**第15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》，《文殊上师欢喜教言论》从大的方面分了两个科判。首先是宣讲造论分支，第二是所说论义。造论分支又通过造论五本进行安立，造论五本当中有由谁所造、为谁而著、属何范畴、全论内容和有何必要。前面对于这三个问题做了安立，现在讲的是第四个问题。

第四个问题是全论内容，全论内容实际上是通过二理对于二谛无谬真如而作详细的观察，引导后学的相续当中产生殊胜的定解。有了对二谛的殊胜定解之后，就可以在修行的时候如是如是的去安住，如是这样一种法界真如相。那么在这个当中，前面也讲过胜义谛的道理和胜义谛的自性，然后也讲到了所谓名言谛通过唯识宗的观点进行安立了。前面对于有些宗派，有些人认为第八识阿赖耶识除了细微的意识之外，不安立其他的阿赖耶识，关于这个问题前面已经做了分析。实际上，宁玛派自宗在名言谛当中是可以承许阿赖耶识的。而且这样的阿赖耶识是补偏堕于意识和不偏堕于其他的诸识的一种明清的部分，能够受持习气的一个心识，这个是在名言当中必须要成立的。

今天继续讲这样一种道理：

【凡是否定自证与阿赖耶的这所有理证均是指向唯识宗承许自证成实的，何时何地都不是针对名言中承认阿赖耶与自证的观点】

那么在《入中论》，还有在《智慧品》当中，有些地方说《中论》的一品当中，也是对于自证的问题做了分析、做了破斥。我们应该知道，凡是否定自证，凡是否定阿赖耶识的所有的理证，都是指向唯识宗承许自证成实的。也就是说，如果名言谛当中承许自证，那不但没有过失，而且有很多必要性不承许自证反而有过失。但是如果说在胜义谛当中承许自证实有，承许阿赖耶识实有，像这样的话就有很大问题。因为在抉择法界实相的时候，如果还有一个实有的法被成立的话，那么心识就能缘它而成为法执，就没办法真正的了知法界自性，没办法证悟一切万法空性了。所以说在胜义谛当中如果承许的话，肯定是要破斥的。那么何时何地都不是针对名言中承认阿赖耶与自证的观点进行破斥的。

【诚如以破除蕴界处、道果所有成实法的理证并不会妨害中观承认在名言中蕴界的安立及道果一样。】

那么这一段就是打个比喻讲，自宗和他宗（自方和他方）都承认的一个比喻。比如说大家都承认中观宗破除蕴界处，对于五蕴十八界十二处进行破斥；对于道果的安立这些所有成实都要破斥，通过理证进行破斥。但是虽然破掉了蕴界处，破掉了一切道果的承许，但是也不妨害中观宗在名言谛当中承许蕴界的安立，还有在名言谛当中承许修道。名言当中发菩提心或者得到一地二地的果，乃至于成佛的果，像这样在名言谛当中是承认的。就像这个一样，实际上破除自证破除唯识宗的阿赖耶识，同样的道理在胜义谛当中虽然无自性，但是在名言谛当中它是可以安立的。就像一切的蕴界处和道果，在胜义谛当中破除之后，一切无所缘一切都是空性，但是在名言谛当中绝对不会破除蕴界处的安立。尤其是道果的安立也不会破除。

【当然也要明白：像外道徒所谓的恒常实有的神我等在名言中也绝对是虚无的。】

此处说胜义当中破除的，名言谛当中不一定破。这个方面前面我们已经观察了，很多法都是胜义当中破名言当中不一定破的。当然也要明白，像外道的所谓恒常实有神我，这个是一个例外。也就是说这样一种神我在胜义谛当中不承认，根本是不存在的。在名言谛当中呢也绝对是虚无的。前面我们承许胜义当中蕴界处这些都是不存在，但是在名言谛当中可以承认。外道就不是这样，外道的所谓的神我胜义当中不存在，在名言谛当中也是绝对不存在的。

为什么内道外道有这样的差别呢？或者有些人会想是不是因为你自己是内道徒，所以说你的蕴界处、你的道果、发菩提心、因果的问题，在名言当中可以安立。对方是个外道的缘故，所以你就说他的观点在二谛当中都不存在？实际上不是这样的。实际上真正的观点主要的问题是来自于外道承许的恒常、实有的神我，不管是任何一个法，如果是神我也好、还是其他的自性也好、还是其他安立一个其余的名目，如果你承许恒常、实有，如果你一旦承许了恒常、实有，就可以肯定这个法在二谛当中根本不存在，二谛当中根本没有的。

那么这个所谓恒常、实有的法在胜义谛当中能不能得到呢？胜义谛当中是根本得不到的。既然在胜义谛当中得不到，名言谛当中有没有恒常不变的实有法呢？名言谛当中也没有一个恒常不变的实有法。所以，这个地方不是说这个是外道、或者外道的神我，有一个宗派的问题在里面，这个里面是一个恒常不变的法，实际上在二谛当中根本不存在。随顺于这样一种事情本身，而不是随顺于宗派。这并不是随顺于内外道的名称的安立，而就是说符合实际情况的就可以安立，不符合实际情况的一概不予安立。在整个内道当中，没有一个真实承许的恒常的法，所有恒常的法都是没有的。所以说有些法在胜义谛当中，一切万法胜义当中是空性的，但是在名言谛当中是可以承许，可以安立。很多内道的法都是这样的，外道的神我等等，这些方面因为承许一个恒常不变的法的缘故，这个法在二谛当中是不存在的。

下面讲一个很重要的问题：

【总之，如果在名言量面前成立有，那么在名言中谁也无法遮除；倘若以名言量有妨害的话，谁也不可能建立它于名言中存在。】

那么这个方面告诉我们，如果在名言量面前，这个法成立有，比如说阿赖耶识。如果在名言量面前可以成立的话，那么在名言中谁也无法遮除它。蕴界处也是这样的，阿赖耶识也是这样的。如果我们真的要使用名言的理论，对于阿赖耶识、对于自证进行一番分析的时候，有没有办法遮除它呢？肯定没办法遮除阿赖耶识和自证的。蕴界处的存在也是这样的，在所有胜义当中不存在，但是在你的眼识、在你的意识等等面前，如是如是清清楚楚的显现出来。所以这个方面就是通过名言量，通过现量、比量等等，像这样的话都是可以安立的。所以如果在名言量面前可以成立的话，在名言当中谁也没办法遮除它。

【倘若以名言量有妨害的话，谁也不可能建立它于名言中存在。】

如果你安立的这样一种增益，一观察的时候以名言量有害，名言量对你的观点是有妨害的。如果这样的话，那么谁都没有办法建立它在名言当中存在。你说在名言当中存在是不可能承认的，因为它对名言量有害的缘故。

【同样，依靠胜义量成立无有，要建立它于胜义中存在这一点谁也无能为力。】

同样的道理，如果通过胜义量观察一切万法的自性。一切万法的自性观察的时候，根本在胜义量面前无法得到的话，那么不管是谁要建立它在胜义当中存在，这一点都是无能为力的。我们现在在胜义当中建立一个实有的法也不行，不但是我们，就是佛亲自出世，然后他要在胜义当中建立一个实实在在的法，实际上也是无能为力的。因为这样的法不符合实相。

上面这一段是讲什么意思呢？这一段的意思就是说，比如说唯识宗的自证，如果中观宗通过胜义量观察它根本没有的话，那么他要在胜义当中建立自证存在、实有存在、依他起存在，这个也是根本不能的事情。在《入中论》当中，在其他的《智慧品》当中，实际上就说如果承许一个实实在在自证的话，就有这样或者那样的过失，所以在胜义当中根本也是无法存在的。

【这是一切万法的必然规律。】

一切万法都是这样的，如果是你在胜义当中存在的话，那么在胜义当中有，但是一切万法胜义当中根本无法存在。名言谛当中如果符合名言的理论，那么这个时候就可以安立它在名言谛存在。这个方面就是万法的必然规律。那么实际上，意思是说中观宗或者佛教，必然是随顺一切万法的规律来进行安立宗义的，胜义当中不存在这个是万法的规律，然后名言当中存在这个万法的规律。【所以说谁能够随顺于这样一种万法的规律进行安立宗派，这种宗派那就绝对是不败的宗派。如果就说你违背了这样一种万法的必然规律去安立，比如说万法当中是空性的，你要去安立一个实有的法，违背了这个法的必然规律，胜义当中规律，那么就是肯定有这样或者那样的过失。这个法在名言当中存在，这个就是它的规律，如果你违背了它，就说它不存在，这个也有这样或者那样的过失。所以说呢真正来讲的话应成派、中观宗或者佛教，他肯定是随顺万法的实相进行安立的。

那么万法的实相，就分为名言和胜义两种，就分了这两种。所以说佛法当中的这样一种观点他必定是正确的，就是符合万法的必然规律进行安立的，这个方面就叫做事势理。就说是通过一切万法相合于一切万法的必然规律，而安立的宗义这样一种推理方式就是事势理，就是通过一切万法是胜义当中空性的 ，所以说应成派或者中观宗说一切万法是空性的绝对就说是没有谁能破掉的，没有谁能破的掉。在名言谛当中也是这样的，名言谛当中的这样一种蕴界处安立啊，因果不虚的这样一种安立啊，前后世的安立，实际上这也是必然存在的客观规律，所以说随顺它去安立的这样一种正见，也必然是没有谁可以破除的掉的。所以说我们要安立宗派，是随顺一切万法的必然规律进行安立。那么如果真正要说这样一种道理呢，在四种道理当中叫法尔理。一切诸法法尔如是的，跟随这样一种方式去安立的的宗派是最正确的，所以说我们现在学习的时候也是随顺一切万法的规律来进行抉择，来进行修学而已。

【进行此番分析,对于整个大乘无论是显宗或密宗都是一个重要环节。不仅仅是显宗,就连密宗也是先抉择一切显现为自现,进而自现也抉择为心性大乐。】

那么进行此番分析呢是对于整个大乘，不管是显宗也好密宗也好，都是一个非常重要的环节。不仅仅是显宗当中先抉择一切万法的自性非常重要， 即便是密宗当中呢也是先抉择一切万法是心性的自现，心识的自现，然后把这种自现抉择为心性的大乐，这个方面也是密宗的观点，所以说这个地方所讲到的说进行此番分析。进行此番分析的意思就是说在名言谛中承许万法唯识；胜义当中呢，首先把它抉择为空性 在进一步把它抉择为如来藏。像这样一种此番分析的方法，对于这个显宗来讲也是非常重要的。

那么显宗当中呢是有这样一种唯识或者有这样一种中观，当然就说月称论师或是清辨论师在讲粗中观的时候（中观有粗中观和细中观），在讲粗中观的时候，就说是承许外境存，在这个时候是不安立外境唯识的。但是在承许修行的细中观的时候呢，月称菩萨也好，清辨论师也好，都承许万法唯识，然后再把这种心识抉择为空性。如果需要再进一步抉择的话，那么这个心性的本身，空性的本身它不是一个不单单的空，它肯定和一个法要双运的。那么这样一种究竟清净的空性和谁双运呢？不可能是和不清净的法双运的。因为这样一种不清净的法在胜义谛当中，连名称都不存在的缘故，所以说这样一种究竟清净的空性只能够和这样一种无为法的光明双运。所以这个时候就必然会引发这样一种如来藏光明的观点，那么这种如来藏的光明它是存在在哪里呢？不是存在在外境上面，不是存在在石头上面，而是存在在自己的心性上面，所以最后就知道这样一种心性本身它就是一种空性和光明双运的自性，这样也是心性的法性。

那么这样一种心的有法呢，就是名言谛当中这个心识，平时我们从眼识到阿赖耶识之间，他的名言谛当中的有法也是这样一种八识聚。那么它的法性呢，就是这样一种空性和光明无二的这样一种状态，所以这个方面就是有法和法性之间的这样一种本体的关系，在显宗当中也是这样抉择的。所以说如果真正要通达显宗当中的究竟关要呢，也必须要真正的从唯识当中去下手才可以通达这样一种的心性的法性是这样一种如来藏。

那么密宗实际上也是一样的，从这样的所境的角度来讲的话，那么显宗和密宗所抉择的对境没有什么差别的。那么从能境的角度来讲的话，实际上它有一个窍诀的安立。那么密宗窍诀的安立，也是首先抉择一切显现是自现。在无垢光尊者的窍诀，很多的这样一种窍诀当中，首先把一切万法直指为心识，再把心识直指为空性和光明无二这样的本体的状态。所以密宗当中也是先把是显现？是自现？进而把自现抉择是心性的大乐，修的时候直接在心性上去修，取整一，像这样的话也是一种窍诀的方式。所以说不管是显宗也好，密宗也好，那么就说是了知一切万法唯识所现的这个观点，实际上是非常非常关键的。

也就是说讲了这么多也是让我们也是要转变一种观念，麦彭仁波切也是让我们转变观念，一方面呢是名言谛当中的究竟实相，也就是唯识的观点。还有一个问题就是说已经入了宗派呢，多多少少对宗派会有一些偏执。如果我们觉得我们是唯识宗的观点呢，唯识宗的这样一种抉择，我们就会对唯识宗的有一些这样一种喜爱，那么对其他宗派多多少少也会排斥的。那么如果自己觉得自己是中观派的学习者的话，那么当然就会对中观派以外的这些唯识啊等等，就会有一些排斥的。但是通过全知麦彭仁波切在论典当中呢，通过很多的大量的这样一种理证，通过很多的大量的教言来观察的时候呢，实际上我们就知道了唯识它是一个很殊胜的一个方便。要我们现在的话就是不是要排斥唯识，而是说要正确的认知唯识，而且在认知唯识的时候呢怎么样才是唯识它自己的本来的这个本来的状态。

唯识它是这样一种唯识，不一定是唯识宗。因为唯识宗的话，它就是一个宗派了。但是唯识的教义不单单是唯识宗当中有，佛陀在经典当中讲到了唯识，弥勒菩萨讲到了唯识，还有中观的一些论师当中也是讲到了唯识，所以说像这样的话万法唯识他是作为大乘的修行的一种方式，所以说我们对于唯识的它真实地本来的事相呢要了知。就是他在名言谛当中他一切万法的确是唯识的，但是在胜义谛当中它也是空性和大乐双运的这个自性。

说此处有一个心性大乐，那么这个大乐呢，上师在注释当中也讲过，大乐的乐字不是说现在我们苦乐的乐， 不是苦乐的这个乐。为什么不是苦乐的这个乐呢？因为现在和痛苦相对待，相观待的这样一种乐，这个安乐呢不管是身体乐也好，还是心里乐也好，实际上这是一种心所法，他是一种心所，是一种有漏的东西。像这样的话我们在讲五蕴的时候，有一个受蕴，实际上这样一种受蕴当中也有这样一中苦受啊，乐受啊，还有舍受。所以说如果你说最后心性是这样一种大乐，很舒服或者说很快乐，这个方面实际上已经落到受蕴当中了。如果受蕴当中，其他的一些众生都具备这个受蕴呐，所以说如果是这种快乐的话，那么实际上学习佛法并不是真正最后就达到了这样一种快乐。如果真正达到了这种快乐，这个就是学习佛法的这样一种果的话，那么实际上也不需要修行佛法么。 通过其他的很多这样一种方式也可以得到这样一种快乐，但是这个方面的乐，不是快乐的乐，不是苦乐的乐，像这样一种所谓的大乐的乐呢，它是一种智慧，它是一种智慧。离开了超离了苦乐之后 超离了苦乐之外的，像这样一种最为殊胜的智慧的本体，这个方面就叫做心性大乐 。把它名称取名叫做心性大乐的而已，实际上这个方面不是大安乐很快乐的乐， 还是完全是无分别无为法的一种智慧，所以说把这个自现呢也是抉择这样一种无分别、离戏的智慧，这方面也是密宗当中的一种观点。

【总而言之,开显所有大乘显密观点之根本的要诀就是此论】

那么我们应该知道开显所有大乘显密观点，因为前面我们也讲过了不管是显宗的观点呢，最后也是要落在这样一种心性的光明空性双运角度，密宗呢也是这样的。所以说这样一种《中观庄严论》它是从整个总的角度， 开显了一切大乘显密观点的根本，就是这样的《中观庄严论》。所以说对于《中观庄严论》当中讲万法在名言当中唯识，这个必须要产生一种定解。然后 在胜义当中空性要产生一种定解，在这个基础上可以引出，间接地引出他的光明的承许。

所以说这个方面《中观庄严论》实际上是一切大乘显密观点的总的要诀，总的要诀就是这样的。当然如果进一步的更细致、更广大的开显这个光明藏啊，像这样的话，《中观庄严论》当中倒是没有的，但是总的要诀在这个中观庄严论当中已经完全包括了。

【诚然,作为大乘行人都要按照佛陀所说整个大乘可包含在五法三自性等之中而如此承认,可是关于如何实修之道唯有这位阿阇黎所开创的宗轨。所以说,此论委实至关重要。】

那么作为大乘行人都要按着佛陀的教言而行持，那么佛陀他已经把整个大乘，包含在了五法三自性当中了。前面也是引用了这样一种《楞伽经》的教义：五法三自性，以及八种识，有八识聚二种无我义，涵盖住大乘。所以就说，一切大乘已经包括在了五法三自性这些教言当中，必须要这样成立。

但是如何修持这样一种整个大乘之道，怎么样通过五法三自性来实修大乘之道呢？就是这位大阿阇黎开创的宗轨，就是这位大阿闍黎《中观庄严论》当中开创的宗轨。首先通过窍诀的方式了知唯识，名言当中唯识，然后把心识打破之后抉择为心性、光明或者是空性的这个部分，所以它真正这样一种实修之道是在《中观庄严论》当中已经有的，所以此论就显得至关重要了。

【名言中承认实法存在并运用自续因而着重阐明有承认的相似胜义、建立宗派，从这一角度而言，阿闍黎可列于自续派的论师中】

一般来说，大家公认静命论师是属于自续派的论师，是东方三大自续师之一。为什么可以把他安在自续派的论师行列当中呢？因为静命论师，名言谛当中承认实法的存在，这个所谓的承认实法存在就是指自续派的一种特色，自续派在名言当中是承认实法存在的。但是我们一定要知道，这个所谓实法，它的这个概念、它的定义并不是指我们脑海中所浮现的堪忍的法，胜义当中不空的法这个叫做实法。

那么在《中观庄严论》当中或在因明当中所讲到的实法的话就是讲能够其作用的法。能够起作用的法，称之为实法。下面在讲后面这个必要这一块的时候，还要进一步这样安立，所以后面对这个实法还要做一些鉴别，主要是针对无实法而安立的。无实法没办法起作用，所以在名言谛当中不安立这些，在名言谛当中只承许这些能够起作用的实法，这些是当然存在的，当然是存在的，因为他们能够其作用的缘故，这是第一个特点。

【然后运用自续因着重阐明有承许的相似胜义谛建立宗派】

名言当中是这样的，那么在胜义当中承认呢，它使用的是自续因。自续因当然是观待于应成因来进行安立的，因明当中的应成因，像这样的话它有比较严格的立义的。自续因是三项齐全的因，或者这个自续是指自相续，自己的相续也承认这样一种三推理，自己也承认三项推理，像这样称之为自续。那么应成因就是指自己不承认这样的三项推理，但是以别人所安立的三项指出应该成为如何如何的过失，所以叫做应成因。像这样自己不承许三项，但是指出别人的三项有这样或者那样的过失，像这样就被称为应成因。

那么就说自续派的论师，他是通过自续因而着重阐明有承认，有承认就说在胜义谛中有一个无自性的承许，有一个空性的承认，像这个相似胜义，从这个方面广大的建立宗派。从这一角度而言，符合自续派的法相，所以阿闍黎可以列于自续派的论师当中，因为他在讲论的时候必定是通过这样一种承许来建立宗派的，所以名言中承许实法，这是第一个，第二个通过自续因来着重承认相似胜义来建立宗派，所以被划在自续派的论师当中。

【但万万不可认为其见解远远比不上应成见，因为就创立二理融会贯通的大乘总道轨而言，与二谛双运不住一切之法界要领始终一致，无有任何差异】

但是我们不要认为把他划在自续派论师当中，他的见解只是自续见而已，远远比不上应成见，不要这样认为的。为什么不能这样认为呢？因为静命论师相续中的确完完全全是证悟了应成派的见解，完全已经现证了，但为了利益有情的缘故，在造论的时候相合于自续派根性，着重讲解单空而已。所以决不能认为他的见解是远远比不上应成见的。

下面讲的是根据，因为他创立了二理融会贯通大乘总的道轨。名言谛当中安立唯识，胜义中安立空性，安立空性的时候也有次第性。首先着重安立相似单空，最后安立离戏空。他创立了这样一个以二理融会贯通的大乘总的轨道，与二谛双运不住一切法界要领始终一致。像这样无有任何差别的缘故，所以说不要认为他比不上应成见。他相续当中完全证悟这种应成见的缘故，证悟一切法界的缘故，才能够在论典中相合于大乘总的道轨。安立所写的《中观庄严论》，名言当中唯实的观点，胜义当中单空或者离戏空的观点，始终和法界要领是一致的，所以也说明他相续中证悟之后才能写出来，相续当中没有证悟就写不出来。因此说他证悟当中完全和月称菩萨等等是无二无别的。

【所以，具德月称论师的意趣——所有显现直接清净本地而令名言假相悉皆消于法界的甚深见解，等同于大圆满论著中抉择本来清净的道理，就此而论，其实就是持明传承之自宗。】

那么下面这一段，就是抉择究竟胜义谛的月称论师的《入中论》的意趣，像这样实际上是和大圆满的本来清净是相同的。那么下面讲具德月称论师的意趣把所有的显现直接清净本地。什么叫所有显现呢？平时我们所讲的从色法乃至一切智智，没有一个剩下的。不管是你眼识面前的法，还是你意识面前的法，反正中观宗月称菩萨讲六识不讲八识。或者如果要讲八识的话，从眼识乃至于阿赖耶识面前的一切法，所有的显现，不管是什么法，直接清净本地。一切显现的法本来自空，所以胜义当中完全一切都是无所缘的，直接就清净在本地当中。而令名言假相全部消于法界。一切名言谛当中的假象，我们就说眼识面前的法、或就说我们语言面前的法、我们的分别心意识面前的法，这一切万法都是名言假象。

显现方面安立成假相，前面我们说真实和非真实的时候，所谓的真实就是讲一切万法的空性，所谓的非真实就是讲它的显现，所以一切名言的假象全部消于法界的胜义见解。一切万法在显现的当下完全都是离戏的这样一种胜义见解，实际上等同于大圆满论著当中抉择本来清净的道理。大圆满的修法当中有个本来清净，那么本来清净这一块和应成派的见解，完全是从所净的角度来讲完全是一样的，就此而论实际就是持明传承的自宗，就是宁玛派这样自宗的教义，提醒我们对于应成派的观点、对于离戏的空性一定要注意抉择，相续当中对于应成派的观点一定产生殊胜的信心。因为如果没有通达应成派的见解直接去抉择本来清净是有困难的，所以通过理论抉择的时候称为中观应成见。通过窍诀直指的时候就叫做本来清净，实际上就所诠的意义来讲一模一样的，都是要让你抉择离戏的观点。

本来清净的时候一切万法是本来清净的，为什么是本来清净的，本来清净的根据是什么？这个时候就可以使用应成派的观点来抉择。因为应成派不分二谛，一切万法显现都是离戏空，这种离戏空实际上就是本来清净的道理了。如果我们通达了应成见，就比较容易通达本来清净，如果不通达应成见就难以通达本来清净，很难以准确掌握本来清净的窍诀所在处。这个方面是非常关键的，所以说很多人对大圆满实际上是觉得很高的，很喜欢的，但对于中观就觉得这个是分别念，是不重要的。但是麦彭仁波切在这一段当中已经提醒我们了，实际上，应成的见解和本来清净的见解实际上是等同的，如果我们了知了应成见就可以真正通达本来清净，就此而论就是持明传承的自宗。

【我本人虽然自愧不如，却对此向往不已。】

麦彭仁波切非常谦逊的说，我虽然对这个问题自愧不如，没有证悟，但很向往这种道，很向往应成派的观点和本来清净的观点。所以说像这样的话也是对我们来讲也是一种提携，或者说是一种鞭策。实际上我们自己也要对应成派的观点着手去修学，然后可以正真通达本来清净，否则像仁波切去年冬天讲的大圆满的颂词。大圆满的发愿文，其中很多应成派观点，也讲了很多本来清净的观点，所以说像这样如果对于中观的见解，对应成派的见解有所了知，在看的时候就会在这个基础上有所通达的；如果对于应成派的见解不了知的话，那么什么是本来清净？这个只是一个名词的概念，它的意义、它的所诠意就没办法去体会了。所以不管怎样，可以把应成派的观点作为一种前行，作为一种不共的前行去安立。

法王仁波切在执断要诀的这样一种这个，就说是这个直指心性的这个注释前面也是引用了这样一种这个，也是引用了这样一种观心的方式和应成派的这个中观的方法作为前行的，作为他的这个不共前行。就是因为有这样一种相似相同之处的缘故，所以说前的讲中观见如果不组抉择好的话，那么后面的大圆满也很难以认知的。按照传承祖师的这样一种这个特点来讲的时候呢，以前就说都流传这样一种公案呐，就以前这个华智仁波切的弟子乌金滇进诺布他要给弟子讲大圆满之前呢，首先是三年当中给弟子讲《中论》和讲《入中论》。三年当中把这个《中论》和《入中论》讲完之后呢，相续当中对于这个大中观的正见，对于自空的正见，他有一种了知了，再给来讲大圆满一下就可以通达，一下就可以证悟了。所以像这样我们就知道学习《中观》的的确确呢，它是通向于大圆满的一种非常非常重要的梯阶，如果这个方面没有通达，没有产生一个殊胜的正见的话，真正要去直接去修大圆满，非常非常困难。这个方面呢麦彭仁波切也是通过一个特殊的语句，让我们对于这样一种这个中观应成派的见解，和这个本来清净的见解产生一种，产生一种希求心。什么特殊的词句呢？

【我本人虽然自愧不如，却对此向往不已。】

所以说麦彭仁波切他老人家这个语气就是这样，我们看到这个语气之后呢，实际上也应该产生一种共鸣。我们对于这个应成派的见解啊，对于这个本来清净的见解，也应该产生一种向往。如果有这个向往心，就自然而然就能够主动趣入，学习这样一种应成派的这样一种论典，自己会，自己付出这样一种这个精进心，去通达他。

【这部论典堪为大乘总的通衢大道，将二大宗轨理趣汇成一流，尤其是胜义量遵循具德龙猛菩萨的观点、名言量随从具德法称论师而承许，将这两条支流融入一味一体的理证大海究竟汇集为远离四边戏论之大中观的这部论已完整无缺地容纳了大乘佛经教义以及六庄严等诸大祖师诠解的深要。】

《中观庄严论》这部论典呢，堪为大乘总的通渠大道，那么已经就说前前后后被赞叹很多次的。那么就说《中观庄严论》能够把两大宗轨，也就是说这样一种甚深见和广大行的理趣呢汇成一流，尤其是胜义量是遵循龙树菩萨的观点、名言量是随从具德法称论师的观点而进行承许的，然后呢把这两个支流也是融入一味一体的理证大海当中。前面麦彭仁波切暂停偈当中呢，也是对这个《中观庄严论》，他就说是能够变成一个一味的理证大海也是做了赞叹的。所以说呢在这个显现上面呢，龙树菩萨这个传承也是非常先进的，法称论师的这个传承也是很兴盛的，但是呢就能够把这个龙树菩萨的观点和法称论师的观点融合在一个论典当中，一味一体的方式来进行安立的就是《中观庄严论》这个一部论典而已。

【究竟汇集为远离四边戏论之大中观】

那么就说是这个究竟它汇集为远离四边戏论之大中观，也就是说在《中观庄严论》当中呢，首先也是讲了这个单空，也是讲了这个唯识的道理。那后面呢也是讲到了远离四边戏论的大中观，应成派见解无二无别的这样一种这个大中观，那么像这样的话，在这个论典当中完全具备的。

【这部论已完整无缺地容纳了大乘佛经教义】

他就像《楞伽经》，还就说是《三摩地王经》啊，《波罗经》等等，这样大乘的佛经教义，还有六庄严等，诸大祖师诠解的深要。就是说六庄严就是在佛陀去世之后呢，在这个印度啊出现了这个六位论师，六位论师呢就说是把这个佛陀的这样一种这个经教，他的这个隐藏的意义，精华的意义做开显，做弘扬，所以说呢后面呢，大家称这六位论师叫做南澹部洲的庄严，南澹部洲，所以称之为六庄严。六庄严呢，就说是这个想法，有的时候分别的方式是不一样，但是共称的方法呢，中观的两位论师啊，就是这个龙树菩萨和圣天菩萨，那么就当然就说是中观的这样一种这个大祖师。那么深要在《中观庄严论》肯定是有的，因为他着重讲胜义谛的时候就是讲这个中观的空性嘛，这一部分呢是肯定存在的。还有呢就是两大庄严呢就是讲对法的，两位论师。对法的两位论师呢就是无著菩萨和这个世亲论师，那么这个是对法，主要是讲这样一种这个俱舍嘛，对法的这样两大祖师。那么就说是这个上对法，就说是这个上俱舍呢，它是这个大乘俱舍，像《集论》是无著菩萨他写的，然后就是《下俱舍》，也就说小乘的《俱舍论》呢世亲菩萨写的。所以说对对法的弘扬方面呢，就说是无著菩萨和这样一种世亲论师，两个论师的这个观点。那么在这个当中呢也是牵扯到一些这个，这一方面的问题，对于对法方面的这个阿毗达摩的方面的问题，在这个当中也是存在的。然后呢还有就是讲到了在这个因明方面的，因明方面呢就是两个论师，一个是陈那论师，一个是法称论师。像这样的话，这个因明的观点当然在《中观庄严论》当中也是有的。所以说呢，中观的龙树菩萨和圣天论师，还有在对法方面的一些唯识的观点，还有就是在因明当中的一些这个法称论师等等承许的观点，在这里面都有，都是存在的。所以说《中观庄严论》已经包括了六庄严等诸大祖师诠解的深要。

【对于大地之上无与伦比的这一伟大善说，偏执一方的人们为何不恭敬顶戴？】

那么这个论典呢在大地上面已经出现了，而且在大地上面一个是无与伦比的伟大善说，偏执一方的人们应该恭敬。为什么不恭敬顶戴呢？谁是偏执一方的人们？偏执一方的人，在显现上面呢，有些人是偏执于唯识而排挤中观的这个也有，有些呢是这个认为自己是中观的修行者，而就说排挤唯识的这个也有，这个叫作偏执一方的人们。有些是着重于世俗谛，有些是着重于胜义谛，着重世俗谛的人呢，他就说是在这个实执当中出不来，那么就说是偏执于胜义谛的人呢，他对于这样一种这个，一切的世俗的资粮啊，发菩萨心的修行方面呢，好像觉得这个不屑一顾的，所以说这个通过偏执一方，没办法真正的了知佛教的一种这个不偏的要义，而这个论典就能够纠偏，这个论典就能够把这样，人们的偏执呢纠正过来，所以说只要是想要，就说是这个趣入真正佛法，亲近佛法的人，想要在佛法当中得到利益的人，应该恭敬这部论典。

每个人，实际上每个学法者从最初入道的这个发心来看的时候呢都是想要获得解脱的，那么都知道要获得解脱的话，必须要对佛经的这样一种观点，或者这些论典的观点无误地去趣入。但是后面慢慢学习的时候，不注意有的时候是内心当中的这样一种业障啊，有的时候是外面的这些，就说力量所引导之后呢，自己的这个心就变了，慢慢慢慢就偏到一方去了。但这个时候呢，我们就应该通过这样一种《中观庄严论》的一种观点，把我们这样偏执纠正过来，恭恭敬敬地顶戴这部论典。实际上恭敬顶戴的意思，当然一方面从表面上来看的话，就说没有理由不理解成放在佛台上去顶礼、去恭敬，便实际上所谓的恭敬顶戴，就好好地去学习这部论典，好好地去这个掌握这个论典当中所说讲的意义，这方面就是一种真正地，从内心当中一种恭敬顶戴。学习完这个论典之后呢，我们就可以不偏于世俗，不偏于这个胜义谛，不偏于唯识和中观，真正就可以掌握大乘的殊胜教义了，这个就能够踏上一个修习佛法通渠大道。

【望诸位千方百计研修悟入。】

所以这个方面也是告诫我们呐，应该千方百计地研修悟入这个论典的所诠义。

【诸佛出有坏密意的源流、殊胜宗轨交相汇集成的汪洋就是此论。】

也是进一步地赞叹这个论典，一切诸佛出有坏密意的源流就是这个论典，还有呢就是说殊胜的宗轨交相汇集成的汪洋就是这个论典，所这个论典呢是非常非常殊胜的。

【姑且不谈安住一座相应法界入定的觉受，甚至闻思时也没有掌握破立之理微妙的要点，却一味高攀谈论应成派，实在难有收益，因而理当由经此论的妙道对中观要义通达无碍、了如指掌。】

那么就是说是这个姑且不谈论安住一座相应法界入定的觉受，如果你真正能够，啊就说有了一个相应法界入定的觉受，有一座的话，肯定就说是对于这样一种这个一切万法的实相是现量觉知的。甚至在闻思的时候呢，也没有掌握破立之理微妙的要点，闻思的时候呢，他有一些要点必须要掌握的，如果这些破立之理微妙的要点没有掌握的话，实际上对于这个真正的空性，对于应成派的观点是没有办法去真实去通达的。

那么就说离开了修行的觉受，也离开了闻思的时候的这个要点，但是呢却一味高攀，自己是应成派的这个弟子，自己是学应成派的，自己呢就说是都在谈应成派的名称，就觉得自己就已经掌握了应成派，实在是难以益的。一方面就没有入定的觉受，一方面也没有真正地掌握破立的要点，所以说单单一味高攀应成派是难以收益。那么这个时候怎么办呢，怎么来纠正这样的问题呢，下面就是说应当经由此论的妙道对中观要义通达无碍、了如指掌。

就是说一下子高攀应成派，什么唯识啊，什么单空我都不管，像这样的话，在这个基础上是难以受益的。但是此论呢它是循序渐进的，此论对于世俗谛当中的的唯识的观点，他就是说讲的很清楚，也就是说如果我们通达了名言谛当中唯识的观点呢，就是对于就是说，二取当中的所取，对于二取当中的所取的执著呢就可以打破，唯识呢能够善巧的破掉，认为就是说，色心分开的别别他体的这个观点，像这样一种这个这一大块的执著就可以破掉了。

再进一步的，你能够学习本论当中的单空的观点的话，就是对唯识的这样一种，这个唯识的这样一种也能够打破了，在了知后面的有一个应成派的这个略说，在这个自空，在这个单空的基础上，再进一步的学习这样一种应成派。虽然是略说但他已经站在一个很高的高度上面了，在引导的时候呢，对空是打破了，这个时候呢你就掌握了真正的一种应成派的了义了。什么样是应成派的妙义，什么是真正的一切不执的空性的妙义，这时候才可以真正的去体会，否则的话就说一味的高攀应成派，把其他的唯识啊，把其他的单空全部一概排斥，实际上这个地方讲难有收益 。但如果你老老实实地的进入此论妙道，对唯识啊，对单空啊，对于离戏空 ，一步一步的去通达的时候呢，就真正就可以对于中观的要义通达无碍、了如指掌了。所以说像这样的话也是一方面是宣讲了本论的一个特色，一方面麦彭仁波切给我们指出了一条路 ，不要好高骛远，啊不要好高骛远，应该脚踏实地的，一步一步的去掌握这样的佛教的教义。

【如果能自始至终精益求精地学修这样的论著，那么藏地共称宛若雄狮交颈般的中观与因明必然名副其实地一举两得。】

如果就从开始到最后都能够好好的学修这样论著的话，那么在藏地有一种，这样一种说法，共上的说法，就是说中观和因明。实际上就好像是这个雄狮交颈一样，啊雄狮交头一样，像这样话，因为雄狮它是在这个野兽当中称为兽王，很多野兽呢就是说害怕这样的雄狮。但如果是一头雄狮的话，啊就是说一头雄狮的话，他就是说他自己的这个视觉范围有限，前面的是能够看得到，后面的看不到了。像这样的还是有漏洞，啊还是有漏洞的，但如果是两头雄狮交颈的话，那么这样这两头雄狮一交颈之后，那么四面八方的这个视觉就看得清清楚楚了，所以说其它野兽一看那了不得了，像这样那两头雄狮交颈的，像这样话就是说，没有一点破绽可言，他们就完全没有办法就是说有偷袭的机会，全部臣服，就是这样。

所以它就是说中观和因明，中观的理论和因明的理论实际上就犹如单个雄狮一样，如单个雄狮一样，说中观它在胜义谛当中，那就无法可及。它在抉择胜义谛空性的时候呢，没有什么理论可以和他相比的，因明呢是在抉择名言的理论的时候呢，没有和它相比的。那么就是说单个是这样的，但是它从一个角度来讲的话，其它的方面不一定就抉择的很完善的，中观当然也略说了名言谛。但是他对这个因明当中所讲的这些名言谛的观点，不是着重去强调去说的，因明当中呢，也是有的时候会提到一些无我的空性。但是呢对于真正的离戏空呢，也不是非常非常着重去宣讲的，所以说从这个方面讲的时候呢，有不完善的地方。但是呢，就是说中观和因明能够和合起来的，就好像雄狮交颈一样了，就好像雄狮交颈一样，没有一点破绽可言。

说一个人如果又通达了胜义的中观，又通达了这样一种世俗的因明。啊这个人呢是真正的，就是说这个完全可言立于不败之地了。不管是要从名言谛当中跟他讲，还是从胜义谛跟他讲，从他自己的理论体系来讲，已经完全已经圆满无碍。不管自己修行也好，还是对别人宣讲也好，都可以就说是一个无所畏惧的去趋入。所以说这样一种这样一种一个结论，来自于就是说对于《中观庄严论》至始至终好好去学习去体会，最后呢学完之后对于中观和因明都能够一目了然。

【二谛理相辅相成的无比善说、能赐予语自在胜果的宝论在印度圣地也仅此而已,原因是将各执己见的宗派合而为一理证的胜妙精髓绝无仅有,不可多得。】

那么就是说二谛理世俗的和胜义的道理，相辅相成的无比善说能赐予语自在胜果的宝论，在印度圣地也是只有这一部论典而已了。在印度圣地有很多很多殊胜大论典，但是呢就是把二谛理相辅相成的，能够最终赐予语自在胜果的这样宝论呢，是在印度圣地也是仅此而已。语自在的这样一种圣果有的时候是指文殊师利菩萨的这样一种本体，有时候就是讲这样一种殊胜的佛果，或者就是讲这样得地的这样一种圣果。像这样的话，在得地以上呢可以获得语自在的这样一种功效，或者文殊师利菩萨就是称之语自在，像这样的话就有很多很多不同的安立。那么在印度呢也是单单是这部论典而已，原因就是把各自体现的宗派合二为一的理证（就是指唯识啊、指中观啊、指因明等等），像这样合二为一的理证胜妙精髓绝无仅有，不可多得。

【关于本论如何宣说二理之义,以讲论的摄义而予以阐明，即是此全论内容。】

那么关于本论如何宣说二理之义呢？以讲论的摄义。用本论呢,在第四个问题当中就讲到了这个全论内容，那么就全论内容就是通过二理来抉择二谛的无有真如，那么本论如何宣说二理之义呢？通过来讲论的摄义，那么把全论的内容、摄义讲了之后呢，哦就明白了，本论是怎么样宣说二理之义的。那么就是以讲论的摄义而予以阐明此论的，即是此全论内容。

【如果有人想安立如是二理是追循龙猛菩萨而承认的吗？】

那么龙树菩萨当然就是说自空中观的，像这样自空中观的这样一种这个殊胜的论师，那么龙树菩萨承不承许二理呢？有的就这样问，那么下面回答：

【的确如此，】是承认的。【《六十正理论》云（《六十正理论》是龙树六论之一）:“佛说大种等,正属识中摄,了知彼当离,岂非邪分别?”】

实际上就是说龙树菩萨也承认，对《六十正理论》的解释方式也是不一样的，在上师的笔记当中也是提到了。像这样月称菩萨在《六十正理论》的注释当中他讲的时候呢是有另外一种讲法，那么静命论师他讲的时候呢，上师说，这个是，这一组问答应该是出自于这个就是说《中观庄严论自释》。《中观庄严论自释》因为他讲这个，名言当中讲唯识，所以说他就把这一句呢，尤其是前两句，抉择为名言当中的观点了。后面的抉择为胜义当中的空性，所以讲解的方式上是有不相同的，啊不相同。下面呢有解释：

【其中前两句讲述了世尊所说的四大种及大种所造,除识以外无有其余外境,这些现相均是心识本身而安立的,为此可摄于识中。】

“佛说大种等,正属识中摄,”那么这两句呢，前两句讲述了世尊所说的四大种本质呢，就是讲大种所造，大种所造，四大种就是很微小的这些四个元素嘛，地水火风。然后呢像这样的话，就是说地水火风和合起来了，这些平时我们看到的这个柱子啊，瓶子啊，或者我们的身体啊，这个叫大种所造，大种所造色。这个方面就是说他的这个因和它的这样一种累积的果。那么这些大种和大种所造的法，就是说一切色法呢，除识以外没有其余外境。

那么就是说一般的凡夫的人，愚痴的人认为呢，离开心识之外，这些都是单独存在的。有一个色法的外境，但是呢在这个当中说，除识以外无有其余外境，“正属识中摄,”除了心识以外呢，没有其余外境了。这一现象都是心识本身而安立的，为此可摄于识中。所以说这样解释之后呢，就知道龙树菩萨在《六十正理论》当中，他是可以承许的。那就是说你要按照什么样去解释《六十正理论》当中这个话，如果按照自空的这些论师看的时候呢，如果不承许唯识啊，他就不一定这样解释了。但是龙树菩萨这《六十正理论》到底是该怎么样解释？实际上就是说这些菩萨的金刚句，你这样解释也可以，那样解释也是可以的，都可以。所以说静命论师啊就把直接按照字面的意思呢，解释在这个心识当中，由此可以规摄于识中。下面解释后两句：

【如果又有人想，所以大种无论是外境，还是非外境的心识，之本性都真实存在。】

有人想呢就是说大种不管是外境的法也好，还是它归属在非外境的心识当中也好，实际上呢这个本性都是真实存在的，啊都存在的。但实际上我们在观察的时候呢，大种在外境当中是不存在的，因为前面已经讲过了，像这样它已经属于识中了。那么就是说最后在落在心识当中呢，心识的本性是不是真实存在的呢？心识的本性是不是存在的，下面就分析呢，就是讲“了知彼当离”。“那么了知彼当离“，岂非邪分别”，“岂非邪分别，”实际上对于他这个提问呢，就直接指出你是个邪分别，真正的理证就第三句当中讲的。

【彼论中的后两句，已明确指出心识的自性背离智慧之义,因为于真正的智慧前不现之故。】

那么就有些第三句当中讲到心识的自性背离智慧，因为它在真正的智慧面前不现之故，就是讲“了知彼”，了知彼这个“彼”字呢，就是讲心识，“当离”这个当离呢，有些译本当中呢，

我看其他译本，它就是说背离智慧的意思，后面注释当中也是讲到了背离智慧。当离好像是应该离开的意思，我们可以按这个译本当中讲当离，应该了知这样一种心识，它是背离智慧的缘故，所以抉择的时候，也应该善巧地离开它的这种实有承认。就是因为真正的智慧面前，根本不现所谓的心识。怎么样去理解呢？如果心识是实有存在的，当圣者获得入根本慧定智慧的时候，也应该照见它，因为它是胜义有，如果它是胜义有，圣者又入根本慧定照见法界的实相，应该照见它才对。但是恰恰在菩萨入根本慧定的时候，什么都不见。这个心识的自性根本不见的缘故，所以这个方面就叫真正的智慧面前不现。不现的原因就是说明不是胜义有的，你所谓的心识不是胜义有，不是胜义有也觉得它是真实存在的，这个就是邪分别。所以，后面一句说，你们的这种想法，难道不是颠倒的分别吗？你们有这种想法就成颠倒分别。

所以说，第一句、第二句破掉了外境，安立了心识；第三句把心识也是破掉了，在胜义谛当中、实相当中，心识不是真实有，在胜义当中一切是无所缘的。所以，你如果认为这些大种在名言中有，心识在胜义当中有，像这样的话，这个就是邪分别，根本不符合于实际情况。所以这方面是按照自释的观点，《中观庄严论自释》把这样一种观点，龙树菩萨他也承许，名言当中唯识，胜义当中空性这样一种理趣。

**宗派二理之道轨，建立一理之论典，**

**凡是如理随行者，必获妙理乘王位。**

这个方面就是个暂停偈。那么宗派二理就是讲，甚深见和广大行，或者唯识和中观。那么这样一种宗派二理的道轨，把这样一种宗派二理的道轨，通过一个理证来建立，就是这样一种《中观庄严论》。“建立一理之论典”，就是在一个论点当中完全融合在一起了。“凡是如理随行者”，只要能够如理的随行《中观庄严论》，“必获妙理乘王位”，肯定会获得妙理乘的王位。因为前面已经讲过了，已经把唯识和中观合在一起，共称为雄狮交颈一样的，像这个人肯定可以获得妙理乘的殊胜的王位，就是可以不可战胜的。

**随声附和是或非，迎合偏执者心意，**

**直抒宗旨之此语，击中何人请宽恕。**

前两句讲到了世间的一般的凡愚，世间一般的凡夫人，他都有一个随声附和的毛病。“随声附和是或非”，别人说是这样的，他就随声附和是这样的，不观察；别人说不是这样的，那么就随声附和说不是这样的。那么如果是这样“随声附和实是或非”的话，他迎合偏执者心意，偏执者他没有真正去完全安立、没有完全了知的话，他就会提出一些是或非的这样一些观点，如果我们随声附和是或非的话，就能够迎合偏执者的心，能够让他们高兴。但是，你迎合了偏执者，让偏执者高兴，又有什么意义呢？第一个，对于整个佛法来讲没有意义；第二个，对于偏执者本身来讲没有意义；第三个，对你自己来讲也没有意义。像这样的话，迎合偏执者的心意这是不对的，不符合于实际情况，不是实际情况，对修行没有意义的。下面两句，麦彭仁波切的意思是，我没有随声附和这种是或非，直抒宗旨之此语。名言谛当中，唯识存在；胜义谛当中，唯识不存在。像这样的话就是直抒宗旨，一切万法是怎么样，我就这样去抉择，叫做直抒宗旨之此语。我没有迎合偏执者的心理，所以“击中何人请宽恕”，如果我这样的语言击中了其他的人，请你们不要发怒，请你们不要不高兴，请宽恕，因为这个是直抒宗旨，完全符合于一切万法的真实状态。胜义谛当中就是这样的，名言谛当中也就是这样唯识的，所以我就没有随声附和其他人的宗派和观点，所以说击中何人请宽恕。从这个里面可以看出来，麦彭仁波切用了很多、大量理证，承认安立名言谛当中有唯识的观点，有些宗派不是这样安立的。然后再对于静命论师，他到底在胜义谛怎么安立，这个有没有跟随其他人的宗派去安立，所以在这个当中时候，肯定有些人不高兴的，麦彭仁波切说“击中何人请宽恕”，此为暂停偈，这个就是讲到了暂停偈。今天讲到这个地方。