慧光集 中觀莊嚴論解說(壹)

全知 米滂仁波切 著
堪布索達吉仁波切 講解

【序】

二十世紀末的今天，人類以自己的智慧和雙手創造了新的物質文明，解決了生活中遇到的很多困難。但是人類的基本痛苦生、老、病、死是現代科學無法解決的，因此，科學史上所有偉大的科學家如牛頓、愛因斯坦等都在生死老病之前無法不低頭。他們面臨生、老、病、死的時候與普通人毫無差別，所以，現代科學不能滿足人類最終極的心願自由自在的解脫。

解脫是超越生、老、病、死的範圍和一切生命的終點站，也是每個眾生早晚將要回歸的大自然，已經回歸此境界的高僧們的來去是這麼自在、這麼安詳、這麼快樂的。他們沒有煩惱，也沒有痛苦。因獲得了內心的自在，自然也獲得了外境的自在，不受地、水、火、風等四大種的影響。這確實是真正的自由和幸福，是故，人類自我認識和開發自身智慧，是唯一使人們實現最高之理想的方法。

生、老、病、死的來源和它的本質，以及超越它的方法等等諸多人生的重要問題，只有佛法裡才能獲得正確的答覆。所以，社會各界人士應該讀一讀佛法寶典，我們相信每個人都會有一定的收穫。

堪布　慈誠羅珠

一九九八年十一月於成都

中觀莊嚴論解說（壹）

全知米滂仁波切　著

堪布索達吉仁波切　講解

目錄

慧光集 63

中觀莊嚴論解說（壹）

8 第一課
23 第二課
39 第三課
57 第四課
76 第五課
96 第六課
114 第七課
133 第八課
143 第九課
158 第十課
176 第十一課
190 第十二課
210 第十三課
232 第十四課
250 第十五課
270 第十六課
282 第十七課
301 第十八課
320 第十九課
337 第二十課
353 第二十一課
367 第二十二課
389 第二十三課
402 第二十四課
420 第二十五課
435 第二十六課
453 第二十七課
471 第二十八課
490 第二十九課
515 第三十課
536 第三十一課
563 第三十二課
587 思考題

中觀莊嚴論解說

第一課

頂禮本師釋迦牟尼佛！

頂禮文殊智慧勇識！

頂禮傳承大恩上師！

無上甚深微妙法，百千萬劫難遭遇，

我今見聞得受持，願解如來真實義。

為度化一切眾生，請大家發無上殊勝的菩提心！

現在準備開講靜命論師所造的《中觀莊嚴論》❶。

《中觀莊嚴論》是中觀自續派和中觀應成派總的莊嚴的一部大論典，注釋由全知米滂仁波切撰著。這次我們所宣講的，主要是米滂仁波切的《中觀莊嚴論釋》，也叫做《文殊上師歡喜之教言》。

首先看《中觀莊嚴論》的題目。所謂的“中觀”，有文字中觀、基中觀、道中觀、果中觀；或者將其解釋為“般若波羅蜜多”。般若波羅蜜多的含義，通過彌勒菩薩和龍猛菩薩的智慧可以開顯，其中，直接含義以龍猛菩薩的《中觀六論》進行解釋；隱義或間接含義，則以彌勒菩薩的《現觀莊嚴論》或《寶性論》來解釋。

現在我們所講的範圍，主要是從般若波羅蜜多直接的角度而言。宣講佛陀智慧波羅蜜多究竟密意的論典，有龍

猛菩薩的《中觀六論》以及後來的許多中觀論典，在所有的這些論典中，《中觀莊嚴論》被稱為所有自續派和應成派的莊嚴。

這裡的“莊嚴”，有自性莊嚴、裝飾莊嚴❷、開顯莊嚴幾種。中觀遠離一切戲論的本來意義，就是自性莊嚴；對此本來意義，通過各種推理進行嚴飾，叫做裝飾莊嚴；中觀原有的、隱藏的意義，通過不同的教證、理證開發出來，叫做開顯莊嚴。就像一個人的身相非常美觀卻開顯不出來，可以依靠明鏡照出他本來的莊嚴面目一樣。中觀自性莊嚴的本來含義，通過這部論典，在世人面前完全可以開顯出來，讓無數的智者生起歡喜之心，因此，也可以將其稱為莊嚴。

莊嚴的意思即是裝飾、嚴飾。它為什麼會成為中觀的嚴飾呢？因為這部論典已經解釋了中觀自續派的一切觀點，又解釋了中觀應成派的一切觀點。總的來講，它已經成為所有中觀的開顯者，所有中觀的莊嚴。比如，珊瑚等裝飾品繫帶在人的身上時，會使此人顯得更加莊嚴，這就是所謂的美觀莊嚴；有了明鏡或者望遠鏡，原來看不到的東西，通過這種儀器完全能看得出來，叫做開顯莊嚴。也就是說，依靠這部論典，完全能通達釋迦牟尼佛所講第二轉般若法門的究竟意義。而具足斷除人們相續中的煩惱障和所知障以及從輪迴中獲得救護兩種作用的善說，則被稱

之為“論”。這就是所謂的“中觀莊嚴論”的含義。

“文殊上師歡喜之教言”，文殊上師是指米滂仁波切的金剛上師——蔣揚欽則旺波。後面結文的小字也明顯講到，當時蔣揚欽則旺波拿出印度和藏地的很多講義，讓米滂仁波切一定要給《中觀莊嚴論》寫一部注釋。米滂仁波切根據金剛上師的教言，按照金剛上師的吩咐寫下這部注釋。後來，交給他老人家的時候，蔣揚欽則旺波非常歡喜。正因為使金剛上師生起極大的歡喜心，並且宣說了中觀方面的殊勝教言，由此才稱之為“文殊上師歡喜之教言”。

這部《中觀莊嚴論釋》寫完以後，米滂仁波切特意給蔣揚欽則旺波的侍者捎去一封信。這在米滂仁波切著作中是沒有的。去年，一位道友找到了這麼一封信。在這封信中，對於米滂仁波切如何依上師吩咐，把《中觀莊嚴論釋》自始至終全部圓滿的道理講得非常清楚。以後方便的話，我們可以把這封信翻譯出來。從這封信裡面可以了知，米滂仁波切撰寫這部論典的目的是什麼呢？就是為了使他的上師歡喜。最後確實是，蔣揚欽則旺波顯現上的確非常歡喜。

蔣揚欽則旺波認為，唯獨米滂仁波切具有這種智慧。當時，這部《中觀莊嚴論》，不要說漢地和別的地方根本

沒有弘揚開來，在藏地很長一段時間內也未能得到弘揚。米滂仁波切寫了這個注釋以後，尤其是現在，寧瑪巴大大小小的寺院裡面，凡是有講經說法的道場，都要講《中觀莊嚴論》。

米滂仁波切的這部論典中，宣講了很多顯宗、密宗以及中觀、因明的教言。真正想聞思的人，首先一定要好好地聞思《中觀莊嚴論》，打開自己的思路，然後才能真正趨入佛教的教理大海之中。

從你們個人的角度來講，應該請求上師三寶加持，在聽聞過程中一定要聽受圓滿。學習《中觀根本慧論》時，開始很多人比較精進，但是到了中間，個別業力比較深重的道友已經半途而廢了，希望你們千萬不要發生這種情況。

有關作者全知米滂仁波切的生平，因為時間關係不在這裡介紹。以前翻譯的法王如意寶所寫的《全知米滂仁波切略傳》當中，米滂仁波切對整個佛教的貢獻，他無比的智慧、德學，有關這方面講得非常清楚，希望你們認認真真地看。

下面講頂禮句和立誓句。頂禮句中，第一個是對釋迦牟尼佛的頂禮句；第二個是對文殊菩薩的頂禮句；第三個是對作者靜命論師的頂禮句。

首先是對釋迦牟尼佛的頂禮句。

宣說稀有緣起道，無與倫比殊勝者，
令解三有之束縛，佛陀釋迦獅前禮。

這個頂禮句是誰作的呢？這不是靜命論師作的頂禮句，應該是米滂仁波切寫《中觀莊嚴論釋》之前，先給釋迦牟尼佛作的頂禮。因為《中觀莊嚴論釋》的講義是米滂仁波切作的，頌詞則是靜命論師造的。

第一個是對釋迦牟尼佛的頂禮句——“宣說稀有緣起道，無與倫比殊勝者，令解三有之束縛”。講《中論》的時候，我也三番五次地給大家提過，釋迦牟尼佛說法的不共特點在什麼地方呢？就是宣說緣起道。

“緣起道”，勝義當中，將萬法全部抉擇為遠離一切戲論；世俗當中，如夢如幻的業因果、前世後世、現在的一切所作所為等完全合理。這種萬法的真理，也就是說，勝義當中不成立一切，世俗當中如夢如幻的現象完全成立，這就是所謂的緣起道。在這個世界上雖然有許多學者、智者，但在宣說緣起方面，釋迦牟尼佛是無與倫比的，就像群星中皎潔的月亮一樣，任何人也無法與之相提並論。

宣說這樣的緣起，到底有什麼樣的意義呢？一切萬法的真理，雖然宣說了，但對眾生無有利益的話，也不會

有多大的作用。但是，這樣的緣起道，人們修持、通達以後，無量無邊的眾生，可以從三界輪迴的苦海中解脫出來、從業和煩惱的束縛中解脫出來，最後獲得暫時和究竟的殊勝利益。所以，唯一的釋迦牟尼佛，對眾生的貢獻是最大的、利益最大的。

“佛陀”，藏文中是救護者。《藏漢大辭典》中，救護者和佛陀是一個意思。在這裡，將佛陀比喻為釋迦獅子，在釋迦獅子面前恭敬頂禮！

《般若攝頌》❸當中說，山上的大獅子所發出的吼聲，令無數的野獸膽戰心驚，非常害怕；同樣的道理，釋迦牟尼佛宣說般若波羅蜜多時，無數外道也是膽戰心驚，十分恐懼。意思就是說，就像所有野獸當中獅子是無與倫比一樣，所有人類當中，唯一的釋迦牟尼佛是人中王、人中獅子。在這樣的釋迦獅子、釋迦佛陀面前，作者米滂仁波切畢恭畢敬地向他頂禮！

我們曾經提過，米滂仁波切《中觀莊嚴論釋》前面的頂禮句，與《中論》、《六十正理論》、《回諍論》等很多論典中的頂禮句完全相同，全部是從緣起空性的角度讚歎釋迦牟尼佛。宗喀巴大師《緣起讚》的第一句以及下面幾個頌詞，也是從這一角度來作讚歎：釋迦牟尼佛唯一的特點就是證悟緣起。

最近，我也問一些道友：“學習《中觀根本慧論》、《釋迦牟尼佛廣傳》之後，心裡有什麼樣的感應和體會？”很多道友這樣講的：“與以前完全不同，現在對釋迦牟尼佛有了進一步的認識。世俗方面，佛陀在多生累劫中，為了利益眾生，捨棄自己最珍貴的妻子、兒女，甚至自己的身體，這種忘我的精神、利他的精神超越一切；勝義角度來說，依靠《中觀根本慧論》所講的道理，可以了知釋迦牟尼佛具有究竟圓滿的智慧，並且為眾生宣說了這麼好的緣起道，對於這一點，確實生起殊勝無比的信心。”

的確如此，從世俗角度來講，釋迦牟尼佛的每一個公案表達出什麼樣的意思呢？一般的人根本無法與之相比。從勝義角度、抉擇萬法的真理來講，佛陀唯一的特點就是宣說緣起空性。

上師如意寶以前宣講釋迦牟尼佛功德的時候也說：我們要掌握這兩點，其他的很多事情不是佛陀的特點。佛陀並沒有宣說世界上有多少昆蟲，一棵樹有多少片葉子……《釋量論》當中也說：如果佛陀是遍知，世間有多少棵樹？每一棵樹有多少片葉子？每一片葉子由多少分子、原子組成？……這些方面，釋迦牟尼佛並沒有分析。釋迦牟尼佛的特點不是從這個角度來講的，唯一的就是緣起空性。所以，宗喀巴大師也是從證悟緣起的角度來讚歎釋迦

牟尼佛。總的來講，大家應該通達佛力緣起，尤其這次聞思中觀以後，了知釋迦牟尼佛的不共特點就是宣說緣起。

法王如意寶以前經常引用這個教證，寧瑪巴的很多高僧大德在開講佛法的時候，就是用米滂仁波切對佛陀、文殊菩薩、靜命菩薩的這幾個頂禮句。諦察活佛在學院灌《密意經》的頂時，前面就念這些頂禮句，念完以後給大家灌頂、傳法，有這種情況。

第二個是對文殊菩薩的頂禮句。

憶名能毀無始來，長久臥心有暗敵，

僅僅憶念文殊菩薩的名稱，無始以來心裡面一直沉睡著的、無明愚癡的黑暗的怨敵，全部都會逃離、全部都會自然離開。

與童語日文殊尊，無二恩師庇護我！

“童語日”，我們經常說文殊菩薩是童子文殊，他的語言，用日輪來比喻。文殊菩薩有很多不同的名稱，童子語獅子、童子語日輪……。

與文殊世尊無二無別的大恩上師，請庇護我！

米滂仁波切的上師非常多，其中唯一的根本上師就是蔣揚欽則旺波。很多授記裡面說，蔣揚欽則旺波與文殊菩薩無二無別。米滂仁波切頂禮與文殊菩薩無二無別的蔣揚欽則旺波，加持我！護佑我！

米滂仁波切作的《八大菩薩傳》當中說：文殊菩薩的名稱，僅在心裡面觀想、念誦，也能馬上開智慧，可以使無始以來無明的黑暗愚癡全部消失等，這方面的功德講得非常多。以前，我寫過一個《五臺山志》，前面引用了很多《八大菩薩傳》中文殊菩薩的傳記。我們去五臺山的時候，法王如意寶講了文殊菩薩的功德以後，大家都特別想見文殊菩薩，並且每個人發願念誦一億遍文殊心咒。法王如意寶每次都講：念文殊心咒的功德如何，憶念他的功德如何。很多人真是對文殊菩薩生起了極大的信心。

在座的有些人認為：我特別愚癡，一直開不了智慧，怎麼辦呢？所謂的開智慧不一定馬上能實現。但是，如果生生世世不願意離開智慧的光明，即生中一定要好好念誦文殊心咒、祈禱文殊本尊，也許這一輩子、也許下一輩子，一定會開啟自己的智慧。有些道友剛來的時候，確實特別愚笨，但是依靠文殊菩薩的加持，精進修持以後，現在真的已經超越很多人的智慧，這顯然是文殊菩薩的智慧融入自己的心。有些人在即生中就可以開智慧，有些即生中不一定開智慧，但是憶念文殊菩薩具有非常殊勝的功德，依靠他的加持，乃至生生世世，一定會開啟自己智慧的大門。

我們在座的人，也是在文殊菩薩無二無別的大恩上師——法王如意寶面前恭敬頂禮！

大概1985年春天，我剛來的時候，得到法王如意寶的一個灌頂之後，上師老人家就在學院裡面開始傳講《中觀莊嚴論釋》，我真正接觸的論著方面的第一部法就是這部論典。後來，法王如意寶傳《中觀根本慧論釋》、《定解寶燈論》、《澄清寶珠論》等幾部法時，也傳過一次《中觀莊嚴論釋》。剛開始的時候，我也是根本不懂，《中觀莊嚴論釋》到底在說什麼？什麼是中觀應成派、自續派？第二次傳的時候，從道理上有點明白。現在講《中觀莊嚴論》，還是有一點點把握。雖然不敢說裡面的內容講得比較好，但是在法王面前得受過兩次，自己也對這部法非常有信心，平時有些難題也拿來思考過……。

我有時也經常想：上師如意寶如果沒有攝受這麼多弟子，我們今天的這種定解和種信心是根本不可能有的。也許對佛法有一點信心，但與世間的眾多信徒一樣，只是一種盲目的信心，不一定具有理智的信心。所以，從恩德來講，整個三千大千世界遍滿黃金來供養，也無法報答上師的一分恩德。

所以，我們應該將上師觀為文殊菩薩無二無別，以這種定解和信心恭敬頂禮。

一般來說，藏傳佛教當中有四種頂禮方式。一種是直接明說的頂禮句；一種是諸佛菩薩護持我、救護我；一種是願諸佛菩薩戰勝一切違緣的頂禮句；還有就是諸佛菩薩

賜予我吉祥的頂禮句。這部《中觀莊嚴論釋》的前面，第一個是直接明說的頂禮句，第二個是護持我的頂禮句。

下面對《中觀莊嚴論》的作者靜命論師——菩提薩埵作頂禮。在藏傳歷史上，蓮花生大師、國王赤松德贊、菩提薩埵，被稱作師君三尊。為什麼稱為師君三尊呢？菩提薩埵和蓮花生大師分別是親教師和軌範師，所以用“師”字代替；“君”是國王的意思。這三者在藏傳歷史上，是對整個佛教貢獻最大、加持最大的三位上師。

下面採用藏文詩學中的形象化比喻，也就是形象化修飾讚歎靜命論師。他是以什麼樣的方式來讚歎的呢？

邪見暗中各種狡猾伎倆動如閃電惡語舌，
依勝梵王利刃理智斬斷蒙文殊劍灌頂者，
令印藏等倚傍我見山巒苯波外道之群獸，
聞名喪膽無所畏懼語獅子尊願您獲全勝！

這裡首先從靜命論師獲得文殊菩薩灌頂的角度來作讚歎。他是怎麼樣受到灌頂的呢？這個世界上，無數人沉溺在邪見的黑暗當中，以各種各樣狡詐的閃電般的惡語欺惑眾生。也就是說，這種狡詐的欺騙手段極其快速，而且這種欺騙眾生的手段和語言，也是具有技巧性的。米滂仁波切將這種語言比喻成閃電，以此表明它是極其快速的。

梵天王的利刃，亦即梵天寶輪，它不論接觸任何東

西，全部都會摧毀，全部都會砍斷。依靠勝過種梵天王之利刃的智慧，完全可以斷掉世間各種各樣狡詐語言的舌頭。

這種智慧利刃是誰給的呢？文殊菩薩用文殊寶劍親自為他灌頂，靜命論師則獲得了勝過梵天利刃的智慧，依此砍斷了世間所有的邪說之舌。

此處將靜命論師比喻成人間獅子。而藏地、印度、尼泊爾等地，具有如山巒般強大我見的苯波教以及外道，被比喻成一般的野獸。為什麼呢？這些苯波教和外道，具有常見、斷見等無以計數的邪見，但是最根本的，他們沒有通達中觀所講的空性正理，具有非常可怕的、嚴重的我見。具有堅固我見之山巒的苯波教和外道群獸，聽到靜命論師的名稱以後，全部都非常恐懼。就像雪山獅子發出吼聲時，所有的野獸全部膽戰心驚；而依靠靜命論師你的這種威力，所有的苯波教和外道全部都會倉皇逃竄。

靜命論師和蓮花生大師到藏地以後，藏地有一個黑教——苯波教被徹底毀滅了。有一本歷史書——《苯教源流．智者頸飾》❹裡面講：靜命論師是持邪見、發惡願的一家人的兒子，苯波教依靠儀軌將他遷往印度。到印度以後，靜命懷恨在心，一直精進修學並成為班智達。後來，為了報仇回到藏地，所有的苯波教依靠他的威力全部毀滅。因此，按照苯波教的說法，靜命論師不是印度人，而

是藏地土生土長的，有這種說法。

對於這一說法，現在的很多藏學研究者根本不承認，因為無有任何依據。靜命論師實際就是印度薩霍地方的人，米滂仁波切在《前譯教法興盛之願文》中也說：“稀奇薩霍堪布之行為，無比具德龍樹之見二，欽定雙融傳承之教規。”靜命論師真正的故鄉——薩霍，也就是現在的孟加拉。他的父親叫做珠拉真，他有三個孩子，大太子叫達瑪燃匝，二太子就是菩提薩埵，小公主叫做曼達闊瓦。靜命論師長大以後，成熟前世因緣來到藏地弘揚佛法。

當然，不同的歷史書也有一些不同的說法。比如，藏地古代的歷史書說，菩提薩埵在托托日國王時，第一次曾帶著梵文的《諸佛菩薩名稱經》來到藏地。當時，國王赤松德贊還未出世，他一直等了國王九百年。

根據《蓮花生大師廣傳》記載，國王赤松德贊21歲時，想在桑耶修建藏地第一座寺院——桑耶寺。這時，他想迎請一位世界上無與倫比的高僧大德，他的國師釀．登珍桑波開肉眼智慧，以他的智慧力觀察，了知印度東方有薩霍堪布，也就是靜命論師。當時，他對國王說：“應該迎請靜命論師。”國王給了釀．革瑪燃匝一升金粉，由兩個人陪同前往印度。當時，菩提薩埵正在那爛陀寺當班智達，藏地迎請者到了那裡以後，供養金粉並且說：“藏地的國王赤松德贊迎請你到藏地弘法利生。”這時，他非常

爽快地答應：“國王既然這樣邀請我，我們有前世的發願力，我非走不可。”靜命論師非常爽快地答應，並隨同前往藏地。

到藏地的時候，在藏地的紅岩山❺，國王、大臣還有居民全部去迎接。當時，國王赤松德贊說：“我準備在這裡修藏地的第一座寺院，請靜命論師加持，而且，這裡需要舉行奠基儀式。”靜命論師說：“雖然我以菩提心發心，但如此發心到底能否成功也不知道……。”當時，藏地的鬼神非常嚴重，根本無法調伏，靜命論師通過智慧觀察之後，又讓國王迎請蓮花生大師。《大圓滿前行引導文》中對這段公案有詳細描述。

總的來講，對藏地雪域的佛教貢獻最大的，第一個就是靜命論師。一方面，靜命論師修建了藏地第一座寺院——桑耶寺；另一方面，當時藏地根本沒有出家的傳統，靜命論師來到藏地以後，開始預試七人，使藏地首次出現了出家僧團。所以在人類歷史上，尤其在藏地這塊土地上，靜命論師的貢獻非常大。如果當時他沒有制定出家軌範，沒有修建桑耶寺、弘揚佛法的話，恐怕在座的人也是很難直接或間接遇到現在的藏傳佛教。

因此，一般在藏地古老的寺院當中，都塑有蓮花生大師、國王赤松德贊和靜命論師的三尊像。塑像的傳統也各不相同，有些是蓮花生大師的像塑在中間，國王和堪布在

兩邊；有些是靜命論師的像塑在中間，兩邊是國王和蓮花生大師。一般桑耶寺古老的花紋圖案裡面，全部是菩提薩埵在中間，兩邊是國王和蓮花生大師。

對靜命論師，大家一定要認識。一方面，對作者生起信心是非常有必要的；另一方面，大家對不同的歷史應該了知一二，這一點也是非常有必要的。但是有關靜命論師在世的時間，很多歷史也有不同的說法。有些歷史說，靜命論師活了九百多年。多羅那他的《印度佛教史》基本上不太承認，他說根據無著師徒出世的歷史來對照，恐怕沒有這麼多。現在的有些歷史學家通過觀察，菩提薩埵可能是西元867年左右降生。不管怎麼樣，菩提薩埵不論是弘揚中觀派還是對藏傳佛教的貢獻，都是非常不可思議的。

【注釋】

❶此《中觀莊嚴論釋》，2005年5月至2006年5月，索達吉仁波切於喇榮五明佛學院傳講。

❷裝飾莊嚴，也叫做美觀莊嚴。

❸《般若攝頌》，也叫做《略般若》或者《小般若》。此經云：如獅棲山無畏懼，震懾群獸發吼聲，人中獅子依般若，懾眾外道發吼聲。

❹《苯教源流·智者頸飾》：夏爾雜．札西堅贊著。西藏人民出版社於1988年出版。

❺紅岩山：藏地一座山的名稱，位於現在的布達拉宮附近。

第二課

全知米滂仁波切所造的《中觀莊嚴論釋．文殊上師歡喜之教言》，分初義、論義、末義三個方面，初義也分為對殊勝對境禮敬讚歎、描寫立誓、全論內容。前文分別對釋迦牟尼佛、文殊菩薩以及本論的作者——靜命論師作了頂禮。下面講米滂仁波切對這部論著的讚歎，以及通過何種發心來寫這部《中觀莊嚴論釋．文殊上師歡喜之教言》，也就是立誓言。

彼之妙語精深中觀莊嚴論，彙聚十萬理證江河之大海，
千萬勝智龍王遊戲之彼處，劣者我亦滿懷喜悅而涉足。

此處主要從《中觀莊嚴論》的功德這一角度進行讚頌，同時也講到了米滂仁波切與《中觀莊嚴論》的殊勝因緣。

“彼之妙語”，彼指的是靜命論師。靜命論師智慧中流露出來的、非常甚深的殊勝善說，就是這部《中觀莊嚴論》。

這部《中觀莊嚴論》就如同彙聚了十萬江河的理證大海。為什麼猶如大海呢？靜命論師智慧中流露出來的這部《中觀莊嚴論》，猶如百川匯入於大海一般，將千千萬萬智者理證智慧的江河，全部匯入於《中觀莊嚴論》這一廣闊的海洋當中。

大海有什麼樣的特點呢？在佛教當中，大家一致公認，大海裡面有成千上萬的龍王和龍宮世界。“千萬勝智龍王”，此處將千千萬萬的智者比喻成龍王。而《中觀莊嚴論》則是具有無數無邊理證智慧的大海，在如此具有深廣理證的智慧海洋中，有成千上萬的智者歡喜暢遊。

“劣者我”，這是米滂仁波切謙虛的語言。他說：像我這樣低劣的人，也是以極大的歡喜心趨入到這種智慧的海洋當中。也就是說，《中觀莊嚴論》是聚集了眾多理證智慧的大海，藏地、印度以及漢傳佛教的很多高僧大德和智者們，都會在這一智慧的海洋裡盡情游泳。米滂仁波切謙虛地說：我也是滿懷歡喜而進入《中觀莊嚴論》這一海洋之中。

《中觀莊嚴論》這部論典的確相當於一大海洋，以前有無數的智者龍王將它作為居住地，盡情享用。現在，我們這些具有傳承上師加持的後學者，也應該於其中歡喜遨遊，隨意享用。

那麼，米滂仁波切對這部論典是如何進行描寫的呢？

擁有無等妙慧諸正士，亦經策勵精進方證悟，
不失秉承智者優良軌，依師宏恩稍析諸法理。

對於《中觀莊嚴論》這部論典，即使擁有無與倫比勝妙智慧的大德們，也需要通過很長時間的精進修持才能證

悟。因為《中觀莊嚴論》的意義非常甚深，以前印度和藏地的高僧大德們，也是歷盡千辛萬苦，通過廢寢忘食的精進，才通達了《中觀莊嚴論》究竟、甚深的意義，最終獲得了證悟。

米滂仁波切說：像我這樣的人，本來沒有能力通達《中觀莊嚴論》的根本含義。但是，我如今不失傳承上師的優良傳統而能解釋這部論典，就是蔣揚欽則旺波為主的大恩上師們的宏恩所致，是他們的恩德才使我擁有今天的勇氣和能力寫出這部注釋。

米滂仁波切不論在哪一部論典中，都有一種非常謙虛的語言。關於這一點，我們講《定解寶燈論》時也介紹過。在這裡，米滂仁波切指出：《中觀莊嚴論》是千萬智者通過精進努力才能證悟的。間接地說：像我這樣的人，怎麼能通達它的意義並寫出這麼好的注釋呢？這與我的傳承上師們的加持和恩德是完全分不開的，正是蔣揚欽哲旺波尊者的加持，我才能寫出這樣一部論典。

這以上已經講了立誓句的道理。那麼，通過這部論典，是如何使正理再次得以弘揚的呢？

車乘道軌勝妙理證火，雖已暫眠時間懷抱中，
如焚密林於此重復興，信口雌黃之眾當謹慎。

將唯識宗、中觀宗結合並開顯宗派祖師們傳統深妙法理的這部《中觀莊嚴論》，此處將其比喻成理證之火。如此深妙的理證之火，由於種種原因，暫時已經睡眠於時間的懷抱中。

宗喀巴大師的時候，這部《中觀莊嚴論》在藏地弘揚得非常不錯，既有傳講的也有聽聞的，還有撰寫注釋的，比如宗喀巴大師傳講的記錄、甲操傑在宗喀巴大師面前聽受的筆記，等等。大概六百年前，《中觀莊嚴論》雖然在藏地興盛過一段時間，但因為歷史背景等各種各樣的原因，在五百多年[1]當中，幾乎沒有弘揚開來，這部《中觀莊嚴論》已經暫時睡眠在時間的懷抱中。

如今，就像被焚燒過的密林重新燃燒一樣，依靠米滂仁波切的智慧之火——《中觀莊嚴論釋》，使這部論典又重新得以弘揚。在重新弘揚的過程中，世間上有一些信口雌黃的人，可能會隨心所欲地散播各種各樣的言論，這種人一定要注意，否則你必定會成為眾人的辯論焦點。

也就是說，米滂仁波切以他的智慧之火燃燒密林時，有些野獸如果不小心，很可能會在熊熊的火焰中失去自己寶貴的生命。同樣的道理，在《中觀莊嚴論》再度弘揚、這種理證之火重新燃燒的過程中，世間上的各種邪說、邪見者應當倍加小心，否則我們智慧的寶劍必定會砍斷你們的頭顱，非常危險。間接來講，在米滂仁波切智慧的熊熊

烈火面前，不具足教理、沒有智慧者很難以抵擋。

我等本師真實圓滿正等覺釋迦佛自從發起殊勝菩提心時起，以浩如煙海般的二資糧徹底淨化相續，大徹大悟，已臻究竟。

我等本師釋迦牟尼佛在因地時，首先發起無上圓滿的殊勝菩提心，然後積累浩如煙海的二種資糧、淨化自相續，最後大徹大悟、已臻究竟。真正的盡所有智、如所有智已經達到圓滿究竟。

佛陀以其獅吼聲令身為外道的大象及群獸膽戰心驚，萬分恐懼。而佛陀所轉無倒開顯空性法理之法輪所有純潔無垢聖教的意趣，通過理證途徑引出的就是這部《中觀莊嚴論》，

佛陀發出智慧波羅蜜多的空性獅吼聲時，世間上無數的如大象、野獸般的外道們，全部膽戰心驚，萬分恐懼。而佛陀第二轉法輪——無倒開示空性般若波羅蜜多的純潔無垢的密意，依靠這部《中觀莊嚴論》完全得以開顯。

此論也堪為修成不可奪取的殊勝慧眼並進一步了達諸法如影像等一般在未經觀察這一側面似乎無不存在而真實中無有自性之理、盡斷一切煩惱障與所知障最終自在圓滿行持二利的諸位學人的無上津樑。

佛陀於世間成佛以後，開始廣轉法輪，宣說空性智慧波羅蜜多的究竟深義——一切萬法在世俗中就像影像一樣，似乎沒有一個不存在的，而實際上，一切法都是無有任何自性的。

依靠這部《中觀莊嚴論》，完全能解釋佛陀之密意；依靠這部《中觀莊嚴論》宣說的理證方法，可以使每個人獲得不被他轉的智慧，修成無與倫比的殊勝慧眼，這就是這部論典最重要的內容。

現在很多人在見解上人云亦云、隨波逐流，自己根本不具足不被他轉的智慧。因此，對佛陀的密意作進一步的瞭解就顯得尤為重要。那麼，佛陀的密意是什麼呢？在未經觀察的情況下，如幻如夢的現象似乎全部存在；如果詳加觀察，勝義中，一切萬法根本無有微塵許的自性。這就是每位智者所應趨入的無量宮。每一位修行人，如果想通過此法理斷除二障，獲得圓滿正等覺的果位，唯一的津樑、唯一的依靠處就是這部《中觀莊嚴論》。

表面看來，《中觀莊嚴論》當中雖然只有很少的頌詞，但的確是難逢難遇、非常殊勝的一部論典。這一點，恐怕聞思過後才會有感覺，剛開始時我作這樣的讚歎，你們有些人不一定相信。但是，對於佛陀的無垢教理，並不是依靠別人所說的、盲目的信心來了知，而需要通過自己真正的智慧才能了達。大家應該清楚了知，真正的修行人

必不可少的階梯，就是這部《中觀莊嚴論》。

對於如是法理，我本人一方面為了自己串習，另一方面也想到勸勉與我同緣的他眾，使之普霑法益因而對此論的意義稍加分析解釋。

米滂仁波切說：真正想通過理證智慧了達釋迦牟尼佛所轉法輪的究竟意義，必須依靠這部論典。正因為如此，一方面，我本人為了自己串習，生生世世不離如此殊勝的正法；另一方面，也是為了勸勉與自己同緣分的他眾，共霑法益，才對本論的意義稍作分析。

對於造這部論典的目的，米滂仁波切在這裡講得非常清楚。你們應該反反覆覆地看，看一遍兩遍是不行的。佛教論典不像世間的小說一樣，有些人看小說，一個晚上看一本、兩本，有這種情況。但是，對佛教論典中的每一行內容，需要經過很長時間的思維才能通達。學《中論》時，有些道友反反覆覆地看，把裡面的內容學得非常不錯，應該這樣下功夫才會得到法利。否則，表面上囫圇吞棗，肯定沒有多大的利益。

因此，大家不管是自己聽受還是給別人輔導，對本論的含義一定要通達。如果沒有通達其中真正的含義，將本論的意義放在一邊，自己在旁邊宣說，我最反對的就是這個！這沒有任何實義，不如不講好一點。有些人的膽子特

別大，自己對本論的意義根本不作深入思維，就是自己在旁邊胡言亂語，這沒有任何意義。所以，希望你們一定要把不良的習氣改過來，否則，這樣下去不能叫做聞思。

此論分二：一、所說支分；二、所說論義。

甲一、所說支分：

在此應當追隨前輩智者們的傳統對著論五本略作說明：

著論五本，也叫做造論五支，有幾種說法。

一、由誰所造：此論是靜命論師所撰著的。人們眾口一詞、無有爭議地共稱：尊者智慧超群、戒律清淨、品行高尚的豐功偉績獨佔鰲頭，最終成就了至高無上的果位，是印藏兩地宛如日月般遐邇聞名的大阿闍黎。

本論的作者，也就是靜命論師，他具有三種超勝的功德——智慧超群、戒律清淨、品行高尚，這也是每一個真正的高僧大德必須具足的三種功德。在印藏兩地，靜命論師是如同日月一般非常了不起的大德。關於這一點，米滂仁波切在下面也作了大概的介紹，這裡不作廣說。

“由誰所造”——什麼樣的作者造的，這一點非常重要。學習任何一本書，首先看作者是不是大成就者、聖者——最好是聖者的語言。否則，現在的有些凡夫會造一

些、會寫一些，但是不一定有價值。因為凡夫的分別念是各種各樣的，表面看來似乎非常有道理，實際上對眾生不一定有利。所以，應該閱讀智者撰著的論典。

那爛陀寺的高僧大德們，以造論五本的方式傳講經典和論典。吉祥戒香寺的傳統，就像宗喀巴大師宣講《菩提道次第論》的傳統一樣，是以三清淨❷——本師清淨、聞法器清淨、所講法清淨的方式來宣講的。

前譯寧瑪巴一般是跟隨那爛陀寺班智達們的傳講方法，也就是按照著論五本的方式進行傳講。堪布根霍仁波切解釋《入菩薩行論》時，也是通過這種方式來宣講的。

大家應該清楚，本論的作者即是靜命論師。那麼，這部論典又是為什麼樣的眾生而作呢？

二、為誰而著：此論是為了那些力求對所有大乘論典之義獲得以正理引發、不被他奪、博大精深之智慧的諸位後學者而撰著。

如果是一部小乘論典，則是針對小乘根基的學人來宣講的。而這部論典實際是大乘法門，它的所化眾生應該是什麼樣的人呢？即對大乘具有非常大的信心，而且具有以正理引發、不被他奪、博大精深的智慧的人，只有這種人才會獲得一定的利益。

如果僅僅是一種盲目的信心，以正理引發的智慧不

可能具足；自己沒有詳細觀察，就不可能有不被他奪以及博大精深的智慧，所以，本論對沒有智慧的人無有利益。有些人對大乘法沒有信心，而對小乘法有一定的信心，這種人不是本論的所化。有些人不喜歡觀察，整天閉著眼睛打坐、念一點兒經，或者東奔西跑求灌頂，這種人也不是《中觀莊嚴論》的所化。因為這些人不具足不被他奪的智慧，任何人都可以隨隨便便奪去他的智慧——今天見到那邊有個殊勝的山洞，“我們要不要去？”“啊！去去去……”這種人很容易被別人奪去智慧。因此，這些人不是《中觀莊嚴論》的所化。

那麼，這部論典的所化對境是什麼人呢？就是針對我們這些人。你們自己也詳細觀察，你到底是不是《中觀莊嚴論》的所化眾生？如果一點智慧都沒有，上課的時候也是一直打瞌睡、打妄想，這些人是不是它的所化眾生？我不敢說……。

三、屬何範疇：此論歸屬於大乘總的教法，尤其是《月燈經》等諸甚深經部的範疇內。

總的來說，本論屬於大乘教法的範疇。分別來說，本論屬於《月燈經》、《楞伽經》、《十地經》、《文殊根本續》、《華嚴經》等經部範疇之內。其中，《月燈經》講了很多空性的道理；《楞伽經》首先駁斥了外境的存

在，然後也宣講了有關空性的道理。

四、全論內容：通過二理明確開顯二諦無倒真如所攝的道理。

“二理”是指勝義理和世俗理。勝義理，也就是按照《中觀根本慧論》所講的道理，將萬法全部抉擇為空性；世俗理，按照《釋量論》所講的內容進行觀察。通過勝義理和世俗理，完全能開顯或解釋勝義諦和世俗諦的真理，這就是全論的內容。

學習過《中觀根本慧論》的人，對勝義理都比較清楚，因為一切都破完了。有些道友說：“中觀沒有一個不破的，柱子、瓶子全部破完了，我的住處、飯碗都已經破了。”世間上的人，飯碗破了的話就已經下崗了。但是在這裡，“飯碗”是不破的，名言當中如幻如夢的飯碗應該存在。有關怎麼樣存在——因果、緣起如何存在的道理，本論當中作了非常細緻的闡述。

那麼，學習這部論典有什麼樣的必要呢？

五、有何必要：為令輕而易舉對整個大乘的教義獲得定解進而證得殊勝菩提。

首先，對整個大乘的教義生起殊勝不被他奪、堅信不移的定解，最後證得無上圓滿的菩提果位。這就是這部論典的必要。

學習大乘不是口頭上說說而已。昨天晚上半夜三更的時候，我家裡來了一群半信半疑的人，這些人對佛教有一點信心，但又不全懂，他們講了很多實實在在的問題。我也跟他們講了自己內心的一些想法：現在世間上有很多人拜佛、燒香，這是一種佛教行為；但是，只有真正通達經論的含義，不被他奪的智慧在自相續中生起來，這時，你才是一名真正的佛教徒。否則，光是形象上剃頭髮、穿僧衣，是不是真正的佛教徒？也不一定。光是在寺院裡磕頭、燒香，是不是真正的佛教徒？也不一定。

真正的大乘佛教徒是什麼樣呢？真正通達大乘的教義，而且不被他奪的智慧和定解已經在自相續生起來時，這就是所謂的大乘行人。所以，對這部論典的學習是非常有必要的。

接下來對此著論五本略微廣述：

關於此論的作者靜命菩薩，《文殊根本續》中有對佛教之施主、精勤持戒者、諸婆羅門的一段授記，

《文殊根本續》中，首先授記了未來有哪些施主出世；然後對守持戒律的人也作了授記；最後，對佛法作出貢獻的婆羅門也有一段授記。

而在講到精勤持戒者的開頭時云：“本師教典於人間，末時世界衰落際，精勤持戒王相者，必定無疑現於世。”當

然，這其中只是籠統地總說了會有數多精勤持戒之王或主尊出世。

本師教法到了末法時代的時候，將處於一種衰落階段。這時，精勤持戒的出家王、僧王——持戒非常了不起的大德一定會出現。

在這個授記中，很籠統、很概括地說，會有這樣一位僧王出現，但並沒有具體指出是哪一位尊者。從間接來講，也可以說是對靜命論師的一種授記。

而在分別授記諸多大德的行文中，又云：“名謂巴者宣淨戒。”顯而易見，這其中已對尊者之名的首字作了明示。

授記當中已經明確指出了藏文所包含的“巴”字。藏文字形結構分上加字、下加字以及中間的基字等❸。其中“巴”就是“瓦”，對藏文進行分析時，“靜命”就是“博得薩埵”，即“菩提薩埵”，其中，已經將中間的基字母完全表達出來了。

宗喀巴大師的傳記當中，宗喀巴大師也叫羅桑札巴，這裡面也有“瓦”字。上師如意寶的名字——阿貝拉將嘎咼中的“阿”字，在《文殊根本續》當中也有授記。對於高僧大德們的授記，從因明角度來講，不一定是百分之百正確，但是對佛教真正有非常大貢獻的人來說，可以這樣解釋。

有些道友認為：其他帶有“巴”字名稱的人，是不是《文殊根本續》中授記的呢？

如果真正對佛教有貢獻，也可以這樣說。但是，對佛教一點貢獻也沒有，光是帶有一個“巴”字的話，也不一定是。應該根據情況，從必須解釋和可以解釋的角度進行分析。上師如意寶的傳記中，《文殊根本續》裡只有一個“阿”字，但實際上名字中帶有“阿”字的——阿瓊、阿尼、阿亞、阿姨……有很多很多的，是不是全部在《文殊根本續》中有授記呢？對一般的人來講，恐怕配不上。但像上師如意寶那樣，佛陀授記在未來有這樣的高僧大德出世，也是可以解釋的。

在此續的結尾又授記這所有大德均修成密宗而證菩提。在《楞伽經》中指出：在未來之時，當外道的邪見紛紛湧現之時，猶如對治般的高僧大德將會出世。此經云：“此後未來時，導師名智慧，開顯五所知，大勇士現世。”

在末法時代，會有一位叫智慧的法師出現。名字被叫做“智慧”的非常多，以前清定上師的弟子全部是帶“智”的……。貢智羅珠泰耶❹，他的名字也叫智慧，翻譯出來是“智慧無邊”的意思，在他所著的《五大所知藏》這部論著中，將“五所知”解釋為五大所知藏。

其中的“智慧”實際上是靜命論師的別名，這是前代諸位智者眾口一聲的解釋。

托托日國王出世時，靜命論師的名字叫做慧命，當時他帶著《諸佛菩薩名稱經》來到藏地。但由於九個朝代以後，國王赤松德贊才會現身於世。因此首先返回尼泊爾，第二次與蓮花生大師一起來到藏地，開始正式修建桑耶寺。

由此可知，“靜命”顯然是尊者出家的法名。

他在智藏法師前出家時，“靜命”是他出家的法名。

“我一定要取一個法名，不然的話，我一直覺得以前在家的名字不好用，在家的頭髮也沒有必要，在家的名聲也不好……”很多人剛出家的時候，一定要有一個新的東西……

另外也有迥然不同的多種稱呼。

菩提薩埵、慧命、靜命、普明，這些都是他的稱呼。

所謂的“開顯五所知”，其實是在授記〔靜命論師〕以理抉擇五法進而將所有大乘歸結為同一密意的這一點。

對於“五所知”，下面專門引用《楞伽經》的教證作了非常廣泛的敘述，這裡不用詳細宣說。

【注釋】

❶宗喀巴（1357～1419），本名羅桑札巴，藏傳佛教格魯派創始人。全知米滂降央南迦嘉措仁波切（1846－1912），蓮花生大師曾授記他將成為“弘揚大圓滿的太陽”。

❷此處有關三清淨的說法，與其他經教論典中所說的不盡相同，請諸位智者善加分析觀察。

❸通常藏文字形結構最少為一個輔音字母，即單獨由一個基字構成；最多由六個輔音字母構成，母音符號則加在輔音結構的上、下、正中。核心字母叫“基字”，其餘字母的稱謂均根據加在基字的部位而得名，即加在基字前的字母叫“前加字”，加在基字上的字母叫“上加字”，加在基字下面的字母叫“下加字”，加在基字後面的字母叫“後加字”，後加字之後再加字母叫“再後加字”或“重後加字”。

❹貢智羅珠泰耶，米滂仁波切的一位上師。

第三課

《中觀莊嚴論》由靜命論師，亦即菩提薩埵所造。而《中觀莊嚴論釋》則是由全知米滂仁波切撰著的，其傳講的方法，主要是根據印度那爛陀寺諸位班智達的傳統，以著論五本❶進行傳講。現在正在講第一個問題，這部《中觀莊嚴論》到底由誰所造的。

菩提薩埵，也叫做靜命論師，在《文殊根本續》和《楞伽經》中都有授記。當然所謂的授記，並不是只能解釋成這位大德，而不能解釋成其他大德。一般來說，佛經的意義有直接、間接、言外之義等幾種不同的解釋方法。有的是直接授記的，有的是間接授記的。直接授記的話，只能對這個人進行解釋，除此以外，不能解釋成其他任何人。比如佛陀對龍猛菩薩、無著菩薩的授記，朝代、年齡、時間、地點全部都授記得非常清楚，這屬於直接授記。但對有些大德，從間接角度來講，也可以如此解釋，因此屬於佛陀的間接授記，也有這種情況。

前面已經講了頂禮句，以及《楞伽經》中對靜命論師的授記和他在藏地和印度的威望。有些內容已經隔了一天，該講的已經講完了，該輔導的也已經輔導完了。但昨天講考的時候，有的人對有些大德的名稱還不清楚，比如當時藏地派哪些人到印度去——加納．革瑪咼，這個名字

根本說不出來。一般來說，有些特別重視修行的人，不管是堪布、堪姆還是其他道友，凡是講到有關修行的內容都會馬上記下來；但對其他的歷史狀況，尤其對現在的一些社會狀況不會特別在意。

總的來講，既懂得修行的方法，又懂得修行的理論，這一點是非常有必要的。尤其這次《中觀莊嚴論》講完以後，希望有一點智慧的人，以後不管在任何道場、任何人群當中，都能講得出來，必須要達到這種標準！因此，有關《中觀莊嚴論》的歷史背景、所屬範圍以及它所牽涉的方方面面的道理，都應該全面了知。否則，僅僅在字面上讀一遍，不算講《中觀莊嚴論》，這個問題大家一定要重視。米滂仁波切在這裡沒有直接宣講本論，而是首先介紹了作者的生平，其原因就在於此。

下面講《三摩地王經》中對菩提薩埵的授記。

此外，《三摩地王經》中也云：“末法濁世菩薩勇士者，護持如來教之此勝法，彼等吾子末時護正法，千萬佛皆交付與彼等。”

“末法濁世菩薩勇士者”，菩薩就是堅強的心，勇士也是非常勇敢的。“菩薩勇士”就是菩提薩埵的意思，其簡稱為“菩薩”。為什麼叫菩提薩埵呢？有些歷史記載中說，尊者的相續中已經完全成熟了菩提心，因此稱之為菩提薩埵。

“護持如來教之此勝法，彼等吾子末時護正法，千萬佛皆交付與彼等”，菩提薩埵等在末法時代大力弘揚佛法，但並沒有說只有菩提薩埵一個人，而是指以“菩提薩埵”為主的大德，佛陀所有的教法全部交付與這些高僧大德們。從廣義的角度來講，像宗喀巴大師以及後來的軌範師、親教師、堪布、上師等，全部都是菩提薩埵的化身。米滂仁波切在下面也有類似的文字說明。

可以明顯看出，此經中已經完整地指出了“摩訶薩埵繞卡達”的全名，靜命論師的尊名如果用梵語來讀就是如此。

靜命論師，也叫做菩提薩埵——菩薩勇士護持者，用梵語來讀應該是“摩訶薩埵繞卡達”。“摩訶薩埵”是指大菩薩，“繞卡達”可以解釋成維生、護持。

此處如若也同樣讀成“末法濁世摩訶薩埵者”就比較容易理解；而所謂的“繞卡達”可以解釋為維生或護持。

上面所說的“末法濁世菩薩勇士者”，也可以讀成“末法濁世摩訶薩埵者”。因此，《三摩地王經》當中對菩提薩埵授記得非常清楚。

因而，通過此名詞也使所表達的意義一同顯露出來了，

這種詞語所表達的意義非常明顯——在末法時代，菩提薩埵等高僧大德唯一弘揚釋迦牟尼佛的教法。

因為〔一句話〕能引出直接之義、間接之義、言外之義等多種含義，這就是佛語的特點。

佛陀的語言為什麼如此深奧？千百年來，有多少歷史學家或文學家，這些人根本無法推翻佛陀的金剛語。為什麼呢？佛陀的語言中，有直接宣說的意義，也有從直接宣說的意義中引申出的間接意義，還有言外之義。不管是佛陀的授記還是他所宣講的任何道理，都有內外密的很多意義。

一般來說，佛陀的語言、菩薩的語言和凡夫的語言完全不同。凡夫的語言只能解釋或者講出一種道理，除此以外，再沒有其他含義了，就像現在的小說一樣。雖然，稍有智慧的文學家也會寫出一些具有內涵的文字，對於其中的意義，其他人也會作一些解釋、分析。但與佛語比較起來，還是存在非常大的差別。

我們遇到一些教證時，根據自己的理解來解釋也可以，但還有根據不同眾生的根基解釋的情況；也有直接解釋、間接解釋，以及對隱含意義進行解釋等各種不同的情況。所以，佛經中的任何一個教證，都有各種不同的解釋方法，這一點大家應該清楚。

有些孤陋寡聞的人，認為自己解釋得完全正確，除此以外，再沒有其他的解釋方法。這種說法非常不好。我們講

其他論典時也提過：米滂仁波切在《中觀莊嚴論釋》裡講到，佛陀的語言有三種解釋方法。以前在其他地方經常提到的問題，現在正在學習的時候已經遇到了真實的文字。

靜命阿闍黎通過卓越的理證智慧〔無誤抉擇〕以上兩部經的無垢意趣，進而開創了兩大宗軌〔合一之宗〕，由此可見，這兩部經中授記的原因也在於此。

靜命論師通過其卓越的理證智慧，已經對《楞伽經》和《三摩地王經》兩部大乘經典作了無誤抉擇，並且開創了中觀和唯識合而為一的大乘宗軌。

為什麼在這兩部經典中特意對靜命論師作了授記呢？因為這兩部經典都是由靜命論師大力弘揚的。針對這一密意，佛陀特意在這兩部經中作了授記。

第一、智慧超群：

前面從戒律清淨、智慧超群、品行高尚三個方面，已經對靜命論師作了簡略介紹。接下來，詳細介紹靜命論師超群的智慧。

關於眾多經續中再三授記的這位開宗祖師獨具特色的超勝功德，正如古大德所說：靜命論師已抵達自他宗派波瀾壯闊大海的彼岸，於聖者語自在（文殊菩薩）純淨無垢的蓮蕊足下以頭頂受。

意思就是說，靜命論師對於自宗和他宗都已通達無礙，並且親見文殊菩薩，在其純淨無垢的蓮蕊足下恭敬頂戴。

“聖者語自在”是指文殊菩薩。文殊菩薩親自用智慧寶劍為尊者灌頂，開啟智慧的花蕊。不僅諸位大德在有關教言中是這樣講的，而且在靜命論師所造《中觀莊嚴論》頌詞的後面也有類似的文字，這些文字是譯師加的還是尊者自己寫的，兩種解釋都可以。

並且在以前確鑿可靠的史實中也曾看過有如是記載：

一般來講，藏地非常著名的覺囊派多羅那他所造的《印度佛教史》，對印度高僧大德們的狀況記載得非常清楚。漢文版的《印度佛教史》多數採用直譯的方法，其中很多大德的名字雖然比較難懂，但從內容來說，真正是確鑿可靠的一部歷史書。還有一部歷史書——《巴協》，也叫做《桑耶寺詳志》，作於西元八世紀中旬，作者是咼薩囊，也叫做瓦切耶，這裡面詳細記載了有關桑耶寺的一些歷史。

《巴協》的作者——咼薩囊，以及蓮花生大師、國王赤松德贊、靜命論師，他們四位以前轉生為四位劣種者——養雞、養豬、牧馬、養狗的四個人的孩子。他們在建造尼泊爾的夏絨卡繡佛塔時，共同發願將來在藏地弘揚

佛法。當時，赤松德贊發願：將來在佛教不興盛的藏地成為國家的法王。蓮花生大師發願：如果那裡的邪魔外道非常強盛的話，願以我的神變力降伏他們。菩提薩埵發願：我在那裡開創別解脫戒和中觀宗，以我的辯論智慧勝伏外道。咼薩囊發願：我沒有什麼能力，你們有什麼事情，我可以作通訊員，好好地跑……。後來，他們四位確實在藏地佛法的前弘時期起到非常大的作用，真正成了弘揚佛法的開創者。

咼薩囊所寫的《巴協》，對於前弘時期的佛教狀況，整個藏地的政治狀況、經濟發展等作了細緻闡述；然後，國王赤松德贊怎樣弘揚佛法、如何迎請蓮花生大師，靜命論師怎樣持戒、傳戒，對這些歷史狀況講得非常清楚，尤其詳細記載了桑耶寺的整個修建過程。歷史學家根登群佩非常重視這部歷史書，而且很多研究西藏歷史的學者認為，《巴協》是智慧的結晶，是非常可靠的一部歷史書籍。

在這裡，米滂仁波切根據多羅那他的《印度佛教史》以及《蓮花生大師廣傳》、《巴協》等非常確鑿可靠的歷史書籍，簡單介紹了靜命論師在藏地、尼泊爾等地對佛法交流和弘揚的狀況。

這位阿闍黎生為東方匝霍國王的太子，

靜命論師降生於印度的薩霍地方——現在屬於印度的一個省，也屬於孟加拉的一部分。原來法王去的時候，有人說薩霍在印度北方，但應該是在東北方。當時在薩霍，菩提薩埵的妹妹曼達咼瓦，顯示各種各樣的神變，現在仍然可以看到石頭上留下來的非常多的手印。

最初，薩霍國王對蓮花生大師並沒有信心，把蓮花生大師的身體放在火上焚燒，結果所焚燒的地方全部變成蓮花湖泊，也就是所謂的蓮花海。現在在印度的北方仍然有。

年長以後在那爛陀寺說一切有部的親教師智藏前出家為僧，法名為摩訶薩埵繞卡達。

智藏論師是自續派東方三大論師❷之一，在印度東方來講，沒有人能比得上他們的智慧。

靜命論師年長以後，在那爛陀寺說一切有部的智藏論師面前出家為僧，法名為摩訶薩埵繞卡達。有人認為，“摩訶薩埵繞卡達”是尊者出家的法名；還有人認為，尊者的大乘修行已經全部圓滿，尤其菩提心修得非常圓滿，所以叫做菩提薩埵。

〔從此之後精進修學，〕對所有明處全部通達無礙，成為那爛陀寺出類拔萃的親教師，制勝一切外道辯論對手。自此，尊者不同凡響的智慧雄獅巨吼響徹雲霄，名震天下，

鋪遍整個大地。

尊者對五明❸等所有學問通達無礙，完全勝伏所有外道的辯論對手。當時在印度，尊者的威名可以說人人皆知，是非常出名的一位大智者。

當時，南方有一位對婆羅門吠陀等所有外道典籍無所不知的人士，出奇地擊敗了內外道的全部辯論對手，結果誰也無法與之抗衡。這時此人心裡不禁暗自思忖：現在我應當前往那爛陀寺，力爭讓親教師靜命一敗塗地，這樣一來，我在普天之下就無與倫比了。

從很多歷史上看，當時印度的外道非常興盛，而且內外道的辯論也非常激烈。現在，藏地的有些寺院裡面還有一些辯論，但在漢地和國外，這方面根本不用害怕。因為他們對佛教教義一點兒都不懂，而且他們自己從來沒有研究過佛教，提出的問題非常簡單，像有些博士、博士後，他們來提出問題的時候，自己一直想著要做好準備，但最後問的問題特別簡單。

與現在這個時代完全不同，當時的有些婆羅門、外道的智慧是非常敏銳的。這一點，從月稱論師、聖天論師與外道辯論的歷史中也可以看得出來。

當他〔經過一番旅途的勞頓〕最後來到靜命論師的住處時，卻不見尊者的蹤影，只看到有一尊宛若純金般閃閃發

光的文殊菩薩像莊嚴端坐，於是他走出去向別人打聽論師的下落，沒想到人們都說親教師就住在那兒，

在靜命論師的住處，這位外道根本沒有見到靜命論師的蹤影，只是見到一尊非常莊嚴的文殊菩薩像。但是，當他向別人打聽時，人們都說："你自己沒有看見而已，應該住在那裡。他老人家一般不喜歡往外面跑，應該住在自己的屋子裡……"

此人只好再度返回去看個究竟，結果發現尊者果真原地未動。他不由得大吃一驚，知道尊者已獲得了殊勝本尊悉地，誰也不可能再辯得勝他，不由得生起極大信心，於是全然放棄了辯論的念頭，恭恭敬敬頂戴其足，皈入佛門。

這時，這位外道已經清楚了知，靜命論師與文殊菩薩無二無別，與他辯論完全沒有得勝的把握。於是，完全打消了"普天下唯一由自己來守護"的想法。最終，通過靜命論師的威力，這位外道已經被徹底打敗了。

諸如此類，尊者智慧超群的奇跡實在是無有能與之相提並論的。

尊者的超群智慧，一般人是無法與之相提並論的。這一點，講述《中觀莊嚴論》論義的時候，大家完全可以清清楚楚地了知。

一般來說，印度的狀況主要是通過《印度佛教史》來了知。《桑耶寺詳志》，也就是《巴協》當中，主要對藏地的歷史狀況描寫得比較清楚。

當尊者到達藏地之時，也曾經胸有成竹地親口承認過自己的智慧，他對國王赤松德贊說：“假設佛教內部或其他外道有誰想尋找較量的對手，那麼在神變方面，可以說整個南贍部洲沒有能比蓮花生大士更勝一籌的了，非他莫屬，因此可讓那些人與他一決勝負；而在因明辯論的方面，如果與我唇槍舌劍一試高低，恐怕當今天下再沒有比我更擅長的了，我足可力勝一切辯論對手，使他們一一皈入佛門，讓國王您如願以償。”

靜命論師對國王說：“如果有人想在神通方面進行較量，你應該把他帶到蓮花生大師那裡去。”因為從整個南贍部洲來講，不論是人與非人，沒有一個能比得上蓮花生大師。所以，應該讓這些人與蓮花生大師進行較量。然後說：“如果是在因明方面進行較量，不管怎麼樣，你一定要將他帶到我這邊來。在因明方面辯論的話，恐怕整個天下再也沒有能與我相比的。”

上師如意寶曾經也講過：“在石渠求學的時候，可能是比較年輕的原因，當時覺得自己的辯才、自己對因明方面的道理非常精通，覺得自己非常聰明——天下有沒有像

我這樣的智慧？”

靜命論師到藏地的時候，也是非常有把握地說：“如果有一些外道和內道辯論的話，應該到我這裡來。”當時在藏地，很多人對因明推理不一定非常懂，因為佛教不興盛的地方，邏輯推理的智慧是比較少的。但在國王面前，靜命論師非常堅定地表明了自己超越的智慧。

這位大阿闍黎，開創了中觀瑜伽行宗軌，

中觀瑜伽行派，在抉擇中觀的同時，抉擇一切外境唯心。也就是說，勝義諦按照中觀自續派的觀點進行抉擇；名言諦完全依靠唯識宗的觀點進行抉擇。

現在，漢地的有些論師認為，唯識是至高無上的法門；藏地的很多論師認為，中觀是至高無上的法門。但將二者結合起來進行解釋的宗派，到目前為止是非常罕見的，也可以說對這些道理一無所知。但大家如果將這部《中觀莊嚴論》學習得非常好，一定會通達唯識宗和中觀宗圓融無違的觀點，所以，學習這部論典非常有必要。一般而言，唯識有唯識的特點，這一點需要從名言角度來突顯；中觀有中觀的特色，這一點應該從勝義角度進行宣講。為此，阿闍黎靜命論師開創了二者合而為一的中觀瑜伽派。

在諸位班智達當中猶如勝幢之寶頂般昭彰顯著，首屈一指。

就像勝幢最高處的寶頂一般，當時在印度東方和南方無數的班智達當中，靜命菩薩是非常著名的。

這以上只是對尊者智慧超群的事蹟作了簡明扼要的敘述。

學《中觀根本慧論》時也講過，做創始人並不是很容易的，那麼，靜命論師如何成為中觀瑜伽派的創始人、開宗祖師呢？下面就針對這一問題進行闡述。

而竭誠護持這位開宗祖師之自宗的大德也委實不乏其數，

不論是印度還是藏地，護持靜命論師自宗的大德是非常多的。

就拿印度聖地來說，有獅子賢論師、嘎瑪拉西拉（即蓮花戒論師）以及法友論師等等，

從印度來講，解釋《現觀莊嚴論》的密意者，以獅子賢和解脫部兩位論師最為出色。現在學院每年講《現觀莊嚴論》時，都是以《現觀莊嚴論》的頌詞和獅子賢論師的《明義疏》為主。受持靜命論師觀點的獅子賢論師所抉擇的，也就是般若波羅蜜多的含義。

還有嘎瑪拉西拉，他也是護持靜命論師自宗的一位大德。靜命論師圓寂以後，國王赤松德贊也曾迎請嘎瑪拉西拉——蓮花戒論師來到藏地，與漢地的摩訶衍大和尚辯論❹。

另外在諸班智達中也是大有人在，佛智、聖解脫部、獅子賢、阿巴雅嘎繞等唯一抉擇般若見解。

上述諸位論師與靜命論師的觀點也是相同的，其中“阿巴雅嘎繞”，他著有《入中論》的注釋，在斷除兩種障礙方面有一些特別的觀點。

雖說在靜命論師之前已有聖解脫等秉持瑜伽行中觀的個別論師，然而真正建立切合外境不存在唯識法理之中觀宗軌的開創者就是靜命論師。關於這一點，是諸位大智者異口同聲所認可的，而且憑據理證也完全可以成立，

聖解脫軍，也就是解脫部論師，從年代來講，應該在靜命論師之前。聖解脫軍雖然曾對中觀瑜伽派的觀點作過解釋，但他不是真正的開創者。為什麼呢？所謂的開創者，需要通過確鑿可靠的理證破斥對方的觀點，並以各種教證、理證建立自己的宗派。解脫軍雖然站在唯識宗的角度解釋過中觀教義，在《現觀莊嚴論注疏》中也講到了外境不存在的道理，但並沒有以豐富的教理進行論證，所以，不能稱之為開創者。唯有靜命論師才是中觀瑜伽派的

開創者，這一點，諸位大德也是承許的。而且，下面學習《中觀莊嚴論》頌詞時，通過理證智慧也可以成立——唯有靜命論師以豐富的教理建立自宗、駁斥他宗，唯有他才堪稱為中觀瑜伽派的開宗祖師。

再者通過閱讀印度諸大論師所著的論典也能了知。

這一點通過閱讀獅子賢、解脫軍所著的論典也能了知。漢文版的般若注疏不一定有，但藏文版還是比較多的。我們通過閱讀《中觀莊嚴論》以及聖解脫軍等所造的論典，完全可以看得出來，中觀瑜伽派的開宗祖師應該是靜命論師，不是解脫軍尊者。米滂仁波切對此特別說明的原因也在於此。

因此，人們普遍共稱：龍猛師徒是開創原本中觀的鼻祖，

“龍猛師徒”是指龍猛菩薩和聖天論師，但聖天論師不是真正的開創者，真正的開創者就是龍猛菩薩。

在這裡，開創者或者開創鼻祖、創始人、開宗祖師，這幾個意思都是一樣的。在佛教歷史上，真正成為開創者或者創始人並不是很容易的。全知果仁巴在其《中觀論疏》中強調，成為開創者需要具足兩個條件：第一個，一定要見到真諦——必須見到一切萬法的法性真諦。並不是以總相見到，而是現量見到法性。如果是總相見到，沒有開創的能力。第二個，憑藉自己的智慧力完全能解釋佛陀

的密意。這兩個條件必須具足。

以前格魯派的有些大德認為，成為開創者需要具有三個條件：第一個條件，現見法性真諦；第二個條件，憑藉自己的智慧力完全開顯佛陀的究竟密意；第三個條件，佛陀在有關了義經中親自授記。但是，中觀應成派的開創者月稱論師，中觀自續派的開創者清辨論師，他們在佛經中並沒有明顯的授記。這樣的話，他們不能稱為開創者，只有佛陀授記的龍猛菩薩和無著菩薩，才可以稱為開創者。因此，寧瑪巴的有些教言書。只承認前面兩個條件，後面的這個條件不一定要具足。

所以，總的中觀創始人是龍猛菩薩，對他的觀點進行弘揚的是聖天菩薩；唯識宗的開創者是無著菩薩，對他的觀點繼續弘揚的是世親論師等；中觀應成派的開創者是月稱論師；中觀自續派的開創者是清辨論師；中觀瑜伽派的開創者就是現在所介紹的靜命論師。

對此，有些論師認為：所謂的開創者，應該是憑藉自力、依靠佛陀的智慧，而不是依靠人的身份的教言來解釋佛經論典。為什麼呢？因為龍猛菩薩依靠文殊菩薩的教言來解釋佛陀的密意；無著菩薩是依靠彌勒菩薩的教言而解釋佛陀的密意，所以，不應該依靠人的身份的教言，而是憑藉自己的智慧力，這才是真正的開創者。

不管怎麼樣，成為開創者的這幾個條件一定要清楚。不然學習幾天中觀以後，說“我現在是什麼什麼的開宗祖師”或者“我是什麼什麼開創者”，這是非常可笑的事情。第一個條件，你見到真諦沒有？第二個條件，憑藉自己的力量，不依靠人的身份的教言……有些人可能會說：“我昨天夢見文殊菩薩現前，給我開講了非常殊勝的教言。”這樣的話，除了自己欺騙自己以外，沒有任何真實的利益。

月稱論師是中觀應成派的開創者，清辨論師為經部中觀的創始人，靜命論師則是瑜伽行中觀的開宗祖師。

自續派和應成派還沒有分開之前，所謂母中觀的開創者是龍猛菩薩，對他的觀點繼續弘揚的是聖天菩薩。

中觀應成派的開創者是月稱論師，對其觀點作解釋的是寂天論師等。在月稱論師的前面，佛護論師雖然解釋了中觀應成派的觀點，但是他並沒有以豐富的教理建立自宗、駁斥他方。所以，佛護論師不是應成派的創始者，月稱論師才是應成派創始者的原因就在這裡。

清辨論師既是中觀自續派的創始人，也是經部中觀的創始人。什麼叫經部中觀呢？抉擇名言時，根據經部宗的觀點，在外境存在的前提下安立宗派，所以稱為經部中觀。

靜命論師是中觀瑜伽派的創始人。雖然他屬於中觀自續派，但是在他前面，清辨論師已經開創了這一宗派。所以，靜命論師不是中觀自續派的創始人，只是中觀自續派的一位論師，他可以稱為“成員”，而不是“會長”……。

【注釋】

❶著論五本，即由誰所造、為誰而著、屬何範疇、全論內容、有何必要。

❷自續派東方三大論師：靜命論師、智藏論師、蓮花戒論師，分別著有《中觀莊嚴論》、《二諦分別論》、《中觀光明論》。

❸五明，分大五明和小五明。大五明：聲明、因明、工巧明、醫方明、內明。小五明：修辭明、辭藻明、韻律明、戲劇明、星象明。

❹欲詳細了知此內容者，請參閱索達吉仁波切作的《定解寶燈論講記》。

第四課

下面繼續講全知米滂仁波切所著的《中觀莊嚴論釋·文殊上師歡喜之教言》。現在講造論五本當中的第一個，也就是《中觀莊嚴論》這部論典由誰所造。大家清楚，這部論典是菩提薩埵或者說靜命論師所造的。

有關靜命論師的生平簡介，米滂仁波切已經根據確鑿可靠的歷史記載宣說了一部分。其中，在介紹護持靜命論師自宗觀點的大德時，提到了獅子賢；下文宣說受持中觀般若見解時，也會提到獅子賢。雖然所提到的獅子賢是同一個人物，但所提及的角度並不相同。前者主要是從弘揚者的角度出發，後者則是從受持般若正見的角度而言。因此，靜命論師的自宗由誰弘揚呢？在印度，主要由獅子賢、嘎瑪拉西拉等人去弘揚。另外，他的傳承弟子當中，像獅子賢、佛智、聖解脫部等，也守持靜命論師的殊勝觀點——般若正見，亦即中觀正見。從上述兩個角度來講並不相同。

前文講到“進而開創了兩大宗軌”，這並不是說靜命論師開創了兩大宗軌，而是將兩大宗軌合二為一。兩大宗軌是指勝義依靠《中論》所宣說的勝義理進行抉擇，名言依靠《釋量論》所宣說的名言理進行抉擇。對這兩種觀點合二為一進行抉擇，即是靜命論師所開創的宗派，這裡

只不過是提法上不同而已。對此，有些人說：“有相違之過。”相違之“過”倒是沒有，但是可以提出這種懷疑。

有關創始人的道理，大家必須清楚。中觀應成派、中觀自續派以及總的母中觀——綜合中觀的創始人是誰，在印度聖地，有哪些人可以稱為創始人，而且作為創始人的條件，前面已經闡述了。

在藏地雪域，古代的大多數有學之士都受持這一宗風，尤其一心一意地持受此宗軌的要屬鄂大譯師、夏瓦秋桑、榮敦秋吉等最為典型。

古代的這些大德們大多數是按照靜命論師的觀點——名言以唯識宗的觀點進行闡述，勝義以中觀自續派的觀點進行闡述。古代的很多大德都受持這一觀點。

《大圓滿前行》經常提到鄂大譯師，當時阿底峽尊者在藏地弘揚佛法時，他也是非常了不起的一位弘揚者。

尤其是受持靜命論師觀點的大德們——鄂大譯師、夏瓦秋吉桑給、榮敦秋吉最為典型，這就是所謂的因明前派。在雪域藏地，因明分為前派和後派。因明前派主要指鄂大譯師、夏瓦秋吉桑給。其中，夏瓦秋吉桑給對藏傳因明學，尤其是辯論方面的貢獻相當大，現在的“因類學”及格魯派的“因明學”也是通過他的理證開創的。榮敦秋吉是薩迦派的一位論師，與克主傑同一個年代，他著有

《花鬘論》、《辨法法性論》、《現觀莊嚴論》等很多論典的講義。他的傳記相當廣，適當的時候，我們也可以講一下有關他的故事。

這些大德都唯一受持靜命論師的觀點。

據說，這部《中觀莊嚴論》的傳講與聽聞曾於宗喀巴大師師徒在世期間開展得極為廣泛，興盛一時。

講立宗句的時候說過，宗喀巴大師和他的傳承弟子克主傑、甲操傑，以及對宗喀巴大師的中觀見解全部獲得證悟的更惹蔣參，在他們的時代，《中觀莊嚴論》弘揚得非常廣泛。

宗喀巴大師的傳承弟子對此也格外重視，並作了不同程度的記錄等等。

目前藏文版的宗喀巴大師傳講《中觀莊嚴論》的記錄，還有甲操傑的筆記，這兩個都不是特別廣，大概有一萬字左右。裡面每個頌詞都是通過因明的推斷方式進行宣說的——“什麼什麼故，猶如什麼”。去年翻譯這部論典的時候我都參考過。

所以，大約近五百年前，宗喀巴大師的時代，《中觀莊嚴論》在藏地非常興盛，弘揚得非常成功。

此外，法王薩迦班智達等諸位中觀論師也將阿闍黎靜命師

徒的教言當作智慧的結晶，倍加珍重。

法王薩迦班智達，亦即《格言寶藏論》的作者——根嘎嘉村。靜命師徒是指靜命論師和他的弟子蓮花戒論師——嘎瑪拉西拉；龍猛師徒是指龍樹菩薩和聖天論師；無著師徒是指無著菩薩和世親論師。以前經常說“師徒”，但師父和徒弟之間關係融洽倒是很好，否則也是很麻煩的。

像薩迦班智達以及格魯派的宗喀巴大師等，這些真正文殊菩薩化現為人相的大德們，都對靜命論師的教言非常重視，更何況我們這些普通的平凡人！

剛開始學習這部論典的時候，大家還是比較重視的，這一點從態度上也可以看出來。但凡夫總有這種毛病，到了最後就提不起精進心。我也經常是這樣的，不管傳任何法，剛開始的時候很有信心，之後一直想什麼時候結束。但是，這部法結束以後，又開始一部大的論典，實際還是結束不了。所以，不如不管遇到什麼，每天該學的精進地學習，這就是我們應盡的責任！

總而言之，凡是具有法眼的智士仁人，如果有幸品嘗到尊者的理證深要之甘美佳餚，必然會情不自禁地為之傾倒，深深地被她所吸引，定會像蜜蜂迷戀蓮園般如饑似渴地取受。

真正具有智慧的有智之士，如果確實領會到靜命論師理證智慧的甘露美味，一定會像蜜蜂聚集在蓮花的花園裡一樣，情不自禁地被這部論典所吸引，並且欣然接受。

當然，沒有智慧的人，恐怕再怎麼努力也沒辦法深入。昨天有些道友講考時說："很多印藏的高僧大德們在智慧的海洋裡游泳，米滂仁波切也到海邊去看一看，參觀、參觀。"如果米滂仁波切還不能到理證智慧的海洋裡游泳，只是去參觀、看一看的話，那我們這些人去參觀、看一看，是不是有一點困難……。

然而，不勝遺憾的是，當今時代在各宗各派之中，暫且不說講聞，就連看一眼此論經函的人也可謂是寥寥無幾。

"當今時代"是指將近一百多年前、米滂仁波切在世的時候。雖然薩迦法王和宗喀巴大師的時代，《中觀莊嚴論》弘揚得非常好，可是在當今末法時代，不要說真正講聞《中觀莊嚴論》，連看一遍法本的人也是寥如晨星，幾乎沒有。

在此，米滂仁波切已將當時對《中觀莊嚴論》弘揚的情況真實描寫出來了。

因此，諸位有智之士理當將著眼點集中在時時刻刻將此論廣弘各方之上。

所以，有智之士應將著眼點放在什麼地方呢？就是弘揚《中觀莊嚴論》這一事業上。

簡言之，無有偏袒而受持大乘之二理，特別是研習中觀並對因明有著濃厚興趣的學人對這位祖師的宗軌更會自然而然歡喜雀躍、欣樂投入。

尤其是對大乘中觀、大乘唯識具有不偏墮的智慧，並對中觀、因明非常有信心的這些人，一看到《中觀莊嚴論》，必定會歡欣踴躍、喜悅無比，欣樂投入於這部論典的研究和學習當中。

這以上主要講尊者的智慧。這部論典流露出尊者很多的智慧精髓，諸位後學者通過精進修學，自然而然會被這種智慧所吸引。特別是對雄獅交頸般的中觀和因明，一定會產生強烈的信心。因為具有中觀見解，才會對因明生起甚深的見解；反之，具有因明的見解，才能真正通達中觀。中觀和因明的理證智慧是互不分開的。如果一個人對中觀和因明都有興趣，他對《中觀莊嚴論》這部論典一定會具有很大的信心，這一點是毫無疑問的。

第二、戒律清淨：印度聖地，在好似層巒疊障之金山般的眾多持戒大德之中，尊者淨護戒律、一塵不染的高風亮節宛若妙高山王一般，堪稱為一切守戒者之王，被人們交口讚為戒律清淨的典範。

靜命論師在印度時，以那爛陀寺為主的印度聖地，就像是層疊的金山一般，有成千上萬的守持戒律者。在所有這些持戒者當中，靜命論師就像妙高須彌山王在群山中至高無上一樣，他一塵不染的行為已經超越了所有的持戒者。

當時，藏王赤松德贊派遣咼桑囊等到印度迎請靜命論師。使者詢問：“阿闍黎靜命論師的持戒狀況如何？”人們都說：“他每天該懺悔的一直懺悔，該修持的也一直修持，始終不耽誤。”當時在所有的持戒大德當中，人們一致公認：靜命論師的戒律是最清淨的。並且異口同聲地稱之為持戒王、僧王。這些使者從印度返回藏地後，向國王赤松德贊彙報了這種情況，國王也是非常讚歎：“藏地請一位大德很不容易，要請的話，一定要請靜命論師。”

從《巴協》的有些歷史狀況來看，藏王赤松德贊弘揚佛法的時候，不可能迎請一個不倫不類的人。但現在我們有些人迎請上師的時候，只憑他的臉色、他的口氣和自我宣傳來迎請，除此以外，再沒有別的理由。可是，請完之後的結果，自他都非常清楚。

第三、成就卓越：本來，成就的標準必須取決於現量成就聖果的斷證功德，由於這並非普通人的行境，因此依據經中所說：可以通過身語的外相來比量推斷是不退轉菩薩。

所謂的成就者，是從斷證功德或者獲得聖果方面來講的。成就者不是一般的凡夫，而是指真正獲得了一地菩薩以上，該斷除的障礙全部斷除、該證悟的功德全部證悟，衡量的標準應該是這樣的。

佛經中也專門講到，通過外相可以推斷這個人是不是成就者、是不是不退轉菩薩。在這裡，對靜命論師真正的成就，米滂仁波切用非常謙虛的語氣說，以他本人的身份也不好推斷，但是從靜命論師對弘揚佛法方面的貢獻，以及內在長久住世、外在整個外境收護於自心的角度來比量推斷，其成就的確是不可思議的。

這位大阿闍黎總的調化整個贍部洲的芸芸眾生，尤其是教化暗無天日的邊地有情（這裡指藏地）。

靜命論師來到藏地的時候，當時的藏地確實像野蠻的羅剎國一樣，沒有任何佛教的教法。雖然在國王松贊干布的時代已經出現佛法，但是根本未加以弘揚，一直到第五個朝代——國王赤松德贊時期才弘揚開來。當時靜命論師和蓮花生大師如果沒有弘揚藏傳佛教，在座的很多道友，恐怕今生遇到佛法的機會非常小，即使遇到了佛法，真正通達佛法也是非常困難的。

現在很多人，尤其是格魯派的很多人，對於師君三尊的恩德不是十分重視。還有一些年輕人，對師君三尊也沒有

報恩之心。因此，為了使人們清晰地認識到：以前藏地是怎樣的國家，師君三尊如何在藏地弘揚佛法。印度的貝諾法王用了幾十萬盧比，將這一過程專門拍了一個紀錄片。

這部紀錄片全部是由南卓佛學院表演的，主要講述了怎樣迎請菩提薩埵；當時的藏地，最初是如何的暗無天日，如同羅剎國一樣，但如今卻成了全世界的寶地。這些原因講得比較清楚。不過他們表演的經驗不是特別豐富，就像以前我們學院演“格薩爾王”一樣，一直唱歌，看起來有點費力，聽的話倒是可以。其中講的全部是《蓮花生大師廣傳》、《巴協》裡的教言，如果心一直不散亂地聽著，裡面的內容的確非常殊勝。

我在新加坡的時候看過一遍，看到貝若札那被開除、藏地雪域弘揚佛法遇到違緣的時候，真的特別傷心，也是非常感動。但有時候，金剛歌唱得很長很長，起碼要十幾分鐘，一直唱。這樣的話，聽起來有點兒累……。

儘管大乘二大宗軌的教義早已開創，然而尊者為了開拓將此二宗密意合而為一的第三道軌而特意化現為人相。

唯識宗和中觀宗這兩大宗派，無論是在雪域藏地還是在印度，雖然很早以前就開創了，但是，尊者靜命論師為了開創將二者密意合二為一的第三大宗派，才降生於人間。

無著菩薩開創了唯識宗，龍猛菩薩開創了中觀宗，將中觀宗和唯識宗合二為一結合起來進行解釋、進行修持的宗派，一直沒有。直到靜命菩薩出世以後，才將這兩個宗派合二為一地進行解釋。

所以，前面所講的“二宗”，實際上是指唯識宗和中觀宗。對於此二宗派，下面主要以理證進行說明，當然，也引用了佛經中的教義，只是頌詞中並未體現出來。

據史料記載：由於當時藏地的國王赤松德贊尚未誕生於世，世尊教法在北方弘揚的授記時間也還沒有到來，因而尊者一直加持自己的壽命，住世已長達九百年之久。

拉托托日時期，靜命論師帶著《諸佛菩薩名稱經》來過藏地一次。此時，以前共同發願的國王赤松德贊還沒有出世。而且，釋迦牟尼佛在《無垢稱經》和《般若經》中專門授記，未來釋迦牟尼佛的佛法，會弘揚到印度的北方——如今的藏地。但是，這一授記中所說弘揚佛法的時間，應該是在赤松德贊時期開始。由於當時各種因緣尚未具足、授記的時間還沒有到，國王赤松德贊也沒有誕生，於是，尊者只好返回印度，並一直加持自己的壽命，最後活到九百多歲。

從《東嘎藏學大辭典》和有些歷史資料來看，他活了九百多年的歷史似乎不太確切。但是，現在很多歷史學

家和研究歷史的人，全部是從平凡觀現世量的角度進行猜測，他們的觀點無有任何根據。他們總覺得：這樣一來，已經到無著的時代了，有什麼什麼過失。其實這種說法不合理，到無著時代也沒有什麼過失，同一個時代弘揚兩種宗派也是無可非議的。雖然現在學術界的人士認為靜命論師活了105歲，但根據真正可靠的史料記載，從佛教本有的觀點而言，靜命論師應該活了九百多年。

由此可以推知，靜命論師已獲得了內壽自在。

他自己內在的壽命可以自由自在地延長，這也是一種成就，表明靜命論師已經獲得了密宗所謂長壽持明的果位，這是米滂仁波切的一個推斷方法。

而且，通過外在的神變、顯現等，也說明靜命論師已經獲得了成就。

當年在桑耶寺開光之際，國王赤松德贊親眼看見尊者現為文殊金剛。

桑耶寺開光時，靜命論師現為文殊菩薩相，這不是一般人看見的，是國王親自見到的。

現在很多人說："我看見你如何如何……"尤其有些上師特別喜歡說："你們在我身上看沒看見普賢如來？""看見、看見……"然後，上師說："哦，那你是

利根者，你應該是某某佛菩薩的化身。”這樣說來說去也比較麻煩。一般來講，普通人“眼見為實”的觀點不是特別重要，著重於內在的出離心、菩提心才是非常好的。

並且所有的佛像都變成了真正的智慧尊者，大顯神通，變化莫測，不可計數。

桑耶寺開光那一天的情景非常稀有——很多智慧尊者顯現為真正的菩薩相，一一接納諸位大臣所供養的供品。這些情節在《蓮花生大師廣傳》中有詳細描述。

蓮花生大師為桑耶寺開光這一天，可能舉行的儀式非常隆重，所以法王如意寶傳講蓮花生大師《六中陰》竅訣時，經常在他的境相中顯現蓮花生大師開光時傳什麼樣的法，而且，以回憶前世的方式敘述了非常精彩的故事。

通過諸如此類為人們有目共睹的事實足可證明尊者已獲得了外境自在。

獲得壽命自在是內在的成就相；而通過眾人有目共睹的事實，也證明尊者已經獲得了外在的成就相。

特別是，能夠從容不迫地在誰也無法調伏的此藏土雪域如璀璨日輪般弘揚佛教這一點，顯然可作為這位大菩薩之成就超勝他人的果因。

尤其是誰也沒辦法調伏的雪域藏地，通過尊者的威

力，如同璀璨的日輪照耀大地般，將佛法弘揚到了暗無天日的整個藏地。從這一果因❶可以推理，靜命論師肯定已經獲得了成就。

為什麼呢？對一般人來講，在這樣暗無天日的地方，根本沒辦法弘揚佛法。而唯一的靜命論師依靠他的發心力能弘揚佛法，並且弘揚得如此成功。這麼多年來，佛法一直沒有衰敗過，雖然歷史上曾經有過時起時落的狀況，但是到目前為止，真正的教法和證法從未衰敗過。以此足可說明，靜命論師一定是成就者。

法王如意寶在世的時候，我也經常想：我們肉眼雖然看不見法王飛來飛去，但是通過推理完全能夠了知法王如意寶的成就。尤其文革時，整個藏傳佛教毀壞得那麼嚴重，在這種情況下，法王如意寶不僅對佛法再弘起到了舉足輕重的作用，而且培養了如此眾多的僧眾，在整頓僧團、弘揚佛法方面作出了卓著貢獻。由此推斷，法王如意寶肯定是大菩薩，如果不是大菩薩，一般的凡夫誰能如此成功？

可能很多人想：我要修建寺院、弘揚佛法。但是，光想一想是不行的，自己應該具備一定的能力。所以，米滂仁波切通過這種果因來推斷，靜命論師肯定是成就者。這是最好的一種推斷方法。

第四、品行高尚：所謂的品行高尚也就是指弘法利生的高山景行。

“品行高尚”主要是從弘揚佛法和利益眾生的角度來講的。如今，每個人對品行高尚的衡量標準都不相同。有人認為：這個人經常願意花錢，還是很大方的，是“品行高尚”的人。有人認為：這個人很開心，是品行很不錯的人。但這裡說，真正的品行高尚，應該從弘揚佛法、利益眾生的角度來講。

正因為這位親教師內在的菩提心已經盡善盡美，故而稱呼為菩提薩埵的確名副其實，他的這一尊名也猶如日月一般家喻戶曉，盡人皆知。本體與文殊菩薩無二無別的這位大戒師住世長達數百年，先後在那爛陀寺、印度東方以及漢地等廣闊地域將佛法傳播開來。

“菩提薩埵”這一稱呼的確是名副其實，因為尊者的菩提心已經完全成熟了。從獲得加持的角度來講，他與文殊菩薩無二無別。並且，他在印度那爛陀寺也是廣泛弘揚佛法，是印度東方三大自續派論師之一；在漢地弘揚佛法的狀況，在《蓮花生大師廣傳》和《巴協》當中應該有記載。

當然，最主要的還在於，創立了二理（即中觀唯識）融會

貫通的純淨無垢宗派之軌道，以強有力的事勢理折服邪說謬論，攝受有緣信徒，講經示道，辯經析理，著書立說，再加上智慧超群、戒律清淨的無與倫比之處，使得尊者的善妙事業遍佈整個人間。

靜命論師一生中最大的貢獻，就是開創了中觀和唯識融會貫通的中觀瑜伽行派。他以強有力的事勢理破除一切邪說，以講經說法、辯經析理、著書立說等方式在整個人間廣弘佛法。

尤其是依靠往昔的宏願以及佛菩薩之發心因緣聚合的威德力而來到了誰也難以調化、黑暗籠罩的雪域，見到了國王赤松德贊，當時，提起與法王〔昔世〕一同發願的情景，又通過觀察國王裝束的緣起而對王族的興衰存亡等作了授記，並傳講了十善、十八界、十二緣起的法門，而且還審時度勢地說：為了降伏暫時以寂靜相無法調伏的所有天神鬼怪，務必要迎請蓮花生大士。

藏地的眾生確實非常難以調化，但依靠尊者的宏願和諸佛菩薩的發心因緣聚合以後，尊者來到藏地弘揚佛法。

靜命論師見到國王赤松德贊時，他問國王："我們以前發過願，你還記得嗎？"國王最初根本記不得："怎麼樣的？"後來，靜命論師詳細描述了前世發願的情景。這

時，國王也原原本本想起來了：“哦……對對對，我以各種各樣的原因已經忘了。”由此，國王對靜命論師也更加尊重。

靜命論師最初見到國王赤松德贊時，通過國王當時的裝束，授記了未來王族的興盛與滅亡。當時國王頭上戴有髮簪❷，據此授記：“你的王族在藏地上方的一塊地方會留傳，不會滅亡。”國王下面穿著鞋，依此授記：“藏地下方的安多一帶，你的王族不會衰亡。”國王當時沒有拴腰帶，於是授記：“藏地中間的地方，你的王族將會滅亡。”

靜命論師給以國王為主的部分眾生，傳講了《俱舍論》的道理——十善、十二緣起等。當時，藏地歷代國王遺留下來的邪魔外道、天魔鬼神一直作怪，雖然尊者的菩提心已經成熟，但顯現上，傳法的過程並不是特別順利，因此返回尼泊爾。

當然，這只是一種說法而已。很多歷史學家和考古學家分析說：靜命論師的菩提心已經完全成熟了，對於外面的鬼神，沒有一個不能以菩提心降伏的。但顯現上，尊者自己不能降伏，一定要迎請蓮花生大師，其目的是什麼呢？就是要在藏地弘揚大圓滿和密宗教法。為此，顯現上，尊者對這些鬼神也無計可施，必須請蓮花生大師來制伏。

因此，尊者對國王說：“現在尼泊爾的山洞，有天界人獅子蓮花生大師，是世間無與倫比的大瑜伽師，你們一定要迎請他。”當時，國王說：“如果我們迎請的話，蓮花生大師會不會來？”於是，尊者再次講述了以前發願的情景，之後國王派人去迎請蓮花生大師。蓮花生大師很爽快地答應：“去去去，馬上去，明天馬上去。”已經回到尼泊爾的靜命論師，後來又與蓮花生大師一同來到藏地。這時，藏地的佛法才真正開始弘揚。

〔蓮師入藏以後，〕靜命論師與蓮花生大士一道對桑耶地勢作了一番詳細考察之後，對已竣工的殿堂及佛像等舉行了開光等儀式。

這中間的過程比較長，你們可以閱讀相關的歷史書籍。

讓預試七人出家，從而建立起佛教根本的清規戒律，為諸譯師教授翻譯風格並講解林林總總的內外一切法門，通過講經說法與聽聞的方式抉擇所有佛經與論典的密意。就這樣，使佛法的萬丈光芒普照整個藏區。

當時的藏地沒有出家人，國王赤松德贊說：“可不可以讓藏地的人受別解脫戒？”親教師靜命論師說：“可以試一試。”於是，出現了藏傳歷史上第一批出家人——貝

若札那等七人，從而在在藏地建立起了作為佛教根本的清規戒律。當然，有關預試七人，不同的歷史書也有不同的說法。

藏傳歷史上，第一座寺院就是桑耶寺❸，因此，藏傳佛教徒到拉薩去一定要朝拜桑耶寺。而菩提薩埵，也就是靜命論師，他的頭蓋骨現在還珍藏在桑耶寺的文物館裡面。

當時尊者培養了108位翻譯家，同時在國王赤松德贊的支持下，辦了一些譯經院等。當時的譯場非常興盛，阿底峽尊者來到藏地時，對當時的狀況也是非常讚歎，他說：“你們前譯派教法之興盛，即使在印度也極為罕見。”

這樣一來，通過阿闍黎靜命論師的威力，佛教的明日法已經完全普照了藏地的整個區域。

對於那些與此佛教背道而馳的外道苯波教徒，則通過顛撲不破的理證予以一一制伏，最終使之徒剩虛名而已，依此使佛教純正無瑕。

當時，只有邊界地方有一些外道，不是很興盛，但苯教是非常興盛的。通過堪布的理證以及蓮花生大師的神通，將這些外道一一制伏。最後，真正使佛教得以廣泛弘揚。

【注釋】

❶果因：“那裡有火，有煙之故”，煙作為火的果，由此果存在，可以推知作為因的火必定是存在的。

❷現在國王赤松德贊的像當中也有。

❸桑耶寺：以前是寧瑪巴的寺院，現在屬於薩迦派。

第五課

今天繼續講《中觀莊嚴論釋》造論五本當中的第一個——作者是誰。對於作者靜命論師，大家應該了知他並非普通人，從他的智慧、戒律、成就以及弘法利生的事業等方面，可以了知其不可比擬的事業和發心。這樣一來，首先對作者生起極大的信心，然後對他所造的論典，一定會生起信心。在信心的基礎上，我們的自相續也一定會獲得非常大的利益。

前面已經講了，在藏地，作者依靠顛撲不破的真理制伏苯波教，尤其對藏地當時各種各樣不太如法的現象和行為進行了整頓。這整個過程，在《蓮花生大師廣傳》中有詳細記載。

尊者在即將圓寂之時，也留下了如此珍貴的遺囑：

對於尊者圓寂的地方，不同的歷史中有不同的說法。按理來講，應該是在藏地圓寂的。

通過法體安放的緣起可預示出藏地出家僧眾的狀況；

尊者示現涅槃的地方，相關的歷史資料對此都沒有特別清楚的記載。我們去桑耶時，有些出家人作過一些介紹，可能是桑耶。

尊者即將圓寂時，通過其法體的安放，對未來藏地出現僧眾的狀況作了授記。當時，尊者留下遺囑說：如果法體面朝印度，未來藏地僧眾的數量不一定非常多，但是僧眾的戒律很清淨；如果法體不是面朝印度，而是朝向藏地或者其他地方，雖然藏地的出家人很多，可是戒律不一定很清淨。

後來有些大臣認為僧眾多一些比較好，因此，沒有將菩提薩埵的法體面朝印度。從現在的狀況來看，藏地的出家人的確比任何地方都多，但在“品質”上也確實是各種各樣的，菩提薩埵對未來的授記非常靈驗。

目前，漢地等有些地方，雖然出家人的數量不多，但表面上，出家人還是像一個出家人的樣子，既沒有留很長的頭髮，而且在穿著方面也比較如法。但內在的戒律到底清不清淨也很難說，可能有各種各樣的情況。

從外相方面來講，像泰國、斯里蘭卡更不用說了，出家人當中如果有一些破戒或者行為不清淨的話，必須從寺院裡面遷單。遷單之後，根本不會以一種不倫不類的形象混日子——要麼是在家人，要麼是出家人。但藏地和日本等很多地方，出家人不像出家人，在家人也不像在家人，各種各樣的形象僧人相當多。這實際也是菩提薩埵法體安放的緣起所導致的。

有朝一日見解上出現爭執不休的局面時要迎請班智達嘎瑪拉西拉（即蓮花戒論師）來清源正本，重建清淨教法，

菩提薩埵在世時，藏地的佛教的確稱得上純淨無垢。但是他說：“我圓寂以後，佛法如果遭到其他宗派的危害，你們實在無能為力的時候，一定要迎請我的弟子——嘎瑪拉西拉來制伏這些人。”

後來，菩提薩埵圓寂不久，漢地的摩訶衍來到藏地弘揚所謂的和尚宗。他認為：善和惡都不用執著，只要坐禪就可以了。對於這種觀點，藏地的很多修行人紛紛隨學，對於造善業和造惡業都不執著。不過，可能造善業的確實沒有，但造惡業的還是有……。現在很多人就是這樣，造善業是不執著的，造惡業可能會執著。不管怎樣，這些人幾乎完全放棄了積累資糧等世俗方面的善法。

對於這種狀況，尊者早已作過授記：在藏地佛法出現混亂時，應該迎請印度的蓮花戒論師，讓他來制伏這些邪說謬論以清源正本。

並〔命人〕將此信函交付班智達蓮花戒。

尊者在圓寂之前專門寫了一封信：“以後如果佛法受到損害，就將這封信交給我的弟子蓮花戒。”這在《蓮花生大師廣傳》（由洛著嘉措翻譯成漢文本。）當中有詳細講述，另外，《巴協》當中也有相關的一些歷史記載。

至此，尊者無礙徹知三世的情形已昭然若揭。

通過尊者對未來藏地佛教的興盛與否，以及佛教出現爭論等情況的授記，我們可以推知：尊者對於過去、未來、現在三世的情形已經完全了然於胸。

〔從以上的字裡行間，我們不難看出，〕尊者尤以大慈大悲教化藏土群生的深恩厚德實在令人難以想像。

在當時，菩提薩埵和蓮花生大師如果沒有以其發願力弘揚佛法，可能到目前為止，藏地仍是野蠻眾生非常多的一個地方，無量眾生也就不可能依靠佛法如意寶獲得解脫。從這一角度來講，尊者的恩德實在難以回報。

其中，所提到的這位蓮花戒論師其實就是靜命論師的得意弟子，他對尊者有關中觀與因明的論典也作了注疏。

蓮花戒論師對靜命菩薩的《中觀莊嚴論》倒是沒有注釋，但是對《中觀二諦論》有一個注釋。有些論師認為，這不是蓮花戒論師作的，而是一位藏族人所著。

實際上，蓮花戒論師的確對《中觀二諦論》作過一個注釋，並且對靜命論師的因明論典也作了一些注釋，比如《正理廣釋注疏》。當時，因明前派的靜命論師等所作的因明注疏，蓮花戒論師來到藏地時也是加以弘揚。並且，他自己也撰寫了很多有關中觀和因明方面的竅訣。

這是關於靜命論師的弟子以及他們在藏地如何弘揚佛法的情況。

綜上所述，這位親教師最初在藏地開創佛教之宗軌，中間大力廣泛加以弘揚，

總的來講，尊者在暗無天日的藏地雪域點亮了佛法明燈，並依靠其發心力將之大力地廣泛弘揚。

最終層出不窮地示現護持這一教法的化身，乃至佛法住世期間源源不斷。

所謂的親教師也就是指堪布。堪布菩提薩埵源源不絕地化現很多阿闍黎，也可以說，未來出現的這些傳承親教師和堪布，全部是尊者的化身。但這裡所說的是具有法相的善知識，不具足法相、只具有名相的這些人，一定不是尊者的化現。

誠如阿底峽尊者所說：正是在藏地樹立起佛教的這位偉大親教師，才使親教師的源流代代延續、一脈相承，乃至未來佛法住世期間，凡是化現為親教師身份的諸位大德，實際上與尊者靜命論師均是一味一體。

這一點，正如阿底峽尊者所說：佛法在藏地住世期間，所有具有法相的大德和親教師都與靜命論師無二無別，全部是他的化身。

《菩提道次第廣論》等很多論典中，專門對靜命論師和蓮花生大師作過讚歎。實際上，阿底峽尊者、宗喀巴大師、蓮花生大師、靜命論師在法界中是無二無別的。現在的很多善知識，包括上師如意寶在內，都可以說是靜命論師的化身。這些傳承上師、親教師們，乃至佛法住世期間，始終不斷地饒益無量無邊的苦難眾生。

因此毋庸置疑，藏地佛法得以住留，完全來自於這位大師發心與宏願的威德力。可是，在千差萬別的人們心目中，卻認為這是由各自的一位上師及寺院的事業所致，這也是情有可原的。

因此，今天我們遇到這麼好的佛法，其來源與靜命論師的發心、發願是密不可分的。但現在很多人根本沒有認識到這一點。

在翻譯《釋迦牟尼佛廣傳．白蓮花論》時，我也深有感觸，正是依靠釋迦牟尼佛的加持力，我們今天才有這麼好的光明佛法。可以說，所有具有法相的上師全部是釋迦牟尼佛的化身。這一點，在《白蓮花論．修行品》當中講得非常清楚。

可是，現在很多人根本不知道佛法的來源是什麼，經常說："我的上師如何如何。"當然，對你的上師進行宣傳、讚歎，也沒什麼不可以的。但是，已經將最根本的佛

陀完全放棄的話，的確非常不值得。尤其修學密法的道友應該了知，密法的來源與蓮花生大師和靜命論師有非常大的關係。然而，靜命論師是什麼樣的人？蓮花生大師是什麼樣的人？他們對這些根本不知道，卻想當然地認為：我的皈依師對我恩德很大，除此之外，只有普賢如來而已。這種說法是不對的。

很多人認為：我的上師非常了不起，我們的寺院非常大。因為我上師的吸引力，才有今天的弘法利生事業。雖然顯現上，你修學佛法的直接因應該是你的上師、你的寺院。但最根本的來源，如果菩提薩埵沒有在藏地弘揚佛法的話，會不會有今天的藏傳佛教？如果沒有今天的藏傳佛教，我們有沒有現在聞思修行的因緣？所以，從方方面面詳細觀察時，實際上，我們修行的來源的確與靜命論師存在不可分割的關係。

但是，人的想法是各種各樣的。現在很多人認為：這是自己的因緣、自己的上師、自己的寺院……，根本沒有對靜命論師和蓮花生大師產生報恩之心，這也是情有可原的。

比如說，包括刀能理髮與衣能著色在內完全來源於佛陀事業的加持，但人們卻對此一無所知。

實際上，理髮刀能理頭髮和衣服染上紅、黃顏色等，

都是佛陀的加持力所致。如果沒有佛陀的加持力，染衣、理髮也是根本不可能的事情。

到了末法時期，尤其釋迦牟尼佛的佛法到了形象期的時候，很多出家人雖然想理頭髮，但此時的理髮工具根本無法使用，很多出家人只好用牛皮或者口袋蓋在頭髮上，裝成出家人；還有些人想把法衣染成紅色，但是顏色根本沒辦法染到衣服上，只好將牛皮反過來穿在身上，把它當成袈裟。到了末法五百年形象期的時候，佛陀度化眾生的事業在娑婆世界中已經圓滿，佛陀的教法已經成了一種形象。這時，人們的相續中很難獲得佛陀的加持。

但是，現在理髮沒有任何困難。只不過有時候，有些人的理髮刀不太好用，理到中間的時候，頭髮怎麼也剃不下來。這時候一定要祈禱佛，佛馬上加持的話應該可以。不然馬上上課了，頭髮只理了一半的話，有點兒難看……。現在給衣服染色，就更沒有什麼困難了。

刀能理髮和衣服能著色，這些都是佛陀的加持力所致。可是人們對此一無所知，認為“刀能理髮、衣服能著色”都是正常現象，與佛沒有任何關係。現在的人們非常盲目，根本不知道加持的來源。實際上，我們今天能皈依佛門、行持佛法，與我們的上師和菩提薩埵的加持是分不開的。但很多人對這些從來沒有想過，這也是眾生的愚癡所感。

這位大師的功德聲譽以及勝妙功勳在整個大地無所不及，猶如日月一般眾所周知，並不是像如今藏地有些人只是僥倖榮獲了震耳欲聾的名聲那樣，

靜命論師的聲望和他對佛教所作的貢獻，已經遍及了整個大地。而如今藏地的有些人，碰到一點運氣，就開始打廣告、做VCD。只要有一點能力、有一點人民幣，就可以利用各種各樣的宣傳途徑進行個人宣傳。或者遇到了一些大施主，依靠這些人，開始向大家大肆宣傳某某人有如何如何的功德，最後人們認為這個人非常了不起，都把他看作佛一樣。實際上，很多人根本沒有什麼理由，只不過因為大家比較崇拜這個人，所以他也覺得這個人很了不起……。

而是在印度聖境內外道數目可觀的班智達，如同千錘百煉純金般經過再三觀察而確定無疑認定為上師的。

有別於現在某些依靠打廣告而出名的個別論師，當時印度的佛教非常興盛，有成千上萬的班智達。而且印度對於班智達和上師的選擇方法，就像磨鍊純金一樣，經過千錘百煉以後，最終才被認定為上師的。

現在有些人說：有錢的弟子，不管他的性格怎麼樣，很多上師都特別慈悲他、特別喜歡他；沒有錢的弟子，誰都不需要，任何上師都討厭他。這種說法也有點過分，不

一定所有的上師都是這樣的。

前段時間，有位出家人寫了一本《藏地僧人》，書中非常形象地描寫了一些藏地出家人和漢地施主之間互相依靠發財的狀況。最初，這位上師沒有錢，到處借錢當路費，之後到了漢地。然後，有一個人一開始生意非常不好，後來他通過各種方法在居士裡面宣傳："這位上師如何如何好。"最後，他自己和這位上師都已經發財了。

書中描寫的各種情景比較真實，可能作者自己曾經給一位上師當過侍者，他對很多細節瞭解得非常清楚，就像人們特別喜歡看的小說一樣，對每個情節都描寫得比較細緻。如今這種現象很多，依靠偶爾的緣起，上師和弟子之間開始互相吹捧，然後，大家都認為某某人就是上師。但是，不要說密宗上師的法相，真正小乘上師的法相也不一定具足。米滂仁波切在這裡間接說明，印度不像藏地一樣。

不管是藏地還是漢地，很多愚笨的弟子根本沒有任何理由，只是盲目地認為：這就是我的上師，非常了不起，他的前世如何如何。《藏地僧人》也講了，除了釋迦牟尼佛以外，蓮花生大師、印度八十位成就者全部轉世了，而且只在小小的藏地轉世，為什麼在別的地方不能轉世？《藏地僧人》所寫的很多內容，一方面，可能有人看了以後，很容易對出家人生起邪見；另一方面，裡面描寫的有

些現象，的確值得人們取捨。在轉世這一問題上，以前法王如意寶在世時，也專門對漢地的在家人和藏地的出家人講過很多教言，大家應該記得很清楚。

在當時的印度，一個強似一個、一個勝似一個的大智者大成就者不計其數，之所以法王（赤松德贊）幻化的諸位班智達一開始就能在全然陌生的地方輕車熟路毫無疑義地尋找、迎請到尊者，這完全是由宛若眾星捧月般遍及四面八方每一個角落的這位偉大宗師無比美名自身的光芒無礙照耀之威力所感召的。

當時國王所派的班智達，為什麼沒有尋找其他任何人，而是在全然陌生的地方，彷彿尋找非常熟悉的人一樣，毫無疑問地找到了靜命論師。其原因是什麼呢？因為尊者不僅是大家公認的大成就者、大智者，而且，他的智慧和事業無比廣大。當時，國王赤松德贊並不是隨隨便便的，而是直接派遣咼薩囊到那爛陀寺尋找靜命論師的原因就是如此。

本來，對於我等本師的這一教法最為廣泛弘揚的傑出代表即是八大佛子與十六羅漢，他們則幻化為六莊嚴等眾多大德出世。

對於釋迦牟尼佛的教法，尤其是顯宗方面，從大乘

來講，主要是八大菩薩進行大力弘揚；從小乘來講，主要是十六阿羅漢，就像《十六羅漢祈禱文》中所說一樣，乃至佛法住留之間，他們住在不同的地方護持佛法。那麼，他們幻化為什麼呢？幻化為六莊嚴和二大聖者等。有關這方面，講《四百論》和《中觀根本慧論》時已經詳細介紹過，此處不再贅述。

而這位大師正是諸佛大密意金剛的唯一結集者密主金剛手菩薩，

靜命論師和金剛手菩薩沒有任何差別。為什麼呢？金剛手菩薩是所有密乘的結集者，而這位大德——靜命論師將唯識宗和中觀宗合二為一，結集了如此殊勝的教言。所以，尊者與金剛手菩薩是無二無別的。

因此其傳記與功德即便是住地菩薩也難以一一說盡，更何況說普通凡人呢？

米滂仁波切很謙虛地說：靜命論師的傳記，即使得地菩薩也難以說盡，一般的凡夫想要宣講靜命菩薩的詳細傳記與功德，當然更加困難。

但是，在共同〔所化眾生〕的面前，無論是印度還是藏地，到處都流傳著尊者無可比擬、不可思議、精彩神奇的感人事蹟。只可惜的是，並沒有見過詳細的文字記載等。

無論是藏地還是印度，廣泛流傳著靜命論師不可思議、非常精彩的故事，但真正文字上記載的比較少。雖然《印度佛教史》中有，但篇幅不是很多；《桑耶寺詳志》有一部分，也不是特別多；另外，《蓮花生大師廣傳》中也有少量的記載。除此以外，幾乎沒有什麼文字上的記載。米滂仁波切在這裡，依據方方面面的歷史資料，對靜命論師作了比較詳細的介紹。

在此，從古老的歷史中收集出隻言片語，作了簡略的敘述，意在感念這位親教師的宏恩。

古老的書，應該是指《蓮花生大師廣傳》或者《巴協》。根據這些歷史書中所講的內容，簡單介紹了一下作者的生平，其目的就是為了使大家感念這位大德的宏恩。

諸位有智之士如果能從尊者的善說論著及無量恩德來推測，必定會對其生起真佛之想。

有智慧的人，一見到《中觀莊嚴論》這部論典，尤其從尊者在藏地弘揚佛法、弘揚菩提心和中觀，以及對每個人的恩德這一角度來推測，就可以明確了知，尊者與真正的佛陀實際無有任何差別。但是，沒有智慧的人，唯有依靠尊者的傳記和功德才能了知這一點。

確實，學習《中觀莊嚴論》以後，尤其對有智慧的人來

講，應該會受益匪淺。因為本論將唯識宗和中觀宗結合起來，宣說了前所未有的很多竅訣。不管是藏地、漢地、印度等，任何一個具有智慧的人，只要品嘗到這樣殊勝的教言甘露，就會完全知道，靜命論師肯定不是普通的凡夫。

歸根到底一句話，我們要清楚，印藏兩地人們無有異議一致共稱的這位開宗祖師就是本論的作者。

這一點，任何人都不會出現異議，這是大家一致公認的。

下面是對靜命論師的讚歎文，就像宗喀巴大師從緣起空性的角度讚歎佛陀一樣，米滂仁波切也從中觀宗和唯識宗合二為一的角度，對靜命論師的無上功德作了讚歎。

依怙佛陀善說法，廣大行宗無著釋，
甚深見派龍猛詮，共稱二祖如日月。

我等本師釋迦牟尼佛，在不同眾生面前轉了八萬四千善說的法輪。在所有的大德當中，佛陀親自授記的無著菩薩開創了廣大行派，建立了地道功德的唯識宗；而龍猛菩薩則開創了甚深見派，宣講了《中觀六論》為主的第二轉法輪的究竟密意。

這兩大祖師就像世間的太陽和月亮一樣，大家一致公認：這就是廣大行派和甚深見派的兩大祖師，也就是唯識宗和中觀宗的開山祖師。

護彼法理諸菩薩，善說百川遍各方，
於佛勝乘大海宴，尚未圓滿得品嘗。

龍猛菩薩和無著菩薩開創了甚深見派和廣大行派，護持其法理的諸位菩薩、諸位論師的善說，就像百川一樣非常多。比如，弘揚龍猛菩薩觀點的月稱論師、寂天菩薩等中觀論師著力弘揚中觀宗；法友論師、世親論師、唐玄奘等，則著力弘揚唯識宗。

上述諸位論師，都在不同程度上宣講了很多相關的論典，就像世間的百川一樣，非常多。但是，如同百川最後匯入於大海一樣，能夠真正將佛陀廣大、甚深的教義——廣大唯識和甚深中觀合二為一，品嘗到這種智慧大海喜宴的高僧大德，在靜命論師出現之前，這個世界上根本沒有出現過。

您以銳智之一口，飲盡二理之汪洋，
爾時您如碧藍天，大乘法雲作妝點。

靜命論師對佛教事業的貢獻完全與眾不同。怎麼不同呢？ 將龍猛菩薩的勝義理和無著菩薩的名言理全部彙集於一處的此汪洋大海，靜命論師您以敏銳的智慧全部一飲而盡。

您將這兩個宗派合二為一、完全通達，您的智慧就像碧藍的天空一樣廣大無邊。如同廣闊無際的藍天中點綴

著一朵白雲，整個大乘唯識宗和中觀宗，在您廣大無邊的智慧藍天當中，也相當於一朵白雲的裝飾，和您的智慧相比，則顯得十分渺小。

這裡運用一種詩學手段、詩學體裁，對靜命論師作了讚歎。

證如虛空勝義智，具德月稱飾三界，
名言似虹無雜見，法稱周遍此大地。

“證如虛空勝義智，具德月稱飾三界”，整個三界當中，沒有一個人能比得上具德月稱論師證悟空性的智慧，他如虛空般的勝義智慧無與倫比。

不管是大圓滿的祖師，還是第三轉法輪、他空派的祖師，只要宣講空性，就必須按照月稱論師的《入中論》進行宣說。無垢光尊者講《七寶藏》時，經常引用月稱論師抉擇空性的道理；米滂仁波切也說：“印度具德月稱師，藏地榮索秋桑尊，異口同聲一密意，建立本淨大空性。”

一般來講，他空派論師講如來藏光明時，當然不提月稱論師；但講到如來藏空性時，一定會提及月稱論師。因為在整個三界當中，只要講到如虛空般的空性智慧，沒有人能與月稱論師相比，他的智慧是至高無上的，可以稱為整個三界的莊嚴。

“名言似虹無雜見，法稱周遍此大地”，如同彩虹的

顏色五彩斑斕、不相混雜一樣，在名言方面，法稱論師的《釋量論》，沒有任何人能與之相比。

也就是說，抉擇勝義空性的時候，月稱論師是無與倫比的；抉擇無雜的名言諦時，法稱論師是無與倫比的。而將這二者結合起來，唯有依靠靜命論師您老人家的智慧，其他任何人也是無法相比的。

這個頌詞非常深，希望你們還是認真分析。對這部《中觀莊嚴論》，我本人的確是越看越有信心，這也許是對米滂仁波切的特殊信心所導致的。通過這幾個頌詞，已經描述了無著菩薩和龍猛菩薩對佛教的貢獻，而這二者結合起來，唯有依靠靜命論師的智慧才能抉擇。因此，我們對這部論典一定要生起無比的信心。

開顯此理諸智者，縱駕妙論之乘騎，
無垢二量遼闊處，一時測度力微弱。

在藏地和印度，對月稱論師的《入中論》作解釋的智者非常多；對《釋量論》作解釋的智者也非常多。雖然他們已經駕馭著殊勝妙論的乘騎，但講中觀的人一直講中觀，對因明一點也不觀察；講因明的人一直講《釋量論》，對中觀也根本不去探索。因此，這個世界上，在這兩個宗派無垢廣闊的大地上，同一個時間當中，將二者融會貫通、結合起來修持或者研究的大德幾乎沒有。但是，

單單修持其中任何一派的力量都是非常薄弱的。

您以觀察之三步，跨越二諦之大地，

“觀察之三步”，有些注釋中說：名言依靠唯識和因明來抉擇；勝義諦，暫時以相似勝義進行抉擇，究竟則以真實勝義進行抉擇。

此處將名言、相似勝義和真實勝義比喻成觀察之三步。靜命論師您用敏銳的智慧觀察之三步，跨越了勝義諦和世俗諦的整個大地。

爾時您如廣袤原，眾多理證作莊嚴。

這時，您的智慧與廣闊無邊的大地沒有任何差別，就像大地上有草木、江河作為裝飾一樣，在您的智慧中也有二理等各種功德作為嚴飾。

是故二理宗軌道，合而為一大宗風，
佛勝乘教妙津樑，此三餘派不容有。

在這個世界上，無著菩薩的唯識宗、龍猛菩薩的中觀宗，以及中觀和唯識合二為一的靜命論師的宗派，這三者完全是趨入佛教的津樑、趨入佛教的階梯。要解釋釋迦牟尼佛的密意，除了這三個宗派以外，不需要其他的任何宗派。

在座的很多人，中觀方面已經學習了，唯識方面也學過一些，現在再學習合二為一的靜命論師的中觀，那麼，真正趨入佛法的方法都已經懂得了。但在有些寺院當中，根本不懂月稱菩薩和法稱論師所講的道理，認為唯識宗、中觀宗就像火和水一樣互不相融。這種想法是不合理的。如果真正要瞭解釋迦牟尼佛的教法，尤其是大乘顯宗教法，必須要依靠龍猛菩薩、無著菩薩和靜命論師的宗派，這三個宗派已經把所有大乘的教義全部融合在一起，除此以外，其他宗派是不容有的。從這段讚歎文中，大家可以深刻體會到學習本論的重要性。

諸佛教法結集您，於此勝乘理智攝，
深要精髓一紅日，摧散世間諸迷霧。

結集諸佛菩薩教法的、您老人家的甚深智慧——此《中觀莊嚴論》，就相當於一輪璀燦的紅太陽，依靠本論能驅散世間上所有的迷霧。同樣，在座的有些人，聽過《中觀莊嚴論》以後，心裡的各種疑惑，以及對大乘的誤解等各種各樣的迷霧，一定會全部驅散。

不可思議勝乘要，依簡理證一幻變，
輕易明示此寶論，我知金剛大密咒。

對於佛陀不可思議的甚深教言，依靠非常簡單的理證智慧的幻變、輕而易舉得以明示的就是這部論典——《中觀莊嚴論》。也就是說，釋迦牟尼佛宣說的八萬四千法門，以及龍猛菩薩、無著菩薩所說的中觀和唯識的無數教義，就像幻變一般，通過這部《中觀莊嚴論》——僅僅97個頌詞就可以輕而易舉地明示。

因此，如同珍寶般的這部《中觀莊嚴論》，完全與金剛大密咒無有任何差別。所謂的金剛大密咒，任何一個瑜伽師依靠它可以摧毀一切對手。同樣，我們對這裡的97個頌詞好好背誦，心裡面完全通達它的意義和辯論方式，那麼，世間中所有對大乘教法的危害或者攻擊都是不容有的。所以，米滂仁波切說："我完全知道，這部論典實在太殊勝了！"雖然本論文字不多，只有九十幾個頌詞，卻完全能開顯釋迦牟尼佛的究竟深義，以及龍猛菩薩、無著菩薩宣說的一切教義，這部論典與金剛大密咒沒有任何差別。

這以上已經介紹了靜命論師的生平事蹟。

第六課

米滂仁波切按照那爛陀寺班智達的傳統，以造論五本的方式宣講了這部《中觀莊嚴論》。其中“由誰所造”，亦即《中觀莊嚴論》的作者——靜命論師，有關這方面的問題已經講完了。現在講第二個問題——為誰而造，為什麼樣根基的眾生造了這部《中觀莊嚴論》。對此，大家也應該觀察自己：看一看，自己到底是不是《中觀莊嚴論》的所化眾生？

二、為誰而著：如果有人心裡思量：到底什麼是大乘？大乘的要義又是指的什麼？如何才能對大乘之義生起以理引發的智慧呢？

這裡提出了三個問題。

第一個問題：究竟什麼才是真正的大乘法？龍猛菩薩和無著菩薩所開創的是什麼樣的法？

第二個問題：所謂大乘的論典、大乘的軌範到底是什麼樣的？

第三個問題：並非盲目的信心，而是真正通過理證引發出來的智慧，叫做以理引發的智慧❶。那麼，真正通過理證引發的、對大乘法堅定不疑的信心或者智慧，需要通過什麼樣的途徑才能在自相續中生起來？

對於上述三個問題，米滂仁波切以自問自答的方式回答說：

所謂的大乘，就是以菩提心之意樂作為因，通過具足十度之道而究竟圓滿、成熟與清淨三種功德，最終成就二身雙運之佛果。

什麼叫做大乘？所謂的大乘，首先是以菩提心作為因。我們講任何一個法時都特別強調這一問題，不管修什麼法，首先一定要具足利益眾生的菩提心。如果利益眾生的菩提心不具足，那就根本不可能靠近大乘法。

所謂的“基”——大乘的根本就是發菩提心。在菩提心的前提下，圓滿十度——六波羅蜜多再加上方便、願、力、智波羅蜜多，這就是道。然後，通過十波羅蜜多圓滿❷，或者說，修道以上的功德階段全部圓滿以後，獲得法身、色身雙運的佛果，就是所謂的大乘。

“基”是發心，“道”是通過圓滿、成熟、清淨三種方式，使六波羅蜜多或十波羅蜜多獲得圓滿，最後成就佛果，這就是所謂的大乘。

那麼，大乘以什麼樣的論典來作表示呢？

大乘的要義則無外乎一致共稱的大乘二軌中觀與唯識所涉及的教義。

凡是人們所公認的大乘二軌——中觀宗和唯識宗所涉及的論典，全部稱之為大乘論典。

如此善妙的要義遠遠超越了外道以及聲聞、緣覺的行境，完全稱得上是最真實、最甚深的。

各種外道對於大乘論典完全一無所知，這一點毫無疑問。佛教當中，甚至聲聞緣覺也無法通達究竟的證語境界。所謂的大乘論典，在所有釋迦牟尼佛的教法中是最真實、最殊勝的，堪稱為探索一切萬法的真理。

對於如此諦實與深奧的教義，不只是憑著信心，而是通過確鑿可靠的正理途徑生起根深蒂固的定解，這就是所謂的因。

所謂的大乘之因——首先為利益一切眾生發菩提心，然後學習中觀自續派、中觀應成派或唯識的論典，在自相續中生起見解之後，精進修道並獲得佛果。或者，首先依靠自己的智慧抉擇見解，然後發菩提心，行持六度萬行，最後獲得佛果。具有上述兩種途徑，有關這方面下文也會講到。

在這裡，如此甚深的教義，並不是憑藉自己的信心了知的。我們說：中觀的意義非常好，佛陀所轉三轉和二轉法輪、光明和空性無二無別。信心當然是不可缺少的，

但是僅僅依靠信心，而沒有以理引發定解的話，很容易退失。所以，並不是憑自己的信心對甚深教義生起定解，而是通過確鑿可靠的理證途徑，在自相續中真正生起根深蒂固的定解，這就是所謂的因。每一個修學大乘法的人，都應該掌握這一點。

尤其這次學習《中觀莊嚴論》，最根本的目的是什麼呢？不應該僅僅憑藉自己的信心，而是通過確鑿可靠的正理途徑，對佛陀的甚深道理生起定解。

事實上，一時衝動對佛法生起信心的這些人，暫時來講還是很不錯的。可是一旦遇到違緣、改變了生活環境，這種信心根本靠不住，很容易隨著外境而轉變。學習《俱舍論》的時候也講到二十僧伽，預流果中有利根隨法者、鈍根隨信者。按照小乘的觀點，通過自己的智慧挖掘法裡面的甚深教義，這就是利根者；隨自己的信心而轉的，就是鈍根者。《定解寶燈論》和《般若波羅蜜多經》都這樣講：隨信心而轉的稱之為鈍根者，隨法、隨理證而轉的則稱之為利根者。因此，對於佛陀的甚深教義，並不是憑藉自己的信心，而是以確鑿可靠的理證途徑生起定解，這就是所謂的大乘之因。

由此因所生的無垢智慧之本體有甚深與廣大兩個方面。

不管是學習《大圓滿前行》還是學習《中觀莊嚴

論》，表面上讀起來很容易，很快就讀下去了。但是對於裡面的內容，有些人可能已經偏離了真正的軌道，或者自己的心根本沒有專注到內容上，不應該這樣。對於其中所講的道理，應該在自己的內心中生起定解。

其中甚深就是說，將一切萬法猶如蜂蜜之一味般抉擇為遠離諸邊的大中觀；

所謂的甚深智慧，是指世間的萬事萬物全部遠離一切戲論，就像蜂蜜與它的甜味不相分離——不管是蜂蜜的上面、下面，或者今天、明天的哪一部分，都與它的甜味分不開。同樣的道理，一切萬法真正的本體就是遠離一切戲論的。任何人通達了這一點，他的相續中已經有了甚深的智慧。

對於這種智慧，《中論》、《入中論》當中抉擇得非常細緻。《中論》當中，龍猛菩薩依靠各種各樣的理證方式，將萬法抉擇為遠離一切戲論的真如本性，這就叫做甚深中觀或大中觀。如果誰通達了這一點，誰已經具有以理引發的定解之果——甚深智慧。

大中觀並不是指抉擇單空的觀點。有些人辯論的時候說：“我還是持單空，單空是最究竟的。”男眾、女眾當中都有這麼一部分人，認為單空見很好。暫時沒有通達中觀應成派境界時，持單空見肯定很好，這是毫無疑問的。

但這類眾生是自續派暫時的所化眾生，並不是究竟的所化眾生。當你逐漸深入的時候，還是應該修學中觀應成派的觀點。

一般來講，多數大乘修行人都能接受中觀自續派的觀點，但對中觀應成派的觀點——最初抉擇遠離一切戲論的法要，不具足一定智慧的人，既不能解釋也不能接受，因此，稱之為大中觀。

那麼，什麼叫做廣大呢？

廣大：了知大乘中觀與唯識的經論，字字句句無一遺漏而統統歸攝為一要訣來圓滿包含一切論典，由此而稱為廣大。

所謂的廣大，是指將唯識和中觀涉及的所有經論，全部包含在一個竅訣裡面修持。

米滂仁波切在其他教言中也講：真正修持時，中觀派和唯識派在地道功德方面沒有任何差別。你說這是唯識宗，應該把它放棄；這是中觀宗，應該取受。不應該這樣的，對於中觀與唯識，不應該捨棄一者取受另一者，二者都是為了利益所化眾生而如是解釋的。

什麼叫做廣大智慧？什麼叫做甚深智慧？學習《入中論》時講到：趨入的法有兩種——甚深法和廣大法。這種講法與此處所說的內容，可以一起講，也可以分開講。在

這裡，米滂仁波切說：所有大乘經論的字字句句，一點一滴也不放棄，完全通過一個要訣進行修持、進行涵蓋，這就叫做廣大。

很多人從來沒有聽過大乘法，可能剛開始的時候不一定理解。但是對於中觀，需要經過反反覆覆地思維以後才能進行抉擇。因為中觀的有些道理必須通過自己的智慧來分析，這一點非常重要。但分析得也不要太過了，應該按照米滂仁波切的原則進行分析。有些道友喜歡分別，但是分別的時候，已經完全脫離了原來的軌道，自己開始在旁邊進行各種各樣的臆造，這樣不是特別好。

通達這樣的深廣智慧到底有什麼作用呢？

智慧的作用，即是指能對自己所學修之處生起不被他奪的誠信，獲得所謂的解信，從而踏上正確的軌道。

經常對自己所學的知識進行串習，最後真正對中觀、對釋迦牟尼佛、對整個佛法生起不可被他奪的信心，也叫做正見，這就是所謂的信解。

不論是小乘還是大乘，從真正對法生起信解開始，就叫做生起了不退轉的信心。這時，你已經真正踏上了解脫的光明大道。

比如在座的任何人，自己通過認真學習，最後心裡真的覺得：這種中觀道，在世界上沒有任何一個學問能比得

上它，在我有生之年，絕對不會放棄它。有些人前段時間也這樣發願：在我有生之年，一定要憑自己的智慧進行研究、學習，決不會放棄這樣的中觀道。可以說，這是一種不被他奪的智慧，以後不管遇到什麼違緣都不會改變。

世間人也是這樣的。50年代的時候，中國一直提倡學習馬列主義，有些老幹部的相續中，不可被他奪的“定解”真的已經生起來了。他的親朋好友怎麼樣勸說：“你可不可以念一句阿彌陀佛？”他已經獲得“不可被他奪的智慧”了，寧死也不肯念佛。他們當時學習的時間不是特別長，不像現在一直提倡經濟發展、小康社會、和諧社會，但在那種教育方式下，很多人也確實獲得了這樣的“定解”。反之，我們如果對中觀、對佛法生起了真實不被他奪的定解，才是真正踏上了正確之路。

而且要明白在入道伊始，具備如明目般的正見智慧是必不可少的。

要趨入真正的道路，最需要的是什麼呢？像明目一般的正見智慧是必不可少的。對於這一點，《定解寶燈論》當中著重作了強調。

本論正是針對〔於以上大乘奧義正見智慧〕百般尋覓、求之若渴之人而撰著的。

希望獲得以理引發的智慧、以理引發的定解，不會隨自己的信心而轉的人，才是《中觀莊嚴論》真正的所化眾生。你們應該觀察一下自己的根基，看看自己是否有這樣的希求心？如果真正具足，靜命論師的這部《中觀莊嚴論》就是為你這種人撰著的。

三、屬何範疇：這部論典是要抉擇所知五法的自性，關於其中涵蓋所有大乘的道理，正如下文中所展開的論述那樣，

《中觀莊嚴論》主要抉擇什麼呢？就是抉擇五種所知法。以五種所知可以涵蓋所有的大乘教義，這一點，下文會有非常廣的文字敘述。

由此可知，她要解釋的顯然是整個大乘的意趣，

《中觀莊嚴論》解釋的是所有大乘的意趣。以前，米滂仁波切與弟子單秋辯論時，單秋說：“這部論典應該是中觀自續派的莊嚴，不是所有中觀的莊嚴，更不用說是所有大乘的莊嚴了。”米滂仁波切對他嚴加批評：“你這個愚笨的弟子，連這一點都不懂。”然後，針對《中觀莊嚴論》如何成為整個大乘的莊嚴，米滂仁波切講了很多的教證、理證。所以說，《中觀莊嚴論》開顯的應該是所有大乘的意趣，是所有大乘法門的莊嚴。

但尤為側重的是《楞伽經》與《月燈請問等持經》等諸甚深經藏的無垢教義。

《月燈請問等持經》也就是《三摩地王經》。這部《中觀莊嚴論》著重偏向於解釋《楞伽經》和《月燈請問等持經》，以及唯識宗和中觀宗眾多經典的甚深無垢的教義。

關於名言中承認唯識的這一道理，

因為這部論典屬於整個大乘的範疇，尤其著重於大乘《三摩地王經》和《楞伽經》。《中觀莊嚴論》所解釋的主要內容，亦即以唯識觀點抉擇名言的有關道理，佛陀主要在這兩部經典中作了闡述。

《釋量論》當中也講到，量有因量和果量。講果量的時候，根據唯識宗、世間宗、經部宗的幾種觀點作了闡述，而法稱論師最究竟的觀點，也是根據唯識宗的觀點進行闡述的。所以，名言暫時按照經部的觀點來解釋，像《俱舍論》那樣承許外境存在；最究竟的時候，即使《釋量論》也是如此，完全是按照唯識宗的觀點來解釋，一切外境根本不存在，都是心的一種幻化。對此，《楞伽經》中也有明顯記載。

《楞伽經》中所說的“外境色實無，自心現外境，

《楞伽經》中說：所謂的山河大地等外境實際是根本不存在的，就像夢中顯現的大象和山河大地一樣，都是心的迷亂顯現。

未通達心故，凡愚執有為……”已再三表明了。

然而，普通凡夫根本沒有通達心的本性，就像有些愚笨的人，將夢中的兒子執著為實有一樣，他們始終執著外境的一切有為法真實存在。

《楞伽經》和《解深密經》中，闡述了很多有關空性的道理，所以，可以稱之為具有中觀密意的兩部經典。而且在這兩部經中，著重駁斥了外境的存在，承許並非究竟一乘而是究竟三乘，所以，這兩部經典稱為大乘共同的經典。

對於二諦的觀點，此經中也云：

這以上講了名言中一切法不存在的道理。有關勝義諦和世俗諦的觀點，《楞伽經》中是這樣宣說的：

“世俗有諸法，勝義無自性，錯謬無自性，彼即世俗諦。”

世俗當中，一切萬法都有它的本體、分類、法相等等；但勝義當中，一切萬法全部都是不存在的。

為什麼世俗當中存在呢？本來無實有、無自性的法，

很多人誤認為它是存在的；就像本來不存在水，但人們將陽焰誤認為水一樣。對於本來不存在的這些法，人們錯謬地認為存在，這就叫做世俗諦。

因此，《楞伽經》的觀點也是首先抉擇萬法為心，然後二諦分開——勝義中不存在❸、世俗中存在。

最後，關於勝義諦和世俗諦圓融的觀點，《楞伽經》中是這樣宣說的：

關於二諦圓融的觀點，此經又云：“依於唯識已，不觀察外境，

首先，依靠唯識的觀點，對外境根本不需要觀察。也就是說，外境根本不存在，從而宣說了萬法唯心的道理。

安住真所緣，唯識亦超越。

“真所緣”，是指真正勝義空性的境界。也就是說，首先抉擇萬法唯心，最後抉擇真正的勝義諦時，心也是根本不存在的，所謂的唯識也已經完全超越了。

越過唯識已，無現盡超脫，

“無現”，即單空境界。所謂的唯識和單空都已經超越，亦即所謂單空的境界也是完全不存在的。

住無現瑜伽，彼士睹大乘。

此處所說的“無現”應該是指大空性。安住於遠離四邊八戲境界的大瑜伽師，實際上已經真正現見了大乘的究竟奧義。

悟入任運成，依願而清淨，

那麼，這種人已經悟入了什麼呢？已經證悟了任運自成的境界。他的一切所作所為，依靠大乘的發願全部得以清淨。

無我妙智慧，無現不可見。”

這在名言中，稱之為無我的殊勝智慧。

此處的“無現”是指單空。最後，依靠這種無我的殊勝智慧，所謂的單空——不存在的顯現也得不到，已經遠離了所有的戲論。

在這裡，既宣說了萬法唯心的道理，又宣說了一切萬法是空性的道理。最後抉擇了什麼呢？一定要遠離所謂的單空，所抉擇的就是遠離四邊八戲的中觀之道。

有關勝義無自性的道理，《楞伽經》中也有說明，尤其是在《三摩地王經》中宣說得更為詳細，此經云：“知心自性故，再度生智慧。”

如果已經了知自心的真正本體、了知心的本來面目，那麼此人已經再度地生起無我的智慧。此處的詞句與《涅

槃智慧經》❹中所說的一模一樣。只有真正了知自己心的時候，才能生起真正的無我智慧。

按照大圓滿的解釋方法：如果認識了心的本體，就會真正生起五種智慧。無垢光尊者講《七寶藏》、《三休息》的時候，經常會引用這個教證。

“智曉有為無為法，盡毀一切相之想，彼若安住無相中，徹知萬法皆空性。”

作為智者，通曉一切有為法、無為法均不存在的道理。這時，萬法存在不存在、有無等一切分別念已經被徹底毀壞。這種瑜伽師安住於無相當中，徹知一切萬法皆為真如空性。這裡已經抉擇了真實勝義諦，也就是說不承許單空見。

《三摩地王經》當中又講到：

“所謂有無為二邊，淨與不淨亦是邊，是故盡斷二邊後，智者亦不住中間。”

本頌在《顯句論》等很多論典中引用過。所有淨不淨、有無、是非等觀待法已經全部斷除，二邊斷除以後，是不是安住於中間？所謂的“中間”也是不可能存在的。米滂仁波切在與咼薩格西的辯論書當中，專門引用這一教證詳盡闡述了其中的道理。

“離言詞道無所宣，猶如虛空法自性，

一切萬法的本性已經遠離了一切語言和文字，也就是說，通過語言、文字的途徑根本無法宣說，就像虛空一樣，一切萬法的本性即是如此。

若知如此勝妙理，彼之辯才亦無窮。”

如果通達了空性之理，這種人就像佛陀和文殊菩薩一樣，已經完全獲得了無礙的辯才。

諸如此類所述的道理已經極其透徹地闡明了相似勝義與真實勝義的自性。

暫時抉擇單空就叫做相似勝義，究竟抉擇一切萬法遠離四邊八戲則是真實勝義。

《中觀莊嚴論自釋》中云：“願以正理及經藏，種種珍寶作嚴飾，精心證悟此義後，具月燈等甚深經，真實智慧之珠寶，諸智者修無畏法。”

我們應該發願：依靠正理和各種經藏的珍寶作為裝飾，精心證悟此《中觀莊嚴論》的真正含義之後，即已圓滿具足《月燈經》、《楞伽經》等甚深經典的智慧珠寶之裝飾，這時，諸位智者可以無有畏懼地精進修持。

也就是說，《中觀莊嚴論》具有無量無邊的理證與教

證。此處，“經藏”是指教證。如果我們可以證悟具有無數理證與教證珍寶之裝飾的這部論典的究竟意義，《月燈經》、《三摩地王經》、《楞伽經》等大乘經典的所有內容也必定會通達無礙。換言之，已經具足了大乘真實智慧寶飾的智者，對於任何法都可以無有畏懼地進行修持。

如今，很多人根本不具足這一智慧珍寶的裝飾，他對修行經常心生畏懼：“我修不起來。”但是，一旦你真正具足了《中觀莊嚴論》這一珍寶，同時也具足了大乘經典教義的寶珠，無論去哪裡“表演”都不會感到害怕。因此，只要精通了《中觀莊嚴論》所講的究竟要義，不論是給別人講法還是自己修行，你都會具有足夠的勇氣。

正如這其中所說，我們務必要掌握並非隨聲附和而是憑藉真實可信之正量所抉擇的無垢正教此等意趣的道軌要訣。

這一點非常重要。我們務必要掌握什麼呢？掌握並不是隨聲附和，而是憑藉自己的信心和智慧加以抉擇的這部《中觀莊嚴論》。

本論當中，依靠非常確鑿可靠的理證，已經抉擇了佛經究竟甚深的意義。如果不是隨聲附和，而是真正依靠自己的理證智慧，對《中觀莊嚴論》的要訣加以抉擇，那麼，完全可以將佛教的究竟奧義全部挖掘出來。

正如米滂仁波切在讚頌文中所說的：在抉擇空性方面，這個世界上沒有一個人能夠比得上月稱論師，月稱論師對勝義已經作了圓滿的抉擇，但是他對名言方面幾乎沒有涉及；而法稱論師的《釋量論》等因明論典，對名言的任何一個問題都抉擇得非常細緻、圓滿究竟，然而對勝義根本沒有進行抉擇。前面米滂仁波切也用“虛空”和“彩虹”作為比喻進行了宣說。的確，全知所運用的每一個比喻都有很甚深的意義、具有無上的加持，並不像有些人憑自己的分別念隨隨便便寫詩歌那樣。

這部《中觀莊嚴論》通過簡短的97個頌詞，將唯識與中觀這兩大宗派的所有觀點全部歸入一個竅訣，既開顯了月稱論師的究竟密意，又開顯了法稱論師的究竟密意。歸根結底，本論已經將佛陀整個大乘經典的教義全部開顯出來了。

一般來說，《經莊嚴論》宣說了廣大方面的教理，主要抉擇了整個大乘的修行方法；而《中觀莊嚴論》對於整個大乘的見解方面，作了非常細緻的抉擇，在見解方面再沒有更超勝本論的。因此，如果依靠《中觀莊嚴論》抉擇自己的見解，依靠《經莊嚴論》抉擇自己的修行和行為，可以說這個人已經成為名副其實的大乘行人了。

所以，希望你們不要隨隨便便看過去，應該把每一句的含義認認真真地分析，到底這裡面所表達的意思是什麼？然後，對照自己的相續進行修持，這樣會有非常大的利益。

【注釋】

❶從世間來講，通過邏輯推理或者其他的推斷方式，在自相續中真正生起的智慧，叫做以理引發的智慧。

❷圓、熟、淨：即二資糧圓滿、讓自相續成熟、剎土清淨。不同論典中也有圓滿六度或十度以及成熟眾生的說法。《現觀莊嚴論》當中對圓、熟、淨這一問題有詳細講述。

❸此處是指中觀自續派暫時所抉擇的相似勝義諦。

❹此經名稱是由藏文直譯，其是否即為漢文的《大般涅槃經》，請諸智者觀察。

第七課

按照那爛陀寺班智達的傳法方式——造論五本來講，第一個問題，這部論典的作者是誰；第二個問題，這部《中觀莊嚴論》為什麼樣的眾生而作；第三個問題，《中觀莊嚴論》屬於哪一種經典和論典的範疇。前面已經對上述三個問題作了闡述，下面講全論內容。

四、全論內容：如果有人心想：二諦的無謬真如到底是什麼？二理指的又是什麼呢？

此處提出了兩個問題。所謂勝義諦和世俗諦無有錯謬的真如，也就是說，它的真相、究竟含義到底是什麼？然後，觀察名言和觀察勝義的兩種理證到底是什麼呢？

所謂的二諦自性也就是所應了知的，

什麼叫做勝義諦和世俗諦？所謂的勝義諦和世俗諦，從世間角度來講，叫做知識；從廣義來講，佛教稱之為所知，也就是能知智慧的對境。

中觀當中經常說：二諦的分類，二諦的分基，二諦的法相、定義。那麼，二諦的分基是什麼呢？有些智者認為是從所知中分的，有些智者認為是在無自性中分的。但在這裡，所謂的二諦是什麼呢？二諦就是一種所知，也就是人們所瞭解的一種知識。其中，聖者所了知的是什麼呢？

是勝義諦；凡夫所了知的是什麼呢？是世俗諦。

而二理則是如實決定二諦之義的途徑。

什麼叫二理呢？通過兩種理證抉擇二諦原原本本的真相，比如說，外面的色法就是所了知的，了知色法的眼睛或者望遠鏡，這就叫做二理。我們依靠什麼了知勝義諦和世俗諦呢？必須依靠勝義理和世俗理。沒有依靠這二理，就不能了知勝義諦和世俗諦。

現在的世間人從來沒學過勝義諦和世俗諦，因此對勝義理和世俗理也一竅不通。二理其實是指一種途徑，從能境的角度來講，應該說是勝義智和世俗智；從所境的角度來講，就叫做勝義諦和世俗諦，是兩種對境。

那麼，所謂的勝義諦和世俗諦依靠何種方式來了知呢？應該依靠勝義理和世俗理這一途徑來了知。

此等所知由真實與非真實兩方面來分析可完全囊括於二諦之中。

所知分為真實和非真實兩種。聖者所見到的真諦、一切萬法的本來實相叫做真實的所知；現在凡夫見到的，就叫做非真實的所知。凡夫中還有更迷亂的人，比如捏著眼睛時見到的二月，就是倒世俗——世俗當中的世俗、假當中的假。

通過智慧衡量這兩種意義，由於顛倒分別、片面理解以及真實了達的差別，從而出現了內外各自迥然有別的各種宗派。

用智慧來抉擇時，有些人對二諦的本體一點都不知道，這叫做顛倒的智慧、顛倒的分別念；有些人稍微懂一點，像聲聞緣覺片面地瞭解一點；有些人則完全能瞭解，就像中觀所抉擇的智慧。所以，能抉擇的智慧分為上述三種。

蓮花生大師《見解鬘歌》中專門講到：智慧有稍微顛倒、完全顛倒、一點都不顛倒三種。《俱舍論》中解釋有境智慧時也說：完全顛倒的是指外道；按照大乘觀點，有點顛倒的是指聲聞緣覺；一點不顛倒的，就是諸佛菩薩的智慧。

因為所知是固定的，但對所知的認識，根據不同的眾生而有所不同。比如柱子，有些人認為它是常有的，這是完全顛倒的知見；有些人認為兩三天之後或者過段時間會毀滅，這是片面瞭解；有些人認為，柱子是剎那剎那無常的，片刻也不會停留，這應該是最好的智慧。同樣的道理，眾生對二諦，依靠各自的智慧也有各自不同的認識。

首先簡述一下外道的觀點：

在這裡，首先概括講述一下外道的各種觀點。

米滂仁波切為什麼要宣說這一問題呢？因為我們所抉擇的所知就是二諦。以什麼方法來抉擇呢？應該依靠勝義理和世俗理的途徑來抉擇。那麼，在抉擇的過程中，根據自已的根基以及所遇到的善知識的不同，大千世界的芸芸眾生當中，有些人已經完全證悟了二諦的本相；有些人只是稍微了知一點；有些人一點都不知道，反而在自相續中產生了各種各樣的遍計執著。因此，米滂仁波切首先介紹了當時印度外道的各種觀點，其中第一個是數論派。

（一）數論派：這一外道將三德平衡的自性主物與神我二者許為勝義，

《智慧品》等很多論典中說：數論外道認為有二十五種所知。其中，勝義諦有兩種，世俗諦有二十三種。

而認為其中主物所變化的一切現象是欺惑性的世俗有法。

米滂仁波切在本論中講到：他們所承許的主物相當於阿賴耶，神我相當於意識。

一旦通過修道而獲得禪定眼後再來觀看，便會現量照見所有現象的本來面目，

數論外道特別精進，他們通過修道以後、依靠禪定獲得智慧眼，最後見到並非主物和神我的所有現象的本來面

目。就像人們所認為的，意識當中顯現萬事萬物的形象。因此，米滂仁波切也說：在所有外道當中，數論外道應該是最好不過的一種宗派，因為它接近唯識宗。

由此使諸現象全部融入主物境界中。

通過修行認識這些假象以後，一切世俗法逐漸融入外道所承認的主物[1]當中。

這樣一來便使明知之士的神我與似乎欺騙誘惑的對境一刀兩斷，不再有任何關聯，從而獨自逍遙而住，這就是所謂的解脫。

這時，作為明清勝義諦的神我，已經與世俗諦各種各樣欺惑性的萬法完全分開，不再有任何牽連。這個時候，神我開始逍遙安住，這就是所謂的解脫。

有人認為：這種說法跟佛教的說法是不是相同啊？一切世俗諦都是假的。通過修持，對這種假象的本體獲得認知之後，一切假象全部融入主物，最後現前自我的逍遙自在。這是不是已經獲得了佛教所謂的成就呢？

這有很大的差別。因為他們承認“主物”是實有存在的，而佛教徒完全是在無我的基礎上進行抉擇，無論如何觀察，所謂的“我”根本不可能成立。顯宗、密宗，包括大圓滿當中，雖然有“普賢如來”、“自我本淨”等諸如此類的法語，但實際上，這些全部是建立在“無我”的基

礎上。因此，二者之間存在非常大的差別。

如果不懂得這個道理，表面看來，似乎外道的修法也特別殊勝。有些沒有頭腦的道友很可能會說：“外道和佛教之間，外道應該是很殊勝的……”這些人因為前世沒有好好積累資糧，即生也沒有如理如法地依止善知識，類似的惡習氣很容易就可以開發出來。

但實際上，外道承認一種實有的我，這就是他們的錯誤。有關這一宗派的觀點，米滂仁波切在下文有廣說。下面介紹密行派，這也是對二諦本體沒有真正認識的一種觀點。

（二）密行派：這一外道宗派認為，如同廣大虛空般周遍一切並且是心識自性、獨一無二的勝我即為勝義諦；

他們所承認的勝義諦就是勝我，是周遍整個世間的一種心識。這種觀點雖然接近唯識宗，但與唯識宗也是完全不同的，因為他們承許一種獨一無二的實有的“我”，並將之稱為勝義諦。

多種多樣的顯現都是不真實的，實際上與明知的我一味一體，

世俗諦的各種各樣的現象是不真實的，實際上與所謂的我是一味一體的。

因而所顯現的器情等形態各異的萬事萬物則為世俗諦。

表面看來，他們的這種觀點與唯識宗非常相似，因為唯識宗也認為：各種各樣的萬事萬物只不過是依他起的顯現而已。

瑜伽行者通過如理修持勝我而使本性與非本性的無明脫離開來，

這一外道的瑜伽士，通過如理如實地修行之後，而使本性無明和非本性無明脫離開來。他們所謂的本性無明和非本性無明，其實與內道的俱生無明和遍計無明基本相同。

如同瓶子破碎後其中的虛空回歸大虛空一般融入大我之中。

在下文也會對密行派的觀點進行闡述，但在名詞方面可能有點差別。

他們認為：整個萬事萬物由勝我遍知，然而通過修行以後，其本性與大我融入一體。這種說法，跟密宗的有些說法非常相似。比如密宗也說：最後融入普賢如來的本體當中。但實際上，二者之間有很大的差別。因為他們承許一種虛空般的“我”應該實有存在，因此這也是執著常有的一個宗派。但是佛教當中，不管密宗還是唯識，都不承

認一個所謂的我存在。這一點是最為關鍵的。

我們為什麼以緣起和無我的道理對釋迦牟尼佛進行讚歎呢？世間上的有些智者，也會對萬法進行研究和探索，在這方面也具有一定的貢獻。但是，有關無我和緣起空性等萬法真相的道理，任何人也沒有宣說，唯有釋迦牟尼佛宣說了如此殊勝的道理。

這是密行派的觀點。下面介紹吠陀派，也叫做伺察派，這一派將四大吠陀作為修行的主要內容。現在印度和其他很多國家仍然存在。

（三）吠陀派等承許各自所推崇的梵天、遍入天及大自在天等所有天神是常有勝義諦，

現在的尼泊爾，大自在派特別多。在蓮花生大師苦修的山洞旁邊，專門有一些大自在天的道場。每次到了各種節日的時候，他們就對天尊等進行殺生供養，這種現象相當多。

他們認為：獲得了這種天尊的果位，就是所謂的勝義諦。

而由其神變所造出的萬物則是不穩固、欺惑的本性〔即是世俗諦〕。

大自在天或者遍入天所變化出來的各種各樣的、外面的虛假現象，就是世俗諦。

並且認為當獲得這些天尊的果位時便已永久解脫了。

現在這種外道相當多，包括印度、尼泊爾、斯里蘭卡、孟加拉，這些地方都有一些大自在派。

於是這些外道徒便開始憑依修道苦行、種種禁行、供養佈施、禪定觀風等五花八門的瑜伽修法。

他們一般好長時間不吃飯，到山上修禪定；還有一些修風的，比如修寶瓶氣等等，這方面的修法比較多。

米滂仁波切在有些教言裡面說：外道當中，修神通的也有，修風脈明點、修禪定的也非常多，但是，修行最主要的特點不在於此，僅僅在形象上修行不一定很殊勝。

現在內地比較興盛的道家，他們也修丹田、修各種禪定和風，但這些並不是從輪迴中獲得解脫的真正途徑。雖然他們在世間行持善法、道德倫理方面，確實起到了非常大的作用。但是，他們將獲得天神的果位執著為最究竟的解脫，對真正的無我空性根本沒有作過抉擇。

以前上師如意寶在加拿大，與一百多位博士的座談會上說："沒有學過宗教的人，難以確立一種正確的行為標準；學過宗教的人，行為、處事則會更趨於合理。而在所有宗教中，最為殊勝的即為佛教。"有關這方面，上師如意寶講了特別殊勝的教言。

還有說什麼常我與虛空等本來自然就存在的原始派等等，

有一種原始派認為：常我、虛空等等法本來已經存在，沒有辦法將其抉擇為空性。

宗派的名稱與觀點雖然各不相同，多之又多，可是歸納而言，他們均承認輪迴束縛與解脫之因是常有的實法。

現在不管是外道的書還是其他宗教的書，很多修行跟佛教幾乎沒什麼差別，比如念咒語、修行禪定、獲得解脫，這類相同的法語特別多。但關鍵在於，輪迴中獲得解脫的法門，唯一在佛陀的教法中存在。

所以，米滂仁波切在這裡說：他們的宗派雖然是各種各樣的，但歸納起來，他們都承許束縛和解脫的因是常有的實法。這一點是最大的差別。

這些常有派也都是說解脫存在的宗派，

在佛教當中，暫時從名言角度來講，可以說解脫是存在的；但從究竟勝義角度而言，所謂的解脫是根本不存在的。《中論》當中，對於涅槃不存在、佛陀不存在、因果不存在、輪迴不存在的道理介紹得非常詳細。

佛教的不共特點就在於此。但是，大家應該了知，佛教的這種甚深教義，只有真正的大乘根基才能接受；小乘

根基或者外道根基的人，對這種道理也是不能接受的。有關這一點，佛陀在很多經典當中都有授記。

因此全力以赴精勤於自以為是修道的顛倒禁行。

這些執著常有的外道宗派，將自己所有的精力和財產都用在修行上，可是根本不能從輪迴中獲得真正的解脫。

有時候看見他們的苦行也的確是非常可憐的。他們認為自己的宗教非常好，在一生中精進修持。但這一世結束以後，還是繼續流轉在輪迴當中。因為他們所謂的修行，根本沒有損害輪迴的種子——無明這一因。

表面看來，世間上的這些外道有自己的修行、解脫，也有自己的殿堂。我們在路邊經常會看到各種各樣外道的教堂，尤其像印度、新加坡、馬來西亞，有些殿堂的屋頂是尖尖的，有些是四方形的。這些人與世間不學宗教的人比較起來，還是可以的。但是，從輪迴中解脫的因、解脫的修法，在他們的論典和竅訣中根本沒有。

我們當中的有些道友，以後很可能會遇到外道。這時，我們應該知道，他們的修法當中根本沒有解脫道。雖然在他們的論典中經常提到的人天果位等，有一種暫時的解脫道，但是，他們根本沒有真正從輪迴中獲得解脫的竅訣。這一點，大家一定要清楚。

不然，在學院待了很長時間，也學了很多有關中觀的

道理，過六七年以後純粹成了一個外道徒，還要說“佛教不合理”。如果佛教不合理的話，從理證方面根本不會出現任何妨害，因為現在真正從因明或者推理上說“佛教如何如何不合理”的人，幾乎沒有。

米滂仁波切在下文中也說：我們相續中有很多外道的習氣，這種習氣，一不小心就很容易被引發出來。因為現在的很多人運用各種各樣的語言、手段進行欺騙，有些上師說：“我給你加持加持……”其實，他的加持也是損害佛教的。這個時候，有智慧的人不會盲目地接受。但沒有智慧的人，反而認為“這就是真的教法”，結果自己也被引入這些外道當中。

從世間角度來講，各種宗教應該互相團結，社會與宗教應該互相適應，這樣是可以的。但是真正從解脫的大局出發，人身是非常難得的，千萬不要被外道和不信佛教的見解所吸引，否則是非常可惜的！

對於以上所有宗派，只要遮破常有實法就可以一併破除。

如果遮破了常有的法，上述所有宗派的觀點都會一併破除。

有關對各個宗派進行破斥的情節在正論中可逐一了知。

對於如何破斥這些常派的道理，在本論正文中有詳細敘述，這裡不作廣說。

（四）順世派：這一外道認為：顯於現量對境中的四大明明存在，

順世派認為：現量見到的地水火風四大明明是存在的。這與辯證唯物論的觀點沒有任何差別。

它是境、根與識之因，所以這就是勝義。

世間的辯證法當中，不一定使用佛教的名詞——勝義諦，但是真實的或者說真理所在，其實就是所謂的勝義諦。

什麼叫做勝義諦？他們認為，所有的地水火風四大存在，也就是說，外界的物質、世間事物產生的因素真正存在，這就叫做勝義諦。

由此所生而再度滅亡的有法——萬事萬物則是毫不穩固、欺惑的自性。

四大當中產生的現象法——物理學中經常說“本質的法”、“現象的法”，這些不穩固的、欺惑性的、剎那變化的現象法，就叫做世俗諦。

他們振振有詞地聲稱：“修道等前生後世的業果根本就不存在，

他們認為：修道、學習佛法，以及前世後世的業因果是根本不存在的。

現今的這一神識只不過是從胎位四大聚合的凝酪等中突然出現的，

下文當中，詳細講述了順世外道的觀點，他們通過一個理證❷、四大理論❸、三大比喻❹等很多方面闡述了自己宗派的觀點。

如今有很多人是這樣認為的。一般來講，從世界人口統計來看，持這種觀點的人非常少。只不過個別國家由於教育理念的關係，持順世外道觀點的人稍微多一點。但從全世界範圍來看，從整個地球上人口的比例來講，持這種觀點的人，在現今社會中不是特別多。

有些道友由於前世業力現前，他們生長的環境也是非常惡劣的，如果轉生到相信前世後世、相信解脫存在的家庭中，應該是很好的。像美國等很多地方都有這種宗教信仰，很多西方國家的總統在發言時，首先都是在自己的上帝面前宣誓。

信仰宗教與不信宗教相比，就像法王所說的那樣，的確存在很大差別。不信仰宗教的人，往往把人間短短的幾十年，作為自己最大的價值來對待，這就是現世美——短短的今生過得非常美好、非常幸福，這就是他的唯一目

的。除此以外，根本沒有其他目標。

《智海浪花》中記載了很多知識分子學佛的經歷。他們通過智慧觀察：人到底是不是只有這一世？如果只有這一世倒也沒有什麼，但是不是這樣呢？於是，探索佛教、研究佛教，最後從佛教當中獲得了答案。一方面，《智海浪花》是很多人的分別念，是個別大學生的人生經歷；但另一方面，我們有時間的時候應該翻開看一看，看看這些人的經歷是怎樣的，心態是如何轉變的。有時候，看書還是非常重要的，不僅可以對照自身，而且從別人身上也可以學到很多知識。

總之，從整個世界來看，持順世外道的觀點的人不是很多，但我們所處的有些環境，持這種觀點的人是相當相當多的。

就像酒麴中新生出迷醉的能力一樣，

這是順世外道四大理論當中的新生理論。他們認為這是非常好的一種理論——最初的意識應該是從母胎當中開始出現的。

最近，我看了一本《生命之科學》的書。在這本書裡，有些生命科學家對母胎中出現最開始的生命也是產生懷疑，認為生命產生之前應該有一種因，並非僅僅依靠一個受精卵，從母胎中產生最初的意識，應該存在所謂的靈

魂或者意識的潛能。在《佛教科學論》和《前世今生論》中，對於“意識是大腦產生的嗎”、“為何有些人沒有大腦卻還有意識”等等問題也作過非常細緻地剖析。

並不是來自於已故前世的神識；在這個世界無論留住多久，於此期間便會出現心識與氣息，而一旦命歸黃泉，則如同油盡燈滅般身體將散為微塵，內心融入虛空，而絕不會再有什麼後世；業果、道、解脫這些都是不存在的；

對這段話可能不用解釋，大家有關這方面的知識比較豐富。

所感受的苦樂等不同顯現，就像豌豆的圓形與荊棘的尖銳誰也未製造一樣，均是無因無緣由本性而生的。”

從佛教的角度來講，眾生感受痛苦與前世的因有一定的關係。可是順世外道認為：這些都是無因無果的，就像荊棘樹的尖銳或豌豆的圓形一樣，是一種自然現象。自然科學也認為：這是一種自然現象——生命是自然現象、萬事萬物的產生也是自然現象。

有些道友在相續中存在根深蒂固的、前世後世不存在的邪見，希望你們還是要看一看《前世今生論》、《佛教科學論》。現在的科學並非守持一些老觀念。原來50年代的科學，的確存在一種非常堅固的見解，但現在隨著時代

的發展，也有很多新的科學發現。這時，我們也不要死死地抱著一種舊觀念，應該通過各種理證進行抉擇。抉擇以後，破除自他相續中的各種邪見，這是非常有必要的。如果有人說：“前世後世不存在。”你應該歡喜若狂地跟他辯論：“你是不是真的認為前世後世不存在？請你老人家過來吧，今天我們兩個人一定要辯論不可，你持這樣的邪見是不應該的！”即使高等學校的一些教授也是這樣的。因為他們從來沒有學習過有關前世後世的道理，從小就認為：前世後世肯定不存在。如果讓他們講出前世後世不存在的理由，也沒有任何理由；但讓他們承認前世後世的話，也不想承認，就是守著這樣一種觀念。因此，我們應該站出來，心平氣和地和他們探討，這一點很有必要。

因此，這一派的信徒在身心聚合尚未死亡前的有生之年，唯一追求的目標就是一己私利。

他們生活的唯一目的，就是為了自己的親朋好友、自己的生活發展、自己的事業等等，除此之外，根本沒有其他的想法。

在遮破此觀點的過程中，對於他們所承認的四大存在依據破析微塵的正理；

他們認為所謂的四大存在，其實四大肯定是不存在

的。勝義中四大如何不存在的道理，下文通過破微塵的理證進行分析，完全可以駁倒他們的觀點。

而要駁倒他們所許的前後世不存在的觀點，則憑藉破斥無因的理證。

如果前世後世不存在，應該有無因的過失。如果承認無因，那麼四種產生、四種不產生等過失不可避免。

這種理證，關鍵看自己能不能運用。本來這個武器是很尖銳、很鋒利的，不論任何東西都可以被它砍斷，可是不會運用、反而用錯的話，把自己砍死也很難說。中觀和因明的推理，如果會運用的話，對方的邪說一定會摧毀無餘，關鍵看我們的智慧如何，尤其在這個山谷裡培訓的時候，是用什麼樣的心態去接受？如果以如理如法的恭敬態度，真正用自己的智慧來取受，到時一定能夠運用這種理證。

作為一個大乘修行人，在利益眾生的過程中，可能會遇到各種各樣的人。所以，一方面自相續中應該生起定解；另一方面，世間上有那麼多持有邪見者，應該想盡一切辦法去度化他們，哪怕只度化一個眾生也是可以的。尤其學習《中觀莊嚴論》以後，對根本不信仰佛教的老師、教授、領導等，應該通過中觀的方法，狠狠地跟他辯論一番。最後，他就無話可說：“確實，佛教並不是所謂的迷

信，真的有一點道理。原來的我是不是有一點盲目？”在這方面逐漸逐漸產生懷疑，進而皈入佛門。這樣的話，有很大的功德。

所以，每一個人還是要發願：我在有生之年當中，一定要想盡一切辦法，讓根本不信仰佛教的人皈依佛門。我想我這次出去的時候，醫生也好、護士也好，即使向街上的乞丐辯論也可以……。

關於此等內容從本論闡述世俗諦的正文論證中便可一清二楚。

《中觀莊嚴論》當中確實有很多非常殊勝的要訣，我們如果通達其中所講的理證方法，肯定會開啟自己的智慧，自相續不會輕易被他人引誘或者隨他而轉。

【注釋】

❶此處外道所承許的主物，實際與內道所許的法界非常相似。
❷一理證門：前後世等不存在，因為自己的根之行境前見所未見之故。
❸四理論：現世有理論、俱生理論、新生理論、非枉然理論。
❹三比喻：無因之比喻——草地上長蘑菇；二、無果之比喻——風吹灰塵；本性而生之比喻——太陽升起、水向下流、豌豆圓形、荊棘尖銳等等。

第八課

全知米滂仁波切所造的《中觀莊嚴論釋．文殊上師歡喜之教言》的總義部分當中，現在正在介紹外道觀點。儘管在當今世界範圍內，持順世外道觀點的人並不多，但在個別地方，持這種邪見的人還是相當多的。因此，大家應該想方設法斷除自相續中的邪見和習氣，這一點非常重要。

顯而易見，上述外道的這些觀點全部是有實見。

大家應該清楚，外道與內道之間，主要是從存不存在“我”這一概念進行區分的。對外道的觀點進行區分則有360種，歸納來講，其實所有常派和斷派的各類外道，都不離開實有見、不離開我見。

米滂仁波切的《文殊上師歡喜之教言》，的確與文殊菩薩的教言無二無別，其中的每一句話都具有非常好的價值，希望大家能夠從中獲得真實的利益。

所有的常派一致認為我等是恆常實有的，而斷見派也是同樣，對現今現量所見的萬事萬物具有濃厚實執的同時，頑固地認為此生滅盡一了百了，前世根本不會再結生到後世。

不論是勝論派還是數論派，所有的這些常派，要麼承

許常有自在的我，要麼承許常有的實物存在，始終不能離開恆常的實有。

而斷見派順世外道則認為：現今現量所見的萬事萬物應該是存在的，並對其具有非常濃厚的執著。如今世間上的物理學家、化學家、生物學家，或者任何一個著名的文學家，在他們的觀點和學說當中，對萬事萬物都有一種非常濃厚的執著，始終認為所有的萬法存在、心識存在。

米滂仁波切在下文也講到：他們在俱生我見的鐵板上，非常牢固地釘上了遍計我執的鐵釘。這些人，無始以來的俱生我見本來就根深蒂固，再加上聽聞具有邪分別念的外道上師的邪說，更增加了他們的我執分別念。於是，對萬事萬物產生了非常頑固的認識，認為這一期生命結束就可以一了百了。這些人根本不相信前世後世存在，在他們的心裡面始終有一種難以化解的死結。這就是我們無始以來的習氣，尤其與即生灌輸的教育有密切關係。

在座的很多金剛道友沒有學佛、沒有出家之前，其實學習的也是各種外道的觀點。所以，大家在聞思修行的過程中，一定要打破自相續中的我執，一定要明白：世俗當中，前世後世的確存在。通過學習《前世今生論》、《百業經》、《賢愚經》等佛經公案，也可以徹底了知前世後世確實存在的道理。

因此，儘管他們也將其中個別的法立為虛妄、迷惑性之法，但終究只是依賴有實法而安立的，

雖然這些外道將其中個別的法安立為虛幻不實、如幻如夢或者稱為世俗，尤其勝論外道和數論外道，他們在這方面有很多的比喻。但歸根結底，他們所建立的仍然是一種實有的法，與佛教所講的如夢如幻的比喻根本不能相提並論。

換句話說，一切世間道都僅僅是由與無始以來俱生無明相應的觀現世的平庸分別心安立的，形形色色的觀點雖然無邊無際，可是都不可能超離實執的局限，

總而言之，上述外道的觀點，全部都是建立在無始以來的俱生無明和現在的觀現世量❶的基礎之上。

雖然現在世間人創造的各種各樣的學說非常多，但這種觀點也只是隨自己的分別念安立而已，根本沒有觀察到事物的本來面目。在座的個別道友，從上學伊始直到最後畢業，也學習了各種各樣的學問。但在自己相續中種下的是什麼種子呢？大家知道，根本不離開無始以來與無明相應的凡夫分別念，而有關般若空性、業因果方面的甚深妙法，很多人連聽都沒有聽過。

就像膽病患者儘管見到海螺、明月、白銀等各種各樣的事物，但除了黃色以外別無所見一樣。

學習大乘般若空性的時候，應該具足內善知識和外善知識。內善知識就是指自己對空性的信心和大悲的習氣；外善知識就是具有法相的大乘上師❷。作為一個真正的大乘修行人，如果具足這兩種善知識，對空性法門一定會有證悟的機會，否則是非常困難的。

現在世間上，無論是科學家還是演藝圈的明星，他們只是具足某種特長，其他任何內外的修證功德都沒有，千千萬萬的人們只不過是對他們盲目崇拜。那麼，人們崇拜的這些發明創造者和科學家，他們對萬事萬物所下的結論是什麼呢？就像具有眼病的患者，對於海螺、白銀等任何白色物體皆見為黃色，因為膽病已經存在的緣故，他們所見到的事物根本不可能正確。同樣的道理，由於他們相續中的障礙沒有消除，沒有被空性法門的善知識所攝受，因此，他們對世間的判斷根本不可能正確。

像德國哲學家叔本華，他在世間的確是非常有造詣的，但他對人的生命是如何總結的呢？他說：人們的生命就像肥皂泡一樣，無論吹得多大、多美麗，終有一天肯定會破滅的。

從佛教角度來講，前世後世存在的道理非常簡單，只要依靠因明的一點邏輯推理，就可以輕而易舉通達這一道理。可是，從世間角度來說，雖然很多世間人也非常聰明，但缺少了外善知識的緣故，最終所得出來的結論就

是：“這一世結束就一了百了。”

你們有些人可能認為：增加這些分別念沒有意義。的確是這樣的，自己的佛教見解還沒有穩固之前，最好不要看這樣那樣的很多書。但是，自己對中觀、因明，尤其對般若空性的見解穩固以後，有時候，看一看世間名人的書籍、哲學理論，可以更加深刻地體會到：我等大師釋迦牟尼佛的行為十分偉大，釋迦牟尼佛的智慧無比甚深，自己在即生中能夠遇到佛法真是幸運！對世間人們的悲心就會油然而生的。

因此，也不能一味地說“外道和現在世間的書籍一點都不能看”，關鍵看自己的見解有沒有達到穩固，如果沒有穩固，到最後很可能會隨他而轉，認為前世後世不存在的觀點、學說非常正確，具有很大的危險性。在這裡，米滂仁波切的語言雖然不多，卻講了顯密佛法的很多竅訣和道理。大家一定要認認真真地分析其中的意義。

因而，固執顛倒邪見的這些外道徒誰也無法堪忍無我的獅子巨吼聲。

世間上千千萬萬的外道徒都有一種固執的、顛倒的邪見。這些人，對我等大師釋迦牟尼佛宣講的無我空性的獅吼聲，根本無法忍受。不要說大乘中觀應成派所發出的空性獅吼聲，甚至佛教的聲聞緣覺——有部宗和經部宗所

宣說的人我不存在的空性法門，任何一個外道也是無法堪忍、無法接受的。

佛教中，小乘人無我的觀點其實是非常簡單的一種見解。即使如此，自古以來，無論多麼聰明的外道徒，也無法反駁這種無我的觀點。

因此，大家應該對我等大師釋迦牟尼佛無與倫比的學說生起不退轉的信心，這是極其重要的。否則，雖然聞思了很長時間，但對佛陀也生不起信心的話，恐怕不太合理。最關鍵的，就是要在緣起的問題上生起信心。這樣一來，必定會對世尊的善說——無我的見解生起信心。

他們即便再如何分析真實、虛假的種種道理，也對實執這一根本無有任何損害，

雖然外道也有千經萬論，也闡述了各種各樣的觀點、學說，他們也會解釋：哪些是真實的，哪些是虛妄的。但真正去觀察時，這些外道對所謂的實執根本沒有遮破，而且有關破實執、破人我的學說或書籍，在他們教典當中根本無有。

只能稱作是相似的空性，而對二諦純粹是一無所知、顛倒妄執。

學習《中論》時也說過：如果不了知二諦，就根本不

可能了達佛的真正密意。尤其外道和其他世間的學說，對二諦的真理一竅不通，因為他們根本不具足真正的理證智慧，沒有抉擇萬事萬物真相的有效工具。

〔接下來介紹佛教各派的宗義：〕

上述所講的道理，希望大家再三地看，尤其應該與現實社會結合起來看一看：世間上如此眾多的學說理論，全部歸納起來，究竟有哪一種觀點可以超越中觀的觀點？這時，自己真正會對中觀法門生起真實無偽、不被他奪的定解。

遠遠勝過世間道的自宗內道佛教之中，也因為對二諦之義的大概了達與如實證悟的不同而層層遞進。

佛教當中的道理，並不是我們自讚毀他，真正從事勢理上超越世間任何一種觀點。有關這一點，只要稍微學過佛教教理的人都會了知，在這個世間上，唯有佛教是最殊勝的。

而在佛教當中，由於對二諦的認識不同，也有大概了達和真實證悟的差別。大概了達的，比如經部宗和有部宗；真正證悟的，可以說是唯識宗和中觀宗。其中，下下的觀點不能超越上上的觀點，上上的觀點完全超越了下下的觀點，就像寂天論師《智慧品》所講的一樣❸，這是一種層層遞進的關係。

其中有實二宗內部的觀點雖然不盡相同，但實際上均是如此承認的：經過摧毀與分析可以拋棄執著之心的粗大諸法為世俗諦；

學習《俱舍論》時已經講過，經部和有部在很多觀點上不盡相同，比如，在抉擇滅這一問題上，有部宗認為抉擇滅是實有的，而經部宗並不承許抉擇滅實有；在見外境的這一問題上，有部宗認為是以根來見外境，經部宗認為是以識來見外境；對於相應行等，有部、經部之間也存在著實有和非實有的差別。

什麼叫做世俗諦和勝義諦？他們對二諦是如此承許的：對於某一法，經過分析以後，把粗大的法完全拋棄而再不能趨入的，叫做勝義諦；還能趨入的，則稱為世俗諦。或者說瓶子，用鐵錘將它摧毀時，還能摧毀的叫做世俗諦；實在不能摧毀，已經到了最小的微塵，就叫做勝義諦。《俱舍論》第六品一開始就講了二諦的概念❹。

大家對於二諦一定要清楚，這一點沒有分析清楚的話，對於中觀、因明根本沒辦法通達。下面就介紹一下有部、經部，以及唯識、中觀對二諦到底是如何承許的。

而無法捨棄的無分剎那心識與無分微塵無情法在勝義中必然是存在的。

用鐵錘來摧毀瓶子，當它已經成為最細微的法，細微

到再也無法用鐵錘來摧毀；或者某一法，以自己的心再也無法對其進行分析。這時，從時間角度稱為無分剎那，從外境角度則是無分微塵。他們認為：無法捨棄的無分剎那心識與無分微塵無情法，這兩個極微一定要存在，這就是所謂的勝義諦。

當然，有部和經部對前世後世、業因果的觀點，不可能與現在物理學家的觀點相同。但是，他們對物質的剖析，與亞理士多德等很多物理學家所講的比較相似。現在的物理學認為：到最後，最細微的夸克或者最微妙的東西應該存在。有部和經部的論師也認為：最後的兩個極微一定要存在，這就是所謂的勝義諦。

他們覺得：假設無分剎那心識與無分微塵也不存在，那麼所有的這些粗大無情物與心識顯然就失去了賴以存在的基礎。這樣一來，如是顯現的萬法也就不合情理了，如同無有毛線的氆氇一般。

他們認為：無分剎那的心識應該存在，如果這一無分心識不存在，一切粗大的分別念也就根本不可能建立；山王大地等萬事萬物的來源，應該是無分微塵，如果這一無分微塵不存在，就不可能形成世間粗大的物質。所謂的無分剎那和無分微塵如果不存在，就像空中鮮花一樣，一切萬法都會出現無因生的過失。

【注釋】

❶觀現世量：未被迷亂現相所染污、無損害六根識面前顯現的對境，也就是指凡夫面前正確無誤的見聞覺知。

❷唐譯《經莊嚴論》云：“調靜除德增，有勇阿含富，覺真善說法，悲深離退減。”所依善知識應具足的十種功德： 1.調伏：以與戒相應故諸根調伏。2.寂靜：以與定相應故心內住寂靜。3.除惑：以與慧相應故煩斷寂滅。4.德增：功德不比弟子低劣或等同故，是功德增勝。5.有勇：於利他極為勇猛精進。6.經富：以多聞故教授富足。7.覺真：究竟現證真如。8.善說：說法具善巧。9.悲深：不為利養故大悲深切。10.離退：恆時恭敬說法遠離退屈。

❸《入菩薩行論．智慧品》云：瑜伽世間破，平凡世間者。復因慧差別，層層更超勝。

❹《俱舍論．第六分別聖道品》云：毀彼以慧析他法，則心識不趨入彼，猶如瓶水為世俗，除此具有為勝義。

第九課

現在正在宣講《中觀莊嚴論釋》的總義部分。在這裡，首先要通達勝義諦和世俗諦，有關這方面的內容，學習中觀和俱舍的時候都講過，大家應該會明白。

勝論外道、數論外道、順世外道等對真諦和假象的判斷都各不相同。總而言之，什麼叫做勝義諦和世俗諦呢？勝義諦是一切萬法的真相，而沒有到達真相時的一種虛妄現象，則稱為世俗諦。比如，沒有戴任何變色眼鏡的人，見到雪山是白色的；戴琥珀色眼鏡的人將雪山看成黃色；而戴更深色眼鏡的人，把雪山看成桔黃色。同樣的道理，世間的各種宗派，依靠不同的“變色眼鏡”束縛著自己的相續，他們各自所見到的真相也就各不相同。

無有眼病的人見到的海螺是白色的，這就是勝義諦、勝義所見；有眼翳的人所見的海螺是黃色，這叫世俗諦、世俗所見。因為海螺的真相並不是黃色，白色才是真相，亦即真正的勝義諦。所以，不論是心還是外境，如果所見是真正的本來面目，就叫做勝義諦；如果所見是虛妄的現象，就叫做世俗諦。對於二者之間的差別，大家應該清楚。

前文已經講述了外道各派對勝義諦和世俗諦的認識方法。現在接下來論述佛教各派當中，一方面由於善知識的

差別，另一方面由於自己前世的因緣不同，有部宗和經部宗對於真諦——勝義諦的觀點也並不究竟。

有部和經部認為：時間方面的無分剎那和外境方面的無分微塵必須存在；如果這二者不存在，萬事萬物的顯現也就根本不可能存在。如同沒有毛線就不能形成氆氇一樣，如果毛線存在，儘管是一根線、一根線的，最後氆氇也會存在。同樣，如果真正的勝義——最細微的無分剎那、無分微塵不存在，世間萬事萬物也根本不會存在。因此，所謂的無分微塵和無分剎那，即使勝義觀察時也不能破壞。

其實，有部與經部的論師們只不過是緣眾多極微塵與剎那心識聚集、剎那生滅自性的此近取五蘊而想當然地認為是我而已，

從最究竟的觀點來講，有部和經部也不承認“我”是存在的。那麼，所謂的“我”是建立在什麼基礎上的呢？他們認為：如果詳細觀察，其實“我”是眾多微塵和剎那心識的積聚，是具有毀滅性的一種法；在未經觀察的情況下，眾多微塵和剎那心識積聚的五蘊❶，被人們想當然地認為是“我”。

這就是有部和經部的觀點：依靠理證智慧詳詳細細分析時，所謂的五蘊只不過是許許多多的微塵和剎那心識的積聚，依靠此五蘊積聚的“我”根本不可能存在，而無分

微塵和無分剎那則是存在的。在小乘《阿含經》或其他經典中都是如此承許的——無分微塵和無分剎那應該存在，而所謂的“我”，在還未證悟無我之前，每個眾生不可避免地對五蘊假合執著為“我”，但以智慧進行剖析時，“我”也是根本不可能存在的。

認為除此之外的我（指外道所許之我）不可得，

世俗當中，五蘊假合的“我”是存在的，除此以外，外道所說的“我”根本不可能存在。當然，有些外道認為，世間上“創造者的我”存在；有些人認為，“神我”存在等等，有各種不同的觀點。但諸如此類的種種說法，通過現量、比量根本得不到。

由於這（指外道的我）與他們自詡的我（指五蘊之我）之法相不符合，因而與它絕非一體。

為什麼外道所說的“我”不存在呢？因為外道所承許的“我”是常有的、享受萬法的，這種“我”與眾生自認為存在的五蘊假合的“我”，其法相完全不同。

凡夫眾生所謂的“我”，只不過是把五蘊的聚合執著為“我”。而外道承許的“我”，是常有的、自在的、獨立的、享受萬事萬物的，它是一切萬法的根本，或一切萬法的創造者，這種“我”絕對不可能存在。因此，這兩種“我”絕非一體。

所以，他們認定〔外道所許的〕具有恆常、唯一、自在等特徵的我實屬子虛烏有。

有部和經部認為：外道所承許的常有自在的“我”根本不可能存在。

因此，佛教與外道之間，在“我”是否存在這一問題上有很大差別。不管是外道的哪一個宗派，他們都認為“我”肯定是存在的；而佛教當中，即使最低層次的有部宗和經部宗，他們在勝義當中觀察時，所謂的“我”也是根本不存在的。所以，米滂仁波切在頂禮句中說：釋迦牟尼佛的無我獅吼聲，任何外道也無法堪忍。

〔從勝義的角度來說，〕此宗承許以我而空的所有最極微塵與最極微識是的的確確存在的，而且極微塵也是剎那性，並認為通過修人無我的正道便可使以壞聚見為根本的輪迴煩惱蕩盡無餘，依此脫離三界輪迴，無取而證得涅槃果位。

有部和經部認為：所謂的勝義諦就是最細微的微塵和最細微的心識，這二者必須存在。所謂的“我”在兩種極微上是空的，不可能存在，而兩個極微其實也是無常的、剎那性的。

按照《俱舍論》的觀點，小乘認為：無分微塵和無分剎那就是勝義諦，他們對於兩個極微並未證悟為空性，但

是證悟人無我的阿羅漢應該是存在的。米滂仁波切在很多中觀論典，尤其在《定解寶燈論》當中也是如此承許的。

但在這一問題上，薩迦派和格魯派的大德卻有一些不同的說法。薩迦派全知果仁巴認為：阿羅漢已將自相續粗大和細微的蘊全部證悟為空性，既然如此，他們對兩個極微也應該證悟。由於沒有證悟的緣故，《俱舍論》對於獲得阿羅漢果位的解脫道也未宣說。全知果仁巴在《中觀總義》當中講到了這種觀點。格魯派也同樣認為：從斷除俱生我執和遍計我執的角度來講，在沒有證悟兩個極微為空性之前，不可能斷除遍計我❷，所以證悟人無我是根本不可能的。因此，《俱舍論》並未宣說證悟人無我的道。

雖然格魯派和薩迦派都有各自不同的一些觀點，但按照米滂仁波切的觀點來講，小乘最有力的論典就是《俱舍論》，依靠它來修持，必定會獲得阿羅漢果位。實際上，按照小乘《俱舍論》有關人無我的道理進行修持，最後可以斷除壞聚見。也就是說，可以從根本上斷除《入中論》所說的我和我所的薩迦耶見，如果已經斷除了薩迦耶見，那麼轉生於輪迴的所有煩惱也會隨之斷除。

《俱舍論》中也講，薩迦耶見是輪迴的根本、一切煩惱的根本。對此，《俱舍論自釋》以及各大講義都引用了很多教證加以說明，大家應該非常清楚。既然薩迦耶見已

經斷除，獲得有餘羅漢和無餘羅漢的聲聞乘果位也是無需絲毫懷疑的。

這些有實宗論師在講述無實空性等經文時，

雖然小乘對於個別宣說空性法門的經典並不否認，但對宣說無實、空性法門的《心經》等《般若經》進行解釋時，並不承認一切萬法皆為空性，因為他們認為最細微的微塵和最細微的心識應該實有存在。

所以，他們對此作了如下解釋：

則一概解釋成微量或鮮少之義等。

對於佛經中“一切萬法皆為空性”、“一切萬法皆為無實”等詞句，他們解釋說：一切萬法當中，實有的量非常微薄或者實有的數量非常鮮少。

他們講解說：一切有實法是下劣的，故而稱無實（意為以下劣加否定詞，其實還是不空的），

第一個問題，為什麼說是微量呢？因為有實法的本體是下劣的，以低微加上否定詞，因此稱之為無實。

比如有些人並非沒有膽子，只不過膽子很小，人們都會說：“不要帶著他，他遇到怨敵的時候沒膽子。”又比如力氣很小的人，人們會說：“這個人沒有力氣。”所以，萬法的本體並不是全部為空性，只不過有實法的含量

很少，故而稱之為空性、無實。他們是這樣解釋的。

因為在現階段此等均是無穩固性可言的緣故。

這些有實法的穩固性特別脆弱，是剎那剎那改變的，所以，人們都說“這是無實法”、“這是空性”。小乘有部宗對《般若經》中所說的空性，用“微量”和“低劣”來解釋。

或者說，由於一切有實法中多數無有實質（意為經中是就大多數而言的），因此說是無實，其原因是前際已經過去、後際尚未產生。

為什麼稱為鮮少呢？很多經典中說，一切有實法大多數是沒有實質的。因為過去的法已經滅盡、未來的法還未產生，現在的法並不是很多，而是很少很少，因此承許為“鮮少”。他們對《般若經》所說“一切萬法皆空”、“一切萬法無實”的密意，作出了這樣的解釋。

現在泰國和斯里蘭卡的有些人，對《般若經》的觀點也是這樣解釋的。我當時在泰國與個別論師交談的有些問題，在《泰國遊記》裡面講過一些。我們當中的有些道友也去過這些國家，也學習過一些小乘論典，不過這些人可能只是學了如何化緣，真正的見修行果方面學沒學過也不太清楚……。

他們認為：現在的法很少，未來和過去的法佔大多數，所以就叫做無實。作為人來講也是如此，現在活著的人比較少，已經死去的人比較多。我有一天跟別人開玩笑說：“從我們學院來說，在將近20年的時間當中，已經死了的人比較多，恐怕已經可以分成一個區了。”因此，過去、未來的數目比較多，現在存活的數目是很鮮少的。按照經部宗的觀點，“一切萬法皆空”、“一切萬法無實”的密意，就是從現在的法很少來解釋的。

這以上，小乘有部宗和經部宗對勝義諦和世俗諦的判斷，以及他們的究竟論據已經介紹了。

唯識宗：這一宗派認為，無而顯現的能取所取是遍計所執法，為世俗諦；而能取所取之現基——最究竟的自明自知依他起心識則是以外境所取與執著它的能取來空的，是圓成實，也就是勝義諦。

唯識宗的觀點是什麼呢？他們最主要的觀點，可以包括在三大法——遍計法、依他起、圓成實當中，依靠這三種法，可以涵蓋輪涅所攝的一切萬法。

他們所承認的三種法到底是怎樣的呢？能取所取所攝的一切法，就像外面的毛髮一般顯而無有自性——雖然顯現，但真正去觀察時，沒有一絲一毫的自性，這就是遍計法，也叫做世俗諦。各種如毛髮般的能取所取是依靠什

麼顯現的呢？依靠自明自知的依他起——阿賴耶識而顯現的。所謂的遍計法——能取所取所攝的顯而無自性的一切法，在依他起上根本不存在，從不存在的這一角度叫做圓成實，也叫做勝義諦。

對於唯識宗的勝義諦和世俗諦應該如此觀察：現在的瓶子、柱子等外面萬事萬物的所取顯現，與執著瓶子、執著柱子的能取顯現，這些迷亂的顯現就叫做遍計法；這些顯現的根源就是我們的心——自明自知的阿賴耶識，也叫做依他起❸；在依他起上，萬事萬物的假象遍計法絲毫也不存在，就是所謂的圓成實❹。

實際上，由於唯識宗承許自明自知的心完好無損地存在，在這上面，遍計法根本不可能存在，因此也可以稱之為他空派。

他們認為：如果作為輪涅所有現分之現基的這一心識也不存在，那就成了空中鮮花一樣，

唯識宗與小乘在承許實有的現基上沒有什麼差別。因為他們也認為：自明自知的心識或者輪迴和涅槃顯現的本基——依他起心識一定要存在，也就是說，顯現萬法的基一定要存在。

小乘認為：無分剎那和無分微塵必須存在，不然，就像沒有毛線的氆氇一樣，萬事萬物也不應該存在了。而唯

識宗對於無情法已經抉擇為不存在，但是自明自知的依他起心識一定要存在，否則，萬事萬物就會如同空中的鮮花一樣，有從無因無緣中產生的過失。而中觀自續派認為：唯識宗所承認的依他起和小乘所承認的兩個極微都是不存在的，但是，萬事萬物顯現的一種現分應該存在。

這些觀點都是不究竟的。也就是說，除中觀應成派的觀點以外，其他的中觀自續派、唯識宗、經部宗、有部宗，還有世間上各宗各派的外道觀點都不合理。為什麼呢？因為他們認為，萬法顯現時一定要有一個法作為“現基”，如果這一“現基”不存在，任何法都將無法顯現。這種觀點，就是中觀應成派的所破對境，將中觀應成派稱為顯宗至高無上的宗派的原因也在於此。

現在的世間人，比如，物理學家認為最極微的一種東西應該存在，如果這一點不存在，所謂的物質根本不可能形成。天文學家，像以前的哥白尼，他們認為天體要形成，必須要有一個很小的宇宙核作為基礎，這是天體形成的根源，否則，龐大的宇宙世界根本無法形成。佛教當中，唯識宗和小乘雖然在承認“我”方面與外道存在很大差別，但在承認現基方面沒有多大差別。

中觀應成派認為，需要將所有的現基、所有的根源一併拔除。對這個問題，大家不應該僅僅在口頭上說一說，

而應該真正從內心當中認識到這一點。希望大家一定要認認真真地學習這部《中觀莊嚴論》，挖掘其中的深義。這樣一來，自己的修行也好，對世界的瞭解也好，對於整個佛教的深奧道理等很多方面，依靠《中觀莊嚴論》這一鑰匙完全可以打開。

我希望大家在聽聞的過程中不要打瞌睡的原因就在這裡。不然，我們在這裡分“寶珠”的時候，有些人已經睡著了，等一會兒分完以後：“啊！我的一份跑哪兒去了？我怎麼沒有得到啊……”

為此說唯識是勝義諦。

因此，他們認為：自明自知的心識就是依他起，它是一切萬法顯現的根本因，也就是所謂的勝義諦，從最究竟來講，這個因也必須存在。

對於心識以外異體的無情法，他們依據遮破微塵的理證等予以推翻，由此證明外境不成立。

唯識宗認為：除心識以外的微塵以及萬事萬物都是不存在的。這一點，他們是依靠遮破微塵的理證進行推理的。《釋量論》和《中觀莊嚴論》當中，都講到了唯識宗最強有力的一個理證，就是對六種微塵進行觀察的推理

❺。還有因明中講到的顯現理、俱緣理❻，通過這些推理，可以推翻所謂的外境存在這一觀點。

有人不免產生這樣的想法：那麼，高山圍牆、住宅房屋等真實不虛、不可否認而顯現的這一切究竟又是怎麼一回事呢？

有些人提出這樣的問題：我們親眼見到的高山、圍牆、柱子、水瓶、胡蘿蔔等等，究竟存不存在呢？既然你們唯識宗承認一切都是心造的，又怎麼會是心呢？如果一切都是心，我吃胡蘿蔔的時候是不是心吃心？外面無情法的這些現象，到底是怎麼一回事呢？

對於上述問題，下面如此回答到：

這一切的一切在外界根本不存在無情法的自性，

這一切的一切，只不過是眾生迷亂心識前顯現而已，實際上，外境的無情法根本不可能存在。這就是唯識宗的觀點：萬事萬物的一切顯現全部是迷亂心的自現而已，根本不可能存在單獨的外境。

然而在迷亂者前卻現似存在，猶如迷夢中的現相一般。

作夢的時候，外面有山，有胡蘿蔔、白蘿蔔……剛戒肉的時候，有些人每天都想吃牛肉，作夢的時候也在吃。但是正在作夢的時候，所謂的牛肉是否在外境上真實存在

呢？根本不存在。在夢中根本沒有殺過犛牛，怎麼會有牛肉出現呢？根本不可能有。但是，對於正在作夢的人而言，外境是無欺存在的。

按照因明觀點❼，外面的一切迷亂顯現，只不過是習氣比較穩固而已。在這樣的穩固習氣面前，外境的的確確牢固存在。但真正來講，所謂的外境根本不存在。有關如何不存在的道理，下文還會詳細論述。

如此顯現的原因也在於，明覺本體的心識本來猶如無垢寶珠一般，卻被清淨不清淨的各種習氣塗料染得面目全非，致使心識顯出這樣那樣的行相，

各種各樣的山河大地究竟是如何顯現的呢？顯現的來源就是唯識宗所承認的依他起，也就是說，沒有被能取所取染污的、如水晶珠一般清淨的心。這樣明清的阿賴耶識相當於無有垢染的寶珠一樣，在每個眾生的相續當中具足。

依他起的本體原本像寶珠一樣清淨無垢，但是這樣的寶珠，有些被清淨的染料染上了，有些則被不清淨的染料染污了。比如，有些人對清淨的習氣串習以後，會顯現極樂世界、銅色吉祥山、諸佛菩薩等等；而以不清淨的習氣染污串習以後，現在的娑婆世界，包括地獄、餓鬼的世界，全部都可以顯現。

雖然是一個非常透明的水晶球，但被各種各樣不同的染料塗上以後，既會變成黑的，也會變成紅的。同樣的道理，唯識宗認為：所謂的依他起被不同習氣染污以後，整個外面的萬事萬物都可以顯現。

這就叫做依他起心識，與緣起的含義相類似。

學習《中論》的時候也介紹過，不是緣起的法一個也沒有，不是空性的法一個也沒有。清淨的因緣具足時，極樂世界等清淨剎土也是可以現見的；不清淨的因緣聚合時，所有不清淨的器世界和有情世界也是可以現見的。中觀宗所承認的緣起，與唯識宗所承認的依他起基本相同。

因此，要了知唯識宗的觀點，就必須通達遍計法、依他起和圓成實。在本論當中，米滂仁波切通過言簡意賅的方式，已經歸納性地給我們介紹了這三種法。

【注釋】

❶五蘊：色蘊、受蘊、想蘊、行蘊、識蘊。

❷此遍計我與外道所許的遍計我有所不同，屬於是格魯派的一種特殊觀點。

❸依他起，分清淨依他起和不清淨依他起。

❹圓成實，有無倒圓成實和不變圓成實。

❺《唯識二十頌》云：“極微與六合，一應成六分，若與六同處，聚應如極微。”

❻亦即“明知因”和“俱緣定因”。以明知因推理：現在所見之紅色柱子，與能見之眼識一體，所顯現的對境具有心之特徵故，如同火與火的熱性。以俱緣定因推理：對境藍色與取藍色之識非為他體，必定同時緣之故，如同二月。

❼《量理寶藏論》云：現外境乃識本身，此者顯現外無有，習氣堅固不堅固，能立真實與虛妄。

第十課

現在正在學習《中觀莊嚴論釋》的總義，也就是《中觀莊嚴論》所講的內容，前面已經大概敘述了勝義諦和世俗諦的道理。關於二諦，由於各宗派的智慧層次不同，外道以及佛教有部、經部的觀點也出現了不同。現在正在講唯識宗對二諦是如何承許的。

唯識宗認為：一切萬法是以自明自知的依他起心識而顯現的。既然如此，有人提出這樣的問題：按照這種觀點，現在所看見的高山、圍牆以及住宅等萬事萬物，究竟是如何存在的呢？米滂仁波切站在大乘唯識宗的觀點回答說：外境的一切無情法並不存在，全部是自心的迷亂顯現。這一點，通過透明的水晶球作了比喻。下面進一步對此觀點作解釋。

如同長久串習貪欲、恐怖、不淨觀等一樣，以無始時來久經薰染的習氣作為緣，造成心識顯現為身體、受用、住處等千狀萬態的事物，

不僅器世界的山河大地等可以現前，而且有情世界的身體等也可以顯現，這就是眾生長久以來對實執進行串習的結果。

在這個世間上，很多眾生串習各種各樣的迷亂習氣，

比如串習貪欲、串習恐怖、串習不淨觀等。

串習貪欲的人，他的相續中始終貪著一些人或財物。如果整天這樣觀想的話，那麼，這個人會在他的夢中出現；繼續觀想下去，有時會感覺真正的人已經出現了。有些人精神錯亂時，感覺這個人真的已經來到自己面前，這就是過分串習貪欲而顯現的外境。

還有些人，對外界的人或事物一直特別害怕，始終感到恐慌不安，認為自己面前出現了毒蛇或怨敵等恐怖外境，他每天都這樣觀想。最後，夢中確實顯現了自己的怨敵。再繼續串習下去的話，即使白天，自己根本不願意見到的怨敵也會出現。這也是串習過多的一種表現。有些人經常會出現各種各樣的狐仙、鬼神等附體，實際上，這都是自己對恐怖形象的一種串習。他們經常認為“我的身上有什麼什麼”，整天這樣觀想，最後，狐仙、鬼神等外境也真的會在他耳邊說話，或者在他眼前出現各種各樣的恐怖情景。這也是對恐怖串習之後出現的一種畫面。

此外，小乘對治貪欲的一種觀想——不淨觀❶，從最究竟的觀察而言，就像《入中論》所講的那樣，這也是一種顛倒作意。比如你整天觀想三十六種不淨物❷、觀想白骨，最後看見人的時候，馬上會把這個人看成骨架，有這種情況。

除此以外，還有一些其他的串習。從前，龍猛菩薩的弟子觀想自己的頭上有角，最後，角真的出現了，不僅自己可以摸得到，而且別人也能看得到。他自己從山洞裡出來的時候也非常困難。後來，龍猛菩薩又讓他觀想這個角不存在，如是觀想之後，角真的消失了。佛經中也曾記載：鹿野苑有一位老婦人，她把自己的身體觀想為老虎，最後她真的變成了老虎，把整個城市的人全都嚇跑了。

眾生的串習力的確是不可思議的，我們對現在的聞思修行和生活的任何景象都可以串習。如果你的嗔恨心特別大，整天對嗔恨進行作意的話，最後嗔恨的各種景象一定會出現在你的面前；如果是貪欲過多的人，由於從來不知道對治貪欲，一直隨著貪心而轉，最後，所貪著的各種情景也會浮現在自己面前。所以，眾生面前出現的很多景象，都是分別念造出來的。

此處用了三種比喻，如同長久串習貪欲、恐怖、不淨觀一樣，以無始以來久經薰染的習氣作為緣，最後心識也會顯現身體、各種各樣的房屋、瓶子、受用等。

然而愚癡凡夫全然不知這實際上就是自心的本性，反而認為外境在那邊，內心在這邊，所取能取各自分開、互相隔離、真實成立，

一般的凡夫根本不知道，一切萬法的顯現就像夢中的

錯亂意識顯現一樣。他們認為，有一種堅固不壞的外境真實存在。尤其很多愚癡的眾生誤認為：外境真正實有堅固地存在，能取所取是分開的、互相隔離的、真實成立的。也就是說，所取的外境瓶子在這邊，執著瓶子的心識在那邊，二者可以隔開，中間有一段距離，而且是真實存在的。

其實這並非事物的本相，完全是一種遍計妄執或錯亂幻覺，好似不了知夢中的大象為自現而執為外界真正的大象一樣。

如同一個人夢到一頭大象，夢中，大象時而表演、時而發出吼聲。愚癡的人們在作夢時，誤認為大象真真切切地存在，時而追逐大象、時而害怕大象等，出現各種各樣的情景。

不僅唯識宗抉擇萬法唯心的這一觀點，甚至大圓滿也是如此抉擇的。《大圓滿心性休息大車疏》當中的有些修法：首先將萬法抉擇為心，然後將心抉擇為離戲，這是非常深奧的修法竅訣。但愚癡的眾生根本不知道，人們所見到的萬事萬物並不是事物的本相，只不過是心的一種錯覺、心的一種幻相而已。

當然，對於“柱子不存在，柱子是自己的心”這一點，凡夫眾生不可能馬上理解其中的甚深含義。但從道理

上應該知道：外境的柱子與夢中的柱子沒有任何差別。以此類推，我們應該清楚認識到：外境所現的萬事萬物只不過是心的一種幻覺，根本不可能真實存在。然而，人們根本沒有通達這一點，由此對外境產生了各種各樣的執著。因此，大家首先應該從理論上了知這一道理，然後再逐漸逐漸串習，自己對外境的貪執也會漸漸消失的。

如是二取正在顯現時，依他起心識的究竟本相不會超離自明自知，僅此一點從二無我的反體而言已完全探究到了真正圓成實本相的堂奧。

雖然外境上有能取所取的各種萬事萬物的顯現，但是正在顯現的時候，依他起心識的究竟本相也根本不會超越自知自明。

外境正在顯現的能取所取就叫做遍計法。這些法，全部是依靠清淨和不清淨依他起❸而顯現的。從內觀的角度來講，依他起的上面根本不存在人我和法我，也就是說，心的本體上不存在人我和法我，從這一角度來講叫做圓成實，也就是勝義諦。雖然不存在，但外面各種各樣能取所取的一切現相依然顯現，這就是世俗諦，也叫做遍計法。

米滂仁波切在下文也講到：唯識宗是非常深奧的大乘宗派，這一宗派在見解上唯一的不足，就是承許依他起心識實有，除此以外，唯識宗的觀點，即使大乘中觀也會接

受的。

如果詳細分析心識顯現形形色色萬物的道理，首先務必要從八識聚之理入手，

唯識宗認為，外境的一切萬法都是心和心所的顯現。而心所包括在心王當中，心王則可分為八識聚——六識聚（六識聚，即眼識、耳識、鼻識、舌識、身識、意識。）加上阿賴耶識、染污意識。也就是說，整個心識可以包括在八識聚當中，依靠八識聚的習氣薰染，最後可以出現外境各種各樣的一切現相。

方可弄得明明白白，為此當從無著菩薩的論著中瞭解有關八識聚的深入細緻的論述。

萬法是以“心”來造作的，“心”是以八識聚為主而顯現的。那麼，要想深入細緻地瞭解有關八識聚的道理，就應該詳細閱讀無著菩薩的論典——《瑜伽師地論》。

現在漢傳佛教認為，《瑜伽師地論》是彌勒菩薩造的，而藏傳佛教的很多論典說是無著菩薩造的。實際上，彌勒菩薩除《彌勒五論》以外，再沒有造其他論典。我想，唐玄奘翻譯的時候，可能梵文本不太清楚或者作者的名字有一些失誤，如此而已。除此之外，沒有任何依據表明《瑜伽師地論》是彌勒菩薩造的。

大家應該清楚，一切萬法是由心來造的。關於八識聚如何由習氣染污從而顯現各種各樣事物的原因和道理，在無著菩薩的《瑜伽師地論》當中講得非常清楚。

由此可見，如果對各論中所出現的有關依他起是勝義還是世俗的說法要點一竅不通，則勢必會像巴瓦匝草一樣心裡雜亂無章、混成一片。

唯識宗所說的依他起到底是勝義諦還是世俗諦？如果對這一問題一竅不通，那麼學習唯識宗等大乘論典時，你的心必將一片混亂，根本不能清楚地了知相關的各種道理。對此，米滂仁波切用巴瓦匝草作為比喻進行了說明。

所謂的依他起，就是指自明自知的心識，它是一切清淨法和不清淨法的來源。那麼，依他起是勝義諦還是世俗諦呢？從顯現能取所取的這一角度，可以將它歸屬於世俗諦的範疇；人我和法我在依他起上不存在，能取和所取在依他起上不存在，其本體是一種自明自知的離戲❹，從這一角度來講，應該將它歸屬於勝義諦。

如果沒有如此理解，你的思維就會完全錯亂，如同巴瓦匝草一樣根本分不清楚。“巴瓦匝草”是藏文音譯，如果翻譯出來，《藏漢大辭典》有兩種解釋方法，一種說法是馬蘭草，還有就是菟絲草❺。觀空法師寫作“菟絲草”，多識寫的是“馬蘭草”，以前法尊法師也是直接音

譯為“巴瓦匝草”。但是，根據漢文和藏文的一些資料來看，“菟絲草”可能更好一些，《辭海》當中也說：“菟絲草是千纏萬繞之思緒的一種比喻。”

米滂仁波切的這個比喻，不僅僅是針對依他起來講的。不論學習中觀還是《俱舍論》，對各個宗派或很多論典的關鍵要點如果沒有通達，則對勝義諦、世俗諦、依他起等很多法，講也講不清楚，思維的時候也思維不清楚，就像巴瓦匝草一樣。

所以，依他起到底是勝義諦還是世俗諦，通過以上學習，我們的思路會變得特別清晰，否則就根本無法分析了。

實際上，依他起如果從究竟實相意義這一立足點出發，則可歸屬於勝義的範疇；倘若從現相的角度來衡量，則可攝於世俗諦之中。這是關鍵的意義。

對於依他起，人我和法我或者能取所取在它的上面根本不存在，從這一究竟實相、一切萬法的自性角度來講，依他起屬於勝義諦的範疇。實際上，心識的本體就像透明的水晶球一樣清淨無垢，但在外面放置各種顏色的布時，它也可以顯現各種不同的形象，從這一角度來講，應該是世俗諦。

唯識宗認為，即使斷除了非心自性的一切客塵，然而自性光明的心識甚至在佛地也不會消失，而依舊作為顯現剎土與〔色〕身的本基。

唯識宗認為：雖然已經斷除了非心自性的所知障和煩惱障的客塵，但是心的自性光明，從凡夫地一直到佛地都不會轉移，也根本不可能消失，依然是存在的。如果這種自明自知的心識不存在，成佛時，各種各樣的剎土以及甚深的如海功德也就不可能顯現，因為沒有顯現的來源。所以，唯識宗一再強調：心識的光明應該存在。

密宗和中觀宗解釋《寶性論》時，雖然都承許自性光明，但密宗所承許的自性光明、如來藏本性，和顯宗第三轉法輪所講的如來藏光明，與此處唯識宗所說的依他起的自性光明具有很大差別。有什麼差別呢？中觀應成派或密宗當中根本不承許自性光明實有，而唯識宗承認從凡夫地到佛地之間的心識光明是實有的。這個問題非常關鍵。如果通達這一點，對於唯識宗的缺點和密宗、中觀宗的優點，都可以輕而易舉通達。

唯識論師滿以為自宗的二無我已經十分完美了，原因是他們已將以遍計法而空與無本性生等許為法無我。

唯識宗自認為：自己這一宗派不像小乘有部宗和經部

宗一樣，已經將人無我和法無我抉擇得非常完美、非常圓滿。

為什麼呢？一方面，任何一法都以遍計法來空，不存在能取所取；另一方面，所謂的產生無有絲毫的本性，唯識宗將這些承許為法無我。

對於人無我，唯識宗已經圓滿抉擇了，這是毫無疑問的。而對於法無我，他們承許以遍計法來空的圓成實，而且不承許自生、他生、共生、無因生，並認為所謂的產生和壞滅無有絲毫自性。針對這兩點，唯識宗認為：自宗已經對法無我作了圓滿的抉擇。由此，唯識宗認為自宗已經圓滿抉擇了二無我。

可是，當用中觀理來觀察分析時，就會發現，由於他們承認現基心識真實存在，因而並未徹底圓滿法無我的體相，只是相近的法無我而已。

依靠中觀理進行觀察就很容易發現：他們認為依他起心識成實存在。這樣一來，在整個萬事萬物當中，如果一法成實不空，就不可能將法無我抉擇得非常圓滿。因此，以中觀理來抉擇時，可以了知唯識宗的法無我抉擇得並不是很圓滿。如果見解上抉擇得不圓滿，所謂的證悟也是根本不可能的。唯識宗在見解上的欠缺就是這一點。對於這一問題，大家一定要清楚。

這一宗派主張：只有通過兢兢業業地修持二資糧道才能成就轉依五智本性的佛果。

他們自己認為：只要兢兢業業地精進修持二資糧道，最後，真正的佛果也是很容易獲得的。

當然，這只不過是唯識自宗如此認為而已。如果真正以大乘其他觀點來衡量時，唯識宗根本不具備成佛的道。為什麼呢？因為他們在勝義中仍然承認一種實有的法存在。

《功德藏廣疏》也對這一道理作了分析：雖然唯識宗認為自宗抉擇得非常圓滿，依靠唯識理精進修持，最後可以獲得圓滿的佛果，但實際上根本不可能成就佛果，還必須依靠大乘的道理抉擇見解，再繼續修持，才能獲得佛果。

有些人可能會想：聲聞緣覺都有自己的解脫，那唯識宗怎麼會沒有自宗的解脫呢？

所謂的解脫也並不相同。小乘只是人無我的解脫、阿羅漢的解脫。按照小乘自宗觀點，也可以成立經部和有部具有斷除人我的阿羅漢果位。但從大乘觀點來講，所謂的解脫必須是獲得佛果。而唯識宗的見解當中有一個自明自知的心識成實存在，如果這一點不空，在依他起實有這一基礎上，想要獲得佛果是根本不可能的。

對此，很多論典也有闡述。其中，《功德藏》認為：從見解的角度來講，唯識宗連一地菩薩的見道都得不到。如果沒有獲得見道，不可能獲得修道；如果沒有獲得修道，無學道更不可能得到。這樣的話，又怎麼可能獲得佛果呢？有關這方面，《功德藏》引用很多教證和理證作了說明。

當然上述這一觀點，唯識自宗根本不會承認。即使不承認，這一點以理證也可以成立，通過理證來成立時，他們根本無法反駁。

在世俗諦名言中，菩薩要心懷救度眾生脫離苦難的大願，披大盔甲，久經無數劫再三勵力修行無量無邊二資糧道，從而證得一切智智的果位，滿足所化有情的心願。

從抉擇見解的角度來講，唯識宗的觀點稍顯不足，但從世俗名言角度而言，唯識宗對於五道十地的抉擇，可以說是完美無缺、非常圓滿。

為什麼呢？因為菩薩為了救度無量無邊的眾生，首先要發菩提心；然後披上精進的盔甲，在三個阿僧祇劫中積累無邊的資糧；最後獲得功德圓滿的佛果；獲得功德圓滿的佛果之後，無勤地饒益無邊的眾生。有關這方面的道理，在無著菩薩的論典中講得非常清楚。

抉擇勝義諦時，承認自明自知的心識成實存在，這是唯識宗唯一的缺點。而在抉擇世俗名言時，不論是龍猛菩薩還是月稱菩薩，或者聖天菩薩、寂天菩薩等等，他們在世俗名言中所建立的觀點，根本不可能超越無著菩薩。無著菩薩在《瑜伽師地論》當中，對世俗諦中如何發心、如何積累資糧、怎樣經過五道十地等廣大的道理，講得非常細緻。之所以將唯識宗稱為廣大行派，其原因也在於此。龍猛菩薩通過中觀的義理、對萬法皆為空性的道理作了詳細抉擇。因此說，兩位開宗祖師具有不共的特點，無著菩薩的不共特點則體現在安立地道功德這一方面。

然而，這並不是僅僅歷經一生一世就能一蹴而就的，心相續的功德需要循序漸進，最終方可圓滿具足一切智慧與功德。

所謂的佛果，並不是僅僅在一生一世中就可以獲得的，需要在三大阿僧祇劫當中不斷增上所有功德，最後方能圓滿成就無上佛果。這就是廣大行派的特點。

很多論師認為：龍猛菩薩是中觀宗的創始人，無著菩薩是唯識宗的創始人。為什麼呢？龍猛菩薩的甚深見派，主要是從中觀見解方面來講；無著菩薩的廣大行派，主要是從世俗名言角度進行抉擇的。

所以，寧瑪巴的很多論師經常說：“見解上應該跟隨

龍猛菩薩，行為上應該跟隨無著菩薩。”你的見解如果跟隨龍猛菩薩，就可以圓滿抉擇釋迦牟尼佛二轉法輪的究竟奧義；你的行為如果按照無著菩薩的觀點來行持，也絕對不會出現任何差錯。

廣大行派的這一宗旨合情合理，因此，必須以這樣的名言安立方法奠定牢固的基礎，再進一步拓寬廣大的軌道。

從世俗名言來講，無著菩薩的廣大行派非常合理。大家對這樣的名言安立方法，一定要打好穩固的基礎。

我們要明白，眾所周知的無著菩薩所開創的廣大行派是所有大乘不可或缺的一大關要。

無著菩薩所開創的廣大行派，並非僅僅是唯識宗的教派，也不是世俗名言中範圍很小的一種教派，而是中觀應成派、中觀自續派，甚至包括密宗在內的所有修行人，都應該依靠無著菩薩的廣大行派來修持。

米滂仁波切在下文還有其他論典中都講到：唯識宗和中觀宗只是在見解上稍微有一點差別，在五道十地等修行和行為方面沒有任何差別。如此宣說的原因就在這裡。

唯識宗的這一法理作為世俗名言的真如本義可以說是千真萬確，但美中不足的是，此宗耽著自明心識的自性成實存在這一點實屬所破。

無著菩薩所創立的廣大行派，從世俗名言角度安立的地道功德等，千真萬確、無有絲毫錯謬。然而，唯一的美中不足，就是我們再三提及的，耽著自明自知的依他起心識成實是唯識宗的不足之處，這也正是此處的所破。

大家應該知道，各個宗派都有一些不同的所破。比如，小乘宗承許無分剎那和無分微塵實有，大乘唯識宗承許自明自知的心識實有，中觀自續派承許顯現分實有，這些都是所應遮破的。中觀應成派無有任何所破之處，它是所有見解中至高無上的，它所抉擇的教義完全符合釋迦牟尼佛二轉法輪的究竟密意。

中觀宗經常將上述觀點結合起來宣說，比如名言依靠唯識理安立、勝義依靠中觀理安立等，但其中存在的不同之處，大家一定要清楚。有些人認為：漢傳佛教以唯識宗為主，藏傳佛教以中觀宗為主。實際上，漢傳佛教也並不是完全以唯識宗為主，對中觀宗也非常重視，只不過他們沒有真正的傳承。這樣的話，理論上不一定能夠抓住要點。唯識宗的論師也是如此，他們對自宗基道果或者二諦方面的要點根本講不清楚。

有些道友，不管講經說法還是自己講考，一定要從理解上抓住要點，這一點極為重要。否則，只是大概大概地

講一講，根本沒有抓住要點的話，無論說多少語言都起不到任何作用。因此，一直以來我最反對的是什麼呢？就是抓不到要點。有些人口才不是特別好，但從理解上已經抓住了要點。如果沒有抓住要點，“本論當中說自明自知的心存在。釋迦牟尼佛的佛經中也說，心本來無有自性，自性就是光明。”這種說法，說“對”也不敢說，因為二者毫無關係；說“不對”，釋迦牟尼佛在其他經典中也確實說“心的自性是光明”。就這樣一直等著，想聽聽下一句會不會抓住要點呢？後面又緊接著說：“萬事萬物都是無有自性的，為什麼沒有自性呢？因為中觀論典中說是無有自性，無自性有什麼教證、理證呢……”文字上這樣寫，口頭上也這樣說，這種作法和講法是我最反對的！

當然，我自己是非常愚笨的人，沒有資格這樣說。但是，在享受米滂仁波切真正的智慧結晶的時候，自己自然而然地也想講一講這方面的道理。所以，《中觀莊嚴論釋》總義當中，每一句話都具有非常高的價值，大家千萬不要隨隨便便放過。

關於內外道對此二諦的各自觀點以下行文中也稍有闡述。在此只不過是簡單扼要地敘述了二諦的觀點而已。

下面是米滂仁波切暫時休息時寫的一個偈頌。

慧淺多言有何用？如命諸根之本源，

徹證各宗深要慧，似天鵝於水取乳。

此為暫停偈

“慧淺多言有何用”，智慧淺薄的人說得特別特別多，但是有什麼用呢？根本抓不到重點，沒有什麼用處。

“如命諸根”，按照《俱舍論》的觀點，人身上有二十二根，其中命根是其他所有根的來源。我們如果抓住了各種宗派的如命根般的甚深要義，對此徹底證悟並以這種智慧進行取捨，了知哪些是該捨的、哪些是該取的。就像水和奶汁混合在一起時，天鵝依靠它自己的特殊能力，可以將奶汁吸取出來一樣，具有智慧的人，對各種問題的取捨也是很容易的。

也就是說，智慧淺薄的人說得特別多，但始終抓不到如命根般的要義；而具有高深智慧的人，說的不一定特別多，但能抓住如命根般的要義，像米滂仁波切在這裡只用一些簡略的語言，已經將唯識宗的觀點及其合理和不合理的地方作了圓滿宣說。

因此，如命根是諸根之源一樣，徹底通達各宗派的要義是非常重要的。諸位不論學習漢傳佛教還是藏傳佛教，或者學習印度的各大論典，最關鍵的就是要了知其見修行果方面的要義。如果這一要義已經掌握，其他一些分支的語言、分支的道理，知道也可以、不知道也可以，說也可

以、不說也可以；如果如命根般的要義沒有掌握，無論如何宣說實際也起不到什麼作用。

【注釋】

❶小乘當中的一種觀修方法，也就是為了對治四種貪心修持九種想。所謂的四種貪心，執著形色而起的貪心；執著顯色而起的貪心；執著柔和所觸而起的貪心；對恭敬、利養而起貪心。九種想就是指浮腫想、啖食想、紅腫想、青腫想、黑腫想、蟲啖想、焚焦想、離散想、不動想。其中浮腫想和啖食想主要是對治形色方面的貪心。紅腫想、青腫想、黑腫想主要是對治顯色方面的貪心，蟲啖想和焚焦想是對治所觸的貪心，不動想和離散想可以作為由恭敬利養所生之貪心的對治。具體觀修方法，詳見索達吉仁波切著《俱舍論講記》。

❷人的身體由骨血、屎尿、鼻涕等三十六種不淨物組成，根據不同的經教論典，也有三十二種不淨物的說法。喬美仁波切在《山法論》第二十八品中說：“無論男人還是女人，在貪執異性時，應當觀人身為盛滿不淨糞的花瓶，並了知外相雖整潔，但裡面極為骯髒，上下身皆為血肉、屎尿、腦髓、膿涎、鼻涕等三十二種不淨物，這樣的不淨身體哪有可貪之處呢？”

❸《大圓滿心性休息大車疏》中說：不清淨依他起：是指現於各自根門前的一切迷亂顯現，諸如由習氣增長而形成的土石山岩等不清淨之器情相。清淨依他起：指清淨剎土與現在佛淨見境中的剎土、七寶以及光芒耀眼的無量殿等一切現相。

❹《入中論》當中講到：唯識宗也承認離戲，但這種離戲並未超越實法。

❺菟絲草：俗稱菟絲子。蔓生，莖細長，纏絡於其他植物上。花淡紅色。子可入藥。

第十一課

現在我們正在講《中觀莊嚴論釋》的總義部分。上面已經闡述了外道以及內道聲聞緣覺乘和唯識宗對二諦的觀點，今天繼續講有關二諦的重要性。

由上而觀，內道佛教的這些宗派，根據智力的高低程度不同，證悟空性的範圍也有大小的差距。

從上述道理可以了知，包括佛教在內的有部、經部、唯識、中觀，由於各派論師們智慧的高低有所不同，其證悟空性的範圍也存在大小的差距。其中，小乘論師證悟空性的範圍與唯識宗相比，唯識宗的境界更加超勝；而唯識宗與中觀宗相比，則是中觀宗的境界更勝一籌。

雖說從越來越靠近二諦本相來看，的確呈現逐步向上的趨勢，然而所有這些宗派都有一個共同點，那就是均未能超越一個成實的現基，

為什麼說他們的智慧越來越超勝呢？主要從越來越接近二諦真相的角度來講，上述內道各宗呈現出一種逐步向上、層層遞進的局面。

以上所說的有部、經部、唯識等宗派，由於在智慧的高低上完全不同，導致趨入二諦真相的方式也不相同。但是，除中觀應成派以外，其他所有宗派都有一個共同點，

那就是都離不開一種實有的現基。兩種有事宗認為：無分剎那和無分微塵應該是存在的。唯識宗認為：自明自知的依他起心識實有。這幾個宗派都不同程度地執著一種實有觀點，這就是他們的錯誤，他們與中觀應成派的差距也在於此。

為此只能稱得上是相似的空性。

因此，除中觀應成派以外，其他各派所抉擇的空性雖然也是一種空性，但只能稱之為相似空性。

大家應該清楚，上述各種宗派的論師們不能完全證悟勝義的本相，在抉擇勝義諦時出現了這種錯誤和過失。那麼，藏傳佛教、漢傳佛教的諸位論師們，是不是也應該用這類論典衡量一下自己的相續？看看自己所抉擇的般若空性，到底是相似空性還是真實空性？

比如對《入中論》、《心經》、《現觀莊嚴論》等進行解釋時，你在見解上是不是承認一種實有法？如果確實承認實有法，可以說，這種見解是不究竟的。之所以說聲聞乘的宗派不高、唯識宗在抉擇見解方面不能與中觀應成派相提並論，其原因就在於此。

而本論在所知萬法當中，自性成實的法一絲一毫也是不承認的，

在《中觀莊嚴論》這部論典中，從頭至尾的所有內容，根本不承認一絲一毫的成實之法。當然，名言中火是熱性的、水是涼性的，每一個世俗法都有它自己的本性。雖然也可以將之稱為實有，但這只是從世俗角度而言的。如果真正以勝義量加以觀察，根本不破的一個實有法，在本論中一絲一毫也不會承認！如果承認，就不能稱之為真正的中觀派。

因此，抉擇勝義諦時，任何宗派、任何人都不應該承認一種實有的法。我們當中的很多道友已經聞思過中觀，認為自己現在是一位中觀論師。既然是中觀論師，你在抉擇見解的過程中，是否承許成實之法？無論是心識還是外境，你對它是否抱有實有的耽著？如果存在一個實有的耽著，就根本不是本論的觀點所在，因為作為真正的中觀論師來講，自性實有的法一絲一毫也是不承許的。

《月燈經》中云：“諸法恆常自性空，諸佛子破所有法，一切世間盡本空，持相似空外道宗。”

諸佛菩薩所遮破的，就是諸法的實有存在。因為器世間和有情世間林林總總的一切法，並不是一天兩天之內暫時空著，而是恆常空的；並不是現在才空，而是在每一法形成之初就是空的；並不是我們抉擇時才變成空性，而是從無始以來一直空著的。我們應該通達此真正的勝義空性。

“持相似空外道宗”，實際上，外道也承認一些空性，但他們所承許的只是一種相似的空性，就像瓶子裡面沒有水或者眼睛看不到色法一樣，根本不是真正的勝義空性。現在有些論師所認為的空性，實際與外道的觀點沒有任何差別。

釋迦牟尼佛最究竟的般若波羅蜜多，對於光明、顯現等任何一法均不承許實有。如果承許實有法，可以說這一宗派根本無有解脫之道。月稱菩薩在《入中論》的最後，非常明確地說：一定要依靠龍猛菩薩的中觀無二道，如果離開此不二法門，此人根本無有解脫之道[1]。因此，真實義中千萬不要承許任何法為成實實有，否則，這種人根本不可能獲得解脫！

依據諸如此類的教證中所說足可樹立起這樣的中觀宗。

依據《中觀莊嚴論》或《月燈經》所說的教證，則可建立起真正無垢的中觀派。

對於凡是所現的世俗法在未經觀察分析的分別心前顯現，雖說中觀派也有按照世間共稱來承認的宗派以及依照經部等宗義而承許的觀察宗派，

中觀宗在安立世俗名言時有幾種宗派，比如，對於所顯現的世俗法，在未經觀察分析的情況下，世間人如何承

許，我也如是承許，這就是中觀應成派月稱論師在《入中論》中安立名言的方法；另外，按照經部論師承認一切外境存在的觀點來安立名言，像清辨論師在《中論釋．般若燈論》中所承許的那樣；還有“等”字所包括的，隨有部論師的觀點來安立的名言。

全知無垢光尊者的《大圓滿心性休息大車疏》和全知果仁巴的《中觀總義》中都講過：中觀宗的名言，有隨世間共稱安立的，也有隨經部觀點安立的，還有隨有部觀點安立的。那麼，隨有部和經部觀點來安立的宗派究竟是什麼樣呢？以前持有部宗和經部宗觀點的有些論師，後來逐漸趨入中觀應成派時，他的名言一般是按照小乘宗的名言安立方法來抉擇的。

但這部論中名言的觀點完全是隨同唯識宗來承認的，這就是作者最初創立的瑜伽行中觀宗軌。

《中觀莊嚴論》的觀點是否與上述觀點相同呢？並不相同。第一，這部論典的名言並不是隨世間人的共稱而安立；第二，也並不是以有部和經部的觀點而安立。這部《中觀莊嚴論》的名言，完全是隨唯識宗的觀點來安立的。

作者靜命論師所創立的這一宗派，為什麼稱為瑜伽行派？為什麼靜命論師稱為中觀瑜伽行派的創始人呢？“瑜

伽”即指唯識宗。這一宗派的名言完全依照唯識宗的觀點進行抉擇。

有些人可能會想：既然如此，中觀應成派的名言到底是按唯識宗的觀點安立，還是按世間共稱的觀點來安立呢？《入中論》在安立名言時，完全按照世間人們的共稱進行抉擇，並且著重遮破了萬法唯心的觀點。那麼，本論在建立名言時，如果隨唯識宗觀點來安立的話，會不會與《入中論》的觀點相違呢？

對此，我們可以回答：並不相違。中觀應成派的名言，不一定全部按照世間共稱來安立。根據眾生的根基和意樂的不同，中觀應成派對於名言的安立，既可以隨世間人們的共稱——在未經觀察的情況下安立，也可以隨唯識宗的觀點來安立。

清辨論師的《中觀寶燈論》裡專門引用月稱論師和龍猛菩薩的教證，著重建立了萬法唯心的觀點❷。如果月稱論師根本不承認外境唯心，清辨論師也就不可能引用他的觀點❸。

那麼，《入中論》當中為什麼通過眾多教證、理證著重破斥萬法唯心呢？這是根據眾生的不同根基而抉擇的。無垢光尊者也是如此，他在有些論典中著重破斥萬法顯現為心的觀點，在有些論典中著重建立了萬法唯心。薩迦派的全知果仁巴和自宗米滂仁波切的觀點完全一致，全知果

仁巴認為：根據所化眾生的根基不同，依照世間共稱或唯識觀點安立名言均無不可。

這是中觀方面比較關要的問題。在《中觀莊嚴論》這部論典當中，中觀應成派的名言都是隨唯識宗的觀點而安立的；在《入中論》當中，世間人如何共稱，中觀應成派也如何安立名言。這兩種觀點互不相違，對這一點一定要清楚。

如果以正理來分析此世俗的安立方法，則是名言最究竟的實相真如，也是具德法稱論師的意旨所在。

依靠正理分析世俗諦時，最究竟的名言安立方法，就是唯識宗的觀點，具德法稱論師的意趣也在於此。為什麼這樣講呢？在《釋量論》的最後一品中，既有隨經部宗觀點來安立名言的，也有隨唯識宗觀點來安立名言的，但是最後的正量之果，則安立為唯識宗的觀點。所以說，中觀派按照唯識觀點安立名言非常合理，這一點，既是靜命論師的觀點，也是法稱論師的觀點。

《定解寶燈論》中也講到：依靠理證來推證前世後世、業因果存在等名言法時，法稱論師的觀點是無與倫比的；而在勝義觀察時，龍猛菩薩和月稱論師的觀點首屈一指❹。對於諸位論師的觀點，如此分開抉擇相當好。

名言與勝義各自正量所得出的結論必定截然不同，而安立名言堪為頂峰的非唯識宗莫屬。

名言量是指現量、比量等，依靠它所得出的法叫做名言法、世俗法；勝義量則是指《中觀根本慧論》中所講到的大緣起因、破有無生因等，依靠這些推理所得到的法叫做勝義諦。這兩個量是完全不同的，所得出的結論也是完全不同的，依靠名言量不可能得出勝義的結論，依靠勝義量也不可能得到名言的結論。就像通過不同儀器得出的結論也不相同一樣，依靠名言量和勝義量各自所得出的結論截然不同。而依靠名言量進行抉擇時，堪稱頂峰的即是唯識宗的觀點。

關於按照如此觀點來承認在名言中十分方便且另有諸多殊勝必要，下文將會給予略述。

通過中觀理抉擇一切萬法時，其名言跟隨唯識觀點來解釋非常方便、非常容易。如同屠夫了知眾生的要害部位一樣，依靠唯識觀點抉擇名言，對於萬事萬物在名言中的實相，我們也可以輕而易舉通達。這一點，下文在闡述真相唯識宗觀點時會作簡略宣說。

唯識宗這一名言觀點也並非是對勝義中顯現成立為心與否的分析，而僅是以名言量來權衡無欺顯現的一切法。

唯識宗“萬法唯心”的觀點，並不是觀察勝義中萬法的顯現是不是心，而是觀察世俗當中，外境無情法是真實存在或者是心的本體。因此在這裡，眾生面前無欺顯現的瓶子、柱子等各種各樣的法，全部運用名言量抉擇。

譬如有人提出疑問：夢中的這些顯現是內心還是於外境中存在呢？

有人提出這樣的問題：作夢的時候，外面各種各樣山河大地的景象，到底是內心的顯現，還是外境真實不虛存在呢？

對此提問，一些有智慧的人經過一番詳察細究，而回答說外境中存在不合道理，只是自現罷了。

比如，我晚上作夢，夢到大象在那邊、我在這邊，大象到底存不存在？這到底是我自心的顯現還是外境真實存在呢？

具有智慧的人回答說：正在作夢的時候，大象肯定是存在的，既可以摸得到也可以看得到。但實際上，只是你自心的迷亂顯現而已，外境根本不可能真實存在。

同樣的道理，現在外面正在無欺顯現的經堂裡的人、花、老山羊等現相，到底是自己的心還是外境中真實存在呢？真正具有智慧的人對此回答說：“這就是心的一種迷亂顯現。”

可是某些人將二量衡量的道理混為一談

米滂仁波切在世的時候，還是有一部分人將勝義量和世俗量混為一談。這一點相當重要，如果將此二量混淆，就像米滂仁波切前文所說的：自己的心緒或智慧就會像菟絲草一樣，混亂不堪。

有一位居士說：他的家鄉有菟絲草，這種草跟很多植物纏連在一起，特別難分開。我問他：“可不可以給我寄一點？”他說：“可以、可以，想想辦法。”如果收到的話，不僅我自己想看一看，而且要給中觀班的很多堪布也看一下，因為在藏地從來沒見過菟絲草。

但在此處，米滂仁波切說得很清楚，依他起是以實相為主還是以現相為主？有時我們自己的心始終處於一種迷迷糊糊的狀態，就像菟絲草一樣，一直糾纏不清、特別凌亂。

而覺得除了未經觀察的顯現許以外如果尚有一個觀察宗派承認的話，那就與應成派大相徑庭了。

有些人認為：就像《入中論》所講的一樣，中觀應成派一定要承認未經任何觀察的、世間老人所承許的名言。除此以外，如果承認一種詳詳細細觀察的名言，則與中觀應成派的觀點非常不相合。

正是對二諦未分析清楚，才導致出現了上述錯誤的想法。所以，米滂仁波切說：你老人家千萬不要這麼想……。

千萬不要這麼想。無論是誰，對於此等法自相成立與否或者它的本體以量成立之類的任何問題，辨清能衡量的正量這一點都是至關重要的。

有些人認為：不經觀察的安立，對應成派來說非常合理，只要稍微觀察就不合理了。

你千萬不要這麼想。為什麼呢？無論是誰，對於一切法是否成立等問題，全部需要依靠它的量來區分。比如柱子成立還是不成立，對此進行觀察時有兩種方法：一種是以勝義量進行觀察，這時，即使名言中也不成立；一種是以名言量進行觀察，以此觀察時，柱子肯定是成立的。所以，米滂仁波切說：對於某法的本體是否成立等問題進行分析時，首先要看所運用的量是勝義量還是世俗量？如果是世俗量，對此觀察又有什麼不合理呢？

中觀應成派的月稱論師在安立名言時並非從來不觀察：世間老人如何承認，自己也如是承認。事實並非如此。米滂仁波切跟格魯派的有些高僧大德辯論時也說：月稱論師安立名言時，還要去問牧童或者其他一些愚笨者的話，那實在太可笑了！

所以，應成派在安立名言時，可以有觀察和不觀察這兩種方式。

也就是說，從勝義量的側面來衡量，則如光明前的黑暗一般，在勝義中永遠也不會成立，因此無有絲毫所建立之法。

因此，我們首先應該觀察：運用的到底是哪一種量？是以勝義量得不到，還是以世俗量得不到？

對所有萬法一點也不觀察是完全不合理的。在以勝義量觀察時，就像《中論》所講的那樣，包括輪迴、涅槃、佛陀、佛陀的智慧等一切的一切，全部已經破完了。從色法到一切智智之間的萬法，連芝麻許也不可能得到，就像光明面前不會出現黑暗一樣。依靠勝義量抉擇時，無論心識還是外境都不可能存在，全部蕩然無存。

相反，如果從名言量的角度來分析，則名言中是真實不虛、不可否認而成立的，

如果以名言量來觀察，形形色色萬事萬物的法，在名言中是絕對不能否認的。假設否認萬法存在，認為柱子也沒有、瓶子也沒有，就已經毀謗了名言。

格魯派的有些論師認為：柱子不空，柱子以實體來空。《定解寶燈論》中講到的這些問題，在這裡，米滂仁

波切用間接的語氣同樣作了駁斥：所謂的“不存在”，究竟是勝義中不存在還是世俗中不存在？如果說勝義中不存在，就不要說“柱子不空，柱子以實體來空”，柱子也好，實有也好，顯現也好，一切的一切全部都已經毫不含糊的遮破了。如果是世俗中不存在，世俗又分為正世俗和倒世俗[5]兩種，其中前者——業因果、前世後世存在等，按照法稱論師《釋量論》所講的那樣，必須承認，這一點不承認的話，就已經誹謗了世間的名言，是非常可惡的一種見解。

所以隨著名言的現相無論如何觀察，像因明論典中建立前後世等存在的分析等那樣，絕不會成為勝義的觀察。

以勝義量和名言量二者進行觀察時，所得出的結論不可能互相混淆。有關這方面的內容，《辨了不了義》等論典中也有些不同的觀點，但在這裡不作宣說，大家按照米滂仁波切的直接意義來瞭解就可以了。因為這裡面間接講到了很多對方的觀點，比如《菩提道次第論》、《辨了不了義》、《善解密意疏》當中，宗喀巴大師及後學的有些大德們，在顯現上，對勝義量和世俗量分得也不是特別清楚。所以，米滂仁波切通過間接的方式破斥這類觀點。但從直接角度來講，我們必須明白：勝義量和世俗量一定要分開，勝義的見解以勝義量來抉擇，世俗的見解以世俗量

來抉擇。

米滂仁波切在《定解寶燈論》和本論當中，一直再再強調：勝義諦，需要根據月稱論師和龍猛菩薩的觀點來解釋；世俗諦，一定要按照法稱論師的《因明七論》來解釋。這樣一來，世界上的萬法都不會混為一體，全部會分得清清楚楚、明明白白。所以，我們這些後學者，對於勝義量和世俗量必須要分析清楚，這樣一來，對萬法的本性、名言中的現相也可以抉擇得極為清楚。

【注釋】

❶《入中論》云：出離龍猛論師道，更無寂滅正方便，彼失世俗及真諦，失此不能得解脫。

❷清辨論師所著的《中觀寶燈論》中，清辨論師引用龍樹菩薩的《大乘二十頌》，建立了世俗內外諸法皆為唯識自體的觀點，如云：“內外所知法，離心無所成。”“諸法皆心性，如幻而安住，心性亦光明。”並且講到：“幻化心現內外法，我與蘊等無少成，皆由幻心幻現故”。

❸在抉擇內中觀時，月稱論師說：“了知分別心以外不成立法的少許自體，諸法之幻有如陽焰般現而無自性，皆由分別心自現。”清辨論師在《中觀寶燈論》中解說內之細中觀修法時，也有類似的詞句。

❹《定解寶燈論》云：“依靠名言觀察量，無有錯謬行取捨，尤其於教與本師，獲得誠信唯一門，即是因明之論典，開顯抉擇實相義，無垢智慧勝義量，即是勝乘中觀論。”

❺倒世俗：如因迷亂習氣或眩翳之力現見本無之空花亂墜、線條般之毛髮、黑點般之蜂蠅、圓圈般之孔雀翎眼等。

第十二課

全知米滂仁波切所造《中觀莊嚴論釋》的總義當中，前面講依他起時，米滂仁波切引用“菟絲草”這一比喻作了說明，教誡我們一定要分開勝義量和世俗量，否則自己的心識也會變成菟絲草一樣。比如，稱一百斤的重物，要用大一些的磅秤；稱十多斤的小物品，要用小一些的臺秤；稱牛肉的秤和稱金子、銀子的秤肯定是不相同的。同樣，依靠勝義量得出來的結論，是一切萬法真正的本來實相；依靠世俗量所得出的結論，應該是眾生在世俗中見聞覺知的現相。

所以，在學習《中觀莊嚴論》的過程中，一定要把這兩種量分開，因為二量各自所得出的結論完全不同。換句話說，依靠世俗量根本無法得出勝義量的結論，依靠勝義量也不可能得出世俗量的結論，所以，絕對不能將這兩個量混為一談。否則，將依靠二量所得出來的結論互相錯亂，聞思中觀也就起不到任何作用了。如果我們將二量的界限區分得非常清楚，依靠二量所得出來的結論也是分開理解，那麼抉擇任何一個法也會非常容易。

而且，各種論典也有各自不同的觀點。依靠世俗量抉擇世俗法時，主要依靠《釋量論》、《俱舍論》等論典；而以勝義量抉擇萬法真相時，則依靠《中觀六論》等

論典。如果用《阿含經》來解釋般若空性，那是非常困難的，因為《阿含經》和《俱舍論》主要是抉擇世俗法的論典，依靠它們根本無法解釋、衡量般若空性的究竟含義。反之，用般若空性的教義抉擇因明、《俱舍論》、《阿含經》、《毗奈耶經》的話，也是根本行不通的。

運用哪一種量抉擇什麼樣的法，對這一點一定要詳細分析。如此一來，我們在聞思修行的過程中，一定會對中觀法理真正生起強有力的定解。作為修行人來講，這也是獲得當中最殊勝的獲得。

這部《中觀莊嚴論釋》的內容比較深，不管你的智慧如何，只是看一兩遍、聽一兩遍肯定是不行的。我希望你們在聞思的過程中，一定要有一種比較寂靜的心態。如果心特別散亂，始終隨著貪嗔癡而轉的話，自己根本不會有專注的機會。因此，以一種非常平靜的心態，利用比較多的時間反反覆覆地看、認認真真地思維，首先了知文字所表達的字面含義，然後在這個基礎上進行發揮，這樣是非常好的。

因為米滂仁波切的金剛語非常深奧，其中的任何一句話，如果沒有運用很多語言來解釋，根本挖掘不出其中甚深的意義。比如修路的挖掘機，首先要挖一個較大的坑，才能把深處比較大的石頭取出來；如果只挖一個小小的坑，根本不可能把深處的石頭取出來。同樣，要想真正取

受《中觀莊嚴論釋》的精華，一定要切實下一番功夫。否則，只是大概看一遍、大概想一想，裡面真正的內涵不會融入到自相續當中。這一點，是聞思修行過程中非常重要的事情。

在前文當中，米滂仁波切並未直接指出某某宗派的說法不合理。但是在顯現上，後譯派的個別高僧大德，對勝義量和世俗量區分得不是特別清楚，因此，米滂仁波切間接地講到：即使在名言中詳細觀察也不會有成為勝義量的過失，這一點完全不必擔心。

總之，否定眼前共同顯現之此法的中觀派何處也無有，承認自性成實法的中觀也同樣不存在。

這兩句話非常關鍵。對於眼前各種各樣的顯現——瓶子、柱子、鮮花、佛像等，一概否認或者遮破的中觀派，何處也無有。世俗中，所有的見聞覺知、前世今生等可以承認，即使中觀派也不會遮破這些顯現。這一點，《入菩薩行論·智慧品》中也說：“見聞與覺知，於此不遮除。此處所遮者，苦因執諦實。”米滂仁波切《澄清寶珠論》中說：破顯現的中觀派何處也無有。

現在個別人特別擔心：如果一切都空的話，是不是連世俗法也空了？現在漢傳佛教的個別大德也是如此，既然說“色即是空，空即是色”、“一切萬法皆空”，那因果

是不是也空了？前世後世是不是也空了？現在的見聞覺知是不是已經全盤否定了？這樣的話，整個世界不是已經毀滅了嗎？作為佛教徒不是也很難解釋清楚嗎？在這方面特別特別擔心。

事實上，根本不用擔心。無論是中觀自續派還是中觀應成派，否認見聞覺知等一切顯現的中觀派何處也無有。當然，中觀應成派在聖者入根本慧定抉擇中觀見解時，任何法都不可能存在；但在後得位時，就像《定解寶燈論》所說的那樣，因果等世俗法都可以成立，《入中論》當中對此也未作遮破[1]。中觀自續派更不用說，對於顯現是根本不破的。

但有些大德，像以前的榮敦大師等在中觀論疏中說：現在的見聞覺知的顯現部分，即使勝義中也是不破的，因為遮破的理證不存在之故。對於這種觀點，米滂仁波切以及其他大德並不承認：在勝義中，不被遮破的法一絲一毫也不存在，一概否認；世俗當中，以勝義量遮破世俗的顯現根本毫無必要。

承許自性成實的中觀也同樣不存在。所謂的中觀，根本不承認實有的法。比如，唯識宗承認自明自知的心識實有，小乘有事宗承許兩種極微實有，各種外道也是承認各種各樣的實有法。中觀派並非如此，這一宗派不承認任何實有之法。米滂仁波切在給札嘎活佛的《辨答日光論》中

說：如果中觀派承認一種實有法，甚至連解脫也得不到。

這時，有人提出問題：從究竟來講，中觀自續派的確不承認實有，但暫時來講，這一宗派不是也承認一種實有嗎？而且，中觀自續派雖然自己不承許實有法，但依靠中觀應成派對中觀自續派所發出的三大太過進行推理，最後他們也不得不承認自宗有一種實法。這樣一來，中觀自續派已經無有解脫，中觀自續派根本不能稱為中觀派。會不會有這種過失呢？

對此可以回答：無有這一過失。因為中觀自續派最究竟的觀點實際就是中觀應成派的觀點，而他暫時抉擇的“勝義中單空、世俗中自相存在”的觀點，並不是中觀自續派究竟的觀點。因此，從究竟而言，即使中觀自續派也根本不承認實有之法。

然而根據證悟二諦圓融雙運的智力不同，致使抉擇勝義的方式也有所差異。

顯宗一般分四大宗派，按照寧瑪巴的觀點，可以分為九乘宗派。那麼，這些宗派的高低如何安立呢？並不是從世俗角度安立的，而是根據宗派創始者或宗派修行者對證悟二諦圓融境界的智力高低來安立的。其中，有部宗、經部宗、唯識宗、中觀自續派、中觀應成派一層層上來時，他們對二諦圓融的見解也是越來越高。由於中觀應成派對

二諦圓融的見解最高，因此將其安立為至高無上的宗派。

此處間接說明了什麼呢？各宗各派的高低，應該是從抉擇勝義正見的角度安立的。並非如同後譯派個別論師所說的那樣：在見解上，聲聞緣覺與菩薩沒有任何差別；但在行為和修行上，二種資糧圓不圓滿或具不具足方便方法等方面有很大差別，所以小乘的宗派低一點，然後是唯識宗和中觀宗。對於這種說法，米滂仁波切在《定解寶燈論》中也說：宗派、續部的高低並不是從世俗資糧圓不圓滿等方面安立的，而是從智慧見解方面安立的。

不管是創始人還是修行人，由於對證悟二諦雙運的智慧力量不同，因此出現了小乘到中觀應成派之間的種種差別。

除此之外，單單以名言的觀點根本無法區分宗派的高低。

單單從名言角度根本無法安立宗派的高低。比如中觀派，隨世間共稱安立的稱為世間共稱中觀；隨唯識觀點安立的稱為瑜伽行中觀；隨經部觀點安立的稱為經部中觀；還有名言隨有部觀點安立的中觀。這樣一來，如果宗派的高低以名言安立的話，因為月稱菩薩和龍猛菩薩是隨世間共稱來安立名言，那中觀應成派應該是最低的，唯識宗則是最高的，然後是經部宗、有部宗。這是絕對不合理的。

米滂仁波切在很多論典中講得非常清楚，各宗各派高

低的差別，並不是在行為、修行方面，也不是積累資糧方面。最關鍵的差別是什麼呢？最關鍵就是在證悟空性的高低上有所不同。

的確如此，現在世間當中被稱為“高僧大德”、“證悟者”的這些人，並不是因為他們的弘法事業很廣大，所以非常了不起。而是從他是否真正證悟大圓滿的究竟實相來觀察，如果確實已經證悟，不管什麼人都是值得敬仰的。

所以說，境界的高低應該從證悟空性的角度來安立；各宗各派的高低，也是從證悟空性的角度來安立，並不是從其他行為上安立的。

例如，“瓶子無自性、是空性”這一句話，雖然沒有直截了當加上勝義的簡別，但作為精通宗派與名言的智者，從當時語言場合的意義中就能清楚地認識到這是從觀察勝義的角度而言的，

我們如果抓住了要點，即使在詞句上沒有添枝加葉地說很多語言，也可以通達法的究竟本相。否則，單單從詞句上理解的話，根本分析不清楚它的真正意義。

比如瓶子無有自性、瓶子是空性的，這裡沒有強調：“瓶子在勝義中是空性的”、“瓶子在勝義中是無自性的”，並沒有加上勝義的簡別。但是，對於精通宗派和精通因明、中觀的智者而言，說“瓶子是空性的”、“瓶

子無有自性”，馬上就會了知是從勝義角度抉擇的。即使沒有加上“勝義中瓶子是空性的”、“勝義中瓶子無有自性”等簡別，作為智者來說，也必定知道是從勝義角度作的抉擇。為什麼呢？如果說“世俗中瓶子無有”的話，不要說月稱菩薩如此聰明的人，就連世間賣西瓜的老太太也根本不會承認，如果你對她說“喝茶的碗和水瓶根本不存在”，那她根本不可能承認，肯定會嘲笑你。

所以，並不是說世俗中瓶子不存在，而是指勝義中瓶子不存在。對於精通名言和宗派的人而言，根本沒必要再三強調：勝義中瓶子不存在、世俗中瓶子存在。

因此，個別論師所認為的“瓶子以瓶子不空，瓶子以實有空”，對於這種觀點，《定解寶燈論》中已經作了廣泛破斥。在這裡，米滂仁波切以非常文雅的語言，再次間接破斥了對方的觀點。

又能明白“瓶子以量成立及自相成立”也是指的名言，不至於生起相互錯亂的愚癡之念。

反過來說，“瓶子以現量或者比量來成立”，或者說“瓶子的自相能起作用”，這樣說的時候，會不會產生懷疑：瓶子是不是在勝義中以量成立了，這樣的瓶子，即使以中觀理也無法遮破了。對不精通宗派和名言的人而言，恐怕會出現這種錯誤的愚癡之念。但對精通宗派和名言的

人來講，根本不會有相互錯亂的念頭。

格魯派的個別高僧大德認為：如果“瓶子以瓶子空”的話，擔心名言中的瓶子也不存在了，所以說“瓶子以瓶子不空”，以此來建立名言法；又說“瓶子以實有空”，以此來建立勝義法。他們認為：沒有說“實有空”，恐怕勝義中瓶子已經存在了，因此加上實有的簡別。所以，“瓶子以瓶子不空”，是從名言量角度來講；“瓶子以實有空”，則是從勝義量的角度而言。他們已經將勝義量和世俗量完全錯亂了。這樣一來，對後來學習中觀的各位修行人而言，也是非常困難的。

一般來講，按照前譯寧瑪巴米滂仁波切的觀點，根本不必如此大費周章。“瓶子空性”，肯定是說勝義中空，不可能理解成名言中瓶子空；而“瓶子不空”，肯定是指世俗中不空，也不可能理解成勝義中瓶子不空。這一點任何人都會知道。

米滂仁波切在下文中也說：如果有一些特別的必要，加上簡別也是不矛盾的，但一般來講，沒必要加上這些簡別。只要對中觀二諦稍微有一點概念的人，一聽到所謂的“瓶子空”、“瓶子不空”，就會馬上知道：“空”肯定是從勝義角度來講的，“不空”肯定是從名言角度來講的。根本不會出現互相錯亂的現象。

相反，那些被表面詞句所迷惑的咬文嚼字、持烏鴉禁行之人，一門心思放在常常耽著的詞句上，

《定解寶燈論》當中也有類似的詞句❷，有些人被表面的詞句所迷惑，非常擔心在文字上出現問題、受到太過，於是一味守持烏鴉的禁行。烏鴉一般非常害怕荊棘刺傷牠的腳，經常這邊跳一下、那邊跳一下，十分小心謹慎。

有些人在說話的時候也是如此。說“空”的話，可能不行，因為名言中存在的緣故，於是說“不空”；但說“不空”也不行，因為勝義中應該是空的緣故，然後又“空”。因此，就像持烏鴉禁行一般，“瓶子以瓶子不空，瓶子以實有空”，不斷地在詞句上重複。

其實大可不必如此，應該像印度的高僧大德和大論師們講解論典一樣，直截了當地說出來，以這種風格解釋起來非常方便。因為對沒有智慧的人來講，無論對他如何宣講也根本不懂；對有智慧的人來講，只要直接說“瓶子空”、“瓶子不空”就可以了，根本沒必要添枝加葉地增添許多詞句。

其實涉及多種意義、人們共稱的所有詞句，沒有一個是決定不觀待特定意義而專門表達一法的。

對於大家一致公認的一些詞句，如“成實”、“佛陀”、“聲聞”、“緣覺”等，在不同的場合中使用時，可以表達很多不同的法，其涉及面是非常廣的。比如說“佛陀”，某些人的名字叫做佛陀，釋迦牟尼佛也叫做佛陀，阿彌陀佛也叫做佛陀，它所牽涉的意義非常多。但根據特定場合，完全可以表達它所要表達的意義。

下面舉了一個例子進行說明。

例如，一說到“成實”，大多數人都會理解為禁得起勝義觀察而成立的意義，

比如，小乘宗承許無分剎那和無分微塵成實，大乘唯識宗承許自明自知的心識成實。在學習中觀的過程中，大多數人只要一說到“成實”，就認為肯定是不好的，已經禁得起勝義觀察了。法尊法師將其翻譯為“堪忍之法”，也就是以勝義量觀察也破不了的、禁得起勝義觀察的一種法。

實際上，它的解釋方法非常多。我們可以將成和實分開解釋，從“實”的角度來講，可以說是勝義諦，也可以說是世俗諦；從“成”的角度來講，可以解釋為以名言量成立或者以勝義量成立。

那為什麼說僅僅以勝義量才能成立成實？不一定這樣。在不同的場合中如此宣說，也未嘗不可。否則，“瓶

子的本體不空，以成實來空”，認為依靠所謂的“成實”就可以一網打盡，所有的問題全部解決了。但實際上，對“成實”詳詳細細分析時，它的涉及面是相當廣的。

實際上所謂的“實”也可以理解為二諦，

為什麼呢？因為“實”有諦實之義，勝義當中成立的法，稱為勝義諦，勝義的諦實；世俗中成立的法，也可以稱為世俗諦，世俗的諦實。因此，眼睛所見到的瓶子，是世俗諦，它是一種諦實；佛陀無分別智的對境——離戲之法，是勝義諦，也是一種諦實。所以，所謂的“實”也可以從二諦的角度進行解釋。

所謂的“成”如果僅從字面來考慮，沒有理由不會理解為名言〔，如此說來，成實應為禁得起二諦觀察之義〕。

這樣一來，“瓶子的成實不成立”、“瓶子沒有成實”、“瓶子的本體以成實來空”等等，這類詞句只是多此一舉而已。所謂的“成實”，並非全部是禁得起勝義觀察的意思，它的意義其實是多種多樣的。

由此可見，某些添加的簡別並非完全能避免造成他人迷惑或誤解，

所以，加上勝義等簡別不一定會遣除別人所有的迷惑，也不可能解決所有的問題。對於有些人來講，你說

“勝義中不存在”或者“成實的法不存在”時，反而會誤解成其他含義，因此，加上簡別不一定是件好事。

宗喀巴大師在《中觀根本慧論釋．理證海》中說：中觀應成派和中觀自續派都需要加勝義的簡別，這一點非常重要。米滂仁波切在《定解寶燈論》中對此觀點破斥說：“自續派論許所破，加成實等之簡別，然就觀察勝義言，加此簡別有何用？”中觀自續派的確是經常加上勝義等簡別，但從中觀應成派抉擇勝義的角度而言，加上此種簡別又有什麼必要呢？根本沒有任何必要。

因此根據當時語言場合的意義輕而易舉地確定名言、

根據當時的語言場合來理解是最好的。

遵照印度諸大論典的格調來解說極為妥善，

印度各種各樣的論典當中，所運用的語言非常甚深，根本不會咬文嚼字、依靠種種詞句來斷除各種增益。有些分別念比較重的人說：“不不不……我今天想出去；不是不是……想出去也不是這個目的，出去是指到縣上去；到縣上去，也不是要幹壞事……”小小的語言依靠很多分別念來裝飾，這樣沒有必要。實際上，通過寓意深重的語言稍微表示，就可以將所有的事情全部圓滿。

米滂仁波切說，印度高僧大德們所寫的文字特別甚

深。但在藏地，尤其喜歡因明的個別論師，擔心的事情特別多：這樣說會不會有很多太過？名言中存在不行，勝義中存在也不行，應該怎麼辦呢？於是加上很多很多的簡別。這種做法沒有任何必要，應該像印度的月稱論師等大德那樣來解釋是最好的。

為了幫助理解附加簡別也不矛盾，

如果對理解非常有幫助的話，加上勝義或者成實的簡別也未嘗不可，沒有什麼矛盾。

因為語言本來就是表達意樂的果法。

實際上，每個人內心的想法都可以通過語言來表達。比如心裡生起嗔心，在說話的時候，所謂的嗔心可以從中表現出來；或者，心情比較高興，這種高興的意樂也可以通過語言表達出來。

因明《釋量論》中也說：所有的語言實際是人的意樂的一種果法。除了口是心非的人以外，一般比較誠實的人，通過他的話語，就可以了知他內心的想法。因此，如果對理解有幫助，加上簡別也是非常必要的。

在這方面，格魯派和米滂仁波切還有薩迦派等也有一些辯論，比如名言是否是假立的分別念、名言是否是名言量成等等，這些問題特別多。但是我也沒必要在這裡講，

不然大家對字面的意思還沒有懂，再加上各種不同說法的話，只會更複雜。所以，此處以儘量簡略的方式作了解釋。

因此，所有論典中對成實與自相成立等均無有差別地予以遮破。

在中觀的所有論典中，對於“成實”和“自相成立”都一概否認。

實際上，“成實”和“自相成立”的意義相同，比如人們說瓶子成實，也就是指名言中的瓶子實有存在；人們說自相成立，也是指名言中的瓶子自相成立。但是，有些高僧大德認為瓶子的實有不能成立，如果這一點成立，就已經變成勝義中實有成立了；而瓶子的自相成立可以承認，因為這是名言中的自相成立。他們認為：這二者之間存在很大的差別，並且運用各種各樣的教證、理證進行宣說。

米滂仁波切說：根本沒有這種必要，“成實”和“自相成立”其實是一個含義。在名言中，二者都可以承認；而在勝義中，所有的中觀論典對這二者一併作了駁斥。

而講說一些分清差別之類的言詞無非是為了不讓眾生感到迷惑不解。

在不同的中觀論典中，諸位論師也有“成實”和“自

相成立”是存在的、具有差別的等諸如此類的詞句，其實這是具有密意的。有時候對此二者一併破除，這是在勝義中遮破的；有時候對此二者以具有差別的方式建立，這是在世俗中建立的。其目的，就是為了使眾生不要沉溺於迷迷糊糊的狀態當中，應該頭腦清醒地了知中觀真實了義的見解。

每一正量都有一個衡量方式的要點，

無論世俗量還是勝義量，每一個正量都有其殊勝的要點，各自都有各自的衡量要點和衡量方式。

應該觀察所衡量的法，究竟是在勝義當中還是在世俗當中？如果是在勝義中，依靠中觀應成派的共同五大因、不共四大因進行駁斥時，全部可以遮破；而在名言中，依靠現量、比量等成立時，也具有自己的一些特點。

如果對此不作辨別，只憑措詞語調來分析宗派那實在是太荒唐了。

如果將中觀自續派的所有觀點都加上簡別等，並以這種詞句區分宗派，那是非常可笑的事情，是不合理的。

對於“勝義中成實不存在、世俗中瓶子以瓶子的自相成立”等觀點，格魯派的高僧大德章嘉國師在他的道歌中，嚴厲譴責自宗的個別論師：加上這種成實的簡別是不

合理的。米滂仁波切在解釋章嘉國師道歌的講義當中說，這種觀點與自宗完全相同。

所以，抉擇中觀見解時，我們寧瑪巴並非自讚毀他，有智慧的人，在學習《定解寶燈論》等米滂仁波切的論典以後，會真正了知到自宗見解的殊勝性。這一點，並不是口頭上說一說，應該從定解上分析出來。

所以，在辨別後得的過程中，務必做到有條不紊地安立二量所衡量的道理，

這個問題非常重要。在抉擇入根本慧定的過程中，對勝義量和世俗量是根本不作區分的，就像《定解寶燈論》第七個問題中所講的一樣。但在聖者後得的時候，必須有序地分析勝義量和世俗量所得出來的法。

依靠勝義量——離一多因、破有無生因、金剛屑因等進行抉擇時，一切萬法根本得不到，就如同在光明面前得不到黑暗一樣，這就是勝義量的作用。在世俗量面前，中觀派對於因明中所承認的現量、比量也全部承認。所以，在抉擇後得時，千萬不能把這兩種量混雜在一起，一定要分析清楚。

否則，僅僅分析名言似乎也成了觀察勝義的話，那麼承許說入大乘的補特伽羅有成佛也好像變為承認勝義中存在了，

如果稍加觀察，名言量就變成勝義量的話，有很大的過失。後譯派的個別高僧大德認為，在名言中千萬不能對瓶子作觀察，應該按照世間老人如何承認，我們就如何承認。否則，只要去觀察就變成離一多因了，這個量就變成勝義量了，因此，名言中千萬千萬不能觀察。

這種說法完全不合理。如果對名言法稍微觀察就變成勝義量的話，名言中說，入大乘時，補特伽羅可以成佛，這一點是不是成為勝義諦了？這是非常可笑的事情。或者，對瓶子的顏色、形狀、品質等稍微觀察時，是不是變成勝義量了？而且在名言中，補特伽羅首先積累資糧、發菩提心，最後獲得佛果，如果這也變成勝義諦的話，那對一切萬法都不敢觀察了。這種局面是非常可怕的！

所以說，千萬不要這樣承認！對於一切萬法通過金剛屑因等勝義量進行推理時，萬法的本質都是不存在的，這就是勝義諦。但以世俗量觀察時怎麼會變成這樣呢？我們依靠世俗量來觀察，某法的顏色什麼樣、形狀什麼樣、品質什麼樣，以自己的分別念依靠現量、比量繼續觀察時，根本不會成為勝義量，也不會變成勝義諦。

所以說，分清二量之間的界線相當重要。如果對此沒有區分清楚，真的成了菟絲草一樣，非常麻煩。

甚至說“世俗諦”也會面臨著需要猶豫不決的險隘，

有些人認為：既然“諦”是真實義的意思，那不應該說“世俗諦”，因為世俗本來是假的。有位道友也問：“諦是真實的意思，那世俗諦不能說，只能說世俗吧？”米滂仁波切已經對這位道友作了授記：你沒必要特別害怕，認為一觀察就變成勝義諦。一般智慧沒有得以究竟的時候，對任何事情都顧慮得特別多。

就連道果、宗派也難以啟齒了。

比如說五道有資糧道、加行道等等，對這些不能觀察，不然已經變成勝義諦了；果位的功德當中，本來有十力、四無畏、十八不共法等，對這些一觀察、分析，會不會也變成勝義諦了？本來顯宗有三種宗派、四種宗派，對這些宗派一分析是不是全部變成勝義諦了？然後，將所有的五道十地、果位、宗派的安立全部抹殺，這是非常可怕的一件事情！

所以，最關鍵就是要看：到底用勝義量觀察還是用世俗量觀察？如果以勝義量來觀察，萬法都不能成立；以世俗量來觀察，萬法都可以成立，這種觀察也根本不會成為勝義量。

【注釋】

❶《入中論》云：如說瓶等真實無，世間共許亦容有，應一切法皆如是，故不同於石女兒。

❷《定解寶燈論》：思若空性僅世俗，亦似無有柱子後，擔憂咬文嚼字也，如此更成糾纏字。

第十三課

《中觀莊嚴論釋》的總義當中，米滂仁波切已經講到了抉擇中觀見解的過程中應該如何觀察。

我們也不要認為：以世俗諦作為觀察對境，其觀察的量就已經成為勝義量。這種觀點是完全不合理的。如果這種觀點合理，那名言中所謂的補特伽羅成佛，已經成為勝義中存在；甚至世俗諦或五道十地等等的安立，對你們自宗來講，也將成為非常困難的事了。

下面進一步解釋這一觀點。

假設有人認為：說補特伽羅有成佛這只是從名言的角度來講的。

對於上述太過，對方這樣辯解說：勝義是遠離一切戲論的境界，此中不可能有某人成佛的概念。作為補特伽羅，首先是凡夫，然後經過精進修持，最後成佛，這種觀點應該是從名言角度而言的。

這樣一來，顯然就承認分開二諦的宗派了。

如上所述，你們既然承許補特伽羅成佛是從名言角度安立，那肯定是通過觀察才如此承許的。那麼，這也就不是勝義中的法，而是後得時才能安立的法。如此一來，就像中觀應成派或者我們寧瑪巴一樣，你們也已經承認勝義

諦和世俗諦分開的宗派了。

對此，無論是格魯派還是其他宗派，既然承許補特伽羅成佛只能在名言中安立，顯而易見，這必須是在二諦分開之後才可以安立的。

希望你們明白，實際上這一宗派也承許名言中有實法體相成立，而且也認可唯識宗的觀點。

你們格魯派自詡為中觀應成派，也承許名言中補特伽羅成佛，以此足以說明，你們已經承認二諦分開的觀點了。因此，火的自相是熱的、水的自相是輕柔的或潮濕的等等自相法，在名言中肯定是存在的，而這種存在必定是經過觀察得出的一種結論。而且，在二諦分開的情況下，即使中觀應成派，在名言中也可以承許唯識宗的觀點。

《入中論》當中雖然著重遮破了唯識宗的觀點，但不等於中觀應成派在名言中也不承認唯識宗的觀點。對於某種根基的眾生來講，萬法顯現為心的唯識觀點是不太合理的，因此，中觀應成派依靠教證、理證對其進行遮破。但在名言中，中觀應成派既有承認唯識的情況，也有不承認唯識的情況。既然中觀應成派最主要的觀點是安立在見解上，那麼，中觀應成派的修行人可不可以承認萬法唯心的觀點呢？從名言角度來講可以承認。而且，從中觀瑜伽行派的角度來講，應該承認萬法唯心。

在此，米滂仁波切間接回答了對方的問題：如果你們承許補特伽羅在名言中成立，那麼中觀應成派在名言中也承認實法成立。而且，中觀應成派在抉擇名言的過程中，未經觀察隨世間共稱而承許和詳細觀察隨唯識宗而承許，這兩種觀點都可以承認。

如果對方說：那只是觀待他宗而承許的，並不是真正的自宗。

對於上述問題，對方再次回答說：承許名言中自相成立和名言隨唯識宗的觀點，並不是中觀應成派的自宗，而是隨順他宗的一種見解。

有關這方面，米滂仁波切在《定解寶燈論》中作了詳細抉擇。依靠各種理證觀察得出來的宗派，可以稱為中觀自宗。但在抉擇後得時，所謂的五道十地、業因果等是否承認呢？即使我們問中觀應成派的代表人物月稱論師：你自己承不承認五道十地？承不承認從色法到一切智智之間所有萬法的法相、分類、釋詞等等？他也會答覆說：我承認，一切萬法自相成立——水是涼的、火是熱的。如果月稱論師也承認一切名言法的自相，則說明月稱論師的名言並非隨世間人的觀點而安立，他自己也有一種承認。

這時，有人又提出：中觀應成派本來無有任何承認，月稱論師既然有承認的話，那跟中觀自續派有什麼差別

呢？應該沒有任何差別了。

對此，我們可以回答：對中觀應成派來講，根本無有這方面的危害。因為中觀應成派自宗的真正見解，就是抉擇勝義諦，即抉擇入根本慧定為主的見解。這時，月稱論師等中觀應成派的代表人物不承認任何一法。但在後得的過程中，二諦分開，這時，世俗中的十二緣起、業因果、前世後世，以及輪迴的各種景象，肯定是要承認的。母中觀的創始者龍猛菩薩，在《親友書》和《中觀寶鬘論》中詳細講述了世俗中輪迴的景象、前世後世的道理，以及佛的各種各樣如海般的功德。如果中觀派不承認名言中的一切萬法，龍猛菩薩為什麼這樣講呢？根本沒必要講。

對於這一問題，米滂仁波切在《定解寶燈論》當中，以頌詞的方式解釋得比較清楚❶。

倘若如此，就與自宗後得時承認道果之理以及緣起存在的說法等已明顯相違，

中觀自宗，包括月稱論師、寂天菩薩、聖天論師等等在內，後得時也承認五道十地、佛的不共法、聲聞緣覺的不共法，以及諸法在名言中因緣而生的很多道理。對於這方面，他們在自己所寫的中觀論典中也講述得清清楚楚、明明白白。如果名言中一點都不承認的話，已經與自宗的觀點明顯自相矛盾了。

因而你們要清楚地認識到，承許名言量成的宗派是分開二諦來講的，

勝義中以實法來空，名言中瓶子以瓶子的本體不空，格魯派將這種觀點稱為名言量成。

所謂的名言量成，是宗派與宗派之間非常敏感的一個詞句。根登群佩大師在他的中觀道歌中專門講到名言量成不是特別合理，這種語氣特別多。名言量成的這種觀點，主要是格魯派的個別高僧大德的一種說法。實際上，這是對二諦沒有詳細分析的一種觀點。如果你承許中觀自宗有承認，那麼一定要承認分開二諦的宗派。

大家都非常清楚，中觀應成派的自宗根本不會有任何承認。但在有些情況下，有關基道果的道理，即使中觀應成派也是承認的。這樣一來，必須承認二諦分開，否則根本說不清楚。學習過《定解寶燈論》的人，對二諦如何分開分析的道理都會非常清楚。

未分開而僅僅作分析並不至於變成勝義的觀察。

你們應該清楚地認識到：僅僅對二諦作分析，不可能成為勝義諦。在名言中，以名言量進行觀察：一個人有多少根頭髮？有多少顆牙齒？人的靈魂如何存在，是八識聚、六識聚還是七識聚？人死了以後，靈魂通過什麼途

徑到達中陰？最後又是如何投生到來世？對於這些問題，通過名言量進行觀察時，根本不必擔心有變成勝義量的危害。

這一點，中觀應成派從名言角度也是可以觀察的。不然，中觀應成派抉擇空性時智慧是非常不錯的，但是一開始抉擇名言諦，就承許“外道的神我和人我沒有差別”、“釋迦牟尼佛具有的相好和外道的醜相沒有差別”、“山的高低、海的深淺沒有任何差別”。這樣一來，中觀應成派就如黃口小兒一般，完全隨著別人而人云亦云，這樣的宗派實在是非常可笑！可是，並不是這樣的。中觀應成派在抉擇勝義的過程中，當然任何人也無法與之相比；在抉擇名言時，與法稱論師的正量也從來沒有相違過。

大家在學習中觀的過程中，按照《般若經》、《中觀六論》來抉擇，必定會通達勝義實相。在名言中，則需要通過名言量進行觀察。千萬不要認為：不能觀察，一觀察就已經變成勝義諦了。那這樣的話，誰都不敢觀察了，因為只要稍作觀察，就已經變成勝義諦的法、堪忍的法，到最後，整個世界也已經變成模糊的世界了，所以說千萬不能這樣安立。

在這一問題上，格魯派的高僧大德和寧瑪巴米滂仁波切為主的高僧大德們，依據確鑿可靠的理證，以前也是針

鋒相對地作過非常精彩的辯論。但如今，一方面，很多出家人和高僧大德，將精力放在聞思修行上的比較少；另一方面，像米滂仁波切、果仁巴、宗喀巴大師這樣的高僧大德，在當今時代幾乎沒有。

以前的這些高僧大德，不愧為歷史上的一代創始者。他們所開創的觀點，一代一代的風雲人物一直在探討、研究。我們現在有幸遇到這部法，大家應該打開自己的思路，在這些關鍵問題上經常思維。

有些人也不要認為：整天這樣想幹什麼，這都是增加分別念，還不如入禪定好一點。你們這樣想就錯了。以般若空性作為對境，通過自己的智慧分析、抉擇，這不是增加分別念，而是使自己的分別心與智慧波羅蜜多相應。因此，你們不要認為：平時這樣探討、思維，還不如念觀音心咒的功德大。或者，每天都是想：有觀察怎麼樣，沒有觀察又怎麼樣？這些對解脫有害還是無害？有些比較愚癡的人，以前從來沒有系統聞思過，覺得探討這些問題是無所謂的，認為這是無足輕重的一件事情。這種想法完全不合理。

總而言之，如果按照入定超越語言與分別境界所衡量之義而從究竟實相勝義無二無別的角度來說，

大家對入定和出定、勝義諦和世俗諦一定要分開。如

果沒有分開，對中觀和般若法門的教義，始終都會有一種分析不清的感覺。

在聞思修行的過程中，《入根本慧論》❷中所講的遠離一切戲論的道理，作為凡夫也可以抉擇，這就是勝義諦的抉擇；世俗中，以妙觀察智得出來的道理，就是世俗諦的抉擇。對於這二者一定要分析，否則，哪些情況下空、哪些情況下不空，對這個問題根本分不清楚。

不需要分開二諦，

第二轉法輪所抉擇的真正般若波羅蜜多——釋迦牟尼佛如所有智所了別的對境，是從大空性、大離戲的角度來講，不需要分開勝義諦和世俗諦。

如是顯現的一切法本來就不存在有無是非等任何破立的承認，

從無始以來到現在，所顯現的一切萬事萬物已經遠離一切破立、超越一切因果，一切有無是非的任何承認都不存在。大家通過學習《入根本慧論》，應該生起這種以理觀察的定解。

因而正如〔佛菩薩〕以默然不語的方式答覆一樣，

文殊菩薩和勒札布辯論時，對於勒札布從勝義角度提出的問題，文殊菩薩都沒有回答。有些弟子在佛陀面前提

出的個別問題，佛陀也沒有回答。文殊菩薩和佛陀等聖尊沒有承許任何法，一切都是不承認的。

以前漢地馬祖道一禪師有一個弟子❸，當時一個在家人問他："有沒有地獄？"他說："有地獄。""有沒有天堂？""有天堂。""有沒有因果和前世後世？"他說："什麼都有。"這位在家人非常困惑："不對啊，徑山和尚說地獄也沒有、天堂也沒有、因果也沒有、前世後世也沒有，什麼都沒有。為什麼你們的觀點相違呢？你說全部有，他說全部沒有。"道一禪師的弟子說："這是不相同的。你有沒有妻子？""我有妻子。""徑山和尚有沒有妻子？""沒有。""我們的角度是不同的。徑山和尚的境界你達到沒有？如果達到的話，你也像徑山和尚那樣，妻子也應該沒有了。"

漢傳佛教當中，一般對勝義和世俗進行區分的比較少。但這個公案當中，徑山和尚的說法，應該是從勝義角度來講，什麼都沒有；道一禪師的弟子的說法則是針對名言的，從這一角度來講，什麼都有。

於真實義中由於超離一切名言、無說、離戲、平等的緣故，成立無所承認。

真正的離戲當中，就像《等持王經》所講的一樣，一切的一切全部都沒有。《定解寶燈論》中也說：從中觀離

戲論的角度來講，即使中觀自續派也承認一切無有。從大圓滿來說，守護的誓言也沒有、灌頂也沒有、普賢如來也沒有、地獄也沒有、餓鬼也沒有……從實相角度來講，什麼都沒有。但是沒有達到這種離戲境界之前，上述境界也是根本不可能現前的。

然而，就後得時成為語言、分別對境之現相的角度而言，如果自己思索或者也需要對他人講說基道果等法理，那麼必然要分開二量而加以破立，

月稱菩薩在《四百論》的講義中也說：從世俗諦而言，眼耳鼻舌身等一切萬法合理存在。所以，從後得來講，基道果等一切安立全部是存在的。如果自己思維基道果等法理，或者將自相續中所了知的基道果等法義對他人宣講，則需要在分開二量的前提下才能進行。

因此，在後得的過程中，應將勝義諦和世俗諦分開——世俗中一切都存在，勝義中什麼都沒有。從入根本慧定的角度來講，二諦分開也是不存在的，“存在”和“不存在”的語言也是不存在的。既然不存在，那是不是有一個不存在的單空呢？也不是，應該是遠離一切戲論的大空性。

不要覺得如此一來就與應成派大有分歧了。

然而，你們也不要認為：承許二諦分開或者名言中有承認，那跟中觀應成派的觀點根本不相同。這完全是一種錯覺，不應該這樣認為。

儘管名言的承認方式有所不同，但祖師們的究竟意趣無有二致，

中觀應成派和中觀自續派，雖然在名言承認方面有所不同，比如中觀應成派既有隨世間安立的名言，也有隨唯識觀點安立的名言；中觀自續派在安立名言時，認為名言自相成立、名言成立實有。但是諸位祖師們的究竟觀點沒有二致，是圓融無違的。

這一點憑藉正理完全可以成立。

中觀應成派和自續派的高僧大德們，最究竟的意趣無有任何相違。不僅如此，藏傳佛教中各大教派的高僧大德們，在究竟意趣方面也無有任何抵觸。這一點，並不是我們口頭上說說而已，米滂仁波切在下文會用很多教證和理證來成立。

如果懂得了這一道理，那麼當今雪域中有些智者承認世俗量成立，另有些論師將其視為不可能存在的謬論；

這是非常關鍵的一個問題。如果對這一問題已經通達，藏地雪域很多教派與教派之間各種不同的爭論都會自

然平息。

此處，“有些智者”應該指格魯派為主的個別高僧大德，他們承認世俗量成立，即瓶子以瓶子的自相成立。而“另有些論師”，亦即薩迦派全知果仁巴為主的高僧大德們，他們對格魯派發出很多太過：如果瓶子以瓶子的本體不空，則與中觀自續派的觀點無有任何差別，名言萬法周遍於整個世界等。而且聲稱：這是一種邪說。薩迦派的果仁巴在《入中論釋．遣除邪見論》當中，著重破斥了宗喀巴大師及其傳承弟子們的這種觀點。

對於前輩智者的觀點，有些人居然妄加誹謗說他們沒有證悟應成派的真實見解；

前譯寧瑪巴的高僧大德，本來是承許遠離一切戲論的觀點。但是，格魯派後代的有些高僧大德說：寧瑪巴承認無戲的緣故，他們根本不可能通達中觀應成派的究竟觀點。也有這樣的說法。

針對格魯派有些大德的觀點，覺囊派的個別大德也認為：他們根本沒有通達中觀應成派的究竟觀點，他們的觀點與唯識宗或者自續派沒有任何差別。

在藏傳佛教中，很多高僧大德經常運用各種各樣的教證、理證互相辯論。

還有些人對諸大祖師的宗旨茫然不知……一系列弊病自會迎刃而解。

對入定、後得這幾個大的問題沒有分析好的緣故，很多人認為：龍猛菩薩、無著菩薩、靜命論師等，這幾位大乘開宗祖師們的觀點完全相違。也有人認為：承認月稱論師和龍猛菩薩的觀點，就一定要遠離無著菩薩的觀點，因為他是唯識宗，承認實有。又有人說：唯識宗無著菩薩與龍猛菩薩的觀點截然不同，龍猛菩薩的觀點完全是毀謗因果的一種宗派，一定要捨棄。

這些人，對諸大祖師們的宗旨茫然不知。但是，如果我們通達了二諦分開的竅訣，這些問題全部可以迎刃而解，所有的爭論也會自然而然消失，諸多傳承弟子始終迷惑不解的問題輕而易舉便會解開。

由於智力的不同，有些道友對中觀特別精彩、特別有趣的辯論毫無感覺；有些道友對這些最關鍵的問題，對高僧大德們有關這方面精彩的辯論、文字上的遊戲，特別感興趣。作為盲人或聾者，戲臺上表演的節目不管多麼精彩、唱的歌多麼好聽，對他來講都是無所謂的。同樣，個別道友的智力實在跟不上的話，對中觀精彩的辯論或者釋迦牟尼佛深奧的教義，可能也是興味索然。米滂仁波切在下文也講到：如果自相續中對般若空性的因緣稍微具足、

即生智慧比較敏銳的人，對於中觀法門肯定像蜜蜂見到鮮花一樣，非常有信心的。

在抉擇如是二諦的道理時，有人不禁萌生這樣的想法：

對前面所講的幾個問題，大家一定要反反覆覆地看。如果通達二諦分開這一竅訣，藏地各宗各派之間的辯論也會自然而然平息。

藏傳佛教中的很多高僧大德都是文殊菩薩的化現，不像現在有些老太太說："我的上師是文殊菩薩、我的上師是觀世音菩薩。"不是這樣的。米滂仁波切、全知果仁巴、宗喀巴大師，真正是文殊菩薩現為人相的高僧大德。

米滂仁波切指出：藏傳佛教的很多高僧大德，如果精通了這一要訣，很多問題都會自然而然通達。比如，宗喀巴大師在很多論典中說：名言中世俗量成立。對於格魯派的"名言量成"，如果說這是後得分析時按照因明觀點所作的一種抉擇，薩迦派也就沒必要對其發出很多太過。而寧瑪巴大圓滿或大中觀的遠離一切戲論的見解，是以聖者入根本慧定為主來講的，並不是從後得角度進行抉擇的。但是後譯派的個別論師卻說：大圓滿的修法跟和尚宗沒有任何差別，跟無有解脫的盲修瞎煉者無有差別。諸如此類的種種誹謗也是根本沒有必要。

有關這方面的關鍵性問題，米滂仁波切在《定解寶燈論》中，的確給我們講了很多非常殊勝的竅訣。這對學習寧瑪巴自宗的修行人來講，是非常有必要的。當然，對修行不重視、對見解不觀察的人，後得是否承認的問題不是特別重要，這種人所希求的就是比較好吃的東西，除此之外，對其他問題不會特別重視。

總的來講，大家在聞思修行的過程中，自己應該詳詳細細地思維這些問題。雖然米滂仁波切此處的文字不多，但其中的很多問題非常關鍵。我在這裡盡可能簡略地宣說，如果按照宗喀巴大師和薩迦派的辯論書來廣講，可能大家會更加模糊，這樣也沒有必要。大家對總的要訣一定要掌握，這一點才是最重要的。

如果所謂的世俗說成是障礙、覆蓋真實義的話，就說明不清淨的一切法本是如此，而遠離愚癡的真實之法——佛陀身智等不是世俗，所以這些是不空的。

《入中論》中也說：世俗諦的法相，是指障礙真實義，具有染污或者虛偽的、欺惑的法等等❹。這樣一來，我們說不清淨的柱子、瓶子等已經覆蓋了真相倒也未嘗不可。但是，遠離一切煩惱障和所知障的佛陀的身、智等，通過語言和文字所表達的佛陀的功德也屬於世俗諦的話，這可能不合理吧。因為世俗諦是具有障礙、覆蓋的意思，

而佛陀已經遠離了一切障礙，這二者不相違嗎？有些人可能會有這樣的想法。

很多人經常這樣講：釋迦牟尼佛是不是世俗諦？如果是世俗諦，釋迦牟尼佛是不是假的？這樣已經有過失了。他們非常簡單地認為：其他不清淨的法說為世俗諦倒是可以，而佛陀已經遠離了一切障礙，他的相好、智慧等不應該說為世俗諦，否則，佛陀的身、智等就已經成為具有障礙的法了。這樣的話，會有很大的過失。

米滂仁波切對此回答說：關於這個問題，只要對二諦稍作分析就可以，根本不必有這種擔心。

實際上這種想法相當於論中所說的“於佛等微貪”一樣，因此必須要斷除實執，而對經中所說的“若有超勝涅槃之一法存在也當視為如夢如幻”生起定解。

《入菩薩行論·智慧品》中也說：想要獲得佛果是非常好的一個念頭，但它也是細微的貪欲，應該屬於所知障當中。同樣的道理，如果認為佛陀不是世俗法，是非常清淨的法，這實際也是一種障礙。因此，希望你們一定要斷除這方面的貪執。

《般若經》中說：“若有超勝涅槃之一法存在，也當視為如夢如幻。”《虛幻休息》也引用過這個教證。世界上不可能有超越涅槃的一個法存在，但這裡用假設句來

說：如果存在一個超越涅槃的法，它也是如夢如幻的，不可能不空，一定是空著的。

很多佛經、論典中經常會運用一些假設句，比如《釋迦牟尼佛廣傳．白蓮花論》中，大悲商主的公案裡說：如果沒有殺短矛黑人，具有不退轉果位的五百個商主也會因生嗔恨心墮入地獄。那麼，有人提出這樣的問題：既然是不退轉果位，怎麼會生嗔恨心呢？其實，這也是一種假設句。法王如意寶以前也講過，《彌勒請問經》中說：彌勒菩薩，你不要對大乘法生起疑惑，如果生起疑惑，你也會墮落。實際上，彌勒菩薩是十地菩薩，根本不可能墮落，但在很多大乘經典裡經常運用這樣的假設句。這裡也是如此，在這個世界上根本不可能有超越涅槃的法，但假設有這樣一種法存在，它也是如夢如幻的。大家對此應該生起定解。

下面講自宗對於二諦的安立方法。

所有經論中安立二諦的方法有兩種，其一是從觀察實相勝義量的角度，將空性立為勝義、顯現立謂世俗；

經典方面，有釋迦牟尼佛第二轉法輪的《般若經》；論典方面，有龍猛菩薩的《中觀六論》、聖天菩薩的《四百論》、月稱菩薩的《入中論》等等。在這些經論當中，對二諦的安立方法有兩種。

第一種安立方法，是將空性安立為勝義諦、分別念前顯現的法安立為世俗諦。這種安立方法非常重要。

學習《定解寶燈論》時講過：一切萬法的本體，從名言角度來講應該有兩種，一個是空性的部分，一個是光明的部分。

其中，對空性部分用哪一種量來抉擇呢？應該用勝義量進行抉擇。勝義量是什麼呢？就是釋迦牟尼佛第二轉法輪或者《中觀六論》所講的，中觀應成派的不共四大因和共同五大因。以金剛屑因為主的各種因進行抉擇時，沒有必要分析顯現和分別念部分，一切萬法連芝麻許也不存在。因為二轉法輪所宣講的空性方面的正理，對其進行抉擇的量，就叫做勝義量；空性就是依靠勝義量抉擇的結果。

然而，一切萬法的本性不僅僅是空性的部分，還應該有光明的部分。比如如來藏的本體是空性的，自性是光明的。那麼，自性光明的部分依靠哪一種量來抉擇呢？從佛經來講，釋迦牟尼佛第三轉法輪的《如來藏經》；從論典來講，《寶性論》和《讚法界論》等等，依靠這些經典和論典進行抉擇。依靠這些經論抉擇了什麼呢？我們心的本性應該是光明的。對於這種光明，依靠淨見量可以進行抉擇，這時，境和有境完全達到統一叫做勝義量，境和有境

未達到統一就叫做世俗量。這是對二諦進行安立的第二種方法，下文即將講到。

因此，中觀應成派的不共四大因和共同五大因，都是抉擇第二轉法輪般若空性的量，依靠它將一切萬法抉擇為空性。而在抉擇光明時，《寶性論》中提到：勝義諦是依靠信心而了知的。無著菩薩在其講義中對此說法解釋說：所謂的勝義諦依靠信心而了知，勝義諦應該指如來藏，而如來藏的本體是現空雙運的，這一點通過淨見量可以了知。

第三轉法輪和密宗當中都講到：量有兩種，一個是觀現世量，一個是淨見量。凡夫的現量、比量，眼耳鼻舌身的這些見聞覺知，就叫做觀現世量。依靠這種量根本不可能抉擇釋迦牟尼佛第三轉法輪的光明部分，眼睛見不到光明、耳朵也聽不到光明……觀現世量根本沒辦法抉擇。但是，佛陀的智慧是最究竟的淨見量，依靠它可以了知一切萬法的光明部分。

如來藏的空性部分，以第二轉法輪的經論完全可以抉擇，這一點毫無疑問；而其光明部分，在龍猛菩薩的論典中根本沒有抉擇，但依靠佛陀的淨見量可以了知。也就是說，依靠佛陀的如所有智，了知空性的部分；依靠佛陀的盡所有智，了知光明的部分。因此，要真正通達如來藏的

本性，既需要龍猛菩薩《中觀六論》為主的中觀應成派的經論來抉擇，也需要《寶性論》為主的第三轉法輪的經論來抉擇，唯有二者結合，才能真正通達一切萬法的究竟實相。

所以說，全知無垢光尊者在《大圓滿心性休息大車疏》中說：釋迦牟尼佛的第三轉法輪是最了義的。其原因就在於此。《四百論》當中也說：釋迦牟尼佛的第一轉法輪破實執，第二轉法輪破人我，第三轉法輪是最究竟的❺。實際上釋迦牟尼佛真正的境界，在第三轉法輪中才作了圓滿宣說。

此處說，從勝義實相的角度來講，空性是勝義諦，顯現是世俗諦。《入中論釋．善解密意疏》中引用《等持王經》的教證說：所有空性方面的法，全部是勝義諦；所有顯現方面的法，全部是世俗諦。通過這種方式作了安立。

下面講第二種安立方法。

其二是從分析現相名言量的角度，將實相與現相完全一致、真實不虛的對境與有境安立為勝義，其反方面立為世俗。後一種安立方法的勝義，本體也是空性的。

凡夫眾生所見到的是現相，佛陀見到的是實相。佛陀所見到的實相和現相是完全一致的，此時的境和有境就叫勝義諦；凡夫眾生所見到的實相和現相不相同，此時的境

和有境叫做世俗諦。比如，一個人看見海螺是白色的，由於海螺的實相就是白色的，見白色的有境與所見白色的境完全一致，因此叫做勝義諦；有眼翳者見到的海螺是黃色的，其現相和實相並不相同，因此叫做世俗諦。這主要是從名言角度安立的。

有人如果提出這樣的問題：佛陀的智慧、佛陀的相好，到底是勝義諦還是世俗諦呢？

對此，我們可以這樣回答：你是從勝義為主的空性角度來講，還是從名言為主的現相角度來講？如果是從勝義空性角度而言，釋迦牟尼佛的身相等應該屬於世俗諦。

對方又提出問題：如果佛陀的身相是世俗諦，那已經是虛假的了，這有很大的過失。

沒有任何過失。從名言現相實相統一的角度來講，它是勝義諦，根本不會成為世俗諦，虛假的過失也是沒有的。

對方又提出：既然是勝義諦，會不會有根本破不了的過失呢？

不會出現這種過失。以中觀理進行觀察時，佛陀的身相、智慧也是空性的，根本不可能成為一種堪忍法。

【注釋】

❶《定解寶燈論》：衡量勝義實相時，依本性中皆不成，如是有何可承認？故而究竟之自宗，即是實相之所許，由此辯論等之時，依照本性無所許，後得道果諸安立，互不混雜而承許。

❷《入根本慧論》，亦即《入中論》。

❸指西堂智藏禪師。

❹《入中論》：癡障性故名世俗，假法由彼現為諦，能仁說名世俗諦，所有假法唯世俗。

❺《四百論》云：“先遮遣非福，中應遣除我，後遮一切見，知此為智者。”有關此頌的解釋，藏傳佛教中的各論師有一些歧異，如薩迦派的班欽香秋瓦論師解釋此頌時，說先遮遣非福是指初轉四諦法門，中間一句是指二轉般若法輪，後遮一切見是指第三轉法輪；按月稱菩薩與全知米滂仁波切的解釋，都是將此頌第一句解釋為世俗因果正見等法，第二句指人無我法門，第三句為法無我法門。

第十四課

《中觀莊嚴論釋》總義當中，米滂仁波切前面說：“所有經論當中安立二諦的方法有兩種。”所有也就是指很多。比如所有的人都到了，是指該來的人都來了，這叫做“所有”。

一般來講，宣講二諦的經論非常多，如《二諦經》等。這些經論中，對勝義諦和世俗諦的安立方式有兩種：一種是空性為勝義、顯現為世俗；一種是實相、現相相同為勝義諦，實相、現相不相同為世俗諦。

表面看來，這個問題比較簡單。但實際上，除了前譯寧瑪巴米滂仁波切的一些竅訣書中有這種分析方法，不要說佛教不太興盛的教派，即使非常興盛的教派當中，有關這方面的竅訣也是非常難得。所以，我們對自宗米滂仁波切及其傳承弟子們的教言書，的確應該生起不共的信心。

這個問題非常重要。如果你沒有真正通達二諦的兩種安立方法，有時覺得世俗是應破的法，有時覺得世俗是應取的法，在顯現、光明等方面會遇到很多問題。因此，大家應該了知：以勝義量為主來衡量時，空性是勝義，顯現是世俗；以名言量為主，像釋迦牟尼佛第三轉法輪來衡量時，實相現相完全統一的境和有境叫做勝義諦，實相現相不統一的境和有境叫做世俗諦。

對這個問題，最初的時候有些道友可能不太懂。不懂也不要緊，希望你們再三地學、再三地問，在互相探討的過程中真正通達其中的意義。以前有一位俄巴活佛，上師如意寶也曾在他面前聽過很多法，我們講《中觀四百論》時經常引用他的教證。在這裡，米滂仁波切簡略地宣說了二諦的兩種安立方法。在俄巴活佛的《見解和宗派辨別論》中，則對此作了非常廣泛的分析。

以這種方式來宣講時，比如如來藏的本體，既可以從空性方面衡量，也可以從光明方面衡量。從光明角度進行衡量時，根本沒有捨棄空性，但是這種光明，唯有聖者的淨見量才能見到。在很多中觀的論典中，一直抉擇萬法為空性，根本沒有提及如來藏的本來面目，這是第二轉法輪的缺陷。而在《大幻化網總說光明藏論》、《寶性論》、《讚法界論》等論典中，龍猛菩薩等很多大德，有時將光明稱作如來藏，有時將法界稱為如來藏，一直讚歎如來藏的本來面目，但對萬法皆為空性的道理根本沒有抉擇。

如果我們將彌勒菩薩和龍猛菩薩的論典結合起來，釋迦牟尼佛二轉和三轉法輪結合起來進行衡量的話，才會真正通達釋迦牟尼佛對眾生所說的最甚深的精要竅訣。米滂仁波切在《定解寶燈論》中也說：“是故此理若通達，龍樹觀點彌勒論，猶如蔗糖與蜂蜜，互為圓融易消化。否則

如吞禁忌食，腹內不適成腫瘤，成百教理手術刀，同時刺入深畏懼。”也就是說，如果我們把龍猛菩薩和彌勒菩薩的觀點如同甘蔗與蜂蜜一樣結合起來，一定會真正通達釋迦牟尼佛的深廣教義。因此，一定要清楚米滂仁波切此處所講的兩種量，如果不了知這兩種量，就根本無法了知它們所衡量的法。

比如顯微鏡、望遠鏡等儀器，首先我們必須掌握它的正確使用方法，否則，根本無法發揮這種儀器的作用。同樣的道理，如果要了知釋迦牟尼佛所說光明的這一分，首先一定要知道淨見量；如果要通達釋迦牟尼佛二轉法輪的空性法門，就一定要了達《中觀六論》、《入根本慧論》當中所說的勝義量，依靠這樣的量才能抉擇有關空性方面的教義。

因此，能衡量和所衡量當中，能衡量的勝義量和名言量相當於顯微鏡、望遠鏡等儀器，依靠二量的儀器所測量的就是一切萬法。而萬法的本體，有空性和光明兩分，如果將空性與光明二者脫離，對萬法就不可能完整地作出抉擇。因此，衡量空性的量，不能衡量光明；衡量光明的量，不能衡量空性。比如《寶性論》和《讚法界論》等論典所衡量的是光明這一分；而《中觀六論》所衡量的是空性這一分。如果將這兩種法門分開，則是不究竟的抉擇。

大家在理解時應該明白，萬法並不是單空的法，也並不是個別人所說的“一切都是光明的顯現，它的本體是不空的”，實際上，一切萬法，空的本體就是顯現、顯現的本體就是空性。這個道理非常重要，大家一定要明白。

“後一種安立方法的勝義，本體也是空性的”，也就是說，從分析現相的名言量角度，實相現相統一叫做勝義諦，實相現相不統一叫做世俗諦。但這種安立方法所承許的勝義諦，其本體實際也是空性的。正如前文所說，如來藏的本體是空性的，米滂仁波切在《澄清寶珠論》以及很多辯論書中都說：如果如來藏的本體不空，則與外道的常我無有任何差別。有關內道所承許的如來藏與外道常我之間的差別，《入中論自釋》裡引用教證作了說明❶，在《破除邪說論》❷當中也引用過。外道常有自在的我和如來藏的不同，主要是從三解脫門的本體空性這一角度來分析的。否則，外道也說自己所承許的神我是不可思議、無法言說的；內道也說如來藏的本體遠離一切分別念，很多說法非常相似，這樣也就很難對二者作出區分了。

此處按照前一種安立方法，也就是將世俗的含義安立為真實與非真實二者中非真實的方法，

前一種安立方法，將顯現稱為世俗諦，空性叫做勝義諦。按照這一安立方法來講，一切萬法可以包括在真實

和非真實二者之中。世俗是指非真實的，也就是所謂的顯現。從第二轉法輪這一角度來衡量時，釋迦牟尼佛的色身是不是世俗諦呢？可以說為世俗諦。佛的智慧是不是世俗諦呢？也可以說為世俗諦。

既然屬於世俗諦，那釋迦牟尼佛是不是也成了假的、虛妄的？這種說法是不是不太合理呢？

站在勝義空性的角度來講，一切清淨和不清淨的顯現都屬於世俗諦。但也不要認為：世俗諦就是特別不好的法，一定要捨棄的一種法。這也不一定的。萬法的光明部分是世俗諦，這是不需要捨棄的；釋迦牟尼佛的色身莊嚴和相好圓滿也屬於世俗諦，這也沒必要捨棄。

因此，所謂的世俗，雖然屬於真實和非真實二者中的後一者，但也不一定要完全捨棄。下面主要講這一問題。

所謂真實的意思是說事物的本相——自性不成立的空性。

從空性為勝義諦、顯現為世俗諦這一角度來講，什麼叫做真實義呢？所謂的真實義就是指一切萬法的本體是空性的。《大幻化網》中也說：糖的本性是甜的，諸法的本性是空性的。所以，一切諸法真正的本體應該是空性的，這就是它的真實性。

那麼，非真實性到底是什麼呢？在這裡非真實是指世俗諦。但不要認為：所謂的世俗諦是非常不好的、需要捨

棄的一種法。世俗也有世俗的好處。

因此，必須明白：所謂的世俗僅僅是指生等現相在諸凡夫前似乎成了隱蔽、遮障空性的法，

現在生滅的各種各樣萬事萬物的形象，在未斷除煩惱障和所知障的凡夫面前，其本體空性似乎已經被隱蔽著、遮障著。比如柱子，聖者見到的柱子是遠離一切戲論的光明和空性無二無別的顯現；而凡夫見到的柱子，是一種產生的法、實有的法，柱子真正的光明和空性的本體已經被完全遮障了。

而不要誤解為在何時何地都是欺惑、虛妄的，也不要誤認為它恆常遮障空性，

《定解寶燈論》當中講“二諦何者為主要”時，有人說世俗諦很重要，有人說勝義諦很重要。米滂仁波切對此總結說：勝義諦和世俗諦是不能分開的。為什麼呢？如果認為世俗中顯現的能取所取是非常不好的法，除顯現以外，還有一個特別好的空性——像天女一般的勝義諦隱藏在背後，這是根本不可能的事情。

現在的凡夫眾生由於實執的串習，將柱子執著為實有的法，但這是我們心識的缺點，並不是柱子的缺點。柱子的顯現，在聖者的眼中，它是增上光明的因；對凡夫來

說，則是增上貪嗔癡的因。所以，顯現這一點並不是要破的，對於顯現的實有執著才是一定要破的。

比如有兩個人，有眼翳的人將海螺見為黃色，沒有眼翳的人見為白色。實際上，白色才是海螺真正的顯現，這一點沒有必要捨棄。但具有眼翳者將其執著為黃色，此黃色與有境——具有眼病存在密切的關係。雖然黃色的顯現是錯的，白色的顯現是對的，但對海螺總的顯現是否需要破掉呢？不用破掉！總的海螺的顯現是與空性無二無別的，對此千萬不能捨棄。如果將這一點捨棄，那是不是海螺的所有顯現都不對呢？這是不合理的。由於眼病的原因，只有黃色的顯現是不正確的，這一部分才是應該捨棄的。

米滂仁波切在講《中觀莊嚴論釋》的總義時，以竅訣的方式講了很多比較深的修法。在這裡，既不是只講中觀應成派的觀點，也不是只講中觀自續派的觀點，而是將《中觀六論》、自續派東方三大論師的自空中觀，以及《寶性論》等他空派的中觀全部包含於其中。所以，文字雖然非常簡略，但實際對理解中觀的含義以及從修行的角度，講了非常深奧的一些道理。如果大家對《中觀莊嚴論釋》非常精通的話，應該對自己的修行會有很大的幫助。

這部《中觀莊嚴論釋》的確是非常好，但如果沒有人

講解，可能根本看不懂。只是看小說一樣看一遍的話，很多甚深的道理隱藏在裡面，隨隨便便看的話根本挖掘不出來。因為不懂，這樣也就不會認為這部論典很殊勝。學習《竅訣寶藏論》的時候也是如此，剛開始的時候大家都不太懂，這時候就覺得與其他論典沒什麼差別。但是，我們真正去深入細緻學習的時候，就會了知聖者的語言的確是很殊勝的。法王如意寶曾經也說過：米滂仁波切、全知無垢光尊者，一方面對我們有傳承方面的殊勝加持；另一方面，對於聖者的語言，凡夫無論如何測度都會有一些不同的利益和證悟。

這裡說，所謂的世俗諦千萬不要看成是應該捨棄的。凡夫面前，它似乎成了一種隱蔽、遮障空性的法，但不要將它誤解為何時何地都是欺惑性、虛妄的，一定要把它捨棄。

從勝義空性的角度來講，佛陀相好莊嚴的身體屬於世俗諦，如來藏自性光明的本體也屬於世俗諦。如果講得再深一點，大圓滿當中所說的光明、金剛鏈等各種現象，實際上與普賢如來沒有任何差別，但這也是屬於世俗諦中。

如果說上述現象全部是欺惑性的、虛妄性的，這肯定不合理的。如果佛陀的智慧也是欺惑我們的話，在這個世界上還有什麼法是不欺惑的呢？沒有一個法不是欺惑性的

了。所以，從勝義空性的角度來講，佛陀的身相、智慧等屬於世俗諦，但不能將它看成非常不好的法。否則，就如前文所說，對地道、果位等也是難以啟齒了，其原因就在這裡。

對於自宗來講，一定要將二諦分開，將釋迦牟尼佛的二轉法輪和三轉法輪結合起來宣講。這樣一來，對中觀的很多論典也會自然而然通達。

因為對於諸位聖者來說，空性與緣起其實是交相輝映的關係，所以顯現並非障礙空性。

對於智者來講，依靠空性可以顯現自然的光明，依靠光明也可以了達空性。也就是說，“色即是空、空即是色”的道理完全可以體現出來。所以，萬萬不要認為世俗諦是一定要放棄的！

全知無垢光尊者在《大圓滿心性休息大車疏》中說：山王的顯現不是遮障，執著山王才是最大的束縛。如同有眼病者見海螺為黃色是不對的，但海螺的顯現不需要遮破。因此，顯現並不是遮障，但顯現是不是世俗諦呢？應該屬於世俗諦。

但由於隨著實執顯現的愚癡牽引，勢必導致顛倒緣一切對境的自性，

所謂的顯現並不會束縛你，最可怕的是什麼呢？因為愚癡而對顯現產生的執著才是最可怕的。帝洛巴尊者教誡弟子那若巴：“顯現未縛貪執縛，斷除貪著那若巴。”就是說，顯現不會束縛你，只有實執才會束縛你，因此，弟子那若巴你一定要捨棄實執。 對眾生來講，實有的執著是非常可怕的，而世俗中的顯現並不是所應遮破的，在聖者面前，各種如夢如幻的顯現全部存在。

但是，所謂的顯現也是不盡相同。中觀應成派通過中觀推理所得出來的顯現，應該是遠離一切戲論的見解所引發的。在米滂仁波切的有些教言中說：如夢如幻也有很多不同的境界。比如，小乘所說的如夢如幻，是斷除人無我的單空所得出的如夢如幻；而中觀應成派通過不共的應成因，將萬法抉擇為遠離一切戲論的大空性，與此空性雙運的顯現，也叫做如夢如幻。因此，從單空角度說的如夢如幻，與遠離一切戲論角度說的如夢如幻，表面詞句一模一樣，但在聖者的後得中，所顯現的境界並不相同。

也正是為了推翻所化眾生的顛倒妄執，善巧方便、大慈大悲的佛陀隨應所化有情的相續才將顯現稱為世俗，並將它假立為證悟勝義的別名。

凡夫眾生對瓶子等所有的顯現法都有一種特別強烈的執著，為了推翻眾生相續中各種各樣的妄執，大慈大悲的佛陀將顯現稱為世俗諦。

為什麼將顯現稱為世俗諦呢？因為它是證悟勝義諦的前提，是證悟勝義諦的階梯。換言之，所謂的世俗諦，就是證悟空性的手段和最好的方法。這是以別名的方式來安立的。

但要明白，實際上顯現與世俗是同一個含義，顯現是指現似存在，並非真實成立，

所謂的顯現，表面看來似乎存在，比如如來藏光明的顯現，很多經典認為它是存在的，但這種存在並不是凡夫分別念前常有的存在。有關這方面，覺囊派的《山法了義海》❸當中引用很多教證說：光明如來藏恆時不變而存在，但它的本體是空性的。米滂仁波切的《他空獅吼論》中也對這個問題闡述得非常清楚。所以，顯現似乎存在，實際上並不成立。

也要清楚，所謂的無實也不必說成是一種顛倒的顯現，其實就是將空性立名為無實的。

尤其是他空派，他們對這一點非常擔心。實際上，根本不必擔心，所謂的無實並不是一種顛倒的顯現，其顯現的本體就是空性，而空性就是所謂的無實。所以，根本不必擔心：一說無實是不是就成了一種顛倒的顯現？不用這樣想。

如果表面的顯現成立，表面的顯現真實，那命名為世俗顯然不合道理，〔因它已〕變成不空了。

對於世俗顯現，如果以中觀應成派的因也無法遮破，那麼這種世俗法顯然不合理，因為它已經變成不空之法了，但這是根本不可能的。

不空的一個所知有實法不可能存在的道理依據理證如實成立，

有關這方面，米滂仁波切在下文運用了很多理證進行宣說。通過理證可以推知，所謂的不空之法，在這個世界上根本不可能成立。

因此在萬法當中偏墮於現空一方的法絕對無有。

空而不顯現或者顯現卻不空的法，在這個世界上，無論多麼聰明的人都是找不到的。比如如來藏是光明的，但光明的本體也是空性的；一切萬法的本體都是空性的，但這種空性也是與光明互不分離的。米滂仁波切在《定解寶燈論》中指出："一切顯現周遍空，一切空性周遍現。若有顯現無不空，空亦不成不現故。"❹這些詞句表面看來很好懂，實際上，其中包含了非常甚深的意義。

現在外面從來沒有學過佛、沒有學過中觀的人，他們相續中肯定會有一些懷疑或者邪知邪見。但是，對於真正

具有理證智慧的智者來講，空一定會顯現、顯現一定是空性，所謂的“空而不顯、顯而不空”之法，在這個世界上絕對不存在。

由於萬法的本性中不存在，因而凡是講道理的人誰也不會承認其存在。

在萬法的本性中，空而不顯、顯而不空的法如果存在，倒也可以如此說，但是這種法根本不可能存在。我們看一看：這個世界上有這麼多的發明家，他們發明過沒有？如果一法雖然顯現了，但是其本體根本不空；或者一個空性的法，其本體無有光明的顯現，這樣的法有沒有呢？凡是講道理的人，誰也不會承認其存在。

總之，所謂“世俗”這一名詞就是為了表明正在顯現時即是空性的意義。那些苦苦思索所謂“世俗”的字眼而將其視為低劣的壞法，進而對空性另眼相待、對世俗不屑一顧的人們實難獲得甚深中觀的清淨見解。

現在有些人，將世俗看作非常低劣的、虛偽的、非常不好的法，而認為勝義的見解是最好的。這些人將世俗法完全捨棄，然後想獲得非常甚深的空性意義，這說明他們根本不懂中觀的甚深見解。

這一點，學習過《定解寶燈論》的人應該比較清楚。

如果沒有了知這一點，反而認為：世俗的顯現是假的，應該有一個非常好的勝義諦；除了現在的心識以外，另外有一個普賢如來顯現；除了現在的瓶子、柱子以外，另外有一個相好莊嚴的文殊菩薩拿著寶劍在我面前顯現，這才是真正的顯現。這些都是愚癡之說。

實際上，正在顯現的心的本體以外，沒有其他清淨的五種智慧。《大幻化網》中也說：五大即是五佛。大家在聞思中觀的過程中，一定要掌握米滂仁波切教言書中所講非常殊勝的竅訣意義。

比如禪宗說“當下即是佛”，現在正在起心動念的分別念或者眼耳鼻舌身所得到的各種外境，正在顯現的當下，就是一種清淨的本體。表面上看，這種顯現應該屬於世俗諦，但是這種世俗諦實際就是勝義諦、就是空性。所謂的“色即是空、空即是色”，很多人像口頭禪一樣整天掛在嘴邊，但是真正通達其內涵的人非常少。

這些人，對於世俗諦不屑一顧，卻特別重視勝義諦：“我一定要找一個空性，這個空性我一直找不到，現在這些法全都是世俗諦，都是很不好的法。”也就是說，自己騎著自己的馬，然後到處去尋找自己的馬，這樣是根本不可能找到的❺。實際上，正在顯現的法就是所謂的空性，分別念顯現的當下就是五智。可是，這些人對這一正理根本不能了知。

為此，如果明白無實的顯現立名為世俗，自性不成的空性命名為勝義，這兩者無有輕重之別，

從自心角度來講，現在正在顯現的各種各樣分別念，就是世俗諦，也叫做光明顯現；正在顯現的時候，其本體絲毫許也不存在，這就是所謂的空性，也叫做勝義諦。實際上，勝義諦與世俗諦是不可分割的。

當然，我們在說話或者認識的過程中，可以將顯現與空性二者分開。但是，從其真正本體來講，顯的本體就是空、空的本體就是顯。我們什麼時候通達這種境界，可以說，已經從理論上通達了現空無二的中觀見解。而真正的證悟，只有通過一定的修行之後才可以獲得。

所以，顯現與空性二者無有輕重之別。你不能認為："空性很重要，我要證悟空性，顯現不能要。"米滂仁波切也說：捨棄顯現以外沒有空性，捨棄空性以外無有光明顯現，這二者不能捨棄一者取受另一者。而且，也不能將此二者看成像黑繩和白繩搓在一起一樣。實際上，顯現與空性二者，其本體是一味的、無二無別的。何時通達這一點，可以說，在所有知識中已經獲得最無上的知識了。

從色法到一切智智之間平等一味，那麼就能確信萬法之中再無有比這更重要的一個所知了。

在我們聞思修行的過程中，通過聞思、通過上師的竅訣，真正了知自己心的本性，或者真正了知光明顯現即是空性、空性就是顯現。除此以外，再沒有任何其他的法。如果真的從理論上或者竅訣上通達了這個道理，那麼，在花花綠綠的大千世界上有很多應學的知識，在眾多的所知當中，再沒有比這更珍貴、更重要的事了。所以，有些人可能在這一節課當中，已經真正認識了自己心的本來面目或者萬法的本體，這對我們的相續來講是非常珍貴的。

為什麼這樣講呢？因為空性定解的力量是非常強的，這種空性的力量一旦在我們的阿賴耶上種下來，輪迴的種子就已經被毀壞了。比如一顆火星落在種子上，種子會被完全燒毀。《四百論》也說："若誰略生疑，亦能壞三有。"誰如果對萬法空性這一點略微生起一絲疑惑，也可以毀壞三有的根本，如此宣說的原因就在於此。

現在世間上，有物理、化學、建築、工程等很多知識；出世間的佛教中也有因明學、內明學、聲明學、工巧學等很多知識。在所有這些知識當中，暫且不說大圓滿見，依靠中觀空性見足以摧毀輪迴的根本。現在我們的相續中雖然有貪心、嗔心、癡心，但如果生起空性的定解，貪嗔癡的種子就已經被摧毀了。從此以後，不可能再依靠三毒煩惱的種子直接產生輪迴各種不清淨的相。

全知無垢光尊者在很多論典中說：如果魚已經咬鉤的話，即使它還在水裡，但是很快就會被漁夫拉到岸上去。同樣的道理，現在我們的身體等各方面雖然與凡夫沒有差別，但在我們的相續中已經種下了非常難得的空性種子，由於空性種子與輪迴的種子是不並存相違，二者不可能同時存在，輪迴的種子必定會被全部摧毀。

因此，米滂仁波切說：在所有的知識當中，再沒有比這更重要的所知了。對於這一點，大家也應該有所領悟。

如果與法界無二之智慧的所有顯現本體不空，顯然就與法界分裂開了，正因為與法界一味平等的緣故，我們應該了知現空不可分割、極為清淨的本性。

所有的顯現雖然是世俗諦，但在本體上應該是空性的，由於是空性的才稱之為法界。但如果與法界無二無別的智慧本體顯現不空，顯然已經與法界分開了。然而，事實並非如此。由於所有顯現與法界一味一體的緣故，現空是絕對不可分割的。

如實證悟了如是二諦的實相才是絕對的中觀道，這以上對二諦之理連帶附加內容作了簡略的說明。

如果真正通達了世俗諦和勝義諦不可分割的境界，就意味著真正通達了中觀道。

【注釋】

❶《楞伽經》云：“大慧問曰：世尊於契經中說如來藏，謂彼自性光明、本來清淨、具足三十二相，一切有情身中皆有。如無價摩尼寶被垢衣纏裹，如是此被蘊界處衣之所纏裹，為貪嗔癡之所障蔽。為分別垢之所染污，然是常住堅固不變。此如來藏與諸外道所說神我有何差別。世尊，諸外道類，亦說神我常住、非作、無德、周遍、不壞。世尊告曰：大慧，我所宣說如來藏者，不同外道所說神我。大慧，如來應正等覺是於空性、實際、涅槃、不生、無相、無願等句義說名如來藏。為除愚夫於無我之恐怖，由如來藏門，顯示無分別處、無相境界。大慧，現在未來諸菩薩摩訶薩不應執我。大慧，譬如陶師於一泥聚，由彼自手、藝、杖、水、繩、功用等故造種種器。大慧，如是如來，於法無我離一切相。由具種種智慧巧便、遂以種種字句異門，說如來藏或說無我。大慧，是故我所說如來藏，不同外道所說神我。大慧，如來為欲引攝貪著神我諸外道故，說如來藏。故說如來藏，是欲令諸墮實我見意樂有情。由先成就三門意樂，速證無上正等菩提。”

❷收於索達吉仁波切所著的《妙法寶庫．遣疑明炬》中。

❸多羅瓦（1292-1361）著。他所著的《山法了義海論》、《山法海論科判》和《第四結集》及其攝義等闡述了覺囊派他空見的基本教義，成為該派的經典著作。

❹此偈頌摘自於益西彭措堪布所譯《定解寶燈論》。

❺《中論．觀四諦品》：如人乘馬者， 自忘於所乘。

第十五課

《中觀莊嚴論釋》當中，從外道一直到中觀應成派之間，對勝義諦和世俗諦如何承許的道理，前面已經作了簡略介紹。

講到這裡，有人不免心想：作為大乘的修行人又該如何了達、修行這樣的二諦自性呢？

不論修大圓滿、大手印或者禪宗等任何一種法，首先一定要有一個決定性的見解。不管是哪一類根基的眾生——小乘有部宗、大乘唯識宗、中觀宗，只有對二諦的見解作出抉擇之後，才可以繼續修行。這時，有人不免產生這種想法：雖然已經抉擇了一切萬法皆為空性的見解，但對於這種見解，在實際行動中應該如何修持呢？

慈誠羅珠堪布《中論講記》的後面有一個中觀的修法。我最近也翻譯了一個特別短的、阿底峽尊者作的中觀修法，其中主要講到了將勝義諦和世俗諦結合起來的修行方法。那麼，作為大乘修行人來講，對於二諦，實際行動中應該如何行持呢？

下面對此問題回答說：

應該通過踏上二量之宗的無垢軌道來獲得，雖然大乘博大精深，但概括而言，則如《楞伽經》中所說：

首先，我們一定要踏上勝義、世俗二量之宗的無垢軌道，只有這樣才能進入真正的修行之道。

大乘的一切法要博大精深，釋迦牟尼佛的二轉和三轉法輪全部屬於大乘法門。其中，從甚深方面來講，《中觀六論》當中講到非常多《般若經》的教義；從廣大方面來講，《瑜伽師地論》涉及相當多的地道功德方面的正理。

如今末法時代，人身非常短暫，作為一個修行人，不要說將浩如煙海的所有大乘法門全部一一修持，即使看一部經論也有相當大的困難。但是這裡，米滂仁波切將佛經和論典的教言結合起來講了一個竅訣，對於這一竅訣應該精進修持。

正如《楞伽經》中所說：

“五法三自性，以及八識聚，二種無我義，涵蓋諸大乘。”

也就是說，依靠五法、三自性、八識聚以及二種無我，可以將整個大乘法要全部涵蓋。我們在修行的過程中，應該將這幾個法作為重點來行持。

意思是說，整個大乘的教義可以彙集在名、相、分別、正智與真如五法，

頌詞中的“五法”，是指名、相、分別、正智和真

如。那麼，“三自性”又是什麼呢？

遍計所執法、依他起與圓成實三自性，

此處所講三自性，並非唯識宗單獨承許的三自性，而是包括中觀在內的所有大乘都承許的三種自性。全知無垢光尊者在《大圓滿心性休息大車疏》和《如意寶藏論》等論典中都講到，不僅唯識宗承許三種自性，整個大乘中觀都承許遍計法、依他起和圓成實。

唯識宗包括隨教唯識和隨理唯識。其中，隨理唯識承許一種自明自知的心識實有；隨教唯識則是以無著菩薩為主的教派，這一宗派與中觀宗的很多觀點非常相似。有關這方面，全知無垢光尊者在《如意寶藏論》中有廣說。

無論隨教唯識、隨理唯識，或者是中觀應成派、中觀自續派，全部都承許五種法、三種自性、八識聚，以及無分別智和法界真如。依靠這幾個法，可以涵蓋所有的大乘法。

八識聚以及人無我和法無我〔二無我〕中，

札雅阿楞達[1]在《入中論》講義中指出：我和我所的法，稱為人我；我和我所以外的法，叫做法我。我和我所的法全部證悟為空性，叫做人無我；我和我所以外的法全部證悟為空性，叫做法無我。

那麼，以五法、三自性、八識聚、二無我，如何涵蓋所有的大乘法呢？

實際上，三自性、八識聚以及二無我，全部可以含攝在五法之中。有關這方面的教義，《楞伽經》中也講得非常清楚。

關於其中三自性等後面的這些法也可圓滿歸屬於五法之內的道理，應當按照此經所說來理解。

整個大乘可以包括在五法、三自性、八識聚以及二無我當中，如果再進一步歸納，後三者——三自性、八識聚、二無我則可歸攝在五法中。因此，大家一定要通達這五種法。

在這裡，米滂仁波切再三強調：大乘行人在修行過程中，一定要通達《楞伽經》的這一教言。因為大乘經論廣如大海，在大乘修行過程中，可以將所有修行教言全部歸納起來行持的，就是《楞伽經》中所講的這一教言。

下面米滂仁波切對五法作了解釋。

所謂的“相”是顯現為形、色等法之法相。

什麼叫做“相”呢？柱子等任何一法都有不同的形狀、顏色以及生、住、滅等，這叫做相。任何一個法都具有各種不同的相，也就是平時所說的法相。

而對於那一法相，借助瓶子等名稱來排除他法而耽著某某法並假立即是所謂的名。

柱子的顏色、形狀、特性、功能等，這就是所謂的法相。那什麼叫做“名”呢？具有柱子法相的這一法，憑藉“柱子”這一名稱，排除了柱子以外的瓶子、鍋、碗等其他法，而假立它自己的名稱，這就是所謂的名。

本論以“瓶子”為例，瓶子的顏色、形狀稱為相。人們說“瓶子”的時候，在建立瓶子自己本體的同時，其他的法全部遣除，這就是名。

在因明中，建立一法的同時，遣除了他法的存在，就叫做“遣餘”。

所以，從分別念角度來講，心裡面想“這是瓶子”，從而出現“瓶子”這一概念時，除瓶子以外的他法全部排除，就叫做分別念的總相。從語言角度來講，口頭上一說“瓶子”，這一語言已經對建立瓶子的本體起了作用，除瓶子以外的他法全部被排除，這叫做名稱。

每個人都有自己的名稱。比如一個人叫札西，我一說“札西”，除札西以外的其他各種各樣的人全部排除，這時，札西的本體已經建立了。與此同時，札西的人品、相貌等種種特徵，可以作為他的法相來成立。因此，外境的任何一法，都具足這樣兩種特點，而要瞭解任何一法，都

必須首先瞭解其名和相。

通過如此命名以後便可表明此法的所有相（特徵）。

比如瓶子，通過“瓶子”這一名稱，我們可以了知瓶子的顏色、形狀、功能、狀態、廠家、品質等所有的特徵。反之，如果沒有名稱，就如《楞伽經》中所說，整個世界都會混亂一片了❷。

名與相這兩者是遍計所執法，

前面講到：以五法可以涵蓋三自性、八識聚和二無我。而此處所說的名和相，實際就是三自性中的遍計法。為什麼是遍計法呢？因為名、相二者都是分別念假立的。

有人也許會想：“名”倒是可以分別念假立，比如一個人叫“札西”，也可以叫他“才讓”等等。但是，“相”怎麼樣會是分別念假立的呢？

“相”實際上也是假立的。比如我們說某一物品的顏色為白色，“白色”這種稱呼，實際是從漢語角度來講的；若從藏語而言，根本不能稱之為“白色”。或者，個別人將這種顏色執著為“白色”，但其他眾生不一定這樣執著。因此，儘管人們對於世俗中的一切法假立了各種各樣的名和相，但此二者在其本體上並非真正實有，故而稱之為遍計法。

因為它們顯現在語言、分別之有境的能取所取前，若加以觀察，則毫無真實性可言。

為什麼是遍計法呢？雖然從語言上可以這樣說，分別念面前也可以如此安立，但真正去觀察時，瓶子的名稱也好、法相也好，在其本體上根本不可能真實存在，所以稱為遍計法。

下面是五法中的第三個——分別。

執著所取境的一切心和心所的法稱為分別，

什麼叫做分別呢？比如，將瓶子作為所取境，那麼，執著瓶子的心和心所就叫做分別。也就是說，所謂的相和名是所取境，而執著相和名的心和心所叫做分別，也就是平時所說的分別念。

如果詳細分析，則有八識聚。

此處是從心和心所一體的角度而言，如果將心王和心所分開，心王可分為八種識聚，而51種心所不能包括在心王當中。《大圓滿心性休息大車疏》當中講了兩種觀點，一種是承許心和心所為一體，另一種是承許心和心所為他體。在這裡，應該是從心和心所一體、無二無別的角度來承許的。

八識聚就是依他起，這是由於它在名言中作為形形色色現

相的現基。

八識聚，也就是三自性中的依他起，名言中形形色色一切萬法的相全部是依靠八識聚而顯現的。

表面看來，上述所講的名、相、分別似乎比較好懂。但是真正思維的時候，這裡所說的遍計法與唯識宗的遍計法也不盡相同。因為唯識宗的遍計法，僅僅是指依他起所顯現的不清淨法；本論中，凡是能取所取方面的顯現，都叫做遍計法。依他起也是同樣，唯識宗認為依靠心顯現的外境也是依他起；此處，一切萬法顯現的來源應該是八識聚，這樣的八識聚實際就是依他起。

這以上，已經介紹了名、相、分別三種法。

如是內外所攝的這些法二我自性絲毫也不成立的法界即是真如。

什麼是真如呢？前面所講的內法分別以及外法名、相，此內外二者所攝的一切法，在其本體上絲毫也不成立人我和法我，這就是所謂的法界。也就是說，世俗存在的裡裡外外的法，二我於其本體上一絲一毫也不存在，就叫做法界真如。

隨同真如、遠離虛妄分別的有境——各別自證就叫做正智。

真如是指能取所取的法根本不成立，這是從對境角度來講的。那麼，從有境這一角度，聖者們各別自證的智慧就叫做正智。

最後的境（真如）與有境（正智）這兩者稱為圓成實，

這裡所講的圓成實與唯識宗的圓成實也有一定差別。為什麼呢？唯識宗承認自明自知的心識實有，在這一實有心識上根本不可能成立人我和法我，從這一角度稱為圓成實。而本論中，成實的法一絲一毫也不存在，人我和法我根本不可能存在的有境各別自證和對境法界就稱為圓成實。

有關三種自性，在大乘當中，《中論釋．般若燈論》和《入中論自釋》中都講得比較細緻。《大圓滿心性休息大車疏》第八品中講四種意趣和四種秘密時，也對三種自性作了非常詳細的闡述。對於三種自性，有時是指唯識宗的遍計法、依他起和圓成實，有時是指整個大乘所承許的三種自性。

而且，龍猛菩薩專門著有一部《三自性論》❸，其中以比喻說明了現在所講的三種自性。比如幻化師依靠石子、木板等幻化成大象，其幻化的來源——石子和木板，就是指依他起；而幻化師依靠各種零件所幻化出的大象等形象，則是指遍計法，因為遍計法正在顯現時就是虛假

的；而大象根本不存在，就是指圓成實。

龍猛菩薩針對大乘的三種自性，將萬事萬物顯現的來源——阿賴耶識，比喻成幻化師所運用的石子和木板；依靠它顯現如幻化大象般的各種能取所取，這叫做遍計法；正在顯現時，大象根本不可能存在，只不過是一種幻相而已，這叫做圓成實。對於三種自性，也可以通過這種方式進行介紹。

大家在平時遇到這類問題時，並不是僅僅看一次、想一次就通達了，而是要仔仔細細地思維，然後深深地刻在自己的心田上，以後只要需要，隨時隨地都可以浮現出來。這是非常有必要的。

這並不是說它們的本體真實成立，

此處所說的遍計法、依他起、圓成實，並非如唯識宗所講的那樣。以上已經講了五種法，前三者名、相、分別屬於輪迴不清淨的法，其中名和相屬於遍計法，分別屬於依他起；後二者正智、真如屬於涅槃清淨法，二種無我則可包括在圓成實中。

作為真正的修行人，需要依靠現在不清淨的法，最後獲得清淨的境和有境，這就是我們修行的目標。

而是從無誤本相這一角度才立此名的。

對於圓成實，有些人可能會誤解：既然是圓成實，肯定是成實的，怎樣觀察也破不了，特別堪忍、特別堅硬。

這種想法是不對的。其實從無誤本相這一角度，可以將一法的本來面目安立為圓成實。大家千萬不要認為：所謂的圓成實始終都是實有的法、堪忍的法。

三自性、八識聚、二無我，全部可以包括在五法中，以上已經對這個問題作了介紹。

下面介紹以五種法涵蓋唯識名言法以及中觀勝義法的有關道理。

由此可知：在五法當中已經囊括了唯識與中觀的所有宗義，這一點依理完全可證實。

以上所講的清淨和不清淨的五種法，可以囊括唯識宗的名言法和中觀宗的勝義法。這一點，雖然通過教證可以成立，但在這裡，米滂仁波切憑藉他老人家的智慧，依靠理證也完全可以成立。

為此，我們要領會整個大乘也僅此而已。

由於所有的法可以包括在勝義諦和世俗諦中，所有的大乘可以包括在唯識宗和中觀宗當中，而大圓滿和密法也可以包含在大乘中觀裡面，這樣一來，所有的大乘法全部都可以容納於五種法之中。

名與相所包含的外界各種各樣的顯現在外境中根本不成立實有，之所以這樣顯現完全是由於阿賴耶識上存在的種種習氣成熟所導致的，

那麼，二諦如何包含在五種法之中呢？首先應該了知，外面的各種山河大地、瓶子、柱子、圍牆、山王等，這一切名與相的顯現究竟來自於何處呢？眾生的阿賴耶上有可以成熟的習氣和已經成熟的習氣，外面的一切顯現，就是由這兩種習氣所導致的。

將這一切了知為如夢顯現，即是名言的唯識之理，

所謂的習氣，其實就是指五法中的分別。米滂仁波切將前面的三種法安立為名言，也就是唯識宗的觀點。

大家對於這些道理，一定要認認真真地思考。否則，不管是哪一節課，聽完以後看一遍就完成的話，不一定會真正通達中觀的究竟意義。但是，反反覆覆地看和思維，就會發現其中包含了許多需要了知的道理。

也就是所講的第一理，五法中前三法可歸屬於其中。

靜命論師，實際是二理車軌的創始者，依靠他的智慧，將勝義理以中觀觀點進行解釋，世俗理以唯識觀點來解釋。可以說，自古以來，真正將中觀勝義理和唯識世俗理結合起來開顯宗派的人，唯有靜命論師，這是他對大乘

佛教的一大貢獻。而米滂仁波切將靜命論師的意趣，通過這部論典進一步地開顯出來。

那麼，二理車軌中的第一理是什麼呢？名言依靠唯識宗進行觀察，這一點，五法中的名、相、分別三者可以完全包括。下面講勝義中觀理包括在五法中的後二者——正智、真如當中的道理。

如是名言中心本身儘管顯現各種現相，實際上心的自性也同樣不存在實有。

依靠阿賴耶上存留的各種習氣，雖然可以顯現萬事萬物的一切現象，但實際上，這一切現象都不可能是實法。

因此，了達從色法直至一切種智之間的萬法均是無實無生，這就是勝義中觀理或者說是第二理，五法中後二法歸屬在其內。

我們何時通達了從色法到佛陀的一切種智之間，輪迴和涅槃所攝的一切法全部遠離一切戲論、無有產生的道理，就已經通達了第二勝義中觀理，它可以包括在五法中的正智和真如之中。

表面看來，《楞伽經》的這個教證似乎比較簡單，但依靠米滂仁波切真正的智慧，既帶有創造性，又很靈活地將所有大乘清淨和不清淨的法全部歸納在這一教證之中。

我有時這樣想：《入中論》、《中觀根本慧論》雖然全部聞思了，但沒有聞思《中觀莊嚴論釋》的話，好像對中觀的知識沒有一種總結性。但是，學習這部論典以後，可以將中觀的所有道理全部歸納在一個竅訣當中。

很多道友是第一次聽聞這部法，除了前世真正對中觀很有信心、習氣成熟的人以外，恐怕有些人很難真正接受其中所講的內容。但是自己經常給別人輔導或者經常在別人面前聽聞的話，在自相續中也會對中觀逐漸生起非常殊勝的定解。這一點，一方面是依靠傳承上師的加持；另一方面，米滂仁波切的這部《中觀莊嚴論釋》的確是古今中外難尋難覓的一部非常好的論典。因此，大家在聞思時，態度一定要保持公正，這樣肯定會有很大的收穫。

這二理其實並不抵觸，

勝義理和世俗理，或者說勝義中觀宗和名言唯識宗，此二者實際是完全不相違的。

《解深密經》中云：“行界勝義相，遠離一異相，分別一異者，已入非理途。❹”

“行界”也就是指世俗法，其中，“行”包括相應行和不相應行，“界”是指十八界。

世俗法和勝義法二者，已經完全遠離了一體異體的

相，既不是一體也不是他體。比如柱子的顯現和柱子的空性，對此二者既不能說為一體也不能說為他體，《定解寶燈論》和《澄清寶珠論》中各講了四種過失❺。如果對二諦執著為一體或異體，此人已經陷入了非理的歧途。這種想法非常不合理。

正如此經中所說，既不承認一體也不承認異體、

這是從最究竟入根本慧定角度來講的。如果從名言角度而言，勝義中雖然不能說為異體，但在世俗名言中可以說為一本體異反體❻。

但是在這裡，從最究竟的角度而言，二諦不是一體也不是異體，如同水月的顯現和水月的空性，二者既不是一體也不是異體。有關這方面，《大圓滿心性休息大車疏》裡面有非常詳細的敘述。對於全知無垢光尊者自宗的有些道理，大家還是應該記住，這一點很重要。

名言與勝義二諦圓融雙運之理才堪稱為真正的大乘，

只有將名言的顯現——唯識宗所抉擇的前三種法，與勝義中的境和有境——正智與真如全部融為一體、融會貫通，才可以稱為真正的大乘。

只有真正秉持這一觀點的補特伽羅方能稱得上是名副其實的大乘行人。

什麼是真正的大乘修行人，這一點大家都應該清楚了。我們算不算一個大乘修行人？自己應該觀察。很多人說：“不要說大乘修行人，我是大圓滿修行人。”說得特別好聽。當然誰都很想“大圓滿”，但在你的相續中有沒有現和空不相違、不抵觸的見解？大家還是需要觀察。

什麼是大乘的教義呢？從空性來講，一切萬法連毫毛許也得不到；從顯現來講，悲心的妙力自現絲毫也不會遮破，每一個法的真正本體即是如此。誰如果真正通達了這一道理，就已經通達了名言唯識宗和勝義中觀宗的觀點，這時，在任何人面前都可以理直氣壯地說：“我是大乘修行人，我很厲害的……”

但是自相續中根本不具足這種見解，就說：“我已經受過菩薩戒，你看我的菩薩戒的戒本就在這裡。”包裡面拿出一個本本……，這也不能代表你就是大乘行者。或者說：“我的根本上師是無與倫比的三界導師，是第三世、第七世的某某仁波切，他老人家給我傳授過大乘佛法，所以我是大乘修行人。”這也不一定。他也許給你念了一個傳承，但在你的相續中，既沒有生起菩提心，也沒有生起唯識宗和中觀宗二理車軌的定解。這樣的話，到底是不是名副其實的大乘修行人呢？根本不是。

很多人特別喜歡好高騖遠，覺得這種至高無上的名稱非常舒服。但所謂的名稱，其實是一種遍計法，真正來講

也沒有多大的意義和價值。因此，大家還是應該成為名副其實的大乘修行人。

成為名副其實的大乘修行人並不是特別困難。因為從名言角度來講，按照唯識宗的觀點，一切萬事萬物的顯現全部是阿賴耶的一種假象；從勝義角度來講，按照中觀宗的觀點，外境的一切假象根本不可能成立，全部是空性的遊舞。對於這種空性的遊舞，通過妙觀察智可以通達，米滂仁波切說：即使凡夫地的時候，也可以顯現相似的各別自證。這樣的話，基本上算是發了菩提心的大乘修行人。

因此，米滂仁波切在這裡說：所謂大乘的教義即是如此，能夠秉持這種觀點的行人，就是真正的大乘修行人。

而在成為最初聽聞的語言、思維分別之對境的“名言中產生、於勝義中不生”，只能算是二諦雙運中的相似勝義，

我們不論是給別人講還是在自己心裡思維：“一切萬法，在名言中因緣具足時可以產生，勝義中不產生。”這種觀點只是二諦雙運中的相似勝義。

現在藏傳佛教的中觀自續派，以及漢傳佛教講般若空性和《心經》的個別人，“空空空……”，一直沉溺在單空方面，就像碗和瓶子裡面沒有水一樣，認為這就是空性。實際上，這只是一種單空——名言中有產生、勝義中沒有產生，也叫做相似勝義諦。

將它稱為相似勝義諦的原因是什麼呢？

原因是它只不過是作為世俗存在的對立面而引生出來的；

由於是世俗顯現的一種對立關係——生不存在而稱為無生，所以可以叫做勝義。那為什麼叫相似呢？在所有的四邊當中，由於只破了一個邊，因此稱之為相似勝義。

或者說，由於它屬於勝義的範疇，因而稱為相似；換句話說，它是所謂二諦中的世俗諦所觀待的對象；

中觀自續派的觀點，應該是世俗諦所觀待的對象。

也可以說它是隨同究竟勝義的相似門；抑或說，通過修習它足能摧毀無始以來久經薰染、根深蒂固之習氣所致的實執，由此也可稱為勝義。

《定解寶燈論》中也說：眾生無始以來具有根深蒂固的實有執著，認為什麼法都存在。如果我們一開始就對他宣說一切法不存在，可以將眾生相續中根深蒂固的實執全部摧毀。正是基於這一目的，中觀自續派為了破除眾生相續中的實執才宣說了這種方便門，因此，也可以將它稱為相似勝義。

為什麼叫勝義呢？因為依靠它，可以讓無量無邊的眾生獲得一定的利益。如果像中觀應成派一樣，一開始就將有、無、是、非的所有邊全部抉擇為不存在，這種觀點一

部分人可以接受，但有一部分人根本不可能接受。

《四百論》的講義中也有這樣的公案。有一位國王非常愛戀自己的王妃。有一天王妃突然暴死，具有智慧的大臣認為國王無法接受這一事實，於是首先派了一個人對國王說：“王妃的臉上起了一個仔仔[7]。”當時國事非常繁忙，國王認為起一點仔仔不要緊，並未在意。後來，大臣又派了一個人說：“王妃臉上的仔仔越來越大了，可能不太好。”國王心想：這也沒什麼大不了。接著，大臣又派人說：“現在仔仔已經破開了，非常危險。”國王這時心裡有些著急，可也不知如何是好。後來，大臣又派人稟報：“傷口越來越大了，王妃的整個頭已經變成骨頭了。”國王心想：這樣的王妃實在很難看。大臣見國王已經斷除了對王妃的貪執，於是派人說：“王妃已經死了。”國王也非常坦然地接受了這一事實。

眾生無始以來實有執著的習氣非常堅固，因此，佛陀以及諸高僧大德們，首先破除了實有的邊；當眾生逐漸接受時，才又宣說了遠離一切戲論的法門。因此，為什麼將單空稱為勝義呢？因為它具有一些殊勝的意義。為什麼又叫相似呢？因為與真正破一切邊的勝義相比較，二者之間存在很大的差距，所以才稱其為相似勝義。

【注釋】

❶札雅阿楞達，也即無畏論師。

❷《楞伽經》云：若不立名稱，世間皆迷蒙。

❸世親菩薩也作有一部《三自性論》，全論共三十八個頌。民國三十八年，由劉孝蘭於重慶依藏文譯本譯出。現收於《大藏經補編》第九冊。其中也講到：咒力幻作故，有象身現起，許唯顯現相，象實全非有！遍計性如象，依他猶象相，於彼無象事，圓成許似此。

❹《解深密經》中說：若二諦勝義中異體，則有四過：①勝義諦已成非世俗之本性；②已證勝義亦不得涅槃；③雖證勝義亦不斷貪等；④不成世俗之空，亦成非勝義之過失。因為彼等異體故。若二諦世俗中一體，也有四過：①如勝義無分，世俗亦成無分類；②如依世俗生貪等，依勝義亦生貪等；③如世俗是根境，勝義亦成六根之境；④如世俗不必尋覓，勝義亦成如爾。因為彼等一體故。

❺《定解寶燈論》云：“實相現相若互違，有二諦異四過失，實相現相非他體，有二諦一四過失。”

❻《大圓滿心性休息大車疏》云：“僅從名言上來說的話，那麼二諦既不是義同名異的關係，因為二者的體相與形式截然不同；也不是異本體的關係，因為它們無有本體並且名言中是無二無別的；又不是遮一體之異體的關係，因為二者無有分開之自性並需要在一本基中分類。所以，在名言中二諦之間是如同水與水月般一本體異反體的關係。”欲詳細了知者，請參閱《大圓滿心性休息大車疏》。

❼四川方言，也就是指小疙瘩。

第十六課

《中觀莊嚴論釋》總義當中，現在正在講中觀自續派所承認的相似勝義，這一點非常重要。在這裡，米滂仁波切通過竅訣性的方式，已經宣說了對中觀二諦進行分析的方法。

我們要明白：觀待這一相似勝義而言，也就有所謂“無生”的承認了。

觀待相似勝義而言，一切萬法並非是遠離一切承認的，因為中觀自續派有一種無生的承認。也就是說，在暫時的相似勝義中，承認一切萬法是無生的、一切萬法是不存在的，承認一種僅僅遮破有邊的法。

當然，如果來到究竟勝義觀察量的面前，它也只是對後得生起定解的一種方法而已。

從勝義觀察量的角度而言，所謂的無生或相似勝義僅僅是遠離一切戲論入定之後得中產生的定解而已。比如，中觀應成派以入定智慧將一切萬法抉擇為遠離一切戲論；在後得過程中，一切萬法可以抉擇為無有自性的單空顯現，此種相似勝義的定解，在真正入根本慧定的後得過程中也可以出現。

從真正究竟實相的角度來講，所謂由生引出的無生，也僅僅是憑藉智慧遣餘的分別影像罷了。

從入根本慧定這一角度而言，由萬法產生所引發的無生，或者萬法存在所引發的不存在，也唯是分別念遣餘而出現的影像而已。也就是說，所謂的“柱子不存在”、“柱子無生”，通過語言可以說出來，在心裡面也可以思維。米滂仁波切在其他教言中說：中觀自續派暫時抉擇的相似勝義，只不過是一種分別念。因為“瓶子裡沒有水”或者“柱子沒有產生”等，不需要獲得聖者果位，即使普通的凡夫，通過觀察之後，依靠分別念也可以了知這一道理。

從因明角度來講，瓶子無有產生、瓶子的單空出現在腦海中，僅僅是一個總相的概念，只是分別念的一種影像而已，並不是聖者的真正境界。

因此，唯有超離有生、無生等一切邊並斷絕語言、分別之諸行境的聖者極為清淨的入定智慧所照見之義，方可堪為至高無上的真實勝義，

真正獲得真實勝義的境界時，有產生、無產生等一切邊全部不存在。這樣的境界，語言無法表達，分別念無法思維，唯有依靠佛陀的如所有智才能完全照見遠離一切戲論的本體，這才堪稱為真正的勝義諦。

因此，真正的勝義諦，既不能通過語言來宣說，也無法用分別念來思維。比如智慧波羅蜜多的空性，依靠語言雖然有一些表示方法，但是通過語言根本無法表示出萬法的真正實相。就像虛空中的月亮，只能通過手指大概指一指方向而已；同樣，我們在口頭上可以說：“遠離一切言表、思所，遠離一切生住滅。”但是萬法的真正實相，依靠語言和分別念根本無法表達，這就是真正的勝義諦。

此處已經講了真實勝義諦和相似勝義諦之間的差別，了知這一點對我們的修行有很大的幫助。現在學習顯宗、密宗的很多人認為：自己已經獲得了超凡入聖的境界。但你的這種境界，就像《定解寶燈論》中所講的，僅僅是一種分別念和語言的境界，卻自認為已經獲得了至高無上的果位。

無論修大圓滿還是修禪宗，你的境界如果已經達到此處所說聖者真正勝義諦的境界，的確是值得高興的一件事。而且，在以後的修行過程中繼續護持這種境界，自相續中的一切煩惱障和所知障必定會全部斷除。

但有時候，尤其佛教教育非常少的地方，經常會出現許多奇奇怪怪的事情。很多人，自己本來不是大成就者卻自認為是大成就者，本來不是智者卻自認為是智者。在別人進行印證的過程中，自己的境界根本靠不上，還認為自己的境界非常不錯。真正來講，顯宗中觀當中已經抉擇了

一切萬法的真正實相，我們如果想獲得超凡入聖的境界，應該在這方面有一些證悟。對這一點沒有證悟的話，不過是自認為很了不起罷了，除此之外，跟其他人有什麼不同呢？

一般來講，在真正聞思修行的人當中，誤入歧途的人比較少。但是，從來沒有經過系統教育、沒有真正聞思修行的人，自心稍微有點安住的時候，就認為：我已經獲得了聖者果位，我現在非常了不起。這種想法非常不合理。

我們應該首先了知真實的勝義諦，之後不管聞思還是抉擇見解，全部都是往這個方向努力。比如，在一個十字路口，我們知道哪條路才是自己真正要走的路之後，只要毅力沒有減少，一直精進努力地修持下去，這一世不證悟就下一世，只要打下很好的基礎就可以。但如果方向完全錯了，卻自認為已經到達目的地的話，那肯定是不合理的。因此，大家一定要分清楚什麼才是真正修行的道。

有人也許會想：中觀所講的真實勝義諦、相似勝義諦，對我來講有什麼用呢？

一般來講，對修行和中觀的甚深含義沒有理解時，任何法都用不上。不要說中觀的道理，即使《大圓滿前行》中所講的“人身難得”、“壽命無常”，對修行不好的人來講也是根本用不上；但對修行比較好的人來講，每一個道理都是對治煩惱的最殊勝竅訣，如果能夠按部就班地如

理修行，肯定會現前相應的境界，這一點不必有絲毫懷疑。

觀待這一真實勝義而言，也就不存在任何承認了。

米滂仁波切在《定解寶燈論》的“中觀有無承認否”這一問題中，講了很多這方面的殊勝道理。因此，如果將《定解寶燈論》與《中觀莊嚴論釋》結合起來學習，裡面的很多竅訣確實可以起到相輔相成的作用，這樣也非常便於自己的理解。

那麼，從中觀自續派暫時承認的勝義角度來講，可以說中觀有承認；但從聖者的入根本慧定角度來講，中觀無有任何承認，就像龍猛菩薩在《回諍論》中所講：“我無承認故，我即為無過。”當然，這也是從抉擇見解的角度來講的，因為龍猛菩薩肯定會承認自己降生的地方，或者他在《中觀寶鬘論》中所講的因果法等肯定是承認的。但在抉擇見解的時候，依靠抉擇空性的因——不共四大因和共同五大因，一切萬法一絲一毫也無有承認。

由於相似勝義與真實勝義接近並一致，因此也可以算在勝義的範圍中，即稱為隨同勝義。

為什麼將相似勝義也稱為勝義呢？暫時來講，相似勝義與真實勝義二者之間有很多相同之處，最後，所謂的相似勝義也要歸入到真正的勝義當中。

比如，中觀自續派暫時抉擇了單空，但是，《中觀莊嚴論》在後面也講到：最後，所有的邊都需要破掉，一定要獲得遠離一切戲論的境界。

相似勝義與真實勝義暫時來講比較接近，究竟來講完全一致，因此，可以將其算在勝義的範圍中，也可以將這種境界稱為隨同勝義、相似勝義。

我們務必要清楚，通過修持這一法理而有親身體會的補特伽羅，觀待後得的承認方式無論是取應成派還是自續派等任何名稱，實際上證悟的高低無有塵許差別，

這一點非常關鍵。一切萬法，究竟來講是遠離一切戲論的，暫時也可以抉擇為相似的勝義。這種相似勝義，也是聖者入根本慧定後得時的一種境界。

對於這一法理，大家通過精進修持以後，最好有一種切身體會。當然，已經證悟大圓滿或者證悟中觀教義的人，他肯定對這一點會有實修實證的親身體會，這時，他不一定要從理論上去理解。或者，雖然沒有真修實證，但在理解方面獲得領悟也是可以的。

比如，我們學習《中觀根本慧論》的過程中，我認為：大多數金剛道友，應該從理論上真正領悟了從色法到一切智智之間的萬法皆為空性的道理。這是最究竟的角度而言的。然後，暫時為了引導個別眾生，也可以抉擇一種

相似勝義，就如前文所講的，對於如幻如夢的境界有一種親身體會。

如此一來，在形象上，你取中觀應成派的名稱也可以，取中觀自續派的名稱也可以，從究竟證悟方面，二者無有微塵許的差別。中觀應成派的月稱論師，一開始就以中觀因抉擇萬法皆為空性；而中觀自續派的清辨論師，首先抉擇暫時的單空，然後抉擇究竟的勝義。那麼，他們在證悟的高低上有沒有差別呢？沒有任何差別。只不過是為了度化不同根基的眾生，有些大德示現為應成派的論師，有些大德示現為自續派的論師。

在藏地，很多高僧大德顯現上也是暫時先抉擇單空，也有些暫時抉擇他空，也有些論師直接站在中觀應成派的角度進行抉擇。實際上，這些高僧大德已經完全通達了中觀應成派的究竟勝義諦，這樣一來，暫時在顯現上無論如何示現都是可以的，誰也不會說：月稱論師已經完全通達中觀的教義，而清辨論師根本沒有通達。不會有這種說法。

所以，從修行人的角度來講，在後得時，語言上怎麼說都可以，說你有修證也可以、沒有修證也可以。最關鍵的是，要在自相續中真正對中觀的法理有所認識，這一點非常重要。這個時候，別人說你“修行好”、“修行不好”，或者說你是唯識宗、中觀宗、藏傳佛教、漢傳佛

教，無論怎樣稱呼都是無所謂的。因為你已經真正對中觀法理具有根深蒂固的定解，無論多少智者來到你面前，都不會輕易摧毀的。

都已達到了聖者所照見的境界，這一要點完全一致。

不論是中觀自續派還是中觀應成派，只要從親身體會中真正通達了中觀的究竟要義，這個人就已經獲得了聖者所見的境界。這樣一來，中觀自續派、中觀應成派，或者漢傳佛教、藏傳佛教、北傳佛教，不管你是什麼樣的宗派，都沒有任何差別。但沒有證得這一點的話，無論取上多麼冠冕堂皇的名稱，實際都無有任何利益。

正因為這一點極為關鍵，所以在下文講必要時還有略述。

“造論四法”是指必要、必要之必要、所說內容以及關聯。在下文專門講必要時，米滂仁波切還會繼續闡述對中觀見解獲得親身體悟的重要性，所以在這裡暫時不作廣說。

聖者這樣的入定智慧之因，唯有無誤通達二諦，除此之外別無絲毫他法。

聖者入定時能夠照見一切萬法的本體，很多人都認為：能照見一切萬法本體的境界的確非常不錯。那麼，獲得這種入定智慧的因是什麼呢？應該依靠什麼樣的方式來獲得這種境界呢？

這裡說，應對勝義諦和世俗諦無誤地通達，除此以外，別無他法。

譬如說，燧木與燧墊沒有兼而具足，以其中任何一者也不可能生火。

《澄清寶珠論》和《定解寶燈論》中都引用過這個比喻。世間上，通過燧木、燧墊二者互相磨擦以後可以生火，如果其中一者不具足，所謂的火也就根本不可能生起來。同樣，我們的相續中要獲得聖者的根本慧，就要對二諦無誤地了知，缺少其中任何一者，都不可能獲得真正聖者的境界。

同樣的道理，如果沒有將二諦融會貫通，那麼根本不會對離四邊戲之義生起定解，不管口頭上再怎麼說超離言思，也只是像外道修不可言說的我一樣，

此處說，如果未將勝義諦和世俗諦融會貫通，就根本不可能獲得遠離四邊的境界。《定解寶燈論》中說："若未生起妙定解，豈能滅盡劣增益？若未滅盡劣增益，豈能滅除惡業風？若未滅除惡業風，豈能斷除惡輪迴？"所以，一定要對勝義諦和世俗諦融會貫通的道理生起定解。

有關如何生起定解的問題，前面已經作了論述，下文還會詳細介紹。如果沒有生起定解，即使口頭上說："我現在修大圓滿，我已經獲得了遠離一切戲論的境界。"禪

宗、《華嚴經》、大圓滿中比較甚深的詞句，經常在口頭上給別人講，自己心裡也是特別舒服，然後說：“沒有因果、沒有所作所為，什麼都沒有。”口頭上一直這樣說。但是到了中午的時候，如果不吃飯的話，你的肚子肯定會抗議，你的境界在這時候一點也用不上。這樣一來，不管口頭上說得如何天花亂墜，實際上，與外道所修不可言說的我無有任何差別。

不可能以各別自證智慧得到正法的奧妙內涵。

本來，依靠各別自證可以了知一切萬法的奧妙內涵，可以獲得一切萬法的甚深真相。但如果沒有生起定解，所謂的各別自證也就根本不可能得到。各別自證如果沒有得到，真正通達萬法真相的境界就更說不上了。

因此，只有通過修成不離正理的聞思慧眼而生起定解，方可進一步修證其義、獲得體悟。

這是最好的途徑、最好的辦法。我們需要依靠什麼來獲得體悟呢？唯有修成不離正理的聞思慧眼並生起定解。米滂仁波切在很多論典中都強調：聞慧和思慧這兩個慧眼必須具足，如果不具足這二者，所謂的修行也已經成了盲修瞎煉。正如薩迦班智達所說：不具足定解的修行，完全成為轉生旁生或者轉生無色界的因。因此，一定要獲得不離正理的聞思慧眼及定解，這樣才能真正獲得遠離一切戲論的境界。

因此，大家在平時修行的過程中，一定要次第性的修行，首先修加行，之後再修生起次第、圓滿次第或者大圓滿、大中觀的修法。實際上，不管哪一種修法，都是摧毀自相續煩惱的因。然而，這種修法必須與聞思的智慧相結合，這一點相當重要。否則，從來沒有聞思過的人，暫時出現了一些境界，但是無法對這些境界作出正確的取捨，而且過於執著這種境界的話，最後很可能導致非常可怕的一些行為。

相反，尚未生起定解只是雙目圓睜、喋喋不休地講說離邊、離言的人士恐怕僅僅是耽著字面夸夸其談而已。

相反，沒有定解的一些人，經常說“我修得如何如何”，然後把遠離世俗之類的言詞掛在口頭上，這只是耽著詞句而已，沒有多大的意義。

現在世間上的很多人，既不聞思也從來沒有修持過，只是作了皈依，然後就認為：“我如何如何，我正在修什麼什麼，我的上師如何如何。”實際上，他的相續與凡夫沒有任何差別，這種人是非常可笑的。

如果依此便可以根除三有，那麼口口聲聲說諸多一味平等的密行外道徒等，依靠此道為什麼不得解脫呢？

這些人在自相續中，對於空性和悲心從未生起任何定

解，每天夸夸其談就認為就可以依此斷除輪迴、斷除三有的根本。那麼，密行外道徒等也經常在口頭上高談闊論：“法界平等無二、解脫、貪嗔癡無自性……”諸如此類的說法，為什麼不成為解脫之因呢？應該成為解脫之因。但這是不可能的。為什麼呢？因為他們不具足真正毀壞輪迴根本的智慧和力量，因此，根本不可能摧毀三有的根本，根本不可能獲得解脫。

所以，大家應該反反覆覆地觀察。有些人語言上講得真的很漂亮，但在自相續中有沒有生起萬法空性的見解？如果真正生起了空性見解，這種力量是非常強的。就好像一鍋牛奶中加入一點優酪乳時，所有的奶都會變成優酪乳一樣。輪迴的種子雖然非常頑固，但只要具足了一點一滴的空性智慧，依靠這種強大的力量，從此以後，輪迴的種子根本起不到任何作用。

但是，這種空性智慧的種子，需要依靠真正的善知識、真正的傳承，才能在自相續中如理如實地播下去。否則，現在很多人認為：我能夠看見什麼、聽見什麼。把這一點作為修行中最主要的目標，總是在想：我已經修了這麼長時間，怎麼還看不到？怎麼還聽不到？這樣想沒有任何意義。

第十七課

《中觀莊嚴論釋》總義當中，前面說：二諦融會貫通的境界，一定要在每個修行人的相續中生起來。否則，與密行派等外道無有多大差別，因為在他們的文字上，或者導師開示的過程中，也經常會出現不可思議的我、超越法界等類似的言詞。因此，對佛教本有的殊勝特點，大家一定要清楚。

由此可見，唯獨依照廣大宗軌將名言與勝義的無垢觀察量二理平等圓融的智慧火才能將二取所知的乾薪焚毀無餘，從而安住於離邊等性之法界中。

作為一個修行人，二諦融會貫通的境界應該是我們的嚮往或者說是修行的目標。也就是說，甚深中觀派的勝義量和廣大唯識派的名言量，唯有依靠這兩種無垢觀察量平等圓融的智慧火，才能將眾生各種各樣分別念的能取所取全部焚毀無餘。

大家在聞思的過程中，首先應該將萬法抉擇為空性，了知名言中的一切萬法都是假立的、非為真實存在。

作為修行人，在社會上與各式各樣的人交往，或者在生活中遇到各種複雜的外境時，一定要專注到自己的內心當中，了知不論是痛苦還是快樂，這一切的一切都是自己的內心所造，這時，外面的世界也會如藍天一樣廣大。這

是名言中從萬法唯心的角度來講的。

現在的快樂、痛苦等各種各樣的遭遇，依靠勝義量進行觀察時，全部都不存在，是遠離一切戲論的。而名言中，一切萬法均為假立，是以自己的分別心造作出來的。

這兩種定解，在凡夫薄地時也可以在自相續中相似生起。之後，對上述兩種定解逐漸修持，達到一定程度時，現在能取的心識和所取外境的各種景象的乾薪，全部都會被焚毀無餘，最終真正現見遠離一切戲論的法界本來面目。

因此，大家也不要認為：中觀遠離一切戲論的境界，對我來講是遙不可及的。米滂仁波切在很多中觀竅訣中都說：對普通凡夫而言，這樣的境界也可以相似修持。

正像燧木與燧墊磨擦生火最終它們二者本身也被燒盡一樣，以二諦圓融一味的智慧火最後也會焚燒分開耽著二諦的分別，

首先，燧木與燧墊通過磨擦生起火焰，到最後，火焰也會將燧木與燧墊二者全部焚燒殆盡。那麼，火焰的來源是什麼呢？就是燧木與燧墊。可是到了最後，火焰也會將燧木、燧墊全部燒毀。

同樣，依靠觀察勝義諦和世俗諦的兩種分別念，可以出現一地菩薩或者佛地的智慧火焰。這時，相當於燧木與燧墊的勝義諦的執著和世俗諦的執著，也會被全部燒盡。

因此說，觀察勝義諦與世俗諦的分別念會自然而然滅盡，怎樣滅呢？依靠這兩種分別念可以出現真正的智慧，依靠這種智慧之火，可以將分開二諦的兩種執著全部焚燒，也就是說，對勝義諦與世俗諦的兩種執著全部都會滅盡。

進而真正安住在不偏墮現空任何一方、遠離一切所緣之邊的法界中。

將二諦的執著全部滅盡以後，最後將真正達到不偏墮於任何一方的境界。也就是說，既不單獨墮於空或者涅槃的邊，也不會墮入僅僅是顯現或者輪迴的邊，真正安住於“現即是空、空即是現”的殊勝境界中。

以前的諸佛菩薩們都已經達到了這種境界，現在世間上很多非常了不起的大成就者們，也已經達到了這種境界。

《般若攝頌》中云：

此處《般若攝頌》的個別詞是按照藏文原義翻譯的，與漢文版本可能稍微有點差別。

“一旦有為無為黑白法，以智慧析塵許不得時，於世間界趨至智慧度，猶如虛空絲毫亦不住。”

通過真正的修行，最後可以獲得一定的境界。這時，

對於一切有為法、無為法，或者黑法的惡業和白法的善業，以般若空性的智慧進行分析時，連微塵許的法也是得不到。這種修行人，已經到達真正智慧波羅蜜多之彼岸了。如此殊勝的智慧就相當於虛空一樣，不需要依靠任何處，正如《寶性論》中說：四大依賴於虛空，而虛空何者也不依靠❶。同樣，智慧波羅蜜多是依靠聞思修行獲得的，智慧波羅蜜多真實現前時，不需要依靠任何法，不依靠也是一種境界。

這方面的有些道理，作為凡夫的時候其實也可以如是思維，但還有一些道理，我們現在還不能如實了知。就好像讀一年級的小學生，無論老師如何對他講解大學課本的內容，作為小學生仍然很難理解。因為他的心還沒有成熟，根本無法接受這種知識。雖然接受不了，也應該發願：我現在雖然不懂，但我長大以後一定要通達這種智慧。這種智慧多麼深奧啊！同樣，真正一地菩薩和佛陀不可思議的境界，現在凡夫的分別念根本無法容納。但是自己應該有一種發願：我一定要精進聞思修行，將來終有一天，願我現證這種境界！

又云：“如是奉行明智之菩薩，斷除貪執於眾無貪行，

所謂的“明智”，有些論師解釋說：斷除煩惱障稱為明，斷除所知障稱為智。

像這樣奉行明與智的菩薩，已經完全斷除了貪執，對眾生也是無有任何貪執，如此而行持。

如日離曜燦然昭然住，如烈火焚草木及森林，諸法自性清淨普清淨，

此處運用兩種比喻來對上述境界進行說明。

“如日離曜❷燦然昭然住”，也就是說，太陽在離開了日食的危害以後，會顯得更加耀眼奪目，它所放射出的光芒也是非常燦然。同樣，遠離了一切煩惱障與所知障之雲霧、真正到達佛的境界時，他的智慧就如同璀璨的太陽一般昭然而住。這是從斷除煩惱障和所知障的角度進行比喻的。

上面這個比喻是從斷證功德中“斷”的角度而言的。那麼，從“證”的功德來講——“如烈火焚草木及森林”。在獲得了圓滿的盡所有智和如所有智時，世間上一切不清淨的能取所取的草木全部被焚毀無餘，這樣一來，一切萬法的自性“清淨普清淨”。

“清淨”是指遠離煩惱障，“普清淨”是指遠離所知障。或者從自性住種性清淨和暫時離垢清淨的角度來講：每個眾生相續中都具足佛性如來藏，也就是自性住種性清淨；而釋迦牟尼佛已經遠離了一切暫時的客塵垢染，因此稱為離垢清淨。其中，“清淨”是指自性住種性清淨，

“普清淨”是指離垢清淨。

菩薩如若證悟智慧度，不得作者不緣一切法，此乃般若度之殊勝行。”

如果菩薩已經獲得或者已經到達此種智慧度時，既無有任何作者也不緣一切法，這就是智慧度的殊勝行為。

此境界唯一是遠離四邊戲論各別自證智慧的行境，而無法言表、不可思議。

這種真正遠離一切戲論的各別自證境界，唯一是諸佛菩薩之行境。

《華嚴經》中云：“猶如空中之鳥跡，極難言說無法示，如是菩薩之諸地，以意心境不可知。”

《華嚴經》中的比喻講得非常清楚：我們獲得了一地菩薩或者佛地的境界以後，對於這種境界無法用語言來詮表，也無法以其他任何方式來表示，就如同虛空中飛禽遠飛之後，牠的腳印始終於何處也無法尋覓一樣。

一地以上諸佛菩薩的這種境界，凡夫依靠語言和心識根本無法測度。因此說，一地菩薩和二地菩薩之間的差別，以凡夫的心識進行衡量時，就如同盲人摸大象一樣，是非常困難的。凡夫始終認為：一地菩薩和二地菩薩的境界，似乎沒有任何差別。以前有很多論師也是這樣說的：

一地菩薩和二地菩薩乃至佛地之間，從法界真如的角度來講無有差別。

當然，從法界真如的本體上來講，無有任何可分的。但在《讚法界論》等很多論典中說：從有境智慧或者從遠離垢染的角度，一地菩薩、二地菩薩與最後佛地之間所見到的法界，在明、增、圓滿三個方面應該是有差別的。也就是說，有越來越明顯、越來越增上、越來越圓滿的差別，就好像在很遠的地方和在很近的地方雖然看到的是同一根柱子，但於遠處所見的柱子是模糊不清的，而越來越接近時，柱子上的花紋等也會越來越清晰地見到。

雖然是同一根柱子，但由遠及近的所見卻存在越來越明顯等差別。同樣，從法界角度來講，一地菩薩和十地菩薩所見的境界無有任何差別；從有境角度來講，由於有境越來越接近法界實相，在所見方面也出現了越來越明顯、越來越增上、越來越圓滿的差別。

因此，有時候通過文字或者比量方式，對於佛和菩薩的入定境界進行衡量或者辯論……有些人用兩個手指辯論、有些用三個手指辯論、有些用拳頭來辯論……無論如何，作為凡夫想要尋找佛和菩薩的智慧行境的話，就如同盲人摸大象一般，僅僅依靠語言和心識實在是很難尋找的。

意思是說，諸位聖者由獲得法界明現境界的不同而逐步跨地，最終現前遠離所有二障的法界，

雖然說此時現前遠離二障的法界，但實際上，此時真正的煩惱障早已斷除。有些論師說：煩惱障在七地菩薩的時候斷。有些論師說：煩惱障是在八地菩薩的時候斷。其實二者無有差別，在第八地菩薩時，所謂的煩惱障早就已經斷完了，到佛地時，真正的二障是根本沒有的。

既然如此，為什麼很多經典中說佛地時斷除二障呢？

可以從兩方面來解釋。一方面，八地的時候煩惱障早已經斷完，因此在佛地時也可以如此稱呼；另一方面，煩惱的習氣和真正的所知障，唯有在十地末尾依靠金剛喻定全部斷除，由此才現前佛地，因此，也可以說佛地時斷除二障。

誠如《廣大遊舞經》中云：“深寂離戲光明無為法，吾已獲得甘露之妙法，縱於誰說他亦不了知，故當默然安住於林間。”

“深寂離戲光明無為法”，遠離一切相狀，叫做深；遠離一切分別念，叫做寂；遠離一切有無是非的邊，叫做離戲；如來藏自性光明，一切功德全部圓滿，即是光明；是遠離一切因緣所作的大空性，所以是無為法。

佛陀在金剛座現前成佛時，獲得具有這五種特性的大光明境界，他所覺悟的是凡夫分別念根本無法想像的一種境界。佛陀說：“我已經獲得了滅除世間一切生老死病等

痛苦、如甘露妙藥一般的殊勝法要，但是這種境界，無論對誰宣說，他也不可能了知，因此我應當默默地安住於森林當中。”

很多歷史書和中觀論典中說：佛陀當時不傳法有兩個原因。一個原因是，由於這個法特別深奧，很難找到真正的所化根基，因此，不能隨隨便便給別人傳講。還有一個原因是，佛陀證悟這種境界以後，如果隨隨便便給別人傳，很難顯示出佛法的真正價值，因此也沒有傳法。

現在有些世間人也是如此：“這個珍寶特別特別珍貴，我不願意賣、 不願意賣。”他越是這樣說，很多人就越想買。有些上師如果隨隨便便說：“你們過來吧，我給你們講法。”這樣的話，很多人都不想聽。但是上師說：“我現在給誰也不傳法了。”然後停兩三天課的話，大家都覺得：佛法是很珍貴的，這樣肯定不行，我們還是應該去請法。

所以，釋迦牟尼佛獲得這種境界時，一開始說不傳法，後來，通過梵天和帝釋天的請求，佛陀才開始廣轉法輪，其目的就是為了顯示出佛法的珍貴。

這以上，對於菩薩和佛所證悟智慧波羅蜜高深莫測的境界的本體描寫得非常清楚。

歸納而言，要明確瞭解修行三世諸佛菩薩之來源的智

慧波羅蜜多的方法，即在薄地凡夫時先以聞思斷除增益，再唯一平等安住於正理引發的殊勝定解中。

我們現在凡夫薄地時一定要清楚什麼呢？一定清楚，三世諸佛菩薩的來源就是智慧波羅蜜多，有關這方面，《金剛經》當中講得非常清楚。那麼，想要獲得這種智慧波羅蜜多，在凡夫地時應該怎麼做呢？米滂仁波切說，首先必須要有序地聽聞，然後不斷地思考，這一點必不可少。

現在很多道場根本沒有聞思的傳統。尤其有些大城市裡面，人口非常多，所謂的佛教徒也很多，但其中真正聞思的人，暫且不說長期聞思，即使一個月中聞思殊勝法要的機會也是沒有。有些地方雖然有一點聞思，但是這種開示，可能傳講者自己也不具足傳承，只是像世間人上課一樣大概講一講。佛法是非常深奧的，就這樣隨隨便便講一講肯定不行的。

因此，在座的道友應該發願：在有生之年中，自己只要有一點能力，一定要度化無量無邊的可憐眾生。實際上，每位道友身邊都有一些可憐的眾生，有些根本不信佛教，有些雖然信佛教，但是根本不知道所謂的佛法是什麼。

很多人認為：所謂的佛法就是放一點音樂、辦一個皈依證。這樣的話，我就已經是佛教徒了。上師也是這樣告

訴弟子，弟子也是非常愚蠢，根本不去探索佛教的真正內涵。

實際上，作為真正的佛教徒，首先需要通過聞思斷除自相續中各種各樣的懷疑、增益、邪見分別念。之後，就如米滂仁波切在《定解寶燈論》第四個問題——“觀察修或安住修”中所講的那樣，最初要如理如法地觀察，中間觀察和安住輪番而修持，最後安住於自己所得到的智慧當中。這是非常殊勝的一個竅訣。

因此，首先一定要通過有序的聞思，斷除自相續中的增益懷疑。為什麼很多論師對藏地的和尚宗非常反對呢？作為普通的凡夫，連一般的佛教基本知識都不懂，一開始就“如如不動地安住”，將一切世俗的積累資糧、修行善法全部都斷了，這樣肯定是不行的。作為凡夫，最初一定要通過聞思斷除增益，中間在以聞思引發的定解當中自然安住，比如對“輪迴痛苦”、“壽命無常”等，通過聞思完全了知這一道理以後，就應該反反覆覆地觀修輪迴痛苦、壽命無常。觀空性也是如此，首先依靠《中論》等論典中所講的各種方法，將一切萬法抉擇為遠離一切戲論的空性，然後就應該如理如實地再再觀修。

觀空性的功德是非常大的，有關這方面，在《竅訣寶藏論》中講得非常清楚，因此大家對這一點應該生起定解。

如是二諦的安立並不是各自派別的觀點，

此種安立二諦的方法，並不僅僅是唯識宗或者中觀宗任一者的觀點，而是大乘宗派所共許的。

而是大乘共同的通衢大道，因為除了承認諸法自性空、名言萬法唯心造這一點外，否認一切他因。

現在我們真正要修行，只有兩種途徑：一是如中觀派那樣將萬法抉擇為空性；一是像唯識宗所承許的，名言中萬法都是唯心所造。除此二者以外，作為大乘修行人對於其他任何因都可以不承認。對此觀點，米滂仁波切在這裡以竅訣性的方式介紹得非常清楚。

關於此理，

對於萬法皆為空性的道理，在很多中觀論疏中介紹得比較清楚，所以此處未作詳細說明。而有關萬法唯心造的道理，在此，米滂仁波切引用《楞伽經》的兩個教證進行宣說，通過第一個教證講述了外境不存在的道理，通過第二個教證，則講到了一切萬法的作者就是心這一教義。

《楞伽經》中云：“無始心薰染，心如影像般，縱現外境相，如實見境無。” 此偈已說明外境不存在唯識之理。

一切眾生從無始以來就是以心的習氣來薰染的，就像鏡子中顯現影像一樣，在心的分別念面前雖然可以顯現各

種各樣的景象，然而，真正去觀察時，一切外境的本體一絲一毫也不存在。

又云：“餘說數取趣，相續蘊緣塵，自性自在作，我說唯是心。❸”這一頌明確地指出了萬物無有其餘作者，唯一是心所造。

從外道到佛教之間，對於一切萬法的作者，有人我、人我的相續、蘊、四大，以及塵、主物、自在天等各種各樣的說法，但諸如此類的種種說法都是不合理的。佛陀說：一切萬法的作者，唯一是心。

按照後面的觀點，具有形形色色顯現的這個無始無終的三有輪迴並非是無因無緣自然產生的，

按照萬法唯心造這一觀點，應該可以承認，現在無始無終的、形形色色的輪迴顯現，其來源是什麼呢？並非如外道所承認的從無因無緣中自然產生的。

而能作為此因者根本不是外道所許的時間、微塵、自在天、我等其他作者，

有些外道說，現在萬事萬物的作者是時間。勝論外道認為一切萬法是由常有的微塵所造，現在的物理學家和天體學家的觀點也與此觀點非常相似。而裸體外道等認為，萬物的作者是大自在天。密行派等外道則認為，萬法是由

神我造作的。

而唯一是由自心所出生的，

但這些都是不合理的。唯一合理的說法是什麼呢？就是由自己的心識產生的。

僅僅從這一點來講，可以說內道佛教大乘宗軌無有分歧。

“萬法唯心造”這一觀點，在整個大乘佛教中無有任何分歧。不僅唯識宗承許萬法唯心造的觀點，包括中觀應成派在內的所有中觀宗，對這一觀點也是承許的，如月稱論師在《入中論》中說：

月稱菩薩也親言：“有情世間器世間，種種差別由心立，經說眾生由業生，心已斷者業非有。”

有情世界和器世界各種各樣不同的差別，全部是由心來安立的。而《百業經》等很多經典中說：一切眾生都是跟隨業力所顯現的。此處所說的“業”，並不是說完全由業作為主因，而是在業的輔助下，依靠心識這一主因才得以產生的。

否則，如果認為主要由業產生的話，那與裸體外道無有任何差別了。講《俱舍論》的時候我們也說過：有些佛教徒，認為現在的一切好、壞現象都是業力現前——頭痛是業力現前、快樂也是業力現前。這也不一定，有些的確

是業力現前，但有些只是暫時出現的違緣，有關這方面，在《俱舍論》中分為四種類別作了詳細講述。

因此，業只是一種輔助的緣，而心才是造作一切萬法的主因。如果通過人無我和法無我的智慧完全斷除了凡夫分別心，所謂的業也就不可能再有。

假設誰說世間的這一切顯現不是由自心所生的話，那麼就必須承認它的因是除心以外的他法，倘若如此，就已認可補特伽羅的心束縛或解脫輪迴的一個其他因，這無疑已經墜入外道宗派裡了。

在這個世界上，一切萬法如果不是由心所造，而是由其他法所造的話，那麼，一切萬法的來源究竟是什麼？是像外道所許的由主物所造，還是由其他什麼法來造的？

作為佛教徒，暫且不提大乘，即使小乘有部宗和經部宗，也根本不承認除心以外的其他作者。這一點，大家應該很清楚，《俱舍論》第五品中，第一句頌詞就是“有之根本即隨眠”，亦即三有的根本就是貪嗔癡等隨眠煩惱。法王如意寶以前在講《中觀莊嚴論釋》時，也曾專門引用《俱舍論》的這一教證進行說明。因此，所謂的解脫和束縛全部是從心的角度來講的，並不是以其他法來安立的。大家應該清楚了知，一切萬法的作者應該是心，除心以外，如外道所許的上帝、萬物製造者等一概不能承認。

所以，無有其他作者且外境不存在唯是心之現相這一觀點也需要漸進而成，

這種觀點，我們也不可能一開始接觸就承認。尤其沒有皈依的時候根本不可能承認，即使到了學院，最初兩三天也不可能承認；聞思一兩年之後，很有可能還是無法接受。《楞伽經》中雖然說了萬法唯心，但究竟是怎麼樣的啊？但是，逐漸學習唯識宗的觀點，再學習像《中觀莊嚴論》之類的論典，你的相續中的確會生起：外境沒有一個是真實存在的，萬法確實是唯心所造。尤其對於全知無垢光尊者和米滂仁波切的教言逐漸熟悉以後，在你的相續中，萬法唯心造的觀點輕而易舉就可以成立。

承許名言為唯識的此觀點成立是大乘的總軌。

此處再三強調：千萬不要以為萬法唯心的觀點僅僅是唯識宗的觀點。實際上，這是中觀、唯識整個大乘之總軌。

這時，有人提出這樣的問題：

有人心中不免會生起這樣的疑問：那麼，具德月稱論師等為什麼沒有如此安立名言呢？

他們這樣想的：一切萬法唯心的觀點，如果整個大乘都可以承認的話，那月稱論師為什麼在《入中論》中遮破

萬法顯現為心，還有清辨論師、聖天論師等為什麼沒有如此承認呢？

這一點不是很困難的，因為他們不是瑜伽中觀的緣故。對這一問題可以如此回答：

在相應上述的真實勝義聖者根本慧定的行境進行抉擇時，現有輪涅的一切法在不經任何觀察的情況下只是按照世人的所見所聞作為所量就已足夠了，

月稱論師在《入中論》中，並未承許萬法唯心造，因為此論中主要是抉擇符合聖者根本慧定之行境。也就是說，通過中觀的不共因將一切萬法抉擇為空性。在觀察勝義諦的過程中，萬法唯心造也好，萬法不是唯心造也好，諸如此類的名言一概不承認。所有的名言，全部按照世人所承認的而如是承認就可以了。

但有些人說：中觀應成派自宗無有絲毫承認，全部是觀待他人而成立的。這種觀點是非常不合理的，《定解寶燈論》中已作了詳細破斥，並且說：“如是因或道中觀，二諦承認均自宗，並非勝義作自宗，世俗諦則推予他。❹”

因此，在抉擇聖者根本慧定的過程中，不需要任何承認。名言中，在未經任何觀察的情況下，世間人如何承認，自己也如是承認。當然，所謂的世俗也有兩種，一種是倒世俗，一種是正世俗，我們應該按照正世俗所承認的

說法來承認，並不是像外道那樣，承認常有自在的我或者柱子是常有的；也並不是說，順世外道不承認業因果，或者世間上不學佛教的人如何承認，月稱論師也如何承認，不是這個意思。月稱論師在抉擇世俗諦時，按照世間無損害的五根識承許的那樣去安立名言，而並非跟隨世間的瘋狂人而承認。

並不必因為這一切本來安住於遠離四邊戲論的緣故，而憑據宗派的觀察對現相名言深入細緻加以分析。

一般來講，此處應該分兩種情況，一個是細中觀，一個是粗中觀。月稱論師在解釋粗大中觀的時候，對於萬法顯現唯心的觀點進行了遮破。而在解釋細微中觀、瑜伽師修心的中觀時，萬法唯心的觀點在建立。對於這種觀點，清辨論師在《中觀寶燈論》中講得非常清楚，他說：龍猛菩薩、聖天菩薩和月稱菩薩都承認唯識的觀點，我自己也如是承認。

清辨論師的《中觀寶燈論》在印度非常出名，在藏文當中有。我原來想把它翻譯成漢文，但是翻譯之後有沒有人看也不知道……因此，在抉擇細中觀時，對於萬法唯心造的觀點，即使月稱論師也是應該承認的。

對於這些顯現，以語言、分別來衡量而說有、無、是心、非心等等，無論是肯定哪一方，在實相中都是不成立的，

月稱論師在抉擇究竟勝義實相的見解時，不論有、無、是、非等任何法，在這一見解中都是不可能成立的。這時有沒有必要承認萬法唯心造的觀點呢？沒有必要承認。

以如是勝義觀察理的應成量便可推翻反方的顛倒妄執。而〔應成派〕自宗認為，任何有相的所緣都是不存在的，所以不管如何承認一概予以拒絕。

月稱論師講《入中論》的時候，對於其他人所承認的共生、他生、自生或者萬法唯心等所有觀點，全部依靠應成量一一推翻，其自宗無有任何承認的原因就在於此。

【注釋】

❶《寶性論》云：地者依於水而住，水則依於風而住，風復依於虛空住，虛空不依地等住。

❷曜：即曜王，指羅睺羅。

❸最初的翻譯稿中，上師仁波切按照藏文將此譯為：人相續及蘊，緣如是諸塵，主物自在天，作者唯心立。之後於校正修改之際，將此更換為與漢文版本能夠對應的文字。

❹詳見米滂仁波切《定解寶燈論》的第七個問題——中觀有無承認否。

第十八課

《中觀莊嚴論釋》總義當中，前面已經講了，按照中觀應成派的觀點來講，任何相之所緣都不存在的緣故，任何法都不承認。也就是說，中觀應成派在抉擇見解時，一切萬法皆不承認，這就是他們的究竟觀點。

在這一問題上，對於有、無等任何方面的立宗，無需分開二諦即可一一駁倒。

中觀應成派在建立自宗時，拒絕一切承認。大家應該清楚，一切萬法如果存在一種真實的自相或有產生、無產生等，中觀論師在抉擇正見時也可以承認，但是萬法無有任何真實體相的緣故，也就根本沒辦法承認。比如說，一個人從未偷過任何東西，那麼，因為你自己是清清白白的，根本沒做過任何壞事，別人無論如何指責你也沒什麼可承認的。

在辯論場當中，有關中觀應成派有無承認的話題，對學過因明和中觀的人非常重要。當然，在佛教不是很興盛或者沒有系統聞思傳統的場合中，對於中觀應成派有無承認這一問題可能根本不會重視。因為他們沒有以理抉擇的中觀正見，所以，對中觀有無承認或者正見是否存在等問題也就無從談起。

有些人可能認為：為什麼一講中觀，就在有沒有承認這一問題上辯來辯去啊？這一點，大家一定要清楚，我們在抉擇某一問題或者某一法時，在它的本來面目上有沒有一種真實法存在？如果確實存在一法，那我們在語言和內心當中都不得不承認它存在；但是這一法並未在本相上真實存在的話，我們的語言和內心也就沒什麼可以承認的。般若波羅蜜多的真正教義就是如此，而中觀應成派所抉擇的觀點，非常契合般若波羅蜜多的究竟教義。但很多人對這一點並不清楚，由此才導致產生了上述想法。

其實，唯有真正的辯論場所或者真正以理抉擇的場合中，才會對中觀有無承認這一問題進行觀察。其他聞思不太興盛的地方，對中觀有無承認的問題根本一無所知，這一點大家一定要清楚。

在中觀應成派最終無有任何承認這一問題上，根本不需要將勝義諦和世俗諦分開來觀察，對於任何方面的承認和立宗全部一一破斥。在抉擇正見時，也根本沒必要以“勝義中不存在、世俗中存在”的方式來分開二諦。米滂仁波切在《定解寶燈論》第七個問題——“中觀有無承認否”中說：事物的本相上無有任何可以成立的法，那麼，我們要承認什麼呢？對於這方面的問題講得非常清楚。

如果以二諦各自的任意一量來衡量的話，當然不加區分是無法進行破立的，

反過來說，在勝義諦和世俗諦當中，以勝義量或世俗量分別進行衡量時，如果不加區分也就根本無法破立。比如以勝義量進行抉擇時，如果沒有講萬法在勝義中如何不成立的道理，對很多問題根本無法抉擇；以世俗量進行抉擇時，說萬法在世俗中成立，如果不加區分也是根本無法成立。

這裡已經將中觀自續派的觀點摻雜在一起。因為沒有任何承認時，不需要分開二諦，可以一概遮破；反過來說，運用二諦分開的量進行抉擇時，必須二諦分開，否則也就無法破立。

這也完全是由於在此處是以真實勝義二諦雙運的實相觀察理智作為正量來衡量的。

那麼，不需要觀察二諦的真正原因是什麼呢？中觀應成派在真正觀察勝義諦和世俗諦雙運的實相智慧面前，根本不成立二諦分開之理；或者，以二諦雙運的理智作為正量來衡量時，一切萬法的體相根本不成立，在這一過程中，你區分何時成立、何時不成立也就根本沒有任何必要。

因此，中觀應成派有時候承認、有時候不承認，需要區分兩種情況。《入中論》抉擇第六地真正的正見時，根本不觀待世間法，因為世間愚者不是此處的正量。世間人對

於自生、他生、共生等無論如何承認，都沒必要對這些問題進行分析，而是將一切萬法全部抉擇為空性。在這種情況下，根本不需要觀察勝義諦中不存在、世俗諦中存在。

如《入中論釋》中

此處的《入中論釋》，四川民族出版社出的藏文版中說是《入行論》。但是，德格版本和青海民族出版社的藏文版本上是《入中論釋》。從意義來講，應該是《入中論釋》。因為《入中論釋》中講到：自續派對月稱論師發出太過：如果不承認勝義諦和世俗諦，那你對這些問題又該如何抉擇呢？這時，月稱論師說：無有勝義諦和世俗諦這一點，我是承認的。

並且，引用教證對此進行說明：

引用教證云："勝義中無有二諦，諸比丘，此勝義諦乃唯一也……"

月稱論師引用佛經的教證說：勝義中，所謂的勝義諦和世俗諦並不存在。為什麼呢？佛陀對諸比丘說：勝義諦乃唯一諦。也就是說，以真實勝義諦觀察時，所謂的世俗諦根本不存在，而是唯一的一諦。從究竟觀點來講，一諦也不成立，全部是遠離一切戲論的。與此相似的教證，在《澄清寶珠論》中也引用過❶。

因此說，月稱論師

月稱論師在《入中論》中，為什麼名言沒有隨唯識宗的觀點而建立呢？現在正在講其中的原因。因為月稱論師在抉擇見解時，對於心的本體或者是不是心等概念一概否認，包括世間所承認的法也一概不成立。在這種情況下，站在入根本慧定的智慧這一角度，一一破斥所有萬法。

一開始就著重抉擇了真實勝義，

月稱論師在《入根本慧論》、《顯句論》為主的論典中，針對應成派不共的利根弟子，一開始就直接遮破了一切萬法的存在，著重抉擇了真實勝義諦。他是怎樣抉擇的呢？

因而是將緣起顯現不滅這一點作為觀察對境或者以它是證悟勝義之方便或途徑作為辯論主題而抉擇大離戲的。

月稱論師是如何遮破的呢？他在抉擇真正勝義諦時，將“緣起顯現不滅”這一點作為辯論的主題。比如說“柱子”，在未經觀察時，因緣具足之後可以產生柱子的顯現，月稱論師將此作為焦點進行辯論，說此柱子無有自生、無有他生、無有共生等。或者說，所謂的“緣起顯現”，是證悟勝義諦的一種方便門，是證悟勝義諦的一種途徑，將此作為辯論主題進行抉擇。如此抉擇以後，最後

將一切萬法抉擇為遠離一切戲論的大空性。

所以，月稱論師在抉擇正見時，就是將緣起顯現不滅作為焦點，將名言緣起顯現的這些法作為證悟勝義諦的途徑。也就是說，世俗中不需要加任何分別，對外道所承認的神我等，以及佛教內部所承認的柱子、瓶子、山河大地、依他起等任何一個法，通過中觀應成派的不共因進行推理，就如同陽光照射在雪團上時會立刻融化一樣，無有任何可以承認的法，全部抉擇為離戲的大空性。

這樣一來，在後得時，對道果的一切安立無論怎樣以二量來衡量，都不至於對破立的名言造成妨害。

月稱論師在以入定為主時，抉擇一切萬法是空性的。但在後得對出定見解進行抉擇時，《入中論》中對凡夫地的三種功德以及菩薩十地後得的各種功德講得比較清楚。比如五道十地以及佛陀的十八不共法、十力等，通過二量進行衡量時，勝義諦中根本不成立，而世俗諦中完全成立。

即使如此承認，也不會導致毀壞名言的後果，而且，中觀應成派對自續派所發出的太過，也根本不會落到自宗的頭上。因為已經區分了入定和出定，也就是區分了正見和後得兩個階段。《定解寶燈論》中對此講述得非常清楚，這是前譯寧瑪巴見解上的不共特點。

在漢傳佛教中，對二諦進行分析的方法幾乎很少。藏傳佛教中雖然有二諦的分法，但對入根本慧定和後得妙慧詳細分析的方法，唯有全知無垢光尊者的論典中作了闡述。米滂仁波切在《定解寶燈論》中讚歎說：對聲聞緣覺是否證悟法無我，以及對入定和後得進行分析的，唯一是全知無垢光尊者的善說獅吼聲。因為無垢光尊者在《如意寶藏論》為主的中觀論典中，已經詳細抉擇了有關這方面的教言，其他宗派中的確沒有這方面的分析。

也就是說，名言中完全承認緣起顯現或緣起性。

即使中觀應成派的月稱論師、寂天菩薩等，在二諦分開後的名言中，也承認各種各樣因緣聚合的緣起顯現。這樣的緣起顯現，從顯現的角度來講，稱為緣起顯現；從緣起聚合的角度來講，稱為緣起性。對於“緣起顯現”和“緣起性”，下面米滂仁波切還有專門解釋，此處不作介紹。

所以，不經詳細觀察的情況下，世間人面前無欺的顯現就稱為緣起顯現。對此，中觀應成派在後得時也可以承認。

倘若以名言量來分析緣起顯現，則絕不否認以順行十二有支成立染污法、以逆行十二有支成立清淨法的道理。

從空性為勝義、顯現為名言這一角度來分析時，名言中各種各樣的緣起顯現，在因緣具足時，果一定會出現；而因已經滅盡時，果也一定會滅盡的。對於這些道理根本不會否認。

此處也講到了十二緣起，從順行角度來講，無明、行、識一直到老死之間全部存在。順行十二緣起如果成立，輪迴的各種染污法也一定會存在。反過來說，無明已經斷了的話，行和識乃至老死之間也根本不會存在，這時，逆行的清淨涅槃法可以成立。

因此在名言中，所謂的中觀派也並非如現在個別人所說的那樣，證悟空性以後善法也沒有、惡法也沒有，全部一概否認；如果有的話，任何法都是不空而成實存在的。實際並非如此，對於上述問題，應該依靠真正的中觀正理一分為二地詳加觀察、分析。否則，如果沒有這樣觀察，對於何時承認、何時不能承認等問題，也就根本無法分清。

通過心性清淨與不清淨依他起來說明緣起性，恰恰使唯識宗顯得更為粲然可觀。

依靠清淨的心獲得涅槃、依靠不清淨的心獲得輪迴各種各樣的顯現，也就是大乘所公認的依他起。萬法唯有在心上安立，除心以外的無情法上根本無法安立。真正認清

這一點以後，輪迴各種各樣的顯現根本不存在；如果沒有認清，而是依靠無明不斷擴散的話，輪迴中的顯現也會一直不斷地存在。

《入中論》當中，大家可以明顯看得出來，月稱論師並沒有直接說我承認一切萬法唯心，但實際上，月稱論師也承認：一切萬法的來源就是心，心被各種煩惱染污以後，可以顯現各種各樣輪迴的不清淨相；心如果得以清淨，涅槃各種各樣的景象也會顯現。這一點，正是唯識宗所提倡的觀點。對此，月稱論師在名言中也承認。

正如前文所說，名言中成立唯識的觀點是漸進而成的。此處也講到，中觀應成派對於萬法唯心這一觀點，也可以間接成立。尤其按照《入中論》的字面意義來看，月稱論師對於顯現為心的道理通過各種理論作了詳細駁斥。表面看來，月稱論師似乎根本不可能承認萬法唯心的觀點，但實際上，正如清辨論師在《中觀寶燈論》中所說：龍猛菩薩也承認，名言中心是一切萬法的作者，聖天論師、月稱論師均如是承認，我自己也如此承認。因此，在抉擇細中觀時，月稱論師也承認萬法唯心的觀點。

為什麼呢？因為一切萬法的作者，除心以外根本無有他者。外道當然是另當別論，除此之外，凡是佛教徒都會承認：輪迴的來源就是無明。月稱論師雖然並未直接說萬法唯心，但實際上，名言中一切清淨的顯現依靠心而

產生，一切不清淨的顯現也是依靠心而產生，對這一點肯定是承認的，這就是所謂的依他起。如果承認這一點，則依靠中觀所說的緣起道理，使唯識宗的觀點進一步得以開顯，就如米滂仁波切所說的：這一點，恰恰使唯識宗的觀點更為粲然可觀。

這位大師的此論著中，著眼點卻主要放在了相似勝義上，

那麼，靜命論師在以《中觀莊嚴論》為主的論著中，著眼點主要放在何處呢？主要放在單空這一相似勝義上。

首先分開二諦來建立各自正量所衡量的承許是存在的，

靜命論師首先將勝義諦和世俗諦分開，世俗諦中一切萬法自相存在；勝義諦中，對一切萬法建立一種單空的相似勝義。這就是勝義量和世俗量各自所成立的觀點。靜命論師以及自續派的智藏論師等在各自的中觀論著中都如是承許，清辨論師在《略真如論》中也如此承認。

到最後，也必然契入遠離一切承認的真實勝義中。

不論中觀自續派的哪一位大德，最後對單空根本不會承認，全部契入遠離四邊八戲的真實勝義中。這一點，在《中觀莊嚴論》的後面部分非常明顯地講到了❷，大家在聞思後也會清楚認識到。

這兩種〔抉擇方式〕相當於漸門派與頓門派。

上述兩種抉擇方式中，中觀應成派相當於頓門派，而中觀自續派則屬於漸門派。對此，可能有些人認為：月稱論師屬於頓門派，他的境界很高；靜命論師是漸門派，他的境界比較低。

千萬不要這樣想。諸位論師所抉擇的宗派，在究竟意義上無有任何差別，只不過在所化眾生的根基方面存在一定的差別。比如對中觀自續派的眾生，如果直接宣講究竟勝義諦的話，他可能接受不了，這種所化根基相對要低一些。而中觀應成派所化眾生的根基非常殊勝，不需要經過單空，直接對他宣講《中觀根本慧論》中的第一個頌詞："不生亦不滅，不常亦不斷，不一亦不異，不來亦不去。"他就可以馬上接受。

所以，在所化眾生的根基上有一定差別，而在各自的宗派上，不應該說"某某宗派比較差"，所謂的宗派，只要對眾生的成就有利，這一宗派就應該是非常殊勝的。在世間上，有無量的眾生依靠中觀自續派獲得成就，也有無量的眾生依靠中觀應成派獲得成就。因此，從度化眾生的角度來講，內道任何宗派之間都不存在殊勝或不殊勝的差別，全部是利益眾生和度化眾生的方便門。

作為上師來講，真正具有善巧方便度化眾生的話，他

確實非常了不起；沒有善巧方便去度化眾生的話，即使他的功德非常圓滿，但在利益眾生方面也不是特別殊勝。同樣，各派之間不應該區分高低之別，只不過在所化眾生的根基方面的確存在一些差別。

密宗也是如此，修習大圓滿的根基與修習普通密宗的根基也有一定差別。大圓滿的所化根基，對上師、佛法一般不會生起邪見，而是將上師的一切所作所為都作為佛來想；上師所開示的教言，全部像非常珍貴的珍寶一樣來對待。由於這種眾生的根基特別利，所以，他的成就也會特別快。修習淨土宗也是同樣。所以此處說，中觀應成派與中觀自續派就相當於頓門派和漸門派。

因而如果抓住了這一要點，也就掌握了應成派的究竟奧義。

大家一定要掌握這一要點，了知中觀應成派的究竟觀點——從一開始就抉擇一切萬法為空性、一切萬法遠離四邊八戲。

如果掌握了這一要點，也就沒必要整天口口聲聲尋求詞句上的一些意義。漢傳佛教中的禪宗也是如此，他們完全不依靠文字，僅僅通過一種表示方法，就可以馬上證悟自己心的本來面目。這就是它的真正奧義。中觀應成派也是同樣，它的所化眾生完全是利根者，對其沒必要一步一

步漸次抉擇，直接趨入萬法的究竟本相就可以了。誰如果通達了這一點，此人就已經完全掌握了中觀應成派的究竟奧義。

本論中“諸法之自性，隨順理證道……成俗非真實❸”

本論在最後抉擇時也講到，一切萬法的自性，並非隨隨便便想像而已，完全是隨順理證道而抉擇的。比如火的本性是熱的，這一點，依靠理證可以成立，依靠現量也可以成立，非常符合道理。同時也講到：“若依分別念，成俗非真實。”在這一頌詞中，很明顯地指出，中觀自續派承許的單空其實是一種世俗法，而並非真實、究竟的勝義諦。由此可以了知，《中觀莊嚴論》本論中完全承認，暫時的單空並非最究竟的觀點。

的意義與具德月稱論師的意趣完全一致，可謂異口同聲。

有關這方面，我們已經再三強調過，中觀自續派一開始雖然抉擇了單空，但在最後也抉擇了遠離四邊八戲的觀點，因此，與中觀應成派的觀點是完全一致的，無有任何差別。

中觀自續派首先依靠抉擇單空的方式使眾生的根基逐漸成熟。一般來講，大多數眾生的根基很難成熟，所謂的對治煩惱也非常難以做到。同樣，作為上師來講，能夠宣

講與眾生根基相合的法要也是非常困難。第五地為什麼稱為難行地呢？對難行地的詞義進行解釋時，可以說有兩種難行，一是眾生相續中的煩惱難以斷除；二是要使眾生的相續成熟，亦即真正做到應機施法非常困難。只有第五地菩薩才可以完全做到這兩點，因此稱為難行地。

所以，根據眾生的根基不同，中觀應成派一開始就抉擇了遠離一切戲論的大空性，而中觀自續派則首先抉擇單空，最後才抉擇了離戲大空性，二者之間只是在這一點上存在差別而已。

因此，乃至在一法上尚有分開二諦的耽著之前，在他面前，名言量成以及無實這兩者同等不會顛覆。

在瓶子、柱子等任何一法上，只要你認為：勝義中不存在、世俗中存在。如此分開二諦而抉擇，那麼，在這種理智面前，所謂的名言量成和無實二者就同等不會顛覆。

名言量成立，比如瓶子能盛水或者人能知言解義等，這些以量完全可以成立；而中觀自續派在勝義中承許一切萬法無實有，這實際也是一種分別念的境界。在分開抉擇二諦的耽著面前，二者同樣都是可以成立的。

有些宗派認為：勝義中無實，以及世俗中以量成立、自相存在等說法，實際完全無有必要。為什麼呢？因為“無實”只是分別念的影像；火的本性是熱的、水的本性

是濕的等等，以名言量成立的法也是一種分別念而已。此二者同樣可以成立。

一般來說，“量成立”的觀點，是格魯派和寧瑪巴之間辯論的焦點，但我們在這裡不必詳細分析，只要大概知道什麼叫做量成立就可以了。

只有通過理證擯除分開耽著二諦的對境，再進一步遠離細微的執著，方可平等遮破這二者，達到離戲的境界。

不論是中觀應成派還是自續派，通過理證擯除了分開二諦的執著以後，一切細微的執著都可以進一步遠離，就如同燧墊、燧木磨擦生火以後，所謂的燧木與燧墊二者同樣也不成立一樣。

從未學過中觀的人根本不知道，在名言中，所謂輪迴的因就是無明，而在勝義中，無明根本不存在。很多人在沒有皈依佛門時，不要說甚深的中觀見解，就連三寶、前世後世的道理都不了知。即使皈依了佛門，很多人因為從來沒有聞思過，不知道什麼是唯識宗、什麼是中觀宗，也就更談不上了知輪迴的根本、勝義諦和世俗諦等概念了。

但是，通過學習這種理證法門，現在的瓶子、柱子等緣起顯現，或者有些中觀派所說的顯現分，可以作為此處的辯論主題。對名言中的一切萬法，中觀應成派最後以不分二諦的理證全部推翻，這時，對勝義諦和世俗諦的兩種

執著也可以完全遮破，真正中觀所承認的平等一味、遠離一切戲論的法界已經真正現前了。

我們也再三說過：對《中觀根本慧論》為主的中觀論典進一步聞思修行，對大圓滿所抉擇的本來清淨也會很容易通達。因為大圓滿本來清淨中，對心之本性全部抉擇為與法界無二無別。依靠中觀推理進行抉擇，便可以輕而易舉認識到這一點。法王如意寶在《直指心性》中抉擇前行法時，專門用中觀應成派的很多推理來推翻心與外境的存在，其原因就在於此。

由此看來，儘管暫時在分別心前分開二諦，可是從究竟意義上講，在以成立無二離戲之要抉擇無分別智慧之行境以及辨別後得妙慧之行境的過程中，將有無承認的道理等區別開來就顯得格外重要。

米滂仁波切在《定解寶燈論》中再再講到，如果未對這一點進行區分，很多人對自宗所發的太過或經中所說的道理也就難以分析。因此，在抉擇大中觀、抉擇無分別智慧時，一切承認都不存在，而在辨別後得妙慧的行境前，一切地道功德可以承認，也應該存在。對此進行分析相當重要。

很多人不了知這一點，認為：善惡報應、因果輪迴等全部無有的話，不就與順世外道無有差別了？結果，把

自己也是安置在特別可怕的一種境地中。或者，有些人認為：一切萬法是存在的，即使勝義中也無法遮破。這也不合理，在真正的正見中，一切萬法並不存在。

所以，不論中觀應成派還是中觀自續派，就像《定解寶燈論》中所講的那樣，在聖者的大智慧、大離戲中，因果、輪迴、依止善知識等全部無有，甚至密宗所謂的誓言也根本不可能存在。而在後得面前，無損害根識見聞覺知的一切萬法都應該承認。當然，在後得過程中，在名言中不能成立的石女兒、常有自在的我等，肯定是不會承認的；但是眾生真正共業顯現的、五根識前顯現的器情世界應該承認。對這一道理一定要分析清楚。

以前克主傑在他的中觀論典中，也對前譯派為主的很多觀點作了一些駁斥。實際上，後來的米滂仁波切為主的高僧大德對此解釋說：正由於未區分入定和出定，他們才會隨隨便便發出種種太過。全知果仁巴也在他的《入中論釋．遣除邪見論》中講得非常清楚。

所以，輪迴涅槃、束縛解脫的一切理論在入定智慧前雖然無有立足之地，

正如《中觀根本慧論》中所抉擇的，佛陀、解脫、輪迴、涅槃等任何法，在根本慧定前均無立足之地。

而以後得妙慧來衡量時這些作為所量必定是存在的。

但以名言量衡量時，不能說：輪迴不存在、涅槃不存在、束縛不存在、解脫不存在。這種說法根本不合理。

現在很多人對般若空性很難生起信心，一旦生起一點信心，就將自己平時修持的善法全部放棄，這種作法非常可怕。在座的有些道友，自認為聽過大圓滿的本來清淨、聽過中觀的遠離戲論，將所有的念誦、修持善法等全部放棄，整天閉著眼睛、張著嘴巴坐著……覺得這樣非常舒服，但這不是真正的修行。

在世俗中，我們的境界不可能超越法王如意寶，但法王如意寶在名言顯現上，也是該發願的發願、該念誦的念誦，每天不間斷地念《普賢行願品》。在法王如意寶接近圓寂時，也捨不得中斷每天的傳法。所以，希望各位金剛道友，哪怕僅僅聽一堂課也要認認真真地從念誦到迴向全部圓滿，這在世俗中是必不可少的。

如果這一點也不承認，要麼你的境界已經超越了蓮花生大師等所有大德，要麼你的見解上出現了問題。學院中的個別道友，特別喜歡看大圓滿、大中觀之類的書。但是，念咒語、磕頭，甚至供水、供香的行為根本沒有，在學院中，很少見到他的手上拿著念珠；偶爾見到時，都會覺得非常稀有，就像冬天開著鮮花一樣，感覺今天是不是非常吉祥的日子啊——因為他的手上拿著念珠。這樣不太好！

作為隨學上師如意寶的弟子，大家每天都應該念誦一些規定的咒語。可是我們這裡的有些道友，從來不見他念咒語，講一些是非倒是沒完沒了，講一個小時不夠，還要講兩個小時、三個小時；真正探討佛法上的問題或者念咒語的時間非常短暫，認為這是浪費時間。

城市裡的修行人就是這樣的，他們既不看書也不精進修持，只是每天早上起來閉著眼睛、打個盤腳坐一會兒，下座之後就一直搞世間法。但口頭上說的時候："我的上師是某某高僧大德，我學禪宗、我學大圓滿……"自己把自己吹得非常高，這樣的確沒有任何意義。人身非常難得，大家應該觀察自己的相續——無始以來造的業非常多，因此，具有加持的咒語應該精勤念誦，每天不間斷地聽聞殊勝的法要，同時，課前課後的念誦、發願都不間斷，這一點非常重要。

【注釋】

❶如佛經中云："設若無生是一諦，於彼有謂有四諦，住於究竟菩提果，不見一諦況四諦？"

❷《中觀莊嚴論》云：故與真實中，何法皆不成，故諸善逝說，萬法皆無生。

❸正文中的頌詞為：萬法之自性，隨從理證道。與此處的頌詞雖稍有出入，但從意義來講無有差別。

第十九課

《中觀莊嚴論釋》總義當中，現在正在講抉擇正見時一切無有承認、後得辨別時存在一切地道的觀點。

為此，月稱論師也並沒有說學道、佛果所有觀點只承認平凡世間眼前所見的名言，而平凡世間沒有共稱（即其他瑜伽世間共稱）的一切統統否認。

在學習《入中論》的時候，我們也的確發現，對於凡夫三地、菩薩十地以及成佛以後各種各樣功德，月稱論師在論典中作了明確的介紹，而且並未按照世間平凡人的名言進行安立。所以，認為月稱論師全部跟隨世間名言而安立的觀點是不合理的。

此處，所謂的“世間”可以分為平凡世間和瑜伽世間兩種。月稱論師並沒有說：以平凡世間所許的觀點來安立所有的地道功德，除此以外，其他觀點統統不承認。並沒有這樣說。

實際上，如果將應成派依照世間共稱來承認這一點，說成是與學宗派、未學宗派二者中未學宗派的平凡世間一模一樣，那簡直是離題千里，可笑至極。

在世間當中，有學過宗派和沒有學過宗派的兩種人。如果說中觀應成派對於名言的地道安立，全部按照未學宗

派的平凡世間人的觀點來安立，那是非常可笑的，根本不合理。

對於這個問題，宗喀巴大師《菩提道次第論》以及米滂仁波切的本論和其他辯論書中都提過。據說，因明前派非常著名的阿闍黎章那巴論師承許的就是這種觀點。對此，宗喀巴大師和米滂仁波切在相關的論典中都作了駁斥。

在這裡，米滂仁波切以非常不滿的一種語氣破斥說：在學宗派和未學宗派二者中，月稱論師或者應成派對世間的安立，如果全部以未學宗派者的觀點作為標準，那是非常可笑的事情！非常不合理。那麼，怎樣不合理呢？

這裡所說的世間必須定為入道與未入道二者，就像寂天菩薩所說的，“瑜伽之世間，平凡之世間”。

雖然月稱論師在《入中論》中抉擇後得時說：世間人如何承認，我亦如何承認。但是這裡所說的世間有兩種，一種是從未學過宗派的平凡世間人；一種是從資糧道到無學道之間的入道者，也叫做瑜伽世間。實際從廣義角度來講，月稱論師、龍猛菩薩也是世間人，寂天論師和清辨論師等，都是世間上非常了不起的高僧大德。

因此，對於入道世間與未入道世間，依靠清淨與不清淨緣起而各自共稱成立的千差萬別之現相必然是存在的，而將

自前的這些顯現直接抉擇為本來離戲，

這一點非常關鍵。大家應該了知，世間可以分為入道世間和未入道世間兩種。從未學過宗派的人有他們自己的一種名言，比如物理學家所判斷的物質、物體，他們將這些作為主題進行抉擇；已經學過宗派的人，比如中觀宗將瓶子、柱子等依緣起而顯現的法作為立足點進行破析。

不論學過宗派還是未學過宗派，每個眾生都是依靠各自清淨或不清淨的心而出現各種各樣、千差萬別的顯現。將這種緣起顯現作為觀察的主題，在此基礎上繼續抉擇，最後了達一切萬法離戲大空性的真正實相。

比如說開車的人，不管他有沒有學過宗派，我們只要說："你手上的方向盤遠離一切戲論，是無有任何產生的一種法。"然後，對外道所承許的神我，我們說："你所承認的神我無有自生、無有他生。"對有些密宗修行人，可以說："你現在正在修的風脈明點無有自生、他生、共生。"世間人依靠清淨或不清淨的心，在自己面前出現的千差萬別的各種現象必然是存在的。因此，針對他們各自面前正在顯現的法進行分析，最後將其全部抉擇為離一切戲論。

所以，不管是入道者還是未入道者，唯一將他們自己正在判斷並具有實執的這一法作為我們的辯論焦點。比如

天文學家整天研究天文方面的問題，這是他一生中非常有興趣的一件事情，那麼中觀應成派就是將他執著為實有的這一法法作為主題來分析，最後將這些法全部抉擇為離一切戲論。

則不需要以宗派的觀察詳細分析緣起顯現的這一名言，只是按照未經觀察共同所許而承認即可。

我們只要說“你面前正在顯現的法根本不存在”就可以了，根本沒必要通過各種宗派的觀點進行分析，如按照唯識觀點來說，開車的人手上的方向盤是依他起顯現，它是假立的。也沒必要按照中觀的觀點、有部宗的觀點詳細分析，只是將正在顯現的法作為主題進行分析就可以了。

比如世間從來沒學過佛的人，他們整天為了生活而奔波忙碌，那麼，我們就以他特別喜歡的人民幣作為觀察點進行分析；而對學過宗派的人來講，就將他正在執著的法作為觀察的對境。根本沒有必要作各種各樣宗派的分析。

這一點就是月稱論師的究竟觀點。也就是說，《入中論》在抉擇後得時的確安立了地道功德等，但是對於這些安立，月稱論師並沒有詳詳細細地分析。

可見，經過以上這番辨別何等重要，

作為學習中觀的修行人來講，對這一問題進行分析非

常重要。分析的過程中，對這個問題應該在自己的內心有所認識，經常自己在頭腦中觀察和思維，看看月稱論師所破的法到底是針對哪一種眾生來分析、駁斥的，這種觀察非常有必要。

否則瑜伽師在安立自宗的道果之理時，僅僅觀待其他平凡世間的分別心前而立宗那未免過於滑稽了。

應該按照上述觀點來承認。如果沒有如此承認，而是認為安立五道十地的時候，月稱論師隨隨便便在田野裡找一個農夫，然後問他：“農夫老人家你好，我要寫一部《入中論》，裡面準備描述一下十地的境界，你認為十地的境界到底應該怎樣安立呢？”他也許認為：所謂的十地，可能就是將自己面前這塊地分為十塊。這是非常滑稽、非常可笑的事情，根本不可能這樣的。

當然，對這方面一點不重視的人來講，上面所講到的問題也沒什麼重要的。但對唯識宗和中觀宗的甚深教言，自己想要有所體悟、有所領會的話，上述問題就顯得極為關鍵了。

以下，米滂仁波切以非常謙虛的語言講到了對上述問題進行分析的來源。

我們應當明確：這只不過是抉擇勝義的一種方式，總的來說，諸位祖師入定後得的意趣是一致的。

上述分析，完全是以抉擇勝義諦的方式來安立的。如中觀應成派在抉擇勝義時，從離一切戲論的角度進行安立；中觀自續派暫時抉擇的勝義，則以單空來安立。因此，清辨論師、智藏論師等自續派的論師也好，或者寂天菩薩、月稱論師等應成派的論師，他們只是在抉擇勝義時從各個角度作了不同的陳述而已。從真正究竟的角度，觀點上無有任何相違，完全一致。

對於如此甚深之法理，即便是那些俱生智慧與修行智慧圓滿、逍遙自在的成就者們也難以大徹大悟，

中觀應成派所抉擇的甚深教言，即便是印度和藏地生生世世當過很多次班智達、即生中通過精進努力修持非常圓滿、最後已經獲得地道功德的逍遙自在的大成就者和大智者們，他們對這些問題也是很難通達。

米滂仁波切在《定解寶燈論》中也說："印藏諸大成就者，長久精勤所證義，奇哉愚者於瞬間，說是證悟起懷疑。"以前像貝瑪拉密札或者益西釀波，他們曾經當過五百世的班智達，但在即生當中，對於大圓滿和大中觀的開悟仍然顯得有些困難。可是現在有些愚笨的人說："今天上師給我灌了頂、給我直指了本性，現在我已經與佛陀沒有什麼差別了，已經明心見性了。現在我可以給別人灌頂、攝受弟子了。"這種說法，實在值得懷疑，因為具有

俱生智慧和修行智慧的逍遙自在的大成就者們也很難以證悟的話，世間的凡夫愚者又怎麼可能如此輕易地獲得證悟呢？

那麼像我這樣智慧淺薄的尋思者，縱然歷經百年冥思苦想也實難窮究其堂奧，又怎麼可能憑藉自力來講解呢？

米滂仁波切在《定解寶燈論》中說：“俱生辯才智力微，亦未長久受苦行，智慧淺薄如我者，怎能無誤予答覆？誠懇祈禱文殊尊，爾時思彼加持力，心中現如黎明時，稍得辯才之機緣，即刻依據善說義，以理分析而宣說。”本論當中，米滂仁波切也說：如果印度藏地的高僧大德們也是難以證悟，像我這樣智慧淺薄的尋思者，即使經過千百萬年冥思苦想，也不可能真正達到上面所講的境界，又怎麼可能憑自己的智慧進行講解呢？

米滂仁波切在這裡非常謙虛地說：對於上述非常深奧的道理，自己也根本沒有證悟。一方面，前面所講的這些內容的確非常甚深、難以通達；另一方面，這也是智者的一種顯現。作為後學者，在聞思修行過程中，有些人口才特別好，自己似乎已經有了一種境界。在這種情況下，應該了知，凡夫分別念中出現的境界和智慧是非常渺小的，希望大家千萬不要驕傲！

在這裡，米滂仁波切非常謙虛地說：對這種境界，自

已也是很難證悟。既然如此，上述深奧難測的境界又是如何描寫下來的呢？

然而，依靠具德前輩榮索班智達與全知法王龍欽巴的善說等持明傳承的教典而使智慧稍得展現，只不過是依此威力而作論述的。

全知榮索班智達在《入大乘論》以及其他很多教言中，專門講了中觀應成派證悟遠離四邊八戲的境界。米滂仁波切在《定解寶燈論》中也說：“印度具德月稱師，藏地榮索秋桑尊，異口同聲一密意，建立本淨大空性。”榮索班智達在有些教言中，對本來清淨和離戲空性的境界講得非常多。然後，全知無垢光尊者在《如意寶藏論》中也講了很多這方面的教言。

那麼，依靠榮索班智達的《入大乘論》、龍欽巴尊者的《如意寶藏論》、智悲光尊者的《功德藏》等持明傳承的許多論典，以及蔣揚欽哲旺波等諸位上師的很多竅訣，米滂仁波切說：“依靠上師的威德和加持力，我的智慧蓮蕊也得以展現，從而寫下了上述非常深奧的境界。”

對於此等法理，入定於清淨離塵之境界的人以及探索深廣之處已至究竟者，必定深信不疑。

有兩種人，會對上述問題深信不疑，一種就是修行非

常好的，已經證悟大圓滿、大手印，入於離垢清淨法界的這些人。他們對於中觀應成派所抉擇的遠離一切戲論的境界非常熟悉，因為自己每天入定的境界就是如此。對於這種境界，他們通過自己的修行已經完全了達。

還有一種人，通過自己的俱生智慧研究、探索深廣法門，最後已經真正達到究竟，他也會對這種境界深信不疑。但有些人，只不過依靠自己的尋思分別念稍微觀察而已，他的智慧根本沒有達到究竟，而且很可能越觀察越模糊，這種人不一定具有深信不疑的境界。然而，米滂仁波切和以前的高僧大德們，他們通過自己的俱生智慧、依靠善知識的教導，最終自己的智慧已經完全獲得究竟，這時，即使未以修證獲得了知，但是通過俱生智慧的研究已經如實通達此境界，這種人也會深信不疑。

下面米滂仁波切講了一個暫停偈。

稱廣述者雖頗多，明品深義寥無幾，
若具最深智勝舌，當嘗奧義此妙味。
此為暫停偈

“稱廣述者雖頗多，明品深義寥無幾”，格魯、薩迦等很多宗派的高僧大德，在文字上的論述相當多，但真正品味到甚深意義的人非常少。

現在，通過各種各樣的方法進行學術研究，對佛法作

出一點貢獻的人的確比較多，但真正依靠上師的竅訣、具有中觀應成派所抉擇的離一切戲論的實修實證境界的人非常罕見。也就是說，通過自己真正的實修獲得上述境界的人，可以說寥如晨星，非常少。

“若具最深智勝舌，當嘗奧義此妙味”，作為修行人，如果真正具足了對空性法門完全通達的甚深智慧的殊勝妙舌，就應該品嘗此妙味的甚深奧義，這種空性妙味真是妙不可言。

因此，語言上說再多也沒有很大意義。法王如意寶曾經也說過：對空性稍微有一點證悟的人，將論典中所說的境界與自己的境界結合起來，在對別人宣講時，即使語言表達得不是特別清楚，所講的意義也一點都不會錯；如果一點境界都沒有，口頭上即使講得天花亂墜，也不一定說得很準確。以前歷史上有些禪宗、寧瑪巴的大德，表面上，這位上師似乎比較遲鈍，講也講不出來、說也說不出來，但實際上，他自己已經通達了法界的本來面目，他說的哪怕只有一句、兩句，其意義也是非常深奧的。

米滂仁波切和無垢光尊者的語言、文字裡面，的確有很多的價值，有很甚深的味道可以品嘗，對於這些聖者的語言應該經常學習。一般凡夫，表面上用的詞句雖然比較華麗，讀起來好像也很舒服，但真正從對治煩惱來講，不一定會起到很大的作用。

關於唯識宗所許的觀點，後來的法師們說，這位大阿闍黎並不承認與六識異體存在的阿賴耶，

“這位大闍黎”也就是指靜命論師。

格魯派有些論師在講述唯識宗觀點時，認為靜命論師根本不承認六識以外的阿賴耶。宗喀巴大師在建立應成派觀點時，講到了八大難題[1]，其中提到：在名言中，與六識異體的阿賴耶不成立。後來有些大德們也跟隨這種觀點而承許，亦即講述唯識觀點時，他們認為靜命論師根本不承認六識以外的阿賴耶。

不承認的理由是什麼呢？

本來意識所分出的最細微部分就是阿賴耶，這在個別大中觀與密宗相關內容中也曾多次出現過。

《俱舍論》當中講到的所謂六識，其中的意識分粗和細兩個部分。他們認為：意識最細微的部分，就可以稱為阿賴耶。為什麼呢？很多中觀論疏中，比如《菩提心釋》、《密集金剛》等中，都將最細微的意識稱為阿賴耶。以此作為依據，後來的論師們認為：意識最細微的階段可以稱為阿賴耶，除此以外，並不成立一個單獨的阿賴耶。

對此，米滂仁波切站在寧瑪巴的觀點，對對方作了一些駁斥。但米滂仁波切駁斥的語言，不像有些道友說話一

樣，他一般運用一種非常文雅的語氣，既不傷人心又完全能破斥對方的觀點，可以說回答得非常圓滿。

一般說來，這部論中的確沒有承認阿賴耶的明顯字眼，因而憑著自己的想法暫且如是安立也未嘗不可。

《中觀莊嚴論》這部論典中，的確沒有承認除六識以外的阿賴耶的明顯字眼。這樣一來，後來的有些大德為了達到自己的目的，說“靜命論師根本不承認六識以外的異體阿賴耶”倒也沒什麼不可以。

但實際上凡是承許萬法唯心者如果堅決否認受持習氣的阿賴耶，則是絕不合理的。

但有一點還是要給你們說清楚，唯識宗將阿賴耶分為兩種，一種是種種習氣阿賴耶，一種是一切成熟阿賴耶。其中，如同夢中大象一般，依靠習氣成熟而顯現萬事萬物，就叫做一切成熟阿賴耶；而眾生自心上各種各樣的習氣，稱為種種習氣阿賴耶。這是每個眾生相續中都存在的，應該承認。既然如此，對於承認萬法唯心的宗派來說，受持各種習氣的阿賴耶就千萬不能否認，否則是絕對不合理的。

為什麼不合理呢？此處引用了一些教證進行說明。實際上，對唯識宗來講，阿賴耶是必不可少的一個法。比

如小乘宗認為，萬法需要依靠兩個極微來顯現；中觀宗認為，就像月稱論師在《入中論》中所說的那樣，一切萬法於空性中依靠各種因緣聚合而出現。而外道等認為萬法的作者是上帝、時間、微塵等，諸如此類的說法非常多。那麼，唯識宗認為一切萬法顯現的來源是什麼呢？就是阿賴耶。因此，只要承認唯識宗的觀點，就不能對阿賴耶一概否認，否則絕對不合理。

作為唯識宗的法師，倘若依據《楞伽經》和《解深密經》等教義而承認，那必然要認同阿賴耶，

對於依據《楞伽經》、《解深密經》等佛經教義來承認的唯識宗論師來說，必須認同受持種種習氣的阿賴耶。

那麼，靜命論師是不是唯識宗的論師呢？應該承認，他是中觀瑜伽派的論師，這樣一來，他就必須承認阿賴耶。

因為阿賴耶相當於是唯識宗的核心。

唯識宗如果沒有承認阿賴耶，那麼，其他的遍計法、依他起、圓成實都將無法安立，說到底，這些就是在阿賴耶上安立的。

如果它成立，染污意識才能無有抵觸而立足。為此必須承許八識聚。

所謂的染污意識，實際是緣阿賴耶而對自己產生我執的一種壞聚見。下文還會對此作進一步的介紹。

如果承認阿賴耶，依靠它可以出現染污意識，如此一來，我和我所的壞聚見也可以無有絲毫矛盾而成立。你們前面說：不承認除六識以外的異體阿賴耶。但是，通過理證進行推證時，既然承認唯識宗的觀點，想要否認阿賴耶的確有點困難，因此，所謂的阿賴耶還是應該承認。

憑據本論（《自釋》）中所說“二理所攝之乘簡述即是如此……”

“二理所攝之乘”，亦即以名言唯識理、勝義中觀理所攝之大乘。

根據本論《自釋》的觀點來看，靜命論師所承許的教義，實際上既符合中觀的道理也符合唯識的道理。因為他說“二理所攝之乘”，以此可以表明靜命論師肯定承認唯識宗的觀點。既然如此，你們一味否認靜命論師承許的阿賴耶，這恐怕實在不太合理。

以及引用的“五法三自性……”教證，

《自釋》中還引用《楞伽經》的教證說：“五法三自性，以及八識聚……”其中已經明確講到了八識聚。靜命論師在頌詞中雖然並未明顯講到“除六識以外的阿賴

耶”，但在本論《自釋》中已經明顯講到了“二理所攝之大乘”，而且引用《楞伽經》的教證，對八識聚、二無我等作了非常詳細的論述。

我本人覺得：沒有任何理由認為作者不承認唯識總軌的阿賴耶。

因此米滂仁波切說：千萬不要認為靜命論師連唯識宗最根本、最核心的阿賴耶也不承認，這樣說絕對不合理。

另外，對方認為：意識最細微的部分稱為阿賴耶。這種說法也不合理。

請問你們所說的密宗等中將細微意識稱為阿賴耶是什麼意思？

你們不承許除六識以外的異體阿賴耶，卻說：意識特別細微的階段應該稱為阿賴耶。那麼，你們所說的到底是什麼意思？你可不可以給我講一講……

與六識聚異體存在又是什麼意思呢？

而且，你們所謂的與六識“異體”又是什麼意思呢？

為了引起對方的注意，此處提出了兩個疑問。下面米滂仁波切對此分析說：

無論對意識如何加以分析，如果它具備能夠以所依與能依的方式受持習氣之識——阿賴耶的法相，那麼不管怎樣，

這個細微意識實際意義上都超不出阿賴耶的範疇，只是名稱不同而已。

所謂的阿賴耶❷，下文講到了六種法相❸，比如所緣是廣大器情界、行相不明顯、跟隨五種心所、本體無記法等等。也就是說，不墮於眼耳鼻舌身意任何一識的明清、無分別部分，就稱之為阿賴耶識。全知果仁巴在他所著的論典中也說：就像一塊金子，將它做成耳環、佛像等時，不會墮於耳環和佛像任何一者的金子這一部分，其本體就是阿賴耶（或者說阿賴耶識）。

你們既然承許非常細微的意識階段就是阿賴耶，那麼，所謂的“細微意識”，是否如唯識所承許的以能依所依的方式受持各種各樣的習氣？比如說，眾生所造各種各樣的善業、惡業，在阿賴耶上可以存留，阿賴耶作為所依，善、惡習氣則是能依。那麼，你們所說的細微意識，可不可以作為所依，使各種各樣的習氣在這上面存留呢？

如果具足這一特性，你們所許的細微意識實際就是阿賴耶。只不過你們將其稱為細微意識，我們稱之為阿賴耶。作為有智慧的人，在名字上沒必要過多的辯論，無論取哪一種名稱都可以。

〔反過來說，〕假設說它不具有阿賴耶的法相，則如同為馬取名犛牛一樣徒有虛名，根本無有任何必要。

反之，所謂的細微意識如果不具足阿賴耶的法相，也就是說，它根本無法起到阿賴耶的作用，那就如同為一匹馬取上犛牛的名稱一樣，根本毫無意義。因此，你們根本沒必要為細微意識取上阿賴耶的名稱，因為它不具足阿賴耶的法相、功能的緣故。

【注釋】

❶宗大師安立的八大難題：一、謂破離六識之異體阿賴耶識；二、破自證分；三、不許用自續因引生敵者真實義見；四、如許內識亦應許外境；五、許二乘人亦能通達法無自性；六、立法我執為煩惱障；七、許滅是有為；八、以彼理安立三世等諸不共規。

❷一般來說，識的本體無記部分稱為阿賴耶，而其明清部分稱為阿賴耶識。但此處講到這一段內容時，未對此二者作出明確區分。下同。

❸此處應該是指下文將要講到的六種阿賴耶識的法相，即本體無記法、僅覺知對境概況、相續剎那性產生、具有觸等五種遍行的從屬、所緣不明顯、緣器廣大世界。

第二十課

《中觀莊嚴論釋》總義當中，現在正在講靜命論師是否承許阿賴耶的問題。對此，藏地雪域後派的個別論師認為：阿闍黎靜命論師根本不承認與六識聚異體的阿賴耶。而且，他們認為：所謂的阿賴耶就是指第六意識非常細微的部分，除此以外，沒必要承認單獨的阿賴耶。有關這方面，米滂仁波切正在以教理進行駁斥。

再者，對於所說的與六識異體（阿賴耶不存在）的主張，請問你們究竟指的是本體還是反體？

後譯派有些論師認為：阿闍黎靜命論師的《中觀莊嚴論》或者中觀瑜伽派中，不承認六識聚以外的阿賴耶。那麼，請問：你們這種六識聚以外異體的阿賴耶不成立的主張，其中的異體，是異本體還是異反體？請從兩個方面對我們作出回答。

如若指的是本體，那麼到底是說相續異體的阿賴耶不存在，還是作用等異體的阿賴耶不存在？

這種推理方法非常好，希望大家一定要掌握。

不論因明還是中觀，所謂的“異體”均可分為兩種，一個是本體異體，如柱子和瓶子或者東山的瓶子和西山的瓶子，這是真正實質性的異體；還有一種是反體異體，比

如瓶子上有無常、所作等很多不同的反體。

此處，米滂仁波切站在自宗觀點反問：你們所謂的異體是指本體異體還是反體異體？如果你說是本體異體，那是指相續異體還是作用等異體呢？

如果對方說，與六識相續異體的識不存在，那麼不僅僅是中觀，承認與六識相續異體之阿賴耶的唯識宗何處也無有。

對方承許說：與六識異體的阿賴耶，應該指本體異體。也就是說，眼識、鼻識、耳識等六識聚全部是意識的本性，除六識聚以外的異體阿賴耶是不承認的。

米滂仁波切對此回答說：你們的這種說法並不稀有，不要說中觀，即使唯識宗也不會承認阿賴耶與六識聚異體，對這一點，你們如此說明純粹是多此一舉。

為什麼這樣說呢？

所有識如果在識之本體中還存在不同相續的話，那就有一個人兼具兩個心相續的過失了。

在所有的眼識、耳識、鼻識等六根識的本體中，如果另外存在一個阿賴耶，那阿賴耶識是一種相續、六識聚是一種相續。這樣一來，一個人應該具備兩種相續，那麼，其中一個相續墮入地獄時，另一個相續轉生到天界，會出

現這種過失。

因明《釋量論》中，一直在遮破一個眾生具有兩種相續的觀點。所謂的一個眾生既具有阿賴耶的相續，又具有六識聚的相續，即使在名言中也是不可能的。

所以，米滂仁波切在此提出第一個問題：你們所謂的異體是指本體異體還是反體異體？如果說是本體異體，那是相續異體還是作用等異體？如果說是自相續的本體異體，那麼，六識聚全部是明清的本體，除此以外的一個阿賴耶，不要說中觀宗，即使唯識宗也不會承認，只要是佛教徒，就根本不會說：除意識以外，還有一個單獨的阿賴耶。如果承認，已經出現一個人具有兩種相續的過失了。

倘若與六識作用等異體〔的阿賴耶〕不存在，

那麼第二個方案，如果說：相續上的確不是他體，但在一個本體上具有其他的作用，也就是說，阿賴耶具有阿賴耶的作用，六識聚具有六識聚的作用。

如果認為作用等異體也不存在，那作用也無有他體、相續也無有他體的話，你們所謂的阿賴耶到底是指什麼？無有絲毫意義。

那取阿賴耶的名稱又有什麼用呢？因為毫無用途嘛。

既然承許相續也沒有他體、作用也沒有他體，如此

阿賴耶究竟指的是什麼？與石女的兒子無有任何差別。所以，這種說法是完全不合理的。

這是從本體方面進行的觀察。我們有時候自己靜下心來思維，看看米滂仁波切到底是如何遮破對方觀點的，對方既然說不承認阿賴耶，那麼，我們就來看一下所謂的阿賴耶到底是什麼樣的一個法……從這方面作了遮破。

僅僅在名言中從反體的角度來考慮，只是說無有阿賴耶就可以，

假設對方又說：名言中，與六識聚反體異體的阿賴耶不存在。

這種說法也是多此一舉。你們說：除六識聚以外的異體阿賴耶不存在。既然反體都不存在，你只要說名言中阿賴耶不存在就可以了，完全沒必要說異體不存在。

而所謂的“與六識異體”其實並沒有否定他法，因而再談論它顯然就成了多此一舉的事，原因是：假設單單從反體方面也沒有安立與六識異體的阿賴耶，那麼到底是給誰取名為阿賴耶呢？因為甚至在名言中與六識聚異體的假立阿賴耶也是無有的。

按理來講，“與六識異體”中的每個詞都應該具有排除他法的作用。但是，按照你們的觀點：名言中與六識聚

反體異體的阿賴耶也不存在。這樣的話，“與六識異體”這幾個字也就根本起不到任何作用了，那你們所謂的“阿賴耶”到底是指什麼？

米滂仁波切的這種觀察方法的確特別尖銳。這種推理方法，一開始沒有懂的時候，根本不知道到底是怎麼樣推的。但是真正了知這種推理方法之後，無論對方如何辯解也根本找不到合理之處，最後也不得不啞口無言。

在此只不過是打開一個思路而已，請諸位公正不阿地進行分析吧。

米滂仁波切在此處只是稍微觀察一下，為諸位後學者打開一個思路，希望你們還是站在比較公正的立場進行分析。

對於不公正的人來講，無論如何都無有任何用處。有些論典中說：不公正的人，即使親眼見到也不會承認。比如數論外道，明明了知苦樂的感受完全是內心的覺受，但他們就是不承認，頑固地說無情法中有苦樂等。世間不公正的這些人，你怎樣對他說都毫無用處，比如小偷手上明明拿著偷來的東西，但還是矢口否認一樣。這種人，與他辯論是非常困難的。

因此，希望大家站在公正的立場上繼續觀察。

我們自宗認為：這位親教師也是承認八識聚的，對於這一點，只要沒有遭遇棍棒等迎頭痛擊的災難，根本不必擔心會出現理證的妨害。

米滂仁波切斬釘截鐵地說：阿闍黎靜命論師的《中觀莊嚴論》中應該承認阿賴耶存在、八識聚存在。這一點肯定要承認，除非有人使用棍棒、石頭等進行加害，真正從理證上辯論時根本不會有任何妨害。

在這裡，米滂仁波切顯得似乎有點害怕棍棒，但在法王如意寶所寫的《米滂仁波切略傳》中說：有一次，米滂仁波切在路上遇到強盜，已經著魔的強盜們向米滂仁波切射箭，但一支箭都沒有射中。後來，米滂仁波切說："在棍棒和石頭面前，我不會失敗；在教證和理證面前，我不會失敗。我永遠不敗，戰勝一切世間。❶"

在這個傳記裡面，米滂仁波切既不害怕棍棒也不害怕教證、理證。不過於此處，米滂仁波切說：如果沒有以棍棒來加害，僅僅依靠教證、理證，我一點都不會害怕。

正因為必然承許八識聚轉依的五智等，此論才成了大乘總軌的最妙莊嚴。

《大乘莊嚴經論》等很多大乘論典中，都承許八識聚最後轉依為五種智慧❷，比如阿賴耶識轉依為大圓鏡智，染污意識轉依為平等性智，意識轉依為妙觀察智，五根

識轉依為成所作智，法界性智則是一切之現基❸。這種觀點，大乘的中觀、唯識都是必須承認的。如果承認阿賴耶識，整個大乘有關五智轉依的道理也就很容易成立，因此，《中觀莊嚴論》不僅成為瑜伽行中觀的莊嚴，也是整個大乘的莊嚴。

名言中，不偏墮於染污意識及各自之識的明覺識本體、受持無始以來習氣的一個識【阿賴耶】存在非但毫不相違，而且必須存在，這一點以理成立。

米滂仁波切說：在名言中，阿賴耶識根本不墮於六識當中的任何一個識，只不過將每一識的明清部分或無念部分，安立為阿賴耶識或者阿賴耶。

無論染污意識還是其他識，都具有明清的這一分，而且，它具有受持各種習氣的功用，這一點，在名言中必須存在。如此承認無有任何妨害。因此，在解釋大乘觀點時，如果連阿賴耶識也不承認，對習氣成熟的各種現相等進行解釋就相當困難。

但我們要清楚，由於作為遍計所執之根本的依他起本體不成立實有，

但有一點必須要清楚，遍計所執法的來源——阿賴耶，也就是依他起，它的本體根本不能成立為實有。

因此月稱論師等破遮的原因也在於此。

那月稱論師為什麼在《入中論》中遮破唯識宗的阿賴耶呢？

大家清楚，唯識宗分隨理唯識和隨教唯識兩種。其中，隨教唯識並不承認依他起心識實有，但隨理唯識認為，依他起的本體應該承認為實有。針對這一點，月稱論師在以《入中論》為主的很多論典中作了廣泛遮破，而對名言中明清的、受持各種各樣習氣的阿賴耶根本沒有破。

在這個問題上，格魯派的有些論師，暫時承許阿賴耶識在名言中也不存在。諸位高僧大德對此觀點進行觀察時，的確出現了上面所說的諸多過失。但這是不是真正宗派的過失呢？不是宗派的過失。以宗喀巴大師為主的很多高僧大德，為了利益眾生，才暫時宣說了這一觀點。

在釋迦牟尼佛的教法中有各種各樣的方便法門，比如，釋迦牟尼佛在有些眾生面前說“我”為實有，在有些眾生面前說“我”根本不存在。實際上，並不是釋迦牟尼佛承認所謂的“我”存在，而是為了利益個別眾生，才在不了義經典中承認實有的我。

同樣，名言中不存在阿賴耶的觀點，對有些眾生來講具有非常大的利益。針對這一類眾生，格魯派的有些論師暫時宣講了名言中不存在阿賴耶的觀點。對於這種觀點，

他們自己其實也並不承認。我們也再三說過：宗喀巴大師最究竟的觀點，在給仁達瓦的書信、《三主要道論》等論典中講得非常清楚，此處不必多說。

因此，月稱論師等為什麼遮破阿賴耶呢？就是針對唯識宗承認實有阿賴耶這一點進行遮破的，對此大家應該明白。

凡是否定自證與阿賴耶的這所有理證均是指向唯識宗承許自證成實的，何時何地都不是針對名言中承認阿賴耶與自證的觀點，

中觀應成派的很多論師，有關破阿賴耶、破自證的教證理證是相當多的。但是，這些教證、理證，並不是破名言中無自性的阿賴耶和自證，它所針對的對境是什麼呢？就是針對阿賴耶和自證“實有”這一點進行遮破。

在當時，各宗各派的大德們有關阿賴耶和自證方面的分歧特別大。現在的很多道友一般沒有參加過辯論，但在真正的辯論場所中，這是非常重要的。因此，米滂仁波切也是在很多論典中提出了這一問題。一方面，米滂仁波切也是通過這種方式，展現出他老人家無比的辯才或智慧。另一方面，通過這種方式，我們自己到底如何承認？在這方面應該思維，這一點對我們來講也是相當重要的。

為什麼不遮破名言中的阿賴耶呢？

誠如以破除蘊界處、道果所有成實法的理證並不會妨害中觀承認在名言中蘊界的安立與道果一樣。

在《入中論》等中觀論典當中，從了義角度來講，對五蘊、十八界、十二處，以及五道還有聲聞、緣覺、菩薩的果位，凡是有關成實的法理，一概通過各種各樣的教證、理證進行遮破。

那麼，這是不是對名言中的五道十地進行遮破呢？並非如此。在名言中承認蘊界處、阿賴耶、自證等，不會有任何妨害，這一點即使中觀宗也可以承認。因此，要麼是勝義中存在，要麼在名言中承認成實，針對這些觀點，中觀宗採用各種各樣的理證進行了破斥。

希望各位道友，在講的時候認認真真地聽，聽完以後，要好好地複習。不然，連字面意思都不清楚的話，想在意義上精通是相當困難的。

當然也要明白：像外道徒所謂的恆常實有的神我等在名言中也絕對是虛無的。

阿賴耶跟外道所承許的神我等完全不同。在名言中應該承認阿賴耶，而且必須承認。如果不承認，名言中受持各種各樣習氣的法就不存在，或者對耳識、鼻識等任何一個識進行觀察，對方說與六識聚異體的阿賴耶不存在，“異體”究竟指的是什麼？對這方面逐一觀察時，阿賴耶

是必須承認的。

對方反過來問：你們既然承認阿賴耶，那是本體存在還是反體存在？對此可以回答說：是一本體異反體。耳識、鼻識等，從識的角度來講，應該是一個本體；但從作用方面來講，眼識肯定不是鼻識，如果是鼻識的話，眼識看見色法時也應該聞到味道，會有這個過失。所謂的阿賴耶，從本體角度來講，每個眾生只有一個相續，八識聚全部是識這一個本體；但從作用方面來講，眼識、耳識等不能作為阿賴耶識來存在。

在以《瑜伽師地論》為主的大乘論典中，專門講了阿賴耶的法相、功用、分類等。關於如何承認的問題，無垢光尊者在《如意寶藏論》中講得非常清楚。所以說，名言中可以承認阿賴耶存在。既然名言中承認，那是不是像外道所承認的實有自在的我一樣呢？並不是這樣的。

在這方面，後譯派的確與前譯寧瑪巴自宗存在很大分歧。但在顯現上，不得不承認：米滂仁波切所說的道理非常合理。如果你不承認，一定要舉出真實的理由，否則，只是說“我不承認、我不承認”的話，肯定不行的。

所謂的阿賴耶，並不是像外道實有自在的我或者常有的柱子等，即使在名言中也以名言量有妨害，無論依靠現量、比量都不可能成立。因此，阿賴耶在名言中必須存在。

總之，如果在名言量面前成立有，那麼在名言中誰也無法遮除；

比如柱子是無常的、火是燒熱的，或者受的本性是痛苦的等等，這些在名言中以名言量可以成立。如果說“火不具有燒熱性、柱子不是無常的本性”，這種觀點，如果以勝義量來破則另當別論，但真正以名言量來破是根本沒有辦法的。月稱論師在《入中論》中也說：“若世於汝無妨害，當待世間而破此，汝可先於世間諍，後有力者我當依。”

倘若以名言量有妨害的話，誰也不可能建立它於名言中存在。

以名言量有妨害的，比如外道所承認的常有自在的我，或者名言中也不存在的龜毛、兔角、虛空中的鮮花等等，諸如此類的法在名言中誰也無法讓它建立起來。

但阿賴耶並非如此，它在名言中無有任何妨害。如果阿賴耶也像石女兒那樣於名言中有妨害，寧瑪巴也沒必要對阿賴耶特別“熱情”，想盡一切辦法要讓它建立起來。但是，阿賴耶以名言量無有任何妨害，它的本體的的確確存在，這樣的話，你們又憑什麼說阿賴耶在名言中不存在？在勝義中，對蘊界處等一切法一概遮破，但在名言中，你們為什麼對阿賴耶如是地欺負？

所以，米滂仁波切說：在名言中也不承認阿賴耶是不合理的。在這一問題上，各宗各派的高僧大德出現了一些爭論。

同樣，依靠勝義量成立無有，要建立它於勝義中存在這一點誰也無能為力。這是一切萬法的必然規律。

在運用離一多因或者破有無生因等勝義量進行遮破時，勝義中的確不存在——柱子的本體是空的，這時，任何人想盡一切辦法建立柱子的本體不空這一觀點，也是無能為力。

比如，名言中火的本體是熱的、無常的，這一點以名言量可以成立，任何人也不能否認；勝義中，萬法的本體必定是空的，誰也不能說它不空。這就是萬法的規律。

所以，勝義中一切萬法皆為空性，前世後世、業因果等根本不可能存在，任何人也無法建立它在勝義中存在；世俗中，前世後世存在、業因果存在，這些道理以名言量可以成立，這一點，任何人都無法駁斥。

此處表面上只是對阿賴耶進行分析，但這種推理方法，大家一定要明白。現在的很多人，對於勝義和世俗根本不分，對於現相和實相也不分，空性和顯現也不分，然後，顯宗和密宗不分、大乘和小乘不分，全部一概承認，這是非常愚癡的行為。

大家應該清楚：有時從所用的量來分，有時從境和有境方面分，有時從現相和實相分。釋迦牟尼佛所說的一切教義，無論緣起空性還是前世後世等，都具有非常甚深的含義。因此，在聞思修行的過程中，每個人都應該有一種收穫。如果任何收穫都沒有，每天就像完成任務一樣，擔心不去上課就無法在班裡面待下去，以這一目的去聽課的話，沒有多大的意義。這裡所講的內容，對大多數道友來講，完全是一種新的知識，因此應該以恭敬的態度接受。

進行此番分析，對於整個大乘無論是顯宗或密宗都是一個重要環節。

這一點的確非常重要。但是其中的含義沒有明白的話，也不一定重要。講考的時候，我問個別道友："前面說離題千里，可笑至極。怎麼可笑？你覺得有沒有離題千里？"他說："沒有想，也不是特別可笑。"對整個內容的推理方式不懂的話，不一定覺得可笑。這裡一說很重要，有人也許會想："哪裡重要啊？是不是對他個人來講很重要啊？！對我來講，發生活費的當天是很吉祥的日子，這個比較重要。"這樣的話，說明我們還沒有真正深入到內涵中去。因此，了知它的真正本義非常重要。

不僅僅是顯宗，就連密宗也是先抉擇一切顯現為自現，

不要說顯宗，即使密宗，首先將一切顯現抉擇為自現，自現的來源則是所謂的阿賴耶或者如來藏。

進而自現也抉擇為心性大樂。

此處的“大樂”，主要是從如來藏本體光明這一角度來講的，並非凡夫所說的樂受。《大幻化網》中說，所謂的大樂，是指遠離了一切變化的痛苦。因為一切法都是剎那剎那變化的，這是一種痛苦。《寶性論》和《中觀六論》中也講到，所謂的無常是痛苦的本體。遠離了一切無常的本體即是常有大自在的智慧。

因此，如來藏真正的本體，也是從阿賴耶講起的。如果不承認阿賴耶，無論是黃教所承認的密集金剛還是覺囊派所承許的時輪金剛，都會非常難以解釋。如果承認阿賴耶，器世界和有情世界的很多現象就可以輕而易舉地建立。所以，無論密宗還是顯宗，無論唯識宗還是中觀宗，都必須承認阿賴耶；否則，有關心性大樂光明以及如來藏等很多論典也就很難解釋。

【注釋】

❶“米滂”，即不敗之義。

❷《經莊嚴論》云：四智鏡不動，三智之所依，八七六五識，次第轉得故。

❸觀待遠離所離之垢、顯現正面的功德而稱為轉依，五毒轉依為五智，阿賴耶轉依為法界性智，阿賴耶識轉依為大圓鏡智。《趨入三身經》中云：“阿賴耶識隱沒於法界即是大圓鏡智。”彼經又云：“意識隱沒於法界中即是平等性智，染污意識隱沒於法界中即是妙觀察智，五根識隱沒於法界中即是成所作智。”《經莊嚴論》中說：第七末那識也即染污意識轉依為平等性智，意識轉依為妙觀察智。只是經論的說法不同而已，不存在任何矛盾。

第二十一課

現在繼續講《中觀莊嚴論釋》的總義部分。這裡面有些問題比較難懂，希望你們聽的時候認認真真地聽，下課之後，通過各種方法好好地學。

現在我們這裡有輔導，這一點是最好的。如果沒有輔導，自己不懂也沒有問的地方、沒有探討的機會，這樣的話，很多經論並不是有個傳承就可以通達了。因此，大家對哪些地方不懂、哪些地方懂應該分清楚。我想：對於剛來學院的、比較好學的人來講，參加輔導真是非常好的。一般來說，作為年輕人應該長時間地思考這些問題，然後再聽幾次輔導，僅僅聽一次不一定聽得懂。有些人認為：我反反覆覆地聽答錄機就可以了。這也不一定。因為我的表達方式，你們很多人不一定馬上懂，但通過幾次輔導以後，應該可以聽得懂。

前面有一處內容，在這裡再給大家介紹一下。

對方承許：六識聚以外的異體阿賴耶不存在。對此，米滂仁波切問：你們所謂六識聚以外的異體阿賴耶，究竟是本體不存在，還是反體不存在？

對方如果說是本體不存在，我們可以再次問：既然本體不存在，那到底是相續的異體不存在還是作用等方面的異體不存在？

對方對此回答說：與六識聚相續異體的阿賴耶不存在。也就是說，六識聚是一個相續，阿賴耶是一個相續，這種方式的異體阿賴耶不存在。

對於這種回答，米滂仁波切說：“不僅僅是中觀，承認與六識相續異體之阿賴耶的唯識宗何處也無有。”因為不管是阿賴耶識還是六根識，在識的本體中都是一體的，不能說成分開的相續。否則，就如米滂仁波切說的：“所有識如果在識之本體中還存在不同相續的話，那就有一個人兼具兩個心相續的過失了。”

所以，米滂仁波切首先問：你們所謂的異體，是反體異體還是本體異體？如果說本體異體，而且在本體上也屬於相續上的異體，那麼，不要說中觀，即使唯識宗也不會承認這種觀點。

這時，對方辯解說：相續倒不是他體，應該是作用方面的異體。這也不合理。作用方面的他體，對方也不能承認。

於是他們又解釋說：其實並不是本體的異體不存在，而是指名言中反體的異體不存在。對此可以回答說：如果名言中的反體不存在，也就根本沒必要說六識以外的阿賴耶不存在，因為依靠這句話根本沒有否定其他法，如此宣說純屬多此一舉。

這樣一來，對方所說的“六識聚以外的異體”，既不是本體異體，也不是反體異體。那我們問他：你們所謂的異體到底是指什麼？這時，他們自己也是猶豫不定，因為除此之外，沒有其他的異體方式。

米滂仁波切說：“在此只不過是打開一個思路而已，請諸位公正不阿地進行分析吧。”在這裡，只是試探一下你們的智慧。所以，在這個問題上，不知道你們推理得怎麼樣。這裡面的確有很多比較深奧的教理，最初的時候，我擔心很多人根本聽不懂。有些人雖然比較聰明，但對因明、中觀聽得比較少，對於很多推理的方式都不懂，這樣的話，可能會有一些困難。希望你們實在不懂的時候，應該在一起互相探討。很多問題都是這樣的，你自己怎麼也轉不過來，但是別人只說一兩句，你就覺得：哦，原來如此，也不是很難懂。

法王如意寶講這部法的時候，大概也是五六月份。當時，我也是跟幾位金剛道友經常在這些問題上互相探討、一直思索。那時候我剛來學院，對中觀很有興趣。但我們有些道友剛來的時候，好像對中觀根本沒什麼興趣，對吃牛肉很有興趣的，這些問題對他來講根本無所謂，他認為只要有三頓飯就可以了。不應該用這種態度來聞思。

現在在學院裡面打工的這些人，真的是非常辛苦，

從早到晚，一直在不停地幹活。我想：很多道友如果能像這些打工的人一樣精進的話，《中觀莊嚴論》的這個“工程”也不會特別困難。但如果抱著一種“講不完也無所謂”的心態的話，肯定學也學不好。希望不要有這種心態，對我個人來講，不管遇到什麼樣的困難，真是一節課都捨不得缺；你們自己也應該把聽法當作最重要的事情來抓，不然裡面的有些內容還是很難的，如果僅僅聽一遍就能完全明白的話，這個人肯定是天才！但是，真正聽一遍就將其中的內容全部領會，恐怕還是有點兒困難。

總而言之，開顯所有大乘顯密觀點之根本的要訣就是此論。

米滂仁波切說：要想真正通達顯宗、密宗根本的竅訣，就一定要學習這部論典。依靠這部論典，顯宗密宗的很多寶庫都可以隨心所欲地開啟。

所謂的竅訣，也就是用很少的語言，真正開顯佛法的本來密意。本論雖然不到一百個頌詞，但真正通達其中的意義的話，顯宗、密宗非常甚深的道理都會揭開。

誠然，作為大乘行人都要按照佛陀所說整個大乘可包含在五法三自性等之中而如此承認，可是關於如何實修之道唯有這位阿闍黎所開創的宗軌。

正如前文所說，佛陀在《楞伽經》所講的，整個大乘可以包括在五法、三自性、八識聚以及二無我這幾個要訣當中。這一點，凡是大乘修行人都是公認的。

佛經中雖然明確宣說了這個教證，但是，作為修行人，具體如何操作、如何行持？如何在實際行動中身體力行？對這一問題，唯有阿闍黎靜命論師以《中觀莊嚴論》這部論典作了宣說。

因此，佛經中雖然以比較略的方式，講到了以五法涵蓋大乘的教義，但對於這個問題，究竟怎麼解釋、如何修持呢？對此，恐怕很多人不一定特別重視。但在這裡，依靠靜命論師的這部《中觀莊嚴論》，再通過米滂仁波切竅訣方式的講解，所謂的大乘到底包括在哪些要訣中，作為修行人應該如何去修持，對這些問題可以清楚了知。

所以說，此論委實至關重要。

大家應該想一想，米滂仁波切說至關重要，你自己有沒有什麼感覺——的確，這部論典很重要。如果一點感覺都沒有，說明裡面的內容還沒有融入到自己的腦海當中。

名言中承認實法存在並運用自續因而著重闡明有承認的相似勝義、建立宗派，

所謂的中觀自續派是如何創立的呢？這裡說，名言中，承認柱子是實有的、火是實有的，名言中的法全部存

在；勝義中，依靠自續因，將一切萬法抉擇為單空的相似勝義。由此，建立了中觀自續派。

中觀自續派在抉擇萬法時，主要依靠自續因進行抉擇。有關自續因和應成因的差別，下文還會講，此處不作說明。

從這一角度而言，阿闍黎可列於自續派的論師中。

由於靜命論師在《中觀莊嚴論》和其他論典中，主要依靠自續因來抉擇一切萬法，因此，將他列於中觀自續派當中，可以稱之為印度東方三大自續派論師之一。

但萬萬不可認為其見解遠遠比不上應成見，因為就創立二理融會貫通的大乘總道軌而言，與二諦雙運不住一切之法界要領始終一致，無有任何差異。

然而，也不能認為：靜命論師是中觀自續派，我們學的是中觀應成派，可能靜命論師的見解不如我吧？！有些人也不一定會這樣想，但是，很有可能認為：月稱論師和靜命論師有很大差別，因為月稱論師是中觀應成派，靜命論師只是中觀自續派。千萬不要這樣認為。

為什麼呢？因為靜命論師已經創立了名言唯識理和勝義中觀理融會貫通的大乘的總軌，如果他沒有通達中觀應成派，對於所謂的中觀理也就根本沒有能力解釋。所以，萬萬不要認為他的見解比不上中觀應成派的見解。

藏傳佛教中有一些格魯派的大德，他們雖然暫時宣講中觀自續派的觀點，但不能說他們不懂中觀應成派的教義，只是為了不同眾生的根基才如此宣說而已。

比如釋迦牟尼佛轉三大法輪時，第一轉法輪當中，為小乘根基的眾生宣說了相應的一些教義。但我們不能認為釋迦牟尼佛的根基即是如此，釋迦牟尼佛沒有通達中觀最甚深的意義，因為他所講的法就是四諦法。不能這樣認為。

有些上師經常傳授小乘法，但也不要認為：這位上師是小乘根基，不然，他怎麼不傳大圓滿？他所證悟的境界只是小乘的境界。不能這樣講。實際上，戒律班的上師和大幻化網班的上師，在見解上沒有任何差別，只不過上面“分配”時作了如是安排，如此而已。

所以，具德月稱論師的意趣——所有顯現直接清淨本地而令名言假相悉皆消於法界的甚深見解，等同於大圓滿論著中抉擇本來清淨的道理，

月稱論師在《入中論》、《顯句論》為主的中觀論典中所抉擇的意趣就是如此。也就是說，名言中各種各樣的瓶子、柱子等顯現，通過應成派的不共因直接抉擇為本來清淨，現在名言的各種各樣的假象全部融入法界當中。

月稱論師中觀應成派所抉擇的中觀見解，與榮索班智達、全知無垢光尊者為主的大圓滿祖師們在各自論典中所

抉擇的本來清淨的甚深見解，其實無有任何差別。全知米滂仁波切在《定解寶燈論》中也說：“遠離戲論大中觀，自性光明大圓滿，義同名稱不相同，此外無有更勝見。”意思是說，具德月稱論師所抉擇的大空性的道理，與無垢光尊者為主的大圓滿祖師們所抉擇的本來清淨，應該是等同的。

就此而論，其實就是持明傳承之自宗。

自性光明大圓滿和離戲大中觀二者無二無別，這就是米滂仁波切和智悲光尊者、巴珠仁波切等寧瑪巴所有高僧大德們傳下來的自宗。

我本人雖然自愧不如，卻對此嚮往不已。

米滂仁波切在這裡謙虛地說：雖然我自己沒有如此高深的境界，但內心卻十分嚮往。這一點，從米滂仁波切的《定解寶燈論》中也可以看得出來，大中觀和大圓滿，從離戲的角度來講無有任何差別。

這部論典堪為大乘總的通衢大道，將二大宗軌理趣匯成一流，

對於《中觀莊嚴論》這部論典，通過米滂仁波切如此讚歎以後，我們每個人都應該明確了知它的殊勝性，大家不論是背誦還是聞思，都有很大的興趣。

米滂仁波切說：這部《中觀莊嚴論》實際是所有大乘的通衢大道，它的特點是將所有大乘不同觀點的河流全部匯成一流。

尤其是勝義量遵循具德龍猛菩薩的觀點、名言量隨從具德法稱論師而承許，將這兩條支流融入一味一體的理證大海，究竟彙集為遠離四邊戲論之大中觀的這部論，已完整無缺地容納了大乘佛經教義以及六莊嚴等諸大祖師詮解的深要。

這部論典對我們的聞思修行究竟會起到什麼作用呢？

在抉擇勝義方面，世界上再沒有比龍猛菩薩更勝一籌的了，以《中觀六論》為主的論典中，龍猛菩薩將釋迦牟尼佛勝義空性方面的教義解釋得非常清楚。在抉擇名言方面，以法稱論師、陳那論師為代表的所有唯識宗和因明的論師，在以《釋量論》為主的論典中，將一切萬法在名言中存在的合理性作出了圓滿解釋，最後，將所有名言法全部匯入於萬法唯心造這一理念當中。

龍猛菩薩的甚深中觀和法稱論師、陳那論師、無著菩薩所抉擇的廣大唯識這兩大支流，全部融入於靜命論師的理證大海——這部《中觀莊嚴論》當中。所以，這一深廣智慧的海洋，已經究竟彙集了遠離四邊戲論的所有中觀觀點，完整無缺地包含了整個大乘經典的全部教義。

所以，我有時候也這樣想：人身非常短暫，如果想把

所有釋迦牟尼佛的大乘經典全部聞思的話，相當困難。但是依靠這部論典，在短暫的時間中，就可以將整個大乘的教義基本通達。而且，聞思這一部論典的功德，與聞思整個大乘經典的功德沒有任何差別。

米滂仁波切也說：對初學者來說，這部論典即使用一千兩黃金來買也買不到。但是，一千兩黃金和《中觀莊嚴論》二者當中選的話，很多人可能會想：我不要中觀，《中觀莊嚴論》一點都不看也可以，你把那個錢拿過來，這是錢哦……。

此處說，這部論已經完整無缺地容納了所有大乘的佛經教義以及六莊嚴等諸大祖師詮解的深要。“六莊嚴”，是指龍猛菩薩、無著菩薩、陳那論師、法稱論師，還有功德光和釋迦光❶。

這部《中觀莊嚴論》當中，龍猛菩薩和聖天論師有關中觀方面的道理肯定包括於其中，陳那論師和法稱論師所宣講的教義也可以包括在裡面。功德光和釋迦光宣說的道理，可以通過其他方式來包括，比如從靜命論師的戒律清淨也可以間接說明上述兩位大德所講的內容。因此，以六大莊嚴為主的諸大祖師們詮解的甚深要點，已經全部包括在這部《中觀莊嚴論》當中。

對於大地之上無與倫比的這一偉大善說，

這部《中觀莊嚴論》，的確是整個大地上無與倫比的偉大善說。因此，我也經常想：如果真正通達這部論典，尤其一些年輕人，可能一輩子也忘不了，這樣的話，真是獲得中最難得的一種獲得。

偏執一方的人們為何不恭敬頂戴？

現在的很多人，有些人偏執唯識宗，有些人偏執中觀宗，有些人對自己的禪宗、淨土宗很耽著。這些偏執一方的修行人，他們在智慧方面如是的欠缺，那為什麼不對這部論典恭敬頂戴？憑什麼道理不好好聞思這部論典？你每天把法本放在旁邊，根本不看，自己一直在不斷地散亂，還認為自己有其他更重要的事情。我有時候聽到個別人的“傳記”以後，真是不得不歎息。這些人把真正的如意寶完全棄之不顧，然後到處尋找一些假寶，真的很可惜！

望諸位千方百計研修悟入。

米滂仁波切在這裡合掌祈求：希望大家一定要千方百計地研修悟入。

以前法王如意寶講這部論典的時候也說：尤其對聰明一點的人來講，一定要好好地研究。現在學院中的很多堪布，通過法王如意寶的加持和勸導，不論遇到什麼樣的境界，他的定解和智慧不容易被外面的違緣改變或者摧毀。在現在這樣的末法時代，這真的是非常難得的一種境界。

諸佛出有壞密意的源流、殊勝宗軌交相彙集成的汪洋就是此論。

所有大乘教言彙集成的汪洋大海——這部《中觀莊嚴論》，已經融匯了一切諸佛菩薩和諸大論師們的所有竅訣。對於如此難得的教言，如果不去聞思的話，真的非常可惜。

姑且不談安住一座相應法界入定的覺受，甚至聞思時也沒有掌握破立之理微妙的要點，卻一味高攀談論應成派，實在難有收益，

有些人，對於真正大圓滿或應成派的與法界相應的一座境界也沒有。甚至在聞思過程中，對因明和中觀的很多推理論式根本不懂，連最基本的破立要訣都不能掌握，卻一味地高談闊論："我是中觀應成派的修行人，我是大圓滿的修行人。"這種人很難獲得真正的利益。

因而理當由經此論的妙道對中觀要義通達無礙、瞭若指掌。

通過這部論典，應該對中觀和大圓滿有所領會，這一點相當重要。

如果能自始至終精益求精地學修這樣的論著，那麼藏地共稱宛若雄獅交頸般的中觀與因明必然名副其實地一舉兩得。

我們如果自始至終非常認真地學習這部論典，並且精進修持，最後，自己必定會對因明和中觀全部通達。

這裡將因明和中觀比喻為雄獅交頸。獅子是野獸之王，如果在一個路口，有兩隻獅子脖頸交叉而立，所有的野獸都不敢輕易靠近，都會特別害怕。同樣，誰如果既精通因明又精通中觀，就如雄獅交頸般，任何人也不敢與他抗衡，任何人也不敢與他辯論。因為這個人既通達了世俗中有關因明方面的推理，又對勝義中的中觀境界瞭若指掌，因此可以說，這個人在世界中已經成了真正的大獅王。

所以說，如果這部論典學習得很好，既可以通達因明又可以通達中觀，這時，你不論到藏地、到漢地，很多人都會特別害怕——這個人辯論很厲害的、中觀的境界也很高，因為他已經學過《中觀莊嚴論》。

的確，米滂仁波切在下面將《量理寶藏論》中的很多問題結合在一起作了宣說。因此，如果精通了《中觀莊嚴論》，因明當中很多大的問題也會輕而易舉通達，然後，中觀方面也不會很困難的。

二諦理相輔相成的無比善說、能賜予語自在勝果的寶論在印度聖地也僅此而已，

已經將勝義諦和世俗諦相輔相成而宣講的此善說寶論，依靠它，可以讓我們獲得一切語自在的究竟果位。如

此殊勝的論典，在印度無數班智達所造的論典中也是極為罕見。

米滂仁波切在此處宣講了這部論典的很多殊勝性，大家對這部論典應該生起很大的信心。

原因是將各執己見的宗派合而為一理證的勝妙精髓絕無僅有，不可多得。

這部論典為何如此殊勝呢？世間上各種各樣的大乘宗和小乘宗，都有各執己見的一種特點。但是，這部論典完全將所有大乘——因明和中觀所講的名言和勝義的道理全部合而為一進行抉擇，這樣的論典，即使在印度也是極其稀少。我們以前也講過，印度人造論不像藏地和漢地一樣，要求非常嚴格。但在如此眾多的論典中，像這樣的論典仍然非常罕見。

關於本論如何宣說二理之義，以講論的攝義而予以闡明，即是此全論內容。

【注釋】

❶對於六莊嚴的說法也有不同，有些論典中將龍樹菩薩、聖天論師、無著菩薩、世親論師、陳那論師、法稱論師稱為六莊嚴。

第二十二課

《中觀莊嚴論釋》總義當中，前面已經講了，如果精通了《中觀莊嚴論》，可以同時通達因明和中觀的一切精要，任何遮破我們觀點的人都將無能為力，在整個世界上可以戰勝一切宗派。

如果有人想：安立如是二理是追循龍猛菩薩而承認的嗎？

前面已經講到，勝義諦需要根據中觀應成派的觀點來解釋；名言諦，根據法稱論師或者唯識宗的觀點進行解釋。那麼，名言中一切都是心的自現，勝義中遠離一切戲論的觀點，佛陀親自在佛經中授記的中觀派創始者——龍猛菩薩是否承認呢？

對此疑問，米滂仁波切引用《六十正理論》的教證作了說明。

的確如此，《六十正理論》云：“佛說大種等，正屬識中攝，了知彼當離，豈非邪分別？”

有關萬法唯心的道理，在《中觀六論》中的《六十正理論》裡面，龍猛菩薩說：佛陀宣說的地水火風等大種，以及大種所造的一切萬法，全部屬於意識所攝。如果誰認為一切萬法遠離了識的本性，這個人難道不是趣入邪分別道了嗎？

對於這個頌詞，米滂仁波切按照靜命論師的《中觀莊嚴論自釋》作了解釋。由於正在建立萬法唯心造這一觀點，因此，靜命論師對《六十正理論》的觀點作解釋時說到：地水火風為主的一切萬法根本不存在，唯有自己的心存在；最究竟來講，自己的心也根本不存在，如果認為自己的心存在，難道不是一種邪分別嗎？

其中前兩句講述了世尊所說的四大種及大種所造[1]除識以外無有其餘外境，

現在外面所見到的地水火風、色聲香味等一切法，都是心的自現，就像夢中看見的柱子一樣，除此以外，根本不可能存在真正的外境。

這些現相均是心識本身而安立的，為此可攝於識中。

這些相狀全部是心的一種遊舞、心的一種幻化、心的一種妙力，除此以外，根本不可能存在真實的外境。

此處對《六十正理論》這一教證的解釋方法，完全與靜命論師《自釋》中的解釋相同。在月稱論師所作的《六十正理論廣釋》中，解釋方法與這裡不盡相同，因為月稱論師在講粗中觀時，不承認萬法唯心造的觀點。他最多承認什麼呢？《入中論》中說：“有情世間器世間，種種差別由心立。”也就是說，一切萬法的因唯一是心，再

沒有其他作者。月稱論師在對《六十正理論》中龍猛菩薩的觀點進行解釋時說：萬法唯心造的含義，是指一切萬法的來源與心有密切關係，或者說來源於心。因此，他對萬法正在顯現時就是心這一觀點並不承認。這也是由於宗派不同，導致在解釋這一頌詞時出現了一點差別。

如果又有人想：所有大種無論是外境還是非外境的心識之本性都真實存在。

有些人也許會想：外境以大種自己的本體存在，如經部宗所承許的那樣；或者，外境的一切顯現本身並不存在，全部是心的本體，如唯識宗所許的那樣。這兩種觀點，暫時來講應該是可以的。

暫時我們也可以承認：一切萬法在外境上根本不存在，全部是內心的一種遊舞。但從最究竟的觀點來講，所謂內心的遊舞也不符合真正的智慧，因為在佛陀的智慧前，外面的一切萬法不存在，而如唯識宗所承許的依他起心識的本體存在這一觀點也同樣不能成立。

彼論中的後兩句已明確指出心識的自性背離智慧之義，因為於真正的智慧前不現之故。

如果認為心的本體永遠也破不了而真實存在，則與真正的智慧相背離。因為在真正的智慧面前，四大的形狀不

存在，而非四大的形狀——自明自知心識的體相也不可能存在。

你們的這種想法難道不是顛倒的分別嗎？

因此，萬法唯心造也好，或者萬法不是唯心造——無情法的本體在外面真實存在，這兩種想法暫時來講雖然未嘗不可，但最究竟觀點來講，這難道不是一種邪分別念嗎？

這以上引用《六十正理論》的教證講了萬法的顯現就是心這一道理。大家清楚，整部《中觀莊嚴論》中，主要建立名言中一切顯現都是心的一種遊舞，在此處必須建立這樣一種觀點，因此，為了建立這種觀點，專門引用了龍猛菩薩的教證進行說明。

下面米滂仁波切作了一個暫停偈。

宗派二理之道軌，建立一理之論典，

無著菩薩廣大行派和龍猛菩薩甚深見派的整個大乘的真正道軌，依靠靜命論師的智慧，將二者合二為一，名言以無著菩薩或法稱論師的觀點為主，勝義以龍猛菩薩的觀點為主，對此進行抉擇的就是這部《中觀莊嚴論》。

凡是如理隨行者，必獲妙理乘王位。

所有的後學者，如果按照本論的教義，如理如實地探

討、研究或者學習，然後認認真真地思維並修持，那麼，此人必定會獲得真正通達整個大乘教軌之理證智慧的王位。

因此，在座的諸位道友，只要下一定的功夫，憑自己的智慧精進修持，必定會有非常大的收穫。因為米滂仁波切的語言簡明易懂，我在翻譯過程中，也儘量使用淺顯易懂的文字來翻譯，除了一些非常符合原文的成語以外，基本上沒有用非常善妙的語言作修飾。這樣做的目的是什麼呢？就是為了使米滂仁波切原原本本的意趣，真正融入每位道友的心相續中。

對於整個大乘的深廣二義，在短暫的人生中想要去聞思的話，恐怕根本來不及。但是，現在通過靜命論師的智慧，整個大乘法門已經完全融入《中觀莊嚴論》這部論典當中，我們如果如理如實地隨行、如理如實地研究探討，那麼，在短暫的時間中，一定會獲得即生中非常難得的一種境界。這一點，對每一個人來講都是非常重要的。

此處再次對本論的殊勝性作了讚歎，大家也應該對這部《中觀莊嚴論》生起一定的信心。但有些人的信心和決心，就像空中的雲霧一樣，上課的時候發願：一定要好好地背、好好地看。下完課以後，就開始隨著外境散亂，自己的實際行動往往與發願不能相應，僅有的一點信心也漸漸失去了，這一點的確是非常遺憾。因此，希望大家應該

觀察自相續，隨著自己的發願切實地身體力行，這樣才會獲得一定的利益。

隨聲附和是或非，迎合偏執者心意，
直抒宗旨之此語，擊中何人請寬恕。
此為暫停偈

現在世間上有各種各樣是與非的觀點，如果別人說“是”，我們也隨聲附和“是是是……”；如果別人說“不是”，我們也隨聲附和“不是、不是……”。如此一來，與那些對宗派教義不能精通、偏執一方的偏執者的心意會非常相合。

比如說聲聞緣覺沒有證悟空性，“對對對，沒有證悟空性”，然後說阿賴耶在名言中不存在，“對對對，不存在”。就這樣隨聲附和，跟隨這些偏執己見的人如此宣說，這些人的內心會非常高興。大家不論是辯論還是與別人交談，有些人根本不懂教義，但是迎合他的心意去說，這些人總是非常高興。

米滂仁波切說：現在隨聲附和的人多之又多，我沒有必要像他們那樣，而應該將宗派的真正要義竅訣全部說出來。那麼，在介紹本論總義的過程中，教證、理證的棍棒也許會打到個別偏執自宗者的要害，希望你不要生氣！請你一定要寬恕。

五、有何必要：

前面已經對本論從頭到尾的內容作了介紹。那麼，學習這部論典有什麼必要呢？

如果有人心想：如何才能對整個大乘之義生起定解？

這是一個問題。也就是說，通過什麼樣的方法、途徑，才能對整個大乘的經典教義生起堅定不移的定解？

所謂的“輕而易舉”又作何解釋？

前文在講到有何必要時說：“為令輕而易舉對整個大乘的教義獲得定解進而證得殊勝菩提。”那麼，其中所謂的“輕而易舉”又將如何解釋呢？這是第二個問題。

如何依此而獲得大菩提呢？

第三個問題，如何依靠上述道理獲得真正的菩提？

對於上述三個問題，米滂仁波切將於下文一一作出解釋。首先，對整個大乘的教義如何生起定解？這個問題相當重要。我們當中的有些道友，已經對大乘法生起非常好的定解，這些人只要把自己的境界穩固就可以了。但有些人，對大乘法根本一無所知，真正的定解就更無從談起了。他們只是在表面上知道，學佛是一件好事，僅僅停留在積累功德、拜拜佛這一層面上。因此，此處所講的問題相當關鍵，大家應該專心致志地學習。

（一）通常而言，“乘”是以能作為趨向三解脫菩提的乘騎而得名。

以前在印度經常把“乘”用馬車來比喻，梵語稱為“雅那”，也是一種乘騎的名稱。那麼，為什麼以乘騎而得名呢？因為此二者之間有共同點才如此得名的。

有什麼樣的共同點呢？我依靠馬車或者犛牛等，可以到達自己的目的地；同樣，依靠聲聞乘、緣覺乘、菩薩乘或者密乘，可以隨心所欲地到達自己的目的地。比如，依靠聲聞乘的法要，最後可以到達聲聞果位；依靠密乘，最後也可以獲得密宗的究竟果位。《攝集經》中說，乘可以分為因乘和果乘。有關這方面的內容，《三戒論》中也闡述了寧瑪巴的大圓滿是不是乘的問題，在這裡不作廣說。

“乘”可以分因乘和果乘。佛果叫做所到之乘，亦即果乘；依靠某一乘而獲得佛果，這就叫做因乘。大家首先應該清楚乘的含義，其中，小乘也就是指依靠聲聞緣覺乘獲得自己遠離痛苦寂滅的果位；而大乘則是為了利益無邊的眾生，最後獲得圓滿的佛果。大乘實際就是指唯識宗和中觀宗。

以所緣大等七大勝過小乘的宗派即是中觀與唯識宗。

大乘具有七種特點，亦即所緣大、修行大、智慧大、

精進大、善巧方便大、正行修行大❷、事業大，具有七大超越。

阿底峽尊者在其教言中說：大乘、小乘是以發菩提心來區分的，具有菩提心的叫做大乘，不具足菩提心的叫做小乘。無垢光尊者在《如意寶藏論》中以見修行果四個方面來分，亦即大乘具有見修行果四個方面的超越。

此處，根據《經莊嚴論》的觀點❸，大乘以七種大來超勝小乘。

所緣大，大乘行人的所緣是甚深空性和廣大地道兩個方面的教義；而小乘，既不具足深方面的教義，也無有廣方面的教義。

修行大，大乘行人修持的目的是為了利益有情、利益自己，亦即自他二利；而小乘只是為了自己的利益。因此，大乘從修行方面也已經超越了小乘。

智慧大，大乘已經證悟人無我和法無我的圓滿空性；而小乘只證悟了部分無我。

精進大，雖然大乘依靠不同的善巧方便，也可以在短暫時間中獲得佛果，但是他依靠強大的精進力，在三大阿僧祇劫中不斷修持、發願，也無有絲毫怯懦之心；而小乘只是在三生或者短暫的人生中獲得阿羅漢果位，除此之外，根本沒有在三個阿僧祇劫中修持的精進。

善巧方便大，大乘依靠空性和大悲不分離的善巧方便度化眾生；小乘根本不具足善巧方便。

正行修行大，亦即果德大。大乘依靠不斷地精進修持以後，獲得如來正等覺佛陀的果位，圓滿十八不共法、十力、四無畏等自相方面的功德；小乘根本不具足如此眾多的功德。

事業大，大乘最後獲得佛果，具有二十七種事業，而且，其事業可以任運自成；小乘根本不具足如此廣大的事業。

米滂仁波切在《智者入門》中也講到了大乘的七種大。作為修行人，對於大乘所具有的七種大應該有一種理解，而且，對於小乘和大乘進行選擇時，應該想：大乘非常殊勝，我應該修持大乘。

此二宗派並非各執一方、密意渾然一體即是“整個”之義。

所謂的大乘，就是指唯識宗和中觀宗。密宗也可以包括在中觀當中。那麼，對“整個”大乘生起信心，並不是說只對唯識宗生起定解，也並不是只對中觀宗生起定解，而是將唯識宗和中觀宗——廣大和甚深的所有教義融匯一體，對其生起堅定不移的信心，也就是對“整個”大乘生起定解。

在這裡，有關整個大乘這一問題，米滂仁波切作了特別詳細的解釋。

對此等含義生起定解的方法：

大家對於“整個大乘”的內涵真正瞭解以後，又應該對具有如此內涵的大乘究竟如何生起信心和定解呢？下面講對整個大乘生起定解的方法。

總的來說，以經久修習、親身體驗的智慧趨至究竟果法，

對大乘法生起信心的最終結果即是如此。也就是說，首先通過各種各樣的聞思修行了知大乘法的殊勝性，然後，經過長時間地精進修行，在自相續中不斷串習，最後並非口頭上說說而已，而是在自己的親身體會中真正現前了最究竟果位。對大乘法生起定解的最終目標就是如此。

那麼，具體的途徑是什麼呢？這也不能離開聞思。

其中必不可缺之因，即是通過如理觀察而獲得定解的思所生慧。

獲得上述究竟果位必不可少的因是什麼呢？應該通過修行獲得親身體會而生起定解，也叫做修所生慧。那麼，生起修所生慧不可缺少的因是什麼呢？通過如理如實地觀察、再三地思維、辯論以後，逐漸在自相續中生起的思所生慧，即是生起修所生慧之因。

思慧之因，就是聞受善說典籍。

想要獲得思所生慧，必不可少的因就是在具有法相的善知識面前聽受真實的善說論典。也就是聞、思不相脫離。

《四百論》中說：“聞者所聞教，說者皆難得。”現在世間上，一方面聽聞的人極其稀少，而且，聽聞的法非常難得，然後，宣說佛法的人也是極其難得。因此，此論又云：“以是說生死，非有非無邊。”以這樣的原因，很多眾生在輪迴中一直不斷地流轉。

的確如此，現在真正聽聞法要的人非常少。不管是哪一個城市或者哪一個寺院，有些人是盲修瞎煉，有些人隨著自己的分別念而轉，真正對於諸佛菩薩的經論進行思維和聽聞的人，可以說是寥若晨星。因此，希望大家首先應該清楚趨入大乘法的真正途徑，如果不想解脫或者不想真正獲得利益的話，也就沒必要白費唇舌。但是真正想獲得法利，對此處所講的途徑一定要銘記於心。

當然，只是聽聞經論、瞭解它的內容還不足以經行地道，而必須對真義如理生起定解方能徹斷自相續的顛倒惡念。

僅僅聽一兩部經論，或者大概瞭解一下其中所講的內容，想要經行五道十地是根本不可能的。因此，必須如理如法地聽聞，然後再詳詳細細地思維，並且身體力行、親

身體驗，這樣一來，可以徹底斷除自相續中根深蒂固的各種常樂我淨的顛倒分別念。作為修行人一定要在這方面下功夫。

故而，應當隨入三察清淨聖言與依量成立的理證之道，自己生起殊勝的解信，以不隨他轉、不被他奪的廣大慧眼親睹過去未來諸佛出有壞所由經的通衢大道，義無反顧而踏入。

對於上述一段文字，大家應該再三領會。作為修行人，必須通過如理如法地聞思修行，才能斬斷自相續中的各種惡分別念。因此，我們一定要趣入以三觀察❹得以清淨的真實的佛陀教義。

比如，有些人說的語言，從現量角度有現量的妨害；從比量角度，有比量的妨害。但是，佛陀的教義並非如此，既不會有現量的妨害，也不會有比量的妨害，而且，任何教證也無法遮破他的觀點。因此，在這個世界上，通過三觀察得以清淨的唯有佛陀的教言，我們應該趨入此清淨的理證之道，並且生起殊勝的定解。

這段話的內容非常深，希望你們自己一個字一個字地好好領會。此處說，通過三觀察清淨的佛經教義和以量成立的理證智慧，我們應該對此生起解信。比如《釋迦牟尼佛廣傳》，它雖然類似於一種故事形態的長篇小說，但

是這種論典，依靠三觀察已經完全得以清淨了，因為它在現量、比量、教量方面無有任何妨害；而且，對於這一論典，自己在聞思修行過程中，依靠自己的理證也已經得以清淨，最後在自相續中可以生起真實定解。

大家對中觀也好、《釋迦牟尼佛廣傳》也好，自己已經生起了殊勝的定解，獲得了不隨他轉、不被他奪的廣大慧眼，以此能親自見到未來過去出有壞所由經的通衢大道——這就是獲得佛果的真正大道。對此，我們應該義無反顧地趣入。

那麼，他們通過何種方式來趣入呢？依靠不隨他轉和不被他奪這兩種途徑趣入此大道。

其中，並非人云亦云、盲目隨從，而是憑著自己理證智慧的力量而堅信不移，無需依賴他人或仰仗他力，獨立自主，即是所謂的“不隨他轉”；

講其他論典時，我說《中觀莊嚴論釋》當中講到了非常重要的兩個定解，一個是不隨他轉；一個是不被他奪。此處，首先解釋了什麼叫不隨他轉。

所謂的不隨他轉，即並非人云亦云、盲目隨從，而是憑著自己理證智慧的力量，對佛法的教義、對中觀的教義深信不疑。而且，不需要觀待任何他力，自己已經對中觀真正獲得了定解，完全可以獨立自主。比如對因果這一

道理，首先自己聞思，最後完全相信一切萬法都是有其因必有其果，或者人的確有前世後世。這時，不需要依靠其他論典也不需要任何人，自己完全具有一種獨立自主的定解。

在座的很多道友，學習《中觀莊嚴論》以後，尤其對佛教的真理、中觀的見解、名言中萬法唯心或者前世後世存在以及《大圓滿前行》所講的三寶加持等各種各樣的內容，能不能獲得一種不隨他轉的定解？如果真正獲得了不隨他轉的定解，在有生之年乃至生生世世，都會成為名副其實的大乘修行人。

由於獲得瞭解信，一切邪魔外道也無法使之背其道而行稱為“不被他奪”。

無論對正法、對因果或者對三寶的加持等，對佛教方面的一切教義，自己真正獲得了不可退轉的信心，一切邪魔外道也不可能改變你的想法。比如學習寧瑪巴的大圓滿，自己相續中已經獲得了堅信不移、不被他轉的定解，這時，任何邪魔外道都不會使你背道而行。

這裡的“邪魔外道”，不一定是我們經常說的魔鬼。《現觀莊嚴論》中講到了四十六種魔業，凡是對自己的修行造成障礙的，都稱之為魔業、魔的幻變。這些邪魔根本不可能間斷自己的見解和修行，最後獲得這種境界時，就

已經生起了不被他奪的定解。

文革期間的有些人，別人說：“三寶無有功德、佛法都是假的。”他就人云亦云：“對對對，三寶沒有功德。”在他的相續中，如果具有不被他轉的定解，別人無論怎麼說都不會隨他而轉；如果有不被他奪的定解，魔力也好、外道也好，或者外面的勢力無論多麼強大，自己的定解也不會隨隨便便被別人轉變。

有些道友本來是學密法的，到了其他道場的時候，別人說：“密法不好……”因為他不具足定解，於是也跟著說：“對對對，密法的確不好。”最後把密法完全捨棄。這種人，既沒有不隨他轉的定解，也沒有不被他奪的定解。

所以，不論學任何一個宗派，於自相續中生起這兩種定解是相當重要的。否則，我們天天聞思、天天念經，也是隨風飄蕩，沒有很大的意義。尤其學習密宗的個別道友，對於自宗的見解根本不在乎，認為寧瑪巴也可以、格魯派也可以、禪宗也可以……什麼都可以。這種人，見解也不穩固、性格也不穩固，只要有好吃的東西就跟著去吃，完全沒有自己的主張，這種人非常可憐！

寧瑪巴當中，以法王如意寶為主的高僧大德們並不是這樣，他們自相續中的見解，哪怕遇到生命危險也不會捨

棄。比如我學寧瑪巴、學大中觀，這種見解有真實的可靠性，對這一點深信不疑，任何人拿著兵器刺著我的心，我也絕對不會捨棄，必須生起這樣的定解。

否則，今天遇到一位格魯派的上師，就說：“你是不是要傳最殊勝的密集金剛，那我要去修一修。”然後，遇到一位外道的導師修丹田，就說：“這個不用吃飯、不用穿衣服，我最喜歡的就是這種法。”這種人，自相續中根本沒有定解，因此，很容易被誘惑。

我非常希望，在座的道友們，在聞思過程中應該詳詳細細地觀察，在自相續中真正生起定解。在一生中，對於佛法，真正通過自己的智慧研究，就好像糖的味道是甜的，自己已經真正品嘗到它的味道以後，不需要聽任何人介紹糖的味道。所謂的佛法，通過自己的苦行，真正融入自己心間的時候，別人無論如何製造違緣，自己也絕對不會捨棄的。

如果不具足定解，暫時一兩年在喇榮山溝裡聞思，下去以後，到瑪爾康就開始換上一套西裝，到了成都就已經開始飄飄悠悠的，隨著自己的各種惡劣習氣而轉。因為很多人無始以來的習氣特別強烈，暫時一兩個月或者三四年的聞思修行，不一定會斬斷相續中的很多煩惱雲霧，因此一定要在自相續中生起不隨他轉和不被他奪的定解。

具有如此慧眼的修行人，於正法得到更超勝的定解，擯棄假法非法，

現在世間上的各種書籍、各種觀點多如牛毛，但是，具有此二慧眼的修行人，就像《定解寶燈論》所講的一樣，已經對正法獲得了更加超勝的定解，因此，對一切邪知邪見、邪分別念全部都可以摒除。

獲得辨別法與非法的智力，

辨別法與非法的智力，很多人剛來時可能根本不具足，但是在學院待過幾十年的人，應該獲得了不被他轉的定解，這也是上師三寶和傳承上師們的加持才能獲得的。

如同明目者現見色法一般。

對於整個佛法的優越性，自己已經完全獲得了一種領悟，就好像明目者見到自己面前的瓶子、柱子一樣，無論別人如何說佛法不好，對你也根本不會有一絲一毫的損害。

關於此理，正如怙主彌勒菩薩所說：“以理觀察妙法者，恆時不被魔所障，證得殊勝擯除他，不被他奪成熟相。”

不被他奪定解已經成熟的相是什麼呢？彌勒菩薩在《經莊嚴論》第九品中作了如此講解。

這部《經莊嚴論》的確是非常殊勝。法王如意寶也曾經說："如果能傳一遍《經莊嚴論》，我一輩子中的願望已經圓滿了。"當時，法王如意寶傳講《經莊嚴論》的時候，擔心會出現違緣，也讓我們念了很多經。

《經莊嚴論》這部論典為什麼如此殊勝呢？無著菩薩、米滂仁波切他們所寫的《經莊嚴論》講義中都說：這部論典完全具足整個大乘所有深廣法門之功德。誰如果傳講《經莊嚴論》，這個人已經具足了傳授整個大乘法的功德；誰如果聽聞《經莊嚴論》，也有聽聞整個大乘法的功德。

現在眾生的壽命非常短暫，所以，傳講和聽聞具足非常大功德的法要，對我們來講很重要。這也是我們今年傳講《金剛經》和《經莊嚴論》的原因，因為整個大乘般若可以包括在《金剛經》和《攝集經》中。傳講《金剛經》的功德也是相當大的，我傳講《金剛經》的那段時間，也許你們也記得，別人問"念什麼經"，我說"念《金剛經》"；"對死人念什麼經"，"念《金剛經》"；"對活人念什麼經"，"《金剛經》"；"我供養什麼"，"你供養《金剛經》就可以"……一直都是這樣講的。

今年半年的教學計畫當中，如果沒有出現違緣，非常希望《金剛經》和《經莊嚴論》能夠講聞圓滿。這樣一來，你們獲得真正的人身也具有非常大的意義。但是，

在短暫的人生當中，聽聞此種大乘法的機會很難遇到，大家應該祈禱護法神和上師三寶給予大力的支持和加持。不然，在末法時代，各種各樣的違緣特別猖狂，很多善法非常難以成辦，僅僅依靠自己的力量，想要圓滿如此殊勝的大乘法要是非常困難的。

彌勒菩薩在《經莊嚴論》中說：“以理觀察妙法者。”這是講不被他奪的因。也就是說，如理如實觀察一切深廣法門的教義，即是不被他奪之因。“恆時不被魔所障”，就是不被他奪定解的本體。生起這種定解以後，外面的各種邪魔外道和違緣都不會對這個人有損害。生起不被他奪定解的作用是什麼呢？“證得殊勝擯除他”。

通過在善知識面前如理如實地聽聞，並善加觀察，即是所謂的因；任何邪魔外道或者各種各樣的人和非人，都不會奪走自己的定解，即獲得了不被他奪定解的本體；最後，在自相續中真正出現了殊勝的境界，就像日光出現時，一切黑暗都會自然而然擯除一樣，所有智慧的違品也會馬上摒除。具足了上面所講的三種條件，說明不被他奪的定解已經成熟了。

唐譯《經莊嚴論》中說：“深觀妙法理，諸魔不可奪，能與異部過，說堅成熟相。”這裡面的翻譯方式稍有不同，但要義是完全相同的。

因此要明確，所有正道務必要先了知、現見，再實地修行。反之，自己尚未獲得定解的同時盲修瞎煉獲證果位的正道是絕不可能有的。由於此理是二量論證的核心，

正如《定解寶燈論》中所說，見解還沒抉擇就一味盲修瞎煉的話，想要證得佛果是絕對不可能的。

因而只要把握住這一要領，依此不假勤作自然而然便會對佛陀深廣經教的整個大乘生起解信，

學院中的很多堪布、活佛，不論到哪裡去，在佛教的教義上，這些人可以說戰勝一切。即使學院不是特別出名的堪布，到了其他佛學院、寺院的時候，與他們的智慧相比較，也的確具有很多不共的特點。

我想：這一方面是法王如意寶的加持，另一方面，依靠《定解寶燈論》、《中觀莊嚴論》這些非常好的竅訣書，在自相續中已經獲得了完全獨立自主的定解和智慧。這樣一來，不論你在哪個環境、哪個人群當中，都可以散射出智慧的火光。

智慧將從方方面面得以增長，好似星星之火燎焚森林一般。

所謂不被他奪的定解，表面看來似乎是很小的一件事情，但就像星星之火可以焚燒森林一樣，我們相續中哪怕

對因果、對佛法生起如星星之火一般的定解，對整個萬法的邪見密林也會被全部焚燒無餘。所以，在自相續中生起如此殊勝的定解極為重要。

【注釋】

❶有關四大種及大種所造的詳細內容，請翻閱索達吉仁波切的《俱舍論講記．第一分別界品》。

❷正行修行大，也即果德大。

❸《經莊嚴論》（唐譯）云：緣行智勤巧，果事皆具足，依此七大義，建立於大乘。

❹三觀察，即現量、比量、教量。

第二十三課

下面繼續講《中觀莊嚴論釋》的總義部分。現在正在講造論五支中的“有何必要”，這裡面分三個問題：第一個問題，如何對整個大乘生起真實的定解？第二個問題，所謂的輕而易舉如何解釋？第三個問題，依靠這部《中觀莊嚴論》如何獲得菩提？

前面也說了，這部《中觀莊嚴論》雖然只有九十多個頌詞，可以說很少，但是通達這部論典，可以將一切分別念燒盡無餘，就像小小的火星落到森林中，整個森林也會全部燒盡一樣。

這部論著超勝一切不僅依理成立，而且依據教證也足可證明。

《中觀莊嚴論》這部論典的確超勝一切大乘論典，通過前面米滂仁波切的理證論述，很多人確實生起了信心——《中觀莊嚴論》真的非常殊勝。但凡夫的信心，今天生起來了，明天又退，這是最大的一個毛病。如果旁邊有人正在提醒你、督促你，似乎真的能生起信心一樣。講《竅訣寶藏論》的時候也是這樣，當時很多人發願：我要背誦，我一定要每天看一遍。但現在，一方面可能是沒有時間；另一方面，確實已經忘了，因為發願也經常帶有一種波動性。

對於《中觀莊嚴論》的殊勝性，米滂仁波切已經通過他的不共智慧作了理證論述。那麼，依靠教證又如何證明這一點呢？

《楞伽經》中的五法之義前文已引用過，而此經中廣述的結尾又云：

《中觀莊嚴論》當中，將唯識和中觀結合起來講得非常清楚。這一點，通過釋迦牟尼佛的教證也可以證明，這部論典的確是大乘中不可缺少的一部論典。

《楞伽經》中對五法涵蓋整個大乘法的道理已經作了宣講。

“誰依理證測此理，信勤瑜伽無分別，已依不住之義者，享用妙法如純金……”

《楞伽經》中不僅對五法等內容作了總結，而且在其結尾時也講到：任何人通過理證觀察中觀和唯識的妙理，那麼，具有信心、精進的瑜伽者，所有的分別念必定會全然消失，依靠這種無住之義，最後不住輪迴的邊也不住涅槃的邊。就像《智慧品》中所說：在心識面前，最後有實、無實全部都不住❶。依靠《中觀莊嚴論》的教義進行分析，最後已經真正達到這種境界，那麼這種人，真正可以享用大乘的殊勝妙法。而且，就如同經過十六次磨煉後

變成無有任何垢染的純金一樣，他的智慧也是世間上最純潔無垢的。

通過這一教證，已經充分說明了名言量和勝義量的至關重要。

二量圓融一味、依理抉擇的這部論前所未有，

勝義量和世俗量圓融無違，而且，依靠理證進行抉擇的這部論典，不論印度還是藏地，都是前所未有的一部論典。

以顛撲不破的理證足可成立將此論讚為價值連城。

對於這部論典，宗喀巴大師等很多高僧大德異口同聲地讚歎：通過各種確鑿的理證足可證明，此論堪稱印度聖地或藏地雪域極為難得、前所未有的如意寶論。

我想：在座的道友，一方面，依靠五蘊身在苦海中沉溺，的確是非常可悲的事情；另一方面，在末法時代，人們忙忙碌碌地過著各種各樣無有意義的生活，我們卻在寂靜處學習如此殊勝的論典，這的確是前世福報現前，否則，不一定能遇到如此勝妙之法。

詳細內容請參閱

對於本論所講的詳細內容，在閱讀了相關的大乘經典之後，更加對《中觀莊嚴論》及其作者生起堅定不移的信

心。那麼，應該翻閱哪些經典呢？米滂仁波切在此處列舉了幾部經典。釋迦牟尼佛二轉和三轉法輪所宣講的經典雖然非常多，但這幾部宣講唯識和中觀甚深竅訣的經典的功德非常大，也是主要牽涉到《中觀莊嚴論》所抉擇內容的經典。大家如果經常翻閱，會與學習這部論典起到相輔相成的作用。

《楞伽經》《密嚴莊嚴經》

《密嚴莊嚴經》的功德相當大，造五無間罪或捨法罪等很多惡業的人，即使讀一遍，從此以後不會墮入惡趣等，具有相當大的功德。

《解深密經》《父子相會經》《月燈等持經》《象力經》❷《無盡慧經》《攝正法經》❸《海龍王請問經》《寶雲經》《般若經》等。如果對所有這些經典的無垢意趣深入細緻思索，必會更加深信不疑。

現在在漢文方面，依靠很多大譯師的恩德已經將《大藏經》翻譯出來了，但是文字比較古，即使水準比較高的人，對《大藏經》進行講解也很困難。但藏文的《大藏經》不是這樣，全部是白話文，特別好懂。

一般來說，以前的很多高僧大德說：只有第一地菩薩以上才能真正解釋佛陀的密意。但是，僅僅翻閱的話，一

般人都應該看得懂，比如《寶雲經》、《解深密經》，很多高僧大德也對這些經典作了講義。有時候，福報比較大的人喜歡看經典和論典；福報不大的人，經常喜歡看一些雜書。

此處，米滂仁波切說，如果翻閱這些經典，對通達整個大乘的教義會有很大幫助，對勝義量和世俗量的教義也會生起堅定不移的信心。

分別而言，對本論生起定解之方法：

以上，對於總的大乘法如何生起定解的道理，已經通過教證、理證作了詳細介紹。分別而言，對這部論典生起定解的方法是什麼呢？下面講到了《中觀莊嚴論》與其他論典不同的五種特點。

超勝其他中觀之此論自宗具有與眾不同的五種觀點：一、真正的所量對境唯一安立為能起功用的實法；

《量理寶藏論》當中，第一品講能量，第二品講所量。其中，現量和比量所衡量的對境，就叫做所量對境。那麼，它的法相和定義是什麼呢？唯一安立為能起功用的實法。

這種說法與經部宗的觀點比較相合。經部宗說：凡是能起作用的自相法叫做所量。比如總相、共相、石女的兒子等等，這些法無有真實的功用，因此，不能稱為真正的

所量。因明當中對這一問題介紹得比較清楚。

二、外境不存在唯有自明自證之心識的獨特觀點；

本論承許萬法唯心造，也就是說，外境不存在，唯有自明自知的心識。

當然，此處所說自明自知的心識，並不是唯識宗所承認的實有心識，應該指大乘公認的自明自知的心識，也可以稱之為自證。因此，通過這一問題，已經講到了名言中承認自證的觀點。

三、認為外面形形色色的顯現由自心所造，承許唯心；

外面形形色色的法，應該說是自己心的顯現，以此承許萬法唯心造的觀點。

四、勝義分為相似勝義和真實勝義；五、在抉擇相似勝義時，認定各自正量所得出的意義互不相違。

在抉擇相似勝義時，勝義量和世俗量分開。勝義量所得到的是單空的法；世俗量所得到的是自相的法，此二者互相不矛盾，無有任何抵觸。這是第五個特點。

於此逐一介紹它們各自的主旨：

這部《中觀莊嚴論》與其他中觀論典不同，它具有五種特點，下面對每一個特點分別進行廣說。

第一個是外境的法相安立為能起功用。“起功用”是因明中經常講到的，比如火能燃燒，這就是起功用的，也叫做名言中的真實實相。如果不起功用，就不能屬於名言中的外境，因明中是如此安立的。薩迦班智達在《量理寶藏論》中講到：所量的法相唯一是能起功用的法，或者說自相就是所量的法相，也可以說心所了知❹。有幾種說法。

其一、我們要瞭解，世俗中真正的所量對境唯一是能起功用之法，而所有無實法依靠自力而無法顯現，是依賴有實法以遣餘的分別心而假立的，

在世俗中，唯一能起功用的法稱為所量的法相。而無實法——虛空中的鮮花等，依靠自力和他力都不可能在這個世界上顯現。

那麼，所謂的無實法又是依靠什麼安立的呢？依賴有實法來安立。比如說“無瓶”，依靠有瓶可以建立瓶子沒有。因明中，將其稱為“遣餘”，這在因明中是非常重要的概念。遣餘可以分語言的遣餘和分別念的遣餘兩種。語言的遣餘，比如，我口頭上說柱子，此時除柱子以外的瓶子等所有名詞全部拋開，從而建立了柱子；分別念的遣餘，我心裡面想柱子的時候，除柱子以外的其他法——瓶子、山川等等全部除開，唯一建立了柱子這一法，這也叫

做意識上的遣餘。因此，遣餘以總相的方式來趣入。

講因明時主要學習遣餘這一概念。無實法依靠遣餘的方式可以假立，比如石女的兒子，從石女沒有兒子這一角度，可以稱為石女兒，我們在心裡可以如此假立，但它的自相其實根本不存在。

由此可確定觀現世量安立的合理性，

觀現世量的所見是眼耳鼻舌身等凡夫根識的對境，也就是所謂的現量和比量。依靠觀現世量，將所有的無實法全部拋開，而以有實法作為對境，這一點是完全合理的。

依靠觀現世可抉擇觀現世對境中顯現的所知萬法為無常，

依靠觀現世量可以抉擇觀現世量對境的所有顯現，比如眼睛見到柱子，柱子的自相可以成立，既然它的自相成立就決定是無常的，因為不可能有一個常有、起功用的法。比如，外道承認的常有自在的我或者任何一個法，只要它是常有的，就不可能是起功用的。

同樣某些人自以為是地認為虛空等是恆常之法，實際上只不過是它的無實假名成立而已。

所謂的虛空常有，《量理寶藏論》中說：法稱論師只不過是將沒有無常的本體稱為常有而已，真正常有的本體根本不可能存在❺。因此，虛空不可能常有，它實際只是

一種假立的法。

倘若是有實法，必須是能起功用的法。如果是有功用之法，就可成立是剎那性，一切實法的無常性也可輕而易舉得以證實。

歸根結底，《中觀莊嚴論》所抉擇的外境應該是起功用的自相法。大家應該了知，如果外境是起功用的自相法會有很大利益。有什麼利益呢？我們都知道，起功用的法全部是無常的，既然是無常，就全部是剎那性的、無有絲毫可靠的法。由此，可以對中觀所講到的細微無常生起堅定不移的定解。

大家學習《中觀莊嚴論》以後，對於春夏秋冬等粗大的無常法都會有一種概念。而且，通過學習《札嘎山法》、《開啟修心門扉》等論典，大家對無常都觀得非常不錯。但這只是比較粗大的一種分析方法，此處所說自相續中生起的細微無常法，應該是外境剎那剎那變化的，既然剎那剎那變化，就肯定是起功用的。這就是此處將外境抉擇為唯一是起功用自相法的目的。

有些人認為：所謂的起功用對我來說無所謂，只要我的牙齒能啃得動土豆絲就可以，只要我的牙齒有一點功用就可以。如果牽涉到我的牙齒，我就去判斷。沒有牽涉到我的牙齒，外境起不起功用對我來講有什麼意義呢？沒有

什麼意義。

沒有深入細緻去分析的時候，可能會有這種想法。但是真正去分析時，一切外境必須起功用，起功用就必定是無常，因為不可能常有的法起功用；如果是無常，它必定是剎那性的。如此推理下來，最後一切外境都不會有恆常性，於自相續中真正會生起無我和無常的定解。

如果懂得以顯現的方式取自相、以遣餘的方式取總相的道理，

比如瓶子，瓶子的自相是由眾多法組合而成的，這一點，通過眼睛等現量的方式可以取；而瓶子的概念，則需要通過總相的方式來取。

《量理寶藏論．第四觀建立遣餘品》中講得非常清楚，因明的要點就是遣餘，如果這一點學習得很好，對於因明就可以完全精通，不會有任何大的困難。不管是相違、相屬，還是自利比量、他利比量，因明的很多推理和教義全部可以歸屬於遣餘當中。

歸根結底，眼耳鼻舌身現量執著的對境是外境的自相法，那麼，現量是通過顯現的方式來取的。比如柱子放在前面，它的自相在我的眼前顯現，這時，我可以現量了知對境的特點，這就叫做以顯現的方式取自相。然而，總相的柱子依靠眼睛無法見到，只有在心裡面想“這是柱

子”，也就是除柱子以外，其他的法全部除開，即以遣餘的方式來取總相。

必會對此理解得極其透徹，這相當於是因明論的心臟與眼目。

如果能夠了知以顯現的方式取自相、以遣餘的方式取總相這一點，就已經了知了因明最核心、最主要的部分。

此處稍微難懂一點。第一特點，外境必須是起功用的自相法。如果不是自相法，則根本無法起功用，就像石女的兒子或者柱子的總相一樣，根本無法起到任何功用。那麼，自相的外境如何來取呢？應該以六根識來取。六根識以何種方式來取呢？以顯現的方式取。而無實法、總相等以何種方式來取呢？以遣餘的方式取。

因此，如果懂得了遣餘的道理，這就相當於因明的心臟，對於所有因明的道理都可以輕而易舉通達。《量理寶藏論》共有十一品，幾乎沒有一品不牽涉到遣餘。

大家對遣餘這一部分也應該好好地想一想。剛開始沒有聽過因明的時候，可能覺得有點難懂，但學習一段時間之後也不見得不懂。因明的道理不像中觀一樣，這裡面所涉及的道理基本上與世間的物理學等差不多，明白以後就可以完全通達。因為它所涉及的都是名言中比較表層的內容，非常淺顯易懂。但中觀並非如此，說懂又好像不太

懂，說不懂又好像似懂非懂，因為中觀裡面所說的深奧道理已經完全超越了凡夫的分別念。

而名言本身也分為真名言與假名言兩種，其中能起作用之法許為真名言，這與經部的觀點相吻合。

真名言，也就是指真正能起作用的法，比如眼睛所見到的色法，這叫做真名言；假名言，比如捏著眼睛時見到天空中有兩個月亮等等。

法稱論師也說：“若入觀外境，我依經部梯。”

法稱論師在《釋量論》中說：不談外境就沒什麼可說的，只要提到外境，就必須依靠經部的觀點進行宣說。

因為經部不像唯識宗一樣。唯識宗認為，現在柱子的顯現就是心，這一點一般人很難接受。但經部宗承許：柱子自相存在，柱子的本體原原本本存在。

所以，法稱論師說，如果不觀外境就不說了；如果要觀察外境，我就一定要依靠經部的梯子，如果捨棄了經部的梯子，根本無法爬上名言的高樓。不過現在有電梯……。

對此，雖然不承認隱含的外境，但對於心所呈現形態各異的現相必須如此進行名言分析。

經部宗承認一種隱含的外境，比如說柱子，我們所見到的並不是柱子真正的本體，只是見到它的行相，就好像真正的事物在鏡子裡不存在，鏡子裡所顯現的就是影像一樣。

因此，經部宗認為：外境是隱藏著的，所看見的就是外境的行相，我們的眼睛就相當於鏡子，鏡子裡所顯現的不可能是真正的色法，只是色法的一種影像。

在《中觀莊嚴論》這部論典中，雖然不承認經部宗所承認的隱含外境，但在分析名言時，心前所顯現各種各樣的外境現相必須承認。

【注釋】

❶《入菩薩行論．智慧品》云：若實無實法，悉不住心前，彼時無餘相，無緣最寂滅。

❷《象力經》，也即《大象妙力經》。

❸《攝正法經》，即《般若攝頌》，也叫做《攝集經》。

❹《量理理寶藏論．第一觀境品》：境之法相識所知。

❺《量理寶藏論》云：“法稱則於遮無常，安立恆常之名言。”蔣陽洛德旺波尊者對此解釋說：具德法稱論師只是將遣除無常的那一分安立為常有的名言，並非認可存在恆常的同體。

第二十四課

《中觀莊嚴論釋》中講到本論與其他中觀論典不同的五種特點，其中第一個是“真正的所量對境唯一安立為能起功用的實法”，下面講第二個特點。

其二、名言中有自證：

格魯派的有些論師認為：中觀應成派在名言中也不承認自證。但此處說，名言中應該承認自證。

那麼，什麼是自證呢？

儘管不是一體的自身分為能知與所知之對境的覺知，

所謂的自證，並非在一個法的本體上分為能知與所知二者，它應該是一種自明自知的心，亦即遠離無情法的明覺。對於這樣的自證，如果說它的對境如何、有境如何，從而進行詳細觀察的話，那是絕對不能成立的。

然而從遣除無情法、生起明覺本體的意義上安立為自證的名言實屬合理，

那麼，對於自證應該如何安立呢？所謂的自證，已經遣除了無情法，因為自己的心可以自己了知，它並非外面的石頭、瓶子等等；它可以生起明覺的本體，比如一剎那間生起嗔恨心或者信心等，這種念頭已經遠離了無情法。

而且，它的本體完全是自明自知的，亦即人們經常所說的“人貴有自知之明”，這就是所謂的自證。

一般來講，在比較大的辯論場所中，薩迦派、格魯派、寧瑪巴，對於“名言中承不承認阿賴耶”以及“名言中承不承認自證”等問題辯論得非常激烈。對此，大家應該清楚，在名言中，遠離無情法的、自己明白自己的一種覺知不可缺少，一定要安立。

不會招致自己對自己起作用相違等任何過失。

那麼，《寶積經》中佛陀說：自己對自己起功用不合理。既然如此，所謂的自己了知自己會不會出現過失呢？

無有任何過失。名言中，在未加詳細觀察的情況下，自己明白自己完全合理。佛陀也說：自己是自己的怙主。那麼，自己是自己的怙主，有沒有必要觀察能怙主是誰、所怙主是誰，此二者成立還是不成立？同體還是異體？在名言中，對很多問題沒必要詳詳細細觀察。

自證在名言中成立絕無妨害。

米滂仁波切對札嘎仁波切的辯論書中，有關自證的問題辯論得非常多。他們說：如果在名言中不承認自證，那麼，自己的見聞覺知已經被一概否定了，如此一來，依靠自證而成立的他證——以五根識瞭解的覺知也就根本不可能成立。

依自證而建立萬法唯心，感受對境的名言無有妨礙而成立。

在名言中承認自證具有很多的功德和特點，一方面，依靠自證可以將萬法的顯現抉擇為心；另一方面，外境色聲香味等一切法，需要依靠自證來領受，如果自證不承認，領受這些法的有境也就不復存在。因此說，自證在名言中必不可少。

如果不這樣承認，那就會由於毫不相干而不能實現領受外境等，結果一切觀現世量的安立都將土崩瓦解。由此可見，自證實可堪稱名言量的唯一的關要。

自證如果不存在，外境也就與自己的心毫不相干，那又該如何領受外境呢？根本不可能領受。

比如外境有火紅的火，如果承認自證的話，火接觸到自己的身體時，可以說“火非常燙，已經燃燒了我的身體”，因為火的熱性與自心結合起來之後，疼痛的感受也可以表達出來。或者，如果說自證不存在，經堂裡面供了很多燈，特別熱，這種感覺也就不會被任何人所了知，因為外境與自己的心識二者毫無關係。但這一點，只要是佛教徒，一般來說都不會承認，除有部宗以外，即使經部也承認，我們所看到的並不是真正的外境，實際就是心的一種幻相。所以說，自證一定要承認。

如果不承認自證，眼睛所見到的色法、耳朵所聽到的聲音全部都會不合理；而且，依靠無損害根識所得到的外境，世間人們認為正常的一切現象，也將全部無有。為什麼呢？眼睛所見到的色法，從內觀來講，應該由自證來了知；從外觀來講，則是從眼識中出現的。但內觀的自證如果不成立，所有的外境也就不存在了，最後，即使中觀應成派的論師，對自己是否吃飯這一點也將猶豫不定了。

米滂仁波切在兩大辯論書中再三講到：名言中一定要承認阿賴耶和自證。如果承認自證，於名言量不僅無有絲毫妨害，而且是不可缺少的。

這以上已經講了本論五種特點中的第二個特點，下面介紹第三個特點——名言中承許萬法唯心。

其三、承認各種顯現為心的幻化，進而了達名言究竟的本面並對流轉投生、棄離輪迴之理生起誠信。

本論的第三個特點：一切萬事萬物的顯現全部是心的幻化。如果誰已經了知這一點，這個人就已經通達了名言的究竟本面，到達了名言最究竟的頂峰。這時，此人對整個輪迴的生死流轉以及遠離輪迴獲得解脫的道理也會生起信心。

為什麼這樣說呢？了知萬事萬物全部是心的幻化、心的遊舞以後，依靠法稱論師的名言量抉擇萬法也將輕而

易舉。而且，由於一切萬法皆由心所造，心的根本如果斷了，一切都可以斷除；如果心的根本沒有斷除，輪迴各種各樣的顯現也將接連不斷。由此，可以對前世後世、業因果等輪迴的各種現象生起非常殊勝的定解。但如果對心的本體無有認識，則對整個輪迴的一切道理根本不能了知。

如是就遠離一切所緣相狀戲論的實相而言，萬法唯心的概念也不可得，然而這純屬是超越名言的勝義。

現在如果是抉擇月稱論師《入中論》中破四邊戲論的觀點，也就是站在遠離一切所緣相狀的立場，那麼，萬法唯心的概念根本不可能得到。因為萬法是不是心、佛陀存不存在、極樂世界存不存在等所有問題，全部是名言中的概念。如果站在萬法離一切戲論的角度，上述這些概念一絲一毫也不存在。但是，現在並未抉擇勝義，而是在抉擇名言，因此，大家對萬法唯心的道理一定要清楚。

如果站在名言顯現的這一立場上，“外境存在”這一點必有理證妨害，而“萬法唯心”卻有正理可依。

站在名言顯現的角度，外境根本不存在。這一點，法稱論師在《釋量論》中運用產生理、相同理、決定理等很多推理進行觀察，所謂的外境存在具有教證、理證的妨害，根本不合理。

因此，唯識宗以上對於所謂的外境一定要破掉，因為“外境存在”這一觀點，即使不依靠勝義量，在名言中也具有很大的妨害。而“外境不存在真正的實有，唯一是心的顯現”這一點，卻有正理可依。

唯識宗說：一切萬法唯是自己的心所造，明現之故；一切萬法唯是自己的心所造，與心俱生之故。《量理寶藏論》和《中觀莊嚴論》的後面部分都介紹了唯識宗最強有力的兩大推理：外境的萬事萬物與心無二無別，明現故，就像夢中的大象一樣；一切萬事萬物，除心以外並非他體成立，與心俱生故。具體的推理方式，在講本論正文時有詳細介紹，此處暫時不講。

所以說，萬法唯心這一道理，在名言中具有成立的依據，而外境存在則無有絲毫可以成立的依據。

因而，倘若未逾越觀現世量的範圍而承認一個名言，則無有較此更勝一籌的。

當然，超越觀現世量的話，已經不是眼耳鼻舌身的境界，而是勝義所抉擇的境界了。但此處所說的並非如此，僅僅在平凡人們見聞覺知的範圍中，除萬法唯心這一觀點以外，名言中再沒有更高的境界了。

如果對以分別妄念安立的一切法進行觀察、分析，則任何法也不成立，

對於整個萬事萬物，如果通過名言量進行觀察，萬法唯心的觀點非常合理；如果通過勝義量來觀察，任何法都不可能成立。

但自前感受無欺、不滅的現相以事勢理必定成立僅是心的顯現或者自現。

對這一句話，大家一定要理解。一切萬法唯是心的幻變假立，對此，如果以勝義量觀察時，萬法連微塵許也不能成立，但是名言中，凡夫面前所領受的，比如聽到的聲音、吃的糖等，一切見聞覺知的感受等絲毫也不會滅盡，這一點，以事勢理可以成立。

也就是說，通過事勢理可以成立萬法皆是心的顯現、心的幻變而已。比如，我今天吃了一個非常好吃的蘋果，真正以勝義量來觀察時，蘋果不能成立，當時覺得特別好吃的感受也不能成立；但以名言量來抉擇時，以事勢理可以成立，吃到非常好吃的蘋果完全可以成立為內心的一種遊舞。

為什麼這樣講呢？對我來講，這個蘋果很好吃，但實際上，蘋果的本體上並不存在真正非常好吃的東西。否則，任何眾生吃到這個蘋果，都應該產生相同的感受。但並非如此，有些眾生認為它不好吃，有些眾生連吃都不想吃，以此完全可以說明，所謂的蘋果好吃完全是心的一種

自現，這一點通過事勢理可以成立。

對於這一問題，如果講得深一點，萬法在勝義中的確不能成立，但在世俗中，依靠心的各種迷亂染污可以顯現種種外境。

如果越過它，顯然就屬於超離名言之勝義的領域了。

如果這種見聞覺知已經不存在，蘋果很好吃的感受也不存在，那就必定屬於勝義諦的領域，不是名言諦的範圍了。

應當了知絕不會再有一個居此之上的名言。

僅僅從名言角度而言，於萬法唯心之上，絕不會有更高的一種名言安立方法。如果經過勝義量觀察，當然還會有更高的境界，比如中觀的單空。米滂仁波切在下面解釋時說：單空也是一種世俗諦。這時如果問：萬法唯心的境界高，還是萬法唯空性的境界高？應該說：萬法唯空性的境界高。但在此處，完全不經過勝義量，單單從名言量角度來建立時，在世俗中，萬法唯心是最高、最無上的一種境界。

為此，法稱論師開顯佛陀慧眼如理如實所徹見萬法實相之密意的名言道理的精髓也僅此而已。

大家都知道，在佛教宗派當中，法稱論師的智慧無與倫比，依靠他的事勢智慧理，可以勝伏無數外道；而且，依靠他的智慧理完全能解開佛陀究竟甚深的密意。因為法稱論師所開顯的，是以佛陀慧眼所照見的萬事萬物的真正名言道，亦即萬法唯心。

法稱論師的《因明七論》中，最究竟的觀點就是唯識宗的觀點。從暫時角度來講，也可以承許有部和經部的觀點，正如前文法稱論師的教證中說：如果要觀察外境，必須依靠經部這一階梯。但是，法稱論師《因明七論》最究竟的觀點，應該說是唯識宗的觀點。

米滂仁波切此處說，佛陀慧眼所照見的一切名言實相，依靠法稱論師的智慧完全得以開顯。而《因明七論》最精華的部分，也就是萬法唯心的道理。

在藏傳佛教中，個別論師認為：《因明七論》的究竟觀點應該是中觀的觀點。但一般來講，米滂仁波切、宗喀巴大師在解釋《釋量論》時都講到：《釋量論》最究竟的觀點，應該是唯識宗的觀點。

即便如此，但名言量與勝義相結合而宣講正是本論的特色。

這時，有人會問：既然法稱論師在《釋量論》中已經對唯識觀點作了詳細解釋，那這部《中觀莊嚴論》又具有

什麼特點呢？

將名言唯識與勝義中觀的道理結合起來進行宣說，即是本論的殊勝特點。分別而言，《中論》、《入中論》中對勝義量已經作了清楚的介紹；而法稱論師、無著論師的論典中，對名言量作了詳細介紹。此處，依靠靜命論師的超越智慧，將二者結合起來進行宣說的，就是這部《中觀莊嚴論》，也就是本論超越其他中觀論典的不共特點。

如果通達了顯現為心之幻變，就會對流轉輪迴、了脫生死的道理獲得定解，

了知一切萬法皆為心的幻化、心的本性，無有真實的外境存在，則會進一步認識輪迴的流轉以及斷除無明以後脫離輪迴、獲得解脫的道理，對這一點必定會生起非常殊勝的定解。如果未通達這一點，每天聞思修行也不會有太大的利益。

也就是說，由心中所住各種各樣的顛倒習氣所牽引，接連不斷地湧現出形形色色如夢般的世間顯現。

如果通達萬法唯心這一道理，就可以完全明白，各種各樣的習氣存留在心上，依靠它以及各種因緣，可以湧現出六道輪迴形形色色各種不同的顯現，就像作夢一樣，全部是心的一種幻化。

所以，本論從表面看來雖然是將唯識和中觀結合起來宣講的一部論典，實際它的內容與無垢光尊者《七寶藏》中所講的道理無有任何差別。

萬事萬物除了心以外再無他因有著充分的理由：心被煩惱所左右而流轉世間這一現象即便是如來的妙手也無法阻擋。

世間上的一切萬事萬物，除心以外再無其他來源。如此宣說有著十分充分的理由，眾生的心被煩惱所左右、被煩惱所染污，由此在整個輪迴中不斷流轉，感受無量無邊的痛苦。佛經中說：眾生的業力現前時，即使佛陀的妙手也無法阻擋。《大圓滿心性休息大車疏．第四業因果品》中引用了很多這方面的教證。

有些眾生真正業力現前時，具有圓滿功德的佛陀來到他面前，也無有絲毫辦法。其原因是什麼呢？眾生的心已經被煩惱所迷惑，因此他必定要感受這種業果，因此，即使大慈大悲的佛陀現前也無能為力。大家應該通達這一道理。

此處所講的內容比較深，再加上我講得比較略，裡面應該隱藏著一些非常甚深的意義。你們僅僅看一遍、兩遍，聽一遍、兩遍肯定不行的，應該再三地看、再三地講、再三地學，真正通達《中觀莊嚴論釋》總義部分的

話，對很多宗派最關鍵的要點也會自然而然通達。

學院當中，很多堪布可以將《中觀莊嚴論釋》的總義部分背下來，有些堪布沒有太多的時間，也要把這一部分講一遍。因此，希望你們每個人，對於此處所講的每一句話、每一個字都在心裡有一種領會。這樣的話，對各個宗派的要義、對大乘佛法會打下十分穩固的基礎。

一旦自心獲得了自在，便可以隨心所欲駕馭萬法，根本不必觀待外界的大自在歡喜以及由於時世混濁、環境惡劣而遠走高飛等其他因

自心如果通過真正的修證已經獲得自在，那麼，對於整個萬事萬物都可以隨心所欲地享用。既不需要如世間外道所說的，大自在天、帝釋天或者天尊歡喜就可以解脫，不歡喜則無法解脫；也不需要從惡濁的娑婆世界遠走高飛到極樂世界或者蓮師的剎土。產生類似這種想法的原因，就是還未通達自心真正的本來面目。

有些人認為：這裡是非常惡劣的五濁世界，應該到極樂世界去，與阿彌陀佛住在一起，但是，去那麼遙遠地方的話，路上應該怎麼辦呢？他始終耽著一種實有的法。

從更深一點來講，白天的顯現就如同夢中的顯現，或者在中陰時，在認識到自心本性時，五佛五剎土也會當下顯現。而未認識自心本性，認為在其他地方可以找到一個

清淨剎土，這是共同乘的一種說法，實際是不了義的。

當然，此處所說的觀點，除個別利根者以外，一般的鈍根者不能馬上接受：“佛經不是說極樂世界在很遠的地方嗎？為什麼不需要跑到其他地方去？是不是密宗說得不合理呀？”並非密宗所說的不合理，實際上，真正的清淨剎土就是自己的心。《經莊嚴論》中說：所謂的解脫就是把錯顛翻❶。

所以，正在迷惑的此時，將迷惑的障礙遣除，除此以外再無有其他解脫。比如有些人作夢時出現特別恐怖的景象，這時從夢中醒過來的話，實際並不是到其他地方去，只是將夢中的迷亂遣除而已。現在輪迴中正在感受恐怖的此刻，如果認識到唯是迷亂的心而已，所謂的解脫就在這裡。

當我們的內心真正獲得自在時，外道所說的常有自在天歡喜獲得解脫等其他的緣，根本不需要依靠；佛教不了義乘中所講的，清淨剎土在他方世界等，也是根本沒有必要的。

而獲得忍位以後不再墮落惡趣等顯現道果功德。

從簡單的加行道就可以清楚說明這一道理。比如獲得忍位以後，從此再不會墮落惡趣。那麼，所謂的不墮惡趣，並不是說從此以後再不會去地獄裡面，其實惡趣並沒

有在外面單獨存在，而是真正認識到自心的本體，獲得加行道時，一切煩惱當下離開。

釋迦牟尼佛也說：具有一定境界的人，見到娑婆世界也是清淨的剎土。如此宣說的原因也是如此，一切萬法都是自心的顯現，並不是在其他地方單獨存在一個清淨剎土。

反之，如果這一切不是以心來主宰的，而是以外界事物的威力所致，那麼由於千差萬別的好壞事物紛至遝來，層出不窮，結果修道的行人根本不可能徹底斷絕由外界所造成的痛苦等。

現在名言中的一切萬事萬物都是以心來主宰。假設不是如此，而是依靠外境事物的威力給眾生帶來快樂、痛苦等，比如已經獲得解脫以後，如果大自在不高興，也會因它的威力而無法享受解脫的快樂。就像獲得佛果時，仍然無法抵擋魔王波旬的危害一樣，因為外境事物真實存在，我們根本無法與這種勢力進行對抗。

實際並非如此。單單從現在生活的角度來講，有些人認為現在的生活非常快樂，有些人認為現在的生活非常困難、非常痛苦。實際上，內心真正具有修證的話，外境不論變成什麼樣，對自己來講都會非常快樂。所以，此處說：一切的顯現全部歸屬於心。

只有了知萬法唯心者才能對流轉輪迴、了生脫死這一點獲得堅定不移的穩固定解。

從《俱舍論》以上都是這樣講的，真正輪迴的因就是煩惱無明。如果了知以自己的心顯現一切萬法，那麼，對如何在輪迴中流轉、如何從輪迴中獲得解脫等道理都會深信不移。

因此在自心上抉擇諸法既是一切佛教宗派獨具的殊勝特點，

一切萬法在心上抉擇，修行也在心上修、積功德也在心上積累功德，不論做任何事情，首先觀察自己的心再去做。以前有些高僧大德，不管是傳法還是修持善法，都要先觀一觀自己的心，心清淨就繼續做，心不清淨就不做，其原因就是如此。所以，一切萬法在心上抉擇，這就是佛教獨一無二的特點。

也是萬法現相的本來面目，又是修道的微妙竅訣，

從名言角度來講，一切都是心的幻化、心的遊舞，這就是萬法的本來面目，佛教的不共特點也在於此。而且，不管大乘修行人還是小乘修行人，修行最勝妙的竅訣也就是這一點。

正如《定解寶燈論》第六個問題所說，六道眾生所見

到的一碗水，根本不存在一個共同所見，以此可以說明外境根本不可能真實存在。獅子賢和米滂仁波切都講到：一切萬法皆為空性的緣故，各種各樣的景象都可以顯現，比如大多數餓鬼見到的是一碗膿血，而個別具有特殊業力的餓鬼所見可能是水或者甘露。

再比如一個人，大多數都認為他是好人，但有個別人，一見到他就特別生氣，這就是他的不共業感現前的緣故。其實，真正在這個人的身上存不存在一種實有的好或實有的壞呢？根本不存在，完全是眾生心的幻化。

因此，在聞思修行過程中，將一切萬法抉擇為心這一點非常重要，應該了知，一切外境根本不存在，全部是心的幻變。

依之必能剷除三有的根本，

依靠萬法唯心這一道理，完全能剷除三界輪迴的根本。正如《入菩薩行論》所講，如果不知道一切萬法唯心，想要斷除輪迴的根本也是不可能的。

好似屠夫精通致命的部位、樵夫精通伐木的要領等一般。

如同屠夫非常清楚豬的要害部位，完全可以一刀致命；而森林裡伐木的工人也非常清楚樹木倒下去的方向一樣。作為修行人來講，精通萬法唯心造這一修行要訣，就

可以真正了知自心的本體，對不流轉輪迴的竅訣也就很容易掌握。

如果未通達這一點，每天只是以形象來混日子的話，無有任何意義。因此，上述要訣對我們來講非常重要。

如果以殊勝方便攝持，那麼在究竟金剛乘時竅訣的醍醐也僅此而已。

對於萬法唯心這一道理，如果以生起次第、圓滿次第等殊勝方便加以攝持，那麼，無上大圓滿中最殊勝、最精華的醍醐實際就是萬法唯心，除此以外再沒有其他的竅訣。

既然說萬法唯心，那麼，無垢光尊者在《大圓滿心性休息大車疏》、《七寶藏》等論典中說萬法的顯現不是心；智悲光尊者也在《智慧無上引導》中說：依靠無垢光尊者的竅訣，才真正了知萬法的顯現不是心的道理。這又是怎麼一回事呢？

在這裡，完全是從名言量的角度安立萬法唯心。對此，即使無垢光尊者、智悲光尊者也承認這一觀點。但是無垢光尊者在抉擇最後本來清淨時，就像月稱論師《入中論》抉擇的一樣，心不存在、境也不存在，對心與境二者同時作了遮破。而對唯識宗所說的“如夢”，月稱論師說：所謂的如夢也值得觀察，既然外境不存在，心又怎麼

會存在呢？二者互相觀待的緣故，一者不存在另一者也必定不存在。

所以，從最究竟的角度來講，萬法的顯現不承認為心。無垢光尊者在《大圓滿心性休息大車疏》中，對這方面作了非常詳細的介紹。但從名言量角度，在大圓滿龍欽心滴的竅訣中也講得非常清楚：首先抉擇一切萬法為心，然後將心抉擇為空性，空性再抉擇為離戲，最後獲得中觀最究竟的境界。不論中觀還是密法都是如此抉擇的。

【注釋】

❶《經莊嚴論》云：解脫唯迷盡。

第二十五課

《中觀莊嚴論釋》當中，現在正在講本論與其他中觀論典不同的五種特點，前面已經了三個特點：第一，本論中就像經部所承認的那樣，所量對境應該是能起功用的自相外境。第二，中觀派在名言中應該承認自證存在。第三，從名言量的角度來講，一切萬法都是自己心的顯現。這一點相當重要，正如前文所說："依之必能剷除三有的根本，好似屠夫精通致命的部位、樵夫精通伐木的要領等一般。"

作為修行人一定要了知，清淨的外境是自心的幻化，不清淨的外境也是自心的遊舞。了知這一點以後，平時自己的修行、行為都應該以觀心為主，米滂仁波切也說："如果以殊勝方便攝持，那麼在究竟金剛乘時竅訣的醍醐也僅此而已。"所以，應該依靠傳承上師們的竅訣來觀心，尤其上師如意寶在《直指心性》中講到非常深奧的竅訣，大家應該依照這些竅訣進行觀修。

按理來講，對因明、中觀、《俱舍論》等五部大論進行聞思是不可缺少的。因為當今世界上的很多人對佛法一竅不通，但是，在自己獲得難得人身的此刻，精通釋迦牟尼佛宣說的基本法要非常重要。另一方面，對這些難聞難遇的觀心竅訣，我們應該在實際行為中精進修持，這一點

也極為重要。

當今時代，未品嘗到正法的根本而一味糾纏詞句的人們，竟然認為只是探索心的奧秘之法並不重要，應該修持相比之下更為關鍵的因明推理、能言善辯、講經說法、高談闊論之道。

應該了知，真正佛法的根本，就是前面所講的那樣，一切萬法唯心造、一切現象是心的遊舞，依靠這一竅訣修持時，就像具眼目者親見色法一樣，完全可以照見心的本來面目。

但對佛法甘露未品嘗到一點一滴，而是一味糾纏詞句的人們認為：依靠大圓滿、依靠大乘法，觀察自己的心、修持自己的心、探索自己的心並不是特別重要。現在青海有一群年輕人，他們對於真正的佛法內涵根本不通達，只是表面上看過《大圓滿前行》的文字，又看了一些國內外名人的格言，就將這些結合起來，開始誹謗佛教。這些人實際與外道無有任何差別，這種行為所導致的後果是非常可怕的。

還有一種人，雖然住在寺院中，而且也自認為是修行人，但他們根本不懂密法中最深奧的竅訣，只是糾纏在因明辯論當中，每天對柱子無常還是非無常的問題爭來爭去，一直在詞句上糾纏不清，這種情況相當多。

這些人，經常在很多學校舉行演講、進行探討，到處提倡人間佛教，很多詞句聽起來美妙動聽。但是，他們在真正的內觀自心方面非常欠缺，講者不具足竅訣，聽者也無有絲毫興趣，認為探索心的奧秘不是非常重要的事情。

誠然，必須依賴聞思斬斷疑網，但相對而言，似乎實修更需要放在主導地位，

米滂仁波切說：依靠因明、《俱舍論》等顯宗各種各樣的方法，斷除自相續中的各種疑惑、破除他人各種各樣的邪說非常有必要。作為修行人來講，如果對於因明、中觀等詞句上的道理未通達，也就根本無法護持佛教。這一點的確非常重要。但是，詞句上善妙的講經說法與真正內心的修持相比較，經常內觀自心更顯得尤為重要。因此，應該將觀修內心放在主導地位。

在對正法瞭若指掌的諸位大德看來，

尤其對一切萬法瞭若指掌的，像上師如意寶、米滂仁波切等高僧大德，在他們看來，對於詞句的判斷和探索並不是很重要，觀修內心更為重要。

米滂仁波切在很多竅訣和教言書中說，寧瑪巴的有些修行人，對於辯論或者各種各樣世間八法的知識並不是很重視。尤其在《如意寶藏論難釋》中再再強調：作為已經

獲得暇滿人身的修行人來說，短暫的人生當中，一定要把所有的精力放在具有殊勝價值的無垢光尊者的教言上。因為無垢光尊者對我們具有非常不可思議的意傳加持，無論誰看了《七寶藏》等教言，很多傳承上師的加持和證悟都會全部融入自己的內心。作為寧瑪巴的修行人，沒必要將真正的如意寶全部放棄，然後在其他地方尋找假寶。無垢光尊者以這一比喻作了說明。

從廣義來講，現在的很多人孤陋寡聞，因此，應該對五部大論等作深入聞思。但將最主要的精力全部放在詞句上也不合理，因為死亡來臨的時候，無論如何能言善辯都起不到任何作用，一定要讓自己的內心有一種調柔的境界，這一點才是最重要的。

當然，現在的有些人雖然對整個佛法並未瞭若指掌，但是，作為大概瞭解的修行人來講，也應該了知中觀修法的重要性，同時，對無上大圓滿、萬法唯心造的觀修方法有一種深刻認識。所以，在座的各位道友，一方面應該通過廣泛的聞思，斷除無始以來根深蒂固的分別疑網，但最關鍵的還是要將精力放在觀心這一修行上。

恰如《般若經》中所說的“捨本逐末、

捨本逐末也是一種成語，也就是拋棄根本的、主要的，而去追求枝節的、次要的。以此比喻抓不住根本環

節，只是在枝節問題上下功夫。

獲得佳餚反尋粗食、已得大象復覓象跡，

一個人已經獲得了美味佳餚卻不去享用，反而到處尋找一些粗食淡飯。或者，已經獲得了大象，就沒有必要再去尋找大象的足跡。正如上述比喻所說，我們現在已經獲得了大圓滿等很多非常殊勝的修行法要，但是對此從來也不重視，將自宗真正如大象般的珍貴修行法完全放棄，卻在其他地方尋找各種各樣的知識，這樣實在沒有必要，也非常不值得。

不乞求賜豐美物品之主人反討於施微劣物之僕人” 等比喻一樣。

按理來講，在具有豐富美味和財物的富人面前乞求，可以獲得更多、更豐美的財物，但是，不在他面前乞求，反而在僕人面前乞求微劣的物品。

同樣，對於真正將一切萬法抉擇為心的大圓滿、大中觀等殊勝的法要完全不希求，反而在其他地方尋找一些相似修法。有些教言中說：這與餓狗無有任何差別。因為餓狗根本不享用國王的食品，而是經常享用僕人倒下來的低劣食物。希望大家一定要抓住根本的要訣，對於甚深的調心竅訣完全放棄，反而希求各種各樣的華麗詞句，非常不值得。

意思是說，將正法之根本棄之一旁而津津有味地享受詞句之糠秕的傲氣十足者，反而對其他具有要訣之人輕蔑藐視，看來他們已經顛倒錯亂了法的輕重。

這些人，對於萬法唯心造的釋迦牟尼佛三轉法輪中的醍醐精要全部捨棄，反而對詞句、文字的糠秕津津有味地享用，還認為自己非常了不起。

世間上的很多人都是如此，他們從來沒有深入聞思，只是將世間學校裡所聽過的世間法和佛法結合起來，然後，自認為“我是博士生、我是導師、我是博士後”，覺得自己非常了不起。這些人對於真正的觀心方法，連出離心、菩提心也一剎那都沒觀修過，也就更談不上無上大圓滿的覺性了。

的確如此，現在有些佛學院中的老師，自相續中根本不具足信心和大悲心，而且，對真正具有要訣、精進修持的修行人完全看不起，他們認為：這些人整天觀什麼心，沒有必要，現在是開放的世界，應該到外面去看一看。而且說：你們與外道太陽派無有差別。

這些人，自認為具有一些聞思智慧，就輕易地誹謗具有勤修實證的高僧大德。他們已經將法和非法完全顛倒了，對佛法的輕重根本無法辨別。就像經常去大海的商主，他了知哪些是如意寶、哪些是普通的珍寶一樣，對於

哪些法重要、哪些法次要，唯有真正具有修證的高僧大德們才可以分得清楚。

一切顯現了知為自現這一點，

一切顯現指的是外面萬事萬物的各種萬法，將這一切萬法全部了知為“自現”，也就是說，全部是自心的妙用、自心的幻變、自心的顯現。

凡是希求顯密任何正道之人務必深信，除此之外再沒有更重要的了。

不論你修學顯宗、修學密宗，一定要首先認識到：一切萬法除自心的幻化遊舞以外，在外境上根本不存在任何堪忍的法。只要是希求釋迦牟尼佛之正道的人，不管是淨土宗、禪宗，還是藏傳佛教中的寧瑪、格魯、薩迦派等，對這一道理必須深信不疑，唯有如此，你才會對佛法具有深刻的認識，你的解脫也是非常有希望的。

米滂仁波切這裡所說的有些教言，表面讀下去似乎很簡單，但越來越思維的時候，其中的確隱藏了非常甚深的意義。如果將這些甚深教言，跟有些教言結合起來講的話，可能需要講很長時間，但是我儘量長話短說。因為時間太長的話，很擔心你們生起厭煩心，很多人從表情上看來也是，打瞌睡或者心很散亂，這樣的話很可能會對佛法生起厭煩心。

一般在聽法過程中如果生起厭煩心，也就沒必要非常痛苦地聽下去，不如發個願離開好一點[1]。我在這裡也儘量以比較簡略的方式解釋，希望你們不要生起厭煩心。

一切萬法唯心的道理，不論修學顯宗還是學密宗，對任何修行人來講都是不可缺少的，如果對這一道理深信不疑，我們的解脫和成就也會有希望的。那麼，有關萬法唯心的道理，對《現觀莊嚴論》，尤其《大幻化網》進一步去聞思時，通過各種教證、理證將一切萬法抉擇為心，最後了知萬法都是清淨的本體，對這一點必定會通達的。

米滂仁波切說："除此之外再沒有更重要的了。"你們有沒有什麼感覺？應該在心裡面好好思維一下，自己有沒有隨著上述文字進入到真正的內涵當中去。如果真正已經進去的話，你也會覺得很重要的。

下面用比喻來說明，萬法唯心造的道理為什麼如此重要呢？

夜晚夢中所顯現的種種情景，如果著手依靠其他方法予以消除，那將無有止境，只要了知這一切均來源於心，頃刻間所有景象即會銷聲匿跡。

我們在作夢時，夢到惡狗、豺狼等恐怖景象，或者馬上要從懸崖上掉落下去時，雖然自己非常害怕，但是依靠其他各種各樣的方法根本不可能消除這個夢境。這時，只

要了知：我現在正在作夢，這一切都是夢中的迷亂意識顯現，根本不存在惡狗或者懸崖，這完全是自己心的幻變，一切恐怖景象也會全部蕩然無存。

我們要清楚地認識到，無有終點、無有盡頭的世間顯現與此一模一樣。

如果未認識到心的本體，情器世界的一切顯現完全是一種客觀顯現的話，那麼，無論如何都解決不了這一切問題。但是，真正依靠上師的竅訣認識到心的本體以後，無窮無盡的各種外境也會全部消失於法界當中。因此，只有依靠大圓滿等甚深竅訣才能真正根除一切輪迴萬法的顯現。

這以上已經介紹了本論的第三個特點——萬法唯心造，下面講第四個問題。

其四、將勝義分為相似勝義與真實勝義，實在是高超絕妙的立宗。如果首先未曾宣說無實，就無法剷除無始以來久經串習的顛倒實執。

從中觀自續派的觀點來講，勝義諦可以分為兩種，即相似勝義的單空和究竟遠離四邊八戲的真實勝義。這種觀點是非常絕妙的一種立宗。為什麼這樣說呢？

首先，抉擇暫時的相似勝義非常有必要。無始以來

在眾生的心相續中有根深蒂固的常樂我淨的實有執著，如果未宣說相似勝義，對這些執著的習氣根本無法剷除。所以，中觀自續派首先抉擇了單空的修法，米滂仁波切在《定解寶燈論》中也說：這是初學者無有任何錯謬之道，因此千萬不能捨棄，如果捨棄此道，這個人就已經著魔了❷。

但是也不能認為：單空就是最究竟的勝義諦。這種觀點也不合理。

假設將單空說為勝義，

現在漢傳佛教的個別人，他們在解釋《般若經》等有關空性方面的道理時，口頭上一直說遠離一切戲論，其實始終停留在單空這一層面上。

格魯派的宗喀巴大師，在暫時的顯現上也是抉擇一種單空，他在《菩提道次第論》中講到勝觀部分時說，所謂的空有兩種，一種是認為一切萬法都是空的，這一點是勝義諦，應該非常合理；還有一種，對於這種空性再去執著，這一點必須要斷除。當然，這並不是最究竟的觀點，宗大師只是在某種眾生根基面前如此宣說而已。因此，不能將所謂的單空安立為最究竟的勝義諦。

有些智慧淺薄之人又會誤解成遣除所破的單空就是實相，耽著空性而成為不可救藥的見解。

如果將單空安立為究竟勝義諦，個別智慧淺薄的人會將空性執著為實有，這是不可救藥的一種見解。對於這一點，《中論》中引用了很多教證作過宣說❸。

耽著的方式也有耽著空性為有實與耽著空性為無實兩種。

對於空性耽著的方式也有兩種，一種將空性執著為實有，一種是將空性耽著為無實。實際上，這兩種觀點都不合理，因為從究竟觀點來講，將空性執著為實有肯定不行，正如前面所講，這是不可救藥的一種觀點；然後，將空性耽著為無實也是不合理的。

暫時來講，認為空性實有的說法雖然不合理，但將空性執著為無實的觀點還是比較合理的。因為依靠空性，可以暫時將萬法抉擇為無實法。但最究竟來講，將空性執為實有和無實有這兩種觀點都不合理。

如果說任何邊也不能耽著的話，

針對中觀應成派的所化眾生，一開始就宣說任何邊都不能執著是可以的，但在中觀自續派的所化眾生面前，最初就講何者不執著的話，他很容易就會捨棄空性，這是非常危險的。

會導致他們拋棄三有一切“疾疫”之對治——甚深空性甘露源泉理證觀察引生的定解，認為作意什麼都不應理，以

致陷入無所憶念迷茫黑暗的困境中，

在這個世界上，真正斷除三有疾病的對治法是什麼呢？就是唯一的空性甘露，亦即一切萬法都不存在的單空見解。

針對中觀自續派的所化眾生，如果一開始就說任何邊都不執著，很容易使他們捨棄這種通過觀察得來的空性定解。這樣一來，就像《定解寶燈論》中所說：他們認為什麼都不能執著，從而全部處於一種迷茫、黑暗的狀態當中❹。

難以閱覽、思考、領受這一深法。

對於空性之法，首先閱讀中觀的各種書籍，之後認認真真地思考空性的真正含義，才能對萬法於外境和自心上均不存在這一道理有所領悟。

但是，一開始就將一切邊全部破掉，如此一來，很多人對甚深中觀的法要根本不會去閱讀，更不會深入思維。就像和尚宗一樣，任何法都不執著，只是到禪堂裡面坐著，強迫自己什麼都不能執著。這樣一來，由於對空性沒有任何定解，下座以後仍然對佛法一無所知，因此，只是這樣傻傻地坐著沒有任何意義。

一開始的時候千萬不能捨棄單空這一法門，否則非常危險。但也不能執著一切萬法為單單的空性，這樣也不合

理。所以，所謂的空性法門，對有些人來講，真的是殊勝妙藥；但對有些人來講，的確很危險。

誠如《中論》中云：“不能正觀空，鈍根則自害，如不善咒術，不善捉毒蛇。

如果不正確地觀想空性，有些鈍根者很容易危害自己。就如同不善巧取龍王頭上的如意寶，自己很有可能會被龍王咬傷而死亡一樣。但如果真正了知方法，依靠咒術和龍王頭上的如意寶，也可以滿足很多眾生的意願或者自利利他都可以成辦。所以，對空性一定要認認真真地觀察。

世尊知是法，甚深微妙相，非鈍根所及，是故不欲說。”

釋迦牟尼佛也了知此法非常的甚深微妙，並不是鈍根者所能了知的，因此，佛陀才不願意傳講如此殊勝的妙法。

為此，首先以此相似勝義打破實執，接著闡明真實勝義也能遣除耽著無實的這一分。

正是由於上述原因，中觀自續派首先抉擇相似勝義，將所有的實執全部打破，然後才抉擇了真實勝義，將對一切萬法的執著全部破掉。

總之，不加成實等任何簡別，

此處的“總之”是指真實勝義，中觀應成派在抉擇真正勝義諦時，任何邊都一概破掉。實際上，中觀自續派暫時來講抉擇了單空，在最後抉擇勝義諦時也已經抉擇了遠離四邊八戲的大空性。

一般來講，大家一致公認：中觀應成派在抉擇真實勝義諦時不加任何簡別，將有無是非等一切邊全部破掉。中觀自續派暫時抉擇單空這方面無有任何爭議，但在最後抉擇真實勝義諦時不加簡別這一點，很多大德對此還是有一些辯論。

具有輕易認定息滅有、無、是二、非二四邊此等所緣的大離戲、各別自證所悟之奧義的必要。

也就是說，將勝義諦分為相似勝義和真實勝義有何必要呢？具有輕易認定息滅有、無、是二、非二四邊之所緣的大離戲、各別自證所悟之奧義的必要。

關於此等之理，應當依照寂天菩薩所說“若久修空性，必斷實有習，由修無所有，後亦斷空執。

寂天菩薩的《智慧品》中說：如果長期修持單空，很容易斷除相續中實有的習氣。之後再繼續修持，所謂單空的執著也會斷除。

觀法無諦實，不得諦實法，無實離所依，彼豈依心前？

在觀察一切萬法時，由於無有任何諦實之法，觀待它而存在的實法也就根本不可能得到。所謂的無實已經無有所依的話，有實沒有，無實也沒有；無實沒有，有實也沒有，又會有哪一種相狀在心前存在呢？

若實無實法，悉不住心前，彼時無餘相，無緣最寂滅”來理解。

如果有實法和無實法在智慧面前絲毫也不住，就已經真正獲得無緣最寂滅的佛陀智慧了。

【注釋】

❶堪布阿瓊說：此時你可以站起來，發願：我不離法、不離上師。然後離開傳法處，否則，對上師和佛法生邪見的過患更嚴重。

❷《定解寶燈論》：此乃一切初學者，無有錯謬之入門，口說最初即斷此，乃是散佈魔密語。

❸《中論》云：大聖說空法，為離諸見故，若復見有空，諸佛所不化。

❹《定解寶燈論》：盲修無念和尚宗，未察直直而安住，無有勝觀之明分，如石沉海平庸住。

第二十六課

全知米滂仁波切造的《中觀莊嚴論釋》總義部分當中，講到本論具有五種特點。其中，現在正在講第四個特點：勝義分相似勝義和真實勝義兩種。前面已經講到，如果未作如此區分，對空性的理解、證悟等會產生諸多不便，下面繼續講有關這方面的問題。

如果有人想：假設不存在四邊以外的一個所思而遮止四邊，那與一切皆不作意的和尚宗又有什麼差別呢？

這是格魯派的個別高僧大德的想法。在他們的中觀論疏中，對大圓滿、大手印甚至漢傳佛教的和尚宗都有類似的想法。他們認為：單空的執著不能離開，否則是不合理的。為什麼不合理呢？如果所有邊全部遮止，這樣一來，就與和尚宗無有差別了。

此處的和尚宗，並不是針對整個和尚宗，而是對其中個別論師的觀點，在這裡需要予以遮破。

講《定解寶燈論》時也給大家介紹過，和尚宗，是指禪宗和尚摩訶衍所開創的頓門派，亦即一開始就什麼都不作意的一種宗派。這一宗派，靜命菩薩圓寂以後在藏地開始興盛。當時，藏地有相當一部分修行人整天不積累資糧，比如轉經、念經等任何善法都不做，整天閉著眼睛、

什麼都不作意的坐著。後來，國王按照靜命論師的授記，從印度迎請蓮花戒論師。蓮花戒論師與和尚摩訶衍進行辯論，蓮花戒論師獲得勝利。有關這方面的歷史，《巴協》❶中介紹得比較清楚。

因此，所謂的和尚宗，任何法都不能執著，一直在不作意的意念中安住，就是這一宗派的特點。有關和尚宗的這種觀點，蓮花戒論師在他所造的三部《修行次第》中講得比較清楚。

米滂仁波切無論在《定解寶燈論》還是在本論中，對和尚宗的個別論師非常不讚歎。為什麼呢？一方面，依靠這種修法，已經斷絕了很多人的善根資糧；另一方面，此種不作意實際是世間五種不作意之一。因此這種修行非常不值得讚歎。

當然，這裡並不是遮破所有的和尚宗。比如，從禪宗的傳承方面來講，從迦葉尊者到現在的禪宗，依靠《金剛經》和《楞伽經》，通過很多傳承上師的不共加持，以禪坐的方式，已經有很多人獲得了成就。對此，米滂仁波切並不否認。

無垢光尊者在《實相寶藏論》中說：對於和尚宗，當時的個別尋思者未能真正瞭解。對此，印度佛教界辯論得相當激烈。法王如意寶在世時，關於和尚宗以及佛教中不作意的觀點，在印度鹿野苑專門開了研討會。當時印度南

卓佛學院的希繞堪布等很多高僧大德都去參加了。

當時有些堪布也在法王面前提出很多問題。有一位堪布說：有人認為，當時的尋思者就是指嘎瑪拉希拉，亦即蓮花戒論師。也有人認為：與蓮花戒論師辯論的和尚宗，跟無垢光尊者所讚歎的和尚宗，完全是兩種宗派。有各種各樣的說法。

法王如意寶後來也針對這個問題講到：按理來講，米滂仁波切所說的和尚宗，應該是指和尚宗的一部分，並不是指所有和尚宗。但我們在說的時候，有時候，以總名稱呼別名、以別名代替總名等，這種現象在因明和中觀中相當多。

比如，現在漢傳佛教徒見到個別喇嘛吃肉、喝酒，他們都會說："喇嘛教吃肉、喇嘛教不合理。"但實際上，他們也並不是否定所有藏傳佛教，只是見到個別上師的行為不如法時，就統統以喇嘛教的名義進行遮破。這樣說也沒有錯，因為畢竟是喇嘛教部分修行人的行為不如法。

所以，米滂仁波切在這裡明顯表示，對所謂的和尚宗不太承認。此處也是以總名來了知別名，其中，別名就是指和尚摩訶衍這種人。

關於和尚摩訶衍，現在敦煌石窟裡所得到的有些歷史書中說：在蓮花戒論師與摩訶衍的辯論中，摩訶衍已經戰勝了。這是漢傳佛教有些禪宗論師的說法。也有些人認

為：蓮花戒制伏摩訶衍的過程，當時並沒有文字記載，過了幾十年、幾百年以後才立成文字。

但實際上，蓮花戒親自寫的《修行次第》中，將當時辯論的過程以及和尚摩訶衍的觀點記載得非常清楚。因此，很多論師認為：蓮花戒在世時，就已經留下了相關的歷史資料。敦煌石窟中所得到的歷史資料，具不具足可靠性呢？這一點還是值得觀察。

不管怎麼樣，對於和尚摩訶衍的觀點應該非常清楚：任何事情都不做——做善也不行、做惡也不行，一直在什麼都不作意的憶念中一直坐著。對這種觀點，確實有些看不慣。目前，漢傳佛教的個別修行人的坐禪，的確非常讓人擔心。

然而，我也再再強調：這裡並不是說所有的禪宗不好。為什麼呢？我前面也說了：依靠《金剛經》和《楞伽經》、《妙法蓮華經》等很多殊勝教言，以及傳承上師的加持，確實有很多修行人獲得了不可思議的成就。這一點，從《唐高僧傳》、《宋高僧傳》等很多禪宗故事中都可以看得出來，他們的成就的確不可思議。

但也有部分的修行人，行持善法的任何行為都沒有，每天閉著眼睛坐著。如果問他：“你在想什麼？”他說：“什麼都不能想、什麼都不能作意。”然後問：“有沒有念經？”“沒有念經。”“有沒有其他的觀想——發菩提

心、出離心？”“沒有、沒有、沒有。”他們就是每天到禪堂去坐一個小時、兩個小時，上午如此，下午也是如此。

一般來講，通過真正具大成就的上師的指點、表示，弟子也很容易開悟。什麼都不作意的修法，對個別人來講，通過這種方式開悟的也有。但是如今佛教衰敗的時代，通過這種方式獲得開悟的情況恐怕非常少。

我也去過在中國來講非常著名的禪宗道場，很多道場都是非常好的，但個別地方的確不值得讚歎。這些地方，不如像米滂仁波切此處所講的：首先通過各種聞思斷除增益，對空性生起定解，然後在這種境界中安住。這樣無有任何危險，而且具有很大的功德。但是，既沒有上師的傳承，也沒有以聞思斷除增益，只是一直坐著的話，有些人很可能會誤入歧途。

所以，個別高僧大德在舉辦禪堂的時候，首先應該看看：以哪一部經典為主、以哪一位上師的指點為主。這一點非常重要。如果什麼都沒有，只是呆呆坐著的話，非常危險。因此蓮花戒論師當年遮止此種修法的原因也是如此。

關於和尚宗與中觀一切不作意的說法，米滂仁波切在這裡依靠教證和理證作了詳細分析。

這方面還是非常關鍵的。很多道友一開口就說：“我要坐禪、我要坐禪。”坐禪當然非常值得讚歎，但所謂的坐禪，要麼具有真正上師的傳承，要麼將經典作為依據，自己的心真正與法相應。可是諸如此類的傳承和依據都沒有，只是閉著眼睛坐著的話，很容易墮入到世間的五種不作意當中。所以說，在這方面一定要注意。

和尚宗等派並不是破除一切實執後未見任何所緣相而不作意的，他們只不過是制止了一切起心動念而已，不用說遣除一切邊，甚至去除有邊的理由也是立不住腳的，而真正的無分別並非如此，

“和尚宗等派”，是指與和尚宗不作意觀點相同的、藏傳佛教的個別宗派。這些宗派，並不是將有無是非等所有邊全部破完以後，安住於這種不作意的境界中，並非如此。

的確，現在有些禪宗的觀點，不要說破四邊，連有的邊都沒有遣除。為什麼呢？他們說：不能起心動念，只要有分別念就是不行的，什麼都不能想。其實，這種所謂的“什麼都不能想”，連有的邊都沒有破。

當然，從不作意的名詞來講，《般若經》中說不作意，龍猛菩薩的中觀論典中也說不作意，米滂仁波切在《直指心性》中也引用龍猛菩薩的教證說不作意。有些禪

宗和中觀宗，在這方面的詞句完全相同，但從意義來講，確實存在天壤之別。

比如大手印說不作意、大圓滿也說不作意，但現在有些禪宗所承認的不作意，與《般若經》中所講的不作意是否相同呢？如果真的與此相同，這是諸佛菩薩所制定下來的一種名詞，任何人也沒有任何理由說它不合理。但如果未達到這種境界，就像米滂仁波切這裡所說的：只不過是制止了一切起心動念而已。《直指心性》和《大圓滿心性休息》中都講到：這樣的修行，最後僅僅停留在阿賴耶的一種迷茫狀態。米滂仁波切在《定解寶燈論》中說：此時不具足明觀的部分，根本不可能獲得解脫。如此宣說的原因也在這裡。

《辨法法性論》中云："遠離不作意，超尋伺寂靜，自性執息念，五種為自相。"

諸佛菩薩真正的無分別智慧已經遠離了五種不作意。是哪些不作意呢？

所謂任何起心動念都無有的不作意，有些人認為這是一種境界。但是並非如此，小牛或者孩子剛剛生下來時，要降伏敵人、要積累財產等任何起心動念全部無有。如果這是一種境界，小孩子剛生下來時就應該具有無分別智慧了，但這是不可能的。這是第一種世間不作意。

第二種是“超尋伺”。《俱舍論》中說：一禪是有尋有伺，二禪以上無尋無伺❷。二禪以上，已經斷除了粗細的尋伺分別念，如果無有尋伺分別念就是不作意的境界，那麼，二禪以上都成為無分別智慧了，但這也是根本不可能的。

第三種是“寂靜”，執著外境的粗大的心和心所全部無有，就叫做寂靜。如果寂靜是真正的無分別念，那麼，正處在沉睡狀態時，一切粗大的心和心所全部融入阿賴耶；或者，昏厥、入滅盡定、麻醉時都應該變成無分別智慧。但這也是不可能的。

第四種是“自性”，凡是世間上不作意、不分別的，比如柱子、瓶子、石頭等外境，以及眼、耳、鼻、舌等根，這些根本不會有任何想法、任何起心動念。如果這已經成了最高境界，外面石頭的境界應該是很高的，但自性無分別念根本算不上一種境界。

第五種是“執息念❸”，雖然心中一直在想：什麼都不能執著。實際上，他的心裡始終盯著不能執著的執著。現在有些和尚宗的觀點與這種執息念無有任何差別，他在禪堂入定的時候，始終在想：什麼都不能想、什麼都不能想。自己根本沒有任何目標，只是將起心動念制止了，既沒有認識到心的本性空性，也沒有認識到心的本性光明。

現在很多人認為：和尚宗的觀點就是此處所說的執息念。

因此，我們也沒必要站在偏頗的立場上，而應該站在非常公正的、諸佛菩薩的標準線上，真正分析一下上述境界，在修行過程中一定要提醒自己注意。

我個人對藏文、漢文都瞭解一點，站在非常公正的立場上來講，現在漢傳佛教有關這方面的弊病還是比較嚴重。在與禪堂的個別大法師接觸的過程中，發現他們確實如此，對心的本性一點也不了知，而且也根本不去尋找，只不過把起心動念全部遮止。這樣一種境界的確不是很好，完全是在浪費時間，沒有多大意義。

所以，大家在修行的過程中，千萬不要沉溺在世間無分別念中度日子，而是要安住在真正具有竅訣的空性境界中，這是相當重要的。我們經常說“修行難”的原因就在這裡。

理當按照此中以不雜世間不作意等五種方式所說的道理來了知。

在修行時，千萬不要落在上面所講世間的五種不作意中。真正具有勝觀明分的無分別智慧，才是我們應該修學的境界。

如果以理分析空性後依舊具有〔無的〕執著相而修持，儘管能對治有的耽執，但仍然無法拋下無實的所緣，

此處講到單空的問題。也就是說，首先對柱子、瓶子以理進行分析，了知有的邊不存在之後，在無我或者無實的空性中繼續修持。此時，雖然能對治實有的執著這一邊，但對無實這一部分並未拋棄。

這樣一來，又怎麼能算是證悟離戲空性的智慧體相呢？

如果有人認為：所謂的單空是最究竟的空性。這是絕對不合理的。有的邊雖然已經離開了，但對無的邊並未離開，這與遠離一切戲論之智慧的體相又如何能相提並論呢？根本無法相比。

如果耽著遮破成實的無遮單空，有些人就會指責說“這是斷見”。

對於格魯派個別論師或者中觀自續派暫時所承認的單空觀點，藏傳佛教中的有些論師認為：他們這種觀點是斷見派。尤其薩迦派的果仁巴在《勝乘要訣月光論》中說：格魯派是斷見派，覺囊派是常見派，真正的中觀派就是薩迦派。他的這部論典中，最開始的三個科判就是這樣的。

米滂仁波切在這裡就是指薩迦派的這些論師。有些人將暫時抉擇單空當成斷見派，米滂仁波切對此並不承認，怎麼會成為斷見派呢？所謂的斷見派，即是名言中不承認前世後世、業因果等。但格魯派和中觀自續派，在名言中

對業因果、前世後世存在等抉擇得很清楚，只是在抉擇勝義時暫時抉擇一種單空，這根本不能屬於斷見派。如果這是斷見派的話，靜命論師也成斷見派了，這肯定是不合理的。

實際上具有實執的同時抹殺因果，才是人們公認的斷見，這種單空又如何能算為斷見呢？

像順世外道那樣，在具有實執的基礎上，抹殺所有的因果、前世後世等正理，這才是人們公認的真正的斷見派。

而格魯派和中觀自續派，在名言中對所有的業因果等全部承認，勝義中抉擇一個單空。這又怎麼會變成斷見派呢？此處，米滂仁波切對果仁巴有一種不太滿意的語氣：這怎麼能是斷見派呢？

然而，雖然實有耽執之對治的執著相是合乎道理的，就像無常與不淨觀等一樣，

一切眾生從無始以來始終執著實有的法，現在必須依靠單空進行對治，因此，抉擇單空非常符合萬法的真理。

比如瓶子，人們相續中始終認為它是常有的，但是，對萬法的實相進行抉擇時，瓶子等萬法實際就是無常的，這一點非常合理。另外，在具有貪心者面前宣說不淨觀，

可以真正退除他的貪欲，這種觀想對有些初學者來講是非常好的。所謂的單空也是如此，對個別實執非常嚴重的人來講，這種修法是非常有必要、不可缺少的。因此，切莫將它說成是斷見派，這樣說太過分了！

作為初學者是應修的法門，

米滂仁波切在《定解寶燈論》中再三講到：最開始的時候，所謂的單空千萬不能遮止，不然，對漸次根基的眾生來講非常危險。但從最究竟來講，無有任何作意的修法也是非常有必要的。

但與遠離一切見解、承認的大中觀無分別智慧本性相比較而言就顯得頗為遜色了，

為什麼稱為大中觀呢？米滂仁波切在其他教言中說：大清淨和大無為法，其中所說的“大”有很深的含義。比如大清淨，清淨和不清淨都是分別念的境界，而“大清淨”是超越分別念的一種境界，在語言上只能如此表示而已；無為法和有為法也是分別念的境界，所謂的“大無為法”則是諸佛菩薩的境界，所以用“大”來形容。

我們有時候說“大樂、大中觀”的原因即是如此。與真正遠離一切戲論、遠離一切執著的境界和智慧相比，單空與其根本不能相提並論，就如同大海和足跡中所沉積的水一樣。

因為它畢竟只是分別自性的單空見。

單空畢竟是分別念的境界，與真正的大智慧比較起來，所謂的單空的確很低劣。但暫時來講，對於單空也最好不要說成是斷見，否則也是很不合理的。

對於不作意，其實格魯派也有很多辯論。米滂仁波切曾經引用二十多篇佛教有關不作意的教義進行說明，扃薩格西對此評說：以前和尚摩訶衍作了很多有關不作意的論典，現在你也站在他的立場，為他搜集不作意的材料。米滂仁波切說：我所找到的全部是釋迦牟尼佛的教證，你對摩訶衍不滿意，將我設在摩訶衍的宗派中倒也可以，但你把釋迦牟尼佛與摩訶衍相提並論可能不太好。

當然，《般若經》中也說不作意，和尚宗也說不作意，表面詞句上相同，但是從意義來講卻有著天壤之別。大家在平時修行的過程中，對於佛經所講的內容一定要正確理解，因為佛經是非常深奧的，如果沒有傳承上師的教言，很容易理解到其他地方去。比如說不作意，《般若經》中未加任何簡別，只是說不作意，但我們也不要認為什麼都不想就可以了，實際上並非如此，真正的不作意——出世間的不作意是超越分別念的一種境界。

單空不能算是不作意的境界，因為針對最究竟的境界來講，它畢竟沒有超越分別念。米滂仁波切在《中論釋》

中對單空作了一個很好的比喻❹。比如一個病人需要依靠醫生的治療，在病沒有好之前，所謂的治療就不能離開；病好了以後，治療也就沒有任何必要了。同樣，眾生心相續中一直抱有實有的執著，這時必須依靠單空來破除這種實有的執著，當眾生相續中的實有執著全部破除以後，對於空的執著也就沒有任何必要了。

比如，有些道友拉肚子，但是病已經完全好了卻還在吃瀉立停，這樣沒有任何必要。同樣的道理，有無是非等一切邊全部破除以後，單空的執著也根本無有必要。

對於初學者來說，遮破所破的單空在心中可以浮現出，然而從依靠中觀理切合要點來分析的修行人善加辨別無自性與單空之差異的角度而言，

對初學者來說，遮破所破有實法的單空，在修行中是很容易體悟的。但真正通過中觀正理進行分析時，所謂的無自性與單空有很大的差別，因為無自性是指中觀後得時所得出來的空性。那麼，二者之間存在哪些差別呢？

無自性與緣起義無二無別的殊勝定解執著相，恰恰正是遣除懸崖峭壁般常斷二邊的對治。

在真正的中觀境界中，空與顯現無二無別的執著相，完全能斷除非常危險、峭壁般的常見與斷見，也就是說，

這時中觀自續派暫時所抉擇的單空也一定要捨棄。

當然，所謂的常見、斷見也分幾個方面。從粗的角度來講，外道所承認的常有自在的常見與因果不承認的斷見；從細的角度來講，唯識宗所承認的自明自知的心實有屬於常見，中觀自續派在勝義中所承認的單空則是斷見。

對於上述所有的常見和斷見，必須依靠無自性與緣起義無二無別的殊勝定解全部破除。

乃至具有破立的執著相期間，就不屬於遠離分別戲論四邊的自性，只有以各別自證的方式入定於依正理窮究四邊皆不住的定解所引發的法界中，才能消除一切戲邊。

只要我們相續中具有有、無等任何一種破立的執著相，所謂的四邊戲論就沒有全部破除。因此，就如燧木、燧墊磨擦以後出現火，最後連它自己本身也全部燒盡一樣。首先以理分析，最後對於理證的執著也全部破除，就像《寶積經》中所講的：四種邊、八種邊全部斷除。以各別自證的方式，在無有任何作意的境界中安住，這就是中觀以事勢理推出來的境界。

當然，作為初學者來講，依靠中觀各種各樣的推理進行分析，最後以相似各別自證的方式也可以入定於心的本來面目中。

由此方可斷除增益，並對更無高超之真實邊、《般若經》中所說不作意的本義堅信不移。

“真實邊”，就是指智慧。依靠中觀的推理可以斷除所有的增益，並且對無上的智慧——《般若經》所說不作意的含義生起堅定不移的信解。

在這個問題上，大家應該清楚。和尚宗所承認的不作意和《般若經》中所說的不作意並不相同，《般若經》中所說的不作意，完全是依靠中觀理在自相續中生起來的真正定解，這一點非常重要。

如是就成為入定之行境的究竟實相而言，由於無有四邊的所緣，非為語言、分別的行境，因而全然否認一切，

從最究竟的入定行境、佛陀真正的各別自證來講，語言所承認的和心中所作意的全部無有，一切的一切全部遮破。

反之，明明存在所緣反而不承認純粹是虛偽之見，這兩者儘管同是不承認，但本質上卻有真假的差別，

《般若經》所說的不作意與和尚宗的不作意二者，一個是語言和分別念全部沒有可以承認的；一個是口頭上說“不能想、不能想”，實際卻始終在執著一種“不能想”的想法。

雖然口頭上都是不作意，實際二者之間卻存在很大差別。其中，通過中觀各種各樣的推理方式，不論外境還是自心，全部抉擇為真正的空性，由這一定解所引發出來的不作意，確實任何法也不承認，任何法也不存在。

大家聞思《中觀根本慧論》已經很長時間了，應該清楚：任何清淨、不清淨等法，在勝義中都不可能得到。不僅佛說得不到，而且憑藉自己的理證智慧來觀察，乃至涅槃之間的所有萬法，連毫毛許也得不到。這就是依靠中觀或《般若經》所說教義獲得的真正不作意的體相。對此，我們應該深信不移。

但是，從未聞思過的和尚宗或者大圓滿宗、大手印宗，他們認為：什麼都不能作意、什麼都不能想。心裡面雖然一直在想，但上師說不能想、佛經裡也說不能想，那就千萬不要想。一直被這種分別念牽引著。

下面舉了一個比喻進行說明。

如同本是盜賊而不承認盜竊與原本不是盜賊而不承認盜竊一樣。

上述和尚宗所說的不作意，本來有一個想的東西，但是一直說“不能想”，就如同他自己明明是盜賊，但是千萬不能承認。而依靠中觀正理觀察所得出來的不作意，的確沒有什麼可以承認的，就好像本來不是盜賊，也就根本沒有什麼可承認的一樣。

月稱論師在《顯句論》中也講到了這一比喻，這個例子相當重要。因此，大家對於中觀和因明的聞思一定要重視。不然，明明自己是盜賊，反而不承認的話，總有一天會暴露出來，很危險的；但明明知道自己不是盜賊，也就沒什麼可承認的。所謂和尚宗的不作意與通過中觀定解所引發的不作意，二者之間存在很大差別。應該了知，從色法到一切智智之間的一切萬法，沒有什麼可以承認的，通過聞思對此生起定解非常重要。

【注釋】

❶《巴協》，也即《桑耶寺詳志》。

❷《俱舍論》：“初靜慮具伺喜樂，後禪漸離前前支。”由具足尋、伺、喜、樂的不同而如此安立，即第一靜慮具足伺、喜、樂，實際尋也存在，但因伺存在故必具足尋，所以未加以說明；第二靜慮僅具喜、樂二者，已經斷除尋伺；第三靜慮不僅斷除尋伺，而且也不具足喜，因此只有耽著禪境之樂；第四靜慮則是將前面四支全部斷除的一緣善心。

❸米滂仁波切在《辨法法性論釋．辨析智慧光明》中說：執著“什麼也不想執著”的息念，彼者已落入以念念顯現的方式執著此等、彼等的執著相狀中。“什麼也不能作意”等其自性本身就是執著，所以不成聖者的無分別智慧。

❹《中論釋．善解龍樹密意莊嚴論》第十五觀有無品中，米滂仁波切說：在執著成實的病沒有康復之前，始終需要依靠無有的遮止之藥，但最終卻必須將病痛與藥物一併驅除，安住於息滅一切痛楚戲論之相，遠離四邊戲論的境界中，將能取所取戲論的細微常斷殘渣掃蕩殆盡。總之，遮破自性存在，絕不是僅僅建立無有自性的立論。

第二十七課

《中觀莊嚴論釋》當中，現在正在講總義部分。前面已經講了，最後抉擇正見時，一切萬法都不成立，在這種情況下無有任何可以承認的，這種境界不可能依靠語言或者思維來表達。

這部《中觀莊嚴論釋》與其他論典相比較，可能難懂一點，因此，大家聽的時候應該專心。有些剛來的、學佛時間不太長的人，也不要特別傷心："一點都聽不懂，為什麼呢？"這也是正常現象。因為以前沒有打下很好的中觀基礎，一開始就聽如此甚深的論典肯定會比較費力，所以沒必要特別傷心。只要自己精進努力，對其中的甚深意義也會逐漸通達的。

為了趨入入定境界無可言說之義，以後得的定解用名言的詞句來表示，

這種無可言說、諸佛菩薩的境界，在入定時當然是無法抉擇的，但是為了表達、說明這一點，在聖者後得出定時，可以通過各種名詞來表示。

在以借助無生、無自性、空性、離戲、無緣、離邊等名稱確立的方式進行宣說時，

對於所證悟的境界，很多中觀論典中以無生來表示，

有時也用空性、離戲、離邊等等來表示，這類名詞相當多。

由於所有詞句都是以斷定自己所詮表之內容的方式而趨入的，

比如所謂的無生，斷除所有的產生以後，自己所趨入的無生的意義可以表示出來。或者說離戲，所有的戲論全部遠離，可以將無有任何戲論的含義決定出來。

任何一個詞句都有肯定和否定兩種作用。比如說柱子，柱子自己的本體以語言的遣餘方式建立起來，而且，除柱子以外的，世界上其他的瓶子、犛牛等其他法全部遣除。所以說，任何語言都有一種決定性的作用。

因而永遠也不能表達出除此之外的意義。

我們說“離戲”，遠離一切戲論的意義通過這種方式已經表達出來了，而遠離一切戲論以外的、具有戲論的所有法根本不可能表達出來。

這種分析非常有必要。現在很多世間人，沒學過中觀、因明，只是大概翻一翻《金剛經》、《阿彌陀經》，然後就對裡面的個別名詞望文生義。但是，在文字上都分析不清楚，想在意義上趨入、意義上了達更加困難。所以，大家在平時的修行過程中，對中觀應該有很深刻的認識。

它的詞句表面上似乎已承認了那一含義，而且內心也隨之如是執著，

比如一說離戲的時候，好像表面已經承認離戲，我們心裡面也在執著離戲。就好像一說虛空，表面看來，所謂的虛空，通過語言也能表達出來，心也開始執著虛空存在。

但實際上此等詞句就是為了表明排除一切承認與所緣的行境，

離戲、無生或者空性等詞句，所要表達的就是排除一切承認、一切所緣這一意義，凡是分別念所接觸、所涉及的範圍一概否認。

所以，中觀各種論典中，在抉擇勝義諦的時候，不同的論師借用了不同的名詞。這時，對利根者來講，只要一說萬法無生、萬法離戲、萬法空性、萬法無自性等名詞，就可以完全了達萬法的真實體相。但對於鈍根者來說，所謂的“無生”，產生可能是沒有，但是“無生”應該存在吧？他始終認為有一種所緣境。大家在學習過程中，在抉擇中觀的真正見解時，這種語言和思維的所緣境一定要排除。

如〔龍猛菩薩在《回諍論》中〕云：“若我宗有者〔，我則是有過，我宗無物故，如是不得過〕。”

龍猛菩薩也說：如果我有一種承認、有一種立宗，我會有過失。可是我無有任何立宗的緣故，無有任何可承認的，因此，我作為中觀者來說也無有任何過失。

米滂仁波切的本論當中，只引用了“若我宗有者”這一句頌詞，但是為了便於大家理解，在翻譯時還是將後面的頌詞全部引用上了。

又如云：“佛智非為言思的對境。”

其他經論中也說：佛的智慧並非語言和思維的對境。

本來，承許的這些詞句正是為了否定有承認與言思之對境而說的。

那麼，龍猛菩薩說：“我無有任何承認，所以我無有過失。”佛經中也說：佛的智慧並不是語言和思維的對境。實際上，上述所有詞句，正是要遮破所有的承認和語言，這一點大家應該清楚。

但是，如果沒有了知這一點，對於愚笨的人無論如何交待也交待不清楚。因為利根者根據詞句所表達的意義去理解，而鈍根者一直耽著在表面的詞句上，這樣一來，即使對他解釋也是非常困難。

可是諸如用手指指示月亮時不看月亮反瞧手指的愚昧之人，耽著詞句而認為無承認本身就是承認、不可思議本身

就是思維、無說本身即是言說，就像順世外道認為比量非為正量一樣，將佛典中的此等詞句誤解為自相矛盾。這實在是大錯特錯，荒謬絕倫。

我們經常會遇到這種情況，對有些人講“離戲”，他們卻認為離戲應該存在；我們說“空性”，他們卻認為空性應該存在。就像《顯句論》中說：“我沒有什麼東西給你。”對方卻說：“那你把沒有什麼的東西給我吧。”

比如，我用手指指著東方山頂上剛剛升起來的月亮，對一個人說“月亮就在那裡”，但他根本不看虛空，一直看著我的手指：“哪裡有月亮？你的手指上看不到月亮。”無論怎樣給他指示，他一直都是看著手指，根本不看月亮。

對於愚笨的人無論怎樣解釋“遠離一切言說”，他都會說：“怎麼會遠離言說，你不是剛剛說出來了嗎？”然後，對他說：“遠離一切承認。”他會說：“不是遠離承認吧，你說無承認不就是已經承認了嗎？”他始終耽著在詞句上，一直無法趨入到真正勝義的究竟意義中去。

有些道友也是如此，對他說：“佛的智慧不可思議。”“不是不可思議，你現在不是正在思維嗎？”無論怎樣講，他都不會進入所講的意義中去，始終耽著在詞句和表達方式上，根本無法與他溝通。

現在世間上的很多人，我們說“萬法空性”，他們認為：“萬法不是空性吧，萬法是空性的話，那你說萬法空性的詞句不空吧？”如果說：“不可思議、不可言說。”他們認為：“怎麼會無法言說呢？你現在不是正在說嗎？這就是言說。”

順世外道等，將很多佛經論典中的詞句誤解為自相矛盾。佛陀說“一切空性”，他們認為：“肯定不是空性吧，當年佛陀不是說法了嘛，這樣怎麼會是空性呢？”佛陀說“萬法皆空”，他們認為：“如果萬法皆空，佛陀現前成佛的地方是空性嗎？如果是空性，又怎麼會存在呢？”就這樣在表面詞句上爭來爭去。

這些人非常可憐，他們對佛陀教法的真正本義一無所知，始終耽著在詞句的辯論上，無有絲毫意義。

對此，絕不可將無說之義與能詮言說的表示以及意義的無承認與詞句的承認這樣的兩者執為矛盾，

意義上的“無生”，也就是指《中觀根本慧論》中所抉擇的一切萬法遠離四邊八戲的空性。然後，詞句上說：“一切萬法都是無生的。”這時有人產生懷疑說：“不是萬法無生吧！你不是剛剛說了‘無生’，這種無生的語言不是已經生出來了嗎？”然後，詞句上說“一切萬法在聖者入根本慧定時無有任何可承認的”，他們就會說：“不

是沒有承認吧！你剛剛說“不承認”，這不是已經承認了嘛？還有什麼不承認的。”

這種人，永遠也無法與之溝通，因為他已經將意義上的無生與詞句上所作的表示完全執為互相矛盾。這樣是絕對不合理的，絕不能將此二者看成矛盾。

而理解要點一致十分關鍵。

大家應該了知其要點完全一致，比如語言上說“無生”，這就是指遠離四邊八戲的意義，但是通過語言只能如此表示而已。就好像用手指指示月亮時，手指不可能接觸到月輪一樣，所謂的語言詞句無論多麼善妙，都不可能表達出無生的真正本義。然後，我們說：“抉擇勝義諦時無有任何承認。”這樣一來，也不能將語言的無承認耽著為有承認。如此耽著的話，對於空性也就根本無法證悟。

現在漢傳佛教和藏傳佛教都有這種現象，他們認為：心識的本性應該存在吧，現在正在說的不是存在嘛？不具足細緻智慧的人，自己總是處於一種迷迷糊糊的分別念當中。

有些道友也是這樣，他的思維方式特別奇怪，既不是佛教也不是世間法，但還認為自己的想法肯定是對的。當然，有些可能是精神上有點問題，有些人可能根本沒有理解佛教的真正意義，與這種人交談以後，總是特別失望：

我每天講那麼長時間，好像他對空性的基本含義也沒有一點理解。

不過有極少數的人，從平時講考也看得出來，對每天所講的內容大部分都可以表達出來，聽起來也非常舒服。這時候，感覺每天講課還是很有意義的。

但總的來講，很多佛教徒和中觀者始終耽著表面的詞句，根本不能了悟萬法真正的實相，因此，在這裡對這種觀點進行了破斥。

同樣，依靠無生等詞來表明一切所緣的行境皆為空性，只是將對於本為空性的任何法去除耽著稱為無緣而已。

通過無生、離戲、空性等詞句，可以表明一切萬法皆為空性這一意義。雖然一切萬法的本體為空性，但我們也不要執著“空性”已經存在。比如柱子，依靠無生的詞句完全能表明其真正的意義——柱子永遠也未產生過、是遠離一切戲論的，但是對無生的柱子產生執著，認為“無生”本身應該存在。如果始終耽著在詞句的網罟當中，想要了悟萬法的真正本義也會非常困難。

因此，所謂的“無實”這一名詞

以下對後譯派個別高僧大德有關“成實”的觀點進行遮破。在這方面，米滂仁波切在《定解寶燈論》、《中觀

莊嚴論釋》以及《中論釋》中都有相關的破斥。

僅僅是說明萬法一經觀察絕不成立這一點，

在中觀應成派和中觀自續派的論典中，有關萬法無實的名詞相當多。那麼，以這種無實的詞句可以說明什麼呢？一切萬法在經過觀察的情況下根本不可能成立。

而並非是像瓶子等以所謂的其他成實所破等來空的，是指任何法不存在實有，必須遣除對它的耽著。

但有些大德說：瓶子不空，瓶子以成實來空。大家千萬不要以這種方式來誤解，否則，已經毀謗了一切諸法的真正實義。因為以應成因、自續因如何觀察，如果瓶子自己的本體永遠都是不空，這樣一來，已經成為禁得起勝義觀察的法了。

所以，只要一說“無生”、“無實”，就應該理解，這一詞句是指一切萬法皆為空性。既然無實有，那麼，對它實有的耽著、存在的耽著也就根本不可能有。

因而，證悟了諸法無實後還要滅除一切執著相，如果仍舊存在耽著無實句義的妄執，那說明尚未息滅〔具有執著相〕見解。

首先了知諸法無實有，之後對無實的執著也必須要滅盡。如果對於無實的耽著始終不能滅盡，認為入根本慧定

時，所謂的無實一定要存在。這種想法肯定是不合理的，這說明他的見解還未達到究竟。也就是說，只要具有執著的相，那就不是真正中觀所抉擇的究竟本義。

在任何法上，對於彼等之空性，以遮破成實的理證足可確定執著所謂無自性的耽著對境也同樣不成立，

對於任何法，通過理證進行抉擇以後，比如說柱子不是成實，這時，他們認為柱子上有一種成實的法已經不存在了。既然依靠遮破成實的理證可以遮破柱子上的實法，那麼，柱子本體無有自性這一點，通過這種方式同樣可以得以證實，由此也可以成立柱子自己的本體為無實。

雖然無自性也無成實，但如果無法息滅對它的執著，那麼瓶子等萬法也無不與之相同。如此一來，甚至觀察勝義的理證也只能遮破所謂的“成實”，卻連一個有法也不能破除。

後譯派的有些論師認為：瓶子上不存在實有的法，而且，這種無實的執著不能息滅。

既然對空性的執著不能息滅，那麼，瓶子等所有法的本體也同樣不能抉擇為空性。如此一來，依靠中觀應成派的勝義量來觀察，雖然可以破除成實，但對成實以外的瓶子、柱子等世間上萬事萬物的任何法都不能抉擇為空性，

這種太過任何人也承受不起！

因此，當時後譯派的有些論師說：“前譯派對於該承認的菩提心也不承認，該承認的無實執著也不承認，你們的觀點與和尚宗無有任何差別。”對於這種說法，米滂仁波切在有些教言書和辯論書中說：“抉擇勝義諦時，你們對不該承認的無實、空性的耽著已經承認了；然後，對應該承認的，比如名言中的自證、阿賴耶等一概否認。”互相之間有過很多辯論，但到底誰贏誰輸呢？應該旁觀者清吧……。

這些大智者們，為了遣除眾生相續中各種各樣的疑惑，為了讓我們打開思路，運用各種各樣的理證辯才進行辯論，這對後學者來說具有很大的利益。因此，大家也不能認為：格魯派的有些論師可能還沒有通達中觀的見解。這樣想肯定不合理，因為高僧大德之間通過各種因明、中觀的推理所作的辯論，具有很多的密意，不能單單從表面上去理解。

如果它的有境所有執著均不能予以摧毀的話，那麼空性也不可能打破能取所取的一切戲論。

假設說不破除無實的有境，那麼，抉擇空性的勝義量也就根本不可能打破能取所取的一切戲論，這樣會有很大的過失，根本不合理。

此外，聖者的根本慧定也成了毀滅諸法之因等（“等”字包括名言禁得起勝義量觀察以及勝義中存在生等法）三大太過也必將落到頭上。

如果像後譯派有些論師所說的那樣：抉擇中觀見解時，無實的執著必須存在；聖者入根本慧定時，瓶子、柱子等法的本體不空，由實執來空。如此將會出現很多過失。

由於聖者入根本慧定時根本不存在任何不空之法，聖者的根本慧定就已經成了摧毀瓶子的因，如同鐵錘一樣。因為原來實有的瓶子，在聖者根本慧定時根本不可能存在。此時，中觀應成派對自續派發出的三大太過當中，聖者根本慧定成為毀滅諸法之因這一太過，已經毫無疑問地落在你宗頭上了。

而且，第二個太過——名言應該禁得起勝義量的觀察，這一過失也不可避免。因為名言中的瓶子、柱子等法，依靠金剛屑因、破有無生因等勝義量，無論如何觀察都無法遮破，這是非常可笑的！

另外，你們的這種觀點會有勝義中存在產生的過失。因為所遮破的是瓶子、苗芽等法上的實有，而對瓶子或者苗芽的產生一直未作遮破，所以，在勝義中也不能遮破諸法的產生。

中觀應成派發出的三大太過，將如何落在中觀自續派的頭上，對這一道理，本論下文中還會講述，此處不作介紹。

有關這方面的問題，以前我們也探討過，比如，在哪種情況下，中觀自續派會出現這三大過失？因為從最究竟來講，中觀自續派也是承認萬法離戲的觀點，在這種情況下不可能出現這三種太過。但為了利益眾生而暫時抉擇單空時，如果出現這種過失的話，似乎也有點說不清楚。

以前薩迦派的果仁巴認為：上述三大太過並不是給中觀自續派發的，而是針對唯識宗來講的，因為唯識宗最究竟的觀點也是承認自明自知的心識實有。也有這種說法。對於這方面的問題，在本論下文提到時再作探討。

如果存在一個以勝義觀察來分析仍舊不能推翻、破除的法，則顯然已變為成實了。

世間上如果存在一種真正成實的法，在勝義中無論如何觀察也不會被遮破，這就是所謂“成實”的界線。

對於成實這一問題，下文還會繼續講。米滂仁波切已經再再講到：如果承認一種成實的法存在，這種人連解脫的機會也是無有。因此，作為真正的中觀派來講，根本不能承認任何一種成實的法，否則，連解脫的道也不存在了。

所以，理當借助無生等詞而悟入息滅一切戲論之義。

作為學中觀的人來講，應該利用無生、離戲等詞句，從而悟入到真正無有任何產生、遠離一切戲論的境界中去，千萬不要耽著在表面的糠秕詞句上。

比如講《金剛經》的時候，我們說補特伽羅相、人相、眾生相皆為空性，但是，對於這種空性，切莫停留在單空這一層面上去理解，如此一來，就根本不可能悟入息滅一切戲論的究竟本義。

由此看來，無有任何所緣的甚深智慧波羅蜜多，又怎麼能與和尚宗的見解相提並論呢？

此處已經講得非常清楚。寧瑪巴雖然一切戲論都不承認，但這樣的無有承認，怎麼能與和尚宗相提並論呢？寧瑪派所承認的不作意或遠離一切戲論，與和尚宗所說的制止一切起心動念，二者之間存在很大的差別，所以，千萬不要將這二者混淆在一起。

遠離四邊之戲論就是指不偏墮有無二邊，唯是各別自證之行境，而語言分別無法如理如實表達，

真正遠離四邊之戲論的境界，既不墮有的邊也不墮無的邊，對於所有邊全部遠離，唯是佛和菩薩各別自證的行境。就像盲人摸象一樣，通過語言或分別念根本無法

表達、無法思維。像大圓滿句義灌頂時，為了讓人們瞭解自心的本來光明，很多上師經常用透明的水晶球來表示。但是以水晶球能否真正表達出心性的本面呢？根本無法表示。

有個居士給我打電話：“我原本一直認為自己的心是明明亮亮的。今天來了一位老師，他說明明亮亮也如幻如夢，現在我已經開悟了。我現在怎麼辦？”有些人沒有打好佛教的基礎，將所謂的開悟說得特別簡單。

通過水晶球能否表示出心的真正本性呢？我們看一個水晶球，通過它的顏色、形狀，能否表示出心的本來光明呢？實際上，這只是一種表示方式而已。

以前上師如意寶去新加坡的時候，一直讓我們找一個八面水晶，但是一直沒有找到。即使找到這樣一種水晶球，不管是八種角還是六種角，用它來表示心的本性時，人們都認為：對、對、對，上面是尖尖的、下面是光亮的，這就是心的本性。然後每天想著：心的本性就是這樣一個圓圓的、亮晶晶的東西。

這種想法肯定是不對的。對於心性光明的部分，只不過是通過這種方式表示而已，實際上，它的真正意義非常深奧。這一點，只有通過上師的加持和自己的信心才能獲得證悟。

然而，為了予以詮示而共稱現空無別、二諦雙運之中觀。

萬法的究竟實相雖然非常深奧，但也並非無有任何表示方法。為了表示這一點，我們可以用現空無別、樂空無別等世間上最高的名詞來稱呼。

米滂仁波切在《定解寶燈論》中說：作為凡夫、初學者，一說空性，就好像什麼都沒有；一說光明，就執著明明清清的一種法存在；一說現空雙運，就像黑色和白色繩子搓在一起一樣，內心始終顯不出真正現空雙運的境界。但是，通過長時間的聞思以後，最後可以達到一定境界時，現即是空、空即是現的境界也可以自然而然在心裡面浮現。

所以一開始，空的時候現不出來，現的時候空不出來，這就叫做輪番的境界。因為凡夫分別念面前只能顯現這一點，這就是凡夫最大的毛病。但是境界越來越增上時，原本覺得非常矛盾的現和空，在這時也可以同時顯現，這就叫做現空雙運。

執著相是指恆常帶有自己的所取境，如果離開了執著相仍不見真實義，

後譯派的有些論師認為：最後單空的執著相不能離開。然後，和尚宗認為：一切都不能執著。實際上，他們

始終耽著在自己非常喜歡的所取境上，覺得只要離開了執著相，就如同進入沉睡狀態一樣[1]，不能見到萬法的本來實相。

但如果遠離了執著相仍不能見到萬法的真實義，會有很大過失。有什麼過失呢？

那麼依靠如所有智的有境根本慧定，以盡滅一切二取的方式也不得徹見實相了。

大慈大悲的釋迦牟尼佛獲得正等覺圓滿果位時，在他的如所有智面前如果仍存在各種各樣的能取所取相，那是對佛陀極大的誹謗。在凡夫分別念面前，具有能取、所取等執著相，這一點是真實不虛的。但在佛陀的如所有智面前仍然存在耽著空性或實有的執著相的話，這到底是對佛陀讚歎還是污蔑？請大家一定要三思！

因此，凡是恭敬此佛教之人切切不可如此評說。

凡是對佛陀和佛教恭敬的人們，應該儘量地弘揚佛陀的教法、讚歎佛陀不可思議的功德。不應該把佛陀的境界引入凡夫的分別念當中，不僅自己如此思維，而且也向其他人宣傳：佛陀也具有能取所取，與凡夫無有任何差別。這種作法，到底是對佛教的貢獻，還是在毀壞佛教？因此，凡是對佛教恭敬的人千萬不要如此評說！

【注釋】

❶米滂仁波切在《定解寶燈論》中，針對這一觀點作了詳細破斥。請參閱索達吉仁波切著的《定解寶燈論講記》。

第二十八課

《中觀莊嚴論釋》中，前面已經講了，凡是對釋迦牟尼佛的教法非常尊重敬仰的人，千萬不要將釋迦牟尼佛第二轉法輪的究竟意義安立為一種單空的境界。

此處所講的內容極其關鍵，

在這裡所講到的最究竟遠離一切戲論的勝義諦的內容，非常關鍵、非常重要。

可是深奧難以證悟的本體，縱然再如何講解都彷彿成了向空中射箭，在凡愚的心裡終究得不到領悟的機會，徒費唇舌又有何用呢？

中觀勝義諦的意義非常深奧，對於如此深奧的本體，雖然依靠各種各樣的方式講解或宣說，但就如同向空中射箭而箭不知落於何處一樣，很多凡愚的心裡對此殊勝的境界始終得不到領悟的機會。

有些論師，一直苦口婆心地宣講各種各樣的道理，中觀、大圓滿、大手印全部都講了。可是，就如同向石頭上倒水卻不能使石頭的本性變成柔軟一樣，對個別業力非常深重的道友來講，他的剛強難化的心始終無法變得調柔、始終不能獲得領悟。

當然，既具足前世緣分又具有信心，並且依止具有法

相的上師聽受教言的利根者，就像禪宗、大圓滿公案中所講的，只提幾個簡單的詞，比如禪宗的豁然開悟、了然、不執著、不作意等；大圓滿中無有邊戲的虛空、一切無所作等，就可以馬上獲得證悟，也有這種情況。

一方面來講，這與我們前世的緣分、今生的精進具有非常大的關係。一般對修行不是特別重視的人，個別導師無論如何宣講，他的相續中也始終無法領悟甚深中觀的殊勝境界。所以，講得再多也無有用處。

無謬觸及此理要害的方法就是要對二諦圓融之理生起定解。

對於中觀所講非常甚深的意義，要想無有任何錯謬地獲得證悟、獲得真實領會，唯一的方法是什麼呢？

無有其他辦法，依靠其他的灌頂等各種方法不一定有利，真正了悟此甚深中觀的境界、掌握其要點的辦法，唯一就是依靠聞思，並對勝義諦和世俗諦圓融無違的道理生起定解，如此才能對整個中觀的道理獲得了悟。

以前的高僧大德們也經常如此講，米滂仁波切在《定解寶燈論》中也說：初學者首先需要經過一番觀察，然後在觀察所得來的定解中再三地安住和思維，如此一來，中觀的定解在自相續中會自然而然獲得。這就是無有任何錯謬的途徑。

那麼，需要通過什麼樣的方法在自相續中獲得中觀的定解呢？

首先萬法抉擇為空性，

米滂仁波切在《大幻化網總說光明藏論》中也講過：中觀有四步境界，亦即諸法抉擇為空性、空性抉擇為緣起空性、緣起空性抉擇為遠離一切戲論、遠離一切戲論抉擇為等性。

下面逐一介紹上述四步境界。

首先，對輪涅所攝的一切萬法，通過中觀自續派的推理將其抉擇為空性。

其次對空性緣起顯現之理誠信不移，

首先將萬法抉擇為空性，空性其實也是可以顯現的，這就是緣起性空。比如將柱子抉擇為空性時，柱子仍然可以顯現，顯現實際就是空性。對此顯現與空性圓融無違的道理生起堅定不移的信心。

隨之，依賴空即是現、現即是空的緣起性空雙運之理，以無有體悟的方式領受此離戲等性。

按照中觀的四步境界，緣起空性之後應該抉擇為離戲，在米滂仁波切的《大幻化網總說光明藏論》中，所講的次第比較清楚。

此處說，最後以無有任何戲論的方式領受離戲等性。

意思是說，首先將一切萬法抉擇為空性；但所謂的“空性”也並不是像石女兒或兔角一樣的單空，而是空性與顯現互不分離的緣起性空；任何一法的顯現與空性皆不是有戲論的，全部是遠離一切戲論的；遠離戲論也是與世俗法等性的。這就是中觀的四步境界。

對離戲和等性二者似乎不是很好區分，但米滂仁波切在《大幻化網總說光明藏論》中說：從個別法來講，比如柱子、瓶子等全部是遠離四邊八戲的，因此稱之為離戲；從整個萬事萬物的角度或者說世俗和勝義無二無別的角度來講，則稱之為等性。

由此可知，正是為了遣除有的耽著，經中才宣說了外空性等；同樣，為了破除無實的耽著而宣說了空空等。

中觀最究竟的見解，應該是遠離一切戲論的。而在佛經或論典中，為了遣除有的執著，也宣說了外空、內空、內外空以及空性空；為了斷除無的執著，則宣說了大空、勝義空、有為空、無為空。由此，為了斷除有、無、有無二俱、有無皆非的四種執著，佛經論典中總共講到了十六種空性，對於這方面，《入中論》中介紹得非常清楚。

通過此等方式而遠離一切邊即是此真實勝義。

所謂的真實勝義，就是通過上述方式，最後在自相續中真實生起遠離一切戲論、遠離一切執著的中觀境界。對真實勝義應該如是理解。

對此，自續派諸論師以智力的不同首先耽著相似勝義，這是因為他們想到頑固的實執致使〔眾生〕在輪迴中蒙受欺惑、並且實執的對境也是虛妄的、勝義中本體無有任何成立，

總的來講，一切萬法的本性雖然是遠離一切戲論的，可是，中觀自續派的論師們，在顯現上或者從所化眾生的角度而言，首先抉擇了單空。為什麼呢？所有眾生從無始以來就具有非常頑固的、實有的執著，以此在輪迴中始終感受各種各樣的欺惑。因此，中觀自續派首先通過各種方法將外境抉擇為虛妄，在勝義中根本不可能成立實有。

於是尤為偏重無遮的執著相。

中觀自續派之所以執著單空、重視單空的原因就是如此。從無始以來，在眾生的相續中，始終將本來不存在的法執著為存在，為了斷除他們相續中這種頑固的執著，中觀自續派才首先將一切萬法抉擇為空性，由此宣說了單空觀點。

這一派系雖然遮破四邊，卻並非不加勝義或自性或成實的簡別予以破析的，而是分開二諦對遣除有無邊之理等進行辨別來講的。

從最究竟的觀點來講，中觀自續派雖然也承許遠離四邊八戲，但他們在抉擇勝義諦時，並非不加勝義或者自性、成實等簡別。

這一點與中觀應成派有很大差別。中觀應成派雖然有時也會說“勝義中不存在、世俗中存在”，但這種分析、加簡別並不是中觀應成派抉擇見解時宣說的，而是在出定進行抉擇時才如此宣說的。那麼，中觀自續派是如何抉擇的呢？他們在抉擇見解時，將勝義諦和世俗諦分開，首先遣除有的邊，然後再遣除無的邊，以二諦分開的方式進行解釋。

鑒於此種原因而懷有勝義不成立之“無”的執著以及世俗萬法自相成立之“有”的執著，他們覺得：如果〔萬法自相〕不成立則成了誹謗世俗之顯現。

大家在平時學習中觀的過程中，最根本的是什麼呢？一定要對中觀應成派和中觀自續派之間的差別分析清楚。如果沒有分清二者之間的差別，對所有中觀的要義也就無法掌握。

現在個別對聞思不是很重視的地方，認為“無所謂，

怎麼樣都可以”，這就是對釋迦牟尼佛真正的般若空性不重視的表現。大家應該清楚，無論學習哪一種中觀，他們在抉擇的方式上存在很大差別，而且在所化眾生的根基方面也有很大差別。

比如《中觀根本慧論》、《金剛經》等，讓自續派的論師或者自續派根基的眾生來解釋時，其中所講到的般若意義應該是以單空的方式進行抉擇；但是中觀應成派的所化眾生分析時，對《金剛經》中所講的教義，應該從遠離一切戲論的角度進行抉擇。

但對於“現即是空、空即是現”的真正境界，凡夫只能以語言、分別念的方式進行抉擇，除此以外，沒有其他的工具和途徑。因此說，凡夫在抉擇中觀境界時，經常會將佛陀不可思議的智慧引入到分別念的境界中，並且認為：佛陀不可思議的智慧，我都能想出來，我都能說出來。其實，在這方面還是有一定差別，大家千萬不要認為自己已經完全通達了佛陀的密意。

中觀自續派認為：勝義中，一切萬法都是不成立的；世俗中，一切萬法以自相成立，比如火是熱的、水是潮濕的。因為他們覺得：勝義中最好以單空為主，而世俗中自相的法必須存在；不然，因果、輪迴、前世後世等不存在就已經毀謗了世俗名言法，這樣非常不合理。由此可知，他們對於無的執著並未斷除。

如果有人心裡想：相似的無生僅僅是生的反面，生與無生在一法上為什麼會不以互絕相違方式互相抵觸呢？

大家都知道，在抉擇相似勝義諦時，遮破生以後建立了無生。比如按照中觀自續派的觀點，在勝義中，瓶子不存在，它是無生的；在名言中，依靠陶師的各種技術可以使它形成。這樣一來，在同一個瓶子上，既有產生又是不產生，此二者難道不相違嗎？

很多人心中都會有類似的想法：在抉擇名言諦和勝義諦時，一會說瓶子無生，一會又說瓶子有產生，但是，就如同人不可能既產生又不產生，生與無生不是互絕相違❶的嗎？

〔這一點可以成立，〕種子生芽也不存在實有的“生”，在名言中自相成立同樣不成實有。

其實並不矛盾。按照中觀自續派的觀點，將二諦分開進行抉擇時，無有任何矛盾之處。

比如，從勝義角度來講，青稞的種子產生綠色青稞的苗芽這一點並非實有存在，所以稱之為“無生”；但在名言中，從它的相續觀察時，種子產生苗芽可以自相成立。再比如，我在夢中見到山河大地，或者有老虎要吃我等等，在當時的迷亂顯現中，老虎的的確確存在，但真正來講，老虎有沒有出現過呢？根本沒有出現過。所以說，從

迷亂角度來說有產生，從真實角度來講無生，此二者絲毫也不相違。

這是從現相為世俗、實相為勝義的角度來講的，所以非但不矛盾，而且極其合理，因為以事勢理明顯成立之故。

由於將單空作為萬法的實相，因此，勝義中苗芽不可能產生，而世俗中苗芽可以產生，這兩個根本不會矛盾。這一點，以事物的自然規律完全可以成立。

此二理互不排斥，無論就任何一有境正量而言，都只是斷定各自的法相，永遠不可能確立與之相反的一方。

所謂的“勝義中不存在、世俗中存在”二者並不排斥。但個別人認為：世俗中存在的話，是不是勝義中也存在了？對這方面非常憂慮。但是，對中觀自續派的觀點進行抉擇時，根本不需要這種擔憂，勝義中不存在、世俗中存在絲毫也不矛盾。

從世間角度來講，存在與不存在二者完全相違，可是這裡的角度並不相同，無論從勝義諦的正量而言，還是世俗諦的正量而言，它們完全可以斷定各自的法相。比如勝義中不存在青稞種子產生青稞苗芽，此時可以斷定，它自己的無生已經得以建立，雖然建立了無生，但對世俗中的產生既未遮破也未建立。所以說，勝義量和世俗量只能斷定自己這一面，這時，對另一個量的對境並未進行遮破與建立，大家應該清楚這一點。

因而運用各自的能立——自續因自然合情合理。

自續因也就是指自續派所運用的推理，對此下文還有敘述。那什麼是各自的所立呢？按照中觀自續派的觀點，名言中，一切法應該自相存在，否則是不合理的；建立勝義諦時，一切萬法在勝義中根本不存在。表面看來，一個存在一個不存在，實際卻是非常合理的。

米滂仁波切在《定解寶燈論》中也說：對凡夫來講，有、無或者顯、空等完全相違，但對獲得一定境界的聖者來講，這一點非常合理。

所以，對於從未學過宗派和中觀的人來講，有和無怎麼會在一個法上成立？說柱子有也可以、無也可以，某某人存在也可以、不存在也可以，但這不可能吧，存在的話就不可能不存在，不存在的話怎麼會存在呢？這兩個是完全相違的。實際上，以不同的方式進行安立時無有任何矛盾，中觀自續派的這種推理非常合理。

我們要明白，正是因為分開耽著二諦而承認各自觀點，才有了自續的承認，也就是承許所謂的“勝義中無有、世俗中存在”。

自續派的承認是什麼樣呢？勝義中不存在、世俗中存在，這就是中觀自續派的觀點。

如此分開耽著二諦的這一分恰恰是應成派的不共所破，

中觀應成派的不共所破，就是二諦分開這一點。那麼，是不是中觀應成派你們自己也有過失，因為你們也經常說：勝義中不存在、世俗中存在。

我已經再再強調了：中觀應成派在後得時，雖然也有勝義中不存在、世俗中存在的說法，但這不代表中觀應成派的見解。而中觀自續派在抉擇見解時，認為勝義中不存在、世俗中存在，因此，這種將二諦分開的執著，才成了中觀應成派的所破。

《澄清寶珠論》裡面也說：在名言中承認自相，這就是中觀應成派的所破。也就是說，中觀應成派在抉擇見解時，一定要將中觀自續派承認自相存在這一不足完全破掉，否則就不可能更上一層樓。

假設自續派已離開分別耽著二諦的所破，則應成派等也再沒有比此見解更為高超的了。

如果中觀自續派將“勝義中不存在、世俗中存在”這種二諦分開的執著全部破掉，那麼，中觀應成派以及“等”字所包括的大圓滿、大手印與密宗，也再無有更加高超的見解了。

為什麼這樣說呢？

除了遠離四邊戲論、無有一切承認以外還有一個要斷的戲論，依理證永難成立。

中觀自續派的最大缺點，就是二諦分開這一分。如果遠離這一分承許，中觀應成派跟中觀自續派合二為一。不僅中觀應成派甚至所有密宗，佛教當中最高的見解都已經圓融無違，再無有更加至高無上的了。

因為除了遠離四邊戲論以外，即使大圓滿中也無有其他更高的境界。抉擇大圓滿本來清淨時也是抉擇離一切戲論，這一點在《三解脫》、《大圓滿心性休息》中都抉擇得非常清楚。所以說，除遠離一切戲論以外再無有更高的境界。如果還存在一個需要斷除的戲論，這一點也很難以理證來成立。

所以說，乃至具有執著、二諦尚未融為一體之前，就沒有超越分別心的行境，也無法獲得遠離三十二增益般若波羅蜜多的無分別智慧。

在眾生相續中，只要存在執著之前，就不可能獲得勝義諦和世俗諦圓融無違的境界，也不可能超越分別心的行境。這樣一來，如大乘中觀般若波羅蜜多所講的那樣，遠離三十二種增益的境界就不可能獲得。

此處“增益”也就是指邪見分別念。所謂的三十二增益，亦即苦集滅道四諦各自又分為無常、苦、空性、無我四個，其中每一個都超越兩種邊，既不是常也不是無常，既不是苦也不是不苦，既不是空也不是不空，既不是有我也不是無我，如此共有三十二種增益。

真正通達中觀般若波羅蜜多的境界時，任何空的執著、不空的執著、無常的執著、常有的執著等所有三十二種增益一概破掉。

在分別念比較重的眾生面前，佛陀抉擇了三十二種增益。將三十二種增益全部概括起來，可以說為八種戲論；再繼續歸納，則是四種戲論；而所謂的四種戲論，則可以包括在常見、斷見二者中。上述不論四種戲論還是八種戲論，全部是抉擇見解時需要破除的。凡夫相續中的分別念沒有斷除之前，不可能獲得遠離三十二種增益的智慧波羅蜜多。因為唯有一地菩薩以上才能真實現見這種境界，但與其相似的境界，在資糧道和加行道時也可以現前。

為此，應成派首先即抉擇現空雙運離戲，

這以上主要講中觀自續派的觀點。那麼，中觀應成派的觀點又是怎樣的呢？中觀應成派可以分入定抉擇見解以及後得出定兩個方面。

首先是抉擇見解時，中觀應成派直接抉擇現空雙運的離戲。

正由於憑據理證擯除了認為雖無成實但世俗自相卻成立的這一分耽著，

中觀自續派認為：勝義中承許為無實空性，世俗中自相的法可以成立。他們覺得，世俗中如果不存在自相的法，就已經誹謗了名言，如此一來，萬事萬物的顯現又將從何而來？

但是，中觀應成派以其不共的推理，將勝義中不存在、世俗中存在這一分全部破除。

故而息滅將二諦執為各居自地之異體的耽著，進而二諦融合成一味一體，依此必能摧毀偏執有無等一切執著相。

所以，在中觀應成派的理證面前，將中觀自續派分開二諦的這種執著已經完全破掉，一切的有、無或者勝義中不存在、世俗中存在的執著相全部破掉。因為在遠離一切戲論的境界前，一切執著都不可能成立。

這一宗派（應成派）對於四邊無需加上成實、勝義等二諦各自的簡別，一併推翻四邊的耽著對境，

中觀應成派在抉擇見解時，勝義中不存在或者成實不存在等簡別根本不需要。

從對境角度來講，比如柱子，有也不是、無也不是、有無二者也不是等四邊的相全部破除；從有境智慧角度來講，這一切的執著相也是根本不可能存在。

從而有境之心相合聖者入定智慧而決定遠離一切所緣與承認的究竟大空性實相。

這種遠離四邊的境界，與聖者第一地菩薩以上入根本慧定所抉擇的大空性境界非常相合。因為在抉擇的過程中，外面的所有萬法全部抉擇為離一切戲論，這時的智慧心識非常符合聖者的境界，與聖者的智慧無有任何差別。

當然，正如米滂仁波切所說：對中觀法門無有信心、前世因緣也不太具足的人，這只是一種文字上的遊戲，對他來講可能不會有什麼收穫。但是真正對中觀具有一定信心的利根者，中觀應成派抉擇空性的方法，非常契合他的根基。

因此，平時在日常生活中，對於所謂的中觀見解，不能僅僅將它掛在高高的虛空中作宣傳，而是要在自相續中生起分別念時，按照中觀應成派的抉擇方法來觀察。比如對柱子生起分別念時，如果柱子的有、無、有無二俱以及非二俱都不存在的話，應該了知，柱子這一外境必定是空性的，我們去執著它完全是錯誤的。那麼，對外境已經抉擇為空性、遠離一切戲論的話，有境的心也會非常符合聖

者根本慧定遠離一切所緣和承認的真正大離戲的境界。

一般來說，對於中觀的聞思，在凡夫俗地時，同樣可以引生出與聖者根本慧定相似的定解。米滂仁波切和無垢光尊者的很多竅訣中都說：在凡夫相續中，不要說一地菩薩的境界，就連大資糧道、小資糧道的境界也沒有獲得。但是在自相續阿賴耶上，通過對中觀聞思的方式，可以將空性的種子播下去。而這種空性的種子，在很快時間中就會產生苗芽，以斷除輪迴之根本的方式生起對治的智慧。這一點，在中觀應成派不共的竅訣中講得非常清楚。

而在後得時，

當然，在中觀應成派抉擇見解時，勝義中不存在、世俗中存在等，所有的戲論、辨別等分析絲毫也不存在。這一點，從《顯句論》、《入中論》等論典中也可以看得出來。

米滂仁波切在《定解寶燈論》第七個“中觀有無承認否”這一問題中也說：有些人說中觀應成派完全有承認，這是不合理的；有些人說中觀應成派完全沒有承認，這也不合理。上述兩種觀點各有一些過失與功德。

那麼，前譯寧瑪巴按照無垢光尊者《如意寶藏論》的觀點如何來抉擇呢？在抉擇入根本慧定時，一切承認和執著全部無有，這時我們可以大膽地說：中觀應成派無有承認。但在後得時，中觀應成派有承認、有地道的安立，對

於世俗中成立的法全部都是承認的。

所以，月稱論師等中觀應成派的論師也有承認，因為月稱論師在他的論典中，將色法到一切智智之間每個法的法相都已經講了，這不是承認又是什麼呢？如果有人問："月稱論師，你是哪裡人？"他肯定會說："我是印度人。"他不可能說："我是中觀應成派，什麼都不承認！你不要說，我今天心煩得很，你不要過來……"

道果一切法依據二諦量所作的分析，無有妨害而安立也就更富合理性。

通過勝義量和世俗量進行分析，比如名言中，因果的安立合理存在；勝義中一切法都不存在。這一點，在中觀應成派來講也可以成立。

既然如此，中觀應成派不是已與中觀自續派相同了嗎？

確實存在相同之處。在後得時，中觀應成派所抉擇的觀點與中觀自續派的見解相同。

這時有人認為：這樣一來，中觀應成派是不是已經有真實的承認了呢？

並非如此，因為這並不是中觀應成派在抉擇見解時所作的承許。

上述問題，對於學習因明、學習宗派的人來講非常關鍵。大家真正了知其中所講的意義以後，自相續多年來一

直迷惑不解的問題也會迎刃而解，非常方便。

但是，我們當中的很多道友，以前從未接觸過這些問題，在辯論的時候還是會鬧一些笑話。前段時間講《中論》的時候，有兩個人辯論。他們在辯論的過程中，一個人說："假設按照你的觀點來講，龍猛菩薩是不是已經不合理了？"對方可能沒有完全聽清楚，他說："你怎麼連釋迦牟尼佛最大的傳承導師——龍猛菩薩的觀點都不承認呢？"然後狠狠打了這個人一拳。這個人回去以後跟另一位道友說："我並沒有說龍猛菩薩是錯的，我明明用的是假設句，但是對方卻狠狠地打了我一拳。"那位道友說："你應該修忍辱。"這個人說："無緣無故中打我，我怎麼會修安忍呢？"那位道友說："無緣無故中打的話，也應該修安忍。"他有點接受不了："這樣的話，我狠狠打你。"然後給那位道友打了一拳。後來聽說這兩個人都有點生氣。所以，大家在辯論的過程中，直接用身體"辯論"也可以……。

應成派對有無承認不是一概而論，

正如《定解寶燈論》中所講的一樣，對於中觀應成派無有承認這一問題不能一概而論。

而是加以辨別來講，這實屬全知龍欽繞降獨樹一幟的觀點，

這一點，在《如意寶藏論大疏·白蓮花》中講得非常清楚。

如果詳細分析破他生的《回遮論》等，必定生起誠信。

《回諍論》❷當中主要講破他生。有關這方面的問題，《中論》也講到：其他法中不可能產生其他法，否則，火焰中應該產生黑暗了，因為是“他”的緣故。如果對方認為：這是不一定的，有些可以產生、有些不能產生。對於這種說法，依靠能立所立等同這一推理可以進行破斥，這一點在《回諍論》中有廣泛論述。

當然，《回諍論》中破他生的觀點比較廣，對自生、無因生、共生這些方面破斥得不是特別廣。按照《回諍論》的觀點，了知他生不可能成立以後，對於中觀自續派的觀點不究竟、中觀應成派的觀點非常究竟的道理，會生起非常穩固的定解。

【注釋】

❶互絕相違：因明術語，可以分為直接相違和間接相違。直接相違，如常與無常；間接相違，如常有與所作。

❷《回諍論》，也即原文所說的《回遮論》，通常稱為《回諍論》。只是翻譯方式不同，意義無別。

第二十九課

《中觀莊嚴論釋》總義當中，前面已經講了全知無垢光尊者《如意寶藏論》中的觀點，也講了月稱論師在《顯句論》中對《回諍論》中所講破他生的一些分析。因為在《回諍論》這部論典中，對他生講得比較廣，在自生、無因生等方面破析得不是特別廣。所以，米滂仁波切說：如果認真學習《回諍論》等論典，必定會在自相續中生起十分殊勝的定解。

親教師的這部論中，

“親教師”，藏文中叫做堪布，在這裡也就是指靜命論師。在藏地，多數將菩提薩埵稱為堪布。

最初以分開衡量二諦的無垢智慧建立二理，

靜命論師在這部《中觀莊嚴論》中，最開始分開建立勝義諦與世俗諦，以勝義量的抉擇，建立了勝義中一切萬法為單單的空性；以世俗量的抉擇，將世俗中的一切萬法抉擇為心的幻化和遊舞。以無垢二量的兩種智慧，建立了勝義理和世俗理。

最終分開耽著二諦也予以破除，

但是，分開二諦的觀點，只是暫時為個別眾生的根基

而宣說的，最究竟來講，暫時的單空與萬法唯心的觀點也不成立。在本論的最後，也抉擇了真正的勝義諦——遠離四邊八戲的觀點，對暫時分開二諦的觀點也予以遮止。

隨同入定無分別智慧遠離一切承認而抉擇真實大勝義。

《中觀莊嚴論》這部論典從頭到尾的所有內容，就是抉擇隨聖者入根本慧定、遠離四邊八戲的智慧。因此，暫時分開二諦，到最後，暫時分開二諦的執著也予以破斥，並且抉擇了與聖者根本慧定完全相合的遠離四邊八戲的中觀見解，這就是本論的究竟要義。

因此說，此二宗派（自續、應成）究竟意趣無二無別、平等一味。

此處可以說為中觀自續派和中觀應成派，也可以說靜命論師與月稱菩薩，這兩大論師暫時的抉擇方法具有很大差別，月稱論師為了調化利根眾生，一開始就直接宣說了萬法遠離一切戲論的觀點；而靜命論師則暫時分開二諦，到最後才抉擇了破除一切戲論的觀點。

所以，暫時來講，靜命論師與月稱論師之間有很大的差別，但從究竟來講，所有觀點的河流全部匯入於究竟智慧的深廣海洋中，無有任何差別，完全是平等無違的。

如果有人想：這樣一來，應成派就毫無意義了。

有些人也許會產生這種想法：從最究竟的觀點來講，應成派和自續派的意趣平等無違；暫時而言，中觀自續派在名言中承許自相成立，中觀應成派在後得時也可以成立此種觀點。既然如此，沒有必要單獨安立中觀應成派吧？中觀自續派最後所抉擇的見解與中觀應成派無有任何差別之故。

對此問題可以回答說：究竟來講雖然無別，但在以理廣說方面存在很大的差別，因此，安立自續、應成二派不會成為無有實義。

並不會成為如此，因為應成派依理廣泛全面地建立了遠離一切承認的空性。

中觀應成派的月稱論師在《入中論》中，最開始就抉擇了遠離四邊八戲的觀點，依靠金剛屑因等觀察有、無或者自生、他生等，以此成立一切萬法皆不成立的觀點。而中觀自續派，無論清辨論師還是靜命論師，對這方面並未廣泛宣說。因此，二者之間存在很大的差別。

如果說中觀自續派的究竟觀點與中觀應成派無別，從而認為安立中觀應成派無有必要的話，會有相當大的過失。比如佛護論師雖然宣說過中觀應成派的觀點，但是，為什麼沒有將其安立為中觀應成派的創始者呢？因為佛護論師只是簡略宣說，並未以廣泛的教證、理證，遮破他

宗、建立自宗。同樣，龍猛菩薩雖然在《中論》裡面講到了中觀應成派的觀點，但是對應成理也未作詳細宣說。

所以，雖然中觀自續派在最後已經抉擇了最究竟的勝義諦，但是宣說中觀應成派的觀點仍然具有非常大的必要。

由此可知，著重講解具有承認的相似勝義是自續派的法相，

我們說，人具有知言解義的法相，瓶子、柱子等任何法均具有各自的法相。所謂的法相，在因明中是非常嚴密的一種名稱，這種法相與任何法都不會混雜在一起。

那麼，中觀自續派與任何其他中觀派不相混淆的法相是什麼呢？就是“著重講解具有承認的相似勝義”。米滂仁波切說：中觀應成派與中觀自續派二者之間的最大差別，前者著重抉擇真實勝義，後者則著重抉擇相似勝義，應該從此處來作區分。

靜命論師、清辨論師等中觀自續派的論師，在他們的論典中非常重視抉擇單空的相似勝義，這就是中觀自續派的法相。

側重闡述遠離一切承認的真實勝義則是應成派。

那麼，中觀應成派的法相又是什麼呢？與中觀自續派

完全不同，中觀應成派在建立自宗觀點時，著重闡述遠離四邊八戲的真實勝義諦。

由此可知，應成、自續二派的著眼點完全不同。自續派著重抉擇單空，應成派則著重抉擇遠離四邊八戲的空性。希望大家對各個宗派的法相一定要清楚，否則，對中觀應成派和中觀自續派根本分析不清楚。

一般來講，藏傳佛教中對應成派和自續派分得很清楚。《澄清寶珠論》中也說：布敦大師等個別論師認為，如此安立完全是藏地論師的臆造，在印度根本無有應成派和自續派的說法❶。但米滂仁波切對此回答說：真正應成派和自續派的名稱，可以說是在藏地出現的，但在印度來講，這兩種宗派的觀點應該存在。

學習《中論》時也講過：龍猛菩薩首先在《中論》中抉擇了遠離四邊八戲的觀點，佛護論師後來以應成因作解釋。對此，清辨論師認為：佛護論師的觀點不合理，應該以自續因來抉擇龍猛菩薩的觀點。後來，月稱論師站在佛護論師的觀點上，駁斥清辨論師《般若燈論》的觀點，並且建立了不共的中觀應成派。有關這方面，《入中論》、《顯句論》中介紹得非常清楚。

因此，米滂仁波切說：從印度來講，雖然無有中觀應成派和中觀自續派的名稱，但是佛護論師、月稱論師已經

宣講了中觀應成派的觀點，而清辨論師則抉擇了中觀自續派的觀點。在藏地，哪些是應成派、哪些是自續派，有關這方面的名稱說得非常清楚。

在漢地，我們從高僧大德們留下來的書籍或整個寺院的傳統來看，雖然也有極少數的地方在傳講《十二門論》、《百論》、《中論》等，但他們基本上不是特別重視傳承，尤其在辯論、探討方面，幾乎在任何寺院和佛學院中根本沒有開展。

對於中觀的甚深意義，或者中觀自續派和中觀應成派的觀點，很多人根本連聽都沒聽過。但是，因為這些人從來沒有聽過，我們就不去弘揚也不太合理。既然個別地方從未傳出過甚深中觀的獅吼聲，那麼，我們每個人在有生之年，只要有機會、有因緣，就應該傳播這種殊勝的法門。

現在學院當中的個別法師，也經常會傳講《中論》、《入中論》等論典。因此，希望大家具有一定能力的時候，對於中觀應成派、中觀自續派的觀點，也應該給其他人介紹。在這個過程中不應該混淆不清，一定要分析清楚，不然，自己的智慧變成菟絲草一樣混亂不堪，即使想給別人宣講也會很困難。

因此，大家應該觀察：如果讓你解釋《中觀莊嚴

論》、《中論》或者《金剛經》的話，是按照清辨論師或靜命論師的觀點暫時抉擇單空，還是按照月稱論師的觀點一開始就抉擇遠離一切戲論，你自己究竟能接受哪一種觀點呢？

對於中觀的殊勝觀點，大家也不要把它看成是一種天方夜譚，應該在自己的內心上進行抉擇。只要與自己的根基相契合，此二宗派的觀點不存在任何不合理之處。

在安立此二派別的法相時，區分承不承認名言中自相成立

對於中觀應成派與中觀自續派的差別，格魯派的個別大德說：中觀應成派不承認名言中有自相成立，而中觀自續派承認名言中自相成立。這種觀點，在宗喀巴大師的《善解密意疏》以及克主傑、甲操傑的相關論典中介紹得比較清楚。

在這些大德的很多論典中，再再強調：從勝義來講，中觀應成派和中觀自續派無有差別，全部抉擇了單空這一觀點。二者的差別主要體現在什麼地方呢？它們的差別應該建立在名言上，中觀應成派在名言中不成立自相存在，而中觀自續派在名言中承認自相存在。

此處所謂的自相，米滂仁波切在與咼薩格西的辯論書中說：這裡的自相，並不是指我們所承認的火的本性是熱性、水的本性是潮濕的、風的本性是動搖的。他們所說的

自相應該是指名言中一切法成實，承許成實存在的就是中觀自續派，不承許成實存在的就是中觀應成派。這就是格魯派個別大德所說自相的界線。

以及應用正因的方式等差別來安立僅僅屬於支分的類別，可歸屬於上述的法相中。

對於中觀應成派與中觀自續派的差別，還有一些其他觀點，比如薩迦派的果仁巴在《入中論》講義中說：在抉擇勝義時，中觀自續派主要運用自續因❷，而中觀應成派主要運用應成因。也有從推理方面對此二派進行區分的說法。

但是，不論名言中是否承許自相還是勝義中運用自續因或應成因，米滂仁波切說：諸如此類的分法只不過是分支上的區別而已，並非根本的區別。

那麼，此二派最根本的區別是什麼呢？正如前文所講，中觀應成派主要抉擇真實勝義，中觀自續派主要抉擇相似勝義，這是它們之間最根本的不同點，應該以此進行區分。而格魯派和薩迦派所說的只是支分上的分類，完全可以包括在著重抉擇真實勝義和著重抉擇相似勝義這一觀點中。

米滂仁波切不像我們辯論一樣，他並沒有直接說格魯派和薩迦派的觀點不合理，而是用一種非常文雅、非常婉

轉的語氣說：你們的這種分法屬於支分的類別，完全可以歸屬在上述法相當中。

也就是說，有無承認、

有承認的就是中觀自續派，沒有承認的就是中觀應成派。

名言中是否承認自相成立、

在名言中，承許自相成立的就是中觀自續派，不承許自相成立的就是中觀應成派。

建立無自性採用應成因或自續因、

在建立空性、抉擇無自性的過程中，是運用應成因還是運用自續因？運用應成因的就是應成派，運用自續因的就是自續派。

對所破加不加勝義簡別的

對於所破法，加上簡別的是中觀自續派，不加簡別的是中觀應成派。

這些要點都是從剛剛講述的道理而出發的。

以格魯派和薩迦派為主的很多高僧大德，對於中觀自續派與中觀應成派之間的差別，出現了上述各種不同的

說法。可是，米滂仁波切說：上述所有的不同點，全部可以歸屬於著重抉擇相似勝義和著重抉擇真實勝義這一要點上，如果通達這一關鍵問題，以上所有的問題都可以輕而易舉地通達。

因此，如果應成派站在相似勝義的角度而具有分開二諦的承認，

此處，對格魯派用了一種非常不滿的語氣。

中觀應成派本來不可能分開二諦而承認，但如果它也是暫時站在相似勝義單空的角度，分開二諦從而抉擇單空觀點的話，那是絕對不合理的。

那就與自續派無法區別開來了，

怎麼不合理呢？雖然口頭上說自己是中觀應成派，但是站在中觀自續派的觀點，分開二諦而抉擇單空的話，所謂的應成派也就根本無法安立了。

在名言中也破自相成立的所有理證，與你們自宗【應成派】的世俗量成也就不分彼此了，因為同樣禁不起觀察之故。

格魯派認為：名言中，破自相成立的是中觀應成派，不破自相成立的是中觀自續派，其他無有任何差別。

如此一來，中觀應成派所說的在名言中破自相成立的理證，與你們格魯派所說的世俗量成立無有任何差別了。

在名言中也否定自相成立只是不便於名言的安立，除此之外不會獲得任何超勝利益。

格魯派所承認的自相，其實也就是指實有。那麼，名言中的自相不成立，柱子等法也不能起作用，如此也就根本無法安立名言，除此以外，再也沒有什麼更加超勝的利益。

自續派也並不是建立自相成立禁得起勝義觀察。

實際上，中觀自續派所承許的自相成立，也並非承認禁得起勝義觀察的一種法，否則，這一宗派連解脫道都不復存在。

所以，根本得不出任何令人感到切實可信的超勝實例。

雖然口口聲聲說自己是中觀應成派，但卻將中觀自續派的觀點或單空作為自己最究竟的觀點，這樣一來，無論怎樣解釋中觀的本義，都不可能得出一種令人滿意的實例。

因此，不論漢傳佛教還是藏傳佛教，千萬不要將釋迦牟尼佛最究竟的甚深教義停留在單空這一層面上。當然，作為凡夫，從來沒學過佛法的人，如此抉擇可能比較好理

解，認為一切法都不成立，就像瓶子裡沒有水一樣的空性。但實際上，甚深的中觀本義並非如此，甚深中觀的究竟教義，越深入就越難以表達。根登群佩也說：對究竟真相越來越接近時，就越難以依靠詞語來表達；對萬法的真相不是特別接近時，表達起來也是很容易的，凡夫也很容易相信。

我有時也有這種感覺：翻譯因明、中觀、大圓滿、《大幻化網》、《現觀莊嚴論》的話，看的人特別少。但是隨便寫一點日記或者傳記的時候，因為很多人的智慧不能深入，就對這些簡單的法特別感興趣。

有些人經常說：我看過《腳印》❸。這個時侯，我心裡都有點傷心，《旅途腳印》只是以自己暫時的分別念為主，偶爾加上一些傳承上師們的教言，但看的人比較多。真正有關甚深中觀的講義翻譯出來或者寫出來，幾乎沒有人看。

我一開始翻譯的時候，像《直指心性》、《大幻化網》等全部是用半古半白的語法來譯，但現在翻譯的很多論典，都是用最淺顯易懂的白話文——再沒辦法“白”了，可是看的人相當少。

實際上，這些論典中的確講到了非常甚深的內容，對人們會有很大的利益，可是就像根登群佩所說的那樣，很多人的智慧根本跟不上。

大家在聞思修行的過程中，一方面看看傳記、聽一聽簡單的教言，這是非常有必要的。因為對這些道理根本不懂的話，自相續也很難生起真正的信心。但是，大家也不要停留在這種境界中，還是應該把自己的智慧發揮出來，經常翻閱一些甚深的論典。尤其學習了中觀、因明等比較深的論典以後，再學習《前行》、《入菩薩行論》等淺顯易懂的法語時，講者很容易，聽者也很容易。所以說，學習中觀、因明等論典非常有必要。

在這裡，米滂仁波切間接的意思就是說，中觀應成派如果站在單空這一層面上，就很難對釋迦牟尼佛的教義作出真正的抉擇。前面已經講了，真正對佛教恭敬的人，千萬不要說佛陀的教義是一種單空的境界。如果是單空，任何人都容易領悟，一個乞丐見到碗裡沒有稀粥時，他也已經證悟空性了，因為他已經完全斷除了有的邊。但這是根本不可能的。所以說，大家對這些問題應該觀察。

其實，大親教師的這部《中觀莊嚴論》已涵蓋了應成派與自續派的宗義，

總的來講，本論中暫時抉擇中觀自續派的觀點，最究竟來講，與中觀應成派的觀點也非常契合。因此，這部論典已經完全涵蓋了中觀應成派和中觀自續派的所有宗義。

因而堪稱所有中觀的莊嚴。

正如前文所講的，這部論典屬於開顯莊嚴，依靠它完全可以開啟智慧的大門，所以，稱之為中觀總的莊嚴。

之所以取名為“應成”與“自續”，其原因是：

下面講應成派和自續派的釋詞。

釋詞與法相有一定的差別。所謂的釋詞，每個字都會作一個簡單的介紹，比如，什麼叫應，什麼叫成，什麼叫自，什麼叫續。法相的要求非常嚴格，它不能與其他任何法混雜，但釋詞並非如此，比如所謂的大乘，對於“乘”，梵語中怎樣說的，藏語中怎樣說的，漢語中又是怎樣說的，將大和乘二者分開解釋，就叫做釋詞。

那麼，應成派和自續派在釋詞方面有何差別呢？

自己站在依據二諦各自量所衡量分別承認的立場上，而在他宗面前，主要通過運用量成自續因的方式來推翻反方的辯論，即稱作自續派；

中觀自續派的觀點，自己主要站在勝義諦和世俗諦分開承認的前提下，然後以量來成立。所謂的以量成立，比如，外道說“萬法常有，如同柱子”，這種說法不能以量成立；但如果說“瓶子無常，所作故”，這一點以量可以成立。

那麼，中觀自續派運用自續因進行推理，如《中觀莊嚴論》中第一個頌詞：“自他所說法，此等真實中，離一及多故，無性如影像。”自他所說的一切萬法無有自性，遠離一與多的緣故，如同影像。這種推理就叫做自續因。

所謂的自續因與應成因，因明與中觀所講的自續因和應成因並不相同，因明所講的自續因和應成因全部可以包括在中觀的自續因中。這在《量理寶藏論》的最後一品中介紹得非常清楚。

一般來講，因明中的自續因和應成因全部是非常合理的一種推理，而中觀的應成因不一定是非常嚴密的推理。為什麼呢？因為中觀的應成因一般不用因明所講的同品喻、異品喻，全部是以他宗觀點作為依據來推翻他宗的觀點。在這種情況下，自宗無有任何可以承認的，而對方也沒什麼可承認的，因為將他自己的觀點作為依據，已經推翻了他的觀點。

應成因與自續因之間存在很大的差別。有關這方面，在其他中觀論典中介紹得非常詳細，本論下文也會講述。

所以，中觀自續派自己站在二諦分開承認的立場上，在他宗面前通過以量成立的自續因將他宗的觀點和邪見全部推翻。如本論所說：自宗與他宗所承認的一切法完全不成立，因為遠離一和多的緣故，如同影像一般。由於是以量成立的推理，最後別人也不得不承認這種觀點。通過這

種方式推翻對方的邪見，就叫做自續因。運用此自續因的宗派，就叫做自續派。

按照薩迦派全知果仁巴的觀點：中觀應成派和中觀自續派最主要的差別，就是以推理來分的。著重運用自續因是自續派的法相，也就是說，他沒有將運用自續因這一點用在釋詞上，而是用在了法相上。

但是，正如前面所說，米滂仁波切認為：這只是一種支分，並非最主要的分類。是否運用自續因並不是很重要，在抉擇遠離四邊戲論的觀點時，自續因肯定是用不上的。所以說，二派最主要的差別，應該是從真實勝義和相似勝義這一點來分。

下面講中觀應成派的釋詞。

自方立足於遠離四邊戲論、無有一切承認之地，而通過〔“以子之矛攻子之盾”的方式〕用立論者自己所承認的推理攻破他宗具有承認的反駁，打破對方的顛倒妄念，故稱為應成派。

在藏文中並沒有“以子之矛攻子之盾”的說法，但意思上完全相同。對於這一句話所表達的含義，我想大家都非常清楚，在這裡也沒有必要介紹。

在因明辯論的過程中，自方可以稱為敵論者，對方則叫做立論者。比如我們兩個人辯論，對方坐著那裡說“我

要建立某某觀點”，我就站起來開始對他進行遮破，我就是敵論者。

或者說我是中觀應成派，我自己無有任何可以承認的法，在整個萬事萬物中無有絲毫所建立之法。龍猛菩薩說“我無承認故，我宗無有過”的原因就是如此。因此，作為中觀應成派，在推翻他宗觀點時，沒必要說“因為什麼，所以什麼”，只需要將對方的觀點作為推理的因，以這種方式來斷除他宗觀點。

學習《中觀根本慧論》的時候，一開始就講了中觀應成派不共的四大因。依靠這些因，將對方的觀點與自宗觀點結合起來，推翻他宗觀點，這是非常重要的。以前月稱論師經常對清辨論師說：你沒有講比喻、沒有講所立。這方面的很多差別就在這裡。

一般不上辯論場的話，有關這方面的道理，知道也可以、不知道也可以。但在真正因明的辯論場所中，這個問題相當重要。

所以，什麼叫做應成因呢？因為自己的觀點最後成為摧毀自己的因，對方也不得不承認這種推理，這就是所謂的應成因。

正如龍猛菩薩所說：“設若現量有，則容有破立。無破亦無立，是故我無過。”

龍猛菩薩說：假設現量等法存在，我可以有建立和遮破。但是，我既沒有遮破過也沒有建立過，我根本不會有任何過失。

宗喀巴大師在《菩提道次第論》的勝觀部分也引用過這一教證，但他在解釋時，所謂的現量並不是指眼睛所看見的瓶子等，而是說：現在現量見到的法並非實有，如果存在實有，我有破立也是可以，但無實有的緣故，我無有任何破立，因此我也不會有任何過失。宗大師的這種解釋方法，與前譯寧瑪巴稍有不同。

又云：“若有不空法，則應有空法。實無不空法，何得有空法？”

在這一教證中也說：如果存在一種不空的法，當然說空法也是可以的。但是，無有不空之法的緣故，所謂的空法又怎麼會存在呢？根本不可能存在。

宗喀巴大師在《菩提道次第論》中引用這一教證時，對此解釋說：實有的不空法如果存在，無實的空法也可以存在。但是，實有的不空法不存在之故，又怎麼會存在一種空法呢？並且說：一切法皆為空性，則應成為可譏笑處❹。對前譯派也稍微有一些不太滿意的語氣。

但是我們自宗在解釋時，不需要加任何實有等簡別。就如前面所講：空與不空互相觀待，一者不存在另一者也

不存在。通過這種方式進行駁斥也是可以的。

宗喀巴大師在《菩提道次第論》中，的確講到一些與其他中觀不同的觀點。但米滂仁波切在本論後文中也說：宗喀巴大師及個別論師，為了調化不同根基的眾生，暫時建立了單空的觀點，其他人千萬不要誤解。從究竟觀點來講，格魯派與寧瑪巴其實無有不同之處。

當見到緣起顯現的一切有實法自相成立以及生等在名言中也不存在、本來處於無自性中時，便已通達了毫無所立與所破、所緣與所遣、遠離一切戲論之邊的本性，真正悟到了遠離一切承認及執著相圓融雙運、不住諸邊之義，這也就是月稱論師的無垢教義。

這就是月稱論師在《入中論》為主的中觀論典中所建立的觀點。

《中觀入慧論》中也說：

這也是月稱論師所著的一部論典，是將所有中觀竅訣結合在一起進行宣說的教言。

“唯遣破立二，實無諸破立。”

在中觀應成派抉擇見解時，唯一遣除什麼呢？唯一遣除破、立二者。有關這方面的道理，《定解寶燈論》中也作了宣說。

通常而言，富含宣說本來無生、無有破立極其深刻意義的所有詞句的教義如實赤裸顯露實在是難之又難，因而必須持之以恆、經久修習。

一般來講，中觀應成派所抉擇無有任何破立的甚深意義，僅僅依靠文字很難在人們的相續中顯現，必須精進努力地不斷修持，才能真實顯露如此甚深的境界。

中觀論典和大圓滿的教義的確非常難得，它們就是諸佛菩薩究竟的智慧密意。對於如此甚深的意義，僅僅聽一兩次是根本不行的，一定要反反覆覆地輔導、聽聞，然後在自己內心中反覆串習。如果你是像密勒日巴那樣的利根者，只是聽個傳承就回去睡懶覺倒也可以……但密勒日巴一開始的時候，因為睡懶覺也沒有證悟……除了非常利根的人以外，只是聽一遍，既不聽輔導也不認真修持的話，想要領悟究竟的中觀意義真的有點困難。

昨天我去多芒寺，很多人正在參加輔導。我問："你們現在輔導多少次？"他們說："早上講一遍，再輔導一次，下午輔導兩遍。"當時，德巴堪布的要求非常嚴格，但這些人還是非常專心地聽著。

我們當中的有些道友認為：聽一遍就可以了，字面上我也能解釋一點，不用參加輔導。但實際上，以一種持之以恆的態度恭恭敬敬地參加輔導，並且經常在自己心裡串

習的話，確實會有一種與其他人不同的收穫。

現在多芒寺的很多人學得相當好，他們很多年當中一直這樣聽課。德巴堪布自己也非常精進，他經常是自己講一遍，自己再輔導一遍，然後讓其他人輔導，這時堪布自己也是一直聽著。

我們當中的很多人不是這樣的。一方面，這也情有可原。你們以前在學校裡學習的課程，全部是世間上比較出名的人的分別念積聚出來的“智慧”。然後，現在認為：諸佛菩薩的智慧與我以前學習的沒有什麼差別，以前在學校都沒有那麼多的輔導，我現在能參加一次輔導已經非常不錯了，我還是很了不起的！

希望大家，如果真正想要通達佛法的真正意義，首先必須把傲慢心的各種裝飾品全部卸下來。不管什麼樣的人，一定要按照安排去聽受，這樣只會對自己有利，不會有害的。可是，很多道友在這方面的串習特別少，以前都是在各種各樣的教育中成長出來的，始終覺得自己非常了不起。這樣的話，想要在自相續中獲得出世間的究竟智慧，相當困難。

如果要受持真正的應成派，那麼望諸位學人依照剛剛講的這些偈頌之義掌握本空大離戲的道理。

如果想真正通達中觀應成派的教義，對於上述龍猛菩

薩、月稱菩薩的教證一定要完全掌握，對遠離一切戲論的本義要真正通達無礙。這就是米滂仁波切對我們的希望。

我們理當了知，應成派與自續派以側重講述入定二諦一味之智慧與後得分開辨別二諦之妙慧的方式就是如此。

大家應該清楚，中觀應成派著重抉擇聖者根本慧定，而中觀自續派主要以聖者出定的妙慧進行抉擇。因此，應以這種方式辨別這兩種宗派。

顯而易見，將勝義分為二種之此舉已將應成派自續派兩支匯為一流，依後得辨別的妙觀察慧所分析的結果，具有領悟入定不分別諸邊的智慧等眾多殊勝必要。

暫時分開相似勝義和真實勝義有什麼必要呢？從最究竟來講，中觀應成派和中觀自續派圓融無違；而且，通過後得的妙觀察智慧，中觀自續派暫時所抉擇的名言中業因果、前世後世存在等，也是非常合理的；依靠此相似勝義，最後入於聖者真正根本慧定，具有諸如此類的很多必要。因此，靜命論師和清辨論師暫時抉擇相似勝義諦並非無有必要。

以上述的內容為主，無論是何種宗派，如果抓住了要點，則如庵摩羅果置於手掌般抵至宗派的最深處，才能真正越過一切猶豫不決〔的障礙〕，否則必將困難重重。

抓住宗派的要點，這一點非常重要。平時講考、筆考的時候也是這樣，關鍵看這個人在理解上是否抓住了要點。如果未抓住要點，講多少語言也起不到任何作用；如果抓住了要點，就像手掌中放著庵摩羅果一樣，很多宗派的要義都會清清楚楚。

這個比喻在很多經論中都引用過。因為庵摩羅果的裡裡外外全部是透明的，將其放於手掌當中時，就像水晶球放在手中一樣，任何染污都可以清晰地看到。

同樣，自續派和應成派的最主要差別，就是在抉擇相似勝義和真實勝義這一要點上。正如米滂仁波切所說：如果已經掌握這一要點，其他所有的支分全部可以歸屬於其中，就像庵摩羅果放於手掌中一樣，對於所有萬法都會辨別得清清楚楚，對所有的宗派也會掌握得非常清楚，而且抵達宗派的最深處。

大家在分析這些問題時，最關鍵的要點如果已經真正理解、通達，那就像心臟當中扎上樁子，根本拔不出來一樣，肯定不會忘的。如果沒有抓住要點，就像米滂仁波切前面所講的那樣，理解上還是非常困難的。所以，通過各種方法理解非常重要。

而且，真正的理解與平時使勁地背有一定差別，無論你白天、晚上多麼精進地背，可是一會兒就忘了。有個別道友現在在背《中觀莊嚴論》，聽說兩三天當中背得特別

清楚，過段時間一個字都想不起來了。這就是未能抓住要點或者對所講內容未能掌握的原因。

我不時在想：在此藏地，承認應成派之意趣者也盤旋在自續派的領域內，

米滂仁波切說：藏地的薩迦派、格魯派等很多論師都自詡為中觀應成派，可是他們始終停留在單空的網罟當中拔不出來。

難道是由昔日的特殊緣起所導致的嗎？

由於在藏地首先弘揚佛法的就是靜命論師，而且他是中觀自續派的典型代表人物。因此，米滂仁波切說：現在藏地的很多論師雖然自認為是中觀應成派，但是他們卻一直停留在自續派的觀點上。這種現象，可能是這些人與靜命論師特殊的因緣所導致的吧！

米滂仁波切的很多語言，表面看來似乎沒有什麼，但真正思維起來還是挺有意思的。

下面講了一個暫停偈。

現量斷定竅訣理，文殊歡喜蒼鳴聲，
未辨宗派之迷夢，若逢此音頓喚醒。
此為暫停偈

此處，米滂仁波切說：現量所抉擇的如此殊勝的竅

訣，可以說是真正文殊菩薩歡喜的蒼鳴聲。藏地、漢地的很多人，始終在應成派、自續派分析不清、不能辨別的迷夢中一直遊舞。這些人，如果能夠聽聞如此妙音，會從迷夢中被頓時喚醒，真正了知各宗各派所抉擇的究竟要義。

【注釋】

❶《澄清寶珠論》云：勝智布敦大師等說：“中觀應成與自續派差別，是由藏人分別心所造，印度無此分類。”

❷因：即正因，推理之義。

❸指堪布索達吉仁波切所寫的《旅途腳印》。

❹《菩提道次第廣論》云：“全無不空故，無自性空亦非有。此中空不空者，謂有自性空與不空，全論前後一切皆然。故性不空即是有性。若謂無少自性無性之空亦非有者，更有何事尤為可笑。”

第三十課

前面講的有個地方，有些道友提出一些問題，這裡再給大家簡單講一下。

“如果應成派站在相似勝義的角度而具有分開二諦的承認”，前面已經講了，這句話基本上是對格魯派的一種駁斥。因為格魯派的個別導師認為：從最究竟的觀點而言，中觀應成派也承許一種單空。

但這種觀點不太合理，為什麼呢？“那就與自續派無法區別開來了”。因為中觀應成派在破中觀自續派時，名言中也不承認自相成立之法。並且通過各種各樣的理證進行駁斥，如果名言中承認自相成立，就像《入中論》中所說：你們對名言諦的這種承認，即使在名言中也不可能成立，就像石女兒在名言中不成立一樣等。

因此，“在名言中也破自相成立的所有理證，與你們自宗的世俗量成也就不分彼此了”。因為格魯派自詡為中觀應成派，所以這裡說：如果名言中承認實有，中觀應成派對中觀自續派所發出的太過，你們自稱為應成派的自宗也根本無法遣除這種過失。

為什麼這樣說呢？“因為同樣禁不起觀察之故”。無論是中觀自續派還是你們自稱的中觀應成派，任何自相成立的法都是禁不起勝義量觀察的，你們在名言中不承認

自相成立，除了不便於安立名言以外，再不會有任何超勝的利益。所以說，名言中的自相成立，即使依靠勝義量來觀察也不會遮破，這一點，真正的中觀自續派根本不會承許。

“所以，根本得不出任何令人感到切實可信的超勝實例。”你們雖然否認名言中有一種自相成立，但如此承認，根本找不到可以理解的切實有效的實例，只不過是名言的安立不方便而已。

按理來講，中觀應成派和中觀自續派之間的差別，應該從抉擇究竟勝義和抉擇相似勝義的角度安立，並不是從名言中是否承許自相成立來區分。對這個問題，可能前面講得不是特別清楚，好幾個道友也在問，所以再次給大家講一下。

下面繼續講本論的第五個特點。

其五、二諦各自承認互不錯亂之必要：

這部《中觀莊嚴論》與其他中觀論典不同的五個特點，其中，前面四個特點已經講完了，下面是第五個特點：按照中觀自續派的觀點來講，勝義諦和世俗諦不能混雜在一起，必須分開。

如此分開也具有很多的必要性。那麼，是什麼樣的必要呢？

正由於入定智慧超離言思，因而完全超越了語言、分別之境。

大家清楚，聖者的入根本慧定或者中觀應成派所抉擇的中觀見解，已經遠離了一切語言和思維，完全超越了語言、分別念的行境。

在尚未如理生起二諦量無垢妙慧之前，也就不可能悟入這樣的智慧境界。

對於聖者的入根本慧定或者中觀應成派所抉擇的真實智慧波羅蜜多的行境，在勝義量和世俗量圓融無違的智慧還未生起之前，以普通凡夫的各種分別心根本不可能趨入上述境界。

就算是諸位聖者，在後得時進行的有無是非等一切破立也絕不會超出言語、思維的行境，

不要說一般的凡夫，就算是一地以上的大聖者們、已經證悟空性的大瑜伽士們，他們在後得時，對於有、無、是、非等的一切破立，也全部是依靠語言和分別念的工具進行操作，絕不會超出語言和思維的行境。

因此關於為他眾傳授、開示，口出與反方辯論之語等所說的“這種情況下有、那種情況下無……”的所有意義，一律是依靠不混淆、不錯謬而辨別法的妙慧觀察而表達的，

對於聖者而言，在攝受弟子的過程中，為大眾傳授教言、開示竅訣，或者對內道中不太究竟的觀點進行辯論時，也經常會運用“這種情況下不存在”、“這種情況下存在”等語言。比如，前世後世在何種情況下不存在、在何種情況下存在等，需要表達這類意義時，必須依靠無有錯謬的妙觀察慧來表達。

就像無垢光尊者所說：是瑜伽士也好、不是瑜伽士也好，在後得時必須詳細取捨因果。所以，非常了不起的大成就者們真正入定的智慧與諸佛菩薩無二無別。就像法王如意寶，他的真正了義的智慧行境與文殊菩薩、釋迦牟尼佛無有二致、無二無別。但在後得過程中，攝受弟子的時候，也無法以入定境界來攝受，一定要像平凡人一樣，經常開示、講公案、說說笑笑等。因為普通的凡夫只有分別念、語言的行境，所以，與之溝通時必須通過這種途徑，除此之外，無分別的境界對凡夫來講是非常遙遠的。

因此，上師們真正的智慧與聖者無二無別，可是在後得過程中，要攝受弟子或者制伏外道，必須跟普通人一樣顯現。否則，根本無法攝受有緣的弟子。

所以業因果、道果之一切法理的破立無一例外均能無有妨害地安立以理而成的真實名言。

聖者們在後得時，對於業和因果、五道十地的安立以

及獲得果位等，既有遮破也有建立。這一切破立等全部是以無有妨害的名言量來安立的，這就是所謂的真實名言。

依於獲得無餘辨別所知萬法的妙觀察慧眼，

米滂仁波切在《定解寶燈論》中說：妙慧與智慧有很大差別，所謂的智慧，是指大中觀或遠離一切戲論的殊勝智慧；妙慧則是在聖者出定時的妙觀察慧。

必將自在享受現見遠離一切戲論、等性義之智慧所見的境界。

在後得的過程中，首先依靠善知識攝受，於自相續中獲得觀察萬法的妙觀察慧。就像《定解寶燈論》中所講的，首先以觀察為主，中間以安住為主。這裡面所說的“觀察”，普通的凡夫也可以具足，聖者的資糧道和加行道中也可以有。

通過智慧進行觀察的妙觀察慧已經獲得以後，自己就可以自由自在地現見一切萬法，這時才可以真正獲得中觀應成派所抉擇的或者聖者們所見到的智慧行境。

所以說，在二諦分開時必須了知，勝義量有勝義量的特點，後得妙觀察慧也有其不共的特點，這一點必須清楚。不然，所有的聖者全部按照中觀應成派的觀點來攝持，那麼，我們這些可憐眾生任何人都無法攝受了。

中觀應成派直接宣說破四邊的道理，很多人一開始根本無法理解。學習《寶性論》也是如此，一開始就對所有眾生宣說如來藏的光明本體的話，很多外道徒甚至個別佛教徒也無法接受。所以，按照梯階的次第，讓他們逐漸逐漸地接受。釋迦牟尼佛傳法和攝受弟子的特點就在這裡。

就衡量現空大等性離四邊戲論之真實勝義的理智而言，

此處也不一定是指聖者智慧。作為受持中觀應成派的修行人，在凡夫相續中，也可以相似具足資糧道、加行道的理智智慧。

分別耽著二諦也僅是分別念而已，為此在名言中也遮破世俗自相成立。

從衡量大空性、遠離四邊戲論之真實勝義的理智而言，執著二諦分開實際也是一種分別念。比如說無我的執著或名言中自相成立，這些其實只是分別念的假相而已。站在最高的勝義究竟理智的立場上，二諦分開的執著必須破掉。

所以，中觀應成派在抉擇自宗的真實見解時，名言中火的熱性、水的濕性等，一切萬事萬物的顯現或者世俗量成立全部需要破掉。

相反，站在相似勝義的單空這一角度，以名言量得出的“世俗法相成立”的結論永遠也不能否認。

反過來說，從中觀自續派所抉擇的單空這一角度來講，名言量所成立的，名言中火是熱的、風是動搖的，對於這種本性永遠也無法破斥。雖然勝義中是空的，但名言中應該存在，對於其中的界線一定要分清楚。

假設破除而修持單空，勢必會偏墮二諦一方，誹謗顯現一面。

如果遮破了顯現而僅僅修持單空，就已經完全誹謗了顯現這一分。有關這方面，《定解寶燈論》中講到了很多的太過。

正是考慮到〔此種修法〕與天神派修世俗也不存在等《禪定七信論》雷同的這類現象，

如果遮破了名言中的顯現，僅僅承認勝義中一個單單的空性，這種觀點與外道天神派所承認的《禪定七信論》也就無有二致了。

《禪定七信論》中講到了好幾種外道的觀點，比如數論外道，他們雖然承認如幻如夢，實際也是站在名言角度來說如幻如夢，由於對名言的執著非常強烈，因此，一邊執著名言法一邊說如幻如夢是根本不可能的。太陽派也是

同樣，認為一切名言法就如兔角一樣，但也是站在世俗角度來講的，因此，這也是對名言量的一種誹謗，這種觀點並不合理。還有裸體外道，他認為一切都無有憶念，而所謂的無憶念也是站在世俗角度來講的。而吠陀派認為一切萬法就像虛空一樣，但這種說法也是站在名言量角度來講的，因此也不合理。

一般來說，站在中觀應成派的角度來講，說如幻如夢也可以，說一切都像兔角一樣不成立也可以。因為你在抉擇見解時，已經將一切的世俗萬法全部抉擇為空性了，運用這類比喻也就非常合理。但僅僅站在名言量角度，這些比喻就不合理了。

正是考慮到這一點，全知無垢光尊者說：如果僅僅承認一種單空，而對名言的所有現象全部否認的話，此種觀點與太陽派、裸體外道、吠陀派、虛空派等，也就無有任何差別了。

〔全知法王無垢光尊者〕才在《如意寶藏論》中說：

《如意寶藏論》中，抉擇見解的第十八品中是這樣講的。

“不知此理斷空者，雖稱遠離有無邊，不曉離基有頂見，背離佛教成外道，灰塗身成虛空派。”

在無垢光尊者以前，藏地雪域也有承認單空、誹謗顯現的一種宗派。在這裡，無垢光尊者用非常不滿的語氣來駁斥他們的觀點：根本不懂萬法遠離一切戲論的道理，僅僅持一個單空的觀點，雖然你們口頭上說遠離一切有、無、是、非等，但對於如何遠離諸邊的方式根本不懂。

因為這些人只是承認勝義中有一種單空，既然如此，又怎麼會對四邊八戲全部遠離呢？“不曉離基”，根本不知道需要遠離的法，比如如來藏或一切萬法的本體如何遠離一切戲論，對於這方面的道理根本不懂。這種見解，與無色界中的有頂——非非想天無有任何差別。

這樣一來，你們雖然口口聲聲說自己是佛教徒，實際上，卻與佛教背道而馳，完全變成了外道徒。對於這種人，我們應該將灰塵灑向他們的身上，不要讓他們住在我們的團體中。

一般來說，對魔鬼灑食子的時候會灑一些灰。灑灰是非常不吉祥的一種表示。所以，無垢光尊者批評人的時候還是非常厲害的。

現在很多人正在講《金剛經》，那麼，翻一翻《金剛經》的個別講義，有時候是不是應該將灰塵灑在這些人的身上？因為他們對真正《金剛經》的教義講得並不是特別清楚，只是停留在單空這一層面上。

我們前段時間剛剛學習了《中觀根本慧論》，這時再講《金剛經》應該很容易的，不會有太大困難。但是從來沒有學習過《中觀根本慧論》，第一次看《金剛經》的時候，的確會遇到很多困難。

相續中生起遠離四邊戲論的方法，

那麼作為初學者，想要在相續中生起真正遠離四邊戲論的境界的話，有沒有什麼方便方法呢？還是有的。

以初學者循序漸進而悟入為例，以無垢正理首先遣除對一切有為法、無為法執為實有的耽著對境，

初學者想要按照次第悟入遠離四邊戲論的境界時，首先需要依靠《中觀莊嚴論》或《中觀根本慧論》所講的無垢理證，將有為法、無為法、涅槃等一切法的實有執著全部推翻。亦即首先將對於對境萬法有的執著推翻，其次推翻無的邊，之後推翻有無二俱、非二俱的所有執著。

接著相應不住單方面的耽著對境的殊勝定解而修行，

米滂仁波切《定解寶燈論》中說：在凡夫地時，對於遠離四邊戲論的境界也可以相應地修持。也就是根據自己的根基，首先推翻有的邊，之後將無的邊、有無二俱和非二俱的所有執著全部斷除，對一切法的真正本體生起殊勝定解。然後，安住與此萬法實相相結合的境界中，才可以

繼續修持。

一旦無有輪番同時遮破一切戲論之邊，即獲得法界明相的境界。

到了一定程度，再不需要輪番，可以同時破除所有的四邊戲論。現在凡夫的時候，有和無二者只能輪番顯現；修持一段時間以後，一切有無是非等所有邊便可以一次性地全部斷除。

這時，真正中觀的見解，可以在自相續中生起來，並且獲得一地菩薩以上證悟法界明相越來越增上的殊勝境界。

正如全知索南桑給尊者親言：

薩迦派的全知果仁巴大師，其真名叫做索南桑給。在他所著的《勝乘要訣月光論》中說：

“觀察實相凡夫慧，不能頓破四邊戲，然輪番遮四分已，如理修生見道時，即稱通達法界見。”

對於觀察諸法實相的凡夫智慧來說，不能同時破除有無四邊的一切戲論，然而，通過輪番的方式破除四種邊，亦即首先破有的邊，然後再破其他的三種邊。這樣如理修持以後，逐漸逐漸可以在自相續中生起見道的境界。這時，可以說已經通達了真正的中觀見解。

因此，真正的中觀見解應該在一地菩薩以上才能安立。作為凡夫，一開始只有通過輪番的方式逐漸修持，到了一定時候，不需要輪番，可以同時現前遠離四邊的真正中觀境界。

對此遠離四邊戲論真實無二的實相，前譯的諸位智者成就者視之為清淨無垢的自宗，

藏地歷史上，從吞彌桑布札到榮索班智達之間的所有宗派，即稱為前譯派。引申出來，也就是現在所謂的寧瑪巴。

那麼，前譯寧瑪巴的高僧大德、大成就者們，將這種遠離四邊戲論的中觀見解，看成無垢之自宗。《定解寶燈論》中說：“印度具德月稱師，藏地榮索秋桑尊，異口同聲一密意，建立本淨大空性。”正如此中所說：前譯派的無垢光尊者、智悲光尊者等高僧大德們，也是把中觀應成派離四邊八戲的觀點認定為無上大圓滿之自宗。

通過具足金剛乘的甚深竅訣要點而現前真如的方便——依靠四證因等確鑿理證的途徑生起定解，加以修行，最終對本來清淨、任運自成真實無二之義

前譯派在中觀見解的基礎上，具足金剛乘的生起次第、圓滿次第等殊勝竅訣，依靠四證因、四等性等殊勝方

便方法，將一切萬法抉擇為本來清淨，了知萬法的本性跟佛陀無二無別。

“四證因”是《大幻化網》中最好的一種推理方法。所謂的四證因，也就是說一切萬法的因唯有法界空性，一切萬法均可以現量現前，一切萬法就如阿字的本性一樣在本體上無有任何差別，如同火的熱性一樣本自具足。學習《大幻化網總說光明藏論》時已經作過介紹。

因此，在中觀見解的基礎上，再依靠無上密法的殊勝竅訣，通過《大幻化網》的理證方式如理抉擇以後，完全可以了知，中觀空性與大圓滿或《寶性論》所講的光明無二無別，這就是所謂本來清淨的究竟實義。

已穩操勝券現證的成就者可謂接連不斷湧現。

前譯寧瑪巴的很多高僧大德，在中觀見解的前提下，加上密宗的竅訣，依靠《大幻化網》的推理如理修持，由此，已經胸有成竹的大成就者多得不可勝數。像蓮花生大師、貝瑪拉密札以及無上大圓滿傳承史中所講的那樣，無數的高僧大德全部是在中觀見解的基礎上，依靠大圓滿的竅訣，最後全部獲得成就的。

所以說，中觀應成派的觀點非常殊勝，對學寧瑪巴、學密宗的人來講，這種見解絕對是必不可少的。

從他們智慧中流露出的伏藏法數量極其可觀，

就像上師如意寶，通過中觀和大圓滿的見解，已經完全通達了萬法的真正實相。在他的智慧中流露出《直指心性注疏》、《大幻化網注疏》、大圓滿見歌等很多伏藏法。米滂仁波切等以前的很多高僧大德們也是同樣，依靠這種殊勝的見解，最後在智慧中流露出很多智慧的伏藏法門。

一般來說，伏藏法有很多種，比如蓮花生大師以前埋在地裡的伏藏；還有依靠傳承上師加持，最後從智慧中流露出來的意法藏，由於是從智慧中顯現出來的，也可以稱之為智慧伏藏。

證得通徹虹身果位者也屢見不鮮、紛紛現世，

從大圓滿的傳承歷史來看，在大圓滿的傳承上師中有無數人已經獲得了虹身成就，像噶陀地方，據說有十萬人虹身成就。具體有沒有這麼多也不知道，但一般虹身成就的歷史中記載，很多高僧大德已經示現不同的虹身獲得成就。

那麼，他們都是受持什麼呢？就是將中觀的空性見解和無上密法的光明見結合起來進行修持，以此全部獲得了殊勝的虹身成就。

如同嚮導一般可作為正果因。

嚮導者如果很好，他所指示的路絕對不會錯，不論有多少人都可準確帶到目的地。同樣的道理，中觀和大圓滿結合起來的竅訣，與非常具有法相的嚮導者無有任何差別。這一點即是所謂的正果因。

正果因是因明中的一種推理，亦即用能證成的三相推理來推出它的因。意思是說，上述法要百分之百是正法，為什麼呢？依靠這一法要、修持這一法要，有無數的人已經獲得了成就，由此可知這必定是正法。比如我開的藥肯定是真藥，因為某某道友拉肚子時，吃完這個藥馬上就見效了，所以說這個藥肯定是正確的。這就叫做正果因，正果的推理。

若有人問：那麼，這是寧瑪派別具一格的觀點嗎？

那麼，這種現空無二的觀點，是不是唯一寧瑪巴才有，其他宗派中難道沒有嗎？

並非如此，佛陀在所有甚深經續中再三宣說、六莊嚴等諸位智者以直接間接的方式廣泛弘揚的遠離四邊戲論，

實際上，藏地的四大教派——寧瑪巴、格魯派、噶舉派和薩迦派，這叫做見修行果的四大教派。上述宗派的高僧大德們都承認此現空無二的見解。

而且，佛陀在諸多經續中也宣說了遠離一切戲論的中觀見解。後來的六莊嚴，像龍猛菩薩、聖天菩薩等，在他們的論典中已經直接宣說了此觀點；而無著菩薩、世親論師、陳那論師、法稱論師，則在其論典中間接作了宣說。

實是大成就持明者身體力行的實修法門、一切智智必經的唯一大道，所以她是一切新派舊派的意趣核心。

因此，並非僅僅是寧瑪巴如此修持。從印度來講，六大莊嚴都已經直接、間接地弘揚和修持過。而且從印度八十位大成就者的傳記中也可以看得出來，他們所證悟的境界，與此處所抉擇的中觀見解無有任何差別。

無論藏地、印度、漢地，所有的智者、大成就者都是依靠這種途徑獲得成就的。而所有新派、舊派的意趣核心也在於此。

下面引用〔前輩大德的教言〕教證簡要說明此理：

那麼，對遠離四邊戲論的中觀的最究竟意義，各教派的高僧大德究竟是如何承認的呢？

大譯師吉匝親言：

“吉匝”指的是大譯師瑪爾巴羅札，亦即密勒日巴的上師。

“究竟殊勝見，雙運皆不住，三世佛密意，許智悲脫離，墮邊應遮故。……”

瑪爾巴羅札主要宣講的是大手印，那麼，大手印最究竟、最殊勝的見解是什麼呢？顯現與空性無二雙運、任何邊也不住的殊勝境界，即是未來、過去、現在三世佛陀的究竟意趣。

如果顯現與空性脫離，或者智慧與方便脫離，此行者已經墮入一邊，必須遮止此種觀點。因此，按照噶舉派瑪爾巴羅札的觀點，也並非持一種單空見解，所謂的顯空雙運是非常重要的。

藏地成就之王笑金剛也言：

成就之王，亦即密勒日巴尊者，他叫做笑金剛，也叫做聞喜。

“現空若無別，見解至究竟……有顯現實法，無空性法性，無別一味體，自他證非有。”

真正了知顯現和空性無二無別，大手印或大中觀的見解就已經完全獲得究竟。如果有的顯現法和無的空性法已經變成無二無別，這時，所謂的自證、他證、六識聚、八識聚等所有分別念也根本不可能存在。

從噶舉派高僧大德們的教言中也可以看出，最後所應

通達的究竟見解，並非單空而應該是現空雙運。寧瑪巴所說的“本來清淨”，是指空性；“任運自成”則是指顯現光明。這就是所謂的現空雙運。同樣的道理，噶舉派的高僧大德們也是如此承認的。

下面是薩迦派高僧大德們的觀點。

文殊菩薩賜予薩迦派祖師的

薩迦祖師，亦即薩乾．貢嘎寧波。

《離四貪竅訣》中云：“若生執著非正見。”

在抉擇中觀應成派的究竟見解時，無論是空的執著還是顯現的執著，只要有一種執著，就不能成為真正的中觀見解。由於薩迦派主要宣講道果方面的道理，所以，如果具有執著，也就稱不上真正道果方面的見解。

所謂的《離四貪竅訣》，其他人已經翻譯了，其中說：“若執著此生，則非修行者。”也就是說，如果貪著今生，那麼，這個人不是真正的修行人。又說：“若執著世間，則無出離心。”非常執著世間八法，對來世根本不在意，這樣就根本不可能產生出離心。“執著己目的，不具菩提心。當執著生起，正見已喪失。”如果執著自己的目的，就不具足菩提心；無論空的執著還是顯現的執著，只要產生執著分別念，就已經喪失了真正的正見。

大家對於薩迦派的四大離貪竅訣一定要隨時記住。以前法王如意寶也特別強調：作為修行人，首先看看自己是不是對今生很執著，如果所作所為全部是為了今生的話，那他肯定不是修行人；自己的所作所為是不是全部為了世間的名聞利養，如果是這樣，他的相續中肯定不會具足出離心；然後，所作所行、所思所想是不是全部為了自己，如果是為了自己，相續中肯定不具足菩提心；最後，自己的中觀見解是否存在一種執著，不管是好的執著還是不好的執著，只要存在執著，他的相續中就不具足真正的中觀見解。

無垢光尊者的《實相寶藏論》中說：最後抉擇究竟見解時，對於善、惡等一切執著必須全部斷掉。以前法王如意寶在尼泊爾的山洞裡也唱了一首金剛歌：不論是金子的繩索還是普通的繩索，在將人捆綁起來方面無有任何差別❶。同樣的道理，只要自己的相續中產生執著，這種見解就必定帶有染污性，不是特別純正的一種見解。

對此，雪域智者之王薩迦班智達曾經講解道：

薩迦班智達根嘎嘉村，亦即《格言寶藏論》的作者。

“若問：哪一方是合理的呢？無論觀待任何補特伽羅，現分為世俗，空分為勝義，現空無二無別分為雙運，

不論是什麼身份的人，只要想通達道果或者真正的中觀見解，就應該了知，現分是世俗諦，空分是勝義諦，而真正的勝義實相則是此二者無別雙運。

正如《五次第論》云：

《五次第論》中的這個教證，米滂仁波切在《澄清寶珠論》中也引用過。

‘顯現與空性，了知各自分，何者真圓融，稱之為雙運。’

對於一切萬法，首先了知其現分與空分，最後，任何補特伽羅如果將此二者真正圓融無違而受持，此人就可以稱為已經證悟了現空雙運的境界。

對於此三理切實通達，即是所知之處；

上述一段文字，應該是薩迦班智達在其所造的《如來密意光明論》中講到的。

那麼，對於三理——顯現、空性、雙運切實通達，就是所謂的基。“基”是二諦雙運。

通過方便與智慧雙運的方式加以實修，即是道；

所謂的道，就是福德資糧和智慧資糧雙運。對於萬法的本體，從對境角度來講，應該通過何種方式來通達

呢？通過智慧和方便如理如實地修持。也就是說，大家在儘量積累資糧的同時，應該經常觀空性，對於二諦無二無別的萬法本體，通過這種方式來通達，這就是所謂的道。“道”是二資雙運。

證悟後暫時經行地道、究竟獲得三身，即是果。

真實證悟現空雙運的境界以後，經過五道十地，最後現證三身或四身，這就是所謂的果——色身、法身雙運。

以上就是平時經常所說的“基”二諦雙運、“道”二資雙運、“果”二身雙運。

這一法理正是一切不違教理了義三藏的意趣。

上面所講的究竟意義，也就是釋迦牟尼佛三藏的真正意趣。

【注釋】

❶《法王晉美彭措傳》云：希求今生安樂在家眾，尋求來世樂果出家者，猶如金鏈毛繩縛相等，擺脫此二桎梏有困難。

第三十一課

下面繼續講《中觀莊嚴論釋》的總義部分。前面已經講了，米滂仁波切最後所抉擇的顯空雙運或者遠離一切戲論的中觀見解，不僅是前譯寧瑪巴高僧大德們的究竟觀點，也是薩迦派、噶舉派、格魯派、覺囊派——藏地四大教派或五大教派[1]，所有高僧大德們的究竟意趣。

這個問題非常重要。中觀遠離一切戲論的觀點，實際並不是個別寧瑪巴論師們的觀點，應該是藏傳佛教中非常典型的宗派鼻祖、宗派創始者們的究竟意趣。因此，大家一方面應該通達所謂的中觀見解是遠離一切戲論的；另一方面，也要了知，藏傳佛教各教各派的高僧大德們，在究竟意趣上無有任何分歧。

由此可以了知，所有的傳承、所有的教派完全是清淨的宗派，不論學習格魯派、覺囊派或者噶舉派等任何一個教派，如果真正學習到他們的教法，在即生或者來世獲得成就，對此不必有任何懷疑。

也就是說，大家應該在自相續中生起兩種定解，第一種定解，真正的中觀或者無上密法的最究竟見解，是所有藏傳佛教高僧大德們異口同聲所建立的觀點；第二種定解，所有宗派的究竟意趣無二無別、圓融無違，無有任何抵觸和矛盾。

通過米滂仁波切的教言，大家應該知道，藏傳佛教所有高僧大德們的究竟意趣。同時也應了知，不僅藏傳佛教，包括漢傳佛教和南傳佛教等所有釋迦牟尼佛傳承教法下的大德們、大成就者們、智者們，他們的究竟意趣也無有任何相違之處。了知這一點，對一個修行人來講非常重要。

現在的很多人，自己沒有獲得這種境界，經常毀謗這個宗派、毀謗那個宗派，這種言行是非常可怕的。大家在這方面一定要注意。

薩迦派高僧大德們對顯空無二的中觀見解如何，前面已經作了介紹，下面對格魯派宗喀巴大師所傳下來的教言進行說明。

至尊宗喀巴大師也正是為了用慈悲之手，救護不具備以理觀察的定解而一味迷失在離戲的字面上，結果對實執無有任何損害導致誤入歧途的那些初學者，才暫時強調說以觀察所引發的無自性執著相極為重要，

宗喀巴大師在《善解密意疏》、《辨了不了義》等很多論典中，著重強調中觀自續派所建立的單空觀點，如此宣說具有一定的原因和目的。因為宗大師正是為了以慈悲之手救護世間上的這些可憐眾生，才暫時抉擇了單空的觀點。

那麼，是為了救護哪些眾生呢？

世間上的很多人，尤其宗喀巴大師年代有這麼一部分人，他自己相續中根本不具足以理觀察所得來的空性定解，卻自稱為修持大圓滿、大手印、大空性的修行人。他們自相續中對人無我也未生起殊勝的定解，卻口口聲聲說：“諸法都是遠離一切戲論的，一切都是平等的。”

現在個別的禪宗導師，根本沒有獲得禪宗真正的境界，在口頭上卻說：“我不存在、人不存在、修行不存在，全部是明心見性的妙力顯現。”他們始終耽著在字面上，對萬事萬物的法——人、法的實執絲毫也無有損害，最後，這些人很容易誤入歧途。

宗喀巴大師就是為了救度這些可憐的眾生，才著重強調了單空的觀點。米滂仁波切在《定解寶燈論》、《中觀要義》等論典中，也一再強調：最開始的時候，一定要先抉擇單空，如果誰說不需要單空，就是所謂的魔語，絕對不合理。

因此，一開始就說什麼都不執著、一切都無有的話，很容易墮入所謂的和尚宗。而且，很多自稱大圓滿、大手印的修行人，世俗中的積累資糧已經完全捨棄；勝義中，不要說遠離一切戲論，就連人無我和法無我的見解也未生起。然而，卻口口聲聲說“遠離一切戲論，資糧也沒有、

佛也沒有、菩提也沒有”等非常可怕的語言，這些人的去向非常危險。

正是為了救護這些人，宗大師才暫時抉擇了以理觀察所引發的人不存在、法不存在的無實單空觀點。

而在最究竟的教言中寫道：

宗大師最究竟的教言，有《三主要道論》、《現觀莊嚴論釋．金鬘論》等。在《現觀莊嚴論釋．金鬘論》的第三品和第五品中，宗大師一直強調：遠離一切戲論就是般若波羅蜜多的究竟見解。此中已經充分表明了他老人家最究竟的中觀見解。

現在格魯派的個別人認為：《金鬘論》是宗喀巴大師觀察還未究竟時所說的不了義觀點。米滂仁波切在《定解寶燈論》中說：將此說成不了義是不合理的。因為這些世俗中不想積累資糧、相續中的我執無有絲毫損害的人，非常可憐、非常危險。正是為了救護這些人，宗大師才暫時抉擇了單空的見解。最後，在最究竟的教言中也講到了遠離四邊八戲的觀點。

宗喀巴大師的最究竟教言，比如給上師仁達瓦的書信、《三主要道論》、《現觀莊嚴論釋．金鬘論》等幾部比較典型的論典中，與前譯寧瑪巴的觀點完全相同，都是著重強調了離一切戲論的中觀見解。

在《三主要道論》中，宗大師如此講到：

“何時分別各執著，無欺緣起之顯現，遠離所許之空性，爾時未證佛密意。

不論是獲得何種果位的眾生，只要他對於無欺的緣起顯現——業因果、柱子、瓶子等以及遠離一切承認的空性，分開進行執著，認為：空的時候顯不了，顯的時候空不了。空和顯就像黑白繩子搓在一起一樣，在這時，就說明還未通達釋迦牟尼佛真正的究竟密意。

那麼，最究竟的中觀見解何時才得以圓滿呢？

一旦無有輪番時，現見無欺之緣起，斷除一切執著相，爾時見解即圓滿。”

到了一定的時候，顯現和空性根本無須輪番，顯的時候空、空的時候顯。對這一點並非口頭所說，而是正在顯現柱子時，柱子的空性也可以同時浮現。就像水和水的濕性無二無別一樣，空性和顯現也是無二無別的。什麼時候真正了達這一點，你相續中的中觀見解已經非常圓滿、非常完整了。

所以，宗大師最後的見解根本不是單空，否則，也就不會講到“一旦無有輪番時”等詞句。米滂仁波切在給札嘎的辯論書以及咼薩的辯論書中，一再強調說：宗喀巴大

師為了救護這些可憐的眾生，才暫時抉擇了單空的觀點，但後來的個別高僧大德根本不了知宗大師的究竟密意，反而認為單空是最究竟的中觀見解，此想法具有非常大的過失。

格魯派的章嘉國師等很多論師也對自宗很不滿意，尤其章嘉國師的一首道歌中，對自宗的有些見解不滿的語句比較多。米滂仁波切在解釋此道歌的講義中，對這方面的問題講得比較清楚。

因此，大家應該清楚，宗大師的究竟密意與薩迦派祖師、噶舉派密勒日巴和瑪爾巴羅札等所講的無有二致，亦即寧瑪巴所有高僧大德、成就者們的究竟意趣，本來清淨、任運自成的大圓滿究竟意趣就是如此。

吉祥自生金剛尊者親口說道：

“吉祥自生金剛”，也就是噶瑪巴第三世。在元代順帝時，噶瑪巴第三世曾受皇帝邀請成為國師。他在中觀方面有很多著作，並對《大藏經》作過整理，並在藏地各個地方建橋。後來在北京圓寂。在歷史上，噶瑪巴第三世是非常了不起的一位大成就者。

在他的教言中，對中觀的最究竟見解如何承許呢？

“非有佛亦不照見，非無一切輪涅基，非違雙運中觀道，離邊心性願證悟。”

噶瑪巴吉祥自生金剛所寫的一個願文中說：所謂的中觀見解不是在分別念境界中存在，並不是有。如果是有的話，一切智智的佛陀應該可以照見，但佛陀的智慧前未見到任何存在之法，故是非有。中觀所謂的見解也並不是無有的法，如果無有，輪迴和涅槃的所有顯現也不應該有，但是，輪迴和涅槃的根本就是心的本性，或者說，從離一切戲論中可以出現，故而非無。那麼，是不是有無雙運呢？由於有、無二者完全相違，根本不可能成為有無雙運。如此遠離一切四邊戲論的心之本性，願我今生中就能獲得證悟。

因此，既不是有也不是無，更不是有無雙運，這就是所謂的中觀道。《中論》當中講到，真正的中道義並不是語言和思維的境界。在語言和思維的境界中，要麼是有、要麼是無有，除此以外再也無法顯現其他的境界，但真正的中道義並非如此。

吉祥自生金剛的願文，與《文殊大圓滿基道果無別發願文》中的發願境界基本相同。凡夫分別念中有和無的境界完全是不合理的，所以在這一願文中，並未建立單空的境界，也並未建立一種實有。這一點大家應該清楚，真正的中觀見解、真正的萬法本性或者心的光明本性，不會墮於有無是非等任何一邊，中觀論典中說“遠離一切戲論”

的原因就在於此。當然，有關遠離一切戲論的道理，《中論》中已經通過理證作了充分說明。

此處講了第三世噶瑪巴的觀點，實際上，將其觀點歸納在噶舉派的見解中來說明也完全可以，但米滂仁波切並未將諸高僧大德的見解羅列在一起，而是直接宣講了各自的觀點。

證悟自在者多羅瓦大師也曾這樣說過：

多羅瓦大師是覺囊派非常著名的一位大成就者，他著有《寶性論釋》、《現觀莊嚴論總義》等很多論典。從多羅瓦的傳記來看，他在31歲之前是薩迦派的一位論師，在31歲時接受了一位覺囊派上師的時輪金剛的灌頂，由此對覺囊派的教義生起強烈信心，從而趨入覺囊派。由於他精通梵語並對經教方面的造詣非常深，於是重新校對整理了《時輪金剛》的梵文本，並建立了覺囊派的觀點，而且著有《山法了義海》等非常有名的很多論典。以前我們也學習過多羅瓦的一些相關論典。

那麼，在他的教言中說：

以辨別後得的妙慧觀察時，

多羅瓦的觀點與米滂仁波切基本相同。因為米滂仁波切在最後講到中觀見解時，經常會將後得和入定智慧二

者分開來講，多羅瓦也是如此，在辨別後得的聖者智慧時……。

最終果位身智自性如來藏常有、穩固、寂滅、永恆的本性，即是無欺勝義諦。

覺囊派主要以第三轉法輪的觀點為主，承許一切眾生的心相續中皆具足如來藏。比如法身、報身、化身、本性身四種身，以及妙觀察智、成所作智、大圓鏡智、平等性智、法界性智五種智慧，這些功德在眾生相續中全部圓滿具足，這就是如來藏。

如來藏的本性，無有自生、無有他生，其本性並非有為法，因而是常有的；遠離一切執著與邊，故是穩固的；永遠無有任何遷變，所以是寂滅的；如來藏的本性永恆存在。這就是真正無欺的勝義諦。

一般來講，實相現相統一叫做勝義諦，實相現相不統一叫做世俗諦。此處將如來藏顯現的光明部分稱為勝義諦。

在決定入定時，修持遠離一切戲論。這也是極其深奧的要訣。

在真正入定的過程中，如來藏的本體遠離一切戲論，根本無有任何執著相。

一般從空性來講，釋迦牟尼佛第二轉法輪所講遠離一切戲論的觀點非常詳細；從光明來講，覺囊派對於他空抉擇得比較清楚。實際上，有關自空、他空的問題，我們以前也分析過。無論如何，要解釋釋迦牟尼佛第二轉法輪的教義，就必須承認自空，諸法的本體空性、遠離一切戲論，就像《中論》所講的那樣。在解釋第三轉法輪時，必須承認他空，《寶性論》、《讚法界論》中所說的，佛的智慧功德以增上的方式存在，這一點必須承認。

因此，所謂的光明和空性二者並不是分別念所安立的——光明就是明明亮亮的、空性就是空空洞洞的，而現空雙運就是明明亮亮與空空洞洞結合在一起。當然，在凡夫的心裡只能顯現這一點，除此以外的根本沒辦法顯現。但真正現空無二的境界並非如此，應該是遠離一切戲論的空性，它也並不是單空的一種境界，而是以身智光明無離無合的方式存在，顯現與空性的本體無二無別，這就是所謂的現空雙運。

因此，米滂仁波切說："這也是極其深奧的要訣。"多羅瓦的上述教言的確是非常深奧的竅訣。

現在的很多人，比如榮敦班智達、仁達瓦大師等都認為：覺囊派既不是佛教徒也不是外道。也有些人說，覺囊派的見解比唯識宗高一點。有各種各樣的說法。

實際上，諸如此類的種種說法都是具有密意的，並不是真正認為覺囊派的見解如何低劣才作此評價的，而是具有很多必要。米滂仁波切在《他空獅吼論》中說：在解釋最究竟的觀點時，一定要將如來藏抉擇為遠離一切戲論，空性就是光明，光明就是如來藏，如來藏的本性遠離一切戲論，這就是了義經典的究竟密意。

很多人可能認為：所謂的如來藏，就是每個眾生的心裡有一種東西，它的本體是光明的，就好像每個眾生的心裡裝著一個水晶球一樣。然後，對真正了義的經典未作聞思修行時，認為所謂的佛性就是每個人心裡有一個東西，一旦它開花結果，眾生就可以成佛了。這種想法絕對不合理。

一般來說，凡夫的分別念具有一定的界限，真正學習一些了義觀點，或者有關現空雙運的大乘論典以後，才會對如來藏真正的本來面目生起信心。

以上是覺囊派多羅瓦的觀點。

此外，密主珠瓦袞波怙主親言：

“密主珠瓦袞波”，覺囊派的第二大祖師，亦即《印度佛教史》、《密宗奇傳》的作者多羅那他。

那麼，他是怎麼說的呢？

“如是世間愚昧眾，於如兔角無所有，抑或諦實作假立，墮入常邊與斷邊。

現在世間的很多愚昧眾，要麼將空性看成兔角、石女兒一樣絲毫也無實有；要麼，將萬事萬物假立為諦實存在、真實存在。上述兩種觀點，認為像兔角一樣的觀點已經墮入斷邊；假立諦實存在的觀點已經墮入常邊。

緣起離斷空離常，緣起而生故空性，空性之故現一切，空性緣起無有二。”

但實際上，因為緣起的緣故，遠離了斷的邊；正在顯現之法全部是空性的緣故，遠離了常的邊。一切萬事萬物，在因緣積聚時都可以顯現，由此說明萬法的本體都是空性的；就像鏡子顯現影像一樣，正因為空性的緣故，才可以顯現一切萬法。所謂的空性與緣起顯現無二無別，也就是現空雙運、光明和大樂雙運等，中觀以及密法當中均用各種不同的名稱來稱呼。

這以上，已經詳細介紹了整個藏地非常著名的高僧大德們的究竟意趣，大家異口同聲地建立了大空性遠離一切戲論的真正教義。從文字來講，再無有比此更甚深的教言了。

因此，學習《中觀莊嚴論》以後，就像宗大師所說

的，應該將所有宗派的教言全部看成真正的竅訣、真正的教言，大家在自相續中應該生起這種定解。

現在很多人經常說：你是學格魯派的，不要到這裡來；你是學覺囊派的、你是學藏傳佛教的，不要到我們寺院來。這些人孤陋寡聞的見解顯露出來時，的確是特別可怕、特別可憐，這樣沒有任何必要。實際上，釋迦牟尼佛傳下來所有純潔無垢的宗派，大家都應該畢恭畢敬地接受。

我們以後不管走到哪裡，無論看見小乘寺院、大乘寺院，或者漢傳佛教、藏傳佛教，應該了知，修學哪一個教法都可以將自相續中的煩惱全部斷根，因此，都要以恭敬的態度去學習。但如果不具足恭敬心的話，比如我修學前譯寧瑪巴，但我對自宗和諸佛菩薩根本不具足恭敬心，那依靠它也不可能斷除我相續中的煩惱。

所以，大家在自相續中最好不要對自己的宗派過於執著。比如學習寧瑪巴的教法，並對自宗非常執著，除此以外，對其他的藏傳佛教全部排斥，這是很不合理的。或者，我是學藏傳佛教的，禪宗、淨土宗都不必去學習。現在有些道友到了藏地以後，對藏地產生了非常深厚的感情，這一點非常不錯，很感謝他！但是，他把原來的教法全部捨棄，對於其他純潔無垢的宗派非常蔑視，這種作法非常不好。

大家在說話或者思維時，都應該觀清淨心。不僅藏傳佛教高僧大德們的見解完全一致，而且，漢傳佛教真正純潔無垢的宗派也是完全一致的。比如禪宗無數高僧大德的論著中，都可以找到現空無二的教證；淨土宗所說回歸極樂佛國的公案，也可以說明這一境界。因此說，釋迦牟尼佛傳下來的所有宗派互相無有任何排斥。

大家在弘揚佛法時，一定要觀清淨心。我經常這樣想：法王如意寶的發心確實特別廣大，在不放棄寧瑪巴自宗教言的同時，對其他的各教各派觀清淨心並且樂於接受學習。現在，全世界的宗教對我們佛學院的印象如何，大家對此非常清楚。因此，大家在弘法利生時，一定要對所有宗派觀清淨心，自己也儘量學習他們的優點，千萬不要去排斥其他宗派。

不然，有時漢傳佛教的個別道友說："他們是學密宗的。"實際他們對什麼是密宗、什麼是顯宗也不清楚。藏傳佛教中的個別宗派也是如此，比如寧瑪巴以前的有些人，見到格魯派的高僧大德路過，經常狠狠地打他們。以前爐霍一帶，寺院與寺院之間、教派與教派之間的分歧特別嚴重。但自從法王如意寶出世以來，藏地雪域的各個教派，可以說都是和睦相處。

所以，大家在以後弘揚佛法的過程中，千萬不要排斥

其他宗派。很多人到藏地學習了幾天，回去以後對自己的師父一點不恭敬，自認為“我是學大圓滿的，你就是淨土宗的小和尚、小尼姑，我的見解已經超過你了。”也許你的見解真的已經超過你師父，也有可能是吃肉已經超過師父了，因為他不會吃生肉、你會吃生肉。

以上述教言為例便可知曉，諸位大德所說與佛陀、成就者的意趣完全一致。

從上述教言可以看得出來，以前諸高僧大德們的究竟意趣，與佛陀的意趣無二無別。藏地的所有高僧大德們，以及漢地各個宗派的意趣，與佛陀所宣說的觀點無有任何差距。

本論當中，米滂仁波切著重宣說了各派高僧大德所證悟的見解完全一致。從傳記的角度來講，比如蓮花生大師的化身為宗喀巴大師、阿底峽尊者等，都具有非常確鑿的依據；藏地所有的傳承親教師，都可以說是靜命論師的化現；阿彌陀佛也化現為蓮花生大師、宗喀巴大師、阿底峽尊者等。從這一點上也可以了知，所有高僧大德的究竟意趣完全一致。有關這方面，在我寫的《略說佛教各派互不相違》❷中也作過介紹。

可以說，未證悟的人，不論哪一個宗派都未證悟；已經證悟的人，他所證悟的境界與其他宗派的究竟意趣也不

會有任何差別。

然而，側重有無之一方的所有論著，實是摧毀染污法與建立清淨法的殊勝善巧方便，

究竟的意趣上雖然無有差別，但是各個宗派的高僧大德，有些側重有的觀點，有些側重無的觀點。比如宗喀巴大師在個別論典中宣講一切萬法無有，著重講到了單空的觀點；覺囊派的高僧大德，著重講述了如來藏本體存在、萬法本性存在等有的觀點。

諸如此類的所有觀點，都是具有一定密意的。由於眾生無始以來的煩惱和習氣非常可怕，一定要將其抉擇為不存在，所以著重宣講了單空的觀點。然後，為了建立清淨法，從如來藏本體、三身功德等自然具足的角度，講述了如來藏等常有存在的觀點。上述這些觀點全部是了知萬法真實本性的殊勝善巧方便。

就究竟實相而言，並非如是成立。

從究竟實相的角度來講，諸位高僧大德的觀點，既未停留在單空這一層面上，也未停留在實有的境界上。

比如說，畏懼三有痛苦、喜樂寂滅的這兩種心對初學者來說需要生起，

了知三界輪迴皆是痛苦的本性，從中應該生起出離

心；希求獲得圓滿如來正等覺佛果，生起嚮往佛果的菩提心。這兩種心，對初學者來講是一切道之根本，一定要生起。

可是作為諸大菩薩，徹見有寂等性時，懼怕輪迴、喜愛涅槃的心念也務必斷除。

“大菩薩”，按照《般若經》和《現觀莊嚴論》的觀點，八地以上才可以稱為真正的大菩薩。因為從八地以上，一切剎土得以清淨，所有的境界獲得平等。

那麼，從諸大菩薩的見解而言，已經見到了輪迴和涅槃一味平等。這時，既不需要嚮往佛果的菩提心，也不需要畏懼輪迴的出離心。

同樣，宗喀巴大師和覺囊派高僧大德著重講述的單空和實有的觀點，對初學者來說不可缺少。像以前文殊菩薩為了調化外道，也是進入外道團體中，經常讚歎外道的功德、誹謗釋迦牟尼佛，這樣做也是有必要的。因此，不論是著重宣講有，還是著重宣講無，只要對眾生的成就有利益，釋迦牟尼佛也會開許的。

因此，當分析究竟實相時，具有四法依的行人，修成遠離四邊戲論本性後，能打破與之相違的一切。

所謂的四法依，亦即依法不依人、依義不依句、依了

義不依不了義、依智不依識。

其中第一個——依法不依人，某某人的名聲很大、很有財產、很有才華或者是非常了不起的第幾世活佛等等，不能因為具有這些表面名聲財利而去依止，應該依法。

所依的法是什麼呢？第二個——依義不依句，應該依止意義方面的法，而不應依止詞句方面的法，因為依詞句方面的法無有很大意義。

從意義來講，也分為了義和不了義。因此，第三個——依了義不依不了義，應該依了義方面的法，而不是依不了義的法。

所謂的了義法，也有釋迦牟尼佛最了義的，如密宗最了義的智慧法；也有後得時所說的心識法；或者世間凡夫所造的，雖然非常了義但屬於意識所造之法。第四個——依智不依識，我們應該依智慧所造的法，而不應該依心識所造之法。

比如凡夫所寫的大圓滿修法和無垢光尊者所寫的大圓滿修法，我們應該依止無垢光尊者所寫的修法。因為無垢光尊者的大圓滿修法是智慧中流露出來的，而其他人所寫的大圓滿，詞句可能很漂亮，但也許是分別念中擠出來的。智慧的妙力和分別念的妙力還是有一定的差別，所以，我們一定要依止智慧中流露出來的了義法。

四依未顛倒的修行人，首先一定要修遠離四邊戲論的

法性，將一切有無是非的戲論全部斷除。確實，不論藏傳佛教還是漢傳佛教，世界上有很多的修行人，他的四依根本沒有顛倒，這樣一來，他的修行必定會獲得成就的。

希望你們應該經常觀照自相續，看一看自己是否已經四依顛倒。現在世間上四依顛倒的人多得不可勝數，因為某某人非常出名，所以就去依止他；有些分別念寫出來的文字，具有一種誘人的本性，大家也非常喜歡看、喜歡學，但其中所講的內容不太合理。因此，大家一定要修持最了義的智慧中流露出來的法。

也有個別大德內心已達到究竟遠離四邊戲論的境界，但鑒於某種必要顯現上卻著重於有無的單方。

正如前文所講，覺囊派和格魯派的究竟意趣雖然無別，但在顯現上，卻分別側重有和無的觀點。寧瑪巴當中，敏林譯師也是著重講述他空觀點，無垢光尊者在《大圓滿心性休息大車疏》中也著重講了他空。中觀自續派也是如此，靜命論師雖然完全通達了最究竟的真實勝義，但在顯現上，暫時抉擇了單空的相似勝義。

所以說，諸位高僧大德的內心雖然已經完全證悟了究竟實相，但是為了度化不同根基的眾生，顯現上抉擇了不同的一些觀點。

以上是從好的一面來講，那麼，不好的一面是什麼呢？

另有一些遠離四依之人，將偏執一方之道誤認為是究竟實相，無有絲毫入定境界，只是耽著詞句的破立戲論，如此定會招來經中所說的喜歡言談的諸多過患，

不依法而依人、不依了義法而依不了義法等，四依已經顛倒的人是如何抉擇的呢？

他們將單獨的空性或者單獨的實有存在執著為究竟觀點，認為自己所建立的觀點十分符合萬法的實相。這些人，從修行角度來講，無有絲毫的入定境界，卻整天耽著在破立等戲論之上，他們真的是非常可憐。由此，這些人必定會招來喜歡言談等很多過患。

因為在他的相續中無有絲毫真正的入定境界，只是一味地沉溺在單空或者實有的見解上，給他人宣講時，也說："佛陀所說的如何如何，一定要建立單空，一定要承認實有。"就像現在的有些氣功師、導師，他為了掙錢、為了名聲，每天造很多各種各樣的書籍，經常斷章取義地引用各類佛教名詞。實際上，他既不具足一剎那的入定境界，對佛的教義也一竅不通，唯一利用各種花言巧語欺騙其他人。這種人，必定會招來佛經中所說的喜歡言論等各種各樣的過失。

甚至捨棄正法，誹謗自方他方所敬仰的大德，造下彌天大罪。

有時候，我們也可以看得出來，尤其從來沒有如理如實依止過善知識的這些人，只是稍微看了一些相關的書籍，然後就對各個宗派、各個高僧大德妄加評論。就像現在臺灣的蕭平實，可以說他相續中一剎那入定的智慧也沒有，但在他的書籍中，誹謗了很多顯宗、密宗的教法，喜歡言談等諸多過失全部具足。

我覺得蕭平實是這方面比較典型的人物。但是現在的有些人，在很多佛教論壇上，經常將漢地公認的高僧大德與蕭平實放在一起，然後說他的見解如何如何。實際上，二者根本不能相提並論，蕭平實對佛教確確實實存在很大的損害，這是世界上真正的佛教徒所公認的事實。

可是現在的時代當中，就像米滂仁波切所說的那樣，很多人自認為見解非常正確，對其他人也是說來說去，最後自己也造下了非常嚴重的惡業。

因此，諸位後學者一定要提醒自己，否則，既沒有善知識的約束，對因果也不太在乎，這時可能會寫出各種各樣的言論。現在寫一本書非常簡單，學院裡面連造個句子都很困難的人，馬上就可以寫出一本書。這些人，平時讓他講一部論典，不要說意義上，連字面意思也解釋不清

楚，但是他通過各種各樣的途徑，馬上就會寫出一本書。

尤其具有一點財力和勢力，又有一些愚笨弟子的恭敬，這個時候，就自認為是非常了不起的高僧大德，覺得自己所說的就是真理。然後，下面有幾個人說："上師您老人家寫得非常好。"在有些大人物面前，表面上讚歎的人比較多，這些人用孔雀的羽毛一直擦他的臉，他覺得特別舒服，頭也抬得越來越高。大家在這方面一定要注意。米滂仁波切在這裡的確給我們講了非常殊勝的教言。

如果有人想：誹謗他人倒也是在所難免的事，又怎麼會誹謗自方的諸位大德呢？

前面說：這種人會誹謗自方和他方。誹謗他方倒也情有可原，但怎麼會對自方的高僧大德進行誹謗呢？

這種情況的確是有的。

帶有片面性眼光的那些人，表面上吹噓自方的補特伽羅至高無上，實際上卻是莫大的詆毀。

這些人大肆讚歎：我的上師如何、我的宗派祖師如何。在表面上作各種各樣的讚歎，其實是對自己的導師最大的一種誹謗。

為什麼呢？譬如，諸外道徒對於各自所推崇的本師自在天、遍入天等，大肆讚歎他們享受美女、

外道徒認為，這是對自己本師的一種讚歎。實際上，由此可以表明他們的本師貪心過多，是這方面的一種誹謗。

摧毀他眾的嗔怒猛烈無比、狡詐手段如何高明，

有些道友也是，他心裡一直想自己的上師如何如何，然後，發脾氣的時候如何如何，經常講一些上師的“功德”。實際上，這是對上師非常大的誹謗。

這在智者看來，完全是出於煩惱污垢的驅使而評論的，因此純粹是詆毀之舉。

諸如此類的種種讚歎，實際全部是對他們貪心過多、嫉妒過多而作的一種評論。

同樣，此處所說的這些人，

的確如此，蕭平實的有些弟子讚歎蕭平實的有些詞句，也許你們從來沒看過，但看過以後，的確與此處所說的無有任何差別。他們經常說蕭平實的境界如何如何、神通如何如何。但這些人有時候說他有神通，有時候又說他對神通如何如何反對，好像自己也不知道自己在講什麼。

其實已承認了自方的那些修行人並沒有通達佛陀在所有最深經續中再三說的

同樣，此處所說的這些人，認為自己的宗派祖師所承認的就是單空，單空是自宗最殊勝的見解，單空就是宗大師最究竟的密意。如此宣說，是對你們自宗傳承上師的最大誹謗。或者說如來藏成實常有的觀點，是覺囊派上師們最大的特點。實際上，佛陀在經教、續部中，並沒有說所謂的戲論就是萬法的究竟實相。

以此可以表明，這些修行人並沒有通達佛陀在所有最深經續中再三所說的教義。

“以觀察究竟實相的理智無有欺惑、不可否認而成立的離四邊戲論之本性”。

佛經中已經再三表明：遠離四邊戲論的境界，才是佛陀最究竟的勝義。但是，上述這些修行人所說的話，其實間接在說：“我們的祖師、我們的上師並未通達遠離四邊戲論的真正含義。”

正是為了遣除曾出現、將出現的如此劣道，

以前的很多人，表面上對自己的傳承上師作讚歎，實際是一種詆毀。這種現象，以前層出不窮地出現過，以後也會不斷湧現。所以，有關這方面的觀點一定要統統推翻。

〔全知法王無垢光尊者於〕《如意寶藏論》中云：“論說修勝無念智，深寂離戲之實相，違其劣道今猖狂，欲解脫者當棄之。”

諸大論典中所講的修行，實際就是極其甚深、寂滅的無念智慧，是遠離一切戲論的真正實相。但是，與其相違的劣道，將分別念的境界引入到人們面前的宗派，就像草地上長草一樣，無處不在，非常多。凡是想要獲得解脫的人，一定要捨棄這種猖狂的行為。

在無垢光尊者的時代，這種現象不知道是否很多。但在如今這個社會，真正對中觀、大圓滿的見解獲得領悟的高僧大德，本來就不是很多，即使有，這些人也始終住在山洞裡修行。而根本不懂上述境界的很多人，卻自己發明了各種各樣的宗派，比如繫住自己的心叫做繫心派；佛陀在自己的手掌中，就是佛掌派。諸如此類各種各樣的派層出不窮地出現，這些邪知邪見，在現在這個時代極其猖狂。

（二）所謂的“輕而易舉”到底是什麼意思呢？

是指能夠迅速引生定解。換句話說，不費吹灰之力對大乘教義獲得定解，即稱為輕而易舉。

依靠這部論典，在相當短暫的時間當中，就可以在自相續中生起定解。

這部論典詞句簡明扼要，意義博大精深，也就是說，觀待極其豐富的內容，此論實在是短小精悍，卻如同火上加薪般能無餘掃除包括唯識宗在內的內外道假立宗派的所有過失，

這部《中觀莊嚴論》，從詞句來說只有97頌，非常簡單，但是意義上的確是博大精深，對唯識宗和中觀宗的所有道理，依靠這部論典完全可以通達。而且，包括外道五大派以及有部、經部、唯識的所有過失，就如同火上加薪般全部都會燒盡無餘。

以極其尖銳、勢不可擋之理證、觀察二諦之正量，對諸如《中論》與《釋量論》所包括的細緻入微、最為甚深的一切法義精髓無不予以闡明。

本論所抉擇的正量，從觀察勝義角度來講，與《中論》無有任何差別。大家應該清楚，在《中論》的理證面前，任何人都無法堪忍。那麼，從觀察世俗而言，不論現量還是比量，與《釋量論》完全相同，再無有更為尖銳的推理了。

在座的各位道友，從佛教角度來講的確是非常有緣，福報也是非常不錯，不然，想要聞思如此殊勝的論典確實非常困難。

其中的推理與詞語極其分明，因此說輕而易舉便可通達，誠如《中觀莊嚴論自釋》也說：“以明確的教理在此宣說，能點亮如牛王般佛陀之妙語明燈……”

在牛群當中，所謂的牛王應該是引導者，它就像國王一樣。而在人類當中，釋迦牟尼佛就像牛王一般，他是人中之王。依靠《中觀莊嚴論》這部論典，完全可以點亮佛陀的智慧明燈，可以將眾生相續中的無明黑暗一併遣除。所以說，學習這部論典非常有必要。

【注釋】

❶藏地一般說四大教派，也即薩迦派、格魯派、噶舉派、寧瑪派。有時也稱為五大教派，即在前面四大教派加上覺囊派。

❷收於堪布索達吉仁波切所著的《妙法寶庫．慧光雲聚》中。

第三十二課

下面繼續講《中觀莊嚴論釋》的總義部分。

總的來說，中觀論中共稱有五大因或四大因，居於榜首的理證之王要算是大緣起因，

中觀派在抉擇勝義諦時，有五大推理或四大推理。以前也再三說過：觀察一切萬法的因即是金剛屑因；觀察一切諸法的本體，即是離一多因；觀察一切萬法的果，是破有無生因；觀察因果二者，就是破四邊生因；觀察所有法的因、體、果則是大緣起因，這就是中觀派的共同五大因。如果破四邊生因包括在金剛屑因中，就是四大因；或者除緣起因以外，中觀有四大因。

不論中觀自續派還是中觀應成派，在抉擇勝義諦時，必須運用上述這些因。一切萬法的因、體、果，通過上述四大因全部可以抉擇為空性。

那麼，在這四大因中，最主要、最根本的理證之王，就是所謂的緣起因。不論何種理證——名言理或勝義理，全部可以包括在緣起因中，就像人中的國王一樣，緣起因就是所有理證之王。

其餘因雖說可歸屬其中，然而離一多因之理在這所有理證中恰似劍之鋒與矛之尖，

雖然其餘的因全部可以歸於緣起因中，但離一多因有它所獨具的一些特殊功能。當然，對離一多因這種推理方法，本論頌詞中的所有內容基本上都是以這一因來抉擇，此處只是簡單提及而已。

這裡說，離一多因在所有理證、所有邏輯論式中，就好像寶劍最鋒利或者矛的最尖銳之處，任何東西與之接觸均會被砍破一樣。雖說離一多因是觀察萬法本體的一種因，但實際上，只要以離一多因來觀察，因、體、果等任何法都是無法堪忍的。

正是由於離一多之理富有簡明易懂、便於思量、堅不可摧等多種特色及超勝之處，

所謂的離一多因，具有幾種不共的特點。第一個特點是“簡明易懂”，不論多麼愚笨的人，只要一不成立多就不成立，多不成立的話一也不成立，一和多的概念非常簡單，不像自生、他生、共生那樣複雜。第二個特點是“便於思量”，離一多因的整個推理和觀察方式非常方便，如“一切萬法無實有，離一多因之故，猶如影像”，這種推理非常容易。第三個特點是“堅不可摧”，依靠離一多因推測出的結論，是不是顛撲不破的真理呢？是。可以說，依靠它所推出來的真理，任何理證也無法推翻。

在座的道友，即生中能夠遇到宣說離一多因的這部論

典，的確具有非常大的福報。因為依靠它，可以將自相續中對萬法實有的執著、習氣從根本上斷除。因此，學習這部論典非常有必要。

因此阿闍黎才唯一憑藉此理將一切萬法抉擇為實空。

正因為如此，靜命論師阿闍黎才未使用其他的各種推理方法，僅僅依靠離一多因這一理證，將色法到一切智智之間所有萬法的本體，全部抉擇為無有絲毫實有的實空。

此種抉擇方法，猶如對症下藥或刃中要害一般，達到最為關鍵的深處。

阿闍黎靜命論師所抉擇的方法，不像世間上所抉擇的知識一樣，他的抉擇方法非常得力，可以說是對症下藥，依此完全能治癒眾生無始以來的煩惱疾病。就如同銳利的武器刺中要害一樣，靜命論師依靠離一多因，已經抉擇到了一切萬法根本的最深處。

所以，依靠離一多因無有不能抉擇之法，這就是離一多因的特點。通過這次對《中觀莊嚴論》的學習，很多道友應該會增上自相續中的智慧，原來對萬事萬物的實執，依靠離一多因的對治方法也可以完全打破。

誠如《中論》中薈萃其餘二十六品實修精華的第十八品中宣說了離一多理、

《中論》其餘二十六品的精華修行方法，全部包括在《中論．第十八無我品》中，這裡通過離一多因的方法對人我等法作出了詳細抉擇。這一點，在講《中論》第十八品的時候，也給大家特意強調過，可以說這一品是《中論》的精要，其中，龍猛菩薩主要運用離一多因，抉擇了“人我”不存在的道理。

中觀的攝要《入慧論》等中也唯以離一多因建立諸法無實，

月稱論師所造的，將中觀所有的竅訣彙集於一處的《入慧論》，以及智藏論師所造的《中觀二諦論》、嘎瑪拉希拉的《中觀光明論》等很多中觀論典中，也是依靠離一多因來建立萬法無實的觀點。

諸如此類，這一因堪稱是《俱舍論》等一切論典的理證中最為銳利的鋒芒。

不僅中觀的理證全部可以包括在離一多因當中，包括《俱舍論》在內，釋迦牟尼佛三藏中對法的有關論典中，最鋒利、最尖銳的理論也牽涉到離一多因。

當然，《俱舍論》中並未直接宣說離一多因，而且它也不是抉擇萬法空性的一部論典。但在對法論中，對於一切萬法的一、多、分類、差別、功能等分析得非常清楚。

大家在對萬法進行分析時，一不是多、多不是一，一與多之間的關係一定要分析清楚，否則，世間的很多學問都會互相錯亂。所以此處說，包括《俱舍論》在內的所有論典中，最尖銳的理證鋒芒均可包括在離一多因當中。

由於一切萬法均為緣起性，故是離一與多。

在中觀的五大因中，雖然緣起因是最根本的，但所謂的緣起因必須要在離一多因的基礎上建立，如果離一多因不成立，緣起因也就無法成立。

下面就會講到，離一多因與緣起因實際是相輔相成的。

正因為離一與多，因此不是獨立自主成立，依緣而造如幻顯現，故是緣起；

對於一切萬法真正去觀察時，一不成立多也不成立、多不成立一也不成立，根本無有一種獨立自主之法，全部是依靠各種各樣的因緣而顯現的，就像幻化師的幻化顯現一樣，這就是所謂的緣起。實際上，離一多因的含義也是一種緣起性。

對於這一點，大家首先應該在講說中觀觀點的相關字面上進行瞭解，然後，在寂靜的地方細細地思維，這時才能真正對緣起因和離一多因互相圓融的觀點有所領悟。

如果非為緣起，而是本性成立，那麼不可能存在離一與多；假設一多實有，則緣起也不可能有立足之地，

假設說：瓶子、柱子等一切萬法不是緣起性，其本性獨立自主而存在，這樣也就不可能有離一多因的本體在萬法上存在。

反過來說，一或者多如果實有，所謂的緣起也根本不可能有立足之地。

所以其餘一切〔因〕實際上均可攝於此離一多因中。

在其他很多論典中都再再強調：中觀的五大因可以包括在緣起因中。但對於離一多因，米滂仁波切如果未以其超越的智慧進行詳細講述，很多人可能根本不知道離一多因的殊勝性。在如此詳細敘述以後，的確可以深深認識到，所謂的緣起性，唯有在離一多因的基礎上才能建立，如果非為離一多因，緣起性也就根本無法成立。

由於緣起性與離一多因實際是一種本體，那麼，其他四大因可以包括在緣起性中，自然也可以包括在離一多因當中。總的來講，緣起因和離一多因的含義應該是相同的。

簡言之，如〔《回諍論》〕云：

在米滂仁波切的《中觀莊嚴論釋》中不是特別明顯，

但是下面所講的這一教證就是《回諍論》中的偈頌。

“佛說空緣起，中道第一義，最勝無等佛，於彼稽首禮。”

佛陀為眾生宣說了緣起空性，也就是真正的中觀道。這就是世間上說法第一的真正中道義。

大家明天在考試過程中，是否真正對此處所講的內容有所領悟，應該從你們的文章中可以看得出來。當然只是引用上述教證也不一定給分，最主要是看你自己對緣起空性的道理如何理解，佛陀所說的法到底是什麼樣的？大家對這一點應該思維。

真正的中觀道，在宣說緣起性空方面，佛陀最為殊勝，任何人也無法與之相提並論。所以，龍猛菩薩在造論之初，首先向我等大師釋迦牟尼佛畢恭畢敬地頂禮。

認清建立空性的所有因中能以一概全的要點歸根結底就是緣起，

抉擇空性的所有四大因或五大因，全部可以包括在緣起因中。

這是諸位中觀論師極需明確了知的要點。

此處所說的“中觀論師”，並不是指龍猛菩薩、月稱菩薩等，而是說現在對中觀聞思的各位大德、法師們，希

望你們必須清楚：在抉擇空性時一定要運用緣起因，其他的任何一種推理，都可以包括在緣起因中。作為學習中觀的論師，認清這一點十分關鍵。

對此，本論《自釋》中云：

本論的《自釋》本來是長行文，但靜命論師在《自釋》的後面部分，以偈頌的形式，對佛陀作了一個讚頌文。

“宣說緣起道，解難忍念網，彼等如來前，恆常敬禮拜。”

佛陀為眾生宣說了緣起空性的殊勝正道，以此可以解開世間上各種常見、斷見等增益妄念的分別念網。在具有此等無上智慧的本師佛陀面前，我們應恆時恭敬頂禮。

所謂的緣起，一般分為外緣起和內緣起兩種。其中，種子、苗芽、根莖花果等等，可以叫做外緣起；無明、行、識、六處等，則稱為內緣起。或者，聲聞緣覺所說的緣起，還有空性和顯現無二無別也叫做緣起。

無垢光尊者在有些論典中說：心的本體是空性的，空性的同時即是光明，這叫做本體緣起。《顯句論》中對緣起從三個方面作了宣說，亦即互相依靠、互相觀待、互相接觸。這主要是針對世俗緣起而言的，比如世俗緣起法需

要互相觀待、互相依靠、互相接觸。所謂的“接觸”，正如《俱舍論》中所說：有真實的兩個物體互相接觸，也有以分別念作意來接觸的。

不管是名言中的緣起，還是無垢光尊者所說的本體緣起，釋迦牟尼佛在其金剛妙語中，對於緣起法宣說得非常透徹、非常圓滿。所以在這裡，作者靜命論師也說要恆常頂禮佛陀，著重強調了“恆常”這一字眼。

希望每位道友，一定要在心相續中對佛陀的不共特點生起真實信心，了知緣起道是非常深奧的。對於如此殊勝深奧的緣起道，世界上雖然湧現過無數的智者，卻未能宣說，只有我等大師釋迦牟尼佛為主的三世諸佛才宣說了此殊勝緣起道。因此，本論中說應該恆常頂禮！

大家不要只是在考試期間、學中觀期間對緣起比較重視，頂禮釋迦牟尼佛，隨後就將釋迦牟尼佛宣說的緣起空性全部拋之腦後，這樣絕對不合理！應該像靜命論師所說的那樣，恆時頂禮！

此論是切中二量精要的論著，因此已凝聚了點綴贍部洲之六莊嚴及追隨者所有善說的要義，

這部《中觀莊嚴論》，已經總結了勝義量和世俗量的一切精要，完全集中了整個南贍部洲無著菩薩、龍猛菩薩等六大莊嚴，以及藏地、漢地、印度等無數高僧大德成千

上萬善說的精華要義，亦即《中觀六論》、《因明七論》等論典的全部精要，都可以包括在《中觀莊嚴論》這部論典中。

對於《中觀六論》，我原本很想全部翻譯出來，如果沒有翻譯出來，能不能講也就很難說。還有《因明七論》，米滂仁波切花費大量心血已經造了《釋量論大疏》。法王如意寶從五臺山回來之後，也就是1987年的冬天，用四個月的時間傳了這部論著。我本來非常想翻譯出來，但是工程量特別大，身體也不好，因為各種各樣的原因也沒有翻譯。即使翻譯了，對這樣的論典有沒有人能看懂？這是個很大的問題。的確，《釋量論》中的很多推理方式，尤其在學習漢文的寺院中，再過幾十年、幾百年也不一定有人懂。

因此，對《因明七論》、《中觀六論》等千千萬萬的論典想要學習的話，恐怕我們的人生、時間、精力等各方面都沒有這種緣分。但是，上述論典最根本的要義、竅訣，全部包括在《中觀莊嚴論》這部論典中。大家如果沒有學習其他論典的機會，完整學習《中觀莊嚴論》也是值得滿足的。

只是通達此論，數十萬計的論著之難點便可迎刃而解，

此處說“數十萬計”，也就是指非常多的。如果對

《中觀莊嚴論》的推理方式和竅訣全部通達，那麼，對於非常多的經典和論典之要義也可以全部迎刃而解。

在藏傳佛教中，尤其寧瑪巴為主的高僧大德們一致講到：要想通達佛陀的真正密意，首先需要學習《大圓滿前行》、《入菩薩行論》等簡單法門，之後就一定要學習《中觀莊嚴論》，這樣一來，對因明和中觀方面的要義基本上可以了知。

〔修學此論者的〕語言智慧蒙受文殊語獅子的加持，大大增上智力，

凡是修學此論者，靜命論師以及文殊菩薩化現的米滂仁波切、法王如意寶等諸大傳承上師們的加持，全部會融入到我們的語言和智慧當中，自相續中有關中觀般若法門的深廣智慧也必定會日益增上。

如同妙藥與明咒的功效一樣，具有智慧者必會現量起信，

比如頭痛的時候，馬上按摩或者吃藥，很快就可以起作用；具有能力的瑜伽士或者修行人，通過念誦咒語也可以馬上遣除違緣、治療疾病等。同樣，通過修學此論，文殊菩薩的智慧融入自相續，在聞思修行等各方面都會有明顯的增上，這時，對中觀、因明以及靜命論師等諸傳承上師必定會生起極為強烈、不退轉的信心。

當然，不具足信心也未精進努力的話，不一定會受到文殊菩薩和龍猛菩薩的加持。所以，平時在聞思修行的過程中，正如《前行》所講的那樣，虔誠祈禱上師三寶非常重要。我們當中的個別道友，修學的時間不是很長，但是他對佛法很有信心和緣分，然後，通過自己的精進努力，進步得相當快。

噶當派的高僧大德們說：上等修行人，一天比一天有進步；中等修行人，一個月比一個月有進步；下等修行人也是一年比一年有進步。但如果一年一年也沒什麼進步，一個月一個月、一天一天更談不上的話，他可能根本不是真正的修行人。有些道友，不僅不進步，反而一個月比一個月退步、一天比一天退步，這樣實在划不著❶，太可惜了！

真正的修行人，一定不能離開文殊菩薩、上師三寶的加持。否則，想得也多、做得也多，對真正有意義的聞思修行根本不重視，反而認為很沒有意義的事情非常有意義，逐漸散亂在世間瑣事當中，也就是三種懶惰中的喜惡懶惰，這是非常不合理的。

何需再多繁述。

只要把真正的要義簡略宣講，那就不用再多說了。如果真正通達這部論典，文殊菩薩的加持會很快融入自己的

相續中，自己的精進、信心、智慧等也會有立竿見影的改變，否則，還是需要精勤祈禱。

如本論《自釋》中也云：“受持此尊者，傳授與智者，自他普殊勝，皆令得滿足。

本論《自釋》最後的偈頌中說：受持《中觀莊嚴論》這部論典的智慧尊者❷，首先自己應該通達此論的真實教義。如果是愚者，對離一多因的道理不一定會精通。但對於智者來說，對《中觀莊嚴論》應該精進修持，並且將其傳授給其他的智者。這樣一來，自他全部會獲得一種最殊勝的利益。依靠這種殊勝利益，可以使自他全部得以滿足。

因此，大家通過對《中觀莊嚴論》的聞思修行，最後真正通達其中的意義時，不僅你自己會受益匪淺，而且可以傳授給其他人，使所有處於迷茫當中的人趨入真正的學佛之路。

有些道友是這樣說的：“到學院以後，才知道什麼是真正的學佛。我原來的學佛完全是一種形象，雖然出家很多年，但一直是為了自私自利而轉。在自相續中從來沒生起過有關菩提心方面的念頭，自己的所思所想完全像孩童一樣，根本沒有成熟。到學院以後，雖然沒有聽幾天課，但相續中的確有很大的收穫。”

確實如此，具有智慧的人應該精進修學這部論典，而且將此殊勝的論典傳授給其他人，這樣的話，自他都會獲得滿足。再過一段時間，將整部《中觀莊嚴論》傳講圓滿以後，我個人來講也會有很大的滿足。因為這裡有很多智慧非常不錯的人，在他們面前傳授這樣的教言之後，雖然不能說所有的人都會對弘揚佛法起到作用，但有一部分的人肯定會給自他帶來非常殊勝的利益。

一般來說，所謂的修寺院、修佛塔並不是很重要，而在自相續中真正修持成佛之道、培養弘揚佛法的人才是相當重要的，對此，我自己也會得到滿足。我想：很多道友通過學習靜命論師智慧所流露出來的這部《中觀莊嚴論》，對自己的人生也應該有一種新的感觸，這也是一種收益。

有緣魯莽者，除自命清高，依辯無礙解，傲然居高處。

通過學習這部《中觀莊嚴論》，具有常見、斷見等所緣執著的邪見者，他們相續中的自私自利、自以為是的見解、邪見全部都會遣除。並且依靠四無礙解❸中的辯才無礙，對於其他所有驕傲自滿的魯莽者全部可以遠離，就像獅子處於群獸中一樣，無有任何畏懼，在任何佛教徒和外道徒中都可以傲然居於高處。

深法真實性，宣說大能仁，聲譽傳諸方，廣弘一切處。

對於如此甚深佛法的真實性，能如理如實宣說的就是佛陀。大能仁佛陀的名聲與榮譽傳遍十方，戰勝所有十方。

也就是說，《中觀莊嚴論》如果學習得很好，可以將釋迦牟尼佛的教法傳揚到世界各地，無論遇到任何辯論都可以克勝一切他方。

“廣弘一切處”，德格版本中有戰勝、克勝的意思，在《中觀莊嚴論自釋》中說，將佛陀的教法廣泛傳播於十方，並沒有戰勝的意思。從藏文來講，兩方面都可以解釋。

自己對正道獲得誠信後以攝受具緣者，以折服反方的辯才力勝諸方，弘揚佛法。

對於中觀道、大圓滿道，首先一定要依止善知識，在自相續中生起永遠不退轉的信心，自己具足一定把握時，可以攝受有緣的弟子。這時，任何外道或者具邪見者來辯駁，都可以折服對方。

作為佛教徒來講，自相續中首先必須具足一定的見解，與此同時，應該稍微有一點修證。如果任何見解和修證都沒有，那與老太太無有任何差別，又怎麼去弘揚佛法呢？根本沒有辦法。

所以，大家對五部大論如果有所瞭解，到哪一個佛教團體中都不會害怕，他們無論用哪一種理論和推論方式來辯論，你都可以戰勝對方。而且，自相續中真正的見解可以向有緣者傳播，讓釋迦牟尼佛的教法在各個地方弘揚開來。每一個人都可以具足這種能力。

（三）如何獲得大菩提：駕馭著大乘道軌圓滿的坐騎，便可抵達菩提果位。

怎樣輕而易舉獲得菩提呢？必須駕馭大乘道軌的妙車，才能真正抵達大乘的圓滿菩提果位。

也就是說，於三寶獲得解信，通達無自性，

首先，就像《前行》所講的那樣，對三寶生起不退轉的信心；其次，需要對中觀所講的人無我和法無我之自性無礙通達。

從而斷除畏懼三有、喜樂寂滅之心；

這時，對三界輪迴的畏懼，亦即執著有的邊也可以斷除；阿羅漢追求寂滅果位的心也可以斷除。這就是所謂的智慧，既不墮有的邊，也不墮寂滅的邊。

以如幻的悲心與等同虛空的珍寶菩提心作為因，

虛空界中有眾生界，眾生界有煩惱界，我們的悲心應

該遍於虛空界、遍於所有眾生，這樣的悲心再加上利益眾生獲得佛果的菩提心，正如《入中論》中所講：大悲心、菩提心以及無二慧，就是佛子的因、成就的因。

孜孜不倦修行無垢二資糧道；

在無二慧、菩提心和大悲心這三種因的前提下，孜孜不倦地修持無垢的智慧資糧和福德資糧。

最終成為圓滿自他二利的法自在如來，

成就圓滿正等覺佛果的途徑即是如此。所謂的如來果不可能在無緣無故中獲得，必須依靠上述途徑才能獲得。

這是無欺的因果規律。

在修行的過程中，依靠智慧、悲心等菩提之因不斷地修持，五道十地逐漸圓滿，最後，獲得自他二利的法身、色身雙運的果位，這就是成佛的自然規律。

如此究竟果位，也是以修、思、聞慧次第相聯為因果的。

一般我們平時經常說聞、思、修行，個別道友不要認為：是不是說錯了，應該“聞”在前面，這裡怎麼會是“修”在前面呢？是不是米滂仁波切不懂聞思修行啊？很多人不懂的時候，經常按照自已的分別念隨隨便便去改一些聖者的語言。

此處從自相續中生起的次第來講，修、思、聞三者具有一定的因果關係。也就是說，所謂的佛果是依靠修行而獲得的，修行則需要依靠思維獲得，所謂的思維必須依靠聽聞來獲得。

反過來說，若從聽聞開始又該如何理解呢？

聽聞時也必須要依靠這樣無垢正理的途徑獲得定解，準確無誤加以抉擇。因此，聞受如是論典，思維所聞之義，再進一步串修通過深思熟慮所得定解的意義，逐漸對深道生起法忍，

在善知識面前聽聞的時候，必須對可靠的論典依無誤的正理進行抉擇。隨後，對所聽聞的意義進行思維，並不斷在自相續中如理修行，使相續中獲得的定解的意義得以成熟。這時，原本無法忍耐之處可以安忍，也就是獲得了法忍。

正像《月燈經》中論述三安忍時所講的那樣。

大乘論典說：獲得忍位不墮惡趣，即是加行忍位；對此不斷修持，最後獲得見道時生起法忍、法智，對三界輪迴真實了知、證悟，就叫做見道的忍位；再繼續修持時，八地菩薩會獲得不退轉的法忍。《月燈經》中已經明顯講到了三大忍，這三種安忍是在自相續中逐漸生起來的。

或者，對三種安忍也可以解釋為：對空性安忍、對怨敵安忍、對苦行安忍。此處最根本的就是對空性安忍，這一點必須依靠聞思修行才能在自相續中獲得。

對於以上所有的必要，本論直接、間接加以明示的情節在解釋正文時將會了知。

上面所講的必要，在本論正文中，以直接和間接的方式會詳細宣說。

關於如此著論五本，有的論著中直接完整說明，有的論典中並未全面宣說，各不相同。但此論中，關於作者在跋文中已指明，“為誰而著” 通過受持深廣教義的法器已間接說明了，因為本頌中有“乘二理妙車……”。其餘三本是正論的直接意義。

本論是依照那爛陀寺班智達傳法的方式，以造論五本進行宣說的。對於造論五本，有些論典中是直接宣說的，也有些論典中並未直接宣說。

在本論當中，造論五本中的第一個，有關作者靜命論師，在論文中已經作了清晰介紹。第二個為誰而作的相關道理，在頌詞中雖然並不明顯，但是應該了知，本論正是為那些對深廣教義具有真實定解的人而作的，如本論頌詞中說：“乘二理妙車，緊握理轡索，彼等名符實，大乘

之行者。”其餘三本——屬何範疇、有何必要以及全論內容，從本論頌詞中隨處均可找到。

如是通過五本之方式深入淺出地闡述了總義、辯論、必要等諸多內容。依靠以上文字也可對本論的絕妙之處略知一二。

依靠上述言簡意賅的道理，應該清楚：米滂仁波切在總義中已經講到了本論的絕妙之處。

對於本論，以上通過造論五本的方式已經介紹完畢。

時惡境劣然我等，於大祖師無垢軌，
未染傾向自宗過，明說微妙最深要。

在米滂仁波切出世的時代，五濁煩惱十分猖狂。從環境來講，娑婆世界原本十分惡劣，而米滂仁波切當時所住的石渠縣，氣候、生活條件等更是非常艱苦。然而，米滂仁波切說：對於大祖師靜命論師的無垢教軌，我未將其染上偏於自宗等任何過患，而是非常明確、如理如實地解釋了《中觀莊嚴論》極其細微的甚深要點。

此處首先講到這部《中觀莊嚴論釋》如何造的問題。

今士寡聞智慧淺，偏墮嫉妒慢心高，
是故實難成利他，為自心修善說著。

現在的時代中，孤陋寡聞的人非常多，這些人，即

生中依止善知識廣聞博學的智慧根本不具足，而且前世俱生的智慧也極其淺薄，相續中的嫉妒心和傲慢心相當高。就像前面所講的那樣，有些可憐的人經常說：“你們是學密宗的，不能到我們寺院裡來。”他們的俱生智慧非常淺薄，嫉妒心、傲慢心卻相當高，這些眾生是非常可憐的。

因此，米滂仁波切非常謙虛地說：正因為如此，想要成辦利益他眾的事情也非常困難。有些人可能會想：現在讓我去講《中觀莊嚴論》的話，我也可以講得非常好。但是這樣殊勝的論典，到底有沒有人聽呢？這是一個大的問題。因為現在的很多人嫉妒心和傲慢心非常高，我又是學藏密的。不要說讓我講經說法，可能讓我歇一晚上都有點兒困難……。很多人都有這方面的擔心，米滂仁波切也非常擔心，所以說：“是故實難成利他。”這也是他老人家非常謙虛的一種語言。

此處講到了造論目的。現在的眾生偏墮心特別高，因此不一定能夠真正利益眾生，就像寂天論師在《入菩薩行論》中所說：“是故未敢言利他，為修自心撰此論。”即使不能利益眾生，但是為了自己在生生世世中不離開高僧大德們的善說，自己的心能夠串習此深妙的金剛語，米滂仁波切說：正是為了這個目的，才撰著了這部《中觀莊嚴論釋》。

在座的道友也可以兩方面想：如果有利益眾生的機會，我一定要把此善說的意義傳給無量眾生；如果實在不具足這種因緣，我也應該為了自心串習此善說而聽聞。因此，聽者可以用這種想法來聽，講者也可以用這種想法來講，譯者也可以用這種目的來譯。

金糞等同聖者前，供四洲富有何用？
受持彼心銘刻法，必定滿足其意願。

就像《百業經》中說：獲得阿羅漢果位時，黃金與牛糞都是一模一樣的。在聖者的境界中，錢財、珍寶等與牛糞無有任何差別，四大部洲的金銀財寶全部供養在他們面前，又有什麼用處呢？

一般來說，獲得第一地菩薩以上時，自心已經完全獲得了自在，這時，他需要什麼都可以自然幻化，即使將整個大地全部變成金子也沒有任何問題。

有些人說："我拿了這麼大一塊黃金供養，上師和諸佛菩薩們一定非常高興吧！"這也不一定，因為他們心裡最執著的並不是這些金銀財寶。諸佛菩薩和上師們心裡最執著的是什麼呢？就是在眾生相續中真正的"銘刻法"。

以前上師如意寶經常引用這個教證說：自己的上師住世也好、圓寂也好，用世間的財富對他做任何事情，上師和諸佛菩薩不一定歡喜。但如果以聞思修行來受持高僧大

德們的教言，上師和諸佛菩薩們必定會非常歡喜，以此必定會圓滿他的所有意願。

所以，我們的上師如意寶圓寂以後，即使天天化緣給他修金塔，上師不一定特別歡喜。但是在座的人，如果安住在學院中好好地聞思修行，上師無論住在哪個剎土中都會非常歡喜。因為上師如意寶對學院的四眾弟子特別地關心、特別地惦記，我們只要住在學院當中，認真地講經說法、聞思修行，法王直接、間接肯定會加持我們的。

從明天開始，大家也應該發心法供養。法王如意寶在每次考試前都會引用這個教證，並且說：以米滂仁波切為主的所有高僧大德和諸佛菩薩，在法界中一直以慈悲的眼觀照我們，在他們面前做法供養的功德不可計量。我想：我們明天開始考試，現在講到這裡的話，從分別念的角度來說，的確是非常好的緣起。因此，大家一定要真正受持佛法，以此來供養上師如意寶和所有的諸佛菩薩。

雪域一目彼怙主，暫時雖示圓寂相，
大悲明眸永關注，苦難重重之蒼生。

在藏地雪域，如同唯一的眼目般的靜命論師，為了使具常見者通達無常之本義，暫時示現了圓寂。但是，他的大悲觀照一剎那也不會離開我們。

在座的道友也應該觀想：金剛上師法王如意寶雖然已

經離開了我們，在執著常有的人面前示現了圓寂，但他老人家的智慧慈悲之眼，一剎那也未離開我們，始終慈悲觀照著我們。

勝妙剎土寂靜眼，如蓮瓣飾笑盈盈，
現量照見何者前，供此善說音令喜。

靜命論師不論住在哪一個剎土中，都會以如莊嚴蓮花般的寂靜之眼時刻觀照這些五濁眾生。因此，我們應該在他的化身面前供養殊勝的善說妙音，令他獲得歡喜。

其實，背考、講考等全部都是一種善說的妙音，從明天以後，大家應該盡心盡力地以此善說的供品，供養在法王如意寶為主的十方諸佛菩薩面前，使他們獲得歡喜。通過他們的加持，讓自己生生世世的修法獲得成功，對眾生具有無邊無際的利益。

【注釋】

❶四川方言，也即不划算之義。
❷藏文中是“穩者”，也即穩固者。
❸四無礙解：法無礙解、義無礙解、詞無礙解、辯無礙解。

思考題

第一課

1、請解釋“中觀莊嚴論”。

2、藏傳佛教當中，頂禮句分為哪四種？師君三尊又是指什麼？

3、米滂仁波切撰著本論的目的是什麼？

第二課

4、什麼叫做著論五本？

5、哪些經續中對本論作者靜命論師作了授記？是如何授記的？

第三課

6、請說明本論作者在印度、藏地以及開創宗派方面的超群智慧。

7、原始中觀、應成中觀、自續中觀、瑜伽中觀以及經部中觀的開宗祖師分別是誰？並寫出成為開宗祖師需要具足哪些條件？對此，各個宗派分別是如何承許的？

第四課

8、請從內在和外在等幾個方面說明靜命論師卓越的成就。

9、請列舉出靜命論師於蓮師入藏前後各具足哪些高尚品行？

第五課

10、請寫出藏地比較著名的三部歷史書。

11、米滂仁波切為何說本論與“金剛大密咒”無二無別？

第六課

12、請分別闡述生起大乘智慧的因，以及大乘智慧的本體和作用。

13、請分別解釋何為甚深智慧？何為廣大智慧？

14、本論屬於何種範疇？

第七課

15、導致各宗派觀點出現不同的原因是什麼？

16、請敘述數論外道所許之二諦，以及他們對於流轉輪迴、獲得解脫是如何承許的？

17、密行外道對於二諦如何承許？他們認為眾生如何獲得解脫？

18、順世外道最主要的觀點是什麼？為什麼內道大德說順世外道是最下劣的宗派？

第八課

19、外道對於二諦的見解與內道有何關鍵性的不同？

20、內道有部宗和經部宗對於二諦如何建立？

21、內道有部、經部二宗與外道在對於“我”的認識上有何不同？

第九課

22、內道有部和經部在勝義中有所承認的情況下，通過修持是否可以從輪迴中獲得解脫？其他宗派對此如何承許？

23、有部和經部論師對《般若經》等論典中所提到的“萬法皆空”、“萬法無實”如何解釋？如此承許的理由是什麼？

24、唯識宗對於二諦是如何建立的？他們依靠何種理論遮破外境微塵等法？

第十課

25、唯識宗承許外境的山河大地等均不成立，那麼，對於眾生面前親眼所見的各種顯現又作何解釋呢？

26、為何將有部、經部以及唯識宗全部稱為有實宗？它們之間有何共同之處？

27、所謂的依他起屬於勝義諦當中不是世俗諦當中？請以理加以說明。

28、密宗、中觀、唯識所承許的自性光明是否相同？

29、依靠唯識宗所宣講的教義修持能否獲得佛果？為什麼？請對此宗觀點詳加分析其優點及缺點。

第十一課

30、請說明中觀派安立名言的幾種方法。本論是以哪一種方式安立名言？

31、夢中的顯現是在內心存在還是於外境中存在？為什麼？你認為醒覺位的一切顯現與夢中的顯現是否不同？

第十二課

32、“成實”、“自相成立”等詞在不同的場合中，所表達的意義有何不同？請舉例說明。

33、中觀應成派是否任何時候都不承許二諦？為什麼？

第十三課

34、諸大開宗祖師們的究竟意趣有無差別？作為後學者，應該如何看待諸高僧大德之間的辯論？

35、佛陀的身智屬於勝義諦還是世俗諦？為什麼？

第十四課

36、所有經論中對二諦是如何安立的？請舉例說明，如何以二諦衡量諸法之空性與光明？

37、為什麼說世俗涵蓋所有清淨和不清淨的法？

38、為什麼說世俗的顯現不是所破？

39、“一切萬法中再無有比此更重要的所知”是指什麼？對此，憑自己對中觀的認識加以說明。

第十五課

40、依靠哪些法，如何涵蓋整個大乘深廣的一切法？

41、三自性等其他法怎樣歸屬於五法當中？

42、唯識、中觀共許的三種自性是如何安立的？

43、請說明大乘五法怎樣囊括唯識名言與中觀勝義二理。

44、什麼樣的人才是真正名副其實的大乘行者？

45、為什麼單空稱為相似勝義諦？

第十六課

46、什麼樣的人才算是具有真實體會的中觀證悟者？

47、證悟中觀者與密行派等外道徒的主要差別在哪裡？

第十七課

48、請以教證說明聖者智慧火最終焚毀二取的道理。

49、通過什麼樣的方法才能了知外境不存在、萬法唯心的道理？

50、若大乘共許名言隨唯識宗，那月稱、清辨等論師為什麼不如此安立名言呢？

第十八課

51、月稱論師如何抉擇勝義諦？與自續派的抉擇方法有何不同？

第十九課

52、月稱論師是否承許除隨平凡世間以外的名言安立？為什麼？

53、請詳細分析靜命論師在本論中是否承許與六識異體之阿賴耶的觀點。

第二十課

54、以什麼樣的理證來遮破六識聚以外他體的阿賴耶？

55、請寫出阿賴耶在名言中存在的重要性。

第二十一課

56、為什麼說月稱論師的中觀意趣與大圓滿的見解相同？

57、為什麼說精通《中觀莊嚴論》，就會對人們共稱的雄獅交頸般的中觀和因明一舉兩得？

第二十二課

58、《六十正理論》中“佛說大種等”教證說明瞭什麼含義？有什麼不同解釋？

59、通過什麼途徑對大乘深廣教義生起定解？

60、什麼叫不隨他轉、不被他奪的定解？

61、獲得不被他奪定解的成熟相是什麼？

第二十三課

62、《中觀莊嚴論》與其他中觀不同的五種特點是什麼？

第二十四課

63、本論怎樣承認起功用的所量對境？

64、名言中不承認自證有何過失？

65、怎樣才能認識萬法唯心的重要性？

第二十五課

66、了知萬法唯心的修法與耽著詞句有何輕重之別？

67、怎樣明確耽著單空的危險性和抉擇空性的優越性？

第二十六課

68、五種世間無分別有哪些？與出世間的無分別如何進行區分？

69、以何方法辨別和尚宗和《般若經》中所講的不作意之差別？

第二十七課

70、以何種方式才能不耽執詞句而通達其表示的真實勝義之境？

71、凡對佛教恭敬者怎樣了達除開實空的離戲空性呢？

第二十八課

72、我們怎樣才能達到中觀的四步境界？

73、以何種方式了知自續派所許二諦分別安立的合理性？

74、中觀應成派入定抉擇見解與後得安立有何不同？

第二十九課

75、中觀應成派和自續派的法相是什麼？對此有何不同觀點？

76、應成派和自續派的釋詞是什麼？

77、以什麼樣的方法來了達宗派的究竟要義？

第三十課

78、以教證說明藏地四大教派的高僧大德究竟意趣無二無別之理。

第三十一課

79、默寫藏地各大教派祖師建立究竟二諦一味一體之觀點的教證。針對此觀點，請說出自己有何感想。

第三十二課

80、緣起因與離一多因的差別是什麼？

81、依何方式令諸佛菩薩及金剛上師歡喜？

流通處一覽表

◎台灣北部

	流通處	地址	電話
1	寧瑪巴喇榮三乘法林佛學會	台北市汀州路二段115號5樓	02-23676728
2	佛化人生	台北市羅斯福路3段325號6樓之4	02-23632489
3	金剛顯密佛教文物公司	台北市重慶北路三段145號	02-25911168
4	波達拉藝品公司	台北市大安路一段51巷2號2樓	02-27416906
5	藏喜	台北市永康街41巷23號	02-23225437
6	佛哲書舍–台北店	台北市重慶南路一段61號6樓612室	02-23704971
7	全德佛教文物台北廣場	台北市光復南路49號	02-87879050
8	佛陀教育基金會	台北市杭州南路一段55號3樓	02-23951198
9	普巴顯密佛教文物企業社	樹林市中山路一段220號	02-26873771
10	佛陀教育中心–台北生命道場	台北市民生西路300號2樓	02-25509900
11	佛陀教育中心–新店大明講堂	台北縣新店市中正路54巷28號3樓	02-29178855
12	佛陀教育中心–板橋悲願講堂	台北縣板橋市中山路二段581號	02-29637336
13	佛陀教育中心–樹林菩提講堂	台北縣樹林市忠愛街7號	0935-224266
14	佛陀教育中心–新竹中心	新竹市竹光路111號	03-5337368
15	佛陀教育中心–冬山中心	宜蘭縣冬山鄉冬山路二段478號	03-9580286
16	大悲觀音道場	宜蘭縣三星鄉三星路二段20號	03-9898686

◎台灣中部

	流通處	地址	電話
17	圓覺佛教文物	台中市西區五權路1--1號	04-23786888
18	中華地藏講堂協會	南投縣竹山鎮中山路21-1號	0926-556726
19	無著健康之道	台中市朝馬路81號	04-22511115
20	普巴顯密佛教文物企業社	台中市西屯區文心路三段107--17號	04-23150905
21	全德佛教文物台中廣場	台中市西區英才路583號	04-23722969
22	噶陀仁珍千寶佛學會	台中縣神岡鄉圳堵村神清路322號	04-25630771
23	林欣輝大德	豐原市中正路362號	04-25288968
24	佛陀教育中心–台中五方講堂	台中市北區崇德路一段631號3樓之1	04-22389987
25	佛陀教育中心–大里中心	台中市大里區西榮路184巷18號	04-24870698
26	佛陀教育中心–彰化講堂	彰化市金馬路一段175號	047-200280

◎台灣南部

	流通處	地址	電話
27	台南市藏密佛學會	台南市長榮路二段304號10樓之1	06-2745691
28	佛陀教育中心–嘉義講堂	嘉義市興業東路555之15號	05-2166700
29	佛陀教育中心–台南中心	台南市東門路一段336號2樓	06-2364722
30	佛陀教育中心–高雄生命書坊	高雄市新興區中山二路472號7樓	07-2212323
31	佛陀教育中心–高雄慈悲道場	高雄市左營區忠言路189、191號B1	07-5569911
32	佛陀教育中心–屏東菩提道場	屏東市棒球路59巷18號	08-7516018
33	佛陀教育中心–屏東東港中心	屏東縣東港鎮延平路24號	08-8323727
34	屏東縣佛教青年會圖書室	屏東市復興南路一段676號	0918-166-119

◎國外

	流通處	地址	電話
35	香港佛教慈慧服務中心	九龍旺角洗衣街241A地下	852-2391-8143
36	香港佛教慈慧服務中心	香港銅鑼灣摩頓台灣景商場21號鋪	852-2895-2890
37	香港佛教慈慧服務中心	香港中環干諾道中63號地下	852-3421-2231
38	香港佛教慈慧服務中心	新界元朗泰祥路37號地下	852-2479-5883
39	香港佛教慈慧服務中心	九龍馬頭圍道284號地下	852-2994-6619
40	香港佛教慈慧服務中心	澳門筷子基和樂大馬路221號第四座L鋪地下	853-2822-7044
41	香港佛教慈慧服務中心 加拿大流通處	1115,Cosmo Piaza 8788,Micrim Way Richmond.B.C.V6x4E2 Canada	604-808-5082
42	香港慧燈禪修會	香港上環文咸東街78號華東商業大廈10樓	852-23881620

※為方便各地道友，我們特別在全省安排了三十四個流通點，海外地區也安排了八個點，歡迎就近請閱。另外，本學會出版之《慧光集》乃免費結緣，本學會亦未委託任何單位　或個人代收助印款，如欲助印請與本學會聯絡。

※電話：(02) 2367－6728；0919-906-189　　※傳真：(02) 2364－0934

※劃撥帳號：18839701　　※戶名：中華民國寧瑪巴喇榮三乘法林佛學會

迴　向　文

此等三世積累之善根　成熟遍空眾生身心續
暫時惡業之因所生者　病障違緣兵災饑饉苦
無餘遣除幸福安樂時　世界和平吉祥願共享
究竟圓滿福慧二資糧　願獲聖者二身之果位

圖登諾布 12.7.1998

免　費　結　緣

慧光集（63）中觀莊嚴論解說（壹）

著　　者：全知米滂仁波切
講 解 者：堪布索達吉仁波切
發 行 人：圖登諾布仁波切
編輯校稿：喇榮慧光編輯小組
美術設計：憨憨泉設計
設計編排：洸譜創意設計有限公司
版權所有：寧瑪巴喇榮三乘法林佛學會
法律顧問：漢英得力法律事務所　陳瓊英律師
出 版 者：寧瑪巴喇榮三乘法林佛學會
地址：台北市汀州路二段 115 號 5 樓
電話：（02）2367-6728　手機：0919-906189
傳真：（02）2364-0934
網址：www.larong-chuling.org
E-mail：larongtw68@gmail.com
郵撥：18839701
戶名：中華民國寧瑪巴喇榮三乘法林佛學會
香港地區：聯絡人：Angela Liu（劉杭儀）
地址：香港鰂魚涌基利路 3 號逸樺園第一座 33E
電話：852-9389-9761　傳真：852-2559-8711
E-mail：dharma_wind@yahoo.com
銀行：香港上海匯豐銀行有限公司
帳號：400-269585-838
戶名：香港喇榮三乘法林佛學會有限公司
◎捐款 HK $100 以上可申請免扣稅
承 印 者：崎威彩藝有限公司
I S B N：978-986-91380-2-4
初版一刷：2015 年 6 月　恭印 5,000 冊

—歡迎助印　功德無量—