或者了知翻译家的恩德的必要性。第四个问题呢也就是有相续当中种下一些梵语的习气，因为贤劫千佛在印度成佛的时候都以梵语讲法，所以现在我们多多少少学一点梵语的话，也是为了以后值遇诸佛，听闻殊胜佛语佛义，有这样一种缘起和必要性。首先前面讲了这样一种梵语。藏语呢就是通过这样一种梵语翻译成藏语的，还有后面就是“中观庄严颂”。那后面对于这样《中观庄严颂》的对照啊和意义都要进一步分析。

【如果将梵语藏语对应起来，则玛壘玛嘎为哦莫(汉义为中观)，阿朗嘎绕为坚(汉义：庄严)，嘎热嘎义为策色嘉巴或策累哦雪巴(汉义：偈或颂)。】

那这个方面就是它的对照。当然在原文当中呢，只是有梵语和藏语的对照，后面翻译成汉文的时候，有汉义，对照中观、庄严还有这样一种偈或颂词的意思。

【所谓的‘中观’是不住任何一边的名称，如果对由此名称所趋入的意义进行分类，则有所诠义中观与能诠句中观两种。】

那么首先呢是解释“中观庄严颂”当中的“中观”。中观两个字就是讲指不住任何一边，就称之为中观。实际上就是我们平常讲到的这个中观啊老是有这样一种概念，所谓的中观就是住在中间的意思，实际上真正中观的意思就是不住任何边，这个叫作中观。不管是常边、断边也好，还是说有一个所谓的中也好，实际上不管是哪一个边，只要是我们的分别心有所缘的，有所执取的，这方面都不叫真正的中观。

真正的中观就知道不住任何边，这个就叫作中观。所以我们了了了中观它所表达的意义，平时在思维中观的涵义的时候，或者在学习中观的时候呢，都要知道所谓的中观就是引向我们的心不住任何边的意思。现在我们的心的心呢，就是习惯住于是非，习惯住于有无，习惯要抓住一个世俗或者涅槃的东西。但实际上，学习中观就是要打破一切的实执，不住任何边，这个叫作中观。所以说了了了中观，我们学习中观的时候呢也可以把这样不住任何边作为我们修学中观的一种目标。

修学中观的时候呢，就说打坐修行的时候呢，也是实际上尽量地引导我们的心不住任何边。那么当然初学的时候，我们不可能不住任何边，我们说修中观的时候，修空性的时候，可能把这个实执，把这个显现打破之后呢，安住在空性当中，这个方面是一种方便，一种次第，这个方面是住于空性这一边了，那么就是心呢安住在空性，缘空性，住于空性当中。但是我们也知道，这个不是一个究竟的法，这只是一种方便而已，最终来说还是要把这个空执打破，安住在一切不住任何边的这种意义当中。

因此说首先我们如果对于整个中观的意思有所了达的话，在修行的时候呢，他可以说有一种次第可寻，当我们修习到一个层次的时候呢主要是打破实执，然后在打破实执的基础上，再进一步打破空执，然后尽量把自己的心引在不住一切任何

边的这种涵义当中，这样境界当中，这个方面就是真正修持中观了。那么如果要对名称所趋入的意义进行分析的话，那么就可以分两类，那么就是**所詮义中观与能詮句中观这两种**。

【其中所詮义中观又分为基中观、道中观与果中观】

首先对这种所詮的义中观进行分析的时候呢可以分为基、道、果三类。那么在讲般若的时候呢，有基般若、道般若、果般若。那么在讲中观的时候，也有基中观、道中观和果中观。那么所谓的**基中观**呢就是一切万法的本性称之为基，那么一切万法的本性称之为基，这个基是什么呢？这个基就是现空无二，现空双运，这就称之为一切万法的基。

也就是说不管众生了知也好，不了知也好，反正呢就说一切万法的本性就是这样一种现空双运的，一切万法的本性就是现空双运。当我们现在面前所显现的一切万法正在显现的当下，它就是本来就是离四边的空性，在本来离四边的空性的时候呢它也是有这个显现，所以说像这样的法，就是一切万法的本性，一切万法的本基实际上就是这样一种现空无二。

我们平时说抉择见解，所谓的抉择见解就是要对这个本基有所了知。抉择见的时候就说一切万法是现空无二的，通过智慧观察，通过抉择之后呢，得到一个空性见。实际上这个空性见是谁呢，空性见就是指一切万法的本性，一切万法的本性就是这样现空无二的，现空双运的，世俗谛和胜义谛本来就是双运的，所以像这样的话就得到一个现空双运的这样一种大正见。一切万法本来住在现空无二当中，这个方面就是一切万法的本基，了知了这个本基就说抉择完了正见。

一切万法本来是安住在这个当中的，自己的身也好，心也好，一切万法的显现本来就是现空双运的。那么了知了这样一种基中观，不等于你现证了这样一种万法的本性。因为这只是通过我们的分别心了知的一切万法的本性应该是这样的。那么为了让这样一种意义现证显现出来的话，必须要修道，所以第二步进入道中观。那么就说进入道中观的时候呢，实际上是缘这样一种基中观，以基中观得到的定解为基础，正见为基础进行修持，想要现证这样一种基中观的过程，这方面称之为道中观。

那么**道中观**呢一般的讲法就讲方便和智慧双运，方便和智慧双运，也就是说真正我们要现证这样一种大空性的话，你必须要具备方便和具备智慧。方便和智慧如果缺少一个都没有办法现前基中观，都没办法现证万法的自性。如果只有方便，也就说只有这样的大悲心呀，只有菩提心，只有这些福德资粮的话，实际上也没有办法了知万法的本性。如果只具备这样大悲菩提心呢，可以在轮回当中圆满很多很多的福德，但实际上如果不了知万法的本性的话，还是没办法现证的。

那么还有一个问题呢，如果只是有这样一种空性的话，也没办法现证大空性。那么只是有空性呢，就缺少这样一种大悲和菩提心的推动。如果福德资粮不够的话，我们在修空性的时候，也是没办法真正修得圆满的。一方面讲到了这样一种福德等等他是修持空性或圆满资粮这样一种殊胜的助缘。还有一个是法性本来就是现空无二的，现在自己如果偏在一个边去修持的话，也没办法真正做为圆满现证空性的这样一种殊胜道。

还有一个最实际的问题前面我们也提到的过这个问题，就是修空性的时候，修道中观的时候，为什么一定要方便智慧双运呢？福德智慧必须要双运的原因是什么样的呢？一方面我们要修空性，把空性作为所缘境，再再的去观修，再再的去安住；一方面也必须要守持戒律，必须要圆满福德或者修大悲慈悲心等等。

这个方面修福德本来就是一种也是让我们长久修空性的一种殊胜的支柱，如果一个人的福报很少的话，修空性修一段时间就开始显现各种各样的障碍。因为我们相续当中本来就具备了很多很多这样一种种子习气，刚开始修空性的时候从他的理论上讲，你可以一直修下去，你可以一直下去你就怎么怎么样了，得到了觉受之后你一下子把这个种子全部消尽。理论上是这样，但实际操作的时候我们相续当中有很多很多这样的恶业种子，也就是说对于修空性很多负面的力量，通过种子习气的方式隐藏在我们相续当中，如果没有福德等等去压制它，没有福德方面去压制它，没有空性去压制它，它当然会现行了。

所以我们在修空性的时候，如果没有真正同时修持很多福德、方便、智慧等等，没有修很这样殊胜的福德的话，实际上我们相续当中某些恶业种子一旦现行，我们相续当中就会产生很多邪分别。产生邪无分别之后修空性也修不下去了，修空性也修不下去，所以有的时候刚开始的时候有些人就放弃了这些方便，修空性几天之内也许修的动，稍微得到一些感受，一些感应，但时间长了之后这样一种着道路是走不远的，走不究竟的，因此从这个角度来讲方便和智慧也必须要双运，这个方面通过方便和智慧双运就可以对于空性的这样一种修法就可以再再的修下去，方便和智慧双运就叫做道中观。

后面就讲到了修了道之后就会现前这样一种果法，现前果法一方面就说是基位当中的大空性，在通过方便和智慧修行之后在自己相续当中现前了，现前了基位的自性这个方面就叫做果。大空性在真正通过长时间修行之后，自己证悟了空性，证悟了空性得到初地菩萨的境界，这个方面也是一种果中观，就是说你通过修行修到究竟的时候现前佛果也叫做**果中观**，所以像这样讲的时候很多果中观都通过佛位来进行讲的，所以说真正的果中观应该是法身和色身双运，法身和色身双运就称之为果中观。色身当中包括报身和化身，法身和色身双运就叫果中观，像这样也就是对于一切万法自性彻底现前的时候，他有他的法身，有他的色身，有这样的两个方面，两个角度都是可以安立的，这个从所詮义的角度来讲的。

第二个侧面讲到：

【能詮句中观包括《般若经》等经典以及诠释此等密意的《中论》等论著，又通称为文字中观。】

那么就说明能诠句中观也分两种，一个叫做经中观；一个叫做论中观。那么就说明能诠的这样一种经中观、能诠的论中观，那么能诠的经中观就讲到了《般若经》等经典，那么《般若经》等经典实际上他当中讲到的一种万法不住的一种殊胜含义。所以说《般若经》他的这种词句称之为经中观。

那么还有诠释此等密义的，对于《般若经》的意义、密义进行诠释的有《中论》、有《入中论智慧品》等等。像这样的话，这个方面有这个论典，所以说这个方面就叫做论中观。这些不管经中观也好，论中观也好，这些就是讲能诠的句中观，都是从能诠的方面讲的，所以又都称之为文字中观，在其他方面讲的文字般若，文字般若或者文字中观都是讲这些，这个方面讲到了中观的能诠句、所诠义是这样安立的。

那么下面要讲庄严。

【“庄严”的意思是指美化或显扬。】

那么所谓的“庄严”的意思，他有美化的意思，通过美化来庄严的，通过显扬来庄严的，所以说又分了美化和显扬两种。

【那么，此论是如何成为中观之庄严的呢？】

那么《中观庄严论》怎么样成为中观的庄严，下面就讲的这个含义。

【所诠义中观相当于俊美之人的身体，而能诠文字中观恰如作为装点的珠宝饰品。由于通过这种方式来加以开显，所以此论好似能映出佩带装饰之身像的明镜一般，起到点睛修饰的作用。】

这个当中就讲到了所诠的意义，因为前面讲中观的时候分了所诠义和能诠句。那么就这个所诠义他的意义方面来讲就相当于俊美之人的身体一样，一个人长得很好看，他的身体本身就具备一种庄严，本身就是一种庄严，所以说在其他地方麦彭仁波切讲了就叫做自性庄严。所诠的意义方面叫做自性庄严，一切万法现空无二的本性，他本来就是这样一种非常庄严的，相当于俊美的人的身体一样，他本身就具备这样一种庄严的自性。

而能诠文字中观恰如作为装点的珠宝饰品。这个方面就有一种美化，就说明能诠文字中观恰如作为装点的珠宝饰品。一个人本来长得很好看，再加上一些合适的，非常适当的装饰品的话，他的帽子，他的其他的服饰，如果说就装点的很适当的话，就让他显得更加漂亮了。像这样的话一个人长得好看，加上装饰品更加好看，所以说所诠义中观本来就相当圆满的，如果再通过文字中观进行诠释的话，像这样的话就显得更加美妙。

由于通过这种方式来加以开显，所以此论好似能映出佩带装饰之身像的明镜一般，起到点睛修饰的作用。那么就说明通过这种方式加以开显，如果对于所诠义或者对于能诠句，对于所诠义能诠句都能知之后呢，再通过这种方式，通过中观庄严论造这个中观庄严论，把这样一种能诠句、所诠义加以开显。所以说中观庄严论就好像是明镜一样，就好像明镜一样。

一个人本来长得好看，加上有这些合适的饰品的话，如果再在镜子面前一照，他的整个人非常美丽的身像就会显现在明镜当中，这个明镜就起到一个显扬开显的作用，开显的作用。所以你长得这些好看，谁知道呢，也许别人知道，但是如果要是让自己知道，要让自己生起欢喜心的话，那么就到镜子面前一照的时候，就全部都出来了。中观庄严论他就有这样一种明镜，起到明镜的作用，他的这样明镜的作用对谁起到这样一种开显呢？对于两个，对于所诠义和对于能诠句。

能诠句，实际上中观庄严论，我们说中观庄严论本身是不是就有这样一种能诠句呢？中观庄严论虽然本身他也是一种能诠句，但是这个方面通过中观庄严论的这样一种词句和他的意义能够对于前面所提到的，就说明相当于俊美身体一样的所诠义的意义，一切万法现空无二的这样的所诠义也能够开显，也能够开显出来。还有一个就是说能诠文字中观，以前讲的不管是经中观，般若经的经中观也好，还有中论等这样一种诠释密义的中论等论中观也好，实际上对于这样一种所诠义和对于这样一种中论等等的能诠句中观的含义都能够加以开显。所以说中观庄严论就像明镜一样对于所诠义和能诠句都有一种显扬的作用，开显的作用，他能够起到点睛修饰的作用。

【这部论典实是整个中观的庄严，而并非是片面性的点缀。】

这个中观庄严论是整个中观的庄严，而不是说偏在一方，偏堕一方，对于哪一个地方做一个点缀，并不是这样，此处提到了是整个中观的庄严。那么提到整个中观的庄严的时候，就这个问题有些人开始提出一些疑问，提出疑问之后全知麦彭仁波切也是给予解答。

【如果有人想：那么，此论是否成为中观应成派的庄严呢？如果成为，就必须承认这是应成派的论典；倘若不成为，显然就与肯定是整个中观之庄严的说法相违了；尤其中观最究竟的意趣就是应成派的观点，如若不作为应成派的庄严，也就很难谈得上真正成为中观的庄严了。】

那么如果有人想，既然中观庄严论是整个中观的庄严的话，那么这个论典是不是中观应成派的庄严，能不能成为中观应成派的庄严呢？就说可能应该成为。那么就进一步想，如果成为中观应成派的庄严的话，应该是中观应成派的论典。那么为什么此处把他，应该成为中观应成派的论典作为一种事故，作为一种太过来发呢？作为一种过失来发呢？就是因为大家公认的中观庄严论是属于自续派的论典。寂命论师是属于自续派的论师，他所造的中观庄严论是属于自续派的论典。

那么前面大家学总义的时候大家也提到过，为什么把寂命论师划在中观自续派的论师当中，他的原因是怎么样的呢？第一个就讲到名言谛当中承许这样一种自相成立的世俗法，第二方面通过自俱因来抉择相似胜义。所以把这部论典划在自续派

当中，寂灭论师也划在自续派的论师当中。所以说像这样大家都公认这样一种中观庄严论它不是应成派的论典，它是自续派的论典。所以说如果你成为应成派的庄严，就应该承认这个论典成为应成派的论典了。

倘若不成为，那么如果不成为中观应成派的庄严的话，显然肯定就与整个中观庄严的说法相违了。如果不承认他是能够开显中观应成派的观点，他是成为中观应成派的庄严的话，那么肯定就不是整个中观的庄严了。因为中观分为两类，一个自续派，一个应成派，现在不能成为中观应成派的庄严，所以，就与整个中观的说法相违了。

【尤其中观最究竟的意趣就是应成派的观点，如若不作为应成派的庄严，也就很难谈得上真正成为中观的庄严了。】

尤其从意义上讲的话中观最究竟的意趣就应该是应成派，如果不能作为应成派的庄严，那么很难真正谈得上成为中观的庄严。就是这个意思。那么下面对提问作一番解释：

【这部论著虽然能成为应成派的庄严，却不会具有是应成派论典的过失。】

那么首先，作了肯定的回答。就说这个论典（《中观庄严论》）能够成为应成派的庄严，但是不会成为这个中观庄严论是应成派的论典这种过失，我们还是承认中观庄严论是自续派的论典。

【因为此论是重点讲述以理建立后得有承认的相似胜义之论的缘故。】

原因在于，第一个他不会成为应成派论典的过失，就是因为此论着重的方面是讲述通过正理建立后得有承认的相似胜义的缘故。着重站在后得位或者建立后得有承认的相似胜义，对于世俗的显现方面也承认，对于胜义谛方面空性方面也有承认。像这样恰恰就是菩萨后得位，菩萨后得位的时候，当菩萨在入根本慧定，一切无所缘。从这样一种境界中出来，安住在后得，在出定位的时候，在他面前有这样如梦如幻的显现，然后在显现的时候他知道这是无自性的。所以像这样的话恰恰就是有一个单空，有一个空性的承许，也有一个显现的承许。所以这样刚好和菩萨后得位的境界相对照了，而他着重建立的、承许的就是这样一种意义，所以说像这样就不会成为应成派的论典的过失。

【如果抉择后得二谛各自的实相，那么依此便可轻易地确立二谛双运、远离承认的中观，为此只是泛泛宣讲真实胜义这一点与应成派意趣是一致的。】

那么就后面这一段话主要是讲到它能够成为应成派的庄严，前面这一句话主要讲到了他不是应成派的论典，把这个问题回答了。然后不是应成派的论典，能不能作为应成派的庄严呢？不是应成派的论典能够做为应成派的庄严。下面这一段是讲这个。如果抉择后得二谛各自的实相，那么就说把这样一种后得的时候，世俗的实相和胜义的实相都好好的抉择好之后，能安住在这个境界当中的时候，以这个为梯阶就可以轻易的建立二谛双运。进一步马上就可以把这样一种分开二谛的观点一打破之后，就能够建立二谛双运，远离一切承许的中观。

【为此只是泛泛宣讲真实胜义这一点与应成派意趣是一致的。】

那么在中观庄严论颂词的后面，泛泛宣讲了真实胜义谛，讲到了分开二谛是世俗谛，不应该分开二谛的观点已经讲到了。所以说泛泛宣讲真实这一点与应成派的意趣是一致的，他没有着重、广大的来介绍应成派，所以说不会成为应成派的论典。但是后面泛泛讲到了应成派的意趣，所以他能够成为应成派的庄严。从这两个方面都做了回答。

【有关它们的要点在总义时已经宣说完毕。】

对于自续派和应成派，究竟二者之间的关系，暂时怎么抉择？究竟怎么抉择？在总义部分已经做了宣讲。

【虽然我觉得有许多需要进一步分析的问题，可是对于具有智慧的人来说，只要笼统说明要义就足够了，因而在解释本论颂词的此时只想以简短的词句加以讲解。】

本来麦彭仁波切认为有很多需要进一步分析的问题，就在解释颂词的时候，还有很多需要进一步分析的。但是又想到对于具有智慧的人来讲的话，笼统的把要义阐明就已经可以了。所以说在解释颂词的时候，只想通过简短的词句加以讲解。如果要通过他老人家的智慧加以分析的话，也可以把每一个词句应该发挥的，都可以讲得很清楚。但是如果对于有智慧的人，对他来讲的话，笼统说明要义就已经足够了，因为总义部分，不管是自续派也好应成派也好，中观庄严论总义部分前面已经通过造论五本的方式已经讲完了，所以有智慧的人在学完总论的时候对于这些核心和精华的东西都应该能够掌握了。

还有就是有智慧的人来讲的话，把颂词的意义能够开显出来对他来讲就已经足够了。而对于没有智慧的人来讲的话，你讲再多，似乎也是没有必要的，所以在解释颂词的时候就不想再以很多的词句来讲解了。只不过在后面有些地方，个别地方、有些非常重要的地方、需要进一步阐释的地方，全知麦彭仁波切还是通过大量篇幅来对我们进行介绍。所以麦彭仁波切的特点就是这样的，对于一般的大家都容易理解的事情、这些东西就不解释，不做很多解释，但是就说容易混淆的地方，非常关键重要的地方，这时候就开始展开宣讲，通过他老人家一些论典就可以完全知道了。

【总而言之，懂得应成派与自续派仅是着重强调入定、二谛平等一味之阶段与后得二谛分开显现之阶段尤为关键，并且意义重大。】

总而言之，我们应该懂得应成派和自续派的着重点是不同的。首先，应成派强调入定，强调二谛平等一味的阶段。那么就说在入定位的时候，所谓的世俗谛的这种概念，还有胜义谛的概念，在我们分别心面前划定的这个是世俗、那个是胜义，像这样划定的我们觉得没办法抛弃的这样一种观点，在入定位的时候，完全没有了。必须要泯灭这个是出定，这个是入定，

这个是世俗，那个是胜义，或者说正在入定等等等等。像这样一种分别念，在入定的时候完全没有了。所以这里的入定是指根本慧定，安住于实相的定，不是一般意义上的四禅八定，不是这些四禅八定，实际上这个地方入定就是安住在实相当中，入法界定，安住在根本慧定。

所以在这样一种境界当中是相应于万法的究竟实相，就是前面我们所讲到的相应于现空无二的本基。也就是说这样一种本基就是现空双运的，本基当中就是现空双运，大空性的自性。所以说如果你要相合于本基而入定的话，肯定不可能有丝毫的承认。如果你认为这个是世俗，那个是胜义，那么就不是现空双运了，就不是现空无二了。像这样的话就说有个世俗的承许，有个胜义的承许，根本不符合实相，所以说应成派所抉择的观点主要是相合于实相而抉择的，或者主要是相合于菩萨入定的境界。

菩萨入定的时候是根本没有任何承认的，菩萨入定的时候是入于法界定，入于实相定，所以实相当中是根本没有承认的。所以说像这样抉择的时候，应成派抉择的时候为什么要打破一切呢？什么都不能让我们去承认的，所有一切的执着全部打破。不管是贤的也好、劣的也好，像这样全部打破，这个时候讲应成派主要是强调入定平等一味的阶段。

然后，自续派是与后得二谛分开显现，也就是说他是抉择菩萨后得位。当然就说自续派的论师并没有说我抉择的是菩萨后得的境界。像这样的话，我不是抉择的根本慧定的境界，我不是抉择的相似胜义。论师在讲的时候不一定会用这么明显的词句去给后学者讲。因为一般的人都有好胜的心，有个好高骛远的心。如果刚开始学的时候说这个是菩萨后得，不是究竟了义的，这个只是一种方便，像这样很多就会不愿学习。所以像这样讲的时候，在提的时候，虽然不一定提我抉择的就是后得，分开二谛，世俗谛当中有显现，胜义当中是空性的，最后就安住在空性当中。

入定的时候就安住在空性当中，有一个入根本慧定的本领，因为他把单空抉择为万法的实相，所以你安住实相就是入根本慧定，他要讲到入根本慧定的时候安住在这样一种单空，安住这样一种实相当中，所以讲的时候不一定直接说我们是后得、分开显现的。但是站在应成派的高度来看的时候呢，应成派的确是抉择入定位，而自续派着重抉择的是后得位，而且就是说是，前面我们分析，把他的教义、把这个问题对照的时候，菩萨后得的境界一对照的时候，完全对得上。所以像这样看的时候，他分开二谛的时候显现，菩萨就是在出定位时有显现、有这样一种六时的显现，然后也有空性，菩萨出定位的时候呢，不观察他就安住在空性当中、安住在单空当中、安住在如梦如幻当中，他就知道这一切法显现的当下就是无自性的，他不需要观察就可以安住，本来就安住在境界当中。所以说自续派的论师意思是说，一切万法在胜义谛当中是空性的，然后把二者合起来的时候呢，恰恰就是菩萨出定位了。他把胜义理论分二谛，把这个整个结论一合起来的时候呢，世俗有胜义故，恰恰菩萨后得的时候呢，他有显现，但是没有实有，菩萨后得位就是有显现、无实有的。所以他就是以后得切合于后得二谛的这样一种分开阶段、分开的显现阶段这个方面去抉择的，这个方面是关键、而且意义重大的。

【切合中观究竟的入定智慧，决定为应成派的观点；切合后得二谛理的实相为自续派的宗旨。】

那么就是说是，应成派的观点切合中观究竟的入定智慧，这个方面就是应成派他所抉择的，也是应成派的观点。所以我们说，你应成派的究竟观点是怎么样呢？究竟观点一切不承认，所有的都不承认，这个是应成派。那么就是说，切合后得二谛理的实相，有时这个实相有暂时的实相、有究竟的实相。像这样的话，世俗它的实相是什么样的？胜义当中他的实相是什么样的？切合后得二谛的这个实相抉择，这就是自续派。自续派有世俗的承许、有胜义的承许。

【一切佛经也不例外。有些经中宣讲远离有无等一切边、不可言思的真实胜义；有些经中宣说所谓无色无识、无则单空的相似胜义。不单单是这个论典当中有这样一种分别，实际上在佛经当中也有这样的分别。】

因为佛经、佛陀虽然是已经完全的现前了一切万法的实相。但是呢，就佛陀在讲法的时候，他的所化，如在法会当中，这些听众他的根性也是千差万别的，有一些人呢能够接受大空性，有些不能接受大空性。所以说，臻于这样观点的缘故呢，有些佛经当中它主要是宣讲远离有无是非的一切边、不可言思的这个真实胜义谛，最究竟了义的这样的佛经，实际上可以讲到远离一切戏论、不可言思的这样一种真实胜义谛，打破二谛的这样的执着。

有些经中宣说所谓的无色无识，而说不单空；那么有些佛经就很可能他直接给你遮破色法、遮破心识，就是无色无识，然后是无色无想，这些方面直接给你遮破，遮破的时候呢，就是说遮破了色之后，安立了无色无识等等，这个方面就是一种无则单空，相似的胜义谛，就是暂时的胜义谛。所以说，像这样佛经当中有很多这样一种解释的方式。在我们学习摄颂的时候呢，也有这样一种讲法。有的地方就讲到了无色无识的这样一种空性；有的地方讲不住一切边、不可思议的这样一种空性。所以说，在佛经当中也有讲相似胜义的一部分，也有讲真实胜义的一部分，所以说从这个方面可以安立的。

那么就这个问题进一步再分析，就是说是，着重安立应成派和着重安立自续派，像这样的话都是这些大德用善巧方便，实际上他们内心当中是已经完全证悟的，为了调化众生的缘故呢，才分别的安立的。

【阿闍黎龙猛菩萨依照佛经的密意而建立一切因果果法不存在实有，最终依理建立远离诸边至大离戏的等性。】

那么就是说，能够真实的解释佛经的密意的，共称就是阿闍黎龙树菩萨，阿闍黎龙树菩萨呢就是说他是第二佛陀，是第二大佛陀，开创了这样一种甚深见派的大车的祖师，他的智慧是不可思议的。为什么这样讲呢？因为就是说，真正要依靠自力来解释佛经的话，那是非常困难的、极其困难的，那么就是说龙树菩萨当年在解释佛经的时候呢，没有依靠任何的注释、

没有依靠任何的论典，通过自己的智慧抉择了佛经的密意，像这个把般若经的密义抉择是中论、龙树六论。像这样的话就是说是很肯定的就可以说，般若经当中的空性就是按照这样解释的，就把般若经当中所谓的这些：无受想行识啊、无色等等，像这样的话，就是按照这样的问题全部来解释的，这个空性应该这样解释。中论当中讲推理一切不存在的意思，这样讲的非常清楚。所以说般若经当中讲空性，到底这个空性是什么密意呢？就按照中论的这样一种意思去理解，就能够知道般若经当中空性的密意。

所以龙树菩萨他也是不依靠其他的注释就能够解释这个佛的密意的，这方面就是讲殊胜的智慧。当然除了中论之外，还有其他的一些问题，其他的这样一种像如来藏方面的也有，还有缘起方面的也有。龙树菩萨呢，他通过自己的智慧能够解释密意。还有一个就是说弥勒菩萨，弥勒菩萨也是不依靠其他的这样注释，也是能够直接解释佛的密意。当然显现上面，弥勒菩萨是十地菩萨。

像这样的话，像般若经当中现证次第呢，造《现观庄严论》；还有就是对佛经当中的无分别智慧，非常殊胜的无分别智慧呢，造《辨法法性论》，《辨法法性论》就是讲无分别智慧讲得非常细致的；还有一切佛经当中的这些中和边的问题呢，为辨别这个，造《辨中边论》；还有一切佛经当中这个如来藏的观点，造《宝性论》，像这样的话开显《宝性论》这个观点的；还有就是整个大乘这样一种要义，全部汇集在一起，造一个论典《大乘经庄严论》。

像这样的话，就是说弥勒菩萨，他也是通过自己的智慧，不依靠其他的注释，把佛经的密意进行开显的。所以真正能够通过自力来开显佛经的，这个的确是非常殊胜的大德，而且呢就是说为了后学者对这些大德产生信心呢，佛陀提前在经典当中授记。就像在《楞伽经》中授记龙树菩萨，还有《文殊根本续》当中授记龙树菩萨等等，像这样的话他们也能够授记的。所以说龙树菩萨他是完全通达一切万法的自性的，他能够完全通过自力来解释佛经的密意，像这样的话解释的时候，就是说依照佛经的密意而建立一切因果法不存在实有，这是第一步，那么首先就是说是龙树菩萨首先打破一切的因果法实有，建立一切因果法都是不存在实有的，都是空性的，这方面就是讲第一步；第二步，最终依理建立远离诸边支大离戏的本性，那么就是说，后来也是依理建立了远离一切边的大离戏的本性的。

【同样的道理，应成派、自续派的诸位阿闍黎也是由分别着重强调入定与后得中观而取名的。并非自续派论师没有如实诠解经论的含义。】

同样的道理，像应成派的论师、自续派的这些大阿闍黎，也是分别着重强调入定和后得中观，而取名为应成派和自续派的。并不是说自续派的论师们没有如实的诠解经论与含义，也不能说明自续派的论师们没有如实的证悟经论的这个密意。前边已经讲了，他们已经完全证悟了，但是呢有些论师着重诠释的是入定的境界，有些呢是着重诠释的是出定的境界。所以对他们来讲，都是没有分别的。但是呢如果我们在学习的时候不知这样真实的含义，就会产生误解，就会觉得呢，应成派的论师他了不起，他诠解了一切万法的究竟实相，他对佛经了义的观点解释了；而自续派的论师似乎就没有这么有智慧，为什么呢？他只是诠解了后得位。不是说他没有智慧来诠解，就说是后得位，而是说为了针对一些众生趋入于究竟实相作为一个阶梯，总会有人去这个事情，这个事情总是需要有人去做的。

所以说，有些菩萨就去抉择入定境界了，让所有众生、很多众生能够了知最了义的观点是一切无所缘的；那么有些菩萨他就抉择后得位，让众生有所缘，让众生有阶梯可以上，像这样的话，就是说他们去抉择这样的后得位的安立自续派的论师呢，他们究竟是已经完全证悟的。所以说我们通过前面的意义呢，一层层下来，都是讲的很清楚的。

首先呢是讲到了抉择见解有出定和后得，然后再引用佛经、以佛经为例，前面上面那一段讲，一切佛经也不例外。为什么此处全知麦彭仁波切要说一切佛经也不例外呢？实际上为了后面要做一个铺垫的，实际上就是说佛经当中也有一部分是抉择真实胜义的、一部分是抉择相似胜义的。谁能够说，佛陀的智慧没有圆满呢？佛陀的智慧有差别，有的时候能够抉择真实胜义、有的时候也不能够抉择真实胜义，他能抉择相似胜义，是不是说明佛陀的智慧有变化？谁都不会这样想。我们都会想佛是为了相应这些所化众生的根性，所以说有时讲真实、有时讲相似胜义，原因是这样。

那么讲完佛经之后呢，我们对佛经当然是没有什么争议的，对佛陀的智慧没有什么争议的，这方面就是这样。然后马上就是说，解释佛经的龙树菩萨，他老人家也是这样的。有的时候是暂时来解释这个空性、单空、相似胜义；有的时候、最后的时候呢，解释远离戏论大空性。我们对龙树菩萨也是公认的，龙树菩萨是佛陀授记的能够攻破有无边的，像这样的殊胜大德。然后马上就说：同样的道理，就把龙树菩萨后面的这些应成派的论师、自续派的论师也是一样的，也和佛陀一样，和龙树菩萨一样。都是圆满证悟了法性，只不过有的时候是着重强调入定，有的是着重强调后得位。仅此而已，其他没什么。

所以说从这方面观察的时候呢，我们的智慧呀从一层一层这样分析下来的时候呢，我们对自序派的论师，对自序派的观点能产生一种公正的，比较如实的了解，不会去对他们做诽谤啊等等这个不会的。实际上就不单单是应成派和自序派的论师，然后后面就说在西藏弘扬佛法的这些宁玛派呀、萨迦派呀、格鲁派呀、噶举派等等很多论师也是一样的，相续当中的证悟是无二无别的，但是为了相合于众生的根性，有些时候着重讲解入定位，有些时候着重讲解出定相似胜义谛，都是为了引导众生的。不能说他们相续当中的智慧没有圆满，或者说他们抉择的方法有错误，不能说他们抉择的方法有错误。

实际上就说抉择单空也好或者说抉择正式空性也好，像这样都是出自于佛经当中，如果有错误首先是佛有错误，首先是佛经有错误。为什么呢？因为单空啊，相似胜义谛这些方面都是从佛经当中出来的，谁能说佛经当中佛陀所讲的有错误呢？所以像这样我们观察的时候呢，这些大德在讲的时候，他可以相合于根性，相合于哪个侧面，侧重点来讲，但实际上不能说是错误的，只能说抉择的侧面不同。或者说是暂时了义或究竟了义，像这样的差别而已。实际上究竟的意趣我们要了知，完全都是一味的。

【如果一开始未曾依赖分开辨别后得二谛的这一中观，则由于无因而难以获得果入定中观。】

那么如果一开始的时候呢，没有依赖分开辨别后得二谛的中观，就是说这个分开辨别后的二谛，世俗当中承许世俗当中承许显现，胜义当中承许空性，那么如果没有分开辨别后的二谛中观，因为无因的缘故难以获得果入定中观。前面我们再再分析的这个大德呢，他实际上就是说以相似胜义作为因，作为一个趋入果中观的因。那么如果有了这个因，才会有这个果，没有这个因就不会有这个果。所以由这个梯阶你可以上高楼，没有这个梯阶你上不了高楼，所以像这样的话，如果没有刚刚开始抉择单空，没有抉择这样分开二谛这样相似胜义谛的话，没有相似胜义谛，就难以进入真实胜义谛，是因为无因的缘故难以获得果入定中观。

【也就是（《入中论》中）“名言真谛为方便，胜义谛由方便生”，以及（《中论》中）“若不依俗谛，不得证真谛”所说的意义。】

那么在入中论当中也是讲过，名言真谛为方便，名言真谛是方便，胜义谛由方便生。你必须要有这样一种名言真谛作为方便，才有胜义谛的方便所生。还有中论当中讲如果不依世俗谛不能证悟真胜义谛的含义。那么下面麦彭仁波切通过他老人家殊胜的智慧给我们做个开显。

【不要将这里所谓的名言当作是与相似胜义之对立的世俗，其实它是指心名用 27 之语言、分别的行境——二谛分开的这一显现。为此，相似胜义也包括在名言世俗的范畴内。】

麦彭仁波切这个地方刻意的提醒我们不要把这个地方所谓的名言，这个地方的名言是哪里呢？就是前面引用的入中论和中论当中这样一种名言真谛当中的名言，还有一个就是说若不依俗谛当中的名言。那么这个地方的名言不要把这个地方所讲的名言或者世俗当做与相似胜义对立的世俗，什么叫做和相似胜义对立的世俗？那么就是和相似胜义谛对立的世俗就是因为相似胜义谛他的胜义谛是什么呢？他的胜义谛是单空是空性，和空性对立的是什么？是显现，和相似胜义谛空性对立的世俗就是显现。我们不要把这样一种名言作为显现，单单是和单空对应的显现，也就是我们看颂词，名言真谛为方便，胜义谛为方便生。

那么就说不认为通过显现你可以抉择一个空性，当然呢就是说如果就这个词句来看的时候呢，我们也可以把名言真谛的显现那，把名言之内做一个显现。如果你要得到空性，你必须要有缘显现才得到瓶子的空，瓶子的空你是抉择什么得到的呢？我们说是缘瓶子的显现抉择完之后呢，得到瓶子的空，当然这个时候呢，必须要有瓶子的显现，才能得到瓶子的空，所以说呢名言真谛为方便可以理解成把显现作为方便，然后得到一个空性无声的无形的空性，也可以这样理解。后面中论当中若不依俗谛证得真谛呢，也是可以这样理解，如果不依靠显现，没办法得到他的胜义谛。

但是麦彭仁波切讲的很清楚，你不要这样理解，不要把这样的名言当做是和相似胜义谛对立的世俗，把他完全和单空对应这样的显现，这方面是不对的。还有更深层次的意思。什么更意思呢？其实他是指，这里的他就是指前面所讲的名言，就是说名言真谛也好，还是说若不依名言的俗谛也好，那么其实这样一种名言呢是指心名用的名言，分别的对境，心名用下面有讲过了，就说有些是他的分别心，这个是柱子，他的这个想法分别心。还有柱子的名称这叫他的名言，然后还有起作用的这样的功用，这方面就是讲心名用的语言的，心名用属于语言和分别的行境。

那么能够成为语言和分别的行境是二谛分开的显性，就是整个相似胜义。整个相似胜义就是这个地方所讲的二谛分开的显性，应该是把这个作为此处所讲的名言真谛为方便，这个地方的名言真谛。也就是说这个地方这个方面的世俗谛呢和我们学习过的智慧品当中的世俗谛，这个方面好像是胜义非心境，许心是世俗，反正就说只要你安立心的境界这个就是世俗，而这个地方的世俗，恰恰就是解释这个。这个地方的世俗他的范围就广的多，整个相似胜义就是讲他的世俗，也就是说相似胜义和真世俗是一个意思。

所以说像这样讲的时候呢，你分开二谛名言谛当中承许显现，胜义当中承许单空，就把这一块作为他的世俗谛，以这个作为方便，你可以进入方便生，你如果没有这一段的方便，如果没有安住在单空的境界当中，你如果相续当中没有承许单空没有安住在相似胜义谛当中，你没有作为方便进入真胜义这样一种机会，所以说名言真谛为方便，胜义谛由方便生呢，这个方面讲的很清楚，这个方面的方便就是指二谛分开的显现，就是讲我们心能够缘的胜义谛呀，我们心能够缘的能够表述的胜义谛呀等等，这个都是作为显现的。所以说这里讲的很清楚，相似胜义也包括在名言世俗的范畴内，就是把相似胜义，相似胜义也是真世俗就是单空。

所以说像这样话讲到了把这些包括在名言世俗范畴当中，你必须首先要依赖这个，必须要生起这样的境界生起之后呢，再以作为梯阶就可以真正的证悟到果中观当中。所以前面为什么讲如果一开始未曾依赖分开辨别后得二谛的这一中观，则由

于无因而难以获得果入定中观，把后面的意思合起来的时候我们就知道后面这一句话，麦彭仁波切说不要把这里所谓的名言当做相似胜义谛对立的世俗，这个方面就是讲的很清楚。因为所谓这样的世俗有两种一种世俗就是分开二谛的世俗，相似胜义谛其中的一个世俗谛就是和单空对应的显现法，纯粹的显现就叫做他的世俗。

还有一种世俗就是和真胜义完全泯灭一切二谛执着的一切无所住的这样一种叫做真实胜义谛，和这个真实胜义谛对照的世俗呢 就是讲一切的心名用语言和分别念的对境，你把二谛分开你相似的单空，这个也是世俗谛，所以说此处所讲的这个名言那，就是讲分开二谛的中观作为名言，你如果有了这个，你首先把修的很纯熟了，像这样的通过这样的梯阶一下子就进入果中观，否则的话无因不能作为果中观的，就这个意思，今天就讲到这个地方。

《中观庄严论释》生西法师辅导第26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》。这个论典分了两个部分，前面通过造论五本的方式已经安立了造论分支，现在所讲的是所说论义。所说论义又分了四个科判，有名义、译礼、论义、尾义。现在还在宣讲名义当中，名义可以说从中观、庄严和颂几个方面进行安立的。现在这个问题正在讲庄严，庄严前面讲了有美化或者开显、显扬的意思。

那么中观庄严论可以对于最为殊胜的中观的所诠义来进行开显，对于《般若经》还有这些中论等经中观、论中观的含义，能诠句也可以做个开显，所以这种《中观庄严论》就像镜子一样，能够开显这样一种所诠的义中观和能诠的句中观。那么现在的问题就是说，中观庄严论能不能称为中观应成派的庄严，会不会成为应成派的论典。麦彭仁波切回答的时候说，虽然这个论典不是中观应成派的论典，但是也可以成为中观应成派的庄严。现在在分析这样一种相似胜义谛和真实胜义谛，也就说应成派和自续派主要是从一个是强调入定，一个是强调出定等方面进行观察进行安立的。从这个方面也是对于《中观庄严论》最究竟的时候，还是抉择到了应成派，所以说可以成为应成派的庄严的。

【看待通达如是二谛之理的名言来说，远离一切名言、不住一切的双运大中观或超心离戏中观才可称为胜义谛或胜义就是真实胜义。】

前面一段已经讲过了，如果没有相似胜义谛作为梯阶的话是没办法进入到真实胜义谛的。那么这个真实胜义谛是怎么样安立呢？“看待通达如是二谛之理的名言”，如果因为没有从名言的角度来讲的话，如果从真正的入根本慧定的本身的境界来看的时候，那么就不存在这些所谓的通达二谛、不通达二谛的这些问题了。但是如果看待通达二谛之理的名言来讲的话，那么远离一切名言这个就是真实的中观，不住一切的双运大中观，还有它超心离戏的中观称得上是真正的胜义谛。那么如果说我们还在分别心的状态当中，还不是真正的胜义，真正的胜义谛必须是一种无分别的智慧。所以说乃至处于心和戏论的业当中的时候都只能称之为相似的胜义谛。此处也着重提到了必须要远离一切名言，必须要不住一切的双运大中观或者说超心离戏的中观，这个才称得上是真正的胜义谛。或者说称得上是胜义的自性，或者说真实胜义谛。这个方面都可以如是安立的。

【无论任何情况下出现“胜义”的字眼，那些长久闻思潜心专研论典中二谛法语等的人很容易理解成一个无遮，致使迷茫困惑，因此务必要分清不同的场合。】

那么就提到了有些人不善于分别语言出现的场合，不管任何情况下出现一个胜义的字眼，那么有一些长久闻思、长久潜心专研论典当中二谛法语，就说世俗和胜义法语的人很容易就直接把这个胜义理解成一个单空，理解成一个无遮。所谓的胜义谛就是一个无遮，像这样就是一个单空的境界。“致使迷茫困惑”致使就对于究竟的胜义谛产生一个迷茫、产生一个困惑的这样一种问题。“因此务必要分清不同的场合”，所以麦彭仁波切就说对于胜义出现在什么场合必须要分清楚。分清楚它出现的场合之后就不会导致迷茫困惑，它是在讲无遮讲相似胜义就把它安立在相似胜义当中；如果是讲真实胜义就把它放在真实胜义当中，所以分清场合是非常有必要性的。为什么要分清场合呢？因为所谓的胜义等等，它在不同的场合会表达不同的意义，下面就举例进行说明的。

【胜义有真正胜义、假立胜义、大胜义、小胜义、相似胜义、真实胜义等诸多名称，这与阿罗汉和涅槃相仿。】

所谓的胜义有真正的胜义和假立的胜义。真正的胜义就是说，对于胜义所表达的意义来讲的的确确就是殊胜的这样一种所知或者殊胜的获得。在学习入中论的时候，所谓是胜义两个方面，一个是殊胜的所知的意思，一个是殊胜的所得的意思，这两种都有。所以像这样的话，它一方面可以成为真正的所知，一方面成为真正的所得，所以说像这样的话一种真正的胜义。还有一种是成为分别念的对境，在分别念面前暂时做一个有抉择见的这个所缘，所以说它必定没有离开分别，没有离开分别它不是一个殊胜的所知、殊胜的所得，所以称之为假立的胜义。

还有就是大胜义和小胜义，大胜义就是讲到了远离戏论的这样一种殊胜本性称之为大胜义。小胜义就是看待大胜义，还没有达到大胜义的境界的时候一些暂时抉择的方式，称之为小胜义。实际上就是说大胜义、小胜义和真正胜义、假立胜义这些都是一个意思。相似胜义和真实胜义一个是相似的一个是真实的等等有很多很多名称，有很多很多通过这样名称表达的意义。

当然有些论典当中，直接讲到了相似胜义和真实胜义的名称，像这样的时候我们就可以直接通过它的名称去理解它表达的含义了。但有的论典有的经典当中，它没有讲相似的和真实的这些字眼，直接就是讲胜义，所以说我们要看它出现的场合，它是讲什么样的意义。像这样分别对待，分别安立这样一种名称所表达的意义也是非常重要的。

“这与阿罗汉和涅槃相仿”，阿罗汉也好涅槃也好，也同样的道理。实际上我们看见阿罗汉的时候就容易理解成一个小乘的罗汉无学道，实际上并不是这样的。阿罗汉出现宣讲小乘果位的地方比较多一点，所以说我们看的时候一看阿罗汉脑海

中自然就浮现小乘的圣者、小乘的无学道。但实际上这样一种阿罗汉他是出有坏，佛陀的名称当中也有一个出有坏，所以实际上佛陀也是阿罗汉。所以这个阿罗汉出现的场合有的时候是讲声闻阿罗汉，如果是在讲声闻乘的时候就是讲声闻阿罗汉。有的时候是讲缘觉阿罗汉，因为缘觉他通过修行达到了无学果的时候他也叫阿罗汉也是出有坏。还有就是讲到了佛陀也叫阿罗汉，佛陀是出有坏所以说佛陀也叫阿罗汉。

那么在有些历史当中也是讲到了，当佛陀在鹿野苑转法轮之后，五比丘证悟了罗汉果。当时在历史书当中讲到，当时世间当中有六位阿罗汉，就是五比丘再加佛陀，也有这样一种说法。所以阿罗汉的意义就是这样，它如果出现在表示佛的谥号当中，阿罗汉实际上就是讲佛陀。有的时候是出现在小乘声闻乘的经典当中，所以这个阿罗汉当然就是指小乘。有的时候讲公案的时候也是这样的，某某人成就阿罗汉果像这样可以理解成声闻乘的阿罗汉的。有这样一种不同的安立方式，所以说要看这样一种阿罗汉怎么样安立的。

还有一个就是涅槃，涅槃它也出现不同的场合、出现不同的意义。一方面就是说小乘它也有涅槃，有有余涅槃有无余涅槃，大乘也有这样一种涅槃。但实际上，真正来讲的时候这个涅槃是圆满寂灭的意思。平时我们说圆寂，圆满寂灭。圆满寂灭，圆满就是指功德圆满，寂灭就是指他的分别念寂灭了。所以说，我们说涅槃也好，说是寂灭也好，说圆寂也好，实际上在讲的时候都是讲一种境界。有的时候所谓的涅槃就是讲成就了果位之后获得涅槃，实际上这个时候是指他相续当中断证功德圆满了。有的时候是指小乘获得涅槃，有的时候是指佛陀证悟佛果这种境界称之为涅槃。有的时候说佛涅槃了，是指舍弃这样一种色身称之为涅槃。所以这样一种涅槃出现的地方、出现的场合不相同，理解的意义也是完全不同的。诸如此类的问题还有很多。

【此外也应当明确无生、空性等所有名词。】

所谓的无生相你对于自续派来讲，当然就一个无生的承认，遮破生之后呢一个无生的承认。那么如果说是相应于应承派的观点来讲呢，这个无生就不能理解成打破了生之后的一种无生的这样一种单空的承认了，他就是这个无生的代表空性的意思。还有呢空性也是有小乘有他的讲空性，大乘讲空性，还有呢就是讲到了在三转法轮当中也讲很多空性。所以像这样的话，他出现的地方不一样，有相似的有真实的，有的时候是讲光明如来藏，有的时候是讲无自性离戏，本身呢就是说这些空性的名词的出现的地方不一样，也按照他出现的场合来理解他的意义，这个时候呢才能对他的意义有一种非常准确的一种认知。上面就把这样一种问题呢做一个分析了，所以说对于这个胜义谛呢有很多种，所以说不能看到胜义谛就理解成被一个单空啊、无遮不能这样理解。

【着重强调如是远离一切名言承认的大胜义是应承派独具特色的宗旨】

本来呢着重强调远离一切名言承认的大胜义谛，这个方面就是应承派独具特色的宗旨，应承派他就着重专门抉择远离一切名言、远离一切承认的这样一种殊胜空性。但此论《自释》中说，本来就是说这个意思就是说呢，本来就是说抉择大胜义谛是应城派的特色，但是呢在中观庄严论当中也抉择到了这个问题，所以说这个论点也可以作为应承派的专有。

【但此论《自释》中说：“无生等虽已归属在真世俗谛中，然而……”】

那么这句话当中的意思就是讲所谓的无生呢，在前一部分的时候呢，他无生呢就是着重抉择打破生而抉择无生的这个空性，这个方面呢似乎在抉择胜义谛。但是后面再抉择后面一部分的时候呢，《自释》当中讲，无生等虽已归属在真世俗，那么这个真世俗就是假胜义，就说相似胜义谛就是真正来讲他就是真正的世俗谛啊真世俗。像这样的话因为就是说是他是分别心的对境但是在分别心的对境当中他算是一个最靠近大空性的一个所知了，最靠近大空性的所知。所以说从这个无生的角度来讲是放在真正的世俗当中，啊真世俗当中。像这样讲的，所以说像这句也是讲的无生等归属在真世俗当中的道理，所以他把这个无生呢也没有放在胜义谛当中。

【关于“生等无有故，(无生等亦无)……”前释中说：为什么不直接说是胜义呢？胜义本是断除了有实、无实、生、无生、空、不空等一切戏论网。由于无生等随顺趋入胜义，因此相近命名为胜义(命名为相近胜义)……”。】

那么在生等无有故(无生等亦无)的这个颂词在解释的时候呢，哦在前释当中是这样讲的，前释呢以前讲的时候也提到过。所谓的前释，他就观待于后释来看的。那么就是说在印度的论点当中，有很多这样一种前释后释的这样一种风格，也就是说在解释这个颂词之前，首先做一个总的解释，在颂词之前做个解释，像这样的话就叫做前释，然后呢把颂词列出来再解释颂词，这个后面的注释叫做后释。所以像这样的话，再解释“生等无有故，(无生等亦无)……”的前释当中是这样讲的，那么实际上这样的问题我们在看《入中论》呐，看这些《入中论》的自释，主要是自释当中这个前释啊是很明显的，前面有一段然后是颂词然后后面是他的解释，无垢光尊者的《心性休息大车疏》当中以这个前释啊，这些也比较明显。

那么在前释当中讲，为什么不直接说胜义谛呢？胜义谛呢本是断除了有实、无实，当然这个地方讲的很清楚的，不管是有实也好，还是无实也好必须要断除，还一个呢就是说生和无生也是要断除的，空和不空等这些都是戏论网，都是必须要断除的。啊由于无生等随顺等趋入胜义，因此相近命名胜义。那么无生等呢，他不是真实胜义谛，但是呢就是说破生的无生他必定随顺趋入真胜义谛的缘故，他就是说靠近或者随顺与真实胜义谛，因此相近命名为胜义，他本身是世俗。但是呢这个无

生的这样一种这个状态呢，无生的状态他必定也是靠近胜义谛的缘故，和他相近所以说命名叫胜义谛，他实际上是一个相似的胜义谛。

【这其中已明显地指出了(无生等也是真世俗的道理)。】

那么像这样麦彭仁波切引用的这个自释，引用的这些前释啊等等，实际上说明一个问题，就是说《中观庄严论》在讲后面的时候，也是对于这个真实胜义谛也是有略说的，也是把这样一种无生等的相似胜义谛放在了真世俗当中，没有放在真实的胜义谛当中，就是这样意思，所以说这个里面呢，明显的指出了所谓的无生等也是真世俗的道理。

【如此我们便可明白此论为整个中观之庄严的道理。】

所以说，讲这么多呢，我们必须要知道了《中观庄严论》他可以作为整个中观之庄严。当然作为自续派的庄严啊，不用讲他直接就是着重讲到了自续派的道理。那么就是说对于应承派呢，前面不是有提问吗，如果说是不作为应承派的庄严的话，就不可能作为整个中观的庄严的这句话就没办法安立了。或就是说真正中观的这个真实意旨的应该是应承派，所以说如果你不能作为应承派的庄严，绝对不能作为中观的庄严，就是有这样的提问。提问之后呢，麦彭仁波切通过他老人家呢，通过殊胜智慧善巧的方式呢进行了回答，善巧的方式啊做了安立，最后在总结的时候，我们便可以明白中观庄严论释是整个中观庄严的道理，这个方面就完全可以生起定解了。

【有些人会产生这样的想法:对于龙树菩萨的意趣,如果应成派与自续派各方阿闍黎解释的方式迥然不同,那么没必要将此二者结合起来吧。】

那么有些人呢会产生这样的想法，龙树菩萨《中论》当中，或者龙树六论这个意趣，应承派的论师按照应承的方式来解释的，自续派的论师按照自续的方式来解释的，解释的方式是迥然不同的。也就是说呢龙树菩萨，他的这个《中论》呢，向这个佛护论师，佛护论师他在解释这个《中论》的佛护论当中呢，他就是对于破四生的时候，没有分二谛，没有加上这些胜义的鉴别，直接就是讲了，直接就是破掉了这样一种四生二谛当中都不存在，所以说像这样的话就通过这样一种直接的方式进行抉择。

那么后面呢清辨论师说呢：“如果你不分开二谛呀，你如果不加上胜义鉴别呢，有很多过失，没办法就是说遣除对方的怀疑，没办法断除对方的这样一种指责，还有呢就是说相续当中产生不了空性的定解等等。”发了很多过失，给佛护论师发了很多过失，所以说他就是说必须要分二谛。名言谛当中有，胜义谛当中没有。然后呢就是说加上承实的鉴别，像这样的话通过三项推理，通过自他的方都承认，通过三项推理安立这样一种空性正面安立空性，他就觉得应该是这样的。

那么解释一方面呢是从自宗的角度呢，安立了分二谛的这样一种观点，一方面呢就是破斥了，间接也破斥佛护论师的观点。后面呢月称菩萨，他在《显句论》当中呢也是维护了佛护论师的观点，然后呢指出了分开二谛的这个过失。在《入中论》当中实际上有延续的，入中论当中说如果你分二谛呀，像这样有三大太过，诸如此类的也有这样一种安立的。那么后面呢也有这些清辨论师的这些弟子，也是给月称菩萨发了一些过失，后面月称菩萨的弟子又给他回执过去。像这样的话解释这样一种龙树菩萨的意趣的时候呢，应承派这样一方的和自续派这一方的阿闍黎在解释的方式来讲的时候迥然不同的。所以他就觉得既然是迥然不同的话，没有必要把二者结合起来。

那么像《中观庄严论》呢，把这样一种自续派和应承派的这个意义结合起来，然后来解释龙树菩萨的真正意趣，是不是没有必要把这个二者结合起来呢？有些人就提了这个问题。下面回答说：

【对于那些能够证悟诸大祖师之意趣毫不相违的智者来说大有必要,因而一定要结合起来讲解。】

那么如果说是针对暂时来说，针对不同的根性，没必要结合起来，结合起来就是说也很可能让其他众生，反而变得迷惑不清的困惑起来了，像这样的话没办法了解。所以说对于有些单种根性来讲呢，也就直接跟他讲着重跟他讲自续派，这样完全可以。有些呢直接跟他讲应承派的空性就可以了。像这样的话就是说没必要结合起来。但是呢有一部分众生呢，能够证悟诸大祖师的意趣，毫不相违。那么就是说清辨论师和月称论师等等，那么诸大祖师的意趣毫不相违。或就说是他们所解释的这个自续派的观点单空也好，应承派的大空性也好，都是龙树菩萨的意趣，啊都是龙树菩萨的意趣。

像这样的话就是说实际上的意趣毫不相违，对这些智者来讲是大有必要的，也就是说他们有自立，有这个能力接受这个意趣毫不相违的这个观点。但是呢如果没有人指出来的话，他通过自己来讲还没有办法这个有这么高的突破。但是如果有人一点，他马上就能够接受。他已经具备这种接受的能力了，但是就缺少一种引导。缺少一种文字上的引导。所以像这样的话如果像《中观庄严论》、像静命菩萨，他是把《中观庄严论》当中把这个问题交代的清楚的时候呢，他本身有自立接受了，然后再通过学习这个论点之后一下子就能领悟了，一切诸大祖师的意趣啊，的的确确是毫不相违的，所以对他们来讲啊是大有必要。如果说能够接受诸大祖师的意趣毫不相违这个智者，他如果都接受了，然后他接触的人，他在讲解的时候他接触的人也能够帮助他们建立一种诸大祖师的意趣毫不相违的这样一种殊胜的必要性，也可以对弘扬圆融的佛法有很大必要性。所以说呢就说对于佛教来讲对于整个佛法来讲对于自他的众生来讲，如果能够这样结合起来的话非常有利益的，所以说因而一定要结合起来讲解。那么这个以上讲完了庄严，那么下面是讲颂。

【所谓的“颂”是指组合成偈文,非为散文的含义。】

所谓的颂呢就是讲到了通过一定的字组合成偈文，不是散文，像这样有的时候是五个字啊、七个字啊、九个字啊，有的时候也有8个字的有些论典当中有八个字的，像这样也有这样11个字、13个字的，像这样话就说一句当中那么多，然后四个偈颂呢，四句就是一个偈颂，像这样话就是讲到了组合成偈文非为散文的，不是这样长长不像散文这样的含义，所以称之为颂。

那么这以上讲完第一科判了，下面讲第二科判是讲译礼。译礼就是讲翻译家他在翻译《中观庄严论》，因为这个是静命论师通过梵语造的，所以像这样讲的时候把这个梵文翻译藏文时候作的顶礼。

【顶礼文殊童子！】

这是大译师智慧军于翻译之初，在此胜义对法论的开端，遵循国王规定而作的顶礼句。】

那么这个翻译家叫智慧军，智慧军就是在讲：在前弘时期呢也是非常著名的这样一种翻译家，当时有智慧军、有龙闾啊、像鲁易坚参、龙闾，还有像贝若扎那，像这样很多这些非常杰出的翻译家。一般来讲，共称来说108位翻译家嘛。很多班智达当时到了西藏，所以说呢每一个班智达配一个翻译家，然后开始大量的翻译这样一种印度的经典啦、续部啊、还有很多论典啦。像这样话就说这个一个时间当中翻译很多很多印度的论典，而且翻译的质量相当的高，因为当时班智达的这样一种素质也是很高的，都是很有正量的成就者，莲师、布玛莫扎、还有很多其他的这个静命论师这些都在，还有很多这些殊胜的大德都是从印度纷纷的请过来的，所以说像这样讲班智达也是水平很高的。

还有翻译家的话按照很多说法，这些大翻译家都是诸佛菩萨的化现，全都是诸佛菩萨的化现，所以说呢就是对于这样一切经典、论典的理解的能力那是绝对是到位的，没有说通过分别心去理解这个意义，没有通过分别念理解这个意义。所以像这样讲前译的这些很多翻译呢，就说词句上呢就说比较简单，意义上完全能够通达的。后面有些后译的这些翻译家他们在有的时候有必要才重译，重新翻译以前的这个前译的时候，整理以前前译的时候所翻译的时候呢文字很多、文字很优美，但是它的意义就没办法表达出来。

所以有些时候像法王、谁讲的一个比喻，好像是后代一个大翻译家很出名的翻译家，他就说在看他翻译的《般若》的时候呢，这个《般若》的最后有六个到彼岸。他就直接翻译到彼岸六个到彼岸，全部翻译出六个到彼岸，他后面翻译完之后，他再一看以前的翻译，以前这个前译的翻译：哦，他一看的时候就是“布施到彼岸”、“持戒到彼岸”，他六个全都是从配六度来讲的。所以像这样的意义上面说就是全部已经表达完了，但是呢就说后代的这些呢他就是直接从文字上去翻译，但是他的意义上面很难去了知，很难以通达。

像这个荣索班智达他老人家在讲的时候呢也是在他论典当中有比较前译和后译的六个不同的地方，其中有国王、施主的不同啊，时期的不同啊，还有就是讲教法圆不圆满的不同啊，还有讲翻译家的不同啊，还有讲这些地方的不同啊，还有讲这个什么班智达的不同啊，像这样都是不相同。他说尤其从翻译家来讲，翻译家来讲的时候当时在赤松德赞啦、赤热巴巾他们时候的翻译家都是佛的化身，他是根本不像后代的这些翻译家。后代的翻译家有的时候是为了黄金而流亡的，有的时候班智达是为了黄金而流亡的，像这样的班智达；有些翻译家呢是冬天住在尼泊尔的，像这样夏天住在藏地的，像这样的翻译家和前代的这些翻译家来讲根本就没办法相比。所以像这样话就说有很多这些所谓的六优，有六种殊胜。在不同的佛教史当中都有这样一种讲解。

那么这个时候是大翻译家是智慧军，也是前译的一个非常杰出的译师，他在翻译之初呢，在胜义对法的开端遵循国王规定而作的顶礼句。那么赤热巴巾国王，后面就说是规定：如果是翻译经藏顶礼一切智智，就是说顶礼一切佛菩萨，因为在很多经典当中它都是佛和菩萨一问一答的方式抉择的；那么如果是翻译律藏呢是顶礼一切智智，那么因为戒律呢是关系到很多微细的因果，很多微细的因果呢如果没有一切智智呢根本没办法照见，没办法制定戒律，像这样话就说必须顶礼一切智智；如果翻译论藏呢是顶礼文殊师利菩萨，因为这样一种论藏它是很微细的，必须要很微细很殊胜的智慧才能通达，如果没有文殊菩萨的加持的话很多就说论典当中这些自相啊、共相啊，很多方法无法通达，所以说在顶礼之初是顶礼文殊师利童子的。这个也是遵循国王规定而作的顶礼句。但是有些时候的翻译家他不一定是完全遵循国王，他有的时候是有必要按照本论的意义作顶礼的也有，有的时候是按照自己的本尊是谁这样顶礼的也有。像这样话就说有很多不同的顶礼，但是呢就说“顶礼文殊童子”这个地方是遵循国王规定而作的顶礼句。

还有一个叫做胜义对法。那么这个胜义对法，这个对法呢平时我们讲好好像俱舍就是对法，但是实际上就是说对法它是梵语当中阿毗达磨。阿毗达磨就是对法，所以这个阿毗达磨这个翻译它直接的意思——无比，无比的法，有的时候从它意义上面翻译成对法。所以说呢也有阿毗达磨经，对法经这个也有，还有阿毗达磨论，阿毗达磨论也是不同的，有的时候就是说是集论啦像《大乘阿毗达磨集论》，这样有的讲上对法的，还有就是讲阿毗达磨俱舍论小乘对法的，像这样的话就说不同的这样一种安立，所以说这个对法实际上是阿毗达磨，平时我们讲的俱舍实际上是藏的意思，阿毗达磨俱舍论，它就是说对法藏论。

那么此处所讲的对法论呢有的时候容易理解成：哦，这个对法就是俱舍，实际上就是说小乘的俱舍只是对法的一种，只是对法当中一种。那么此处讲的是胜义对法，胜义对法的意思就是说在抉择胜义谛的时候呢这样一种殊胜的阿毗达磨，抉择

胜义谛的阿毗达磨这方面称之为对法。那么实际上这个对法呢按照不同的解释，不同的注释当中所谓的对法它有两种：为什么叫对法？对呢它有两层含义，一个就说对相的意思；一个是对观的意思。

那么所谓的对向呢就是由此生彼因果的关系，如果你抉择到了这样一种胜义谛的见解，你可以产生胜义谛的证悟，像这样这个也是种对—对相，就是从因对向果，像这样有一种对法。当然知道了，法的话意思就是有守持啊，有很多这个教典啊等等，有不同的意思，所以说对于这样一种从因到果、从世俗到胜义谛，有因果关系呢就叫做对相，对法当中这个对字有对相的意思；还有一种对呢就叫对观的意思，对观不是因果、它是能净所净，比如说我通过能净去了知所净，我通过这样一种能净的胜义量去了知一切万法的空性，像这样也叫做对观。所以说实际上这个对法它有这两种一般来讲有这两种。

那么就是说胜义对法论也可以解释成对相，也可以暂时解释成对观，都是可以的，反正我们在学习《中观庄严论》的时候呢如果你通达了空性，可以通过这个达到胜义谛——真实胜义谛的境界，所以这个方面可以称之为胜义的对相；还有就是说胜义的对观呢，现在通过学习之后呢我们的分别、我们的心我们可以了知和我们的心平等的这一切万法、一切所知法，都是怎么样是空性的，都是怎么样是胜义谛的，像这样话就说是胜义对观也是可以的。那么在翻译这部胜义对法论的开端呢，是遵循国王规定而作的顶礼句。

那么下面是解释文殊的意思，那么就顶礼文殊师利童子。文殊什么意思呢？它是一个字一个字解释的：

【何者之意与法界平等、远离一切戏论之荆棘，即是“文”；】

那么这个文殊的“文”字是什么意思呢？这个文殊的“文”字，因为这个文殊我们不能够理解成文的意思，文殊实际上是梵文的音译，就说曼殊师利，文殊师利。像这样都是梵文，平时我们看文殊的时候译成汉文了，但实际上不是把梵文翻译成汉文的意义，它是把这样一种梵文的音有的时候写成文殊，有的时候写成曼殊，有曼殊，这样想的。所以说什么叫做“文”呢？实际上这个“文”就是妙的意思，就是我们讲妙吉祥、妙德，所以像这样什么叫“妙”呢？我们如果说什么是妙的话就好理解了，我们说什么是“文”？好像这个何者之意和法界平等它就没有文的意思但是如果什么是“妙”的话里面有妙的意思。那么何者之意，实际上这个地方就讲了圣者文殊菩萨，他的这个意义和法界是完全平等的，远离一切戏论之荆棘称之为妙，像这样话就是说为什么称之为妙呢，因为他的这个意义已经和法界平等了，他已经能够远离一切戏论的荆棘，所以说称之为妙，那么下面讲什么叫吉祥呢？什么叫殊或者什么叫德呢？有些人翻译成妙德，翻译成妙吉祥也有这样的翻译的。

【以（具如所有与尽所有）二智的智慧身乃至虚空际恒常周遍任运饶益众生，也就是圆满二利的“殊”。】

这个叫德，妙德的德字。那怎么样安立成德呢？那么就是说因为具有如所有智和尽所有智二智的这个智慧身，它具有这样的智慧身，那么这个是相合于自利的，自利圆满的。因为二智的智慧身已获得圆满，所以说自利圆满。乃至虚空际恒常周遍任运饶益众生，这个是他利圆满。啊就是说乃至至于虚空未尽，乃至众生未尽之间呢，一直不断的显现这样一种这个报身的显现，化身的一切众生所以这个叫他利圆满，这个地方合起来就是圆满二利的“殊”。圆满二利的德或者叫吉祥，或者德的意思，就是为什么叫妙德？为什么叫文殊呢？已经从他的这样一种这个，从他的这样一种这个断除一切戏论的角度，啊从断除一切戏论中断得的角度呢，安立成妙，那么从他的这个证得的角度呢，二智智慧身，或者要，或者说就是他的事业，他利圆满也好，都是从他的证得的角度来讲，所以安立成德，安立成吉祥，这个就安立解释这个妙吉祥的意思，

那么下面讲童子：

【这样的“文殊”尽管是一切如来无分别智慧的本体，但行相却现为十地大菩萨，乃至轮回未空之间以永恒稳固、无老无衰的童子身相住世，故为“童子”。】

那么为什么称文殊师利童子呢？实际上就是说这个文殊师利菩萨他是一切如来的无分别智慧的本体。一切佛都具有无分别智慧，一切佛都无分别智慧的总集，一切佛无分别智慧的本体，实际上就是文殊菩萨。但他行相是现为十地大菩萨，在这个经典当中讲到十地菩萨显现的时候也是显现的菩萨的行相。那么就是说乃至就说是轮回未空之间以永恒稳固、无老无衰的童子身相住世，称之为这个童子的。根本没有衰败，就永远都是这样安住，根本没有衰败，没有这样一种这个衰老，通过这样童子身相住世，永远显现为16岁的童子相，16岁的童子相，所以像这样的话称之为童子的。

所以说通过这方面我们就知道了，文殊师利菩萨呢他是诸佛的智慧的总集。如果我们要现前无分的智慧，我们想要在学习佛法的时候呢，获得就是说这个了悟经论的能力呢，经常必须要多祈祷文殊菩萨，多祈祷文殊菩萨。像这样的话就是说自己的智慧逐渐打开之后呢，对理解这样一种经论，在相续当中产生这个定解，像这样的话，是有很大的帮助的。而且说如果得到文殊师利童子的加持之后呢，相续当中会引发这个无分别的智慧，然后呢如果在讲解佛法的时候呢，也有这样一种辩才，有一种特别殊胜的辩才。

像这样的话就是说文殊菩萨如果一旦摄受之后，自己学习佛法也好，要讲解弘扬佛法也好，都是一种殊胜的助缘。所以平时呢也是必须要祈祷和自己的上师无二无别的这样文殊师利菩萨，经常祈祷经常这样一种这个就是说这个祈祷加持自己的相续，时间长的时候肯定会获得这样感应的。因为麦彭仁波切也说过在末法时代的时候呢，就男性本尊当中，文殊菩萨的加持很迅速的，女性本尊当中呢度母的加持很迅速的，所以说像这样的话就经常祈祷文殊菩萨的话，他的加持也是非常迅速的。

在这个传记当中，在佛教史当中，有很多无数的大德，因为文殊菩萨加持完之后呢，显现这样一种智慧大开的，显现这个智慧如火炽燃的，显现证悟法性的，这样事例是层出不穷的，就像这样实际上这些大德也是做了个表率。如果你就是说具备这样恭敬心、清净心去祈祷的话也能够得到加持，那千万不要因为祈祷一两天、几个月当中没有得到明显的相就放弃了，就觉得是不是没给我做加持啊，不要这样。长时间呢通过一种恭敬心的祈祷肯定是可以得到这个殊胜的加持的，而且能够得到明显的加持相。

【在如是怙主前，译师三门毕恭毕敬膜拜，即为“顶礼”。】

那么就是说是所谓的顶礼呢，就在这样一种怙主面前，在这样一种文殊菩萨面前呢，翻译家智慧军三门身语意恭恭敬敬的顶礼膜拜，这个方面就称之为顶礼，这个方面就顶礼文殊师利童子呢，做解释了。

那么下面讲第三个问题，就讲论义，论义呢就是最主要的这些颂词开始解释了。像这样分二：第一、抉择所知二谛之义。第二、以赞如是二谛之理而摄义。

那么就是说首先广大的抉择所知的二谛，那么所知的世俗谛，所知的胜义谛他的这个二者的真实，二者的真如相怎么样了呢，广大的抉择，第二方面呢赞叹如是二谛之理而摄义的。首先将第一个问题。分三，第一、认清二谛之理；第二、遣除于此之争论；第三、如是通达之功德。这个方面也是次第宣讲的，首先对世俗谛和胜义谛必须要认清，第二方面呢就是说对二谛的争论要遣除，第三个是通达二谛的功德。首先第一个问题认清二谛之理 分二：一、宣说胜义中万法不存在；二、宣说世俗中有实法存在。这个就是讲到这个自续派的特点，自续派的特点呢，就是讲到了分开二谛，那么胜义谛当中呢一切万法是不存在的，啊是一个无则空性，第二部分讲是世俗谛当中，有实法是存在的方面呢，这方面主要是从唯实的观点呢来进行介绍，首先讲第一个呢，宣说胜义中万法不存在，分二：第一是：立根本因；第二是：建其理。那么就是说是这个分了这两个问题，一个是安立的根本因，第二个就是建立这样一种道理了，首先讲第一个立根本因。分二：一、真实立根本因；二、旁述。

首先讲第一个真实立根本因：那么什么叫做根本因呢？啊这个因就是推理意思，因就是推理的意思，根本因就是根本的推理。那么根本的推理，我们就知道了《中观庄严论》他所使用的根本推理就是这个颂词。第一个颂词他就是说，要抉择一切万法无自性的一个最为根本的一种推理的一个方式，三相圆满的推理就是在这个颂词当中讲到了，《中观庄严论》他使用的因呢，使用的推理是离一多因。那么离一多因呢他是用在这个颂词当中已经建立，当然在后面有很多，有很多这个就是说推理的方式，但是一个根本的推理呢，就是这个颂词，所以叫做立根本因的意思就是这样的，啊颂词当中讲到。

**自他所说法，此等真实中，
离一及多故，无性如影像。**

那么就是说在这个颂词的意思就是说，自宗和他宗所说的所安立的一切法。这些法在真实义当中是离一和离多的缘故，所以说这一切万法，都没有自性犹如影像一样，啊犹如影像一般，啊就是这个含义。所以说这个方面这个意思呢，就是讲到一切万法都是无自性的，一个推理，都是无自性的推理。比如：就是犹如影像一样，犹如镜子当中所显现的影像，现而无自性，虽然显是显现了，但是他根本没有丝毫的自性可言，他没有多和一本体可言，所以像这样就了知了，这样一切影像他是无有自性的，他是虚假的、虚幻的。同样的道理呢，一切万法在真实义当中，都离一和离多，所以一切万法都是无有自性的。

那么下面提到如果有自性呢，绝对是一和多当中可以包括的。但是呢就是通过正理观察，一切万法离一和离多之后呢，就能够知道一切万法是没有本性的，啊没有自性的。就是前面我们再再讲过了，因为这个自性，所谓的自性呢，要么就是一，要么就是多，像这样已经离一和离多了，所以说这个法就没有自性了，没有自性可言，只是一个显现，只是一个影像。他有没有他的本体呢？有没有他堪忍自性呢？实际上没有堪忍自性。众生呢就是不了知，众生在就是说轮回当中时候呢，对于一切的法显现，对于这个眼识等根识面前的显现，对于自己心中的这些显现，实际上根本不了知他的真如，不了知他的这个无自性，不了知他的空性。

所以说像这样的话就是说看到这些法的时候，想到这些法的时候，自然而然的把他执为实有，然后开始做很多很多的分别，通过这个分别呢开始产生贪嗔，贪嗔之后呢他就造业，然后开始流转。像这样我们开始从源头上，把一切万法轮回的这个源头必须要把他堵住，把他的源头必须要消灭掉。那么如果把这个源头消灭掉之后呢，其余的一切的这些显现逐渐逐渐它就会隐没，逐渐就会隐没。所以说怎么样去消灭他的源头呢？就是生起智慧，了知一切万法的本性，是本空的。了知一切万法的本空，那么就不会产生实质，没有实执呢，就是说所谓自他的执着，好坏的这样执着，就不会有了，没有这些自他好坏呢就无有贪嗔，贪嗔没有就不会有这样一种业，没有业就不会有轮回。

所以说自己这样通达之后呢，也帮助众生这样去建立，所以说像这样的话自己能够从轮回当中获得解脱的道这个，然后帮助众生从轮回当中解脱的道也是这个。所以他就是这个空性的异定【39:55】它就从根本上面面对治，而不是从表面上以压制，啊表面上压制的方法是很多的，比如说在初级的修法当中呢，啊就是说这个地方的环境不好，你就换一个环境，啊这个地方人太多了，你就到寂静处去。像这样的话就说，是一个方法很好，但是这个不是究竟的，总要面对的，这些事情总要面对的，但是你如果了知了这一切都无自性的，啊如果了知一切万法无自性，也不会有恐怖，也不会有贪执。所以说在这个人当中，

在人群当中，你可以自由自在的修法，自由自在的传法。就是这样一种理解。所以说这个二者之间的效果从层次来看，从他是不是究竟根本来看，的确是很大的差别。

所以我们学习佛法的时候也不能完全的满足于只是在外表上面做一些改变。或在浅层次上面做一些改变。浅层次的改变是比较容易的，为什么呢？你出家、你剃头、你穿袈裟，这些都是一种改变。当然对于一般的世间人来讲，这个是很困难的。要把这个漂亮的发型弄成光头。这些漂亮的时装要换成袈裟，把这些都抛弃掉，这个很困难。但是从整个修习佛法的层次来讲，这个还是很粗的，还是一个低层次的。你换一个装束很容易，只要你热血沸腾一下就可以换了嘛，像这样有些时候出家也是这样的，一跺脚就出家了。这个方面相对来讲是比较容易的。但是如果要从根本上你要把这个轮回斩断就不容易了。你出家之后怎么办？是不是出家之后烦恼就没有了？不是这样的。某些烦恼没有了，但是从长时间的看的时候呢，出家的時候只是真正修法的开始。所以从相续当中的烦恼来看，从他有没有损害相续当中的烦恼的根本来看，实际上和一般的人一样的。所以这个时候就要知道什么是真正修法的根本，必须要从根本上断除轮回。

那么从根本上断除轮回，只是换一个装束是不行的，不能满足于换一个装束，这个是一个浅层次的转变，浅层次的转变前面讲了，他是比较容易的。深层次的转变这个就不容易。深层次的转变就要把我们的心逐渐逐渐的和法界相应，这个必须是在殊胜的定解的基础上再再的串习，他才能够发生一个作用，否则的话是非常困难的。浅层次的东西是容易转的，深层次的东西是不容易转的。但是我们并不是说浅层次的东西没有用，不是这个意思。对于初学者来讲，如果这些浅层次的转变不去做的话，深层次的东西也抓不到，浅层次的东西也放弃了，自己最后就完完全全成为一个庸俗者。

所以在我们相续当中没有证悟这些法性之前呢，最初的这些舍弃啊、抛弃啊、压制啊，这些改变啊都是需要的，但是关键是要在这个基础上面是不是满足这个基础？不能满足。我们只是以这个基础作为进一步修法的助缘，所以这个问题、这个关系我们必须搞清楚，不是一概要否定他，也不是一定要把这个作为一个了义究竟的修法，这个方面两个都是不对的。所以说一方面适当的转变这个是必要的，适当的压制烦恼的方法是必须要修的，但是在这个基础上我们应该有一个更深层次的认识，必须要抓住轮回的根本，这个就是实执。必须要实执打破，才根本上把问题解决了。所以像这样的话就像挖树一样，把根折断，其他的枝叶就不用管了，只要大树倒下了，其他的枝叶自然就会干枯了。否则的话只是砍几根树枝对他是没有大的伤害的。所以空性的教法就是分析这个问题，把这个问题分析一下。分析一下就是把这个总的主线，我们还是要认知，学法的时候这个空性非常重要，他是对治一切万法实执根本的东西，很重要。从另外一个方面讲的时候，这些形象上的东西有些时候也是需要的，但是说根本的东西我们还是要了知，像有些时候我们还没有得到，得到之后还没有修行，还没有现证。这个方面必须要吧思维理清，理清之后再去学习，有目的、有针对性的、有这样一条很圆满的路线在走的话，实际上不会变的非常迷茫，不会变的很困惑。

【如此自宗内道佛教、他宗外道所说成实的一切有实法，这些在真实义中，依据正理认真细致加以分析时，远离一与多的自性，一切万法丝毫也无有自性成立，犹如现而不实的影像一般。】

所谓的自他所说，自宗内道所讲的一切有实法，还要就是他宗外道所说的一切有实法。这些法在真实意义当中，这个很明显的这句话当中是加了胜义鉴别的。他就不是说像应成派一样就不加这个说在真实意义当中存在，或者名言存在，没加这个应成派不加这个鉴别，不分二谛的。这个地方讲了，在真实意义当中，离开一多，他就加了胜义鉴别。那么就是说“在真实意义当中，依据正理认真细致加以分析时，远离一与多的自性，”真正的远离一与多的自性的方法，下面还要广说的。现在我们就说大概了知一与多的自性。“一切万法丝毫也不成立自性实有的，犹如现而不实的影像一样。”这个镜中影像呢，就说显现但是没有实有。那么这个镜中的影像显现的时候呢，显得很清晰、很清晰。在照镜子的时候，头发有多少根，镜子当中全部都给你显现出来的。没有一点的错乱，没有一点的相杂、相错乱的地方，如实如是的显现。但是显现的时候有没有一点点的本性呢？显现黑色头发的时候有没有黑色的自性呢？没有。显现白眼球的时候有没有白色的自性呢？也没有。所以像这样显现的时候很清晰，但是他的自性、他的本性，在镜子当中一丝一毫都不存在的，所以现而无实有。

同样的道理，一切万法在世间当中，都是毫不杂乱的显现。我们说世间当中的这些法，都是可以有规律的，一层一层的显现，大家似乎也是很有规律在生活，很有规律的起居，但实际上即便是这么有规律的法，真的观察的时候，没有一点实有，没有一点点点的这样一种实相。并不是说空性他就混乱了，空性无自性的角度来讲空性不一定导致混乱。混乱里面的因缘发生了混乱，所以外面这些法才会发生混乱，但是空性他不是导致混乱的因。问题也说空性就会混乱，空性不会混乱。现在一切的世间当中他的轮回啊他的流转啊一切的事情啊都是有条不紊，但实际上这个方面是他的因缘是这样的，所以他显现的时候就有有条不紊。虽然这么有条不紊的在显现，但是不能够依靠这个就成立为实有的。一切万法有实有。为什么？你看不是实有的话，为什么这么有序的显现呢？有序的显现不是作为一切万法实有的根据。不能通过这个来成立他是实有。也不能说空性就会混乱，也不是这样的。所以说他可以有条不紊的显现，但是他无自性。就像镜中影像一样。镜中影像也是有条不紊的显现，但是他的确是现而无实有的。

【如果对此进行推理，则自宗他派所说真实存在的内外一切法，均无真实自性，远离一多之故，犹如镜中影像。】

这个就讲到了自相推理，就是三相推理的方式。三相推理的方式首先是一个有法。有法就是讲到了自宗他派所说真实存在的内外一切法，这个作为有法，就是观察的基。自宗就是说对于自宗他派，对于一切法可以说都是承认的，都可以承认，这些内外一切法都承认。但是不是就是说空性的？这个不一样。这个方面也叫做所诤事。就说需要争论的、需要辩论的地方。因为自宗他派所说的一切法，这个一切法自宗也承认他有，他宗承认也是有。但是这个法是不是真实的，这个就有辩论，所以叫做所诤事。

同样一根柱子，中观师就说我面前这根柱子他是空性的。其他一个世间人就说这个柱子他是实有的。所以同样都是一根柱子，这个柱子叫做所诤事。他是空的还是不空的就在上面去安立，这个叫做有法。然后立宗呢均无真实自性。然后自续派的认知说，这个内外一切法或者这根柱子，他没有真实自性可言，这就是我们的立宗，我们要让对方最后知道这个是空性的。如果换一个对方的立宗呢，他就说这个柱子是实有的，这个实有的是他的立宗。所以现在自续派的认知要让其他的众生知道了内外的一切法都是没有真实自性的。要让对方知道把这个我们的立宗就是没有真实自性，这个立宗就是空性。

所以你说了这个内外一切法都是空性的，你说了之后这个只是立宗而已，那么你的根据呢？必须要讲根据，这第三个就出来了。“远离一多之故。”远离一多之故就是讲他的推理。根本的推理是什么呢？我们根本的因就是远离一多的缘故。因为远离一多的缘故，他没有真实自性。

因为远离一和远离多的缘故根本没有真实自性，这就是我们的推理。那么如果是其他的人推理呢，认为这样一种方法是实有的，他可以讲很多推理：因为我看到了，因为我摸到了，因为它起作用了……这些都不是一个真正让它安立真实有自性的推理。所以像这样讲的时候，远离一多这个推理是个真正正确的推理。如果它能够远离一多，就说明它没有真实自性。那么如果不远离一多，如果是一和多，那肯定是有真实自性可言。后面还加个比喻，“犹如镜中影像”。镜中影像就是没有一多，就是无有真实自性的，它没有一个实有的一，也没有一个实有的多，你像这样讲的时候呢，这就是个完整的三相推理。只不过在颂词当中，它没有按照三相推理的格式来讲而已。实际上，按照三相推理的格式来讲：自他所说，这个方面是它的有法；无性，这个是他的立宗；离一多故，这个是他的推理；如影像是它的比喻，就是这样的一个安立的方式。

【也就是说，自宗所说的蕴等、他宗所谓的主物等假设真实具有，那么必然是以一体或多体的方式存在，一体与多体是互绝相违关系，而非为这两者的第三品成实物在万法中是不可能有的，所以此因是能遍不可得因。】

那么进一步地观察的时候呢，首先是所谓的有法，自他所说的一切法是什么呢？就是自宗所说的这个蕴界处的一切法，还有他宗所说的所谓的主物在内，当然就说他宗是不是不承认五蕴？倒不一定不承认五蕴，但是这个方面我们是把他宗比较具有代表性的，比较具有代表性的一些遍计的法列出来了。自宗所说的这些蕴等啊，它实际上呢，它是代表一些就说成实法，能够起作用的一个真世俗的一个法呢，就是自宗当中所说的蕴等，就是在我们眼识面前能够显现的，耳识面前可以显现的，能够起作用的，这些方面呢就说自宗当中所说蕴等，代表这类法的。他宗所说的主物呢，是代表遍计这类的，比如数论外道所说的主物，恒常的，不变的一切万法的生因。这个主物呢，就是他宗所代表的遍计这部分。

那么假设真实具有的话，如果是真的具有自性，如果是具有自性的话，那么必然是以一体或多体的方式存在的。所有真实具有本体的法，有自性的法，观察的时候呢，要么就是一，要么就是一体的方式存在，要么就是多体的方式存在。所有实有的法，全都是一体或多体能包括的，这个法，这根柱子，要不然它就是一体的，它就是一个本体的，一体它是实有的一。要不它就是实有的多，然后除了一和多之外，再找不到第三个了。当然就一体和多体不可能在一个法上存在了，啊一体和多体不可能在一个法上存在，这个地方它的意思，要不然就是一，如果它不是一，它一定是多，啊不是一就一定多，就这样的。不是多就一定是一，反正就除了一和多之外再没有，要么它就是一，要么就是多。

下面讲一体和多体是互绝相违关系。什么是互绝相违的关系呢？互绝相违这个也是因明当中的术语。在因明当中，在讲相违的时候，有两种相违，一个相违叫不并存相违，一个相违叫互绝相违。不并存相违呢，它是实法和实法之间的关系，实法和实法，有实法和有实法的关系，这个叫不并存。一个法有的时候呢，在它的位置上没有第二个法。比如说水和火，水和火这两个法是不并存的，在火的这个地方是根本没有水的，在水的这个地方是根本没有火的，像这样这个方面叫不并存。不并存它主要的关键的问题就在于两个法都是有实法，两个法是他体的有实法，都存在，两个法都存在。柱子存在的地方是没有瓶子的位置的，就是这样的，这个方面叫不并存相违。

那么还有一种叫互绝相违，互绝相违就是说和无实法之间的关系，前面就是说不并存，两个都是有实，互绝相违就是说有实法和一个它的无实法之间的关系。比如说，打比喻讲的时候就是讲，这个柱和非柱，柱和无柱嘛，柱和无柱，像这样的话，柱子和没有柱子，二者之间一个是有实的，一个是无实的，二者是互绝相违的。就像如果说有柱的时候呢，所谓的无柱就不存在了，如果是无柱的时候呢，有柱就是不存在了。所以这两个法呢，不是两个他体的实有法，而是一个是有的，一个是没有的，这个方面叫互绝相违。

实际上一体和多体就是这种互绝相违的关系，那么为什么前面我们讲，这一个法上不能同时存在一和多呢？就是因为一体和多体是互绝相违的关系。如果是一体绝对不是多体。多体是一体它的一种相违的地方，就相当于这个一体如果是柱的话，多体就是无柱，所以如果是一体的话，多体就是非一体，就是非一体，就是无一体，就是这个意思。所以有时候一体和多体，

有时候我们容易理解成是两个有实法，但这个地方的一体和多体他不是两个有实法，多体是一体的无。如果是一体，那就绝对不是多体的，所以这个多体就是非一，非一叫多，无一叫多，啊无一叫多。所以它也是一个互绝相违，也是一个有实和无实的关系。所以说这个法显现的时候，我们只能认定一个，要么就是一，啊这个柱子就是一体的，那么你说不是一体的，绝对就是多，啊肯定是多。所以像这样讲的时候呢，一体和多体是互绝相违的关系。

“而非为这两者的第三品成实物在万法中是不可能有的”，那么既不是一也不是多的，有一个第三品，也是一也是多，非一非多，像这样在名言当中根本不存在。所以只有这两种，只有一和多的这个关系，不存在第三品，第三品你找一下，哪里找得到？也是一的，也是多的，这个是没有的，啊也是一也是多的，绝对没有的。或者说非一非多的，这个也没有，在名言当中也是没有，它必须要肯定，要不你就是一要么是多是多。所以第三品成实物在万法中是不可能有的缘故，所以说像这样破的时候呢，破一多，一和多一破之后呢，一切万法就破掉了。一切万法的成实就破掉了。因为一切万法的实有你只能是一，或只能是多，现在我把一和多一破掉之后呢，你的万法的实有如何安立？你的万法的实有根本安立不了了。万法的本体安立不了了，就是这个意思。

下面讲“所以此因是能遍不可得因”。能遍不可得因呢，实际上就是讲它的能遍和所遍的关系。能遍不可得，所遍也不可得，啊能遍不可得，所遍也不可得。能遍的是属于一种总法，所遍的是属于一种差别，是一种部分。比如在下面的注释当中有个比喻嘛，从这个比喻，这个例子当中呢，我们就可以知道它能遍所遍到底是怎样安立的。“：对面的石寨中，无沉香树，以无树故。”这个当中就是一个典型的能遍不可得因，啊典型能遍不可得。那么就是说“无树故”，这个是它的因，因为没有树的缘故呢，就没有沉香树。那么这个树呢，它是个总体的法，所有的树都叫树。沉香树呢是树的一种，沉香树是树的一种，它是树的一个部分，如果说在这片地方根本没有树的话，那可以肯定，绝对是没有沉香树的。因为它整个整体的树都没有了，你的沉香树是什么。我们就是说这个地方没有人，如果没有人那肯定没有男人，绝对的。因为男人是人的一部分，如果把这个人否定了，那男人女人这些差别的法也绝对不存在。

同样的道理呢，这个就叫能遍和所遍，这个地方能遍就是总体，比如在这个例子当中的树，这个叫能遍，就是能够遍在其他法当中，能够遍在其他的差别法当中叫能遍。那么就说所遍呢，就是这个地方讲的沉香，沉香在这个地方就叫所遍，啊沉香叫所遍。能遍就是能遍到所遍它的里面，像这样的话就叫作所遍，能遍的所遍。像这样讲的时候呢，就说如果没有树的话，绝对不可能有沉香树，没有人就绝对没有男人，所以说像这样观察的时候呢，此处的离一多因它是一个能遍不可得因。

这个地方的能遍是什么？能遍就是一多，能遍就是一多。所遍是什么呢？就是一切万法实有，一切万法有自性，或一切万法就是它的所遍。那么就说它的能遍呢就说讲一多它是周遍在一切万法当中的，一切万法要么就是一，要么就是多，所以没有哪一个法离开这个的，它是个总体，它是个总体。那么差别法呢，差别法就是瓶子啊、柱子啊、山河大地啊、人哪，像这样的法都是它的所遍。所以说，如果能遍不可得的话，所遍也就不可得。就好像没有树的话就没有沉香树一样。所以说如果没有一多的话，一切万法就不可能成实，啊一切万法就不可能成实。

所以这个方面就是能遍不可得因，因为能遍不可得的缘故，这个因就是它的推理嘛，因为能遍不可得的缘故，所遍也不可得，后面应该加一个所遍也不可得。像这个因就是讲能遍不可得，因为能遍不可得，所以所遍也不可得。那么所遍就是这个地方讲的一切万法，万法实有也好，万法也好，都可以理解。像能遍就是一多。一多能够周遍到一切万法当中，所以说一多不存在，啊一多这个总相不存在的话，它的别相也不存在了，别相不存在，不存在它实有的自性。所以这个方面安立的时候就叫能遍不可得因。如果把一多破掉之后呢，一切万法的自性也都不存在了。一切万法的自性就是一和多的问题，所以如果一和多的这个总相不存在，它的别相根本就不存在实有。因为所谓的实有就是一和多的缘故，所以把一和多一破掉之后，一切万法的实有跟着就破掉了，这个方面叫能遍不可得因。今天就讲到这个地方。

《中观庄严论释》生西法师辅导第 27 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》。在论典中分为了两个部分，首先宣讲了造论的分支，第二个是所说的论义。现在正在宣讲第二个科判，所说论义。所说论义当中有对于二谛对境的观察，对修行方式的阐述。现在对二谛观察的时候，对胜义谛方面安立成实有空，在世俗谛方面安立有实法存在，现在在安立胜义谛是空性的，前面已通过推理建立根本因，根本因实际上是讲自他所说一切万法在真实义当中，实际上因为离一多的缘故是无自性，犹如影像一样。

那么对于根本因方面做了观察。现在第二个问题是旁述分三，第一是分析有法，第二是分析真因，第三是阐明喻理。在旁述中，主要是对前面根本因当中的一些问题，比如对于有法的问题，对于真因的问题，对于比喻的问题进一步进行阐释。有些地方对初学者来讲会有些疑惑，所以说如果没有进一步分析的话，初学者、智慧浅的人没办法真实了知他的内容。

第一个是有法的问题，分析有法是自他所说，自他所说这个问题到底是怎么样安立的，对于自他所说的这些法破掉之后能不能真正建立一切万法的空性，所以这里“有法”指自他所说，主要指推理当中的自他所说，这个方面就称之为有法，然后无自性是他的立宗，离一多故就是它的真因，就是它的根据，如影像就是它的比喻。这个当中除了它的无自性，无自性就是指在它的有法当中、在真因当中都有阐释，比喻当中也有它的阐释，主要问题就是讲了他的有法，他的推理的因，他的比喻，从三个方面做进一步的分析，让我们了知实际上一切万法的确确实都是无有自性的，首先对于自宗和他宗所说的一切有法做的分析。在此略微宣说描述内容。第一个问题是分析有法

【如果有人怀有这样的疑问：这里遮破宗派所说的一切有实法，由此又如何能妨害无始以来久经传习的俱生我执呢？】

那么把这样一种根本因立完之后，自他所说，此等真实中，离一及多故，无性如影像。把这个问题讲完之后就有怀疑了，这里面遮破宗派中说的一切有实法，内道和外道所说的一切有实法。那么把这些宗派当中所说的一切有实法遮破之后怎么能够妨害无始以来久经传习的俱生我执。虽然你把内外道所说的一切有实法遮破了，但是怎么样能够遮破俱生我执。实际上他提的问题是很具体或者很现实的问题。因为众生流转轮回，主要是来自于俱生的我执，如果把这一切的有实法遮破掉之后，没有妨害俱生我执，遮破这一切法就没有意义。那么如果说遮破一切有实法能够妨害俱生我执，那么又是如何妨害的？这关系到我们从轮回当中获得解脱，或者说观察一切万法的空性，通过中观了知一切万法无自性，怎么样能够具体的来对于俱生我执进行妨害呢？

（下面对此进行答复：）

【本论中将自宗他派所承许的常恒实法、无为法、补特伽罗、遍、粗、细与识一切法作为有法，】

《中观庄严论》当中把自宗和他派所承许的一切有法、一切常恒实法等等作为有法，比如此处讲到有常恒实法，所有内道实际都不承许一个常恒实法的，常恒实法的承许主要是外道当中承许的一些主我、神我、微尘等诸如此类的东西。还有无为法，内道当中承许涅槃无为法是实有的观点，还有一些虚空的无住无凭等无为法的耽着，这倒是自他宗都会有的，还有就是补特伽罗，补特伽罗是实有的，假我也好、实有的补特伽罗也好，实际上内外道都有可能，只有是承许有我宗的观点，都承许有一个人我存在，都承许有一个补特伽罗的存在，当然无为以上只是承许一个假我，这个假我实际上没有真正的我的话，如果说是承许假我就肯定承许人无我。除了无我中之外的有些犊子部，还有一些外道的观点，还有一些世间人，实际上对于补特伽罗、人我存在都是没办法破斥的，所以把这个也作为一个有法进行观察。还有讲到了遍，周遍遍的意思，前面讲到了能遍和所遍之间的问题，后面还要提到这个能遍和所遍，还有所谓的粗和细的这些概念，还有心识等一切法作为有法，

【因而这其中已囊括了常无常、内外、境有境、遍不遍、粗细、能知所知等一切有为法与无为法。】

所以说实际上在有法当中已经包括了所有法，包括一切常和无常的法，因为前面的常和无识，补特伽罗、遍、粗细等等，这里面也有常法，外道安立的常、无常的法、内外的一些法，内的法就是讲心识的法，外面的法就是指色法等等。境有境，境就是对境的意思，有境就是自己能了知的本体，如果从粗的角度而言，有境，有些时候人本身作为有境，然后所观察、所了知、所趋入的对象就称为对境。有些时候有境单单指心识，因为前面是从整个人讲的，有时候单单讲心识，如果说我们讲的很细的时候，真的很严格分析的时候这个对境就是作为心识来讲的。心识能够了知的，心识能够判断的这些方面就叫做对境。还有周遍也好不周遍也好，还有粗细，能知和所知等等，这一切有为法和无为法都是包括了这里所讲的有法。所以有法是包括了一切有为法和无为法。

【为此，只要依理证明（这一切）无实，就必定能根除两种俱生我执。】

因为自他所说中包括了所有有为法和无为法，如果我们能够把这一切有为法和无为法了知是无自性的，我们就在立根本因中讲到自他所说，此等真实中，无性（后面第四句中有个无性），就是指无有自性。如果我们真正能够通过离一多因来了知一切有为法无为法都是无有自性，都是无实有的话，就肯定能根除两种俱生我执。所以这一句实际上做了一个总答。

那么前面的提问，如果你遮破了一切有实法怎么能够妨害俱生我执呢？麦彭仁波切首先就把自他所说法实际包括一切万法，一切万法都包括在这里面。首先将有法做这样的判断，然后如果把一切的有为法和无为法都能够了知是无实的，那么就能了知这个俱生我执是根本没有立足之地的，不可能有俱生我执的立足之地，所以说了一切万法无实有，通过中观打破一切万法的实执，绝对能够根除两种俱生我执。这里就是做一个总的回答。

下面这一段就是做分的回答，进一步分别的做阐释。首先是对俱生的我执进行观察，然后是对遍计的我执进行观察，所以不管是俱生我执也好，遍计我执也好，实际上都可以通过离一多因的方式、证明无实的方式来打破的。

【本来，一切众生由相续中俱生愚痴的牵引而对瓶子等一切有实法执著成立这个、那个。依赖有实法也可形成无实法的名言，对有实法与无实法执著为此】

在“执著为此”以上主要是讲到了俱生的法执。众生是怎么样形成俱生法执的？俱生法执，本来一切众生由于相续中的俱生愚痴，这个俱生愚痴就是相续当中本来具备的，无始以来就具备的俱生的无明

，把不了知一切万法的本性就叫做俱生愚痴、俱生无明。通过这样一种俱生无明愚痴的牵引，然后呢，对外在显现的瓶子、柱子等等一切的有实法，执着成这个法，瓶子在这边；这个是柱子，柱子在那边，这是我的柱子，或者怎么怎么样，反正通过这个方面成立了这样一种有实法，有实法执着为这个那个。当然就是说，这个是我的柱子、我的瓶子，这个实际意义上分析是放在俱生的人执当中。那么就是说，俱生法执，就是对于柱子瓶子而了知这个就是柱子、这个就是瓶子，它们是存在的，等等。像这样通过俱生无明引发，瓶子一切的实法，执着成立这个那个。

然后下面讲，

【依赖有实法也可形成无实法的一面，】

那么就是说有了有实法以后就有无实法。比如说，这样一种无瓶啊、无柱啊，像这样一种无实法，这个瓶子首先存在，后面不存在了，不存在这个本体就叫做无实法、灭法。像这样的话，无实法的名言是依赖有实法而形成的。

【对有实法与无实法执著为此，】

那么就是对于有实法这样执着、那样执着，对于无实法也是这样执着、那样执着的。这个以上就是所谓的俱生法执，俱生法执这个方面就是不是遍计的，因为俱生的话就说是通过俱生的无明而形成的、而牵引形成的，所以说这部分呢，什么是俱生法执呢？这里边有俱生和法执两个方面，所谓的俱生呢，是鉴别了遍计。那么这个遍计实际上是通过学习外道的观点，通过学习外道的观点之后呢，相续当中重新生起来的诸如此类的执着，就叫做遍计执。那么就是说俱生执呢，不管学不学外道，反正众生生下来之后呢，对于这些法都有一种这个那个的这种执着。此处说，对于有实法，然后通过有实法形成的无实法，像这样的话就是说是，这个方面是通过这个俱生引起的，这个方面叫做俱生，俱生是鉴别了这个遍计的。然后有个法执，法执呢，是鉴别了人执的。所以说此处讲到了，对于有实法、对于无实法，执着为这个、执着为那个的，这样一种执着呢，实际上就叫做法执。那么合起来就叫做俱生法执。那么下面就是讲俱生的我执或叫做俱生的人执。

【依于自相续的五蕴，而认为是我，未经详察细审而执着的俱生坏聚见，也就由此产生了。】

那么这个俱生的我执、俱生人执，又是怎么样的呢？俱生的人执“依于自相续的五蕴，而认为是我”那么实际上在名言谛当中呢，只有五蕴，而没有人我，人我是不存在的。但是在众生的不了知这个五蕴的自性，他就把这个整个五蕴这样一种法，首先执着为一个整体，然后把这个整体认为是“我”。

实际上就是说，所谓的这个“我”呢，他除了五蕴的自性之外，根本不存在。所以说，众生首先把这个五蕴执着为一个整体的，然后把这个整体执着为我。那么实际上我们说五蕴它就是五个别法，有色、受、想、行、识有五蕴。

实际上再分析的时候呢，所谓的色蕴就是很多色法聚集在一起叫色蕴；受蕴就是多种多样的受聚集在一起；至于识蕴呢就是各种各样的心识聚集在一起。这里面根本没有一个整体的，首先是分了五大块，分了色受想行识五大块，然后再细分的时候呢，每一个蕴上面都是很多很多细微的法组成的。但是众生就不了知，一般的凡夫众生根本不了知这个问题。生下来之后呢，他就想当然就把这个身体和这个心认为是一个整体，把五蕴认为是一个整体，然后就执着这个五蕴是“我”。

所以说把这个五蕴认为是“我”的概念呢，就叫做我执。这个方面叫俱生我执。我们也是有俱生和我执两个方面。所谓俱生鉴别了遍计了，因为在外道当中呢，这个外道他单独安立一种所谓的“我”，外道单独安立一种神我，等等。像这样的话，他是通过宗派观察，详细观察完之后呢，认定了一个所谓的“我”，对于这样“我”产生的执著叫做我执，因为不是俱生的，是遍计的我执。那么俱生我执，第一个必须是俱生，就是说人生下来之后呢，没人教他，他就会执着这个我，执着这样一种身体和这个心执着是“我”。

还有一些像旁生，一切的这样一种低等动物，这些旁生，实际上也是，不管是怎么样的，他是小蚂蚁也好、他是蚯蚓也好、他是乌鸦也好，实际上就是说他生下来之后呢，他就有一种俱生我执。一方面是俱生的，一个方面是我执，把五蕴执着为我，对五蕴的这种执着就叫做俱生我执。所以此处讲的很清楚“依于自相续的五蕴，而认为是我”。一定是自相续的五蕴，然后就是说是把五蕴的整体，他没有认知这个是五蕴。如果他了知了这个是五蕴的话，实际上相当于就是有了一种智慧了，就有一种光明的智慧。为什么呢？他就把这个实际的情况是什么就认知为什么了。他把五蕴认知为五蕴，那么如果是真正的

认为五蕴，就不会认知为“我”了。但是现在我们把五蕴没有认为是五蕴，把五蕴认为是“我”，这个是一种无明的成分。那么有了这种无明的成分之后呢，对于这个实际情况他就错乱了，他就是一种错乱。所以说实际上这个我们分析一下的时候，这个所谓的“我”，他就纯粹是一种错乱。

我们无始以来已经形成了习惯这个所谓的我，纯粹是一种错乱。真正分析的时候呢，除了别别的五蕴之外，根本就找不到一个所谓的“我”，根本就没有一个所谓的“我”。但是呢，如果没有学习空性之前，没有通过学人我理论、了知这个五蕴的实相，了知没有人我的实相之前呢，众生还是习惯性的执着这个就是“我”。而且我们在学中观时还会这样想：怎么会没有我呢？我不是坐在这里吗？我不是在走路吗？这样实际上就是说这个还是没有有了知一切万法的实相，还是生活在虚幻当中，生活在一种迷乱当中。现在我们要做的事情，就是要把这样一种所谓的迷乱消尽。没有我、只有五蕴，只有五蕴的存在。所以平时的时候呢，就是说是，坐在这个地方是谁坐在这个地方呢？实际上是五蕴坐在这个地方，走来走去的实际上是五蕴走来走去。除了这个之外呢，没有我走来走去。这个方面呢，认知方面的转变，这个方面是很困难的。一方面就是说是，从一种迷乱到实相的一种过渡。

实际上就说是，吃饭的时候呢，我们认为是在吃饭，实际上不是我在吃饭，是嘴在吃、是嘴巴在吃饭；然后坐在这个地方时候呢，我们认为是在坐，实际上是屁股坐在这个地方。实际上在真正观察的时候，这个方面就是有的时候是五蕴别别的在做事情，但是我们不了知的时候，就认为我在做事情。

那么在《大乘经庄严论》当中弥勒菩萨也提到过，实际上如果“我”是一个实有的法，“我”也应该起作用。但是，“我”在真正观察的时候，没有起任何作用，我们可以观察，没有起任何作用。前面我们说，我在这儿起作用、我在走路，不是我在走，脚在走。这个方面就是说是，脚在走啊、手在动作啊、或者说就是说这个嘴在说话啊，这个方面都是它别别的五蕴，还有这个脚是属于色蕴的。然后就是有的时候说我在想，我在想这个事情，实际上这个不是我在想，是心在想，是五蕴当中的心识在想；然后就是受、想、行。除了这个之外，没有一个我。如果我存在，我如果实有的话，他必定能够起作用、能够起功用。但是真正观察的时候呢，我在这边没有起到功用，除了五蕴起功用外，这个“我”的确没有起功用。所以说我们就可以知道迷乱到什么程度了，错乱到什么程度了。如果就是说我们没有好地去观察、修习这个无我正见的法，还会一直迷乱下去，如果一直迷乱下去的话，还是不断的流转轮回，就是有这样一种错乱，所以现在必须要通过学习了知，一切都是错乱，打破这样一种俱生我执。

“未经详察细审而执著的俱生坏聚见”

那么这个地方叫“未经详察细审”，这句话也是大有深意的。为什么呢？因为众生的俱生坏聚见呢，都是没有经过详细观察的，非常模糊、笼统的一个概念，认为“我”是天经地义成立的，想当然就是“我”就是成立的。所以说呢，没有经过详察细审的。那么实际上，很多外道他安立了这个很多神我，这些方面，他是经过详察细审的，他通过观察之后呢，他认定有一个恒常的我，所以说像这样一种我执呢，他是判在遍计当中。那么就是说是，众生的俱生坏聚见、俱生我执，它有一个特点，就是没有经过详察细审的，想当然地认为这个“我”是存在的，“未经详察细审而执著的这种俱生坏聚见，也就由此而产生的”，一方面是俱生，一方面是坏聚。坏聚的话，前边分析过，这个坏呢，就是讲到这个五蕴实际上是一种无常的自性、变坏的一种自性，叫坏；聚呢，就是聚合，色蕴就是色法的聚合，受蕴就是受法的聚合，等等。所以这个方面，就把五蕴执着我，就叫做坏聚见，那么像这个坏聚见也就由此而产生了。

【如此看来，耽执似乎成立的法，与补特伽罗之此等本体的设施处就是蕴等。】

那么前面这一大段呢，对于分别、对于俱生法执、俱生人执做了观察。下面是一个总结。那么，“如此看来，耽执似乎成立的法”，这个叫做“似乎成立的法”，就是说我们把瓶子、柱子，认为是这个、那个，这个方面是似乎成立，似乎成立的意思就是说，如果你不观察的时候呢，好像就像我们的这个分别念所认定的一样，似乎就是这样的，而且就是说，我认为这个十个人我们大家在一起讨论，哦，大家决定了就是这个，对，就是这个，我们没必要辩了。然后就是把这十个人再扩展到一个国家一个世界，大家都是这样认为的，哦，就把这样的问题这样固定下来了。所以这个方面就叫做似乎成立，没有经过观察，经不起观察的，这个就叫做似乎成立。似乎成立的法，还有似乎成立的补特伽罗人，这个方面也是似乎成立，我们也是想当然的，认为这个我当然是有的。但是，为什么说为什么有？他就是实际上举了理由，是似是而非的理由，不是一个真正的理由。

所以说此等本体的设施处就是蕴等，那个就是这个所谓的设施处呢就是讲这个依靠处，假立的处，安立的处。我们要施設，施設的这个所依，就是这个意思。那么我们要施設人，我们要安立一个人，安立一个法，那么我们要把人我和法我安立，安立在什么地方呢？就安立在蕴上面。就是通过五蕴、十二处、十八界，通过这个方面来安立的。所以说这个处叫做施設处，叫做假立处。所谓的施設处的意思就是它作为一种本体，作为一个基，安立这些人我和法我的基叫施設处。那么这个施設处也是不观察的时候似乎有，一观察的时候根本不存在的。这方面就叫做蕴等。

所以说我们观察的时候不管是这样一种法也好，还是这样一种人也好，它的这个施設处都是蕴，都是一个蕴。只不过这个方面就是说是所谓这个人我呢，他就是说是以我，它和我有关系的，和我有关系。比如说把这个五蕴整体的认为是我，然

后就是说是其他的这个我拥有的东西呢，我的房子，就是说这个是我的财产啊，这个方面叫做我所，就叫做我所。这方面虽然就是说是柱子，房子，这个方面本身来讲它也可以是法。但是这个是必定是和我有关联的，和人我有关联。所以说这个是我的房子它就成为我所了，但是它实际上从另外一个角度来讲它就是一个法，如果说从其他的角度来讲，它不是我的东西，其他一个人对于这个所谓我的房子，概念就是一个纯粹的法，他执着这个房子是实有就是法执。所以说不管是这样一种人执也好法执也好，它的设施处是对蕴等，除了这个蕴等之外再没有办法安立了。所以说如果把五蕴、十二处、十八界打破之后呢实际上就能够打破对一切万法的执著。

下面再讲，下面这一段主要是讲遍计的执著，遍计的人执和法执。

【此外，众生还对于名言中本来无有之法而以颠倒理由妄加执著为有。】

那么此外的意思，就是除了俱生的人执和俱生的法执之外，众生还对名言当中本来不存在的法而以颠倒理由妄加执著为有。那么就是说名言当中根本就不存在的法通过颠倒的理由，通过观察之后呢有一种颠倒理由，通过这个颠倒理由妄加执著为有。下面就进一步分析。

【也就是说，以趋入、耽著自心强行假立的常有实法、神我等种种想的锁链将所有凡愚紧紧束缚住。】

那么也就是说，以趋入和耽著自心强行假立的常有实法，就是说所谓的这个常有的实法，比如说数论外道的自信，这个自信主物，还有就是讲到了神我，也就是数论外道他执着神我，还有其他外道的的神我，还有其他外道所承许的常有实法等等。实际上这个法名言当中是根本不存在的，名言当中根本不存在。所以说像这样的话他就通过颠倒理由妄加执著这些常有实法是存在的，神我是存在的，像这样就落入了这样一种遍计当中。

种种想的锁链把所有的凡愚紧紧束缚住了。这方面就是讲入了外道者他的一种遍计执。像这样的话就是说遍计执著主要是通过学习外道而熏染的，通过学习外道而熏染的这样一种执着就叫做遍计执。那么这个遍计执有两种，遍计人执和遍计法执。那么遍计人执，当然这个遍计，首先这个遍计它已经和前面的俱生鉴别开了，肯定是通过学习外道的宗义而产生的执著叫做遍计。那么遍计的人执，比如说神我，这个神我是和我有关的，所以说就是说把本来不存在的神我认为这个就是我的就叫做遍计的一种人执，遍计的执。遍计的法执就是除了这个神我之外的其他的法，比如说执著这样一种比如说主物啊，执著其它的自信啊，这个方面都叫做遍计的法执。有时候俱生的人执和俱生的法执也是和前面大概是这样俱生的，俱生的人执和法执是可以这样对待去理解的。反正就是说这个遍计的人执是和我有关的这一类的，遍计的法执是外道所承许的这些实有的主物，实有的主物它怎么样产生三谛法的诸如此类的东西都叫做遍计的法执。所以像这样就讲到了俱生的人执我执，遍计的俱生的人执我执，实际上都是缘一切万法的一种错误的观念而引发的，所以说它就是因为来自于对于一切法没有认知它的本性。如果打破了本性就可以真正的打破一切的俱生我执与遍计的执著。

下面讲：

【遮破此等一切的“一”而能否真正破除“一”之理：】

那么就前面这些所谓的一切的有实法和无实法，我们把这个法当中的“一”遮破了，因为离一多嘛，那么就所谓的常和一，实有和一，它必定是有关联的。如果我们把这些法打破之后能不能够真正破除“一”的概念，能不能打破对“一”的执著。下面就是这样分析了。

【凭借能破的正理尽管能推翻耽著常物的一切对境，但由于这所有对境并不是俱生我执的所依，因而依然打破不了俱生我执；】

那么这一句话实际和下一句话有关联的，它讲到了一个总的原则。讲一个什么总的原则呢？就是我们在破这些有实法的时候，如果是单单地打破遍计执，那么是打破不了俱生执的。也可以打破遍计执，但是对俱生的执著还不能打破。第二个问题如果打破了俱生执，同时就能够打破遍计执。那么这个是什么原因呢？就是因为俱生执著是遍计执著的根。所以说像这样讲的时候，那么如果你把根本破了，它的支分也就破了。那么如果你就是说你只破支分，它的根本是不一定破的。所以说如果你打破了俱生的人执、法执的话那么就可以打破遍计的人执、法执，因为它根本就是俱生的执著的缘故。

那么反过来讲如果你只是打破了遍计的执著，那对俱生的执着不一定有害，是不会有妨害的。所以像这样讲的时候，这个地方是有一个分析的。首先观察的一点就是说你打破了遍计执不一定打破俱生执，打破不了俱生执，就讲这个问题，前面我们念的这一段就是讲这个意思。所以说凭借能破的正理尽管能推翻耽著常物的一切对境，那么如果对于外道的这些耽著常有的这些神我，常有的自信等等通过正理就可以把所谓的所有的常物推翻。但由于所有对境并不是俱生我执的所依，那么这些常有的这些神我，常有的自性等等所有的对境不是俱生我执的所依，它不是俱生我执的所依。那么这个地方有俱生我执和俱生我执的所依的意思是什么意思呢？这个方面所依是对境的意思。那么是俱生我执，它就是一种能净，它是一种执著的状态。俱生我执这个“执”字实际上讲的是能净。

那么俱生我执它的对境是什么呢？它的对境、它的所依就是，对境实际上就是一种它的这样一种我，实际上俱生我执所执著的的对境就是俱生我。现在就是说你的这个常法，所谓的常法并不是俱生我执执著的的对境。俱生我执实际上前面上讲过它是一种没有经过详察细审的俱生带来的一种执著。所以说它所执着的就是一种俱生我。现在就是说你把遍计我推翻了，那么

这个遍计我并不是俱生我执的所缘境，不是它的所依。所以说你虽然把耽著常物的对境打破了也是破不了俱生我执的。因为俱生我执和俱生的我它是一对，那么你要打破俱生我执，必须要把俱生我打破，俱生的我这个对境打破之后呢，俱生我执的能净才能够消失。而就是说遍计的这样常法，就是说遍计的这样一种我执它的对境是遍计我，所以现在你是把遍计的我打破了，只能说是打破遍计的我执，而对于俱生我执是没有妨害的。

而就是说真正众生流转的根本，那么是遍计执还是俱生执呢？你真正众生流转根本是，就是说这样一种这个俱生执，啊是俱生执。所以说当我们运用《中观》正理打破了遍计执之后呢，还要进一步的打破俱生执，才能够破坏掉轮回的根本。所以说此处讲到，如果你即便是打破了这样一种遍计执，还是打破不了俱生我执。

下面从另外一个角度来讲。

【而一旦认识到俱生我执的所取境“我”不存在，即可推翻被承许的常我、作者等一切遍计所执法，如同了知石女儿不存在便可断定他的容颜色泽也绝对无有一样。】

那么就是说前面我们讲了第二个问题呢，如果你打破了俱生执，遍计执也能够同时打破，就是讲这个问题。那么一旦认识到俱生我执的所取境“我”不存在，那么俱生我执呢他是一个能境，他的所境呢就是“我”。那么俱生我执是执着一个俱生我而产生的，所以说呢这个是我们通过《中观》他主要破什么呢？就是说学习《中观》主要是破这个俱生我执的所取境这个“我”。我们要一定要观察这个实有的我，到底存在还是不存在，那么如果通过《中观》分析，哦所谓的这个俱生我不存在，那么俱生我不存在的话，那么实际上就说是俱生我执他是缘这个俱生我而产生的。那么如果这个俱生我一旦没有了，那么俱生我执他就会消失，他也会消失了。这个是从见的角度来讲，这个从见的角度来讲的。

那么从修的角度来讲的话，那么就说是如果你真正的了知这个“我”不存在，从见上面了知，但俱生我执呢，俱生我执还不会马上消除的，你必须要去修，你要现证“我”不存在。你要现证“我”不存在那么才能够真正的打破俱生我执，因为这个俱生我执是内心当中的，一个非常深厚的一种执著状态、一种习气，他不是说通过你的这个学习，然后了知这个正见之后有个见解时候就能打破的，你必须要通过进一步的修持，证悟“我”不存在才能够打破俱生我执。

所以此处讲到：一旦认识到俱生我执的所取境“我”不存在，即可推翻被承许的常我、作者等一切遍计所执法。那么就是说如果打破了俱生我执，遍计的这些常我、遍计的作者全部一切遍计所执法都能够被推翻。就能够推翻。这个方面呢如果你打破了俱生执的话，遍计执也就打破了。打比喻讲：如同了知石女儿不存在便可断定他的容颜色泽也绝对无有一样。那么石女儿是根本，石女儿的这样容颜色泽是她的这样一种差别，是她的支分，就相当于差别的基，然后就是差别的是一样。那么像这样讲的时候呢，石女儿她是个整体，那么整个石女儿都不存在的，那么石女儿的容颜，石女儿的色泽怎么可能存在呢？这个肯定是不存在的。

所以说呢就是这个地方讲的，就是好像这个也可以打比喻是这个，墙壁和墙壁的壁画一样，墙壁和墙壁的壁画。那么就说是如果你把壁画消除了，你把壁画消除了那么就说是这个墙壁不一定有损害的，但是如果连墙壁本身都没有的话，你的壁画也不会存在的。那么俱生和遍计就是这样的关系，遍计执他是在俱生执所得基础上才能够显现的。所以说如果你单单打破遍计执不一定损害俱生执，但是俱生的执著一旦打破之后呢，他的根呢一旦没有了，他的遍计的支分他的差别也不会有。所以说呢，这样破的时候还是应该把他的重点放在破俱生执上面，那么如果说是遮破了这个俱生执当中的一，那么就能够真正破除这个一，真的破除一，否则的话就说是：如果你只是打破遍计的话，那么他的俱生他是不一定有损害的。

【如果以真实的离一多因而证实补特伽罗【人】、有为无为一切法无有自性，那么怎能还会产生二我的执著呢？】

那么像这样的话就是说再进一步的做回答呢，因为对方说呢：你是打破了这些有为无为法的执著，能不能打破二我的执著？可以。那么如果通过真实的离一多因而证实所谓的补特伽罗不存在，有为、无为的一切法无有自性，那么就不能再产生二我的执著了。那么所谓的这个二我执著就说是人我的执著。人我呢他是就说是，人我的执著是缘五蕴整体，他的这个整体而产生的，所以说如果把这个五蕴破斥掉之后呢，那么这个人我怎么样能够安立？如果我们把这个五蕴分析成五个法，再把五个法分析成微细的部分，把这个色法分析成无分微尘，把这个心法把受想行识这个心法分析得无分刹那，像这样这个人我在哪里安立呢？所以说就能够直接伤害到我。

然后呢就是说法我呢，你执著的瓶子啊，你执著的这样的柱子，你执著的无分微尘，你执著的无分刹那，如果我们通过离一多因把这个分析掉之后破掉之后呢，你认为这个法我，你认为这个法存在，你认为这个法实有这个法我又怎么去安立呢？所以说一个法我呢是认为这个法实有，这个叫法我。那么现在呢我们就是把这个所谓的法都全部已经抉择为无自性了，这个法一切法都是无自性，你怎么可以产生法我呢？如果人我和法我不存在，那么人执和法执绝对能够对峙的，就是能够完全妨害。所以说实际上我们了知一切的有为法，了知一切的有实法不存在，完全可以真正的伤害到无始以来的俱生我执，不管是俱生人执、俱生法执都可以伤害到，伤害到之后呢，实际上我们学习这个论点就成了有意义了。因为一切轮回的根本就是这个执著的缘故，就是这样的。了之万法的实相，就是从轮回当中获得解脱。

【由此可知】

就是前面讲过，因为已将所知万法抉择为无自性之故。

【由此可知，将遍计所执法与俱生所取境综合起来作为有法，目的在于：不仅仅包含世间无害之识前显现的有实法，同时也涵盖外道所承许的遍计所执法等。】

那么这个地方的遍计所执法，他主要和这个俱生相对应的，那么这方面我们要理解的。前一段时间我们在学总义的时候呢，唯识宗三自性当中有一个遍计所执性。唯识宗当中的遍计所执性不是这个地方的遍计所执法，这个两个是这个就是说，名词上面有相似的地方，但他意义上完全不相同。就是说这个地方的遍计所执，他只要是学习外道而产生的，这样的执着叫遍计所执法。那么他的这个范围窄：唯识宗当中所讲的这个遍计所执性，遍计所知性他就说是这个范围要宽。所以像这样讲的时候呢，就唯识宗的三大宗义当中的遍计所执，不是这个地方的遍计所执。这个地方的遍计所执是学习外道而有的。

那么就是说唯识宗的遍计所执性呢，也既有外道而有的，也有俱生的，这个方面呢就是都包括在遍计所执性当中，就是他的范围要宽得多。这个方面讲的，这个遍计所执主要是对应俱生，遍计和俱生这个地方是一对。所以说我们前面讲了遍计，也讲了俱生的概念，所以说这个也不至于混淆，但是就说因为就是说，在唯识宗当中有一个遍计所执性嘛，所以说我们就是讲，唯识宗的遍计所执性呢，他是从三自性的角度来讲的，和这个地方的遍计所执性不是一回事情。

那么就说过前面的分析我们知道了，把遍计所执法和俱生所取境综合起来作为有法自他所说法嘛。自他所说法呢就是说把这个内外道，这样一种外道所说的遍计所执，内道所说的俱生所取境，综合起来作为有法，为什么？目的就在于，不仅仅包含世间无害之识前显现的有实法，也包括外道所承许的遍计所执法。这样就同时的对于一切的这些法都做了观察，都了知是无有自性的，这个地方就讲到了分析有法方面。

下面要讲第二个科判就是：分析真因。分析真因呢就是讲这个离一多。离一多在这个里面是真因。就是说自他所说法都是无自性的离一多故，离一多故在这个论释当中呢，就是讲到了是他的真因。下面我们要对于这个真因，对这个离一多的，离一多故这个真因这个推理，真正他的根据作分析分三：第一个呢是分析是应成因抑或自续因；第二呢、分析是证成义理因 抑或证成名言因；第三、分析是无遮抑或非遮。就是从三个层次来分。第一个呢就说这样一种离一多，他是应成因还是自续因？那么这个地方的应成因、自续因呢，就不是应成派的因和自续派的因，那么这方面应成因和自续因，他是指这个因明当中的应成因和自续因。那么就说这个地方也是有差别的，这个方面也需要了知。那么就在所谓的这个应成因，应成因自续因呢，如果是在因明当中的话，因明当中的话他有这个应成的论释，有一个自续的论释。

那么所谓的应成因呢他就说：三相不一定齐全的，三相不齐全他是通过应成的方式来抉择，来让对方知道。自续因呢就是三相齐全的因叫做自续因。他的这样一种这个就是说是这个，有无法啊还有这样的推理都是齐全的，那么就说是应成因他不一定齐全。所以像这样的话就是说应成因和自续因在因明当中是这样的。那么就说在平时我们讲的应成派的推理，和自续派的推理他不是一回事情。这个地方不是一回事。

实际上就是说，因明当中的应成因和自续因，他是包括在中观当中的应成因和自续因当中的自续因当中。就是说中观的这个自续派，中观自续派这样一种自续因，他可以涵盖因明当中的应成因和自续因。就是因明当中的应成因和自续因他是包括在中观当中的，中观自续派的推理当中的。所以这个方面就是把把这个应成派的，中观应成派的这个推理呢就鉴别出去了，这个和这个就没关系，这个地方的应成因和自续因，和中观应成派的这个这些推理都没关系，全都是讲自续的这个推理方式。所以说下面我们要进一步详细的观察应成因和自续因的意思。

第二个方面是证成义理因还是证成名言因，这个离一多，离一多你要证成这个义理，还是要证成名言，证成义理还是证成名言。那么证成义理就是在意义方面去证成，对这个意义不通达，对于无自性的意义不通达，我要证成的是无自性的意义。第二个方面是名言就是他的名称，你这个离一多你是要证成意义还是名称呢？前面讲的如果证成意义就叫义理因，你这个离一多如果要证成一个名字，一个名言一个名字的话，无自性他是一个名词，意义上我们都知道他就是一个空性，但是我对于无自性的名字我不通达，所以就用离一多来证成他的名字，这个是不是证成名言因呢？下面要分析是证成义理因还是证成名言因。第三个问题是无遮还是非遮，无遮还是非遮，遮就是遮破的意思，无遮就是通过没有的方式来遮破，非遮就是通过不是的方式来遮破，所以象这样的话是通过没有的方式来遮破，还是通过不是的方式来遮破，下面就是讲离一多到底是怎么样，下面就要继续讲了。

首先讲第一个，分析是应成因抑或自续因，到底是应成因还是自续因？

【如果有人心里思量：这里安立的因是应成因还是自续因？倘若若是应成因，此因必须为对方所承认方可成立，而此处对方并不承认离一多因，所以立为应成因显然不合理；】

那么我们在讲这个是应成因还是自续因之前呢，什么是应成因呢，应成因有一个什么样的法相呢，那么在因明《论理宝藏论》第十一品就讲了他的比量。那么在讲他的比量结束的时候就讲了应成的论式和自续的论式。那么实际上应成因，应成的论式他有一个法相就是说承许而立不许。说承许而立不许，那么说承许的意思是什么呢？说承许的意思是说对方他所承认的因，对方的这个因他是承认的，我就把对方承认的这个因而立不许，我要安立一个对方不承认的这个东西，我通过对方承认的一部分而安立对方不承认的这一部分，像这样就叫应成因他的法相，应成因他的法相，所以像这样讲的时候就是从这方面进行安立的，进行安立的。

以前上师在讲的时候打比喻，比如说就是本来我们说山上有火有烟之故，山上有火有烟之故。这个方面来讲的时候他是一个推理，这个是自续因的推理方式，山上有火有烟之故，这个烟是我们可以看到的，烟是可以看到的，但是火是看不到的，对方如果我们用应成因对方他承认什么，对方他承认这个火没有，火是不存在的，对方想要知道这个火是不存在，那么我们要用这种推理方式安立承认安立他不承认的，他不承认就是我们要安立应成因的时候就说这个无火之故。无火之故，这个无火是对方承认，他没有火，无火之故，无火之故应成无烟，无火之故应成无烟这个就是应成论式。那么这个无烟他对方是不承认的，烟是现量见到的他不承认这个无烟，但实际上我们通过烟和火他是因果的关系，本来通过烟是可以推知有火的，烟是果火是因，所以我们通过这样一种烟来推知有火。

但是对方如果不承认有火的话，对方他不承认有火，这个火不存在他是承认的，因此我们在安立的时候就说无火之故应成无烟。我们就说肯定有火，如果没有火应成无烟，那么这个无烟他是对方不能承认，现量见到的，现量见到的但是我们通过无火之故应成无烟，象这样的话对方应知道他的过失，这个叫做应成论式。无火之故，把这个根据放在前面，应成无烟，是应成论式，应该变成什么什么情况，就是这样子。

所以如果要把应成论式放进来的时候呢，这个当中就没有有法不齐全了，他的宗法不齐全了，他只是说什么什么之故，应成什么什么，象这样的话就这样安立，如果我们这个地方要用应成论式来讲这个问题的时候呢，离一多故应成无自性，应成无自性是这样的。离一多故应成无自性，那么就说明这个方面的因是离一多，因就是离一多，这个方面的因就是离一多，那么这个方面的因按照应成的理论来讲离一多对方应该承认，然后无自性他是不承认的，无自性他是不承认，然后说承许而立不许，说承许而立不许，他的法相就是应成的法相就在里面，说承许而立不许。

那么在这个当中离一多他承认，我们通过他承认离一多而安立他不承认的无自性，而安立他不承认的无自性，就说是离一多故成无自性，就是这个意思。所以这方面有法这些就没有了，有法这些就没有了，因为应成因他不是三相齐全的论式，他不是三相齐全的论式，所以像这样讲的时候应成论式。那么自续的论式，自续因是三相齐全，三相齐全的推理，自他所说有法，他有法也好，那么就说明无自性是他所立，然后还有离一多故是他的因，他的因三相是齐全的，他的因三相是齐全，所以这个就叫自续论式。那么应成论式他是有法没有，有法宗法他是不齐全，但是他通过应成论式，离一多故应成无自性，他就是这样讲的，他是通过这个方面来安立的。

那么我们分析了这个应成论式之后再看这个论文呢，“倘若若是应成因，此因，这个推理是离一多，必须为对方所承认方可成立”，按照这个应成因的原则，对方他肯定是要承认你这个因，才可以成立的，“但而此处对方并不承认离一多因，对方他是不承认离一多的，所以立为应成因显然不合理的”，对方就讲你这个安立应成因是不合理，所以我们要把他的问题搞清楚的话，必须要知道应成因的论式是怎么样的，应成因是论式是怎么样的。然后就是说如果你要使用应成因，那么这个因就是在这个根本推理的离一多故，离一多故应成无自性，这个离一多故对方必须要承认。但是对方他并不承认离一多，对方他不承认离一多，比方说他就不是应成因了，把他安立成应成因他不附合应成因的法相。说承许而立不许这个方面就承认的不附合，所以对对方的意思就说你不能把他安立成应成因，这方面是不合理的。

那么这样他不是应成因他是不是自续因呢？

【假设立为自续因，必须要以三相齐全为正能量证实，】

那么自续因他的法相就是三相齐全的推理，三相齐全的推理就是自续的推理，所以三相必须要齐全。这个方面的三相是因三相，因三相，因三相必须要齐全。下面我们可以介绍一下：

【必须要以三相齐全的正能量证实，而在这里，有法的常我与常有的大自在天、无分微尘与无分心识这一切均不成立，因而有法不成，】

那么在这个论式当中作为有法的常我还有常有的大自在天还有所谓的无分微尘，无分心识这一切都是不成立的，而这一切都不成立。如果是自续因你三相必须要齐全，三相齐全他第一个是要观察有法，观察有法他成不成立，但是在这个当中常有的我还有无分微尘这一切一部分法内外道都是不成立的，因而有法不成。

【如果有法不成立，那么宗法也就无法得以证实，由此三相则成了残缺不全。】

这一段也要稍微作解释一下，那么所谓的有法不成，就说在这个因三相当中，第一个他是有法不成立，有法不成立因三相当中观察的时候，那么宗法，因三相当中第一相叫做宗法，那么宗法首先要证成，宗法证成之后才能够观察他的这个第二相和第三相。（因三相第二相是同品周遍和第三相异品周遍）像这样第一相如果第一相通过了，宗法成立了，你才可以观察第二相同品和第三相异品。那么如果第一相都没通过，那么第二相、第三相都不要观察，绝对是一个相似因。

那么这个地方首先是宗法怎么成立的呢？宗法成立第一个就必须要把这个因，离一多这个因放在有法上面去看成不成立，看他成不成立。所以你的因在有法上成立了，第一相宗法就成立了，此处的宗法就是因三相当中的第一相，宗法你的因必须要放在有法上去观察二者之间是否成立。比如说山上有火有烟之故，这个是一个三相推理，山上有火有烟之故。在这个推理当中，第一个就是有法，有法就是山上，然后他的因就是有火之故，我们要承认第一相宗法的话，必须要把你的因放在他的有法上看一下成不成立。就说山上有烟，山上有烟这个成立了，就说山上有火有烟之故，这个火他是一个隐蔽的，火是山后

有隐蔽的，我们是推知山上有火，他的因是什么，有烟之故，我们第一相就是要把有烟之故放在山上看一下成不成立，山上有烟这个是现量见到的，所以这个第一相是成立了。

就是说把你的推理，把这个有烟之故，放在山上，放在有法上面去看，能不能成立。如果山上有烟成立了，那么这个第一相宗法就算是成立了。宗法就成立了。那么如果宗法成立之后呢，再看一下就说是这个第二相、第三相，同品遍、异品遍，遮破周遍，就是这样的。

那么就是说是这个有火，山上有火、有烟之故。那么就是说是有烟，那肯定就可以说推之它是有火的，那么如果没有火就没有烟。所以像这样的话我们要通过第二相就说是，第二相呢就把它的这个根，把它的这个因，和它的这个所立再去放在一起观察。就说是这个有烟，有火有烟之故。那么是不是有火就有烟呢？肯定有火就有烟，有烟肯定推之有火，因为它是二者是因果关系，通过果来推因嘛，无火就没有烟。第三相反过来推，那么所立方面就是如果你改变之后它能立就改变了，能立就改变。所以说如果说有烟的话肯定有火的，这第二相。

那么如果无火呢那肯定没烟，这个方面就二者之间都是平等的。所以说这个方面就是因三相就通过这个方面来推理证成的。所以第一相宗法呢，它必定是因放在有法上面去看怎么成立，前面我们就，就把这样一种这个烟放在有法的山上面去看。山上有烟，这是成立了，这个地方叫宗法成立。那么在这个地方也是一样的。这个方面就是说一切的自他所说，一切的有实法，无自性故，离一多故。第一个呢我们就要观察这个，你的因是不是真因啊，你这个离一多是不是真因。你是不是真因，第一相你必须要看你的宗法成不成立，宗法成不成立，第一相就是看你的这个离一多因这个推理，在你的有法上能不能安立。但是呢这个有法现在不成，现在就是说是这个有法残缺了，就是说在有法当中一部分有一部分没有。自他所说法当中的这个，这个所谓的这个常我，所谓的常有的大自在天，无分微尘这些都是不存在的，这个不存在的。所以说你的离一多在这个不存在的法上面就没办法安立了。这个是叫做有法不成，如果有法不成，宗法就无法被证实。那么就因三相当中的这个第一相，宗法它不证实的。宗法它如果没办法证实，那么第二相第三相呢根本不用观察了，肯定就不是一个真正的推理。所以说他的意思就是说如果是自续因你必须三三相齐全，三三相齐全当中第一相就看有法成不成立。但是这个时候明显的，外道的常无我等这个有法它没有，不存在。不存在的话你的这个，你的因三相当中第一相，离一多你这个根据就放在有法上面，就没办法安立，没办法安立的话，宗法就成立不了了。所以说像这样的话就成了残缺不全。残缺不全的意思就是说没办法安立真正的自续因，不符合自性的法相。所以你怎么去安立这个问题，这个都是问题需要解决的。

【(对于这一问题,)虽然印藏的有些智者说,非为共称的他宗假立法,运用应成因建立,对于共称的所有本体,使用应成因与自续因均可。】

那么对于前面的这个问题呢，那么就是说是印度和藏地的有些智者他是分开来讲的，他要回答前面这个难题呢是分开来讲。那么怎么分开来讲呢？非为共称的他宗假立法,运用应成因。那么因为前面已经提到过了，那么就是说非为共称的他宗假立法，就是前面所讲的这个常有的自在天呢，常有的我啊，等等。这个方面叫做非为共称的，这个是外道他自己承认而内道不承认的，这叫非为共称。他宗的假立的法，这个时候呢不能运用自续因。为什么不能用自续因呢？前面讲过了，那么你的有法不成立，自续因必须要三相齐全。那么三相齐全，你宗法就没办法安立。宗法无法安立，宗法无法安立，它的三相就残缺，所以说你不能用自续因。那么可以用应成因，应成因它就可以不用，不观察你的有法是不是成立的。应成因前面我们分析过了，就是说，就是说这个什么什么故应成什么什么，像这样的话就是没，没有它的有法。所以如果在这样的情况下你可以用应成因就鉴别了，你不用自续因。

那么对于共称的所有本体，那么内外道它共称的一些显现呢，像瓶子、柱子、瓶子这些东西，像这样一种法呢也可以用应成因，也可以用自续因，两个都可以。他就觉得呢，就是印藏有些论师，他就觉得如果是这样的话就把这个难题解决了。如果是非为自他共称的法呢，这个时候就使用这样一种应成因来把有法绕过去了。不管它的有法，绕过去。然后如果是这个自他共称的法呢，你用自续因也可以，因为这个有法成立了，这个因在这个上面可以成立。然后呢，同品遍、异品遍都可以成立。然后就说是，就是说是这个应成因呢也可以成立，也说是应成因和自续因均可，就是这样安立的。

【但是,按照中观显现论等中所说,无需进行辨析,无论依照应成因还是自续因安立都可以。】

但是呢，全知麦彭仁波切的意思就是说，这种安立的方式呢，它不符合于《中观显现论》的观点。那么按照《中观显现论》，《中观显现论》有些地方也叫《中观光明论》，这个方面呢也就是这个，就是噶玛拉希拉，莲花戒论师的一部论典，莲花戒论师写的一部论典呢，就是《中观显现论》当中他是说无需进行辨析，你前面所讲的这个如果不是自他共称的用应成因，然后就是说自他共称使用两种因，不需要这样进行辨别。无论依照应成因还是自续因安立都可以。那么都可以就是前面这个论式呢，就自他所说法这个论式呢，就是应成因也可以，自续因呢也是可以的，都没有过失，就关键看我们有没有掌握这样一种问题了。那么下面呢就是讲这个从应成因的方面怎么安立的。

【从立为应成因的角度而言,尽管对方并未直接承认说有实法离一与多,但鉴于对方承认所遍实法,便可运用应成因来建立,故而除了此(离一多)因以外无需观待他因,致使对方不得不承认离一多因。】

那么也就是说呢，所谓的这样一种应成因呢。他就是说有些是对方直接承认的，对方直接承认的这个因。就是说我们讲应成因的时候呢，对方他一定要承认，就是说承认而立不许。那么就是这个所谓的这个承认的因呢，有些是对方直接承认的，有些呢虽然对方没有直接承认，但是呢对方不得不承认的，有这两种。而我们现在使用呢就可以用第二种、就虽然对方没有直接承认，但是通过观察完之后呢，对方不得不承认离一多因，这样一种因。所以也是一种这个说承认而立不许，这个应成因的法相在这个上面可以安立的。

那么怎么样安立的呢？尽管对方并未直接承认说有实法离一、离多。对方是没有承认的，如果你承认离一多故，离一多故应成无自性。像这样的话就是说这个，这个方面就可以安立的。当然对方没有直接说有实法是离一多的，离一多故这个方面没有承认。但是鉴于对方承认所遍实法。但是呢对方承认这个所遍实法的。那么如果你承认所遍实法，那么能遍方面你不得不承认了。能遍方面你不得不承认。前面我们讲过了就是说离一多这个方面是它的能遍。离一多是它的能遍。那么就是说一切的这些法呢，其他的一些，其他的一些这个有实法是它的所遍，是所遍。那么对方呢是承认所遍实法的。比如说下面这个比喻当中，这个所遍当中就是讲，就金瓶是瓶的所遍，金瓶是瓶的所遍。所以说如果你承认这样一种这个金瓶，如果是实有的话，那么它的能遍，瓶子呢肯定是实有，肯定是实有。所以像这样的话就讲到的时候呢。对方承认所遍实法，所以说他也必须要承认能遍。

那么如果你承认所遍实法，就可以使用应成因来建立了，就可以使用应成因。那么就是说怎么样来使用应成因呢？到底怎么样使用应成因？实际上就是说这个，就是说这样一种这个实法，如果承认这个实法呢，那你只能在这里面选一个。你是选一还是选多。因为实法的话就是说所有的实法名言当中，反正是一，要不然就是一，要不然就是多，你肯定必须要承认你这个法的。所以如果你对方承认所遍实法，这个里面就会出问题。你承认所遍实法那肯定必须要承认能遍，能遍就是离一多，能遍就是离一多。

所以说是这个地方，这个时候你承认你的实法。你承认实法之后呢，你是承认一还是承认多呢？如果你是承认一，那就离多，就离多了。你直接就选一的时候，这个时候直接就离多了。如果我们再分析，你离多的缘故就没有了一，离多的缘故就没有一。

那么如果是，这个时候是选多，选多就离一。如果你的实法，如果你的实法，你承认一个实法存在，而我这个实法是什么呢？我的这个实法就是说是这个，是多体的。那么你如果在选多的时候呢，这个时候就直接离一了，在这个问题当中你直接就，自然就离开了一。如果离开了一再回头再观察的时候，多也就离开了。所以像这样的不管你选哪一个，如果你承认所遍实法的话，那么就是说在这个离一多当中，肯定会离开一个。离一多因当中，肯定会离开一个，所以如果你选一就离多了，如果没有多那就没有一。

那么如果是选多就离一了，离一的缘故也就没有多。所以实际上如果你要真正的去安立一个所遍实法的话，那么你一定，必须要间接成立离一多。只要你承认实法就要，肯定就可以就是说这个，就可以运用应成因来建立。因为在这个当中呢，虽然它自己没有直接承认，但是不得不承认离一多，因为你承认了所遍实法。所遍实法就是说金瓶，如果你说是金瓶，那就是说是这个就是说无自性的，那么它的这个。如果你，瓶子肯定是无自性的，就是这样一个问题。如果你金瓶是实有的，那么这个它的瓶子也可以是实有的，瓶子是能遍，金瓶是所遍。

所以二者之间呢，他没有一个别别的问题，没有两个法叫能遍、所遍。瓶子是总体，金瓶是部分，所以说像这样的话，如果你的部分方面呢，你的部分方面如果是承认实法了，那么肯定他的能遍方面呢，也只能是实法。

那么只能是实法呢，只能是一，或者只能是多，那么如果你是一的时候呢，就离多。然后是多的时候呢，就离一。像这样的，如果再进一步分析，那么就肯定是离一多了。那么离开一就没有多，离开一反过来没有一个一的存在。那么平时我们就觉得呢，离一的缘故呢可以说是多是通过一的做基础的，如果一没有呢多就没了，但是我们真的讲的时候，没有多就没有一。没有多就没有一，一个团体，我们说一个团体，很多人没有了，一个团体根本就不存在了。那么就是实际上从这个问题观察的时候呢，离多就没有一，离一就没有多。两个方面就是这样含摄的。

所以说我们平时讲的一和多呢，一和多在名言当中如果不认真观察，假立的一，假立的多都可以有。但是如果你说实有的一，绝对无法成立。没有一个实有的一，也没有一个实有的多。绝对都是不存在的。哪怕最后观察到无分微尘了，我们说无分微尘是最小的了，再没有办法破的了，他没有很多支分了，但是我们说最小的一上面还可以分出很多部分，仍然可以分出很多部分。所以说像这样，如果很多部分不存在的话，那么这个所谓的一又在哪里有呢？那么如果一没有了，那么很多的多又从哪里有呢？所以说像这样讲的时候呢，就说鉴于对方承认所遍，那么如果我们要对这个真正的离一，离一上面如果说没有一个单独的一的话，后边还有一个理论。这个时候还没讲，后边我们要讲这个尖锐的理论是在后面，从那个时候我们绝对内心当中会产生一个定解，在整个世间当中找不到一个一。不管我们分别念再怎么厉害，绝对找不到一个一。再小的，再怎么样的都没有。后面我们还要学习殊胜的理论在后面。

那么这个时候就可以运用应成因来建立了，因为应成因是离一多故，对方必须要承认的，说承认而立不许。说承认而立不许这个法相就成立了。故而除了离一多因再无需观待其他因，不用其他因了。致使对方不得不承认离一多因。这个是对方，

虽然直接没有承认，但对方不得不承认的离一多因，就是这样。那么离一多因承认了，那么就是无自性，就说离一多故，应成无自性。像这样的话就是可以安立它而不承许的，无自性方面的法。下面找个比喻让我们知道比较容易理解这个问题。

【例如，虽然(有外道)承认自在天常有，可是由于承许它的所有果为多种，因而依靠承认“多”果足能推翻大自在天是“一”的立宗。】

那么比如说外道承许自在天实有。自在天实有他作为因，作为一切万法的生因。可是由于承许他的所有果位多种，那么就是说他自己并没有承许，这样一种外道自在天是离一多的，他没有认为这个是离一多的。但是呢因为就是说一方面他承许自在天是常有的因呢，一方面又承许常有的因，产生了很多很多果，所以说因而依靠承许多果，逐然推翻大自在是一立宗。那么就是说一个实有的常法的因，产生了很多很多的果，那么就是说通过他是说产生很多果的角度来反过来推的时候呢，果是很多的，你的因不可能是一个不变的一。你的因应该是很多，那么如果说他的果法很多，那么你这个因怎么可能是恒常不变的一呢？你的因不可能是不变的一。所以说像这样的话你要产生这么多的果，每一个果都要予以因。对于每一个果都要给他因的话，像这样的话，你的常有不变的一的这个因就根本不存在了。所以这个方面就是说他自己所承许的多果来推翻大自在天不是一个一的立宗。

【如果破除了是“一”，显然“多”也就不攻自破了。】

那么所谓的一不存在的话，多也就不存在了。

【实际上，这就是以反方自己承认的因建立起了“离一”】

对方承许的因就是多嘛，多的缘故呢就是离一。多的缘故就是离一，根本不是一，所以这个是对方反方自己承许的因建立起来离一。

【由于承许“多”故成立“离一”】

那么因为承许了多，所以说建立了离一。

【其余一切破析均可依此类推。】

所以麦彭仁波切就通过这个例子呢告诉我们怎么样类推的方式。就是重前面的这个对方承许所遍实法。因为对方承许所遍实法，那么他肯定要承许能遍。那么能遍当中要不就是一，要不就是多。所以说承许一呢就离多了，如果你承许多就离一了，反正就说通过这样推下去的时候，最后都是离一多。所以说这样的话讲的时候呢，肯定这个因必须是要成立的。因为承许所遍实法肯定，没办法离开离一多因，所以说这个时候呢，用应成因是可以建立的，就是这个意思，今天就讲到这里。

《中观庄严论释》生西法师辅导第 28 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》。这个论典当中主要是宣说了自续派和应成派，或者说就宣讲了整个中观抉择一切万法无自性，抉择一切万法空性实相的这样一种究竟义理。当然对于自续派打破实有的执着这方面是着重宣说的，对于初学者来讲、对于一些凡夫人来讲，着重打破实有的执着的确是非常重要的、非常关键的。如果没有着重打破这样一种实执的话，实际上我们对于离戏、这样这样一种现空双运的空性在中心难以现起它的所缘，真正来讲没办法真实的安住或者说是圆满的修持这样的空性。所以说如果能够在最初的时候，能够帮助我们抉择一个一切万法无自性的这样的见解、无实有的见解，然后通过修行来打破相续当中的实执的话，对我们来讲实际上也是非常值得抉择修习的一个问题。

那么前面已经说过了这样一种造论五本的方式来安立的这样一种造论分支，现在讲的是所说论义。所说论义当中对于根本因方面做了一些旁述，根本因前面已经说过，自他所说的一切法在真实义当中无有自性，离一离多的缘故，犹如影像一般。那么这个就前面所讲的根本因。那么对于根本因也是进一步分析的时候，对于有法的方面观察，对于真因方面的这些观察，对喻理方面的观察三个方面来进行观察。现在是对于真因方面进行的观察，对于这样真因 - 离一离多。离一多的这样一种真因观察的时候，这个因是属于应成因还是属于自续因？或者说这个是属于证成义理因还是证成名言因？然后是属于无遮还是非遮？三个方面进行安立的，如今正在宣讲这个是应成因还是自续因的这样一种科判当中。前面也讲过了，这样一方面可以是应成因，虽然对方没有直接承许离一多。但是通过分析他自己的承许，所辨识法的缘故，最后不得不承许离一多因，所以说可以使用应成因来进行观察。然后能不能够使用自续因呢？自续因应该是三相齐全的因，而就说实有的常法这个方面从有法实际上是不成立的，它是一种假立的法实际上不成立，不成立的话按照自续因的法相来讲它就不符合了。因为自续因的法相应该是三相齐全，第一个有法必须要齐全，因为有法不齐全这样这些方面就成了残缺不全，前面有这样一种提问。

今天我们要观察的实际上自续因也是可以的。

【再者，运用自续因也同样应理，有法——恒常的自在天等，其实是不可能存在的，然而在分别心前以遣除自在天非恒常的遗余概念可以成立，为此，通过无实的名言成立也能打破外境中存在恒常实有之自在天的耽执。】

那么实际上这个运用自续因也是同样应理的，首先就是这个有法，有法就是讲恒常的自在天。比如说我们在这个论释当中讲，恒常的自在天是无自性的因为离一多故。像这样的话，对于这样一种有法的话恒常的自在天，其实本来来讲是不能存在的。不单在胜义谛当中不存在，即便是在名言谛当中都没有一个恒常的自在天。那么也许在天界当中有一种大自在天，但是这个自在天毕竟不是一个恒常的自在天。他自己能够思维，自己也有从生到死的过程，所以说自在天他不是一个恒常的。那么外道安立的所谓的恒常的自在天，在二谛当中都是绝对不可能存在的。虽然不存在，有法似乎不成立了。但是“然而在分别心前以遣除自在天非恒常的遗余概念可以成立”，一方面我们可以理解成在外道的相续当中，有一个通过遣除概念成立的自在天，恒常自在天的概念；第二个方面就是说在分别心面前，“以遣除自在天非恒常的遗余概念可以成立”。那么这个什么意思呢？就是说自在天非恒常的这种遗余的概念可以成立，那么在因明当中它也提到了这样一种有法的问题。就是说对于有法在论释当中你到底是怎么安立的问题呢？基本上来讲两种安立的方式。如果你要安立一个法，在论释当中如果你要把一个法来建立起来的话，那么这个有法是必须要有的。比如说你这个论释是一个建立论，你必须要在论释当中建立某个法存在，柱子存在呀或者说就其他的瓶子是存在的。如果论释当中你的所立是一个建立，你要把这个法建立起来的话，那么有法必须要有的。有法如果不存在是不合理的，论释也是不应理的。那么第二个情况呢？如果在这个论释当中你是要破除这个法，这个有法不存在也可以。比如说在这个地方所讲到的这个自在天，我们说这个自在天非恒常，自在天是不存在的、自在天无自性等等，像这样讲的时候实际上是要破除。那么如果这个论释是属于一个破除的论释，那么它的有法不存在也可以。所以说，像这样比如说石女儿是不存在的，这个当中把石女儿作为有法，那么这个有法它本身是不存在的有法。那么就是按照前面因明的两种规则来看的时候呢，这个论释当中我不是要建立石女儿，我不是建立石女儿的脸色，不是建立石女儿怎么怎么起功用。我是说石女儿不存在，我要遮破石女儿。如果这个论释要遮破的话，这个有法石女儿本身即便是在二谛当中本来都不存在，但是在这个当中也可以作为一种有法，推理的时候可以作为一种有法。这个有法虽然是不存在的，但是也是没有过失的。所以说在这个地方讲，为什么讲“然而在分别心前以遣除自在天非恒常的遗余概念可以成立”呢？就是这个意思。因为在这个当中是一个遮破论，是遮破这样一种自在天。那么遮破自在天这样一种法，它的有法不存在也可以。当然就是说所遮破的法在名言谛当中它不存在，真正这个有实也是可以安立的，但是如果要是遮破的话也是可以的。不管怎么样，对于有实法或者对于这些无实法对于这些恒常的自在天等无实法，这方面成立不成立都可以作为有法来安立的。就是这个含义。

【为此，通过无实的名言成立也能打破外境中存在恒常实有之自在天的耽执】

那么什么叫做“无实的名言成立”呢？那么所谓的“无实的名言成立”这句话的意思就是讲到了这样一种自在天不存在了，最后就是自在天他是无实有的或者自在天他根本没有。这个方面叫做“通过无实的名言成立”。“也能打破外境中存在恒常实有的耽执”就是说这样一种自在天他本身在外境当中是不存在的，那么不存在怎么样打破这种执着呢？就是通过无实的名言成立，能够打破外境当中所谓众生执着恒常实有的自在天的耽执。就通过这种方式，就把这样一种混在一起的方式。就是说外道呢，是执着这个恒常的自在天是实实在在的存在。那么现在我们通过这个无实的名言成立，真正观察的时候所谓的这样一种自在天根本就不存在。不存在之后，实际上我们是用了这样一种遣余，通过遣除自在天非恒常的这个遣余。通过我们是在分别念面前操纵的，整个一个破的过程针对佛教徒来讲、对于自续派论师来讲，他都是在心识面前操纵的。自在天是非恒常的因为是一多的缘故，像这样的话通过这方面的名言成立，能够打破对外道他认为在外境当中在某个天界当中有一个恒常实有的自在天，那么自在天是作为一切万法的生因，一切万法的造物主，像这样的话他认为外境当中有一个恒常的自在天。所以像这样讲的时候，实际上可以打破通过无实的名言操作的方式，可以打破对方认为执着外境当中存在自在天这样的耽执，这方面完全可以的。

【常有之声立为有法等也与之相同】

那么这个方面就讲到了，以常有的自在天为例，还有其他的外道执着常有的声音。常有的声音能不能作为有法？和前面的观察方式是一样的。实际上，你如果要遮破的话是可以的。如果你要遮破常有之声在这个二谛当中不存在，它也是可以安立的。如果你要成立的话，那么是不行的。像这样的话常有之声立为有法等也与之相同，所以说第一项它也可以成立。那么第一项就是讲到了因三项当中的第一项宗法，宗法也可以成立了。前面不是说有法不成吗，宗法就成不了，没办法证实。但是现在我们讲的话，如果是遮破的话这个有法不存在它也是合理的。所以说就把不存在的东西作为有法，那么这个有法这个因离一多，在这个有法上面安立的时候是成立的。自在天作为有法，然后这个因是离一多。那么第一个就是说因在有法上面成不成立？如果因在有法上成立，那么三相推理中的第一相，就是讲宗法这一相成立了。就是说这个自在天是离一多的，啊自在天是离一多的。所以像这样因的在离一多在有法的自在天上面观察的时候，这个自在天必定是离一多，像这样是可以成立有法。然后再观察第二相呢，离一多的缘故肯定是无自性的同品周遍，就是异品周遍反过来一推的时候呢，如果是有自性，肯定是一多的自性，异品方面也是周遍的。所以像这样的话，因三相它就成立了，就成立了完整的自续的推理。从这个方面呢，就是对于有法的方面争论，这个因到底是自续因呢？还是讲是应成因？好像我们是在前面观察有法，是不是在观察第一相有法呢，实际上不是这样的，实际上前面我们是针对这个宗法到底有没有办法得以证实的问题，宗法是因三相当中的第一相，还是在因上面，在离一多因这个因上面，看它能不能在有法上成立的时候，好像是展开宣讲了一些有法的问题。但实际上它的重点还是在离一多这个角度，啊离一多的角度。所以说像这样：

【无论各自分别心如何安立，对此进行破除都极富合理性。】

那么常有之声立为有法等也与之相同的，无论各自分别心是如何安立的，对方它是安立常有的，然后现在的话，赴悟道（11：29）？当中认为它是无常有的，无常的。不管怎么样安立的话呢，对此进行破除都极富合理性。关键的问题就是前面所讲的因明的论释当中，它的传统的观察方式当中呢，如果你要遮破，如果要遮破你的分别心面前，你这个有法不存在，也是可以进行破除的。反正不管怎么样，你这个法不存在，如果要用遮破论，是可以极富合理性。

【自己分别心前通过遣余的方式取总相以及通过显现的方式取自相这两者浑然合一而取境、进行一切名言的破立正是因明的微妙总轨。】

那么在因明当中有一个关要，关要就是对于取境的方式。取境的方式，如果要取总相呢，是通过遣余的方式来取总相的，遣余的方式来取总相。比如说这个法它是实有的呢还是无实有的呢？这相法是常有的还是无常的呢？像这样的话就说在我们的相续当中，我们的心当中，浮现一个瓶子这些总相等等等等，这都是所谓的取总相。那么要取总相是通过遣余的方式来取总相的，就是通过分别念去操作，通过分别心去操作，操作之后，把其他的法排除掉之后呢，就取他的本身。比如说无常的，那么这个无常的概念如果要在我们的心中浮现出来的话，就通过遣余，就遣除非他本身的法，遣除它的无常之外的法，这些恒常的法，遣除掉之后呢，最后相续中得到一个无常这个定解，得到无常这样一种概念，所以像这样就叫作遣余。通过遣余的方式来取总相，这个方面就是取总相。或者我要取一个树的总相，要取个树的总相，这个时候也是在分别心面前遣除了非树，把其他的不是树的这些遣除掉之后呢，树的概念就在我们的相续当中就成立了。所以这个方面就叫作分别心面前取总相，还有叫名字遣余。名称遣余就是比如我要取柱子这个名称，我在相续当中浮现柱子名称的时候呢，除了柱子之外的其他法，那么就排除掉之后，单单是取柱子。这个方面是通过遣余的方式来取的，通过分别心，通过遣余的方式来取总相。还有呢就是通过显现的方式来取自相。那么就说取自相怎么取呢？就显现就可以了，比如在眼识面前，这个柱子只要一显示，一显现过之后呢，就算是取完了它的自相了。这个方面不需要去通过分析，不需要通过分别念去观察，反正在你的眼识面前一显现完，声音在你耳识面前通过一显现完之后呢，这方面就相当于已经取完了。所以这个方面就叫作通过显现的方式来取自相。那么这个就是分别在观察的时候是这样。但是呢，就是在名言谛当中操纵的时候呢，很多时候都是把遣余取总相和显现取自相二者浑然一体而取境的。进行一切名言的破立。比如打比喻讲的时候，一个人说你给我拿瓶水来，你帮我打一瓶水。帮我

打一瓶水的时候，在这句话当中，他就是把这个取总相和取自相，就是通过遣余取总相和通过显现取自相，把二者混在一起了，把二者混在一起而取境的。他内心当中想的时候呢，是要内心当中要说去取水，去取水的时候，他耽著的是这个水的自相，他所耽著的是这个自相，但是他就是这个脑海当中真的浮现出来的时候呢，他是一种总相的方式，他脑海当中浮现一个水井的样子，然后想要取这个水，他耽著的是这个自相，但脑海当中浮现的是总相，他把两个合在一起。给对方说，你帮我取瓶水。对方听到的时候呢，他也是把这个合在一起了，混在一起了，他把自相和总相混在一起了。脑海当中浮现的是要去取水，他就觉得这个是自相，持的这个是自相，他就把总相和自相混在一起，他就拿着水桶到水井那打回来了。这个方面就是把自相和总相混在一起。对名言做破立，该破的也是通过这方面来破的，该立呢也是通过这方面来立的，这个方面就是“因明微妙总轨”。

那么实际上这一段是讲什么意思呢？这一段是和前面自续因的意思是紧密相联的。实际上前面我们讲的是自续因嘛。自续因如果我们没有通达，通过遣余取总相，通过显现取自相，而且在名言的破立的时候呢，通过将二者浑然合一而取境的，进行破立的总轨如果没有通达的话呢，很难理解这个问题。那么如果你要使用自续因，那么有法也不成立，那怎么办呢？实际上麦彭仁波切的意思就是讲，我们在破立的时候应该把总相和自相混在一起来取境。混在一起。那么这样一种自相相对于恒常的自在天来讲，这个方面他没有自相，没有自相就办法通过，没有通过显现的方式来取自相的，没办法，但是他通过遣余的方式，通过遣余的方式把总相和自相混在一起，对方呢实际上是混在一起，我们现在也是混在一起，通过打破他这个，通过遣除自在天非恒常的遣余，可以打破对方执著外境实有的这样的耽执。实际上，这个方面也是一种因明当中运用的这种微妙的总轨。这些问题在因明当中讲得比较细致的，像在《量理宝藏论》当中，第三品当中讲总相啊，自相啊，还有进行名言谛第五品当中的这些能诠所诠啊等等等等，像这样法当中呢，对这些问题讲得比较清楚的。

【由此而观，对于实际不可能存在的一切有法来说，所观察的外境自相虽然无有，但对于耽著似有之心目中的某一对境，通过无实的名言量成足能了知它实际不存在。】

由此而观呢，对于实际不可能存在的一切有法，就是实际不可能存在的一切有法，就是前面所讲的这些大自在天啊，常有的声音啊，诸如此类的这些法。那么对于这些法来说呢，所观察的外境自相虽然是无有的，我们所观察的外境自相呢，名言谛当中实际上都是不存在的，啊名言当中都不存在他的外境自相是石女儿、虚空，像这样的法都是不存在的。但是对于耽著似有的心目中，一般的众生呢，就是在心目中，耽著它似乎存在，石女儿好像是有的吧，虚空应该是有的吧，常有的自在天应该是有的吧，像这样的话就叫作耽著似有的心目中，对于这些方面的某一对境，要么就自在天，要么就石女儿，通过无实的名言量成足能了知它实际不存在。就是通过前面遣余的这些，这种名言量成，通过抉择它没有实有的这种名言量成，可以了知它实际是不存在的，实际上不存在。通过这样一种推理的方式呢，可以了知它实际上是根本不存在。这个方面就是遮破所谓恒常的自在天是存在的，通过这个无实的这种名言量成呢，就能够了知到实际上是不存在。所以像这样的话，就是对这个自续因，就也可以通过这个方式来运用。所以说就是没有必要分开了，分开就比如说是，前面所讲的，有些智者说，如果说非为共称的他宗假立法，运用应成因，对于共称的所有本体，可以使用两种因。没有必要这样，前面说，应成因可以，自续因也是可以的，关键问题就是在，能不能够熟练地使用遣余，能不能够熟练地使用总相和自相混为一体而进行破立的这样一种方法。如果能够了知这个窍诀，能够使用的话，那么通过自续因也是可以成立的。

那么，下面是讲第二个问题，分析是证成义理因抑或证成名言因。那么就是说这个离一多因呢，它是证成义理因还是证成名言因，是这样分析的。那什么叫证成义理因，什么叫证成名言因呢？所谓的这样一种证成义理因，它就说对这个义理本身不了知，单独证成义理。比如我要证成无常，柱子是无常的，因为它所作的缘故。那么在这个当中，我要证成是什么呢？因是要证成的它这个义理，就是柱子它无常的这个道理，这个无常的道理我是不知道的，现在我要通过这样一种所作的缘故呢，通过所作推理来证知这样无常的道理，这个方面是单独地证成它的义理方面的。那么第二个呢，就叫作证成名言。证成名言上师在解释的时候呢，就说实际上它的意义，我知道了。啊意义我知道，但是我不知道它的名称，我不知道它的名称到底怎样去叫它，所以像这样的话就是说是要证成它的名言，叫作证成名言因。打个比喻讲呢，就是面前一个花白的东西，实际上是一头花白的牛，那么就是我不知道它叫什么名字。但是这个花白的这个我显现在我面前显现出来了，我知道他是一个牛，但是不知道他的名称，就说眼前的这个花白的这个东西呢是黄牛，因为他具有项峰垂胡的缘故，项峰垂胡就是他的法相么，像这样的话就说面前的这个花白的东西就是他的事相，就是在我们面前显现的。那么这段论词当中呢，通过项峰垂胡要证成他的黄牛的名称，那么这个名称我要了知，就说他的事物本身事物的本身呢，可以说他已经显现出来了，事物本身显现出来了，但是我不知道他叫什么？这个花白的东西叫什么？这个花白的东西叫黄牛，这个黄牛这个名称呢我必须要了知他就是黄牛。为什么呢？因为他具备项峰垂胡的缘故，具备项峰垂胡，我要通过项峰垂胡他的法相呢，比较明显的特征，通过项峰垂胡来证成他的名字就叫黄牛，这个因就叫做证成名言因，证明这个比喻啊，那么现在我们离一多因呢，也是证成义理呢？还是证成名言？就说通过离一多因你要证成的是无自性的意义，一切万法无自性的意义呢？还是说只是要证成无自性的这种名称？一切有法是无自性这个无自性是一种名字，我不知道这个名字，但是我要通过离一多来证成他的名字，你是要证成他

的意义以前不知道无自性的这个意理，现在我通过离一多因来了知他的意理呢？还是说他的意义？我是知道但是名称我是不知道的。我要证成他的名言呢？实际上就是哪种因，就这个就叫做证成意理因还是证成名言因，

【如果有人想此离一多因到底是证成意理因还是证成名言因，假设此因是证成意理因则无自性之意理仅是所破自性的无遮，因为遮破之余不在引出他法】

那么下面要进行讲了，就说是这个如果这个因是证成意理因，要证成无自性的意理，那么证成无自性的意理，无自性的意理仅是所破自性的无遮，所破自性的无遮是什么意思呢？就说是你这个离一多，你是个根据么，你是个因那么就说是所遮破的法呢，实际上就说一切万法他的这个自性方面遮破，那么他的所破是什么呢？就说是这个离一多因的所破那就是有自性那就是实有，有自性的法所以说这个方面观察的时候呢，这个离一多因的所破，所破的自性因为他要抉择无自性么，无自性呢就说是所破的法就是他的自性，把自性破掉之后呢，我们应该得到一个无自性的承认，应该把这个意理，这个无自性的意理应该抉择出来，就是他这个所立么，无自性是说一切有法无自性，无自性是所立，我们一定要知道一切有法他是无自性的，应该得到他的所立无自性才对，但现在如果你使用证成意理因的话，离一多你使用离一多因来证成，则无自性的义理仅是所破自性的无遮，无自性的意理呢，他是所破自性把自性破掉之后呢，把这个无遮不是非自他这个无遮，那么因为遮破之余不在引出他法，你把这样一种自性破掉之后呢不在引出他法了，他是一个要了知一切万法无自性，那么就说是这个无自性的义理呢，就是所破自性之后的一个无遮而已，所以像这样的话，因为他就说遮破之余啊，把这样一种自性破掉之后呢，它能够再引出他法，

【如果依此仅能建立这一点势必导致所立的一切有法如空中鲜花一样不可得。】

因为他是一个无遮的缘故，所以说如果通过离一多因，把这样的自性破掉之后呢，那么所谓的无自性他只是一个无遮而已，他就破掉之后就不引出他法了，不存在了，不存在之后呢，所谓的所立呀，一切有法这个无自性的所立，所立的这样一种一切有法有如空中鲜花一样不可得，那么实际上最后就变成了一切有法都没有了，但是在论式当中我们要成立一切有法是无自性的，无自性的一切有法是由无自性的所立应该得到，但现在关键你使用的是一个无遮，那么如果使用了无遮的话，那么在破掉之后呢无遮的特点就是说遮破一个法之后不再引出其他的承认，不在引出其他的法不在引出其他的承认，这个方面就是无遮他的这个特点，非遮和无遮他的特点就是这样的，无遮的话就是说他对于一个法遮破之后呢，他不在引出其他的承认，那么非遮的特点就是遮破一个法之后呢，要引出其他的承认，比如说我指着这匹马指着这匹马说：“他不是牛，”实际上就是说他这个不是牛这破掉之后呢，他的马的本身，马的本性他必须要引出来，这个方面就叫非遮，通过不是的方式来遮破他不是牛，实际上我是说他是马的意思，那么这个方面就是非遮的特点，非遮的特点就是破掉一个法之后要引出其他的承认的，而现在你使用的是离一多因，离一多因的话就说是如果你真正要使用这样一种无自性来遮破所破，如果你是证成义理么，要证成义理的话，就说是这个当你把它的这样一种所破破掉之后呢，他不在引出其他法。他是一个无遮的论释不再引出其他法，不再引出其他法之后呢，实际上就说说他破掉之后呢不建立了，破掉之后不建立。那么一切有法无自性，实际上这个一切万法无自性，这个只要遮破之后呢，他不再建立他是一个无遮，他不再建立，他不再建立之后呢，一切有法就不存在了，他不是非遮的论释。如果是非遮的论释的话，他就破掉他的其他不是他的本体之后呢，他其他的本性可以成立的，但是像这样的话，你是要把所破的实有，把所破的自性本身遮破掉，把自性本身遮破掉之后呢，那就不能用非遮。那肯定用无遮见。用无遮的方式遮破的时候呢，破掉之后不再引出其他法了。所以说最后就导致这个一切有法犹如空中鲜花一样本来就是不可得的，

【这样一来，法与有法也成了无二无别。】

那么这个所谓的法和有法呢，也变成了无二无别了。这个有法就像是一切有实法，这个法呢就是讲他的这个无自性，在这个论释当中呢，在这个论释当中就是说一切有实法是无自性的。这个当中分了一个有法和法，那么这个地方有法是叫什么？一切有实法这个叫做有法，然后呢就说是这个无自性呢，这个叫做法。

那最后法和有法就成了无二无别了，那么如果就说是这个通过无遮的这样一种教言来看的时候呢，无遮的观点推理来看的时候呢，最后就说你这个抉择无自性之后，你这个有法全部变成没有了，因为他是无遮的缘故，破掉之后不再引出其他承认的缘故，他成了无二无别。这方面如果就是承认证成义理因的话有这个过失，那么如果是证成名言因，

【如若说此因是证成名言因，那么无自性的名言在一切有实法上建立时，恰似无瓶的地方一样，显然已成立了具有无自性的特法。】

那么如果他不承认，如果你这个因不是证成义理，你就说根本就不是证成他无自性的义理，而是证成他的名言，只是证成他的名称。所以说一切有实法是无自性。那么只是要证成一切有实法他的名称是什么，一切有实法的名称是什么呢？一切有实法的名称是无自性。你可以这样抉择。因为他不是抉择义理么，不是抉择义理而是要证成他的名言，他的名称，就像前面这个你要证成的是什么呢？项峰垂胡，通过项峰垂胡来证成这个花白的东西叫黄牛，不是要证成他的义理而是说他的名字是什么？义而示范的名字是什么？就是变成这样了，那么前面的义理就是一切有实法的义理是什么？他本性是无自性，这个叫证成义理。那么这个名言呢，就说是切有实法的名称是什么？如果说只是要证成这个因释证成名言因的话，那么无自性

的名言在一切有实法的建立么，那么这个名言他一定是在有实法上建立的，那么就说这个名言，这个就说通过离一多，通过他离一多故么，离一多故就说他证成这个名言的根据，他的名称的根据。最后就是讲这个通过离一多证成了一切有法的名字，他的名相，就证成他的名字了证成之后呢，一切有法无自性的名称是已经证成了，所以说这个无自性的名言应该在一切有实法上面成立。那么虽然这个无自性的名言在一切有实法上面建立了，但是他恰似无瓶的地方一样，恰似无瓶的地方是什么意思呢？你可以把这个瓶子，你可以说这个地方没有瓶子，那么这个无瓶，他虽然建立了，但是他地方是否已经成立了，这个地方是没有瓶子的地方，这个话的意思就说，这个地方是没有瓶子的地方，我们在说，这个是没有瓶子的地方的时候呢，瓶子虽然是遮破了，但是地方得到了，地方可以获得就是这个意思。他是一个相当于非遮一样。所以像这样你在建立有实法的名称的时候呢，你通过离一多因这个推理，你了解了一切有实法的名字，一切有实法的名称叫做无自性。你这个可以建立他的名称，建立了他的名称呢，但是这个名称呢无自性的名言他是建立在有实法上面的，最后就显然以成立了具有无自性的特法，什么叫做具有无自性的特法呢？就是说具有无自性名称的，这样一种有实法，就建立了，最后时间没有破除什么，你只是建立了一个具有一个没有自性的名称的有实法，有实法本身没有破除。你这个无自性的名言有实法可以叫做无自性，因为通过离一多因，把无自性的名称在有实法上建立了，但是建立之后呢，有实法的本身义理方面没有建立他的自性，只是把名称上建立了。建立名称上的无自性之后呢，“显然已成立了具有无自性的特法。”这句话的意思就是说他的有实法的本身还是存在的。所以就是义理方面是了知了无自性呢？还是只是要把有实法建立一个无自性的名称而已。如果只是把它建立一个无自性的名称，像这样实际上就是最后建立完之后呢，这个有实法的本身他的有自性方面没有丝毫的妨害，这个也不符合于你要打破一切万法实执的特点。到底是哪个因呢？

【（下面对此进行回答分析：）

虽然此因是证成义理因，但不至于造成一切所立法不存在的结局。】

实际上就是说后面这一段回答的时候麦彭仁波切的意思就是说，这个因可以是证成义理因，也可以是证成名言因，两种因都可以。首先分析此因是证成义理因，因为我们要了知一切万法的义理嘛，主要来讲，他从这两个方面来讲，因为没有脱离前面提问者，他是把这个证成义理和证成名言分别开来了，像这样你是一个证成义理呢？还是证成名言？尤其是第二个，你是证成你名言因的时候，如果你是证成名言因那就不是证成义理因，不是证成义理因呢，你的名言名证名词虽然成立了，但是你的无自性的义理没有建立，最后得到一个有自性的法。后面我们在回答的时候，麦彭仁波切说一切万法实际上是无自性的，要成立一切万法无自性的义理也可以，再就是无自性的有法把他起名叫做无实也可以，两个都可以，关键是他的义理是怎样安立的。意思就是说证成义理和证成名言没有别别安立他。首先说“此因是证成义理因”，从他的根本来说，从他的重点来说他就是一种证成义理的因，因为要帮助我们打破相续当中有自性的执着，所以说这个离一多因他重点来说是证成义理的因。虽然是证成义理的因，但是不是像刚才所讲的那样“一切所立法不存在”，就是说有些有实法是无自性的，这个叫做“所立”，我们要证成一切有实法是无自性，这个是所立。那么对方说呢，你如果是证成义理因的话，最后就成了无遮，无遮不再隐蔽其他法的缘故，所依法就不存在了。我们说虽然是义理因但是不至于造成一切所依法不存在的结局。

【其原因是：仅仅对感受者由无始以来的实执所牵而实执的一切有实法建立为无自性，而本体可得的他法尘许也未建立，】

首先这句话讲的是什么呢，讲的是要建立打破他的无自性的义理，他把这个问题分成两块。我通过证成义理因来了知一切万法无自性的义理；第二块，虽然证成了无自性的义理，但是不至于造成所立法不存在。这个回答是分两块，首先是前面这一块。前面这一块我怎么通过离一多因来建立一切万法无自性的义理呢。就是前面我们讲的这个例子，“仅仅对感受者”，感受者就是对一般的凡夫众生的，“由无始以来的实执所牵”，众生无始以来形成的强有力的实有的执着，通过这种实执所牵而实执的一切有实法。那么通过实执所牵就是执着一切有实法是实有的。那么对这一切万法对于感受者所执着的一切有实法来讲，把这些建立为无自性，通过离一多因把一切有实法全部抉择为无自性。本体可得的他法承许为建立。这个时候呢本体可得的其他一个法除了无自性之外，就是本体不可的他法除了无自性之外呢，像这样本体可得的他法承许为建立。从色法到一切智智之间，像这样承许他的有自性可得的他法完全都没有建立，统统打破掉，这个方面就是要建立一切万法无自性的义理。那么建立了一切万法无自性的义理之后呢，能不能够成为所立一切不存在的结局呢？这个不会成立的。下面就是马上把语气转一下，把语气转了之后，就说一切所立是可以成立的。

【然而，针对世间一致共称的实执者前所现的这一切，无自性的有法与所立的名言实属合理，】

这是要解答第二个问题的，或者直接对方给我们发了过失，会不会变成所立法不存在的结局呢？不会的。虽然就是说针对一切万法的自性全部已经通过观察打破了，没有一点自性可言。但是针对世间一致共称的实执者面前那么针对世间来讲一致供称的这些实执面前所现的这一切，那凡夫面前所现的一切呢，意思就是说，一切有法是无自性的。像这样的话就是无自性的有法和所立的名言安立的时候呢，实属合理，这个方面是合理的。所以我们把有法有自性的执着打破掉之后，他无自性的有法和无自性的所立，本身可以成立。因为下面还要讲无自性的显现，现而无自性，这是一切有实法本身的规律嘛，一切万法的规律就是这样的。所以我们在抉择的时候，尤其在使用自续因来抉择的时候，就说有实法如幻的显现和他的无自性二

者之间不矛盾的。具有实执的人面前如果是显现他绝对是有自性的，不可能是无自性的。如果是空性就是不显现的，不是有实法的规律。有实法的规律就是说，一切有为法他可以显现，但是显现的时候无自性。所以说我们这个因恰恰就是对照这两个，一方面我们可以通过离一多因来打破一切万法的实执，可以打破实执，但是打破实执之后他名言显现呢就说一切如梦如幻的显现，无自性的有法，无自性的所立，这个名言安立实际上，暂时还是合理的。像这样真实意义上不存在，但是名言谛当中这方面是合理的。所以不至于变成所依法不存在的结局。这个就是讲到了证成义理因方面。这个以上一大段就讲完了，下面这一大段也是建立在也可以把这个因安立成证成名言因，证成名言因也是可以的，下面这一段是这样抉择的。

【将一切所见所闻显现的内外如幻的有实法作为有法，通过正因的途径建立无自性的语言、分别之名言，就像集聚项峰垂胡等而假立为黄牛的名言一样。】

这个方面就讲到了可以建立可以把这个因安立成证成名言因。首先是“一切所见所闻显现的内外如幻的有实法作为有法”，就说一切所见所闻反正内外如幻的有实法，反正就是有法，“通过正因的途径建立无自性的语言”，就说通过正因的途径离一多故，像这样的话就是通过正因的途径建立无自性的语言、分别之名言。那么最后就是说，一切所见所闻内外如幻的有实法，他是无自性的，无自性本身，他作为一个就通过这个途径来建立无自性的语言分别的名言，把他建立这样一个名言、建立这样一个名相、建立这样一个名称是可以的。把内外所有的法叫做无自性，把名称安立成无自性的名言，这个是可以通过正因可以安立的。那么打比喻讲，“就像集聚项峰垂胡等而假立为黄牛的名言一样”。那么通过法相来建立他的名相，这个是可以的。那么在这个例子当中，项峰垂胡是黄牛的相，项峰垂胡图片上看得很清楚，就说印度的一种牛的品种，他名称叫黄牛，和我们内地的黄牛不一样。我们汉地有种黄牛，那种拉车的黄牛，不是那种。好像是那种，但是不是那种，他印度的黄牛他的项峰啊，就脖子后面长了一个很大的瘤，非常的高，叫项峰，就是他的一个特点，不是病，就是这样长的。垂胡是脖子下面长了一块肉，像胡子一样，像胡须一样。像这样就是说，项峰垂胡是他的一个特点，和其他的法都不一样的，你把牦牛牵过去、把内地的黄牛牵过去，你把水牛牵过去，和这个黄牛一比，都没有，只有他有项峰垂胡。所以就把这种特点他和其他牛、其他动物都不一样的项峰垂胡作为他的法相。就说具备项峰垂胡的物体叫做黄牛，通过他的法相来安立他的不共的名称，就说面前这个是花白的，我们觉得黄牛应该是黄的，但是黄牛是它的名称，是它的总称而已，就是说它的颜色可以黄的、可以是花白的。那么在论释当中就是说，花白的物品呢，它是黄牛，为什么是黄牛呢？它的法相就是因为具备项峰垂胡的缘故，通过它的法相来成立它的名相，通过它不共的法相来成立它的名相。这个方面就是说，通过集聚项峰垂胡等，而假立为黄牛的名言，这个方面就是个例子，这个例子是比较容易了知的。就是说通过这个例子，我们可以知道，通过离一多的这个法相，它也可以去建立它的名相，可以建立它无自性的这个名称。离一多这个法相呢，就是说离内外显现的一切有法，一切有法，像这样的话就是说它是离一多的，把这个法相呢，建立它的名称，这个呢就叫做无自性、就叫做无自性。从这个方面来建立他的名称也可以，建立无自性的语言名称、分别的语言，就像把项峰垂胡的这个因来建立它的名称一样，它的所立、它的所立作为其它名相呢，名相这个地方是它的所立。所以像这样的话，就像前面黄牛名言一样的，是可以的，这是可以。证成义理因、证成名言因都可以。那么下面就是把这两种因混合起来、总结起来，再观察一下，因为前边是分别回答的，可以是证成义理因，可以是证成名言因。那么下面这一段呢，就是把这两种因再合起来、再观察、再做个总结了。

【对于已明确者，能起到督促再三忆念的作用；而对尚未了知者，则可通过证因加以比量推理。】

那么如果已经明确的，如果对这个法相、对这个因都已经明确，它的名称没办法了知的话，那么如果对于已经明确者能够起到再三督促的作用。我使用，这句话的意思就是说，我可以使用证成名言因，我可以使用证成名言因呢，就是说已经明确了，已经通过使用离一多故，可以起到督促再三忆念的作用。一些有实法就是无自性，像通过无自性的这个名称呢，现在就可以再再忆念它的本体，实际上离一多的缘故呢，它的无自性可以再再的这个忆念，再三督促、再三忆念。对于尚未了知者，就是对于它的义理、对于它无自性的义理还没有了知的人呢，可以通过证因加以比量，通过离一多因来了知一切万法无自性的它的这个本性、了知它的本性。所以说像这样，这一句话可以理解成呢，就说是它是通过证成义理因可以，也就是已经明确者使用可以使用，就是说是证成名言因。对于没有了知它的义理的人呢，可以使用证成义理因，两个都是可以的。这个方面是对于前边两个做一个总结了。

【本来法与有法就是无二无别的，因为无自性而显现，其实并不矛盾，这就是有实法的必然规律。法与有法二者的比喻，即是水中月影，】

本来法和有法就是无二无别的。这个地方呢，法和有法，有法就是一切万法，法呢就是讲无自性，就是说一切有法无自性，这二者本来就是无二无别的，本来就是没有差别，为什么是无有差别呢。因为，无自性而显现其实并不矛盾。显现可以作为这种有法，无自性可以作为这种法、作为这种法。所以说就是说，显而无自性如果比较容易了解的话，那么就这个地方法和有法就比较容易了解了。法和有法本来是无二无别的，就是因为无自性而显现，其实是不矛盾的。这个就是有实法的必然规律。只要有实法，只要有显现的法，绝对是无自性的。只有无自性的法才能够显现，只有是无自性的法才会显现，有自性的法是永远不会显现的、永远不会显现的。所以像这样的话，这个就叫做有实法的必然规律。我们了知了一切有实法的

必然规律，只要在我们的面前显现出来的有实法，绝对是无自性，没有哪个法是真正的有自性的法，因为有自性的法，它是不会显现的，有自性的法是不会显现的，根本就没有一个有自性的法，就可以这样讲。法与有法二者比喻就是水中月影，那么就是说法与有法二者是显而无自性这个比喻呢就是水中月影，水中月影就是现而无自性。月影显现这部分就是有法，那么这个法呢就是无自性，无自性的这个部分就是这个月影，它虽然显现月亮的影子，但是根本没有月亮的真实性，没有一点月亮自性的存在。所以像这样的法，就是把法与有法二者比喻合起来比喻水中月影，就可以把这二者显而无自性的这个义理呢，完全就可以表示出来了，就这个意思。

【关于这一问题，在其他所有书籍中，只看见偏执一方的观点，】那么就是关于这个证成义理因的话，还是证成名言因呢，在其他书籍中呢，只是看到了偏执一方，偏执一方就是说，有些是着重是说它是证成义理的，偏在证成义理这个上面，它不是证成名言；有些时候呢，是偏在证成名言方面，它不是证成义理。实际上，麦彭仁波切前面呢没有偏执，证成义理也可以，证成名言可以。像这样其他书籍当中只是看到偏执一方的观点，

【但如果按照上述之理而了知，则对于理解总的、尤其是此处的内容显得格外重要。】

但是如果按照前面上述这一大段理，就可以做成证成义理，可以证成名言，通过这个上述理由而了知的时候呢，对于理解总的内容、总的因明的这些内容观察的方式，尤其在这个当中，此处是讲离一多因，它到底证成义理因呢，还是证成名言因呢？尤其是此处的内容显得格外重要了，显得非常重要，就是这样的意思。以上讲的是第二个问题。

下面讲第三个问题，分析这个无遮，又或非遮。那么这个离一多因呢，它是无遮还是非遮？就是这个意思。无遮非遮前边我们都讲过了。

【如果有人想：因与所破二者是无遮还是非遮？假设是无遮，则除了遮破所破以外，（因与所立的）自本体不存在的无实单空不可能有关联，如此一来，所立无法作为所知、因也无法作为能知了；】

这个地方讲了因和所破，因和所破是无遮还是非遮。这方面不是在观察因和它的所立方面的观察，它就是因和它的所破。因为离一多因它是能破嘛，离一多因它作为一个能破，它是一个能破的根据，那么就是说，你有了能破了，必须有一个所破。就像有一把枪，这个枪是能打的，然后呢，对面有个靶子，这叫所打，能打所打。像这样的话就是说是，或者拿把斧头劈柴，这个斧头就是能破，这个柴就是所破，就是一个是能砍一个是所砍。所以像这样讲的时候，离一多因，也是个能破的因。那么能破的因所对的当然是所破了，所破呢，就是说你的因和你的所破自性二者，因为它所破的一切万法的自性、一切万法的实有，一切万法的自性、一切万法的实有是离一多的所破，它离一多所遮破的就是一切万法、承认一切万法实有的这样的一种执着。所以说，这个离一多因和它的所破二者，是无遮呢还是非遮？除了没有方式遮破，通过不是的方式来遮破的。假设是无遮，除了遮破所破之外，那么如果是无遮的话，那么把所破破掉之后，再不引发其它的承许了。那么就是说，你的因把它的自性一旦破掉之后呢，就不再引发其它的承许，由于这个地方就是无遮它的特点，无遮的特点就是破完之后再不引出其它的这个承认，所以它的本身破掉了，对于它的本身破掉之后，不引出对它本身之外的这个承认，就是它本身其实就没有了、本身就没有了。所以说这个方面，如果是因和所破二者之间是无遮的话呢，通过没有的方式来遮破，如果通过没有的方式来遮破，那么除了遮破所破之外，最后离一多因就把这个所破自性遮除掉了，除了达到这个目的之外呢，因和所立的之本体不存在，无实单空不可能关联。因和所立，那么前面是因和所破，因和所破呢如果因和所破之间是无遮的话，那么破完之后，除了遮破所破之外，因和所立的这个自本体不存在无实单空，这个自本体不存在的无实单空就是这个所立，就是所立。那么最后离一多因和它的所立就不可能关联了，就没有关联。你只是通过你的能力，通过离一多因遮破了它的这个所破法的，这个所破法就是自性实有嘛，你只能够把自性实有遮破掉，把自性实有遮破掉之后，你不能再引发其它的承认了，无遮就是你不能再引发其它的承认。所以说你不能再引发其它的承认之后呢，你这个无自性就是所立方面就是讲无自性，自本体不存在，无实单空，这个方面就没什么关联了，因和它的这个所立，二者之间就没任何关联了，因为在破掉之后呢不再引发其它的承许，你不再会有无自性的承许，因为它是一种这个无遮的缘故呢，那么，如果这样有什么过失呢？如此一来，所立无法成所知，本来所立是一个所知的自性呢，这个所知的自性你要通过因的能知，来了知它的这个所知。比如说，因的能知就是说我要通过离一多因，离一多因作为能知，我要了知所知是无自性的，我要了知所立法是无自性，把这个无自性作为一个所知。我必须用这个，因为这个无自性我现在不知道嘛，我现在不知道，我现在必须要通过离一多因，来了知它是无自性的。这个方面就是讲到了这个因可以作为能知，所立作为所知。但是如果是这样的话，因和它的这个所立没有关系了、没有关联了，没有关联的时候呢，那么所立就没有办法作为所知了，因就没有办法作为能知了。如果有关联的话，我就离一多故，无自性，二者之间就会作为一个关联、一个联系。但现在的话就是说，二者之间没有办法作为联系，没有办法联系，所知就没有办法作为所知，因也没有办法作为能知，就有这样的过失。

【倘若是非遮，则遮遣破除之余，为什么不承认尚有所立的有实法呢。】

倘若是非遮，这个方面也是因和所破的观察的，仍然是因和所破观察。那么如果说是，不是的方面来遮破，因和这个所破是如果是通过不是的方式来遮破，那么就是说，非遮的特点就是遮破之后还要引发其他的承认，所以象这样讲的时候，如果是非遮的话，那么把这个遮破，遮破所破之余，把这个遮破这个所破破掉之后呢，还要引发其他的承认，那么其他承认是

什么呢？就是有实法，他是实有的这部分还要承认出来，还要引发其他有实法的承许还有，实际上如果引发了有实法的承许之后，这个方面就没办法得到无自性，没办法得到无自性，象这样的话无遮的方式他的本体是要保留，本体要保留，只是他上面不是其他的一个法，不是其他的一个法，不是其他的一个法，就是把其他的法破掉之后呢，他的本体本身不能破掉，所以说有实法他最后还是保留下来了，那么有实法保留下来了之后实际上对有实法还是没办法遮破执著，没办法遮破执著，所以如果是非遮的话就是这样的，比如说前面把比喻的时候就讲，比如说这个牛，就说马上没有牛，马不是牛，马不是牛，象这样的话不是牛这个不是它虽然已经遮破掉了，但是它的本体马本身它没有破掉，他得到他引发一个马存在，它是一个马它存在的结论他必须要引出来，这个方面是一个所谓非遮，一个他空的一个观点，他空的一个观点，所以如果是通过因和所破不是的方式来遮破，通过无遮非遮的方式来遮破的话，象这样的话虽然你遮破掉了，遮破之余，你还要承许其他的有实法，他有实法的本身没破掉，实际上有实法的本身就是引发出来了，而其他的不是它自性其他的法破掉之后，那他有实法的本身还是没办法破掉的，有这个过失。

【对此问题，虽然诸智者加以分析而各自分开建立，但实际上，离一多因与无实所立二者是无遮。】

这个问题和前面不一样，前面说可以是应成因，可以是自续因，可以是证得义理，可以是证得名言，但是呢，在这个论点当中只是无遮，不是非遮，不承许非遮只承许无遮，象这样的话在抉择自空见的时候，他只是用无遮的方式来遮破的，不会用非遮的方式来遮破的，因为在自空当中呢，他只是遮破万法的本体，他不是说遮破其他的法，最后保留他的本体，如果是这样的话，那么就说最后色法的一切智智，这个方面的法都要保留下来，保留下来之后实际上对他的打破执著方面没有什么可以了知的，不是名言谛当中而是胜义当中对于他这个显现法有永恒，有这个过失，胜义理论，胜义理论时候呢遮破所余，遮破之后还有一个剩下的肯定是不对的，胜义当中还有他的显现，那是不对的，象这样讲肯定只是无遮见，那么久说诸智者加以分析而各自分开建立，分开建立的意思上师在讲的时候，就说有些智者，分开建立，因是无遮所立非遮，那么因为前面的问题他提出来了，提出来了之后你承许无遮好象和所立没有关联，如果非遮的话好象得到其他承认，他就把他分开，分开之后我的因是无遮，所立方面是非遮，分开建立的，但实际上就不能这样分开建立，离一多因和无实所立二者就是无遮，就是无遮，或者说是离一多因遮破所破这个方面是个无遮，最后破掉之后离一多因和无实所立二者之间还是可以建立的，仍然可以建立。

【尽管是仅仅否定所破的无遮但绝不会导致因与所立成为毫不相关，】

那么仅仅否定所破的无遮，那么实际上我们就说因和所破之间是无遮，那么是无遮。破掉之后会不会导致因和所立毫不相干了呢，不会的，为什么呢？

【因为从遮破所破的遣余角度来说，(因与所立)这两者同样是无我的本体，所以成立一本体的关系。】

那么此处还是用遣余来建立的，那么否定掉，把这样一种所破破掉之后呢，把这个自性破掉之后呢，这个方面就是无遮吗，无遮就是说和他的所立无自性，就说无遮和他的无自性之间他可以有关联，不会导致没有关联，因为从遣除所破的遣余角度，那么我把这样一种所破，把自性破掉之后，从他把这个所破破掉之后呢，象这样的话就讲这个无自性，这个因，离一多因和所立的无自性之间实际上都是无我，离一多因，也是建立了无我，他把这个离一多因，他把这样一种自性破掉之后，他也是一个无我的自性，那么无自性，所立当中的无自性本身也是无我的本体，所以说这个方面可以通过遣余的角度来建立一本体的关系，遣余一本体的关系，所以象这样讲的时候，因为遣余他可以通过很多方式来假立关系，通过很多方式来假立关系，就这个遣余他可以实际情况来建立，也可以是假立的方式来建立的，都可以建立，他可以建立一本体，就说无自性，无自性和离一多二者之间实际上都是一个本体，都是无我，都是无我的本体，所以从无我的本体上面可以安立两个侧面，但是也可以成立有关系他是一本体的，一本体，一本体他也可以安立的。那么就说是安立他的一本体呢，安立一本体可以建立他的关系，当然一本体无自性也好，离一多也好，他都是无我，所以他可以建立关系，他有关系，通过离一多来建立一种，通过离一多建立他的无自性，那么这个方面是一体，那么为什么要建立一反体呢，如果你不建立一反体的话，那么离一多来证成无自性他就没有意义了，你必须要建立一反体，通过离一多的因来推出无自性的这个结论，所以说他必须一反体，就如我们平常说“柱子是无常的，所作性故”这就是一个很好的例子，一本体一反体，就是所作性和无常都是柱子一个本体，你所作和无自性不是别他体的，他是一个本体，但是一本体你必须安立一反体，要安立一反体，所作和无常从他的反体来讲他是不一样的，所作性他就说是人工，或者他就是所作，他通过以前他在树的时候他的种子通过雨水他逐渐长成大树，长成大树之后伐木工人把他砍下来了，皮剥了，然后把他弄成柱子，这个就是所作性，那么就说说所作的原故是无常的，实际上就说无常和所作他是一个本体，一反体，象这二者之间最后呢是成立柱子的无常，他所作的原故，这方面是一本体上建立的关系的，那么就说不一反体呢，如果是一反体的话你就可以通过不同的反体通过所作性来推测他的无常，同样道理离一多和无自性也是这样的，一本体一反体的关系，那么是一反体关系的缘故，他通过离一多去推知他的无自性，如果连反体也是一样的话，就没办法推了，这个人是人人的原故，都是一样，都是一样你怎么去推，象这样讲的话他必须通过一反体来推，通过一反体离一多来了知无自性，在这个当中离一多比较容易了知，无自性不好了知，无自性他是比较深的，但是离一多他是比较容易的，通过比较容易的来了知比较深的，就象所作性比较容易了知，无常比较难了知，所以推理他就通过容易了知

的因来推知一个比较难的比较隐秘的东西，所以象这样讲的话因和所立之间都是无我的本性，所以可以建立一本体的关系，他有联系，就不会变成毫无关联的过失了，不会变成毫无关联，二者之间通过遣余的方式建立一个本体都是无我的，所以离一多故他是一种无自性的法，他可以建立关系不会变成毫无关联，所以说因可以作为能知，所立可以作为所知，这个方面就可以把前面的问题给回答了，当然后面这个不回答了，后面不回答因为不成立非遮，所以是不是非遮的问题这些过失就没有了，之前就不承认这个观点。

【由此看来，(建立)林林总总的这些观点(的论师们)尽管饱尝了破立的千辛万苦，但事实上，如果认真分析现量取自相、遣余取总相的道理，重重的疑暗自会消失得无影无踪。】

那么由此看来，(建立)林林总总的这些观点(的论师们)尽管饱尝了破立的千辛万苦，在这个显现上面很多论师在这个问题上到底是无遮还是非遮等等饱尝了很多的千辛万苦，但实际上掌握了关要，麦彭仁波切在这个地方讲，“如果认真分析现量取自相、遣余取总相的道理，重重的疑暗自会消失得无影无踪。”这个地方也有一个遣余取总相，那么遣余取总相的时候，一可以是多，可以把一安立成多，多可以安立成一，象这样的话通过遣余取自相，而且总相和自相混合起来进行破立呢，就象前面所讲的那样，如果把这个问题能够精探的话，重重的疑暗自会消失得无影无踪。

【否则，再如何加以分析，也难以得出如实的定论。】

否则的话你再怎么分开的建立啊，再怎么分析，但实际上也难以得出如实的定论的。

【本来，在此精通因类学中所讲的遣余、三相、破立的道理极为重要，但恐繁不述，】

那么本来在这个地方在讲无遮非遮的时候，在证成义理，在证成名言，这些方面在讲自续证成因的过程当中，如果能够精通因类学当中所讲的遣余的关要，还要三相，三相这个地方讲的不是因三相，有的时候三相是指三相推理三段论式，有的时候是讲因三相，因的三相，宗法，同品周遍，异品周遍，有的时候讲因的三相，法相，事相和名相，这个方面叫三相，因明当中有一个现量品当中实际上讲到这样一种三相的，这个地方讲三相就讲法相事相和名相，然后讲破立的道理是非常重要的，如果要真正通达这个问题，因明当中一些遣疑，三相破立的一些比较关键问题非常重要，但是就怕太多了，就不叙述，如果真的要展开宣讲的时候是非常多的，

【详细内容当从因明论中得知，】

那么详细内容应该从因明论中详细了知，象《释量论》还有我们学习过的《量理宝藏论》在这个当中对于总相自相相对于这个现量取自相，遣余取总相，或者对于他的法相自相这些，虽然有的时候第一次学的时候难是比较难，但是如果多学几次多看几次，象这样的话可以掌握，但是如果把这个掌握之后，再把这些实用在推理的方面建立的方面，实际上是比较容易的，详细内容还是应该从因明论中可以了知，今天就讲到这个地方。

《中观庄严论释》生西法师辅导第 29 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》，那么这个论典当中主要是宣讲所有中观宗对这一切万法无自性的这样一种殊胜的关要。如果能够通达这个《中观庄严论》的注释，那么可以说真正能够通达所谓中观的这样一种诀窍了。

那么对于我们来讲的话，真正打破实执的，要从根本上把实执拔除的话就是中观般若的教义，就是说无自性空性的这样一种，把你在相续当中如何能够生起来的，这要看我们对于这样一种法义是不是完全通达，是不是完全能够消化能够修行。那么在这个当中也是很详尽的宣讲了破斥一切万法的这些理由。现在我们讲的是呢就是以根本因当中的对于它的有法、对于它的真因、和对它的这个比喻来进行观察。那么前面就是两个方面已经讲完了，那么下面今天讲第三个科判是阐明喻理。阐明喻理就是专门对这个影像、这个比喻呢进行观察，那么以影像为主还有其它的这些比喻、像有无自性的比喻呢都可以如是了知，那么在论典当中呢主要是使用了犹如镜中影像的这样的比喻。

【现而无实之比喻即为影像等，】

那么在一切万法显现但是完全没有实有的这个比喻呢就是影像，影像就是讲就是在这样一种镜子当中显现这样人的影像，“等”字呢还有其它的这些阳焰啦、水月啊、谷响啊、梦幻等等，像这样一种现而无自性的法都可以作为比喻的，也就是说通过这样比喻能够帮助我们了知这样一种显现但是无有实有。那么有的时候呢我们对于这样一种一切万法显而无实有，那么有的时候是比较难以通达的时候就思维一下这个比喻，那么思维一下这个比喻的时候，就会对这个一切万法虽然可以显现，但是无实有，无实有当中可以显现对这个问题呢，就会有一种深层次的认知。

因为这些影像啊、这些梦幻等等这个方面在我们现实生活当中都是完全可以亲自感受到的。所以能够亲自感受到内心当中比较容易产生一种认同感。那么如果对于这样一种影像现而无自性有一种认同之后呢，再去看待一切万法的时候呢。一切万法虽然显现但是完全是无有自性的，有的地方讲是无而显现，有的讲是现而无自性，像这样就讲到我们虽然能够真正地去接触啊。或者就是能够去照见啦，实际上这一切万法都是犹如影像一样，虽然显现但是无有自性的。

【诚如《父子相会经》中云：“如极洁镜中，如实而显现，无有自性像，炯巴知此法。”】

那么在《父子相会经》当中是这样就说作了比喻的，“如极洁镜中，如实而显现，无有自性像，”那么就是说比如说非常清洁的一面镜子当中，如外面有什么样一种容貌等等的显现的话，那么在镜中就可以如实的显现，无有自性的影像，就在镜子当中如实的显现它不会有一点点的错误，反正就说你的脸啊、或者说其他的法啊，如果就说外面有这样一种物体的时候呢，在镜子当中也会这样如是如是的显现。虽然显现但是没有自性的影像。“炯巴知此法。”，这个炯巴就是讲的这个人应该了知这样一切万法都是这样的，应该了知这个影像、应该了知就说是一切万法都是犹如镜中显现影像一样，虽然显现但是完全没有一点自性的。

【影像等这一切虽然显现却无实有，这只是按照所有世间人无不承认而作比喻的，依靠因推理便能了知诸法均与之相同。】

那么影像等的这一切显现呢，虽然显现但是呢完全是没有实有的，这样一种比喻啊按照这样方式来作比喻呢，“只是按照所有世间人无不承认而作比喻的”，所有的世间人都会承认显是显现了，但是没有一个真实义可得，显而无自性的这样一种意义呢，就说这个影像的比喻它表示的是现而无自性，一般的世间人都是无不承认的，依靠这个来作比喻的。

“依靠因推理便能了知诸法均与之相同。”那么通过这样一种推理的时候呢可以知道了一切万法虽然显现的时候呢但是没有自相，那么这个因就是很多很多推理。像离一多因的推理也好、像缘起因的推理也好。那么推理的时候呢，对于一切正在显现的法、正在我们面前如是如是呈现的法，如果能够通过离一多因、通过缘起因对它作终极观察的时候呢就会得到：哦，这个万法在显现的时候没有丝毫的本性、没有丝毫的自性可言。那么就说正在它显现的时候呢，就是它本身没有自性，不是说它显现的时候、在其它一个没有不具备一个其它的法所以说它是无自性啊，而是这个法在显现的当下，它自己本身完全没有丝毫的自性，那么正在没有自性的时候呢它就完全可以呈现出来，它就是在没有自性的当下、没有离开无自性那么它就呈现出来了。所以说这样一种法呢它就现而无实的，现而无实有。像这样我们就了知了不管是什么法，不管是我们现在所执著的任何一法，不管是内有情也好、还是外面这些物质也好、还说自己这些观念啦、想法也好，还说自己这些烦恼也好，不管怎么样真正对这些显现的法、这些呈现的法作观察的时候呢，都是现而无自性，都是没有一个实实在在的自体可得的，没有当中可以显现，显现的时候呢完全没有自性，所以说通过这样一种因推理就能了知一切诸法和影像完全是相同的，都是一样的都是现而无自性的。

【明镜与面容互相依存之时，就会现出面容逼真的影像，身相所具有的色泽、体形等真真切切、毫不混杂现量可见。】

那么这一段主要是在描绘这个影像啊，影像与面容互相依存的时候，也就是说如果说这个影像它是一个缘起法，那么这个影像本身是个缘起，那么依靠什么样一种因缘才能显现呢？第一个就必须要有个明镜，明镜就是没有灰尘，前面在《父子相会经》当中所讲的“如极洁镜中”，那么这个镜面呢必须要非常非常的清净；

第二个方面呢必须要有这样一种面容、要其它一个法或者一个面容，中间不能够有障碍等等，像这样的话就具有了这个因没有障碍的时候呢明镜与面容互相依存之时就会现出面容逼真的影像，那么就会在镜面当中显现出这个面容非常逼真的影像，你自己的身相所具有的色泽、体形等等都是真真切切毫不混杂的现量可见的。那么如果你是个黄皮肤的话，你在镜中就显现一个黄皮肤，就是这样一种黄色的色泽的；还有就说是这个体形呢，看是圆脸还是瓜子脸啊还是说是长脸啦，像这样的话就说他体形也是可以显现出来的。和它的这些问题——在脸上的这些有几颗痣或者怎么怎么样的，这些很多都可以，完全真真切切一点毫不混杂的现量可见。不因为它是影像的缘故呢它就有什打折的折扣啊，它影像的时候它影像的缘故就会混杂就会混乱啦，不会说是它因为无自性就会混乱，通过这个方面就可以知道了。虽然是无自性的，通常我们就说这个是虚妄的，但是它的因缘如果具备的时候呢它还是真真切切的一点不混杂的显现的。同样通过推理的时候呢，我们平时说因果它是无自性的，因果它是虚妄的，因果它是空性的，但是呢就说在空性无自性的当下，它该怎么显现还怎么显现，它一切都是真真实实都是毫不混杂的现量可见的。

所以说我们就说空性它只是讲到一切万法的本性它是无有实有，在了知一切万法的本性无实有是空性的当下呢，并不是说：哦，它的显现本身它也没有了，或者就是因为它是一种虚幻的缘故呢——哦，它就是一种谁都会混乱、不会如实的显现的，没有这样的事情。它在显现的时候呢还是真真切切的就说毫不混杂的现量可见。就像我们现在的这个社会都是这种所谓的有秩序的方面去发展的，它一点都不会混乱的，如果你的因缘是这样具备的话，那么它的显现就是这样这样显现的。但是在显现的时候呢完全是没有自性就像影像一样，当因缘和合的时候不错乱的时候呢，它就会在镜子当中以完全毫不混杂的现量显现出来。

【如果在未经详察细究的情况下只凭眼见而安立这一点，似乎与真身无有差异。】

如果你不去仔细观察，就是说未经详察细审的情况下，只凭眼见而安立这一点的话，似乎与真正的身体是没有任何差别的。如果说你不想这个是在影像、这个是在镜中，你没有经过详察细审只是凭眼见这一点看的时候呢，似乎就和真正的身体完全就是没有差别的，不知道这样一种是影像一样一种无自性的法，它和真身是似乎是没有一点差别的。实际上这个问题呢也是对照、以这个比喻可以对照我们现在的这个现世。那么通过这样影像呢如果你不去分析的时候似乎和真身没有差别，同样呢现在的山河大地啊、现在我们的身心的这样一种状态、我们的五蕴的状态，我们的行住坐卧，我们这种思维思考，那么如果你不详查细究的时候，视乎就像真的一样，视乎就像显现一样真实，就是这个意思，那么这个比喻和这个意义这样对照，那么下面一步步分析的时候就会知道实际上都是一样的。

【然而，倘若加以分析，则作为面容等的真身微尘许也得不到。】

那么如果是加以分析的时候呢，作为面容等的真身微尘，就在影镜子当中的所谓显现的面容等等的真身微尘一点都得不到的，你去观察他的白色啊，或者他的这个黑色啊，他的面容啊，他的形体啊，你在镜子当中一点都找不到他的真身的、哪怕一点微尘，所以说你观察的时候，你完全得不到了，那不观察的时候呢，似乎是有的。一观察的时候呢完全得不到了，啊就是这样的。那么这个就是他的这样一种比喻。那么意义呢：

【不仅如此，而且亲身感受的不灭显现许也是同样。】

不单单是这个就说是影像稍微一观察之后呢，就得不到他的真实性，不仅如此而且平时我们所谓的亲身感受的、不灭显现取，也是同样的，平时我们是眼见为实啊，或者我们现量见到的，像这样的话就在世间当中，他是一个很有强有力的这样一种根据一样，就是你怎么知道这件事情啊，我亲眼见到的，或者我亲自摸过的，像这样的话，向这样的话肯定是这样的，但是呢如果真正去分析的时候啊，如果进行观察的时候呢，那真正去观察的时候这些都是得不到的，似乎存在的、亲身感受的不灭显现取实际上也是一样，观察的时候连微尘许的都得不到。所以说如果更观察的时候呢，像你的身体如果通过离多因去分析的时候呢，连一点微尘都是得不到的，那么你的心识呢，通过分析观察的时候呢一点刹那性的本体都是得不到的。所以一切万法真正观察的时候完全不可得。这个方面、就是方方面面这个比喻和他所表达的意义方方面面都是相同的。所以像这样的话就是通过比喻逐渐逐渐引导我们思想趋入到现而无自性，通过这样一种比喻和这个意义对照起来的时候呢，我们相续当中很多根深蒂固的这个见解，就认为这一切的的确是存在的，还有很多是是非非的理由呢，都可以通过了知的这样一种比喻的意义的缘故呢，完全得以彻底颠覆。

那么彻底颠覆我们相续当中错误的见解，在无始的过程当中来说，这个就是最有意义的一件事情。以前呢我们做了很多次的分析啊在轮回当中做了很多次无数次的分析。但在每一次的分析呀都不会像这样一次一样能够真正的分析到所谓的这样一种实质的根本，这个实有的东西到底是真实的、还是虚假的。像这样通过学习中观庄严论等等，这些中观般若论经典，向这样学习完之后呢，我们就知道实际上我们这样一种观念他是完全错误的，错误的根据一条一条列出来之后呢，向我们相续当中的实质他就没有立足之地了。这个方面实际上是非常具有重要性的一件事情了。那么在世间当中就是说所谓的这个经

常安立所谓的这个里程碑呀等等。实际上就是说是如果我们通过真正能够了知这一切万法无自性呢，在修行过程当中，那么这方面就算是里程碑了，那就是非常具有意义的一个事情。必须要了知一切万法现而无自性。一切万法的空性这一点必须要了知的。

【如果予以观察，影像在被见的位置——镜子的外中内、识与境之间的空间、内在识本身的一切部位均不存在，又岂能容身于他处？】

那么下面就是说详细分析镜中影像他现而无有的这个道理，现而无自性的道理，怎么样观察呢？他就教给我们观察的方式，那么这个影像如果是存在的话，那么是存在在镜子呢。镜子和我的心识是中间呢。还是说存在在我们的这个心识上面。那么这样观察的时候呢，影像在被见的位置，首先是镜子上，那么影像是在镜子上被见到的，所以说影像在被见的位置在镜子的外露中观察。那么就说是，镜子的外面表面我们去观察的时候有没有所谓的影像存在呢。有没有影像的本身存在呢。真正观察的时候，就是在这个镜子表面上得不到所谓的这样一种影像的真实。那么再看他的中间呢，中间也得不到的，中间也是得不到的，那么后面呢，后面也得不到。所以说在这个外中内，都得不到这样一种影像。寻找的时候呢，一点都找不到的。那么镜子上面找不到这样一种影像的真实性呢，那么在他的中间实和静之间的空间有没有找到呢。那么再去分析的时候，在镜子和我的心识，我站在离镜子这样一种这个一米远的地方，那么这个中间的空间当中有没有影像呢，一分析的时候呢，在这个镜子和自己的心识中间根本找不到一个影像，然后呢再看内在识本身。那么在镜子和镜子中间找不到，那么是不是在我们的心识本身有呢，在我们的识本身的一切部位观察的时候呢，也是根本得不到这个影像的。那么如果在这个镜子里面，镜子和心识中间，和心识本身当中都找不到的话，又岂能容身于他处，其他地方更加不可能有影像的这个容身地了。那为什么就说找不到呢？就是因为这样一种影像本身他是无实有的，这个影响本身是一种幻化的，本身是一种幻化的，所以说呢你怎么找都找不到的，原因也就是这样的。那么如果说这个影像本身他的确存在，的确实实在在存在一个他的本性，那么如果有他的本性呢，他肯定找得到，肯定的得到，要不他在镜子里面，要不在中间，要么就在我们的心识上，就能找到他的影像，但是这个影像他是因缘和合的，他会镜面、人的面容、这些光线等等，有很多很多的因缘和合的时候呢，他的因缘和合的时候他就出现影像而已，因缘聚的时候他就显现，因缘一散他就没有了，所以说他本身是一种无自性的法，你怎么去找。怎么找也找不到，怎么找是没法找到的，同样的道理呢，平时我们说通过离多因观察身体，通过离多因来观察我们的心，或者通过缘起因来观察我们的身体观察我们的心，观察一切山河大地，也是同样的。如果真正有他的本性，可得，但通过离多因把一个粗大的法分析成很多部分的时候，再把这个部分，在把这个部分在分析成很多部分的时候，那么如果有一个实实在在的东西的话，那么就可以得到，再不能观察了，再破不了了，没办法在观察下去了。那么就是因为他完全没有自性的缘故，所以说我们乃至于找分析的微尘，再把微尘分析掉的时候，这个里面没有丝毫的本性可得。没有一点自性可得的。如果有自性，肯定得到的，就是因为没自性的缘故呢，他就完全得不到，这就还原了他的自性了，就说把我们强加给这个法上面的一种东西呢，剥离开来，他这个法本身是怎么样就是怎么样。

这个法本身他显现的时候就是离四边的。那么只不过呢以前我们不知道的时候呢，把我们很多思想，来把我们的观念、实执赋予在了这个法上面，这个方面就出现了所谓的错误的颠倒的见解，我们以为的这个柱子是有的，这个人是可爱的等等等等，实际在这个法本身上面存不存在这些东西呢。在这个法本身上面他不存在。这个法本身它是一种单纯的显现。它是一种单纯的缘起，缘起具备的时候他就显现而已，那么就是说仅此而已了。那么你如果在强加给他，说有无边是啊非啊，啊很多很多的概念，一概他都不是他的本性。所以通过中观的观察，就是我们把这些强加给这些法上面的东西一个一个扔掉，一个一个剥离掉，最后就发现这个法本身是怎么样就是怎么样，最后我们通过观察把这个了离四边的见解得知之后呢，再来看这个法的时候。这个法在显现的当下他就什么都不是，这个法在显现的当下就是显现，只是显现而已，这个法显现的当下，他就是离四边的自性。他就是空性的。哦，我们就对这个法的实相了知了，这个时候就叫做对他的法的实相，这个法的实相是怎么样的，他是怎么样就是怎么样，最后通过观察完之后呢，相续当中了知了这样一种正见。

所以说我们在思考的时候，在修行的时候，就不会被这样一种错误的见解所束缚了，就不会再跟着这个错误的见解而走了，这个方面实际上就是能够帮助我们逐渐逐渐的靠近一切万法的本性，靠近一切万法的实相，一切万法的本性就是空性。所以我就安住他、我就现证他像这样的话通过这个修行啊，慢慢慢慢把我们思想这些这个执着剥离掉，剥离掉之后呢，当我们真正的做到前面我们分析的时候，真正能够做到一切不执著的时候。真正的做到一切不作意的时候，这个时候呢实际是从正见上面，从他的实相上面和万法的本性相和了，这个时候呢就有一种所谓的现正的问题出现，就证悟一切万法的空性，一切万法就是这样的。所以说呢一切万法是空性的，一切实相这样的，那么现在我们把思想当中，把我的心上面的很多的执着一层一层的剥离掉，剥离掉之后呢，最后就说是真正的一切不执著的时候，一切无所想的时候呢，这个时候就把他实相本身相和了，相和的时候就可以证悟，在名言当中安立所证悟了一切万法空性。证悟了一切万法的实相，就是通过这样的方式来观察的，所以说呢实际上一切万法的本性的确就是这样的。

【明明未得而执为有也是不合道理的。假设没有得到也可以执为有的话，那为何不执著石女儿也存在呢？】

下面讲到如果我们观察之后没有得到，就如是安立无所得。明明没有得到而执为有，那么这个是不合理的。我们观察在镜子中间，在镜子当中，在心识当中等等在中间的时候、观察的时候明明没有得到，但是还说这个影像是有的，那么这个是不合道理的。同样道理，我们观察的身心的状态的时候，尤其观察心的本性的时候，就是观察来观察去、得不到心的本性，明明得不到我们还说心是有的。这个也是不符合道理的。那么，下面呢就发一个太过呢（20:49）

“假设没有、得到也可以执为有”这个观察完过后，没有得到也可以执为有的话，“为什么不执著石女儿存在呢？”石女儿是怎么找也找不到的，那么如果其他法找不到可以说它有的话，那么石女儿，得不到石女儿的自性，也可以执著石女儿是存在的。别人说为什么是存在的，反正不管怎么样，反正是存在的。这方面就是不讲道理。没有道理的。如果真正讲道理的话，我们说你如果得到的，你必须去寻找，在通过殊胜的正理做观察的时候、就是终极观察的时候，就能够把它找出来。随便哪个地方，反正不管藏在哪儿，反正它有自性的话就是找得到的。但是不管我们对一切万法，对色法，对心法，对不相行法，对什么法在寻找的时候都找不到的缘故呢，只能说它根本就不存在。像这样的问题，比喻和意义可以这样对照。

【因此应当领会现而无实比喻的道理。】

所以说我们应该领会现而无实有比喻的道理，这个比喻主要就是说明这个显现但是无实有的这样的道理。推广到万法当中的时候就是我们所执着的法，我们所执着的法实际上是显现的当下，完全没有实有的。一切的执着，一切的烦恼，都是通过实执而有的。所以，我们为什么要抉择一切万法现而无实有呢？实际上就是所有痛苦来源，实际上就来自于实执。认为这个东西有自性，比如说认为我自己有自性，所谓这个身体、心有自性，那么认为我有自性之后呢，认为一切万法存在自性的时候呢，这个时候在有自性的基础上就会出现自、他的分别，都是有自性的，所以说有一个自己，有一个他人。那么在有自他分别的时候，就会出现这些同党。这是我一堆的，那是他一堆的，这个时候就会出现这些问题。那么出现这些问题的时候就会出现贪嗔，对自方面就是贪，对他方面就会排斥，就是嗔。然后这个方面就会出现很多很多这些附属的业。有了业之后就会流转。所以说我们再再讲这个过程呢，原因就是，怕我们在学中观的时候离我们的修行太远了。最后学来学去觉得这个现而无自性是不是一个哲学啊？是不是其他的一个学问啊。和我们的修行到底什么关系呢？这个道理随时我们在观察的时候，实际上和我们的修证、修习佛法大有关联。

因为一切的痛苦烦恼都来自于最终的、最初的实执。所以说如果实执不打破的话，一切的烦恼会接连不断的出现的。如果实执一打破之后，一切的这样一种显现逐渐逐渐都会隐没下来。所以必须要领会现而无自性，和现而无自性这个比喻所表达，传达出来的道理，真理。

【此外，《三摩地王经》中也说：“秋季夜晚之水月，澄清无垢河中现，水月空虚所取无，一切诸法如是观。”】

《三摩地王经》当中讲的比喻是水月的比喻。秋季夜晚之水月，秋天的时候秋高气爽，所以在秋季的夜晚，水月在澄清无垢的河中就会显现出来，就会显现这样一种明晃晃的水月。水月空虚所取无，那么这个水月在当下呢，在明亮亮的显现的当下呢，它是明月空虚所取无。什么意思呢？就是水月本身没有一个自性，没有一个实实在在的月亮的本性，它是一种空虚的自性，虚幻的自性。所取无，真正观察的时候，它的所取的自性是不存在的。一切诸法如是观。除了水月之外一切诸法都应该这样观察。有了因缘的时候就会显现，如果看这个水月，他如果缺少一个因缘都没办法显现。所以如果没有天上的月亮，也没办法显现。如果没有河水，也没办法显现。如果河水很脏也没办法显现这个明晃晃的月亮。如果这样一种河水波浪很大，也没办法显现。

那么就说，这个水月要显现出来的话必须要很多很多因缘，因缘具备之后，它的这样一种显现是无可阻挡的。谁都阻挡不了。如果因缘具备的话，谁都阻挡不了这样一种显现。但是这个显现在现的当下，你去寻找这个水月，本性在哪里得到的。哪里都得不到。所以说有时候有些大德喜欢用水月做比喻。水月就是说也能够表达一个非常明显的观点，传递一个明显的观点。就是显现的时候可以显现得非常明显，尤其是秋天的月亮显现得是非常明显的。

那么从视觉来看的时候呢，它就是直接可以了知非常明晃晃的显现在这儿。就即便是这么明晃晃的显现，这么真实的显现，一观察的时候一点本性都不存在。这个就是和我们平时所谓的、现实世界是一样的。我们这个现实世界显现得这么明显，人和人之间这样交流，或者我们抬头看这个太阳或者月亮，平时我们感受的景色，这么明显明晃晃的显现出来，但是就是要这样明显的显现当下，它就是无自性的。像这样观察的时候我们要经常通过水月啊，夏天到的时候，还有一个比喻就是夏天到的时候的彩虹，下完雨过后你去观察的时候，这么绚丽的彩虹，你观察的时候没有一点自性可得，所以像这样繁华的世间，这样五颜六色的世间，一观察的时候没有任何的自性。这方面自己必需要去多观察。多观察之后，内心当中逐级逐渐就会产生一个诸法正见。这方面就是讲它比喻的正义。下面就是对影像的颠倒分别做一些破斥。

【下面，对颠倒分别此处之比喻的观点稍作驳斥】

影像本身是现而无自性的，但是有些外道的观点，还有佛教当中有一部分、有些有部宗的观点，他们认为镜中影像它是存在的，是真实的，它是一种清净色法的显现，像这样的话就是说对于无自性影像方面有一些颠倒分别。所以说你必须要把这个打破，如果不打破，这个方面我们做比喻的时候呢，对对方来讲，就没办法通过这个比喻了知一切万法现而无自性的道理。所以对这些问题要做驳斥。首先是伺察派。

【伺察派等外道说：“眼见如是影像，只是自己的眼光照射到镜面反射回来而如此缘取自己的面容等，才假立为影像的名言。”他们认为，名言中所谓的影像只不过是依于看法而立名的，实际上其本体与真实的色法是自体相属的关系。】

伺察派的观点是怎么样说它的影像的呢？它说眼见如是影像，我们在看到的影像，影像是什么意思呢。只是自己的眼光照射到镜面反射回来，取自己的面容。比如说自己拿着一面镜子在照镜子。照镜子是不是自己的影像在镜子里面呢，它说不是这样的，它说这是一种错觉。怎么样呢，它说我的眼光触到镜面，然后呢再折射回来，取了自己的容貌，这个就是所谓的影像。所以这只是看法不同而已，自己的眼光触到镜面，触到镜面之后再反射回来，再取自己的一个容貌，取自己的脸，这方面就是所谓的影像了。他所看到的这个影像还是真正的自己的面容。

这地方讲到了反射回来如此缘取自己的面容等，它假立为自己的名言。他们认为名言中所立的影像只不过是依于看法而立名的，通过不同的看法而立名。实际上其本体，这个其本体就是讲内心的影像，影像和真实的色法是自体相属的关系。它就是一个法，一个法通过不同的看法而异名。一个是真正的容貌，一个是真正的本体，一个是影像、一个是真实的色法，实际上它是一个法通过不同的侧面来安立的。什么叫依于看法而立名的？

比如说别人来看你的容貌的时候呢，这个时候不存在反射的问题，别人来看你的容貌，这个时候你的容貌就叫真实的色法。那么如果你拿一面镜子，这个镜子眼光折射回来的时候取自己的容貌，这方面就成了一种影像了。实际上都是一张脸，都是同一张脸，就是一张脸。没有就说是两个东西。只不过别人看到的时候，哦，这个就是你的容貌。如果拿镜子，如果用镜子来自己取自己的脸的时候，这个时候就成了一个影像了。这方面叫做通过不同的看法而异名。就是这样的。所以这方面讲的时候，所谓的这个影像还是一个真实的物体。是自体相属的关系，它通过不同的看法的侧面而命名的，这个叫影像，这个叫真实的色法，实际上它都是一样的。这个对方的观点应该了知。伺察派观点他也就是说，照镜子的时候这个影像呢，它不是一个虚假的影像，这个影像是通过自己的眼光折射到镜面，反过来再取自己本身的容貌，这个时候呢就叫做影像了，啊影像了，那个实际上就是说所取的也是这个本身，自己的脸本身，这个没有一个所虚幻的问题。他就从这方面来讲，主要是说，他就说影像和色法本身是一个、一个法，是一个本体的东西，只不过通过看法不同而命名，两个名字。

那么下面就驳斥这个问题，因为这个地方主要他认为是一个，一个法的本体嘛。他讲这个是一个法的本体，影像和真实的色法是一个法的本体。我们像这样的话就说通过下面几对问题的分析的时候呢，把二者安立成一个法绝对是不合理的。

【这种说法是不合理的，如果按照他们的观点，那么当镜面向北方时，不见影像面朝南方，如此一来，色法与影像二者方向相违；】

第一个方面就是以色法和影像二者方向相违，那么为什么要用色法和影像二者方向相违呢？因为对方的观点就是讲一个法，只有一个法，那么如果是只有一个法的话呢，那么他的方向应该是，就说是一个方向不会相违的，但是呢，这个时候我们就说做个试验的话，镜面向北方，就是说自己面朝南方而坐，对着镜子，镜面也朝北方，那么我们自己呢朝南方，那么如果说是真正的是一个法的话，那么这个影像应该朝南方，但是呢不见影像面朝南方，这样一来的时候呢，色法和影像二者完全是相违的，那么当我们照镜子的时候呢，我们就是说，我们自己是朝南方坐的，影像是朝北而显现的，影像是朝北而显现的，如果说是影像和色法，二者是一个法，对方说这个是一个法，如果是一个法的话，那么就说是当我们自己朝南方坐的时候呢，镜子里面的显现也应该朝南方而坐。但是呢，就是说他不见影像面朝南方，如此一来的时候呢，色法和影像二者方向相违，他不是一个法了。如果是一个法的话，方向应该是一个方向才对，这个是一个问题。

【又由于小小的镜面也能现出自己大大的容貌，可见量已不同；】

那么这个如果是一个的话，他的量也是应该一样的，但是我们用个小小的镜面可以现出自己很大的容貌，这个方面可以说明他的这样一种量不一样，大小的量也是不相同的，同样的道理，如果是真正二者是一个法的话，那么他的量也应该相同，但是就是说，量不同的缘故，所以说这个也不是一个法。

【而且因为影像已到镜中显现，所以位置相异。】

这个是第三个问题，那么就是说，这个第三个问题的时候呢，影像已到镜中显现，比如说自己里坐在离镜子两米远的地方照镜子，照镜子的时候呢，这个时候影像已经到了镜中显现了，那么我是坐在离他两米远的地方，或者说镜子放在门外，我坐在门内，这个本身来讲呢，位置是不相同的。但是按照你的观点来讲啊，他是一个法嘛，一个法的话位置应该是一个地方才对，但是呢就是说这个时候我坐在两米远的这个门内呢，然后在镜子在门外呢，像这样的话就是说影像已经到了镜子当中显现了，所以说呢这个真实的色法在这个地方，影像是在那个地方，整个位置是相异的。位置相异的原因呢，就说明这二者不是一个法，二者不是一个法，如果是一个法的话位置不可能相异。下面是第四个问题。

【再者，清澈的湖畔多种多样的山川树木枝叶顶峰向上耸立，而其影像的枝叶顶峰却倒映水中，因此它们的方位恰恰相反。】

这个方面就是这个方向，上下的方向相反的，比如说呢，在这个湖面上，在湖畔，清澈的的湖畔多种多样山川、树木他本身来讲呢，这些他的枝叶、他的顶峰都是向上耸立的，他的倒影呢，他的影像倒影呢，就是说枝叶顶峰，恰恰是倒插水中的，倒影在水中，他的方向是一个向上，一个向下的，我们看过很多真实的景色，也看到很多这样的相片，所以说像这样，

一个是向上的，一个是向下的，方向是恰恰相反的，说怎么可能说二者是一个法呢。不可能说二者是一个法，那么下面就是下一个总结了。

【这样一来，取影像的识与取色法的识二者的所缘就截然不同了，如同声识与色识一样行境是各不相同的，而取影像的识并非取自己的面容等真正的色法。】

那么通过前面的几个根据呢，我们就可以得到这样一种结论，那么取影像的识，和取色法的识，他的所缘是不同的，他的所缘是不同的，那么一个是取影像，比如前面呢，既然有大小了，前面一个上下啊等等，像这样一种问题呢，就知道哦，像这样的话，这个是取影像的识，比如说，我们取这个，我们取这个倒插在湖中的这样一种这个取影像的识，还要再取湖畔当中、岸上面的这些真实的这个色法的识，这二者的识呢完全不同，他所缘不同，一个朝上，一个朝下，这个方面完全属于不同的，打比喻讲呢，如同声识与色识一样，行境是各不相同的。那么为什么就把他，就是说听声音的识叫做声识，把叫见色法识叫色识呢？就是因为他所缘不同，他的所缘不同，他的行境不同，所以说呢，取声音的识叫声识，取色法的识叫色识，那这个方面讲这个是什么意思呢？主要是为了说明，取影像的识，和取真正色法的识，截然不同的原因，就是因为他的所缘境不同，啊他的所缘境不同，如果是同样一个所缘境的话，如果他的所缘就是一个的话，不会出现两种识。他如果只有一个所缘境，不会出现两种识，那为什么会出现两种识呢？只能说明一个真理：那就是所缘不同，就比如说声识和色识。那么如果声识和色识的对境是一个对境的话，那么就不会出现一个声识，一个色识的问题，那么这两个不同的识，是不可能出现的，但是现在出现了两种识，通过这个果来推因的时候，那么就知道，实际上他的所缘境他是不同的。所缘境是不同的。所以说通过不同的身识和色识可以得到，他的外境是不相同的这个结论。

我们现在麦彭仁波切这个地方意思就是说，为什么会出现取影像的识？为什么会出现取色法的识？恰恰只能说明，影像和色法完全不同，影像和色法不是一个所缘，啊不是一个所缘，他是两个所缘，两个所说，对方他的观点呢，就是说他是自体相属的关系嘛，他是一个法，啊他是一个法，他自体相属的关系，所以说像这样的话实际上是一个本体的，一个本体我们前面说，那么通过他的这个根据啊、下结论的时候等等，像这样时候只能说明啊，取影像的识，并非取自己面容的真正的色法，这一点我们务必要清楚，所以说这个方面我们是一定要清楚的。这个方面就是与伺察派的影像呢这个，对影像错误理解进做了破斥了。下面呢：

【此外，有部宗论师发表看法说：“影像是镜等之中出现的一种极为清净的其他色法。”】

那么有部宗的观点，他就是说所谓的影像呢他是在镜等，一方面是在镜子当中可以显现，啊就是说清澈的水湖面上面也可以显现的，也可以显现，其他的这些发亮的锅啊，这方面也可以显现出这些影像，所以说影像是镜等之中出现的一种极为清净的其他色法。”他不是一种无自性的东西，他是一个有自性的东西。他是一个实法，什么法呢？是一种清净的其他色法。他所谓这个影像是一种其他的清净色法，他是这样安立的。所以像这样我们要把它这样一种所谓的这个影像是一种其他的色法的问题的。必须要驳斥掉。实际上他不是是一个什么清净的色法，他应该是一种幻化的东西，啊一种幻化的东西。

【事实并非如此，原因是：由于色法是微尘的自性，而一切色法相互不可能不障碍共同出现在同一位置上，因此对境是互绝相违而存在，否则就必须承认，它们已占据同一个位置，变成相互不可分割、融为一体的自性了。】

那么就是说事实呢，实际上并不是一样的，为什么事实不是这样的呢？因为这个色法他是一个微尘的自性，微尘的自性他是应该按照有部宗的观点来讲，他互相是有自碍的，啊互相有自碍的，所以说这个方面就是说对方认为，啊就是说影像是一种色法的自性呢，这个时候我们就多观察了，多观察呢，就说他的前提，第一个他的镜子，他是一种色法，那么就是说这个影像，对对方的观点来说，这个影像也是一种色法。那么一切这个色法呢，实际上呢也都是微尘的自性啊，都是有自碍的一种微尘的自性。那么如果这样的时候呢一切色法相互不可能不障碍共同出现在同一个位置上，不可能不障碍同时出现在一个位置上，那么就是说实际上镜面他有他的镜面是布满微尘的，布满的色法的，那么就是说他的位置已经被占满了，如果是被占满时候呢，这个时候呢，就是说你的这个影像这个色法，那不可能，实际上是不可能出现在这个上面的。

因为就是说一切色法相互是不可能不障碍共同出现在同一个位置上的，啊不可能出现在同一个位置上的，互相之间不可能相容，不可能相入，互相之间都有抵触的，啊互相之间有抵触的自性，实际上平时我们粗大色法，和粗大色法之间呢，他也是有一种抵触的。然后呢，就分析到后面的时候呢，那么就说是微尘和微尘之间他也是有互相抵触的。啊互相抵触的。实际上说像这样的话就是说，是不可能不障碍的共同出现在同一个位置上，那这个是不可能出现的。

因此对境是互绝相违而存在的，所以说啊这个对境是互绝相违而存在的。那么就是说有的地方、非他的本体就不存在，只有它一个法的意识，如果说遇上对境呢，比如说镜面哪，镜面啊就是说以互绝相违的方式而存在的，互绝相违前面讲过了就是说这个一个有实和无实的关系嘛，一有一无的关系嘛。如果有的时候呢无是不存在的，所以这个方面实际上互绝相违的意思要说明了什么呢？就是说只有他自己的本性，只要一个本性啊。除他自己的本性之外其他的这些都不存在的，其他的五法、非他的自己自性啊，这方面都不存在了。所以说对境是互绝相违而存在的，如果不是这样。

“否则就必须承认他们已占据同一个位置，变成相互不可分割，融为一体的自性。”那么如果不这样承认的话，那么就是说是，一个法，不是说只是他自己存在，那么如果不这样承认就必须承认他们已经占据了同一个位置了。对境就是两方、

双方都占据了同一个位置变成相互不可分割、融为一体的自性。那实际上，这个方面是对方发的过失了，对方是不承认互相可以不可分割、融为一体的。没有这样一种自性的，因为微尘与微尘之间呢它是一种自碍法的缘故，没办法相容。

【此处由于影像能在镜子等表面方位被见到，结果影像也成了色法。】

这个是对方的观点。像这样的话，此处由于影像能够在镜子的表面方位见到，这个影像本身呢，应该变成色法，影像本身呢已成了色法的自性。

【倘若如此，则两种色法(镜子与影像)又怎么能处于同一位置上呢?就像两个瓶子不可能占据一个瓶子的位置一样。】

那么如果真正就是说影像能够在镜子表面被见到，那么影像成了色法了，倘若这样的话，那么两种色法应该处于同一个位置。那么两个色法怎么处在同一个位置上呢?那么像这样的话，就像两个瓶子不可能占据一个瓶子的位置一样，没办法就是说占据这个就是说，两个瓶子不可能占据一个瓶子的位置，所以像这样讲的时候呢，就说二者之间呢，它是一种这个互绝相违。前面讲的这个互绝相违，不可能同时出现在一个瓶子、一个法的这个位置上。两个法不可能出现在一个法的位置上，这方面就是讲实际上影像不能安立成是种色法的自性，

【如果对方说：“此因(的推理)也是不一定的，因为风与阳光等(明明可以与其他色法并存)。】

那么就是说如果对方这样讲，你的这种因、这个推理实际上不确定，为什么不不确定呢?你说不能并存，前面说不能并存，两个瓶子不能并存，但是呢?可以看到风和阳光可以和其他的色法并存，风也可以和其他的这个法并存，阳光也可以和其他的法并存。或就说，阳光和风这个位置可以并存，比如说在阳光普照在大地上，风可以吹过去，像这样的话呢?他就抉择这样一种可以并存的，那么这个事出现的这个问题呢知道对方认为呢，风它也是一种尘的自性，风是一种尘的自性。风有风尘。然后就是说它有风尘呢。然后就是说阳光呢，它也是一种热尘的自性，它也是一种尘自性，一种次第(43:56)。所以说像这样讲的时候呢?都是色法。那么风和阳光都是色法，所以说它可以和其他色法并存。可以并存为什么影像和镜面是不能并存的呢?那么下面就对它，就是说讲举的例子呢?再进一步做分析，对它的意义啊进一步做驳斥。

【其实不然，风与阳光等所有微尘虽说可以(与其他色法)像灰尘与糝粃一样混在一起，但由于对境是以互绝相违的方式存在，而绝不可能变成一体。】

那么其实呢，是二者之间是没办法并存在一个位置上的。实际上真正观察的时候呢，似乎好像是并存的，但是呢，风和阳光的所有微尘呢，它可以和其他色法，像灰尘与糝粃一样可以混在一起，他们互相之间可以相混。就好像灰尘和糝粃混在一起一样，或者灰尘和灰尘混在一起，糝粃和糝粃混在一起，虽然之间好像是有一个相混在一起，灰尘和糝粃混在一起，就好像有这样一种相关，但真正你再仔细观察的时候呢，它混在一起不是说两个微尘可以占据一个位置，不是说真正可以和其他法并存，只要是一个法占的地方再小，其他一个法都进不来，它没办法占据它。所以说它可以就是说混在一起这个概念，我们不注意的时候呢?哦，似乎它成了一个法了，似乎成一体了。但是它太小的缘故，有的时候我们会产生一个错觉。

但真正在观察的时候，把两个微尘放在一起，把灰尘和糝粃再注入显微镜观察的时候呢?哦，实际上，灰尘占在灰尘的位置上，糝粃占在糝粃的位置。他们二者之间是永远不并存的，他们只是混在一起而已，就像很多球混在一起。那么就是说，像这样讲的时候，混在一起的，那么是不是并存的?不并存。

但是由于对境是以互绝相违的方式存在的，那么就是说双方也好，或者说对境啊、双方是以互绝相违的方式存在的。灰尘和糝粃都是以互绝相违的方式存在的，所以说绝不可能变成一体。它没办法变为一体。所以说通过这样一种风和阳光的这样一种比喻，说和其他的色法可以并存在一起，但实际上真正观察的时候，还是没办法真正并存。它只是从粗大的方面讲，混在一起而已的，看见感觉上是一种并存的，但实际上还是不是并存的。再打个比喻来讲的时候呢，就好像我们就是说把水倒在水中，把这个水倒在牛奶当中，哦，混在一起了，但实际上真正我们看的时候，在表面看到的时候好像水和牛奶好像是混在一起了，就好像变成一个了。真正就是从水的这样一种微尘来看的时候呢。二者之间是永远没办法放在一起的。它永远只有自己的位置，都是站在自己的位置上。所以说如果不分析粗大的方面讲的时候呢?似乎是这样的。真的观察的时候呢也是这样的。也就是就是说实际上二者之间都是各站在自己的位置上，不会处在同一个位置上的。就是这样的。

【可见，如果对于伺察外道与有部宗将影像执为色法的这一观点未能推翻，那么安立具有所立与能立二法的比喻影像就不成立了，因而务必予以破析。】

那么可见呢。如果是对于伺察外道，前面说讲的伺察外道，还是说影像和色法是同一个自性的。还是说有部宗把影像执为色法的这一观点，那么外道、实际上伺察外道也是把这个影像执为色法的。那么有部宗呢也是把影像执为色法，那么如果这个观点没有推翻的话，那么就是安立具有所立、能立二法的比喻影像就不可成立。

那么就是说这个安立具有所立、能立，能立就是他的因嘛，一多。那么所立就是他的无自性，那么就是说能够说明所立，能立二法的比喻就是个影像，这个影像就不成立了，这个比喻就不成立了，此法不共许，所以说务必予以破斥掉，把对方观点、观察破斥掉之后呢?让对方知道，实际上这个影像它是无自性，它是现而无自性的法，就可以作为所立、能立二法的比喻。所以说不管怎么样，必须要对对方的这个观点，进行剖析、进行驳斥。就是这样的观点。

今天讲到这个地方。

《中观庄严论释》生西法师辅导第30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》。那么现在宣讲的是“所说论义”。所说论义当中也有“立根本因”和“建其理”，现在宣讲的是“立根本因”。根本因就是前面所讲到的“自他所说，此等真实中，离一及多故，无性如影像”。这个实际上就是讲它的根本的因，根本的推理。就是说知道一切万法都是无自性的，通过离一多来进行证澄。那么因为离一多的缘故呢，一切万法绝对是无有自性。那么对于这样一种问题也是进一步地通过反复的方式来知它的这个有法方面，还有它的增因和它的喻理方面。

现在宣讲的是这个比喻，对于这个影像的正义前面已经宣讲了。实际上影像就是在一切万法因缘和合的时候无而出现的，它是现而无自性的一种本体。所以说通过了知影像，然后就推知一切万法也是相同，现而无自性的一种自性，现而无自性的一种本体。

那么对于这样一种影像，一些外道，有部宗的观点认为这是一个色法。他认为这是一个色法缘故就觉得这个应该是真实有，而不应该作为一切万法无实有的这样一种比喻。那么对于这个问题前面已经做了观察，进行了破斥。今天是进一步地宣讲一个是经部宗的观点，一个是外道马应派的观点。两个观点进行观察，进行破斥。

【再有，承许影像为识的经部宗等的论师则说：“只是凭借有实法不可思议的功用力加上镜子等为缘，而由识本身产生显现为那一影像的行相罢了。”】

那么这一段主要是讲经部的观点。经部的观点和前面有部的观点实际上是有差别的，有点差别。那么前面的有部他承许影像是一种清净的色法；那么在这个地方经部承许所谓的影像它本身并不存在，那么影像的这个行相可以被见到，它是一种心识的自性，承许影像是心识。那么就是说影像本身它存不存在呢？影像本身不存在，但是影像的行相可以被心识缘取，显现在心识当中被心识而缘取的。实际上如果他承许影像不存在的话，这个地方破斥它的重点要放在哪个地方呢？

实际上这个地方我们讲的时候，影像本身虽然是不成立的，这个它自己承认，但是他说如果要以影像来和这样一种色法作为一种比喻的话，作为色法不存在的比喻这个不合适的。为什么不合适呢？

影像本身不存在，但是这些外面的色法的确是存在的，外面的色法是存在的。所以说像这样的话就是说如果是在我们自续派的推理当中，自他所做的一切万法都无有自性，犹如影像一样。他就是说影像本身虽然是无实有的，但是就是说这个色法的话它应该是存在的，应该是实有存在的一个色法。

那么实际上后面、下面我们要推理的这个问题主要是说要通过影像和色法完全同等，影像和色法完全同等。所以说不管是怎么你承许影像是无实有当然就是是一个好事情，像这样如果能够了知影像是无实有的，当然是好的。但是就是说你说影像或色法不相同，影像无实有，但是色法是实有的，这个方面是不对。所以说要通过这个影像来了知一切万法，实际上色法也是不存在的，通过相同的推理，应该让对方了知色法和影像没有任何差别。这是这一段我们要分析的问题，要分析的问题。所以说影像虽然它自己不承许实有，但是影像等于色法的话这个就是不合理的。

那么就是说了知这个问题之后，我们要开始看对方的承许。那么在看对方的承许之前，也有必要首先把他对于有实法的承认和对影像的承认，对两个问题的承认分析一下，分析完之后我们再讲解下面的论文的时候可以比较容易地、清晰地知道他承许的观点到底是怎么样的。

那么经部宗在承许眼识见色法的时候，实际上他就觉得这样一种色法的本身，真实的色法是不能够见到的。这个是一个隐蔽分，谁都见不到。那么就是说显现在我们眼识面前是这样一种有实法，就是这样一种色法它本身有一个功用力，它有一种不可思议的功用力。它可以把这个行相指点出来。就是说，比如说它是一个柱子，柱子的真实的色法的自性是看不到的。那么在我们眼前显现的这个柱子是怎么回事呢？他说这个只不过是它真实的色法，就是这个隐蔽的真实的色法它指点出来的一个行相，它传出来的一种行相而已。所以说我们现在能够看到这个柱子，只是在眼识里面显现的一种的柱子的行相。那么这个叫行相的问题，就是通过它的对境，下面一个词叫对境，通过这样一种真实色法的对境，指点出来一种，这个柱子本身的行相，非常相似。但是这个行相是不是柱子本身呢？并不是柱子本身，柱子本身并不能够被我们见到。这个方面就是讲它的行相。那么通过这个行相再去推，往回推的时候，就能够推知在外境当中必定存在真实的柱子。如果没有真实的柱子作为它的，没有作为行相的对境的话，实际上这个行相本身没办法被我们见到。就是因为，在外在当中，在外境当中有一个真实的色法，一个所谓的对境存在，它有一个不可思议的功用力，通过它的不可思议的功用力传出一种行相被我们的眼识所照见，然后我们眼识照见这个行相的时候，再反推的时候，在外境当中必然存在这个行相，哦，不是这个行相，必然存在这个色法，真实色法的本体，否则的话就没办法被我们看到了。

后面的时候讲比如说盖章一样。那么在纸上面盖的这个图章，通过这个所盖的图章推知在外面肯定有一个真实的这样一种印，肯定有一个印。如果没有外在的这个印怎么有这个章呢？所以通过这个章所引的文字就可以推知在外面肯定还有一个

和它很相似的、这样一种真实的印存在。同样的道理，现在我们面前所看到的一切花花绿绿的这些色感，还有听到的这些声音，还有接触到的这些软硬等等的感觉，实际上这个都是行相。通过这个行相推知在外在有和它相似的一个本体存在。这个就是对于眼识面前的行相的程序。讲了这些和下面分析的时候都有关联。这个是他对于眼识面前所承许的这些行相，它外在有一个真实的色法对境，这个对境是存在的。

那么第二个，影像怎么承认的？影像看这个地方，颂文讲了：

“只是凭借有实法不可思议的功用力”这个和显现眼识面前的这个是一样的。有实法本身比如说容貌，本身它是有实法，它有一个不可思议的功用力。色法本身具备了一个功用力，这个是不可思议的功用力，它就可以把这个传出来。然后这个和前面所讲的是一样的。“加上镜子等为缘”，那么影像它是以镜子，显现在镜子当中的，所以说加上镜子为缘。

后面，“而由识本身产生显现为那一影像的行相罢了。”那么后面就在心识的眼识面前，通过心识本身就产生显现为那一影像的行相。这个方面的这个词句应该好好分析。它就是说不是直接显现这个影像本身，而是显现这个影像的行相。那么就是说为什么不直接显现影像呢？影像它是一个虚假的法，它并不存在。那么但是这个影像的行相可以被我们的眼识所照见，它是心识本身而产生的。所以说它也是通过有实法的不可思议的功用力加上镜子通过眼识本身产生，了知这个行相，这个影像的行相，影像的本身的行相。

那么就是说和前面我们分析的时候不一样了。前面就是说如果你通过这个行相反观回去的时候，那么和这个行相相似的对境是绝对存在的。但是把这个影像的行相反观回去的时候，是不是由这个影像指点出来这个行相呢？没有一个真实的影像这个对境指点出一个行相。因为这个影像本身并不存在。不像外在真实存在一个色法一样，如果是外在存在一个色法，通过这个外在的色法它本身可以指点出一种行相来，这个就是前面我们讲的这个问题。前面就是说真实眼识面前所显现的这个柱子、瓶子等等的这些色法的行相，通过这个行相推的时候肯定存在一个真实的外境。但是现在显现在我们眼识面前的这个影像的行相。通过这个影像的行相，比如照镜子这个实际上，按照它的观点来讲，照镜子，镜子里面的这个所谓的影像它只是影像的一种行相。那么通过这个行相再推的时候呢，会不会像前面所讲的一样，通过这个眼识面前显现的柱子、瓶子的行相，推知在外面，肯定有一个对境，它说没有。那么行相这个，就是说影像的行相，它就是说是一种这个幻化的东西，它在这个心识面前显现，但是呢如果你要通过这个行相推回去的时候，这个影像本身是不存在的，影像本身是没有的。

所以这个二者之间呢就觉得影像在心识面前也是显现一个行相。那么就是说还有呢就是讲这个柱子、瓶子在我们眼识面前也是显现的行相。但是二者不一样的地方呢，就是眼识面前的柱子、瓶子的行相，反推回去的时候，有对境，它是真实的。那么影像这个行相反推回去的时候呢，就不能得到，没办法得到影像了，影像本身它并不存在。这就是二者之间的不一样的地方。所以说我们在了知分析他的观点之后呢，实际上也可以很清晰的了知，他对影像的承许，和对色法承许，不相同的，没办法相同。影像是虚假没有的。那么就是说是这个，色法本身是存在的，就这个意思。下面呢我们就要针对这个含义呢正式进行驳斥。

【驳斥：既然承认说此影像实际是无有对境而由识如是显现的，那么为何不承认所许的色等真实之法也在无有对境的同时而显现呢？因为你们承许色法与影像二者的显现同样仅是行相之故。】

那么，既然你承认说这个影像实际是无有对境而由识如是显现的。那无有对境的意思，前面我们分析了，就是说这个，所谓的对境呢，在这个这段当中这个所谓的对境，它实际上有一种真实的本体的意思，它有一个真实的本体。通过这样真实的本体，它可以指点出一种行相来。所以说这个是，这个所谓的对境呢就是一个真实的色法，或者说真实的自性。就是说实有的本体就是这样一种法。

那么就是说是，如果是前面讲到这个眼识面前所显现的这个柱、瓶等行相，它有对境，他有一个真实的色法作为对境。那么这个对境它可以把它的行相传出来，把它的这样一种这个行相指点出来。这方面就讲到了有对境没有对境的意思。那么此处说呢既然承认说，他自己承认说，影像实际是无有对境。影像它不是有一个色法的自性存在的，它实际上是没有对境的，只是由心识面前显现的行相而已。那么如果是这样的话，那么为何不承认所许的色等真实之法也在无有对境的同时而显现呢？

那么你们实际上也应该承认，所谓的柱子、瓶子等等的这个真实之法，也是在没有对境的同时而显现的。也是在没有，在外在没有一个所谓的这样一种这个隐蔽分的真实色法的这个对境。没有这种对境的同时，显现出来了一种所谓你们安立的一个真实之法，色等真实之法。就在这个没有对境的同时显现，二者应该相同。为什么二者应该相同。下面讲根据，因为你们承许色法与影像二者的显现同样也是行相。那么只不过说法不一样而已了。那么对于影像来讲的话，对方承许说，只是显现影像的行相，只是显现影像的行相，这个是一样，这个是他自己承许的。那么对于这个色法呢，瓶子、柱子等这个色法呢，也只是显现就是说柱子、瓶子的行相。真实的色法谁都见不到。这是他自己承认的，真实的隐蔽分的这个色法谁都见不到。那么我们见到的这个本性呢，只是他就是说是这个，所谓隐蔽分的一种行相。那么就是说你承认见色法也好，见影像也好，都只是见行相，都只是见行相。实际上二者是一样的。那么如果你承许影像本身是没有对境的，可以由此显现行相。那么为什么你不承许这个所谓的真实之法也是没有对境，没有隐蔽分，没有对境同时可以显现，只是显现行相呢。实际二者之间是完全相同的嘛。二者之间的根据是完全相同的。所以说从这个方面分析的时候呢，影像等于色法，都是仅是显现行相。就是说是

这个没有必要再进一步推之说，通过行相推之外在这个柱、瓶它有一个对境。而这个影像这个行相推之后，这个影像就不存在，没有这样一种根据。

【假设对方认为，影像作为能指点出行相的对境是不合理道的，由于影像本身尚不成立，因而对境的确不存在，唯一是识。】

那么假设对方认为二者是不相同的，为什么不相同呢，因为就是说作为这个色法的行相，色法的行相它就本身在外在、它存在一个真实的色法。通过这个身同理、通过这个身同决定理（15:08）呢，可以推之，外在在，见到行相的时候推之外在必定有一个真实色法存在。但是呢影像不一样，影像作为能够指点出行相的对境是不合理道的。影像本身它不能够作为能够只指点出行相的对境，它不能作为这个对境。所以这个地方对境的意思我们看的时候很清楚了，在这个对境意思就是说不能够指点出行相，这个叫做对境。就是实际上就是一种真实的本体，存不存在一个真实的本体。影像作为能够指点出行相的这个真实的本体这个对境是不合理道的。为什么不合理道呢？

因为由于影像本身尚不成立的。所以影像本身它是没有的。不像色法一样，色法本身存在，而影像本身不成立，因为对境的确不成立。所以说不存在一个能够指点出行相的对境。影像本身它不具备这个能够指点出行相的对境。所以说因而对境的确不存在，唯一是识，只是一种虚幻。只是一个心识的本体而已。不存在这样一种真实的对境。言下之意呢，就是说这个色法不一样的。色法能够作为指点出行相的对境它合理，因为它自身本身存在。自身本身存在。所以说呢，在能够被眼识照见它的行相的同时呢，也可以通过它的行相推之，推之它的对境本身不存在的。它从这个方面进行安立回辩 16:29。那么下面呢进一步观察，

【倘若如此，则依靠破析极微尘也不成立等所取的真理便可推翻你们所承认的能指点出行相的对境——外界中存在的色法等，结果色法应成与影像无有差别了。】

那么就是说是二者之间的差别呢，只不过就是说是这个它在外在有一个真实的本体存在，然后它就指点出这个行相了。他就觉得二者之间是不相同的。那么实际上我们分析的时候呢，你认为影像与色法不相同这个，这个不是一个真正的终极的真理。为什么这样呢？

如果你承认在外在当中，还有一个真正的色法作为对境的话，我们就可以观察，进一步观察你所谓的色法是不是真正存在的，就像观察影像一样。那么怎么观察呢，则依靠破析极微尘也不成立等所取的真理。那么就是说对于破析所取的真理，就是说是这个微尘等作一个所取法，作一个所取法。那么就观察，你所谓的外在存在的色法，粗大的色法开始观察。然后呢就是观察完之后呢，就是对细微的色法进行观察，然后观察到极微的色法。那么最后这个极微的色法实际上真的破析的时候呢完全不成立。最后得到一个极微完全不成立的观点，通过这样一种就是说不成立等所取的真理。便可推翻你们所承认的所谓的能够指点出行相的对境。

这个行相的对境，指点出行相的对境是什么呢。这个就是指外界中存在的色法。外界中真实存在的色法，它能够作为指点出行相的对境。由这个外界中存在的真实色法传出来，或者说指点出它本身的行相。这个本身的行相，这个叫是这个外界中存在的真实色法，这个叫隐蔽分哪，我们再讲它的这个概念。

这个概念就叫做隐蔽分。是真实的色法，不能不见到的，能够见到的就是它，就是所谓的外界存，外界中存在的这种隐蔽的色法这个真实的色法，这个所谓的对境传出来一种它自身的影像。它自己的行相传出来被我们眼识照见，就这个意思了。所以说呢像这样讲的时候呢，如果你认为在外界当中有一个真实存在的色法，那么它这个色法是不是微尘组成的，他说是微尘组成的。那么如果是微尘组成的，我们就可以通过破析微尘也不成立等等这个，这些所谓的，所取的真理可以把你们这个所谓的这个完全推翻，完全可以打破。结果色法应成与影像无有差别了。所以说呢就观察到最后的时候呢，色法应成和影像无有差别。影像呢它自己本身尚不成立嘛，前面说了，影像本身不成立。所以说对境的确不存在，唯一是识，这个他自己承许的。

那么就是说和这影像不一样的地方，就是说色法真实存在。那么现在我们通过破析微尘的真理说，你的色法是不存在的，通过破析微尘的道理说你色法不存在。色法不存在呢，结果色法和影像呢就没有差别了，都是本身不存在的同时，只是在心识前显现，只是在心识前显现。所以说结果，从这个角度来讲的话，色法和影像就没有差别了，没有差别了。前面我们在介绍这个，这一段的主要的宗旨之前，它的主旨之前呢，我们提到一个问题。就是说是这个经部派他承许影像是无实有的，为什么此处要作为观察呢。就是说，因为就是说我们自宗的观点来讲，影像等于色法，色法等于影像，二者之间是没有差别的，都是无实有的。但是对方说影像是无实有的，色法是实有的，二者不能等，不能画等号，不能通过影像来和色法对比，就这个意思啊。

但是我们后面分析来分析去，分析到最后的时候呢。色法应成与影像无有差别。所以说呢我们就知道，啊一切万法就是说都是都是无自性的，离一多故，犹如影像，这个完全就可以啊就是说这个等同，这个等同可以打破经部中的，这样一种这个认为色法实有存在的观点。所以这个前面我们说和有部不一样，有部他直接承许影像就是一个色法，他就是一个色法的本身。而经部呢认为影像是没有的，但是呢影像不等于色法，啊影像和真实的色法不相同，这个时候呢我们通过分析之后呢，结果色法应成和影像无有差别，就可以以影像作为色法不存在的这样一种比喻了

【同理,幻术、梦境、阳焰、寻香城、旋火轮等比喻也可通过这种方式予以证明。】

那么这个就是前面一段的这个总结。那么前面一段的总结呢,那么前面我们只是说:通过影像的比喻来证成,一切啊有实法都是无自性的。同样的道理呢除了这样一种影像之外呢,其余的这些比喻,比如说幻术的比喻啊、梦境的比喻啊、阳焰的比喻寻香城的比喻、旋火轮的比喻,水与月比喻等等,像这样的话实际上都可以通过这种方式予以证明,啊都可以通过这个方式来推知,这个所谓的幻术他也是现而无自性的,梦境现而无自性,阳焰呢?他现而无自性。这个寻香城、旋火轮还有这些敲响啦、眼花啊,这些实际上这些一切万法都是现而无自性的,都可以作为一切有实法不存在的比喻。这个方面就是对前面这个问题做一个总结。

那么下面一段话呢就是说是这个,外道你派外道呢他承许这个,他认为这个幻术啊,他是一个真实的。前面我们说幻术可以做比喻嘛,那么就说他啊就是接着这句话,就说幻术可以做比喻,他说幻术实际上是真实的东西,不能作为现而无实有的这样一种比喻,啊也是主要是通过这个问题来做观察的。

【关于这一问题,云尼玛吝派等外道声称:“幻术等并非不真实,到底是对泥块取名为幻术还是说它是能如此显现的识呢?”】

那么这派外道说呢,所谓的幻术他应该是真实的,不是说是这个,这个说这个虚幻的,他应该是真实的,并非不真实,那么就说下面他讲他的根据呢,你所谓的这个幻术到底呢是对泥块,因为这个所谓的幻术我们都知道他的原理,就是把这块泥块呀、木块呀、石块呀等等,把这些摆在这个,这个里面,然后对他念咒语,对泥块等念咒语,后面呢就是说这个泥块慢慢慢慢就隐没不现,然后就开始显现这些幻化的相嘛,人们就这个看见幻化的相嘛,开始就是表演节目了。像这样讲的时候呢就觉得这个,这个幻术是这个幻,这个迷幻是幻术的因嘛,幻术的因。所以说他就讲的时候呢,那么就说还有一问题就是说是这个,一方面是显现幻术的来源,就是这个啊就是这个泥块等,还有一个通过这个幻术是咒语,把这个观众的眼识啊,作为一种损坏,作为一种损坏之后、把眼根作一个损坏之后呢,就他这个他的眼识面前就会显现啊这些相嘛,所以他是一个因缘和合的法,对我们来讲的话这个幻术本身他是一个因缘和合的法,他是无自性、现而无实有的。

但是呢外道认为呢,哦!所谓的幻术呢,应该真实的,第一个观察的时候呢,那么这个泥块是幻术的因,心识也是幻术的因,见到幻术的因嘛。所以说到底是对泥块取名为幻术,你是不是把这个泥块石块取名为幻术呢?还是说他是能如此显现的实,还是说这个幻术是能够显现象马等等的心识?到底泥块是幻术还是心识是幻术?你以后要选出一个答案。

【如果按照第一种答复,则显然就是色法】

那么如果你选择第一种,啊把泥块取名为幻术,那么这个泥块本身是色法,那么幻术应该是色法,如果幻术是色法的话,那么就不是这个现而无自性的法,色法本身是真实存在的。所以他觉得如果你选泥块的话,那么就是泥块本身是色法,幻术就成了色法了。

【如果依照后一种答案,也就是心识,结果无论如何都不能成立幻变的马象等不存在】

那么你选择第二种,如果说心识,啊幻术是心识。那么如果这样的话,那么就是说,心识本身他也是一种实有存在的。那么如果幻术就是心识的话,那么就是说是这个,这个方面也是这个,啊不能证明,无论如何不能够证明呢,啊就是说幻变的马象不存在。因为心识是存在的,因为这个木块石块是存在的,所以说如果你认为,木块石块是幻术,心识是幻术的话,那么实际上这个幻化的象马这个本身呢,他并不是不存在,不能成立幻化的马象不存在,应该存在的。

【同样,由于作为因的色或识都实有存在,为此梦境等一概不能充当无实的比喻】

那么同样道理呢,由于作为因的这样一种这个色和识,都实有存在,啊所以呢就是说梦境等一概不能充当无实的比喻。那么以这个幻术,啊就是说为例类推,其他的你们列举的这些梦境啊、阳焰啊、寻香城啊、旋火轮啊等等,观察的时候呢,要么就是色法的自性,要么就是心法的自性,而色法或者心法在这些比喻当中都存在的,比如说梦境,梦境在做梦的时候呢他是心识在幻变,啊在做梦的时候我们在一个梦心嘛。睡觉的时候这个梦心在显现这个,显现这个梦境。所以说如果说是这个梦境就是,这个梦境就是心的话,那么心是实有的。心本身是实有的缘故呢,所以梦境不能充当无实的比喻。

阳焰呢,阳焰就是在这个,啊就是在这个春末夏初的时候在大草原上面呢,就很大的旷野上面,戈壁呀、大草原上面,他会显现这个流动的水,很热的时候呢就是,他会显现这个,他这个阳焰啊,这个蒸汽,他会显现这个河流流动的行相,看起来似乎是水一样,那么就是说这个方面就叫做阳焰呢!我们就说,哦!实际上是现而无自性的。虽然显现水,但是没有水的自性,这个方面就是阳焰来做比喻的。他就说这个阳焰实际上也就是,要不然就是,他自己显现这一块呢就是色法的本体,这边显现是心识的本体,不管哪一个呢他都是一种这个实有的法。

寻香城呢,就相当于有的地方讲海市蜃楼啊,诸如此类的。像这样的话就是说他也是空中的这些,啊细细这个微尘,还有就是说自己的心识等等,和合起来看到的,所以说他要不然就是色法,要不然就是心法的自性,像这样的也应该就是实有的。

还有旋火轮呢也是,他是一个色法的本体。所以说像这样观察的时候呢,这些都是存在的,所有梦境呢一概不能充当无实的比喻。他这个方面呢就是说是这个进行安立的。

那么下面呢我们就是讲，他的这个安立的方式不对。他就说是，啊。他画了两个答案让我们取。一个是说你取泥块是幻术，还是说心识是幻术？啊是问你选泥，你选泥块他是色法，你选心识他是心识，两者都是存在的，都是实有的，都是实有的，所以他就觉得呢不能作为无实的比喻。

但是实际上真的观察的时候呢，泥块和心识，这个两个因都不是幻术，而是就说在显现的这个幻化的象马的时候，这个现象本身在心识面前显现的时候，他心识本身。这个幻术本身是一个幻术，幻变的相法本身是一个幻术，而不是说泥块是幻术，而不是说心识本身是幻术，这些不是幻术，而是说因缘和合的时候这个无自性的，没有本来不存在的象马人呐等等，这些出现的这个本身就是幻术的。所以下面讲说

【这种论调绝不合理。关于如是幻物等显现，不管承许有相现为识之行相还是承许无相而直接了知对境的宗派，一律是在识前如实显现的所缘境上安立的，而并非仅在它的因上以幻术等来安立显现的】

那么就是说这个论调是不合理的。关于如是幻物等显现，啊就是说幻化的这个象马等等这个显现呐，不管是承许有相现为识之行相还是无相，这个方面就讲到了有相派和无相派。

所谓的有相派呢就是有行相显现的，啊这个这个他的派。就是说是承许有相现为识的行相，就是前面我们所讲，比如说经部，经部他就是有相派，那么有相派呢就说他不是直接，心识不是，眼识不是直接照见他的这个对境本身，而是对境传出来的显相。啊这个叫做承许有相现为识的行相，就是前面我们介绍的经部，经部派呢就是典型的这个行相。有的时候呢，就是讲唯识宗，他也是只是见他心识的行相而已，我们没有说是见到了这个色法本身。

还是另一个第二种呢就是说承许无相而直接了知对境，无相而直接了知对境典型就是有部派，有部派他就觉得呢就说，就是我们的眼神直接照见对境，啊直接照见色法本身，而不是说，哦就是说色法他不能被见到隐蔽分，然后呢见到他的行相，不是这样的。他就是无相没有行相，啊没有这样一种这个，啊没有行相，直接了知对境，直接了知对境。他一般的这个，一般的世间人呐，这些都是这样承许的。不管是哪一派呢，反正呢一律是在识前如实显现的所缘境上安立的。他就是说在你有相派也好，你无相派也好，反正他都是这个，只能分这两种嘛，要不然就有相派，要不然就无相派，反正就是讲的时候呢都是在心识面前显现这个所缘境，已经显现了幻化的象马这个所缘境，在这个所缘境上面安立幻术的，而并非仅是在他的因上以幻术等安立的，不是说他石块上安立他的幻术，在他的这个心识本身上安立幻术，而是在心识面前显现这个所缘境，幻化的象马这个所缘境有了，在我们心识去取他了，取了之后呢，哦！这个所取的这个所缘境叫幻术。啊，所以这个方面你必须得分清楚。原因是如果仅仅在因上安立，那么眼根本也是因，所以他呢也应成幻术等，那么如果只是在因上安立幻术的话，那么眼根等等的这些呢实际上也是因，幻术师的咒语也是因，他念咒的嘴巴也是一种因，所以说像这样的话，实际上如果是这样的话，眼等也是因，应该把眼根等也是因，应该把这些安立成幻术的，但是这些根本就不是幻术。他必须要在心识面前显现了幻术的这个所缘境，在所缘境上面安立幻术的。

虽然就说你这个所缘境他离不开这个，离不开他的这个木块啊离不开这些心识等等，但实际上呢到底把它安立成幻术呢，把它的所缘境本身安立成幻术，显现心识面前的所缘境安立成幻术的。因与所缘是完全分开的。

那么我们要知道因和所缘二者是完全不一样的，因是因，所缘是所缘，二者必须完全要分开，那么就不能够把因等于所缘了。啊你有了因就不是幻术了，不是这样的。那么它必须有一个所缘境，这个方面是才能安立，所以因和所缘完全分开的。

【成为幻术等之因的色与识虽已存在，但并非是将它们作为比喻的，】

那么就是说作为因的色啊作为因的识这个是存在的，但是呢并不是把色法和心识安立成比喻，安立成幻术的。

【譬如说，尽管泥块已经具备，但如果尚未见到马与象等，则对泥土根本不会称作幻变的显现，也不能作为比喻。】

打比喻讲呢，尽管这个泥块等等的这些东西都已完全具备了，但是乃至于还没有见到这个马象的显现之前，对泥土本身是根本不会称之为，哦这个泥土就是幻变的显现，而且把这个泥土作为幻变的显现的比喻作为显而无实有的比喻，不是这样的。实际上就是说是通过木块、泥块等为因，念咒的时候呢后面就可以说是这个显现成了幻变的显现了，显现成了幻变的象马了。哦，我们说幻化的象马出来了，这个时候幻化的象马是现而无实有的，我们观察的幻化象马从哪儿来的？实际上有没有个自性？如果有自性的话它是从幻术师的嘴巴里走出来的还是从这个泥块里走出来的，还有从外面走进来的？如果他真是有一个本体的话，肯定有个来源，肯定有个来源，但是我们分析的时候没有。啊从幻术师嘴巴里没有走出来，从它的泥块里面也没有走出来，像这样的话他就说是无二显现，因缘和合的显现。那么显现的当下，观察的住在哪里呢，观察显现的当下，住也没地方，那么后面幻术师停止念咒了，念咒幻化的象马会隐没，如果它有个真实的本体的话，它有个去处，它回到哪儿去，回到泥巴里面去，还是说穿越人墙而去？没有这样的，实际上就说他一停止念咒的时候慢慢自己就开始说是隐没了，慢慢就在这个地方就隐没了，所以像这样观察的时候呢这个方面就称之为幻变，这个就是幻变。把这个作为比喻，现而无实有的比喻就是从他幻化的本身，幻化的显现本身安立的比喻的，而不是把泥块和心识等等这个因，安立成幻术的。

【而当泥块本身被见为象马等时，方能立为幻物，并可充当比喻。】

而当泥块本身被见为象马的时候呢，哦，这个就是说一个幻物一个幻化的象马出来了，而且把这个本身呢作为他比喻，这个方面我们就知道了外道的观点不合理的。啊他只不过是片面的理解了个幻术，他自认为自己的理论很全面，你这样回

答也不行，那样回答也不行，但实际上真正观察的时候呢，就是说我们根本没有理解所谓的幻术的这个本意，没有理解本意，所以麦彭仁波切按照佛教自宗一分析幻术的时候呢，就知道是把幻化的象马，现而无实有，无而显现的这个象马，作为这个幻物，而且把它作为一切万物不存在的比喻的。就是这个问题。

【一般来说，由于外境与心识这两者本来就成立无实，故而单单依靠所谓的因真实是不足以建立其真实性的。】

这一段话的意思就是说什么呢，进一步的对外道的观点做破斥。因为对方说是外境，如果你把这样一种幻术安立成外境的木块，把这个幻术安立成心识，他认为这两者是实有的，所以说不能够把这个实有的东西安立成幻术。但是下面我们分析的时候，一般来说呢由于外境和心识两者本来就成立无实，一分析外境的时候呢，外境本身也无实，一分析心识的时候，心识也无实，所以说呢故而单单依靠所谓的因真实，他认为对方外道云尼玛各派这个因是真实的，外境这个因，外境这个色法的因还有一个心识的因是真实的，他就觉得不能够建立幻变，但是呢就是说单单依靠所谓的因真实，不足以建立起真实性，你认为因是真实的，只不过没有观察而已，如果对你所谓的这个真实的因一观察，你就知道所谓的这个因，根本没办法建立他是真实性，他不是真实有的，他也是无实有的，啊就是这个含义，顺便把他所承许的因也破掉了。这个地方就是做终极的破斥，那么后面就是退一步，退一步讲：

【即使暂且让你们承许作为因的色与识实有，但是幻物本身是假的，根本无法变成真的。】

那么即便我们承认你啊，不对你的因和色法，不对你作为因的色与识做观察，就算是这个色和识是实有的，但是呢幻物本身它是假的，根本没办法把这个幻物变成真实的，没办法把它变为真实的。就是这样。所以说它本身是个虚假的东西。

【譬如，尽管眼睛被魔术迷惑，但作为明明知晓是魔术的人，面对眼前呈现的幻变景物，绝不会生起一丝一毫“象马等真正存在”的执著。】

打比喻讲呢，尽管眼睛呢它被魔术迷惑了，一个观众他的眼睛被魔术迷惑，就是讲他这个幻术呢，某种程度就说是暂时性的，把这个眼根损坏，这个损坏并不是说你弄瞎了，这个叫损坏，他就说是被你这个，这个眼根呢被魔术迷惑了，迷惑之后看不到真实了，像这样的话眼看花了，意思就是这样的。像这样的话有些在内地呢在街头表演的时候，也有所谓的障眼法，把这个肚子弄开，把肠子取出来，把心脏挖出来，这些把脑袋切下来这些，有些懂的说这就是障眼法，就是观众这个眼睛他被这个魔术迷惑了，在内地有的街头，现在有没有就不知道，以前是有的，像这样的话，就说是眼睛被魔术迷惑的一个例子。这个例子在内地也有，像这样讲的时候呢，尽管这个眼睛被魔术迷惑了，但作为明明知晓是魔术的人面对眼前呈现的幻变，他就知道这个是魔术，他知道这些是假的，他对这一套底细很清楚，但是他的眼睛因为这个幻术，他这个咒语力量很强大，所以你知是知道，但是你还是会受到他的影响，你的眼睛还是会受到影响，还是会显现这些幻化的象马，但是呢在显现的时候你的心很清楚：哦，这个时候是我的眼睛被他的咒术迷惑了，像这样的话实际上所显现的一切都是假的。

面对眼前呈现的幻变景物绝不会生起一丝一毫“象马等真正存在”的执著。他完全不会产生这一切都是象马的真实存在的执著的，不会有这样一种执著的，就是这样的。即便是幻术师他可能，他的眼睛也可能被迷惑，我们在智慧品中讲这个犹如幻变师所，亦贪所变女就是这样的。所以他是幻术师变化出来的这个幻变的女人，他自己是不是也看到这个呢？估计是看到了，他也看到了，要不然怎么会迷惑了呢？所以像这样的话，幻术师本身的眼睛也会被这个魔术迷惑的，但是呢，他不会认为这个是真的呢？他不会认为这个是真的，所以说我们就是在说前面的问题，他的因虽然好像似乎都是有的，但是呢就说是他幻变的的东西呀，幻变的的东西他的的确确是假的，因为如果了知它底细的人就不会产生这个是真的真实象马，象马等真正存在，这种执著是不会存在的。

【绝不会因为它的因——泥块、眼识及魔术师等样样齐备而持有“幻物也是真实”的念头。】

那么绝对不会这个观众，这个观众呢绝不会认为它的因，这个泥块好像是具备了眼识，魔术师等等这个因都具备了，而就持有这个幻物也是真实的这个念头，不会这样认为的，所以说即便是我们说，退一万步说，你的作为因的色与识是实有的，但是呢这个幻物本身没有办法变成真实的，就是为了通过比喻来说明这个问题，讲这个问题。

【所缘境幻物本身在当时当地似乎的确存在，然而对于了知似现而不成立者来说，可当作比喻，因此此比喻并非不成立。】

所缘境在眼识面前作为所缘境的这个幻物本身在当时、当地，似乎的确存在的，大家看得很清楚，这个幻化的象马走来走去，而且表演很多节目，像这些似乎的确存在，然而对于了知似现而不成立者来说，可以当做比喻，那么就说了知，有些就说是些学中观的人，他了知一切万法似乎是显现，但是根本不成立实有，对他了知这个意义者来讲的话，这个幻术就可以做比喻了，观察的时候一切万法都像幻术一样，现而无实有。在显现的当下，完全是没有自性可言的，犹如幻术一般，对他来讲这个幻术就可以作为现而无实的比喻，或有些地方讲就作为无而现的比喻，啊无而现的比喻，现而无自性他是一层意思，就显现的当下他是没有的，无而显现呢就是一切万法都在没有当中显现，一切的这些我们的身心五蕴的状态，一切的所谓的业、轮回，所谓的这些东西都是无而显现的，犹如幻术一样，幻术就是无而显现，就是这样一个自性。在虚幻休息当经常讲无而显现，所以像这样的经常思考这些比喻啊，经常思考一切万法都是无而显现的，都是无自性的，能够帮助我们悟入一切万法，如梦如幻的境界。所以对他来讲可以作为比喻，因此比喻并非不成立，比喻是绝对成立的。下面

就讲这个幻术，这些梦境啊，这些比喻都是可以成立。无时的比喻，前面因为对方说，一概这些梦境啊，这些幻术啊，一概不能作为无实的比喻，但我们说可以作为无实的比喻，就从观察完之后呢，是可以作为无实的比喻的。

【这以上已明明白白地分析阐述了《自释》中所说的内容。】

《中观庄严论》的《自释》当中对它的因，对它的有法，因啊，对它的比喻啊等等。它已经就说是这个讲过，麦彭仁波切呢，把这个自释当中所讲的内容进一步的开显出来，明明白白的分析了《自释》中所说的内容。前面有讲离根本因，那么现在讲第二个问题，建其理。建其理就是详尽的分析，这些它成立的道理了。

庚二(建其理)分二：一、建立宗法；二、建立周遍。

这个建其理的“其”字。就是前面所讲的一切万法无自性，或是说它的这个根本理当中，怎么样去建立它呢？离一多故，无自性的。像这样呢，怎样去建立它，首先建立宗法，然后建立周遍，建立宗法就说前面说过的因在有法上，可以成立一切有法都是离一多的，建立宗法就是一切万法都是离一多。这个问题着重建立。所以下面分析的时候呢都是破一啊，破多啊，像这样的话就是一切有法都是离一多，第二个方面是建立周遍，建立周遍就是决定的，这个就是决定的。那么就说是没有不周遍的问题，没有不决定的问题，所以说一切有法都是离一多，这个就是决定可以成立的。所以说最后可以了知一切万法，绝对是无自性。这样所离就可以引出来了。

辛一(建立宗法)分二：一、建立离实一；二、建立离实多。

那么因为就是说建立宗法，像这样就是说因在有法上成立，所以首先是对于有法上面，建立离实一，一切有法根本没有实有的一，不管是什么样的实有一，什么样一种就说是形式上面，实有的一，统统离开，都不存在一个所谓实有的问题。第二个呢建立离实多，第二个问题就说是实有的多不存在，那这个方面是略说的，那么就建立离实多，是广说。那么就说是第一个问题建立离实一又分二。第一呢是

壬一(建立离实一)分二：一、破周遍之实一；二、破不遍之实一。

所谓周遍的实一呢是以一个法为例，这个法全部整个是一个实有的一，这样的。那么这个下面还要分两个。第二个是讲，第二问题是破不遍之实一。不遍的实一是一部分它可以建立实一的概念，其他就说不建立。像这样的话就是不遍。这个实一在某个法上面不遍，不是周遍的。像这样周遍的实一，就说整个法本身是一个实有的一，那么就说不遍呢，就是部分的法是有个一，其他的不一定。像这样的就叫不遍实一，可以这样理解。那么下面就是讲第一个。

癸一(破之实一)分二：一、破别能遍之实一；二、破虚空等总能遍之实一。

那么这个地方有一个周遍，周遍的实一就是分了一个别能遍和总能遍，别能遍和总能遍。那么能遍所遍，前面我们已经讲完了。总能遍和所遍的意思已经讲完了。现在的话就说是别能遍就是在一切法当中其中的差别的别别的法。比如说外道承续的主物啊。就说内道承续的这些涅槃法啊，这个不是所有的法，这个是差别。就是个别的法，把这些个别的法安立成这个实一，叫做别能遍实一。

然后第二个就说虚空的总能遍，总能遍就说能够周遍的一法当中。比如说虚空，虚空界能够周遍一切法，所以说这个虚空能作为这个总的能遍，把它的这个总能遍的实一破掉。因为在这个安立的时候呢，前面的这个科盼当中有一些宗派，有一些外道、有一些内道，它对某一个法安立这个就是实一的叫做别的能遍。那么还有一些就说整个一个法，整个一个法就是实一的，比如虚空啊，或者有些外道安立的法性啊，这些法，实际上这个方面叫总的能遍，它可以周遍一切的，这个上面不是有这个实一呢，没有。比如说破掉这些所承许的实一的观点，这个就是它不同的地方，首先讲第一个问题

子一(破别能遍之实一)分二：一、破常法之实一；二、破补特伽罗之实一。

那么这两个科判呢，别的能遍有分的破法，就是破常法，破我，你认为这个法，法上面有一个实一，这个也不存在的，你认为我上面有个实一，这个我是实一的，这个也不存在的，所以这个方面是对法和人二者之间别破之。首先讲第一个呢

丑一(破常法之实一)分三：一、破他宗(外道)假立之常物；二、破自宗(内道)假立之常法；三、如是遮破常法之结尾。

这个三个科判，都是在破常法的实一上面分下来的，所以都是他的主旨，都是在破常法之一，第一个就说他宗(外道)假立之常物，并不是说他自己承许，哦外道说我的常物是假立的，不是这个意思，实际上所有的常物都是假立的。按照就中观宗的意思来讲，所有的常物都是假立的，因为科盼上的意思就是破他宗假立，破他宗假立，不是说对方直接承许我这个常物是假立的，而是说按照自宗的观点来讲，所有的常物都是假立的。我们要破他宗所承许的这种所谓的假立的常物，第二个是自宗(内道)所假立的常法，这些无为法、涅槃，涅槃的法这些方面有不宗承许它是这个常法。第三如是遮破常法之结尾，首先来讲第一个问题呢就是破他宗(外道)假立之常物

果实渐生故，常皆非一性，

若许各果异，失坏彼等常

那么他宗假立的常物这个里面怎么体现呢，这里面是以大自在天为例子的。以大自在天为例，那么大自在天为例呢，像这样的话就是讲的时候呢就说是这个方面的话，大自在天虽然他就是个有情啊，但是呢他不是补特伽罗我，他是一个法，这

个方面是把他作为一个法来破斥的，作为一个假立的法来破斥的，那么就说大自在天，他是恒常不变的，唯一的。他作为一切万法的声音。然后就像陶师造陶瓶一样，就像上帝造人一样，像这样的话逐渐逐渐的就把这个人造出来了。通过五天六天的时间造出来的，像这样的话就像他的因是实有的，常有的。然后逐渐逐渐把这些有情造出来，他就这个意思。他这个观点是这样的。他有一个假立的常物。这个地方常物就是讲的大自在天，大自在天作为因，然后逐渐逐渐就像陶师造万法一样，把这些其他的众生造出来了，这个对方这样承许的，然后我们在破斥的时候就：果实渐生故，常皆非一性。

虽然你说大自在天他做一个常因，他就说是逐渐逐渐造万法，逐渐逐渐造万法，第一个是你这样承认的，第二个呢就是按世间的现象来看的时候呢，一切万法也是次第产生的，也是次第产生的，所以说大自在天他作为恒常的因，他所造的果法是逐渐逐渐的产生缘故，通过这样一种现象，我们可以推之呢，常皆非一性，这个所谓第一个常字，他就是讲常有的自在天等，常有的自在天等皆非一性，全部都不是唯一的自性，都不是一个恒常的自性，一和常二者之间可以互相去了解。这个方面我们说破了他一，就可以破斥他的常，那么只有就说只有常才是一个一的自性，这个常才是一的，那么一呢可以作为常的一个他的特性，他的特性。就说我们就说，如果你的果法是次第出来的，他的因怎么可能是唯一的不变呢，不可能是不变的。

那么就说他的果是在不同的变化，那么作为他这个造作，他这个因来讲呢，他就是如果是恒常不变的话，要不然就说他的如果因恒常不变，要不然就是一个时间当中全部都要出来，为什么？他因全部具备了嘛。恒常的因全部具备，所以为什么一切万法不同时显现呢，一切万法既然同时显现，说明他的因次第的显现，他的因本身是次第性的。所以说他的因不可能是一个不变的一个一，一个恒常的一个一，不可能有这样的。

所以说如果这样观察的时候常皆非一性，你所谓的成立的自在天都不是唯一的自性，都不是一个恒常的自性。如果他是次第自立的生，如果他这个因在不断不断的次第的生，像这样的话就说明，他不是个一，他不是个恒常，恒常他就不变，他是个一了，但是如果他是在次第次第造万法的话，有的时候造有的时候不造，像这样次第造万法的话，就说明他根本不是一个常一，他就是一个无常万法，就是个多体的法，就是个多体的法。所以说他自己承许因时有，因是恒常的，但是呢果法方面他是承许的，果法方面他承许是这个次第产生的，而且对于我们自己在世间当中所显现的一切法来讲，也是次第出生，有情也是次第出生，这些农作物也是次第出生，还有工厂里面呢这个产品也是次第出生，很多很多新生的事物都是次第出生，以前没有，现在有了，所以通过入观理（50:03）的观点来讲，这些都是大自在天所造的，那么如果这个因是恒常的话，那么因具备了，果为什么不产生，那么如果就是说这个因具备了，果没有，这个因就不是因，因为没有产生法，没有产生果法，怎么叫因呢，就不叫因了。

所以像这样讲，如果你的因具备了完全的因都是恒常不变的，如果你的因是恒常不变的，那么你的果，要么就根本就不会产生，他不变，不变的话怎么产生。他不起功用，怎么产生呢，他不起无常怎么产生呢，所以像这样讲的话呢，像这样要不然，一个都不产生，要产生就全部要产生。

但是现在我们明明见到这些法是渐生的，就是通过这个渐生的这个果，来推自己的因，你的果为什么渐生呢，你的果他的因，他的因在具备的时候他的果产生的。所以说当他的一个果产生的时候，说明他的因，这个时候他的因具备了。那么为什么其他的果法没产生呢，就是说他的因这个时候没具备。所以在你的自在天当中，就存在了这个现象了。就一部分因俱全，一部分的因不俱全。在一个恒常不变的常法当中，居然有乐一个，有因和无因的阶段。所以说你的这个常法就不存在了。所以你的常法就不可能存在了，所以他无常的自性，这个因有时具备了，就产生了一个法。

其他的果法没产生，支持能说明他这个大自在天里边的因当中没有具备他的因。因没有齐全，因没有齐全的缘故呢，所以他的果法，不会产生。这个方面和世间，就是说和世间这个产品出来一样。什么时候他的因缘具备了，他的产品就出来一个。那么为什么他的产品没有出来呢，哦他的因还没有具备。他的原材料还没有俱全。所以像这样讲的时候，他的果法还不具备。

所以，这个时候讲的时候，如果你的这样一种果法是次第产生的。只能推着你的因是次第次第在成熟，所以说你的因是怎么，因就是大自在天，那是按照你的观点来讲是恒常的。恒常的时候呢，这个观察的时候，如果你的承许果渐生，那么你的恒常就皆非一性了，绝对不是一个常一的自性。肯定是无常的多体。

若许各果异，那么这个若许各果异。是对对方的回辩，对方看到这个问题，他承许的观点有问题呢，他就说这个进一步转述他的观点。他又是一个因，虽然是恒常的，若许，就是他承许，这个因虽然是恒常的，但是各果针对各个不同的果来说。他的这个因呢是通过不同的方式存于在他法当中。存在在大自在天，或是存在在他法当中的。所以像这样讲的时候呢，他一方面承许，不能放弃这个恒常的观点，他说这个因是恒常，虽然是恒常。但是不是一性，他对于各个不同的果，针对各个不同的果，他的因是通过不同的、多体的方式存在在他法当中。他是这样说的。一方面是承许多体啊，不是，一体就承许恒常，这方面是不对的。

为什么呢，失坏便恒常。如果你这样的话，就失坏这些大自在天等这个因的恒常自性了，因为你已经承许他的因是多体的，他的因是通过多体的方式存在于他法当中的。所以说肯定会承许一个大自在天，他这个非常的自性的。

下面还要在注释当中还要进一步的分析。对方很多很多不变的观点，但是在颂词当中他通过高度浓缩的方式，就可以知道，如果你承许就是说他这个因不相同的话，实际上就直接承许了，打破了你承许当中恒常不变的观点，因为就是说已经有了很多不同的变化，也有很多不同的变化，有常的、无常的、这样不同的变化的缘故，所以怎么可能是恒常的法呢，如果是恒常就不会有很多变化的法，如果是变化就不是恒常的。

【上述的离一多因在自宗他派所说的欲知物——一切有法上成立，即称为第一相宗法；】

那么下面首先介绍一下建立宗法的问题，或者说又把三相推理讲一讲。上述的离一多因，因为就是说前面的根本理、建根理当中就是讲的很清楚了，说自他所说法，无自性，离一多故，犹如影像。

那么在这个推理当中呢，这个因是什么，这个是他的根据能立，就是讲离一多故，所以说上述这个离一多因，这个因，在自宗他派所说的欲知物。就是前面我们讲一切有法，自他所说法，这个自他所说法，这个有法呢也叫做欲知物。叫做欲知物。

为什么叫欲知物。因为对于这个法本身了知一部分，但是不是完全了知，比如说自他所说的一些法，他的显现，这一部分我们可以了知，哦这个柱子的显现我们可以看到。或者说外道他承许他、陈述他这个宗派。他的宗义我们就可以看到，但是这个只是了知他的一部分。他的整个体现不了知，所以他这个有法叫欲知物。我们想要了知他，是有自性的、还是无自性的，外道把这个欲知物呢，他要建立是有自性的，所以他通过他的推理来推。

那么中观宗呢要了知这一切的欲知物，实际上对我们来讲这个是欲知物，想要了知他到底是怎么本性，像这样的话要了知他是无这个自性的，要了知他是空性的，所以像这样讲叫欲知物、这个地方也叫做所争事。所争论的对境，所争论的这个、所争论的这个柱子，他是无常的还是恒常的，这个柱子是争论的对境，那么这个柱子是有自性无自性的，这个是争论，也叫做所争物、也叫做所争事。也叫做欲知物，也叫做有法，这个都可以。这是一个意思。

像这样的话。就是说这个离一多因，在一些有法上面成立了，就称为第一相宗法，那么就是说一切有法是不是离一多的，我们要成立第一相，所以建立宗法的时候，就是说一切有实法，一切自他所有实法，都是离一多，要着重建立这个，都是离一多的，所以把一切有法都要建立离一多。这个就是第一相，就三相退理，金三相。这就是第一相推理。第一相当中宗法就成立。

【此离一多因如果具备，则彼所立无实必然存在，此为第二相同品；】

那么在这个推理当中呢，第一相就是有法，第二相就是讲他的所立，所立是什么呢，就是无自性才能所立。自他所说法无自性，这个无自性呢，实际上就是个所立。我们要安立一切有法是无自性的，这个地方有个所立无实。

那么说如果这个因具备的话，那么这个第二相呢，就是这个因何所立，因放在所立上观察，离一多因如果是离一多因肯定是无实有的，所以说如果这个成立了，就叫第二相同品，第二相就是同品的。如果说无实有的周遍是，就是说离一多的法肯定是无实有的。就是说因放在所立上观察成不成立。因放在所立上，如果是离一多的，肯定是无实有的。这个方面是可以成立的，如果这个成立就第二相同品成立了。那么第三相是异品的。

【所立无实如果不存在，则离一多因也就不存在，这是第三相异品】

那么第三相异品呢就是如果是所立一反的话，他的这个能立就反，前面同品的话如果是离一多的，绝对是无实有的。

下面就是说第三相就反过来，如果是无实这个方面一反之呢，他的所立的无实一反他的因就翻反了，所以说所立无实如果不存在的话，如果是有实的话，如果是有实法，那么离一多因就不存在了，肯定是一多，肯定就是一多。像这样的话就是第三相异品了。第二相他是从能立和所立二者去观察。第三相就是说所立和能立。所立一反之后能立就反了，所立不存在了，能立就不存在了。所立无实如果不存在就变成有实了。则离一多因就不存在了，那肯定是一多。如果是有实肯定是一多。像这样的话就是异品，就是第三相异品，这方面讲三相，后面讲变。

【由于所立与因这两者同品与异品的特殊相属关系已确定，是故凭借此因决定【遍】能确立某一所立法，即分别称为同品遍与异品遍。】

因为所立和因这两者，通品与异品的特殊相属关系已确定了，前面讲过了，就是说同品的关系就是说。如果是离一多的肯定是无实有。那么是异品呢，如果是实有的绝对是一多，肯定是一多，所以说他无实一反之呢，他的这样离一多因他就反了。就反过来了，肯定是反过来的，所以说他这个特殊相属关系确定了，由此凭借此因决定【遍】，就是周遍，周遍可以成为某一个所立法，就分别称为同品遍与异品遍。然后第二相了。第三相，同品遍与异品遍就是这个意思。这个变就是决定的意思。

【周遍成立之因如果对于欲知物——任何有法来说成立，则依之所立便可无欺被证实，由此也已排除了二相与六相等过多过少之边。】

那么就是说周遍成立的因，对于欲知物成立有法来说成立的那么欲知呢，依靠这个因呢，就可以那么就是依之所立，他的这个所立就可以无欺被证实。所以说只需要三相，不需要有两相和六相，所以说第一相这个因在所立上面成立的。不是在所立上，第一相这个因可能是在有法上成立的。首先成立宗法，第二观察他的同品和异品，像这样的话就是说需要这三相就

可以证实他的真实义了，所以说像这样就可以依之所立便可无欺被证实。那么就是说把这个无欺证实之后呢，由此也可排除二相和六相，那么就是说有些其他的观点呢，认为就是说要证成一个所立法的话，要证成一个真实义的话，他就说是有时候呢，有些外道是使用一相，有些外道是使用二相，那这个呢是有些是使用四相、五相、六相等，最多使用六相的也有。就是说这个二相方面不齐全，二相就是说同品和异品方面不齐全，六相过多没必要了，实际上就是，三相以后，四相五相六相都是过多的，这个方面是以二相、六相作为他的例子。

实际上在《因明》在《量理宝藏论》当中呢，在讲这个就是正理品（59:59）时候呢，他也讲到了从一相到六相之间的观点，那么所以说实际上呢法称论师，禅那论师、班智达等等只取三相。那么二相过少了，六相过多了。实际上就是说是一相二相过少了，四五六相就是过多了，像这样的话就是说过多过少都没有必要。三相理完全都可以证成的。就是这个意思。

【正如（《集量论》中）所说“三相因见义”以及（《释量论》中所说）“宗法彼分遍”。】

那么就是说在这个《集量论》中当中呢，陈那论师他讲三相因见义，三相因就可以了，通过前面的宗法，同品周遍与异品周遍。通过这个三相因见义，他就可以见到一切万法的真实义了。他是无常的或者说他是存在的、或者他是无自性的，就完全可以见到，他的真实义，三相就足够了。然后就是秉承了陈那论师的观点呢，法称论师，就是解释《集量论》的《释量论》，这个《释量论》他就这样说的，他就这样说的，““宗法彼分遍”。”。刚开始在第一品的时候，刚开始就这样讲的，就是说是三相，第一相是宗法，彼分遍呢就是讲到了同品和异品，同品和异品在彼分遍当中已经含摄了。所以说他也是承许三相的建议，讲彼分遍，所以像这样讲的时候呢，就是说这个真正的一个根本因，建立他是一个真正的因的话，就通过宗法、同品、异品就可以建立了，随着前面的科判当中，在分的时候，首先是建立宗法的，首先把他的宗法建立，这个是很关键的东西，离一多因在有法上面建立，然后就是说再确定他周遍的问题，如果这个法在确定完之后呢，这个是完整的建其理嘛。就是这个根本因呢，他是一个真正的真因，这是一个具有量的真因，这个方面对我们来讲可以产生一个信解。

今天我们就讲到这个地方。

《中观庄严论释》生西法师辅导第31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 - 上师欢喜教言论》，这个论典当中如今宣讲的所说论义。所说论义当中真正开始通过抉择颂词的方式来了知一切万法无自性，因为离一离多的原故。那么就说是离一多这样的因算是一个根本因，所以前面在立了根本因之后呢，下面就进一步的建其理。

那么对于这样一种根本因的非常合理的道理呢，我们进一步通过建立宗法，和建立周遍，通过这样一种科判来进行论证。那么现在就对于离一多因在自他所说法上面的确成立的问题，对于这样一种宗法完全成立的问题呢要进行广述。那么所以说在科判当中也是分了很多的科判，对于他的能遍，对于他的周遍的问题，总的能遍，别的能遍，对于常有的这些实一等等，逐渐一步一步的进行观察。那么现在主要是对于外道所承许的自在天等，这些常法进行分析。

那么前面已经介绍了，对于这个推理方式来讲呢，首先第一步呢因在宗法上面，因在有法上面必须要成立只是宗法，能立在所立上面安立这个同品；如果所立退失呢，能立肯定会退失的，这个方面叫异品；这个没什么不可以成立的，绝对可以通过已经确定的相属关系来证成的，这个叫周遍。那么如三相就可以证成一切万法的真实义了，除了这个之外呢，二相还有六相等过少、过多、堕入一边，完全可以予以铲除的。前面对于所讲三相因见义这个问题进行了分析。下面进一步宣讲：

【为此，想逐步论述一下在立根本因时所讲的离一多因在自他宗派所说之一切有实法上成立的道理。】

那么在这个地方想逐步论述一下，在立根本因的时候，在立根本因的时候所讲的离一多因在自他宗派所说的一切有实法上的成立道理。就说离一多在有法上，有法就是在讲自他所说的一切有实法，在他上面可以成立的道理，下面进行论述。

【本论《前释》中说：“切莫认为此因不成立。”】

那么本论在《中观庄严论自释》的前释当中也是这样讲过的，千万不要认为此因是不成立的，实际上此因离一多因的确是继承，在这样一种有法上完全可以安立的。

【如果有人想：离一多因到底是如何成立的呢？】

就说这个麦彭仁波切通过《难释》，嘎玛拉西拉尊者有一个《难释》叫中观庄严论《难释》。在《难释》就是因为本论《中观庄严论自释》，《前释》当中讲“切莫认为此因不成立”，所以说在《难释》当中就进一步论述，既然此因是成立的，没有什么不成立的，那么离一多到底是如何成立的？所以麦彭仁波切也是根据《难释》这些提问的方式，通过他的解答的方式，通过这个次序进行阐释，这样讲，如果有人想：离一多因到底是如何成立的呢？

【首先建立离“实一”，因为“一”若不成立，“多”就不可能成立，“多”的组成基础即是“一”，故而才最先确立离实有的一体。】

那么在建立离一多的时候首先建立的是离实一，这个在科判当中也有这样安立的，首先是离实一，然后是离实多，从两个方面进行观察。那么为什么首先离实一或者重点放在离实一上面呢？因为就说一若是不成立的话，多也是不可能成立的。多的组成基础就是一，所以最初的时候，最先确立离开实有的一体。那么说很多人，或者说很多个物体，就叫多，那么实际上这个很多的多的组成的基础是什么呢？组成的基础就是这个一。所以首先把这个一确立是无自性的无实一的话，那么没有实有的一，肯定不会有实有的多，肯定不会有实有的多。所以首先确立离实有的一，这个对于我们来讲可以说也是着重来分析，着重来观察的一个地方。

【总的来说，在所知万法当中，如果存在一个自始至终成立实有的法，那么必然是不能分为现与不现等部分、独一无二的本性，并且何时何地都不会消失。】

那么下面这一段就讲到了真正的实一的确是确实不存在的。我们不是说要离实一吗，那么实一到底如何离开呢？下面就讲到真正的实一是绝对没有。总的来讲在所知的万法当中，不存在实一，如果存在一个实一，那么这个所谓的实有的一应该是自始至终都成立实有的法。那么如果说是最初的时候成立，后面不成立了，那么这个是不是实有的法呢？这个不是实有的法，因为他变化，他变化了不是一个所谓的实有的法了。而且如果说最初的时候是一个一，后面变成了不同的阶段就是多了，就是一个多的法了。

所以说如果存在一个自始至终都成立实有的法，那么他就不能变化了。他必然是不能分成现与不现等部分，以一个柱子来作比喻，如果这个柱子自始至终都是实有的，那么这个柱子就不可能有很多的部分了，他是实有的法，他是实有的一的话，不可能有很多的部分。比如说呢，这根柱子面对我的方向，面对我的方向呢它应该是一个显现的部分，它就是一个显现的部分。就说在我的眼睛看不到的背后呢，是一个隐蔽的部分。那么这个柱子会不会出现现与不现的部分呢？如果他的真正本体上面出现了现和不现的部分，那么他就不是真正实有的一了。为什么不是实有的一了呢？因为他一部分是显现的，别外一部分不显现，至少从这两个角度来讲已经分成了两个，已经有两个法了，一个是显现的，一个是不显现的，这两个肯定是不

有的，上中下这个方面也不会有，还有一个就是里外的法也不会有，这个是柱子的里面，那个是外面，那是表皮，像这样的话也是不会有的。所以如果是真正自始至终成立实有的一的话，是不会分为现和不现的部分的。

它是独一无二的本性，它是独一无二的本性，那么从时间的角度来讲是何时何地都会消失，从时间的角度来讲的话，这个柱子过去、现在、未来，这一方面的话都没有什么差别，不会有这个差别的。那么如果他真正实有的一的话，不可能说这个柱子首先没有造出来，后面又造出来了，这个从无到有的生，这个是不可能有的。然后生了之后住，住了之后灭，生住灭这个自性也不会有，过去、现在、未来三世的自性也不会有。而且这样一种柱子如果他是红色的，我们把这个柱子认定是红色的，他就不可能是圆的，为什么呢？圆是它的一个特征，是它的一个特法。

那么就说是个圆形的柱子，它又是红色的，如果你把它这个柱唯一的一认定成红，那么他不会圆形，也不会是一个很长的东西，这个都不会有了，因为它是一。如果在的一上面你认定了很多很多特法，那么它就不是一了。所以说现在如果我们脑海当中如果要保留一个保留一个所谓的实一的概念，只有这样观察，你就认定一个，那个是它的一，当你把这个一认定完之后，其他的所有的差别都不应该存在，都不会有。那么从时间的角度来讲，如果认定以前的柱子是一，那么现在和未来就不会有，如果现在的柱子是一，那么过去未来就不会有，所以说现在所谓的独一无二的一的话，那么肯定不会有现与不现的部分，他应该是独一无二的本性，而且何时何地这种独一无二的本性都不会消失的，不会消失的。

【如此一来，最终十方所摄的一切万法必定各自消逝，都成了唯一虚空般的一个整体。】

那么这样观察下来的时候就会变成一个很严重的过失了，什么严重的过失呢？十方所摄的一切万法，那么就说是十方所摄的所有万法都不存在了，都成了唯一虚空一样的一个整体了，为什么这样讲呢？因为三时的法，十方所摄的一切万法都各有各的特点。你把哪个法认为是实一的？如果这个世界上还存在两个法的话，都还有比较，都还有不同的部分，两个法存在他占具不同的位置。即便我们说两个在外表上面看起来一模一样的法，两个产品，从一个厂当中生产出来的一模一样的产品，生产出来的产品我们看起来一模一样，但是这个所谓的一模一样是不是真的一模一样呢？绝对不可能一模一样，绝对不可能一模一样的。一个方面从他产生出来的时间方面来讲一先一后，如果说时间是同时的，那是两条生产线，这个也不是一样的，绝对不可能一样的。

还有就是生产之后放在两个位置，一个是朝东，一个朝西。甲物占的位置不是乙物占的位置，所以从这个角度来讲也绝对不是一样的。只是相似而已。所以说如果乃至存在两个法以上，那么它就还有不同的差别。如果还有不同的差别就不是实有的一。你这个实有的一是什么样的呢？还有不同的特点，还有不同的差别，就不是实有的一了。所以如果真正达到一个完全统一的一个实有的一的话，那就最后一切万法全部消失，变成虚空。虚空就是一个整体，虚空就是一个实有的一。

像这样的话，这个倒成了实有的一了，虚空倒成了实有的一了，但是一切万法都消失了，一切万法都不存在了，建立这个宗派有什么意义呢？实际上建立这个宗派严重的违背了如今的这个现量的法，现量当中一切万法是很多很多，多种多样显现的。他们这样讲的时候就是因为没有实有的一的缘故显现这么多。但是如果现在你是坚守自己的观点，那么就会违背现界的很多很多问题。

所以只能说明一个问题，就是你们这个观点不正确。你不能说现在我们面前显现这个法是不对的，而是你的观点是不正确的。真正来讲的话没有一个实实在在的法的法可以获得。就成了一个虚空一样的话，一切万法都不存在了。就成了虚空，这个原因前面已经讲过了，因为真正要达到你的标准，就是说，自始至终成立的实法，不能分为现与不现的部分，独一无二的本性，何时何地都不会消失，要达成这样一种标准的话，就只有虚空了。

但是虚空是什么？虚空是什么都不存在。什么都没有叫做虚空。像这样的话虚空的概念是不是唯一的实一，但是真正要观察虚空的时候，虚空本身是一个假立的法，不存在的法。这方面也可以了知一切万法都消逝。还有一个过失是什么呢？最终我们再观察虚空的时候，虚空也不是唯一的一，虚空也不是实有的一。为什么虚空不是实有的一呢？虚空是被谁了知的？谁知道虚空是唯一的？哦心识了知的。如果在这个世界上还存在心识，就不是实有的一。因为还有一个了知虚空的心识这个法存在，和虚空不一样的本体的心识这个法存在。所以最后把心识也泯灭掉。但是你把心识也泯灭掉，虚空是实一谁知道的？谁了知这个虚空是实一的，没有一个能知了。所以真正最后要了知的时候呢，没有哪个法是实有的一。完全失去了存在的意义。

这个方面我们说成了唯一虚空般的整体来讲的话，还没有做终极的观察。如果对虚空再做一个观察的时候，没有哪个法是真正的实有。在整个世界上找不到所谓的一个实有的一，如果是有一个实有的一的话，那么自始至终变化、成立的法、不变化的法等等，这方面的条件哪个法上面都没办法具备的。这样的话成了一个很大的过失。不可能安立一个实一的。

【而事实并非如此，十方中无量无边、各种各样、色彩斑斓、现量而现的这些景象由于无一实有，才绝对显现的。】

那么就是说，事实是不是真正像你说的，一切万法都像虚空一样不存在了。这个方面是实有的一的缘故，如果安立一个实有的一呢，所有的法都可以存在，所有的法都不会有。事实并非如此的，十方当中，就说十方三时当中无量无边的，各种各样、色彩斑斓、现量而现的这些景象这方面是毋庸置疑肯定存在的。那么这些法显现这么多的原因是什么呢？就是因为没有哪个法是实有的，才绝对如是显现的。如果真正是一个实有的一的话，那么其他的法都显现不了。但是现在反过来讲，

这些法显现了，显现了说明什么问题呢？显现了就说明没有一个是实有的一。假立的一可以安立。但是要是实有的一的话，必须要很严格很认真的观察，是不是存在一个实有的一呢？实有的一的确是存在的。

【凡是现有轮涅所摄的诸法，不可能有离一多理不涉及到的。】

这方面是很决定的讲，凡是轮回和涅槃所摄的一切的法，不可能有离一多因不涉及到的，离一多因在一切万法上面都可以具足。全部可以具备，全部可以被离一多因所遮除掉。所以像这样讲的时候，这绝对是肯定的。

【所以，此处次第宣说此离一多因在自他所说的一切有实法上成立的道理。】

就是因为离一多因在所有轮涅所生的诸法上都存在，所以在这个地方才说离一多因在自他所说的一切有实法上成立。才安立它的似事理，安立它的这样一种道理。前面讲的轮涅所摄，轮涅所摄这个很重要啊。实际上前面我们分析的时候都是通过柱子、瓶子，通过这些法来安立的。但实际上涅槃的法它的本性上面是不是实一的？如来藏这个法是不是实一的？实际上真正观察的时候轮回的法当然没有一个法是实一的，肯定是离一离多，本来就无自性。涅槃的法本性也无自性。所以说离一多因的理在涅槃法上面仍然可以成立。绝对是成立的，它的本性因为本来就是无实有的，本来就是幻化的，本来就是如梦如幻的，本来就是空性的。所以说它本性上面，涅槃这些所有圣者的功德法，还有就是如来藏的光明等等，实际上自性也是空性的。和空性无二无别，绝对不可能是实有的一或实有的多。

所以这方面讲到一切万法的本性不管怎么样显现，在凡夫位的时候显现的是这样一种一切山河大地的法，不清净的法。不清净的法本身是无自性的。后面当我们修行无自性的佛法，修持如梦如幻的佛法，得到了果位的时候呢，我们说这个果位本身也是如梦如幻的，也是无实有的。当最后成佛的时候如来藏的光明终极显现出来，彻底显现出来了，那么如来藏的光明本来也是离戏的。所以在这些法的自性上面并有一个一多的自性，但是现在众生不了知它的本体，就赋予了这些法一多的自性，认为它是实有的，认为它是一或者多的法。现在就是把这些一多从这些法上面剥离去，还原一切万法的本性。一切万法的本性如是如是显现的时候就是离一多的，就是无自性的。所以说轮回的法也好，涅槃的法也好，都是离一多。没有一个不是涉及到的，所以有这个必要的缘故所以在这个上面次第鉴别的。

【当然，如果就科判而言，将常与无常、外所取境与内能取心或所知对境与能知心识作总科判都未尝不可】

因为这个地方全知麦彭仁波切的科判，它建立离实一的时候呢，科判这里很清楚，建立离实一的时候他是通过遍，通过周遍的方式来进行安立的，通过遍和不遍的方式来安立科判的。当然这个科判在讲离一多的时候，讲离实一的时候，从这个科判来讲，如果就是把科判立成常与无常也可以，离开常有的一，离开无常的一，这个也是可以的。或者把科判立成外所取境与内能取心，什么意思呢？外所取境离实一，内能取心离实一，它就把科判分成外所取和内能取，这个也可以。然后把这个安立成所知对境离实一与能知心识离实一，这个也可以。作总科判都未尝不可的，都可以的。但这个地方为什么把这个遍不遍作为总科判呢？这个地方讲这个意思。

【但这里按照《难释》中所说的“遍即我与虚空等，无常摄于不遍之蕴中”而以遍、不遍此二者作为总科判。】

一个方面就是按照《难释》，就是嘎玛拉西拉尊者他这个《难释》当中所讲的。所谓的遍呢，就是我和虚空等。那么我和虚空等是什么意思呢？这个所谓的认为我存在，虚空存在，这个方面就是所谓的常法。那么这个遍呢？遍包括了认为我是常的法，虚空是常的法，外道认为的自在天是常的法，等等所有的常法包括在遍当中。所以说你说遍的时候，所有的常法都包括进去了。那么，无常摄于不遍之蕴中，不遍呢，就是无常的这些蕴法，这些五蕴的无常的法包括在不遍当中。所以说如果说说不遍就知道是无常的法。所以说遍和不遍就包括了一切常和无常，一切常无常都可以包括进去。那么就说过遍和不遍可以包括常和无常，那么反过来讲，恒常能不能包括遍呢？恒常包不了遍。下面讲的就是。

【声称常物与补特伽罗存在的宗派的(常物等)这些对境如果是各自分开的，则会偏袒而不能彻底涵盖，于是归属在周遍的范畴内。】

那么就是说声称常物和声称补特伽罗存在的这些宗派。他们这些所承许的常法，这些对境如果是各自分开的，的确是各自分开的。因为就说这个外道，他有很多种外道，他所安立的常。这个宗派安立的常，那么宗派不一定承许。那么就是说你这个常、那个常是分开的，所以当你把这个常如果真正安立成总科判的话，你有可能偏袒一方，不彻底涵盖所有的意义。常是不能够涵盖遍的，而遍可以涵盖常。所以说如果你把常的对境分开，那么一个一个给你破掉。一个一个破掉之后，它这个总科判上面就是有没有彻底涵盖的过失。因为它的对境是各自分开、别别分开的，所以你把一个破掉了之后，你没有破遍。比如你把外道的大自在天破掉了，你把这个常破掉之后，是不是把这个周遍的遍破掉了呢？没有破掉。但是如果你把遍破掉了，常就破掉了。因为所有的常都包括在遍当中，都是周遍范围当中的。常都包括在周遍当中，所以说你破周遍把这个遍一破掉之后呢，把这个周遍作为总科判，所以总科判当中就包括了很多这样的常、那样的常，就是这样的。但是你如果把一个法作为常，你把外道的自在天作为常，可以包括你自己的常，但是内道当中假立的常、还有其他宗派假立的常，这个方面就没有破掉，没有包进去。因此说，你把常立为总科判的话，其他的常包不进去的。而你把遍作为总科判的话，其他的常都包括在里面，所以这个意思的缘故就不会偏袒，所以说就归属在周遍的范畴当中。把遍和不遍作为总科判的原因，就是这样的。

【《自释》中云：“‘异体方……’颂词中的异体绝对是指遍与不遍”，这里说的显然是就真实周遍而言的。】

那么在《自释》当中也是有这个‘异体方……’的这个颂词，颂词当中的异体绝对是指遍和不遍。那么不同的体是什么呢？不同的体就是指周遍和不遍，两个方面讲的。那么”这里说的显然是就真实周遍“，它不是假立的周遍它就是讲真实的周遍。真实的周遍可以摄一的，就把所谓的实一就摄进去了。那么，如果是假立的话就不能摄进去，所以这个地方就是说遍和不遍的遍是指真实周遍而言的，所以说就可以是离实一。通过离实一的方式来进行安立。所以《自释》当中讲异体绝对是指遍和不遍来进行安立的，这一方面也是讲到了它的根据。

【因此，关于在别周遍之中第一类声称常物的诸外道徒所说的有实法上离实一成立的道理，前文中讲的偈颂已予以说明了。】

所以说下面就是讲到，因为这个总科判当中把这个遍作为它的总科判。那么就说遍当中有别周遍和总的周遍，总周遍像虚空等等这个总的周遍。那么别周遍就是说这些宗派，他别别承许的一切法，别别承许的一切常法。就像这样的话，常法都是实一，实一是周遍它的常法当中的。所以说，在这个别周遍当中第一类声称常物的这些外道徒，他所讲的有实法和离实一的道理这个偈颂，前文我们解释这个偈颂，在这个偈颂当中已经予以说明了。那么这个所谓的这个常法是离实一的这个道理，前面偈颂当中已经说明了。

【也就是说，有些外道凭心假立而认为：自在天等本身常有，并非像虚空等那样不起作用，而是一种能发挥作用的有实法。】

这个方面就逐渐开始解释颂词的意思，在解释颂词之前首先介绍外道的观点。外道是怎样承许的呢？前面颂词当中第一层意思当中外道的观点不明确，这个时候在讲记当中把外道的观点明确出来，讲述他们承许之后进一步的进行破斥。有些外道凭心假立而认为：自在天是常有的。但是如果你承许一个法常有，就会出现一个问题。对方也是知道这个问题，就是说如果是常有的法就会像虚空一样根本不起作用。虚空就是不起作用的法，所以说如果你认为自在天本身常有的话，会不会像虚空一样不起作用呢？他说并非像虚空那样不起作用，他也首先把这个遮除掉了。所谓的常法有起作用的和不起作用的两种，虚空这种常法不起作用，而我们的自在天并非像虚空一样不起作用，是一种能发挥作用的有实法，它就是一种能发挥作用的有实法。实际上如果你承许他能发挥作用，真正的意义上就是讲和他常有的自性的确直接矛盾的。但是外道要安立自己的宗义，对这个问题没有仔细去分析。实际上你一方面承许他的本体恒常，一方面承许他是能够发挥作用的有实法的话，的确就是直接矛盾。但是他自己承许说他不是不起作用，而是能发挥作用的有实法。

那么怎么发挥作用呢？

【作为因的大自在天在三时中一成不变】

这个方面就安立他的常。一方面大自在天是因，但是大自在天的本性是什么呢？三时当中，在过去、现在、未来当中一尘不变，不会是变化的。如果是变化的他就是一个无常法了，无常法是下劣的法，无常法怎么可能作为一切万法的生因呢？怎么可能作为一切万法的胜义呢？所以像这样抉择的时候，这些法都是一尘不变的。

【而在常存的同时仿佛陶师制瓶子般造出器情万物。】

这一方面就是讲他的起作用，所以说他为什么说一方面恒常，一方面起作用。首先建立了恒常，三时当中一尘不变的。这个一尘不变的法会不会像虚空一样不起作用呢？不会。他在常存的同时就仿佛陶师造瓶子一样次第造出器情万法，一切器世间、一切有情世间都是大自在天逐渐逐渐造出来的，这是他们对方的观点。那么中观派在观察的时候，就从他自己的观点当中指出他的过失。指出你应该有这样的过失，所以他的这个观点是不符合实际情况的。

下面就开始观察破斥了

【器情万物永远不会同时出现，具有次第性而显现这一点是无法否认的。】

首先器情万物永远不会同时出现，具有次第性显现，那么一切的器世间一切的有情世间都是次第性显现的，这方面这一点是无法否认的。实际上对方他也承许在常存的同时，仿佛陶师制瓶子般次第造出万法。那么既然对方承认，我们为什么还要说一下呢？就是说提醒你并不是这样承认的，那么实际上就是说再一次提醒他，提醒他之后下面给他发过失的。就说器情万法永远都不会同时出现，都是次第性显现这一点无法否认。

【因此你们承许为恒常的任何因都不会同时生出这一切果实】

所以说现在我们进一步来观察他的观点，一切万法都是次第性差别性显现的，所以说你们承许恒常的任何因，大自在天也好还是大自在天之外的其他的上帝也好，这些恒常的任何因都不会同时生出这一切果实，都不会是同时产生的，因为这个果法都是次第显现，这一点无法否认。所以说把这个问题放在你的观点上面的时候，你们承认的任何因都不会同时出生这一切果实。

【由于是一环扣一环循序渐进而结生或生起的缘故，所以被承许为常有之事物的大自在天等一切均不是实有唯一的本性。】

那么下面就通过这一方面进一步的推理，这一切果法是一环扣一环，通过循序渐进而结生或者说通过循序渐进而生起的这个缘故，所以说被承认为常有事物的大自在天等一切，这些法都不能是实有唯一的本性。那么从他的果法来推知他的因，

因为这些果法都是这样一种一环扣一环次第产生的，如果他的果法是次第产生的，那么他的因就绝对不是常有的。这个方面有一个特殊的因果之间的关系，所以说果法是次第的你的因不可能是恒常的，这个方面就首先把他的总的推理说出来。如果是利根者的话，他通过这个推理马上就知道了。的确如果他的果法是次第性产生的话，那么他的因不可能是恒常不变的唯一，这方面就马上知道了。如果对这个推理还不是很清楚，觉得为什么他的果法是次第性产生的他的因就绝对不可能是实一呢？如果对这个问题还有疑惑的话，下面就在注释当中进一步给我们解释，为什么说他的果法是次第产生他的因就不可能是唯一的。这个方面就有一个很特殊的因和果之间的关联，因和果之间的规律。这个方面必须要解释好，如果把这个因果之间的规律解释好之后，再来看自在天派他所承许的因和果，那么就会出问题，就出现矛盾，因此说呢，他们这个观点不可能成立了。

【倘若唯一、无分、一个整体的常因能产生这一切果，则在此因上就必定具备出生所有果无不全的能力，既然如此，为什么不在同一时刻产生苦乐等舍等一切果呢？】

那么如果这个因呢它是具备唯一的、无分的、一个整体的常因，啊对方就是这样承认的，大自在天就认为这个因呢，它不是很多。如果很多的话，它就不是一个整体了，它就是个无常的法了。那么它是个唯一的、而且无分，没办法在上面再分很多部分，它是一个整体的法，那么就说唯一、无分、一个整体的所谓的常法，这个常因呢，如果真正能产生一切果的话。那实际上在这个唯一、无分的整体的这个常因上面，在这个因上面，必定具备出生所有果无不全的能力。那么就是所有的果法在一个时间当中能够出现的能力，应该在因上面是完全具备的，应该是完全具备的。不可能说这些果法的因，产生果法这样的因，在大自在天的本体上面一部分具备，一部分不具备。

那么说是一部分具备，一部分不具备的话，就像前面我们观察的一样，那么有现、不现的部分那肯定就不是实一了，那么如果在这个恒常的因上面，它具备一部分出生果法的因，其他的不具备的话，那就所谓的唯一这个部分呢，就变成两部分了，一部分是能够出生果法，具备这个能力，另一部分不具备出生果法的能力。所以这个法的本身就变成非唯一，有分非一个整体的无常法，就变这个了。所以我们就这个因推出来，如果说你的因是唯一无分一个整体的话，那么在这个因上面肯定是圆满具备，能够一个时间当中出现所有果法的能力的。所有因的力量在这个常因上面都是同时具备的，那么如果说是在这个因上同时具备了所有果法，产生一切果法的能力的话，既然如此，为什么不在同一时刻产生苦乐舍等一切果法呢？那么就在，就应该在同一个时刻来产生苦乐舍。

对一个有情来讲，那么一个众生他相续当中有的时候是苦，有的时候是乐，有的时候是等舍，在一个人相续当中会出现这种苦乐舍的不同状态，那么如果真正我们这个苦乐舍是大自在天造的，它的因又已经全部具备了，那为什么不在一个时间当中在一个人相续当中同时出现苦乐舍的状态？应该出现。这个是其中的一个问题，所有众生的苦乐舍在一个时间当中出现，一切的万法在一个时间当中出现，绝对不可能出现次次第出现一切万法的可能性。因为这个地方就是讲，因为一切果法在一个时间出生的因已经具备了，它的因如果已经具备了，为什么果法不产生呢？不出现呢？绝对不可能的事情。就是这样的。

【因为一切果在因不齐全的情况下不生，一旦因的能力无所阻碍，当时岂能延迟果的诞生？】

这个方面是给我们介绍因果之间的规律。那么就是说一切果，在因不齐全的情况下，它是不会产生的。这个我们在观察任何一个法的时候，都是这样的。那么这个果法，或说这个现象，这个果法不产生，不产生的原因是什么呢？不产生的原因就是因不齐全。它的因如果不齐全的话，它的果就不会产生。比如说这个结苹果，结苹果如果说它还差那么一点因缘，或说时机还不够，它的这个果就不会成熟的，它的果就不会成熟的。那么就是说，当它这个果已经圆满的时候，我们说它的因已经完全圆满了，能力已经完全显现了。所以这个方面就是讲了，一切果法，如果它的因不齐全的话，它是不生的。一旦它的因的能力没有阻碍了，它的因的能力已经无所阻碍了，它的果不可能延误，肯定不可能延迟它的果的产生。就是这样的情况。

【如果耽搁(果的产生)，果显然就不会随着因而生灭了，由此一来，安立是那一因的果也就无法实现了。】

那么就是说，如果你的因具备的时候，没有障碍，它果法肯定会产生。那这个时候，如果因完全具备了，它的果还不产生。那么这个果和因就没有关系了。这个果显然就不会随着因而生灭。那么就是随着因而生灭是什么意思呢？那么这个果法是随着因的俱全而生的。因的能力上面，因一灭了，它的果就灭。所以说这个果法它是无自性的法，它是随着这个因的生灭而生灭的。所以但是呢，这个时候出现一个情况是什么？它的因已经圆满了，但它的果还没有出生。这个方面就只能说明一个问题，你的因果之间没有关联。我的这个果不会观待因，和果无关，果和因无关，所以像这样讲，就会出现这个过失。

“由此一来，安立是那一因的果就无法实现了。”那么就说这个果是那个因的果，为什么呢？因为那个因具备了，所以这个果产生了。但是现在的话就说，这个因具备了，这个果没有。那么这个果就不是那个因的果了。这个方面就是讲了一个现实的问题了，这个现实的问题就是因果之间的关系。那么就说为什么把这个法安立成果呢？因为这个因的能力，它产生的，所以它二者之间有个关联。所以说这个因是那个法的因，就是这样的，那么因果是这样的。那么你要安立成因，是通过什么安立呢？你产生的这个法，你把这个法生出来了，所以这个法，才是这个法的因。那么如果没有产生这个法，那么这不叫因了。就像世间上这样一种父子之间的关系。你有了儿子了，这个人是我的儿子，像这样讲的时候呢，像这个父亲就

变成因了，那如果它什么都没有，你说这个父亲是这个因，是不成立的，啊不成立。所以说像这样讲的时候，因果的关系是这样确定的。它是在世俗当中，客观是这样成立的。

所以像这样，我们在讲这段话的时候，就是说反复要强调一个问题，反复强调这个问题，就是因果之间它有一个必然的联系，啊要有一个必然的联系，所以说这个果法，因不具备的时候呢不生，因一具备马上生。那么就说，这个方面就是它的这个正确的一种属性。那么如果因具备了，果不生，因具备了，这个果还不生，这个果就不是随着因的生灭而生灭，所以说，这个因就不是果的因了。这个方面，我们把这个问题搞清楚之后呢，再把这个问题放在自在天，和它的果上去看，就出问题，啊就出现问题了。为什么呢？因为自在天，对方他承许了这个因呢，是所有的生这个果的能力全部俱全的，为什么全部俱全呢？是因为从他自己所承许的这个因是常因，它是唯一的、无分的、一个整体的常因，如果是常因的话，那在这个常因上面生果的能力必须俱全。如果生果的所有能力不俱全，那么这个因就不是常因，不是唯一的因，它分了一个能生果的能力和不能生果的能力，在一个法上分了这两部分，至少就成两部分了，就不可能是唯一了，所以如果要维护这个常因是一体的观点，只有承许在这个因上面具备所有生果的能力。

那么如果这个方面成立，又出问题了。如果这个因上面，生果的所有能力都具备了，为什么它的果法不产生？为什么它的果法会次第产生呢？这个是什么原因？所有的因都俱全了，而果不产生，这个是不可能的事情。如果所有的因都俱全，果不产生，那么就说明这个因不是果法的因。就像我们前面分析过的问题一样。因果之间就有这样一种联系，如果你泛泛地讲，你外道就说你泛泛地讲因果关系，噢，我的因是常因，然后次第次第造，如果没有人给你观察，你就这样讲几千年，估计你的信徒都没有反对的。但是呢，如果你这个情况不符合实际情况，啊如果按照中观派的观点来看，你这个因和果的关系首先确定下来，它的属性是能确定下来的，然后再来看你的因是什么因，果法是怎么样的，把这个问题，把你的观点汇集起来相违的时候，就出现了很大的漏洞。出现很大的漏洞，就只有说明你这个安立的这个因不对。果法次第出生，这个无法否认，前面讲过，但所有的果法次第产生，从外面这个世界也好，从庄稼成熟的方式也好，有情一代一代产生也好，都是次第产生，所以这个果法是次第产生的。那么只能说明你的因有问题，你的因是什么，因就是常有因。如果你承许常有因，如果你承许这个常有的因，就会被这个常有因很多很多特质所限制，你就只有是这样的，你就是唯一、无分的一个整体。你的上面什么差别都不能出现，这个就是你承许常一，常有因的这样一种限制，被它限制了，啊被它限制了。

所以说，真正的认为常因的话，我们真正认真观察的时候呢，最后你的，如果是个常因，它的所有的生果的能力都要俱全，如果它所有因能力都俱全的话，为什么不同时生果？就应该同时生果。如果俱全的因还不生果，那这个因就不是果的因，大自在天就不是产生一切万法的因了，因为他因具备了，还不生果的缘故。这个果不会随着因的生灭而生灭，像这样一种果就不是果的果了。因果之间的关系就完全断裂。

完全断裂之后，你再把大自在天安立成果法的因完全没有意义，所以说这个方面观察的时候，只有说明你这个常因这个地方出问题，所以说这个方面我们就是了知这个推理的过程很严密，一步步推下来之后呢，最后实际上给我们介绍了因果之间特殊的关系，特殊的这个属性关系。把这个了知完之后呢再来看，把这个标准放在大自在天的这个和他的果法上面看的时候就根本经不起观察。就是这样的。那么下面对方为了就是说救济观点、因为这个方面就出了很大漏洞了，为了维护自己的观点呢就是说安立另外一种方式来挽救自己的观点。

【对方辩驳说：之所以一切果在同一时间不产生，是由于受俱生缘的不同所控制。】

那么就一切果法应该同时产生，但是就是说对方他已经考虑到这个问题不对了，所以说就是说也不能说自己的因是无常的，那么如果说我的因是无常的，那好了，彻底的他根本宗根本的立宗就已经失坏，他不能够说我的大自在天是无常的，他不能承认，他只能在其它方面去找一个根据，找其它方面一个根据，他什么呢？就是说这个因虽然恒常的，但是呢不会在一它一切果在同一时间不产生，不是说它因不恒常，它是因为说俱生缘不同，受俱生缘的不同所控制，那么这什么叫俱生缘呢？俱生缘就是从后面的角度来讲，有的时候俱生缘是讲它能力，就是它生果的能力嘛，他就把自在天和俱生缘分开，自在天的本体是恒常的，但是就是说自在天生果的能力有的时候具足有的时候不具足，或者说按照《智慧品》当中说法呢这个所谓的俱生缘或者有的地方讲俱有缘，像这样一种俱生缘有的时候就叫做思想，就是说在《智慧品》当中讲：哦，这个自在天恒常的，但是有的时候他想造有的时候他不想造，这个反正就是说他本质是恒常的不变的，但是他的思想就是说他的意乐有的时候有变化，想造的时候就造不想造的就不造。所以说像这样就是他就觉得：哦我的本体是恒常的，但是我的俱有缘不一样、俱生缘不相同，想造的时候：哦，好好，就出来了；不想造的时候就法就不出来。所以说这不就解释圆满了吗！他就圆融了。像这样话一方面本体是恒常的，一方面这样一种他的果法问题解决了，一切果法不在同一个时间产生这个难点解决了，他就觉得一切果法在同一时间不产生就因为受俱生缘的不同所控制，就这个意思，想这样去回辩，去挽回他的这个漏洞。

下面就是进一步的观察：

【身为恒常的任何一法，不可能由一个阶段而变成无常，可见观待俱生因是不合理的，因为它不会依缘转变之故，就像用染料涂抹虚空一样。】

那么下面我们还是就说把他根本观点抓住，就说它是恒常，所谓一个恒常的这个法，尤其是你这个恒常的法呢，它是终极观察胜义当中存在一个恒常。那么如果这样的我们就对你恒常要作非常仔细的一种分析到底存不存在，那么身为恒常的任何一个法不单单是你大自在天，任何一个恒常的法都必须具备这个条件，不可能有一个阶段变成无常的。就这个法一个阶段它是恒常的不变的第二个阶段它变了，不会，这个不是恒常，这个不叫恒常这个是无常。一个阶段是一个另外一个另外一个是另外一个是无常不是恒常，那如果你真正要承许恒常的话不可能有一个阶段而变成无常。

所以说看待俱生因是不合理，什么意思呢？就说你这个自在天是恒常的，如果是恒常，我们就问你：你这个俱生因，你在你的这个自在天最初的时候具足还是不具足？如果就是说这个俱生因、在俱生缘或者俱生因都可以，那么像这样如果最初的时候在你自在天上面就具备而自在天就恒常的话，那么永远一切时间都会具备俱生因。因为它是恒常不会变的，不会有一个阶段变成无常嘛，不会因为：“哦，一段时间俱生缘具足，一个阶段俱生缘不具备。”这个方面就是他自在天本身就变成无常的法了。那么如果最初的这个俱生因不具备，最初的时候这个俱生缘在自在天上面不具备后面也不会具备，为什么呢？它不会有一个阶段变成无常的。也就是说如果有一直有，如果没有一直没有，不可能说一个阶段有一个阶段没有。所以说从这个方面观察的时候你要看待俱生缘要把俱生缘作为你的作为你挽救你宗派的观点不合理，所以说可见看待俱生缘是不合理的。

因为它不会依缘而转变的缘故，那么就是这个自在天呢这个常有的法它是不会依缘转变的，如果依缘转变呢就是无常的，如果一旦因缘转变本身就是无常，因为它依缘而转变，依缘而转变就是缘起嘛，依缘而起的。所以他就不是恒常不变的法，恒常不变的法不需要看待任何因，不会受任何因缘的转变而转变，就像这样的，所以他不会依缘转变。打个比喻讲，就像一种虚空，就像一种涂料去染虚空一样，虚空它是一个常，所以说你怎么样用染料去染它不会变化的，不会有任何变化，它前面是这样的，后面还是这样的。所以说像这样讲的时候呢它就虚空它本身它就不受色，不受色，所以前面它不受色后面也不受色，像这样的观点。所以如果你的这样自在天是恒常不变的法，他就不会有真正的受俱生因的受俱生缘的影响它最后转变了，有俱生因的时候生法，没有俱生缘不生法，这个根本不可能有这个法存在，它不可能说受俱生缘不同所控制的，就是这样的。

【如果有了看待与转变，显然已失去了恒常的身份。】

如果它有了看待、看待的俱生缘，它就受到、它就失去了恒常的身份了，它如果转变了它就失去了恒常的身份，所以你的恒常的身份就定义太严了，定义非常严的，所以定义很严的时候呢，如果你稍微转变一点点马上就失去你恒常本体，马上就失去了。所以像这样就不能够说有俱生缘来看待了。

下面：

【就算是看待，那么具备俱生缘时的常物与远离俱生缘时的那一常物是否有差别？】

那么前面我们就说是真正来讲的时候根本都没有看待的机会，不可能有看待的机会，那下面就是再退一万步说，就算是让你看待，你看待你这个自在天看待你的俱生缘，就算是看待，那么再进一步观察呢，那么具备俱生缘时的常物，这个就说自在天常物呢他具备俱生缘，与远离俱生缘时的常物是否有差别呢？一部分是具备俱生缘一个是不具备俱生缘，这个常物是不是有差别？前后两种是不是有差别？如果有差别显然失坏了常的立宗。如果你说具备俱生缘的常物和远离俱生缘的常物它前后是不一样的，那么如果是前后不一样，那么所谓的常有自在天立宗不就已经失坏了吗？失坏你常有的立宗根本立宗就失坏了。

【假设无差别，正如最初阶段一样，后来也不会有离开一切俱生缘的自由，】

那么如果说是具备俱生缘的常物和远离俱生缘的常物，实际上前后都没有任何差别。就如最初阶段，那么这个地方最初阶段就是讲最初的时候是具备俱生缘的，就像最初的时候具备俱生缘一样，那么因为前后无别的缘故呢，所以说后面也不会有离开一切俱生缘的自由。因为它是就说没有差别的，具备俱生缘的时候和不具备俱生缘的时的常物完全一样，完全一样就成了字句上的说有差别了，实际上就是你这个常物是不会变化的，所以说最初的时候常物呢最初具备俱生缘而前后又一致的话，那么后面就应该具备俱生缘了，所以后面也不会有离开一切俱生缘的自由，没有你的自由绝对会具备俱生缘的。

【好似颈上系绳子一般必由俱生缘的力量牵引而住，】

就好像一头牛的脖子上它有绳子嘛或者一条狗的脖子上有绳子，像这样话在没有自由它就会受绳子的牵引而转动，所以说如果你这样承许的话就好像颈上系绳子一样，这个自在常有的法常物呢必由俱生缘的力量牵引而住，肯定会有肯定是一直具备俱生缘的。

【因此无论是前者所造的任何果，由于因完整无缺而终究不会消失。】

那么这个地方前者和就说后面的果，所谓的前者就是在果法之前的因，那么因为就是说好似颈上系绳子一般由俱生缘的力量牵引而住，意思就是说实际上我们这个地方观察就是说：对方说——他挽救的时候说：“哦，有的时候有俱生缘它生果，有的时候没有俱生缘它不生果。”那么后面我们观察的时候，你这个具有俱生缘的时候不具有俱生缘的时候是不是一样的？

如果没有差别的话那么所谓的后面不具有俱生缘的阶段根本不会出现，那么这个时候就会变成这个自在天恒时具备俱生缘，都具备俱生缘，所以自在天的因也具备了，俱生缘也具备了，所以说这个因就成了常物。

“无论是前者所造的任何果”就是说通过这样一种常因具有俱生缘的这个常法所造的任何果都因为因完整无缺而终究不会消失。最后就讲的时候呢还是会一个时间当中一果的显现，就是这个一个时间当中所有果法顿时显现的过失一方面就是说仍然存在的；还有一个问题就是说所有的法全部恒常，不会有一就说这个法灭了、这个人死了，这个是不会的，为什么？因为它的因是完全具备的，它的因是恒常不变的，你的果怎么可能说是消失的呢？你的果法的消失是因为你的因力尽了，你的因力一尽你的果法就消失了，你的果法是通过因的生起而生起的、因的灭亡而灭亡的，所以你的果法之所以生是因为你的因具备了，你的果法之所以灭是因为你的因灭亡了。那么这个时候的你的因是恒常不变，所有的因缘都具备了那么你的这个果法是不会消失的。啊果法绝对不会消失的。所以这样观察的时候过失越来越大，由于因完整无缺终究不会消失的。

【借助这种方式而将俱生缘立名为因——大自在天等的能力，依此也能驳倒“由自在天次第造作一切果”的论调，】

那么借助这样方式呢就把俱生缘的立名为因，俱生缘立名为因是什么意思呢？就说大自在天等的能力，大自在天他能够造一切万法的能力叫做俱生缘。把这个俱生缘立名为因，通过这个方面也能够驳倒实际上这个俱生缘作为因来产生果法的，因为这是大自在天造果的能力，通过这个方面也能够驳倒由自在天次第造一切果的论调。实际上这个地方的意思就是说如果是自在天次第造就一些果法的意思是指他的俱生缘，是指他的能力，实际是通过他造果的能力，他的受业，他的能力，通过这个造一些果的那么实际上也能够驳倒由自在天次第造一些果法的论调，我们把他的重点放在他的俱有缘上面，放在他的能力上面，通过这个方面进一步观察也可以的。啊这个论调可以驳倒。

【其原因是：自在天自身的本体与能力二者若是异体，则仅是将俱生因取上能力之名而已。】

那么就是说、如果说造果者是他的这个能力，那么我们这个时候就问了自在天自身的本体，啊自在天有他自身的本体和他能够生果的因，这个能力二者是一体还是异体呢？如果是异体的话，则仅是将俱生因取上能力之名而已。那么就说是异体的话这个俱生因呢，就是生果的俱生因，像这样的话就是取上能力的名称。那么和自在天无关了，因为他是它体的。他只是能力在造，而不是自在天在造，那么所谓的自在天之因的说法也不合理了。就把俱生因取上能力的名称，因为他是它体的缘故。

【假设是自体，则如刚刚论述的那样，以“果恒常不灭”等必有妨害。】

那么如果是恒常的呢？那么就说像刚刚所论述的一样，如果因是恒常的因为他是同体的嘛，他就说成恒常的自在天，和他这个能力造万法的俱生因，二者是同体的，同体的话实际上就是这个因就是常有的。那么如果是这样的话刚刚论述的那样的，因恒常果就恒常不灭必有妨害。

还有前面的问题如果是异体的话，如果是异体的话就把俱生因取上能力的名称，实际上他就是一个无常的法，啊变化的法，那么俱生因是变化的法，能力是变化的法。所以说呢这个方面他讲的时候还是一个自在天之外的一个无常的因。一个无常的因在具上能力名称，就是把俱生因具上能力的名称，就实际上是说如果你抛开了自在天的因素，你只是说有一个生果的能力在生果的话，实际上他不需要说什么自是天次第生果了，我们就说缘起在生果就可以了。啊缘起在生果他无常的一个本体他具备一个因缘之后呢，俱生因具备了因缘之后呢就生果，就把他取成了一个所谓的自在天的能力，但实际上真正的观察的时候和这个自在天的本身根本毫无关系。所以只能说自在天次第的造一切果呢，他只是就是说你如果说一切因缘生果实际上就是说是更确切的因。因为是他体的缘故，这个所谓生果的能力俱生因他和自在天本身无关了，所以仅仅是把俱生因具上能力的名称，他本身是一个无常变化的自性，那么如果是同体的话那么会和刚才的过失是一样的，那就是说能力和自在天是一体的，所以说能力是恒常的。如果你能力是恒常的果不是恒常呢？果为什么就说是会次第次第的灭呢？他一定会恒常不灭的，有这些妨害的。

【因此我们应当明白只要承认次第生果无论是任何成因都不能存在实有的一。】

通过前面的分析呢我们知道了，只要承认次第生果的话，不管什么样的常因也不可能是实有的因。就说不论是什么样的常因，就是说不管怎么样假立有一个具备什么什么特点的一种常因呢，他的本性都不可能是实有的一，因为他是次第生果的缘故，所以他的因不可能是实有的一。

【只要前后一体无实，就必定不是常有。】

只要这个前后一体无实的话就绝对不是常有的。所以像这样观察的时候呢 就是说把他这个常有和一的问题做分析之后呢，肯定是不存在的，如果是次第生果不可能有这个什么常因都不是一，那么如果说前后一体无实了没有就说实实在在的，这个所谓的一的话绝对不是常有，从这方面就可以看出“常”和“一”他之间的关联，“常”和“一”之间是有关联的。那么如果是真正的实一的话就是常有的，如果是常有的话就是真正的实一，所以如果说打破了常一之后呢就不可能是实有的一，那么如果说实有一不存在的话，他们常有的法也就绝对会不存在。以上是对这个问题做观察。今天讲的这里！

《中观庄严论释》生西法师辅导第 32 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·文殊上师欢喜之教言论》。那么这个论典分了造论分支和所说论义，其中造论分支通过造论无本的方式，宣讲了这个中观的总义。中观庄严论的总义呢，这个前面部分都讲完了。现在讲的是所说论义，就是说怎么样通过真实的离一多因来抉择一切万法无有自性，或就是说最终怎么样了知，这个单空是属于世俗谛所摄最究竟要抉择远离戏论的这样观点。在这个当中也讲到了名言当中是承许唯识，或者说承许能够起功用的这一切法的观点逐渐宣讲。

那么如今呢通过建立的一个根本因就是说自他所说一切万法在真实义当中无有自性，离一多故的一种相。那么对于这样一种根本的因通过论证的方式，也就是说建立宗法，建立周遍，通过这样的方式来抉择安立的。对于我们来讲的话，怎么样打破一切万法实有的执着，那么通过抉择离一多的这样一种因就可以完全做到。

那么现在在讲的是破外道的常一，对外道的这样一种所谓的常一的观点，就是说外道认为恒常、实有一体的观点进行分析和观察。那么此处是以大自在天为例进行观察的。此处也是说大自在天作为一种离生的因产生的其它一切器情万法的所生果。但是承许大自在天是恒常不变的实一。那么如果这样的话，我们分析，通过他的果来推他的因。那么如果真正这个果法是它的因的话，那么这个因，所有这个果法的因在自在天本体上，全部具备的时候，它的果法不可能是逐渐逐渐次第产生的，应该在一个时间当中产生。那么就是说不单单是一个时间当中产生，而且如果它的因，恒常不变的话它的果法绝对不可能是变化的。这样的话对他们的观点做了破斥，破斥了他们常一的观点。那么下面就是说对方他要回辩，然后说一些主张，自宗进一步的进行的进行遮破的。

【倘若对方发现刚刚所说的这些过失不可避免，于是主张说：“因虽然是恒常的，但并非唯一，对于各个果来说，这些因的自性均是以次第相异的方式而存在于他法中的。”】

那么给对方发了这些过失之后，对方发现刚刚所说的这些过失的确是没办法避免的，如果真的要承许一个就是说是实一的恒常的话，那是没办法避免的。于是他就开始转换一种主张，在保持恒常不变的这个主旨，他的主要的自宗的基础上，那么就需要挽救前面所说的这个过失，于是就主张说：因虽然是恒常的，这个是他最主要的观点，自在天是恒常不变的，这个是不能改变他的立宗的。所以说还是要安立因是恒常的，但并非唯一。那么就和前面的这个常一的观点就是说在发过失的时候、观察的时候，他就有所转变了，他就不承许是唯一的。如果是唯一的话那么有很多过患，他就转而承许并非唯一。

“对于一个个果来说这些因的自性均是以次第相异的方式而存在于他法中的。”那就是说对于每一个果，对于差别不同、次第产生的这些个个果来说的话，产生他们的因的这种自性是通过次第相异的方式，一方面是次第成熟，那么这个因是次第次第地显现的。然后呢，前后、后面是相异的方式而存在于他法中的，这个他法主要是拣别这个一，拣别这个实一的。所以说就是说每一个因它都不相同，都是通过相异的方式存在于他法当中的。所以他就认为这样的话就可以，就说挽救前面的过失了。一方面他是承许恒常，一方面就是说承许次第次第地显现他的因法。所以说次第显现因法，果也是次第显现的。那么这样一来的话，因恒常不变的自相续就挽留住了。然后就是说对于中观宗发的过失他是觉得也是做了圆满的回辩。这个方面就是觉得圆了自宗了。但是这个仍然是有问题的。

【驳斥：如此一来，为什么不会失坏自在天等那些实法是恒常的观点呢？因为已变成不同阶段的他法之故。】

那么已认为这个方面是已经就是说保护了自宗的观点，但实际上如此一来的话，因为你们前面已经承许了嘛，这些因的自性均是以次第相异的方式存在于他法中的。那么因是恒常，但不是唯一，如果是这样的话，为什么不会失坏自在天等那些实法是恒常的观点呢。就是因为它已经变成了不同阶段了。

在最初的阶段的时候，他就是说这个因它是一部分成熟的，那么后面阶段的时候，前前的因已经灭掉了，后后的因逐渐逐渐地成熟。那么从这个看的时候，所谓的这个恒常的自在天呢，实际上就是根本没有恒常。已经在变化了，已经是一个无常的自性了。所以说你说因虽然是恒常，不过是一个立宗而已，真正的根据是找不出来的。因为就是说如果真正要恒常的话必须要前后是一体的，前后不变化的，这个时候是一个所谓的恒常。但是就是说这个前面的因和后面的因在存在的方式的时候，前面因存在的时候后面因没有，后面因显现的时候前面已经灭了，所以这样的一种本体绝对是一个无常观点，肯定是一个无常观点。所以说因为已经变成不同阶段他法的缘故，已经失坏了自在天等这些实法是恒常的观点。那么在第二个基础上对方开始回辩：

【对此，外道认为：(自在天等)尽管不是一个整体，但是自性或相续是一个，因而甚至在不同阶段也是恒常的，又怎么会矛盾呢？比如说，世界上舞蹈家虽然身着各式各样的舞装，但上午与下午本是同一个人】

那么就是说对于中观宗给他发的过失呢，外道就这样认为的，那么就是说尽管不是一个整体，当然没办法安立为一个整体了，因为前面辩论当中自在天已经在刹那刹那变化了，实际上前面的本体后面已经不存在了，所以说安立一个整体是没办法安立的。

但是他认为自性是一个，他的相续是一个，自性也可以，或者说安立相续也可以，相续就是说前前后后实际上他都是一个本体，都是一个自性。虽然在不同地变，但都是一个相续的缘故，所以说因而甚至在不同的阶段也是恒常的。虽然有不同阶段，他的本性仍是恒常的。相当于一个人从一个房子走到另外一个房子一样，像这样的话就觉得，就是说这些过程好像是在不断变化，但是走者，走的人他是一个人，没变的，没有变化。所以说同样道理这个所谓的自在天，恒常的自在天，他在前面的时候，就是说在后面中间的时候，他的相续是一个，他的自性是一个。所以说甚至在不同阶段也是恒常的，怎么会矛盾呢？他觉得不会矛盾。

然后通过这些辨别，通过这个辩论一步一步下来，首先自在天派认为自在天是恒常的、唯一的自性。后面中观宗一观察之后他就把恒常，要保住恒常，那么就把唯一舍弃了，并非唯一的。实际上中观宗再一辩驳的时候，他连这样一种前后的整体，完整的整体也是舍弃，然后开始承许相续了，开始承许相续是一个。所以说像这样讲越观察到后面他的问题就越多，他就觉得这样一种不同阶段是恒常的，又怎么会矛盾呢？他打比喻讲：比如说世界上舞蹈家，虽然身穿各种各样舞装，上午扮演其它的这个角色，下午又另外一个角色。他所演的角色虽然都不一样，但是就是说人是一个人，一个人在上午跳舞，下午跳舞。实际上像这样的话都是一个人在跳，所以说从这个角度来讲仍然是恒常的。那么这个辩论的方式在智慧品当中实际上也是有提及的。

【如果对此加以分析，只要不是唯一无分的法，是常有就不应理。】

那么他就觉得，前面他讲了这个意义，讲了比喻，中观宗一概就破斥掉了，那么如果对这样一种比喻、意义加以分析的时候，只要不是唯一无分的法，那么是常有就不合理的。如果你要安立他是常一的观点，必须要安立唯一无分，前面和后面没办法分，这个就叫恒常不变。只要你没有安立唯一无分，就是说你前面一个相续，中间一个相续，后面一个相续，像这样的话已经不是唯一和无分了，在上面已经分了很多很多不同的阶段了。所以说像这样的话就已经已经失坏了恒常的法相，已经失坏了恒常的自性了。所以像这样的话你安立常有是完全不合理的。前面这个比喻，实际上就是他举的这个比喻，如果在世间上面，如果说是不通过胜义谛的观察，或者不仔细、不认真的给你观察这个观点的话，似乎也可以成立。同样一个人穿不同的衣服，他演的角色不一样，但是人是一个人，这个在世间的初层次上是可以的，但是如果认真观察的时候仍然是不对的。实际上就这个人的比喻来讲，上午的这个人下午的这个人已经完全不不同了，已经是完全不同的自性了。就是这样一种法的自性。或者说他就说人的本性他是刹那刹那生灭的，所以说就像水流一样，那么就是早上流过去的水，在下午早就不是一个水了，所以说从这方面观察的时候早上的这个人下午的这个人，从人的本性来讲已经刹那生灭的，很多时候根本不是真正的同一个人，所以真正观察的时候也不是一个人是真正恒常不变的本体，如果这个人是恒常不变的上午和下午的恒常不变，今天和明天恒常不变，今年和明年恒常不变，实际上就说这个人一辈子都是一样的本体，根本没办法长大，根本没办法变老，所以说从这个方面观察的时候所谓这个人恒常不变的这个比喻，根本没办法充当此处的比喻的。

【因而，颂词的前半偈已遮破承许常有的“实一”。后半颂则破除了“非一”是常有。】

然后就是从这两个辩论可以看出，颂词的前半偈是遮破了是承许常有的实一，那么这个颂词可以有四句话呢，四句话前两句呢，前半偈呢，他遮破的是常有的实一，他觉得自在天是常有的实一，观察破掉之后呢这个常有的实一就不存在了，后半颂就破除非一的常有，他因为不敢再承许是一个唯一的，前面不是说了因虽然是恒常的，但并不是唯一，从这个角度讲的。后半颂则破除了非一，对方就认为不是实一的，他是非一的，他是非一的后面讲的时候呢，就是他可能是失坏非恒常的，所以后半颂破斥的是非一的常有。

【关于这一问题，虽然有各种各样的解释方式，但真正的无谬论义就是这样。】

那么，关于前面这样一种破实一破非一，或者对于前面的这个外道啊、对自在天的这个破斥的方式，虽然在不同的注释当中有各种不同的解释方法，但是真正的无谬论义呢就是上面所解释的那样，（wuyongzhishi的伽马）前面所解释的就是这样。

【这里只是将相同的自性或相续假立为“一”而已，实有的一个“一”始终不会成立。】

那么在中观宗的名言谛当中，他可以把相同的自性或者说相续假立成一个一，一个人或者说一个团体或者一间房子等等，像这样的话这个人的前面和后面，他有个相似或相同的自性，就把这个安立为一个一，假立成一个一，或者把一个相续一条河，一条河实际上真正观察的时候呢，所谓一个实一是永远找不到的，但是把他的相续前后不间断的这个相续，前后不间断的这个水流假立成一条河，那么就这样的。所以说在世俗谛当中这个一可不可以有呢？

世俗谛当中这个一是可以有的。这个一是可以有，他是个假立的一，尤其是在世间当中要取舍名言。人和人之间要交往的时候呢，安立了一二三四五，安立了一和多，像这样就是在世俗谛当中假立了一多，不能够否认，否认了之后呢就是不符合世俗的名言谛的特性了，如果是否认了一多了，交流起来是非常的不方便的，所以说我们呢就知道在胜义谛当中这样的实

有的一、实有的多是不存在的。但是在名言谛当中假立的一和假立的多这个可以有，应该是可以存在的，实有的一始终不会成立，因为不管怎么样呢，如果你要安立一个实有的一的话，那么始终都是没办法安立的，不管怎么样绝对不会找到一个实有的一。

【如果是真实的“一”，就不会避开前面的过失，而假立的“一”并不是此处所破的。】

那么如果你安立一个真实的一呢，我们就要做真实的观察，如果是假立的一就不做真实的观察。这就是世俗谛当中的一为什么可以成立呢，世俗谛当中的一呢，他就是随名言假立，随分别假立，他不是说真实义当中的的确确、实实在在存在的这个一的，所以说就像世俗谛当中的一呢就不做详尽观察了。

那么为什么要对自在天派与对于外道、对这些承许的、所谓的实有的一做这些详尽的观察呢，因为他承许的在真实当中有真实的一，如果是这样的话我们观察的方式相对、相应来讲就要严格的，所以就开始通过各种各样的方式，对这个你所谓的一进行观察破析，所以说通过这样的观察的时候呢，真实的一不会避开前面所讲的这些种种过失。那么假立的一并不是此处所破的。

【当然，假立的“一”实际也不存在，因而也就不存在安立常有之说了。】

那么因为假立的一实际上是不存在的，所以说在假立的一上面，你不必要安立假立的一是常有的，这方面安立是不需要的，为什么呢因为所以得假立的一本身是假立的，本身不存在的，所以说没必要在上面安立一个常有之说，而为什么要在前面外道总是喜欢安立一个常有等等之说呢，就因为这个一是真实的，如果这个一是真实存在的话，应该常有不变，那么如果说是无常的，那么就不是一了，因为有了已经存在了前后不同的阶段了。如果有了前后不同的阶段，绝对不是恒常不变的自性，所以说呢，前面我们讲了外道在安立一的时候总是要和常扯在一起，总是和常扯在一起，所以就是常一的观点，就说是他认为常一的，这个不变的观念是通过观察的。

【由于不同阶段的“一”非为实有，所以对它分析而另立常一的因终究不可能存在。】

那么因为不同阶段的一非为实有，那么如果你要安立这个不同阶段，那么像这样如果安立了不同阶段，所谓的这样一种不同阶段的一呢，就根本不是实有的了，所以说对他分析而安立一个常一的因，终究是不能存在的，没办法要做一个能生的因，要安立一个所摄无常的果，这个方面是无法安立的，或者说安立一个常一的因呢终究不可能存在，以上就对外道的这个假立的常法，在间等的两个常法【16:11】做分析做破斥了。

那么下面要讲的是第二个科判的内容：

寅二（破自宗假立之常法）二：

那么自宗就是内道，内道就是承许些常法，这个方面呢，就是分二，

寅二（破自宗假立之常法）二：一、略说能破之理；二、广说彼理。卯一、略说能破之理

这个科判是分二，第一呢是略说能破之理，第二呢是广说彼理。他分了两个科判，首先第一个是略说能破之理，那么对于自宗假立的常法呢，那么就是略说能破。那么就说是略说能破之后呢，利根者在略说之后就完全掌握这个颂词的所有精华，那么如果说学习了略说之后呢没办法完全了知的话，那么就紧跟着第二个广说彼理，就开始建立这样一种，这个第一个颂词当中所讲的道理完全是正确无误的，帮助我们树立一个正见，颂词当中讲

说修所生识，所知无为法，

彼宗亦非一，与次识系故。

那么在这个颂词当中讲到了说修所生识，那么谁在说呢，实际上就是讲有部派，有部派他这样承许说修所生识。就是通过这样一种修行无我空性之后呢，然后呢产生了一个瑜伽限量的心识，修所生识就是说通过修行而产生的瑜伽限量的心识。那么这个方面就应该是圣者的智慧的有境，那么这个修所生识就是智慧的有境。

那么所知无为法呢，这个就是讲到了这种所生识他所了知的对境，就是他们要承许的常法，就是说无为法，那么像这样的一种无为法，抉择灭呢，他实际上是一种所知，那么这个所知是什么意思呢，这样一种无为法他能够成为前面这个瑜伽心识的所知，他只能成为他的所知而已，那么这个地方又把把这个单独所知提出来，实际上对于对方来讲对有部宗来讲，他觉得大有深意的，为什么大有深意呢，单单是所知，不能作为能生，他跟里面没有能生所生的关系，他只是一个作为所知法而已，那么这个无为法，他自己并不会作为一个能生因而产生其他的法，这个方面就说所知的意思就是这样的，下面讲注释的时候，还会讲这个问题的，所以他只是作为所知而已。无为法的话他就是不会变化的，那么如果是能生因的话，他肯定是要变化的，是有为法，那么这样一种无为法呢实际上是一种不变化的自性。这就是他的抉择灭的本体，所以说这个就安立了对方的观点。

总之呢。就是说他承许在胜义谛当中有一个无为法，抉择灭，那么无为法抉择灭呢是，瑜伽限量心识的对境。那么这种抉择灭无为法呢，凡夫是见不到的，只有圣者现见了空性，现见了一切万法本身的时候呢，他相续当中有了这个瑜伽限量识，有了这个瑜伽现量识，就可以照见这样一种无为法抉择灭，所以这个无为法抉择灭，是属于瑜伽限量的这个心识，所了知的对境的。

下面是破斥：彼宗亦非一，彼宗是说这些有部派啊，彼宗呢，就是将讲这个。这个亦字呢是连接前面这个颂词，因为前面这个颂词是破掉了外道的常一，所以不单单是外道的实一不存在，彼宗亦非一，那么就说你们这个宗派、有部派呢。所谓的实一的观点也不存在，也不存在，他有这个承上启下的这样一种语气，有这个作用的。为什么不存在呢。彼宗亦非一，这个我们是破他的观点，就总破了，那么就说他的这个根据是什么呢？与次识系故。

那么就是因为和次识系故，这个次就是次第的意思，次第的意思。那么就是和次第、次第升起的识相联系的原因，所以说呢你的这样一种、你的对境无为法，不可能是真实存在的。那么这个次识是对方承认的，次第识对方承认，对方的这个瑜伽现量识呢，瑜伽现量识，这个识本身他不是无为法，瑜伽现量识的本身、刹那生、刹那生灭，虽然是圣者识，他虽然是圣者的这个智慧，圣者的这个心识。但是呢这个圣者的心识，他本性是刹那刹那在生灭，他不是无为法。这个方面次第识是对方承认的，但是呢就说是与次识系故，无为法就变成了一个不存在的自性啊，对方不承认，但是我们就说我们安立的根本因说“以次识系故”，就是说因为你这个无为法和次第次第的生灭的实相联系的原因呢，你的这个无为法本身也绝对不可能是恒常不变的。绝对不可能恒常不变。

那么就是从这方面对对方进行观察的，那么如果没有真正去讲解这个因的话，那么也可能会还会产生疑惑，还会产生疑惑，比如说呢，就说是一个瓶子，我经房里的瓶子，这个瓶子今天也是放在经堂里，明天也是放在经堂里面，这个瓶子本身是不变的。但是呢我一会儿进来看一下，一会儿把门打开又看一下，像这样的话就说这个心识，我看这个瓶子的识，他是刹那刹那在生灭，但是我看到瓶子他一直在哪儿不动，他就觉得你怎么可能通过一会儿看、一会儿看又让这个瓶子变成了刹那生灭的法了呢？这个不可能的，他就觉得就说是这个无为法本身呢，他是不变的，但是呢，识可以了知他，但我们就是说，中观中就是说就因为次第的识去和他相联系的原因，这个无为法绝对不可能是真正恒常不变的法。那么如果没有详细分析的话，这个还是有疑惑。所以说第二个颂词当中广说彼理当中会建立这个问题，广说彼理就可以建立。这个方面就是他根本的推理说出来的。

【自宗佛教的有部宗诸论师认为三种无为法是常有的实法。】

那么就是说是这个有部宗呢，他是属于无我宗，啊，属于无我宗，那么他是能够抉择人无我空性的。通过修持有部派的观点，他是可以得到罗汉果的，绝对有解脱道，啊这个是中观中都是承认的。那么在这个承认无我的观点的时候呢。他承认有常有的法，有三种无为法是常有的。那么三种无为法是常有的，那么实际上就说，他在抉择三种无为法常有的时候呢，一方面我们就是说你承认这个常有，能分又能怎么样，你就说是打破不了实执，但因为一方面他为什么会有解脱道呢，实际上就说是你抉择安立这个常有实法，对他破无我的角度来讲呢，并不是障碍，啊，并没有个障碍，所以说他虽然一方面可以抉择可以安立这样一种常法，这个无为法是常有的。但是就说无我方面呐，人无我方面他可以完全抉择出来，完全修习出来，所以像这样讲的时候呢，一方面他可以承认无我观点，一方面可以承认常有实法。而且还有解脱道的原因呢，也就是这样的。

那么下面就对他的三种无为法做个介绍，那么这三种无为法恒常呢，经部以上都不承认的，啊只要上了经部，这个所谓的这样的无为法都是假立的，经部中会抉择。那么就说是有部宗，他承认了这三种无为，是恒常的这种实法，但有为法他绝对不承认是常有的。啊，有为法比如说，不要说是其他的这个色法啊，其他的这些心识啊，即便是他圣者的智慧，前面讲过嘛，修所生识，这种圣者的智慧他直接承认的是刹那生灭的无常，他不会承认这个有为法是恒常的，所以这个就是和外道不相同的地方，那么就是说无为法他可以承认常有，他觉得这个无为法应该是常有的，那么就是说三种无为法是什么呢？

【即是虚空、抉择灭与非抉择灭】

啊，这个是首先就把他们三种无为法呢，就是这个讲出来了，那么此处呢虚空没讲，那么就把这个，就把这样一种抉择灭和非抉择灭呢做了抉择了，啊，虚空无为嘛，虚空无为就是讲这个虚空，啊，就是讲这个房子里面的门窗以及这些虚空呢，像这样的话就叫做虚空无为。那么下面就讲到了这个非抉择和抉择灭这两种。

【其中所谓的非抉择灭，并不是指虚空以及凭借分别观察抉择的力量而遮遣，】

那么非抉择灭无为法的话，首先拣别虚空，所以说这个地方讲并不是指虚空，这个就把三无为当中的虚空拣别掉了，也不是凭借分别观察抉择的力量而遮遣，这一句话是拣别这个抉择灭的，什么是抉择灭呢？下面还讲了，此处讲凭借分别观察抉择的力量而遮遣，遮遣什么呢？啊，遮遣这些烦恼，啊，遮遣这些烦恼，所以像这样的话，这个就说烦恼呢实际上就说是他的这个怎么样灭呢，所以这个真正的这个烦恼这个灭、从根拔出的话，他应该是通过凭借这个分别观察，分别观察就是讲通过智慧来了知了分别观察这个法不存在之后呢，通过分别观察抉择的力量而遮遣，这个叫抉择灭。那么就是不是虚空无为，也不是抉择灭无为，可是，这个可“可”字呢就怀疑是不是“而”啊，就是说这个经过他读起来的时候好像不是特别的这个顺口，“可是”的话就怀疑是“而”，而是对啊？因为前面并不是什么什么，而是什么什么，像这样的话这个怀疑啊，不是说要改的意思，那么理解的时候呢是不是从“而是”比较容易理解一点。

【而是对由于自性的外缘不具足而不生的某法它不生的这一部分，即称为能障碍其有实法产生的一种无为法非抉择灭。】

那么这个是在《俱舍论》刚开始讲的时候呢，就讲到了这三种无为，那么就说呢这个地方呢，非抉择灭呢他就说不是虚空，也不是通过观察抉择利用而遮遣，而灭除的。而是什么呢，而是由对由于对自性的外缘不具足，而不生的某法，他不生

的这一部分叫非抉择灭。第一个呢就说由于自性的外缘不具足而不生。那么就是这些在讲的时候呢都是用举例来讲的时候呢，比如说呢在这个雪山的顶上，在雪山的顶上呢，没有鲜花，不长鲜花，像这样的话就是说是这个地方因为因缘不具足，外缘不具足，啊没有生长鲜花的环境。所以说因为自性的外缘不具足而不生的某法，那么这个鲜花不生，这个不生的这一部分啊就叫做灭，就叫做非抉择灭，他是一个灭嘛，他是一个不存在的自性。他是一个灭，那么就因为什么灭呢，外缘不具足而不产生的某法，就是这个比如说鲜花来讲，他就因为就说是雪山顶上，没有这些啊适合于它生长的泥土啊，没有这样一种适合它生长的这样一种这个温度啊，像这样的话就说是它的种子不发芽，没办法就生长鲜花，所以说因为自性的外缘不具足，而不生的这个某法，就是从鲜花它不产生的这个部分、啊、某法他不生的这一部分呢就叫做灭，啊，就叫做灭。即称为能障碍其有实法产生的一种无为法，那么这个非抉择灭就说是能够障碍其有实法产生，比如前面所讲的这个鲜花，这个鲜花就是有实法，能够障碍这个有实法产生的一种无为法，这种就叫做非抉择灭。非抉择灭呢就是讲拣别抉择，啊拣别抉择灭，那么这种灭呢他不是通过抉择通过智慧抉择之后让他灭的，不是这个，非抉择灭，他不是这种抉择灭，他是什么呢？他是因缘不具备，因缘不具备而不生，所以说从他这个因缘不生的这个侧面来讲就叫做非抉择灭，啊，就叫做非抉择灭，这个非抉择灭呢，就抉择呢水坝一样的自性，就说是在有部宗中讲的一个水坝，比如说就是你说你把水坝修好了，那么水就过不来了，所以如果有了这样一种非抉择灭无为法。如果这个非抉择灭无为法存在的话，那么这个有实法是无法产生的。他能障碍其有实法产生，这一种无为法非抉择灭呢，就是他的自性就是这样安立的。他是一种恒常的不灭的自性。当然前面我们打比喻的时候是从外境来讲的，从外境讲，全知麦彭仁波切他怎么讲的呢？老人家说的时候，不单是外境当中，实际上是在内有情界呢，这个非抉择灭也存在的，就说是非常就说典型的例子呢，前面我们在讲，就是经常提到这个忍位。忍不堕恶趣，忍不堕恶趣就是因为外缘不具备，啊，外缘不具足，因缘不具足，他不是说你堕恶趣的种子已经灭净了。不是说，就是说他种子还在，但是他的因缘不具备了，他不会再生堕恶趣了，啊，不会再堕恶趣，所以真的不堕恶趣了应该是见道以后。他就说是他的这个力量，修道的力量可以让啊他的这个，对他的种子本身的一种伤害，而就说忍不堕恶趣呢，他就说是虽然相续当中有堕恶趣的种子。但是呢就说是因缘不具备的缘故呢，他不会再生堕恶趣的这样一种果，所以说这样就是一种非抉择灭，啊，这个也是一种非抉择灭。所以这个非抉择灭呢是在外境，在内心中都存在的，这个叫非抉择灭，那么这个是从有部中的观点来解释非抉择灭，那么就什么意思呢？

实际上在大乘当中还有另外一种非抉择灭的解释抉择方式，大乘当中在讲这些法自性的时候呢。一部分可以按照小乘有部的这个非抉择灭的法相来进行安立。但是呢还有另外一种非抉择灭，这种非抉择灭是什么呢？自性涅槃。自性涅槃就叫做非抉择灭，因为为什么是非抉择灭，他也是观待于抉择灭的。比如说我们说获得了离垢的涅槃。获得离垢涅槃这个是什么呢。当然是抉择灭了，为什么通过抉择通过圣道的智慧的力量灭掉它的垢染，显现了涅槃的自性，就叫做抉择灭。

非抉择灭呢，就说这种灭它不是抉择得到的，一切万法的本性、本质即灭，非抉择。所以它这个非抉择的意思呢，它和有部的非抉择不一样，和有部的非抉择不一样。所以说在有些大乘的论典当中，也会使用非抉择灭的这个词，但是它的意义是完全不一样的。它的意义不是说是缺缘不生的意思，它的意义就说是，不是通过抉择安立的灭，而是自性灭，相当于我们说是本性涅槃了。本性涅槃就是非抉择灭，它本来就是灭的，本来就不存在的。

那么就是说是后面这个抉择灭就相当于离垢涅槃。那么通过就是说是这个抉择的方式，通过智慧的方式，把这样一种垢染分离掉。像这样一种灭呢，就是称之为抉择灭。所以，此处的大乘当中也有非抉择灭，这个方面一定要了知，不单单是小乘有非抉择灭，大乘也有非抉择灭，但是解释的方式完全不相同。

【他们认为这种无为法、非抉择灭，是实体法。】

认为这个是实体法、存在的法，就像这个水坝一样，能够起到作用。那么这方面讲到了是非抉择灭，自性涅槃。下面要讲抉择灭的本性，

【凭借修道的力量，而远离烦恼的这一分，称为抉择灭。】

那么这种就是说是这个抉择灭呢，他一定是凭借修道的力量，而远离烦恼。那么所缘呢把这个烦恼不再生起来了，就说是你有这个修道的力量，那么修道的力量本身不是抉择灭，你们要搞清楚，修道的力量在抉择灭当中是“抉择”。“抉择”两个字，“抉择”两个字呢，就是通过修道的力量，如果你有了这样一种这个智慧，那么这个实际上就有了这样一种抉择，这个抉择呢。实际上是一种智慧的本体，是一种智慧的本体。凭借修道的力量，而远离烦恼这一部分。通过修道的力量远离烦恼，那烦恼怎么样。烦恼永远不生了，不生了这部分才是灭，烦恼不生了这一部分才叫灭。所以像这样讲的时候，有抉择也有灭，所以称之为或者合起来就叫做抉择灭。它是通过修道的力量，通过修道的智慧，让烦恼永远不再生起，不再生起的这一部分呢，就是称之为抉择灭。它不是智慧，而是智慧灭掉了烦恼不生的这一部分。所以说这方面，它实际上就是说，在这个颂词当中讲，它是对境，而不是智慧的原因就是这样的。修所成实，这个是能境；它的这样一个所知无为法它是对境。所以此处呢，就是这个抉择灭，抉择灭它实际上是可以作为一种胜义当中存在的，这一切烦恼永远不再生起来了，这样一种这个无生的状态、不再生起的状态，是从这个角度来讲。而不是说抉择灭它是一种智慧，抉择灭本身不是一种智慧，抉择是智慧，通过抉择灭掉了烦恼，烦恼不生了，这部分就叫抉择灭，这方面我们一定要再三的强调了。

【始终耽著这种抉择灭也是实体法】

那么就是说，有部宗认为这样抉择灭也是实体法，也像水坝一样，想如果有这个水坝的话，烦恼不会再生起来了，烦恼就永远不会再生起来了，就是这个意思。

【在此三种无为法中，这里要破的是抉择灭的实依，依靠此理其它两种无为法的实依也就不攻自破了。】

那么虽然这些部宗讲了三种无为，但此处讲的是，要破的是什么，要破的是抉择灭的无为法，抉择灭的实依。那么在三种无为当中，这里要破的是抉择灭的实依。依靠此理其它两种无为法的实依，就不攻自破了。那么就是说，如果说通过正理对于抉择灭的这个自性破掉之后呢，那么其它两种无为法，是虽然没有去观察，但也是不攻自破，也是不攻自破的。只不过在这个当中呢，就说是通过瑜伽现量心识，去了知了这样一种这个抉择灭，那么其它的这个非抉择灭呀、还有虚空啊，它就说是不是瑜伽现量的心识，它是其他的心识，所以实际上这个了知的方式是一样的。如果把这样一种抉择灭破掉之后呢，其它两种实依类推就可以了，不攻自破。这个方面就是总说了。下面开始观察颂词

【对此有部宗承许说，成为依靠修行力所生的瑜伽现量识的对境，远离一切有为之法相的抉择灭无为法在胜义中存在。】

那么就是说，有部宗是这样承许的，成为依靠修行力所生的瑜伽现量识。瑜伽现量识绝对是圣者的，凡夫人没有瑜伽现量识。说像这样讲的时候，通过修行力所生的瑜伽现量。瑜伽现量呢，他实际有有限和无限的部分。那么如果从无限的角度来讲的话呢，就照见了无我这部分，和照见了无我和照见这些、对方来讲应该是这些无为法啊，这些就是说这个这些方面部分呢，就是无限的部分。有限的部分呢，主要是在后得的时候，它就说通过瑜伽限量识，可以见到很多很多的一般的观现量见不到的东西、见不到的这些东西，神通啊这些。这是属于这个有限的部分。

那么此处说呢，通过修行力所生的瑜伽现量识的对境，远离一切有为之法相的抉择灭无为法胜义中存在。那么这些地方就是把它的这样一种抉择灭无为法，它就是已经限定了。第一个呢，是瑜伽现量识的对境，一定是瑜伽现量识它所观照的对境。它是对境法，而且呢，它是一个无为法，远离一切有为法的法相。一切生住灭的法相呢，在无为法上都不具备一切有为法的法相。这种抉择灭无为法，在胜义当中存在的。

【由于它是瑜伽证实之对境的缘故，所以说它于胜义中也有，那对于它自性的存在，瑜伽识仅仅能了知。】

那么就是说，由于它是瑜伽证实对境的缘故，所以说它是在胜义中有的，它是瑜伽证实的对境，所以它是胜义有，就是这个意思。那么就是说，这个虽然它说它是胜义中存在的法。然而对于它自性的存在，瑜伽识仅仅能够了知。这个就是颂词当中讲所知，这个方面所知的意思就是说仅仅能够了知，仅仅能够了知。那么什么叫“仅仅能够了知”呢？通过下面这些话，就能够知道它这个“仅仅能够了知”的含义了。

【而抉择灭本身，绝不会产生缘自己的意识，因为生果是有为法的特征，而此抉择灭纯是无为法。】

那么就是说，抉择灭本身绝不会产生缘自己的意识。这句话怎么理解呢？我们打个比喻就可以理解了，用眼识来做比喻，眼识就是说比喻的时候呢，那么就是说以他眼识的对境就是属于这个柱子、瓶子这一类的色法了。那么也就是说，以柱子为例，柱子能够产生、柱子本身能够作为一种缘，或者说作为一种因，能够产生缘自己的这样眼识。因为这个柱子它本身是个所缘缘，本身是个所缘缘，所以说像这样讲的时候呢，那么就是说比如说，我们的眼根缘到了这个柱子了，这个柱子本身它一方面是个所缘了。一方面它能作为一个因，作为一个因产生什么呢。柱子作为因，产生眼识，眼识它能够、能够缘柱子的这种眼识。一方面它有它自己的这个眼根，增上缘等等；但是就说柱子本身它也能够作为其中一个因，他自己可以作为一个缘、作为一个因。就说它作为因能够产生眼识，这个方面就叫做这个柱子本身可以作为缘自己的眼识的这样的因，可以产生了，就是作为一个因，可以产生缘自己的眼识，这个方面就是一个例子了。就说是柱子本身就是所境啊，它这个有为法，它可以作为产生眼识的一个因。那么就是说这个抉择灭，它被瑜伽现量识了知，它能不能这样作为一个因呢？这个方面讲，抉择灭本身绝不会产生缘自己的识，它的意思就是说，这个地方和前面的眼识缘柱子、柱子可以成为眼识的因不一样，为什么呢？因为这个柱子本身是有为法，有为法它可以生果，有为法是生果的。所以说后面讲，因为生果是有为法的特征了，生果是有为法的特征，所以说柱子本身它可以生果，它可以产生眼识。因为它是有为法。而就说这样一种这个无为法、无为法抉择灭呢，虽然它从某个角度来讲了，就说比如前面就说眼识，就说是和柱子之间，这个是能知所知的关系。那么就是说瑜伽限量识和这样一种这个和无为法之间能知所知的关系，这两个是一样的。

但是呢，就说不相同的一点是什么呢，不相同的一点就说，这个瑜伽限量识仅仅能够了知这个无为法，而无为法本身并不能作为一种缘，不能够就说抉择灭本身绝不会产生缘自己的意识，不会产生缘自己的意识的。因为就是说这个眼识和色法是一对呢，那么就是这个地方讲的时候，意识因为和抉择灭是一对，与抉择灭应该是一对的。那么像这样讲的时候呢，那么就是说，它因为抉择灭本身不可能是眼识的对境啊。也不可能是其它这样一种身识的对境，它是意识，实际上真正划的时候，划在意识当中。那么会不会就是说抉择灭作为一种因，产生缘自己的意识呢。意识会不会增盛，这个就是说，意识这个果会不会缘无为法产生，不会，不可能，为什么？因为它无为法，生果是有为法的特征。如果说就生了。比如说就说，这个无为法抉择灭作为因，产生了缘自己的意识了，有生果的特征，有生果的特征。它就是有为法，就不是无为法了。而是抉择灭纯是无为法，无为法的缘故不生果。这个地方我们特指宗派的观点，宗派的观点是这样安立的。它能够作为一个所知，

但是呢不能够作为一个生果的因缘。而其它的柱子，一方面可以作为所知，一方面可以作为生果的缘。他可以产生眼识，可以被眼识了知产生眼识。就是说无为法能够作为所知，但是绝对不可能作为缘，这个因缘就是生果的因的意思，有时候叫因、有时候叫缘，本来他是一个所缘缘。像这样的话不能作为所缘缘的方式，来产生缘他自己的意思，不能产生意思果，意思就是这样的。所以颂词当中讲所知的意思，大有深意的。

【他们的想法是这样的：如果是对境，则并不至于变成唯一因的本体。】

那么，前面我们分析了，一方面对境可以作为因的本体的，前面我们通过柱子来做喻的，通过柱子为例子分析的时候。柱子本身的对境他可以成为因，柱子本身可以作为对境，也可以作为因。那么“如果是对境呢，则并不至于变成唯一因的本体。”比如说无为法抉择灭，他是对境，但是不至于变成因的本性的，不至于变成唯一因的本性，不会产生的，不会产生其他的异熟法。

【于是他们认为，识虽然按照先后顺序而了知对境抉择灭无为法，但由于此无为法与识之间无有关联，因此抉择灭自之本体即无为法本体的“实一”是恒常存在的。】

那么即以前的观点，他们认为“识虽然按照先后顺序而了知对境抉择灭无为法，”这种识不是一般的识，前面讲他是瑜伽限量识，那么这个圣者的智慧、圣者的心识呢，他是刹那生灭的法、是一个有为法。虽然是无漏的，但是他是一个有为法，所以他是刹那生灭，他是按照先后顺序，是前前天后后生的缘，他通过先后顺序了知对境抉择灭有为法，但由于此无为法与识之间没有关联，这个地方没有关联的意思就是说，没有这样能生所生的意思，只有能知所知，就没有关联，所以说抉择灭自之本体即是无为法本体的“实一”是恒常存在的。他只能作为瑜伽限量的了知的对境，能够照见他，但是真正的关联是不存在的。如果有了关联了，可能就不是“实一”了。尤其是不能作为能生。首先这样讲的时候无为法之间是没有关联的，所以这个抉择灭自的无为法本体的、无为法本体的就是一个“实一”的本体恒常存在。

下面实际上我们就没有按照这个套路来，就是因为有关联的缘故，就是因为前识和后识都能够照见你这个无为法，这个方面就是安立了关联，就是因为有这个关联。所以你这个“实一”的恒常无为法绝对不存在。下面要这样驳斥的。

【对此驳斥：承许由修所生的那一瑜伽现量识所知的抉择灭无为法成立实有的彼宗派的观点也是同样，】

这个方面就是在讲颂词的意思，颂词的意思承许修所生的瑜伽现量识，所了知的抉择灭无为法成立实有的这个有部派、彼宗派的观点也是同样，

【如果依理观察，则对境某无为法并非存在实有的“一”。】

他也不承认实有的一，就是对境无为法呢，他也不是一个实有的“一”。

【为什么呢？因为作为对境的这些无为法与具有前后次第的识有所知与能知的关系之故。】

那么，原因就是作为对境的无为法，和具有前后次第的心识存在能知、所知的关系。有这个所知、能知的关系，所以你这个对境无为法“实一”绝对没办法成长。

【所谓的“亦”是说不仅主张常法产生瓶子等果的外道宗不合理，而且承认虽不生果但自性常恒的有部宗也同样不应理。】

这在颂词当中一个“亦”字，这方面就解释这个“亦”字，那么所谓颂词当中“亦”字怎么理解呢？就说承接前文，前文破掉了外道的常法的，常法产生瓶子等果的外道的因。不单单是这个不合理的，而且承许不生果，但是自性常恒的有部宗也同样是合理的，都不合理。“亦”字就是这个含义。

【这是承接前文而说的，】

一方面就是承接前文，按照这个“亦”字。

【同时也表达出了“无论生果也好、不生果等也好，常法的‘实一’永远不会有”的语义。】

那么同时也表达了，不管你生果（生果就是讲外道，前面这个颂词当中这个大自在天，这个常一他是具有生果自性的能生），你不管生果也好，还是不生果，不生果就是讲第二个颂词当中讲到了，内道有部宗所假立的安立的，这样一种恒常无为法抉择灭，抉择灭不生果，前面反复讲了，他是不生果的，他是可以作为所知，但是他绝不可能生果，他不是能够生果的有为法的因，如果一生果就成有为法了，就变化了，肯定会变化，所以说他这样一种抉择灭无为法不生果的。就说你承许不生果也好，反正呢，常法的实一永远不会有。你承许常法实一是这样的，只不过这里面有一个生果不生果的差别，不管你生果也好不生果也好，反正常法的实一永远不会有，有这个语意要表达出来。

【其实对方的想法是这样的：如果对境本身常有或者是实有的一法，那么其本体与有境的识就毫无瓜葛了。】

这个方面就说再一次让我们了知对方的观点。对方就说如果对境本身常有的话，或者他是实有的一个一的话，那么他的常有的本体和刹那的有境心识之间，应该毫无关系，应该一点关系都没有，因为一个是无为法常有的，一个是刹那生灭的，这个有境的识，二者之间应该是毫无瓜葛的，应该是没有关系。

【单单有所知与能知的关系，】

那么就说是这个单单有能知和所知的关系，就是前面讲到的能生所生，但是只有能够有能知所知，那么如果你连能知和所知的关系都不承许的话，你这个无为法是谁了知的？没有能知的心去了知、照见他的话，他存在没有合理性。所以这个方面也承许能知所知关系，但是不承许除了这个之外的其他关系。尤其是能生所生这些关系尤其不承许。

【只是依靠有境的力量又怎么能使对境变成无常与多法呢？】

那么他只是一个能知、能够照见对境的，就是你的智慧心识只能照见对方而已。所以说依靠这个有境的力量，你的刹那生灭、你照见他、照见对境，那么通过这个力量怎么可能使恒常不变的法，变的无常？这个是不可能的。因为你只能照见他嘛。你通过照见他的这个力量不可能让对境变成无常，这个是第一个。

也不能反复照见他的缘故变成多法了，也不可能。比如说一个瓶子我眼睛瞟了他十几眼，这个瓶子是变的很多了，这个不可能。就说你可以把你的眼识作为你的能知，但是你看了很多次，他变成多法了，这不可能。他就觉得我们的无为法是这样的。就说你可以照见、你可以作为能知，但是不可能照见他的缘故，变成无常和变成多体。

【这是自宗佛教承认法性常有的宗派；】

这个就是自宗——有部宗啊，佛性、佛教承许的法性常有。

【而他宗外道则承许有法瓶子等乃至毁灭之因尚未出现之前是常有的。】

这个他宗外道不一定是前面这个自在天，他们所承许的瓶子是恒常的法，因为前面他承许的时候这个真正的常一应该是能生因自在天，所生的这些法是多体的、无常的，这个承认，但是有一类外道，有些外道是承许有法常有。承许有法常有就是有些外道、有些世间人他们承许的这个有法的瓶子，他是恒常的，是恒常安住的。乃至毁灭之因没有出现之前他是常有。只要是毁灭的因没有出现之前他都是一直这样恒常安住的，或者说就是这些外道他虽然承许一个粗无常，但是他不承许细无常，细无常他是不承认的。他承许有法常有，前面是法性，有法的法性，这个方面比较容易了知。有法就是一般的显现法就叫有法，法性就是他的本性叫做法性。所以自宗佛承许法性常有，外道这些承许有法常有。

【诸如此类，凡是认为某一对境常有之宗派的主张本质上都是一致的，】

都是承许他有一个常有的法，他本质是一样的，承许的方式有些承许法性，有些承许他是有法常有，但是他的本质都是一致的。

【如同执著昨日见到的瓶子与今天见到的瓶子这两者的有境心识尽管不同但对境瓶子却是同一个一样。】

那么打个比喻讲，一般的人执著昨天见到的瓶子也是这个瓶子，今天见到的瓶子还是这个瓶子。那么见到这个瓶子的有境心识，一个是昨天的，一个是今天的，这个有境心识已经变化了，但是他的对境瓶子是一个，没有变。还放在这里没有动位置。像这样就觉得，有境是有生灭的，不同的，但是他对境是一个的，就像这个一样，就像我们看一条河一样。就说去年我看到这条河，今年还看到这条河，去年我从这条河上过，今年还从这条河上过。他就觉得我这个人不同变化了，但是这个河本身还是一个，这个方面都是属于此类，不经观察似乎是一个，一观察的时候完全都不相同了，所以就像打比喻就有这样的问题。

【关于有境如果互为异体则对境也不会成立“实一”的道理，有必要详详细细加以说明。】

对方的观点就是说你的有境怎么变化不影响对境的，但是这方面我们就说关于有境如果互为一体的话，就说有境如果前前后后，他是他体的，不是一体的，如果有境他变化的话，那么照见的对境也绝对不会成为实一，这个方面就是最根本的地方。所以对于这个比较难懂的地方有必要加以详详细细的说明。

下面的颂词就是广说的时候要对这个问题详细说明，如果现在我们相续当中有疑惑的话，学习完这个问题之后，这个疑惑就会打消掉。实际上有的时候我们觉得，这个外道有部宗，实际上有的时候我们也会有这个执着，就像前面我们打的比喻一样，这个瓶子昨天是这个，今天还是这个，这个瓶子没变，只不过是人变了，或者是河啊、房子啊都会有这样。如果是变的话我们相续当中的这个常执，这个“实一”的执着还是没有被损害掉。

那么学习完这个之后我们就知道我去了知他，我的心识在不同变化，了知的对境绝对不可能是“实一”的。那么不可能是实一，那么这个所谓的实一是什么呢？最后了知这个实一，纯粹就是颠倒分别。就是因为这个实一在二谛当中都不能存在的，二谛当中都没有这个实一的，所以凡夫人认为这个实一他就是完全的颠倒分别，把一个不存在的东西认为有，然后安立很多很多名目去执着他，缘他产生很多很多的烦恼。就是这样。所以必须要对这个问题加以详详细细的说明。让我们最后知道所谓的实一绝对不可能不存在。

今天就讲到这个地方。

《中观庄严论释》生西法师辅导第 33 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。那么这个论典呢，也主要是宣说一切中观宗，怎么样抉择一切万法无自性，或者说呢怎么样引导一切有情的心识趣入在这样一种无分别智慧当中的一种过程。那么就说对我们来讲的话，首先要确立一个殊胜的正见，那么确立殊胜的正见呢，就是说要通过殊胜理证，来了知一切外面的色法、还有自己的心识本身呢全部都是无有自性，全部都是空性的这样一种见解。

那么有了见解之后呢，一方面在这个就是说打座的时候反复的缘这个空性，反复去观修，反复去串习，然后在这个下座之后也必须积累资粮，忏悔罪障等等，那么通过上师的加持来体会这样的空性，那么最后呢，如果这样因缘成熟的话，相续当中就可以完全现证这样的无分别智慧的自性，从名言谛的角度来讲啊，这叫做证悟空性，也就是说从凡夫到了圣者的果位了。

那么当然到了圣者果位之后呢，是不是完全就已经，修行就已经结束了呢，实际上还不是这样的，那么就还要必须要通过进一步地积累资粮，和这样一种修持空性，把相续当中的烦恼障和所知障的种子习气呢，一步一步地消亡，最后呢达到一切的圆满法性现前的地步就叫成佛。

那么所以说呢我们学习这样一种这个空性的这个见解呢，对我们的闻思修行，对我们的这样一种见修行果都是非常有大的必要，所以说必须要好好地去了解啊，去趣入去修持。那么在这个《中观庄严论》和《中观庄严论注释》当中呢，对于一切万法抉择无自性的窍诀，实际上是揭示的非常的清楚的，如果真正相续当中能够通达《中观庄严论》的话，实际上就是一切中观、一切般若的这个精华要义呢，就已经通达了，对自己修行来讲，实际上除了这样一种论典所诠的意义之外，再没有其它的意义可以去修持了。《宝性论》说呢这样的一种《中观庄严论》呢对我们来讲有这样一种重要性。

那么在宣讲的时候呢，前面已经通过造论五本宣讲了《中观总义》，现在呢对于颂词呢处于解释的过程当中。那么如今呢也在观察内道当中假立的常法。内道当中假立的常法，实际上就是三种无为当中的抉择灭。那么如果抉择灭已经把它这个自性破掉了，“实一”之后呢，其它的非抉择灭和虚空呢也就不攻自破。

那么现在正在对这个问题进行观察，那么对方的意思就是说呢，通过修行所产生的瑜伽现量的心识，它是可以对于这个无为法，对于这样常法的无为法的这个抉择灭是可以了知的。虽然可以再再地缘这样一种这个无为法，但是这个无为法本身呢它是不变的。虽然它的心识是变化，但是呢，就是说所了知的无为法本身并不变化，就好像一般的世间人说呢，我就说是再再地看一个瓶子。昨天今天后天都看同样一个瓶子，那么我的这个有境在变化，那么对境不变也是这样，像这样的话对于这个对境啊有一种实执，有种一的执着。那么中观宗前面已经说过了，那么实际上以这样一种这个内道当中所假立的这样一种无为法呢，也是没有“实一”的。为什么呢，就是因为和次识系故，和次第的识有联系，有关系的缘故呢，所以说那么这样一种无为法并不存在“实一”。

那么今天要对这个问题进行详细的观察，为什么说我们的这个心识次第去缘它，那么这样一种这个对境绝对不可能是“实一”的道理。

卯二（广说彼理）分二：一、以前识之境跟随后者 不合理而破；二、以前识之境不随后者 不合理而破。

第二个科判广说彼理分二，第一呢是以前识之境跟随后者不合理而破，第二是以前识之境不随后者不合理而破。那么这方面就分了两个科判来进行破斥，分了两类来进行观察。

第一个问题就是说前识之境跟随后者。

那么这个前识之境，这个境字呢就是讲这个五瑜伽现量识它的对境，它的对境是指无为法。那么就在前面，前识生起的时候呢，这个无为法成为前识之境。那么这个时候我们就要问了。那么当前识泯灭之后呢，后识生起了，后识生起来的时候呢，这个前识之境跟不跟随后者呢，也就是说这个前识所了知的对境，会不会同样成为后识的对境。那么如果说是前识之境跟随后者的话，这个是不合理的。这个方面就开始具体的操作，就说这个方面就实际上是不合理的。因为这个此处呢就讲到了一个有境和对境之间的特殊的关系。那么如果说前识的境和后识的境是一个境的话，那如果是一个境的话，那么这个心识不可能有前识和后识的差别，就应该变成一个了。这个是第一种破法。

第二种呢是以前识之境不随后者不合宜。那么就是说前识，前面的这个瑜伽现量识它所了知的境，在当这个前识泯灭之后，后识生起来，后识生起来的时候呢，不随后者，那么谁不随后者，这个境不随后者。境不随后者就是说这个对境不会成为后面的心识的对境，它只是成为前识的对境，而不成为后识的对境，这个也是不合理的。那为什么不合理的呢，那么这个时候虽然安立了前识和后识的差别，前识和后识虽然不是一个，但是这个时候呢，就是说这个对境变成了两个了。因为前识所缘的境，并不能成为后识的所缘境的缘故，所以说在这个所谓的对境的上面呢，就成了两个部分。一个部分就说成为前识的境，不成为后识的境。那么后面呢成了后识的境，不会成为前识的境。

那么这个怎么可能说是“实一”呢，这个不会成为“实一”的。所以说这两个科判呢这个核心内容呢，两个科判的核心内容，第一个问题就是说呢，如果说是这样一种这个对境啊，即成为前识的对境，又成为后识的对境，这个时候就会成为一种过失。这个过失就是说前识和后识成为无二无别的，没办法分前识和后识的。那么第二个问题呢就是说这样一种对境呢，成为前识的境的时候不成为后识的境，成为后识的境的时候不成为前识的境。那么这个时候呢就是说会成为另外一种过失，就说这个对境啊，所谓的对境无为法失坏“实一”。这个就是从，两个科判呢一个是从实的角度来进行破的，主要是从安立实的这个过失，第二个科判呢是安立对境的过失，要不然的话这个就是说是具有刹那性生灭的心识变成一个，要不然的话就说你觉得你自己认为的恒常不变的这个对境无为法成为不同阶段，就会成为两个过失，所以这个科判呢主要从这两个角度来进行观察的。

辰一、以前识之境跟随后者不合理而破：

另一个科判呢，以前识之境跟随后者不合理而破。颂词当中讲到：

前识所了知，自性若随后，

前识亦变后，后亦成前者。

那么就“前识所了知，自性若随后”，那么前识就是说因为对方他承许啊，就说了知无为法的心识是刹那生灭的，所以说此处就有了一个前识和后识的这个字眼。那么就是说前面的心识所了知的自性，那么什么自性呢，就所了知的这个无为法的自性，也就是说它的对境无为法。那么前识所了知的自性若随后，如果让你们选，你们选择就是说跟随后识，什么叫跟随后识呢。下面就是说这个对境无为法在被前识了知的时候，后面前识灭了，前识灭了之后，当后识生起的时候，你这个对境跟不跟随后识，就是说是说通俗一点的话，就是说这个，这个对境又会不会成为后识的所缘境呢。就说这个不变的无为法，当它成为前识的对境的时候呢，当后识生起来的时候，同样的这样一种这个对境无为法，会不会成为后识的所缘境，这个叫做随不随后的意思。跟不跟随后识也就是这个意思的。那么这是同样一个对境会不会成为前识的对境的同时，最后呢后识生起来的时候又成为后识的对境。我们就问呢，就是说前识所了知的自性随不随后。

若随后，如果就是说是这样一种对境又会成为后识的所缘境，成为后识的对境的话，那么下面就开始发过失了。前识亦变后，后亦成前者。那么如果是这样，那么前识就会变成后识，后亦成前者呢，就是说这个后识也会变成前识。那么为什么会变成样的过失呢。这个地方的观察的关键在哪个地方呢，就说我们推理要给对方发过失的核心在哪个地方呢。这个地方呢就说是，静命论师，全知麦彭仁波切呢使用了一个，就是说是这个有境和对境之间的特殊关系。对方不得不承许的有境和对境的特殊关系来进行安立过失的。那么如果不把这个就说特殊的关系搞清楚的话。那么我们就很难以通达颂词当中所讲到的这个过失。为什么前识变后者，为什么后亦成前者，这个方面就难以去了知。所以说我们首先要了知呢这个地方有一个特殊的这个条件，特殊的关系，就说有境和对境之间的特殊的关联。前面实际上这个理论呢我们已经接触到，接触到过一次吧，叫破影像的那部分的时候对外道，对这个外道所讲到的这个比喻呀进行了观察，后面呢还会使用，再再地使用这样一种这个特色。实际上就是说有境和对境的特色呢，不单单是在这个地方，在破常一的时候呢，胜义谛当中会使用到。实际上平时我们在安立名言谛的时候，这个有境和对境的这个特殊关系呀，都是非常重要的，必须要通达，必须要了知这种特殊的关系。

那么特殊的关系就是说，你这个心识，你这个有境的产生必须要观待对境，比如说眼识。眼识你产生的时候呢，总的来讲你的眼识的生起必须要观待色法，没有色法就不会有眼识。眼识生起说明肯定有对境的色法，这是总的原则。然后在眼识当中呢，你看瓶子的眼识和看柱子的眼识，你看张三、看李四这个眼识，为什么有这么多不同眼识的分类呢？因为你所看的对境不一样。那么就说，你说生起柱子的眼识，肯定它的对境就是柱子；那你见到了张三，产生张三的眼识的时候，肯定这个对境就是张三，就是这样一种问题，就是这样一种问题。所以说这二者之间是这样一种确定下来的，这二者之间的对照是这样一种关系是确定下来的。所以你产生怎么样一种识，肯定是有这个对境。那么眼识是这样，耳识也是这样的。其中这个地方所安立的这样一种关系也是同样，只不过呢，把这个关系更加的细化，更加地细化，更加认真地仔细地观察了。这个时候细到什么程度？就细到前刹那和后刹那的有境和对境的关系。

那就说为什么叫前识？它的对境就是一种前识所了知的对境。为什么叫后识？那么就说这个是我后识所了知的对境。像这样的话，这个时候就把有境和对境这样区别开来了，啊区别开来了。那么就是说这个方面就是说，有境的不同完全是观待于对境的不同，所以说，有什么样的对境，就会有什么样的有境。这个方面的关系，我们要认真去思考。那么如果说这个方面的问题了知之后呢，我们再把这个关系带到这个颂词来看。那么就是说，“前识所了知，自性若随后”，前识所了知的这个无为法，这个对境，也就是后识所了知的这个无为法对境，这个对境是没有丝毫差别的，这个对境就是个实一，对方也是要极力承许的这个实一。

那么按照前面这个总的原则，按照前面这个总的原则，那么你产生什么样的有境，和它的这个对境是相同的，对境和有境有一个特殊关系。那么现在呢就说你的对境是一个，啊你的对境是一个“实一”，不变的一个。那么按照这个原则来看，你的对境是实一的话，那么你的有境怎么可能是变成了两个了呢？不可能变成两个。所以说呢，像这样的话就说，对境是一个，你的心识就只能是一个，所以按照这个观点观察的时候呢，如果你所通达的对境就是一个实一，不变化的实有的的一的话，那

么你所谓的前识也就是后识，后识也就是前识，二者之间没有任何差别的。但这个问题就恰恰是对方不承认的，对方只承认对境是实一，而它的有境是次第的，它的有境就是刹那生灭的次第识，这个是有为法。但这个时候呢，我们就给他们发个过失了，按照他自己所承许的，在他自己所承许的观点当中，汇集一种相违的过失，啊汇集一种相违。所以像这样讲的时候呢，首先我们要了知有境和对境之间的关系，把这个搞清楚之后呢，我们才能够真正通达，颂词当中所讲到的，就说是一个对境，他的心识不可能两种，啊不可能两种。就好像，比如我们前面所看到的人，产生人的眼识，后面我们产生柱子的眼识，前面的眼识和后面的眼识不一样，就因为他的对境不一样，啊对境不一样，对以它产生的眼识是两种。那同样的道理呢，如果你的对境是一个的话，产生的眼识也只能是一个。现在是，现在的问题就是对境是一个，对境就是实有的一，实一的一种无为法，对境已经确定不变了，那么按照这个原则，观察下来的时候，你的这个有境啊，你的这个有境不可能变化，不可能有一个前识和后识的差别。所以颂词当中说：“前识亦变后”，你所谓的这个次第识的前识也会成为后识了，前识和后识无有差别。“后亦成前者”，后识也会变成前识，也会变成前识。这个方面就是说，以前识之境跟随后者不合理而破。这个方面就是在讲颂词的含义了。

颂词含义当中，就是把它们几个特点记住了，然后再把这样一种有境和对境的特殊关系放进来观的时候，就能了知这个过失相当明显，啊过失相当明显。如果不把这样一种他的特质记下来的话，我们在看颂词的时候，看讲记的时候，不一定就能体会到。噢，这个颂词当中所下的这个，所观察这个理论很敏锐啊。或有一能够破掉啊，把这样一种实一的概念破掉啊，像这样话肯定能破掉的。关键的问题就是在于，这个所谓的对境的实一是假立的，经不起观察的，啊经不起观察，它只是种概念。所以概念的时候，你所谓的实一如果真正地存在，实际存在的话，那么怎么样观察，它都可以安立的。就是因为所谓的实一只是一种分别心的假立，所以要通过胜义理论一观察的时候，马上就出现过失，马上就会出现抵触，怎么办呢？就只能说明你这样一种观点是不合理道的，啊不合理道。

【承许无为法常有的宗派，请问你们成为前识之对境的无为法是否变成后识的对境？】

那么就说，承许无为法是常有的抉择灭，这个抉择灭呢是常有的宗派，就请问你们呢，成为前识对境的无为法是否变为后识的对境。这个就是我们刚才的提问，那么这个方面有一个对境和有境的关系，那么有境呢就是讲前识，前面的心识次第产生的心识当中的前面的心识，它的对境就是一种抉择灭的无为法。那么就是说，它这种对境呢，会不会变成后识的对境，那么这个无为法的对境会不会变成后识的对境。

【关于这一问题，他们认为：对境无为法存在的这一点，除了以识来缘以外不可能有其他正量，而识决定是次第来缘的。】

那么这一段呢就要再一次提出对方的承许，那么这个大有必要的。即便是在辩论的时候呢，首先也要重新确定一你次的这个立宗。就说是两方面在辩论的时候呢，首先就是陈述他自己的观点，立宗的人要陈述他的观点。然后就是陈述完之后呢，破斥者呀，他就是听清楚之后，准备破之前，有时候有必要再问一下，你是不是这样承认的？然后把这个确定下之后就要破了。

那么关于这个问题呢，他们认为，就对方是这样认为的。对境无为法是存在的，尤其是这个存在是一种实一、常一的这种存在。那么如果这个无为法存在的话，他们认为呢除了以识来缘以外，不可能有其他正量。这个就是一个特点，就是他自己承许的一个特点，那么这种无为法存在，必须以识来缘。就是只有用瑜伽现量的心识，以瑜伽现量的心识来缘。那么除了用这种心识来缘之外，不可能有其他正量。我们就说，你这样一种无为法存在是怎么了知的，他就说是通过瑜伽现量的心识来缘的。这个方面就是说他已经把这样一种无为法存在，和这个无为法必须要用正量作为证明它存在的，就说这个心识，把这个已经确定下来了。

那么这个第一个问题，就是说确定下来之后呢，还有一个特点呢就是，而识决定是次第来缘的。那么就是说，这个要了知，要证成无为法存在，那么用心识来进行证成，那么心识是怎样证成的呢？心识是怎样缘的呢？这个心识绝对是次第缘，次第前后前后的，因为它心识本身是次第次第的这样生起的。所以在缘这个对境无为法的时候，也绝对是次第次第地缘的，这个就是对方的观点。实际上我们就再把对方的观点确定下来，我们下面在发过失的时候，就在这一段当中给他发过失。

这一段当中就有互相抵触的地方，啊这一段当中已经出现了严重的互相抵触的，所以像这样讲的时候呢，我们下面在发过失的时候，就在这一段当中去观察的，所以就说是我们把这个问题啊，这一段的问题首先要搞清楚。

【既然有次序，要么承认前面的对境跟随后识，要么认可不跟随，再不可能有其他承认。】

下面呢，我们就要对于他的观点进行观察了。他就认为，这样一种心识次第次第缘对境无为法。那么下面我们说，既然是次第的，心识是次第缘的，那么就会出现前识和后识的不同阶段。那么这个时候呢，要么承认前面的对境跟随后识。那么就说，当前识生起的时候而了知这个无为法对境，这个时候，要不然承认前面的对境在成为前识这样一种对境之后呢，再跟随后识，跟随后识前面解释过了，又成为后识的对境，这个是第一种。要么认可不跟随，那么要不然就说是无为法的对境曾经成为过前识的对境。但是呢当前识灭了之后，后识生起来的时候，那么这个对境它不再成为后识的对境，啊不再成为后识的对境，就只有这两种，要么不跟随，再不可能有其他承认了。除了这两种之外，不可能有其他的，否定的，第三种可能性。

【如果认可前识的对境跟随后识，也就是说，前面的识所了知的对境无为法之自性如若跟随后识，】

这个解释颂词的意思。如果认可前者。那么前识的对境呢，跟随后识。这个地方他落在的重点是对境上面啊，不是是识上面，前识。是对境上面。那么就是说前识的对境在成为前识的对境之后，又成为后识的对境，这叫跟随。也就是说呢，前面的识所了知的对境无为法的自性，如果说你承许跟随后识，那么下面就是说，是再从换一个侧面解释，因为这个跟随呢不好理解。所以下面就从另外一个角度来解释所谓跟随的意思。

【或者说(前识的对境)在后面的时刻也存在并且(后识也)缘那一对境,】

这个叫做所谓跟随的意思。那么就是说是这个前识的对境，在后面的时刻也存在，那么这个无为法因为是实成一的嘛，这个是实有的一，实有的一呢，对方的意思肯定会即成为前识的对境又成为后识的对境，那么这个对境是一个，那么只是心识不同，心识的生灭，啊所以说呢，就是说前识的对境啊就是说在后面的时刻，在后识生起的时候也存在，这个对境是存在的，而且呢后识也还是缘前识所证知的那一个对境，对境是一个。

【则(前后识)就同缘无有丝毫差别的一个对境了,】

那么这样的话，前后识就同缘无有丝毫差别，一个对境呢。实际上这个也是对方承认的，啊这个方面呢我们实际上就发一个过失。就是说那么如果是这样的话，前识和后识所缘的对境就完全没有丝毫差别，一点差别都没有，它就是完全一个没有差别的对境了。

【由此取它的心有差异显然不合道理,】

那么如果就是说是这个所缘的对境是丝毫没有差别的一个对境的话，那么取它的心怎么可以有差别呢。这个地方马上要引出关键的推理了，关键的推理就在这个地方。所以我们能不能掌握这个颂词就看对于这一段话能不能真正的掌握。所以这个方面就讲呢，如果它的对境是一个的话，取它的心有差别就显然不合道理，这个是我们要发的过失，那么为什么会存在这个过失呢，下面讲原因：

【原因是:无论任何对境与识,都是相互对应而安立为某一对境的某一识,否则根本无法安立识的多种类别。】

这个方面就是要前面讲了确定有境和对境之间的特殊关联，那无论是任何的对境和它的心识，就说对境和它的有境识，都是相互对应而安立为某一对境的某一识。前面就说引用了比喻呢，就比较容易了知的比喻。就说是眼识和耳识，那么为什么成为眼识和耳识呢，因为眼识所缘的对境，和耳识所缘的对境，像这样的话就是说不相同，所以说就出现了眼识和耳识的差别，眼识当中缘柱子和缘瓶子的眼识不相同，因为它的所缘境不相同，前面呢这样一种这个，前面的有境和前面的眼识和后面的眼识不相同，也还是因为它的这样一种对境不相同，像这样的话就是说，是它的这个有境和对境都是有这样一种这个相互对应的关系的，你要就是说把它安立成某一对境的某一识，那么这个心识和它的这个对境，?? 22.57 也是 非常紧密的关联的，如果不是这样的话否则根本无法安立识的多种类别，你怎么去安立识的多种类别，最后就变成就是说眼识，就是说不管是色法也好，还是声音也好，都产生一个眼识，你看柱子，看瓶子，不管什么对境只产生一种眼识，就会出现这样一种混乱，混乱的这种情况，那么就是说我们不会出现混乱，不会出现混乱的原因是什么，它的对境不一样，它的有境就不一样了，所以说最后这个方面就是说，我们为什么讲这些比喻呢？这些比喻是比较粗大的比喻，比较容易被我们认知、认可的比喻，那么把这个就是说想清楚透彻之后呢，再把这个比喻细化之后，放在前后心识的不同方面，啊就会知道了，就是说前识和后识的不同，肯定是因为它的对境的不同，那么如果对境是一样的，它的有境不可能是有两个，它的对境如果是一个的话，那么有境绝对是一个，那么现在就是已经对方已经很明显的，啊就是说已经提出来前识和后识是不相同的，这个是要么就是说你的这个对境是不一样的，如果你承许对境把这个对境确定下来，你把对境确定下来这是一个，如果你的对境确定是一个的话，那么这个有境不可能再确定是两个了，至少不能确定是两个了，就是这样一个问题了。所以说由此取它的心有差异显然不合道理。原因就是，无论任何对境与心识都是相互对应而安立为某一对境的某一识，否则的话根本无法安立识的多种类别。

【如此一来,一个人的相续中取受瓶子的刹那识就不会有瓶子多种不同的有境心了。】

那么，如果你通过前面的方式来安立的话呢，那么不可能有很多很多种类的差别的话，那么一个人的相续当中，取受瓶子的刹那识，因为这样一种一个人的相续，它在取瓶子的时候呢那么有多少刹那，会产生多少刹那的心识。那么这样的话，就不会有瓶子多种不同有境心了。那么如果瓶子是一个心识一个的话，那么就只会产生一种有境心，不会产生瓶子不同的有境心，啊瓶子不同的有境心是绝对不可能产生的，就这个意思，这个方面也是特殊对境和有境之间的关系确定下来之后呢。那么就是说这个如果你承许前面所讲的这样一种这个产生一种心识的话。那么一个人刹那的心识只能缘一种心识，缘一种瓶子产生，最后的话就是说这个瓶子不同的有境的这个心识就不可能产生，这是啊有唯一的一种瓶子的心识了，但实际上是完全不合道理的。

【实际上,只是在知无为法的前识自之本体上安立为缘同一对境无为法之识的,而不能安立为他法的有境识,因而那一识上不会有一分为二的情况。】

那么这段话是讲什么呢，这句话就是讲这个，一个对境一个心识，怎么样安立一个对境，一个心识的，那么把这个搞清楚之后，马上后面就是同样同样之后的发过失了。所以说实际上的话，只是在知无为法的那么就是以前识，啊以前识来做

这样一种根据，那么就是说这个前识在了知无为法的时候呢，确实就是说只有一个对境，安立一个心识，不会通过一个对境而一分为二，分成两个心识，这个不可能的，那么实际上呢只是在知，无为法的前识，自己的本体上，那么就是说这个就是以前识啊，第一个前识和它的对境之间做一个比喻，做一个例子来推理，那么就是说安立这个前识，这个前识怎么安立的呢？在了知无为法它的对境，这种前识它自己的本体上安立为缘同一对境无为法的心识。那么这个前识就是说，在它自己这个当时前识生起的、它自己的本体上面安立了，这个是在缘当时的同一对境这个无为法，这个当时的这个无为法在这存在。我了知它了，从所知我了知它了，这个时候就在我的这个前识、这个心识上面安立，这个就是缘这种无为法的心识，只是在这个自己的本体上安立的，而不能安立为它法的有境识。当你在缘这个对境无为法的时候，你这个心识就不能够安立这个就是缘柱子的有境识，这个是缘瓶子的这个这样一种有境识，或者这个是缘这个第三、第四刹那的这个有境识，不是这样的。当第一刹那的这样一种生起来的时候呢，你只能缘对境无为法，而安立这个就是它的心识，不能够安立为它法，因而那一识上不会有一分为二的情况。所以说呢这个心识上面不会存在两个不同有境心识的情况，这个是不可能出现的，啊这个是不可能出现的，就是说这个方面再一次的强调，就说把前面的比喻放在细化的时候呢，像这样的话就是说你的这个前识，之所以成为前识，是因为在你的心识当下，只能缘同一个对境，把缘同一个对境的无为法的心识安立成前识，所以说不能安立成它法，不能够就是说安立成它法的有境识，因为只缘的一个对境无为法，所以只能安立成这个对境的有境，所以说在这个心识上面呢，只有一个，啊只有一个心识，不可能一分为二，不会出现两个，因为一个对境产生一个心识，这个方面就是它的例子啊。然后同样这就跟随这样一种问题呢往后推，

【同样，这里的前后二识的同一对境本体如果实有，那么前面的识也必须变成后识，后识也同样必定成为前者。】

那么，这样看到这个地方的时候呢。基本上这个轮廓就很清楚了，我们就说这个颂词的轮廓就很清楚了，肯定不可能有一个实有一的对境，那么就因为前面已经把这样一种前识，它只是成为一个不会成两个，因为它对境是一个的缘故，把这个搞清楚之后呢，再推下一个时候呢，这里的前后二识的对境它就一个不变化的，实一的恒常不变的实一。所以说这个时候呢，就前后二识的同一对境的自体，如果说实有的当然不可能实有。假如说你还承认这个对境是实有的，那么这个时候呢，前面的识必须变成后识，因为这个对境只有一个不可能一分为二嘛。不可能在就是说缘同样一个对境的时候呢，这个心识出现了一分为二情况。因为这个这个原则前面这一段已经讲完了，前面说不能安立它法的有境识，因而那一识上不会有一分为二的情况。它这一个心识上面不能出现前后两个差别，不会出现一分为二，因为这个对境是确定的一，这个对境是确定的一，那么这个心识就是一，在这一个心识上面不可能一分为二，不会出现这个情况。那么马上把这个主要问题引出来之后呢，那么这个时候，你自己已经确定了对境就是不变化的一，那么如果对境是不变化的一的话，缘它的有境也只能是一个一，不会出现一分为二，什么一分为二呢？就是一个是前识，一个是后识，在同样的心识上面出现两种情况可能性是没有的。所以说这样的话，前者就变后者了，后者也变前者了只能成为一个心识，不会成为前识和后识，所以说像这样的话如果你确定对境是实一的话你必须校正你的观点，必须要改正你的观点，就说所谓前识、后识刹那心识这样一种可能性，必须完全泯灭掉，这个才符合你的宗义，才符合你的宗义。所以说像这样的话，前识和后识的差别，就完全不存在了，这个是对方不能认可的，对方不认可，但是呢你必须改变你的观点，要不然就是说，你如果要认可你的瑜伽现量时次第次第的话你必须修正你的对境，无为法是实一的观点，若果你要紧抱着你的无为法实一的观点不放的话，你必须放弃你的前后心识刹那生灭的观点，证量这二者之间是没办法兼得，你要认为你要保留你的瑜伽现量心识是次第的你就必须放弃你的对境的无为法，如果你要保留无为法你必须放弃你的心识是刹那生灭的，你必须放一个。这个方面是只有在对方的观点来看，就成了无可调和的矛盾，没办法调和的，所以这个时候怎么办，这个方面就说明你的观点出现了问题，经不起胜义谛的观察，就是这个意思。

【因此，说“前识的对境无为法在后时也存在而当时前识不存在，以及后识的所知在前时存在而后识不存在”均不合理】

同样的道理呢，因此呢就是下了结论说，前识的对境无为法在后识也存在而当时前识不存在这个是不合理的，前识的对境无为法呢，就他在成为前识的对境时候在后识也是存在的，他成为后识的对境但是呢当时前识已经泯灭了，前识已经不存在了，这种观点是不合理的。同样的道理以及后识的所知，这个后识的所知就是无为法，在前识的时候也是存在的，但是当时在前识存在的时候呢，后识不存在这个也不合理，这个就是如果把前面这一段搞清楚之后，这一段话的总结呢，他只不过是个总结而已。意思就是说呢，如果就是说他的前识和后识的对境无为法，他都是同时存在的话，那么前识和后识都应该存在那么因为他的对境无为法是存在的，存在的话呢，那么前识和后识都应该存在，那么你不可能就说是前识的无为法是存在的，但是呢就是说当这个后识产生的时候呢，前识已经泯灭了没有了，这个是不合理的。还有一个呢就说是后识的所知在前识的时候呢也存在，但是呢当时后识不存在这个也是不合理的，两个观点都不合理。

【如果对方认为：假设某一对境有时间先后的差别，则前后是一体当然不合理。而对境虽然无有差别，但由于有境心是刹那性，因而前后多体屡次三番缘那唯一的对境。】

那么如果对方是这样认为的他就是说假设某一对境，啊这个对境有时间前后的差别的话，那么当然就不能安立前后一体了，因为他这个本体上面已经出现了不同的这个差别的缘故。所以说不能再他的本体上安立是一体的，但是呢就是他的这个对境虽然没有差别这个对境是一体的，但由于有境心他是刹那性的，有境的心识啊，就是缘他的这个心识是刹那刹那生灭的，

因而前后多体屡次三番这个心识啊，就心识这个具有多体的心识屡次三番的语言唯一的对境，他觉得这个是合理的，这个方面实际上是因为我们相续当中这个实执太严重了，就说心识太严重，所以说呢在这一大段当中，全知麦彭仁波切就说是反复的引用对方的观点在反复的破斥，通过不同的角度来破斥说前面实际意义上对于颂词的观察在前面这个当中已经算是圆满了，已经观察完了，如果真正通达了话，已经知道如果你的心识是刹那升起来了，就说你的对境绝对不可能是实意的，这个理论他可以通一切理论，你不管把对境安立成什么对境，你把他安立成金刚钻也好，你还是安立一个什么东西也好，这个事恒常不变的一，这个是你的心识是不是刹那生灭的如果你的心识是刹那生灭，你的对境不可能是实一，实际上这个理论在前面已完成，但是现在因为这个众生呢，在相续当中实执很严重，所以说呢这个时候在进行一组辩论。再把这个问题在进行说明。对方还是认为呢就是说如果你的对境是有差别的话，当然不是一体的，但是现在我们关键是对境是一体的，有境的心识是多体的，有境的心刹那刹那生灭，屡次三番的就缘这个对境，这个怎么不合理呢，像这样的话就认为呢，有境心可以是有很多，但是对境可以是一个，他还是认为这个是没有过失的。

【驳斥：成为各自识之所缘境的那一部分在有境尚未存在之前以及有境已灭之后如果存在，那么它的有境又怎么会没有呢？】

那么成为各自识的所缘境的那一部分，那就说是各自刹那前后的这样一种各自识的所缘境这一部分，在有境上未生起之前，如果是存在的话，那么这个有境、这个心识还没有出现之前这个对境就已经有了，那么他的有境怎么可能没有呢，肯定会有。还有呢，以及有境已灭、前面是有境未生，这个他的对境是存在的。那么第二个问题呢，就说是有境已灭，那么这个心识，缘他的心识已灭了，这个对境还存在，那么这两种情况，那么他的有境怎么会没有呢。因为他的对境是存在的，那么虽然从实际情况来看的时候呢，这个有境的心识他存在，他就说是有这个尚未生起之前的状态和这个已经灭掉的状态，因为他是刹那生灭的吗，他有这两种情况，那么这个方面是存在的，但是实际上在这个有境灭的时候，他的对境也应该灭，那么就是有境为生的时候呢，对境也不存在，那么就说是，那么如果你认为呢，就是这个所谓的所缘境呢，他在这个有境没有生起之前，他也是存在的，有境灭了之后他还存在，但是有境不存在这个不合理。那么这个方面就讲了他的有境又怎么会没有呢，这个是不合理的。

那么有的时候我们就觉得这个可以呀，这个对境他一直存在吗，有的时候我看他有的时候我不看他，那么这个瓶子的对境放在这个地方，放在我前面，有的时候吧把眼睛转过来看他一眼，有的时候把眼睛转过去，看其他的地方。这个对境还不是在这儿吗，对境还是在这儿，所以像这样讲的时候他就觉得这段话呢可能不好理解，就是这段话成为各自识的所缘境的那一部分呢，到来至于有境怎么会没有呢，我的意思是说如果你这样的对境存在，肯定有境存在的，那么如果说如果你的有境没有了，你的对境还存在这个不合理，就是如果是这样的话，那么有怎么样理解就是说我们的瓶子放在这个经堂中央，有的时候我就看着他，有的时候我不看他，不管我看他、不看他反正这个瓶子就在这儿，反正这个对境就在这儿，这个方面是有差别的。为什么差别关键的问题就是在于，当你的有境呢这个地方就是讲有境和对境之间的特殊关系。你要安立这个是有境，你必须缘他的对境，或者说换句话来讲，如果这个瓶子他要成为对境的话，这个瓶子如果要成为对境的话，必须要有有境来缘他的时候他才成为对境，否则这个对境的这个安立根本无法成立，这个方面就是说把这个有境的和对境的关系完全确定下来。确定下来了像这样的话就说，当你这个你前面的这个瓶子做例子啊，就说当你要把他安立成对境的时候，那也就是说当你把你的眼光转过来看他的时候这个时候这个瓶子，他才叫做对境，为什么呢，因为就说这个是有境的的对境，这个时候的眼光转过来看他了，当我的眼光转过来看他的时候，这个时候他的身份变成了对境了，当我的这个眼光转过去不看他的时候，这个时候他的身份就不是对境了，不是对境，如果不是这样的话，那么你不管看他不看他对境的话，那么是石女儿成对境了，龟毛兔角都成对境了。为什么呢，因为就说看他他也成对境，不看他也成对境，你会成为这样一种过失了。所以说你成为他的对境你必须和他的有境相连，当你看他的时候他变成了对境，他成了对境，但是你不看他的时候呢他就不成对境了，所以这个时候我们就进一步的要了知有境和对境之间的一种特殊关联，很严格的、很严格，不是说范范的，如果你就是说这个不认真观察的时候呢，我们就可以简单一点，我们就可以粗糙一点，我们就把这个瓶子作为一个对境呢。有的时候我看他有的时候不看他这个时候我不是在观察胜义谛、我就可以马虎一点了，可以吧把这个安立成对境可以，但是呢如果你要把这个对境真正要安立个实有一的对境、实一的对境，这个时候必须要认真，这个时候要把他的关系，有境和对境的关系对应到同一个层次上面，到底什么是有境和对境，很认真的观察的时候，当我这个眼识去缘它的时候，这个时候，看待我的有境那么才是对境。那么当我不看它的时候，这个时候我的有境不是有境了，它的对境也不是对境了。它是什么？它就是一个瓶子，它只是个瓶子而已。那么是不是对境？不是对境了。实际上在我们观察的时候，这个是不是瓶子，又怎么了知的。当我的意识去缘它的时候，它是瓶子这个概念就出来了。当我不想它的时候，它是不是瓶子？不是瓶子。所以这个方面也是看待你的这样有境来安立的，这个方面和下面要观察的唯识宗的道理也是紧密相连的。这个很认真观察的时候，的确是这样的。当我缘它的时候，它才存在；当我不缘它的时候，它根本就不存在。为什么呢？

它存在是通过什么样了知的，通过什么样的心识了知，什么有境了知？如果我没有缘它，说它存在。根本没有任何道理。比如现在我们说，外面有个人在走。外面有个人在走，你怎么知道的？没有任何心识来确定它的话，你这个认为外面有

个人在走的观点，根本就立不住脚。如果外面有个人在走我看到了，看到了凭什么？哦，我的眼识看到的，或者我听到了脚步声，这个方面二者之间是有关联的。所以说，同样的道理，有境和对境特殊的关系也是这样确定下来的。如果是对境，肯定有它的有境，否则的话只有对境、没有有境的情况是不会出现的，不会出现这样情况。所以说为什么在这一段当中已经讲的很清楚了。成为各自识的所缘境那部分，在有境尚未存在之前以及有境已灭之后如果存在的话，它的有境又怎么会没有呢？有境肯定会有，因为对境已经确定了。它的对境是存在的，不管你的有境生没生起对境都是存在的。如果它的对境存在的话，它的有境不可能不出现，不可能不存在。因为二者之间的关系绝对是这样确定的。如果你说它的有境没有，对境就不可能存在。如果它对境存在，有境是肯定有的，就是这样的。

【因为不同的所缘对境与能缘心识相互脱离以后不可能再取受对境之故；】

那么因为不同的所缘对境和能缘的心识，他二者之间是互相关联的，如果已经互相脱离了之后呢，不可能再取受对境，这个有境不可能再取受对境。有境不再取受对境，那么对境就不是对境了。你要安立是对境，必须要有境在取它的时候它才会成为对境。如果你的这个有境都不取它了，当然就不是对境了。有境不会成为有境，对境也不会成为对境，二者之间的关系已经互相脱离了。所以说，如果你要成为有境的的对境，必须要把有境和对境关联起来，互相紧密关联这个时候才能安立有境和对境。那么如果说是互相脱离之后，对境不会成为对境，有境也不会成为有境，就是这个意思。

【而且不是各自之对境的其他“实一”绝不会存在，假设存在，则有不是刹那识之对境的过失了。】

前面就是讲到了有境和对境之间的这样的关联，还有一个问题“不是各自之对境的其他“实一”。这个是绝不会存在”。就是说你要安立一个“实一”你必须要和有境来进行安立，因为这个“实一”是有境才能够通达的嘛。“不是各自之对境”各自对境就是说不是前识、后识，不是任何心识对境的所谓一个其他的实一。心识缘不到的其他的实一，会不会存在呢？绝对不会存在的。如果说是存在的话，就是在心识之外还存在所谓的实一还存在的话，“则有不是刹那识的对境的过失”，那么这样一种实一根本不是刹那识的对境。那么如果这个实一不是刹那识的对境，又有什么过失呢？

【我们要明白，倘若如此，那个“实一”在识前也不可能得以成立】

那么如果不会成为刹那时的对境，那么这样一种所谓的实一的这样一种对境，这个对境是实一的它是存在的，谁认知的，谁能够证明它存在。刹那的心识不能够证明它，谁能够证明它。没有任何能够证明它的证量。所以说这个时候那个“实一”在识前也不可能得以成立了。怎么能够得以成立呢？完全成立不了。这个时候你这个实一是存在的，绝对是各自的对境才能够认知的。那么除了各自对境之外，你要安立一个实一是绝对不会有的。如果有，那么这个实一在识前不可能成立。那么如果在识前不能成立的话，你所谓的你的这个本体根本就不能成立。因为任何一个法的存在都是通过心识去认知它的，当我们的的心识去认知它的时候，我们才说它存在。心识不认知它的时候，他就根本不存在。我们自己的心识是这样的，所有有情的的心识都是这样的。所有有情的的心识都不认知它的时候，我们说这个东西是存在的但是所有有情的的心识都认知不了它。这个东西就没办法说它是存在的，没办法安立它是存在。

所以像这样讲，必须在识前才可以成立的，否则的话它的本体根本就不能成立，没办法安立说它是存在的，就是这个意思。所以这段话观察的方式我们知道了。知道之后实际上刚开始的时候讲的“所能境”，对境和有境之间的一种互相关联，紧密的关联这个是确定下来了。如果有对境绝对有心识，绝对有有境的。那么除了这个之外不存在心识之外的，所谓各自对境之外的实一，这个是不存在的。如果存在有什么什么过失，这个观察下来了，就是这个意思。

【对于这一点，并不是指仅以对境同一个就确定取它的识不可能有次第性，而是说如果对境是实有的“一”，那么取它的识就不会次第性产生。】

那么对于这一点我们也要清楚，并不是泛泛地说单单对境是一个，那么确定它的这个识就不可能有次第性的，不是这个意思。一个柱子，取它的心识可以有次第性的，但是这个假立的。像这样的话，你安立这个一根柱子的时候，也不认为它是实有的。所以这一根柱子，我取它的心识可以是次第性的，对境是一个，但是我取它的心识可以是次第性的。这个方面可以安立，并不是说是仅是对境一个就马上确定它、取它的心识不可能是次第性，不是这个意思。那是什么意思呢？而是说如果对境是实有的的一的话，不是单纯一个泛泛指的一个一，而是说实有的一就是不变化的一，那么取它的识就不会有次第性的产生。你已经把对境确定成实一了，这个时候我们认真观察取它的心识就不可能是次第性的，否则在名言谛当中，如果不认真的时候，比如我们在安立名言的时候，在取舍名言的时候，看展览的时候我们说一个古董，很多人一看，不同的心识去看，我再再去看，这个方面是可以安立的，这个是假立的，假立的时候大家都不认真，只要能够安立名言就可以了。如果你要安立所谓的胜义有，这个必须要认真，一认真的时候必须要认真的观察了，这个时候就是所谓的胜义理论。胜义理论就是这样认真的观察、仔细的观察，不是说是大概就可以，不是这个意思。

所以说像这样讲的时候，因果也是这样的，因果如果不认真的时候，以世俗当中假立的因果，因生果种子生苗芽，这个方面不认真的时候大家就过去了。当然种子可以生苗芽了。但是如果说种子生苗芽是实有的，如果是实有的、我们观察，当种子生芽的时候，是种子不灭而生呢是种子灭而生？这个就叫做胜义理论，这个叫做很认真的观察，这个时候观察就无法成立的，成立不了了，就得到它的空性。这个地方实际也是一样的，那么并不是泛泛说只要对境是一个，绝对取它的心识不可

能是次第性的，名言当中不是这样发过失的。而是说如果对境是实一的话，我们取它的心识就不会是次第性的，这个方面主要破的是实一。

【如果自以为是地说“对境同一个瓶子昨天也了知、今天也同样了知”，】

如果自以为是的说，这个对境的瓶子是一个，但是我昨天也看到它今天也看到它，像这样的话，是这样认为的。

【事实上，这只是将瓶子相同的自相刹那接连不断产生误认为是一个而假立称之为“一”的。】

那么实际上只不过是把瓶子相同的自相刹那接连不断产生，就说这样一种瓶子相同的自相刹那，实际上它的本体是刹那生灭的，每个刹那都不住的。像这样讲的时候，瓶子它也是刹那刹那连接不断的产生，我们就是说看不到它刹那生灭，我们就误认为它是一个整体，把它认为是一个一，把这个假立成一个一而已。一根柱子、一个瓶子，或者一个人都是这样的，都是通过把它连接不断的产生就好像旋火轮一样，当我们在舞火把的时候，舞的很快的时候，就好像是一个火圈，在晚上看见一个火圈一样的。那么实际上所谓一个火圈，实际上，他是不同不同的、它是手在不同位置上太快旋转的时候它好像就变成一个整体了，就是这个。同样道理，就说这个瓶子、柱子，它都是刹那刹那生灭，但是我们看不到它的刹那生灭的时候，我们就把它整个相续认为是这个是一个一，这个是一个一体，但是如果前面讲的一样，如果我们不认真的话，我们就会把这个一体，就这样成立了，可以安立，如果认真的话，这所谓的一，是绝对无法安立的。因为它的前后刹那是接连不断的产生的。

【如果认为实际上“一”是实有的，则依靠此（离一多）理证可以破析，】

那么如果认为这个所谓的“一”是实有的话，我们就可以依靠这个离一多因的理证呢进行观察进行分析就破析掉了。

【由此使不观待因与有害因等多种因通过这种方式也可轻而易举被证明。】

此处出现了不观待因和有害因，那么不观待因和有害因实际上是在因明当中出现过的，它是破常有的理论。就说证明无常的理论有两个理论：一个是不观待因一个叫有害因，不观待因的意思就是说这个一切万法它的自性是刹那生灭的，不需要观待任何的外缘。前段时间，上师在讲四法印的时候呢，就是说这样一种法本身就是刹那生灭的，它并不是说——当它没有遇到外缘之前它是安住的，遇到了这个外缘之后它才毁灭、它才能无常，这个叫观待，观待一个外力、观待一个外缘，它外缘让它无常这个叫做观待。但实际上就是说所谓这个观待外缘呢，它只是一个粗大的相续把它终止而已了，瓶子它的粗大的相续被终止了，这个叫做观待外缘。实际上这个瓶子的本身就讲到细无常的这个阶段的时候呢，任何一个有为法，当它生起的时候当它存在的时候呢，它都不观待任何的因缘自己本身就是无常的，自身本身就是刹那刹那生灭的这个叫不观待因，不需要观待其它的法，它本身就是无常的，这个方面不观待因。

还有个因叫有害因，有害因是什么意思呢？有害因说就在因明当中讲的有害因的时候，就说如果你认为这个法是恒常的话，有理证的妨害，在讲因明那一段的时候呢，尤其是讲到对方他认为呢，就说是世间上的外道吧，外道认为：世间上的很多法绝大多数是无常的，但是呢有那么偶尔几个法是恒常的，就好像天下的乌鸦一般黑、都是黑的，但是呢也不能否认偶尔会出现一两个白乌鸦，他就说这个白乌鸦是可能出现的，可能出现白乌鸦的。他就说呢就像这个例子一样，那就是说世间上的绝大多数法都是无常的，但是在这个当中呢就有那么一两个法是又是恒常又能够起功用，这个法是什么？这个法就叫大自在天，又恒常又能起功用。那么如果是这样的话就是说实际上你这种理论有理证妨害，所以像这样有什么理证妨害呢？就说你这个大自在天在生果的时候呢，你的本体是变化的、不变化？变化你就成无常的，不变化你没办法起功用，就是这样像飓风一样，前面我们观察大自在天的时候所破的一样，所以这种因叫有害因，就对它的这样一种认为就说某个法是常有的、又能起功用有理证妨害。实际上这个不观待因也好、有害因也好都是要证明他无常的理论，都要证明无常的，所以说这个方面就是前面所讲的一样，事实上，这只是将瓶子相同的自相刹那接连不断产生误认为是一个而假立称之为“一”的。这个实际上就是自相刹那连接不断呢，这个里面就已经提到了刹那生灭的无常，细无常又提到了。如果你认为是“实一”的话，我们就可以用离一多因来观察，用离一多因把这个所谓的“实一”一观察之后呢，实际上它就自然而然它就得到两个结论：一个结论就是刹那生灭的。第二个是空性。像这样的话通过离一多因观察的时候可以破析：由此的是不观待因和有害因，就说证成一切万法无常的这个理论呢等多种因通过这种方式也可以轻而易举地被证悟。证明一切万法是刹那生灭的，根本没有一个所谓恒常不变的法。就是这个意思。

【因此，无论是无为法还是有为法，如果承认“实一”真正存在，则凭借成立缘它的心不会次第产生的这一理证便可推翻，而假立的一体与多体在何时何地也不是遮破的对象，这是自宗也承认的。】

因此呢，不管是你所缘的对境是无为法也好还是有为法也好，就是说实际上这个“实一”都是不存在的。如果承认“实一”真正存在凭借成立缘它的心不会次第产生这个理证就可以完全推翻，就前面这个根本的推理呢，那么如果是你的对境“实一”的话那么它的心识就不可能次第产生了，像这样话就说通过这一理证就完全可以推翻掉。

而假立的一体与多体在何时何地也不是遮破的对象，那么如果你是假立的一假立的一体啊、假立的多体啊这个方面何时何地也不遮破的。实际上我们自宗，自宗佛教的佛弟子呢，在安立名言的时候、在取舍名言的时候也是频频地使用一体和多体的词句，也是频频使用一体、多体的概念，这个不是遮破，这个不是说：“我是佛教我就有特权，也不能破我，我只是破你的。”不是这样，因为就是说自宗在名言谛当中它这个所谓的一体和多体，他使用一体和多体的时候它都是幻化的都是假

立的，不观察的情况下可以成立的。不单单是佛教、佛教弟子了，实际上如果你外道或者其他的世间人你如果了知了就是说假立的观点，你如果了知了假立的一体和多体的观点，你不承许实有的话，实际你在使用的时候佛弟子也不会去遮破的，没有事情不会给你遮破。

遮破是什么呢？遮破并不是说有这个阶级矛盾了，好像有一个好像对立的观点，只要你不站在我这一方我就要把你破掉。如果是这样的那么佛教就太狭隘了，不可能这样的。实际情况就是说究竟的实相是怎么样的，究竟的实相本体当中一切万法大空性不存在一、多，不存在实有，所以说像这样要让、如果要证悟、实心要趣入解脱道的话，你这种观点不符合实际情况。所以说要用证理来破斥掉，是从这个角度来破斥的，而不是从狭隘的宗派的观点出发去破掉的，这个完全不符合佛教的宗旨。所以说自宗也承许假立的一、多。那么如果你要承许实有的一多的话那么可能成为所破的对境了。

【辨别这其中的法理随时随地都至关重要。】

这其中的法理就是说什么时候破什么时候不破，把这样一种就是说法理弄清楚，把这个尺度掌握清楚随时随地是至关重要的。如果把这个问题掌握不了的话。那么就说：哦，什么时候又破啊什么时候又不破了，把脑袋搅得一团糟，像这样话就是说这个不是佛教的问题而是自己的智慧呢，还没有搞清楚，没理清这样一种思路。所以麦彭仁波切再再在他老人家的著作当中呢，不单单这个著作当中、其它著作当中都讲得很清楚，你要把这个其中的关键掌握清楚，辨别这其中的法理是很重要的，什么时候破斥的什么时候不破斥的，把这个问题讲清楚之后呢，实际上在运用的时候可以运用自如。

【与此相同，破除恒常实有这一点，在其他论中也有宣说，】

破恒常实一像这样的话不单单是《中观庄严论》，在其它的因明论典当中也是有宣讲的。

【《释量论》中云：“坚石金刚等，境不观待他，故众生之识，应成同时生。谓俱生缘助，故彼次第生，各刹那说他。”】

那么在法称论师的《释量论》当中是这样讲的：在因明当中它也要破外道的实一，也要破恒常实一的观点，那么就是说“坚石金刚等，境不观待他，”这两句是对方的观点外道的观点，他就是认为“坚石”很坚固的石头，还有这个金刚，金刚串啦、金刚杵啊等等这些方面是非常坚固的东西。“境不观待他，”这种境——就坚石金刚等这些外境呢不观待他，就是这个对境呢是不观待它的，是不观待其它因缘，如果观待其它因缘，它这个本体会变得无常，所以说他就认为这个坚石啊金刚等等像这样对境呢不观待他，他自己是恒常实有的，这个叫做“境不观待他”的意思。

那么后面两句呢是破斥这个观点的。故众生之识，应成同时生。实际上和这个地方我们在破对方观点的时候一样的，一个理论。那么如果对境是实一的话、恒常不变的对境是实一的话，那么众生的心识应该成同时产生，就不应该次第产生的，就应该同时一个时间当中产生，为什么？因为对境是恒常不变的一。所以说呢缘他的心识不可能是次第产生的，应该是同时产生的，有这个过失了。那么对方要避免这个过失呢，他要就是说避免一切众生的心识在一个时间当中同时产生的过失呢，他就说：“谓俱生缘助，故彼次第生，”这两句谓俱生缘助，故彼次第生，是对方的回答。

他就是说呢所谓的心识次第产生呢它是有俱生缘的帮助的，有俱生缘的帮助的缘故呢，故彼，这个彼字呢就是讲心识，所以说这个心识可以次第产生，他就觉得可以说就回答这个问题了和这个问难就回答了。因为这个里面有个俱生缘来帮助它，所以说这样一种心识就会次第产生。

最后一句是破他的观点，各刹那说他，那么如果是这样的话那么你的这个对境你这个俱生缘，对你的对境到底起作用还是不起作用呢？那么俱生缘如果对对境不起作用，那么你的俱生缘有没有都无所谓，那么如果这个俱生缘对这个对境起作用，那么这个所谓的对境就存在了——有俱生缘和没有俱生缘的这样一种差别了。这个对境上面就存在有俱生缘和没有俱生缘的差别。那么如果是这样的话，那么就说所谓的对境它就存在着不同的阶段。有俱生缘的阶段和没有俱生缘的阶段，这个方面就出现了，如果出现的时候呢就成了他体了，可成他体的时候呢，前刹那和后刹那这样一种金刚、就说金刚啊、坚石啊就说是前刹那是不具有俱生缘，后刹那是具有俱生缘。或者这个俱生缘呢，他每个刹那，都在对这样一种对境起作用，像这样的话，他这个对境，因为接受了俱生缘的这个，这样一种帮助的缘故呢，所以所以说这样一种对境，他也是可以刹那的。就说这方面的心识一方面可以升起来，但是另一个角度来讲，你的心识次第生起这个难题虽然解决了，但是另外一个难题又出现了，另外什么问题呢？就是你的对境成了刹那生灭的，你的对境就成了他体的法了，所以叫就是“各刹那说他”。各刹那的心识了知的对境，这个时候我们就说可以安立成他法，就叫各刹那说他。故彼次第生呢，就是这个次第生的心识是刹那刹那的，各个不同的刹那的。如果是这样的话，就是你的对境说他，这个所谓的对境也是他体的，不是一体。这个就是《释量论》当中他的间接的理论。

【正如此中所说，要建立对境的实一，务必要以识缘他方能安立。】

那么下面这一段就是“正如此中所说。。。。。”这段话的意思主要来安立，如果要是实一的话，他要符合怎样的条件，如果要安立实一的话，要符合怎么样的条件。所以这个地方下面就是讲“正如此中所说要建立对境的实一”，如果你要建立对境的“实一”的话，务必要以识缘他方能成立，这个是第一个要素。

那么一个对境是“实一”的，必须是心识缘他才能够安立，他这个对境是“实一”的，那么对境不缘他，所谓的“实一”不“实一”，那都无法安立了。所以第一个务必要以“实一”缘他放在此地了。那么下面是要缘，那么缘的是什么呢？

【当缘对境时，依靠所缘缘产生取受它本身的识，而自之本体不会有任何不同时间、不同地点的分类。】

那么就是缘对境的时候，依靠这个所缘缘来产生取受他本身的识。取受他本身的，比如说前天讲，坚石啊、金刚啊等等，像这样的话，依靠这个所缘缘产生取受这个金刚等等这个他本身的心识他产生的。这个方面心识是通过所缘缘的方式不断不断的在产生的。“而这个本体不会有任何不同时间不同地点的分类”。但是就是说这个金刚啊这个坚石啊等等，这些他自己的本体不会有任何不同时间的分类啊、不同地点的分类啊，这个方面他是不会有的。

【可见，由于实有的一体是不观待的(即独立而存)，为此也就不可能三番五次地生起多种不同的有境。】

那么可见由于实有的一体的他是通过这样的方法来安立的，他不受其他的因缘的影响，所以实有的一体是不观待的、是独立存在的缘故呢，所以说也就不可能三番五次的生起多种不同的有境。他的这个有境毕竟也是一个，也只能产生一个有境。就因为他的这样一种“实一”呢，毕竟是不变化的法的缘故，所以说缘他的这样一种心识，也是不可能产生多种不同的有情的。

【上述的这些内容虽然已妥善地予以了证明，但由迷乱之因所遮障，对方仍旧紧持“缘对境实一之识有所不同怎么矛盾呢？如缘同一个瓶子的若干识一样”的妄念。】

那么上述的这个内容已经完全妥善的证明了实相的实一不存在，但是因为有情相续当中的迷乱的因非常的严重，通过这样迷乱的因所遮障，对方仍旧紧持实际上有缘对境实一的，这一方面对境是实一，然后心识有所不同，不会矛盾。就好像缘同一个瓶子的若干心识一样，妄念还是存在的。

麦彭仁波切说这种耽着实在难以去除。实际上前面我们分析过了，有情相续当中这个执着实在太重了，太重的缘故呢，麦彭仁波切在论典当中再再的去观察，实际上帮助我们打破对这样一种妄念，打破这种妄念，打破这种实有的所谓境的耽着。再一次的引用这种辩论的方式来进行遣除。

【这种耽着实在难以去除，因此再进一步对上述的意义详细加以分析：如果存在于前识之时的那一所知，正当前识了知的那一阶段，后识到底了知还是不了知它？】

再进一步的详细分析，就再换一个侧面进行观察，那么存在于前识的那个所知，这个时候前识和所知是对应的，这个时候说存在于前识的时候那个所知，正当前识了知那一阶段，正当前识了知的时候呢，后识了知他还是不了知他呢？就说前识正在了知的时候，这个后识了知不了知这个对境，回答说：

【了知是不可能的，因为当时后识尚未产生；】

那么这个时候不可能了知，为什么？因为这个时候后识还没有生起来。后识还没有生起来怎么可以说，后识可以了知他呢？不可能。

【如果不了知，那就需要有已成前识之所知、尚未成为后识之所知的一个阶段了。】

那么就说如果前识正在了知对境的时候呢，这个时候后识不了知这个对境。后识不了知这个对境呢，这个时候就需要有对境就说是成为前识所知的时候，还没有成为后识所知的这个阶段，这个阶段就分成两个了。所谓的这样一种实一的对境在这个，就变成了不是一个实一的，为什么呢？因为这个对境在成为前识的所了知对境的时候呢，没有成为这个后识的这样一种对境，不会成为后识的对境，是这样一种过失。当然这个过失主要内容是这个科判来讲呢，但这个方面也是从另外一个侧面，不是完全从这个对境变成不同阶段的角度来讲，不是从变成不同阶段，这个时候还在讲心识的问题。所以说接下来讲的时候：

【这样一来，在后识的当时也不能了知(对境)了，因为承认那一对境是唯一、无分的常法，如此开始怎么存在，后来也必须是那样，】

。那么就说如果存在除此以外的一个他法，显然也失坏了无分恒常的特性。那么如果说是有存在前识了知后识没有了知的阶段，如果是这样的话，那么在后识的当时，也不能了知这个对境了。当然后识生起来的时候，这个后识也不能了知这个对境。为什么呢？因为承认那个对境是唯一的无分的常法。如果刚开始是怎么样的，后来应该是这样的。那么刚开始是怎么样的？刚开始时候，这个对境是被前识所了知，不被后识所了知，因为这个对境是唯一无分常法的缘故，所以说当你的后识生起来的时候呢，你的后识实际上是没办法缘这个对境的。因为就是因为这个对境是恒常不变的、无分的法嘛，无分的法的话，就是刚开始是怎么样，后来也是这样，这个就是他的恒常的特点，恒常的法相就是他开始怎么样，后来也是这样的。如果把把这个特点放在这个当中观察的时候呢，刚开始的时候，这个后识是了知对境的。如果按照常法的特点来看的时候呢，刚开始时候这个后识不了知这个对境，在后来的时候这个后识也不能够了知对境，这样才符合常法的特点。所以说这个时候后识是没办法了知这个对境的，但是也失坏了自己的观点，他自己是不敢这样安立的。

【如果存在除此之外的一个他法，那么显然已失坏了无分与恒常的特性。】

那么，如果存在除此之外一个他法，就说后面他又了知了，如果这样的话，就失坏了无分、失坏了恒常的特性，有这样的过失。所以像这样观察的时候，那么就说前识所了知的对境，后识如果不了知的话，那么就会变成了后识永远没办法了知。那么这个观察的方式前面提到过，如果把这样观察的方式放在对境上面的话，那么实际上安立这个对境他是无常的。但这个

方面还没有到第二个科判，所以，还是按照第一个科判当中讲的。实际上观察还是从心识角度来讲。如果是这样的话，前识了知的对境，后识不了知，那么后识在后面也不能了知了，后识在后面也不能了知这个对境了，就是这个意思。

【再者，同样分析后面的时刻前识是否了知(那一对境)，从而也能遮遣前后对境是一个的妄念】

反过来讲的时候呢，分析后面的时候，当后面的时候，后识正在了知这个对境的时候，这个时候前识是不是了知他呢？如果了知是不可能的，因为前识已经灭了。如果了知的话，实际上就说是如果不了知的话，那么实际上前识也根本不可能了知他。当然前面也不能了知他，因为这个是唯一无分的常法，那么如果出现了不同的阶段就不是唯一的无分了。所以说你这个如果后识生起的时候呢，前识不了知的话，那么实际上在前识生起的时候也不能了知这样一种对境的，这个方面反过来讲的时候也是同样的道理。

今天就讲到这个地方。

**《中观庄严论释》生西法师辅导第 34 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，继续宣讲麦彭仁波切所造的《中观庄严论释—上师欢喜教言论》。这个论典呢，分了两个部分。前面通过造论五本的方式，安立了中观的总义；那么现在呢，在宣说所说的论义当中，所说论义呢，也有这样一种这个建立总根本因，建立根本因呢实际上是为了破除一切有实法的这样一种自性存在。那么后面呢，是通过殊胜的这个教理呢，建立这样一种这个它的这个因，也就是说，离一多因实际上是决定存在的。那么次第分析呢，也是对于一切这些周遍的法，所谓的这样一种这个这些周遍的实一啊、不变的实一啊等等，就是说是逐渐地进行分析、逐渐地进行破除。那么实际上呢，这个当中所包括的一切法呢，全都是属于这个或者我们认为是恒常的法、或者我们认为是无常的法，那么实际上一切恒常的法也好，无常的法也好，全部都是离实一的，全部都是无自性的，只要是我们分别心面前能够想到的，能够假立的，不管是常也好、不常也好，都是没有自性。那么实际上就说在一切万法究竟本性当中呢，这些恒常或者是无常，这些法也好或者是概念也好，实际上都是这个本体空性。我们要了知一切万法的实相，进而进行修持，相合、契合于这样一种实相安住，实际上就是我们学习这个中观的一个目的。那么现在呢，我们在安立的是，对于自宗当中所安立的常法进行观察。然后此处呢，自宗、有部宗呢，主要是安立这样一种瑜伽现量识的对境，这样一种抉择灭的无为法，实际上是恒常的实一，那么恒常的实一实际上呢，

静命论师也说过，你的这种法也不是所谓的实一，也不存在，因为和次第的实相有联系的缘故。那么为了说明这一点的话呢，后面呢也是分两个方面来进行观察。也就是说这样一种这个前面的境跟不跟随后者，如果跟随呢，不合理；如果不跟随呢，也不合理。那么现在的话呢就是进行逐渐的分析。

那么前面我们学习的内容，主要是说，如果说是这个有这样的对境，就是说，前识所了知的对境如果也成为后识了知的对境的话，那么因为对境一个，对境是唯一的实一的缘故，所以说能够了知它的这样一种能境、它的这个识呢，也不可能有多分，不可能有前识、后识的这种差别，前识后识实际上只是从两个刹那进行观察的，真正观察的时候呢，那么就是说有很多很多的刹那，这些全部都是应该隐没，不会再继续存在了，从这个方面来破斥所谓的这个对境实一根本不合道理。今天呢也接着这个内容进行观察。

【所以，前后识之自时的那两个对境是截然不同的，因为存在后识不知前面对境、前识不知后面对境的差别。】

所以呢，就是说前识后识的自时那里的对境，就是说前识在生起的时候，它自己的这个对境叫前识自时的对境，；后识自时的对境呢，就是说在后识产生的时候它自己的这个对境，那么前后有两个对境。那么实际上这两个对境是截然不相同的，为什么截然不同呢？因为存在后识不知前面对境、前识不知后面对境的差别。因为具备这样一种差别的缘故，那么就是说后识在生起的时候呢，只能够了知自己的对境，而不能了知前识的对境；那么前识在生起的时候呢，只能够了知它自己前识的对境，不知后面这个对境的差别的缘故。所以说从这个方面讲，有前识后识，也有前识的对境和后识的对境，存在着这两个不同对境的差别的缘故。所以说，我们就下结论说，前后识自时的两个对境是截然不相同的，如果截然不相同的话，那么对于对方来讲，对于承许这个对境是实一的观点来讲，那么就是说是完全颠覆它的立宗，对它根本立宗实际上进行了破斥。

【如果没有进行这番辨析，而认为后识要了知前面的对境，前识了知后面的对境，则由于是了知后面的对境的识，那前识也应变成后识，同样，因为为了知前面对境的识，所以后识也应变成前识。】

那么，前面这番辨析是非常合理的，是一种事势理的推辨析。那么就是说，如果没有进行这番辨析的话，那么就应变成后面的过失，那么就认为后识了知前面的对境，那么当后识在生起的时候呢，也能了知前面的对境，因为它对方认为这个前面的对境它和后面的对境都是一个实一的法嘛，所以说应该后识生起时了知前面的对境，前识呢也应该了知后面的对境。那么如果你这样认为的话，由于是了知后面对境的识，因而前识也应变成后识。那么如果真的像你所说的这样的话，那么前识在了知自己识的同时，也了知后面的这样对境，因为为了了知后面的对境，所以说这样一种这个识呢，也应该变成后识，因为它对于这个对境了知是后识的对境的缘故，所以说了知了后识的对境，那么它的这种心识的应该变成后识。同样呢或者相反来看的时候呢，因为为了知前面对境的识，因为这个后识呢它不单单了知后识，也了知前识，因为为了知前识对境的缘故呢，所以说因为它这个了知了的前识的对境，所以说这种识呢，也应该变为前识，所以说后识也应变成前识。

那么这个方面就是讲到了，前识和后识就应该成了无二无别，前识和后识就没有办法变成这个差别了，那么这样有什么样的过失呢？

【如此以来，次第性之识，过去、未来，尽有境的一切安立，都将土崩瓦解。】

那么这样的过失就非常大了，这样有什么过失呢，就是说这个前前和后后的这些次第性产生的识，这个方面就是安立不会再有了。为什么不会再有了呢？因为前识和后识没有差别了，前识和后识完全没有差别。所以说这个次第性识的安立就无法安立了。那么这个呢，第一个是对于对方观点呢，有极大的损害，那么对方他是认为这样一种这个了知对境的识是次第产生的，这个方面是对他宗有损害的；

第二个呢，就是根本不符合于名言的这样一种本体，名言的本体呢，众生的心识它是次第次第产生的，所以说如果你承许前识和后识完全一样的话，那么这样一种在名言谛当中次第性安立的这样一种名言，完全就会土崩瓦解了。还有第二个过失呢，就是过去、未来的安立土崩瓦解。那么就是因为前面变成后面，后面变成前面，前面后面的这样概念也隐灭了，所以说过去啊、未来啊或者现在啊等等，所有这样一种时间方面的安立呢，都会土崩瓦解；

第三个过失呢就是，境、有境的安立土崩瓦解，那么境和有境它是相对成立的，有怎么样的对境就会有怎么样的有境。所以说像这样就像我们打比喻的一样，那么就说你了知柱子的境，这种有境，和了知这样一种瓶子的有境完全不相同。或者说就是，眼识的这样一种有境和耳识的有境完全不相同，那么就是说为什么这样说不同呢？就是因为有境和对境它就是说是确定的，所以像这样的话，就是一种名言的这样一种安立的观点，那么如果不像这样安立的话，按照你的观点安立，那么这样有境和有境的这样一种安立全部土崩瓦解了，全部变成混乱，这个方面就根本不符合于名言当中的安立方式。但是在名言谛当中呢，这些对境和有境它是存在的，过去、未来是存在的，次第性的识这个存在的，所以说这些境是存在的。那么通过分析的时候，观察的时候呢，这些都不能混乱。那么只能说明已安立的这种观点不对，你在认知这样一种问题的时候呢出现了错误，所以说呢这个方面的话，就是从从这个角度也能够否定对方的观点，给对方说过失的方式来证明指出，对方安立所谓对境实一的观点不合理。

【因此，我们应当清楚，只要对境的无分一体实有，那么缘它的识也必然是独一无二的，绝不可能存在多体。】

所以说呢，我们应该了知、应该清楚一点事，只要对境的无分一体是实有的，也就是说如果你紧抱着对境是无分一体实有的观点不放，那么就会出现像它的识，必然是独一无二，绝不可能存在很多心识。多体的话就是前识啊、后识啊等等等等，很多很多这样多体的情况是不可能存在的，因为就是一个对境它必然只有一个心识，那么如果说就是出现了很多的多体的心识就觉得不合道理了。

【对于这一问题，如果极其愚笨之人固执的说，识前所现的对境虽然是不同的，但外境的确是一个。】

那么下面呢就是另外一种就是说妄念、另外一种观点。那么对待这个问题实际上已经讲的很清楚了，但是如果还有一些非常愚笨的人，固执的认为说，识前所显现的对境它是不相同的，但是外境的确是一个。那么在这个问题当中呢，他就把对境和外境分开来讲，对境和外境分开来讲。实际上它的这样一种主旨，还是要维护，就这样所谓的外境啊，这样外境也好、还是这样一种法也好，他是一种实一的法。那么这个时候他就分了对境和外境，实际上主旨就是讲还是要找一个，安立一个所谓实一常一的这样一种所缘境，那么怎么样安立的呢，他说识前，在众生的眼识面前或者耳识面前，所出现的对境不同，出现的对境有很多很多，但是外境他总是不变化的一个法，安立了这样一种对境和外境的差别，那么下面就分析说：

【这也绝不应理，原因是：有部宗承许以无相的方式取境，因而与此立宗相违；】

那么就所谓对境和外境呢，这个在安立的时候呢就好像是有一个外境，但是就显现在识面前的时候他就安立成对境了，好像有点想是经部宗的他这样指出外境的这样一种、能够指出行相的这样一种外境，还所指的行相有这样一种意思，好比说心识面前显现的对境，但是实际情况当中还有一个真正的外境，这个方面就分了识前所现的对境和外境有这样一种两个法，那么两个法我们呢在分析在破斥的时候，就是针对于两种观点的这种破斥，针对于两种观点的：一种是针对有部派的观点；一种是针对经部派的观点分别予以回答。那么就说不管是部派你在承许这个观点你也是不正确的违反自宗，那么如果是经部派呢，你承许这个观点也不正确，你承许什么观点呢：识前所现的对境是不同的，外境是一个的这个观点。

首先你如果你这个观点是站在有部派的角度来观察，那么有部派呢承许有无相的方式取境，那么什么是无相的方式和有相的方式呢。前面提到了后面还会提到，实际上这个方面是两种取境的方式，两种取境的方式，一种就是叫做有相的方式取境，有相的方式意思就是说他不直接取他的外境，是在识面前、在心识面前显现这样一种法，一般的叫做有相，通过有相的方式有行相的，就说有行相的就说这个这个行相和心识应该是无二的，这个行相和心识是一体的，像这样的话在心识面前显现这样的相就叫做有相派，无相派呢，他就说是直接取外境，不是说在心识面前显现一个什么相，直接就外境是什么样就直接取他，这方面叫无相派。

那么有部宗是承许无相派的，经部宗是承许有相派的，唯识宗也是有相派。那么这样观察的时候呢，有部宗你承许是无相的方式取境的，所以是如果以无相的方式取境，那么就不能够说识前所现的对境是不同的，外境的确是一个，那么这样一种承许方式和自己的立宗是相违了，你自己的立宗是你的这样一种根、是直接去取对境，你的根是直接取。这个是你的立宗，但是如果你这个提问呀，前面一个提问：识前所现对境，如果是这样的话你承许这个观点和你自己的立宗是相违的，因为前面这个识前所现的对境他有一个心识前显现的对境，有一个观点还有一个外境的一个，这个方面明显就是有相派的观点，你这个有部宗，你实际上你不承许有相的。你是承许无相的，通过无相的方式，也就是说你的根是直接照见这个对境的，就不存在什么识前显现的这个对境、还有一个真正的外面的外境，这个识前的对境有很多，外境也的确是一个，这个方面就无法安立，所以说如果有部的话和你自己的自宗相违这个方面，所以这个观点是没办法立足脚的。那么如果是其他方式呢，

【其他常派如此承认倒也勉强，】

那么这句话是什么意思呢，这句话就说是这个其他的常派，就说一些外道，其他的常派不是说，此处讲有部派不是承许一个对境常有吗，不是这样讲这个，这个除了之外呢，其他的常派你没有，主要就是就是指外道的常派，那么如此承认，承认什么呢，就是识前所现的对境不同，外境的确是一个，那么如果是这个观点是其他的外道的常派的、承认的时候到也勉强，比如道友们比喻【14:42】讲的时候就是说数论外道。那么数论外道他承许自性为一，在自性为一真正的境呢只有一个的，但是说是在幻化成其他二十三种法的时候，他就显现成很多很多不同的对境，比如说现在我们呢在心识面前如果按照数论外道的观点的话，那么现在我们的心识、眼识面前所显现的这些法是多种多样的，这个对境是不同的。但是这一切万法我们呢看到的柱子瓶子还有很多很多的法，这些法呢他就只有一个自性。一个自性变化了很多很多，所有的这个法当中都有包含了一个自性，所以说他的外境呢的确只有一个，但是在识前所现对境的有很多很多，有很多观点、很多不同的现象，这个方面如果是按照数论外道的承许呢：道也是勉强。

但勉强的意思就是说不是完全成立的意思，如果你站在外道的观点来看可以成立，你是不是要站在他的立场来看呢，但实际上我们也不承许说一个恒常不变的这个自性，数论外道就说这个自性法是胜义谛恒常不变的实一。那么他所幻变的三十一法是世俗很多很多不同的，当然我们都不会承许的，内道的观点不会承许这种数论外道、这方面是不承许的，所以说这个方面经常说道友们讲实际上就说不可能成立的事。但是按照经部宗的观点来说呢：

【能指出外境行相之法是一体的，为此眼前的对境又怎么会不同景象呢？出现异样显然不合理。】

那么前面分析了无相派呢，无相派不可能承许前面这个问题，那么如果是有相派呢、如果是经部派这个观点呢，那么说也是不合理的，为什么呢，按照经部派的观点来讲能够指出外境行相的法是一体的，那么外面的外境他是一体，那么如果是真正的外面的外境是一体的，那么眼前的对境应该说是不能出现不同显相的，不会出现不同行相，出现异样显然不合道理，为什么这样讲呢，因为按照经部派的观点来看，所谓的外境就应该是隐蔽分，那么应该是隐蔽分，那么现在的这个时的对境呢，应该是这个隐蔽分传递出来的行相，指点出来的行相，就是这样的，那么实际上按照对方的观点来看的时候呢，那么如果你的外境是一个，他指点处的行相也就只能是一个，他们二者之间是一种身似决定的，身同理嘛，不是一个身同理嘛！

所以说如果你的外境是一个的话，那么你传出来的行相也只能是一个，那么如果说你传出来的行相有很多种，你的对境有很多不同的，也只能说明你的外境是很多的，所以说按照经部派的观点来讲，你的这个观点就是所谓的时间所限的对境虽然不同，外境的确是一个，把这个观点放在经部派的观点看的时候也不合理，也是不合理的。因为他经部派承许的时候呢就说外境是怎样，他所传出的行相也就是这样，所以说二者之间是一个相同、相似的关系，如果说你的对境有很多种不同的话，那么也只能说通过这样一种不同，来认定你的外境、你的隐蔽分肯定会有不同的对境，很多不同的这样的本体，那么如果你的外境你确定是一个的话，你传出来的行相不可能是很多的。这个方面就按照经部派的观点来观察的时候呢，这个提问也不合理。

那么前面这个提问呢就说他想要保留一个所谓的不变的外境，但是要安立这个次第识，他说就安立一个时间所现的对境虽然不同，外境的确是一个的这个观点，但是我们呢分析有部、他有部也不合理，因为他是直接取境的，那么经部、经部也不合理，因为他是身同理嘛，他是身同决定的，后面我们要分析，我们这个身同决定理，我们出现很多次，后面再破经部的时候呢还要去观察这个身同决定理，那么就说是实际上他的这样一种对境和他的这样一个隐蔽分的外境呢，他是有相似之处的，所以说你是隐蔽分是什么样，你传出的行相也是这样，你传出来的行相可以从行相来推知外境的确是这样的，那么如果现在你传出来的行相很多的话，你的外境不可能是一个，如果你现在确定外境是一个，那么传出来的行相不可能很多，就是这个意思。所以说出现异样显然是不合道理的，就相当于把前面的问题进行了破斥。

【他们会有这种想法：就像许多人的识缘同一个瓶子那样，虽然心识是分开的，但对境是一体又怎么相违呢？】

那么这个还是其他有些人的观点，其他有些、就说不了解一切万法空性的人呢或者这样想，就像很多识缘同一个瓶子一样，就是大家围成一个圈一百个人来看一个瓶子，那么一百个人围成一个圈来看这个瓶子的时候呢，那么这个心识是分开的，每一个人的相续都不一样，所以说心识是分开的，但对境是一体的，对境是一个，那怎么可能个相违，不可能相违，这个方面是很合理的，这个方面也实际意义上也是一种他自己智慧过于粗大的缘故。他就觉得心识很多一百个人的心识，一百个人站在一圈在看的时候，这是一个很明显很粗大的问题，当然每一个人的心识是不一样的，每个人的心识是分开的，但是就放在中间的这个瓶子，这个古董瓶子，这个是一个，没有很多，所以在这样一种前提之下，他就会认为心识很多，但对境是一个不相违。

【所谓的一个瓶子只是对现出大腹行相的物体以遣除其余非瓶的心而立名为瓶子的，对诸多微尘聚合的自相法假立谓“一”的，而并不是实有的“一”。】

实际上心识多体这个不用再讲了，关键问题是对方执著这个瓶子是一个实一，瓶子是一个瓶子的实一，下面我们分析这个所谓的实一到底是存在还是不存在，针对于结合实际于情况呢，来说明实际上这个实一是不存在的，所谓的一个瓶子只是对现出大腹行相的物体，大腹行相的物体呢，大腹盛水这个就是瓶子他的法相，大腹盛水，一方面他是大腹的，瓶子他的肚子很大，还有一个方面他是能够盛水，这个方面就叫做大腹行相的物体。

对于具有这样一种行相的物体“以遣除其余非瓶的心而立名瓶子”。把这个安立成瓶子，我们就说我们执著一个瓶子，那么瓶子的名称是怎么来的呢，这个瓶子的名称就是对于眼前现出大腹行相的这个物体通过遣除其余非瓶的心，就说遣除其余非瓶，不是这个瓶子的心，通过这样一种遣除他法3安立一个法，把这个法立名成瓶子，那么当立名为瓶子的时候，其他非瓶的心啊，非瓶的名字就已经遣除了，这个是一种遣余，安立名字的时候，有一个这样的名称的遣余，那么安立瓶子的时候“对于诸多微尘聚合的自相法假立谓“一”的，”实际上这个瓶子呢对于很多很多微尘无量无边的微尘聚合起来的这个自相法，就是能够盛水的这个自相法，把他假立成一，就是一个瓶子，但实际上并不是实有的一。为什么不是实有的一。

这个前文已经讲了是很多微尘聚合的，既然是已经提出了很多微尘，诸多微尘的聚合体，那么这个就不是一个实一了，那么如果是实一的话，那么怎么可能出现诸多微尘呢，因为他是诸多微尘聚集的原故呢，他就绝对不是一个实实在在的一，实实在在的一只能够有一个微尘，不可能分成很多很多微尘的，那么就说诸多微尘聚合的这个本体呢，都承认的。不管是谁呢都承认，这个瓶子是很多很多微尘聚合起来的，所以说能够想通这一点，能够想通所谓的瓶子呢，他是通过很多微尘，或者就是说你实在没办法了知很多微尘的话，那么就说这个瓶子他是很多部件就说组成的，他是很多部件组成的，比如说一个瓶子他有他的瓶底啊，还有他这样一种瓶口，还有他的瓶的把子，很多很多，里里外外不同的部分，所以说如果不能了知诸多微尘的话，那么就知诸多的支分，了知他的诸多支分呢，哦有很多零件组成，所以说这个不是实有的一，一下子能够想

通一他不是实有的，他是假立的，就是假立的一，所以说前面说很多不同心识缘一个实一，缘一个不变的一体。那么实际上观察的时候是经常观察的，没办法安立所谓一个实一的观点。

【如果是实有的“一”，那么不可能用众多人的不同心识来缘，因为以此(离一多)理证有妨害，故而那一例子实在不恰当。】

那么如果是实有的的一的话，就不可能出现很多不同的心识，不可能用众多人的不同的心识来缘，就因为他的法不是实一的原故，不是实一，他是一种假立的法，他是一个假立的法，所以他可以产生很多心识，他的上面本来不是实一，他是多体的原故，所以说就会产生很多的心识，如果是实一的话，就象前面理证观察的时候一样，如果说他的对境是实一的话，那么他产生有境的心就不可能是很多很多的不同的有境心，他只能产生一个有境心，但是他产生一个有境心，那么一百个人当中谁来产生这个有境呢，其他九十九个人都不没办法产生，缘他的眼识，不可能产生他的有境，那么这个显然和实际情况不附，那么和实际情况不附的话，只能说明这个对境他不是实有一，实际上很多瓶颈，很多的钻牛角尖诸如此类的问题，他都是放在这个实一上面，那么如果把把这个观念一转变，安立成假立的法，如果这个一是假立的，那么很多难题就迎刃而解了，很多想不通的问题迎刃而解，所以说很多就是为什么说我们就想不通呢，实际上这个问题，我们安立的很多问题和实际的情况不附合，和实际情况不附合，所以站在中观宗通过胜义理论观察的时候，很多问题就无法解释了，无法解释，所以这个时候只要转变观念，只要把这个所谓的实一的这样一种执著放下来，一放下来之后，一下子就附合名言，很多名言安立，一个方面可以安立一个假立的一，一个方面有很多心识可以产生等等，很多这些名言、合理的名言都可以顺理成章的安立出来，所以说如果你这样安立是不行，你举的这个例子是实在是不恰当的，前面就说一百人或很多人去看这个瓶子的时候呢，产生很多心识，但是不一定是一个，你举的这个例子实在是不恰当。因为这个所谓实一的瓶子根本不存在。

【总而言之，以不同时间、不同地点的心识缘一个有为法，就是将微尘与刹那等众多部分聚合而执谓“一”，进而自以为缘它。】

那么这一段这一小段主要是对有为法和无为法怎么样执著一个实一的，执著实一，实际上也是众生一种分别错乱的执著，总而言之，以不同时间、不同地点的心识，不同时间比如说昨天今天明天现在的话不同时间，不同地点的话就是站在不同的位子，就象前面一百个人他站的位子不一样，来缘一个有为法，这个就叫不同地点的缘，不同时间的缘呢就是我昨天看今天看明天还看，这个方面就讲了看一个有为法，那么缘一个有为法的时候就是将微尘和刹那等众多部分聚合而执为“一”，那么就是把不同的微尘，很多很多的微尘它的聚合部分执著为一个的，还有就说把很多很多不同的刹那聚集在一起就成为一个的，进而自以为缘它，缘到了一个所谓的一了，自以为缘它这个很关键的，实际上为什么叫自以为缘它呢，实际上我们根本没有缘到一个实有的一，没有缘到一个法，这个哪里是一呢，早就变完了，早就已经变化完了，所以我们认为的是一个，观察的时候根本不是一个，但是我们自以为缘到了一个法，这个所谓的瓶子，一个瓶子，他就是实有的，缘到了一个一，这个就是对于有为法方面的执著，有为法他是把微尘和刹那的聚合部分执著为一的，然后把他认为是一时候，我们自以为缘到了一，我们的心识不同，但是所缘的法是一个，我们自以为就缘到了这个所谓的实一，这一段是安立，对有为法的安立，怎么样去缘实一的。那么下面就讲对无为法是怎样安立的呢。

【认为许多心来缘同一无为法实际上只不过是对否定所破的无实部分耽著为它而已，再别无他境可言。】

那么所谓的无为法呢，我们说缘无为法，缘无为法就是认为这个无为法是存在的，但是就是认为我们很多不同的心来缘一个无为法，就象前面这个有部派，前面有部派就认为很多很多的心识可以缘一个无为法，可以缘一个这样的抉择灭的无为法，有很多心来缘一个不变的法，实际上只不过是对否定所破的无实部分耽著为它，那么所谓的无为法是什么呢。无为法实际上本体从这个角度来讲并不存在的，但是否定了所破，那么此处抉择灭，他否定了所破，就是讲这样一种烦恼。那么就是抉择而灭，灭掉了这个烦恼，这个烦恼就是所破，把这个烦恼破掉了，否定了所破之后的无实部分之后，就是说烦恼不存在了、没有了，通过抉择之后把这个烦恼灭了，这个灭实际上就是一个无实部分，把这个否定所破之后不存在、烦恼不存在的这个无实部分耽著为它，耽著为这样一种实一的无为法而已，实际上就没有其他的境可缘，别无他境可缘，这个方面我们就以有部派来作例子，实际上很多这样的所谓的缘这样一种无柱，缘这样一种无瓶啊，这些无为法或者缘虚空啊，缘兔角，都是这样的，否定所破之后的无实部分，虚空就是不存在色法，不存在色法，我们把这个色法破掉之后，把色法遮破之后，说这个地方没有色法，实际上这个无实部分我们叫虚空，这个叫虚空，或者这样一种石女儿，不存在的这样一种人的部分，这个方面我们说好象缘到它了，觉得是一个无为法，他是无生无住无灭的这个无为法，但实际上是把对于否定所破的无实部分耽著为它而已，实际上他是没有他境可缘的。没有他境可缘，这个方面也是一种假立。将这一短话分析的时候呢，是很清楚的分析的众生对有为法执为实一的这样的一种实际情况是怎么样的。对有为法执为实一的就把微尘和刹那的就说很多部分聚合、聚合的部分执为一，然后对它进行执著。那么无为法呢，对于无为法也好、无实法也好，像这样的话对否定所破的无实这部分、就不存在的这样一部分认为，这就是无为法的本体。我在执著它、我在缘这个无为法，那么实际上除了把无实部分耽著为它之外呢，别无他境可言。完全是不存在的。

【然而，将否定有实的遣余之心所假立的无为法等名言耽著为对境，从此之后，每当想起它的名词，心中就会浮现出与之相类似的境，只不过对此执为实有的一体罢了。】

这个实际上也是连着前面这一段：那么认为、就是说是抉择无为法别无他境可言，那么就是说别无他境可言，然而呢将否定有实的遣余之心，那么实际上是一种遣余嘛，遣余前面已经讲过了，那么就是说他否定了有实之后呢，他就说否定有实通过这样遣余之心假立了无为法，这个方面是不存在的把这个有实遣除掉了，把有实法遣除掉了之后呢，他这个无实或者有为遣除掉了这个无为，通过这样的遣余之心所假立的无为法等名言当做对境，就像前面无实部把这个当做对境。从此之后呢，想起他，哦想起这个无为法就想起抉择灭，相续当中就浮现出了这样一种一个对境，和他类似的对境。或者说就是把这样一种、就说这个石女儿，把这样一种石女儿的对境、名词又想起了之后呢就好像就浮现出石女儿这种的概念。或者虚空的概念都有这样的对境，虚空就会浮现出与之相类似的对境。

“只不过对此执为实有一体罢了”，那么就把这个执为存在、把这个执为一体。他是、好像是不变化的。啊就说无生、无住、无灭，我们说呢虚空的无生、无住、无灭，但实际上就说虚空的观念呢它是一种假立的法，一方面它是无生、无住、无灭的，但是不是一个实一呢？根本不可能存在一个实实在在的实一，它是把这样一种遣除了、通过这样的一种否定的有实法之后呢，浮现出了一个这样一种名词。一想起这个名词之后呢，就浮现出这样的一种相似的概念，出现一个所谓的对境，再意识面前出现的一个对境，然后把它执为实体，那么除此之外在没有一个真正能够安立的所谓的实有的一体，这个意思就讲的非常清楚了。

【诸位智者众口一词地说：对于法性常有、成实、次第净垢、前后识之对境的观点来说，再没有比这一理证更有妨害的了。】

那么这一段话呢上师在解释的时候：这一段话呢，主要是智空派的一些论师对于他空派的一些观点进行遮破。他这个地方的对境就附带的讲了一下智空派的论师怎么样对于他空的论师啊，就讲三转法轮这些，他空派的论师的进行了观察。那么因为就是说是他空派的论师呢，在他们论典当中经常会出现法性常有、成实、次第净垢、前后识的对境的观点，经常会出现。实际上就是说、是如果说真的是正确的掌握了法性常有这个意义的话，那么实际上不会有任何过失的。三转法轮的这样的一种观点非常了意，他空当中的这个究竟观点非常了意，那么就是说他的这个前提呢必须是非常准确的、安立的他空的观点，但是呢如果说对于这样一种法性常有啊、成实、次第净垢等等，那么就说对于这样所谓的常一，恒常的法或说实有的法，如果说没有准确的认知，不是把这个法性常有等的观点安立成超越分别心的、佛智面前的这样的一种对境，而是通过现在凡夫人、庸俗的分别念，如果在分别念面前安立法性常有，而且执着这个所谓的如来藏啊，这方面根本不是空性的，根本不是离戏的，如果这样的话就会出现妨害。

所以说呢很多的智空的论师实际上他们在讲的时候呢，他们并没有把就说这样一种觉囊派，把这些他空派的论师分开、分清，直接就讲到了你这个观点不合理等。但是就是说如果说是对方在安立他空的时候，他的的确确是在智空的基础上，在大空性的基础上安立这个法性常有，或就是安立在佛智面前如来藏常有，这个没有丝毫过患，因为实际情况和般若空性完全一味的，但是如果就是后代的这些学者，他空派的学者，那么如果说是不了知他的究竟意趣，因为他这个如来藏常有的观点实际上是非常难以通达的，很难通达。一不注意，就会落到这个就说是分别念面前执为常有的观点当中，很容易变成和外道没有差别了，外道也是说的这些法是恒常不变的。

那么如果说你们没有通达这个三转了义经当中的法性常有的究竟意趣的话，那么你觉得分别念面前的这个法的确是不空的，而且就是这样一种分别念恒常的话就和外道根本没有任何差别。所以说像这样的话有必要对他们的观点进行遮破，让他们知道实际上这些都是无实有的、这些都是离戏论的，这样的一种观点。在历史上面呢，智空和他空这个辩论非常激烈，也就是说辩论非常激烈的。

那么说说法性常有意思就是说呢，就是说这样的法性啊，因为在这个三转当中经常提醒、提出，提醒出现，有法和法性的这个字眼，所以说这个所谓的有法，就是这些变化的法，这些变化的法，众生业所现前的叫有法。法性呢就像如来藏啊、像这些空性等等，这叫法性。法性实际上是常有的，还一样成实呢，如来藏是成实有的，还就次第净垢，次第净垢也是三转法轮当中一个很特殊的观点、很著名的观点、很殊胜的观点，实际上次第净垢的意思就是说，这个法性如来藏在一切有情相续当中都是完全圆满具备的，那么就是说是如果你次第净垢的话，他这个法性就次第显现，如来藏就次第显现。那么每一个众生都具备圆满的如来藏，那么为什么不显现呢？就因为有垢染。所以说现在就要入道，发心，开始入道修空性，当你就说证悟一分空性，他就次第净除一分垢障，那么就说你证悟十分空性，他就说净除十分垢障。像这样的话你的这个如来藏光明就显得十分、就圆满显露，这方面就是讲到次第净垢，就好像清除如意宝的垢障一样，他一步一步的把这个如意宝上面的垢障清除掉，后面呢他就就是说、就是说这个清除一分垢障之后呢，如意宝的本性就显露一分，就说所有的这样一种垢障清理完之后，如意宝他这个圆满的这个光明呢等等就显露出来。实际上他的意思就是说：像如意宝本来就是圆满清净的，只不过上面有垢染而已，那么这个如来藏啊、如意宝的本性不变，啊本性不变，但是呢好像是有变化的，好像已进入这样一种完全没有清净的这一部分，清净一点的这一部分和圆满清净的部分，所以说在这个如来藏，在三转法轮讲记里次第净垢的时候呢，也提到了有《三威猛》，以前学习过《辩中边论》，还有其他的有无垢光尊者论典当中有也提到了这个从凡夫到佛有三个位次，一个方面就是不净位，不净位的话就说是典型的凡夫众生，典型的凡夫众生呢，就是说相续当中是属于不净，他这样的

一种这个清净的自体一分没有显露的，一点都没有显露的，这个方面的位子叫不净位，然后呢就说第二位叫做不净净，不净净是什么意思呢，就说是菩萨位，菩萨有学道的叫不净净。不净的意思就是说呢，他相续当中还有一分的、还有一部分的这样的障碍没有遣除掉，不净的净字，不净净，后边净呢是清净了一部分，所以说菩萨有学道的菩萨呢，他相续当中有清净一部分的这样一种显露，也有不清净的障碍还存在，所以说呢既有障碍也存在证悟，这个位置叫不净净位。这个方面就是菩萨的位置。后面就是说是清净位，就是佛位，佛位就是清净位，所有的垢染全部清净掉了，啊就是说没有一点垢染叫清净位，所以说这个也是次第净垢的观点，次第净垢的这个观点，这样的一种这个他的重点是放在净垢上面，为什么重点放在净垢上面呢，因为他的自体如来藏是圆满具备的。不需要通过什么积累资粮再去，再去重新获得一个如来藏的自体了，这个佛性就本来就具备，圆满具备的。只不过是要圆满次第净垢，所以说他的这个自体是不变化的。变化的只是客尘，变化的只是客尘而已，变化的只是有为，他的无为法是根本不变的，这方面叫次第净垢。

前后识的对境也就是说，这样的一种这个如来藏自体啊、或者法性等等，他称为前识和后识不同的对境，这方面也是有安立的方式，所以说真正来讲是按照义的如来藏宗派，如果真正的准确的认知的时候呢，三转法轮的这个很多很多观点非常的了义，而且是非常殊胜的，这样的观点。但是如果说是没有真正的认知他的这样一种意趣，而认为这个是分别念面前的这个是恒常不变的等等这个法的话呢，那么就有过失，所以说对于这些承许、如果把这些承许、这个不空的法的观点来说话，再没有比这个理证更有妨害的了。

这个地方所讲的这个颂词当中所讲的这个理证就能够直接地对他妨害。你对于法性常有，你把法性常有作为一个对境，成实、次第净垢作为对境，那么实际上的话就说你的心识，你次第圆他的心识，会不会有很多不同的心识呢？那么如果有很多不同的心识的话，实际上就会出现这个论典当中，这个颂词当中所出现的这些过患，这些过失就会出现出来的。

【正如他们所说，不管是法性也好，(还是其他也好凡是要破)恒常实有这一点，大亲教师的这一理证委实富有无比的说服力。】

那么正如他们所说，就是这些自空派的这个中观师所说的一样，不管是你承许法性，还是说你承许其他的法，那么如果要破除，如果就是说是你要破掉恒常实有的这一点的的话，那么亲教师静命菩萨的这一理证委实是富有无比的说服力的。就是通过这个方面的理证进行观察就可以完全破掉这些恒常不断的观点。

【正由于自体为空性，因此堪为所知万法之最、无欺微妙、趋入无量时空等如来身智的所有功德以理无害均能安立。】

就是因为他的自体是空性的缘故，那么就是说堪称所知万法之最的如来身智的五功德，还有无欺微妙的、能够趋入无量时空等的这个具有很多很多无量功德的如来身智的功德以理无害能够成立。

那么我们说佛陀的这个智慧，佛陀的智慧是非常殊胜，能够趋入无量时空。他是无欺微妙谛实的，他是万法之最的。那么就是说讲佛身智的时候，尤其是在讲他空宗，在讲如来藏宗的时候，那么就是说介绍了佛陀的身智具有非常多无欺的功德，就安立他是谛实等等。就是因为他是空性的缘故，就是因为他是空性所以说他才能够这样显现，如果不是空性就完全无法显现。如果不是空性就无法显现。这个问题，如果就是说后续的众生想要获得佛陀的身智，也必须了知佛陀身智是空性的，如果你不了他是空性的，根本无法获得。

《辨中边论》当中实际上也是讲了这个问题。再讲第一品的时候也是讲到了十六空。讲十六空的时候也是提到，如果你要获得佛陀这样身智的话，你必须了知佛陀身智是空性的。如果你不了知的话是无法获得的。因为就是说你认为佛智不空的这个观点，这个就是一种分别。那么如果你存在分别，在存在分别的同时，你想要获得一种，想要有分别的同时要获得一种无分别智，所显现的这个佛智呢，完全不合理。

所以说如果你想要获得这种佛智，你必须打破对他的执着。这种执着就是一种分别心的状态。所以说这个佛的身体他是，佛的这样一种殊胜的功德他是完全是以无分别智为体的。所以说你在这个情况下，我执着佛的这样身智空，我想要获得佛的功德，精神是可佳的，但是方法不对。这样的话就是说你想要获得佛陀身智这个想法非常好，但是你这个继续要掌握正确的方式。

掌握正确的方式就是要打破对这样一种佛陀身智的执着，打破对他的实执。我想要成佛的实执必须要打破。因为这种念头它是一种分别。那么如果具备这种分别，这种分别就会成为获得最殊胜无分别智障碍的缘故，所以说必须要打破。

还有就是说佛陀的智慧能够趋入无量时空的原因是什么？为什么一个时间当中就能够了知一切万法呢？就是因为彻底地证悟万法本性空性的缘故。那么如果有实执，那么前面我们分析到了，如果有实执的话，那么他就绝对有局限性。你的实执越大，你的局限性就更大。你对一个法牢牢执着的时候，你就看不到其他的方便了。

所以说像这样讲的时候，如果你的实执性非常严重的时候，你的智慧是被稳固地局限在一个地方了，没办法突破，没有一个突破的可能性。所以说如果你把这个实执放下了，你放下的实执越多，你的智慧就越广，就越深。就是说所有的实执都没有的时候，你才能够在一个时间当中，一个刹那对一切万法同时了知。这个方面就是他的原理。原因就是这样的。

所以说像这样讲的时候，佛陀的身智之所以能够，佛陀的智慧能够一个时间当中了知无量万法，不用造作，不用勤作，原因就来自于证悟空性。证悟了一切万法本空，相当于就是说，换个角度说，佛陀放下了对一切万法的执着。不执着乃至于一细微的一点法，所以说他的智慧就完全放开了，完全打开了。打开之后就能够在一个时间当中了知一切万法。

所以说现在我们的这个智慧也是要逐渐逐渐朝这个地方去发展。如果我们老是执着打不破的话，那么我们内心当中的这些很深厚的，很深广的智慧，它老是显不出来。

所以说当我们通过学习空性，学习如梦如幻，逐渐逐渐放下了，逐渐逐渐对这些执着打破了。这个时候我们的智慧就越来越深，越来越宽广，越来越相合于实相，最后就这样修行下去的时候，就能够像佛陀一样一个时间当中了知一切万法。这个方面都是因为空性的缘故才能够如实显现。证悟空性的缘故才能够获得如是如是无量无边的智慧本性，就是这样的。所以说这方面通过就说思维功德以理无害成立。

【此论中，虽然只是依靠“若成为看待时间的次第性前后识的对境则实一即不成立”对无为法成实予以了遮破，】

那么在本论当中，就在这个颂词当中，只是依靠如果成为看待时间的次第性的前后识的对境则实一不成立。我们观察的这个重点是这样的。像这样的话，如果你要安立一个看待时间的次第性，前世后世，那么这个对境就不可能成为实一，对无为法的方面进行遮破了。

【但实际上，对于成不成为看待不同十方三时的一切识的对境加以分析，无论有为法、无为法还是除此二者以外的法，凡是成实的方法无不破除。】

那么就是说如果懂得这个推理的话就举一反三。我们掌握了这样一种观点之后，你可以通过这个方式对于一切的有为法无为法，在注释当中讲，就是说对于成不成为看待不同十方三时的一切识。那么就是说你是这个心识你观不观待？就是说这个十方，你观不观待三时？就过去现在未来。那么你这个对境到底观不观待十方三时呢？

如果对这个对境进行分析的时候，只要是看待的话，不管是有为法还是无为法，还是除此二者以外的法，当然就是真正严格来讲，那么就是说有为法无为法没有包括的第三品是不存在的。我们就是说，假如说还有一个有为法、无为法没包括的其他法的话，那么实际上就是说通过这种方式也无不破除。

凡是你认为成实的方法都通过这种方式可以破除的。能够会成为，如果你承许他看待时间的次第性，或者说是成为十方三时，三时不同的，这个十方主要是前面所讲到的一个时间当中，那这个十方就是一个时间当中不同的心识去缘一个法。比如说前面我们讲了一百个人围成圆圈看中间的这个古董瓶子。就像这样一样，这方面就是通过十方的这样一种，就是说十方观待一个对境。三时就是一个人他可以，昨天今天后天明天，像这样的话就是说可以这样去观察的。这方面就是十方三时观待那么如果你要观待这个十方三时的话，那么你一定没办法安立一个实有的、实一的对境。肯定会破除的。

【无论何时何地，只要说“一体”都不可能是实有的“一”，只不过将数多法假立谓“一”而已。】

那么不管是什么时间什么地方，那么何时何地就是说不单单现在我们在观察的时候，或者麦彭仁波切出世了，或者说就是静命论师出世了，这个时间当中好像就是说安立实一无论如何是安立不了的。为什么？因为这些论师很会说。但是如果说当佛法不存在的时候，是不是就是说可以安立实一呢？实际上如果说佛法不存在了，没有具有智慧的人出世，那说横行的时候没有人能够反驳他的观点的时候，似乎这种观点变成真理了。但是就是说实际情况是何时也没办法变成，实有一不可能变成真理的。何地也是一样的，不管到哪个地方也是一样的。只不过众生不懂得这样一种万法的真理。那么只是这个差别而已，实际上就是说从他的实际情况来讲，无论何时何地，只要说一体都不可能实有一。全都是把数多法假立为一的，把很多很多法假立为一。除了这个之外再没有实际情况的实一，这个实一是根本不存在的。

【遣除非所知后安立一个所知、否定有实的无实、否定无实的有实等都是如此。】

那么就是说所谓安立一个所知，这个所知是什么呢？遣除非所知安立一个所知，这个也是一个假立的。然后否定有实的无实法，那就无法法呢，否定有实之后安立了无实法，还有就是否定无实之后的有实法等等这些都是如此的，都没有一个实有的本体。非所知和所知，然后有实和无实，这些方面的话就是说都没有一个实有的本体，不管怎么样这些都是一个假立的法。所以说，我们现在通过分别心能够安立的法都是假立的，只不过我们现在通过假立的法做个游戏，通过这个假立的法做个游戏是什么呢？

那么作为游戏的是什么呢？我们现在是活在虚妄当中的，我们现在呢就是说通过这些文字啊通过这些名词啊，我们要了知，哦！这一切都是假的，然后呢在这个当中，我们要知道一切万法的本性实际上是无实有的，啊，实际上是无实有的。所以我们要知道，这个我们虽然在做，但是在做的时候呢，我们就还、他的实质啊他的本性应该是一切万法是一切无所缘，然后当然证悟之后还要做游戏，证悟之后呢，你已经了知一切万法无实有，还要做游戏。为什么呢？

其他的众生还不了知这个问题，所以说你必须要回到他们身边，必须要回到他们中间去，和他们继续玩游戏。像上师啊，或者佛陀啊就是这样的，他自己已经完全证悟了一切万法都是大本性的空性，实相完全证悟了，但是呢如果你要度众生，你就不能高高在上，现在你要度众生，你就必须到众生的圈子里面去，和他们做一样的游戏，他们用什么样的名词，你就用什么样的名词，然后逐渐逐渐的把他们引导，把他们内心啊引导，虽然一切万法有这样显现的概念，有实啊无实的概念啊，有

为无为的概念啊，所知非所知的概念啊，这些概念都可以用，都可以使用，但是呢他在用这些词的时候，和一般的凡夫人不一样，凡夫人就沉溺在这些概念当中，凡夫人就沉溺在这样一种名词当中不可自拔了，但是呢就说圣者他很清楚的，他是逐渐逐渐在自己和对方在使用这个概念、使用这个名词的时候呢，把众生的心逐渐在引导向解脱，不知不觉的把他们的心往解脱道引导，这方面就完全不相同。所以说一方面呢我们现在学习的时候呢，我们要了知这样一种本体啊，这样一种路线是要了知的，所以说我们也必须要有意识的在使用这些名词，在使用这些概念的时候呢，把我们自己的心趣向于实相，实际上这一切都是无实有的，像前段时间我们在讲摄颂的时候，实际上这一切万法在本体上都是假立的，都是虚妄的，我们暂时可以使用它，但是使用的时候我们要意识的去逐渐逐渐把这样一种心引导向无实有，无执着的这样状态当中去的，就是这样一种法。

所以说我们在学习论典的时候也是这样一种主线，这个主线是不能够让他迷失的，不能够让他模糊的，这个主线是一直要清晰。那么这个主线如果清晰了，我们在吃饭啊、走路啊、睡觉啊就有这样一个目标了，那么你主线一模糊了，你就会迷失在这样一种现象当中，到底怎么办？就像一般的世间上的人一样，到底怎么办？迷失了不知道怎么办了，但是呢，如果你说在学习论典之后有一条主线，有一条很清晰的主线，实际上我是要逐渐逐渐趋向于无实有，我做的一切事情都是要趋向于证悟空性，证悟实相，引导众生，如果这个主线很清晰不模糊的话，那么实际上我们在平时在不管做任何的行住坐卧，还是说你闻思修行也好，还是说背诵啊，研讨也好，实际上都是有一个这样的目标可以去遵循的，这个方面对于名言谛的修行的我们来讲的话实在是一个非常重要的问题。

【总之，以否定非为本身的语言与分别念固然可以安立谓“一”，可是各自的“一”内部也都存在许多分类，仍旧可对每一类别立名为“一”，】

下面我们就开始破斥了，下面呢破斥就是说所谓这个“一”的问题。因为麦彭仁波切说呢这些一都是假立的一，没有实有的一。那么实际上这样实有的一完全都是不存在的。总之呢以否定非为本身的语言与分别念可以安立一，那么就否定非本身的，通过否定非本身的语言可以安立一，就说否定非为本身，除了自己之外否定其他法，这就叫否定非为本身。你在说的时候呢就说这个实一的，柱子是实一的，好像这个时候语言本身呢，就否定非为本身的这个语言安立的实一了，还有呢，你否定非为本身的分别念，我们的分别念可以把就说是否定非为本身，除了这个之外，其他法都不存在了，这个方面就可以安立所谓的一，最后你可以把一个法确定为一，比如说这个一个瓶子，这个瓶子就是实一的，我就是个实有的一，但是呢，再要分析的时候就出问题了，各自的一的内部也存在许多分类，一个瓶子，一根柱子，这个一已经确定下来了，但是呢说就在所谓你确定下来的一的内部，还存在很多分类，还有他的上中下呀，还有他的里外呀，还有很多这样一种瓶子的瓶底呀，瓶腹呀，瓶颈呀，瓶把呀，等等等，瓶口呀，这些都存在，所以像这样的话，也有可以分，把这个许多分类当中，又把这个确立成一，把这个瓶底是一个一，这是一个整体，这个瓶底本身是个一，又把它安立成一了，仍然可以对每个类别立名为一，那么这样分下去的时候呢。

最后，“直至最后无情法的无分微尘、识的无分刹那之间，（每一法）均有许多分类，而终究得不到一个独立的“一”。”那么就是说把很多分类的时候呢，你可以把无情法部分，把色法部分可以分到无分微尘之间，乃至分到无分微尘之间都有很多很多的分类可得。那么心识呢，从一个粗大的心识，乃至分到无分刹那这个最小的心识之间，都有很多不同不同的分类，你都可以在这上面安立一个一，都可以很多分类的，每一法均有许多分类，而终究得不到一个独立的一，那么你乃至分到无分微尘之前呢都得不到一个所谓的独立的一都是不存在的，那么最后就出现这个问题了。无分微尘和无分刹那出现了，无分微尘和无分刹那在我们的概念当中，这个是最小的了，那按照有部的或者有些观点来讲，无分微尘就是最小的一个，再没有部分了，啊，再没有部分了，无分刹那就是再没有部分的一个法了，应该是实一的吧，啊，应该是实一的吧。但是呢即便是这个所谓的无分微尘，也不可能是实一的，也没有，所以后面继续讲，

【无分微尘与无分刹那也是同样，乃至没有离开能缘（它的识）之前，实有的一体绝不成立。】

那么无分微尘和无分刹那，我们说这个是最小的实一了，但是呢一个问题说，乃至与没有离开能缘它的心识之前，实有的一体是绝不成立的，那么这个方面就说你的无分微尘和无分刹那，你有没有可能缘它的心识呢？如果说有一个能缘他的心识，这个能缘他的心识而存在，那么它就不是实一，为什么呢？你个法呢，这个法把无分微尘作为所缘，然后一个能缘，这两个法，有两个法存在，所以说呢像这样的法的时候呢，你就不是一个实一，你必须离开能缘他的心识，但是呢问题就是说如果离开他的心识了，那么你的无分微尘就无法认知了，谁去认知，谁去确定，尤其是这个方面的无分微尘是我们的内心要执着它，是一个所谓的实一的法。所以说你必须说要借由心识来认定他，那么如果你要借由心识来认定他，那就不是实一，那么如果你要不借由这样一种心识来认知他，你的实一又没办法去执着，没办法去认定，所以说像这样观察的时候呢，那么所谓的实一也绝对是不成立的，后面在这个下一堂课当中呢，还会提到进一步的对于这样一种无分微尘等法做更加详细的分析，绝对不可能成立实一的。

【因此，对于所安立的任何一个“一”加以分析，都只是假立名言而已，除此之外始终不会成立一个实有的“一”。】

那么所以说对于所安立的任何一个一加以分析都只能最后得到是，哦，这个是个名言假立，这个是假立的名言，除了这个假立名言之外呢，始终得不到一个实实在在的实一。

【比如说“前识的对境是这个、后识的对境也是这个”，这只是将刹那的许多法假立为一罢了。】

那么有的时候我们说呢，哦前识的对境是这个瓶子，后识的对境还是这个瓶子，那么这个时候呢就是把刹那的许多法假立为一，那么这个对境它是从刹那刹那生灭的，把很多不同的刹那假立为一的，啊，这个是纵向的，是纵向的，从时间方面来安立的，把很多刹那的法假立为一的。

【再如说“你所见的是这个、我所见的也是这个”，而将同一时间，不同方向的心识的对境看作一个，其实也只不过是将对境的设施处的诸多法假立为“一”而已。】

还有一种说法呢就是说，啊就是说，两个人或者很多人在看一个瓶子，就说你看到的法是这样，我看到的还是这个，这个方面就是横向的，就说是同一个时间，时间是一个的时间，但是呢不同的方向的心识、对境看到的是一个的，其实呢观察的时候呢，也只不过是将对一对境的设施处，那么这个瓶子呢它的假立之处啊，很多假立的法执著为一，把很多法假立为一个而已，如果真正一分析的时候呢，根本不可能存在一个实一，不可能存在一个实一的，那么否则的话，一个瓶子，你站在这边看，我站在那边看，那么就说，你看到的是这个你这一部分，我看到的是我这一部分，所以说像这样的话，是不是一个实一呢？从这个角度来讲的话，实际上不同方向所看到的瓶子也不可能是实一，如果是真正的实一的话，不可能说是你看到的是这个东面的一部分，我看到的是西面的一部分，我看西面的时候看不到东，你看东的时候看不到西，如果是实一的话怎么可能出现这个情况呢？不可能出现这样不同的眼境嘛，因为它就是一个实有的一，如果就是说你出现了，哦，你看东面看不到西面，后者说你看里面的时候看不到外面，看外面看不到里面，这样的情况的时候呢，就说明他根本不是一个实一了，所以这个方面就是说把很多法假立成一个一的概念，这个是根本经不起推敲的，根本经不起观察的，所以说最后我们就说呢，哦，实际上这样一种法是假立的，它是幻化的法，它是无自性的空性的，那么就是说，这个不是一个学术的问题，这个方面关系到它的这样一种本质，关系它的本质。

所以说这个方面关系到打破无明的问题，众生的愚痴就在这个地方，所以说为什么会就说是，这样产生很多烦恼呢，就是因为对他的本质不认知，所以出现了很多分别，出现了很多烦恼，那么如果对他的本质一旦认知之后，啊，就不会再出现很多的这样一种分别烦恼，所以这个方面是从，啊从众生获得解脱，从烦恼识当中获得解脱来讲呢，他是绝对是非常殊胜的一个指南，就可以通过这种方式帮助我们获得解脱，所以这个不是一个学术的问题了，啊，不是一个学术的问题，确实可以操纵，可以让我们去证悟的一个法。我们按照世间上的说法，就说这个完全是辩证的关系在里面的，啊，绝对是可以辩证的。

【一言以蔽之，无论是何时何地之识的任何对境，都不可能存在实有的“一”】

那么就是说，一言以蔽之的话，无论是何时何地的识的任何对境都是不可能存在实有的一的，这个方面就可以完全的把这个问题破斥掉。

那么这一段呢，前面这一段呢和就说是后面还有一段所讲到的这个观点呢，麦彭仁波切在使用他老人家的就说非常不共的智慧，非常殊胜的智慧在帮助我们打破对这个实执的这个执著，就说是对于通过对离一多因的这个法来进行观察嘛，前面不也是赞叹离一多因，他是属于这样见之凤毛之间的这样一种理论嘛，还有一个问题就说是。传承上师的讲法，这一段所讲理论，叫文殊菩萨手中宝剑理论，文殊师利菩萨手中的宝剑，他是非常敏锐的，所以说他这个宝剑可以砍任何法，全部都可以完全砍断，所以这个地方的理论就是文殊菩萨手中的宝剑理论。

他就说只要不管是什么法，反正你执著一个实一，拿出来，拿出来用，这个宝剑一砍，马上就把它破掉了。所以说前面讲的不管是有为法、还是无为法，啊，不管你是什么法，反正呢就说你执著一个实一的话，都可以破掉，你可以把粗大的法作为他的所破，然后呢观察后面的时候，你可以把无分微尘、无分心识作为所破，乃至就说是我们执著的如来藏啊，法性啊，这些方面只要你认为有个恒常不变的法，全部通过这样一种文殊菩萨手中的理论，文殊师利菩萨手中这个智慧宝剑的理论，完全可以抉择为空性，啊，就说是完全可以抉择为空性，所以呢现在就说是这段话呢是非常重要的，也是真正就说是能够帮助我们打破实执的方法。怎么样就说不存在，实有的一绝对不存在，不存在的话实际上一切万法的本性空的观点。

那么就今天这节课，还有下一堂课，讲的这个内容呢，都是非常关键的一个问题，尤其是下一堂课讲的这些内容更具体，所以说应该好好的去体会，今天我们就讲到这个地方。

《中观庄严论释》生西法师辅导第 35 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》。那这部论典呢，分了造论分支和所说的论义两个部分。那么其中第一个部分已经讲完了。现在讲的是第二个科判所说论义。

那么所说论义呢主要是通过这样一种推理对于一切万法的本性做根本的抉择，让我们了知呢，实际上一切万法全都是现而无自性的，那只要是在我们心中能够现出来的法，不管是曾经以前现过的，现在正在现的，还是说现在没有现、但未来会现的这一切法，实际上不管任何一个法，只要是显现呢，绝对是无自性的。那么就通过了知一切万法显而无自性的道理，实际上是要帮助我们打破对一切万法实有的执著。

打破对一切万法实有执著呢，实际上就可以泯灭我们的这样一种分别，分别一旦泯灭之后呢，所有的这样一种贪嗔痴啊，所有的这样一种烦恼就不会生起来。所以说这个也是为什么我们要从根本上来观察一切万法到底有没有自性的这样一种必要性。那么在学习这个中观的过程当中呢，一方面我们要掌握这样一种推理，那么掌握推理之后呢，通过这个推理来对于一切万法进行观察，了知万法无自性，这个是见。那么就是说在抉择见的过程当中呢，不是说掌握了这样的推理，能够推理就可以了，实际上通过推理呢，完全要了知一切万法的确是没有道理的这样一种定解，或说这样一种一切万法完全没有自性的这种道理必须要生起来的。那么这个有见之后呢，内心当中还必须要遣除增益和损减，也就说的确对一切万法无自性的道理产生一种殊胜、不可转变的定解，那么有了定解之后呢，再必须还要趣入修行。我们不能说把这样一种层面停留在只是掌握了这样一种理论的基础上，只是了知词句的基础上。实际上，了知词句，了知理论基础，只是我们学习中观的第一步而已，那么如果以这个为究竟的话，就会阻碍我们进一步地修行中观。所以说呢，实际上中观的道理，也非常非常的深。这个方面是无分别智慧的这样一种，无分别智的这样一种殊胜的对境，所以现在我们在词句上能够了知一二，或大概大概知道无自性这个完全是不够的。相续当中的实执太重了，所以说如果单单凭这一点的话，不足以完全扭转相续当中的实执，不足以打破内心当中的实执，所以说，在随时随地当中都可以使用这个中观。在走路的时候，在吃饭的时候，还是在其他时候，那么如果都能观察一切万法无自性，都能够去用这样无自性的话，逐渐逐渐这样一种无自性空性的道理呢，就会融入我们的修行，融入我们的生活当中，这个方面就可以达到实际上的全天候的修行。那么像这样的话，对于了悟一切万法无自性，才算是有一个趣入之处。所以我们要体会全论当中实际上是在讲这个一切万法无有自性的道理。那么如今呢，我们在宣讲的道理是在破实一，通过殊胜的文殊菩萨的智慧宝剑的理论来破斥一切万法所谓实一的观点。那么如果实一不存在的话，实多的确也是不会存在的。那么今天接着讲这个内容。

【如果有人想：那么，无实法该不会有所分的部分吧。】

那么前面对一切有实法的这样一种观察呢，已经作了分析了。那么如果有人想呢，有实法虽然是这样的一种无有自性，或说它的确没有实一的这样一种本性，那么无实法应该不会有所分的部分吧。因为无实法它本身是不存在的，像无瓶、无柱啊，或说虚空等等的这些无实法，那么应该不会有所分的部分了。不会有所分的部分，对方的意思是说，不是说没有所分的部分，它就是无自性的，对方的意思说，不会有所分的部分，应该是有一个实一的，内心当中如果对于无实法耽著一个实一的话，那实际上也是不可靠的，虽然无实法的本身它并不存在，但如果我们内心当中对它有执著的话，那么这种执著，也是我们证悟空性的一种障碍，如果不打破对无实法的这种执著的话，仍然还是没办法趣入无自性的空性的，所以下面也要分析破斥这样一种无执著。

【总的来说，无实具有无瓶与永无等类别，】

那么这个就是总说。无实法虽然它是本体不存在的，好像是没有所分的部分，像有实法那样所分的部分是不存在的，但是从内心当中，从遣余的角度，从分别念的角度来安立的时候呢。所谓的无实，它也可以分无瓶和永无等等的类别。无瓶它也是无实的一个类别，比如说无瓶它也是属于无实。还有呢就是讲永无，永无呢也可以是无实的一个类别。所以说，如果我们要把这个无实作为一个总的法的话，那么它下面就可以分出无瓶还有永无等等的一个个类别，这个是总的角度来讲。所以说如果你在无实法上面，可以分出无瓶和永无等的差别的话，那这个无实法本身就不可能是实一的，因为它上面可以分无瓶、永无等类别的缘故，就是这样的。

【分别而言，以无瓶为例，也同样具有无金瓶等相同于有实法的数目。】

那么上面是总说，如果分别来讲的话，那么，总说就是讲整体的无实法，整个无实法可以分无瓶等等的类别，那如果分别来讲，以单个法为例，比如说无实法当中的无瓶。无瓶是无实法的一部分，那么再以无瓶为例的话，那么实际上这个无瓶呢，也同样有无金瓶、无银瓶、无铁瓶、无瓦瓶等等有很多很多差别。所以说，无实法虽然不存在，但是从分别心遣余的角度来讲的话，反正你的有实法有多少数，你的有实法就是讲金瓶呀，银瓶呀，铜瓶、铁瓶等等，这个叫有实法。那么你有实法的数目，这个瓶子啊，关于这个瓶子的有实法的数目有多少，它无瓶的差别就可以分这么多，啊没有金瓶、没有铜瓶。

那么就是说，再以无金瓶为例呢，那么没有过去的金瓶，没有现在的金瓶，没有未来的金瓶，这个方面也可以分很多很多。然后，就是从地方来分的时候呢，方位来分的时候呢，没有东方的金瓶，没有西方的金瓶，等等等等，这个方面也可以分很多。所以说，像这样讲的时候呢，像这样以分别来讲的时候，反正你的有实法的数目有多少，那么在无实法的侧面上面就可以分这么多分别，就可以有这么多分类，所以说来分去呢，的确最后没有一个所谓的实一的这样的概念的。

【(无实法)只不过对于仅仅遣除各自本身所破的这一分，心如是取受而已。】

那么这个无实法，比如说无瓶，那无瓶的这个概念呢，只不过是对于仅仅破除各自本身所破这一分。那么各自本身所破呢就是讲这个瓶子，没有瓶子，像这样的话把瓶子破掉了，这个方面就叫作遣除各自本身所破。那么就是说这样一种金瓶不存在，或者说在我们面前，在经堂当中不存在瓶子，我们就说，噢，无瓶。我们站在经堂里面说无瓶，这个地方没有瓶子。这个方面就是说，对于仅仅遣除各自本身所破的这一分，我们的心呢如是取受它的本身不存在这一点，就叫作无实。从这个方面来讲的时候呢，实际上所谓的无实，它本身并不存在，本身也是无有自性的。那如果它的本身无有自性，那哪里来一个实一的概念呢？所以说把这个无实法的本性他如果能够清楚地认定的话，那所谓的无实法是实有的，无实法是存在的，无实法是实一的，像这样一种法都不会存在，就像前面讲的一样。

如果石女儿本身不存在的话，那么石女儿的年龄，石女儿的容貌，他的种姓，都是不会存在的。所以说所谓无实法的本身就是一种虚假的安立，对于心如是取受而已。实际本身就不存在的。

【就拿心中显现的对境来说，除心之外，在外界中独立自主存在的法一丝一毫也是没有的。】

那么就说拿心中显现的对境，这个心中显现的对境，可以是瓶子等等的有实法，也可以是无瓶等等的无实法，乃至于是这样一种涅槃啊等等的这种境界。那么如果是在心中显现，那么实际上这个本体呢，这个对境，那么就是分析的时候，除了心之外，那是绝对没有心之外，在外界当中单独存在的法的。所以说，在外界中独立自主存在的法一丝一毫也是没有的。这个方面可以从心中显现的对境，从单独的这个意识呀，就说是分别意识显现的总相，这个方面也可以说。

这个方面也可以说。那么如果就这个角度来讲的话，如果是在心中显现的对境，那么除了自己的心之外，这个法是在外界当中一丝一毫都没有的。或者说就是，观察到唯识阶段的时候，实际上一切万法除了在心中显现之外在外界当中是根本不存在的。所以说，如果能够把心中的对境破掉的话，实际上就对一切万法的对境也可以破掉的。一方面实际上讲来讲去都是唯心安立，唯心安立的角度就不存在一丝一毫的真实有，都只是在自己的心中显现而已，根本不存在一个实实在在的存在的法。

【所以，我们要知道：无论是有实法还是无实法，只要成为不同识的对境，那一对境成实或者唯一的本性就是无实的。】

所以说对前面这一段做个总结，我们应该了之不管是有实法也好无实法也好，只要成为不同识的对境，那么那个对境的成实或唯一的本性那就是根本不存在的。那么这一段就是对前面的分析的方式，前面的一个理论，不管你的对境是有实还是无实，你承许这个对境他是一个实一的。但是只要它能够成为不同识的对境的话，那么这个对境就不可能是成实、就不可能是唯一的本性。那么这个以上对这个法已经做了观察，这种观察的方式在这个地方做个总结。那么下面就总另外一种分析的方法，对于这样一种法本身进行分析进行观察。实际上这个法本身上面不存在这样一种实一。

【从假设的方面而言，倘若有像极微尘那样的一个法的“一体”实有，那么在它自己的位置上细微的实有也不存在，(假设存在,)必然要在它的本体上有一个不可分成他法的法。】

那么“从假设的角度而言”意思就是说实际情况是根本不存在的，那么所谓的一体在胜义当中不存在，在名言谛当中也不存在所谓的实有一体。所以说实有的一体整个来讲就是属于于虚乌有的法。所以平时我们认为这个实有的法怎么样，实有的一是怎么样。真正按照本性来讲的话，胜义当中不存在实有的本性，名言当中也不会有实一的本性。那么这个实一的本性在胜义中也没有，在名言谛当中也没有，那么这个实一到底是怎么样的呢？这实一就纯粹是属于众生的虚妄分别念安立的，除了这一点之外实际上根本不存在它实一的自性，所以此处说从假设的方面而言。

如果说“倘若说”存在一个有像极微尘那样的一个法的“一体”平时我们觉得粗大的法它应该是没有“一体”的，粗大的法它可以明显的被分为上中下。但是这个极微按照小乘的观点承许是不可再分的、最小的单位。所以像这样的话，以极微作为这样一种分析的例子。我们在执着的时候难以打破的一种实执，就是对于这些很小的法，像极微、像微尘啊等等等等，像这样的法难以打破。所以说此处就是把粗大的法容易抉择之后，再来观察所谓的最微细的、极微等的法，它是不是一个实一。

那么就是说，像极微那样的法如果存在实有的话，那么在它自己的位置上细微的实有也不存在。那么我们对这个所谓的一体在观察的时候，它自己的位置上所谓的一个非常非常细微的实有，非常细微的一体也是不存在的。如果真正存在一个实有的一体的话，必然要在它本体上有一个不可分的他法的法。

那么如果是真正的一个实一，那就除了它的本体之外，不可能有一个其他的法。就说分成它法的法是不可能存在的。只能够把这个微尘认定成一个法，那么就这就是一个实一。除了这个实一之外呢，其他的一个特点，其他一个反体或者说它的本体上面还有一个其他的法存在是没有安立的根据的。所以说如果存在的话，必然要在它的本体上有一个不可分成他法的

法。那么下面就要分析，下面着重的理论就要分析：在一个极微上面，在它自己的本体上面是不是真正存在一个不可以分成它的法呢？实际上后面我们通过分析安立的时候，这个法一个都没有。绝对是找不到一个不可分成他法的法的。

【这样一来，仅此以外一切其他所知都必定不存在。】

这里又讲了，如果说在这个法的本体上面，真正有一个不可分成他法的法的话，那么除了它自己以外的话，其他的一切的所知全部都不存在了。那么如果有除了它自己以外的其他法，那么就不是实一了。因为除了它之外还有其他法，和其他的法一观待的时候、一对比的时候，就不是实一，因为还有除了它之外的另外一个法。所以如果你要在它本体上面存在一个不可分成它的法，没有其他特征的法的话，那么就是说除了它之外其他的法都必定不会存在了。

【在所知万法当中，任何法实有存在均与之一模一样。】

那么就在所知的万法当中，你不管在你所知万法当中，把哪个法挑出来，安立说这个就是一个实一，那么就是说实际上把任何一个、在任何万法当中呢，任何法实有存在都和前面分析的一模一样。如果它是实有的，其他的法都绝对不会存在的，就是这样的。

【比方说，在微尘的一法上安立实有，从方向的角度来说，凡是可以安立的众生相续所摄之不同识的名言当中，有多少不缘那一对境的识存在，在那一对境的上面就会有相同于不缘之识数目的法之分类；】

下面这个理论来讲的话，相对于我们的分别思维的方式来讲，有的时候如果初学的话，不是太容易理解。但是如果我们通过上面这个分析的理论下来的时候，实际上对于这个分析的思路也应该说比较熟悉了。所以说这个方面如果一旦掌握之后，就会发现这个理论非常尖锐，直接就可以了知所谓的对境不存在实一的。那么此处打比喻讲，比如说在微尘一个法上面安立实有，那么就把这个微尘安立成、极微安立成一个实有的法、实一的法。

那么下面从方向和从时间的角度，从两方面来分析：从方向的角度来讲，凡事可以安立的众生相续所摄的不同识的名言，也就是说在世间当中有多少个众生，那么就有多少个众生的相续。那么有多少众生的相续，就有多少众生相续的不同时，这个叫做第一句话的意思。

凡事可以安立的众生相续所摄的不同识的名言当中，这个在名言当中众生是无数的，众生的相续是无数的，众生的识也是无数的。那么在这么多识当中有多少不缘那一对境的识存在。那么这个微尘实际上就是说，一部分心识在缘这个微尘，但是有很多很多的心识根本就没有缘这样一种微尘的存在。那么如果在无量无边的众生的识当中，有多少心识没有缘这一对境，那么在这个对境上面就会存在这么多的分类，就会存在不缘之识数目的法之分类。这个方面观察的思路我们应该这样去理解，如果这样一种微尘它是实有的，那么在它上面就必须存在一个法，只是有一个实有的一体的法。

那么只有一个实有一体的法的话，此处我们说在这个法上面会不会有分类呢？会不会有很多分类呢？如果存在分类，那么就不会是实一。那么现在我们在观察它上面到底有没有分类。现在我们说，在名言当中有无数无边的众生的心识存在，一方面从一个角度来讲，有多少众生的心缘它在这上面就有多少分类，就是很多很多心识，张三的心在缘它，李四的心在缘它，像这样上面就分了很多很多。但是从反方面讲呢，有多少不缘它的心识存在，实际上除了个别众生在缘这个微尘之外，实际上无量无边的众生的心都没有缘这个微尘。那么如果是都没有缘的话，那么在这个微尘的上面就存在无量无边的众生不缘它的差别。很多众生的心都没有缘它，实际上就是说在它的微尘上面就分了这么多的分类了。什么分类呢？就是说没有缘它的心识的分类。很多心识没有缘它的分类就存在了。所以说如果你是个实一的法，不管是说你这个法的本体是怎么怎么样的，可以分很多。而且从它的方向的角度来讲，有很多众生在缘它，也有很多众生在不缘它。所以说在这个法上面这个方面是不是它的分类呢？这个在它的本体上面的确存在张三的心识没有缘它、李四的心识没有缘它，这个方面的分类在它的上面确是存在的、的确是存在的，肯定存在，所以说如果有多少心识不缘他，那么在这个对境上面就存在于相同于不缘之时数目之法的分类，所以如果这样分的时候怎么可能实一的呢？那么如果是实一的话那么就不可能存在这个问题，这个现象就不可能出现，所以这个方面是从方向的角度讲的，下面是从时间的角度来讲。

【再者，如果从时间方面来看，一切有情的劫、年、月、日、时、刹那的无量心之中，有多少心不缘它，(这一对境)就要分成等同不缘之心数量的法。】

那么如果从时间的角度来讲首先一个众生，一个众生他在一个劫当中没有缘他，那么这个像这样一种对境上面就存在一个劫没有缘他的分类，那么一年当中没有缘他，一月一日当中或者说就是一个时间一个刹那当中没有缘他，像这样的话这个对境就分这么多，一个有情分这么多，一切有情又是多少时间呢，所以说在一切有情的这一组时间表当中那么在无量心当中，有多少心没有缘他的话，那么这个对境就要分成这么多份，那么这个对境上面就存在这么多的差别，什么差别呢，没有缘他的差别，这个上面存不存在呢，哦实际上这个上面是存在的，存在什么呢，就存在没有缘他，一个时间当中你没有缘他，一个分钟当中没有缘他，像这样的话就在对境上面就存在这个没有缘他的这个差别法了，所以说如果是真正的实一的话也不会存在这种差别，实一上呢这样一种不缘他的这样一种数量之法是存在的，因此说也没有办法安立所谓的这个一是实有的一。

【非识非瓶等非本身的所知部分有多少，就能分为数目相同的法。】

那么这个微尘法呢，我们说微尘法呢他就是说把他认定是实一了，把他认定成实一的时候这个微尘就是实一那我们说这个微尘不是实，微尘非心识，因为他是一个色法，所以说微尘非心识，哦这个就上面他的这样一种非本身的所知这个有存在存在的话就可以在这个上面分为他的差别法，这个非识的差别。还就是非瓶为什么是非瓶呢，因为他是个微尘，他微尘上面不可能有瓶子等粗大法的安立，所以说呢就是从这个例子类推的时候呢，这个微尘是非识的、是非瓶的、是非柱的乃至于是就说是非人的，有很多有多少非本身的所知部分存在多少，那么他自己的上面就可以分为数目相同的法，这个所谓的微尘上面就有这么多、这么多的差别，所以说如果我们就是说以粗大的分别念去安立的时候，哦似乎这个微尘是实有的，实有的一，但如果就是说借助全知麦彭仁波切这样一种智慧引导我们去对于所谓的微尘做分析、做观察的时候呢，这个真相就会大白了那所谓的实一哪里可以安立，所以说我们的这个所谓的实一的概念太粗大了，根本经不起智慧的分析，所以说我们就知道凡夫的智慧自以为是，就觉得我们的智慧怎么怎么样，但真正的就是说通过理论的分析观察的时候一无是处，尤其从这个方面观察的时候，所谓的实一我们觉得牢不可破的，谁都没办法打破我相续当中对实一的这样一种认知这个是真理，但是呢真正的实一，首先把这个实一概念把他定义，定下来之后呢？再去分析实际上漏洞百出，反正呢有非识非瓶等非本身的所知部分有多少，那么就可以分为数目相同的法，那么这个数目有多少呢，除了微尘之外，比如说这个微尘，我们可以把这个微尘分为甲号、乙号，或者一号微尘二号微尘，那么实际上就说是除了这个一号微尘之外呢，那么这个微尘数目也是无量无边的，还有除了这个微尘之外呢，就说这些所知的山河大地的一切有情这个数目，心识的数目、他的受想行识的数目有多少多少，这个所知是不可计算的。

那么这些很多很多的所知数目都不是一号微尘的本身，都不是他本身，所以说有多少不是他本身的法存在，在他上面就存在一个不是瓶子，不是心识等等的非所知的所知部分，就有这么多，有这么多在它上面，有这么多差别，怎么可能还说是实一呢，那么就从这个方面讲的时候，他本身不是识，他本身不是瓶子，所以我们在分析的时候，不要以为，哦这个微尘和其他的法无关，你怎么可能把和这个微尘无关的法放在他的本性上面观察呢，实际是我们就说并不是说，瓶子就是心识，我们就是在微尘上面存不存在、他不是瓶子的这一部分呢，存不存在他不是瓶子这一部分呢肯定存在，他肯定不是瓶子，他肯定不是心识，他肯定不是二号微尘，所以像这样讲的时候呢哦，它上面就存在了这么多他本体上面就存在这么多不是除了他本身之外的很多很多所知的，肯定存在，如果存在这么多差别他就不可能是实一的法，所以说呢就能分成这么多的数目，就不可能有实一的，这个方面是从否定的角度来讲，那么下面从反过来讲从肯定的角度来讲。

【反过来说，以多少不同方向、不同时间的识来缘对境，也同样可以安立尽其各自能缘数目的微尘法，是细、是微、是所知……心假立的部分有多少，对境也将变成同样多的数目。】

反过来讲呢有多少不同方向的心识来缘这个对境，那么这个对境上面就具备了这么多心识去缘他的这个差别，张三的心识在缘他李四的心识在缘他，那么如果在缘他的话，那么在微尘上面就存在了李四缘的部分，张三缘的部分，这个是不在他们本体上面安立，在谁的上面安立呢。所以说肯定是在他的本体上面去安立这样一种差别的，所以有多少不同方向的心识在缘他，就可以分成这么多份，就是说有多少不同方向的心识在缘他，那么就可以分成多少份，我在一分钟当中不间断的缘这个微尘，在一分钟当中就可以去分成这么多这么多的刹那，这么多这么多的部分，说这个差别是存在的。

所以说也同样可以安立尽其各自能缘数目的微尘法，这个方面你就所微尘法的本性呢，就具备了这么多的这样一种缘他的这个差别，这个是存在的，而且呢，就说所谓的微尘从肯定的角度来讲是细、是微、是所知，那么这个方面是细是微是所知的意思是什么呢。

就是在微尘的本性上面可以将他安立是细，他是不是细呢哦这个微尘是细，它具备这个细的侧面，那是不是微呢，他是微，他很小很小所以说是微，那他是不是所知法，是所知，他肯定是所知，如果不是所知的话那么谁能够了知他，那么如果不是细微，怎么可能是极微呢，怎么可能说是最小的法呢？所以说如果这个微尘他是细、是微、是所知，这个方面就已经分了三个了，这个甲号问他是不是细，我们说是细，是不是微，是微，是不是微尘，是微尘，是不是所知，是所知，那么就分了这么多法，怎么可能还说是实一的呢？要把哪个认定成实一，如果是实一必须说只能干里面的，挑一个出来，其他都不能够认定他是所知。

因为所谓的实一的只能安立一种法，那么如果只能安立一种法其他的法就不能安立了。意思说呢新假立的部分有多少，对境也将变成同样多的数目，那么在这个微尘上面，我们的心能够假立多少反体（？28：24），能够在上面安立多少部分，那么这个对境本身也会变成同样多的数目，我们可以在这个微尘上面可以假立很多很多的反体，他是这个色法呢，他是细是微是所知啊，他是这个就说是粗大法的基，他是不可再分的部分等等等等，反正这些方面都可以在它上面去安立他的反体的，但是我们说这个反体是不是他的反体呢？都是他的反体，所以如果有多少新假立的部分呢，对境也将变成同样的数目，就不可能在是一个实有的一了。

【既然已剖析成了许许多多的法，那么，到底该将这其中的哪一法认定为实有的唯一呢？】

实有的一那么就说不可能有很多很多法同时存在，所以说我们在微尘上面、不是说在其他法上面，就在一个微尘上面已经把这个微尘剖析之后，他本身有很多很多许许多多的法了，他存在很多很多的反体了，他存在很多的侧面，他存在很多

的角度、很多的特点，所以说如果是实一的话，那么就不可能有很多，所以说如果你还要坚持你的实一部分，那么就请问到底你在这许许多多的法当中，把哪一个法挑出来认定说哦这个就是实有的唯一，我们实有的唯一就是这个，那实际上是根本不可能的事情。

【如果不是这所有法之中的任何一法，而另外承认一个实有的“一”，那么何时何地的任何识都不能认知它。】

那么就是说如果是除了这所有的法当中这个都不是一个一，那么在在之外承认一个实有一，那么如果是这样的话，这个就属于不是心识的认知他的范围了，因为前面的这些法呢都是新假立的部分，只要我们的心能够假立的我们全部假立了，都已经安立了。如果你害怕出现这个过失，哦这些法都不是实一，那么是在这些法之外、单独另外在安立的实一，那么即便你安立了，这些法当中都不是，那么其他法也应该是实一，那么就会变成何时何地的任何识都不能够认知他的过失。那么如果何时何地的时候不能认知他，那么实一存在又有什么意义呢，这个“实一”存在就根本没有意义了，所以说如果你要避免这个过失，你要认为在这个法之外还有一个“实一”的话，这个也是有不可避免的过失的。所以你必须要在你的心识的认知范围当中，去安立一个“实一”，但是如果安立的话，又会不可避免的说，你心假立的部分有多少，对境也将变成同样多的数目的过失。

【为此，所谓的“实一”难道不也是单单的立宗吗？】

所以说呢，所谓的“实一”的安立呢，也没有根据呢，没有根据的话就成了单单的立宗，尤其是你的心识也不能认知它的话，你所谓的安立的“实一”的观点单单是个立宗呢？什么叫单单的立宗呢？就没有根据证成，随随便便说我认为是这样，我认为那样，但是如果问你的根据是什么，没有根据，反正就是这样的，这个立宗是所谓的单单的立宗，这样一种立宗的方式在名言中、在世当中也根本不承认的，世间当中说我认为就是这样那就是这样，我们就说你这个没有根据，我们不相信，不相信尤其是在这严禁的场合当中都不会相信的，不要说严禁的场合当中，就即便是小孩子之间说话，这样随随便便讲都不会的，随随便便说别人都不会相信的，所以说如果说有一个“实一”而且这个实一是脱离于前面所观察的，这个心识认知的法之外，这个“实一”。那么如果是这样的话，就单单立宗。为什么？因为任何识都没有办法认知它，任何识都没办法认知它，你说这个“实一”存在、就是单单的立宗的，没有根据可以证成，单单一个说法而已，就是这样的。

【由于这一切多不可量，这所有的法又怎么可能在一法的本体上存在实有的“一”呢？】

因为这一切法都是不可量的。前面我们已经分析了，可以分为多少多少侧面，实际上这一切的这个反体，前面我们就分析了从反面讲，不缘它的侧面有多少，从正面讲缘它的部分这一切的分类是多不可量的，在这多不可量的范围当中，所有的法怎么可能在一个法的本体上存在一个“实一”呢，又怎么样安立在一个微尘上面安立一个“实一”呢。已经存在的这么多的法，还说一个“实一”那是不合道理的。

【随随便便在这其中选取一法说“这个”，对于它来说，不可再度分割的一个部分始终不可得。】

那么如果一定要就是说选一个“实一”，在这么多法当中，如果你还不放弃自己的立宗的话，还不放弃自己的观点，你还是要认为一个法存在一个“实一”，那你必须要在所有法当中挑选一个法，随随便便挑一个法说，就这个这个法就是实一，比如说前面那一段当中，我们打比喻讲，是细、是微、是所知，那么从是细、是微、是所知的角度来讲，那么我们就说是在这个法当中挑一个，比如说是所知：把这个所知认定成“实一”那么如果把所知认定“实一”的话，那么他就不是微尘了，他不是微尘了，为什么呢？

所知和微尘这两个反体不相同的，你说我把所知认定成“实一”嘛，你把所知认定成“实一”，那么它是不是微尘你呢？它是不是细？它是不是微？那肯定不是细，肯定不是微，肯定不是微尘，那么如果这样的话呢，你这个认定的这个实一呢，就失坏了微尘了，那么如果说这个它是微尘的自性，那么是微尘的自性，他就不是所知了，就不是细微了，那么如果你是认定是细，那么是细的话就不是所知，不是微，也不是微尘了，那么所以说你把这个认定哪一个呢？认定哪一个都不对，啊认定哪一个都是不对的，所以像这样观察的时候呢，那么就说随随便便的在这个当中挑选一个说把这个认定成“实一”，那么这个是不符合道理的，会失坏其他的法，其他的反体在他的上面都是具备的，而且呢对于它来说，不可再度分割的一个部分始终不可得。即便是把它安立成一个“实一”，但是呢不可再度分割的一个法，始终也是不可得的。那么比如说，你把这个所知或者你把微尘认定成这个，认定成它的这样一种这个“实一”，就按照前面的分析的方式，有多少心识不缘它，有多少心识缘它，这个方面就可以分这么多部分，所以说呢，不可分割的一个部分始终都是不可得的，怎么得的到呢，完全是得不到的。

【如果不是将有多种分类的法立为“非一”、无可分割的法取名“实一”的话，那么安立一法的其他因在万法当中不是很难以找到吗？】

全知麦彭仁波切再一次提醒我们这个所谓的这个“实一”和“非一”的概念，一定要就是说要认清楚，如果不把这个概念认清楚，凭我们的分别心，没有道理的随心所欲的说，反正成立，那个是不行的，所以下面就是这个这个就是说这个规则。那么这样一种分析的时候这个规则呢我们一定要知道，如果不是将有多种分类的法安立成“非一”，什么叫“非一”？“非一”的概念是什么，“非一”的这样一种它的安立的方式是什么。

就是具有多种分类的法，具有多种分类的法这个叫做“非一”，这个叫多，或者这个不是“一”，有很多法的缘故这个叫“非一”嘛，然后什么叫“实一”呢？所谓的“实一”就是不可分割的法就叫做“实一”。如果还可以分割的就不是“实一”，所以说所谓的这个“实一”呢，那一定要具备一个特点，它具备一个法相，什么法相特点。就不可分割的法，就是把这个不可分割的法，取名为“实一”。那么如果你不是这样安立的，你没有把多种分类的法安立成“非一”，也没有把不可分割的法安立成“实一”，那么你要安立一法的这个其它因，啊是在万法当中是找不到的。

意思是提醒我们说呢，你这个所谓的“实一”呢，现在已经被分成这么多分类了，你还要固执的认为这个就是“实一”的话，那谁拿你有办法，谁都拿你没办法的，那就不讲道理，那就没办法了，所以像这样的话就是说，从这方面分析的时候呢，就是说我们现在内心当中如果还有一个“实一”的概念的话，我们就按照这个经论这个来对照一下，麦彭仁波切这样的话讲的很清楚的，所以说像这样所谓的“实一”那就不可分割的法叫“实一”。如果还可以分割，那就是多体了，那就是假立的“一”，所以说如果现在我们还认为有一个“实一”存在，“实一”存在的话，你看你的这个“实一”你符不符合这个地方的条件，你上面可不可以分这么多，可不可以分这么多法呢？如果可以分那么就请你放弃“实一”的执着，所以说，我们对于这样一种理论掌握的越透彻，内心当中对于所谓的实执那就越轻微，即便没有证悟，但是从他的思路上面，从他的理论上，已经认可的，已经会认同这样一种观点，那么这个是一个很重要的问题，关键的问题就是说我们对于一个法，我们有种认同感，如果有了认同的话，那么就会趋于进一步，第二步他就会迈出，啊就是说如果第一步我认同了，那么第二步我就会去去实证他，去打破放弃以前的这种观念。虽然在认同之后呢，以前的这样一种实执啊，他还会多多少少起点作用，但是，他能起到的作用已经是很微弱了，既然就是说，就是说是什么呢，就是说是这个最少来说，最起码来说呢，在我们的观念上面已经有转变了。在我向这个无自性的道路上前进的时候呢，实执还会做些障碍，但是他能够做的障碍呢，就是说和以前比较起来呢，完全不一样了。以前呢就是说在生起空性的正见之前，这个实执它做的障碍起的作用是决定性的，现在的话就是说我的这个就是说起决定性的这样一种正见呢，就是无自性。那么其他的实执它能够障碍我，但是不可能长期的，决定性的障碍我，所以像这样我们就是说，所谓的这个“实一”他就代表，所谓“实一”的法，他就代表自性，代表实有，所以如果我们能够真正的掌握这样一种“实一”不存在的法的话，再把这个所谓“实一”不存在的法，我们再去详尽的对于我们执着的法，啊对于房子啊，啊对于我们的生起，对于我们的名声，啊对于我们的心，这个方面就是说再去操纵一次，再去修行一段时间，实际上我们内心当中呢，对万法的实执就会逐渐逐渐消亡，所以现在我们所讲的法呢，就是说是这个还是要去体会的，啊去体会，那么尤其是我们对什么东西最执着。啊我们就对他去分析，对他去分析，所以说像这样的话，讲的时候如果不注意的话，就觉得这个又成了一种理论，成了学术方面的法了，所以说呢如果我们在掌握之后如果可能的话，就抽一段时间，每天抽个半小时、一个小时，那么就对于一切万法呢做个分析，它实际到底存不存在，去体会一下这个“实一”不存在的这个道理，如果内心当中对“实一”不存在他有所领悟的话，有所感受的话，那么在在下座的时候再一看万法，哦他就是说好像觉得就变了，怎么变了呢？好像觉得和以前不一样了，以前我觉得这些东西都是实实在在存在的，但是现在后面从定中出来，从座上起来之后，再一看似乎就有一种幻化的感觉，就觉得一种不实在的感觉，啊这方面就是观察的时候，这个山似乎就不是山了，这个水似乎就不是水了，实际上就是说从这方面看的时候呢，内心当中呢对这个法就会有一种转变，就会有一种转变，这个方面就算是一种算是一种驱入，啊这个方面就很简单，可以用的这个法，虽然有的时候我们在看的时候，这个法的确对我们来讲太重要了，但是有时候呢，通过内心当中的习气吧，实质上往往就是说把这些法放在一边，把这些法放在一边，然后呢就是说寻找一些其它的法门，这方面就是说这个法也不是非常非常难以操纵的，实际上我们学习学习到这个地方，从总议学习到这，实际上我们就发现尤其是这一段，全知麦彭仁波切教给我们的这个观察一些万法实际不存在的理论，如果真正的懂了，很好操纵。就是坐在你的位子上也可以去破“实一”，就可以去修实相了，就这么简单。

如果就是说内心当中对于这样一种无自性的法如果有体会的话，进一步的就说是大圆满啦、大手印这些法都可以去修，完全都可以去操纵。所以说犹如摩尼宝一样的法呢，现在可以说通过麦彭仁波切的加持我们已掌握了，掌握之后下一步就看，就要看我们自己去不去使用它，一把很好的宝剑已经放在我们手上了，放到我们手上拿到我们手上之后呢，你去不去砍，去不去把其它的这些障碍消除掉，这要看我们自己。所以不管怎么样呢，我们就说在学习中观的理论时候，我们还是要从另外方面想一想：就说无始以来，漂泊在轮回当中感受这么多的痛苦，那么这么多痛苦都是观察起来的时候没有一个是必要的，没有一个是真正的就说是值得去受的痛苦，全都是根本没有丝毫的必要、没有任何意义受的这个苦了。

那么现在的话我怎么样去不再受苦呢？就是观察实相，那么所观察实相是什么样？就是通过这个方面破“实一”的理论，就去观察打破一切万法的实执，就要去使用。虽然说我们说真正观察的时候在这么多的所知当中，在这么多追求当中，在这么多我们想要去得到的东西当中没有哪个法比真正的了知自性、了知空性更重要。如果我们就是说在学习中观的之外我们再把这个问题好好的理一理，把这样一种道心树立起来的话，那么可以说就其它的法都可以放弃，实际上就说对一切万法的空性的修习不能放弃。

所以像这样的话就说平时我们在看传记的时候，昨天我在看一个大圆满一个传记，看传记的时候看到这些大圆满的法这么殊胜，现在上师也给我们讲了这些大圆满法，如果现在我就说座在这个地方，或就说忙于其它的事情，不去在这个法上面法

义方面不去产生定解的话，如果在大圆满法方面没有去修行的话，这么殊胜的法的确是太可惜了。最后就一年一年这样过去太可惜了。所以内心当中就产生这样一种比较强烈的念头了，所以像这样这个法实际上这么殊胜，就说空性的法这么殊胜，这个地方麦彭仁波切教给我们的方法这么好操纵，那么为什么我们不去做呢？

就应该好好去首先去听闻思考产生定解，产生定解之后就要去实行就要去体验它，所以如果去体验的话，慢慢慢慢在我们内心当中就会从生疏到熟悉，一旦熟悉之后呢，就会变成我们的起心动念一样，平时我们就是说你看到什么东西，你自然就已经起心动念，所以说如果是空性的这样一种道理在内心当中很熟练的时候呢，反正一起心动念就是空性，一起心动念就是无自性就是如梦如幻，所以像这样话逐渐逐渐和道就可以相应，应说这种道心的体证呢实际上也是非常非常重要的，我们要对比一下世间的琐事和现在这样一种正法比较起来，的确正法的价值是无穷的，如果说我们好好的掌握的话，在这一世当中就可以得到一种受用了。那么如果就放下之后呢，放下就反正如果以后，如果你反正以后想解脱的话，你还得回到这来，你还得回到这个法上面去思维还得修行，所以说与其就是说现在错过之后在轮回当中感受很长时间痛苦，后面还要来修习的话，还不如我们现在在有机会的时候呢，其它的障碍啊、其它这样违缘啊、彻底够放弃，其实这很多障碍违缘都是来自于自己的心的，如果说说自己能够下决心把它放弃的话，也就放弃了。但是如果我们就说思前顾后啊，很多很多时候，有的时候障碍本身也许不是障碍，但是我们自己把自己束缚住了，就会有这样作茧自缚。我们在轮回当中难道不都是作茧自缚吗？全部都是自己给自己编织一张网，然后把自己套住，就是这样。

那么现在就是不能再做这个事情了，不管怎么样这样法在学习的时候一定要努力的把它的定解生起来，就一切万法是空性的定解一定要生起来，然后生起来定解之后就要去串习它，就要去修习它，这么好的法就应该好好去修。所以说我们在学习的麦彭仁波切的理论啊，他老人家智慧的确非常非常特殊，其他这样一种讲中观的时候、讲这样一种窍诀的时候、没有讲得这么细致这么殊胜的，就是我们觉得“实一”到底怎么样存在的？你看一看你的“实一”到底存不存在？一观察的时候的确是不存在“实一”的，像这样就实际上一切万法的存在根本没有它存在的根据。

【概括地说，在所知万法的这一范畴内，不论本体怎样也好，如果存在一个真实独一的法，则十方三时的无量诸识只能唯一缘它，除此之外一法也不可能再缘。】

那么概括的讲的话，在所知万法这个范围当中，不管它是这么一个本体，它是一个无为法还是一个有为法、一个涅槃的法还是一个佛智，那不管怎么样，不管它本体怎么样，如果它是真正存在一个真实独一的法的话，那么就是十方三时的无量诸识只能缘它了，因为它是唯一的对境，它是个唯一的对境，所以说十方三时的无量诸识，除了它之外没办法再缘其它的。但这个实际上是不符合道理的，不符合实际情况。

那么除此之外一个法也不可能再对十方三时的诸识所缘，这方面是肯定不会出现，所以如果在所知万法当中只有一个法存在。那么所有的识都要缘它，只能缘它一个了。这是从另外一个角度发的过失，至于前面的这个，次第的是缘它的本体，不会变成一个实一呢，这个地方没有使用这个理论，这个地方使用的理论破斥的方式呢，就是如果你在所知当中只有一个法存在的话，那么就所有的心识只能缘这一个法了，除此之外不可能再缘其它的法，没有其它法可缘。

【并且，除了唯独它以外十方三时的其它法一个也不该存在。】

而且就是说除了唯独它以外呢十方三时的其它法呢一个也不该存在的，一个是说前面这段理论呢就说如果存在的话，所以的心识只能缘它，是从这个侧面讲的；那么第二个这个“并且”这一段呢就说：如果是这样除了它之外其它三时的一个法也不该存在，这个不是从缘它的角度来讲，而是从它十方三时的其它法不存在的角度来讲，所以这两个方面就说两段话有相同的地方也有不相同的地方。

【到最后，连认知这个所谓的“唯一”、与其本身（指此唯一的对境）异体的有境也需化为乌有，原因是，假设（这些有境）依旧存在，则唯一的对境就有非它本身的部分可分了。】

那如果是这样认定的时候，到最后连认知这个所谓的唯一，这个唯一是个对境嘛，认知这个唯一和它本身一体的就说对境本身他体的有境法也需化为乌有，这个有境也不需要、不能存在了。

首先的话就说不能够有十方三时无量诸识，那么怎么可能有十方三时的无量诸识？你这个对境是唯一的，所以这个时候是不能够容忍说还有这么多的十方三时无量诸识缘它，最后这个识慢慢慢慢就变成一个识就缘它了，因为它毕竟是个所知嘛，毕竟个对境所以必须有一个识去缘它。那么后面再观察一个识和一个境最后就剩下这样的，那么最后剩下一个识和一个境的时候呢，那如果要保留个唯一的话，那就必须要把有境必须要划掉，把它也区别出去。那么就说因为你要保留这个所谓的最后一个唯一绝对的唯一，那么如果决对唯一的话那么有境的心识是不是你的对境呢？

有境的心识不是对境，所以说这个方面说与其本身一体的有境，那这个方面也需要化为乌有。如果说它依旧存在，如果这一个有境依旧存在的话，那么这个所谓的对境不是唯一了，那么就所谓的唯一的对境就有非它本身的部分可分，那么就说这个有境不是它本身，在它上面还有个不是它本身的部分可分，它就不是唯一。所以说最后这个有境也必须化为虚空当中，这个有境必须不存在了。这个时候就存在一个所谓的绝对的唯一，就好像有个绝对的唯一，这个有境不存在，但是这个地方问题又来了，那么如果这样一种有境不存在那谁了知它呢？

【缘自身对境的识如果也不存在，那么究竟由谁来缘那个实有一体的对境呢？根本不可能缘。】

那么如果连这个有境最后的有境不存在了，那你说你这个对境是一个“实一”的对境那到底谁来缘它？谁来认知它、谁来肯定它？谁来执著它？所以像这样讲的时候呢，哦，我们说你划定一个实有的一体说：“我要执著它，我牢牢执著它不放。”这个方面就完全没有必要了，没有根据可以安立了。所以说就没有一个可以缘它的，哦，没有能够缘它的有境存在，它自己存在也是根本不符合道理的，所以实际上这种情况根本不可能存在的。乃至你内心当中有这个实执之前，所谓这个“实一”存在之前，这个时候肯定是有能境的心的，实际情况是这样的，肯定有能境的心，所以说如果你要抱持这个“实一”不放，那么这个有境是绝对跟随的，如果你说要保留个“实一”，那有境也不需要，有境没有的话你这个“实一”也不存在了。

【如此一来，万事万物形形色色的显现都将如同兔角般变成子虚乌有。】

那如果是这样的话呢，万事万物啊、形形色色的显现都像兔角一样，全部变得子虚乌有了，就变成连虚空也不存在的这样一种本体了，什么都没有，完全空落落一片，什么都不存在了。

【正因为有在万法之中实有唯一的一个法过去未曾成立、现在不可能成立、未来也绝不会成立的缘故，十方三世中形态各异、丰富多彩的这些显现才合情合理。】

那么就前面说，如果有一个实一存在的话，一个法都不会显现，正因为万法当中所谓的实有的唯一呢，这个法过去没有过，现在没有、未来也不会有，所以说实际上三世当中都不会有实一的缘故呢，所以说十方三世当中形态各异、丰富多彩的显现才合情合理。一切万法都在无自性当中才能够缘起的，他就说假立当中才能够缘起的。

如果是实有的法——就像前面所讲的一样，所谓的实有的法是不是一个名词？是不是实有的意思就是能不能起作用，但本体空的。如果不是这样的，如果像前面我们破的那样，所谓的实一就是绝对的实一，如果是这样的话，一切万法是不能显现的。就是因为一切万法就是无自性的缘故，无自性当中才可以显现万法。这个方面我们就对于缘起性空、性空缘起的道理的确就产生一个信解了。佛经当中讲缘起性空，但是如果我们不掌握为什么缘起就是性空的、性空才可以缘起的，如果不掌握他的道理的话，我们还是没办法对于佛经当中的缘起性空的正理产生定解，但是就是借助这些大论典当中这些大菩萨的分析的方式，通过这个智慧分析完之后，我们就知道一切正在缘起的法的确就是无自性的，没有一点自性可言，只要是显现的法，没有一个实一可言，这个方面完全可以产生定解，然后通过最后一段话，反过来讲的时候，就是因为无自性，就是因为没有一个实一的缘故，才可以显现一切万法。一切万法才可能显现，才可能有这个世间当中的这么多繁杂的显现。也可能出现舍弃众生成佛的这样一种阶段位，这一切的缘起才能够显现，就是无自性才能显现的，有自性是永远无法显现，所以这个叫做缘起性空、性空缘起的道理。

这个方面掌握之后，就对佛陀讲一切万法实相的道理产生定解了，也就是为什么像全知麦彭仁波切和宗喀巴大师、龙树菩萨等等都是赞叹佛陀的时候都是从缘起方面——您通达了缘起、宣讲了缘起，所以您是遍智——最为殊胜的智慧等等，像这样的话就会产生一个定解。所以对佛陀能够产生这样一个坚不可摧的定解，对佛法、对自己修行这个路也可以产生非常非常坚固的定解。

下面通过一个颂词把前面的所有内容做个归摄：

万法若有一成实，诸所知成永不现，

万法无一成实故，无边所知了分明。

那么这个意思就是前面的长行讲完之后，这个颂词实际上是做一个高度归摄。“万法若有一成实，”万法当中如果有一个成实的法存在，“诸所知”就一切所知就变成永远都不会显现，就像虚空一样，一切所知都不会显现的，就是有这样的法，如果有一个成实的话，一切所知绝对不会显现。“万法无一成实故，”就是因为一切万法没有一个是成实的缘故呢，“无边所知了分明。”无量无边的所知法，才了了分明的显现在一切众生面前。或就是说我们现在的一切所知，都已经是显现在我们面前了。那说明什么道理呢？已经显现了就说明他绝对无自性，为什么？就是因为如果有自性他是不会显现的，但是现在我们的有境面前已经显现了万法，那只能说明一个问题，就说明这一切万法的确是自性的，只有无自信才可以显现出来。所以像这样讲的时候一切万法的确是没有本体的，都是无自性的空性，全部都是离戏的空性。

【奇哉！彻知诸法之法性不可思议、妙不可言的如来所演说的等性狮子吼声，一经传入耳畔，便使智慧的身躯力大无穷，似乎无边无际的虚空也能一口吞下。】

那么就是说麦彭仁波切赞叹缘起，证成这个空性非常非常稀奇。“彻知诸法的法性，”谁彻知诸法的法性？如来、佛陀彻知诸法的法性。

“妙不可言的如来所演说的等性狮子吼声”佛陀在《般若经》、《三摩地王经》当中，还有很多很多住世论典当中，宣讲一切万法的本性、宣讲一切万法空性的狮子吼声，“一经传入耳畔，”只要传入有请的耳畔之后，传入后学者的耳畔之后，如果通达之后，马上让智慧的身躯力大无穷。

像这样讲的时候他的力量非常大，像这样一种力量非常大。所以如果我们一旦掌握了一切万法无自性的智慧，那么我们的智慧生起，一下子力大无穷了，一下子就看破了一切现象，了知了一切万法的本性。“像这样似乎无边无际的虚空也能够

一口吞下。”像这样一切万法的空性，所以说呢像这样我们的智慧我们的心地就变得非常强大了，似乎虚空也能够一口吞下的感觉。

【但愿如此身强力壮的我们，手中紧握可顷刻斩断现有一切戏论深不可测之正理的文殊宝剑，能令众生对一法不成实有而现一切的殊妙空性缘起现相生起不退转的诚信。】

麦彭仁波切祝愿我们说，但愿如此身强力壮的我们，手中一定要紧握顷刻之间就可以斩断现有一切戏论的深不可测之正理的文殊宝剑。所以这个理论也叫文殊菩萨手中的宝剑理论。所以这个理论就是顷刻之间就斩断一切戏论的、非常深不可测的正理。反正你内心当中有什么样的戏论、有什么样的执着，如果你的内心当中掌握了这个理论，也就是说这个文殊菩萨手中的宝剑如果交给你了，你如果真正拿到这个宝剑了，你可以随意的去砍一切的戏论，不管是什么戏论，你都能让他升起来。你看看你的内心当中有什么样的戏论让他生起来，以前是害怕，以前是不敢生，好像对这个也怕，对那个也怕，但现在不怕了，为什么？现在我手中这个大宝剑，现在就到处找，戏论生起来，看什么样的戏论。生起来之后马上就砍、马上就断，产生这样一个定解才对。

所以说这样一种理论实际上是非常非常敏锐的，就看我们对于这节课，就前面这节课麦彭仁波切给我们所讲的窍诀是不是真正的掌握了，如果掌握之后我们在打坐的时候就把这个宝剑、握着这个宝剑，打坐就让他现前一切万法——有实法、无实法、有为法、无为法，反正从粗大的法到微尘的法，到刹那的法，一切万法都让他现出来，现出来之后就让他们斩断，斩断之后就了知了一切万法全都是现而无自性的，都是现而本空的。在现的当下就是无自性的，对这个方面就可以产生定解了。

所以说让我们握着这个宝剑，“能令众生一法不曾实有而现一切。”就说一切万法没有一个法是实有的，但是在一法不曾实有的当下，就可以显现一切万法。一切万法在不曾实有的当下可以显现，对于这种殊妙空性缘起的现象，就可以产生不退转的诚信。

【由本论的理证加以展开，凭借自己的智慧发挥而对诸位具缘者讲述了大实空的这一道理。】

本论的理论就是讲《中观庄严论》颂词当中，对于有部宗所讲到的无为法的对境，如果你在次第的时期缘他的话，实际上你的对境就不可能实有。通过这个理证加以展开，然后后面这部分就可以凭借麦彭仁波切他老人家自己的发挥了，对于诸位具缘者讲述了一切万法大实空的道理。

所以这个方面就完全是从智慧当中流露出来的、从智慧当中流露出来的意伏藏。所以麦彭仁波切的传记当中就讲了，像这样他没有从岩石当中取出伏藏，但是有必要的时候都是从内心当中流露出来，这些非常非常殊胜的智慧让我们去学习的。

所以我们现在已经学习到了麦彭仁波切这么殊胜的智慧，的确他这样一种正理非常不共，非常的敏锐。而且一下子就让我们了知一切万法的的确确就是不存在实有的道理。

像这样后面这一部分麦彭仁波切就凭借自己的智慧发挥而展开宣讲的，现在我们也幸亏学习到之后，应该一方面可以对麦彭仁波切肯定就产生信心的，一方面的话要多去对于这样一种法理再再去思考，力争在内心当中产生一个不可退转的信心。

因为我们在学习过程当中，上师也是再再强调我们自己学习过来之后也是有一定的问题，还有很多道友学习的时候也是有这个问题。只要这样一种法义，你看起来好像已经掌握，尤其是听课的时候觉得掌握了，但是如果下去之后没有再去看书、没有再去复习的话，那么这个理论对我们刚学的人来讲还比较浅，理解的很浅。如果没有再再去讨论、再再去思考、背诵，实际上这样的理论对于我们的修行马上起到很大的作用、很困难的。所以我们学习完之后这么深的理论、这么殊胜的法理，实际上超越所有的财富，世间上所有的财富完全没办法相比的，因为他就可以帮助我们、完全就是可以帮助我们我们从轮回当中一下子获得解脱，这么殊胜从根本上把烦恼的根连根拔起的教法就是这些。

所以像这样讲的时候对于这样的法一定要掌握，牢牢的掌握在心中，力争做到随时随地都可以用，不是说你法本拿到手上可以用，法本没拿到手上我也可以用，也可以观察一切万法，打破、尤其是什么时候呢？尤其是遇到障碍的时候。平时我们坐在家里面舒舒服服、快快乐乐的时候，好像觉得没有烦恼啊，怎么观察就觉得自己的相续当中没有烦恼啊，就觉得自己很好的修行。但是就看出事情的时候，事情在自己面前、落在自己面前的时候，就这个时候才是真正能够看自己有没有烦恼的时候，这个时候也是更加需要使用这个理论的时候。

不管是贪心的对境现前、还说嗔心的对境现前，还是怎么样的对境现前，就觉得这个事情就真正落到自己头上了，这个时候就看自己能不能用了。而且这个时候如果能够通过这样一种理论去使用、去观察、去调伏自己的烦恼，这个方面不单单是在其他的太平时候可以用，可以去检验自己，实际上、尤其是在有事情的时候，这个时候再去修这个空性的话，才是真正对自己烦恼一种作战，否则好像觉得这个空性是应该是在平和的状态修行吧，不该是在有事情的时候修行，实际上不是这样的。实际上遇到事情的时候，更应该去忆念这个、更应该修行这个，这个才是考验自己的时候。这个方面也是来自于对自己对法义掌握的深浅与否，或者愿不愿意修行的这样一种情况而决定的。

今天讲到这个地方。

《中观庄严论释》生西法师辅导第36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进行宣讲麦彭仁波切所造的《中观庄严论上师欢喜之教言论》，那么这个论典呢前面已经通过造论的五本宣讲了中观的总义，那么中观的总义这一部分，实际上是对五外道乃至到在中观宗之间安立的观点，哪些合理的哪些不合理的，那么在内道当中了义不了义，或者说就是这样一种靠不靠近法义实相的这些问题，实际上就做了一个非常清楚的宣讲，那么现在在宣说的是所做论义，所做论义是对于颂词逐渐的进行解释，帮助我们分别心从实执的状态逐渐逐渐过渡到这样一种无自性的状态，了知一切万法的究竟实相，那么现在主要是在对于所谓的这样一种常法来进行观察，那么常法，外道所成立的常法还有一些是内道有部宗安立的无为法的这些常法，那么实际上不管是外道也好内道也好，反正这样的常法的确都是不存在的，那么就说是这个通过圣者的观察也好，实际上不观察也好呢，这样一种常有的法，二谛当中都是完全没有的，所以说必须要通过正理来进行破斥，因为不破斥的话，众生的分别心他就会跟随这样一种讲法呢，就产生一种执着，那么这个执着实际上是障碍我们趋向于真相空性的一种障碍，因此说从这个角度来讲，必须要予以彻底的破斥，那么前面对外道的观察已经结束了。现在是对内道当中，承许瑜伽现量识的对境，这个无为法实际上是常有的自性，这个分了就说是广说当中有两个科判，第一是前识之境如果跟随后者的话这个不合理的而破，第二个科判是前识之境不随后者不合理而破，那么就说是前识的对境如果是跟随后者的话，那么就是前识和后识所缘的对境是一个，那么如果说是按照有境和对境这样一种互相对应的原则来看的时候呢，那么如果说是说对境是唯一的话，那么他的有境的识不可能是多体的，不可能是多体，所以说就应该变成前识是后识，后识是前识的这样一种过失了，所以说这样是一个很大的问题，这个是完全不合理的，那么今天讲的是第二个问题的，前识之境不随后者这个也是不合理的，分两个科判第一呢，是对境无为法有刹那性之故，第二是：若如是承认则有。那么就说是两个方面，第一个方面是如果说是前识的对境不成为后识的这样一种对境就不跟随后者的话，实际上就非常显然了。这样一种对境的无为法就变成刹那性的，这是第一个科判所要讲的内容，因为这样一种对境在前识生起的时候呢，成为前识对境的时候呢，并不成为后识的对境，后识的对境它所见到的对境并不是前识的那个对境，所以说前识和后识的对境并不相同，并不相同的缘故呢，所以说对境呢他就不是说一个常一的法了，他应该是一个刹那性的，在第一个识在前识生起的时候第二识灭了，第二识所缘的境呢是另外一个境，所以说从这个方面就符合着这样一种有为法刹那性的这种自性，所以如果是这样的话呢对境无为法变成刹那性的过失性的，第二个方面若如是承认则有，这个若如是承认，这样一种科判，他是承接这个无为法的对境已经变成刹那性的时候，如果说你没办法只有承认他是刹那性的话，那么还有其他的过失。所以说第二个科判呢，是承接在第一个过失成立的基础上，进一步的发过失，那么第二个科判对境无为法有刹那过失之故，颂词当中讲到：

前后之诸位，彼体若不现，

当知彼无为，如识刹那生。

前后之诸位彼体若无现的话，那么前后之诸位在这个前识生起的分位之中，还有在后识生起的这个分位之中，这个诸位当中的话，彼体，彼体就是讲这样一种无为法的对境，那么如果不是始终显现的，也就说在前识的时候，这个对境他虽然有，但是呢后识生起的时候对境已经不存在了，所以说就说明这样一种对境无为法的本体，它不是始终出现的，这个不现呢，就是不是始终出现的，因为他有的时候有的时候没有，那么如果对境无为法是这样一种自性的话，当知彼无为如识刹那生，就应该了知安立这个无为法名称的这个对境呢，实际上就好像心识一样，它是刹那刹那生灭的，它不是一个所谓的常一的无为法自性的，它就是犹如心识一样刹那生灭的，那么心识刹那生的法是什么法呢？这个就是有为法，这个不是无为法就是有为法，所有有为法是刹那生灭的，现在呢你的对境无为法通过观察之后呢，那么如果说是变成是刹那生灭的法的话，它就不是一个所谓的无为法的，他是有为法，所以说如果你承认他是有为法的话，就彻底的颠覆了你自己的立宗，你自己要把他安立成一种就说是恒常的实有的一体，这方面就完全没办法安立了，假设承认第二种观点：

【在前识与后识的一切分位中，某一对境独一无二的本体如果始终不出现，前识自时的对境那一无为法在后识的阶段不存在，后面的对境在前识(的分位)也无有。】

那么就是说前面第一种观点如果承认的话是有过失的，那么现在你开始承许第二种观点，假如你是选择第二种，那么如果你选择第二种观点，仍然是没办法避免过失的，那么什么过失呢？前识和后识的一切分位当中，因为这个瑜伽现量识呢，他是如果你安住在这个瑜伽限量的状态时候呢，他的前识和后识这心识，它是刹那刹那连接不断的出现的，所以说这个时候分析呢，在前识后识的一些分位当中，某一对境就是你所承认的这个无为法，独一无二的本体如果始终不出现的话，始终不出现就是科判当中讲到的，这个前识接近后识就是这样的，所以说应该是按照他的对境是实一的呢，他应该是接连不断的出现，但是现在选择第二种，选择第二种就说，是前识他的对境在后识生起的时候呢，后识并不是缘这个对境，后识他所缘的是另外的一个对境，所以说像这样的话就是不跟随后者，那就叫做始终不出现，前识自识的对境那有无为法，后识的阶段

不存在，那么前识在生起的时候呢，他有一个对境无为法，那么这个对境无为法在后识生起的时候，在后识生起的阶段呢，前识的对境他没有出现，他不存在。然后呢后面的对境于前识的分位已经没有，那么后识他的对境生起来了，就说是他缘了对境生起了后识，生起后识的时候呢，他们后识所缘的对境实际上并不是前识的那个对境，所以说像这样讲后识的对境在前识的分位呢也是没有的，

【简言之，缘自境之不同识的对境显然是分开的，如果一个识的对境不跟随另一个识，那么具有智慧的诸位应当了知：对境那一无为法也如同生立即灭而不停留在其他时间的识一样，绝无法超出于刹那之自性中产生的范围。】

那么就简言之呢缘自境的不同时的对境显然是分开的，就是后面第二个，就是后面两句说的：当知彼无为，彼识刹那生。发这样一种过失，那么如果说前识的对境，在后识没有或者是对境的前识没有，如果是这样的话，那么缘自境的不同识的对境显然是就是完全分开的，他所缘的对境各是各的，不是一个对境，那么如果一个识的对境不跟随另外一个识，那么如果具有智慧的人呢就应该了知了，对境的这个所谓无为法也就像是生立即灭不停留在其他时间的识一样，那么绝对不可能超出刹那生灭的自性的产生范围，对境的无为法也就像是心识一样，心识生成之后马上不停留马上就灭了，根本不停留在这个其他时间当中，那么对境的无为法就会像心识一样，会变成这样一种无常的自性，变成这样一种有为法的自性，这个就是第一个科判当中所讲的内容，对境无为法有刹那性之过这个实际上也就是这个第二个科判当中的主要内容，主要内容就是说以前识的境不随后者完全不合理的，如果你不随后者或者是你的这样一种后识它不缘前面的境的话，那么就会有以对境完全变成刹那生灭的这样过患，

那么下面讲第二个科判了，若如是承认则有，这个分二，若如是承认呢前面我们分析过了，如果就是你承许这样一种对境是刹那刹那生灭的，那么如果是刹那生灭的话我们就从这个角度再进一步的做分析和观察，还有其他的过失，则有就是还有其他的过失，

【分二，一，若观待缘则成有为法，二若不观待则成恒有或恒无。】

那么若观待缘。那么这个若观待缘是指什么观待缘呢，就是讲这个对境无为法。那么这个对境的无为法是观待缘还是不观待缘？那为什么要这样提问呢。因为前面这个颂词当中，已经把对方的对境无为法抉择成了，已经了知了成了一种刹那生灭的法了。它是一种刹那生灭的一种这个，一种有为法，或者刹那生灭的法。那么如果说这样是一种刹那生灭的法。我们就可以观察，问对方，那么你这个刹那生灭的法，它是生起来的法。那么到底观待还是不观待缘呢？那就出现了这两个问题。那么如果说观待缘，那就变成有为法了。如果不观待缘呢，这样一种对境呢就变成恒有和恒无的过失，就会变成这样的过失。所以说像这样讲的时候呢，主要是在前面的这个大科判-前识之境不随后者不合理。从这个大科判呢分两个。一个就是说主要的内容。第二个方面是，如果你承认它是刹那的、生灭性的话，那么就其他的过失。这个方面呢一种这个科判和它的颂词的意思。它的连接和它的承接应该这样去了解的。那么首先是第一个问题，若观待缘则成为有为法。

设若依前前，刹那威力生，

此不成无为，如心与心所。

那么观待缘是观待什么缘呢？就是从它的这样一种对境来讲。那么如果它自己在不间断刹那刹那的生起的时候呢，它是依前前刹那的威力而产生的。那么这方面就是说是，就是说一种等无间的缘嘛，一种等无间的缘。或就是说这样一种心识啊，或者说其他的法呢它都是有这样一种本体的。除了就是说有些比如说心识呢，它就是说除了自己的这样一种这个等无间缘之外呢，还有其他的增上缘哪，其他的这个所缘缘哪。这方面就产生一个，产生了一个眼识或者耳识等等。但是心识它自己的自性，它是一种，就是说是这个前前生后后的关系，用前前生后后。那么现在讲的时候呢，对境它也是，如果说是它的这个依缘而产生，那么它依靠前前这样一种刹那的威力，而产生了后后的这样一种刹那。这个方面就是说你后面后面的这样一种刹那，实际上是依靠前前前面的刹那的威力而产生的。这方面就是一种等无间缘的这种安立的方式，等无间缘安立的方式。这个等无间缘安立的方式呢，从一些观点来讲，主要是从这样一种心识来讲。但是有些地方讲的时候，不单单是心识，它的这样一种对境，就是这些无情法当中，它实际上也可以安立等无间缘。像这样的话石头啊，前前生后后啊，像这样的话也有这样的安立的方法的。还有像这样一种其他的苗芽啊等等，前前生后后，这方面也可以这样安立的。那么像这样安立的时候呢，我们就可以知道，这样一种对境的无为法，如果是观待缘的话。那么就是依靠前前刹那的威力而产生了后后的这样一种本体。那么如果是这样的话，【此不成无为】此不成无为，那么这样一种这个对境就不成无为法了。为什么呢？因为你自己已经承许了，通过前前的刹那的这个因缘，产生了一个后后的法。那么这个就是有生有住有灭。那么有生有住有灭的法呢，怎么可能是无为法呢，无为法是无生无住无灭的。所以说如果一旦你自己承许，承许它是依靠缘而产生的话，那么这个法就不变成无为法了。就变成有为法。那么如心与心所。心和心所的法就是这样的。那么就是说它的，从它的心识的相续来看的时候，那么就是说它是通过前前的法而产生后后的法。前前生后后，心是这样的，心王是这样，心所也是这样的。所以说如果这样的话我们打个比喻讲呢，你这个对境无为法就和心和心所一样的。心心所中了知它是前前生后后的。所以说像这样的话无为法呢对境，对方承许的刹那无为法。像这样的话无法，就很难了知它一种就是说有为法，前前生后后法，它

是一种有为。但是像这样通过，你如果承许前前的规定，而产生后后的法的话就好像心和心所一样，成了一个有为法了。你自己的无为法就不承认了。

【不同有境的对境无为法成立各自分开，因而可证明是刹那性。】

那么这个就是对于前面这个意思呢，就是说进行一个承上启下，承前启后的这样一种作用。那么就是说不同有境的对境无为法成立各自分开，这个是前面的这个主要的理论。因为就是说你这个前识之境不跟随后者的缘故，所以说呢不同有境的对境无为法它就不是始终一体了，它就不是一个实业，那就成立各自分开了，各自分开，因而可证明是刹那性。那么证明什么是刹那性呢？证明这个无为法是刹那性。证明这个无为法是刹那性。所以现在呢我们就是说还没有把这样一种这个无为法定义成有为，还没有把它定义成为有为，那么通过下面的这样一种理论呢，才把这种无为法呢就是说定义成有为法了。那么现在我们就是说，你这样一种对境无为法是各自分开的话，那么你这个无为法就应该是刹那性的无为法。刹那性的无为法，就是这样一种法了，实际上这个里面本来已经出现了这样一种这个问题了。它是一种刹那性的这个无为法。那么但是呢下面呢我们要通过理论呢进一步地把这个矛盾凸显出来，进一步把这个凸显出来。那么下面就是讲，因为前面已经分析了，他说对境是分开的，那么就可以证明它是刹那性这一点已经承认了，已经安立了。那么如果在这个基础上已经成立它是刹那性的话，我们就从它刹那性的这个出发点再进一步观察。

【既然如此，那么在此向仍旧自命不凡地说“无为法存在”的那些人提出这样一个问题：】

那么如果它是刹那性的话，我们就进一步的向，仍旧自命不凡地承认，抱着“无为法存在”的这样一种观点的人就是说是这个提出这个下面这个问题：

【作为如此各自有境之对境的所有无为法到底是否观待缘？】

那么就是说这样一种这个，作为如此各自有境。就是前识和后识各自有境的，这个对境呢就是讲这些所有刹那性的无为法。那么所有刹那性的无为法到底观不观待缘呢？到底观待缘还是不观待缘。因为它是刹那性的法嘛。刹那性的法的话就是说我们就问这个刹那性的法它到底观待还是不观待，因为有的时候有，有的时候没有。所以说有的时候有，有的时候没有的这个刹那性的无为法它到底是不是观待缘？

【按照第一观待缘的答复而言，也就是说，假设对境无为法依靠自身的前前刹那第而生的威力而产生所有后后刹那，那就说明它是因缘所生的法，所以此法显然就不成无为法了，已变成如同心与心所一样的有为法了。】

那么如果你按照第一种答复就是说观待缘。那么如果观待缘的话，那也就是说，对境无为法它是依靠自身的前前刹那第而生的威力而生所有后后刹那。那么因为你观待缘呢，那么其他的缘呢找不到的，那么就只有从它自己的这样一种等无间缘来进行观察。那么等无间缘就是说是前前生后后。前前作为因而产生后后。那么前前灭了之后呢它就产生，这个通过它的这个势力呢，就是产生后面后面的这样一种刹那法。所以说当就是说是这个后面的法产生的时候呢，前面的法就已经灭了，前面的这些就是说灭了法它就作为它后面的法的这个因。所以说像这样讲的时候通过前前刹那有次第而生的威力而产生所有后后刹那。那么如果是这样的话那就说明它是因缘所生的法了。虽然没有观待其余的缘，但是呢就是说通过自己的前前刹那的这个因缘，产生了后后的法。所以说就说明它的本体是因缘所生的法。也就是说如果没有前前的这个因缘的话，就不可能有后后的本体。所以说呢它这个后后的本体是无自性，它是必须要观待前面的这个因缘，必须要观待前面的这个因缘。所以说它自己的本性就成了一个因缘所生的法了。那么如果是因缘所生的法那就符合了有为法的本体，所以说呢此法显然就不成无为法了。就不会变成无为法，无为法它是没有这个因缘的，不观待因缘。所以说呢，像这样的话就显然就不成无为法，已经变成注重心与心所一样的有为法。心和心所呢它就必须观待这个前前的因缘而产生，所以说它是一个有为法的自性。所有有为法的自性都必须观待因缘而产生，有生，有住，有灭。所以说如果你安立就是说有它的因缘生起的话，那么当然就有生了，有住，有灭了。所以说它这个，所谓的这个对境无为法它就不会变成这样一种无为法，只会变成有为法。从这样一种这个思路观察下来的时候，实际上它的这个对境呢，不可能说是一种实有的不灭的这个无为法的自性。

下面是讲第二个科判呢；

【若不观待则成恒有或恒无】

那么如果所谓的刹那性的无为法它不观待缘。不观待缘的话就变成有为法了，它就觉得这个过失太大了，这过失非常大，它就干脆承许说呢，那么我这样一种刹那的无为法不观待因缘。那么如果不观待因缘它就存在的话会变成恒有或者恒无的过失。不观待因缘呢，就相当这个地方破斥的方式，就相当于我们，《入中论》当中讲破无因生的方法一样。不观待缘就是说它自己的这样一种法它不观待因缘的，不观待因缘的意思就是说没有因来生它。如果就是说一个法它存在，没有因的话，那么这个法呢，如果第一刹那它已经存在了，那么这个法呢就会这个恒有，恒时会存在下去。那么如果这个法最初的时候不存在呢，那么因为不观待缘的缘故没有因的缘故呢，它也不会生起，所以说叫恒无。这个方面我们在破无因外道的时候，在破无因生的时候经常使用的理论，就说如果没有因的话，就会有恒有或者恒无的过失，就会有这样的过失，所以现在你这个对境，你这个对境的无为法，如果说不观待缘，它是刹那性的法，刹那性的无为法，但是每个刹那都不观待因缘的话，那么这个所谓的刹那法他就会变成恒有恒无的过失。

**若许诸刹那，此等自在生，
不观待他故，应成恒有无。**

那么如果承许诸刹那，不同刹那的无为法呢，此等就说是自在而产生的，自在而产生的就说根本不观待其他的因缘，独立性，有自在的产生，那么如果象这样的话，不观待他故，应成恒有无。因为这样一种自在生起来的这样的一种无为法，他没有观待其他的因缘，因为不观待其他的因缘的原故，这个法的本性就只有两种，应成恒有无，那么就说是为什么他不观待他故，就一定变成恒有或恒无呢，因为所有法的存在只有两种，只有两种，就说没有观待因的法只有两种情况，第一种情况就是他没有观待因但是他就有了，他已经存在了，那么他如果没有观待因他又存在了，如果这两个条件，这两个条件如果具备的话，他就会变成恒有的过失，第一个他已经存在了，我们假设这个法它已经存在，那么这个法已经存在的了，他又没有观待因的原故呢，他就会变得恒有，为什么变得恒有呢？因为一个法的有无，他完全是跟随他的因的有无，如果他的因存在这个法就会存在，如果他的因不存在，他的果法就会隐没，但现在问题就说这个法已经存在了，但是他根本不观待因，所以说根本不观待因，让这个法从有到无，从无到有的这个因，起决定性的因不存在的原故，而现在这个法又是存在的，又已经有了，所以这样的法就不会受到因的影响，而你的因有也好没也好，对他没有影响了，没有影响，而他又是存在的原故呢，所以这个法就变得恒时应该存在了，恒时应当存在，让他变得没有的这个因缘了，他并不存在的原故，所以这样一种果法应当恒时存在，这是第一种情况。第二种情况就是这个法最初的时候没有，也是两个条件，第一个条件也是无因，第二个条件也就是说他不存在，这个是他的两个先决条件，这两个先决条件存在的时候，如果是这种情况的话，那么这种法就会变得恒无，就会变得恒无，因为为什么这样讲呢？因为从世间的规律看起来的时候呢，一个法如果说有因的话，他就会生起来，如果这个法没有因，他永远不会生起来，就永远不会生起来，所以现在这样讲的时候呢，这样一种法的有无还是观待因的有无，但是现在这个法第一个条件他是没有了，假设他不存在，第二个条件他不观待因，如果这个法最初的时候是没有，他又不观待因的话，那么这个法永远也生不起来了，没办法生起来，所以说这个方面就说如果你不观待他的缘故呢，为什么会变得恒有恒无呢？我们就说一切万法他只有两种状态，要么最初就有，要么最初是无有，如果说你承许最初是有的话，他又不观待因的原故，他就变得恒有了，如果你承许这个状态没有，没有的话，不观待因的原故呢他会变得没，恒时不存在，他会变得恒时不存在，所以说这是两个问题，应成恒有恒无的原因就是这样的。

【如果承许不观待缘：即对境无为法的所有刹那在缘自境之不同识的自时等这些时间里不需要观待前刹那等外缘自由自在而产生，则由于丝毫不观待其他因的缘故，应成恒时有或者恒常无。】

如果已承许了第二种就是不观待因缘，如果承许了不观待缘的话，那么对境无为法的所有刹那，因为现在就说对境的无为法已经不是一个不变的一了，如果是不变的一，他有前面第一种过失，第一个科判的所讲的过失，所以这样讲的时候就说讲到了这个，不同刹那，无为法的所有不同刹那，在缘自境的不同识的自时，这些时间当中，那么就说是前识后识和中识等等象这样的话就是缘自境的不同识的时候，他都是刹那生灭的，在这些自时当中，这些时间当中不需要观待前一刹那的外缘自由自在而产生，那么就是说当他前识生起的时候后识生起的时候呢，象这样的话前面有的时候后面不存在，他是刹那生灭，刹那生灭的这样一种法呢，就是在他自己的自识生起的时候，这个对境他就产生，产生的时候但他根本不需要观待前前的因缘，而是自由自在产生，如果是这样的话，由于丝毫不观待其他因的缘故，那就应变成恒时有或者恒常无的过患。

【如果承认一个无因的有实法，那么必然成为恒有、恒无其中之一。】

那么就说是如果你承许一个无因的有实法，又是一个无因的有实法的话，象这样就必然会变得恒有或恒无其中之一。没有其他的选项，因为没有因的有实法最初的时候或者就是存在，或者不存在，所以只有这两种，所以他的结果必然会变得是恒有或恒无其中之一了。

【关于这一道理下面稍作阐述：】

下面就是对于这样一种变得恒有恒无的问题作一番观察，做一番阐述，

【作一假设句：假设一个无因的有实法会存在，那么为什么不成为永不泯灭而存在，】

那么首先就讲他会变成恒有的过失，首先讲他会变成恒有的过失，假如说一个有实法他是无因的，也就是一个无因的有实法他已经存在了，前面我们已经分析过了，这个地方前提就是说无因的有实法他已经存在了，当然我们从实际情况来看的时候，你这个有实法没有因你会不会产生，如果你没有因的话根本不会产生，但是这个方面是假如说，假如说你这个有实法是无因的，而这个有实法已经存在了在这个前提下面，一个是有实法已经存在，一个是无因，这两个条件，如果是具备这两个条件他已经存在的话，他为什么不成为永不泯灭而存在呢？那么应该变得有实法永不泯灭而存在了，那么下面就要分析为什么变得永不泯灭而存在，下面从因和果之间的这样一种规律，从因果规律的条件进行切入点而递理分析，把因和果之间这样一种规律分析清楚之后呢，我们再把这个规律放在你承许的观点上一看的时候，实际上你这样一种所承许的观点就会变得恒常存在，不可能泯灭了，就因为你这个果法泯灭的主要因素在于他的因，如果他的因已经灭了那么他的果就会灭，如果你的因不灭呢你的果就会产生就会存在，现在你的因是根本不存在的，导致这个果消失的因素已经完全不存在了，所以说你的这样一种果法肯定会恒时存在，他的主要的思路就是这样，下面就是从字义上进行分析，

【要是先前存在、后来消失的其他一切有实法，随着因消失果即灭亡而会存在有、无的阶段，】

这个方面就是讲到了一般法的规律了，那么就是先前存在，后来消失的其他一切有实法，比如说这样一种稻谷啊，或者这样一种种子啊等等，那么这个种子是先前存在的，后面芽生起的时候这个种子就消亡了，或者这个人首先他活在这个世间当中后面他死了，连他的身体都烧成灰了，后来就消失了，这一切有实法，那么为什么会先前存在后来消失呢？就是因为他的因消失果就消亡，所以说他会存在有、无的阶段，那么当这个法的因聚集的时候，这个法的本体这个果就会出生，后面当他的因消亡之后，他的果也就跟随着消亡了，所以说这个果的有无他是跟随因的有无，那么如果有因就会有果，无因就会无果，就没有果了，所以这个方面就会出现导致世间的现象，而这个世间的现象就说存在有、无的阶段，一般的这样一种器世间是存在的，有情世间也是存在的，当一个人的因缘具备的时候他就会降生在世间当中，如果因为他的缘消亡了，他的果法人的本体就会在世间当中消失，就会从世间当中消失，首先是他的生命他的心识从身体当中出去了，然后他的身体就逐渐逐渐腐败，就是这样的，那么为什么会出现这样的情况呢？实际上这样一种生生灭灭的情况，这个是大家有目共睹的，那么大家有目共睹这样一种生生灭灭的情况呢，他的原因是什么？就是因为他随着因的消失他的果法就会消失，先前存在后来消失的一切法无不是这样的，都是这样存在有、无的阶段。

【由于此法无有因，当然也就不会有它的灭亡，自本体已一次性出现，因此未来也就不可能再度消逝。】

那么现在这个法特殊的，现在这个无为法，这个刹那性的无为法，不观待因，像这样的话出现了某个不观待因，没有因的有实法，那么因为此法已经就显现出来的，已经有的这个实法，这个有实法他是没有因的，没有因当然就和前面的这个规律不一样了，完全颠覆了前面的规律，所以说也就不会有他的灭亡，那么因为他没有因，实际上前面我们分析的原因主要就是：这个果法是不是存在呢？他的主要一个因素：就是看他的因存不存在，那么如果他的因不存在了，他的果法也就消失了，那么现在我们要说你这个无为法，你会恒时存在，或者你这个有实法会恒时存在，为什么你会恒时存在呢？就是因为你已经存在了，首先这个条件已经存在了，第二个呢让这个果法消亡的这个因它并没有，就是说制约他的这样一种因并不存在的缘故呢，所以说呢这个时候就不会有他的灭亡，他没有因的缘故，就不会存在灭亡了。自己的本体已经一次性出现，他曾经出现了，已经出现了，已经出现了也没有他的因的缘故呢，所以说未来也就不可能再度消逝，他就不会消逝，不会消逝的话那么就可能会恒时存在在世间当中的，所以说这一段的推理呢必须要把握前面这个，就是说因和果的规律必须要掌握了，把前面的这个核心掌握之后呢，就说因和果之间的关系，到底是怎么样的？果随着因的生起而生起，果随着因的消亡而消亡，这方面就是一种因和果之间的自然规律，他导致了世间当中所有的法都是生生灭灭的，有生有灭，那么就是说这个，他的主要的核心的问题呢，就他的原则我们掌握之后呢，我们再来看这个法，就说这个无因的有实法，他不会消失，为什么不会消失呢？因为他没有因，他没有因，如果有因呢，我们说，哦，这个法他是依靠，这个无为法这个刹那性的无为法他是依靠因而生起的，所以说当他的因生起的时候呢，具备的时候呢，他的这样一种果法，这样一种刹那性的无为法就生起了，那么后面当他的因灭亡之后呢，比如说第二刹那，那么就第二刹那，第一刹那的因已经没有了，第二刹那就是跟随前一刹那微粒而产生，所以说像这样的话就说是前面的刹那就灭了，就会灭亡，第二刹那也会灭亡，像这样的话就会有他的生灭了，但是呢你不观待因的缘故呢，你的生起也和因无关，当然就说你的灭也不会有灭了，为什么呢？因为他没有因，没有因的话就会恒时存在，他因为他已经存在了，所以从这个角度讲的时候呢，把前面这个因果的规律掌握了，再来看后面这个推理，就会发现为什么他有恒常存在的过失，不单单此处要使用这个推理，实际上我们要掌握无因生的过失，要再破无因生的时候给他发恒常有恒常无的过失，他的总的原则也就是这样的，啊，总的原则仍然是这样的，所以说像这样的话不单单是此处要用，在破无因外道的时候仍然是要用的。

【再者，对于此法来说，它的未生之时也不可能存在，作为其他有实法，未生完全是由于因不齐全而延误的，既然此法不需要因，那为什么不永久存在呢？】

再从第二个侧面来观察的时候呢，对于此法，刹那的无为法，对他来讲，他在未生之时，永远不可能存在的，那么其他法有未生的时候，但是呢这个，这样一种这个，就说是这个有实法，这种有实法他不可能存在，未生之时永远都是已生，永远都是存在的，因为他没有未生之时的缘故，那为什么他不会有这样一种未生之时呢？作为其他有实法，未生完全是由于因不齐全的而延误，其他的有实法存在未生的阶段，比如一个人他还没生出来，或就说一个产品还没有制造出来，或者说一个法还没有显现出来，这一方面呢就说这些法都存在未生的阶段，那么为什么其他法可以有未生阶段呢？就因为作为其他的有实法，他这个法未生呢完全是因为因不齐全而延误了，他的因没有齐全的话，这个法肯定不会出生，所以说他就存在未生的阶段，就会存在未生的阶段。那么既然此法不需要因，那为什么不永久存在呢？那么这个法他就是不需要因的，就不存在因为因不齐全而延误的问题，就不存在这个问题，所以说既然没有未生的阶段的话，那么肯定会永久存在，那么这个也是第二个观察的方式了。那么第三个问题呢：

【而且，也需要在一切方向都存在。】

那么这个就成，就说是第三种推理的方式。第三种推理的方式也需要在一切方向都存在。什么是一切方向呢？就说这个法啊，他不单单是在东方，也应该在西方，在所有方向都出现，比如说我们在东方，啊，下一颗种子，那么在东方下一颗种

子呢，按照因果的规律来讲，你在你下种的地方，在东方才会有他的苗芽出生，在西方就不会有，但是呢如果你不需要因的话，在所有方向都应该出现，都应该存在，为什么呢？根本不需要观待因，没有任何因他就会产生，所以说，我们说我的种子在东方，那么因缘决定是在东方嘛，所以说他的苗芽肯定是在东方，但现在关键是你不需要因了，他可以生起来，不需要因可以生，那么既然不需要因可以生呢，那为什么不在所有的地方生呢？都应该是要有生的，而且还有其他很多很多的问题，不需要观待其他任何的因素，那么农夫在种庄稼的时候呢，那么在春天的时候，在春夏的时候，这个种下去他可以发芽，在巨冷的时候，在冬天的时候，它也可以发芽，为什么呢？根本不需要观待因，啊，不需要观待因缘就可以，而且呢不单单是在这个土壤里面播种，它可以就说是生长种子，你在这个煮开的开水当中，你把种子播下去，它也可以长出苗芽来，为什么呢？根本不需要因缘，如果你根本不需要因缘就还可以生起这些法的话，这所有情况都会出现，所以不单单是一切方向存在的问题，啊，一切都会混乱了，啊，全会混乱了，所以说如果是这样的话，就会变成恒常有的过失。

【或者说，一切有实法都是由各自的因所造，就像未播撒种子也就不会有五谷丰登而尽情享受的结局；倘若播下良种自然会现量出现庄稼丰收的场面。】

从这个或者说以下，就可以理解成他在说常无恒无了，前面是恒常有的过失已经说完了，下面就说恒常无，为什么恒常无呢？那么要让我们了知恒常无的这样一种破斥的方式呢，在前面首先麦彭仁波切，也是给我们讲了一个因果的规律，首先让我们了知这个因果的正常规律，了知完之后呢，再把这个规律，带着这个规律去看他的这个观点的时候呢，肯定会得到恒常无的这个，这个结局就会出现了，所以首先这段话呢，刚才我们读的这段话呢，他主要就是说通过比喻来讲因和果之间是怎么样一种关系的，有因就有果，无因就无果，所以或者说呢一切有实法，都是由各自的因所造的，那么就是说，就像没有播撒种子就不会有五谷丰登而尽情享受的结局，无因，啊，肯定就不会有秋天的时候五谷丰登的这样一种大丰收的局面了。倘若播下良种自然会现量出现庄稼丰收的场面，啊，这个方面就是讲比喻。

【同样，凡是观待因的有实法依靠因的力量可以使得现量存在、呈现。相反，无因的任何法由于不随着因而行，所以要做到永久恒存实在无能为力，就像兔角等一样根本不可能存在。】

那么就说明同样的道理呢，凡是观待因的这个有实法，依靠因的力量，可以使他这个法现量存在，呈现出来，一方面就是说，一个所有的法，要让他世间当中存在，我们观待，我们现在是观察所有的果法，那么从观待，观察所有的果法就知道了，那么这个果法为什么会出现在呢？我们观察的时候肯定能找到他的因，他的因是绝对存在的，那么这个某个法为什么不存在呢？就是因为他没有因，它就不会存在，所以说呢，这个世间当中的所有的法，有因才会出现，无因就不出现，就是这样的，所以说像这样观察的时候，凡是有实法，都是依靠因的力量而使得他现量存在而呈现的，相反，无因的任何法，由于不随着因而行，所以要做到永久恒存，或者说要让他出现出来，要让他出现在世间当中，实在是无能为力，就像兔角等一样，根本不可能存在的。那么就说明兔角为什么不出现在世间呢？因为兔角无因的缘故，没有让兔角显现的因，所以说呢，就说兔角是根本不可能存在的，石女儿为什么不会有呢？因为让石女儿产生的因根本没有，没有因就不会有果，没有因就不会有果，所以这个方面我们把这一个原则知道之后，我们再来看这个问题，他这个法就会变得恒无，恒常无。因为第一个就说是，第一个问题就说是他不存在，这个法是没有的，再加上他无因，那么就是说这两个条件已经具备了，所以这个法是绝对永远不出现的，永远不会出现的，那么如果这个法呢，他是，就说先前是没有的，先前没有，但是呢后面有，这是什么情况呢，他有因了，这个有因呢可以让这个法从无到有，啊，从无到有，这个是可以存在的，这个是在世间当中啊，他是符合因果规律，因为他以前没有，他存在，他是因为他无因，后面他的因一旦具备的时候呢，他这个无的状态他就会消失，他就会从无到有，啊，从一个无的状态变成有的状态，这个方面是可以成立的，但是为什么说现在我们给对方挖过失的时候呢一定是恒无呢，你不会说一个从无到有的阶段，不会有这个阶段，为什么呢？因为，第一个，你这个法是不存在的，它满足这个无的状态；第二个呢，它是无因的。这个问题出来了，两个因素混在一起的时候呢，它又最初的法又不存在，它又不观待因。所以说呢，你怎么可能舍弃这个无的状态变成有的状态呢？所以说你会变得恒无。前面我们就是说，从观察它恒有的角度，也是两个条件了。所以说这两个条件我们都不要忘了，如果把这两个条件忽略的话，我们就说很难以对于恒常有或恒常无的过失产生一个定解。所以说前面的这两个条件，一个是它假如说已经存在；第二个条件它无因，所以说它就会变的恒常有了。第二个条件就说它没有存在、它还没有出现，但是它无因。所以说就说，前面如果我们讲了，世间上任何庄稼也好、任何人也好，你如果先前无、后有，这个可以的，因为你有因，有因的缘故，它就是可以从无到有，可以是这样。但是现在呢就是说，你第一个你不存在，首先是确定它不存在；第二个呢，它有也承认无因。那么，又不存在，也没有因的话，那怎么会存在？它永远不会出现，就像兔角、石女儿一样，永远不会出现。所以这样观察的时候，通过正理观察的时候，就决定会变得恒常有和恒常无。所以说第二个第二段呢，从现在吗或者说这个、这个以下呢，它在观察恒无，为什么恒无，我们讲了一个因果规律。所以说如果没有因，如果没有就是说如果没有因的话，它就不会出现，那么它就说是从这个方面进行观察的。

【由于对方担忧所有刹那性的无为法都变成有为法，于是便承认不观待因，这样一来，他们就不得不承认诸多恒常有的刹那或恒常未曾有的刹那，恐怕这样一来就引起更大的矛盾，视为可笑之处。】

那么呢因为对方担忧呢，刹那性的无为法它变成有为法，就使它第一个科判我们刚才发了过失了，如果看待因缘的话，就会变得刹那生灭的过失，然后他就开始承许，第二个科判当中讲不观待因，但是如果不观待因的话，这样一来，他们就不得不承许了很多很多诸多恒常有的刹那，或者恒常无、恒常未曾有的刹那，它就会变得就是说很多了。第一个方面就是说，很多恒常有的刹那，这个方面是个矛盾，很多矛盾。一个方面又是恒常有，一方面又就是刹那性的，这个方面就成为一种矛盾了。还有呢，就是承认就是恒常无的刹那，所以说承认很多很多根本不存在的刹那，所以说这个方面就出现很大的矛盾，实在是可笑之事。所以说这个方面呢就是说，如果我们相续当中存在了丝毫的执着的话，如果有这些实执，那么因为这个实执和实相不符合，所以不管怎么样承认，想要去把一个没有的东西安立成有的话，这个都是没办法做到的，做不到。所以说这个方面出现抵触、出现矛盾，成为可笑之处了。所以，只有打破这样一种实执之后呢，这个名言谛当中的法安立才合理。比如说这一大段，这一大段当中讲了就说是名言谛当中的法，它不是恒有也不是恒无的，它是存在、明显存在有无的阶段，这个就是世间规律，世间的规律这个就是大家所共同感受的一种现量感的现象，感受的现象。所以说，这种存在有无阶段的原因是什么呢？就是因为它有因，看待它的因的缘故，至于一切法跟着因的生灭而生灭。所以说呢，从这个方面观察的时候呢，它就会有的这个阶段。但是如果就是说，你承许一个不观待因缘法，那么就会成为恒常有和恒常无。就会根本就观察的时候，世间的规律根本不符合了。所以说像这样的话，世间当中的一切现象我们要解释的时候呢，那么如果你要合理解释它，你必须称合于实相，称合于实相才能合理解释。所以说为什么说就是说，你这个这些有些外道也好，还是小乘的观点也好，你这样观察下来的时候，最后我们都说你和现量不符，你没有办法合理的把这个现量和你的观点融合起来观察。那为什么这样的呢？就是只有说明你的观点有问题，你的观点不对。所以像这样讲的时候呢，就是这样方面发展的过失。那么中观宗，中观宗一方面在胜义当中抉择一切万法都是空性的，这个也是事势理，谁都没有办法反驳的。那么就是说，因为无自性的缘故，那么再把这个无自性的观点放在名言谛当中的时候非常合理。就是因为无自性它才会显现，无自性才会缘起。所以说无自性呢，它才会有这样因果，才会有一个这个阶段。那么把中观宗的观点和这个现象界的观点一对照的时候呢，非常吻合，完全可以解释地清清楚楚的。所以这个方面就是说明了，如果你承许无自性的空性，这个方面是称合于究竟实相的，也称合于这个现象、名言谛的实相的缘故，所以说怎么样解释都是非常合理的。那么如果你承许一个实有，胜义谛当中也不合理，名言谛当中也不合理，都会出现这样或那样的矛盾。所以说这个方面，一对比的时候，你就知道，其实一切万法是无自性的，如果承许有自性的话，就会相违了二谛的本性，出现了很多的抵触和矛盾了。

【事实上，只是将唯一排除有实法的遣余分别心的影像称作对境无为法，并自以为它是实有的“一”而已，】

那么下面就下了结论了，那么这个所谓对境无为法到底是怎样出现的？为什么出现这样一种对境无为法？它是一种恒常的观点是个实依的呢？下面就分析这个问题了。只是将唯一排除有实法的遣余分别心的影像，称作对境无为法，那么这个所谓的对境无为法呢，前面就是说，如果作为抉择灭来看的时候呢，如果作为抉择灭，那么就把这样一种烦恼灭掉之后，排除了这样一种烦恼、这样一种有实法，之后呢，通过遣余的分别心，把这个不存在烦恼的影像、这个烦恼不存在的有实法没有了，把这样一种这个无为法的影像呢，自以为是它的对境，然后把它当做为实有依而已。实际上它就是从我们的这个遣除了这个有实法、遣除了有实法的这样一种影像，把它作为一个对境来安立，把它假立的，实际上这样一种本体根本不存在。

【而对境自身的本体甚至在名言中也不具备起作用的能力，更何况说在胜义中成立了。】

那么这样一种对境的自身的本体就是这种所谓的恒常的、常依实依的无为法的本体，不要说在胜义当中，就是名言谛当中，根本不存在。就是在名言谛当中根本不存在，不起、不具备起作用的能力。那么如果你说在名言当中存在的话，它必须要起作用，它起作用才可以说它名言当中存在的。那么就是说，在名言当中也不存在起作用，更何况在胜义当中怎么可能成立呢？都不可能成立的。所以说像这样一种无为法，它是一种假立的，是很多众生不了知一切万法的自性，不了知一切万法的自性呢，就是假立的，就是这样的，实际上呢，根本是不存在一个法的本性的。

【为此，对于在无害根前现量显现的、能起作用的一切有实法，众生各自耽著也是理所当然的，而对明明见所未见、以量不成的常有实法等，心里一直念念不舍实在太不应理了。】

那么为什么你在无害根前现量显现的，比如说柱子呀、瓶子啊等等，现量显现的，能够起作用的一切的有实法，那么我们众生各自耽著理所应当，就是情有可原吧，就是这样的，因为毕竟在我们面前已经显现了，毕竟我们手可以触摸得到，毕竟有时能够从它现量去感受这些苦乐等等的这种果。所以像这样的话耽著它们是实有的话，还是情有可原的。但是呢，如果你对于明明见所未见、以量不成的，见也没见到这样一种常有的实法，然后呢就是以量也不成立这样一种常有的实法，但是心里还一直恋恋不舍的话，实在是不应该的。所以说，从这个方面来教诲我们应该放弃对这种法的执着，放弃对这种法的执着。所以说，不单单此处对小乘的观点呢做一分析呢，实际上我们内心当中也可能对于法性、这些常法，像这种无为法呢，有一种实执，那么如果有这样实执的话，那么还是早一点打破为好，因为就是说这个根本不存在。有的时候我们说这个是胜义有的，但是真正最后分析的时候呢，不要说是胜义有，就连名言谛当中根本都不存在，就成为这样一种完全纯粹是一种虚妄分别心的这种产物，完全都是不存在的。虽然是还是一直这样恋恋不舍，实在是不应理。而且，有时候、还有时候，还把它作为一个所缘境，在这里修持，这更加不合理。所以说，真正我们要了知这样一种所谓的法性呢，它必须要在空性的基

础上，超越了分别心之后呢，安立一个这个名言、安立一个这样名言而已。所以乃至没有现前这样一种这个无分别智慧之前呢，所有的法执着统统打破，不管是什么，不管是名子是取了一个法性也好，还是取一个如来藏也好，还是取一个光明也好，还是取一个空性也好，反正就是说是，乃至我们分别心没有消亡之前呢，这个法性是显现不出来的。所以说当你的分别心打破的时候，你把你的一切执着打破之后呢，你不用去执着它，你不用去分别它，实际上这个时候呢，这个状态就是一种、所谓的一种，在很多经典当中讲的这些法性，就是这样一种光明，就是这样所谓的常有的法了。所以说这完全是两个概念，乃至就说是，如果你用分别心你永远没有办法就说是接近它。那么接近它的最好方式是什么呢？就是打破执着、不要执着。打破执着之后呢，你安住它了，你就会现量地去照见它。如果你放不下的话，凡夫人很容易放不下，但是如果就是说教诲我们说，你如果放不下的话，你永远没有办法得到它，你放下，你就得到了，你会发现呢，这一切的获得是来自于放下的。所以说佛法当中呢，这些很多很多的教义呢，都是一个观念，就是说让我们放下一切的执着。只不过呢放下的方式不一样了。从最初的时候呢，让我们放下五欲啊，放下这些执着啊，就是教诲；或者叫你出家放下；或者让你就是说是做其他的、守持其他的戒律放下；或者说就是让你抛弃一些名声，让你放下。这些都是一种放下。放下之后，可以得到这样一种内心的自在；或者放下之后会得到一种道义，得到一种道心；或者说就是让你放下自私自利、自我解脱的法，像这样放下之后呢，你的心念就宽广，这个时候就和大乘的菩提心相应了；再让你放下，放下一些成佛的一些执着；或者乃至于让众生成佛的执着；有佛果可成的执著放下。这方面修空性，一放下之后呢，你自心就从凡夫到圣者，就是这样一种过程。所以说我们内心当中呢，要习惯于就是说打破、习惯于放下就是说很多很多的执着。就是因为我们无始以来，从轮回到现在，就说是无始以来形成了很多习气，全都是错误的。如果不把这些放下，如果不把这些打破的话，你怎么样可以获得圣果呢？因为我们所习惯的这所有的一切，所有所习惯的所有一切的习气，都是相合于轮回的。所以说为什么你不放下，你就没办法解脱，因为我们所有的想法，习惯了已经养成，就说是习惯性的这样想法，都是轮回的想法。所以说这样一种佛法就是让你逆流而上的，必须要让你就说是这个全部是从颠倒的方向去修行。所以以前呢对于这些轮回的东西，形形色色五颜六色的东西执着，佛法就说：放下吧，把这些都放下。然后后面就说，我要成佛，相合于自己，无始以来我们哪一个不是相合于自己的呢？都是想到我、我的这一方，还有我的这些亲友、我的利益。所以说这方面已经习惯了。这个时候如果学佛之后，已经学佛之后，已经入大乘之后，就还要想说我要成佛、我的这些亲戚要成佛，这个它不就说是换汤不换药的一种关系吗？说这个不是相合于大乘的。所以要放下我执，放下这个我执，原因就是这样的。所以说，一个一个让我们放下的时候，因为这些东西都是属于轮回的，都是属于流转的东西，你如果执着它的话，你就没办法打破，所以现在我们就用通过理论来把这些问题看透，看透之后再慢慢慢慢放下的话，这个时候就和实相越来越接近了。所有的大德，所有的成就者，所有的佛菩萨，都是通过这条路走、走下来的。所以说，如果我们想要在这个当中也成就的话，也没有说你重新自己去寻找一条路，一闯一闯居然闯成功了，没有这些事情。因为就是说，这些分别念都是、如果你按照分别念闯的话，全部都是轮回的东西，佛菩萨早就把它看透了。所以说像这样，你必须要就说是了知空性、了知无自性，按照佛菩萨所抉择的这个路线去寻找、去抉择、去修行的话，这个是可以打破我们内心当中的这些这个习惯的执着、轮回的执著，这个时候才可以相合于实相的。所以此处呢说呢，不管是对于一个常法也好，还有对其他的一些所见所闻所触的，以及我们的这个眼睛所现量看到的、手摸到的这些东西全都是无自性。就是说，即便是再困难、即便是再舍不得、再也没有办法打破，都要去做。如果你想解脱的话，这个是唯一道路，没有其他的道路可言，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37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》文殊欢喜之教言论。现在讲的是所说的论义，主要是通过殊胜的正理来遮破相续当中所有的执着。那么首先打破的执着是对一切常法的执着。实际上这样一种所谓的常法除了通过心来假立之外根本不存在它的自性，根本不存在它的本体。

不管是从安立成有法的角度还是从安立成法性的角度，反正我们知道了所谓的这个常有不变的法在胜义谛当中、在世俗谛当中完全都是不存在的。除了通过我们的分别心假立之外，根本不存在所谓的法的本性。

所以说前面也是通过很多正理来进行遮破，在遮破的时候我们也同时要知道前面分析的一样，所谓的这样的常法完全都是不存在的，只是心的一种假立而已。这个和它的这些山河大地，这些柱子、瓶子的这些法还不一样。那么这些法在自己的眼识面前等等身识面前可以显现出来。所以说它在世俗谛当中可以说是存在的，胜义谛当中是无自性的。那么就是说前面所讲的这些常法等等，实际上连世俗谛当中都完全没有它的自性，这个也是需要了知的。

那么今天讲第三个科判：如是遮破常法之结尾。

前面对外道所承许的这些自在天等等进行了遮破，还有对于内道所承许的无为法，抉择灭也做了遮破。遮破完了之后，如是遮破常法的结尾。这个科判当中所讲到的把这个常法遮破完之后它的一种总结，或者说对于这个所谓的常法下一个结论。

非具功用力，许彼立何用？

论黄门俊丑，欲者观何益？

那么就是说第一句第二句讲它的意义，第三第四讲它的比喻。那么就是说这样一种意义和比喻都是想对于一个不起功用的法，你去安立它，或者你去评论它，实际上是没有任何必要的。

首先它的意义上讲非具功用力。就是讲前面所讲的这些所谓自在天，或者说这些无为法等等，实际上这些法是根本不具备功用力的，不具有功用力。就是说它不能起功用。那么对于这种不能起功用的法许彼，那么你把它承许是怎么怎么样一种作者呀，或者是这样一种所缘等等。那么就是说你这样一承许它，或者把它假立，那么到底是什么样一种作用呢？那么就是承许它是作者等等假立的方式安立的时候，实际上来讲是根本不起任何作用的。因为它这个法的本体本身都不存在，所以说在它上面去安立，把它安立成作者，把它安立成所缘，这方面是完全没有丝毫的必要的。

拿比喻讲，论黄门俊丑，欲者观何益？那么这个黄门之道，讲到这样一种不能够行淫、不具备行淫之功用的这样一种人称之为黄门。那么这样一种黄门，当然在很多论典当中有不同的讲的方式，分了很多种的种类，总之就是讲这样一种黄门。那么这个黄门就是说不具备这样行淫的功用。

那么就是说欲者观何益？对于一个想要希求行淫者的这个女人来讲的话，那么论黄门俊丑就没有什么意义了。你去谈论他，你去观察他这个黄门张的好不好看，那么对于一个具有贪欲者的女人来讲，观察这样一种对境，成了没有必要，没有意义了。

这个实际上和前面的意义对照起来的时候，就是说明一个道理：对于一个不起功用的法再再去观察，再再去安立，没有必要。尤其对于修行者来讲，这样安立一个法有什么样的必要呢？如果它能够起功用，对它进行安立、破立等等都是可以的。但是对于根本不起功用的法，根本不存在的法对它去观察、安立就不起作用了。就像对于黄门去观察他的俊丑，对于一个相续当中有贪欲心，想要去行淫的女人来讲的话，这样做观察是毫无意义的。意义的对照主要是说对于不起功用的法观察是完全没有必要的法。

【常我、自在天、无为法等，只是有些人想当然而安立的。】

那么所谓的一种常有不变的我，然后还说这个常我上面具备多少多少种特质，具有多少种特点，这方面也是有些人想当然安立的。还有自在天他是一个常一，就是他作为一个作者等等这方面的话也是相续当中安立的。还有一些所谓的能够作为对境的，常一不变的无为法这些都是想当然而安立的，实际情况当中根本不存在的。

【其实对境本身并非具有丝毫起功用的能力。】

就是说安立了这些常我、自在天、无为法等等这些对境本身并不具备丝毫能够起功用的能力。不能起功用的法实际上就是根本不存在的意义，就是属于一种无实法。不起功用的法就是指这些。所以说有些时候常法就是相当于无实法，常法和无实法是一个意思。常法和不起功用的法就是一个意思。

所以说如果说是无常的法，它就是属于一种刹那性，就能够起功用，它是一种有实法。所以说因明论点当中在讲世俗的时候都是这样安立的。所以说一方面安立一个常，实际上安立常之后和无实完全可以划等号，和不起功用完全是相等的。所以这个方面是并不具有丝毫能起功用的能力。

【而以认为这样对境是作者等的心强行假立它存在到底有什么用途呢？】

那么本来这些法不起功用，那么通过认为这些对境是作者，比如认为自在天是作者等等，或者常我是一种作者，或者无为法是这样一种对境。那么就是说把这些对境安立成作者等的心，强行假立它存在完全没有用途。

【譬如，缘一个不能依之行淫的黄门，而谈论品评这位黄门相貌英俊还是丑陋，作为具有淫行欲望并百般希求的女人，观察那一对境又有何利益呢？】

这就是后两句通过比喻来讲。比喻说缘一个不能依之行淫的黄门，那么就是说谈论品评这个黄门的相貌英俊还是丑陋，上面做一些取舍，对于具有淫行欲望并且百般希求的女人来讲，观察这个对境是完全没有利益的。

【如果她们想要实现的愿望就是交媾的话，则因为黄门根本不具备交媾的功用力，故而无法如愿以偿。】

那么这样分析说如果这个女人她想要实现愿望，就是要和这个对境交媾，那么因为这个黄门根本不具备交媾的功用力，所以说你再再这样观察，再再这样去思考，实际上是没办法如愿以偿的。所以说最后就是说根本没有用，对于这样一个不能实现愿望的对境去进行这样一种评论和进行观察完全是徒劳而已。这方面就是比喻。

【同样，作为常有实法这样的对境，无有功用可言，虽说认可它，但依照所认可的意义将永远不会得到收益。】

这和前面的比喻相对照，同样的道理，作为这些想解脱，想要求解脱道的人，比如说这些外道有时候也是想求解脱，除了这些顺世外道之外，承许常法的这些外道基本上都有一个想要求解脱道的这样一种意愿，想要通过观察一个解脱，或者一个常我、一个自在天等等，都想要从轮回当中获得解脱。外道这些修小乘的这些修行者他也是安立一个无为法，然后把这个无法法认定是瑜伽现量时的对境，而认为如果是把烦恼熄灭之后这样一种无为法本性可以作为瑜伽现量时的所缘，那么这些都是追求解脱道的人。

那么就是说作为解脱道的人来讲的话必须要对自己的修法或者解脱确实起了作用，能够起功用这样去安立的话的确是可行的。但是作为常有实法的这样对境，不管是常我自在天还是无为法等等，那么作为常有实法的这些对境，根本没有任何功用可言，因为它的自性就是常有不变。常有不变怎么可能起功用呢？没办法起功用。如果要起功用，的确必须要有前后不同的变化。

所以认可它，就是说外道也好，还是说是这些内道也好，认可它，然后把它安立这样或者那样的一种特点、一种特质。但是，依照所认可的意义将永远不会得到收益。你首先把它认可了，把它安立了。但是最后就是说我这样修下去，我这样缘它去做的话一定可以得到利益，是完全没有办法得到利益的。首先你的见解方面就已经错误了。所以说你这样修下去的来讲的话，自己的修行来讲不会得到丝毫的助益的，没有任何利益可言，是这样的。

【因此，具有智慧的人们将有功用的一切有实法作为破立的基础，并非是对原本无有的法强行假立、枉费心机加以建立，这些本无的法就像健康无病无需服药般也就不存在破立的问题，因而不置可否、持中庸之道为妙。】

那么就说是这个从前面的分析可以了知呢，如果说不起功用的法来讲如果对他观察或花费很多精力去安立他，最后来讲的话是徒劳无益的。基于这样的一种道理呢，所以说具有智慧的人们将有功用的有实法作为破立的基础，那么能够起功用有实法就像瓶子，柱子等等，这个方面在世俗谛当中就可以实际的去起作用，就把这些能够起作用、能够起功用的一切有实法，有实法就等于无常法，一切的这个有实法都是能起功用的，能够起功用的法都是无常的法，所以说都是把这样的能够起功用的一切的有实法呢作为破立的基础，这个能够起功用的有实法本身他有自性啊、没有自性啊、他上面有我啊、没有我啊等等，像这样观察的时候呢，最后就得到一个受益，因为我们现在执着的法呢就是起作用的有实了，所以说对这些的有实法进行破，破他的上面实有的自性存在，立呢，就是安立他的这样一种无自性啊，在这个上面安立对自己来讲是有必要的，所以说有智慧的人哪是把一切有实法作为破立的基础的，也就是说前面在讲总记的时候呢，麦彭仁波切讲到了《中观庄严论》的五个特点，五个特点当中：第一个特点就是能够把世俗谛当中起功用的法来作为观察的对境，安立为世俗的原因，也就是这样的。因为也就是说如果不起功用的这一常法呢根本就不存在，不存在的话就对进行他破立就没有实际的意义，所以说有智慧的人呢就把起功用的有实法作为破例的基础。

并非是对原本无有的法强行假立的。枉费心机假立的。那么原本无有的法就前面所提到的常我自在天，恒常的无为法等等，那么把这些原本、就根本不存在的法，强行假立它为有。然后呢费很多心机去加以建立，建立很多因果的关系啊、建立很多能观所观的关系啊、实际上这一方面都是没有必要的。

对于这些本无的法应该持什么态度呢？麦彭仁波切说：就像健康无病无需服药，那么就是说如果你是一个没有病的人，那就不需服药了。所以说对于这些本无的法的话，你就不存在破立的问题，它如果本来不存在的话，对它破啊，对它立啊有什么必要呢？如果它存在的话，我们说该破就破、该立就立，这个是有必要的。就像如果你有病肯定就要服药，那么你如果没有病了就不需要服药了。所以说相当于就是说对于这个本来不存在的法，你在本来不存在的法上去做很多破立，实际上是没有必要的。对于一个石女儿去破去立是完全没有必要的。

因而，不置可否持中庸之道为妙，所以说对于这些所谓的无实法，即不能起功用的法的话，不去评价它、不去破立它，就放在这个地方就可以了。就是持中庸之道为妙，根本就不管它就这个意思。

【如果有人问，那么前文中不是破斥的常法吗？】

既然你说对这个常法不置可否就可以了。但是前文当中不是已经花费了很多篇幅对于这个所谓的常法已经做了破斥了吗？既然你说对于这个常法不置可否，也就是说不需要做破立，为什么前面要破斥很多这样一种常法呢？那么这个地方的意思就是说呢，如果不执着的话，如果说就从来就不执着这个常法存在对他就不需要破立了。因为它本来不存在嘛。但是如果有人对这个常法，有了这个一种虚妄的执着，执着它是恒常不变的，执着它怎么怎么样，这个方面对修道来讲它是一种障碍，啊是一种障碍。所以说呢，像这样的话后代的修行者如果说看到了这个的观点，如果也进一步的跟着他们的观点进行执着的话，也会对修正胜义谛、修行实相成障碍，所以说呢是为了打破执着，而不是说它本身存在我对它进行破斥和立。实际上就是说因为虽然它不存在，但有些人呢执着它存在，然后为了打破它的执着进行破斥的，而不是说其他的问题。

所以下面回答说：

【那纯粹是为了打破他人的颠倒分别，假设他众没有这样妄加计度，也就无需予以破除。】

这一句话就讲的清清楚楚的了，那么实际上前文当中破斥了外道的常、破斥了有部的常，实际上纯粹是为了打破他人的颠倒分别，把一个不存在的法认为是存在的，这个是相续当中的颠倒分别，假设他众没有这样妄加计度，如果对方没有这样妄加计度，安立一个所谓常有的自在天呢，常有的无为法，内心当中没有妄加计度的话也就无需予以破除了。就是因为有人执着了，所谓的帮助他们打破这样的执着的缘故呢进行破斥的。让他知道这个所谓的常法，所执着的这个常法根本就不存在。让他认清这样一种问题，所以说，进行破斥的原因就是这样的。

【而为此，务必要清楚，所进行的遮破完全归咎于他们自己。】所以说呢，就是说所进行的遮破呢完全归咎于对方。如果对方不执着就没必要进行破斥，但是对方呢就妄加计度的缘故呢就对他进行破斥了，所以说呢这些完全遮破过完呢是归咎他们自己的。

【有功用被称作有实法的法相，在这样的有实法上可以正确无误地展示出人无我与法无我等二量的能力，并能破除与之相反争议的有实法】

那么这一段话呢就是对于有实法，首先呢就安立他的法相，有实法的法相就能够起功用，有功用被称之为有实法的法相，对于这样的一种有实法，对于这样一种能够起功用的法，那么就在这样的有实法上面呢那么进行破立是有必要的，那么有什么必要呢？首先，就说是可以立，可以立的时候呢，可以正确无误的展示出人无我与法无我等二量的能力，那么就说这样的有实法他不存在人我，也不存在法我。人我和法我都是不存在的，那么此处的人我和法我呢以前也讲了很多次，这个所谓的“我执”不能够理解成此种你、我、他的“我”，那么就是说汉文当中的人我和法我呢，有的时候容易理解成你、我、他的“我”，但是这个地方的人我和法我的意思呢，他就是一种实有的意思。认为有自性啊、有实有的意思，所以说所谓的人我呢就觉得这个人，补特伽罗他是一种实有的，所谓的法我呢就是觉得这样的一种存在的这个法，除了人、除了补特伽罗之外呢这些瓶瓶罐罐，无有次第的法呢，这一方面的法是实有的，所以说此处的我执呢，那是说不是那种我的意思哦，不是我痛啊，或者我高兴啊这个我。这个我就是讲实有的意思。所以说人我就是讲执着人实有，法我就是执着法实有。那么就是说人无我呢，就是安立成这样一种人，就是补特伽罗是无实有的，法无我就是说这样一种法无实有的。所以说这样的无我呢就是讲到了无有实有的意思，那么就在这样一种起功用的有实法上面，就可以完全展示出，哦，这个上面不存在实有的人。这个上面不存在实有的法。像这样的话在有实法上面呢就可以安立他这样的能力，对于就说无人法、无我法的这样的能力，像这样的能力完全可以建立起来。

【并能破除与之相反争议的有实法。】

然后呢，可以破。前面说可以立。现在讲可以破，然后呢就是在这个有实法上面可以破除与之相反的，与之相反就是说安立人我空和法我空这样一种真能力嘛。对于在这样的基础上相反争议的有实法，就认为有实，有人我存在、有法我存在。那么他们在这个上面可以破除认为他存在的这些有执了，所以说在有实法上面我们观察完了之后呢，哦，破掉他认为人和法实有的观点，然后呢就说建立人无我、法无我。在上面进行破立呢，完全就可以了知一些万法的本性。所以说如果在这个能够起功用的有实法，以他作为基来进行破立的话，那就完全可以达到目的了。就可以知道一切的法都是无自性。他上面没有存在这些所谓的争议。这些实实在在的这些争议法都不存在的，这就是能够完全展开破立了。

【以能起作用作为观察的对镜而按照破立的正量进行判定，结果并能如期达到目的。就像具有贪欲的女士观察男人一样。】

那么就是说，以能起作用，能起作用作为观察的对镜，我们就把他能够起作用的法作为观察的对镜。然后按照破的正量进行判定，该破的这一部分你就破掉，该立的地方你就安立起来，索性判定之后呢结果并能如期达到目的，最后呢，我们就可以知道这个法的本身，我们所执着的一切法实际上都是无自性的。就可以达到我们自己的这个目的了。就像具有贪欲的女士观察男人。那么前面讲了你看一个黄门，他是不能够达到目的的。那么现在讲的话就是说，如果你一方面具有贪欲的女士呢她具有贪心，然后再观察一个有功用的男人的话，就那么就可以达到目的。那就是前面的比喻和现在的比喻对照起来的时候呢，就是能够讲明这样的道理。所以说主要的问题就是说呢，如果你是所缘呢他就是能起功用的法，也就是说观察才有必要。没有功用的法，这种观察是没有必要的。

【如果有人认为：那么，仅仅在有实法上建立无我，并未说明一切万法无我。】

那么这句话是对方的观点，或者我们内心当中可能出现的一种疑问。那么就因为前面这一大段当中已经着重地宣说了必须要在有实法上面来建立无我，有实法建立无我。那么就是说对方就认为有实法上建立了无我，但是并没有说明一切万法是无我的。因为一切万法这几个字当中就包括了有实法、无实法、有为法、无为法。所以说这些万法，一切万法都包括有实和无实这两类。那么现在你单单在有实法上建立了无我了，无实法上面没有建立无我。所以说你虽然能够破掉有实法，能够把有实法建立成空性了，但是就是说无实法你没有建立空性。所以说怎么能够说明一切万法无我呢？

这个所谓的佛经当中说一切万法无我在你的这个观点上就无法安立了，因为你不是一切万法，你只是一切万法当中的一部分，有实法中的一部分，建立无我了，除了这个有实法之外的其余的无实法并没有建立无我，所以说不能说明一切万法无我。对方是这个观点。那么下面就开始破斥了。

【事实并非如果，所谓的“一切”已不折不扣地说出了想要表达的全部内容，而想要表达的无非是有功用的有实法。】

那么实际上下面这一段破斥，就是说只要我们能够把有实法抉择为无我的话，那么无实法绝对能够了知是不存在我的，肯定能够通达没有无实法存在的道理的。那么就是说事实并没有如此的，所谓的一切已不折不扣地说出了想要表达的全部内容。就是说一切万法无我，什么是一切万法无我呢？实际上就是说在这个一切当中已经完全表达了这个论师想要表达的全部内容。

那么想要表达的内容是什么呢？就是讲这个有功用的有实法。那么有功用的有实法就是指一切的意思，因为所谓的无实它只是一个名称，它只是一个概念，只是一个概念而已。所以说像这样的话只是说有实法不存在的这个概念，它实际上这个所谓的一切万法，什么叫一切？一切万法是什么意思？就是讲所有的有实法。有实法就能够代表一切万法。所以说想要表达的无非是能够起功用的有实。如果能够把有功用的有实法破掉，那么无实法它本来是假立的，所以说肯定能够把它抉择为无我的。就是这样的。

【如果理解了有实法无我，那么怎么还会不通达无实法呢？无实法也就是指排除有实的无遮，除此之外别无其他。】

那么如果能够理解有实法是无我的，那么在我们面前着重执着的这一切能够起功用的这个法实际上就是讲有实法。那么如果能够通过离一多因把这样一种有实法能够抉择成无我的话，怎么可能不通达无实法无我？肯定能够通达的。因为无实法也就是指排除有实的一种无遮而已。那么所谓的这个无实是什么呢？就是把有实破掉之后它不存在的状态，不存在的状态这个方面就叫做一种无遮。

所以说像这样的话无实法也就是单单是这个。除了这个无遮之外也无其他。所以说不是在众生的这些根识面前能够显现的法，而只是众生的心识当中出现的一种概念而已，所以说这样一种无实必定是你假立的。

【因此，甚至以名言量在不具功用的法上建立独立自主的对境，也决定无有丝毫成立。】

那么所以说甚至以名言量在不具功用的法上面建立独立自主的对境的话，也决定无有丝毫成立的。比如说这样一种无瓶啊，无柱啊，或者虚空啊，石女啊，这些法的话就是在名言量上面，在这些不起空性的法上想要建立一个独立自主的对境，什么叫独立自主的对境呢？就是说如果你不通过分别心假立它也存在这个叫做独立自主的对境，这个方面就叫做独立自主的对境。

那么这种独立自主的对境比如说瓶子柱子等等，柱子瓶子等等，就是说我不用心去想，在名言谛当中，名言谛当中我不用心去想，我不去观察它，它也能够显现出来，它通过它自己的能力能够显现出来，显现在我们的眼识面前。这个方面就叫做一种独立自主的对境。

那么就是说这样一种无柱、无瓶，如果你不观待内心的话，你不用分别念去思考的话它是根本无法独立自主地显现出来的。它没有这样独立自主显现的能力。所以说就是这样讲甚至以名言量，世俗谛，不要说胜义谛了，世俗谛当中、名言量当中，在不具功用的法上建立一个独立自主的对境绝对是无有丝毫成立的。

【如果将独立自主的无实法本身立为对境，甚至在名言中也无法破立，那么在胜义中不成立就更不言而喻了。】

这一句主要是讲这个所有的无实法二谛当中都没办法进行安立的，没办法真正成立。如果将独立自主的无实法，如果你说这个无实法是独立自主的，那么这个所谓的这个独立自主的无实法本身建立成对境，甚至上在名言谛当中也是根本无法建立的，所以说在胜义谛当中就更加没办法建立。实际上根本没办法把无实法建立成一种独立自主的对境，把它来作为破立的法，把它作为破立基础这完全无法建立。

【对有实法经过一番审慎观察而否定有实的那一点，即立名为无实法。】

那么这个概念前前后后，上师麦彭仁波切也讲了很多次了。也就是说对于这个有实法经过一番审慎观察，然后否定有实的那一点，就立名成无实法。所以说所谓的无实法就是这样的，对于这个有实法经过观察之后把它否定掉，就是前面所讲的他是无遮也好，或者就是把有实，他的遣余也好，否定这个就是说有实的遣余也好，这方面都是一个意思。所以说对有实法经过一番观察之后否定有实法的存在。这一点就立名为无实法。

【除此之外，所谓的无实主动现在心中始终是不可能的。】

这个无实法它能够主动地现在心中是不可能的。我们说可以主动现在我们心中啊，有的时候我不注意就想到一个石女儿的概念了。这个不是所谓的主动现在心中的。如果我们没有去学习这个石女儿的概念，那么谁会把这个石女的概念显在我们心中呢？如果从来没有柱子的话怎么可能说无柱呢？这些概念是不会出现的。

所以说首先我们就是有意无意地接受了很多柱子存在，柱子不存在的很多这个信息，所以有的时候把这个信息大量堆积在我们的相续当中之后，有的时候好像是我没有去想它主动就现在我们心中。这个也不是。这个地方真正意义上的主动意思不是这样一层意思。真正的主动的意思，就是说我根本不用观察，就是说你的这个眼识一瞟马上就能看到它存在的法，这个方面就称之为主动。所以说除此之外，所谓的无实主动现在心中始终是不可能的，它必须要去安立它，心相续去假立它，然后在心中才显现它的一种总相。

【既然如此，诸位智者又怎么会执着它独立自主存在呢？】

所以有智慧的人他不会执着它是独立自主存在的。

【如果不加执着，又有何必要攻破它呢？建立又到底建立什么呢？对于像石女儿等一样的法，理应不置可否、保持中立。】

那么就是说如果不执着它的话，那么又有何必要去攻破它呢？那么就是说我们要去攻破一个法要打破一个法，实际上就是因为执着这个法，所以说我才去打破它。那么如果说根本对这个法都没有执着过，那么再去打破它再去攻破它的话就没有实际的必要了。

建立又到底建立什么呢？就是说我把自己一种不存在的法把它建立起来，那么有什么样必要？没有必要去破，也没有必要去立。为什么呢？因为没有执着它的缘故。如果有执着它可以去破立，那么如果没有执着它，就不需要破立了。

对于像石女儿等这样的法，石女儿就是属于不起功用，或者无实法诸如此类的法，或者说把它安立成常法也可以。就是说它实际上是根本不起功用、不存在的法。

对于这样石女儿一样的法如果不执着的话就不置可否、保持中立就可以了。但是如果我们人认为石女儿它是存在的，如果对它起了一种执着了，就像这个地方所讲的这样一种原则一样，如果现在我对石女儿执着了，就可以去破除石女儿，石女儿到底是什么？最后一观察的时候所谓的石女儿只是一个概念，只是一个概念而已，石女是从来不会有儿子的。石女没有生育，不会有儿子。所以说如果是能够生育的人不叫石女。

所以说我们去观察的时候石女儿根本不存在的，只不过有一个石女的概念，再有了一个其他的一个小孩子的概念。把它合起来之后就觉得石女儿她是怎么怎么样的。实际上石女儿本身他是假立的。如果我不执着她实有的话就不会去破立了，如果执着她的话就可以破立。

有的时候我们觉得石女儿是存在的，比如说现在我们脑海当中有一个石女儿总相，如果你对总相一产生执着的话，就可以去破斥她。因为这个方面是一种嫉妒嘛！对一个不存在的法进行嫉妒它是一种虚妄分别可以破。但是就是说如果你不执着她就不需要破了，所以理应不置可否保持中立。这个也是和前面这样的意思遥相呼应的，126页前面最上面一段话也是讲这个意思。

所以对于这些所谓的不起功用的法我们应该不置可否、持中庸之道。那么后面这一大段实际上就是讲了为什么我们要去破，或者从究竟意思上来讲为什么不去破立呢？

这一段话就讲的非常清楚。所以说主要的原因呢就说如果我们不执着他的话，那么就不需要去破立了。

【(要清楚的是,)无实法等的名言是存在的,并且是依赖有实法而产生,除此之外,没必要在这上面花费精力。】

那么我们要清楚的是呢无实法等的名言，这个无实法就是指虚空不存在的？30：47？？这些名言是存在的。这句话的名言的意思呢我们就要理解啦，出现的场合是怎么样的。那么有的时候这个所谓的名言呢就是指世俗的意思，所以这个名言从广义来讲的话，就包括一切的这个瓶柱，这所谓的一切的有实法都叫名言。所以呢名言谛怎么怎么样，名言谛有的时候就和世俗谛划等号。那么如果说就是名言谛的话那么当然就包括一切的有实法在内了。此处的意思说无实法的这个名言不是指名言谛的意思，而是指他的名称，和他的概念。名称的概念可以说是存在的，可以存在，它虽然不真实地包括在二谛当中，但是呢就说就是他的一种这个名称的方面的话是可以假有，他可以存在的。而且呢这种名言呢是依靠有实法而产生的，这种名言，名称也好，概念也好，实际上是依赖有实法而产生的。那么下面好像还要分析这样一种这个怎么样依赖有实法而产生，实际上呢就说前面已经分析的很清楚了，它是依赖于，比如说虚空，虚空他也是依赖于有实法产生的，为什么呢，就说在这个空间当中不存在色法，不存在色法他就叫做虚空嘛。所以像，同他否定了色法的存在这一点就叫做虚空。有的时候我们觉得这个虚空是方形的，比如说我们经堂里的虚空是方形的。这个虚空不是方形的，而是说它这样一种这个存在的色法，这个墙壁，这个墙壁是方形的。所以说就给我们一个假象呢，就觉得噢这个虚空存在，而且虚空是方形的。圆形的瓶子当中呢虚空是圆形的，是这样的，实际就上说只不过是它的色法本身它是一种方形圆形的这样一种这个本体而已，除了这个之外呢，实际上这个虚空方形还是圆形都不存在，因为虚空本身不存在的缘故就是这样的。所以说这个虚空也依赖这个有实法而产生的，它只是一个概念一个名称而已。除此之外，没有必要在这上面花费精力。除了我们认清它，噢它有名言，它有名称，它存在之外呢，就说除了这个之外，没有必要在上面花费更多的精力去破去立，是完全没有必要的。

【因此世俗唯一安立为有功用的实法，由于它是有功用的缘故，决定〔遍〕是刹那性的，原因是非刹那性与次第性相违，无实法与其功用相违，这一法理在讲世俗时极其关键。】

那么就是说因此我们应该知道呢世俗唯一安立为有功用的有实法，那么这个安立世俗的时候呢，那么这个世俗就是说唯一安立为能够起功用有实法，一切能够起功用的有实法，无常的法把它安立成世俗。由于它是具有功用的缘故呢，绝对是刹那性的，因为它能够起功用，所以说决定是刹那性，刹那性决定是无常法，所以通过这方面我们就可以知道呢，噢一切的法都是刹那生灭，一切的法都是无常，这个方面你顺便可以通达这个无常。所以如果你能够把这一段话的意思通达的话，也可以轻而易举地了知所有的世俗谛的法都是刹那生灭的无常法。就是因为这一切的世俗，把他这个世俗唯一安立为能够起功用有实法的缘故。那么如果能够起功用就绝对是刹那的，绝对是无常的。那么如果不是刹那性它怎么可能起功用呢，它前前后后，或者说它要起这样一种让我们就是说产生这些法的这个功用，它自己要产生功用啊，绝对是要变化，要变化才能够起功用，要变化就是无常性的，所以说这个方面就知道了这个世俗谛当中的一切的法都是刹那性的法。原因是非刹那性与次第性相违。那么非刹那性呢就说你不是刹那性的常法和次第性产生的法，这个方面二者之间是直接相违的。无实法和起功用相违，那么实际上就是说这个无实法就不能起功用，所以说如果是无实法就绝对不会起功用，无实法和起功用是相违的。所以说从这个方面观察的时候呢，所谓的常法，对方安立的常法，噢，这个常法就是非刹那性，非刹那性就是常有不变嘛，常有不变，所以很多的外道内道，或者我们安立这个常法的时候都必须要有有一个条件，它就不是刹那生灭的。是刹那生灭，已经变化的，怎么可能是恒常的呢？所以说常有的法就是非刹那性的法，如果是非刹那性的法的话，就不起功用的，如果不起功用是无实法。从这个方面讲的时候，这个无实法就根本不存在。所以说，我们就说有的时候不观察的时候呢，就觉得这个常法它应该保留它的这个性状吧，应该保留它的这样本体，它应该是不变的。但是呢，如果我们通达这个因明当中所讲的这些关键的理论，就如果是常有的法，绝对非刹那的，非刹那就不是次第性，如果不是次第性的话那就不能起功用，不能起功用的话就是无实法，无实法就根本不存在。所以从这方面讲我们说所谓的恒常法它就是一个观念，一个错误的一种认知而已，一种虚妄分别。所以把这样的安立成虚妄分别之外呢，所谓的这个法是恒常不变的，它一定是坚实的，这样一分析一推敲之后呢，噢我们会觉得这样的一种以前的这个执着特别荒谬，非常荒谬的，根本不可能安立个恒常不变的法，所以这个方面就是说没有学习佛法之前呢，众生的分别念非常非常的粗大，如果一学习了这样的教理之后呢，我们就会觉得所谓的这恒常啊，坚固啊，不变啊，实有啊这些都是根本不存在的，从这个方面你可以了知了。所以这个法理在讲世俗谛的时候呢，是这个极其关键的讲世俗，那么因明当中呢主要是讲这些法，就讲这些世俗谛是怎样安立的，所以说不单单是，有的时候认为因明是一种辩论术，实际上因明不是一种辩论术。因明当中所讲的就是怎样安立世俗谛，怎样安立这个现量啊，比量啊等等，它就把合理的东西通过正理给你安立了，合理的东西把通过正理来安立了，然后就不合理的东西就根本不建立，完全是通过正理，完全通过正理来进行建立了。所以这些内容实际上都是因明当中的内容，像《释量论》呐，像《量理宝性论》当中所讲的这些世俗谛的安立，能够起功用，能够建立无常，这些都是一种无常的法的显现。所以说很多大德在讲这个，安立因明的时候呢，都提到就说这个因明当中没有所谓的信仰问题，没有什么信仰，全都是这个理。反正就说是你，如果你跟随理的话，你通过观察完之后，你就可以知道实际上就是这样一种佛陀是量士夫，然后呢就是一切法是无常法，能够起功用的法就是无常法，最后你真正的学完之后呢，你就可以产生这样一种这个定解。当然前提就说你必须正确地掌握它的推理方式，像这样的话就可以产生这样的定解的，所以说这个法也在讲世俗的时候是极其关键的。

【对名言进行这般分析之后，对于将实有执为的世俗的宗派来说，由于假有不具备独立自主的本体，也就无需另立名目，如瓶子与瓶子的总相等一样。】

那对于名言谛进行这样分析之后呢，对于将这个实有执为世俗的宗派，那么什么是实有执为世俗呢，就是能够起功用的法。能够起功用的法呢就叫做有实法，叫实有法，把这些实有能够起功用安立为世俗，执为世俗的宗派来说呢，因为假有，就是出现在心相续当中这个概念呢，这些假有的法不具备独立自主的本体，所以说也就无需另立名目，他们就把它划在这样一种这个，就说有实法的无遮方面就可以了，它不存在就可以了，不需要另立名目的。然后就说另立名目呢，就说比如说有实法呢，给它讲很多很多分类啊，分析啊，破立啊，这一方面就叫做另立名目。那么对于所谓的这样一种这个假有的法呢，就前面所讲的一样，你知道它，它有一个名言，它是依赖有实法产生的，除了这个之外呢没有必要花精力，没有必要另立名目。就像瓶子和瓶子这个总相，瓶子和瓶子的总相，所谓的瓶子呢就是前面所讲的实有法，它可以独立自主地显现的，这方面就叫做这个瓶子的自相，这个方面就是讲这个瓶子的实有。然后呢瓶子的总相呢，瓶子的总相就是说我们内心当中一种瓶子的概念，现在我开始想我家里的瓶子，这个想瓶子的时候脑海当中浮现出一个瓶子的一种总相概念，这个叫做瓶子的总相。那么这种瓶子的总相呢是不具备独立自主的本体的，它不能够起功用。那么就说外在的瓶子它可以盛水，但脑海当中的瓶子呢不起这样功用，所以说像这样呢就像瓶子和瓶子的总相这样的。

【我们要认识到虽然在胜义中常，无常何者也不成立，但在名言中一切有实法必定是无常的，恒常的名言仅是就遣除无常而安立为常的，只是将连接不断的同类相续而命为常有。】

我们要认识到呢虽然在胜义谛当中呢一切常和无常的概念呢所有的法都是不成立的，但是如果安立名言的话，在名言谛当中一切的有实法必定是无常的。只要是无实法肯定是无常，或者说就是只要是能够显现在我们的根识面前的法全部都是无常的法，只要能够显现在根识面前都是无常法。

那么为什么不意识？因为意识它有假立的，意识当中它可以有符合实际情况的，也可以有不符实际情况的。所以像这样的话就是说，意识当中的法它可以假立一个常法，假立一个这些虚空他觉着是存在的，所以像这样的话只要是显现的法，全部都是无常的法。只要是世俗谛当中存在的有实法必定是无常的，这个是可以肯定下来的。那么绝对不可能存在一个所谓的恒常的名言，恒常的法肯定是不可能存在的。只要是名言谛当中一切的有实法肯定都是无常。恒常的名言是这么呢？仅是就遣除无常而安立为常的，只是一个假立而已。因为无常的法它是变化的法，所以说就遣除无常，把这个无常遮破了。遮除掉无常之后呢，哦，所以说这个不是生住灭，没有无常就是常有了，名言谛当中可以安立它的名字。只是将接连不断的同类相续而命名为常有，有的时候就是说这个是常有的、这个法是常有的。但实际上观察的时候呢，它不过是把它连接不断的同类相续，它没有遇到这些粗大的外缘之后它同类相续没间断之前的话，它就说把这个整个相续命名是常有而已。实际上来讲的话，常有的法根本是不存在的。

【为此，我们应该了知，在分析实相的智慧前，一切万法仅仅依缘假立才得以立足，缘起性的一切现相在本不成立的同时不灭而现，如水中月一般，因此不容有成实的一体。】

那么这个下面就开始总结，“为此，我们应该了知，在分析实相的智慧前”就观察一切万法的实相智慧面前，“一切万法仅仅是依缘假立才得以立足”。这个方面的“假立”和前面的“假有”，这个方面可以说是层次不一样的，这个方面出现的场合麦彭仁波切讲的很清楚，就是在分析实相的智慧面前不是在分析世俗谛。那么，如果前面这一段它就说是怎么样样的，假有是怎么样样的，它有它的一套安立的方式。但前面这个讲的很清楚，对名言进行分析，所以它实有的意思就是说能够起功用的法，它又是无常的。假有的话，就根本不存在的这个无实法叫假有的法。那么这一段话就是说，一切万法仅仅是依缘假立，这个意思就是说在观待胜义谛的世俗谛，一切的世俗谛都是假立的都是假有的，都是一种幻化的。所以说这个方面的意思和前面的意思，就是说词句上面相似但是它的含义完全不相同。这个方面就是讲所有广大的世俗谛而言。那么通过依缘才得以立足的，因为它是依缘才能假立的缘故，所以说它是缘起性。缘起性的一切现象在本不成立的同时不灭而现。所谓的缘起的显现它的自己的自相是完全不成立的，没有成立它的本性。所有的缘起性的法都是这样的，没有它的实有的本性的。但是在一切现相不成立自性的同时呢，它的现象是不灭而现的。就像水中月一样，水中的月影我们观水中的月亮的时候呢，没有丝毫实有的本体。但是就是在没有舍弃它的实有本性的同时，它的显现明晃晃的月影也是很明确的显现在我们面前。这个就是一种现空双运的道理，缘起性空就是这样理解的。所以说因此不容有成实的一体，这一切万法都是这样一种现空无二的或者说现而空、空而现的自性的缘故，哪里有一个成实的一体呢？不存在一个成实的一体，不管是一也好，多也好，在一切万法的显现上面都是不存在的。为什么呢？以为它没有自性，有自性才可以安立成实的一，没有自性就不能安立成实的一。而这样一种万法它是没有自性的，所以说是不可以安立成实的一体的。

【可见，此离一多因在何时何地都是否定实有的“一”，而并非破斥名言假立的“一”。】

所以说这样一种离一多因在何时何地否定的都是实有的“一”，这个方面就是让我们要认清楚的。所以像这样我们要否定这个一，这个使用离一多因在否定的时候呢，什么时候都是否定的实有的“一”，而不是破斥名言假立的一。那么如果说是要建立一个“一”的话，就不能用离一多因来安立了。离一多因的观察的方式是属于那种仔细观察的，是属于一种胜义理论。所以说胜义理论在分析的时候，如果你把名言谛当中要说，我要建立一个人、一个团体、一个柱子、一个瓶子，如果你要这样建立的时候，这个叫做假立的“一”。把很多很多的法假立在一起，这个叫一个“一”。所以离一多因在这个时候就不能使用了，如果你要使用离一多因呢，否定实有的一的时候可以使用的，那么就是说名言假立的“一”呢，它是可以建立的。那么要建立名言假立的一的时候呢，就不能用离一多因，不能破斥名言中假立的一。

【假立的“一”只不过是许多法取名为“一”而已，实际上“一”绝不成立。】

那么所谓的假立的“一”，只不过把很多很多法取名成“一”。比如一个人，实际上有很多很多这样一种分支，我们的手脚、头、很多内脏，它很多很多不同的分支假立成一个人。或者说一个班，实际上很多很多人聚集在一起叫一个班。那么就是把很多法假立，把多法取名为一而已。所以这方面一呢实际上是不存在实有的一的，找一个一是个概念或者名言当中方便取舍而已，那么实际上是不存在的。

【所以假立的“一”对实有的“一”并无妨害。】

那么假立的“一”对实有的“一”不妨害的意思是什么意思呢？从它的实际意义上来讲，假立的一它也是一种假立的，它本身不存在一个一的。实有的一呢它也是一种假立的，虽然我们就觉得这个实有的一它怎么是假立的？实际上就所谓实有的一何时何地都没有出现过，除了就是说把很多法假立成一之外哪里有一个实有的一呢？所以说实有的一和假立的一是一个意思。假立的一就是说把这样一种实有的一不观察的时候，你认为有一个实有的一而已。所以说所谓的实有的一我们观察的时候，哪里有一个真正的一种实有的一，前面已经分析的清清楚楚了，文殊菩萨智慧宝剑的理论已经分析的清清楚楚了。

所以说你再小的一个法，一个极微，你一个无分的刹那，上面有没有这些可分的法呢？有很多很多可分的法。所以就是把这些很多很多可分的法假立成一个一，给它取名字。你不知的时候说这个是实一，实际上所谓的实一和很多法假立的一不是一回事吗？反正都是不存在一个所谓的一的。所以从这个角度来讲的时候呢，假立的“一”对实有的“一”并无妨害的意思是从这个方面可以理解。因为实有的一真正观察它的本质的时候呢，还是就是把很多法取名成一而已。然后只不过不认识它的自性之后，就是认为这个是实一。这个实一的这样一种妄念和假一的这样一种实相是一个一，完全就是一个含义。从这个方面讲的时候并无妨害。

【同样，辨别真正的成实、名言假立的成立等在一切时分都非常重要。】

那么同样的道理，什么是真正的成实？什么是名言假立的成立？所以有的时候我们在使用这样一种词句的时候，也都使用这样一种成实都使用实有。但是有的时候就是说你这个实有，什么是真正的成实，就觉得你内心当中是不是把它安立成堪忍的成实。或者就是所谓的这个成实只是名言当中假立的它能够起作用的方面安立成实，那么辨别真正的成实和名言假立的成立等等，在一切时分都是非常重要的。

【就像桑达瓦的名称一样】

桑达瓦的名称就是在学《定解宝藏论》的时候，在最后第七个问题在结束的时候也出现过桑达瓦的这个名字。桑达瓦的名称就是说是，它出现在不同的场合就会有不同的意思，这个是一个梵文。这句梵文的意思就是说，不同的场合说桑达瓦它就有不同的意义。比如说，你走在渡口边，你要乘船的时候，你说桑达瓦，它就说我要坐船的意思；如果是在家里面，有的时候家里面说桑达瓦的时候，就说提水，提水叫桑达瓦；有的时候就是说生火叫桑达瓦。所以说一个桑达瓦它有很多意思，但是怎么样才能够让它不混淆呢？那就辨清楚场合，辨清楚不同的场合。那么实际上使用这个桑达瓦的名称者他也能够善巧的辨别场合，听这个桑达瓦名字的人也能够很清楚的辨清它的场合。比如说这个船夫，他一听到桑达瓦他就要坐船了。这个船夫听到桑达瓦他就不会理解他要生火的意思，所以说者他也是表达的是这个意思，听着听到理解的也是这个意思。所以它出现在不同的场合，它必定会表达一个不同的意思。所以说辨清楚这个场合是非常必要的，那么这个乃至于什么呢？这个方面就世俗的角度而言，它这个名义相混的概念大家都很熟练了。大家都很熟练，你说者很熟练，我听者也很熟练，所以这个时候不会发生一种混淆。他就把名义想混，把这个总相、自相混在一起的时候，像这样的话就可以取境，都有这样的道理。那么此处放在这个学论典的时候呢，也是要必须要要把场合分清楚，什么世俗、胜义这些必要的东西分清楚之后，再使用这种名称的时候就不会混淆了，所以这个方面也是一种熟悉的过程。当我们很熟悉的时候，讲者麦彭仁波切很少熟悉，那么我们听者学习者也很熟悉。所以他老人家一讲的时候，我们就可以知道，哦，这个就是在讲什么什么场合，这个是讲世俗的，这个是讲胜义的。在世俗谛当中有实有、假有，哦，这个就知道所谓的实有就是起功用的法，所谓的假有就是不起功用的法。有的时候就是说，在讲胜义谛的时候实有、假有，像这样讲的时候，我们就知道，哦，所谓的这样一种法就分二谛来讲的。这方面都是分的清清楚楚的话就不会重合。

【如果没有懂得辨清不同场合，一概直接从字面上理解，那么即便传讲、听闻、思维论典，也会如同兔丝草一样杂乱无章，势必造成对一切问题分不出个所以然，因而理当详加辨别。】

那么如果没有懂得辨清不同场合，出现在不同的场合它不同的意思，不懂得辨清这个，一概直接从字面上理解话。那么你在传讲的时候也讲不清楚，你听闻的时候也听不清楚，然后思维论典的时候也会搞的一团糟。就好像兔丝草一样杂乱无章，兔丝草就是一种草，像这样就相当于一团乱麻一样。像这样的话就根本理不清一个头绪，变得杂乱无章了。势必会造成对一切问题分不出个所以然一样，那么如果我们对一个问题不清楚世俗谛、不清楚胜义谛，该讲的、该理解的都理解不了的话，实际上我们后面要修行的，你如果在学习的时候对这个问题都分不清楚的话，你坐在那个地方打坐，你修行的时候还是脑袋当中还是杂乱无章。你怎么去修呢？理不出个头绪来。所以说所谓的这样一种修行它的前提一定是要通过详尽的闻思，把这样一种思路，把这样一种正见弄的清清楚楚，没有什么怀疑，你坐上去就可以观修了。坐上去顺着这个定解修下去就肯定就可以成就的这样一种自性的，但是如果是在闻思的时候见它就是杂乱无章，分不清世俗和胜意，不知道什么是该修的什么是该取该舍的。那么如果是在见的时候这样，那么上座的时候。。实际上就是缘这个见再再的串习嘛。你的见如果杂乱无章，你的修根本没办法理出头绪的。所以说，如果没有好好的修怎么可以证悟呢？因此说从这个方面观察的时候，麦彭仁波切已经不是一次的在提醒我们了。前面出现了很多次这个词句，要让我们分清不同的场合，这个地方又出现了，后面还会出现。就是因为什么呢？就因为这个问题太重要了，非常重要。所以在这个论典的前、中、后都再再的讲到要懂得分清不同的场合来理解它的意思。这个时候，传讲的人、听闻的人，或者我们在思维的时候、在修行的时候，都会就是说把这样一种思路搞的很清晰，这个时候对我们产生定解修行很有必要。所以说，因而理当详加辨别，这个里面的含义就是这样的。

今天讲到这里。

《中观庄严论释》生西法师辅导第38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，进行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》。那么如今呢宣讲的是所说论义的这个内容。那么所说论义当中呢，主要是对于我们所执着的一切有实法进行观察剖析，了知一切万法呢实际上都是现而无自性的，了知现而无自性实际上就是了知了一切万法的实相。当然在这个了知这个实相过程当中呢，那么对于这样一种无自性是了解为单空？还是就是说单单一个空性啊还是说它完全是一种离戏论的这个观点呢？还是有差别的。那么不管怎么样呢。第一步我们必须了知一切万法显现的时候呢他的确是没有自性的。对于我们来说呢，首先建立一个空性的执着也是可以的，啊也是可以的。主要是呢，在建立空性执着的时候呢可以打破对一切万法实有的执着。

那么在这个空性的基础上，进一步的修持，进一步的体悟，那么再通过这个为基础啊，就可以真正的了知万法离戏的观点。啊，万法的离戏的观点呢，实际上就是说我们所执着的显现也好，或者说空性也好，认为他有也好无也好，一切的是是非非呢，实际上呢都是不存在的，全部都是一种这个可以说是戏论争议，那么要通过学习这样一种殊胜的论典，必须要修行这个论典，最后来让我们证悟这样万法的实相。那么现在我们讲的是这个破这样一种这个实一，那么前面呢，对于常法的实一呢已经做了观察破斥完了。今天讲呢

第二个课判是：破补特伽罗之实一。

破补特伽罗之实一呢实际上是关系到平时我们所讲到的这个“我”。那么这个人我到底是不是存在呢？补特伽罗呢实际上就是梵语，翻译过来叫数取趣，那么数数的取六趣。那么谁在数数的取六趣呢？实际上就是讲一切的众生，数数的通过自己的业呢来取这个六趣，啊不断的流转于六趣当中而叫做数取趣。那么这个数取趣呢也叫作“人”，平时就说“我”啊，“人”啊，这方面很多很多不同的名词。佛经当中呢经常出现就是补特伽罗数取趣，那么实际上这样一种人，是不是实一的呢？平时我们觉得，哦我是存在的，我是实有的，我是恒常的，那实际上所谓的这个人我啊，必定啊就的的确确是一种假立，除了一个假立之外呢没办法获得补特伽罗之实一，或者说平时我们觉得执着我存在的这个问题。

那么从今天开始呢，我们过学习这个问题，就要开始彻底颠覆掉内心当中认为我存在的这样一种实执。啊，这样一种必须要进行颠覆，如果不颠覆它的话，那么因为一切流转的根本就来自于人我，来自于人我之缘故，所以说呢如果不颠覆他的话，我们所有的所作所为，都是围绕他而转，我们实际上最后来进行修法的时候，修大乘的时候，也是围绕着“我”而转。啊，就是想要我要成佛啊等等等等。那么还有呢，最后说就是要这个修持这样一种空性的时候呢，如果没有把这个人我打破的话，还是在围绕着我而转，所以说最后就变成了佛法，整个佛法为了人我而服务，最后成了非常危险的一种这样啊一种，一种境界了。

所以说我们必须要在观念上面呢，必须要认识到那么这个人我是彻头彻尾的不存在。实际上真正来了知人我不存在的时候呢，如果人我不存在，那么就不存在我在修行，啊不存在我得到什么功德，也不存在所谓的我成佛的这个问题。那么后面我们再这个学习佛法的时候呢，都会认为到，那么现在呢我在流转，然后呢我要修道，我要哦入佛门要修道，最后呢是我会成就，我会成佛。

那么实际上就是说，很多大德说呢：这个绝对不可能说，啊一方面有我，一方面有成佛的观点。最后就是说，哦我成佛了，别人看到我成佛了，我也就是说这个感觉到我成佛了，绝对没有这样的事情的，不会有这样的事情。为什么不会有这样的事情呢？因为就是说，说你有人我，那就绝对不可能成佛，那么如果你说成佛了，那就代表人我终极消亡，绝对不可能又说，啊人我啊我成佛了，这样一种问题是绝对不可能存在的。所以说我们在修行的过程当中呢，哦还是在抱着这个我要修行，我要成佛这个观点，从一个角度来讲呢，不是什么不可以，因为这个人我必定是个假立的不存在的，但是呢如果我们没有认识到他是个假立的这个所谓的人我只是一种说法而已，这种安立而已。

那么从内心深处认为的的确确有一个实有的人我，然后呢我去修道，我去成佛，这个就是一种错误，啊有错误的一种观点。因此说呢，我们在修行佛法当中，只要是进入了真正的佛法，只要是进入了真正的佛门，想要获得一种成就，想要获得一种解脱的话，必须要打破人我。那么这个方面就是讲，补特伽罗的这个实一的人我，的的确确是不存在的，必须要内心当中就是说树立起非常稳固的这种观念。

颂词当中讲到：

除非刹那性，无法说人有，
是故明确知，离一多自性。

那么“除非刹那性”就是说：平时我们都执着有一个所谓的人存在，补特伽罗是存在的。但是真正通过观察的时候呢，除了刹那性的五蕴之外，那么刹那性主要是在讲这个五蕴。那么这个五蕴是刹那刹那生灭的，实际上我们所执着的这个人我，这个补特伽罗呢，除了这个刹那生灭的五蕴之外，没有办法去安立，没办法去宣说所谓的一个人是存在的，这个补特伽罗这

个人呢是存在的，没有这样一种安立的方式。所以说呢在这个当中呢，一个很大的这个差别呢，实际上呢所谓的这个人，所谓的补特伽罗呢他只是在五蕴上面假立的，只是呢就是把五蕴啊安立成一个人我而已。

那么除了这样一种刹那生灭的五蕴之外呢，这个所谓实实在在的这个人到底存不存在？实实在在的我的确是根本不存在的。因此说呢，此处呢这两句就把这个关键的问题点的很清楚了，那么如果真的分析的时候呢，我们说这个我在哪里？我们在观察的时候。哦除了这个刹那生灭的这个五蕴，啊就是这个身体，有的时候我们执着的这个身体就是我，但是这个身体呢就是色蕴，啊是个色蕴，那么所谓的蕴的意思呢，就是很多很多法聚集在一起，很多法聚集在一起叫蕴。所以说所谓的这个身体是色蕴，因此说他也是由很多很多的这个部分组成的，或者说就是真的要分析的时候，他是无数的微尘组成的，所以他这个叫做色蕴。

然后再往下分的时候呢，受蕴，想蕴，行蕴，识蕴，那么有这样一种这个四种心识法。那么受蕴也是很多很多受，苦乐受啊或者说就是我们感觉的这些，乐受当中呢，穿衣服的乐受啊，吃东西的乐受，晒太阳的乐受啊等等等等。这个乐受分了很多的。苦受分很多的，这样舍受分了很多的。所以说这样一种受蕴是很多的，乃至我们的想蕴，我们就说取这个相，取那个相的时候想了很多。那么就是说行蕴呢有着很多心所法，心识呢至少有六个识，那么就再讲八个识。像这样的话实际上每个都是多体的，每一个都是刹那性的。

那么所以说我们说这样一种我存在，那么这个我真的分析的时候，除了这么多的这些，啊就说是蕴聚集起来的这个刹那性的五蕴之外呢，哪里有个实实在在实一的我呢？实一的我我是没有的。平时我们觉得我们是不是很多我呢？平时我们就觉得，哦只有一个我，那么觉得这个我是实一的，只有一个我。但真的分析的时候呢，我们的这样一种这个，啊这样一种安立我的这样一种基，除了平时我们执着的这个身体和这个心之外根本没有一个设施处。所以说真的分析下来的时候呢，除了刹那生灭的五蕴之外那就根本“无法说人有”了，这个方面就是一个关键的问题在这个地方。所以说我们要认知到，所谓的这个人我就是五蕴，除了五蕴之外没有人我。那么就既然除了五蕴之外没有人我，那么这个人我就只是假立的，啊没办法是实有的。为什么没办法实有的呢？因为就说这个五蕴他是刹那性的，他是生灭的法，他是多体的法。那么我们执着人我他是实一的法。觉得他是这个常有的法或者他是实一的法。

那么这个方面说就是这个，完全二者之间的法相体相的完全不相同，所以说呢，我们分析的时候就知道了这个人我呢的确是除了虚妄假立之外，没办法安立所谓的人存在。“是故明确知，离一多自性。”所以说我们就知道这个所谓的补特伽罗呢，他是离一离多的自性。离一离多的自性就说明他本身无自性，只要他离一多自性呢，就是根本无自性。所以说呢这样一种这个补特伽罗呢，在名言谛当中可以假立。那么这个假立是什么呢？只是五蕴，只是把这个五蕴假立成人我而已，啊就假立成这样补特伽罗而已，真正分析的时候，没有一个实有的这个我的存在，那么如果说有个假我呢，我们就说我发心啊，我修道我成佛，这个可以在名言当中安立，实际情况当中呢没有人我，那么也就没有人我去所谓修道啊，人我去成佛了这些问题了。所以说在《中论》当中呢也是彻底底底的否认，否定了一切万法的存在，也否定我的存在，也否定道啊，或者苦集灭道的四谛的存在，乃至否定这个如来的存在。这些方面都是从胜义当中予以否定的，那么此处呢主要是否定人我。因为他明确的了知他是离一多的自性的。

【成为轮回连续不断、束缚解脱名言之设施处的一切众生相续被耽著为一，于是便有了补特伽罗的名言，因为将众多前后刹那综合一起而安立谓“补特伽罗漂泊轮回、获得解脱”的缘故。】

那么就是说首先呢是观察众生所执着的这个我，啊这个人我那么到底是什么样一种状态呢？那么实际上真正分析的时候呢，这个成为轮回连续不断的设施处的一切众生的相续被耽著为一，这个好像有了一个补特伽罗的名言。那么就说一个众生从无始以来，流转到现在，那么他就说轮回是连接不断的。

还有就安立束缚和解脱的名言。那么就说束缚和解脱的名言呢，如果按世俗谛来讲，一个补特伽罗，他现在束缚了，然后通过修道呢他解脱了。像这样的话就可以安立被束缚和被解脱的名言。那么这个设施处，这个设施处就是假立的处，就是安立的基的意思。那要安立一个众生的轮回，安立一个众生的束缚解脱他的这个设施处呢，是一切众生的相续被耽著为一。那这个方面，一切众生的相续就讲得很清楚了，实际上根本不存在一个所谓的实一，一个众生他从轮回流转到现在，他好像是一个实一的，没有这个实一。他只不过是把每一世的这个相续连接起来。每一世当中呢，也有他的相续从生到死之间呢，他实际上也是刹那刹那生灭的，啊刹那生灭。只不过他从他粗大的外表看起来的时候呢，他似乎是一个而已。这个方面就叫作相续被耽著为一了。

那么就说一生的相续可以被耽著为，“噢，这个就是我的一生”。那无始以来呢，他的相续都不断的，无始以来流转轮回的相续都不断的，所以我们就把所有这个无始以来的相续耽成一个，就说这个众生一直流转到现在，好像似乎给了一个感觉呢，有一个实实在在的的灵魂呢，或有一个实实在在的我呢，他在这个漂流，他在漂流。像他在漂流的时候呢，不断地从这个地方到那个地方，就像一个人在旅游一样，有没有这样一种本体呢？实际上是根本不存在的。只不过在我们的现象当中，在我们不了知真正法义的时候，是觉得似乎有一个众生在这样的漂泊，但是跟我们讲得很清楚了，把一切众生的相续耽著为

一，所以这个时候就有了补特伽罗数取趣的名言。因为将众多前后刹那综合一起而安立了补特伽罗漂泊轮回，然后呢最后就说终止了这个轮回，获得了解脱的缘故。所以说可以说有一个补特伽罗在流转，在解脱。

【对于凡是以心来缘进而借助我与士夫等异名来表达并属于自相续的某法，众生未经观察分析而妄执是我。】

那么就众生是怎么样就说妄执是我的呢？把这个补特伽罗妄执是我的呢？对于凡是以心来缘，首先呢就说这样一种我呢是以心来缘的，他是一种对境。那么就心来缘进而借助我与士夫等异名来表达，然后就说自己通过心来缘这个法呢，把它安立个名字叫“我”，叫“士夫”，有很多很多这样一种名字，在《心性休息》当中还有就说“立身”呀，“立主”呀，有很多这样一种不同的名字，乃至“汝同”，有很多很多不同的名称。那么就把这些名称来表达这个心来缘的这个法，然后就说这个法是属于自相续的某法，实际上众生未经观察的时候妄执为我。

那么这个我是什么呢？实际上就说五蕴的一种，把这个五蕴假立的一种整体，把这个五蕴呢综合成一，然后就觉得所谓的整个的这个五蕴呢就是这个我。那么这个我呢，就是以心来缘的，而且把这个五蕴的综合体，安上一个我和士夫的异名来表达，然后这样的我是属于自相续的这个法，那么再这样对这个法进行观察的时候呢，根本就不是我，但是众生没有智慧，众生他有无明的缘故，没有智慧，他未经观察和分析，然后就妄执为我。

那么就这个未经观察分析呢，两层含义，两层含义。第一层含义，就从俱生我的角度来讲，那众生相续中有这个俱生无明啊，他没有分析观察的能力，所以说就想当然地认为，那当然就是我了。我们就说在街上随便抓一个人，你说“有没有我呢？”他说“当然有我了”，“那我哪里？”他就指这自己的身体，“这不是我吗。”实际上就说，这方面安立的时候，他就把这个五蕴的整体呢没有观察的时候妄执为我，这个方面就是一种典型的无明，啊典型的一种俱生无明就是这样的。

所以说未经观察分析而妄执为我的第一层意思就是这样的。每个众生都有这样一种无明。还有一种未经观察妄执为我的意思呢，它是为了和这个遍计我作一个简别的。那为什么和遍计我作个简别呢？遍计我呢都是通过详细分析之后安立了一个所谓的我。我们看，外道的这些神我啊，还有犍子部的这些我啊，这方面这些不管是什么样一种遍计我，他都是通过详细分析之后而安立的。色就是我，我就是色，乃至于受就是我，我就是受，像这样，我们在学习《入中论》的时候有20种这样一种遍计我，像这样一种20种相进行安立的。所以说这个方面的我，这一层意思的我完全是通过分析观察之后来认定的。那么就说他认为有我，那这个我到底是什么呢？他通过分析观察之后呢，有时把其他的很多法简别掉，然后就说有具有五种特色的这个神我，具有九种特点的神我，这个就是真正的我。这个方面就叫作通过详细分析之后的我。

所以说众生的俱生我呢，都是一种模糊的概念，都是没有经过详细分析观察之后的这个我。所以这样一种条件呢，就一般的世间人他也有具备这样法相的，还有这些旁生都没有观察过，他就觉得这个我就是存在的。啊就说这些旁生啊，这些猪牛它也认为有我啊，像这样讲的时候呢，这些都是没有经过分析的，没有受到外道影响的。那么只要你分析，仔细观察这个我到底什么样？然后通过分析观察之后呢，这个方面，噢，把我赋予了怎么样特点，等等等等，像我们仔细观察之后呢，就可以划到遍计所执当中，划到遍计我当中去了。所以这个众生未经观察分析呢，一个方面是没有能力观察，他处在无明当中，妄执有我，第二个方面就是和这个遍计我简别开。俱生我呢，就是这样一种状态，俱生我就是这样一种状态而已。这段话就是讲得很清楚，就把众生怎么样开始执著我存在的他的一种想法，或这样一种过程呢，作了这样一种分析了。

那下面分析这样一种外道，这样一种遍计吧，也不一定是外道。就是这个遍计我是怎么样安立的。

【也就是说，诸如所有外道徒固执己见地承许我具有食者、常物、现象之作者等的法相，本体也是无生固有的。】

那么就是说，在这样一种详细分析之后呢，前面所讲的是这些众生没有详细观察，那么遍计我执是怎么样的呢？遍计我执实际上就是讲，他通过分析完之后，然后这样安立的。所有外道徒固执己见地承许我具有食者、常物、现象之作者等的法相。那么他通过分析之后，他认定这个法相就比较，相对于前面这个众生的我执来讲啊，就更加明确了，就更加细化，更加明确了。他就把这些法相定出来。所以说他这样一种我呢具有食者。

那么什么叫食者呢？这个食者就是讲享受者，食者就是享受的意思，那么这个我呢就具有享受者的法相。什么叫享受者呢？我是享受者，他所享受，他所享受是什么呢？他所享受的是五蕴。我来享受五蕴。所以这个我呢就是能享受，那五蕴就是所享受，所以说我就是能食，就是食者了，那五蕴就是所食，就是被享受的对境。所以这个食者就是享受者，我就是享受者，我享受五蕴，就是这个意思。然后就是这个常物呢，这个我是恒常不变的。而且有些外道说我呢是一切现象的作者，所有这些形形色色、五花八门的显相，这些现象的作者呢就来自于这个我，啊具备这样的法相。

他的本体是怎么样的呢？本体是无生固有的。无生固有是什么意思呢？就说他没有一个因缘来把他生起来，因为他是常法嘛。他是常法的缘故，所以没有一个因缘把他生起来。固有，他本来就存在。那么如果说他是一个因缘产生的法，那么因缘产生的法就说他本来是没有的，后面产生的，先无后有。那么如果是先无后有，看待因缘呢，那这个我当然就要刹那生灭了，就成为无常自性的，啊成为无常自性。所以外道安立个常我呢，他就安立这个我，不是看待因缘，从不是看待因缘的角度来讲呢，叫无生。那既然他不看待因缘，会不会就不存在了呢？他说不是，你不看待因缘，不是不存在，而是固有的，啊固有他就是本来存在的。这个本来存在的法，他就不需要生，但是他本体就存在。啊这个方面就非常符合他常法的特性，所以说本体就是无生固有的意思是这样的。

【在他们当中，有些认为我是能遍、有些视为不遍、有些看作无情法、有些说是心识，在诸如此类众说纷纭的俱生铁镣上钉上各式各样遍计所执法的钉子，立宗创派。】

那么就说是，在把这个我确定下来之后呢，外道的宗派不一样，所以说他们自己内部当中呢，内部当中他们就各个宗派当中他们所安立的这个常我也不相同。有些认为我就是能遍，能遍就是能够周遍一切法，能够周遍所有的现相这个能遍，这个非常大这个大我能够周遍一切法就像虚空能够周遍一切法一样，所以他就觉得这样一种我能够周遍一切现相见，那么这个叫能遍。有的时候就讲到像数论外道这些我都是有这个能遍的一个功用的。

“有些视为不遍”

有些视为不遍的意思就是说这个我呢是比较小的，这个我是比较小的，它是不遍的不周遍的。像这样话就是说比如说呢就说有些外道认为这个我呢，他这个我有多大呢？就看你的身体有多大，那么如果你的身体1米8的话，那么就说就在这个范围当中你的我就这么大。如果你是个蚂蚁呢，你的我就像蚂蚁这么大，像这样如果是这样的话那就不周遍了，不周遍所有的万法。所以它就和前面的像虚空一样的能周遍的这不相同，它就是这样一种不周遍，或者说一部分胜义当中一部分比如说它就是个微尘，他觉得这个我是微尘，这个微尘它就是我，那么这个我就是一切万法的现基，所以说这个所谓这种我就不周遍了他只是一部分而已。这个就是他周遍不周遍的问题。

还有这些外道呢，就说有些把这个我呢看成无情法，比如说胜论外道，胜论外道就认为这个所谓的我呢他不是一个有情、不是一个心识他是个无情，这个无情不代表就是色法，色法是一种无情，但是呢就是说所有的无情法不都是色法呢？不一定。所以说他就说这样一种胜论外道的这个我呢是无情法，但是不一定就是色法的意思，反正就是说简别了心识之外的他不是一个具有心识的法他是个无情法。有些说是心识那典型就是数论外道了，数论外道就说这样一种神我就是心识的自性。所以说就说把这样一种所谓的我加了很多很多这样一种差别法。

“在诸如此类众说纷纭的俱生铁镣上钉上各式各样遍计所执法的钉子，”

那么这个方面就把这样一种俱生的我执呢比喻成一个铁镣，也就是说众生本来就具备这个俱生我执，就相当于本来就带上一副铁镣了，然后你在承认我的基础上又把这个我定义成所谓的常有不变、或就说无情有情啊、或就是他是一个能遍不遍啦等等，这个方面就相当于在铁镣上面又钉上了各式各样钉子，让这个铁镣更加的稳固了，让这个铁镣更加稳固。所以说在这样基础上呢立宗创派，所以说这些诸方面也是看的很清楚，外道的遍计啊，所有的遍计我执都是在俱生我执的基础上安立的。

所以说就像前面所讲的一样，既然是这样的话那么你把单纯的把外道的遍计我打破之后呢，能不能打破俱生我执呢？这方面是不一定的，但是如果你能够把俱生的我执彻底的推翻的话，证悟这个俱生我不存在，那么遍计我是肯定不会存在的。就是因为外道他不了知，因为外道他本身认为是我存在，那我存在的时候呢就不像世间人一样，这个我那是个模模糊糊的概念他想当然认为这个我存在而已，所以说世间人来讲就觉得这个我就是这样一种存在的。

那外道呢？外道他就不行不能这么模糊，他就开始对这个我观察，那么这个我到底怎么样的呢？他通过分析之后就认定的这个很多很多我，常我的相，然后这个遍啊、不遍啊，无情啊有情啊等等，就安立了很多很多这样观点。所以说像这种观点实际上也就是在俱生我执的基础上发展出来的，这个方面就是讲俱生我和遍计我之间的差别了。这方面就从外道的观点而言的。

那么下面就是从内道，有一部分的观点呢像犍子部，像犍子部它是特别特殊的一个这样一种教派嘛，像这样讲的时候它的见呢是属于外道见，他是承许有我的，他是我派。所以说他就觉得这个我是存在的，他的见解是属于这样一种外道见，他的行为呢是属于佛教，他皈依佛陀皈依三宝，然后也守持这个佛教的戒律，也是修持一些取舍因果的法，所以这个就是属于比较特殊的一个佛教宗派了，犍子部也是身为十八部之一嘛。像这样话就说很多在讲解无我的时候都是拿他开刀，像这样话就说中观宗破的时候也是有它，然后就说《俱舍论》当中世亲论师在讲《俱舍论》第九品，在《破我品》时候呢也是用大量的篇幅来观察犍子部、来观察正量部的观点，像这样话把他们这样一种我呢彻底的予以否定。因为真正的佛教呢它是承许无我的，所以说犍子部呢它作为佛教的一支，它也承许这样一种我存在，所以像这样话就是要去遮破。

那么就犍子部呢它也是有它的一个怎么说呢，不管怎么讲它就见解来讲直接的见通过这样修行下去没办法获得解脱的，因为你承许有我嘛，你只要承许有我的时候就根本无法获得解脱。但是他皈依三宝或者他守持戒律呢，从间接的侧面来讲还是可以解脱。那么如果是这样我们就可以设想：如果说有那么一部分众生他又想学习佛法，但是也没有办法接受无我观点，那么犍子部对他来讲就是最好的了，最好的选择了。一方面犍子部当中它也是承许有我的，一方面也有对佛法方面的皈依啊或者也有这样一种戒律啊等等，所以说这部分众生怎么办？实在没办法就说没办法直接安立他们让他们获得解脱道的时候呢，也可以把犍子部作为一种过渡吧，算是一种过渡的教派也可以的，所以从这个角度来讲的话我们说犍子部它存在的这样一种根据是什么呢？从这个方面我们也可以理解，也是可以从这个角度可以理解的。那么下面就分析他的观点了。

【犍子部认为有我：那个我存在于有实法中并且是业果的依处，它与蕴既不是一体也不可说为异体，常、无常等何者也不可言宣。】

那么这个我呢就是我们在《入中论》当中所讲的不可言说的我，那么就是说这个我它是属于有实法，它是存在于有实法当中，它是实实在在存在的就这个意思，而且这个我是业果的所依处，那么就说你造了业了，你这个人造了业了。造了业之后你的业果是依靠什么为所依呢？整个五蕴都在变化嘛，整个五蕴都在变化的话五蕴就不可能作为所依处的，因为前世的五蕴到了后世之后就舍弃了。那么如果你五蕴作为所依处的话，那么如果你舍弃了五蕴之后那么你的业果就舍弃了，那么业果就没有所依处了，所以他就觉得这个五蕴不能作为所依处。那么谁能作为所依处呢？我来作为这个业果的所依处，这个我是实有的。所以说像这样的话你的这五蕴可以抛弃，但是这个我不能抛弃的，是有我的。所以像这样讲的时候呢那么就是他可以作为业果所依处，你的五蕴抛弃之后呢你的业存在于我上面，我来造业我来受果，他就把这个我安立成业果的依处了。

而且他分析的时候这个所谓的这个我不可言说的我和五蕴的关系是一体还是他体的？他就是一个特殊的关联，他与蕴既不是一体也不可说为异体，不是一也不是异，就这样的。那么如果是我和五蕴是一体的话那么我就会变成无常，为什么？因为五蕴是无常的五蕴是多体的。所以如果你是承许我和五蕴是一体的话，那么我就变成无常了，而且呢就说五蕴它在每一世都在变的，每一世都在变化，如果说我和五蕴是一体的话，那么就说当你前一世五蕴舍弃掉之后呢那么我也就没有了，他就觉得有这样一种过失了，或者业果之间就不合理了，所以不是一体；那么是不是他体呢？也不是他体，就说离开五蕴之外也不存在所谓我的存在，所以说也不可以说是我和五蕴是异体的法。那么如果说我和五蕴是他体的法这个我就会变成常有，因为它并不是和五蕴异体的，并不是和五蕴他体的缘故，如果是他体的话那么离开五蕴之外有一个我，那么这个我就应该是常法了，所以应该有我是常的过失。

所以他就成立一个观点什么呢？我和五蕴不是一体也不是他体。那么这个不是一也不是异体，有的时候我们在讲中观的时候呢也讲到非一非异，但是在中观宗讲非一非异或者有的时候三转法轮当中讲非一非异。他实际上不是在建立一个什么非一非异的这个本体，他就实际上就是不是一也不是异，他就说实际上中观宗意思就是说它就是无自性的，或就是说它是不存在的，它是不存在的意思。那么此处说非一非异呢他就说不是一也不是异，但是呢就有那么一个实有东西存在，这种实有的东西是什么呢？这个实有的东西就是非一非异的，就说我和五蕴不是一体也不是他体的，但是呢他的的确确就是实有存在。

所以从这个方面分析的时候就知道了：哦，中观当中说非一非异他就是完全遮破一体和他体，遮破完之后呢再没有什么承许的。那么就是说是犍子部他是首先内心当中有一个承认的观点：认为这个我是实有存在的。那但是只不过要安立我和五蕴的时候呢，他的关系呢，你完全直接安立一体也不对，你直接安立他体也不对，那么怎么样呢？那就非一非异嘛。非一非异的第一个他就认为安立非一非异呢就把我和五蕴一体和他体的过失都避免掉了，这个他认为第一个高明之处了；第二个方面就是把把这个过失避免之后呢，这个我又承认了，我又安立了，这个实有的我又成立了，所以他就觉得是这样安立的，这个我就可以合法的存在，他就觉得这个我和五蕴不能说一不能说异。

那么这个不可言说的意思是什么呢？不可言说一不一般如意，就这个我呢是不能说一和异的，我和五蕴之间是不能说一和异的，所以这个就是他的不可言说的意思。这个方面也是属于遍计，也是属于遍计的这个我，他不是这个俱生我，因为他做了详尽观察了，已经做了详尽观察。所以说此处呢，是两种遍计的观点，一个是纯粹的外道，一种就是佛教当中的有我宗，又是犍子部他两种，一个是纯粹外道，一个是犍子部，他们安立的遍记，他们安立的遍记是这样。所以前面一段呢最初一段安立的这个众生的俱生我是怎么样安立的，那么这个第二大段呢，同理也就是说乃至后面无常等何者也不可言宣。这一大段呢主要是讲遍计，遍计当中分了两种一个是外道，一个是内道的犍子部，从这个方面就介绍了他们的观念，那么下面开始这一段的是开始介绍内道的假我和无我的观点。

【所有真正秉持佛教宗派的佛教徒，也仅是将五蕴的聚合及相续认为是我而已，其实我本来绝不成立。】

那么这个就是有部以上的观点，那么有部以上的观点都承许无我，都是承许无我的。那么这个有部、经部、唯识宗啊等等他是有识宗，但是他是无我派，啊他是无我派。就是说在她们的观点当中呢，一方面呢承许一切实法存在，比如说微尘啊，承许这样一种刹那存在啊，或者承许心识存在啊，他是从这个角度来讲是叫有识宗。平时我们说有识宗怎么怎么样，说有识宗的时候就是这个有部经部，和唯识宗乃至这些犍子部，乃至外道都叫有识宗，因为承许一个有实法。

但是在有识宗当中呢也分两类，一个是我宗，有我宗就是说一方面有识他承许是有，一方面也承许有我，这些外道啊，还有前面的犍子部啊，这些有我。然后就是说有识宗当中的无我宗呢，有有部、经部啊，像唯识啊等等都是属于无我宗，所以说呢如果承许无我，就可以有解脱道，啊有解脱道。所以说这个方面讲的时候有部以上所有真正秉持佛教宗派，这个叫做什么叫真正秉持佛教宗派呢？他就是说他这个行为皈依佛、守持戒律，这个也是佛教徒。他的见也是佛教徒，也承许无我，诸法无我，像这样也是承许无我，所以这个叫真正的秉持佛教宗派的佛教徒。

那么就是说在世俗谛当中，有个假我的承认。什么是假我的承认呢？也仅是将五蕴的聚合及相续认为是我而已，他就是把这个五蕴的聚合和相续呢假立为我，因为就是说你不把这个我假立起来的时候，在安立的时候非常不方便，啊非常不方便。所以像这样讲的时候呢，哦就是说是我流转那，或就是说我解脱啊，我发心啊，我守戒律啊等等等等。像这样的话你在说的时候呢，你要代表，你说要交流的时候有一个代表，这方面就是一个假我。就说这个我来了，实际上就是指的是什么呢？真正的佛教徒的宗派，所谓的我，就是五蕴的聚合和相续，单单是这个，除了这个之外没有一个实实在在的我。

所以说一方面在世俗谛当中呢，承许有一个假我，其实我本来绝不成立，那么就在真实义当中在胜义当中这个我是绝对没有的，我就是没有的。所以这个方面就分了三个层次了，经过三个层次就很清楚，第一个层次就是聚生我；第二个层次就是遍计我；第三个层次就是讲无我。就是无我，佛教的无我名言当中承许假我，然后再胜义当中是承许无我的，承许无我，所以此处就按照真正的佛教，真正的佛教宗派来抉择无我的道理是怎么样的。

【下面依理抉择这其中的道理：除了是刹那刹那性生灭的这个近取五蕴以外，绝对无法说所谓的补特伽罗有尘许合乎道理之处。】

那么实际上真正对补特伽罗的在分析做观察的时候呢，一观察只得到一个刹那刹那性生灭的近取五蕴，除了这个近取五蕴之外呢，绝对没办法找到补特伽罗，所以说也没有办法宣说所谓的补特伽罗是存在是合乎道理的。就像你对黄昏的蛇，花绳显现的时候，观察的时候，最后只得到一个，除了得到这个花绳之外，这个蛇的自体呢一丝一毫都没有的。所以说平时我们在不分析不观察的时候，就觉得我当然是理所应当，天经地义存在的吗，像这样的话就说是肯定是存在的。

那么说是如果我不存在的话，也许就说如果我们没有学习佛法之前，如果说就直接说我不存在，我们会觉得这个是不是脑袋有问题。我怎么会不存在呢？这个我明明就是存在的。但是这个完全都是凡夫人的一种妄执而已，真正通过这样一种你说一个人我存在，人我存在你到底怎么样存在的？你分析之后呢，最后就除了得到一个刹那刹那生灭的五蕴之外，得不到我。因为你是所谓的我除了在五蕴上安立，你又怎么能够在其他地方安立呢？哪里在其他地方安立？所以说我们真正去分析你这个所谓的我的时候呢，哦一分析哦所谓的这样一种色吗，身体就是一个色蕴。你说我感受啊，我很痛，那么一观察的时候这个就是个受蕴。你说我能够想东西，这个就是想蕴。我的个思这个就是行蕴。然后呢这样一种这个这个就是识蕴。

那么最后一分析的时候，你所谓的我除了这个五蕴之外，根本不存在，没有，找不到，在五蕴上哪里都找不到。所以最后一分析就只有得到一个刹那生灭的五蕴，除了这个之外没有一个补特伽罗实实在在存在的地方。但是呢如果你不分析的时候，你就把这个五蕴认成我。就像你看不清楚的时候，你就把这花绳看成蛇，就是这样的。这个蛇在哪里？你说你如果不分析的时候，蛇当然存在了，他是让我生起这么大恐怖呢。但是你分析的时候呢就没有了，这个分析就是一种相当于看这个蛇的一种灯火一样，这个就叫做智慧。那么当你没有智慧的时候，这个叫无明。也就是说没有智慧的时候，没有灯光的时候你把他看成你把这个花绳看成蛇了，像这样的就是无明。

所以说当我们就说处在无明状态的时候呢，我们就觉得五蕴就是我，这个我是存在的。你如果一旦借助人无我的理论一分析观察的时候，一旦你分析你就发现了只能得到一个刹那生灭的五蕴，除了这个五蕴的自体之外，这个我根本不存在，没有，一点都不存在，叫做通过智慧照见了人我空，啊照见了人我空。所以这个方面我们就知道，具不具备智慧的确是非常非常关键的问题，就看我们怎么样去分析去观察。

当然就是说第一步啊，通过这样论点来引导，我们第一步从上到下从色蕴到识蕴之间，仔仔细细的去找一趟，我们就可以得到一个这个我的确是没有的。但是呢就是说你单单满足于这一点是不够的，不够的，虽然你是这样的，当你不观察的时候，你还是觉得有我存在。当一旦事情出来的时候你还是觉得我存在，我受伤了，或者说说是我很高兴今天中了大奖，很高兴。像这样讲的时候呢，还是觉得我存在。那么为什么会是出现这种情况呢？因为这个我执他潜伏在我们相续当中，根深蒂固的。

通过这么一两次分析观察根本损害不了他，所以说这个呢就进了第二步，必须要在在的分析。你第一步在听了之后呢，觉得我的确是不存在的，道理上可以接受了。但是第二步你必须要去详细详细的思考，详细的思考去做一个生起定解的方法。然后有定解之后呢，为了让这个我执彻底泯灭必须要实修，必须要去打坐，必须要再再的反复观察无我的道理。这个时候才可以说修持一段时间之后，才可以说能不能对这个俱生引生的这个俱生我执会不会产生一个伤害，这个时候才能说对他有伤害的问题。所以我们不能够说一学了之后，这个我为什么还存在呢？既然我不存在为什么还起作用呢？这个方面就是属于一种见和修之间的差别，啊见和修之间的差别。我们知道生起个见很容易，但是就说你要去通过去修行你才能觉悟，才能够体会，这个还是需要时间的，这个需要时间，所以说像这样的补特伽罗事故的确是不存在的。

【因此，凡是具有智慧的人都会极其明确地了知，所说的补特伽罗只不过是依赖设施处的五蕴而假立的。】

所以说凡是具有智慧的人通过观察之后呢，都可以明确的了知，所说的补特伽罗，所说的这个我呢，只不过是依赖设施处的五蕴假立的。他是个假立，所以在这个入中论当中是讲的很清楚的。那么依靠某个法假立和这个法就是，完全不一样。那么就说是如果我们不分析的时候呢，就觉得五蕴就是我，哦五蕴就是我，这个时候就把五蕴当成我了。

那么第二个观点呢，就说依靠五蕴假立了一个我，依靠五蕴而立了一个我，这个不相同。这个所谓的立呢，就是假立的意思，也可以通过五蕴说假立一个我存在，但是呢这个五蕴觉得不是我。这个五蕴绝对不是，你可以通过五蕴假我，安立一个假我，这个就是说世俗谛当中说我存在，我要修道。这个所谓的我修道，就是依靠五蕴假立的，实际上是不存在的。

所以你如果懂得了这个五蕴的这个假我的道理，你在语句上可以说，就像佛陀，佛陀他完全证悟了无我了。那么他在讲经的时候，也说我以前怎么怎么样呢，我的眷属怎么怎么样，好像似乎有我、我所一样，但是佛陀相续当中的所有的我执全都已经消亡了。只不过呢是为了方便和其他众生交流，在名言上面呢依靠我的，假我的这样一种概念。所以说如果通达了

我实际不存在的道理呢，你使用假我来安立名言呢，安立因果的，像这样的问题都可以的。但关键就是说不能够认为五蕴就是我，如果认为五蕴就是我呢，那就是觉得这个我呢就是的确存在的了，啊就是这样。所以说，此处讲可言依赖设施处的五蕴而假立的。

【实际上远离真实的一与多的之自性】

啊一与多的自性，由于与蕴，这个方面就是首先讲这一句。那么实际上呢这个方面的法，就是说是远离了“一”和远离了“多”的自性了，他根本不存在“一”的自性。所以说这样一种我既然他不存在，“一”“多”的自性，就说明他不存在了，啊不存在了。所以像这样观察的时候呢，这样一种这个我呢，是没有一个存在，但是众生认为有一个我是“实一”的，觉得有一个“实一”的我。

那么下面分析这个我到底是不是“实一”的呢？那么如果这个我是“实一”的，这个我是有一个“实一”的存在。那么就可以分析，既然一个我存在，那么这个我要么就和五蕴是他体的，要不然就和我是一体的。那你怎么样承许？因为你现在已经承许了我是“实一”的，有一个本体。既然他有一个本体，那么可以说，我和五蕴之间的关系，到底是“一”还是“多”呢？或者到底是“一”还是“异”呢？首先如果是认为这个实有一的我存在的话，那么我们就分析，那么这个所谓的这个“实一”的我和五蕴是不是他体的？那么如果这个我，“实一”的我和五蕴是他体的观察存不存在呢？

【与蕴异体的“我”是不成立的。】

每一个众生不会这样认为的，不会认为哦离开五蕴之外还有一个我的存在。那么实际上就是说，是这个五蕴呢，平时我们就是讲这个五蕴，他这个名词，专业名词。实际上真正我们要讲的时候，就是说离开你的身体。离开你的心之外，你的我有没有？就这个意思。你的身心之外有没有我？哦所有众生不会认为，哦离开身心之外哪里还有我呢？离开身心之外就没有我了。所以说呢就是说离开和蕴一体的我是根本不存在的，没有。如果存在，那么就应该在身体之外，在我们心之外能够找得到。因为他是实有的嘛，他是实有的、存在的，那么就离开五蕴之外存在的，那当然你在五蕴之外去找嘛，就找得到了，啊就可以找到这样一种我了。

以前陈那论师他也是刚刚入佛门的时候，他的上师给他教，就是说让他找什么就是说这个不可言说这个我。他就找，他就白天一直到处找，就是说离开身体之外的一个他体的我，到底在哪里呢？他就开始找，到处找，白天也找，晚上的时候他没找到，白天没找到。他就是不是我精进吧？可能还没精进，还要找。晚上的时候把这个，在院子里把火点起来，四周把这个把这个火堆点起来，然后再去四处仔细去看，往四周看。他上师说你在看什么？他说找我啊，找这个不可言说的我，找离开五蕴之外的我。像这样的话就怎么找也找不到好像是，他上师说你这个破坏自宗的家伙，赶快给我滚蛋。像这样就把他驱逐出去了，后面呢依止了世亲论师，知道了真正这个无我存在的这个观点。

所以说像这样找的时候，如果就是说如果真的除了五蕴之外，你是这个我存在的话，那么就应该找得到嘛，但实际上不管是怎么都是找不到的。那么就是说这个和五蕴异体的我根本不存在。那么还有一个问题呢就是说，那么如果存在了，那我和五蕴是不是一体的？啊是不是一体的？那么就是说不可能是一体。为什么呢？

【因为蕴是众多无常的法，因而“我”不应是真实一体的自性。】

那么如果说是这个真正我和五蕴是一体的，那我就应该变的众多了，我呢也应该变成无常了。那么如果有五个蕴的话，那么如果我和五蕴是一体的，五蕴有五个，那么我就应该变成五个。乃至于是说你再把身体分成无数的微尘，那么就是单单在色蕴上面也可以安立无数的我，啊可以安立无数的我。但哪里众生知道有无数的我呢？就知道有一个我。

还有就是说这个五蕴是生灭的。那么如果我和五蕴是一体的话，那么这个我呢也应该是无常生灭的法，也应该有这样无常生灭法，所以说像这样的话不应该是一体的。那么这个方面就讲到了这个“实一”不存在。如果“实一”的我存在呢，那么就是说把这个“实一”，实在的我和五蕴之间“一”和“异”分析的时候呢都没办法得到。那么没有“实一”呢那你也就没有“多”了，“多”也不存在了，所以说这个方面实际上就告诉我们，这个我呢是不存在的。

那么就是说如果你认为我是实有存在的，那么就可以把你这个实有存在的法和五蕴就做一个比较，“一”还是“异”。那么就是说，如果别人反过来看，那么你这个佛教的我，佛教的我和五蕴是“一”还是“异”？我们说这个佛教当中这个“我”是没有的。把一个不存在的法“一”和五蕴说“一”是“异”，那有什么意义呢？那么既然这样，别人说既然你的这个我不存在，又为什么说我存在呢？前面我们说了依五蕴而假立，只是依靠五蕴而假立的，它的本体是本来不存在的，本体不存在。所以说它的本体不存在，你就没有必要把这个不存在的法和五蕴说一体呢和他体呢，我们说根本不存在，所谓一体他体的关系，只是假立的，只是一个假立的法而已。

所以说如果你要对方认为这个我实有，那就有了一个可以比较，可以观察关系的一种机能。因为我也是实有的吗，五蕴也是有的嘛，所以两个有的法，那么就是说就是一体和他体的关系，除了这个之外再也没有其它的关系了。但是呢，这个佛教当中我是假我，是假我它就说明他本体根本不存在。不存在呢那么就是说，和五蕴之间也没有必要说“一体”和“他体”，这些过失都没有，他只是依蕴而假立的，他本身是不存在的，就是这样一个关系。

【再说，如果我是刹那性，则一再形成其他自性，而将变为多体，如此一来，作者与受者也成了截然分开的；】

那么下面这一段呢就分析，我是刹那性呢还是非刹那性的，那么我存在只有两种这个特色，两种特点。要么就是刹那生灭的，要么就是不是刹那生灭的，那你选哪一种？那么就是说，如果你认为我存在，我存在那么就是说，如果我存在，那是刹那还是不刹那？那么下面就说如果我是刹那性的，如果我又存在，又是实有的法，又是刹那生灭的法。那么就是说在这样前提之下呢，就会一再形成其他自性，前后的每一个刹那的本体都不相同，第一刹那生了之后就灭了，在第二刹那当中根本就找不到第一刹那的，啊我的一点影子都没有。那么因为他就是说二者之间是刹那刹那生灭的，每一个刹那都不一样，所以说这样的话就会一再一再的形成其他自性。所以说这个时候我就变成多体了，第一个我就变成多体的过失。

还有一个过失呢，如此一来作者与受者就成了截然分开的。作者就是作者，受者也就是受者，二者之间呢就没有关系了。那么这二者之间没有关系，就会出现什么问题呢？所谓的自作自受，啊这个人造了业你会受果，这个我们这个关系彻底颠覆。因为为什么呢？作者是一个自性，受者成另外一个自性了。第一个我是实有的，这个我是实有的这个特点不要忘记啊，如果我们把我实有的这个特点忘记了，像这样我们在分析过失的时候呢，就难以生起定解。说第一个我是实有存在的，第二个他是刹那生灭的，所以说一个实有的法，第一个刹那存在的时候呢，第二刹那就没有了，完全变成另外一个新的法了。

所以说像这样的话就变成多体，这样的话作者和受者成了截然分开。作者和受者成了截然分开呢，那么就是说作者，当作者造了业之后呢，他一灭之后呢，他整个就灭掉了，不可能再有受者了，啊不可能再有受者。因为二者之间是两个法了，可以说成两个相续了，相当又成了两个相续了，就成了张三李四两个相续了。因为什么张三和李四也是截然不同的他体，也是成了截然不同的他体。所以像这样的话如果说这个二者之间还有作者和受者的关系，业果就彻底不合道理的。李四根本没有造业但是他最后受，就会做一回受果。那么就是说张三造了业之后呢不会受果，这个二者之间呢就真的分析的时候就成了完全的他体了，完全的他体。

当然就我们的感觉当中，就觉得这个怎么是他体呢？就用张三李四这两个相续来做比喻，为什么呢？因为这个我还是一个相续嘛，无法安立相续，安立不了相续。因为就是说你是实有的法，再是刹那生灭的法，第一刹那，第二刹那都不一样。第一刹那和，第一刹那存在的时候，第二刹那，第一刹那、第二刹那本体完全不相同的，是完全是他体的法。所以说我们就可以用张三李四的这个两个相续的来做比喻，像这样的话业果作者和受者，完全相同了，这个是《入中论》当中的这个分析的理论就是这样的。

【那么假设我不是刹那性，则因为前不灭尽、后不产生而成为永恒、唯一的自性。】

那么如果我不是刹那性呢，不是刹那生灭就是实有的。那么如果这样的话呢，前面不灭尽、后不产生。前面的法生了之后呢，永远不会灭，后面的法也永远不会产生的，那么这个我又成了永恒的，成了唯一的自性。那么这个就又有过失，又有问题了。那么下面就是说什么问题呢？

【这么一来，束缚解脱、痛苦快乐等均成荒谬，也根本不会出生，而且有实法也不可能得以存在的时机，都成了石女儿一样。】

那么如果说是这个法呢，就是说是前面的法生起之后不灭尽，后面也不出生的话，那么你从束缚解脱，这个两个阶段怎么安立呢？本来我们说束缚和解脱，这个是两个阶段啊，啊两个阶段。当你就是说轮回当中的时候你要束缚，你后面修法之后你解脱了。所以说应该有前面灭尽，前面的这个轮回所摄的法灭尽了，后面解脱的法出生了，有这样一种前灭后生的阶段。

但是呢，如果你承许这个我是恒常的，如果我是恒常的，哪里会出现前面的法灭尽，后面的法出生的这样一种问题呢？不会出现这个问题的。束缚解脱，不会出生，这个完全就把束缚解脱完全颠覆了。然后痛苦快乐也不会有了，痛苦和快乐也不会有，就说痛苦和快乐不断转变的机会也没有。那么一切众生痛苦和快乐是不断在转换的，但是我们说这样的转换是不可能有的。如果第一刹那你这个我处在痛苦当中，他就永远不会灭，他一直痛苦下去；那么如果第一刹那你出现了快乐，那么就说痛苦也不会出现，因为他不会变化嘛，前面的不会灭尽、后面的不会出生。如果第一刹那是舍受，那么这个舍受就永远保存，痛苦和快乐就不会出现了。

所以这一切的一切安立就全部成为荒谬，根本不会出生的，没有这种出生的机会，而且有实法也不可能得以存在，因为他是不会变化的法的缘故，所以这个一切的有实法也不可能得以存在，没有存在的时机。或就说你这个我是一种作者，他呢通过我的作者来让其他的法出现，这也不可能，因为这个我已经不会变化了，不会再出现其他法了，所以全部都变成石女儿不会存在了，所以说这个我不可能是非刹那性的。

所以说你这个我是实有的话，要不然就是非刹那、要不然就是刹那，但是这两种过失都无法避免。那么怎么办呢？真正观察的时候就是无我，我就是不存在的。那么就是说如果你称许了无我的话，这一切的问题就可以解决了，他依蕴假立，依蕴来假立我。这个蕴是刹那生灭的法，他就有束缚、解脱、痛苦、快乐等等等等，有实法也可以出现也可以存在，一切都可以显现。就像前面这个理论一样，如果你承许这个世间当中有一个实有的法的话，一切的法都如虚空一样不显现。那么就是因为没有一个实有法存在了，一切的法了分别，这样就可以明明清清的显现出来，所以一切的束缚解脱都因为无我的缘故呢可以出现。

【一般来说，人无我要依靠破常法理证可以推翻。】

一般来讲的话，破人我是凭借破常法的理证，是予以推翻的。因为一般的众生都有一个认为我实有存在，或者乃至于是常存的这样的观点。所以像这样的话一般来讲，破人我是要凭借破常法理证予以推翻，前面都是破常法理证予以推翻的。

下面就是对于犍子部一个不可言说的我做一番分析。

【作为无可言说的“我”，真实的能遍一旦消失殆尽，真实的所遍岂能留存？】

那么这个当中的能遍就是一和异，一和多；所遍就是这个我。那么真正的能遍不存在，那么所遍就不存在了，这个方面也可以借由前面我们的根本推理。根本推理就是说一多到底存不存在？你这个我到底存不存在一多？那么如果不存在一、不存在多，那么能遍不存在的话，那么就说明能遍的我可能存在的，从这个角度也可以安立的。就说我们的根本理证当中通过一多来安立，能遍是一多，然后所遍是我，像这样的话可以说安立。

而且从另外一个角度，从犍子部的内部他的观点可以分析这个问题。那么就说明实际上所有的实法、一切的实法他有一个法相，或者说它具有特性，要不然就是一、要不然就是异，一和异是所有实法的周遍，一和异就是这样的周遍。那么这个方面作为一个能遍。那么如果一和异作为一个本体存在，才有他的有实法的存在；那么如果一和异的本体不存在，那么他的有实法又怎么样存在呢？关键的问题就出在这个地方。犍子部认为“我”是有实法，他是所遍，这个我是所遍。但是他又承认一异，不可说一异么，不可言说就是不可说一异，那么就是说他不可说一异常无常等实有我这个是他的观点当中非常非常明确的。

所以按照你的观点来分析的时候，第一个你自己不承认一异，就说一和异你不承认的，也不能说我和五蕴是一，也不能说我和五蕴是异，这个方面不能说一异。但是又有称许实有，这个就不合理，为什么？因为真实的能遍已经殆尽了，你不承认一异就相当于真实的能遍是不承认的。你如果不承认真实的能遍一和异的话，那么怎么可能有实有的法呢？《入中论》在破不可言说我自己的时候，使用的理证也就是这个理证。什么理证呢？就说所有的实法不可能不能说一异的。所有存在的有实法要不然就是一，要不然就是异，观待于其他法来讲就是他体，比如说瓶子和柱子。要不然就是一，你不观待于其他法呢，自己存在这个就是一，所以说实有的法绝对可以说一异的。你说你这个犍子部说，我这个法是实有的法，但是又不可说一异。那就不合理，为什么？真实的能遍没有了，真实的能遍就是一异嘛，一异不存在了。那么既然一异不存在了，实有的法怎么可能存在呢？你这个我怎么存在呢？所以说真实的所遍是不能存在的，从这个思路观察下来也可以的。

【由于一体与异体始终不存在，犹如空中鲜花等一般，也就无需煞费苦心加以证实。】

那么就是因为承认了嘛，一体和异体始终是不存在的。那么如果一体和异体不存在，犹如虚空中鲜花一样，那么对于他的所遍就无需煞费苦心去加以证实了。根本不存在这个有实法，你所谓这个有实法的我根本就不存在了。所以如果学习过《入中论》的话，这个地方的理论是比较清楚的。关键问题就在于有实法和一异的关系。所有的有实法要不然就是一、要不然就是异，肯定会存在一个，绝对会存在一个的。所以如果你说不存在一异，那就不是有实法，那就是无实法。在《入中论》当中他打了一个瓶子的比喻就是这样讲的。所以像这样讲的时候所谓的瓶子是一个概念，所以像这样观察的时候呢，你说这样瓶子的概念和他的法是一体的还是他体的？这样分析的时候呢一体也不行，异体也不行。所以这个方面来讲的时候他就是一个无实。如果是无实法呢不存在一体和他体的关系。但如果有实法的话肯定存在，要不然是一，要不然就是异体的关系。但是犍子部就认为，我和五蕴一体、异体都不可说，没有一、异体，如果没有一异体就只能是无实法，不可能有实法。但是他又承认我是有实法，这个绝对无法证实的，所以这个地方讲的话就无需煞费苦心加以证实。

【如果在名言中是有实法，那么观待一个对境决定【遍】可以安立一体或异体。】

如果在名言谛当中没有其他的第三体的，他如果是有实法的话，观待一个对境来讲，要不然自己存在他就是一体，要不然观待其他法来讲就是他体，就是一体的，所以说肯定是一体或异体的，就决定是周遍的可以安立的。但是对方不承认一异嘛，不承认一异就说明他不是有实法了。

【但因为我原本就不存在，而说我实有存在的立宗，无有能遍而承认所遍，显然是极其愚昧之举，如同承认无树的同时认可沉香树存在一样。】

那么就是说对方因为我本来是不存在的，但是对方说我是实有存在，而且不承认能遍、不承认一异。但是在不承认能遍的同时承认所遍，这个就是非常愚昧之举。打个比喻讲，这个对方的树就是能遍，沉香树就是所遍。树呢是总体，沉香树是分支。就好像说在这个经堂当中没有树，但是有一棵沉香树，这个方面就是直接矛盾。所以像这样讲我不承认一异体，但是我承认实有法，这个就是直接矛盾嘛。如果要承认实有法肯定必须是一，一和他当中或者一和异当中必须要选择一个，要不然就是一体要不然就是他体。他说一异都不可说、都不存在，但是实有的我是存在的，就像你们承认无树的同时认可沉香树一样，这个就完全不合理了。

【因而，正如世尊亲口所言：“如诸支分聚，承许名谓车，如是蕴为因，世俗说众生。”】

那么佛陀在经典当中对于这样一种假我分析通过比喻来证实，前面有一个比喻：如诸支分聚，承许名谓车。那么就好像一辆车，就说诸支分聚，把他的车轮、车架、方向盘等等很多很多东西、支分聚集起来，装起来之后呢，我们就称许这个叫车，把他安立一个车的名字。那么这个所谓的车，就是依靠这个支分的集聚而假立的。那么就说明这个支分的本体到底是不

是车呢？支分本身不是车，支分的聚集本身不是车。那么像这样如果支分就是车的话，那么这么多支分就会变成很多很多车。但是我们又说把这个支分聚集之后、把这个支分的聚集体安立一个车的名字，所以这个车的名字实际上就是一个假立的，但是可以有，但是是假立的，他是通过车聚假立的，安立一个车名，这个就是一个比喻。同样的道理，如实蕴为因，世俗说众生。同样的道理把五蕴聚集作为因，世俗谛当中说众生，这个是众生、这个是补特伽罗、这个就是人、这个就是我，从这个方面就可以假立的。假立是假立，就像前面讲的一样，假立就是通过这个法而安立一个众生的名称而已，所以名称就是假立的、众生就是假立的，没有一个实实在在的法。

【由于所谓的补特伽罗远离一体与多体的自性，因此在胜义中真实不存在。】

因为所谓的补特伽罗他是远离一和多体的自性缘故呢，所以说在胜义谛当中，真实不存在所谓这样的法的。

【然而，在世俗名言中，以五蕴作因而视为“我”，仅是未经细致分析而将五蕴执为一体立名为补特伽罗〔人〕的，】

那么就说在名言谛和世俗谛当中，以五蕴作为因而视为“我”，把五蕴安立成我。从这个角度讲的时候，仅是未经分析的时候把五蕴执为一体，然后把他取名叫补特伽罗的。

【将五蕴的所有刹那相续执为一体而叫做相续，并非分析成方向、时间的部分。】

那么这段话的意思就是说把五蕴的所有刹那相续执为一体，就叫做相续没有细致分析。如果在没有细致分析的情况下，这个假我可以有。

【并非分析成方向、时间，】

那么如果你一旦要分析的时候呢，这个相续就得不到了，这个我就得不到了。所有如果你要分析分的时候呢，哪个方向是我、哪个时间段是我，这样分的时候，根本就找不到我。所有如果你要假立的我就根本不能够做严格分析，就把这个五蕴的刹那相续，认为是一体，把他叫做相续就可以了、把他叫做我就行了。那么如果你再分析下去就得不到了，就说不能够详细分析了，“并非分析成方向、时间的部分”的意思也就是这样的。

【当然，将属于其相续的一切法假立为一体完全可以谈论说“这个人昔日从此离世，后来投生于此”。】

当然就是说把属于这个相续的所有法，从无始以来到现在，这个就是我相续当中的一切法，把这些所有的法假立为一体之后完全可以说“这个人昔日从那个地方死了之后投生到这个地方的。”好像说一个人从此到彼，有这个概念，但是这个概念分析的时候，只是一个假立的概念而已。没有一个实实在在的人“从那个地方死了之后投生到这个地方，”实际上这个投生的我、实有的我是不存在的，但是从相续的假立的角度来讲，误认为是一个可以说从此到彼，这个问题是非常关键的问题，这个问题非常关键。就说所谓的关系到我们人我的问题，人啊、流转啊、解脱啊或者说因果之间的关系、这些人我到底存不存在呢？像这样观察的时候，佛教的观点很明确——胜义当中没有我，真实义当中没有我，但是名言谛当中有一个假我，这个假我是什么？这个假我就叫五蕴的相续。每一次的五蕴都在灭，但是这个所有的相续因为毕竟在名言谛当中还是属于一个心识、一个相续所摄。所有就把这个当成一体，当成一个我在流转了，我以前造业我现在受报，我以后修法我往生西方极乐世界去，像这样就是把所有的相续假立成一体、安立一个我的名言，除了这个之外，没有实实在在的我，一分析之后得不到我的存在，这个就是佛教很明确的观点。

今天就讲到这个地方。

《中观庄严论释》生西法师辅导第39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》，那么这个论典呢主要宣说了一切万法都是空性，抉择一切万法实相的殊胜论典。那实际上呢一般的众生执著一切万法都是实实在在存在的，通过这样一种实执犯了很多错误。然后呢就开始流转在轮回当中没办法解脱，那么现在呢通过学习这样论典的方式，首先呢认知我们现在的一切执著全是错误的，所以说必须要打破一切的这样一种惯性思维。那么第二个方面呢在一切万法无自性的空性基础上进一步要实修、实证一切万法的空性，进一步把相续当中的人执和法执烦恼障和所知障呢彻底消失在法界当中。那么自己就可以安立说或者说获得了殊胜的证悟、获得殊胜的解脱。那么自己如果有了这样的证悟就可以帮助其他的一切众生从如是的一种实执当中解脱出来。

那么现在呢在观察所谓的这个人我是否真实的实有的自性。那么就是说前面分析的除了刹那的五蕴之外呢，根本找不到一个实实在在的我，没有办法说这样一种我是存在的是有的。所以说我们就知道这样一种人我他也是离一离多的自性他也是完全不存在的一种法。那么就现在在我们观察的时候呢一方面就说这个人我不存在，一个方面呢就说这个名言谛当中的这个我又是怎么样进行安立的呢？或者说就这样业因果的道理又如何这样一种存在的呢？像这样的话主要是说在胜义谛当中的所谓的人我一丝一毫的自性完全都不存在，在名言谛当中呢只有一个五蕴相续的假我。

那么说这个有五蕴存在的假我和说没有我实际上是一个意义。假我呢实际上就是无我的意思，所以有的时候说是这个我好像是假立的有，有的是说是我根本不存在的，实际上是说如果有的话也只有五蕴。所以我们说只有五蕴和把这个五蕴立名说一个我呢，二者之间是不矛盾的，关键是在自己认识这个问题的时候，在这个观点认识的时候呢，那么是把这个五蕴本身认为是我呢，还是说只有五蕴把这个五蕴假立为我。那么这个差别实际上是非常大的。那么学习完这样一种论典之后呢就应该知道这个我在名言谛当中可以说有一种五蕴自性假立的我存在，可以作为这样一种造业和受报的一种所依，这个方面是可以假立的。

那么今天呢接着讲这个含义：

俱生【依赖俱生我执的五蕴而视为假立的“我”，并不是将五蕴剖析为部分而明明确确认定的，因为不是将所缘相一一分析而仅是以串习力来取境的缘故。】

那么这一段话呢就说我们的俱生我执呢，他的这个所缘可以说就是这个我。那么这个俱生我执他所缘境呢就是比如说我们相续当中有一个俱生我执，那么我们相续当中这个俱生我执他所缘的相是什么呢？所缘的相实际上俱生我执直接的所缘相不是五蕴，俱生我执的直接所缘相是这个我，就是这个我。所以说这样一个我的这样一种本体安立是什么呢？就是把五蕴视为我，因此说呢这个依赖俱生我执的五蕴而视为假立的我的意思，实际上就说俱生我执的境呢他就是我。

那么这个我他到底是怎么样安立的呢？就是这个五蕴而假立的，依靠五蕴而假立的，把五蕴假立成我。那么当我们这样把五蕴视为假立我的时候呢，到底怎么样来进行承许？“并不是将五蕴剖析承部分而明明确确认定的”。那也就是说是在安立一个所谓的我的时候呢，那他不是详详细细的分析之后确定的。他不是把五蕴这样剖析，把这个整个五蕴。首先剖析这五种本体色受想行识，然后再把这个色蕴进一步剖析，然后最后得到一个我。没有这样一种，不是把五蕴剖析的部分明确抉择为我，为什么没有办法这样剖析呢？如果一旦剖析五蕴就得不到一个我的存在了。那么所谓的这个我的存在，他是把五蕴安立成这样一种实体法。安立成一体之后呢，就说安立这个我的，把这个粗大的五蕴安立成我的。所以一旦你分析之后呢就会发现这个五蕴是五个本体，平时我们认为的我呢是一个本体。所以说像这样的话就说并不是把五蕴剖析为部分之后明明确确认定的。

“因为不是将所缘相一一分析”。那么并不是把五蕴的所缘相，把这个我的所缘相一个一个分析完之后呢来进行安立的，而仅是以串习力来取境的缘故。什么叫以串习力来取境呢？就说一般的众生跟随自己的习气，跟随自己的执著方式通过这个串习力来取境。他在真正的取境时认为就是说当凡夫众生认为有我的时候，那个所取境就是我了，所以当认为有我的时候呢只是相续当中一个俱生我执的这种串习力。跟随这种串习力呢就认为有我，然后就开始取这个境了，并不是把所缘相一一分析之后来进行取境的。

【然而，由于假法补特伽罗【人】的设施处是五蕴，故而单单的五蕴可以立名为补特伽罗【人】】

那么就说因为假法补特伽罗的这个设施处是五蕴。也就是说呢平时我们认为的这个我所认为的补特伽罗呢他是色识触，他假立的基，也就是这个五蕴他是在五蕴上面安立的。所以说呢单单的五蕴可以立名为补特伽罗，就可以把这个五蕴呢给他取个名字叫补特伽罗，所以说像这样的补特伽罗他只是以五蕴而立名的。从这个方面就可以说明他无有自性，他不是一个人单独的本体，他只是依靠五蕴作为设施处，把这个单单的五蕴起名叫做补特伽罗而已，除了这个之外呢并没有他的实在意义。

【如果观察所缘相，那么必须这样安立：仅仅是取瓶子之识的所缘境——假立的瓶子也必须缘设施处色等自相来安立。】

那么这个方面呢我们就对于所缘相来进行分析，进行观察。那么如果要观察所缘相的时候呢，就会发现这样一种我实际上是一种假立的。他除了在五蕴上面安立之外呢，并没有一个实实在在的作为所缘相。那么如果我们要观察所缘相呢必须这样安立，就是通过比喻来了知我们这样一个我到底是如何成立的。比如说呢仅仅是以取瓶子之实的所缘相，所缘境这个方面呢就取瓶子之实这个叫做一种能缘，能缘的心识叫有境。然后他的一种所缘境是什么呢？就是假立的瓶子。那么这个时候是因为取瓶子之实，我们在安立名称的时候呢这种实叫取瓶实。那么这个取瓶之实他的所缘相是什么呢？实际上他所取得相就是瓶子。那么再分析的时候这个瓶子到底是不是真实的呢？这个瓶子它自己并不真实，只不过呢就是这个把这样一种色等自相安立了。

那么就下面讲假立的瓶子也必须缘设施处等自相的安立。也就是我们的取瓶实他的所取境是取这个瓶子，这个是不观察的时候所取得瓶子。那么如果真正观察的时候呢，这个瓶子，这个所缘境的瓶子到底是不是真实存在的？这个瓶子本身并不是真实存在的，他只是一个有知，他只是一个整体的名称而已。那么就说这个瓶子呢他必须要缘设施处。这个瓶子他本身有个假立处，那么是什么呢？色等自相。那么色等自相呢以前在学习中观，在学其他的论典当中也讲了好多次。实际上就说一个色法，瓶子等等色法，它在组成它的整体的时候呢必须有八种微尘，八种微尘是一起生的，也就说在一个瓶子上面呢至少有八种尘来进行安立。然后就是讲到了色香味触那么这个是四种，然后是地水火风这四种，总共加起来有八种，色香味触和地水火风。

那么就实际上我们说这个瓶子除了这个色，然后就是这个香味触，色香味触和地水火风这些自相法之外呢，所谓的实实在在的瓶子到底在哪里？我们就说除了把这个八微的自相作为设施处，然后安立一个这叫瓶子的名称之外，瓶子的本身并不成立。所以说我们在安立瓶子的时候呢他的安立的基就是色等自相。所以说呢可以把色等自相取名叫瓶子。它的这个色等自相呢就说这个八微呢，它有一个特殊的形象，有一个特殊的这样一种状态这个叫做瓶子。有小口的、鼓腹的、盛水的东西，把这个东西叫做这个瓶子。实际上他瓶子的本身它只是一个概念，瓶子本身他只是一个名词而已。实际上我们说说瓶子的时候呢，就是在讲这样一种色香味触和地水火风这个色等自相。所以呢这个方面讲的时候呢取瓶子之实的所缘境他所缘的法的瓶子是假立的，那么在安立这个假立的瓶子的时候呢就是缘色等自相本身来安立而已。

色等自相本身并不是瓶子，但是可以在色等自相上面安立一个瓶子的假立。就相当于我们在安立车的时候呢，通过这么多的零件，比如说这个东西取名叫车，这个车也是一种总相，这个车也是一种名称概念而已。实际上实实在在的车，实实在在的瓶子呢，完全不存在的。那么我们在把这个比喻了解清楚之后呢再来看这个意义就比较容易了。那么这个方面我们取瓶子之实呢，实际上就可以换为俱生我执，那么这个俱生我执这个是一种能取，能境呢。那么他的所缘境是什么呢？所缘境就叫做我，就叫我。那么实际上这个人我观察的时候，人我是假立的，那么也就说这个假立的人我必须要缘设施处，色等五蕴来进行安立。

这个比喻和意义对照的时候我们就知道像这样讲的时候俱生我执他的所缘境是假立的人我。那么假立的人我到底存不存在呢？假立的人我只是个概念，只是一个名称。除了他的设施处五蕴等之外呢，没有一个其他的法，并不存在一个实实在在的人我存在。但是在色等五蕴上面可以取名叫做补特伽罗，这个方面就是对于这个所缘相如果要观察的话，我们就根本得不到人我了。所以为什么前面一段说呢，仅仅是以串习来取镜呢？因为就说如果真正要分析所缘相的话，就根本得不到人我，没办法得到人我。但一般的众生他不懂得这样的分析，他仅仅是以串习力来取镜的。

那么这就说作为入宗派者来讲，一方面就是说我们要知道众生是怎么想的？众生他是怎么样流转的？一方面我们要学习如何打破这样一种实执的这样一种范畴，趣入到无自性当中。这方面就是对他所缘像真实分析，这个人我到底存在不存在？人我和五蕴到底什么关系？分析完之后的得到一个人我是假立的这样一种结论了。这个地方所缘相的这个比喻和意义要好好去观察、好好去分析，最后就知道所谓的人我只是一种假象。

实际上说平时我们观察人我不存在这个问题，他必须要长时间的反复的观察。那么如果我们没有反复的观察的话，这种人我空的理论对我们的自相续来讲他是属于一种新的理论，他是属于一种新的理论。为什么叫新的理论呢？看待于我们无始以来已经习惯了的人我存在的思维来讲他是一种很新的理论，很嫩的一个理论。所以说像这样的话如果你不花很多时间去再再熟悉、再再串习他的话，那么他的这样一种理论很难起到一定作用，很难起到一定作用。就好像我们在世间上学一个知识一样，刚刚学一个知识如果你不反复去学习，不反复去看的话，那么你要掌握这个知识要运用的时候就非常困难。

所以说就是我们在学人我无我空性的时候也必须要反复的去观察。那么当我们反复观察很多次之后呢，这个人我无我空性的理论不再生疏了，他就会慢慢慢慢渗入到我们相续当中去，最后这个人无我的理论就会变成我们一种思维的方式了，惯性思维方式了。只要你思维就会思维他是无我的，就变成这样一种思维方法了，这个时候就叫做法融入、融于心中，正法和心融为一体了。现在我们就说法是书本上的法，这个法和我们的心还离得很远很远。所以说像这样必须要通过再再的去观察，再再的去思考，所以说这样的中观的论点的话不能够离开的。经常要想一切万法都是空性的，经常要想人我是没有存在的，这个想了很多次想了成千上万次之后呢，像这样的话他的力量就会发挥出来。

一方面当然你说想成千上万次和无始以来串习我执的这个力量还是不成对比，从他的时间的这个角度来讲力量不成对比。但是在这个当中有一个关键性的问题是什么，为什么我们就说想成千上万次或者说我们投入三年，投入三四年时间我们可以彻底颠覆无始以来的这样一种俱生我执呢？那么就是实际上不成正比的原因，不成正比的话他就可以起作用的原因是什么呢？实际上第一个问题就是说这样一种人我他本来是假立的，就是你假立的时间再长，你把他串习的时间再长他永远不可能变成真实的，他永远都是假立的。只不过就说你能不能把他戳穿了，你一旦把他戳穿了他就是个假立的法而已。

所以说就是很多地方打比喻就说好像一个房子里面，一个山洞里面，他就说一千年都没有进去过亮光，但是我们会不会认为说这个山洞一千年都没有进去过亮光，所以说这个黑暗就绝对没办法遣除呢？不会这样的。只要有一盏灯进去，一刹那之间千年的黑暗顿时消除，一下子就消除了。就是因为这个黑暗本身是假的，就是因为无始以来这个俱生我执是假的，而这样一种人无我空性理论是实相，是实相的缘故。所以说只要能悟到实相，只要能缘实相再去观修，他的力量是真实义，他是真实义。所以说完全就可以在短时间当中把无始以来的实执呀彻底泯灭，这个方面就是他的一种原理，原理是这样的。

所以说我们一方面不要过度的担心我们相续当中的我执这么严重，如果我花几个月的时间，我花几年、几十年的时间能不能起到一个作用啊？如果我们真正去花时间的话绝对能够起作用。但是我们怕什么呢？就怕学完之后呢，哦就觉得懂了懂了，就是这样的，人我就是不存在。然后下去之后就不看了，就不再思维了，不再串习了，像这样的话还是对自己的我执不会起作用。

所以关键的问题是我们对正法的兴趣到底有多大？如果对正法兴趣很大的话，经常去观察，经常去思考，所以说他的这样一种加持力在短时间当中就会爆发出来，短时间当中就会体现他的不可思议的作用。因此说我们说这个道心也好，对正法的兴趣也好，他的的确确是非常重要的。如果有了这样的兴趣我们在依靠这样的殊胜正法的观修，那么无始以来这个假立的种种执著，冠以各种名称的执著，在很短的时间当中是绝对可能被消除的。这就要看自己的精进和信心是不是很大的，如果有的话就可以遣除。这个方面都是讲到了一切万法不存在人无我的这个实际正理。

【为此，在观察成为业果之依处的那个我到底是什么的过程中，有些人认为它是意识的相续，有些人则承许为蕴的相续】

那么就前面我们讲到了这样一种人我实际上是不存在的。那么在这个过程当中呢，我们说观察成为业果的依处。因为在佛经当中讲我这样一种一切的业是自作自受的，自作自受。这里面好像就有一个我的存在，这里面也存在一个所谓业果的依处，那么有些地方讲了这个业果的依处就是一个我，我就是业果的依处，我造业我受报，所以说像这样讲的时候呢，这个我就成了业果的依处了。

那么我们要观察成为业果的依处的这个我到底是什么？在观察这个我到底是什么的过程中，有些人、有些宗派认为这个所谓我只是意识的相续而已。不存在实我，但是呢他有一个意识的相续，他前面的后面的意思连起来这个方面就叫做意识的相续。所以说有些观点就是说其他的五蕴当中只有识蕴，只有意识是这个所谓的我，也有这样一种认知的方式。因为这个意识他是一个比较明确地、能够分别的、能够造业的、能够受报的、能够感受的这样一种本体，所以有些人认为是意识的相续。“有些人承许是蕴的相续”，有些就承许是这个五蕴的相续，在五蕴上面安立的这个方面就是比较粗的方式，比较粗的方式把整个五蕴相续安立成我。

【虽然观点各不相同，但实际上业只会成熟在作者身上，而他者不可能受报应】

不管你是把意识的相续安立成我也好，还是把五蕴的相续安立成我也好，虽然这个观点各不相同，但实际上你自己所造的业只会成熟在作者身上，而他者是不可能受报应的。那么就说你自己所造的业你肯定是自己去受报应，而不是说张三造业李四去受，这方面有错乱了。所以只能成熟在自己身上，这个是在《百业经》当中佛陀是再再讲到了，你造的业呢只成熟在自己身上，而不会成熟在其他的岩石呀，其他的大山呀，树木上面，其他的上面是不会成熟的，只是在造者自己相续去成熟。所以这个方面就来了一个作者的概念，那么到底什么是作者呢？下面要分析这个作者。

【所谓造业的作者也只是将众多聚合的一法称为作者而假立一体的罢了，在胜义中，作者与业果等绝不存在成实。】

那么实际上所谓的造业这作者，也是把很多很多聚合的一法称为作者，就说很多法聚合起来的一法成为作者。比如说五蕴，五蕴是把很多法聚集在一起的，这个方面就可以称之为把很多法聚集在一起的法叫做作者，然后假立为一体。然后这个受报呢，受报也是作者你去受报，那么你不观察的时候好像就是说作者也是他，受者也是他，好像就是一个人。但是我们说这个所谓的作者他也是把很多聚合的法假立成一，称之为作者。然后这个作者在做完之后呢他就好像一不断的流转，不断地流转，到了某个时候也许过了几百年、几世之后甚至几个劫之后呢然后他受报了，受报之后就说你自作自受，你自己做的这个业你自己来受这个报，实际情况呢，这个当中已经就是说是换了很多很多法了，无数的法已经生灭迁变了。但是呢把整个相续假立成一，就是说你作，你就受，在这个方面安立了以后，作者和受者的关系，这样安立的一体。

“在胜义中，作者与业果等绝不存在成实。”那么在胜义当中呢，没有作者，也没有业果。或者说不存在成实，或者说没有作者和没有业果都可以，都是可以的。那么就有的时候是不存在成实呢，就好像说它有它的显相，但是它没有实有的。有的时候说呢，就业果和作者都不存在。这个方面只不过是说法不一样而已了，说法不一样。如果你不看待世俗谛的话，你不

看待世俗谛你可以直接说作者、业果不存在。那么如果你还要稍微观察一下、看待一点世俗谛的话，你说这样一种这个业呢，它是不存在实有的，不存在实有这个语气的这个，它表达的含义呢，就是说这个业果实际上是有显现，但是它不存在实有的因。所以我们就说在胜义当中作者和业果等不存在成实。

【正因为成实不存在，业因果才会毫厘不爽，也就是说，已做不虚耗，未做不会遇。】

就是因为一切的成实都不存在的缘故呢，所以说呢这个业因果才会毫厘不爽，一点不会错乱。也就是说呢，如果已经作了业呢，它是决定不会虚耗的。如果没有作这个业呢，是绝对不会相遇的，不会去相遇。这个方面就是说业因果的种类原则。我们在修业因果的时候也主要就是修这两个。或者后面还有加就是说是这个小因变大果啊，等等等等一切的业的自性。但是真正最主要的问题，也就是说已做不虚耗，未做不会遇。这个办法在修业因果的时候呢，主要要思考的问题就是这个。

那么如果我们把这个问题思考透彻了，如果这样一种这个理念深入我们相续当中去了，现在我们在取舍因果的时候，会非常非常的这个注意。为什么呢？因为就是说是你，你如果已经做了，不管你的身体做了，还是说你的语言做了，还是说你的心去想了，去做了。如果你做了之后呢，那就不会虚耗，它就肯定会有它的果。因为这个业呢是什么呢？业呢实际上就是一种行为，就是一种行为。那么每一种，每一个行为它都有它的这个一种，它的结果。所以说呢，作为一个修行人来讲的话，你的每一个行为你自己都要去负责。谁去负责，你自己去负责。所以说像这样讲的时候呢，如果真正的这个业因果的概念能够深入到每一个修行人的相续当中，不需要任何人来督促，自己就会去精进，自己会去取舍。但实际上呢我们就是说为什么上师还要再再的督促我们呢？再再的就是说是来鞭策我们呢？实际上就是说对于初学者的我们，作为初学的阶段来讲，这样一种业因果的这个道理还没深入到我们的心中去，还没在我们心里扎根。或者多多少少都还有，受到以前的这个习气啊，或者说就是说这样一种这个引诱，它的这个影响。

所以说有的时候我们想取舍，有的时候好像就是说看不清楚，不想取舍，这个时候呢就作为一个外在的上师来讲，他的作用就非常非常的凸显。就是说再再的提醒我们，一定要注意你的行为，一定要注意你的发心，一定要注意你的这样一种，种种的这样一种这个事情啊，等等。像这样讲的时候，因为已做不虚耗的缘故，反正你做了之后，别人看到也好，不看到也好，你做的这个事情被揭发也好，不揭发也好，或者你做的这个善业别人知不知道。你去不去就是说去戴大红花，去领功受奖啊，实际上就是说你只要做了这个，肯定是不虚耗的。如果你造了业，哪怕微小的一点业，都会受报。那么你就是说这个做了一点点的善业，也会受报，所以这个已做是不虚耗的。

“未做不会遇”，那么如果你没有做的话是不会遇的，不管是恶业也好，还是善业也好。如果是恶业，如果你没有做这个恶业，就不会遇到它的痛苦，你如果没有去做善业，就不会遇到它的安乐。那么如果你没有做轮回业，那么当然就不会去轮回了。那么如果你没有做这个就是说解脱业就不会解脱。所以这个方面就是说我们不可能坐在这个地方，好像就是说解脱就降临了。我们做了一个什么都不做，就降临了，这个方面就是不承业因果。这个相当于就是无因生的理论了。我什么都不修，但是我还要享受解脱，就这个方面不可能实现的。所以这个方面在拓展开的时候呢，就是说你付出怎么样的一种，这样一种造什么样的业，它就会结什么样的果。这个业和果之间的关系呢，它也有千差万别的很多很多的关系。在学法的时候也是这样的。那么如果你精进，加倍精进，像这样一种这个所有的一切的因素都成熟了，那么你解脱就很快。那么如果说你也很懒惰，或者有时候修善法，有时候修恶业，善业和恶业互相牵制的话。像这样的话一方面说我要很快解脱，一定要克己取胜，我一定要在几年当中证悟大圆满，但是呢就是说根本不去做这些证悟这些法性的这个因的话，不可能做到的事情。

那么就是每个人的想法都是想安乐嘛，当然就是说解脱是最好的安乐，每个人都不想受痛苦，都想安乐，但是呢如果我们不去取舍因果的话，那么这一切都会完全空耗。所以说已做不虚耗，未做不会遇。这个问题的的确确是整个佛法的核心。业因果就是整个佛法的核心。所以说呢现在我们如果说对于这个业果的问题不思考透彻，会出现很多的懒惰的情况，会出现很多侥幸的心理，会就是说一方面保持修法的形象，一方面就在造这个很多很多罪业。不符合，做很多不符合以修行者身份的罪业，都会出现。所以说，对这个业因果的问题呢，一方面是已做不虚耗，未做不会遇，这个是，可以说是整个这个核心的。如果能把这个能够思维透，把这个能够生起定解的话，肯定会在显现上面会变为很好的修行者，但它这个方面我们不是在介绍它这个问题，主要是一个附带讲的。这方面讲了，就是讲的这个成实不存在的缘故，没有实有，所以说业、因果、作者、受者，它才会合理的去安立。它会毫厘不爽，就是因为一切万法不成立实有的缘故呢，在名言谛当中通过名言的规律，才会显现这样一种业、因果，才会显现受者、作者，才会有这个善报、恶报等等的这些差别，就是因为不实有才会有这个。那么如果实有成实的，就根本不存在这些，这些都会虚耗的。

【假设说这不是假立而造业的作者确实存在，那么它就成了常有，这样一来，造业成熟果报都将成为非理】

那么前面我们说呢，这个是假立的。造业是假立，受报也是假立。那么如果说这不是假立的，但是呢造业的作者的确又是实实在在存在的。那么如果它不是假立，那就是实有。那么实有的话有两个情况，一个是，是不是常有，一个是无常。那么如果说是有常的话，会变得怎么样的呢？那么如果是无常，那么就变成常有的话，这样一来，造业成熟果报都将成为非理。那么就是说你造业，造业之后呢成熟果报，就会变成非理了。为什么呢？那你看这个地方有造业和成熟果报，造业是一个阶段，成熟果报是另外一个阶段。它是两个阶段，所以说像这样讲的时候呢。如果就是说，你是常有的话，那么造业者你永远

会变成造业者，永远不会变成受报者，不会有受报者嘛。就是这样一个问题。所以说呢，如果是常有的话，造业和成熟果报会变成非理，因为造业者在造的时候呢，并不是在受，造完之后呢一段时间它就受了，所以二者之间有很明显的一个不同的分位差别。所以如果是常有的话就不合理了。

那么【如果是无常，那么作者与受者显然就是各自分开的，所以感受果报也不应理】。

那么如果是无常的呢，这个无常我们要注意，哪个方面的无常呢，有的时候我们也说这个好像作者和受者之间不是常有的。但是呢这个里面我们就说是不是假立的？那么如果是一方面又存在，又承许它是假立，一方面呢又说它是无常的话这个就很不符合道理了。但是呢这个方面说并不是假立，那么作者是确实存在的，这个就是一种实有的无常。那么如果一方面又是实有的，又是无常的话这个方面也会出问题。为什么呢？因为就是说作者和受者显然就是各自分开的。作者在作的时候呢和受者受的时候呢，它因为是无常的，实有的缘故呢，它二者之间就会变成了截然不同的他体。就像昨天我们分析的情况一样，就分析了前后刹那也是这样的。所以说作者是作者，受者是受者，就像张三、李四一样。

那么就是说是张三、李四呢就是说这个一个人造的业，张三造的业，李四没有造业。但是如果你说，那么就作者和受者是他体的，但是呢就是说作者作的业，受者上面可以承受的话，就好像下面就是说张三造了业之后呢李四去感受。李四没有造业，但是李四就受报了。张三造了业之后呢，张三没有受报就会变成这样。为什么？因为二者是他体的。就是说是作者和受者显然各自分开，分开之后呢，那么因果就错乱了。这个就会导致呢就是说造业者不会受报，没有造业者遇到果报了，就和前面的这个因果的总原则，已做不需要，未做不会遇，这个总原则就彻底相违。

所以如果你把它承许成实有的无常的话也会有这样一种问题，也会有这样一种问题。所以说我们就是说，只有在无实有当中，在空性当中，它安立因果才会非常非常合理。当然就是说它到底是怎么样成熟的，通过我们现在的分析来讲呢，这个业果非常的深细，我们只有跟随佛经的道理，就是说这样一种这个业因果在名言谛当中呢，它不会虚耗，虽然无自性，但是呢也是不会虚耗的。在《入中论》当中呢，也讲了很多比喻嘛，它就说无自性它会不会不生果呢，这无自性不会不生果的。无自性也会生果的，就好像这样一种这个眼翳者。那么眼翳者，或者说就是这个梦境啊，还有其他的法啊，实际上都不存在，名言谛当中也不存在它的实有。但是呢它虽然不存在，它也会显现，它也会显现眼翳的，它也是没有而显现的道理。

那么就全部都无实有的会不会错乱呢？有些人认为只有实有的才会不错乱，比如说：实有的作者，那么杀了生之后这个业是实有的，所以说后面肯定会受报或受痛苦。那么如果是虚幻的，如果就是说是无实有的，会不会就是说错乱呢？啊不会错乱的。月称菩萨说：不会错乱的。就好像说石女儿啊、像虚空啊、像兔角啊、像眼翳啊，这些法都是无实有的。但是有眼病的人只看到眼翳，有眼病的人看不到石女儿、也看不到虚空，原因是什么呢？他不会错乱。名言谛当中有他的一种法而理，名言谛当中有他这样一种规律。虽然都是同等无自性的，但是就说有眼翳者只是看到老法，不会看到同样无自性的其他的虚空、石女儿，原因就是这样的。所以说一切因果之间呢关系都是无实有的。但是呢你造了这个业，你就会这样成熟，造那种业，就会那样成熟。所以我们相续当中有反复的，非常广大的一张业网，让我们的相续当中有各式各样的种子，但是这样的种子它所成熟果报时绝对不会有丝毫的错误。这个方面也是他名言谛的法。就说世俗法他有一种道理，他自己的一种规律，自己的一种规律而已。所以像这样讲的时候呢，无自性不会错乱，也不会不生果，所以说呢如果你承许实有的话，那么就会有这样一种有果的过失。

【只有将若干法假立为一的我才既可以充当作者，又合乎作为报应的受者。】

那么就是说前面说实有不合理。那么现在说我们把很多假立的法，假立唯一，把若干法假立唯一的这个“我”，可以当作者，也可以作为受者。

【比如，口中说“我以前作过此事，现在播下这一种子，等到秋季便可享用”】

那么打比喻讲的话好像别人这样说的，我以前呢曾经做过这个事情，现在呢在这个田上、在这个田里面播下这个种子，然后，等到秋季的时候就可以享受。那么在这句话当中呢，体现了过去、现在、未来。那么我过去，我以前做过怎么怎么样事情啊，哦好像我以前的事情，现在呢，现在我播种子，然后呢未来就是我在秋季的时候就可以享用了，就是这样的。

【这完全是以未剖析时间的部分而耽著为一体、未经观察分析的我为出发点的】

那么就说在讲这个的时候呢，实际上这句话没有剖析时间的部分，然后把整个时间呢耽著为一体了。就说过去、现在、未来，那么就说没有剖析到底哪一个是“我”，过去这个是“我”吗？现在这个是“我”？还是未来是“我”？没有这样剖析，他把所有过去、现在、未来，他把这个耽著为一体了，然后就开始执著。“未经观察分析的“我”呢为出发点的”，那么这个方面就说“我”过去怎么怎么样，“我”现在怎么怎么样，“我”未来怎么怎么样，一方面呢他时间部分呢他耽著为一个整体。他没有分析，耽著为整体了。然后呢，对“我”方面呢也没有分析，就想当然的认为了这个当然是“我”嘛，以前的也是“我”，现在、未来这个都是“我”，所以说未经观察分析的时候呢以“我”为出发点。所以说这个时候呢作者和受者都是一个“我”，假立成一个我，这个方面就符合佛经当中讲的自作自受的观点。

【也就是经中所说的“自作自受”。】

实际上就说“自作自受”当中呢好像有一个本体的概念的，但实际上前面这段话当中呢已经很清楚了，他只不过没有把这种时间分成很多部分。没有分析这个“我”之后呢，就把这个作者和受者当成做一个“我”，这个方面是不经详细分析的时候呢一个“我”，这样安立很合理了。佛经当中说“自作自受”的意思也就是这样去正确理解。

【然而经中又说在胜义中现在的这个我也是不存在的。可见，这里业果之依处(的“我”)并不是依靠观察论证而得出的结论。】

一方面讲到了“自作自受”的我，但是佛经当中又说呢，说所谓在胜义当中呢这个现在的“我”也是不存在的。那么现在的“我”也不存在呢，意思就是说呢，如果现在的这个“我”不存在的话，过去、未来的“我”就更加不存在了。那么因为就是说众生耽著现在，就觉得现在“我”正在做这个事情当然是“我”就存在了。那么过去呢？过去已经灭了未来呢？未来没有生。所以像这样讲的时候，一般的众生他比较容易耽著现在。现在我们就说呢连现在也不存在，何况就说过去、未来呢也不存在了。可见这里业果依处的“我”呢并不是依靠理证得出的结论。这个方面就是说没有通过这个观察理证仔细观察之后呢得出一个“我”，那么如果真正通过理证仔细观察得出一个结论得话，那么这个“我”得存在就不符合道理了。

【认为我往昔饱尝了这种痛苦、现在享受安乐的想法其实也是未分析以前的五蕴与现在五蕴而假立为一个的，如此直至无始无终的三有之间统统假立为一个整体而认为是我，从这一角度而言，未经观察分析时间、地点等各个部分的我立为业果的所依是天经地义的事。】

那么就这一大段呢，也是实际讲到了实际情况，平时我们在安立的时候呢这个假我，这个相续，假我或就说怎么样安立“我”去做业的、受报的。那么有的时候呢我们认为“我”往昔饱尝了这种痛苦，比如说：当然无始以来的这个回忆，回忆不起来的，有些人可以回忆。就说我在几个劫之前饱尝了地狱的痛苦，现在呢好不容易从地狱里面出来了，然后开始享受安乐。他如果有神通他可以这样，但是我们在这一世当中也可以。比如说：我们在年轻的时候，在小时候饱尝很多很多的痛苦，现在呢我们就说出家了、学法了，享受很多很多这个身体安乐啊。或者心的安乐啊，或者就说是享受很多很多的安乐。

那么实际上说过去受痛苦，现在享受安乐的这个想法。其实，也是未分析以前的这个五蕴和现在的五蕴而假立的，假立为一个。如果你分析的时候呢，过去的五蕴早就灭了，乃至前一刹那的五蕴现在都存在了。所以你要如果详细分析的时候呢，就不可能说这个是一个的。只不过没有分析以前的五蕴和现在的五蕴他是不是分开的，是不是一体的。然后通通把二者假立起来，假立成一个。过去的五蕴、现在的五蕴就一个我，就一个五蕴。

“如此直至无始无终的三有之间，统统假立一个整体而认为是我。”那么从今生今世这样假立，乃至我们把这个假立，时间无限的前延，往前延到这个无始无终的这样三有当中。那么像这样乃至或者说以后我们没有解脱的话，无限往后延，像这样的话就成了无始无终的三有。那么就是说如此直至无始无终的三有之间，统统假立一个整体，不管怎么样。如果你分析的话没有哪一个真正相同的。就像河流一样，没有那一滴水是真正相同的。所以相同的道理，我们在流转的轮回当中，不管是每一生世也好，还是一生世当中的每一个刹也好，每一个五蕴都不相同，但是就说我们不分析的时候呢把所有的无始无终的流转的所有五蕴，全部假立成一个整体哦认为是个“我”。“我”以前流转，现在修法，以后会解脱的。他就有这样的一种概念的，就这样一个名言就出来了。所有说统统就假立这样一个整体认为是“我”的。

“从这个角度而言，没有分析时间、未经观察分析时间、地点的各个部分的我。”那就是说从时间方面有没有分析？没详细去分析。对地点方面也没有去分析，这些方面就是把整个立为业果的所依是天经地义的事情。这个世界上有个“我”呢，就是业果的所依。我造业，我来受报。像这样的话就符合道理了。这方面把“我”安立为业果的所依，天经地义的事情的意思就说，很符合道理了。这样的一种假立的话是可以安立的。

【如果加以分析，则因果同时是绝不可能的。如此一来，报应成熟在造业的作者身上这一点恐怕也无法建立了。】

那么如果我们要分析的时候呢，我们说“自作自受”的这个问题就不合理了，或就说“我”，作者来受报这个问题就不合理了，“我”是业果的所依这个问题不合理了。为什么呢？如果真正分析的时候业果是不可能同时的。因果不可能同时的，你造业的时候，这个叫因的时候，那么就是说你受报的时候呢，和造因的时候不是同时的。因果不可能一体，作者和受者不可能一体。你是作者就不是受者，你是受者就不是作者。所以像这样讲的时候呢，有人说哦又是作者，又是受者。像这样的话就是假立的。比如说：现在我这个身体呢，一方面在感受以前的业，所以说现在我是受者，但是现在我好像也在造以后的业，也是作者。这也是一个粗大的假立，不经观察分析的时候可以安立的。但如果真正仔细观察的时候呢，因果同时决不可能，所以说作者和受者是一个这个也不可能。

所以说如此一来呢报应成熟在造业的作者身上，这一点无法建立。那么这个报应呢就是讲受者了，受者就是这个报应成熟在造业的作者身上。作者实际上早就灭了，作者早就灭了，所以说像这样在受报的时候呢，不存在这个作者。所以说像这样讲的时候呢，实际上只是作者、受者二者之间很多很多相续假立成了一个，只是一个假立的一而已。如果你不是这样的话，如果你分析的时候呢报应成熟在造业的作者身上，这一点是无法建立的。所以说呢“自作自受”呢，“自作自受”这个问题、我是业果的所依，这个全都安立不了，都是安立不了的。

【把以前的造业者与现在的受报者以及未来将受报者假立为一个“我”，这个“我”实际上是将若干法假立为一个的。】

那么以前的造业者也好，现在的受报者也好，还有未来将受报应者，把这个三位假立成一个我。然后就说自作自受，这个“我”实际上是将若干法假立成一个的。一方面也可以说是这个自作自受这个问题，相续为一嘛，就是说把这个相续上面是一个，或者说把这些不分析的时候假立成一个，这个方面就说是自作自受这个问题可以解决了。还有一个问题呢，就是说因为他是假立的缘故呢，也不存在一个实有的一，没有一个实有的我存在，所以呢这个方面就叫做世俗谛。

所以说我们真正在分析世俗谛的时候，通过大量的对世俗谛的问题的剖析呢，我们就会发现如果你要安立世俗谛，那就不能特别特别的仔细去分析观察。如果真正的仔细去分析观察，分析的时候就根本得不到他的本体可言，完全没办法得到。所以说不管是从造业或者说受报这个角度来讲呢，作者受者还是从业因果的角度来讲，乃至于是用眼识去取境，这些东西观察的时候呢，他都是在一个范围当中，你不能再超过这个范围，如果你超过这个范围那就得不到了，啊，你就得不到了。所以说呢，名言谛当中的法的话经不起观察，经不起分析的原因也是这样的，我们说一切万法都是无实有的，空性的，不堪观察。所以如果你仔细观察的话二者之间关系的时候，全部都会成为空性，全部都变成就不存在的自性。所以说这个方面我们也是通过学习麦彭仁波切的这个论典，通过他老人家的加持也可以知道得很清楚，一分析之后呢过去是造业者，现在是受报者，未来是将受报者，只不过把这些假立成“有我”，但真正一分析的时候呢早就不存在了，全部都换成新的，崭新的五蕴而已，而且根本不住一刹那，啊，只有从这个方面去假立的。“这个我实际上是将若干法假立为一个的”那么这个我就是把很多很多的法假立成一个，这个所谓的假立成一个和实有的一呢，完全不相同，性质上完全不同的。

【如果详细分析，那么过去、现在、未来的所有蕴除了次第为刹那性以外不可能是一体，因此从这一分析的侧面而言，业之作者与受者的相续可以假立为一个。】

那么详细分析的时候呢，过去、现在、未来的所有五蕴啊，除了次第为刹那性之外，次第为刹那性，就是刹那生灭的，全部都是刹那生灭的。他不可能是一体的，怎么可能是一体，有这么多刹那刹那性的生灭，啊，一秒钟都有很多次的刹那生灭，那么怎么可能是一体？不可能是一体的。所以说从这一分析的角度而言呢，业的作者和业的受者的相续可以假立成一个，他都是刹那刹那性生灭的，所以说可以从他的相续来假立成一，所以所谓的一呢，他只是通过相续而假立的，没有一个实实在在的一。

【虽然只是安立相续，但由于同为一种衡量方式，因而不存在相违之处。】

那么就是说一个相续会不会成相违呢？一方面我们就说是又安立成一又安立成相续，会不会相违？我们说虽然只是安立相续，但是呢也可以有一种一的安立，你在安立一的时候呢也可以是相续，二者之间呢是不矛盾的，因为他是假立的。这个方面讲的是因为是同样一种衡量方式，所以说你安立相续和安立一，啊，这个方面，二者之间没有一个相违之处。我们说一个相续，一方面是讲一个我，一方面是说这就是刹那刹那生灭的。如果按照实际情况，按照胜义观察，我们说你这个一个相续是不是实有的，如果你要按照中观的正理来观察的时候，这绝对不可能同时存在。是相续就不是一，是一就不可能是相续。但在此处呢我们就说把整个刹那刹那生灭假立为一而已，所以说在这样一种前提之下呢又可以相续的，又可以是一的，啊，可以说一个相续，这个是可以安立，这个是假立的。

【可是，如果对所谓“单单相续”的蕴再加以分析，也同样仅是假立而已。不是对若干法假立的“实一”终究得不到。】

那么如果我们对单单的相续的蕴，对这个蕴本身再分析的时候呢，实际上这样一种蕴本身也是假立的。“单单相续”就是说这个刹那的蕴，如果我们对这个所谓“单单相续”就是说他的相续本身，从整个相续来讲的话他是一种这个，他是一种假立的法嘛，次第次第。我们就说一个刹那的蕴是不是一种实有的呢？啊，我们说单单相续这个蕴本身分析的时候呢也同样假立的。那么前面我们分析过呢，从他蕴的意思来看的时候也是很多很多的法组成在一起叫蕴嘛，他本身也是一个假立的法。也是把很多法聚合起来之后呢就叫做蕴，实际上蕴本身呢就说明是个假立的法。不是对若干法假立的“实一”终究得不到，那么根本的理论呢前面已经做了分析了。

【简而言之，实有一体的补特伽罗（人）不可能有，他只不过是若干法假立为“一”的补特伽罗（人）。】

那么就是说，总结的时候呢，实有一体的人我不可能有。我们在分析了很多之后呢，如果我们不注意的话就会认为，啊，这个在书本上在分析和自己无关的。但实际上我们所分析的是什么，我们所分析的，如果你把这个目光一转的时候呢，实际上我们所分析的也就是平时我们所执著的这个我，我们所执著的这个我到底存在还是不存在，啊，这个方面是完全关系到自己的问题。所以说我们最后在下结论的时候呢，我们如果缘我们的身体，缘我们所执著的这个人我去观察之后，我们就会得到一个结论，实有一体的补特伽罗是不可能有的，只不过是把很多很多若干法假立为一的补特伽罗。

那么这个时候呢我们就得到一双慧眼了。得到慧眼之后再观察，就会产生一个所谓的这个一的补特伽罗是假立的，把很多法假立起来的。那么就说如果没有得到慧眼，我们就还会一直一直这样流转下去，还会一直把若干法假立的一认为是实有的。然后在这个上面产生很多很多，啊，就说不可能出现的痛苦，或者根本不需要感受的痛苦，这个方面假立了很多很多痛苦和安乐，那实际情况我们再一看呢，所谓的很多安乐和痛苦都是虚幻的。全都是在不存在的一个我的上面，把他增益出来的，啊，全是增益出来的，所以说像这样的话，我们就说是观察，像很多论典当中所讲的一样，对这些法就不会太执著了。

【依靠此理我们也可明白业果的安立法等诸多要义。】

那么通过这样安立的方式，通过这种道理呢，就说业因果安立的方式也是这样的。那么我们就详细观察业因果之间，业和果之间是一体呢还是他体呢？这样观察的时候就得不到业因果，但是呢就是说如果不仔细观察的时候呢，就是从他的假立的方式可以安立，从他相续，相续为一的方式呢可以说，你造了这个业，你会受这种果，像这样的话，二者之间有这样的关联。但实际上有没有实实在在的一条线，把他牵着走，走了几个劫之后受报了，没有这样的。业做了之后马上灭了，但灭了之后他不是实有灭，所以后面的时候，因缘和合的时候还会生起，这一方面的问题在《入中论》在讲业因果的那一部分讲得非常非常细致。

【此处是观察业果的所依也就是经中所说的自作自受“我”到底是什么，千万不要理解成是熏染习气的根本等。】

那么这一大段所观察的业果的所依，也就是经中所说的自作自受的“我”到底是什么？这一方面在破实一的补特伽罗，而且尤其是后面这一段，那么业果所依的这样一种，业果所依的这个“我”，自作自受的“我”到底是什么？我们就说所谓的这个我只不过是不分析这样一种时间啊地方啊，把所有的五蕴，把他们串起来，假立成一个我，这个我就叫做业果的所依。所以我们就知道这个我呢实际是一种假立的，实际上不存在，这段是在对“我”观察，不是在对熏染习气的根本，熏染习气的根本就是指阿赖耶识。阿赖耶识呢，就是说，有些地方讲这个阿赖耶识呢就是能够熏染习气，很多很多的习气，就留存在阿赖耶识上面，那么他是作为一个业果的所依，那么当然这一段话不是在观察阿赖耶识他作为业果所依的这个问题，而是在观察佛经当中自作自受的我，这个我到底是什么？所以说这个观察的方向不要搞错了，主要是对这个我不存在，我是假我，这个方面可以做一个分析了，不是对阿赖耶识做观察的。

子二、破虚空等总能遍之实一：

下面是讲第二个问题了。第二个问题是讲破虚空等总能遍之实一，那么就是说第一个科判已经讲完了，“别能遍”已经讲了。下面是讲第二个问题了，破虚空等总能遍。那么破虚空还有总法啊，就说总别当中的总，还有虚空等等啊，这个方面呢可以从一个角度来讲他是一个总的能遍，他能够周遍到一起法当中。那么这个虚空等，或者说就是这个总法到底存不存在实有呢？不存在实一。那么在下面这一段话当中呢，所观察的所破斥的，主要是总，啊，在因明当中这个总别当中的总，那么像这样的话，虚空呢这部分就说，虚空呢这个观察破斥的方式在后面的论典当中还会详细观察，但是虚空他作为一个总能遍呢，这个方面也可以设在这个科判当中，一起观察和破斥的。

异方相联故，诸遍岂成一？

那么这个方面就关系到一个能遍和所遍的问题，啊，能遍和所遍的问题。那么前面呢我们也分析过能遍和所遍，那么可以说虚空或者说是这个总法，他作为一个能遍，然后就是这个是个总的法，那么差别法呢就是他的所遍。那么就是说这样一种能遍，到底是不是实一的？像虚空啊，像总法呢，像这样一种是不是实有的一呢？啊，不是实一。异方相联故，诸遍岂成一？诸遍这个遍字呢，后面这个遍字就是讲能遍，一切的能遍怎么可能变成一个呢？为什么呢？这个能遍和所遍啊，他是有关联的，那么因为这个能遍和异方，这个异方就是说不相同的所遍，有相联的缘故，所以一切的能遍不可能变成一个。啊，异方相联就说这个能遍和异方的所遍，不同的所遍，他是有紧密关联的缘故，他有紧密关联所以说能遍就不可能变成一个。那么这个是什么推理呢？因为这个所遍有很多很多的法，所遍的法就是一切人，一片森林，或者整个山河大地的法都叫所遍。

那么因为就说对方的观点来说一个总的能遍这个叫做总法，这个总法是周遍在所有一切的别法当中的，周遍一切别法。所以象这样讲的时候呢，而且他也认为这个能遍这个总法他是实有的一，这个方面我们就说呢你的能遍和所遍是不是有没有关联？是不是别别他体的？那么如果二者之间是别别他体的话他就不能成遍了。你遍给谁，因为二者都不相同就没办法遍，像这样的话就必须要有相联。不是说别别存在的，别别存在，柱子和瓶子别别存在，你说柱子遍于瓶子这个是无法安立的。所以象这样讲的时候就能遍和所遍的之间的关系不可能像柱子和瓶子一样别别存在，单独存在是不可能的。

那么如果二者之间有相联，相联的时候如果这样观察如果有相联和话，他所遍的法有各式各样。当他所遍的法有这么多的原故呢，那么就说你的能遍怎么可能是一个呢，你的能遍不可能是一，所以能遍岂成一的意思就是这样的。下面就要详细的解释或者反过来讲，如果你的能遍是一个的话，你的所遍不可能很多，你的所遍不可能很多，因为能遍和所遍是紧密相联的，紧密相联。所以这样两种情况，能遍有一个，所遍很多，在这两种法都存在的前提之下，我们再观察的时候就会出现两种过失，就会出现两种过失。如果你承许所遍有很多的话，和这个所遍紧密相联的能遍不可能是一个，那这个能遍也会变成很多很多。那么如果你反过来你承许能遍是一个，那么所遍就不可能有很多，只能是一个，就只能是一个，所以这两种问题就是这样子。

【一般来说，所谓的遍，有一体遍与异体遍两种。】

所谓的遍有一体的周遍和异体的周遍两种方式。

【一体遍：是指若干法以一体的方式跟随着它的自性，诸如总法与别法。】

那么第一种一体遍呢，就比如总法和别法一样。总法和别法前面我们讲过，比如说树这个就叫做总法，然后其他的这个松树啊，其他的柏树啊，檀香树啊，这些树叫别法。那么这个总法，这个一体遍是指若干法，若干法就是别法。那么以一体的方式跟随他的自性，所有的这些若干的别法像松树，柏树啊，他都就叫树，都是树。所以以一体的方式跟随着它的自性，

就象总法和别法一样。所以有这么多的树呢实际都叫做树，这个树叫做总法，其他的树呢按树等等叫做别法，所以这个叫做一体遍，他没有别别的。按树也是树，松树也是树，所以这个方面以一体遍的方式。

【第二种叫做异体遍，异体遍：指在某一法的整个范围内，以他体的方式普遍存在，诸如染料遍及衣服。】

异体遍是什么意思呢？在一个法的范围当中，比如说一块布料，这个叫在一个法的整个范围内。以他体的方式普遍存在，那么染料把这个以普遍的方式把他染厚了。通过他体的方式普遍存在，比如说染料是以他体的方式，染料不是布，染料不是布，但是染料可以通过他体的方式可以普遍存在在这块布的上边。二者之间，首先他他体的，但是通过他体的方式可以普遍的存在在这上面，这个方面叫做异体遍。比如说染料遍及衣服的时候，这个方面就叫做他体。异体遍，就是从这方面可以了知，一体遍和异体遍的方式。不管是一体遍也好异体遍也好，实际上他都有一个能遍和所遍，都有一个这样周遍的问题，都有一个能周遍的问题。

【对于这其中的虚空、时间、方向能周遍一切的总能遍，以广大、无量的这一心识耽著为有实法，从而便出现了时因派等外道的主张。】

在前面把这个一体遍和异体遍讲完之后，下面再讲这个总能遍。总能遍是什么呢？其中的虚空、时间、方向能够周遍一切的法，他叫做总能遍。那么这个我们在分析的时候，虚空是不是能够周遍一切法呢？从名言谛，从某个侧面来讲，虚空可以周遍一切法。然后这个时间呢？一切法要不是过去，要不是现在，要不是未来，一切法通过时间可以周遍，时间可以作为总能遍。方向呢？方向也有要不是东南西北，反正是总有一个方向的，方向可以作为总能遍。这个是在某一角度不详细分析的时候可以这样假立，虚空这些作为总能遍是可以的。但是呢如果以广大、无量的这一心识耽著为有实法这就不对了，这个是错误了。实际上虚空、时间、方向等等都不是实实在在存在的一个东西的，虚空他不是实有存在的，时间、方向他是属于不相应行，他都是假立的法。但是如果我们认为虚空他是广大的、无量的，通过这样认为虚空和时间他是广大无量的这一心识，把他耽著为一个实实在在的有实法那么是不对，就出现了时因外道等等，时因派很多外道的主张，这个方面就是此处要所破之处。也就是说前面讲的意思也就是说如果你在某个侧面世俗假立这个虚空、时间、方向作为总能遍这个可以，但你如果认为虚空、时间、方向作为一个实实在在的总能遍，这个不成立。

【然而，胜论派等认为：自身随行众多“别”法的“总”法是以周遍、恒常、不现的自性而存在的，它就像用一根绳子拴起许多牦牛一样贯穿存在于一切“别”法之中。】

那么前面就介绍了时因派等的主张，然后就是说胜论外道他认为：自身随行众多“别”法的“总”法是以周遍、恒常、不现的自性而存在的。这个方面就出现了总法和别法，这样一种说法。那么这样一种总法呢，他自身随行很多很多的别法，也就是说这样一种总法他是一个总的，然后他自己随行了很多很多的差别法。那么这个总法是以周遍、恒常、不现的自性的方式而存在的。

那么为了便于理解他就讲了，就象一根绳子拴起许多牦牛一样贯穿存在于一切“别”法之中。许多牦牛，许多牦牛就相当于别法，相当于别法，然后一根绳子就相当于总法，那么一根绳子他可以把很多牦牛贯穿起来存在于一个法当中，这个方面就讲总和别的方式，总和别的方式就是这样承许的。

【“总”又分为大总与小总两种，所谓的大总是指周遍一切，如“有”；小总则指(遍于同类事物的总法)，如“牛”。】

胜论外道在承许的时候所谓的总又分为大总和小总两种。所谓的大总是指什么呢？周遍一切，如“有”。为什么叫做有呢？因为所有只要存在的法，或安立的法他都是有的法，所以有他就叫做大总。你不管是牦牛，还是人，还是瓶子都是有，他都是有的法，所以大总他就叫做有。小总是指(遍于同类事物的总法)，比如说“牛”。牛有很多，牛有牦牛、黄牛，有很多牛，蜗牛，蜗牛他可能不是牛，他有这个名字吧。反正就说黄牛、牦牛这些，这些都叫牛。那么遍于同类事物，这个牛呢就遍于同类事物，像这样就叫做小总。人类也是一样的，有很多人，但是像这样的话人就是小总。他们就是从这方面的总和别就是这样。

但是内道当中，内道当中总法它的的确确是一种，总法是一种假立的法，他是一种假立。比如说瓶子他是一种概念，瓶子是一种概念，但是外道认为总法他是实有的。他是在承许这个总法是实有的前提之下，他又分了两类，一类是总和别是一体的，一类呢认为这个总和别是他体的。但是都是共同的一个点，讲总，他是一个实实在在存在的东西。这个方面和内道的名言谛完全不一样，内道的名言谛就是说你很多很多的法假立成一个总类，从遣余的方式安立一个总。比如都叫做人，实际真正一个人他是一个总的概念而已，他存不存在呢？他不存。他除了别别的法之外，没有一个东西，没有一个实实在在的东西叫做人。所以这些牛也好，还是这些总法也好都是一样的，所以内道的总就是这样的，这样一种遣余，他不存实有的，内外道他不承许一个实有的总。下面主要就是要破这样一个总法。

【这一胜论派认为总法与别法实体是互异的】

胜论外道他认为总和别之间是互异的。那么在因明当中，在《量理宝藏论》第三品当中，也主要提到了这个因为他也讲了总别的关系。像这样也提到了胜论外道的总法和别法。实际上在破斥的时候他就说如果说总法和别法是他体的，除了这个别法之后还有一个总法的话应该看得到，应该见得到，不见的原故，那就根本不存在。因为比如说这个瓶子它是别法，瓶子

这个是别法，然后就说这些都是别法。那么除了别法之外，还有一个他体的东西，还有一个他体的实有法，实法他叫做总法。比如说这个法称论师，萨迦班智达就是如果二者他体存在的话，那么除了别法之外，还单独找到一个总法的存在。但是我们所谓的瓶子，所谓的整个瓶子、树除了这个别别的松树这些之外，哪里还有一个单独的东西叫做树呢？我们看如果指着一棵松树，这是一棵松树他是别法，那么除了这个别法之外，还有一个东西叫做树，你在哪里能找得到？你再指一棵柏树，他是柏树他是别法，所以你把所有的别法全部找完之后，在这个之后你找不到一个总法。所以你认为总法和别法都是他体存在的有实法的话，在这个之后应该找得到，但是找不到的原故，你的观点是不合理的。

【数论派则主张总法与别法为同一实体。】

那么数论外道认为总法和别法是一体的，是一体。比如说自性，自性二十三谛当中，二十五谛当中的自性和二十三谛当中的这样一种法，二十三谛法他就叫做别法，然后他的自性就叫做总法，一切别法都是以总法为因而出生的。他就举了这样一个总法和别法，他是同一个实体的。那么这个方面也是可以通过前面的理论破掉的，那么也是可见不可得。如果总法和别法是同一个实体，为一个实体的话，那么我们在见别法的时候就可以见到总法。当我们在见，当我们在见松树的时候，在见别法的时候，同时也能够见到树。但是实际上我们只见到了别法，没有见到总法，没见到总法。所以从这个角度来讲的时候你的总法也是不存在的，没有一个实实在在的东西叫做总法，如果你存在一个有实的东西叫做总法就会出现这样的过失。

【诸如此类，各说不一，但无论(他们所许的)能遍是任何一法也好，都可以依据这一理证而破除。】

那么诸如此类很多很多不同的说法，把你们所许的能遍是怎样的一个法，都可以通过下面这个理论进行破除。下面的理论下节课再讲，今天讲到这个地方。

《中观庄严论释》生西法师辅导第40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》。这个殊胜的论典当中，主要是宣说一切万法如何无有自性的道理。当然在宣讲这个空性的时候，也宣讲了相似空性和真实空性的差别。然后讲到了因明当中的一些关要，一些论点。比如说名言谛当中，我们通过唯识、通过因明来对诸法进行安立、进行承许。那么在胜义谛当中，一切万法都是无自性。这种名言谛当中唯识和胜义谛当中空性的道理，实际上就是一切万法的实相。那么，能够了知一切万法的实相就能够打破我们相续当中的种种错误颠倒的执著。意思就是说，这样一种殊胜的论典如果能够通达的话，实际上就是对于二谛的自性能够圆满的掌握了。

如今，我们还是在观察这样一种周遍的实一。周遍的实一当中，前面别的能遍已经讲完了，现在在讲总的能遍。总的能遍是讲虚空，还有这些总法等等，这些方面称之为总的能遍。那么这个总的能遍，前面也是对于这样一种外道的观点做了一番介绍。有些外道承许总和别是别别他体的；有些是承许一体的。不管是一体也好，他体也好，反正如果你承许这样一种总法他自己有本体的，别法也有本体的。那么如果有这样一种二者别别都是有自性的存在的话，或者就是真正实有存在的话，那么通过以下这个理正是完全可以予以破除的。

那么，今天来讲这样一种破斥的根据。

【正因为与具有不同方向的树木等各不相同的所遍有实法相联的缘故，所许的一切能遍有实法又岂能成为实有的一体？】

这个就是主要的破斥，“正因为与具有不同方向的树木等各不相同的所遍有实法相联的缘故”，实际上谁和它相联呢？就下面所讲的一切的能遍。一切的能遍它就说和具有不同方向的树木等，那么“具有不同方向的树木”叫所遍，这个叫做别法。前面这个叫总法，就是总的树。“不同方向的树木”这个是所遍，也叫做它的别法。如果说这样一种能遍和这样一种“不同方向树木等”这样一种有实法它是相联的缘故，也就是说这样一种能遍周遍在这样一种不同方向树木当中，那么“所许的一切能遍有实法又岂能成为实有的一体？”能遍和它的所遍之间的关系就是这样的，如果说这样一种所遍它具有不同的方向，比如东方的树木、西方的树木；东方有一片树林、西方有一片树林。像这样称之为所遍，那么对方认为在这个所有的树林当中、在树木当中有一个总法，有一个实实在在的总法。这个方面的树作为它的能遍，周遍在它的当中。就是因为这样能遍、所遍之间有一种相联的关系的缘故，所以这样一种能遍不可能是实有的一体。那么这个方面就是从很略的方式进行遮破了。

那么下面全知麦彭仁波切进一步的来宣说，为什么如果和这些所遍相连能遍也就不可能是一体的这样一种道理。

【假说虚空与“总”法等能遍的这些有实法与时方所摄的那些所遍有实法毫不相关，那么根本不能安立为“遍”。】

那么，在破的时候首先我们要遣除一个问题，就是说这样一种虚空法也好，“总”法也好，这些都叫总的能遍。那么这些总的能遍和“时方所摄”，就是不同时间、不同方向所摄的这些所遍法，如果是根本毫不相关的话，那么就是说没有周遍在上面。不管是一体也好，还是异体也好，反正如果说是这样一种能遍和所遍毫不相关的话，那么根本就无法安立“遍”了。就好像柱子和瓶子之间的关系一样，如果是这样的话它不叫“遍”。所以，如果你要安立一个能遍、所遍的话，那么就说能遍和所遍之间根本不可能毫不相关。所以说就把这样一种情况首先就排除掉了。就是说如果能遍所遍不相关，当然如果是能遍和所遍不相关，那么我们这样一种前面所发的过失就不一定能发的上去。所以首先要遣除它们毫不相关的问题。如果说真正的毫不相关的话，根本不可能安立成“遍”。所以说，此处就是把它二者之间的关系确定了，一定是紧密相连的。那么如果说把这个问题解决好之后呢，下面紧接着发过失。

【如果二者紧密相联，则遍于东方树木的部分与遍于西方树木的部分到底是不是一体？】

那么二者紧密相联，实际上前面它讲了两种遍。刚开始讲颂词的时候，一个是一体遍，一个是异体遍。那么就是说，一体遍的话实际上就是讲所有很多很多不同的差别法跟随一个总法，所以说一个树木这个总法呢，它就是周遍所有树木当中，这个方面叫一体周遍。那么异体周遍就像糍糍染色一样，糍糍它是一种法，然后颜料是另外一种法，染色之后颜料就周遍在这个糍糍当中，这个叫异体周遍。那么实际上二者不管是一体也好，异体也好，有这样一种紧密相联的关系。那么就遍于东方树木的部分和遍于西方的部分到底是不是一体的？那么就问这个能遍到底是不是一体？本来来讲，东方的树木和西方的树木从它的所遍的角度来讲它不是一体，它有很多很多差别法。此处就是说，既然能遍和所遍紧密相联，就问遍于东方树木的能遍和遍于西方部分的能遍是不是一体的呢？

【如果是一体，则正如能遍的有实法是一个那样，与它浑然融合、不可分割、紧密相联的所遍别法——那些树木也将无有差异，均成为一体；】

那么如果说是所有的能遍，遍于东方部分和遍于西方部分的所有的能遍就是一个本体，那么如果这个能遍是一个本体的话，那么“正如能遍的有实法是一个”。那么此处对方他承许了这个总法，这个能遍的有实法它是一个没有什么差别。那么就是因为能遍是一个，所以说和它，它是讲能遍。和能遍浑然融合、不可分割、紧密相联的所遍别法——所有树木也是没有差

别了，全部变成一体。那么此处所讲的意思就是说，能遍和所遍不可能是别别分开的，分开就不可能成“遍”了。那么如果二者相联，我们再问这个能遍是不是一体？那么如果这个能遍是一体，而能遍和所遍又是紧密相联的话，所以说所有的所遍那就全部成为一体了。一切的东方的树木和西方的树木没有任何差别，全部变成一体。那么如果变成一体，那么紧接着还有其余的过失。

【再有，如果所遍别法一棵树木生长，那么不同时间、不同地点的所有树木都需要同时生长出来，（承认为一体）显然以此等理证有妨害。】

那么如果真正的所有的所遍，所有的树木都成了没有差别的话，那么在所有的所遍别法当中其中的一棵树木如果生长的话，那么就是说其他的不同时间的树木、不同地点的树木都要在一个时间当中生长。为什么有这样的过失呢？就是因为所有的所遍和能遍紧密相联，能遍是一个所遍就不可能很多。所以说一个能遍周遍了树木的生长，其他的树木不生长，这个方面无法安立的。因此说，如果真正的能遍和所遍紧密相联，而且能遍又是一个的话，那么一个树木生长的时候，所有的树木在一个时间段生长；一个树木死亡，所有的树木都要死亡；一个树木被砍掉的时候，虽然没有动手去砍其他树木，但是一切的树木全部都要被砍掉，同时都不会存在了。这个方面就是讲到了这些特征，我们发这些过失的时候，这些很多前提、很多特征我们首先要搞清楚。搞清楚之后再安立过失的时候，就比较容易通达这个里面所讲的内容。

所以此处能遍和所遍的关系麦彭仁波切他一层一层观察下来，首先排除毫不相关的情况。然后是二者紧密相联的话，东方的能遍和西方的能遍是不是一体。把这个能遍确定成一体，那么如果说能遍是一体的话，能遍和所遍又是紧密相联的，所以说所有的所遍应该成没有差别的，全部变成一体了，就是这样。如果变成一体的话，一棵树木生长的时候所有的树木都要同时生长。但是实际情况根本不是这样的，一棵树木生长的时候，其他树木是不一定长这么快的。不一定就是说像一棵长成大树时候，所有的树木全部要变成大树，或就一棵树倒掉的时候，其他树都要倒掉，像这样一种情况是不可能出现的。所以显然以此等理证有妨害。

【如果各自的能遍部分非为一体，那么能遍又怎能成为一体？它也将变成与所遍别法一体同样多的数目。】

那么就是说，如果前面说如果是东方的能遍，西方的能遍是一体的话，那么就发了前面的过失。那么如果各自的能遍部分非为一体，那么就是说东方树木和西方树木的这个所遍是不相同的。那么就是说周遍在东方的树木，这个所遍上面的能遍，和周遍在西方树木上的能遍，二者不是一体。那么如果二者是不是一体，那能遍又怎么能变成一体呢？这显然就变成了东方有一个能遍，西方有一个能遍，乃至于是说这个南方、北方、上方、下方等等等等，有很多很多不同的能遍，如果是这样的话，那能遍不可能是一了。

“那么如果是这样的话，那么它也将变成与所遍别法一体同样多的数目。”

首先呢，就是从比较粗大的角度来讲，都分成东南西北，能遍就分成这四部分。那么如果在继续分的话，当然就可以分为上下就四域都可以分了。那么如果再详细分的时候呢，东方的这个树木，东方的树木，比如说东方的这一片树木他有一百棵树。一百棵树我们再进行分析的时候呢，那么在在一百颗树木当中那么甲，就是说这个甲号树和乙号树这么排下去的话，或者说一号树，二号树，那么就是说在每一个所遍法上面的能遍，是不是一体的？如果是一体的话，那么这一片树木当中，一棵树生长，所有的树都要生长，这个过失还是存在的。那么如果说是不一样，就是说一号树，二号树上面的能遍都不一样。那么能遍都不一样的话，那么在这片树木当中，这个能遍又不可能变成一了。

那么这样分析下来的时候，最后一句话，它也将变成与所遍别法一体同样多的数目。最后就是说，你有多少个别法，你有多少的所遍，你就有这么多的能遍。所以这样一种理证，这样详详细细的往下分的时候呢，根本就没有办法像对方的观点一样，如是如是去安立，肯定会变成这么多的过失的。所以说我们关键就是掌握这个里边推理的方式。掌握推理方式之后呢，对于这样所谓的这样一种能遍实有一体的观点，可以清楚的认知，的确根本不存在一种一个所谓实实在在能遍的实体的。所以此处就是从两个侧面呢，从两个侧面讲的，如果说所有的能遍是一体的话，那么所有的所遍也不可能有差别。如果说这个能遍不是一体的话，那他就会和这个所遍的数目一样，变得很多很多数目，所以说所谓周遍的实一的能遍就不可能安立了，就安立不了，会变成很多很多差别法了。这个方面从两个侧面予以了破斥。

【在“总”法与“别”法等这一问题上，尽管众说纷纭，莫衷一是，但实际上，如果这两者毫不相干，则根本不能作为所遍与能遍；假设相互联系，则依靠这唯一的理证便能将一切遍的实有一体尽破无遗。】

那么在讲总法和别法的这个问题上面呢，尽管就是说胜论外道啊，或者说数论外道啊，还有一切其他的这个宗派呢，他对这个问题上面众说纷纭，莫衷一是的。但实际上呢，如果说这两者总法和别法如果是实际上毫不相干的话，那么根本不能成为所遍能遍。如果你要安立所遍能遍的话，二者之间必然是一个紧密联系的。如果二者没有紧密联系，各不相干的话，怎么能说是能遍和所遍呢？他没有就是说一体的周遍，也没有异体的周遍，所以说如果说各不相干的话，就不能说是遍，像前面所讲的一样。假设相互联系，如果互相之间有很紧密的联系，一体或者异体都有紧密联系的话，那么就依靠这个唯一的理证呢，就前边所述的唯一的理证呢，就能把一切变得实有一体，尽破无疑，全部可以破的干干净净。

【所谓的总能遍即是否定非其本身的一种遣余，在外境上并不成立。】

那么这句话就是安立自宗的观点。因为就是说是外道也好，有些因明论师，他认为这些总法呢，是存在的，是存在的。外境当中存在，尤其是外道更加明显了，前面我们是引用了胜论外道、数论外道的观点。那么他们认为的就是说这个所谓的总法，总的能遍它是外境当中的确存在的这个法，所以如果你在外境当中的确存在的话，那么它和所遍之间，都是有实的法，那就可以观察一体和异体的关系，就可以这样观察了。

但是自宗的这个总能遍呢，它自宗也承许一个总能遍，就是说一个树就是一个总的能遍，那么实际上自宗的总能遍即是肯定非其本身的一种遣余而已。否定非其本身，什么叫做否定非其本身呢？也就是说只要不是他的法都否定，只要不是他的法全部否定就是否定非其本身。那么只是肯定它的本身，其他的不是它本身的法都予以否定，这叫否定非其本身。

实际上讲的就是说，除了我这个法，其他的法全都破掉，全都遮遣掉。比如说树，那么当我在讲树的时候呢，我只是把树肯定下来。在讲树的时候呢，不是树的，就非其本身的，不是树本身的所有的这些法全都否定。瓶瓶罐罐啊，或比如说一切人啊，这些都否定了，只是安立一个树。所以这种树，就是一种分别念当中，否定非其本身的一种遣余，一种概念，在外境当中实际上并不存在一个实实在在的东西，一个叫做总。一个叫做能遍，一个叫做树。外境当中并不存在，这个树呢，只是所有差别法的一个总名，一个总名，或者说，一个具有某种法相，它取一个名字叫树而已，那么实际上它就是一种遣余么，就否定非其本身的，在外境当中不存在的这个个实法。

【譬如，当看见有枝有叶的物体时，否定非其本身后而取名为树、假立“总”的名言，“总”法随行于不同时间、不同地点的一切别法当中。】

打比喻讲呢，就是看到有枝有叶的物体。那么这个有枝有叶呢，就是讲它树的它一种法相呢，树的法相。那么树的法相，那么从总的侧面讲就是有枝有叶的物体，当我们看到有枝有叶的物体的时候呢，就把它安立为树，就取名字为树，就眼前的物体就叫树。为什么呢？因为它有枝有叶的缘故，就通过这样的法相来确定它的名相，所以当我们看到有枝有叶的物体的时候，最早的取名字的人，他把这个东西取名叫什么呢？最早取名字的世间老人就把它取名叫做树，最后我们就沿用了这个树的名称，只要看到这个有枝有叶的这个物体的时候呢，就把它取名叫做树了。所以这个就叫做否定非其本身后而取名为树，否定就是说没有把这个不具备有枝有叶的东西否定之后呢，就把有枝有叶的东西取名叫树。然后呢这个树呢，就是总的名言，反正有枝有叶的东西都叫树，这个叫假立总的名言。

那么这个““总”法随行于不同时间、不同地点的一切别法当中。”那么这个随行于不同时间、不同地点的一切别法当中意思就是说，过去现在未来这个时间是不同的。但是不管怎么样呢，反正过去时间当中，有枝有叶的东西叫树，现在未来，反正有枝有叶的东西都叫树，这个叫随行不同时间。随行不同地点，在中国有枝有叶的叫树，在外国有枝有叶的东西也叫树，只不过呢外国它的名称呢，把这个树叫做另外的名称，但是我们就说中国话，汉文，就叫做树。当一个中国人看到中国人，他看到这个就说奥，这个就是树。然后到外国看到这东西还是叫树，所以想这样讲的话，它是随行于不同地点的一切别法当中。这个都是在一个总法当中叫做树。

【将那“总”法耽著为自相而以现量及遣余二者相混合的方式进行破立。】那么就是说要进行破立的时候呢，实际上就是把这个树的总法耽执为自相，这个是很重要、很关键的问题。实际上就是说当我们破立的时候呢，我们比如说两个道友在讨论，然后两个道友在讨论的时候呢，就把这个总法当做自相，把这个树呢，当做实实在在存在的一样。我们那个时候就没有说是，就没有去观察就是这个树是一种假相，这个方面就是说总法虽然是一种概念。但是此处说，把这个总法耽著为自相，耽著为自相就是说实实在在存在的一样，不是概念，好像实实在在存在一样，所以把这个总法耽著为自相。

耽著为自相这个前提之后呢，现量及遣余二者相混合的方式进行破立。然后呢就是说是这个现量面前的这个现量，或者说是现量见或现量没见，遣余二者相混合的方式进行破立。如果在我们面前现量现了，我们就说奥，这棵树是怎么怎么样，当我们执著面前的这个生长的树在说的时候呢，这个所谓的树，他是一种就是说这个把总相耽著为自相了。然后就是说遣余之后，就是说这是一棵桃树，这个方面就不是其他的一棵树，这个方面就是现量和遣余二者混合的时候呢，破立了。立呢就是把这棵桃树立起来，破的话，就是把其他的树破掉了。

所以说我们在这个取境的时候呢，他总是把自相和总相混为一体而取境的，混为一体而取境。所以前面我们也是讲过么，就是说你去打水。当我们说你去说你去打水的时候呢，这个时候呢，在我们脑海当中出现了这个水的概念，和嘴里说水这个词呢，它都是一种分别念，都是一种总相而已。但是我耽著的是什么呢？我耽著的就是要去取这个真正的水，他要到水井那去取真正的水，这个方面就是把总相和自相混为一体。那么就是说是，对方听了之后呢，噢，去取水。他也是把这个水、心中的水耽著为自相，然后拿着桶去取、去井边取这个自相水。那么这个就是把总相和别相混在一起之后呢，这一系列的问题就完成了。你取相，你就是说你去破立的时候、你去取境的时候呢，都是把总相和自相混为一起，把现量和遣余混在一起进行破立。这个方面就是所有的这个世间的名言都是这样的，人和人交往的时候也都是这样的。所以说就把遣余和现量二者混合的方式进行破立了。

【只要速破“总”法，“别”法便不攻自破。如此也将避免这两者是一体与异体等的过失。】

那么如果说是把总法遮破了，那么别法也就不攻自破。那么如果没有总的树，那么就是说其余的树都没有。我们就说，讲经堂当中没有树、经堂当中没有树，如果我们把这个经堂当中的总法的树遮破之后呢，那么就说别法就不攻自破。那么就是说其他的这些，其他松树啊、柏树啊，什么树都没有了。所以说没有总的树的话，别树也不可能有。

“如此也将避免这两者是一体与异体的过失。”这个是什么意思呢？就说这个总法呢，它是一种遣余，它是一种概念，它就是说把所有具备这样一种特质的东西取名叫总法而已。所以，如果我们把这样一种总法安立成一种，安立成一种虚妄法，安立成一种不存在的这种法相概念的话，实际上就可以避免二者总和别之间，那么是一体的过失也就可以避免，他体的过失也可以避免，都可以避免。为什么可以这样避免呢？因为这个所谓的“总”呢，它就是一种这个、实际上不是在外境当中实际存在的，它是一种遣余的概念。说一个遣余的概念实际上不存在的东西和一个存在的东西，二者之间，你说是一体有什么过失，异体有什么过失，这个是没有办法安立的。只有在就是说两个法都存在的时候，比如说像外道承许的，总法它也是有实法，别法它也是有实法。总法在外境当中成立、别法在外境当中也成立，二者之间都成立的时候，噢，我们说如果总法和别法二者之间都是实有的，那么就有了观察一体和异体的基础了。

那么如果我们要观察一体、异体的基础，就是说必定是实有存在的。如果就是说是，不是实有存在的，你没有必要观察一体和他体。就像前面我们观察我和五蕴一样，那么我和五蕴，如果你认为我也存在、五蕴也存在，那么我们肯定就要观察我和五蕴是一体和他体。但是呢就说，内道当中这个“我”是假立的。“我”是假立的，所以说这个假立的法和五蕴之间去观察一体、他体有什么什么过失呢，那就根本没法观察，没有它的基，没有它的基础了。

所以说像这样的话，总法和别法通过这方面来进行安立。这方面就是说，内道当中安立这样一种问题的时候无上名言了。在这个全知麦彭仁波切在《澄清宝珠论》当中，在驳完对方总和别之后呢，也是这样方面安立了这样一种总和别。而且就是说呢，这样安立方面就是佛教的无上名言，安立的无上名言的这个方式。这个方面就是说对于这个名言谛的法是怎样进行安立的。那么下面这一段呢，就是对于总相和别相，它们之间或者之间的体性、或者法相做一个观察。

【对此遣除他法而显现的独立本体即是总相；遣除异类与同类的这两种反体兼而有之，兼而有之就是自相，也就是别相。】

那么这两句当中呢，对于总相和别相作了介绍了。什么是总相？那么就是一句话讲的话，具有一种反体的就是总相。那么什么是别相？具有两种反体的就是别相。那么什么叫具有一种反体？那么具有哪种反体呢？遣除他法而显现的、这种独立反体，这里独立的意思就是一种的意思，只有一种反体。那么只有一种反体，比如说我们说，总相，这个树，与这个树，我们前面讲了很多是这个树就是一种总相，那么这个树是怎么样就说是一种反体的呢？它是遣除他法而显现的，那么就是说遣除不同类。当我们说树的时候呢，就把所有的、除了树之外的，这些不同类全部都遣除了，都遣除了。遣除之后呢，我们说这个树，把这些瓶啊、柱子啊、把人啊，把这些所有的东西，当我们说树的时候呢，就把除了树之外的其他法都遣除掉了，所以叫遣除他法而显现的独立反体。

那么这个独立反体是什么？唯一的一种反体就是树。这种树的反体就是只有一种。把不同类的他法遣除掉之后呢，就只剩下一种，就只剩下一个类别，就叫树，这个叫做总相，啊这个叫做总相。前面讲了，树也好，或者前面讲的牛也好啊，这个方面也好，像都是这样的，反正不是人的东西遣除掉，这个就是所有的这些东西就叫人。然后就是把其他的这个不是树的东西遣除掉之后呢，就是得到一个树的反体，这个叫做一个反体。所以说，它的总的原则，这个法相就是说只是具备一种反体的，遣除不同的类之后呢，具有一种反体的这就叫总相。然后后面讲呢，具备两种反体的就叫别相。

“遣除异类与同类的这两种反体兼而有之”，就说兼而有之的意思呢，具有两种反体。第一个呢，就是遣除异类。比如说我们说，就是说这个松树，以松树为例，以松树为例当我们就是说松树的时候呢，它是第一个遣除异类了，遣除了异类就是第一个总相当中所遣除的这个不同类，这个异类必须要遣除。如果你说松树的时候呢，只要不是树的东西，在讲松树的时候，只要不是树的东西都已经遣除了，这是第一种反体，它具备第一种反体。第二种反体，要遣除同类。遣除异类和遣除同类，这要连在一起看。第一个要遣除异类，只要不是树的东西，都要遣除；第二个要遣除同类，什么叫遣除同类呢？就是说这些柏树也好、桉树也好、其它的树，实际上和松树是一个类别嘛。就说你如果说松树的时候呢，不单单要不同类的这些瓶子等遣除，也要把柏树、桉树这些树也要遣除掉。所以说当它在说松树的时候呢，它是具有两种反体的，它既要遣除异类、也要遣除同类，最后呢，只认定就是这棵松树，这个就叫做自相。具有两种反体，具有两种反体这个叫做自相，就是这样的。

那么就是说是，树是这样，那么其他的，比如说金瓶，也是这样的。当我们在说瓶的时候呢，它是总相，这个瓶、这个总相就是只是遣除了一种他法，一种反体，把不是瓶的东西都遣除；当我们说金瓶的时候，当我们在说金瓶的时候呢，不单单就是说是，不是瓶子的东西遣除，而且呢这些银瓶啊、铜瓶、铁瓶，这些同类的东西也遣除掉了，只是金瓶。所以这个东西，最后剩下的东西，叫做自相了，也叫做别相，啊也叫做别相。

一般说来的话就是说，因明当中在讲总和别的时候呢，那么这样一种、这样一种总法、它是属于无实法，它是不存在的。那么就是说别相呢，它是一种自相法，它是存在的。就说这个金瓶啊，或者松树啊，这些东西是我们的眼识、根识能够取的，这方面是存在的，也是有实法，也是这样安立的。所以说这个方面就讲总相和别相的关系。

【这两者也都是将多体假立为一体而已，因此不可能存在真实的一体。】

那么这两者就是讲总相和别相，总相和别相都是将多体假立为一体。那么就是说，总相也是把很多很多法假立成一。比如说我们说树，树呢是什么，就把很多很多不同的这些东西都叫做一、都叫做树，可以说把多体假立为一体很明显；那么就是说别相，别相也是把多体假立为一。虽然我们就说一棵树就没有办法再分了，但是实际上在名言谛当中，你虽然可以说它是一个、一棵树，但是它是假立的。那么实际上分析的这一棵树，那么这一棵树呢，具有这么多的叶子、具有这么多这样的枝、具有这样一种树皮啊，等等，它怎么可能是一个实有的一呢，所以它也是把多体假立成一而已。

“因此，不可能存在真实的一体。”所以说就是说在名言谛当中，前面我们分析的时候呢，在名言谛当中呢，这个总相可以说是不存在的，那么这个自相可以说是存在的。但是在胜义谛中，此处是在观察胜义嘛，我们在说这个胜义实际上有没有真实的一体呢？你不管你总相当然不存在实有的一了。你这个别相呢？别相也不存在实有的一，不存在真实的一。在真实义当中，总相、别相都是离一离多的，都不存在。

【虚空不成立为有实法的道理，在下文中再给予论述。】

那么就是在科判当中是讲虚空这个总能变不成立实一嘛，但是我们实际上我们看的时候呢，在这个论文当中、在注释当中，并没有针对虚空进行破斥，只是对这个总法呢进行破斥，只是对总和别的关系进行破斥了。那么就是说虚空没有破斥，因为下面当中还要对于虚空进行专门破斥，所以此处就没有进行破斥了，在下文当中，在彼论述它是不存在的有实法的。

那么以上这个科判就讲完了。下面讲第二个科判是**【破不变之实一】**

就是说是周遍的实一已经破完了，之后是第二个科判：不变的实一。那么这个不变的实一又如何理解呢？实际上这个是不变的实一的话，这个不变可以理解成无常，可以理解成无常。那么就是说这个前边破的是、就是说是常有的实一，前面所有的内容都是可以包括在常有的实一，把这个破常法。那么就是说不变的实一呢，就是讲一些无常的法，那么这些无常的法上面有没有一个实一呢？这个无常的法上面也没有实一。

那么这个根据是哪里呢？这个根据就前面我们在讲107页的这个地方，有一个，《难释》，107页当中有一个《难释》。《难释》当中就讲到这个所谓的周遍就是讲我啊、虚空啊这些法。然后就是说是这些其他的不变、就是说是这些无常的法呢，是摄于这些五蕴当中，有这个讲法。‘所以说前面这一块呢，我们就说对于虚空啊，对于我啊对于这方面的这些这些周遍的法，遍的法已经破掉了，这些周遍的法不是实一的。然后就是说不变的法呢，就是蕴等无常法摄在不变当中。

所以像这样后面我们看科判的时候呢，实际上可以直接对照了，破实一之外境，破实一之实。那么就是说这些不变的无常法呢就是五蕴，五蕴的话就分两类，可以分成色和心，分为色和心。所以第一个科判就是破外境，第二个科判就是破心识。他就实际上就是把把这个外境呢可以包括在色蕴当中，色蕴当中。然后就是说实一的实，实呢可以分心所分心和心所两部分，所以合起来就是五蕴。

实际上这个五蕴呢就是无常法，当然我们说五蕴是说色蕴的时候呢，我们容易理解哦这个色蕴就是我们的身体。我们的身体只是色蕴的一部分，这个色蕴呢就是不管是我们身体上面的法，还是外境的法他也是属于色蕴的，他也是色法。比如说外面的山河大地呀，这些声音啊等等，这些方面都是色都是色蕴啊。所以说破实一的外境和破实一的实，麦彭仁波切摄在无常当中，这个科判就是讲这个无常的法呢实际上也不存在实一。不单单是恒常的法不存在实一，无常的法也没有实一。反正就是说如果你要承许实一，你不管是在常法上面也好，还是无常法上面也好，都是不存在实一的。

那么两个科判当中首先讲第一个科判**破实一之外境分二：一：破粗大之实一；二：破微尘之实一。**

那么这个外境分了两类，一类是很粗大的外境。比如说你身体，还有就是说这样一种这个山那，柱子啊，瓶子啊，这些都是粗大的法。那么粗大的法上面不存在实一。第二类呢就是微尘。很细很细的这个微尘，那么这个微尘上面呢实际上有没有实一呢？微尘也没有实一，两类就把外境破完了。

第一个科判是破粗大之实一。

障未障实等，故粗皆非一。

那么因为在这些粗大的法上面呢，在这些瓶子柱子等等，粗大法上面，存在障碍和不障碍或者遮障、未遮障等等的这个差别。那么有障碍和有遮障和没有遮障等等这些有实法的缘故呢，所以说这个粗法不是一，粗法皆非一就是这样的。因为就是说你这个瓶子呢，有一部分你是挡住了有一部分没有挡住，或者说有里外的差别。如果你具备这样障未障，或者你有里外上色没上色啊，有破损没有破损等等的这样一种差别的缘故，所以说这个粗大的法怎么可能是实一的呢？这个粗大的法不可能是实一。

以瓶子为例类推一切万法，也就是前面我们在破执实一的时候的理论一样。只要他上面具备这些差别，这个方面就是说想遮障未遮障这个意思是什么呢？遮障未遮障的意思就是说这个是他的不同的差别，不同的特点，不同的差别。只要在这个法上面具备不同的差别，他就不是实一。所以说就是说如果一个法上面有遮障没有遮障的差别，有上色没上色的差别，有破损没破损的差别等等等等。如果有这样的话，都是非一的，不存在实，所以说故粗皆非一。这些粗大的法呢没一个实实在在的。

【所谓的粗大实际上是数多极微聚合的部分，也就是说，内在的身体等、外界显现的瓶子、毘卢、住宅、山川洲岛、妙高山王直至大千世界之间。】

那么就是说所谓的这个粗大呢，实际上就是数多极微聚合的部分，很多很多不同的极微聚在一起呢，就显得一个粗大。这个粗大呢，主要是说，就说我们这样一种眼识啊或者我们的这些耳识啊能够取的时候呢，这个话就可以安立成一种粗大了，他已经有很多很多这个极微微聚在一起了。那么这个粗大和细微之间呢，也是从这个方面是可以去这个可以去这样了知的。那么什么是粗大呢？内在的身体这个很粗大了。还有外界显现的瓶子啊，毘卢等等，还有住宅山川，乃至妙高山王须弥山还有直至大千世界之间都是粗大的微尘。

【这其中无论是任何事物，由于存在用衣物等遮障未遮障、互为异体的有实法等缘故，一切粗大之法也都不会变为成实的一体。】

那么不管是什么东西呢，由于这个东西上面存在用衣服遮障未遮障。衣服遮障为遮障是指身体，啊身体，那么因为我们的这个身体呢你穿衣服的时候呢，脑袋啊，手啊，这些地方都漏在外面了，这个方面就是没有被衣服遮障的。还有有些地方呢，被衣服遮障的，所以说这个身体呢存在衣服遮障未遮障的这个差别，这个只是举个例子而已。很多很多，这样一种不同的这个特点。那么互为一体遮障和未遮障二者之间不是一体的，他是互为一体的。那么就是有很多互为一体的有识法的缘故呢，所以说一切粗大之间的法，都不会变为实，啊成实的一体，

【以身体为例，被衣物遮障的部分以及“等”字所包括的运动静止、染色未染色、焚毁未焚毁……具有迥然不同的许多法，这些法又怎么会变为一体的自性呢？】

那么通过身体为例观察的时候呢，那么存在衣服遮障的这一部分，还有呢衣服不遮障这一部分，还有呢等字呢包括的这个运动静止。你身体上面的有运动的一部分，有静止的一部分，运动静止的部分也是存在的。还有一个就是染色和没有染色的部分，就化妆呢，嘴唇上涂个红色，其他地方没有涂，像这样的话就具备这个染色没有染色的部分。还有一个就说是焚毁没有焚毁的部分，有这样一个时候呢不小心被火烧的时候呢，一只手被烧了一根手指其他的没被烧，像这样的话也有焚毁没有焚毁的部分。

那么实际上具有很多很多迥然不同的许多法。那么如果你要去分析的话不单单是这几对了，这几组了。实际你可以分很多，但没必要只要就是说，举几对就可以了。让我们知道呢实际上在一个身体上面，我们所谓的一个身体呀，它具有这么多的不同的差别法。所以既然你具有这么多的差别法，又怎么可能变成一体的自性呢？不可能变成一体的自性的。通过观察身体这个可以类推一切万法都具备这种差别，都是具备这样差别法的，所以不存在实一。

【假设有人说遮障未遮障等指的是手足等分支，而不是说的有支。】

那么就是说有些人呢他就认为呢，就是说所谓的衣服遮障未遮障，他指的是手足等的分支，而不是说的有支。那么这个地方又出现有支分支的概念，有支分支以前在讲《入中论》的时候，也是讲了很多次。那么像这样的有支啊，就是讲整体。分支就是讲他的部分。那么就是说这个有支呢就是整个，这个有支就是讲什么叫有支呢？从字面上讲，具有分支，具有分支就叫做有支。有就是具有的意思，支就是分支的意思，所以说具有分支。那么具有分支呢，谁具有分支呢？只有整体才具有分支。所以说这个所谓的有支那，就是讲一个整体。那么就是说这个分支呢，就是讲部分，就是部分。

我们以身体为例讲的时候呢，我们说有支是什么呢？有支就是整个身体。分支是什么呢？分支就是手，脚等等组成的部分。或者从一辆车来讲，什么叫做分支呢？就是这些零件。什么叫做有支呢？就是整辆车。整辆车呢就是叫做有支，然后呢就是它的零件就叫做分支，这个方面就叫做有支和分支。

当然就是说我们从一个角度来讲，是可以这样分析的。从大的角度来讲，这个有支和分支，都可以这样安立。但是如果我们分下去的时候呢，这个作为分支的，这个手，作为分支的一只手，他也可以作为有支。也就是说这只手在看待整个身体的时候，他就变成了分支了。但是呢如果把这只手取下来，或者我们单独看着一只手的时候，这是一只手，说这是一手的时候这个时候这个手就变成了有支了。然后呢他的其他的部分，就成了分支了。什么是分支呢？手指头啊、指甲盖啊或者其他的东西都变成了分支了。那么再把一根手指取出来的时候，哦这个手指也成了有支了，成整体了，其他的成分支了。

所以像这样的话实际上我们说这个有支分支是不是完全固定的呢？这个也不是固定的，尤其是有支，他就是一种假立的法。这个有支和前面的种呢，就是有相似的地方，相似的地方。所以说这样一种有支，他不是真正存在的东西，他不是实实在在的存在的东西，内道当中讲有支他是假立的。比如说这辆车，这车的概念或者一个人的概念，这个身体的概念，实际上都是一个假立的法，都是假立的不存在实实在在的东西。但是呢有些人就认为这个有支和分支都是实实在在存在的。

此处呢我们就说介绍了有支和分支的他的这个概念，然后再看他的观点，对方的观点就是说，有人说遮障未遮障等指的是手足等分支，而不是说有支，他是什么意思呢？就说你在分支上面，你可以说有遮障未遮障的部分，但是整个有支，整个身体还是实一的，还是一体的。那么如果你要安立多体的话，遮障未遮障只是手脚等等，在这个手脚的分支上面，你可以说有遮障和没有遮障的部分，说这个方面分支上面可以说是这个多体的，这个可以。但是这整个身体这个有支呢就说不是多体，

整个身体是一体。他是从这个方面来想要避免这个过失呢，因为就是说很明显的你的身体具备了遮掩和遮掩的部分，当然你的一个身体就不是实一了嘛，对方把这个有支和分支的概念提出来，就是说遮掩归遮掩，多体部分指的是手足等分支，是指的这些部分，而不是说整个身体。整个身体他就是说仍然是一体的，仍然是实一的，提出这个观点。有的时候在不看下面的回答的时候，哎，我们觉得有道理啊，的确是这样的。实际上真正分析的时候没有把有支和分支的关系搞清楚的话，那么就就像提出这样问题的。所以麦彭仁波切就说是一下子看出来这个问题。

【你们到底在说什么呀？请问，所谓的有支与所有支分究竟是一体还是异体？】

那么你们这个所谓的衣服遮掩的是手脚，而不是遮掩整个身体，实际上你们这个是什么观点呢？就又从一个角度来讲，你除了这些手脚之外你的身体在哪里？除了这个手脚的部分之外你的整个身体在哪里呢？所以说根本就不存在的。只不过就是把很多很多手脚组成的这个整体取名叫有支而已，实际上根本就没有一个实实在在的东西叫有支。如果有一个实实在在的东西叫有支，如果是这样的话就说二者之间有一个手脚、有一个分支有一个有支，二者都是实有的。二者都是实有的话有可能出现，就说你的衣服遮障了只是手脚的部分没有遮障有支，这个出现在什么情况呢？这个方面就出现在二者之间是他体的情况下。那么如果二者是他体的又怎么可能变成有支和分支呢？就不可能变成这样的。所以说这方面观察的时候呢对方根本没有把这样有支和分支搞清楚，像这样的话就是提出了这样问题。所以说麦彭仁波切就请问呢：所谓的有支就是个整体，和所有的支分这个部分究竟是一体还是他体的？

【如果是一体，那么所存在的若干不同法都将变成有支一样。】

那么如果说是分支和有支是一个本体，一个本体所存在的若干不同法，若干不同法就是讲手脚等的分支都会变成和有支一样。那么有支是一个，那么所以说如果有支是一个的话，那么你这个有支和你的分支又是一体的。所以说又是一体的缘故，你的有支是一个那么你的分支就不可能有很多，你的分支也全部变成一个了也变成一个整体了。或者反过来讲，那么反过来讲的话你的有支是一个分支是很多，所以说如果反过来讲你的有支和分支一个的话那么是一体的，那么就说它的分支有很多的话，那么有支也会变成很多。手上面有个有支，脚上面有个有支，很多很多地方都有个有支，乃至可以分下去的时候都有很多有支。所以要不然就是所有的分支变成一个，要不就说这个有支变成很多很多种有支，就会变成这样的问题，因为二者是一体不可分的嘛，一体不可分就会出现这个过失，所以说不敢承认是一体的。

【如果说是异体，则依靠可见不可得因便能推翻；】

如果说有支和分支二者是他体的，是别别分开的。那么如果是别别分开的话，我们就说就可以使用可见不可得因来进行观察进行推翻。那什么叫可见不可得因呢？可见不可得因它是一种因明当中一种推理的方式。也就是说如果这个东西存在的话它是可见的，它是可见的。比如说有一个实有的有支有一个实有的分支，如果说你真正存在有支和分支的关系是别别分开的他体法，那么如果说是分开的，而且又是实有的话，那么这个有实法这个有支和分支别别分开的法就可以见得到。

它应该是能够被见的范围当中，它是可见的，那么如果它真正存在应该是可见。但是呢不可得的缘故呢就说明它根本没有，它应该是可见的但是后面我们看的时候得不到，不可得。怎么不可得呢？就说离开了手脚之外的身体哪里有呢？你离开了手脚之外的身体在哪里找得到？所以说如果是“有”，按照你的观点这个有支它又是实有的又是他体的，所以说如果这样应该可以见，是可以见的，但是呢就是说不可得的缘故，最后观察的时候根本得不到这样一种离开了这些手脚之外，离开了部分之外的这样一种身体，所以说你这个法就没有，说这个可见不可得因。所以这个方面它是可以看得到的。比如说我们前面，如果说我们的前面有一个瓶子，如果说这个瓶子存在的话就可以被见得到，但是不可见没有见到的缘故我就说这个前面是没有瓶子的。这方面也是一种可见不可得因的推理方式。所以说像这样如果真正的他体应该见得到，没有见到的缘故就说明根本不存在。所以说你所谓的这个有支和分支之间是他体的如何去安立呢？没办法安立。

【再者，有支与分支应成瓶子与柱子一样毫无关系。】

毫无关系这个也是针对第二种他体的观点再进一步发一个过失：如果有支和分支二者是别别他体的话，那么有支和分支就应该变成瓶子和柱子一样毫无关系。瓶子和柱子就是说它具备两个特点嘛，一个就是瓶子和柱子都是有实法。第二个瓶子和柱子是他体的。最后我们就说如果是这样的话那么瓶子和柱子就没关系了，互相之间没关系。

现在如果你的有支和分支，第一它是有实法；第二有支和分支是他体的，那么二者之间就不可能有任何关系，所以说如果你要这样承许怎么可以安立的到呢？如何安立的？所以到底怎么样呢？就这样承许一个问题，那样承许一个问题，实际所谓的有支它是假立的，它只不过是把很多分支聚集起来这样一种相称之为有支、称之为身体而已。所以说这样所谓的身体、所谓的有支的车啊，很多很多这些东西都是假立的。所以都是假立的时候呢我们就像这样它是一体啊、他体啊这方面就不会观察了，不会有过失，但是对方认为有支分支是实有的，所以说如果是实有的话肯定就有很多过失。

【如果对方说：有支与分支这二者是依靠聚集的法相而紧密相联的，因此无需单独得到。】

那么就说明因为前面我们分析了有支和分支应该像柱子、瓶子一样可以单独得到嘛，像这样他体的话就可以单独得到。但是对方回答说呢：有支和分支这二者依靠聚集，依靠聚集的法相而紧密相联。它通过一种聚集，有一种东西他认为有一种东

西叫聚集，通过聚集的法相把有支和分支紧密的连在一起。紧密的连在一起之后呢它虽然是分开的，虽然聚集不一样的，但是无需单独得到。他把通过聚集的法相把它们连在一起了，所以说就说像瓶子和柱子一样可以单独得到各自的本体了，这个是没有这个过患的，没这个过失的，他这个方面有一个所谓的集聚。

下面我们实际上还是一样，你不管再在怎么说，只要你承诺有支和分支二者之间是有实法的话，像这样话还是有过失的。不管你聚也好，不聚也好，像这样都没什么意义。

【倘若以“聚”相联系脚的有支与联系手的有支二者是异体，则所有粗法不可能成为一体；】

那么就是说联系脚的有支和联系手的有支，这二者是不是他体的？就因为他有一个联系嘛，那么他有联系。我们就说呢手和脚它本来是不同的法，它是分开的。他们就说联系脚的有支和联系手的有支，这两种有支是不是他体的？那么如果说这样一种有支是他体的，那么则所有粗法不可能为一体。他已经说是联系手的有支和联系脚的有支，这些有支已经是他体了，已经是他体了。所以说所有的粗法手脚等等头等脑袋啊这些所有的粗法怎么可能是一体呢？不可能是一体肯定是分开的，肯定是分开的，不可能是一体的。

【如果它们是一体，那么由于明明见到了多种多样法的缘故，就使矛盾显得更为突出了。】

那么如果说是一种联系脚的有支和联系手的有支，这个有支是一个，他们是一个。如果是真正这个是一个的话，那么就说他的这些他其他一种手脚等等也不可能分成很多。那么又是由于明明见到了多种多样法的缘故，那你说他们是一体的，但是呢明明现量见到的很多很多、多种多样不同的法，所以说就使矛盾显得更为突出了，就说这个矛盾就更加凸显出来。所以说不管怎么样呢如果你要承诺这个实法的话，我们就可以分析它是一体呢还是他体的。所以如果说是他体的话就不可能是一，如果是就是说一体的话就不可能出现很多很多不同的差别，所以不管怎么这方面都是无法调和的。

【因此，所谓的有支只不过是以将众多分支聚合耽著为一体的心来假立的，成实的一体绝不成立，如此一切名言才富有合理性。】

所以说呢所谓的有支呢只不过是以将众多分支聚合耽著为一体的心来假立的。本来存在很多很多分支，然后把这很多分支聚合起来，把这很多的分支耽著为一，这种心的假立所说的有支。比如说我们来组装一辆车，那么一辆小车它被组装起来的时候，我们说：哦，这个是一辆车，这个是一个完整的车，这个是个有支。但实际上我们就说除了把这些各种各样的零件，它合理的搭配起来之后呢，然后我们把它搭配起来之后我们的心识耽著：哦，我们说：好了，现在是这辆车出来了，现在这个就是一辆完整的车。

那么实际上除了把这很多很多不同的支分聚合之后把它通过心的耽著为一之外呢，不存在一个实实在在的一个所谓的整体，一个有支的法是根本不存在的。那么即便这样分析了，我们再把零件再分析下去的时候也是它很多很多的部分组成一个所谓的零件，它也不存在一个一，像这样分下去之后不管是它的部分也好，还是它的有支也好，实际上都不存在一个实一都是假立的，成实一体绝不成立。如此的一切名言才富有合理性。

【相反，如果有支是的的确确存在的一法，则不可能避免一体、异体等理证观察的妨害。】

相反的话如果说这个有支是的的确确存在的一个实法，那么这个有支是实法的，我们就观察这个有支和分支之间那么到底是一体还是他体的？那么肯定是不可能避免一体和异体等理证妨害的，观察的妨害的。就是这样。所以在学的过程当中呢一方面我们学习了很多这些胜义当中不存在实一道理，同时呢也是学习了很多因明的道理啊，这很多实际上我们观察的总啊、别啊，很多很多观察的方式它和因明推理方法有很强联系性的。像这样如果我们了知的话，名言谛当中是怎么样安立合理名言的，胜义当中怎么样一切无所缘不执著的。像这样都可以有所了知，对世俗谛和对胜义谛两种法的本性都可以有一种完整的了知。

今天讲到这个地方。

《中观庄严论释》生西法师辅导第41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》——文殊上师欢喜教言论。然后《中观庄严论释》当中呢，主要是宣讲如何了知一切万法究竟实相，了知一切万法无有自性的道理。那么通过了知一切万法无自性，实际上可以帮助我们抉择这样一种大乘当中的殊胜的正见，有了正见之后呢，再修持布施等等的六度，就可以真正地踏入大乘的修法当中。那么在这样一种这个《中观庄严论》的注释当中呢，前面呢已经对于承许常法的实一呢做了观察了。现在宣讲的是破不变的，也就是无常的这些实一。那么这个方面也分了破他的外境和破心识两个部分，现在破外境，破外境呢，也破这个粗法实一，也破微尘之实一。那么前面对于这样一种粗法的实一呢做了观察。现在讲第二个科判，破微尘之实一。破微尘的实一呢也就是说呢，执着有一个微尘，然后这个微尘呢是实实在在的一体，这个微尘就是实有的，这个微尘就是实一的。

那么对于这样一种微尘进行观察，实际上了知这样的微尘是无有自性的。那么破微尘之实一呢分二，一阐明破微尘之理，二说明以破彼微尘而破多有实法。那么这个科判的意思就是说呢，首先呢是真正的破微尘，真实破微尘。那么第二个科判呢就说，如果破了微尘之后呢，通过微尘而产生的，或者以微尘为基础而产生的其它的这样一种观点都可以破斥掉。那么也就是说微尘，然后是微尘，就是说它产生的这些粗大的法，还有呢就说，如果有的这个粗大的法，外境，就还有微尘产生的这些诸根，五根。那么如果有了这样子，如果有了根和境的话就会产生识。所以如果把根和境破掉之后呢，那么这样一种心识也不会安立，因此说呢从这个方面讲的时候，如果微尘一旦破掉，其它的很多很多有色法，根就可以破掉了。那么首先讲第一个科判，阐明破微尘之理分二，一宣说对方观点，二驳斥。首先讲第一个科判呢是宣说对方观点，宣说对方观点的时候呢，主要是宣讲对方观点，那么附带呢也做了一些破斥，在注释当中呢也是附带地进行了破斥。

许粘或环绕，无间住亦尔。

那么就这个当中呢有三个对方的观点，那么第一个呢就是许粘。粘，粘连的意思。也就是说这个食米派外道，食米派外道呢，他承许这个微尘在累积成为粗大色法的时候呢，那么微尘和微尘之间，那么是什么样一种关系，那么他们承许呢微尘和微尘之间是互相粘连的。因为就是说是用最小的极微，然后呢就是开始组成这些微尘法，逐渐逐渐增大到粗大的法。那么从，就说微尘微尘之间如果你不，就说没有接触啊，或者没有关系的话，实际上你还是一个微尘而已，没有办法组成粗大法。那么如果要从微尘组它、组成粗大的色法的话，怎么样安立呢，就说微尘和微尘之间呢互相粘连在一起，然后呢逐渐逐渐组成粗大的法，就像我们这个砌墙一样，那么通过很多小的这个砖头一个一个砌起来之后呢，然后就围成了一堵墙。所以说像这样的话，微尘要组成这个粗大的色法的话，互相之间应该要一种粘连，这个方面就可以最终呢组成粗大的色法，这是第一种观点。那么或环绕，第二个承许的是环绕。环绕是这个内道当中的有部宗。有部宗呢承许环绕，那么当然就是微尘和微尘之间环绕了。那么这个环绕的意思呢就是说，微尘和微尘之间内部它互相是不，不粘连在一起的，不接触的，互相是不接触的。像这样的话，但是呢就说通过它的这个法性力吧，它们之间呢，互相之间呢就不分散，互相之间是不分散的，然后呢就说虽然不接触，但是呢也不分散，像这样微尘微尘之间逐渐逐渐就这样组成粗大的法。也就是说如果不注意的时候呢，或者不仔细观察的时候呢，微尘和微尘之间似乎是紧密相连的，但是呢就说如果真正地去看的时候呢，它们微尘和微尘之间呢没有互相环绕，噢不是环绕，就说没有互相连接，它们就说微尘和微尘之间是互相环绕而住的，比如说中间有一个微尘，然后其余的六个微尘呢是环绕这个中间微尘而住。那么这个环绕而住的是什么呢，主要是这样的话，逐渐逐渐可以组成粗大的色法。那么下面呢打比喻讲了，就好像一片草地，一片草地我们从这样泛泛看的时候，好像是这个每一根草啊它是一片一片的，都连在一起的，它是一片草，似乎之间都是连在一起的，但是如果你要趴在地上去看，每一根草每一根草之间呢，它都是有这样一种距离的。看起来似乎是粘在一起的，实际上是有距离的，看起来似乎是接触的，实际上是环绕而住的。就说有部宗呢，承许这样微尘微尘之间是这样环绕的，中间有间隔，这是第二种观点。第三种观点就是无间住，无间住。那么无间住呢就是讲到了是经部派的观点，那么经部宗的观点呢，承许这样一种微尘和微尘之间呢没有粘连，但是呢是无间而住的，无间就是说没有间隔。无间隔而住呢，就是平时大家所讲的接触，但是呢不是粘连的。虽然是接触，虽然就是说这个无间隔，互相之间没有间隔而接触，但是呢并不粘连，噢并不粘连，所以说呢这个第三种观点呢，不粘连的缘故呢和这个食米派不一样。然后呢就说承许环绕，他是承许接触呢和有部派不一样。但是在后面麦彭仁波切在观察的时候说呢，实际上你无间接触和你前面所讲的这个粘连这样的观点呢，很难分出差别来。粘连它实际上也是互相之间呢没有间隔而接触的，那么无间而住呢，实际上也是这个没有间隔，接触而住的。所以说实际上呢，就说它说和第一种差不多，这个观点和第一种差不多。“亦尔”的意思是什么意思呢，“亦尔”的意思就是说都不存在这样一种实有的观点，这就是属于一种灭破了。虽然是科判当中是宣说对方的观点，但实际上呢，在主要讲了对方观点之后呢，附带呢就是说实际上你们这个观点都不存在，不单单是说食米外道，这样一种观点，没有这样一种实一，那么环绕和无间住亦尔，实际上也没有实一。或者说前面我们不是说了粗

法它不算实一嘛，那么粗法不存在实一，许粘连啊，环绕无间住呢也是这样的，也是没有实一的。主要是宣说了对方的观点。那么下面呢要对比这个所谓的色法，对于这个色法呢作一分析观察。

【五境与五根这十种色法中的任何一种，凡是现为粗大的法都可剖析成多法，】

那么就说是这个所谓的色法呢，一般来说呢是分为十种，色法分了十种。分了十种的话就说是五境，首先呢是对境，外境当中有五境，色声香味触。那么就说是这个眼根的对境是色，耳根的对境是声音，乃至于是这个身根呐，譬如说我们身根的对境呢就是这样一种这个触，所以说像这样就讲到了这个五种境。还有呢就是五根，五根大家很清楚，就是眼耳鼻舌身，那么这叫做五色根。那么五种色根和这个五境呢，就承许这个色法就分为十种，有十种色法。有些时候呢加上无表色，加上无表色，当然就说经部以上呢承许这个无表色，它是一种假立的。在有部当中呢，他在分类的时候就分了十一种，五根五境再加上这个无表色，总共有十一种。那么就说是这个一般的共同的说法来讲的话，这个色法就是五境和五根，总共呢就有十种色法，那么不管是五境也好，还是五根也好，那么这十种色法当中的任何一种凡是显为粗大的这一法的话，都可以剖析成很多法。

【相互之间一法的位置障碍另一法存在，由于是若干法积聚的自性，因而直至极微之间这些法都可以一分再分。】

那么就说是这些方面是可以剖析成很多法的，而且色法和色法之间，就说粗大的色法和粗大的色法之间呢，以一法的位置障碍另一法存在。如果一个法存在了，另一法就不可能住在这个位置上。比如说柱子存在的地方呢，瓶子就没办法存在；一个人存在的地方呢，另外一个人没办法存在。所以说这个方面叫做这个一法的位置上呢障碍另一法存在的，色法都有这样一种本体的。由于是很多法积聚在一起的自性的缘故呢，所以说我们外表看起来似乎很粗大的一个本体，它因为是若干法积聚的缘故呢，就可以把它分成很多部分。然后呢就是一分再分，直至到极微之间这些法都可以一分再分。那么这句话是什么意思呢，这句话的意思就是说除了极微之外，其它的这些色法都是有部分的，都是有部分，有组成它的部分，有组成它的部分的缘故呢，所以说呢像这样的话就可以一分再分，按照《俱舍论》的观点，按照这些共同的说法的话，那么也就是七倍七倍往上增的，它就说是都是七倍七倍往上增。像这样观察的时候乃至于是极微之间呢，都有它的这样一种部分，都可以分，都是可以分的。那么为什么说直至极微之间呢，那么实际上按照小乘的承许的方式啊，这个极微就是最小的色法。在所有宇宙当中呢，最小的色法就叫做极微。那么这个极微它是没有部分呐，它没有部分呐，所以既然它没有部分，不可以再分下去了，那么就说不可以分下去，如果再分的话怎么样呢，如果再分就成了虚空，如果再分的话就成了虚空，它没有部分，没有分分的角度讲叫无分。但是就说能不能够再对它分析呢，中观宗说如果对它进行分析话，它就会变成空性，它就会变成不存在。所以说有些时候呢，这个极微也叫做邻虚尘。邻虚，邻呢就是接近的意思；虚，就是虚空的意思。邻虚什么意思就很明显了，就说如果有时候我们极微难以理解的话，就用一个邻虚尘这个这个名词，就是说这样一种邻虚呢，就是接近于虚空的状态了，最小最小的一个微尘，所以说它的上面呢，再也没有部分了，再也没有部分从这个角度来讲叫无分，啊就叫做无分。但是呢如果说，如果要分的话，它肯定是成空性了，所以说呢它不像其他的法呢，它就说是可以这个分成很多部分了，意思说呢，此处讲直至极微之间这些法都可以一分再分。就说因为这个缘故呢，所以说如果没有对极微做最终极的观察的话，觉得这个极微是不是一个实一呢，啊是不是一个实一呢，实际上这样一种这个极微并不是实一的。下面要复述与分析。

【譬如，瓦瓶碎成瓦片，瓦片磨成粉末，粉末也有粗细之分。通过这种方式来说明一切色法可以分割得支离破碎。】

譬如说呢一个瓦瓶，然后就可以把它就是说摔碎，摔碎成了瓦片，那么就是说摔碎成瓦片的时候呢，就很多很多的瓦片，所以说这个实有的这个粗大的色法就没有了，像这样的话，粗法就可以分成瓦片，然后把一块瓦片呢，把一片瓦片可以磨成粉末，那么在磨成粉末的时候呢，它粉末当中有粗的粉末，有细的粉末，然后这个细的粉末呢，如果我们的眼识还能看得到的时候呢，啊就把这个细的粉末再进行观察，再使用这个方法，把它再进行分析，然后呢分到什么时候呢，分到我们的眼识看不到了，分到眼识看不到了，分到眼识看不到的时候呢，这个时候就可以通过，啊就可以通过这样一种心识，继续的观察，啊用心识继续观察，然后像这样的话直接观察到极微之间。当然现在如果有就是说显微镜的话，你可以把这个细粉放到显微镜下面，再用高科技再去分它，像这样的话就是说分到最小不可再分的这样一种状态，那么就通过这种方式来说明一切色法可以被分割得支离破碎。这个方面就是总的原则。下面就是解释了。

【从名称上来看，所谓的“色”即指可插入、可转变毁灭的法。】

啊这个方面就可以说是它们的一种法相了，那么就说法相呢从名称上来看呢，这个所谓的色，当然从汉文的色，这个名字上面看不出插入啊转变的意思。但上师说呢，在藏文上面，在藏文的名称上面呢，它就有很明显的，所谓的这个色这个名字呢，它里面就包括了可以插入，可以转变毁灭的法。所以有些时候呢就把这个色法的法相，它定义呢，就说可以插入，怎么可以插入呢？比如说其他的针啊，其他的刀子啊，像这样话可以插入这个色法当中，这个就是可插入的意思，还有呢就是可转变毁灭，那么就是说色法和色法之间接触的时候呢，它就会转变，它就会有一种逐渐逐渐变坏。所以说它就可以转变毁灭的法呢称之为色，这是从它的词句的意义进行分析的。

【从意义上讲，带有阻碍的意思，因此与心识截然不同，】

那么从它的意义上呢观察的时候呢，这个色法的意思呢就有带有阻碍的意义，就是说从它的名称上面呢它可以插入，可以转变，从它的意义上看的时候呢，就所谓的色法有阻碍的意思在里面，所以有的时候呢，讲法相的时候呢，就是说可插入啊，可以转变毁灭，有的时候呢它色法的法相呢，哦有阻碍的意思在里面，所以这二者之间主要一个从名称上面来看，一个从意义来看。那么就是说从意义上来看的时候呢，色法就有阻碍，色法和色法之间呢互相是有障碍的，有阻碍的，就这样的。因此与心识截然不同。那么色法的法相和心识的法相呢就不相同，心识的法相呢没有阻碍的意思，啊心识就没有阻碍，不像这个色法一样还有阻碍的，比如说呢，就说我们的一个身体，如果你的门窗关好之后呢，你的身体就很难从这个房子里面出去的。但是呢你心识就没有这种阻碍，你心识就可以一下子到外面，可以一下子到月球上去走一圈，像这样观察的时候呢，这个心识他就没有这个阻碍了，它是无有障碍的，所以说像这样与心识的法相截然不同的。

【只要缘取它就始终是所破的对境，】

那么只要缘取它，就说只要是色法，只要它是一个色法，只要它能够缘取它呢，就可以缘这个色法一直破斥，一直分析，所以说只要缘取它就始终是所破的对境，就可以成所破的对境。

【为此取名为“色”，例如说“刀刺”。】

啊从前面呢这样一种名称上的意义，和意义上的意义观察起来的时候呢，就把它这种物质呢就取名叫色法了，啊就叫色法。那譬如说刀刺，刀刺什么意思呢？上师解释的时候刀可以刺入。啊就是说刀刺入的意思就叫做刀刺，啊比如说这个色法它用这个刀可以刺入，针可以刺入，所以说例如说刀刺，那么刀刺呢就实际上可以说是一种色法，色法它就刀能够刺入，这个方面讲到了这个色法它的这个法相，啊就讲了色法的法相。那么就是说平时我们就是说，我们在平时都在享用色法，经常都在享用色，每天都在享用色法，但是就是色法到底是什么样的呢？实际上如果我们没学习这样论点的话，对这个色法的概念很模糊的，啊就是这个东西吗，反正就是这个色法，好像就是说指着一个瓶子，柱子这就是色法，铺一块砖头这就是色法，这些都是色法，但是实际上它们色法的法相呢，就可以插入，或者说可以转变毁灭，它就带有阻碍的意思在里面的，这个方面就叫做这个色。

【如果有人想：可是，这一法相在极微身上并不成立。】

那么就是说你这个色法讲了这么多法相定义，那么在粗大的色法上面是可以成立的，但是呢这样一种可插入的这个法相而言呢，就是说以可插入这个法相而言呢，那么在极微上成不成立呢？在极微上是不成立的，极微是最小的微尘了，它没有部分了，所以说在这个最小的微尘上面，怎么可以插入呢，谁去插入它，没办法再插入它了，微尘极微和极微就说是这个两个极微之间呢，一个极微一个极微也插不到另外一个极微上面，那比这个还小的一定不存在了，所以说呢谁能够插入到极微上面去呢？所以说这个法相呢，极微身上是不成立的法，所以说你的法相是不是不究竟，是这样的。那么下面呢就是从这个问题上做一个分析，实际上也是帮助我们打开一个思路，啊帮助我们另外一方面去思考，避免我们就是说钻入牛角尖当中，那么就是说这个下面是从两个解释的方式，啊两种解释的方式，第一种解释的方式呢，

【因为(极微的)粗法具足这一法相，所以并无过失。按照承认无表色的观点而言，在所依上存在所害，因此可以得名。】

啊这是第一种解释的方法，那么第一种解释的方法就是说，在极微的上面虽然不具备可插入的这个法相，但是呢这个极微的粗法具足这一法相。为什么说我们在讲极微的时候，你把极微的粗法扯进来了，就是因为这个极微它是属于粗法的，啊极微它是属于粗法的。所以说极微是属于粗法的缘故呢，在粗法上面具备可插入这个法相。所以说呢也没有过失，这句话是什么意思呢，就是说如果是在它的这个粗法上能够具备这样一种法相的话，在它的细法上面也可以安立色法的名称。就是因为粗法和细法之间它有一种关联，啊一种关联，那么这样一种细法是从属于粗法的。细法是属于粗法的，所以说如果在粗法上面有这个法相的话，在细法上面可以安立它的名称，这个就是说色法的名称在细法上面是可以安立的，啊可以安立。说像这样的话是从粗法的有这个法相的缘故，细法上可以安立它的名称，这就是第一种。那么就是说在这个这个当中呢，第二种观点呢，是按照承认无表色，这个第一种、第二种不是说他两种破斥的方式啊，它就是说在这个第一种破斥方式当中，第一个就是说粗法上面如果说可以安立法相的话，细法上可以安立名称，第二个方面就是所依上面可以有所害的话，在能依上也可以安立它的名称，所以这个方面是一个类别的。

【按照承认无表色的观点而言，在所依上存在所害，因此可以得名。】

那么还有一种观点就是无表色，那么这无表色到底是什么呢，这无表色呢就是说在佛法当中经常会出现，尤其是在俱舍当中，在小乘当中呢，经常会出现这个无表色，实际上这个无表色呢它是一种色法，啊它是一种色法。但是这种无表色的色法它并不是一种积聚的自性，它没一种积聚的自性。它就是一种这个实际上平时我们讲的话小乘的观点，这个无表色就是戒体，啊就是戒体，就是别解脱戒的戒体是什么呢？这个戒体就是无表色。啊比如说呢，就说我们在上师阿闍黎面前如果是受，就是说受这样一种这个五戒啊，或者受其它的这些斋戒啊，或者受这样一种这个比丘戒啊等等。那么就是说当你在外表上做这些顶礼啊，做这些这个陈述啊等等，像这样时候呢，阿闍黎弹指的时候说你们得戒了，那么所得到的戒是什么东西？所得的戒是什么，这个戒体的话就说小乘说这个戒体就是一种色法，这个色法就叫做无表色。为什么又叫做无表色呢？这个表就是一种表示的意思，它是针对于有表色而言的。那么怎么叫有表色，就说通过外面的色法可以表示一种意义，可以表示你的

心。比如说一个人他站在那顶礼，他站在那顶礼的时候呢，他就说把手恭敬的放在头上，放在喉间，放在心间，然后呢五体投地的啊就是说这个顶礼下去，这个方面就是一种有表，表示什么呢？表示他在做顶礼，或者表示他内心当中一种恭敬，啊可以通过外表，通过他外表的身体的这个色法表示他对于所顶礼的对境呢，有一种恭敬的态度，没有傲慢的态度，可以表示他的想法，说他的心态呢可以通过这个色法表现出来。或者说你的外表表现的很粗暴，你的外表表现对某一个人的发脾气，通过外表这样一种这个表现呢，就可以说明啊，从外表色法可以表现出你的内心非常非常的不寂静，是处在一种嗔恨状态当中，这个叫有表。这个方面就是一种通过外面的色法可以表示他的内心的状态的一种色法，就叫做有表色。无表色就说是没办法表示，表示不了他的心态的。所以像这样就称为，哦，就叫无表色。那么这个无表色实际上是通过四大为能依而就说是、四大就是说通过四大为因而显现出来的。所以说这个无表色本身实际上并没有这些法相，这些色法的真实的法相，可插入的法相啊，或者其他的这些阻碍的法相啊，或者集聚的法相啊，这方面的法相是并不存在的。

那么就是说前面就讲到了从承许极微的角度来讲怎么怎么样我们去安立。那么下面就是说还有一个无表色，有部宗尤其承许无表色，前面我们讲如果色法，加上无表色就是十一种了，不加上无表色就是十种。那么这个无表色呢，在经部宗承许以上无表色是假立的。把这个戒体假立成无表色，这个也是可以这样说，但实际上真正的无表色是不存在的。尤其是把戒律表示成一种色法的话，这方面就说是这个不了义的观点。

所以说如果按照承许无表色的观点来讲，这个无表色上面没有存在这样一种色法的这个法相，但是在所依上存在所害。也就是说无表色是能依，那么就是说身体啊等等这些粗大的法是所依。所以说呢，在这个能依上面它虽然不存在这个插入等等这个能害，但是在所依上面存在这个所害，不是能害。那么就是在所依上面存在所害的缘故，所以说呢所依上面如果有这个色法的法相，在能依上面也可以安立它的名称。所以说无表色可以安立成一种色法。它不具备这个很粗大法的这些可插入啊、可转变啊、毁灭的这样一种自性。但是呢在所依上面如果存在这个法相的话，能依上面可以安立它的无表色的名称。

所以此处说：因此可以得名。因此可以得名，这个是第一种分析的方式。那么下面是第二种分析的方式呢就是说，是名词，不一定能够解释的。

如果是一个名词，不一定能够解释。比如说这个极微，极微是一种色法，无表色的一种法。那么能不能够真正按照色法的定义去解释它呢？不一定能够解释。比如说前面说从名称上来讲所谓的“色”即指可插入、可以转变毁灭。那么就是说这个极微是一种色法，或者说无表色是一种色法，那么这种无表色的色法呢，它的名称上面好像带有可插入可转变的意思。但是呢解释的上面，所有的名词不一定能够按照它的这个方面去解释它。它只有一种说词而没有释词。所以下面也是一种观察的方式。

下面讲：一般来说，名字有释词、说词兼具以及只具其中之一，共有三类。

这方面讲到了释词和说词。那么什么叫做释词呢？“释”词就是说可以解释的，直接可以在它的这个名词上面可以解释。比如下面就打比喻讲了。比如说，这样一种“水生”。“水生”这个名词就是水中生长的，水中出生的，或者水中生长的叫做“水生”。那么如果是这样的话就可以解释了。青蛙，以青蛙为例。那么青蛙是什么？青蛙就是水中生长，它是水中可以生长的，所以说它就是释词。或者说有的时候把莲花，水中的莲花就叫做水生。水中莲花在释词上面呢就叫做水生。那么就是说，我们说水中生长的莲花它可不可以解释？哦，可以解释。它的确就是从水中出生的，它就是生长在水中的。所以这个方面就叫做释词，就可以直接从它的名词上解释它的含义的。

第二个方面叫做说词。说词就是没办法解释，啊没办法解释。所以像这样讲的时候就叫做释词和说词，它虽然有这样一个名词，但是它不能够解释，不能够按照它的字面上的意思去解释它。比如说水生。像这样，有些人叫水生。就有些人的小名叫水生。那么水生的话，你是不是水中生的？噢不是，我只是名字叫水生而已。或者有些人取名叫狮子，哦，狮子，你能不能解释成狮子？哦，不能，我名字叫狮子而已。这方面就叫做说词，它不能够说直接从它的方面解释的。

这个叫释词和说词。那么在这个分的时候，有些法既具有释词也具有说词，所以这个叫做释词和说词兼具，啊这个叫做释词和说词兼具。然后以及只具其中一法，就是说有些法只有释词，没有说词；有些法只有说词，没有释词。当然还有一类，这个地方没有讲了，既没有释词，也没有说词。这个也有，但这个方面主要的角度来讲分了三类。

那么就打比喻讲的时候呢，什么法既具有释词，又具有说词呢？就是前面我们所讲的水中的莲花。水中的莲花在词藻学当中，尤其印度的语声明学当中呢，这个水中的莲花就叫做水生，直接就叫水生。水生呢，就是说精通诗学的人一看水生就知道，哦这个就是指水中的莲花。水中的莲花既具有释词，又具有说词。因为它本身是水中生长的，这个具有释词。就说词呢，它本来就叫做水生，它的名字也叫水生。也可以把它这个解释成水中产生。所以这个莲花就叫做释词说词兼具。

还有一种法就是只具有释词，不具有说词的。比如说这个地方讲到了，下面注释当中讲到了青蛙。青蛙呢它可以解释为释词，因为它是水中产生的。但是它的名字就叫做青蛙，它的名字并不叫做水生，所以它具有释词，但是它不具有说词，啊不具有说词。这是这个第二种。

那么第三种就是具有说词，不具有释词。比如说讲到了这样一种，有些地方打比喻的时候就讲陆地上的莲花。陆地上有一种莲花是生长在陆地上的，那么陆地上的莲花呢，是从说词的角度上来讲，它也叫做水生。它的名字叫水生，但实际

上你分析的时候呢，能不能就说从它的莲花上面有一个水生的解释呢？没有，因为它是生长在陆地上面，它不是生长在水池当中。所以说它的名字叫水生，它的说词上面有水生可以安立，但是释词上面安立不了水生，没有水生的这个意思，所以说只有释词，而没有说词。啊只有释词没有说词，就这样的。

那么还有一种方法就是如果要加第四种的话，比如说柱子。那么柱子的法不仅也没有释词，也没有说词。它也不是水中生的，它也没有水生的名字，所以是既没有释词、也没有说词的这样一种名词也是存在。

那么实际上我们分析这个到底是什么样的意思呢？我们需要分析这个含义呢，首先我们要把释词和说词搞清楚，把这个搞清楚之后呢，把例子搞清楚。我们来看意义。意义是什么？意义就是无表色。

这个极微是属于哪种情况？真的来讲的时候，这个极微就是说具有说词，不具有释词。你可以把这个极微，极微或者无表色它是一种色，但是你能不能按照色法的意思去解释它呢？没有，解释不了。极微上面它没有这样一种可插入啊、没有什么阻碍的意思在里面。或者说这种极微上面，无表色上面也没有这些插入的意思。但是它叫做色法。这一类就是说它有说词，它是色，但是呢没有释词。这个也可以了知的。

所以说从这个方面观察的时候呢，这个色法的法相和色法之间呢到底怎么样去安立，实际上这个此处是指以色法为例了。实际上在我们安立其它的法相的时候还有很多类似的法，还有很多类似的法，都可以大概类似从这个角度去观察的。就是从属于某一种法。从属于某一种法的时候呢，它可以安立它的这个法相，哦，可以安立它的名称。虽然就没有它的法相，可以安立它的名称。比如说，我们再打一个比喻来讲。比如说这个人，人的法相是知言解义了，知言解义。那么知言解义是人的法相，所有的人都具有知言解义的这样一种法相。但是我们说刚出生的婴儿，你具不具备这样一种知言解义的法相？不具备他就不是人？因为他没有人的法相的缘故。我们就是说，在这个小孩上面，他虽然不具备这个知言解义的法相，但是他从属于人，他从属于人，或者说他长大后具备这个法相的。所以这个角度来讲也可以说是人，他虽然不具备他的法相，但是他也是人，还有一些聋哑人都可以这样安立的。

所以说这个方面解释的时候呢，有些时候是很严格的去定义的，有的时候也不一定是非常非常严格去安立的。此处的这个色法呢也可以从这个角度去进行安立的。所以此处所谓的这个可插入啊、可转变，主要就是从粗大的色法上面去安立的，从粗法上面安立的。所以说细微是从属于粗法的缘故，它也可以叫做色的名称。这个方面就把第二种就解释完了。

【有障碍性虽可说是色法的法相，但实际上是将比这一“色”更为粗大的眼根对境分别立名为色法。】

那么就说是这个色法的法相是有障碍性的，有障碍性的，前面意义上已经讲了是有障碍性的，名称上可插入啊等等。那么有障碍性是色法的法相，但是实际上呢所谓色法的法相安立，是将比这一色更为粗大，什么叫这一色呢？这一色就是前面所讲的极微和无表色。那么是比这个极微和无表色，尤其是极微更为粗大的这个眼根的对境分别立名为色法的。

实际上我们说这个色法就是眼根的对境，当我们说眼根的对境是色法的时候呢，在这样一种安立的时候呢，实际上就是说你的眼根，乃至你的眼根能取的时候，这个时候就叫做色法。那么一般的肉眼，如果不借助其它的神通啊、借助一些显微镜啊，最小的色法，能够取的色法是什么？就是在阳光下面飞舞的灰尘，这个就是我们的眼根能够取的最小的色法了。比如说我们坐在房子里面，阳光透过窗户照进来，然后呢就你一翻过这个东西的时候，或者你一坐下的时候，噢这个灰尘就起来了，这个在阳光下面能够显出来的这个灰尘呢，就是说眼根能够取到的最小的色法，就是以这个作为眼根能取的最小的这个色法了。当然再往上的时候，大房子啊、大山啊这些就说更粗大的了。所以说实际上我们说什么是色呢？色就是说眼根的对境，把眼根的对境分别立为色法，把眼根的对境是分别立为色法的。那么就说耳根的对境是不是色法呢？耳根的对境是色法，但是就是说此处讲的时候，一般来说，眼根的对境安立成色法了，这个就把总立为别名。因为在说色蕴的时候呢，噢这个色蕴就包括了十种，包括了十种，但是就是说把眼根的对境也叫色法，把眼根的对境这个方面也叫色法，这个在《俱舍论》当中有把这个总名在别名上面的很多很多的分析的方式。所以说一般的情况之下，大家习惯性的使用的方式呢，就是比这个所谓的极微还要粗大的多的，能够成为眼根的对境的这个法，分别立为色法。所以平时我们讲的色呢，是从这个方面来进行安立的。

【这样粗大的无情法一分再分，一细再细，直到终极的细微才不可分割，称为极微，再无有较它更小的微尘，堪为微尘之最或者究竟细微，它的七倍则为微尘等等。】

那么就说是这样粗大的无情法，一分再分，一细再细乃至最后到这个最终极的细微，不可分割之间，这个方面就称之为极微了。那么这个极微再没有比它更小的微尘了，再没有部分了，再没有比它更小的微尘了，所以说它就是属于微尘当中之最，或者最究竟的细微，这个方面就叫做极微，叫做最小的色法。它的七倍则为微尘等等。那么如果要累加的话，怎么样组成色法的呢？就是说这个七个极微，就这个一个极微的七倍呢，就是叫做、它的名字叫微尘，然后再往七倍七倍的往上递增，那么七倍七倍往上递增，按照顺序，下面讲，

【按照顺序，铁尘、水尘、兔毛尘、羊毛尘、象毛尘、日光尘、虻尘、虱尘、直至指节之间呈七倍递增。】

那么就是说，在《俱舍论》当中安立的方式，就是说这个极微的七倍就是叫做微尘，然后按照顺序呢，微尘的七倍叫做铁尘，有些在汉地当中叫金尘，黄金的金，这个方面叫铁尘。那么为什么叫做金尘或者铁尘呢？按照一般的说法来讲，黄金

的密度很高了，黄金的内部的密度缝隙非常非常小，那么就说这个所谓的金尘呢或铁尘呢，它是什么意思呢？就这个灰尘小得什么程度呢，可以在黄金的内部穿来穿去，我们就可以知道这个微尘非常非常小，很小很小，就是这样的，它可以在黄金的里面呢，就说这个很细很细的内部穿来穿去，这个方面就叫做金尘。或就是说呢，这样一种这个金尘，它可以停留在黄金上面，黄金的这个尘、金尘上面可以停留的，这个方面就叫做金尘或铁尘。那么这个铁尘的七倍呢，就叫做水尘，水的尘也很小，然后它可以停留在水尘上面的，在水尘上面可以安住，这个叫做水尘。然后就叫做兔毛尘，兔毛就说它这个水尘的七倍叫做这个兔毛尘。那么就说兔毛的，兔子的毛很细的，在毛的尖端上面，这个微尘可以停留住，像这样的话这个方面就叫做兔毛尘。那么兔毛尘的七倍叫做羊毛尘，羊毛比兔毛要粗，所以像这样的话就说，就说这个方面它就容易停在羊毛顶端、尖端上面可以停留的，这个叫做羊毛尘。然后再粗的时候，叫象毛尘，有的时候叫牛毛尘。像这样的就说，象毛它的这个，象的毛很粗，像这样的话就说这个微尘呢又长了七倍，它可以在象毛的尖端可以停留的。然后再大七倍，就是日光尘，就是比这个象毛尘再大七倍就是日光尘，这个日光尘就是说，前面我们分析的，当你坐下来时，在家里面，一坐下来这个灰尘就飞起来了，这个就是在我们的家里面飞来飞去的，在阳光下飞来飞去的这个尘，就叫做日光尘，这个就能够成为我们眼根的对境，这个时候就开始成为眼根的对境了。然后日光尘的七倍，它就是虻尘。虻是什么意思呢，这个虻就是虱子的卵，虱子蛋，像这样的话就是很小的，像这样的话就是讲虻尘，它就是到了这样一种层次了。然后虻尘的七倍就是虱尘，就是小虱子这个大小了，就说是小虱子的大小了，就是这样的。然后虱尘再大七倍的话，这个方面中间就不知道是掉了，还是省略了，中间还有一个叫做麦尘，或者叫做青稞尘，或者叫麦尘，就平时我们吃的小麦。像这样的话，一颗小麦，就说虱子的七倍是小麦，一颗小麦的这样一种分量。然后七个，小麦的七倍就是指节，七颗小麦它就是一个指节。比如说我们把这个手指头伸出来，一个指节，像这样的话就到了这样一种位置。然后就指节之间成七倍递增，然后再往七倍七倍往上增，就是这样一个意思了。所以像这样的话，这个微尘的这样一种安立的方式呢，按照内道小乘有部宗的观点来讲，从极微到指节之间，是这样逐渐逐渐递增而显现的。

【我们应当知道，在欲界中，能现于根前的一小微尘最起码也具有不包括根尘与声尘的八个极微尘，如果有根尘等，则再累加。】

我们应该知道呢，在欲界当中啊，色界和无色界不算，在欲界当中，能够现于根前的，比如说讲这个日光尘，能够现于根前的一个最小的微尘，最起码也具有八尘，那么这个八尘不包括根尘和声尘的。那么什么叫做根尘呢，根尘就是身根，这个根就是身根的意思，不是指其他的。像这样的话就说这个不包括身根在内的，还有不包括声音的，就声音它也是一种尘，但是此处呢，就是说比如说在一个外面的无情法上面，在一个外面的飘动的日光尘上面，那么就说不包括根尘和声尘的它有八个微尘，在汉语当中叫八事，八种事。那么八种事就是讲到了这个地水火风，这算是四种，然后就是讲色香味触，不包括声音，就说色香味触这四种尘，这四种事，还有就是讲到了这个地水火风，这四大，像这样的就说一个在我们的眼根面前能够显现的微尘上面，就具备地、水、火、风、色、香、味、触这八种事，都具备了，这个是最小的微尘，最起码也具备了这八个了，就是这样的就不包括根尘和声尘的八个极微尘。如果有根尘等，则再累加。如果有身根，就如果显现上是有情上面，因为外面这个尘是属于无情，就说是阳光下的这个尘，没有身根它是属于无情。那么如果是有身根的，就加一个就是九尘。如果再有眼根就再加一个十尘，有耳根再加一个十一尘。像这样的话，就逐渐累加，如果有声音呢，再加一个声音尘。啊所以像这样的话，就最小的，最起码有八个微尘一起生的。这个叫做尘聚，就所谓的这样一种这个最小的微尘，这个能现于根前的小微尘呢，术语上面叫做尘聚，聚就是聚集的意思，就很多尘聚在一起，这个就叫我们眼根所取的最小的微尘，这个方面叫尘聚，就最少有八个尘在一起生。

【最终的无分微尘是从大种与大种所造的每一微尘特意分开确定而言的，而不存在各自分割的部分。】

那么最小的微尘，最终的无分微尘呢，是把这个微尘从大种和大种所造的每一个微尘当中，分开确定的，它是分开确定的。那么大种就说地水火风，地水火风就是讲这个组成一些粗大色法的元素，每一个粗大色法上面都有地、水、火、风四大。平时我们说四大皆空，像这样的四大皆空不是酒色财气，这个四大皆空就是指地水火风。就说其他的世间人解释的时候，就是出家人四大皆空，酒色财气什么。但实际上这个不是酒色财气，这个是讲地水火风，这叫四大种。那么就说这个四大种呢，它就说是这个一切色法的一种这个组成色法的一种物质，它一种这个就说是这个物质、一种元素。还有就大种所造，其它的身体啊，或者一些粗大的法就叫大种所造，通过这个四大种而造的粗大的法就叫做大种所造。所以像这样讲的时候呢，就说是这个每一个微尘，把这些把这个微尘从大种和大种所造当中，特意分出来，然后呢就说是它这个分出来而确定的就叫做无分微尘，它上面就说不存在各自分割的部分了，再没有可以分割的，这个是最小的，所以此处呢就把它安立成无分微尘，没有办法再区分它的部分了。

【所有粗法根据大小的不同，其中含有的极微也具多少的差别。】

那么就所有的粗法根据大小不同，比如说你的这个法小，一颗麦子，你这个很小了，然后呢一座大山，你就很大了。那么根据你的粗法的大小的不同，其中所包含的极微也具有多少的差别。也就是说你的小的这样一种法，包括的极微就少，然后就这个粗大的法里面，包括的极微就多，包括的极微就多，就是这个意思。那么实际上这个方面就隐含一个什么含义呢？

就隐含了就在名言谛当中，有一个不可以再分的，最小的极微，有一个不可再分的最小的极微了，就是这样的。那么如果这个方面是必须要存在的，这个不存在的话，有过失。下面就是说是从这个隐含的意思呢，就开始要提出这个说法，然后呢就是说一一予以破斥，简略地予以破斥。

【虽然藏地的有些智者认为微尘无穷无尽，但这样一来，以粗法就无法得以建立等理证有妨害，因此与事实不符。】

藏地的有一些智者，有因明的前派的一些论师，不单单是这个藏地的有些智者啊，还有一些是我们平时的执著也是这样做的，这个微尘是分不尽的。微尘是不可以再分的，无穷无尽。为什么呢？比如说这个极微吧，你说极微可不可以一分为二呢，觉得好像可以一分为二啊，我就一分为二，这个极微就不是最小的了。然后再把这一分为二的这个极微这个分成两半的极微，我再分，又可以分成两半了嘛。这样又分分分，分下去一直分不完。像这样就觉得这个极微尘是无穷无尽的，就有些智者认为，或者说平时我们的概念当中，我觉得这个极微怎么可能不能再分呢，应该可以分完的，你看我们就用一分析观察的时候，分成两半，或者分成六个部分，这个方面就是可以一直分下去的。像这样的话就觉得这个微尘呢分不尽的，一直可以分下去，没有一个最小的。但是，如果这样认为，这样一来，以粗法就无法得以建立等理证有妨害，因此与事实不符。那么如果说这样一直分下去，分不完的话，没有一个最小的法作为它的基，那因为你没有最小的法嘛，你没有一个最小的法作为基的话，那你怎么样组成粗法呢，你怎么样组成粗法呢？那么实际上我们说组成粗法的话，你应该有一个小的基放在这儿。然后呢就是说很多很多小的法累积起来的时候呢，像这样就可以组成一个粗法。但是现在问题就是说你没有一个最小的单位，没有一个最小的基你可以一直无穷无尽的分下去。像这样的话就是说很多粗法就没有办法得以建立了。所以说这个和事实不符。那么什么叫事实呢，事实上就是说粗法实际上已经得到了，你从已经得到粗法的这个角度，你推的时候呢，就知道实际上在这个当中有一个最小的单位，不可再分的这个最小的基，这个必须要安立的，如果不安立，这个粗法如何去安立呢，就没办法安立粗法，没办法建立粗法了。所以像这样讲的时候呢，有这种理证的妨害。还有一种理证的妨害呢，就是说前面所讲的，所有粗法根据大小的不同，其中含有极微，具有多少差异。就是说你一个小的法和一个大的法，二者之间，内部之间呢，它极微是有多少差别的。就是说细的法，它的极微就少；粗的法，大的法，它的极微就多。但是如果按照你的理论来讲的话，那么就应该变成什么呢，一颗麦子的极微、内部的极微，和一座须弥山王的极微没有办法分多少，没办法分多少的。为什么没办法分多少呢。就是说一颗麦子的极微也是无穷无尽，也是分了无穷无尽；一座须弥山王的极微仍然是无穷无尽。所以说你怎么样去安立二者之间的多少的差别呢。反正二者之间都是无穷无尽，但是我们实际上看的时候呢，大小之间有这个差别，有一个大小的差别。所以说就可以说明了，像这样的话就是说，它内部之间的极微是有多少差别的。所以说才可以这样安立大小，才可以安立这个大小。所以说如果你说，都是无穷无尽的话，那么实际上你根本没办法在这个上面分多少了，乃至于是说一个蚂蚁的极微和一个须弥山王的极微都是一样的，没办法分多少的差别。所以这个方面是和事实不符了。那么实际上这个地方关键的问题在于哪个地方？哪个地方出问题了？就是说我们在认为这个微尘可以、极微可以一分为二，再可以分下去，这个是属于一种意识，是属于一种分别心，乃至于是你的分别心没有用穷尽之前，你可以一直分下去。如果你得到长寿，你可以一直分到弥勒佛出世的时候。还没有分完，你的极微怎么还没有分完呢，我还可以分下去啊，还可以一直一分为二，一分为二。所以说乃至于是你的分别心存在的时候，你可以一直分。但是实际情况是怎么样呢，实际情况这个早就分完了，早就没办法再分了。它在世俗谛当中，它有一个最小的单位，实际情况当中有一个最小的法。所以说你如果，置最小的这个，置这个事实不符，啊，置这个事实于不顾的话，你这个分别心存在的时候，你可以一直想，你可以一直去幻想，你可以一直去分。所以你可以一个人坐在这，坐在椅子上去想，噢开始幻想很多很多法，但实际上你就还是坐在这个椅子上面，动都没动。也觉得你怎么怎么样了。但实际上就是说你的分别心你可以无限的幻想，你可以一直分下去，这个是可以的。但是实际上的话就是说，你分到一个最小的时候，再分不存在了。这个是肯定必须要这样安立的。否则的话就和事实就不符合。所以这个方面就是说实际情况和分别心之间的差别。如果你要使用分别心，你不观待真实的事实的话你可以一直分，但如果你要观待事实的话你没必要，你就不能够一直分下去。所以所谓的无穷无尽的观点就无法安立了。所以像这样的话我们就在中观宗也承许，如果你承许微尘的话，如果中观宗也承许说世俗当中这个粗大的法是微尘组成的话，那么也可以承许在名言谛当中有一个最小的单位，这个单位叫极微。而且通过这个最小的单位逐渐逐渐累积变成了粗大的法。也可以这样成立的，如果你承许，就是说外面的色法是从小到大组成的话，可以这样承许。但是中观宗是不是都这样承许，不一定的。中观宗就是说它是承许名言谛当中因缘和合而产生这样一种，就是说因缘和合产生这个粗大的法。这个方面就是说不一定承许极微的，但如果要承许的话，就必须承许在名言谛当中，有一个不可再分的最小的法。

【总之，粗法存在许多可分部分，逐渐分得越来越细，到最后，如果基础已杳无踪影，那么粗法也将化为乌有，(有部宗为主的宗派)正是考虑到这一点而主张极微是最极微小、不可抛舍而存在的，这是承许极微派的总轨。】

总之呢就是说，这个粗法存在很多可分部分。那么把这个可分部分逐渐分下去，可以分得越来越细，到最后呢就是说这个，到最后的时候就应该有基础，到最后如果连基础也不存在了，那么粗法也将化为乌有。这个粗法也不会再存在。所以说呢就是说有部派为主的宗派正是考虑到这一点呢，如果你没有安立一个最小的基，那么如果没有一个最小的基的话，

那么就没办法组成粗法。所以说呢主张这个极微是最小、不可再分析的，这个是实有的。像这样我们就这样安立，这个是承许极微派的总轨。那么总轨是这样，那么就是分别来安立呢，外道和内道有不一样的地方。

【诸外道一致认为此微尘是常有的，佛教的所有宗派则认为它是刹那性。内道与外道有此分歧。】

那么就是说这个外道呢，认为这个极微它是常有存在的，一方面它是实有的，一方面是常有的。佛教的所有宗派呢就是说承许极微的状态，认为这个极微是刹那生灭性的，它是实有，但是不是常有。这个方面就把实有和常有分开了。它就是说它是实有的刹那，但是它根本不是恒常不变的法。内道和外道之间就有这样的分歧了。下面就讲这个三个的观点。

【此极微在组成粗法的过程中，这些微尘必须要通过有间隔或无间隔中任意一种方式来组合。】

那么前面已经讲到了极微的承许，那么极微要组成粗法，在极微组成粗法的过程当中，那么这些极微呢，必须要通过，或者是互相之间有间隔的方式，或者互相之间无间隔的方式来组成。那么就是说在这个问题上呢，不会有其他的问题了。反正就要组成粗法了，要不然就承许中间有间隔，要不然承许中间无间隔。在这一问题上出现了三种不同的观点。

【一、食米派发表看法说：“（这些微尘）必须要相互接触聚合一起才能组合，如果不相接触，那么粗大的实法不可能成为一体，因此所有微尘绝对要一个粘一个而存在。”】

那么第一个就是食米派，食米派就是食米外道，讲它的这个祖师呢就是食米，就是说它的祖师呢，就是修行的时候呢是食这个米屑，通过这个方面来苦行的。所以实际上后面那个派别叫做食米斋或者食米外道。那么这个食米派发表看法说呢：这些微尘必须要组成粗法的时候，必须就是说互相接触，互相接触一体互相累积之后呢才能够组合起来，如果不相接触的话，那么粗大的实法不可能成为一体。那么就是说你微尘，微尘实际上如果不接触的话互相之间都是分，都是零散分开的，互相之间都是零散分开的怎么可能组合成一个一体呢。那么如果没有一个一体呢，那么就是说从细到粗的这样这个过程不可能显现的。所以说呢所有的微尘，绝对要一个粘一个而存在的。那么下面就分析了。

【驳斥：如果在无分微尘上，以不同方向来粘，那么就存在粘与未粘的部分了。如此一来，甚至无分微尘也已无法站得住脚了。】

那么这个方面就是略破了，就顺便破斥，顺便破斥呢，针对这个观点，针对这个外道的这个常和这样一种这个极微的观点观察的时候，如果说是微尘和微尘之间要互相粘，那么如果粘的时候呢，那么就在微尘上面存在粘和未粘的部分，粘和未粘的部分。那么所谓的粘是什么意思呢。就是说我们所谓的粘，只能是表皮，表面上粘，只是表面上粘。那么实际上，如果这样观察的时候呢，如果说是，你不是说是表面上粘，是内部之间互相融合呢，会成为一体，那么如果说是没有融合呢，你就是在说在这个微尘上面就有存在粘的部分和没有粘的部分。那么如果存在粘和没有粘的部分的话，那么甚至无分微尘也无法站得住脚了。所谓的无分，就无法安立。为什么呢，它因为分了两个部分，分了粘的部分和没有粘的部分。所以说如此一来的话，甚至无分微尘也无法站得住脚。

【如果未粘连的部分永远不可能存在，那么这两者怎么会有不同的位置呢？显然已融为一体，最终须弥山王也将变成一个无分微尘了。】

那么如果说是这个，就是说没有未粘连的部分。就是说我们实际上这一段是分为两个部分的观察嘛。就是说你两个微尘在粘的时候，在接触的时候呢，存不存在粘和未粘的部分呢？哦，如果他一想的时候呢，哦有一部分粘，有一部分没粘，如果是这样的话那么你是失坏了你这个无分微尘的自性了。因为这个无分微尘没有分成两个部分的，因为已经无分了嘛。你如果有粘和没粘的这个可分，那么就属于有分微尘，那就不是无分微尘。所以说第一个过失是，如果这样的话，甚至无分微尘也无法站得住脚了。啊，如果他观察这个问题呢就不敢这样承认，啊不敢承认两部分，他就是说，实际上就是粘的时候呢，全部粘，啊遍体和合。那么如果无有粘的部分永远不可能存在，都粘了，那么这两者怎么会有不同位置呢？那不能出现不同的位置了。它绝对会成为融为一体的这个状态。就是因为这个两个微尘，两个微尘真正的融在一起的时候呢，这个当中才不会出现，啊粘连和未粘连的部分，全部都粘连了。全部粘连一起的。

所以说这个时候就是说不会出现未有粘连的部分，但这个时候就出现另外一个问题，如果你这样安立的话，那么就是说两个法就成了一个法，啊成为一个法了，就是这个时候才是遍体和合嘛，这个时候才遍体和合。所以说这个时候呢实际上两个法融为一体的时候呢，它并没有长大，它还是没有变得粗大的，那么这个时候再加上第三个、第四个、第五个，最后就把所有须弥山王的微尘加进来都只能能够遍体和合。啊因为只有这样才能就说这个，分不出粘和未粘两个部分。所以说最后来讲的话，所有的须弥山王微尘都变成一个微尘了，啊山王成极微这个过失就会存在。因此呢这一派的观点实属谬论，啊这个观点，这一派的观点无法安立的。如果说你要承许一个常法，或者要承许一个无分微尘，又要承许二者接触而组成粗大的法，这个是无法安立的，无法成立的，没办法安立的。第二个观点。

【此外，有部宗等承许说：大多数法相互之间依靠引力而没有东离西散，像前面所粘连在一个微尘上是不合理的，因此其余微尘带有间隔而围绕一个微尘，好似牛尾毛或青草一样存在着。】

那么就是有部的观点就是说，大多数的法相互之间依靠引力而没有东离西散。就是说微尘和微尘之间呢，它并没有接触到一起，但它没有接触到一起的时候呢，通过啊吸引力，把一种法性力通过吸引力呢，它没有东离西散，它没有分开。啊

像前面所粘连在一个微尘上面是不合理的，那么如果这样的话就有很多过失，所以他就觉得呢这个方面是，就没有互相之间没有依靠的，啊没有接触在一起。啊因此其余微尘带有间隔而围绕一个微尘，那么在组成粗法的时候呢，他就说是这个微尘和微尘之间呢，就是说带有间隔而围绕一个微尘，这个方面就算是组成一个粗法了，然后呢就是说这个法和那个法之间也是这样互不接触，啊互不接触只有这种互相环绕的方式，组在一个微尘上面的，好似牛尾毛或青草一样。牛尾巴毛呢你看起来时候呢就好像一根，一个整体一样。但是，你把它掰开看的时候呢，哦一根毛一根毛之间互相之间啊，互相之间它没有啊完全是粘在一起的，互相之间都是有，都是有空隙的，互相之间有空隙。青草也是一样，一片草地看起来好像一片是一个整体的，但是你真真正去看的时候呢，它草和草之间一根草一根草之间呢，都是互相之间都是有空隙的，啊互相环绕的就是这样存在。

【这种说法也不合理，其原因是：如果(这些微尘相互)有间隔，则明暗的极微就有钻入那一位置的机会，】

那么这个方面就是说：那么如果说微尘和微尘之间有间隔的话，那么这个时候呢，极微即有进、啊其他的极微即有进入这个位置的机会了。此处说明暗的极微什么意思呢？就说如果按照，按照这样一种有部派的观点呢，按照《俱舍论》观点来讲的话，就是说光明和黑暗，它都是一种色法。那么就光明呢就叫做，就说是明尘；就说这个黑暗叫暗尘。很多很多光明，啊很多很多就是说明尘，聚集一起的时候呢，就会显现光明。那么很多很多暗尘，聚在一起的时候就会显现黑暗。所以这个这样讲的时候实际上明尘和暗尘，这些方面我们就理解成它是一种极微就可以了。那么就是说极微就有钻入那一位置的机会了。

【由于其余微尘与中间的微尘相互不会接触，因而在它们之间还需要有其余微尘存在，最终两个极微聚合的中间甚至整个三有都将容纳在内了。】

那么如果说是中间有、中间如果有间隔的话，就是前面所讲的那些或者明尘、或者暗尘、或者是一个极微，它就可以钻入到那个位置，那么钻入到这个空隙之间的时候呢会怎么样呢？我们会发现，比如说我们会看到就是，他们的观点就是说：中间的微尘和四周的微尘，它中间是没有接触的，它中间有缝隙，啊有这个间隔。那么如果我们说，中间有间隔我们再放一个极微进去，或者是一个明尘，或者一个暗尘，我们放一个极微进去。放一个极微进去之后呢，中间有没有接触呢？他是不承许接触了，他说没接触。没接触那就还有位置还有空隙了，还有空隙我再塞一个进去呢？接没接触呢？哦，还是不能接触，我再塞一个进去呢，还是不能接触。说最后把整个三有塞进去了，还是接触不了。但是实际上这个情况，实际情况根本就不这样的，啊实际情况就不是这样的。所以说如果你塞进去一个微尘，它互相之间就会就有接触了。互相之间有接触那就不对，那必须要就是说还会承许有一个缝隙，你这个缝隙不管多大，反正有缝隙。缝隙的时候，有缝隙我再塞一个进去的时候，你如果承许接触，那你失坏你的自宗了。啊如果你不承许接触还有缝隙的，还有缝隙再塞一个进去的时候了，啊还是有缝隙的。

所以说最后实际上就是说：最后在两个极微的中间，甚至整个三有都可以容纳在内了。啊都可以容纳在内。那么这样观察的时候，到底怎么样才能合理呢？你说中间有间隔，啊中间有间隔呢，互相之间不接触可以组成粗法了，可以组成粗大的法了吧？实际上在这个时候，你真正你仔细观察的时候，仔细观察的时候呢，这样一种观点没办法立住脚，啊是没办法立住脚的。实际上不单单是这样有部派是这样的问题呀，实际上如果我们要承许这个世俗和胜义世间法？，如果说是在世俗谛当中你不仔细观察的时候，哦你就说微尘和微尘之间这样不断、不间断的组成粗法，你就只有这样承许到这个层次了。然后如果你还往后继续分析，你说微尘和微尘之间再组成粗法了，到底是接触还是不接触？到底是粘连还是不粘连？你怎么分析都不对。啊怎么分析都有问题的。所以说这个方面讲的时候呢，就是说有部派你承许如果，如果说就是没有、如果之间没有接触的话，如果就是说，真正仔细观察的时候，得不到一个真正的这样一个法的本体。没办法安立，哦一个这样粗法也好或者极微法也好，没办法安立的。否则的话就有这个地方所讲的过失。啊，意思就是这样。今天呢暂时讲到这个地方。

《中观庄严论释》生西法师辅导第 42 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》。这是文殊上师欢喜教言论典，这个论典主要宣说一切万法无有自性、一切万法的究竟实相。因为众生不了知一切万法本性的缘故，所以说在轮回当中把本来不存在的法执为实有，因而产生了很多的烦恼、产生了很多的罪业，流转到现在。现在如果我们没有进一步的打破实执、能够认知一切万法的本性的话，一切的所取、所舍、所有的行为都将被这样一种殊胜本性的自性，还是在相合于轮回在流转。从这个方面观察的时候，无论如何还是在内心当中对这个问题要多做思考，尽量的相续当中产生对正法强烈的意乐。对于正法有强烈的意乐才可能推动自己的身语意去做符合于解脱道的行为。如果我们相续当中一方面对轮回当中这些法还有很强的执着，一方面对于解脱道没有一个很清楚的认知的话，在修学佛法的过程当中，会变成既不像一般的世间人也不像一般的修行者，会变成这样一种情况。所以不管怎么样在学习佛法的过程当中，通过空性的本体，了知了这样的定解，去观察我们所执着的、所安立的这些东西是不是真正像我们认为的这样是实实在在值得我们追求的呢？这方面我们在学空性的教义的同时也必须也要把他放在这些他的当中去思考，放在我们自己执着的方式当中去观察，看是不是真正是合理的。

但是真正我们观察的时候，我们所认为的、执着的一切都是不合理的，全是都把这些虚幻的法执为实有之后开始去做很多很多取舍、破立等等，不管怎么样还是要通过学习空性、了知空性的本意，然后把他放在我们的修行当中、放在我们的生活当中，这个方面也是我们学习《中观庄严论》的一种大宗旨。

如今我们观察的是微尘的实一。那么就破斥微尘的实一分了两个方便：一个是宣说他宗的观点，第二个方便是驳斥。他宗的观点当中分了三类观点，第一类就是食米外道，食米外道承许细小的微尘组成粗大的色法的时候，微尘和微尘之间是互相粘连的；第二个是有部派的观点，有部派的观点不承许这样的粘连，承许微尘和微尘之间有间隙，是互相环绕的方式而组成这样一种粗大的色法的；第三个观点是经部派的观点，经部派的观点是今天宣讲，

【三、经部等宗派则认为：接触是接触，但并不粘连在一起。】

那么经部派认为微尘和微尘之间相互是接触的，但是并没有粘连。他就觉得和这样一种食米外道承许粘连的宗派也不一样，然后说和这样一种有部派互相之间不接触的宗派也不一样。他承许微尘和微尘之间是有接触的，但是并没有粘连在一起。

【他们说：按照前面粘合不粘合的说法都不应理，因而众多微尘实际上互相接触，或者说虽然不粘连在一起，但彼此无有间隙，由此人们也认为这是接触。】

他们说前面粘合也不行，如果承许粘合的话那么微尘就分了粘合和没有粘合这个部分；如果全体和合像这样也是要失坏这个微尘的自性，所以说粘合是不合理；不粘合呢前面说了，如果中间有间隙的话，中间就可以出现可能进入其他的微尘，还有就是在这个微尘和微尘之间如果还有空隙的话，放一个微尘进去还有空隙，最后整个三千大千世界都将放在两个微尘中间了，如果不粘合的说法也是不合理的。那么他们的观点是承许的。

【因而众多微尘实际上是互相接触的】

那么也没有承许这样一种粘连，也不承许中间有间隙，他承许实际上互相之间是有接触。

【或者说虽然不粘连在一起，但彼此无有间隙】

或者他们讲到的，微尘和微尘之间是没有粘连在一起，虽然没有粘连在一起，但是中间是没有间隙的。

【由此人们也认为这是接触。】

这个所谓的接触就是这样安立的，就他们认为微尘和微尘之间是可以接触的。那么下面是简略的驳斥：

【驳斥：一个微尘如果毫无间隔地接触另一个微尘，则与粘连是同一个意思，没有一丝一毫的差别。】

那么只要是一个微尘和另外一个微尘之间如果毫无间隔的接触的话，实际上就和粘连是一个意义了，没有什么其他的差别。像这样只不过是外道他承许食米外道他承许只不过是这个是粘连。粘连的意思就是微尘和微尘之间没有间隔的接触，像这样实际上也就是他们承许的粘连。那么你承许的接触是微尘和微尘之间没有间隔的接触另一个微尘，这个和对方的粘连又是一个意思了，只不过是名词不一样，只不过是说法不一样，他所承许的意义是没有一丝一毫的差别的。

【乃至没有融为一体之间，无有间隙是绝不可能的事，因此接触与粘连实际上是一模一样的，这一点诸大祖师早已经建立完毕了。】

那么如果说没有融合在一起的话，没有间隙是绝不可能的事情。所以像这样讲的时候，如果真正分析所谓接触的时候，两个微尘如果没有融为一体，中间没有间隙、没有空隙是绝不可能的事情。所以从这个方面讲的时候和前面所分析的观点是一样的，如果说二者之间如果没有融为一体，那么实际上就是说没有真正的接触；如果融为一体的话两个微尘就变成一个微尘了。

所以这方面就关系到一个所谓的接触的问题，所谓接触的问题，我们就可以分为假立的接触和真实的接触这两个部分。平时我们说这个物体接触那个物体，这个是假立的接触。如果不在认真观察的前提之下，双手合掌这样也叫接触，两只手也叫接触了。如果是假立的接触我们说这个是粗大的接触而已，如果不分析不观察的时候就可以认为这个已经接触到了。如果是真实的接触，必须要按照真实的标准来进行建立。

那么怎么才是真正的接触呢？比如说两个微尘如果是表面的话他没有真正的接触的，为什么？因为一方面表面和表面接触，他们其他的微尘的其他的位置没有接触，所以说这个没有真正的接触；如果再观察的时候，互相接触一半这个也不叫真正的接触，因为还有没接触的地方。只有两个微尘成为一体的时候这个才叫真正的接触。因为接触的是什么？微尘和微尘已经接触了，甲微尘和乙微尘已经接触了，如果是真实的接触的话，必须要全体接触才叫真正的接触，所以这个就和假立的接触不一样了。假立接触的我们就不观察了，反正就两个合在一起，我们觉得这个就接触了就可以了。如果说是真实的接触的话，两只手我们说双手合掌，两只手已经真实接触的时候，只是表皮上这样一种接触不叫真正的接触，为什么呢？因为手里面的肉的部分还有手背的部分都没有接触到，所以双手合掌已经接触到了，真实的已经接触到了，所以必须要两只手全部成为一体。全部成为一体的时候才能说方方面面的接触了，才叫做真实的接触了。

所以说这个方面我们观察的时候，为什么我们在名言谛当中我们说双手合掌并没有说两只手要成为一体。但在破对方观点的时候，如果你真实接触的话必须要变成一体才叫接触，这个方面就是从假立的接触和真实的接触从两个方面观察。真实的接触他的标准就要严格的多，观察的方式要细致的多。因为你是真实接触不是假立接触，所以说真实接触我们就要看方方面面是不是真的接触了。如果说只是一方面接触，其他方面没接触就不叫真正的接触，只有全方位都接触完之后才叫真正的接触。所以这个方面也是观察对方的观点是一样的，如果你不接触，就有粘连和不粘连的部分；如果真正的接触的话，必须要融为一体，乃至于没有融为一体之间没有空隙是绝对不可能的事情。

所以从这个方面承许的接触和前面的粘连，前面食米派承许的粘连的观点是一模一样的，破斥的方法也就是一模一样的。这一点诸大祖师已经建立完毕了，所以说只要相互接触或者说无有缝隙就不可能不粘连。所以不管怎么说如果说只要相互接触或者说没有缝隙的话是肯定会粘连的。

【倘若未粘连，绝不会存在接触或无间隔的可能性。】

如果说没有粘连的话，就不会存在互相接触或者互相之间没有间隔的可能性。那么这个没有间隔呢就可以按照对方，按照有部派的观点所谓的无间隔就说是微尘和微尘之间没有靠在一起的意思。还有一种无间隔的话就说是两个微尘成一体叫做无间隔，这两个方面的意思都是存在的。所以说这样一种粘连如果从几个方面去分析的时候都可以从两个方面进行安立的、观察的。

【因此，（经部的）这一观点，依靠上述的接触未接触的观察便可推翻】

那么经部的这样一种承许，通过前面的粘连的这个问题或者这个地方所讲的到底接触不接触的观点，观察方法就可以推翻了。一方面要承许无分微尘，一方面要承许粘连不粘连这个问题呢，的确当中就会出现很多很多的矛盾。

【承许组成粗法之基础的这些极微尘相互粘连的那一观点，或者认为未粘连而有间隔环绕的主张，或者认为未粘合而无间隔存在，这三种观点无论任何一种，都同样可凭借观察方分的这一理证予以否定】

一方面是在讲完对方观点之后解释颂词，紧接着把颂词做一个解释。那么就承许组成粗法的基础的这些极微尘互相粘连这个是食米外道的观点，就说是极微它要组成粗法，那么微尘和微尘之间互相要粘连在一起。或者认为未粘连而间隔环绕的主张，这是有部派的观点，互相没有粘连，空间是有环绕、有间隔。

或者认为未粘合而无有间隔存在，这个是经部派的观点。又没有粘合也没有间隔，所以说就和前面两派都不一样的，就是经部宗的观点。这三种观点无论任何一种都同样可凭借观察方分的这一理证予以否定，像这样的话就说三种观点不管是哪一种观点、那一种承许，因为他是承许这个无分微尘，承许实一，所以都可以凭借观察这个方分的理证可以否定的。那么观察方分的理证，就是对于微尘本身进行观察，那么否定的方式、观察的方式就是第二个科判当中要详述的，所以下面就接着讲第二个，第二个科判是驳斥。

卯二（驳斥）分二：一、说明若无分则粗法不成；二、说明若有分则微尘不成。

驳斥分二，一是说明若无分则粗法不成，第二说明若有分则微尘不成。那么这两个观点就说是如果是无分的话，那么就是没有办法组成粗法。也就是说如果是微尘，极微和极微之间是没有这样方分的，没有方分的话就没办法组成粗法了，组成粗法就是中间一个微尘，然后旁边有六个微尘，互相之间这样接触之后或者连在一起之后，就可以逐渐逐渐组成粗法了，这个是对方也这样承许的。

那么如果是真正的无分的话，那么怎么可能方方面面都可以累积起来呢？没办法累积起来了。如果是无分的话，一个微尘是无分，两个微尘还是无分，所以说六尘绕中尘七个微尘都是无分，都是无分的时候，怎么可能累积起来成为一个粗大的法呢？这个方面就说是如果是无分的话就没办法成立粗法。

第二个科判说明若有分则微尘不成。

那么如果有分是什么情况呢？有分就是有部分的。那么这个微尘他有六个部分，如果这个微尘有六个部分的话，那么这六个部分就是分了六个方分了。如果有六个方分，那么就说是东、南、西、北、上、下，这六个部分就可以接触到其余的六个微尘，就可以接触到其余的微尘。那么如果可以接触到其余的六个微尘，他就可以组成粗法。如果可以组成粗法，组成粗法的问题倒是解决了，但是则微尘不成，你这个就不是无分微了。所以象这样的话你开始选择你保留无分微尘，还是保留他组成粗法？对方的观点就是说既是无分微尘又能够组成粗法，我们就说这两个是没办法放在一起的。如果是无分微尘的话他就不能够组成粗法，因为他没有方向，没有方向怎么可能说有一个东、南、西、北、上、下，六个微尘绕着中尘之后然后组成一个大的微尘呢？你都没有方向你怎么可能组成呢？所以说如果你要保留无分微尘的话，那就不能够舍弃粗法，就没办法舍弃粗法了。

那么第二个如果你要组成粗法，如果你组成粗法，那就不是微尘了。那么中间的微尘如果有方分，他倒是可以组成粗法，因为他可以接触六个面，中间一个法可以接触六面。这个相组合起来之后，这个七个极微组合的这个组合体他就是比前面那个极微要粗了。然后再通过这个组合起来的这种微尘放在中间然后四周又来六个微尘把他包起来。像这样的他有方分的缘故又可以有这样一种六方，他又增长体积了。像这样累积的话他的微尘就越来越大，这个粗法就逐渐逐渐形成了。如果说有方分的可以组成粗法，但是你的微尘就不成立了，就不是无分微的了，如果有分就不是无分微尘。所以说像这样讲的时候就没有办法。这个科判当中也是分了两个方面进行破斥，彻底把这个所谓的无分微尘又可以组成粗法的这样一种观点彻底颠覆了。

实际上这是说明了实实在在的实一的无分微尘的确是不存在的，没办法安立一个实一的无分微尘，这就是两个科判当中的主要的含义了。

辰一、说明若无分则粗法不成：

那么下面就分别宣说，第一个科判说明若无分则粗法不成，那么这个科判当中所涵摄的内容，颂词也好、意义也好，他所含摄的内容主要是说如果你承许中间这个微尘是无分微尘的话，则粗法不成。那么没办法组成粗法的意思，所以我们在学习颂词的时候、讲记的时候、学习注释的时候，都是围绕这个科判进行观察。

倘若有著言：位中之微尘，

朝一尘自性，向余尘亦然，

若尔地水等，岂不得扩张？

那么其中这六句当中的前四句，是对方在陈述他的观点。后两句在进行破斥，若尔地水等，岂不得扩张，自宗对他的破斥的方式。

那么首先对方来进一步的陈述自己微尘在组成色法的时候他是怎么样承许的，一方面也是无方微尘，一方面是可以组成可以由方方面面的微尘包着他，让他组成这样一种粗法。那么这方面对方是怎么样安立这个矛盾的？对方可能已经知道这个问题了。所以说他在这个颂词当中就有这样一种承许，他就想把这样一种矛盾化解掉之后，就可以合理的安立自宗。因为所谓的这样的微尘，他就是无分的没有六个部分。但是没有六个部分，他又要承许其余六方环绕着中间微尘之后，就把它逐渐逐渐的增长，就是要讲这个。他就是要安立自宗观点的时候，就是要讲位中之微尘，位中之微尘就是处在七个微尘当中的中间这个微尘。他这个核心的微尘，朝一尘自性。朝一尘自性的意思就是说这个中间的微尘只能有一个方向，只能朝一个方向微尘的自性。一尘，假如定为东方，那么中间的微尘如果朝向东方的话，这个微尘就只有朝向东方这个微尘的本体了，就只有朝向东方这个微尘的自性了，那么这句话是什么意思呢？这个方面的意思就是说，这样一个极微，他这个微尘没有六个部分，但是有没有一个部分呢？如果连一个部分都没有的话，那么这就不是一个物质了。所以他肯定会至少有一个方向，他只有一个方向，如果有两个方向就不对了，为什么呢？有两个方向就成为有分了，尤其有分就成了朝东朝西两个方向了。

所以这个物质他是物质的话，必须有一个方向的，他就是只有一个方向。那么两个方向以上不对，前面分析了，所以说他至少有一个方向。那么如果只有一个方向，假如说是朝东，朝着东方的这个微尘的自性，因为他是无分，只有一个方向，而且是实一的，他没有很多他只有一个，他是实一的微尘。如果是这样的话，那么朝余尘亦然，他只有朝东方这个微尘的话，本身来讲就像我们粗大的法，他有朝东方的之外，他有朝南方、北方、西方、上、下的有很多很多方向，但是这个问题就是说中间这个微尘，无分微尘只有一个，只有朝一个方向的自性，所以说或本来应该朝着其他方向的微尘亦然，亦然就说也只能有一个方向。所以象这样只能全部朝东，只有朝东的自性。因为中间这个微尘只有朝东的自性云故。所以本来应该是朝着南方、北方、西方的其余处，其余处于南、西、北、上、下的这个微尘的方向，其他的这个微尘朝向也全部是朝东了，也全部是朝东，所以说向余尘亦然。

那么这方面就是说，一方面如果这样承许的话，就说无分微尘的实一他就觉得从这个方面就安立了，为什么安立了呢？因为中间这个微尘只有一个方向，他就是朝东，我们确定了，这个方面就是他的无分微尘。无分微尘他只有一个方向，他是物质就肯定有方向，但是他无分的缘故就不可能有两个以上的方向，所以说这个时候确定他是无分微尘是朝东的。

那么你把这个无分微尘朝东了，那么其他的方向你怎么处理呢？就说本来是环绕的，六尘绕中尘组成一个粗法。那么现在关键是中间这个微尘只有一个面，只有朝东的面。那么剩下的本来应该处于南面、西面、北面、上面和下面的，还有五个微尘的方向你怎么处理？你怎么解决这个问题？如果有的话，你这个微尘，中间这个微尘不就有六面了吗？所以说他这样观察的时候，向余尘亦然，本来处在其余五个方位的这样微尘，都是朝一个方向，都是全部都是朝着东方的一面，他就觉得这个问题就解决了。一方面就说有环绕了，一方面就说组成粗大的色法了，他从一个角度来讲有很多很多的方向。但是中间这个微尘他朝东的话，其他的微尘全朝东，都只有一个方向。像这样的话，他就觉得可以安立了，只有一个方向，其他的微尘也只有一个方向，但是他就觉得还是可以组成起来。那么下面我们观察的时候就说：

若尔地水等，岂不得扩张？

那么如果像你这样安立的话，那么就说中间这个微尘只有一个方向，其他的微尘也只能朝一个方向。那么如果是这样的话，那么地水，地水就是讲这些粗大的法，火风、地水等等这些法岂不得扩张？难道不是说你自已已经承许他们，没办法扩张了吗？没办法扩张了。本来对方要承许，通过这样六尘绕中尘的方式，他要像这样的话，逐渐逐渐的扩张。地水等等要逐渐逐渐的要长成粗法，逐渐逐渐变得粗大。但是现在就说是你只有一个方向，其他的微尘得不到方向。所以说像这样讲的时候你这个永远没办法扩张。就累积了无数的微尘，累积了无数微尘之后，那么就说只能有一个方向，因为是按照你观点承许的嘛。你的观点就是说中间这个微尘只能朝东，其余的微尘也只能朝东，只能有一个东方这个方向，如果只能有一个东方的方向的话，那么就只有靠东方这个微尘，只能得到这样一个微尘了。那么其他微尘和微尘之间就没办法累积在一起，没办法就说是重叠在一起。所以说只有东方这一个微尘有他的这个方向，其余的五个方向，五个微尘，或者九个地方都得不到他的位置了，如果其他的都得不到位置的话，那怎么去扩张呢？他怎么去扩张？只有一个方向，没有其他的方向，他怎么去扩张。

所以像这样讲的时候，如果按照你这样方向安立的时候，那么就说没办法组成微尘了。一方面安立了这个无分，前面一个颂词安立了他的无分微尘，是怎样无分的，他只能有一个方向，这个方面是无分的意思。然后如果安立之后，只能朝一个方向，其余的微尘也朝一个方向，如果像这样讲的时候就已经没办法组成粗法了。我们破斥的这个方式就说“若尔地水等，岂不得扩张？”难道你不是承许不能够扩张吗？只能这样对治了，没办法真正去扩张，慢慢的组成粗大的法。他的意义就是这样的。

【观察方分的方式：假设对方有人这样说：在组成粗法之时，位于中间的微尘，需要由方方面面的若干微尘汇集凝聚在一起。】

那么假如说对方是这样承许的，那么在就是说是微尘组成粗法，这个地方的微尘就是下面麦彭仁波切解释，颂词当中有一个位中之微尘，在注释当中有一个位于中间的微尘，那么就是所谓的微尘就是指极微的意思，在这个地方就是指极微，为什么呢？因为前面我们讲过了最小的微尘叫极微，然后七个极微组成一起这个叫微尘。然后再七个微尘组在一起就有金尘、水尘、兔毛尘等等，像这样的。所以说有的时候就是这个微尘相对极微的时候，他已经是七个极微组成起来的法叫微尘。但有的时候这个所谓的微尘就是叫极微，那么这个地方的微尘的意思是讲极微的意思，为什么呢？因为如果不安立成极微的话，这个微尘他是有部分的，微尘他已经是集七个极微组成的，所以他应该是有方分的。所以此处所讲的微尘，他是讲极微。

那么就是说位于中间的微尘，需要有方方面面的若干微尘，汇集、凝聚在一起。那么就是说是中间有一个极微，有个微尘，然后就是说是需要有方方面面，有六面，或者说有十面。六面就是讲东、南、西、北、上、下了，十面的话就是再加四域。像这样来讲的时候就是说，这个通过方方面面的若干微尘汇集在一起之后可以组成粗法，这一段话就是他的这个总说。你解释的时候，他就说他自己观点陈述的时候，他就说这个粗大微尘是怎样组成的，中间有个微尘，然后方方面面的微尘凝聚在一起的时候，就组成一个粗法了。

那么下面要对他的这个观点进一步陈述了，因为别人，你这样讲的时候别人有疑惑，有什么疑惑呢？你又是无分微尘，你又方方面面，你怎么样去综合，怎么样去调和这个一方面是无分微，没有方向，一方面要方方面面围绕他凝聚在一起，怎么样去综合这样一种矛盾呢？怎么样去化解这种矛盾？他下面就开始解释这个问题了，他说这个没问题，可以解释。

【比如说，一间房屋朝向东方的部分以及对着其余方向的任何一面，都可以说这是朝此方彼方的一面】

那么比如说，一间房子，他就说你朝东方的部分，还有朝南、西、北方的这个部分，那么就说朝向任何一面的部分，都可以说这个就是东方、南方、西方、北方，这个方向方面是可以说的，这个粗大方面我们是比较容易认知的，因为这个粗大的法他是一种物质，而且粗大的法的话，肯定有此方彼方的一面的，那么下面

【同样，若干微尘聚集而组成粗法时】

那么就说若干微尘聚集而组成粗法的时候，下面我们就观察，因为这个无分微尘和粗大的房子二者之间是不相同的。粗大的房子他有很明显的东、南、西、北的方向。那么就是说中间的微尘，中间的微尘，会不会有这么多明显的方向呢？不可能有这么多明显的方向，如果这个中间的微尘有这么明显的方向的话，他就是有方分了，他就是有方分，所以说他不能承许很多方。但是，如果你不承许一方的话，那么就不是物质了。那么如果是一个物质，你再小也应该至少有一个方，有一方。

只不过他这个无分微尘就说没有像东、南、西、北这么明显的分成很多部分的方向。但是一方他是有的，这个微尘朝一面的自性他是有的，所以像这样的话，有一面之性。

【位于中间的那一微尘，唯有朝向东方一个微尘的自性】

假如说我们把他这个微尘唯一的一面，定义成朝东方。那么这个时候就是唯有朝向东方一个微尘的自性，为什么不能有很多呢？如果有两个以上，前面分析过，如果有两个以上，这个微尘就成了有方分。所以他只能有一个，有一个就代表不能分，而且他这个微尘是实一的，这个微尘是实一的。所以说像这样的话，我们就说，有的时候讲是很难思议的，因为我们能够想到的东西都是有方分的，我们再小，在我们脑海当中出现的这个微尘再小，似乎都有六方。但是实际上我们就说，这个方面对于这个我们几乎没办法想到的一个微尘，这个微尘就是，他是一个无方分，没有两个以上的方向，他就是一个，只有唯一的自性。那么这个唯一的自性朝向哪里呢？唯一的一个自信朝向东方，只有通过我们的思想来思考，就假如说有一个这样的微尘。

【除此之外不会有其他部分】

除了这个唯一的一面之外，不会有其他的朝南、朝西、朝北、上、下等等其余部分是没有的，所以这个方面界定他只有一个微尘，只有一个方向。

【结果面对剩余方向的其他微尘也同样绝对要朝向东方的一面或者唯有那一分。】

那么像这样来讲的时候，这个无方微尘的问题解决了，那么还有一个问题是什么呢？其余的部分是没有的，因为无分微尘是，除此之外不会有其余部分的，那么剩余部分的方向怎么处理呢？下面就解释，对方就解释剩余的方向。“结果面对剩余方向的其他微尘也同样绝对要朝向东方的一面或者唯有那一分。”那本来是很多微尘把他围绕的，围绕中间的微尘。中间的微尘只有一个方向，那就只有东方，他是一个无分微，他只有东方。剩余的其他方向的微尘，他有没有办法真正的说是他是处于南、西、北。其余的微尘也只能朝东，只有唯一的，唯一的那一分，唯有那一分。所以说他就说这个方面把朝向的问题就可以解决了，他就觉得这一方面是可以解释的。就是说本来他是围绕在这个微尘的四面八方的，本来围绕在微尘的四面八方。但是因为中间这个微尘只有一个方向，只有朝东的方向，所以说本来处于，本来处于这样一个南、西、北方的这些微尘，他也全都是朝东的，都是朝东，或者只有朝东的一部分。因为你中间的微尘没有他，就是说是其余方向的缘故，他只有东方的一面，所以说其他的微尘，也只能朝东了。只能朝唯有朝东那一面，像这样观察就能安立的。

所以像这样的话，这一段话主要是讲对方他怎么样来调和无分微尘和他的方向之间的问题的，他就觉得这个方面可以调和。还有一个问题，前面有个“比如说”，这个房间的比喻，房间的比喻，前面就是我们解释的时候我们从粗大的法，粗大的法他有东、南、西、北四个方向，所以说你如果是物质就必须有这个方向，然后在同样的道理，“同样”两个字以后，这个微尘，微尘就是物质，也需要至少有一方，我们从这个方面也可以解释。

那么还有从另外一个方面，我们看这个比喻，也可以大概去分析一下，是不是正确我们还要观察。“比如说，一间房屋朝向东方的部分还有其余方向的任何一面，都可以说这是朝此方彼方的一面。”我们也许可以从另外一个方面去理解这句话。那么理解什么一句话呢？就说这个房子本身它是有朝东、朝南、朝西、朝北，这个方面至少有四个方向，或者朝上、朝下的方向。但是我们可以说，这个房子是朝东的。我们说，虽然它本身具有这么多方向，但是我们也可以说，这个房子是朝东，或是朝着我们的，就是我说站在这个位置，我对面有个房子，我对面有个房子，这个房子它本身是可以有东、南、西、北很多方向的。但从一个角度来讲，我说这个房子朝着我的，就是这个房子是朝着我这个方向的。那么虽然这个房子本身有四个方向，但说的时候，也可以说它是朝着我这个方向的。

同样道理，这个微尘，这个中间的微尘和四周的微尘，它虽然可以说，似乎有这样一个环绕它的位置，但是就是说它唯有朝东的方向，其余的都可以说是朝东的，其余都可以朝东。它本来是围绕在中间的微尘的四周的，但因为中间的微尘只有一个朝东的微尘，朝东为微尘自性的缘故，所以其余的微尘虽然环绕它，虽然把它环绕了，但是也可以说，它只是朝一面的，只有一面。它从这个说法的角度讲，也可以这样去理解，大概也就这样理解。

总之这一段话是对方的观点。对方为什么这样讲呢？他就要讲无分微尘和环绕它组成粗大的法的问题，对这样一种他觉得似乎的矛盾可以通过这个方面化解掉，可以解释的，他觉得可以解释。但实际上你这样解释之后，问题仍然存在，问题还是没有解决掉的。所以下面就是中观宗对他的问题做观察。

【倘若按照你们所承认的那样，难道你们已肯定地水等这些无论如何也不会得以扩张、增长了吗？】

这方面就是一个反问了。如果按照你们承认的那样，你们是不是已经肯定了这个粗大的法无论如何没办法得以扩张、没办法增长了？实际上，对方是不承认的嘛。对方是承认它肯定是要扩张的，地水等粗大的法肯定要逐渐逐渐扩张，逐渐逐渐增长，然后就变成我们眼识能取的对境了，就变成我们能生活的房子了，像这样的话他就觉得肯定要扩张的。但是中观宗的意思就说，如果你这样承认，你是不是就相当于承认了、肯定了这些法就不能扩张了，为什么？因为你承认中间的微尘是无分微尘的缘故，只有一方的缘故。如果你承认只是一方，你就相当于承认没办法扩张了。

【但实际上，你们既然承认由微尘累积致使地水等越来越扩展、增长，那么还是舍弃“朝向一个微尘的某一面也要对着其余微尘”的立宗为好，因为这两者相违之故。】

实际上，如果你们要承认微尘累积，致使地水等越来越增长，那么还是要舍弃“朝向一个微尘的某一面也要朝着其余”。这个实际上和前面说法是一样的。“朝向一个微尘的某一面也是对着其余微尘。”相当于是说，中间这个微尘，只有朝东方微尘，其余微尘也是朝着东方的微尘，和这个意思是一样的，所以朝向微尘的一面，也是对着其余微尘的。就像前面房子的比喻，从这个方面可以理解的。

所以像这样的讲的时候，本来只有一个方向，你还说朝向一个方向的某一面也是对着其余微尘。你只有一面，你怎么可以说是朝向其他微尘呢？前面这个房子的比喻，房子本来有四面，我说唯一朝着我这个方向的，这个是一个很粗大的一种假立。不观察的时候，你可以这样安立的，不观察的时候，你可以这样说。房子它是对着我的，本来房子有很多面，他说房子唯一对着我这一面，或者这个房子是朝东的，这个房子是朝东，东向的房子，你可以这样讲，这个房子的讲法是非常粗大的讲法。但是这个时候如果要放在很认真的角度来观察的时候，你就说唯一的一面，只有朝向一个微尘的一面，你把这一面已经肯定下来了，在这样肯定下来的基础上又怎么可能又朝着其余的微尘呢？其余微尘的面是哪一面？其余微尘的面如果不是你这唯一的一面，那就说你还有很多面，还有很多面呢。如果你说其余微尘的面只有东方一面，只有东方一面，那就没办法增长了，你怎么去增长它？你说朝向一个微尘的某一面，也是对着其余微尘，那你这个所谓的其余微尘你是属于在这个中间微尘的四周呢？还是只是全部处在东方？你怎么样去安立呢？如果你说是处在中间这个微尘的四周，那实际认真观察的时候，它肯定就是不可能只有一面了。那如果说所有其余微尘只有东方一面，如果都是只有东方一面，又怎么组成粗法呢？怎么样组成粗法，这二者之间矛盾着呢。所以认真观察的话，你这个说法有很大的问题，所以必须要舍弃自宗。

【是如何相违的呢？在组成粗法的过程中，位于中央的那一微尘同时被十方十个微尘环绕的当时，由于无有分割若干部分的情况，因而除了一方的微尘以外其余微尘根本得不到其余位置，结果剩余的方向均成枉然，而将变为同一方向。】

那么就说是，我们在观察的时候，怎么样相违的呢？“在组成粗法的过程当中，位于中央的这个微尘同时被十方”，有的说是十方，有的说是六方，这个方面是加四隅就是十方了。那么就说是“被十方十个微尘环绕的当时，由于无有分割若干部分的情况，”那么就说是，按照你的观点，中间这个微尘，它没有若干部分，它是无分微尘，无分微尘就不可能有若干部分，它只有一方，它只有就说一面，没有其他两个以上部分了。“因而除了一方的微尘以外”那么除了它对到的这个微尘，比如说它是朝东的，它只有东面这一部分，它只有东面这一部分，那就是除了东面这个微尘以外，其余微尘得不到相应的位置。根本没有处于十方当中其余九方的位置，根本得不到的。所以“结果剩余的方向均成枉然”，就会变成一个方向了。如果说就是从认真的角度来观察的话，只有一个方向，只有东方这个方向，那剩余的，其余的九个方向，或者其余的五个方向都不存在了，都不存在其余方向，只能一个方向，那么如果只有一个方向的话：

【再者，无论有多少微尘聚合，都只会一如既往，绝不会有组合成粗法的可能性。】

那么就说，一方面讲的时候，它只有一个方向的话，那么其余的方向你怎么去安立呢？没办法安立。还一个问题就是，无论再有任何多少微尘组合，都会一如既往，绝不会有组合成粗法的可能性，没有这样的可能性了。

所以说，你本来是六个微尘，或者是十个微尘，七微尘或者十个微尘组合在一起的时候，就好像就有这样一种粗大的法显现了。但现在你不管是你聚集了、组成了多少微尘，聚集了多少微尘，都没办法变成粗法，为什么？因为只有一个方向，而这个方向只能有一个微尘占据这个位置。很多微尘占据在一个位置的可能性根本是没有的，没有。所以说中间的微尘你只有朝东方的一个微尘自性，而朝东方这个微尘的自性，已经被一个微尘占据了，那已经被一个微尘占据了，其余的微尘占在何方？没有位置。没位置又怎么样组成粗法呢？你必须给他位置，你才能说六尘绕中尘也好，或者说十个微尘绕一个微尘也好，你必须给他位置才能够组成粗大的法。关键问题就是说，你现在除了东方的位置外，没有其余位置，而这个位置只能有一个微尘占据。所以说你聚集了很多微尘，那没有用的，没用的。你怎么办，你组不成，没办法组成粗法。一个一个来也不行，一个一个来你也是没办法组成粗法。

像这样的话，从这个方面观察的时候，绝不可能有组成粗法的可能性。所以说，这个方面就说，如果你承许无分的话，绝对无法组成粗法，绝对无法组成粗法。所以说，你要承许这个无分，实一的无分，像这样的话就没办法组成粗大的色法，因为其他的方向根本得不到。其他方向得不到的话，你怎么样去围绕它之后组成粗法？没办法组成粗法，所以这个意思是非常明显的。

【如果再进一步细致入微地分析，对于占据了一个微尘位置的前一微尘的所有部分，后一微尘的所有部分如果不遍，那么（前、后微尘）这两者已经失去了微尘的身份，因为它们已成遍与不遍两部分了。】

那么下面再对微尘和微尘之间的关系做细致入微的分析，再进一步分析。实际上，我们为什么要分析这个问题呢？如果我们不掌握它的关要的话，我们觉得这个分析微尘有什么用，对我们修行没有用的。实际上，这个方面我们分析的时候，它有很大必要性。因为我们说就是，微尘、细微的法是组成一切粗大法的基。而有些，或者我们内心当中认为最小的微尘是

实有存在的，如果这个微尘打破了之后，这样观察那样观察都不合理。实际上就说明这个微尘，所谓的实一的微尘根本就不存在。那么如果没有一个实一的微尘作为它的基础，那它怎么样组成粗法，它组成粗法也没有它实实在在的本性。

所以现在我说，现在我们能够看到的，能够执著的这些有情，或者执著的这些物质，执著的其它东西都是虚假的东西，没有一个是真实的，所以没有一个真实。平时我们产生的烦恼就是因为错误的认知这些都是实实在在存在的，开始对它产生分别，对它产生烦恼。所以打破了这个之后，相当于建立了一切万法无自性。这时候，就能够了知一切万法的实相，不会产生种种执著了，象这样对于我们修行是大有帮助的。

那么在进一步分析的时候，“对于占据了一个微尘位置的前一微尘，”这个方面就有了两个微尘，前一微尘和最后一微尘，那么就说一个微尘只能占据一个位置，假如说这个位置一个微尘已经被甲微尘占据了，然后后一个微尘所有的部分在这个微尘上面遍还是不遍呢？就说象这样要组成，它要累积之后要组成，后一个微尘的所有部分和前面一个微尘的所有部分是不是完全周遍的？周不周遍，遍不遍它的位置上面？如果前后微尘这两者，象这样如果不遍的话，就是前面的微尘，后面的微尘，两个微尘都失去了微尘的身份了，完全失去了微尘的身份，为什么呢？因为它们已经成了遍和不遍两部分了。如果就说它前面微尘和后面微尘互相之间都不遍的话，那么前面微尘也存在遍和不遍的这部分，后面微尘也存在遍和不遍的部分，有两个部分，接触和不接触两个部分，遍是接触的意思。象这样的话，接触的时候是不是完全接触呢？如果只是接触一点点，没有完全接触的话，那么甲微尘和乙微尘都存在两个部分，一个部分是接触的部分一个部分就是不接触的部分，所以就变成了这样遍和不遍，接触和不接触两个部分，如果是这样的话就失去了无分的身份。因为微尘的身份是什么呢？这个地方微尘的意思就是极微的意思，极微就是无分微尘，没有部分的，但是现在你明显分了遍和不遍，接触不接触两个部分，所以说失坏了你的身份。

【如果(最后一微尘的所有部分)遍于前一微尘的所有部分，则它们相互无有丝毫的空隙间隔，如此就成了一体。】

如果后面一微尘所有部分已经周遍，已经完全接触了前一部分的所有部分，这个我们前面就分析了真实的接触，真实接触就应该全体的接触。象这样的话，它们互相之间就没有丝毫的空隙没有丝毫的间隔，二者之间就变成一体了，两个微尘就变成了一个，一个本体。

【虽说是变成了一体，但不会越来越大。】

虽然说两个微尘变成一个微尘的自性，但是会不会长大呢？不会变得越来越大，就说不会变得越来越大，虽然甲微尘和乙微尘它都变为一体了，但是还是没办法膨胀，没办法就说长大，没办法变得越来越大的。

【如果变得越来越大，显然就不是无分了，结果一个无分遍于另一个无分也不合理了。】

那么如果变得越来越大，就说明就说甲尘和乙尘不是无分，它是有分，它是有部分的。两个都是有部分，有分的缘故，互相挤压的时候，就没办法你不能进入我的位置我不能进入你的位置。象这样话有分的缘故呢，象这样的话没办法，如果是这样有分的时候呢，象这样的话就不会是无分了。也就是说如果要变大的话，互相之间是有分才能变大，它互相之间能够挤压碰撞，然后是没办法，一个位置上容纳不下了，然后就开始慢慢长大起来。如果象这样互相挤压的可能性，象这样互相挤压的可能性呢，就说明还是有部分的。有部分的缘故，互相之间才有这样一种可能性，互相挤压碰撞没办法完全处在一个位置上面，这说明这个微尘本身是有分微尘，如果有变的可能性，有变大的可能性就说明它不是无分，不是无分的，结果一个无分遍于另一个无分也不合理的。一个无分微尘就没有周遍在另一个无分微尘上面，它是通过互相挤压的方式，就是互相抢地盘的方式，象这样讲的时候互相挤压，互相碰撞越来越大，说明什么问题呢？说明它们互相之间没有真正的周遍。一个微尘没有周遍在另一个微尘上面，所以结果一个无分遍得另一个无分也不合理了。

如果一个无分真正要遍在另一个无分上面，一个它是无分的，一个方面要周遍的，所以说就不可能变大，不可能变大的，如果说是两个微尘之间不可能变大的话，我们再观察。

【因此，如果有一个成实一体的无分微尘存在，那么纵然取来整个大地之土、所有大海之水的微尘聚合一处，无论有再多的微尘，也不会有扩大、增长的情况，都将变成一个微尘的量。】

如果你承许一个成实一体的无分微尘，那么这个无分微尘是没有部分的，没有部分，而且这个是成实一体的无分微尘。如果存在的话，纵然取来整个大地之土，所有整个大地之土有多少，非常多，所有大海水也非常多，把这些微尘聚在一起，无论有再多的微尘，也不会有扩大、增长的情况，都将变成一个微尘的量，全都变成一个了。象这样就象前面观察的，两个微尘观察的方式是一样的，象这样两个微尘接触了，变成一体之后就不会长大，是不会长大。那么是三个微尘、四个微尘、五个微尘，你加了多少微尘进去的时候都还是不会长大，因为它是无分的实一，它是一个实一的无分的缘故，就是这样子。

实际上这方面就是讲不会有增大的情况。不管怎么样都没办法增大，只要承许一个实有一体的微尘，永远不可能变成粗法。如果你承许它环绕的方式呢，象这样讲的时候它就可以有方分了，如果你说要二者之间互相接触之后才能长大，实际上也没有办法，就象前面所观察的一样。所以你如果承许一个实有的无分微尘的话，是没有办法变成粗法的。下面这一段话我们就介绍一下这样的一种的关要，把所谓微尘的概念解释一下。

【这里所说的微尘，需要理解为极微的无分尘】

那就是颂词当中讲的微尘，还有在注释当中都是提到的微尘。这里所讲的微尘，需要理解的是极微的无分尘。

【万万不要误解成是七个极微累积的微尘。】

因为真正按它的名词来看的时候，最小的是极微，排第二号的是微尘，所谓的微尘是七个极微累积的，七个极微累积的这样的本体就叫微尘。所以此处不要理解成七个极微累积的微尘，因为如果是七个极微累积的微尘，我们前面观察的所有理论，都没有用，全都没办法真正安立一个过失，或者没办法真正了解它的理论。因为前面都是通过无分的这样的极微进行安立的，所以此处使用的名字是微尘，实际上它的意思是极微的。

【一般来说，微尘与极微有着显著的差别，微尘有七个部分，而所谓的极微是微细的极点或者终极。】

一般来说，微尘和极微的差别是很大的，微尘具有七个方分，七个部分的，而所谓的极微是微细的终点或者是终极。

【但是，“细微的尘”以及这一名词简略的“微尘”是指总称，】

因为静命论师在颂词当中提到的微尘，颂词当中提到的微尘，象这样的话微尘是细微的尘，细微的尘的名词简略就称为微尘，是指总称，所有的细微的尘都叫做微尘，那么极微是不是细微的尘呢？极微也是细微的尘。所以从这个角度来讲也可以叫微尘，这个方面就把总称放在了单独的上边，放在别法上面进行安立了。

【因此必须要分清在不同场合运用的情况。】

再再的教诫我们一个词语出现的场合不同，它的理解的意思也不同，也是不同的。象这样讲的不单单是在这个地方，其它的很多的论典，其它的很多的经典，有很多相同的名词怎么样才不混淆，不误解它的意义呢？实际上你要把它们出现的场合分清楚，这个时候就可以准确的采用。比如说在这个颂词当中它出现的场合，实际上是在极微这样一种方面去安立的，它虽然叫微尘，但是理解的意思理解为极微，理解为极微的。象这样的话就帮助我们打开这样一种思路，或者帮助我们能够区别在什么情况下使用什么名词，或者什么情况下看到名词怎么样理解。象这样的话都可以清清楚楚去分析，这个方面第一个科判如果是无分的话，粗法不成的意思就讲完了，今天就讲到这个地方。

《中观庄严论释》生西法师辅导第 43 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》。那么这个论典当中主要宣说如何了知、如何抉择一切万法的实相，抉择一切万法空性的道理。那么就说针对于上根利智的人来说的话，有的时候单单依靠佛陀的几句话就可以了知诸法的实相。但是如果说是要针对中下的根性一般的众生来讲的话，如果没有通过比较详细的推理，那么是没有办法了知一切万法究竟为什么是无自性，究竟为什么是空性的这样一种殊胜的道理的。

虽然可以看到佛经中说一切万法皆空，一切万法都是没有自性的，但是凡夫人心中还是会想到底为什么是空性的？我们明明看到一切法的显现，为什么说一切法都是无自性的、空性的呢？所以说要通过详细的推理来打破我们相续当中认为诸法存在，认为诸法实有的这样一种观念，所以说要通过学习这样一种论典非常有必要性。那么在这部论典当中全知麦彭仁波切是跟随着静命菩萨的这样一种颂词做抉择、做观察，帮助我们的分别心逐渐逐渐从种种实执当中解脱出来。

那么前面对于一切万法常有部分呢，外道的自在天，还有这些，其他的这些内道所承许的一些无为法方面已经做了观察、做了破斥，现在对于不变的法，这些无常的法做观察破斥。这个也分观察外境和观察心识，现在在观察心识。观察心识当中有观察粗大的观察心识，观察外境有观察粗大的外境和观察微尘。现在正在观察微尘，观察微尘当中的时候，也进行破斥了对于对方所承许的微尘存在的这个观点进行破斥。破斥的方面也分两个角度，如果说是无分的话，那么就说粗法是无法组成的；如果是有分的，微尘是不成立的。其中第一个科判已经作了宣讲了，如果你承许无分呢，那么无法组成微尘的观点。

那么今天要讲的是第二个科判：说明若是有分则微尘不成。

如果说你这个最小的微尘如果是有分，有分的意思就是有方分的意思。如果它有方向可分的话，那么这个微尘的自性就不成立了，为什么呢？因为这是极微，这是无分微尘。如果你一方面承许他是有方分，一方面又承许它是微尘的话，就自相矛盾，所以在这个当中就根本无法安立的。

颂词当中讲到：

若许朝余尘，面另居他处，
极微如何成，无分唯一性？

那么因为前面一个颂词，前面一个科判当中，对于对方所承许的这样一种所谓的极微只有一个方向的这个观点已经作了分析、作了破斥了。对方害怕前面给他们所观察的这些内容，所以说只有改变他的承许。改变承许是什么呢？若许朝余尘的面。就说若许朝余尘面，若许朝余尘面这个一个意思。那么中间这个微尘它不单单有朝东方一个微尘的一面，而且朝着其余的南方、西方、北方、上下的。像这样一种朝着其余微尘的一面呢，另居他处，另居他处就是说在这个微尘上面不单单有朝东方的一面，而且还有朝南、西、北、上下的一面，这些诸面都是另居他处的。这个另居他处我们承接前面一个颂词的意思就很清楚了，就很清楚。因为前面这个颂词当中就说朝着东方的一面也唯一是朝着其他面的，他就说只有一个方向只有一面可以朝，所以朝着东方的一面，也是朝着其他的一面，其他的微尘也是只有朝着东方的一面等等有这样承许。所以说中观师在给他发了过失之后他自己就非常害怕，他就说朝着余尘的一面，也另居他处，他自己居于南西北方等等的他处，所以并不是唯一的一个自性。

那么如果是这样的话，极微如何成，无分唯一性？中观师就给他发了这个过失。如果你这样承许一方面可以解决前面这个颂词所发的过失的这个问题，这个问题似乎可以解决，但是新的问题又出来。什么新的问题又出来了呢？像这样的话极微如何成，无分唯一性呢？像这样的话就会失坏你自己所承许的根本立宗，什么根本立宗呢？你的极微只有唯一的一面，或者只有实有的一体，成实的一体就已经破斥了。因为在你的极微上面明明已经存在了其余方向的原故，所以根本不是无分的，不是无分，不是无分就是不是无方分，不是唯一的一个自性。所以说如果承许有分极微则不成的意思就是这样。

【如果对方面对以上的分析而诚惶诚恐，于是承许：住于中央微尘并非只朝向唯一自性的其他微尘，而朝着其余微尘的一面另外居于其他处。】

那么对方对于前面的分析呢，非常害怕，如是就开始换了一种承许的方式。为了挽救前面一种过失的缘故呢，他自宗的缘故就承许另外一种，就是住于中间微尘并不是只朝向唯一自性的其他微尘。比如说东方的微尘，而朝着其余微尘的一面，比如说中间的微尘朝着南西北方其余微尘的一面呢，另外居于其他处。另外居于其他处就是说是不是住在一个地方，他就说有其他的本性可分可得，他就住在其他地方的。

【倘若如此，则极微又如何能成为无分唯一成实的自性呢？因为具有十方分之故。】

那么如果你要承许的话，极微又怎么样能变成无分的唯一成实的自性？根本没办法这样安立了。因为明明你自己已经承许具有十方了，那么就说如果说是六尘绕中尘的话，他就有六分；如果是十分绕中尘的话，他就有十方分，在一个微尘上面

他可以分为十个部分。可以分为十个部分的原故呢，那么这个极微就不是真正的无分微尘。因为他自己本体上面已经具备了十个方分的原故呢，所以象这样的话就彻底失坏了自己的自宗，自己的自宗就已经失坏了。

所以说像这样一种微尘的问题不能够作详细的观察。如果就说是你在世俗谛当中要安立所谓的极微能够组成粗法的话，那不能够做很详细的观察。如果你说是要做很详细的观察，一方面要安立无分微尘，是一切万法粗大万法的基。一方面就说要从他其他的微尘回到他的组成的话，这个无论如何没办法安立的，所以说一切万法的相就是这样的。

那么一切万法的自相是什么呢？就是全部都是虚假的，现在我们一切现相都是无有自性，都是虚假的自性。如果你要认真详细的去分析、去观察他的话，就像这几个颂词所观察得到的结果一样，根本就没办法去真正去了知、去认知他的自性。所以要说明这个问题就是一切万法胜义当中都是空性的，在名言谛当中是假立的。都是假立的，没办法认真观察之后得到的结论。

【所以，我们要清楚地认识到，一切细微均是观待粗大而安立的】

所以我们要很清楚地认识到，所以的这些极微的安立他不观待粗大是无法安立的。所以细微均是观待粗大安立的原故呢，细微观待的粗大，所以细微是假立的；粗大观待的细微，粗大是假立的。那么在我们的概念当中有一个细微的概念，有一个粗大的概念，但是真正分析的时候，细微观待粗大的原故呢，细微他没办法成立他的自性实有。粗大也是一样的道理，粗大观待细微的原故呢，粗大也没办法安立一种实实在在的法，只是在我们名言当中，在我们脑海当中有一个这样的概念而已，实际在真正分析的时候无法获得他的本体。

【而且它的设施处也同样要缘多法而确立】

那么就它的设施处的意思就说这些安立细微的设施处，他也是同样要缘多法而确立的。像前面我们在观察这个微尘或者细微是不是尘的时候，他上面本来有很多法，聚集起来的时候呢假立他就是一个一。除了这个假立的一之外没有一个实实在在的一，因为所有的法他上面都要，就说要有很多很多的法才能够确立的。即便是在最小的一个极微上面，他如果没有很多的所谓的四细、四微、四所知、四色法等等。如果没有这些很多很多的法的话，他自己所谓的极微根本无法安立的。所以，不管是粗大的设施处，还是细微的设施处，全部都要缘多法而确立。

【而成实无分一体之自相绝不可能存在。】

所以我们就知道所谓真正成实无分的所谓一体的自相是绝对不可能存在的，这个就是第一科判决讲的。

下面讲第二个科判：说明以破彼微尘而破多有实法

那么这个科判的意思就是说因为一切的这些粗大的有实法，他是缘这样一种微尘为基而组成。所以说如果微尘被破掉之后呢，其他的很多种有实法也就跟随而破掉了，也就跟随而破掉，也就跟随而破掉也就无自性了。这个基如果是无自性的话，它的这样一种组成的有实法也绝对无自性，都是无自性的。我们所能看见的一张桌子或者一根柱子等等。实际上我们看到好像是一个完整的桌子，但实际上分析的时候它很多很多无数无数的极微组成的。所以说如果每一个单个的极微它都是假立的，都是无自性的。

那么通过很多的极微组成的粗大的法怎么可能有自性呢？当我们不观察的时候，觉得桌子我们可以在上面写东西，可以放很多东西，它应该是实有的吧？这个只是一种假相，只是一个实有的假相。真正观察的时候所谓桌子的概念，它只不过是很多很多细微的法不断不断组成起来的。而每一个组成它这个粗法的基、这个微尘，每一个微尘都是无自性的。所以说每一个微尘都无自性，组成起来的这个桌子绝对不可能有自性。就是这样的，所以说这个科判要讲这个问题。

那么这个科判要讲这个问题就是已经包含了平时我们认为的，我的身体是存在的，我的眼睛是存在的，对境是存在的，心识是存在的等等等等，这一切认为粗大的法存在的观点都可以立破，完全可以了知无自性。

这个分二，第一是安立因，第二建立遍。

安立因就是直接的来观察，就说破了微尘的缘故，一切的有实法是无自性。这个方面就是把微尘无自性的缘故，一切的有实法是无自性，这个因就在这个颂词安立出来；第二是建立遍，遍就是周遍的意思，是决定的意思。反正如果你的微尘破掉了，只要是微尘破掉了，那么通过微尘组成的所有的法全都是无自性的，都是决定的，这个是周遍的，就是这个含义。

那么第一个科判是讲建立因，颂词当中讲到：

微尘成无性，故眼实体等，

自他说多种，显然无自性。

“微尘成无性，故眼实体等”意思就是说因为微尘无有自性的缘故，那么通过微尘所组成的所谓的眼根、耳根等等这些法，“实体”就是讲到了外道所安立的一些实法、功德等等这些方面的法都是无自性的。那么在这个颂词当中，眼等法实际上是属于这些有实法，就是内道安立的这些有实法。那么就说实体等就是属于无实法，就是外道他所遍计安立出来的，具有这些其他的根本不存在自性的这些法，就叫做实体或者说功德就是这些法。“自他说多种，显然无自性”那么“自他”，“自”就是自宗，“他”就是他派。自宗他派所说的多种多样的粗大的法，显然都是无自性的，这些实有的法都是无自性的。

【正是由于微尘成立无自性的缘故，眼与实体等自宗他派所说的多种多样的法显然都无有自性可言，就像无有泥土就不会造出瓦罐一样。】

那么正是因为这个所谓的最小的基，这个微尘无有自性这个已经完全确定下来了。所以说一个微尘无自性，那么一百个微尘、一千个、一亿个微尘也都是无自性的。所以说像这样的话，一亿个微尘它组成的一个粗大的法怎么可能突然变得有自性了呢？所以说像这样的话就是不可能的事情。因此说下面的观察，因为这个微尘无自性的缘故，“眼和实体等自宗他派所说的多种多样的法显然都无有自性可言，就像无有泥土就不会造出瓦罐一样”。因为瓦罐的基是泥土，所以现在泥土如果不存在了，那么瓦罐呢？粗大的这个瓦罐法就不会存在了。如果泥土是无自性的，那么造出来的瓦罐也绝对不可能有自性。所以像这样就是通过它的微小的基无自性，粗大的法就不可能有自性。

那么下面这一段是解释一下自宗的眼等法和外道的实等法。**【佛教中（的有部宗）认为眼、色及其识等为胜义；食米派等外道则声称实与德等（为胜义）。】**

那么就是说佛教当中的有实宗它认为（有部宗认为），眼根、色及其识等为胜义。实际上就是说这个眼、色、识，这个方面就是讲到了根、境、识。那么所谓的根就是眼根、耳根，乃至于身根这个五根。还有色就是讲对境，色声香味触这个方面就是它的对境。识就是通过眼睛见到色法之后就会产生眼识。所以说这个方面分开展开讲的时候就应该是十五类法，或者就是再进一步讲的时候就是十八界，十八界都在这里分了。因为就说眼根和色法这个是属于有色，是属于色法的自性。然后眼和色和合起来之后又产生了五识，但是意识它是通过眼识等等的等流而产生的，所以说如果要加这个意识的话总共又分了十八界。

那么这个十八界实际上在名言谛当中它可以说是存在的，那么这个方面叫胜义。那么这个胜义的意思是怎么样的呢？这个胜义的意思可以两个意思，两种方式来观察进行安立。第一种胜义的意思就是说在真正的胜义谛当中存在的，就像前面我们说有部宗的观点来看的时候，能够分析的、能够破掉的、能够毁坏的，这些都叫做世俗，最后不能够毁坏的这个叫胜义。什么法是不能够毁坏的呢？就是无分微尘、还有就是讲到这些无分刹那，像这样的法就是叫做不可毁坏的法叫做胜义谛。还有一种胜义谛的安立方式就是能够起作用的法就叫做胜义，不能起作用的法就叫做世俗，有另外一种安立方式。所以说如果从这个定义来看的时候，有部宗认为的眼、色、识等等这个方面当然是可以起作用。

还有一些经部的观点承许能够起功用法叫胜义法，不能起功用法就叫做世俗法。还有在《俱舍论》的一个注释一个光记，一个【普文法师的讲记当中（16:26）】他也承许，在有部或者在佛经当中说，真的法就叫做胜义，假的法就叫做世俗。所以说从这个方面看的时候，有部它也可以从一个角度安立眼、色、识这些方面的法才是真正的法。观待于不存在的假法，当然可以叫胜义了，可以安立成胜义。所以说从这个方面讲的时候，我们可以理解成能够起作用的，或者世俗当中存在的这些眼、色及其识等等是胜义。如果从另外一种有部宗安立胜义谛的胜义来看的时候，似乎这个方面它的相就不具备。因为它真正的胜义谛就是讲无分微尘、无分刹那，从这个方面这个叫胜义谛。

而此处要观察要破斥的是眼、色、识等这些比较粗大的法，那么为什么这方面除了观察微尘组成的眼和色之外，还要加个“其识”呢？为什么把识也放进去？那么实际上这个不是说作者不注意，实际上这个里面有很大的必要性。实际上就是说如果说是通过微尘组成的眼和色如果无自性的话，那么心识是哪里来的呢？心识就是通过眼和色，根和境和合起来之后它所产生的一种眼识等等粗大的现象。所以说如果眼和色无自性，他的心识就不可能有自性，这个方面就是说略破心识有自性。还有就是下面讲的食米派，就是讲食米斋外道，或有些地方就叫胜论外道。这样一种食米派或胜论外道声称实与德等（为胜义），他承许有六聚义。六聚义当中第一个就是实有，第二个就是功德，等字还有后面所承许的很多像这样总、别，还有这些聚合等等，这些方面外道所承许的六种聚义，他认为实和德这个是胜义的。所以说这个方面就是说安立因，安立因的意思就说如果微尘无自性的话，那么这一切内道所承许的眼、色、心识，外道所承许的实和德都可以了知是无有自性的，这方面的话因方面已经安立了。

下面就是第二个科判就是建立遍

建立遍的话就是说如果微尘无自性，其他的内外道所说的法绝对都是无自性的，这个方面就是建立周遍性。

彼性彼组合，彼德彼作用，

彼总别亦尔，彼等与彼聚。

在这个颂词当中就讲到了这些建立遍的问题了。“彼性”的意思就是讲到内道承许的十色界都是微尘的自性，所以这个“彼”字就是微尘的意思。那么就是说这十种色界就是讲五根五境，五根五境都是色法的本体，所以叫十色界。那么这个十色界是微尘组成的，所以说是微尘的自性，所以这个“彼性”就是微尘的自性。“彼组合”这个“彼”字也是指微尘，指外道所承许的所谓的有支。有支是两个微尘以上的法组成的，两个以上的整体叫做有支。这种有支是什么呢？这种所谓的有支就是彼组合，就是微尘的组合，你至少有两个微尘才能够组合，所以有支就是讲微尘和微尘之间的组合，这个叫彼组合。

“彼德”这个“彼”字也是指微尘，那么就是说指胜论外道安立的时候，讲到了这样一种色香味这方面是属于四大的功德。四大是什么？四大是微尘的本体。四大以微尘为本体，所以它就安立这方面都是地的功德；是水的功德；是火的功德等

等，这个方面叫彼德。彼德就是讲微尘的功德。下面注释当中还可以再介绍。“彼作用”的“彼”字还是指微尘。比如说外道承许像我们可以把手伸出去、把手收回来呀等等，有这样一种作用。那么这样一种作用是什么呢？身体的这些作用是微尘组成的。所以说像这样讲的时候呢，所谓的这些抬起来、放下去这方面的作用也是微尘起作用。

“彼总别亦尔”，那么“彼总别”呢就是微尘的总和微尘的别。微尘的总比如说这些牛啊，这些有呀都是微尘组成的法，所以这个方面叫做总体，微尘组成的这样一种总法。别法呢在说单独的特殊的这些法。就像前面我们分析的总别的概念是一样的，总别的概念是一样的。所以说很多、大多数都是微尘的本体的缘故，所以说这些微尘的总，微尘的别，比如说树，树的话实际上都是微尘的组成。他是总的法，总的树，还有单独的这些树，实际上都是微尘的本体，所以叫做彼总别亦尔，亦尔的意思就是也都是微尘的自性。

“彼等与彼聚”，彼等呢意思就是讲到了微尘法。很多很多微尘法与彼，后面这个“彼”字呢就是讲有实法，前面这个彼等是讲微尘法，后面这个彼是讲有实法。那么就讲外道他也承许呢有些法是通过微尘和有实法通过有一种东西叫做聚合，有一种东西叫做聚合，叫集聚，像这样通过这个集聚呢把他们连在一起，这就是彼等与彼聚的意思。所以说像这样观察的时候呢只要把他的根本的微尘破掉了，那么在这个颂词当中所讲的彼性呀、彼组合、彼德、彼作用呀、总别，还有就说彼等与彼聚，这些所承许的一切万法都可以了知是无有自性的。

【以微尘不存在便可以证明眼等这些法无有自性的合理性。到底是怎么样的呢？】

如果微尘不存在的话，就可以证明眼，比如说眼等根呀，还有色等境，这些法都是无有自性的，都是没有有自性是合理的。那么到底怎么样建立的呢？下面就说逐一分析。

【佛教的有部宗认为，十色界是由微尘集聚的，因此是微尘的自性。】

那么有部宗是《俱舍论》为主这些的观点承许十种色界是微尘组成的。十色界就说是五根呢，眼耳鼻舌身这个五根，还有外面的这样一种色声香味触这样一种五境。那么就讲五根和五境是属于色法，是十色界，这些方面的法是微尘集聚的，因此是微尘的自性。

【外道所许具有两个微尘等之有支的诸实体也是通过直接或间接的方式由微尘组合而成；】

那么外道呢他承许有东西叫做有支，有支的概念前面我们已经分析过的。像这样的话所谓的有支呢就是具有分支，具有分支他最少要具有两个以上的微尘，所以说外道所许具有两个微尘等的有支，这个有支的诸实体也是通过或者直接或者间接的方式由微尘组合而成的。

【色、香、味等绝大多数是微尘的功德】

那么在颂词当中叫做彼德，彼德就是讲微尘的功德。那么就讲胜论外道他在承许六种聚义的时候呢，他又讲一种法，第二类法，就叫做功德，第二类法叫做功德。那么功德讲的时候呢他就讲这个色、香、味这些方面绝大多数都是微尘的功德。比如说他认为色是火大的功德；香是地大的功德；味就是讲是水大的功德；还有就是等字当中包括了触，触是属于风大的功德；当然还有个声音呢，声音是属于虚空的功德。那么除了声音是虚空的功德之外呢，色香味触这四种法都是四大的功德，所以叫做绝大多数是微尘的功德。那么这个方面是在本论的注释当中呢（好像是在176页、177页的位置好像有介绍的，有介绍他的这个观点。176还是167的，我记不清楚了，大家翻一下），就是讲胜论外道的时候，讲第二类的时候，讲到功德法的时候，他就讲声音是虚空的功德，然后色是火大的功德，等等等等，这方面是有介绍的，所以说色香味等绝大多数是微尘的功德。

【抬放、伸缩事宜由于依赖身体而进行故是微尘的作用；】

还有就是讲到了抬放，讲到手的抬放呀，还有身体的脚的伸缩呀等等，这些事宜是依赖身体而进行的缘故呢，这也是微尘的作用，是后面胜论外道的观点当中也是有的。

【“有”等大总与“牛”等小总、分别或特殊的地等多数也都是与微尘相互依存，因而无论是微尘的总法还是分别的微尘也都是同样；】

这个方面在解释彼总别亦尔。彼总别亦尔就说是讲到外道承许大总和小总。那么“有”这些属于大总，“牛”等等是属于小总，这个前面的颂词当中介绍过。那么像这样讲的时候呢就是讲到了大总和小总，这些都是微尘的组成的。还有呢就要“分别或特殊的地等”，什么叫分别和特殊的地呢？这个所谓分别就是讲别法，他就讲针对前面的总法安立了别法，因为这个方面在讲总别。那么所谓的总就是前面有大总和小总，那么别呢就是讲它的别法，别法也叫特殊，分别和特殊这个方面是一个意思，是一个含义。

所以说讲了总之后呢，还要别别的这些树呀，别别的地呀，这些方面这些多数吧也是微尘相互依存而存在的。所以说分别和特殊的地不是其他的意思，分别和特殊的地就针对于前面的总法而讲他的别法的，所以这些总法和别法呢也都是微尘相互依存的。所以下结论说无论是微尘的总法，比如牛呀或者树呀有呀等等，还有是另外的分别的微尘，分别的微尘就说是别法当中的别相当中的这个地呀土等等，这样一种微尘都是一样的，全都是微尘的自性。

【那些微尘与另外的彼有实法聚合一起者也不例外】

这个是讲最后一句：彼等与彼聚。前面这个彼等就是讲那些微尘的意思，那么和另外的彼有实法就是讲后面一个彼聚的意思。那么就说是那些微尘和另外的有实法聚合在一起，这个外道承许他有一种合，外道承许的第六种聚义是合。那么就说明合就有很多合了，当然有很多很多和合的方式，这种就是一种聚合的方式。那么这些微尘和其他的有实法聚合在一起，这些也不例外。反正他是微尘其他的有实法也是聚合在一起的，这方面就把颂词的意思就已经解释了。把颂词的意思解释完之后呢，实际上利根者已经能够通达了，实际上已经通达了微尘无自性的，这一切法都无自性的。

那么下面麦彭仁波切通过悲心的引发，怕我们不了知，怕我们了知的不透彻，所以说进一步的怎么样微尘无有自性，所以说这种眼根呀、对境呀、还有就说心识呀，或者一切的十八界全部是无自性的，都可以完全的分析出来。十八界实际上代表所有的一切有实法，一切的有实法包括在十八界当中。所以说如果要广说这些有为法的话或者说一切的所有的有实法都包括在十八界当中。十八界当中我们知道就说有六根眼耳鼻舌身意，还有色声香味触法，还有眼识乃至意识。像这样总共加起来是十八界，略说呢是十二处，再略就是五蕴。所以说像这样的话，五蕴、十二处、十八界都是这样的，此处通过最广的方式，通过把十八界的观察都是无自性的。

那么下面就进一步观察：

【凡是直接或间接与微尘相联的这一切法均是以微尘为基础，因此必然随着微尘的消失而消失。】

那么凡是直接和微尘相联的，还有间接与微尘相联的一切法都是与微尘为基础的，所以说如果微尘消失了，这一切法就消失了。什么是直接呢？直接呢比如说眼根，眼根和外面的五境这些方面都是直接和微尘相联的。那么什么是间接呢？比如说心识，心识间接和微尘相联的。因为你的心识的产生根境是和合的，根境是和合产生眼识。那么如果没有眼根，如果没有外境你怎么样产生眼识呢？像这样的法是间接和微尘相联的。那么如果说这些都是与微尘为基础，那么如果微尘一旦消失了，那么这些直接相联的和间接相联的这些法都没办法安立了。

下面就逐渐的分析。

【由于极微尘不存在，成实的十色界也必定无有。】

那么因为极微尘不存在的缘故，微尘不存在的缘故，所以说成实的这个十种色界五根和五境，五根和五境也必定不存在了，那肯定不会有有的。

【如此一来，以五根作为增上缘、五境作为所缘缘产生的眼识等五识也不成立实有。】

那么就说这个所谓的这个五识，他的心识当然具备这样一种好几种缘了。像这样具有缘的时候呢，第一个呢具备因缘。那么像这样一种因缘，实际上就是讲到了这个心识他自己的心识的这个本体，心识的本体，必须要有这样一种心识的本体。还有就说是等间缘啊，就说是前前生后后了，有这样一种法。还有就说是增上缘，如果你要产生眼识，你必须要有增上缘。那么这个增上缘呢就是讲到这个比如说眼识产生必须要有眼根，如果没有眼根作为增上缘的话，你的眼识是无法生起来的。所以说这个五根呢，或者眼根啊，耳根呢等等这些方面都作为增上缘。增上缘的意思就是说，针对这个果法他有一种增上的作用，它能够让这样的果法增上产生呢，他有这样一种作用，所以叫做增上缘。

还有呢就是五境作为所缘缘。所缘缘当中呢有两个缘字，是其中所缘，所缘就是指外境的意思，缘呢后面的缘就是讲他的因缘的缘。所以像这样的话，你必须要有外境作为他的缘，所缘的缘才能够产生的。比如说如果你有了眼根，但是没有色法的话你怎么样产生呢？所以说必须要把这个色声香味触法这五境作为所缘缘，才可以产生哦这个见柱子的眼识，见这样一种瓶子的眼识，像这样的话就五境呢必须要作为所缘缘。那么产生了眼识等五识呢，也不成立实有了，因为他的这个增上缘无自性，他的所缘缘无自性，所以产生了这样一种眼识等五识绝对不可能是实有的。

【如果它们不成立，那么以等无间缘明确建立的意识显然也无法被证明是成实的。】

那么如果说五识他不成立的话，那么就说是这个等无间缘，等无间缘也叫次第缘，也叫次第缘。那么就是说中论当中讲的这个因缘、次第缘、缘缘、增上缘，说像这样讲的这个等无间缘也叫次第缘，因为他是次第产生的，前前生后后，前前灭了之后后产生，所以像这样的话就叫做等无间缘，或者叫做次第缘。那么如果说他的这个五识，前面那个五识无自性的话，那么通过等无间缘、通过次第缘呢明确建立了第六意识，建立了意识的显然也是无法被证明，被证明是成实的，没办法安立是成实的观点。

【如此六识聚倘若未得以证实，那么轻而易举便可了知彼后无间的意根也同样无实】

那么如果说六识聚，他是没有办法安立实有的话，那么轻而易举就可以了知后面的无间意根也同样是无实的。那么这方面的安立意根呢，它主要是针对共同成的安立方式，共同成安立的方式。那么就通过这个前面的六识，然后呢就安立成意根。那么就是说因为就意根他是比如说眼根呢，他是产生眼识的增上缘。那么意根呢他是产生意识的增上缘。他应该是产生意识的增上缘，但是呢就说是意根和眼根不一样，眼根等他有自己的本体，而意根没有他自己的本体，意根没有自己的本体。

实际上这个意根呢，他是在前面的六识的基础上假立的。那么就是说如果这个六识在存在的时候没有灭的时候呢，就叫做六识。但是呢这个六识马上要灭了，即将灭了的这个无间呢，把这个即将灭的无间这一部分假立成意根。然后把把这个六识

一灭掉之后呢，第二刹那就产生意识了。所以说这所谓的这样一种意根呢，从一个角度来讲也就是前面的这样一种六识，也就是前面的六识。

那么就是说一方面讲的时候呢所谓的意根作为增上缘的意根呢，他也是前面的六识，只不过就说是六识呢他是在存在的时候，还没有灭的时候，这个方面就叫把这个本体呀从他的侧面，从他没有灭的这个角度安立成六识了，就是六识的本体。然后这个六识马上要灭了，即将灭，马上就要灭，无间灭的时候，这个要灭的状态呢，就叫做意根，把这个安立成意根而已。

所以他灭了之后第二刹那无间灭产出意识，说这个方面的意根呢都是假立的。也可以说就是前面的这样一种六识，就是前面的增上缘也可以，哦不是增上缘，就是前面的这样一种六识也可以。一方面就是讲增上缘就是讲前面的六识灭的这一部分，即将灭的这一部分，安立成他的意根。所以说像这样灭把他的灭安立成意根，除了这个之外没有其他的。那么如果说是六识都没有办法证实的话，那么就六识灭了之后的意根怎么可能安立成成实的呢，如果意根没有的话那么其他的意识也是没办法安立成实的。

【并且无实的心、当时与它成住同质的想、受、思等一切心所一概无有自性。】

那么如果能够这样安立他的就说是没有自性的话，那么我们可以知道这个无实的心（那个心就讲心王呢），一切的这样一种心王或者说当时与他成住同质的想、受、思等。那么就是说无实的心，就说是无实的心前面已经抉择完了么，那么这个心是无实的。而且呢当时和他成住同质的心所，那么心和心所是一起生，聚生俱灭的，啊他是聚生俱灭的。他绝不可能说有心王的时候没有心所，有心所的时候没有心王，这不可能的，心王和心所都是同时存在的，所以说这个方面叫成住同质。

成住同质的意思是什么呢？同质就是一个质性，他是一个相同的一个质，相同的一个物品吧，相同一个性质的，这个叫做同质。成住同质是什么意思呢？就说成也是一个时间成，住也是一个时间住，灭也是一个时间灭，这个叫做成住同质，啊成住同质。那么就是说成住同质就是有这样一种心所法呢，心所和心王是成住同质的。

当然除了这个之外还有很多假立的法，比如说生住意灭的法呢，就说假立的法也是属于成住同质的。

那么还有讲的时候讲到了心所，心所的话就说是想受思因为前面色法已经观察完了。色法观察完之后呢，说在五蕴当中的这个色蕴观察完了，观察完之后呢后面这个心识，五识啊、六识啊观察完了。然后中间的心所，心所就剩了三个——受想行。受想行的话就是成住同质的想蕴和受蕴这个方面都是属于心所法。那么在按照这个《俱舍论》的观点的话，心所总共46种，总共有46种心所。46种心所想和受单独的就说是安立出来，因为他有大必要的缘故，把这个五蕴当中受蕴和想蕴单独安立出来。还有后面的这个行蕴，行蕴呢在这个地方就讲思，就把这个思呢安立成行蕴。那么为什么把这个思安立成行蕴呢？实际上这个行蕴当中呢他有分了不相应行和相应行。相应行他里面呢包括了44种心所，有44种心所。那么既然他行蕴当中有44种心所，为什么单单以思来作为他的代表呢？在所有的44种心所当中，思的力量最大，思的造作力量最大。

那么行既是造作，行既是造作。就说是行蕴的法相是什么？行蕴的法相就是能够造作，以能造作为他的法相。那么在那些能够造作的当中呢，思心所他的力量最强。比如我们说造业，造业的话你必须要有思，有这样一种思想，有这样一种造作之后呢，通过思去推动他才可以去造作的。说在所有的的心所当中思心所的力量最强，就把思作为他的一切行蕴的代表，啊把思作为代表了。

所以不单单在这个地方，那么把思作为行蕴的代表，在其他地方也是讲到了思心所怎么怎么样。实际上讲思心所的时候，有的时候就讲他的代表所有的行蕴呢，经部中他也是这样安立的，把这个思呢作为一切行蕴的代表的原因，也就是这样的。说此处的思，他是代表一切相应行。“等一切心所一概无有自性”，因为这些心所是和这个心王成住同质。心王前面已经观察无有实有了，所以说和心王成住同质的这些心所法，也是无有自性的，啊也是无有自性的。

【直接或间接与色等相联的所有不相应行也同样成立无实。】

那么此处的不相应行那实际上是五蕴当中呢包括在行蕴当中。那么行蕴分两类，一个是相应行。一个是不相应行，什么叫做相应和不相应呢？就说和心王能够相应呢，就叫做相应；那么和心王不相应就叫做不相应。所以像这样讲的时候呢心所能够直接和心王相应所以这个叫做相应行。那么其他的不相应行，他没有办法和心王相应的，所以像这样的话就叫做不相应行。

那不相应行是什么呢？就像有部宗他抉择了得啊、非得啊、就是得绳啊、非得绳啊，还有一些就说是这个生住易灭，还有无想定啊，无想定啊，像这样很多很多法，14种不相应行。14种不相应行，那么大乘还要多一点。大乘还要多一些像时间，像方向，这些方面呢都是属于不相应行的。那么就说是这些不相应行呢，有些是直接和这样一种色法相联的，有些是间接和色法相联的。所以说像这样讲的时候呢，同样呢也是成立无实的。

【这些不相应行仅是以心假立的，实际并不存在。】

有部宗认为这个相应行是实有的，经部以上呢认为这个相应行都是假立的。所以这些按照经部以上的观点呢，这些不相应行仅是以心假立。比如说这个时间那，比如说这样一种方向啊，实际上的话就说是这个观待，观待这个色法，观待这个色法的过去，观待这个色法的现在，观待这个色法的未来。所以像这样的话，实际上呢他就是一种起心假立的，或就是说这个

是在色法的东面，这个是在色法的那面，把这一面安立成东，然后呢东南西北，他就是说把这个色法上假立一个方向的概念而已。实际上这样一种不相应行，他自己的本来不存在的，这个方向等也不存在，成住易灭这些都是不存在的。

【关于这一点，诸位智者已经百般破析得七零八落，在死尸上无需再用利刃奋力相击。】

这一段话的意思就是说麦彭仁波切不想再观察了。为什么呢？关于这个不相应行是假立这个问题呢，以前这个智者已经把把这个不相应行百般破析的七零八落了，根本不存在了。所以说已经向一个人已经死掉一样，已经被别人杀死之后，后面再来一个人用利刃在死尸上面去奋力去砍，没有意义。所以麦彭仁波切的意思就是说，这些不相应行不存在实有的观点，以前的智者已经观察完了，所以说此处呢我不再观察了，就这个意思。

【如果说无表色均是以诸大种为因而成，那么只要大种不存在，无表色自然也就销声匿迹了。】

那么就是说如果说无表色，无表色前面已经讲过就是戒体。那就是戒体不管是善的戒，还有恶的戒，都有一种无表色，它是一直存在的。只要没有遇到违品之前，这个无表色的戒体都是存在的。那么无表色的戒体从哪里来呢？是通过大种的因而产生的。所以如果通过大种为因而产生，四大种它是微尘的自性。那如果说微尘它不存在、大种不存在的话，那无表色也就没办法安立了，它的因没有，它的果也不会存在。所以无表色通过这种方式来进行破斥的，无表色可以包括在前面的色界当中的，那么如果前面我们讲过了，如果说是一般的共同讲就十色界，那么如果加入无表色就十一种色法，所以说此处附带无表色也破了。

【关于虚空等无为法，前文中已经破析过。】

为什么此处突然出现一个虚空呢？虚空是属于无为法。无为法这个方面我们在破微尘的时候呢，在破有实法的时候为什么要破无为法呢？无为法它是属于十八界当中的一个法，它是属于十八界当中所含摄的，它是十八界当中的法界所摄。那么就说因为它六根对六境嘛产生这样六识，像这样讲的时候呢要么就说是意根，意根当然就是前面讲过了，意根就是前面讲过起到六神灭的部分叫六根，它的对境就是法界，或者叫做有法界，法界当中就是说无为法等等可以包进去的，所以像这样讲的时候也可以把这个无为放进来。所以前文中已破析过了。就对于这个抉择灭啊，就说把抉择灭已经破完了，抉择灭一破之后呢非抉择灭、虚空等等也是例破，全部不需要再破自然就破掉了，所以说这样一种无为法也是不存在的。

那么就说

【由于已阐明了十八界均无自性，因此自宗所说的多法成立无实的道理就是以上这样。】

那么关于十八界它已经最广的一种安立方式了，十八界都观察无自性的话，那么就说自宗所说的多法成立无实的道理就是以上这些了。还有一个问题我们就知道从以有部宗为例，有部宗为例它承许五大类的法——五种所知法：第一大类就是色法，有部宗的第一大类就是色法。那么关于色法无自性前面十色界，然后还有一个无表色，像这样的话就说第一类色法已经观察完了无自性；第二大类就是讲心王，就是讲心王法。心王法就是六识了，六识前面已经破掉了，像这样的话第二类就是讲心王法；第三大类就是讲心所法，心所法前面已经观察和心王成住同质啊，受想行这些方面的心所法已经观察无自性了；第四大类是不相应行，不相应行我们观察了嘛，像这样这些不相应行是假立的，第四大类已经观察完了；第五大类是无为法，关于虚空的无为法前文中已经破析过。说从这个角度来讲的时候呢，他把虚空的无为法单独放出来也有他的必要，因为这个是属于有部宗的五大类所知其中之一，所以说关于虚空的无为法也可以这样破掉，反正像这样讲的时候也是完全没有自性的。

还有个问题是什么意思呢？就是对于这些虚空的无为法前文中不单单在讲无为法的时候破掉了，还有前面我们在讲无实法的时候呢，在讲无实法，无实法和无为法放在一起观察呢。那为什么我们就说破了有实法，无实法这个无为法就不能够安立呢？前面已经有一句话麦彭仁波切讲得很清楚，这些所谓的无为、这些所谓的无实法，它是一种遣余，它是一种有实法不存在一种遣余。所以如果你这个无为法本身它就是假立的，无实法它本来就是假立的，所以如果通过前面的分析方法把这个色法啊、把这个心法、把这些有实法破掉之后呢，你这个无实法不用破的。因为这个无实法就是这个色法真正的色法不存在这个状态嘛，它就是一种遣余的，所以说不需要再破的原因也就这样。或者为什么要把这个无为法放进来呢？因为无为法它是观待有为法安立的，有为法不存在，你的无为法本来也不需要破了，这个意思也有，也有这个意思。

所以不管是十八界当中你也需要观察无为法，你在通过观察的这个有部的五大所知的时候呢，这个最后一类无为法怎么破？最后一类无为法它实际上就是和无实可以划等号的，像这样的话就是它的有实不存在的状态，这个叫做无实、叫无为。所以从这个方面讲的时候呢实际上这个无为法也是不存在的。这一大类破完之后呢就是把能够执著的这些法相当于都破掉了。只要是我们心识能够执著的法就是通过破微尘全部都可以例推、例破，能够知道这一切都是无有自性的。这个对于内道的有部宗或对于内道的观点进行观察就是这样的。

【他派声称的诸多有实法成立无实的道理则如下：】

那么就说他派声称的有实法成立无实的道理呢从下面来分析来观察、分析的方式来进行观察的。

【将两个等若干微尘聚合而假立为有支，只要根本的微尘不存在，有支便无有立足之地；】

这个方面讲到，颂词当中讲彼组合。像这样讲话就说因为在前面的解释颂词的时候呢也是大概解释过，那么下面就是讲那么就是两个的若干微尘组成有支，如果它的根本的微尘——一个微尘都不存在的话，那么它的有支不可能存在的。

【声是虚空的功德，除此之外的色等许为四大的功德，如果四大不成实有，那么色等也就无法成立；】

这方面讲的时候呢就说色声香味触，色声香味触就外道承许声音呢是虚空的功德(下面要讲176页177页地方有安立的)，像这样讲的时候呢声音是虚空的功德。除了声音是虚空功德之外，除此之外的就是色，色是火大的功德，前面讲过，那么这些就属于四大的功德，如果四大不成立的话那么色等也就没办法成立它的功德了，它的功德法无法成立了。

【抬举等事宜是依赖于身体，身体的组成基础——微尘如果不具备，这些也不会存在；】

那么所谓的这样一种走动啊、抬举啊、伸缩啊等等这些事宜是依赖于身体的，是属于这个微尘作用。那么身体的组成基础——微尘如果不具备呢，那么身体不会有。身体不会有的话，那么就说抬举啊伸缩等等这些不存在，所以把这个也可以破掉。

【大总的“有”与“黄牛”的小总也是与色等相关的“总”法，】

这个方面就是讲到所谓的总，那么就是说大种的“有”啊，不管什么样的“有”还是“黄牛”等这些小总也是与色等相关的一个“总”法。所以说如果是色法微尘破掉之后呢，这个大总的“有”啊，还有这些“黄牛”的小总也可以破掉了。

【凡是属于色法范畴内分别的树、土等一切也都依赖于微尘，】

这方面就是讲到总别当中的别法，那么属于色法范畴当中的分别的这些树、还有土等等，一切也都是依赖于微尘的。

【它们彼此之间是能依所依的关系，承许相互聚的观点多数也依赖微尘。】

那么前面的这样一种不管是总也好、别也好，它们和微尘之间是一种能依所依的关系，所以也可以破掉。还有承许相互聚的观点多数也依赖微尘，就下面就说彼等与彼聚嘛，彼等与彼聚是这地方讲承许相互聚合，相互聚合的观点多数也是依赖于微尘的。

【因此，（只要破除微尘，）此等外道的所有观点将无余瓦解。】

那么如果把微尘破掉之后呢，这些外道所承许的这些，从这些有支开始到聚合之间的所有的这些承许的观点都将无余瓦解。这地方就是直接和色法相联的，那么就说如果在这当中没有包括在色法当中的呢就可以间接的方式来破斥。间接的方式，就好像前面我们在观察就内道当中所承许的有实法的时候呢如果把五根五境破掉了，直接的法破掉之后呢和它间接相联的这些法都可以了知是无自性的，全部了知无自性，就像这个是一样的。

【略而言之，如果详尽分析，则正由于能知与所知相辅相成、互为缘起，因而以微尘不成立才可证实无情法不成立。】

那么这个略而言之呢，如果详尽分析的话，就能知和所知的关系相辅相成的。能知所知就像前面我们的有境和对境一样这个关系啊，所以能知和所知必定是相辅相成的。你要成为所知，你必须能知缘它，要成为能知必须要有所知，所以能知和所知之间是相辅相成互为缘起，没办法单独成立的。“因而以微尘不成立才可证实无情法不成立。”因而呢就说是下面实际上因而以微尘不成立才可证实无情法不成立。这方面好像标点符号我觉得应该是和下面连在一起的。那不管怎么样我们可以这样解释嘛：反正这个能知和所知是互为缘起的，互为缘起讲完之后呢，我们下一步就第二步推理的时候，怎么样因为就说它互为缘起的缘故微尘不成立，它的其他的心识也不成立了呢？因而以微尘不成立才可证实无情法不成立。那么因为一切的无情法都是以微尘为基的。

所以说：

【依此也能领会心同样无有成实。】

那么把这段话连起来的话就说是更加能够理解。因此也能够领会心同样无有成实，心也是无成实，就像前面所讲的一样。像这样讲的时候一般能知所知相辅相成互为缘起的，那么就说你要了知外境，要了知这个所知，通过什么来了知呢？通过有色根和外境和合。那么就说微尘不成立之后呢证实了你的眼根等等这个有色根呢无自性了，然后外境无自性了。那么如果这个无情法不成立之后呢，你的心识同样也就无自性了，心识无自性。所以如果所境无自性，能境就无自性，从这个方面观察的时候都可以这样了知的。

【最终，对诸法的实有耽著也能崩溃无遗，譬如，如果从细枝所成物中取出任意一条，都会致使其余细枝松松垮垮，逐渐东离西散。】

“最终，对诸法的实有耽著也能崩溃无遗”，就说通过破微尘然后逐渐逐渐破一切万法，对其他万法都观察的时候就说对诸法的实有耽著也逐渐能够崩溃无遗。打个比喻讲，比如说有一堆东西通过细枝所组成的东西，比如说要通过这个泥巴或一些簸箕啊，像这样话就说它都是通过这细枝组成的，那么如果说是从这个里面任意取出一条之后呢，它的结构就没有这么紧密了，它的结构逐渐从这儿开始变得松散了。所以说逐渐逐渐这些其余的细枝也会松松垮垮，逐渐的东离西散，逐渐就会东离西散。

所以说这个所有的有实万法，我们所耽著的万法当中它都是微尘组成的。只要能够把其中的微尘抉择为无自性，那么通过微尘所组成的这些粗大的法逐渐逐渐也会从我们的执著的范围当中逐渐消失。现在我们的执著是认为这些桌子板凳，这些山河大地那是牢不可破的，我们的执著对它是牢不可破的。但是呢如果我们对于组成这些万法的基——对于这些微尘，如果了知无自性的之后呢再进一步观察，那么以前我们认为牢不可破的这些实有法逐渐逐渐也会东离西散。这方面就说只要我们

进一步去观察，进一步去分析的话，实际上我们现在能够执著的我们认为根本放舍不了的、根本打破不了的执著，如果你使用这些正确的这些推理啊去观察的时候都能够遣除掉。

为什么呢？因为就是一切万法成实啊、一切万法实有它并不是一切万法的实相。它不是真的这样一种本体，不是实相，而一切万法无自性才是万法的实相。所以说如果你懂得观察之后呢，不符合实际情况的这些执著还是比较容易被摧毁的，因为它必定经不起观察，它必定不是一切万法的本性，不是意幻万法真实自相的缘故。所以说只要能够真正做合理的观察的话，这一切的执著逐渐都会被我们打破的。这个方面就是我们学习这个论典的一种重要性。今天讲到这个地方。

《中观庄严论释》生西法师辅导第44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观察一切万法的本体，一切万法的自性空性，那让我们了知一切万法本来就是安住在这种无自性当中。那么为了了知这样一种无自性的道理呢，所以说我们对于执著的这样一种色法、执著的这样一种心识都要做详尽的观察，来看它在这个色法和心识当中到底存不存在一个实有的自性。那么前面对于这样色法的自性做了详尽观察，不管是粗大的色法还是微尘的色法，实际上这些色法全部是现而无自性的。

那么今天开始，讲第二个科判，破实一之识。那么对于心识也是观察之后呢，了知心识的本身也是无自性的。那么实际上，现在我们所观察到的东西呢，都是平时我们执著有的东西，比如说觉得身体存在呀，山河大地存在呀，把这样一种我们认为存在的东西做分析了。心识也是样的，平时我们从早上到晚上呢，都能感觉得到起心动念呀。平时我们起心动念，或我们的眼识来取这个色法，或我们的意识在胡思乱想，在生起信心等等，实际我们从早到晚都在体会这样一种起心动念的存在。那么这个起心动念的心识到底是怎样一种本体呢？它是不是一个实有的一？是不是真实的存在？实际上，我们观察完之后就会知道，这个心识的本身呢，它是无自性的。心识本身无自性，实际上就是我们平时讲到的心性。这心性呢有的时候从世俗谛的角度讲，这心性呢就是明觉明知的一种本体，那么如果从胜义谛的角度讲，心性本来就是无自性的。当我们在产生心念的时候，当我们的贪心、嗔心，当我们的信心、悲心正在产生的时候呢，这个当下心性本空。心性本来就是无自性的，那怎么样来了知这样一种心性的无自性呢？必须要通过学习这一科判的内容，来帮助我们认知，在起心动念的当下，它就是无有自性的。当我们在抉择的时候，产生正见之后，必须要下去之后，必须要好好观修，观修在体会我们的心，在不泯灭这个心的同时去认知他的无自性，在起心动念的下去去泯灭它的实执，去认知它的无自性，逐渐逐渐就能证悟这个心性的本空。这个就是通过闻思到修行之间的这么一个过程。那么今天就开始宣讲这样一个问题。

（破实一之识）分二：一、破认为外境存在宗派所许的实一之识；二、破认为外境不存在宗派所许的实一之识。

那么就说这两个科判当中，第一个科判是承许外境存在的宗派。承许外境存在的宗派有这样一种世间人，还有一些外道，还有这些有部和经部，那么这些都是承认外境存在的，啊都是认为外境存在的。那么就是说前提呢，是认为外境存在，那么最后就是放在它的重点就是心识到底是存不存在的？是不是实一的？那么这些宗派就称为外境存在的宗派，对他们所承许的实一之识进行观察，破斥掉。第二个科判是破认为外境不存在宗派。什么是外境不存在宗派呢？唯识宗，唯识宗他就是承许外境是不存在的，一切外境都是自己的心识变现的，所以这一宗派就称为外境不存在宗派，他们所承许的实一之识进行观察。

其中，第一个科判呢是（破认为外境存在宗派所许的实一之识）分二：**一、破不共各自观点；二、以说共同实一之识不容有而结尾。**

那么这两个科判当中，第一个广说，或者说各自不同观点来进行分析，进行破斥。第二个科判是以说共同实一之识不容有而结尾。宣说共同实一之识是不存在的而结尾的。

下面讲第一个科判呢是（破不共各自观点）分二：**一、破自宗有实二派之观点；二、破外道之观点。**

那么在这个不共观点当中呢，就分了内道和外道两种。第一个是破自宗有实二派，自宗有实二派是有部和经部。那么这个前面讲过了，属于有实宗的包括范围当中。虽然唯识宗也属于有实宗，但唯识宗这个科判是放在破外境不存在这个科判下面了。所以这个方面就剩下了有部和经部这两种观点了，那这个方面就是第一。第二个方面，以外道承许的这些观点，数论，像这样的伺察派呀，还有密行派外道等等，都在这个科判当中进行破斥。

首先讲第一个科判呢，（破自宗有实二派之观点）分二：**一、破无相有部宗之观点；二、破有相经部宗之观点。**

那么麦彭仁波切把这个科判讲得很清楚，而且是各个宗派的这些比较关键的地方，比较关要的地方，在科判当中讲得很清楚。也就是说，有部宗是属于无相派，经部宗是属于有相派。那无相和有相呢，前面已经观察了，就说是眼识等在取境的时候呢有没有取它的行相？如果不取它的行相，直接取它的本体呢就叫作无相派。那如果说在取相的时候呢，只是取它的行相，那么就是不了知它外境的自体，叫作有相派。那么这个相呢，就是行相的意思。

那么下面讲第一个科判呢，（破无相有部宗之观点）分三：**一、建立自证合理；二、说明境证非理；三、说明无相观点不合理。**

那么第一个科判就是讲到了建立自证合理。虽然这个地方在破无相有部宗的观点，但如果真正破无相派的话，必须要建立一种自证。自证就是自明自知的，像这个心识，自明自知的这种关系，像这样就叫作建立自证合理。那么第二个说明境证非理，什么叫境证呢？境证就是平时我们讲到的五识去取五境，那么五识取五境呢，这上叫作境证。那么就是说，境证的意思就是说，有一个心识，有一个外境，那么通过外境存在的方式去了知，这个叫作境证。虽然平时我们在讲名言的时候，讲世俗的时候呢都是在讲，说五识能了知这样一种五境，那么这个方面就是通过世俗的观点不观察的情况下来进行安立的。那

么如果稍微观察一下的话，实际上就知道了，在我们眼识面前所现的一切相，都是自现。都是自现呢，就要把这个放在自证当中了。所以如果不观察的时候呢，平时在讲名言的时候呢，就说五识去取五境就可以了。但是如果稍加观察的时候呢，这个是不合理的，啊这个境证是不合理的，必须安立自证，就是这样的，所以说明境证非理。那么有部宗就认为这个境证啊，像这样话就说，通过五识去了知外境，有的时候在讲根去了知外境，像这样一种本体是不合理的。第三个科判是说明无相观点不合理。就说如果你是根直接取这种境的话，那么如果没有行相呢，这是不合理的。那么为什么不合理的道理呢？也就是说，这样一种识，是一种明知的自性，外境是一个非明知的自性，那么如果是这样的话，就没有办法去取，所以只能安立无相的观点不合理。它详细的观察方式呢，后面的科判当中会广说。

第一个科判是（建立自证合理）分二：一、认识自证之本体；二、说明彼为自证之合理性。

首先讲第一个科判呢，认识自证之本体。那平时我们要讲自证，就觉得自证是非常神秘的。像实际上自证到底是什么样呢？这个自证就是心识，只要是心识全都是自证。所以像这样讲的时候，认识自证本体的时候，下面科判的内容都是在讲怎么样认知心识。只要你能把心识的本体认知清楚了，那么实际上这个心识就是自证的自体了。

遣除无情性，识方得以生， 凡非无情性，此乃自身识。

那所谓的这样一种自证呢，首先是“遣除无情性，识方得以生”，一定要遣除无情的自性。把这个无情的自性遣除掉之后呢，心识方得以产生，这个产生呢，有一种“确定”的意思，啊“确立”或者“确定”。那么就说你这个心识肯定不是无情，那这个无情是不能够了知的，它没有一种明觉的本体，没有一个明知的本体，所以所有的心识都有一种明知的自性。因此说呢，如果要真正确立这样一种心识的话，必须要遣除无情的自性。反正把所有无情的自性遣除掉之后呢，这个时候心识方得以产生，或者说，就可以从这个角度来认定心识。

“凡非无情性，此乃自身识。”总而言之呢，凡是不是无情性的法，这个就是自身的心识，这个就是自明自知的心识。所以说这样一种心识呢，都是一种明觉的，都是一种自己了知自己的一种本体，所以说凡是不是无情性的法呢，都是心识，都叫作自证。所以在这个科判当中，把这个所谓自证的自体就安立了。凡是心识的本体都有一种自明自知的这样一种明知，都有一种明知。不管是你产生一种贪心也好，还是产生一种嗔心也好，或者一种信心也好，这个都是心识。如果都是心识的话，都有一种明知。或者你的眼识也好，身识也好，反正是心识的自性都有一种明知，这方面就是说“凡非无情性，此乃自身识”的意思。

那么实际上就是说从这个方面认定好之后，如果再进一步观察的时候，就可以从这个方面引申出去或者推衍出去时候，那么心识在了知外境的时候，能够了知外境说明这个外境本身是有一种明知的。所以从这个角度就可以认知心识了知了外境，他也是心识的本体。在不观察的时候是心识以外的一个色法，如果真正观察的时候能够现在你的识面前的东西，都是你的心识的自现。所以都是心识自现的缘故，我们就可以从这个角度作为趣入点，作为一切万法唯识的观点，一切都是自己心识的自性。为什么呢？因为这些都是遣除了无情性的法，都是明明清清显现的法，所以这些都叫做名字的心识，从这个方面引申出去就可以了知的。

【总的来说，有承认外境和不承认外境两种观点。】

那么总的观察的时候呢，就说一切的观点当中，一部分就是承许外境存在的，一部分就是不承许外境存在的，只有这两种。那么承许外境存在和不承许外境存在，实际上从他的字面看上去的时候，似乎不承认外境是在否定外境，承认外境是在肯定外境，没有这么简单。实际上所谓的承认外境就说承认心识之外单独有一个外境，是这个意思。不承认外境的意思不是说彻底否定外境，而是说不承认外境是心识之外的外境，不承认外境是心识之外的外境。所以从这个方面来安立的时候呢，就说实际上一切的外境他只是心识的自现，他不是心识之外的东西，就好像做梦时候这个外境除了自己心识的本体之外，根本没有一个实实在在的外境一样。这个不承认外境的意思就是这样了解的。

【承认外境的观点又包括无相与有相两种。】

承许心外有外境的观点包括了无相派和有相派两种。

【第一承许外境无相的有部宗诸论师认为：外境虽然存在，但它是依靠根而见闻觉知的，而识就像玻璃球一样不取对境的行相，】

第一个观点就是无相的有部宗的观点，无相有部宗的观点第一个当然是承许外境是存在的。但是外境存在怎么样去取境呢？怎么样去了知境呢？他认为是依靠根而见闻觉知的，通过根去见闻觉知。所以像这样讲的时候，通过眼根、耳根去见、去闻、去了知外境的存在，就是这样的。那么心识不能取境，为什么呢？心识就像玻璃球一样。它是一种无形无色的东西，它是一种无自在的东西，所以不能够去取对境的行相的，只有根才有这样取境的功能，所以说这样的根就可以取境。

按照小乘的观点、有部宗的观点，我们外在的眼球、眼睛并不是真正的根。真正的根应该是在眼球里面有一个非常清净的，他们说像是胡麻花一样的一种状态（胡麻花我没见过是什么状态），反正就像胡麻花一样的行相，他是非常清净的一种色法，这个叫做净色根，有的时候又叫做胜义根。像这样的话，外面的眼球这些方面叫做浮尘根，它不是真正的一种根，所

以说真正的取外境的根应该是里面非常清净的一种色法。所以说依靠根它有这样一种能力来见闻觉知，心识就说是无形无相、像玻璃球一样不能够担当取境的这样一种功能。

【如是色等是凭借有依根清清楚楚、直截了当地缘取自己的对境，】

这个方面就讲到了有依根。有依根在《俱舍论》当中，在有部当中是有这样一种安立的。他们说有部把这样的根分为两种，一个是有依根，一个是相应根。什么叫有依根呢？有依根就说正在起功用的、正在起作用的根就叫有依根。比如说现在你的眼根正在看书。正在看书的时候这个眼根正在起作用，正在起作用所以说他叫有依根；你的耳根正在听声音，这种根就叫做有依根。有的时候你把眼睛闭起来听声音的时候，这个时候你的眼根就叫相应根，他没有起作用，没有起作用这个根就叫相应根。有的时候你在看书的时候，看的非常非常专注的时候，外面的声音听不到了，虽然你的耳根没有关闭，但是太专注的时候，你的耳根没有取外境声音的时候，这个时候的根就叫相应根。相应根反正总之来讲的话正在起作用的根就叫有依根，没有起作用的根就叫相应根。像这样有部当中有依根和相应根两种观点。

那么就说“如实色等是凭借有依根”是正在起作用的根，“清清楚楚的直截了当的缘取自己的对境”，他就直接缘取对境了。所以这个方面就和经部中有差别了，经部中说你直接缘取不了对境，只是取了对境的行相而已。有部宗就不需要取什么行相，直接就说外境是怎么存在的，你的有依根就清清楚楚的、直截了当的（直截了当他有深意的，直截了当的意思就说中间没有一个行相，直接取外境本身这个叫直截了当。）缘取自己的对境。

【而在对境与有境之间又怎么需要有一个连接纽带的行相呢？】

如果了知了经部的观点就清楚了，这个行相就是讲到了对境与有境之间的一个连接的纽带。就说他的这样的有境不能够直接取对境的，他必须要取对境传出来的一种行相、对境指点出来的一种行相，这个方面就是经部的观点。有部不承认，就说不需要有一个连接纽带的行相。

【诸如，当见到瓶子时，只是认为现量看清了处于外境那一位置的瓶子自相。】

诸如此类就是说，比如说见到瓶子的时候，只是自己的眼根现量看清了处于外境的那一个位置的瓶子自相而已，这个就是有部的观点。

【这种观点与诸世间人的想法倒是很相符合，因为世间人们口中说“我亲眼看见了瓶子”，耽著能见唯是眼睛、所见只是瓶子，心里也认为已经看清了明显显现的这对境本身的体性。】

那么有部宗的这种观点和世间人的想法，他的观点是比较符合的。为什么呢？因为世间人他在讲的时候如果亲眼看到了瓶子，他也没有认为看到一个行相，他就说亲眼看到这个瓶子本身，耽著能见就是自己的眼睛，所见只是瓶子而已。在看到的时候心里也是这样执著，也是这样认为，已经完全看清了明显显现的这个对境本身的体性。

【因此，当一百个人看同一个瓶子时，所有人所见的就是唯一的那个瓶子。】

所以说当一百个人看同一个瓶子，因为这个方面看的时候他的能取唯一是眼睛，他的所见唯一是瓶子的自相。所以只有一个自相的缘故，所以当一百个人看同一个瓶子的时候呢，所有人所看就是唯一所看的这个瓶子，唯一取的瓶子而已。

【关于这一问题，经部等宗派如此加以分析：】

那么就是说对于有部宗安立的无相观点，经部等宗派如此加以分析的。当然这个经部等宗派一方面是经部——上师讲的时候有的时候也有唯识的一些观点。唯识的观点，虽然说是唯识宗和经部宗的差别，就说是承不承许外境存在呢？唯识宗不承许外境存在，而经部承许外境存在。但是就是在“识”面前所显现的所取的这个相，到底是取的是真正的外境自相呢？还是所取的行相呢？从这个角度来讲都是一样的，都是心识的自现。

经部宗也承许只要在眼识面前显现的这个部分，都是心识的自体，都是心识的自现。唯识宗也认为就说识面前显现的行相，他只是心识的自相而已。从这个角度来讲是一样的，但是如果内部来观察的时候呢，经部宗的这个行相他从外境本身的功用上面指点出来的。这种行相来自于哪里呢？这个行相来自于存在在外境当中这个实实在在的色法，这个色法有一种功力，从这个色法他指点出自己的一个行相，然后心识去缘觉他，那么唯识宗的行相不是由外而内，而是由内而外。那么唯识宗承许一切的这样的显现都存在自己内心当中，从内心当中显现在自己的识面前，而自己认为自己在不知道的时候认为这个是外境存在的。所以说这个观点就是从一个经部宗他这个行相是从外而内的；那么就说唯识宗是由内而外，自己的内心当中他有这个习气，有这样显现的功能，从内心当中显现出来，让自己的心识去了知，所以本质上也可以包括唯识宗。

他们是这样分析的：

【一切对境绝对是显现于自识前而取的，】

那么所有对境他在显现的时候肯定是、绝对是显现在自己的心识面前而取的。比如说显现自己的眼识、耳识面前而取的。

【如果不以识来缘取，那么又怎么能认知那一对境呢？】

如果没有用识来缘取的话，那么就没有办法认知了。因为真正要认知的话，必须是一种心识才能够认知，如果不是心识的话，就没有办法认知。所以，如果不是通过心识来缘取的话，我们就没有办法认知这个对境了。实际上，这个也是在取境、了知境的时候，有部和经部的一个很大的分歧之处。在《俱舍论》当中，《俱舍论》的颂词，世亲论师主要是按照有部派的

观点来进行安立的。他的自释、注释方面主要是通过经部派的观点来进行解释的。所以在他的注释当中实际上就提到了辩论。这个方面就是说有识是根见，有部宗是承许根见境，经部宗承许识见境。到底是根见境还是识见境呢？这个方面的辩论非常大，各说各的根据，各说各的理由。有部宗破经部宗的观点的时候说：如果识见的话，怎么怎么有各种过失。经部在破有部的时候，也是说：如果根见有什么什么过失。所以，经部宗这个地方的观点很明确，他就认为一定是心识见境，如果不是心识见境，那么不可能认知这些对境。

【无情法不可能了知对境，】

为什么无情法不可能了知对境呢？因为对方有部宗承许根是一种净色根，它是一种清净的色法。清净的色法那就是一种无情，如果是一种无情法，他不具备明知的本体。不具备明知的本体，就不可能了知对境。

【所以并不是依靠眼根来见的，】

如果你的眼根没办法见对境，没办法了知对境的话，那么就不能够依靠眼根来见。

【因为眼根是无情法而不能充当能见，并且即便被玻璃等透明的色法阻隔依然能看得见之故。】

这个讲了两个根据。第一个根据，眼根是无情法，不能够充当能见。它没有一个明知的本体，由于无情法自性的缘故，无情法不能够见无情法。像这样讲的时候，不能够充当能见。并且第二个“即便被玻璃等透明的色法阻隔依然能看得见”，所以说，这个方面就不应该是根见而应该是识见。在讲这句话的意思的时候，首先介绍一下有部宗在破经部宗的时候，他说了根据，基本上也是用这个根据还进行安立的。有部宗说：在取外境的时候应该是根见而不是识见。为什么应该是根见而不是识见呢？比如说一堵墙处在我们面前的时候，我们就看不到了，我们眼根就取不到外境了。取不到外境的原因，如果是按照经部宗的观点，经部宗的心识是一种无阻碍的法。如果心识是无阻碍的，即便是有一堵墙挡在面前，因为经部宗承许是识见境的缘故，如果是识见境的话，那么心识是无阻碍的法，应该透过墙能够取墙外的东西。但是如果面前有一堵墙，马上就取不到了，所以说就是说明了不是通过心识见境，而是根见境。根见境，如果中间有色法阻隔的时候就看不到了。所以，应该是根见境而不是识见境。他破经部宗的观点的时候，主要就是说心识是属于一种无障碍的、无阻碍的法，如果识见境的话，墙是没办法阻碍你的，应该取得到外境。为什么看不到呢？因为是根见境，根取外境的缘故，所以如果中间有色法阻碍，就没办法看得到。

这个时候，就相当于经部宗通过一个同等的推理反过来。像这样通过同等推理反过来之后，像这样就破斥对方的观点：如果你认为是根见境，中间就阻隔就不能见的話，如果说有一个玻璃门或者玻璃窗，玻璃窗是一种色法，是阻碍的。如果说根见境，有阻碍你看不到，被玻璃等透明的色法阻碍的时候，就不应该看得到了。因为按照你的观点来讲，如果中间有阻碍就看不到，这个是根取境的一种特点。但是被玻璃等透明的色法阻碍的时候，仍然能看到，我们可以透过玻璃窗，可以看到外面的法。所以，经部宗说应该是识见境的。所以说他这样讲的时候，通过一种同等推理，把它反过去之后能够把对方的观点破掉，安立识见境。

那么就说说从识了知外境的角度来讲，应该是识了知外境，就是见。在《俱舍论》等论典中，在辩论的时候说：你到底是见呢？还是取呢？有的时候如果它只是一种缘取，只是一种取境的话，这个方面就不一定是一个心识的自性。即便是无情的法，它有这个功能了，它有个取境的功能，它也不一定不能够取境的。关键就是能不能够了知外境。如果要了知外境的话，那一定就是心识的。所以说像这样讲的时候，实际上两种观点，有部宗只是偏重于取，经部宗是偏重于见。

世亲论师后面在《俱舍论》的自释当中，这个问题上面，在平时的问当中他都是破有部，安立经部。但是在这个问题上，他对经部也没有客气：“你单单通过心识怎么见？如果没有根去取境怎么见？”所以，不用在辩论了，实际上如果真正要完整的取境和了知境的话，根和识和合起来才行，必须要根和识和合起来。如果没有根去取，你的心识也没办法了知。所以像这样讲的时候，他就把两种观点综合起来。实际上我们也是很清楚，只不过有部宗的偏重于取，你的色法去取它。就说了不了知？了知可以是心识。经部宗是偏重于见，能够了知。但是要取境的话，还是要应该有根。没有根，就没办法去缘取境。没有办法缘取境，又怎么能了知呢？所以，只不过是对于取和见两个方面在进行观察。如果把二者和合起来的时候，就是圆满的取境和了知境的观点。

平时实际情况来讲，当我们在看到一个色法的时候，比如在我们看书的时候。书的眼识产生了，产生的时候，第一个没有根是不行的。虽然有识，但是如果如果没有眼根的话，就相当于盲人一样。眼根坏掉了，怎么取境？没办法取境就没办法了知了。在这个当中，又有根去取境，又有心识去了知它。这两种法都具备了之后，才能够了知。所以，后面麦彭仁波切安立观点实际上和这个方面是一样的。这个方面只不过我们在介绍经部宗的时候，说在心识面前显现的境到底是什么？是不是心识本身？是心识本身。只要是显现在心识面前的法，都是心识本身的法，都是一种自性。这个方面是指它的行相，只要是显现在心识面前，都是一种心识的自性。

【无论是任何对境均是由识而现见、了知的，离开了识又如何能了知呢？】

无论是任何对境都是通过心识而现见，通过心识而了知的，那么离开了识又如何能了知呢？绝不可能了知。

【因此，眼根只不过是眼识趋入对境的助缘也就是取境的一种辅助力量，取境能否成功也取决于它的存在与否。】

所以眼根只不过是眼识趋入对境的助缘，眼识要趋入对境，必须要有眼根。唯识宗不承许有色的根，唯识宗承许在心识当中有一个取境的习气，一种功能，这个叫做眼根，学唯识宗的时候也是这样安立的。在有部经部宗当中，承许有一个眼根，眼根是眼识趋入对境的一个助缘，也就是取境的辅助力量。取境能不能够成功也是取决于眼根是否存在，如果眼根存在，取境就可以成功，眼根不存在，取境就不能成功。

【譬如，镜中映现出影像只是在镜子里产生一种与所现色法相同的像，又怎么会是真正的色法呢？】

这个比喻主要是在讲：如果是在心识面前显现一种法，都是它色法的行相。就好像在镜子里面的，在镜子里面所显现的行相，只是在镜子当中产生和所现色法相同的像而已，不可能是显现出真正的色法。这个方面也是说明了。

下面讲：

【同样，显现在识前的一切部分仅仅是识浮现出外境的行相而已。】

就和镜中显现影像的比喻相同。比如说我们在眼识面前，显现这样瓶子、柱子的行相。显现它形相的时候，显现在识前的一些部分仅仅是自己的心识，比如这种眼识浮现出外境的行相而已。只是浮现出行相，而不是说真正的色法能够出现在自己的眼识当中，这个方面是没办法做得到的。

【一百个人看同一个瓶子时，各自不同的识现出瓶子的行相，好似一百个镜子中分别显现同一个瓶子的影像一般】

这个就是经部宗在介绍自己的观点。一百个人看同一个瓶子，这个和前面的比喻是对照的。前面的比喻就说有部宗的观点或者世间人的观点，就是说外境存在一个实实在在的瓶子的这个外境，那么就是说一百个人看的时候直接取它的瓶子的外境，而不存在取所谓的取行相的问题。那么经部宗的意思就是说一百个人看同一个瓶子，那么显现在心识面前的，各自不同的心识或者眼识面前，只是显示瓶子的行相。好似一百个镜子中分别显现同一个瓶子的影像一般。打比喻呢就是说一百个人用一百面镜子去照它的这样一种瓶子，那么就是说一百面镜子去缘取一个瓶子的时候，在镜面当中所显现的这个影像，显现的这样的瓶子，实际上只是瓶子的影像而已。这个比喻就比较容易了知了。

像这样讲的时候，比如说一百个镜子去照中间的瓶子的时候，它在镜面当中所显现出来的有一百个瓶子的像，那么这一百个瓶子的像都是瓶子的影像，而不是显现出它的瓶子的自相色法。同样的道理就是说我们的眼识就像镜面一样，在我们的眼识面前显现的瓶子实际上就是瓶子的影像。就是说一百个眼识显现的是一百个瓶子的影像。就像这个比喻相同。

【否则，一百个人截然不同的相续中，如果没有一个了知瓶子的现分或识分，则无法了知瓶子。】

那么下面这个比喻就是说如果是显现的，一定是自现。首先就是讲到了一百个人就是说是截然不同，否则的意思就是转折。那么从哪个地方去转折呢？就是说在心识面前所显现的一定就是一种自现。否则，当一百个人截然不同的相续当中如果没有一个了知瓶子的现分或识分就无法了知瓶子。就是说那么一百个人截然不同的相续，一百个人的相续都不相同，所以说此处安立了一百个相续，每一个相续都是截然不同的。那么如果没有一个了知瓶子的现分或识分，如果没有一个相续显现出了，或者了知瓶子的现分，或者心识这一分，则无法了知瓶子。

那么就是说在他的相续当中我们就可以肯定说他没有了知瓶子。如果连一个人都没有显现出现分或者识分，我们可以说这一百个人当中没有一个人了知瓶子。那么如果要了知瓶子肯定是要有瓶子的现分或识分的出现才可以说了知这个瓶子。所以说要了知瓶子一定是在心识面前显现出来。

【如果有（现分或识分，）那么各不相同之心识前的那一现分不可能现于另一者前，因为相续互为异体之故。】

那么如果存在了现分，怎么样？前面就是说，前面的意思假设当当中就是说如果没有一人了知或者浮现出瓶子的现分或识分，那就可以肯定说任何人都没有了知瓶子。那么如果说是显现了现分和识分，已经显现出来了。那么我们可以说了知了瓶子。

那么在了知这个瓶子的前提之下，我们再分析，各不相同的心识面前的这个现分，比如说张三李四有一百个人，那么就是说每一个人面前都有一个现分，都有一个瓶子的现分。那么就张三的现分，他自己眼中的现分，会不会显在另一者面前？就是说显现在李四的现分当中呢？这个是不可能的。为什么不可能呢？因为相续互为异体之故。因为就是说是一百个人的相续都不一样的，都是别别的相续。所以说张三的心识面前的法，不能显在李四面前。李四面前的法不能显现在王五面前。所以像这样的话相续互为异体的缘故，所以说每一个显现的法都是自现，都是自现。

所以这个方面要说明的问题就是说，只要是显现在你的面前的法就是你的自现，就是你自己的自现。而不可能说是泛泛地讲、大概地讲这个是共同显现。这个是不是共同显现呢？这个不是一个共同显现。因为相续互异，相续互异，显现在你自己面前的法，你了知了这个法，那么只能显现在你面前，而不能显现在另一个人面前。所以从这个角度来讲，就没有一个所谓的共同的外境问题。这个就是一种自现的问题。

所以像平时我们说一百个人看一个瓶子，这只是泛泛地、很粗大的，不观察的情况下，我们说：哦，看到同一个瓶子了。如果按照经部宗这一段分析方式来讲的时候，每一个人的相续都是不一样的，张三看的东西不可能现于李四的眼识面前，就是因为他的相续是不相同的缘故，所以说他如果是显现肯定是自现，一定是自现。所以说下面这句话马上就连起来。

【所以说，只要是显现就一定为自现。】

所以说这个意思要和前面的意思要紧密相连，否则前面那句话我们就说是分析完之后好像还没有完全理解它的含义是什么，把后面这一段话的意思联系起来看的时候，所以说只要是显现就一定是自现。

那么如果是自现又怎么样呢？如果是自现就一定是显现在自己的心识面前。那么如果是显现在自己的心识面前又怎么样呢？就说明只是显行相，而不是显外境。不管你多么显。那么就是说一百个人取了一百个像，只有一个外境，那么到底现在谁的面前？你现在张三面前那么李四怎么现？

所以像这样讲的时候就是说这个外境没办法真正的显，它只能是说现这个行相。如果是现行相，就是自现；如果是自现，只是一种行相而已，那就不是取它的外境。所以说经部宗一层一层观察下来的时候它最后要成立的观点实际上一方面是安立了自己的自相观点，就是取行相的观点，一方面就是直接，也是间接地破斥了有部派它认为在取境的时候直接取的是外境，它认为是根取境。

我们说这个方面是识取境，而且所取的境是一种境的行相，不是直接取到境的本身，而是一种行相而已。就像镜中，我们说镜子取境的时候，它不是真正的缘取它的色法，而是缘取它的行相。在这个镜面上显现的这个瓶子，它就是一种瓶子的影像而已。所以在我们的眼识面前所显现的像它是一种行相而已，它不是一个真正的外境。所以像这样讲的时候，如果真正地了知我们所取的相是一种自现的话，实际上从某个角度来讲可以直接地打破我们对外境的实执的耽著。我们就觉得这个外境是真实存在的，我们能够取它，能够怎么怎么样。如果按照唯识宗来看，只是你的心识的自现，全都是心识和心识之间的关系，就像做梦一样。你在做梦当中得到了一大笔钱，或者丢了一大笔钱。像这样讲的时候，你得到钱的时候觉得非常高兴，高兴的不得了。但实际上如果是在梦中的话，你得到了钱不就是你的自现么？就是你的心识的自现而已。所以得到了是什么样的关系的。那么失去了还不是你自己的自现吗？所以也没有什么值得悲伤的。

也就是说，如果真正地把这个自现的观点能够弄透彻了，能够有所觉受的话，我们就对外境的态度就会发生翻天覆地的转变。以前就是牢牢地执著外境，认为它是实有的。那么现在就对于自现的观点有所体会的话，他就不会对外境那么执著了。一切都是自己心识的自现，如果能安住在这个状态之上，他就会对外境的执著非常非常淡薄，他就会把修行的重点放在观心上面，放在观察自己的心性本空，心性光明方面，这个时候就离解脱非常近了。

【这一点虽然不可推翻，】

就是说只要是显现就是自现这一点是不可推翻的。那么经部宗把这一个问题已经完全说了，已经抉择为圆满了，安立为圆满了。但是后面这句话呢就是说，这一点虽然不可推翻，这个以后他要安立他的另一部分观点。那么什么呢？就是外境存在这个观点。

我们知道了经部宗的观点有两类，一类是在识前显现的部分就是一种显现的自现，就是行相。那么除了这一部分之外，因为他是承认外境存在的宗派，那么外境又怎么安立呢？外境和心识之间，哦，外境和行相之间的关系又是如何确定的呢？下面这一段话就要引出他的外境存在的问题，这个就是所谓平时所讲的隐蔽分的外境。隐蔽分的外境，这个外境就是一种隐蔽分，是不能够被心识直接去缘取的。那么下面说了：

【这一点虽然不可推翻，但显现的无因无缘不可能产生，因而能指点出的外境是存在的，由外境产生它的，犹如印章中现出印纹、色法中现影像一样。】

但是呢显现的这个行相，显现的行相就是在心识面前、眼识面前显现出来的这个行相，这种行相就是说无因无缘是不可能产生的。唯识宗也不承认它是无因无缘，唯识宗认为这个行相是从内心的习气上面显现出来的。那么就是说经部宗对这个显现的行相当然不承许是内心的习气显现出来了。经部宗承许说这个显现的行相不可能无因无缘。那么不可能无因无缘产生，它是从哪里来的呢？

因而能指点出的外境是存在的。他就觉得是在外境当中有一种身识色法，那么这种外境它能够指点出行相。就是说这个外境它有一种功能，它能够把自己的行相传出来，就能够指点出自己的行相来。像这样讲的时候，就是说外境它是存在的，外境它能够指点出自己的行相，然后让心识去缘取它。这个方面就是一种它的功能。由外境产生它的行相。那么就通过外境产生的行相比喻就好像印章中现出印文一样。比如我们以前盖过章嘛，盖章的时候，印章当中你蘸上红色的印墨之后把它印在纸上面，那么盖在纸上面这个东西叫做印文。那么这个印纹它不可能无因无缘出生，这个印纹从哪里来的呢？这个印纹就是从印章当中出现的。色法中现出影像。那么影像从哪里来呢？这个影像就是从色法的外境当中出现的。所以说显在我们眼识面前的行相从哪里来的呢？这个行相就从外境当中来的。就是色法的自性，就是色法的自性，他不是一个虚幻的外境，这是真实的外境，说真实的外境就叫做隐蔽分。

那么就说平时我们所看到的一切呢，都是色法的影像，就说，比如说现在我们看到的书，现在我们看到窗外的这些景色，这些都是一种行相，只是一种行相而已。这个不是真实的外境，我们不观察的时候，认为这是真实的外境取到了，但是按照《经部论》的观点来讲呢，我们看到的这个只是一种外境的影像。

我们摸到的这个是什么呢？摸到的这个也是一种影像，这个是一种身识的一种影像，是一种身识的影像，所以有的时候说你有可能看花眼，但是我亲自去摸了，这个不是存在的吗？摸到这个方面也要《经部宗》的这个观点说，这个摸到的这

一部分，你屁股坐到这个下面这个感觉，是实实在在的这个感觉，这种实实在在的感觉呢，它也是一种外境的行相而已，这是一种心识的一种行相，啊这个是身识的一种行相。只不过他的对镜不一样，眼识取的是有色法的行相，比如这个这些身体这个接触的冷啊，硬啊，温暖啊，或者说这些冷啊等等。这一方面呢感觉是什么呢？第一感觉就属于身识的一种行相而已，都不是缘取的真正的行相，哦都不是缘取的真正的外境，所以说就这个比喻就是这样的。

【例如，镜中照出色法的行相时，真正的色法始终不可能显现在镜子中。】

这个说来比喻呢当镜中出现色法的行相的时候呢，真正的色法始终是不可能显现在镜子当中的，只要是在镜子当中显现的全都是行相，这个是可以肯定的。但是在这个，但是在这个镜子这个行相之外有没有色法？这个色法是有的，啊这个色法是有的。当然从我们这个角度来讲，我们觉得哦已经看到了，不是我们按照第三者的角度来看的时候呢，啊这个外面就一个瓶子。然后呢就说你镜子对照这个瓶子的时候呢，镜中显现的这个行相呢，啊我们就觉得不是看到了它这个对镜了吗？这真正的这个外境看到了，就是这样的。这个是一个比喻呢，啊这个是一个比喻，说这个比喻来讲的时候呢，啊就是说是这个好像在镜中这个瓶子的影像看到了，那么这个镜面之外的这个真实的瓶子我也看到了。那么这个不是隐蔽分可以看到吗？实际上这个比喻呢是从这个角度来讲的。

真实的观点来说的时候呢，只要是我们众生的心识呢，这样的只能看到的行相，是永远看不到它的这个自相的，永远看不到自相的。所以从这个方面看的时候呢，这个比喻和这个方面稍微有一点不相同地方，它是从某一个地方相同而进行观察的。所以我们现在有一个第三个心识，所以说我们可以知道有一个外境，有一个镜子的行相，但是处在我们自己的状态的时候呢，没有第三个心识。啊没有第三个心识来认知啊，这个是你看这个是行相，这个是一个是它的这个外境，没有这样一种东西存在，所以说在我们这个角度来讲，是永远只是现行相，永远见不到它的外境的自相。

【然而，如同按照色法如何存在而如何显现一样，自心中的某一显现也只是外境的行相，但那一行相有多少外境也需要不增不减有多少。】

那么就是说是如同按照色法如何存在，而且如何显现一样，那么自心中的某一显现也只是外境行相而已。就通过前面这样的一种比喻等等，我们就知道自己心当中这个某一个显现呢，也只是显现的外境行相。那么这个行相有多少，也可以从行相的多少的推知外境也需要不增不减有多少。也就这么多，反正就是说你的外境虽然看不到。那么就说说我们的外境你看不到，你怎么知道外境有多少呢？就通过它的行相来推。

你的行相有多少，那么你的外境不增不减就有多少。就比喻说印章。你说你虽然没看到印章但是我去观察印纹，我观察印纹我就可以知道你的印章里面有什么东西，你的字是怎么样我都可以清清楚楚的了知了。所以说就是说我的外境虽然看不到，但我通过显现在心识面前的行相我就可以确定下来，外境我虽然看不到，但是呢就是说外境的确确就有这么多的行相。比如说，就说这个书，这个书的这样一种外境呢，或者这个瓶子的外境，是什么样呢？实际上按照经部宗的观点来看的时候，这个外境多大都没有看过。但是呢这个外境到底怎么存在呢？你通过它的这个行相也可以分析呢，啊外境就是这样存在的，大概就可以从这个角度了知。这个外境就是这个如是如是的存在，而且它是色法的自性，不是心识的自性，它是一种纯粹的色法的自性。

【如是将自己的心识前显现的行相以及能指点出行相的外境这两者误认为一体，实际就是显现的这行相，而并非真正的外境。】

那么如是众生的执著的时候呢，是把自己心识面前显现的行相，和能够指点出行相的外境这两者误认为是一体了。所以说他就会认为取得外境了，取得真实的外境，这实际情况就说是我们把二者误认为一起了。就认为是取得外境了，实际上就是显现了这行相，而并非真正的外境。啊真正的外境是根本按照经部宗的观点来讲是根本取不到的，没办法取。那么能够取到的，只要心识能够了知呢，这个就完全只是自己的外境的显现而已，啊就说并非真正的外境。

【因此，真正的外境似乎以隐蔽的方式潜伏在某一行相的背后而不被发现这个就是经部宗的隐蔽分】

那么这个隐蔽分就是讲真正的外境，真正的外境就叫做隐蔽分。因此说呢这个真正的外境呢似乎是以隐蔽的方式潜伏在某一行相的背后而不被发现的。你绕过去，啊就好像这个书的后面是不是隐蔽分呢，你绕过去，啊你还是只能显它的影像，它还是隐蔽的，啊还是隐蔽的。所以说从这个方面观察的时候呢，并不是他这个藏在后面，你只要悄悄的绕过去，及突然一出现，发现了这个外境在这，倒不是这个意思，你发现突然绕过去在你眼识面前出现的还是这个行相，还是出现不了隐蔽分的，还是这样一种观点。

所以像这样讲的时候我们应该这样去了知隐蔽分。反正隐蔽分呢他是没办法被我们眼识所了知的，只要在你的心识面前显现出来的东西都叫做这个行相。曾经有两个道友在辩论的时候，我在旁边在听呢，两个道友辩论的这个问题呢，辩论这个隐蔽分到底是什么东西。一个道友说，你这个色法是隐蔽分嘛。另一个道友说隐蔽分、隐蔽分不就是茶壶后面那个嘛，黑乎乎的东西就是隐蔽分。（这个咋是隐蔽分，这个不是什么隐蔽分。）他就说对这个隐蔽分不了知，他就觉得隐藏在后面的那个，那一部分就是隐蔽分。这个方面就知道这个隐蔽分不是这样的，隐蔽分就是隐藏在某一行相的背后不被发现的，反正你

的眼识永远看不到，你即便绕过去，也只是显现行相而已，永远显现不了它的真正的外境，这个东西叫做隐蔽分。但是他又存在，他又真实存在，又永远不被看到，这个方面这个就外境的隐蔽分的自性了。

【只要是承认外境存在者就不得不接受极其富有合理性的这一观点。】

那么如果是承认外境存在呢，就不得不接受，啊这种经部宗通过详细观察之后呢，富有合理性的这一观点。

【以比喻来说明这些道理，以染料改变的真正玻璃作为现量，真正玻璃取的是染料的影像，】

那么这个方面，这个比喻呢，实际上就是讲到了这个，讲到了就是这样一种这个，就说是这个怎么样他取行相的问题，通过这个方面取行相的问题。那么就是说是以染料改变的真正玻璃作为现量。那么就是说是这个通过这个染料改变就已经改变过的，就比喻说呢，就是说是在这个上师讲的时候呢，这个方面是通过一个这个比喻呢就通过一个水晶做比喻的，水晶球。那么就说如果你把这个水晶球的下面呢，铺上一些鲜艳的颜色呢，铺上红色，或者铺上黄色，很鲜艳的这个颜色。那么当你把这个水晶放进去的时候呢，啊这个水晶它就是显现了这个红色。当然不会那么红了，就淡淡的一种红，或者一种黄色的这个自性呢，就会显现出这样一种自性，那么这个就叫做被染料改变的真正的玻璃。

那么像这样的话，从这个方面讲的时候呢，它上面呢它显现的这个东西呢。这个玻璃球它上面所显现的，显现的这样一种颜色，这个方面就说是比喻成现量。这个现量是什么呢？就作为现量的意思就是说呢，就比喻说，就说我们的这个眼识在现量取境的时候，我们的眼识在现量取境，这个方面就是现量。比如说哦现在正在取这个瓶子，正在取这个柱子。这个方面就说实际上就说，这种状态呢就说我们这个心识面前已经显出它的行相，就好像玻璃上面呢已经显现出它的这个红色一样，啊显现出它的染料改变的红色一样。

真正玻璃取的是染料的影像。那么就说这个染料改变的真正玻璃，玻璃它取的相呢，就是染料的影像而已，它并没有取到它的这个真正的相。为什么没取到真正的相呢？因为它真正的相是在这个玻璃球的下面这张红布。这张红布呢，就说属于一种外境呢，就属于一种外境。那么就说你在整个玻璃球上面所显现出来的这样一种颜色，整个玻璃球面前所映现出来的这种红色，这个黄色，这个方面就是它的这个影像反射出来的这个。啊就是说真正的外面的这个染料下面的这个布，它反射出来的这种染料的影像而已，啊反射出来影像而已。

所以说呢，它实际上是并不能取到它的这样一种这个外境的。这个方面就是说回去做个试验就可以知道了。你自己去取块水晶啊，取块水晶，把这个晶放在一块红布上面，你去看。当放上去的时候呢，这个水晶本身，它一下子就显现出一种红的一种行相。那么这个时候我们观察的对境就是观察这个水晶，你不要去看那个布啊，你就，这个时候就直接去看它的水晶的这个颜色，这个时候水晶它已经变色了。这方面叫做染料改变了这个真正的玻璃。

那么实际上这个方面看到时候，当你水晶上面整个水晶上面显现的颜色呢，它只是这个下面这个红布的一种影像，不是真正的红布嘛，真正的红布是铺在下面的，真正的红布是铺在下面的。那但是在水晶上面所影像出来的这个颜色呢，它就是一种染料的影像，真正的染料是没取的，真正的染料是没取的。所以说这个地方呢真正的染料，红布呢这个叫做外境的隐蔽分，这个叫做真正的外境隐蔽分。那么显现在玻璃上面的这个红色呢，这个方面就叫做它的这个现量取外境。现量取外境就是只是取到了这个红布的行相。

所以说把这样一种这个比喻放在我们的意义上面看的时候呢，我们的眼识带的这个像啊，就好像这个水晶上带的红色的像。就相当于我们的眼识面前带的这个柱子、瓶子的像。比如现在你正在看书，这个时候你的眼识就带了这本书的像了。那么就是说，这个时候就是说，通过这个书的影像改变了这样一种这个心识，这个是这个意思。从现量取的时候呢，你只是取到了是书的这个行相，是它的影像而已，真正的书，真正书的外境能够取到吗？没有取到，没有取到。就从这个方面进行观察的。

【同样，现量显现唯一是识，呈现颜色、形状的基础是与识异体的极微聚合的外境】

同样道理呢，就说是现量显现唯一是识。那么现量显现的时候，比如说我们从现量取外境，我们现量看到了柱子了。那么现量显现这个唯一是心识。呈现颜色、形状的基础是与识异体的极微聚合的外境。那么你在这个心识面前现量取到的话不同颜色、行相的这个影像啊，那么这些形状啊，或者这个颜色，红、黄，这个形状是这个长方，就是长方形或者这个圆形这个形状。那么这些行相的基础是什么呢？是和心识异体的极微组合的外境。这个法已经讲得很清楚了，就是说当我们在心识面前显现的时候呢，这个显现的这个行相这个是心识的本体，完全就是心识。那么就但是呢就是说这种行相的基础是什么呢？它的来源是什么呢？就是和心识单独存在的，在外境当中有一个极微聚合的色法的外境。这种色法的外境就前面我们再再的讲到的是隐蔽分，这个叫真实的外境，真实的外境。那么我们所取的行相也就是从这个真实的外境指点出来的，被我们认知。

【因此(经部宗论师)认为外境不是以根来取而是以识来取的。】

啊就是说是这个，下结论呢，就是说经部宗依靠前面的这些柱子的这个理论啊，就认定哪，外境不是根取而是识取，而是自现，而且是自现取它的行相，这一切呢就下个结论。所以这个因此并不是针对这段话下的结论，而是针对整个前面一段话，经部宗的这个观点下的结论。

【对此,有些人则口口声声地说:“如果外境根本不显现,那么食肉鬼等的行相为什么不被取受呢?因为瓶子与食肉鬼这两者是隐蔽分这一点无有差别的缘故,第一刹那显现外境,从此之后便是隐蔽分。”】

那么就是说有些人呢,就口口声声这样说,对于这个经部宗的观点呢,就是做一些辩驳嘛,提一些疑问。那么如果外境根本不显现,那么食肉鬼的行相为什么不被取受?那么这个方面意思就是说外境根本不显现,但是呢它的行相可以被我们取受。那么食肉鬼呢,它也是不显现的。食肉鬼呢,它就根本不显现,像罗刹啊,这些方面就是在我们的这个眼识面前是显现不出来的,显现不出来,所以这个食肉鬼它显现不出来。在有些地方讲的时候呢,就是食肉鬼和一些其他的鬼不一样,不相同的。这个食肉鬼呢一般来说呢,就是被我们一般的人看不到。眼识取不了的,但是有些鬼看得到。有些鬼就是在,有在有些戒律当中讲的时候呢就是说厕所当中就是说啖食的这个鬼,吃大便的这个鬼呢,有的时候我们看得到的,像一般人也看得到。

所以说有的时候在,在讲戒律的时候就是说,我看到了这个啖食鬼。像这样讲的时候呢,是不是破这个根本戒呢?这个不是说沙门法妄语。为什么呢?因为他这样一种这个啖食鬼的话,一般的人,就是说有的时候也看得到。但是呢,如果你看到这个罗刹啊,看到其他的这个方面有可能是沙门法妄语了。为什么?因为就是说这些,一般人看不到的,看不到的东西你说看到了,这个方面有可能就成了一种沙门法妄语。

这个方面作为他的基得。所以此处这个食肉鬼的这个意思呢就是说为什么要讲呢?因为有些鬼他看得到,但是食肉鬼是看不到的,根本不显现的。那么食肉鬼它和外境一样,也是根本不显现。那么既然二者都外境,在外境的这个角度来讲都根本不显现,而就是说外境的行相可以来取受的话。同样的道理呢,也同样不显现这个食肉鬼的行相,它为什么不显现在人们的根识面前。它觉得这个是一个,这个方面是一种完全相等的推理了。从外境不存在的角度来讲都是相同的,外境不存在,也不显现出来,食肉鬼也显现不出来。但是呢,就是说你这个瓶子的行相为什么能够显现呢。那么如果是通过根据相同的角度来讲,如果你说你瓶子的行相能够被取受,那么食肉鬼的行相就能够被取受。如果食肉鬼的行相不取受,那么瓶子的行相也不能够被取受,是这个,这个问题是需要解决的。

那么“因为瓶子与食肉鬼这两者是隐蔽分这一点无有差别的缘故,第一刹那显现外境,从此之后便是隐蔽分。”他就讲了就是第一刹那就是,就是这个瓶子它显现出来之后呢,外境显现出来,第二刹那之后就是隐蔽分了。这个方面就是说应该还是能够被显现出来的吧,就是这样的。

【这说明他们对经部宗的观点一窍不通。】

像这样破的时候就说明,对方呢他对经部宗的观点是不了解的。首先破的是后面这一句,就是第一刹那显现外境从此之后变成隐蔽分。他就是,他这个,他这个观点呢实际上没有了知经部的观点,经部没有承许说第一刹那显现外境之后就是隐蔽分了,不是这个意思,所以现在破的时候就是这样讲的。

【如果第一刹那直接取对境,那么第二刹那等为何不取?】

那么也就是说经部呢不承许说隐蔽分有显现的时候,没有显现的时候。如果你第一刹那可以直接取外境了,那么第一刹那可以直接取外境,第二刹那之后为什么不取外境呢?根本就不是说你直接取外境就可以了,不存在说后面就开始取行相的问题了。所以说,后面这个问题就是说第一刹那显现外境,从此之后就变成隐蔽分了。这也不是经部宗的观点,那么下面是对第一个问题呢,就是说做一个分析吧,对第一个问题做分析。就是说是这个,同样都是不显现的外境,为什么一个行相能够被取受,另外一种行相不能被取受的原因,下面分析。

【虽说是隐蔽分,但任何外境能指点出本身的行相,就缘取它的行相,除此之外不可能再缘取别的】

那么就是说虽然是隐蔽分,比如说瓶子是隐蔽分。但是任何的外境呢能够指点出本身的行相,它有这样的一种功能,能够指点出本身的行相。那么如果能够指点出它本身的行相,就缘取它本身的行相,除此之外不可能再缘取其他的。这个方面就是它不会错乱的意思。就不会错乱,反正你是什么样的外境,你就指点出它这个本身的这个行相。然后呢就心识就缘取这个行相。除了这个之外,不可再缘取他的。这一系列观察下来,就是说它不能够错乱。它是不能错乱的。

【镜中现出真正的色法是永远不可能的事,然而任何事物面对镜子时,只会现出它的行相,绝不会随随便便显现。】

打比喻讲呢,镜中显出真正的色法永远不可能的事情了,但是呢任何事物如果面对镜子的时候呢就会现出它的行相。绝对不可能随随便便显现。那么这个方面没有好像对前面的问题做回答,实际上已经回答完了。前面我们说,这一系列的观点说明什么问题呢?你有什么样的因缘你就显现什么样的法。你有什么样的外境就显现这样的行相,你就心识取它的行相。这之间,绝对不会错乱,绝对不会错乱的。

所以说这样讲的时候呢,就是说外境,瓶子的外境和食肉鬼二者之间,像这样虽然都是隐蔽,这个角度是一样的,都是不显现的这个角度是一样的。但是它内部的因缘不相同,它内部的因缘不相同。就是说,你这个食肉鬼的行相能不能够传递出来,或者就是能不能够被别人眼识所取受,这个上面有一个因缘具足和不具足的差别,因缘具足和不具足的差别,这个上面是有的。那么如果你的因缘具足了,你可以显现,它不可能错乱显现,不可能无缘无故显现的,就是这样的。

所以说呢瓶子等色法呢，它具备传递出它的行相的功能，这个是第一点。第二点的话能够被这样一种这个眼识所取受。这个实际上是两种问题了。食肉鬼呢，我们就说这个食肉鬼呢你是不是一个有识法，我们说是一个有识法。如果是它的这个身体是一个色法组成的自性的话，那么它为什么不具备能够指点出这样行相的功能呢？那么按照这个角度来讲应该具备指点出行相的功能。就像一个人哪。一个人他走过来了，我们就说可以一下看到他这个一米八，或者就是说他是一个男性的这个，都可以看到，他因为是色法能够指点出行相，所以能够被我们眼识所取。那么食肉鬼它走过来了为什么他色法为什么就是说不能够被我们眼识所取呢？从这个角度来讲，他应该能够就是说是具备指点出行相的功能的，那么为什么被我们眼识不取，这个就是，这个方面就是说明了，就是人的眼根，和这个其他众生的眼根不相同。

你的食肉鬼它能够指点出行相，但是呢有一个问题就是说，这个不是人类的眼根能够取受的。可以说你已经传出了这个行相了，你已经把这个行相指点出来了，但人类的眼根它不能够取受，说明它的这个因缘不具备，但是呢如果我们换一个角度来讲。如果是换在鬼道，食肉鬼和食肉鬼之间，我们再去的时候，食肉鬼去照镜子，那就不一样了。食肉鬼和食肉鬼之间呢。它就是说这个互相之间，他们的这个，他们的这个层次算是一个层次上面的，他们的眼根是一个层次上面的事情了。所以说两个食肉鬼看到打招呼了，像这样讲的时候，当然就是说它的行相传递出来了。在食肉鬼的眼识面前，它这个照见的就是它食肉鬼的行相而已，就是这样一个问题了。所以像这样讲的时候，人间的镜子和食肉鬼的镜子是不相同的。

所以说当一个食肉鬼在人间的镜子面前能不能显出食肉鬼的影像呢，显现不出来，显现不出来。所以像这样讲呢，但是食肉鬼你站在你食肉鬼世界的镜子面前，你就显现出它的行相了。所以从这个方面讲的时候呢，就是说你因缘具备不具备。虽然二者之间都是属于一种，都是属于一种隐蔽的法，从这个角度来讲似乎是一样的。

但是这个方面有一个层次的问题，人道和饿鬼道，这方面是属于两个世界，不同空间在存在的。像这样讲的时候呢，所以说，我们就是说这个，这个鬼啊，或者中阴身，可以在我们的这个人间走来走去，但是我们就看不到，是什么原因呢？这个不是一个，不是一个层次上的东西了。

所以像这样讲的时候我们这个地方所讲就是说人眼根能够取到的，瓶子啊，柱子啊，这些一切的东西，它又是外境，它又是这个色法的自性，它又能够指点出行相，也能够被人看到。那么食肉鬼为什么看不到呢，通过前面分析你就可以知道了。所以说呢就是说，后面这段话麦彭仁波切回答的时候呢，意思就是说，绝对不可能随随便便显现的。你具备什么样的因缘，你就显现什么样的法，就是永远不会错乱的。食肉鬼不具备被我们人类的眼根所取受的这样一种因缘。所以说呢在我们人类面前根本看不到。

【此处所讲的影像之比喻，只是为了通俗易懂而列举的。】

那么前面讲了这个影像的比喻啊，还有这个玻璃的比喻啊，等等，这些比喻呢，只是为了通俗易懂而列举的。所以说我们应该知道这个，有部宗它的这样一种这个，它的这样一种取色法，眼识取色法的隐蔽分的观点这方面可以知道了，今天呢就讲到这个地方。

《中观庄严论释》生西法师辅导第45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》。这个中观庄严论注释当中主要是宣讲了很多世俗谛当中如何安立本体的观点，名言谛当中可以按照唯识、按照因明的一些论述进行详尽观察。那么在胜义谛当中承许一切万法都是无有自性的，一切万法都是空性的本体。

那么了知了这两种本体之后呢，相当于就对整个大乘的意义进行了抉择了。因为在大乘当中无外乎就是两种观点，一种是承许唯识的，一种是承许胜义谛空性的。所以说如果通过这两个方面了知之后，那么整个大乘的教义可以说有所通达。然后在名言谛当中它的实相是怎样的，在胜义谛当中它的实相是怎么样的。如果能够对于名言谛的实相和对于究竟胜义谛的实相都能够融会贯通、都能够了知是无二无别的话，实际上对整个一切万法的本性也就有一个非常清晰的认知了。

了知了一切万法的实相，那么我们在修行当中、生活当中就不会有很多的迷惑。因为认知了实相的缘故就不会有迷惑，迷惑来自于无明、来自于一切万法的不了知。因此说，对于通过学习这样一种论典来抉择一切万法究竟的本义，对我们修行有非常殊胜的或者很必要的一种作用。因此说我们在学习这样一种论典的时候，必须要通过精进的祈祷、思维、听闻、讨论等等，通过一切的方法让自己掌握这样一种殊胜论典的词句的意义和究竟的含义，这方面都是必须要逐渐逐渐来通达的。

那么现在我们在宣讲的还是在讲胜义谛当中的一切万法无自性的道理，前面对于这些恒常的法做了观察，做了破斥了。现在是对于无常的法实际上也不存在一个实一的观点，也没有一个实一的观点。那么实际上就是说无常的法当中有这些外境，也有这样一种心识。外境当中粗大的法和细微的微尘这方面也是做了观察和剖析了，那么对于这样一种心识的法现在进行观察。那么心识当中实际上也有有相派，有无相派等等，就前面的科判当中已经做了详细的分析了。

那么现在我们讲的是要承许这个自证的观点。前面也说了，什么是自证呢？遣除了无情性之后，那么这样一种心识的本体实际上就是一种自证。每一个心识它都是自明自知的，不需要其他法来证明它，自己就能够证明自己，自己能够有一种自明的观点，所以说这个方面就叫一种自证。那么在了知了这样一种心识在这个过程中，实际上对于这些各种各样承许的观点做了进一步的阐释。今天我们要进一步的观察所谓的承许能境和所境之间关系的时候，有三类观点。三类观点当中自宗所持的观点就是一种相实等量的观点，其余的异相一识、相识各一的观点并不是此处的承许的对境。

【尽管唯识与经部一致主张识为有相的，但他们之间却有承不承认外境单独存在的差异。】

前面对于经部的观点也是做了一番介绍了。经部呢，我们就知道一方面它承许实有的外境，但是在取境的时候，实际上能够显在识面前的这些法都是和识无二的，都是心识的本性。所以说从这个方面观察的时候，他们在取境的时候都是有相的取境，就说有一种行相。

那么经部宗所承许的观点前面我们分析了，它的真正的色法是一种隐蔽分，始终没办法观察没办法认知的。但是这个隐蔽分它可以有一种能力能够指点出它自己的行相，然后现在在识面前，那么这种观点就叫有相。唯识宗当然也是有相的，它是了知行相。那么从这个观点来讲，一致主张识是有相的，但他们之间却有承不承认外境单独存在的差异。唯识宗它不承许外境单独存在，经部宗它承许外境单独存在。也就是说，在承许有相的角度二者是一样的，但是二者之间的不同前面我们分析的一样。

经部宗认为外面有一个外境，它能够指点出这个行相，然后被识了知，它是由外而内的。唯识宗它承许这一切山河大地的显现的行相是内心的习气，内心当中有一种习气，然后由内而外。从内而显现在外境当中，凡夫人不了知的认为这些外境、这些所谓的法都是在外面色法的自性和心识不一样的一种别别存在的自性。唯识宗说这个不正确，比如说做梦的时候，似乎是好像在外面有一个外境存在，但实际上除了自己内心的习气自现的一种梦境之外不存在心外的识，它不承认外境当中存在，所以这个就是二者之间比较明显的一种差别。比较明显的差别就是从这方面进行观察、安立的。

【有相派观察所取境行相与能取之识有相识等量、异相一识、相识各一三类观点，在下文中将逐一予以论述。】

前面讲到了唯识宗和经部宗都是属于有相派，有相派观察所取境的行相和能取的识的时候就这三类观点。一方面是所取境的行相，在识面前所显的柱子、瓶子、各种各样的人等等这个行相，还有能取能够了知它的心识。那么就说说所取境和能取的心识有三种关系可以存在，三类观点可以存在。三类观点这个方面也略说了，一个是相识等量、一个异相一识、一个是相识各一，那么就有这三类观点。那么在下文当中将逐一予以论述。下文当中逐一予以论述一方面就是在破的时候要破异相一识、相识各一，要破相识等量。那么在破的时候也对他们的观点做分析，但此处为了大概了解一下，我们首先简单介绍一下。

首先介绍一下这三类观点，先说三类观点的相识等量。这个“相”就是讲外面的行相。“识”就是讲能取的心识。那么就是说外面的所取行相和能取的心识二者的关系是什么呢？第一类就是讲相识等量。相识等量的意思就是说你外面的行相上面有多少种类别，能够了知、能够取它的心识就有这么多的数量，所以说它的相和它的心识是同等的。如果你的外境是一个，那么引发的心识也就一个；那么如果你的外境是多个，那么你当时取它的心识也是多个。

比如说我们看一张图画，这幅图画上面画了山水还有很这些花，实际上在这个图画上面有很多很多种的行相。取它的时候，你的对境上面有几种行相，能够取它的心识就有同等的数量。如果你的上面有十种对境，那么取它的心识就有十种，这方面叫做相识等量。有五种，能缘取它的心识也有五种，像这样讲的时候相识等量的。当然这里面有一个分部识和无分别识的差别，下面还要分析的。在无分别识的状态当中，它一个时间可以缘取各种各样不同的法。比如我们现在用眼睛一扫经堂里面的这些很多很多道友，实际上这个眼识一扫的时候，你有多少个这样一种道友眼识当中就会显出这么多相，所以说这个叫做相识等量的观点。

还有就是讲异相一识。“异相”就是说相是多种的，行相上有很多种。比如看一块花布，这个花布上面有五、六种颜色，这个叫做异相，它的相是很多的。但是取它的心识是一种，只有一种心识。也就是说如果你花布的话，按照前面相识等量的观点来讲，相有几种它的识就有几种。但是第二类观点和前面的观点有差别、有差异，有差异就是说它的相有多种但是能取它的心识唯一只有一种。

那么就说唯一取它的一种识，这种识是什么识呢？比如说外面的花布上面虽然有很多种颜色，但是它就是一种。它是什么呢？就是一种花。取它的心识的时候它就是只是见到了一种花色的心识，产生了一种花色的心识。这种花色的心识它说这是一种识，不是多种识，所以说和前面的观点不相同。此处所安立的就是说相有多种，但是取它的心识只有一种，这叫做异相一识的观点。

那么第三类叫相识各一。相识各一的意思就是说不管说你外面的、外在的相有多少，他也安立成一种相，能够生起的心识它也是一种识，这个叫相识各一。也就是说前面我们讲的时候，在讲这个花色的布在认定的时候，虽然上面有很多种颜色，但从它差别方面就不安立了，它就从整个花色来安立说，噢，一种相，就是一种花色的相。那么能够了知它的心识，也就一种心识，了知一种花色的心识，这叫作相识各一，啊就是三类观点了。那么三类观点下面要详细论述的或者要讲的，这个方面，我们为了便于了解下面的内容，首先做一个简单的介绍。

【如果有人问，本论在名言中认可这三类观点中的哪一类呢？】

那么本论就说《中观庄严论》。《中观庄严论》在名言谛当中在胜义当中一切都是无自性的，胜义当中都是不承许的。在名言谛当中，静命论师或说本论认可三类观点中的哪一类呢？下面就是进行一番分析。

【虽然格鲁派的诸位智者无论是在因明还是中观之中，一致承认“异相一识”的观点】

那么首先呢是格鲁派的诸位智者，有克主杰大师为主的这些各位智者，他们在讲因明的时候也好，还是在讲中观的时候也好，实际上在安立这个名言谛的观点时，能取和所取之间的关系呀，在安立能取所取之间的关系时候呢，都承认三种观点中的“异相一识”的观点。就说对境虽然有很多种，但能够缘取它的心识就是唯一的一种，只有一种心识，这个叫异相一识的观点。

【但一般而言，如果从内观自证的角度出发，就心识为一相续这一点来考虑，那么形形色色的显现与心无二（即异相一识）。】

那么就说，如果这样分析的时候呢，当然有他的根据了。一般来讲，如果从内观自证的角度，从内观，从自证这个角度出发的时候，心识就是一个相续。不管我们说有眼识，有耳识，有阿赖耶识，有其他的识，当然格鲁派不一定承许有阿赖耶识啊，他承许六识的观点。他就说不管是哪个角度讲，反正内在的心识就一个相续，只不过它的根不同，显现的这个眼识啊、耳识啊等等六种识，实际上里面这个心识就是一个相续的，它唯一的一个相续。所以如果从这点考虑的时候呢，就是一识了，一识这个方面就可以安立了。

那么异相又怎么安立呢？而且异相一识又怎么安立呢？那么形形色色的显现与心无二。那么如果是从形相，这个有相的观点来观察的时候呢，显在眼识面前的这些法，形形色色的这个显现和心是无二的。所以说你这个外面虽然有形形色色的多种显现，但是这种形形色色的多种显现如果是从有相的观点来安立的时候呢，它和自己的心识无二的，所以说从这个方面安立的叫异相一识也可以安立。因为它的一识就是从内观自证的角度出发的时候，那么心相续，心识就是一个相续。那么就说这种外面形形色色的显现和这样一种唯一的相续，和这样一相续是无二的，所以从这个方面可以安立异相一识的观点。

【这种说法纵然在名言中有他合理的一面，可是在三种类别的这一场合却不尽然，由于需要根据对境的不同来理解取相的方式，因而（这种观点在此处）极不合理。】

那么前面安立异相一识的观点在名言谛当中有它合理的一面，就像前面所分析的一样，如果从内观自证的角度出发呢，形形色色的显现和它无二，这个方面讲的时候可以安立为异相一识的观点有它合理的一面。但是这个方面是详细分析的时候，详细分析的时候就说把这样一种能取所取呀，分成三种类别。三种类别要取一种详尽观察的时候呢，那么你这样安立异相一识就不太合理了。因为这个地方需要根据对境的不同来安立取相的方式。你的对境有一种还是多种呢？像这样的话，你的能取有几种？通过这方面对境的不同来理解取相方式的缘故，所以你这样大概大概地讲内观的角度出发，异相一识的观点，在此处是不合理的，所以说自宗他不承许异相一识的观点。

【此处的观点，以名言量成、无有妨害的绝对是“相识等量”，我本人也唯一依照这种观点来讲解，这也是《中观庄严论》的意趣所在。】

那么还有一种观点呢就是相识各一，相识各一就是不分析的，因为相识各一像这样讲的时候过失也是很明显的。所以说异相一识的观点如果我们不承认的话，那么相识各一的观点也是类推，不太承认的。所以说在这三种观点当中呢，排除了异相一识和相识各一的观点之后呢，那么就说是自宗啊在本论当中承认的观点就是讲到了这样一种相识等量。

那么就说是这样一种根据名言量成，就说此处的观点通过名言量成，名言量成就是通过名言量观察而成立的没有妨害的绝对就是相识等量的观点。麦彭仁波切说呢，我是唯一依靠这种观点来讲解的，不单单是在本论当中啊，就说是讲因明的时候，讲这个中观的时候呢，都是按照这个相识等量来进行讲解的。如果你在胜义谛当中当然是无自性啊，什么都不承认了。在名言当中，如果要承认能取所取的关系的话，那么就是唯一按照这样一种相识等量的观点来进行讲解。这个也是《中观庄严论》的意趣所在。

【在破唯识宗所承认的“相识等量”的过程中，前辈的有些论师认为取蓝色等的若干同类识全部一并生起。】

那么下面是另外一层涵义，一方面是说自宗承认相识等量，但是呢就说自宗承认的相识等量呢和一些前辈论师所承认的相识等量是不相同的。那么在破唯识宗所承认的相识等量的过程当中，那么就说唯识宗一方面名言谛当中呢他安立这些观点，有他合理的地方，但是如果是胜义当中就不合理了，所以说胜义当中要破唯识宗的相识等量。

还有一些在名言当中承认相识等量的时候呢，他那种相识等量也不太符合名言的规律。有这两种意思啊，一方面就是胜义理论观察破斥唯识宗的相识等量的时候，主要是说胜义谛当中不存在这样一种实实在在心识的本体啊，所以一切都是无自性空性的缘故要破斥。还一个问题呢，就是在名言谛当中即便许相识等量，他是在承认相识等量的过程当中也有一些不合理的观点。

虽然也承认相识等量，但是在对驳当中呢有些不合理的观点。所以说在破唯识宗所承认的相识等量的过程中，前辈的一些论师，上师在讲的时候，前辈的论师就安立成因明前派的论师，那么因明前派的一些论师他认为呢，取蓝色等的若干同类识全部一并生起。

此处呢就说是取蓝色的识，那么取蓝色的识呢，它就说若干同类识全部一并生起。这个方面出现了个同类识。同类识和下面还要讲的不同同类识呢，那么就说在此处的内容当中非常非常的重要，很重要。那实际上按照对方观点呢，他比如说取蓝色，一块蓝布，一块蓝布，就说他在取这个蓝色的布的时候呢，他生起了很多种的同类识。他就说取蓝布的都是一个同类的，比如说我取蓝布的中央部分，我取蓝布的边缘部分，或说我把这个蓝布取它的上下左右啊中间的部分等等这个方面都是取蓝色的识。那么这个取蓝色的识都是同类识，这些同类识一并同时当中可以生起来，他就是这个意思，这个就叫同类识。

那么麦彭仁波切的意思就是说，不能安立这样一种同类识一并生起的观点。如果是不同类的识呢，可以同时生起，但是如果是同类识的话，若干同类识在一个时间当中同时生起是不可能的事情，否则就出现好多好多过失了。那为什么是这样讲的呢？实际上就说是这个蓝布的中央部分，蓝布的边缘部分，这个方面你如果泛泛地讲，大概地讲，似乎是一个法，噢，它的心识是同类的。但是如果你真正细分的时候呢，它的中央部分不是它的边缘部分，它的上面部分不是下面部分，所以说从它的对境来讲不存在同类。不管你再细分下去的话，没有完全同类的两个法同时存在，所以说没有完全同类的两个法同时存在的缘故呢，所以说哪里有同类的心识一起生起的观点。

所以说，这个地方要安立的时候，也是相识等量，就是很明显的，就说如果你不仔细分析时候，似乎都是一个法，似乎都是同类的，都是蓝色，泛泛讲是可以这样讲的。但如果详细分析的时候呢，像前面分析的一样，中间不是上面，下面不是上面，左边不是右边，所以这个蓝色它可以分为很多不同类。所以在外境当中有很多不同类的缘故呢，取它的心识也全是不同类的心识，这种不同类的心识可以生起，同时生起，但如果你说有同类的心识同时生起的话，那么要不然就没有仔细观察，如果是仔细观察的过程，如果是仔细观察的话，就会出现一个人两个以上的心识，两个以上的相续同时存在的过失，啊就会出现这种问题。所以对方认为若干同类识是全部可以一并生起来的。那么下面呢，就是对这个问题进行分析。

【如果这样，显然与教证相违，因为世尊明明在经中说“无有前后而生二心，无有是处”以及“一切有情即识之一相续”。】

那么如果你这样承认就说若干同类识可以同时一并生起的话，就和教证相违了。那么教证当中怎么讲呢？世尊明明在佛经当中讲过，无有前后，无有前后就同时的意思。就同时可以产生两种心是没有识处的，没有同时俱生两种心的可能性。所以你说若干同类识可以全部一并生起就和这个教证矛盾了，无有前后，就说同时可以产生两种心是没有识处的。

还有就是有情既识一相续。一切有情就是心识的一相续，从这个方面讲就是一切有情就是识的一相续。这个方面就是说有很多同类识，很多同类识如果能够一并生起的话可以产生两种心了，如果能够产生两种心，那么就会出现两种相续，那么和佛陀说一切有情既识的一相续这样的观点就矛盾了。

所以从这个方面讲的时候，因为这个方面的观点为什么不能这样？如果你承认同类识全部一并生起一定有这个过失呢？就同时会产生两种相续的过失。因为前面分析了，真正观察的时候在外境当中不存在真正的同类法。两个以上的同类法在外境当中是完全不存在的，即便是一块蓝布看了好像是很相似、好像是同类，但是你细分的时候，乃至分到微尘，都没有

同类的法，都不是一样的法，全都是不同类的。所以如果说从对境都是不同类的话，同类的心识是不可能产生的，是完全不可能产生的。但是你这个时候就说同类的识可以同时产生。

那么同类的识同时产生是什么意思呢？就是说除非出现两种心识的情况。那么就同时一个对境在缘一个对境的时候，这个时候张三和李四两个相续在缘同样一个法的时候，这个时候就会缘两种心识了，这个方面可以产生两种心识。否则的话如果是同类的心识这个产生的时候只有承认一个人有两个相续，否则的话如果你不承认一个人有两个相续，一个众生在缘一个法的时候呢，这个时候就不可能出现两种同类识，因为他的对境只有完全不同类的法的缘故，所以如果承认同类识一定产生，或者要在同类或者要在法上面安立两种同类，但是这样观察的时候怎么也找不到两种完全同类的法，完全找不到的。

所以像这样如果分析的时候，肯定就只有安立有两种相续，一个人相续当中同时有两种心同时生起，这个时候才可以符合观点。但如果这样安立和佛的教证又矛盾了，佛陀说无有前后同时产生两种心是无有识处的，一切有情既是一相续这个方面是安立的很清楚的。所以像这样关键的问题就在于同类的心识实际上是不可能存在的，如果存在，只有出现两种心识这样的问题，如果出现这个的话，和佛陀的教证就矛盾了。

【对方为了远离这种过失而辩解说：“这一教证的密意是指异熟的阿赖耶识。”】

那么就是说对方为了远离前面这种过失就辩解开始解释这种教证了。这个教证说“无有前后而生二心”，或就说“一切有情既识之一相续”，这方面教证的密意是指异熟的阿赖耶识，不是指前面这个同类识，他就说异熟的阿赖耶识，这个方面的意思是这样。就是说如果把这个意思带进去带到教证之后看是什么意思呢？就无有前后而生起两种异熟阿赖耶识无有识处，就是这样的。就说一切有情就说识的一相续，阿赖耶识的一相续，他是从这个方面异熟阿赖耶识的一相续，从这个方面解释的。所以他说不是说同类的识，就说两种，佛经的意思就是说不是无有前后而产生两种同类识的意思。他就说无有前后而产生两种异熟阿赖耶识的意思，他从这个方面解释异熟阿赖耶识。

那么下面分析的时候说：

【这种说法也同样不应理，其原因是如此一来则有阿赖耶因为显现处所生起受用千差万别的形象，以致产生多种过失。】

那么此处有个异熟阿赖耶，实际上看待异熟阿赖耶还有种子阿赖耶。那种子阿赖耶识和异熟阿赖耶识就说种子阿赖耶识说是在我们有情相续当中存在的这样一种习气，存在了这样一种种子他属于一种因的状态，他没有显现在外面。就是说当他种子阿赖耶遇缘的时候他会成熟，成熟的时候就会成熟在外境当中、成熟在我们的身体等等，这方面的法就叫做异熟阿赖耶。就是已经成熟的阿赖耶识，这个阿赖耶识的种子已经成熟的阶段这个叫做异熟阿赖耶识。打比喻、举例子讲，现在我们看到的房子、山河大地、一切柱子瓶子或者我们的身体受用都是异熟阿赖耶。相续当中的这样的种子，他已经成熟在外面了，他已经显现出来了，这个方面就叫做异熟阿赖耶识，就是这样的一种意思。实际上这一切都是阿赖耶识本体的显现，只不过它是一种异熟的阶段、它是一种成熟的阶段了。

所以像这样讲的时候这种说法就同样不合理了。“其原因是如此以来，就有阿赖耶因为显现处所、身体、受用千差万别的行相，以致成了多种过失。”那么因为异熟阿赖耶识他显现的不同的，一个时间当中可以显现不同的处所、身体、受用等等千差万别的形象。那么如果是这样的话，异熟阿赖耶就会变成多种了，因为异熟阿赖耶他显现的外象他有各种各样不同的处所、身体和受用，所以如果是这样的话异熟阿赖耶也有多种，这和前面的观点也不符合，也有过失的。

你刚才解释的时候自己解释佛经的时候说无有前后生起两种阿赖耶识无有识处的，但是我们说如果是这样的话按照你的观点来讲就只有一种阿赖耶。那么只有一种异熟阿赖耶的话，只有一种异熟阿赖耶，那么其他的很多身体受用各种各样不同的观点又怎么解释呢？如果你认为异熟阿赖耶可以显现各种各样千差万别的处所、身体和受用，那么如果是这样的话实际上就说明异熟阿赖耶有多种多样的。如果这个异熟阿赖耶有多种多样的话，那么一方面就说无有前后而生二心无识处的这个教证还是没办法圆融解释的，一样没有办法去解释。所以虽然把前面解释成异熟阿赖耶，但是再仔细观察的时候，异熟阿赖耶他是显现很多很多不同的千差万别的形象，所以会导致异熟阿赖耶会变成多种过失，有很多种过失，是这样的。

【再者，以前代的法称论师亲口所说的“彼等中同类……”也能说明佛经的密意是指同类的两种识不可能俱生。】

还有就是按照以前代法称论师讲的《释量论》——讲因明七论的时候已亲口说了，彼等中同类等。那么在讲彼等中同类的时候，也能说明佛经当中的密意，就是指同类的两种识是不可能同时俱生的。就说完全相同的两种识不可能在一个人相续当中无有前后的产生。如果说是前后有可能，刚开始前面一刹那产生一个，后面一刹那又产生一个，这个方面这种识是可以的，这个是前后的。如果说是同类的两种识，无有前后的俱生是不可能的事情，（这个观点前面分析过，后面也可以分析的。）像这样讲的时候法称论师的观点也是说同样的两种识是不可能同时俱生。

【因此，放弃你们的观点如此来解释不符合佛经的含义。】

下面麦彭仁波切还要对不同类的观点做详细的分析，所以你要放弃你们所谓的若干同类识可以全部一并生起的观点，放弃这个来解释佛经的观点，解释他的相似等量才可以符合佛经的意思的。

【我自己一品以证，明了清晰的解释也可以，经中所说二心不俱生是从违品对治的角度来讲的。】

那么麦彭仁波切说我自己凭借理证表明了清晰的解说教证的含义也是可以的。那么经中所述佛经当中所说的二心不俱生是从违品和对治的角度来讲的。违品和对治的角度一方面就是讲到了两种法互相相违，两个法互相相违这个方面叫违品。比如说就是讲人我和无我这两种观点，就是从违品的角度来讲的。也就是说如果你的相续当中存在人我见不会有无我的；如果你相续当中有无我见那不会有人我见的。因为人我和无我这两种观点完全矛盾、完全是违品的，所以这两种心不可能俱生，这个方面可以这样去解释。还有一种对治的角度就像人无我、法无我也可以这样理解，还有就说争议和定解啊从这个方面也是可以这样理解的，能知和所知从这个方面也是可以这样了解的。所以像这样违品和对治的角度来讲，就说两种心不可能同时存在。

还有就是后面一个一切有情即是唯一相续这个教证的意思怎么样呢？

【所谓“识之一相续”也并非是指数目当中的“一”，而是唯一的意思。】

那么“一切有情既是识的一相续”他不是一二三的一，是唯一的意思。就是一切有情就是心识的唯一相续，唯一的心识相续，从这个方面也可以这样理解的。

【即便解释说外境不存在而远离我、我所，能取所取的唯一心性却存在，也是合情合理的。】

那么如果按照这种唯一的解释的话，如果按照前面识的一相续，按照唯一的意思来解释，也可以这样解释说：外境不存在，一切外境实际上是不存在的，远离我和我所能取所取的唯一心性他却是存在的，那么从这个方面来解释也是合情合理。一切有情他就说唯一的心境，如果不分析、不观察的时候似乎有存在外境、存在我、我所、能取所取这些法，但如果你分析的时候，一切的这些外境不存在，也是这样一种我和我所、能取所取都不存在，这个唯一心性它是可以存在的，一切有情是这样唯一的心性可以存在。如果这样解释也是合情合理。也是合情合理，只不过一识。

【如果有人问：纵然这种解释无有不合理之处，但有什么必要呢？】

你这个解释呢没有什么不合理的，但是你这样解释有什么必要？你为什么这样解释呢？

下面就是讲：

【异熟阿赖耶识因为显现处所、身体、受用各种各样的行相千差万别而成为迥然不同的过失绝不会产生，因此与你们的观点比较起来，显然更胜一筹。】

那么就是说你们前面分析的时候呢，就是把把这个“无有前后生二心，无有识处”这个问题解释成异熟阿赖耶识嘛。那么就说有这种如果这样解释的话，前面所讲的一样就会存在异熟阿赖耶识因为显现不同的处所、身体、受用各种各样的行相千差万别就变成迥然不同的过失。那么这种过失在、如果按照前面麦彭仁波切的解释的方式呢这种过失是绝不会产生的，不会变成很多很多就说是异熟阿赖耶识因为外面的处所有很多种缘故呢它自己的本体变得很多，不会有这种过失。为什么呢？他解释唯一，那么一切有情即识的唯一相续，虽然就说是 在不观察的时候有很多种形相，但是真正分析的时候呢除了唯一的这样心性之外呢，它不会有其它的法，所以说这种过失是不会存在的，不会产生的。“因此与你们的观点比较起来，显然更胜一筹。”所以说和你们解释这个观点比较起来时候呢，前面这种观点就说麦彭仁波切解释的观点是更胜一筹的，所以说有这样一种必要性。

【如果有人又问：虽然破了对方的承认的（“相识等量”的观点），但你们自己受持这一观点又怎么会是无垢的宗旨呢？】

那么前面就对对方的“相识等量”就说是若干同类识可以在一个时间当中产生这个观点也破掉了。但你们自己又受持这样观点怎么会是无垢的宗旨呢？你自己的“相识等量”怎么会变成没有过失的宗旨？

【所谓的“非为而宣称”中说的破“相识等量”的这一理证否定了其他相识等量的观点，间接已说明自宗承认相识等量的观点具有合理性。】

那么这一段话实际上上师讲的时候说：这一段话是引用《中观庄严论自释》的观点。“非为而宣称”就在自释当中它有这样一种颂词，它有这样一种意思：就说是所谓的“非为而宣称”等等诸如此类这个话中所说的破“相识等量”这个理证，讲到这样一种宣称这个理证呢否认了其他相识等量的观点，间接是说明了自宗承认相识等量的观点是具有合理性的。就说虽然对方他也承认相识等量，但是通过“非为而宣称”这一段话所讲到的破对方的相识等量的这一理证啊，已经否定了其他的相识等量，所以间接地说明了自宗所承认的相识等量的观点是合理的。

这个方面是个总述了，下面就说一种别述。叫自己的相识等量为什么是很合理的原因，下面通过理证来作进一步分析了。

【对于“相识各一”的观点所说的过失不仅于胜义中甚至名言中也在所难免；】

下面就说是在讲相识等量之前再把这三种观点作一个比较。首先是一个“相识各一”呢，“相识各一”的观点这种过失在胜义当中当然不用讲了，如果在胜义当中安立一个“相识各一”的它肯定会成为胜义理论所破，所以说胜义当中肯定有过失在所难免。甚至在名言谛当中也在所难免，就名言谛当中虽然名言谛都是假立的法，名言谛都是虚幻的，名言谛都是假立的，但是在观察的时候在安立的时候呢，你安立的这个名言谛不符合实际情况这个方面要进行观察的，不能说名言谛都是假的可以随便来，这个是不能随便来的。所以说你像这样可以安立你的观点，但是你的观点不符合实际情况，这个方面是通过观察来分析的。

所以说像这样讲的“相识各一”的观点名言谛当中也在所难免，也是有很大的过失的。什么过失呢？就是说明明存在，比如说一块花布啊它明明存在很多很多种颜色，但是你说只有一种，就是只有一种相。还有就说你在取它这个花布的时候取黄色的眼识、取蓝色的眼识，这个取黄色和蓝色的眼识都不一样，你说这个完全是一种。这个当然就是名言当中有过失在所难免了。明明我们看到了很多人，经堂当中出现很多人，我们说就一个人，就说只有一个人，只有一个相，然后我的心识也只取一种相的一种心识。这方面在名言谛当中也说不过去的，它过失很大。像这样就是在名言谛当中过失也是在所难免的。

【“异相一识”的观点也不例外，】

也是同样的，如果你在胜义当中如果这样承许“异相一识”又有过失，名言谛当中也有过失。

【以“你们的这种观点难道是空衣派吗？”这般讽刺的反驳言词在名言中也能驳倒对方；】

“你们这种观点难道是空衣派吗？”这个方面也是自释其中的一个原文。还说很多大德在破这个观点的时候也是说“你们观点那是空衣派吗？”通过这样讽刺的反驳语言在名言中也能驳倒对方。什么是空衣派？空衣派就是裸形外道、裸体外道。空衣嘛他穿的是空气衣服。虽然裸形外道他是不穿衣服的，不穿衣服就说是和说“你穿的是空气衣服”和说“你没有穿衣服”那就是一回事了。所以有的时候就说直接说：“哦，裸体外道裸形外道。”有的时候就说“你是空衣派，穿的空气的衣服，你什么都没穿。”像这样就讲的时候就空衣派。

那为什么说你们的观点那是空一派吗？从这个方面为什么这样安立呢？因为裸体外道他也是有一种这样承许：把明明存在的很多很多种法，就说已经存在的各种各样差别法他就说：这个就是一种。所以像这样下面在讲裸体外道的观点的时候也是有这样承许，对方是这样承认的，明明存在千差万别的差异、很多很多种不同的差别他就说“这个是实一，这个是实实在在的一。”

这个方面就说很明显的一种过失嘛。如果你这样一种明明存在的很多很多不同的差别法你都能够说这个是一的话，那么在你的宗派当中还有什么不可能实现的事情呢？你可以随便来了，明明是多你可以说成一，那么石女儿可以显现了，明明石女儿他不显现的，你可以说：啊，这可以显现出来，怎么怎么样。。。像这样在你们宗派当中什么都可以实现，什么都可以随便来。所以像这样讲的时候呢是裸体外道的特点。

说同样道理呢，就说你们这个观点难道不是空衣派吗？明明“异相”，就是说它的相明明很多种，你的心识缘他的心识的时候也应该很多种，但是你在产生了很多种心识的时候你说：“这个是一识，这只是一种心识。”你像这样观点的话很多种法明明存在很多种不同的差异，你说这个就是一个一，就和空衣派是一样的，和裸体外道一样的。所以说通过你们这种观点难道是空衣派吗？这般讽刺的反驳言词在名言中也能够驳倒对方。

【而遮破“相识等量”的正理在胜义中方可成立，仅在名言中是不能破除的。】

那当然这个“相识等量”呢，就说前面讲过了有其他的因明前派论师所承许的“相识等量”，像这样“相识等量”呢当然是不合理的。真实的“相识等量”，就前面的静命论师和麦彭仁波切所承许的“相识等量”这个自宗，这种“相识等量”的正理在胜义当中才能够遮破，遮破这样正理在胜义当中才可以成立的。那么在名言当中是不能破除它的，名言当中一定要承许“相识等量”，而不能说你胜义当中不存在，你名言当中也不存在，不能这样讲的。所以麦彭仁波切以前讲的很清楚，他就说在胜义当中破的法不一定在名言当中也破，那么在名言当中成立的法在胜义当中不一定成立。就是这样讲的。

所以这个方面一种宗旨对我们来讲是很关键的，有的时候往往是把世俗谛和胜义谛搞混淆。把世俗谛和胜义谛搞混淆，就是说你在名言中成立，你在胜义当中也会有；如果你在胜义当中不存在，你在世俗当中因果也没有。麦彭仁波切说你不能这样来，在胜义当中不存在的法在名言当中不一定不存在，在名言谛当中存在的法在胜义当中不一定存在。就是这样的。所以像这样观察的时候麦彭仁波切前面讲的很清楚分开二谛的承许看待不同的场合是非常重要的。所以说遮破“相识等量”只是在胜义中才能遮破，名言当中是不能够遮破的。

【因此（在名言中）承认（“相识等量”）这一观点实属合理。关于这一问题，大多数论师将分别与无分别的作用混为一谈，真正如理如实讲解的人可谓屈指可数。】

那么在这个问题上在取境的问题上面，大多数的论师在把分别和无分别的作用，就说分别识和无分别识的作用混为一谈了。分不清楚分别和无分别之间的不同的作用，所以说就不能够如理的讲解能所之间的关系。如果你能够把无分别和分别的这样一种作用分得清清楚楚的话，就可以如理如实的讲解这样一种问题了，就可以讲解。那么就说无分别的心识、无分别的心识呢，不同类的心识无分别的心识，它可以同时生起很多种，可以同时生起很多种。

比如说就在无分别的识的角度来讲你可以同时生起五种识，或者同时生起六种识都可以的，这些方面都是可以。比如说以前也是讲过这个比喻嘛，麦彭仁波切在他的《释量论》的注释当中也是讲：一个人在花园当中的时候呢，他可以同时产生六种识，六种识都可以产生。就说比如眼睛，他的眼识在看花，耳识在听声音，然后就说鼻识闻到了花香，嘴里在嚼口香糖，然后就说你的身体在风在吹，吹到你身上。这方面就说五种识一个时间当中可以同时生起的这个无分别识，无分别识就是说一个时间当中都可以同时生起来，再加意识也可以，就意现量也可以的。这个方面就六种识在一个时间当中可以成立。

但是，如果是分别识，分别识是一种遣余了，所以说你如果要产生一种分别识，你肯定要遣除其他的，安立一种。分别识在产生的时候，各种各样的分别识同时产生是不可能的的事情，一个时间当中只能产生一种分别。我认定柱子的时候，就不能认定瓶子，认定张三的时候，不能认定李四。像这样讲，在你的脑海当中肯定的时候，通过遣余的方式来认定的时候，就不可能同时出现很多种分别识。但无分别识，不同类的无分别识在一个时间当中可以生起很多种。不单单是前面所讲的五种识、六种识，或者你的眼识为例，眼识为例你可以同时产生五、六种，乃至可以产生千差万别的几种不同类的识，一个时间当中都可以产生。当你看到一个非常广大的场面的时候，很多很多人，很多很多的情况，里面的人很多，成千上万的人，这个时候一个时间当中同时照见的，根本不需要次第。就是无分别识可以在一个时间当中同时显现出来，都是不同类的识。这个方面就说无分别和分别，分别识有遣余，无分别识不需要遣余，它可以通过显现就可以取它的自相。如果你把分别和无分别的作用混为一谈呢，像这样的话就把这个问题讲不清楚。麦彭仁波切说：真正如理如实讲解的人，可谓是屈指可数的。

【实际上，无分别识前不同对境的行相不会现为一体，一体也不可能现为异体，倘若显现，则心境就互为矛盾了。】

这方面要进一步的讲解相识等量的观点，所以像这样分析问题非常的精细，一定要好好的去体会这个地方的观点。如果把这个观点体会好之后，相识等量的问题就可以了知的很清楚了。那么实际上，无分别识面前不同的对境显现，比如说在无分别识面前，眼识为例。眼识为例，就是说不同对境的行相，它已经存在了不同对境的行相，这个时候在无分别识面前不可能是一体的，肯定不可能是一体的。它对境是很多种，它的无分别识面前所显现的心识，绝对不可能是一种，肯定是很多种。

“一体也不可能现为异体”，如果它是一个那就不可能显为很多。

“倘若显现，则心境就互为矛盾了”。如果要这样猝然显现，心境就矛盾了。如果外境很多，但显了一个识；或者外面一个境，显了很多识，心境就互相矛盾了，就不是实际情况了，成为一种错乱境。

【故而，外境如何显现，识也需要如是跟随。】

外境是如何显现，有多少种，那么心识要如实跟随它这样显现这么多。

【比如说，当见到瓶子的自相时，必须要以时间、地点、行相毫不混淆来取这些自相，因此按照瓶口、瓶腹、瓶底等各个部分所指定的行相而取，不可能混为一体来取。】

如果说当在取瓶子的自相的时候，必须要以时间、地点、行相毫不混淆来取这些自相。什么是时间、地点、行相毫不混淆呢？实际上这个意思和对待于有分别识，或者遣余识，对待这个来进行观察的。现量取自相的时候，时间一定是现在，一定是现在的法，它能够取到的法一定是现在。已经过去法取不到的，还没产生的法是取不到的。所以，如果是真正的现量，要取的法肯定是现在的法，一定是取的现在。像这样时间方面的特点不会混淆的。地点，就是你的眼识能够照见的这个地方，这个方面就可以取得，它和遣余识也不相同的。行相就是这样的，有多少种行相，你取的就是这种行相。我们讲现量识的时候，无分别取现量，取自相的时候也是时间、地点、行相毫不混淆。这个时候我们说如果是遣余识，是个分别识，分别识不一定按照时间、地点的控制了。比如说，如果是遣余识，我们分别念来取的，我们可以取昨天的法，我们可以取前天的法。我们正在开法会的时候，这个时候，我的心在想：开法会的时候吃了什么、喝了什么、怎么念的。这个时候，时间已经过去了，但是仍然可以缘。还有，遣余识可以缘未来的法，未来的法没有出现，但是我还可以缘以后怎么样，我要参加第二个法会的时候怎么样。这个时候这个时间还在未来，但是遣余识可以缘。现在的法也可以缘。遣余识可以缘三时的法。

地点也是这样的，遣余识有一个遣余，然后我的分别念会可以缘很远的地方。我眼识看不到的我可以去想，在某个星球发生了什么事，像这样的话都可以想的。都是可以想的，行相方面也可以混淆的。你的脑海当中可以去幻想，可以发挥你的幻想，平时怎么样去变形，变成其他的变形金刚。像这样讲的时候，你可以这样去想，那是可以混淆的，如果你的分别识可以去无限的创造，但是无分别识不可能的。无分别识，外境怎么样显现，心识也怎么样去显现它，怎么样去取它，毫不混淆。而且，一就是一，多就是多。如果就用无分别识取的时候呢，比如外境是一个，你的心识就是一个，你的外境是多个，你的心识就是多个。遣余识，可以把一弄成多，把多弄成一，都是可以的。想这样讲的时候，就会有混淆的状态了。所以，无分别识肯定不会混淆的，是一就是一，是多就是多。

“因此按照瓶口、瓶腹、瓶底等各个部分所指定的行相而取，不可能混为一体来取”，当我们的眼识在取一个瓶子的时候，这个瓶子本身有瓶口、瓶腹、瓶底，有各个部分。在取它的时候，肯定有取瓶口的时候，有取瓶腹的时候，有取瓶底的时候，不可能混为一体。不能说这个是一个，什么没有差别的，不可能这样的。

【取瓶口的识与取瓶底的识这两者不是一个，所得出识之名言的结论也是若干个，岂能只得出一种名言的结论？】

取瓶口的识和取瓶底的识，不是一个识。如果是一个识的话，那么取瓶底就是取瓶口，取瓶口就是取瓶底，完全就是混乱的，就是这样观点。所以，所得出的名言的结论也不可能是一个，绝对是若干个的怎么可能得出一种名言的结论？这不可能。

【然而，将这一切综合起来，取瓶子的识就只有一类而别无其他。】

如果把这一切综合起来，瓶口、瓶底、瓶腹是一个瓶子。把这个综合起来假立了一个一类的话，那么取瓶子的识就是只有一类，没有很多了。所以这个时候，如果说取瓶子是一个取瓶子的识，在什么样的情况下才能得出“这是一个取瓶子的识”

呢？这个前提就是你一定要把瓶口、瓶底、瓶腹，把这些部分综合成一个。把他综合成一个的时候，取它的识才是一个识。如果不综合，瓶口、瓶底、瓶腹是如果分开三个，取它的识绝对是三个。什么时候你才能得到一个识？只有说你的对境变成一个，你认为对境是一个，你把这些对境的法综合起来了，这个就是一个，除这个之外再没有。所以，还是相识等量。

不管通过分别识综合起来也好，还是通过无分别识取它的时候也好，都是相识等量。你的心识一定是跟随它的外境的，一定是跟随对境的。所以，从这个方面观察的时候，不可能混淆的，混淆不了的。

所以，自宗的观点就是，不管是无分别识也好，还是分别识也好，这种能取所取的关系，一定是相识等量的，二者之间一定是相同的，是这个观点，这个是总说。

下面就是通过瓶口、瓶底分别再去观察的时候，也可以类推。真实来讲，都是相识等量，或者都是讲到不可能出现完全同类的法都是不同类的，下面一堂课当中才讲这个问题，我们今天讲到这里。

《中观庄严论释》生西法师辅导第46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》一文殊上师欢喜教言论。那么中观庄严论当中呢，现在在抉择胜义谛当中无生的空性。那么胜义谛当中无生的空性呢，也抉择相似空性和抉择这个究竟的现空双运大等性这个空性。那么就说是在这个现在的这个科判当中呢，主要是在破这个实一，破实一呢也有对于这个常法的实一，和无常法的实一呢，逐渐进行观察破斥。现在讲的是呢，对于这个无常当中的心识法，那么心识法当中呢，就是说这个也有承许，有相的承许无相的。那么就说是在这个问题当中呢，主要是安立有相的观点合理，而无相观点不合理。那么就说是所以说呢，要安立这个自证，自证呢实际上前面讲过，它主要是一种心识。所有的心识呢都具备一种这个自证的这样一种功能，都是一种自明自知的。那么自明自知安立之后呢，一切的名言安立才非常合理，如果没有自证的话，所有的名言呢都会失坏。那么次第当中要讲这个问题。那么在这样安立这个自证的时候呢，实际上也是提到了能境和所境之间的关系。那么在安立一相一识，还有有相识各一和相识等量的过程当中呢，哪一种观点是更合理的？实际上麦彭仁波切的自宗呢，就是就说是受持这个相识等量的观点，相识等量的观点呢，是非常合理的。不管是从无分别的这样一种心识来讲，还是从有分别的心识来讲，那么相识完全都是等量的。那么就说是所境有多少，能境也就有这么多，所以说这个方面安立成相识等量。那么在安立相识等量的时候呢，现在主要是在抉择呢，实际上在这个一个法上面，或能境当中呢没有一个同类的识同时生起的情况，实际上真正分析观察的时候，完全都是不同类的。那么前面对于这样一种总的方面安立了，进行了安立了，就是说对于取瓶口、瓶腹、瓶底等等，像这样的行相来安立它的能取，然后呢把这一切综合起来的时候，就说一个瓶子的名言是可以安立的。那么今天呢继续讲，

【分别而言，诸如识缘取瓶口，也只是随同瓶口来取而不可能随同其他。】

那么在前面所讲到了，这些瓶口、瓶腹、瓶底，那么前面也讲过，这一方面呢可以产生它的识，那么以分别来说的时候呢，就是把其中的一个法，再作为所缘的话，比如说呢，缘瓶口的识，诸如呢我们的识缘去瓶口的时候，也只能是随同瓶口来取，不可能说随同其他。你的心识在缘取瓶口，已经产生了缘取瓶口的识，那么这个时候的所缘只能是瓶口，不可能说，就说我的相续当中产生的是一个缘瓶口的识，但是呢我的这个对境呢是一个瓶腹啊，或者是瓶底，或乃至于其他的法，这些都是不可能的事情。所以说这个方面讲了，也只是随同瓶口来取，不可能随同其他的。

【瓶口也是如此，缘取上下各个部分之内部的不同类也都可以充当瓶口之一识的设施处……】

那么就是说，再以瓶口呢也是这样观察的。那么就瓶口呢，它也有就是说这个上下里外等等的这样的一种不同的这个内部分类，那么实际上如果我们要缘取它的这个上部和缘取下部的时候呢，这些方面它的内部都是不同类的，所以说它的这个、它的这样一种缘取它的能取识，能境的这个识，也绝对是不同类的。但是这些方面都可以充当瓶口一识的设施处。那么这个时候呢瓶口的这一个识，实际上就是说如果不观察的时候，我们就说缘瓶口的一个识，但是呢就是说仔细分别的时候呢，你在缘瓶口这个识当中，如果是缘了瓶口的上面部分，那么这个识呢，单独这个识，就是缘瓶口的能境了，啊瓶口的上面这一部分能境了。然后是缘里面缘外面等等都是这样的。但是呢就是说如果说如果从不详细观察的情况之下，都可以说这个叫做缘瓶口的一个识，都可以作为缘瓶口一个识的设施处。

【如果普遍推及，则同类的两个识始终不会同时生起。】

那么如果再把这样一种瓶口上面的识，这样一种这个进行分别的时候呢，它也有分成不同的侧面的，都可以分成不同侧面。所以如果这样普遍推及到这个再继续观察下去的时候呢，始终是找不到一个同类的法。所以说呢就说同类的两个识，始终不会同时生起来的。也就是说如果在不仔细观察的时候呢，似乎是有有一个同类的识，比如说呢这个瓶口的一个识啊，缘瓶子的这一个识啊，像这样好像都是同类的。一个瓶子里面的所有的都是瓶子的部分嘛，都是瓶子的部分，从这个角度来讲，都是同类，似乎都是同类的。但是它这个只是没有经过详细观察的时候呢，似乎是同类。但如果真正分析的时候，就这一段话当中所讲的一样，那么如果你再把这样一种瓶子，再观察的时候，它有瓶口瓶底瓶腹。那么瓶口在观察的时候呢，它有这样一种这个上下或者里外的等等部分，那么把这个上下再分的时候呢，左右啊或者前后啊都还是有不同的分类。所以说如果真正讲的时候呢，有没有一个完全一样的呢，完全相同的这样一种法呢，在一个法上面完全找不到一个完全相同的法。所以要从这个方面讲的时候呢，所有的这个法都是不同类的，完全都是不相同的。但是呢如果你在从不详细观察的时候，都可以说这个就是缘瓶口的识，这个就是缘瓶子的识，把所有的这些部分综合起来才可以这样安立。但是真正分析的时候呢，根本找不到一个完全相同的法。找不到一个相同的法的话，就同类的两个识始终不可能同时生起的。

【假设要缘对境同一个瓶子时，取瓶子的同类无分别识或者有分别识二者无有前后产生，那么有境就成了两个，致使相续也必然变成异体。】

那么就说是假设我们要缘对境的这个同一个瓶子，那么取瓶子的这个同类无分别识或者有分别识二者无有前后同时产生。这是什么意思呢？这句话的意识就是说是，不管是无分别的识也好，还是说有分别识也好，那么只要是同类的无分别识，两个就说二者无有前后产生，这个二者呢就是讲前面这个同类无分别识，那么这两个同类的无分别识，它不可能无有前后同时产生。还有一个就是说有分别识呢，两个有分别识也不可能无有前后同时产生。那么就是在这个方面观察的时候呢，就是说呢，这个有分别识的话，它只能够在一段时间当中产生一种有分别识。那么就是说无分别识呢，它可以同时产生很多种，但是呢同类的无分别识绝对不可能在同时无有前后呢就是产生两个以上呢这样一种分别识，这是不可能的。这句话的意思就是说，两个同类无分别识不可能同时产生，或者有分别识的，就两个有分别识呢，同时不可能产生的。就是你取瓶子的这样一种同类无分别识也好，还是有分别识也好，不可能无有前后产生的。那么如果这样产生的时候呢，那么就说如果产生，那么有境就产生两个了。因为像这样观察的时候呢，你的这个对境如果真正要产生两个同类的无分别识的话，那么必须有这样一种这个两个境。如果有两个对境，就应该有两个有境了。有两个有境的话，那么就说是这个，一个是缘、就说两个都是一种这个缘同样一个法的这样一种有境，这个时候有境变成两个。如果有境变成两个的话，那么就相续就变成一体了，就变成两个相续了，就会产生这样一种过失。说这个方面就是说为什么不可能同时产生两种无分别识的原因所在，就是这样的。所以说在这句话当中，把根据呢也是作了一番阐述的。

【事实上，即使产生多种不同类别，但相续与识不至于变成异体，对此道理要深信不移，】

那么就是说在真正在事实上的观察的时候呢，虽然可以产生多种不同的类别的识，比如说呢前面已经讲过了，就说是一个人在同一个时间当中可以产生五种，就是说这个根识，或者加意识呢产生六种识，那么就是说产生六种识呢，这六种识可以在一个时间当中产生，但是呢这都是不同类别的，而且是无分别的不同类别识。那么这个时候呢，可以产生多种不同类别的识。它虽然产生的多种不同类别的识，但相续和识呢不至于变成一体。因为这个时候呢，虽然产生了不同类别的不同识，但是呢它的有境呢还是算一个有境，啊一个有境，它的相续呢就算是一个相续，它是一个相续的。所以说从这个方面观察的时候呢，相续和识呢不至于变成一体的，对这个道理要深信不疑。那么对于这个诸识是这样，对于眼识也是这样的。眼识同时可以产生，可以缘很多不同的类的法，但是呢像这样的话就是说这个可以产生很多不同类的法以后呢，它就说是它的这个相续呀，不可能、也不会变成多个，相续不可能变成异体的的法，对此道理要深信不移。

【如果理解成取瓶口也就是取瓶子的同一个识，取瓶腹也是那一个识，那简直是谬以千里、离题万里了。】

那么明明这个里面产生了这么多的差别，那么你还是说呢，取瓶子也就是取、哦取瓶口，也就是取瓶子的识，实际上这个方面就是间接呢，它也是提到了对方的一个一相一识的观点不合理的，一相一识的观点不合理。那么一相一识的意思就说前面我们分析过了，就是说虽然有很多不同的相，比如说在这一段话当中呢，瓶口啊，瓶腹啊，瓶底啊像这样的话它的这个相，它的这个行相有多种多样的，但是呢取它的这样一种能境呢，就是一个识，一相一识嘛。所以说取它的能境是一个识，从这个方面观察的时候呢，我们就不能说取瓶口的识就是取瓶腹的识，像这样的话就是说，如果是这样的话那么就是离题千里，啊离题千里，离题万里了。那么这个方面就不合理的。实际上就是说，如果你有多少个行相的差别，取它的能境呢也就这么多。如果说是外境有很多种，那么你说你的识只有一种，明明外面呢有瓶底、瓶腹啊等等的差别，但是你说这个识呢那就是一个，那么你的识就是一个呢，最后就变成什么了呢，那么就说是这个，取瓶腹的识，也就是取瓶腹的识，这个识是一个的，所以从这方面看的时候呢完全没办法相对应，这个方面就是不正确了。

【认知瓶口与了知瓶腹等所见的行境圆满综合为一，安立为取瓶之识，识不至于变成不同他体，】

这是自宗的观点，自宗的观点的时候呢，就是说如果详细分析的时候，瓶口和瓶腹，了知瓶口和瓶腹的这样一种这个，这样一种识，都是不相同的。但是呢如果把这些所见的行境，圆满地综合成一个，综合成一个什么呢，综合成一，就说是一只瓶子。这个时候呢就是说把它的对境，外面已经综合成一个瓶子的时候呢，这个时候它的能境呢，就叫做取瓶之识了，就叫取瓶之识。所以说呢如果说这个时候综合完之后呢，你的对境是一个，那么你的识呢也就是一个。那么如果详细分析的时候呢，你的对境有多个，那么你的能境呢也就多个。那么就是说安立作为取瓶的一识，识不至于变成不同他体。那么会不会变成不同他体的识呢，不会变成不同他体的识，因为像这样讲的时候呢，是这个详细观察而互相的观照，或就说所谓的取瓶之识呢，一个取瓶之识呢，这个方面是一种假立的。它没有就说是两个，一个是它取瓶底的识，这个是分开的，再一个是取瓶子的识这个是分开的，然后如果你要把二者综合起来的话，那么你的相续就变成两个相续了，变成两个用心了。像这样的话就说不可能变成他体的，不可能变成他体。实际上当我们在取的时候呢，如果你不综合的时候呢，像这样的话它的内部都是不相同的。那么如果你要把这些假立成一个，综合成一个对境，那么这个时候它的识呢，也就一个对境。所以说像这样的话就说，实际上都是这个从假立的方式来安立，不至于变成他体的。

【就像轮胎、中轴、轮辐等(组合一起)立名为车时，这所有的零件内部彼此之间不是一体，但整体的车绝不会因此而变成两个。】

打比喻来讲的时候呢，比如说在组成一辆马车的时候，组成一辆马车的时候呢，这个就把它轮胎呀，把它这个中轴啊，轮辐等等，把这样一种这个零件呢组成在一起，这个时候就叫车。那么在组成车的时候呢，所有内部的零件彼此之间完全都

是不相同的，内部的零件彼此之间都不是一体的。但是呢组合完了，这个整体的车呢，会不会是因为它内部是不一样的，它就变成两个或变成多个呢？是不会变成两个或变成多个的。就是因为这样一种所谓的这个车呢，它是把很多很多法组合起来之后呢，安立一个车的名称，这个所谓的这样一种整体呀，这个一个车呢，它是一种假立的，它是假立。所以说像这样讲的时候，内部它的分别和组合起来的一个整体呢，它就是说这个实际上是一个东西，而不能说是两个法，不能说零件是零件，车是车。如果零件是零件，车是车的话，这个时候就可能是会有出现其它的问题，像我们在学《入中论》的时候呢，观察七项车理的时候所观察的那样。所以说此处这个比喻对照这个意义呢也是这样的，那么取瓶口的识啊，取瓶腹的识啊，等等，像这样真正分析的时候呢，它内部都不一样，取瓶口不是取瓶腹的识，但是呢，如果把它综合起来的时候呢，就可以安立说，这个是个取瓶之识。所以说取瓶之识，这个一个取瓶之识和内部当中的这样一种这个多个不同的这样一种识呢，实际上是不会抵触的，不会矛盾的。

【当心里分别“瓶子”时，如果没有遣除一切非瓶的行相，那么就无法形成瓶子的概念，】

那么下面呢就进一步讲了，如果，比如说我们心中要分别一个瓶子，现在我们脑海当中要想一个瓶子的概念。那么这个时候，分别瓶子的时候呢，这个时候如果没有遣除一切非瓶行相的话，就无法形成瓶子的概念。乃至我们的内心当中，我们的分别当中没有遣除，除了瓶子之外的这样一种行相。就说一切非瓶的行相如果没遣除的话，你这个瓶子的概念是形成不了的，瓶子的概念形成不了。所以当你在想，内心当中分别瓶子的时候，我们就可以观察呢，如果你内心当中在想瓶子，但是你内心当中出现了柱子啊，出现了人啊，出现了这样一种行相，那么这个瓶子的概念是不是形成了呢，没有形成。当你的内心当中很明确地确定，噢这个是瓶子的时候，在这个当时它确定这个是瓶子的时候呢，其它的不是瓶子的一切法都遣除掉了，所以这个你内心当中就是只是有一个瓶子的概念。所以说必须要遣除一切非瓶的概念，否则的话就无法形成瓶子的概念了。

【此时除了独一的瓶子本身以外，不可能与其他分别念同时并行不悖。】。

那么这个时候呢，形成了瓶子的概念了，内心当中除了独一的，只是瓶子本身的概念之外呢，不可能再有其他的非瓶的分别念，和这个瓶子的概念并行不悖的，这个是不可能的事情。所以说像这样讲的时候，当我们在想一个法的时候呢，只能够缘一个法，不能够说是，在分别念在肯定一个法的时候呢，还可以同时和其他法同时去分别，这个是完全不可能的事情。就分别识呢，就是从这方面安立的。

【同样，仅是取花色的识、取花色内部的蓝色，再取蓝色内部中央的蓝色……乃至以心识能够分析之间均可以同样了知。】

那么同样道理，这个方面就是说如果你在缘一个法的时候呢，如果你在缘一个法的时候呢，除了这个法之外，它就没有缘其他法的，没有缘其他法。所以说就从前面这个分别，再通过这个前边这个观点，放在这儿观察的时候，取花色的识，什么是取花色的识？比如说一块花布了，一块花布呢就是说如果我们要取这个花色，如果要真正地缘取花色，如果你的能境啊，是肯定的这样一种能境是一个取花色的识，那么对境呢绝对是只是花色的，只是花色的，没有取其他的法。然后取花色里面呢，还有花布当中有蓝色，有黄色，红色等等，那么如果再把这样一种所取的这个能境呢，像这样的话就说取花色的这个内部的蓝色，如果要取它内部的蓝色的时候呢，这个时候也只能够缘它的蓝色。那么如果蓝色，蓝色又指的内部中央的蓝色，还就是这个它的这个内部边缘的蓝色，这个方面呢就是说乃至于呢我们能通过心识能够分析之间，都可以如是了知的，完全可以如是了知。所以像这样讲的时候，你可以说这个是取花色的识，也可以说这个是取蓝色的识，也可以说这个是取中央的蓝色的识，边缘的蓝色的识。所以说如果说，它的外境有很多种的话，那么这个能境也可以这么多种。或者说就是，如果你要分别的时候呢，如果你只是要缘花色的时候，就不可以缘其他的；如果你是只是缘蓝色的时候呢，就不可能缘黄色了；如果你真正去分别这样一种中央的蓝色的时候呢，你就没办法缘边缘了。所以从这个方面，从无分别和有分别两个方面观察的时候都是这样的。

【如果懂得了这一点，那么识安立为一相续与一本体的方式也是如此。】

那么如果把这样一种问题了解清楚之后呢，那么把这个心识呢安立成一个相续，或者把这个心识安立成一个本体的方法也就是这样的。主要是看我们要去怎么样去分别它。你说一个相续和一个本体，或者说就它内部有很多很多分别，二者之间实际上不可能完全有抵触的。把所有的法综合起来，这个叫做一个相续，或者一个本体。我们就说，我说在缘一个本体的时候呢，说和缘就不同的法的时候呢，实际上就像前面一段分析的这样，这都是相同的意思，都是一样的。所以说呢，从这方面观察的时候，识安立为一相续与一本体的方式就是这样的。

【相反，如果在内部安立一个无有若干分类的法，那么除非承认一个成实无分的对境与成实无分的识以外又该如何进行建立呢？请你慎思！】

那么如果没有充分的方便来安立这样一种名言，如果没有充分方便来安立名言，那么就是说是前面我们自宗的名言就很清楚了。如果就是说外境、外部行相很多的话，它的这个能取也很多。那么如果你要综合起来的时候呢，那么就是外面是一个，那么它的能境也是一个，这方面是非常合理的。相反如果你没有这样安立，如果你要在内部安立一个无有若干分类的法，实际上这个方面我们就说是，比如说对方他承许一个相识各一嘛，相识各一的话，就说相也是一个，那么就说是识也是

一个。那么像这样讲的时候呢，只有一个如果真正按照你的观点仔细观察，你的观点能够成立，那么除非你在这个外境内部安立一个无有若干分类的法。一个花色是根本没有分类的，所谓它取花色，对方说取花色的这样一种这个识呢，它就是把，虽然对境有蓝黄等，但是呢把这个综合成一个，它就说这个只是这个一个花色，然后呢取它的识也就是只有一个识。那么如果从这个方面分析的时候呢，如果你真正的观点可以安立的，除非你在内部安立一个无有若干分类的法，那么就说是除非承认一个成实无分的对境，或者说成实无分的识之外，又该怎么样建立呢？实际上是没办法建立的。如果要安立真正的一种有相、啊就说相识各一的话，没有办法安立的。所以说如果你没有详细分析，你只是说，噢，就是是不管外部有多少种差别就是一个，不管内心当中有多少种差别，就是一个识，都是这样一种实一的识，像这样是根本无法安立的。如果这样分析的时候呢，这种观点不合理了，所以要请你慎思。

【再者，瓶口与瓶腹等对境是各自分开的，如果说有境之识是同类，那么取瓶与取水的识也应成了一个，】

那么就是说再者呢，实际上瓶口和瓶腹等等的这些的对境呢，是各不相同，是各自分开的。那么如果说是瓶口瓶腹的对境是分开的，那么按理说呢，它的有境也是分开的。它的有境呢，就是说不应该是同类，它是不同类的法。那么如果在瓶口瓶腹的对境各自分开的前提之下，如果你还说这个有境之识是同类呀，就说能够缘取它的这个能取这个有境之识，它就是一个识，它就是同类的一个识，那么如果是这样的话，那么取瓶与取水的识也应该成一个了。那么因为瓶口和瓶腹明明是分开的，你就说它的识是一个识，那么如果这个合理的话，我们就瓶子和瓶子里面装的水，我取瓶子的这样一种识，和取瓶子里面装的水的识，按理说应该不是一样的。我当我去缘瓶水的时候呢，我就说这样一种识，当我的识是缘瓶子里面水的时候呢，它就不是缘它的瓶子了，说二者之间呢这个识应该不是一个。但是如果你前面说瓶口和瓶腹明明分开还可以成一个的话，那么就说取瓶的识和取瓶水的识，那么有什么根据不会变成一个呢，会变成一个的。

【到最后，只要有境之识必然相同，结果认知声音的识、认知色法的识等凡是识均成了一体。】

那么如果这样类推的话，那么就是凡是是有境的识必然是相同的，凡是有境的识必然相同的。通过前面这样一种问题分析下来的时候呢，把可以不同的法安立成一个，虽然外境行相有很多很多不同差别，但它的心识都是一个，那么如果是这样的话，只要凡是是有境之识啊，都必然是相同的，因为为什么，都是识嘛。说到最后的时候呢，认知声音的识也是一个识，认知色法的识也是一个识，像这样的话全部成为了一个同类识了。

【如此一来，不同类的识也无有立足之地，由此阿闍黎(法称)的“分析同类、异类识”也成多此一举的事。】

那么如果这样的话，那么全部都是同类识了，完全就不存在不同类的识。那么如果就不存在不同类识的话，那么法称菩萨在这个《释量论》啊等等，在因明论点当中分析，要分析同类识和不同的异类识，像这样就成了多此一举的事情了。为什么成多此一举的事情呢，因为所有的识都是同类的嘛，没有不同类的，所以说呢，就没有必要分析。但是呢法称论师是属于正理自在嘛，不管是自宗他宗都承许法称论师在抉择这些方面呢这个问题是权威了，所以说法称论师说要分析同类和异类识，那么如果你的这个观念合理的话，那么是不是就推翻了法称论师的这样一种观点了呢？这个方面也是这个可以说是经不起观察的。那么这一段话呢，你可以理解成呢，对于对方的异相一识的观点作分析，做了遮破了。那么就说对方说呢，就说虽然相有多种，但它的识呢是一个。就像我们看的时候呢，瓶口和瓶腹的对境是分开的，它的心识呢是一个识，是一个同类识。那么如果这个这个，如果这样一种观点合理的话，这样分析下去，并且到最后的时候呢，所有的心识只要是识，都是同类的，不可能有不同类的识。那么一方面呢就是说，和正理呢完全不符合，不符合实际情况；一方面也违背了法称论师在因明论点当中所建立的这样一个观点。所以说安立成异相一识的这个观点呢还在经过分析，实际上呢也不是很符合因缘的。

【所以，在“相识等量”的观点上，蝴蝶花花绿绿的色彩被同时见到才有可能，】

那么在分析相识等量的时候呢，如果按照相识等量的观点来分析，那么蝴蝶的花花绿绿的色彩被同时看到，这个方面才是可能的，啊才是合理的，才是合理的。就是说如果这样一种蝴蝶它的翅膀上面有多种颜色呢，实际上就说我们同时，一个时间当中都可以见到。那么同时见到了这么多花花绿绿的色彩，会不会变成多个相续呢，不会变成多个相续的，因为这个都是不同类的识。不同类的无分别识在一个时间当中互相生起来，它都是一个相续。所以像这样讲的时候呢，是没有什么任何问题的，啊可以同时都见到的。啊所以说通过相识等量，同时见到蝴蝶花花绿绿的色彩呢，这个方面是可能的。因为对境多种，它的能境也就是这么多，同时当中呢都可以去这个了知。

【而在用其它的两种观点的解释，则成了不现实的事，】

那么如果是用相识，啊就是说是用这样一种这个相识各一呀，或异相一识，通过这样一种观点解释这个问题的时候呢，就成了不现实的事情了。

【原因是：如果次第性见到，那么(本论下文中)对“相识各一”所说的藤条声等理证有妨害。】

那么如果你不承许是同时见到的，你如果是承许是次第见，啊次第见，你认为如果次第性，啊同时见是不可能的，必须是次第见。那么次第见因为太快的原故呢，似乎是同时的，它太快了，好像是显得同时一样，它实际上不是同时的。那么如果是你承许是次第见到的话呢，那么下文当中要破这个相识各一呢，要破相识各一的时候使用了藤条声等理证，通过这个理证是有妨害的。太快了似乎显得是这个同时，但是呢互相之间还不混乱，这个方面我们就是说是如果太快了，会变成同时的

话。比如说他念那个藤条，啊就是说是藤条，像那样讲的时候呢，那哒、哒那，像这样讲的时候如果是太快的话，那么会不会变成同时呢，如果变成同时的话，应该变成同时呢，那么如果变成同时的时候呢，啊你是在念哒？还是在念那？像这样的话就是都是同时的，你根本没办法，就是说是没办法了解这个是什么意思，没办法了知的意思，就这意思。所以说你眼识可以在次第当中很快的可以缘啊缘这个法，而且显得是同时的话，那么就声音，我们就缘取声音的这样一种心识呢，它也可以是更快的这个方式可以了知。那么如果是这样的话，当我们在了知哒那、那哒的时候呢，在念的很快的时候呢就没办法去分析它了，它应该是同时的，如果同时的话就没办法就很清晰的了知，到底是在说那哒，还是说哒那，像这样的话实际上都是这个很难区别的事情。那哒、哒那实际上就是说是这七十啊，十七啊，像这样是讲的时候也是这样的，那么就是说如果你这样分析的时候呢，如果念的很快的时候，那到底是十在前面还是七在前面？似乎都分不清楚了，比如说我们念十七的时候，念十七、十七、十七念的非常快的时候，那么你的意思来讲，太快了它就显得同时了，如果太快显得同时的话，那么到底是十七呢，还是七十呢？像这样的话你的十在前面还是七在前面，像这样分不清了，分不清了你的意思就无法表达了。所以说你的这个眼识的缘这个色法也是这样的，虽然是次第性，但是太快了，似乎显得同时的话，那么就是说通过这个藤条声的理证有妨害。那么这个问题呢在下面还要着重讲的，这个方面我们只是简单的提一下，就说如果你承许次第性见到、不是同时见到的话，通过这样一种藤条声等理证有妨害。过两三天这个就能讲到这个问题。

【尽管同时见到，但如果各自行相的能取不存在，则有识与行相二者成了毫无瓜葛等等过失。】

那么前面就是说呢，两种观点当中，一种观点相识同时，另一种观点就是产生次第见，次第见有这样一种藤条声等理证的妨害，那么尽管承许同时见，那么比如异相一识，异相一识它承许同时见，那么如果同时见的话，如果各自行相的所取不存在，那么就说各自行相的意思就是说，它的行相各种各样、很多，那么就是说各自行相的能取是不存在的，只有一个识嘛，只有一个能取，所以说呢就是说按理来说呢，有各自的行相就会有各自行相的能取识存在，你的行相有多少种，你的能取就有多少种。但是如果按照异相一识的观点，各自行相虽然是存在的，但是各自行相的能取它不存在，只有一种能取，没有各种行相的能取。那么如果是这样的话，那么则有识和行相二者成了毫无瓜葛的过失了。那么心识是心识，行相是行相。虽然就是说是能取和所取它是互相看待的，心识和行相是互相看待的，它二者之间有个很紧密的联系了，但如果按照你的观点来讲的时候呢，心识和行相二者之间成了无关了，你的行相也可以显现很多种，但是我的心识我显现我的，我显现一种，这个方面就二者之间成了无有联系毫无瓜葛等的过失。

【由此可见，异相一识的观点也就更不恰当了，】

所以说呢前面是对于这个相识各一的观点，通过藤条叫声等理证进行了破斥了。那么对于异相一识的观点，通过这个地方呢，这个识和行相二者成了毫无瓜葛的这个观点进行了破斥了，所以说像这样的话异相一识的观点就更不恰当。

【而且最终，显现的对境“蓝色”一者也具有中、边等分类，原原本本取它的有境性质不可能毫无差别，如果有这种可能性，那么无分(之识)取有分之相怎么能适合充当正量呢？】

那么就是说是在进行观察的时候呢，我们就可以知道了，显现对境的蓝色当中，单单是一个蓝色，一个蓝色当中，它实际上也有中间的蓝色，它边缘四边的蓝色等等的分类。那么如果说它的这个对境有这么多分类呢，那么缘取它的有境的性质不可能是毫无差别的，就不可能完全是一个。它的对境有这么多的分别，你的缘取它的这样一种这个不同的对境的时候怎么可能是毫无差别呢？是单单是一个心识不可能。如果这个可能性可以存在的话，那么无分(之识)取有分之相是不可能适合正量的。什么是无分之识呢，就是说一个识，内部没有分别的识叫无分之识。有分之相是什么呢？有分之相就比如前面这个蓝色，前面这个蓝色的行相它是有分的。怎么分呢？中央的蓝色，四边的蓝色，它是有分的，它这个是属于有分之相。那么它就是说是缘取它的识是无分之识，无分之识就是说它的内部是没有差别的，是个同类识。所以说一个无分之识去取一个有分之相，怎么可能适合充当正量呢？这个是不能够适合充当正量的。

【而承许“相识等量”的这一观点在名言中实可堪为取所量的正量，】

那么就是说是相识等量这个观点，在名言谛当中呢，可以成为取所量的正量的，相识等量就可以。因为它的这个外境有多种，它的这个能取的心识也就这么多，相合于它的这样一种行相来安立的。所以在名言谛当中就堪为取所量的正量。

【如同所有承认瓶子为多尘自性者否认“无分”之瓶子的理由完全是以识前显现“有分”而安立的。】

那么就是说我们这个观点是合理的，那么前面这个观点不合理。打个比喻讲，如同承许瓶子，承认瓶子为多尘自性、否认无分。那么这个是在小乘以上都承认的，小乘以上都承认。那么小乘他们认为这个瓶子是多尘自性，前面我们分析了，像这样的话有这个至少有八尘，至少有八尘组成，再加上有些声音啊，其它的尘可以安立的。所以说这个瓶子上面有地水火风，有色香味触，有这些很多很多尘的自性。

那么就是说承认瓶子是这个八尘以上的这样一种这个多尘自性，组成这个瓶子的自性它就否认无分。它就认为这个瓶子既然是多尘组成的，就不可能是无分的。为什么这个瓶子不可能是无分的呢？就是说这个理由呢，完全是以识前显现有分而立的。因为在我们的识面前明明显现了这样一种瓶子的有分，它可以分很多部分。所以说在我们的心识面前就是说安立了有分，所以说我们就知道这个对境呢，它绝对不是无分的，绝对不可能是无分。所以说就是说连这个经部啊、有部等等，像这

样他们的这个观点在安立的时候，他们不承许瓶子无分的根据也就是因为在心识面前显现了多分，所以说安立了这种瓶子不是无分的。

这个方面它的这样一种相和识，从这个方面讲也是等量的，也是等量的。所以说像这样讲的时候呢，你的这样一种行相这么多，但是你的心识只有一种，不合理。所以说如上分析的时候只是相识等量的问题是非常合理的。

【在此“相识等量”的观点中也是同样，所取能取同类的两个识不会在同一时间生起，因为这两者只是在假立名言中分的，实际上无有异体。】

那么在承许相识等量的过程当中，这个相识等量的问题呢，前面已经分析完了，可以说很合理。那么在这个当中，就是说进一步吧，有内部当中也许有一些疑惑。有些疑惑这个方面也是附带着解释一下。

在相识等量的观点当中，所取能取的同类两个识会不会在一个时间生起呢？什么叫做所取能取的同类的两个识？这个方面就是说是因为在这个安立相识等量，或者安立这些这个问题的时候都是安立有相派嘛，都是有相派，有相派它所取实际上是心识的自性，所取实际上是一种心识的自性，在我们心识面前显现的，它是一种心识的自性。

所以说能取它固然是心识的自性，所取它也是心识的自性，啊所取也是心识的自性。所以说这个时候所取能取都是心识的自性。再分析的时候，所取和能取是不是同类识？好像我们分析的时候应该是同类的。你看这个所取，它和能取是一个自性嘛，它完全就是一个自性，像这样的话都是心识的自性，都是心识的自性。所以说所取它所安立的所取相和能取的这样法实际上是一个。你看我的这样一种能取，我的心识是缘取瓶子的，那么所取也是显现的瓶子的，两个都是心识。两个都是心识是不是同类呢？是不是变成同类识了？这个同类识，因为在这个安立相识等量观点的时候呢，所取和能取它是同时生起的，同时生起，所以说会不会变成两个同类识在一个时间中生起的过失呢？会不会有这样的过失呢？

这方面我们就讲没这个过失。就是说不会在同一个时间当中生起的，因为这两者只是在假立名言中分的，实际上无有异体。就是说把这样一种识安立成所取，安立成能取，它只是在假立了名言当中分别的，哦，这个叫所取，这个叫能取，实际上这个无有异体。无有异体的意思实际上就是说这都是一个心识。如果你详细分的时候，也不会有同类的两个识存在。那么如果你不分的时候，它是在名言中假立这个所取这个能取。所以像这样的话也不是一个真实的安立的，它是一个假立的名言。

真实当中，真实谛当中，所取和能取都是一个心识的法，它没有他体的，没有他体就不存在同类的两个识怎么怎么样生起。实际上它就是一个本体了，不会有两个法存在。所以不管从哪个方面分析的时候，所取和能取的两类同类识，不可能在同一个时间当中生起来。

【以上这些道理虽然在其余（论典中）未曾见过，但即使是我孤身一人也可无所畏惧地说：“在名言中绝对要承认这一道理。”】

那么就是说以上这些分析相识等量这个问题呢，在其它论典当中呢，可以说是这个没有见过的。但是呢即使是我一个人，孤身一个人要安立这个观点，也可以无所畏惧地说：在名言谛当中绝对要承认这一道理。

那么以上这个道理实际上就是说这个广大的方式，像全知麦彭仁波切这么详细的分析的方式呢，在其他论典当中的确没有，但是意趣，意趣是有的。

比如说就是说这样一种这个静命论师在《中观庄严论》意趣啊，或者法称论师的意趣啊，像这样的话都是有，但只不过像这么详细的分析，通过窍诀性的讲解，通过很多例子分析，像这样的讲解的方式在其他论典当中的确是没有，没有见过的。

所以说即便是孤身一人也可以无所畏惧地说：在名言中绝对要承认这些道理的。

【并且具德法称论师的究竟立场也是站在那一方。】

法称论师的这样究竟立场也是站在那一方的。事实尽管如此，但到底有谁恰如其分、如理如是地明确了这一点，诸位具有智慧者只要拜读一下印藏的论典便可一目了然。

那么就是说这个事实虽然是这样的，但是呢到底谁是这个恰如其分的？那么就是说这个有谁能恰如其分、如理如是地明确这一点的话，那么有智慧的人去拜读一下这些印度和藏地的这些论典也可一目了然，就可以很清楚。

麦彭仁波切在这个方面是非常有自信的，就说呢，的确如果你要做详细观察的时候，做详细观察的时候呢，立论当中在承许这样一种这个相识等量的时候，就是通过这个方面必须要来安立的。

【关于这一问题，虽然有许许多多需要阐述的，但暂且简略说明到此。】

那么对这个问题虽然还有很多需要阐述的，但是就是说简略说明，作为一个就是说这个打开一个思路的方法。有智慧的人，他就说是打开这个思路之后，就可以从这个方面去思维，这个方面去思考，最后就可以就会产生一种定解了。所以说很多需要讲的就没有讲了，暂且就简略地说明到这个地方了。

【如果有人认为：】下面这一段话呢，开始解释这个、正式开始解释颂词的意思了。因为前面都是这个，属于一种这个和这个颂词有关的，一些这样的这个啊一些旁述，一些旁述，和一些这个因明当中啊或者在安立名言谛当中呢，有些关要的

问题，窍决的问题。像这样的话就是说在前面这些大段中已经做了观察了。那么就是说静命论师的颂词要解释的话就在下面这两段当中，开始解释这样一种这个颂词的意思。

首先是这样一种这个，就是说引出问题，引出对方的问题，然后再开始解释的。

【如果有人认为：要体现出无相（有部宗）的观点毫无关联（的过失），首先必须建立起自证的合理性。】

那么有些人是这样认为的，因为我们要说无相有部宗的观点有过失。有什么过失呢？有毫无关联的过失。什么叫做毫无关联呢？就是说你的心识、噢你的心识和这样一种这个外境没有关系、啊没有关系，或者你的能知和你的所知呢没有关系。为什么没有关系呢？因为你的这样一种所境啊、你的所境是一种无情法。因为对方说是直接缘它的这样一种这个对境，它没有行相，38:51 没有行相，它是直接缘这个色法本身的，直接缘这个色法本身的。那么这个色法本身是什么自性呢？色法的本身是一个无情法的自性。无情法的自性它是不具备明知的，不具备明觉的，不具备明知的自性。所以说当我们去了知它的时候，我们说：哦，这个是瓶子，这个是一个瓶子。那么按照经部宗，按照有相部的观点，这个瓶子了知瓶子的时候呢，是了知的是瓶子的一个行相。那么这个瓶子的行相是什么呢？这个瓶子的行相就是心识的本身。心识的本身就具备这个明觉的自性了。所以说我就知道，哦这个是瓶子，它就有一种瓶子的行相的本身，它具备一个心识的自性，它具备一个明知的自性，它就可以被我们了知了。

所以像这样如果承许行相的观点，如果它不是直接去取无情法，它是无情法上面隐蔽分它传出来、逐渐逐渐出来一个行相，逐渐逐渐出来一个行相之后，就是说心识了知这样的行相，这个行相实际上就是一种和心识不二的一种自性，它就是心识的本体。是心识的本体它就具备明觉，所以说这二者之间有一种关联，可以了知。那么唯实宗呢？唯实宗的观点也是这样的，实际上这一切的无情法，它都是心识的自性，都是心识的本体，这个就是一种心识自证的关系了。所以像这样讲的时候，虽然显现它似乎是一个外境，不观察的时候，似乎是一个色法，但是详细观察的时候，这个都是心识，都具备明觉的自性，都具备明觉的体相。如果具备这样明觉的法相的话，就说我们可以见到瓶子，可以见到色法，原因就是因为它这个法本身它是一个心识，它具备明觉的自性。否则的话，如果这个外境它不是一个明觉的，那么我们怎么样去了知它呢？我们的心识是明觉的，它的对境不是，它是非明觉的，这个方面二者之间就没有关联。所以说下面在破无相观点不合理的时候呢，也是指出这一点。所以说呢就体现出，如果要体现出无相与有部宗的观点毫无关联，这个是毫无关联的过失，那么首先必须要建立起自证的合理性，必须要这个自证，啊一切是心识，而且是自明自知的合理性必须要建立起来。

【也就是说，所取显现的某一行相就是识，能取也同样是识，】

那么如果按照行相派的观点，就是有相派的观点，所取的行相呢，这个方面是心识的自性。能取的这个同样是心识的自性。当我们看到这个书，我们觉得这个是外面的一个法，但是实际上当我们看到这个书的时候呢，它除了我们眼识的自性之外，没有其它的法。当我们的手去摸到它这个书的时候呢，除了我们的身识之外，没有其它的法。所以像这样的话就是这个，它所取的也是心识的自性，能取的也是心识的自性。像这样的话，所取这个行相也是心识，能取也是心识。

【如果能取所取这二者是一本体，那么自己对自己起作用显然矛盾，因此自证是不合理的。】

那么就说安立二者都是同样一个心识，如果能取和所取二者是同样一个本体，都是一个心识的话，那么自己对自己起作用，就不合理了。自己证知自己，噢自己证知自己，那么你这个自己证知自己的话，像这样的话就说，你的这个能取和所取是不是一个呢？如果都是一个同样的心识呢，如果都是一个同样的心识，那么自己对自己起作用，那就是显然矛盾了嘛。那如果不是一个心识呢，不是一个本体，那么你说安立心识之外的东西，那就变成色法了，又和色法是一模一样的。所以像这样讲的时候，你怎么样去安立自证呢？那么如果真正去分析的时候，你的自证是不合理的吧。像这样的话就说是，有能取和所取这两者，像这样的话就说又是一本体的，又要自己对自己起作用，像这样的话就不合理。也就是说，如果能取和所取这二者是分开的，它是分开的，就不存在自证了。你怎么是自证呢？你明明是就说是一个所取是其它的法，能取是一个其它的法，你还说这个是自证，这个是不合理的。你不能说这二者是分开的。如果二者是一体的，那么一体的话，能取和所取一个法，自己要对自己起作用，那不合理嘛，这不合理的。所以说，比如说你的指尖，你的手指尖，你说我的指尖我要接触自己的指尖，那是接触不到的，自己对自己是无法起作用的。这个宝剑可以砍其他的东西，但是宝剑它砍自己它砍不了的，没办法砍自己的。所以心识对心识自己起作用，也是不行的。它明明就说是它是一个法，自己怎么样了知自己呢？自己怎么样对自己起作用呢？像这样的话就说不合理，是矛盾的。当然就说我们在破斥这样一种这个有相派胜义当中相识等量，胜义当中不合理的时候，我们是使用这样一种、是使用这样理证的。但是在名言谛当中，怎么样合理呢？对方就提出在名言谛当中自己证知自己是矛盾的，所以显然是不合理的。那么下面我们就安立这个自宗。

【尽管从如是所量形形色色之现境、能取之有境各自存在的现相这一角度而安立了所取与能取，】

那么就说我们要安立所取能取的这个前提，在哪个层次下面安立所取和能取呢？那么就从如是所量形形色色的现境、能取之有境各自存在的这个现相的角度。有时我们说在名言谛当中，它有名言的现相和名言的实相，有这两种。那么实际上就是说，如果说是分开了，已经把这样一种这个所取，把这个现境安立成它的这个所取了，然后把它的这个心识安立成能取了，

你如果已经各自分开了时候呢，在这个角度下面可以安立所取和能取。或者说从它们各自的特性上面可以安立这个所取和能取。

【但实际上，任何识只有遣除了车、墙等无有明觉的无情法自性，具有明觉法相的识方能得以产生，凡是非无情法的自性，这就称为自身识或者自明自证。】

那么实际上就说，任何的心识，它是遣除了车、墙等无有明觉的无情法自性的。那么就说我们如果单独从心识，从能境的角度来讲呢，像这样的话，所谓的识呢，它绝对也是遣除了无情法的。像车、墙等的无情法，这些无有明觉的。这个明觉就是识的法相了，明觉就是识的法相。那没有明觉呢，就是无情法的自性了。所以像这样讲的时候，所有的识都要遣除，就说车、墙等无有明觉的无情法的自性，然后安立具有明觉法相的识方能得以产生，或者说呢可以安立。凡是非无情法的自性，只要不是无情法的自性，这个就是自身识或者说自明自知了。那么就是从这样一种能境的角度来讲，完全可以肯定。那么从这样一种行相的角度来讲的话，也是这样的，也完全是一个心识的自体，啊一个心的自性。所以说显现上面似乎这个墙、这个车，显现上面似乎是色法的自性，但是真正的通过下面的这个推理再观察的时候，如果它能够显现在心识面前，说明它就是心识无二的，它就具备明觉的。否则的话它不可能被我们了知，一个明觉的东西不可能了知一个非明觉的东西。所以只要能够被我们了知，它是显现在我们的识当中，所以这些车、墙等，实际上都是一种非无情法的自性。所以说所谓的自证呢，它就说是从这个方面遣除了无情法之后安立的自证，安立的自证。那么就说是，既然是这样的话，那么前面的过失你还没有回答呢，实际上前面这个发的过失呢，自己证知自己啊，有一个能所问题啊，像这样的话，在下面这个颂词当中要详讲，就是第二个科判当中说明彼为自证之合理性当中呢，要把这个问题要做详细的观察。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47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教言论》。那么这个《中观庄严论释》呢，也就是说，麦彭仁波切为了开显自宗的这些究竟的观点，究竟的意趣，那么做一个殊胜的论著。那么这个论典当中呢，对于这个自宗在因明当中承许的方法，中观当中承许的方法，做了非常详尽的这个阐述。那么作为麦彭仁波切的后学弟子来说呢，如果能够通达这样一种《中观庄严论》当中的内容的话，就可以通达一切世俗和胜义谛的实相。那么对于进一步的修证这样一种实相，或者说要进一步的修学这样一种这个密法，修学大圆满等等的话，实际上这样一种这个论典的意义，所诠意义呢，实际上是必不可少的，非常重要。所以说呢，法王仁波切以前也曾经讲过，他说如果能够对于这样一种这个唯识的观点能够非常通达的话，实际上对于通达这个大圆满的教法呢是非常有帮助的，非常接近这样的教义的。当然我们就是说，单单说了一个唯识的观点，你是一个这个世俗谛当中的什么什么法，好像觉得没有什么。但是实际上就是说是，一切名言谛当中它的这个唯识的观点，和就是说一切万法都是这个心的显现，然后呢一切的这个心的显现本身是无自性的，从这个系列修习这个心性的角度来讲的话，通达唯识对我们非常大的帮助。然后呢，胜义谛当中一切万法都是这个空性的，这个方面也必须要有这个了知，必须要通达。那么当然我们在学习这个论典当中呢，因为无始以来的这样一种这个罪障，或者我们自己的这些福报、这个慧根呢并不是非常深厚的缘故，所以在学的时候，对于文字啊，对于它的这个讲解的方式啊，对于它这样一种所诠的意义啊，有的时候可能有这个不了知、不通达的地方。但是呢，我们在学的时候，一方面呢就是要知道，就是说逐渐逐渐我们要发愿通达；第二个方面要多祈祷，祈祷传承上师，祈祷全知麦彭仁波切、法王如意宝等等，像这样的话就是说通过祈祷的能力，通过这些祖师的加持力，相续当中可以逐渐逐渐可以增上对这些诸法的这个实相的了知。这方面都是可以说是这个必不可少的。

那么在这个讲的时候呢，现在我们在宣讲的是破心识的这个实一。那么破心识的这个实一呢，实际上也有这个对于有相派、无相派等等这个道理的观察。现在呢我们就在观察，实际上就是说是这个自证的本体是怎么样的。然后呢这个自证的合理性，了知了自证的合理性之后呢，再宣说这个境证，就是说这个无相派的观点实际上是不合理的。那么前面呢对于自证的自证本体已经做了观察了。那么今天呢讲，第二个科判，说明彼为自证之合理性。那么就是说是，就是在安立的时候呢，心识是自证的，这个方面是一种非常合理的。颂词当中讲到：

一无分自性，三性非理故，
彼之自证知，非为所能事，
故此为识性，自证方合理，

那么这个所谓的这个一呢，就是讲到了这个自证呢，在名言谛当中它就是一体的。讲一体的时候呢，就不是说，这个这个自证上面有很多很多的其他的法，所以说它是一个一体。无分自性呢实际上也是，也是对于这个一体的一种安立吧。那么如果是多体的话，它就是一个应该是有分的自性了。那么就是说如果它是一体的话，那就是无分自性。无分自性呢就是没有其他的部分的意思，当然就这样一种部分，没有其他的部分，没有其他的类别呢，不是胜义谛当中说怎么怎么样观察的方式，就在名言谛当中它就是一种，就是说是这个一个本体的法，在一个本体的法上面呢没有其他的这个部分之分。

三性非理故，那么这个所谓的三性呢，就是说平时我们在安立这个能知、所知的时候，它有这样一种能知啊，有所知，还有一种这个作业，它就是说这个作业，等等，像这样的话就称之为这个三性。那么平时我们就是说是这个，平时我们看的时候呢比如说境证的时候，境证呢就是说，我们的这个眼识去取这个外境，这个叫能所了。然后呢就是说如何去照见，如何去取，这个叫做它的作业。这个方面叫做三性，有的时候叫三轮，这个方面叫三性。那么实际上就是说这个方面讲的时候呢，自证，自己了知自己，似乎呢，就有一个能知、所知，还有一个就是说知的作业的方式了。但实际上呢就所谓的自证呢，它是一无分自性，三性非理故。那么在这个，就一体的、无分的自性上面具备能知、所知，和这样一种作业三者是不应理的缘故呢，彼之自证知，非为所能事。因此我们就知道了这样彼之自明自知啊，就是说这样一种这个名言谛当中的心识，这个彼就是心识的意思，那么这个心识它是自己证知自己。非为所能事，它的上面呢没有一个，有一个这样一种这个所生的法，有个能生的法，或者说就是所知啊，能知啊，一方面的这个能所都是不存在的。那么就是说通过这一个颂词的这个介绍呢，我们大概就知道了，所谓的这个自证啊，它不具备这样一种这个三性，也不具备这样能所。那么实际上它是一个一体的一种无分的自性，这个方面就是心识，这个方面就是心识。那么就是在，当我们在远离了这样一种能所，了知了这样一种这个自证它是一分的时候呢，故此为识性，自证方合理。所以说呢单单就是这样安立一种心识的自性，在名言谛当中的这个自证才是合理的。实际上这个问题呢也是对前面对方的这个提问做一个回答了。对方就是说，如果你这样一种这个自证呢，你要安立这个对方的观点，有部宗的观点，它是，就是说是这个，无相的观点是不合理的。你首先安立自证嘛。但是你这个自证就是自明自知的话，那么如果说是这个能所都是心识，如果能所都是心识，如果它二者之间是有能所的话，那么当然自己证自

己就不合理了。从这个方面呢，这个方面做了一种观察。但实际上我们就是说，在这个自证的本体上面呢，它是一体的，无分的自性，你不具备能所的等等的这个三法。就是说这个心识，它刚生起的时候呢，就本身具备一种觉知，这个就叫做识性，这个叫做自证。这个自证所以说呢，并不是平时我们讲到有一个能所，有一个作业啊。像这样的话就是说是这个似乎有一个能所，有一个作业啊，但是在自证的本体上面是不具备这样一种所谓的能所啊，这个三性的，具备这样一种三性是非理缘故。所以说呢单单这种心识的自性，这种明觉的自性，它作为自证就是非常合理的。它就对于前面的这样问题做了这个回答了。

【所谓的“自证”必须排除其他有实法而成为一体，】

那么所谓的自证呢，就必须排除其他的有实法，而成立这个自证的心识啊，它就是一个一体的法。

【并且是一个除了自身以外的无有其他分自性，】

而且呢就是说除了自己之外呢，没有其他的这样一种这个，其他部分、其他法的这个部分的自性呢，都是没有的，只是一个。

【由于(此自证)具有直接能生的作者这一观待因——所证知的对境、由彼所生的证知者与所生之果或自证也就是所作、能作与作业三者的自性不合理，】

那么此处就讲到了三性非理。那么三性非理，三性是哪三性呢？在这个注释当中呢，一个是所作、能作和作业，所作、能作和作业这个是三性。那么在前面这一段话当中呢，实际上也是对于这个所作、能作和作业，只不过是从另外一个方面来进行阐释的。那么就是说这个自证具有直接能生的作者这一观待因——所证知的对境。这个所证知的对境是什么呢，这个就是所作，这句话就是讲对照后面的所作了。由彼所生的证知者就是能作，那么所生之果或者这个自证呢就是下面的作业。像这样的话，这个三者是这样对照的。那么就是说是具有这三种不合理，就三个不合理。这个就前面呢具有和后面的这个不合理呢要放在一起看的，三者的自性是不合理的。中间这些呢都是说三者，对介绍三性到底是什么，三性的前面说就所作、能作、作业。那么前面这一段呢也就是说对于所作、能作、作业呢，它有一种其他方式的表述。下面我们就看直接能生的作者这一观待因——所证知的对境。实际上这句话讲的就是所证知的对境，所证知的对境它有可以作为直接能生作者这一观待因。这个叫做这个，这个所证知的对境就叫做能生的作者，啊能生的作者。实际上这个叫做观待因啊，这个观待因，它不是一种真正能生、所生的这样一种，它实际上是一种观待因。那么就是说是这个所证知的对境，它是谁的观待因呢，它是谁的作者呢，就是后面这一个，第二个，就由彼所生的证知者，这个彼字呢就是前面所讲的证知的对境。那么这个方面就是讲由彼所生的证知者。那么前面有一个能生，后面有一个所生。也就是说呢这个能生是什么呢，能生就是所证知的对境，如果有了对境，可以安立，通过这个对境呢可以安立它一个证知者。通过对境而了知，安立证知者。所以说从这个方面讲的时候呢，所证知的对境就安立成了直接能生的作者这一观待因了，这个叫做所证知的对境。然后呢有了这个作者，有了这个所证知的对境之后呢，由彼所生，通过这样一种证知的对境所产生的，所安立的，这个叫做证知者，这个叫做能作，啊叫能作。一个是所作，一个能作。所以说此处呢就是说，前面有一个能生，后面一个所生，后面一个所证知，再后面一个证知者。实际上这个二者、这个四者之间呢是有对照的，能生和所生对照，然后呢所证和能证，和证知者对照。这个方面就成了一个所作和能作了。所以说这个方面这一句话的意思呢，实际上就是说是这个，如果不太清楚的，看得很复杂，但实际上呢这个不是很复杂的。它只不过就是说第一个呢，直接能生的作者这一观待因，就是指这个对境，就是所证知的对境，那么这个所证知的对境作为能生的作者，它可以产生证知者，或者说呢观待了这个所证知的对境之后呢，可以安立一个证知者。有了对境才有证知者，没有对境就没有证知者。所以说这个方面一个是能生，一个是所生；一个是所证知的对境，一个是证知者，啊一个是证知者。这个方面就是二者之间的关系。与所生之果或自证，那么这个所生之果或自证呢，就是后面所讲的作业，啊就是作业。那么就说是如果有了这样一种这个能生所生，有了一个证知者和对境之后呢，这个时候就可以安立自证了。就是这个是所生之果就是个自证，也就是，啊就是说是这个后面所讲到的，所作、能作和作业这三者。所以说下面，前面这句话呢就是讲到了这个三者的自性。

【是故，所说的识之本身证知自己，并非承认是像用斧头砍木柴一样，真正产生有别于自己的取自之识，】

那么就是说是这个识证知自己，啊就自明自知嘛，自己证知自己。在这个语气当中呢似乎就有了一个，哦能证、所证和证知的方式，或者就是前面讲证知的作业，证知的果，这些都存在的。但是呢就是说不能够按照语气的方式去理解，如果按照语气的方式去理解的话，似乎肯定是有能所，有这个作业的。但是呢我们应该知道呢，就是说所说的识本身证知自己的，并非承认是像斧头砍木柴一样，真正产生就是有别于自己的取自之识。斧头砍木柴当中呢，这个方面就是说三者就是非常清楚的，啊就是说三性就很清楚。斧头是能砍，然后木柴呢是所砍，啊这个砍柴者抓起斧头抡下去，把这个木柴砍开，这一系列的动作就叫做作业，啊这个叫做果，或者叫做作业，这个叫砍木柴的一种经过，有能所有作业。那么这个方面就是说，哦能砍、所砍和它的作业呢都是存在的。就是说我们说用斧头砍柴，用斧头砍柴这个当中呢，能所啊作业啊是非常清楚的。所以说呢，自己证知自己，是不是像斧头砍柴一样有这么清晰的，啊这么这样一种这个明显的这样一种三性呢？实际上是没有的，啊没有。并非承认是像斧头砍木柴一样，真正产生了一个有别于自己的取自之识。什么叫做产生有别于自己的取自之识呢？就是说斧头和木柴，这个是别别他体的，有两个本体。所以说我们像这样讲的时候，如果你像斧头砍木柴一样，就会产

生有别于自己的取自之识。哦这个是能证，那个是所证。像这样的话就说是有一个自己证知自己，好像就产生了一个有别于自己的一种取自之识了。但这个自证当中，它是一个本体的，没有前面讲的那个三性，它是一个本体。一个本体当中就不可能有像斧头砍木柴一样，哦有一个能砍呐，所砍呐，有一个能证啊所证啊，像这样一种法是没有的。所以说呢，并不是承认像斧头砍木柴一样，真正产生一个有别于自己的，啊自己这个本体的取自之识，自己取自己，自己证知自己。那么实际上是不是像这样语气的这个，它这个所表达的一样，有一个啊好像有一个，好像似乎有一个叫做能证所证呐，实际上是没有的。所以这个方面通过这个比喻和这个地方的意义对照之后呢，我们就知道了，那么这个自证呢并不是像斧头砍木柴一样，像这样这么明显，或者说通过眼识去取外境一样，这个这么明显的能取所取根本是不存在的。

【或者是由识所证知的对境以及能证知那一对境的事物，】

那么就是说，不存在、一方面是不存在这个产生有别于自己取自之识。或者说也可以这样讲，也不会存在由识所证知的对境和能证知那一对境的事物，这个方面也是不存在的。啊有一个由识所证知的对境，好像是自己证知自己，啊有一个是这个啊这个心识、有一个是心识所证对境，有这两个。或者就是能证知那一事物的，那一对境的事物，这个是能证嘛。像这样的话就是说，似乎有一个很明显的证知的对境，有一个很明显的这个证知对境的事物呢，实际上这样一种这么、哦粗大的能所，是不能存在的。

【故而这是识的自性，】

那么在这个故而这是识的自性这一段，这句话之前呢，都是说明了：一无分自性，三性非理故，彼之自证知，非为所能事。就是说像这样讲的时候呢，我们应该了知这个自证呐，并没有啊这样很明显的这样一种能所的关系。所以说把这些东西遣除掉之后呢，把这些它的这个特征遣除掉之后呢，这种心识的自性，就叫做自证。啊这种心识的自性就是明觉的一种本体，它本来就心识一产生之后呢，它就具备一种这样一种自己了知的一种本性本体，就是说自己它能够了知自己。那么是不是像其他的一种了知呢？不是。前面这一段已经把把这个特性讲得很清楚了，说这种识的自性就叫做自证。

【这样一来，自证的名言方合乎道理。】

那么才可以作为真正的一种这个名言当中的自证，自证的名言，这个方面才可以安立的。所以说这一段话呢，静命论师、麦彭仁波切呢已经把这样一种，啊就是说自证的这个自性啊，说得非常清楚了。一方面是回答了对方的这个提问呐，一方面是在安立自证的时候怎么样安立的。实际上这个上面是不存在这个明显的能所，啊它这个心识的明觉，它就是一种了知。那么了知谁呢？就是语气上来看呢，哦当然是自己了知自己了，它是从不需要其他的法来了知‘它’，不需要其他一个，哦外法，来了知这个自证的角度，说自己了知自己。所以说在这个自己了知自己的这样一种这个说法当中呢，实际上就是前面讲的，不存在这些能所的关系。说从这个方面建立的自证是合乎道理的。

【直接而言，如果承认所谓的“自证”是有境、对境与所生、能生的自性，则不应理。】

那么直接来说的时候呢，如果承认这个自证呢，存在有境和对境的关系，那么这个是不合理的。要么就是说如果有了有境对境呢，就和前面所讲的一样，那么根本就不可能是一个自己证知自己了。或者说所生能生的自性也不合理了。那么所生能生的自性呢，就是前面我们在讲的时候呢，就是讲所作能作的时候，它就前面由于具有直接能生的作者，还有一个后面说由彼所生的证知者等等等等。像这样呢就讲前面有一个所生能生的概念，就是按照前面这一段话理解就可以了。像这样的话就是所生与具备这个所生能生的自性，也是不合道理的。为什么就是不会存在所生能生的自性呢？

【其原因是：如果它产生有实法本性，那么是产生未生者还是已生者？】

那么如果这个里面有一个能生所生，自己产生自己，啊自己产生自己，实际上这个自己产生自己和自己了知自己呢，这个方面是一回事情。因为前面说，啊直接能生，作者是一观待因，这个观待因就是——所证知的对境，这个也叫能生。然后呢通过这个证知的对境，由彼所生的证知者。实际上呢就是说，好像我们看到是有两个法了，一个能生，一个所生嘛。但实际上讲来讲去的，就是自证它一个本体上面去安立的。一个方面就是自己证知自己，这个啊这个自证的一个法，啊自证的一个它这个一个法上面，啊又可以安立一个所证，又可以安立一个能证，实际上有没有这样的法呢？实际上没有的。前面讲这个它不具备一个所谓的这个能证啊所证啊，像这样一种这个问题的。说此处呢这个能生所生也是这样啊观察的方式。那么如果还有所生和能生的话，那么就说是，产生了一个什么法？它产生了有实法了不是？当然不可能产生无实法嘛，因为这个自证本身不是无实法，所以说这个方面就直接，没有说哦如果产生无实法怎么样怎么样，就直接说呢，如果它产生有实法的话，那么这个如果它产生有实法的话，这个有实法是已生的呢？还是未生的？或者说未生的还是已生的？这个方面有个前提我们要知道呢，实际上这个方面呢这个自证呐，就是说是所生能生的关系，就是自己在产生自己，它是一个观待的这个方式来安立自己产生自己。所以说如果是了知这个的话，它没有一个像种子和芽这样一种这个自性，这样一种这个因果的关系呢，它是不存在的。它是个同时在一个时间当中。种子生芽它是有前后的嘛，但是它就说自证这个问题呢，它不是有前后，啊它是由自己了知自己的时候，观待、啊观待这样一种这个、啊观待这样一种这个所作安立能作，啊观待所作安立能作，观待所生安立能生，就是这样一种问题了。所以说如果你要这样生的话，那么产生一个未生的呢？还是产生一个已生的？

【假设说是生未生者，则不合理，因为在产生之前自证还不存在，因而不具备生的能力；】

那么如果你说产生了一个未生的法，那么这个是不合理的。为什么不合理呢？因为在产生之前，你要产生一个未生者嘛，那么在这个产生之前呢，这个自证还不存在的，这个自证还没有，自证还没有的话，所以说从这个方面讲的时候呢，它就不具备生的能力了。那么这句话的意思就是和前面我们分析的总的原则就是一样的。那么因为这个所生和能生，它是一个自性的，一个自性。所以说呢你说我产生了一个，啊我作为能生，产生一个所生，那么这个所生是什么法呢？这个所生是还没有产生的法，还没有产生的法就说明这个所生的法是不存在的，那么这个不存在的法是什么呢？就是这个心识本身。前面我们已经再再讲了，这个所谓的这个自证它就是一个本体，没有一个法叫做所生提前有了，啊叫能生提前有了。没有一个法后面是产生这个叫所生，像种子和芽一样一个前后次第呢，这个在自证当中是没有的。所以说它必定是同时的，啊这个所谓的这个自证它是同时的，它只不过呢就说是安立这个对境，从对境方面安立的能生，然后从它的这个证知者这方面安立成所生，从这个方面安立的。所以说如果说有这样一种产生的话，已产生的未生者，你这个法还没有产生，如果还没有产生，就说明它的本体不存在，如果它的这样一种所生的本体不存在，实际上就说明它的这个自证的本性是不存在的，自证的本性不存在的话，能生也没有的，如果没有这样一种自证的本性的话，怎么可以产生具备生的能力呢？这个方面主要的意思就是说它是一个法、一个法。所以说不可能提前存在一个能生，后面产生一个所生的情况。如果它其中的所生能生当中，其中一个法不存在的话，就说明它的本体不存在，本体不存在的话，它的能生也就不存在了，所以说后面就讲了因而不具备生的能力，意思就是这样的。所以如果你产生一个未生者的话，那么就说是因为它产生之前呢，这个未生的法还没有出现之前，这个自证的本体不存在嘛，自证的本体不存在的话，就说你说它还不具备生的能力，所以说不可能产生一个未生者。那么就说明这样一种能生所生都是、如果未生的话都是不存在的。

【如果是产生已生者，则在已经产生之后具备能力的时候，与之同体的所生也已形成，】

那么如果你说是产生一个已经产生的法、已经存在的法，已经存在的法呢，自证的本体倒是有了，它可以具备一种生的能力了，因为它有了这个它的本性，它的这个自体已经存在了嘛。自体已经存在，则在已经产生之后具备能力的时候，具备什么样的能力呢，具备一个能生的能力，啊具备一个能生，当它就说因为它的本体存在了，本体存在之后呢，就是前面安立的所证知的对境，那么如果所证知的对境的这个本体、这个本体实际上也就是自证心识的本身嘛，如果当这个能生的本体所证的对境它存在的时候呢，它已经具备了能生的能力了。但是你虽然具备了能生的能力，你不需要在再生了，为什么呢？与之同体的所生也已形成。当你的这个自证的这个对境存在的时候呢，你的所生的法已经存在了。这个方面讲的很清楚，与之同体的所生呀，这个与之同体的所生非常的重要。那么像这样因为能生和所生是一个本体，是同体的。是同体的缘故呢，所以前面这个如果你产生一个未生者，因为二者是同体的缘故呢，你的所生还没有本体的时候，你的能生就不会有本体，所以说就不具备生的能力。后面又说如果它产生一个已生者，那么如果说产生一个已生者，这方面虽然自证的本体它存在了，但是呢这个时候已经不需要生了，因为在你的能生这个对境它存在的时候呢，它的这个所生，它的证知者呀，这个与之同体的所生也已经形成了，所以也不需要再生了。

【而自己对自己起作用显然相违，】

那么自己对自己的起作用呢显然是不合理的，是直接相违的。

【就像宝剑不能砍割本身等一样。】

那么这个宝剑呢可以砍其他的法，但是你说宝剑能够砍宝剑自己，啊这个是不合理的，这个没办法就说自己砍自己，自己割自己，像这样的话就是这个不符合道理的。它只能去砍别人，那么自己对自己起作用呢，这方面是这个不符合道理的。那么有些人说这个比喻呢可以有其他理解。他就说比如说软剑是不是可以自己砍自己呢，软剑呢这个剑是软的，我就把前面这个弄下来，砍它自己后面这部分。实际上如果有这样，它已经不是自己砍自己了，它已经有一个噢前面这一部分上面这一部分砍下面这一部分，它就说这二者自性已经是两个了。所以说你就说把这个宝剑折断了我去砍，这个折断了还是两个法，还不是自己砍自己。所以说像这样讲的时候呢，真正的就说是这个，如果你要严格、也可以严格的观察嘛，反正就说自己对自己起作用，这是不符合道理的。如果你要起作用，一个法要对另外的法起作用，那肯定是两个法的自性。自己对自己起作用的法是不存在的，啊不存在。所以说这个方面讲的意思就是说，它不存在能生所生的自性。这段话的意思就是说不存在一个真正的能生所生的自性，这个能生所生的自性是不存在的。所以说我们在讲名言谛的时候呢，我们就说没有能生所生。那么没有能生所生到底是什么样的呢？就是心识的本身，它一生下来，它就说一产生的时候，一形成这个心识自性的时候呢，它就已经有明觉了，这个明觉就说是，它自己能够了知它这个明觉的本身。你就不能说哪个是能知哪个是所知，这上面是没有的，它本身就能了知。就前面讲过，它只不过是为了说明它不需要其他法来证知它，它自己就有一种明觉，它自己就有一种证知的作用，这个叫做自证。所以说这个方面不存在能生所生，也不存在这个有境和对境的关系，讲的时候可以这样讲，实际分析的时候是不存在的。

【由于瓶子等对境是无情法，因而它们不可能有明觉，它们的本体必须观待自身以外明知的能证之识，】

那么下面讲的话，由于瓶子等对境是无情法，这个方面不是、还没有按照唯识宗的观点把瓶子等安立成这个心识的自性的。一般的众生观察的时候呢，瓶子等这个对境就是色法的自性，也就是无情法的自性。所以说这个是无情法的自性呢，它

们就不可能有明觉的这个本体，明觉是心识的法相，啊明觉是心识的法相。所以说瓶子等无情法，它是不具备明觉的法相的。它们的本体必须观待自身以外明知的能证之识。那么就怎么说怎么样了呢？这样一种瓶子是存在的呢。它的本体是存在的，它自己是不可能证知自己的，因为它自己并不具备明觉的本体嘛，啊自己并不具备明觉的本体。所以说呢它们的本体必须观待自身以外的，比如说这个柱子以外的张三的一个明知之识，张三的这个眼识，它就具备一种明知的这样一个能证之识，噢，它可以照见那个柱子，它说噢这有根柱子，怎么怎么样，像这样的话它必须观待自身以外的明知之识，才能够确定它的身份。

【而这个识自本体不像无情法那样，自体无需观待其他所证的外缘，为此安立说自证是最恰当不过的名言了。】

而这个识的自本体呢，就这个心识的自本体，不管是眼识呀还是意识呀等等，像这样心识的自本体，不像无情法它不具备明觉，那么心识都具备明觉的自性的，所以说呢它既然自己具备了明觉的自性，当然就不需要观待其他所证的外缘了，它也不像其他的所证的外缘一样这样安立了。比如说所证的外缘可以安立前面的柱子等等的无情法，这个方面就说其他所证的外缘，它是必须要通过另外一个心识去证知它的。那么就说说自本体这个心识的自本体不需要这样观待，不需要观待其他法，不需要观待其他的这样一种能证知它的这个因缘，它是不需要的，它自己就能够证知。为什么呢？因为它自己就具备明觉的缘故，它自己本身具备明觉，哪里还需要其他的法来证明它呢？所以从这个角度来说自证，这个叫自证，自己证知自己，这个很清楚的。尤其是这个方面呢就是说对于柱子和心识之间的关系，就说柱子你不是明觉的自性，所以你必须要通过其他法来证知。而心识呢，心识它本身就是明觉的，所以不需要其他的法。不需要其他法是怎么证知呢，自己证知自己就可以了，这个就是它本来就具备一个明觉的自性的，自己可以证知自己的。所以说为此安立说自证是最恰当不过的名言了。这个方面安立自证是最恰当不过的，这个心识根本不需要其他心识来证知自己，这个方面就安立成自证非常恰当。

【自证一经产生以后便具有明觉的自性，因而它虽觉知他法，但其本身却无有其余觉知者，如此也并非不觉知自己，】

那么就说是自证一经产生以后呢，或者说心识、内观的这个心识一经产生之后，它本身就具备这个明觉的自性了，它就有一种明觉的自性。所以说它如果具备明觉的自性之后呢，一方面呢可以觉它，可以觉知他法，它是明觉的法，它是明觉的可以觉知他法。一方面也可以觉知自己，它本身呢就没有其余觉知者，没有其他的觉知者觉知它，但是呢就说呢也并非不觉知自己，它也可以觉知自己的。所以说这方面的讲述名言的角度来讲的时候呢，心识可以觉它，也可以自觉，也可以自觉，就是这样的。那么就无情法呢，只能通过他法来觉，它自己没办法自觉的，就是这样。所以说像这样观察的时候就是说，它可以觉知其他法，也可以觉知自己。

【就像人们通常所说的“船夫自己将自己渡过了江河”以及“灯自身照明自体”一样，】

那么就说是人们通常所说的，船夫他是摆渡的人，他就说把别人渡过江河的时候呢，他把自己也渡过去了，就说这个船夫呢，一方面可以渡他，他可以把其他人给渡过去，也可以自渡，他在船上自己也过去了。还有呢就说灯自身照明自己，灯可以照明他法，比如说你黑暗的房间当中灯一拉开之后呢，其他的物体照亮了，那么灯也能照亮自体。这个方面、这个方面都是从世间的名言的角度来进行安立的，不是通过详尽的分析来安立的。如果通过详尽的分析你安立的话，实际上是这个自证的自体，你没办法真正去安立一个实实在在的东西。但是呢就是按照世间的这样名言、名言安立的方式，比如船夫自己渡过了江河了，把自己渡过了江河，可以渡他可以自渡；灯呢可以照他可以自照。像这样讲的时候都可以安立的。

【意思是说，漆黑暗室内的瓶子等是依靠灯而照亮的，但灯本身即可照明自己而不需要其他因，】

那么就说是这个比喻的意思是说呢，漆黑房子当中的瓶子等，这个方面是依靠灯而照亮的，这个就是觉它了，这个就是照它。那么就说是这个灯自身呢不需要其他法来把它照明呢，这个灯它自己是不需要其他法来照明的，它自己可以把自己照明，可以照明自己，这个方面不需要其他因。

【由此可见，所谓的“自明”只是名言的假立，】

所以说从这个方面讲的时候呢，所谓的自明是名言假立的，它不是一个真实安立的，如果是真实安立，那就必须要通过详细的理论来观察，这个方面就不存在了，这个比喻就不合理了。那么在《智慧品》当中，我们学习过《智慧品》，《智慧品》当中实际上也有这个问题，就说你这个灯到底能不能够自明，不能够自明。为什么不能够自明呢，因为没有所照，它没有黑暗，灯上面本身没有黑暗为什么需要照明它呢？不需要照明它。它可以觉它，但是呢，可以明它不可以自明的。就因为这个灯本身，灯上面本身不存在黑暗的缘故，它就没有一个所明，没有一个所明的话，就不存在能明。这个方面就详细观察了。还有在龙树菩萨《中论》当中，也是第三品当中，也是讲过了这个比喻，把这灯能够自照等等，这个方面也是已经破斥过了。所以这个方面讲的很清楚，所谓的自明，只是名言的假立。在名言假立的时候说，这个灯照明了它、其他法，也照明了自己，这个方面就是一个名言的假立。所以说把这个名言假立，把这个比喻放在自证上面就很清楚了，所谓的这个心识能够觉它、也能够自觉的这个说法，就是一个名言的假立，名言当中可以这样成立的，没有什么过失的。但是如果你说是真实意义当中安立的话，那么就不存在，这个方面就肯定不合理的。心识，如果你真正说心识，能够证知、证知自己的话，那么像这样观察的时候，后面就有一定过失。所以像这样的这个是名言的假立，不能够认真的，你认真的话，就不可能成立的。

【就像灯不是自己作为自己的对境而明的，因此是对生起明觉感受的本体立名谓自证的。】

就好像灯呢，不是自己做为自己的对境，那么怎么就说因为这个对境的话，你这个灯是能照嘛，能够照明，那么你必须需要一个所照的对境，比如说黑暗房子当中，黑暗房子里面中的瓶子，这个就是这个灯的照明的对象，当这个灯没有进去的时候呢，噢它是黑的看不到的，那么灯一进去的时候呢，这个灯把这个瓶子照亮了，照亮之后哦一下就看到这个瓶子了。但是这个灯是不是自己作为自己的对境呢，这个不存在。为什么呢，灯它上面本来就没有黑暗，灯上面没有黑暗，灯上面没有黑暗呢，就不可能说、就说自己作为自己灯这个光明这个部分呢，作为自己，并不是说这个灯器噢，这个所谓的灯，我们应该知道灯的状态，这个地方所讲比喻的状态，就是指它已经明亮的这个状态，而不是说这个灯以前是黑的，我点之前，我拉开之前是黑的，我拉开之后它就亮了，不是自己把自己照亮了吗？实际上不是这意思，就是讲这个灯正在，已经照亮的时候，已经拉开的时候，这个方面呢是灯能不能够作为自己的对境而照明呢，这个没有。为什么呢，因为这个灯上面没有黑暗，本身它具备光明状态当中的时候呢，这上面就没有黑暗，所以说呢就说，灯不是自己作为自己的对境而明的。所以通过个比喻就知道呢，因此对生起明觉感受的本体，立名谓自证。这个就说自证它有一种明觉感受的本体，每一个心识它都有一个明觉，你不需要说，谁，噢就说，我照见了瓶子，或者说，我很痛苦啊，或者说我很快乐，说谁，就说证明的，不需要说谁来证明，我自己就已经有自证了，我自己就感受的很清楚了，所以说这个就叫做明觉感受的本体，每个人都有，不需要其他人来证明的，自己就说有这样一种明觉的本体。所以从这个方面讲的时候，我就说我自己证明自己的，我自己就可以自证。在名言谛的角度来讲，完全说的通，完全可以很合理的安立了。所以这个就是名言谛当中自证的观点，非常合理。

【一般来说，从本体的角度而言，凡是识就决定是自证，】

那么这个方面有一个一般的讲法和就说是分别的讲法。那么对于这个自证，一般来说，从本体的角度而言，凡是识就决定是自证，只要是识，那就肯定是自证，这个不管从哪个方面讲都是这样的。那么也就是说是这个，从唯识的观点来讲，外面的这些色法，按照唯识宗的观点来讲，这个都不是外面的色法无情法，全都是心识的自性。那么如果从这个角度来讲，如果外面的山河大地这一切都是心识的自性的话，那就是自证。为什么呢，凡是识就绝对是自证，凡是识它就绝对有一个明觉的本体，有一个明觉的本体它绝对有自证的，这个是从一般而言的。也就是说不管是能取也好、所取也好，还是见分也好、相分也好，反正呢就说只要是把这一切决定为心识的自性的时候，这一切全都是自证，只要是识就是自证。那么下面就是说，从分别的角度说，

【然而从分为所取、能取二者的能取安立为自证的反体角度来讲，(所有识)并不决定是自证，应当了知此类情况是有的。】

那么如果你是把所取和能取二者当中的能取安立成自证的话，那么就前面就讲如果说是通过唯识的观点，把所有能取和所取全都是一个心识，那么我们就可以说全都是自证。但是有的时候，你只是把所取和能取当作了能取，也就是说外面的山河大地，和里面我的心识，那么这二者之间，我只是把里面的心识安立成自证，只是这个里面的能取才是心识，所以外面只是它的一种所取法。像这样讲的时候，从这个角度来安立的时候，那么从它把这个能取安立成自证的反体，从这个侧面来讲，所有的识就不决定是自证了，所有的识就不一定自证了。像这样的比如说，外面的这个所取法，它就不一定是自证，它因为已经分了能取所取，你已经把能取作为心识了，噢你不是把能取作为心识，你是已经把能取作为自证了，如果你把能取作为心识的自证来讲的话，那么就是所有的识，比如说外面所取法的这些就不决定是自证，你要了知这个情况是有的。比如外面的山河大地呢，像这样的话就是说，你如果说是在安立的时候，我只是把能取安立成自证，那么就所取的这个法那就不是自证，就不是自证，是从这个方面进行安立的。从这个方面安立的方式也是有的，那么这个方面实际上我们也是平时有这样一种安立的。如果说我们在讲唯识的时候，就说一切都是心识，全都是心识的幻变，我们说是心识的幻变，那就是心识的本体，那就是，那就按两种观点来讲了，一种观点就是都是心识的本体，都是心识的自性。那么我们就说再进一步说的时候，如果是心识的自性，那就应该有明觉吧，应该有明觉，是有明觉，如果没有明觉的话，那么就不可能被心识照见，下面我们还要讲。那么如果这个再进一步问，如果有明觉的话，那么这个桌子，这样的山，它为什么不象我的心识一样这样感受呢，为什么不像这样？因为我的心识它也是一种明觉嘛，我的心识就可以很清楚的、可以了知这些法，这样一种明觉。但是我就是说，这个桌子它也是我的心，那么这个桌子为什么不会产生一种明觉的感受呢？就和这个地方的内容可以对照了。那么就是虽然都是能取所取，但是它的这样一种安立的反体不相同，安立的反体是不相同的。所以说，它虽然说它是明觉的自性，它不一定就像我们的这个分别心一样，或者我们这样识这样有这么明显的，这么明了的一种明觉的自性了。它是它具备明觉，但是它是不是像我们这个心识一样，比如像眼识一样啊，像耳识一样啊，像这样的心识这样具备这么明清的、这样一种识辨能力呢，这个不一定具备，不一定需要具备，就这个意思。那么为什么不需要具备呢，就它的这个反体，从它的这个见和相来讲，它必定是安立这个所见的相分嘛，它的有相分安立一种所取，所以说呢它虽然是心识的一部分，但是它是作为所取的，它是作为相分的，所以说不一定呢能够像这个我们平时的眼识啊，这么清楚。虽然打个比喻来讲，虽然就说是这个眼识也是一个识，但是你这个眼识能不能够觉知声音呢，眼识不觉知声音，为什么呢，我们说噢你的根不一样，也就是你的反体不一样，你作为心识的一个面，只能去、你眼识你只能去见色法，它的功能决定了它的局限性的。所以说就说，虽然都是识，都具备明觉，但是我的眼识就不能够听声音，我的眼识也不能够去像分别念一样去思辨，没有这样的，没有这样的。所以说这个外境它虽然也是识，但是从反体的角度来讲，它必定和眼识、耳识这样一种识的侧面不相同，反体不相同。

所以说它是识，不一定就是要思辨，不一定非要思辨。所以平时我们讲的时候，你如果桌子是识，为什么不看东西呢？那么就说说我们桌子不具备眼根嘛，不具备你这个缘，不具备，你这个缘不具备，当然就不可能去见色法了；它不具备耳根，它不具备听声音了。所以从这方面讲的时候，它没有这个缘，它是心识，它没有这个缘，它就不会具备这样一种，像我们眼识耳识这些方面的功能，这样明显的特征，它就不会具备了。所以说外面的这个法虽然是心识，它不一定要看东西，它是心识，它不一定需要感受这么明显的东西，但是呢它是心识，为什么呢，它具备明觉的法相，它具备明觉的法相。下面讲，下面还要提到，如果它不具备明觉的法相，不可能被我们认知，就是因为它本身具备明觉的法相，才能够被我们认知，就是这样的。所以说，从这段话，实际上可以从再深一层次看的时候呢，就说从分为所取能取的能取，安立为自证的反体来讲，所有的识不决定是自证。所以我们可以推知呢，其它违品是在学习的过程当中、学习唯识的过程当中，一些疑惑呢，在这个方面也可以附带的遣除掉，啊，附带的遣除掉，也就是它的反体不相同，它的作用不相同，它的因缘不相同，所以说它安立心识的时候，它的这样一种这个本性也是不相同的，也就不相同的。所以应当了知此类情况也是有的。

【如果领会了建立所谓自证之名言的道理，那么世俗中自证合情合理，任何妨害也不会落到头上。】

那么就是说，如果领会了建立所谓自证这些名言的道理，就前面这一大段、两大段都讲得很清楚了。所谓的这个自证啊，就说心识它的明觉，它不需要其他法来证知，它自己证知自己的。所以从这个方面观察的时候呢，那么就是安立自证的名言。那么如果把这个道理通达之后呢，那么世俗中、世俗谛当中，这个世俗谛当中这个自证是合情合理的，什么妨害也不会落到头上，啊，不会有这个妨害的。那么其他有些观点是说呢，中观应成派在名言谛当中也不成立自证，麦彭仁波切还有全知宗喀巴大师，他们就是说名言谛当中必须要安立自证的，那么就是说名言谛中安立自证，没有妨害，没有任何的妨害。像前面这一大段讲的时候呢，就可以安立嘛。你的心识是不需要他法来觉知，自己觉知自己。那么有什么妨害呢？没有什么妨害的。那么至于经中所说的如果是自明自知的妨害呢，是针对胜义当中成立的，是针对认为自证成实来成立的，而不是说在名言谛当中也没有自证的意思，所以下面这一段话要讲这个：

【而经中所说的“识若自明则眼当自见”、“轻健者应骑在自己的肩上”等等不合常理的现象，以及“灯若自明则黑暗成自障”等等所有理证，对于承认自证成实者来说当然是无以逃避的，】

那么佛经当中讲，如果识能够自明的话，啊，如果心识能够自己明了自己，那么眼识，啊，眼呢就能够自己见自己。但是我们说这个眼睛呢，眼根呢，它可以见他法，但见不了自己的，啊见不了眼根，就是这样的，自己眼根本身见不到眼根。那么就是说如果说你的心识能够自明的话，那么眼就能够自见了，有这个过失了。还有呢轻健者应骑在自己的肩上，那么就是说做技巧的，做杂技的人，他可以很轻健的一会儿骑到马上，一会儿骑到墙上，像这样的话他可以很轻健的骑他法，但就是说骑在自己的肩上，这是做不到的，自己没办法自骑，等等，这些不合理的现象。还有就是灯若自明，则黑暗成自障的理证，那么就说是，灯若自明，如果你的灯能够自明的话，那么黑暗就应该自障。那么就是什么意思呢？就前面所分析的一样，在智慧品中也有这样一种分析的思路。就说这个灯呢，它能不能自明呢？就说唯识宗他说这个自明自知有比喻，什么比喻呢？就是灯能够自明，能够明它也能够自明嘛，我们说呢，如果说灯能够明它也能够自明的话，那么这个黑暗也应该成了能够障它也能够自障，那么如果这个黑暗自己障蔽了自己了，那么如果黑暗自己把自己障蔽了，那就说明黑暗不存在了，黑暗把自己障蔽了，那么就说黑暗不存在，如果黑暗恒时不存在的话，那么一直就应该处在光明当中，等等等等，有这样一种过失。这些所有的理证呢，对于承认自证成实者来说，当然是无以逃避的。那么如果你认为这个自证是成实的，自己证知自己，这个方面是成实的，那么如果说这个自证是胜义当中安立呢，或者说它是一种成实有的法，不是一种名言谛当中不需要详细观察安立的自证呢，如果你说这个自证是一种成实的自性，对于这些理证来讲，没办法回避了，肯定会落到头上。

【其原因是：如果是自身，则与是对境相违；如果是对境，则与是自己相违；假设互不相违，那么黑暗需要障碍自己等妨害不可避免会降落于身。】

那么这个原因是什么呢？为什么无法逃避呢？那么就说是自证，啊，如果说自证安立成、把这个自证安立成自身了，那么就不是对境了，因为它自身就一个法嘛，就一个法，就说如果你把这个法安立成自身的时候呢，那就不是对境，就没有办法证知了，不是对境了，如果没有对境了，那怎么样自己证知自己呢，没办法。那么如果把这个自证安立成对境，那就不是自己了，那么如果是对境就不是自己，所以也没办法自己证知自己。倘若互不相违，那么就说是这个，这个自己又可以是自身，又可以对境，而且呢就说是自己可以对自己起作用。如果你说互不相违的话，那么黑暗需要障碍自己，那么黑暗就需要障碍自己了，等等，这些妨害呢，不可避免会落、降落于身。啊，就说识噢如果自明的话，那应该自见，那刀应该自割啊，指尖应该自触啊，黑暗应该自障啊，等等，像这样的话，就说这些妨害不可避免会降落在自身。因为自己可以对自己做这样一种试验，自己可以对自己做试验。所以说如果是自身，又是对境，二者不相违的话，自己可以对自己做这样一种这个、做这样一种事情的话，那么黑暗就需要对自己做试验了，那么就需要障碍自己了，等等等等，这一系列的过失都会降临在身上的。所以这一方面主要是针对于承认自证胜义有，承认自证成实有，像这样的话就可详尽观察，如果详尽观察的时候呢，上面如果能够安立能所，肯定不合理的，啊，如果要安立一个能所不合理的。那么如果你不安立能所的话，像这样的话，你如果是安立其中一个，自己证知自己，那么如果你安立成自己，你就没办法安立成证知自己了，那么如果你安立成证知自己，

就没办法安立成自己了。所以像这样讲的时候，就没办法真正去安立就说是这个自己证知自己的这个问题，讲来讲去怎么也讲不清楚的，就是因为承许实有，成实有，那么如果承许成实有，这些过失都会有，没办法避免的。

【虽然由感受对境的现相而假立为“所取”与“能取”，但实际上，从二者非为异体角度而安立的名言的确立方法无有任何过失，】

那么有的时候我们说呢，啊，有一个所取和能取啊，从感受对境现象的角度，有一个就说是自己证知自己，或者说安立一个所取能取这样的心识，啊，这个方面是从感受对境，从这个能够感受对境的这个现象，这个方面来安立成所取和能取。但实际上呢，从所取和能取非为异体而安立的名言，确立方法无有任何过失。那么就说是，你可以从它的对境，安立成能取所取，但实际上二者都是心识，没有他体的都是心识的角度呢，安立的时候没有任何的过失了。

【譬如，梦境之心前的对境马象似乎于外界存在，而取它的根识于里面存在，实际上这只不过是显现于那一识前的明分而已。】

打比喻讲呢，做梦，做梦的时候呢就出现了一大片的马象，一大群的这个象马，那么这个时候呢我们在梦中就会认为：哦！这个是外面的法了，这个是所取了，这个是外面的法，然后就说取它的根识于里面存在，我站在这儿，我就看这群马的时候，好像到梦中呢，我的根识在里面，然后马象在外面，有这样一种能取和所取，有一个里外，有一个所能，啊，这些都是存在的。但实际上呢，真正观察的时候，你醒来的时候观察的时候呢，你昨天晚上做梦的时候所谓的里外，所谓的所取能取，除了一个梦心之外，除了一个识面前显现的明分之外，没有两个法，没有别别两个法，都是一个心识，啊，就是一个梦心的心识，除了这个外没有其他的。所以说如果你要观待对境，你可以安立所取和能取，但是呢如果要分析的时候呢，这个所取能取就是一个本体，啊，一个心识。同样的道理，就是自证呢，如果你好像从它的这样一种自己证知自己的角度来讲，似乎有所取能取，似乎有一个能证所证了，但是如果从它一个心识的角度来讲呢，它可以是一个本体，名言谛角度假立的时候，实际上自己证知自己就是一个心识，没有很多法，这个方面也可以了知的。

【由于现为所取分与能取分这些并不是识本身以外的他法，并且明显感觉也是存在的。】

那么就说是这个，现为所取和能取的这些并不是识以外的，识本身的他法并不是这样，都是心的本体。并且也是明显感觉也是存在的，它不是心外的法，但是也可以明显的感觉到一个境和它的这样一个心的存在，也可以的。

【由此可知，所谓自证的名言是合理的，】

所以从前面这个所取能取的比喻呢，从这个例子我们可以了知呢，所谓的自己证知自己，它也是合理的。安立这样一种自证的名言似乎有两个，但观察的时候就只有一个，只是自己证知自己而已，像这样的话就是这个自证的名言是合理的。

【比如，尽管自己与自己不可能存在联系，但不同反体的某一行相在某一外境的本体中是一体而安立谓同体相属。】

那么这个方面再打个比喻来讲，啊，比较容易理解的比喻呢，就说自己和自己是可能存在的，本来来讲的话，自己和己不存在联系，那么自己和己怎么存在联系呢？这个不可能的。要存在联系应该是啊这个是两个法存在联系。但是呢自己如果是，只有一个法的话，自己和己就不可能有什么存在联系了。但是呢就说呢，从不同的反体的某一行相，在某一外境的本体之中，是一体而安立为同体相属。它一个法上面，它可以安立相属，本来相属这个感觉呢就说是它应该是一个法和另外一个法有关系，关系就要相属，所以一个法和另外一个法有关系，它就要相属。但一个法上面怎么安立相属呢，可以从它的不同反体来安立，比如说一根柱子它可以安立同体相属的关系。那么一个柱子上面，我们说一个法你怎么安立相属？可以。柱子上面有不同的反体，比如说这个柱子上面它这个无常的反体，柱子上面有它的所作的反体。那么这个无常和所作这个反体，本来都是一根柱子上的东西，但是从反体的角度呢，从反体的某一行相，这个某一行相，比如说从无常的这个行相，和从它的这个所作的这个某一行相，在某一外境，就是在这个柱子上面，这个某一外境可以安立成柱子，那么在这个某一个外境的柱子本体当中，是一体，那么这两个行相都是一体的，但是呢可以安立成同体相属。它一本体，它的反体不一样。无常的反体和所作的反体，虽然都是一个组织上面具备的法，但是呢你说无常完全就是所作，这个还不能完全等同的。所作有它所作的一个侧面，无常有它无常的一个侧面，所以说这个不相同的。或者说就，柱子的圆和柱子的这样一种这个乘凉的反体，你不能说是完全不同的，它是一个柱子，但你也不可以说是完全相同的。我们如果说用圆去乘凉，从这个方面讲的话，就是有一定的这个不合理的。所以说我们说，柱子你乘凉的反体和你柱子圆形的这个反体，或者说红色的反体，这个方面都不一样。这个从一个本体上面可以分不同的反体，这是可以的，从这个方面可以安立同体相属。那么这个比喻是什么意思呢？同样道理呢，自己证知自己，它是一个法，它是一个本体，但是呢就从它这个能够证知自己的角度来讲，可以从上面安立不同的反体，你从反体方面，反体它可以说是从这个方面去安立嘛。所以从这个角度，也可以是一种同体相属关系，所以说麦彭仁波切从这方面把这个分析的非常清楚的，分析得很清楚。所以说可以自己证知自己啊，这个说法是可以有的，这个名言是可以安立的。就像你一个柱子上面可以安立不同反体是同体相属的一样。所以说，一个心识上面安立一个自己证知自己的这个问题，是否有个能所啊，是否有个能证所证，这个方面呢就是也是非常合理的一个问题。就是这样。

【因此，凡是感受所知行相全部可产生明觉感受的本体，因而在名言中识感觉所有对境可以说是天经地义的事，】

所以说呢，凡是感受所知行相呢，都可以产生明觉感受。比如说，我去，就是说是感受柱子，我们看到柱子了，看到柱子的时候呢，我感受到柱子的行相，这个时候呢就是说，我对这个柱子看的清清楚楚，它就是产生一种明觉感受的本体；听声音也是听的清清楚楚，像这样也是一种产生明觉感受的本体。所以说在名言谛当中呢，识感，我们的心识感觉所有对境，都可以是天经地义的事情，都是自证。

【仅是相互观待而假立为境与有境，实际上自证最富有合理性。】

那么，从相互观待，从观待有境是境、从观待境是有境的角度来讲的话，可以分为境和有境，可以假立为境与有境。但实际上呢，这都是自证，都是自己证知自己，都是心识，都是一个心识的本体，所以说是自己证知自己的。所以说实际上呢，自证是最富有合理性的。

【也可以说，比量归根到底要摄在现量中，现量境证最终也是归属在明觉的自证之内。】

那么也可以这样讲呢，平时我们的比量推理呢，它归根到底是摄在现量当中，这个是因明当中再再讲的，所有的比量都是以现量为根本的。比如说打比喻讲，就是说我们要推知山后有火，我们就说山后有火这个是个比量，虽然我没有看到，但是我通过这个某种比量可以了知，山后真的正在烧火。但是呢就是说，我通过某个比量这个根本是什么呢就是现量、摄在现量当中。摄在现量当中是什么意思呢？噢，并不是我看到火了，我看到了火是、好像是现量看到火是这个现量，不是，我就是通过这个烟，我现量见到的烟，我现量见到烟、通过这个烟和火之间的彼生相属的关系，火和烟必定有这种这样的关系。所以说如果有烟这个果呢，肯定下面有火的因，所以说我就通过现量见烟，而推知下面有火，所以说这个比量是摄在现量当中。或者说呢，为什么我知道这个烟下面一定有火呢，是因为以前我曾经见过烧火的过程，这里点火，那边就出烟了。所以像这样的话就说，就说后面我虽然没有看到火，山后面的火没看到，但是我可以透过烟来推知火，像这样的话，也是通过这个比量、也是归根到底要摄在现量当中的。那么现量的境证，最终也归属在明觉的自证当中。现量的境证，境证就是说是通过眼识去取外境的，比如说我这个眼识去取这个烟了，我眼识取烟这个方面就是个境证了，前面不是比量是摄在现量当中吗？比如通过前面例子就说，我的眼、眼识，现量见到了这个烟子，那么这个就叫做现量境证，就是这个叫做现量的境证。那么说，我的眼识、眼根能够取到这个烟，这种境证呢，实际上最终也归属在明觉的自证当中，这种境证也是最后归属在自证当中。为什么呢，那么就说，你这个眼识见到烟，是谁知道的？你需不需要其他法来推知、来证明它，不需要，我就是自证，我就是眼识已经看得清清楚楚了，这个方面就是一种明觉，就是一种心识的明觉，这就是自证了，所以最后就归在自证当中，最后就归于自证。所以像这样讲的时候呢，说就是这个自证在名言谛当中呢非常重要，而且呢就说是必不可少的。

【所以，如果承认观现世量的安立，那么自证是必不可缺的。】

观现世量呢就说是，你的眼识怎么样去取境啊，说是你的分别念怎么样去安立啊。你如果要承认你观现世量，就是说是你要承许近变量，要承许胜义量，那么如果要承认胜义量的时候，你的根就没用了，你自证的心识就没用了。像这样的话就说是，以胜义量这些根就没用。但是如果你要承认现世当中的观现世量，就是说要观察现世当中的法，要确立一个现世当中的量的话，就是说五根五识、六根六识，等等，像这样就安立一个非常合理的观点，如果要承认这个观现世量安立的话，那么这个自证是必不可缺的。就像前面所讲的，一切比量归根到底是摄在现量，现量就说现量境证是在明觉自证当中，所以这个自证是必不可缺的。如果没有这个自证的话，那么我们就说你这个境证你怎么安立的，你的眼识看到这个、你的眼识看到这个烟，你怎么安立的，怎么确定的？那如果你没有自证的话，你不会说这个就是我自证的嘛，这个心识就有这个，如果你没有这个，不承认这个的话，又通过什么样证知你这个眼识看到这个是、就说一种这个境证呢？怎么样去安立？安立不了的。通过其他法都安立了，只有自证是最合理的，一下子就安立了，不需要很多法。

【关于破斥不许自证的观点以及承许自证真实成立的所有道理，当从理自在(法称论师)的论著中得知。】

那么这个方面就是说是这个不是非常广，但是是个窍诀，应该这样讲。那么就关于破斥不承许自证的观点的这些理证，还有呢就是说承许自证是在名言当中真实合理的道理，应该从理自在、证理自在就是法称论师在《释量论》当中把这个问题讲的很清楚，像这样的话，应该从这一论典当中去了知的，这方面就说明了这个自证合理的观点。今天就讲到这个地方。

《中观庄严论释》生西法师辅导第48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。中观庄严论前面通过造论五本宣讲了本论的总义。本论的总义主要是对于这些非常关键的内容，中观宗的二谛，其他的这些内外道安立的方式做了一些详尽的宣说。所以说如果我们要真正的了知中观的含义的话，对中观的总义必须要通达的。

那么后面在宣讲正论的时候，也是通过建立根本因和说其理的方式进一步的进行安立离一多因在一切法上面完全可以成立的这样一种观点。也就是说如果我们懂得了这样一种离一多因的话，就可以通过离一多因对一切万法进行观察，了知一切万法原本都是离一离多。因为离一离多的缘故，所以说根本就是无自性的。在我们面前显现的所有的法实际上都是现而无自性，都是显现的当下都是空性的，空性的当下是显现的。

实际上，这样一切万法的空性就是一切万法的实相。所以说我们每天生活在这个实相当中，每天都使用这样一种实相，但是就是我们没有了知这个实相。所以必须要通过学习这样一种中观的正理，帮助我们知道这一切万法到底是怎么回事，到底是怎么一种观点。所以说，我们就知道在显现的时候完全都是无自性的，只要是因缘和合它可以显现，但是在显现的时候完全没有一点的本体可得，它就是空性的自性。所以说在这个当中，帮助我们安立一个正见，就是怎么样去随顺这样一种因果，怎么样在这样一种现象当中去了知实相，去修持这样一种实相，去证悟这个实相。

所以说，这个离一多因对我们来说就是通达万法的空性的正因，就坐在一个座垫上，在座位上面就可以去修习，就可以去观察。不像其他这样必须要通过很强的劳作，其他方面的勤做才可以知道、了知相续当中的所愿。中观宗的这个修法或者说这些密宗的修法，反正如果你相续当中有这个正见，就可以坐在这个座位上面去修习，在下座之后在行住坐卧当中也可以去串习这样一种无自性的见解。这样一种正见如果抉择的正确，串习的越多的话，实际上就可以越来越熟悉一切万法的实相，最后就可以真正的安住在这样一种万法的本体当中。那么，我们要通过离一多因观察、破斥的话也对于色法的破斥、常法的破斥、无常法的破斥。对于无常法的破斥当中，有境、外境的破斥和心识的破斥，现在在观察心识。

心识当中这一段主要讲自证是合理的，自证的自体，自证它自己怎么样去安立这样一种外境，这个都是非常应理的。那么今天讲第二个科判，是说明境证非理。境证前面已经讲过了，通过心识了知外境这个叫境证。那么就是说这个境证和自证从一个角度来讲有相似之处，有相同的点。但是自证就是说一切的法都是自己的心识，都是自己的心识的缘故，就是说自己证知自己，这个方面叫做自证，前面已经讲很多了。

境证就是说虽然也是识在了知外境，但是识和外境之间它不是一个一本体的关系。通过自己的眼识去了知外面的对境，就是不承许有这样一种其他的问题，通过识去了知外境这个方面叫做境证，所以说和自证有相同的地方，但是本质上面还是不相同的。前面说了自证合理之后，第二马上要宣说境证是不合理的。

巳二、说明境证非理：

境自性他法，彼将如何知？

彼性他无有，何故知己彼？

能知所知事，许为异体故。

“境自性他法，彼将如何知？”一个是无情自性，而且是无情自性的其他的法，就是说自性和自己的心识不相同的外境自性的他法的话。“彼将如何知”呢？心识怎么样去了知它？心识是没办法了知它的，为什么没办法了知呢？因为外境是非明觉的一种自性，心识是明觉的自性，二者之间是没有关联的。所以二者之间没有关联的缘故，一个外境自性的法，一个非明觉的法，没办法被明觉的心识去了知，所以叫“彼将如何知”？

“彼性他无有，何故知己彼”这个“彼性”的“彼”字就是讲心识，那么这个心识，这个明觉的自性它就是在外境上面是不存在这个明觉的。就是说这样一种心识的自性、明觉的自性在外境上面不存在、无有的。“何故知己彼呢？”所以说怎么样能够通过了自己一样去了知外境。

那么心识它是有一种明觉，它可以了知自己的。那么如果说是这样一种明觉的自性在外境上面不存在的话，那么心识怎么样就去了知自己一样去了知这样一种外境的法呢？实际上是不可能的，因为外境它不是明觉，不是明觉的话就没办法去了知它，就是这样的。

“能知所知事，许为异体故。”就是因为它境证派就是承许能知和所知两种法许为异体，一个是内在的能知的心识，一个是外在的所知的外境，所以他承许能知和所知的这些事物实际上是许为他体的。那么如果是自证派呢，自证派不管是唯识宗也好，还是说是经部宗也好，实际上他的心识面前取的这个影相都是心识的本体。前面一个一个当中已经详细的建立了。所以说这个自证派他不承许能知所知是他体的，而境证派他承许能知所知是他体的。如果是他体的话不可能有联系的，所以说也没办法通过心识去了知它。

那么也就是说，我们在抉择这些观点的时候也分一个初步的层次和仔细的抉择两个层次。那么如果说是初步的抉择的话，我们就是说我们的心识，我的眼识了知了外境了，这个方面就不做仔细观察。不做仔细观察的时候就可以说我的眼识照见了这个外境，就像一般世间人它安立的名言那样。如果要仔细分析的时候，就像这前面后面这一大段话讲的时候，那么安立自证、安立境证、自证合理、境证非理，通过理证详细分析的时候，实际上如果你承许在心之外有一个所知、有一个外境，不是自证，是境证的话，通过这个科判当中的含义，最后通过这个一颂半的意义观察、了解的时候，实际上就是不合理的。因为心识是明觉，而外境是非明觉的法，所以一个明觉的法不可能了知一个非明觉的法，从这个方面安立的时候就知道这个境证是不合理的。

【由于自证是明觉的自性，因此可以了知自己。】

这个是承接前文了，因为这个自证它是一个明觉的自性，它就是个心识、它就是明觉。所以说这个心识可以自己了知自己的。

【如果成为识以外非明觉外境之自性的他法，那么识将如何了知呢？】

那么如果你把这样一种它了知的这个境，安立成识以外的，而且是外境。这个外境就是不具备识的体性，它是一种非明觉的外境的自性。那么成了这样一种对境的话，那么识将如何了知呢？这方面就没办法了知了，因为它不是自己的一个明觉的法。它是除了自己之外一个非明觉的法，所以说就不可能像了知自己一样去了知这种非明觉的法了。

【因为（它们彼此之间）毫无关系之故。】

因为二者之间就是说心识和境之间没办法建立一种联系，那么下面还要稍微的广讲一下，下面还有提示的。那么就是说，两个法之间的按照我们学习的因明、学习的《量理宝藏论》，那么就是两个法之间的联系它就说就是相属，或者说联系就只有两种联系的，一种联系就是自体相属，那就是一个本体两个反体，就像昨天讲的内容一样。那么一个柱子上面的无常和它的所做这个是一体的异反体。所以说如果相属的话，要不然就这种相属就是说自体相属，能知所知都是心识自性，一本体异反体，这个也可以安立的。

或者就是彼生相属，彼生相属就是说由此生彼，它是一个因果关系了。彼生就是由此生彼就是彼生，所以这方面就是一种因果的关系。那么就是说心识和外境在境证派的观点当中，当然他就说这个自体相属是不承认的，因为他很明显承许异体的，没有自体相属关系。还有就是有没有这个彼生相属的关系呢？在这个科判后面的注释当中会讲到，它们二者之间也没有彼生相属的关系。彼生相属关系在这个当中也是不合理的，所以说最后变成心识和外境之间毫无关联了，没有任何的联系。没有任何联系怎么样可以发生这样一种连接，怎么样发生关系呢？所以说就没办法通过心识去了知外境了，这方面就是通过仔细观察、详细分析的时候，实际上就可以安立这样一种过失了。这个下面还要讲，这个方面我们只是简单提一下。

【如果具有明觉感受法相的识之自性在其他外境上无有，则那一识凭什么如同了知自己一样可以直接感受、认知其他对境呢？】

那么如果说是具有明觉感受的，这个就是法相，这个具有明觉感受的法相的识，这个识就具备一种法相，就是明觉感受。那么这种可以明觉感受的这个法相，在心识自己之外的其他的外境上面无有，境证派的承许这个不是心识，这个就是一个真正外境色法的自性了。所以这样一种能够明知感受的法相，在外境上不存在的的话，那么这个心识凭什么就象了知自己一样，去了知去自己感受，认识其他对境呢？这个是不合理的。

【因为你们境证派明明将能知与所知的两种事许为异体之故。】

因为境证派把能知和所知，把这样一种心识和外境许为两种事物，两种他体的东西，许为两种他体的东西，所以说一个明觉的法，不能了知另外一个毫无关联的一个非明觉的法，没办法了知。

【所谓的“肯定对境”即是识的特色，由于能亲身体验快乐等，因而它在外境中存在是不应理的。】

那么所谓的这个肯定对境就是我把这样一种对境能够了别，能够肯定对境是什么什么，当然这个肯定不一定是一种有分别。有分别也可以肯定，我绝对肯定这个是一根柱子，或者说内心当中有这种分别，他也是一种心识，他也可能是对境。还有一个就是说是无分别他依然能肯定，反正他就是说是在无分别识眼识面前一现了之后，是怎么样的对境就是怎么样的对境，所以这个方面无分别识也有一种肯定对境的特色。

那么因为能够亲身体验快乐等，那么因为这样一种心识能够亲身去体验这个快乐，因而他在外境中存在是不应理的。所以说象这样讲的时候，他是从心识之外的外境当中要存在这个法是不合理的，根据境证派的观点来看的时候就是这样的。因为如果你承许心识和外境是他体的法，如果是他体的法的话，那么就是说能够肯定，能够就是说肯定对境能够有一种明觉感受的这个就是心的特色，他能够亲身体验这个快乐。但是这种体验快乐的这个特性，在外境当中存在是不会的，他一定是心识的自性。所以说他并不是离心识之外的，即便是说，我们就说了知了外境按照前面的观点来看的时候，这个外境应该是他的形象，了知他的形象也应该和心识是无二的。

【无论任何法，只要是以识来感受或于识前显现，就必然是以明觉而了知的，如果离开了明觉，又怎么能了知呢？】

所以说不管是什么样的法，只要是通过识里感受，或者说只要是在心识面前显现，那么必然是以明觉了知的。所以我们现在来看的时候似乎看到对面的山，或者看到其他的东西的时候，听到自己的声音的时候，好像觉得这个是在心识之外的，但是从另外一个角度来讲的话，这样一种在我们眼识面前显现的这些山河大地，实际上就相当于是在镜子当中显现的影像一样。似乎好像是一个他法，但实际上真正分析的时候，只是在我们的心识当中这样显现。所以我们的这个心识，我们的这个眼识就像一面镜子，那么其他的很多很多东西，都显现在这样一种眼识当中，全部都是自己在心识面前，明觉的自性而显现的。所以只要是通过能够通过识来感受的，或者说在心识面前显现都是自现，都是通过明觉来了知的。所以如果离开了这个明觉就怎么能了知呢？就是因为比如说心识，它能够了知自己是因为明觉的，所以说心识能够了知对镜从这个角度来讲，对镜应该是明觉的。那么对镜应该是明觉的怎么才合理呢？就是自证才合理，境证就不合理。如果你认为离开了心识之外别别的有一个，这样一种这个非明觉的法，那么他就不具备明觉的自性，如果不具备明觉的自性就没办法了知。所以说如果它能够对我们了知，说明他本身就是一种具有明觉自性的一种特点的，所以说从这个方面看起来的时候，应该是自证的，就应该是心识的本体了。

【因此，取瓶之识的本体上了然明现的那个瓶子如果不是识本身，而是成立为另外单独的无情法外境】

那么如果是取瓶之识的本体上面，就说这个识是取瓶子的识，在这个取瓶的识的本体上了然明现了这个瓶子，那么他应该是识的本身，如果他不是识的本身的话，那么如果是成立为另外单独的无情法外境，下面就是这样分析。

【则由于无情法上无有识、识上不存在无情法，结果因为明觉（之识）非明知（之无情法）这两者互绝相违的缘故，彼此互为异体，异体的法直接感受异体的法岂能合理？】

那么如果是真正按照你的观点来讲的时候，他是心识之外的无情法的本体，那么这个方面观察的时候呢，心识就是心识，外境就是外境。那么在无情法上面，没有心识，所以他自己不具备明觉的自性了。那么心识上面就不存在无情法，所以说也没办法了知这个无情法了。所以说结果就是因为明觉之识，和非明觉的无情法二者之间是互绝相违的缘故，互绝相违就是说，亦有亦无。就说明觉和非明觉二者之间就是互绝相违的关系，前面已经讲过了。所以因为二者是互绝相违关系的缘故，彼此是互为异体的，所以说，异体的法直接感受异体的法，完全不合理。

前面这个理证讲的很清楚了，无情法上面没有心识，心识上面不存在无情法。所以说从这个方面观察的时候，心识他虽然有一种明觉的自性，但是在心识上面并不具备无情法的缘故，不具备这样的非明知的体性的缘故，所以说他就无法了知了。他因为他这个对镜不是一种明知的自性，因此他没办法了知。从这个方面讲的时候，互为相违的缘故，互为二者他体，所以说异体的法没办法直接去感受异体的法。

【必将如同光明与黑暗一般成为毫不相干。】

那么就好像光明存在的时候没有黑暗，黑暗存在的地方没有光明。所以说光明是光明，黑暗是黑暗，二者之间就成为毫不相干的两种法了。

【由于识自始至终不会超出自明知之法相，所以它怎么能得到领受不具明知之无情法的机会呢？】

因为这个心识他从开始，心识他开始形成的时候，开始产生的时候，他自始至终完全就是一种自明知之法，不具备自明知之法相，所以说这个自明知的心识，没办法忍受不具明知的无情法，二者之间是完全没有联系的。所以说这样一种具有明觉这样一种心识没有办法去领受不具明知无情法的机会。

【因此，取瓶之识前所显现的瓶子的行相也不可能离开明觉之识的自性而另辟蹊径。】

所以说从前面这些理证分析下来的时候，取瓶之识面前所显现瓶子的形象应该是行识，他不能够离开明觉之识之外去单独去找一个非明觉的东西。那么如果你可以这样讲，但是通过这样一种理证分析的时候，那就不合理了，没办法安立。所以说取瓶子的识面前，这样一种瓶子的形象，只能是明觉之识的本体，不可能离开这个明觉之识的自性之外另外去找一个自性去安立，否则的话就有过患。

【识于境如果无有联系，那么感受对镜也不合理。】

那么如果说心识和对镜是完全没有联系的话，那么就说是心识去感受对镜是不合理。那么有联系，就是两种一个是自体相属的关系一个就是彼生相属的关系，就是这样的，所以说必须要建立一种联系。

【只有肯定对境与识这两者于明觉的本体上是自体相属，识才能觉知外境。】

所以说我们安立了心识和心识这样一种相，心识和这个对镜二者，应该是同样的一个明觉的本体上面，安立了一个自体相属。同样属于明觉，但是在这个当中反体上面一个是能知，一个是所知；一个是心识，一个是对镜。所以说有这样一种联系之后，心识才能够感觉之外境，也就是说只有把这种外境安立成自体相属，把这个外境安立成一种明觉的法相，有这个法相之后，这个心识觉知这个外境就非常合理的，那么这个方面就建立自体相属是非常合理的。那么自体相属实际上就是自证的关系，前面所讲的自证合理当中的这个内容所包括的。那么下面要讲的这个比生相属实际上是不合理的。

【尽管事实原本如此，可是对于被固执外境的毒素弄得神志不清的宗派者来说这是不可能的，因为他们承认境识异体之故。】

尽管事实在心识面前能够呈现的，心识能够感受的都是心识的自现，都是心识的自体，这个就是事实原本就是这样的。但是，对于被固执外境的毒素弄得神志不清的宗派者，这个就说是相续当中牢固的认为，心识是心识，心识之外有一个单独的外境。这个方面的一种见，在此处被形容成一种毒素，就像你的身体中了毒之后，你就是显现生病了。所以如果你的精神上中了毒素之后，你就对于一切万法的实像搞不清楚了。所以说像这样的话，对于这种固执之外境的毒素弄得神志不清的宗派者，一方面就是说在这个安立宗派者当中也有这样一种持宗者，就是说持这种宗派的人也是有的。除了这个之外，一般的世间人，他也是认为外境是的确存在的，他有没有认为他这个外境就是自己的心识的这个自体，自证上面没有这样认为，所以对于这些人来讲这个是不可能的实现的。实际上如果我们自己没有对于这个自证合理，没有对唯识的观点产生这样一种信解的话，我们还是平时还是在固执的认为外境是存在的，我们还在认为心识之外有个外境。所以说当我们得到这些外境的时候我们就非常高兴，没有想：“这个就是我心识的自现嘛，这个就是我自己习气的显现嘛。”实际上它就像梦中的显现一样，根本没有实义的。当我得到这些其他的名誉、得到其他财富的时候往往一种很欢喜的感觉。还有有些时候，如果失去了某种东西就会感觉非常非常的悲伤。实际上这些表现如果在我们的这个状态当中出现了，我们还是可以划归在这个当中的。当然我们现在在学习，慢慢慢慢在靠近一切万法的实相，这个是另当别论的，但是就说在实际情况当中，我们还是要注意。

实际上平时我们为什么产生这么大的烦恼呢？这么大的贪心从哪里来的？还不就是认为这个心识之外有一个外境吗？这么大的嗔心从哪里来的呢？还不就说认为心识之外有一个单独存在的外境吗？所以说这些方面就说认为心识之外它有一个贪，有一个生嗔的对境，这个是什么呢？这个叫愚痴。所以因为愚痴的缘故，因为不了知事实的原本的情况的缘故，所以说他就认为心外有境，心外有境他就认为这个境是实有的。所以说这方面他就会对这些法产生了实执之后，他就会去取舍，有自他之后就会去取舍，所以说因此派生了很多的烦恼，很多很多的这样一种罪业就从这来的。所以如果真正的能了知像梦境一样，我们就是说在做梦的时候如果你真正了知是梦境，对它是不会执著的。因为它毕竟是心现的嘛，它是一种无实有的。所以如果我们真正能够了知唯识，能够安住在唯识的正见当中，能够了知如梦如幻的境界，他就不会固执外境存在了。所以说像这样的话如果把外境的执著一打破之后，我们修道的一大块障碍就宣示扫除了。

为什么佛陀对于这些初学者他着重宣讲唯识的观点呢？宣讲唯识的观点虽然他就说心识是存在的、外境是没有的，外境是心识的自体。通过这个方面方式来打破所取，对于这个所取的外境的着重打破，着重打破之后，实际上它能够扫除对于这个产生贪嗔的很严重烦恼的这样一种因素，把这个方面扫除之后，实际上我们就可以安心的修道了，为什么呢？因为内心当中的烦恼很微薄了，烦恼很微薄。现在我们一方面在修道，我们好像是要修这些实相，要修这些大的法，但是就是我们在修实相的同时，我们还要和其他一个东西作战，这是什么呢？这个就是时不时生起的烦恼，很严重的烦恼。有的时候我们讲烦恼不能生起，这个嗔心生起来不对，等等等等，像这样我们就要花很多的精力去对治这些。所以说像这样如果是这样的话，我们就说这些烦恼就会拖我们的后腿，没办法勇猛精进的修行。但是如果真正你把这些看破了，你把这些固执外境存在的东西了知是唯识，安住在这个当中，这一大块的障碍完全扫除，你可以一心一意的修持实相、修持心性等等，不会对我们修行产生很大的伤害。如果真正能够安住在唯识境界当中的人，他的相续应该是很调柔的。他也不需要专门去对治这些烦恼，像这样不会，因为他已经安住在某个高度了。这个方面就说我们还是要想方设法去生起这个境界吧。虽然它是不了义的，或说它是暂时的，但是就是说立即去生起这个境界还是非常必要的。

那么此处说被这种固执外境的毒素弄得神志不清的宗派来说，这是不可能的，因为他们自己承认境和识是他体的，不承认这个是同体相属的关系。

【所以，只要无有同体相属的关系，领受对境就不合理，要感受识前所显现的一切绝对需要是明觉领受自性的识。】

所以说只要你不承认同体相属，只要是无有同体相属关系，所以说心识去领受外境就是不合理的，要感受识前显现的一切绝对是需要明觉领受自性的识。所以说虽然相属有两种，但是，如果我们安立识去掉之对境，那就只有一种相属才合理，那只有同体相属才是合理的，所以说如果你不承认同体相属的话，领受对境就不合理的。

那么下面就正式讲：

【单单以彼生相属无法实现领受外境，】

彼生相属就像一个因产生一个果一样，它就从此生彼，从此生彼叫彼生，那么就是彼生相属它就是一种因果法的自性了，它一种因果法。那么就通过这样一种此因生彼果，如果是彼生相属，它是无法实现领受外境的。为什么没办法实现领受外境呢？

【其原因（有二）：如此一来则有同时的眼根等也被感受的过失；】

这是第一种过患，那么就说什么样安立这个过患呢？如果是彼生相属的话，那么这个心识它是一种所生的果，那么这个心识的所生果它要产生的话，当然第一个它就必须要有个所缘缘，这个所缘缘是什么？这所缘缘就是外境了，必须要有个所缘缘；还有一个就是增上缘，增上缘是什么？增上缘就是眼根，就这个眼根和这样一种外境都是产生眼识的缘，通过这两种因产生了这样一种眼识，所以说这个方面就叫彼生相属。那么如果是这样的话，那么就说如此一来只有同时的眼根等也被

感受了，那么为什么会发出这样一种过患呢？就是因为这样外境它也是产生眼识的缘，眼根也是产生眼识的缘。那么如果在产生在我的眼识产生的时候，能够感受外境的话，那同时为什么不能感受眼根呢？因为眼根和外境都是缘，都是缘的缘故，所以说你说因为这个外境它是一个所缘缘的缘故，它就能被我们感受，是因缘它就被我们感受，它就说当我们产生的时候，眼识就缘外境就产生一个眼识了。所以说它是这个时候眼识它缘的是外境，外境是产生眼识的缘，那么眼根同样是产生眼识的缘。那么如果是这样的话，那么当我们眼识在缘外境的时候，也应该同时缘眼根，眼根也同时能够被感受。但是，我们在看的时候，当我们在感受外境的时候，我们只是感受外境，我们没有感受眼根，这方面是不存在的。如果是彼生相属的话，这方面是有过患的，有过失的，没办法实现领受外境的。

【而且无相对境所生的果如若是无相，那么到底产生什么呢？这是不可能的。】

第二种观点，因为对方承许这个对境它是一种无相，它不是说通过心识前去显现一个影像，它就说这个直接取的，直接取的。那么这个时候观察的时候，对境它是产生眼识的一种因，此处讲彼生相属，所以说这个对境是产生眼识的因。那么这个对境是无相的，所以说这个无相的对境它所产生的果应该是无相。那么如果你承许对境所产生的果是有相的话，那么就和你观点矛盾了，你自己是不承许有相的，所以说像这样对境所产生的果只能是无相。那么如果这个对境产生的果如果是无相的话，那么就说当我的眼识里面也是无相，那么到底产生什么？你的眼识到底看到了什么？都没看到，因为无相的缘故，就是这样的。那么对境无相的对境作为因，它产的果—眼识也应该无相的，那么如果说是对境也是无相，那么产生的果也是无相，那么到底产生了什么呢？没有产生什么，那么如果说产生了个眼识，这个眼识是不是，有相还是无相？如果是有相的话，那么就说违背你的观点了，因为这个是有相的话心识和形相它应该是一个本体的，都应该是心识的自性。那么如果你不承许有相那只是无相，那么无相的话你这个眼识是无相的，没有相的眼识它是什么眼识？到底产生了什么？什么都没产生的意思，就是这样的，所以这个也是不可能的事情。

因此说如果你要通过彼生相属来安立联系，这个是不合理的。那么如果也没有自体相属，也没有彼生相属，那么这样一种眼识和外境没有任何联系了，没有任何联系怎么样能够被了知呢？那就了知不了了。所以说前面是认定了自体相属合理和彼生相属不合理，把这两种相属的关系认定之后，你就彻底可以颠覆就说境证派他认为，心识就取对境这方面是一种应理的道理就完全没办法安立了。

【外道不仅承认某一外境的行相无有觉知并且还承许自证也不存在，这样一来，境识二者的名言也不存在了】

外道不仅承认某一外境的行相没有觉知，他一方面就承许外境的行相是没有觉知的，像这样的话就不具备心识的自性，就是一些外道他在讲这些因明观点的时候也是这样安立的。而且承认自证也不合理，自证也是不存在的。一方面就说外境就说行相没有觉知，第二个方面就说自证也没有。这样如此一来，境识二者的名言也不存在了。那么这个时候就没有境和识了，为什么？就一方面没有自证，没有自证的话你的心识怎么样去认知呢？没有自证你的心识就无法认知，那么就心识存在，我们说你的心识存在是谁来认知的？你如果说需要另外一个心识，那么另外一个心识存在是怎么样证知的，又需要另外心识去证知它，像这样的话就无穷无尽。这样无穷无尽没办法找到一个最初的认知者的话，那么你这个观点就属于一种没办法证明的观点，没办法被证明的观点。所以说你的心识怎么样被认知的？

我们说心识它存在因为有自证的缘故，就不需要就说，我需要其他法来证知他，那么就说第二者来证知第一者，第三者来证知第二者，第四者来证知第三者。像这样的话，就是如果你乃至没有找到一个就说证知者之前，前面的法都没有，一个都有没办法成立。因为你就说需要后后的因来证明前前的法存在的缘故，所以像这样讲的时候只有自证，自证的时候你不需要很多法了，自己证明自己就可以了。所以如果你不承许自证的话，心识的明言没法安立。

那么如果说外境的行相没有抉择，外境怎么样认知呢？你怎么样去认知外境呢？心识你去认知外境，就像前所观察的一样，你外境是没有明知的嘛，你明知的话，就是外境的名言也不存在的。所以说如果不详细分析的时候，怎么样讲好像都是有道理的，但如果仔细分析的时候，只有某种观点才是合理的，其他的不符合这个，名言的问题都是不合理的。

【因为识需要是明知的法，如果它不是明知的法，那么如同别人现前的对境不会成为自己的行境一样，甚至连处于自前的外境也无法现见了，因为境识无有瓜葛之故。】

那么就前面这个道理讲下来的时候，就因为这个识需要的是明知的法。那么如果这个心识不是明知的法的话，他不能够了知，他没有一个明知，就好像别人现前的对境不会成为自己的行境。那么就是别人，就说是这个别人现前的对境不会成为自己的行境的这个意思呢，主要就是说这二者是无关的。别人的行境是他的行境，那么他和我的相续，他和我的行境是无关的。所以像这样讲的时候，如果说心识和外境也像我的心识，我的相续和他人的相续一样都成了无关的话，就像我不能够了知别人的行境一样，所以说，心识和他无关的外境的关系也就成为这样了。虽然是处在自己的面前的外境也无法现见，为什么呢？就是因为这个境识无有瓜葛，就是因为境和识之间没有联系的缘故。然后又联系前面讲的嘛，就说是彼生相属，像这样的话就说你如果不承认，如果说就是这个彼生相属，他当然没办法真正地承认是了知外境了。同类相属你不承认的话，像这样就没有一种真正的合理的联系了。如果没有一个合理联系的话，就是即便是这个色法处在我的面前，我也没法了知他，也完全没办法了知。就像就说两个人，即便离得很近，但是他相续当中的东西，他的行境没有办法被我了知，离得再近，因

为这两个不同他体法的缘故，所以我没办法了知别人的行境，就像这样一样，所以说心识也没有办法了知处在自己跟前的这个外境。这个主要的根据就是因为境识无有瓜葛之故，就是因为这个没有联系，如果没有联系的话就根本无法了知，就是两个法。

【所以，与现量见到外境“瓶子”相比，在自识前更是毫不隐蔽这一点如果不是自证的本性，那么识觉知或感受对境也成了不现实的事。由此可见，自证极其合理。】

所以说，与现量见到外境“瓶子”这种境证派的观点相比的话，那么就是说应该是承许自证的。现量见到外境“瓶子”不是境证派的观点了，他不承许有一种相，不承许有一种行相，他就认为直接见外境，直接见外境就是一种境证了。所以说与现量见到外境瓶子相比，在自识前毫不隐蔽的这一点，应该是自证，如果不是自证的话，那么就说觉知或者感受对境就成了不现实的事情了。所以由此看起来的时候，境证不合理而自证是非常合理的，极其合理。这段话就说一方面证主要在破境证，但是在破境证不合理的同时，也是再一次地证明了自证是非常合理的这个观点。

那么下面是第三个科判，第三个科判是说明无相观点不合理。这样一种这个无相的观点是这个不合理的，一方面就是讲到了这个境，就是说是这样有相派观点的合理，一方面就是讲到了无相派的观点是不合理的。

巳三（说明无相观点不合理）分二：一、说明有相感受外境名言合理；二、说明无相感受外境之名言亦不合理故极低劣。

那么在说明无相观点不合理的时候，也是首先说明了有相感受外境合理。实际上这个方面和前面的自证他有联系，但是他的侧面不相同的。前面主要是着重讲自证，他重点是在自证上面。那么这个方面主要是讲有相感受外境和无相感受外境二者之间，那么就是当然无相感知外境也就是知前面的境证是一个意思了。那么有相感知外境和前面的自证也是一个意思，但是他侧面仍然是不相同的，这个方面是直接说有相和无相哪种合理了。

午一、说明有相感受外境名言合理。

识有相派许，彼二实自体，

彼如影像故，假立可领受。

那么就是说这个识，和承许心识是有行相的这个有相派，他是这样承许的，“彼二实自体”。这个“彼二实自体”是什么意思呢？就是这个心识和外境二者是一体的。那么这个和前面的这个观点是矛盾的呢？不矛盾，不矛盾的。因为就说尤其像经部派看来的时候，他承许除了这样一种行相之外，还有一个这样一种色法的外境是隐蔽的方式存在的。所以此处所说的“彼二实异”的意思就是这个真正在外面的外境，和这个真实的外境和心识这二者应该是一体的，肯定是一体的。那么就是前面说是一体自证的是什么呢？就说心识和外境传递出来的行相这二者是自体相属的，他是有这样一种一层关系在里面的。所以说“彼二实自体”就说心识和他的这样一种真实的一种隐蔽分的外境应该是他体的法。但是这个他体的法，我们说我感受到外境了，感受了外境了，真正能不能够安立呢？如果通过前面的这样一种道理观察下来的时候，你通过心识去直接了知外境是不合理的。他不是自体相属，他是他体的缘故，他也不是彼生相随，彼生相属是不合理的。那么怎么样说是我了知了外境，下面就讲这个意思，实际上这个也算是一种，我内心当中有可能产生一种疑惑，所以在这个当中就把这个疑惑就解开了。

“彼如影像故，假立可领受”这个是“假立可领受”。“彼如影像故”的意思就是说，这样一种外境和他的这样一种行相，就好像是这个色法和色法的影像一样，色法和色法的影像，那么就是说真正色法和镜子当中色法的影像，他不是完全相同的，但是，也不是完全无关的，也不是完全无关。所以说色和色法的影像之间的关系，我们了知了。所以说真正的外境和外境之间出来的行相也和这个是一样的，和这个是一样的。所以如果我们说，我们看到了这个镜中的影像，我就相当于可以说我看到了外境，外境就是这样的，虽然我没有真正地看到这个镜子以外的这个外境，但是我如果看到了这个镜里边的这个色法的行相的时候呢，可不可以说我已经认知了外境是怎么怎么样的，可以说，可以这样讲。虽然我没有真的看到外境，但是我可以说看到了外境了。

同样的道理，就说是我虽然这个心识没有直接去领受这个外境，隐蔽分的外境没有领受，但是我领受了他的行相，我领受了这个外境的行相，我可不可以说我领受了外境呢？可以说领受了外境。所以说第四句说“假立可领受”，可以说我的心识了知了外境，就平时我们说了我看到了柱子，我看到了什么什么，我摸到了什么什么东西。如果你不分析的时候可以说我领受了外境了，但是按照经部派的观点来讲，这个是种假立的领受，假立的。因为真正的这个外境他是不能够领受的，他是他体的，没有联系的。所以像这样讲的时候，就是一种这个影像，就好像我们看到镜中影像可以说看到了外面的色法。因为他很相似、很相近嘛，所以可以说领受了。同样的道理，当我们在掩饰面前显现了这个隐蔽分，传递出来的这个行相的时候，就可以说看到了真实的外境了，所以这个叫假立可领受的意思，也是打消了一些疑惑。

【虽然承认外境却声明识有行相的宗派，】

这个方面就他的特点了，这个方面和这个有部派又不一样，有部派是承认外境，但是不承认行相；唯识宗承认行相，但不承认外境，只有经部宗就说承认外境也承认有行相。所以说就是说承认外境这是一个特点，声明实有行相这个第二个特点，那么就是这样经部宗他是承认外境也是声明识有行相的宗派。

【承许境识这两者实际上互为异体。】

真正的外境，隐蔽分的外境和心识这两者，实际是互为异体的。但如果是互为异体的话应该不难感受的，但是可以假立感受。下面讲，

【但由于外境与它的行相二者犹如色法与影像一样，】

外境和行相二者就好像真实的色法，和镜子里面的色法影像有这样一种关系。所以就像前面我们讲的一样，你见到了色法的影像，你可以说见到了真正的色法。所以说见到了影像，行相就相当于见到了外境了，这一方面可以说可以了知的。

【因此仅从假立而言可以安立识了知或领受那一对境。】

你如果认真的话就没办法了，那么如果说就是假立的角度，假立的角度呢，虽然他直接领受的是行相，但是如果假立的角度讲，可以说心识领受了这个柱子，心识领受了这个瓶子，心识领受了这个对境了，这个方面可以说是假立的方式，是可以安立他领受这个对境了。

【尽管并没有亲自领受，但领受相似的对境，可以作为见到瓶子、听到声音等的名言。】

尽管就说并没有真正亲自领受这个真实的对境，但是因为领受相似的对境，这个相似的对境就是他的行相，领受了他的行相就可以作为，见到了瓶子了，听到了声音了这个名言。在平时在交流的时候，就不需要这么麻烦了。你在分析的时候，你可以说真正显现的时候，是显现了影像、行相。但真正你在和别人交流的时候，你说我只你说的行相他的隐蔽分，什么也没所得，每次你说话都要这样一种加个鉴别太累的，而且把别人搞得糊里糊涂的。所以你就说我见到瓶子，我听到声音了，你的内心当中你很清楚，实际上这个方面只是以行相而言，真的对境你受不到的。但是和别人交流的时候，你要使用这个名言，你可以说我见到了瓶子，听到了声音。对方认为就和他的观点一样，但是你的内心当中你很清楚。平时说就是中观师和一般的世间人他都可以交流嘛，都可以交流。那么交流的时候，中观师他的这个外境是如梦如幻的，他已经证悟是如梦如幻的，那么其他的这个世间人他认为这个是真实有的。那么中观师和他交流的时候，也是把就说共同的这个东西作为一个取舍的境，你看到的我听到的，这个都是可以的。他虽然内心当中的境界很高，但是在和别人交流的时候，他是相顺于世间的这些名言进行观察，他没有加自己很多很多证悟的境界，这些没有加进去。从这个方面讲的时候，有相经部派感受名言的外境，从这个角度来讲，名言也中合理的，今天讲到这个地方。

《中观庄严论释》生西法师辅导第49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》——文殊上师欢喜教言论。《中观庄严论》的注释宣讲的是通过离一多因来抉择一切万法无有自性。那么现在这一段内容就是在宣讲一切无常的法有没有实义。

前面也抉择了外境，不管是粗的、还是细的都是没有自性的。现在抉择心识。那么抉择心识的时候首先是安立了这样一种有相和无相的观点，然后安立在名言谛当中有相的自证的观点是合理的，然后要说明的是无相的观点不合理的。

那么在名言谛当中有相观点合理无相观点不合理，但是在胜义谛当中，不管是有相也好还是无相也好，实际上都是无有自性的。如果认为有相的观点实际存在，它是有实有的实一的话，这个也是此处的所破。所以他的次序、次第就是通过这个方面来安立的。

现在是宣讲无相观点不合理的内容。这个是分了两个科判，首先是有相感受外境名言合理的问题已经讲完了。那么也就是说经部宗的观点，他承许心识和外境是他体的。但是因为感受到了这个外境的行相的缘故，也可以安立一个领受外境的名言，前面的科判是这个意思。

午二、说明无相感受外境之名言亦不合理故极低劣

那么今天讲第二个科判是说明无相感受外境之名言亦不合理故极低劣。那么这个是什么意思呢？如果是承许无相的观点，感受外境的名言亦不合理。那么这个亦不合理的意思就是说是心识直接去了知外境这个是不合理的。为什么不合理呢？因为没有联系，外境和心识之间没有联系，一个是明觉的法，一个是非明觉的法，所以说这个方面直接感受外境是不合理的。不单单是直接感受外境不合理，即便是说感受外境的名言亦不合理，那么这个就和前面的意思对照起来就比较明显了。因为经部说虽然心识没办法真正地去了知外境，但是可以安立一种了知外境的名言，他就是通过行相的方式来安立他的名言。但是就是说无相的观点不单单说是不能够直接地了知外境，而且连感受外境的名言也安立不了了。所以说这个亦不合理，故极低劣。所以说这个观点是没办法具体去找的。

不许以境相，转变之识宗，

彼觉外境相，此事亦非有。

“不许以境相，转变之识宗”首先有一个以境相转变之识，境相转变之识宗主要就是指有相派的观点。有相派对于外境的行相，就是说对于外境它是通过行相转变为心识了知的，像这样就称之为以境相转变之识宗。

“不许以境相，转变之识宗”就是指有部派的观点，就是讲无相派的观点。那么他们自己不承许这个外境的行相转变为心识的了知，那么对于这样一种宗派实际上就是说“彼觉外境相，此事亦非有。”他们要觉知一个外境的行相，这样一种事物是不可能存在的。那么就说是直接了知外境也无法安立，然后就是说安立了知他外境的名言也没有办法安立。因为心识和外境之间没有直接联系，所以说没办法了知。他自己也不承许行相的缘故也没办法了知这样一种名言，了知外境的名言无法安立的。“彼觉外境相”，就是对方无相派的观点，他觉得通过心识要了知外境，觉察外境的行相实际上这个事情是无法安立的。

【对于不承许以瓶子等外境行相转变之识的无相有部等宗派的那一观点来说，】

他们不承认瓶子等外境，首先就是说色法的外境。但是就是说他们也不承许以瓶子等外境的行相转变之识。那么就说是部派的观点就说是，这个外境它是通过这个行相和心识无二无别的方式来进行了知的，那么有部派也不承许瓶子等外境行相转变之识，转变为心识或者转变之识的这样一种有相派。

那么这个地方有部等，“等”字当然也包括了这些外道，还有一些世间人。当然就是说安立宗派的比较明显，此处讲的是有部。“等”字，也有其他的世间人和外道。那么这些宗派的观点说：

【由于境识之间存在联系不合理，因而承认外境而觉知说“这是蓝色”、“这是黄色”等的现量行相，这种事在一切时分也是不会有的。】

那么前面已经做了分析了，因为境和识之间不会存在联系的。一方面，也不存在这个，因为境和识是两种他体的法，两种他体的法的缘故，也不存在自体相属的关系；然后这个境和识之间也不存在这个彼生相属的关系，那么像这样一种关系是不合理的。

彼生相属一定是前后的，前因和后果。所以说像这样讲的时候，那么就说是如果这个真正的前因和后果的话，不可能有真正的彼生相属，彼生相属的关系从这个方面进行安立。因为为了知外境的时候，它是同时了知的心识，同时照见了外境。但是如果你承许这个境和识又是同时的，又是他体的，像这样的话二者之间就不可能有任何的联系了。所以说就是说境和识之间存在联系也是不合理的。

因而承认外境，就是承认外境觉知说：“这个蓝色，这是黄色”等的现量行相。那么就是说如果没有存在实际联系的话。就是说看到了外境而觉知说：“哦，这个是蓝色的外境，这个是黄色”的外境等等。这方面现量行相就是说是在一切时分当中都是不会存在的。

那么这个当中的意思就是说并不是说有部派的这个行人没有办法了知蓝色和黄色；有部派的行者他们可以了知蓝色和黄色，但是他们的观点不符合实际道理。虽然能够了知蓝色、黄色这个是一种名言，这就是名言。那么这个名言安立了了知蓝色、黄色哪种观点更合理呢？通过分析的时候，有部派的观点不合理。因为境和外境之间没有联系。如果按照你的这个承许方式，你要了知蓝色、黄色就不符合道理了。那么就是说，观察的时候经部宗有相的观点是合理的，他通过假立的方式来了知、安立外境的名言，这方面是可以安立的。

所以说平时我们在讲的时候，在了知的时候，这个实际的情况和宗派的观点往往有时容易混淆起来。就是实际情况当中，每一个人都有一种见闻觉知，但是这种见闻觉知通过哪种才合理呢？宗派分析的时候，实际上就是说哪种观点符合实际情况实施他就可以安立，除了这个之外，其它的观点虽然说，我们这个观点是这样这样的，而且通过这个事实当中，名言谛当中的现相作为它的正理。但是，一方面是实际的情况，名言当中有联系，一方面是自己宗派的观点，有的时候往往实际情况和他们宗派的观点有抵触。很多是就通过这样的方式给对方发太过，让对方改变自己的不了义的说法。所以说此处也是一样的。如果按照你们的观点的话，那么就是说觉知外境的事情在一切时分当中都不可能实现的。

【譬如，假设玻璃球无法以染料改变，那么无论在它上面如何涂抹蓝、黄等色彩，它都会始终如一保持本色而无有变动。】

打个比喻讲，假如说，假设说这个玻璃球是没办法通过其它的染料来改变的。所以这个前提就是假如说这个玻璃球没办法以染料改变，在这个前提下不管你在上面涂抹再多的蓝色、黄色等等色彩，那么这个玻璃球它都会始终如一的保持本色，不会有丝毫的改变。就是说它的本体是一个无法改变的法。所以它的本体如果已经确定了没有办法改变的话，那么你在上面抹再多的染料对它也是没有改变。这个比喻首先要了知，了知这个比喻之后下面讲意义的时候是容易通达的。

【同样，如果按照这些宗派的观点，则由于外境是无明觉的无情法、识是明觉者，而致使境识二者大相径庭，结果非但（识）不能亲自感受（境），并且因为对方也不承认这二者联系之因——如影像般行相的缘故，甚至在名言中耳闻目睹等也成了无法实现的事。】

那么就是说同样的道理，如果是按照有部派的观点来看的时候，外境就是一种无明觉的无情法。那么这个外境是一种无情法就相当于前面这个无法以染料改变的玻璃球，那么这个玻璃球它是没有办法通过其它的染料来改变的。同样的道理，这个外境的无情法也是没办法来改变的。它可不可能改变呢？实际上如果按照有部派的观点来讲，它就是一个外在的无情，它永远不可能存在有情的心识的状态。

所以说不管你怎么样就是说这个通过其他的这个见闻觉知，你要认知它的话，它上面都不可能出现一个明觉的一个状态。如果它任何时间当中都不会出现明觉的状态的话，又怎么样去了知它呢？它永远都是一种无情，它永远都是一种无有明觉的一种状态的缘故，就像这个玻璃球一样，永远无法改变。所以说，像这样讲的时候，外境是无情法的，无明觉的无情法，这个是永远无法改变的，永远没办法变成明觉。心识是觉知者，是明觉者。这样一来的话就导致了境识二者就是大相径庭了，没有丝毫的关系，没有丝毫的联系了。结果非但识不能亲自的去感受外境，这个就是我们前面讲到的这个科判的意思。那么就是说这个心识没办法直接的感受外境，因为这个道理也讲得很清楚，因为这个外境就是一种没办法改变的一种无情法。

“并且因为对方也不承认这二者联系之因——如影像般行相的缘故。”那么无相的观点它也不承认就是说是二者之间有如影像一样的行相。就像经部派所承许的这个行相，这个也不承认。所以说“甚至在名言中耳闻目睹等也成了无法实现的事。”所以说就是说甚至是在名言谛当中假立的来了知这样一种这个外境也是无法实现的。或者说就是说最后就变成了名言谛当中一切的耳闻目睹的事情全部都成了虚空一样，成了虚空的这个鲜花一样的，根本没办法实现耳闻目睹、见闻觉知等等的一切的事情。因为就是说直接没办法了知外境，通过间接的方式，通过行相的方式也没办法了知外境，所以说这样的话你怎么去安立一个人他能够具备见闻觉知的这样一种事情呢？这个是无法安立的。

【如果仔细观察，则在承认外境存在的观点之中，（承认境识）毫不相干（的无相观点）显然比有相的观点更为逊色，已成了抹杀现量的事实。】

所以说，如果不观察的时候，大家都可以说见到了外境了，怎么怎么样。但是仔细观察的时候，无相观点和有相观点二者比较起来的时候，承认外境存在的观点当中因为有部和经部都承许外境存在。那么在这个内部当中，承许境识毫不相干的无相观点和承许境识它有一种行相相连接的有相观点比较起来的时候，它就比后者要逊色了。所以说因为它就已经成了抹杀现量的事实，没办法见到外境了。没办法见到外境，不管是从直接也好，还是从它的这个间接也好，都没办法见到外境，所以说就成了抹杀现量的事实。从这个方面看起来的时候，这个无相的观点的确是不合理的。

【如果对方认为：虽然这些行相不存在，但现量显现是存在的。】

那么如果对方还是这样认为，虽然这个行相是不存在，但是还是可以现量，有一种现量的显现，这方面是存在的，下面就是观察说

【(这种想法不合理,)如果行相不存在,那么现量感受外境也必然泯灭,这一点依理可成。】

实际上这个观点前面已经讲了很多,这个方面只不过再做一个归摄而已,最后就是最简单的方式再归摄一次。那么就是说我们要了知的是,如果有行相,就可以了知这样一种行相。这个行相是外境,这个行相是什么,这样就可以对于所感受的法有一种见闻觉知的名言。如果眼识面前连行相都不存在了,那你怎么去现量感受外境呢?现量感受外境也是必然泯灭的。因为根本没有行相存在的缘故。所以说这一点是依理成立的,那么大概来讲就是这样子。如果行相不存在,那么感受外境必然泯灭。详细分析,就是前面好几大段所讲的内容,这一点是依靠理证完全可以成立。如果你承许行相不存在,实际上也是承认说没办法现量的感受外境了。

【如此宣说完无相之识不可能之后,接下来根据各自不同的观点依理抉择而破斥“异相一识”等之“实一”的道理。】

前面讲到了无相不合理,有相的观点是合理的。所以说前面宣说完无相之识不可能之后,接下来根据各自不同的观点,就是在有相当中,有相的观点当中,那么依理而破斥所谓“异相一识”“相识各一”“相识等量”的这些观点。那么就是说破斥这个实一的道理后面就进行进一步的观察了。下面就进行观察。

辰二(破有相经部宗之观点)分三:一、破异相一识之观点;二、破相识各一之观点;三、破相识等量之观点。

巳一(破异相一识之观点)分三:一、以如识相应成一而破;二、以如相识应成多而破;三、否则以相识成异体而破。

这个科判的意思就是说,以如识这个地方要就是断句了,“以如识,相应成一。”因为“相识一体,”就“异相一识”因为识和相应是一个本体的,所以应该一个本体的话,以如识,识是一体,识是唯一的,所以相应成一。那么这方面主要观点是“异相一识”。就是它的行相会很多,它的心识只有一个,所以我们在破的时候就是说以如识,识就是只有一个的缘故,相应成一。相也应该变成一个,因为它是一体的。

那么第二个科判就反过来,以如相。如果你把相作为主要的安立的观点的话,以如相,识应成多而破,以如相这里要断句。那么就是说因为相很多,相很多的缘故,识应很多。那么因为二者是一体的缘故,相很多,行相很多,异相一识,很多相,所以说心识和它一体的缘故,也应该变成很多而破。

第三否则以相识成异体而破。意思就是说,如果你不承认前面这个我们跟你发的过失,那么就是说以这个相识成异体。那么只有安立相识是异体了,是他体了,因为如果你要安立是一体的观点,行相和它的心识如果要安立成一体的话,肯定有前面的过失。那么如果否则你不承许这样一种前面的过失的话就相当于就不成立二者是一体的。那么就只有安立相识成异体了。相识成异体也是直接就推翻你自己的立宗了,所以像这样也是一个不可避免的过失。

午一、以如识相应成一而破:

一识非异故,行相不成多,

是故依彼力,境则无法知。

前面两句讲的意思就是一识,就是唯一的心识,因为对方的观点也是异相一识。那么唯一的心识非异故,和谁非异故呢?就和这个行相是非异的,这个是三派观点都承许的。心识和心识面前的行相它不是别体他体的。前面我们在讲经部宗的观点的时候也是讲得很清楚了,它承许心识和外境是他体的。但是心识和外境的行相这二者都是心识的自性,心识和它的这个行相应是一体。所以说因为唯一的心识和这个行相非异,就是一体的缘故,行相不成多。那么所谓的异相很多很多的行相就是无法安立了,为什么呢?

因为第一个你承许它是一体的缘故,一体的缘故。第二个方面就是说心识只有一个,如果你把心识作为标准,你把心识作为标准,心识一体,观察的方式首先我们观察心识的一。那么如果心识的一,那么就是说行相和心识的一是一体的。所以说因为心识只有一个的缘故,行相也不成多了,行相也只能成为一个了。

“是故依彼力,境则无法知。”那么如果说是这样成立的话,行相不成多的话,是故依彼的这个“彼”字就是讲到了行相的意思。那么是故依靠就多种多样的行相的能力本来可以了知很多很多,多种多样的外境的,但是因为你就是说是这个承许识和这样一种行相一体,而识仅一的缘故,所以就变成了这个行相只有一个了。所以说依靠这样一种这个安立,就如果这样承许下来的话,依靠这样一种多种多样这样一种行相的能力,也没有办法了知多种多样的外境了。所以从这个方面观察的时候,就所谓的外境的多也是无法安立的。

【有相的观点也有承许所取相为一与所取相为多的两种】

那么就是说前面所讲的无相派不合理,那么有相派的观点也有承许所取的相是一和所取的相是多。那么所取的相是一就只有一种,就是相识各一,那就是只有一个了,所取相为一。还有所取相为多,所取相为多的话这个是分两种。

【承许所取相为多又分承许相、识同等为多【相识等量】与不许相识等量为多而承许“异相一识”两类】

那么就是说承许所取相为多的这个内部当中也分了两派,一个就是说承许有多个相,就有多个识,这个叫做相识等量;还有不承许相识等量,就是说是承许相为多,但是识为一的,这个分为这两种。

【总共只有此三类而别无其他观点。】

一个就是讲到了这个承许所取相为一的这个相识各一的观点。还有就承许这个所取相为多的相识等量和异相一识的观点，就这三类，其他再没有了。

【在此三种观点中，第一“异相一识”：承认行相虽然多种多样但只生起独一无二之识的论师们认为】

那么这个所谓的异相一识，他主要的观点就是承许这个形象虽然有多种多样，比如说一块花布它上面很多很多的这样一种红色、黄色等等的这样一种形象，但是虽然形象有很多种，但是只生起独一无二的心识，那么这样一种论师们是这样认为的。

【虽然显现与对境蓝色成住同质的所作、无常等所有行相，但只能生起唯一具有蓝色行相的有境识，取花色的眼识虽说认定对境蓝、黄等多种斑驳花色，但不会生起与之相同数量的眼识，仅仅生起取花色的唯一眼识。】

那么虽然显现与对境蓝色成住同质这样一种形象，就是说在心识面前，他显现了对境当中比如说以对境蓝色为例，虽然显现和对境的蓝色有成住同质的所作无常，成住同质前面也讲过了，他就说是这个，他的这个生、他的成、他的他的住全都是相同的，而且在一个同质上，在一个法上面存在。比如说一块蓝色，当这个蓝色形成的时候，他的所作、他的无常，同时也就在这个法上面就存在了。如果这个蓝色灭掉了的话，那么其他的这个和他在一起的这个所作无常等等也是灭掉了。所以像这样讲的时候，我们就叫做成住同质。

成住同和他的这个质，“质”就是讲同样一个质地的意思，同样一个本体的意思。那么就是说在这个蓝色上面有和他成住同质的所做、无常等等的很多行相。虽然有这么多的行相，但只能生起唯一具有蓝色行相的有境识。对境很多但是在生起眼识的时候，当我们的眼识去看他的时候，只能生起唯一具有蓝色行相的有境识，其他的这些所作无常就没办法了知。

当然从因明的观点来看的时候，你如果是一个无分别识的话，这个所作无常他应该是看不到的。虽然上面具备这个所作无常，但是当你通过你的眼识去看的时候，因为这个众生的眼识很粗大，他看不到上面所做的无常的性质，这个方面一种凡是看不到，但是如果通过遣余的方式安立他的所做、无常等等，这个方面可以认知的。

那么如果是从这样，这个角度来讲的话，那么就说是见到蓝色的时候也见不到他的所作和无常。那么此处的意思就是说，虽然这个蓝色上面很多很多种的行相，但是或者说蓝色，蓝色中间，蓝色边缘有很多行相，但是只能生起唯一的具有蓝色行相的有境识，只要一个识，那么这个是以一个蓝色为例的。

那么再以取花色为例，取花色的眼识虽说认定对境蓝、黄等多种斑驳花色，那么在花色上面就不是一个，单单的一个蓝色了，他就上面有很多蓝、黄、红等等的各种各样的斑驳花色。虽然这个外境上面有这么多的斑驳花色，但不会生起与之相同数量的眼识。这个眼识会不会产生很多种？就是说外境当中有这么多种？他的眼识也产生这么多种？不会的。仅仅生起取花色的唯一眼识。只产生一个识，这个识是什么呢？就是取花色的识。这个时候他就把整个花色的识安立成一类了，安立成一类了。像这样来讲的时候，仅仅是产生取花色的唯一眼识，这个方面把他就归成一类。

下面就是讲驳斥：

【驳斥：如果多种行相均变成了有境一识的本体，那么这一观点也该命名为“异相一识”。】

我们在看的时候，首先把他的观点再确定一下，这个方面还不是在直接破他，确定一下他的观点。那么如果按照你们的观点来看的时候，多种行相，他的行相有很多，但是变成了有境一识的本体，在这个心识本体当中，在有境当中，他就是一个心识。那么如果是这样，这一观点就应该命名为是“异相一识”。这个方面我们说是再确定一下这个观点，这个方面就把他命名叫做“异相一识”。下面是破斥的这个方式：

【如果按照他们宗派的观点，则唯一的识与行相二者由于实体非为互异的缘故，行相也应成了一个，而不会变成蓝、黄、白、红等多种多样，而必须成为一法。】

如果按照他们宗派观点来看的时候，有唯一的识和行相二者，因为实体非为互异的缘故，这个就是说自他双方都是承许的，尤其是在承许心识和行相的观点的时候，这个心识和这个对境，心识不是，心识和他的这个对境的行相，那么这个心识和对境的行相是他的本体，他的实体是非为互异，就是说一体的。如果是一体的话，那么行相也也应成了一个。这个方面就有两个他的这样一种观察的这个方式，有两个特点。那么把这两个特点抓住之后，就是比较容易了知他的观点了。

下面两个课判都是一样的。第一个问题就说是心和相这个是一体的，这个是首先必须要确定下来的。很重要，推理的第一个步骤就说是心和相是一体的。然后，心和相是一体的缘故，如果心识是唯一的，那么因为就说是这个心识和形象是一体的，心识又是唯一的缘故，所以说和他这个心识一体的行相，怎么可能变成多呢？不可能变成多的，他肯定是变成一个了。所以说这两个推理掌握之后，我们就知道了，像这样的行相就应该变成一个，不会变成具有蓝、黄、白、红等等的多种多样行相，行相也不会变得这么多，必须就成为一法。

【正因为行相不会变化多端，故而依靠各不相同、各式各样的行相之力，外界中所存在的蓝黄等五彩缤纷、各种各样的境也就无法了知了。】

因为行相不会变化多端，承接前面两句的观察的内容下来的时候，前面已经确定了你的行相只有一个不会变化多端了。所以说依靠各不相同、各式各样的行相之力。本来依靠这些各式各样的行相之力，外界当中的很多不相同的外力也可以了知

了，但是那个前面的观点这样安立之后，依靠各不相同、各式各样的行相之力外界中所存在的蓝、黄等五彩缤纷、各式各样的境也就无法了知了。

因为行相和外境之间，通过行相来了知外境，这个外境是个隐蔽分，本来这个隐蔽分是看不到的，但是按照经部宗的观点来看的时候，如果你确定了多种行相，你就可以按照这个行相来认知外境当中就有这么多的这个色法的本体的存在。但是现在就说是这个，行相不会变化的只有一个了，行相只有一个，那么就说是这个，通过他的力量也没办法了知外境当中存在很多种了，所以这个方面也就完全失坏了他的这个宗义了。

【当看见色彩斑斓的画面时，如果心不分开而跟随那一画面上具有的蓝、黄等颜色，则心境将互为矛盾，如此一来，说“这是蓝色、这是黄色”安立千差万别行相之因也无有置身之地了。】

那么当我们看到这个色彩斑斓的画面时，我们在看这个画面的时候，如果心不分开，没有单独去缘他的话，没有单独去分开去缘他上面的蓝、黄，不分开就是说整体去缘。如果心不分开而跟随那一画面上本身具有的蓝、黄的颜色，那么如果这样的话，按照你的观点来讲，心境将互为矛盾，为什么会互为矛盾呢？因为对境有很多种，你的心也没有单独去缘他上面的单个法，而是整体的缘他整个这样一种对境的斑斓的画面，就是说色彩斑斓的画面。所以这个时候安立只有一个心识，这个时候心境就变成了互为矛盾。境有很多你的心就一个的话，这个方面就成了这个互为矛盾了。所以这个方面也是对他的异相一识的观点，也是进一步的做观察。

“如此一来，说‘这是蓝色，这是黄色’安立千差万别形象之因也无有置身之地了。”名言谛当中我们说：“这是蓝色，这是黄色”，原因是什么呢？能够认定原因，就是前面所讲的一样，他肯定是在心识面前现出了这是蓝色和这是黄色的这个心识的行相。在心识上面现了这么多的相，所以说我们再说，这是蓝色这个是黄色，可以安立这样一种名言。但是现在外境是蓝、黄都有很多种，他的心只有一种，就一种的缘故，你怎么样去说：“这个是蓝色，这个是黄色”呢？所以安立千差万别行相之因也就没有置身之地了。从这个方面观察的时候，对方的观点是不合理的。

那么下面是讲第二个科判。

午二、以如相识成多而破

那么以如相，如果你就说是把这个二者，就是一体当中的这个法，从相上面去观察的话，以相作为他的观察点的话，那么因为他的行相是很多的，异相一识的意思就是说很多种相，那么如果是如相的话，实应成多。因为这个实和这个相就是一体的。如果相很多，你的心识也应该变得很多了，就把前面的这个观察的方式颠倒过来，颠倒过来之后实际上这个第二类过失就发下来了。颂词当中讲：

未离诸相故，识不成唯一

“未离诸相故”意思是说，心识没有离开各种各样的行相单独存在。心识和行相不是别别他体的，对方也承许二者是一体的。因为没有离开诸相的缘故，识不成唯一。因为心和心识的行相是一体的，没有离开诸相，行相很多，那么和它一体的心识怎么可能变成唯一呢？这是不合理的。所以，心识也应该变成多体。

【如果对方认为：倘若承许各种各样的行相不存在，那显然与现量相违，最终将毁坏一切名言，因此必定要承认（有相）。】

这段话是针对前面这个科判当中，我们给他发了过失。我们给他发了过失就是，如果你这样安立的话，那么这个行相就变成唯一了，就不会存在各种各样行相了。当他们看到这个过失的时候，对方就这样想要挽救他的观点。他说：倘若承许各种各样的行相不存在，当然和现量相违，因为外境当中本来存在各种各样的行相。所以，如果按照前面的观点看待下来的时候，就会变成行相成了一个了，当然和现量相违，最终将毁坏一切名言，因此必定要承许有相。他就说：一定是承许多相的，一定要安立行相是多体的，一定这样承许。

我们说“倘若如此”，如果你这样安立的话，虽然你把前面行相唯一的过失从这角度来讲可以说是掩盖过去了，已经解决了，但是另外一个问题又来了：

【倘若如此，则由于未离开具有丰富多彩、各式各样本性的所有行相，因此识也不应成为独一无二，而要等同行相的数量变成纷繁众多。】

“则由于未离开”谁没离开？就是后面这个心识。因为心识没有离开“具有丰富多彩、各式各样本性的所有行相”，因为二者是一体的缘故，所以这个心识没办法和行相单独分开去安立。

“因此识也不应成为独一无二”，因为心识和行相是一体的，现在行相确立是多，心识就不该是独一了，肯定是多，因为它们二者是一个本体的。一个本体上不可能分别两个法，没办法安立两个法。所以说要“等同行相的数量”，行相上面有多少数量，你的心识就变成这么多了。因为他是一体的缘故，这样安立的。承许相和识一体的话，要不然就是心识变成多体，要么就是行相变成一体，这个过失是无法避免的。

午三、否则以相识成异体而破：

意思是说，如果你不承许前面这个过失，你必须要安立相识是他体，没办法安立成一体的。

非尔如何说，此二为一体？

“非尔”的意思就是说，如果你不承认前面的那种过失，心和相二者是一体的，否则，要不然就说行相成一，要不然就是心识成多。如果你不是这样承认，“非尔”，那么如何说“此二为一体”呢？如果你要承许二者是一体的，那么肯定是前面这两种结论，这两种状况，在没有其他的了。如果对前面两种观点不承认，你就必须要抛弃这二者是一体的观点。如果你要承许二者是一体，肯定会有前面所发的两种过失。如果你要抛弃这二者是一体的观点，只有承许相识成他体了。那么，如果相识成他体，那不就和无相派的观点一样了吗？这样就失坏你自己的自宗了。所以说，要不然的话你要承许他体的观点。如果你要承许它是实有的法，或者你要承许它的实义的话，或者要承许异相一识，实际上都是不合道理的。

【略而言之，如果承许“相识一体”紧接着又许“异相一识”，】

这个方面前面我们讲到了两个原则，两个特点。第一个，是承许相识是一体的。就是它的行相和心识是一个本体，在承许这个相识一体的基础上，紧接着又承许了一个异相一识，异相和一识就是一个本体。如果它们二者是一个本体：

【则或者放弃多相的观点，或者舍弃一识的观点，必须选择其一，这一点以刚刚讲述的理证可以成立。】

如果有这样两种前提，要不然你就放弃多相，成了相识一体。第二舍弃一识，成为识为多。你必须要选择其一，这一点是通过刚刚讲出的理证是完全可以成立的。

【如果不是像刚刚所说的那样，则你们如何能说识相这二者是一本体呢？】

如果你不承认前面所讲的两过失，不是像刚刚所说的那样，还要选择另外一条出路那是没有的。如果你否定了前面的两种情况，那么你们必须要重新安立，识和相二者不可能是一本体了。只有二者是他体的情况下，你承许心识和外境是他体的情况下，前面两种过失发不上来的，没办法安立。如果你一直要保留你的总的原则相识一体，如果不放弃的话，这个过失是绝对能够发的上来的。

如果你不是刚刚所讲的那样，如何能说相识二者是一本体呢？

【由于识是唯一、相是多种，一体与异体这样相违的法上如果有是一本体的可能性，那么你们的宗派还有什么实现不了的事呢？甚至连石女的儿子等也有现世的可能了。】

因为心识是一体的，相是多种的，一体和异体这两种相违的法上面，实际上真正分析的时候也不可能是一个本体，不可能有真正一个本体。分析的时候，因为识是唯一的，而相是多种的。一体和多体的法，这样相违的法上面，不可能有一本体的可能性。如果有一本体的可能性，那么你们的宗派还有什么不能实现的？都能实现了。因为连一体和他体这样相违的法，你们都可以安立成一个本体的话，那么在你们宗派当中就可以随心所欲。为什么呢？随心所欲的意思就是说，不需要看待世俗当中，或者不需要看待实际情况，你可以随便来安立。把明明存在的一和多的法，你可以这样安立的话，那么在你的宗派当中，什么都可以安立，什么都可以做了。甚至连石女的儿子，在你们宗派当中也有现实的可能了。本来石女的儿子绝对不可能现世的，但是按照你们的宗派观察起来的时候，你们可以随心所欲去安立他的宗义，最后在你们宗派当中石女的儿子也是可以现世的，也有现世的可能性。

所以，异相一识的观点，通过这三个科判分析下来的时候，的确有不合理的地方。或者就是前面所讲的过失，或者第三种过失，相识成他体了，如果成他体就不能安立成一体了。这样分析的时候，实际上也是进一步的指出对方的观点不合理之处。这个观点讲到这个地方。

《中观庄严论释》生西法师辅导第 50 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》。这个论典主要是宣说一切万法的究竟实相，一切万法无自性的本体。了知一切万法无有自性实际上就能够帮助我们纠正很多很多错误的观念。因为现在我们很多的想法、很多的行为等等实际上都是受了这些错误观念的引诱，我们没办法真正的去如理如实的按照本性去做取舍，了知了万法的实相、究竟空性之后，实际上也能够更加清楚的看清楚一切万法的自性到底是怎么样，一切万法实际上不存在，一切的有无是非全都是无有自性的。虽然一切万法无有自性，但是如果我们世俗谛当中，如果在轮回当中还在流转的话，必须还是要跟随名言谛当中的一切的因果等等做取舍。

这个方面就是讲到了如何在胜义谛的前提之下，完全不虚耗的取舍一切因果的道理。在破斥的时候、在抉择的时候，实际上是很具体的对于平时我们心中能够执着的法一个一个的做观察。前面是对于所谓的内道和外道一些常用的法做了破斥，现在对于内道外道这些无常的法，认为这些是有个实一，认为这个无常的法是有自性的法的话，实际上这个也是进行破斥。破斥当中前面对于境方面做了观察，现在是对于识方面做观察，对于心识方面做观察。

前面对于无相派的观点做观察，不合理的地方已经指出来了。现在我们在讲，名言谛当中虽然有相派、经部的观点稍微合理，但是如果说是真正在安立的时候，经部有相派内部分了三种了，分三种当中可以说是名言谛当中观察的时候，怎么样观察是合理，其他的两种不合理，但是在胜义谛当中，都是无有自性的。

那么对于三种观点当中，次第观察破斥，前面这个科判当中讲了异相一识的观点，今天讲第二个科判：

已二（破相识各一之观点）分二：一、说此观点；二、破此观点。

那么相识各一下面宣讲他的观点：

午一、说此观点：

**于白等诸色，彼识次第现，
速生故愚者，误解为顿时。**

这个方面实际上是从一个方面一个角度进行安立的，因为在讲这个相识各一的时候，真正他们认为，不管外境有多少种形象，但是也只能产生唯一一种心识。所以从相上面讲的是一个；从心识的角度来讲，也是一个。前面我们说了很多次，比如说花布，如果真正要去分析的时候，似乎上面有白、黄、蓝等等很多很多不同的颜色，但是相识各一的观点就是说，这是一块花布，他就把其他的全部的法综合在一个当中，就说这是一块花布，而且这样一种综合，并不像前面我们在安立自宗时候的一种综合，在安立的时候如果你的无分别识取了多少你就应该安立这么多心识，然后通过分别念可以把他综合成一块，不是从这个方面来安立。而是通过实际观察之后，不管有多少种差别，都是一个相。然后取他的心识也是只有一个心识，那么能取和所取只有一个，这方面就是真实的相识各一的观点。

在颂词当中，实际上是对于别人疑问的一种反驳、一种解释。因为对方说不管是缘怎么样的一种境他只能产生一种识，这个时候别人就问，如果是这样的话，为什么我们会同时看到很多种这样不同的形象呢？为什么会看到这么多不同的形象。如果按照你的角度来讲这个是不合理的，因为只有一个识一个相，而我们现在同时看到的白、黄、红等等很多很多相。他就解释，他就说这个问题解释之后可以了知的。

“于白等诸色，彼识次第现，”在对于这样形象上面的白黄红等等的颜色，“彼识”就是了知能境的眼识次第显现的，绝对不可能同时去取他的。如果同时去取的话，当然这个识就成了多种了，所以这个方面就和他的相识各一的观点不符合。反正一个时间当中只能产生一种识，那么只能产生一种识，对于花布上面的白黄红等等的诸色，心识是次第显现的，那么既然是次第现，怎么又产生一个同时的感觉呢？他说这个可以的。“速生故”他讲的根据就是速生故，因为就是说这个太快了，当我们在取外境的时候，虽然是次第取，但是因为太快的缘故，“愚者误解为顿时，”那么不知道他本性的人就误解，这个是顿时的，实际上他是一种次第的，但是如果你不知他的本性，认为是顿时的，就像这样的。所以这个方面主要的根据就是速生，很快、太快的缘故，就误解为顿时的，所以这个速生的问题就下面在破斥的时候也是抓住速生的这个根据，然后推出了有不定过失。所以他自己在解释的时候反正还是守持一个相识各一的观点，对于其他人提出来同时见到是怎么解释的，他说实际上是次第的，太快的缘故误解为是顿时、误解为是同时的，他是从这个方面来进行安立的。

【主张“相识各一”的宗派这样认为：对境蓝色并不能分别指点出与其成住同质的所作无常等行相，只是指点出总蓝色的行相，并且也是唯一生起具蓝色相之识。】

主张相识各一的宗派是这样认为的，对境蓝色，这个对境就是讲到了外境当中的隐蔽分的真实的外境、真实的对境，那么这种对境蓝色并不能够分别指点出与这样一种对境成住同质的所作性、无常性等等这样的相，他只能指出总蓝色的行相，

就是从这样的隐蔽分当中指点出一种形象。那么这种形象指点出来的时候不能够分别指点出很多不同的形象，只能指点出一种总的蓝色的形象，这个就是他的相，相就是总的。

他的识并且也是唯一生起具蓝色相之识，指定出来的形象是一个蓝色，那么缘他的心识产生的心识也是唯一生起具蓝色相之识。

〔对于取花色的眼识来说，对境也不会同时为它指点出花色中蓝黄等五彩缤纷的多种行相，只能指出总花色的行相而已，有境也同样产生唯一具花色相的识，因而在一个识的本体上所取相与能取相各自为一，相对存在。〕

下面进一步分析，前面是蓝色，蓝色我们觉得蓝色是一个，一个相产生一个识，可以理解的。但是如果对境复杂一点，如果是一种花色的形象，对于取花色的眼识来说，对境也不会同时为这个眼识指点出花色当中的蓝黄白等等的五彩缤纷的各种形象，只能指点出花色的形象而已。所以说这个对境当中不可能同时指点出这么多的形象，只能指点出总花色的形象，让眼识去缘取，他是一个总的花色，这个总的花色实际上就是一个“一”，就是一个对境。一个对境就是总的花色，把这个总的花色安立成一个“一”，所以说他的这个形象是一个。

“有境也同样产生唯一具花色相的识。”那么就讲他的有境取他的眼识同样产生唯一的取这个对境，一个总花色的这个眼识。因而在一个识的本体上所取相与能取相各自为一，相对存在。那么就在一个识的本体上，所取相是什么呢？所取相就是讲他的这种形象，能取相就是讲他的识。这二者之间实际上是一个识的不同侧面，一个识的本体上所取相和能取相，各自为一，所取也只有一个，能取相也只有一个，相对而存在的，就从这个方面进行安立的。这个所谓的形象也是他的所取，就是他的心识无二的、就同时显在这个心识面前的所取的形象。

〔因此，是与所谓的“割蛋式”相类似作为原因而取名（“相识各一”或“蛋割两半”派）。〕

因为就说从一个心识的本体上面，只能相对存在，只能有所取相和能取相各自唯一相对存在的这样一种情况，所以世语所谓的“割蛋式”相类似的。“割蛋式”的意思就是说如果把把这个蛋剖开之后，只能分成两半，所以像这样讲的时候以前好像 pobangebiao 吧，象这样讲的时候就是蛋割两半，就说你把这个蛋剖开之后变成两半了。所以说在一个心识上面只有两种——一个是所取，一个是能取，所取也是一，能取也是一，从这个方面呢取名叫做“相识各一”，或者叫做“蛋割两半”。

〔如果有人认为：这样一来，与眼识可以同时见到蝴蝶的斑驳花色及花布上绚丽多彩的各式图案明显相违。〕

那么如果按照对方的观点来看的时候，只能产生一种心识，如果有人观察了这个情况之后他就发出这个过失，这样一来的话就和眼识可以同时见到蝴蝶的斑驳花色，还有同时可以见到花布上绚丽多彩的各式图案，这就明显相违了。所以说明明是顿时见，同时升起了这么多的见花色的识怎么可能说对境只有一个他的能取只有一个呢？这就明显相违了，和现量相违。

对方就解释说，实际上这个是很粗大的一种观察方式，如果通过很细微的观察方式来讲，并不是像众生所执着的那样，是同时见，实际上他是次第见，太快了显得是同时见。

〔对方则解释说：对于黄、白等一切颜色，与之相应的有境之识并不是同时取受它们，绝对是逐一分别开来次第而现出的。〕

对方说对于黄、白等等所有的这些行相颜色，和他想对应的有境之识也不是同时在取受他们的，绝对是逐一分开来次第而现出，他就一个一个的去现，次第而现出的。

〔然而，表面似乎同时见到，实际上，正如青莲的一百个重叠花瓣用针穿透一样，由于识取对境极其快速而生的缘故，凡夫愚者心里错误的理解成蓝、黄等色彩是顿时见到的。〕

虽然是次第，实际情况是次第次第现出来的，但是表面似乎是可以同时看到。那么这个到底是怎么导致他似乎是同时呢？他就说是太快了，打个比喻来讲，青莲花的这个花瓣非常的薄，我们就把一百瓣的青莲花的花瓣重叠起来，用一根针以非常快的速度穿透这一百个花瓣，穿透的时候实际上是这个针是第一个花瓣、第二个花瓣、第三个花瓣、第四个花瓣，肯定是有这样次第次第下去的，乃至到最后一个花瓣之间，他肯定是次第下去的，但是因为是太快的缘故，我们看起来一下子就穿透了，这个所谓的一下子就穿透这个就是一个同时，我们觉得是同时穿透的，但是如果你把这个花瓣来分析的时候，你不可能说不经过第一、第二、第三、第四，到了第一百个了，不可能这样的，所以说他绝对是次第性的。但是太快的缘故，看出来他的次第性，太快的缘故就显得顿时了，就是这样的。

“由于识取对境极其快速而生的缘故”就是我们的眼识在瞄这个花色布的时候，实际上他取白取黄这个也是非常快，他取的时候也是次第取，首先取白、再取黄、再取蓝，这个是次第取的，但是就是因为太快的缘故，极其快速而生的缘故，“凡夫愚者心里错误的理解成蓝黄等色他是顿时见到的”，所以是不了知这个实际情况的凡夫愚者心里就错误的理解成这个蓝色黄色等色彩我同时看到了，实际上不是同时看到的。

〔比如说，当飞旋飞速旋转火烬时，可以清晰地呈现出火轮相，但事实上，火烬只不过是短小的一节，本不该在四面八方出现连续不断的光环，之所以出现这种现象完全是由于人们将缘火烬之前后刹那的所有心识综合在一起，自以为呈现出火轮一样的一种错觉。〕

打比喻讲的话比如说这个旋火轮，转火烬的时候，火烬一边着火的木材或者说线香，就说是点着的香或者是晚上火把都可以。你如果飞速的旋转这个火烬的时候，从远处看的时候就是完全呈现出一种轮相，是一种火轮的圆形。那么这个圆形看起来好像是圆形的，分析的时候事实上火烬只不过是短小的一截，他只有一点点，不可能是一个圆形的，不应该在四面八方出现连续不断的光环，之所以出现这样一种现象，完全是由于人们将缘火烬之前后刹那的所有心识综和在一起，自以为呈现出火轮一样的错觉。出现这样的轮相，是看他的人把缘火烬的前刹那后刹那把这个所有的心识综合的一起了，所以就认为呈现出火轮一样的错觉，这是一种错觉。

实际上在分析这个火烬的这个比喻的时候，从一个角度来讲他的确是从这样一种飞快旋转的时候，我们的手从这样从右到左，从右到左，这样旋转的时候他就显现一种不同的刹那连接成一个片，好像是个圆形一样，这个方面次第性的很明显的。但是就是从有些地方讲后面还要破的，比喻的时候还要破，因明当中也讲这个问题了。

实际上就说是当我们正在现量取这个火轮的时候，是不是通过分别心把他连接起来的，这个根本没有用分别心来连接，这个时候就是个现量，同时、当时就取他的现量。现量取到这个圆形，但是这种现量不符合实际情况呢？现量应该符合实际情况，就说他是怎么样就怎样，但实际上这个情况他实际情况是很多不同的点连接成一个圆圈的，他实际情况是这样的。所以这个所谓的火的圆圈他不是一种真实的实际情况。但我们说现量可以取这个是怎么回事呢？那么是不是违背了现量这样一种定义了，所以在很多地方讲这个叫示现量，他可以包括在现量当中，因为必定没有通过分别念去连接，他没有通过分别念连接，他一漂的时候就是一个圆形，就是一个圆圈，但是这是一种示现量不是一个真实的现量。因明当中对这个问题是有解释的，所以这个方面对方说这个是有次第性，所有的分别心识把他们综和在一起，这个问题就这个比喻来讲的有不正确的地方的，这个就是对方的观点。

午二（破此观点）分二：一、破意义；二、是破比喻。

首先是第一个问题破意义，就说是对于他的意义所谓的太快的缘故，太快的缘故可以现为同时这个意义进行破斥，比喻就是前面讲的这个火烬的比喻做观察做破斥。

未一（破意义）分三：一、以缘文字之心而不决定；二、以唯一意分别取境之方式而不决定；三、以诸心而不决定。

那么此处破对方观点的时候，主要是抓住了对方快速生可以显为顿时的这样一种理论，太快的缘故可以显为顿时的理论，所以说就从这个地方作为切入点，开始破斥了。所以说就指出对方的这样一种理论是不决定的，是不决定的，是不定的这样的过失。

第一个过失是缘文字之心而不决定，比如说我们在念一个词的时候念的很快，念的很快的时候按照对方的观点就是太快了就会变成同时，就不会是次第性的。但如果真正的是太快的缘故变成同时，我们就没办法听清楚这样一种词句他表达的含义了，他这个词句表达的含义他的顺序和平时我们习惯的这样一种认法有一个关联的，如果你把这个次序一颠倒，就没办法说他是什么意思了，所以说如果按照你的观点来讲，就说是如果太快，他就会现为同时的话，那么我们在听文字的时候呢就应该听不清楚或者说没办法表达他的含义，但实际上不管你再快文字的声音再快，他都是次第性的。所以都是次第性的缘故，从这个方面来看的时候，就没办法真正的按照你的理论去了知了，你说太快的缘故现为同时。我们说如果现为同时，如果这个文字现为同时，两个字在一时间当中发出来，这个时候现为同时的时候我们要怎样表达他的意思呢？如果有前后的次序，我们就可以了知他的意思，没有前后的次序同时发出来的，发出来之后就没办法了知他的含义。很有可能误解为其他的意思，从这个角度来讲你这个理论是有问题的，这是第一个缘文字之心。

第二个是唯一意分别取境，这个方面还是心识，这个三个科判都是心识，只不过第一个心识是缘文字之心，比如说是耳识，我们耳识去听别人发出的声音，像这样讲的时候这个方面就不决定了，这个方面是着重于根识方面讲的。第二个科判是唯一意分别，就说是分别意，意识去取境的时候太快的缘故现为顿时，这个也是不决定的；第三个是以诸心，诸心是一切心的意思，各种各样的心都是一样的，全都是一样只不过第一个科判是放在根识方面，第二个是放在意识方面去了，放在分别意，第三个方面就是诸心都是这样，都是快速生的缘故所以或有这样一种不确定。

申一、以缘文字之心而不决定：

藤条词等心，更是极速生，

同时起之心，此刻何不生？

那么这个当中有一个藤条，“藤条词等心”，藤条这个词句在藏文当中它叫“拉达”；等字有“达拉”，达拉就说是拉达这藤条的树的名称。拉达是藤条的名称，达拉是达拉树的名称，就是这样的。那么就说是我们在念，别人在念这样一种藤条，在念这样一种达拉的时候，如果念得很快，“更是极速生”的意思就是说，当我们念得很快的时候，比其他的语言文字还要快的时候，更是极速生的时候，这个时候按照你的观点来讲就应该产生一种同时的心。所以第三句讲“同时起之心，此刻何不生？”这个时候就应该产生一个，就说这个拉达和达拉，现在念的时候如果太快的话，念得很快的时候，非常快，按照对方说非常快它就会现为同时了，非常快就会现为同时了，你的眼识是这样的嘛，你的眼识非常快就现为同时。那么耳识呢？耳识也是一样的。实际上就说，当很快缘这个拉达、拉达的时候，像这样讲的时候，如果太快就变成同时了。这个时

候就会产生同时起的心，同时起的心，此刻何不生呢？就应该产生一个同时的心。但实际上，不会产生同时的心，你念得太快的话，它也不是同时的，他也是次第次第生起了知的，次第了知的，所以你这个根据不合理，就是这个意思。所以叫不决定。

【如果仅仅因为是快速就能生起同时所见的显相，那么取藤条之名词等的心则更是极其迅速而生起，由于特别疾速的缘故，同时产生的心在此时此刻为什么不生起呢？应该生起。】

如果按照你的观点来讲，反正是快速了就能产生一种同时所见的显相，这个是对方他自己承认的。那么如果是这样的话，那么取藤条的名词之心，就是讲到的“拉达”，像这样讲，取藤条的名词之心，就是更是极其迅速。如果念很快的时候，我们的心就非常快，就产生非常极其迅速的产生。那么由于特别迅疾的缘故，同时产生的心在此时此刻为什么不生起呢？就应该产生同时，就产生“拉”和“达”这两个词没有前后，同时在一个时间当中就可以显现出来，同时就可以显现出来，像这样就应该产生这样的心。那如果产生这样的心，后面还要讲它的过失，这个方面是不符合实际情况。再一个如果真的同时产生的话，词序的这样一种文字的意义，它排序的次序就没有意义了等等，有很多过失。下面要进一步进行观察这个问题。

【次第快速而缘对境蓝、黄等颜色既然如此，那么缘对境文字名词也需要与之相】

次第、快速地去缘对境蓝黄的颜色的时候，眼识去缘的，这个时候就现为同时，他就说是现为同时。如果说眼识去快速缘对境蓝黄的时候它会现为同时的话，那么我们说再换个就说耳识，我们来缘对境文字名词也需要与之相同。那像这样我们来缘这个对境文字的名词的时候，耳识当中也应该和它相同，因为根据是一样的。虽然它就说一个是眼识，一个是耳识，但它的根据是完全相同的。

【例如，“拉达”是藤条的名称，“达拉”是达拉树名。】

这个就是讲到了两个不同的名词，一个是拉达，一个是达拉。

【虽然心依次专注于这两个词，但由于趋入的速度极其迅猛致使似乎现为同时了一样，由此“拉”在前与“达”在前成了无有差别。】

这个就是跟随对方的理论来观察，跟随对方的理论。对方说如果你依次关注太快了，它就会现为同时。本来“拉达”它有它表达的意思，藤条的意思。你念“达拉”是时，如果我们很熟悉这个拉达、“达拉”的话，那你就说你念“拉达”的时候肯定是藤条，念“达拉”的时候肯定是达拉树，就这样的。就是它二者之间通过不同的排序，它的这个顺序不一样，它表达的涵义完全不相同的。

下面就出这个问题，虽然我们的心依次专注这两个词，我们就念“拉达”、“达拉”；“拉达”、“达拉”，就像这样我们的心一直专注这两个词的时候，由于趋入的速度极其迅猛致使似乎现为同时了。所以说“拉达”在念的时候，如果太快的话，“拉”和“达”就成为同时的了。如果同时，在“拉”和“达”同时的时候，我们就没办法了知它是什么意思了。双那念“达拉”的时候，本来是达拉树，有次序它就是达拉树，但它太快成为同时，也没办法了知“达拉”的意思了。所以说由此就讲到了“拉”在前与“达”在前，成了无有差别了，它没有任何的差别。反正就说是没有前后，都是现为同时的，所以“拉”在前和“达”在前成了无有差别。

【无论如何，这两者都正像同时见到蓝黄图案那样，显得无有前后，结果缘“拉达”的心很有可能被误认为“达拉”，缘“达拉”的心也同样会被理解成“藤条”，这样一来，文字的顺序就毫无意义了。或者说，这两者都无法被理解清楚。】

那么就说是这个无论如何，就说通过这个理论观察下来的时候，这个“拉达”、“达拉”都应该像同时见到蓝黄等图案一样，显得无有前后。因为我们的眼识在取这个蓝黄的时候，对方也承许，虽然是次第的但是现为同时，似乎是现为同时的。所以这样无论如何，“拉达”、“达拉”，都应该像前面见到蓝黄图案一样，显得无有前后了，同时会出现。那么如果“拉达”和“达拉”像这样同时出现的话，到么最后缘“拉达”的心很有可能误解为“达拉”了；然后缘“达拉”的心，也同样会被误解成藤条了。像这样的话，本来文字的顺序它是有一定意义的。比如说柱子，当我们说柱子的时候，我们就理解这个是柱子。那你把这个颠倒过来柱子，我们说，柱子什么东西呀？是一个人呢？还是什么呢？不是。把顺序一颠倒就没办法表达涵义了。所以它这个文字的顺序它有一定意义的。如果你把这样一种文字安立现为同时的时候，这样文字的顺序就毫无意义了。或者说这两者都无法被理解清楚。“达拉”和“拉达”就说一个时间出现达拉，不是有前后的，一个时间出现，这个是什么，不知道，理解不清楚了。念“拉达”的时候又是同时出现的，念“达拉”的时候又是同时出现的，这时候你也没办法理解它是什么意思。所以说这两者都无法被理解清楚，有这个过失。

【同样，所谓的“萨绕”是大海的名称，“绕萨”则是味道的意思。】

还有其他的都可以这样理解。在文字当中，“萨绕”的意思是海，“绕萨”的时候是讲味道。平时我们也是提到过，像汉文当中的十七，七十，像这样它就讲十在前面，七在后面，是十七；七在前面，十在后面就是七十。像这样讲的时候，它是有顺序的。那么如果按照你的观点来讲的时候，念得太快了十七、七十念得很快的时候，就没办法了，没办法了知它的意义是什么了。就说它有它次第的前后可以表达意思，如果说没有的话，都没办法理解清楚，到底是什么意思。

【诸如此类文字的次序交织错乱，势必导致一词误解成另一词，结果一切(名词)都成了一味一体，因为无论怎样说都似乎无有先后之故。】

诸如此类，那么再类推的话，一切文字的次序就交织错乱了。我们念一篇文章的时候，你就说按照这种第一个字第二个字要念下去的时候，别人了解你的涵义了，你要表达的意思就了解了，它有次序。但如果按照你的观点来讲，念得太快了的时候，它就成了同时了。变成同时的时候，所有文字的次序全变同时，就导致一个词误解成另外一个词，最后结果就导致一切名词都成了一味一体了，就没办法真正了知。因为无论如何讲都似乎无有前后的缘故，就好像没有前后的缘故。所以从这个方面讲的时候，就有应该存在这样一个过患。

【由此看来，比次第而缘零零散散的文字之心更迅速的一个次第性法尚且难以感受说“如此如此”，那么明明未曾亲自领受而说“是次第性”就更无有实义了。】

那么由此看来，通过前面的分析，比次第而缘零零散散的文字还要迅速。那么什么呢？就说前面我们讲到了“拉达”、“达拉”，像这样的话，这样念的时候很快去念的时候，很快去缘的时候，它比次第而缘零零散散的文字，就说我东边挑一个，我西边挑一个，像这样比这个还要迅速。一个次第性的法，本来它是有次第性的，它就念“拉达”、“达拉”的时候，它是有次第性，“拉”在前和“达”在前，像这样都有一个要表达的涵义。那么就说比前面这个缘零零散散的文字的心还要迅速的一个“拉达”、“达拉”这样一个次第性的法，念完之后尚且难以感受说“如此如此”。那么按对方的观点来讲的时候，太快了，就没办法感受了，本来是次第性的，但都感受不了这个是“如此如此”了，就成了一种混乱了，成了一种模糊了，会变成这样一种问题。那么明明未曾亲自领受而说“是次第性”就更无有实义了。这句话的意思就是指它的颜色。“拉达”它是明显的有次第性的，“拉达”我们在念的时候，再快它也是“拉”在前，“达”在后的，所以像这样讲的时候，如果按照对方的观点来讲，分析下来的时候有什么过失呢？太快成了同时的时候，没办法去感受如此如此了。是“拉达”是“达拉”就感受不了了，这是有次第性还感受不到这样是如此如此的话，那明明未曾亲自领受它的次第性，此方面没有明明领受，就是当我们去看花布的时候，见花布上面的蓝黄是这种心识我们是没有亲自领受的，我先看黄再看蓝，没有这么明显亲自领受，那么就说是明明未曾亲自领受而说是次第性那就没有意义了。就说亲自领受了一个次第性的法都没办法说这是次第性的，明明没有领受的这个法还说是次第性的，那就根本没有办法接受，没有任何实义的，就是这样的意思。

所以说从这个方面进行观察的时候，深入细致的观察的时候不能够说这方面是一个问题，我们在破的时候是在缘对方的后面的答复在破，实际上对方的答复是对于白等一切颜色的心应该好象是次第为同时的，实际上这个主要观点，为什么会成为这个观点呢？它就承许相识各一，如果我们把后面它回答的这个问题，把它解释的问题破斥掉之后，它实际上前面讲的相识各一的观点也是无法立足的。

【同样是快速产生，但如果(有者生起同时之相而有者)不生起同时的显现，那么快速作为同时显现的因也不可安立了，因为只要是因，果决定随其而存灭。】

缘藤条的心也好，还是缘蓝黄的心也好，从它的因的角度来讲，快速产生这一点是相同的。如果对方说这二者不相同，同样的快速产生，但是缘藤条的心它可以有次第，而缘这样蓝黄的心它就没有次第了，这个就是不决定，为什么呢？因为因都是快速产生的，但是如果有者产生同时之相，比如说是花布，缘花布的时候就产生同时之相，而有者不生起同时的显现，这个什么意思呢？我们在这个颂词当中通过藤条缘文字的心，给它说出了这么多过失的时候，它也许会这样讲，有者不生起，比如说藤条的心它就不会产生同时的显现，它再快再快也是次第的，如果你这样分开来回答的话，那么这方面不合理，为什么呢？那么快速作为同时显现的因也就不可能安立了。那么你的因是什么，是快速，太快速的原故作为同时显现的因，快速太快的原故，是乎是同时显现的，所以说这方面你的因就不可能安立，就不决定，它就不决定，因为你这么安立的时候，你通过快速作为同时显现的因就没办法真正去生起定解，因为只要是因，果就决定是成立，只要是因，如果你把快速作为同时显现的因，只要是因的话它的果绝对是随其而存灭的，绝对随其而存灭，所以不可能出现其它的情况。

同样的缘文字的心它也是快速的，那么你这个因它看的时候，应该这个果，同时这个果应该随着这个快速的因，如果有快速的因同时的果就会显现，如果没有快速的因那么同时的果就不会显现，因为只要是因，果绝对随其而存灭，这个是所有的因果之间的大原则，共同原则是这样的。现在你把这个快速作为同时显现的因了，象这样你就没办法说一类法当中它快速的原故是同时的，另外一类法它快速的原故，不是同时的，它是次第的，象这样就成为一种不肯定的，因为只要是因，果绝对随其而存灭，否则你不是因没办法安立成因，这个是第一科判的内容。

申二、以唯一意分别取境之方式而不决定：

这个方面就说唯一的意分别，这个所谓的唯一的意分别它就不掺和根识，不掺和根识，那么我们再缘取对境的时候，实际上你掺不掺合眼识、耳识这个不好说，但在这个科判当中讲的时候，是唯一意分别取境，它就不把眼识等算过来，它就是唯一以意分别来取境的方式，这是指出对方的观点是不决定的。

唯一意分别，亦非次第知，

非为长久住，诸心同速生。

那么就是说唯一的我们的第六意识，第六分别意识在分别对方所断，分别对境的时候，我们再观察的时候，观察对方外境比如说柱子的红色、它的无常，怎么样打破对它的实质，象这样的话，意分别它可以次第次第去了知。但是如果按照你的

观点来讲“亦非次第知”，也没办法去次第知，我坐在这儿打坐，我把眼睛闭起来打坐的时候，脑海当中浮现一根柱子，柱子首先它是红色的，这个柱子是无常的，既然是无常的原故，就应该不能执著的，不能执著它是一种非恒常法。这个方面我是次第性次第性去想，如果是次第性次第性去想的时候，因为它有次第性的缘故，对我的修心很有帮助。但是按照你的按照对方的观点来讲，唯一意分别，亦非次第知，也不应该是次第知的，为什么呢？

“非为长久住，诸心同速生”的缘故，那么因为是在一个分别念产生的时候，非为长久住，每一个分别念产生都不可能长久安住的，一切诸心都是同等的同样的快速产生，快速的灭亡，全都是一样的，所有的心识都是快速生灭的，全都是快速生灭，所以象这样讲的时候如果按照你的观点来讲太快就会现为同时的话，那么这个意分别，这个分别念是不是很快，肯定很快，就说一刹那都不会住的，所以从这个方面安立的时候，平时我们说你这个心识到底有多快，平时我们在分析这个刹那，实际上在分析刹那，这个时间的刹那就相当于对心识的一种安立，心识的这样一种安立。我们就说心识是刹那生灭的，我们就通过时间，通过心识来分别，到底多快，我们就说学习过其它论典的时候，那就说是非常非常的迅速的，在一般来讲一弹指之间就有六十四个刹那了，那么这六十四个刹那，六十四分之一，这个是不是最小的呢？这个还不是最小的刹那。所以象这样讲的时候，实际上这个心是非常迅速的。所以按照你的观点讲太快就会现为同时的话，那么我们在修法的时候，我们在通过分别念去修法的时候全都现为同时了，全都现为同时那就不能次第了知，那么你修行全都成为混乱，那就成为这样问题。

【如是思维对境之本体、分析彼之特征、思索修心之意单单的意分别念，与眼识等不相混杂、接连不断而产生，（按照你们的观点，）这些都生起前后现为同时的识，而不会次第性生起来了知的。】

那么如果思维对境的自体，比如说以柱子为例，我们就思维对境的自体。那么对境是一根柱子，它是一个红色的或者说它是一个多大多粗的柱子，它的特征是什么呢？它有红色，它有这个缘，还有无常等等特征，然后就是思索修心，我们就对这个对境开始修心，象前面分析的一样，我们不能贪著，它是空性的，它是无常的等等，开始分别，这个方面我们就说是思索修心之意单单的意分别念，这个方面就是一种单单的意分别念，与眼识等不相混杂的，就是唯一的意思，和眼识等不相混杂，它是接连不断而产生的，就是它在缘这个对境，飞速转的时候，在修心的时候就在接连不断的出现很多很多不同的思维方式。按照你们的观点，这些都生起前后现为同时的识，全都是同时的，当我们在思维对境的自体的时候，也是在思维特征也是在思维修心之意，这方面怎么可能出现呢？一个人一个时间当中只有一个分别念，他不可能象眼识一样，眼识它就可能产生两种识了，它是无分别识它可以同时产生很多种，但是这个唯一的意分别，唯一的意分别就把这个讲的很清楚了，不能混眼识，眼识耳识这个不要混进来，象这样的话，这个唯一的意分别。如果是唯一的意分别，当你在缘对境的自体的时候就不可能去缘它的特征，也不可能去缘后面的修心之意，它绝对是次第性出现的，因为一个时间当中不可能同时出现两个以上的分别念，所以说但是按照你的观点来讲，这些都生起前后现为同时的识，一个时间当中会产生三种识，缘本体的识，缘特征的识，思索修心的意，象这样就会产生至少三种以上，这个颂词来讲是这样的，而不会次第性的生起而了知的，不可能次第性，为什么呢？

【由于刹那刹那生灭而不是长久留住，使得所有心都毫无差别同样是快速而生的缘故。】

因为这个刹那刹那的心识，刹那刹那生灭不是长久留住，根本不可能留住一个刹那以上。所以说如果说它是快速，它是不可能长久留住的缘故，使得所有的心都是毫无差别都是同样快速而生，快速而生实际上也是快速而灭，象这样的话就会生的时候马上灭，它就具备一种心很快速的一种因，心很快速的因就具备了。实际上我们要观察的时候，就指出对方你太快的原故现为同时，这个在意分别上面你怎么去安立呢？这个意分别是不是快速而生灭的呢？对方只有承许是快速生灭的，那么如果这个意分别是快速生灭的，那么就是说，在意分别当中所有的法，就在一个时间当中会产生了，就会有这个过失，那对方不敢承许说很多分别念一刹那这样当中产生，或者说就是即便他承许的话，也有其他的过失，什么过失呢？对于这个境的自体，境的特征，修心的意，这个没办法次第性了知的，就是说同时、一个时间全部现出来，现出来之后怎么办呢？没办法去分别他，没办法去了知他的这个含义了，因为成了和前面这个藤条文字的心一样，没办法了知他到底是什么含义。

【对方也是承认所有识无一不快速灭亡。】

对方也是承认所有的心识都是无一，就说全部都是快速灭亡的，生了之后马上就灭，所以说要承许这个因的话，我们就可以把这些根据放在对方的观点上说，你这个观点是不决定的。所以第二个科判是以唯一意分别取境的方式来指出对方的这个快速故现为同时不确定。第三个科判是以诸心而不决定。诸心的话就说一切心嘛，所有的识就可以和前面这个科判当中，最后一句连起来。对方也是承认所有识无一不快速灭亡。如果是这样的话，我们就说如果对方承许所有识没有一个不是快速灭亡的话，我们就是说第三个科判，以诸心而不决定。

申三、以诸心而不决定：

一切的心识都是快速灭亡的，所以所有的识都要现为同时，全是现为同时，不可能是一体的，就是这个意思。

是故诸对境，不得次第取，

犹如异体相，顿时取而现。

通过前面这样一种根据分析下来的时候，一切的对境都不能次第而取了，都会同时而取了。那么就是怎么样呢？“犹如异体相，顿时取而现”，就像对方承许一块花布，花布本身有不同的相，但是，虽然是次第，但是它一块的缘故，都是显为顿时而取。所以说一切的心识，都是次第次第，都是很快的灭亡的，所以说因为太快的缘故，它在了知外境的时候，都不是次第而取外境的，全都是这样一种同时而取外境的。

打比喻讲，就像你自己认为的，虽然对境有很多不同的相，但是太快的缘故，是顿时取而现，所以说像这样的话，我们各个不同的心识面前，他有很多相，但是就按照你的这个观点分析下来的时候，所有的这个相都不能够被心识次第而取，为什么呢？因为所有的心识都是快速生灭的缘故，所有的心识都是快速生灭，所以所有的心识都应该同时取，不应该有任何一个次第而取的法，就是这个过失。

【由于所有心无有差别同为迅速而生，因此识的一切对境也不会有次第而取受的情况，】

因为所有的心都是没有差别，全都是有一种迅速生灭的一种本体了，所以通过作为根本因，识的一切对境他都了知了，所有的对境也不会有次第而取受的情况了，全都是同时的。

【犹如互为异体的黄、蓝等行相同时取受而见到那样，是在同一时刻一并取受而显现的。】

就像你们所承许的这个观点，就是同时的，虽然是次第的，但太快的缘故是同时的。就是说是在花色的内部当中，黄、蓝等是一体的，那么就是一体的黄蓝等行相，同时取受，虽然他就是说是次第的，次第具有缘觉，但是他同时显示是取受的，那么是在同一时刻一并取受而显现的。所以说就像这个一样，众生的一切的心识，都得不到次第显现，都应该是顿时取而现，就把最后这一句，顿时取而现，就是一切对境都是不得次第取，都是顿时取而现的，就像犹如异体相，顿时取而现一样，就是从这方面指出对方的这个观点不合理。

【而对境丰富多彩的画面黄、蓝等颜色虽然确实确实并存，但识除了次第取受以外不可能顿时而趋入，结果与缘文字等无有差异。】

对境丰富多彩的画面黄、蓝等颜色虽然确实确实都是并存的，但是我们的识对于我们来讲，除了次第取受之外，不可能顿时而趋入的，除了次第取之外，不可能顿时取而趋入的，如果他承许顿时而趋入，就会失坏他的根本立宗，就会失坏他的异相一识的根本立宗。所以这个识就必须是次第而取，除了次第而取之外，不可能顿时而趋入的。如果是这样的话，那么就会像前面我们所讲到的缘文字等没有差别了，前面讲这个第一个科判的时候已经讲了。

【趋入文字也是同样，缘前面文字的心已灭至后心生起之间只是一刹那性，而不可能长时间停留。】

那么趋入文字的心也是这样，当我们在听别人念这个文字的时候，缘前面的，不管是念也好，还是说听别人念也好，还是自己去通过分别心去看这个文字也好，反正缘前面文字的心，生起之后马上灭，灭了之后，到后心生起之间只是一个刹那性，不可能长时间停留的，所以也是非常迅猛的，如果很迅猛的话，那你观点就应该成同时的。

【如果依照此理而观察次第性之识前后的连接状况，则能彻底了解这其中的含义。】

如果能够按照前面所讲的这个道理而观察次第性的识，那么这个心识的次第性，有前后的连接，就可以了知这其中的含义了，其中什么含义呢？实际上如果是次第性的，就绝不是同是生灭的，你这个前识和后识之间的这样一种刹那性，你再快也是刹那性，他也是次第次第来的，不可能说是太快就现为同时了，所以像这样讲的时候，就能彻底了知这个其中含义，下面就是下一个总结了。

【只要是在识前有先后顺序而显现，就已排除了顿时显现；同时显现也绝不会有前后出生、见到的可能。】

如果再在心识面前有先后顺序而显现的话，比如说这样一种藤条的心，像这样的话，如果已经有先后顺序了，你就不可能是同时的，或者说前面这个意分别的时候，他在思维对镜本体的时候，思维特征、思维修心的意的时候，像这样的话，都是次第性的，次第性的取都不可能是同时，就排除了顿时显现。同时显现绝不会有先后出生见到的可能，如果是同时显现也不可能现为前后出生见到的可能。

比如说我们把这个问题放在对方的观点上，实际上就是说是按照我们的观点来讲的话，无分别识他可以同时缘很多的，相识等量的观点讲的很清楚，他就说同时可以花是它一个时间顿时照见，这个就是同时显现，如果是同时显现，就不可能是前后出生，不会出现前后出生见到的可能性，对方说本来是次第的，但是你是现为顿时，但是通过前面一系列的观察的时候，如果是同时显现就不可能是次第的，如果是次第的就不可能是同时的，就是这样的。

【因此，对于识前次第性显现而说成顿时呈现依靠现量永远也无法被证实，】

因此，对于心识面前次第性显现的法，把这个次第性显现的法说成是顿时呈现，那么依靠这个现量，是永远也没办法被证实的，比如说此处当中讲的时候，就像藤条的心等等，前面分析的这些问题，本来就不是顿时，你把这个说成顿时，依靠现量是永远无法被证实的，或者说就是说是本来是顿时的，你说是次第的，像这样的话，也没办法被证实的。

【乃至普及到万事万物，都不可能超越这一性质，（超出这一性质）终究找不到比量的推断与切实的比喻。】

所以把这样一种这个问题，把这样一种观点，推及到万事万物的时候，都是一样的，是次第就不是同时，是同时就不是次第，不可能超越这样一种性质。超出这样一种性质找不到一个切实可能性的这个比量，推断的这个根据是没有的，还有呢

找不到这样一个切实的比喻，这个比喻是找不到的，对方就是想通过这个问题来进行安立的时候，但我们就通过藤条的心，意分别的心，还有就是诸心，通过三个科判来说你这个观点是不决定的，快速的缘故是同时不决定的，这个方面讲了通过他的意义的观点。今天就讲到这里。

《中观庄严论释》生西法师辅导第 51 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》。这个欢喜教言论当中如今在通过离一多因来抉择心识无有自性。抉择心识无有自性的时候，如今在抉择的是有相的观点不合理。有相的观点不合理其中大概有两个部分：一部分就说有些观点所谓的有相安立能取和所取关系的时候，实际上有不合理的地方。所以通过相识等量这样一种观点，指出其余的两种不合理的问题。还有一种，不单单是名言谛当中不合理，如果你承许一个实一的心识。就说这个有相的观点，有相就知道他的这个心和它的行相二者是一体的。实际上，如果说这样能取和所取这个有相的心识如果认为是一种实一呢，实际上也是不合道理的。在胜义当中不可能存在一个实一的心识，那么还有对于这个相识等量的观点也是同样的问题。一方面在名言谛当中自宗承许相识等量，但是如果说是就像前面所分析的一样，在承许相识等量的时候承许一个同类的识的话，两个同类识可以同时生起这个是不合道理的。再一个，在胜义谛当中不可能有一个实有的心识，这个方面就是从两个角度来进行观察的。那么如今我们在对三个观点进行破斥的时候，第二个观点就说相识各一的观点。那么，对于相识各一的观点进行分析观察的时候，实际上对方认为虽然对境当中有各种各样的相，但是只是指点出一种行相。那么心识也是只能产生一种缘整个花色的这个心识，所以说这个叫做相识各一。那么针对这个问题有人提出疑问了，如果这样的话我们同时看到花色是怎么理解呢？他说同时看到实际上是因为次第太快的缘故显为同时，似乎成为同时一样，实际上还是次第在产生心识。就说在每一刹那当中、每个时间当中，只产生一种心识。那么因为太快的缘故就好像产生了很多种心识一样，同时产生多种心识一样，它成了就是这样一种问题。那么这样问题我们就通过意义和比喻两个方面来进行观察。前面意义方面已经破完了，通过缘藤条的心然后是意分别取境的方式、诸心不决定的科判进行了破斥。

那么今天是讲第二个科判是讲破比喻分二，一是安立因，第二是建立彼之遍。

那么就说是观察的时候首先是安立因，破比喻说就是意念和现见二者之间是不相同的。如果是真正的现见的话，就不可能是连接的。那么这个出自于哪里呢？这个安立因我们通过这样一种破斥的方式主要是对方前面他在讲到这个问题的时候，提到一个所谓的火圈，所谓的火轮它通过分别心来做连接的时候，认为它就是一种似乎是现为同时的。它是把前后的很多见到的火境的心识连接起来之后，认为见到一个火轮，前面有一个这个问题。那么针对这个问题，我们就说安立因的时候如果是真正的现见的话，那么就不是结合，如果是结合就不是现见，像这样讲的时候就首先安立这个因。那么实际上就是说我们见火轮的时候是明显见到火轮的，没有通过这样一种连接没有通过意念来进行结合。所以说这个方面的因首先安立，然后建立彼之遍，这个彼之遍就是讲到这个因。我们把这样一种现见它根本不是结合，把它周遍的安立。周遍安立就下面两个科判当中首先是现见和意念不相同，像这样安立之后第二个科判就说如果意念那根本不可能是能现的，就把这个问题讲清楚了。

首先第一个问题是建立安立因，

火燃亦同时，起现轮妄相，

了然明现故，现见非结合。

所谓的火燃就是火燃在现为火轮的时候它也是同时起现一种妄相。在一个时间当中，当下同时现出了一个火轮的妄相。为什么是妄相呢？因为它毕竟不是真现量，它和真现量是不相顺的。真现量的话就是说是外境是怎么样的，必须要无误的看到这个问题。就说一个是无误，那么就说无分别，无误分别这个就是真现量的法相。所以第一个现量它是无分别的，第二个方面它是无错乱的。但是这个火境它是无分别，它没有通过分别念去改造，没有通过分别心去连接。一方面的话它是一种无分别具备，但是它不是无错乱的，它是一种错乱的，它是眼根、眼识错乱之后见到一个这样一种明相。实际上这个轮是不是一个真正的轮呢？这个不是一个真正的轮，但是眼根错乱之后同时当中在无分别的状态下见到了一个火轮的妄相，所以说这个叫做起现火轮。轮妄相的意思又有无分别的含义，但是也有错乱的意思。这个火境、这个火轮就是这样一种法的体性。

“了然明现故，现见非结合。”那么因为它是火轮了然明现在我们的眼识面前，所以说这个是现见非结合。现见就是说是现量见到的，就根本不是通过分别心把它联合起来、而连接起来。那么前面对方说，本来它是一种见到了不同的相但是通过分别心把它连在一起，认为是一个火轮。我们说这个不是。如果是现见的话它肯定不是结合的，因为结合它必须通过分别心来把前后连接起来，这个方面就有一个结合。所以说这个是一种现量见，不是所谓的结合。这方面就把对方的比喻意呢通过这样一种安立因的方式，就是通过现见非结合的这种因遮破了对方观点。

【你们所运用的比喻也是不贴切的。原因是：火燃其实也是在同一时间里现为火轮的一种虚妄显相。】

那么就说是你们使用的这个比喻也是不合适、不贴切。为什么是这样比喻不贴切呢？那么你们想要表达的意思就说它是次第性，但是非常快的缘故，像这样的话现为同时。而且把这个火燃作为比喻的时候，它就说把分别心把前后的这个东西连接起来。通过分别心把它连接起来之后，然后现为同时就是这样的。那么就说是比喻不合适原因就是火燃其实也是在同一

时间里现为火轮的一种虚妄显相。那么这个火轮就说是同一个时间当中在我们的眼识去看它的时候，根本不需要去通过分别心连接。就说你不在作意的时候一瞥它，它马上直接看到的是什么相呢？直接看到的是一个火轮的相。这个一个时间当中已经现为火轮了，这时这个火轮是一种虚妄的显相。并不是说刚刚我看的时候看到是东边的，然后突然它跑到西边去，然后我马上用分别心把它连接起来说，哦它实际上是一个火轮。有没有这样的呢？实际上根本没有。当我们看的时候一个时间当中同时看到的就是一个完整的火轮，就已经是一个完整的火轮了。所以说这个火轮它是在一个时间当中显现为火轮的一种虚妄显现。

【由于这是无分别识前了然清晰明现的，因此纯属现量见到。】

因为这个是在无分别识前了然清晰明现的，根本不需要分别。只不过这种无分别它是一种错乱的无分别识，它是一种眼根、眼识的一种错乱无分别。那么在这个错乱的无分别当中，有些是属于根识的错乱。根识的错乱有很多了，像这样的话就属于见火轮的像、还有见到这些二月（见到两个月亮），还有见到这些阳焰为水，这些都是眼识、眼根的一种错乱。还有一种意根的错乱，比如说做梦。做梦的话就说是意根的错乱之后，晚上显现这样一种梦境。所以说这个梦境实际上也是一种现量，但是只不过是一种视现量，它是一种虚妄显现而已。所以这个方面也是一样的，那么它是在无分别识面前了然清晰明现的，所以说纯属现量见到。比如说，眼根有毛病的人他看月亮的时候，看到两个月亮。见两个月亮的时候这个是不是比量呢？这个根本不是比量，他就是现量见到的。但是只不过这个时候它眼根错乱了，它见到两个月亮浮现在这个天空当中。这个方面就是一种在无分别识面前清晰明现，所以说这个方面和火轮一样都是属于现量见到。

【现量见到绝不可能将前后时间衔接、结合成一体。】

那么如果是成立了现量见就不可能说把前后时间的这样一种法衔接、结合在一起。说对方认为呢他是把前后的这些诸多火轮呢它连接在一起成为一个通过分别心连接在一起成为一个火轮，这个方面就不合理了，因为能够成立这个火轮，这个火轮相他是一种现量见到所以说如果是现见的话绝对不可能是连接结合的。

【火轮被快速旋转本身就是一种能使随之趋入（的识）在同一时刻产生错乱为火轮的虚妄显相。】

那么这个火轮他被非常快的旋转这个本身呢他就是一种这个相呢，快速旋转本身就是一种能够使随之趋入的识，就是一种眼识错乱的眼识，在同一个时间产生错乱火轮的虚妄显相，他本来就是一种这样虚妄显相，所以说像这样讲的时候呢就是说这个眼识，它产生错乱之后呢见到一个就说是一个圆满的火轮，说这个火轮被快速旋转本身，他就是能够产生一种圆满火轮的一种虚妄的相。

【并非前后对境的若干刹那依靠分别心连接而错乱为轮相的。】

他不是通过分别心去连接的，它是通过外相就说这个外相本身是显得似乎是一个这样一种火轮的相，所以说这个里面呢，就是说这个有两个问题，一个方面呢这个火轮是不是同时的呢，从一个角度来讲你这个火轮再快你再快也是有次第的，再快也是有次第的，就是这样的，但是呢就是这个方面我们说当我们见到火轮的时候，你是通过分别心去他连接呢，还是根本不需要分别心，直接无分别心去见呢，实际上就说他虽然就说，从迅速旋转这个角度来讲啊，他好像是有次第性，绝对是可以成立的，但是呢我们不是通过分别心去连接的，我们是通过无分别识去显现的，当下的话就说是显现的，这个方面是必须要确定下来。这个不是通过分别心去连接，而是通过无分别识照见的，当我们的这个眼识第一眼瞥见的时候呢，就是见到的一个圆满的轮相，不是说见到了不同的相，然后通过分别心去把他连起来，哦说这个就是一个火轮，没有这样的，不存在这样一个问题，所以像这样是成熟于是现量见。纯粹现量见就破了对方的观点，对方认为他就是说通过分别心去连接这个其实是错误的。

第二个问题呢建立彼之遍。分二：一、说明见忆对境相违；二、故说明若是结合则不应明现。

那么建立彼之遍呢就是把前面的这个问题，把前面这个因呢，就是进行决定下来，周遍决定的，像这样的话前面的这个因是决定的，就是叫做建立彼之遍，那么就说是要把这个问题说清楚呢，就分两个层次来进行宣讲，第一个呢是说明见忆对境相违，我们如果说如果我们在安立的时候，如果说见这个见就是现见呢，如果是现见那么就不是忆念，就不是通过忆念来连接的，如果是通过忆念连接那就不是现见的，那就不可能是现见，所以说这个方面就是说明见和忆对境是相违的，第二个呢就把第一个问题确定好之后，第二个继续的阐明如果是结合就按照你的观点来讲，如果是分别通过分别心来把前后连接结合的话，这不应明现，他就不是明现的，为什么不是明现的？因为所谓的这样一种连接，他都是已经过去了法才能够连接，现在的法是无法连接的，那么如果你要连接要回忆的话这个都不是明现的，都不是明现的，所以如果是明现的只有当下这个，当下的这个取现量的这个法才是真正的明现，这个在因明当中也是这样安立的。第一个问题说明见忆对境相违。

如是结诸际，由忆念为之，

非取过去境，故非依现见。

那么这个就是说这个一个颂词的前两句，他是讲这个忆念是怎么回事，那么后两句呢，他是讲现见是怎么回事，像这样的话现见是怎么回事，所以说如果是忆念的话，肯定不可能是现见，不可能通过现见连接的。首先讲就是前两句的意思呢，什么是这个，什么是回忆呢，什么是回忆呢？什么是连接呢？就这样的，如是结诸际由忆念为之，如是呢，如果要连接诸际

诸际就说是前际和后际的事情啊，要把这个前际和后际的这些事情啊，要把前际和后际的事情要连接起来的话，这个方面呢是有忆念为之的，那么因为这个事情已经过去完了，早就已经泯灭了，所以这个时候呢，我要把已经灭掉了前面的后面的事情所连接的法，如果要把他们就是结合起来的话，那么必须要通过忆念，通过忆念就说是把他连接的昨天的事情，昨天的事情我要把它连接起来的话，通过忆念回忆，回忆之后呢然后把前面和后面已经灭掉的法把它组合起来，把它连接起来，如果说没有这个回忆的话就没办法做连接，说这个方面就是讲所谓的连接所谓的这个忆念是怎么回事，就从这个方面来进行安立了，他的这样一种境呢一定是过去的境，一定是过去的境，所以说要连接必定是通过忆念的连接的，为什么是这样呢？因为就说是如果没有通过忆念的话，他已经灭掉了，这个法已经不存在了，不存在的话你没有办法通过现量的方式去照见他，所以像这样讲的时候他一定是过去的法，如果是过去的法，必须要通过回忆，通过忆念把他想起来，然后再把他串起来，这个方面就叫做如是结诸际，由忆念为之，所以他的境呢是过去然后呢他的方式呢是通过回忆的方式把他连接的。那么下面讲，非取过去境，故非依现见。那么就是说所谓的现见是什么呢，非取过去境，他所取的境呢，不是取过去境的，他是取当下的境，他是取当下的这个境，所以说呢就说非取过去境，故非依现见，所以说从这个方面讲的时候，那就不是通过现见来进行衔接的，那么以现见无法连接，那么此处呢就讲到了这个故非依现见，故非依现见是什么意思呢，不是通过现见来连接的，那么不是通过现见来连接那么什么意思呢，就如果你要连接的话，那绝对不可能是通过现见的连接的，只有通过忆念连接，而要通过忆念连接，只有连接已灭的事情，现在的这个正在存在的法不需要通过什么连接，没什么连接他就是当下的一种照见，当下的照见，所以他取的境是当下，取的是现在的境，所以说不是通过现见来连接的，如果是现见就不可能是连接，如果是连接就是连接的已灭的法，所以说呢非取过去境，故非依现见的含义就是这两种。

【如果有人问：明现与结合二者相违吗？】

那么如果有人这样提出问题，明现和结合二者是不是矛盾的？

【答案是肯定的，相违。】

那么下面讲为什么是相违的呢，

【如是连接前后一切分际的事先前已经过去，要由忆念才能将它们结合起来，未曾回想则无法连接，可见是由忆念来作结合之事的。】

那么如是的连接前后一切分际，前后一切分际呢就是讲前际啊中际后际啊等等，反正就说这个一切分际的事，先前已经过去，这个事情呢就是讲所连接的法所连接的，那么就说呢真正的能够连接是什么呢？忆念就能连接，那么就所连是什么呢，所连的话就说是前后一切分际的事，就是已经灭去的事，已经不存在的法，这方面就是讲一切分际的事情，就是所连接的吗，就比如说啊回忆一个什么事情，那么像这样所回忆的事情呢，就是此处所讲到的，前后的一切分际的事情，那么这些事情是先前已经过去的，那么已经过去当然就不存在当下了吗，所以他已经不存在他的本体了，如果要真正要去连接的话怎么办呢？要有忆念才能将他们结合起来，未曾回想则无法连接，你必须要运用你的忆念，通过你的分别念，把已经就说是灭去的法重新想起来，重新想起来之后，哦再把他们做个链接，可见是有忆念来做结合之事，如果要结合的话，必须要忆念，这个方面逐渐逐渐就把这个问题就讲清楚了，一方面当然就是说在破对方的观点呢，一方面也是把这样一种实际的情况有些在名言谛当中安立的这个情况告诉我们，所以说告诉我们时候呢，哦就说你的这样一种现见是怎么一回事？现见就不可能是连接的，那么如果你要回忆连接呢，这个是已经对于已灭的法，做连接这个也是世间当中一种缘起的规律，世间当中缘起的规律，所以这个方面也算属于一种这个世俗的一种实像吧，就是这样的，所以说呢这个方面讲完之后呢，忆念是有忆念来做结合的，所以说就不可能是现见的，对方说呢通过现见的不同的点，然后呢把他这个连接起来，成为一种火轮，实际上慢慢慢慢分析的时候呢，对方的观点不合理之处呢，就可以慢慢凸显出来了。

【由于现见所趋入的是当下的对境而并非取过去之对境的缘故，显然不是凭依现见来衔接的。】

那么因为现见所趋入的是当下的对境，所以我们说是现见见到了瓶子，听到了声音等等，像这样的话是因为现见所趋入的是当下的对境，而并非取过去的已灭的对境的缘故，显然不是凭依现见衔接的，所以呢不是通过现见来衔接，如果是取了当下境不需要衔接了，如果要衔接那肯定是忆念才能够做一种衔接，所以说这个科判当中，就讲到了说明见和一的对境是完全相违的，那么如果把这个问题讲清楚之后呢，第二个问题就更加容易了解了。

第二个科判：故说明若是结合则不应明现。

那么这个科判的意思就是说：对方认为见火轮它是结合，它是个结合。那么如果说如果你已经把把这个见火轮的相认定是结合了，那就不应该明现，那么所有结合的东西呢都是模糊的。有的时候我们说：“我想的很清楚。”你想的再清楚也没有在眼识面前显的清楚。所以说就是说对于现量和结合的两种方式来比较起来的时候呢，只有见当下通过根识就是当下显现呢这个才叫真正的明现；如果没有通过这样一段明现的话，你的分别念面前连接的东西都是模糊的。所以说如果是这样话如果你承认这个火轮是结合，就不应该在我们眼识面前这么清晰的显现出来，就不应该是当下的一种明现了。所以像这样讲的时候呢如果对方承许是结合的话，就不应该在我们面前明现。但实际上的火轮是怎么回事呢？实际上火轮就是在我们的根识

面前在我们眼识面前明明清清的显现的，所以说你的这个观点不符合于实际情况。像这样就你的观点是不合理的，应该是明现而不是结合。

**成彼对境者，已灭故非明，
为此显现轮，不应成明现。**

成彼对境这个“彼”字呢就是讲忆念，那么就是说要成为忆念的对境一定是已灭的法，因为你是回忆嘛你要成为回忆的对境，怎么样才能成为回忆的对境呢？就是已经灭掉的法已经不存在的法，这个时候你要成为回忆、回忆这种能境的对境的话那么一定是已灭的法。如果是已灭的法就一定不是明现的法。所以说像这样讲的时候一定不能够真的去明现或者明显去领受的，已灭故非明的意思就是这样的。

为此显现轮，不应成明现。如果按照你的这个观点，已经把这个火轮你如果定义成结合了，你如果把它定义成结合已经把它定义成结合，如果是结合的话前面分析了，结合就一定忆念才能够做的事情了。所以说如果是这样为此显现的火轮不应成明现，它不应该是成一种明了而呈现的，它应该成了分别念的这个追忆的对境。所以说如果是分别念追忆的对境它就不是清晰的它不是明了显现的，所以说不应该成明现，这个和实际情况有矛盾。

【火炼现为光环相这一点如果按照你们的观点来说，是由前后的诸多刹那衔接起来而显现为一体的，那么这必须要借助忆念来连接。】

那么就说是把这个火炼现为光环的相，现为光环或这个火轮的这个相这一点，如果按照你们的观点来讲的时候呢，是由前后的诸多刹那衔接起来然后显现为一体，把这很多刹那衔接起来之后呢，然后就说显现为一体，那么如果是有这样一种衔接的话那么必然要借助忆念来连接。那么所谓的这个衔接就是把已经灭掉的很多法重新把它连接起来，那么如果要这样的话那么就说这个法已经灭掉了嘛已经不存在它的自性了，如果已经不存在它自性的时候就必须要通过借助分别念，借助忆念把它回想起来之后呢然后再把它连接起来，就是这样的。按照你们的观点应该成这样。

【成为忆念的任何对境先前已经灭亡，因此只能对它进行回忆，而不能明显领受。】

那么如果要成为忆念的任何的对境，这个忆念就是一种能境，那么就是说这个能境、要成为忆念这种能境的对境的话，那么这种对境一定是已经先灭亡的法了，所以已经灭亡的法不存在，因此只能对它进行回忆，而不能明显的领受。没办法像当下显现这样这么明显的领受，必须要进行一个回忆才能够了知的。

【由此可见，忆念只是过去的有境，就算是摆在面前格外显著的事物也无法了别，因为它不是现在的有境之故。】

所以从这个方面看起来的时候，所谓的忆念它只是过去的一种有境，只是对于过去去了知了一种有境而已，所以说他的这个这种所谓的忆念呢它的有境就是这种有境，那么它的这样一种对境一定是过去的法，所以因为它的对境不相同，因此说，就算是摆在面前的摆在眼前的非常显著的事物，比如说一根柱子，这个所谓的忆念也是无法了知的，为什么？对境不相同的缘故，因为所谓的忆念只能够取过去的法，所以当下的这么明清的法这么明显的法它都没办法了知，它不是现在的有境的缘故，就是这样。所以说对于这个火轮来讲也是同样的，那么这个火轮这么明显的显在我们眼识面前，按照对方的观点来讲这个也是没有办法现的这么明显的，为什么呢？因为你承许它是通过忆念的连接，你承许它是连接，如果是连接只能够取过去了，如果取过去就没办法对于当下这么明清的东西了了明了的呈现了。所以说像这样话就说没办法去了知明显的了知当下的对境。

【鉴于此种原因，如果需要结合，那么当下所显现的轮相仅能作为不明显追忆的对境，而不应该成为在眼前这般的了分明呈现。】

鉴于这种原因的话，就说如果按照你们的观点观察下来鉴于这种原因，如果说是需要结合的话，那么当下所显现的轮相只能够作为不明显追忆的对境了，那么就说在我们的眼识里面当下呈现的这个轮相呢，如果是要按照你的观点是要通过结合来解释的话，那么这种轮相就只能作为过去的境了，就只有作为不明显的追忆的对境了，而不应该成为眼前这个眼识跟前这么分明的呈现了，不应该有分明呈现了它应该是很模糊的一种对境了，但实际上在我们的眼识面前所呈现的这个轮相它是非常清晰的，很清晰的我们就是按照眼识直接取它是无分别的，没有通过回忆，只不过它是一种错乱的一种现量而已，它是个错乱的现量，实际上就说它不是真现量它是错乱相。但是呢不管怎么样绝对不是通过分别念来连接的，它就是在眼识面前清清楚楚的呈现出来的。这方面就说如果是结合的话不应该是明现的。通过这几层的意思就对于对方的观点作了一种彻底的驳斥了。

【了知穿透一百片青莲花瓣的那一识并非是象见到旋火轮等一样同时明见的，由于不可能在同一时刻刺透，因而一切智者能确定这是次第性的。】

那么这个方面前面对方还有个比喻就是说：用一根针就很快的穿透一百片的青莲花瓣，他就说这个是次第性，次第性很快的缘故呢现为同时，他是同时现见，他是同时现见的。那么实际上我们就说对于这个问题分析的时候呢，他所谓的同时现见这一点在一个时间当中完全明现这一点这个不合理，没办法成为这样一种现量，没办法成为这样一种同时的现量。那么就是说了知我能够了知穿透一百片青莲花的那一心识，实际上和见到旋火轮的这样一种心识它是不相同的，那么就是见旋火轮

这个方面是在一个时间当中同时见到，同时见到的，但是了知穿透一百片青莲花的这个心识它不是同时明现，它不是同时明现的。那么为什么是这样安立呢？因为不可能在同一时刻刺透，因而一切智者能够确定这是次第性。那么就说一个时间当中不可能一下穿透一百片花瓣嘛，所以说一切智者能够确定这个完全是次第性，它不是就在一个时间当中同时明见的，就是这样的一种问题。

【再以凿穿铜制薄板为例，当一位作者戳穿上下层层累叠的许多张铜制薄板时，同一时间顷刻凿穿显然以正量有妨害。如果穿透青莲花也是由同一个人来进行的话，则依靠比量可以推断。】

那么就是说再以凿穿铜制薄板为例呢，那么就说一百片青莲花因为太薄，太薄的缘故所以这个方面就难以了知，那么把这个穿透的东西就说摞厚一点把它改成铜制薄板，那么要凿穿很多张的铜制薄板的话那么一个作者他在凿穿上下层层累叠的许多张铜制薄板的时候呢，一个时间同时凿穿显然是以正量有妨害的。所以说就是这个次第性是非常明显的，这个次第性相当明显，那么如果说穿透青莲花也是由凿穿铜板的一个人来操作，那么通过比量就可以推断，实际上就说刺穿青莲花它也是次第的，他不是在一个时间当中同时这样刺穿的，所以说像这样讲的时候了知它的这个心识也不可能是在一个时间当中这样明现的，不可能是一个时间当中这样明现。所以说对方的观点就是说：“它是次第的太快的缘故呢是成为同时。”这个就不合理的，如果你是次第的就不是同时的，如果是次第就不可能同时，如果是同时就绝对不可能是次第，就是这样的意思。所以前面对这个问题前面也是做过分析了，所以对方就是说：“是次第性的，但是太快现为同时了。”我们认为这不合理的，如果你是次第性，那就只有是次第，不可能是同时的。如果是同时的话，就不可能是次第的。所以说就是对于这样的问题来讲的话，实际上我们通过这个，就说宣说刺穿一百片青莲花瓣的这样一种这个例子，和就是说这个同时见到花布的颜色这个例子呢，实际上这二者之间是不能混淆的。对方是把这个见青莲花瓣的这样一种问题，和见到这个花色的这个布的这样一种问题呢等同起来，等同起来。他就说，实际上就说见到花布的时候呢，这种对境当中的花花绿绿的颜色他也是次第见，但是现为同时，就好像刺穿一百片青莲花，就是次第刺穿，但是是同时，他认为是这样，我们说这个完全不同的，刺穿青莲花这个是次第性，如果你不了知这个是次第性的话，就通过这一段话，或者是讲的根据能够确定他是一个是次第性的。如果你觉得刺穿青莲花这个难以了解，我们就用再粗一点的比喻，就是用凿穿铜板这个比喻呢。凿穿铜板的这个比喻，那么如果是一个人来做的话，他如果在凿穿铜板的时候他知道，哦，这个是次第次第的，他后面他就发现了，这个只不过把一百片青莲花叠起来了，我用一根针扎下去的时候呢，他已经有了前面这个经历了，他所以他就知道，噢这个一百片青莲花砸下去时候绝对也是次第性的。所以说我们的意思，就是什么意思呢，次次第性的就绝对不是同时的，如果是同时的就绝对不是次第的，啊就是这样的。所以说对方说呢，就是说是次第见到花色，但是太快缘故呢，见为同时，这个是不合理的，这是不合理的。所以说我们就是说呢，见到花色的这样一种这个对境，他是顿时照见，啊他是顿时照见，他就是顿时照见不是通过次第性的。如果说你把这个就说混淆起来的时候呢，就前面所讲到的破意义的很多很多的这个问题，还有破比喻当中所讲的很多问题。所以如果说是意义和比喻两个方面都没有办法真正去了知的话，那么这个所谓的这个相识各异的观点呢，相识各异的观点就无法真正地去建立起来的，就没办法建立。所以此处所讲到的这个意思呢叫比喻，他主要是要说明一个次第性的，他不是同时，他不是在一个时间当中可以明见的，对照对方的这个根本性的问题啊，他就说相识各异的问题，对照起来的时候呢，此处的意趣就比较明清啦。

那么下面就是讲到了这个第三个问题了，第三问题呢就是讲破相识等量之观点，那么前面两个问题已经破完了，第三个要破的呢主要是相识等量。这个破相识等量呢就是说这个第一个，他上师以前讲了，第一个问题呢主要是说对方在此处的相识等量，他还是像前面一段我们分析过的一样，他也承许多个同类识可以同时生起的。所以从这个角度来讲了，成了一个就是观察的，破识之处吧。第二个问题呢就是讲到了，如果你承许一个实一的识，如果承许一个实一的识呢，这种实一的识不承认，是根本没有的，胜义当中不存在这个所谓的实一的识，所以说也是要对这个问题来进行破斥。如果在名言谛当中承许一个合适的相识等量呢，这个在名言谛当中暂时是要安立这个是不破的。但是呢，这个所谓的名言谛当中安立的这个相识等量的观点呢，在胜义谛当中存不存在呢？胜义当中也不存在。那么如果你不承许这个相识等量的识是实一的，那么如果他不是实一的，那么我们就用不用破了，为什么不用破呢？你不承许这个实一，实际上就说明他无自性，说明他的无自性。我们说，我们已经说他胜义当中不存在自性，就说明他根本不存在实有的“一”，和实有的“多”，根本不存在。所以说呢，就说是相识等量他只是名言的现象，只是一种名言谛当中正确地安立能所的一种方式而已，除了这个之外再没有其他的更深层次的实有的“一”啊，实有的“多”啊，这方面的问题根本不存在的，根本不存在。所以说呢，像这样讲的时候呢，就是讲破相识等量，就说如果我们认为这个相识等量他是实有的话，也需要破斥的。

分二：一、说此观点；二、破此观点。

首先讲第一个呢，是讲说此观点。

倘若如是许：现见画面时，

尽其多种识，同一方式生。

倘若呢就是承许相识等量的这个宗派或者人呢，是这样承许的。现见画面呢，比如说呢当我们看到一个多彩的图画的时候呢，因为就是说这个图画的这个对境，他能够指点出很多很多种的行相，所以说尽其，就是说是这个，他画面指点出来的多种行相尽其这个，这么多的行相，他们所产生的这个多种心识呢也是顿时，或者说是同一的方式产生的。也就是说在这个画面当中有多少种行相的话，就取他的心识呢，就有这么多种。如果你能够在画面上安立多少种，就能够就是说是这个，产生这么多种心识。只不过就说我们，当我们在一眼在瞟的时候呢，在看的时候呢，就说我们没办法了知到底有多少。那么就说到这里到底有多少呢，后面你可以去数，你可以去观察，这种观察的方式呢，他虽然是一种分别识啊，但是可以对前面，我这一眼瞟了多少东西，我就可以啊产生一个定解。比如说呢，像我面前的这本书啊，这本书，我眼识一看的时候呢有多少个字，我不知道。但是呢就说在一个时间当中，反正你这一两页书当中有多少字，他一个时间当中顿时就会产生这么多种心识。但是你说到底有多少心识，你可以数嘛，你把这个字数一下。一千个字，当时你就产生一千个识，就是这样子。那如果你再说，还有笔画呢，你再把笔画算进去嘛，再算进去也可以的。反正就是说一个时间当中就能产生这么多，这个就是他在当下的一种这个，当下的一种无分别识，他就可以这样产生。如果你这个字再小一点的，你字再多一点，还可以产生更多的，还可以产生更多的这个心识，就是这样的。这个是无分别是不同类，他可以当下产生非常多的，很多种的心识同时可以产生的。所以说像这样讲的时候，现见画面时，尽其多种识，同一方式生，同一个方式来产生的。但是如果你要是分别的话，你要去分别一个一个字，一个刹那当中只能分别一个。一个刹那当中没有办法啊又认定是这个，又认定是那个，这个是没办法的。但是无分别的话，一个时间当中完全可以同时呈现的。

【承许“相识等量”的宗派如果这样主张：对境蓝色能指点出与其成住同质的所作、无常等尽其所有的行相。】

那么就是说这个承许“相识等量”的宗派是这样主张的：对境蓝色，这个说真正的对境啊，能够指点出与其和这样一个真正的对境，成住同质的一些所作、无常等等的尽其所有的行相，那么能够指点出这些很多的行相。

那么**【有境也同样生起具等量相的识。】**

那么他指点出了这么多的行相，那么有境呢，对有境来讲，他也同样生起了具等量相的这么多的心识，那么这个是以蓝色为例的。那么如果再以对境花色为例呢，

【对境花色也为取自身的眼识指点出蓝色、黄色等尽其所有的行相，有境也同样生起尽其所有具相之识。】

那么对境的花色当中具备很多种这样一种这个，很多种颜色，所以说呢像这样的话，就对境花色也次为取自己的眼识指点出了具有蓝色、黄色等很多很多的行相，所以有境呢也同样生起尽其所有具相之识。

【例如，当现见色彩斑斓的画面时，等同那一对境蓝黄等尽其所有行相的许许多多的识也以顿时或同一的方式产生。】

那么就是说，比如，当我们见到一个色彩斑斓的画面，不管是在花园当中去看这些好多种鲜花呢，还是看一块，就画的很好的一张油画也好。不管怎么样的话，就是说这个，见到这样的画面的时候呢，等同那一对境的蓝黄等所有的行相的许许多多的识也是通过顿时或同一的方式产生。也就是说有多少种对境，就有这么多的行相，有多少行相，就有多少的心识，就有多少的心识，这个方面是这个，同一的方式产生的。

【这以上已阐述了对方的观点。】

大体来讲，相识等量的观点就是这样的。那么至于说就在承许的时候呢，内部当中呢也有承许这样一种有这个多种同类识，就是说同时产生的，和就根本不承许，两种以上的同类识产生的，有这样一种这个不同的分法，但是呢就他的总的观点就是这样的，相识等量总的观点就是这样的，这个以上呢阐述对方观点。

【在此对他们的这一观点慎重加以分析：】

就是对对方的观点呢再进行分析一下，还是在说对方的观点。

【尽管等同可以分开呈现出现境实体行相所有部分的数目而生起识，】

那么这一句话呢实际上是在讲无分别识，无分别识是这样的。那么无分别识呢就说等同可以分开呈现出现境实体行相，现境实体行相就是说他的这样一种是蓝啊，黄啊，长啊，短啊，圆啊，方啊等等，这个方面就是他的一种这个就是说这个实体的行相。那么你这个对境上面有多少种这个具有实体行相的部分，那么就是，就是说这个看待这么多的部分呢，就产生这么多的心识，同时之间呢一下就可以产生这么多，这个方面就是他的无分别识是这样的。然后呢如果要是从他的有分别的识呢，从他的反体来讲，前面是它的本体呢，如果要从它的反体的角度来讲的时候：

【然而与实物本体不可分割的所有反体，在对境本体正在显现时，从未增违品的角度来说，它的有境也仅仅是以反体而区分为具某一行相之识的。】

那么就是说在无分别识的面前它可以同时出现这么多，等同这么多的数目而生起识，但是和这个实物本体不可分割的所有反体。那么就是说如果你要见本体的时候，他的本体是怎么样就是怎么样的。所以像这样的话就是说它是可以产生很多很多不同的识。那么就是他的实物的本体是这样讲的。

那么它的反体来讲的时候，你如果要认定反体，那就不可能通过无分别去认定他的反体，就是通过有分别识去认定他的反体。你要确定好这个上面是一个无常的自性，这个所住的自性和他是红黄等等，如果要确定他的反体的话，像这样的话就通过有分别识去确定。

所以说就叫然而与实物本体不可分割的所有反体，在对境本体正在显现的时候，从未增违品的角度，未增违品的角度就是说它是什么样就是什么怎么样，它本来具备这么多就是这么多，没有增加其他的违品，没有通过分别念取增加其他的这些不具备的东西。像这样就叫做未增违品。

那么从这个未增违品的角度，他的有境取这个反体的有境，也仅仅是以反体而区分为具某一行相之识。比如说无常，那么这个无常的这个识，他就是说这个反体上面具备一个无常的反体，他的本体上面具备一个无常的反体。那么就是说我要认清这个反体，无常的反体，那么就说是，就从他的未增违品的角度来讲，当时它这个有境也仅仅是以反体而区分为，从无常的这个反体而区分为这个是具有某一形象之识，具有无常的行相之识。就是这样的。所以像这样讲的时候，如果在有分别的角度来讲的话，它也是一种相同的。从无分别的角度来讲他也是等同这么多数目可以生起来的。那么如果从他的反体的角度来讲的话，当时有分别是取其中的某一行相之识，它只是取其中的某一个行相之识。这个方面就对他们的观点进行一个分析，也是相和识是等量的。主要是要说相法是等量的，无分别来讲也是等量的，有分别来讲也是等量的。

【对此，主张“相识等量”或“相识等量”的这些宗派基本上都认为，同类的此等识也像不同类那样生起众多并无相违之处。】

这个以上都是对方的观点。下面是自宗的观点。像这样讲的时候，就是对此相识等量或相识等量这些宗派我们就这样理解。一个是主张相识等量，这个是一个意思；或者说是相识等量这个宗派。或就是以前好像举了这个相识等量两个前后都是一样的。有些地方说这个相识等量叫能说等量，有这个的一种说法。所以这个是打错了字还是本来是那样，我们是不敢肯定的。但是解释是可以解释下去的。那么就是不改这个字也是可以解释下去。那么就是说是主张相识等量或相识等量这些宗派，就说是相识等量的宗派和主张相识等量的观点这个是不一定相同，侧面有不同个地方。或者说能说等量或者相识等量。那么这些宗派基本上认为同类的此等识也像不同类那样生起众多并无相违之处。这个方面就是相当于自宗的相识等量和这些承许相识等量和相识等量的宗派不同的地方、不同之处，就是说是，对方认为同类的这些识可以生起很多，就像不同类的识一样可以生起很多，并无相违之处。这个方面就和自宗不相同的地方。下面这一段话就是麦彭仁波切的观点，这个不是对方的观点。

【凡属于心的范畴无一例外，都不会有若干同类俱生的情况。】

那么就是不管怎么样，凡是属于心的范畴的话，没有一个是例外的。都没有，不会生起若干同类俱生的情况。就是很多很多种的同类识，俱生就是一个时间当中同时生起的情况这个是没有的，不会有这样的情况产生。

【能取识与所取相虽然多种多样，但多种同类绝不会同时产生的自宗观点在前文中已论述完毕。】

那么能取识和所取相虽然很多，但是多种同类绝不可能同时产生这个自宗观点在前文中已经论述完毕了。如果你泛泛地讲似乎是同类的，比如说就说对境当中的这样一种一块花布，花布当中我们把蓝色的花，把这个取出来讲：这个蓝色的花的上面部分、下面部分、左边、右边和中间这个都是同一朵蓝色的话的，同一类。那么如果你这样泛泛地讲，大概地讲这是可以的。你看待于其它的黄花白花来讲，以这个兰花的类部都是同一类。你这样讲是可以的。

但是你如果再把这个兰花当中再讲的时候，这个同一类是不是真的是同一类呢？那就不是了。像这样的话就可以分为上面一部分，下面一部分，左边，右边，中间，这个方面又分成五个不同的类了。五个不同的类你再讲的时候，上面这个是不是一个同类呢？再分的时候也不是同类的。所以说像这样讲的话，实际上没有一个同类的法，没有一个同类的识，不可能有同类的识。如果出现两个同类的识，必须要出现两种相续，出现两种以上的相续。

所以这个问题在前面已经讲得清清楚楚了。像这样讲的时候，对方这种承许多种同类识可以同时生起的观点实际还是不合理的。

好，今天讲到这里。

《中观庄严论释》生西法师辅导第52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，如今宣说的是抉择心识无有实义，了知这样的心识也是无有自性的观点。

实际上，我们在修行佛法的过程当中，有时候是直接对于自己所执着的境来进行观修，来了知它是无自性的本体，这个方面可以归纳成单空的一种修法。有的时候是通过首先把一切万法了知为心的显现，然后再来观修心的本性是无自性。直接是首先了知一切万法是心的显现之后，然后再来修心的本性是空性的。像这样的话，首先了知唯识，再了知心的本空。

实际上，不管怎么样讲，修行的重点，最后归摄都要落在了知心性无生的角度。因为心是作者，心显现一切万法，心是一切万法的作者。所以，如果能够调伏心，那就能够调伏一切的万法了。而且，如果我们在修行时候呢，因为心它经常就在起心动念，所以，如果能够了知心性本空的话，相当于从根本上就已经能够制止轮回的显现了。如果不是这样的话，在修了其他法之后，还是要回头来了知心性的无生。所以说，了知心性的无生它是非常关键的。

了知心性的无生在不同的地方，他也是宣讲了不同的修法。有些时候，是观察心的来、住、去，了知心性无生的。有的时候，是在观修心性它本来就是在显现的当下是空性的方式来了知无生的。或者在这个当中，通过很多的这个道理、正理、从方方面面来了知心性它没有实一存在。没有实一存在，实际上就是了知它是无有自性的，因为如果是具有自性的法呢，肯定是“一”或者“多”数次。在这个当中，没有一没有多，就是说这个心性的本身，也是了知是空性的本体。

而且，我们在观修心性的时候，不管是在座上观修，还是在平时，在走路、吃饭的时候，如果你自己有这个正见的话，都是可以修的。但只不过我们无始以来的习气过于深厚，所以，当我们在面对轮回当中的很多、各种各样花花绿绿的显现的时候，往往不是往内观我的心到底是怎么样在显现，而是说很自然的去看外在的色法是怎样存在的。我的声音是表现的是什么样一种意思，或者很多很多法都是我们心的自然外散。这样外散实际上就导致了很多的执着、很多的分别、很多的业，最后汇集成了广大的轮回显现了。

所以说呢我们无始以来习惯的方式就是这样的，所以乃至现在我们开始学习佛法了，有意识的把我们的心往内观的时候，还是在受这种无始串习实执的影响。还是在受他影响。所以，当我们在学习这样的论典的时候，有的时候还是会有一种学不进去的感觉，或者就是心不在焉的感觉，像这样的话，实际上还是在内心当中这些实执多多少少在起作用。

还有就是我们即便是学完了、了知了应该观修一切万法的本性，应该了知心性本空，学完之后还是没有很强烈的意识要去观修。还不是很强的意识去观修，所以有的时候必须要学，为什么必须要学呢？因为别人都在学，我不学，就好像就吃了亏了。有这样一种想法在里面，所以我必须要去学。所以是从这个角度讲的时候呢，就说这个学习佛法的动机还不是非常纯正的。有的时候就把这个当成是一种知识来学，必须要学，因为它是一种知识，我多学知识，我就多消化了一个概念，对于概念方面多消化一点，把学习佛法当成累积商品的一种方式了，累积财富了。我学了之后，我就是掌握了这一门学科，我就一定有智慧，成了一种累积财富的方式了。有的时候，就把这个作为一种炫耀的资本，现在啊我懂这个知识，你们不懂，有这样一种动机。真正在很多很多动机当中，非常少的动机能够说哦是我修学这样一种空性是帮助我解脱的、是帮助众生解脱的。所以，如果这样的动机不是很强烈的话，也没有一个非常想要去学修、非常想要去安住、去认知、去证悟的这样一种心态就很难生起来。

所以说，实际上我们在真正观察我们平时从早上到晚上的起心动念的时候，真正的说起心要去修一个法、要去修这样一个空性的念头非常少。也就是为什么现在我们学习了佛法很长时间，可还是非常难以和佛法相应的一个原因所在，就在这个地方。所以说，在这样一种前提之下呢，佛菩萨就告诉我们，首先呢就要修持出离心，把这样一种对外面花花绿绿的执着首先压住。不说从根本上拔出来，就把它压住，压住之后呢，像这样你的精力、时间就放到解脱到上面去了。所以说，在全智宗喀巴大师还有法王如意宝他们在讲出离心的时候，对于它的界限就是：对于轮回的一切盛世不产生一刹那的羡慕心，就日日夜夜求解脱。如果我们能够达到这样一种界限，想想看：我们日日夜夜都要求解脱，其他的平时影响我们修行的因素都不存在了，我们就可以最大的精力、最多的时间、最真诚的发心来投入解脱道的修行，说在这样一种前提下修行，他的结果啊就很明显。

那么如果你没有这么强烈的动力来修行的话，一方面好像是要得一个解脱一样的，但是一方面在追求这些轮回当中的很多法，对轮回当中的很多东西还在放不下它的执着的话，在这样一种心态当中去修行，就像华智仁波切在《前行》当中描绘的“两尖针”去缝衣一样。那么就是说，两尖针缝衣是根本不可能的事情，所以如果你有一方面是追求世间法的一种意乐，一方面是要求解脱到的意乐，那就相当于两尖针，实际上根本没办法去缝衣服的。从这个方面讲的时候，我们也要看清楚道的主要路线，如果不把这个主要路线认清楚的话，我们现在学这个干什么？或者学来学去只是把自己脑袋搞糊涂，除了这个之外好像没什么收获一样。那么实际上，我们对于这个道，一方面我们要去学这样一种颂词啊它的意义、科判，但是我们在

学的过程当中，它的主线、它的核心、像这样的话它的主旨到底在讲什么？我们学这个它有什么主要的目标？这个方面时时刻刻应该是不能忘的，即便做不到时时刻刻不忘，但是偶尔偶尔想一想，把这个问题拿来思考一下到底是为什么？那么就说了知了这个问题之后，也可以把这问题带着这个问题来看颂词。只要我们主要的路线是为了解脱，我们在看到颂词的时候，它是从哪个方面靠近我的解脱道的？它从哪个方面帮助我抉择解脱道的这样一种修行方式的？或者我怎么样去用颂词的指导去修持解脱道？像和这样的话，实际上都有一个很清晰的连接。有一个清晰的连接之后，我们在思维一个颂词的时候，在思维一个注释的意义的时候，都是靠近解脱道的，没有哪一个不是靠近解脱道的。这个方面也是我们在学习这样颂词的过程中，也不能够忘记的一个认知吧。啊就是这样的！

那么如今呢我们回到颂词当中，实际上是在讲相识等量。在讲相识等量的时候呢，对方的认为，他的观点前面已经讲过了，一方面说除了有多少行相产生多少心识之外，对方也承许有很多同类识可以同时产生的观点。那么，今天讲第二个课判，是破斥这个观点。

午二（破此观点）分二：一、建立诸识具多相；二、宣说无分实一不可能。

第一个，要建立诸识具多相。我们能够了知的这个心识，是具有多种行相的。具有多种这样行相的缘故，实际上是不可能实一的心识。实一的心识是不可能的。那么第二个问题，就说宣说无分实一也是不可能的，从两个方面下面还要继续的做阐释。首先建立诸识具多相这个课判。

未一、建立诸识具多相：

若尔虽认清，白等一分相，
上中边异故，能缘成种种。

“若尔”，就是如果就像前面你们自己的观点所讲的一样，虽然认清了在整个花色和花色当中的，比如说“白等一分相”。在认清了白等一分相的时候，如果从一个角度考虑，整个花色这个方面好像是一个整体一样。然后呢就说“白等一分相”，白色好像也是一个整体一样。所以，从有些地方考虑的时候，它的心识会不会从这角度来安立成一个实一呢？实际上，即便是这样的话，也没有一个实一。为什么呢？因为“白等一分相”它也是一种假立的一体而已。“上中边异故”，那么就因为这样一种白相，白相的这个上面还有下面中间或者说他的边缘，像这样的话都是不相同的缘故，他这个所缘成为这么多，能缘成为很多种，那么能缘的心识也必定是具有多相的，不可能有个实一的这样的心识的条件存在，那么实际上在这个颂词当中呢他表达了两层含义，一层含义就说是同类的识是不存在的，这个颂词也可以直接说是同类的识是不存在的，为什么同类的识不存在呢？就是因为这个方面讲的白的地方就以白色为例，他的上中边也是完全不同的缘故，所以说他的这样一种对镜同类不存在。所以说呢即在这样的话呢能缘也必定是跟随他的所缘成种种的缘故呢，他的心识也成为种种，所以说虽然好像是同样是一个白相但是这个白相他的上面中间和边缘都不是一个法，都是不相同的缘故，所以说他的这样一种同类的识是不会具备的，没有同类识，所以说前面对方说可以产生很多同类识，很多同类识可以同时产生，实际上我们在这个颂词当中分析的时候呢建立诸识具多相，像这样的话实际上即便是白的一分相他也有不同的分类，因为不同的分类的缘故呢，所以说不可能是一个同类的，从这个方面也可以了知破对方的观点，还一个问题就说是胜义谛当中呀或者说就就心识观察的时候呢，他会不会成实一呢？如果是有一个一体的话，他肯定就说是自性的了，它应该有自性的了。但是我们在观察的时候呢，所谓这样一种缘花缘白，乃至缘中间缘上边等等，像这样话都不是真正不可分的，他的心识具有种种相，所以从这个方面讲的时候呢，所谓的心识他没有一个实一，即便我们就说这个能缘我们心就是一个相续或者说就一个心，一个缘白的心一个缘中间的心这个方面都是假立的，除了这个假立之外找不到一个实实在在的一体的心存在，这个方面也是表达的第二层含义，

【如果事实的确像刚刚所讲的观点那样，眼见花花绿绿的底色，蓝、黄等丰富多彩的行相也该是同样，】

那么如果事实的确像刚刚所说的观点那样呢，就说是外在的有多少行相，就说是能缘这么多的心识。像这样的话眼见花花绿绿的底色，然后蓝黄的丰富多彩的行相也该是同样的，

【虽然认清了它的内部对境白色等单一的行相，但由于上上下下、这边那边以及中央边缘的部分互为异体的缘故，能缘(之识)也将成了种种，所谓的“一体”不可能真实存在】

还有呢就说虽然认清了他的这个内部就是在花色内部当中有这个对境白色等单一的行相，我就把白色作为一个执着的行相来进行分析，好像是一个单一的行相，那么如果是这样的话心识应该缘他的成为一种单一的心识吗，这个时候有些人就会觉得这个是一体的识，但是这个所谓的缘单一行相产生的单一的心识呢他也是假立的，也是很粗的，也是一种假立的观点，为什么呢？但由于上上下下这边那边中央边缘的部分互为异体，上面和下面这边不是那边，中央或者边缘所以说或像这样讲的时候呢他们互为异体的，那么既然这个所缘他是行相是互为异体，形象互为一屈，那么就是按照对方的观点来讲所缘和能缘完全是相对的，相是等量吗，相是等量的缘故，能缘的识也必定成为种种，不可能有一个一体的识，所以说所谓的一体不可能真实存在，不可能有一个真实的一体的存在，这方面讲到了第一个问题建立诸识具多相，

下面讲第二个科判宣说无分实一不可能，分二。一观察所缘无情法则唯一能缘无有之理，第二是观察能缘识则彼无有之理。

那么这两个科判当中呢第一个科判就说观察所缘，通过观察所缘的无情法，来了知唯一的能缘是没有的，能缘就是心识，这个方面来破的这个实有的心识，所以不存在一个唯一的能缘，第二个问题是观察能缘识，观察六识，了知则彼无有，则彼无有就是唯一呢也是没有的，这个心识也不存在唯一的，就是这样的，所以说这样观察的方式呢，我们可以通过科判来看出他的侧面是不同的，第一个呢是通过观待对境来了知能缘的唯一；第二个方面是直接观察能缘的识了知他没有唯一，就是这样的，那么首先是讲第一个科判呢是观察所缘无情法则唯一能缘无有之理，那么这样一种这个就上师讲的时候这个科判直接的字面的意思它还是落到了唯一能缘无有之理上面的，但实际上他的间接地意思呢，一方面他的能缘没有唯一，那么如果能缘没有唯一呢，实际上就了知他的所缘也不是唯一的，所缘和能缘都没有唯一，这方面是他间接要表达的的意义，但是他直接的字面上的意思还是放在唯一能缘不存在这方面，

微尘性白等，唯一性无分，

呈现何识前，自绝无领受。

那么就说是如果我们要认为有一个真正的唯一的心识，如果有一个唯一的心识的话那么应该有一个唯一的法，有一个唯一的所缘的无情法，因为就说心识和所缘之间呢，就有一种非常特殊的关系，一种简便的联系，所以说首先我们呢要了知，如果存在一个唯一的能缘那么你必须安立一个唯一的所缘，那么安立唯一所缘的时候，怎么样去安立呢？你粗大的法上面它那很明显的，粗大的法上面根本不具备所谓的唯一的这个自性的，所以说这样分析下去的时候呢，就分析到微尘，比如说微尘性白等，那么这个白色微尘自性的这个白色或者说这个黄色，反正不管是白还是黄，这里面挑选一个出来，那么如果我们说这样一种极微自性的白色或者说白色的极微自性呢，他分到最后的时候成极微的时候呢，他应该没有方分了，他是无分微尘，无分微尘就说明他没有部分，再没有方分这个应该是唯一的吧，他就是唯一性的，这个微尘是唯一性的无分微尘，那么就是说在分别念面前我们可以这样安立：他又是一种就是说无分的又是微尘，他应该是所缘，所以从这个方面似乎呢，就好像对境就具备条件了，这个对境存在我们找到了一个对境他是一个唯一的自性，他是一个无分微尘的自性，你看着这不是找到了吗，如果我把这个所缘找到了那么能够缘他的这个能缘一下子就能够成立是唯一的的心识吗，所谓的心识他就觉得是这样的能缘所缘相对等成立的，他觉得最后分析到微尘极微的时候，可以找到一位唯一的无分的微尘，但是后面静命论师在说的时候呈现何识前，自绝无领受，你虽然认为有一个这样一种所缘，但是这个能不能成为所缘呢？实际上这个还没有办法成为一个真实的所缘，为什么呢？因为这样一种唯一性，无分的这样一种微尘呈现何识前，自绝无领受，他不管是呈现在哪一种心识面前，自就是自己，绝对是无法领受的，这个自绝不是自己相违的意思，这方面自绝就是自己的意思，自己就是绝对没办法领受的，有些地方有些注释讲这个自绝讲静命论师的自称自谓，我静命论师是谁是绝对没法领受的，有些地方说自就是学习者，反正就是说任何人，自己绝对无法领受这样一种无分微尘，那么就说呈现何识这个何识就是分两类了，不管怎么样就分为两类，分位现量识和比量识，那么就是把这样一种微尘放在眼识面前能不能够领受他呢？绝对领受不了，谁能够领受谁的眼识能够领受这样一种无分微尘，没办法领受，所以说如果是现量的，现量也无法领受的，那么再一个比量呢，通过比量能领受呢？比量也是无法领受的，真的我们通过这样一种详细的分析，来观察这个微尘的时候呢，根本没有部分的像这样没有完全部分的像这样的一种微尘，通过比量来领受的话也是有很多的过患的，像这样前面我们在分析微尘的时候也是有很多很多不能成立的地方。所以说就说现量无法领受的比量也是无法领受的，那么如果说没办法领受你说你这个所缘是个所缘，那么如何安立呢？那是无法安立的，但是有的时候我们呢就这样想的，既然现在在分析颂词的时候，这个无分微尘这个唯一性的无分，已经呈现在我们的脑海当中，这个不是就是一个所缘吗，他已经成为所缘了，在我们的分别念里头应该能够成立的，所以说他就缘他的心识，这不是已经有了吗？说这个又是什么意思呢？这个就是一种不符合实际情况的一种，这种意思面前可以有，你这个总相这个方面是可以有的，就说在如果你不根据实际的情况，你说他的确存在但是没有合理的根据，你凭自己的想象，不要说这样一种微尘了，像石女的其他都可以在我们的脑海当中可以浮现出来一个影像，不是只这样一种能缘所缘的关系，而是说的的确确在外境当中有一个所缘，而且这个所缘的确能够被我们的识所领受，就像我们的眼识去领受这样柱子一样。就像我们的比量去推知，这样一种山后的火一样，都是有根有据的。但是你这个微尘到底怎么样呢？似乎在你的脑海中是显现出来的，但实际上就说真实的根据是没有的，没有一个真实的现量，也没有一个真实的比量。尤其是呢，这个微尘是一个色法，这个微尘是个色法，应该呈现在眼识的面前。因为它对境的角度来讲，眼识是直接取色法的。但是什么样的眼识面前都没办法呈现出这样一种微尘，呈现不出来，所以说这方面讲的时候呢，就说即便是你说最后有一个微尘，它是唯一的，但是问题就出现在这个地方，你这个所缘没办法被任何的形式所领受，所以说也没办法安立一个能缘，唯一能缘是没有的，从这个方面是可以理解的。

【对于这样的行相来说，如果有许许多多分类，那么合而为一者到底指的是什么呢？显然不合道理。】

那么对于这样一种行相，对于任何一种行相，或者这样的行相来讲的时候呢，那么就是说如果有许许多多分类的话，那么就说是它就不可能是（多体的，）啊不可能是一体的。那么如果已具备了很很多的分类，合而为一，那就不可能有一个

实一了。它既然是很多分类合而为一的，就不可能是个实一。所以说，如果是有很多分类又是实一的话，不合道理，所以显然不合道理。

【如果认为仅有无法分割之极微的所缘相是唯一的，那么自己无论再如何认认真真、勤勤恳恳地观看它，但作为与具有微尘自性的白色等其他相毫不混淆、唯一本性的它，自身无有可分的方分，无论显现在任何识面前，自己绝对不会有“此法”的领受。】

那么既然这些粗大的法，它又已经明显具备很多分支的法，把它指认为一，那是绝对不合理的。那么这样讲的时候呢，只有在哪去寻找呢？这样有法只有分析到无法分割的极微的所缘相，在这个上面似乎还有一点希望，啊似乎还有点希望。除了你如果在这个上面不抱有希望，你在其他方面已经明显具备了七个方分的七个部分，你还说这个是一，那这个道理上是明显说不过去的。所以就把最后的希望放在极微上，看成不成立。实际上就说观察极微的理论在前面已经讲了很多次了，这个方面，这个颂词当中的重点，不是说在讲极微存在不存在。他的重点是放在你这个极微能不能够被你这个心识所领受，放在这个上面去观察的，侧重点是在这儿。那么就说如果这样的所缘相是唯一的，那么就是看呢，“自己无论再如何认认真真、勤勤恳恳地观看它，但是作为和具有微尘自性的白色等其他相毫不混淆、唯一本性的它”，这方面就说在解释颂词和解释注释的时候，解释的方法不一样，实际上是它的意趣是一样的。全知麦彭仁波切解释颂词的时候就说呢，把这个白色，极微的白色作为它所分析的对象。在这个注释当中说呢，“作为与具有微尘自性的白色等其他相毫不混淆、唯一本性的”实际上就说，不是白就是黄，就是说和其他不混淆，就是唯一的它的意思，就是唯一的这样的极微的自性。那么“自身无有可分的方分”，它自己是没有部分的，再没有可分的方分了，就是这个唯一的自性。如果有两个以上的方分，两个以上的方向，它就绝对就是有分的。所以，就像我们在前面分析微尘的时候，就说只有一方，没有两个以上的方向。就像我们前面所观察，它的东方的自性，朝东方的自性的那个颂词时候，对这个问题已经做了解释了。所以像这样讲的时候呢，就说没有其他的两个以上的方向。“无论显现在任何识面前，自己绝对不会有“此法”的领受。”显现在你的眼识呀，或怎么样一种识的面前，绝对不可能，这个就是极微。我把这个“此法”就是极微，它就说是无分的，就说我的心识去领受他。那么实际上就说，这个地方就说“自己绝对不会有“此法”的领受”呢，就是推翻了对方的观点了，或者说就推翻了我们相续当中的疑虑吧，啊疑虑。我们就觉得有一个唯一的所缘，那么就是心识相观照的缘故呢，就有一个唯一的能缘。但是这个方面就说，这样一种能缘，缘不到这个所缘了，缘不到这个所缘。自己是绝不会有这个就是一个极微的领受的，这方面就说啊，这种心识啊没办法产生。

【一言以蔽之，现量感受无分极微在何时何地都是不现实的。】

就说你具备这种条件的极微啊，就说没有任何一个方向的，具备这种条件的极微，就说在何时何地都没有办法去现量感受。怎么去感受？完全感受不了的。

【为此，诸位有智之士承认存在的因必然以量可得方能确立。如果明明以量不可得，却一口咬定说存在，何苦这般自我欺骗呢？】

所以通过前面的分析我们可以知道，有智之士他承认存在的因，存在的因，这个因就是讲根据的意思，就是根据或者推理，有的时候这个因是因果的因，有的时候是推理、根据，这个方面理解成根据。那么就是说，你说这个法是存在的，它的根据是什么呢？就说有智之士他承认存在的根据，那么就是必然以量可得方能确立。那么是通过量，或者现量，或者比量，通过量确定之后呢，就通过量的可得方能确立的。如果明明以量不可得，比如说在这个颂词当中，通过现量怎么也没办法了知这个极微的存在，你还说这个极微是有的，这个是个所缘，那么实际上就是无法成立。意思就是说“何苦这般自我欺骗呢？”一方面好像麦彭仁波切说得很有气呀，说你不要这样自我欺骗了，实际上就说，你这样根本就是不合理的，就说你这个所缘是谁的所缘，任何心识没办法了知的所缘，这个不是所缘。所以像这样讲的时候，你“何苦这般自我欺骗”，你这个观点没办法确立了。或者这个方面并不一定是别人的观点，有的时候是我们相续中的一种疑惑，我们内心当中的一些执着，就是这样的。

【因此，人造的花色布品等以及天然的蝴蝶斑驳花色等行相原本就是千差万别的，而识也绝不存在实有的“一”。】

所以说，不管是人造的花色布品上的这此斑驳的花色也好，还是说天然的蝴蝶翅膀上面斑驳花色的行相也好，那么这些所缘它原本就是千差万别。那么只要你的心识能够缘取的时候呢，它都具备很多种不同的分类。那么就说，这个所缘很多种，而识也绝不存在实有的一，这个因为他们称有相派。有相派肯定是心和对境算一个本体，是一个本体。所以，既然它是一个本体，你行相已经确定是千差万别，心识怎么也找不到一个实有的一，是不会存在一个实有的一的，就是这样的。

下面是讲第二个科判，观察能缘识则彼无有之理。那么这个方面是把重点放在观察能缘的心识。就是在这个颂词当中呢，就是讲到了六种识。那么观察能缘的六种识；识则彼无有，那么是讲唯一的心识也是不存在的，没有这个唯一的心识的道理，在这个颂词当中讲。

**五根识诸界，乃缘积聚相，
心心所能缘，立为第六识。**

那么这个颂词呢，首先第一第二句讲的是五根识它是无有实一的，第三第四句是讲第六识，它不存在实一，就是这样的。那首先我们看五根识它怎么不存在实一呢？五根识诸界，乃缘积聚相，那么这个诸界呢，就是讲十八界当中的界，啊十八界当中的界。就是我们知道这样一种十八界呢，它就是有这样存在六根，然后就说六境，和六识。那么在讲五蕴的时候呢，色全部叫做蕴，名字叫蕴，叫色蕴啊，受蕴、想蕴啊，它名字都叫蕴。那么在讲十二处的时候呢，这十二处也是，实际上也是六根和六境，也是眼根啊，耳根啊，或者说是色啊等等。但是它的名字就取为眼处、色处、识处，像这样讲的时候呢，它的名字全叫处。那么当在讲十八界的时候，还是六根和六境，还有六识，但是它的名字呢，全叫界。眼界、耳界、色界、法界，像这样话，它都是有这样的。这方面就是讲它不同的安立的时候，虽然它很多法之间，互相之间啊，它都是五蕴、十二处、十八界，互相之间讲来讲去都是这些，但它在讲的侧面分别的时候，有不一样的地方。这个学《俱舍论》这个方面很清晰了。像这样讲的时候，我们一方面介绍这个诸界它实际上不是其他的，就是讲这些识，这些识就叫界。不管他的这样一种能缘啊，这些根呢它也叫界，这些识也叫界，这个所缘也叫界，都叫界，这个十八界十八种法，六根、六境、六识。总共加起来十八界，那么就说这个方面我们就看，首先是五根识界，啊五根识界，那么就说这个五识界呢，五根世界，它来源是什么呢，来源集聚性，他们所缘的话比如说眼界，那么这个眼识界呢他所缘的法是什么呢，就是色界，那么这个色界呢，就是这个色界就是就是这个方面不是说那种无色界那种色界，他说这个就是堆积了的色法，那么所缘了这个色法呢眼识它能够缘的法呢就是聚集的色法，以前我们讲过。能够缘到的法最少能够看到的这个眼根缘的法，最小也是最少也是八微呀啊，八微必须要聚集在一起的，所以这个知就道看不到了。所以说现在要讲的时候他所缘的法一定是集聚性的，而识能缘的声音一定是集聚性的，否则根本没法听，单独一个生成听的到吗，根本听不到。所以说现在讲的时候呢就是说必须要缘集聚性乃至于是说这样生死类推下去都是缘的集聚性，全都是个自的这样集聚性，说五根识诸界，乃缘积聚相，或就说五根识诸界，乃缘积聚相的四句缘就像个有尽，就像注释当中是这样讲的。所以说我们就知道了，这样分析完之后呢，既然五根是它缘的是集聚性所以说五根识本身不可能是实一的实，因为他的这个所缘，他的形象是急需的，所以说他的急需是多体的意思，既然他的所缘是多体的，那么就是说人缘的饮食啊等等这些诸界也不可能是实一。这方面直接就了知了心识无一的道理了

那么就是说第二个问题呢，所要讲的心心所能缘，立为第六识，那么第六识又是怎么回事呢，那么第六识实际上啊他就是说一方面啊，第六识所缘的对境是法界，法界呢还有很多种法，所以说他的所缘也是很多种的，从这个方面讲说他所缘很多种，他的这个能缘也必定不是实一的。再一个呢是从第六识他的本体来看的时候呢，心心所能缘，立为第六识。那把什么定为第六识呢，是把心心所的这种能缘列为第六识的。也就是说这样第六识的本身他本来就是心和心所的法，它就是心和心所的法，所以说这个第六识是心和心所的法缘故呢，所以说第六识本身呢它不可能是一种实一，不可能是个实一。那么有的时候我们说这个第六识到底是心所还是心王，如果是心王它怎么可能还有心心所他的这个组合，就是说它是成了一种第六识了呢？如果说他是心王不可能有心所，所以说如果是这样的话就是说，这个心王心所有法分别，所以实际上就是说，我们有的时候在分别的宣讲时候呢说哦这个是心王，那个是心所，好像说好像两个法分开的。但是实际上啊就说任何一个心王都不可能单独产生，都是和心所聚生的。啊都是和心所聚生的。所以说在讲心所法的时候呢，啊就是说五种变形心所，他就是说这样一种心所都是，它都有五类，他分别和不同的心王相应，就是说你这个心王产生的时候，必定是有和他的心所同时产生的存在的，尤其是十类心所他是和一切心同时产生，不管是什么心，只要你产生这个心，绝对有十种心所。所以说像这样讲的时候呢我们就知道了第六识呢绝对是心心所，心和心所聚集的能缘，把这个安立成第六识的，如果是把心心所这种能缘安立成第六识的话，我们就直接可以知道哦第六识它就不是实一的为什么呢？是因为把心心所得能缘，这个心所我们前面讲了，反正你一个心王至少有十种心所，任何一种心王产生的时候都有十种心所和他聚生，都是有这样的，所以说你这个第六识你是，如果你的这个心王算一个，十种心所算一个像这样的话你这个第六识当中有十一类了至少就有十一类了那么如果你再去分别其他的你再次产生烦恼或者你再产生烦恼的话再把烦恼的心所加进去如果你有产生了信心，产生了善法再把善法的心所加进去当然就是说你产生善法的时候不可能有烦恼心所，你产生烦恼的时候不可能有啊善心所，是这样的有的时候有不定心所，所以所这样讲的时候呢，反正是说这种观察的时候呢，不单是第六识，五根识，就是眼识也是这样的，那你眼识，反正这个眼识你产生时绝得有十种心所同时产生所以从这个方面讲的时候哪一个是一个实有的实一啊？就只要我们观察能缘识则彼无有，就是对能缘识本身的观察也不可能存在一个实有的心识，所以我们在观察的时候呢就好像在粗大的智慧面前，这些似乎是一个实一的识但是真正的把这个观察的时候呢，全都是无实有的，

【有境的心也就是眼等五根识的一切界，它们是缘极微积聚之各自对境的具相有境，因而尽其所有行相而变成多种多样，意识也与之相同，因为它与有境的心是成住同质之故。】

那么就是说有镜的心呢也就是讲这个方面的有镜心，因为下面有一个这个他与有镜心，那么这个我们就看，什么叫有镜的心？有镜的心呢有时候当然是指一些心，此处的有镜的心他是有这一个定义的，一方面讲，有镜的心也就是言等五根识的一切境，这方面就把他这个有镜的心定义成五根识为一切界，那么实际上呢就是说这个一切界就是没有什么其他的意思。就是他的这个十八界当中的，十八界当中的法，所以说这个眼界啊，就是说这个眼识界啊，耳识界啊等等，这个方面就是讲根识的一个界，它们是缘极微积聚之各自对境的具相有境，那么这些有镜为什么是有镜呢他们是缘极微积聚，比如

说柱子啊，色法还有一个是声音啊，等等等等像这样的话就是说这些极微啊，很多很多极微组成的集聚的各自对镜这个聚相有镜的缘故，所称为有镜的心，因而尽其所有行相而变成多种多样，所以说呢如果你的对镜多种多样的话，那么尽其所有的心识也变得多种多样，因为他们是一体的缘故。啊意识也与之相同，那么这个除了五根识，这个五根识境界意外呢，意识界也是相同的，因为他有镜的心是同时存在的缘故，因为这个地方他的就是讲意识那么意识和有镜的心，这个有镜的心前面已经定义了，就是讲五根识的一些镜，那么意识和五根识他们是成住同质的，所以说上次再讲的时候也是提到过，那么就是说有没有五根识产生没有意识，意识产生有没有五根识的情况呢，这个是没有的，啊从一个大的方面讲是根本不存在的。所以说像这样讲的话他们是成住同质的，只不过有的时候这个意识啊，有的时候这个意识定义成，就是通过五根识所生，把这个方面定义成意识，所以有的时候我们在讲意识的时候从这个方面讲的，但有的时候这个意识就只要是心就是意识，啊只要是心就是意识。那么如果说：只要是心就是意识的话，那么这个方面，在理解这句话就更清楚了。它与有镜的心是成住同质的，所以说如果说就是这个只要心相续，这个方面心相续就叫意识。这方面在很多论点当中，是直接就有这样安立的，所以有的时候我们说意识好像是通过前面五识灭掉之后，意根产生的意识，有的时候我们这样理解的。那么如果是这样理解的话，就好像是有意识单独存在的情况了，比如做梦的时候就没有五根识的意识可以单独起来，但是呢就是说有的时候呢我们就是说，这个意识呢就是指心，整个心就是意识，那么如果这样的话呢，这个意识和有镜之心是不是成住同质的呢？只要就是说他存在的话那么就是说它和有镜的心成住同质的。这是无法分的。

【法界也不例外，其中无表色、无为法不应是另行存在，仅是假立而已，因此是以否定的方式而缘它们的名称；】

这方面的法界呢，不是指法界十相的这个法界，这个法界就是指十八届当中的法界，十八届当中呢，我么就说，他的这个人缘当中的眼耳鼻舌身意，到境界为止，那么就是说在他的这种对镜当中有色生香味触法，最后一个法，是法界。这个方面法界是讲他意根的对镜，啊，意根的对镜就是讲这法界，那么法界是什么法呢？下面注释当中呢法界按照小乘《俱舍论》来讲，讲这个法界当中呢，有7种法：受蕴，想蕴，行蕴啊这是三种，然后无表色和三种为法，总共就是七种法界，啊就是这个七法界，那么就是说这个法界是意根的所缘，为什么要这样讲呢？因为我们要了知它的这个意思，他也是绝对不是实一的，所以说就像在前面我们了知有镜的心他不是实一，通过观察他的对镜是集聚，强度极微，因为他的所缘集聚很多极微，所以他的能缘无有实一，这个方面我们说，意根的对镜是法界，法界呢就是说是法界它存不存在一个实一呢？法界也不存在实一，所以说从这个方面，法界不存在实一的缘故，能够了知意识也不存在实一，法界也不例外，其中无表色无为法，不应是另行存在，就是假立的，无表色的法呢，他就是说呢是这个假立的法，分析过了，这个无表色是个假立的法，还有一个无为法呢，他也是一个假立的法他没有一个另行存在的自性，就是假立的，因此是以否定的方式而缘它们的名称，它没有本体，没有本体怎么样缘这些无表色呢？实际上是以否定的方式缘它们的名称。比如说，无表色否定什么呢？否定有表色。这样一种无表色不是有表，有表的话是你的外在的行为它能够表示出你的一种心态，表示出你内心当中的意乐。比如说，你在做顶礼的时候，外面身体顶礼的行动，这种色法就叫有表色，它能够表达你内心当中对三宝的一种信心。叫有表。

无表色，前面讲无表的时候，按照有部来讲这个叫戒，这个是戒体，戒体就安立成无表色。无表色没有办法表达你的心，你的内心当中的这种状态表达不出来，从这个方面叫做无表色。它是否定了有表之后，这种色无表达、无可表示的，所以它叫做无表，缘它的名称就是这样。它没有实质的名称而已，否定了有表之后，它就叫无表。

无为法也是通过否定，否定什么呢？否定有为。有为法就是有生住灭，有生住灭叫有为，无生无住无灭的这个法叫无为法，所以就是以否定的方式缘它的名称。无为法有什么实质？实际上无为法在名言谛当中、在世间当中不存在。但是只不过说它没有生住灭，没有生住灭这个东西叫什么？没有生住灭的就叫无为。这个方面只有它的名称而已，没有它的实质。因此是以否定的方式而缘它们的名称”，所以这个地方要不单独观察，不单独分析、不单独观察。就是这样的，那么下面把这个，因为这样一种无表色，它占了一个，无为法有三种，加起来有四种。法界当中四种法不单独观察，实际上是假立的名称而已。对于法界当中剩下的三种法：受想行三蕴观察的时候呢。

【受想行也就是三蕴的本性，缘它的意也并不只是取心所，而是缘心王与心所的群体。】

受想行的对境：受蕴、想蕴、行蕴，它是三蕴的自性。从蕴的自性来看，已经说明对境不是实一的了。蕴，就是集聚的意思，很多法集聚在一起叫蕴。受蕴就是很多受积聚在一起，想蕴和行蕴也就是很多想很多行集聚在一起，叫做想蕴和行蕴。所以，它的对境也不是一个实一的。

还有缘它的意，缘它的意就是能缘就是意根。“缘它的意也并不只是取心所”，因为受想行是心所法的自性。缘它的意是不是只是取受心所、想心所、行心所呢？也不只是取心所等，“而是缘心王与心所的群体”。前面讲过了，受蕴想蕴行蕴这些心所法在产生的时候，绝对不可能单独产生。它都是要不心王产生和心所一起生，心所产生和心王一起，肯定不可能单独的有一个心所法，独独的一个心所放那让你去缘。讲的时候好像似乎有一个这个法存在，但实际情况当中都不可能存在的。任何一个心所都有很多心去生，所以缘的时候只是去缘心王和心所的群体。很多很多法组成起来的叫群体，这个是集聚相。

【心与心所并存聚合的能缘即安立为意识或第六识，或者说作为它的能缘者。】

什么是第六识呢？前面把五根识介绍了，第六识实际上是“心与心所并存聚合的能缘”，这个就叫做第六识。第六意识有心和心所，有时候我们说有一种无分别意，有的时候说有分别意等等。实际上讲的时候，心和心所都是俱生的。有时候心王和心所，不同的作用，心王缘总相，心所缘别相。或者说心王缘粗相，心所缘细相，这样安立也有。它有些观点《俱舍论注疏》当中也是讲过，实际上心王它除了缘总相之外也能够缘别相，心所除了缘别相之外也能缘总相。或者有的地方讲的时候，主要缘总相，次要缘别相，所以说把它的作用就说心王是缘总相的，不缘别相的，但是它从主要的角度可以这样讲。心所是主要缘别相的，所以把它的作用安立的时候说它是缘别相的，实际上它有的时候也可以缘总相，有不同的讲法。但是一点是肯定的，就是心和心所是俱生的，实际上心和心所有些地方讲是异体的法，但是是俱生。有这样讲的，那么有些地方讲心和心所是一体的法都是心，没有这个很多很多分别。不同的宗派、不同的观察的方法，不同的安立的方式，都有各自的必要性。所以说就把这个方面“心与心所并存聚合的能缘即安立为意识或第六识，或者说作为它的能缘者。”他作为其他对境的能缘者，就讲到了第六识。

【这以上是自宗的观点。由此看来，缘“一”的识也不可能存在。】这一上就是自宗的观点就是说，一方面我们可以了知自宗中观宗了知一切方法一切实相是不存在的。或者从另外一个角度来讲：这个以上有部经部的观点已经破完了，它不是外道、不是他宗，从这个方面讲的时候，这以上就讲完了自宗的观点了。

“由此看来，缘“一”的识也不可能存在。”，缘“一”的心识就不可能是存在的，所以没有一个实有的心识。那么是讲第二个课判：卯二（破外道之观点）分二：一、总说破明智派（本来，藏文“”本是吠陀派的名称，但是胜论派的别名也叫此名，故为了分别开来而按藏文的意思译为“明智派”，也就是胜论派）；二、别破各自之观点。那么首先讲第一个问题总说破明智派，

辰一、总说破明智派：

把明智派首先进行观察，在颂词和注释当中很明显的来破斥明智派的观点是不清楚或者不太明显，但是通过总说的方式来安立明智派，或者说也是立破吗，也可以立破，因为在颂词当中也是主要说外道他是不承认识是唯一的，这方面是通过宣讲明智派的方式，来说明外道实有的心识是不存在的。是从这个方面安立的。科判当中介绍明智派的意趣是很清楚的，破可以以间接的方式来理解的。所以说这个是总说破明智派。在颂词当中讲到：

外宗论亦许，识不现唯一，

以具功德等，实等所缘故。

“外宗论”，外道宗派的论典当中“亦许，识不现唯一”，他们也是承认心识没有一个唯一的心识。为什么没有一个唯一的心识呢？“以具功德等，实等所缘故。”因为心识具备功德、业、或者实、或者身体等等的所缘，具有不同的所缘，具有不同的所缘，所以心识是不现唯一的。因为所缘有很多种，所以它的心识不可能是唯一，这方面外道的论典当中是这样讲的。

外道的论典中这样讲，我们放在这个地方到底什么样的意义呢？一方面，讲了内道的论典当中所讲的心识不是唯一的，除了这个之外，外道的论典“亦许”，也是这样一种承认：“识不现唯一”，也不是有一个实有的识。所以，不管在何种情况之下，都不可能有一个实一的识的。不管是内道还是外道，都不存在一个实有的识。

从另外一个方面讲，对方既然已经直接说我们的心识不是唯一了，我们还有什么必要放在这里破呢？这个地方还有另外一种可能性，什么可能性呢？就是外道的观点他直接说我们的心识不是唯一的，但是在这个问题当中，他又加了其他的说法，比如说在下面这个科判当中就讲猫眼珠的自性的时候，在这个讲的时候，外道的一种观点或者有的时候前面我提到的这个观点，讲相识各一的时候、一相一识的时候，像这样的话都会出现这种观点。明明有很多很多法，明明存在各种各样的法，他说各种各样的法是一个统一的法，这安立一个“一”。所以，外境本来是各种各样的一种显现，他又说各种各样的显现统一起来的时候就是一了。所以，我们也可以这样理解，不排除这种可能性，就是外道虽然说识不现唯一，为什么呢？因为“具功德等，实等所缘故”，虽然好像讲没有心识是各种各样的，但是他可以把外在各种各样的法通过自己的分别心归纳为一个“一”。他这个就是一个“一”，虽然存在很多差别法，但是这个就是一个“一”。如果外面的相可以这样归纳成一个“一”的话，那么“识不现唯一”为什么就不能这样归摄呢？下面第二个科判当中，这个意思比较明显，但是在这个课判“总说破明智派”当中不是特别明显，这个情况是可能出现的。可能是从这个方面来讲。所以，如果是这样，我们就可以总说破明智派，如果你是这样，通过这样的方式的话，前面我们在破相识各一的时候呢、一相一识的时候，也是针对对方的观点，就是说，这个明明花色上面，花布上面具备各种各样的这种白、黄等，但这个就是个“一”，我们就把这个问题肯定是个“一”，把这个前面把这个问题就破掉了。所以说，这个方面就是讲下来的时候呢，在宣讲明智派的时候，如果你是这样存在的话，也是立破，也是这个方面实际上也不存在。不管你是哪种形式的“一”，你好像你自己字面上承认说：“我的心识不是唯一的，这个外境是花花绿绿的。”但是它由于语气一转，但是呢，他可以归摄成“一”，这种“一”，这种实一，实际上也是不可能存在的，也没有。

【置身于佛教之外，随行食米派、淡黄派等，称之为外宗和外道。】

那么就是说这个一方面来讲的时候呢，共称的外道是置身于佛教之外的宗派，这个方面就称之为外宗或者外道。比如说呢这个方面举个例子，食米派、淡黄派，这个方面就是说不皈依佛法的，不修行佛教的，这样一种见修的，这方面都称之为外宗或者是外道，是这样的。

【由于人们的颠倒妄念无边无际，宗派的劣见也是林林总总。但通常而言，决不会超出常断的范围。】

那么就是说，就是因为人们的颠倒妄念是无边无际的，他只要有分别念，他就要去这个想。有的时候这个宗派，它只是解释这个宇宙是怎么回事？这个人生是怎么回事？像这个现象是怎么回事？像这样的话，他就想了，通过自己的分别念去想，应该这样解释、那样解释合理。像这样的话，就出现了这样那样的、很多很多的宗派，出现了很多的宗派。所以有些宗派呢，是通过这个现证实相之后呢安立的。像这样的话，就是说劣道很多方面不是通过现证来安立的。有些方面呢，有些宗派呢，是通过某种禅定，他达到某种、修持某种禅定，得到了某种神通，他通过他的有限的这样一种智慧力来解释这个现象，所以说像这样的就是说是稍微有一点靠谱的，稍微有一点靠谱的，这样的，但是它不全面、有偏颇，他是通过有限的的能力、有限的神通、有限的智慧力来安立宗派的，这个有些外道是这样的。有些是纯粹是胡言、胡说八道的，这样一来就完全是凭借自己分别念来安立的，这个也是有的，也是类似这样的。所以说，大的具体分为三类，是因为说就像这样讲的时候，对于外道来讲，对于这些一般的宗派来讲的话，人类的颠倒妄念无边无际极不符合实际情况。所以说，宗派的劣见是林林总总，但是通常来讲的话，绝对是包括在常断当中，不会超出常断的范围，要不就是常，要不就是断。

【而其中常派用五花八门的多种类别，因此见解共有三百六十、六十二，十一门类等。分门别类虽然多之又多，但概括起来可以归属在论议五派之中。】

那么就是说是，在这个安立了这个其中呢，就外道当中常派也是五花八门。常派一般来讲都是还是承许解脱，有时候还是对于取舍的因果来讲，多多少少都有一些。但断派的话，就不直接解脱了。所以说常派这方面，是在追求解脱的常派当中非常多，尤其是以前的印度啊，它就是说是就说是，承认通过修苦行啊，通过修习这样一种法，得解脱的这样一种常派非常多的。他也是五花八门的很多很多。因此呢，见解这个见解就说是总共来讲，常和断的见解总共有三百六十种，外道啊、六十二种外道啊，十一门类啊等等。像这样的话，分了这个非常多的外道。这个方面就是在这个笔记当中也是有介绍。比如说，在介绍三百六十种外道的时候呢，它是以一百二十种本师，这个方面就是说是，过去、现在、未来都存在，就是说成立三品三百六十。这样一种分法是无垢光尊者的《如意宝藏论》当中这样这个安立的，《如意宝藏论》和《宗派宝藏论》当中讲得比较广，尤其是《如意宝藏论》比较广，《宗派宝藏论》辨析。像这样的话，就是十二种门类都有非常详细的分别。所以以前上师也讲过，好像在学、以前他们在学《如意宝藏论》的时候呢，几天、十几天、一个月都在学外道，这个是算学外道学内道啊这是？看作是如意宝、大圆满这些的。但是呢，这个方面讲的时候讲的非常详细，把这个外道的各种观点，介绍的非常详细，所以好像是很多天都在学这个外道的观点。但实际上是为了破斥外道的，为了就是说是让我们的心不落入歧途。所以，我们必须把各种各样外道的这个观点，都必须搞清楚。像这样我们修行的时候，才保证不会落到这个外道的见解的当中。像这样的话呢，分了三百六十种之多，但是呢概括起来的话，可以归属在论议五派，就下面注释当中讲到，数论外道、顺世外道、胜论外道、吠陀派、离系派，像这样的话，就是五种外道。

【一般说来，所谓外道，从释词的角度而言，内道外教中，凡是有实宗均可运用。但大多数共称为总的外教或外道。】

那么，一般来说呢，所谓这个外道，它从释词的角度来言的话，凡是有实宗都可以运用的。那么上师以前在讲这个外道释词的时候呢，它实际上就说讲到了，就没有深入到这个、没有深入到实际的内涵，它只是随顺于这个面的边，这个叫做外道，它没有深入到实际的内涵当中，它只是随顺外面的边，像这样的话就称之为外道了。那么，如果从这个释词来解释的时候呢，有实宗都可以用，反正内道和外道有实宗都可以用。所谓的这个外道的有实宗呢，它也是没有深入到实际的内涵当中，没有深入到内涵，那么只是这个随顺外边的一个边。这个方面就是讲到了这个。那么就是说有些内道呢，也是这样的，如果你没有就说深入到它的这个实际的内涵当中，啊实际的内涵，比如说大空性啊，还有实际的实相，大空性啊、大光明啊等等，如果你没有深入到这个这样一种这个实际的内涵，你只是跟随、随顺一个外面的一个边的话，这个也是叫外道，啊也叫外道。所以，就象这样讲的时候呢，我们就说是广义和狭义两种都有。狭义的这样一种这个外道呢，反正就是说是，内道之外的、佛道之外，你只要皈依佛法就是内道，不皈依的就是外道。那么有的时候，是它从的释词角度来讲的话，那么就从广义的角度来讲，反正是只要你没有接触到它的这个究竟实相，没有接触到它的这个内涵，只是随顺外面的边的话，这个都叫外道。所以说，把这个标准去衡量的时候呢，只要承认有实，你承许微尘啊、心识存在啊，像这样的话都可以安立到外道宗派当中，就这样说都可以运用。但大多数共称为总的外教或外道，但是呢就说是在使用外道这个词的时候呢，大多数是指的这个总的这个外教，或就是外道徒，这个方面就是这样讲的。大多数都是共称总的外教、外道徒。

【当名称出现抵触的情况时，所谓的外道就理解成常派。】

那么有的时候呢，就是名称呢出现了抵触，或就是说是比如说出现这个情况，外道或者有实宗，那么就说外道或者有实宗的时候呢，我们就说，哦这个方面的外道，虽然有实宗也叫外道，像这样的话，就说，哦还有前面出现过外道，这个方面是不是有这个抵触的地方呢？如果出现这样抵触，我们说前面这个外道就理解成常派就可以了，啊理解成常派。或者说就是，

这个外道和断见派，外道和断见派像这样一种情况出现的时候呢，因为断见不是外道吗，这个名称出现抵触，名称出现抵触的时候，这个方面麦彭仁波切说了，如果有这样的情况出现，那么你前边这个外道就理解成常派就可以了，理解成常派。所以说，有的时候这个外道很多，大多数是指常派，因为它断见派毕竟只有那么一小类、一两种，而说就是常派呢，非常多，平时我们所破的主要就是破常派。所以说，当我们出现、看到外道的名词时候呢，很多时候直接理解成，哦我们脑海当中，这种就是数论或者说是裸体外道等等等等。所以像这样讲的时候呢，很多时候都是指常派而言的，所以当名称出现抵触情况的时候呢，就可以从多数的角度来讲，所谓的外道理解成常派，而不是有实宗啊、不是断见派，就是这样的。

【顺世派也是如此，总的指外道，分别只是指断派等。】

那么这个顺世外道呢，它是总的一个外道所摄的，分别来讲，它是属于外道当中的断见派，也可以从这个方面来理解。

【同样，数论派等多派不同的名称都也是以总别的方式来运用的。】

数论外道啊、胜论外道等等，这个方面也是通过总的名子和别的名子，都可以使用。

【在各自论典中，有些名称完全一致，有些的称呼不一，可谓名目繁多。】

那么在各自论典中当中呢，他们就各自说各自的派别名称啊，都是，有的时候是完全相同的，有的时候是称呼不一的，可谓呢是名目繁多，有很多很多不同的名称。

【因此，要了知总的相同，分别有细致入微的观点，门类的不同点，以及释词与说词的不同情况等。】

所以说，麦彭仁波切呢教诫我们说，了知总的方面有的时候是相同的，但分别来讲的话，有很多很多不相同的细致入微的观点，很多门类等等的不同点，还有呢，就是说有释词没有说词的，有说词没有释词的，释词说词都有的，像这样的话，就是有同的不同的情况。比如说数论派，数论派呢，它是一个数论外道的，释词上也有，直接解释释词，它没有深入到内涵，然后就是说是随顺一边。这方面的话，就是说这个释词、这个数论外派当中也有，说词呢，直接就说数论外道，它就是外道。像这样讲的时候，释词说词兼具有，哦兼具的。还有就是有释词无说词的，比如说有实宗，有实宗它就是没有深入到内涵，从没有深入到内涵和它就是说随顺一边的方面来讲的时候呢，它是外道，但是呢就是说是，说词有没有呢？说词没有。一般来讲，不共称这些，唯识宗啊、这些有部经是外道，不共称的，所以它没有说词，它是没有说词的，它可以有解释，但是没有说词，这个情况也是有的，基本上是这样的情况。有说词没有释词的，有说词没有释词的这个几乎没有，哦几乎没有。但是，有的时候呢，就是说是在这个偶尔情况当中会存在，它根本不是外道，但是说它是外道。就说明有的时候就对于一个大德诽谤的时候，哦外道来了，怎么怎么样。所以说它是不是外道呢？根本不是。但是它就是别人给他安立了一个外道名词，只是从这个角度来说，有也许有这个情况。但是，还有一种第四种情况，就是释词说词都不存在的。分清这几种情况。

【在未能根据适当场合灵活运用之前，如果一直困惑在一个名称上执迷不悟，那么讲论也将杂乱无章，对一切问题分辨不清。因此，务必要加以辨别。】

那么如果还没有就说根据，还没有那个根据，适当场合灵活运用，就说这些不同的名称呢，它就是说世间法都是这样的，啊世间的法都是这样的。所以说，我们要根据不同的场合灵活运用，而没有达到这个之前呢，我们就会一直困惑在一个名称上面执迷不悟，好像老是想不开、想不通。那么如果说你还一直困惑的时候呢，你不管他讲论也好，还是说是在学习也好，还是自己看书也好，都会觉得杂乱无章，对一些问题分辨不清楚。因此呢，务必要加以辨别。麦彭仁波切他是完全精通了这个问题的。但是我们来讲的时候，有一部分好像可以，好像是可以使用的、可以辨别的。但是呢，大多数这个情况名称呢，它的意义呢，对我们来讲，还是辨不清楚。但是不管怎么样，要按照麦彭仁波切的教导，逐渐逐渐来根据不同的场合来适当的灵活运用，这个方面逐渐逐渐我们祈祷麦彭仁波切加持我们的相续，也总有一天能够运用自如。今天讲到这里。