

第66课

诸法等性本基法界中，自现圆满三身游舞力，
离障本来怙主龙钦巴，祈请无垢光尊常护我。

为度化一切众生，请大家发无上的菩提心！

【0-10分钟】

发了菩提心之后今天继续宣讲全知麦彭仁波切所造的《中观庄严论释·文殊上师欢喜教言论》。

这个论典通过破外境和破心识，首先抉择单空，后面抉择为真实的现空双运的大空性，通过这样一种方式来打破我们相续当中对一切万法的执着，安住在万法的实相当中。

这样一种论典如今在宣讲的是破心识，尤其在对于假相唯识宗的实有的心识进行观察。破斥的方式是对于他自己所承认的一种，可以说是他自己认为的究竟观点进行观察之后，然后指出它的实有的心识不合理。

前面是对于说承许行相不存在不合理，然后只是单单的能取不合理这些破完了，现在在破斥遣过之答复。

假相唯识宗为了安立它自己实有的心识，所以说通过很多这样一种理论来进行补救，那么中观师通过理证一个一个进行破斥了。那么上面就是按照嘎玛拉西拉论师的《难释》进行了归纳阐述，下面继续讲含义。

如果有人说：倘若因果不是由接触不接触中产生，安立为因与果难道不是成了无有意义吗？

如果有人这样想：如果因果不是通过接触或者不接触的两个方式当中产生的话，那么就无法安立因果，安立因果就成了没有意义了。因和果产生的方式只有两种：一个是接触的方式，一个是不接触的方式。所以说如果不是从这两种方式中产生，难道还有第三种产生的方式么？他是这样一种提问的方法。

实际上这样提问的方式关键是没有了知观察世俗和观察胜义的两个不同的侧面。如果说是观察胜义谛的话，那么就肯定需要观察接触不接触而生，如果单单是观察世俗谛就不需要接触和不接触，反正如果具有因就一定产生果，因果不虚的这种原则在世俗谛当中是完全可以成立的。

所以说实际上这样的问题可以分成两个方面来进行观察，胜义当中一定要这样观察，世俗谛当中是不需要这样观察的。

下面回答说：

不会成为无有意义，原因是：对于承认因果二者成实的宗派来说，成立实有必须要经得起理证的分析。

那么就是说是对于承许因果二者都是成实的，因是实有的，果

也是实有的。那么因和果都是实有的话，我们就要观察因和果是怎么样生起的。所以说如果你的因果都是成实的，必须要经得起所谓成实理证观察。那么你是成实的，我们通过理证分析的时候，你的这个成实一定要经常起观察才行。所以说不管怎么样我们观察你的因和果是否成实的话就可以通过这种接触和不接触的方法进行试验。

如此一来，除了接触不接触、中断未中断两种情况外再不可能有其他边，所以必须要以二者其中之一的方式而生。

那么如果真正要接触，通过理智分析的时候，除了接触和不接触之外，除了中断未中断两种情况之外，不会再有其他方式，即接触又不接触呀，或者说非接触非不接触，像这样的方式绝对不可能有的。如果真实是实有生的话，必须是接触生，要不然就是不接触生，通过这两种方式而生。

如果离开了这两种情况，则不会再有其他因生果的方式，致使因果也成了非理。

那么如果离开了这两种情况再不可能有其它因生果了，所以说如果是这样的话因果就成了非理了。那么就是说，前面我们在分析的时候，如果真正是成实的，通过接触不接触的方式观察的时候没办法得到接触和不接触的观点。这个就得到两种结论了。

第一个结论就是说，对方所承许的这样所谓的，心识实有或者因果实有等等，像这样的分别是不正确的；第二个就是在胜义谛当中的确是不存在这个实有的因果的问题。

那么就是说胜义谛当中完全是不存在的。我们就了知在胜义当中一切都是无所缘，不管是因果也好，还是其它法。实际上我们可以从一个角度来讲，一切都可以包括在因果当中。世俗谛当中的所有的这些有为法全都是因果的关系，前面讲过了能生所生的关系啊，能立所立的关系啊，或者说就是观待的因果关系都有很多，反正这些都是因果之间的问题。

所以如果说因果不存在，因果不存在实有的话，一切的万法都是离戏空了。这个方面也可以了知。

但对于不承认因果成实的宗派来说，依靠无因不生的这一有实法规律即可，而无需承认接触未接触任何一种情况。

那么前面是针对承许因果成实的宗派进行了安立过失，那么对于不承认因果成实的宗派来说，比如说中观宗，中观宗就不承许因果成实，那么通过无因不生的规律就可以了。无因不生就是说如果是有因就产生，无因就不会产生。所以说他就把这个因和果的关系没有做详细的分析。反正就是说如果你具备了因的话就可以产生了它的果法，因不具备了就不会产生它的果法，就停留在这个阶段。如果真正再继续分析的话绝对得不到的。

所以在《四百论》当中也是有这样一种安立的方式，如果你想少有所得的话，只是在世俗当中有，胜义当中一切都是不存在的。所以说不需要观察接触不接触的情况。

虽然没有这样承认，但不仅不会造成因果非理的局面，反而更能证明因果极富合理性。

那么就说是虽然没有承许它接触不接触实有的因果，不承许实有的因果不会造成因果非理。在有些人的想法当中，实执的状态当中认为因果一定是要实有存在的。那么如果我们说因果是幻化的，因果不成实有，他就觉得这个是非理了。但是我们通过前面的分析可以了知，虽然没有承许因果成实，但是不会造成因果非理，而且更加能够证明因果是极富合理性的，在世俗的层面的确是可以安立。

关于这一点在下文讲世俗的道理，“依自前前因……”时再加以叙述。

关于这样一种问题指出只是略说而已，在下面讲“依自前前因……”等等的颂词的时候可以进一步进行阐述。

如此破斥假相唯识宗的这所有理证极其具有说服力，也蕴含着独特的深要，如果能够认真领会，那么对唯识的宗义将会清澈见底，并且能开显中观的密要。

那么前面叙述假相唯识的观点然后破斥假相唯识的观点，对方提出这些辩驳的理证，再把它辩驳的理证予以破斥。通过这几个回合的问答，或者通过几个回合的辩论之后，我们就知道前面破斥唯识宗的所有理证都是极其具有说服力的。而且这个当中也蕴含了独特的深要，就是说一切万法都是不实有的。不管是外在的显现也好，还是内在的心识也好都是无实有。

还有一个独特的深要就说是安立真实观点的时候，你的观点第一既要符合世俗谛的安立，第二要符合胜义谛的法性。如果符合了二谛的自性，这种观点是最为殊胜的观点，这种观点是任何人没有办法打破的观点。这个观点就是中观宗的宗义。

反观其它的宗派，假相唯识也好，真相唯识也好，因为它是暂时的一种不立而立的说法，引导众生的一种方便。所以说他安立宗义的时候，在胜义谛当中也不完全符合胜义谛，他只是一分，这样讲无我空性，讲遍际所执空的时候，这个部分可以说符合胜义谛。那么就是说世俗谛也是符合一分。

真正来讲的时候，全面的都符合胜义谛的空性，都从名言谛安立，实际上其它宗派没有办法完全做得到。这个是说你的宗派还没有真正达到最了义的层次，只有最了义的宗派才既能符合胜义谛，又符合世俗谛。所以说这个当中也蕴含了这么多独特的深要的。

如果能够认真领会，那么对于唯识的宗义将会清澈见底。对于

前面的这种破斥方式，或者对于对方的承许的方式认真领会之后对，对于唯识宗的宗义就会完全清澈地见底了。清澈见底的意思就是抛除了唯识宗它自己的有必要安立这样的一种观点之外，真正，什么是真正的唯识宗的宗义，完全都能够看的清清楚楚。

也就是说唯识宗的宗义它有一部分很合理，但是有一部分就是为了看待众生的根性、意乐的缘故不是了义来讲的。所以说从这个角度来讲有不合理的地方。但是通过对它的观点、不合理的地方进行破斥之后然后，哦，对于整个唯识宗的宗义就全部能够通达了。

【10-20分钟】

中观 066 罗淑梅10-20

09:55但是呢通过对他的观点这一部分不合理的方式进行破斥之后，然后呢对于整个唯识宗的宗义就全部能够通达了。就是说名言谛当中安立一切都是唯识无境的观点。但是呢这些都是名言假立的，就所谓的这个唯识它也不是胜义有而是世俗有。那么如果对这个问题了知之后呢，我们就知道唯识的宗义是这样的，他就说一种名言谛当中的一种唯识无境，它是一种如梦如幻的这个境界。【并且能开显中观的密要】。就在完全通达唯识宗义的当下，对于中观的密要也已经开显出来了。中观密要就是二谛皆无自性，二谛都是无自性的。那么就是说是唯识宗的这样一种观点呢，胜义当中没有它的这个实有的识，世俗谛当中也没有实有的识。所以说呢这样安立唯识宗呢也能够完全符合于中观宗的这样一种密要论。【因此对于中观、唯识派来说，再没有比这意义更重大的了】。所以说要了知中观之后唯识二派，要了知它们的观点没有比前面这些辩论，这样一种这个词句更加具有意义的。所以说因为前面讲过，整个大乘的见解包括在中观和唯识当中。所以说如果没有通过这些辩论把这些疑惑理清的话，没有把这些理清的话，那么就是说对于整个大乘的中观和唯识的见解，那么这个当中也夹杂了一些疑惑。所以通过这样一种这个中观、唯识宗之间的辩论，辩完之后呢那么合理的地方它就完全凸现出来了，不合理的地方呢那么就按照不合理的XX11:29去处理。所以把唯识宗，这样唯识的这个教义，它应该是怎么样，就这样去安立。所以说这样的话就符合唯识宗它真正的这样一种观点，也符合中观宗的这个观点。所以说中观和唯识这个两代的观点呢从这个当中就可以完全融合，完全圆融一味。我们就知道中观和唯识本来就是圆融的，本来就是圆融的。所以说如果你不是为了，不是为了这个看待众生的根性的话，那么按照中观宗，《中观庄严论》的这个解释的方式来安立中观唯识呢非常合理，非常符合以佛陀的这样一种这个宣讲中观、唯识的这样等怀。那么这个以上呢对于这个就

是说建立离实一的问题讲完了。下面讲第二个科判呢，建立离实多。那么因为就是说实多呢是在实一的基础上才能建立的，所以说呢前面的广大的方式已经破斥了实一的观点，已经离开了实一。那么下面在离实多的时候呢也依此类推就可以了，所以说这个颂词当中呢每讲到每一个颂词就抉择了。【分析何实法，某法无一性，何法一非有，彼亦无多体。】那么分析何实法呢，分析这个内道、外道的任何宗派，任何众生所持有的所谓的实有法的这个观点进行观察的时候呢，“某法无一性”。那么实际上任何法都没有这样一种实有的这个一性的话，那么其中的某一个法也绝对不可能有实一的自性的。“何法一非有，彼亦无多体”。任何一个法，如果不存在实有的一，也就不可能存在实有的多。就是说是这个方面呢就是说是这个可以很清楚的可以了知，因为多是由一而组成的。一堆沙子它是很多沙子组成的，每一颗沙子都没有办法榨出油来，那么说这一堆沙子也没办法榨出油来。所以说单个分析的时候呢，作为这个就是说组成多的每一个法都不存在实有的一的话，合起来也绝对不可能有实有的多体。所以说这个“何法一非有，彼亦无多体”。这两个呢是这个建立离实多的主要的推理。所以它推理的话主要就是说呢，一不存在，多也就不存在。【如是在分析自宗(佛教)他派(外道)所承许的常、无常、遍、不遍、微尘、粗法、能知、所知等任何有实法均不成立唯一的当时】那么就是说是分析自宗佛教和他派外道所承许的常有的法呀，无常的法也好，周遍不周遍呢，或者微尘、心识、粗法、细法、能知、所知等等等等，像这样任何实法观察的时候呢，都不成立唯一，在都不成立唯一的当下呢【作为在未经观察的侧面似乎现为一体如水泡般的一切有实法中，能承受得起比十万金刚山还要沉重的观察之负荷极微尘许也是不存在的】那么在这个不观察，就成立不成立唯一的当下呢，作为没有观察的侧面似乎现为一体的。比如说我们的身体啊，比如说我们的这个思虑，我们的想法，还有这些房屋啊，还有这些这些车啊，等等等等。反正如果在没有观察的时候呢似乎它是一个实体，似乎是一体的。但是呢这个所谓的一体呢它是自性就像水泡一样，这些离戏的有实法，任何一个有实法像这样的话都可以拿出来观察。那么在这些任何法当中，没有一个法能承受得起比十万金刚山还要沉重的观察的负担。那么这个十万金刚山实际上就在这个当中呢离一多因。那么就是说我们通过离一多因在分析的时候呢，这个理证就犹如十万金刚山一样非常非常的沉重。那么犹如水泡一样的有实法，怎么可能经得起十万金刚山的重压呢，那是根本不可能的事情。水泡呢我们用手指轻轻一碰它就会炸裂的，那就这么脆弱的一个法。实际上就是说在外面的这些法呢，就是说看起来似乎是非常坚实的，像铁块啊，像这个大山哪，像这些须弥山王啊，像这些黄

金之类，砖石之类的，那么就是说在这个世俗的层面呢，似乎都有它的坚硬一面，都是它坚固的一面，好像我们觉得这个绝对是一体的。但是呢如果一旦使用，就是说离一多因一观察的时候呢，这个法马上变成水泡了，马上就变得就是说这个炸成百瓣的这样一种自性。所以说我们就是说在名言谛当中，当然了，看待一般的这些，真正的水泡来讲，这些金刚砖石这些非常坚硬，这个是在世俗谛当中有它的这样一种特色，这个完全是世俗的特色而已。但是呢如果说通过胜义理论观察的时候呢，没有一个真正经得起观察，没有一个经得起观察。所以说从这个方面讲的时候呢，没有一个法是真正具备实一的这样自性的。所以说呢就是说是这个任何法都没办法承得起这样一种负荷。【结果只能是七零八落、碎成百瓣而东离西散，除此之外某一有实法根本不成立一体性】那么就是说一观察之后呢，结果只能是观察得七零八落、碎成百瓣而东离西散，最后得不到一个真正实一的本体。那么除了这样一种这个东离西散的自性之外呢，某一个有实法根本不成立所谓的有实一的体性。当然这个地方我们说的破斥，所谓的这样一种这个破啊，等等的不是说真正用一个东西去破。这方面不需要的，主要是通过理证。通过自己的智慧对于这样一种这个，这些铁块啊，对其他法进行观察，你到底是不是一个实一的。那么如果是实一的话应该具备怎么怎么一种体性，具备怎么样的自性才具备实一的，或者成实的这样一种观点。那么如果说不具备这些特色呢，那就根本不可能说为是实一的。所以说这个地方就是说你在世俗谛当中的这个坚硬，你在世俗谛当中的坚硬呢我们就是说不否认的。但是呢你是不是在胜义当中也具备这样一种所谓坚硬的自性呢，实际上这个是不可能存在的。也就，可以用很多理证来观察。第一呢它是缘起的，它是缘起的，缘起的缘故呢就无自性的。不管是铁块也好，还是你的钻石也好，都是缘起。缘起的缘故它根本不可能有自性。这个方面也是用观察的方式，还有呢就所谓的这个坚硬也好，这些方面都是看待的。你的坚硬看待什么成为坚硬。你这个，你这个坚硬呢是看待的其他的这样一种这个松软啊、脆弱啊，这方面成为坚硬。如果没有其他的一个松软的法你就不可能有坚硬的法。所以这个方面观察的时候它也是一个看待的法的缘故。我们可以通过很多侧面，来了知平时我们认为的大石头，还有这些铁。现在我们觉得这个应该是实有的，这个应该怎么样，但是实际上真的通过理证来分析的时候呢，它可以通过很多侧面来了知，它的确在胜义当中，不具备实一的体性。【任何法既然一体性不存在，它也就无有多体可言，因为多体必须要由一体来组合，怎么会存在无有“一”的“多”呢？就像无树不成林等一样。】那么就任何，就是说是这个任何一个法如果一体不存在呢，也就不可能存在多体了，就是因为

多体必须是要由一体来组合的。所以说呢不可能存在没有一的多体，就好像没有树就不可能有林。那么林是很多棵树组成的。那么就是说是这个每一棵树都不存在的话，那就不可能有一片一片的这个森林存在了。所以说如果没有单个的一，就不可能有多。单个的一当中呢不存在实有。那么它的这个，通过单个的一组合起来的这样一种这个多呢也不可能成为实有。【关于这一点，《楞伽经》中云：“若以心剖析，本性无所取，故彼等无说，本性亦称无。若以心剖析，无有依他起，遍计圆成实，以心岂安立？无性无有识，无实无普基，如尸愚寻思，劣者立此等。凡是相有实，识意之动摇，我子尽越已，彼等享无念。”】那么对于这个颂词当中讲到的一切万法不成立，最后呢安住在这个无念智慧当中的殊胜了义的观点呢，下面麦彭仁波切是一个颂词一个颂词全部做了解释了。所以我们在在这个颂词上面就不用解释。那么下面我们就看麦彭仁波切注释当中呢实际上把这个一个颂词一个颂词全部都解释完了。【这其中的意思是说，如果以心来观察分析】这个就对照第一颂当中第一句“若以心剖析”，那么如果通过心来观察来分析的话，【那么“一”与“多”的体性均无可取或无可得】20:12

【19:55】这个就是对照第一颂当中第一句：“若以心剖析”。那么如果因…通过心来观察来分析的话，那么“一”与“多”的体性，啊均无，啊均无可取或无可得，那么这一句话呢对照第二句：“本性无所取”。那么就是说，如果通过就是说观察和通过分析来安立的时候呢，那么不管是“一”的体性也好，啊他还是这个“多”的这个本性也好，实际上呢都是无所取的，啊无所取，那么在颂辞当中的这个无所取这个所取呢，不是能取所取当中的所取，啊无有所取的意思。啊无有这个说所执取的，无有所执取的这样一种方式，在这个地方叫做无所取，在注释当中呢就是讲得很清楚的，就是说：啊“均无可取或无可得”。啊所以说他这个所取，不是能取所取的所取，他是无可得的意思，啊无可执取无可缘取的意思，就是这样的。【因此这些有实法无有可言表为“是此是彼”的“实一”与“实多”。】那么就是说是这个，这个地方讲“故彼等无说”。那么故彼等无说呢就是说是，通过前面的没有“一”和“多”的这样一种本体安立的缘故呢，说这些有实法没办法言表，没办法宣说。哦这个就是：“是此是彼”。这个是啊椅子啊，那个是瓶子啊等等。或者“是此是彼”的“实一”，或者说“是此是彼”的“实多”，这些方面呢实际上都是不存在的。【所谓的“以意执为是此是彼”的体性皆不存在，说明外境无有，接着对观内法者也同样说明这一意义。】那么就是说是这个，这句话呢对照的是这个“本性亦称无”。啊本性亦称无的这个意义。那么“本性亦称无”呢，就是说是这个所谓的通过心，通过意执为是此是彼的的体性皆不存在，都是没有的。那么首先呢是说明外境不存在，那么如果外境不存在呢，是对于内观的，啊观内

法者的心识呢也同样说明这一意义也是不存在的。哦，这个是第一个颂词解释完了。【所以，如果以心剖析】啊就是讲了第二个颂词当中的“若以心剖析”的意思。【则依他起、遍计法与圆成实三者一无所有，既然如此，又怎能以心来安立它们存在呢？】啊这个是略讲了第二个，啊就说是这个颂词当中的，啊前面，啊是第二个颂词当中呢讲的这个意思是，如果以心剖析的话，那么依他起的自性也不存在，遍计所执性的自性也不存在，圆成实的自性也不存在，所以说呢我们怎么可能通过心来安立它们存在呢？就是第四句讲以心岂安立识？那么下面是第三句，啊第三个颂词的含义【如果有人想：倘若本不存在，那么里里外外的这些有实法为何被世人一致公认呢？】那么在解释第三个颂词之前呢，就要通过一个提问来作为引言趋入。那么如果这一切万法都是本不存在的，那么是里里外外的这些有实法，如何被世人一致公认的？啊下面要解释，既然没有了我为什么我们看得到？为什么我们去执着他呢？啊下面的意思就是说，因为众生的无明愚痴的缘故，啊通过无明愚痴的缘故呢，实际上，啊就说是这个妄加执着这些是有的，实际上根本不存在。【外界的色等之自性无有，并且有境的眼识等识也不存在，现为外内住所、身体、受用的有实法不存在，受持彼等之种子的阿赖耶也不存在。】那么就是说是外界的色等呢他是这个，啊不存在的，这个方面的话就是说，色等的自性无有。在颂词当中呢就讲到了“无性无有实”当中的无性，啊首先讲这个无性。就是说是外界的色等的自性，啊是没有的他是属于外界的这个自性，外界的色等法呢在这个地方叫做无性的性质，所以这些不存在叫无性，然后呢并且有境的眼识等识也不存在，啊就是这个第二个无性无有识当中的无有识。那么就是说是这个有境当中的眼识、耳识啊等等，这些方面的识呢，啊也完全是不存在的。然后呢现为外内住所、身体、受用的有实法不存在。这个对照颂辞当中第二句当中无实，那么就是说这个所谓的这个实法呢是指，现为外内住所的这些实法，身体受用这些有实法，这些有实法呢也是不存在，颂辞当中叫无识。然后呢受持彼等之种子的阿赖耶也不存在，颂辞当中叫无普基。啊这个普基，阿赖耶翻译过来叫普基，当然有些也翻译成藏识的也有，还有呢就是恒常呐，或者就是说是普基呀也有，他是一切万法的这个基础，这个所以叫普基，那么普基呢就是阿赖耶。所以说这个地方讲，受持彼等之种子就是前面的这些受啊、眼识啊、内外住所、身体受用等等等等，反正能够受持这些法种子的阿赖耶呢，实际上也是不存在的。啊这方面讲了这些也不存在。啊【然而，远离证悟真实义的觉性智慧或者说远离如理如实辨别正法的妙慧之灵活、犹如死尸般的凡愚以恶劣寻思所牵而共称(这些存在,) 尽管他们如此思量为实有,但并非是真的。】那么这一，既然这一切都不存在，那么

为什么众生这样执着的呢？下面就是讲到了这个，啊颂词当中的“如尸愚寻思，劣者立此等”，啊就是这样的。那么就是说是这个，这一切都不存在，但是呢远离了证悟真实义的觉性智慧，就是一般的凡夫他根本没有，啊证悟真实义的觉性智慧，或者说呢已经远离了如理如实辨别正法的妙慧的灵活，那么就是说是，一个人他有生命，这个人就会有灵活的这样一种这个，啊现状。啊比如说他走来走去啊，举手抬脚等等，都有这些的。那么如果没有这样一种这个生命的话，他就不会有这些灵活，就犹如死尸一样。所以说此处呢就把这样一种辨别万法的智慧比喻成，啊把这个妙慧呢比喻成灵活的生命。那么就是说是缺乏了这些妙慧的灵活呢就犹如死尸一样。比如说他在颂词当中讲如尸，啊如尸体的尸就是这样的，为什么叫如尸体呢？就是前面讲，他没有这样的智慧，没有这样的灵活，所以就叫做死尸。那么这些凡愚呢通过恶劣寻思所牵共称这些存在。所以说只不过是这个凡愚，啊他通过恶劣的寻思，想当然的认为这些存在而已，最后真正的有了智慧一分辨之后呢，知道这些都不存在的。所以尽管他们就是说是思量为实有，但并非是真的。所以这个劣者立此等，啊颂词当中讲“劣者立此等”，这个就是这些下劣者这样安立而已，实际上根本不可能实有，啊实一的这样一种这个，实一的这样一种这个就是说法的存在。那么下面来讲第四个颂词的含义了。【再者，如果有人想：精通真实法理的诸位智者将处于什么样的境界中呢？】就是说前面我们就是讲到了一切万法实际上都是这个，啊都是这样一种这个无有自性的，那么如果已经精通了一些真实的法理的这些智者，那他将处于什么样境界当中，也就是说有什么样一种果？下面就讲这个含义。【超越了蓝黄等之行相、内处外处之有实法、眼识等识以及依他起之意的动摇等所有分别之戏论的诸位佛子智者均享受无分别的境界。】那么这个，这个地方讲到的话，如果你能够超越了蓝黄等行相，啊颂词当中讲这个“凡是相有实”当中的这个，啊就是说是相，就说这个相呢就是说蓝黄等行相，在颂词当中这个相是这样表示的。然后呢内处外处的有实法，颂词当中呢就是讲了有实，然后呢就是说眼识等识，就是颂词当中的心识的识，然后呢以及依他起之意呢就是实意当中的意。那么超越了这些的这个动摇的，所有分别念的戏论的诸位佛子，那么都享受无分别的这个境界，就是说“我子尽越已”，这个我子呢就是说佛陀的口吻，佛陀的口吻他就说的这个，我的这些心子，就是诸位佛子的，啊这个就是说颂词，啊在注释当中讲诸位佛子就是说“我子尽越已”，这个尽越呢是在，这个注释当中的第一个字，第二个字，超越了啊他放在前面是讲，所以说超越了这些境界之后呢，彼等就享无念，那么这些佛子呢就去享受无分别智慧境界，啊享受这样一种无念的智慧的境界。所以说像这样的话

在这个，这一段经文当中呢，把一切万法误称为实有，然后呢还有这个无分别智慧的这样境界状态，他讲的清清楚楚。啊所以麦彭仁波切把这一段话呢讲得非常的殊胜。完全可以，啊完全可以通达这个《楞伽经》的这四个颂词的这个究竟含义了。那么下面是引用法称论师的《释量论》的观点来进行解释这个问题。【此外，智慧卓越的法称论师也亲言：“何定观实法，真实无彼实，如是彼等无，一与多自性。”】那么就是说法称论师的他的究竟意趣，我们都知道他是唯识宗的呢，啊他是讲因明的，因明的究竟意趣呢是唯识，而且是真相唯识宗的观点，那么但是呢在破外境的时候啊，他也是使用离一多因，啊破外境的时候是一个意思，以为他就要抉择唯识宗，他一定要把外境啊抉择为无自性，啊外境一定是不存在的，那么在抉择外境不存在的时候呢和中观在抉择一切万法胜义谛的时候也有相似的地方，但是呢就是说是他的心识并不是，使用这个离一多因的这个观察的观，啊来进行分析的。但是在观察外境的时候呢，完全可以这样安立，所以说有一分相似之处。那么在这个当中讲“何定观实法”这个何呢，就是说任何一个人的意思。定观实法，他决定要观察实有法的时候呢，他一定去观察这个真实法的时候呢，“真实无彼时”那么真实意义当中呢就没有他的真实。来观察的实有法真实意义当中没有他的真实。“如是彼等无，一与多自性”如是的这些瓶子等的这样一种法的话，就不存在“一”和“多”的自性的。【异实诸外境，设若一非理，彼心种种现，亦岂成唯一】那么这个“异识诸外境”的意思呢，就是主要还是讲这个外境，那么这个外境的特色是什么呢？【30:05】

中观庄严论释第66课30-40分钟 郝慧颖

(29:50)就没有他的真实，观察的实法真实意当中没有他的真实。如是彼等无，一与多自性。如是的这些瓶子等的这样一种法，就不存在一和多的自性的。异实诸外境，设若一非理，彼心种种现，亦岂成唯一？那么这个异实诸外境的意思呢，主要还是讲这个外境，那么这个外境的特色是什么呢，这个外境的特色就说是，异实的外境，首先是异，异的意思就是说呢，这个和心不相同的这个法叫异，心外有境，这个叫异，实呢就是真实的，但唯识宗认为呢，说这些法都是心识的自性，所以说不存在一个真实的外境，但是有些宗派，他认为呢，这个外境是异于心识之外实有的外境，那么就是说把这个作为观察的境呢，意识诸彼心外境，设若一非理，那么如果这些外境是一呢他是不合理的，为什么，彼心种种现，亦岂成唯一，因为在我们的中心呢，他显现了很多很多不同的这个自性，显现了很多不同的自性的缘故呢，所以说他这样一种外境呢，他并不存在一个所谓的实一的观点，，就说是因为心中显现的很多很多法，所以就不成唯一，那么如果没有一就不可能多的自性，就是这样的。屡屡思外境，

如是离行相，是故相空故，皆称无自性。那么对于这些外境屡屡思索，屡屡去思考的时候，观察的时候，如是的外境呢，他离形相了，他没有形相，是故相空故，皆称无自性。所以观察到最后了，这些相都是空，都是无自性的，所以说呢从外境都是无自性的，这方面观察的重点主要是放在外境无有形相上面。诸智者所说，彼理当明了。”那么就是说包括佛陀包括这些大祖师在内，这些智者所宣说的这个道理呢，应该通过理证分析的方式，来进行观察明了。所说的意义也与上述之理相同。那么在这个法称论师所宣说的这样的意义呢，和上面所讲到的，离实一离实多的这个意趣呢，可以说是相同的，从某个方面是一样的。那么下面要讲的第二个科判是建立周遍。那么前面的这样一种因呢已经完全讲完了，离多的这个问题讲完了，下面讲他的因呢是周遍的在一切实法当中呢，没有不变的同品也好异品也好，没有什么不周遍的，完全都是周遍的，所以说呢如果说不周遍的话，你的这个理论还有漏洞，那么如果是周遍的，把这个周遍安立完之后，你这个理论就是没有漏洞的理论了，就可以完全来抉择一切万法的真实性，所以说这个建立周遍的内容。除一及多外，具有他行相，实法不容有，此二互绝故。那么一切万法呢实际上除了一和除了多之外，或者实有的法除了一和多之外呢，具有其他形相的实法是不拥有的，第二句和第三句连起来看，那么就说是除了一、多之外呢，具有其他形相的实法，根本不存在，为什么呢，因为此二互绝故，一和多互绝的一种相违，所以说呢如果是一就不是多，是多就不是一，所以说像这样一种情况当中，会不会存在一个非一非多的情况呢非一非多的情况是不存在的，是没有的，所以说一切万法绝对是包括在一和多的自性当中，说一和多的自性之外呢在不存在其他法所以说呢，这个当中呢是完全可以周遍的。离一多他是完全可以周遍在一切有实法上面，一切有实法都是离多的缘故呢，是无自性的，这个方面是颂词当中的略说，那么他的真实含义呢在讲义当中呢，注释当中他已经把这个全部开显清楚了，因为他是一个疑问，通过疑问来做的回答。有人心里认为：在自宗他派所说的欲知物的有法上，尽管从“因”与贴切的比喻同品遍一致成立“有”的角度可证明是离一与多，但会不会仍旧有一个成实的法呢？进而对因违品的异品遍产生疑义，而试图得出“此因不一定”的答案。那么有些人心里是这样认为的在自宗他派所说的欲知物有法上面，前面讲过了常无常，变无变等等，一切的欲知物，这个欲知物就是说想要了知他的体性的，比如说柱子啊，瓶子啊，这个方面叫做欲知物，那么就是说虽然我们了知他的一部分比如说显现在眼识面前的一部分，但是还有其他部分，不了知，所以说呢我们是想要了知他到底是什么样的法，他是有自性的呢还是无自性的呢，所以说像这样的称之为欲知物，那么这

个也叫做有法，那么在这个欲知物的有法上面那么从因的角度来讲，或者说从非常贴切的品相当中的比喻，比喻同等周遍的一切一致成立有的角度可以证明是离与多。那么如果从他的有的角度来讲，就说是这个，他的有的角度，意思就是说呢，只要是在我们面前可以显现的，这些存在的法呢，我们可以看到的，这些法呢可以证明是离一与多的，所以说呢离一与多呢只要是离一与多的法呢都是有无自性的法的这方面可以安立的，那会不会仍旧有一个成实的法呢，那么会不会仍然除了离一与离多之外，就说离一一个离多能够覆盖的法之外，还有一些法呢他是成实的，也就是这个成实的法，他是脱离与离一离多之外的法，有没有这样一个法存在呢，就说是，这个离一离多法之外如果有的话呢，那这个因就不确定了，进而呢对于因违品的一品便能产生疑义了，那么同理方面呢如果是离一离多的一定是无自性的，这个方面可以肯定的，但是呢反过来讲的话，就说是有自性的法当中，一部分他是离一离多的，或者一和多的，一品的观点反过来的时候，就说有自性的法当中，一部分是异一多，会不会在这个之外，还有一个不属于这个一多所摄的呢，有没有一个，还有一个除了一多之外的法还存不存在呢，如果在这个有自性的法当中，一部分是一多所摄，一部分是一多不摄的，那如果是这样的话你的这个因呢就不周遍了，你的这个异品方面就没有周遍他的含义，也就是同行方面呢如果说是，离一和离多的法绝对周遍都是无自性的，那么这个方面是同品，那么异品呢就是说是把他的这个所立要翻过来，那么就是说是无自性无实有翻过来就是实有，实有的法当中一部分是一多，那么离一多翻过来就是一多吗，所以说就是翻过来之后呢，那么就是实有的法当中一部分是一多的那么还有没有一部分的法，是一多之外所摄的，那么对这个一品便成立了异一了，所以说如果是有一部分法他不是一多所摄的话，那么这个自己的因呢就是不确定了，这个离一多故呢无自性就不确定了，所以他就试图得出此不一定的答案，对这个异品呢是产生了疑惑，所以现在对于一切万法摄于一多方面呢做一个分析。接下来讲这纯属无法实现的妄想。那么这种观点呢，提出这样一种疑惑，当然也是可以的，但是呢以这样一种怀疑，你要推翻这样因不一定他是属于妄想的，有很多时候呢就是说他内心当中有些怀疑但是要让他举出这样一种例子，让他把这样的例子举出来，就说又不包括一也不包括多的这样一种有实法在哪里，你给我指一个出来，啊指是指不出来的，但是呢我心中还是有疑惑，这个方面实际上不单单这个地方，我们相续当中有的时候也会存在这个问题，当我们学完了很多教法之后呢，我们觉得应该不是这样的吧，就说你如果认为不是这样的，你把根据说出来，根据是没有的，但是我相续当中还是这样认为的，那就不合理了

，如果你认为这个不对的话，你必须要把你的根据指出来，所以说呢，这个方面我们同样的道理，你认为有实法理，就说是实法当中，一多之外还有一个有实法，那就请你把他指出来，我们来分析，他不是是一多之外的法，根本找不到一个例子，但是这个相续当中的疑惑呢还有，所以说下面就为了打消这个疑惑呢就说是很慈悲吗，进一步把他这样一种怀疑呢进一步的观察答惑。假设可能存在一个既非一也非多的有实法，则即便一与多二者是无实的，但所知万法仍然不一定是无实。那么就是顺着他们的观点说呢，假设可能存在一个也不是一也不是多的，这种有实法，那么就说是即便一与多二者是无实的，那么一和多已经完全不是，但是呢，还有一个一和多之外的一个非一非多的有实法，所以如果存在这个，存在一个非一非多的有实法的话呢，那么所知万法当中仍然不一定是无实，所以前面我们把这句话放在前面，对方的观点进而对因违品的一品变成一的意思就是这样的，啊就是这样的，说如果是离一与多的离一多的法周遍是无自性的，绝对可以肯定但是就是说有实法当中，就是除了一多之外如果还有一个，非一非多的法存在呢，那么你这个因就不肯定了，你虽然把这样一种一多的所包括法抉择为无自性的，但是呢还有一个非一非多的法，这个方面你没有抉择为无自性，所以说呢在这个当中是不是还有呢，如果有的话，所知万法不一定是无实的(当然，这是不可能的)为什么呢？除了一与多二者之外，具有其他行相、非一非多的一个实法是绝不可能存在的，因为一与多这两者之间是互绝相违的法相而不会有第三品物体之故。那么就是因为呢，就说是一切法除了一和多二者之外呢，具有其他一个行相的，就是说非一非多的一个有实法，绝对不可能存在，啊这个是我们的立宗，那么为什么不会有这样一种存在呢，就是因为一和多两者互绝相违，互绝相违不可能出现第三品(40:10)

开始时间:39分50秒

那么就是因为一切法除了一和多二者之外呢，具有其它一个行相的也就是说非一非多的一个有实法绝对不可能存在，这是我们的立宗。那么为什么不会有这样一种存在呢？就是因为一和多两者互绝相违，互绝相违不可能出现第三品的物体，也就是说要么就是一要么就是多，那么就说如果是一不会是多，如果是多不会是一的。如果一和多都不存在那就这个法这个物体就不可能显现了。所以如果除了一和多之外有第三品物体的话，我们说这个第三品物体就非一非多的，非一非多的这个法像这样实际上非一非多的法是不可能的，因为这两者是互绝相违的，一和多互绝相违。所以说不可能在一和多之间，除了这两个法之外还有又出现了个第三品的法----非一非多的法出现，不可能出现非一非多的。所以如果是这个法的存在

的话，它要不然如果是一它就不是多，如果是多不可能是一。所以说要不然就是一和多二者之间去选择嘛，它是互绝相违只是存在这两者。那么这两者之外的第三品非一非多这个本体不可能找得到。

【如此一来，在自他宗派所说的这些所知法上，离一多因能成立并且必定周遍于宗法，由此足可证实万法无有自性。】

那么如此一来在自他宗派所述的这一切的常无常断一切所知法上面，离一多因都能够成立而且必定能够周遍于在宗法上面，就说能够周遍宗法上面，宗法方面就说是“有法”和“所立”，“有法”和“所立”合起来可以说叫做宗法。像这样的话离一多因可以周遍在宗法上面。由此可以证明万法是无有自性的，所以说这样应该在“有法”上也可以周遍，在“所立”上也可以周遍。所以像这样安立的时候呢是可以证实一切万法完全都是无有自性的。

【对此，有些人认为：】

下面也是个辩论啦

【一与多二者是有实法的异名，】

也就是说有实法也叫一多，一多就是有实法的异名，一切的有实法都是一或者多所摄的。

【与之相反的离一与多是指无实法，】

他首先把，他对方首先把这些概念把这个定义定下来，辩论时也是这样，首先把这个定下来，只要你没有异议我们就往下讲。他一和多是有实法的异名，承认吗？我说承认。然后与之相反的离一与多是指无实法，也可以这样安立。那么，

【这样一来，所立与能立（因）二者已无有差别同属无实法了。】

那么就说所立是什么呢？所立就说无自性，因为一切的一切自他所说的一切法无自性的，这个无自性它是一个无实法，可以安立这个是无实法。那么它的因是什么呢？它的能立的因——哦，离一多。离一多也是无实法。前面讲了与之相反离一与多是无实法。所以说这样来的时候所立也是无实法能立也是无实法，二者无有差别同属于无实法了。像这样就是这样安立了。那么当把他的这样观点指出来之后呢，他就想要指出：哎，我们这个观点有不合理的地方，你的因有不合理的地方，或者说没办法完全周遍的。

【因此，如果在此有法上无自性这一所立不成立，则与之本体无别的“因”也将无法立足；】

那么这个时候呢就讲，这个有法上面就说自他所说一切法有法，那么无自性这一所立如果不成立，如果这个有法它不是无自性的，那么就说无自性在有法上面不成立呢，就说此有法上无自性这一点所立不成立的话，那么与之本体无别，那么这个“之”字，与之本体就是讲这个所立。和这个所立本体无别的因，因为所立是无自性嘛，是

无自性的法，那么和这样无自性的所立本体无二的这个因呢也将无法立足了。或就是说和这样一种有法的这样一种本体无别，或者所立无别的这样一种无自性，它这个方面就说无别的因也将无法立足。它因为已经变成有自性的法了，所以说不可能是离一与离多了不可能成立了。或者所立和因二者之间本来就是无二缘故。所以说如果说是，如果在有法上面无自性不成立的话，那么因也无法成立因为因和无自性这一点是完全一体的缘故，或者说完全是相同的缘故。这个是一个问题。

第二个问题，

【如果因成立，那么所立万法无自性也已经被证实了（此句说明无需以因来推出所立），】

那么如果因在有法上面已经成立了，比如说这样一种瓶子它是离一离多的，那么如果这个因已经成立了，那么就不需要再去管所立了，已不用再管所立了。那么像这样那么所立万法无自性也已经被证实了，因为这个离一多在有法上已经成立了，那么这个离一多本来也就是无实有，本来也就说是无实法嘛，所以说第一步当离一多在有法上面已经成立之后，那么所立就不用管了。为什么呢？因为这个因和这个所立是一体的，所以说后面说那么所立万法无自性也已经被证实了。

【就像离一多因已经决定而兔角等仍然存在有实这一点是谁也不会承认一样。】

打个比喻讲，就好像离一多因已经完全成立了已经决定了，但是呢兔角还是存在有实这一点是不会承认的，所以说不需要再对他的所立无自性方面进行观察。这方面就前面讲过的三相推理当中呢，这方面第一步是观察宗法它成不成立的，第二个方面是，第一步是也就是说因和它的有法上面的关系，第二步成立之后才可以安立因和所立方面的关系。但现在的对方意思就是说，因第一步它已经在有法上面已经成立了，但是因为因和它的所立是一体的缘故再不需要对所立观察，他这个意思。

【于是他们声称此因只是成了建立所立之单方面的能立。】

所以他们就因此而声称呢，这个所谓的这样一种因呢它只是成了建立所立的单方面的能立，基于前面的原因呢它不是能够周遍在有法上面啊或就说其它，这个因只是建立所立的一个单方面的能立而已，就说不是完全周遍的。

下面讲

【事实并非如此，虽然一切有实法原本就是无自性而存在的，但对于由无始以来的愚痴所致不明真相的众生来说，依靠离一多因能令他们了知此理。】

那么这个事实也不是这样的，虽然一切有实法原本就是无自性而存在的，但是对于由无始以来的愚痴所致不明白真理的众生来说，依靠离一多因能令他们了知此理。一切万法本来是无自性的，但是众生不了知这样一种真相，为了让他们了知的缘故呢所以通过离一多因让他们了知，说这样因呢可以在有法或者在所立上面都可以，必须一个一个去安立的。

【诸如，对于不知具有项上厚肉等特征是黄牛的人说：由于具备颈垂肉、项峰的缘故，这一动物叫做黄牛。】

那么这个因呢就前面我们学习过这个叫做证成名言钉，证成名言因，就说对于这个东西这个物体叫什么，花来的东西是什么，他不知道它名字，通过它的法相来建立，因为它具备项峰垂胡的缘故呢这个动物就叫做黄牛，虽然看到这个黄牛，但是不知道这个黄牛叫什么，这个时候我们说因为具有项峰垂胡所以它叫黄牛，这个叫做证成名言。所以说像这样观察的时候，就说有必要通过因来建立它，有这个含义。

【或者可以断言“面前作为可见的所知瓶子是不存在的”，因为如果存在必然可见，由于未曾见到之故。】

所以说像这样讲，或者可以断言：“面前作为可见的所知这个瓶子不存在”，那么首先这样一种立论，然后因为如果存在必然可见，由于没有见到的缘故呢就说它不存在，这方面就是一种证成义理。像这样观察的时候呢，实际上就说面前、就说我们可以说面前这个瓶子是不存在的，而且还有个条件就是说作为所知的可见的所知瓶子没有，为什么？因为它如果有的话一定看得到，因为它不是隐蔽分的瓶子它也不是鬼的瓶子，它是一个可见的一个所知的瓶子，我们说这个不存在的，为什么呢？因为它存在肯定可以被我们看得到，但是现在没有见我们可以完全决定它不存在。所以说这个本来它不存在你说还需要证成什么？但是我们说为什么不存在的理由他如果不知道的话，我们通过这样一种因来进行观察，的确是不存在的。

【对于未证悟无自性的识前所显现的有法本身来说，犹如无有树木而无沉香树一样，由于实有的能遍——“实一”与“实多”不存在，由此必会遣除所遍实有。】

那么对于没有证悟无自性的心识面前显现的有法，比如现在我们没有证悟无自性，在我们的心识面前显现的这些瓶子柱子等的有法，对这些来讲的话那么就说犹如无有树木而没有沉香，树木是它的这样一种、树木是能遍沉香是所遍，所以说由于实有的能遍就是讲实一和实多，那么这样一种实有法的能遍实一实多不存在，那么实有法的所遍呢一切所有的有实法绝对不可能是实有的，所以由此必会遣除所遍实有。说现在我们这个法我们面前所显现的法如果不

观察的时候认为：哦，这个一定是存在的一定是实有的，但是我们说如果是实有的要不就是一和多，你分析的时候一定得得到，但是观察的时候既没有实一也没有实多，最后就说眼睁睁的看这个瓶子，我们就知道：哦，这个就是无自性。我们就可以如果你不懂修行的话你就通过这个理论一遍一遍的观想，一遍一遍对这样一种眼前的执著的法进行观察，最后相续当中逐渐就会引发一个-----一切万法正在显现的当下、正在显现正在你面前晃来晃去的时候它完全就是无自性的。或者我们内心当中这个心识这个贪心啊或者嗔心啊正在这样明明清清的显现的时候呢我们觉得无可遏制的时候呢：哦，你就观察的时候它的确就说是离实一离实多(50分39秒)的，它就是无自性的，它虽然显现但是绝对不可能有丝毫的自体可言。所以说对于自己所执著的外境能执著的心识或者说执著的方式，像这样观察的时候全都是空性的。这样修持一段时间之后呢当我们的心不再放在它实有的上面，我们的心如果一旦放在它的空性方面，这个时候他的烦恼一下子就熄灭了，一下子就说很大一块一下子就减弱了。那么为什么就说前面我们观察的时候也是这样提到过，为什么我对这个理论已经这么通达了，但是我的烦恼还会生起呢？这个地方主要原因就是说我们的心还是放在实有上面，没有放在空性方面，虽然在理论上面我已经知道了，但是他的执著的方式还在认为它还是实有仍然实有，所以他这样一种对于实有的违品还没有完全的去、就说还没有把心放在空性上面，我们的心多多少少通过串习也好，通过它习惯也好还在对于实有方面在转，所以说你虽然通达了理论但是他的烦恼熄灭不了。当一旦你通过不间断的观修你的心一旦是和空性开始相应了，你的心放在无自性上面了，怎么可能还产生粗大的烦恼呢？那是绝对不可能事情了。所以像这样我们就说第一步要抉择他的见，理论上面要过关，然后过完关之后呢要去再再缘这个执著的法去串习，逐渐逐渐把我们的这样一种注意力呢，这样执著的方式从他的有法转到法性上面去，这个时候第一步他就可以初见成效，就可以熄灭粗重的烦恼，因为他粗重的实执不存在了，他开始缘空性了，所以他粗重的这样一种烦恼不可能再产生了。所以说像这样话所遍不可能实有。

【可见，所立与因这两者通达的方式并非毫无差别(意思是说，因与所立二者中，因容易通达而所立不易通达)，为此才凭借因而建立有法无实，而并不是像瓶子无自性是通过瓶子是无实有的因来证实那样，】

那么从前面可以分析所立和因这两者通达的方式并不是毫无差别的，虽然同样都是无实有，但是在使用这样一种、在安立所立的时候我们就说无实有无自性，但使用因的时候是使用离一多。下面上

师注释当中讲了，那么就是因和所立当中离一多容易通达，无实有难以通达。所以说通过一个容易通达的因来了知这个真实的无实有的这样所立，所以说这地方讲通达的方式并不是毫无差别的都是无实有，这方面不是毫无差别，它们的因一定是容易通达的，它的这样一种所立一定是难以通达的。就像平时要证成无常他通过所作来证成一样，所作性容易通达，无常难以通达，说此处也是同样的道理啊，离一多容易通达而无实有这个空性难以通达，所以说就使用离一多来建立他的这样一种所立，虽然都是无实有的，但是呢这个离一多必定还是容易通达一点，所以说二者之间不是毫无差别。

为此才凭借因而建立有法无实，所以通过离一多的因来建立有法无实有，是通过这样的方式的，而并不是说瓶子无自性这个是他所立，然后瓶子是无实有的缘故因来证实，不是这样的。这样证实的话实际上没有一个容易通达的地方了，所以有的时候我们说这个瓶子是无自性的，为什么？因为无自性的缘故，这方面就不行，你的所立也是无自性你的这样因也是无实有的因，像这样讲的时候通过这样不行，成为能立与所立是相同的异名，成为能立与所立是相同的异名。像这样话你的能立呢所立都是一样的，他没有这样一种容易通达，不好通达的这样一种差别，所以这方面是真正难以通达的。

【原因是：依靠因令未了知者了知，已了知者进一步明确，而且具有遣除无自性之违品增益的功效。】

前面讲能立和所立它是一种虽然意义上是一样，但是它名字上面不相同或者他抉择的时候不相同，那么这个时候通过因来令没有了知者了知，比如说无自性这个还没有了知，像这样没有了知的时候让了知，已经了知呢进一步让他明确。所以说有这样一种功效，而且具有遣除无自性的违品就是有自性，认为它实有的这些增益的功效，所以说通过这样因来建立的时候在有法和在所立上面都必须要去建立，都是要建立，建立之后就可以知道这个离一多因它的确就是周遍在一切万法当中的。

那么这个以上对于在胜义谛当中如何无自性，建立离一多的这样问题已经讲完了，就这样。这个也是上半年所讲的内容今天就结束了。

结束时间：55分30秒。