

第20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！

今天继续宣讲全智麦彭仁波切所造《中观庄严论》文殊上师欢喜教言论，文殊上师欢喜教言论中分两大科判，首先宣讲造论分支，第二宣讲所说论义。造论分支是通过那兰陀寺的传统，以造论五本的方式进行安立的，造论五本前面宣讲了由谁所造、为谁而著、属何范畴、全论内容，现在正在宣讲有何必要。造论的目的是为了后学者能轻而易举对大乘产生定解，通过定解获得殊胜的大菩提果。在科判中分了三个问题，首先，对整个大乘产生定解，第二方面安立什么叫做轻而易举，第三方面通过怎样的方式来获得菩提果。现在还在讲第一个问题，前面已对整个大乘生起定解的方式做了安立，接下来宣讲对本论产生定解的方式是通过五个方面进行安立。现在讲第四个问题，把胜义分为真实胜义和相似胜义是高超绝妙立宗的问题，这样的胜义谛有两种，一种是相似胜义，一种是真实胜义，实际自宗所安立的一切不执着、一切无所缘或者说一切不作意，这样的观点非常符合般若波罗密多的宗旨，所以说有些其他宗派或者人有必要对自宗宣讲一些认为自宗无界不作意的观点不合理、不了义，或者说和自宗的观点不相似的地方。前面和后面也是分别对于对方的观点的一种观察、否定，不论怎样，在抉择万法实相的时候必须要打破一切的实执，如果不打破一些实执，还有所作意的话，则会引发种种的过失，所以说远离所缘且不作意的观点不可能同和尚宗的见解相题并论。

下面继续讲“远离四边之戏论就是指不偏堕有无二边，唯是各别自证之行境，而语言分别无法如理如实表达，然而，为了予以诠释而共称现空无别、二谛双运之中观。”远离四边之戏论就是指即不偏堕有边也不偏堕无边，也就是说四边戏论第一边就是有边、第二边就是无边、第三边是亦有亦无边、第四边是非有非无边。前面我们也讲过四边当中最关键的就是前面二边，前面的有边和无边当中，因为一切四边可以包括在有边和无边当中，第三边和第四边就是将第一边和第二边合起来安立的，比如说第一边是有边、第二边是无边，那么第三边就是亦有亦无，即有和无都存在在一个法上，第四边是非有非无，即是有也不存在、无也不存在，当然这里所指的有非有非无并不是中观宗破有破无当中的非有非无，实际上是他觉得非有非无是一个边，是一个可以所缘的地方，还有些地方说非有非无就是有，实际上他的非有非无和亦有亦无是一个意思，就是从正面讲就是亦

有亦无，非有非无只不过是换一个说法而已，非有就是无、非无就是有，这样的一种安立方式，所以说我们在破的时候，主要是破有无二边。如果把他们别别的有边、无边破掉之后，就是说别别的有和别别的无都不存在，合起来的亦有亦无、非有非无更加不可能存在了，所以说主要是破有和破无两边，如果可以善巧的把有无二边破除之后，便不会存在亦有亦无、非有非无的可能性了，所以说远离四边戏论就是指不偏堕有无二边。“唯是各别自证之行境”指一般凡夫众生分别心的特点，不偏堕于有就偏堕于无，如果我们在没有学习中观之前偏堕于有边，认为一切都是存在的，或者说是实有的，学习中观之后认为一切都是不存在的，所以说我们的分别心就有这样的一种特色，要么没学习之前就偏堕于有当中，学完之后就偏堕于无当中，虽然直觉告诉我们不能偏堕于无当中，这个无是要离开执着的一种无，但是在我们凡夫的分别念面前，怎样也现不出这样一种不偏堕于无的这样一种空性，大概来讲就是不偏堕于无当中，只不过这个无是比较粗大的、微细的。不管怎么样，要么我们抉择这个空性应该是有的，要么就抉择空性是什么都不存在的，反正就是很容易偏堕在有无二边当中，所以说这样的一种远离四边的戏论“唯是各别自证之行境”，真正要远离四边必须要达到各别自证，必须要现前无分别智，这个时候才可以说是通达了真正的远离四边戏论的空性。这方面来讲语言也好、分别心也好无法如理如实的表达，也就是说语言没有办法如理如法的表达这样各别自证的本性，分别念也没有办法如理如法的缘取、认定这样一种远离四边的戏论，只不过是相似相同的语言来表达，就是后面所讲的“为了予以诠释而共称现空无别、二谛双运之中观。”“现空无别”就是不偏堕于有无二边，如果说我们认定有一个现、有一个空，然后再把这个现空合起来叫做现空无别的话，那在《定解宝鬘论》当中说：“将黑绳和白绳搓在一起就叫做现空双运了。”实际上不是这样的问题，因为前面的宗旨已经讲完了，他不偏堕于有无二边，如果我们认定有一个现、有一个空，二者别别都有自性，然后把二者合起来就是无别的话，实际上已经堕到了有边和无边当中，双堕有无了。实际上这个现空无别要表达一个涵义说显现就是空、空就是显现，有和无两边的执着都要泯灭，实际上让我们泯灭有和无这样的概念，把这个问题称做现空无二，也称做二谛双运，无别就是一味的意思，双运也是一味的意思，所以说无论是双运也好，还是上师所说的双融（双融应该更好理解，就是说二谛双融或者说现空双融，双双的融入在一起。）也好，说明了对于世俗谛、胜义谛都不执着、都不缘取，现和空成为一味了，不会别别的执着显现，也不会别别的执着空，那让我们执着什么呢？就是什么也不让我们执着的意思，通过善巧的修行让我们什么都不执着，放下

一切的执着，当然让我们一下子放下一切的执着是有困难的。因此，这些大论师说首先可以修唯识，把一切所取泯灭了，然后再泯灭一切万法对心的执着，安住在单空当中，这方面是可以领悟到的，再修行下去逐渐逐渐自己的分别心就会即灭，既不执着有也不执着无，修行到量的时候修行的行境就可以显现出来了。所以说“为了予以诠释而共称现空无别、二谛双运之中观。”我们一定要了达他的意义，在思维的时候，所谓的现空无别、二谛双运并不是让我们重新再去执着什么东西，以前我们是对显现和空别别执着，现在又出现一个新的名词就是现空无别、现空双运，那我们就会觉得在以前的执着上再加一个现空无别的执着，现空无别是让我们去缘取的，二谛双运是让我们去缘取的，如果这样去想的话就已经大大的背离了现空双运、二谛双运的意义了，实际上现空双运也好、二谛双运也好是让我们破除有无的执着、破除现空的执着、破除世俗和胜义的执着，这方面安立的名称叫二谛双运、现空无别，所以说我们思维的方向不要错了，不要认为又重新安立一个现空无别的概念，安立二谛双运的境界，我们一定要达到这样的境界，实际上不是让我们达到这样的境界，而是让我们泯灭以前所有的胜义、世俗谛的执着、有无的执着、现空的执着，当我们泯灭之后的境界就叫做现空无二，这个见地就叫做二谛双运，实际上中观宗就是要破掉，破掉我们的实执。不管怎样，我们走路不是一层层累积的，不是在我们概念上累积一个概念、再累积一个概念、又累积一个概念，我们在学习佛法的过程中是不是在累积概念呢？根本不是。学习时我们在消化一个一个概念，如显现、空性、现空无二，这些概念是需要消化的，实际真正的意思是让我们去掉，是一个去掉的过程，对显现的执着要去掉、对空性的执着要去掉、对现空无二的执着要去掉，像这样把一切的执着去掉之后万法的实相自然而然就会显现出来。【10:13结束】

《中观庄严论释》第20课，第10—20分钟，法本73页

对于显现的执着要去掉，对空的执着要去掉，对自他无二的执着要去掉，像这样把一切的执着去掉之后一切万法的实相自然而然就显现出来。

【执着相是指恒常带有自己的所取境，如果离开了执着相仍不见真实义，那么依靠如所有智的有境根本慧定，以尽灭一切二取的方式也不得彻见实相了。】

这段话的意思是指自宗的教义一切无所缘，一切无所执着，也应该是一切万法的实相。这个方面也牵涉到了对方的一些观点，对方的观点认为无论如何对空性的执着是不能放弃的，而且批评自宗批评前？派【10:52】，批评宁玛派：你说一切都不执著，那么就相当

于睡觉一样，睡觉的时候就是什么都不执着，如果你觉得这样也是一种修法的法，和不藏？宗的？论【11:07】是一样的。所以像这样的话应该觉得有一个空性的执着，对空性应该有个执着，因为如果离开了对空性的执着，就会堕入在无明当中，就会堕入在什么都不执着什么都不想的睡眠状态当中，这种无记【11:25】昏沉不是一种真正的修行之道。所以应该有圣观，这个圣观是什么呢？这个圣观就是空性，就是单空，必须要缘单空而修行。对方的观点认为不能离开执着相，如果离开执着相就是有过失的，但自宗的观点是任何的执着相都不应该具有，最初的时候，对于凡夫人、初学者，根本不了知什么是空性什么是空性境界的时候带一个执着相是非常有必要的，把空性作为所缘，然后再去观察它，再去修行它。前面我们已经分析过，凡夫人的分别心不是缘这个就是缘那个，所以让他去缘一个单空缘一个空性，这是一个入道的方便，是趋入空性的一种方便，最初的时候可以这样，但最终的时候还是这样就太过分了，最终的时候不应该还有一个空性的执着，就是这个意思。这句话总的前提我们交待完后，我们再看颂文就比较容易理解了。“执着相恒常带有自己的所取境”，所谓执着相恒常带着自己的所取境是指，比如说对于空性的执着，这个空就是他带有一种所取境，那么所取方面有一个空，自己心里面对它有一个安立，自己觉得圣观这个方面是必须要有的。而且对方说不能离开执着相，离开了执着相就相当与睡觉一样堕入无明当中，但我们说必须要离开执着相。对方的观点是如果你离开了空性的执着，就见不到真实义的，我们说如果离开了执着相还不见真实义的话，那么下面就发一个过失，如所有智有境根的智慧，以尽灭一切二取的方式也不得彻见实相了。实际上说，菩萨入根本慧定的时候，佛的根本智慧面前，这种有境的根本慧定，尽灭一切二取的方式，通过泯灭一切二取，在佛经在大论典中讲的非常清楚【13:38】，一切的能取一切的所取全部都要泯灭，这方面是根本慧定的境界。那么如果按照你（对方）的讲法，总是需要一个所缘，总是不能离开执着相的话，有境根的智慧是尽灭了一切二取执着的，按照你的道理来讲根本见不到实相，而且按照你的说法既然远离一切执着远离一切二取的方式不但不是真正的修法而且和睡眠无二无别，完全堕在无明当中。所以像这样的话，离开了执着相，应该能够见到真实义，而且恰恰是执着相障碍了我们现见真实义，一切的真实义本来就是在一切万法中如是如是的存在，在这样一种山河大地中如是如是的存在，在我们的五蕴身体当中，在我们的心识当中如是如是存在一切真实义，那么为什么我们活在真实义当中却见不到真实义呢？因为有执着的迷雾，执着就像迷雾一样，让我们见不到一切万法的本相，所以如果我们要见到一切万法的本相，一定要把迷雾遣散。怎

么样遣散迷雾呢？就是打破执着，离开分别念。离开了分别念之后一切万法的而真实义就会显现出来。反过来我们就知道，如果你不打破执着相，根本见不到真实义，而自宗所抉择的观点是一切不执着。一切不执著的意思不单是指对五妙欲不执着，对一般的轮回世间不执着，而是说对这样一种空性对胜义谛对一切万法都不能执着，因为不管怎样只是你换了一个所缘而已，以前是你执着妙欲执着下劣的东西，后面把执着换成一个我们认为比较善妙的东西，比如空性，但实际上都是执着。麻绳是束缚，黄金的镣铐还是束缚，不管怎样只是换了一个束缚的方式，他的本质仍然是束缚，因此说如果我们不放弃一切的执着，是见不到真实义的。所以这里一个方面是回应了对方觉得自宗一切不执着的修法是和睡觉做梦一样的观点，对方这样给我们发的一个过失，我们就说根本没有这样的过失。从另一个角度来讲必须要善巧安立善的一切不执着，一切善的不执著相，有时我们看一切不执著就觉得是不好的宗派，但实际上不是这样的，在佛经论典当中都是讲善的不执着，必须要安立的，所以不管怎样，在世间上并没有一个真正可以执着的东西，而且从修法角度来讲，一旦有了这样一种执着，根本就没办法现见真实义，在萨拉哈巴【16:40】的道歌当中也是这样讲过，芝麻须的执着尽引痛苦无边际，就是说最初的时候哪怕只有芝麻须一点点的执着，最后就通过这一点点的执着引来了无边无际的痛苦，因此我们就知道这样一种执着实际上对修行人的障碍是非常大的。还有些问题，在修道的时候，如果我们向往修持根本慧定，向往修持实相就不能有丝毫的执着，如果内心当中有丝毫的执着，这种执着就会障碍自己现见万法的本性。所以我们不能说不能离开执着相否则不能见到真实义。

【因此，凡是恭敬此佛教之日切切不可如此评说。】

我们认为初地菩萨或者菩萨如根本慧定之后尽灭了一切二取也不见实相了，没办法彻见实相，凡是恭敬佛教的人不能这样评说的，这句话就是这个意思。

【此处所讲的内容极其关键，可是深奥难以证悟的本体纵然再如何讲解都仿佛成了向空中射箭，在凡愚的心里终究得不到领悟的机会，徒费唇舌又有何用呢？】

这里所说的一切不执着、不能有任何所缘、远离已有、无是非等等一切离戏边的内容非常关键的，但是这牵涉到一个深奥非常难证悟的本性，那么这种深奥难以证悟的本性，如果是在有缘者面前宣讲的话一下子就通达了，比如说当年，？【18:20】上师尊者给莲花生大师直指空性的时候，实际上就是说了三次一切显现不执。说一切显现不执的时候，莲花生大师就证悟了一切万法的本性，就是所一切显现不执着。在密宗当中还有很多这种直指心性的方式，在禅

宗当中也有很多这种公案，实际上这些都是善根利智，相续当中的福德，相续当中的智慧实际上已经相当圆满了，就差一点点缘，这时候上师善知识一指点，因为有一定的基础了，已经在很高的高度而只差一点点的点拨，所以一指点之后马上就证悟了，但是绝大多数的凡夫人没有处在这种层次上面，所以对于这种人而言，纵然再如何讲解都像想空中射箭一样。无论怎么说远离戏论、不执着都仿佛是在向空中射箭一样，不知道落在哪个地方去了。空中射箭是指没有目标的意思，在凡愚的心中终究得不到证悟的机会，凡愚的心中所能接触到的都是一堆名词，比如不执着、一切戏论不存在，但他心中真正能有领悟呢？凡愚的心中难以领悟，因为根性太笨，智慧太浅薄，障碍也重，所以暂时来讲得不到领悟，所以说在这样一种凡夫面前徒费空舌有什么用呢？

中观庄严论 20课 罗淑梅 20-30 P73

19:55凡愚的心中难以领悟，因为这个根性太笨了，智慧太浅薄，障碍也重。所以说像这样的话就是说这个暂时来讲得不到领悟。所以说在这样一种凡夫面前，徒费口舌有什么用呢。那么是不是完全没有这样一点点的这样一种这个机会呢，也不是。下面呢就是通过闻思修的方式，通过逐渐逐渐次第的方式，还是有领会的机会的。【无谬触及此理要害的方法，就是要对二谛圆融之理生起定解。】那么要无错误无谬的触及此理要害就是真正终极的一切不值，终极的就说是这个，就说是这个，就说是前头有无二边的这样一种教义。那么要触及这样一种这个正理要害的方法，就是要对二谛圆融之理生起定解。那么首先我们要知道世俗谛，然后知道胜义谛。知道胜义谛之后呢我们要去圆融。那么这种圆融的方式，就像前面所讲的一样，不能够就首先有一个世俗，再有一个胜义，然后把二者融在一起，把二者凑在一起，这个方面就圆融了，不是这样的。实际上我们就说是这个，应该这样理解的。本来一切二谛呢在实相当中都是圆融的，都是一味的，都是有，本来都是一味的，不存在这样一种很多很多这个别别他体的法。但是呢就是说凡夫人不知道它本来一味的道理。所以说佛陀呢他通过大慈大悲，首先给我们介绍世俗的概念，再给我们介绍胜义的概念。在这两个就是说完成之后呢，再给我们说他们二者一味，二者是一味的。因此说呢我们就是说，在出发点的时候呢，我们就知道，哦，这个二谛本来就是一味的。对于世俗也好，对于胜义也好，只不过是为了帮助和理解，就是说是说出了这样一种概念。一个是世俗，一个是胜义，佛陀的本怀是让我们最终对于世俗和胜义，对于这样一种话就是说完全消融他的这个别别的执着。所以我们要领会佛的意思，我们要领会佛的意思，要善巧的领会佛陀的意思。所以说我们的思维方式也必须朝这个方面去思维，必须

要朝这个方面。本来二者之间就是一种，啊，这个大圆融的一种这个现空，本来就是无二的一种自性。我们如果朝着这个方向去思维的话，那么就不管怎么样想的话都不会离开他的这样一种大的范围。最终肯定是会通达这个一切万法不执著这样一种殊胜正见。所以此处说呢要对二谛圆融之理生起定解。那么下面呢也是这个简略地介绍了一下中观的一种四步的境界。虽然这里面第三和第四的这个境界呢，它解释得，就是说是，不像其他地方好像后面一个地方还要解释这个四步境界。但是在这段当中呢，首先给我们介绍了一下它的这个四步境界，啊四个层次。首先，【首先万法抉择为空性】，这是第一步。四步境界当中，第一步呢就是通过离一多因啊，通过这样一个金刚屑因啊，通过大缘起因，把一切万法抉择为空性。这个一切万法都是这个无自性的。一切万法都是空性的。这个时候呢就把这个它的这样一种重点放在空性上面，放在空性。因为这个万法，我们是对万法有实执的。那么如果把万法抉择为空性呢，就意味着要让我们抛弃、打破对万法的实执，安住在空性当中。这一步呢就是说是这个第一步，这个第一步呢也是最关键的一步。【其次对空性缘起显现之理诚信不移】那么第二步呢就对于这个空性它也是缘起显现的，空性它不是什么都不存在，空性呢它是有缘起显现。这方面就是说现即是空，空即是现，反过来X23:28的时候空即是现了。所以说呢对空性缘起显现之理必须要诚信不移。那么这第二步呢是把它的重点是放在这个空性就是缘起上面，空性就是显现上面，空性是显现上面。所以说这样一种这个空性，我们就是说如果不注意的话它就说是会落到一个就空当中。那么第二步呢就是说要知道这个空性也是显现。所以它修行的重点，就是修持空性即是显现这一步，落在这个缘起显现上面去，着重着重修持。那么这个方面是不是大象洗澡呢。这个不会变成大象洗澡。就是说你大象洗澡，你这个嘴里洗干净之后又跑到地上去打滚，就在泥巴里面就滚得一身脏。又去洗然后又去滚。像这样的话就没有意义了。反复搞这个没有意义。那么中观的四步境界是不是就首先，啊，好像要把显现抉择为空，后面把又空抉择为显现。就是说第一步你把这样显现抉择为空的时候，落在空执当中。那么第二步又回头去修显现的时候，是不是又落在实执当中呢，绝对不可能在实执当中。因为这个是修行的次第，不是抉择见解的方式。啊，这个修行的次第。修行的次第的时候第一步它要让你做的是做什么。它要你做的就是打破实执，安住在空性见当中。所以这个时候如果第一步修成之后呢，它内心当中的这个空执是相当深厚的。对空性的这样一种体悟应该是相当深厚的。所以这个时候呢实执，它的力量已经非常弱了，实执已经通过空性就对治得差不多了。所以返过头来再修显现的时候，这个时候不会返回到实执当

中去。因为它这个修行到了这个层次的时候呢，它再修的时候哦，就知道了这个，它真的最后达到的效果就是说这个空性是缘起的，而不是说又修缘起显现的时候，又返回到一切万法的实执当中去。这个，就是平时我们再再强调的。你达到了这个层次的时候，你再修，像这样一种，再修上面法的时候，他就有一种新的体会。所以根本不可能返回到实执当中去的。这个方面是第二个呢，就是说是对空性缘起显现之理诚信不移。【随之，依赖空即是现、现即是空的缘起性空双运之理，以无有体悟的方式领受此离戏等性。】那么就是说第三个是离戏，第四个是等性。那么就是说合在一起讲了。那么合在一起讲的时候依靠空即是现、现即是空。空即是现、现即是空呢，实际上这两句话呢也就是在讲这个现空无二，也就是在讲缘起性空双运的道理。平时呢就是说一般的人我们刚刚学中观的时候，对于现即是空似乎好理解，这个显现的时候就是空的。但是如果就是说反过来讲空即是现的时候，就觉得无法理解了。空怎么就是现呢，虚空是现吗，SL(26:14)是现吗。现在我们觉得SL(26:17)是空这个可以理解，SL(26:18)而现即是空。那么如果空就是现，那也就是说反过来讲的时候是SL了就是显现。那么SL就是显现这个时候就觉得这个不对了这个有点。那么像这样的话就SL(这六个SL代表同一个词)了怎么是显现，空怎么是显现呢。就觉得这样一种空应该不是显现。那么这个问题的关键在哪里呢，问题的关键就是对于显和空还是在别别执著。或者说对于这个空呢还是没有真正的准确的认知它，空的相，啊，空的相。还是认为就是显现就是存在的，空就是不存在的。如果就是说我们落在空就是不存在上面，那空就是现就无法理解了，空就是现无法理解。现即是空呢就好像似乎容易理解，但是空即是现，你反过来之后呢，马上就无法理解。那实际上它的这个重点就是说，显现和空，它就是一个本体。那么如果我们真正了知了现就是空，显和空都是完全都是相同的。就像前面我们讲世俗和讲胜义那部分的时候也是大概提了一个问题嘛。所以它显现，它显现的当下又观察的时候，哦，无有自性。那么在无有自信，在空的当下，它是有缘起的。那么这个空是谁的空呢，这个空就是这个柱子的空，这个缘起显现的空。所以说呢显现的当下，它没有离开显现，它就是空的。那么就是没有离开空的当下它就是显现的。没有离开，完全不抛弃空它就是显现。那么这个显和空是讲什么呢。就是在一个柱子上面，就是在一个瓶子上，一个法上面，它这个显现就是空的，空就是现。所以说后面我们就知道呢，啊你说这个，你说空就是讲这个显现本身，你说显也就是讲这个显现的本身。所以说像这样的话就是说现就是空，空就是现，它就是说，我们在学习这个空性的过程当中，也必须要通过再再的观察方式。尤其对于，现即是空，现空一味

的方式，如果能够产生一个，一个理解的话，那么就是说现即是空可以理解，空即是现一反过来之后呢马上就能理解。所以说呢，就是说这个空不是离开了现之外的空。如果这个是离开现之外的空的话，那么空即是现呢就不合理了。但是这个空永远不是离开现的空。那么这个空永远是显现本身的空。所以说呢像这样的话就是说这个现就是空，空就是现，这方面的话就让我们对于这样一种现和空二者之间都能够泯灭执著。这个方面就能够通过这样一种现即是空，空即是现的缘起性空双运之理，通过无有体悟的方式领受离戏，啊，首先第三步是离戏嘛。那么就这个地方有个无有体悟啊，无有体悟的话就是说这个，我看上师的注释当中笔记当中呢也没有讲无有体悟。好像就是说是这个，无有体悟的意思就是说没有一切戏论的意思，注释当中讲是没有一切戏论。所以说以没有一切戏论的方式呢领受这个离戏空等性。像这样的话可能是不是讲体悟。如果是有体悟的话它还是有一个能所二者，有一个能所二者。所以后面的话要让我们要离开这样一种这个，离开这样所谓的这个，对这个，对于这个双运的执著。因为第二步当中写了，就修持缘起性空双运。所以像这样的话好像是这样一种执著。那么第三步的时候呢，必须要无有一切戏论的方式来领受离戏，就离开双运的戏论。双运呢就是说在修到双运的时候，它仍然是有一种微细的戏论的，就觉得二者是双运的这个本体的戏论，就是说像这样必须要离开。第三步的时候，它着重修离戏。第四步的时候着重修等性。那么上师在笔记当中也是离戏和等性二者作个区分的，作个区分。实际上真正从离戏、等性二者的角度来讲的时候呢，很难以去区分它的差别。上师讲第三步的离戏，第四步的等性呢，主要就是从单个法和一切法方面去理解。那么所谓的离戏呢，就是说我们在平时在修的时候呢，它在缘的时候是缘一个法去修，对一个法上面我们容易，知道是离戏的。30:07

中观庄严论释第20课30-40分钟 刘莹

(29:59)那么所谓的离戏呢就是说我们在平时在修的时候呢，他在缘的时候呢，是缘一个法去修，对一个法上面我们容易，知道是离戏的，比如说我们眼前放一块石头，像这样对这块石头现即是空、空即是现。像这样的话就对他来讲产生一种离戏的感觉。这方面是从修道的角度来讲的。那四部呢，就是把别别的法，把这个别别的离戏啊，完全一刹那当中就推崇到一切万法当中，一切万法同时知道是离戏的，这个就是等性。啊这个就是等性。从修行的角度啊从修行的角度来进行安立的，而并不是说我们抉择一切的时候，抉择一切的时候似乎知道一个法推知一切万法嘛，马上就能完成的，但是就在修行时候他是逐渐，他是一步一步去体会的。所说第三部境界是对别

别法、对各自的法去领会他的离戏。第四部的时候呢再对一个法已经完全离戏的这个境界升起之后呢，然后对一切万法这个的感觉、对他的证悟啊完全就可以升起来，所以后面的这个本性是对一切万法，推及一切万法当中的一种本性。这方面就简略的方式呢就介绍了境界了。

【由此可知，正是为了遣除有的耽著，经中才宣说了外空性等；同样，为了破除无实的耽著而宣说了空空等。通过此等方式而远离一切边即是此真实胜义。

】

那么通过前面所讲的这样的一种问题呢，我们可以应该知道前面对现、对空全部都是要远离的，所以说为了遣除对有的执着、对粗大的有边的执着呢经中宣讲的外空、内空、内外空，像这样的话就是说对于这样一种外面的这个法，对于里面的这个法，对于内外的法，像这样都宣讲空性，这在我们学《入中论》的时候在讲十六空的时候这个已经讲过了，外空、内空、内外空(31:51-31:54)。。。佛经当中宣讲内外空性的，同样的为了破除无始的耽著，宣说了空空，那么如果我们对有的执着，开始对无始、对空性有执着了，这个时候佛就讲空空，就说空性本身也是空性的。空性本身也是不存在的所以就讲空空。然后对胜义谛的执着呢，打破胜义、宣讲胜义空等等，反正就是说十六空当中，对这些，反正执着的东西都给你打破。宣讲这样的一种诸法空，所以说这样一方面宣讲了外空，一方面讲了空空等，实际上对于显现啊，对于空性，对于有意图(32:27)这几方面都是要远离的，我们应该领会佛经当中这个意趣，通过此等方式远离戏边就是真实胜义谛，就是通过这些方式、通过经教、通过推理、通过体会，通过这些方式逐渐逐渐(32:42)离开一切戏边，这些是真实胜义谛的这个意趣。

【对此，自续派诸论师以智力的不同首先耽著相似胜义，这是因为他们想到顽固的实执致使(众生)在轮回中蒙受欺惑、并且实执的对境也是虚妄的、胜义中本体无有任何成立，于是尤为偏重无遮的执著相。】

那么对于这个真实胜义谛呢，那么自续派的论师是循序渐进的，啊循序渐进的。那么自续派的论师以自立的不同，自立的不同主要就是讲这个对所化众生哪，所化众生的根性、他的自立那就不同，所以说首先呢就耽著相似胜义谛，

让他们首先呢耽著相似单空在讲解的时候呢，自续派论师在讲解的是呢，首先讲解的让他们能够耽著的一个，可以耽著的一个相似胜义谛，那么为什么要？首先要耽著一个的相似胜义谛呢？要耽著一个单空呢？就是因为他们想到中观论自续派论师讲到的顽固的实执啊

，众生相续当中有顽固的实执啊。通过这些顽固的实执致使众生在轮回的当中蒙受了欺惑了，而且就是实执的对境本身也是虚妄的。那么实执是有境的，实执是一种有境，那么实执的对境呢就是实有，啊实执的对境是实有。那么所谓的这个实有呢本身是虚妄的，在胜义当中这个所谓的实有的本体呢没有任何可以成立的。所以呢尤为偏重无遮的执著相，就是说这块就是着重的讲一切实有不存在的，打破一切众生实有的执着所偏重无遮，啊偏重无遮。无遮就是说啊大家知道通过没有的方式遮破，以没有的方式遮破叫无遮。反正就是说不管怎么样呢你说这个法啊就说不存在的、你说一个法他说本体不存在的。这个方面的方式的，这样的遮止的方式叫无遮。反正呢就是说“遮”是遮止的意思、遮破的意思。“无”呢就是讲这个没有，通过就是说没有自相的方式遮破，一切万法这样一种体系叫无遮的体系。那么就比如说呢自续派，自续派就通过这样一种胜义理论，通过离多(34:52)等胜义理论，从色法到一切之间，都说是没有自性的，全部通过无遮的方式来进行安立的。所以说尤为偏重无遮的执著相。

【这一派系虽然遮破四边，却并非不加胜义或自性或成实的鉴别予以破析的，而是分开二谛对遣除有无边之理等进行辨别来讲的。】

一、那么这一派系呢就是讲自续派的，自续派他们要遮破四边，为什么自续派要遮破四边呢，那么因为就是说是第一个在佛经当中他也是讲到了四边不成立的这样一种金刚句，所以对这个金刚句也是要解释的。还有比如说是我们学习过的《中观四百论》当中呢，《中观四百论》当中也是说要遮破四边戏论，很多地方都说要遮破四边戏论，所以说他肯定是要遮破四边的。但是他在遮破四边的时候，应成派遮破四边就不相同，应成派就根本不加任何的鉴别，反正呢一切的万法四边都不存在的，直接就破斥了。那么自续派呢就要加之以鉴别了，并非不加胜义的等鉴别，啊就说必须在胜义当中不存在的，不存在的这样的一种有边那，像这样胜义的鉴别或者自性不存在，加自性的鉴别，诚实不存在加诚实的鉴别，他反正胜义或是加自性或是加诚实的鉴别来破析，应观察的时候加很多鉴别，并非不加而是分开二谛他就是胜义理论观察一切万法的时候呢分开二谛，世俗谛当中一切万法都是有的，胜义谛当中一切万法都是不存在的，所以说他是分开二谛对遣除有无边支里的进行辨别来讲的。那么就是说怎么辨别呢下面要讲。

【鉴于此种原因而怀有胜义不成立之“无”的执著以及世俗万法自相成立之“有”的执著，他们觉得：如果(万法自相)不成立则成了诽谤世俗之显现。】

那么就说分开二谛之后加鉴别，那么久是说就是说怎么样分开二谛呢破除四边的？加鉴别破除四边的。破除四边的方式呢不是说一概不存在，他就是说分开二谛，分开二谛就是说胜义不成立之无，啊就是怀有胜义不存在他就觉得这个破有边了，啊破有边。那么就是说在胜义谛当中一切不存在。啊破掉了有边，啊就是说非有既无，像这样的话就是说一切的法在胜义谛当中是不存在的。所以说在这个方面就破掉了有边。他就是说怀有胜义之“无”的破掉了有边，那么怎么样破无边呢？破无边就是说世俗非无，世俗非无唯有，他就说所谓的这样一种世俗谛当中一切万法的显现是存在的，那么世俗谛当中一切万法的显现是存在的缘故呢不是没有的，是非无的。他肯定是有的，他就说是像这样的话就说他实际上通过观察都到了一个承许，胜义当中一个无的承许，世俗讲一个有的承许，所以他就是觉得这个就是双运的他就是破两边了，把有无二边都破掉了。胜义当中不存在有，这个方面胜义当中不存在有，然后呢世俗谛当中并不是没有，他就觉得胜义当中打破了有边，以世俗来打破无边。啊以世俗来打破无边。因为他

胜义理论观察是分开二谛嘛，世俗一切万法都是存在的，胜义当中一切万法都是不存在的，所以说就觉得呢有边就在胜义理论破掉了，那么无边在胜义理论当中成立了，但他也破掉了无边，这个方面就是讲到了破有破无。那么如果有无不存在又有又无真的是两个也是不存在的，两个就不存在的他通过这样的方式分开二谛的方式，加之鉴别的方式来破有破无的，啊破有破无的。而且他们觉得呢如果一切万法的自相呢在世俗谛当中啊也就是说也不成立的话就成了诽谤世俗的显现，啊成了诽谤世俗的显现。所以说就觉得呢分二谛，分二谛之后世俗谛当中有，胜义当中才不存在。就觉得如果是世俗当中不存在的话就不加这个鉴别，世俗当中不存在的话像这样就不当世俗的显现，像这样的话(39:02-39:07)意思就说多此一举有何必要，像这样就是说一切万法不存在，这个是前面讲了通过语言的阐述来看他就是讲真实胜义谛嘛。讲真实胜义谛的时候也根本不会有存在诽谤世俗的显现啊

比如说不应理名言、有世间 (39:22)都不存在。都是完全不存在的。所以说像这样讲的时候呢，不需要这样再去抉择胜义谛的时候，胜义理的面前就分开二谛，说世俗方面的法不能不存在，否则的话就诽谤世俗谛名言了。完全是不值当的，没有这样必要的。像前面这一段呢是讲了自续派他在破四边的时候呢他是加了鉴别，而且他是破析破析他循序渐进的方式来安立这样的一种的这个相似胜义的这样的一种相似胜义。

【如果有人心里想：相似的无生仅仅是生的反面，生与无生在一

法上为什么会不以互绝相违方式互相抵触呢？】

下面呢也是一个问题，那么这个问题的时候那么自续派呢自续派呢就是讲胜义当中无生，世俗当中有生。(40:04)

【39:55】相似的无生就是仅仅是生的反面嘛，仅仅是生的反面就是说是讲是无生的，就是说一方面有生，一方面无生，所以说相似的无生仅仅是生的反面，生和无生在一法上为什么会不以互绝相违方式互相抵触呢？他应该抵触，这个地方的互绝相违抵触而是生呢就肯定不是无生，无生就绝对不是生。所以二者之间是互绝相违的一种关系。像这样的话就是说，为什么不以互绝相违的方式互相抵触呢？应该抵触。而且尤其是在一个法上面。在一根柱子上面，又有他的生，在一根柱子上面又有他的无生，那么生和无生他是可以说是一种这个，他是一种互绝相违的。那么为什么不抵触？像这样的话下面就是讲分开二谛了。分开二谛就可以解释这个问题。【(这一点可以成立,)种子生芽也不存在实有的“生”，在名言中自相成立同样不成实有。】以种子生芽为例子来说明，种子生芽不存在实有的生，这个就安立了无生了，就是说我们说种子生芽这种现象，这种现象是不是实有的生呢？不可能存在一个实有的生的。如果是实有的生的话，那么是自生、是他生、是共生、是无因生，像这样的话就是说：生根实有的生就是这四种。但是呢就是说，怎么样观察种子生芽都不可能得到自生、他生、共生、无因生的这样四种实有的生。所以说像这样的话就否定了，把这个实有的生否定了，这个就是无生，这个无生我们就可以安立了。在名言谛当中呢有他的生，名言当中就是说种子生芽，那么这个的名言当中种子生芽这个自相成立同样不成实有的，所以说在一个法上面就是说是这个，一本体一反体，一本体就是说：种子生芽这个本体当中。一反体就是一个是他无生方面，一个是他生的方面。像这样的话就是说通过世俗和通过胜义两个侧面都可以安立的。两个侧面都可以安立所以就不抵触。【这是从现相为世俗、实相为胜义的角度来讲的，所以非但不矛盾,而且极其合理,因为以事势理明显成立之故。】那么前面就是说现象这部分呢就是世俗，现象呢就是讲种子生芽的这个现象，种子播下去了它就会生芽，这部分呢他的现象就叫“世俗”。实相为胜义，那么观察他的这个生是不是实有的时候呢，实际上只是存在一个种子生芽的现象，真正种子生芽的这样一种自性，真正一个实实在在的种子产生了一个实实在在的芽，像这样一个本体根本不存在的。所以说呢胜义当中是空性的。他是从他的究竟的本性来讲不存在一个生，所以说表面上呢这个生和实际情况的无生，他是从世俗和胜义，从现相和实相两个侧面进行分析的，所以说不矛盾。不但不矛盾，而且必须要这样分析，这个是非常合理的。只有无自性才有生，如果是有自性就无法生。就

是说因为前面讲过，它的现象是世俗实相是胜义嘛，胜义当中无生，名言当中有生，那么就是因为胜义谛当中他是无自性的，所以说才能够在世俗当中有生。那么如果说是胜义当中他是有自性的，那么在名言当中就不能生。他就不能生，因为就是说都是存在他自己的本性，他存在自己的本性，有自己的自性的缘故呢，那么缘起因缘就没办法对他发生作用了，比如说这个种子，那么如果这个种子在胜义谛当中是存在自体的，存在自体的那么种子在最初的时候根本没有芽，他存在自体。如果它存在自己的自体不是无自性的，那么其他的阳光啊，其他的水呀、粪啊、时间啊，就是对这个种子就没办法发生作用，这些因缘这些因缘法就在种子上面就起不到作用了，他以前这个种子是怎么样还是这样，没办法起作用。所以没办法起作用，这个种子生芽就不合理了，但是呢就是因为这个种子他本身是无自性，他没有一个本体没有一个自性，所以说他在种下去的时候呢并没有芽，但是他种下去之后呢，通过这个因缘和合，其他的因缘对他一帮助之后呢。他无自性的东西从种子就生芽了。这个方面就是因为无自性的缘故，因为空性的缘故这个生才合理，如果是实有的这个生就绝对不合理。因为一切的因缘对他就起不了作用，改变不了的他的这样一种自性的缘故，他就守着自己的自性自己的本体，他就不会改变。所以说就是因为他无自性可以改变的缘故呢，所以后面的因缘对他才起作用，因为说这个为什么是讲非但不矛盾，而且极其合理，我们对及其合理这个问题呀，必须要深入去思考，怎么样是及其合理？为什么是极其合理的？前面对这个问题稍加分析了。因为这个以事势理明显可以成立的。【此二理互不排斥，无论就任何一有境正量而言，都只是断定各自的法相，永远不可能确立与之相反的一方。】那么世俗理和胜义理二者也是互不排斥的，就是说我抉择他世俗当中的有生，和我抉择他胜义当中的无生，二理不排斥，因为不管任何一个有境正量，就是从这个内心当中所引发的有境正量而言呢，都只能断定各自的法相。我通过世俗理，我断定了是他世俗的生，我通过胜义理断定了胜义的无生。永远不能够确定与之相反的一方。会不会我通过世俗理抉择了空性，或者通过胜义理抉择了他的这样一种这个，抉择他的这个生的这部分呢就不可能的。所以永远不可能确立与之相反的一方的。这方面就是讲到了善巧的使用这个二谛。【因而运用各自的能立——自续因自然合情合理。】所以说像这样的话运用各自的能力，这个能力呢就是一种根据的意思。这个能力就是一种根据一种推理。像这样的话就是说运用各自的推理，运用各自的能力，就是这个自续因呢就是合情合理的，这个自续因是合情合理。那自续因和应成的意思相看待的前面，我们已经大概讲了自续因的这样一种方式。所以说运用各自的能力，自续

因就显得合情合理了。【我们要明白,正是因为分开耽著二谛而承认各自观点,才有了自续的承认,也就是承许所谓的“胜义中无有、世俗中存在”】那么我们要清楚呢,正是因为分开耽着二谛,就是胜义理论观察的时候分二谛,分二谛之后呢,名言谛当中有,存在这个有的显现有个承认。世俗谛当中呢有一个无的承认,所以说就是因为耽着二谛而承许二谛的各自观点,所以才有了自续的承认,自续的承认就是说在自己的本身,自相续也是承认这样一种世俗有和胜义无的观点,所以最后就得到他的这个结论呢,就是有承许所谓的“胜义中无有,世俗中存在”,因为他是分开二谛得到的结论,分开二谛胜义谛当中呢,他就得到一个无有的结论空性的结论,世俗谛当中呢就得到一个存在的结论,就是说分别有这样两种承认。【如此分开耽著二谛的这一分恰恰是应成派的不共所破,假设自续派已离开分别耽著二谛的所破,则应成派等也再没有比此见解更为高超的了。】那么这一段呢,主要是指出了自续派他的这个,就是说是最微细的过失到底在哪里呢?就是说是他最微细的过失,实际上就是讲分开耽着二谛,胜义理论观察分二谛,世俗谛当中有显现,名言谛当中呢有空性,这个方面就是说分开耽着二谛。那么恰恰就是你分开耽着,这一分就成了应成派的不共所破,什么叫做不共所破呢?应成派他虽然也要破其他的一切执着啊,一切外道的,一切小乘的一些不合理的说法,一些大乘的唯识宗的观点,但是呢就应成派他的最为不共的所破,就是针对自续派分开二谛的观点,他就是不共所破。这样就说这个,这个问题自续派他已经相当接近于胜义谛了,但是呢他就说是迈入真实胜义谛的最后一道坎,最后一个障碍就是分开二谛,分开耽着二谛呢。那么如果把这个打破之后呢,自续派的马上他的这个宗义马上就能够提升到应成派的高度,所以说他的这样一种理去承认不共所破的应成派他要打破的,就是说因为应成派他不是没事找事,他就是说怎么样帮助众生趋入到胜义谛当中去,所以说自续派他已经快到应成派的高度了,他就拉她一把,把他这个分开二谛这个方式一破掉之后呢,马上就可以显现这个,就是说一切万法实相的这个本体。所以说他就把这个自续派做一个不共所破,把为这个耽着二谛作为一个不共所破,然后呢指出他的过失,就是通过三大太过的方式指出他的过失。你这样分二谛是不对的,如果你这样分二谛呢就是前面所讲的一样,圣者入根本慧定是有这个毁灭诸法的因啊,或许说说是这个胜义理论无法破生啊,或者胜义当中也有生的显现等等,像这样的话给他说了这样一种三大太过。如果是公正的人或者他有根性的人,他就观察三大太过的时候,的确不能这样分开二谛,如果这样分开二谛的话实际上就有这样的过失,那么这个时候怎么办呢?这个时候只有不分二谛了,如果不分二谛的话就

不存在胜义中无有，世俗中存在这个问题，因为就是说胜义中无，世俗中有，像这样的话实际上是分开二谛之后一个必然的结论，分开二谛之后必然有一个，胜义中无世俗中存在这个结论。那么如果你把分开二谛这个问题打破之后呢，所谓胜义无世俗有的这样一种承认就完全打破了，就可以打破这样一种存在。所以说假设自续派已经离开了耽着二谛的所破，那么应成派也没有比这个更高的见解，他已经达到了应成的高度了。应成派所抉择的这样的空性也就是除了这个之外再没有其他的，不分开二谛，不分开耽着二谛作为所迫，【49:43】XXX也就是从这样的嘛，他就根本不分二谛说，最后得到一个胜义中无世俗中有，那么这个方面我们一定要说分开二谛，分开二谛就是这样一种这个过失呢？因为自续派他已经能够把从色法到一切自证之间的所有的法都能够抉择为空性，这个问题你所有宗派无法企及的。【50:05】

49.54不分开二谛，不分开耽著二谛作为所破，应成派也就是从这样的么，他就根本不分二谛说最后得到一个胜义中无世俗中有，为什么这个地方我们一定要说分开二谛，分开二谛就是这样一种这个过失呢，因为自续派他已经能够把从色法到一切智智之间的所有的法都能够抉择为空性，这个问题所有的宗派无法提及的，任何宗派没有办法达到这个高度，唯识宗也好小乘的有部经部外道没有任何宗派能达到这个高度，但是他已经达到这个高度之后在他的境界当中在他的宗义当中还有那么一点点有无的承认，那么这个有无的承认就是前面我们讲胜义中无世俗中有，这个世俗中有他是一种有边的承认，胜义中无他是无有的承认，所以说这种就说是这个有和无的承认他除了这一点之外再也没有其他的了，从色法到一切智智之间的这样一种法都抉择为空性了，但是呢就留了那么一点点胜义当中无世俗当中有这么微细的有无的观点，所以说这么一点点有无得观点如果你把他把分开二谛的观点一打破之后呢，这个由和无完全就没有了，这么一点点微细的有无不存在之后那么不就是应成派的离戏了么，就是应成派的离戏所以说应成派他一定要把这个打破，一定要把分开二谛的执着打破就是这个意思，所以说这个地方我们看胜义中无有世俗中存在实际上就是讲一个微细的有无的观点，微细的有无，如果你存在微细的有无就会有微细的常断，就在这个胜义中无世俗中有的这个问题当中就有个微细的常断，那么就说世俗中存在这个微细的常胜义中无有就是微细的断，所以说如果你有了这个微细的有无的话就说明了你对这个有边无边还没有彻底离开，如果一但把这个打破之后马上就一切的执着就不存在了，还有什么执着呢心识的执着早就打破了，微尘的执着还有这些微尘的执着无分刹那的执着早就打破了，这个对一切智智的执着都打破了，但

是这个方面最微细的一点点执着就是剩下的这个胜义中没有的这个无的执着世俗中有这种有的执着，就把这个打破就够了那么怎么打破就是分开二谛，就是因为分开二谛得到的这个承认所以现在我们就要把这个分开二谛的观点打破，把这个分开二谛的执着打破之后呢世俗中无世俗中有这样一种结论就根本不可能存在了就是这个意思，除了远离四边戏论无有一切承认以外还有一个要断的戏论依理证永难成立，这句话呢主要是讲到了如果你能够打破有无边之后那么就可以远离四边戏论了，那么除了远离四边戏论在没有一个承认以外无有一切承认以外还有一个要断的心，就说是远离四边戏论没有一切承认以外还有一个要断的戏论的话那么以理证是永远难以成立的，实际上一切的戏论都是四边戏论，远离了四边戏论这样一种问题之外呢实际上没有一个戏论，如果说是这个自续派当中断除对二谛的耽著对有无的微细的耽著就能够入于离戏当中，否则除了这个之外还有一个戏论就说自续派把这样一种分开二谛打破之后你还没有离戏那是不对的，所以说以理证永远难以成立，只要你打破了对有无的这种微细的执着对分开二谛的执着就能够入于远离四边戏论当中，就能够有一个无有一切承认的这样一种本体了，那除了这个之外是有一个戏论的所有的戏论包括在四边当中，这个断掉之后就没有一个戏论可断了就可以入于实相当中，所以说，乃至具有执著、二谛尚未融为一体之前，就没有超越分别心的行境，也无法获得远离三十二增益般若波罗蜜多的无分别智慧。这个地方所以说承接了如果我们把前面一段话的内容把应成派对自续派分二谛的内容搞清楚之后呢再看这个所以说这个地方就会有一个很深的体会了，所以说就乃至你具有执着二谛你的二谛还没有圆融还没有融为一体之前就还没有超越分别心的行径，你的分别心对于胜义无世俗有还有执着的所以说如果你有这样执着的话就无法获得远离三十二种争议的波若波罗密多的无分别智慧，那么此处其实这个地方讲的就说波若波罗密多的智慧无分别的智慧是远离一切争议，此处就是讲这个把所有的争议放在三十二中当中来进行安立，三十二种争议就说是代表了这样一种一般的凡夫人的争议还有一些小乘的争议，所以说远离三十二种争议他实际就是和波若波罗密多的这样一种本性相合的地方，实际上众生执着的就是这三十二种，那么三十二种争议的这样一种说法呢以前在定解宝灯论当中也是讲了，上师在笔记当中也讲过了像这样实际上三十二种争议呢他是从四谛分出来的，四谛我们知道就是苦集灭道四谛了，苦集灭道四谛当中就说是这个四谛每一谛有四种形象四谛有十六种形象，四谛十六形象我们就知道在这个俱舍论和其他的地方讲到了这些四谛十六形象当中他有十六种，比如说在苦谛下面，苦谛下面就分了四种苦空无常无我，那么就

说无常苦空无我这个方面是苦谛的这样一种四种形象，然后呢就说是集谛，集谛有四种形象因集生圆像这样的话就说集谛的四种形象，然后呢灭谛就说是这个灭谛的四种形象就说是灭尽妙离么，像这样的话灭谛谛四种形象灭尽妙离，然后道谛的四种形象道竹形出像这样的话就说四谛每一谛都有四种形象，四四十六十六种形象，那么这十六种形象呢实际上是小乘，小乘的话就说佛教当中安立的时候呢有这样一种十六种形象你必须要苦谛的无常苦空无我你必须要证悟，你必须要对这样一种集谛的四种形象必须要证悟像这样的话就说有十六种形象，那么这个十六种形象呢就说是遣除的，十六种争议是要遣除的，还有就说是一般的凡夫人他对于这个十六种形象颠倒认知，比如说以苦谛为例那么苦谛当中第一个是无常，以无常做例子就比较容易说明问题了，那么就说无常当中有两种争议，一种争议就说是无常本身他是有争议的，还有一个就是凡夫人的这个常，凡夫人的常和就说是我们认定一切万法的无常，常和无常这两种是不是法界自性呢，常和无常这两种都不是法界自性，你认为法界当中是常有的这个是一种争议，你认为法界是无常的这个是一种争议，所以说两种必须要离开的，苦也是这样的你认为法界的自性是不是苦的自性呢，苦和他的乐就说是相对的一对，凡夫人认为一切万法是快乐的有快乐那么就说是佛教当中呢就说是认为痛苦的，那么苦和乐这两种是不是法界的自性呢，都不是，无常苦空无我，像这样的话就是做这样一种事物抉择下去的时候呢反正凡夫人认定的这个全是颠倒的，然后把这个颠倒的对四谛有十六种颠倒相，这个是十六种争议然后就说苦空无常无我等等就说前面我们讲过的因集生圆就说是灭尽妙离道竹形出这个十六种形象这个也是，严格来讲不合法界自性你如果认为对这个有执着这也不符合法的自性所以说加起来就是三十二种，三十二种就说是两边常和无常像这样的话都不是法界的自性，这个就说有我无我这也不是法界的自性，你认为法界的自性是无我的无我本身也不存在也要打破，真正的波若波罗密多呢他是无分别智慧他是远离一切争议的一切争议通过三十二种争议来表达，来表述一切争议的所以说就是你说你没有超越分别心的范围你要不然落在常当中要不然落在无常当中，要不然落在空当中要不然落在实有当中，所以说不管怎么样都不是波若波罗密多的无分别智慧，只有远离了才是无分别智慧所以说如果你还没有离开分别心的行径的时候就没办法获得波若波罗密多，无分别智慧就是这样的本体了，为此，应成派首先即抉择现空双运离戏，正由于凭据理证摈除了认为虽无成实但世俗自相却成立的这一分耽著，故而息灭将二谛执为各居自地之异体的耽著，进而二谛融合成一味一体，依此必能摧毁偏执有无等一切执著相。那么就说是就是因为这个

缘故就是因为有执着就没办法现前无分别智慧的缘故呢应成派他对于上根利智者呢首先上来就抉择现空双运离戏，不分二谛不加胜义鉴别，反正呢就说直接抉择现空双运离戏的本体正因为凭借理证，前面我们讲过如果你分二谛有什么过失，问什么应成派不分呢一上来就不分呢他一上来就抉择双运离戏的所以说像这样的话就说分开二谛耽著是微细的一种执着相，所以说首先就抉择了现空双运离戏，正由于凭借理证摒除了虽无成实但世俗自相成立的这一份执着，说胜义当中他没有成实的世俗当中有自相的成立，那么有这样一种微细的有无得耽著，故而息灭将二谛执为各居自地之异体的耽著，所以说也能够息灭认为二谛是别别的他体，二谛呢执为各居自地是胜义谛就说是胜义的范围世俗谛居于世俗的范围，就好像有两个他体法的，虽然自续派抉择的时候呢他也有怎么样把胜义谛和世俗谛怎么样融合的，60.03

中观庄严论第20课，60-67分 听打稿 吴淞鲁

【正由于凭据理证摒除了认为虽无成实但世俗自相却成立的这一分耽著，】

说胜义当中他没有成实，世俗谛当中有自相成立，那么有这样一种微细有无的耽著。

【故而息灭将二谛执为各居自地之异体的耽著，】

所以也能够息灭认为二谛是别别他体，二谛呢执为各居自地。是胜义谛呢居于胜义谛的范围，世俗谛居于世俗的范围，这个好像有两个他体法的，有两个他体法。虽然自续派在抉择的时候呢，他也有怎么样把胜义谛和世俗谛，怎么样融合的，怎么样一味双运的。但是站在应成派的高度，永远无法圆融。永远无法圆融。因为胜义谛面前分二谛的时候，胜义谛分二谛，像这样的话，你圆融不了，没办法圆融。所以在自续派看起来的时候，当然这个问题如果说不观待应成派，自续派看待下面的唯识啊，小乘啊，都可以讲得过去，但是在应成派的高处就没办法安立了。像这样的话，就说是这个“息灭将二谛执为各居自地之异体的耽著。”

【进而二谛融合成一味一体】

没有别别他体了。

【依此必能摧毁偏执有无等一切执著相。】

前面讲，偏执有无最微细的在自续派当中，就说是：世俗有胜有无，像这样的话，偏执有无等一切的执著相，全部可以、完全摧毁。

【这一宗派(应成派)对于四边无需加上成实、胜义等二谛各自的鉴别，一并推翻四边的耽著对境，从而有境之心相合圣者入定智慧而决定远离一切所缘与承认的究竟大空性实相。】

那么就是说，应成派呢，他对四边不需要加上成实、胜义等二谛各自的鉴别的，不需要加这些成实也好，胜义的鉴别的。就说一切成实在胜义当中不存在。显现在世俗当中有，像这样的话，或者说是破四边的时候，就说胜义当中不存在有边，名言当中不存在无边。像这样的话，就是加上这二谛鉴别，根本不需要一并推翻。一并推翻对四边的耽著对境。这个地方的“一并推翻”我们要知道呢，所谓的“一并推翻”不是在一个时间当中，通过一个理论全部推翻的。他推翻的时候是次第推的，那么次第推翻，就是首先推翻有边，再推翻无边，再推翻第三、第四边。

那么像这样的话，以前我们学习过《中观总义》嘛，益西堪布写的《中观总义》，在《中观总义》当中呢，麦彭仁波切和ra河(61:52)格西辩论的辩论书当中，对这个问题讲到了，应成派，他在摧伏四边的时候，就是说次第推翻，还是就是说一次当中推翻，像这样的，麦彭仁波切回答的时候就是“次第推翻”。那么次第推翻的话，是不是和自续派一样？和自续派一不一样。那为什么不一样呢？

那么第一个自续派，他打破有边之后呢，就说是这个有边推翻之后，他成许一个无。就说有边不存在，他成许非有。非有这个问题是存在的，非有即无嘛。像这样呢，所以说胜义当中，有无的承认。世俗谛当中，就说是非无，非无的话就是有。这方面也是可以成立的。或者就是他，把第一边打破之后，打破有边成许无边，打破无边成许一个无无边，反正这就承认的。你把无打破之后呢，这个无是不存在的。这个方面他是承认的。他有一个无边可以承认的。成许一个无边。那么就说是，像这样的就说是，应成派呢，不是这样的，打破有边之后，不再承认。这个方面就是最大的一种，最大一种就说分歧之处了，自续派他总是有承认的，你把有边一打破，有边一打破就承认无。

像这样的话，比如说有生无生就是一个例子嘛。像这样的话，就说我把生打破，我成许一个无生。把住打破之后，成许一个无住。然后灭打破之后，我成许一个无灭。无生无住无灭，这个是空性我是必须要成立的。

应成派不是这样的。打破了生之后，不承认无生。这个方面实际上我们看的时候呢，好像是看不出，但是你仔细思考的时候呢，这个方面就是应成派的特色。那么就是说有边打破之后，不成许一个我。不成许一个就说“无有”。不成许一个无。无边，就是把无边打破之后呢，无本身，无无边不承认。无无边这个本身也不承认。然后就说是，把这个有打破之后呢，也不承认这个无有亦无，非有非有打破之后，无有非有非有，也不承认。反正打破一个，绝对就是究竟的实相。

但是呢，就是因为众生有四边的缘故，他必须要次第推翻。不可能一次性当中，一个理论就把所有的四边都推翻，这个不是这样的。所以在推翻的时候呢，是次第推，但是在推完之后，打破一个绝对是法界实相。就是抉择就是法界实相。

因为在法界实相当中，即不存在生也不存在无生。所以说应成派就说，打破了生不称其无生。就不称其无生。所以他就一次性就把他抉择到法界实相了。但如果众生的执着，比如说众生的这样一种空基啊，他有很多很多，所以说在破的时候，可以一个个破，但是破完之后，绝对这个，所破的这个东西绝对就是法界自性、法界实相了。这个方面就是二者之间大的差别，所以说什么叫“一并推翻四边的耽著对境”呢，就是从这个角度可以理解的。

【从而有境之心】

就是讲菩萨修行的这个有境的心。

【相合圣者入定智慧而决定远离一切所缘与承认的究竟大空性实相。】

他如果能够一并推翻之后，他的心就和圣者的入定智慧完全融合了。就能够远离一切所缘和一切承认。安住在究竟大空性实相当中。

【而在后得时，道果一切法依据二谛量所作的分析，无有妨害而安立也就更富合理性。】

那么这个是在讲他着重讲入定的时候，那么在后得的时候呢，可以根据情况来做承认。那么就在后得的时候呢，道果的一切法，依靠二谛量所作的分析呢，无有妨害而成立就更加富有合理性呢，那么在世俗谛当中，在后得位中分开二谛，像这样的话，他在这个世俗谛当中呢，一切道果都可以无有妨害而成立了。

【应成派对有无承认不是一概而论，而是加以辨别来讲，这实属全知龙钦绕降独树一帜的观点，如果详细分析破他生的《回遮论》等，必定生起诚信。】

那么应成派呢，对于有承认和无承认呢，不是一概而论的，也不是一概说有承认，也不是一概说无承认。而是辨别，通过辨别的分式，如果你是在安立是根本慧等境界一概不承认。那么如果你说是在后得位的时候，这个时候要承认道果啊，承认这样一种无幻无论所取的一些所取境，这方面都是可以承认的。那么就是通过这方面的话，无垢光尊者这个独树一帜的观点是在《如意宝藏论》当中，如意宝藏那个自释，《白莲花论》当中呢（如意宝藏论大疏·白莲花），对这个问题讲得非常清楚。

所以说，如果详细分析，破他生的《回遮论》等必定对这个问题会产生诚信。那么这个《回遮论》是不是《回谏论》呢，这个不知道。

不知道是不是《回谥论》，在上师的笔记当中，那些写笔记的人都说
是《回谥论》，但是这个地方写的呢是《回遮论》。那么《回遮论》和
《回谥论》是一个论还是两个论，这个我也搞不清了。

像这样的话呢，就是讲到了这样一个问题了，所以说呢，如果是
详细分析论典的话，对这个有承认也好，无承认也好，就可以产生一
个决定的信解。就是这样，今天讲到这个地方。

止于67:00分