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！

《中观庄严论释》 第019课 第0-10分钟 圆慧

(00:00)为度化一切众生请大家发无上的菩提心。发了菩提心之后，大家继续学习麦彭仁波切所造的《中观庄严论释》，###(00:08)，那么这个论典是非常明确宣说了在名言谛当中承许唯识、在胜义谛当中承许无自性的这样一种殊胜理趣。实际上，名言谛中唯识的观点、胜义谛当中的这样一种无自性的观点呢，完全都是按照这个一切万法的本性，通过事是理来进行观察的一种抉择的。所以说，了知了这样一种问题呢，就帮助我们能够打破这样一种妄执，就是说错误的、颠倒的认识二谛自性，从而造下了很多不共的业流转轮回的这样一种情况就会完全打破。对于学习这个论典的人来讲的话，完全是实实在在的能够帮助我们离开轮回的一种方法，而不是一种学问、而不是一种哲学，所以说我们在了知的时候应该知道一切万法的本性就是这样一种自性的。那么为了对于我们了知麦彭仁波切前面通过造论五本的方式来安立的这样一种造论分支，造论五本前面也是有过介绍的。首先呢，由谁所著；然后，为谁而造；第三是，属何范畴；第四是，全论内容，第五是，有何必要。那么前面的四个问题我们已讲完，现在讲的是第五个问题，有什么必要。实际上就是为了让后学的这些大乘的弟子轻而易举通达整个大乘的意义、生起定解，并进一步呢获大菩提果。那就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，后面呢就是讲到了这个进一步对本论产生定解的五种特点，五种特点当中我们现在在宣讲第四个问题，就是说【把这样一种胜义谛分为相似胜义和真实胜义，是这样一种高超绝妙的立宗】因为针对这个不同的根性，必须要安立不同的这个教义，否则就无法调化，否则不对机的话，就没有办法真正成为殊胜的教言。还有一种在修习修法的过程中，虽然最终证悟的是离戏空，但如果最初没有经由单空的这个基础的话，是没有办法进入这个一切万法实相的大##的(02:33)，因为说在最初的时候，要了知单空能够打破实执，但是呢究竟来讲，也必须要把这个无自性的打破，趋入到究竟实相当中。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。】那么前边已经讲过，这样一种单空不能安立成究竟的实相，也不能够把单空

安立成一种断灭见，实际上单空就是一种方便，通过这样的方便，可以趋入到殊胜的胜义当中，那么对于初学者来讲的话，遮破所破的单空，就是把这样一种实有的执着、把这个实执遮破之后的这样一种无自性，这样一种空性，单空可以在心中可以浮现出来，在心中可以浮现出来最重要的意思呢，实际上也是说明单空可以作为一种初学者的境界，初学者是可以修持单空，初学者是完全可以浮现出单空的意义的。所以说像这样的话它也是一种分别心的境界，它也是一种殊胜的方便。好就好在它能够作为分别心的所缘，能够作为分别心的所缘对于凡夫人来讲，对于初学者来讲，那么恰恰就是一大优势。因为前边我们提到过呢，作为凡夫人来说呢，无论如何都没有办法摆脱所缘，那么就是说与其对于其他的实有法产生一个所缘、对于其他一种不好的法产生所缘，那么这些方面都是没有意义的。还不如呢，对于这样一种一切万法无自性、通过非##(04:28)的语言呢，可以打破这样一种实有执着。所以说这个单空的意义，虽然在初学者心里可以浮现出来，但是，【从可以依靠中观切合要点的分析的修行人，把辨别无自性的单空的这个意义的时候】呢，实际上上师讲，无自性和单空仍然还是有差别的，为什么前面叫做【依靠中观理切合要点来分析】那么什么叫做中观？实际上是不住二边，不住二边的意义就叫做真正的中观。作为一个修道，那么离常断或离开有无这样一种意义呢，就叫做中观义、中观理。那么如果从依靠中观理切合要点的角度来进行分析呢，辨别所谓无自性和辨别单空的时候呢，从这样一种切合中观理的辨别的时候呢，无自性的意思那么要比单空的意思要超胜。为什么这样讲呢，因为无自性和缘起意思无二无别的，那么所谓的无自性就是说缘起的意思，那么就是说，在显现的时候它是无自性的、无自性的时候它是一种缘起显现的，所以实际上无自性的意义和缘起的意义这个方面就是无二无别。无自性和缘起义无二无别这个殊胜定解的一种执着相，也就是说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。那么这个常断二边呢，在凡夫人的相续当中就犹如悬崖和犹如峭壁一样，一边是悬崖，一边是峭壁，像这样的话，往往就把这个一种常边和断边、那么如果一般凡夫人有了这些粗大常断二边，就会产生强大的实执，经由呢这样一种实执，产生这样一种很多很多分别念，造这样一种善恶业，然后流转轮回的。那么就是要遣除这样常断二边，是通过无自性的缘起义就可以完全遣除。那么怎么样遣除，通过无自性、缘起义遣除常断二边呢？实际上就是说，遣除常边，因为它是无自性的缘故，当某一个法正在显现的时候呢，显而无自性，它落在无自性上面。那么如果这个法落在无自性上面呢，就不会具备常边，因为所谓常边以前是怎么样、现在后面还是怎么样的，或者就是说

，它在实执心的面前，它都是一种恒常不变的法，它是一种实有不变的法。但是就是这种无自性，它显现的时候，它完全没有丝毫的自性可言。就好像正在做梦的时候，这个梦境它本来就是一种无有自性的，它是一种虚假的或者无自性的法。所以我们了知这样的法是这样一种无自性之后呢，就可以遣除常边了。那么遣除常边之后呢，一不注意的话，就容易落在这个空边当中或者说落于断边当中，那么这个时候通过“缘起”来安立，虽然是无自性，但是无自性不代表没有、不存在的意思，无自性只能说它的没有自性，那么无自性这三个字实际上如果要解释成很深的地方呢，也可以解释的很深，和这样一种大空性来解释的时候呢，显现也是无自性、空性也是无自性，像这样一切都是无自性，这个方面也可以理解。但是在这种无自性、这个三个字的话，首先我们先看这个自性，自性的话就是说一切法它存在自己的本体、有自己的自性；无自性的话，就是说这个法它是没有这样一种恒常不变、实有自性的。无自性就是说，这个法可以显现，显现的时候它没有自性可言。从无自性的这个侧面，就可以打破常边；从它就是说是虽然无自性，但是可以缘起、可以显现的角度来讲，可以打破这个断边。所以为什么前面叫做“切合中观要理”呢，就是说依靠中观理、切合要点的分析，我们现在叫打破常断二边，叫了知现空无二，要了知这个缘起性空、了知性空缘起，实际上在了知的时候就是无自性这个意义更加能够表达中观宗的这样一种思想，中观的思想就是远离常断二边，不住一切的这样一种中道义了。比较起来的时候，单空它是侧重在一个“空”方面、单单的一个空嘛、单单的一个空属于这个单空。所以单单的一个空，它有的时候可以描绘它的这样一种“不存在”的角度，但是它的“缘起”的意义在“单空”这个词当中表现不出来。所以此处介绍无自性的意义，它可以遣除常断二边。所以说无自性实际上就是说显现无自性、空也是无自性的，这个方面都是可以理解的。但是呢，如果我们对于无自性它有一种执着相的话，还不是一种殊胜的观点，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。】虽然就是说我们内心中会浮现一个无自性的这样一种执着相，无自性的执着相可以打破常边和断边，但是呢，如果说我们对于无自性方面，还没有办法真正去远离它的这样一种执着，虽然对无自性的这样一种执着，它可以打破常边和断边，但是，如果内心当中还具备这样一种破和立的执着相期间呢，就不相顺于一个远离四边分别念的这个自性，它实际上还是有稍微的一种执着相在里边的。只有以各别自证的方式，各别自证的方式很多时候就是讲到圣者入根本慧定的究竟，像这样的话称之为各别自

证。（10:26）

还没有办法真正的去远离他的这样执着，虽然对无自性的执着可以打破常边和断边，但是如果内心当中还具备这样一种“破”和“立”的执着相期间呢，就不相顺于这个离四边的远离四边分别念的自性。实际上还是就说有稍微的执着相在里边的，只有以各别自证方式，各别自证方式很多时候就讲到了圣者入根本慧定的境界嘛，像这样就称之为各别自证。不是通过这样分别念而是通过这样一种别别证悟了境界安立的。那么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，那么这种法界是首先通过正理穷究的四边完全究竟的对于四边做了详尽观察，实际上不管粗大的四边还是微细的四边，全部都不住，没有一个四边可得，那么有这个定解，安住在这个定解所引发的法界当中，这个时候呢才能消除一切戏边，乃至于我们在分别念在观察的时候都还是落在戏边当中，所以说必须最后要通过这样一种各别自证的智慧，安住在如是的法界当中的时候呢，这个时候才可以真正说离戏了，真正说安住在离一切戏边的境界当中了，那么这样一种智慧呢就称之无分别智。所照见的法界就说是离一切戏边的殊胜的法界。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。那么如果最后安住在离一切戏边的法界当中的时候呢才可以断除一切的增益，真正对法界来讲的话，所有这样的分别念所安立的观点都叫做增益。那么我们在打破怀疑的时候，在思慧他要离开的希求当中有增益和损减，有两个方面。但是不管是增益也好，还是损减也好，最后都可以包括在增益当中。因为就说法界的本身他是没有任何执着的，没有任何所缘，没有任何承认的。所以说如果我们分别念面前认为有一个空，有一个这样离四边的法界有一个法存在，这都叫增益，增益的意思前面我们讲过，不存在的东西认为他有，这个叫做增益，把不存在这一部分认为他有，增益出来，这个方面就叫做增益。所以说我们分别念的所有境界一概可以说全都是增益，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的所缘的缘故。所以说只要我们对于这样一种法界还有丝毫的执着的时候呢，就都叫做增益。那么也就是说如果没有证悟无分别智的时候呢，肯定相续当中是有增益的，所以说最后的增益要断除必需要安住在无分别智根本慧定当中。那么如果真正断除了一切增益的时候呢就对更无高超就是再没有超胜的真实边，这个真实边就是讲真实的边界。一切万法的真实边界，还有《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"，而且还有很多经典当中都讲过"不作意"，当（？【13:27】）他要和莲花结论师辩论之前呢，他听说印度又来一个莲花结论师要和他辩论，

他提前就做准备，就把大藏经当中有八十部经那。八十部经当中讲“不作意”这样的意思挑出来，然后汇集成一部论典。像这样的话就把背熟，辩论的时候就用这么多教证都是不作意的,实际上真正就说“教”是正确的，但是在他用的时候呢不是“证”，是“教”而非"证"，像这样的话，他的观点不能够证明 通过"教"不能证明你的观点，就说你引用的"教"和你承许的观点对不上号，不是真正的不作意。所以佛教当中所讲的不作意和你自己所讲的不作意完全不在一个层次上面，所以说虽然你引用了这个"教"但是不能证明你的观点，就是殊胜的就是正确的。所以般若经当中讲不作意还有很多这些大乘的论典当中讲了很多超胜的不作意，那么如果我们能真正的通达这样含义的时候呢，般若经当中所讲的不作意的本意的确坚定不移，就会坚信不移，所以麦彭仁波切他的分析的时候，我们看他的思路啊非常的清晰，他分析的层次他的纲要下来很清晰的。他就是把这个单空做一个殊胜的定位，单空不能做究竟的胜义谛，否则有什么什么过失，单空也不能作为一个断见，否则有什么过失，下来之后就把单空和无自性做比较。无自性他就说能够遣除常断二边，但是呢就说你对无自性如果还有执着的时候呢，他还不相合于法界。所以说要把这样一种无自性的执着还要破除，中间不是讲了“乃至具有破立的执着相期间，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”。那么这个时候呢才叫真正的不作意，没有任何可作意的，那么如果要作意的话就是四边当中可以包括的，那么就说四边都不住了那还有什么可作意的呢？没有任何可作意的。所以说这个就是般若经所讲的不作意的本意。实际上也是回复了前面有些人说宁玛派的自宗你如果说一切不作意的话就会（A？【15:52】）我们说这一切不作意和（A？）他虽然也讲一切不作意，但是呢就说他不是真正的一切不作意，这个不作意一切不作意并不是一个很坏的东西，就说在对方看了如果你要讲一切不作意（A？）非常不好但实际上般若经当中也讲一切不作意，在很多地方也讲一切不作意，所以我们就说通过观察来安立佛经当中殊胜的一切不作意是怎么样的，必须要了知。了知完之后就知道我们的观点就这种不作意，不是说（A?）中的一切不作意，A中的一切不作意完全是没有定解的，而现在不作意的一切没有任何边可以执着可以缘，的确自己的心呢是没有一个可以作意的地方，这个时候呢就是安立了殊胜的不作意了。当然下面还要对不作意的意思呢进行安立。最后了义的修法就是一切不作意，但是我们就说如果了知了一切不作意他的本意之后呢就会落入在什么都不想什么都不思考你就坐在这就可以了，不是这种庸俗的一切不作意，真正的一切不作

意是通过正理穷究四边皆不住的定解的基础上来安立不作意真正不作意，这才是一种殊胜的修法，这才是属于大圆满或者大中观一个不作意的修法，否则的话就说你还是在分别念去作意你想一切不能作意，像这样的话就像前面的（？【17:17】）当中第五个（？【17:19】）这个是完全相同的。所以上面通过次第一步一步安立了殊胜不作意的观点。“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，”那么就说如是就成为入定之行境的究竟实相那么就说是入定的这样一种智慧他是一种能境，可以说讲的时候缘上面的能境，然后他对境呢是究竟的实相，最后就说我们要入于究竟实相当中，那么在入定的时候呢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，就说不管怎么样我们通过语言来讲这样一种法界呢是完全没办法表达的，然后呢我们要通过分别心去缘，像这样也是没办法表达的，所以像这样的话就说这样一种无有四边所缘的究竟实相呢不是语言不是分别念的行境，所以说因为完全没有存在本体的缘故，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 纯粹是虚妄之见，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。”那么就说要相合于法界而不做一切承认，反之呢，如果明明有所缘，在法界当中如果有一个法可以作为所缘，我们反而不承认他的话，就纯粹是虚妄之见了。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他可以作为我们一个所缘的，但是呢我就好像没看到假装没看到一样，我就不去承认他，像这样的话就没有随顺究竟实相嘛，这种见成为虚妄之见了。所以说本来有所缘也不承认，这个是虚妄之见。本来无所缘你有承认这个也是算是一种虚妄之见，所以说呢，法性是怎么怎么样了就跟随这样法性去如是如是去承认，这种宗义才是最究竟的宗义，这种宗义没有任何的理证的妨害，所以为什么中观宗应成派他在讲的时候呢，做一切不承认，远离四边的这样承认，谁都没办法破。为什么谁都没办法破呢？在四百论最后的颂词实际上讲并不是中观宗你的嘴巴厉害，别人都说不过你，不是这样的。而是就说中观应成派中观宗他所安立的这样观点完全随顺于究竟实相，随顺了究竟实相，随顺了不住四边的究竟实相

为什么谁都没办法破呢？在《四百论》最后颂词实际上讲的很清楚，并不是中观宗你的嘴巴厉害，你出了一批人才别人都说不过你。不是这样的，而是中观应成派、中观宗他所安立的观点完全随顺于究竟实相。随顺于不住于四边的究竟实相安立的观点，谁能够破的到？谁都没办法破，因为他就是这个究竟实相，他随顺了这个究

竟实相他是个事势理，所以谁都没办法对它进行观察、破斥、遮破的。所以说这个地方讲“这两者尽管同是不承认”什么叫这两者尽管同是不承认呢？就是第一个本来没什么可承认的，所以我就不承认，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。这两者在词句上都叫做不承认，但是在本质上是有真假的差别的，本质上面差的非常远有真假的差别。打个比喻就比较容易理解了，在《显句论》当中月称菩萨也是打了个比喻的。如同本是盗者而不承认盗窃，比如一个人偷东西了，之后公安局来收拾他。像这样你是不是偷东西了，他不敢承认，一承认不是就抓进去了嘛！像这样的话就是信誓旦旦的说我没有偷东西，这个方面也是不承认偷东西。另外一个不是盗贼的，别人问他你偷东西了吗？我没有偷东西。像这样的话，他也不承认自己偷东西，这两种都说没有偷。但实际上在本质上面一个是本来偷了假装说没有偷，一个是本来没有偷如理如实的说没有偷。所以说一切不承认也就是这样的。中观应成派的观点本来没有什么可承认的，就说没承认。法界就是这样不承认的，就是说我就跟随不承认。那么另外一种的话，本来有所缘在嘴巴上说不承认，一切不作意。像这样的话就是第二种虚伪之见。所以这个方面实际上也是反衬了宁玛派和和尚宗的观点。和尚宗是本来有承认的，本来内心当中有所缘有一个执着，但是他说一切不作意、一切不承认。像这样的话就相当于偷东西一切不承认一样。那么第二个就是宁玛派的观点了，宁玛派的观点就是说本来没什么可承认的，我就不承认，像这样就符合实相的。所以说二者之间通过比喻意义来对照的时候，差别是相当大的不可同日而语。

“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趋入的,因而永远也不能表达出除此之外的意义。”这整个大段实际上也是很重要的一个问题。平时我们在学佛法过程当中，学中观的过程当中也是比较容易混淆的一个关键的地方。就是说应成派他说一切不承认，但是在安立的时候、讲它的时候似乎要承认一个空性，要承认一个离戏。这样的话意义上的不承认和词句当中有所诠表的承认，二者之间不能够说是矛盾的。不能够说你词句上说了一切不承认这个本来就是个承认，你的意义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的意思用了很多殊胜的理正观察完之后，我们在学法的时候落在意义上面。就是我们讲这句话它的意义所指到底是什么样的？意义上的所指就说一切都不可承认的，但是为了表明这个一切不承认的意义，我们在词句上面必须要说这个是不承认的。我们不能说你这个语句承不承

认的。像这样你说一切不承认，你说的这句话你承认吗？不能够去钻牛角尖，不能去这样抬杠。实际上这样一种语言，它有一种语言的特点，所以说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。所以我们要了之的是它的意义，借助的是语言的一种方便，一种工具而已。所以像这样讲的时候就讲的很清楚，为了趋入入定境界无可言说之义。真正在菩萨入根本慧定的时候，没有任何可以言说的。他有的一切分别一切言说全部都已经泯灭了，所以这种入定境界是没办法言说“无可言说之义”。我们要趋入这样入定境界或者要表示这种入定境界是无可言说的，所以就通过“后得的定解用名言的词句来表示”。我们如果要表达它要趋入它，就只有在后得当中借助后得的一种定解。在后得当中有一种定解，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这样一种入根本慧定的境界的话，他也是在后得位的时候用名言的词句造《入中论》、造《显句论》等等，像这种方式来表示。它是处在后得位，处在后得位的时候就可以使用这样一种名言，使用这样一种词句来进行表示入根本慧定的境界。

所以说在表示的时候是借助这些名词，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”那么在进行宣说的时候，“所有词句都是以断定自己所诠表之内容的方式而趋入的”比如说“无生”，无生这个字就是断定了自己的所诠表，在无生这个词当中否定了一部分，肯定了一部分。否定的是什么？否定的是生，实际无生当中它否定的是生。然后肯定的是无生。像这样的话就能够断定一切万法是无生的，完全是无生的。然后“无自性”就否定的是自性，有自性的它否定了。从字面上看它要承许一个无自性。“空性”的话也是，实有的部分否定掉之后，一切万法本来空性的。“离戏”就是把这个戏论的部分离开。“无缘”就是说把这个有所缘的否定掉，然后是无缘的。“离边”的话就把这样一种边执离开，所以说是离边的。所以像这样的话，所有的词句都能够断定自己所诠表的内容的方式而趋入。实际上从无生到离边它们都是表达的一个含义，全部表达的一个空性的意思。但是侧重点不一样，侧重点在描述的时候不一样。为什么同样是一个意义他要用这么多的词句呢？实际上就是说，这个词句都是帮助我们趋入意义的一种方便。因为每个人他的这样一种对词句的使用方式喜好不同，所以说他有的时候对这个词比较相应，对那个词就不相应。比如说我们说空性，对一个部分人来讲这个空性就太抽象了。什么是空性？非常抽象是不是什么都没有？不是这样的。实际上如果换一个说法，说无自性他就想这个法它显现当中是没有自性的。没有自性我们说无自性就是空性。他就说他因为对无自性这个比较有感觉，对无自性这个词

比较有感觉。找到这个感觉之后，我们再给他说无自性和空性是一个意义。这个时候他就对空性这个含义，对空性它表达的意义就有一个比较准确的认知。他就不会想空性就是什么都没有，空性就是瓶子当中没有水。空性并不是房子里面没人，这个叫空性。空性就是无自性的意思，他对这个无自性一下子就趋入到空性当中去了。或者有些人他对无生比较有感觉，无生就是没有生，无生、无住、无灭这样一种本体就是空性。或者就是离戏，离开一切戏论等等。反正就是这些都是讲空性的，但是对于不同众生他的这样一种使用词句喜好不同和他的习气不同，所以说通过很多很多的东西可以安立。不单单是在这个地方讲空性的时候，有的时候就是说如来藏就是空性，空性就是如来藏，这个时候他就说什么是空性呢，如来藏就是空性。他对这样一种空性的意思更加能够理解，他就说有其他地方可以理解的。所以这样一种佛、菩萨非常的善巧，不单单是用一个词，用很多词帮助词帮助我们来离开。当然从它每个词的角度来讲，诠表的侧面有的时候是从无生的角度来讲的，有的时候是从离戏的角度来讲的，这方面不一样。但是它所诠表的意义都是一样的。

所以“都是以断定自己所诠表之内容的方式而趋入的,因而永远也不能表达出除此之外的意义。”所以说这样一种词句永远也不能表达出超出这个范围之外的意义。比如说离戏，离戏这个词它表达的永远是离戏，离开戏论。它这个词就不可能把这个词语表达出来之后，最后得到一个有戏论的这样一种观点，是不可能的事情。所以说像这样的话，离戏它这个词句有它的特点。它除了表达断定自己所诠表的内容之外，不能够表达出超此之外的意义。所以说，这个实际上的意思是什么意思？比如说离戏，离戏本身是不是个戏论？你在说离戏这个词的时候是不是个戏论？我们说你就不能这样理解。

因为就是说是这样一种离戏它都是断定自己所诠表之内容的方式而驱入的，不能够表达出除此之外的意义，啊就很清楚了，就是说不能够用离戏来表达出一个戏论，它的这个离戏这个词，它本身表达的含义呢，就是要离开一些戏论的，所以说你离戏本身就是戏论，你离戏本来不就是戏论的吗？你本来就是名言，就是语音的对镜，我们现在可以思考它，哦不是这个含义，它不能表达出除此之外的意义的,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,那么就是说这些无生呢、至于离边呢这些词句呢，表面上似乎承认了它的含义，比如说无生，你在看这个无生的词的时候呢，似乎好像这个无生是承认的，大空性噢，大空性应该是承认的，现空无二这个应该是承认的，啊不可思议这个应该承认的，表面上似乎有这个

意思，而且呢，就是说在了达这个词句，看到这个词句是时候，我们内心也可以随之如是执著，哦执著无生，执著空性，像这样都会成为我们这个心的所缘境，啊都成为我们心的所缘境，但实际上呢此等词句它表达的意义是什么？这个词句所要表达的意义是，表明排除一切承认和排除一切所缘的行境，它才拥有这个无生啊、无缘啊、离边啊，那么这个意思，所以说我们要把这个含义，就是这个词句像舍利子一样 ，它要指示的是什么，它要指示的是？？？31.20我们不能够把这样一种这个，不能够把这样一种所有的分别念放在词句上出不来的不行，就是说这个词句它要表达的含义是什么？ 我们主要是要借有，借有这样一种词句的方便来了达它的意义，这个才是真正最关键的地方，此等词句为了表明呢就是排除这些承认，完全不承认与所缘行境的，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)。

啊这个也是很著名的颂词，那么就是说，是当龙树菩萨等自性给对方及外道等等，发很多过失的时候呢，对方就把这样过失反过来，你这样你给别人发很多过失，那么你自己的宗派，用你的矛来刺你的盾，像这样的话就是说，用已破别人观点呢来反破你自己的宗派，那么你自己的宗派有没有这个过失？啊龙树菩萨回答，若我宗有者，那么如果我的宗派有承认的话，啊这个有者，就是说如果我的这个宗派有承认，我则是有过，那么把这样一种太过反过来的时候，把这个理论反过来观察我们自己宗派的时候呢，那么我无论如何都是有过失的，因为我承认的缘故，有承认就会有过失，我宗无物故，那么我的这样一种宗派呢，是没有任何承认的，没任何可承认的东西物体的缘故，如是不得过，所以说这样反过来时候呢，完全不得过失的，没有丝毫承认，所以我只是帮助一切众生指出你们宗派当中，你的思想当中，有这个过失，有那个过失，或者说你的这样一种这个观察的推理当中有自相矛盾啊，有汇集相违啊等等的过失，我只是帮助，就是说，对方指出你们宗派当中的过失，但是我自己承不承认呢？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承认的东西，没有任何可承认的东西，所以说呢我就是说，你们这个观点，多多少少都是有承认的，这种承认不符合法界的本体实相，所以说我就指出你们这个观点当中的过失，但你说我自己的宗派呢，我自己的宗派是没有丝毫承认的，啊没有丝毫承认的，这方面是在《回诤论》当中所讲的观点。又如云:“佛智非为言思的对境”。这个佛的智慧呢，根本不是言思的对镜的，我们怎么样去分析佛智，我们说佛的智慧有如所有智，有尽所有智，如所有智是了达一切万法这样空性，尽所有智是了达一切万法这个显现，或者一切有法这样的了知，佛陀大圆镜智啊，又什么什么的，但实际上我们在分

析的时候，我们这个分析的，是不是真的缘到佛智分析呢？啊不是，佛智是非为言思的对镜，如果乃至于我们有言思的时候呢，处在言思的状态当中，是永远没办法体会佛智的，没办法去分析佛智的，我们的语言能够表达的佛智，是我们自己语言的佛智，我们的分别念能够思考的佛智，这方面只是我们思考的佛智，这是属于我们自己的佛智，而不是说佛的而不是真正的佛智，所以说这样的佛智是种概念佛智，概念佛智，这个方面就是说已经相应了我们的分别念了，已经被我们的分别念它的控制之后呢，在你的分别念面前，佛智是这样这样这样的，那么实际上我们的分别念面前的佛智，和真正佛的智慧那是天差就是说地远的一种观点了，啊天差地远的观点了，所以说我们通过分别心，通过言思永远没办法了达佛智，如果我们了达佛智了，就说明自己成佛了，啊这样说“佛智非为言思的对境”就这两个教证，下面就对这个进行观察，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。这句话呢就是讲这个能够教证嘛，能够教证它的意义，它的准确的意义是什么样的呢，承许的这些词句，比如说若我宗有者我则是有过,我宗无物故,如是不得过。像承许这些词句，是为了否定有承认的，实际上呢意思就是说我根本没有承认，啊这个否定有承认，还有呢，就是说否定言思的对镜，啊第二个教证“佛智非为言思的对境。那实际上就是讲，这个佛智呢他不是言思的对镜，他否认言思的对镜的，它本来意思是这样的，下面就指出凡夫人的过失，指出凡夫人的，或者我们在思维的时候，容易犯的，容易犯的错误，就把它指出来了。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。那么就是说本来呢就是他的含义啊词句呢是为了否定有承认和言思而说的。但是呢就好像用手指指示月亮的时候呢，有些不看月亮，反看手指的愚笨之人呢，他就耽著词句，本来这个词句它是一种手指，它要指示的是什么呢，它要指示的月亮就是，否定有承认，和否定言思的，这样一种来讲的，但是愚笨之人呢，他就是说只是把注意力放在词句上面，不把这个注意力放在这个词句所表达的意义上面，哦他像这样耽著词句的人，认为无承认本身就是承认，那就是说你这个不承认你承认吗？啊就是这样你说一切都无承认，无承认本身你还不是承认吗，你承认无承认，实际上这个无承认是你自己承认的，他就觉得这个无承认本身也就是一种承认的，然后呢，不可思议，我们说佛智非为言思的对境。佛智非为言思的对境。这个本来就是我们在思考嘛，佛智不是可以思维的，那么现在本来恰恰我们就在用思想在思维这个佛智，所以你

说不可思议的恰恰就是思维，无说本身就是言说，哦这个无说这个词句，一切都是无可言说的，法性是无可言说的，那么无可言说你这个现在嘴巴里这个无说，你这个是不是个言说，像这样的话无说本来就是言说，他就从这个方面来安立的，它就觉得有矛盾，就像顺世外道认为比量非为正量一样，这个什么意思呢，顺世外道他不承许前后世，啊不承许前后世，顺世外道不承许比量，不承许推理，啊就是说你佛教徒认为前后世，或者其他宗派认为前后世推理，不要给我推，推理我不承认，比量我不承认，那么我们就问，你承认什么，只承认现量，只承认现量，现量看到的东西就有，现量没看到的东西就没有，就不存在，像这样的话就觉得，就是说，前后世我没看到，前后世我没看到的缘故呢，前后世是不存在的，那么这个问题他就是说，在振振有词的使用这个这句话的时候呢，一方面他说非量，他说比量非为正量，你不能够用推理来说明问题，我只承许现量，但是恰恰就是在语言当中使用了一个比量，使用什么比量呢，前后世不存在，因为没现量见的缘故，这个就是一种比量，这就是一个推理吗，像这样话就是说是前后世是没有的，因为我没有现见故，因为我没有看到，所以说前后世是不存在的，但是前后世不存在，这个问题是你见到的吗？前后世不存在，不是他现量见到的，它是通过我没有见到的缘故做为因，而推出前后世不存在，所以说他一方面他说顺世外道是说比量不是正量，但是他恰恰就使用了一个颠倒的比量，啊他这个比量是颠倒的，啊为什么就是说你没看到就说是前后世不存在没见到之故呢，就实际上它这个推理有问题，有什么问题呢，就是说没看到的东西不一定是没有的，没有看到的东西太多了，如果说没看到的东西就不存在的话，那有很多很多问题的，像这样的问题，所以说呢，这个地方就是说，就好像对方的观点，对方的观点就认为，啊就是说，就好像顺世外道认为比量非为正量一样，实际上它自己恰恰就使用了一个颠倒的比量说明问题，一方面他不承许比量是非量，啊不承许比量是非量，一方面他不承许比量是正量，一方面又使用了一个比量来说明他的观点正确性，啊正确性，就像这个一样，他们就把佛典当中的此等词句误解为自相矛盾，就好像顺世外道他就是说你自相矛盾一样，一方面他说比量不是正量，一方面又使用一个比量，来作为正量，所以说这个方面就是自相矛盾的。对方呢就把这个作为依者，就好像顺世外道认为比量非为正量一样，他就把佛典当中的这个无承认的词句误解为自相矛盾，一方面你说是无承认的，一方面这个无承认本身就是个承认，他就觉得这个是互相矛盾，互相抵触的这个地方，他就觉得找到了一个，找到了一个天大的漏洞40.21

39.56就像这个一样，他们就把佛典当中的此等词句误解为自相

矛盾，就好像顺世外道他就说你们自相矛盾一样，一方面他说比量不是正量一方面又使用一个比量来作为正量，说这个方面就是自相矛盾的对方就把这个作为依止就好像顺世外道认为比量非有正量一样，他就把佛典当中的这个无承认的词句误解为自相矛盾，一方面你说是无承认的一方面这个无承认本身就是一个承认，他就觉得这个是个自相矛盾互相抵触的一个地方，他就觉得找到了一个天大的漏洞，你看以前很多的这样一种所谓的祖师大德就说都来讲这个但是都没有发现这个问题呀，现在我发现了，发现了什么呢就说你看这个方面又说不承认但实际上他本身就是个承认，哪里有这样的问题呢，根本没有这个问题所以麦彭仁波切说这个实在是大错特错荒谬绝伦的问题，他必须要把能诠句和所诠义要分开不分开的话就是自以为是的人就会认为自己的智慧已经超过了一切高僧了而且甚至于比佛还超胜了，根本没有这样机会的，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。这个就是精华当中的精华这句话非常重要所以说对我们来讲绝对不可能把无说的意义这个是无说之意他落在意义上面了，他的意义是无说的和能诠表的表示，就说我们要说这个无有意义无说之意的时候呢不得已的情况下必须要使用能诠的言说来作为方便，来作为指引那么如果没有这样一种方便拿谁能够证悟啊，谁能够证悟这样一种无自性呢，谁都没办法证悟这样的无自性，所以说词句上面是无承认的，但是就说意义上面是无承认的，但是这个词句上面是能诠说能表示的，他只是一种表示就像手指一样，那对比一部分人来讲没有手指就看不到月亮，所以说呢就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，就是这样的所以就说能诠表的这个言说他本身不是无说的，但是通过这样一种言词能够指出无说的意义，能够表达无说这个就是语言的一种功用，这个就是语言的一种特殊的功能。所以如果我们没有这样一种词句没有一种这样语言的话谁都没有办法自己去悟入这样一种无自性的意义的，所以像这样的话这不能混淆的，还有呢意义的无承认与词句的承认也不能够混淆也不能执为矛盾，实际上我们讲这一切无承认是意义上面的无承认，还有词句本身他这个承认这个是词句，所以说意义的无承认和词句的承认这两者呢也不能执为矛盾，要理解要点一致十分关键，就使用这个手指和月亮的比喻，用这个密字来说明这个问题要理解这样一种要点是一致的，这个手指是为了指示月亮而服务的所以他本身呢不是月亮但是呢缺了它却少了他就没办法指示月亮，词句本身不是意义所以说词句上面是有承认的，意义上面是无承认但是必须要通过这样一种词句来指示出他的隐含的意义这个是太关键的，所以理解这个要点一致是

非常关键的十分关键，而了解了这一点之后呢我们就可以就说是对于佛经论典当中所讲的这些意义呢完全可以通达了，一方面可以就说是这个放心大胆的使用词句一方面也不会被词句所束缚，就落入到词句的这样一种范围当中老师出不来这样这样的话也不行的，也不会落入到这样一种范围当中，所以说麦彭仁波切这一段的要诀一定要反复的去体会，体会之后呢就说词句是什么他的功用是什么，他要表达的意义到底是什么样的像这样的话我们就要说通过这样一种词句去取受他的意义同样，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。同样呢就说佛经论典当中依靠无生无住无灭或者离戏空性等等词句来表明一切的所缘行径都是空性的，实际上无生的话就是说一切的所缘行径都是无生无住无灭都是空性离戏，就说明一切所缘一切都是空性而已，那么就说讲的时候呢只是将对于本来空性的这个所缘一切法他的本性本来就是空性，没有任何法的，那么像这样的话就说众生不了知他本来空性这一点反而呢就耽着他实有所以说我们就讲通过空性通过无生等等的词句呢来帮助众生去除耽著，去除本来不存在的耽著加上加在一切万法上面的这个概念，很多这样的执着呢把它去掉，去掉之后呢就说是显示他本来的面目，这个真正无缘这个称作无所缘的就是这样的，因此呢因此后面呢就是针对一些宗派的观点呢进行了观察，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。那么这个在定解宝灯论的第一个问题当中呢也是曾经有所提及的就说有些宗派呢他认为就说是在观察的时候呢在通过中观理观察的时候呢那么就说是这个在破斥的时候呢不能够破这个显现法本身比如说瓶子，他不能把瓶子的本身破掉如果把瓶子的本身破掉那么就断绝名言了就会失坏名言谛，那么就说你通过中观之理破斥的是什么呢，破的是瓶子上面的实有，瓶子上面的实有法你必须要破斥掉如果说是就说是如果你执着瓶子上面实有的话那么你会产生实执从而呢就产生很多很多的烦恼戏论，但是呢瓶子本身是不破的他破斥的是瓶子上面的实有，所以说他的宗派的当中就有一种说法么，就是瓶子不以瓶子空，瓶子以实有空，说瓶子他本身是不空的瓶子是不空的那瓶子以什么空呢，瓶子以实有空，这个实有这个东西呢实际是众生的一个妄执，必须要把实有的妄执打破像这样的话就说能够知道这个瓶子是空性的，像这样的话对瓶子的本身不能观察他就觉得呢就说在瓶子上面有个实有，然后呢这个实有的话众生呢他不了知他，本来不存在实有然后还是执着实有，所以胜义理论是破除这个实有只把这个实有破斥掉，对于瓶子大德本身它是不破的，那么下面

我们就讲这个意思呢不是这样的，实际上我们在破的时候就是对瓶子本身执着实有么，所以说如果对瓶子的本身执着实有的话那么你必须要把瓶子的本身破掉这就是自宗的观点，自宗的观点和对方的观点不同的地方呢就说对方认为这个瓶子他是不能破的，否则破了之后呢就是诋毁名言他只是瓶子上面的实有不存在而已，那么自宗的观点就是瓶子本身他就不是实有的，所以说你必须要缘瓶子本身你要缘瓶子本身破斥掉像这样的话就说是出现这样意见上的分歧，那么下面讲因此所谓的无实这一名词仅仅说明了万法一经观察绝不成立，比如我们在用无实这个词语的时候呢他仅仅是说明这个万法瓶子柱子等等这个万法的本身一观察就绝对不成立这一点就是这个，而并不是像你们所说的一样，瓶子等以所谓的其他成实所获来空，那么这个什么意思呢，瓶子与瓶子不空，瓶子以成实空，那么就是说成实的前面说实有呢，这个成实这个实有实际上是不存在的，所以他成了所破之处，瓶子呢他本来有的必能破不能空的，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就说是瓶子等以其他的成实而空而是指他瓶子本身，是指任何法不存在实有，必须遣除对他的这样一种耽著，所以不能想您这样理解，实际上所谓的无实呢是指任何法他不存在实有，他本身不存在实有必须遣除对他这个他字就是讲这个瓶子本身，这个有法本身的执着的，不能够说是他的瓶子不破是破他上面的实有，这个不能这样理解所以无实呢应该说是法本身无实有而不是说法上面的实有不存在这个叫无实，这二者之间是差别的，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。所以说呢证悟了诸法无实之后呢还要灭除一切执着相，首相呢是要打破实有一切诸法的实有而证悟无实，证悟无实之后呢还要对无实的这样一种执着相还要破除，还要灭除所以说所有一切的执着相不管是有实也好无实也好不管是显现也好空性也好所有的执着相都要打破的，如果我们在破完之后呢仍旧存在耽著无实词句的妄执，最后我们觉得这个无实有还是不能破的还对无实有还有一种妄执的话那就说明还没有熄灭具有执着相的见解，还没有真正达到一切无所缘的见解还不是真正相合于中观宗的见解，这个方面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，那么对于任何法呢在任何法上面对于彼等之空性我们也要知道这样一种空性他也是不成实有的，那么就说对于彼等的空性我们要知道这个空性他本身他也是不存在的，我们不能够对空性产生执着。50.03

中观庄严论释 019 50-60分钟(燕)

【49:59】我们要知道空性本身是不存在的，我们不能够对空性产生执着，那么说以遮破成实的理证足可确定执着所谓无自性的耽着对境也同样不成立，那么就说是平时要破完这个层次之后呢，当做一个无自性，当做一个无自性，那么就说这个无自性要破掉，无自性的这个对境就说无自性的柱子啊，无自性的本身，那么这样一种无自性，成为一种单独对境，同样不成立，怎样不成立呢，就以 破诚实的理证，你是怎样去破诚实的，你怎样去破它的无自性，实际上就说这个方面只不过它的根基不一样而已，它的空性是一样的，一切万法就是空性，一个它的实有，成为空性，一个是无实空性成为空间，那实际上它空的性质，或者本质来讲，完全是一样的，我们可以通过这样一种破诚实的理证去破掉诚实，破掉柱子上面的实有，你怎么样去破掉柱子上的实有的，你就可以用这个理证来遮破它的无实，就可以用这个理证来遮破它的无实，把它的无实作为一种所境，就观察，看它是不是诚实的，实际上无自性本身它也不是诚实的，像这样的话你认为无自性不能破，无自性不能破，那是不是变成一种诚实了，如果是它变成成实了，我们用遮破成实的理证能不能破掉它呢，实际上就说如果你遮掉诚实理证，你能够遮掉成实，你能够遮破成实，你就可以用遮破成实来遮破无自性，足可确定执着所谓无自性的耽着对境也同样不成立，所以像这样的话，实际上这个地方的理证就讲得很清楚了，这个【51:37】理论，它可以遮破一切的，并不是说遮破一个法之后，保留其他的法不破，不是这样的，他对于这样一种成实可以破，对于无自性，对于这样一种就说无自性的柱子，有法本身也是通过同样的道理来予以遮破的，同样可以遮破的，这个方面就说不管是这个成实也好，还是无自性也好，显然都可以同等证实。

虽然无自性也无成实，但如果无法息灭对它的执着，那么瓶子等万法也无不与之相同。

这个无自性本来也是无成实的，对方认为它就是无成实的，我们自性本来是成实的，但是如果我们无法熄灭对它的执着的话，那么它本来是不成实的，但是我们还是觉得我要去执着它，我还是无法熄灭对它的执着，那么如果是这样，那么瓶子等万法也无不与之相同。瓶子的万法也是无实的，那么如果我们无法熄灭对它的执着的话，那么最后会变得一样的。就说从无自性的瓶子的万法的显现的角度来讲，完全相同的。如果我们能够熄灭对瓶子的万法的成实，就能够熄灭对无自性的执着。如果我们觉得对无自性没办法熄灭执着的话，那么对瓶子本身，对瓶子的万法本身也是彼此相同的。也没办法熄灭对它的执着。但是呢就对方的观点就说如果我们破掉了瓶

子上面的成实，破掉瓶子上面的私有之后，我们就可以熄灭瓶子的【53:02】，它就有这样，它就觉得可以熄灭对它的实有执着，可以安立在无实当中。像这样是一种同等推理。实际上同等推理，如果能够通过胜义理证了知瓶子的万法是无实有，能够熄灭对瓶子的执着的话，同样对无自性的执着业可以熄灭，因为它同样都无有成实的。瓶子的万法是无有成实的。你熄灭对瓶子的执着，那么无自性的法也是不成实的。可是为什么就不能熄灭对它的执着呢，实际从理论上来看，的确是可以熄灭的。所以这个方面就是说明一个问题，对方观察没达究竟。

如此一来，甚至观察胜义的理证也只能遮破所谓的“成实”，却连一个有法也不能破除。

如此一来，甚至观察胜义的理证也只能遮破所谓的“成实”而已，只能遮破成实而已，却连一个有法也不能破除。这个地方必须要了知对方的观点的，如果不了知对方的观点，这句话是没办法了解的，就说对方，前面就分析过了，对方的观点就认为，就说有法，这个地方有法，就说是讲瓶子啊、柱子啊，这些存在的东西叫有法，他们觉得这样有法是不成立，有法是不能够破的，这些显现的法是不能够破的，那么破是什么呢？破是上面的成实，破的是上面的成实，它就这个成实到底是上面东西呢？这个成实，这和实有并不是这个有法的本性，而是凡夫众生，错误妄加在瓶子上面的东西。所以说所谓的成实，是二谛当中存在的。这个所谓的成实，这个所谓的实有，它本身就没有的，所以说本身就没有，但是呢虽然没有，众生错误认识之后呢，就开始对众生起作用了，众生就执着这个瓶子实有的了。像这样就开始产生很多烦恼轮回。所以说它就觉得如果要获得解脱的话，必须要把这个实有打破，所以就开始使用胜义理论观察这个实有，观察这个成实，根本不存在的。破完之后呢，成实没有了，那么最后就说成实离开这个柱子之后，这个柱子就是无实有的柱子，柱子就是它成实的这部分没有了，成实这部分在柱子上没有了，那么柱子本身就是无实有的柱子，成为无实有的柱子，那么这个无实有的柱子，无实有的空性，在二者应该是存在的。应该是存在的。所以对方的观点是这样的。那么这个问题它就觉得柱子本身要破，柱子上面的成实是需要破的，那么现在我们观察的时候，如果是这样的话，甚至观察胜义理论，这个观察胜义理论，这个实际上是非常敏锐的，非常有力量的，但是呢闹来闹去，这个观察胜义理论只能够遮破一个所谓的成实，只能遮破一个众生加在柱子上面的实有而已，最后这个胜义理论，连一个有法都不能破，连一个柱子，连一个瓶子，连一个微尘都破不了，只能够破掉它上面，根本不存在二谛当中存在的实有，除了破掉二谛当中不存在的实有之外呢，世俗谛当中连一个

有法，都是没有能力破除，这个胜义理论，就观察胜义理论很虚弱，很虚弱的程度。没一个有法可依破除。就是有这样的过失。

如果它的有境所有执着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。

那么如果说它的这个有境所有执着，那么如果是瓶子存在，他们就会对瓶子执着。那么如果是无自性存在，就会对无自性的执着。这个方面叫做有境。它的有境呢说这么执着，如果说对这些万法执为就说认为无自性就说是存在这种执着，或者认为这个瓶子、柱子存在这种执着，如果就说它那里有境的所有执着，都不能够被摧毁，那么在推知空性以后可能打破一切的能取所取，实际上最后变成都没办法破除了，所有的戏论都没办法破除。那么这个空性到底什么理论呢，就不能　，因为就说是如果有人取，就会有所取，有有境就会有对境，所以最后就说是不可能打破能取所取的一切戏论，所有的戏论都打破不了，这个方面就是过失啊。它就说如果你不破瓶子的本身，你不破瓶子的显现本身的话，最后就会变成这样一种问题，换句话说如果你对空性执着不能够破掉，对瓶子的执着不能够破掉，像这样的话实际上就不能够打破一切所有的戏论，还要讲其他过失。

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。

本来这个三大太过呢是中观应成派发给中观自续派的，有三大太过。说分开二谛加上这个胜义谛，像这样的话就说三大太过，三大太过就说此处没办法回答的，它的理论基础没办法回答的，那么就说这个时候呢你把这三大太过发给对方呢，发给对方呢，对方它自己认为应成派呢，但是真正观察的时候，它自己就说是承认就说是这个柱子，瓶子，等这个有法实际上是不空的，不能空的。空的只是成实而已，空的只是成实而已，那么不空的是柱子，瓶子，那么这个柱子瓶子，是不是只是在世俗当中不空呢，不是在世俗当中，胜义当中也是不空的，没办法空，因为就说是任何的胜义理论只是破成实，任何胜义理论根本不破这样一种显现。根本不破这样有境，所以说这样有境就成了，就成了这样一种存在的东西，二谛当中不存在的东西。这个所谓的有法现在在二谛当中不存在，那么如果这样显现在二谛当中存在的话，圣者的根本慧定就会变成毁灭诸法的因，这是第二大过，那么为什么是第二大过呢，那么实际上在圣者入根本惠定的时候呢，根本不远离一切法，根本不见法，这个是自续派以上都承认的。圣者根本慧定的时候呢，就说一切万法的时候都打破，像这

样的话不见一切法的，这方面带有承认的。那么就说圣者根本慧定，它应该是一个很深厚的智慧，在呢么可能成为毁灭诸法的因，但是呢就你的这个观点承认的话，圣者根本慧定就会成为毁灭诸法的因，为什么会变毁灭诸法的因，因为就说你的这个有法不显现，这个有法的显现，应该是经得起圣人观察的，换句话说，它胜义谛当中应该存在的。它是个实像，它是胜义谛当中存在的实像，破除一切万法的本性，所以说如果它是一切万法的本性的话，在胜义谛当中存在，圣者入根本慧定就能够见到它，但是就说圣者入根本慧定，没有见它，怎么办呢？【60:02】

中观庄严论19课60-66

但是就是？根本就没有见他，那么怎么办呢，这个本来实在存在的法在圣者入根本慧定之前有，一入慧定就没有了。这个时候呢根本慧定就成了毁灭诸法的因了。这个毁灭诸法的因我们说毁灭诸法的因又怎么样，怎么样变成过失呢，实际上这个地方的问题关键是在于，这个有法，他是在圣意当中存在的东西。圣义当中存在本身在圣义当中存在的东西他应该是万法的实相。应该是万法的本体才对，应该是万法的本体实相，但是呢就是说你入定的时候呢你去把万法的实相摧毁，好像我们说如来藏是万法的实相，圣者入定的时候把恶仗摧毁了，就相当于这样的一个过失，就不符合实相，你这个根本慧定不符合实相，为什么呢，你把这个实相当中存在的东西，毁灭掉了，你这个根本慧定就成了一个不是真的根本慧定，不是上面的智慧了，他不符合实相了，觉得这个是一个很大的过失。成为了很大的过失，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，而是圣义存在，把一个本性摧毁了，相当于把空性摧毁了，把光明摧毁了，像这样的话你就不是真正的善妙智了，这是一个大的过失。这个就是第一大太过，就是因为他不承认胜意谛可以观察有法，可以对有法的本身进行观察过失，他只是？所以？之后呢，这样显现法就剩下来了，剩下来之后呢，不单单是世俗有，而且是圣意有，如果是圣意有的话，那么就是说圣者一入定的时候呢他就不存在。不存在的圣者更？？成了毁灭实相的因呢，毁灭本来在法界当中存在诸法的因呢，这个方面存在很大的过失，这个是第一大太过，第二大太过呢，？？？经得起圣意量观察，本来？？经不起圣意量观察，圣意？一观察？的时候呢，全部就是说是得了空性的，但是像这样，这个？？呢？？？他已经能够经得起圣意量观察了，你圣意量怎么去观察他他都不空，空的只是尘识而已，空的只是尘识，那么这样一种显现，？？的显现，他怎么也不空，所以说这个？应该经得起圣意量观察，那么第三个太过呢，就是圣意中存在？？法，胜意谛当中本来是不存在圣诛灭的，以？？产生的等等，但是呢你不破有

法的话，你如果不破显现，不破有法，那么这个有法比如说，在？当中种子还在生芽。这个大树还在开花结果，像这样本来讲只是在？才有的，但是现在只是你在破他的识有，不破他的显现，不破他的显现，这样一种在胜意谛当中就存在了这个种子开花结果的问题，所以在圣意当中还存在？法，还存在？那么像这样就一切？？圣意当中本来是一切？？根本无所缘的，根本不存在的，但是如果按照你的观点观察下来，只破？不破显现的话，那么圣意当中就会存在？法，太过毕竟落到自己头上，前段时间我们学入行论的时候？。如果存在一个以圣意观察珍惜任就不能推翻破除的法，显然以变为？了，如果存在一个以圣意观察来分析仍然不能推翻破执的法呢，显然就变成？了呢，所以像这样的话你的显现法的本身，你的显现法的本身，或者说你的无实的空性本身，那你通过如果我们要用圣意量的观察分析这个有法，来分析这个空性的时候呢，能不能够经得起圣意的观察呢，如果这个圣意量观察仍然不能推翻这个有法，不能推翻无自性的承认，不能破除的话那么这个显现本身就变成？了，这个无自性本身就变成？了，为什么呢，因为经得起观察的缘故，这个方面也是一个大过失。所以理当借助无声等词而误入？以及？所以说我们应该借助，无私等词句来误入心灭一切？？无私的词语他是？？那么如果借助无声词句的时候呢就是说没有好好的使用这个词句的话，有的时候就变成前边观察的一样，只是破？只是破他深等尘识，破他深等等深，应该破深诛灭的本身而不是破深诛灭的识有，这二者之间的差别是非常大的，所以你不这样破的，这一大论的过失都会落在自己头上的，由此看来无有任何所言的甚深智慧波罗密多，怎么能与？的见解相提并论。所以我们成许无有任何所言，他的所缘呢这种甚深智慧波罗密多时非常了意的，这个和和尚中的见解不能够相提并论，不适合？。不？没有这么甚深的融入所缘的智慧，而且呢实际上这句话，由此看来，这段，这句话所讲的内容，实际上也是间接的给对方讲的，对方觉得应该有所缘，觉得这个有所缘，觉得这个对空性有所缘，而且不破显现，这个是一个很了意的中意，但是通过这个观察完之后呢，真正的实相应该是无有任何所缘。如果在胜意谛当中还有存在所缘的话，就会像上边这段话所讲的一样。？太过也好，或者你根本不能？？执着也好等等等等，或者一切的显现。一切的空性都变得？这些过失都会存在的，所以必须观察最后的时候呢，你这个观点彻底推翻，必须要承认无有任何所缘，甚至波罗密多，所以最后你都要被迫承认这个无有所缘甚至波罗密多，所以这个甚至波罗密多怎么可能是？，不可能是？不可能和？见解相提并论。所以也是间接的说明了如果不放弃你的观点的话，实际上不符合甚深波罗密多的观点，只有真正的成许像？所

安立的无有任何所缘的一些不作揖的甚深波罗密多才符合法界的实相，才是真正佛陀欢喜的正道，这个是佛陀欢喜的正道，佛陀所造见的一些无所缘无作揖的正道才是这个，所以根本不是一个下列的？今天讲到这个地方。