**第31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--上师欢喜教言论》，这个论典当中如今宣讲的所说论义。所说论义当中真正开始通过抉择颂词的方式来了知一切万法无自性，因为离一离多的原故。那么就说的是离一多这样的因算是一个根本因，所以前面在立了根本因之后呢，下面就进一步的建其理。

那么对于这样一种根本因的非常合理的道理呢，我们进一步通过建立宗法，和建立周遍，通过这样一种科判来进行论证。那么现在就对于离一多因在自他所说法上面的确成立的问题，对于这样一种宗法完全成立的问题呢要进行广述。那么所以说在科判当中也是分了很多的科判，对于他的能遍，对于他的周遍的问题，总的能遍，别的能遍，对于常有的这些实一等等，逐渐一步一步的进行观察。那么现在主要是对于外道所承许的自在天等，这些常法进行分析。

那么前面已经介绍了，对于这个推理方式来讲呢，首先第一步呢因在宗法上面，因在有法上面必须要成立只是宗法，能立在所立上面安立这个同品；如果所立退失呢，能立肯定会退失的，这个方面叫异品；这个没什么不可以成立的，绝对可以通过已经确定的相属关系来证成的，这个叫周遍。那么如是三相就可以证成一切万法的真实义了，除了这个之外呢，二相还有六相等等过少、过多、堕入一边，完全可以予以铲除的。前面对于所讲三相因见义这个问题进行了分析。下面进一步宣讲：

【为此,想逐步论述一下在立根本因时所讲的离一多因在自他宗派所说之一切有实法上成立的道理。】

那么在这个地方想逐步论述一下，在立根本因的时候，在立根本因的时候所讲的离一多因在自他宗派所说的一切有实法上的成立道理。就说离一多在有法上，有法就是在讲自他所说的一切有实法，在他上面可以成立的道理，下面进行论述。

【本论《前释》中说:“切莫认为此因不成立。”】

那么本论在《中观庄严论自释》的前释当中也是这样讲过的，千万不要认为此因是不成立的，实际上此因离一多因的确是继承，在这样一种有法上完全可以安立的。

【如果有人想:离一多因到底是如何成立的呢？】

就说是这个麦彭仁波切通过《难释》，嘎玛拉西拉尊者有一个《难释》叫中观庄严论《难释》。在《难释》就是因为本论《中观庄严论自释》，《前释》当中讲“切莫认为此因不成立”，所以说在《难释》当中就进一步论述，既然此因是成立的，没有什么不成立的，那么离一多到底是如何成立的？所以麦彭仁波切也是根据《难释》这些提问的方式，通过他的解答的方式，通过这个次序进行阐释，这样讲，如果有人想:离一多因到底是如何成立的呢？

【首先建立离“实一”,因为“一”若不成立,“多”就不可能成立,“多”的组成基础即是“一”,故而才最先确立离实有的一体。】

那么在建立离一多的时候首先建立的是离实一，这个在科判当中也有这样安立的，首先是离实一，然后是离实多，从两个方面进行观察。那么为什么首先离实一或者重点放在离实一上面呢？因为就说一若是不成立的话，多也是不可能成立的。多的组成基础就是一，所以最初的时候，最先确立离开实有的一体。那么说很多人，或者说很多个物体，就叫多，那么实际上这个很多的多的组成的基础是什么呢？组成的基础就是这个一。所以首先把这个一确立是无自性的无实一的话，那么没有实有的一，肯定不会有实有的多，肯定不会有实有的多。所以首先确立离实有的一，这个对于我们来讲可以说也是着重来分析，着重来观察的一个地方。

【总的来说,在所知万法当中,如果存在一个自始至终成立实有的法,那么必然是不能分为现与不现等部分、独一无二的本性,并且何时何地都不会消失。】

那么下面这一段就讲到了真正的实一是的确不存在的。我们不是说要离实一吗，那么实一到底如何离开呢？下面就讲到真正的实一是绝对没有。总的来讲在所知的万法当中，不存在实一，如果存在一个实一，那么这个所谓的实有的一应该是自始至终都成立实有的法。那么如果说是最初的时候成立，后面不成立了，那么这个是不是实有的法呢？这个不是实有的法，因为他变化，他变化了不是一个所谓的实有的法了。而且如果说最初的时候是一个一，后面变成了不同的阶段就是多了，就是一个多的法了。

所以说如果存在一个自始至终都成立实有的法，那么他就不能变化了。他必然是不能分成现与不现等部分，以一个柱子来作比喻，如果这个柱子自始至终都是实有的，那么这个柱子就不可能有很多的部分了，他是实有的法，他是实有的一的话，不可能有很多的部分。比如说呢，这根柱子面对我的方向，面对我的方向呢它应该是一个显现的部分，它就是一个显现的部分。就说在我的眼睛看不到的背后呢，是一个隐蔽的部分。那么这个柱子会不会出现现与不现的部分呢？如果他的真正本体上面出现了现和不现的部分，那么他就不是真正实有的一了。为什么不是实有的一了呢？因为他一部分是显现的，别外一部分不显现，至少从这两个角度来讲已经分成了两个，已经有两个法了，一个是显现的，一个是不显现的，这两个肯定是不会有的，上中下这个方面也不会有的，还有一个就是里外的法也不会有，这个是柱子的里面，那个是外面，那是表皮，像这样的话也是不会有的。所以如果是真正自始至终成立实有的一的话，是不会分为现和不现的部分的。

它是独一无二的本性，它是独一无二的本性，那么从时间的角度来讲是何时何地都会消失，从时间的角度来讲的话，这个柱子过去、现在、未来，这一方面的话都没有什么差别，不会有这个差别的。那么如果他是真正实有的一的话，不可能说这个柱子首先没有造出来，后面又造出来了，这个从无到有的生，这个是不可能有的。然后生了之后住，住了之后灭，生住灭这个自性也不会有，过去、现在、未来三世的自性也不会有。而且这样一种柱子如果他是红色的，我们把这个柱子认定是红色的，他就不可能是圆的，为什么呢？圆是它的一个特征，是它的一个特法。

那么就说这是一个圆形的柱子，它又是红色的，如果你把它这个柱唯一的一认定成红，那么他不会是圆形，也不会是一个很长的东西，这个都不会有了，因为它是一。如果在一的上面你认定了很多很多特法，那么它就不是一了。所以说现在如果我们脑海当中如果要保留一个保留一个所谓的实一的概念，只有这样观察，你就认定一个，那个是它的一，当你把这个一认定完之后，其他的所有的差别都不应该存在，都不会有。那么从时间的角度来讲，如果认定以前的柱子是一，那么现在和未来就不会有，如果现在的柱子是一，那么过去未来就不会有，所以说现在所谓的独一无二的一的话，那么肯定不会有现与不现的部分，他应该是独一无二的本性，而且何时何地这种独一无二的本性都不会消失的，不会消失的。

【如此一来,最终时方所摄的一切万法必定各自消逝,都成了唯一虚空般的一个整体。】

那么这样观察下来的时候就会变成一个很严重的过失了，什么严重的过失呢？十方所摄的一切万法，那么就说三时十方所摄的所有万法都不存在了，都成了唯一虚空一样的一个整体了，为什么这样讲呢？因为三时的法，十方所摄的一切万法都各有各的特点。你把哪个法认为是实一的？如果这个世界上还存在两个法的话，都还有比较，都还有不同的部分，两个法存在他占具不同的位置。即便我们说两个在外表上面看起来一模一样的法，两个产品，从一个厂当中生产出来的一模一样的产品，生产出来的产品我们看起来一模一样，但是这个所谓的一模一样是不是真的一模一样呢？绝对不可能一模一样，绝对不可能一模一样的。一个方面从他产生出来的时间方面来讲一先一后，如果说时间是同时的，那是两条生产线，这个也不是一样的，绝对不可能一样的。

还有就是生产之后放在两个位置，一个是朝东，一个朝西。甲物占的位置不是乙物占的位置，所以从这个角度来讲也绝对不是一样的。只是相似而已。所以说如果乃至存在两个法以上，那么它就还有不同的差别。如果还有不同的差别就不是实有的一。你这个实有的一是什么样的呢？还有不同的特点，还有不同的差别，就不是实有的一了。所以如果真正达到一个完全统一的一个实有的一的话，那就最后一切万法全部消失，变成虚空。虚空就是一个整体，虚空就是一个实有的一。

像这样的话，这个倒成了实有的一了，虚空倒成了实有的一了，但是一切万法都消失了，一切万法都不存在了，建立这个宗派有什么意义呢？实际上建立这个宗派严重的违背了如今的这个现量的法，现量当中一切万法是很多很多，多种多样显现的。他们这样讲的时候就是因为没有实有的一的缘故显现这么多。但是如果现在你是坚守自己的观点，那么就会违背现相界的很多很多问题。

所以只能说明一个问题，就是你们这个观点不正确。你不能说现在我们面前显现这个法是不对的，而是你的观点是不正确的。真正来讲的话没有一个实实在在的一的法可以获得。就成了一个虚空一样的话，一切万法都不存在了。就成了虚空，这个原因前面已经讲过了，因为真正要达到你的标准，就是说，自始至终成立的实法，不能分为现与不现的部分，独一无二的本性，何时何地都不会消失，要达成这样一种标准的话，就只有虚空了。

但是虚空是什么？虚空是什么都不存在。什么都没有叫做虚空。像这样的话虚空的概念是不是唯一的实一，但是真正要观察虚空的时候，虚空本身是一个假立的法，不存在的法。这方面也可以了知一切万法都消逝。还有一个过失是什么呢？最终我们再观察虚空的时候，虚空也不是唯一的一，虚空也不是实有的一。为什么虚空不是实有的一呢？虚空是被谁了知的？谁知道虚空是唯一的？哦心识了知的。如果在这个世界上还存在心识，就不是实有的一。因为还有一个了知虚空的心识这个法存在，和虚空不一样的本体的心识这个法存在。所以最后把心识也泯灭掉。但是你把心识也泯灭掉，虚空是实一谁知道的？谁了知这个虚空是实一的，没有一个能知了。所以真正最后要了知的时候呢，没有哪个法是实有的一。完全失去了存在的意义。

这个方面我们说成了唯一虚空般的整体来讲的话，还没有做终极的观察。如果对虚空再做一个观察的时候，没有哪个法是真正的实有。在整个世界上找不到所谓的一个实有的一，如果是有一个实有的一的话，那么自始至终变化、成立的法、不变化的法等等，这方面的条件哪个法上面都没办法具备的。这样的话成了一个很大的过失。不可能安立一个实一的。

【而事实并非如此,时方中无量无边、各种各样、色彩斑斓、现量而现的这些景象由于无一实有,才绝对显现的。】

那么就是说，事实是不是真正像你说的一样，一切万法都像虚空一样不存在了。这个方面是实有的一的缘故，如果安立一个实有的一呢，所有的法都可以存在，所有的法都不会有。事实并非如此的，十方当中，就说十方三时当中无量无边的，各种各样、色彩斑斓、现量而现的这些景象这方面是毋庸置疑肯定存在的。那么这些法显现这么多的原因是什么呢？就是因为没有哪个法是实有的，才绝对如是显现的。如果真正是一个实有的一的话，那么其他的法都显现不了。但是现在反过来讲，这些法显现了，显现了说明什么问题呢？显现了就说明没有一个是实有的一。假立的一可以安立。但是要是实有的一的话，必须要很严格很认真的观察，是不是存在一个实有的一呢？实有的一是的确不存在的。

【凡是现有轮涅所摄的诸法,不可能有离一多理不涉及到的。】

这方面是很决定的讲，凡是轮回和涅槃所摄的一切的法，不可能有离一多因不涉及到的，离一多因在一切万法上面都可以具足。全部可以具备，全部可以被离一多因所遮除掉。所以像这样讲的时候，这绝对是肯定的。

【所以,此处次第宣说此离一多因在自他所说的一切有实法上成立的道理。】

就是因为离一多因在所有轮涅所生的诸法上都存在，所以在这个地方才说离一多因在自他所说的一切有实法上成立。才安立它的似事理，安立它的这样一种道理。前面讲的轮涅所摄，轮涅所摄这个很重要啊。实际上前面我们分析的时候都是通过柱子、瓶子，通过这些法来安立的。但实际上涅槃的法它的本性上面是不是实一的？如来藏这个法是不是实一的？实际上真正观察的时候轮回的法当然没有一个法是实一的，肯定是离一离多，本来就无自性。涅槃的法本性也无自性。所以说离一多因的理在涅槃法上面仍然可以成立。绝对是成立的，它的本性因为本来就是无实有的，本来就是幻化的，本来就是如梦如幻的，本来就是空性的。所以说它本性上面，涅槃这些所有圣者的功德法，还有就是如来藏的光明等等，实际上自性也是空性的。和空性无二无别，绝对不可能是实有的一或实有的多。

所以这方面讲到一切万法的本性不管怎么样显现，在凡夫位的时候显现的是这样一种一切山河大地的法，不清净的法。不清净的法本身是无自性的。后面当我们修行无自性的佛法，修持如梦如幻的佛法，得到了果位的时候呢，我们说这个果位本身也是如梦如幻的，也是无实有的。当最后成佛的时候如来藏的光明终极显现出来，彻底显现出来了，那么如来藏的光明本来也是离戏的。所以在这些法的自性上面并有一个一多的自性，但是现在众生不了知它的本体，就赋予了这些法一多的自性，认为它是实有的，认为它是一或者多的法。现在就是把这些一多从这些法上面剥离去，还原一切万法的本性。一切万法的本性如是如是显现的时候就是离一多的，就是无自性的。所以说轮回的法也好，涅槃的法也好，都是离一多。没有一个不是涉及到的，所以有这个必要的缘故所以在这个上面次第鉴别的。

【当然,如果就科判而言,将常与无常、外所取境与内能取心或所知对境与能知心识作总科判都未尝不可】

因为这个地方全知麦彭仁波切的科判，它建立离实一的时候呢，科判这里很清楚，建立离实一的时候他是通过遍，通过周遍的方式来进行安立的，通过遍和不遍的方式来安立科判的。当然这个科判在讲离一多的时候，讲离实一的时候，从这个科判来讲，如果就是把科判立成常与无常也可以，离开常有的一，离开无常的一，这个也是可以的。或者把科判立成外所取境与内能取心，什么意思呢？外所取境离实一，内能取心离实一，它就把科判分成外所取和内能取，这个也可以。然后把这个安立成所知对境离实一与能知心识离实一，这个也可以。作总科判都未尝不可的，都可以的。但这个地方为什么把这个遍不遍作为总科判呢？这个地方讲这个意思。

【但这里按照《难释》中所说的“遍即我与虚空等,无常摄于不遍之蕴中”而以遍、不遍此二者作为总科判。】

一个方面就是按照《难释》，就是嘎玛拉西拉尊者他这个《难释》当中所讲的。所谓的遍呢，就是我和虚空等。那么我和虚空等是什么意思呢？这个所谓的认为我存在，虚空存在，这个方面就是所谓的常法。那么这个遍呢？遍包括了认为我是常的法，虚空是常的法，外道认为的自在天是常的法，等等所有的常法包括在遍当中。所以说你说遍的时候，所有的常法都包括进去了。那么，无常摄于不遍之蕴中，不遍呢，就是无常的这些蕴法，这些五蕴的无常的法包括在不遍当中。所以说如果说不遍就知道是无常的法。所以说遍和不遍就包括了一切常和无常，一切常无常都可以包括进去。那么就说遍和不遍可以包括常和无常，那么反过来讲，恒常能不能包括遍呢？恒常包不了遍。下面讲的就是。

【声称常物与补特伽罗存在的宗派的(常物等)这些对境如果是各自分开的,则会偏袒而不能彻底涵盖,于是归属在周遍的范畴内。】

那么就是说声称常物和声称补特伽罗存在的这些宗派。他们这些所承许的常法，这些对境如果是各自分开的，的确是各自分开的。因为就说这个外道，他有很多种外道，他所安立的常。这个宗派安立的常，那么宗派不一定承许。那么就是说你这个常、那个常是分开的，所以当你把这个常如果真正安立成总科判的话，你有可能偏袒一方，不彻底涵盖所有的意义。常是不能够涵盖遍的，而遍可以涵盖常。所以说如果你把常的对境分开，那么一个一个给你破掉。一个一个破掉之后，它这个总科判上面就是有没有彻底涵盖的过失。因为它的对境是各自分开、别别分开的，所以你把一个破掉了之后，你没有破遍。比如你把外道的大自在天破掉了，你把这个常破掉之后，是不是把这个周遍的遍破掉了呢？没有破掉。但是如果你把遍破掉了，常就破掉了。因为所有的常都包括在遍当中，都是周遍范围当中的。常都包括在周遍当中，所以说你破周遍把这个遍一破掉之后呢，把这个周遍作为总科判，所以总科判当中就包括了很多这样的常、那样的常，就是这样的。但是你如果把一个法作为常，你把外道的自在天作为常，可以包括你自己的常，但是内道当中假立的常、还有其他宗派假立的常，这个方面就没有破掉，没有包进去。因此说，你把常立为总科判的话，其他的常包不进去的。而你把遍作为总科判的话，其他的常都包括在里面，所以这个意思的缘故就不会偏袒，所以说就归属在周遍的范畴当中。把遍和不遍作为总科判的原因，就是这样的。

【《自释》中云：“‘异体方……’颂词中的异体绝对是指遍与不遍”，这里说的显然是就真实周遍而言的。】

那么在《自释》当中也是有这个‘异体方……’的这个颂词，颂词当中的异体绝对是指遍和不遍。那么不同的体是什么呢？不同的体就是指周遍和不遍，两个方面讲的。那么”这里说的显然是就真实周遍“，它不是假立的周遍它就是讲真实的周遍。真实的周遍可以摄一的，就把所谓的实一就摄进去了。那么，如果是假立的话就不能摄进去，所以这个地方就是说遍和不遍的遍是指真实周遍而言的，所以说就可以是离实一。通过离实一的方式来进行安立。所以《自释》当中讲异体绝对是指遍和不遍来进行安立的，这一方面也是讲到了它的根据。

【因此，关于在别周遍之中第一类声称常物的诸外道徒所说的有实法上离实一成立的道理，前文中讲的偈颂已予以说明了。】

所以说下面就是讲到，因为这个总科判当中把这个遍作为它的总科判。那么就说遍当中有别周遍和总的周遍，总周遍像虚空等等这个总的周遍。那么别周遍就是说这些宗派，他别别承许的一切法，别别承许的一切常法。就像这样的话，常法都是实一，实一是周遍它的常法当中的。所以说，在这个别周遍当中第一类声称常物的这些外道徒，他所讲的有实法和离实一的道理这个偈颂，前文我们解释这个偈颂，在这个偈颂当中已经予以说明了。那么这个所谓的这个常法是离实一的这个道理，前面偈颂当中已经说明了。

【也就是说，有些外道凭心假立而认为：自在天等本身常有，并非像虚空等那样不起作用，而是一种能发挥作用的有实法。】

这个方面就逐渐开始解释颂词的意思，在解释颂词之前首先介绍外道的观点。外道是怎么样承许的呢？前面颂词当中第一层意思当中外道的观点不明确，这个时候在讲记当中把外道的观点明确出来，讲述他们承许之后进一步的进行破斥。有些外道凭心假立而认为：自在天是常有的。但是如果你承许一个法常有，就会出现一个问题。对方也是知道这个问题，就是说如果是常有的法就会像虚空一样根本不起作用。虚空就是不起作用的法，所以说如果你认为自在天本身常有的话，会不会像虚空一样不起作用呢？他说并非像虚空那样不起作用，他也首先把这个遮除掉了。所谓的常法有起作用的和不起作用的两种，虚空这种常法不起作用，而我们的自在天并非像虚空一样不起作用，是一种能发挥作用的有实法，它就是一种能发挥作用的有实法。实际上如果你承许他能发挥作用，真正的意义上就是讲和他常有的自性的确直接矛盾的。但是外道要安立自己的宗义，对这个问题没有仔细去分析。实际上你一方面承许他的本体恒常，一方面承许他是能够发挥作用的有实法的话，的确就是直接矛盾。但是他自己承许说他不是不起作用，而是能发挥作用的有实法。

那么怎么发挥作用呢？

【作为因的大自天等在三时中一成不变】

这个方面就安立他的常。一方面大自在天是因，但是大自在天的本性是什么呢？三时当中，在过去、现在、未来当中一尘不变，不会是变化的。如果是变化的他就是一个无常法了，无常法是下劣的法，无常法怎么可能作为一切万法的生因呢？怎么可能作为一切万法的胜义呢？所以像这样抉择的时候，这些法都是一尘不变的。

【而在常存的同时仿佛陶师制瓶子般造出器情万物。】

这一方面就是讲他的起作用，所以说他为什么说一方面恒常，一方面起作用。首先建立了恒常，三时当中一尘不变的。这个一尘不变的法会不会像虚空一样不起作用呢？不会。他在常存的同时就仿佛陶师造瓶子一样次第次第造出器情万法，一切器世间、一切有情世间都是大自在天逐渐逐渐造出来的，这是他们对方的观点。那么中观派在观察的时候，就从他自己的观点当中指出他的过失。指出你应该有这样的过失，所以他的这个观点是不符合实际情况的。

下面就开始观察破斥了

【器情万物永远不会同时出现，具有次第性而显现这一点是无法否认的。】

首先器情万物永远不会同时出现，具有次第性显现，那么一切的器世间一切的有情世间都是次第性显现的，这方面这一点是无法否认的。实际上对方他也承许在常存的同时，仿佛陶师制瓶子般次第造出万法。那么既然对方承认，我们为什么还要说一下呢？就是说提醒你是不是这样承认的，那么实际上就是说再一次提醒他，提醒他之后下面给他发过失的。就说器情万法永远都不会同时出现，都是次第性显现这一点无法否认。

【因此你们承许为恒常的任何因都不会同时生出这一切果实】

所以说现在我们进一步来观察他的观点，一切万法都是次第性差别性显现的，所以说你们承许恒常的任何因，大自在天也好还是大自在天之外的其他的上帝也好，这些恒常的任何因都不会同时生出这一切果实，都不会是同时产生的，因为这个果法都是次第显现，这一点无法否认。所以说把这个问题放在你的观点上面的时候，你们承认的任何因都不会同时出生这一切果实。

【由于是一环扣一环循序渐进而结生或生起的缘故，所以被承许为常有之事物的大自在天等一切均不是实有唯一的本性。】

那么下面就通过这一方面进一步的推理，这一切果法是一环扣一环，通过循序渐进而结生或者说通过循序渐进而生起的这个缘故，所以说被承认为常有事物的大自在天等一切，这些法都不能是实有唯一的本性。那么从他的果法来推知他的因，因为这些果法都是这样一种一环扣一环次第次第产生的，如果他的果法是次第产生的，那么他的因就绝对不是常有的。这个方面有一个特殊的因果之间的关系，所以说果法是次第的你的因不可能是恒常的，这个方面就首先把他的总的推理说出来。如果是利根者的话，他通过这个推理马上就知道了。的确如果他的果法是次第性产生的话，那么他的因不可能是恒常不变的唯一，这方面就马上知道了。如果对这个推理还不是很清楚，觉得为什么他的果法是次第性产生的他的因就绝对不可能是实一呢？如果对这个问题还有疑惑的话，下面就在注释当中进一步给我们解释，为什么说他的果法是次第产生他的因就不可能是唯一的。这个方面就有一个很特殊的因和果之间的关联，因和果之间的规律。这个方面必须要解释好，如果把这个因和果之间的规律解释好之后，再来看自在天派他所承许的因和果，那么就会出问题，就出现矛盾，因此说呢，他们这个观点不可能成立了。

【倘若唯一、无分、一个整体的常因能产生这一切果,则在此因上就必定具备出生所有果无不齐全的能力,既然如此,为什么不在同一时刻产生苦乐等舍等一切果呢?】

那么如果这个因呢它是具备唯一的、无分的、一个整体的常因，啊对方就是这样承认的，大自在天就认为这个因呢，它不是很多。如果很多的话，它就不是一个整体了，它就是个无常的法了。那么它是个唯一的、而且无分，没办法在上面再分很多部分，它是一个整体的法，那么就说唯一、无分、一个整体的所谓的常法，这个常因呢，如果真正能产生一切果的话。那实际上在这个唯一、无分的整体的这个常因上面，在这个因上面，必定具备出生所有果无不齐全的能力。那么就是所有的果法在一个时间当中能够出现的能力，应该在因上面是完全具备的，应该是完全具备的。不可能说这些果法的因，产生果法这样的因，在大自在天的本体上面一部分具备，一部分不具备。

那么说是一部分具备，一部分不具备的话，就像前面我们观察的一样，那么有现、不现的部分那肯定就不是实一了，那么如果在这个恒常的因上面，它具备一部分出生果法的因，其他的不具备的话，那就所谓的唯一这个部分呢，就变成两部分了，一部分是能够出生果法，具备这个能力，另一部分不具备出生果法的能力。所以这个法的本身就变成非唯一，有分非一个整体的无常法，就变这个了。所以我们就这个因推出来，如果说你的因是唯一无分一个整体的话，那么在这个因上面肯定是圆满具备，能够一个时间当中出现所有果法的能力的。所有因的力量在这个常因上面都是同时具备的，那么如果说是在这个因上同时具备了所有果法，产生一切果法的能力的话，既然如此，为什么不在同一时刻产生苦乐舍等一切果法呢？那么就在，就应该在同一个时刻来产生苦乐舍。

对一个有情来讲，那么一个众生他相续当中有的时候是苦，有的时候是乐，有的时候是等舍，在一个人相续当中会出现这种苦乐舍的不同状态，那么如果真正我们这个苦乐舍是大自在天造的，它的因又已经全部具备了，那为什么不在一个时间当中在一个人相续当中同时出现苦乐舍的状态？应该出现。这个是其中的一个问题，所有众生的苦乐舍在一个时间当中出现，一切的万法在一个时间当中出现，绝对不可能出现次第次第出现一切万法的可能性。因为这个地方就是讲，因为一切果法在一个时间出生的因已经具备了，它的因如果已经具备了，为什么果法不产生呢？不出现呢？绝对不可能的事情。就是这样的。

【因为一切果在因不齐全的情况下不生,一旦因的能力无所阻碍,当时岂能延迟果的诞生?】

这个方面是给我们介绍因果之间的规律。那么就是说一切果，在因不齐全的情况下，它是不会产生的。这个我们在观察任何一个法的时候，都是这样的。那么这个果法，或说这个现象，这个果法不产生，不产生的原因是什么呢？不产生的原因就是因不齐全。它的因如果不齐全的话，它的果就不会产生。比如说这个结苹果，结苹果如果说它还差那么一点因缘，或说时机还不够，它的这个果就不会成熟的，它的果就不会成熟的。那么就是说，当它这个果已经圆满的时候，我们说它的因已经完全圆满了，能力已经完全显现了。所以这个方面就是讲了，一切果法，如果它的因不齐全的话，它是不生的。一旦它的因的能力没有阻碍了，它的因的能力已经无所阻碍了，它的果不可能延误，肯定不可能延迟它的果的产生。就是这样的情况。

【如果耽搁(果的产生),果显然就不会随着因而生灭了,由此一来,安立是那一因的果也就无法实现了。】

那么就是说，如果你的因具备的时候，没有障碍，它果法肯定会产生。那这个时候，如果因完全具备了，它的果还不产生。那么这个果和因就没有关系了。这个果显然就不会随着因而生灭。那么就是随着因而生灭是什么意思呢？那么这个果法是随着因的俱全而生的。因的能力上面，因一灭了，它的果就灭。所以说这个果法它是无自性的法，它是随着这个因的生灭而生灭的。所以但是呢，这个时候出现一个情况是什么？它的因已经圆满了，但它的果还没有出生。这个方面就只能说明一个问题，你的因和果之间没有关联。我的这个果不会观待因，和果无关，果和因无关，所以像这样讲，就会出现这个过失。

“由此一来，安立是那一因的果就无法实现了。”那么就说这个果是那个因的果，为什么呢？因为那个因具备了，所以这个果产生了。但是现在的话就说，这个因具备了，这个果没有。那么这个果就不是那个因的果了。这个方面就是讲了一个现实的问题了，这个现实的问题就是因和果之间的关系。那么就说为什么把这个法安立成果呢？因为这个因的能力，它产生的，所以它二者之间有个关联。所以说这个因是那个法的因，就是这样的，那么因和果是这样的。那么你要安立成因，是通过什么安立呢？你产生的这个法，你把这个法生出来了，所以这个法，才是这个法的因。那么如果没有产生这个法，那么这个不叫因了。就像世间上这样一种父子之间的关系。你有了儿子了，这个人是我的儿子，像这样讲的时候呢，像这个父亲就变成因了，那如果它什么都没有，你说这个父亲是这个因，是不成立的，啊不成立。所以说像这样讲的时候，因果的关系是这样确定的。它是在世俗当中，客观是这样成立的。

所以像这样，我们在讲这段话的时候，就是说反复要强调一个问题，反复强调这个问题，就是因和果之间它有一个必然的联系，啊要有一个必然的联系，所以说这个果法，因不具备的时候呢不生，因一具备马上生。那么就说，这个方面就是它的这个正确的一种属性。那么如果因具备了，果不生，因具备了，这个果还不生，这个果就不是随着因的生灭而生灭，所以说，这个因就不是果的因了。这个方面，我们把这个问题搞清楚之后呢，再把这个问题放在自在天，和它的果上去看，就出问题，啊就出现问题了。为什么呢？因为自在天，对方他承许了这个因呢，是所有的生这个果的能力全部俱全的，为什么全部俱全呢？是因为从他自己所承许的这个因是常因，它是唯一的、无分的、一个整体的常因，如果是常因的话，那在这个常因上面生果的能力必须俱全。如果生果的所有能力不俱全，那么这个因就不是常因，不是唯一的因，它分了一个能生果的能力和一个不能生果的能力，在一个法上分了这两部分，至少就成两部分了，就不可能是唯一了，所以如果要维护这个常因是一体的观点，只有承许在这个因上面具备所有生果的能力。

那么如果这个方面成立，又出问题了。如果这个因上面，生果的所有能力都具备了，为什么它的果法不产生？为什么它的果法会次第产生呢？这个是什么原因？所有的因都俱全了，而果不产生，这个是不可能的事情。如果所有的因都俱全，果不产生，那么就说明这个因不是果法的因。就像我们前面分析过的这个问题一样。因和果之间就有这样一种联系，如果你泛泛地讲，你外道就说你泛泛地讲因果关系，噢，我的因是常因，然后次第次第造，如果没有人给你观察，你就这样讲几千年，估计你的信徒都没有反对的。但是呢，如果你这个情况不符合实际情况，啊如果按照中观派的观点来看，你这个因和果的关系首先确定下来，它的属性是能确定下来的，然后再来看你的因是什么因，果法是怎么样的，把这一个问题，把你的观点汇集起来相违的时候，就出现了很大的漏洞。出现很大的漏洞，就只有说明你这个安立的这个因不对。果法次第出生，这个无法否认，前面讲过，但所有的果法次第产生，从外面这个世界也好，从庄稼成熟的方式也好，有情一代一代产生也好，都是次第产生，所以这个果法是次第产生的。那么只能说明你的因有问题，你的因是什么，因就是常有因。如果你承许常有因，如果你承许这个常有的因，就会被这个常有因很多很多特质所限制，你就只有是这样的，你就是唯一、无分的一个整体。你的上面什么差别都不能出现，这个就是你承许常一，常有因的这样一种限制，被它限制了，啊被它限制了。

所以说，真正的认为常因的话，我们真正认真观察的时候呢，最后你的，如果是个常因，它的所有的生果的能力都要俱全，如果它所有因能力都俱全的话，为什么不同时生果？就应该同时生果。如果俱全的因还不生果，那这个因就不是果的因，大自在天就不是产生一切万法的因了，因为他因具备了，还不生果的缘故。这个果不会随着因的生灭而生灭，像这样一种果就不是因的果了。因和果之间的关系就完全断裂。

完全断裂之后，你再把大自天安立成果法的因完全没有意义，所以说这个方面观察的时候，只有说明你这个常因这个地方出问题，所以说这个方面我们就是了知这个推理的过程很严密，一步步推下来之后呢，最后实际上给我们介绍了因和果之间特殊的关系，特殊的这个属性关系。把这个了知完之后呢再来看，把这个标准放在大自在天的这个和他的果法上面看的时候就根本经不起观察。就是这样的。那么下面对方为了就是说救济观点、因为这个方面就出了很大漏洞了，为了维护自己的观点呢就是说安立另外一种方式来挽救自己的观点。

【对方辩驳说：之所以一切果在同一时间不产生，是由于受俱生缘的不同所控制。】

那么就一切果法应该同时产生，但是就是说对方他已经考虑到这个问题不对了，所以说就是说也不能说自己的因是无常的，那么如果说我的因是无常的，那好了，彻底的他根本宗根本的立宗就已经失坏，他不能够说我的大自在天是无常的，他不能承认，他只能在其它方面去找一个根据，找其它方面一个根据，他什么呢？就是说这个因虽然恒常的，但是呢不会在---它一切果在同一时间不产生，不是说它因不恒常，它是因为说俱生缘不同，受俱生缘的不同所控制，那么这什么叫俱生缘呢？俱生缘就是从后面的角度来讲，有的时候俱生缘是讲它能力，就是它生果的能力嘛，他就把自在天和俱生缘分开，自在天的本体是恒常的，但是就是说自在天生果的能力有的时候具足有的时候不具足，或者就是说按照《智慧品》当中说法呢这个所谓的俱生缘或者有的地方讲俱有缘，像这样一种俱生缘有的时候就叫做思想，就是说在《智慧品》当中讲：哦，这个自在天恒常的，但是有的时候他想造有的时候他不想造，这个反正就是说他本质是恒常的不变的，但是他的思想就是说他的意乐有的时候有变化，想造的时候就造不想造的就不造。所以说像这样就是他就觉得：哦我的本体是恒常的，但是我的俱有缘不一样、俱生缘不相同，想造的时候：哦，好好，就出来了；不想造的时候就法就不出来。所以说这不就解释圆满了吗！他就圆融了。像这样话一方面本体是恒常的，一方面这样一种他的果法问题解决了，一切果法不在同一个时间产生这个难点解决了，他就觉得一切果法在同一时间不产生就因为受俱生缘的不同所控制，就这个意思，想这样去回辩，去挽回他的这个漏洞。

下面就是进一步的观察：

【身为恒常的任何一法，不可能由一个阶段而变成无常，可见观待俱生因是不合理的，因为它不会依缘转变之故，就像用染料涂抹虚空一样。】

那么下面我们还是就说把他根本观点抓住，就说它是恒常，所谓一个恒常的这个法，尤其是你这个恒常的法呢，它是终极观察胜义当中存在一个恒常。那么如果这样的我们就对你恒常要作非常仔细的一种分析到底存不存在，那么身为恒常的任何一个法不单单是你大自在天，任何一个恒常的法都必须具备这个条件，不可能有一个阶段变成无常的。就这个法一个阶段它是恒常的不变的第二个阶段它变了，不会，这个不是恒常，这个不叫恒常这个是无常。一个阶段是一个另外一个是另外一个这个是无常不是恒常，那如果你真正要承许恒常的话不可能有一个阶段而变成无常。

所以说观待俱生因是不合理，什么意思呢？就说你这个自在天是恒常的，如果是恒常，我们就问你：你这个俱生因，你在你的这个自在天最初的时候具足还是不具足？如果就是说这个俱生因、在俱生缘或者俱生因都可以，那么像这样如果最初的时候在你自在天上面就具备而自在天就恒常的话，那么永远一切时间都会具备俱生因。因为它是恒常不会变的，不会有一个阶段变成无常嘛，不会因为：“哦，一段时间俱生缘具足，一个阶段俱生缘不具备。”这个方面就是他自在天本身就变成无常的法了。那么如果最初的这个俱生因不具备，最初的时候这个俱生缘在自在天上面不具备后面也不会具备，为什么呢？它不会有一个阶段变成无常的。也就是说如果有一直有，如果没有一直没有，不可能说一个阶段有一个阶段没有。所以说从这个方面观察的时候你要观待俱生缘要把俱生缘作为你的作为你挽救你宗派的观点不合理，所以说可见观待俱生缘是不合理的。

因为它不会依缘而转变的缘故，那么就是这个自在天呢这个常有的法它是不会依缘转变的，如果依缘转变呢就是无常的，如果一旦因缘转变本身就是无常，因为它依缘而转变，依缘而转变就是缘起嘛，依缘而起的。所以他就不是恒常不变的法，恒常不变的法不需要观待任何因，不会受任何因缘的转变而转变，就像这样的，所以他不会依缘转变。打个比喻讲，就像一种虚空，就像一种涂料去染虚空一样，虚空它是一个常，所以说你怎么样用染料去染它不会变化的，不会有任何变化，它前面是这样的，后面还是这样的。所以说像这样讲的时候呢它就说虚空它本身它就是不受色，不受色，所以前面它不受色后面也不受色，像这样的观点。所以如果你的这样自在天是恒常不变的法，他就不会有真正的受俱生因的受俱生缘的影响它最后转变了，有俱生因的时候生法，没有俱生缘不生法，这个根本不可能有这个法存在，它不可能说受俱生缘不同所控制的，就是这样的。

【如果有了观待与转变，显然已失去了恒常的身份。】

如果它有了观待、观待的俱生缘，它就受到、它就失去了恒常的身份了，它如果转变了它就失去了恒常的身份，所以你的恒常的身份就定义太严了，定义非常严的，所以定义很严的时候呢，如果你稍微转变一点点马上就失去你恒常本体，马上失去了。所以像这样就不能够说有俱生缘来观待了。

下面：

【就算是观待，那么具备俱生缘时的常物与远离俱生缘时的那一常物是否有差别？】

那么前面我们就说是真正来讲的时候根本都没有观待的机会，不可能有观待的机会，那下面就是再退一万步说，就算是让你观待，你观待你这个自在天观待你的俱生缘，就算是观待，那么再进一步观察呢，那么具备俱生缘时的常物，这个就说自在天常物呢他具备俱生缘，与远离俱生缘时的常物是否有差别呢？一部分是具备俱生缘一个是不具备俱生缘，这个常物是不是有差别？前后两种是不是有差别？如果有差别显然失坏了常的立宗。如果你说具备俱生缘的常物和远离俱生缘的常物它前后是不一样的，那么如果是前后不一样，那么所谓的常有自在天立宗不就已经失坏了吗？失坏你常有的立宗根本立宗就失坏了。

【假设无差别，正如最初阶段一样，后来也不会有离开一切俱生缘的自由，】

那么如果说是具备俱生缘的常物和远离俱生缘的常物，实际上前后都没有任何差别。就如最初阶段，那么这个地方最初阶段就是讲最初的时候是具备俱生缘的，就像最初的时候具备俱生缘一样，那么因为前后无别的缘故呢，所以说后面也不会有离开一切俱生缘的自由。因为它是就说没有差别的，具备俱生缘的时候和不具备俱生缘的时的常物完全一样，完全一样就成了字句上的说有差别了，实际上就是你这个常物是不会变化的，所以说最初的时候常物呢最初具备俱生缘而前后又一致的话，那么后面就应该具备俱生缘了，所以后面也不会有离开一切俱生缘的自由，没有你的自由绝对会具备俱生缘的。

【好似颈上系绳子一般必由俱生缘的力量牵引而住，】

就好像一头牛的脖子上它有绳子嘛或者一条狗的脖子上有绳子，像这样话在没有自由它就会受绳子的牵引而转动，所以说就说如果你这样承许的话就好像颈上系绳子一样，这个自在常有的法常物呢必由俱生缘的力量牵引而住，肯定会有肯定是一直具备俱生缘的。

【因此无论是前者所造的任何果，由于因完整无缺而终究不会消失。】

那么这个地方前者和就说后面的果，所谓的前者就是在果法之前的因，那么因为就是说好似颈上系绳子一般由俱生缘的力量牵引而住，意思就是说实际上我们这个地方观察就是说：对方说----他挽救的时候说：“哦，有的时候有俱生缘它生果，有的时候没有俱生缘它不生果。”那么后面我们观察的时候，你这个具有俱生缘的时候不具有俱生缘的时候是不是一样的？如果没有差别的话那么所谓的后面不具有俱生缘的阶段根本不会出现，那么这个时候就会变成这个自在天恒时具备俱生缘，都具备俱生缘，所以自在天的因也具备了，俱生缘也具备了，所以说这个因就成了常物。

“无论是前者所造的任何果”就是说通过这样一种常因具有俱生缘的这个常法所造的任何果都因为因完整无缺而终究不会消失。最后就讲的时候呢还是会一个时间当中一果的显现，就是这个一个时间当中所有果法顿时显现的过失一方面就是说仍然存在的；还有一个问题就是说所有的法全部恒常，不会有---就说这个法灭了、这个人死了，这个是不会的，为什么？因为它的因是完全具备的，它的因是恒常不变的，你的果怎么可能说是消失的呢？你的果法的消失是因为你的因力尽了，你的因力一尽你的果法就消失了，你的果法是通过因的生起而生起的、因的灭亡而灭亡的，所以你的果法之所以生是因为你的因具备了，你的果法之所以灭是因为你的因灭亡了。那么这个时候的你的因是恒常不变，所有的因缘都具备了那么你的这个果法是不会消失的。啊果法绝对不会消失的。所以这样观察的时候过失越来越大，由于因完整无缺终究不会消失的。

【借助这种方式而将俱生缘立名为因——大自在天等的能力,依此也能驳倒“由自在天次第造作一切果”的论调,】

那么借助这样方式呢就把俱生缘的立名为因，俱生缘立名为因是什么意思呢？就说大自在天等的能力，大自在天他能够造一切万法的能力叫做俱生缘。把这个俱生缘立名为因，通过这个方面也能够驳倒实际上这个俱生缘作为因来产生果法的，因为这是大自在天造果的能力，通过这个方面也能够驳倒由大自在天次第造做一切果的论调。实际上这个地方的意思就是说如果是自在天次第造就一些果法的意思是指他的俱生缘，是指他的能力，实际是通过他造果的能力，他的受业，他的能力，通过这个造一些果的那么实际上也能够驳倒由自在天次第造一些果法的论调，我们把他的重点放在他的俱有缘上面，放在他的能力上面，通过这个方面进一步观察也可以的。啊这个论调可以驳倒。

【其原因是：自在天自身的本体与能力二者若是异体，则仅是将俱生因举上能力之名而已。】

那么就是说、如果说造果者是他的这个能力，那么我们这个时候就问了自在天自身的本体，啊自在天有他自身的本体和他能够生果的因，这个能力二者是一体还是异体呢？如果是异体的话，则仅是将俱生因取上能力之名而已。那么就说如果是异体的话这个俱生因呢，就是生果的俱生因，像这样的话就是取上能力的名称。那么和自在天无关了，因为他是它体的。他只是能力在造，而不是自在天在造，那么所谓的自在天之因的说法也不合理了。就把俱生因取上能力的名称，因为他是它体的缘故。

【假设是同体,则如刚刚论述的那样,以“果恒常不灭”等必有妨害。】

那么如果是恒常的呢？那么就说像刚刚所论述的一样，如果因是恒常的因为他是同体的嘛，他就说成恒常的自在天，和他这个能力造万法的俱生因 ，二者是同体的，同体的话实际上就是这个因就是常有的。那么如果是这样的话刚刚论述的那样的，因恒常果就恒常不灭必有妨害。

还有前面的问题如果是异体的话，如果是异体的话把俱生因取上能力的名称，实际上他就是一个无常的法，啊变化的法，那么俱生因是变化的法，能力是变化的法。所以说呢这个方面他讲的时候还是一个自在天之外的一个无常的因。一个无常的因在具上能力名称，就是把俱生因具上能力的名称，就实际上是说如果你抛开了自在天的因素，你只是说有一个生果的能力在生果的话，实际上他不需要说什么自是天次第生果了，我们就说缘起在生果就可以了。啊缘起在生果他无常的一个本体他具备一个因缘之后呢，俱生因具备了因缘之后呢就生果，就把他取成了一个所谓的自在天的能力，但实际上真正的观察的时候和这个自在天的本身根本毫无关系。所以只能说自在天次第的造一切果呢，他只是就是说你如果说一切因缘生果实际上就是说是更确切的因。因为是他体的缘故，这个所谓生果的能力俱生因他和自在天本身无关了，所以仅仅是把俱生因具上能力的名称，他本身是一个无常变化的自性，那么如果是同体的话那么会和刚才的过失是一样的，那就是说能力和自在天是一体的，所以说能力是恒常的。如果你能力是恒常的果不是恒常呢？果为什么就说是会次第次第的灭呢？他一定会恒常不灭的，有这些妨害的。

【因此我们应当明白只要承认次第生果无论是任何成因都不能存在实有的一。】

通过前面的分析呢我们知道了，只要承认次第生果的话，不管什么样的常因也不可能是实有的因。就说不论是什么样的常因，就是说不管怎么样假立有一个具备什么什么特点的一种常因呢，他的本性都不可能是实有的一，因为他是次第生果的缘故，所以他的因不可能是实有的一。

【只要前后一体无实,就必定不是常有。】

只要这个前后一体无实有的话就决对不是常有的。所以像这样观察的时候呢 就是说把他这个常有和一的问题做分析之后呢，肯定是不会存在的，如果是次第生果不可能有这个什么常因都不是一，那么如果说是前后一体无实了没有就说实实在在的这个所谓的一的话绝对不是常有，从这方面就可以看出“常”和“一”他之间的关联，“常”和“一”之间是有关联的。那么如果是真正的实一的话就是常有的，如果是常有的话就是真正的实一，所以如果就是说打破了常一之后呢就不可能是实有的一，那么如果说实有一不存在的话，他们常有的法也就绝对会不存在。以上是对这个问题做观察。今天讲的这里！