

《中观庄严论》第84课讲义 校对稿

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！

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，祈请无垢光尊者常护我。为度化一切众生请大家发无上殊胜的菩提心，发了菩提心之后我们继续宣讲全知麦彭仁波切所造的中观庄严论文殊上师欢喜教言论，那么如今宣讲的是对于遣除对二谛自性的一番辩驳，那么现在讲的是对胜义谛当中的这个法的辩驳，那么胜义谛呢前面已经讲过了胜义谛有相似胜义谛和真实胜义谛，那么对于真实胜义谛呢在中观庄严论中通过略说的方式进行了安立，也就是说真实的胜义谛一定是离开四边八戏的这样一种本体，那么对于这样的辩驳前面也讲了分了三个方面进行辩驳的，就说这样一种空性如果是万法的自性，众生应该现见，那么第二个呢如果是不现见的话说明他不是本性，所以说他的因就没有意义了，第三个辩论呢是无自性不是宗法等故就是所立与因之名言不容有。其中呢前面两个辩论讲完了，今天讲的是第三个辩论，第三个辩论是无自性不成宗法等故所立与因之名言不容有，那么就说是如果一切万法无自性的话就不会成立宗法，这个宗法就说是一切万法无自性，像这样的话有时候这个叫做宗法，有时候是指他的有法的原因，有法和所立和起来，那么这个地方宗法不成立那么他的因呀他的比喻等也不成立，然后是宗法等故所立也不成立就是无自性也不成立，离一多因这个因的名言也不容有，从这个方面辩论的这个分二，第一呢是真实答辩第二是否则不合理，那么首先讲第一个问题真实答辩，真实答辩就是对于自性不成立宗法等所立的名言不容有，对这个问题进行回答，所以说我们就说实际上这样一种宗法也可以是成立的，其他的所立的因都可以成立的，这就是从真实角度上讲的，抛论所安立，分别有法已，智女愚者间，共称之诸法，所能立

此法，无余真实成。那么此处所讲到的是抛论所安立，我们就说抛开在各个论典当中所安立的分别有法，那么各个论点当中所安立的分别有法呢就是包括外道和内道等等这一切的安立的这个分别有法，那么什么是一些分别的有法呢？比如说外道安立的所谓有知的山哪，这些方面也是他的论典当中所安立的有法，那么山他不叫做山他叫有知的山 就是在他自己的这个宗派当中一种特殊的观点，这个方面就叫做分别的有漏法，或者说就是微尘自性的说法或者刹那自性的这样一种心识哪或者说就是二取空的这个一种依他起，这些呢都叫做论典当中所安立得分别的法，那么分别的法放在三相推理当中呢如果作为有法的话 就叫做分别的有法，那么此处我们安立的这样一种有法呢是抛开诸如此类的论典当中所安立的这些分别有法，把这些抛开之后呢就把一般的世间共称的法安立成有法，那么怎样安立一般的世间共称的诸法呢，第三句第四句讲到智女愚者间共称之诸法，就说之智者也好女人也好还是一般的愚者也好，那么在这个之间共称的诸法，比如说柱子大家的共称叫柱子，没有说这个叫有法的柱子，或者叫什么什么的柱子，不是一切的宗派当中所安立的柱子，而是大家共称的在世间当中一个名字柱子一个名字瓶子就是指这个，所以说我们就把这样一种智女愚者间共称的诸法作为他的这样一种有法，然后共称之诸法所能立此法，所能立此法这个所呢就是讲和下面的立字放在一起讲就是所立和能立的这个因的此法，就说我们这样一种有法是所立的安立的因，那么如果有了这个法你可以安立所立比如说瓶子我们的所立是什么呢我们的所立是无自性，那么你这个无自性依靠一种什么样的因来安立呢？我们说通过瓶子的安立，就是前面是所讲到的智女愚者间共称为诸法，我们就把这个作为他安立所立的因，我们说瓶子是无自性的，这个方面就是他所立的因，然后能立呢？能立的因也是靠这个，就是离一多故，实际上这个能立离一多故这个推理呢他也是依靠这样的有法，在有法上面进行推理的，所以说这种所立和能立的因的此法呢无余真实成，无余的就可以真

实成立了，意思就是说呢他前面不是说诸法等不成吗，你如果说无自性的话那么就说诸法等不成，没有诸法没有所立没有能立，一切的三相推理就无法成立了，但我们说这个方面是可以的，因为我们的有法可以成立的，这个方面我们就说无自性的这个宗法他最后呢我们要对这个宗法进行安立，他是有自性的还是无自性的，所以此处呢我们不是把宗派当中已经观察好了的这个结论放在这个地方作为有法的，而是说把智者愚者女人等等所共称的这个所知事，大家眼前的在大家面前现量显现的这个法作为有法所以说对他做分析，对他做观察，那么就说对这个法你说认为有没有实有的或者是认为实有的，然后才可以分析，如果你认为是实有的把你的根据说出来，这是能立，那么如果认为是无实有的法把你的根据说出来离一多故等等等等，所以此处所安立的有法一定没有经过观察的不是宗派所观察好的这个有法，这些分辨的有法作为他的有法，所以说这个就是真实答辩已经把对方的观点回答了，如果对方认为那么你们承认万法无自性而一口咬定说无有如果事实真是那样则运用建立他的因也成了画蛇添足，因为有法不成立等之故，那么这个就是对对方的第一个问题，第一个问题呢就是对方在中观中说你们不是承认一切万法无自性吗，承认万法无自性那么一口咬定说一切万法是没有的，如果一切万法真的是没有的，那么已经安立了已经了知了万法是没有的了，你再去用一个建立他的因就成了画蛇添足的事情了，那么就建立他的因是什么呢是离一多故，那么实际上对方的意思就是说呢如果已经知道了一切万法是无自性的，可以说一口咬定是无有的话那么再去用离一多因去建立他就成了画蛇添足了，因为这个有法是不成立的，你看他说是万法无自性，那么万法无自性已经说明这个万法是不存在的，所以说在你的认识当中这个有法不成立自己已经安立了，已经安立了你再说离一多故就没有必要，这是他自己的第一个观点，那么下面是第二个，假设认为不说能立的因则仅仅是立宗而已实际更不成立，那么对方说如果你们考虑到这个离一多因是画蛇添足不需要那

么我们呢就把这个离一多因不要了，不要了就可以安立万法无自性了他说假设你认为呢不说能立的因，你还把前面的过失你把这能立的因，离一多故这个因抛弃了，那么抛弃了就成了另外一个问题了，什么呢就是真实立宗你说万法无自性，你单单说万法无自性但是呢没有根据，没有理由为什么你不说能立的因的缘故，所以说仅仅这个万法无自性就成为一种立宗而已实际上并能够真实成立，这是他说的问题，那么第三个问题呢如果说诸因那么由于因存在而导致万法不成立的自性，由此以来就会矛盾重重，那么如果你说这个因一定要说出来，那么说出来之后呢就说是第一相，三相推理当中的第一相那么就把因放在有法上面去看这个因在有法上面成不成立，这个就是第一相成立他的宗法，如果是这样这个因放在有法上面去观察，本来就说明这个万法是存在的，那么如果说这个万法不存在你人你怎么样把你的因放在有法上面去观察的呢？比如说万法，那么就说是万法无自性这个是可以说是说是有法的所立吗然后离一多故，那么三相推理中第一相就要把离一多故

【10:00】那么三相推理当中，第一相就要把离一多故放在万法当中看成不成立。万法是不是离一多的？这个叫做三相当中第一相。那么如果你要观察说不出因的，你要把这个它的因放在有法上去看。但是这个方面我们还不说他成立不成立，就单单你是把这个因放在有法上面这一点，如果这个有法他没有的话，你因放不上去的，啊放不上去的。所以说如果你要把因放上去，就说明万法不成立自性，就万法应该成为有自性，他应该存在了，它存在了，在可以把因放在这个存在的法上面去看他成不成立。如果不存在你怎么继续观察呢？所以说他的意思就是说，如果你说不出因要成立第一相的话，那么就说明这个有法万法是存在的，就成了有自性不成无自性了。如此一来就会矛盾重重，他就说如果这样观察的话，你的观点就会矛盾重重了，大概就讲了这样三个问题。那么将三个问题的时候，主要是针对这样一种这个有法到底是成立呢还是不成立。那么因为如果第一相有法不成立的话，三相推理当

中的这个第一相也没办法成立了，第二相第三相都是无法观察的，所以说主要是针对第一相这个万法到底是不是存在的，对这个问题来进行辨别。

下面就说呢

【这样的辩论实在浮浅，如是所安立的所立有法其实是指，抛开宗派论典中所安立或所提到的分别有法，也就是说并不将这其中的有法定为欲知物】

那么麦彭仁波切说你这个辩论实在太肤浅了，怎么样太肤浅呢？没有抓住这样一种这个，啊这个地方我们说安立一切万法无自性的这样一种真正的核心要义，只是一些似是而非的一种论调而已，那么实际上呢所安立的所立有法，就说我们安立的这个有法，其实是指抛开宗派论典中所安立的。就前面我们分析的就说外道派啊或者说是小乘等等的宗派论典当中所安立的，或是我提到的分别的有法。也就是他们自己论典当中所安立的这些事物，啊这个叫做这个分别的有法。

“也就是说并不将这其中的有法定为欲知物”，我们不把这个宗派论典当中所提到的有法作为欲知物的。那么这个欲知物呢也叫做所诤事，有的时候呢欲知物啊活着就叫做有法，也叫欲知物，有时候也叫所诤事。那么什么叫欲知物呢？就说比如说柱子，柱子这个东西呢是大家看到的，但是呢我们想要知道这个柱子是有实的呢？还是说无实的呢？它是常有的呢？还是无常的呢？所以这个柱子这个有法本身，我们想知道他啊你这个柱子到底是常有还是无常的？到底是空性还是不空性？所以说这个柱子就成了一个欲知物了。我们想知道这个，在论式当中我们想知道这个这个柱子你到底是不是空性的？所以他叫欲知物，或者也叫做所诤事。玖拾后面我们对这个柱子，这个柱子都是大家看到的，这个没什么辩论的。但是呢，就说辩论的焦点是说

这个柱子是外道说这个常有的柱子，啊内道说这个是无常的柱子，或者中观说这个为空性的柱子。所以说这个柱子成了，就是说这个有所争事，我们所争论的事物，你这个柱子到底是有什么？到底是有实还是无实？所以他也叫做有所争事，也叫做欲知物，啊也叫有法，就这样子。所以说这个地方的欲知物就是前面所讲的有法，也就是柱子本身。啊这个我们说柱子无常，啊柱子是无常的，我们就说柱子到底是怎样的？因为每个人的看法不一样，内外道的看法不一样，所以说呢对于这个欲知物，对这个柱子本身到底是常有的呢？不常有的呢？他就要辩论，啊需要推理来了知他，这个欲知物到底怎么样。我们说哦柱子是无自性的，离一多故。所以说中观中的意思就很明显了，这个柱子呢，这个欲知物的柱子他是无自性的，我们说这个柱子他是无自性的，为什么是无自性的？把你的根据拿出来，离一多故。因为离一多故呢，离一多的缘故呢，这个柱子就是无自性，啊就是这样的。所以说呢，我们所安立的这样一种，我们所安立的这样一种有法呢，他不是把这个宗派论典当中已经分别安立的分别有法作为欲知物的，那把什么作为欲知物呢？

【而是将智者、平凡的女人以及愚者之间共现共称的一切万法确定为有法】

那么我们是把这个智者面前所显现的这个柱子，或者平凡的女人面前的这个柱子，还有愚者的很笨的这个愚者之间的这个柱子等等，把这个这个地方是以柱子作为比喻啊，那么把他们之间共现的共称的一切万法确定为有法的。啊所以说这个方面就是说大家面前显现的这个东西，至于他是不是无常的，至于他是不是所谓的有【14:58】【14:59】的，这些方面呢我们说是不把他作为这个啊欲知物的。我们说我们所争论的就是说大家所看到的東西，就是第一步我们安立就是这个。

然后【所立与能立之因的此名言法】

那么这个有法呢这个柱子，这个就是所立的因和能立的因的这个名言法。

【无余无有妨害而真实成立】

所以说呢对于这样一种法呢，是可以成立的嘛。啊就说是对于这样一种大家共称的这个有法是可以成立的。那么如果这个有法成立了，我们可以说，我们可以安立所立了，我们说这个柱子，按照中观宗的意思就是说无实有的，啊说这个是无实有的。把我们的观点说出来了。然后就说你的观点怎么是有什么根据呢？我们说离一多故。你就去观察，那么就说这样一种这个柱子是不是离一多的？啊肯定是离一多的。像这样观察之后就知道是离一多的，那么所以说像这样讲的宗法就可以成立了，然后就在观察同品周遍异品周遍。啊这个时候就可以完全的这个自宗的啊无垢的观点可以宣讲出来，可以安立出来。所以说没有什么不成立这个，啊没有什么就宗法不成的，不会是宗法是可以成立的。

【如果将论著的不同观点所提及的有法作为辩论的焦点，则由于共现的有法不成，而导致所有因不能证实有法】

那么就前面我们讲过了，应该将共同的大家共同所见的这个法呢，作为这个有法。“如果将论著的不同观点”就是说是各自宗派当中，各自论典当中的不同观点，所提及到的这些有法作为辩论的焦点，一切外道的这些有法加

了很多特色的这些有法，也就是说这些有法已经不是大家共称的了。就说比如说外道的你这个【16:44】【16:47】也许在你的宗派内部，或者说在你们少数几个智者之间你懂的这个什么叫做【16:53】【16:54】，但是你如果把这个【16:55】【16:55】你放在社会上去看，去说，你说这个【16:57】【16:59】，没有一个人听得懂，没有一个人听的懂。所以说大家就说你这个【17:02】【17:03】到底是什么，多于这个问题没有达成一个共识，没有达成一个共识，就你说你的我说我的，没有达成共识，没有达成共识你怎么辩论？你怎么去展开辩论？怎么展开讨论？所以说他要讨论的话，第一步很重要一点，就说一定要达成共识，在辩论之前你还不要着急说你的观点。首先就是我么讨论的时候呢，我们说我们要讨论柱子，首先我们说等一会儿这个柱子倒是是什么柱子？啊你说【17:26】【17:27】的柱子，我们说【17:27】【17:28】的柱子就别来了，啊这个不是共称的，啊这个是大家不是共称的。我们就说就是面前所显现的这个东西，啊你也承认就是这个柱子，我也承认这个柱子，好了，这个就作为一种达成共识，达成共识之后你在说你的观点，你说这个柱子是无常的，或者这个柱子是无实有的。这个时候呢就说是对于是不是常有的这个在辩论，这个柱子本身他在显现这，它是没有什么可辩论的。但是呢就是他是不是实有的，他是不是无常的，这个作为他的辩论可以的。

所以说呢，如果把这个论点的不同观点提及的有法作为辩论的焦点，“由于共现的有法不成”，就说什么叫由于共现的有法不成呢？这个不是大家共许的，这个不是大家共许共现的有法，所以说呢导致所以的因不能证实有法。那么这个因为他第一步不是大家共许的有法的缘故，你说你在很起劲的去观察，啊你通过因去观察你什么什么，就没有意义了。大家对你所安立的这个有法不是共称的缘故，所以导致呢所有的因不能证实有法。

【如此一来，具有所立与能立二法的比喻也不可能存在，故而所有因均

成泯灭】

那么如果这个来的之后呢，那么具有所立和能立二法的比喻，那么就说我们后面这个比喻呢，要对于这个所立和能立二法呢作为一个比喻。但是呢，这个比喻也不能存在的。因为你的有法呢是作为一种你的这个特殊的有法，那么最后你证的，通过这样一种同品异品推理完之后呢，哦你说我这个论式成立了，在加一个比喻。那么这个比喻的特点也是自他共称的，啊也是自他共许的。那么这个时候呢，你安立了一个也是你要，你的这个比喻也好，你的【19:05】【19:05】的比喻要相对应那，和你的不是【19:07】【19:07】，和你的有法的比喻相对应。所以这个时候呢，因为你的有法是属于一种这种啊分别的有法，所以你的比喻呢也是只是你宗派当中你自己承许的这样一种和有法对应的这样比喻。所以从这个方面观察的时候，大家共称的比喻也不能存在了。

“故而所有因均成泯灭”，所以说呢，所有的因最后都不会存在了。啊这也是关系到一些这个因明的一些，啊一些这个概念。在前面中观庄严论当中提到过很多次的。

【假设论典中所提出的分别观点完全一致，那么还有什么可辩论的呢？】

前面，上面这一段呢就如果将论著的不同观点乃至“故而所有因均成泯灭”，这一大段呢，主要讲的是不能把论典当中的这些分别有法来作为这样一种这个有法的。不能作为这种欲知物的。那么这个是前面这一段是这样的。那么后面这一段话【20:00】

【20:00】那么后面这一段话，就前面念的这句话，那么就是说论典当中所提出的分别观点都一样的，没什么可辩论的，就说我们辩论的观点不同，

你认为这个法是这样的我认为这个法是那样的。假如说另外一个极端我们所讨论的观点都一致了，那么就没什么可辩论的了，这个所谓的有法也不能是论典当中不同的有法，也不能是完全一致的法作为他辩论的焦点，没什么可辩的，这个时候辩论已经不复存在了。“如果明明观点一致仍旧辩论不休，就成了不顾自宗一网打尽的结局。”明明你也这样承认无常我也承认这样无常，我就把你这个无常我使劲的辩，说你有这个过失那个过失，最后成了什么？就把你自宗也一网打尽了。为什么呢？因为你自己承许的无常的缘故，所以如果观点一致也就不用辩了，因为你承许的是常有我承许的是无常，或你从这个侧面成立我从那个侧面成立，这个时候就成了可以辩论，如果大家的观点都一致你还辩论的话，最后就成了把自宗也一网打尽的结局了。这个方面就讲到了对有法来讲的话注意的一些事情。

下面是讲第二个问题：否则不合理。什么是否则不合理呢？如果你不是把共称的法作为有法的话，如果你不是把大家不管是有智慧的人、没有智慧的人，这些共称的法作为有法的话，这个就不合理，这个否则就不合理了。

“非尔事不成，此等如何答？”

“非尔”，如果你不是按照前面科判当中所讲一样，是把智者女人愚者等等，这些共称的法作为有法的话，如果不是这样，那么“事不成。”如果对方说批评的这个事物是不成立的，像这样在讲这个的时候怎么回答呢？没办法进行回答的。所以只有把推理的事物定成大家共称的有法，这个时候才可以进行推理。别人说推理的事物不成，我们说可以成立啊，我们所推理的事物就是大家共称的，你面前看到的我面前看到的，这些都是可以成立的，比喻也可以成立，这个也是你承许的我承许的，所以我们把共称的这个法作为有法，别人如果说你的推理事物不成立、比喻事物不成立的时候，我们就可以回答就可以答复：这个可以成立，因为这个都是大家共许的。如果你不是这样回答、不是把这样共称的法作为有法，比如说如果你推理的事物不成立，

或就是你比喻不成立，这个就无法回答了。

“未鉴别万法存在、不存在的不同观点，而将显现许的欲知法认定为有法。”就说前面我们自宗的观点。我们自宗的观点首先还没有鉴别万法是不是存在不存在，还没有鉴别这个存在不存在的观点，而是把显现许的欲知法认定为有法。首先我们不是说这个存在的柱子，或者我们不加他这个是不存在的柱子，我们没有把宗派的很多观点加在这个有法上面，我们是把显现的大家共称的未知法认定为有法，这个是很合理。“如若不然，” 如果否则不合理嘛。如若不然的话，“你们对“推理的事物不成立”“比喻不成立”此等问题将如何给予答复？根本无法予以答复。”那么如果你不是这样的话，我们在立一个论的时候就下面所讲的论释，他就有实的山怎么怎么样。那么从这个地方观察的时候他安立的有实的山是外道的特殊的一种观点。他的山是一种特殊的自宗的分别的有法。那么如果说你这个推理的事物是不成立的。什么叫推理的事物呢？你所要安立的预知的所要推理的事物——所谓的有实的山这个根本就没有，我不承许你这个有实的山。那么如果这样说你怎么答复呢？你说我承认的，你承认有什么用啊？你承认你自己去承认，现在关键如果要讨论要辩论的时候呢，就说首先第一个要达成共识，这第一个就达不成共识了，你从推理的事物就不成立，什么叫有实的山？有实的山谁承认有实的山？再加上后面说比喻不成立，再用一个有实的柱子作为比喻。我们说这个有实的柱子也不成立，比喻也不成啊，这个自他不共许。所以如果别人说你推理的事物不成立的时候、别人说你比喻不成立的时候，你怎么样自己答复呢？没办法答复了。当如果我们按照前面的观点我们说所谓的有法是自他共许的柱子。别人说推理的事物不成立，我们说为什么不成立？你把女人找过来你把愚者找过来，就说这个柱子不成立吗？大家都承认这个柱子是成立的。比喻我们使用一个瓶子或者其他一个(事物)，这个也是自他共许的。所以这个方面就是说把自他共许的这样一种法作为预知法、作为有法，这个非

常合理。否则的话就没办法答复了。

“比如，佛教徒在外道徒面前，运用“声音【有法】，是无常【立宗】，万法存在之故【因】””这个方面以自性因做他的推理了。我们就说佛教徒说声音是无常的、是万法存在的缘故，他也是存在的，万法存在的缘故，那么声音本身也是存在的，所以一定也是无常的。这个方面声音就是大家自他共许的声音。别人说你这个声音不成立，声音不成立那你听到的是什么？肯定是成立的。所以说从这方面观察的时候我们说如同闪电啊如同什么。这个闪电的比喻也是自他共许的，这个你可以成立的。

“或者“山上【有法】，有火【立宗】，有烟之故【因】”的推理时，”那么就是说我们在使用山上有火有烟之故，通过果因，通过他的火的果——烟来推知隐蔽的山后面存在火。那么这个山也是大家共许的山，一抬头就看的到的山，像这样我们说山上有火，为什么有火呢？因为他存在烟的缘故，就是这样的推理，这个推理也是自他共许的。我们使用这个推理的时候，“如果将外道论典中所提及的分别有法认定为有法，那么他们必然认定为“山上”指的是有实的山，“声音”是指虚空之功德的声音，这种情况不可能存在，因而有法事物不成。”那么就说前面两个例子我们使用的是佛教徒所使用的是什么呢？使用的是大家共许的。那么如果做这个推理的时候把外道论典当中所提及的分别有法认定为有法的时候，那么我们就说他们就必然认为所谓的山上有火，山是指有实的山，这个有实的山我们也不懂什么叫有实的山，所以像这样就说有实的山上有火，因为有烟之故，像这样所谓的有实的山就没有达成共识，他就不知道这个有实的山到底是什么，所以像这样的话这个情况就不存在的。所以说“有法事物不成。”然后就讲这个声音。我们说声音是无常的，因为万法存在之故。这个所谓的声音外道有一种特殊的观点前面我们学习过，外道的观点当中说声音是虚空的功德的声音。这种虚空功德的声音他是常有的或者无常的等等。像这样讲的时候这个情况也是不可能存在的。不可

能存在就说这个是自他不共许的，所以说有法的事物不成立了。“由于有法不成，依赖它的因也不可能立足，如同兔角的花纹一样。”那么因为有法不成的缘故，就说我们把因放在有法上面去观察的时候，这个因也没办法在上面安立了，所以就像兔角不存在，兔角的花纹就没有了。“结果与有法同品的比喻也不可能存在，”后面呢和有法同品的比喻也是不可能存在的。“最终所推断的有法与作为推理的依据或能立的所有因都将不成立。”那么后面我们就说所推断的有法到底是有自性还是无自性，这个也没有了，所依也没有了，然后作为推理的根据这个能立的所有因也没法成立了，所以这个后面的三相推理都无法成立了。“对于共现的事物与对它的执著方式细致分析而建立名言时，如果像对上述的定解与增益的对境所作的分析那样，自可掌握理证的核心。”那么我们现在对于共现的事物和对他的执著的方式细致的分析名言的时候，就像上堂课我们所讲到的，对于定解和增益的对境所做的分析那样的，也就是说我们所耽着的法一个是对境。就说内道和外道辩论的时候，那么所耽着的是一个对境，就是柱子。那么所耽着的对境是一个，但是他执著的方式是不相同的，所以就可以对这个柱子本身做一个辩论。同样都缘一个柱子，外道认为这个柱子是常有的，他就把这样一种现量和遣余合为一体，佛教徒认为这个柱子是空性的，或者这个柱子是无常的，他也是把这个显现的自相和他的自相法和他的遣余合在一起的，所以这个柱子就安立成无常，所以耽着的对境是一个，耽着的方式是两个，这个时候就存在了一种辩论的一种前提，如果是两个柱子，你说你的我说我的，最后我说我赢了他说他赢了，赢什么啊？我们辩论的都不是一个东西，最后讲了半天没办法把这个问题讲清楚，所以所耽着的对境不应该是两个不同的法，耽着的对境应该是一个法，但是如果都执著是一样的，你也执著无常的我也执著无常的，那就没什么可辩的了，所以说这个时候所耽着的方式应该不一样，你耽着是无常我耽着是常有，像这样大家就可以辩论，这个柱子到底是无常还是常有的，这个时

候就可以展开辩论，最后就说是无常的，从这个方面可以这样分析，所以如果能够掌握这个问题的话，就可以掌握理证的核心了。【30:01】

中观庄严论 第84课 30-40分

所以说如果能够先掌握这个问题的话，就可以掌握理证的核心了。

所以说为什么不说清楚，你前面这个问题太肤浅了，太肤浅就是没有掌握到这种理证的核心，没有掌握。如果掌握到这个理证的核心的时候就会对这个问题清清楚楚地了知。

下面是讲第二个大科判

“遣除于世俗之争论”。前面对于胜义的争论已经讲完了。

遣除于世俗之争论分三：一、总说能立所立之安立合理；二、别说前后世因果缘起之安立合理；三、以赞叹远离常断而结尾。

那么对于世俗的争论说了三个方面，第一个是总说能立的因和所安立的观点是合理的；第二个是别说前后是因果缘起安立是合理的；第三个是安立这样的世俗是远离常和断，然后进行结尾。

首先讲第一个科判：

辛一、总说能立所立之安立合理：

颂词当中讲到：

我于显现性，实法未遮破，

如此能所立，安立无错乱。

那么就是说在胜义谛当中一切万法都是无所缘的，空性的。但是在名言谛当中，世俗当中，对于显现性的实法，静命论师说我对于显现性的实法是没有遮破的。这个“我”一方面是静命论师自己的称呼，还有一个方面“我”是中观宗的意思，或者说就是代表这些佛陀还有其他的大德，他们实际上在世俗谛当中对于显现的法、显现性的实法都是没有遮破的。在后得当中，在世俗谛当中这些现相法是无欺性而存在的，所以说对于显现性的实法没有遮破，

也遮破不了，没有必要遮破。

那么就是说“如此能所立，安立为错乱”。因为有了这样的显现性的实法的缘故，在上面安立所立，比如说柱子这个显现性的实法，没有遮破，它存在，世俗当中存在。我们可以说这个柱子是无自性的，所立安立了；然后离一多故，能立安立了。所以说因为有了显现性的实法，没有遮破的缘故，如此能立和所立的安立都不会错乱，不会错乱，就是非常合理，可以安立。

我对于智者至愚者之间的一切众生共同耳闻目睹等具有显现性质依缘而起的有实法并未加以遮破。

那么就是说对于智者和愚者之间的所有众生共同耳闻目睹的、具有显现性性质缘起的法、依缘而起的有实法并没有加以遮破。这方面就说是任何的中观宗都是这样的。在讲后得位的时候，在讲道位的时候，对于显现性的法都是不遮破的。前面也是，麦彭仁波切也是讲过了，任何中观派没有一个安立实有的中观宗，也没有任何破显现分的中观宗。也是这样承认，也是这样提到过的。

寂天论师在“智慧品”当中也是曾经有这样一种讲法。对于见闻、意念、见闻觉知，此处非所遮，此处所遮者，苦因执谛实。他就是说是对于这样一种眼见的、耳闻的、见闻意触的这些法并不是遮破的对境。遮破的对境是什么？是执着于实有。也曾经有这样的讲法。所以说在后得位的时候，在道位的时候，他对这个显现法是不遮破的。

对此，如果依靠妙慧与智慧进行分析，则如芭蕉树一样毫无实质可现，因此否认在胜义中成立。

“妙慧”上师讲这个“妙慧”就是一种凡夫智慧，前面的妙慧就是讲凡夫慧，智慧就是讲圣者慧。那么不管是凡夫的智慧也好，还是通过圣者的智慧进行分析的时候，一切的显现许的有实法都像芭蕉树一样没有实质，毫无实质可现。所以说因此否认在胜义当中成立。观察的时候我们就说：“哦，这些有法

不是在胜义当中成立，胜义当中是不成立的。”

由于未破显现的事物，如此一来，能遣除对有实法的颠倒增益。

那么因为对这样一种显现的事物是没有破除的，在世俗谛当中没有破这样一种显现的事物，如此一来的话就可以缘这个显现的事物，以这个显现的事物为基然后遣除对有实法的颠倒增益。那么因为就是说这个方面，前面观察的观点有稍微一点连续性，有一点连接，就是说如果这样的有实法不存在的话，你观察什么呢？一切的能立所立安立不了了。

那么就是说在世俗谛当中这个有实法没有破，没有破的缘故所以说我们可以缘这个有实法去遣除对这个有实法的颠倒增益。你认为这个有实法是实有的，是堪忍的，我们说这个不是实有堪忍的，我们就对有实法去观察之后，观察完之后，这个有实法正在显现的时候它是无自性的，所以可以遣除对有实法的常执、净执、我执、实有执着，这些颠倒执着都可以遣除。

并且其无倒能立的比量之因

就是能够安立它的这个因。

依此因所立

就是说依靠这样的一个离一多因等等的所立的无自性，或者说通过所做性安立这个柱子的无常等的所立。

或所推断的安立不会存在些许错乱、成为混乱的过失，为此无自性才得以成立。

所以说后面我们就可以通过显现许的法观察说它的无自性的离一多故，后面通过这个观察完之后就说他的无自性的观点就可以成立了，就是因为世俗谛当中显现许的法存在的缘故。

而反方的观点（此偈颂中）已间接体现，所以无需再宣说。

在颂词当中，偈颂当中已经间接地显现了，所以说没有再以很明显的方式宣说。但是对于我们的智慧来说，虽然以隐藏的方式讲了，我们还是有点

看不到。所以麦彭仁波切还是解释了一下。

其实，对方就是指将所谓的“无自性”理解成对此显现也予以否定的含义进而认为能立与所立的一切安立都不合理之人。

那么就是说其实对方，将所有的无自性，我们说一切万法无自性，把这个无自性理解成显现也否定了，显现也不存在了。像这样的话就是说理解成对此显现也予以否定的含义进而认为能立与所立的一切安立都不合理。这个就是说对方所安立的观点刚才已经体现出来了，那么既然他是这种人，他理解成立了所谓的无自性就是没有显现。如果没有显现有法就没有了，有法没有了所谓的能立所立都是没法安立的。

但实际上我们说所谓的无自性并不是说不显现的意思。所谓的无自性就是说显现的当下它没有本体。显现的当下没有本体就是说没有抛弃显现，在没有舍弃显现的时候它的当下是无自性的。这个方面就是我们所安立的空性所安立的无自性的意思，对方就理解成了所谓的无自性就是没有显现了，没有显现当然你的所立和能立都安立不了了。

所以说此处很有必要，安立说所谓的这样一种无自性应该是不破，对它的显现法本身是不遮破的。否则你要在世俗谛当中安立一个有法，安立所立能立这一切都不合理。

这里与总的一切中观是一致的，在说“不破显现”之时，千万不要理解成自性不空的显现另外存在。

这里面和总的一切中观的要点都是一致的。中观的一切要点前面提到过了没有任何的承许实有的中观派，也没有任何破显现的中观派。这方面就是说和总的一切中观是一致的。

但是我们就知道不破显现，我们说这个显现是不破的。当我们说不破显现的时候千万不要理解成了自性不成的显现另外存在。既然你的显现是不破的，应该是自性不空的，而空性是另外一个法是空的，这方面就不是它的意

思了。

我们说不破显现只是说他的显现本身在我们的根识等面前是无欺存在的。但是正在无欺存在的当下他没有自性，他自性本空，但是显现无灭而存。他的显现无灭而存，能够我们说对他的显现本身是不破的，也破不了的，也是没有必要破的。所以说我们千万不要理解成所谓的不破显现就是自性不空的显现另外存在，千万不要这样认为。下面通过比喻来讲这个问题。

譬如，水月正在显现即是空性，而抛开显现后另外一个空性是绝不存在的。

比如说以水月做比喻。水月正在水中显现的时候，我们就说水月显现的当下怎么样去观察这个水月的上中下都得不到丝毫实有的体性，就水月的本身来讲没有丝毫的体性。但是在没有丝毫本体的时候，这么明显地显在我们的根识面前了。所以说这么明显地显在我们的根识面前就说明它的显现是有的，正在有显现的当下它就是空性的。

所以说并不是说这个显现，这个水面上的显现明晃晃的时候它不是空的，后面这个水月没有了，哦！它空了，不是这样一种空性。所以说水月正在显现的时候是空性，抛开这个水月的显现之后这个水月的空性哪里还有呢？所以说抛开显现之外另外一个空性是根本没有的。

没有水月了这个不叫空性，不叫水月的空性，水月不存在可以说，水月没有了可以说，但是你说水月是空性的必须是在显现的当下，正在显现的时候它没有自性。所以说并不是它不存在之后才没有自性的，而是正在显现的时候本来就是没有自性的。

并不是它不存在之后才没有自性的，而是它在显现的时候本来就是没有自性的，这个就是中观宗所讲到的空性的一个最基础的要点。所以我们在理解空性的时候，就理解它显现的当下无自性，而不是说不显现的时候无自性的。就是这样的，所以说这个空性是什么的空性呢？这个空性是水月的空性

，所以一定是要在水月显现的当下它的空性才有。有显现就有它的空性，如果水月的显现没有了，水月的显现没有了水月的空性有就没有了。所以这个方面说抛开显现后另外一个空性。就是指水月它自己的空性是绝对不存在的。那么以水月为例，那柱子呢，有柱子具有的空性。瓶子有瓶子具有的空性。如果没有万法，就没有万法具有的空性，二者之间绝对是相互观待而成立的。

“同样，空性也不需要理解成毫无显现之义，假设连显现也不存在，则它的空性也杳无踪影。”同样的道理，我们前面讲不能把这个显现理解成一个实有的显现，我们也不能把空性理解成毫无显现的意义。这个空性是不是毫无显现呢？在我们的脑海当中的确有这种想法，这个空性就是毫无显现的。但是这个方面我们说，这个空性不是毫无显现。我们就假设连显现也不存在了，那么它的空性也不存在了。所以有的时候我们就把这样一种层次稍微有点混淆了，有的混淆的时候我们就说空性就是没有，就不存在，因为显现没有就叫空性。那么如果是这样的话就没有真正理解到它空性真正的含义，麦彭仁波切这地方也是讲的很清楚，不要理解成毫不显现就叫空性的。如果说连显现都不存在，那么空性也不存在的。

“因而，空性与显现二者相互之间一者无有，则另一者不可能存在，一者存在，另一者必定存在。”那么空性和显现二者相互之间，如果一个不存在，比如说显现不存在，显现不存在它的空性就不存在。如果空性不存在，显现也不会存在。所以说，二者之间本体就是这样一种法，一切万法的本性就是这样，二者之间没办法分离的，所以说二者互相之间一者无有，则另一者不可能存在。如果一者存在了，另一者必定存在。如空性存在了，一定存在显现；如果显现存在了，一定存在空性。一般来讲，我们对于显现存在了它的空性就存在比较能够理解。我们说空性存在了，它显现一定存在，这个像前面分析的一样，这个不好理解，稍微有点点不好理解。但是我们就说，空性存在了

，这个空性就是显现本身的空性，所以说空性存在了，显现就可以存在。如果没有空性，连它的空性都不存在，所以显现就不可能存在了。

“存在的方式既不是像黑白线搓在一起那样各自分开存在，也不是像排除一者后另一者才接踵而至那样轮番交替，而凡是空性决定为显现，凡是显现决定为空性。”那么就说所谓的存在的方式，前面不是说一者存在另一者也存在吗？存在的方式就不像黑白线搓在一起，黑白线搓在一起，黑线有黑线的本体，白线有白线的本体，那么就说二者之间是别别它体的，后面我们把它搓在一起了成为一条花绳，那么这个是不是双运了呢？实际上就是说，这个还不是什么双运，它还是各自分开而存在的。所以我们不要认为显现是显现，空性是空性，然后我们把二者硬生生的合在一起。那么如果显现是显现，空性是空性，然后硬生生合在一起，就像黑线是黑线，白线是白线，后面我把它硬生生搓在一起，这个实际上并不是双运的，并不是一味的。所谓的双运它就是一味的意思，就没有两个法就叫一味，所以现在如果我们还执着这两个法，这个方面就没有办法真正理解它的真正的双运一味的含义。所以这个时候我们就说，这个空性的确是很深的一个问题，从词句上面看的时候似乎好像就是说没有什么不懂的。但是我们如果深入细致去思维这个空性的时候，有的时候越思维还是觉得很难以思议的。到底怎么样一种双运的观点呢？到底怎么样一种现空无二的观点呢？这个没经过很长时间去观修、去串习，还是真正很难认定它的这个体相。“不是像黑白线搓在一起，也不是像排除一者后另一者才接踵而至那样轮番交替而显现的”并不是说显现存在的时候没有空性，然后我把显现排除了。把显现排除了之后，哦，这个时候空性出来了。然后又把空性排除了，显现又出来了。像这样是不是排除一者后另一者又接踵而至呢？不是这样的，我们在认定它的体相的时候不是排除一者后另一者才接踵而至。而是正在空性的时候没有离开空性的时候，它绝对是显现的。凡事显现的时候，绝对是空性的。就像这样的话就说，这个方面可以

说理解到二者之间的这样一种双运的本体。

“如果对这两者永远无合无离的本相生起了即使千佛遮破也不退转的诚信，则证明对中观论典的闻思观察已臻究竟。”那么如果对于显现和空性二者永远是无合无离，为什么是无合无离的呢？“离”就说明二者之间有不同的本体，“合”就说以前不是一味的，像这样把两个法重新合在一起。这个就是有合有离，有合有离它关键问题在于还是认为两个法有各自不同的体相。那么永远无合无离，就是说你观察也好，不观察也好，反正一切万法、一切显现的空性，它就是这样一个无合无离的本相，它就是如是如是安住的。那么如果我们后面对于二者永远无合无离本性生起了即使千佛遮破也不退转的诚信，就证明对中观的闻思他已经达到究竟了。所以这个方面我们说，到底我们对中观的闻思到了什么程度了？有没有对于万法无合无离的本相生起了这样的诚信呢？有的时候我们相续当中产生了这样所谓的定解，我们认为我们有了定解了。但是实际上这地方定解还是一种华而不实的，或者一种皮毛的这些所谓的定解。真正内心当中对于一切万法现空无二、无合无离的本性还没有产生这样一种诚信。所以就更不要说千佛遮破也没办法退转了。就说千佛显现在你面前给你说，通过很多理证给你抉择说一切万法它就说不是现空无二的，显现当下不是空性，空性当下不是显现的。如果就说不管是怎么样反正对佛很恭敬，但是理证上面我是不可能存在退转的。像这样讲的时候，达到这样诚信定解的时候，就说明闻思中观已经达到究竟。否则没有这样还在进一步思维的，还要在以前你自己的这样一种见解的基础上进一步的去思维。这个不是说泛泛去思维，而是的确的确要缘这样一种观点，或者说我们内心当中浮现出来这个疑惑，以这个疑惑作为线索，然后再深入下去。有的时候我们觉得没有疑惑了，但是再过段时间之后又突然冒出来一个疑惑，或者和别人辩论、讨论的时候对这个问题好像以前没有考虑到，好像觉得和自己的观点是不是有什么(47:23)，就以这个疑惑作为契入点，有疑惑是个很

好的事情，没有疑惑你没办法去深挖掘，所以当你出现疑惑的时候，你就以这作为契入点开始深入、细致的再进行观察，再对这样一种二者双运的观点分析观察，最后慢慢慢慢你的思维、智慧越来越深细，最后你可以达到就是说在见解上面趋入到这样一种无合无离的本性当中。这个方面中观的词句简单它意义很深很深，往往就说学很多年，十几二十年之后都不一定对它二谛双运、对现空双运它真正产生一个非常圆满稳固的正见。其他的这些因明，其他这些论典刚开始学的时候词句很复杂，你掌握之后不是特别复杂了。以前上师们也是这样讲过的。

“从此以后，无论认真修行显密任何道，都已奠定了扎实的基础。”如果你相续当中已经有了这样一种现空无二的一种正见的话，不管你认真修行显宗大中观道也好，还是要修密宗的大圆满也好，实际上都已经奠定了非常扎实的基础。显密的任何道都是以它作为核心的，都是以空性作为精华的。所以说当你把这个空性认定的非常清楚了，定解很稳固了，你直接可以修它的本性就可以，所以再不会在修道上疑神疑鬼了。有的时候我们在修道上面疑神疑鬼，到底我这个修的是对的还是不对，迈出一步还把这一脚收回来了，这个好像不敢走、不敢迈出去。为什么？我这样迈出去到底对还是不对呢？像这样的话你会永远在原地踏步，没办法前进。所以这个时候就是说，把这个认定清楚之后你就义无反顾的往下走，肯定是对的。反正你内心当中有这样一种定解，不是顽固，就说是有很强的定解了，一定是这样的正道，像这样修下去很快会有一个结果的。

“这里所谓的“不破显现”只是为了承认共现有法而宣说的，但如果有人刨根问底道：“为什么不破显现呢？””那么这个地方我们说的不破显现，那么只是为了承许共现的有法，共现的有法前面已经提到过了。如果有人刨根问底道：“为什么不破显现呢？”“这并不是仅仅为了辩论而承许的，而需要彻底理解成与自宗观点不相违才“不破显现”的含义。”那么我们说不破显现是不

是为了辩论的需要，我自己不是这样承认，但是为了辩论的需要、为了胜服敌方、为了在这个辩论当中获得胜利，我承许有不破显现，不是这样的，不是为了辩论而成立。而是彻底理解成和自宗的观点不相违，自宗观点在安立后得的时候这些显现许、这些的法它的确是无虚(49:58)而存在的，它有显现。所以说它为了理解和自宗的观点不矛盾，我们自宗在后得就是这样承认的，所以才说不破显现的含义。

“如果通达了这样的道理，那么甚至在名言中也极其便于承认。”那么通达了这样道理之后呢，我们在安立名言谛的时候也是非常便于承认的。“由于不依赖于各种宗派的浓厚执著，因此可无有妨害而趋入世间共称之理。”因为我们在安立共同显现的时候没有依靠于各种宗派的浓厚执着，外道的这些。。。山。。诸如此类的(50:34)，还有就说是小乘道当中的这些微尘或者刹那等等，像这样的话一些分别的观点、浓厚的执着的观点，因此没有妨害而趋入到世间共称的意义当中去。“如云：“不依浓厚执，名言极成立，若知诸名言，于论义不昧。””那么在颂词当中讲到了，我们在安立名言的时候不依宗派的浓厚执着，各种宗派的浓厚执着不依这个作为他安立名言的基础。所以“不依浓厚执”，名言谛就可以安立的，“极成立”。“若知诸名言，于论义不昧”如果了之了这个名言之后，对于这些论的意义就不会愚昧，就可以很清楚的去安立，因为就像这个科判当中讲的一样，如果是依靠这样一种真正的名言的话，它的有法可以安立，能立它的因可以安立，它的所立可以安立，所以说对于把它的这样一种有法、能立、所立安立清楚以后，对于它的论的意义也是很清楚、不愚昧的完全可以成立的。这个方面就是讲到这样一种含义，今天就讲到这个地方。