

第68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！

【0:00】

发了菩提心之后呢，今天继续宣讲全知麦彭仁波切所造的《中观庄严论释——文殊上师欢喜之教言》。在这个论典当中，给我们指示一切万法究竟的实相无自性的道理。实际上如果我们在相续当中能够体会到无实有，体会到无自性的话，就可以说是一种初步的认知空性。如果进一步现正的话，就叫做证悟空性。所以说，对于每个修行人来讲，就像上面麦彭仁波切讲的，在所知万法当中没有比这个更重要的。其他的世间的知识也好，或者其他的问题能了知不了知都没有大的问题，因为即便了知了，之后还是要继续轮回在这个生死当中。而对于空性的道理，对于空性的所知，如果有一种了知，有一种了解的话，从这个时候开始，实际上就已经可以说斩断了轮回的根本了。现在的身份也许还是凡夫的身份，但是通过了知空性的殊胜因缘的缘故，很快就可以从轮回当中获得解脱了。关于这一点，必须要清清楚楚的认知。今天继续讲这个含义。

【如此有人想，这些有实法的实相到底是怎样的呢？】

这些有实法的实相到底应该怎么样去了知？平时我们说有实法的实相是空性的，或者说一切有实法的实相如梦如幻都可以理解。那么到底怎么样理解有实法的实相呢？

【所显现的各种行相均无有自性，因此分析无自性也正是为了遣除世俗真相的违品真义，从而显露出世俗实相。】

所显现的各种行相包括我们的身体、我们的心、或者我们所看到的这些山河大地。实际上，不管是显现的任何行相，都是现而无有自性的。显是显现，但是根本没有一个实实在在的本体。【因此分析无自性】就说我们分析一切万法它是无自性的，【也正是为了遣除世俗真相的违品真义】，然后显露出世俗实相来。我们分析无自性是为了什么呢？为了遣除对于世俗真相的违品真义。

所谓的对于世俗真相的违品真义，就是说本来不属于这个世俗真相的东西，通过学习了知之后呢：这个不符合与他的本体、那个也不符合与世俗的本体。对于不符合于世俗真相的违品，或者是强加在世俗真相上的真义，把这些通过殊胜理证全都遣除掉之后呢，

显露出世俗法自己的实相，它是怎么样的就是怎么样的。所以像这样讲的时候，这个地方讲的很清楚：遣除世俗真相的违品真义，然后显露出世俗本身的本体。

【如果没有这样显现与空性圆融一味，证明尚未通达有实法的本相】

如果我们观察到最后，再检点自己的正见，发现空性是空性，显现还是显现，还没有把显现和空性圆融一味的时候呢，证明我们还没有真正通达有实法的法相。宗喀巴大师在《三主要道论》当中也是这样讲过，如果把显现和空性别别的执着，这个时候还没有真正通达空性，没通达它的本相。如果对于现就是空空就是现，或者说通过显现来遣除有边通过空性来遣除无边，对于这个问题能产生定解的话，可以说已经踏上了佛欢喜的正道，已经了知了一切万法究竟的本体了。

所以说，关键问题就在于要把显现和空性圆融一味的道理去通达。而不是说，一切万法显现和空性是别别分开的，现在要通过我们的理证把它弄成双运、圆融，不是这个意思。而是说这个法本来就是这样一味的，只不过在我们认知的角度没有认知。最初的时候，对于二谛的概念一无所知，后面通过学习佛法之后，有了一个显现的概念又有了一个空性的概念，后面看到佛经论典当中说必须要圆融，我们就开始把这个本来分开的显现和空性，想方设法把它圆融在一起，这个就是典型搓黑白绳。这个不是它本里是圆融的，而是把一个显现一个空性别别分开的法，把他撮合在一起，这个不是万法的实相。

所以说就是教给我们显现和空性观察的方法，就是首先别别的了知这个叫显现，那个叫空性。学习到最后一步，实际上这个也是需要长时间去磨合的一种正见。最后要了知我们别别观察的所谓的显现和空性，本来就是圆融一味的。对于这个本来就是圆融一味的必须要产生一个坚实的定解，如果对它本来就是圆融一味的产生坚实定解的话，可以说已经了达了有实法的法相。

如果我们的相续当中存在了这种正见，当我们放眼一看、放耳一听这些显现的时候，就了知一切万法显现的当下完全就是空性的。你所看到的一切，不管看到什么法，都能够了知他是空性的。不管听到什么声音，都了知它是空性的。不管你的相续当中产生怎么样的一种念头，好的分别念也好，不好的分别念也好，正在产生的当下，你就完全能够体会这个就是空性、这个就是无自性。这个时候你还可以拒绝什么呢？不需要再害怕什么了，不需要再拒绝什么了，

不需要在希望去得到什么了，因为一切万法都是这样一种如是如是存在的本体。

所以，对于一般的纯粹的凡夫人来讲的话，他不了知区别显现和空性的道理，他完全是混沌一片的，他纯粹的活在一种迷乱当中的。开始入佛门之后，比如说小乘。或者刚刚开始入大乘的时候，这个时候是很惧怕显现的，惧怕显现给自己的修行带来障碍。在进一步，如果对于一切万法的本体的实相了知之后，就没有什么可以希望的了，也没有什么可以惧怕的了。为什么呢？所显现的所看到一切法本来就是如是如是安住在它的实相当中。所以，也没有什么可以希望的，没有什么可以惧怕的。

这个方面就是说，要修习到这样比较高层次的修法的时候，禅宗也好、大手印也好、大圆满也好，都是这样讲到的。一切万法的显现本来就是如是，所以说对他来讲不需要一种非常喜欢的、非常讨厌的、非常执着的、甚至于我对它不执着的，这样一种念头都会逐渐逐渐销毁的。这个时候，就会靠近大成就者的心和行为。所以，必须要去通达一切万法显现和空性圆融一味的道理，内心当中需要产生这样一种殊胜的定解，或者产生非常深刻的一种感受。这个时候，可以了知空性的力量非常的巨大，超胜了一切法门的理论。

【如果明白这两者无合无离，那么就已通晓了有实法的本相，如同虚幻的马现为自性，显现为马相，显是显现，但实际上是不实虚妄的，也就是显现虚妄兼而有之】

如果我们明白了二者就是显现和空性这二者是无合无离的，我们要了知无合无离首先要了知合和离。在我们一般的凡夫人的想法当中，这些显现和空性是离开的，后面我们把它合起来。它是两个法，我们后面合起来，这个叫做有合有离。但是，如果了知一切万法本来没有离开过，当然也不需要最后把它重新和合在一切。万法的本体本来就是这样的，所以叫做无合无离。

中观宗也讲无合无离，在密乘当中也是讲无合无离的道理。实际上，无合无离的道理非常关键。一方面此处讲到了显现和空性，实际上也是讲到了有法和法性之间的关系。众生和佛之间的关系，都是这样一种无合无离的本体。所以说，了之这个问题之后，相当于在我们的正见上面，跨进了一大步，了知无合无离本来都是这样一种存在的本体相当重要。

如果了知了，明白了无合无离的道理，就已经通晓了有实法的本性。有实法的本性是怎么样的呢？它和空性本来就是无合无离的。显现的本身也就是空性的，空性当然也就是显现的。所以说，二

者之间实际都不存在一个实有的自性。现即是空，说明显现没有自性；空即是现，说明空性也没有自性；最后综合起来就是显现和空性都没有自性，都没有可以执着的，没有别别可抓住的。所以这样讲到了完全一切万法就是这种一味，这个叫做一味，讲到了它没有两个法的角度就叫做一味没有一个东西叫做真正的一味，好想合在一起有一个实实在在的一，让我们去执着：这个叫做双运、这个叫做一味，这个一味只是一种表达的方式。我们在通达正见的时候，把它语气的表达的方式和它真正的含义还是要稍微的分辨一下。【10:08】

第68课 5 days 2015年10月19日 2015年10月23日

10-20高嘉

把他表达的方式 语气表达的方式和他真正的含义我们还是要稍微的去分辨一下 关于这个道理前面讲的已经很清楚了就 持续上面的承认和意义上的无承认 没有什么矛盾的 所以说持续上似乎承认一个疑问 如果说我们分析它的意义的话 我们就把自己的这样一种 持续的放在一个疑问上面 好像有一个东西叫疑问 有一个境界就叫做疑问 就叫做.....这个东西就应该是存在的 没有显也没有空的这种状态 行叫做疑问 行叫做双运 实际上就是说什么都没有可以执着的東西 没有显可以执着也没有空可以执着 所以说这个问题要去体会 那么如果虚幻的马是自相 显像为马相 就是说 是他所变化出来的马相 他显现成马相的形象 显示显现 但是上呢 他是不实虚幻的这个问题呢 这个比喻呢 一般情况下 是容易理解的 那么我们理解了 这个比喻之后呢 要把比喻呢放在我们现在所执着的那些所谓真实的东西上面 换出来这个相 我知道是假的 对于这个马相 我知道是假的 这个不难通达 比较难通达的是 要把这个比喻 要放在现在我们执着的这些山河大地上面 要放在我们的身心世界上面 这个就稍微有点困难 所以说现在讲的就是比喻容易通达 然后就是说我们要把比喻放在我们所执着的一切法上面 都了知 哦这个和虚幻的相是一样的 也是显现 根本不存在 不存在丝毫的自性 这就是显现虚妄兼而有之 显现和虚妄兼而有之呢就 成立一种虚妄不实 如果只是有显现呢 不一定承认他是一种虚妄相而无实的 如果只是从这个虚妄 显现他不存在这一部分 没有他显现的这一部分呢 也没有办法了知他虚妄无实的观念《辩观法论》当中呢 也有相似的道理 虚妄实际上就是这样的 虚妄就是一切万法显而无自性 它既要有显现 也要有无自性这两种 如果只是有显现没有无自性 那么就没把发承认显而无自性这个观点 如果 只是有无自性 而没有显现 这个无自性也不是真正的无自性 他有种断坤断无的那种状态 所以说在这当中有两个 一个是显现 一个是虚妄 显现虚妄兼而有之 就能了知一起万法我们的本体 到底怎么样的 刚才我们说不存在自性的时候呢 我们并不排斥他的显现

但是当他显现的时候呢 也并不是说我们承认这个显现就是真实的 所以说一定要去体会显现和虚妄兼而有之的这句话 我们就会了解哦 一切万法显现和虚妄兼而有之 他就是他的一个世俗本体存在的有时法是真如的不付出有坏 对于此等道理详细的说明故 那么前面呢 把这个正理已经说明的很清楚了殊胜的智慧 已经把这个说的非常的透彻 非常的清楚了 关键就是我们自己就要去领会去体会这个含义了 那么对于这个道理呢 实际上也是再进一步的去 引入校正说明呢存在的有时法的真如的不付出有坏 那么实际上佛陀是对于一切万法的本体 他是如何存在的 说他没有 它是如何没有的 说它存在 它是如何存在的 像这样的话就是说 测出存在的有时法的真如的佛陀 在经典当中对这个道理进行详细的说明过了 引用经典来说明这个问题 舍正法经庄云 菩萨当通达善事出有坏 真实圆满正等觉 所说之时名言 何为实名言那么在舍正法经当中讲了 菩萨应当通达善事出有坏 真使圆满正等觉所说的 实有名言 这个实有名言就是说呢还有呢就是宝轮经中也言 善男子 若聚实法 那么可以精通世俗 那么如果你具有实法 你精通世俗 何为实法 色亦是假立 与色中色亦不可得 色亦不得 无有安住 无是色 其中对此作了.....那么在宝云经当中讲到了 如果通达十种法 就说你完全精通了世俗了 那么哪十种法呢 一类是五蕴 五蕴当中呢以色蕴做开头 色是假立的 色法呢 在众生面前显现的 比如说我们现在的身体 那就是色蕴的体现 我们所看到的坐姿板凳 等等这些是色法的自性 但是呢佛陀说色蕴是假立的 在色蕴当中色不可得 无有安住 实际上从这句话我们可以看的很清楚 佛陀说呢 以要通达十法 就可精通世俗 但是后面当中他讲到了 色是假立的 胜意中是不可得的 没有单独的 这个方面很容易想到 这个是做胜意观察的 确实呢 前面我们在分析胜意谛的时候呢 都是再说色不可得啊 或者怎么怎么样 为什么说必须要通达到胜意不可得才可以精通世俗呢 就像前面广大的介绍那样 世俗和胜意不是别别分开的 如果二者是别别分开的 这句话就完全理解成对胜意的观察了 但是呢 就是说所谓的世俗他讲他既有他显现的一面 也有他无自性的一面 有他虚妄的这一面 所以说这两者和合起来 才是他世俗法的本体 这也是说明呢 所谓的空性 它不是离开世俗法之外的他的这样一种真正的本体 所以我们通达世俗 完全的精通世俗 也可以说必须要是在通达它无自性的角度 才能够说完全精通了它世俗的本体 如果对他的胜意谛还没有完全的通达 如果读世俗法的显现它还有一点执着的话 就说明我们对于它胜意谛的法性方面还没有通达 如果对它的无自性方面还留有一些单子的话 这个单子也不是世俗法本身的状态的 为什么 因为在世俗法上面本来不存在所谓的这一丝 剩下的这一点点执着 所以说如果你不通达胜

意谛 也不会通达世俗的 如果精通了胜意 也会精通世俗 二者之间就是这样的 所以说呢 世俗是显现的 他的胜意谛是空性的 所以说把它二者合起来 就是说 这个叫 世俗的实性 在讲法 讲世俗的实性的时候 我们似乎偏重于显现法 偏重于世俗的角度上 但实际上不是这样的 就是讲 它是怎么样 就是怎么样的 一切的显现法 它既有显性也有空性 所以说从这个方面安立的时候 我们真正要通达世俗谛它的这个本性 那么对于胜意谛方面 对于空性 无自性方面 必须要了知的 所以说对于这个色蕴的观察 如是 受想行识乃至后面的九类法都要这样观察的 其中对峙的作用很重要 那么在这个地方再讲实法的时候呢 就是说是 我当时记的笔记 和现在发的书当中呢 不太一样 这个方面我就不准备讲了 为什么呢 因为这个两个标准 我不知道什么原因导致的 如果按照我做笔记的这个讲 我不知道当时他们做笔记的是不是后面又去找上师又去问了 后面到哪个地方去找到了一个更加标准的答案 所以说写在了这个法本上面 像这样的话 我就不敢肯定了 这个要等到以后上师真正的讲记出来 我们可以完全定下来 或者呢去查一下 或者呢 这个《宝云经》当中有没有这样一种思维法 像这样因为出现了两个标准 那么后面这些……涅槃啊…… 啊等等 这个方面呢 不敢肯定 在这里就不安利了 否则出现两个标准就不好了 宣说胜无净会经中也云 所谓如理及诸法无误 如是诸法 以理而建 那么就是说 宣说无净会经当中讲的 所谓的如理呢 就是讲的诸法无我 那么如是诸法以理而建呢 前面的如理 了知诸法无我 那么后面这句如是诸法以理而建 那么就是说 一切诸法呢 应该是通过法无二了知了 法无我之后呢 了知它的法性的 这一切的诸法 因它而建 一切的法无我呢 以理而建 就了知了 法无我 它的无自性方面也有 所以又和前面的这个含义呢 就是显现和虚妄兼而有之 对这个世俗十项无师自通的 实际上通过这个我们也是可以了知的 又如大宝轮经中也说 法相空性故 乃至实之间 实之本性空 在大宝轮经当 在在处处都是讲的……所以一起万法 法是法相空性的缘故 这个方面就讲到了法相 法相又实际上是讲到了世俗 比如 一切万法的这个树啊 瓶子啊 等等即法 这些法的法相 它是空性的缘故 法呢 它是一种显现空性呢 是讲他的本体 所以说呢 我们要了知他的显现 要了知它的本体 乃至啊 从色乃至实之间 实的本性空 实呢 就是讲他的显现本性空呢 就是他的这个本体 所以必须要了之他的显现 也必须要了知它的本体 才能够真正的精通这个世俗法的本性 世俗法的实相才能精通

《中观庄严论释》第68课20分—30分—李觐

[19:50]

本性空呢就是他的这个本体了，所以要必须要了知他的显现，

也必须了知他的本体才能够真正地精通这个世俗法的本性，世俗法的实相才能精通。如果单单在显现上面去下功夫，你不对于他的这个本体无自性方面下功夫，你只能是说了知了这个世俗法的一部分。对于这个整个世俗法，对于这个整个显现法的所有的本体呢，他没有了知。如果你只是了知了空性，不了知他的显现这部分呢，那么也没有办法说了知了世俗的实相，所以说我们既要了知他的显现，也要了知他的显现的彻底的无自性，这个才能从方方面面地去去了知，他世俗的本体。也就是为什么我们说在名言谛当中，你要使用唯识，或者说要使用因明的观察方法来了知世俗呢，因为在世俗当中，因明或者唯识对于这个世俗万法的观察都已经达到了极致了。只要是显现这一块，他没有分析到的几乎没有，没有分析到的几乎没有。就说是对于这一些这个显现法当中他的名相啊，他的色相啊，或者他的法相啊和他怎么样去安立啊，怎么样能安立能权所权，这一部分在唯识在因明当中他讲得清清楚楚，就说没有讲到的一点都没有，如果再深入下去那就到了胜义谛了。所以说他在讲世俗的时候呢，这些这个名言的法呢，通过唯识啊，通过因明的论典他的非常详细。这个时候呢如果你精通了因明当中所讲的一切，相当于就对？？21:20世俗显现的这一块，他是怎么显现的，他怎么样起作用的，他的这个法和那个法之间的关系怎么样的。这个时候呢，噢就对于这个世俗的名言的显现的这一块，不单单是噢他有显现而已，而且他显现的作用，他到底怎么样可以了知的清清楚楚。然后呢如果要了知他无自性话这一块呢，就《中观庄严论》后面的，噢或者前面这一部分，就是讲胜义谛空性。不管是单空也好，是他的这个离戏空也好，这一块把这个空性讲的没有什么剩下的了。所以说他的显现这一部分，他的显现，他的作用，他的关系都讲得清清楚楚，那么胜义谛方面把他的无自性讲得清清楚楚。我们再看，你对这个世俗法的了知还有什么遗漏的，没有什么遗漏的了，你就可以说你对于一切万法的显现和他的这个胜义全部已经通达的清清楚楚，把一个法推广到一切万法都是这样的，都是这样。所以说这个方面我们可以说呢，噢这个是你了知的一切世俗显现的实相。可以很肯定地说你了知了万法的实相，？？实相22:18，如果你不了知无自性，还不敢说完全了知了他的实相，只能说了知一部分。世间的人研究，或者世间的科学家、专家分析，这些这个，这些所谓的智者呢，他研究这些显现法，他研究这些人们的心，他可以从某个侧面，某个领域去了知一部分。但是我们就说，可以这样说，他没有真正地去通达这显现法的实相，为什么他们，他们因为他研究的这样一种领域是有局限。无自性方面没有牵扯到，还有很多没牵扯到，所以说我们说他对于这个显现的本体没有完全了知，没有完全？？22:54研究的。那么佛法

当中呢对于通过，大乘当中的因明啊，或者唯识啊，或者空性啊等等，做彻底这个观察之后呢就可以通达世俗万法的显现。所以说麦彭仁波切前面讲啦，很清楚，他提问就说这些有色法的实相到底是怎么样，一方面呢，要他的显现方面？23:11，一方面呢无自性方面彻底通达，最后就才能够了知这个有色法的实相是怎么样一种本体的。唯识宗论师声明：说为空性，这是指以遍计所执法本体而空的意思。唯识宗的，设立？23:27唯识宗的这个论师他在安立这个空性的时候呢，他安立空性的时候呢，他就是讲所谓的空性，在宣说空性的时候呢，统统是指以遍计所执法而空。遍计所执法他是没有的，完全不存在的。所以说所谓的空性都是指遍计所执法本体而空的意思，他没有本体，真正的遍计所执法他是没有本体的。那么在三自性当中是这样讲得的，唯一有，唯一的遍计所执法他的本体是不存在的。所以说所讲的空性呢，就是指遍计所执法而空的。那么依他起呢，依他起他是依缘有，但他的本体是存在的。圆成识，圆成识就是二空的自性更加应该存在了，就是这样的。所以说他就取了三自性当中真正依本体而空的就是遍计所执性，他就把这样一种空性局限在遍计所执性。如果他的观点成立的话，那么他的这个依他起实有就可以成立，那就是这样的，所以说他就把这样空性定义在遍计所执法本体而空的意思。那么下面呢中观宗分析，这一点千真万确，在真实的立场上，我们承认所谓的“识有自性”也是遍计法。我们没有说他不成立，就所有的遍计所执法都是本体空的。或者说，就说本体空的法都是遍计法，这样的话你可以讲的。那么如果这样讲的时候呢，我们是不是完全和唯识宗一样的呢，这一点千真万确的意思就是说，遍计所执法都是没有的，都是空性的。那么关键就是在于你把这个遍计所执法，你怎么样去定性他，怎么样去定性。按照唯识宗的意思来讲，他就说依他起之外的，依他起之外的这个法叫遍计所执法。但是呢这个方面我们说呢，如果你承许实有自性，就说如果你承许依他起有自性，他也包括在了遍计所执性当中去啦。他实际上是本没有的，他本体是空的。就说，就实有自性这一点，他的本体是空的，这个完全就是讲他是无自性的。那么如果我们就是把这个依他起的识，他无自性的，我们把他有自性破掉之后呢，他剩下的也就只是显现当中的，名言谛当中的一种无自性的显现了。所以说把这样一种依他起有自性这一点也划在遍计法当中，所以说呢依他起本身是空性的。依他起的本体如果成实，那么即便唯一显现为二取称为遍计所执也是成立的，然而由于以前面所说的正量有妨害的缘故，依他起也成立为遍计性。那么依他起的本体，如果是成实的，那么按照对方的观点如果能够成立话，依他起的本体是胜义有，但是成实的。那么那么即便唯一显现为二取称为遍计所执也是成立的，那么如果是这样一种

这个依他起的本性成立了。那么不存在的是什么法呢，不存在就是依他起，就是对于依他起的显现，他就说不了知，错误了知之后呢，就显现成二取迷乱的。这个遍计所执性的法，唯一把这个二取称为遍计所执性，也是可以的，你像唯识他自己所安立的一样。但关键问题就是说你的这个依他起到底承不承认成识呢？然而由于以前面所说的正量有妨害的缘故，那么就说依他起实有，与前面的正量有妨害，前面我们在对唯识宗的观点做分析的时候，唯识宗的观点做观察的时候呢，实际上已经说明了，你的心识是实有，要么就是一，要么就是多，但是呢实际上一切万法呢绝对是唯一，离多的缘故，不可能是实有的。所以说你的实有的观点通过前面的正量有妨害，所以说呢这个时候依他起也成为是本体空啦，依他起成立是遍计性啦。这个方面有两层含义呢，一层含义就是说依他起本身他也是空性的，所以说也可以把他划在遍计所执性当中去，主要是说明依他起本性空。第二个问题呢，唯识宗，按照唯识宗的想法，那么依遍计性，遍计所知性，依他起和圆成实都是不一样，都是不相同的。但是现在呢就是不得不成承认依他起变成遍计所知性了，像这样的话，对方来讲他自己也是不敢承？？27:21，失坏他的真正的，根本的宗义的缘故，但是呢这个是不不得不这样承认的。因为他们已经说到了，就说所谓的空性是指以遍计所执法本体而空的这个含义，那么后面这样分析的时候，他这样一种，这样一种这个依他起是本体空的，依他起是空性，所以说他划在了遍地所执性。正如《象力经》中也云：舍利子，汝如何想？了知诸法之本性存在抑或不存在？那么在《象力经》当中是这样提问的，佛问舍利子尊者，你是怎么样想的呢？了知诸法的本性存在的呢？或者不存在的？舍利子白佛言：世尊，了知诸法之本性无所了知，何以故？那么就是说首先呢，就说是说一个他的结论，了知一切诸法的本性呢是了无所知的，无所了知的。为什么是无所了知的呢，下面讲，世尊为说明诸法虚幻之自性，皆是如幻，本不存在。如此了知诸法本性无所了知。何以故？此于真实中何法亦不得也……那么世尊呢，世尊他给一切弟子都说明了，就说为这个弟子说明一切诸法虚幻的自性，都是如梦如幻的，都没有一个本体存在的。所以说如此呢了知诸法本性无所了知，就是因为真实义当中何法也不得。所以说何法也不得并不是说是要保留一个什么法，任何法都不存在，所以包括你的是依他起，自性在内实际上也是根本不存在的。因此，对无有自性与缘起显现二者本体无二无别犹如水月般空而显现这一点生起殊胜定解后通过这样的执著相而作意，这就是所谓有现行境者如幻之定解。那么因此说呢，对于无有自性和缘起显现二者本体无二无别犹如水月一样空而显现这一点生起殊胜定解之后呢，对于这样一种正见如是地作意，如是地执着，这个就是所谓的

这样一种有现行境者的如幻定解。也就是说这种定解呢，他还是有一种执着相的，这种定解呢仍然是一种作意在里面的。虽然他是对于无自性和缘起显现的本体无二无别的，就好像水月一样现而无自性，产生殊胜定解。有了殊胜定解之后呢，自己因为还没有真正地现前最为殊胜的智慧的缘故，所以仍然对于这样一种这个，所谓的这样一种现而无自性定解不一种作意，有一种执着相，但这种执着相呢，他是要比这些，别别地去执着显现和别别去执着空性呢，或者说对于这样一种显现以一种很强烈的实执，对于这样执着相来讲他要轻微的多，他也是靠近胜义谛的，但是呢毕竟是一种执着相.....[30:11]

中观68 罗淑梅 30-40

29:56 那这种执著相呢，它是要比这些别别的去执著显现，别别去执著空性呢，或者说就是对于这样显现有一种很强烈实执，对这种执著相来讲它要轻微得多。它也是靠近胜义谛的。但是呢必定是一种执著相，必定是有一种作意的。所以说呢，它的名称呢也就叫做有现行境者，如幻的定解。它还不是真正的这样一种这个完全了知一种无所执著的这样一种定解，它没有真正通过入定之后呢，然后去这个，就是说领会这样一种这个无二智慧的这个境界。所以它是属于这样一种这个有现行境者如幻之定解【也就是说，相合实相而执著，但空性的基性与它的无自性只是以心来认定的，破立两种分别念的耽著对境依靠理证能够摒除，并且会有所增进。】也就是说呢，相合实相而执著，前面这种执著呢是相合实相而执著，它主要是相合它无自性啊，现而无自性、缘起性空等等，它是相合实相而执著的。但是呢，空性的基性和它的无自性。空性的基性就是讲柱子、瓶子等等，这些显现法，这些显现法就叫做空性的基性。因为一切万法的空性是通过这些显现法才能够得到的，所以说这些法就叫做空基。比如说我们讲空基，在讲《入中论》XX实有？31:15 空的时候经常提到空基，所以这个空性的基性呢实际上也就是空基的一种，它的全名。那么就是说空性的基性和它的无自性的本身呢只是以心来认定的。就是说我们以心认定，这个叫做柱子、瓶子，这个叫空基。然后它的显现，它的无自性，都是通过心来认定的。如果是通过心来认定，它绝对是分别念，它绝对是一种世俗。所以说呢破立两种分别念，一个是破。就是说是破呢就是说这个，通过胜义当中破除一切万法的显现，或者是实有。立呢就是在这个名言谛当中安立它的显现。破立两种分别念的耽着对境依靠理证是能够摒除的。如果它是实相，那么是绝对没有理证妨害的。它是究竟实相不会有理证妨害。但是呢这种，破立两种分别念的耽着对境依靠理证能够摒除意思，就是说呢，更

殊胜的理证，对这两种分别念还是有妨害。胜义理论对它二者来讲还是有妨害的。所以说呢像这样的话它必定是破立两种分别念，它的耽着对境依靠理证还能够摒除。所以说它不是一个究竟的实相。并且会有所增进，并且会有所增进的话就是说它这样一种这个，就是说正见呢，通过不断的修行，它不断的上进的。所以说也说明它还是没有完全达到这个究竟实相的这个状态。【由于依赖于分别念，故称为世俗。】这个就是对前面的这样一种，前面这段话的一种，一种这个总结。那么因为它是依靠于分别念安立，破和安立立，安立空基和安立无自性的缘故呢，它依靠于分别念的缘故呢所以说呢把它安立成世俗。【如实修行实相是指远离一切破立的分别戏论，称为无现行境者之如虚空入定。】那么就是说后面第二种的一种定解呢，后面第二种见解呢，是如实修行实相。如实修行实相呢不可能通过心来修行的。它是如是的安立在不分别自性当中，甚至远离一些破立的分别性。在这个究竟实相当中既没有可破的，也没有可以立的。破立的两种分别念都完全不存在了。那么这种就称为无现行境者之如虚空入定。这个就是无现，那么前面是有现。那么就显现，你有它的空性，有破有立的显现，那么就叫做有现行境如幻。那么后面叫做无现行境者如虚空入定。那么虚空呢就是说它本体的这一切无所缘无所执著的。所以说在这个胜者入根本慧定的境界当中呢，它也没有这些所谓的显现的行境，也没有所谓空的行境。一切的心，包括心的本体都没有显现。所以说叫做无现行境者如虚空入定。【即便按照承许入定为有现的观点来讲，也指的是离戏实相，这一点无有任何分歧。】那么这句话是什么意思呢，这句话意思就是说在安立这个入定有现还是入定无现的过程当中，出现了两类观点。一类观点就是讲入定无现，就前面所讲的一样，没有任何的这样一种有法的显现的。它全都是法性，或者说就是这一切的这样一种连法性的这个本体在内，它都是一种离戏的本体，所以说从这个角度叫做无现，叫无现。所以说这个方面就叫做入定无现的一种观点。还有一种观点就承许入定有现。那么这个入定有现的意思就是说呢，它虽然是空性的，但是有光明的显现，它有光明的显现。那么这个叫做入定有现的观点。那么即便是按照入定有现的观点来讲，这种光明，也实际上就是离戏的实相，它本体也是离戏的。所以说这一点没有任何分歧的，也是没有任何可以执著的。不能说，你入定的时候有个光明，所以这个光明成为我所执著的境界，我的心缘取的境界，不可能的。如果你有分别心，是不可能现见这种光明的。这种光明必须是要在你泯灭的分别心的这样一种状态之下，这种光明才能显现。因为这种光明就是空性的缘故。所以如果乃至你的分别心还存在，你还在想这个想那个，还在分别这个空性，这个是显现的时候，这个时候就没办法

显现空性，也没办法显现，它的光明。所以说这个方面不是离戏实相。真正的离戏必须要，分别心的一切的这样一种这个全部泯灭之后呢。它的法性，它的法性的空性，法性的光明才能够真正显现出来。所以即便是按照入定有限的观点来讲，也没有分歧的原因呢，也就是说根本不存在那种前面所说的这种如幻境界当中的这些分别心面前的显现哪，分别心面前的这样一种所谓无自性，这方面都是不存在的，所以说无有任何分歧。第二个科判呢是【分析彼世俗之自性而宣说分二：一、显现许无欺而存在；二、现基必为实空。】那么第二个呢就是对于前面所安立的这样一种世俗的本体的自性呢进一步的分析，也就是说进一步的广说。那么广说的时候呢因为前面的这个世俗麦彭仁波切就已经定性了。第一个呢它有显现，第二个呢它是现基必须是实空的。也就是前面有句话就是说它的这个显现和虚妄兼而有之。所以说在分科判的时候，也把这两个科判，把这两点呢分成两个科判。一个是从它的显现无欺而存在这一点，就是把重点放在它的显现，无欺存在。如果它是世俗，如果它是世俗的这个有法，一定会有显现的，没有显现不叫世俗，就是这样子。所以说呢显现许无欺而存在作为一个大的命题，主动宣讲。第二个方面就是现基必为实空。就是所显现的这个法必定是空性的。所以这个两个实际上还是在针对前面的这个第一个科判的内容，把它的这个就再进一步的这个分开宣讲，进一步的就是说广说而已了。所以说它第一大块呢就是着重放在显现许无欺而存在。所以这个显现是存在的这个角度，它起功用者的角度分析的，【分二：一、如何显现；二、以何因而显现之理。】就分了这两个。首先讲，第一个呢是如何显现的。颂词当中讲了，【未察一似喜，生灭之有法，一切具功用，自性知为俗。】那么如何显现呢，实际上具有三个特点，有三个特点呢就安立它是这个自性，了知为世俗的。首先呢是未察一似喜。那么在从没有观察这一侧面。这个一呢就是说，麦彭仁波切解释就是从这一个侧面来讲，似乎是有的，似乎是欢喜的。所以说第一个问题呢就是说不观察，不以胜义理论观察。这就是世俗当中的第一个条件。第二个呢就是生灭之有法。那它不是恒常性的。它是生灭，它是刹那生灭的一种有法。所以说这个方面就是世俗的第二个条件。第三个条件一切具功用。那么就是说这一切的显现的世俗法是一定要具功用法的。这个在讲总结的时候也是这样提到过嘛。静命论师呢它把这样一种这个世俗法安立成具功用法，它是和其他的这个宗派不一样的地方。所以说呢这个世俗呢一定是要起功用，具有功用法，那么具备这个三种否定之后的这个本体呢，这种自性呢知为俗，就了知这个就叫做世俗，就叫做它的这个显现，如何显现呢，就从这个方面去显现的。【如果有人问：所谓的“世俗”是像兔角等与常有的自在天等一样徒有虚名，还

是缘起无欺能起作用乃至牧民以上众所周知的那一意义只是以表示的不同而安立为世俗的,到底是哪一种呢?】那么如果有人问,你前面讲到的世俗的概念。那么现在我们,我们下面就要进一步的了知,你这个所谓的世俗的概念,那么到底是像兔角,或者像常有的大自在天一样,只有一个名称,根本起不了作用呢,还是说通过因缘和合而起的,能够无欺能起作用。比如说柱子、瓶子,它就是说通过因缘无欺显现的。它通过缘起显现之后,它通过无欺能够起作用的。乃至牧民以上众所周知的那一个意义。那么这些牧民呢,他也不知道这个绳子它能够起什么作用。他都知道那个瓶子能够起什么作用。他们对于这样一种这个意义都能够了知,只不过表示的不同。有的时候有,各个地方的表示不同,对吧,名字不一样,但是都是指这个,比如说中国的瓶子,汉语当中叫瓶子,如果叫这个,藏语当中有一个其他名字,还有外语叫其他名字。像这样讲的时候它的表示的方式是不同的。或者就是说,或者就是讲的话就是说你的这个世俗,你在佛法当中有一个叫专门的术语,那么还有呢就是在世间当中民间当中有一种俗语,像这样是不是有这样表示不同,但实际上都是指那个东西,是不是这些呢,到底是指哪一个。分成两类,一类是徒有虚名的,一类是能够起作用的,你的世俗到底指哪一类。下面就是讲我们的世俗一定是讲第二类的。【此世俗并不是指如同兔角等一样仅以语言安立、不可现见、不能作所想之事的无实法】那么我们的世俗呢,不是指像兔角一样,只能够通过语言来安立的。40:09

《中观庄严论释》讲记第68课 第40-50分钟

只能够通过语言来安立了,没办法现见,没办法做所想之事的,比如说我们要把兔角装在一个棍子上,你要去打仗,你要去挖地,这个是做不到的事情,像这样不能做所想之事,若对如是缘起显现的本体加以观察,则经不起分析,那么如果对于如是缘起显现,就说我们前面把这样一种无实法已经排除掉了,啊,排除掉了,比如说兔角啊石女儿啊大自在天啊这一方面的,已经排除掉了。那么实际上第二类呢?第二类就是我们承许的,就是缘起无欺的这个法叫世俗,啊,所以说后面就是讲这个意思。“若对如是缘起显现的本体加以观察”,这个逗号之后的这个意思呢实际上已经在讲这个通过缘起而现的这些世俗法了。那么对于缘起而显现的本体,这些法,加以分析的话,则经不起分析。“但是单单从未经观察这一侧面而言似乎欢喜”这个就是前面讲的未察似喜,那么单单是从未经观察这一侧面而言呢似乎是得得到的,那么如果你观察就得不到了,那么如果不分析呢,哦,这些我们面前的,如果我们不分析的时候,我们面前的桌子啊我们这些道友啊,还有书本啊,这些在不分析的时候都有,全部得得到,所以叫似乎欢喜的自性,似乎欢喜的自性就说可以见得到的,可以

让我们生起欢喜的这样一种对镜，所以这个就是第一个未察似喜，就是说不观察的时候可以得到。

【现量显现，而且是因果本体刹那生灭的有法】

这个是第二个，那么他是因果性的，而且是刹那生灭的有法，就排除了常有，他一定是刹那生灭的因果本体，然后呢就说是第三个【对于这一切真实不虚可以见到并具有作所欲之事功用的有实法之自性，】那么对于这一切的这样一种生灭，因果的生灭的有法呢，他就是说真实不虚可以见得到的，而且呢具有作所欲之事的功用，如果我们要去盛水，要去打水，我们就会把瓶子拿过来，把瓶子拿过来之后呢去泉水那去装水，拿过来用，就是这样的，还有其他的柱子也可以撑房梁，有很多很多这些功用，那么我们相续当中，我们内心当中有很多想成办的事情呢都可以做得到，他就是说可以起功用这也是他的自性，应当了知的世俗，所以说呢自性是世俗，这些自性呢就叫了知世俗，所以说他通过三个特点已经把这个世俗的法讲清楚了。

【世俗的法相从否定的角度宣说了三点，从肯定的角度建立了一点。】

那么这个世俗的法相呢是从否定的角度呢宣讲了这三点，从三个方面否定了，而且从肯定的角度建立了，从这个地方，从这一篇的观点来讲的时候呢，那么三种否定实际上就是讲这个，从世俗上面可以表现的，未察亦似喜呢否定的观察的，不能观察的，这个就是第一个否定，那么第二个否定呢就是生灭的有法上面的否定的，否定常法，否定是分，否定非生灭的法，像这样的话，否定非生灭的常法之后呢，哦，这个世俗一定是生灭法了，第三个否定呢，否定不起功用的法，不起功用的法否定掉了，哦，就一定是起功用，像这样的话，把这三个否定完之后呢，安立了一个自性，啊，就叫做世俗，所以这个叫做从肯定的一点，从肯定的一点，从肯定的角度建立的意思。

【一、未察似喜：对于这些世俗，从遣除是实空的同时不显现的这一角度说为“未察似喜”，】

那么就是说对于这些世俗呢，从遣除是实空的同时不显现，那么如果就是说我们如果观察的时候，分析的时候，哦，了知这一切都是空性的，但是呢就是说如果你不了知他，不观察他的时候，他有显现，像这样讲的时候呢，从遣除是实空的同时他不显现的角度把这个遣除掉，啊，是空性的，空性就不能显现，把这个排除掉这后呢，就说不观察的同时，他可以显现的，像这样的角度作为未察似喜，没观察的时候似乎还是可以得得到他的本体的，他的本体是可以看得到的。

【虽然一经观察了不可得，但在未经观察的侧面无可泯灭而显现

，如同水中月一般，此等无欺显现这一点依靠上述建立实空的那些理证足可确定。】

那么虽然一观察的时候就不可得了，但是呢如果不以胜义理论观察，这个不观察，很多地方都是讲不以胜义理论观察，不是说不能够以世俗这样的理论观察，所以说如果不以胜义理论的侧面观察的时候呢，无可泯灭而显现的，他完全可以得到他的本体，就如同水中月一样，当你的眼睛瞟过去的时候呢，这个水中月明晃晃的显现了，啊，如果你要使用胜义理论观察的时候，如何观察都得不到他的本体，所以说像这样讲的时候呢，不观察可以得到一种水中月影，此等无欺显现这一点依靠上述建立实空的那些理证足可确定，啊，前面就建立时空的时候也是这样讲过的，实际上就是说他的本体是空性的，他的这个显现方面是可以安立的，通过前面的理论可以确定下来。而且你的时空呢，你在哪个方面建立时空的，就是在显现法上去建立的。

第二个问题呢，是生灭有法。

【二、生灭有法:为了否定非刹那性而说是生灭之有法,这些以破常法的理证等可明显证实。】

那么就是第二个否定呢，否定非刹那性，否定常法而说这个就是生灭的有法，这个世俗一定是生灭的有法，所以说呢这些以破常法的理证可以证实的，那么就是说安立他是生灭的法，通过破常法的理证就可以证明一切有法，一切法的确是刹那生灭的自性。如果是常法，那么不是生灭的，那么实际上呢就是说是，这个方面也是传递出一种信息呢，如果是生灭的有法，那一定是世俗当中存在的法，如果是非生灭的常法，那一定是世俗当中不存在的法，所以说这些自在天啊，安立很多常有自性的自在天等等等等，如果你要把他安立成非生灭的常法，那就说明他是连世俗谛当中都不存在了，啊就是这样的，然后：

【然而,如果对此稍广阐述,则建立刹那的理证有无观待因与有害因两种。】

虽然总的理论可以通过破常法可以证实的，那么如果稍加广述的话，那么要建立一切万法刹那生灭的理证，就有两种理证，一个叫做无观待因，一个叫做有害因，下面就是对这两个因呢宣讲一下：

首先讲第一个：

【(一)无观待因:(推理方式:)存在的任何有实法决定不观待其他灭因而自然刹那毁灭,如闪电与火焰等,声也是存在的有实法之故。】

这也是前面遇到过的一种两项【46:42】推理的，像这样讲的时候呢就是说存在的人，任何有实法绝对不观待其他灭因，他是自然刹那生灭的，这个叫无观待因，什么叫无观待呢？就是说存在的现在

的我们这些眼识等等面前存在的任何有实法，绝对是不观待其他灭因的，也就是说他自己，他自己就是自然刹那毁灭的，不叫不观待因，不观待其他的灭因，你没有其他的灭因，他自己本身也是绝对自然刹那毁灭的，所以像这样讲的时候，只要是存在的法，他都不观待任何灭因的，那如果观待了灭因的话会怎么样呢？如果观待了其他的灭因，如果这个其灭因，你要观待的其他的这个法，如果这个灭因出现，你这个法才会变得无常，如果这个灭因不出现，他就会安住一段时间，所以说如果你观待其他灭因的话，他就会出现这个问题，而如果不观待其他灭因，他自己自身刹那毁灭的话，就说明一切的万法在显现的时候都是刹那生灭的，不观待其他灭，所以叫无观待因，啊，不观待其他毁灭的因的意思，打比喻讲如闪电与火焰，那么闪电也是存在的法，自然毁灭的，火焰呢也是自然毁灭的，不观待其他的因，然后后面，声也是存在的有实法的缘故，那么就是说这个声音也是存在的有实法的缘故呢，声音也是刹那毁灭的，因为前面的立宗当中呢，前面的这样一种推理当中存在的任何有实法，绝对不观待其他灭因，那么声音呢，声音也是存在的有实法的缘故，所以说他也是绝对不观待其他灭因的，那么如果再讲比喻，那么就柱子呢，柱子也是存在的缘故，绝对不观待其他灭因，自然毁灭，那么我们的色，我们的身体呢？身体也是存在的缘故，绝对不观待其他的灭因，自然毁灭，所以说后面的声也是存在的有实法的缘故，他可以包括一切的法，只要是存在的东西，你都可以放在这里面来观察，全都是存在的法，都是自然毁灭的，就是这样的，哪怕是我们认为很坚固的铁块啊，须弥山王，只要是存在的东西，都是不观待灭因自然毁灭，就是这样的，他内部都是刹那刹那在生灭，当然对于其他很多推理呢，就是后面还要讲，益西彭措堪布前段时间讲珠宝无常的时候对这个问题也是详细阐释过的。

【对此,有些人认为:以瓶子为例,在没有遇到灭因之前是常有的,乃至没有用(铁)锤等将其凿成碎片期间,今天的这个瓶子也就是昨天的那个瓶子,明天的那个瓶子也就是今天的这个瓶子。】

那么对于这个问题,有些人是这样认为的,以瓶子为例,在没有遇到灭因之前是常有的,乃至于没有用铁锤把它砸成碎片期间呢,今天这个瓶子和昨天这个瓶子一个瓶子,明天的瓶子和今天的瓶子也是一个瓶子,所以说这个方面他就举了要观待其他灭因,但不承许无观待因,他是承许观待因,所以他承许观待因他就出现了这个问题,比如说这个瓶子,你观待他的灭因是铁锤,那么如果铁锤的这个因缘不出现的期间,他这个之前一定是常有的,如果你的铁锤出现了,他是无常的,那么如果你的铁锤不出现,他一直是恒常安住的,所以说他就会出现这样一种执着……

中观第68课50-64分钟

【5000】比如说这个瓶子，你看待他的灭因是铁锤，那么如果铁锤的这个因缘不出现的期间，他这个之前一定是常有的，如果你的铁锤出现了，他是无常的，那么如果你的铁锤不出现，他一直是恒常安住的，所以说他就会出出现这样一种执著，今天的瓶子和昨天的瓶子，这个都是一个，或者昨天的我和今天的我是一个，他会产生很强的常执。那么如果产生很强的常执呢，实际上这种常执不利于一些众生进入到实相当中。因为实相是无自性的，而说趣入无自性的实相的这样一种因是细无常。细无常它可以作为趣入这样一种空性的一种近因，很近的因。如果你能够通达细无常，你就比较容易能够通达空性，不是说你通达细无常就能通达空性，而是说你通达细无常很容易进一步的观察就能够通达空性的意思。所以说像这样的必须要把这个问题予以推翻。

【所毁灭的有实法与灭尽的无实法二者虽然同样称为“灭”，但无论如何都不需要其他因，】

那么此处我们就是讲到了这样一种灭法，灭法有两种：一种是所毁灭的这种有实法，一种就是已经灭尽的无实法。所毁灭的有实法它也有灭的名称，它也有灭的意义在里面，它所毁灭的是有实法。第二个是已经灭尽的无实法，它也有一种灭，已灭。一个是所毁灭的。所以说这个时候我们就看，这个灭呢就说所谓的这个灭法，它可以存在在两个法上面，或者我们换个角度来讲，你这个灭法，所谓的灭，是有实法还是无实法。如果你的这个灭是有实法，就是第一种所毁灭的有实法，如果你的灭是无实法，就第二种，灭尽的无实法。反正你就是不能够超出这两种，你的灭法要么就是有实，要么就是无实。但是呢如果说你的灭法是有实也好，是无实也好，都不需要其它的，都不需要看待其它的灭因了，不需要看待其它的灭因。那么前面就其他众生说，要看待一个法的时候，要看待其它的灭因，我们说不需要看待其它灭因，因为你的这个所谓的灭，无论是有实法还是无实法都不需要其它因。下面就讲：

【这其中的理由是：作为所毁灭的有实法，本身足可产生而无需他法；】

也就是说呢，你这样一种灭法，如果是有实，如果你的灭法是有实，就会出现两种情况。一种情况就说你的这个所谓的灭法和有实法是一体的，第二种情况你这个所谓的有实法的灭和这样一种柱子、瓶子等等的这样一种法是他体的，就出现这两种情况。就说如果你的灭法是有实的，就只能出现这两种情况。第一种情况呢，如果你的灭法，有实的灭法，就说作为灭法的有实，或者说有实的灭法，如果和柱子、瓶子是一体的，那就是这个地方所讲到的，就是这个论文

直接讲到的。那么作为所毁灭的有实法，本身足可产生而无需他法。因为灭法它和它的柱子、瓶子等是一体的，所以说一体的缘故呢，这个有实法它本身存在的时候它的灭法就已经有了，就已经有了，所以不需要其它的灭因了。你需要什么其它灭因呢？因为你的灭法和柱子、瓶子它本来就是一体存在的，因为它本身就已经具备灭了，还需要什么其它的一个铁锤的灭因让它灭呢？不需要了。所以说如果你的灭法和这个柱子、瓶子一体的话，不需要其它的灭因，因为它本身足可产生了，不需要其它灭因了。那么如果说你的灭法和柱子是他体的，虽然是你这个他体的灭法，你具备的因缘你可以灭，但是因为你这个灭法和柱子是他体的缘故呢，你自己灭了你的灭法产生了，但是你的柱子还是恒常的。为什么呢？因为你的灭和你的柱子、瓶子是分开的法的缘故。所以说如果你的灭法是有实的话，就这两种。但我们的论文当中就举了一种。论文当中所举的一种就是灭法和有实一体的，一体的话本身足可产生，不需要他法。那么再分析第二类，第二类就说这个灭法是无实法。

【而身为无实法，】

而身为无实法意思就是说，如果你的灭法是无实法的话。

【根本就不存在因。】

那么这个无实法就是，无实法就是根本不存在的东西，不存在的东西需要什么因呢？根本不需要因。所以说像这样的话，你这个所毁灭的有实法和灭尽的无实法都有灭的意思，但是我们观察，都不需要其它因，观察下来就是这个意思。

【举例来说明：】

这个举例来说明这个意思我们看前后文好像不是在讲这个对于有实法的灭和无实法的灭，从这个方面去举例说明，而是对于整个常法它不存在，不存在常一。就举例来说明一切都是刹那生灭的，只是在说明这个问题。

【一个瓶子从形成时起至一百刹那之间未曾遇到毁灭之因，之后遇到灭因而毁灭，必然有第一刹那刚刚形成的阶段以及依次的第二刹那等阶段，】

那么就说，我们说一切的这个瓶子，它不是一体的，不是常一的。我们就可以通过这个瓶子，它从形成到毁灭之间假设说，一个瓶子从形成到最后毁灭，它有一百个刹那。那么就说是对方观点讲，一个瓶子从形成时起，到一百个刹那之间没有遇到毁灭之因。然后在第一百刹那的时候之后遇到灭因而毁灭，这个粗无常讲的，像这样的遇到了铁锤，然后因遇到灭因而毁灭了。必然有第一刹那刚刚形成的阶段，以及依次的第二刹那等阶段。那么这个从形成到毁灭之间的一百刹那呢，它肯定有刚刚形成的第一刹那，然后第一刹那毁灭

第二刹那，然后到最后的第一百个刹那，肯定是有这样的刹那的，有很多很多的这个一百刹那，不同的刹那，不同的阶段。

【假设这些刹那阶段的瓶子均是一个，那么刚刚形成之刹那与即将灭尽之刹那的两个瓶子也需要是一个。】

那么如果说是这个，这些刹那的阶段的瓶子就是一个，因为对方说这个就是一个瓶子嘛。因为从第一刹那到一百刹那之间都没有遇到灭因，它只是第一百刹那的时候遇到了灭因了，遇到灭因了。所以说呢第一刹那到一百刹那之间呢，它应该是一个本体，它不应该是刹那生灭的。如果你说是有一百个本体它刹那生灭，那你肯定不是说他的瓶子是一个了，因为已经具备了一百个刹那灭尽的因，应该是有一百个瓶子的存在了。那么如果是说刚刚形成的刹那和最后的刹那是一个刹那的话，因为你没办法安立一百个刹那，你只能安立成一个刹那，因为它是常法，因为第一个刹那到第九十九个刹那之间，它都没有遇到灭因，按照你的观点来讲，在没有遇到灭因之前是常住的。如果是常住的就不可能有一、二、三、四、五、六、七，有这么多不同的刹那，因为它是常的。如果说具备了一、二、三、四、五、六、七这些不同的刹那，它就明显是无常的嘛。所以说他自己是不能承认从一到九十九之间是有不同刹那的，他就只能是一个刹那，所以说第一个到一百个刹那之间，它只能是一个刹那。那么如果是一个刹那的话，那么刚刚形成的刹那和即将灭尽的刹那两个瓶子也需要是一个，所以这个方面就是一个刚刚形成的和灭尽的这个也是一个，即将灭尽的这个刹那也是一个了。

【如此一来，那个瓶子刹那便会毁灭而不会住留一百刹那。】

就是因为第一个刹那就是第一百个刹那，因为就其中它没有办法分九十九个不同的刹那，所以说第一个刹那也和第一百个刹那它是一个刹那。如果第一个刹那和最后一个刹那是一个刹那的话，那么这个最初的时候呢，它是产生的，最后一个刹那它是毁灭的，那么如果第一个和最后一个是一样的话，那么这个瓶子在最初生起的第一个刹那就已经毁灭了。为什么？因为第一个生起的刹那和最后一个毁灭的刹那它是一个刹那的缘故，一个刹那怎么去分别呢？没法分别了，所以说当它生起的时候，马上就毁灭。要不然就会这样的，到了第一百个刹那之后，它也不毁灭，为什么呢？因为第一百个刹那相当于最初生成的刹那，它又要来一百个刹那，到了一百个刹那的时候，最后的第一百个刹那，又相当于第一个刹那。所以像这样讲的时候，它就永远不毁灭了。它会出现这样的过失的。所以像这样讲的时候，通过这样的分析，我们会了知，绝对不可能是常住的，一定是刹那生灭的法。

【同样，如果中间的某一刹那不是各自分开的，则成了不具备那

一刹那，因为所谓的刹那不可能是与瓶子他体存在，也就是说不会有“瓶子常有、刹那单独计算而存在”的情况。】

那么同样还有过失呢，如果中间的某一个刹那不是各自分开的，按照你的观点来讲，它没有遇到灭因之前，它是常住一体的。所以说中间的某一刹那不是各自分开，没有一、二、三、四、五、六、七的这样一种各自分开的法，那么就成了中间不具备那一刹那。比如说两个刹那之间，它不是各自分开的，那么一百个刹那就不够了，一百个刹那就变成九十九个刹那，因为它其中有两个法是一个它没办法分开。那么再进行分析的时候，又有两个刹那它不分离了，像这样讲的时候又不够了，刹那最后算了更不59:32的一个刹那的问题。所以就成立了中间不具备那个刹那，所以中间的一定要各自分开，才能够这样安立的。因为所谓的刹那不可能是与瓶子他体存在，不可能说瓶子是瓶子，刹那是刹那，瓶子在这边是成一个，刹那在那边是单独计算的，不可能有这样的情况的。所以我们就说刹那不可能是与瓶子他体存在的，也就是说不会有“瓶子常有、刹那单独计算而存在”的情况。从这些方面分析的时候，就可以知道了，那么从一刹那到一百刹那之间，它本身每一个刹那都在生灭，每个刹那都是无常的，都是无常的，像这样一种问题，它自己本身是一种生灭刹那性的法，而不会出现说一个在铁锤没有出现之前，它是一直常住的，然后铁锤出现之后呢，它才开始毁灭，这个完全没办法安立的。

【同理，无论住多少日、多少年、多少劫都成立为刹那（多少年、多少劫都成立为刹那），】

那么同样道理呢，在世间的时间当中，那么不管你是住了多少日、多少年、多少劫都成立为刹那，所以刹那，在括号里面讲即是以刹那组成之义。那么就说不管是日、年、月，或这者就说劫，全部都是通过刹那组成的。

【不积累刹那的年等是绝不会成立的。】

所以从这个方面讲，所谓的年，所谓的劫也不可能是一个常住的，因为每一个劫，每一个年它都是每一个很细很细的刹那不断生灭之后呢，才可能出现这样一种年月日劫的概念。

【所谓的人间百千年也是如此，由一年一年而计算为百年的；年也是同样，如果未圆满十二个月，则不能算作一年；】

那么一年就是十二个月，那么就像这样的，我们必须圆满十二个月。那么十二个月是不是排的满满当当的，十二个月就挤在一起，就一年了，不会的。那一个月灭掉之后呢，第二个月出来了，像这样讲的时候，从这个角度来讲，你的一年也是，十二个月轮番交替，这个时候十二个月够了算为一年。

【一个月也有三十日，一日有六十漏刻（简称刻），一刻有六十漏

分(简称分),】

这些都是《时轮金刚》当中的一种计算术语,就和现在的时间当中,像这样的一天二十四个小时等等,算的方法有差别,实际上内容当中呢,就算的时候不一样,它实际上从总的角度来讲呢,都是一样的。

【一分有六息,一息有呼气与吸气,而且每一呼气及吸气也有许多刹那。】

当你一呼一吸的时候呢,这个方面已经出现了很多刹那了,出现了很多刹那,所以像这样讲的时候,就说这些乃至于一呼一吸之间,乃至于一个劫之间,它都是这样一种不断的生灭的法。如果说最初没有一呼一吸,那就不会有这样一种一吸了,没有一吸就没有一分,没有一分就没有漏刻,乃至于就没有劫。所以从这一分方面分析的时候,所谓的常一不变的法是不存在的,一定是刹那生灭的。只不过我们有的时候说一个劫,一个年,一年的概念似乎它就是一种好像是比较长的一种,可以说是很长的一种常法的概念,但如果真正把这样通过理论稍加分析的时候,就会发现这些全都不可能是常住不灭的,从我们前面所执著的瓶子、柱子,放在这已经两三年的一个瓶子,我们好像觉得去年也是这个瓶子,如果不动它还会安住下去的,但实际上真的一分析的时候,它里面已经刹那生灭很多很多次了。所以现在我们的时间也是这样的,不分析的时候好像今天这一天好像应该是实有的,这一个小时一分钟应该是实有的,但真的分析的时候,它都是每一刹那每一刹那组成的,很多很多法组成的,所以它根本不可能有一个丝毫的一种不变的自性存在,没有一个常一的自性存在。所以这个也是通过破常法的理论来进行安立的。这个叫不观待因的其中心理论。今天讲到这个地方。