

《中观庄严论》第17课 讲义 校对稿 33页

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！

这个论典分为两个部分，首先是宣讲造论的分支，第二是所说论义。现在呢讲第一个课判，第一个课判当中呢分了造论五本进行安立的，造论五本当中呢有谁而著，啊有谁所著，属何范畴，全论内容和有何必要，其中呢前面四个问题已经讲完了，现在在讲第五个问题，有何必要，那么就是说静命论师造这个论典到底有什么必要呢？啊就是为了让后学的弟子轻而易举的悟入，或者对整个大乘的意义产生定解之后进而驱向殊胜菩提，那么这个就是一种殊胜的必要性，有了这种殊胜必要，知道了这种殊胜必要性之后呢，实际上就是说我们在学习这个论典的时候，就可以产生一种非常殊胜的一种动力，就知道如果现在我们通达了这个论典之后就可以对整个大乘轻而易举的产生定解，因为就是说整个大乘，把这个知道就是说从整个经典来讲浩如烟海，那么如果没有一个殊胜的途径，没有一个非常殊胜的窍诀的话，很难以在一生一世当中真正的去通达整个大乘的这个殊胜教义，但是呢因为有了《中观庄严论》的缘故呢，名言谛当中呢唯识的广大道理，胜义当中的甚深中观的道理，实际上就包括了所有的大乘的教义，所以说呢如果能够通达《中观庄严论》就能在一生一世当中，通达整个大乘的殊胜的这个教义，对整个大乘产生定解，然后有了定解之后，进一步的修行就可以很快获得殊胜菩提果，像这样的话，就说是这个会非常非常精进，或者说是把握去修持殊胜的大乘教义了，那么现在正在讲的是这样第五个问题，前面对整个大乘产生定解的方法已经

做了安立了，现在讲的是分别对于本论产生定解的方法，那么就是通过安立本论超胜其它论典的5种观点呢进行安立的，第一个呢是真正的所量对境唯一安立为能起功用的实法。第二呢，是外境不存在，的确在名言当中有自证的观点，第三个呢，一切都是唯心所造。第四个呢，是胜义谛分为相似胜义谛和真实胜义谛两种，第五个呢就是在抉择相似胜义谛的时候呢，各自正量认定的意义是不矛盾的。那么下面呢我们要对这5个意义呢，就说是展开叙述，以此逐一介绍它们各自的主旨，其一、那么第一个问题呢，就说是真正的所量对境唯一安立能起功用的有实法。那么真正来讲的话，就是说是所量的对境也可以是有实法，也可以是无实法，但是呢，真正的所量对境就安立成起功用的有实法呢这个是有必要性的，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无法显现，是依赖有实法以遣余的分别心而假立的，那么就在世俗谛当中，真正的所量对境，就是说我们这样一种这个根识的所量对境，我们心识的所量对境唯一呢就是能起功用之法，能起功用的法，比如说这个水呢能起功用，瓶子呢能起功用，火呢能起功用，那么这些都是能够起功用的法，《中观庄严论》它在世俗谛当中安立的这个所量对境呢，就是能够起功用的法，把这些能够起功用的法安立成有实法，这个方面把这些能起功用的法安立成所量的对境，那么这个方面就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，那么就是说是和有实法对应的，观带的这样无实法呢，依靠自力是无法显现的，那么依靠自力无法显现的意思是怎么样的呢 必须要依赖有实法以遣余的分别心而假立，那么后面这一句，讲到无实法依靠自力无法显现，它必须要依赖有实法 通过遣余的方式来进行假立，那么怎么样依赖有实法呢

比如说：无瓶，瓶子不存在，这个无瓶，这个观念，

无瓶呢，实际上就是一种无实，一种无实的概念，一种无实法，它第一个呢依赖有实法，依赖什么有实法呢？依赖瓶子这种有实法，那么依靠瓶子法，依靠这样瓶子的有实法以遣余的分别心，后面把这样一种这个瓶子的有实法遣除掉之后呢，就是说没有瓶子，这地方没有瓶子了，像这样的话就是说通过这个，首先， 依赖一个有实法的瓶子，后面呢就是把这样一种有实法的瓶子遣除掉之后，说这个地方有一个无瓶的概念，就安立个无瓶，所以说这个无瓶也好，还有说就是无柱也好，或者说就是这样一种虚空也好，还是石女儿也好，实际上都要依靠一个有实法，通过遣余的方式来假立，啊通过遣余的方式来假立，如果没有这样一种有瓶的话就不会有无瓶，如果没有这样一种柱子就不会有无柱，如果没有这样一种自碍物不存在呢，就不会有虚空的概念，不会有虚空的概念，如果没有这样一种这个，就说是这个兔子的头和牛角的概念，就不会有兔角，所以说这些兔角也好，石女儿也好，它都要依靠一个有实法，然后把这个有实法遣除掉之后呢，安立一个无实，石女儿也是这个概念嘛，石女没有儿子，所以说像这样的话，他就把这样石女不能生儿子这个问题，把石女这样一种遣除掉之后呢，后面就是说安立一个石女儿的概念，所以这些都称之为无实法，都称之为无实法，就是说某个东西不存在啊， 或者虚空这些法都称为无实了，那么无实法是依靠自力无法显现，在因明当中呢也是有这样的观点，就是说一切的有实法是通过因缘而起的，啊通过他自己的这种因缘而起的，无实法是依靠有实法而假立的，而假立的，名言谛当中呢有实法它应该说是存在的，它是能够有一种显现的，通过自力在根识面前可以显现出来，而这个无实法呢，在根识面前呢无法显

现的，它通过自力无法显现，只有通过有实法遣余的分别心现一个总相而已，啊只能现一个总相，所以说呢就是在名言谛当中只是把这样一种所量对境安立成其公认有实法 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，那么就是说由此确定观现世量安立的合理性，实际上就是说，观现世量在名言谛当中它是合理的，但如果你要把观现世量东西，放在胜义谛当中怎么安立也是不合理的，但是呢，这个观现世量的东西呢，他在名言谛当中的确可以，就是因为这一切的这样一种在这个观现世量面前上师在笔记当中也讲到了，就是说眼识乃至根识，像这样五根识面前，他就是有这样一种这个显现，无欺呢就一种显现，那么能够显现的法都是有实法，都是能够起功用法，能够在自己的根识面前，在自己根识面前显现的法都是能够起功用的，所以说从这个方面可以安立观现世量的这个合理性了，然后呢依靠观现世可以抉择观现世对境当中的这样一种显现的所知万法就是无常的，那么这句话的意思是怎么样的呢？如果是在我们的观现世量面前显现的法绝对是无常的法，绝对是无常的法，这个方面就直接可以抉择出来了，为什么这样讲呢，因为他在我们的根识面前显现的缘故，就是在我们的根识面前显现的缘故，那么就是说只要能够在我们的根识面前显现，绝对是有实法，绝对是能够起功用的法，那么就是说换句话来讲，能够起功用的法绝对是无常的法，如果说是恒常的法呢，恒常的法就无法起功用了，啊恒常的法没法起功用，第一个就是说恒常的法根本就没办法显现出来，啊没办法显现出来，所以说在我们面前显现的法，就说最初没有，后面显现出来的，然后呢他有这样一种不断的变化，他可以就是说不不断的起这样的功用，那么如果是这样一种恒常的法的

话，那么就是说没办法显现，它没办法变化，也没办法起功用，所以说呢能够在我们根识面前显现的法呢，绝对都是一种这个无常的法，这个方面就可以抉择出来，这个方面在观现世量的这个对境当中，可以成立一切万法是这个无常的，同样某些人自以为是的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。那么就是说是，虚空是恒常的，那么这个是在世间当中呢有一种说法，在论典当中呢也有一些这种说法，但是呢就是说我们应该知道，这样一种虚空是恒常的秘义，不能够就是说是像某些人自以为是的认为，虚空它是不变化的缘故呢，它就是恒常的，啊就觉得这样一种虚空是一个实实在在存在的法，它应该是个有实法吧，但实际上呢虚空它是恒常的法，虚空是一种无实法，啊它是无实法，如果是无实法的话，绝对没办法就是这个起功用，虚空呢是绝对没法起功用的，或者虚空呢也根本不可能作为一种眼识的对境，不能成根识的对境的，那么像这样的话就有一种这样安立的方式，所以说有些人认为虚空是恒常的法，下面我们就讲实际上就是说只不过是它的无实假名成立而已，那么这样一种无实假名成立，就是说对虚空的角度来讲呢，它也说是一种无实假名的，换句话说安立它的恒常的这个名字啊，它实际上也是一个无实假名的，那为什么是一种无实假名呢？首先对虚空的本体概念有分析啊，那么所谓平时我们见到的虚空，比如说：现在我们眼睛睁开不就看到我们房子里的虚空吗？啊这个实际上就是佛经当中讲的话，什么都没看到就安立一个见到虚空，实际上你看到虚空了看到了什么呢？从一个角度来讲是什么都没看到。只不过这个房子当中没有自碍，没有一个色法的存在，就把这个不存在色法的空间啊，假立成一种虚空的观念，还有蓝色的虚空也是一样的，它这个方面呢只不过是一种我们所见

到的蓝色虚空他是一种色法，它是一种显色，是一种蓝色，蓝色可以作为眼识的对境，但是这个虚空的本身，它不是有这样一种颜色啊，形状啊等等，像这样都是不存在的 所以说虚空本身是一种无实假名。

10.42

中观庄严论释第17课10-20分钟-一片禅心月

10:00那么这样一种无实假名的成立，就是对虚空来讲他也说是一种无实假名的，或者说安立恒常这个名字他实际上也是一个无实假名的，为什么是一种无实假名呢，我们首先对虚空的本体概念都有分析，平时我们说见到的虚空，比如说我们现在眼睛睁开不是看到房子里的虚空吗，这个实际上佛经中讲的什么都没看到，就安立一个假名的虚空，实际上你看到虚空是看到什么呢，从一个角度来讲是什么都没看到，只不过这个房子当中没有质碍，没有一个色法的存在，就把这个不存在色法的空间假名成一种虚空的观念，还有蓝色的虚空也是一样的，这个方面只不过是一种，我们所见到的蓝色虚空，他是一种色法，他是一种显色，是一种蓝色，蓝色可以作为眼识的对境，但是虚空的本身他不是有这样一种颜色，形状等等象这样都是不存在的，所以虚空他本身是一种无实假名，他是遣除了一种质碍的东西之后，安立一个这样的无实假名而已，还有就是讲这样一种所谓恒常的名词，我们说这个虚空是恒常的，为什么就说论典当中也说虚空是恒常的呢，他实际上是安立一种假名，安立一种无实的假名，因为虚空不是无常的原故，把这个虚空不是无常的东西安立一个恒常的假名字而已，我们说虚空是不是无常的，虚空他不是无常因为他没有本体，那么如果说是有他的本体有他的有实法的话，就会有他的生住灭，但是虚空的话，他是一种不存在的东西，所以他是从这个虚空不是无常的，不

具备生住灭，不是无常的角度安立他是恒常的，为什么，因为他无生无住无灭的原故，无生无住无灭就可以假立成一个恒常的概念，所以说所谓的虚空恒常啊，虚空存在啊，看到虚空啊，我用手摸虚空啊，象这样实际都是一种错觉，都是一种假立的而已，所以此处讲到真正能在眼识面前显现的这些法都是一种有实法，都是一种无常法，所以虚空是不是我们所见呢，虚空不是我们所见，所以不能把他安立成一种观现实当中的一种真正的所量，他只是一种概念，在我们意识当中，在我们分别念当中可以有一种虚空的总相，好象有一种虚空的总相吧，虚空的观念可以安立，实际意义来讲虚空本来是不存在的东西。倘若有实法，必须是能起功用的法。那么如果是一个有实的法，肯定是一个能起功用的法，如果是无实法就不能起功用，因明的论典中是讲的很清楚的。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。那么如果是有实法就肯定能起功用，如果能起功用就绝对是刹那性的，如果是刹那性就是无常性的，如果是恒常性就不会变化，恒常的特点是最初是怎么样，后面就是怎么样，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，他就具备了恒常的体性了，那么具备了恒常的体性之后能不能起功用呢，肯定不能起功用，能够起功用的法就是能够起作用，一旦要起作用他肯定就要舍弃他以前的状态，他舍弃他以前的状态之后变成其余状态的时候他就可以起功用了，如果他一起功用时他肯定是刹那性的，绝对是无常的，或者他本体能够显现在我们眼识面前，只要能够显现在我们根识面前的法全都是无常的，就是因为他以前没有现在有了，后面还会毁灭的原故，所以象这样能够显现在我们根识面前的法都是无常的，都是刹那性的，都是能够起功用的，象这样的话因为他只

是抉择这样一种能够起功用的法，至于其他的无实法都是假立的，对于假立的法也没必要花很多力气去分析，只不过是现在在我们面前的或者说我们能够觉知到的这些法能够起功用，我们知道他能起功用是无常的，我们就对他做衡量就可以了。所以说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，这相当于是因明论的心脏与眼目。那么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，这个是因明当中一些取自相总相，这个在《量理宝藏论》当中对于这样一种显现取自相，遣余取总相也是讲的很清楚的，那么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，能够在根识面前能够在五根识面前通过自力能够显现出来的法，这个方面就叫做有自相的法，也叫有实法，那么这个方面取自相的话，是以显现的方式来取，比如说我们这个眼睛，这样一种眼识取了这样一种色法了，那么通过显现来取自相，只要自相的法一旦显在我们眼识之后，在我们眼识面前一显现，就取相，也就是说取相的方式就完成了，也就彻底就取完相了，你不需要了知他，你不需要产生一个分别，这个是一个柱子，这个是一个瓶子，不需要这样，只要在我们眼识面前一显之后呢，他就已经取完了，他都已经取完了，所以说在这样一种显现方式取自相时候他是一种无分别的，他是一种无分别的，然后通过遣余的方式取总相，遣余这样的东西就是一种概念了，比如说前面一种虚空的概念，实有的概念，或者说在我们第六意识面前，在我们脑海当中显现出来这个瓶子的概念，这些方面都叫做总相，实际上他是一种假立的，他不能真正起作用，显现在脑海当中的瓶子是没办法真正起作用的，真正能起作用的是外面这个自相的瓶子，那么我们

要取这样一种总相呢通过遣余的方式，遣余前面讲有两种方式，一种是名称遣余，名称遣作是当我说瓶子的时候，就遣除了柱子，遣除了其他的法，这个就叫做通过名字来遣余其他法来安立瓶子的名称，第二个是分别念遣余，分别念遣余是当我内心当中脑海当中一想柱子的时候，一想瓶子的时候，这个时候就遣除了其他法，我只是认定瓶子这个相，只认定瓶子这个相，所以要认定总相的话是通过遣余来取的，那么自相通过显现，只要一显现就可以取完了，那么总相方面的法通过遣余来取，脑海当中认定一个法之后，这个时候通过这种方式来遣除其他法，认定这个法而取的总相，所以这个方面讲如果能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，所以对于这样一种观现实量，或者对于名言当中真正起功用的有实法对于这个道理可以理解的非常非常透彻，这方面相当于因明论的心脏与眼目。那么这个方面相当于因明论当中心脏和眼目的关系，如果通达了这样一种显现取自相，遣余取总相就对于因明当中心脏和眼目最核心的部位完全已经掌握到了，就已经掌握到了，象这样我们就讲到了为什么意思要这样讲，因明的一些观点因明的一些常识呢，实际上就讲到了观现实量面前，唯一把能够起功用的法安立成所量，唯一把他安立成所量，因为他通过显现方式可以取自相，他就可以显现在我们五根识面前，这些都是能够起作用，这些都是无常的法，对于其他方面的无实法假立的法这个方面倒不是非常重要的。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。那么这个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，这与经部的观点相吻合的。那么这个真名言和前面的有实法是相通的，那么是因为真名言是能够起作用

的，有实法是能够起作用的，假名言只是一个名称他不能起真正作用，这个和经部的观点是相吻合的。法称论师也说：“若入观外境，我依经部梯。”那么什么意思呢，法称法师他究竟的意趣来讲，他承许唯识的，在因明最究竟的观点他是承许唯识，但如果要承许外境呢，若入观外境，如果假如说要入于外境，要观外境呢，法称论师就说我依经部梯，我是依靠经部的观点，梯是讲到一个方便一个梯子一个承许的意思，那么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来承许，通过经部的梯子就能够真正了知外境这样一种观点，经部的观点就象梯子一样，如果你要真正达到一种承许外境的这样一种承认的话，肯定是需要依靠经部，在有部和经部当中，经部的观点是比较了义的，所以说一定要依靠经部来进行承许。对此，虽然不承认隐含的外境，但对于由心所呈现形态各异的现象必须如此进行名言分析。那么在经部当中有一个特殊的观点，就是有一个隐含的外境，隐含的外境，那么我们在真正承许中观庄严论的时候，在对于这样一个外境进行分析的时候，有没有一个真正隐含的外境呢，隐含的外境是不存在，隐含是什么意思呢，经部当中的论师他认为当我们现在我们取外境的时候，比如说我们面前这张桌子，面前这张桌子实际上我们眼识看到这个桌子的时候只是看到他的一种形相而已，只是形相。20:00

【19:55】那么至于真正的这个外境，具有色法之性的这个外境的桌子，这张桌子能不能看得到呢？看不到的。为什么呢？这个是隐蔽分，这个叫做：“此处所讲的隐含的外境，”那么这个隐含的外境是存在的，但是呢不能够被我们的眼识直接取，我们的眼识取的这个桌子只是一种形象，就是说这样一种这个形象，我们的眼识是这个无二的，

实际上我们所看到的这张桌子呢，他就是我们眼识的自体，是心识的自体。但是呢除了这个心识之外有没有外境呢？除了心识之外有外境。那么这个有外境谁能够知道的，通过推理才能够知道。见是见不到的任何人都见不到他真实的外境，这个在后面还要讲。这个经部宗他有他的这个身、同、决定理，那么后面唯识宗要破他的身、同、决定理。那么像这样的话就说是这个，眼识所取到的这个桌子只是一种形象。那么有的时候我们就觉得，眼识取的这个桌子是形象，我可以理解。但是我的手不是摸到了吗。我的手正靠在这个桌子上，这么明显的感觉还是个形象？实际上这么明显所谓明显的感觉，他只是一个身识。这个也是一种识，这个识是什么识呢？这个是一种身识。那么这个桌子的形状颜色，显在我们的这个眼识当中的时候呢，这个时候是显了桌子的形色，等于是一种心识。那么我们的手靠在这个桌子上的这种感觉，这个硬邦邦的这个感觉好像很实在的感觉，这个也是一种心识的形象，这个是什么心识的形象？这个是身识，身体的一种识。所以像这样的话就是说不管我们摸到也好还是说我们看到也好，这些只是显现在我们心识面前的一种影像而已，真正除了这个之外还有一个隐含的外境，这个隐含的外境才是真正的外境，才是具有色法自性这个外境，这个是经部宗这样承许的。但是我们这个地方讲，虽然不承许隐含的外境，法称论师也不真正承许隐含的外境。就是说这样一种这个我们在安立外境的时候呢，虽然跟随经部中的承许，但是经部宗当中合理的观点我们就安立了，那么就是说不合理的观点就不承认，所以说呢不承认隐含的外境。对于由心所呈现，形态各异的现象，那么实际上这样一种形态各异的现象是在我们心面前显现的。必须如此的进行名言分析，外境可以说是有的，而且显现在我们心面前

，那么如果要观外境的时候，就可以依靠经部梯，但是经部梯当中，经部的观点当中所谓的这样一种隐含的外境呢，这个方面是不需要去承认的。那么下面讲第二个问题，【其二、名言中有自证】。名言中有自证，实际上也是一个比较关键的问题。因为有些宗派呢，他在名言谛当中也不承认自证的观点，认为这个自证在名言当中不存在。但是呢就是说是宁玛派自宗呢就认为呢，所谓的自证不存在的观点呢就只是在胜义谛当中不存在，名言谛当中他肯定是存在的。前面的这个总的理论就讲过了，如果他通过这个名言的理论无害的话，那么肯定要承认就说是他的这个本体的。如果通过名言谛的观察有害，那怎么也没办法安立在名言当中存在。所以说我们就说：名言谛当中自证存在的观点非常合理，所以说我们在名言当中掺进去讲，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之对境的觉知，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。】那么就是说是所谓的自证，就是说自己，字面上的意思就是说自己证知自己，自己了知自己，这个叫做自证。那么就所谓的自证呢就是自己了知自己，那么自己了知自己的时候，是不是把一个一体的心识，就是一体的自身，分成能够了知的一部分，和所了知的这个对境的这个这种觉知呢，不是说把一个心识能够通过详细的分析方式，分为这个是能知，那个是所知。那么如果是真正的一种，分了一个能知所知的话这个是不对的，为什么呢？一旦分了能知所知之后呢，那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，分成一个能知一个所知。那么如果你说前一刹那的法作为所知，后一刹那我心识作为能知，这个方面就是不是自证了。这个

就不是自证，这个就成了回忆了。第二刹那的心识正存在的时候，他只是回忆了一个已经灭掉的法，这个不符合自证。真正自证的观点就是说：在当下正在了知，正在了知的时候呢，这个自己的心识自己证知自己要已经了知了，已经了知了。所以当我们看到东西的时候，当我们吃饭的时候，当我们看东西的时候，这个就是心识自己了知心识，你不需要谁来证知你，就是自己了知自己，而且是在当下自己了知自己的。所以说是不是所谓的自证就是说：在一个本体上面，把一个体的自身，一定要分成能知所知的对境，这种抉择呢不是这样的。不是把一体的东西分成两个，如果把一体的东西分成两个呢，这个就成他证了，就不是自证。所以自证呢肯定是没办法分成能知和所知的。但是呢从遣除无情法、生起明觉本体的意义上安立成自证名言实属合理。那么我们就说是没有很详细的把一个心识分为能知所知，他只是从遣除无情法，什么叫遣除无情法呢？就是说这个心识的本体他不是无情，他是一种心识，他是一种能够了知的本体，所以说是，从这个方面叫遣除无情，而且呢就是说生起明觉的本体。遣除无情就是一种明觉，明觉就是潜除无情，但是这个方面是从两个侧面：第一个就是讲这个所谓的自证呢，他一定是遣除无情的，他不是无情法。第二个方面呢就是说，他是能够生起明觉本体的，那么从遣除无情和能够生起明觉本体的意义上安立成自证。如果这样安立了就不会招致自己对自己起作用相违等任何过失。那么这个是什么意思呢？因为在佛经当中，比如说《宝积经》，《宝积经》嘛，在《宝积经》当中佛陀说呢，就说是就好像刀不能自割，一把宝剑你可以割其他的东西，但是你宝剑割自己是不行的，剑不能自割的。还有手指不能自触，你的指尖不能自触，指尖一根食指你把一根食指伸出来，这个食指你可以触自己那没办法

触自己。轻健的人没办法自乘己肩，就是说你是个很轻健的人，但是你能不能够提到自己的肩膀上呢？这个是提不了的。同样道理呢，心识不能够证知心识，心不能证知心，自己不能证知自己，这个方面就是讲，这个自己不能够对自己起作用。但是呢我们就似乎发现了，就是自证就是自己证明自己，自己了知自己，这个是不是一种自己对自己起作用的一种相违的过失呢？也会不会招致这个过失？实际上不会招致这个过失，那么为什么不会招致这个过失呢？《宝积经》当中所讲到了，心不能够自见心，像这样的话是从胜义的角度来讲，是通过详细的分析的时候，的确不能够对自己起作用，但是呢就是说前面我们讲到了，这样所谓名言谛当中的自证呢，名言谛当中自证他只是遣除无情法，只是从生起明觉本体的意义上来安立上自证的名言而已了，所以说这个意思就是说，他没有经过详细观察。如果是在名言谛当中安立自证他必定不能够做详细观察，如果一旦详细观察就没办法安立了。而胜义理论都是做详细观察的，名言理论不能做详细观察，如果一旦做详细观察了，你无法安立。比如说“因果”，那么我们就是很明显个道理，因能够生果，我们就说你不能详细观察，就是说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呢，这个种子就生芽了。没有这样的安立，大家都承许的，但是我们再进一步问，你种子生芽的时候是种子和芽是接触生呢？还是不接触生呢？如果你要这样分析绝对找不到，没办法安立。接触生也有过失，种子和芽就变成一体了。种子和芽就变成一体的过失了。那么不接触生呢？那么你种子和芽不接触，你的石头和芽也不接触，所以所有的东西都会突然生了，有这样一种问题。所以说从这样观察来说，如果你要详细的分析什么法都没办法安立，这个就是为什么在胜义谛当

中依法不立呢，胜义谛当中观察的方式就是非常仔细非常认真的观察，所以说任何一个法都经不起这种推敲，所以说任何一种理论都经不起，没有办法堪忍胜义理论的观察原因就是这样的。因此我们就说呢，胜义理论他观察的方式是认真的观察仔细的观察。名言谛他观察的方式是，不认真不仔细的，不认真不仔细，不是按照这么就是说仔细的理论去观察。你如果这么仔细的理论去观察，什么都安立不了，连我们的眼睛来看外面的色法都安立不了，这回就成了一个看不到，没办法看得到，要真正的认真看的时候根本就没办法安立了。所以说这个方面我们说，为什么不会招致自己对自己起作用，自己对自己起作用这个所谓的过失是在认真观察。认真观察的基础上，是没办法得到的，肯定有过失。但是呢我们就说呢，就说是只是从遣除无情法生起明觉，就在名言谛当中，自己能够了知自己，这个就可以了。也不是把一体的自身分为能知所知对境觉知。前面这一句话呢，就说是一体的自身分为能知所知的对境，这个也是仔细观察，我们也不需要把这样一种仔细观察【30:05】

《中观庄严论》第17课30分—40分李旃

但是呢，我们就说呢，就说是只是从遣除无情法，生起明觉，

就在名言谛当中自己能够了知自己，这个就可以了，也不是把一体的自身分为能知所知的对境觉知。前面这一句话呢，就说是一体的自身分为能知所知的对境，这也是仔细观察，我们也不需要把这样一种仔细观察，噢，自己证知自己，这个里面就有一个能知所知，如果有个能知所知，它是不是就说自证呢？是不是失毁的自证呢？实际上也不需要这么详细观察，如果这样详细观察之后根本得不到啦，所以

名言谛当中他可以成立的。【自证在名言中成立绝无妨害。】那么如果自证在名言当中成立是没有妨害的，下面就讲【依自证而建立万法唯心，感受对境的名言无有妨碍而成立。】那么就是说依靠自证可以建立万法唯心的观点，可以建立万法唯心的观点。因为就是说是真正的这个核心啊，就说我们的这个心能够证知外面的境，那么就实际上通过什么来安立的呢，就说自己，我们的心，我们的眼识在看外境的时候呢，就是自己能够证明自己已经看到了，不需要其它的东西来证明，证明已经看到了。所以像这样来讲的时候呢，自己的心能够取外境的缘故，所以说就说是这个，一切的心，一切的万法他只是显在自己的心中才能够真正被我们的心所了知，所以说通过自证可能建立万法唯心。或就是在这个唯识宗的两大理论当中呢，明知因就是这个，明知因。明知因就说是，我的心能够了知外境，这个方面就是一种自证，他的核心就是自证，我的心了知外境啦啊，这个方面是一种心识了知，就说心识在了知外境的时候呢，就说是自己的心能够了知，能够完全了知已经这个看到已经取的境了。那么为什么我们的心能够取外境呢，就是因为外境他也是心的本体，外境他也具备一种心的本体，那么心的本体就是一种明知，一种明觉嘛，一种明觉，一个明明清清的这个自性。所以说呢我的心是明清的，是明觉的，对境也是明清的，我的心就可以取外境。那么如果我的心是明清的，外境它不是明清的，那我的心就取不了它，就没办法取它。所以像这样的话，如果能够建立自证，也能够建立万法唯心啦，这个在后面还要讲啊，如果在这个时候没有，不是觉得很清楚的话，后面还要讲明知因和？？32:15证论的时候，还可以进一步地去分析。然后呢可以感受对境的名言没有妨害，那么我的心能够可取色法，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。】那么如果没有这样承认，不承许自证的话，那么就会因为毫不相干，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。就是因为就说是外境就是自己的心，所以说自己的心能够领受外境，能够有一种自证，自证就很合理了。或就说是如果没有自证的话，如果没有自证，这个心识，啊如果没有自证，当我们的心识在感知外境的时候，就没办法理解外境。上师在笔记当中也是讲过这个问题，比如说我的手被火烧了，这个时候我的手被火烧了之后呢，这个时候我就感觉很痛，那么这种感觉很痛的这样一种这个名言，就说我的手，就是我的手被火烧了，所以说我感觉到这个非常的痛，很疼痛。那么这一种很疼痛的感觉，谁证知的？谁能够说明你的手很痛？那么这个，我们就说这个还需要谁来说嘛，我自觉就感觉到了嘛，这个是我自己感觉到的，这个就是一种自证，这是一种自证，不需要其它的东西来证明，这个方面就是自证。所以说像这样，如果你没有自证的话，如果你不安立一个自证，那么就说说我的手被火烧了，比如说你凭什么证明它。像这样我们就是真正的观察的时候没办法证明，你怎么，通过什么来安立就说我的手很痛呢？实际上我的手很疼，被烧了之后，它本身就是一种自证，通过自证一下子就安立完了，根本都不需要其它的安立的方式，如果你没有自证的话，你就要花很长时间，或者说根本就没有办法最终安立，最后你的手很疼的感觉。这个手很疼它本来是一个非常简单的东西，但是如果你不承许自证，这个问题就变得复杂了，就永远没办法证明你的这个手痛，你说你的手痛谁知道的，证明不了。但是就说我自己知道的，我自己知道我手被烧了很痛，这个我自己知道的，如果你承许

名言当中自证一下子就解决了，就是自己证知自己。所以像这样的话在名言谛当中，这个自证是必须要安立的，否则的话就毫不相干的缘故呢，不能够实现你是外境的，或者说结果呢最后一切观现世量的安立都将土崩瓦解。我看到了色法了，我很痛苦，我很安乐，或者怎么怎么样，我吃饭吃饱了。像这样的话实际上都是自证，如果你这些名言当中不承认的话，所以有观现世量的安立全部都不存在了，就是因为否定自证的缘故，否定名言谛当中有自证，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。如果你所有名言坍塌了，你在世间上还怎么生活呢？就没办法。但是呢我们在世间上他可以生活，可以生活的话，就说你这个安立的方式就不对，必须安立一个名言当中的自证。如果名言当中安立自证之后呢，那么实际情况和安立的观点就相符合，所以说就说明一方面没有失坏名言，一方面你安立名言的方式是非常正确的。【由此可见，自证实可堪称名言量的唯一的关要。】所以说从这个方面就知道了，自证就是堪称名言量唯一关要，没有其它的，只是一个自证。有了自证之后呢，其它的所有问题的都可以得到安立，如果没有自证的话，所有的问题都没有办法得到安立，所以说自证实可堪称名言量的唯一关要的意思。下面讲第三个问题呢，第三个问题呢，【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。】那么第三个问题呢，我们承许一切的显现都是心的幻化，心为主，心成做者，一切显现都是心的幻化。那么如果了知了一切万法都是心的幻化呢，我们就可以把所有的注意力，所有的精力从外转到内，从外转到内。所以说如果从外转到内之后呢，进而就了达了名言究竟的本面，就了知了一切名言谛究竟的本面，然后呢对流转投生的道理，对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，实际上一下就把这个整个，就说是乱如吐丝草一样的，这样一种这个一切的现象，一下子就捋清一个思路了，非常的清晰的一个思路就显现出来了。否则的话我们的时候不学习这个万法唯心的显现的时候呢，我们处在这么就是复杂的轮回当中，在我们的面前，在我们的心识前面，这么多的复杂的显现，我们会感觉一点头绪都没有。怎么样去修行，怎么样去出离轮回，这个就说是轮回的这个，这个显现的到底是怎么样的，根本捋不清头绪。但是呢如果我们知道，一切显现是心，如果你的心就说是迷惑了，像这样的话你就会流转，如果你的心清静，清醒了，你就会，啊就说涅槃，会获得解脱。所以像这样如果你能够了知显现为心的幻化，然后近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，这一方面一下子就是，就说是看到一条非常非常就说光明的大道，就是这样的。那么下面主要这个问题就是对于这个了知的显现是心的幻化之后呢，怎么样对流转投生产生一种定解，怎么样对弃离轮回是心而产生定解的，下面要讲这个。

【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得，然而这纯属是超越名言的胜义。】那么如果我们站在远离一切所缘相状的实相的角度而言的时候呢，所谓的万法唯心的概念也得不到。因为呢，这个是纯属就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。】那么如果我们要站在名言显现这个立场上面观察的时候呢，所谓的这个外境存在的这一点，肯定是有理证妨害的。那么外境是存在的，离开心之外有一个外境存在，那么如果要成立这一点的时候呢，你必须要拿出理证来。但是真正对你的理证做分析的时候就会有理

证妨害。比如说下面我们在观察经部中的外境实实在在存在的时候呢，他有一个身同决定理。实际上他的这个身同决定理呢，这个三个理论都有过失，下面在唯识宗在破它的时候都过，下面还讲到了，所外境存在是有理证妨害的。而“万法唯心”却有正理可依，那么我们说一切万法是唯心的有正理可依，有两大因，一个是明知因，一个是俱缘因，所以两个因可以成立的，下面还要讲这个问题。【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。】所以说呢，如果我们还没有超越观现世量的范围呢，不是在胜义谛当中，是在观现世量的范围当中，我们如果要必须承认一个名言的话，就没有比承许万法唯心更胜一畴的了，肯定这个就是最高尚的名言谛，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。】那么如果我们对分别妄念所安立的一切法如果进行观察，进行分析的时候呢，没有一个法可以？？40:00安立的，但是就像前面所讲的，如果我们在名言谛当中要安立一个显现的话，那么就必须要安立唯识。40:08

开始时间39分56秒

如果进行观察进行分析的时候呢，没有一个法可以正面(40分01秒)安立的，但是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的话，那么就必须要安立唯识。

所以说【但自前感受无欺的、不灭的现相】，那么在我们的眼识面前有一个无欺的显现、有一个不灭的现相，那么这个方面是通过事势理去跟随它这样一种法性，跟随它的这样一种缘起道理进行抉择的时候呢，必定成立这个只是心的显现，或者说说是心的自现而已，通过

事势理肯定就能够成立这一切的外境只是心的显现或者就是心的自现，就好像梦境一样，梦境当中所显现的一切法都是只是心的显现或者心的自现，所以这个之外没有除了心之外的一个所谓的这样一种外境。

【如果越过它，显然就属于超离名言之胜义的领域了。】

那么如果你超越了心的自现那么肯定是属于胜义谛，如果你要得到胜义谛的观点你就进一步的对心的自现这个问题作认真的推敲，这个方面就像《入中论》破唯识的一样，如果真正这么认真一看的时候，所谓的这个唯心的观点也无法安立，但如果你不超过它，你要得到一个你要对于面前无欺的这样一种现相，你要认定这个是心吗？这不是心？的时候，像这样肯定是心，肯定是通过事势理得到它是心的自显（41分22秒）的，不可能在心之外有个外境。

【应当了知绝不会再有一个居此之上的名言。】

所以应该知道呢绝不可能再有一个比万法唯心还要高上的一个名言谛的安立，这个不可能有了。

【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。】

那么就说法称论师他就说是主要是弘扬名言谛的观点，那么在弘扬名言谛观点的时候呢造了这个《因明七论》，因明有七部论典，因明的七部论典主要是开显的名言谛，所以说开显的是佛陀慧眼如理如实所彻见所照见的万法实相当中的、万法实相密意的名言道理。佛陀他不单单是照见名言道理，他也照见了胜义道理。那么就设在名言的道理当中观现世量的对境、观现世量一种它的这样一种实相，实际上就说一切万法是唯识。这个方面就说万法实相密意的名言道理的精髓

一切万法唯识仅此而已。所以说在《因明七论》当中它究竟的观点就是讲一切万法唯心的。

【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，已经讲得很透彻时候为什么在这个地方还要讲？就是因为即便如此就是说是虽然法称论师在《因明七论》当中对这个世俗观现世量的问题已经讲得非常清楚了，即便如此，但是呢名言量和胜义量相结合而宣说就是本论的特色，所以还是有必要讲的。因为就《因明七论》当中它只是广大的讲了这样一种名言量，对胜义量就没讲；中观论对胜义量广大的讲，但是对名言量没讲。那么《中观庄严论》就说名言量和胜义量相结合而宣说就是本论的特色。所以说就是说这些法称论师月称论师虽然在偏重于世俗、偏重于胜义都讲了，但是没有结合起来的缘故就说静命菩萨还是有必要写《中观庄严论》的。

【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。】

那么就说如果通达一切显现就是自己心的变化，一切显现都是心的变化那么就会对流转轮回、了脱生死的道理获得一种非常殊胜的定解，像这样的话一切的显现都是心的变化的缘故，所以说如果我们这样一种就是说心如果不了知一切万法的实相的话，就会错认为：哦，外面的万法就是离开心之外的，自己去耽著它开始流转轮回。那么如果了知了这个一切万法一切显现是心的变化时候呢，哦，就知道实际上我们的心就说是不了知万法实相的时候这个时候就会迷惑流转轮回

了，然后最后自己的心清醒之后呢就了脱生死的这个道理获得定解。

【也就是说，由心中所住各种各样的颠倒习气所牵引】我们心中有很多很多习气，前段时间我们在讲中观的时候这个问题大概也是介绍过，所以说通过内心当中这个颠倒习气牵引缘故呢 【 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而有的都是由心中的习气而有的，所以说如果你抛弃了这个在外面去找一个就是说轮回的这个本体啊，在外面要找一个解脱的本体根本找不到的，像这样实际上就是这一切的外境都是从心中源源不断的显现的，要在外面去遮止是根本遮止不了的，你如果就说一切万法本来是在你的心中显现的，但是你要在外面去遮止一个让它不显现的东西是完全遮止不了，你必须要把它的这样一种源头找到，哦，这一切都是从心中来的，就是从心中这样一种源源不断冒出来的，所以说现在我就要从根本上去下手，必须要修一切万法唯识啊，或就是说修一切万法空性，这个时候才可以阻止源源不断的显现、形形色色的世间显现，否则你外面是根本无法遮止。下面也要讲这个道理：

【万事万物除了心以外再无他因有着充分的理由：】

那一切万事万物除了自己心之外呢再没有其它的因有充分理由的，下面讲这从就说是获得解脱啊或者流转的角度、从获得解脱的角度来讲都是心，如果没有心那么其它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。】

那么这地方第一句当中讲到了流转轮回实际上是心在流转轮回，众生的心凡夫的心如果被烦恼所左右的时候，那么这个时候就是没有自在必定会流转世间，那么这个现象即便是如来的妙手也无法阻挡

的。佛陀这样一种妙手可以说是一种通过很多很多功德形成的，实际上佛他的妙手他的能力很大有很多福德，他能不能通过自己的手就说阻拦众生流转轮回呢？这个做不到的，佛陀没办法用手把你安置在解脱地，没办法通过水来清净你的这样一种罪障，关键就是看我们自己的心能不能够摆脱这样一种烦恼，如果我们的心的心不摆脱烦恼的话即便是在世间当中显现圆满功德的佛陀他也无法阻挡的，就说明这样一种心它一旦流转之后呢通过纯粹一个外境它是没办法真正的就是说帮助我们的。这方面就把如来的妙手就说是比喻成一种外境嘛，就是外面的力量。那么如果你不了知你的心如果被烦恼左右的时候呢这个是你的心处在轮回状态，你在心处在轮回状态的时候呢，像这样佛陀的这样一种外面的外部力量他是没办法帮助我们的，否则佛陀的悲心这么猛烈啊，怎么可能就眼睁睁看着我们去流转呢？就是因为我们的心的心如果还有烦恼的时候呢即便是住在佛的身边也没办法，流转，就像当年很多比丘、很多修行人住在佛的身边，但是还是没有办法就说是阻止堕恶趣的这情况的，就因为他的心已经被烦恼所左右了，它没有自在的肯定会流转轮回，所以说一旦你的心染污之后呢肯定会流转的，在这样一种前提下面任何的外面力量都没办法做到，没有谁能够比佛陀的功德还要圆满，没有谁比佛功德还要圆满，如果佛陀的妙手都没办法阻挡这个轮回的话，那么其他的这样一种众生、或其他这样一种皈依处怎么能够阻挡我们流转呢？所以我们依止上师这个道理也是这样的，千万不要认为我的上师很厉害怎么怎么样，实际上就是说上师是一种殊胜这个化现也好，或者上师具有功德，就只不过就是说我们依止他的话，他给我们说的道路我们可以不怀疑而做，他可以作一种顺缘，但是就说把自己的所有都交给上师去办，自己什么都不做天

天睡大觉，这个也没办法解脱。所有像这样就依止上师之后呢，上师他做的事情他做完了，他的悲心显现的这个事情做完，但是我们自己要配合，那么如果我们自己不配合的话那么也是没办法阻挡轮回的。

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，】

这个是第一个，那如果我们的自心获得自在之后呢，我们心自在了，从这样一种、心自在的意思就是从这样一种迷惑当中解脱出来了，这个时候呢就可以随心所欲地驾驭万法，那么当我们就是心没获得自在的时候呢是万法驾驭我的心，我的心跟着万法而转的；那么后面当我的心自在之后呢那么就是万法随我心而转，万法随我的心而转，所以万法随我的心而转就说很多成就者-----那么菩萨的话他的心一旦获得自在之后呢他想要降下珍宝雨就可以降下珍宝雨，他降下粮食雨就可以降下粮食雨，他可以就是说随心所欲地穿越这样一种墙壁啊，可以做很多很多这样事情，这个方面就是一种驾驭万法的一种相，随心所欲驾驭万法的相。就是这样的。所以说这个心是为主的，心如果一旦迷惑住之后呢就随万法而转。

结束时间50分05秒

中观庄严论释 017课 50-60分钟 听打

【49:59】随心所欲驾驭万法的相，就是这样的，所以心一旦迷惑住之后呢，就随万法而转，心一旦自在之后呢，随心所欲的驾驭万法，所以说观世音菩萨说轮业自在嘛，所以一切轮回的法，它都是获得自在的，它获得自在是怎么自在的，它是心获得自在的，心一旦获得自在了，一切的轮回法，涅槃的法都是随它而转，就是有这样一种本体。然

后我们就说打个时间的比喻也是这样。世间当中有一些修禅定的人，有一些修幻变的人，它也是从这个方面讲。它就说训练自己的心，当它的心获得某种程度的自在的时候呢，它就有某种驾驭万法的能力，世界上有什么人，它就到了禅定之后，自在的时候，它可以幻变，它觉得有一种幻变了，所以像这样，也是心获得某种自在。它获得某种驾驭万法的能力。当然就说真正内心称彻底获得自在的时候，它就可以对整个轮回万法的驾驭，所以说前面那种世间当中的这种驾驭万法，它只是一种就说是小范围的，短时间的在这样一种环世间当中可以驾驭万法，所以说你能不能驾驭轮业万法，轮回的法和 的法，都能够驾驭呢，驾驭不了，它没这个能力，那么但佛菩萨就说心彻底自由自在的时候，它就可以对轮回的法，一切法，涅槃的一切法都有驾驭的能力。完全可以超越。这是第一个问题，第二个问题，一旦心获得自在的时候呢，根本不必观待外界的大自在天的关系，这是第二个，第二个就是外道的修行的时候呢，它老是觉得就说是这个自己解脱不解脱，这个和自心无关的，这里解脱不解脱，是和大自在天，他们归一的本尊欢不欢喜有关，也就是说如果自己所做的事情没有博得大自在天欢心的话，怎么样你都解脱不了，他一旦不高兴就，大自在天有权就把你打入地狱当中，没有办法解脱，如果大自在天对你高兴了，通过它的能力一下子【52:09】，所以外道的修行，它想方设法博得大自在天的欢喜心，做很多苦行啊，然后对大自在天供很多肉啊，像这样通过这种方式来博得它的欢喜，就觉得如果它欢喜的时候，就自己的解脱一下子有希望了，有的时候就说是舍弃自己的生命，来博得它的欢喜，但是就说如果你的心获得自在不必要冠带这个大自在天，欢不欢喜，外界的大自在天，欢喜也好，不欢喜也好，无关。那么如果我的心获得

自在之后呢，你不高兴，我的心已经自在了，你大自在天不高兴，你你能够阻挡我吗？我应了我的心自由自在，你没办法阻挡我，所以说我的心就说是如果就像这样的话就说是没有这个自在还有我执，你即便不高兴了，也没办法真正把关在解脱道的，这个问题就说不要看待外境啊，这个方面颂词当中，在这论文当中，喜欢大自在天，欢不欢喜，实际上，如果作为佛教徒来讲，那么如果不了之这个问题，实际上就是把大自在天换成了佛陀了，但是有的时候我们在修法的时候呢，我们在佛面前供养，为什么在佛面前供养呢，就是实际上内心当中，还是多多少少有我供养佛欢喜，佛一高兴之后，我就得了解脱，解脱就有帮助了，有些时候呢，从这个有必要的角度来讲说，你通过这样的方式供养之后呢，佛欢喜，然后上师欢喜之后，获得解脱，这个里面是有秘意的，你不能这样直接解释，如果这样直接解释这个外道的修行方法，没有差别了，没有差别。那么就说为什么我供养佛，佛会欢喜呢？实际上它从一个角度来讲，还是最后落在了心上面了，就我供养佛，佛会欢喜。佛这种欢喜，怎么欢喜的，你入道了，你在修这种供养的这种法。如果你一旦供养这种法，你会打破内心当中的【54:04】，像这样的话，东西供养佛之后呢，你内心当中会获得福，逐渐逐渐 法器的，佛告诉我们很多修行的方式，比如说三欢喜的方式供养上师，财物供养啊、还有就说是身体供养啊、还有一种法供养啊，我们说这三种上师欢喜的，为什么会欢喜，因为这个供养是法的一种，是发的一种。你这样去做，逐渐逐渐就可以从这个过程当中获得解脱，它是一种法行，它是一种法行，它可以催破内心当中的叛逆心、亲昵心、和上师结上殊胜的缘，从这个方面可以去解释，而不是说像外道一样，我东西越多，上师就越高兴，不注意就给你赐个【54:51】，就解脱了，像

这样的话实际上根本没有这样的事情存在，你的心如果是迷惑的状态当中，永远没有办法获得解脱，永远没办法获得。所以说我们的解脱的也不是在于外在的这些大自在天，是不是很高兴解脱的，不要看待这个。第二个问题。第三个问题呢，

以及由于时世混浊、环境恶劣而远走高飞等其他因。

那么就说也不要看待其他因，时世太混浊了，环境太恶劣了，我要选一个很清静的地方，而远走高飞，避开这样一种不好的环境，实际上就说如果你的内心没有获得某种自在的话，你内心没有获得自在，你的身体避是避不开的，你怎么去避，没办法避，就是这样因为所谓的时世混浊也好，环境恶劣也好，那么这种现象从哪里来的，这种现象是从内心当中来的，你的内心当中有显现时世混浊和环境恶劣的因，所以你走到哪个地方都是这样的，就是因为这样不好的环境是从你内心当中来的，那么如果你的内心清净，你即便是处在所谓的时世混浊恶劣当中，也是清净的，就像菩萨它不会轮回染污一样，在它眼中一切都是清净的，没有什么可以痛苦的地方，就是因为它的心已经获得自在，所以说实际上就说是这个因为环境恶劣远走高飞呢，这个方面在某些地方比如说，我们就说往生极乐世界，往生极乐世界从这个角度来讲的话，好像娑婆世界，它会烂迷，娑婆世界太恶劣，一定要找一个清净的地方，像这样获得解脱，那实际上即便是这样，我们就说你到极乐世界去干什么，最后还是要落到一个心清净，最后还是要让你的心清净的，而不是说你的心就说不用管啊，在环境当中得了个什么样的法，这个方面也不是这样，或者说你往生到了极乐世界，

从他深层次角度来讲，还是你的心和阿弥陀佛相应之后呢，它有一种心方面的功德，心的自在，那么从深层西角度讲，如果你的心一旦清净之后，哪个地方都是净土的，你不需要远走高飞，这个放面主要说外境当中你不需要去寻找的意思，这个是第四个问题。第五个问题就说，心获得自在之后呢，他也不会堕恶趣显现很多道果功德。

而获得忍位以后不再堕落恶趣等显现道果功德。

那么就说大家都知道得到忍位恶趣，这个是在大乘小乘这样一种经论当中异口同声这样宣讲的，一旦获得加行道忍位之后，肯定不堕恶趣了，那么和整个获得忍位不堕恶趣，实际上也是自己的心上面案例这个功德，忍位，我们说这个忍位是不是一个实实在在的八层楼九层楼这样放着，不是这样的，实际上忍位是内心当中一种功德的呈现，内心当中修法的一种状态，称忍位。所以为什么你忍位之后就不堕恶趣了，因为在忍位的时候呢，获得这样一种法忍，获得了法忍，获得法忍之后呢，像这样一种恶趣的种子啊，现在还没有完全消尽，但是通过【58:13】，像这样的话，它这种恶趣的种子，它不再启功用了，不再启功用之后，一旦内心当中获得忍位之后，它就不会堕恶趣，从这个角度来讲的话，就说不会显现，那么恶趣不会显现的话，就说是自己的心获得自在，所以说忍位之后不堕恶趣也好，或者在见道之后呢，彻底不再如恶趣啊等等，像这样的话，一切的道果功德都是看待自己的心，心自在之后呢，外在的恶趣对你来讲，根本没有了，完全不存在了。没一个实实在在的外面和一个恶趣的自体，地狱的自体，像这样在外境当中存在的，我们在路上走的时候，小心翼翼，一不注意滑下去就堕地狱当中了，实际上就说是没这样事情的。这个事情不存在的。因为这个地狱也好，恶鬼也好，都是自己内心当中的这个业习

气，如果你没有这个业，那么即便是别人看到了这个地狱，你根本感受不了，没办法感受，像前段时间，上师不是在讲这个【59:21】，有这样一种这个地狱当中判案的时候也是这样。就这个狱卒指就是刑具，这些都是刑具，怎么也看不到，没办法看到的。这个没有这个业的话，你即便处在这个环境当中，也没办法。换做是在我们这个上课的地方，对于某一些众生来讲，就是地狱，这个在感受这样一种熊熊烈火，但是我们没有这个业，你就没办法感受，没存在不小心，碰到这样一个问题，不存在的。所以像这样观察的时候呢，如果你内心当中没有这些习气了，整个轮回整个恶趣对你来讲，彻底远离。那么如果你内心当中有这个习气，你怎么避也避不开，没办法你怎么避呢。【60:04】

中观庄严论17课60-67

那么如果在内心当中有这个习气，你怎么避也避不开。你没办法避，你怎么避呢，地狱在你的心中啊。所以地狱咋在你的心中，你走到哪个地方都是地狱。走到哪个地方都是恶趣，走到哪个地方都是痛苦。所以说像这样的话就不能把这个安乐与否放到外境上边，放到外境上边是根本没办法逃脱的，只有把自己的内心，清净了之后呢，一切这样的显现。逐渐逐渐的回归。不会再有了，所以像这样的话心是最为关键的。心是最主要的。反正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？他来，层出不穷，结果修道的行为根本不可能彻底断绝由外界所造成的痛苦等，那么如果这一切不是心来主宰的，你就是说心条幅一切，外边就自然调孚了，如果不是这样的，而是通过外界的事物威力所致，你快乐也是因为得到了外边的东西。得到了外边的好东西，痛苦也是因为外边的

这个威力所致的话，那么因为外边的这个东西，千差万别的好坏事物，分至他来的，层出不穷的，所以你真正要离开痛苦要得到安乐根本做不到。你没办法把外边的东西一个个变得很好。把外边的东西一个个的修正的很好。像这样的话根本没办法做到的，实际情况也根本不是这样。所以说你怎么样去远离痛苦呢，痛苦的这样一种环境这么多，造成痛苦的这个恶人这么多，你怎么一个一个区调孚，就像入菩萨行论当中所讲的一样，这么多的恶人，你要想要就是说这个不被他们伤害，你要到哪个地方去才能够彻底远离这样的一种痛苦呢，实际上根本做不到的事情，调孚心可以了，你的恶心一调孚，所有的这个都不存在了，就像所谓的我们怨敌的概念一样。那么就是说从怨敌的概念，那么这个怨敌他也是一个很虚幻的东西。当我们？的时候觉得都是我的怨敌一样，如果我们的心不改变的时候，恶性不改变的时候，都觉得都是这个怨敌，就像复活地狱的众生。复活地狱的众生他就通过这样一种特殊的意义，在这个复活地狱当中呢，他的业力一现现之后呢，看到的所有的人都是怨敌。随手抓起一个东西就是个兵器，然后互相砍杀的，所有的东西都变成怨敌，但是作为菩萨来讲的话，他的恶性一调孚了，在他的恶性一调孚的当下，一个怨敌都没有了，没一个是他的怨敌。所以像他这个所谓的怨敌，他也是一种虚幻的？心一调孚之后，所有的都是你的朋友，都是你的亲人。那么如果你的心不调孚之后，看谁都不顺眼。谁都好像是怨敌一样，所以像这样好像是随心而变的，由心而造的，这个这样的问题非常非常明显。所以像这样准是调孚心，心一调孚之后呢，所有的痛苦就都调孚了，？宝论？也是讲过的，实际上一切的外境跟随自己的有境而变的，跟随自己的心而变的，那么如果你的心越清净，外境就越清净，为什么这个

佛他的心彻底清静之后呢，外边所有的法全部显现？？那么地狱的众生，他的整个的环境，他的整个的这样一种身心的状态全都是痛苦的，这个方面就是他的有境，不清净。罪是不清净，所以他的环境他的痛苦也是这样的，所以这个方面完全是靠心来转变的。只有了知万法唯心者，才能对流转轮回，了生脱死获得坚定不移的稳固定解。因此在，自心上了知诸法，自使一切佛教宗派不惧的殊胜特点，也是万法现象的本来面目。又是修道的微妙翘角。？必然铲除三有的根本。所以说在自性上面抉择一切诸有法呢是一切佛教宗派独具的殊胜特点。就在自己的心上面安立轮回。心上面安立解脱。所以说像这样的话自性上面抉择一些万法，一切佛教宗派不共的特点。这个也是万法的现象本来面目。所以说一切万法的本来面目，他的确是唯心所现的，所以说我们跟随这样一种万法的本来面目去修行的，他就是非常非常殊胜的。否则的话就有一种背道而驰的感觉了。而且也是修道的微妙翘角。了知一切万法唯心造，像这样的话调孚自心就调孚一些万法，这个也是修道的微妙巧，尤其是在，大乘的翘角当中。这个问题了就是显现的更加清楚了。一直如果能依靠心来修行的话，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，如果掌握了一切万法唯心，修道是唯心的，就好像是一个屠夫精通了一个致命的部位，他在这个杀众生，杀旁生的时候，用哪个地方是致命的穴位，一刀下去一下去就能把它刺死。否则的话你不精通他的致命的部位，你把他尾巴整掉了，或者你怎么样把他这个哪个地方捅一刀，像这样的话就是你说你没办法达到你的目的的，所以说像这样的话屠夫他也有他的翘角，必须要把他的根本的东西找到之后呢，一下子就圆满了。樵夫呢砍柴的时候也是必须，要精通伐木的要领。你不精通伐木

的要领，你？砍半天，连大树也砍不下来的。所以像这样他就把伐木的要领掌握了之后呢，他就是很短的时间当中可以全把他适应，同样道理，修道者，我们现在的生命啊，像这样极其有限，所以说在我们有限的生命当中，有限的精力当中，你是花很多很多其他的时间，去做一些，？？不明的事情呢，还是用有限的时间去掌握一个翘角。通过翘角的方式来修道呢，实际上我们大家肯定要选一个翘角。那么如果要选一个翘角的话，我们必须了知，一切的轮回唯心，一切的解脱唯心，在心上面下功夫，这个方面呢就可以真正的掌握这个翘角，很快就可以获得解脱，如果以殊胜方面摄持，那么在究竟金刚诚实？？也仅此而已。那么如果能够通过殊胜的方便摄持之后呢，那么究竟金刚持的时候他的翘角也是仅此而已。他也是在心上面修持，所以说殊胜方面，比如说修这个？次第啊，？或者修自断，像这样也是殊胜方面摄持，如果你有了这个殊胜方面，你修金刚持还不是在心上面，一下子就让你本来清净的心显现出来，所以说金刚持的翘角，几乎也是这个。所以心上面的修法没有其他的法了，关系心的本性也好等等都是在心上面，所以一切万法显现唯心，如果你要把这个显现隐没，他也是在心上边修，除了这个之外再没有其他的。今天讲到这个地方。