第65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！

发了菩提心之后今天继续宣讲全知麦彭仁波切所造的《中观庄严论释----文殊上师欢喜教言论》。那么在这部论典当中呢对于外境和对于心识的实一呢进行详细地遮破，让我们了知一切万法都是无自性的。那么前面对于外境的问题已经作了观察，现在对于心识在作破斥，对心识作破斥的时候呢，有破承许外境的宗派和破不承许外境的宗派。现在在破斥第二个科判当中的假相唯识宗。那么假相唯识宗呢前面我们也是观察这样一种不存在外相不合理的，然后如果是单单的一种能取心识也是不合理的。现在我们在宣讲的是破遣过的答复，也就说对于针对于这个唯识宗，中观宗说了很多这样过失。那么唯识宗它要维护自己的宗派的观点缘故呢，就说宣讲了这个遣破的这样一种答复。现在我们是对于对方这个答复进一步进行观察。那么对方的答复是怎么样的呢？他就认为这一切虽然不存在外在的行相，但是呢因为迷知-----迷乱了知的缘故呢可以安立这样一种名言不错乱，就这样的。所以说在这个当中提到了这样一种迷乱了知。那么对于这个问题呢进一步的去观察遮破。

【本来，所谓的迷乱有迷乱之因——习气与果迷乱自本体两种。】

那么所谓的这个迷乱呢因为对方提到的迷乱了知，那么如果所谓的迷乱我们分析的时候就有两种：一种是迷乱的因---习气，也就是说相续当中有这样一种不清净的习气，通过这样习气引发然后可以产生迷乱，所以说这样一种习气就成为迷乱之因；第二个方面就是通过习气所产生的这个果也就是迷乱本身，就说是果迷乱之本体就是迷乱本身。因此说，在这个当中就有这样因的习气和果的迷乱这两种。

【其中因习气与行相二者之间是同体相属不合道理，原因是：习气是未生果之法，因而由它来感受行相显然不合理。】

那么此处呢，前面我们提到了习气和果迷乱，然后再通过这两种来对于行相进行观察的相属，那么就说遣除它的不合理的地方，然后安立合理之处。首先是因习气和这样一种行相二者就说是迷乱的行相嘛，因为它是迷乱了知对行相迷乱了知。既然迷乱了知的话我们就说你这个迷乱了知是习气和行相二者之间有关联呢？还是说迷乱和行相之间有关联？如果有关联的话是什么样的关联？现在我们就看习气和行相二者是不是同体相属，那么习气和行相二者不能成立同体相属，因为呢【习气是未生果之法】习气算是一种因隐蔽在

相续当中一种种子，所以说这样一种种子习气还没有显现外在的行相，所以说二者之间就说行相和这样一种它的这个迷乱因二者是同体相属就不合理了。因为同体相属一定要同时显现，而行相它是已经能够在眼识面前呈现出来的法，所以说习气是一种种子的状态，行相是已经能够显现的一种果的状态。所以说二者之间不可能是一种同体相属的。因为习气是未生果的法，所以说通过种子来感受行相显然是不合道理的。所以说二者之间不可能是同体相属。

【果迷乱与行相是彼生相属也不应理，因为有行相与迷乱二者非同时的过失。】

观察的这个因，就说因习气和行相不可能同一相属之后呢再来看果迷乱和行相是不是彼生相属。果迷乱和行相是彼生相属也是不合理的，为什么呢？如果是彼生相属的话，一前一后，因为是彼生相属是因果的关系，所以说它有前后的差别。那么如果说是这样的话那么就有行相和迷乱二者非同时的过失了。实际上呢就说迷乱它是在前面讲过：它是一种习气的果，它已经可以说是呈现了，这个种子已经成了成熟的状态了，就现在我们这样一种迷乱的显现山河大地的显现等等，实际上从这个角度来讲的话，就说是它应该是一种行相的本身，那么如果说是果迷乱是因行相是果的话，那如果是这样的话行相和迷乱就有非同时的过失了，而行相应该就是一种迷乱。所看到的这种行相也就是说这种因的习气显现出来的一种果的迷乱，显现的果迷乱也就是这样所显现的行相二者。所以说如果是这样行相和迷乱就成了非同时的过失了。所以说排除了这个习气和行相是同体相属，排除了就说是这样一种迷乱和行相是彼生相属之后呢，下面就安立一个比较合理的这个观点。

【可见，如果是由迷乱所牵而显现，则行相与习气必须是彼生相属而与迷乱是同体相属。】

可见呢，如果说是【由迷乱所牵而显现】，就说行相是迷乱所牵而显现的，那么行相和习气之间应该是彼生相属的关系，通过相续当中的习气而显现这样一种行相，这种行相也就是这种前面所讲的果迷乱。所以说这样行相习气之间应该是彼生相属关系，而与迷乱是同体，谁和迷乱同体相属呢？就是行相和迷乱二者之间是同体相属，应该是同体应该是同时的，所以说这个方面是合理的一种安立的方式。

【只要有这种关系，行相就已成了依他起，因为所谓的“依他起”除了清净与不清净缘起以外丝毫也不会单独存在。】

那么如果说是安立了这样一种同体相属和彼生相属的合理关系之后呢，实际上这个行相它就说没有什么不成立的，就排除了这样一种其他的不合理的地方，那么行相就可以成立，但是呢如果是这

样的话行相就变成了依他起了。为什么变成依他起呢？因为所谓的依他起是除了清净和不清净的缘起法之外，丝毫不会单独存在的。依他而起，实际上就是讲到不可能单独存在，所以说这个依他而起除了依靠清净的习气而起和依靠不清净的习气而起，或者说清净和不清净缘起而起之外呢，也不会单独有一个依他起的存在。所以说此处可以把行相归属在不清净的缘起当中，因为它是迷乱的因习气而产生的缘故，既然把它放在了这样一种不清净的依他起当中，就说明它就是一种缘起法，就是一种因缘法了。就不可能成为一种遍计，就像前面所讲的一样。

【所以，“迷知”的说法对于承许无相的宗派来说无法实现，如果可以实现，那么（相识之间）必须要有关联，而作为无相派来说，这一点也是不可能的，并且已成了依他起。】

通过前面的分析呢可以了知所谓的迷知就是前面讲迷乱了知的说法，如果说针对无相的宗派就是假相唯识宗派来讲是无法实现的，那么如果真正可以实现迷乱了知的话，那么就说是这个心识和这样一种行相之间必然要有关联的。但是呢就说无相派他就说心识本体当中不存在这个行相，也就是说相识之间没有一种关系，无相派来讲他就说行相是针对心来讲是不存在的。所以说如果是这样针对无相派来讲这一点也不可能了，有什么不可能？相识之间建立了联系无法建立了，并且已成了依他起，而且如果是这样分析的时候，它的这样一种了知如果能够了知的话变成了依他起的自性，就会失坏了他自己的根本宗义。

【倘若什么联系也没有，那么即便是迷乱了知也无法办到，就像石女儿的色彩一样。】

那么如果说是心识和这样一种行相之间什么联系都没有的话，那么即便是有种迷知---迷乱了知呢，也是无法办到的。打比喻讲，就好像要去感受石女儿的色彩一样。我们的眼识和石女儿色彩什么关系都不存在，所以说实际上是根本没办法去了知的，根本就无法了知。所以如果说你要联系的话，一定是两种联系，两种相属一个就是同体相属，一个就是彼生相属，但是呢不管怎么样观察的时候呢，你的这样一种心识和不存在的行相二者任何关系任何相属都不可能存在，就像石女儿的色彩和眼识不会有任何联系一样。所以也就无法了知了。

【依此也已答复了“诸如远距离小见为大的比喻等”。】

那么依靠前面这个答案呢实际上也是答复了另外一种比喻，另外一种对方的一种就说相续当中存在的疑惑也可以讲，那么怎么说呢？【诸如远距离小见为大的比喻】也就是说在很大的沙漠当中或者很大的草原当中呢，也就是自己的眼根受到了损伤，所以说把很

远的一个小小的法可以看为(9分34秒)很大很多的法，他可以把很小的法看为很大，这个是眼根出问题的时候呢就会显现这样的。比如说看到远处的一只乌鸦就好像牛一样大，然后看到这个牛就像山一样大，像这样话就是当远距离行路的人他就很干渴的时候，或就眼根受到损害的时候呢他就会看到这个，就把远距离的小物见为大物。那么这个意思就说对方他通过这样远距离小见为大的这个比喻呢也要成立一种迷知，迷乱地了知。

结束时间10分07秒

中观庄严论释第65课10-20分钟-一片禅心月

9:52或者眼根受到损害的时候，他就会看到这个，就把远距离的小误见为大误，这个意思对方就通过远距离小见为大的比喻呢，也要成立一种迷知，迷乱的了知，实际上乌鸦就是乌鸦实际就只有这么大，不可能乌鸦不会这么大，牛就是牛不会小山这么大，但是就是因为他迷乱的原故，所以就把不存在的很大东西也见为很大的东西，就是这样一个问题，那么同样以这个比喻作为根据的话，仍然可以通过前面观察的方式，那么你的这样一种眼识和这样一种行相之间是什么关系，存不存在什么关联，如果分析的时候有关联，就会成为依他起，没有关联的话，就什么都没办法了知，所以说仍然还是要带行相的，所以说以此也，仍然答复了这个问题，虽然没有直接答复远距离小见为大的比喻等，等还有其它很多很多的理论和根据，但是呢通过前面说的主要根据，可以说已经完全答复了。此外,对于善护阿阇黎亲口所说“识唯明觉性,习气过扰故,令受蓝色等,唯一行相生。彼分别蓝等,非蓝等法相,愚者于彼末,思为外蓝色”也做了回答。善护阿阇黎他也是守持假相唯实的观点，那么他在守护假相唯实的观点的时候是这样讲的，识唯明觉性，那么心识是唯一的明觉的自性，它没有行相，但是通过习气的过失，习气的这种过患扰乱的原故呢，在这样一种心识面前显现感受这个蓝色等唯一行相的产生，蓝色等唯一行相的产生，也就是说这样一种心识上面本来不存在这样一种行相，但是因为相续当中有这样一种迷乱习气的扰乱，所以说就可以感受这种蓝色唯一行相的产生，彼分别蓝等，彼字就是讲的后面第三句当中的愚者，那么这样一种没有智慧的人呢，这样的愚者呢分别蓝等，他就这样认为有一个蓝等的行相，他的分别在分别念面前认为有一个蓝色的行相真实存在，他就不知道这样一种蓝色的行相是迷乱的显现，实际上彼分别蓝等,非蓝等法相,他所分别的蓝色等，并不是真正的蓝色等的这样一种法相，这样一种蓝色等的法相是不存在，根本不存在，他只不过是分别念，分别他有而已，愚者于彼末，思为外蓝色，这个愚者就是没有智慧的人，于彼末，彼字就是行相显现的结尾，那么这个迷乱的显现要结束的时候，在他的末尾的时候

呢，他就开始执著这个就是外面的蓝色，也就是说他从头到尾都不知道这个是迷乱的显现，而且在这个显现的最终呢，在他的末尾的时候呢，还把他想为一种真正的外面的蓝色的一种行相，这个就是善护阿阇黎他的这样一种观点，他实际上是守护假相唯实宗的，对于这种观点也作了回答，同样的道理，虽然说法不一样，但是通过前面的这样一种观察有没有相属等等这样一种观察方式也可以对于这样一种观点作为圆满的答复的。他们对方认为,蓝色等行相虽然不存在对境,但它们唯一是能取之相,而不是所缘之相,因此凡夫的所有识也并不是被所缘境蓝色等所改变的,为此不至于失毁“无相之识是一”的安立。那么他们这样认为，包括善护阇黎等在内他们这样认为蓝色等行相虽然不存在对境，不存在对境就是说在眼识面前所显现出来的的这样一种，眼识感受的这样一种行相呢，这样一种影相，虽然不存在对境，也就是说他不是一个具有对境自性的法，这个叫做不存在对境的意思。他说就是因为在除了假相唯识之外，他有一种对境的自性，尤其是具有色法，或实相唯识宗讲的时候呢，他存在一种对境的自性，那么假相唯识宗说这个蓝色的显现不具有对境的自性，他不存在对境法，但它是唯一能取之相，唯一能取之相的意思就是他只是一种心识面前的迷现，而不是真正对境的自性，所以来讲不是所缘之相，他只是一种唯一能取之相，所以说从这个方面可以了知，他们这样一种观点，也逐渐逐渐从遍计已经转到了依他起了，他已经安立了这个是能取之相，唯一是能取之相，不是所缘之相。因此凡夫的所有识也并不是被所缘境蓝色等所改变的,既然他不是所缘之相，所以凡夫的所有识也不会被所缘境的蓝色等所改变，既然没有被所缘的外境的蓝色所改变，所以说这个心识还是无相的识，还是是一个实一的识，所以这种根本的安立他是认为没有过失的，没有过失，就是因为他们前面的这个观点，他把这样一种行相安立成能取之相，安立成一种能取之相的迷现，而一种迷知，而不是所缘相，这个地方他认为是一个根本观点，他不是所缘，既然这样一种相不是所缘呢，凡夫的心识也就不会被这些所缘，不会被这个不存在的所缘有所改变了，所以说这样一种心识没有被所缘相改变的原故，他也不会失坏“无相之识是一”的安立的方式。驳斥:只要是取蓝色等行相,那心目中必然存在对境,那一对境如果在外境与内识何处也不存在,也就不会有以真正或假立任一方式被感受的可能。那么回答就说只要是取蓝色等行相，那么对方收到这样一种蓝色的行相，他只是能取，而不存在对境，而不存在所缘，而不存在对境，但实际上分析的时候只是一个说法而已，因为只要是取蓝色等行相，那么心目当中必然存在这种法，这种法也可以叫做对境，肯定是存在这种对境的，那一对境如果在外境与内识何处也不存在,如果这个对境在外

境当中也不存在，那么在内识当中也不存在，也就不会有以真正或假立任一方式被感受的可能。这个也是前面的观察到的，如果在心识当中存在是真正去感受的，如果在外境当中存在是通过假立的方式，行相的方式进行感受的，如果这个法在外境当中也没有，在内识当中也没有，那么实际上就根本不可能去感受他了，纵然是迷乱显现的法，这个二喻啊，毛发等等实际上也是心识的自性，除了心识之外，也不存在其他的法，只不过这个是一种迷乱的显现而已，但是呢虽然是迷乱的显现也绝对是心识面前的迷乱显现而已，所以说一定是存在于心识当中，但是假相唯识宗认为外境内识当中何处都没有的话，也就没法感受了。纵然是受迷乱的牵制而显现的,但通过对此二者关系进行的这番观察也已经推翻了对方的此等论调。那么纵然这个行相是受到迷乱的牵制如是显现，不是真实显现，而是迷乱的牵制而显现，但是通过对此二者关系，就是说这样一种心识和他这个，心识和他的行相这二者的关系，是同体相属还是别量等等，进行观察的时候也已经推翻了对方的观点了，他认为就说是不会改变，或者说二者之间不会有什么联系等等，象这样分析的时候也就可以推翻对方的论调了。这些辩方尽管表达的方式有所差异,但实际上通过分析,凡是无相的观点都实在无法立得住脚。那么辩方就说是善护善护阿阇黎还有其他一些可以说是关联，表达的方式上面稍为不一样，但是呢，都是承许无相的观点的，通过分析之后，所有的无相的观点都没有办法站得住脚。当对承许无相的所有宗派用梦境与总相的蓝色显现来说明(对方的观点)不一定时,他们则回答说:虽然行相不存在,但以迷乱所牵而显现为行相。那么下面是另外一种观察的方式，当对承许无相的所有宗派用梦境和总相的蓝色显现来说明(对方的观点)不一定的，对方他认为没有相，行相是不存在的，那么我们就用梦境的比喻和通过总相的蓝色比喻来指出这个不一定，比如说这个梦境，他不是白天当中显现的，而是睡梦当中的一种境界，那么就说是这个在梦境当中做梦的时候呢，虽然他是一种心识的显现，但是在心识的显现面前一定是存在，一定是存在这样一种，存在这样一种对境的，一定是存在这样一种行相的，通过梦境的比喻指出对方的观点不一定，通过总相的蓝色，比方说我们脑海当中浮现出来总相的蓝色，实际上这个也是一种心识，但是在心识面前一定是有这样一种行相，在任何时候这个心识当中都会当相，不论是在梦境当中还是在总相的心识面前，都是一种行相完全跟随这样一种明取的心识等，他指出对方观点不一定，他就回答说，虽然行相不存在，但以迷乱所牵而显现为行相。他就说这个行相的确是不存在的，不存在这个行相那如何去感受呢，以迷乱所牵而显现为行相，通过迷乱的习气所牵，或所引显现了这个行相，所以说这个行相应该是不

存在的行相，假立的行相，所以说他如果真正能够通过我们分析的时候了知这样一种行相是假立的，虚妄的，这样对于前面所讲，对于跨入实相呢，也是一大帮助，也是一大进步。20:08

《中观庄严论释》讲记第65课 第20-30分钟

对于跨入实相呢也是一种大的帮助，也是大的进步，但是呢从这个方面真实观察的时候，观点宗派的时候，安立名言谛非常不方便。那么他们就认为呢这个是将“以迷乱所牵而显现为行相”。

【对方所给予的这一答复依靠上述的理证方式可以全盘否定，这一点务必要清楚。】

那么对方所认为的这样一种，通过迷乱所牵而显现呢，他们比喻的答复依靠上述的理证方式也可以全盘否定，所以这一点呢是务必要清楚的，一个破斥的方式完全一样的，只不过呢就说是不同的，不同的这样一种行者吧，相续当中有不同的这样一种执着的方式，各方面主要是，这段话当中主要是指出通过梦境和种相蓝色指出对方观点不一定，他们也是答复了这个是迷乱显现的，那么对于这个答复呢也可以遣除，也可以完全破除，所以他也是可以的，包括在破谴过的答复的这个科判当中。下面还有一些答复也是可以把他破掉：

【另有些人认为:即便对于在完全不清净的阶段识现为种种这一点实属虚妄,但在清净的阶段,由于已变成了独一无二的自性本体,因此他们对破实一之识的“因”心中疑惑重重,而觉得此“因”不成立。】

还有一些人是这样认为的呢，他就把这样一种他的观点分为两个阶段，一个是不清净的阶段，一个是清净的阶段。他就认为呢即便对于在完全不清净的阶段时现为种种，那么阶段时现为种种就说是在这个不清净的阶段吧，在这个众生位的时候呢，这个阶段心识现为不同的种种，这一点呢是实属虚妄的，但是呢是在清净见，世俗虚妄的时候他可以，这个心识可以现为种种，这个方面就是和前面的观点稍微不一样的，前面的观点就是说这个心识，一定是实一的，啊，是实一的心识，他就没有分不清净和清净，他是总的说我们的心识应该是实一的心识，那么在这一段当中呢，他已经把不清净的阶段，不清净的阶段这个心识呢判定为现为种种，这个方面是一种转变了，或者其他的一种观点，他已经可以，直接承许在不清净的阶段，这个心识是现为种种的很多法分辨是有的，但是呢他说这个是虚妄的。按照我们的观点说这个是世俗谛，啊，不是真实的，他的主要的观点就放在了后面了，但在清净的阶段由于已变成了独一无二的自性本体，在清净的阶段，其他的不清净的法已经隐没了，已经不存在了，所以呢这个心识就变成了独一无二的自性本体了，因此他们对破实一之识的“因”，啊，破实一之识的“因”心中疑惑重重，他就觉得

呢中观中在破实一时的时候呢，他觉得你只是破到了我们不清净的阶段，像这样的话，我们清净的阶段呢，清净的阶段因为没有其他的行相，没有其他不清净的行相的缘故呢，这个时候心识应该变得独一无二，他就觉得破我们这样的根据啊，这个因呢是不是不全面，他对这个还是有疑惑，觉得这个此因呢，我们破他的这个实一心识的因是不成立的。既然对方提出了这样一种问题，你可以针对这种观点来进行观察，进行破斥，下面就是观察的方式：

【假设在清净的阶段一切行相有消失的可能性,那么当时也应当有像你们所说的这种可能性,】

那么也就是就是说呢假如说在清净的阶段，所有的行相可以消失的话，那么你们的这个观点可以安立的。

【(可实际上清净阶段)迷乱虽然已荡然无存,但是所有行相不可能化为乌有,】

这个方面就是我们给他发的一个过失啊，那么实际上就在清净的阶段，这个迷乱的因和迷乱的这个果，虽然已经荡然无存了，因为清净的阶段是指佛位，啊，是指佛位，那么在佛位的时候呢就不可能有迷乱的因的习气和迷乱的果的迷乱的，这已荡然无存了，但是行相不可能化为乌有，这个方面实际上是指出对方的矛盾之处啊，我们自宗是不是承认，哦，你迷乱的因和迷乱的果已经不存在的时候还有一个不清净的行相呢，自宗是不承认的，但是呢是通过对方内部的不相同的观点来做一个汇集相违【24:23】，啊，做一个汇集相违，所以说呢像这样观察的时候呢，迷乱可以消尽但是行相不可能消尽，所以说呢你说在清净的时候呢，已经不存在行相，是独一无二心识了，这一点是不可能安立的，我们这个地方观察的时候，行相不可能化为乌有的，那么为什么行相不可能化为乌有呢？通过对方承认的观点，来说这个行相是不可能消失的。

【原因是:你们承许所有行相不存在,所以它与迷乱及其习气都无有关系,就像马匹不存在黄牛不一定消失一样。】

因为假相唯识宗他承许这个行相是不存在的，所以说呢他和迷乱、和迷乱的因这个习气都是无有关系的，那么就是说，如果说他的这个行相是真实存在的，啊，行相是真实存在的，那么就可以用这个存在的行相，和迷乱、和迷乱的习气去看有没有什么关联，如果有关联的话，那么不管是彼身相属还是同彼相属【25:29】，那么如果是彼身相属呢，习气和行相是彼身相属，如果习气一旦消尽，行相就会消尽，因为他的因没有了，他的果也不存在，那么如果是同彼相属呢，迷乱和这样一种行相是这个同彼相属的，如果同彼相属，迷乱一旦消尽了，和他一体的这样一种行相也会消尽，但是呢问题是在于就说是这个假相唯识宗，他的行相是不存在的，没有的，没有的话那么

就和迷乱、和习气不存在任何关联了，就不会有任何关联了，那么就是说就像马匹不存在，黄牛不一定消失，那么就是说这样一种马不存在呢，那黄牛它会不会，影响黄牛呢，不一定消失，黄牛和它是没有关联的，所以说呢，行相和这样一种迷乱、和迷乱的习气没有关联了，所以说即便是在清净位，你的迷乱的习气，和迷乱的这样一种这个本体已经消失了，但是呢，他和行相无关，行相不一定消失，那么实际上我们这个地方所观察的过失，我们是不是还有一点疑惑呢？既然行相不存在，行相他前提已经不存在了，不存在了那么迷乱和习气也消尽了，那么怎么可能还有行相呢，关键就在于唯实宗的观点，行相是不存在的，但是呢可以显现在眼识面前，这个是他自己承许的，所以行相，在心识当中没有存在行相，但是呢在眼识面前就可以显现，从观察的时候呢，这个行相和迷乱之间，迷乱和迷乱的习气之间呢都没有任何关系，所以当迷乱和习气都消净的时候呢，这个本来不存在而可以显现的行相，他为什么要消失呢？就像你们前面所讲的一样，这个所谓的行相他不是心识的本体，他不是存在的法，但是可以显现出来，而他和习气无有关系的缘故，所以说这个行相不一定消失了，啊，即便是在清净位，你的行相也不一定消失，所以这个方面，麦彭仁波切他老人家是非常尖锐的。

【另外还有过失:

如果主张说:在不清净的阶段,识绝对是虚妄的,然而在清净的阶段,由于各种行相不存在，因而成实的唯一之识绝对存在。】

不清净的阶段呢识是虚妄，所以这个就不谈了，但是呢在清净的阶段呢由于各种行相已经不存在了，所以说呢成实的、唯一的识应该是存在的，这个和前面的主张大同小异的，应该是一样的，但是我们破斥的方式不相同，啊，破斥的方式不相同的。那么就是说这个，前面在破斥的时候呢，主要是就迷乱和习气、和行相的关系之间进行破斥，那么后面呢主要是说你这个清净位的这个心识绝对存在，而前面的心识是虚妄的，清净位的这个心识实有存在，我们就观察你这个后面这个清净位的心识是以什么因而产生的，通过何因而产生，啊，从这个角度来进行观察，是无因呢还是有因。无因有无因的过失，有因有有因的过失，所以他破斥的方式是站在这个角度观察的。

【倘若如此,那么前所未有的实有之识到底从何因而生?】

这个所谓的前所未有的实有之识呢就是指清净阶段的识，清净阶段的识在这个地方称为前所未有的实有之识，因为就说是前面在不清净位的这个识呢，他是虚妄性的，而在清净位的这个识呢是真实性的，所以说呢当凡夫一直处在凡夫阶段的时候呢，这个实有的识啊，就说是清净位的实有的识，从来还没有产生过，当一旦到了圣

者位，或者说圣者位结束的时候、到十地末尾结束的是时候佛位要现前的时候呢，哦，这个前所未有的实有的识要产生，因为他到了清净阶段了，清净阶段的时候呢这个唯一的识、实有的识开始存在，所以说这个叫做前所未有的实有之识，那么我们要观察了，你这个实有之识到底以何因而生，这一点呢需要你们讲清楚。

【可以肯定它不是由以前虚妄之识中产生的,因为作为真实违品的那一识不具备产生实有法的能力。】

首先呢，我们就否定一个观点，就说是这个实有的识不是前面的不清净的识而产生的，有可能，很有可能唯识宗呢，假如对方面他没有考虑到这一层，他可能想当然的认为，哦，就说是前面不清净识，后面是清净识，然后呢就是说不清净识中断之后呢，就产生清净识，前面是虚妄的识，后面就是显现实有的识，但是这个里面仍然有一个非常尖锐的问题……

《中观庄严论释》 第065课 第30-40分钟 圆慧

（29:50）有可能很有可能，唯识宗，假如对方他没有考虑到这一层，他可能想当然的认为呢，就说是前面不清净的识，后面是清净的识，然后呢，就说不清净的识中断之后呢，就产生清净识。前面是虚妄识，后面就是显现实有的识。但是这个里面仍然是有一个非常尖锐的问题了。因为前面你把整个前面不清净阶段的识都判定是虚妄识，那么我这个时候呢，我们就说如果是在这个名言谛当中呢，不是通过胜义理论观察的时候，如果说这前面的识也是无自性，后面的识也是无自性，如果在这样的一个前提之下，我们所做的观察往往是不认真的，哦不是很认真的观察，我们可以说我前面的识是虚妄的，当你把这样一种这个迷乱消尽之后呢，哦就显示现这样真实的心识、真实的智慧，这个方面呢可以。但是呢如果是在观察胜义谛的时候，真正地观察你的这个观点，心识在胜义当中存在的时候呢，不是虚妄无自性的，如果这样这种观察的理论就很认真。所以说这个时候观察的时候就把你的前面虚妄之识、它的自性要做一个非常肯定的认定。那么我就怎么样认定你这个虚妄之识呢？虚妄之识下面说了，因为作为真实违品那一识，那么就说这个虚妄识它真实的违品，作为真实的违品，它就是说是，一个是真实、一个是虚妄嘛，所以说这个虚妄就是真实的对立面，真实的对立面这个地方叫做真实的违品。【作为真实违品的那一心识，不具备产生实有法的能力，后面这个阶段是实有的，前面这个法是虚妄的。】你说如果从前因生后果，从虚妄识当中产生真实的识，这个不可能。它就说是这个不具备产生实有法的能力，如果有这个能力，也就不称其为虚妄了。如果它这个前面这个识，能够产生实有的法，它就不会是虚妄的法，哦不会是虚妄的法。那么就是说，如果是虚妄的法的话，它就可以说是一种

不存在的东西了，它是一种虚妄的法了。所以，如果是一种虚妄法，它能够产生实有的法，这个因和果就会错乱，哦这个因和果就会错乱。一个这个无实有的法不可能产生一个实有的法，一个虚妄的法不可能产生一个实有的法，啊就是这样的。所以像这样的话，如果它具备能力，它就不会是虚妄，它应该是实有，因为只有是实有的法，才能够产生实有的法。这个因果是有种这样关联的。【如若明明有能力还不是实有，那么所许的实有也不成为实有了。】那么如果反过来讲，它是能够产生它能够这样一种这个后面的实有的心识，那么如果它有产生实有的心识的能力，它的本体应该是实有的法，如果它的本体是实有的法，就不会变成虚妄的法了，就不会变成虚妄的法。所以你不管是从哪个角度来讲，都不对。如果你认为呢，就前面是虚妄的，如果前面是虚妄的，就没有产生后面实有的能力。如果它产生了，它如果有具备产生实有法的能力，它就不应该是虚妄的，而应该是实有的。所以说这个地方讲了，如果明明有能力还不是实有的话，那么所许的任何实有，都不成为实有了。为什么呢？因为所谓的实有的这样一种法相、根本的法相已经失坏了。所谓的这种实有的这种法相应该是有能力产生或者有能力显现啊等等，有这样一种很多很多这个安立的方式的。如果就说你没有这样安立的话，所有的实有的法都不应该变成实有法了，就是这样一种问题。【清净时的成实之实不是无因之法，否则有恒常存在或恒常不存在的过失。】前面实际上已经把，从很多方面把这个实有的心识，从虚妄心识当中产生的可能性排除了。那么下面我们在进一步观察呢，这样一种实有的识，到底是有因生呢无因生。清净的时候，清净阶段的这种成实的心识，它不应该是无因生的。那么如果是这个无因生呢，就会存在恒有恒无的过失。这个是前面刚刚分析过的，啊绝对不可能是无因生。【那一识自然而然在成实的唯一阶段才成立的情况是不可能的。否则，破斥自在天、常无等的理证，妨害前后无有差别，对此同样来理解。】那么，这个心识就说，清净阶段这种心识如果是自然而然无因产生，啊就自然而然无实的唯一阶段才成立的情况是不可能有。否则的话，就像破斥自在天的常无一样，那么这个常无到底是有因生啊还是无因生啊？像这样观察的时候呢，如果说是这个有因生呢，你就不可能是常无；那么如果是无因生呢，就变成了这样一种很多、前后不能够起功用的这样的过失，哦不能够起功用的很多很多过失。所以说，你要起功用呢，像这样你或者要变化你的本体，或者根本没有办法起功用。所以说你这样讲的时候呢，你所谓的这个心识，如果也是无因的话，它也会变成常，也会常有常无，会变成常。如果变成常的话，就和破外道自在天的理论一样的，前后没有差别。我们在前面破自在天的时候，在此处破这个所谓的这样一种这个心识

，不需要实有的时候，不需要因的时候，一样的同样难免。所以说最后说来说去变成外道的观点了，这个是对方不能承许的。【即使对方承认它是由前刹那的力量而生，但实有之识在胜义中成立是不可能的，因为胜义中因果关系的实有法不成立之故。】那么就是说，即使对方承认呢，这样一种清净阶段的心识啊是由前一刹那的力量而生的，那么就是说我们姑且不去分析你这个前刹那到底是什么，因为如果一分析时候，又会关系到这个所谓清净的识第一刹那之前的这个因，它前面的刹那是什么？我们姑且不去分析，因为一分析就到了虚妄之识了，哦就会到虚妄之识。这个实际上是和前面的观察方式一样的，我们这个方面没有从那个角度去观察。我们说呢，实际上就是说是，它是由前一刹那的力量而生的，但是呢，实有的心识在胜义当中不存在的，因为在胜义当中因果的关系无法安立。为什么无法安立呢？下面就详细观察，理由是：【如此因果同时不合理，其原因是，在生果之前，由于无因而不具备能力，待到自己形成之后力所能及之时，果也已经形成了，因此这两者无法安立为因果。】那么就是说是，它如果说是这个前一刹那而产生的话，它如果是有因生，我们换一个角度它是有因的，那么如果是有因生呢，这个因果是同时呢，还是因果是前后次第呢？因果同时是不合理的，因果同时是不合理的，因为就是说在生果之前，这个果还没有的时候呢，因也没有，为什么呢？因为它因果是同时的，所以当果没有的时候因也没有。由于无因而不具备产生的能力，所以说，这个时候后果是无法产生的，没有因这个果怎么产生呢，没有办法产生。待到自己形成之后力所能及，这个自己就是讲这个因，当它这个因已经形成了，力所能及可以生了，但是这个时候已经不必生了。为什么呢？果已经形成。为什么呢？因果同时形成的缘故。果没有的时候呢，因在有，因有的时候，果同时也已经存在了。所以说，你说果的产生还是没有必要观待因。所以说呢，如果是因果同时呢，是无法安立因果的，这个就破掉了因果同时。那么下面呢，是要破因果次第。【前后时间虽然是各自分开的，但是对于因果成实而言，也不合理。因为无论对其他时间中断或未中断，都不会从任何法中产生。】那么如果说是这个因果是前后，前后是因果是分开的，各自分开，分开就不会有前面的过失了。但是呢，对于因果成实而言，也是不存在的。因为如果前后分开，它又牵涉另外一个问题了。什么问题呢?就说因和果之间中断还是不中断？接触还是不接触？是因果接触而还是因果不接触？因果不接触，就是被其他时间中断；因果就说接触，就是没有中断。啊就是这样的。那实际上呢，这个两种情况都是不可能真实安立的。所以说呢，无论被其他时间中断还是没有中断，都不会产生的。下面就详细分析。【如果被其他时间中断，则果与因二者之间需要一个灭法。】那么

就是说，如果说是被其他时间中断了，就说因存在之后灭了，灭了之后这个时候呢，因和果之间就没有联系起来了，这时已经中断，不在一起啊中断了。那么，如果中断是什么呢？就是果和因之间呢，需要有一个灭法，这个灭法就是中断它们的这个因嘛，因灭掉之后，像这样中间出现一个灭法，但是呢我们就下面再分析这个所谓的灭法的存在，是因未灭呢，还是因已灭，而出现这个灭法。那么如果是第一个，因未灭，【可是由于因未灭也不可能中断之故，这种情况显然不成立。】那么如果是因没有灭呢，因还没有灭就说明它这个因还存在嘛，因还存在的话，就说实际上还没有中断，所以说这个方面的话，因没有灭，这个灭法是不会出现的，因为因还存在的缘故，这个灭法也不可能出现。【而如果需要从因已灭亡的无因灭法中产生，也同样不应理。】那么如果你这个认为因没有灭，这个灭法不出来的话，那么必须要把因灭了，因灭了之后呢，这个灭法存在了。但是呢，如果是因灭之后呢，这个是因在生果呢，还是灭法在生果呢？因生果是不可能的，因为因已经灭了嘛。如果是因生果，说明这个灭法根本就不存在，就像前面所讲的一样。那么如果说是这个不是因生果，而是因灭了之后这个灭法生果。那么如果是这个灭法生果也不可能。那么像这样的话，就说从因已经灭亡了无因灭法当中产生后果也同样不应理。后面就分析这个。【原因是因已灭尽，即已不复存在，而无有之法不具任何能力。】因已经灭掉了，这个灭法虽然存在了，虽然这个灭法的状态出来了，但是呢就说，因为因，啊这个灭法是因已经灭了状态才可以安立的。所以因已经不存在了。因已不存在了，说明它已经没有了，因为灭法是属于一种没有存在的这个阶段的法，所以说没有的法当中，怎么具备生的能力呢？是不可能具备生的能力的。所以说你认为这个中间被间断了，这个间断、这个灭法它怎么能生呢？（40:10）

【40-50分钟】

【40:00】所以说没有的法当中怎么具备生的能力呢？是不可能具备生的能力的。所以你认为中间被间断的这个灭法能不能够生呢？灭法是没办法生的，无法生。“如果灭法不具有无实的法相，那么因怎么能成灭法呢？”那么现在我们就是说因灭尽不复存在了，为什么他没有办法产生呢？为什么没有能力呢？因为首先灭法他是无实法，他应该是一种具备无实法的法相的。如果灭法的本人不具有无实法的法相，那么这个因怎么可能成为灭法呢？他还没有灭嘛，如果不是无实的他就是有实，不是无实他一定是有实。如果是有实，因就不能灭，就不成灭法，所以这个灭法一定是无实法，无实法是没有具备任何功用的。“显然已经成了未灭。”就像前面分析的一样。“假设灭法是有实法，则焚烧完毕的木柴等先前的所有事物现在

为什么不存在呢？”那么如果这样的灭法是有实法的话，那么焚烧完毕的木柴他也应该是有实法。如果他是有实法，就应该存在、应该显现。因为无实法他已经不存在了没有了，或者本来就没有或者先有后无，这个叫做无实法。如果说这样的灭法他说有实，他不是无实他是有实，实际上有实他可以有功用的，他可以生后果的。如果灭法是有实的话，就会出现其他的过患。就说焚烧完毕的木材应该是灭了，应该是无实。但是如果灭法是有实的话，焚烧完的木材这种灭法也应该是有实法。这个有实法的先前的所有事物应该现在也存在，因为他是有实的缘故，就是这样的。“除了灭法以外现在的这些法安立为无实的其他理由是没有的，结果一切有实法都将成为常有；”实际上除了这个灭法以外呢，把现在的这些法安立成无实的其他根据根本找不到，只有把灭法安立成无实，除了灭法之外还把其他一些显现的法安立成无实的根据根本是没有的。所以说现在看起来的时候呢，就一切有实法都将成为常有的。就从有实法本身他绝对不可能是无实。然后灭掉之后的这个法也不是无实，也是有实。所以说观察的时候这个有实法就永远不会灭的，因为他不存在所谓的灭，不存在所谓的无实。所以一切有实法都将变成常有，这个过失是一定存在的。“如果因未灭亡，那么果也不该产生，由此一来果相续已将中断，并且灭法本身也成了非由因生的有实法……妨害无穷无尽。”如果因没有灭亡，因为这个因没办法灭亡，为什么呢？因为这个因本身是一种有实法，灭掉之后也是有实法。为什么？灭掉之后是灭法。而你现在承许灭法是有实法，所以说这个因是不会灭的。如果再换个角度讲，如果因不灭果就不会产生。任何情况都不会在因没有灭的时候果就出来了。因毕竟是因灭之后果才会出来。所以像这样因不灭的话，果也不该产生的。所以由此一来果相续中断，永远不会有果，永远是因。而且还有灭法本身成了非有因生的有实法。他是个有实法但也不是因生的，也不可能有因，因为他这个灭法嘛，灭法怎么可能成为因生产生的呢？他本来是一种不存在的东西，不可能有因，但是存在的。存在的法呢应该是一种无有因生的有实法。所以这个妨害观察下来的时候无穷无尽。“所以，是对因灭尽后不存在的这一分安立谓灭法的，而灭法自本体丝毫也不存在有实法。”所以说正确的安立方式因灭尽之后因不存在这一点安立成灭法。那么灭法本身不存在丝毫的有实法。这个方面是着重在破灭法实有。一方面是关系到假象唯识宗的观点的，还一种必要性是八大难题的承许。八大难题的承许当中对于应成派认为有这个八大难题，就说从灭法当中产生的一切因果自性在胜义当中不存在，但是在名言谛当中他有因果。那么这个因果道理是怎么样安立的呢？他是认为灭法实有，再从灭法而生，不是直接从因而产生，而是从灭法产生。针对这样一

种灭法实有的观点，我们就说你这个灭法实有怎么可能是实有的灭？从这一大段还有后面一段话就说明所谓的灭法就是不存在的状态叫灭法，这种不存在的状态怎么可能产生其他的法呢？这是完全不可能的。所以说从这个方面观察的时候灭法实有无法安立的。

“假设说(灭法)存在，那么无实法在所知万法当中就不可能有了，因为仅仅是遮遣有实的这一分假立为无实而已，除此之外所谓的无实法绝不会单独存在。”假如说你这个灭法是存在的，那么无实法就不可能存在的机会。在所知万法当中都不可能有所谓的无实法的立足之地了。为什么呢？仅仅是遮遣有实的这一分假立为无实。你把这个有实的一分遮遣掉了，叫做无实，这个叫做灭。就说这个有实的状态不存在了，也叫灭，不管是在外境当中的灭也好，还是说在我们脑海当中的灭也好，反正你要把有实法遮遣掉。在外境当中你可以把有实法遮遣掉我们说他灭了。在脑海当中首先有一个有实法的概念，然后把这个有实法的概念遮除掉，他灭了，这个就叫无实法。所以说这个所谓的无实法他应该是遮遣有实这一分无实。如果这时候灭法已经存在了，那么无实法在哪里去找呢？有实法上面是找不到的，灭掉的法当中也找不到，所以说无实法在所知万法当中根本不存在的。“倘若这样的无实法不是无实法，那么最终破立、有实无实、有无等一切的一切都不会成为相互对立的法而乱作一团，”那么如果这样一种遣除有实的无实法他不是无实法的话，那么最终如何去破立呢？如何安立有实无实呢？如何安立有无等等呢？一切的一切都不会互相对立的，没有对立的可能性。本来就说立是有实，破是无实的，但是现在这个破的法也变成有实了，也立起来了，这个方面就没有破立了。那么有实无实的安立也是一样的，主要是遮遣有实叫无实嘛，但是现在遮遣了有实之后还是有实。本来遮遣了有实之后是无实、是灭法，但是现在灭法实有，所以遮遣了有实之后的无实还是有实，所以有实和有实，这么方面就没办法对立。有无的观点也是这样的，所以对一切对立的法都会变得乱作一团，完全【47:23】。“如此一来，所知万法的安立都将隐没无余。”所以所有万法的安立都会隐没无余了，什么有实无实都不会安立，这个方面就完全失坏名言谛【47:34】。“可见，所谓的灭法只不过是灭尽因的无遮分，所以它本身不具备任何功用。”可见呢所谓的灭法，只不过是灭尽因的无遮分而已，就是把这个因灭掉之后呢不存在的状态叫做灭法，他是个假立的，他不是一个真实的法。所以说这个灭法本身不具备任何生果的功用的，不具备任何的生果的功用。所以这个方面还是说这个因和果之间他不能够间断，不能够真实的间断。所以如果是间断了之后他会出现一个灭。这个灭到底是什么？一方面就说胜义当中因间断之后无法成果了，然后附带着说在因灭尽之后有一个灭

法，这个灭法能不能生果呢？这个灭法就无法生果的。所以说本身不具备【48:27】了。“作为因，当下绝不会存在，因此由间断中产生不合道理。”作为因灭掉之后的这个灭法能不能作为因呢？作为因当下就不存在的。他不会真实的存在，另外灭法他不会是个无实，所以说无实比这样一种灭法作为因当下就不会存在的。因此有间断中不合产生的道理。不可能从间断当中生果。“这一妨害与宣说由因果不接触而生不合理二者意义是相同的。”这个妨害是在《入中论》当中观察的，因和果到底接触而生还是不接触而生？像这样因果不接触而生不合理二者意义是相同的。这个方面就说如果因果不接触，为什么不接触呢？就是中间中断了，中间就是有一个灭法，所以像这样讲的时候呢，因果不接触而生的不合理的意思就是相同的。如果把这段话注释描述的意思了解了，再去看《入中论》当中因果不接触而生的这样一种根据的时候，非常的清楚、非常的详尽，为什么呢？如果因果之间不接触，没办法生活了，就说非常清楚的。“假设承许由灭法中产生，就是承认说从未接触中产生。”那么假如承许有灭法当中产生的话就相当于承许说没有接触的因和果不接触当中产生的【50:00】

第65课50-60分钟

【5001】

【假设承许由灭法中产生，就是承认说从未接触中产生。】

那么假如承许由灭法当中产生的话，那么就说是就相当于承许说是没有接触的因和果不接触当中产生的，有很大过失。

【假设因果之间没有被其他时间中断，那么就成了同时，除了两个无分刹那未中断以外再不可能有其他的同时。】

那么就是说第一种情况已经排除了，就说因和果之间中断的话，无法生果。那么第二种情况要观察，因和果之间没有被其他时间中断，就说因和果没有被其他时间中断，他是联系在一起的。那么实际上就说联系在一起，因和果就是一体的。如果因果一体就会变成因果同时，因和果就变成同时了。那么分析的时候呢，那么就是除了两个无分刹那未中断以外，再不可能有其他的同时。那么所谓的同时呢，虽然有很多大的同时，我们就觉得粗大的分别念里面有一个同时，但是真正分析到后面的时候，除了两个无分刹那没有中断之外，不可得到其他的同时。所以说就把这个分析的重点放到了最细的刹那上面去观察，就说甲刹那和乙刹那，或者第一刹那和第二刹那。那么就说第一刹那没有灭，那么产生的第二刹那，所以说第一刹那第二刹那就是同时的，同时之后就没办法分第一刹那和第二刹那了，就这方面没有。因为第一刹那根本就没有灭，在没有灭的时候，就产生了第二刹那，那么第二刹那作为，本来就说第二刹那做为因，生第

三刹那的，但是因和果也是同时的，第三刹那和第四刹那也是同时的，第五、第六全是同时的。所以像这样观察的时候，我们就说如果能够把两个刹那没有中断而变同时，这个搞清楚了，后面的问题就都搞清楚了。

【如果片刻也没有间隔，显然已成了一体，这样一来，自己产生自己也不合理，而且一劫的时间也变成了一刹那。】

如果片刻也没有间断，乃至于一点都没有间断，全都是一体的话，前后刹那都是一体的话，那么前刹那和后刹那就完全成了一体了。那么如果是一体的话，是一体的，又有前因后果的关系，就会变成自己产生自己。因为就本来来讲的话，第一刹那和第二刹那之间，他不是一体的，一刹那灭，二刹那生，但现在观察来观察去，如果你承许二者之间没有间隔，没有间隔的话，就说第一刹那和第二刹那就变成一个本体。在这个一个本体当中，你还要安立一个前因后果，这个问题就更矛盾了，还要安立一个前因后果。如果你还要安立一个因果，那是谁产生谁？就只有自己产生自己，因为第一刹那也是自己，第一刹那的因也是自己，第二刹那的果还是自己，而因和果又是一体的，第一刹那第二刹那又是一体的，那么自己会产生自己了，这个有很大的过失。而且一劫的时间也变成一刹那。本来一劫的时间是很长的，远远超胜一个刹那的，劫组成的基础应该是年，那么就说很多年组成一个劫，然后很多月组成一个年，很多天组成一月，然后这个下来的时候呢，就说是24小时组成一天，然后就60分钟组成1小时。像这样观察下去的时候，他实际上是一个劫的时间和一个刹那的时间，是关系很大的，但是后面的一个时间也变成一个刹那了，为什么呢？所谓的劫，他除了就说两个刹那逐渐逐渐这样一种逐渐组合之外呢，再没有其他的一种劫了。但是呢就在最小的一刹那和二刹那之间，没有办法安立，一刹那就是二刹那。所以本来一刹那灭，二刹那生，二刹那灭，然后就说三刹那生，三刹那灭，四刹那生，四刹那灭，像这样的逐渐逐渐地推理之后，就说一小时出来了，然后一天出来了，然后一月出来了，一年出来了，一劫出来了。像这样的，慢慢慢慢就会有一劫，像这样的最小的单位他就是一体无分的，最后一个劫的时间，也是一个刹那的时间了，就会变成这样一种很大的过失。这个以上就说，如果说是这个因果同体的话，就变成这么多过失了。所以说不管是因果不同体，还是因果同体，都无法安立。这个方面就是已经完全回答了对方他认为的这样一种问题，或者我们已经完全给对方发了这个过失了，发了这个过失，你这个清净阶段的识，是无因生还是有因生，如果是无因生，那么就有常有常无的过患，这个讲完了。然后如果是有因生，是同时生，还是次第生，同时生不可能的，然后次第生呢，也是不可能的，像这样的后面主要是次第

生。次第生分两种，一个是因果中间间断而生，和因果中间不间断而生，就这两种。那么以上就完全对以对方的观点做了观察。所以这些问题对我们学习中观来讲，非常地重要，这些推理的方式，非常的重要，如果把这些推理的方式搞清楚了，就实际上很多很多大的问题，为什么因和果是无自性的这些问题，你必须要了知无自性。如果是有自性的，如果是实有的，胜义当中有实有的因果，那么我们前对这样一种分析的时候，如果因和果都是实有的话，那么就有这些过失无法避免的。但如果是无自性的呢，无自性他一般来讲，不需要做这么严厉的观察，前面是非常严厉的观察，他主要是针对胜义实有的法的，胜义理论观察的。那么如果是名言谛呢？名言谛他是虚妄的，他是无自性的，所以观察的时候，就不需要很严格的观察了。

【如果有人提出这样的疑问:那么，由因果之间的关系不合理这一点不是已说明世俗的因果也不合理了吗?】

这个方面就紧接着提出这个疑问，我们也会有这个疑问。那么前面对因和果之间的关系已经彻底的颠覆了，因和果之间就说，因和果不存在了，或者就说因果之间的关系不存在。因果关系不存在，就说明因果本身不存在，没办法生的。这个方面主要是前面我们说胜义理论观察的因和果之间的关系不合理。难道不是说明了以世俗的因果也不合理了吗？有会这样一种关系，有这样的疑问。下面说:

【事实并非如此，虽说如此显现为因果，但这一因果经不起观察。】

虽然世俗谛当中的显现有因有果，但是这个世俗谛当中的因果是经不起观察的，我们也不观察他。我们在世俗谛当中，只是说你如果有因，就会有果，至于说你这个因和果之间是接触而生呢，还是不接触而生呢，你如果要观察就绝对得不到的。所以说如果你要得到因果，就只有在这个粗大的方面，我把种子种下去，然后有了这样一种阳光、水土，像这样的有了这个之后，它就有芽的产生，最后就会丰收。这些方面就说是只是能够停留在这个层次上。你如果说是再要分析的时候，到底因和果之间，接触不接触，种和芽之间接触不接触，绝对得不到，你一观察就会失望。所以这个方面就说是一切都是无所缘的，就会变成这样。因和果之间也是无所缘的，所以把这个因和果之间的关系，和这样一种众生的业和果之间的关系，都是这样的。为什么说了义的观点来讲，一切的业果，这些众生和佛都不存在，你一观察，你要得到他的本体。那么如果你得不到本体就只能说他不存在。但是在名言谛当中呢，没有做这么详细的分析，经不起观察的，所以也不用做通过胜义理论去观察这些，它只是一个世俗的显现而已。

【如果世俗中安立的因果经得起分析，则已成了胜义，又怎么会

变为世俗呢?】

那么世俗谛当中的因果如果经得起分析，那就变成了胜义谛的观点了，那怎么可能变成世俗谛呢？

【由此可见，并非在世俗中也同样破斥与观察（因果）。】

所以说这个是很关键的问题。有的时候如果我们没有把胜义和世俗的这个问题分清楚，我们就会认为世俗谛当中的因果存在，那么在胜义当中也必须要存在，否则就会失坏因果。那么胜义当中不存在因果，那么世俗当中也不存在因果，否则就会被胜义见。他实际上并不是这样的。胜义谛当中和世俗当中的话，就说是一个有法和法性的关系，胜义谛当中详细观察的时候，的确一点都得不到，但是在名言谛当中，他就会有一种无欺的因缘，他会有一种显现，这种无欺的因缘存在，主要是存在在众生的相续当中。所以乃至于相续当中这个业没有消尽之前，他还会起作用的，所以像名言谛当中，因缘和合之后，仍然会以世俗当中这样或者那样的显现，这个方面有他的因和果之间完全不会错乱的显现，所以说在世俗谛当中是不破斥因果的，对因果也不做胜义观察，所以说在名言当中可以有因果。佛陀在这些《贤愚经》、《百业经》、《毗那耶经》等等，讲了很多因果的关系，全都是站在世俗谛的角度的。那么就是在这个《三摩地王经》也好，《般若经》当中讲因果不存在，全是在胜义当中讲的。所以像这样讲的，我们现在一方面了知胜义当中如何不存在的道理，一方面也需要学习世俗谛当中如存在的道理。还有一个问题就是很关键的问题，就是胜义和世俗对于我们来讲，怎么样去融合他，怎么样去融合，这个是一个比较大的课题，实际上从因和果他本身的角度来讲，并不存在这个。但是对于修学者的我们来讲，对于我们的心来讲，我们要通达他，所以这个时候就会出现一个什么是胜义，什么是世俗，如何把胜义和世俗圆融起来的一个课题。这个方面有的时候对有些道友来讲很快，这个过程很快，但有些道友比较漫长的，比较缓慢，他要把这个胜义谛和世俗谛的概念全部消化掉之后，完全消化掉之后，在他的相续当中才会有一个世俗和胜义完全双融的问题了。既不诽谤世俗谛，也不失坏胜义谛，这样一种正见，他是通过很长时间的磨合之后，相续当中才逐渐逐渐会引发起来，所以这个方面对我们来讲，现空无二正见他是非常关键的问题了。

【这以上是按照嘎玛拉西拉论师的《难释》中所说而明了归纳阐述的。】

今天讲到这个地方。