

第37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 第37课 0-10分

发了菩提心之后，我们今天继续宣讲麦彭仁波切所造的《中观庄严论》。00:12现在讲的是所说的论义，主要是通过殊胜的正理来遮破相续我们当中所有的执着。那么首先打破的执着是对一切常法的执着。实际上这样一种所谓的常法除了通过心来假立之外根本不存在它的自性，根本不存在它的本体。

不管是从安立成有法的角度还是从安立成法性的角度，反正我们知道了所谓的这个常有不变的法在胜义谛当中、在世俗谛当中完全都是不存在的。除了通过我们的分别心假立之外，根本不存在所谓的法的本性。

所以说前面也是通过很多正理来进行遮破，在遮破的时候我们也同时要知道前面分析的一样，所谓的这样的常法完全都是不存在的，只是心的一种假立而已。这个和它的这些山河大地，这些柱子、瓶子的这些法还不一样。那么这些法在自己的眼识面前等等身识面前可以显现出来。所以说它在世俗谛当中可以说是存在的，胜义谛当中是无自性的。那么就是说前面所讲的这些常法等等，实际上世俗谛当中完全没有它的自性，这个也是需要了知的。

那么今天讲第三个科判：如是遮破常法之结尾。

前面对外道所承许的这些自在天等等进行了遮破，还有对于内道所承许的无为法，抉择灭也做了遮破。完了之后，如是遮破常法的结尾。这个科判当中所讲到的把这个常法遮破完之后它的一种总结，或者说就是说对于这个所谓的常法下一个结论。

非具功用力，许彼立何用？

论黄门俊丑，欲者观何益？

那么就是说第一句第二句讲它的意义，第三第四讲它的比喻。那么就是说这样一种意义和比喻都是想对于一个不起功用的法，你去安立它，或者你去评论它，实际上是没有任何必要的。

首先它的意义上讲非具功用力。就是讲前面所讲的这些所谓自在天，或者说这些无为法等等，实际上这些法是根本不具备功用力的，不具有功用力。就是说它不能起功用。那么对于这种不能起功用的法许彼，那么你把它承许是怎么怎么样一种作者呀，或者是这样一种所缘等等。那么就是说你这样一承许它，或者把它假立，那么到底是什么样一种作用呢？那么就是承许它是作者等等假立的方式安立的时候，实际上来讲是根本不起任何作用的。因为它这个法的本

体本身都不存在，所以说在它上面去安立，把它安立成作者，把它安立成所缘，这方面是完全没有丝毫的必要的。

拿比喻讲，论黄门俊丑，欲者观何益？那么这个黄门之道，讲到这样一种不能够行淫、不具备行淫之功用的这样一种人称之为黄门。那么这样一种黄门当然在很多论典当中有不同的讲的方式，分了很多种的种类，总之就是讲这样一种黄门。那么这个黄门就是说不具备这样行淫的功用。

那么就是说欲者观何益？对于一个想要希求行淫者的这个女人来讲的话，那么论黄门俊丑就没有什么意义了。你去谈论他，你去观察他这个黄门张的好看不好看，那么对于一个具有贪欲者的女人来讲，观察这样一种对境，成了没有必要，没有意义了。

这个实际上和前面的意义对照起来的时候，就是说明一个道理：对于一个不起功用的法再再去观察，再再去安立，没有必要。尤其对于修行者来讲，这样安立一个法有什么样的必要呢？如果它能够起功用，对它进行安立、破立等等都是可以的。但是对于根本不起功用的法，根本不存在的法对它去观察、安立就不起作用了。对于黄门去观察他的俊丑，对于一个相续当中有贪欲心，想要去行淫的女人来讲的话，这样做观察是毫无意义的。意义的对照主要是说对于不起功用的法观察是完全没有必要的法。

常我、自在天、无为法等，只是有些人想当然而安立的。

那么所谓的一种常有不变的我，然后还说这个常我上面具备多少多少种特质，具有多少种特点，这方面也是有些人想当然安立的。还有自在天他是一个常一，就是他作为一个作者等等这方面的话也是相似当中安立的。还有一些所谓的能够作为对境的，常一不变的无为法这些都是想当然而安立的，实际情况当中根本不存在的。

其实对境本身并非具有丝毫起功用的能力。

就是说安立了这些常我、自在天、无为法等等这些对境本身并不具备丝毫能够起功用的能力。不能起功用的法实际上就是根本不存在的意义，就是属于一种无实法。不能起功用的法就是指这些。所以说有些时候常法就是相当于是无实法，常法和无实法是一个意思。常法和不起功用的法就是一个意思。

所以说如果说是无常的法，它就是属于一种刹那性，就能够起功用，它是一种有实法。所以说05:54当中在讲世俗的时候都是这样安立的。所以说一方面安立一个常，实际上安立常之后和无实完全可以划等号，和不起功用完全是相等的。所以这个方面是并不具有丝毫能起功用的能力。

而以认为这样对境是作者等的心强行假立它存在到底有什么用途呢？

那么本来这些法不起功用，那么通过认为这些对境是作者，比如认为自在天是作者等等，或者常我是一种作者，或者无为法是这样一种对境。那么就是说把这些对境安立成作者等的心，强行假立它存在完全没有用途。

譬如，缘一个不能依之行淫的黄门，而谈论品评这位黄门相貌英俊还是丑陋，作为具有淫行欲望并百般希求的女人，观察那一对境又有何利益呢？

这就是后两句通过比喻来讲。比喻说缘一个不能依之行淫的黄门，那么就是说谈论品评这个黄门的相貌英俊还是丑陋，上面做一些取舍，对于具有淫行欲望并且百般希求的女人来讲，观察这个对境是完全没有利益的。

如果她们想要实现的愿望就是交媾的话，则因为黄门根本不具备交媾的功用力，故而无法如愿以偿。

那么这样分析说如果这个女人她想要实现愿望，就是要和这个对境交媾，那么因为这个黄门根本不具备交媾的功用力，所以说你再再这样观察，再再这样去思考，实际上是没办法如愿以偿的。所以说最后就是说根本没有供养，对于这样一个不能实现愿望的对境去进行这样一种评论和进行观察完全是徒劳而已。这方面就是比喻。

同样，作为常有实法这样的对境，无有功用可言，虽说认可它，但依照所认可的意义将永远不会得到收益。

这和前面的比喻相对照，同样的道理，作为这些想解脱，想要求解脱道的人，比如说这些外道有时候也是想求解脱，除了这些顺世外道之外，承许常法的这些外道基本上都有一个想要求解脱道的这样一种意愿，想要通过观察一个解脱，或者一个常我、一个自在天等等，都想要从轮回当中获得解脱。外道这些修小乘的一些修行者他也是安立一个无为法，然后把这个无法法认定为是瑜伽现量时的对境，而认为如果是把烦恼熄灭之后这样一种无为法本性可以作为瑜伽现量时的所缘，那么这些都是追求解脱道的人。

那么就是说作为解脱道的人来讲的话必须要对自己的修法或者解脱确实起了作用，能够起功用这样去安立的话的确是可以的。但是作为常有实法的对境，不管是常我自在天还是无为法等等，那么作为常有实法的这些对境根本没有任何功用可言，因为它的自性就是常有不变。常有不变怎么可能起功用呢？没办法起功用。如果要起功用，必须要有前后不同的变化。

所以认可它，就是说外道也好，还是说是这些内道也好，认可它，然后把它安立这样或者那样的一种特点、一种特质。但是，依照所认可的意义将永远不会得到收益。你首先把它认可了，把它安立了。但是最后就是说我这样修下去，我这样缘它去做的话一定可以得到

利益，是完全没有办法得到利益的。首先你的见解方面就已经错误了。所以说你这样修下去的话，自己的修行来讲不会得到丝毫的助益的，没有任何利益可言，是这样的。

因此，具有智慧的人们将有功用的一切有实法作为破立的基础，并非是对原本无有的法强行假立、枉费心机加以建立，这些本无的法就像健康无病无需服药般也就不存在破立的问题，因而不置可否、持中庸之道为妙。

中观庄严论 第37课 10-20分钟 刘莹

寅三、如是遮破常法之结尾：

非具功用力，许彼立何用？

论黄门俊丑，欲者观何益？

【因此，具有智慧的人们将有功用的一切有实法作为破立的基础，并非是对原本无有的法强行假立枉费心机加以破立，这些本无的法就像健康无病，无需服药般的不存在了或者的问题，因而无置可否持中庸之道的良药。】

那么就说是这个从前面的分析可以了知呢，如果说不起功用的法来讲或对他观察或话费很多精力去安立他，最后来讲的话是徒劳无益的。基于这样的一种道理呢，所以说具有智慧的人们将有功用的有实法作为破例的基础，那么能够起功用有实法就像瓶子，柱子等等，这个方面在世俗谛当中就可以实际的去起作用，就把这些能够起作用、能够起功用的一切有实法，有实法就等于无常法，一起的这个有实法都是能起功用的，能够起功用的法都是无常的法，所以说都是把这样的能够起功用的一切的有实法呢作为破例的基础，这个能够起功用的有实法本身他有自性啊、没有自性啊、他上面有我啊、没有我啊等等，像这样观察的时候呢，最后就得到一个受益，因为我们现在执着的法呢就是起作用的有实了，所以说对这样的有实法进行破，破他的上面实有的自性存在，立呢，就是安立他的这样一种无自性啊，在这个什么安立对自己来讲是有必要的，所以说有智慧的人哪是把一切有实法作为破例的基础的，也就是说前面在讲总记的时候呢，麦彭仁波切讲到了《中观庄严论》的五个特点，五个特点当中：第一个特点就是能够把世俗谛当中起功用的法来作为观察的对境，安立为世俗的原因，也就是这样的。因为也就是说如果不起功用的这一常法呢根本就不存在，不存在的话就对进行他破例有没有实际的意义，所以说有智慧的人呢就把起功用的有实法作为破例的基础。

【并非是对原本无有的法强行假立的。】枉费心机假立的。那么原本无有的法就前面所提到的常我执的因，恒常的无为法等等，那么把这些原本、就根本不存在的法，强行假立它为有。然后呢费很多心机去加以建立，建立很多因果的关系啊、建立很多能观所观的关系啊、实际上这一方面都是没有必要的。

【对于这些本无的法应该持什么态度呢？】麦彭仁波切说：就像健康无病无需服药，那么就是说你要是一个没有病的人，那就不需服药了。所以说对于这些本无的法的话，你就不存在破的问题，它如果本来不存在的话，对它破啊，对它立啊有什么必要呢？如果它存在的话，我们说该破就破、该立就立，这个是有必要的。就像如果你有病肯定就要服药，那么你如果没有病了就不需要服药了。所以说相当于就是说对于这个本来不存在的法，你在本来不存在的法上做很多破立，实际上是没有必要的。对于一个石女儿去破去立是完全没有必要的。

【因而，不置可否持中庸之道的人啊】所以说对于这些所谓的无实法，即不能起功用的法的话，不去评价它、不去破立它，就放在这个地方就可以了。就是持中庸之道为妙，根本就不用管它就这个意思。

【如果有人问，那么前文中不是破斥的常法吗？既然你说对这个常法不置可否就可以了。但是前文当中不是已经花费了很多篇幅对于这个所谓的常法已经做了破斥了吗？】既然你说对于这个常法不置可否，也就是说不需要做破立，为什么前面要破斥很多这样一种常法呢？那么这个地方的意思就是说呢，如果不执着的话，如果说从来就不执着这个常法存在就不需要破立了。因为它本来不存在嘛。但是有人对这个常法，有了这个一种虚妄的执着，执着它是恒常不变的，执着它怎么怎么样，这个方面对修道来讲它是一种障碍，啊是一种障碍。所以说呢，像这样的话后代的修行者如果说看到了这个的观点，而且也进一步的跟着他们的观点执着的话，也会对修正胜义谛、修行实相成障碍，所以说不是为了打破执着，而不是说它本身存在我对它本身进行破斥，利用。实际上就是说因为它不存在，但有些人呢执着它存在，然后打破它的执着进行破斥的，而不是说其他的问题。

所以下面回答说：

【那纯粹是为了打破他人的颠倒分别，假设他众没有妄加计度，也就无需予以破除。】这一句话就讲的清清楚楚的了，那么实际上前文当中破斥了外道的常、破斥了有部的常，实际上纯粹是为了打破他人的颠倒分别，把一个不存在的法认为是存在的，这个是相对当中的颠倒分别，假设他众没有这样妄加计度，如果对方没有这样妄

加计度，安立一个所谓常有的自在天呢，常有的无为法，内心当中没有妄加计度的话也就无需予以破除了。就是因为有人执着了，所谓的帮助他们打破这样的执着的缘故呢进行破斥的。让他知道这个所谓的常法，所执着的这个常法根本就不存在。让他认清这样一种问题，所以说，进行破斥的原因就是这样的。

【而为此，务必要清楚，所进行的遮破完全归咎于他们自己。】所以说呢，就是说所进行的遮破呢完全归咎于对方。如果对方不执着就没必要破斥，但是对方呢就妄加计度的缘故呢就对他进行破斥了，所以说呢这些完全遮破过究呢是归咎他们自己的。

【有功用被称作有实法的法相，在这样的有实法上可以正确无误地展示出人无我与法无我等二量的能力，并能破除与之相反争议的有实法】那么这一段话呢就是对于有实法，首先呢就安立他的法相，有实法的法相就能够起功用，有功用被称之为有实法的法相，对于这样的一种有实法，对于这样一种能够起功用的法，那么就在这样的有实法上面呢那么进行破立是有必要的，那么有什么必要呢？首先，就说是可以立，可以立的时候呢可以正确无误的展示出人无我与法无我等二量的能力，那么就说这样的有实法他不存在人我，也不存在法我。人我和法我都是不存在的，那么此处的人我和法我呢前面讲了很多次，这个所谓的“我执”不能够理解成此种你、我、他的“我”，那么就是说汉文当中的人我和法我呢容易理解成你、我、他的“我”，但是这个地方的人我和法我的意思呢，他就是一种实有的意思。认为有自性啊、有实有的意思，所以说所谓的人我呢就觉得这个人，补且伽罗他是一种实有的，所谓的法我呢就是觉得这样的一种存在的这个法，除了人、除了补且伽罗之外呢这些瓶瓶罐罐，无有次第的法呢，这一方面的法是实有的，所以说此处的我执呢那是说不是那种我的意思哦，不是我痛啊，或者我高兴啊这个我。这个我就是讲实有的意思。所以说人我就是讲人执着实有，法我就是执着法实有。那么就是说人无我呢就是安立成这样一种人，就是补且伽罗是无实有的，法无我就是说这样一种法无实有的。所以说这样的法无我呢就是讲到了无有实有的意思，那么就在这样一种起功用的有实法上面，就可以完全展示出，哦，这个上面不存在实有的人。这个上面不存在实有的法。像这样的话在有实法上面呢就可以安立他这样的能力，对于就说无人法、无我法的这样的能力，像这样的能力完全能建立起来。

【并能破除与之相反争议的有实法。】然后呢，可以破。前面说可以立。现在讲可以破，然后呢就是在这个有实法上面可以破除与之相反的，与之相反就是说安立人我空和法我空这样一种真能力嘛。对于在这样的基础上相反争议的有实法，就认为有实，有人我存在、

有法我存在。那么他们在这个上面可以破除认为他存在的这些有执了，所以说在有实法上面我们观察完了之后呢，哦，破掉他认为人和法实有的观点，然后呢就说建立人无我、法无我。在上面进行破立呢，完全就可以了知一些万法的本性。所以说如果在这个能够起功用的有实法以他作为基来进行破立的话，那就完全可以达到目的了。就可以知道一切的法都是无自性。他上面没有存在这些所谓的争议。这些实实在在的这些争议法都不存在的，这就是能够完全展开破立了。

【以能起作用作为观察的对镜而按照破立的正量进行判定，结果并能如期达到目的。就像具有贪欲的女士观察男人一样。】那么就是说，以能起作用，能起作用作为观察的对镜，我们就把他能够起作用的法作为观察的对镜。然后按照破的正量进行判定，该破的这一部分你就破掉，该立的地方你就安立起来，索性判定之后呢结果并能如期达到目的，最后呢，我们就可以知道这个法的本身，我们所执着的一切法实际上都是无自性的。就可以达到我们自己的这个目的了。【就像具有贪欲的女士观察男人。】那么前面讲了你观察一个黄门，他是不能够达到目的的。那么现在讲的话就是说，如果你一方面具有贪欲的女士呢她具有贪心，然后再刚才有功用的男人的话就那么就可以达到目的。那就是前面的比喻和现在的比喻对照起来的时候呢，就是能够讲明这样的道理。所以说主要的问题就是说呢，如果你是所缘呢那他就能起功用的法，也就是说观察才有必要。20:05

中观庄严论 第37课 20-30分

观察才有必要，没有功用的法，这种观察是没有必要的。

如果有人认为：那么，仅仅在有实法上建立无我，并未说明一切万法无我。

那么这句话是对方的观点，或者我们内心当中可能出现的一种疑问。那么就因为前面这一大段当中已经着重地宣说了必须要在有实法上面来建立无我，有实法建立无我。那么就是说对方就认为有实法上建立了无我，但是并没有说明一切万法是无我的。因为一切万法这几个字当中就包括了有实法、无实法、有为法、无为法。所以说这些万法，一切万法都包括有实和无实这两类。那么现在你单单地有实法上建立了无我了，无实法上没有建立无我。所以说你虽然能够破掉有实法，能够把有实法建立成空性了，但是就是说无实法你没有建立空性。所以说怎么能够说明一切万法无我呢？

这个所谓的佛经当中说一切万法无我在你的这个观点上就无法安立了，因为你是一切万法，你只是一切万法当中的一部分，有实法中的一部分，建立无我了，除了这个有实法之外的其余的无实法并没有建立无我，所以说不能说明一切万法无我。对方是这个观点。

那么下面就开始破斥了。

事实并非如果，所谓的“一切”已不折不扣地说出了想要表达的全部内容，而想要表达的无非是有功用的有实法。

那么实际上下面这一段破斥，就是说只要我们能够把有实法抉择为无我的话，那么无实法绝对能够了知是不存在我的，肯定能够通达没有无实法存在的道理的。那么就是说事实并没有如此的，所谓的一切已不折不扣地说出了想要表达的全部内容。就是说一切万法无我，什么是一切万法无我呢？实际上就是说在这个一切当中已经完全表达了这个论师想要表达的全部内容。

那么想要表达的内容是什么呢？就是讲这个有功用的有实法。那么有功用的有实法就是指一切的意思，因为所谓的无实它只是一个名称，它只是一个概念，只是一个概念而已。所以说像这样的话只是说有实法不存在的这个概念，它实际上这个所谓的一切万法，什么叫一切？一切万法是什么意思？就是讲所有的有实法。有实法就能够代表一切万法。所以说想要表达的无非是能够起功用的有实。如果能够把有功用的有实法破掉，那么无实法它本来是假立的，所以说肯定能够把它抉择为无我的。就是这样的。

如果理解了有实法无我，那么怎么还会不通达无实法呢？无实法也就是指排除有实的无遮，除此之外别无其他。

那么如果能够理解有实法是无我的，那么在我们面前着重执着的这一切能够起功用的这个法实际上就是讲无实法。那么如果能够通过离一多因把这样一种有实法能够抉择成无我的话怎么可能不通达无实法无我？肯定能够通达的。因为无实法也就是指排除有实的一种无遮而已。那么所谓的这个无实是什么呢？就是把有实破掉之后它不存在的状态，不存在的状态这个方面就叫做一种无遮。

所以说像这样的话无实法也就是单单是这个。除了这个无遮之外也无其他。所以说不是说在众生的这些根识面前能够显现的法，而只是众生的心识当中出现的一种概念而已，所以说这样一种无实必定是假立的。

而因此甚至以名言量在不具功用的法上建立独立自主的对境，也决定无有丝毫成立。

那么所以说甚至以名言量在不具功用的法上面建立独立自主的对境的话，也决定无有丝毫成立的。比如说这样一种无瓶啊，无柱啊，或者虚空啊，石女啊，这些法的话就是说在名言量上面，在这些不起空性的法上想要建立一个独立自主的对境，什么叫独立自主的对境呢？就是说如果你不通过分别心假立它也存在这个叫做独立自主的对境，这个方面就叫做独立自主的对境。

那么这种独立自主的对境比如说瓶子柱子等等，柱子瓶子等等

，就是说我不用心去想，在名言谛当中，名言谛当中我不用心去想，我不去观察它，它也能够显现出来，它通过它自己的能力能够显现出来，显现在我们的眼识面前。这个方面就叫做一种独立自主的对境。

那么就是说这样一种无柱、无瓶，如果你不观待内心的话，你不用分别念去思考的话它是根本无法独立自主地显现出来的。它没有这样独立自主显现的能力。所以说就是这样讲甚至以名言量，世俗谛，不要说胜义谛了，世俗谛当中、名言量当中，在不具功用的法上建立一个独立自主的对境绝对是无有丝毫成立的。

如果将独立自主的无实法本身立为对境，甚至在名言中也无法破立，那么在胜义中不成立就更不言而喻了。

这一句主要是讲这个所有的无实法二谛当中都没办法安立的，没办法真正成立。如果将独立自主的无实法，如果你说这个无实法是独立自主的，那么这个所谓的这个独立自主的无实法本身建立成对境，实际上在名言谛当中也是根本无法建立的，所以说在胜义谛当中就更加没办法建立。实际上根本没办法把无实法建立成一种独立自主的对境，把它来作为破立的法，把它作为破立基础这完全无法建立。

对有实法经过一番审慎观察而否定有实的那一点，即立名为无实法。

那么这个概念前前后后，上师麦彭仁波切也讲了很多次了。也就是说对于这个有实法经过一番审慎观察然后否定有实的那一点就立名成无实法。所以说所谓的无实法就是这样的，对于这个有实法经过观察之后把它否定掉，就是前面所讲的他是有实的无遮也好，或者就是把这个有实，他的26:17也好，否定这个就是说有实的，这方面都是愚痴。所以说对有实法经过一番观察之后否定有实法的存在。这一点就立成为有实法。

除此之外，所谓的无实主动现在心中始终是不可能的。

这个无实法它能够主动地现在心中是不可能的。我们说可以主动现在我们心中啊，有的时候我不注意就想到一个石女儿的概念了。这个不是所谓的主动现在心中的。如果我们没有去学习这个石女儿的概念，那么谁会把这个石女的概念显在我们心中呢？如果从来没有柱子的话怎么可能说无柱呢？这些概念是不会出现的。

所以说首先我们就是说有意无意地接受了很多柱子存在，柱子不存在的很多这个信息，所以有的时候把这个信息大量堆积在我们的相续当中之后，有的时候好像是我没有去想它主动就现在我们心中。这个也不是。这个地方真实意义上的主动意思不是这样一层意思。真正的主动的意思就是说我根本不用观察，就是说你的这个眼

识一瓢马上就能看到它存在的法，这个方面就称之为主动。所以说除此之外，所谓的无实主动现在心中是不可能的，它必须要去安立它，心相续去假立它，然后在心中才显现它的一种总相。

既然如此，诸位智者又怎么会执着它独立自主存在呢？

所以有智慧的人他不会执着它是独立自主存在的。

如果不加执着，又有何必要功破它呢？建立又到底建立什么呢？对于像石女儿等一样的法，理应不置可否、保持中立。

那么就是说如果不执着它的话，那么又有何必要去功破它呢？那么就是说我们要去功破一个法要打破一个法，实际上就是因为执着这个法，所以说我才去打破它。那么如果说根本对这个法都没有执着过，那么再去打破它再去功破它的话就没有实际的必要了。

建立又到底建立什么呢？就是说我把这样一种不存在的法把它建立起来，那么有什么样必要？没有必要去破，也没有必要去立。为什么呢？因为没有执着它的缘故。如果有执着它可以去破立，那么如果没有执着它，就不需要破立了。

对于像石女儿等这样的法，石女儿就是属于不起功用，或者无实法诸如此类的法，或者说把它安立成常法也可以。就是说它实际上是根本不起功用、不存在的法。

对于这样石女儿一样的法如果不执着的话就不置可否、保持中立就可以了。但是如果我们人认为石女儿它是存在的，如果对它起了一种执着了，就像这个地方所讲的这样一种原则一样，如果现在我对石女儿执着了，就可以去破除石女儿，石女儿到底是什么？最后一观察的时候所谓的石女儿只是一个概念，只是一个概念而已，石女是从来不由而至的。石女没有生育，不会有儿子。所以说如果是能够生育的人不叫石女。

所以说我们去观察的时候石女儿根本不存在的，只不过有一个石女的概念，再有了一个其他的一个小孩子的概念。把它合起来之后就觉得石女儿她是怎么怎么样的。实际上石女儿本身他是假立的。如果我不执着她实有的话就不会去破立了，如果执着她的话就去破立。

有的时候我们觉得石女儿是存在的，比如说现在我们脑海当中有一个石女儿总相，如果你对这个总相一产生执着的话，就可以去破除她。因为这个方面是一种嫉妒嘛！对一个不存在的法进行29:45它是一种虚妄分别可以破。但是就是说如果你不执着她就不需要破了，所以理应不置可否保持中立。这个也是和前面这样的意思遥相呼应的，126页前面最上面一段话也是讲这个意思。

所以对于这些所谓的不起功用的法我们应该不置可否、持中立之道。那么后面这一大段实际上就是讲了为什么我们要去破，或者

从究竟意思上来讲为什么不去破立呢？

《中观庄严论释》第37课30分—40分—李旃

如果你对这个种相你产生了执着的话，就可以去破斥他，因为这个方面是一种嫉妒嘛，对一个不存在的法进行嫉妒，他是一种虚妄分别可以破。但是呢，如果就是说不执着他，你就不需要破了，所以说理应不置可否保持痛30:00？？，这个也是和前面的这样一种意思呢遥相呼应的。一百二十六页前面，最上面一段话也是讲这个意思。所以说对于这个所谓的这些不起功用的法我们应该不置可否，始终知道。那么后面这一大段呢实际上就讲了为什么，为什么我们要就说是这个要去破，或者说从究竟的意思来讲的话，为什么不去破立呢，这一段话就讲的非常清楚。所以说主要的原因呢就说如果说我们不执着他的话，那么就不需要去破立了。要清楚的是，无实法等的名言是存在的，并且是依赖有实法而产生的。除此之外，没必要在这上面花费精力。那么我们要清楚的是呢无实法等的名言，这个无实法就是指虚空……30:47？？这些名言是存在的。这句话的名言的意思呢我们就要理解啦，出现的场合是怎么样的。那么有的时候这个所谓的名言呢就是指世俗的意思，所以这个名言从广义来讲的话，就包括一切的这个瓶柱，这所谓的一切的有实法都叫名言。所以呢名言谛怎么怎么样，名言谛有的时候就和世俗谛划等号。那么如果就说是名言谛的话那么当然就包括一切的有实法在内了。此处的意思说无实法的这个名言不是指名言谛的意思，而是指他的名称，和他的概念。名称的概念可以说是存在的，可以存在，它虽然不真实地包括在二谛当中，但是呢就说是他的一种这个名称的方面的话是可以假有，他可以存在的。而且呢这种名言呢是依靠有实法而产生的，这种名言，名称也好，概念也好，实际上是依赖有实法而产生的。那么下面好像还要分析这样一种这个怎么样依赖有实法而产生，实际上呢就说前面已经分析的很清楚了，它是依赖于，比如说虚空，虚空他也是依赖于有实法产生的，为什么呢，就说在这个空间当中不存在色法，不存在色法他就叫做虚空嘛。所以像，同他否定了色法的存在这一点就叫做虚空。有的时候我们觉得这个虚空是方形的，比如说我们经堂里的虚空是方形的。这个虚空不是方形的，而是说它这样一种这个存在的色法，这个墙壁，这个墙壁是方形的。所以说就给我们一个假象呢，就觉得噢这个虚空存在，而且虚空是方形的。圆形的瓶子当中呢虚空是圆形的，是这样的，实际就说上只不过是它的色法本身它是一种方形圆形的这样一种这个……32:25？？除了这个之外呢，实际上这个虚空方形还是圆形都不存在，因为虚空本身不存在的缘故就是这样的。所以说这个虚空也依赖这个有实法

而产生的，它只是一个概念一个名称而已。除此之外，没有必要在这上面花费精力。除了我们认清它，噢它有名言，它有名称，它存在之外呢，就说除了这个之外，没有必要在上面花费更多的精力去破去立，是完全没有必要的。因此世俗唯一安立为有功用的实法，由于它是有功用的缘故，决定是刹那性的，原因是非刹那性与次第性相违，无实法与其功用相违，这一法理在讲世俗时极其关键。那么就是说因此我们应该知道呢世俗唯一安立为有功用的有实法，那么这个安立世俗的时候呢，那么这个世俗就是说唯一安立为能够起功用有实法，一切能够起功用的有实法，无常的法把它安立成世俗。由于它是具有功用的缘故呢，绝对是刹那性的，因为它能够起功用，所以说决定是刹那性，刹那性决定是无常法，所以通过这个方面我们就可以知道呢，噢一切的法都是刹那生灭，一切的法都是无常，这个方面你顺便可以通达这个无常。所以如果你能够把这一段话的意思通达的话，也可以轻而易举地了知所有的世俗谛的法都是刹那生灭的无常法。就是因为这一切的世俗，把他这个世俗唯一安立为能够起功用有实法的缘故。那么如果能够起功用就绝对是刹那的，绝对是无常的。那么如果不是刹那性它怎么可能起功用呢，它前前生后后，或者说它要起这样一种让我们就是说产生这些法的这个功用，它自己要产生功用啊，绝对是要变化，要变化才能够起功用，要变化就是无常性的，所以说这个方面就知道了这个世俗谛当中的一切的法都是刹那性的法。原因是非刹那性与次第性相违。那么非刹那性呢就说你不是刹那性的常法和次第性产生的法，这个方面二者之间是直接相违的。无实法和起功用相违，那么实际上就说是这个无实法就不能起功用，所以说如果是无实法就绝对不会起功用，无实法和起功用法是相违的。所以说从这个方面观察的时候呢，所有的常法，对方安谓立的常法，噢，这个常法就是非刹那性，非刹那性就是常有不变嘛，常有不变，所以很多的外道内道，或者我们安立这个常法的时候都必须要有有一个条件，它就不是刹那生灭的。是刹那生灭，已经变化的，怎么可能是恒常的呢？所以说常有的法就是非刹那性的法，如果是非刹那性的法的话，就不起功用的，如果不起功用是无实法。从这个方面讲的时候，这个无实法就根本不存在。所以说，我们就说有的时候不观察的时候呢，就觉得这个常法它应该保留它的这个性状吧，应该保留它的这样本体，它应该是不变的。但是呢，如果我们通达这个因明当中所讲的这些关键的理论，就如果是常有的法，绝对非刹那的，非刹那就不是次第性，如果不是次第性的话那就不能起功用，不能起功用的话就是无实法，无实法就根本不存在。所以从这方面讲我们说所谓的恒常法它就是一个观念，一个错误的一种认知而已，一种虚妄分别。所以把这样的安立成虚妄分别之外呢，所

谓的这个法是恒常不变的，它一定是坚实的，这样一分析一推敲之后呢，噢我们会觉得这样的一种以前的这个执着特别荒谬，非常荒谬的，根本不可能安立个恒常不变的法，所以这个方面就是说没有学习佛法之前呢，众生的分别念非常非常的粗大，如果一学习了这样的教理之后呢，我们就会觉得所谓的这恒常啊，坚固啊，不变呐，实有啊这些都是根本不存在的，从这个方面你可以了知了。所以这个法理在讲世俗谛的时候呢，是这个极其关键的讲世俗，那么因明当中呢主要是讲这些法，就讲这些世俗谛是怎么样安立的，所以说不单单是，有的时候认为因明是一种辩论术，实际上因明不是一种辩论术。因明当中所讲的就是怎么样安立世俗谛，怎么样安立这个现量啊，比量啊等等，它就把合理的东西通过正理给你安立了，合理的东西把通过正理来安立了，然后就说不合理的东西就根本不建立，完全是通过正理，完全通过正理来进行建立了。所以这些内容实际上都是因明当中的内容，像《释量论》呐，像《量理宝性论》当中所讲的这些世俗谛的安立，能够起功用，能够建立无常，这些都是一种无常的法的显现。所以说很多大德在讲这个，安立因明的时候呢，都提到就说这个因明当中没有所谓的信仰问题，没有什么信仰，全都是这个理。反正就说是你，如果你跟随理的话，你通过观察完之后，你就可以知道实际上就是这样一种佛陀是量士夫，然后呢就是一切法是无常法，能够起功用的法就是无常法，最后你真正的学完之后呢，你就可以产生这样一种这个定解。当然前提就说你必须正确地掌握它的推理方式，像这样的话就可以产生这样的定解的，所以说这个法也在讲世俗的时候是极其关键的。对名言进行这般分析之后，对于将实有执为的世俗的宗派来说，由于假有不具备独立自主的本体，也就无需另立名目，如瓶子与瓶子的总相等一样。那对于名言谛进行这样分析之后呢，对于将这个实有执为世俗的宗派，那么什么是实有执为世俗呢，就是能够起功用的法。能够起功用的法呢就叫做有实法，叫实有法，把这些实有能够起功用法安立为世俗，执为世俗的宗派来说呢，因为假有，就是出现在心相续当中这个概念呢，这些假有的法不具备独立自主的本体，所以说也就无需另立名目，他们就把它划在这样一种这个，就说有实法的无遮方面就可以了，它不存在就可以了，不需要另立名目的。然后就说另立名目呢，就说比如说有实法呢，给它讲很多很多分类啊，分析啊，破立啊，这一方面就叫做另立名目。那么对于所谓的这样一种这个假有的法呢，就前面所讲的一样，你知道它，它有一个名言，它是依赖有实法产生的，除了这个之外呢没有必要花精力，没有必要另立名目。就像瓶子和瓶子这个总相，瓶子和瓶子的总相，所谓的瓶子呢就是前面所讲的实有法，它可以独立自主地显现的，这方面就叫做这个瓶

子的自相，这个方面就是讲这个瓶子的实有。然后呢瓶子的总相呢，瓶子的总相就是说我们内心当中一种瓶子的概念，现在我开始想我家里的瓶子，这个想瓶子的时候脑海当中浮现出一个瓶子的一种总相概念，这个叫做瓶子的总相。那么这种瓶子的总相呢是不具备独立自主的本体的，它不能够起功用。那么就说外在的瓶子它可以盛水，但脑海当中的瓶子呢不起这样功用，所以说相呢39:24？？就像瓶子和瓶子的总相这样的。我们要认识到虽然在胜义中常，无常何者也不成立，但在名言中一切有实法必定是无常的，恒常的名言仅是就遣除无常而安立为常的，只是将连接不断的同类相续而命为常有。我们要认识到呢虽然在胜义谛当中呢一切常和无常的概念呢所有的法都是不成立的，但是如果安立名言的话，在名言谛当中一切的有实法必定是无常的。只要是无实法肯定是无常，或者说只要是能够显现在我们的根识面前的法全部都是无常的法，只要能够显现在根识面前都是无常法。

在名言谛当中，一切的有实法必定是无常的。只要有实法肯定是无常，或者说只要是能够显现在我们根识面前的法全部都是无常的法。为什么不说意识？因为意识它有假立的，意识当中它可以有符合实际情况的，也可以有不符合实际情况的。所以像这样的话就是说，意识当中的法它可以假立一个常法，假立一个这些虚空他觉着。。。所以像这样的话只要是显现的法，全部都是无常的法。只要是世俗谛当中存在的有实法必定是无常的，这个是可以肯定下来的。那么绝对不可能存在一个所谓的恒常的名言，恒常的法肯定是不可能存在的。只要是名言谛当中一切的有实法都是无常。恒常的名言是这么呢？仅是就遣除无常而安立为常的，只是一个假立而已。因为无常的法它是变化的法，所以说就遣除无常，把这个无常遮破了。遮除掉无常之后呢，哦，所以说这个不是生住灭，没有无常就是常有了，名言谛当中可以安立它的名字。只是将接连不断的同类相续而命名为常有，有的时候就是说这个是常有的、这个法是常有的。但实际上观察的时候呢，不过是把它连接不断的同类相续，它没有遇到这些粗大的外缘之后没间断之前的话，它就说把这个整个相续命名是常有而已。实际上来讲的话，常有的法根本是不存在的。

“为此，我们应该了知，在分析实相的智慧前，一切万法仅仅依缘假立才得以立足，缘起性的一切现相在本不成立的同时不灭而现，如水中月一般，因此不容有成实的一体。”那么这个下面就开始总结，“为此，我们应该了知，在分析实相的智慧前”就观察一切万法的实相智慧面前，“一切万法仅仅依缘假立才得以立足”。这个方面的“假立”和前面的“假有”，这个方面可以说是层次不一样的，这个方面

出现的场合麦彭仁波切讲的很清楚，就是在分析实相的智慧面前不是在分析世俗谛。那么，如果前面这一段它就说实有是怎么样的，假有是怎么样的，它有它的一套安立的方式。前面这个讲的很清楚，对名言进行分析，所以它实有的意思就是说能够起功用的法，它又是无常的。假有的话，就根本不存在的这个无实法叫假有的法。那么这一段话就是说是，一切万法仅仅是依缘假立，意思就是说在观待胜义谛的世俗谛，一切的世俗谛都是假立的都是假有的，都是一种幻化的。所以说这个方面的意思和前面的意思，就是说词句上面相似但是它的含义完全不相同。这个方面就是讲所有广大的世俗谛而言。那么通过依缘才得以立足的，因为它是依缘才能假立的缘故，所以说它是缘起性。缘起性的一切现象在本不成立的同时不灭而现。所谓的缘起的显现它的自己的自相是完全不成立的，没有成立它的本性。所有的缘起性的法都是这样的，没有它的实有的本性的。但是在一切现相不成立自性的同时呢，它的现象是不灭而现的。就像水中月一样，水中的月影我们观水中的月亮的时候呢，没有丝毫实有的本体。但是就是在没有舍弃它的实有本性的同时，它的显现明晃晃的月影也是很明确的显现在我们面前。这个就是一种现空双运的道理，缘起性空就是这样理解的。所以说因此不容有成实的一体，这一切万法都是这样一种现空无二的或者说现而空、空而现的自性的缘故，哪里有一个成实的一体呢？不存在一个成实的一体，不管是一也好，多也好，在一切万法的显现上面都是不存在的。为什么呢？以为它没有自性，有自性才可以安立成实的一，没有自性就不能安立成实的一。而这样一种万法它是没有自性的，所以说是不可以安立成实的一体的。

“可见，此离一多因在何时何地都是否定实有的“一”，而并非破斥名言假立的“一。”所以说这样一种离一多因在何时何地否定的都是实有的“一”，这个方面就是让我们要认清楚的。所以像这样我们要否定这个一，这个使用离一多因在否定的时候呢，什么时候都是否定的实有的“一”，而不是破斥名言假立的一。那么如果说是你要建立一的话，就不能用离一多因来安立了。离一多因的观察的方式是属于内种仔细观察的，是属于一种胜义理论。所以说胜义理论在分析的时候，如果你把名言谛当中要说，我要建立一个人、一个团体、一个柱子、一个瓶子，如果你要这样建立的时候，这个叫做假立的“一”。把很多很多的法假立在一起，这个叫一个“一”。所以离一多因在这个时候就不能使用了，如果你要使用离一多因呢，否定实有的一的时候可以使用的，那么就是说名言假立的“一”呢，它是可以建立的。那么要建立名言假立的一的时候呢，就不能用离一多因，不能破斥名言中假立的一。

“假立的“一”只不过是將多法取名为“一”而已，实际上“一”绝不成立”。那么所谓的假立的“一”，只不过把很多很多法取名成“一”。比如一个人，实际上有很多很多这样一种分支，我们的手脚、头、很多内脏，它很多很多不同的分支假立成一个人。或者说一个班，实际上很多很多人聚集在一起找个叫一个班。那么就是把很多法假立，把多法取名为一而已。所以这方面一呢实际上是不存在实有的一的，找个一是个概念或者名言当中方便取舍而已，那么实际上是不存在的。“所以假立的“一”对实有的“一”并无妨害。”假立的“一”对实有的“一”无妨害的意思是什么意思呢？从它的实际意义上来讲，假立的一它也是一种假立的，它本身不存在一个一的。实有的一呢它也是一种假立的，虽然我们就觉得这个实有的一它怎么是假立的？实际上就说所谓的实有的一何时何地都没有出现过，除了就是说把很多法假立成一之外哪里有一个实有的一呢？所以说实有的一和假立的一是一个意思。假立的一就是说把这样一种实有的一不观察的时候，你认为有一个实有的一而已。所以说所谓的实有的一我们观察的时候，哪里有一个真正的一种实有的一，前面已经分析的清清楚楚了，文殊菩萨智慧宝剑的理论已经分析的清清楚楚了。所以说你一个再小的一个法，一个极微，你一个无分的刹那，上面有没有这些可分的法呢？有很多很多可分的法。所以就是把这些很多很多可分的法假立成一个一，给它取名字。你不了知的时候说这个实一，实际上所谓的实一和很多法假立的一不是一回事吗？反正都是不存在一个所谓的一的。所以从这个角度来讲的时候呢，假立的“一”对实有的“一”并无妨害的意思是从这个方面可以理解。因为实有的一真正观察它的本质的时候呢，还是就是把很多法取名成一而已。然后只不过不认识它的自性之后，就是认为这个实一。这个实一的这样一种妄念和假一的这样一种实相是一个一，完全就是一个含义。从这个方面讲的时候并无妨害。

“同样，辨别真正的成实、名言假立的成立等在一切实分都异常重要。”那么同样的道理，什么是真正的成实，什么是名言假立的成立，所以有的时候我们在使用这样一种词句的时候，也都使用这样一种成实都使用实有。但是有的时候就是说你这个实有，什么是真正的成实，就觉得你内心当中是不是把它安立成堪忍的成实。或者就是所谓的这个成实只是名言当中假立的它能够起作用的方面安立成实，那么辨别真正的成实和名言假立的成立等等，在一切实分都是非常重要的。“就像桑达瓦的名称一样”桑达瓦的名称就是在学《定解宝藏论》的时候，在最后第七个问题在结束的时候也出现过桑达瓦的这个名字。桑达瓦的名称就是说是，它出现在不同的场合就会有不同的意思，这个是一个梵文。这句梵文的意思就是说，不同的

场合说桑达瓦它就有不同的意义。比如说，你走在渡口边，你要乘船的时候，你说桑达瓦，它就说我要坐船的意思；如果说是在家里面，有的时候家里面说桑达瓦的时候，就说提水，提水叫桑达瓦；有的时候就是说生火叫桑达瓦。所以说一个桑达瓦它有很多意思，但是怎么样就才能够让它不混淆呢？那就辨清楚场合，辨清楚不同的场合。那么实际上使用这个桑达瓦的名称者他也能够善巧的辨别场合，听这个桑达瓦名字的人也能够很清楚的辨清它的场合。比如说这个船夫，他一听到桑达瓦他也就知道他要坐船了。这个船夫听到桑达瓦他就不会理解他要生火的意思，所以说者他也是表达的是这个意思，听着听到理解的也是这个意思。所以它出现在不同的场合，它必定会表达一个不同的意思。所以说辨清楚这个场合是非常必要的，那么这个乃至于什么呢？这个方面就世俗的角度而言，它这个名义相混的概念大家都很熟练了。大家都很熟练，你说者很熟练，我听者也很熟练，所以这个时候不会发生一种混淆。他就把名义想混，把这个总相、自相混在一起的时候，像这样的话就可以取境，都有这样的道理。那么此处放在这个学论典的时候呢，也是要必须要把场合分清楚，什么世俗、胜义这些必要的东西分清楚之后，再使用这种名称的时候就不会混淆了，所以这个方面也是一种熟悉的过程。当我们很熟悉的时候，讲者麦彭仁波切很少熟悉，那么我们听者学习者也很熟悉。所以他老人家一讲的时候，我们就可以知道，哦，这个就是在讲什么什么场合，这个是讲世俗的，这个是讲胜义的。在世俗谛当中有实有、假有，哦，这个就知道所谓的实有就是起功用的法，所谓的假有就是不起功用的法。有的时候就是说，在讲胜义谛的时候实有、假有，像这样讲的时候，我们就知道，哦，所谓的这样一种法就分二谛来讲的。这方面都是分的清清楚楚的话就不会重合。

“如果没有懂得辨清不同场合，一概直接从字面上理解，那么即便传讲、听闻、思维论典，也会如同兔丝草一样杂乱无章，势必造成对一切问题分不出个所以然，因而理当详加辨别。”那么如果没有懂得辨清不同场合，出现在不同的场合它不同的意思，不懂得辨清这个，一概直接从字面上理解话。那么你在传讲的时候也讲不清楚，你听闻的时候也听不清楚，然后思维论典的时候也会搞的一团糟。就好像兔丝草一样杂乱无章，兔丝草就是一种草，像这样就相当于一团乱麻一样。像这样的话就根本理不清一个头绪，变得杂乱无章了。势必造成对一切问题分不出个所以然一样，那么如果我们对一个问题分不清楚世俗谛、分不清楚胜义谛，该讲的、该理解的都理解不了的话，实际上我们后面要修行的，你如果在学习的时候对这个问题都分不清楚的话，你坐在那个地方打坐，你修行的时候还是脑袋当中还是杂乱无章。你怎么去修呢？理不出个头绪来。所以说

所谓的这样一种修行它的前提一定是要通过详尽的闻思，把这样一种思路，把这样一种正见弄的清清楚楚，没有什么怀疑，你坐上去就可以观修了。坐上去顺着这个定解修下去就可以成就的这样一种自性的，但是如果在闻思的时候见它就是杂乱无章，分不清世俗和胜意，不知道什么是该修的什么是该取该舍的。那么如果是在见的时候这样，那么上座的时候。。实际上就是缘这个见再再的串习嘛。你的见如果杂乱无章，你的修根本没办法理出个头绪的。所以说，如果没有好好的修怎么可以证悟呢？因此说从这个方面观察的时候，麦彭仁波切已经不是一次的在提醒我们了。前面出现了很多次这个词句，要让我们分清不同的场合，这个地方又出现了，后面还会出现。就是因为什么呢？就因为这个太重要了，非常重要。所以在这个论典的前、中、后都再再的讲到要懂得分清不同的场合来理解它的意思。这个时候，传讲的人、听闻的人，或者我们在思维的时候、在修行的时候，都会就是说把这样一种思路搞的很清晰，这个时候对我们产生定解修行很有必要。所以说，因而理当详加辨别，这个里面的含义就是这样的，今天讲到这里。