中观总义第04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！

继续学习中观总义，下面讲

二、列出能立

分二：（一）教证；（二）理证

（一）教证：

以上所安立的眼、瓶等内外显现，具有破和不破的阶段，首先由圣教来了知。

首先讲教证，破显现法的教证。对眼和瓶子等的内外显现，内指有情相续的眼根、眼识等内的法，外的法就是瓶子、柱子等显现的法。有些破有些不破，首先以教证安立。

1、 以圣者入定根本慧为正量而宣说诸法空性的时候

《定解宝灯论》云：“所谓中观之自宗，中观派需以理证，如实衡量究竟义，除此之外非自宗，因为中观自衡量，彼等悉皆不成立。”

在这个当中讲以圣者根本慧定为正量的时候，就要破诸法。所谓的中观究竟自宗，需要以胜义理论、殊胜理证来如实的衡量究竟义。“如实的衡量”就是说究竟的法界义，如何的存在我们就如是抉择，完全相合于实相进行抉择，叫如是衡量。除此之外的不是中观应成派的自宗，通过自宗作衡量的时候，“彼等悉皆不成立”必须要遮破一切的显现。这是入定慧为正量的教证。第一个。下面讲。

又云：“是故自宗之观点，衡量胜义实相时，依本性中皆不成，如是有何可承认。”

中观应成派自宗的观点在衡量胜义实相的时候，要随顺本性中什么都不承认的观点，如是安立一切都是没有承许的。在这样的状态当中，“如是有何可承认”呢？到底有什么显现法可以被承认的。所有的显现法，都要跟随本性中不成立的实相进行遮破、破斥。

《心经》云：“观自在菩萨行深般若波罗蜜多时，照见五蕴皆空。

观世音菩萨在在安住、行持最甚深的般若波罗蜜多的空性的时候，照见五蕴皆空。“五蕴皆空”没有说五蕴不空，五蕴的显现都要抉择为空性。

又云：“色即是空，空即是色，色不异空，空不异色，受想行识，亦复如是。”

有些地方翻译“色不异空，空不异色，色即是空，空即是色”，藏传佛教当中“色即是空，空即是色，色不异空，空不异色，受想行识，

亦复如是。”这个地方讲的很清楚色就是空，所谓的空也是色。在观察的时候，主要以色为例来抉择五蕴。五蕴包括色蕴、受蕴、想蕴、行蕴、识蕴。在抉择的时候首先分析色法，正在显现的时候是无自性的，所以色就是空。要抉择色法的显现是空，就必须要对色法的显现本身进行观察、破斥，所以这个地方讲要遮破显现，色即是空。

空就是色，所谓的空也没有离开色法之外的一种空。所以如果‘色即是空’是什么都没有，反过去‘空就是色’就安立不了了。这里的意思是，一个方面讲显现法的色和空是双运的、一味一体的。所以讲色的时候就是在讲空，在讲空的时候就是在讲它的显现。把二者合起来的时候就说明一个问题，色法本身当下就是空的，空也是没有离开显现。如果是离开显现的空就不是真正的空，尤其说不是空性。如果这个法是空性的，那么是谁的空性呢？是色法的空性，它没有办法离开色法，所以空就是色。

从这个方面观察的时候，‘色即是空’主要是打破对色法的执著之后安立了空。这个时候产生一个空的执著，怎么样打破对空的执著呢？空即是色。通过抉择空就是色，说明所谓的空并不是什么都不存在，其实空就是色，打破对空的执著。当然抉择的时候是这样一种规律、特点，般若经当中所讲到的其实不是安立。讲‘色就是空’好像安立一个空，‘空即是色’好像安立一个色，其实中观真正的观点，所有的般若、中观，在抉择万法实相的时候都是用遮诠，不是表诠，表诠就是直接的表示，这个是什么，那个是什么。抉择空性的时候都是遮诠，通过这个不是、那个不是的方式来抉择一切万法的本性。所以色即是空并不是在建立空，其实只是在破色。我们在对色法有执著的时候说色即是空，用空来对治这个色法，说明它是不可以耽执的。

为什么色法不可以被耽执？因为色就是空的缘故，所以色并不是所认为的那种实有的色，它其实本性是无自性的，所以这句话重点不是落在空上面，它是落在破斥色法上面。此处是遮诠，用遮止的方式来安立一切万法的空性。这个地方通过色就是空，用空来破斥色法。

第二个空就是色，我们在破了色的法之后内心有一个空的执著。‘空就是色’重点不是说色法，而是说空不存在，怎么不存在呢？因为‘空即是色’的缘故，所以抉择空不存在。

再把两句结合起来，‘色即是空’打破了对色的执著，‘空即是色’打破了对空的执著。其实就是显现的执著打破了，空的执著也打破了；有的执著打破了，无的执著也打破了。‘色即是空’是打破对有的执著；‘空即是色’是打破无的执著。破掉了有边和无边，这个就是要跟我们表述的一切万法的究竟实相。

菩萨入根本慧定的时候，不是见到一个有，也不是见到一个无，他其实是“双破于有无”，有也破无也破，色也破空也破。并不是破掉色之后，一定要安立一个空，空就是色的缘故，空是不存在的。所以主要是说色也不存在，空也不存在。

“色不异空，空不异色”就是说色不离开空，空也不离开色。“受想行识”以色法为例，受也是一样‘受即是空，空即是受，受不异空，空不异受’；想也是‘想即是空，空即是想，想不异空，空不异想’；行是‘行即是空，空即是行，行不异空，空不异行’；识也是这样‘识即是空，空即是识，识不异空，空不异识’。

“亦复如是”讲的很清楚，所有显现法本身都要破掉的，当然后面要讲，更深的是空也要破掉。这里安立在行深般若波罗蜜多时，一定要破显现。

月称菩萨《四百论广释》云：“为了明示胜义谛究竟实相的本性，及观待圣者无漏智慧时，宣说五蕴也自性本空。”

“为了明示胜义谛究竟实相的本性”，或者说以“及观待圣者无漏智慧时”，必须要抉择五蕴本性是空性的。

《入中论》云：“若许现起真实知，行者五蕴皆非有。”

“若许现起真实知”的“知”字有些地方用智慧的“智”，“若许现起真实智”。如果承许显现真实智慧的时候，比如圣者根本慧定、佛智的时候“行者五蕴皆非有”。行者的五蕴都不存在，“五蕴皆非有”五蕴就是显现，讲的很清楚在这个状态当中，一定是要破显现的。

诸法实相、法界离戏，并不是世间眼识等任何能境心识的所境，在抉择宣说诸法实相时，唯有圣者的智慧才是正量。

以凡夫人的眼识、耳识的境界并不是真实义，见到这些也不是正量，要抉择万法实相的时候，只有圣者智慧才是正量。而圣者智慧不见一切万法显现的缘故，要跟随圣者智慧抉择空性的时候，一定要缘显现法本身去观察、破斥，才能够得到一切万法真实的实相。

“诸法实相，法界离戏，并不是世间眼识等任何能境心识”，“能境心识”就是我们能见的，比如眼识、耳识等。眼识、耳识永远见不到诸法实相、法界离戏，所以“诸法实相，法界离戏”不是眼识的所境。眼识作为能境，所看到的叫所境。

“诸法实相，法界离戏”不是凡夫人世间眼识（即能境心识）的所境。在抉择、宣讲诸法实相的时候，只有圣者的智慧才是正量，圣者的智慧能够见诸法实相、法界离戏。所以凡夫人所看到的显现法，怎么可能作为究竟的这些显现？绝对不可能的。如果我们安住在凡夫的状态当中，不把显现法抉择为本性离戏的诸法的实相，就根本不可能了知圣者的境界。

因此，唯一依随圣者智慧宣说就足够了，丝毫也不必观待眼识

等。

假如我们要抉择诸法实相的话，唯一依靠、跟随圣者智慧宣说完全足够了。至于其他眼识、耳识等不必观待，也不用担心。‘我担心，就我抉择空性的时候，眼识怎么办？耳识怎么办？这一切都破掉了怎么办？’，其实不用想。因为在抉择诸法实相、法界离戏，只有圣者智慧才能够见到诸法实相缘故，根本不需要观待眼识、耳识，所以当然要破掉眼识和眼识的所境。显现法都是要破掉的。

如此，不必要留下任何来自眼识等的法，所有的一切都是所破，以眼识等是非量的缘故，这样遮破不会遭到任何妨难。

在抉择胜义谛的时候，不必要留下任何来自眼识、耳识等凡夫六识面前显现的法，所有的一切都成了所破。我们反复反复讲，因为这个地方在抉择胜义谛，不是在抉择世俗谛。如果在抉择世俗谛，眼识明明看到的东西说它没有，就诽谤名言了。但是在抉择胜义谛的时候，说这个不存在，不是跟随凡夫人的世间名言理论抉择，而是跟随圣者智慧。圣者智慧才是真正的正量，是真正最正确的智慧心识。

“所有的一切都是所破，以眼识等是非量的缘故”观待于圣者智慧凡夫人最好的眼根，　2.0的眼睛也好3.0的眼睛也好，这么好的眼睛也是非量。虽然你的眼睛很好，但也是非量，因为不是观待0.5、0.2的眼睛，而是观待圣者智慧。所以视力再好，观待圣者智慧全部成了非量，你所看到的也不是真实义。

“这样遮破不会遭到任何妨难”这样遮破眼识、眼识的对境柱子等，会不会有妨难呢？“妨难”的意思是什么呢？如果破掉了别人会跟你说毁坏名言，或者提出‘一切显现怎么安立？’，‘众生看不到柱子的过失’，这些叫做妨难。妨难就是来自于对方的遮难，乃至对方的这些问难，如果这样安立就会有各种过失。如果这个时候遮破了眼识会不会有妨难？不会有妨难。为什么？因为此处在抉择胜义谛，在抉择佛菩萨的智慧和佛菩萨智慧对境的缘故，所以不会有任何来自于世间的妨难。

《三摩地王经》云：“眼耳鼻非量，舌身意亦非，若诸根是量，圣道复益谁？”

这是很著名的教证，凡夫人的眼识、耳识、鼻识都是非量，舌识、身识、意识也是非量。“若诸根是量”，“量”就是正确的心识，标准的意思。如果凡夫人的诸根识成了标准的话，那么圣道又利益谁呢？圣道就没办法利益谁了。

为什么没办法利益谁呢？因为圣道的所见和凡夫人的所见完全不一样，如果“诸根是量”凡夫人的诸根已经能够见到诸法真实，能安立为最正确的心识、最正确的量，圣道又利益谁呢？没有办法利益

了，因为众生已经见到真实义、获得解脱，再单独安立一个圣道就没任何必要。“圣道复益谁？”就说明圣道是真正超越了凡夫人所见所闻的，圣道可以利益迷茫当中的众生，让众生知道自己所看到的这一切并不是真实的。

《入中论自释》云：“今当说胜义谛，然胜义谛非言说境故，非分别境故，不能直接显示。

月称菩萨在造了《入中论》之后，又对《入中论》颂词造了注释，即《入中论自释》。胜义谛不是言说的对境，语言怎么说也没办法真正的表达空性，所以胜义谛不是言说的对境。“非分别境”也不是分别念的对境，不能够直接显示。“不能直接显示”意思是不能够通过语言文字直接显示，不能通过眼识、耳识直接来看，也不能通过意识直接认知，所以说“不能直接显示”。

所以我们怎么说是这样，空性是这样的，空性是那样的，怎么宣说也没办法，所以前面讲空性用表诠是没办法宣讲的，因为它不是言说的对境，也不是分别念的对境，是超越言思的对境。只有遮破，把凡夫人面前所执著的东西遮破了，这个不是空性，那这样不是真实义。把凡夫人能够执著的全部遮破掉，这个就是空性。通过遮诠的方式，遮止凡夫人的分别念，来安立真正空性的含义。

当以闻者自能领解之譬喻，明彼体性。

“听闻者”就是学习的人，这个时候应该以学习的人能够领受的比喻，结合起来宣讲它的体性。

颂曰：‘如眩翳力所遍计，见毛发等颠倒性，净眼所见彼体性，乃是实体此亦尔。’

“有眩翳力所遍计”，“眩翳力”眼根有病的人就叫有眼翳，“遍计”就是周遍妄计，眼根有病的人所看到的毛发等颠倒的体性。“净眼”没有眼病的人的眼根叫清净的眼根。“净眼所见彼体性”净眼所看到的眼根等的体性“乃是实体”，就是真实的本体。“此亦儿”就是前面是比喻，此亦儿就是讲到它的意义。在宣讲胜义谛空性的时候同样是这个道理，凡夫人看到的就是颠倒的，清净的圣者智慧所看到的就是真实义。

如眩翳人由眩翳力，见自手所持器皿中有毛发等相，为除彼故，遂将彼器数数倾覆。

有眼病的人看到自己碗里面充满了毛发，因为要吃饭，碗里面有很多毛发，他就想把毛发去掉。“遂将彼器数数倾覆”把碗反复的去倒，倒的时候也倒不掉，一看还有，这就是描绘了众生的病状。其实这就是描绘凡夫人看见不清净的显现，想要远离这些显现，而内心当中有无明的缘故怎么想远离痛苦也远离不了。

此时，诸无翳人行至其前，用目审视彼毛发处，毛发等相都无可

得，更不分别彼毛发为有事无事，是发非发，及表色等差别。

“无翳人”就是眼根清净的人。没有眼病的人“行至其前”走到他跟前，用眼睛去看他所谓的有毛发的地方。有眼翳的人认为碗里面有很多毛发，这个没有眼病的人去看他的碗。“毛发等相都无可得”怎么看他的碗里面都是干干净净的，没有任何毛发。

“更不分别彼毛发为有事无事”，“有事无事”有事就是实有，无事就是无实有。他没有看到毛发，更不去分别是实有的毛发还是无实有的毛发，是毛发还是不是毛发，或者是其他的东西“是发非发”。“及表色等差别。”分别它是有表色还是无表色，或者是什么形状颜色。法如果没有本体，就不用分析它是有的还是没有的。如果法存在分析有或没有，但是这个法不存在，分别有或者没有，就没有意义。

比喻说明了凡夫人的境界和圣者的境界，我们怎么样去随顺圣者的境界，去掉凡夫人的境界的，这是一个非常好的比喻。净眼人根本看不到毛发，如果没有毛发怎么样去分别毛发是实有还是无实有的呢？或者是毛发，还是不是毛发呢？都不用讲。

若有翳人述自心意，告无翳者曰：见有毛发。尔时若为除彼分别，告有翳人曰：此中无发。然此说者无损减过。毛发之真实义是无翳人所见，实非有也。

这个时候“若有翳人述自心意”，“有翳人”就是有眼病的人。“自述心意”，他告诉自己的想法。“告无翳人曰：见有毛发”他告诉无眼病的人我看到了毛发。“尔时若为除彼分别”为了遣除他心相续当中的这些分别念。“告有翳人曰”没有眼翳的人告诉这个人。“此中无发”告诉他里面根本没有毛发。

“然此说者无损减过”虽然说没有毛发，但是他会不会有损减毛发的过失呢？其实是没有的。为什么呢？因为本来就没有，而且他所看到的没有是标准的正量。他所看到的没有是正确的，而认为有的这个是颠倒的。所以如实的告诉他这个里面没有毛发会不会有过失，会不会有破坏名言谛或者其他各种过失呢？没有。

因为“毛发之真实义是无翳人所见，实非有也”所谓的毛发的真实义是什么呢？就是缘这个看到毛发的人以这个为基础所说的。你所说的看到的毛发，它的真实义是什么？毛发真实义就是没有毛发，没有毛发就是毛发的真实义。所以说它是“无翳人”眼根清净的人看到的，所以说的确是没有的。这个比喻讲的很清楚，下面再看意义。

如是患无明翳者，不见真实义而见蕴界处等自性，此是诸法世俗性。

“如是患无明翳者”患无明翳者就是凡夫人，凡夫众生心相续中的无明就相当于眼睛有病看不到真正的色法了，众生的心中有“眼病”有无明，所以“不见真实义而见蕴界处等自性”。不见到一切万法的空性，只是见到蕴界处，“蕴界处”就相当于毛发。我们看到五蕴、十二处、十八界都是存在的，其实都是不见真实义而见到的毛发等的自性。“此是诸法世俗性”这个只是通过无明显现出来的世俗性而已。

即此蕴等，诸佛世尊永离无明习气者所见自性，如无翳人不见毛发，此即诸法真胜义谛。

我们执著的这些蕴等，一切诸佛世尊永远离开了无明习气所看到的自性就是蕴等的空性。好像眼睛清净的无翳人不见毛发一样，佛菩萨入根本慧定的智慧已经离开了无明习气，他看到一切万法的空性，相当于不见毛发一样，这个就是一切万法的真胜义谛。

前面的比喻很好的说明了这个问题，毛发都没有，说毛发有，是有边吗？它当然不是。是无边吗？也当然不是。亦有亦无吗？非有非无吗？什么都不是。为什么？因为法本身就不存在，所以它什么都不是，就很正确。，一切万法的自性，有边也不是，无边也不是，暂时对我们来讲，因为在我们面前已经现前了毛发了，我们只有说毛发是离有边的再离无边，然后再离是边、离非边，最后毛发真的来讲它离开四边。离开四边就不是真正的所缘境，没有任何所缘的，它的本性是离开一切四边空性的。这个时候就相当于接近了没有毛发的真实义，再进一步修行打破毛发的显现。首先是打破对毛发的执著，然后再打破对毛发的显现。

前段时间我们讲显现和执著二者之间，显现的力量更深一点，执著的力量稍微浅一点，所以首先打破实执。虽然有显现但是对毛发没有执著，就像菩萨出定位。虽然这些东西在显现但是没有实执，这个时候他首先打破的是实执。再通过修行就把毛发显现的本身也要彻底遣除掉。(25:30)首先是破实执，再破显现，没有蕴界处是诸佛世尊的真实境界。所以我们不用担心，破掉显现法会不会有什么世间妨难。即便有世间妨难也是来自于不相合究竟实相所谓的世间妨难而已，不成为真实的妨难。

论云:如有翳眼所缘事，不能害于无翳识，如是诸离净智识，非能害于无垢慧。”

颂词当中讲:“如有翳眼”有眼病的人，“所缘事”所看到、缘取的事物。“不能害于无翳识”他所看到的所谓有的东西能不能妨害没有眼病的人所看到的事物呢？当然不能妨害，因为你的眼睛本身就有病，看到的就不是真实的。所以说我看到的你没看到，你就是损减，你就说你损害了诸法，其实眼睛正常的人所看到的才是真实的。平时

我们在一个团体当中，一个人眼睛很不好，一个眼睛很好，要判断谁看到的是正确的，肯定眼睛正常的人看到的是正确的，因为他没有障碍，他所看到的有就是有，没有就是没有，他可以把很细微的东西看的很清。而眼睛有病的人怎么看也模模糊糊，有可能把是的东西看成不是，没有的东西看成有，他看到的都不是标准、没有正确性。

所以，有眼病的人所看到的，不能妨害没有眼病所看到的东西，不能妨害。同样的道理“如是诸离净智识，非能害于无垢慧”，一切离开清净智慧的凡夫心识，他的所见也不能妨害无垢智慧的所见。佛菩萨是无垢智慧的所见，他们所看到的诸法空性，凡夫说如果是空性有过失，其实不能成为真正的妨害。

《自释》又云：“以彼自性不可得故，如是思择真实义中，唯诸圣者方是正量，异生则非。

一切万法的本性不可得的缘故，如是在“思择真实义”当中，在思维一切万法真性的时候，只是圣者的智慧安立为最正确的正量，“异生”就是凡夫的意思，凡夫所看到的就不是正量。

若举世间妨难者，观真实义时亦许世间知见是正量者。

“世间妨难”就是世间眼识、耳识现量见到的，说它没有应该有世间的妨难，有种种的过失。如果在胜义谛当中你还把世间正量、世间知见作为正量的话，就有下面的过失。

颂曰：若许世间是正量，世见真实圣何为，所修圣道复何用，愚人为量亦非理。

如果承许世间是正量的话，世间已经见到真实义了，那么“圣何为”，圣者的智慧那还有什么用呢？凡夫人都已经见到了真实义，圣者的智慧就是成颠倒了。“所修圣道复何用”为了修圣道历经千辛万苦，求法、守戒、作布施、持戒这些圣道有什么用呢？所以“愚人为量亦非理”，把凡愚人作为正量也不是真正的道理。下面就是自释：

“既许世间是正量，此量现见真实义故，应许已断无明，故许愚人为正量不应道理。”

如果承许世间是正量，则世间正量已经现见了真实义，因为正量的意思就是正确的心识、见到诸法的实相。如果承许世间的正量已经见到了一切诸法的真实义了，“应许已断无明”见到真实义当然就断会无明了。“故许愚人为正量不应道理”所以凡愚者作为正量是不应道理。

若人有缘何法之无知，此人于彼法即非正量，如不识宝者观宝珠等。那么这个地方讲了，如果任何一个人，有缘一个法的无知，有对一个法不了知的话，那么这个人对这个法就不是正量，就打个比喻，比如说不认识珠宝的人，他去观宝珠，他说这个是真的宝珠，他说这个不是真的宝珠，他不是正量的，因为他不是专家嘛。因为他这

个人对珠宝是个外行，我们白话讲，他对珠宝这行是个外行，他根本不懂珠宝，他不懂珠宝，他对珠宝当然就是无知了，他所说的话就不是正量。他拿着珠宝，哦这个是真的，哦那个是假的，这个值两万块，那个值二十块，别人说你懂吗？他说我倒不懂，我觉得是这样的，那么如果你觉得是这样的，别人就不能把你作为正量了，就是这样的。所以，不懂宝珠的人，观宝珠，你所认知的所说的话，全部不是正量，不是正确的，就是这样的。

所以凡夫人他有无明，凡夫人有无明，他是普遍的无明，他的这些一切的，色声香味触法一切的这些诸法，都有无明，所以凡夫人所看到的，凡夫人所认为的，凡夫人所讲的，其实都不是正量，都不是正量，是这样。只有珠宝专家，他对珠宝很在行，他一瞟就知道这个是好东西，这个天珠一样，这个是真天珠，那个是假天珠，这个天珠值多少钱，那个天珠值多少钱，他就很清楚，因为他是专家，专家的就眼光很独到，他所看到的，大家说他说，专家都说，当然不是伪专家，伪专家不算，那如果他就是真正的专家说的，它肯定是价值，的的确确要差也差不了多少，所以从这方面讲的时候，他说的话就应该是正确的，大家就可以信受了。

所以说佛和菩萨所看到的万法真实义，就相当于专家去鉴定珠宝一样，他们所说的这些呢就是标准的，我们就可以依止，是这样的。所以，凡夫人认为这些显现绝对的的确确不是真实义。

若眼识等已现见真实义，则为求证圣道故勤修净戒、闻思修等，应空无果。

如果说凡夫人的眼识已经现量见到了一切诸法的真实义，那么我们再去求圣道，为了求圣道精进的持戒啊，精进的听闻，思维和修行，那么这些空无果，你做也是白做，为什么白做呢？根本就没有意义，因为凡夫人已经见到真实义了，你再去求一个正道有什么用呢？这不就颠倒了吗？

此亦不尔，颂曰：世间一切非正量，故真实时无世难。

其实，这个不是这么安立的，世间一切非正量，世间凡夫人所看到的一切都不是正量，所以说在抉择真实义的时候，没有世间的妨难，就这样的。

由前道理，于观真实义时，世间一切非是正量，故无世间妨难。”

所以，在观真实义的，观真实义就是用胜义理论，去抉择一切万法真实义的时候呢，所谓的世间的一切都不是正量，所以说并没有要破掉了世间显现之后呢，有没有世间妨难呢？有没有这些破掉，没有这些，没有眼根哪，没有眼根所看到的柱子啊，一切都空了，会不会有这些妨难呢？不会有妨难，因为他在抉择真实义的时候，在

抉择真实义的时候，世间人的眼根不起作用，他不能作为正量的缘故。

《自释》云:“如已觉后三非有，痴睡尽后亦如是。

在睡觉的过程当中，这个三，三非有的三是什么呢？三就是根、境、识。当我们做梦的时候呢，有眼根，也有对境，也有眼根缘对境所产生的心——眼识。在做梦的时候，我们说看到房子了、看到车了，那么这个时候在梦中，有眼根也有对境，也有眼识，所以这个就叫做做梦的时候就说三皆有。

如已觉后三非有，醒了之后呢，从梦中醒来了，梦中的眼根，梦中的对境，梦中的眼识，都没有了。都不存在了，是这样的。在睡觉，做梦的时候三者都有，醒来的时候，三者都没有。

痴睡尽后亦如是，那么同样的道理，我们在凡夫位的时候，在轮回的时候因为无明的缘故，那么有根境识，有眼根有对境也有眼识，但是证悟之后，痴睡尽后，就是消尽了无明了，获得了证悟空性的时候，就叫痴睡尽后，就说已经证悟空性，获得圣者果位，那么亦如是，同样的道理，获得圣者果位的时候呢，这个眼根、对境、眼识，在入定根本境界当中是没有的，是不存在的，是这样。

虽然不存在，他自己的境界不存在，但是为了度化众生的缘故，他可以显现成众生的形象，他显现成众生的形象的时候，他可以显现成有眼根的样子，度化众生，在我们身边的大恩上师啊等等，其实也是显现有眼根等，但是他只是度化众生的方便而已，他自己境界当中这些已经消尽了，因为这些是无明显现的，这些是习气显现的，习气消尽这些不会再存在。

如梦尽醒后，则梦中所见三法皆非是有。梦中所见三法就是根境识。如是尽拔无明睡眠、亲证法界，则彼三法亦皆非有，故离外境非有内识。”所以说就说，离开了外境也没有内识，外境和内识都是不存在的。

《四百论广释》云:“是故，若此为安住世间之名言及仅以世间宣说瓶是现量，则是合理。如果只是安住世间名言，安住在名言谛，安住在世俗谛，通过世间的正理来宣说，见到瓶子的眼识是现量，现量见到瓶子，这个就是合理的，因为这个是世俗理论，在世俗理论当中，这样安立是合理的。

然而寻找自性时，以胜义理论不应如是宣说，因为瓶之自性毕竟不见故。”但是呢在寻找瓶等的自性，我们真正在寻找瓶等的这个本体自性到底是有是无的时候，通过胜义理论不应该如是宣说，这些还是存在的，瓶等的自性还是存在的，因为瓶的自性在胜义当中必定不存在。所以，这个《四百论广释》，一般来讲《四百论广释》很多，但是这个地方，一般出现《四百论广释》都是指月称菩萨对《四百

论》所做的注释,《四百论广释》。

又云:“若彼于此诸根识等增益为现,又许为量,极无系属。又说呢,若彼对于诸根识等增益为现,那么就说对于这个诸根等的增益为显现,增益呢就说本来没有,现为有,或者说本来没有当中它就说现为有,或者说本来没有当中执著为有,都叫做增益。

对于诸根识等增益变成的显现,又说他是正量,二者之间就极无系属,极无系属就说是没什么联系,你又说他是增益的,又说他是正量,二者之间就没办法安立是正确的意思,就没有什么系属的关系,不是正确的关系。

不欺诳识世见为量。那么在不欺诳识当中呢,就说世间正量为正量,是这样的。世间见当中可以作为正量。然世尊说此识是有为故,是虚妄欺诳法,犹如幻事。”但是真正来讲,它的本性世尊说,这个世间这个识呢眼识等呢,它是有为法,它是因缘和合的有为法,他有生住灭的缘故,有生住灭的有为法,它都具备虚妄、欺诳的自性,因为它本性在变化,本性在变化,第一刹那还是这个,第二刹那又变成另外一个了,所以说它就不是真实的,它不是真实的东西,它不能够依止的东西,所以真实的依靠处它不能变化的,

不能说我依止这个东西。第一刹那它变成我的依止处,第二刹那,这个第一刹那的依止处就变了,就没了,所以这个东西怎么可能作为一个真实的依止处呢?所以它就不是真实义,他不是真实义,他不是究竟义,不是真实义。所以说,这个眼识等识呢有为法的缘故,它在变化,它在生住灭,生住灭,老是有生住灭,所以说它是欺诳法、虚妄法,犹如幻化的这样一种事物一样。

《回诤论》云:“若以现量等,能缘于少法,则应破与立,无故无承认。”

那么如果以圣智现量能够见到少许的法,那么我们就缘那个少许的法就可以破,也可以立,无故无承认,但是呢就说,圣智现量根本见不到这样一种少许的法的缘故,所以说胜义当中没有破也没有立,因为没有破和立的基础,就是这样的。究竟胜义当中,有没有破?有没有立呢?没有破也没有立。

所以说呢,一般来讲,凡夫人在世间当中,有立,说这个法是存在的,然后就说为了打破这个执著,有破,我们说这个显现法是空性的,这个前提就说已经存在这个法的时候,凡夫人已经有这个显现法的时候就可以出现破和立,但是在胜义当中,在圣智面前,没有破也没有立,没有这个法的显现所以无破无立。

因此说我们在抉择的过程当中,一步一步抉择下去,首先是对这个法破,我们说遮诠,就说破掉我们面前所显现这个法的执著,但是破到最后的时候,这个究竟的本性,就已经和圣者根本慧定境界

相符合的时候，这个状态当中就无破无立了，因为法的本性已经究竟抉择出来了。所以它那个究竟来讲是无破无立的。

以上的教证表明：就像无患眼识前不显现毛发、醒者心前无有梦现那样，在证悟实相的智慧前，也不会有种种显现。这就是把前面做个归摄。因此，以教证善能成立：眼和宝瓶等显现法也都一概遮破。通过以上的教证，可以证明，眼根眼识还设有宝瓶等外境法的显现都是应该遮破的，如果不遮破，抉择不了空性。

《四百论》中讲到：安住质直、智慧的人们，就是安住质直、智慧，就说求法的人，他必须要本性要，性格要非常的正直，具有智慧，依靠如此众多明显可靠的教证，可以成为证明，无有疑惑。他可以通过这么多教证，可以证明一切万法，一切显现法是空性的，那么就是没有任何疑惑的。

此外，对于中观自续派所说的“不破共同显现法”，月称菩萨也在其论著中发了许多太过。就说自续派论师说不破显现，共同的显现是不破的，那么月称菩萨在他的注释当中呢，对这些认为不破共同显现的这些，这些说法呢，也是做了很多很多的遮破，安立了很多过失。

如《入中论自释》云：“若见如是断除一切实执之法，其贪著名言谛者惊惶失措，谓诸法实体染净之因定当有生，虽如是说，唯存空言。

那么如果见到如是断除一切实质的法，就是空性法嘛，它就断除了一切实质，有无、实有、显现、空性的执著都断掉了，那么贪著名言谛者，他就说显现不破嘛，胜义破就是这样的，世俗不破胜义破，那么就显现法是存在的，然后呢显现法的胜义当中空性的，所以这个叫贪著名言谛者。

那么这些贪著名言谛者呢，惊慌失措，若这样说，诸法实体染净之因定当有生，就一切诸法的显现，它染污的因也应该存在，清净的因也应该存在，染污的因就是轮回的因，清净的因就是获得涅槃的因，说这些染污的因，涅槃的因，应该是有的，应该是有生的，是这样的。

虽然他们是这样讲的，但是呢，也是唯存空言而已，只是个立宗，没有真实的根据，是这样。

何以故？颂曰：于真性时以何理，观自他生皆非理，彼观名言亦非理，汝所计生由何成？

那么于真性时，就是说在抉择真实胜义谛的时候呢，用什么道理观自他生，皆非理，真正用胜义理论观察，什么样道理观察，自生也不应理的，他生也不应理的，然后彼观名言，名言当中有自性生也是不应理的，汝所计生由何成？那么你所认为的这样一种生，像前面

所讲，诸法实体染净之因定当有生，他说你所认为的这种生，怎么安立呢？在真实胜义谛当中怎么安立有一个实有的生呢？其实，根本没有一个实有的生。

如以观胜义时所说正理，观自生他生皆不应理。那么观胜义谛的时候呢，所说的这个理论，就观自生，自生不合理，观他生，他生也不合理，这个自生他生我们下面还要破，还要抉择的，这个方面只是提到一个名词，如以观胜义时所说正理，观自生他生皆不应理。

如是于名言中由自性生亦不应理。那么名言当中，有一个自性的产生，自性生就是实有生的意思，有实有的产生，有自性的产生，也不合理的。

汝所许之诸法生，由何成立，故自相生于二谛中俱非是有。所以说，你所承许的一切诸法有产生，有染净之因定当有生，通过什么道理来成立呢？胜义谛当中，怎么成立呢？所以说，自相生就是有实有的生，胜义当中也没有，世俗谛当中也没有，所以说二谛当中都要破，这样一种自相生。

汝虽不欲，亦定当受许也。”汝虽不欲，就说你虽然不想承认，但是呢在正理面前，你必须要承认，亦受许就是必须要承认的意思。

《六十正理论释》这也是月称菩萨造的。《六十正理论释》云：“若见彼等有，则非见真实，故世尊谓眼耳鼻等皆非量。”那么如果说见到了这些有呢，若见到了这些眼耳鼻舌等的存在呢，就不是见到了真实义，所以说呢，世尊说，眼耳鼻等皆非量，说眼睛耳朵等所看到的都不是正量。

又云：“地大等自相不生，即无自生；那么地大等自相不生，就说地大不从自己所产生，不从自己所产生就说没有自生的意思，那么地大呢也绝非从水的湿性中产生，即无他生，那么地大绝不是从水的湿性当中产生的，所以说也没有他生，地大本为空性之故。”那么，地大自己本为空性，其实呢，这个里面产生的方式，它有自生、他生、共生、无因生，这个方面这个地方我们不多讲，下面在讲破四边生，金刚屑因的时候，它把自生是什么样，他生是什么样，都要讲，所以到，现在不懂不要紧，学到后面再返回来看，这个方面就很清楚了。

这也是以胜义理论直接遮破世俗显现法。该释中又说：“若认为即使自性不生，世俗中，色受有生。

如果认为，即使胜义当中没有自性生，但是在世俗当中呢，色受想行识等等，这些应该是有生，世俗当中应该有生的，呜呼！呜呼就是很悲哀的这种感叹词，呜呼！此诚误入歧途。“那么这个时候已经真实误入歧途了，下面就解释一下。

若认为胜义中虽无生，但世俗中有生，如是分开二谛，那么就说

是，那么这个自续派论师分二谛，就说世俗有而胜义无嘛，胜义当中无生，但是世俗当中有生的显现，其实有生呢，就说明有生、有住、有灭了，所以分开二谛，。

世俗中不破显现法，也是趋入真胜义谛二谛无二的歧途。

真实胜义谛当中呢，这二谛是无二的，世俗谛和胜义谛是没有差别的，但是呢，自续派认为呢，哦，世俗谛和胜义谛要分开，世俗谛当中有显现，胜义谛当中没有显现，说这个就是没有他就是没达到无二，他就别别自性的自性，所以说呢，真正法界的本性是二谛无二的，所以如果你这样分开是趋入了歧途，没办法真正的趋入真实胜义谛。

《众论难题释》就是前面的《众论难题释》，《众论难题释》云："胜义理论前，不可能有应破、不应破的二种名言的自性，那么在胜义理论面前呢，不可能有，这个是应破的，这个可以破，那个不能破，保持显现，显现不能破，两种名言的自性是没有的，在胜义理论面前所有的法都成为被观察的对象，都成为破斥的对象。

什么叫做所有的法，那天我们讲，所有的法，从色法乃至一切智智，从色法乃至一切智智之间，都要破斥，实际上我们并不是说我要破释迦牟尼佛的智慧，释迦牟尼佛的智慧也要破斥，根本不需要，是这样的，其实所破是什么呢，所破的是，我们心识当中，认为的佛智。

因为我们心识当中认为的佛智，其实并不是佛智嘛，只是我们分别念面前概念的佛智，其实我们说如来藏也要破，是不是真的如来藏能够被我们破斥呢，这个很可笑的事情，如来藏的本性是大无为法，你怎么去破斥它，只是破斥我们心中认为的如来藏，是那种不空的法，所以说，所破掉的所有都是我们的分别念。

不是说，我要破斥菩萨的境界，我要破斥佛的境界，菩萨的智慧也是怎么样不应理的，佛的智慧也是不应理的。其实佛的智慧已经安住在离戏了，菩萨的智慧已经安住在离戏了，我们不需要去破菩萨的智慧，而是破我们对菩萨智慧的理解，我们对佛智的理解，这个需要去破斥的，因为我们认为佛智是实有可得的，我们认为菩萨智慧是实有可得的，但是这种我们认为的实有可得的佛智，和实有可得的菩萨智，并不是真正的佛智，也不是真正的菩萨智，真正的佛智是离戏的，真正的菩萨智是离戏的，所以说我们要认知，其实我们破掉的不是佛智、菩萨智，是破掉我们对佛智、菩萨智的错误的理解，所以说破掉了对佛智和菩萨智错误的理解之后呢，我们要认知，认为，我们就知道了，佛智就是离四边的，菩萨智就是离四边的，就是这样一种自性，所以说我们说从色法乃至一切智智之间，都是我们内心当中的执著，有些是眼识等的现量，有些是我们意识面前认为

的这个概念，就是这样的。

反正一切都是要进行观察，因为分别念认为的东西呢，要不然就是有，要不然就是无，所以说出现在我们脑海当中，出现在我们意识当中的佛智，我们说这个佛智是什么样的，哎，我们说要么就说有的吧，要么就是无的吧，就是离不开有和无的两边，所以说我们说佛智既不是有也不是无，你必须把有和无都破掉，所以说好像是在破佛智，其实不是在破佛智，其实在破我们对佛智的错误认知，当我们就说破掉了我们的有无两边之后呢，真正的佛智就会显现出来。

真正的佛智是什么？就是离有离无，那种离戏的智慧，这个就是大概大概知道了，哦，佛的智慧是这样的，菩萨的智慧是这样的，并不是我们认知的那种，分别念面前的有无的概念，是这样的。

因此，彼自性不缘而需遮破。”该释又云:“因此，以胜义理论正观察时，除了仅仅是彼名言之法不缘或不可得之外，不必要单独分析所破，

所以说以胜义理论观察的时候呢，除了名言的法对名言的法不缘，或者不执著不可得之外，不必要除名言法之外，单独的分析一个所破叫实有的所破，就下面讲得一样，因为在名言法之外，没有任何其它所破。”那么就在这些名言，名言法的显现之外呢，没有其他所破了，所以你认为名言法显现不破，上面的实有破，这个不合理。

2、 仅仅在世间面前暂时以世间无患根识为正量、宣说世间名言之时。

这个时候你不破显现了，前面的教证都是说明要破显现的教证，下面就是说什么情况下不破显现。

《定解宝灯论》云:“后得道果及宗派，如所尽所诸成立，各自不杂许承认。”那么说，后得位，后得就是出定位的意思，后得就是菩萨出定之后的所得，称之为后得，所以后得其实就是出定位，出定位和后得是一个意思，那么就后得的时候呢，所修的道啊，所得的果啊，还有所安立的应成派、自续派的宗派啊，如所有法，尽所有法的建立啊，各自不杂，互相之间不混杂的方式都需要承认。

需要承认就说，你是修的什么道，你得的什么果，你是什么宗派，都要承认。如所尽所，什么叫如所尽所，如所有法和尽所有法。如所有法，我们说佛陀有两种智慧，一个叫如所有智，一个叫尽所有智。

如所有智，就是对如所有法了知的智慧，就叫如所有智。尽所有智，就是对尽所有法所了知的智慧，就叫尽所有智。那么什么叫如所有法，尽所有法。如所有法，就是一切万法空性的本性，叫如所有法，如就是真如，如如的意思，真如的意思，如所有。尽所有呢，尽一切显现，所有的显现的法就叫尽所有法。所以说，佛陀对空性的实相的

认知叫如所有智，佛陀的智慧对一切的显现，一切因果的这个显现法，认知的智慧叫尽所有智。

所以说，如所有法的安立，尽所有法的安立，这一切的安立各自不杂，许承认，都可以承认。所以说这个时候显现法是承认的，所以说后得位要承认。

《四百论广释》云:“为了明示世间名言谛及观待世间正量时，应当分别承许内外五蕴。”说这个方面讲的很清楚，在世间正量面前要承许内外五蕴，什么叫内外五蕴呢？五蕴来讲，色受想行识这五蕴。其实很多呢，我们就说真正的受想行识，这四个法都是内的，没有外，没有外，这个不可能，这个都在有情的相续当中，只有色蕴有内外，我们说内外五蕴当中，只有色蕴有内外，比如说内的色蕴是什么？内的色蕴是我们的身体，我们的身体是色法，所以这个叫内的色蕴，外的色蕴是什么？外的色蕴就是现在的房子啊，山河大地，这些是色法组成的外面的外境，所以所谓的内外五蕴其实是，后四蕴都是内的，只有色蕴是有内外，是这样。内外五蕴应该承认。

《入中论自释》云:“为明违害境之差别，先说二谛建立。”那么《入中论自释》当中先说二谛建立，为了明白什么是违害，什么是没有违害的差别，所以说建立二谛，我们在抉择胜义谛的时候呢，没有妨害，如果你在建立世俗谛的时候，你在说名言谛的时候，还说没有眼根，你还说没有瓶子，这个就要有世间妨害了，这个就已经诽谤了现量，诽谤了名言，在名言谛当中你不能说没有瓶子，没有杯子，在胜义谛当中你说没有瓶子，没有杯子，没有妨害，就这个意思。

《入中论》云:“若谓安住世间理，世间五蕴皆是有。”那么就如果，若谓，就安住世间的名言道理的话，世间的五蕴都是有的，这个是不破的。

《入中论》云:“真实不生世间生。”那么就《入中论》当中呢，真实义当中不生，世间当中有产生。世间当中有产生，也不破显现，这些都是不破显现的教证。世间生，他就讲的很清楚，是世间名言量。

《四百论》云:“以世间少有，于胜义中无。”以前翻译就以胜义都无，那么就说是《四百论》当中说呢，以世间少有，在世间当中呢还少少可以得到，这些显现，在胜义当中呢，它没有显现了，就这样。所以说世俗谛当中是不破显现的。

《四百论释》云:“设若眼等非有，何故建立眼等诸根业异熟体？《四百论注释》月称菩萨造的这个注释当中，如果说眼耳鼻舌身意这些都不有的，都是不存在的，那么既然都不存在，又怎么建立眼等诸根，眼等诸根，眼根耳根等等。诸根业异熟体，什么叫业异熟体等等，就是这些根呢，是以前所造的业的异熟的果位，异熟的果报，异熟就是异时成熟，就说以前造业后世成熟，它的时间是不一样的，叫异

，异时成熟，或有的时候叫异地成熟，就这样的。前世造业今世成熟，就是异时成熟，还有些时候叫异位成熟等等，也有这样的讲法。

所以说以前造的善业、恶业，今生当中的眼根、耳根就不一样，以前你经常供灯啊，经常供灯今生你眼根就好，那如果以前你经常吹佛前灯，你把供佛的灯吹掉了，今生当中的眼根可能就不好了，是这样的。老是近视眼啊，老是其他的这样一种，眼睛有问题，所以这一方面你以前造了业，今生当中你就会受这个业报，这个方面叫业异熟体的意思就是这样的，就是果报的意思。

我等岂破此异熟体？那么就说，我们难道是说在世俗当中破这个异熟体吗？不是破这些异熟果，若破眼等，彼何非破？如果把眼破了，什么不破呢？什么都要破，什么都要破，什么都没有了，一切世俗谛都没有了，是这样的。我等观察唯为寻求自性故，我们观察没有眼根哪，只是寻求自性，就观察眼睛的自性，它眼睛究竟的本体到底存不存在，不是说它的显现存不存在，所以说在世俗当中是不破的，只是在观察它的本性时破。

我等于此破除有性诸法，非破眼等所作缘起业异熟体，彼可容有，故有所说异熟眼等。”所以说呢，我们破的时候是破认为眼睛实有，耳根实有的这些实有的法，不是说这些都是实有的，非破眼等所作，不是破它的显现，在名言谛当中，世俗谛当中它的这个通过因缘而起的，这些业异熟的这个本体，不是这样的，彼可容有，彼可容有就说在世俗谛当中，不以胜义理论观察的时候，这些是可以有的，它可以有，故有所说异熟眼等，所以说名言谛当中可以有异熟的眼耳等的这些法存在，这个就是教证。

那么第二呢就是理证

（二）理证

1、共同显现分决定是胜义理论的所破，其理由为：首先就是讲了共同显现分决定是胜义理论的所破，又回到了前面的这个话题了，就是这个共同显现到底承不承认所破呢？教证已经讲完了，就说破和不破的教证已经讲完了，下面就是讲理证，就理论，再从理论上安立，必须要破共同显现分的这些根据，其理由为：

（1）显现分需要安立为远离戏论之故。就是它的这个必要，

“显现分的自性也需要安立为离戏”这是决定的，就说一切显现分，它的这个自性，它的这个本性呢，也需要安立成远离四边八戏的，就这个显现法正在显现的时候，它的本体是离戏的本体，它的本体是空性的，它的本性就是说没有任何戏论的，这是绝对需要安立的。

瓶等显现本是二取的戏论法，什么是二取呢？二取就是能取和所取。能取就是我们的眼根啊意识啊，这些能取，能够取受外境的，这个主体叫能取；所取就是眼根能取所取的对象，所缘取的对象，所

执著，所缘取的对象，这个叫所取，这个就是术语了，就是佛法当中，中观当中经常讲的二取，我们说无二取，就说有二取什么什么。那么就说这个二取是什么呢？

瓶等显现，瓶子啊，我们说见瓶的眼识，这个就叫做二取，它本身是二取的戏论法，有这个所取，有观待所取的能取，有观待能取的所取，其实它就是因缘法，它就是戏论法。

如果不抉择为不成立，则不能成立远离戏论。如果不抉择瓶子，不抉择眼识等，它是空性的，不把它这个显现法本身抉择为空性的，则不能成立瓶子和眼识是远离戏论的，因为戏论二取就是代表戏论嘛，如果你不把这个能取和所取的显现法本身，它抉择为空性的，你怎么远离对这个瓶子的显现，对这个眼识戏论的显现呢，没办法远离的。所以说呢，从这个显现分需要，抉择为远离戏论的空性的缘故呢，也必须要缘这个显现法本身去观察，本身去破斥，所以说，从理论上讲，需要破显现。

（**2**）承许显现外的所破，应成毫无关系故。

有人说：不必要破显现，只遮破堪忍法或胜义中存在自体，就能抉择显现法为空性。

那么就是说，有些人是这样讲的，他说不必要破显现，就前面刚刚我们第一堂课讲的一样，他说显现法不必要破的，只是破显现法上面的堪忍，或者说胜义当中存在自体，什么叫堪忍，堪忍也是一个术语，堪忍的意思就是说，堪能忍受，堪能忍受什么呢？堪能忍受胜义理论的观察，就说你用胜义理论观察，它也能够坚持住，它也不被，就说你胜义理论来了，它也不空，这个叫做堪忍法，其实堪忍的法就是实有的意思，就是有自性，就是实有，说有些地方叫堪忍，我们就说是通过胜义理论观察，它堪忍了，就说是说它是实有存在的意思，所以说堪忍的法就是通过胜义理论观察，它能忍得住，它也能够承受这个观察。

但其实呢，真正来讲呢，没有任何一个法能堪忍胜义理论观察，一观察全都成为空性的，所以说呢，有些人认为只破，这个实有的法，只破这个堪忍的法，或者说，只破在胜义当中存在的自体，就能抉择显现法为空性的。

他说显现法本身不破，只是破它的堪忍法，只是破它上面的实有，就能抉择显现法本身的空性，这个不行，这个就成二者无关的了么，下面讲。

此说不合理，所谓“破堪忍法或胜义中存在自体”，是破显现，还是不破显现？就你这个说法，就说只破实有，只破胜义当中存在，你这个说法，你到底是我们就直接问你到底破不破显现，你破显现还是不破显现，下面讲两种问答。第一种回答：

如果破，则和承许不破显现的观点相违;那么我们问他，照你这个说法，你只破实有的这个说法，到底破不破显现，他说要破显现，那么要破显现就和刚刚他承许的，不破显现法的观点相违了，这个是肯定不行的，那么只能承许不破显现。

如果不破，则应成只是显现外的堪忍法等，自体本空，显现本身并没有以理抉择为空性或者离戏，因为二者无关系之故。那么你说不破显现，他们刚才的观点就说，我不破显现也能够抉择显现的空性，那么这个是不可能的事情。

你看显现法放在这他不破，只是说把显现法上面的实有法破掉了，他一个实有，显现的实有，只是破掉了显现的实有破掉，而显现法本身不破，你虽然用理论把实有法破掉了，但是显现法本身还在这儿啊，你怎么说把显现法的实有破掉了，显现法本身就成了空性的呢？这是不可能。

就好像我们说这个，马头上的角，我们说马头上本来没有角，马的头上本来是没有角的，哎，虽然没有角，但是众生执著有角，但是我说把这个角破掉，就能抉择马的空性，这是不可能的事情。你抉择的不是马本身的空性，你抉择的是马头上角的空性，你虽然把那个角的空性抉择了，破掉了，但是和抉择马本身有什么关系呢？没有关系嘛。

所以说，显现法本身不破，你只是破显现上面有角一样的这个实有法，破掉了实有法了，你说实有法破掉的缘故，这个显现法本身也成空性了，这二者是没有关系的，是这样的。所以说，这个地方讲的很清楚，显现本身并没有以理论，没有以理论抉择为空性，或者离戏，因为二者无关系之故，所以说你再看科判，承许显现法的所破，应成毫无关系，显现法的所破你虽然破掉了，但是显现法本身没有被胜义理论观察，它还是实有存在的，所以说呢，这些破掉了实有法对显现法本身空性的抉择并不起任何作用。

（3）不破显现法，现空无法双运故。那么如果不破显现呢，不破显现法，现空就无法双运了，这样的。从显现的角度，无法安立现空是一味无别的大双运。那那么从显现法的角度讲，如果不破显现就没办法安立现即是空，空即是现，现空一味，现空双运的观点，现空无别，大双运的观点安立不了了。因为就说是，显现是显现，显现本身是不空的，你空的只是和显现无关的法。那么这个显现不是空的，显现因为它没有通过胜义理论观察，显现本身还存在，显现不是空，空也不是显现，所以说呢就变成了，现不是空，空不是现了。

《定解宝灯论》云:“空与不空非双运，如黑白绳搓一起。”最后就变成了空和不空呢不是双运的法，其实应该是双运的，就是说空的这个法和不空的这个显现本身，其实二者之间就是双运，就是现就是空，空就是现。现即是空，空即是现，这说明二者是双运的，但是如果你不破显现呢，显现法本身不是空的，显现的法本身不空，那不是现即是空了，而显现的法之外的法空，你虽然把显现法之外的法空了，你空和显现是两回事了，所以它现就现，空就是空，现和空

二者之间没有任何关系。

所以就好像黑绳和白绳搓到一起一样，黑绳和白绳搓到一起，那么看起来是一个，其实黑绳是黑绳，白绳是白绳，它二者并不是双运的，它各有各的本体，各有各的自性，不是双运的，是这样的。

若说：虽然破显现，但只是在胜义中遮破，并不是名言中遮破。那么有些人讲了，虽然破，破显现了，但是这个显现呢它只是在胜义当中破显现，名言当中并不破显现，他是这样讲的。

答：这样应成：应成派和自续派只是说法上有差别，意义上并无差别。如果你这样讲只是胜义中破，名言中不破，那么就应成派和自续派就一样了。因为自续派它也是世俗中不破，胜义中破。

这个地方为什么这样讲呢，因为这个地方对方啊，此处第三个科判对方，对方他自己承认自己是应成派，他没有承许自己是自续派，他自己是按照应成派的观点来讲，所以他说出这种观点，我们给他返过去的时候，你这样说法呢，应成派和自续派有什么差别呢，没有差别的。应成派也是，就说是这个，只是胜义破，名言不破，那自续派也是只是胜义破，名言不破，它二者之间就找不到差别，是这样的。意义上并没有差别。

（**4**）不破分别心前的显现分，应成真实名言谛中无法安立无颠倒的基道果故。

那么如果是不破分别心面前的显现分呢，那么就说是这个应成真实的名言谛当中，没办法安立无颠倒的基道果了。

不破分别心前的显现分，应成：能取所取所摄的法不成立是客尘法，诸法本性不成立为离戏自性清净，故无法安立无颠倒的基；

那么这个地方要安立基道果，安立基道果，真正的基道果是怎么样安立的呢？很多了义的经典当中讲，一切诸法的基是现空双运，现空双运作为一切万法的基；然后就说方便和智慧双运，也就是说大悲和空性双运，或者方便和智慧双运是大乘的道；然后色身和法身双运呢，是大乘的果，这个是基道果都是双运的。

但是呢，如果你不破显现分，显现法不破，显现是显现，显现本身不破，那么就能取所取，所摄的法呢，不成为是客尘法了。什么叫客尘呢？客尘就是可以被遣除的法，它不是一切万法的本性，就叫客尘，尘就是染污的意思，客就是相当于客人一样，针对相对于主人来讲，是客人，客人就是不安住的，不常住的，他来到访一下就走掉了这种。所以，这叫客，尘呢就是，不是本性的意思，就是染污的法。所以客尘法，它是被遣除掉的，不是诸法的自性。

所以说呢，如果不破显现，那么这个能取所取的法呢，不成立是客尘了，它就不能被遣除掉，它本性不是空的。

诸法本性不成立为离戏，那么一切万法的显现本身不是空性的

，如果不是空性的呢，就无法安立无颠倒的基，因为前面讲了，无颠倒的基是现空双运的，现空双运是诸法的基，但是现在你的显现法没有抉择为空性，没有抉择为空性呢，它的本性那就说，不是客尘，它的本性不是空性的，它的本性就不是现空双运的，所以说一切万法现空双运的本基就安立不了了。下面讲道法安立。

圣者根本慧定为毁坏显现法之因，故无法安立无颠倒的道；那么真正的道是什么，真正的道是方便智慧双运的，但是此处所讲的道呢，就说圣者的根本慧定成为毁坏诸法的因是什么意思，其实这个地方的意思是应成派对自续派发的一个过失，三大太过之一，你看这个地方讲是这样的。

显现法是不破的，显现法是不破的，那么不单单是在这个，就说什么，真正安立的时候显现法是不破，那么因为它是在胜义理论面前安立的显现法不破，而圣者入根本慧定的时候呢，他根本见不到显现法，圣者入根本慧定的时候根本见不到显现法，那么这个时候成为什么？这个显现法首先不破是实有的，因为他不空嘛，他不破，胜义理论破不了，他不空的，不空就说明他显现法是实有的，那么这个世俗法是实有的，圣者入根本慧定的时候也就见不到这个显现法。

所以说以前实有的法，在圣者入根本慧定的时候就见不到了，成为什么呢？就成为本来存在的法，被圣者的根本慧定毁坏了。就说圣者的根本慧定就成了摧毁诸法的因了，但是这个是根本不能安立的，本来这个法如果它不空了，应该变成了真实存在。真实存在的法你把它破掉了，应该成颠倒。

所以说如果这个法真正是显现不空的，而圣者入根本慧定的时候见不到这个法，圣者入根本慧定的时候见不到一切显现法，那么如果是这样的话，那么就说圣者的根本慧定就变成了毁坏诸法的因，那么这个就成了很大的过失。所以如果圣者的根本慧定毁坏诸法的因的话，就没办法安立是无颠倒道，应该叫颠倒的道。为什么叫颠倒的道？因为它把本来不应该摧毁的法，摧毁掉了，他把本来应该保留的法摧毁掉了，这种道就是颠倒道。那么圣者安住这个空性的本身，一切万法本来不存在，本来是没有存在的，我安住在本来不存在的道，这个就是正道。

但是呢，你看，显现法没有破，显现法没有破就说明，这个显现法它是不能够被破的，如果它安立就成了正道，如果它什么时候他本来有，后来没有了，就成了颠倒道了，而恰巧就说什么，圣者根本慧定就真正的把这个本来不应该空掉的法空掉了，说他这个道就成颠倒道了。

把这个不应该破掉的法破掉了，把不应该毁坏的法毁坏掉了，

因为这个法不是应该被胜义理论观察的，也不应该被圣者的智慧所摧毁了，但是被摧毁了，所以这个时候，圣者的道就成颠倒道了，所以从这个角度讲的。

佛陀智慧前存在山河大地等的不清净显现，不具二种清净的功德，故无法安立无颠倒的果。

那么还有呢不安立，安立不了无颠倒果，那么在佛陀智慧面前还存在不清净的山河大地，所以这个时候呢，不具有二种清净，二种清净就是讲，自性清净和离垢清净嘛，众生我们说一切众生具有自性清净，一切众生的自性是清净的，本来是佛，这个叫作，每个众生有一种清净，每个众生具有自性清净。

但是呢，每个众生不具有离垢清净，这个离垢清净是离开了垢染的清净，离开了一切垢染的清净只有佛才有，说这个果就叫做具二功德的清净果。

但是你看这个不清净的显现法，因为他不破的缘故，他保留到了成佛，他保留到了成佛，在佛智面前，这个不清净的法还存在，你说这个佛是不是具有二清净的功德，不具有了。

不具有了，因为这些不清净的法还存在的缘故，所以佛陀并不具有二种清净的果，所以没办法安立是无颠倒的果，色法和色法，色身和法身也没办法真实安立了，是这样的。下面讲。

更敦群培，更敦群培也是一位大智者，他也写过很多中观和因明的论典，根敦群佩是非常非常有智慧的，世俗的智慧也是非常的了不起，胜义的智慧当然就更不用说了。法王如意宝以前也讲过，看过更敦群培的颂词，绝对是毫无疑问的一地以上的菩萨，肯定是的，是这样的。所以说这是一位殊胜的证悟者，一位大智者——更敦群培。

更敦群培大师是这样讲的，说:“如果认为我们现在所见的山河大地，这个论典应该是他造了一个《中观精要论》吧，《中观精义》《中观精要》，那个论典我看过的，那么摘录那个里面的意思，如果认为我们现在所见的山河大地，在成佛之后所见依然相同，那就大错特错了。就说如果我们认为，我们所现在看到的山河大地成佛之后还是看到这个山河大地，从佛自己的见解，从佛他自己的证悟，还是看到相同的山河大地呢，这个就是很大的错误，是这样的。

下面就是讲不要说是成佛之后，还存在这些显现，即便是众生他从这个道转到那个道，他当时的境界都会变化，就是这样。下面就是讲这段话，主要是这个意思。

草的甘香味只有驴子的心识才感觉得到，一旦这种心识从驴子体内消失，驴子再也感觉不到草的甘香味了。就说驴它在吃草的时候，吃的很香，它认为这个就是最上美味了，它为什么感觉这个草很

香呢？因为它当时具有驴的这种业，具有驴的业引发的这个心识，所以它感觉吃这个草很香。

就像猪狗一样，它吃大便觉得很香，其实呢，它当时有这种业，这种心识它吃这种东西觉得很香。下面讲一旦这种心识从驴子体内当中消失，它就转生了，转生之后，这个它的心识转生了一个人的身体当中，它变成人了，然后这个时候它的心识，变成人的心识了，这个时候就说驴子，以前的驴子再也感觉不到草的甘香味了。

比如说，我们以前是驴子转生的，我们现在变成人，那么现在我们的心识是人的业力形成的心识，这个时候你怎么样这个草也感觉不到草很香，你只能感觉大米饭香，感觉这些其他的面条香，也感觉不到这个青草，这个干草很香，这个感觉不到了。

就说明，你看六道当中，它从一道到另外一道，它的感觉都这么大的差别了，就是这样的，下面再讲一个例子。

公鸡有一种测时报晓的意识能力，一旦这一心识从公鸡身体中消失，它再不能知晓夜间和早晨。就它的心识呢，它能够知道什么时候该叫了，什么时候它就开始，公鸡开始打鸣了。但是如果一旦它死了之后，它的心识转生到另外一个身体当中，它还有没有这个能力？它没有这个能力了。

所以说，你看六道当中互相转变一下，它的变化都这么大，何况说凡夫人到成佛这么大的这个转变，还要说我们凡夫人面前的，尤其是人面前的山河大地，在成佛的时候还是这样不变化，这怎么可能呢？

所以这个说明什么问题，就说明我们面前的山河大地，它本来是虚幻的，它不可能还能保留到你成佛，成佛面前还存在这个显现不被破掉，不被破斥，这个不可能的事情，是这样。所以他用这个很有力的比喻，很有力的理证，说明如果你不破显现，你认为这个显现是一直存在的，那是大错特错。

人类的所有知识，都是由眼耳鼻舌身五识来摄取的，那么就说我们直接现量摄取的，就是眼识耳识乃至于身识摄取的，这样的。

如果在五识之外再加一个意识，我们对外部世界的认识会更加开阔。最多再加个意识，加个意识之后呢，就眼识耳识摄取的这个所知，我们意识再加以分辨，所以它对一切外部的认识就会更加开阔一点，这样的。

如果这双眼睛不是左右横排，而是上下竖着，我们所看到的外部世界的形象与颜色将会大不一样。就说我们不要认为，现在我们所看到的东西，到成佛的时候还是这样的，如果我们的眼睛不是这样横着长，是竖着长的，那我们所看到的东西就变掉了，是这样的。

就说我们所看到的颜色形状和这个、这些动物，有些动物的眼

睛是竖着长的，它们所看到的和我们所看到的就是不一样的，所以像这样的就大不一样了。

还有一种就是全知麦彭仁波切在引用佛经的观点，就说一碗水，同样一碗水，地狱众生看这碗水，他看不到水，他只是看到燃烧的铁水，饿鬼众生看这碗水，他只是看到脓血，通过他的业显现脓血，那么人、部分动物看到这个水，就是一碗水，就是这样的，然后就天人看到这碗水就是甘露，然后就有些地方说阿修罗看到这碗水，是泪水等等有这种说法，还有呢就是说，八地菩萨看到这碗水就是清净的刹土，还有佛母；那么佛看到这碗水就是清净的法界。

所以说，这些东西我们说，你看这些，佛经当中讲一碗水，六道众生来看都不一样，所以怎么可能说我们现在人所看到的山河大地，到成佛的时候还是这样不变，那绝对不可能的事情，所以就说明这些东西它不是真实的，是假立的。既然假立的就不符合于真实义，不符合真实义，我们要抉择符合真实义的智慧去抉择，必须要破它，所以还是说明，这个显现法要破的意思。

我们所认为的一切都是由眼耳鼻舌识提供的，此外没有其它获取知识的途径，所有的颜色、形状都是由额头上的双眼来摄取；所有的声音无一不是由两耳内耳膜的振动而听闻到的。

所以说，你看我们的这些摄取知识的途径都是这些，五根，五识等等这样的。

通常，人类是在功能低下、作用有限的五识之外再加一个迷乱心，然后武断地宣说：所有知识尽在我的认识之中，把那些未出现在自己心中的道理，都归结为‘无’和‘不存在’的概念中，这无疑将是万祸之根。”

所以说这个地方讲了，我们所使用的，认为这些东西存在的，它摄取的这样一种，摄取的来源是什么呢，第一个功能低下，第二是作用有限，这五识，其实我们的眼识，我们认为我们的眼识怎么怎么样，其实眼识的功能是很低下的，这个墙壁之外的东西，我们就看不到了，这个桌子下面的东西，我们就看不到了，就是这样的。然后稍微离远一点的东西，我们就看不到了，很微细的细菌这些我们就看不到了，所以说，这些呢其实我们的眼识呢，功能很低下，作用非常有限。

耳识也是一样，能听到的声音，很大的声音也听不到，很细很弱的声音也听不到，就是在这个范围当中的一些声音我们听得到，所以，这个声音也是很有限的。

所以说这个功能低下、作用有限，最多再加上一个迷乱识，就是意识，迷乱心识对这些法做判断，噢，这个是有的，那个是没有的，就它就做判断，然后武断，判断完之后，武断宣称所有的知识都掌握

了，都在我的认识之中。其实这个所谓的认知，认识是什么呢？就是功能低下、作用有限的五识在加上一个迷乱心，那么如果是这样一种情况下认识的东西，怎么能可能是标准的呢？怎么可能是准确的呢？是这样的。

所以说还有很多没办法出现在我们心中的一些很多道理，一旦出现不了的，我们就这个是没有的，这个是不存在的，不可能存在的，因为我没看到的缘故，其实你看我们这个，我们的这些诸识的功能这么低下，所以我们没看到的这些东西，我们没听到的这些东西，我们的意识没有办法判断的东西，我们一概归结为无，或者不存在，那么无疑是万祸之根，这个地方讲的很清楚，所以就说明我们现在的这个根识啊，前面讲它不可靠，没办法把它作为正量，没办法作为正量为什么？就说是，它既然没办法作为正量，所以说它就说明它只是通过暂时的业力形成的，它不是真实不变的东西，如果是不变的东西呢，本基当中就存在，道也存在，果位的时候也存在，但是并不是这样，它是在变化的，变化的就说明它是由业力形成的，业力形成的，业力是从哪里来的，业力是通过我的烦恼，烦恼是通过无明的心识来的，所以这一切的根源它都是错误的。

所以说我们说不破显现，这个显现在果位的时候还存在，那是绝对不存在的，不可能的事情，就是这样的。所以说，我们就要了解，这个地方破显现这个理证，首先呢就是这样的，我们就讲到这。