

## 中观总义第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！

好下面我们来继续学习《中观总义》，《中观总义》下面也是举例说明如何运用四大应成因，那么前面介绍了一下应成派的不共因，下面是举例来说明，为了让我们更加清楚的来知道就说四大应成因到底是怎么样运用的。

举例说明如何运用四大应成因：

### 1、遮破自生

敌：万法在因位时没有，则不可能产生，如石女儿，没有的法不可能产生故。因此，果在因位时已有，才能产生。这个是敌方的观点，那么敌方观点是万法在因位当中是没有的，那么如果说万法在因位当中没有的话，那么这不可能产生。所以说他们的观点就是说，二十三谛法，二十三谛法是在自性当中完全都是存在的，所以说如果说二十三谛法在自性当中本来没有的话，最后也不可能产生出来。所以说有像石女儿一样，如果说是万法在因位当中不存在了，像石女儿一样根本没有，所以没有的法不可能产生故，因此呢果这些，所有的果法，万法有时候二十三谛法等等，那么这些二十三谛法呢，果在因位的时候已经存在了，然后呢才可以产生，所以说他们的观点就是自生嘛，自生就是自己生自己，还有就是不需要他缘自己生自己，还有就是果法在因位当中是已经圆满无缺的存在，只是后来缘再把它生出来而已，是这样的。下面呢应成派就应。

应：果在因时已有，说明因果一体，首先是果法如果在因位当中已经存在了呢，这个很明显就说明因果是一体的。果又从因中出生，前后相违。那么因果已经一体了，果在因当中已经出现了，而果又从因当中出现出来，那么这个呢就是前后相违的。

因为已有还产生，应成无意义生。（汇集相违应成因）那么为什么是相违呢，因为如果已经有了还要生的话，就成了无有意义生，或成了无穷生了等等。所以说前面我们分析的时候也是一样的，生的意义就没有了，所以说就没有生的意义，因为他的果法已经存在的缘故，所以说一方面是前后相违，一方面就是讲到了无意义生，这个就是运用了第一因，汇

集相违的应成因。

敌：不定！果在因位已有，分两种情况：他说你这个过失是不定的，前面我们讲了应成派讲的时候他还回辩，他还回辩，不是给他讲了之后呢，他就老老实实的的确是如此，不是这样的，其实众生的分别念是很多的，只不过，此处呢把这些代表性的分别念提出进行观察，当然这些论师也不可能是一成不变，那么在这个辩论过程当中，在观察过程当中，那么只是选择了其中的一种，因为呢法称论师，他在《释量论》当中讲过，他说邪见无边故，一一难破尽。就说实际上邪见是无有边际的，一个一个去破呢，就没有办法破尽了，只不过是把里面具有代表性的观点，提出了告诉我们怎么样一种破斥的思路，我们在这个过程中也要不断地观察，不断地学习，当我们这样一种智慧不断增长之后呢，那么就可以应对不同的邪见，进行不同的遮破，所以说这个论典当中开出来的，这样一种破斥的方式呢，他只是一种示范一种范例而已，不一定能够代表所有的情况。我们这样讲对方这样讲，我们再这样讲对方又那样讲，就好像我们商量好的套路一样，然后就说是这样的在很多情况下是不一定的，但是主要根本的意思都在里面了，都可以包括了，是这样的。

敌方说不定，果在因位当中有呢分两种情况：果以不明显的方式在因位存在，果以明显的方式在因位存在。那么所谓的果在因中已有两种，一种是不明显的，就是说，果有是有，但是在因中是不明显的方式而存在的，第二果有是有，但是也是明显的方式存在。既有也明显，一个有而不明显，他说果在因当中存在也是这样的。

后者才有无意义生的过失。那么你们所说的有无意义生的过失呢，明显的果如果在因位当中已经有的呢，就会有无意义生的过失，那么我们所说的是不明显的有，就是果在因位当中存在呢，这种存在呢不是说明显的有，而是不明显的有，是这样的。那么讲了这个之后呢，应成派论师进一步观察。

应：如果“明显之果已有而生”应成不必要生，则“不明显之果已有而生”也应成同等的过失，“果在因位已有”相同故。（根据相同应成因）其实二者之间没有什么差别，就说明显之果如果已有而生呢，他肯定是有不必要生的过失。还有呢就说，不明显之果呢，不明显之果已有而生，也应该成了不必要

生的过失。为什么呢？因为二者的根据是相同的，什么根据相同呢，果在因位当中已有的这个根据是一样的，你不管明显不明显，那我们就问了你这个不明显的果在因位当中不明显，不明显那么到底有还是没有，就是问你有还是没有。他只能说有，那么如果是有的话，那么果在因位当中已经是有了，那么如果是已经有的法，就是明显有也好不明显有也好，那么只是说法不同而已，其实从果在因位当中已有这个侧面来讲，完全是相同的，所以说如果说是明显的果，已有而生，有这个不必要生的过失的话，不明显的果已有而生也同样有这个过失，原因是根据一样的，就是果在因位当中已有的这个根据，这个根据是相同的，所以说这个就是应成派所使用的根据相同的应成因来遮破。下面敌宗在进行回辩。

敌：不成！虽然已有明显的果，不必要产生，但不承许“不明显的果已有不必要生”，否则应成因上无果还能产生，可是无有的法是无法生起的。因此，须要承许一切法自生。

那么就讲，虽然已经有了明显的果了，就说不必要生，但是呢，不明显的果已有不必要生这个是不成立的。否则的话如果说是因上没有果，还能产生呢，那么就说是否则就应该变成因上没有果，在因上找不到果，但是还可以产生，这个完全是因为对方承许实有的观点。那么如果是实有的法他就觉得，果法如果在因位当中如果不存在，不是实有存在，那怎么从一个没有而产生成一个有呢，它因上本来没有，没有办法产生这样一种有的法，就像前面我们在观察破有无生因的时候，不是也有用这个理论嘛，那么以这个果法如果在因当中，先前是没有的，那么它这个没有是确定的无，是决定的没有，那么如果是决定的没有的话，怎么才能改变这个无的状态，把这个实实在在的无改变成有的状态呢。对方其实他也是站在这个观点上进行观察的，他就认为呢，如果真正的一种在因上面没有一个实有的法存在，这个法如果的确不存在，而是实有的无的话，那么无论如何呢，因中没有的法，绝对无法产生，无法显现，是这样的。那么其实从无自性的角度来讲呢，就中观宗无自性的角度来讲，那么因中虽然没有，但是这个没有是假立的没有，不是实有的无，是假立的无，既然它是假立的无，那么就可以改变这个无的状态，因缘一具足了它就可以显现出来，从无到有可以显现出来，是这样的。所以对方他就说是，如果说因上没有的话，应该变成果无法产生，可是

无有的法是无法生起的，因此，须要的承许一切法自生。

应：你的能立是“无有之法无法产生”，所立为“一切法自生”，那么你的所立呢是一切万法是自生的，你的根据是什么呢，根据是没有的法无法产生的缘故，无有的法无法产生的缘故，一切法应该是自生的，这个是所立和能立，这个地方讲的。但能立和所立同样不成立，但是你这个无有之法无法产生这一点呢，就说是在这个能立和所立一样，都是无法成立的。因为“无有之法无法产生”只是你自己的见解，在我们心前根本不成立。（能立等同所立不成立之应成因。）那么你认为“无有之法无法产生”，这个是你自己的见解，但是真正来讲的话，是无法真实成立的，在我们的心前无法成立，在真正的根据面前也无法成立。所以说你的这个能立，无有之法无法产生这个能立，和这个所立一切法自生，都是不成立的，都是不存在的，都是不成立的，是这样的。说这个叫能立等同所立的应成因。那么这些观察的方式呢，很详细的过程是在《入中论》，《入中论》当中破自生，这些地方就比较清楚，那么这个只是摘要，只是通过这样一种介绍，他是怎么样安立能立的和所立的不能成立的应成因的，其实如果还有疑惑的话，还可以继续分析，他这个能立无有之法无法产生等等。前面就说你这个明显的果，和不明显的果，这个果法里有，道理是怎么样，存在，不存在等等，一系列的观察方法观察下来之后，所有的所立也好，所有能立也好，观察到最后的时候都是完全都成空性的，所立无法成立，他的能立也不成立，所以说从这个方面观察的时候，就叫做能立等同所立不成立。首先是所立不成立，然后他讲一个能立，那么最后呢能立也等同所立都是不成立的。那么下面应成派说

应：内外诸法不自生，已有故。（他称三相之应成因。）这个是第四个因。内外诸法不自生，已有故。那么这个叫他称三相之应成因。那么这个三相呢，三相推理内外诸法，有法嘛不自生是所立，已有故是能立，这个就说可以说是三相应成因，三相应成因呢内外诸法，还有呢就说已有故，就说自生这个是他们承许的，然后无自生呢就通过这个已有故，已有故是他自己承许的，内外诸法，像这样的话已有故，这个是他自己承许的，用他自己承许的这样一种可以说是因，用他自己承许的因和这样一种显现呢，这样一种所立呢，来遮破对方的观点，说内外诸法应该不自生，为什么呢，因为已经有的缘故

，这个已有是他自己承许的，内外诸法是他自己承许的，自生他首先承许的，但是后来呢，在他相续当中引发了一个不自生的比量，那么这个不自生是用什么推出来的呢，不自生是他自己承许的已有故推出来的。那么如果已有了就不必要再生了，是这样的。这个叫他称三相应成因。那么是第一个是遮破自生，第二个遮破他生。

## 2、 遮破他生：

敌：稻芽和稻种是他性，稻芽从稻种产生。首先，稻芽和稻种，一个是因，一个是果，稻芽是果，稻种是因，那么因和果之间呢，是他性的法，他不是一体的，他不是自体的，他是他体的法，稻芽从稻种产生，是他性而且呢他有生，他所以说是他生。

应：“芽、种他性”和“芽从种生”相违。一个是芽和种是他性的，然后呢是他性的法呢，芽又要从种子中产生，这个两种观点是矛盾，是相违的，所以汇集相违。

按你宗的观点，应成：稻芽不是从稻种生，因和果是他性之故。（汇集相违应成因。）那么就说稻芽和稻种这二者之间是他性的缘故，是他性的缘故应该变成，稻芽不是从稻种中产生，因为它是他性的嘛，就没办法产生，这个是汇集相违。那么我们汇集相违的时候呢，就是说他体的法没办法作因果的。

敌：不定！敌方说这个不一定，“是他性”不一定不生。也就是，稻芽和稻种虽然是他性，但可以从稻种产生稻芽。对方说这个不一定，虽然是他性的，但是也可以产生啊，虽然是他性，稻芽稻种虽然是他性，但是稻种也可以生稻芽，稻芽也可以从稻种中产生，对方是这样回辩的，那么我们说下面讲应成派讲。

应：如果稻芽能从他性的稻种中产生，应成黑暗能从火焰生，同样是他性故。（根据相同应成因）那么这个使用了第二大因，那么如果说是，他性的稻芽可以从他性的稻种产生的话，那么应该变成，黑暗的果能够从火焰的因当中产生，是这样的。同样是他性的，我们前面引用了教证，若谓依他有他生，火焰亦应生黑暗。还有一个就说，亦应一切生一切，也应该一切法生一切法，不管是因非因全部都应该，全部都应该，这样一种产生，因为他性的缘故。只要是他性的法都可以产生，是这样的，同样是他性的缘故，火焰生黑暗只是其中的一个

例子，应该变成可以说火焰生啊，因为根据相同，火焰和黑暗是他性的，稻种和稻芽是他性的，那么如果稻芽和稻种是他性的，可以生的话，火焰和黑暗的他性也能够产生，那么就说黑暗也能从他性的火焰中产生，因为根据相同，都是同样是他性的，根据是一样的。

敌：不成！他性有一般和特殊的差别，你说的这个不成立的，为什么呢？因为所谓的他性，虽然是他性，但是有一般的他性和特殊的他性，你没有分清楚一般的他性和特殊他性的差别。火焰和黑暗是一般的他性，火焰中没有能生黑暗的能力，而稻种和稻芽是特殊的他性，稻种具有能生稻芽的力量。他就这样回辩，就说你这个他性虽然都是他性，但是他也有分一般和特殊，比如火焰、黑暗、或者说稻芽和人之间，这些他都是一般的他性，一般的他性它是没有产生的能力的，而火焰当中，火焰没有产生黑暗的能力的，而稻种和稻芽虽然是他性，但是特殊他性，它这个特殊表现在什么地方？这个特殊的表现，在稻种当中具有一种能生稻芽的力量，这种能生稻芽的力量就是特殊，这个两者也是他体的，也是能生的，就因为稻种当中具有能生稻芽的力量，火焰当中没有产生黑暗的力量，所以说二者之间是不一样的，分了一般和特殊，是这样的。

因此，稻种能生稻芽，火焰不生黑暗。所以说呢，稻种能够产生稻芽，然后火焰呢就不能产生黑暗，他是分了一般的他性和特殊的他性。

应：你怎么知道这两者不相同呢？那你说一般和特殊，你怎么知道的。

敌：（敌人说，不是敌人，哈哈，众笑，有时候看到敌，就是敌人，这里不是敌人，就说敌方，我方，敌军，我军，其实这个敌，就是对方的意思，或者我们的反方面的意思，有的时候看到敌就是敌人，这是不对的，是这样的，就说敌方是这样讲的，他说是）现量见故。即：现见稻种生稻芽，不见火焰生黑暗。那么就是说其实稻种生稻芽这个现量见到的，大家都可以看到，你把稻种种下去，然后就生出稻芽，最后就说到秋天的时候，夏天的时候就开始稻花，有稻花，秋天的时候呢就稻子，就结了很多很多稻子，是这样的。所以说现见稻种生稻芽，不见火焰生黑暗。谁见过火焰生黑暗呢，所以说从这个现量见的根据，就可以说明有一般和特殊。其实这个现量见，它

也是只是在名言理论当中有现量见，那么其实在观察胜义理论当中，现量见也是不成立的。

应：你的能立“现量见”和所立“他生”同样不成立，那么你的所立呢，是他生的，那么为什么可以他生呢，因为现量见，稻种有产生稻芽的特殊力量，而就说是火焰没有产生黑暗的力量的缘故，所以这个是我们现量见到的，现量见是能立，成立他生。其实你的能立，能量见的能立，现量见的能立，和所立的他生，同样是不成立的，因为这只是根识现量而已，这个现量见只是你的根识，眼识现量见到的，稻种产生的稻芽，现在是抉择胜义谛时，你的眼根、眼识和所见的色法到底在何处呢？那么其实现量见他没办法安立在胜义当中有一个现量见，因为你要真正的安立，你在安立胜义谛当中有他生嘛，胜义当中有他生，实有的他生，所以说你所使用这个能立的根据呢也必须符合，他实有的这样一种符合胜义谛观察的这样一种条件。所以说如果在胜义谛观察呢，那么你的这个眼根、你的眼识和所见的色法，怎么安立的，眼根分析的时候呢，它也是无自性，眼识啊所见的色法啊都是空性的。以胜义理论观察均不成立，那么如果没有眼根眼识和色法，那么你的现量如何安立的，没有办法安立了。所以说所谓的现量是在有眼根、眼识和所见色法这个情况之下安立有一个现量，而且所谓现量见按照因明的观点来讲，所谓现量见它也是有前后刹那差别的，所以我们所看到的这个所谓所看到的这个法，显现在我们眼识面前的法，其实并不是在当前，一个刹那当中显现现量的法，它第一刹那显现根，第二刹那的时候我们去缘他，其实这个缘的时候是第一刹那的境已经灭掉了，是这样的。真正的现量从因明当中也没办法安立真实的现量，在胜义当中，怎么可以安立一个实有的现量呢。

一经分解，色法、眼根、外境都不成立，眼识又从何而生呢？因此，你的能立“现量见”只是名言中成立，胜义中全无成立。（能立等同所立不成之应成因。）就说我们这个能立等同所立，就通过正理把他的能立的因，把他能立的根据破掉，他的所立首先是他生就不成立，我们通过前一轮的辩论，我们说你的他生不成立。那对方说他生成立，因为有什么什么根据的缘故，就把通过能立，通过他新的根据来成立他的所立，但是我们又把他的根据驳倒了，把他成立他的新的成立的能立的根据驳倒了，所以说你的能立，也等同你的所立，其实

都是不成立的，所以说能立等同所立，都不成立，这个应成因。

应：内外诸法非他生，因果他性故。（他称三相之应成因。）这里面也是，因果他性这是他承许的，内外诸法，因果他性，他生这都是他们承许的。然后非呢，非字呢只是驳斥他这个他生成立的根据，所以说这个是典型的应成理论，就自己没有任何的承许的，因果他性的因也是对方安立的，他说因和果是他性的所以他生嘛，内外诸法他自己承许，内外诸法，然后因果他性，他生这都是他承许的，但是呢非他生，最后引发一个在他相续当中引发一个非他生这个比量，所以说只是应成派使用他对方承许的这些三相，然后让他来引发一个一切万法没有他生这样一种空性的比量。

以下分析自续派和应成派遮破诸边的方式的差别。那么就说说遮破诸边，边呢有四种边，有边、无边、亦有亦无边、非有非无边。但是呢破的时候呢，主要是破有边，无边，是这样的。那么自续派在破诸边的时候，是次第破的，先破有边，再破无边，等等等等，他们也说要破四边嘛，虽然他们自己说胜义当中有空性但是他们在抉择的时候，破的时候他是破四边或者说先破自生再破他生，再破共生再破无因生。这也是依次破诸边，或者破有破无啊，这也是依次破诸边。那么就说说应成派呢，他是不是和自续派一样，是依次破诸边呢，还是同时一下子把四边破完了呢，这个方面我们要分析，就说说破诸边方式的差别。

问：应成派着重抉择真实胜义时，是以一个应成因同时遮一切边，还是对自生、他生、有、无诸边，依次而遮破？那么应成派他抉择一切万法的真实空性的时候，那么是通过一个应成因同时破一切边，比如说对自生的边，他生的边然后共生，无因生，一个因全部破完了，还是说次第次第破，还是说有边无边全部破完呢，还是说次第先破有边，再破无边，是这样的。到底是怎么样的，依次而遮破呢。

如果是顿遮诸边，则和《入中论》、《智慧品》中依次遮破诸边相违；那么如果你承许是顿遮，顿是同时破除一切边呢，那么《入中论》当中，先破自生边，四边生，我们说破四边生。首先破自生的边，然后破他生的边，再破共生，再破无因生，他是从这样次第次第破的，然后先破有，再破无，是这样的。《智慧品》当中也是这样的，先遮有再遮无，那么和《入中

论》、《智慧品》依次遮破诸边相违的。

如果是次第遮遣，又与自续派没有差别。自续派就是次第遮破，那么你的应成因到底怎么样的呢？如果是顿时破又和自宗的论典相违，如果是次第破呢，又和自续派没有差别了，下面回答。

答：应成派着重抉择真实胜义时，并非以一个应成因同时遮破一切边。首先，我们确定，确定下来的时候是应成派着重抉择真实胜义的时候呢，是一个边，就不是一个边顿时破一切边，而是次第破。首先我们确定是次第破，而是对于须要遮破的诸边依次遮破，是这样的。那么如果是依次遮破会不会和自续派没有差别。下面回答说，尽管是渐次遮破，但和自续派的渐次遮破根本不同，就说从渐次遮破这一点是一样的，但是是不是你渐次遮破就完全等同于自续派，这里面还有很多微细的差别，很微细。如果我们的智慧不够细的话，我们就停留在这个表面上，哦，都是一样的，应成派和自续派是一样的。

所以说为什么说需要观察，为什么需要去抉择，其实呢就让我们智慧越来越细，越来越细，因为就说我们所观察的空性呢，它可以说是很微细的相，对我们分别心来讲呢它这个空性是很微细的相。那么如果我们的分别心很粗呢，那么如果我们的分别心很粗大，对于这个很微细的相就没有办法去缘，就缘不了这个微细的相。所以只有把我们的分别心，把我们的分别念，通过这样观察的方式，一层层的观察下来，筛选下来，最后就把粗大的筛选掉，中等的筛选掉，细微的筛选掉，说最后呢就达到，我们这样的智慧，分别智慧很细微的时候，然后可以观察到很细微的空性。所以说很细微的智慧，很粗大的智慧，观察不了很细微的空性，因为二者之间不是对等的，不相应啊，不相应。为什么我们说法界自性，一切万法的法界自性，它是空性的，那么我们的分别心缘不了，为什么缘不了，因为法界自性是无所缘的，我们的分别心是有所缘的，通过一个有所缘的东西去缘一个无所缘的东西，他二者之间不是相应的，不相应。所以说怎样才能相应呢，就必须要通过观察，把我们粗大的分别心一层一层的去，我们说过滤也好，或说一层层去消减也好，因为它本来的法界它是离有、离无、离是、离非，而我们的分别心，存在有、存在无、存在是、存在非，我们都有这样四边执著，所以说你看我

们怎样用这种分别念去缘智慧呢，去缘这种智慧对境的法界呢，这不可能的事情。所以说呢，我们说在修行佛法的时候呢，我们说是在做减法嘛，做减法，慢慢的减，减掉减掉减掉减掉.....减掉粗大的执著。我们前面以前讲的时候说，首先通过四加行，通过四厌世心，减掉对轮回的执著，你认为这个轮回是需要去获得的，快乐是需要获得的，所以通过四厌世心的方式，把这个最粗大的执著减掉。然后剩下我自己想要解脱的执著，我自己想要解脱的执著用菩提心来减掉，用利他心。因为利他心，他是缘一切众生的嘛，如果你能够升起利他心，你说自己我一个人成佛，我一个人解脱，这种中等的执著就减掉了，然后呢就说再细微的，我要成佛，我要利益众生，那么佛是存在的，利益众生是存在的，这个执著怎么打破呢，就用空正见来打破，就用空性。就其实呢在胜义当中，没有所度化的众生，没有所成的佛果，所以说你这种微细的执著，你必须用空性，但是空性里面也分很多，就说初步的空性，然后第二步，比如说自续派的空性，应成派的空性。像这样的话，你必须要把他这个二谛的执著，二谛的执著其实也没有的，自续派他说有，你看世俗当中有众生可度，有佛可成，胜义当中没有众生可度，没有佛可成，这个方面是世俗有而胜义无，那么这个时候还有二谛的执著，那么这个时候怎么把二谛的执著怎么打破呢，应成派的观点来打破。说应成派的观点打破之后呢，哦你看，实际上就说，真正胜义理论观察的时候，一切都是无可执的，无所有，有边也没有无边也没有。这个时候我们的分别心就相就比较和这个胜义实相相对来讲的话，就基本上有对应的地方，有对应的可能性，有修行的可能性就这样，所以再通过不断地观修不断地观修真正的观修之后，我们的分别心逐渐逐渐寂灭，寂灭之后，当我们的分别心，真正的安住在离有、离无的状态的时候呢，这个时候所现前的状态就是法界空性。说那个时候你的智慧和你的这个外境完全对等了，完全处在一个层次上面，说这个时候，你的分别心熄灭了，熄灭之后呢，这个时候，这种状态，这种状态就是心性实相，就是心性实相，就这样的。

当然我们在抉择的时候，好像是在外面有个什么法界，离四边的。但是，不是外面有个法界离四边的，而是你的心性本身就是离四边的，但只不过我们的心，现在我们的心性他是安住在一种执著状态，很粗大的，中等的，细微的执著，所

以说当我们有这个执著状态的时候，你的心离戏的本性现不出来，所以说当我们修空性的时候，把这些执著慢慢慢慢就是削弱，最后就是消亡的时候，这个时候心性离四边的执著就现前了。现前之后，我们以这种智慧，和究竟的法界，完全相应，就叫做现证空性，或叫亲证空性，是这样的。

所以说我们为什么要学习这样中观来破斥破斥任何的法，只要是有安立的要破斥原因就是这样的。为什么我们要学中观的时候，一定要应成派和自续派之间反复去观察，去对比，其实就是要去打破这些比较微细的执著，比较微细的执著是这样的。所以说呢，这个抉择他是很了义的，很究竟的空性。就说如果慢慢慢慢学习之后呢，到了后面的时候我们就知道，的确确是这样子，这样的观察，这样的分析对我们抉择究竟的空性，究竟这样一种空性是非常非常有必要的，是这样的。

所以说这方面观察的时候呢，都是这样。但是和自续派渐次遮破是不同的，因为自续派着重抉择相似胜义，不论破多少，实际都是破后有安立的。那么就是他轮番破诸边，他次第破诸边，他其实他自续派不管你破多少，你破完之后都有承许。（比如，破自生后承许“无自生”，破“他生”后承许“无他生”，破“有边”后承许“无有边”，破“无边”后承许“无无边”等。）这样的。所以你看，无无边，我们说无边要破嘛，无边破了就和应成派一样了吗，我们说自续派破了无边，你看他首先破有边，破有边安立无边，这个方面我们可以理解，但是你看他，后面还有一个破无边，无边也破了，无边破了那你他就没有办法安立了，不是，破了无边之后安立一个没有无边，无无边，就是这个地方还要安立的，还要承认的，就是无边是没有，这个我要承许，就是无无边，他承认。所以他永远和应成派在这个着重抉择的时候，达不成一致。

而应成派着重抉择离一切边的真实胜义，全无承认。所以应成派他就是说破完之后全无承认。因此，每次遮破都只破不立，自方并无承认，如遮破自生后，自方并没有无自生的承认等。那么就说应成派破完之后，每次破完之后只破完不安立的。比如说，破完自生，安不安立无自生呢，破完自生不安立无自生，反正自生破完了就是破完了，然后破完他生之后无他生来安立，破完有边之后呢，就是不承许无边，是这样的。破完无边之后呢，无无边也不承许，是这样的。那么所以

说，我们就说从这方面安立的时候，中观应成派破完之后呢，他绝对不安立任何法，他破完之后就达到究竟了，他不是破完之后留了个尾巴，留了一个尾巴，留着后面还要破。比如说，你破完了自生之后，无自生，无自生留了尾巴，这样的话，你还有一个，无自生的承认，必须还要把这个尾巴解决掉。

但是呢就是说，应成派自生破完了没有了，他没有承许什么无自生，就是这样的。他一破完就达到究竟了，他所抉择的这个空性，自生不存在，他像这样的话就是已经达到究竟，他没有一个无自生的承许。所以说，这个方面就完全不一样的地方。

问：应成派依次破四边时，第一步只遮有边的空性是相似胜义，还是非相似胜义？还要再继续再提问，前面是次第破吗，还是怎么破？

现在就说，我们说应成派次第破，你承许是次第破，次第破，比如说有边破，破有边，破完有边的时候，第一步只遮破有边的空性，破完之后这个相似胜义还是非相似胜义。若是相似胜义，应成有“无有边”的承认。那么如果你说，破完有边之后呢，是一个相似胜义谛的话，那么如果是相似胜义，那么应成派就会变成，破完之后，破完有边应该承许无有边，应该有无有边的承许。

照这样，破了四边，承许了四种无边，怎么能抉择到真实胜义呢？那么这个肯定不是真实胜义，那么应成派绝对不是这样承许的，这个是自续派的承许方式。因为汇集四种有承认，仍然是有承认，终究不会成为远离承认。所以说如果你破完有边，承许无有边呢，如果有承许的话，如果是相似胜义呢，像这样的话，就是最终呢会变成有承认的安立。

所以无法抉择真实胜义。如果是真实胜义，也不合理，因为只遮遣了戏论中的一分。那么如果你说破完有边之后，他不是相似胜义，破完之后是真实胜义，但是也不合理，为什么不合理呢？因为所有的戏论，他是离有、离无、离是、离非的，但是你破完有边之后呢，你只是破完了所有戏论当中的一分，只是四边戏论当中的有边戏论你破完了，你只遮遣所有戏论当中一分的缘故，从这个角度来讲也不是真实胜义。但这个方面也是似是而非的观点，也是似是而非的观点。下面我们要观察。

虽然就是说次第遮破，每一次只破一边，但是这个所破

的这一边，本身是就说是所有圆满离戏当中的一部分，从他所安立的离戏角度已经没有什么再可以说增上的了，但是呢，他因为只是四边当中的一边，他所破完的这一边，那这个肯定是真实胜义，但是剩余这边，剩余这边再去破就得了么，再去把无边破掉，再去把是边破掉，再把非边破掉，像这样次第次第遮破，最后就离戏了，就是这样的。

答：应成派第一步遮破有边的空性，是真实胜义，并非相似胜义。这个是决定的回答，这绝对是真实胜义。应成派遮破实有之后，并没有承认“无实有”，故不是相似胜义。那么不是相似胜义的理由是什么，因为所有的相似胜义当破完之后有安立，所以说如果破完了有边之后，他应该承许无有边，但是应成派在破完实有边之后呢，并没有承许无有边，无实有，所以说呢根本不是相似胜义。

如遮有边中的自生时，《入中论自释》等说：仅仅遮破“自生”外，自宗并没有任何承认。那么就说比如说遮破，破有边当中所摄的自生的时候，那么《入中论自释》当中讲，仅仅遮破“自生”，除了遮破“自生”之外，自宗并没有任何承许“无自生”等等。故不同于有单空承认的相似胜义。所以说他根本不是相似胜义。他如果不是相似胜义是真实胜义，如果是真实胜义的话，那么就和这个只遣除了，怎么样回答只遣除了戏论中的一分呢。前面我们讲为什么叫戏论中的一分，戏论中的一分就是讲有四边戏论，你现在破有边，只是破一边，只是破了戏论中的一分，所以说是不是应该没有完全破掉戏论。他这个没有完全破掉戏论这个里面的概念有混淆，什么叫完全的戏论，你是整个有无是非，这个整个叫完全的戏论吗？还是有边本身他有一个完全的戏论？就是属于有边的完全戏论吗？还是属于四边的完全戏论。那么如果说有无是非，这整个四边，这个属于一个圆满的戏论，你破掉之后呢，整个遮掉你叫圆满戏论，那如果这样，我们说不是，如果你标准是这样我们说不是，但是呢，有边的这个戏论是不是圆满破完了，我们说有边的戏论是完全破完了，有边的戏论没有再剩下的，所以说呢，这个里面所谓的戏论的一分呢，和所有圆满的戏论和戏论的一分，他应该是从这个概念上是有混淆的。就他对方所认为的圆满戏论说四边破完了，这个叫遣除了所有戏论，但是他提出的问题是，你破完有边之后，你所安立的这个离戏空，是不是圆满的，如果你是次第破呢，你只是

破了一边，其他三边没破，你是相似的吗？还是胜义的？如果你是相似的怎么样，你是胜义的怎样。所以我们说破掉有边这个角度来，他是已经所有的戏论属于有边，所有属于有边的戏论破完了，他是这样的。但是剩下的，剩下的无边你再去破无边就行了，是这样，所以他是属于这样的。

再说它是真实胜义的道理：虽然这是真实胜义，但只是真实胜义诸支分中的一部分，因为真实胜义他也分很多种，因为毕竟在我们的分别念当中，在我们分别念当中，这个真实胜义有破有边的真实胜义，破无边的真实胜义，所以他这个破有边抉择的真实胜义呢，他是真实胜义，但是属于圆满真实胜义当中的一部分。

因此不必是遮遣一切戏论。所以只破有边，不需要把“无边”，等等所有的戏论都破完，完全遮遣掉，也不需要的。也就是，遮破有边之后，并没有承认无有边，故是无承许中的一部分。也就是说呢，当我们遮破了有边之后，属于有边的这个所有的承认没有了，我们破完了有边之后，也没有承认无有边，所以说他是属于，他的总体是属于无承认，但是是无承认当中的一部分，是这样的。

同样，遮破“无边”、“二俱边”、“非二边”后，依次都没有承认“无无边”、“无二俱边”、“无非二边”，四种无承认合起来，就成为具一切支分的远离诸戏论的真实胜义。这个就讲的非常非常的清楚，所以说呢他破有边，破完之后呢没有任何承许，所以他是真实胜义，但是他破完有边之后，他是不是破完了所有的戏论，并不是，他因为无边还没有观察，他的理论呢，破有边的理论不是破无边的理论，所以说他破有边的理论，他只是用破有边的理论，把所有的属于有边的戏论破完，破完之后再不承许了。所以对有边的观察，就到达了究竟，但是你破有边的理论并不是破无边的理论，所以说属于无边的戏论可能还没破，这个不要紧，再回过头来，用破无边的理论把无边破掉，然后破掉无边之后呢，属于无边的所有的东西，不再剩下了，无边也破干净了。然后再剩下的是“二俱边”，“二俱边”同样的，“非二俱边”同样的，所以次次第破完之后，每一边破完都不承认，所以说四种无承认合起来就成了俱一切支分的圆满的远离戏论的真实胜义，是这样的。

一切戏论归摄在四边中，依次遮破了四边，自方不留下任何承认，那么就说所有的戏论归摄在四边当中的缘故，所

以说如果依次遮破了四边之后，自方也没有留下任何承认的东西，故成为离一切戏论的真实胜义。因此，这是遮破诸边的理论，纯属应成因，他是遮破诸边的，而且也是没有任何承许的真实胜义，所以当然是应成因了，应当承许每一步的遮破都是真实胜义的能立。每一步，每一步破有边的这一步，破自生的这一步，破他生的这一步，每一步呢都是，每一步遮破呢都是属于真实胜义谛能立的根据，能立的因。

以上为全知麦彭仁波切的密意，我们所讲到的这些中观的思想，就说基本上全都是自宗的全知麦彭仁波切他老人家这个中观的思想做观察，因为宁玛派自宗以前是这个，以前是无垢光尊者抉择，因为无垢光尊者那个时代呢，就说密法很兴盛，所以说对于自宗的显宗，自宗的密宗，那个时候非常兴盛，应该说不管大圆满也好，其他的伏藏法很兴盛，但是呢就说有些人，认为呢宁玛派他只是这些秘续啊，或者说其他的这些，怎么说就说这个修法啊，或者说这些伏藏啊，灌顶啊，仪轨啊，这些方面是非常非常兴盛的，但是很多人觉得宁玛派的显宗就没那么兴盛，就是这样的。那么，其实呢，宁玛派这些大成就者，唱些道歌，证悟之后，取个伏藏，唱个道歌，然后直指心性一下，好像没有怎么对显宗安立，其实并不是这样，他只不过呢就说是某一段时间当中，它的特点不一样。

所以说为了遣除这样一种疑惑呢，全知麦彭仁波切出世之后呢，不单单是密宗方面，他就做了很广大的抉择，比如像现在我们学习的这些，幻化网、这些光明藏等等，密宗的体系安立的非常非常的完备，而且非常的了义，学完之后产生定解方面帮助很大。

显宗方面呢，也是着重的建立了，对中观方面的安立。因明呢，《释量论》的大疏，现在我们学习的只是《释量论》其中一品，其实麦彭仁波切对于整个《释量论》四品都做过非常非常详细的解释，是这样的。

还有的就是《中观》的《智慧品》的注释啊，《中论》的这些注释啊，还有《中观庄严论》的注释啊，还有几个《辨论书》啊，这里面就反复讲到，都是宁玛派自宗的无垢光尊者的观点是非常广大抉择的，然后在全知麦彭仁波切论典当中呢，就是说属于宁玛派自宗的应成派的观点，完完全全进行了观察，进行了抉择，所以说，因为就说全知麦彭仁波切他老

人家造这个论典之后呢，诸大弟子开始弘扬，弘扬之后呢，然后就说呢显现上面，法王如意宝，法王如意宝一方面他老人家学习的道场是在石渠，石渠江玛佛学院，江玛佛学院上师土登曲彭尊者，托嘎如意宝，他的上师是雍嘎，根霍堪布，根霍堪布、雍嘎堪布他们是麦彭仁波切的亲传弟子，所以说他们的这样一种见解呢，就说是托嘎如意宝的见解是麦彭仁波切的这个密意。然后显现上面就是法王如意宝，应该是在十六岁的时候，因为祈祷全知麦彭仁波切的缘故，亲见了，现量见到了麦彭仁波切，证悟了大圆满。

所以说他后来呢，就说证悟之后显现上面别人问，法王如意宝你的上师是谁？他说，我的上师是麦彭仁波切，全知麦彭仁波切，他们说你这个怎么这样呢，麦彭仁波切和你的这个年代好像对不上吧，意思是这样的，你出生的时候麦彭仁波切早就圆寂了，是不是因为麦彭仁波切名气大，然后你这样说的，其实法王说其实并不是因为名气大，而是真正的是因为得到他的加持，证悟了大圆满，所以从这个角度安立他是根本上师，当然就说是托嘎如意宝当然也是根本上师，这个呢法王如意宝经常是这样讲的。所以说呢，因为他是通过麦彭仁波切的加持证悟了，而且前世也有因缘。前世，法王如意宝的前一世列绕朗巴尊者，列绕朗巴尊者他的上师其中一位上师也是全知麦彭仁波切，这个在传记当中有很明显的记载。所以说，前上一世的这样一种，上一世上师也是这样的。然后，法王如意宝，以前我们在哪个地方的时候，益西彭措堪布带我们去朝拜法王如意宝出生地，就是在青海多智钦寺旁边那个佛塔，讲法王如意宝传记的时候他就一块石头嘛，这块石头，一块岩石，就说以前法王如意宝他家搭帐篷的地方，法王如意宝出生的时候在这，然后他一降生的时候，法王如意宝一降生的时候，他就想现在开始，现在开始报答上师的恩德。他降生的时候，内心当中就想，因为上一世他是得到上师很大的恩德嘛，麦彭仁波切等等大恩上师的加持，恩德，现在出生了，新的一世出生了，我从现在开始，要报答上师的恩德，就从这个方面也是有这些很多安立的。所以说这些前世的因缘，今生的因缘都是这样的，法王如意宝的法脉，法王如意宝的法脉他的讲解的密意，所有中观的安立，这些密法的安立，他的所有讲解的方式都是按照全知麦彭仁波切密意来宣讲的。所以因为佛学院这个传统是这样的，所以

说法王如意宝培养的弟子，像仁波切，益西彭措堪布，他们也都是秉持着全知麦彭仁波切的自宗，那么我们自己在这些上师们的座下学习的时候，也全都是秉承这些观点学习《定解宝灯论》，《智慧品注释》，《澄清宝珠论》，还有就是《中观庄严论注释》等等，还有这些零散的观点，因为一些《给RA沙格西辩论书·开显真如论》，还有一些《扎嘎活佛辩论书》啊，这些原文没有，没有翻译，但是零散的这些观点，我们通过这些上师的讲解翻译都了知了，所以说我们讲解中观的时候都是以全知麦彭仁波切的密意为主，这里面讲《中观》的时候，的的确确呢非常非常的了义，完全按照相合应成派的观点解释的，所以说如果这样学习，按照这个法脉学习，一方面肯定是传承加持力，好像有一次我们在，在开金刚萨埵法会的时候，开金刚萨埵法会的时候当时我们正在忙打斋的事情，突然法王就在喇叭里面在讲，讲了当时我们听不懂，不知道在讲什么，后面有个，旁边有个喇嘛给我们翻译，告诉是这样的，他说是法王如意宝，好像显现上见了麦彭仁波切，刚刚见了全知麦彭仁波切，麦彭仁波切说现在我在东方刹土，但是我的智慧眼，他说我的智慧眼唯一关照五明佛学院，他说是应该让五明佛学院这些弟子知道，他是这样的，当然肯定是其他的传承，其他寺庙的，对麦彭仁波切有信心的肯定是关照的，但是，可能是因为，一方面是法王如意宝，有些授记呢，是讲好像以前年龙佛母的上师，是阿旁伏藏师，阿旁伏藏师，他有个伏藏，伏藏里面就讲了，法王如意宝是麦彭仁波切的化身，是这样的。一方面有这样一种的授记，一方面就是他得加持证悟，还有他的法脉等等，他所弘扬的法都是麦彭仁波切重点弘扬的，所以从这个角度来观察呢，也可能是，或者说是因为，看待佛学院的这些弟子，这些传承弟子为了让弟子生信心的缘故，麦彭仁波切说我在法界当中，智慧眼只看五明佛学院，是这样的，有这样的安立。反正呢，从这方面看的时候呢的的确确这个加持力，还有这样一种不共的因缘他是非常非常近的，很近，而且缘分非常非常好，所以说你看法王如意宝，或大恩上师，益西上师等等，他们所传的法，他们所经常祈祷的，让我们祈祷的这些，都是和全知无垢光尊者啊，全知麦彭仁波切有关的。平时我们在学中观的时候，也经常祈祷麦彭仁波切，他不是一个普普通通的人，宁玛派当中，文殊师利菩萨的化身，以前就说是荣素班智达，然后就说全知无垢光

尊者，全知麦彭仁波切嘛，像这样的话，三大文殊。法王如意宝出世之后呢，就是无垢光尊者，全知麦彭仁波切，法王如意宝，这个是自宗当中所承许的，三大文殊的化身。所以说他是文殊师利菩萨的真实的化现，所以说他在入灭前和他的侍者也讲了，他说我不是一个凡夫人，我是菩萨的化身的等等，讲了很多很多。所以说像这样的话就说，是这个，对我们恩德也很大，因缘很近，如果经常祈祷的话，能够得到他老人家一点点的加持的话，就抉择中观，抉择应成派这方面不会很费劲，是这样的。所以说我们现在讲解老人家这些的时候呢，就说是这个，因为上师恩德吧，像这样话，讲解的时候，就觉得的的确确应该这样安立，是这样的。对于我们来讲，应该是这样安立的。

《给RA沙格西辩论书·开显真如论》中说：“无论应成派或自续派，对于如何显现的万法，都是以破四边生因、离一多因等的正理，对于诸所缘逐一或每个遮破。那么无论自应成派或自续派，那么对于显现的万法呢，破四边生的时候就是说这个以破四边生这个因，离一多因等等，正理的观察，对有所破的实有啊，都是缘，就是这些诸所缘都是逐一的破，每个每个单独的破。

于此，离戏之义不能同时顿然成立。因为他必定是分别念面前去破的，说离戏的义顿然出现，他肯定是圣者智慧，圣者的智慧他在亲证空性的时候，一切离戏的意义他顿然出现，但对于我们凡夫人来讲，我们的分别念面前，离戏的意义顿然出现这是不可能的事情，所以只有次第次第来观察，次第次第来显现，是这样的。

因此，若直接看，遮破所缘境的相似乎没有差别，然而需要归结在‘自宗最后是否对胜义安立有承认’这一点上，善加辨别。”那么就说是这个，最后看起来好像是一样的，都是次第破，但是呢，他的要点需要归结在哪里呢，自宗最后对于胜义谛安立有没有承认。那么如果说，最后对胜义谛安立有承认，这个是自续派，然后呢最后对胜义谛安立无承认，这个是应成派，这一点上面善加辨别，如果把这一点观察清楚了，那么其他的问题就解决了。

总之，在以胜义理论遮破诸边的方式上，二派的共同处是依次遮破，原因是：每次以三相理论只能遮破一个所破；不管是就说自称的三相理论也好，还是他称的三相理论也好，

每次以三相理论只能遮破一个所破。

二派的差异是自续派每次破后有承认，应成派破后无承认，这个就是不一样的地方，综合起来，自续派成立有承认的相似胜义，应成派成立无承认的真实胜义。像这样的话，就是他的综合。那么下面是结束语，结束语一方面是对前面的一些总结，一方面是对修法方面的一些教诲。

### 结束语

以上，认定所破是第一个关键；那么认定所破是最初的一个关键，掌握能破——共同四大因、不共四大应成因是第二个关键。然后就说五大因是什么样的，不共的四大因是怎么样，是第二个关键。每一种推理应熟练精通，特别要分清自续因和应成因在运用及结果上的差别；那么对每一个推理都要反复去观察，反复去用，因为你越用的多，你越熟练，越熟练你在使用的时候就越能够得心应手，所以说当你推理很熟练的时候，你任何时间，也如果说你任何时间，坐车的时候，你在走路的时候，你在打坐的时候，怎么，任何时间，都可以浮现这个推理的因，然后任何时间都可以对所破进行观察，所以说就是这些东西越运用越熟练，熟能生巧，最后呢就说是稍微一观察就能引出这个定解了。

然后分清自续因和应成因在运用结果上的差别。随后，运用正理遮破戏论，然后呢运用正理对戏论进行遮破，就是用能破破所破，引生空性定解，是第三个关键。

显教中观宗引生空性定解的途径，唯一是以理观察，那么显宗当中要引生空性的定解，就是通过胜义理论进行观察，也就是，运用共同和不共的正理，多方面观察，遮遣人我、法我的诸边；那么运用共同的理也好不共的理也好，很多方面反复的观察，然后呢来遮破我们所执著的人执和法执，人我和法我的诸边，断掉人执和法执。持续地观察，引起坚定的无我定解。那么这个第一方面是多方面正确观察，这个方面一个是要多方面观察，来遣除人我和法我的诸边，然后要持续观察，你只是多方面观察，哦你观察完之后的确如此，但是如果你不持续观察呢，你内心当中的定解无法引发，所以说必须要持续观察，持续观察他有个作用，就是能够引发引起一个非常坚定的无我定解。

那么这个定解在我们闻思的状态以什么为量呢，什么是你闻思空性到达一个正量呢，不是说你证悟空性，这个不需

要，没要那么高。就是说，以前有种讲法，就说如果你在抉择完空性之后，就说你的面前，释迦牟尼佛现前了，乃至千佛现前了，那佛出现在你的面前，告诉你，以前我抉择的法是不了义的，我以前所说的一切万法空性是不了义的，一切万法应该是实有的，即便是佛现在你面前，亲口告诉你说一切万法不是空性的，这个时候你的内心当中，无我空性的定解不会有丝毫动摇，那么如果在这种情况下，闻思，你的闻思空性，就到达一种量，如果是佛出现都没有办法动摇你的话，随随便便一个外道，随随便便外面一个世间人说你的空性不正确，那绝对动摇不了，那么这种坚固的定解，如果有这种坚固的定解，你决定有坚固的信心，他的信心，他修持佛法的信心，证悟空性的信心，任何人动摇不了的，是这样的。

所以说《四百论》当中讲了，那么就说我们要对因果，等等，像这样话就说要产生定解比较困难，因为因果这些法是很微细，很隐蔽的法，那怎么样对因果法产生定解？可以间接的引发，间接的怎么引发呢，就说是，佛陀所宣讲的空性的正理，可以通过观察来确定，佛陀讲一切万法是空性的，那么可以通过观察确认是空性，那么空性这么深的空性，佛陀发现了都能够宣讲的话，那么更何况说是，世俗当中的因果，佛陀为什么没办法发现，为什么没办法宣讲。所以说我们可以通过无我理来对因果不虚的这样一种正见引发定解，因为因果方面通过我们分别念很难观察前后世是因果存在的道理，但是可以无相空而生决定信，可以无相空，你可以观察空性，然后一切万法空性的，通过这个途径，来对佛陀所宣讲的一切万法就说因果不虚的道理引发决定的定解，是这样的。

因为很深的都见到了，何况说这比较粗大的，我们对佛产生信心呢也可以从这个角度，来产生信心，佛宣讲最深的空性，所以说佛也决定能够照见世俗当中，因果缘起，我们如果能够通过观察，对空性产生定解，也可以有根据对佛宣讲的因果产生定解，是这样的。

说这个方面也是一种对因果呈现的方式方法，那么就说是这个，持续的观察。在这期间要经历从不定到获决定的过程。这个讲的很清楚，那么这个过程当中呢，他可以经历不定，那首先是大概怀疑，可能是空性的，但是呢又可能不空，为什么呢？因为还有这种情况那种情况出现，如果这种情况那种情况出现，那这个法可能就不空了。所以说这个期间呢，就

逐渐听闻在引发定解过程当中，他要经历首先是不确定，最后呢，完全确定，完全不动摇，这样一种过程，这个方面呢如果我们持续的学习话，这个过程，我们在，在我们的相续当中是可以经历的。

全知麦彭仁波切在《智慧品释》当中，以比喻这样描述：最初观察的时候，就像黑暗当中以手摸蛇一样，尽管没有触到蛇，内心仍然去不了怕蛇心态。就好像我们就说看到一条蛇，钻进了我们的房子，这样的话，当时可能也没有电了，也没有办法开灯观察，看到一条蛇进来了，然后就去找，用手摸摸摸，到处摸都没有摸到，把整个房间地方整个摸遍了，没有找到蛇，你看，那你说没有找到吧，没有找到应该放心了吧，但是呢，没有找到，没摸到蛇心里还是，总是觉得就说这个不放心，因为没摸到，不等于没有啊，是这样的。所以说，虽然尽管都没有触到蛇，但内心当中仍然去不了怕蛇的心态，和这个相同等，同样，也有这个毛病的。

同样，最初观察无我时，推求“头不是我、手不是我……”，遍身观察都得不到我，但是观察还没有到达究竟，对无我并没有引起定解。所以说这个时候我们通过，《智慧品》啊，通过《中论》的观察，分析告诉我们，这个头不是我，手不是我，脚不是我，内脏不是我，都不是我，对了观察一遍是没有我，但是我们这个我好像还是在这一样，还是觉得虽然没有我，没有找到我，但是这个我执好像还在，就好像你这个蛇摸的时候没摸到，但是你觉得蛇还在这，还是恐怖，所以说我们最初观察，为什么出现这个情况，因为这个定解还没引发，你只是初步观察，道理是这样你没有办法破掉，但是你内心当中这个，这个有我的执著呢，这个力量，观察无我的力量不够强大，虽然通过这样观察，从头到尾观察一遍，得不到我，但是这个观察还没究竟的缘故，无我还没引发定解，所以这个时候呢，认为有我这个心态还会出现，还是觉得还是有我，虽然观察无我，但是这个我还在这，这个方面是什么原因就讲了，然后下面告诉我们解决的方法，这个方面大家都有，但是怎么解决。

经过持久的努力，可以突破这种状态而生起定解，就像黑暗中燃起明灯，恍然见到只有花绳，原无毒蛇，这时候执蛇的心才真正放下来了。所以说呢，这个方面怎么办呢，还要持续观察，持续观察再持续观察，说这个方向是正确的，方向正

确但是时间不够，方向正确但是火候不够，时间不够长。所以说他没有，有些时候也是需要时间嘛，所以虽然你的方法正确了，首先你的方法不正确，那就完全错了。但你的方法正确了，还需要时间，有的时候还需要一些资粮，所以麦彭仁波切在这一段没有讲没有引用，但是在其他地方讲了，就说我们在这个时候呢，除了在这样观察之后呢，猛烈的祈祷上师三宝，还有呢就说大量的累积资粮，就是作福报啊，忏悔啊，这些多管齐下，然后再经过正确的长时间观察，很多很多因缘具足的时候，最后才可以真正产生定解和引起证悟。所以说这个时候还需要持久的努力，所以说我们观察的时候，觉得这个我破不了，不要就此中断，不要就此停止，这是个好的开端，那么如果把这个好的开端，继续下去，再持续观察，这种状态不会持续太久，所以说呢，可以突破这种状态，突破这种状态之后，最后就生起定解了，的确我是不存在，任何情况之下，都知道我是不存在的，就黑暗当中燃起定解明灯的时候，恍然见到，只有花绳，没有毒蛇，或者说，你看到这个花绳的时候，以为是毒蛇，最后一开灯的时候，看到只有这样绳子，或者说前面我们讲，你看到蛇进来了，但是你把灯打开之后呢，每个角落真的看的清清楚楚，没有，你知道可能是跑出去了，这个时候你就放心了，是这样的。所以说你真正的有了定解时候，这个时候开了灯，相当于生起了定解，生起定解之后就是看到了只有绳子，或的确是找，没有找到蛇，这个房子本来是空的，然后每个角落，可能有蛇的地方都没有，所以说你看清楚之后，就觉得这个蛇肯定是没有，或者是看花眼了，或者是已经跑出去了，不管怎么样，肯定是可以确定没有蛇，然后就可以放下对蛇的执著，对蛇的恐怖了，就是这样。

就说，这个时候执蛇的心才放下。同样，观察到量时，知道这个“人我”除了假立之外什么也没有，这时候疑惑顿消，心里断然决定，这是获得了定解。然后就是观察一定量，到量的时候呢，相续当中认为有我这个执著呢，我们就会发现，除了这个假立之外，什么都没有，什么都不存在，所以说这个时候通过观察生起了决定，这个时候疑惑顿然消除，心里已经决定，没有我，这个时候获得定解。那么这个只是通过听闻和思维的阶段，产生的定解，这个是由思而生慧，所以说我们思维是什么，听闻是什么，听闻就说你不懂的，你完全不懂的，你通过听闻你知道原来是这么回事，听懂就叫闻所生慧，闻

所生慧不够，闻所生慧只是听懂了，比如说，你说通过观察，你说没有我，这个没有我，这个听懂了这个力量很弱很弱，这个力量很弱，如果你不持续的话，很快就消失了，就这样的。很多时候都是这样的，在课堂上听的时候，觉得就说是印象很深，完全听懂了，一出门就忘掉，是这样的。这个事我们也有，这样的大家可能也有，个别的道友也有，这个就说听闻得到的智慧，他不稳固的，这个就证明这一点，所以说，下去为什么上师说看书看书，你下去要看书看书，你回去看书这样的。

有一次我们，有些刚去佛学院的时候，有时候下午没事情的时候，那个时候事情也少，也没什么很多事情，没有发心啊，上师讲课的也少，所以下午的时候就觉得没什么事情，就去转山，转经，转经的时候，转一转就转到上师房子了，我们去上师房子去上师耍一耍，那个时候还比较不太怕上师，上师的事情不多，门随时开着的。我们去，上师说你们干什么？转经，我们很得意，我们觉得上师要夸我们几句，我们在转经啊，我们在佛学院在转经啊，转什么经啊，回去看书去，就是这样的。当时我们就想不通，为什么上师对转经好像不太赞叹，这样子，回去看书，后来我们就慢慢知道了，其实真的转经很容易，就是有脚，你有心就可以转，但是看书呢，要引发定解这是很重要的，的确的确你说学佛法，学习佛法你转经可能是对因果有点正见，就可以转经，但是你内心当中要产生对佛法不退的信心的话，你不去看书你是生不了定解的，有很多疑惑打消不了。所以每次上师都是说你回去看书，回去看书，回去看书，每次都是回去看书。看书什么嘛，回去看书，后面就是说看书就是让你去思维，看的时候就去思维里面的道理，然后出现了疑惑就遣除它，那这个是慢慢慢慢看书然后去直接去思考思考，最后就产生了定解。那么这个定解就叫做思所生慧，这种思所生慧产生的定解就比较稳固了。这个就比较稳固了，不是你出门就忘掉了，不是这样的。你出门之后不会忘，因为那个定解，你内心当中已经很稳固了，所以他不会轻易的消失，但不会轻易消失呢，他的力量还不够强大，要完全颠覆内心的实执还不行，他只是一种确定的定解，说这个时候就需要什么，需要修行，闻思修嘛，闻思修的次第，这个时候需要修行。

缘这个定解去修，缘这个定解已经产生了，不动摇的，不

怀疑了，像这样去修，比如我去打坐，比如我在修很多人喜欢修，想修的时候，就这个心跑来跑去，是不是这样的，空性是这样的吗？好像不是，应该是，哎，应该不是。这样的话，你这样修什么呢，你这样所修的都不确定，怎么去修呢。所以像这样修的话你这样盲修瞎练也好，或者修分别念没有用，所以你要修你首先修的前提是什么，你要修的前提，你确定下来了，我没有怀疑了，就是这个，就是空性，这个你不需要怀疑，这个是啊不是啊，修的对啊还是不对啊，那修下去是不是浪费时间啊，你这些想法都不会有。你已经确定了，你就是修这个，你不需要分心，观察我修的东西对还是不对，所以通过你观察完，你的定解，确定了没有怀疑，没有丝毫的怀疑，就是这个，所缘境定下来了，然后你就去训练，把你的在这个所缘上面去安住，安住，安住的时间越来越长，安住的时间，你这个定解上面安住的时间越来越长，你的力量就越来越大，所以说你的力量越来越大，你这个就撑起了修所生慧。

通过修行所产生的智慧他可以对治烦恼，那个时候你自相的贪欲啊，自相的嗔心啊，慢慢慢慢通过修行的力量，全部慢慢慢慢消减了，融化掉了，是这样。

最后修所生慧到量的时候，就亲证了，证悟，证悟是修所生慧的后面的结果。所以，像这样他有听闻，闻所生慧，思维，思所生慧，然后修行，修所生慧，然后是证悟，是这样的。下面我们只是闻，只是听闻还没有闻所生慧，有些还没有生起来，所以说你要思维，所思维的东西是什么，你所思维的东西是闻所生慧，你所思维的一定是听闻得到的智慧，听闻之后得到的智慧，你在缘这个东西去思维，然后才能够产生思所生慧，那你修行的对境是什么呢？修行的对境是思所生慧的定解。你有了思所生慧你才能缘这个思所生慧的定解，这个结果去修行。那修行这个呢产生的修所生慧，这个时候烦恼慢慢慢慢开始减除了，开始消减了，功德慢慢慢慢生起来了，就是这样的。所以说呢，这个方面就看你定解还不够，就这样，下面就开始修行。

生起了空性定解之后，安住在定解中串习，这个叫修，有了定解你才去修行，这个在麦彭仁波切的《定解宝灯论》讲的非常清楚，是这样的。所以安住在定解当中串习，让它一直持续不断，这个时候就需要一种寂止，就需要一种等持，等持的力量就是把心安住，摄心一处叫等持，所以如果你修行的时

候你的心，虽然你想修的这个目标是空性，你确定了，但是你的心不定，老是对这个所缘境安住不下来，跑来跑去跑来跑去，这个时候就不行，所以这个时候就需要一种寂止的境界，让你的心定下来，安住下来，安住下来之后，你把你的心安住在定解当中它就不会散乱了嘛，不会散乱你就这样持续，越持续久它的力量越大，是这样。让它一直持续不消失，是这样的。

这就是中观的修行，此外也没有别的修行。这时候，心能安住多久，就要如是安住，不让它被其他因缘夺走。这个方面也是我们在修的时候呢，怎么样观修空性这样的一种方式。

最初安住的时间不长，生起杂念的时候，要及时提起观察，重新引生定解，起了定解，尽量安住不散掉。那最初安住的时间，不能够太长了，太长的时间它就会散乱，是这样的，它就会想其他的東西。所以说，在许多禅修的窍诀当中，就是讲了，就是修行的数量要多，修行的时间要短。就说是修行的数量要多，比如说你一座修半小时，一座你修半小时的话，可能你大概修一分钟就要停一下，要停一下要重新开始，再停，有的时候一分钟都是长了，有的时候说是念一遍百字明的时间，念一遍百字明的时间，这个时间当中你精进观察，然后就放下，放松一下，你不要再想了，放松一下重新开始，再开始修。它因为时间短，它更容易关注，如果时间长了，它就开始散乱了，就这样。所以，有的时候修呼吸的时候，修呼吸的时候，它就是说，虽然说是你可以一直观呼吸，数，一呼一吸，一，一呼一吸，二，这样的话有些大德讲的时候呢，最多七次，一般来讲，七次你就重新来，从一数到七，重新来，然后再从一到七，一般来讲的话说，数到十五十六的时候，基本上来讲心就散乱了，就安住不了了。所以虽然说你二十一次，但是中间的时候肯定会散乱，所以说基本上从一到七，好了你停止，再从一到七，再停止，或者甚至你一到三，一到三，一到三，这样去修，因为你一次比较容易安住的，第二次也比较容易安住，所以你每次都很成功，每次都很成功，这样你的次数可以短，时间可以短，次数可以多，每一次都觉得分别心没有产生，每一次都很成功，每一次都很成功，所以，它如果习惯之后，你再拉长，你再把时间拉长，再拉长，这个时候你不容易散乱了，所以说呢就修的时候呢，他就说最初安住的时间不能太长了，不能太长，所以有些时候，莲花生大士窍诀当中，安住

的这个修法的次数，像屋檐水一样，就说屋檐上面滴水，这样的话，他就说是你的短而多，短而多，短而多，就是这样的，一座当中可以很多次，很多次停止，很多次开始，很多次停止，如果你一直之后，一定要坚持到最后，然后呢就一直，最后呢就很多时间都在散乱，根本就是没办法安住在所缘当中。所以说，就每次在这个过程当中，你可以分成很多若干个小段，你可以分若干个小段，你的一个小时当中，可以把它分成，有些地方说，半小时当中可以分为，一个小时当中可以分为三十次，就是这样的。分为三十次会分更多都可以，但是如果你后面，你的这样一种，你的禅修，你的定力越来越深的时候呢，你就可以缩短了，你可以时间加长，而次数减少，这个方面最后你一座下去就是一个小时，中间不起分别念的，这个就是已经训练到后面结果的时候，你可以这样。刚开始的时候，你必须短，然后呢次数多，中间时间短，这个时候呢它是一个窍诀，是这样的。

生起杂念的时候，我安住空性生杂念了，生杂念怎么办，及时发现，生杂念了，然后重新观察，重新引生定解，就说已经从这个空性的境界当中，散掉了，失去了空性见解。怎么办，再用理论观察一次，再用你掌握的理论观察一次，观察理论，观察通过理论观察，观察结束的时候，你的定解重新获得了。重新获得定解，你再安住这个定解，安住一会儿，你又散乱的时候，又重新观察一次，又引发定解，又再安住，所以每次安住的都是定解，那个保证你每次安住都是这个观察的结果就是定解，所以你没有安住在其他方面，没有安住在其他散乱的方面。所以你观察一遍，观察的方式，你可以简略的，很短的，像这样观察一次是空性的，安住在空性当中，又散乱之后，又再观察一遍，又安住空性当中，是这样的。重新引发定解，然后起了定解，尽量安住不散掉。

像这样，观察和安住交替进行，串习到纯熟时，就可以达到不须观察而任运安住的阶段。那么这个就叫做观察修和安住修，轮番修持，刚开始的时候呢全知麦彭仁波切《定解宝灯论》第四品，第四品主要是讲修行的方法，到底是观察修好呢，还是安住修好呢，有些大德说呢依止观察修，有些大德说依止安住修，全知麦彭仁波切的意思就是说，凡夫人最初的时候呢，绝大多数的时间都是观察修，绝大多数的时间都是观察修，然后你安住的时间很短很短，然后再开始观察，中间的

时候呢观察和安住交替修，观察再安住，观察再安住，观察再安住，然后最后的时候呢，你的这个通过前两期的修行，已经比较纯熟的时候，这个时候稍微一想一下，定解就出来了，然后不容易散乱，基本上安住修就可以了。就安住空性你就不用再去观察了，那个再观察反而就成了一种多余的事情，反而成了画蛇添足。所以因为你不确定才观察，所以你已经确定再观察会让你的心散乱，所以像这样的话，首先是观察修，然后观察安住交替修，然后最后是安住修，是这样的。全知麦彭仁波切在《定解宝灯论》第四品中，讲的非常清楚。观察安住交替进行，串习到纯熟的时候，就可以不观察了。

从对治的功能来看，越安住定解，越能减轻执著。那么从对治的角度来讲，越能够安住定解，你的执著就越少。越减弱执著，就越减薄贪嗔。那么你的执著越少，你的贪嗔心就越少。由此身心不会造恶业。所以他就逐渐逐渐趋向于圣者相续了。所以，以相似的空性之道，能明显地制伏烦恼，深入下去，有望现证空性，遣除道所断。那么就是说，以相似，现在我们修的是相似空性道，但是相似空性他有他的作用，明显的制服烦恼，明显的减弱烦恼，然后再把状态下再深入下去的时候，就有望证悟空性，现证空性。然后现证空性的就可以遣除道所断，道所断是什么，就是人我执和法我执，烦恼障和所知障，以前我们讲所断，所破的时候讲到的这些。下面就引用全知麦彭仁波切《定解宝灯论》第四品当中的意义作归摄。

总之，如《定解宝灯论》所说：

乃至未生定解前，方便观察引定解，就是乃至我们没有产生定解之前，通过各种各样的方便观察，一定要在我们的内心当中去引发定解。

已生定解于彼中，不离定解而修行。那么如果已经产生了定解了，就在这个定解当中，不要离开定解，反复去观修。

定解犹如明亮灯，能灭颠倒分别念，因为这个论典就叫做《定解宝灯论》，所以麦彭仁波切非常非常侧重这个定解，第一品就说讲无遮和非遮的定解，第二品那就说小乘没办法证悟圆满空性的定解，第三品呢就说是对于修行的时候不执著的一种定解，第四品安住修、观察修的定解，第五品是二谛就说是他的关要定解，第六品就说是净见量的定解，第七品就是讲到了这个，有承认没有承认中观的定解。他全都是定解当中引发的，所以叫定解宝灯。那么就说是定解犹如明亮等，定

解就像灯一样，就像宝灯一样，能够灭除颠倒的分别念。

于此应当恒勤修，若离复依观察引。那么于此呢应当精进恒时的勤修，如果离开了定解，复依，又依靠观察重新引发定解。

故修大乘见解时，最初观察极重要。所以说，修持大乘见解的时候呢，最初观察是非常重要的，下面就通过次第来观察，就是就说是，正承观察非常重要。

若未以妙观察引，岂能生起妙定解？那如果没有通过妙，善妙的观察，通过殊胜正理的观察，来引发的话，那么没有通过观察来引发的话，那么如果没有通过观察来引发，岂能生起妙定解？那么你的妙定解怎么可能无因无缘产生呢？这个定解的产生一定是通过善妙的观察，引发的善妙定解，所以说没有以观察引不能生起妙定解。

若未生起妙定解，岂能灭尽劣增益？那么如果没有生起殊妙的定解的话，你怎么可能灭尽恶劣的增益呢？认为有无啊等等，下劣的增益，恶劣的增益怎么灭尽呢？

若未灭尽劣增益，岂能灭除恶业风？那么如果你灭尽了这些下劣的增益，怎么可以灭除，灭除这个造恶业贪嗔痴这样恶业风呢？

若未灭除恶业风，岂能断除恶轮回？如果你们没有灭除这个恶业风，怎么可以断除这个恶轮回呢？

若未断除恶轮回，岂能灭尽恶痛苦？那么如果你没有进行灭尽恶痛苦，没有断除轮回，那么痛苦肯定是存在的，没有办法灭尽的。

所以说，这个是从观察到灭痛苦之间是这样的。那么反过来讲呢，如果要灭尽痛苦，必须要灭尽轮回，要灭尽轮回必须要灭尽恶业，要灭尽恶业必须要增益，要灭尽增益必须要生起善定解，如果要生起善定解，必须要妙观察，就是这样的。那么如果你要妙观察，必须要善妙的听解，宣讲这些，殊胜的这个，就说是这个正理的这样一种经典和论典，所以他又是从这方面来的闻思修，然后修从思而来，思从闻而来，是这样的。所以说我们不间断的学习，持续的学习对我们真的来讲非常的重要。否则的话，如果有些时候我们只是凭自己的分别念，我应该这样，我应该那样。佛陀说需要闻思修，大恩上师说需要闻思修，觉得那只是给别人讲的，和我没关系。所以说最后很多自以为是的人，走到后面的时候都是没办法

走到底，原因就是这样的。所以有的时候讲，我们的分别念，再怎么我们觉得我们的分别念重要，我们再怎么觉得我们分别念很敏锐，但是绝对不如上师诸佛的智慧，绝对不如上师诸佛的大悲心，是这样的。所以说给我们开显的这个道呢，第一绝对是以大悲心，为出发点开显的，第二呢绝对是以智慧观察开显的，绝对适合我们的根性开显的，所以说应如是修习，中观总义终。

那么这个以上呢，就中观总义总义讲完了。下面有点时间念一下后面这个，抉择二无我之理的这个传承。那把这个念一下，这个很短。

抉择二无我之理  
全知麦彭仁波切 著  
益西彭措堪布 译

顶礼曼殊室利！

缘自相续的五蕴计我之识，即是我执。其耽执之境，称为补特伽罗或人我。除了仅是不观不察而耽执为有之外，实际如同绳上之蛇，从未成立。“我”的施設处五蕴本是多体、无常，而认为我者，从前世至今生、从今生去往后世的常一之我，仅是对五蕴积聚假立之外，实际并不成立。因此，有境——计我之识，即是我执；其耽著之境，称为“我”；如同绳上无蛇，除了仅仅对蕴假立为“我”之外，通达“我”自性不成立，即是无我正见。

排除所谓的“人”或“我”后，其余一切有为无为诸法，均称为法。就彼等法而言，也仅是未观察而执为实有，倘若以离一多因等正理观察，则细与粗的有事何处也不成立，通达无基离根，对此，称为证悟法无我。

因此，所破——补特伽罗及瓶等诸法以自性成立或者谛实，称为人我或法我。对这二我，仅是以迷乱心识缘取，此外若作观察，则丝毫也不成立，对此称为人无我与法无我。如是证悟无我之识，称为证无我。所取的二我及其有境是二我执，需要从根遣除二我执。对于所境二我不成立的相，以理抉择后，须要在相续中生起二无我的有境——现证无我。

总之，我执为轮回根本、一切烦恼之源，而其对治——证悟人无我，则是解脱道的根本。不仅如此，了知万法无自性的

圆满空性之见，依彼连一切所知障也能断除的缘故，乃是大乘道的根本。对于空性缘起无别的法界离言大平等，乃至尚未彻底生起定解期间，应当学习正见。

仅仅遮遣所破的无遮的见解，称为相似胜义，其仅为趣入真实胜义之门，并非实相究竟。而双运极为不住之中观或真实胜义，则是二谛无二的实相、各别自证所证、无余寂灭一切戏论之网的自性。

总之，以理观察而了知轮涅万法，虽然现是现，但若谛观细察，则极微尘许也不成立，成为现即自性不成立、(现空)无有相违的一切有事，如水月、如梦境、如幻事一般，真实产生对此断定的定解时，则如同后得如幻的定解。虽然这是生起中观的善为了知，但仅仅以此并非见了离戏大中观自证智慧所证的法界义。因此，若对现见双运离言的自面后无余息灭破立分别执著状态的入定就如虚空般的远离戏论，产生殊胜定解，这也仅是说了以闻思而见解观察圆满之量，然而，作为各别自证境的法界，仅以依随声音、文句的外观观察，并不能击中关要。由此可见，自证极为超胜于其余一切心识之境，并且，具有上师窍诀而对安住心性的方法获得善巧的智者，能够轻而易举地引生定解。以此衡量之后，无颠倒了知道的关要。

麦彭撰著

念完这个传承了。