

定解宝灯论讲解

— 2003年版 —

麦彭仁波切 · 造论
索达吉堪布 · 译讲



课程
12



南无本师释迦牟尼佛

BEACON OF CERTAINTY

定解宝灯论讲解

2003年版

麦彭仁波切·造论

索达吉堪布·译讲

开讲时间：2003年

版本：2025年8月

目 录

第1课	0003
第2课	0036
一、见解无遮或非遮	
第3课	0073
第4课	0114
第5课	0154
二、声缘证二无我耶	
第6课	0197
第7课	0231
第8课	0262
第9课	0296
第10课	0320
三、入定有无执著相	
第11课	0350
第12课	0381

第13课	0413
第14课	0446
第15课	0480

四、观察修或安置修

第16课	0507
第17课	0547
第18课	0589
第19课	0628
第20课	0663

五、二谛何者为主要

第21课	0695
第22课	0719
第23课	0747
第24课	0775
第25课	0812
第26课	0846

六、异境何为共所见

第27课	0869

第28课	0897
第29课	0934
第30课	0963
第31课	1006
第32课	1038

七、中观有无承认否

第33课	1081
第34课	1110
第35课	1143
第36课	1177
第37课	1210
第38课	1245
第39课	1281
第40课	1317
第41课	1348
第42课	1369

定解宝灯论讲解

麦彭仁波切·造论

索达吉堪布·译讲

顶礼本师释迦牟尼佛：

酿杰钦布作丹涅美样

荣内门兰钦波阿嘉达

巴嘎达阿灿图协么多

敦巴特杰坚拉香擦洛

大悲摄受具净浊世刹

尔后发下五百广大愿

赞如白莲闻名不退转

恭敬顶礼本师大悲尊

顶礼法王如意宝：

内钦热沃贼诶样堪色

自大圣境五台山

蒋华特杰辛拉耶拉门

文殊加持融入心

晋美彭措雅拉索瓦得

祈祷晋美彭措尊

贡觉多巴破瓦辛吉洛

意传加持得证悟

顶礼本师释迦牟尼佛！

顶礼文殊智慧勇识！

顶礼传承大恩上师！

无上甚深微妙法 百千万劫难遭遇

我今见闻得受持 愿解如来真实义

为度化一切众生，请大家发无上殊胜的菩提心！

第 1 课

《定解宝灯论》是自宗教法如意宝

《定解宝灯论》于宁玛巴而言，是见修行果所有教法的一个总结，也可以说是所有教法的如意宝藏。希望大家先从字面上好好理解，之后一定要深入体会，通达其本来的实义。

在座各位大多数都学宁玛巴教法，作为修行人，最好有一个自宗。否则，今天学这个教派的法，明天学那个教派的法，一直换来换去，这样以后不管自己修持，还是弘扬佛法，可能都不尽如人意。为什么呢？因为，自己如果没有一个所属宗派，就不会对此产生我所执，然而修行的初、中阶段，很需要有这种执著。如果刚开

始就对自己的上师、传承、教法一点不执著，修行将很难成功。

很多人认为：我和我所都是一种执著，需要断除，所以自己碰到什么教法，就学什么教法；哪里比较好，就去哪里。我个人认为这种做法不一定合适，我们在未证得殊胜果位之前，不应该舍弃“我的上师、我的教派、我的佛法”这样的执著。有了这种执著，自己才会对佛法特别珍爱，这种心念对修行其实有很大助益。

希望大家能像藏地宁玛巴修行人那样，把《定解宝灯论》当成如意宝一样来对待。如果没有通达这部论的内容，是非常可惜的，最起码也要懂得词句的意义。

《定解宝灯论》是全知麦彭仁波切七岁时造的一部论典。尊者的传记中也这样记载。堪布根华仁波切曾为麦彭仁波切写过一部传记，法王如意宝也造了一部，以前我翻译过。大家可以借此了解一下全知麦彭仁波切的生平。

《定解宝灯论浅释》具有不共的缘起和意义

《定解宝灯论》有几部较著名的讲义：一是楚西降央所造的讲义，他是石渠一位出家人，这部讲义比较广，科判分得非常细；二是刚才说的堪布根华的《定解宝灯论浅释》；三是印度一位叫唐琼的老人造的讲义，大概有五百多页；四是德巴堪布去年造的《定解宝藏论注疏》，这部讲义是我们学院七八位堪布不断祈请之后，堪布才答应撰著的，它现已收录在德巴堪布的著作集当中；五是益西彭措堪布的汉文《定解宝灯论新月释》，我虽然还没看，但堪布应该讲得非常好。

以前我讲过一次《定解宝灯论》，当时有几位道友做了笔录。这次我讲《定解宝灯论》主要从颂词上解释。学的过程中，希望大家能反复阅读堪布根华仁波切的《定解宝灯论浅释》和益西彭措堪布的《定解宝灯论新月释》。

堪布根华的《浅释》内容非常殊胜，我已将它译成

了汉文。德巴堪布在他的《定解宝灯论注疏》最后结文中说：“我将堪布根华具有加持的讲义，作为自己主要的依据。”

德巴堪布之所以对堪布根华如此有信心，是因为他自己的根本上师是白玉堪布，而白玉堪布的上师就是堪布根华，并且堪布根华得到过非常殊胜的传承，在弘扬麦彭仁波切教法方面起到很大作用。麦彭仁波切的传记中记载：尊者接近圆寂时，把《时轮金刚大疏》交付给了堪布根华。此外，堪布根华本人对宁玛巴的教法也极为重视。缘于以上几点，他的论著具有不共的缘起和意义。

我们学院的人基本上都非常熟悉《定解宝灯论》。对于宁玛巴修行人，乃至每一个佛教徒而言，此论都极为重要。现今，无论国内还是国外，很多人都非常重视这部论。听说在美国已经有人把它译成了英文。很多法师经常说，《定解宝灯论》是学习密宗的信徒都该掌握

和了解的一部论藏。

祈祷，不可或缺

大家在学法过程中，一定要经常祈祷诸佛菩萨、上师、护法三根本加持自己的相续。通过祈祷，一方面会遣除学法过程中的违缘，令学修圆满，在末法时代，讲法和闻法都会出现很多违缘，想要传承圆满非常困难，通过虔诚祈祷才会得偿所愿；另一方面，虔诚祈祷之后，《定解宝灯论》的智慧精华很容易融入自相续，从而真正生起殊胜不退的定解。如果我们对佛法有了定解，生生世世都不会退转；如果没有定解，在轮回当中很容易退转。

全论分三：一、初善首义；二、中善论义；三、后善末义。

甲一（初善首义）分四：一、名义；二、译礼；

三、礼赞；四、缘起。

乙一、名义：

首先解释题目“定解宝灯论”。经论命名有多种方法¹，有以传法地点取名，如《楞伽经》；以求法的补特伽罗取名，如《梵天请问经》，等等。《定解宝灯论》是以意义和比喻相结合的方式立名——意义为“定解”，将“定解”喻为宝灯。

“定解”为何义呢？定解的范围非常广。世间任何一法都可以用胜义谛和世俗谛来概括，即实相用胜义谛概括，现相用世俗谛概括。所谓定解，即对佛陀所宣说的胜义谛和世俗谛的每一个道理，生起不退转的信心，产生一种极稳固的见解，它是一种决定性的胜解。

1 经论命名的方法有八种：依传法的地方而取名，如《楞伽经》等；依传法的时间而取名，如《父子相会经》等；因弟子请法而取名，如《宝月请问经》等；以所说义而取名，如《十地经》等；以颂词数量而取名，如《般若十万颂》《唯识三十颂》《七十空性论》等；以作用而取名，如《现证庄严论》等；以比喻而取名，如《佛说稻秆经》《白莲花经》等；以作者而取名，如《维摩诘经》等。

每一个佛教徒的心相续中，都应该生起对佛法基道果任何一法牢不可破、坚定不移的定解。如若没有定解，一定会受到社会环境的影响，逐渐随波逐流，这样自己的修行将很难成功，很可能半途而废。所以，具有定解至关重要！

定解就如宝灯一样。为何用宝灯比喻呢？因为，宝灯一般是指清静刹土中珍宝质地的灯，或者虚空当中的太阳和月亮，它们可以自然明现，遣除人世间的黑暗。同样，定解能遣除众生心相续中无始以来密布的无明痴暗，使之生起智慧光明。从遣除痴暗、赐予光明，或者意义深远、世所稀有等各方面来讲，以宝灯比喻定解都非常贴切。

希望大家能从头到尾认真地学习《定解宝灯论》。学完之后，我们会做一次讲考和笔考测试，到时我会让一些道友解释颂词。我看很多道友平时能说会道，但可惜所讲的大多都没什么意义。这次学习《定解宝灯论》

大约几百人，我希望每个人都能够学会讲，现在学的时候，就应该做好准备。其实讲法没什么可怕的，大家也不要心理负担。

考试还是很有必要的，尤其是年轻人，如果不参加讲考和笔考，只是稀里糊涂地学，相续当中不可能生起定解。如果生不起定解，心相续会一直处于模模糊糊、似懂非懂的状态，这样修行不可能成功。事实上，不仅学佛需要定解，做任何世间法同样需要定解。

乙二、译礼：

顶礼文殊金刚上师！

乙三、礼赞：

麦彭仁波切在此处顶礼谁呢？尊者并未顶礼释迦牟尼佛、文殊菩萨或其他佛菩萨，而是顶礼具定解者，或者说向定解顶礼。各个讲义对此有不同的说法，大家

可以运用智慧加以分析。

能解困心疑网者，即是文殊金刚灯，
心生定解入深理，见妙道者我诚信。

能解开困住内心之重重疑网的智慧，即是文殊金刚灯；心相续中真正生起定解，就会趋入甚深法理；对于见到一切诸法本来妙道之人，我（麦彭仁波切）要以无比的诚信恭敬、礼赞。

何谓“文殊金刚灯”

人们之所以在三界中不断轮转，是因为对前生后世、三世因果、轮回过患等没有真正认知，一直被困在重重的迷网当中，茫然地接受，茫然地对待，始终处于一种无所作为的状态。只有相续当中真正对佛法生起了坚定不移的定解，才能解开内心的重重疑惑。这样依靠思维产生的对佛法之定解，即是文殊金刚灯。

之所以将“定解”喻为“文殊金刚灯”，是因为从密法角度讲，心的本性就是文殊菩萨的智慧，与觉性文殊无二无别，它如同明灯一样，能遣除众生无始以来心相续中的无明痴暗。换言之，“文殊金刚灯”作为一个比喻，指人们自心当中对佛法的定解，而这种自心智慧就是文殊。

有些人相续当中文殊金刚灯的光亮不是很明显，故而对很多法都迷惑不解；有些人文殊金刚灯的光亮很明显，故能清楚辨析世俗谛和胜义谛的一切法，丝毫不会被世间法迷惑。

以前，法王如意宝有一次要求学院尼众讲考《定解宝灯论》，并安排一些堪布下去监考。当时有位尼众闹了一个笑话，她说：“‘文殊金刚灯’是说文殊菩萨的金刚就像电灯一样明明亮亮。”希望你们讲考的时候，不要闹出这样的笑话啊（众笑），应当知道，文殊金刚灯是指心相续中真正智慧涌现所产生的定解。

具文殊金刚灯者，值得众人顶礼

“心生定解入深理”，谁的心相续中真正生起了坚定如金刚灯般的定解，谁就能入于中观、般若等甚深法理。这时，很容易明白各种深广法义，相续中已无有丝毫怀疑，真正能生起证悟的智慧。

“见妙道者我诚信”，如果相续当中真正具有了辨别二谛的无垢智慧，即任何人也无法破坏的真实定解，就会见到一切诸法本来之妙道。麦彭仁波切说：对于这样的见妙道者，我会对他生起诚信，并以无比的恭敬心向他顶礼。

颂词中只说生起诚信，并未说顶礼，但间接可以推出。藏传佛教的写作方式不一定直接说顶礼，但对于见妙道者，作者在对他人生起诚信之后，自然而然就会向他顶礼。

在座各位若遇到一位具有与文殊金刚灯无二无别

定解的人，也应该对他恭敬顶礼。事实上，任何身份的人，哪怕是街上的乞丐、山间的牧童，只要他相续中有了这种定解，都值得我们恭恭敬敬顶礼。反之，如果一个人的相续中没有定解，即使他穿戴得再庄严，名声地位再显赫，也不一定值得我们顶礼。

如何生起“文殊金刚灯”

文殊金刚灯极为难得，希望各位道友能够想方设法让自相续生起。生起定解需要具备两个条件：

一、祈祷文殊菩萨。麦彭仁波切是文殊菩萨的化身，在座很多人都修文殊本尊，通过祈祷，自相续一定会生起殊胜的定解。二、闻思佛法。通过闻思也可以使心相续真正生起定解。后面我还会广讲定解，这里不做详述。

乙四（缘起）分三：一、远离定解之过患；二、具

足定解之功德；三、真实缘起。

丙一、远离定解之过患：

奇哉趋入深实相，犹如宝灯之定解，
若无汝则于此世，愚众困于幻网中。

非常奇妙，能趋入甚深实相义，犹如宝灯一样的定解，如果没有您，那么世间无量愚痴众生都会被困于幻网当中。

此颂采用了一种拟人化的写法，把定解描写成具有真实生命的人，主要为了强调定解于修行人而言极为重要！

非常奇哉！要想趋入胜义谛和世俗谛的甚深实相义，比如，胜义谛最深的意义——离一切戏论的本来实相、世俗谛最深的意义——前生后世存在、因果不虚等，内心就必须具足像宝灯一样的定解。

为什么呢？就像自己想在月黑风高的夜晚前往远处某地，或者想穿过黑暗茂密的丛林，行走过程中必须用灯盏照明，否则会举步维艰，最后迷失方向一样，如果自相续中没有宝灯一般的定解，即没有闻思修行的正量智慧，那自己必定会被困在现而无自性的轮回幻网中，始终无法出离。

我们经常看到，大街上来来往往的人群好似潮水一般川流不息，世界各地皆有这般景象。人们都在忙碌什么呢？实际上都在追求自己想要的东西，虽然众人的追求各不相同，但其本质却毫无差别，都在追求我和我所执营造的幻相。

他们之所以一直追求幻相，不希求解脱和正法，是因为根本不知晓自己所追求的皆是虚幻不实之法，相续中没有这种定解。如果相续中有了定解，就会像高僧大德和瑜伽士们一样，虽然住在幻化的世界中，却丝毫不执于此，也不会陷于这种幻网当中。

可见，具有定解非常重要！若无定解，肯定会对轮回的一切产生执著；有了定解，对我和我所的执著一定会减少。

丙二（具足定解之功德）分三：一、真实定解与相似定解之差别；二、真实定解之来源；三、真实定解之利益。

丁一、真实定解与相似定解之差别：

于基道果一切法，生起真实之定解，
听闻生信此二者，犹如道与彼影像。

对于基道果所摄的一切法，生起真实的定解，与听别人说而生起的信心，这两者犹如道与道的影像一般。

认清真实定解和相似定解

定解分为真实的定解和相似的定解，这就像真实的道路与道路的影像一般。比如，马尔康到色达三百多公里的道路是真实的道路，它能起到真实的作用；地图上显示的道路是一种影像，起不到真正的作用。

什么是基道果所摄的一切万法呢？“基”指二谛——胜义谛和世俗谛双运的本基。二谛之所以是万法之基，是因为它们可以含摄一切万法的本体。“道”指积累二资粮——智慧资粮和福德资粮。因为要现前胜义谛和世俗谛的本体，需要积累资粮，而资粮包括智慧资粮和福德资粮。“果”指二身——色身和法身，即最后获得色身和法身的果位。可以说，基道果包括了修道的全部内容。

真实定解，是指自己通过智慧深入闻思，并依靠信心虔诚祈祷，最后，对于基道果所摄的一切法真正生起了殊胜的定解。

相似定解，是指别人宣讲佛教中的基道果，即宣说什么二谛、二资粮、二身等等，自己听了之后，觉得对方既然这么说了，那可能是这样的，由此生起相似的信心。

希望大家一定要认清什么是真实定解，什么是相似定解。譬如，自己想依止一位活佛，如果你认识他很多年，对他的情况了如指掌，这时无论别人说什么，也不会左右你对他的认知，这就是真正的定解。如果你对他并不了解，只是听别人说他如何了不起，有什么神通和力量，由此而产生信心，这叫做相似定解。无论对人还是对佛教教义，都有相似的定解和真实的定解。

生起真实定解，才能真实受益

一般来讲，利根者容易生起真实的定解，因为他们通过自己的智慧反复抉择之后才会生信；钝根者容易生起相似的定解，因为他们经常随别人的语言而转，并由

此生信。

我希望大家最好凭借自己的智慧获得定解，因为依靠别人的语言生起的定解并不可靠。比如，对于释迦牟尼佛是世间唯一通达万法的量士夫这一点，若通过闻思修获得了定解，这种定解就会非常稳固，永远不会退转。如果只是听别人说释迦牟尼佛多么了不起，虽然你暂时可能生信，但以后很容易退转。

所以，我们对于佛教任何基道果之理，无论是世俗中的轮回、因果，还是胜义空性见，最好通过闻思修行在心相续中生起真正的定解。如果只是听别人说就信仰，到时可能没有任何理由就退转了。

定解分为胜义谛定解和世俗谛定解

定解的范围非常广，像证悟了无上大圆满或中观义，也是一种定解，因为此时获得了一种非常坚定的智

慧；就胜义谛而言，胜义智慧也可称为定解；世俗谛中对轮回法坚信不疑的智慧，也叫做定解。归纳而言，定解可分为胜义谛的定解和世俗谛的定解。

藏传佛教之所以有很多不共的特点，就是因为藏地修行人普遍对胜义谛和世俗谛产生了定解，并且运用得非常好。

丁二、真实定解之来源：

真实定解的来源是什么？主要来源于法称论师和月称论师的智慧。

稀有法称月称尊，善说日光同现于，
佛教广阔虚空中，摧毁疑惑重重暗。

世间极为稀有的法称论师和月称论师，他们的善说如同光芒万丈的太阳一般，同一时间显现在佛教广阔的虚空当中，彻底摧毁了众生相续中无始以来存在

的重重黑暗和疑团。

依二尊者的善说，可遣除内心黑暗

印度著名的法称论师和月称论师，各自建立了自己的宗派，他们在佛教历史上具有崇高的地位，其传记让人叹为稀有。

月称论师著有《显句论》《入中论》《入中论自释》等中观论典，着重抉择胜义谛万法皆空之理。法称论师著有《释量论》《因明七论》等因明论典，着重抉择世俗中万法的真相，以及本师释迦牟尼佛为何是量士夫等名言之理。在佛教当中，法称论师和月称论师的论典极具权威性，后人在抉择胜义谛和世俗谛的时候，主要依据他们的善说。

也可以说，释迦牟尼佛所宣讲的佛法当中，究竟的空性之理和名言之理，通过月称论师和法称论师的善说

开显了出来。二位尊者的善说如同光芒万丈的太阳，在佛教广阔无垠的天空出现后，无数众生无始以来内心积存的愚痴黑暗都会被彻底摧毁。

为何依中观和因明，可遣除内心黑暗？

藏传佛教普遍认为，通达了因明和中观，闻思才算达到究竟。因明和中观就像一对狮子，谁都不可或缺。为什么呢？因为，世俗谛必须以因明法理来推测，学了因明，名言方面的疑惑便会荡然无存，否则，很多道理都会因为缺少推断而显得模糊不清，很多眼见的现象也会因为缺乏正理而难以说明；而胜义谛必须依中观法理来衡量，学了中观，空性方面的疑惑和愚痴就会消失殆尽，否则，空性方面的问题根本无法解释。

也可以说，如果通达了因明，对于名言一切法的无欺显现，比如轮回不虚、释迦牟尼佛是量士夫等道理，便会生起坚定不移的信心，即生起名言量的定解；如果

通达了中观，对于胜义空性之理便会有所感悟，即生起胜义量的定解。

由此可见，真正的定解源自法称论师和月称论师的善说。如果依靠他们的善说，摧毁了心相续中所有的疑惑，定解的灯光自然而然就会明亮起来。此处，麦彭仁波切以简明扼要的金刚语，告诉我们学习因明和中观的重要性。

应着重学习中观和因明论典

所以，希望大家能着重学习中观和因明。通达月称论师的《入中论》和《入中论自释》之后，对胜义空性的疑惑就会彻底遣除。学习法称论师的《释量论》之后，就能通达名言中的各种破立。《释量论》比较难懂，以前汉族弟子真正通达的很少。也可以学习萨迦班智达的《量理宝藏论》，里面讲了一些《释量论》中的内容。

很多人对我说：自己现在对这个也怀疑，对那个也怀疑，非常苦恼……其实，如果他们学了中观，依靠月称论师的善说一一抉择，最后就不得不承认胜义空性之理，对此不会再生任何怀疑；如果学了因明，通过法称论师现量、比量的方式抉择，最后也不得不承认名言中的各种道理。这时，他们心相续中有关佛教的所有怀疑，都会被彻底摧毁。尤其疑心较重的人，先闻思中观和因明极为重要！

还有些修行人觉得自己特别笨，对佛理一窍不通。这时也应该好好闻思两位尊者的论典，因为通达了名言和胜义的诸多道理之后，学习任何法都会比较容易。

作为修行人，最好同时具足因明和中观的智慧。有些道友只学中观，虽然自己内心的空性境界还不错，但在抉择名言时却感到非常困难。全知麦彭仁波切在给扎嘎仁波切的辩论书《辩答日光论》中，赞叹法称论师说：“抉择所有名言量时，法称论师是世间的唯一明

目、唯一太阳。”在藏传佛教当中，法称论师著的因明论典被广泛弘扬，藏地几乎每座寺院都有因明方面的辩论。通过这种辩论，自相续中的各种疑惑很容易被遣除。

下面具体讲，通达因明和中观到底会有怎样的作用和利益。

丁三、真实定解之利益：

依靠名言观察量，无有错谬行取舍，
 尤其于教与本师，获得诚信唯一门，
 即是因明之论典，开显抉择实相义，
 无垢智慧胜义量，即是胜乘中观论。

依靠名言观察量（因明），可以没有任何错谬地行取舍，尤其对于本师释迦牟尼佛及其教法生起恭敬心，获得诚信的唯一门，即是因明论典；若想如理如实地开显或抉择甚深离戏的中观实相义，必须依靠无

垢智慧之胜义量，能够宣说这样的胜乘法即是中观论典。

本论是麦彭仁波切七岁时造的，他老人家七岁时就通达的道理，很多智者终其一生也讲不出来。

因明当中讲了什么

首先，大家需要搞清几个概念。所谓名言，是指众生六根前所显现的所有世俗法，比如眼睛所见、耳朵所听的各种法。世俗谛，是指以名言智慧观察得出的结论。名言量，是指以名言智慧无误认知名言现相的量，“量”很多时候是智慧之意。

因明当中主要讲名言量，即依名言观察的智慧无误取舍，这也叫“观现世量”，包括现量和比量。因明当中讲的最深、最究竟的是比量，虽然没有提及如何抉择最究竟的空性，但它却以推理的方式把世间各种道

理，比如，释迦牟尼佛为何是量士夫、世间任何科学家或哲学家为什么不如释迦牟尼佛等，阐述得非常清楚。

通达因明的作用

通达因明的现量和比量有什么作用和利益呢？通达了这两种名言量，便可以毫无错谬地取舍世俗中的一切法，包括生死轮回、前世后世，等等。

为何这么说呢？因为，万法的作用和规律、世间与出世间的关系、外境与心识的关系、身体与心识的关系，以及佛陀是量士夫，等等，必须依靠名言量来抉择。而通达了因明的现量和比量，就等于通达了所有的名言量，故能毫无错谬地行取舍。

尤其值得一提的是，真正通达因明之后，会对本师释迦牟尼佛及其教法生起永不退转的信心——坚信本师释迦牟尼佛是量士夫，是世间唯一正量者；坚信释

迦牟尼佛所开显的八万四千法门是世间唯一甘露、唯一正量。

慈诚罗珠堪布的《前世今生论》前面讲：释迦牟尼佛断除二障，现前二智，彻照二谛，最后究竟自他二利。堪布全部用“二”来表述，藏传佛教的论著有这种特点。他的这句话概括了释迦牟尼佛的一切功德，而这些功德，我们依靠因明才能推测出来。

尤其法称论师的《释量论·成量品》，对于如何成立佛陀为量士夫，做了非常详细的推断，最后得出结论：佛陀断除了所有无明烦恼的根本，彻见了二谛，是故佛陀的教言无有丝毫过患。当我们了知释迦牟尼佛是量士夫之后，自然就会坚信其教法为正法。

克主杰尊者曾说：法称论师的《释量论》全论内容主要是成立释迦牟尼佛为量士夫。第一品通过各种比量来成立释迦牟尼佛为量士夫，后两品是附言。萨迦班智达的《量理宝藏论》中云：“言词特征若决定，亦能推

知前生也。”意思是，如果对佛陀言词具有三清净的特点确定无疑，就能推出佛陀先前已经获得了究竟的瑜伽现量。《因明七论》等因明论典，也详述了世间名言量的各种道理。

总之，无有任何错谬地行取舍，并对释迦牟尼佛及其教法生起坚定不移、谁也无法抢夺之诚信的唯一门径，即是因明学。很希望大家能够通达。

胜义量由中观论开显

“开显抉择实相义，无垢智慧胜义量，即是胜乘中观论”，若想如理如实地阐明或抉择万法的本来实相义，必须依靠无垢智慧胜义量。什么论典对胜义量讲得非常清楚呢？即中观论。

胜义量在龙猛菩萨的《中观六论》、月称论师的《中观三论》（《显句论》《入中论》《入中论自释》）、圣天

论师的《四百论》等印度高僧大德的论典当中，阐述得非常清楚。譬如，破四生（自生、他生、共生、无因生）等甚深离戏的中观实相义，都是依靠胜义量来抉择。藏传佛教不管哪个教派，都会学很多中观论典。在座不少道友也对中观非常熟悉。

总而言之，要想抉择万法的本来实相义，即甚深离戏空性义，必须依靠中观论；要想无误取舍因果、轮回等一切名言法，必须依靠因明论。而这一结论唯一依靠麦彭仁波切的智慧力才能开显，凡夫人对很多事物都茫然不解，根本抓不到要点。

何者值得赞叹？

谁如果既精通因明，又精通中观，具足了这两只慧眼，他将值得所有佛教徒和非佛教徒赞叹。有些修行人自称是大圆满的瑜伽士或大上师，经常夸夸其谈，但其相续中是否真有大圆满的境界很难说。对于这种修行

人，高僧大德们一般不会赞叹。但谁如果真正通达了因明和中观，具足了名言量和胜义量的慧眼，他就真正趋入了释迦牟尼佛所说的正道。历代高僧大德和传承上师们都会称赞这样的修行人。

如果大家想成为一名好修行人，就要想方设法打开自己的慧眼。打开的方法有很多，但最好能够通达中观和因明的道理，只有这样，才能彻底遣除相续中的疑惑。

**睁开此二之慧眼，不随他转而真入，
佛陀所示之正道，高度赞叹入道者。**

如果睁开了中观胜义量和因明名言量的智慧双目，就不会随他人转而真正趋入释迦牟尼佛所开示的正道，诸佛菩萨和高僧大德们都会高度赞叹这样的入道者。

具足二种智慧，才能真正趋入正道

如果我们睁开了中观胜义量和因明名言量的智慧双目，就不会再随他人而转，无论别人说这里有什么殊胜的法，那里有什么了不起的人物，自己都不会盲目跟随，因为内心已对所学的佛理深信不疑，这时，自己已经真正趋入了释迦牟尼佛所开示的正道。

一般来讲，凡夫人很难趋入释迦牟尼佛所说的甚深和广大法门，但若通达了中观和因明的道理，就已真正入了佛门。此处的入佛门并不是指皈依三宝，而是指智慧已经入了佛教的境界。这时，自相续中既有胜义量的智慧，也有世俗量的智慧。

很多人只具足一种智慧，比如，有些人空性修得不错，经常把一切都观为离戏论，但对名言中的因果取舍、如何成立佛陀为量士夫，以及如何获得加持等道理却知之甚少；有些人对名言中的因果取舍等道理生起了定解，但对胜义空性理却一无所知。事实上，若将中观

胜义量和因明世俗量脱离开来，修行不可能成功。

在座各位道友不要认为自己来到佛学院、办一个皈依证、取一个圆字开头的法名，就是真正的入道者了。实际上，真正的入道者是指相续中具足名言和胜义二种智慧的修行者，也就是说，他既要通达世俗中因果不虚、前后世存在、佛陀为量士夫等名言理，又要通达胜义空性理，了知万法离戏论。

通达二谛者会获得圣者的赞叹

麦彭仁波切认为，如果通达了二谛，具足了智慧双目，那不管他的形象如何，诸佛菩萨和高僧大德们都会高度赞叹，因为他已是真正的佛门入道者。《中观二谛论》等很多论典都对通达二谛者予以赞叹。《中观宝灯论》云：“乘骑二谛之骏马，睁开二量之双目，挥舞精进之长鞭，奔至佛果之城邑。”此颂以比喻的方式宣说了通达二谛的功德。《中观庄严论》中也有相似的

教证。

由此可见，通达二谛非常重要，希望大家能经常观察自相续，看看自己离这种境界是否越来越近了。

第2课

通达胜义谛和世俗谛的道理非常重要，应该了知以胜义量衡量时，万法的本性是什么样；以名言量衡量时，万法的本性是什么样……如果模糊不清，内心就不会产生定解，而定解对于修行人来说至关重要！

下面讲尊者提问的真实缘起。

丙三、真实缘起：

如是思维仙人前，顿现一位流浪者，
为观察其智慧力，如此提出七问题。

在如是思维的仙人面前，突然来了一位流浪者，流浪者为了观察仙人的智慧深度，向他提出了七个

问题。

此处麦彭仁波切运用了一种拟人化的手法，把前面“思维胜义和世俗二量的定解非常重要的智慧”比喻成一位仙人；把“辩论的智慧”比喻成一位突然来到仙人面前的流浪者。

一位仙人住在寂静处正在想：“胜义谛和世俗谛的定解确实非常重要啊！”这时他面前突然来了一位分别寻思的流浪者。流浪者为了观察仙人是否真的获得了定解，以及他智慧力和智慧深度，向他提出了七个问题。

流浪者对仙人说：“你自认为对二谛的定解很不错，然而你是否真的具有了定解呢？我先问你七个问题，看你能否正确回答。”

人云亦云岂智者？凭自智力而分析，
立即回答此提问，明了内智如见色。

流浪者说：人云亦云之人怎会是智者呢？请凭借自己的智慧力观察分析，迅速回答我的七个问题，这样才能明了自己内在的智慧到底如何，此时就如见色法一样一目了然，无有任何困难。

人云亦云非智者

很多修行人都爱人云亦云，内心没有定解，只是把各教派的说法或者一些大德的教言挂在嘴上。这种人并非智者，因为他只是重复别人的语言，并未运用自己的智慧详加观察和分析。

现今有些书的作者也是这样，从这本书里抄录一点，从那本书里摘取一点，然后用自己的分别念把它们拼凑在一起，就算写成一本书，最后署上自己的大名。这样的人不能算真正的智者，只是人云亦云罢了，因为书中的观点并非他凭自己的智慧详细分析而得出的结论。

回答七问，可见自智

“立即回答此提问，明了内智如见色”，流浪者对仙人说：你不要骄傲自满，应该立即回答我的七个问题，看能否答得究竟圆满，这样才会知道自己内在的智慧到底如何，就如眼见色法一样清楚。

平时，我们听到某人回答问题或者与人交谈时，如果他不是听别人说哪个观点对、哪个宗派好，就马上认同，而是对一些道理有自己深入的分析，我们便知道此人具有一定的智慧。

《显密问答录》里记录了我和济群法师的一些对话。我们在交谈和互问的过程中，发现彼此很多观点存在差异，对此针锋相对地进行了辩论。从中可以看出济群法师对教理还是很精通的。当然，过程中法师肯定也在观察我的智慧。

通过回答问题的确可以看出一个人内在的智慧，

就像眼见色法一样一目了然，无有任何困难。无论对于大和尚、大法师，还是普通修行人，要观察其是否精通佛法，我们可以问他几个问题，从回答的水平就能看出他内在的智慧到底如何。

为了摧毁仙人的傲慢，流浪者用了两个比喻进行说明，如颂云：

多闻如鼻虽长伸，仅饮井水未能品，
深法水者求名声，如劣种者贪王妃。

有些人虽然广闻多学，但就如大象伸出长鼻只能饮用到井水，而无法品尝到深广的大海水。希求名声的人，就如同劣种者贪执国王的王妃，既无法实现，又极其危险。

以二喻摧毁傲慢

流浪者对仙人说：有些人广闻多学，赫赫有名，

在别人面前经常妄加破立，自认为非常了不起，但实际上，他们只品尝到了如井水一般浅层的佛法义，并未品尝到如大海一样深广的佛法味。

如果多闻只是为了希求名声，自心并未品尝到甚深的佛法味，实际没有多大意义，非常不值得。就像一个劣种者贪执国王的王妃，他的妄想既无法实现，又非常危险，会受到国王的严厉惩处。这个比喻非常形象，希望大家千万不要贪著“王妃”（名声），否则，必定后悔莫及。

欺人终将毁己

个别道友虽然来学院有些时日了，但在我的印象中，没有认认真真圆满听过一部法。这样的人如果以后出去弘法，自诩为大圆满的瑜伽士或者某上师认定的活佛，搞各种宣传摄受弟子，对自他都非常不利。

一般来讲，修行人的境界并不完全依靠大德印证，虽然历史上有“印证”的说法，但是不是大瑜伽士，看看自己的烦恼和行为就一目了然。如果烦恼依然深重，行为经常不如法，那根本没必要在别人面前自吹。就像牦牛肥不肥，屠夫一看便知一样。

以前，学院有个别人自诩为瑜伽士，他们在学院闻思的时候行为还比较清静，但离开学院之后，头发也留起来了，耳环也戴上了，行为变得越来越不如法。当时我在课堂上提醒过他们，也单独劝导过，告诉他们这样下去以后会很惨，可有的人并未在意，如今果不其然，已沦至非常可怜的境地。有些人很想当这样的“瑜伽士”，但这并不符合宁玛巴的传统，上师如意宝也不会赞叹。

末法时代，真正的瑜伽士极为罕见。有些人明明知道自己不是瑜伽士，不要说密宗的甚深境界，就连《扎嘎山法》所讲的出离心都未生起，也没有广闻博学，这

样自己还装作瑜伽士，自诩拥有了与大圆满成就者——莲花生大士、无垢光尊者、法王如意宝无二无别的境界，最终必会毁坏自己。

向内修，不外求

这些人之所以希求名声，是因为没有真正懂得《扎嘎山法》所说的出离心和菩提心方面的教言。这也是我为何反对大家不重视《扎嘎山法》而直接修持密法的原因。不久前，我说有些人修顿超的方式有待商榷，原因也在于此。如果连基础的境界尚未得到，那直接修大圆满法可能会非常危险。

希望大家能踏踏实实做一名普通的修行人，次第闻思修，身语意尽量做到如理如法，就像学院很多堪布堪姆那样。要知道，以闻思修的方式不断调整自己的心行，修行才比较保险，并非留个头发、戴个耳环就成了密宗瑜伽士。

瑜伽士有很多内在的证悟功德，自己具不具足，内心应该一清二楚。麦彭仁波切说过，一个人若真正证悟了大圆满，自然而然会通达所有的法理。以此检验自己，也可以知晓自己是否证悟了。

希望有这种“疾病”的人能及时医治，千万不要拖延并传染给他人。作为修行人，应该依照显宗的律仪来要求自己，身语意尽量如理如法，这对自己的修行至关重要！

真正具有内在功德的人不用自我宣传，成千上万的人和天人都会崇敬他。像上师如意宝从没说过自己证悟了什么境界，全知无垢光尊者等传承祖师也从未在弟子面前宣传过自己，然而他们却名满天下，受到万众敬仰。

以上两颂讲了流浪者给仙人提出的两个要求：一是不要随声附和他人的观点，一定要用自己的智慧做抉择；二是不要骄傲自满，如果没有真正品尝到佛法甚深

义，尚未通达离一切戏论的中观理，只为希求名声，这是非常愚笨危险的。

流浪者的七个问题是什么呢？如颂云：

如是七种难解题：见解无遮或非遮？

声缘证二无我耶？入定有无执著相？

观察修或安置修？二谛何者为主要？

异境何为共所见？中观有无承认否？

七个难题是：一、对于究竟的见解，有些智者说是无遮，有些智者说是非遮，究竟哪种观点合理？二、声闻缘觉是否证悟了人无我和法无我？三、入定时是否有执著相？四、修行的时候，应该观察修，还是不用观察，直接安住？五、世俗谛和胜义谛哪一个更重要？六、六道众生的所见境各不相同，什么才是他们共同的所见？七、中观自宗到底有无承认？

以六字宣讲七个问题

《定解宝灯论》的所有内容都包括在此颂所讲的七个问题当中，而这七个问题的答案则含摄在文殊心咒“阿绕巴匝那德”六字当中。也就是说，全文以“阿”“绕”“巴”“匝”“那”“德”六个字解答了流浪者的七个问题，前面五个字，每一字对应一个问题；“德”字对应最后两个问题。

第一个问题——见解无遮或非遮？有些人认为究竟的见解应为无遮，即承认自空观点；有些人认为应是非遮，承许他空观点。究竟该如何承许呢？麦彭仁波切以“阿字无生之法门”作为回答。

第二个问题——声缘证二无我耶？有人说声闻缘觉已经证悟了二无我，有人说没有证悟。究竟孰是孰非？自宗以“绕字远离诸垢门”进行抉择。

第三个问题——入定有无执著相？有些人说于实

相义中入定时有执著相，有说入定时无有任何执著相。究竟哪种观点正确呢？麦彭仁波切以“巴字显现胜义门”作了抉择。

第四个问题——观察修或安置修？有人说修行的时候应该观察而修，有人说不用观察，直接安住即可。哪种观点正确呢？自宗以“匝字无生无死门”开显。

第五个问题——二谛何者为主要？有人说胜义谛更为重要，有人说世俗谛更为重要，两者究竟孰轻孰重呢？自宗通过“那字远离名称门”进行回答。

第六个问题——异境何为共所见？六道众生有没有一个共同所见呢？比如，对于一碗水，六道众生所见各不相同。什么才是六道众生真正共同的所见呢？

第七个问题——中观有无承认否？对于中观应成派名言方面的见解，有些人认为有承认，有人认为没有承认。哪种观点是正确的？六、七两个问题自宗用“德

字甚深智慧门”加以抉择。

七个问题含摄了显密一切教法

以上七个问题，实际包括了所有显宗和密宗的教义。为何这么说呢？麦彭仁波切曾专门撰写了一部有关陀罗尼修法的论典，里面讲了《定解宝灯论》的重要性，说这部论涵盖了显密的一切教法。

这七个问题表面看似简单，很多人可能觉得自己也能回答。实际上，每一个问题都具有极甚深的意义，它们是整个藏传佛教最敏感、最复杂、辩论最多的难题。然而，麦彭仁波切在七岁时就以撰写《定解宝灯论》的方式回答了这七个难题。尊者的回答引起了藏传佛教界极大轰动，因为他已将显密一切教法归摄其中，这绝非普通凡夫能够做到的。尊者由此而被公认为文殊菩萨的化身。

七个问题所包含的甚深义

第一个问题——见解无遮或非遮：自空派认为一切万法皆为空性，故从空性方面讲应是无遮；他空派承许非遮，认为最究竟的见解即如来藏本体不空。

关于自空和他空，无论汉传佛教，还是在藏传佛教都有一些辩论，比如觉囊派和嘎单派（格鲁派）的观点就有所不同。宁玛巴自宗的见解是怎样的呢？麦彭仁波切以“阿字无生之法门”作了回答。“阿”字的本义是无生，表明一切万法为离戏空性。尊者以无生法作为自宗最究竟的见解，这已经宣说了大圆满或大中观的见解。

第二个问题——声缘证二无我耶：月称菩萨等很多论师认为声闻缘觉已经证悟了二无我，而嘎玛拉希拉等论师则认为没有证悟。佛经里的说法也不尽相同，比如《般若八千颂》里说声缘证悟了空性；《涅槃经》中则说没有证悟离戏。可见，声闻缘觉是否证悟空性的问题，存在一些争议。

前两个问题是抉择见解，第一个主要抉择正见；第二个主要遣除歧途。声闻缘觉具有自私自利心，也具有实执心，故而我们在抉择正见时，要避免堕入声缘的境界，不可落入歧途。同时一定要通达离戏空性无生之理，如果没有证悟无生法，还不能算真正的证道。

第三个问题——入定有无执著相：宗喀巴大师在《菩提道次第广论》中说：入定时，虽然没有有的执著，但无我、空的执著不能舍弃，即空的相不能舍弃。前派一些大德则说：入定时，有和无的执著都不能有。关于这方面的辩论比较多。

第四个问题——观察修或安置修：有些高僧大德认为，应该通过观察来修，即修行时一直不能离开观察。有些则认为不需任何观察和执著，首先就要安住修。自宗认为，片面地强调观察修或安住修都不应理，应以“匝字无生无死门”来抉择。

三、四两个问题主要讲修行，即“见修行果”当中

的“修”。第三个问题主要抉择入定的本体或者说入定的智慧有没有执著；第四个问题主要讲，这样的入定应该通过什么方式来修持。

第五个问题——二谛何者为主要：有些人认为胜义谛更重要，有些认为世俗谛更重要。自宗认为，世俗谛与胜义谛不能脱离，同等重要。

第六个问题——异境何为共所见：六道众生见到一碗水时，究竟有没有一个共同所见？有些人认为应以人类所见为主，因此水是共同所见；有些人认为不存在共同所见。自宗认为，六道众生各自的所见虽然都无法成立为真实的共同所见，但还是有一个究竟的共同所见存在，即法界明分一定要具足。

五、六两个问题主要讲行为。即通达二谛平等之后，如梦如幻地行持。如果证悟了万法等性，就会知道不论地狱众生的所见，还是饿鬼的所见，均与法界平等无别。

第七个问题——中观有无承认否：通达了上述道理，行为也如法之后，自己应该安住在何种境界当中呢？是以有承认的方式，还是以无承认的方式摄受弟子？中观的究竟见解到底有没有承认？这个问题主要讲所得之果，即利他之行为。

总而言之，这七个问题分别从“见修行果”方面做了阐述，即第一、第二个问题讲见；第三、第四个问题讲修；第五、第六个问题讲行；第七个问题讲果。

以上大概解释了为什么麦彭仁波切会提出这七问。大家不要认为这七个问题很简单，自己都知道。实际上，它们蕴含着极为甚深的道理，如果没有闻思究竟，根本回答不出。

此处，麦彭仁波切把自己的智慧分成两部分，一部分用常住仙人表示，另一部分用流浪者表示。流浪者问仙人：你在寂静处待了这么久，怎样解释这七个问题？

于此依靠空性理，所提七种疑难题，
教证不违之同时，以理成立而作答。

流浪者说：我依空性之理提出了这七个难题，
希望你回答时，在不违教证的同时，也能以事势理
成立。

七个问题皆不离空性

流浪者所提的七个问题，实际都是围绕空性提出的。为何这么说呢？

第一个问题“见解无遮或非遮”，是讲空性的见解。

第二个问题“声缘证二无我耶”，声缘是否证悟了
人无我和法无我的问题，也涉及无我空性。

第三个问题“入定有无执著相”，所入之定应该是
离一切戏论的空性定，并非有相状之定，入这种空性定

时，有执著还是无执著的问题也与空性有关。

第四个问题“观察修或安置修”，虽然这是抉择以何种方式修行，但所修的内容、境界也是指空性。此处并不是讲修本尊或风脉明点时观不观察，而是讲修空性入定时是观察而安住，还是不观察而安住，故也与空性理有关。

第五个问题“二谛何者为主要”，麦彭仁波切抉择自宗见解时指出，世俗和胜义或者说现空二谛本来双运，并非单独的空性或单独的显现。这也与空性密切相关。

第六个问题“异境何为共所见”，不同众生见同一物体时，究竟有没有一个共同所见呢？很多经论解释时都以水为例，其实用人、桌子、板凳等任何法都可以，比如，不同众生看同一个人，有些认为他是好人，有些认为他是坏人，这些众生到底有没有一个共同所见呢？实际上，最究竟的共同所见是法界明分，除此之外，没

有任何实质性的共同所见。而法界明分与法界空性无二无别，所以，这也是在宣说有关空性的道理。后面讲自宗所见时，还讲了一种观点，即观待而言以上上境界作为正量。这两种安立均与空性有关。

第七个问题“中观有无承认否”，对于中观最究竟的观点，有人认为有承认，有人认为没有承认。实际上，他们所抉择的也是空性。

由此可见，这七个难题都是基于空性理而发问的。表面看这七个问题似乎很简单，很多人觉得自己也能回答得很好。实际上，有关空性的问题，凡夫人回答起来非常困难，因为凡夫人对空性没有亲身体会，即便说也如同“盲人说象”一般。

不违教理而作答

流浪者又对仙人说：对于这七个有关空性的难题，

希望你用既不违背圣教，也不相违理证的方式回答。圣教是指显宗的经论和密宗的续部；理证是指中观和因明所讲的各种推理。总之，回答的时候，显密有关的道理都不能相违，如果相违了教证或理证，就失去了可靠性，只能算胡言乱语。

所谓理证成立，即以事势理成立，譬如通过现量和比量推理之后得以成立。佛教中讲了四种理——观待理、作用理、证成理、法尔理。判断任何问题、抉择一切法的时候，与这四种理不相违非常重要。具体而言：

（1）观待理，是指果依靠因或观待因而产生，即以果推因。比如，苗芽观待种子而立为果、父亲观待儿子而立为父亲。我们回答问题的时候，不能违背观待理。

（2）作用理，是依靠因的作用而产生果，即以因推果。比如，青稞种子具有产生青稞的作用，它只能产生青稞，不能产生麦子或大米。以前听一位藏族老乡用

汉语说“我要吃大米”，其实他是想说“我要吃饭”。
藏语当中“吃大米”和“吃饭”的说法一样。

(3) 证成理，是指对于世俗、胜义二谛的法性，以正量直接或间接证成，正量包括现量和比量，明显部分依现量，隐蔽部分依比量。

(4) 法尔理，也叫法性之理，是指一切万法的自然规律，如水向下流、火向上燃、太阳东升西落，等等。

真正抉择问题时，一定不能违背这四种正理。如果遵循了这四种理，那么任何人都无法反驳。

上述四种理，荣索班智达在《入大乘论》中以密宗的方式解释得非常清楚。大圆满《离戏明义续》中还讲了三种理——圣教理、理证理、窍诀理。圣教理，是指普贤上师为主的圣尊所讲的教言，此为圣教的真谛；理证理，是指通过上师的窍诀或佛经论典，了达现量和比量的本性以及所成的意义；窍诀理，即佛经论典中的精

华义。

当别人提问时，我们应该尽量以不相违教证和理证（四种理或密宗三种理）的方式解释。否则，答复再多也没有任何实义。此处，流浪者要求仙人回答时一定要谨慎，不要相违教证和理证，因为这七个问题都与甚深的空性义有关。

寻思辩论之词句，百般破立亦不解，
大德难证此难题，快如闪电而答复。

流浪者说：寻思者依靠辩论的词句即使百般破立，也难以解释这七个难题；很多高僧大德遇到这些难题时，也不能如实通达；希望你（仙人）能快如闪电般地回答。

寻伺者难以真正作答

所谓寻思者，是指对于显宗或密宗的甚深精华义

不愿修持或体验，只喜欢在词句上辩论，耽著戏论的人。

流浪者对仙人说：没有实修实证的寻思者所讲的词句虽然表面看很有道理，十分吸引人，实际上，他们无论在何种场合，无论怎样百般地立自宗、破他宗，始终无法解答这七个难题。

藏文颂词中用“荆棘矛”来比喻寻思者辩论的词句。我这次翻译以意译为主，所以没有翻译出来。荆棘矛虽然锐利，但仅能刺透柔软之物，对稍微坚硬一点的物体毫无办法。与此相同，寻思者虽然百般破立，但因为他们没有证悟真正的空性义，故难以切入上述七个问题的真正本义。

古今中外很多有名的高僧大德，虽然对这些问题经常辩来辩去，但显现上也难以真正作答。

应快如闪电地回答

流浪者希望仙人能快速回答这些问题，不要拖延很长时间。“快如闪电”，藏文颂词是说快速地伸出长舌，就如闪电一般；堪布根华的《浅释》中说：应毫不迟疑像闪电一样迅速回答。这是从意义上解释。

智慧敏锐者一般对于别人的提问能马上反应过来并很好地作答，像参加国际辩论赛或研讨会的人，对于别人的问难一般都能闪电般地回答，大脑反应有时比电脑还快。智慧不够的人经常糊里糊涂，很长时间也搞不懂一些问题。

总之，流浪者向仙人提出七个问题之后，又对他提了很多要求，让他不要相违教证和理证，也不要应付了事或者拖延时间，应快如闪电地作答。

问与答，皆是文殊智之妙用

说完之后，流浪者便消于法界，不知所踪了。这是喻指麦彭仁波切的“分别念”消于自己明空无别自然本性的法界当中。自然觉性法界中出现的这种“分别念”，实际上是文殊菩萨智慧的一种显现。

接下来是宣讲仙人如何回答这七个问题。如是提问与回答，其实都是麦彭仁波切自然觉性智慧的显现，也是文殊菩萨智慧的一种妙用，它显现为两个人的形象——智慧流浪者和常住仙人。

世间凡夫人虽然也经常问答，但所讲的都是自己的分别念，这与文殊菩萨的智慧截然不同。麦彭仁波切在《醒梦辩论歌》中也以两个人的形象——醒者和梦者，进行互相问答。

如是智慧所出语，风微动然仙人心，
如末劫风摇山王，片刻默言不出语。

智慧流浪者所说的语言，虽如微风一般轻轻吹动，然而仙人的内心却如末劫风毁坏整个须弥山一样忐忑不安、动摇不定，他顷刻间默然无语，陷入一种无可奈何的状态。

七个问题实为千古难题

智慧流浪者提出的这七个问题貌似简单，有些道友可能觉得没什么难的，自己也能回答，但实际上它们的意义非常甚深。

这些智慧语言虽如微风一般轻轻掠过，然却深深动摇了仙人的内心。为什么呢？因为它们涉及极为甚深的空性理。藏传佛教有些高僧大德虽然非常了不起，但显现上也没能解决这些问题，全部留给了后代。可以说，这些问题已经延续几百年，成了困扰几十代人的难题。

仙人如此显现之密意

仙人开始心急如焚、忐忑不安，内心就像末劫风摧毁整个须弥山一样摇摆不定，不知如何回答。劫末时期，须弥山等外器世界会被“七火一水一风”所毁。最后的“一风”即“末劫风”，它能彻底摧毁整个须弥山。仙人顿时默然无语，陷入一种无可奈何的境地。

仙人这样显现，一方面表现出麦彭仁波切的谦虚，即以一个凡夫人的形象来回答问题（实际上并非真正因回答不出而惶恐不安），另一方面，也表明尊者示现正在观察法器，如果是非法器，将很难听懂这样的甚深法。

观察法器很有必要。释迦牟尼佛在菩提树下证悟之后，七七四十九天没有讲经说法。在大梵天和帝释天以右旋海螺和千幅法轮虔诚供养、请转法轮之后，佛陀才开始广传佛法。因为佛陀知道自己所证悟的“深寂离戏光明无为法”之境界，即使宣讲，也很难有人懂得，因此他暂时不说法，处于一种入定状态。实际上，佛陀

具有一切智智，当然了知自己未来会广转三次法轮，之所以要众生祈请才传法，也是在示现观察有缘众生的根基和意乐。后来，请法也成了转法轮之前的一种缘起。

很多上师也会这样，明明心里很想传某部法，但嘴上却说因为大家很调皮、不听话，所以不想传。当看到很多人虔诚祈请并发愿背诵之后，才勉强答应。实际上，上师心里早就决定要传了，只是示现观察一下法器、创造一个缘起而已。

仙人此时的默然无语与释迦牟尼佛当时的入定状态基本相同。也就是说，在文殊菩萨的加持下，仙人入了法界大定，在定中这七个问题的答案自然而然显现出来。

所以，大家不要认为仙人像凡夫人一样，对这七个问题无可奈何，事实上，它们的答案仙人早已了然于心，只是为了摧毁后学者的傲慢、示现观察法器，尊者才以凡夫的形象，以谦虚的方式如是显现。

呜呼百般经苦行，连续炽燃妙慧火，
彼等智者尚于此，未能立为无垢宗。
俱生辩才智微，亦未长久受苦行，
智慧浅薄如我者，怎能无误予答复？

仙人感叹道：呜呼，许多历经百般苦行、生生世世连续炽燃着妙慧之火的智者，在遇到这些问题时，尚未能建立如纯金般的无垢自宗，那像我这样俱生辩才和智慧非常微弱，也未经长久苦行的人，怎能无误地予以答复呢？

“呜呼”有了义、不了义两层含义

从甚深、了义的角度讲，麦彭仁波切所示现的仙人虽然对上述七个问题已经彻底了达，对所讲的空性义也已全部证悟，但想到包括僧人在内的六道很多众生都没有通达这些甚深道理，不具有这种证悟的智慧，非常可怜，故而心里想：自己还是应该宣讲《定解宝灯论》，

让众生知晓最甚深、最了义的境界。

从不了义的角度讲，麦彭仁波切是以谦虚的语言说：以前诸多高僧大德虽历经百般苦行，长期精进修持，生生世世连续炽燃着妙慧之火，但他们在遇到这些问题时，也未能建立如纯金一般的无垢自宗，那像我这样俱生辩才智慧非常微弱之人，又如何能建立起像纯金一般的无垢自宗呢？（《量理宝藏论》的后面说，萨迦班智达当过五百世班智达；从宗喀巴大师的传记看，他以前当过很多世班智达。这些智者不是仅仅这一世，而是多生累世当中智慧火焰都极为炽盛。他们显现上对于上述七个问题尚未建立起与教证、理证毫不相违的无垢自宗。）

说不能答，乃谦虚之语

麦彭仁波切被公认为文殊菩萨的化身，此处只是他的谦虚之语。文殊菩萨虽然显现为十地菩萨的形象，但根据麦彭仁波切的《八大菩萨传记》等很多经论所

述，文殊菩萨实际早已成佛，所以，他的俱生智慧必定是圆满的。

尊者写《澄清宝珠论》的时候，曾亲口说过：“我只在华智仁波切前听闻过七天的《入菩萨行论》讲授，除此之外，在别人那里就只是听闻过显密经论的传承而已，从未有过完整、详细、全面的闻思机会。”

“亦未长久受苦行”，也未历经长久的苦行。麦彭仁波切写这部《定解宝灯论》时年仅七岁，确实没有经历过苦行。关于尊者当时写《定解宝灯论》的情况有两种说法：一是麦彭仁波切自己边玩耍边写的；二是尊者当时年龄很小写不了，口述之后由喇嘛仁钦袞波代写。

“智慧浅薄如我者，怎能无误予答复？”麦彭仁波切谦虚地说：像我这样智慧浅薄之人，怎能无误地回答上述七个问题呢？

谦虚是很有必要的。寂天菩萨在《入菩萨行论》中

说：“是故未敢言利他，为修自心撰此论”，虽然尊者嘴上说写这部论是为了自己修心，但实际上他早已获得成就，写这部论完全是为了利益众生，因为他在《智慧品》中已透露了自己的境界，如云：“如我当受持，一切如虚空”，愿所有众生都能如我（寂天菩萨）一样，证悟一切如虚空般的究竟实相境界。

诚恳祈祷文殊尊，尔时思彼加持力，
心中现如黎明时，稍得辩才之机缘，
即刻依据善说义，以理分析而宣说。

仙人开始虔诚祈祷文殊菩萨，这时他感觉文殊菩萨不可思议的加持融入了自己的相续，心中顿时现出如黎明般的清朗境界并稍许获得了辩才，当此机缘，他立即依据经典、续部等善说，通过事势理分析而解说这七个难题。

祈祷可得加持日光

仙人如前那样思维之后，觉得还是诚心诚意祈祷自己生生世世的本尊——文殊菩萨吧。

显现上，这部《定解宝灯论》是一个凡夫人依靠本尊的加持而现出的论典，实际上，它是文殊菩萨的智慧于麦彭仁波切的相续中自然流露出的甘露教法，对此大家毋庸置疑。

从示现的角度讲，通过一心一意祈祷，仙人感受到了文殊菩萨不可思议的加持。当这种加持力融入自相续后，他所有的愚痴、疑惑都被遣除了。之前，他对这七个问题仍然模糊不清，此时他心里就像黎明时分一缕缕阳光洒向大地，黑暗已然褪去，万物赫然显现一般，七个问题的答案已了然分明。

谦虚是一种境界

“稍得辩才之机缘”，此处并未说完全通达，只是说稍微获得了辩才，这表现出麦彭仁波切非常谦虚。大菩萨言辞一般都十分谦逊，而凡夫人讲话则普遍喜欢自我吹嘘。末法时代确实是黑白颠倒的世界。

希望道友们在语言等各方面，都能学习麦彭仁波切这样的大圣者，即使自己真有一些了不起的智慧或境界，在别人面前也要谦虚。有些道友做得非常好，虽然他们的智慧、悲心、戒律等各方面非常值得赞叹，但总谦虚地说自己境界很低；相反，那些境界不高的人，却总爱彰显自己的功德。

依教理而宣说

“即刻依据善说义，以理分析而宣说”，这时，仙人立即依靠佛经、论典、续部，以及前辈高僧大德们的

善说，以事势理分析并回答了这七个难题。

这里的善说主要指全知无垢光尊者的论典。麦彭仁波切在后面宣讲自宗观点时，多以龙钦巴的《七宝藏》和《四心滴》等论典为依据，然后依靠自己的智慧力，运用事势理加以分析之后做了详细的宣说。

定解在反复、深入学习中产生

《定解宝灯论》的语句具有不可思议的加持力。作为一名佛教徒，如果真正通达了其中的甚深意义，生生世世都不会产生邪见。我知道你们很多人都对《定解宝灯论》特别有信心，这是非常好的。

这次我讲得比较略，因为每天事情很多，备课、思维的时间非常有限。虽然这次我没有翻阅很多讲义，但自己一直对这部法信心很大，也听过很多次，所以还是非常熟悉的。记得我在学院听过两次；以前法王如意宝

在印度南卓佛学院讲的时候，我也听了；法王受班禅大师邀请去北京藏语系高级佛学院时也讲了这部法，当时索顿管家有一套上师讲法的磁带，后来我也听了；德巴堪布也讲过《定解宝灯论》，我也听受了。以前我给汉族道友讲过一次，给藏族道友讲过两次。由于听授过很多次，也深入思维过，所以对这部论的内容我还是非常清楚的。

这次我只是打开大家的思路，希望你们自己一定要反复学习、深入分析，可以重点参考堪布根华的《浅释》。这部讲义虽然文字不多，但意义非常深奥，希望大家能认真仔细地阅读。

第3课

本论是文殊菩萨的金刚语

在前面缘起部分，麦彭仁波切现为一个凡夫人的形象，在遇到特别甚深的问题时显得无可奈何，后来通过祈祷文殊菩萨获得加持，才明白了这些道理。

事实上，麦彭仁波切与文殊菩萨无二无别，本论乃是文殊菩萨从大悲和智慧中流露出的金刚语，我们应该对此生起诚信。如果经常祈祷与文殊菩萨无二无别的全知麦彭仁波切，相续当中自然而然会生起定解。这种定解于初学者而言非常重要，如果不具足定解，不但容易生起邪执分别，修持佛法也不一定成功。作为修行人，尤其宁玛巴后学者，遇到这样殊胜的经典可谓非常

幸运。

全知麦彭仁波切7岁时边玩耍边撰写了这部论。尊者在57岁时对本论作了后跋，其中说道：“这部《定解宝灯论》虽是自己童年刚刚求学时随心中所现而在一座间撰写的。但意义上无有相违之处并具有深奥要诀，因此未作更改。”后来诸位高僧大德解释的时候，都异口同声地说麦彭仁波切所谓的童年，是指七岁的时候。敦珠法王、堪布根华仁波切、法王如意宝各写过一部尊者的略传，里面也都这样说。

前面麦彭仁波切说自己俱生智慧微弱，这当然只是谦虚之语。一个七岁的孩童，今生肯定没经历过苦行，也未曾听人讲授佛法，我们七岁时可能连拼音都没有学过，如果尊者没有俱生智慧，怎能开显出含摄显密一切教法的教藏呢？

甲二（中善论义）分三：一、依教理广说；二、以

殊胜窍诀略说；三、宣说造论方式。

乙一（依教理广说）分七：一、见解无遮或非遮；二、声缘证二无我耶；三、入定有无执著相；四、观察修或安置修；五、二谛何者为主要；六、异境何为共所见；七、中观有无承认否。

一、见解无遮或非遮

丙一（见解无遮或非遮）分二：一、略说；二、广说。

丁一（略说）分二：一、宣说他宗观点；二、建立自宗无垢正见。

戊一、宣说他宗观点：

嘎单见解说无遮，其余诸宗谓非遮。

嘎单派的见解为无遮，其他诸宗派的见解是

非遮。

何谓无遮和非遮

首先，应该了知无遮和非遮的差别：所谓无遮，是指破除一法时，不会间接引出其他任何法。比如，说“柱子不存在”时，并不会引生“瓶子等其他法存在”的说法；说“万法为空性”时，已将万法抉择为空性，并未间接引出一个不空之法。因此，如“诸法无生”“诸法无有”“诸法不存在”等均许为无遮。

所谓非遮，是指破除一法时，会间接引出另一法。比如宣讲如来藏的时候，说“能取所取不成实”，会间接引出“如来藏成实”的说法。也就是说，当我们说“能取所取空”的时候，已把“如来藏不空”的说法间接引出了。

所破为暂时的无遮和非遮

颂词表面看是破嘎单派（即格鲁派）的无遮见和其他一些宗派的非遮见，实际上，还要进一步做分析。所谓无遮和非遮，各有暂时与究竟两种。麦彭仁波切破的只是暂时不究竟的无遮和非遮见，并非把他们所有的见解全部遮破。后学者解释的时候务必要注意。

对于究竟的无遮和非遮见，麦彭仁波切是承认的，因为尊者下面宣讲自宗时，从空性的角度思维，也承认自宗见解为无遮。当然，要详细宣讲此理，需要引用很多高僧大德的观点，运用诸多教证和理证，因为会牵涉一些非常甚深、复杂的问题。此处我只是粗略提及一下。

分析嘎单派的无遮观点

首先讲嘎单派的观点。“嘎单派”与“噶当派”

不同。“嘎单”在藏语中是“幸福汇集之地”或“兜率天”的意思。“嘎单寺”是宗喀巴于1409年亲自筹建的一座寺庙，是格鲁派的祖寺，后来其所属的教派都被称为嘎单派。“嘎单派”即现在的格鲁派。

噶当派，“噶当”意思是，以佛教教言和窍诀的方式修持佛教之义。此派由仲敦巴尊者创立，其教法来自后弘期的阿底峡尊者，后来由普穹瓦和博朵瓦格西继承并弘扬。此处所指为嘎单派，并非噶当派。

嘎单派的见解是无遮，这在他们的很多论典中都讲得非常清楚。但如前所述，无遮有两种——究竟的无遮和不究竟的无遮。不究竟的无遮是单空见，就像中观自续派暂时抉择的见解。宗喀巴大师为了度化有些根基暂未成熟的众生，在《入中论释·善解密意疏》《中论释·理证海》《辨了不了义论》等论典中，暂时将不究竟的无遮作为自宗观点。后来很多高僧大德，如甲曹杰、克主杰等，在所著的论典中也暂时抉择了此种观

点，之后一些高僧大德也做了如是抉择。

实际上，暂时的无遮并非宗大师最究竟的观点，他在一些论典中，已把自己最究竟的观点阐述得非常清楚，比如，他在《现观庄严论释·金鬘论》中，对现观方面的道理做了详解；在给仁达瓦的书信中，把中观方面的道理阐述得非常清楚；有关密宗方面的见解，在与莲师教言无别的《甘露妙药》中做了详述。他之所以暂时抉择无遮单空，只是为了度化某种根基的众生。

宗大师的传承弟子，如章嘉国师、贡唐丹贝卓美等，着重抉择了宗大师最究竟的观点。当然，也有一部分人抉择了暂时的观点。

此处，麦彭仁波切所破斥的对象，是格鲁派中尚未通达宗喀巴大师究竟密意的一部分人的见解。所以，我们不能认为格鲁派所有教法都不究竟，只抉择了单空，自此将格鲁派视为无遮派，这样理解是完全错误的。宗喀巴大师的大弟子克主杰也曾做过类似的辨别，他说：

“大圆满法是非常究竟、十分殊胜的精华法要，个别未究竟证悟大圆满的学徒行为稍显错乱，这只是个人的过失，不能加在法的头上。”

分析其余诸宗的非遮观点

“其余诸宗谓非遮”，其中“诸”是很多之意，并非指所有宗派。所谓“非遮”，其实就是他空见，即在具真实体性不空的法之上，以各种虚妄分别法为空。

觉囊派的多罗那他尊者在其著作中，以及全知朵洛瓦在其《中观大疏》讲义中，都将如来藏抉择为不空，而将其上的能取所取客尘抉择为空。但后来一些大德并未理解他们的究竟密意。其实，前辈高僧大德所说的“如来藏不空”，其真实义是，如来藏并非在分别念前不空，而是在无二智慧面前不空。

不久前我讲《大圆满心性休息》的时候，也给大家

阐述过，觉囊派所抉择的他空并非分别念的境界。若是分别念的境界，这些高僧大德也不会建立此种观点。

不仅觉囊派建立了此种观点，后来的一些高僧大德，如萨迦派的香秋巴大师、噶举派的噶玛巴自生金刚直至第七世噶玛巴之前，也都承许他空。宁玛派当中，无垢光尊者和明朗罗扎瓦也秉持他空观点。

他空也分暂时的他空和究竟的他空。小乘有部、经部，以及大乘随理唯识所承许的他空，都是暂时不究竟的他空。外道所谓常有自在的我永远不空，即使在分别念面前也不空，这是最低劣的一种他空。释迦牟尼佛第三转法轮所抉择的如来藏，最后远离了一切戏论，此为最究竟的他空。而宁玛巴自宗承许的是究竟之他空。

在本论中，麦彭仁波切所破的是不究竟的他空非遮见，大家一定要搞清楚。如果没有理解这一点，下面辩论的时候，就会觉得自己好像在跟所有宗派作对。实际上，不管与谁辩论，我们遮破的只是不究竟的观点，

绝不会遮破究竟的观点。大家首先一定要有这个概念。
堪布根华在《定解宝灯论浅释》中也说：“无偏双运一切皆合理……”凡堕入边者均非合理，未堕任何边者皆为合理。

戊二（建立自宗无垢正见）分二：一、真实安立；
二、分开宣说。

己一、真实安立：

既然格鲁派所许的无遮见、其他诸宗派所许的非遮见都不合理，那宁玛巴自宗持何种见解呢？

前译自宗何观点？无二双运大智前，
遣诸所破之无遮，引他非遮皆不许。

前译宁玛巴自宗承许何种观点呢？在最后现空无二双运的入定智慧前，既不承许破除所破成实法后的单空之无遮，也不承许遮破所破后引出他法的非遮。

“前译”是指宁玛巴，从藏文的创始者圉弥桑布扎，到荣索班智达之间翻译出来的所有经论，被称为前译，执持这些观点的宗派称作前译派，也即宁玛派。

“后译”是指荣索班智达以后翻译出来的经论，执持这些观点的宗派叫做后译派。除宁玛巴以外，藏传佛教的其他宗派都属于后译派。

前译宁玛巴自宗的观点是什么呢？

自宗在抉择远离戏论的入定智慧时，并不像嘎单派有些大德那样，承许遣除所破成实法的单空无遮。也就是说，自宗不承认遮破柱子等法的实有之后，将无遮单空立为最究竟的见解。此外，也不承许引生他法的非遮。

但如果从出定位的角度来说，对于究竟的大无遮见，自宗是承认的，下面马上会涉及这个问题。对于暂时和究竟、有实执和无实执等问题，大家一定要搞清楚，这样分析中观方面的问题就会非常容易。

己二（分开宣说）分二：一、无二智前无有承认；
二、后得时分开抉择。

庚一、无二智前无有承认：

自宗为何不承认无遮和非遮，或者说自空和他空呢？

此二仅是心假立，实际二者均不许，

无遮、非遮二者仅是心假立，实际上，这两种观点均不能承认。

为何说无遮和非遮是心假立的呢？因为“一切诸法皆不存在”等无遮单空，是分别念前显现的；“如来藏本体不空，其上的能取所取或依他起空”等非遮，也是在分别念前显现的，而分别念前显现的法，必定是假立之法。

对于心假立的无遮和非遮，我们在抉择中观无二

慧时，当然不能承认。

远离遮破与建立，离意本来之法性。

究竟的实相，远离了遮破一切的无遮，也远离了有所建立的非遮，是远离一切思索的本来法性。

宁玛巴自宗最究竟的见解，也即承许的实相是什么呢？真正的法性，既远离了遮破一切的无遮分别念，又远离了有所建立的非遮分别念，因为二者皆为心假立的缘故，它是圣者入根本慧定时无法以言辞诠释，也无法以分别念触及的本来法性。

我们很有必要抉择这样的本来法性，因为，如果在修行的最后境界中仍有一些执著，那肯定没有证悟最究竟的实相。所以，无论修持还是抉择见解，都不能将暂时的单空视为究竟的见解。

麦彭仁波切从其究竟智慧中流露出的金刚语，具

有非常不共的特点。这个问题虽在藏传佛教中经常辩论，但很多人只是耽著词句的意义，并未证得本来实相的法性密意。

我们应该经常祈祷传承上师，加持让自己的见解一定要符合远离无遮、非遮的中观究竟本义，同时，也要经常以中观或密法的窍诀内观自心。这样才能深切体悟到最究竟的法性既非单空，也非实有之法，此二者皆是分别念的境界，不能依此获得究竟的解脱。

庚二（后得时分开抉择）分二：一、真实承许；二、说彼理由。

辛一、真实承许：

若问仅思空性言，则当承认无遮见。

若有人问：仅从暂时抉择诸法本体空性的角度，应承许无遮见还是非遮见呢？答：此时应当承认无遮见解。

对方反驳说：你们宁玛巴前面说格鲁派的无遮见不合理，此处为何又承许自宗的见解为无遮呢？

答曰：这二种承许有很大差别。远离一切戏论的大空性也承许为无遮，因为在这样的大空性中，无有一法可以建立。虽然离四边的大空性与破一边的单空都称为无遮，但宁玛巴自宗从空性角度而言，承许远离一切戏论的大无遮见。

有些时候，词句很难表达出其真实的含义。比如，对于所谓的空性，有人认为是指“碗里没水”这样的单空，而实际上，单空并非真正的空性，真正的空性是指远离有无是非等一切执著的离戏大空性。无遮也应该这样理解，希望大家千万不要混淆。

麦彭仁波切在《中观庄严论释》中说：“真实胜义完全是远离承认与戏论的，必须要以此来辨别清楚含义的要点，而单单依靠无自性的片面词句，则无法认清。”

下面宣讲自宗如此承认的理由。

辛二、说彼理由：

印度具德月称师，藏地荣索秋桑尊，
异口同声一密意，建立本净大空性。

印度具德月称论师、藏地宁玛派荣索班智达尊者，两位大德密意一致，异口同声地建立诸法本来清净大空性的观点。

印度具德月称论师是中观应成派的鼻祖、创始人。尊者所持的是究竟的无遮见，因为他在《入中论》《入中论自释》《显句论》三部论典中，都将一切诸法抉择为离戏空性。比如，在《入中论自释》中，他引用“佛说万法皆无生”等教言，说明“彼非彼生岂从他，亦非共生宁无因”，如果一法不是自生，岂会由他法产生？也不可能自他共生，更不可能无因而生，是故万法皆

无生。

在藏传佛教当中，尤其于宁玛巴而言，荣索班智达是宣讲大圆满无与伦比的一位大师。他在《入大乘论》和《黑蛇总义》等论典中都宣讲了究竟的无遮见，他说：以大圆满见宣说一切法如幻如梦、本来清静、究竟无生。

印度月称论师和藏地荣索班智达虽然说法不尽相同，月称论师按中观应成派观点，将万法抉择为离戏大空性；荣索班智达按大圆满的观点，将万法抉择为本来清静，然而，两位大德的究竟密意却是一致的。由此可见，宁玛巴承许究竟的无遮见非常合理。

以上通过引用教证的方式，宣说了自宗承许无遮的合理性，下面以理证的方式建立自宗无遮见。

此法本来即清静，或本无有自性故，
二谛之中皆无生，于说无遮有何疑？

一切法本来即是清淨的，或者从大空性角度讲，万法皆无自性，在世俗和胜义二谛中均无产生，既然如此，承许无遮见有什么可怀疑的呢？

按密宗教理，诸法本自清淨

“此法本来即清淨”，按照荣索班智达大圆满的观点，万法本自清淨。事实上，诸法不仅在胜义中本自清淨、远离一切戏论，在世俗中也是清淨的，关于这一点，麦彭仁波切在后面第五和第六个问题里面具体讲了，一切法的本性本来即清淨，如果不清淨，那么修习本尊，或者将不清淨的身体观为坛城，对自他都没有什么作用。

总之，按照荣索班智达和无垢光尊者的教理，或者说按照藏传佛教密宗的观点，应将诸法抉择为本来清淨。

按中观教理，诸法本无自性

“或本无有自性故”，或者按照月称论师大中观的教理，将万法抉择为无有自性。

怎样抉择呢？“二谛之中皆无生”，无论在世俗谛还是胜义谛当中，无论从本来清净还是大空性的角度，诸法皆不会产生，即本来无生。

二谛中皆无生的道理在《入中论》中讲得非常清楚。如云：“于真性时以何理，观自他生皆非理，彼观名言亦非理，汝所计生由何成？”意思是，以胜义理抉择诸法本性时，自生和他生皆非理，不能成立；观察名言亦无有产生，既然如此，产生是由何而来的？以理证即可推出万法无有自生、他生、共生和无因生。

《入中论》又云：“如石女儿自性生，真实世间俱非有，如是诸法自性生，世间真实皆悉无。”意思是，就像石女儿子的自性生，无论在真实胜义当中，还是

在世间名言当中都不存在一样，色等一切诸法的自性产生，无论在世间名言，还是真实胜义中都绝对不会有。

除了观察“生”以外，还可以从其他各个方面进行观察。最后，就会知道诸法无有自性，本即远离一切戏论的大空性。

通过这两种方式加以抉择，宁玛巴自宗承许无遮见又何须需怀疑呢？当然毋庸置疑。

自宗所许为究竟之无遮

有人可能产生疑问，既然如此，格鲁派承许无遮有何不妥呢？

事实上，格鲁派有些论师并未抉择到究竟的空性，正如麦彭仁波切在后文中所说：“善妙说法良母后，实修童子未跟上。”如果他们承许的是究竟大空性之无遮，而不是耽著一无所有的单空，那就没有任何错误，

宁玛巴自宗也会承认。

勿生邪见

大家在学习《定解宝灯论》的时候务必要注意，千万不能认为被自宗所破斥的其他宗派不殊胜。如果相续中生起这种邪见，会给自己带来极大危害。

事实上，麦彭仁波切破斥他宗是有密意的，因为不论宁玛巴还是其他教派，都有一些具有实执、把暂时观点执为究竟的修行人，对于他们的这种观点，一定要予以破斥。

丁二（广说）分二：一、说明他宗观点不合理；二、宣说自宗观点无二双运。

戊一（说明他宗观点不合理）分二：一、总破他宗观点；二、别破。

己一（总破他宗观点）分二：一、所破不应理；

二、此等现空非双运。

庚一、所破不应理：

柱子本来即清净，所剩不空毫无有，
若未遮破柱子无，说柱非实有何用？

柱子的自性本就是清净的，除此之外，所剩下的不空之法丝毫也无有；如果没有遮破柱子的本体，说“柱子非实有”又有何用呢？

所破应为诸法之本体

不论从哪个方面观察，柱子的自性本即清净，除清净以外，不空之法一点一滴也不存在。此处麦彭仁波切以柱子为例来说明，实际上，一切法皆如此。宁玛巴和格鲁派很多高僧大德在辩论的时候，都喜欢用柱子或瓶子来举例。

“清净”与“空性”在某些场合是同一义，都是指

离一切戏论。以正量衡量时，可称为本来清淨。

“若未遮破柱子无，说柱非实有何用？”如果未遮破柱子的无，也即没有说柱子的本体是空性，只说“柱子非实有”，此种说法有什么用呢？

宗喀巴大师在《入中论释·善解密意疏》中说：

“中观应成派建立不共的所破法，并非臆造的宝瓶等现法。若许此等是应破境，那么会引出世俗中根本无有宝瓶等现法的太过……故尔应成派建立的所破法，应该是宝瓶等现法上的实有。”意思是，柱子等诸法的本体不能空，如若空了，名言诸法也不会存在，真正空的应是诸法之上实有的那部分，故认清所破非常重要，所破应指现法上的实有法。

实际上，这种说法并不合理，柱子的本体即为空性，不应该保留下来，若将柱子的本体保留下来，说它不空，将柱上另一个实有法抉择为空，那有什么用呢？

当然，宗喀巴大师是为了利益部分实执较重的众生，才暂时抉择了此种不究竟的观点。

庚二、此等现空非双运：

破除柱子之空性，与余显现此二者，
空与不空非双运，如黑白绳搓一起。

破除柱子实有后的“空性”，与所剩柱子本体之“显现”，这样的空与不空就如黑白绳搓在一起一样，并非真正的现空双运。

现空双运的正解和错解

所谓现空双运，是指显现诸法的本体即是空性，而此空性也即眼前所显现的诸法，如同镜中显现影像一般。

如果认为“柱子的本体不空，其上的实法空”，那

么柱子上面的实有空性，与柱子本体不空的显现这二者是如何成立无二双运的呢？此二者相结合就像黑绳与白绳搓在一起，黑绳的本体不是白绳，白绳的本体不是黑绳一样，这样根本不叫现空双运。

现在很多人都没有真正理解现空双运，比如，有些人将“色不异空，空不异色”解释为：将色法立于一处，从其上再寻找一个实有的空性。翻开有些《心经》讲义就能看出，作者所持的观点与格鲁派个别大德的单空见基本相同。

关于这种观点，月称论师的《入中论自释》中分析说：一法在另一法上不存在的空性，并非真正的空性，仅是一种相似空性。个别外道也持这种见解，佛教不承认这是真正的空性。

应了知宗大师的密意

宗喀巴大师暂时确实宣说过这种见解，这一点在

他的《中论释·理证海》《入中论释·善解密意疏》等论典中讲得十分明显。但这并非宗大师最究竟的观点，因为他在给仁达瓦的信中说：“在圣者入根本慧定的境界中，没有任何有、无等戏论执著……”考虑到部分后学者接受起来较困难，宗大师于信函后面再三请求保密。在《甘露妙药》的结尾处，他也有类似要求保密的语句。虽然大师为了利益部分根基的众生而暂时抉择了单空观点，但是，后来有些大德却认为宗喀巴大师的究竟观点就是单空。

麦彭仁波切在给札嘎仁波切的《辩答日光论》和给绕萨活佛的《辩答论》中一再重申：我所遮破的对象，并非是对藏地雪域及佛教做出巨大贡献的宗喀巴大师，而是未通达大师究竟密意之个别人的见解！

己二（别破）分二：一、遮破他宗所许自空；二、遮破他宗所许他空。

庚一（遮破他宗所许自空）分二：一、所许自空亦

成他空；二、广说彼理。

辛一、所许自空亦成他空：

说柱不以柱子空，法性反以柱子空，
空基保留以他空，句与义之二他空。

认为柱子不以柱子的本体空，而以上面的实法来空，以及认为法性不空，而以柱子等世俗显现法来空，皆将空基保留下来以其他法来空，这两种说法已成了词句上的他空和意义上的他空。

两种说法皆成他空

无遮派有些人认为：柱子并不以本体来空，而以其上的实法来空。非遮派有些人在抉择第二转法轮空性时承许：法性不空，而以柱子等世俗显现法来空。前者是无遮单空见，后者是非遮他空见。

实际上，这两种说法都将本该空的空基保留下来，

而以其他法来空。究其实质，前者无遮派已成了词句之他空，后者非遮派已成了意义之他空。

为何这么说呢？因为，前者所谓的无遮仅是一种说辞，“柱子不以柱子空”，真正需要空的法——柱子的本体，已经保留了下来，故其为词句之他空；非遮派承许法性或圆成实本体不空，上面的世俗显现法或不净依他起空，这实际是意义上的他空。

两种说法皆相违教理

这两种说法与教证、理证皆有妨害。佛经云：眼以眼空、色以色空。月称论师在《入中论》中也以十六空对佛经所讲的空性义做了详细抉择，说明任何一法都是以其自本体来空，根本没有说诸法的本体不空而以其他法来空，或者如来藏本体不空而以其他法来空。

那佛经中有没有“如来藏本体不空”的说法呢？

有，但佛经所说的“不空”，并非现在所讲的非遮之不空，它不是分别念的境界，而是于圣者实相智慧面前以远离一切戏论的方式存在。

“意义他空”之说法，在佛经中确有记载，但“词句他空”之说法，在佛经中却找不到任何出处，故格鲁派这一观点很难以教证成立。因此，麦彭仁波切在下文以“呜呼”“奇哉”等口气说：汝等所许的他空，不但与释迦牟尼佛的教法相违，与理证亦相违。

藏传佛教各派究竟观点无别

虽然格鲁派个别高僧大德的承许与宁玛巴有所不同，但二派的究竟观点实际无有任何差别，这一点希望大家务必要明白！

在座的道友当中，有些也学格鲁派、觉囊派或其他教派的教法。希望你们学习《定解宝灯论》的时候，

千万不要产生“宁玛巴教法非常殊胜，其他宗派教法不太殊胜”的想法。实际上，高僧大德们建立无垢自宗时，一般都会以辩论的方式遮破他宗的某些观点法。

作为佛教徒一定要知道，佛教各派的究竟观点皆不相违。高僧大德们为了调化某类根基的众生，有时显现上会赞叹自己的宗派，这种现象自古就有，实属正常现象。

以前，藏族个别佛教徒在学习本论的过程中，因为没有了知这一点而产生了“他宗教法不殊胜”的想法，这是非常不好的。麦彭仁波切在本论中破他宗立自宗，本意并非要大家舍弃格鲁派和觉囊派的教法，只是将个别不太究竟的观点指出来，通过辩论的方式抉择出究竟的正见。藏传佛教特别提倡辩论，因为这是使自相续真正生起智慧的一种有效手段。我们应以清净心来看待各教派不同的观点，首先要知道哪些见解该破，哪些不该破，然后在修行中身体力行。

总之，希望大家对他宗不要产生邪见，对自宗观点不要产生怀疑，对佛陀及传承祖师的教言、窍诀能一字不漏地精进修持。正如前文所说的“噶当”之意——不漏掉释迦牟尼佛教法的一字一句，将其全部作为调服自相续的窍诀教言，精勤地加以修持。

辛二（广说彼理）分三：一、总说相违；二、别说与理证相违；三、自许相违。

壬一、总说相违：

呜呼彼不以彼空，空基不空已留剩，
与色以色空教义，以及理证皆相违。

呜呼，所谓“诸法不以自本体空，而以其上的成实法空”，那么该空的空基已经保留下来，但这并不合理，与“色以色空”的教义和理证皆相违。

在麦彭仁波切的论著中，“呜呼”有时是奇哉之

意，表示非常稀有，此处是表达一种悲悯之情。为何悲悯呢？因为，释迦牟尼佛在佛经中已经说了万法皆空，但有人仍然认为不空，真的非常可怜，尊者以悲悯之心发出叹息。

三种相违：

如果按照对方所许“柱子不以自本体空，以其上的实法空”，那么该空的空基已经保留下来，也即柱子等一切法的本体已经保留下来，成了不空之法。如果这样承许，会有三种相违：一、与释迦牟尼佛的教义相违；二、与理证相违；三、与自宗所许相违。

一、与圣教相违

首先，会与圣教相违。楚西降央多吉在其《定解宝灯论注疏》中引用教证说：非以他法空，色法以色法空。《心经》云：“色即是空，空即是色”。释迦

牟尼佛在《般若经》中也宣说了“色以色空，眼以眼空……”等教义。月称菩萨于《入中论自释》中对此理亦作了详细阐述。像这样宣说诸法本体空的教证多不胜数。

如果承许“柱以柱不空”，就与“色以色空”等教义完全相违。德巴堪布在其《定解宝灯论讲义》中说：中观他空派的说法，在很多佛经中可以寻到出处，但自空派所谓“瓶以瓶不空”的说法，在任何了义、不了义的佛经中都难觅其踪。

作为佛教徒，对这样明显相违释迦牟尼佛教言的观点，为何要承许呢？

二、与理证相违

抉择万法的时候，还要通过胜义理来观察。关于胜义理或胜义量，在《入中论》等中观论典中讲了很多，比如金刚屑因、离一多因、破有无生因、大缘起因等。

以这些胜义理一一抉择后，从眼等色法直至一切智智之间的所有法，无有一法本体不空。

以柱为例，以破有无生因观察之后，就会知道柱子从未产生过；以离一多因观察，就会知道柱子本无自性。又如，通过理证“一切法（有法），皆为空性（立宗），远离自生、他生、共生、无因生之故（因），犹如梦境（比喻）”抉择之后，即可了知世出世间没有一个不空之法。由此可知，对方的观点与理证相违。

三、与自宗所许相违

这一点颂词说的不是很明显，但间接可以推出与其自宗承许相违。为什么呢？因为他们一方面承认万法皆空，一方面又说“柱以柱的本体不空”，这两种说法明显相违。

因为存在这三种相违之过失，如果执持诸法本体不空的观点，那么释迦牟尼佛的很多经典都难以解释

清楚。

立此说法，只为接引众生

当然，对方之所以这样说，主要是为引导部分根基的众生，对他们应该会有一定利益。释迦牟尼佛也暂时宣说过不了义法，乃至以某些方便方法，使很多外道徒趋入了佛教。

同样，虽然佛经中没有“瓶以瓶不空”的说法，但嘎单派个别高僧大德立此观点，对接引部分后学者，尤其当今时代对现法特别执著的人，应该也有帮助。很多人如果看到佛教也承认“外界形形色色的法不以自本体空”，就不会担心学佛之后什么都没有了，觉得自己还是可以学佛的。

虽然对方暂时可以这样承许，但最终无论如何都不得不承认“万法皆空”，否则，在事实面前根本无法

立足，因为与教证、理证，以及自宗承许皆相违。

壬二（别说与理证相违）分三：一、观察一体异体；二、所破不成；三、文字纠缠无有实义。

癸一、观察一体异体：

柱与成实柱二者，一体一遮另亦破，
他体虽破非柱实，柱体不空堪观察。

柱子与柱子的成实二者，本体是一体还是异体呢？若是一体，那么柱子之成实被遮破后，柱子也应被遮破；若是他体，那么虽然遮破了非柱的成实法，但柱子的本体却仍然不空，已成了经得起胜义量观察的堪忍法。

此处，麦彭仁波切运用一体、异体的观察方法遮破他宗观点，指出对方观点与理证相违。

对方既然承许“柱不以柱空，而以上面的实有空”，

那么“柱子”与“柱上的实有”这二者，究竟是一体还是异体呢？

二者一体不合理

如果两者是无二无别的一体，如同水和水的湿性或火和火的热性一样，那么必然导致“遮破一者，则另一者也随之被遮破”的结局，因为承认二者一体之故。因此，如果对方遮破“柱上的实有”，那么“柱子”也应被同时遮破。

所谓“遮破”，也叫做抉择空性。人们执著柱子等诸法存在，为了破除此种执著，将柱子抉择为空性，即是遮破柱子。有些道友以前没有学过中观，看到中观里有时说“破”，有时说“无生”，不知道怎样融合这些名词。实际上，它们都是抉择空性之意。

一般来讲，格鲁派不会承认柱子与柱子之成实是一体。如果承认，就没必要说“柱以柱不空，而以柱之

成实空”，因为遮破了一者，另一者自然就被遮破了。

麦彭仁波切在《中论概要》中针对这一点给对方发了一个太过：若承许瓶以瓶空，则与汝自宗观点相违；若承许瓶以瓶不空，而以瓶之成实空，则不应承许瓶与瓶之成实一体；若为一体，则瓶以瓶不空的缘故，瓶之成实也已经不空了；或者瓶之成实空的缘故，瓶子也已经空了。

二者他体不合理

如果承许二者为他体，也会有过失。虽然遮破了非柱的成实法，但柱子的本体仍然不空，如此一来，柱之本体已成了经得起胜义量观察的堪忍法，但世界上根本不存在这样的堪忍法，连圣者也遍寻不得。如果你们认为存在，那么就请指点出来，但这必定无法实现。

再者，如果承许经得起胜义观察的法存在，那么

中观应成派给中观自续派发的三大太过也将无法避免。

《入中论》中讲了这三大太过：一、名言经得起胜义量的观察；二、胜义量观察时不能遮破诸法的产生；三、圣者的入根本慧定成为毁坏有法之因。

实际上，现有器世界和有情世界一切轮涅所摄之法，无有一法能经得起胜义量的观察。无论任何法，不管通过教证还是理证——中观共同五因或不共四因进行观察，都会被抉择为空性，因此诸法为遍空，即无有一法不空。麦彭仁波切在《中观庄严论释·文殊上师欢喜教言》中说：“从胜义量的侧面来衡量，则如光明前的黑暗一般，在胜义中永远也不会成立，因此无有丝毫所建立之法。”

所以，千万不要承认柱子经得起胜义量的观察，永远不空，这根本不能成立，与教证、理证皆相违。

若谓成实未有故，不必分析一异体，
虽无实法凡夫前，瓶子执为实有故。

如果对方说：成实法是名言中也未曾有的法，故而不必对其作一体异体的分析，则可以回答：虽然没有成实之法，但因为凡夫仍有将瓶子执为实有的执著，故必须详细观察。

对方认为：分析一体异体没有任何必要，因为“瓶子”虽被承许在名言当中存在，但“瓶子的成实法”却是一个在名言中也不存在的法。既然不存在，就没必要对二者进行一体、异体的分析。

宗喀巴大师的大弟子克主杰和有些大德，都在各自的论著中做过类似的辩解，他们引用《释量论》等因明论典的教证说：成实法不存在，故无需观察一体异体。

因有实执，故需观察

对此，麦彭仁波切回答说：虽然遍寻整个三千大

千世界，都无处寻觅实有之法，但在凡夫面前却可以辩论、分析。因为凡夫人对万法有实有的执著，比如，认为柱子、大米、牛羊等都真实存在；看到别人吃肉，自己也很想吃……

虽然万法本非实有，但因为凡夫人执为实有，故这样观察没有什么不合理之处。比如，观察人我时，无论在身体的上上下下，还是心的里里外外寻找，或者运用《入中论》所讲的七相推理观察，最后，所谓的我都了不可得。尽管“我”不存在，但月称论师仍然对我与五蕴作了一体异体的详细观察。因此，说不能观察一体异体并不合理。

同样，尽管所谓的实法并不存在，但对其观察却没有任何不妥之处。如果认为实法不能观察，那人我和法我也不能观察了，但历代高僧大德都在很多中观论典中对其做过详详细细的观察。

第4课

癸二、所破不成：

不空瓶子之外法，所成实有何法？

汝等了知所破相，实为荒唐可笑处。

汝宗在不空的瓶子之外所成立的实有，究竟是一个怎样的法？你们了知的这个所破相，实在荒唐可笑。

中观应成派以胜义理分析时，将眼等色法直至一切智智之间轮涅所摄的一切有法，全部抉择为空性。既然如此，汝宗所认为的“瓶以瓶不空，而以瓶上的成实法空”当中的“成实法”到底是怎样的法？其形状、颜色等究竟是什么样？请不吝赐教。

对方的所破相实在荒唐

“汝等了知所破相，实为荒唐可笑处”，你们认识的这个所破相，实在是一个荒唐可笑之处。颂词中的“所破相”以前直译为“所破境”。虽然意义没有太大差别，但直译的颂词理解起来有点困难，后来意译的比较好懂，也契合本意。

对方宗派很多论典都讲：作为中观学人，首先必须找到所破相，不管是教证的所破相，还是理证的所破相。如果认识了所破相继而遮破，就可以很快证悟空性。然而，对方现今所认识的所破相——瓶上的所谓实有法，却是一个根本不存在的法，如同石女的儿子一般。

大智者麦彭仁波切觉得很可笑，说道：你们现在确实已经找到了所破相，它就如同石女儿子的好朋友一样，这样的所破相你们是从什么地方找到的？实在荒唐可笑。

既不合教理，也不合常情

这种所破相，不仅麦彭仁波切认为不合理，格鲁派的章嘉若必多吉、第五世尊者等诸多高僧大德也认为不合理。章嘉国师在一首道歌中说：现今，有些年轻智者所寻找的所破相，就如同牛角一般，如此下去，法界母亲也会舍弃汝等，独自远去的。尊者之所以用牛角比喻，是因为牛的两只角是分开的，并非一体，同样，瓶上的成实法与瓶子已经分开了，所谓的所破，已成了瓶子以外的一个实有法。

认识这样一个所破相实在荒唐可笑，有什么用呢？凡夫人一般都执著瓶子本身为实有，因此，只说瓶子为空性就可以了，没必要说瓶子以外的实法为空。比如，让某人拿一个瓶子过来，他肯定不会问：“是拿瓶子，还是拿瓶上的实法？”他只会把瓶子执为实有。

凡夫人需要断的只是对瓶子本身的实执，并不是将瓶子放在一边，去遮破瓶子以外的实有法。这样做没

有任何必要，因为既不符合凡夫人的执著，也不相合教证和理证。

《定解宝灯论》对了解宁玛巴的教法，尤其中观观点方面极为重要。通达此论之后，对于藏传佛教主要的观点基本都能通达。益西彭措堪布在其《定解宝灯论·新月释》中引用了很多格鲁派、宁玛巴的观点，对麦彭仁波切所立自宗也讲得十分清楚，希望大家能仔细研读。

自续派论许所破，加成实等之鉴别，
然就观察胜义言，加此鉴别有何用？

中观自续派论典普遍承许，观察所破万法时应加上成实等鉴别，然而，就观察胜义而言，加上此等鉴别有什么用呢？

概述中观二派

中观宗分为应成派和自续派两大派别。应成派由月称论师开创，代表人物有佛护论师、月称论师、寂天菩萨等中观论师；自续派由清辩论师开创，代表人物有清辩论师、静命论师、智藏论师等诸论师。此颂是分析自续派的观点。

自续派是将胜义、世俗二谛分开抉择，抉择过程中，会加上成实、胜义等鉴别，比如，诸法在胜义中不成立，在名言中可以成立。清辩论师在《般若灯论》中云：“第一义中一物生等自体不成故。”

月称论师为解释《中观根本慧论》造了两部论典，一是释义的《入中论》，一是释词的《显句论》。他在《显句论》第一品中对分开二谛、加胜义鉴别等观点做了详细破析，认为：因果所摄的一切法，在二谛当中皆无生……

虽然自续派在观察万法时如是鉴别，这种现象自古就有，但中观应成派认为，不应加这些鉴别，因为若将二谛分开，承认胜义中没有成实法，则已经间接承认了世俗中有产生，但这并不合理，因为以胜义量抉择时，诸法在名言中也不能成立。

月称论师在《入中论》中，以石女儿子的比喻说明了诸法不要说在胜义当中，在名言当中也无有产生，显现的一切法没有真正的产生，只是假立的缘起生而已。仁达瓦在《入中论讲义》、全知麦彭仁波切在《入中论略释》中也对此做了分析，认为假立的缘起生不包括在四生当中，所谓的四生，在名言当中也不能成立。

加鉴别，已违背了应成派观点

格鲁派个别大德自称秉持中观应成派的见解，既然如此，为何在观察诸法的时候，却如中观自续派那样，加上“柱子本体不空……”这样的鉴别呢？如此一

来，已违背了中观应成派的观点。

对于这些问题的分析，在麦彭仁波切之前，宁玛巴自宗相关的资料并不是很丰富。虽然无垢光尊者的《如意宝藏论》等论典中也做过一些说明，但都没有像麦彭仁波切的两大著作——《澄清宝珠论》和《中论概要》，以及其他很多论典那样细致入微地分析和抉择。

我们作为后学者，尤其是宁玛巴教法的学修者，一定要认真分析麦彭仁波切所讲的教义。慢慢思维之后，麦彭仁波切的智慧就会逐渐融入自相续，这时内心会获得一种不共的加持和力量。

癸三、文字纠缠无有实义：

思若空性仅世俗，亦似无有柱子后，
担忧咬文嚼字也，如此更成纠缠字。

如果是因为思维柱子若以柱子的本体空，那世

俗当中柱子也不存在了，有此担忧而咬文嚼字，实际上，这样纠缠文字的过失更严重。

纠缠文字的原因

对方之所以承许“柱不以柱的自体空，而以柱上的实法空”，是担心如果柱子的自体空，那名言中的柱子也不复存在了。没学过中观的道友可能也会有这种想法，觉得如果瓶子的自性为空，那名言当中瓶子也不存在了，这样怎么用瓶子提水啊？如果世俗中柱子的本性为空，那怎么建经堂呢？

因为担忧柱、瓶等一切法在名言当中不存在，对方便开始斟酌字眼，咬文嚼字地说：“柱不以柱空，而以柱上的实有空”或者“瓶不以瓶空，而以瓶上的成实法空”……

纠缠文字过失更重

然而，这样纠缠文字的过失更严重。麦彭仁波切在后面会以很多教理详加说明，比如，如果瓶以瓶不空，会有两个瓶子的过失。我在这里不做详述，否则就会有藏族俗语“牛头没煮熟时，吃牛舌不合理”这样的过失。此颂主要是强调，如果对方这样做文字上的纠缠，过失会愈发严重。

除了麦彭仁波切以外，萨迦派等其他宗派的一些高僧大德也对此发过太过，对方很难做圆满的解释。

了知密意，勿造口业

不过，从引导不同众生的角度讲，执持这种观点也有一定的必要。也许有人会想：“谁会有这种实执啊，像我这样的人也不会有。”我们不应该这样想，因为承许这种观点的人并非一般凡夫人，一定有其密意。高僧

大德们显现上在辩论，其真实的用意凡夫人根本揣测不出。

希望大家在学习、辩论的过程中，千万不要造口业，说“他们的宗派不好”等等，我讲的时候真的有点担心。法王如意宝晚年时经常说：“我特别害怕自己会造舍法罪，因为年轻时很喜欢辩论，过程中可能造了不少恶业。”

在座四众弟子当中有些也喜欢辩论，但如果不懂得方法，辩论到最后很容易变成吵架，这样没有太大意义。辩论之前，首先要懂得道理，以中观和因明的教理打开自己的智慧，同时，也要了知一些辩论的方法。这样自己以后无论与道友还是世间人辩论都会比较容易。

总之，大家一定要观清净心，千万不要认为格鲁派最究竟的观点即是如此，要知道，这只是他们为了度化部分根基众生而做的暂时承许。

世俗说柱有即可，为何言彼彼不空？

你们说“世俗中柱子有，胜义中柱子空”就可以了，为何一定要说“柱以柱不空”呢？

如果对方担心有世俗中柱子不存在的过失，那直截了当说“世俗中柱子存在，胜义中柱子为空性”就可以了，为何一定要说“柱以柱不空”呢？

这里并不是单单针对柱子、瓶子进行辩论，而是以此为例，对万法如理进行抉择的一种辩论，大家应该了知这一点。

若说此二是一义，其实并非一意义，

如果对方辩驳说：“世俗中柱子有”与“柱不以柱空”这两种说法是同一义。其实，两种说法并非同一个意义。

对方认为这两种说法完全一致，毫无差别，实际

上，二者截然不同，只是他们自己浑然不知而已。

有何不同呢？

所谓柱子已存在，与柱有柱不相同，
后者实际已承认，存在能依及所依。

所谓“世俗中柱子存在”与“柱上有柱”（即“柱以柱不空”）的说法完全不同，后面的说法实际已经承认了它们之间能依所依的关系，即一个柱子是能依，另一个柱子是所依。

两种说法的差别

麦彭仁波切解释说：“世俗中柱子存在”和“柱上有柱”两种说法完全不同。世俗中有柱子，人们以眼睛即可现见，没必要将其遮破，释迦牟尼佛也说：万法在名言当中皆存在。所以这种说法很合理。

但是，如果承许“柱上有柱”或“柱以柱不空”，则说不过去了。为什么呢？因为这种说法已经承认有两个柱子，并且它们之间是能依所依的关系。虽然对方口头上不会承认这一点，但事实已然如此。具体而言，如果说世俗中有柱子，那么以一个“柱子”表示即可，如果说“柱上有柱”、“柱以柱有”或者“柱以柱不空”，就会出现两个柱子，其中一者是能依，另一者为所依。

说柱上有柱，实无必要

在柱子上面加一个柱子，即说“柱以柱不空”，有何必要呢？实在多此一举。

学院很多女众提水的时候，都不拿大瓶子，而是用几个小瓶子装。昨天我转坛城的时候，看到有位女众用四个很小的瓶子提水。其实用一个大瓶子就可以装下，不知道她为什么用那么多小瓶子？可能也有必要吧。

提水时拿很多小瓶子也许有必要，但这里出现两个瓶子则毫无必要。只要说世俗当中瓶子、柱子等一切法都存在，胜义当中万法皆为空性，就非常清楚明了，根本没有必要说瓶以瓶不空、柱以柱不空……这样不仅解释起来特别麻烦，意义也完全不通。

胜义柱子不存在，何言柱以柱不空？

世俗言说柱柱子，两次重复文法误。

若承许胜义当中柱子不存在，为何说“柱以柱不空”呢？若承许世俗当中柱子存在，说“柱以柱不空”也不合理，不仅有两次重复说柱子的文法错误，意义上也与之相违。可见，此说法在二谛当中都不合理。

此颂前两句是从胜义谛的角度观察，后两句是从世俗谛的角度观察。

明晰二谛概念

胜义，是指一切诸法的本来实相；世俗，是指万法如梦如幻的显现。

二谛的范围比较广，也可以说，观待而言，真的叫做胜义，假的叫做世俗。比如，白天我们所做的一切是真实的，晚上梦中的一切都是虚假的，观待而言，白天所做之事为胜义，晚上所做之梦为世俗；若进一步，凡夫人面前所显现的一切都是如梦如幻的假象，此为世俗；精进修行之后，证悟了万法本体为空，此为胜义。

什么是胜义量和世俗量呢？衡量胜义谛的智慧称为胜义量，也叫胜义智；衡量世俗假法的智慧是世俗量。二量也可以观待成立，比如，我们使用验钞机可以识别出真钞票，这可称作胜义量；也可以用它把假钞一一识别出来，这可称为世俗量。

希望大家首先分清什么是胜义，什么是世俗，什么

是胜义量，什么是世俗量。

“柱以柱不空”在胜义中不成立

从胜义角度观察，直接说胜义当中柱子不存在即可，就如中观自续派那样加鉴别。中观应成派在抉择圣者入根本慧定时，不会加任何鉴别，虽然他们有时辨别后得也会加鉴别，但这并非应成派自宗究竟观点，麦彭仁波切在后面也会宣讲。

虽然中观应成派和自续派在辨别入定境界时，有是否加鉴别的差别，但他们一致认为，以破有无生因、离一多因、大缘起因等做胜义观察时，诸法一点一滴都不存在、本体为空性、远离一切戏论。既然如此，为何要说“柱以柱不空”呢？实无任何必要。

“柱以柱不空”在世俗中不成立

“世俗言说柱柱子，两次重复文法误。”如果认为世俗当中柱子不能空，故说“柱以柱不空”，也不合理。昨天讲过，说世俗当中有柱子，没有必要“柱子、柱子”这样重复两次。这既不符合简单的语法，也不相合世间人的语言习惯，即使幼儿园的小朋友也不会这样说。

通过麦彭仁波切的分析，我们就会觉得说“柱以柱不空”没有任何必要，只需说“胜义中柱子不存在，名言中柱子存在”就可以了，没必要做文字游戏，这样过失反而更大。

在藏传佛教的辩论场中，不论格鲁派还是宁玛巴的修行人，对于“柱以柱不空的究竟密意何在”这一问题都辩论得比较多。一般来讲，对于其他宗派的说法，普通人很难真正了达，但经过麦彭仁波切的分析 and 梳理，我们就比较容易把握关键点。

能否观察？怎样观察？

有人可能想：麦彭仁波切虽然口头上说不破宗喀巴大师的观点，但实际上，却以大师所说的教义作为观察对境，这难道不是在破宗大师的密意吗？

关于这个问题，麦彭仁波切在其他论典中阐述过，他说：从宗喀巴大师的一些教言中可以明显看出其密意，比如，整个格鲁派都承认，宗大师通过文殊菩萨的加持，真正证悟了中观究竟义后，著了《三主要道论》，而这部论最后抉择见解时，根本没有承许“柱以柱不空”。

由此可见，宗大师暂时承许“柱以柱不空”必定具有密意。既然如此，我们能否观察呢？当然可以观察，即使观察佛陀及其教言也是开许的。我们可以说“某部佛经属于不了义经，其中内容应如何解释，否则有什么过失”等等。但在观察的过程中，一定要知道，佛陀这些不了义、不究竟的说法，只是为了接引根基暂未成熟

的某些众生，我们对此作观察，并非要遮破释迦牟尼佛的观点，而是为了解析佛经的密意。

同样，此处并非遮破宗喀巴大师的观点，而是将其解释为不了义。虽然格鲁派个别大德认为，宗大师所抉择的“柱以柱不空”是最究竟的见解，不承认《金鬘论》与宁玛巴所抉择的见解为了义，但实际上，若以《般若经》及龙猛菩萨的究竟观点来衡量，所谓“柱以柱不空”完全解释不通。

宗大师的确讲过这种观点，但这只是针对个别众生的暂时承许，其究竟密意绝非如此，故应将其解释为不了义，这样不会有任何过失。麦彭仁波切在很多论典中都说过，宗喀巴大师对藏地雪域的恩德非常大，有些后学者由于未了达他的真正密意而将不了义执为了义，究竟来说是站不住脚的。

长期精进是通达之关要

以上所讲的道理非常重要，希望大家能够反复思维。有些道友对于数学或电脑方面的问题很容易通达，但对中观却比较迟钝，我讲了一百天中观，他们仍然不解其意，不为所动。这一方面与前世因缘有关，另一方面，也与自己是否潜心研究息息相关。宗喀巴大师显现上也是经过数十年精进努力，才真正通达了中观。大师的传记中说：他从16岁开始学习和研究中观，40余岁时自相续才真正生起中观的境界，之后撰著了《缘起赞》。

我们作为凡夫人，千万不要认为在某位大活佛面前接受灌顶，经过短短几个小时就可以证悟。一般来讲，通过长期闻思修行之后，相续当中才有可能生起殊胜的境界，这并非一天两天，或者一年两年的事情，《扎嘎山法》中再三讲长期精进乃关要，几十年不断下功夫非常重要！

藏传佛教很多高僧大德和修行人的闻思精神非常值得我们学习。他们从来没有“我要马上得到什么境界”的想法，而是始终秉持“活到老、学到老”的态度努力闻思修。希望大家不要放弃中观方面的闻思修行，应该经常翻阅中观论典，反复观想、思维，这样中观或大圆满的境界才容易生起。

下面继续以理证遮破对方观点。

壬三、自许相违：

若自不以自身空，自存在时以他空，
所破他法若无有，则违所许自不空。

如果诸法不以自本体空，自本体存在却以他法来空，而所破的他法如果并不存在，就与你们所承许的诸法不以自本体空相违。

对方认为：柱子的自本体不空，以柱上的成实法来

空。这种说法完全不合理。为什么呢？

诸法本体即为空性

释迦牟尼佛说过，轮涅所摄的一切法自性皆为空性，很多经论对此都做过详细阐述。

对方的这一观点，不要说中观应成派，即使自续派也不会承认。自续派虽然认为名言中诸法自相成实，但他们所谓的自相成实，是指柱子等诸法本身，并不承认在诸法显现以外还有一个成实法。而在胜义中，自续派与应成派观点一致，是遮破柱子本身的成实，将柱子的本体抉择为离戏空性。

观察柱子、声音等一切法时，直接说它们本身不是实法，将其遮破即可，没必要转弯抹角，在它们上面找个成实法来破，这样做既无必要，也不会成功。

“成实法”本身不成立

此外，对方所许的“成实法”根本不能成立。

所谓成实法，即真实独一的实法。它没有任何功能和作用，这样的法即使在名言中也不存在。麦彭仁波切在《中观庄严论释》中说：“所谓的一个瓶子，只是对现出大腹行相的物体以遣除其余非瓶的心而立名为瓶子的，对诸多微尘聚合的自相法假立谓‘一’的，而并不是实有的‘一’。如果是实有的‘一’，那么不可能用众多人的不同心识来缘，因为以此（离一多）理证有妨害……”

也就是说，如果瓶子是空性的，那么每个人缘它产生不同的眼识、不同的感觉，是非常合理的，但如果瓶子是成实法，那么世间所有众生都必须生起同一眼识、同一感觉。以理推证时，所谓的实法必须这样才能成立，但这种实法即使在名言中也根本不存在。

麦彭仁波切在《中观庄严论释》中对此分析说：

“如果存在一个真实独一的法，则十方三时的无量诸识只能唯一缘它，除此之外一法也不可能再缘。并且，除了唯独它以外十方三时的其他法一个也不该存在。到最后，认知这个所谓的‘唯一’、与其本身异体的有境也需化为乌有……万法若有一成实，诸所知成永不现，万法无一成实故，无边所知了分明。”

无人对这样的实法生执

一切众生最初产生我和我所的执著，都是依靠万法本身，并不是说，产生我执和我所执的因不是柱子，而是柱子以外的成实法。谁也不会对这种成实法产生执著。

如果我们问牧童：“瓶子是什么样的？”牧童只会说：瓶子是什么形状、什么颜色的……根本不会想瓶子之外还有一个实有的物质，对它产生执著。

不要说人，即使猪、牦牛这样的动物，也只会对食物和水本身产生执著，见到食物就想吃、见到水就想喝，除此以外，根本不会想在这些食物和水以外，还存在另外一些实法。

既然如此，破这样的实法有什么必要呢？我们破斥的目的，是要遣除众生相续中实有的执著，让他们了达空性。如果众生没有这样的实执，即不认为瓶子、食物等诸法之外还有另一个实体，也从未对其产生过执著，就根本没必要遮破。

由此可见，对方所谓“柱子以成实法空”的观点，完全不合理。

有自许相违之过

假如对方承认“诸法的本体为空性”，那么就与他们最初所许的“柱子自本体不空，以其他成实法空”

的说法相违。虽然“诸法本体空”的观点与佛经密意及诸高僧大德们的观点完全相合，但却与对方自宗观点相违，实在无法过关。

以前，有些人想偷渡去印度，从冈底斯雪山那边无法过去，被警察堵住之后，又转从别的地方过。对方也是这样，“柱子以柱不空”的观点说不过去，又转而说柱子的本体空，但此说法已与他们最初的承许相违。

对方观点属于词句之他空

由此也能看出，格鲁派的有些观点属于他空。前面麦彭仁波切说过：格鲁派“柱不以柱空”的观点是词句上的他空。为何这样说呢？因为，虽然对方非常重视第二转法轮的意义，心里并不承认他空，但在词句上确实出现了他空的说法。

什么是他空呢？所谓他空，是指自本体不空，以其

他一法来空。承认这种观点的宗派称为他空派。因此从词句来看，对方的观点俨然成了他空派。后来有些高僧大德也说：“瓶不以瓶空”这种说法，实际就是他空。

对方这种观点确实值得观察，因为这并不是小问题，不是一些小僧人在辩论场合说错话，而是宗喀巴大师在《入中论·善解密意疏》《中论释·理证海》中都明显地宣讲过的。若是小问题，麦彭仁波切也不会在多部论典中予以破斥。

除了法尊法师翻译的《入中论·善解密意疏》和一部汉文版的《六十正理论略说》以外，格鲁派的教法，尤其中观方面的论典，被译成汉文的并不多。不过，益西彭措堪布的《定解宝灯论新月释》中列举了很多格鲁派的观点。希望大家能够详细分析。

我们并不是以贪嗔之心向其他宗派发太过，而是以非常公正、平和的心态进行分析。辨析清楚之后，就会知道从哪方面断除实执，才会对自己有利益。

庚二（遮破他宗所许他空）分三：一、他空非真实空性；二、以比喻阐明此理；三、对此赞叹应成非理。

辛一、他空非真实空性：

自宗承认了义之他空

此处主要讲，不了义的他空并非真实空性的道理。实际上，对于真正了义的他空，不仅觉囊派承许，宁玛巴也承认。比如，麦彭仁波切的《如来藏大纲狮吼论》《他空承许狮吼论》和全知无垢光尊者的《大圆满心性休息》《如意宝藏论》《胜乘宝藏论》等论典中，都宣讲过他空观点。但是，无论是麦彭仁波切、荣索班智达，还是无垢光尊者，在语句上都没有承认过自己是他空派。

虽然宁玛巴有个别大德，比如，明朗罗扎瓦、格色班智达、喜庆嘉措等，不仅承许他空观点，语句上也很明显说了，但他们所许的他空与此处所破之他空完全不

同。明朗罗扎瓦等大德认为，如来藏的本体是以如幻如梦的方式存在，亦为离戏空性，并非相似空。如果与这种了义观点相结合，《涅槃经》《楞严经》的许多观点都很容易解释。

自空、他空争议大

关于自空、他空方面的辩论非常多。法王如意宝以前说过，他在石渠求学的时候，有时候会和道友针对这一问题从晚上一直辩到天亮。不过，堪布根华不太喜欢辩论，所以他只在《定解宝灯论浅释》这一品的后面说“自空他空互相争议大，若堕现空之边则有过，现空不违双运宗派胜，持此岂非已胜一切宗？”

自空、他空是自古以来就有的辩论，虽然我们现在想一下子辨析清楚非常困难，但通过教证、理证进行观察、思维还是很有必要的。

通常依他之空性，决定不是真空性，

通常而言，自本体不空，而依其他法成立之空性，决定不是真正的空性。

无论是“柱子本体不空，以其上成实法空”的空性，还是“圆成实本体不空，以遍计法或其他法来空”的空性，真正以释迦牟尼佛所宣说的第二转空性理来衡量，都不能称为真正的空性。

辛二（以比喻阐明此理）分二：一、如马牛喻不成双运；二、如水月般无二双运人皆得证。

壬一、如马牛喻不成双运：

为什么它们不是真正的空性呢？

马上虽不成立牛，岂能确定彼马空？

虽然能现量见到马的上面没有牛，但怎能确定这

匹马是空性的呢？当然无法确定。

以喻说明他空非真正空性

又如，无论瓶子上面有还是没有一个实体的柱子，都与瓶子的本体没有任何关系，即不能证明瓶子的本体为空。“马上没有牛”只能算一种相似的空性，并非真正的空性。

月称论师在《入中论自释》中引用教证说明过，如云：“经说：‘大慧！于一法无一法之空性，是一切空性之最下者。’由牛非马故说牛非有，不应道理，自体有故。”意思是，一法上面不存在另一法的空性，是所有空性中最低劣的，就像说牛不是马，故说牛不存在一样不合理。颂词中马和牛的比喻，出自月称菩萨这部《入中论自释》。

现在汉地有个别人破斥月称论师和寂天菩萨的观

点，但却没有任何教证和理证的依据。藏传佛教修行人一般都特别重视月称论师的中观观点，并将他视为密宗的一位上师，从来没有谁会破月称论师和龙猛菩萨的观点。只要是他们的观点，大家都会承认。

承认他空的过患

以第二转法轮的教言衡量，他空不算真正的空性。在觉囊派中，比如觉囊全知朵洛瓦在其造的《中观了义海自释》中就提到，从二转空性的角度讲，如来藏本体自空，若执著其堪忍不空，则与外道执著不可思议的神我无有差别。

我们不能承许如来藏是一个不可思议、常恒实有的法，否则，它就和外道所说的遍于一切世界、常有自在、任何人都不能观察的“常我”没有什么差别了。关于这一点，麦彭仁波切在很多论典中都做过论述。

诸大德的显现皆有密意

对于自空、他空的观点，我们一方面要观察，另一方面也不要生邪见，因为，一些大德持此观点有非常重要的目的，尤其觉囊全知尊者所承许的他空观点，释迦牟尼佛在很多佛经中都做过授记，说他将来会弘扬他空教法。

在藏传佛教历史上，《布顿佛教史》的作者布顿大师是一位非常了不起的自空派智者。有一次，觉囊全知朵洛瓦欲与他辩论。布顿大师想观察一下缘起，看看自己能否辩赢，于是他随手从《大藏经》里拿出一本佛经，打开一看是《大鼓经》，翻开之后正好看到释迦牟尼佛对觉囊全知授记的文字。布顿大师心想：自己这次肯定辩不赢，还是避一避吧。

第二天清晨他对侍者说：“今天如果有人找我，你就说我不在，到其他寺院讲经了。”说完，尊者便躲在旁边一间屋里。觉囊全知来了之后没见到布顿大师，便

围着他所待的房屋右绕了三匝，并以辩论的姿势用右手拍左手，这样做了三次之后，此房屋顿时裂开。显示完神变之后，觉囊全知便离开了。

自此以后，布顿大师对他空观点生起了很大信心，不过，他依然秉持自己的见解。后来布顿大师圆寂的时候，有位弟子在光明境界中见到上师对他说：“不要放弃自空见，此见解十分殊胜。”

当时，觉囊全知尊者认为他空见非常殊胜，并专门写了他空派最著名的一部论典——《了义海》。宗喀巴大师为了破斥《了义海》专门造了一部《辨了不了义论》。此论已被法尊法师译成了汉文。

有格鲁派大德指出：虽然《辨了不了义论》的许多内容是破觉囊全知的观点，但宗喀巴大师并没有指名道姓，讲对方的种种过失，在该论中，大师从未提及觉囊全知尊者的名字。格鲁巴非常重视这部《辨了不了义论》，将其称为“劈空铁剑”，即如锋利无比的铁剑一

般击破对方的观点。后来很多人认为，宗喀巴大师来到人间主要有两个目的：一是为了度化克主杰和甲曹杰；二是为了写《辨了不了义论》。

不管高僧大德们怎样辩论，都有其密意。我们作为后学者，不应该用自己的分别念妄加揣测，不能把自己分别念小小虚空中现出的一点光明境界，当作广阔如虚空般的大光明。实际上，我们自身的智慧，就像牛蹄迹中的水一样微少，而这些高僧大德们的智慧，却如大海一般广阔无垠。

各位道友都具有一定的智慧，不应该仅满足于得一点加持、修一点仪轨。若止步于此，则不是真正有智慧的修行人。前辈很多高僧大德都是经过长期、精进地苦修，最后才获得了证悟。当然，过程中通达中观法理极为重要！

见彼马匹于牦牛，有何利益有何害？

现量见到马，对于证悟牦牛为空性有何利益？未见到马，对于证悟牦牛为空性有何害处？无有任何利害。

同样，瓶上的成实法有或者没有，对于证悟瓶子为空性，没有任何利益或损害。比如，牧童或老乡虽然从未见过柱子上的成实法，但对柱子同样执著，遮不遮破其上的成实法，对于他们的执著而言，无利亦无害。

因此，要想证悟空性，必须对事物本身进行抉择。若像有些人认为的那样，破除实法后有一个空性，诸法本身有一个显现，这二者为现空双运，则根本不合理。佛经中从未这样讲过，这与黑白绳子搓在一起没有任何差别。

真正的现空双运是指柱子的本体即为空性，虽是空性却可以在六根前显现。虽于凡夫而言，空和现无法同一时间在心里生起，但应该如此抉择，因为这样才最合理。如此分析时，自空观点也有一定的道理。

是故不空轮涅法，不成有法与法性，
现空双运与有寂，等性于此悉无有。

如此一来，自本体不空的涅槃法和轮回法，将不能成立法性和有法的关系，并且现空双运、轮涅等性的观点于此宗派中皆不能成立。

有法与法性关系不成立之过

如果承许“马上没有牛”的空性，则空的轮回法与不空的涅槃法、所空的实有法与不空的柱子瓶子等等，都不能成立为有法和法性的关系。

究竟而言，有法与法性是同一个，即涅槃没有离开世间，世间的本性就是涅槃。《中论》云：“涅槃与世间，无有少分别；世间与涅槃，亦无少分别。涅槃之实际，即为世间际。如是二际者，无毫厘差别。”

大家一定要懂得这个道理。如果不懂，认为不空之

法和空法是两个法，那么有法和法性无二的关系就无法成立。

现空双运、有寂等性不成立之过

再者，如果认为“柱子本体不空，以其上的实法空”，以这样的方式来抉择，那所谓的现空双运以及有寂等性等概念，都将不复存在。因为显现和空性无二无别是其成立的前提。

一、现空双运不成立

现空双运分为入定、出定两种。入定的现空双运远离了一切有实和无实的概念，任何执著都没有，它是真正的现空双运，是圣者入根本慧定的境界。龙树菩萨云：“离有实无实，双运乃佛陀。”

出定的现空双运，可以理解为了知柱子等一切诸法的显现即是空性，空性即是显现，如同水月一般。对

于此理，首先应以中观推理进行抉择，然后在心里不断串习：所见的一切法本体都不存在，皆如幻如梦。

如果以“柱以柱不空”的观点来抉择，那将无法懂得现空双运的真实义，只有将诸法的本体抉择为空性，才能真正实现现空双运。

二、有寂等性不成立

“有寂等性”中的“有”指轮回，“寂”指涅槃，意即，轮回和涅槃是“等性”。实际上，这也是有法和法性的关系。也就是说，有法和法性的关系，即是轮回和涅槃的关系，轮回即涅槃，涅槃即轮回。

《辨法法性论》中云：“其中法所立，即是说生死，法性所安立，即三乘涅槃。”其中的“法”是指有法，即生死轮回法；“法性”是指三乘涅槃，即三解脱——声闻的解脱、菩萨的解脱和佛陀的解脱。

总而言之，就如《中论》所说：“以有空义故，

一切法得成；若无空义者，一切则不成。”以前我们讲《心性休息》和《缘起赞》的时候，都引用过这个教证。意思是，如果诸法为空性，那么现空双运、涅槃无二、有寂等性等道理都可以成立；如果诸法本体不空，那无论是名言中的因果轮回等，还是胜义中远离诸戏论的境界，一切都无法合理安立。

第5课

自宗承许无遮之合理性

总的来讲，宁玛巴自宗可以承认无遮见，但需要分场合。自宗见分两种：一是后得位时抉择的见解；二是站在入定位的立场时，依圣者入根本慧定而抉择的见解。

“后得位”和“入定位”，是中观非常重要的两个名词。所谓后得位的见解，是指瑜伽士虽已真正证悟了能取所取无二之空性，但在出定时，比如，日常行住坐卧或行持万行时，仍然随顺一切世间规律。此时，中观宗暂时有所承认，可以承认万法在胜义中是无遮空性。

所谓入定位的见解，是指以圣者入根本慧定的境

界作为正见。这才是中观自宗真正抉择的见解，在这样的正见或智慧面前，一切法皆为离戏空性，没有无遮非遮等任何承认。

对于入定位、后得位应该怎样抉择、中观是否有承认等问题，大家一定要详细分析。

中观应成派所抉择的究竟见解，是圣者入根本慧定的境界，在其面前，不存在有无是非等任何戏论。如果有，就不能成为究竟的实相。但若站在后得位来抉择，从万法空性的角度讲，暂时承许无遮是合理的。对此不必怀疑，因为，从释迦牟尼佛到后来中观应成派的所有传承上师，都在各自的经论中抉择了无遮空性。以第二转般若法门的教义来衡量，所谓“柱子本体不空，以其上的实有空”或“圆成实本体不空，以二取法来空”都无法成立。

闻思生智慧，智慧坏三有

抉择中观正见是一件非常困难的事。以前，藏传佛教很多智慧超胜的高僧大德，从孩童时期直至耄耋之年，一直在通过辩论、研讨的方式进行抉择，然而，有些问题至今仍未得出圆满的结论。但这样抉择对打开自相续的智慧是非常有帮助的。

有些人自认为修行境界很高，整日安住，但他们很可能是沉溺在昏沉或无记的状态中，这样修行是不会成功的。有的人认为学习中观不重要，但实际上就如《中观四百论》所讲：“薄福于此法，都不生疑惑，若谁略生疑，亦能坏三有。”稍微对中观生起一个合理的怀疑，也是断除轮回的根本。比如，以中观理抉择时，心里若想“万法真是空性的吗？”或者“人我和法我可能不存在，只是众生迷乱的显现而已”……这时，在自己的阿赖耶上已经种下了非常殊胜的善根。以此为因，下一世可能从小就会遇到中观法，成为一位辩论很厉害的

小僧人……

希望大家都能对中观生起信心。现在有些佛教徒对甚深的中观和大圆满法提不起兴趣，只是拜拜佛、念念经。虽然这样做也很好，但如果自相续中的烦恼和邪见非常重，没有中观这把宝剑，很难将其斩断。

也希望大家能长期地闻思修行，不要对此生厌烦心。藏传佛教历来重视闻思修，很多高僧大德和出家人都为后人做出了典范，非常值得我们学习。

在座各位以后回到自己的寺院，能否有现在这样的闻思机会很难说。所以，现在一定要珍惜自己宝贵的时间，精进闻思。

壬二、如水月般无二双运人皆得证：

如说水月非真月，天月空与水月现，
若是无二之双运，谁皆轻易证双运。

水中所现的月影并非真正的月亮，如果认为，天月于水中不存在的空性与正在显现的水月是无二之双运，那么，谁都能轻易证悟现空双运了。

以水月喻说明此非真双运

此颂以水月的比喻说明了对方便所抉择的“现空双运”不合理。如果他们所说的是无二双运，那证悟就会非常容易，但不论是释迦牟尼佛，还是中观应成派历代高僧大德，所抉择的现空双运绝非如此。

水池里显现的月影并非天上的月亮。如果说天月在水池里不存在的空性，与水池里明明朗朗显现的水月，这二者是现空双运，那么稍有辨别能力的人都能证悟现空双运了。因为任何人一看就知道，水池里正在显现的是水月，水中并没有能够遣除黑暗的天月。

同样的道理，如果对方认为，瓶上不存在成实法

的空性与瓶子的显现二者是现空双运，那么谁都可以见到。前面讲过，连牛马都知道这是草，那是水，执著的只是草和水本身的显现，知道上面没有其他实法（实法为空），如果这样的现和空是双运，那么连牛马、牧童等都已现证了这样的境界。

“牧童”一般用以比喻非常愚笨的人，因为牧童整日只关心怎样让牛马吃饱喝足，很少接触世间或佛法知识。当然也有特殊情况，像德巴堪布等有些高僧大德小时候也当过牧童。不过，他们当牧童的时候，经常边放牧，边思维中观方面的道理。

对方期待的实空，最后也落空

对方始终把瓶上的实法空作为空性，并期许与瓶子的显现实现双运。但他们一直期待的实空最后也是得不到的，就像藏地一个故事当中，孩子终究没能吃到酥油一样。

以前，有位母亲留了一块酥油想让家人春天再吃，但孩子每天缠着她想要吃这块酥油，母亲告诉孩子：“现在还不能吃，等春天老人来的时候再吃。”一天，有一位老年人经过，孩子便问他：“你是不是春天老人？”老人打妄语说：“我就是春天老人。”孩子高兴地说：“太好了！我母亲有一块酥油，要等你来我们才能吃。”老人听后说：“那你现在就把那块酥油拿出来吧。”当孩子拿出来之后，老人拿起酥油便匆匆离去。母亲回来时，孩子兴奋地对母亲说：“我们现在可以吃酥油了，今天春天老人已把酥油拿走了。”

对方认为，最后在瓶子上面能得到一个实有空，它与瓶子的显现可以形成现空双运。但这实在不合理，这种实空根本得不到。按照中观宗的观点，应把诸法的本体抉择为空，而不是在法的上面另外抉择一个实有空。如果法的自本体不空，则没有任何意义，无法与显现真正双运。

本体空、影像亦空

有些人虽已通达诸法的实体为空性，却没有证悟影像为空性，这种现象比较多，比如，认为水中虽然不存在真实的月亮，但月亮的影像却真实存在。实际上，这种观点并不合理，就像有些金刚道友，虽然出家很长时间了，但一直保留着自己以前的照片或家人、朋友的照片，仍然舍不得扔。他们虽然知道这些人都是空性的，但仍然贪执他们的影像，一直割舍不下。

当然，想短时间内就断除所有执著可能比较困难，但还是应该逐渐把他们的“影像”也彻底放下。如果一直执著影像不空，也是一种障碍。

我一方面是开玩笑，另一方面也是劝诫大家，欲界众生本来贪心就很强烈，如果经常回忆往事，可能依靠小小的因缘，相续当中就会生起很大烦恼。不管对法的“实体”还是“影像”，都应该尽量看破、放下，断绝引生烦恼的后患，这样做非常有必要。

对方认为，“水月的显现和天月的空性”即是现空双运。若真如此，那谁都能轻而易举地证悟了，因为除了故事里的小猴子，谁都知道水池里虽有月影，却没有真正的月亮。

为何说宗大师的说法具密意

麦彭仁波切以此颂继续破斥嘎单派“瓶子不以自本体空，以上面的实法空”的说法。麦彭仁波切之所以破，是因为宗喀巴大师在《菩提道次第广论》《中论·理证海》《入中论·善显密意疏》中确有这种说法。

当然，宗大师这样说必定具有密意，这种观点肯定不是宗大师最究竟的见解。为何这么说呢？从大师的人生经历便可了知。

宗喀巴大师 16 岁时前往西藏求学佛法，拜佛教各派的高僧大德为师，吸取各家之长。后来，他准备去印

度向密多罗等论师求法，想得到最究竟的见解。当时，他有一位上师——大成就者空幢，能随时和本尊金刚手菩萨沟通。空幢仁波切请示本尊之后，不赞同他去印度，大师遵从师训没有去。后来，宗大师通过空幢仁波切，向金刚手菩萨请示法义，之后撰写了《甘露妙药》，将自己的密宗见解和对中观应成派的最终见解确定下来。之后，大师又亲见了文殊菩萨，由此而撰著了《三主要道论》。也可以说，宗大师是在得到金刚手菩萨和文殊菩萨的加持之后，获得了现空双运的究竟见解。

这并非宁玛巴一家之言，以前夏敦格西讲《菩提道次第广论》胜观部分时也说：“宗喀巴大师在《三主要道论》中已经讲了他最究竟的见解，如颂云：‘何时分别各执著，无欺缘起之显现，远离所许之空性，尔时未证佛密意。’”意思是，一个人如果显现和空性各自分开执著，说明他还没有证得佛陀的密意；何时不再轮番，则说明他已证得现空双运的究竟见解。格鲁派自宗

也如是承许。

也有人说：宗大师年轻时造的论典里有些见解尚未圆满，而晚年造的论典见解都已圆满。对于此种言论，法王如意宝说：“这种说法不太合理。宗喀巴大师是文殊菩萨的化身，虽然显现上他得到文殊菩萨的加持之后，见解才得以圆满，但不能由此而说他年轻时的见解不圆满，应该说，大师在不同根基的众生前开显不同的法门，这样解释才比较合理。”

由此可见，因为众生根基不同，有一部分人修持这种见解才能得到利益，故而宗大师才会如此抉择。就像释迦牟尼佛在三种不同根基众生面前，分别抉择了声闻乘、缘觉乘和菩萨乘一样。

发太过之必要

既然宗大师这样承许有一定必要，那麦彭仁波切

为什么要在《中观庄严论释》、两个辩论书等很多论典中对其发太过呢？

所谓发太过，是指通过推理的方式指出对方观点的过失，使对方不得不承认自方观点，如果不承认，便会落入自许相违或进退两难等境地。中观应成派经常对有部宗、唯识宗等宗派发太过，但一般不会对世间人发太过，因为世间人对于空性一无所知。

我个人认为，很多修行人并非宗喀巴大师所针对的根基，如果他们不清楚这一点而一直修此法，最终可能得不到什么利益。只有发太过讲明道理之后，他们才会了知宗大师最究竟的密意，进而如理修行。所以，知道“柱以柱不空”的观点并不究竟，只是一种暂时安立，也是有必要的。

此外还需要注意的是，麦彭仁波切发太过的对象，并不包括格鲁派中承许宗喀巴大师最究竟观点的修行人，因为他们并不承认“柱以柱不空”是究竟见解。

辛三、对此赞叹应成非理：

牦牛非马人皆知，现量目睹牦牛现，
为何诸大尊者说，证悟此义极稀奇？

牦牛不是马这一点世人皆知，如果现量见到牦牛的显现，就成了证悟现空双运，那为何诸位大尊者一致赞叹证悟现空双运的意义极为稀奇呢？

此“现空双运”不成稀有

麦彭仁波切继续破斥说：牦牛不是马，牦牛的上面也没有马，这一点无论智者还是愚者，稍有辨别能力的人都非常清楚。如果现量见到牦牛的上面没有马等其它动物、柱子上面没有瓶子等他法，就是证悟了空性，这样的空性和显现即是双运，那么稍有辨识能力的人都能证悟了。

既然证悟如此简单，为什么从释迦牟尼佛到所有

高僧大德还要异口同声地说，证悟现空双运极为稀奇、稀有呢？不应该这样赞叹。

释迦牟尼佛在很多经典中都赞叹证悟现空双运极为稀有；诸高僧大德在各自的论典中也如是赞叹，如龙树菩萨在《五次第论》中云：“知此诸法空性理，一切业果依缘起，稀有又此极稀有，稀奇又此极稀奇！”

何为真正的“现空双运”

真正现空双运的“空”，是指万法的本性为空，如果本性未空，以其他实法来空，则根本不属于现空双运。

《中观四百论》云：“见境无我时，诸有种皆灭。”意思是，如果证悟了外境为空性，则能断尽一切轮回的种子。《释量论》云：“断德失相连，贪及嗔恚等，由不见彼境，非由外道理。”意思是，贪嗔痴是缘外境的

功德和过患产生的，所以，只要证悟外境为空性，以此途径就能证悟无我；如果没有证悟外境为空性，以其他任何途径都无法直接证悟，因为无法斩断自相续中的烦恼。希望大家一定要了知万法的本体皆为空性，如此才能逐渐断除相续中的实执。

不管是牦牛还是其他任何法，都应该将其本体抉择为空，虽然本体为空，但显现却不灭。这样显现的同时本性为空的境界，即是稀有的现空双运境界，证悟此理方能获得诸位大德的齐声赞叹。如此赞叹具有甚深的含义，也非常合理。

通达现空双运的方法

如果自己通过修炼有了一些修行体会，也会知道，所见到的一切法都无有实体，皆如幻如梦；万法虽有显现，但其本体无论从哪方面抉择都为空性。

证悟空性有很多方法，有些人依靠上师加持而证悟，有些人通过自己勤修而证悟，分别念较多的人可以通过中观推测来证悟。

认清自己，莫走弯路

现今时代，大多数人都是渐次根基者，并非上师灌顶或加持之后马上能开悟的利根者。所以，我们以中观的途径趋入相对比较保险，通过中观理证全面观察以后，对万法为空性这一点就会生起定解。

在释迦牟尼佛的显宗教法中，没有比以中观理证抉择空性更为殊胜的方法了。而要想以理证抉择空性，一定要依靠龙猛菩萨的《中观六论》。不论汉传佛教，还是藏传佛教，都有很多《中观六论》的注疏，智者可以多方参考。

有些人自认为是顿悟根基，四处拜访名师，期望

通过上师的指点能马上开悟。在得到上师灌顶和加持之后，内心特别激动，觉得自己已经“证悟”了。然而，这种“证悟”并不可靠，没过几天便消于法界了，最后烦恼依旧不断。这时，内心会产生各种邪见，觉得“佛教是不是真能断烦恼呢？这些上师是不是假冒的啊……”

系统闻思可生定解

有智慧的人最好能系统地闻思修，以中观理详细观察所谓的“我”到底存不存在，万法为何是空性……这样长期串习之后，自相续很容易生起现空双运的定解。这种定解科学家等任何世间人都遮破不了，因为你是把自己的智慧融入龙猛菩萨和月称菩萨的智慧而做出的抉择。

清辩论师的《般若灯论》中讲过一个比喻：从远处望去，海面上遍满黄花，仔细观察后发现，花根生长依

赖于土壤，而大海下面皆为水，并无土壤可依，故而了知，海面漂浮之鲜花只是幻现而已。

同样的道理，表面上看，人我和法我都存在，但以中观理真正观察，“我”也不存在，“法”也不可得。荣索班智达说：若已通达外境皆是等同，了知自心皆为迷乱，此时即已证悟空性。这时会认识到，不论外境好或不好，都与法界无二无别，仅是自心迷乱习气的显现而已，所谓的人和法丝毫不存在。这一点任何智者都无法遮破。

具定解的重要性

如今，外界环境十分复杂，我希望每位道友不是口头上，而是在内心当中真正对佛教生起定解。这种定解对佛教徒而言极为重要，因为修行人很难一辈子都待在寂静处，必定要面对多变的社会、复杂的人群、琐碎的生活。这时如果自相续中没有定解，修行很容易半途而

废，这是非常可惜的。

希望大家不要仅限于口头上，而要用心去思维分析。思考之后，才能真正得到法的实义。麦彭仁波切说：现在大多数人都耽著词句，能够真正品尝到佛法甘露妙味的人极为稀少。希望大家闻思修行的时候，不要仅耽著文字，应该细心体会每句教言的含义，并将其融入自己的相续。

此外，对显密教法也不要过多地分别寻伺、强加区分。显宗有殊胜的抉择方法，密宗也有自己不共的窍诀，实际上二者大同小异，没有很大差别。在抉择心的本性时，无论自己有缘修习哪种法，自相续一定要生起真正的定解，这一点至关重要！

下面讲合理之自宗，也即中观应成派见解。

戊二（宣说自宗观点无二双运）分四：一、以喻说明自宗观点；二、此以瑜伽现量可见；三、如此承许不

堕常断之边；四、许此境界极为稀有。

己一、以喻说明自宗观点：

故自宗许观水月，水月本性毫不得，
无而现见水月时，虽是无遮却可现。

自宗承许的观点是：观察水月时，水月的本体丝毫得不到；虽然水月不存在，人们却可以现量见到其显现，因此说，水月虽是远离一切戏论的无遮，却可以依缘起不灭而显现。

造论的时候，首先遮破他宗不究竟见，然后建立无垢自宗是非常有必要的。《前世今生论》也是依靠这种方式造论。

自宗如何承许无二双运

观察水池中的水月时，了知其本体丝毫得不到。这

里并不是说水月上面没有天月，而是说水月虽有圆形或半圆形的显现，但显现的时候，无论从里里外外、上上下下何处观察，其本体都了不可得。

我在厦门的时候，有天晚上在一个水塘里见到一轮特别明亮的水月，于是写了一篇关于“水月”的日记。在南方经常可以看见这一景象。宛如天上真月一般皎洁明亮的水月，其本体丝毫不可得，这个比喻应该很容易理解。

这时会从心坎深处生起这样的定解：水月正在显现时是无遮，里里外外什么都没有，显现的本体即为空性；虽是空性，却可以显现。实际上，万法与水月没有任何差别，这即是万法的特点。

此处，麦彭仁波切用水月的比喻为我们说明了“现即是空，空即是现”这一万法究竟的实相。虽然诸位高僧大德本体无二无别，但显现上，麦彭仁波切他老人家的智慧确实无与伦比。

自宗见解与显密教法皆相合

关于这个道理，《入中论》中也有阐述，如云：“如是一切法虽空，从空性中亦得生。”《三摩地王经》亦云：“清静皎洁之明月，现于清澄之水池，虽无自性可显现，一切诸法如是观”，意思是，天空中皎洁的月亮可以现于水池之中，但显现的同时，无有丝毫自性，虽然无有自性却仍然不灭显现，对一切诸法皆应如此观修。

密宗实际也持这种观点，如大圆满“本来清静”是将一切诸法抉择为空性；“任运自成”是说空性之中可以显现身智无量无边的清静相。

龙钦巴尊者的《大圆满心性休息大车疏》在讲中观应成派见解的时候，也专门讲了水月的比喻。我讲解的时候曾说：“这个比喻非常甚深，希望大家能够牢记。”实际上，在藏传佛教当中，凡讲智慧的时候，都会涉及中观应成派的见解。

宗喀巴大师在《菩提道次第广论》胜观部分也用过水月的比喻。一般来说，宗大师运用两种方式阐释中观见：一种是与此处相同的方式来解释水月的比喻，另一种是针对渐次根基者而说众生有三种执著——水月般的执著、月亮成实的执著、无有月亮的执著，宗大师认为，三者当中，最后一种执著不能破，而实有的执著一定要破。

总之，无论显宗教法，还是密宗大圆满等教法，都如是抉择了“万法本体皆空，空的同时显现不灭”这一究竟实相。

大家在实修自宗教法的时候一定要知道，我们日常生活中所见、所闻等六根前的一切显现，都不是正量，只是一种显现，而显现的同时本体为空。不过，作为凡夫人，想真正通达现空无二的双运义是极为困难的。因此，通过水月的比喻来说明内外诸法的本性非常有必要。

已二、此以瑜伽现量可见：

空性显现凡夫前，虽似相违于现见，
诸智者以奇语赞，说此双运真奇妙！

现空双运的境界，虽在凡夫人面前显得好似相违，但对于现量见到法界实相的圣者而言，不但不相违，而且还会自然生起，自古以来，诸传承大德们都齐声赞叹，说这样的现空双运奇妙无比！

双运非凡夫境界

很多人可能想：以中观理抉择时，柱子的确是空性的，而眼前也确有柱子的显现，但自己为什么生不起现空双运的境界呢？

因为我们是烦恼障和所知障尚未清净的凡夫人，受根基层限，如水月般空即是现、现即是空的双运境界，很难在心中生起。就像用高倍望远镜才能清晰见

到远方的山河大地，否则即使是较近的色法，也难以看清。

凡夫人因自身具有界限，故会生起现不是空、空不是现的分别念。看到柱子显现时，心里怎样也空不了；若以中观理抉择柱子的本体为空，其显现又现不出来。

实际上，在尚未获得一地菩萨的果位前，虽然从道理上能够了知万法皆空，但真正遇到困难违缘时，似乎怎样也空不了。根登群佩曾说：以理观察时，我确实不存在，但当手指被针扎破感到疼痛难忍时，我又好像存在了。大师的这句话主要是针对初学者讲的。

虽然凡夫人难以生起双运境界，但如果对万法皆空无任何实质这一点有了定解，对于断除自相续的贪嗔痴等烦恼，也会非常有帮助。

见道时自然现前双运境界

若能精进不断地闻思修行、积累资粮、忏悔罪业，当获得一地菩萨的果位时，自相续就会自然现前“现即是空、空即是现”的境界，这时不会感觉有任何相违之处。

所以，如此殊胜的现空双运境界，虽然在凡夫面前现似相违，实际于圣者面前丝毫不相违。如果现量见到现空双运，即已证悟了中观境界。

圣者齐声赞叹

对于这一境界，自古以来诸传承大德都异口同声地赞叹，说这样的现空双运妙不可言，极其稀有！显宗的很多经论中，都高度赞叹了这种现空无二的双运境界。无垢光尊者也说：无有能取所取的瑜伽士所见之显而无自性，实为稀有。在无有能取所取的瑜伽士面前，

虽然万法有显现，但他们却对此毫无执著。这一点非常稀奇，是凡夫人无法想象的。

密宗《二观察续》等很多续部当中，也有这样的赞叹，如《大幻化网》云：“奇哉极为稀有法，一切圆满佛陀密，无生之中生一切，正值生时无有生。奇哉极为稀有法，一切圆满佛陀密，无灭之中灭一切，正值灭时无有灭。奇哉极为稀有法，一切圆满佛陀密，无住之中住一切，正值住时无有住。奇哉极为稀有法，一切圆满佛陀密，无缘之中缘一切，正值缘时无有缘。奇哉极为稀有法，一切圆满佛陀密，无来去中现来去，正值来去无来去。”作者对“生、灭、住、缘、来去”五个方面观察之后感到极为稀奇，称赞这种境界是一切诸佛之秘密，奇妙无比。密宗真正的证悟境界即是如此，这也是显宗所说的现空双运。

总之，现空双运的境界之所以被众多经论和高僧大德们赞叹，是因为它是一切诸佛最究竟、最甚深的秘

密。谁通达了这个秘密，谁就是真正的瑜伽士、真正的高僧大德、真正的成就者。

凡夫可相似生起

在我们尚未得地之前，现空无二的境界很难现前，但与之相似的境界却可以生起，比如，通过闻思中观，可以推出万法了不可得，如同水月、幻影、梦境一般。这种境界也极为稀有。

然而，对外境实执很重的人却无法生起，所以，依靠中观理将万法抉择为空性非常有必要。《三摩地王经》云：“眼耳鼻非量，舌身意亦非。”意思是，凡夫人所见、所闻、所触等的一切都不是正量，全部是幻相。如果通达了这个道理，就不会再对它们产生强烈的贪执，继续修持之后，就会逐渐断除自相续中的一切罪障。

对于这些殊胜的法要，我们如果只满足于见到、听到，而不去实际修持，也是不够的。懂得道理之后一定要实修，实修非常重要！

己三、如此承许不堕常断之边：

若从空性分衡量，无有丝毫不空故，
虽可断定说无有，然而于无之自相，
未曾失去之同时，不灭之中可显现。
未失现之自相时，安住无基大空中。

如果从空性角度衡量，自本体不空的法丝毫也不存在；虽然可以断定诸法皆为空性或无有，然而，诸法在未失去“无”之自体的同时，于自相不灭中却可以显现一切。诸法在未失去“现”之自相的同时，安住于无基的大空性之中。

如果从空性角度衡量，包括如来藏在内，轮涅所

摄的一切万法无有一法不空。虽然可以断定诸法皆为空性，然而，诸法在不失“空性”自体的同时，在此不灭之自体当中却可以显现；在不失“显现”自相的同时，安住于无基的大空性之中。虽然在凡夫地想真正证悟这样的境界非常困难，但万法的实相即是如此。

从空分衡量，无一法不空

关于诸法皆空这一点，不但第二转般若法轮做了抉择，第三转法轮，乃至密宗当中，也做了如是抉择。比如，在解释第三转法轮的《宝性论》中就讲得非常清楚，如颂云：“心性如虚空，无缘亦无因，无聚亦无生，无灭亦无住。”密宗大圆满将万法抉择为本来清净，也包含了诸法皆空之意。《智慧漏解续》中云：“无二取忆念，无佛无众生，无法无法性，一切皆无有。”意思是，从空性实相角度讲，对一切法无有能取所取的忆念、没有佛和众生、没有法和法性，一切都了

不可得。

总而言之，从空性角度衡量，轮涅所摄的一切法全部为空。不过，这种空性与外道所说的空无完全不同，两者有很大区别。

不舍空而现，不舍现而空

虽然可以断定诸法皆为空性、无有，但在不舍其空之自体的同时，诸法可以无欺显现；万事万物虽有显现，但在不舍显现自相的同时，安住于大空性之中。

了知这一点很关键，能避免堕于常断边。宗喀巴大师在《三主要道论》中说：“了知以现除有边，以空遣除无有边。”意思是，了知诸法不舍显现的同时本体为空，能破除“有”的边见；了知诸法不舍空性的同时无欺显现，能遣除“无”的边见。

堪布根华仁波切在《定解宝灯论浅释》中引用了

“色即是空，空即是色，色不异空，空不异色”的教证，也说明了万法空的同时，不舍空的体性而现；现的同时，不舍现的自相而安住于大空性。

以水月喻来说明比较容易理解。水月的本体虽为空性，但在不舍其空自体的同时，可以无欺显现；水月虽有显现，但在不舍显的自相同时，安住于无基大空性之中。

这样的境界，凡夫人的意识当中很难显现，但对空性有所证悟的人的确可以现前。全知无垢光尊者说：“现而不成有，空而不成无”，意思是，万法虽然显现，但显现不能成立它们实有；虽然是空性，但不能因为是空的缘故而成立为无有。就像水月虽有显现，但并没有实体；本体虽为空性，却不是无有。尊者说：“诸位当了知，一切法皆住于无二大自性之中。”这与麦彭仁波切的密意非常吻合。

我们也应当这样看待一切万法，努力对“诸法虽有

显现，但不成为实有；一切显现虽为空性，但不成为断空；万法皆安住于大自性、大空性当中”这一实相生起定解。

此颂含摄了第二、三转法轮的全部密意

也可以说，“诸法空的同时，未舍弃现的体相；现的同时，未舍弃空的体性”，如此已将释迦牟尼佛第二转和第三转法轮的密意全部含摄其中。

为何这样讲呢？因为，从空性角度讲，印度月称论师、藏地荣索班智达等很多高僧大德，都异口同声地将万法抉择为空性，并对此做了详细阐述。从自相或明分角度讲，印度布玛莫扎和莲花生大士将诸法抉择为自相不灭；藏地全知无垢光尊者在《七宝藏》《大圆满心性休息大车疏》等论典中也抉择了光明分。究其实质，印藏高僧大德的密意丝毫不相违，全知麦彭仁波切将他们的密意全部结合起来，做了言简意赅的叙述。

密宗无上大圆满能轻而易举地把这些道理直指出来，使宁玛巴后学者很容易就能了达。而显宗行人既要闻思《中观六论》等空性般若方面的经论，又要闻思《宝性论》等诠释第三转法轮密意的宝典，之后将第二转、第三转法轮的密意融合为一，最终才能做出抉择。但在密宗当中，只要具足大圆满的少许境界或觉受，就很容易了知一切万法的本性——万法空时，不舍现的自相；万法现时，不舍空的自性。从修行境界衡量时，证知这一点非常关键。

本论的第一个问题主要抉择见解。不论汉传佛教还是藏传佛教，都应该重视这个问题，因为虽然佛教徒常讲万法皆空，但很多人都未真正理解空的含义。麦彭仁波切在本论的开头，便通过教证和理证的方式做了详尽阐述。

己四、许此境界极为稀有：

分类此空以此空，此现此空永不得，
 于此彻底了达时，觅义寻者未得义，
 非但不生失望心，反得快乐真稀奇！

“此空、以此空”，以及“此现、此空”等分类，于实相境界中永远得不到。当对离一切戏论的现空无偏之境界彻底了达时，对于寻伺者难以了达的实相义，非但不会感到失望，反而会觉得快乐无比，这真是太稀奇了！

实相中，何者皆不得

在究竟的实相境界中，“此空、以此空”“此现、此空”等各种分类，比如，“瓶子为空性，以何者空？以其上的实有空；圆成实本体不空，以其上的遍计法空；瓶子显现，其上的实法为空”，等等，这些概念在真实义中永远得不到。

我们修行的时候，首先应该通达一切万法的本体为空性，过程中一定要知道，所谓的空，并非凡夫人所想的那样，真正的空性根本不会分“自空”“他空”，也不会有“此空”“以此空”等分类，或者“此法不空，以他法来空”等说法，因为法的本性即为离戏大空性。

这并非麦彭仁波切他老人家一人的观点，而是所有中观论师和大智者们的究竟密意。麦彭仁波切在《光明藏论》中引用了龙猛菩萨的教言“火之自性热，糖之自性甜，如是一切法，自性皆空性”来说明，意思是，火的自性是暖热，糖之自性是甘甜，如是一切法的自性皆为空性。在此空性上，此空、彼空等分类永远得不到。

麦彭仁波切于此处只讲了所抉择的空性，并未细致宣讲如何抉择这种空性。就像为人指点道路，只说应走哪一条路，并未详细说明应该怎样走。为何不讲呢？

因为在相关的中观论典中，已把离一多因、破有无生因等各种抉择方法讲得非常清楚。而《定解宝灯论》并不是专讲中观的论典，所以老人家在这里没有详细宣讲。要想具体了解这方面的道理，一定要参考《中观六论》等中观论典。

未得，即是最殊胜的得

依靠上师的窍诀，或者通过闻思修行，真正获得了远离一切戏论的境界时，在这种境界中，有、无等任何戏论丝毫也得不到。

一般人在得不到想找的东西时会很失望，比如，一头牦牛走失了，牧童找了一整天也没找到，最后特别伤心，不知该如何是好。但此处不同，修行者以中观理如实抉择并证达之后，完全知道了不管是自己的心还是外界的一切法，有也得不到，无也得不到，任何执著和戏论都了不可得。虽于何处都遍寻不得，可是他并不会为

此伤心难过，反而感觉快乐无比。

真正的瑜伽士，通过中观理或密法抉择并现见自心的究竟实相之后，并非获得了什么，而是连微尘许的法也没得到，这时，他相续中自然而然现出了智悲双运的境界。这种境界无法以语言描述，内心充满了快乐。密宗把这种快乐称为大乐智慧、大快乐，或者大永乐等，用很多词语来形容。

我们若以大圆满的窍诀实修，或者通过上师指点心性，最后也能了达“见无所见，即已现见”的究竟奥义。麦彭仁波切在下文中说：未见即是最殊胜的见。若用于表述这里，则可以说：未得，即是最殊胜的得。

很多经续都宣讲过这一奥义，如佛经云：所谓见虚空是如何现见的，对此义应作详细观察。《智慧等空续》云：“于自心法性界，如以未见之方式而寻思，现见无有所见之法身，是故名为智慧界。”意思是，对于自心的本来法身，若以没有任何所见的方式观照，就能

现量见到无所见的法身，无所见的法身也叫做智慧界。当然，若以密宗的方式解释，里面有非常殊胜的窍诀。

平时我们观自心时，里里外外到处寻找也遍寻不得，然而，心的自性却从未与光明分离。此明空无二其实就是密宗最究竟的境界。

密宗教言可直达本义

在藏传佛教当中，上师传讲《定解宝灯论》一般有两种方式：一是要求听者在未得到灌顶之前不能听闻这部法；二是没有灌顶的要求，但在宣讲的时候，不会讲里面最殊胜的窍诀修法，只从理论上传授。

我1994年在小经堂讲过一次《定解宝灯论》，当时没有要求灌顶，这次同样不要求。不然，没得过灌顶的人可能会特别着急，因为现在很难找到上师灌顶。但一般来说，对传讲密法特别注意的上师，讲《定解宝灯

论》之前会有灌顶的要求，没得灌顶不能听授。

为何这样要求呢？因为上述道理若用大圆满等密宗的方式解释会非常殊胜，无需过多语言就能直达本义。听者只要依此观自己的心，意义便会自然现前。若用显宗理论解释，有时即使说得非常多，也很难阐释出其中的甚深奥义。

就像此处，对于中观现空无二的道理，若以密宗的方式宣讲，如通过上师的窍诀寻找自心或其他任何法，就会知道，最后什么都得不到。虽然什么都没得到，但却获得了最大的欢乐，最大的修行成就。

麦彭仁波切说：“外观百法，不如内观一心”，而内观自心的时候，始终得不到任何戏论。在这样离一切戏论的境界中安住，就是所谓的智慧大乐。这时虽然什么都得不到，但不仅不会伤心，反而会快乐无比，这真是非常稀有！这种境界以世间语言根本无法宣说。

第一问结语

至此第一个问题已经宣讲完了，它主要讲了中观见。诸位道友不论学大圆满还是中观，都应该具有现空双运的见解，这一点非常重要。如果有了这一基础，理解其他中观方面的论典也会非常容易。

一定要知道，对于万法的本性，无论我们以怎样的教证和理证去寻找，最后都一无所得，虽然得不到，其显现却不灭，而显现的同时本体为空。就如刚才麦彭仁波切所讲，空的时候，现的自相不舍弃；现的时候，空的自体不舍弃。

我们作为凡夫人，对于这种境界，现在只能虔诚祈祷，一旦获得了少许证悟境界，才能真正了知现空不相违；当获得一地菩萨以上的果位时，现空双运的境界就能自然而然现前。

《浅释》中的珍贵教言

堪布根华著的《定解宝灯论浅释》中有很多甚深的教言，希望大家能认真阅读。他说：对于本论的七个问题应该详细分析，不要以为高僧大德们的见解有所不同或者自相矛盾，他们只是为了让后学者了知真正的佛法教义，才显现如此辩论。如果我们也随意辩论，进而诽谤，将会毁坏自己的相续，但如果通达了观察的方法，如理地观察、驳斥他宗，则没有任何过失。

堪布根华引用了很多经论的教义来说明这一点，他说：“我等本师在《解深密经》中着重赞叹了三转法轮中的末转法轮，并呵责了第一、第二转法轮，同时也在三藏中宣说了各种各样的破立观点……如是观察辩论，即使对他宗有害，也无有过失。”

“对于印度藏地诸位成就者为利益众生所显现的任何破立观点，均不能生邪见，而要以公正严谨的态度深究教义，依此使自己的智力尽善尽美，并通过实修了

义经续的甚深密意增上功德，从而普度众生、弘扬教法，精通大德们的所作所为。”

以上是堪布根华留给后学者的殊胜教言。我已将这部《浅释》译成了汉文，如果你们不看真的有点可惜。藏传佛教中有很多珍贵的宝典，学了之后会对自己非常有帮助。当然，人生很短暂，不能只耽著在文字上，就像麦彭仁波切所讲：现今耽著词句的人非常多，真正品尝到意义美味的人很少。我们应把所学的每一句教言结合自己的相续来对治烦恼。

第6课

闻法应以三殊胜摄持

大家闻法的时候，最好以三殊胜摄持自己的相续。所谓三殊胜，即最初发心殊胜，中间无缘殊胜，最后回向殊胜。

法师们在讲法之前一般都会提醒大家发心，这时，自己应该马上调整好自相续，生起为利益一切众生而听闻佛法的心念。这只需要几秒钟时间，每个人应该都能做到。长期串习之后，每次闻法时自然而然会发起菩提心。如果没有发心，虽然每天闻法也有一些功德，但与以菩提心摄持相比却有天壤之别。闻法过程中，应该聚精会神地听受，最后，应把这次闻法的功德全部回向给

天边一切有情。

若能以三殊胜摄持，即使只听闻一次佛法，功德也无法衡量。如果未以这种正知正念摄持，即使修行了一辈子，最后也无法成就。

我想诸位道友并不是做不到，主要是有点散乱、放逸而忘记了，或者比较懒惰，觉得无所谓。实际上，我们不管通过收音机听课、在经堂听课，还是做任何善法之前，都应该发起菩提心，乃至每时每刻都不离菩提心。发心只需要一刹那的观想，如果连几秒钟的观想都做不到，那说自己每天禅修肯定说不通。

以前法王如意宝曾说：去经堂闻法时，上根者从家里出发时心中就会想：我今天要为一切众生而听法；中根者在听到击法鼓或吹海螺的声音时，能发起菩提心；下根者在法师劝发菩提心的时候，才发起菩提心。如果法师劝发菩提心后，自己依然没有发心，那就属于下根中的最下根了。

二、声缘证二无我耶

今天讲流浪者的第二个问题——声闻缘觉是否证悟了空性。

藏传佛教对于这个问题辩论的较多，但汉传佛教和南传佛教一般鲜有辩论。南传佛教普遍认为声闻缘觉已经证悟了空性，有些则不太关心，觉得反正对自己的修行不会造成什么障碍。

了知的必要性

以前，有位道友离开学院后去了美国，有一次我们见面时他告诉我：他讲《定解宝灯论》的时候没讲第二个问题，因为觉得它似乎与西方人没有什么关系。我说：“这样做可能不太合理，麦彭仁波切既然把它写进《定解宝灯论》，说明有必要让人了知。众生根基不同，除了佛菩萨和大成就者以外，真正能观察众生根基

的人少之又少。”

表面看来，第二个问题是有关声闻缘觉是否证悟空性的一个辩论，但实际上，里面讲了人们对我和我所有怎样的执著、以何种方式断除、烦恼障和所知障的差别、人无我和法无我之间的差别等很多殊胜的教言。

这样深入剖析人无我、法无我非常有必要，因为，烦恼等所有过患全部依“我”而产生，故通过无我的方式才能将其断除。如《入中论》云：“慧见烦恼诸过患，皆从萨迦耶见生，由了知我是彼境，故瑜伽师先破我。”意思是，烦恼、生死轮回等一切过患，都是由萨迦耶见（我见）所生，而萨迦耶见的对境是我，因此，瑜伽师首先破“我”。

因此，大家不要认为“这个问题是讲声闻缘觉的，与自己无关”，如果这样理解佛法，对于自相续不会有任何利益。表面上看，有些经论中讲了一些其他教言，实际上它们对于调伏自相续也非常有帮助。

丙二（声缘证二无我耶）分四：一、破他宗；二、建立合理之自宗；三、以遣除疑虑宣说需证究竟法无我之理；四、建立究竟无二之唯一乘。

丁一（破他宗）分三：一、破许声缘未证法无我之观点；二、破许声缘圆满证悟二无我之观点；三、破许声缘圆满证悟自相续五蕴之观点。

印藏大德的三种观点

关于声闻缘觉是否证悟了法无我，印藏高僧大德持不同观点，主要分为三种。（在证悟人无我方面一般没有辩论，大家一致承许证悟了，因为若未证悟，不可能获得解脱。）

第一种是清辩论师、夏瓦秋桑，以及萨迦派全知荣敦巴等大德所持的观点。他们认为，声闻缘觉丝毫未证悟法无我。清辩论师在解释《中论》的时候，也这样立宗。对于这种观点，月称菩萨在《入中论自释》和《显句论》中以各种教证和理证着重进行了破斥。

第二种是以格鲁派为主的一些高僧大德的观点，他们认为，声闻缘觉已经圆满证悟了法无我。

第三种是萨迦派全知果仁巴等大德的观点，他们认为，声闻缘觉对于自相续中粗大和细微的法已全部证悟空性，但自相续以外的法并未证悟。

自宗观点

麦彭仁波切认为这三种观点——丝毫未证法无我、圆满证悟法无我、仅证悟自相续的法无我，都不合理，因为它们既不符合教证，也相违于理证。在这一品中，尊者把这三种说法作为破斥对境，一一加以抉择。

那自宗如何承许呢？自宗认为，不论自相续还是他相续，声闻缘觉不但圆满证悟了人无我，而且证悟了法无我的一部分。这样承许无论于教证还是理证都非常相合，无有任何过失。

这是关于第二个问题的概述，下面具体分析。

破第一种观点

首先破第一种观点——承许声闻缘觉没有证悟法无我。

戊一（破许声缘未证法无我之观点）分二：一、说他宗观点；二、进行驳斥。

己一、说他宗观点：

有说声缘阿罗汉，未曾证悟法无我，

有些宗派的人说声闻、缘觉和阿罗汉并未证悟法无我。

何谓人无我、法无我

首先需要知道法无我和人无我之间的差别。藏传佛教很多高僧大德所持的观点不尽相同，依照麦彭仁波切《抉择二无我》中所说，对自相续的我和我所的执著是人我执，对其他一切法的执著是法我执。如果证悟了自相续的我和我所皆为空性，即证悟了人无我；证悟了其他一切法为空性，即证悟了法无我。

麦彭仁波切的解释非常符合荣索班智达的观点。荣索班智达认为，人我是指相续，法我是指所执著的法相。他在《七十空性论》等很多论典的讲义中都说过，所谓相续是指五蕴的相续。所以，我们应该依据麦彭仁波切的观点来理解人我和法我。

何者承许声缘未证法无我

在印度，中观自续派清辩论师在《般若灯论》中

讲，声闻缘觉未证悟法无我；有实宗具有增上慢的部分声闻也认为声闻缘觉只要证悟四谛十六行相即可，无需证悟法无我，这在《入菩萨行·智慧品》中有讲述。

在藏地，萨迦派果仁巴的上师荣敦班智达，在其论著中说过声闻缘觉没有证悟法无我；后弘时期的夏瓦秋桑也认为声闻缘觉未证悟法无我，除此之外，还有一些人也持这种观点。

佛经当中也有类似的说法，如《涅槃经》《狮吼经》等经中也说，声闻缘觉未证悟法无我。《涅槃经》中说，四种低劣根基的众生——凡夫、声闻、缘觉、持邪见者无法了知法无我。当然，佛陀是为了教化某种根性的众生才这样讲，我们不能将此说法执为究竟。

己二（进行驳斥）分三：一、如此则有未断烦恼之过；二、阿罗汉亦未脱离轮回之过；三、与教理相违。

对于“声闻缘觉只证悟了人无我，并未证悟法无

我”的说法，麦彭仁波切驳曰：这种观点不合理，会有三种过失：一、未断烦恼之过；二、阿罗汉未脱离轮回之过；三、与教理相违之过。

庚一、如此则有未断烦恼之过：

未破蕴执之我前，以彼之力不断惑。

声闻缘觉在没有破除依诸蕴而假立的我之前，俱生我执也无法断除，那么由于其力量非常强大，将无法断除烦恼。

不能断之因

如果声缘没有证悟法无我，那连烦恼都无法断除。为何不能断烦恼呢？因为所谓的我执，是自相续对依蕴而假立之我的执著。如果声闻缘觉未证悟法无我，即没有破除对蕴的执著，那么由于我执的力量非常强烈，他

们的烦恼也断不了。

《释量论》云：“一切诸过失，萨迦耶见生。”意思是，世间各种烦恼和过患都是从萨迦耶见中产生。所谓萨迦耶见，即我执和我所执。

如果声闻缘觉未证悟法无我，对蕴的执著必定存在。既然存在蕴执，以此萨迦耶见的强大力量，一切烦恼过患会不断地涌现，根本无法断除。因此，对方这种说法并不合理。

对自宗生起智信

《定解宝灯论》表面看在做问答或者辩论，实际上，麦彭仁波切通过大量教证和理证，深刻阐述了宁玛巴自宗不共的观点，尤其讲了如何断除烦恼、如何获得无二智慧等很多方便方法，这方面的教言十分丰富。

麦彭仁波切在《中观庄严论释》中说：“双方的诸

位辩论对手²都是具有超凡妙慧的智者，对于他们之间理证技艺较量的精彩表演，我们当以不偏不倚的雅兴来尽情欣赏。”虽然尊者让我们只需做旁观者欣赏智者们的辩论即可，但在本论中，他似乎并未以旁观者的身份出现，而是积极地参与了辩论。

也许是我自己对麦彭仁波切、无垢光尊者有很大信心所致，确实感觉二位尊者的字字句句都隐含了非常深奥的密意。到底是不是这样，希望大家通过自己的智慧分析。世间人如果对某人很有信心，有时即使他做了不如法的事，也会偏袒维护，但我们对麦彭仁波切的信心并非如此，这种信心是通过对照佛经论典，经过各种理证分析之后产生的智信。

希望大家在闻思过程中，一方面要了知辩论的方式，另一方面也要以此衡量自心，努力对治自相续中的烦恼。

2 此处主要指萨迦派全知果仁巴与格鲁派宗喀巴大师为主的诸位论师。

下面讲第二个过失，若未证悟法无我，那人无我也无法圆满证悟，这样阿罗汉果也不能得到。

庚二、阿罗汉亦未脱离轮回之过：

所谓我亦依诸蕴，假立俱生我执境，
彼与瓶等除空基，空理无有何差别，
法我人我各自分，自性均是空性故。

所谓的我，是依靠诸蕴假立成立的，并成为俱生我执的耽著对境，事实上，我与依靠瓶腹、瓶底等而形成的瓶子，除了所空的有法类别不同以外，在空性道理方面没有任何差别，因为若用理证详加分析人我和法我，它们都是自性不成立的空性。

他宗认为，声闻缘觉已圆满证悟了蕴聚假合的人我为空性，但对于法无我，则丝毫没有证悟。

空理相同，只是空基不同

我们反问：既然阿罗汉已经证悟了人我为空性，那为何没有证悟法我为空性呢？实际上，瓶等一切法与人我一样，都是聚合的假立法，因此你们的观点并不合理。

如果以中观理和圣教来观察，所谓的人我，是由色蕴、受蕴等五蕴聚合而成的假立法，并不真实存在，不论在整体的五蕴还是支分的五蕴上，于何处都得不到。同样的道理，瓶子是由瓶口、瓶尾、瓶腹等或者各种微尘聚合而成的假法，不论观察瓶子的整体还是支分，何处都寻不到“瓶子”的踪迹。

所以，瓶子的空性与人我空只不过空基有所不同，即一者以瓶子作为空基，另一者以人我作为空基，在空的道理方面没有任何差别。声缘如果真正证悟了人无我，自然会懂得聚合假立之法皆为空性的道理。

法我是总相，人我是别相

如果用智慧真正以教理来观察，就会知道，如果证悟了人无我，那必然证悟了部分法无我。因为，法无我与人无我只是区分的方式稍有不同而已。证悟法无我，是指证悟一切法皆为空性，是总相；证悟人无我，是指证悟我与我所为空性，比如，证悟了“我的身体、我的房子”为空性，断除了对它们的执著，是别相。

麦彭仁波切在《澄清宝珠论》中说：“是故证法无我之智是总体，证人无我之智乃是分体，也是相似智也。执法我是总无明，执人我是分无明，犹如总树与紫梗树也。”意思是，法无我是总相，人无我是别相，此二者的关系就如同树是总称，紫梗树是别称一样。

既然声闻缘觉圆满证悟了人无我，那因为所证悟的人无我属于法无我的一分，说他们丝毫没有证悟法无我，就毫无道理可言。

要知道，人我包括在法我当中，或者说我的五蕴等都属于法的一种。想把人我从法我中分离出去，就如同说牛奶不是奶一样，完全不应理，莫说学过宗派的人，就连小孩也不会这样承认。

阿罗汉未脱离轮回之过

人们将假立的我作为执著对境，产生了俱生我执。我执分为俱生我执和遍计我执。中观论师对于这个问题有一些辩论，但一般认为，俱生我执是指众生与生俱来的一种执著，比如，执著自己的身体、自己的母亲、自己的房子等等；遍计我执，是指由宗派遍计观点所引发的执著，比如，胜论外道承许有一个常有自在的我，它不可思议、以眼睛无法现见，但每个众生都本自具足。

要想出离轮回，必须断俱生我执。而俱生我执的对境是人我这一蕴聚假合以及我所的各种法。如果声缘丝毫没有证悟总相的法我为空性，那也不应该证悟别相的

人我等为空性了。如果没有证悟人我等为空性，就无法断除俱生我执，由此而无法出离轮回。

再者，凡夫人执著的对境经常变化，虽然现在对某个东西没有产生我执，但不久后可能就会对它产生强烈的我执。比如，很多道友以前没把喇荣执为“我的居住地”，但在这里学修一段时间之后，就会对喇荣产生“我的”执著。如果丝毫未证悟法无我，将很难断除我执而出离轮回。

麦彭仁波切的辩论十分精彩。很多人见到自己喜欢的明星时，都会异常兴奋。我每次讲到智者们辩论的时候，都感觉自己好像进到辩论场一样，累啊、饿啊等感觉都消失无踪了，讲到精彩处时，好像气都喘不过气来了。

接下来讲第三种过失。

庚三、与教理相违：

如是汝等已违越，现量成立教理证，
声缘未证法无我，说法仅是立宗已。

你们所承许的观点，已经违越了现量成立的教证以及诸多理证，所以，“声闻缘觉未证悟法无我”的说法，仅是你们自己的立宗而已。

对方这样承许已明显违越了释迦牟尼佛的佛经、龙猛菩萨的论典等众多现量成立的教证，以及诸多可靠的理证。如果你们将所有教证、理证弃之不顾，置之不理，固执己见地认为：声闻缘觉根本没有证悟法无我，那你们的说法只是口头上的立宗罢了，毫无实义。

与教理相违

首先，对方的说法与很多教证明显相违。如《现观庄严论》开篇首先对般若佛母进行顶礼，云：“具为声闻菩萨佛，四圣众母我敬礼！”为何如此顶礼呢？因为

声闻、缘觉、菩萨和佛四圣者之因，即是般若佛母，因此对其恭敬顶礼。

《般若二万五千颂》云：“欲求声闻地，须修般若波罗蜜多，独觉与大乘菩萨亦复如是。”众多经典和论典当中，都明确宣说了般若智慧对于四圣者的重要性，而汝宗所许已与上述教证明显相违。

其次，阿罗汉丝毫未证悟法无我的观点，也有很多理证妨害。如果他们已经证悟了人我为空性，却未以中观理将柱子、瓶子等外界的一切法抉择为空性，那么遇到外境时还会生起贪心等烦恼。

《入中论》里引用了七个教证和三种理证来劝导众人一定要证悟法无我。无论龙猛菩萨的论典还是佛经当中，都对此都做了明确宣说。

由此可见，阿罗汉仅证悟人无我、未证悟法无我的观点并不合理。麦彭仁波切说，如果一点教证理证的依

据都没有，那只能算你们自己的立宗而已。

戊二（破许声缘圆满证悟二无我之观点）分二：

一、说彼观点；二、于此遮破。

己一、说彼观点：

有者观点太过分，承许三乘见道同，
证悟无有高与低，对于显宗及密宗，
一切经续诸论典，均解释为不了义。

有些人的观点又太过分了，承许声闻、缘觉、
菩萨三乘的见道功德完全相同，证悟境界无有高低之
别，而且，对于与他们观点相违的显密一切经续论
典，一概解释为不了义。

有者认为三乘见道同

此处讲第二种观点——有些人承许声闻缘觉已经

圆满证悟了人无我和法无我，认为三乘在证悟空性方面没有高低之别，但如此承许又有些过分了。

“有者”主要指宗喀巴大师的上师仁达瓦等大德。宗喀巴大师在《菩提道次第广论》以及相关的中观著作里也做了明显宣说。后学者克主杰以及蒋扬夏巴等均如是承许。在彼等所造的《现观庄严论注释》等著作中都讲得非常清楚。

此种说法相违教义

麦彭仁波切驳斥说：承许声闻、缘觉、菩萨三乘在见道方面没有任何差别，这种说法太过分了，这明显相违于显密一切经续论典的意义。

《宣说二谛经》云：“声闻所证空性如牛蹄印迹中之水，菩萨所证空性如大海之水广大。”《现观庄严论》讲基智的时候中说：“彼由缘相门，非方便故

远。”意思是，声闻缘觉以缘相的方式修持，只证悟了自相续的能取空，所取方面证悟尚未究竟，不具足善巧方便，因此距离真实般若或果般若还相当遥远。显宗论典中有很多类似的教言。

密宗续部当中也有如是说法，像新译派的很多典籍中都涉及了这方面的内容；前译教法当中，如《大幻化网》、宁玛巴的伏藏品《善逝密集续》，以及莲花生大士的《窍诀见鬘论》等很多典籍里，也有声缘证悟不究竟、佛陀证悟究竟的说法。

对方把相违教义解释为不了义

尽管如此，这些论师仍然固执己见，将这些经典和续部全部解释为不了义。像克主杰的《中观总义·善缘者睁眼论》、蒋阳夏巴的一些中观论疏当中，都做了这样宣说。是怎么说的呢？

克主杰认为，本来声闻缘觉在证悟方面与菩萨、佛陀无有差别，但有些众生不敢修学菩萨乘，故佛陀对他们说：声闻缘觉与你们一样没有证悟空性，所以你们有能力学声闻缘觉的法。这样引导之后，很多人就会进入声闻缘觉乘。他们认为，仅仅是为了适应部分众生的根基，佛陀才在经典中说声缘未证法无我，实际他们已经圆满证悟了二无我。

在座很多人都有宗喀巴大师的《入中论·善解密意疏》，你们可以翻看一下，里面也讲了这方面的内容。我十几年前在桑耶塔里讲过这部法，当时听法的道友现在有些往生了，有些去到城市弘法利生了……不知在座当中还有没有。《入中论·善解密意疏》讲六地的时候，就以《入中论》的颂词“无我为度生，由人法分二”来说明佛陀是为了让众生获得解脱而宣说了人无我和法无我，说声缘未证悟法无我是不了义的说法。

月称论师在《入中论自释》里还进一步解释了什

么叫所知障，什么叫烦恼障，认为人无我是烦恼障的对治，法无我是所知障的对治。

解释为不了义不合理

对方这种观点真正解释起来确实有一定困难。如果认为《现观庄严论》所讲的相关内容并非了义，那么是整部论均为不了义，还是仅在这个问题上不了义？

对方肯定不敢承认整部《现观庄严论》皆为不了义，这一点从他们的相关论著中可以明显看出；如果只把与他们观点不相合的部分称之为不了义，解释不通就随便说一句应付过去，那实在不应理。

自宗观点

关于这个问题，麦彭仁波切有自己独特的见解。他认为，虽然有些经论说声缘证悟了一切法无我，但所谓

的“一切”，并非指他们圆满证悟了全部法无我，需要根据情况而定。就像我们说“人全部到齐了”，并不是说全世界所有的人都到了，而是指该到的都已经到了。同样，说声缘证悟了一切法无我，“一切”并非指所有的一切，而是指与其相对应的法无我都已证悟。

这样解释没有任何过患。麦彭仁波切认为，不论是自相续，还是之外的其他法，声闻缘觉已将五蕴等粗大的法抉择为空性。这样抉择对断除烦恼会起到很大作用。如果未证悟粗大法为空性，看见柱子、瓶子的时候，很可能对它们生起贪心等烦恼，但如果证悟了万法的粗大部分为空性，了知它们皆如幻如梦，就不会因执著而生起烦恼。至于细微的无我，声缘是否必须证悟呢？麦彭仁波切认为不一定。

自宗如此承许之理由

为何这样讲呢？因为《俱舍论》中并未将最细微的

无分微尘和无分刹那抉择为空性，但是依靠该论，很多声闻缘觉都获得了成就。《俱舍论》是小乘最重要的论典之一，应该承认有人依靠此论获得了阿罗汉果位。对于这一点，大家千万不要诽谤。

不过，萨迦派果仁巴大师在其中观著作里说：修持《俱舍论》不一定能获得成就，因其未将无分微尘抉择为空性。格鲁派有些观点认为，不要说《俱舍论》，依靠中观自续派以下的观点，都无法解脱，唯有依靠中观应成派的观点才能成就。

后来，宁玛巴的单秋仁波切也追随他们的观点如此承许。麦彭仁波切撰写完《中观庄严论释·文殊上师欢喜之教言》之后，单秋仁波切根据格鲁派的观点向麦彭仁波切提了一些问题，其中就讲了“《俱舍论》自宗道无有解脱”的观点。麦彭仁波切听后显得十分不悦，因为宁玛巴自宗的中观见如此殊胜，而他没有潜心研究，却随着他宗的观点妄加评说。麦彭仁波切在给单秋

仁波切的辩论书中说：说学修《俱舍论》自宗道无法获得解脱，是一种诽谤，这样毁犯誓言的见解，是谁教给你的？

麦彭仁波切在给扎嘎仁波切的辩论书《辩答日光论》中明确指出：如果承许“未将细微之法抉择为空性，声缘就无法获得解脱”的观点，会有很大过失。因为《俱舍论》自宗并未把无分刹那和无分微尘抉择为空性，但依此仍然可以获得阿罗汉果位，从轮回中解脱。

此外，月称论师在《入中论》中以七相车理³（前五相是龙猛菩萨的观点，后两相是月称论师的观点）抉择人无我时，只把车全部拆分成零件，便破除了人们对“一辆车”的执著，并没有抉择细微的法无我——把零件碾碎成微尘，再将微尘抉择为空性。

3 七相车理：如《入中论》云：“如车不许异支分，亦非不异非有支，不依支分非支依，非唯集聚复非形。”即车与其支分零件不是异体，亦不是一体，亦不是车上具有支分，既不是车依附于支分上，亦不是支分依附于车上，既不是零件的无规堆积，亦不仅仅是形状而已。其中，前五相是龙树菩萨于《中论》中所说观点，后二相为寂天菩萨于《入菩萨行·智慧品》与月称菩萨《入中论》中所述观点。

同样的道理，人们将五蕴聚合称为我，只要将五蕴分开，了知每个粗大的蕴上都没有“我”，即可破除对“我”的执著，无需再细微地分解、抉择。寂天菩萨的《入菩萨行论》在抉择人无我时，也未以微尘进行细微地抉择。

因此，应该承认麦彭仁波切的说法，即承许声闻缘觉证悟了法无我的一部分，即证得自他相续中的粗大之法为空性。

自宗观点不违七教三理

对于此种解释，有些人还会产生疑惑：格鲁派和很多高僧大德之所以说声闻缘觉圆证了二无我，是根据月称论师在《入中论自释》中所讲的七种教证和三种理证。如果宁玛巴对此不承认，是否与这些教理相违呢？

实际无任何违害，下面对此进行分析。

一、不违七教证

第一个教证，龙树菩萨在《宝鬘论》中云：“何时
有蕴执，尔时有我执，有我执有业，有业亦有生。”意
思是，什么时候对五蕴有执著，此时就会有对于“我”
的执著，有我执就会起惑造业，继而流转生死轮回。

这个教证并未说圆满证悟了法无我，才能获得解
脱。对于里面“蕴执”，喇拉曲智仁波切将其解释为
“五蕴粗大的总和”，认为这个教证对自宗没有任何妨
害，只是说明了声缘需要证悟粗大的五蕴聚合为空性，
否则必会起惑造业、生死轮回。

第二个教证，《宝鬘论》云：“犹如眼错乱，能执
旋火轮，如是依诸根，能取彼对境。诸根及诸境，许是
大种性，大种各无境，此等实无境。大种若各异，无薪
应有火，和合成无相，其余定如是。大种二相中，无境
聚无境，聚合无境故，色法实无境。识受想及行，一切
皆如是，各体无境故，胜义中境无。”此教证是用火轮

的比喻说明，色蕴等一切粗大法皆为空性。这一点对自宗也无任何违害，因为自宗承认声闻需要证悟粗大五蕴为空性。

第三个教证，龙树菩萨的《宝鬘论》云：“大乘说无生，余说尽空性，尽智无生智，实同故当受。”大乘宣说了无生空性，同样，欲获得阿罗汉果位也必须证悟空性，但其中并未说声缘需要彻底证悟所有的无我空性。对于此教证，诸大德的解释方法稍有不同。以前我针对这七种教证专门写了一篇十几页的分析稿，但现在找不到了，可能它已经飞越了这个刹土吧。

第四个教证，《增一阿含经》云：“色如聚沫，受如浮泡，想如野马，行如芭蕉，识为幻法。”以此说明色等粗大的五蕴就像浮泡、幻化等一样不实有。这里虽然讲应证悟法无我，但也未强调必须圆满证悟。

第五个教证，佛在《化迦旃延经》中说：“世尊由

证知，有事无事法，迦旃延那经，双破于有无。⁴”这里有一点需要注意，此处所谓的“有无”，并不是说一切有边和无边，而是指对于善恶因果等的实有执著，以及否定善恶因果等的断见，若不破除这两者，将会不断流转生死轮回，因为它们是生老病死之因。所以，这里的破有无也只是破部分法无我，是从生老病死之因的角度破的。

第六个教证，《般若摄颂》云：“谁求声闻独觉果，乃至法王如来果，必依般若法忍得，离此恒时不可得。”意思是，凡希求声闻、缘觉、菩萨和佛果的，必须依靠般若波罗蜜，即一定要获得法忍，否则不合理。这是从证悟部分法无我的角度来说的。

第七个教证，《般若二万五千颂》云：“欲求声闻地，须修般若波罗蜜多，独觉与大乘菩萨亦复如是。”意即，要想修习声闻道，一定要学习中观般若波罗蜜

4 鸠摩罗什大师在《中论》中将其译为：“佛能灭有无，于化迦旃延，经中之所说，离有亦离无。”

多，修习缘觉道和菩萨道也是如此。对于这两个教证，以麦彭仁波切的方法解释，于自宗也无有任何违害，都是在强调声缘要证悟部分法无我。

总而言之，上述七个教证均说明声缘需要证悟部分法无我，但并没有像格鲁派所说的那样必须圆满证悟法无我，因此，这些教证对自宗所许没有丝毫危害。

二、不违三理证

三个理证主要依据《十地经》。

第一个理证：“彼等亦应不能永断三界一切随眠，如诸外道。”意即，声闻缘觉需要证悟法无我，若非如此，就如同外道仙人一样，不能从三界轮回中获得解脱。

这里也没有讲必须圆满证悟法无我。就像前面自宗所说，尽管有些细微的法尚未证悟空性，但仍能脱离三界轮回。

第二个理证：“初发心菩萨亦应以自慧力胜，又缘色等自性成颠倒故，亦应不达补特伽罗无我，以于施設我因之诸蕴有可得故。”他宗认为，声闻缘觉一定要圆满证悟法无我，否则一地菩萨的智慧已经胜过了阿罗汉，而不应如《入中论》中所讲：“彼至远行慧亦胜”，菩萨必须达到七地远行地的时候，智慧才能超胜于阿罗汉。

对此，麦彭仁波切解释说：这里并非从证悟法无我的智慧高低做比较，而是从入定方面来比较，阿罗汉入灭尽定的力量非常强大，因此菩萨达到七地的时候方能超胜于他，七地菩萨不需功用加行，可以刹那入灭定，就这一点而言智慧力超胜声缘阿罗汉。所以，于自宗也无可违害。

第三个理证：“倘不遍知诸法无自性，不过如世间离欲者。”声闻缘觉如果没有证悟法无我，就不能断除烦恼障，这样会缘五蕴继续在三界轮回中流转，始终不

能解脱。此理证与自宗亦无害，因为证悟人无我和部分法无我即可断烦恼。

总而言之，以上三个理证不能说明声闻缘觉已经圆满证悟了法无我。若用因明的辩答方式回答，则是“不一定”。比如对方说：“声闻缘觉一定要圆满证悟法无我，否则无法从三界中获得解脱。”我们回答：“不一定”，只要证悟了人无我和粗大的法无我，即可从三界中获得解脱，因为根据《俱舍论》的观点，将粗大之法证悟为空性，即可获得阿罗汉果而解脱生死。如果认为声闻缘觉圆满证悟了二无我，与佛陀的智慧无二无别，那么诸高僧大德对此发的太过，汝宗根本无法遣除。

第7课

以净心公正辨析，方了知究竟密意

这部《定解宝灯论》是全知麦彭仁波切七岁时所造，尊者用“阿绕巴匝那德”六字宣讲了显密一切究竟的观点。

本论牵涉萨迦、格鲁、觉囊等诸派高僧大德的观点，他们根据众生的根基和意趣安立了各自不同的观点，大家学习的时候一定要观清净心，千万不要妄加诽谤。堪布根华在《定解宝灯论浅释》中说：“对于印度藏地诸位成就者为利益众生所显现的任何破立观点，均不能生邪见，而要以公正严谨的态度深究教义，依此使自己的智力尽善尽美……”

虽然依据经教衡量时，有些大德的观点不一定能成立，但它们却能带给众生很大的利益，因此即使不太相合教理，对大乘菩萨来讲暂时也是开许的，没有什么过失。因此，诸位千万不要生起“某某宗派不殊胜”等想法，而应该像堪布根华所说：“通过实修了义经续的甚深密意增上功德，从而普度众生、弘扬教法，精通大德们的所作所为。”

论中所讲的问题比较复杂，我如果不把各宗观点讲出来，很多问题都解释不清，但说出来，又担心思想未成熟的有些人会生邪见。希望大家一定要弄清这个问题，千万不要觉得自己都明白的道理，宗喀巴大师怎么会不知道而建立这样的学说呢？或者觉得这种说法完全是一种邪说。希望大家一定要摒除这些想法。

像麦彭仁波切虽然在分析第二个问题时说“三乘见道相同”的观点太过分，但他在辩论书的后面解释道：就我本人来讲，对宗喀巴大师的信心特别大，从他

老人家著的《菩提道次第广论》、《事师五十颂释》和诸多中观著作就能看出，大师的智慧极为深细、锐利，对诸多问题都分析得细致入微。其成就方面自不必说，单从文字上看，就让人叹服。只不过为了接引部分根基的众生，宗大师才宣说了如此独特的观点。

此外也要明白，本论所提及的格鲁、萨迦等诸派大德的种种说法，并非宁玛派的虚妄之言，翻开他们的论著，就会发现里面很明显地宣说了这些观点。像现在四川出版社、青海出版社都出版了部分藏文著作，里面记录了各派的一些辩论。

有智慧的人看到这些辩论，会觉得十分精彩，被其严密的逻辑所吸引；没有智慧的人可能会想：这些人整天辩来辩去，有什么可争论的啊？大家最好不要这样想，因为对于很多问题，通过辩论才能真正明白。

总而言之，以公正、客观的态度分析自他宗派的区别和究竟密意非常有必要。

下面继续破析“声缘圆证二无我，三乘见道同”的观点。

己二（于此遮破）分二：一、回小向大之彼乘圣者应无所断；二、答辩。

庚一、回小向大之彼乘圣者应无所断：

若承许三乘见道相同、证悟无有高低之别，会有什么过失呢？颂云：

则于前入小乘者，获得大乘见道时，
毫无所断等过失，为理所害不可驳。

如果按照对方观点，则先前入了小乘道的阿罗汉，再趋入大乘见道时，会有从见道到七地之间无有丝毫所断等过失，此等过失与理证有妨害，对方根本无法辩驳。

大乘行者分为两种根基：一是先前趋入小乘，之后

又入大乘的不定种性者；二是未入小乘，直接趋入大乘的大乘决定种性者。

不定种性者首先进入小乘获得阿罗汉果，之后再入大乘。对于入大乘的观点也有很多辩论，下面还会涉及。如果按照对方所许大小乘见道证悟无有差别，那么不定种性者从大乘见道至七地之间，将没有丝毫所断。

（所断，是指所要断除的障碍；所证，中观当中一般指智慧。）

为何无所断

按照对方自宗观点，大乘一地至七地是断烦恼障，七地末尾之后开始断所知障。宗喀巴大师在讲述应成派不共观点——八大难题中的两个问题时，认为依诸法所生的一切实有执著之种子是烦恼障，烦恼障的习气是所知障，并且所知障从八地才开始断除。

对于大乘种性者而言，从资粮道、加行道开始修，

一地到七地之间断烦恼障，八地开始断所知障，如此不断修下去，这属于正常情况。但如果是先前依靠修持小乘《俱舍论》获得阿罗汉果，后来趋入大乘的不定种性者，那么他获得阿罗汉果时烦恼障已全部断尽，而所知障要从八地开始断，这样他在一地、二地、三地，直至七地之间，究竟在断除什么障碍呢？应成无有任何所断。

对方“集资”的说法不合理

宗喀巴大师在《入中论释·善解密意疏》里专门提出过这个问题，并解释说：他们仍需于一阿僧祇劫中积累资粮。宗喀巴大师四大弟子之一——萨绕杰真巴也说：此种阿罗汉在一地到七地之间入于一种空性定，出定时会积累资粮。

这样解释没有任何意义，因为若像对方所许“声闻缘觉圆证了二无我、三乘见道同”，那么声缘的智慧就

应与佛菩萨的智慧无有差别，然而他们在所断方面却具有差别——阿罗汉仅断了烦恼障，菩萨断除二障，佛陀尽断二障，就非常不合理。

众所周知，烦恼障的对治是人无我智慧，所知障的对治是法无我智慧，既然承许阿罗汉和菩萨都有相同的证悟二无我之智慧，那为何阿罗汉不能直接断除所知障，还要在一至七地间积累资粮，七地以后才断所知障呢？具足证悟智慧却不断所断，这完全不合理，具有很大过失。

此外，阿罗汉通过积累资粮智慧是否增上了？增上不合理，因为你们承许他们圆证了二无我；未增上也不合理，若智慧与原来一模一样，那他们到了八地也应无法断所知障，而且积累资粮亦应无用。

有关上述道理，萨迦派香穹巴曾给宗喀巴大师发出了十八个太过，他认为这些问题难以解释，如同十八个沉重的包袱一样，其中就有“得地无有所断”的过

失。萨迦派果仁巴大师也发过类似太过。格鲁派大德蒋扬嘎沃罗珠曾对这些问题专门做过回答，但对于“小乘行者入大乘后中间这么久没有所断、证悟智慧无有增上”等诸多问题，仍然解释得不太清楚。

对方断习气障说法不合理

格鲁派还有些大德认为：虽然阿罗汉获得大乘见道时已经断除了烦恼障，所知障从八地才开始断，但一地至七地之间并非无事可做，要断一种习气障。

这种说法也不合理。因为宗喀巴大师在《菩提道次第广论》中引用弥勒菩萨的教证说：所有障碍可包括在烦恼障和所知障当中。若许一至七地间需断习气障，那么习气障是否包括在二障当中？如果不包括，就与宗大师的教证相违；如果包括，那它属于烦恼障还是所知障？许为烦恼障不合理，因为阿罗汉早已断除了烦恼障，无需再次断除；许为所知障也不合理，因为汝宗认

为七地末尾才断所知障。这样在中间立一个习气障实无任何必要。可见，对方自宗在解释宗大师密意的时候，也会遇到很多困难。

虽然对方不承认自己有这些过失，但不管以释迦牟尼佛第二、第三转法轮，还是以密宗法轮（也可称四转法轮）的教言衡量，他们的观点确实不好解释。

自宗观点

麦彭仁波切认为：大乘见道时，首先断烦恼障和所知障的遍计分，之后断烦恼障的俱生分，七地以后无有烦恼障，唯断所知障⁵。

这一观点不论以第二转法轮还是第三转法轮的教言进行解释都非常容易。比如，佛陀第二转法轮一般是

5 《澄清宝珠论》云：“断障法亦于大乘见道中，断二障之遍计分，复次逐渐断除二障。至第八地时灭尽我执相续故，此等清净地无有烦恼障，其后唯除所知障。第十地后，以入金刚定摧毁二取迷乱之细微习气故，此无间时已获得法界善逝如来出有坏之智慧金刚身。”

依据《中观六论》和《弥勒五论》中的《现观庄严论》来解释。弥勒菩萨在《现观庄严论》中明确说：“是故当宣说，麟喻智甚深”，即缘觉具有法无我的智慧，声闻具有人无我的智慧，缘觉智深于声闻智。并且，他在《辩中边论》⁶里将所知障分为十种，每一地都有应断的障碍。

佛陀第三转法轮的《解深密经》当中也说有九种所知障；中观的阿巴嘎拉、狮子贤等论师也一致认为一至十地之间有不同的所知障，所知障一定要从第一地开始断，否则有很多过失。

事实上，很多经论都明确讲过，一地至十地之间都要断所知障。如果没有明确的教证和理证，就把这些经论的教义全部解释为不了义，那弥勒菩萨解释第二转法轮的论典，和第三转法轮的相关经典就都成不了义法，

6 如颂云：“遍行与最胜，胜流及无摄，相续无差别，无杂染清净。种种法无别，及不增不减，并无分别等，四自在依义。于斯十法界，有不染无明，障十地功德，故说为十障。”

这样显然不合理。

关于“所知障”的辩论

关于所知障，宗喀巴大师有不同的解释，他在《善解密意疏》和《辨了不了义论》中讲：实执及其种子是烦恼障，所知障是烦恼障的习气⁷。事实上，他承许从八地开始断所知障，也是基于此观点，即认为烦恼障是实执分别，它们在七地末尾彻底断除，从八地开始断习气部分——所知障。

麦彭仁波切认为，将所知障解释为烦恼障的习气而非三轮执著的说法实在不合理。他给单秋的辩论书中说：从作用方面讲，烦恼障是获得解脱的障碍，所知障是获得一切智智的障碍。

对于二障的解释，麦彭仁波切和无垢光尊者都是

7 《善解密意疏》云：“谛实执及其种子即是烦恼障。二妄现之习气即所知障。”

遵循《宝性论》的观点⁸，将吝等恶分别许为烦恼障；将三轮执著心许为所知障。

麦彭仁波切在给札嘎仁波切的辩论书《辩答日光论》中也对此作了详细分析。1989年我给学院个别喇嘛讲过这部《辩答日光论》。里面对自宗、他宗的很多观点做了详尽分析，学了之后，不但能增长智慧，而且会对自宗更生信心。

总之，按照麦彭仁波切的思路，我们看清了对方观点的不合理之处：阿罗汉入大乘道后，从见道位到七地末尾之间需一个阿僧祇劫，由于他的烦恼障早在见道位就已断完，故在这一个阿僧祇劫当中，他将无有任何所断。在这么长时间里他做什么呢？对方根本无法合理解释。

为了接引不同根基的众生，宗大师确实提出过这样一种观点，法尊法师译的《善解密意疏》中曾清晰列

8 《宝性论》云：“三轮执著心，许为所知障，吝等恶分别，许为烦恼障。”

出了相关的八大难题。

庚二（答辯）分二：一、陈述他宗理由；二、宣说自宗答辯。

辛一、陈述他宗理由：

复说所证虽已证，然断所断需助缘，

对方再次反驳说：所证的二无我虽然已经证悟，然而，以证悟智慧断除所知障还需要很多助缘。

对方辩解说，声缘在见道时该证悟的已圆满证悟，之所以在一地至七地之间，即在一个阿僧祇劫当中不断所知障，是因为他们实执的习气非常强大，需要通过修持善法积累无量无边的资粮，直至七地末尾积资圆满后才能断所知障。

积资无必要

“资粮”可分为福德资粮和智慧资粮。既然声闻缘觉圆满证悟了二无我，说明他们智慧资粮已经圆满。而之后即使积累再多的福德资粮，证悟二无我的智慧也不会有任何增上。

若像宁玛巴所许，声缘圆证了人无我，证悟了部分法无我，之后所断逐渐断除，证悟境界逐渐增上，那么说积累资粮也能解释通。但对方并未如此承许，而承许三乘证悟智慧相同。如果阿罗汉已圆证了二无我，那么他获得一地时的证悟智慧就应该与八地菩萨无有二致，这样他为何不直接证悟八地菩萨的境界呢？

积资说法与经论相违

《楞伽经》云：断所知障之智慧为法无我，断烦恼障之智慧为人无我。经中还说：所谓法我执，是所知障

的根本；所谓人我执，是烦恼障的根本。月称论师也持这种观点。

如果根据“法我，是所知障的根本支”这一教义，阿罗汉未断所知障的同时是怎么通达法无我的？反之，如果他通达了法无我，那么所知障的对治智慧在一地就应该具足，这时他为何不断所知障，为何还要积累资粮呢？可见，依《楞伽经》的教证分析，对方说法也不合理。

辛二、宣说自宗答辩：

未证与许证相违，证违未断诸所断，
日虽升起遣黑暗，观待他缘真稀奇！

如果说声缘未证悟二无我，则与汝宗所许的观点相违；如果说已经证悟了二无我，则与尚未断除所断相违，就像太阳虽然早已生起，却认为遣除黑暗需要观待灯光等他缘一样，这种观点真稀奇！

针对他宗“断除所知障还需积累资粮作为助缘”的观点，自宗答辩说：如果尚需积累资粮，那声缘到底有没有圆满证悟二无我空性？

如果说没有圆满证悟，就与汝宗所许的“三乘见道同”相违；如果说已经圆满证悟了，那既然已经具足了圆满的智慧，为何不能断除所断——所知障呢？这一点真稀奇！就像阳光虽已普照大地，却无法遣除黑暗，还需用电筒、明灯等照明一样。事实上，黑暗的对治法是阳光，阳光一出，必能遣除黑暗。可见，对方的说法毫无道理。

“有所证却没有断所断”，或者说“有所证而不能断所断”的过失，在藏地辩论场中是一个较敏感的问题，对此是很难解释的。大家也应该好好思维一下。

我在闻思教理的过程中，愈发觉得无垢光尊者和麦彭仁波切为自宗创建的道路特别易行，后学者在与他宗辩论时，只要引用他们的教证和理证，就不会遇到很

大困难。如果大家看了麦彭仁波切给扎嘎和绕萨的辩论书，更会清楚自宗的殊胜之处。扎嘎仁波切看了辩论书后感叹道：“我的好朋友麦彭仁波切具有超胜的智慧，他就是文殊菩萨！”

以上破析了两种观点，一是声缘未证悟法无我，二是圆满证悟了法无我，下面遮破第三种观点——承许声缘圆满证悟了自相续五蕴的空性。

戊三（破许声缘圆满证悟自相续五蕴之观点）分二：一、宣说对方观点；二、以如此承许则除无为法外皆应证悟而破。

己一、宣说对方观点：

有说声缘自相续，五蕴虽已证空性，
他法无我未证悟。

有些人说：声闻缘觉虽已证悟了自相续的五蕴为

空性，但对于除此之外的他法，却尚未证悟空性。

“有说”是指哪些人呢？藏传佛教普遍认为，主要指萨迦派全知果仁巴和班钦额秋，在他们造的很多中观论著当中，都讲的比较明显。

比如，果仁巴大师在《入中论释·遣除邪见论》中说：声闻缘觉只证悟了五蕴空性。虽然他没有明显说所证为自相续的五蕴，但在抉择二十空时，他将内空抉择为自相续的空性。班钦额秋的论述则比较明显，他说：声缘已经证悟自相续的五蕴为空性，并未证悟他法为空性。

他们在解释“未证他法”时说：声缘之所以只证悟了自相续的五蕴为空、未证悟他法空，是因为执著自相续会对断除烦恼障有障碍，须把自相续从细微到粗大的五蕴全部证悟空性才能获得解脱；由于他们根基较低，所以对自相续以外的法并未证悟。

在本论中，麦彭仁波切辩论的问题牵涉到藏地一些著名的高僧大德，如被誉为文殊菩萨化身的萨迦派全知果仁巴和宗喀巴大师。但要知道，各派之间虽然经常辩论，但实际没有任何矛盾，后来彼此关系都非常和睦。

己二、以如此承许则除无为法外皆应证悟而破：

若已证悟五蕴空，则除无为法之外，
有何未证他实法？

如果声缘已经证悟了五蕴为空性，那么除了虚空等无为法外，还有什么未证悟空性的其他有实法呢？根本不会有。

表面上看，此处似乎只是词句上的遮破，因为对方认为声缘证悟了自相续的五蕴空性，并未证悟其他法空。这样给对方发太过，是否有不定的过失，或者不成

立的过失呢？并没有，因为麦彭仁波切是用一种推断的方式进行破斥，请对方回答：既然自相续的五蕴已经证悟，那他法为何不能证悟？

如果对方说，阿罗汉只需证悟自相续的五蕴空性即可获得解脱，不必证悟他法为空。

我们可以反问：倘若如此，那阿罗汉自相续中的无分微尘与无分刹那即使未证悟空性，对其解脱也无有妨碍，故也无需证悟了。但汝宗认为自相续这两种细微之法也需证悟空性，既然如此，为何不能证悟其他法空呢？

以这种方式推断，就能直接切入对方要害，并很容易明白麦彭仁波切所发的太过。

如果对方说：声闻乘经典明确讲过，执著自相续的法对解脱有障碍，故要证悟空性，并未说他相续的法也要证悟。

答曰：那声闻乘经典是否说了必须证悟无分微尘和无分刹为空性呢？实际并未这样讲。如果未讲，你们仍认为要证悟的话，那同样，即使未说其他法需证悟，也仍然应该证悟。这样一来，除了虚空等无为法以外，对自相续及他相续的一切法都应该证悟空性。

此外，阿罗汉若仅仅证悟自相续的五蕴为空，而未证悟他相续的五蕴为空，不一定能断除烦恼障。为什么呢？因为这时未证悟他相续的“我所”为空性。比如，自己所贪之人、所贪之物等并非自相续所摄的法，而是他相续所摄。如果未证悟他相续的法为空性，见到之后很容易生烦恼，难以断尽烦恼障，也很难真正获得阿罗汉果。

丁二（建立合理之自宗）分二：一、依具德月称之善说而建立；二、宣说全知无垢光尊者之无谬观点。

自宗承许何观点？

自宗到底持何种观点呢？

以上麦彭仁波切对藏地个别大德所说的“声缘已圆满证悟法无我”、“丝毫未证悟法无我”以及“圆满证悟自相续的五蕴空”这三种观点，以教理一一做了破斥。

依二尊善说，建无垢自宗

宁玛巴到底是如何建立自宗无垢的观点呢？是从两方面建立：一是根据印度月称论师的观点；二是根据全知无垢光尊者的观点。

建立自宗时，依据可靠的观点十分重要。藏地佛法源自印度，从释迦牟尼佛、弥勒菩萨、文殊菩萨、龙树菩萨、月称菩萨代代相传至今。宁玛巴自宗秉持了印度论师的中观见解。如果以这样清净的传承为依据，那么不论对外弘扬，还是自己修行，都会非常有把握。

在中观方面，藏传佛教各派均一致承认月称论师的观点。龙猛菩萨的《中论》和圣天菩萨的《中观四百论》被称为母中观。对于其中相关内容，佛护论师和清辩论师展开了辩论，由此而分出中观应成派和自续派。

格鲁、噶举、噶当以及宁玛巴等藏传佛教各派，在阐述中观观点时，均以龙树菩萨、月称论师的教证为依据，这是非常合理的。

戊一（依具德月称之善说而建立）分二：一、具德月称之承许；二、遣除疑惑。

首先依月称论师的观点来解释自宗。若能通篇阅读并深入分析月称菩萨的《入中论》，就不难发现，麦彭仁波切所建立的自宗确实无懈可击。

在座很多人都学过三四遍《定解宝灯论》，对麦彭仁波切的智慧生起了坚定的信心。有些人是初次听闻，希望你们这次能认真学习。现今有些人只是整天念经，

这样虽然也很好，但自相续会经常产生各种邪分别念，这时很有必要通过闻思中观将其遣除。其实，中观的理证方法也可用于解决世间的很多问题，在当今时代，闻思中观是非常有必要的。

己一、具德月称之承许：

月称中观自释云：为断烦恼于声缘，
佛陀宣说人无我，为断所知于菩萨，
圆满宣说法无我。

月称论师在《入中论自释》中说：为断除烦恼障，佛陀为声闻和缘觉宣说了人无我；为断除所知障，对菩萨圆满宣说了法无我。

月称论师在中观方面有三大论著——《显句论》《入中论》《入中论自释》，宁玛巴以《入中论》和《入中论自释》作为依据，建立了自宗无垢观点。

月称论师之观点

月称论师在《入中论》中讲六地的时候说：“无我为度生，由人法分二。”意思是，为了度化众生，将无我分为人无我和法无我两种。此颂是讲空性分类的一个略说，他在《入中论自释》中解释说：“声闻、缘觉与菩萨所证悟的空性如是分类：为断除烦恼障，佛陀为一切声闻、缘觉宣说了人无我的空性；为断除所知障，为一切菩萨圆满宣说了诸法空性无我。”

这与前面我所引用的《楞伽经》之教言一致，烦恼障的根本是人我执；所知障的根本是法我执。为断烦恼障，佛陀讲了人无我；为断所知障，宣说了法无我。

以前在弟子们的再三祈请下，法王如意宝曾在一个夏天为我们传讲了《入中论自释》。当时很难找到法本，我们便派人去成都印刷，但印的效果不像现在这么好。我得到《入中论自释》的清净传承后，很想为当时的四五十位道友传讲，记得我把某位堪布的一本《入中

论自释》也要来了，可惜后来因缘不具足，没有讲成。

辨明自他，方知何为正道

我们学院非常重视印度论师的观点，但有些修行人并非如此。听说在别的地方，有位堪布讲《定解宝灯论》的时候，对印度论师的说法不太重视，也不分析萨迦派、格鲁派的观点，认为以自宗说法作为依据就可以了。当然，只以窍诀的方式讲《定解宝灯论》，也能讲清楚，令听者受益。但如果丝毫不了解自宗观点的来源，也不知道萨迦、格鲁等派的观点，听众对他宗观点浑然无知，又如何遮破呢？就像都未见到靶子，那手中的箭该射向何方呢？

虽然高僧大德们的传统和爱好各不相同，但我个人认为，在掌握自宗观点的同时，对自宗观点的来源，以及其他教派大德的不同观点做一些了解或借鉴，将会受益匪浅。

事实上，他宗有很多非常殊胜的论典。我本人在翻译自宗论典的同时，也翻译了他宗的一些著作，如萨迦派的《萨迦格言》、格鲁派的《三主要道论》、噶当派的《修心八颂》等。以后如果有时间，也很想多翻译噶举派和噶当派的一些论典及高僧大德的传记。

对声缘不讲法无我的原因

麦彭仁波切在给绕萨格西的辩论书中说：佛陀之所以未对声闻缘觉宣讲法无我空性，是因为他们的根基较低劣，积累资粮很少，既然如此，他们是如何自然而然圆满通达了法无我呢？这一点实在令人感到疑惑。

在十三四年前，法王为我们传讲了这个辩论书。记得当时是在老经堂，法王先传讲了《中观庄严论》，然后讲了这个辩论书。这个法本也特别稀缺，我实在找不到，最后不得不向法王借，当时也比较大胆。法王说他也并没有多余的，介绍我到洛若寺他的一个亲戚那里借，

这样我才得到了这个法本。

己二（遣除疑惑）分二：一、诘难；二、答彼诘难。

庚一、诘难：

若问声闻与缘觉，二者已经证空性，
此说又作何解释？

这时有人提出疑问：既然声闻缘觉只证悟了人无我而未圆满证悟法无我，那《入中论》中讲一地时说“彼至远行慧亦胜”，又该如何解释呢？

麦彭仁波切在给札嘎仁波切的辩论书中，也以自问自答的方式讲到了这个问题，他说：《入中论》通过七教三理说明声闻缘觉已经证悟了空性，否则将如世间仙人一般，虽已离欲却不能解脱轮回，如果说声闻缘觉未证悟法无我，那一地菩萨的境界也应胜过他们，那对“彼至远行慧亦胜”这句话又该如何解释呢？

庚二、答彼诘难：

意为彼等声缘者，为断惑修人无我，
未圆满修法无我。

其意是，声闻缘觉为了断除烦恼障而修人无我空性，但并未圆满修持、证悟法无我空性。

麦彭仁波切解释说：其意应该是，声闻缘觉主要断除烦恼障，故人无我已经圆满证悟，但法无我尚未圆满证悟。《入中论自释》中又说：“声闻独觉虽亦能见缘起性，然由彼等于法无我不圆满修，唯有断除三界所行烦恼方便，可立彼等圆满修习人无我义。”

对于《入中论自释》的这一教言，藏传佛教有些人解释说：声闻缘觉已经证悟了法无我，只是未修而已。这种说法不太合理，所谓“于法无我不圆满修”应该是说未圆满证悟，也未圆满修。如果已经圆满证悟却不修，那前面的诸多过失仍不可避免。并且，之所以不能

说声缘完全未证悟，而要说未圆满证悟，是因为人无我是法无我的一部分，这一点不可否认。

如何圆融《入中论》前后不同的说法

月称论师在《入中论自释》里讲第一地的时候，运用七教三理来证明声闻缘觉已经证悟了法无我，但讲六地的时候，又好像说没有证悟，这两种说法如何圆融呢？

对此，麦彭仁波切在给单秋的辩论书中说：有一种具增上慢的声闻，他们只承认十六行相，认为证悟四谛即已足够，不需要证悟空性。为遮止这种观点，对他们说一定要证悟大乘所讲的缘起空性，但证悟到何种程度并未宣讲。实际上，声闻缘觉既然已经证悟了人无我，以此为基础，法无我的部分也应有所证悟，只不过证悟的十分微少，故以低劣加否定的方式说并未证悟而已。

如果详细分析月称论师《入中论》前后的观点，就会知道其究竟的意义应该如此理解。如果说声缘圆满证悟了法无我，讲第六地时就解释不通；如果说完全未证悟法无我，讲第一地时就解释不通。

麦彭仁波切的这一观点及为此提供的教证和理证，就好似在前行航道上点亮了一盏明灯，让我们很容易找到最究竟见解的家园。

第8课

前述内容回顾

整部《定解宝灯论》围绕“阿绕巴匝纳德”六字展开。“阿”字是讲见解，究竟见解既不是无遮，也不是非遮，而是远离一切戏论的大空性。无论修大圆满，还是修其他密法，这一见解都不可缺少。

现在正在讲“绕”字——远离一切垢染的道理。“绕”字也是抉择见解，因为抉择见解时需要遣除其违品。垢染是什么呢？即烦恼障和所知障，它们是修行的障碍。

讲障碍时一般从两方面分析：一是遣除自私自利心，声闻缘觉只求自己获得解脱，这种自私心需要摒

除；二是需要遣除对人我和法我的执著，通过修行现前人无我和法无我的智慧。本论首先以“阿”字无生门将正见开显出来，随后用“绕”字离垢门遣除其违品。

关于声闻缘觉是否证悟空性的问题，藏传佛教主要有三种说法：有些大德说他们丝毫未证悟法无我，有些说圆满证悟了法无我；有些说他们证悟了自相续中包括无分微尘和无分刹在内所有法的空性，但未证悟自相续以外的他法。麦彭仁波切以教理一一予以了破斥。

人生苦短，及时闻思

我刚来学院就听闻了一些中观法，那时对于很多问题特别执著，每天都和几位金刚道友辩来辩去，由此在相续中种下了一点点善根。现在想来，这已是十几年前的事了，再过十几年，我在不在世间也不知道，人生真的一晃就过了。一个人若能在佛法氛围中度过自己的一生，是非常幸运的。在座很多人身披袈裟，心天天专

注于善法，以这种方式度过自己的一生，我觉得是三界茫茫众生各种生存方式当中最有意义的。

如果从小就遇到佛法，当然是最好的，即使没有，晚年遇到也非常幸运。李娜出家时说：“我把尘世中的烦恼和过去名利场上的经历、成绩、荣誉、教训全都抛诸脑后……我没有出家，我只是回家了，在这里我的内心得到了真正的安宁。”在座很多人以前也享受过世间的名声、财富等，这些以佛法的究竟义来衡量其实没有任何实义，因为解决不了我们的生死大事，而以坚定的信心不断学修佛法，才能摧毁轮回的种子，帮助我们出离三界苦海。

希望大家能认真学习《定解宝灯论》，之后我们会安排一次考试。考试虽然让人感到有压力，但这种压力也是有必要的，如果只是听一听，印象不一定很深，智慧也很难增上。像以前学《扎嘎山法》的时候，我们也安排了一次考试，每位道友不管最后成绩怎么样，这部

法都在心里留下了深刻的印象。

有智慧的道友最好能互相探讨一下，这能增上自己的辩才和智慧。以这种互动的方式提升自己很有必要，如果完全依靠自身，有时很难长久坚持。现在很多班级早晨上课比较早，如果没有外在因缘的推动，可能90%的人这时还沉浸在梦乡里。早起不仅有助于闻思修，对身体也非常有利。在昏睡中浪费自己宝贵的生命，没有任何实义。

我们应像萨迦班智达所说：“即使明早要死亡，亦应学习诸知识”。去年，觉囊法王身患癌症在北京一家医院治疗，我们学院的道友前去看望时发现，法王住院期间一直没有间断学习，他在临终前的一两天，还在翻看一本长长的德格经书。这种精神非常值得我们学习。

作为修行人，在生活方面能基本维持就可以了，应把主要精力放在闻思修上，闻思时应该学得深一点。以前我们闻思的时候，把《入中论》等中观论典反反复复

看了很多遍。虽然会辛苦一点，但这是非常值得的。有些道友以前在世间比较贪著享受，现在来到这里，稍微累一点就想放松休息。我们的人生很短暂，这样执著肉身没有很大意义。

以自宗为根，可明辨百法

这次我翻译、传讲《定解宝灯论》下了很大功夫，目的就是想让大家知道麦彭仁波切所建立的自宗非常殊胜，由此而对自宗生起定解。打下一个稳固基础之后，不管以后修显宗还是密宗，都会非常容易，否则很多问题都搞不清楚，要解释《入中论》也比较困难。

学佛并非简单易行之事，应该有自己的宗派。如果没有一个自宗，天天换来换去，今天学这个教派的教法，明天学那个教派的教法，实际无有任何必要。现今我们已经值遇这么殊胜的金刚上师和教法，很有必要打好闻思的基础。在自宗见解稳固之后，再闻思一些其他

教派的法则是可以的。

希望大家在闻思《定解宝灯论》的过程中，自相续能逐渐对佛法、对宁玛巴自宗生起稳固的定解。有了定解之后，就拥有了取舍能力，不再轻易随他人而转。

戊二（宣说全知无垢光尊者之无谬观点）分二：

一、真实宣说；二、此许观点极为合理。

己一、真实宣说：

如是龙钦绕降言：前代诸位阿阇黎，
说证未证相争论，然而本人之观点，
前之声缘有多种，然欲获得阿罗汉，
执蕴我若未证空，不能获得解脱果。

全知无垢光尊者说：前代诸位阿阇黎在声闻缘觉是否证悟法无我的问题上争论颇多，但我本人认为，以前的声闻、缘觉虽然有利根、钝根等多种类别，但

要想获得阿罗汉果位，一定要证悟执著蕴聚所生之“人我”为空性，否则不能获得解脱果位。

颂词中的“龙钦绕降”，即宁玛巴大法王全知无垢光尊者；“前代”是指无垢光尊者之前印藏等地的许多高僧大德。

全知无垢光尊者在《七宝藏》之一的《如意宝藏论释·白莲花》中说：“前代的诸位高僧大德，在声闻缘觉是否证悟法无我的问题上争论较大，但我个人认为，以前的声闻虽然有利根、钝根、增上慢、随有部、随经部等种种类别，但他们（广义来讲，缘觉也包括在内）若想真正获得阿罗汉果位，一定要把依五蕴而假立的俱生我执之对境——人我证悟为空性，否则，不能获得解脱果位。”

《浅释》具有不共加持力

希望大家能认真阅读堪布根华的《定解宝灯论浅释》。虽然这部论较略，但堪布根华是麦彭仁波切的亲传弟子，具有一种不共的近传加持，宁玛巴很多修行人都非常崇敬他。

记得以前我讲《入菩萨行论》的时候说：“堪布根华的《入行论》讲义比较浅略，根桑曲扎讲得非常殊胜。”德巴堪布听后显现上有点不高兴，对我说：“你不要这么讲，堪布根华是华智仁波切的亲传弟子，也是麦彭仁波切的亲传弟子，还是我的上师班玛堪布的上师，近传加持非常大，他对宁玛巴的贡献非一般人可比。”

听了上师的话，我生起了极大的惭愧心，为了忏悔，我发愿翻译这部《定解宝灯论浅释》。此讲义虽然文字较略，但内容极为甚深，如果没有堪布根华的解释，颂词的有些词句很难懂。后来很多高僧大德也是依

靠这部浅释才开发出自己不共的智慧。堪布根华对于宁玛巴后学者来讲可谓恩重如山。也许是当时上师的加持，后来，我愈发觉得堪布根华的金刚语极具加持力。

纽西堪布的《大圆满传承源流蓝宝石》中有一个堪布根华的略传。里面讲了堪布根华的很多功德，比如他求学时非常精进，每天早晨天刚蒙蒙亮，就跑到山顶背书……以后如果有机会，我也想翻译他的《入菩萨行论》注释。

己二（此许观点极为合理）分二：一、以经中之喻阐明此理；二、如此承许无有违害。

庚一、以经中之喻阐明此理：

是故此点虽已证，然未圆满证无我，
经说声闻微无我，如虫食芥子内空，
故于微加否定词，说未证悟法无我。

声缘虽已证悟了依蕴假立的人我为空性，然而并未圆满证悟无分微尘、无分刹那等诸法的无我空性，经云：声闻、缘觉所证悟的无我空性微乎其微，如同芥子被昆虫蚀食后里面形成的小小空间一样，由于微小，故加上否定词而说未证悟法无我空性。

也许有道友会想，自宗承许声缘没有圆满证悟法无我，但为什么有些佛经直接说他们没有证悟法无我呢？

以微小而否定

《二谛经》云：“声闻微无我，如虫食芥子内空。”意思是，声闻缘觉所证悟的空性十分微小，如同芥子被小虫蚀食后剩下的芥子壳内的空间一样，相比菩萨所证空性十分渺小，以微小之故，加上否定词而说未证空性。实际上，声缘不仅证悟了人无我，也证悟了法无我的一分。

这样承许是否与佛经所说的“没有证悟”相违呢？不相违。世间当中常有对微小事物加否定词的现象，比如，对于胆子很小的人，人们会说他们没有胆量；家里食物很少时，人们会说家里没有吃的。同样，声闻缘觉由于证悟的法无我空性非常微小，以微小加否定之故，也可以说没有证悟。

虽然声缘是否证悟法无我的问题有很多辩论，但若以无垢光尊者和麦彭仁波切的这一观点来解释，就不会遇到什么困难。

庚二、如此承许无有违害：

此乃稀有之善说，他无与此相比拟，
如海水虽饮一口，亦不能说未饮海，
如是法之别相我，已见无我许证空。

无垢光尊者的这一观点可谓极为稀有的善说，其他任何观点都无法与之相比。就像一个人虽然只喝了

一口大海水，但却不能说他没有饮过大海水，同样，声缘既然证悟了法之别相——俱生我执的耽著对境人我为空性，就应当承许他们已经证悟了空性。

麦彭仁波切认为，无垢光尊者《如意宝藏论释》里的这一善妙之说极为稀有。无论印度还是藏地的高僧大德从未这样讲过，其他任何说法都无法与之相比。实际上，麦彭仁波切在《定解宝灯论》中的教言也极其殊胜，同样无人可与之相比。

麦彭仁波切在此用了一个比喻来说明：大海水漫无边际，一个人如果饮了一口海水，就不能说他未曾喝过海水。以前我陪法王去印度的时候去过海边，那是我第一次见到大海，特别激动，心想：人们都说海水很咸，不知道是不是真的，于是喝了一口，确实特别咸。虽然那次我只喝了一口海水，但却不能说我没有喝过大海水。同样，声缘已经见到了别相的人无我空性，就不能说他们未证悟空性。

麦彭仁波切在《澄清宝珠论》中说：法无我是总相，人无我是别相，就像树与紫梗树一样。见到了别相的人无我，就可以说证悟了空性。当然，他们并未圆满证悟法无我，只是证悟了其中的一部分。既然如此，说他们证悟了空性是否有过失呢？没有过失，就像虽然只饮了一口海水，但也可以说饮用了海水，这样讲无有任何矛盾之处。

犹如海水饮一口，所有海水未进腹，
一切所知之自性，尚未证悟为空性，
是故承许二无我，尚未圆满证悟也。

就像只饮了一口海水，并未将所有海水饮入腹中一样，声缘尚未证悟一切法的自性皆为空性，故应承许他们尚未圆满证悟二无我空性。

声闻、缘觉虽然没有圆满证悟万法皆为空性，但已证悟了人无我和与之有关的法为空性，这些均属于法无

我的一部分，所以，最后应该得出“他们未圆满证悟法无我”的结论。如此宣说无有任何教理的妨害，而且解释《涅槃经》《楞伽经》等经论的教义也非常容易，否则会比较困难。

麦彭仁波切已为后学者留下了非常珍贵的如意宝，我们能否接受和使用，还要观待自己的信心。

以上是破他宗和建自宗，下面以辩论的方式宣讲有关空性的问题。

丁三（以遣除疑虑宣说需证究竟法无我之理）分二：一、略说；二、广说。

戊一（略说）分二：一、提出问难；二、对此答辩。

对于自宗所许的“声闻缘觉证悟了法无我的一部分，并未全部证悟”的观点，他宗仍然心存疑惑，由此而引发了诸多辩论。

己一、提出问难：

若问一法见空性，为何诸法不证悟？

如果有人问：既然见到一法之空性，为何不证悟万法之空性？

宗喀巴大师在《入中论·善解密意疏》中提出：三乘见道相同的缘故，已见一法之空性，何故不见万法之空性？意思是，声缘既已证悟了人无我，为何他们不以此类推，证悟万法之空性？理当证悟，因为诸法的空性皆相同之故。

宗大师如此宣说有一些依据，如《楞伽经》云：“如一井空，空生一井，十方虚空，亦复如是”，即以一法为空性，推断万法皆为空性。圣天论师在《中观四百论》中云：“说一法见者，即一切见者，以一法空性，即一切空性。”月称论师的《四百论注释》中亦

云：“见到一根芦苇内空，则所有芦苇均可了知为内空。”

将法融入自相续

法王如意宝以前讲《定解宝灯论》的时候，经常引用月称论师《四百论注释》的教言。1990年法王去印度弘法的时候，南卓林佛学院祈请上师宣讲麦彭仁波切的《七句祈祷文释·白莲花》和《定解宝灯论》。南卓林佛学院当时有一千人左右，是印度宁玛派规模最大的寺院之一。

那时法王眼睛不太好，看不清文字，他让我念诵《定解宝灯论》的颂词并用录音机录下来，这样他可以边听颂词边讲。我念的时候特别紧张，声音不清楚而且颤抖，上师虽然不太满意，但后来在灌顶、讲课的时候，还是一直让我录音。

法王那次讲《定解宝灯论》的时候，除了听我录的颂词外，没有参考任何经论。我还有点担心，因为这次有一千多位僧人听法，很多都是格西、堪布。那时我们学院没有辩论，而这些僧人多年以来一直参加辩论。我问上师：“您用不用备一下课，我可以为您读一遍讲义。”上师摸着我的头说：“好孩子，我讲了一辈子的佛法，你想现在再驯服老马，有必要吗？不用了吧。你录音就可以，其他的不必担心。”

结果我的担心毫无必要，上师讲得十分精彩，他跟着录音读一遍颂词之后，就开始引用大量教证和理证，把各宗派的观点分析得非常透彻。本来南卓林佛学院请求上师每次讲一个小时，但上师一广讲，就能讲一个半小时。

法王老人家从小闻思已达究竟，所以内心的善根习气根深蒂固。我想在座有些道友可能到了七八十岁也能这样直接讲法，而有些人也许字面都解释不清楚。差

别主要在于闻思是否究竟。希望大家都能够深入闻思。

己二、对此答辯：

若依教理与窍诀，详细分析作观察，
虽然应当证空性，暂时声闻种性者，
因唯耽著人无我，是故难以证他法。

若以教证、理证及窍诀详细分析和观察，虽然见一法空应见一切法空，但暂时而言，声闻种性者由于唯一耽著证悟人无我，故很难证悟一切法为空性。

麦彭仁波切答曰：以《般若经》、中观论典所讲的教证和理证，或者依靠前辈高僧大德的窍诀详加观察之后，确实可以建立“证悟一法空，即可证万法空”的观点。

教证有刚才所说的“一根芦苇内空，所有芦苇均可了知为内空”等等；理证方面，可以运用离一多因、破

有无生因等将一法抉择为空，以此类推，便可抉择出万法皆空，或者运用七相推理，将粗大的法抉择为空性，这样无分微尘、无分刹那也应抉择为空性；也可以用前辈高僧大德以智慧凝结成的窍诀加以抉择。

实际上，除了大乘的教证、理证和善知识的窍诀外，其他将万法抉择为空的方法也是没有的。既然这些都已具足，那么声闻缘觉理当证悟万法为空性。

然而，声闻缘觉只证悟了人无我，并未圆满证悟法无我，这也是不得不承认的事实。未圆满证悟的原因主要有两点：一、声闻种性者具有自私自利心，只希求自己从三界中获得解脱，故特别耽著证悟人无我，因为只要将自相续的五蕴观为空性，即可出离轮回，由于对证悟法无我没有希求心，故暂时难以证悟一切法为空；二、佛陀应机说法，在许多声闻根基者面前，没有宣讲大乘法无我空性。

所以，虽然从道理上讲，声闻缘觉应该证悟万法为

空，但因为众生根基存在差别，对于利根者而言，完全可以因证得一分空性而类推万法空性，但对于声闻缘觉钝根者而言，却暂时难以证悟。

下面，麦彭仁波切结合小乘自宗观点，进一步分析这个道理。

戊二（广说）分三：一、结合小乘自宗观点阐述；二、如此则有诸宗皆成应成派之过；三、以教理阐明此理。

己一、结合小乘自宗观点阐述：

如虽许瓶为假立，然许微尘为实法，
 设若证悟瓶假立，以此智慧而观察，
 微尘本应亦证悟，然而暂时未证悟。

譬如，虽然声闻承认瓶子是假立，但却认为微尘是实有之法。实际上，声闻若以证悟瓶子为假立的智

慧详加观察，理应证悟微尘也是假立，然而他们却暂时未能证悟。

小乘自宗观点

小乘《俱舍论》中讲：瓶子、柱子等粗大之法为世俗谛；心识最细微的刹那（无分刹那）和最细微的微尘（无分微尘）是胜义谛，二者实有存在。

为何叫世俗谛和胜义谛呢？将瓶子等粗大法摧毁后，瓶子的相以及对它们的执著也会同时灭尽，故称为世俗谛；而二微的自体皆无法遮破，故为胜义谛。这是声闻乘自宗所许的观点。

依小乘观点理应证悟

麦彭仁波切将其与中观理对比后说到：如果声缘以证悟瓶子为假立的智慧进一步观察，也应将无分微尘

抉择为空性。

在大乘中，可以运用离一多因的方式将万法抉择为空性。比如，将瓶子的瓶口、瓶腹、瓶底等一一分开后，就会知道瓶子是假立，真正的瓶子根本得不到，或者以观察六微尘的方式——东面的一侧不是瓶子，西面的一侧不是瓶子，而中间也不存在瓶子……或者用铁锤将瓶子打碎后，瓶子的碎片都不是瓶子。这些也是《入中论》所说的七相车理的观察方法。当然，也可以运用金刚屑因等方式观察。

小乘宗虽然没说离一多因，但实际上，他们也是运用类似的方式观察，即知道瓶子被铁锤摧毁后便消失不见，故是假立之法；知道“我”也是假立，因为“我”是由手、脚、头发等组成，在其上面根本找不到“我”。

按理来讲，小乘宗以观察瓶子的智慧继续观察，就可以将最细微的微尘抉择为空性，由此证悟法无我，因

为无分微尘与瓶子等粗法只是大小不同而已，本质上无有任何差别。然而他们却暂时未证悟。为什么呢？

未证悟原因

因为佛陀在小乘圣教中未对声闻缘觉宣讲此种空性法，小乘行者也没有大乘上师的教言和窍诀，并且声缘因为具有自私自利心，耽著自身解脱而唯一希求证悟人无我，不希求将最细微的微尘抉择为空性，故难以通达这一推理方法，认为二微实有，因此未能证悟圆满的空性。

各派所持观点

麦彭仁波切在给单秋的辩论书中说：名言中应该承许无分微尘存在。俄巴活佛在《中观四百论》讲义中也说：以名言量抉择时，应该承认无法再分的微尘存在，否则难以建立名言；胜义中若承认无分微尘，则有

诸多教理的违害。夏瓦秋桑等大德也如是承许。不过，萨迦班智达在《量理宝藏论》中否定此观点，他说：在名言中，不必承认无分微尘存在，但应承许无分刹那存在。关于这个问题，此处未作剖析，我也不详加说明了。

**粗大实法无分尘，表面似乎成相违，
暂无教证窍诀故，建立不违之宗派。**

小乘宗将粗大之法抉择为假立，将无分微尘抉择为实有，表面看似乎相违，但他们因为暂时没有教理和窍诀的缘故，建立了不相违的宗派。

小乘宗把瓶子、柱子等粗大的五蕴抉择为空性，却把心识最细微的刹那和外境最细微的微尘抉择为实有，表面看来非常相违，但因为在《俱舍论》等小乘经典中只有把粗法抉择为空性的教理，而没有抉择无分微尘为空性的教理，并且没有大乘善知识的窍诀，所以，他们

建立了不相违的宗派，承许粗法在名言中存在，在胜义中不存在，而二微在胜义中也存在，获得阿罗汉果位只需证悟粗法为空性即可。

此颂表面是讲小乘，实际是驳斥格鲁派个别大德“一法证悟空性，则万法皆证空性”的观点，说明这不一定，就像声缘虽然证悟了粗大之法为空性，却未证悟最细微之法，如果依照“知一法空则知万法空”的说法，小乘为何会出现如此矛盾的现象呢？

从大乘角度看，小乘宗的这种观点非常矛盾，但由于众生根基不同，他们只需证悟粗法为空性，即使未证悟细法，也可以获得阿罗汉果位。

刚开始，大家可能不太理解《定解宝灯论》的有些道理，但详细分析之以后，就会觉得麦彭仁波切建立的自宗观点与经论的意义非常相合，完全能解释通。

己二、如此则有诸宗皆成应成派之过：

佛教从见解上讲主要有四大宗派：小乘宗、唯识宗、中观自续派和中观应成派。如果认为证悟一法空，就必须证悟万法空，那么这四大宗派就都变成中观应成派了，但藏传佛教任何一个宗派也不敢如此承许。

首先，以唯识宗的观点来说明。

如是一切唯识宗，倘若无有所取境，
为何不证能取心？

如果按照汝宗观点“证悟一法空，即证悟诸法皆空”，那么唯识宗已经证悟了所取境无有自性的空性，为何不证悟能取心无自性的空性呢？

“以一法空，可知万法皆空”的观点，麦彭仁波切也承认，但认为，能否证悟还要观待众生的积资净障、根基、大悲菩提心等内缘，以及善知识、经论等外缘。若按他宗所许“通达一法空，就必须通达万法空”，则会有很多过失。有什么过失呢？

唯识宗最究竟的观点是“万法唯心造”，即将所取境抉择为空性，认为眼等六根识所执取的对境——山河大地等一切法并不存在，最后证悟时现前自明自知之心识。《释量论》中说：此宗承许圆成实之心识为胜义谛，证悟时外境不存在，即使形象也不可得。

既然唯识宗已将所取的一切法证悟为空性，那么也应当将能取的心识证为空性，然而“唯识宗证悟能取为空性”这一点，在藏传佛教任何教派及著作中均未提及。

下面分析中观自续派。

自续派以胜义谛，无有之理于名言，
为何不证无自相？

中观自续派通达了胜义中诸法为空性，依照此无有之理，他们为何不通达名言中诸法无自相之空性呢？理应了悟。

暂时而言，中观自续派承许诸法在名言中自相存在，在胜义中为空性，最后趋入应成派观点时，才将一切诸法抉择为离戏空性。

如果根据“胜义中一切法皆为空性”的教言来抉择，名言中为何要承许自相存在？不应该承许，因为一法空即万法空，既已了悟万法在胜义中为空性，那名言中也理应了悟，应像中观应成派那样承许万法如幻如梦。但中观自续派的论典从未提及这种观点，只说诸法在胜义中为空性，在名言中自相实有。

是故依照汝观点，一切均成应成派。

所以，如果按照汝宗观点抉择，那么小乘、唯识、中观自续派等一切宗派，都应变成中观应成派了。

总之，如果按照对方所许，那么小乘宗已将粗法证为空性，也应将细法证为空性；唯识宗已通达了所取

为空性，也应该通达能取为空性；中观自续派已了知诸法在胜义中为空性，以此推理，也应该了知诸法在名言中为空性。如此一来，这三个宗派就都变成中观应成派了，但这显然不能成立。

实际上，将佛教分成四大派别，并非藏传佛教的一种说法，《二谛经》等很多经典都将佛教分成小乘和大乘，诸多论典都将大乘分为唯识宗和中观宗，将中观宗分为应成派和自续派。如果四大宗派全部变成中观应成派，显然说不通。

声缘诋毁谤大乘，此类现象岂能有？

假如所有宗派都变成了中观应成派，那为何会有声闻、缘觉诽谤大乘《般若经》等，说它们并非佛经的现象？不应该有。

如果一切宗派皆成了中观应成派，那有些具有增上慢的声闻诋毁大乘法门，说龙树菩萨为魔的化身、佛

于灵鹫山所转的第二转法轮是子虚乌有、般若法门实为断空等各种诽谤佛法的现象就不应有，因为他们已经成了中观应成派，怎会诋毁自宗呢？然而事实并非如此，在佛教历史上，自古以来就有增上慢声闻诋毁大乘的现象，至今仍然层出不穷。

虽然应该承认以一法空可知一切法空，因为一法与万法在本性上没有任何差别，但由于众生的根基、意乐不同等内外很多因缘，阿罗汉仅证悟粗大之法为空性，对细微之法并未证悟。

麦彭仁波切在有些辩论书中说：阿罗汉必须证悟五蕴粗相和人我为空性，否则无法获得圣果，然而不能由此而认为他们连最细微的微尘和刹那也证悟了空性，因为任何一部小乘经典都没这样宣讲过，并且，如果他们真的圆满证悟了，就会把龙树菩萨、弥勒菩萨、文殊菩萨，以及释迦牟尼佛第二、三转法轮等所有的教言，如糖与蜂蜜一般圆融一味，而不会长久以来一直诽谤或

者从反方面解释。

信心得加持

我并非因为麦彭仁波切是自宗传承上师而特意赞叹，以智慧真正观察，麦彭仁波切诠释经论的方式确实具有不共的特点。不仅我们，十多年前、二十多年前在学院闻思的道友，学了尊者的教言之后，都对自宗生起了极大信心。

希望大家都能对自宗传承上师生起坚固不退转的信心，至少也要觉得传承上师们很了不起，所讲的教言非常殊胜。如果没有这种心念，想获得加持而产生定解可能有一定困难。

在如今纷繁复杂的社会，经常有人讲各种相似的佛法，如果自己不具备定解，很难辨别清楚何为真实佛法、何为相似佛法，很容易随外境而转；如果具备定

解，就不会轻易改变自己的观点和宗派。

修才能得到

现在很多人认为，密法就像特效药一样，学了之后马上就能断烦恼、得解脱。其实未必那么容易。大家首先一定要通过闻思打下一个坚实的基础，当自相续生起稳固定解之后，还要精进实修，否则，不一定能品尝到密法真正的妙味。

人身极为难得，我们有幸得到之后，一定要将其用在闻思修行方面。修密法之前必须圆满加行，修加行不是仅仅完成数量，而是要在自相续中逐步生起加行的境界。人生转瞬即逝，我们此生若没有依靠宁玛巴教法获得成就，继续漂泊在轮回当中，那何时能再遇到这样的正法很难说。

言行须如法

此外，希望大家在守护密法方面也要倍加谨慎。密法不像《极乐愿文》等显宗法，对任何根基都可以宣讲。密宗当中有很多甚深的教言，如《上师心滴》等，若对不具信解者宣讲，对方可能不仅得不到利益，反而还会诋毁诽谤。虽然密法很殊胜，但大家也需注意观察对方是否具有听闻的资格。

现今，某些上师的行为有点不尽如人意，本来依照经教，未得灌顶、未修加行的人不能听闻密法，然而他们不考量这些，就直接传授《系解脱》《七宝藏》等密法。我有时开玩笑说，可能宁玛巴的许多传承祖师都不敢这样做。

还有些人说自己是金刚手菩萨的化身、金刚手和文殊菩萨的双重化身，或者观音菩萨和除盖障菩萨的双重化身，等等。很多人觉得他们是两三位佛菩萨的化身，肯定很了不起。其实从实相角度讲，诸佛菩萨在我

们的如来藏中全部具足。每个众生都具有如来藏，而如来藏具足了十方三世诸佛的所有功德，因此可以说每一个众生都是十方诸佛菩萨的化身。但从现相角度讲，不要说几个菩萨的化身，连一个菩萨千万分之一的功德，凡夫人也不具足，这样自诩只是造业罢了，没有任何意义。

有些人听别人说某上师很了不起，就马上与之结缘，觉得这样就能直接往生净土。实际上，往生必须具备相应的条件，就像办了正规手续才能去美国，并非你认识美国的某官员，就可以不用办手续直接去一样。我觉得很多人在依止善知识方面还需提升智慧，否则，很容易盲目听信，最后后悔莫及。

当然，也有许多大德非常了不起，他们通过在汉地弘扬佛法，把很多人引入了佛门，我在《藏密问答录》中也讲过。

第9课

虽然佛经说“证一法空，即可证万法空”，但阿罗汉因为根基、意乐、善知识等原因，只证悟了人无我，并未圆满证悟法无我；唯识宗和中观自续派亦未圆满抉择万法空性。由此可见，能否证悟不能一概而论，还需观待内外的种种因缘。

当然，于利根者而言，确实可以通过这种方式证悟，像宁玛巴很多传承上师，会以自己不可思议的加持力为弟子指点心性，很多弟子观心的本性之后，当下开悟，彻底通达了万法的本性。这种现象不仅宁玛巴有，禅宗等其他教派也屡见不鲜，像禅宗的很多公案中都有记载。

下面，麦彭仁波切以理证和教证继续阐明此理。

己三（以教理阐明此理）分二：一、示彼理证；
二、以教证宣说。

庚一（示彼理证）分五：一、因缘不全之理；二、以钝根而不决定；三、以理反驳；四、所证同等则不合理；五、若具善巧方便必定证悟之理。

辛一、因缘不全之理：

是故一法之自性，诸法虽皆为等性，
然内外缘未齐全，期间不能证悟也。

一法之自性与诸法之自性，虽然在法界中皆为无二等性，然而，在内外因缘尚未具足的期间，不能圆满证悟。

前面分析了，证悟一法空，不一定能证悟万法皆空，否则会出现诸派皆成中观应成派的过失，而且不应出现增上慢声闻诋毁大乘法的现象。

因此，虽然一法的本性与轮涅所摄一切万法的本性，在法界中一味一体，无丝毫差别，比如，柱子、瓶子等诸法的本性皆是现空无二、离一切戏论，不是现空无二、离一切戏论的法在整个世间根本不存在，但从能取——见者或证悟者的角度讲，并非人人都能通达此理。依据根基不同，有些人仅了知一部分空性；有些人了达总相部分；有些人了达自相部分，存在各种差异。

因缘不具，彼果不起

之所以未证悟，是因为内外因缘未聚全的缘故。外因缘包括善知识、殊胜教言等；内因缘包括出离心、菩提心、不退转的信心等，只有内外因缘都具足了，方能通达万法的本性，否则很难通达。

譬如，阿罗汉从外缘方面讲，值遇的都是小乘善知识，故认为他们所讲的就是终极真理。由于不了知大乘法、不具有大乘上师真实的窍诀，他们最终无法究竟

证悟。

如今在国内外，有些修行人仅学小乘，有些只学显宗，他们都认为自己上师所讲的教法是最究竟的，但這些上师可能并未掌握大乘最殊胜的窍诀。像泰国小乘行人普遍认为自己上师所讲的是最高法门。事实上，这些上师只具有小乘法的窍诀，大乘有关菩提心、清净心，尤其抉择法无我的窍诀丝毫不具足，因此所讲并非最究竟。

在内外因缘尚未具足的期间，声缘是无法究竟证悟的，离真正的果智仍然很遥远。《现观庄严论》云：“彼由缘相门，非方便故远。”意思是，声闻缘觉由于对法有缘相的执著，不具足方便，故离佛的智慧还很遥远。

此外，声缘未究竟证悟也与其自私自利的发心有关，他们只希求自己从三界轮回中解脱，并不希求获得圆满究竟的佛果。

由于声缘尚未具足内外的种种因缘，故一切法虽然皆为空性，他们却无法圆满证悟。

辛二、以钝根而不决定：

一般而言利根者，依靠自力可证悟，

钝根即证不确定，终有一日必证悟。

经说万劫之末际，罗汉出定入大乘。

一般来讲，利根者依靠自力便可证悟万法离戏空性，钝根者凭自力不一定能立即证悟，但终有一日必定会证悟。《妙法白莲经》云：“声缘阿罗汉入于无余灭尽定中，于一万劫之末，经如来劝请而再次出定，趋入大乘。”

能否证悟，观待根性

修习显宗和密宗的众生都有钝根、利根之别。对

于利根者而言，依靠自己的力量，或者经善知识稍作指点即可证悟，像释迦牟尼佛就是依靠自力于菩提树下获得了证悟。我们有些同修也是如此，来学院短短一段时间，就已经通达了很多经论的含义。而钝根者与之相反，依靠自己的力量很难证悟，即便依靠善知识的指示等他人的力量，也不一定能马上开悟。

为什么会有这种差别呢？因为利根者具有善巧方便方法，《现观庄严论》云：“由善巧方便，即说为邻近”，意即，大乘菩萨具有善巧方便，故与果智（佛果智慧）很接近；声缘没有善巧方便而执著相，故与果法很遥远。

钝根者终将证悟

虽然声闻缘觉因为根性较钝现在无法证悟，但他们终有一天会证悟。为何这样讲呢？

麦彭仁波切引用了《妙法白莲经》的教言“声缘阿罗汉入于无余灭尽定中，于一万劫之末，经如来劝请而再次出定，趋入大乘。”声缘获得阿罗汉果位、入灭尽定之后，五蕴灭尽，生死轮回之血海尽皆干涸，自身流转之骨肉大山全部坍塌，此后便于漫长的一万劫中入于灭尽定（有些阿罗汉入定一万劫，有些则不一定），后经如来劝请而出定，并趋入大乘道。

从前第一世敦珠法王以神通观察，发现洛若山谷（位于学院下面）一处有异样，他挖开之后发现一个山洞，洞里有一位阿罗汉入于灭尽定，后来敦珠法王让人把洞封闭了。

迦叶尊者将教法交付阿难之后于鸡足山入定，当时未生怨王与阿难非常伤心，曾将山门打开，未生怨王想把尊者的法体火化，阿难尊者劝阻说：“弥勒佛出世时，会将迦叶尊者的法体拿在手上让所有眷属瞻仰，并对弟子们说：‘此为释迦牟尼佛教下首座弟子——迦叶

尊者，他现已入于灭尽定，身上所披即是释迦牟尼佛教法下的袈裟。’众眷属依此生起了强烈的信心和出离心，自此精进修法出离了轮回。”此公案在敦珠法王的《藏密佛教史》和无垢光尊者的《三休息总说》中都有提及。

1997年，我和有些道友曾随法王如意宝去过鸡足山，朝拜过这个山洞，现在那里有很明显的痕迹。当年未生怨王听了阿难的话之后，便将迦叶尊者遗体所在的山洞封上，后人将其取名为“华首门”。后来，阿难尊者和未生怨王在山顶修了一座佛塔。

法王如意宝在那里给我们传了七天法。当时，法王还依据教理和自己的境界亲自认定，华首门下方的金刚洞即是无著菩萨苦行12年的山洞。这个山洞，善财童子和很多圣者都曾朝拜过，具有十分殊胜的加持力，谁在这里修持，自相续一定会生起菩提心等善妙的功德。

为什么说阿罗汉有朝一日必定会证悟呢？《白莲

花经》中说：阿罗汉入定一万劫之后，十方诸佛心间发光融入阿罗汉，以弹指唤其出定，并对他说：“你虽已超越轮回、获得涅槃，但此涅槃并非究竟，故为寻求真实解脱，应入于大乘精进修行。”于是阿罗汉起定入于大乘。

关于阿罗汉怎样入于大乘，宁玛巴自宗认为：阿罗汉灭除烦恼入定一万劫之后出定，从小资粮道始入大乘发菩提心、积累资粮，之后从一地到十地如理如法地修持；有的教派认为，阿罗汉是从大资粮道始入；有的说是从一地入；还有的说从八地开始入于大乘，有各种各样的说法。以前曾有高僧大德专门做过这方面的辩论，认为直接入于八地的说法不合理，会有阿罗汉的根性比大乘菩萨还利等诸多过失。

辛三、以理反驳：

如理趋入大乘者，尚需无数劫修习，

声闻追求自寂乐，仅于数千劫之中，
所有无我未证悟，暂时为何不可能？

即使是如理如法趋入大乘的修行人，要想证悟诸法离戏空性，也需在无数劫中精进修持，既然如此，说追求自己寂乐的声闻于数千劫中暂时未圆满证悟所有的无我空性，为何不可能呢？极有可能。

此处，麦彭仁波切是以推理来驳斥对方观点：且不说小乘根基，即使决定大乘种性者，在如理趋入大乘之后，首先发菩提心，从小资粮道开始，经中资粮道、大资粮道、加行道，之后证得一地……尚需无数劫精进修习，方能圆满证悟无我空性。

全知无垢光尊者的《大圆满心性休息大车疏》云：“如是极为钝根的诸位菩萨经过三十三阿僧祇劫后成佛，即资粮道、加行道经过三大劫、十地中的每一地各经过三大劫。中根者经过七大阿僧祇劫后成佛，即资粮

道加行道各经过两大劫、见道经过一大劫、修道经过两大劫。利根者经三大阿僧祇劫后成佛。”

虽然后来尊者解释说：“但具有广大心力者每一刹那中便可圆满数劫资粮，因此不需要积累三大劫资粮。密宗就利根钝根而言，心力大者每一刹那便可圆满无量资粮”，但一般而言，纵然是如理趋入大乘的利根者，也需经过漫长时间积累资粮方可圆满证悟。

相较而言，声闻缘觉因为具有自私自利心，首先发心不是很广大，只追求自己寂灭安乐，并且仅于数千劫当中修行无我（有些人说三个三世、有些说三个三十世、有些说一百劫、还有些说一万劫等，有种种说法），并未像大乘菩萨那样在无数劫中积累资粮，既然如此，这些声缘暂时未圆满证悟法无我有什么不可能呢？

总之，发心清净的利根菩萨，尚需经过无数劫才能圆满证悟无我空性，既如此，发心不清净的钝根声缘，在百千劫中不能圆证无我空性则是完全可能的。

辛四、所证同等则不合理：

此处是破斥对方“阿罗汉与菩萨、佛陀所证之境界同等”的观点，颂云：

得地菩萨见法界，岂不亦是渐明圆？

就算是大乘得地菩萨，他们见法界的境界不也是渐趋明显、圆满吗？更何况声闻、缘觉阿罗汉。

一地以上的圣者们见法界之境界并非同等，因为菩萨虽然达到一地就见到了万法的本性真谛，但因为积累的资粮不同，随着所积资粮越来越圆满，见法界的境界也渐趋明显、圆满。

龙树菩萨的《赞法界颂》云：“月初光虽有，渐渐而增长，初地证菩提，菩提未圆满。十五月圆满，处处光皎洁，解脱显法身，法身理无缺。”宗喀巴大师的《善解密意疏》和果仁巴大师的《中观论疏》当中都引

用过此偈颂。意思是，初一到十五的月相是上弦月，月亮一天比一天明亮、圆满，同理，一地菩萨虽已见到法界本体，但在圆满和明清方面，则随着智慧和资粮的增上，从第一地到十地之间不断增上。

菩萨尚有如是差别，那阿罗汉还有许多所知障没有断，怎会圆满证悟了法无我而再没有任何进步？这既不可能，也不合理。

再者，如果利根大乘菩萨在七地之前需经过两个阿僧祇劫积累资粮，而阿罗汉在三世或百劫当中的所证就与大乘菩萨无有二致，那么不仅无法圆满解释经教之义，而且证悟的时间也无法解释，会有小乘较大乘更殊胜，小乘者成了利根，无需多生累劫修持，只要一段时间精进修持人无我，便已证悟所有无我的现象，但这根本不合理。

萨迦派香穹巴论师对此给宗喀巴大师发出十八大过失，后人将其称为十八大包袱；果仁巴大师在其中观

著作中讲了六十四个过失，很多高僧大德都做了十分精彩的辩论。当然这只是一种示现，作为后学者，通过他们的辩论真正通达佛法的甚深奥义，才是至关重要的。

辛五、若具善巧方便必定证悟之理：

倘若具足积资伴，以及无边之理证，
菩萨行为回向缘，必定圆满而证悟，

倘若具足了积累资粮之助伴、通达了无边的教理、具有各种菩萨行和回向等因缘，那么必定能够圆满证悟万法离戏空性。

《释量论》云：因不齐全时，其果无法成熟；何时因具足，彼果亦无法遮止。意思是，因缘具足的时候，果一定会现前。阿罗汉由于不具足证悟的因缘，故暂时未能圆满证悟法无我空性。他们欠缺什么呢？

欠缺积资之助伴

阿罗汉最欠缺的就是菩提心和大乘福慧资粮。他们如果具足了大乘布施、持戒等六波罗蜜多，积累无量无边的福德、智慧二种资粮（《大圆满心性休息大车疏》中说：磕头、念经等均属福德资粮；印佛经、书写等是智慧资粮），并且以菩提心摄持一切善法，则阿罗汉必定能圆满证悟。但可惜的是，他们不具足这些因缘。

行持善法的时候，以“菩提心”摄持非常重要。现今虽然世界各地有很多大乘修行人，但真正以菩提心摄持相续的却较少。希望大家在修持任何一个善法时，都能以菩提心摄持，这是大乘的不共特点，具有无量无边的功德。

大乘菩提心的含义非常深广，简而言之，即所做的任何一件事都是为了利益一切众生，愿他们暂时获得快乐，究竟获得佛果。我们在今生当中，应该努力以菩提心摄持做对众生有利的事情，即使暂时做不到，也要发

愿去做。

现在社会上的好人好事比较多，前不久，山西有个人得知一个小女孩得了重病急需手术，但孩子的父母因为贫困承担不起手术费，他便将自己辛辛苦苦打工赚的两万多元钱捐给了他们，没有留下姓名和地址。人们都被他的行为所感动，觉得他非常了不起。虽然此人的行为非常值得赞叹，但其相续是否被菩提心摄持了呢？如果他是“愿以这个孩子为主的一切众生暂时远离病苦，究竟获得佛果”的菩提心摄持，所获得的功德将是无量无边的。

我们平时无论做任何事情，如为常住发心、闻思修行，甚至与别人交谈，都要以菩提心摄持，应该经常发愿：从今天开始，自己无论说什么、做什么，都要尽量以菩提心摄持，不把自己放在第一位，而把众生放在首位。不仅要发愿，也要落实在实际行动中，这一点极为重要！不能想着等以后才开始行持菩提心，每天都不应

该离开这种修持，现在哪怕对众生只有一点点利益，都要心甘情愿舍弃自己。这样修持非常重要！

欠缺教理

小乘当中没有大乘那样的殊胜教理，教证方面只有“色如聚沫、受如水泡”，或者佛陀教导迦旃延尊者“破有”“破无”等教言，真正如《心经》所讲的“色不异空，空不异色”等抉择离戏空性的圣教根本没有；理证方面，像中观共同五大因、不共四大因等如金刚般强有力的推理，也不具足。

欠缺菩萨行

此外，阿罗汉也未行持菩萨行。所谓菩萨行，是指“圆、熟、净”，这是《现观庄严论》里的一个特殊名词。“圆”是圆满资粮；“熟”是成熟众生；“净”是修炼清净刹土。菩萨在未成佛之前，会尽心尽力圆满自

己的资粮，同时成熟所有的众生，之后修炼清净刹土，而阿罗汉并不具足这些菩萨行。

欠缺回向

最后，阿罗汉也未将自己所做的善根回向于一切众生。回向也非常重要，因为回向于众生，不仅众生能获得一定利益，自己的菩萨行也能迅速圆满。

总之，阿罗汉没有资粮的助伴、没有无边的教理、未行持菩萨行，也未善加回向。如果他们具备这四个条件，必定能圆满证悟，但由于因缘不齐全的缘故，他们证悟得十分缓慢，与大乘菩萨相差悬殊。

如具善巧方便缘，密宗迅速而证悟。

如同具足了善巧方便之因缘，依靠密宗可以迅速证悟一样。

阿罗汉若能具足以上四种因缘，则能迅速而圆满地证悟，就像具足了善巧方便，依靠密宗速道便可迅速证悟一样。

以密法比喻的原因

此处以密宗比喻是因为对方主要指格鲁派的个别大德，他们也承认依靠密法可以即生成佛。因为其主修的《密集金刚》《时轮金刚》等经续中都讲，只要具足信心、善知识的窍诀等因缘，即生当中就能成佛。如果他们不承认这一点，以此比喻不一定适合。

事实上，依靠密法可即生成佛是藏传佛教公认的事实。《誓言庄严续》云：“由六月不动，信解及恭敬，获金刚持地。”有些外续也说，一生、三世、七世当中即可成佛。这样的说法非常多。密宗修行人依靠善巧方便、上师强有力加持、自己不可思议的信心，短时间内便可证悟。

遣疑

以前，我与济群法师就藏密的一些问题做过交流。后来我将交流的内容收录在《藏密问答录》里。济群法师对密宗非常赞叹，我们在绝大部分问题上达成了共识，但他也对“大圆满见最为殊胜”这一说法提出了异议。

当然，法师不承认也情有可原，以前，萨迦班智达等诸多高僧大德也对此颇有微词。实际上，从法界空性角度讲，大圆满见与显宗般若波罗蜜多无有差别，在《定解宝灯论》最后一个问题里麦彭仁波切也说，就离戏分而言，大圆满和大中观意义相同，只是名字不同而已。但从了达自证、认识本来清净的角度，大圆满见则有不共的窍诀，依此而说非常殊胜。

密宗行人如果具足了信心、窍诀等因缘，即生就能成佛，同样，阿罗汉虽然根基较钝，但如果具备了上述四个条件，很快即可圆满证悟无我空性。

庚二（以教证宣说）分三：一、依龙树菩萨观点而说；二、释彼教义；三、以喻说明此理。

下面依靠龙猛菩萨和月称菩萨的观点，进一步阐述无我空性之理。因为在藏传佛教当中，宁玛巴、格鲁派等所有教派都一致认可这两位尊者的观点。

各教派互相辩论的时候，必须有一个彼此共同认可的裁判，而此处两位尊者的观点自然也成了裁决的标准之一。那他们的究竟密意是什么呢？首先讲龙猛菩萨的观点。

辛一、依龙树菩萨观点而说：

虽然常我已断除，俱生我执依蕴生，
论说乃至有蕴执，一直存在我执也。

虽然断除了常我，但俱生我执是依粗大的五蕴而生，《宝鬘论》云：“何时蕴执，尔时有我执”，

只要对五蕴聚合有执著，就一直存在俱生我执。

小乘个别人之“常我”观点

所谓的“常我”有两种解释：一种是外道所许的常有自在的我，他是万事万物的创始者，周遍一切而恒常存在；另一种在《入中论自释》中明显讲到，佛教声闻十八部中的“犍子部”认为，如果“我”断灭了，那么生死轮回的所依已不复存在，因此，我的相续一定要常有存在。

总的来说，不仅外道，即使佛教个别人也承许有一个常我。《入中论》中着重破析了这一观点，在此不做赘述。

“常我”非俱生我执对境

我执可分为遍计我执和俱生我执两种。藏传佛教

各派对此的认识方法多种多样。根据麦彭仁波切和无垢光尊者的教言，所谓遍计我执，即原本并未执著某法，但依靠学习外道的观点而开始执著，包括认为有一个常有自在、周遍一切的我存在等。俱生我执，是指每个有情生来就认为有一个我，并对此产生各种执著，即使没学过任何宗派，也没人教导，也会有这种执著，比如，牦牛有我要吃草、我要喝水等执著；人有想睡觉、想玩乐等念头。

俱生我执的对境是人我，即将自相续的五蕴聚合执著为“我”。关于遍计我执的对境，各宗派的说法不一，一般是指“常有自在的我”，或将整个万事万物视为我。

证人无我，须证五蕴为空

要想证悟人无我，只需将俱生我执的对境——人我（五蕴聚合）证悟为空性即可，没有必要抉择常有自在

的我或者细微的我。

在此颂中，麦彭仁波切也如是强调：虽然常有自在的我已经断除，但俱生我执是依执著自相续粗大五蕴聚合为我而产生，不是依靠执著常我，或者执著微细的微尘和刹那而产生。尊者引用了龙树菩萨《宝鬘论》中的教证“何时有蕴执，尔时有我执，有我执有业，有业亦有生”说明，乃至有蕴的执著，一定会有我的执著；有了我的执著，便会造业；造业之后，就会投生而不断轮回。

作为阿罗汉，一定要证悟粗大的五蕴聚合为空性，否则，就如麦彭仁波切给扎嘎仁波切的辩论书中所说：若未证悟蕴聚空性，则声闻无法得解脱。而声闻所证悟的五蕴空性，就属于法无我的一部分。如《现观庄严论》中云：“具为声闻菩萨佛，四圣众母我敬礼”，意即般若为四圣者之母。这说明，声闻缘觉也证悟了空性，具体而言，证悟的是圆满的人无我和部分的法无我。

第 10 课

麦彭仁波切在《定解宝灯论》中共讲了七个问题，现在正在分析第二个问题“声闻缘觉是否证悟了法无我”。下面继续根据龙猛菩萨的观点阐述此理。

辛二、释彼教义：

此义假立因蕴有，执彼之心便存在，
假立之我因具故，我执之果不会灭。

《宝鬘论》这个偈颂的意义是：如果假立我之因——五蕴存在，那么执著五蕴为整体的心就会存在，也就是说，假立我之因具足的缘故，俱生我执之果不会泯灭。

假立我之因具足，我执之果必生

龙猛菩萨的《宝鬘论》认为，只要执著粗大五蕴存在，缘五蕴整体执著为我的心就不会灭尽。如果阿罗汉对五蕴聚合仍有执著，尚未证悟其不存在，那么他的我执便不会消退，就如《释量论》中所说：因具足时，果必定产生。

依据龙猛菩萨的观点，俱生我执的对境是蕴聚假合之“我”。“蕴聚”在藏文中叫做朋布，喇拉曲智仁波切将其解释为整体，也即粗大的五蕴聚合。也可以说，人我执的对境是缘粗大五蕴之整体产生的“我”。

如何遮破蕴聚

凡夫人无始以来的习气特别严重，始终将五蕴聚合执著为“我”，然而真正寻找时，身体不是我，四肢不是我、头发不是我、心不是我……最后就会知道，所

谓的我，就像石女的儿子一样了不可得。

比如，很多道友对自己的房子比较执著，但把房子全部拆成木板、石块等后，就不会再认为这是“我的房子”了。去年我们这里拆房子的时候，有些道友看见自己的房子没了，特别伤心，而有些道友却很高兴，觉得自己再没有我所执的对境了。我当时想，这其实也是一个破心房的窍诀。大圆满中常说“破心房”，即把执著之心比作房子，当寻找心的来龙去脉之后，会发现根本得不到。

破蕴聚无需破微尘

在遮破人我执的对境——缘五蕴聚合产生的“我”时，只需要抉择身体、四肢、头发等诸蕴是不是我即可，不需要进一步详细观察无分微尘和无分刹那。

同样，当把房子拆成木板、砖头之后，我们就不会

再认为那是自己的房子而心生贪恋，没必要再将木板、砖头细分成微尘。这时或许会贪恋木板，但这种执著已属于法我执。

阿罗汉只需破除人我执的对境，即可证悟人无我而获得解脱，不需要继续证悟无分微尘、无分刹那为空性。《入菩萨行》《中观四百论》等论典当中，都讲了很多抉择无我的窍诀，其中也并未抉择细微的法无我。如果连最细微的法也证悟了空性，那阿罗汉就圆满证悟了法无我，由此而获得了大乘圣果。

总之，这一颂说明了声缘已经证悟了五蕴假合不实有，因为如果没有证悟，那么俱生我执之果就不会泯灭，由此将无法获得阿罗汉果位，更不必谈菩萨和佛的果位。但对于细微的法无我，声缘暂时无法证悟，而且这对于获得阿罗汉果位而言并非必须，即便真的证悟了，如格鲁派所说的“三乘见道同”，那前面所讲的诸多过失也在所难免。

因为常我虽已断，然依执蕴假立我，
俱生贪境未断故，生起我执无障碍。

虽然断除了常我的执著，然而，众生依执著蕴聚而假立了我，若未遮破俱生我执的耽著对境——依蕴聚假立的我，那么生起俱生我执将无有任何障碍。

断俱生我执，须破蕴聚

虽然通过种种观察方法，断除了遍计常我的执著，但以此根本断不了俱生我执。因为从众生的亲身体验来讲，很少有人会想“我”是一个常有不变的法，而是无始以来都将自己的身体、心识、感受等五蕴聚合执著为我。

缘五蕴聚合产生的“我”是俱生我执的对境，这一点在月称论师的相关教义中讲得十分明显。因此这里说，如果俱生我执贪著的对境——依蕴聚假立之我没有

破除，由于因具足果自然产生之故，生起我执之果决定无有丝毫障碍。

断俱生我执，才能出轮回

作为修行人，首要之事就是破俱生我执，因为它会让我们堕于三界轮回中感受无量无边的痛苦。

有些人俱生我执较轻，即使遇到重大的违缘和困难，也能坦然面对，而有些人由于无始以来的俱生我执特别强烈，尤其对身体、内心感受等非常执著，遇到一点点困难就痛苦不堪。有了俱生我执，自然会造业；造业之后，必定投生于三有轮回。

如何断俱生我执

心性本如虚空一样，然而，众生依无明烦恼产生了俱生我执和遍计我执而无法了知。依靠大圆满的窍诀，

通过认识自心本性的方式可以破除俱生我执，也可以依靠中观的各种观察方法，如《澄清宝珠论》中四念住的修法进行遮破。

通过上师的窍诀和各种教理，会认识到所谓的我根本不存在，这样遇到痛苦违缘时，就会知道自己只是处于迷惑当中，与在梦中受苦毫无二致。如此不断修持，就能彻底断除烦恼。

是故断除诸烦恼，必须证悟蕴等空，
此说不符圣教义，月称如实释此义。

所以，要想断除所有烦恼，就必须证悟蕴等为空性的说法，并不符合圣教的意义，月称论师才真实无误地诠释了圣教义。

以上麦彭仁波切解释了龙猛菩萨《宝鬘论》里的观点，认为果仁巴等大师所说的“声缘对于自相续中蕴界等最细微的部分，也一定要证悟空性”，以及其他有

些大德所说的“阿罗汉证悟人无我，必须证悟五蕴微细分为空性”的说法，并不切合释迦牟尼佛在《大鼓经》《楞伽经》等经典中授记的如第二大佛陀般的中观创始人——龙猛菩萨的究竟观点。

实际上，龙猛菩萨的继承者月称论师，在其《入中论自释》中如理如实地解释了龙猛菩萨的观点，而麦彭仁波切的解释与之完全相合。

依月称论师之教言说明

一、以《自释》中一地六地之教言解释

月称菩萨在《入中论自释》中宣讲第一地时，列举了七个教证和三个理证，建立了声闻缘觉证悟了法无我的观点。

在讲第六地时，宣说人无我和法无我分类时，又进一步说明：声缘阿罗汉并未圆满证悟法无我，也未圆满

修持。这一点月称论师也说得非常清楚。

二、以《浅释》引用的教证解释

堪布根华在《定解宝灯论浅释》中从断常我的角度分析，引用了月称论师《入中论》的一个教证“证无我时断常我，不许此是我执依，故云了知无我义，永断我执最稀有，见自室壁有蛇居，云此无象除其怖，倘此亦能除蛇畏，噫嘻诚为他所笑！”意思是，就像某人害怕屋里有毒蛇，你说屋里没有大象不用害怕一样，实际上，说没有大象并不能遣除他对毒蛇的恐惧。同样，给众生带来怖畏的是俱生我执，而俱生我执产生之因是蕴聚假立之我，你说这里没有常有自在的我，想以无有常我来断除依俱生我执所生的怖畏，这是非常可笑的。

这样解释也非常正确，因为虽然证悟无我时断除了对常我的执著，但常我并非俱生我执的对境，俱生我执的对境是依蕴假立之我，要断除俱生我执必须证悟俱生我为空性。

《浅释》当中还引用了《入中论》的一个教证“慧见烦恼诸过患，皆从萨迦耶见生，由了知我是彼境，故瑜伽师先破我。”意即，瑜伽师通过智慧观察，了知烦恼的根本是萨迦耶见，因此瑜伽师首先破我执。如果证悟了蕴聚假立之我并不真实存在，也就破了俱生我执。

由此可以说明，阿罗汉只需证悟俱生我为空性，即可断除俱生我执而获得解脱，无需证悟所有法无我，也无需证悟无分微尘为空性。

三、以月称论师的七相推理解释

月称论师在《入中论自释》中云：“是故无有异蕴之我，离诸蕴外无我可取故。”意思是，蕴聚上没有所谓的我，蕴聚之外我也完全不存在。

在破蕴聚上无我时，月称论师采用了七相推理的方式，以木车为喻：轮子等分支之聚合可称之为车，反之，将车的零件一一拆卸后，所谓的车便消失不见。同

理，五蕴的假合，在世俗中称为众生（人我），而将五蕴一一分开后，所谓众生也即化为乌有。此时，尊者并没有继续将每一蕴抉择为无分微尘或无分刹那，也未将二微抉择为空性。

总之，将月称论师《入中论自释》中第一地和第六地的观点结合起来解释，或者按照堪布根华“俱生我执的所缘境不是常我，而是蕴聚假立之我”的方式解释，或者以七相推理的方式解释，都可以说明对方所许的“阿罗汉圆满证悟自相续一切法为空性”的说法不合理。

依闻思修长期对治，方能彻底断我执

通过这样观察，我执即使暂时不能彻底断除，也会日益减少。我们无始以来串习“我”，由此而积累了浓厚坚固的习气，必须通过长期修行才能逐渐断除，这并非一件易事，但从道理上首先依靠中观理进行抉择，则

是非常有意义的。

《赞戒论》的作者邬金丹增诺吾经常说：若能听闻三遍中观，我执一定会有所减少，此与大圆满相差无几。以前，法王如意宝经常引用尊者的这一金刚语，说尤其学习《中论》和《入中论》，它们对断除我执有很大帮助。如果依靠里面的殊胜教言每日审视自己，我执的力量一定会日益减弱，否则它可能每天都会在原有的基础上不断增长。

我们对治烦恼的过程中，经常感觉虽然自己今天战胜了烦恼，但明天新的烦恼又会出现，就像今天把眼镜擦得干干净净，明天上面又会落灰一样。实际上，只有从根本上对治我执，烦恼才能日益减少，直至最后彻底断除。

辛三、以喻说明此理：

倘若了知假立我，灭除我执已足矣。

如虽未知绳无有，而见无蛇断蛇执。

如果知道我是依靠蕴聚而假立的，这样灭除俱生我执就已足够，就像将绳子误认为蛇而产生蛇执，虽然未了知绳子本体为空性，但见到没有蛇，便可以断除这种蛇执。

自宗所许的断人我执之方式

阿罗汉是通过何种方法断除人我执的呢？自宗认为，倘若不仅从道理上了知人我是迷乱、假立的，而且已经真正现见了蕴聚假立之我为空性，这时即称之为证悟人无我。这样一个条件便已足够，根本不需要证悟细微的微尘为空性，即不需要把一点一滴的法我全部证悟空性。

了知的方式有很多，有口头上了知、理论上了知、以总相方式了知、现量了知。此处强调指出，并非口头

了知，而是通过如理如量的修行，真正现量见到俱生我执的对境——蕴聚假立之我为空性，这样依对境而产生的果——俱生我执自然不会再产生。

因此说，证悟人无我根本不需要证悟无分微尘为空性，这是自宗最主要的观点。事实上，各派辩论的起点也在于此。

以蛇喻说明

此处，麦彭仁波切以比喻说明了通达人我是蕴聚假立，即可断除俱生我执的道理。就像一个人在黄昏时分见到一条花绳，将其误认为毒蛇而感到万分惊恐，后来他用灯火一照，发现这只是一根花绳，并非毒蛇，恐惧感顿然消失。此时他根本不必对花绳做进一步抉择——绳子是由一根根毛线组成、毛线是由诸多微尘组成、微尘是空性的……因为只要仅仅了知这是花绳，不是毒蛇，便可以从对毒蛇恐惧中解脱出来。

麦彭仁波切在《澄清宝珠论》中也做了类似比喻。龙树菩萨在《微尘证悟品》中也说：黄昏时分，将绳误认为毒蛇而产生的恐惧对应人我执，对绳的执著对应法我执。通过这一教证，龙树菩萨的观点可谓一目了然：将绳子误认为毒蛇，对应产生轮回恐怖和痛苦的根源——人我执，通过因缘了知是绳而非毒蛇，即证悟了人无我，此时没有必要把绳子也抉择为不存在。当然，若要断除一切所知障，再继续观察，证悟绳子为空性则是必要的。

次第破执著的方法

圣天菩萨在《四百论》中讲了一个次第破执著的方法，颂云：“先遮遣非福，中应遣除我，后遮一切见，知此为智者。”意思是，最初趋入佛门时，首先要断除十不善业等一切恶业，修习善法；到了中间，应该遮破人我执；最后，应把对绳等诸法有无等所有边见的执著

一一破除，由此便可现前真实智慧。

所以，要想获得阿罗汉果，只要证悟人无我，即了知蕴聚假立之我为空性便已足够，因为这样就能从轮回中解脱，没必要再详细观察，遮破其他边。若想获得菩萨、佛的果位，那继续观察五蕴的微细分，最后将万法全部抉择为空性，则十分有必要。

丁四（建立究竟无二之唯一乘）分四：一、究竟建立唯一乘之理；二、若许他宗观点则唯一乘仅成立宗；三、宣说自宗观点极为合理；四、依此成立龙树、弥勒菩萨究竟密意无有二致。

下面讲建立究竟唯一乘的道理。

在抉择空性的时候，释迦牟尼佛宣讲了声闻所证之空性、缘觉所证之空性、佛所证之空性。虽然从空性本质上讲，它们没有什么差别，但佛陀为了度化不同根基的众生而宣说了不同空性和种种修行法门。

事实上，一切诸法最究竟的空性无二无别，三乘所证之空性均一味一体，并非分开成立，它是无二乘，也即唯一乘。

戊一、究竟建立唯一乘之理：

最终必定需证悟，诸法本性为一体，
见彼智慧亦一体，龙树月称二师徒，
依据理证而宣说，成立究竟唯一乘。

无论哪一乘，最终必定都要证悟诸法于真如法界中无二无别一体的自性，不仅诸法的本性是一体，能见之有境智慧亦为一体。龙树菩萨和月称论师师徒二人，依据理证明明确宣说了成立究竟唯一乘的观点。

虽然暂时来讲，佛法有八乘、五乘、三乘等，按照自宗的观点也可分为九乘⁹——显宗三乘、外续三乘、

9 宁玛派将佛法分为九乘：外三乘：声闻、缘觉、菩萨；内三乘：事续、行续乘、瑜伽续；密三乘：玛哈约嘎、阿努约嘎、阿底约嘎。

内续三乘，但最终无论是声闻、缘觉，还是菩萨等任何一乘，都要证悟诸法无来无去、不一不异，于法界中一体的本性，也即证得所谓的法界真如地，同时，也要证悟见法界真如的能取智慧亦圆融一体。

释迦牟尼佛所宣说的般若法门之究竟义，实际是由龙猛菩萨和月称菩萨根据文殊菩萨的密意解释的。两位尊者依靠教证和理证明确阐述了“究竟唯一乘”的道理。

如龙树菩萨云：“法界无二故，智慧亦无别，佛说三乘法，皆为引众生。”意思是，法界圆融一体，智慧也无丝毫差别，佛之所以暂时宣说三乘法，是为了引导不同根基的众生趋入佛门。

月称论师亦云：“故佛为众说，无等无别乘。”佛陀为众生宣说无别和无等的乘，是因为法界无二无别，究竟而言，一切诸法的本体没有所谓的分类和差别，通达这一境界，即到达了法界真如地，其智慧称作究竟智

慧地。

按照龙树菩萨与月称论师的究竟观点，无论显宗还是密宗，任何乘最后都要趋入唯一乘，这样才算证悟了最胜境界，具有了最高见解。依此衡量，格鲁派个别大德所建立的观点——声闻缘觉早已圆满证悟二我空性的说法，根本不能成立。下面继续分析这个问题。

戊二、若许他宗观点则唯一乘仅成立宗：

假设依照汝观点，声闻已见彼性故，
依据理证怎成立，一乘仅是立宗已。

假如按照汝宗观点，声闻早已现见了无二无别的法性，那如何依靠上述理证建立究竟一乘呢？你们的观点仅仅是立宗而已。

对方一方面承认“三乘最终归于一乘”，同时又认为“三乘见道同，声缘在未入大乘时即已圆满证悟了二

无我”，倘若如此，依靠上文所述理证建立究竟唯一乘就毫无用处了，对方所认同的“三乘最终归于一乘”之观点仅仅是立宗而已。

为何这么说呢？因为，既然声缘早已证悟了万法皆空，那么从法界空性本质上讲，他们最后成佛的时候，智慧也不会进一步增上。也就是说，除了声闻缘觉的智慧以外，再没有什么究竟一乘。对方虽然口头上不得不承认龙猛菩萨和月称菩萨的观点，实际却难以成立究竟唯一乘的理由，由此导致其究竟一乘的观点仅仅成了一种立宗。

戌三、宣说自宗观点极为合理：

宁玛巴自宗将声闻、缘觉、菩萨分开安立，认为他们暂时证悟的空性有所不同，最后达到佛地时，才圆满证悟了万法的真实本义。如此安立，对于建立暂时三乘和究竟一乘皆是应理的，这与他宗所许有本质上的

差别。

于此双运之智慧，唯有现见最究竟，
即是唯一真如性，圣者终皆到此地。

自宗这样承许：以现空无二的双运智慧，能照见万法之本性，只有如此现见一味一体之真如才是最究竟的，圣者们最终都会达到这一法界本地。

自宗宁玛派认为，到达最终境界时，能抉择的智慧是通达万法本质的现空无二之双运智慧，唯有以此才能现见万法最究竟的本质——真如本性。

何为真如性呢？以眼睛见到柱子的本体，这只是眼见而已，并未真正见到柱子的真如性。通过修行最后获得了远离一切戏论的现空无二智慧，才能见到柱等一切万法的真如性。圣者们趋往真如性的道路虽然各不相同，但最终所要到达的目的地却完全相同。

自宗“暂时安立声闻、菩萨、佛三乘，究竟安立一乘”的观点，既十分合理，又顺乎自然，就像世间百川最后自然归于大海一般。三乘圣者无论学显宗还是密宗，无论学小乘还是大乘，最终都要达到现空无二的双运境界，现见万法的真如本性。

自宗见解圆融无碍

如果把麦彭仁波切的论典与其他教派的某些论典进行比较，就不难发现，以自宗观点很容易诠释龙树菩萨、月称论师和弥勒菩萨的著作。比如，此处有关声缘是否证悟空性的问题，有些经典说证悟了，有些说未证悟，通过麦彭仁波切深入的分析，我们便会知道这些说法不但不矛盾，反而圆融一体。有了圆融的见解，才能圆融地修持。如果按照他宗有些观点来解释，确实比较困难。

当然，他宗的高僧大德们是为了接引不同根基的

众生才宣讲不同的妙法，对此大家千万不要生邪见。他们这样宣说虽然具有一定目的，但我们最好能分清了义和不了义，若把不了义当成真实义，有时很难解释诸佛菩萨的经教。

戊四、依此成立龙树、弥勒菩萨究竟密意无有二致：

是故此理若通达，龙树观点弥勒论，
犹如蔗糖与蜂蜜，互为圆融易消化。

如果通达了上述道理，就会明白龙树菩萨与弥勒菩萨的论著当中关于声缘证悟空性的观点丝毫不矛盾，犹如蔗糖与蜂蜜一般互相圆融，极易消理解。

关于声缘证悟空性的问题，龙猛菩萨在其中观论典中并未详细宣说，但月称论师开显得十分明确，虽然他有时说证悟了，有时说未证悟，但两种说法实际可以

圆融一味。弥勒菩萨的观点亦是如此。

自宗见可圆融二尊者教言

麦彭仁波切认为，如果对上述道理完全领会，自会明白龙猛菩萨和弥勒菩萨有关声缘证悟空性的观点，就像糖和蜂蜜一样圆融一味，不但无有矛盾，而且很容易消化理解。

比如，弥勒菩萨在《现观庄严论》的开篇说：“求寂声闻由遍智，引导令趣最寂灭……具为声缘菩萨佛，四圣众母我敬礼”，以此说明声闻缘觉已经证悟了空性，般若佛母是其因。但在下面讲基智时却说：“彼由缘相门，非方便故远，由善巧方便，即说为邻近”，意思是，声闻缘觉距离般若还很遥远，以此说明他们并未证悟。月称菩萨在《入中论》和《入中论自释》等论典中，也有时说证悟，有时说未证悟。此外，佛陀第三转法轮的有些经典讲声缘没有证悟空性，第二转法轮的有

些经典讲声缘已证悟空性，都有不同的说法。

如果真正通达了麦彭仁波切上面所讲的窍诀，那么对于龙树菩萨、月称论师、弥勒菩萨，以及第二、第三转法轮所宣讲的不同教义，就能如糖与蜂蜜一般圆融一味。

圆融的重要性

如果知道这些教义无有丝毫矛盾之处，可对自相续带来极大帮助。如果未通达此理，学习起来会困难重重。

龙猛菩萨和弥勒菩萨的论典非常值得弘扬。因为，释迦牟尼佛第二转法轮的般若教义，主要由龙猛菩萨根据文殊菩萨的教言来诠释，第三转法轮的教义主要由无著菩萨根据弥勒菩萨的教言进行诠释。前者被称为甚深派，后者被称为广大派。

释迦牟尼佛第二、第三转法轮所宣讲的教言极为甚深，后人想直接领会可谓难乎其难。以前印度有种说法“唯圣者以上，方可诠释经典教义”。龙猛菩萨是释迦牟尼佛多次授记的大菩萨，他根据文殊菩萨的教言，以《中观六论》等论典诠释了佛陀般若方面的教义。月称论师则对龙猛菩萨的观点做了进一步阐释。

弥勒菩萨的《弥勒五论》（除《现观庄严论》）主要解释佛陀第三转法轮的教义。众所周知，释迦牟尼佛的法统继承者是弥勒菩萨，他在未来会成为弥勒佛。这也是释迦牟尼佛第三转法轮的教义由弥勒菩萨解释的原因。

所以，不管是藏传佛教，还是汉传佛教，都应该重视并弘扬二位尊者的论典。

如果通达了麦彭仁波切所说的窍诀，便可以把释迦牟尼佛第二、三转法轮的教言融为一体，也即把甚深派和广大派的所有教义，包括龙猛菩萨、月称菩萨、寂天菩萨、清辨论师等所有中观论师的观点，以及弥勒菩

萨、无著菩萨的观点，全部融为一体。这样在闻思过程中，就能了知他们的密意而避免妄加取舍，并能圆融无碍地诠释、理解。

否则如吞禁忌食，腹内不适成肿瘤，
成百教理手术刀，同时刺入深畏惧。

否则，就会像吞食了互为禁忌的食物，导致腹内不适而长出肿瘤，当数百把教证和理证的手术刀同时刺入时，一定会惊恐万分。

未圆融，易生邪见肿瘤

弥勒菩萨和龙树菩萨的究竟观点完全一致，若未通达这一点，认为关于声缘证悟空性的问题，圣者们的说法前后矛盾，或者认为弥勒菩萨与龙树菩萨的教言相违、月称论师和无著菩萨的观点相悖，他们一代代传承下来的教言都具有矛盾之处，心中产生了诸多疑惑，最

终必会导致相续当中遍满邪见。

这样恶劣的邪见就如同吞了互为禁忌的食物，腹中不能消化而形成的肿瘤一般。马尔康有位医生经常说，身上长肿瘤是吃生肉导致的。也有这个可能性，吃生肉等难以消化的食物会破坏胃功能，导致胃中好坏两种细胞经常作战，如果坏细胞战胜了，肿瘤就会逐渐形成。

以教理治“肿瘤”

邪见肿瘤一旦形成，上师就不得不以教证和理证的手术刀为他治疗。如果是恶性肿瘤并已扩散，比如认为自己的邪见无可置疑，那谁也没有办法，只能眼睁睁地看着他堕入深渊；如果不是恶性或者尚在初期，比如稍微有一点点怀疑，就应该以成千上万个教证、理证的手术刀为他治疗。

比如，可以给他写一个辩论书，或者让他学学《定解宝灯论》。虽然治疗过程非常痛苦，就如堪布根华所说：“结果不由自主地发出以邪见诽谤正法与补特伽罗的叫声”，但只要他愿意接受，也有断除邪见的机会。

可见，闻思究竟至关重要，如果通达了这些道理，就会觉得所有教言就如糖和蜂蜜一样圆融一味，怎样都可以解释通。反之，就会认为这里也矛盾，那里也矛盾，心里产生诸多疑惑，最后形成严重的邪见。

宗亦通，说亦通

希望大家能通达各宗派的究竟密意，这样就能“宗亦通，说亦通¹⁰”，宣说起来畅通无阻，否则根本解释不通。且不说佛教中的各宗各派，仅宁玛派自宗就分了八大教派，其中白玉派和佐钦派的某些观点，如果认为它们就如水和火一样互不相容，甚至对其妄加评论，只

¹⁰ 此句应取自《证道歌》“宗亦通，说亦通，定慧圆明不滞空”。

是徒造恶业而已。

希望大家首先依靠闻思了达诸法的真实奥义，与此同时也要明白，佛陀和高僧大德们度化众生时会应机说法，对于他们显示各异的词句，自己应该了达其密意并虚心接受。

稍有智慧的人很容易孤行己见，如果他们以自己浅薄的智慧妄加评判、破立取舍，由此而形成了邪见肿瘤，最后只能以无数教理的手术刀将其去除。尤其要注意的是，邪见者在临终前务必要把邪见肿瘤去除，即使痛苦哀嚎也要忍受，否则，来世必定要感受极其难忍的恶趣之苦。

至此，《定解宝灯论》的第二个问题已经讲完了。第一个问题主要讲见解，第二个问题是讲见解的歧途，第三、四个问题是讲修行。末法时代不修法肯定不行，希望大家学了之后一定要实修。

第 11 课

麦彭仁波切在《定解宝灯论》中共抉择了七个问题，前两个问题是抉择见解并遣除见解的歧途。应当了知，世俗中需要遣除追求自我寂灭的发心（歧途），胜义中必须通达远离一切戏论的二无我空性，这两点对于生起殊胜定解来说必不可少。下面讲第三个问题：

三、入定有无执著相

争议

关于第三个问题“入定有无执著相”，藏传和汉传佛教各教派说法各异，存在一些争论。有些人认为坐禅

过程中一定要有执著，否则就如睡眠一般毫无意义；有些认为入定时不能有任何执著，否则就障碍了修行的本体，像藏地许多修大手印或汉地修禅宗顿悟法门的人，通常认为修行过程中即使对善法也不应执著，入定时应如如不动地安住，不能有任何分别念和执著。

遣疑之必要

有些道友很喜欢坐禅，想必在这方面也心存疑惑。如果没有上师的亲传教言，修的时候很容易搞错。现在很多人都不懂这个道理，刚入佛门就马上修寂止、拙火定、风脉明点，或者什么都不执著而入定，这种现象非常普遍。

我不太赞同这种做法，首先要多闻思佛法，增加自己的分别念妙慧。如果想修密法，应该在一两年内修完五十万加行打好基础，同时多积累世俗方面的善根，之后再修如如不动的禅定或者密宗的生起次第、圆满次

第，这样修行才有可能成功。

之所以不希望大家一开始就修禅定或风脉明点，是因为这些修行虽然很好，但里面有很多歧途，如果不具足上师的窍诀、没有打好基础、不了知其中的道理而盲目修行，确实非常危险，很容易修偏导致精神出现问题。当然，如果打好了各项基础，并按照传承祖师的教言修，肯定不会发疯。虽然密宗成就者有时会有有一种“疯狂行为”，但这并非精神不正常，而是一种自在相。自古至今，修密宗大圆满最后虹身成就的现象多不胜数。

有些闻思多年的道友在实修的时候特别紧张、害怕，总担心自己修偏了、修错了，实际也没有必要。人在的心情不好、身体不适的时候，精神状态可能会不太好，这不一定与修法有关，而是由自己前世饮酒、扰乱众生心识等恶业造成的。这时自己应该虔诚祈祷上师三宝，道友们的也要给予帮助鼓励。大多数人在几天或一两

个月之后，就能恢复正常。

汉地也有一些盲修的现象。以前，我曾问过一些汉地修行人是如何修的，也询问过他们的境界，发现有些人的修行不容乐观，不仅次第颠倒，而且根本不知道自己的修法师承何处。要知道，传承上师的境界非常重要，如果师父自己从来不禅修，那他传的修法难免令人心生疑虑。

希望大家一定把“入定有无执著”的问题搞清楚。掌握坐禅的要领，尤其具足传承上师的窍诀十分重要。

丙三（入定有无执著相）分三：一、遮除不合理之观点；二、建立自宗；三、以承上启下而结尾。

丁一（遮除不合理之观点）分三：一、说他宗；二、略说正修与盲修；三、广说此理。

戊一、说他宗：

护持正见修行时，有者说何皆不执，
所谓不执一切义，分为正修与盲修。

在正行入定护持实相正见时，有的人说对于任何相均不应执著。所谓一切不执著而安住的意义，实际分为正修与盲修两种。

先抉择、后护持正见之必要

此处，麦彭仁波切主要讲如何护持正见，在这之前首先抉择了正见。抉择正见非常重要，不论修大圆满本来清净、大中观离一切戏论，还是禅宗不执著一切，都需要先具足正见，否则修行就成了空谈。

很多禅宗典籍在抉择正见方面讲得不是很明显，以致现在很多修行人常把见和修混为一谈。当然，顿悟利根者对于见和修都能了然于心，这从自古以来无数修行人依靠禅宗法门获得成就便可了知，但对于有些钝根

和中根者而言，在最初抉择正见方面却不是很理想，如此修行势必出现“盲人骑瞎马，夜半临深池”的局面。我并非驳斥禅宗，只是想说这种现象的确存在。

因此，首先需要抉择正见，之后将正见落于实处修持；修行也是在护持正见。比如，以中观理正确无误地抉择了远离一切戏论的正见之后，如果不修行，此见解很快就会消于法界，故而生起正见之后，努力护持非常重要。

不执著而安住分正修和盲修

在颂词当中，对于有些人说一切都不要执著，麦彭仁波切认为，不执著的意义分为正修与盲修两种，即有正见和邪见的差别，对此必须善加观察和分析，不能一概而论。

颂词中“有者”的范围非常广，印藏许多高僧大

德以及诸多修行精进者，都认为入定时对什么都不要执著。

当然，若能真正依照中观、大圆满或禅宗的教法，首先打好因果观等正见基础，最终不执著而入定，是非常好的。若非如此，很容易入于邪道。萨迦班智达非常反对“什么都不执著”的盲修瞎炼，并在很多论典中予以破斥，他在《辨三戒论》中说：有些汉地禅宗大圆满修行者和藏地大手印修行者的见解，在何者也不执著方面与外道无有差别。

实际上，禅宗没有“大圆满”这种说法，大圆满是密宗术语。汉地禅宗虽然不属于密宗，但与密宗也有相似之处。

总之，麦彭仁波切认为，所谓的“一切都不执著”分为正修和盲修两种，对于正修应该随喜，对于危险的盲修则应该防范，一定要善加辨别。

戊二（略说正修与盲修）分三：一、正修之相；
二、盲修之相；三、以喻阐明此理。

己一、正修之相：

正修远离四边戏，圣者智慧之面前，
现见一切不存在，故自然灭执著相。
明空无二之境界，如同目视虚空中。

正修是指在远离四边戏论的圣者智慧面前，真实
现见了一切法皆不存在（这种不存在并非单空，而是远离一切
戏论的大空性），这时自然灭尽一切执著相。此明空无二
的境界，犹如目视虚空一般。

刚才讲“不执著”分为正修、盲修两种，那何为正
修呢？在远离有无等四边¹¹的圣者智慧面前，比如在第
一地菩萨入定境界面前，万事万物皆不存在，所谓不存在
，也并非单空，而是远离一切戏论的大空性，这即为

11 四边，即有、无、有无二俱、有无二非四边，远离了四边，也即远离了一切执著。

正修。

《入行论·智慧品》亦云：“若实无实法，悉不住心前，彼时无余相，无缘最寂灭。”意思是，如果在智慧面前，有实无实法皆不存在，其余的二俱、非二俱也了不可得，心无有任何所缘，此时已住于无所缘的最寂灭境界。

在中观的修行次第中，有的执著与无的执著皆不合理。般若经典里这方面的教证非常多，如《般若二万五千颂》云：“善来，善男子，修习般若，一切法不执，一切法不住，因般若波罗蜜多无住，无能过于彼者。”

因此说，在圣者入根本慧定或智慧面前，现量见到一切都不存在，这是正修。凡夫人如果心静下来安住，有时也会有相似的境界，感受到在自己心前有无是非等都不存在，一切皆由分别念所造，除分别念以外，万法的本体丝毫不存在。如果我们能够通过上师的窍诀或者

中观修法真正入于此种境界，自然而然会灭尽所有的执著相，这就是真正无有执著的禅定。

这种境界非常高，它是一种明空无二的境界，从空性角度无有任何执著，但并非落于一种单空，而是明分不灭。就像我们直视虚空时不会生起任何执著，虽然没有执著，但虚空却可以起现一切法。

己二、盲修之相：

盲修无念和尚宗，未察直直而安住，
无有胜观之明分，如石沉海平庸住。

盲修是指无所忆念的和尚宗，即不做任何观察，无念地呆呆坐着，无有胜观的明分智慧，就如同石头沉于深海一般平庸地安住。

何为盲修

盲修也叫无念和尚宗，是指坐禅时任何忆念都没有，对一切都不观察，一直呆愣愣地坐着，始终处于一种迷茫的状态。盲修非常危险，大家务必要注意！

有些修行人根本不闻思，自以为坐的时间越长，境界就会越高，故而特别沉迷打坐，通常早上起来坐一小时，晚上睡前坐一小时，平时一进佛堂，就盘脚坐着。有些初学者特别在乎盘腿，但练了几个月也盘不好。实际上，盘腿不是最重要的，暂时盘不好也不太要紧，但很多人都特别执著，觉得自己一定要金刚跏趺坐，一定要结好各种手印，这样坐禅才会得到境界，别人看了才会赞叹……

为何称其为盲修

造成盲修的原因主要是缺乏胜观智慧，即对于为

什么心等一切法为空性、为何对一切都不能执著等方面不做任何观察和分析。

所谓胜观，是指现见人无我和法无我的智慧，是妙观察智的智慧分。真正的入定需要具有胜观智慧，而没有胜观之明分的无念修法，就如同《水木格言》中所说：“百年住于水中，石性干燥而存。”石头沉在大海里一百年，也不会被水湿润而改变干燥的本性。

也就是说，如果什么也不想地无念安住，没有抉择正见的胜观明分，即使安住一百年，自己的出离心、慈悲心、智慧等也不会有点滴增上。堪布根华说：“灭除贪嗔痴等烦恼的功德、慈悲菩提心以及诚信因果等内心中应当生起的种种道相一无所得，这显然是一种盲修。”这方面大家一定要注意。

实际上，没有胜观智慧的安住，很可能是安住在阿赖耶识上。《大圆满心性休息大车疏》¹² 中云：“意识

12 《大圆满心性休息大车疏》云：“实际上是阿赖耶识融入不分别任何法的阿赖

融入阿赖耶识，顷刻出现明而无念之状态。”安住在阿赖耶识或阿赖耶当中时，什么执著都没有，不仅非常舒服，而且有一种相似的明清感觉，但这并非真正认识了法界本面。

现今，城市人每天为了生活和工作奔波忙碌，经常感到身心疲惫，因此很多人喜欢禅修，想让心静下来，但这样不接触外面眼花缭乱的世界，暂时将一切放下来的静坐，只是无念和尚宗而已，其中缺少了胜观的明分，即没有以中观教言对诸法进行观察和分析，更没有通过上师窍诀认识心的本面。

“无念和尚宗”主要指谁

所谓和尚宗，有广义和狭义之分。广义来讲，包括禅宗在内的所有汉传佛教宗派，均可称为和尚宗。但此处所破的“无念和尚宗”，主要指摩诃衍大和尚在藏地

耶中，阿赖耶又融入法界而使粗细执著隐没，并显现了光明离戏之法性。如果已经认清了这一本面，才可断除迷惑。”

所提倡的观点，即不分善恶、不行善法、初始就何者都不执著、一味坐禅等，并非指汉地的禅宗等。就像前面讲嘎单见解是无遮，并不是说所有嘎单派修行人都持那种见解一样。

希望大家一定要清楚这个问题，不要由此而认为所有的禅宗都是非理的无念和尚宗。从禅宗祖师的传记以及现代禅宗大德的教言来看，他们大多数刚开始并未遮止一切取舍善恶的行为。

此说法的历史依据

“无念和尚宗”的问题在藏传佛教历史上争议较大，但解释《定解宝灯论》的多数大德都认为，此处针对的是摩诃衍当时所提倡的观点，因为这具有一定的历史依据。

藏传佛教从拉托托日始创，至松赞干布真正弘扬，

历经了五个朝代，之后，国王赤松德赞培养了诸多翻译家和班智达，至此，藏地佛法步入了鼎盛时期。

当时，国王赤松德赞从敦煌迎请禅宗顿门派大师摩诃衍来藏地弘法，但这位大师的观点与藏地本有的某些教派观点有一定冲突，最后导致藏传佛教分成两派，一派认为需要先观察后入定；另一派认为应直接入定，无需观察，何者都不应执著，此即摩诃衍的宗派。他认为无论被黑狗咬，还是被白狗咬，都会出红色的血，同样，好的执著和不好的执著均为轮回之因，因此，对什么都不用执著，自然安住即可。

当时，国王的王妃修学摩诃衍的和尚宗，逐渐很多人都开始不取舍因果、不断恶行善，致使整个藏传佛教内部出现一些混乱。这时有人提醒赤松德赞说：静命论师曾经授记，他离开藏地以后，他的教法如果出现混乱或者内部产生不和，可以从印度迎请莲花戒论师，即嘎玛拉西拉（梵语）尊者来遣除争论。国王于是派人前往印

度迎请莲花戒论师。

莲花戒论师入藏后，与摩诃衍辩论了很长时间。

《布顿佛教史》中对此做了详细阐述，但这方面最可靠的资料应该是后来一部叫《巴协》的史书。《巴协》是西藏重要的历史文献，又称《桑耶寺详志》，造于公元 8 世纪，其中记载了赤松德赞于藏地弘法的详细情况，是藏地公认确凿可信的历史资料。

根据这些史书记载，他们二人经过长久辩论之后，莲花戒论师最终通过比喻击败了摩诃衍。什么比喻呢？

摩诃衍认为：他所提倡的什么都不执著的见解，从开始到最后都是最高的，就像大鹏飞于空中，而藏传佛教其他教派的见解则如同猴子爬树一般。莲花戒反问：无论大鹏在空中飞得多高，最初它是否从地上起飞？最后是否落于地上？摩诃衍承认确实是起于地亦落于地。莲花戒论师说：由此可以说明，最初不能遮止善有善报、恶有恶报的因果见解，就像大鹏鸟需从地上渐渐飞

入高空一样；最后也不能远离因果之见，正如大鹏飞得再高仍要落地一样。所以，你们对善、恶等一切法皆不执著的观点并不合理。对此，摩诃衍无法辩驳。虽然汉地有些史书说，这次辩论最后摩诃衍获胜了，不过整个藏地普遍认同莲花戒论师获胜的说法。

关于这段历史，藏传佛教有两种说法：一是刚才所说的莲花戒论师与摩诃衍面对面进行辩论；另一种说法是二人并未真正见面，是写信给国王赤松德赞，通过他转交书信的方式进行辩论。不论他们见面与否，辩论的结果都是国王赤松德赞不允许摩诃衍继续留在藏地弘扬佛法，摩诃衍自此离开了藏地。这一点麦彭仁波切在其他论典中讲述过。

还有些人认为，莲花戒与摩诃衍并未进行过辩论。这种说法肯定不合理。因为当时国王赤松德赞见到莲花戒论师胜出，便劝请他就这场辩论的内容造论。后来，莲花戒写了三篇《修习次第论》，将摩诃衍的观点以及

如何对其驳斥等写得非常清楚。这在《敦煌史》和《巴协》史中有可靠的记载。

其他大德的观点

对于摩诃衍的见解，无垢光尊者在《实相宝藏论自释》中说：“阿闍黎大和尚的密意，寻伺者未能了解、接受，从实际意义来说，其密意完全符合正法。”后来，藏传佛教中有人误传说：无垢光尊者认为和尚宗非常合理，只是藏地福报太浅薄致使未能接受。实际上，我们翻阅了无垢光尊者的所有论典，也找不到“藏地福报太浅，以致未能接受大和尚之观点”等字眼。

怎样把无垢光尊者《实相宝藏论自释》里的这句话，与麦彭仁波切此处的意义相结合呢？无垢光尊者的意思应该是，修行至最究竟境界时，无有任何执著这一点并没有错，而所谓的“寻伺者”并不是指莲花戒论师等人，而是指那些不了知究竟密意之人。而对于和尚宗

最初就断除善恶取舍的做法，尊者也不赞叹。麦彭仁波切此处所遮破的，也即是一开始就什么都不执著的观点。

藏地一位非常了不起的大德，108 位伏藏大师之一的酿·尼玛沃热说：摩诃衍大和尚所说是利根者的行境。他这句话的密意与无垢光尊者的密意无有二致，即在抉择最究竟见解时，摩诃衍这种没有任何执著的观点完全合理。

智悲光尊者、竹庆仁波切也曾赞叹过摩诃衍的观点，但他们也仅从入定角度赞叹，并不赞许不重视世俗善法这一点。对此必须善加区分。

藏地还有些人认为，摩诃衍虽然说什么都不要执著，但他在弘法时，还有一种不做善法的执著。事实上，摩诃衍当时并没强调完全不做任何善法，从他后来给国王赤松德赞写的三封信就能看出，信中说：他在藏地待了多年，这次返回汉地，现有弟子五千余，以后让

他们主要念诵《楞伽经》和《维摩诘经》。

我觉得摩诃衍并未完全舍弃世俗方面的善法，只是不太重视而已，而藏传佛教历来对积累世俗善根，如供灯、磕头等都非常重视，所以很多藏人看不惯摩诃衍的做法。也可能是因为教派、民族、传统等综合原因，摩诃衍最后不得不离开藏地。以前，我们在这个问题上经常辩来辩去，当时翻阅了很多相关的历史资料。

宁玛、噶举并非和尚宗

有些人说：摩诃衍离开时，一只鞋子掉在了藏地，以这样一个缘起，后来宁玛巴和噶举派的部分修行人仍然修持何者也不执著的法门，特别喜欢在山洞坐禅，所以，摩诃衍的部分见解至今仍然留在藏地。

现今在国际上，“无念和尚宗”仍是大家较重视的一个话题，1995 年，印度专门召开一次国际性研讨

会，有些人就提出，宁玛巴和噶举派可能是无念和尚宗。当时在印度的很多堪布翻阅了大量资料，为这次研讨做了充分准备。当时，南卓堪布还就这一问题的相关历史，在法王如意宝面前请求开示。后来这次研讨并未对宁玛、噶举二派造成任何影响。

解析禅宗

前面讲过，麦彭仁波切所说的无念和尚宗，并非指禅宗，因为禅宗并未在修行之初就对善、恶等何者也不执著。不过，现在有些禅宗行人虽然胸前挂着念珠，却几乎不念咒语，平时也不重视积累世俗善根。我在《藏密问答录》中就这一问题间接讲述过。

禅宗是汉传佛教八宗之一，虽然达摩祖师最初与梁武帝接触时，由于国王过于执著世俗善法不能接受其教法，致使达摩祖师暂时不得不离开，但他后来在湖泊上以缘起观察，发现自己的教法在七代之前会非常兴

盛，成就者无数。事实果然如此，从达摩祖师至六祖之间，禅宗十分兴盛，像惠能大师的《坛经》极具加持力。直至七代以后，即在宋朝时期，禅宗才不如以往那样兴盛。清朝末期，虽然有些教法失去了一脉相传的传承，但仍有许多人依靠零散的窍诀获得了成就。

摩诃衍离开藏地之后，将一只鞋留在了藏地，达摩祖师也有类似示现。据《景德传灯录》记载，达摩祖师圆寂后二年，魏使宋云奉命从西域返京，途经葱岭之时，看见达摩祖师一手持锡杖，一手拎一只鞋，赤着双脚，向西翩翩而去。宋云问祖师去哪里？答曰：“我往西天去”。宋云回京后向皇帝禀奏此事，皇帝听后十分惊讶，命人开棺查验，发现棺中只剩下祖师的一只鞋。这不仅是一种缘起，也显示出达摩祖师生死自在的成就相。以前，印度帕单巴尊者也是在印度某地圆寂后，又在藏地再次示现圆寂。

禅宗有很多不可思议的教言极具加持力，与大圆

满窍诀比较相似，通过上师指点，弟子马上证悟空性、获得本位的现象非常多，阅读禅宗祖师历史后，就会对此一目了然。

禅宗与大圆满不完全相同

关于禅宗教法，有些人认为它与大圆满无有二致。实际上，二者虽有相似之处，但并非一模一样。比如，大圆满的顿超或者说任运自成的修法，在禅宗当中一字未提，也没有这方面的窍诀；有关本来清净方面，虽然无垢光尊者的《禅定休息》与《六祖坛经》的词句有相似之处，但并不等于完全相同。像无垢光尊者在抉择大圆满见解时引用了很多《般若经》的教证，但这不等于说大圆满见和显宗般若毫无二致。此外，修学禅宗无需灌顶，而修学无上大圆满必须获得大圆满灌顶，否则没有听闻的资格。

禅宗最究竟的密意应该与《般若经》的观点基本

相同。禅宗主要修习《金刚经》和《楞伽经》，《金刚经》抉择空性，《楞伽经》抉择光明，由此可抉择出现空无二，禅宗行人依靠这两部经典成就的非常多。藏传佛教当中，《般若经》的空性方面一般用中观论典解释，修行次第方面则用《现观庄严论》解释。

我个人认为，禅宗最究竟的观点与《般若经》非常相合，与大圆满比较相似，但不能说禅宗与大圆满完全相同。密宗大圆满具有许多不可思议的窍诀和要点，在这一点上二者有很大差别。

密宗素食观

有些人一听到密宗，就会联想到穿红衣、吃肉的修行人。以前由于地理、气候、食物匮乏等种种原因，藏传佛教当中确实有吃肉的现象，但从密宗教义来讲，吃肉并未被开许。虽然个别续部里说：具有慈悲的人可以吃肉；具有誓言的人可以喝酒，但《大鹏展翅》的作者

夏嘎·措珠让卓对此解释说：密宗当中具大悲心者可以食肉的说法，是针对具有强烈的大悲心且有超度能力者而言。每个人可以衡量一下自相续，看看自己是否具有真正的超度能力，如果没有，就不应该以此为借口来满足自己的口腹之欲。

我们学院现在大力提倡吃素，我个人也写过一些有关吃素的文章。有些人世间习气较重，即使出家了还会贪执肉味。不过，只要吃素一段时间，这一习气就会慢慢消减。以前，我在马尔康遇到一位出家人，与他谈起吃素的事。他告诉我，他刚出家时很贪恋肉食，晚上经常梦见自己吃肉，但一年以后基本就不想了，现在吃素十多年了，已经完全断掉了吃肉的念头。

有些人认为吃三净肉应该没什么关系吧。夏嘎仁波切曾经从显宗和密宗的角度对此问题做过分析，他引用了很多教证说：小乘开许吃三净肉，这并非佛陀真正的密意，佛陀住世时比丘没有居于一处，而且他们对肉

味也无贪著，因此众生以他们为缘遭杀的危险性几乎没有，只不过对于化缘时偶尔得到的肉食，或者在没有任何食物，生命无法维持的情况下，佛陀才允许吃而已。

佛陀后来在一些经典中曾解释过自己先前的说法，如《大涅槃经》云：“迦叶，是三种净肉，随事渐制”，以此告诉世人，所谓食三净肉，只是初始为了帮助修行人断肉的方便之道。《大乘入楞伽经》亦云：“大慧！我不曾许弟子食肉，亦不现许亦不当许。”

为何要断除一切肉食呢？因为食肉的过患非常大，显宗和密宗的很多教典都说，食肉者必定堕入烧热地狱、旁生等恶趣。如《时轮金刚后续》云：“食肉者等类确定无疑将转生地狱中，身躯庞大，亦将转生饿鬼界等恶趣中。”《地藏经》云：“见光目女母堕在恶趣，受极大苦，罗汉问光目言：汝母在生，作何行业，今在恶趣，受极大苦，光目答言：我母所习，唯好食啖鱼鳖之属，所食鱼鳖，多食其子，或炒或煮，恣情食

啖，计其命数，千万复倍……”

希望大家能在心里发起坚定的誓言：自己一定要终身吃素！虽然凡夫人无始以来吃肉的习气较重，想马上断除有一定困难，但只要不断忏悔、发愿，一定可以做到。很多道友以前吃过猪肉、牛肉、鸡肉等肉食，有的甚至吃过狗肉、马肉。藏地人很忌讳吃狗肉和马肉，以前个别人在灾荒时期吃过，至今还经常被人诟病。我们以前造过这么多罪业，现在一定要励力忏悔，以后尽量过清净的生活。

去年，法王如意宝让大家读诵《楞伽经》和《涅槃经》。后来法王有一次在课堂上说：他读了这两部经，才知道吃肉的过患如此大。当然，这只是法王老人家劝导大家吃素的一种显现而已。

吃肉的过患的确非常大，下一世很可能由此转生为吃肉的猛兽。大家都看过《动物世界》，猛兽吞食其他动物的场面血腥至极，实在令人胆战心惊。希望大家

能够发愿：自己生生世世不要变成吃肉的人，更不要变成吃肉的猛兽。

破斥是为警醒后学者

麦彭仁波切在此破斥无念和尚宗，是为了强调不能在最初就对善、恶等何法也不执著。之所以这样强调，应该是观到了未来会有很多人这样修习，对此做的一种授记。

后来在藏地确实出现一些这样的修行人，他们既没有上师窍诀，也没有系统闻思，就盲目修持大圆满或大手印，只一味强调不执著。汉地也有很多修行人喜欢什么都不观地枯坐。像我认识的有些汉地出家人每天早晚都打坐，我问他们打坐时有没有胜观时，很多人都说没有，只是静静地坐着。这实际都在修什么都不念的和尚宗。

尊者提醒后学者这样修行并不是很好。修持入定时，应该依照传承上师的窍诀、《般若经》的修法，或者大圆满等修法来修；出定后，应该努力行持善法，不能对此毫不执著，如果连念一句经咒、做一件善事都不愿意，肯定不合理。如果真的达到了对何者皆不执的境界，那连饭也不用吃了，因为对饿也没有了执著，但恐怕很难做到吧。

己三、以喻阐明此理：

譬如所谓无所有，中观现见不存在，
无色界信无所有，词同义异如天地。

譬如所谓的无所有，中观宗现见的无所有与无色界众生所认为的无所有，二者词句上虽然相同，但意义却有天壤之别。

经论当中经常会有文字不同意义相同，或者文字

相同意义不同的词句，闻思时一定要仔细辨别，比如，涅槃、空性等有很多分类，如果全部以一种标准衡量，肯定不合理。

以喻阐明正修与盲修

譬如“无所有”有两种：一种是中观以五大因的推理将万法抉择为无所有（空性），这是真正非常合理的无所有；另一种是无色界众生所认为的无所有，虽然他们认为一切都没有，但其意义却与前者有天壤之别。

又如，“无色界信无所有”中的“信”是认为之意；“信”也有“有把握”之意，如一个人参加某项比赛时说：“我有信心”；“信”还有自信、自强的含义；佛教中的信则包含了一种定解。

以中观理将万法抉择为空性后，最后在瑜伽士的智慧面前一切都不成立，这时他通过修行已经真正获得

了这种境界。而无色界众生没有任何理由，只是自己认为什么都没有，这与无念和尚宗十分相似。

此颂以“无所有”的比喻说明了什么是正修和盲修。无色界众生禅定的开始阶段什么都不观想，盲目地认为一切都不存在，这看似简单，实际上他们信的无所有是邪分别，是一种盲修，而通过中观理或传承上师的窍诀抉择出的无所有，才是非常合理的正修禅定。

第 12 课

前面讲过，有些人认为修入定需要有执著，有些说不能有任何执著。实际上，最初就对一切不执著具有很大过患，对于修行过程必须详细分析。

虽然修禅定的人都想马上断除有、无、亦有亦无、非有非无四边，然而有些人入于一种无念的境界，有些住于一种明乐的境界。要想真正入于现空无二的境界，最初一定要用中观理一一抉择，通过抉择了达心的本性之后再入定，才是应理的。当然，在真正入定境界中没有任何执著相，这一点不论显宗还是密宗都如是承许。

戊三（广说此理）分二：一、抉择真实修行之义；二、宣说彼之歧途。

己一、抉择真实修行之义：

如是远离四边戏，若于四边皆不执，
除四边外无执相，故许无有执著相。

所谓离四边是指远离有、无、有无二俱、非有非无四边戏论，如果对这四边皆不执著，那么因为除四边外再无其他执著，故承许无有任何执著相。

远离四边也可以理解为远离四种执著。以中观推理或者上师窍诀抉择之后，便会知道此四边皆不存在。如果于四边皆不执著，便可将所有执著一并遣除，因为整个世间没有四边不能包括的执著。

离四边 = 断一切执著

中观一般讲离四边，但也有其他说法，如龙树菩萨在《中论》里依据《宝积经》等大乘经典抉择了远离八边，如云：“不生亦不灭，不常亦不断，不一亦不异，

不来亦不去。”也有些论师抉择了远离三十二增益。

虽然说法不同，但其实一切执著戏论均可用四边涵括，也即除四边以外，世间再无其他执著相。为什么呢？因为凡夫人的分别念中只能显现有、无、亦有亦无、非有非无四种执著，除此之外再无其他执著显现。一旦通过修行遣除障碍之后，离四边的境界就会逐渐呈现。

因此，应该承许最后真正入定时，包括空在内的所有执著都应断除。如《金刚经》云：“应无所住而生其心。”六祖惠能大师在无意间听闻这句话而开悟。《般若十万颂》云：“须菩提，若对微如毫端之名相产生执著，亦不得究竟佛果。”诸多般若经典、中观论著中都讲过，最究竟的入定无有任何执著相。

虽然最后入定无有任何执著相，然而最初却不能无有执著，现今很多修行人对此非常迷惑。下面进一步宣讲修行的歧途。

己二（宣说彼之歧途）分二：一、真实宣说；二、遣除争议。

庚一、真实宣说：

若说无有执著相，有些愚者初不执，
一切放松真可笑。众生平庸过放松，
流转三界轮回中，无需仍旧再三劝。

虽然经论说入定时无有任何执著相，但有些愚者未能了达其义，劝告他人最初就要对一切都不执著，于平庸状态中放松安住。这种说法实在可笑，众生因为无始以来平庸散漫过于放松，才不断流转于三界轮回当中，现今无需再三劝他们放松。

无执著，即是禅定波罗蜜多

无论显宗经典，还是密宗续部都一致宣说：无有执著即是禅定波罗蜜多，真正的禅定远离了四边戏论。

对于这一观点，有些非禅宗根基者，包括个别喜欢学术研究的人经常毁谤，认为这种说法不应理。他们这样妄下断言，缘于没有认真翻阅释迦牟尼佛的《大藏经》，实际上，禅宗所宣扬的不执著非常符合教义。

最初不执是歧途

虽然在究竟入定时无任何执著相，但不论自己修行还是教导他人，如果最初就什么都不执著，则显然不合理。比如，一个人刚入佛门，法师连人身难得、寿命无常等基础法门都不对他讲，就让他如如不动地坐禅，什么都不要执著，还是很危险的。因为，这样他就断了世俗方面的善根，并且因为没有学过中观、般若，也没有密法和禅宗的直指窍诀，除了利根者以外，根本领会不到不执著所蕴藏的甚深内涵。

以前我和一位法师一起去汉地，他见到谁都说：“你们要观空啊，《金刚经》中说了要把一切都空掉”。

事实上，这样一味强调“空、空、空”或者“放松、放松、放松”，不一定合理。以后，大家如果回到汉地寺院或者去一些佛教团体，这种感觉会特别强烈。很多人都提倡坐禅不要执著，要放松，说《金刚经》里如何如何说。

藏地也有这种现象，像噶举派个别修行人不经闻思便在山洞长期闭关禅修，心里只是想着什么都不执著。宁玛巴也有个别人对《七宝藏》《四心滴》所讲的道理一无所知便开始盲修瞎练，觉得只要什么都不执著即可。实际上，这是修行中最大的一个歧途，具有很大过患。

那是不是不能放松安住呢？并非如此，在适当时候放松完全可以，但不能一味放松，尤其不能在最初就完全放松。如果对方没有一定佛学基础，对人身难得等基本佛理还一窍不通，也没有上师的窍诀，劝他不执著、放松，肯定不合理，是非常可笑的。

凡夫已很放松，无需再劝

麦彭仁波切语重心长地说：众生无始以来已经足够放松散漫，以致没有修持什么善法，未以正知正念守护自相续而不断流转于三界当中。所以，毫无必要再劝他们放松。

以前有个人告诉我，在他们家乡人们过年团聚时，要准备上百道菜，我说，我们这里过年也就做两三个菜。其实，做那么多菜有什么意义呢？最后大部分都要倒掉。这样生活一方面过于浪费，另一方面也太散乱、放逸了。有些人听了可能想：“生活就应该放松一点吧，学院纪律太严，学修太紧，生活太艰苦了”。其实，作为修行人务必要明白，我们之所以不断在轮回中轮转，感受无量无边的痛苦，正是因为无始以来太放松、太散漫，此生千万不能对自心的修行太过放松，也没有必要劝他人放松。

此“放松”与大圆满“放松”词同义异

虽然大圆满中也有“放松”的说法，如《上师心滴》中讲了自然安住、放松安住、悠然而住等很多安住，其意义却与此处所破斥的放松、不执著，以及前面所说的盲修之无念等有天壤之别。麦彭仁波切在诸多经论中都一再强调，对于词同义异的说法一定要辨别分析。

萨迦班智达在《辨三戒论》中对部分大圆满的修行人略有微词。后来，绕萨格西也说：修大圆满最初即自然安住，何者也不执著，这与大和尚摩诃衍的修法相差无几。

麦彭仁波切驳斥绕萨格西说：您老人家可能对宁玛派的教法不太熟悉，宁玛巴所说的自然安住，是在有了一定闻思基础，同时打好共同和不共的加行基础，并依靠上师的窍诀而进行安住。这一点不仅我们自宗，宗喀巴大师的教言中也如是宣讲，希望您再三了解宁玛巴

教法到底说了什么再做定论。

麦彭仁波切的观点与无垢光尊者的教言完全相符，无垢光尊者的《如意宝藏论自释》中说：最初即入于空的说法纯属邪说。他在《法界宝藏论自释》中也说：自认为修密法阿底约嘎的“大牦牛们”，你们认为自己所有的分别念是觉性菩提心，但你们连觉性妙力和妙力的作用二者尚且分辨不清，更何况真正的觉性菩提心本体？

自他如何正确放松

总之，最初丝毫没有认识心的本性，就自然放松、安住具有极大过患。希望大家以后不论弘扬佛法还是自己修持，首先，自相续一定要对现空双运的道理生起定解，之后再自然放松安住，这即是麦彭仁波切的修行窍诀。

你们很多人以后都会摄受弟子，这时不能一开始就让他们放松、安住。首先，应让他们供水、修加行、磕头，闻思《亲友书》《大圆满前行》等简单的法，然后次第闻思一些显密教典。打好稳固基础之后，再对其宣讲有关空性和认识心性方面的教言，之后再让他们自然安住。这是最为稳妥的修行方法。

庚二、遣除争议：

假使彼等本未知，声称我等识本面，
认识胜义本面者，必须断定实空义，
所谓迷现自与他，谁人皆知何须修？

有些人本来并未了知实相，却声称自己已经认识了实相本面，实际上，真正认识胜义本面者，必须断定万法的本体为空性，对真实空性的意义深信不疑。否则只是对于迷乱的显现说自法他法，这谁都能知道，又何必精勤修持呢？

暂时不执著，并非认识本面

有些修行人既没有上师的窍诀，也未听闻任何经部或续部的教理，更没有定解，但因为安住时有一种明清的觉受，感觉非常舒服，这时心里好似什么都不执著了，由此便认为自己已经认识了心的本面。

有个人曾对我说：“我可以什么都不执著地坐禅很长时间，只是到了中午吃饭的时候有点饿……”我想他可能并未认识心的本面，真正认识本面的人显现上可能会饥饿，像以前有些高僧大德那样，实际上不会有这种执著。他的话其实挺矛盾的——自己什么执著都没有了，只是肚子饿的时候开始分别执著。

对于这些本未认识心的本面却自称认识的人，麦彭仁波切说：你们还是应该认真想一想：无论依靠显宗的中观等观察方法，还是密宗的上师窍诀，真正认识自心本面时，对实空之义必定会生起殊胜的定解。此种殊胜定解，你是否已经具足了？

于实空义生定解，才是认识本面

所谓认识本面，并不是仅仅不产生念头，或者仅于明乐的觉受中安住，舒适安闲。真正认识胜义本面时，会断定心等一切法的本性为“实空”，即通达万法现空无二的实相义，这种决定性的定解必不可少。此处的“实空”，并非前文所讲的格鲁派之“柱子本体不空，以实有而空”，而是说万法非实有，远离了一切戏论。

认识心性的途径有很多，有从理论上获得认知，有依靠窍诀认知……无论怎样，通过自之智慧抉择之后，了知心的本性明空无二，从空分来讲与虚空无别；从明分来讲，空当中可以无碍显现。

这个道理，以言词宣说仅是理论概念，于相续中生起了坚定不移的定解，才算真正认识了本面，这时哪怕成千上万个智者站在你面前予以否定，你也不会有丝毫动摇或退转。如果得到了这种境界，说明你已经认识了胜义本面，否则，就不能算真正认识，只是自以为证悟

而已。

远离盲修

若未通达实相本面，对于自己和他人的迷乱显现就会起种种分别，比如，执著自心不是他人的心、自心无所有、这是光明的心，这是空性的心……实际上，这根本不算认识本面，这种认识非常浅薄，如果将此称为大圆满或禅宗的证悟，不要说学过宗派的人，包括牧童在内的所有人都能证悟了，何必还苦苦修行呢？

有些人觉得自己认识了空性，实际上，认识分为了解、觉受、证悟等诸多分类，应该善加辨别。因为欠缺理论知识，有的人将本来不是的境界妄执为证悟境界；有的人虽已处于某种境界，然却不知道。

我一方面非常赞叹实修的人，因为人生如此短暂，若未实修仅在口头上说没有很大意义，但另一方面，也

不赞同有些实修者不学理论的行为，如果欠缺理论引导一味盲修，很容易修偏，这样即使花了很长时间、下了极大功夫、修了诸多法门，最后也收效甚微。

丁二（建立自宗）分三：一、加行；二、正行；三、辨别正修与盲修。

戊一（加行）分二：一、辨别歧途；二、真实抉择。

己一（辨别歧途）分二：一、宣说歧途；二、分析此理。

庚一、宣说歧途：

假使观察心形色，生处住处与去处，
尔时若因皆未见，认为已经证空性，
法理极为甚深故，此乃歧途危险大。

假如观察自心的形状、颜色、生处、住处和去处时，因为没见到这一切，便自认为已经证悟了空性，

事实上，实相法理极为甚深，这种认知是一种歧途，具有极大的危险性。

未见到心的形色等，不等于证悟

在观察自心的过程中，会发现心既没有白、红、蓝等颜色，也没有四方形、圆形等形状，一一观察心之最初的生处、中间住处、最后去处等，何者也不可得。此时，很多欠缺教理知识的人，经常自以为证悟了心的本体为空性。事实上，佛法的道理极为甚深，翻开诸传承上师、持明者的教言就不难发现，不要说大圆满的正行，上述增上慢者加行是否究竟，都很值得怀疑。

虽然极个别前世具有殊胜善缘的人，通过上师的窍诀观察心的生处、住处、去处之后，能马上证悟心之本性，这种情况确实存在，但这并非此处所讲的情况，对此一定要分清。千万不能仅凭个别案例，就认为自己也能轻易证悟。

误入歧途，危机四伏

麦彭仁波切于此处劝诫说，实相之理极为深奥，如果认为这即是证悟了心的本性，实际已经踏上了歧途，这样修行具有很大危险性。

为何这样说呢？因为他以为自己找到了心的来龙去脉，知道了谁都不知晓的东西，由此而证悟了心的本性，自此成为众人敬仰的大成就者，再不必千辛万苦地积累资粮，也不必修其他任何法，可以开始自己的弘法利生“事业”，广传大圆满了……由此误人误己，造下深重的罪业。

有个别上师以盲导盲，经常为弟子“指点”心性，问：“心有没有颜色？”弟子答：“没有颜色。”又问：“有没有形状？”答：“没有形状。”问：“那心是从哪里来？住于何处？”如此一一询问后，弟子答：“什么也找不到。”这些上师便认证说：“你已经证悟了空性，现在可以出去弘扬佛法了。”然而这位弟子弘

法不到几天，就暴露出很多不如法的行为，下面的眷属看到后便开始诽谤……

这如何能叫证悟呢？这样的人应该好好闻思修行。佛法的道理非常甚深，如果仅仅因为找不到心的颜色、形状、来去住处，就自认为证悟了大圆满、大手印，这是一个极大的误区，会为自他带来危险。我们学院以前也出现过类似的事。

此种观察只是前行

实际上，这样破心房只是最初的观察，大圆满不共加行中有身加行、语加行、意加行，在意加行中有这种观察。也就是说，这种观察仅仅是一种前行法。上师如意宝在《直指心性注疏》中有这方面的广述，无垢光尊者的“三大讲义”（《前行修心七法讲义》《正行光明藏讲义》《直断本住讲义》）中也作了详细阐述。

此种观察方法与中观的观察方法也很相近。观察之后，你会认识到心的颜色、形状、来龙去脉等一切都了不可得。而认识这些并非就是证悟，现今心理学家或其他领域的学者也都知道心没有颜色、形状……他们是否都成了证悟大圆满的瑜伽士呢？当然不是。

从一方面讲，这是认识心性最好的一个阶梯和前提条件，如果能继续深入，很有希望证悟，但从另一方面讲，如果未能善加抉择，秉持错误的见解和行为，盲目断定自己证悟了，就已步入歧途，非常危险。希望大家在这方面能提高警惕。

庚二、分析此理：

心本不是色法故，谁亦无法见色等，
仅仅未见若认为，已证空性极荒谬。

自心原本就不是色法，故谁也无法见到形色等，如果仅仅因为未见到形色，便认为已经证悟了离戏大

空性，那简直太荒唐了。

按照《俱舍论》的观点，色法具有颜色和形状，而非色法的意识不存在颜色、形状等。

心本来就不是石头、瓶子等色法，所以，不要说学修宗派的人，即使未皈依佛门的人，包括山上的牧童，也不会见到心的颜色和形状。若以“没有见到心之颜色形状”为由，而认为证悟了心之空性，那实在太荒唐可笑了。

下面以比喻说明：

百般观察人头上，不可能见畜生角，
若说未见彼者故，已证空性人皆证。

譬如，即使经过百般观察，也不可能在人头上找到牲畜的角，如果因为未见到角的缘故，说自己已经证悟了人的头为空性，那么人人都能轻易证悟空

性了。

人的头上本就不长角，但据说，藏地朗达玛国王头上长了一个牛角，新加坡有一个人头上也长了一只角。当然，这只是极个别现象，一般人的头上根本不会长角。

证悟并非如此简单

若经百般观察，发现人的头上没有牛角，因为没见到牛角而认为自己已经证悟人的头为空性，那么人人皆可证悟了。这与刚才所讲的再三观察心没有颜色和形状，便自认为见到了心的本来面目、证悟了心为空性的道理一模一样。如果以此类推，凡是见到一法上不存在另一法，都可以叫证悟空性了。如此一来，所谓证悟也不是一件难事，修行人毫无必要千辛万苦依止上师、长期精进修行，诸位圣者也没有必要以“极稀奇”等言词加以赞叹。然而，证悟绝非如此简单。

小乘声闻中有些增上慢修行人，因为长期在寂静处精进修持没有产生粗大的烦恼，便自认为已经获得了阿罗汉果位。其实他们并未获得圣果，在返回城市后又开始产生烦恼。现今有些人也是如此，本来没有证悟空性，却自以为证悟了。

如何印证自他是否证悟

怎样验证自己是否证悟了呢？应该详细对照传承上师的教言进行印证。如果本未证悟自以为证悟了，自己独处的话，危害也不是很大，但如果去城市弘法利生，在愚昧无知的情况下做出一些自害害他的行为，后果将不堪设想。

有时我会想，藏传佛教的“转世制度”应该值得重新审视。认定某人是活佛，应该具足真正的理由，如果只是为了吸引信众或者其他目的，将本不是活佛的人认定为活佛，不仅自己造下严重的恶业，还会对他人造成

极大危害。

听说在座个别人也经常给别人做印证，但你们是否确定自己真的证悟了呢？很多人问我的时候，我都不敢给他们印证。我听有些人描述自己的境界时，觉得这与传承上师所讲的大圆满境界十分相似，但我也不敢说“对，你已经证悟了”，只会让他继续修持，观察自己对众生的悲心、对上师三宝的信心是否增上了，如果越来越增上，说明可能已经证悟了；如果没有，则不一定。

事实上，印证是否证悟了空性并非易事，不是自己感觉或者听别人说“一切都是空的，对何法都没有执著”，就认定自他已经证悟了大圆满或大手印等境界。我们一定要对照传承祖师的教言再三观察，就如麦彭仁波切所言“法理极为甚深故”。如果并未证悟而自以为证悟了，觉得自他什么事都可以做了，肯定不合理，这样不仅对他人不利，对自己今生的修行以及来世都有极

大危害。这个问题大家一定要重视。

在本论中，麦彭仁波切对于相关修行和密宗修法等问题讲得十分清楚。末法时代，很多修行人对佛法教义学得不够深入，只停留在口头上和文字上。因为对很多问题都一知半解，致使他们不仅常被自己的妄念欺骗，还经常欺骗他人，说自己证悟了空性等等，这种现象非常普遍。

总之，此颂以比喻说明了观察到心没有颜色和形状，不算真正的证悟。虽然修大圆满时有这样一个抉择自心为空性的方法，但这只是前行当中的一种抉择法而已。

己二（真实抉择）分二：一、自宗如何抉择；二、观察他宗所许。

麦彭仁波切自宗所承许的通达空性的界限，或者说证悟，是如何抉择的呢？下面具体分析这个问题。

庚一（自宗如何抉择）分二：一、说真实义；二、以喻说明。

辛一、说真实义：

是故以理而分析，若见真正之实相，
彻底了达自之心，如幻本体无实有。

所以，通过各种理证分析之后，如果真正现见了心的实相，就能彻底了达自心如梦如幻、本体空性无实的本性。

以理观察，可生定解

刚才讲了，知道心无有颜色、形状等，不等于证悟了空性。那该通过什么方式抉择呢？应依靠中观五大因等理证详细分析，观察自心是有故不生，还是无故不生；心与心所是一体，还是异体等。大圆满中观察心的生、住、去处也属于一种理证方法，《宝积经》等很多

经典中也讲了这种观察方法。

之所以强调以理观察，是因为虽然圣教所说的心为空性这一点毋庸置疑，但圣教是依靠信心来了知，而理证则是依靠自己的智慧观察之后了知，由此生起的定解非常稳固，因此它属于利根者的行径。

概述观察方式

以理观察的方式非常多。上师如意宝著的《大圆满直指心性注疏》当中，前面部分全部以中观方法抉择心为空性，之后以大手印的方法抉择心之自性安住。

无垢光尊者在“三讲义”之一的《直断本住讲义》当中，分别讲了前行破心房、正行直指觉性本体、后行觉受之护持方法。其中前行破心房中通过三种观察（一、观察生住灭，二、观察一异体，三、观察直见本性），对心的本性做了抉择。

记得以前上师如意宝从印度回来不久，就传讲了《三大讲义》，当时我给少数汉族弟子传讲过，我把《三大讲义》中的《前行修心七种讲义》和《正行光明藏讲义》译成了汉文；《直断本住讲义》只做了口译。去年上师如意宝讲《上师心滴》的时候，我重新翻译了《三大讲义》，现在它被收录在《上师心滴》里。

如果大家觉得学修整部《上师心滴》很困难，可以重点修这三个法。得过无上大圆满灌顶、圆满五十万加行、对大圆满法有不共信心的道友，还是应该多修一下《上师心滴》。法王如意宝已经给我们传了这部法，将法本一直放在书架上从来不看、不修，真的有点可惜。

应生何种定解

以各种理证对自心详细分析之后，若能真正见到心的本来实相，就会了知自心从空性方面讲，丝毫不成立，本体为空；从显现而言，如幻如梦、自相不灭，就

如八大幻喻所讲的一般。也就是说，真正照见自心本面时，就会了达诸法虽然如幻如梦地显现，却没有丝毫实质，乃是无来无去、无离无合之本体。

虽然此处所说的“空性”“不存在”等与前面入歧途者的言辞基本相同，但实际意义却有天壤之别，以语言只能以这种方式来指点，大家从文字上可以相似了知。

知后就要起修

了知之后，还需依靠上师的窍诀，或在上师引导下如理观察、长期精进地修持，如此方能真正通达心性现空无二或明空无二的境界。利根具信者通过虔诚祈祷上师、精进修行，即生就可以证得此殊胜稀有的境界。麦彭仁波切在后文中也说：有些利根者，上师对其稍作指点，便可以彻底通达心之本体。尤其前世曾被善知识摄受、修持过密法的人，今生依靠殊胜的因缘值遇善知

识之后，依靠上师的指点和窍诀马上开悟的现象确实存在。

麦彭仁波切于此处宣讲了修行入定的最胜境界，这实际已经讲了大圆满，虽然未讲其他窍诀，但从文字上已经做了指点。真正以理观察、如理修行之后，自宗行人应该可以通达此明空无二的境界。

《定解宝灯论》的内涵也需要你们每个人自己去挖掘，我自己有的、通达的，基本已经挖掘出来宣讲了。更深奥的含义需从《上师心滴》或有关实修方面的典籍中去找。我在这里只是为大家指点一下，就像你们去自由市场时不知道哪件东西最珍贵，最值得拥有，我为你们做指点一样。

下面以比喻说明这一境界。

辛二、以喻说明：

尔时如视前虚空，自心正在动念时，
亦为空性之定解，必须深深而生起。

此时，就像直视面前的虚空一样，自心正在起心动念时，也是离戏之空性。这种定解必须从内心当中深深生起。

心的本性从空性来讲无有任何实质，从显现来讲如幻如梦。此种境界，有些人以理观察后便能通达，对于未通达的人，麦彭仁波切在此以比喻说明。

现空无二无别

从空的方面讲，自心正在动念时，无论现起嗔心、贪心还是其他分别念，其本体都是空性的，就如直视前方虚空时，境界中一无所有一般；从现的方面讲，虽是空之本体，却可以起现贪、嗔等各种分别念。

现和空实际无二无别，就如大海中正在起现波浪

时，波浪的自体从未离开大海，同样，内心正在起现各种分别念时，其自体从未离开空性。

以“烦恼即菩提”说明

显密教法中都有“烦恼即菩提”的说法。为何说烦恼即是智慧呢？无垢光尊者在《大圆满心性休息大车疏》第十三品中说：“转依也只是以因烦恼清静而显现功德，并非承认从烦恼之因，转依成功德之果即由不清净变为清静，因为所有罪业烦恼均不是清静之因或自体，也就不可能转依为功德。”

关于转依有不同说法，按照无垢光尊者的观点，所谓烦恼转依，并不是说烦恼作为因，智慧作为果，两者是因果关系。烦恼本是忽然而现的客尘，认清其空的自体之后，客尘便自然消尽，智慧本面自然现前，此即分别念转依为智慧。

也就是说，嗔心等烦恼的本体即是智慧，只是在认识和不认识方面有所不同，就像王子虽沦为乞丐，但仍是国王的儿子，只是人们不认识而已，当了知真相之后，他终究会成为具权威的国王。同样，人们正在起心动念时，心的本体即是智慧，即为空性，就像直视虚空一般。

深深生起定解

这种定解必须深深地生起。所谓“深深”，是指并非停留在口头上，而是从心坎深处生起真正决定性的定解。一般寻思者都会说“烦恼即菩提”“起心动念是空性”等言词，但真正的境界并非词句所能表达，有时越空谈，离自然本智越遥远。

在布玛莫扎、莲花生大士、无垢光尊者、麦彭仁波切等诸传承上师的窍诀宝库中，蕴藏了多不胜数的教言如意宝，只要我们具足信心的钥匙，自相续定会获得最

胜的珍宝。

以前法王如意宝每次讲《定解宝灯论》时，都要求大家一定要记住这个偈颂。我也是在前面偈颂还不会背时，就会背这两颂了。当时我对密法的信心非常大，对大圆满和中观的甚深境界十分羡慕，经常想：如果自己今生未能通达这一境界，祈愿来世一定要遇到殊胜的大圆满法。

根登群培曾说：他离开人间的时候，抛下其他任何东西都不觉得可惜，只是对他的智慧有点惋惜。我也经常这样想：我人死了倒不可惜，但如果后世遇不到宁玛巴这样殊胜的法，或者变成牦牛看不懂法本，就实在太可惜了，那时该怎么办啊！

总而言之，应了知正在起心动念的心为空性，就如直视面前的虚空一样，这一定解必须从心坎深处生起。这即是空性智慧，也是麦彭仁波切所讲的自宗。

第 13 课

法理极甚深，歧途危险大

下面破斥某些人的观点。个别人不明此理，认为虽然何处都找不到心，但却有起心动念，而这就是智慧，并将此种起心动念——不清净的分别念，执为清净法身。

这显然不合理，若真如此，那牦牛以上都能证悟清净法身了。《上师心滴》中说，证悟需要遣除修障。这一点非常关键，修行稍有偏差就会修错，有时自认为通达了，实际已步入歧途。麦彭仁波切也说：“法理极为甚深故，此乃歧途危险大”。希望大家能铭记这句话，不正修极为危险！

庚二、观察他宗所许：

若问所谓汝之心，一无所有如虚空？

抑或了知种种相？究竟是何者耶？

如果有人问：你所说的心是如虚空般一无所有，还是了知各种各样相的意识，到底是哪一种呢？

这一颂词有两种解释方法：

堪布根华的《定解宝灯论浅释》和其他一些讲义中说，如果有人问：“你的心是像虚空一样无所得，还是能够了知各种各样的相，它到底是什么样？”

也可以解释为上师对弟子做大圆满或其他密法的引导，传授给弟子窍诀。禅宗当中也有类似的现象，比如，上师对弟子说：“我传授给你一个非常殊胜的法，你首先要破心房，了知心的本体，现在好好观一下自己的心，它是如虚空一样什么都不存在、空荡荡的一个

法，还是有起心动念，了知种种不同相的一个明清法？两三天后你给我答案。”

谁人悉皆必定说，刹那不住动摇心，
凡为人者均具故，即是所谓之心识。

多数人应该都会回答：自己有一颗刹那也不安住动摇的心，这样明觉的心人人具足，此即所谓的心识。

刚才上师让弟子观自己的心是空性的，还是有显现的，到底是什么样？弟子观了两三天后对上师说：“我一会儿想这个，一会儿想那个，一直起心动念，刹那不停息。这样明明清清的心识，不仅弟子有，人人都具足。”

实际上，大多数人观察之后都会认为心是刹那不住、明明清清、人人具足的一个法。

有说非有非无心，即是光明之法身。

也有人说：心没有形状颜色等，故不是有；存在明觉本体，故不是无，心的本体即是大圆满光明法身。

此颂也有两种解释方法：

第一种是，有些人说：心虽然无有颜色、形状等，但却有起心动念，刹那不停，所以，心的本性是非有非无，这样的心即是所谓的自性大圆满光明法身。

第二种是，弟子观察后对上师说：“心识是刹那不住、人人具足，非有非无的法。”有些上师听后认可道：“哦，对对对，心不能说有，因为它无有颜色、形状等；也不能说无，因为它刹那不停、人人具足，这样非有非无的心，即是大圆满光明法身。你现在已经认识了心性、证悟了大圆满……”如是对弟子大加赞叹。

实际上，弟子对于有无的道理一直模糊不清，心里

并未生起真正的定解，只是觉得自己这颗心好像是一个既不是有也不是无的东西。

彼亦自诩已证悟，声称虽然未多闻，
了知其一解一切，如是说法真可笑！

听者也自诩已经证悟了光明大圆满法身，声称自己虽然没有广闻经论，但了知其中一法之后，便可对一切法皆通达无碍。这种说法实在太可笑！

弟子听了上师印证的话之后，便自认为证悟了光明大圆满法身，傲慢地对他人说：“学习显宗五部大论、密宗续部等教典没有任何必要和意义，只是徒增分别念而已，只要依靠上师几句教言，通达心的本体空性、自性光明、大悲周遍，如此了知一法之后，便可对一切法通达无碍。你们看我现在已经证悟了！”

此“证悟”不具空的力量

麦彭仁波切以讥讽的口气说：“这一说法实在可笑。如果既不广闻经续，也不积累资粮，只是知道心是非有非无的，实际这种认知程度非常浅，暂时几天，你可能沉浸在‘证悟’的喜悦当中，但当烦恼乌云笼罩过来时，这种较浅的认识根本无法将其空掉，这时你相续中的‘智慧日光’可能很难显露吧！”

如果上师没有真正精通法理，弟子也未系统闻思，还是非常麻烦的。如果此类上师印证弟子证悟了，虽然刚开始皆大欢喜，但弟子以后可能遇到小小的违缘都无法承受，虽然想着一切都是空的，但实际根本空不掉。一般来讲，只有经过长期闻思修行，才真正有力量断烦恼。

如此印证百害而无一利

以前，法王如意宝有一次在持明法会举行灌顶，当时藏地很多有名的大德都前来参加。法王对他们说：诸位高僧大德广弘佛法的精神非常值得赞叹，不过，希望你们在引导弟子的时候还需再慎重一些，最好不要过于赞叹。当然，如果弟子确实通达了本来实相，赞叹也是应该的，但对于那些尚未真正通达实相的弟子，如果印证他们证悟了，则有百害而无一利，依照传承上师的规定和要求循序渐进地引导，才比较保险。

这种现象在汉地和藏地都时常出现。有些弟子只某位上师面前得个灌顶，听一点简短的教言，和上师说几句悄悄话，就认为自己不必再广闻博学了。

圆融无违之见

有些广闻者经常批评实修的人，认为他们不懂教

理，盲修瞎练；有些实修者常常批评广闻者，说广闻没有意义、浪费时间。实际上，这样互相指责并不是很好。

现今，佛教内部互相争论、辩驳得特别多，比如，汉传与藏传、自宗与他宗、广闻者与实修者之间，彼此经常说是道非、指责过失。

前一段时间，汉地一位居士对我说：他以前跟一位汉地师父学显宗，后来拜一位藏族喇嘛为上师，并在他面前听了法。喇嘛告诉他：想跟他学密宗，就要舍弃以前所学的显宗法。而这位居士原来的师父则劝他不要学密宗，只学显宗就好。他夹在两位师父中间很痛苦，问我到底该怎么办？我对他说：“你学密宗没必要舍弃显宗法，学显宗也没必要舍弃密宗法。”

也许他听了我的话后更苦恼，更无法抉择了，但事实就是如此。以前，法王如意宝大力提倡各教派圆融无违，认为密法虽然极为殊胜，但不能因此舍弃显宗法。

同样，实修与广闻实际各有利益，行持者不应该取一舍一，广闻者应该赞叹实修者，因为实修机会在千百万劫当中极难得到，尤其对于密法，修一刹那也能遣除多生累劫的罪障；实修者也应该赞叹广闻者，因为通过闻思自相续会对佛法生起定解。作为修行人，务必要知道闻思与实修是互助互益的关系，千万不能偏堕一方。

刚才提到，有人认为那种非有非无的境界就是光明大圆满法身。事实上，这与真正的大圆满相差万里，真正的大圆满远离了一切戏论，而他们所说的并未离戏论。大家对于二者之间的差别一定要分清楚。

戊二（正行）分四：一、说彼殊胜境界；二、真实抉择；三、彼之必要；四、如何趋入。

己一（说彼殊胜境界）分二：一、真实宣说；二、通过对比远离歧途。

庚一、真实宣说：

非有非无大圆满，远离一切四边戏。

光明大圆满法身因本体空性，故为非有，又因自性光明、大悲周遍，故为非无，实相远离了有无等四边之一切戏论。

从持明者嘎绕多吉、西日桑哈，一直传到无垢光尊者、麦彭仁波切的无上殊胜大圆满，文字上虽然可以说非有非无，但真实义并不是心里耿耿于怀地藏了一个不是有，也不是无的东西，因为这种境界，仅是一种寻伺分别念，根本不是光明大圆满法身。

何为光明大圆满法身

中观所说的远离四边戏论与大圆满本来清净的见解实际没什么差别。大圆满续部《应成续》云：“法身止于戏，无有执著相，无而明空性。”意思是，真正的

无上大圆满，是指法身远离一切戏论，无有任何执著相，具有无而光明之自性。它并不是“有”或“无”的一种境界，而是远离了有无等四边一切戏论。

若想详细了解大圆满的境界，可以参考无垢光尊者的《上师心滴》。里面讲了“三种云聚”（《空乐甘露云聚》《修风智慧云聚》《无念虚空云聚》），其中《无念虚空云聚》对此讲得很清楚：“从空性而言，无生无灭，无来无去，无缚无解，无依无处，无有轮涅，无取无舍，无空无实，无事无相，无名无字，无声无言，无中无边，本来无有本体，超越言思之境。从显现而言，有觉性，有光明，有三身，有五智，有功德，有事业，有刹土，有无量殿，有主尊眷属，具足一切圆满法。”

可见，真正的大圆满，其空分是法身，明分为报身，二者融为一体为大悲周遍，也即化身，三身无二无别之本性，即是大圆满的境界。于此境界中没有有、无、二俱、二非四边，远离了一切戏论。

以此衡量，刚才师徒二人所说的非有非无之境界，根本称不上大圆满。关于这方面，麦彭仁波切在《三本性论》中通过辩论方式做过细致入微的抉择。

庚二、通过对比远离歧途：

若详观察汝观点，既不敢说存在有，
亦不能说不存在，实则有无此二边，
抑或非有非无边，无论如何不超此。

如果仔细观察你们的观点，对于心的本性，你们既不敢说有，因为心无有形色等，也不敢说无，因为存在起心动念。事实上，你们所见的心，无论如何都无法超越有、无、非有、非无四边。

前面麦彭仁波切宣讲了真正大圆满的境界。若对刚才师徒二人的见解详加观察，就会发现他们的说法并不合理。

为何说对方见解非大圆满见

他们所谓的光明大圆满法身，对于心之本性既不敢说有，因为没有任何颜色、形状等；也不敢说无，因为具有起心动念，似乎存在某种东西。他们内心其实并未离开有无二边，然以有、无中的任何一者都无法诠释，故而认为可能是“非有非无”，也即有、无二者皆不存在的一个法应该存在。事实上，大圆满的境界既远离了有无二俱之边，也远离了有无二非之边，不会对此有任何执著。

从来没有闻思过、对中观教义一无所知的人，在听到某上师说：“心非有亦非无”，便想当然地觉得：“噢，我明白了，心不是有、不是无，也不是有无二俱，它原来是一个非有非无的法。”实际上，他虽然口里说得很漂亮，但心里却始终执著一个非有非无的第三品物体，无法远离，就像吞下一个无法消化的食物一样。这种见解与真正大圆满的境界相去甚远，如果自以

为证悟了，就已经步入了修行的歧途。

戒自欺，应自谦

在修行过程中，无论上师还是弟子一定要秉持正直无私的原则，这一点尤为重要。不能上师明明知道自己未证悟，却在弟子面前装成证悟者的形象；弟子对于自己贪嗔痴等烦恼非常严重的事实心知肚明，却佯作不知地说自己已经证悟了。这种做法无论对佛法还是对个人都危害极大。

其实，三界芸芸众生当中证悟者可谓凤毛麟角，作为上师，没有证悟不是什么难为情的事，即便证悟了，也应该低调谦虚。自古以来，无数高僧大德在显现上都如是谦虚，从他们的传记中就可以看出，他们虽已证达了很高深的境界，却从不以证悟者自居，说自己通达了什么境界……反而在语言、行为等各方面都显得非常低调谦虚。这样无论于自他，还是于佛法，都有很大的

利益。

所谓的证悟，有依靠修行真正开悟，也有理解上的通达，有不同的层次。很多人自以为证悟了，可是烦恼却依然不断涌现。事实上，如果真正证悟了，烦恼就不会再起现得如是炽盛。大家通过观自身烦恼起现的程度，也可以推断自己的证悟是理解上的通达，还是真正的开悟。

彼心非有非无者，心中常存此念头，
彼与不可思议我，仅名不同义无别。

如果你心中一直萦绕着“心是一个非有非无之法”的念头，那么，你所修持的与外道所许的不可思议我，只是名称不同而已，实际意义无有差别。

此处遮破的对境是宁玛巴、噶举派以及禅宗的部分修行人，他们虽然表面说没有任何执著，实际上心里却始终有一个非有非无的执著。对于心的本性，他们不

敢说有，也不敢说无，而有无二俱也不能承认，于是认为非有和非无二者聚合的一个第三品物体就是觉性，也即所认识的智慧，并将此念头常存于心。

非有非无见等同外道见

实际上，这种观点根本不合理，与外道的见解没有什么差别。外道密行派承许有一个常有自在不可思议的我，此我虽然无法以语言表达，却是一切轮涅的创造者。而对方也认为心的自性无法言说，并执著它是一个非有非无的实法，只不过为其取了觉性、法身等悦耳的名称而已，真正来讲，与外道所谓不可思议的常我，在意义上无有差别。

上师如意宝曾写过一部名为《魔王披天衣》的论著，里面讲，魔王披着一件华丽的天衣，表面看似似乎是天人，实际却是魔王。外道五大教派的很多说法都用了类似大圆满的术语，如“觉性”“心性本体”等，表面

看似乎宣讲了极为殊胜的大圆满，如果未加分析，很容易沦为外道的追随者，还自以为在修无上大圆满。很多外道虽然运用了佛教名词，其意义却与佛教相差万里。关于如何区分，在《上师心滴》等有些密法书中讲得比较清楚。

以密法更能诠释本论密意

这次我讲《定解宝灯论》与密法做了一些结合，这样宣讲应该非常符合此论的本义。如果全部以显宗中观教义来解释，虽然我作为讲者会比较方便，但不一定能开显出麦彭仁波切的密意。

以前上师如意宝说过，他有一次到北京高级佛学院传授《定解宝灯论》，因为看到听众是各教各派的弟子，于是只用显宗中观教言来宣讲《定解宝灯论》，并未涉及任何密宗教理。他用了两个多月时间圆满传完后，受班禅大师邀请到扎什伦布寺开光。途经拉萨的时

候，特地去参拜了觉沃佛，当他向觉沃佛殿一尊文殊像敬献哈达的时候，感觉文殊菩萨好像没有接受（哈达没能抛上去），后来他想可能是因为没有按照密宗的方法解释《定解宝灯论》。

虽以中观教言解释也很好，但若以密宗的修行和境界进行诠释，更能开显出《定解宝灯论》很多殊胜的意义。

弃邪见，择正法

大家平时禅修的时候，应该经常观察自己，如果认为自心是存在的，但它是一个非有、非无的东西，正如前文所讲的像有一种无法消化的食物一直噎在胸口一般，那这不是真正的修法，最好尽快放弃，否则非常危险。

真正的修行境界是什么样呢？即对心和外境所摄

的一切法皆为离戏空性这一点通达无碍，相续中无有丝毫执著。如果依靠上师的窍诀了达了诸法的实相，这即是真正的觉性、真正的修行。

通达心与心外法，均为无实基础上，
显现缘起而现故，超越是非离言思，
远离四边戏论要，无有所缘通彻性。

在真正通达了自心与心外的他法均是空性无实的基础上，了知诸法虽为空性却能依缘起而显现，这样的境界超离了有无是非等语言和思维的行境，远离了四边戏论，其究竟密要即是无有任何所缘的通彻觉性。

除此处所讲内容，密法中再无有更殊胜的见解了，希望大家平时能经常品读这些文字，细细体会，这样自相续中自然而然会生起证悟的觉受。

自宗所许的真正修行，首先是依靠上师的窍诀或

者各种教理通达心之本体和心外的山河大地等一切法皆为无实空性。也就是说，对自心的里里外外、生灭过程，以及生处、住处、去处等详详细细观察，并对一切器世界和有情世界从粗大法至细微法一一观察之后，了知诸法无有丝毫自性。这是通达义理后心中生起的真正定解，而非口头上、文字上的通达。

在此基础上继续修持，了知诸法虽为空性，但空性当中却可以显现，犹如水月一般。如《心性休息大车疏》中引用《三摩地王经》的教证云：“犹如夜晚之水月，澄清无垢湖中现，然水月空无实质，一切诸法如是知。”

这时已超越了言思的范畴，就像哑巴品尝糖味一样无法以语言来表达，也无法以凡夫人的心来衡量。这种境界实际需要通过定解来了知，而这种定解并非分别念。

于内心中生起这种真实定解，在大圆满中可以算

是一种最高境界了。在此殊胜的境界中，远离了有无是非等一切戏论，其究竟密要即是无有任何所缘的透彻觉性，这也是大圆满中所说的赤裸裸觉性。

我这次讲《定解宝灯论》好像讲得有点太深了，也不知道能否这样讲，因为有些人没有得过灌顶。实际上，《定解宝灯论》应该这样解释，听者依靠上师的窍诀，应该可以了达透彻觉性的本体，如果仅依靠中观教理，想通达还是比较困难的。

汝者所谓离是非，如同靶子住心前。

你们所谓的远离有无是非之境界，就像射箭时前方放着靶子一样，心里始终有一个念头的所缘执著相。

汝宗所谓的境界，虽然说诸法都是空性的，远离了有无是非，实际上就像射箭时将靶子置于前方，双眼一直盯着此对境一样，你们心里始终存着一个念头，并将

其作为所缘境而耽著。你们一边说不执著，一边还存有这种执著相，这并非真正的修行，实属一种执著邪见。

真正以理论观察时，对方的观点根本说不通，若通过境界来验证，更是相形见绌。末法时代这样的修行非常多，无垢光尊者说：如今，佛法的太阳已近落山，此时真正能通达并弘扬经续意义的人非常稀少，而邪见、邪师却多如繁星，具眼目者应该希求佛法真理，依此才能真正超越一切魔众。

大家在修行过程中，对于所谓的境界一定要善加抉择，应该远离一切言思和戏论，不要像外道那样整天修非有非无的我，也不要将靶子一般的对境一直置于心前不断执著，这种修法不合理。在真正的入定境界中无有任何执著相，这即是中观应成派所说的离一切戏论的究竟见解，或者大圆满中的自然觉性、通彻觉性。

以上用对比的方式宣讲了入定过程中的歧途，接下来讲真实抉择无我。

己二（真实抉择）分三：一、须断我执之理；二、以喻说明；三、了知后应实地修持。

概述修行次第

虽然在最后究竟的境界中，有我、无我等任何执著都没有，远离了四边等一切戏论，但对于初学者而言，除了特殊根基以外，想直接跨入远离一切戏论的境界极为困难，因此，按次第修学就显得格外重要。

应以何种次第趋入呢？首先，需要破第一个有边而修习无我。通达“我不存在”的道理后继续修持，即可灭除“有”的执著相，之后“无”的执著也会逐渐断除，最后就如燧木与燧垫互相摩擦焚烧无余一般，有、无等一切执著都会灭尽。《入菩萨行论·智慧品》也如是宣讲：“若实无实法，悉不住心前，彼时无余相，无缘最寂灭。”

庚一、须断除我执之理：

首先讲修无我的重要性。

自他依靠此实执，周而复始入有海，
遣除此等之对治，即是无我执著相。

自他一切众生依靠我执和我所执，周而复始地堕入三有轮回苦海，遣除此等实执的对治，即是无我的执著相。

无始以来，无量无边的众生依靠这种实执，周而复始地沉溺在三有轮回苦海当中，如何才能断除，从轮回中解脱呢？必须依靠无我的对治。

一般来讲，在世俗中修慈悲心的功德非常大，但修慈悲心能否断我执呢？不能，因为它与我执并非直接相违，只是间接相违，如《量理宝藏论》云：“慈等与我不相违，因非能断轮回根。”摇转经轮、绕坛城等功德

亦是如此。

那什么才与我执直接相违呢？是无我的智慧，以无我的智慧才能断除轮回的根本。可见，具有无我智慧极为重要！宗喀巴大师在《菩提道次第广论》中说：作为初学者，首先必须观空，修持无我极为重要！麦彭仁波切也于下文中说：“此乃一切初学者，无有错谬之入门，口说最初即断此，乃是散布魔密语。”

为何说具有了无我智慧，才能出离轮回呢？因为众生普遍具有萨迦耶见，认为我、我所真实存在，依靠这种实执在轮回中不断流转。而我执的对治就是无我的智慧，欲断除粗大的我执就必须先修持无我的执著相。虽然观无我也属于一种执著，但对于初学者来说，却不能刚开始就断除，否则无法从轮回中解脱。

对于无我的道理，并非自己凭空想象或者听上师说“我不存在”，便觉得我应该不存在吧，一定要运用自己的智慧，依靠《入中论》《入行论·智慧品》《中

观六论》等论典所说的方法反反复复、详详细细地观察、抉择。只有这样才能确信所谓的我只是迷乱分别念前显现的一种执著相，并不真实存在。从理论上了知后再继续修持，就能逐渐断除我执。

未知无有之道理，仅信无有无利益，

如果没有真正了知无我的道理，仅仅有个信解，这种信解对遣除我执无有利益。

关于为什么“无我”，应该从道理上彻底通达，如果没有明白无我的道理，仅仅有一个信仰或者信解，这对遣除我执没有什么帮助。

有些人通过认真闻思中观，以各种理证抉择之后，对“我不存在”这一点生起了极稳固的定解，不会再随任何人而转。而有些人只是听别人说“我不存在”，就把它当成了自己的信仰，觉得我应该不存在吧。这样的信解并不稳固，很容易随境而转，它对于断除无始以来

漂泊轮回之因——我执和我所执，没有什么实义。

庚二、以喻说明：

如同对于花色绳，迷乱执著其为蛇，
观想无蛇无有利，若知无理断蛇执。

就像黄昏时分，有人将花色的绳子误认为是蛇，如果这时他只是想：“没有真正的蛇”，这种念头对于他消除恐惧起不到任何作用，当他通过观察真正知道了蛇不存在，才能彻底断除对蛇的恐惧。

智信才恒久稳固

麦彭仁波切在此以比喻说明了“以理服人”的重要性。有些论典中讲，法器有两种，利根随法行和钝根随信行。对于佛教徒来讲，信心虽然重要，但相比而言智慧更为重要。

现今有很多高材生出家，他们最初可能因为对佛教有信心而出家。我虽然很随喜他们的行为，但也非常希望他们能通过次第闻思来提高自己的智慧，因为依信仰而生的信心很容易退，依智慧而生的信心才恒久稳固。

如果没有闻思过中观等法，想要真正断我执是极为困难的。系统闻思之后，稍有智慧的人都能从道理上明白“我”确实不存在，这时他的见解会非常稳固，不容易退转。

以蛇喻说明智信的重要性

就像黄昏时分，某人将前方一条花绳误认为毒蛇，内心惊恐万分。这时他突然想起别人曾告诉他此处没有毒蛇，但到底有没有蛇他无从确定，面对眼前的“毒蛇”，他还是吓得瑟瑟发抖。后来，他借助灯盏等助缘，反反复复查看之后，确认这只是一根绳子并非毒

蛇，这时他内心的恐惧顿然消失。

抉择“无我”亦是如此，只是听别人这样说，并不能对无我生起定解，从根本上断除我执，只有依靠教理反复观察，内心才能真正明白我不存在。通达这个道理非常重要！《定解宝灯论》中的七个问题都需要这样抉择。

对于自心本性中无而起现的各种迷乱相，众生因为没能认识其本质，反而产生实执，故一直堕于轮回。一旦通过上师的窍诀知晓了心的来龙去脉、认识了心的觉性后，所有的迷乱显现便会自然消尽，自此不再流转轮回。通过大圆满教言和上师的窍诀，我们会知道不仅内心的执著，外境的一切法也全部是迷乱妄现。这方面若用密法来讲解，会有很多殊胜的解释方法。

通过自己的智慧真正通达这些道理非常重要。希望大家能经常闻思佛法，很多人对世间学问兴趣浓厚，但这些学问以佛理观察后不但没有任何可靠性，对解脱

也毫无意义。若能经常以中观的各种方法观察自心本性，很容易破掉我执，由此脱离轮回，获得解脱的寂灭安乐，这才是真正的正道。

以上麦彭仁波切主要强调了两点：一、我执是轮回之因，必须通过修无我来断除；二、若想断除我执，首先必须通过教理反反复复观察。当然，要想彻底断我执，光在理论上知道我不存在还不够，因为众生无始以来对“我”的串习非常严重，知道无我的道理之后，还需不断修持，这样才能逐渐断除“我”的执著习气，解决生死大事。

庚三、了知后应实地修持：

是故分析而了达，不应停留观察上，
无始实执久串习，务必再三修无我。

因此，通过理证反复分析而了达无我的实相后，不应该只停留在观察上，因为众生无始以来对实执长

久串习，务必再三修持真实对治法——合理的无我执著。

仅了知无我，无法断我执

虽然以中观理抉择我不存在非常重要，但不能整天都以七相推理等各种理证分析，一直停留在观察或言说阶段。只在理论上知道我不存在，仍解决不了问题。为什么呢？

因为众生无始以来对“我”的串习极为严重，依靠其他方法很难对治，如果没有实际修持，仅以理论了知，根本无法断除强大的我执。

有些人仅在上师面前得到少许空性法，就觉得自己已经证悟了无我，高兴得手舞足蹈，然而遇到一点点违缘，我执就冒出来了，根本对治不了。

实修无我，才能真正断我执

当通过各种教理分析，确信我不存在、所有的我执都是迷乱颠倒、执著我没有任何意义之后，就应该不断修持无我空性。麦彭仁波切在此合掌劝请：希望所有的有缘弟子们务必好好修持无我，因为只有再三修持无我，才能逐渐断除我执。

像我刚来学院的时候，虽然理论上通达了无我，但因为自己当时的我执很强烈，对个人的事情还是比较重视，后来通过两三年不间断修持无我之后，发现自己不再像以前那样求名求利了，这说明我执已经有所减轻。很多道友也是如此，修持几年、十几年之后，我执自然而然就减少了。

要想真正证悟无我，应该像前辈高僧大德那样，理论上通达之后在寂静处长期、精进地修持。宗喀巴大师在《三主要道论》的最后劝勉诸位修行人说：“自己如实通达时，当依静处而精进，速修永久之佛果”，从教

理上如实通达之后，应当依止寂静处精进修持，以求获得究竟的佛果。

修行至关重要！我所在的寺院有几位闭关者，他们以前特别喜欢闻思，现在则以修行为主，有些人已经闭关十多年了。去年我送给其中一人一本《扎嘎山法》，他在一年当中除了对德巴堪布说了一句悄悄话以外，什么话都没说。这样长期修持很有必要，因为我们无始以来浓厚的串习，并不是用短短几天、几个月就能断掉的。

但在修行之前，一定要在善知识面前系统闻思，以各种理证观察分析，真正了知无我的道理，在此基础上再反复修持，这一点务必要注意！

第 14 课

现在正在宣讲《定解宝灯论》的第三个问题——入定有无执著相。前面分析了，承许入定修行时有执著具有很大过失，承许一上来就不执著也不合理。这个问题需要善加分析之后才能抉择。

修无我断实执，方能出轮回

对于初学者而言，无论修显宗还是密宗，首先都要系统闻思，依靠中观、《现观庄严论》等教理或者上师的窍诀将万法抉择为空性，之后长期精进修持，才能断除对人法的实执。如果未能断除实执，不仅难以根除无始以来的烦恼习气，从轮回中获得解脱也变得遥遥无期。

要知道，轮回最根本的因就是实执，轮回的一切显现是依靠无明实执产生的。所以，首先应该认清实执，认清之后就应将其彻底断除。就像有人加害自己时，首先应该认清谁是行凶者，之后就要想方设法把他投进监狱，或者以其他方式化解，这是人类的一种正常行为。

根登群佩大师曾说：实执就如紧紧捆绑自己的绳索，其上虽有形色各异、五彩缤纷的装饰品，但若没有斩断绳索，仅仅剪掉其上的装饰品，对解脱无有丝毫利益，只有断除对万法的实执，依实执而生的种种迷乱现象方可逐渐灭尽。

如何才能断除实执呢？首先应该认清我执，知道一切实执的根本即是我执。如果没有我执，依我而产生的各种烦恼痛苦就不会有；如果紧紧执著我，各种痛苦和不幸便会自然出现，继而堕入三有苦海。认清我执之后，就要依靠闻思通达无我之理，之后长期精进修持，这样才能斩断我执，最终出离轮回。

已三、彼之必要：

照见本义诸大德，极其郑重而宣说，
必须通过修无我，方可根除我执见。

照见实相本义的诸位大德们都异口同声、非常郑重地宣说：必须通过修持无我，方能彻底断除轮回的根本——我见。

诸大德劝修无我

修持无我至关重要，自古至今，无论在印度、藏地还是汉地，那些通过种种方法照见心之本义、如实彻见万法实相、具有一切智智的高僧大德们都异口同声、非常郑重地说：必须精进修持无我，才能断除自相续中无始以来存在的我执。

像印度的清辨论师、静命论师、莲花戒论师等中观自续派的大德们，首先抉择相似胜义谛，即抉择一种单

空，这种修法对于初学者而言非常重要；藏地以宗喀巴大师为主的高僧大德们，也首先抉择单空修法，认为这种修法必不可少。他们都再三强调，不但要通达无我之理，而且必须实际修持，如此才能断我执，出轮回。

无我是初学者的必修法

《般若经》中对单空和远离一切戏论的大空性都有讲述。对于初学者而言，单空乃是必修之法，如果空不了，会将世间种种迷乱显现执为实有，越来越执著。有些修行人在寂静地修了七八年，但对外境却愈发耽著，希求世间八法的心丝毫未损，这说明他们并未好好修无我来对治我执。如果真正对空性有所认识并精进修持，对世俗各种显现的执著必定会日益减少，这样才能愈发趋近解脱。

《般若经》中讲过一个比喻：如同一人在广袤无边的森林里迷了路，正当他彷徨无助时，突然远远看见几

个牧童正在放牛，这时他如释重负，知道自己已经走出了森林，因为牧童不会进到森林深处，只会在森林边缘放牧。同样的道理，修行者如果遇到了无我空性法门，很快就会从无边无际的轮回密林中解脱。

认识之后，还需实修

我们如今已经遇到了善知识，遇到了殊胜的空性法，这以刚才《般若经》所说的推理来讲，是即将离开轮回密林的前兆，但能否出离轮回，关键还要看自己对空性的修持程度如何。如果对无我空性有所认识，但仅停留在观察阶段没有实修，这样的认识就如云间的太阳一般，很快就会被分别念的乌云遮蔽。有些大圆满的修行者也有类似情况，以前学院有的道友对心性有了一定认识，当时他自我感觉很不错，但后来因为没有实修和护持，众多迷乱分别念很快就将他认识本性的境界遮蔽住了。

所以，如果依靠善知识对显宗所说的空性或密宗所说的觉性有所认识，就应该像盲人紧紧抓住大象的尾巴一样，再也不松手（一旦放手，就无法找到方向），并且每天一定要实际修持。

只有孜孜不断地精进修持，才能断除相续中无始以来的常见、断见、萨迦耶见等各种各样恶劣的见解。如果只是知道而未修持，不要说远离一切戏论的殊胜境界，连第一个有边也远离不了，这样何谈远离其他三边？

此乃一切初学者，无有错谬之入门，
口说最初即断此，乃是散布魔密语。

修无我法门是一切初学者最初趋入解脱正道毫无错谬的入门。最初就要断除无我执著的说法，乃是魔王波旬散布的魔语。

“瑜伽师先破我”之因

“修无我”与“断一边”是同一义。首先，应该通过各种方法抉择万法为空性，通达无我之义。

为何首先要通达无我之义呢？如《入中论》云：“慧见烦恼诸过患，皆从萨迦耶见生，由了知我是彼境，故瑜伽师先破我。”通过智慧观察，了知轮回的根本是我执，通过种种方法观察我是否存在，若能通达“我”仅是假立，就已经向解脱迈出了关键性的一步。

最初不修无我，易误入歧途

对于初学者或渐次根基者而言，无我修法是趋入解脱道的唯一途径，是无有任何错谬的法门，千万不能刚开始就断掉无我的执著。为什么呢？

因为如果没有先破我，心里明明具有很强的我执，光是想着什么都不存在，这样修持非常矛盾，根本无法

入于正定。应该首先修无我，将心与外境所摄的一切法抉择为空性，于此空性境界中长时安住，这样对空性的执著便可以通过修行为自然、慢慢地断除。这种无我修法不会让初学者入于歧途，也没有丝毫危险性，是非常保险、殊胜的正道，初学者千万不要将其舍弃。

然而，末法时代某些所谓的上师，自己没有依止过善知识，对显密经论也一知半解，在最初引导弟子时就让他们坐禅，并教导说：“你们对空、不空等任何法都不要执著，就在远离一切戏论的境界中安住。”他也不知道离一切戏论在显宗和密宗当中都是最高法门，觉得这样教导应该没有任何问题。

然而，这些弟子在道理上尚未通达、在修行上也无有体悟，只是强行地想着自己、外界的一切都远离四边八戏，心里始终怀揣着疑惑和矛盾，这样如何能修成呢？这种行为就如麦彭仁波切在本论中所说：“假设未知此法理，认为轮回不清净，同时观为净天尊，亦如吐

物瓶涂香。”如果没有真正通达法理，本来觉得轮回不清净却强行观为清净，本来觉得不是天尊却强行观为天尊，这既不符合实际道理，也不符合世间规律。

所以，修持单空对于初学者来说应该是最好的入门方法，利益非常大，这也是宗喀巴大师为何暂时提倡单空修法的原因。麦彭仁波切在《中观庄严论释》中说：“至尊宗喀巴大师也正是为了用慈悲之手救护不具备以理观察的定解而一味迷失在离戏的字面上，结果对实执无有任何损害导致误入歧途的那些初学者，才暂时强调说以观察所引发的无自性执著相极为重要……”

有些人虽然口口声声说远离一切戏论，然却连第一个有边仍未远离，这样又怎能趋入远离一切戏论的中观之道呢？如此修行非常危险。

佛菩萨广宣修道次第，魔王广布“速成窍诀”

当然，麦彭仁波切、宗喀巴大师等高僧大德都承认存在特殊根基，如大圆满顿悟者或中观应成派根基者，他们无需先远离第一边，可以直接趋入离一切戏论的境界，但在安立道次第时，不能针对个别人的根基，而需相应大多数人的根基进行安立，宣讲一种普适的修行方法。事实上，佛陀三转法轮所讲的每一个道理，都相应于大多数众生，这也是佛教的一个不共特点。

如果最初舍弃修无我空性，认为无需劳心费力地一步步抉择，只要直接安住在离一切戏论的境界中就可以了，那你决定是受了魔王波旬所散发之魔语的欺惑。要知道，魔王波旬不会直接在你面前现身，因为谁看到他的形象都会惊慌而逃，所以他常会以善知识的形象告诉你一些“窍诀”，若你觉得有道理，信以为真地舍弃了无我修法，直接入于所谓的境界，实际已经深深地堕入了迷网。无论是上师还是弟子，在这方面一定要多加

注意，否则很容易着魔。

总之，从修行次第来讲，最初修定时单空修法必不可少，不能刚开始就什么都不执著，应该详详细细观察我、柱子等一切万法为什么不存在，对此生起定解。所谓入定，实际是内心平静安住的一种状态，在修行初期无我的执著不能舍弃，修到中间阶段，才逐渐不再需要。

益西彭措堪布曾翻译过麦彭仁波切的一部《观住轮番净心法》，里面首先抉择了无我，之后抉择了远离一切戏论，这是非常方便稳妥的修行方法，大家可以参阅。

己四（如何趋入）分三：一、真实修行之次第；二、分别宣说；三、闻思正见派之修法。

庚一、真实修行之次第：

无我执相所引发，实空胜解已生起，

尔时无有执著相，非为究竟实相故，
修离三十二增益，远离戏论大空性。

由无我的执著相所引发的诸法本体即空的定解于相续中生起之后，由于无有的执著相并非究竟实相的缘故，必须修持远离三十二增益的离一切戏论之大空性。

前面讲过，首先应该观修无我的执著相。当观了很久之后，相续中就会生起万法皆空的殊胜定解，此时自然会知道所谓的无我亦为空性。《入菩萨行论》云：“若久修空性，必断实有习，由修无所有，后亦断空执。”意思是，如果长久修习无我空性，必能断除实有的无我等一切实执习气，倘若进一步修习，就会明白无我的执著相也非究竟实相，故所有空的执著也会自然断尽。

宗喀巴大师《三主要道论》中云：“何时分别各执

著，无欺缘起之显现，远离所许之空性，尔时未证佛密意。”月称论师在《显句论》中亦云：如同我不存在那样，彼之对治——无我同样不存在。最后，所谓无我的执著相自然而然会灭尽。

最后修持什么呢？修远离三十二增益、离一切戏论的大空性。所谓三十二增益，是指对小乘常说的十六行相¹³以有、无二边进行执著。这里是说，当长久修持无我空性之后，自然而然会断除这些执著，逐渐趋入最高境界。

彻底了悟实空后，空性显现缘起性，
现空何者皆不执，如同火中炼纯金，
于此必能起诚信，

彻底了悟了诸法本体实空的道理，进而就会了知空性之中缘起显现不灭，这时对现和空何者皆不执

13 苦谛四行相：苦、空、无常、无我；集谛四行相：因、集、生、缘；灭谛四行相：灭、静、妙、离；道谛四行相：道、如、行、出。

著，相续当中生起如同在火中锤炼了十六次黄金般清净无染的境界，对于缘起空性之理生起诚信。

当不断修持人无我之后，无我空性的执著也会自然灭尽，此时便会了知，虽是空性却可无碍显现，显现之时本体即为空性，空性与显现无离无合。

四步境界，让证悟渐趋圆满

很多人都对空性有所误解，正如麦彭仁波切在《澄清宝珠论》中说：对一般人来讲，如果对他讲空性，他会认为是断空，什么都没有；讲显现，他会认为是不空的实有法；讲现空双运，他认为如搓在一起的黑色和白色绳子一样，是一对矛盾的东西。实际上，现空二者无离无合。

为了让后学者能够通达并修持空性，全知麦彭仁

波切在《中观庄严论释》里讲了中观的四步境界¹⁴——空性、双运、离戏、等性，首先观空性，之后于空性境界中依缘起可以显现，此显现与空性为双运，接着将双运抉择为离戏，最后离戏也是一味等性。针对中观自续派根基而言，上述四种境界是以次第的方式逐渐现前。

这样次第修行之后，到了一定程度便不再执于显现与空性任何一方，所有的执著都会渐渐消于法界，相续中生起如同在火中锤炼十六次的黄金般清净无染的境界，此时对缘起空性的道理会生起坚定信心，最终获得最高境界。正如宗喀巴大师所说：“一旦无有轮番

14 《中观庄严论释》：渐次趋入无分别的意义而确定中观之要义的道理（即中观的四步境界）：（一）空性：初学者依靠离一多因等进行观察时，如果思维瓶子等了不可得的意义，则在未经观察的侧面存在，而一经观察则不存在，以思索这一实相的现空轮番方式显现空性境界。（二）双运：当时，通过思维它的单空也不成立或者本为空性的同时即是显现的道理，从而对如水月般“现即是空、空即是现”生起殊胜定解。尔时，现出缘起性空无违的境界或者称为通达现空双运。（三）离戏：彼时显现、空性这两者虽然在词句表达的方式中异体存在，但就本体而言丝毫也不可分割，对此无二无别的道理生起定解，破基显现与所破空性结合起来而执著的妄念自可消逝，现出远离破立而能自然安住的离戏相。（四）等性：对于这样的离戏长久串习，从而观待有法的法性各自分开的偏袒所缘之行境得以清净后，对诸法自性等性生起殊胜定解而趋至究竟。如是空性、双运、离戏、等性即是中观的四步境界，依靠逐步修习前前而对后后之理生起定解。这些是极为关键的殊胜窍诀要点。

时，现见无欺之缘起，断除一切执著相，尔时见解即圆满。”

由此可见，首先修空性是无有任何错谬、非常保险的一个殊胜道。无论修大圆满还是中观，次第修习都非常重要，否则具有一定的危险性。

遵循次第，是修行成功的关键

现在很多人修行不成功，主要在于没有依照修行次第逐步起修，而是妄想直接跨入最高境界。这样的修行因为没有打好前面的基础，就如冰上建筑一般，最终不可能成功。

在修行过程中，首先应该认清自己是何种根基，若是中观应成派利根者，那上师给你一讲远离戏论，你的我执就会无余灭尽，但这种根基的众生可谓少之又少，绝大多数人都是道理上明白了，但值遇外境时，还是会

产生我执。

对于这种渐次根基者，首先需要先破“我”，在长时间修持无我空性之后，最后无我亦现为空性，于无我空性中缘起自然显现，此时会觉得万法就如水月一般，现而空、空而现，自然对缘起空性的道理生起深信不疑的定解。清辩论师在《中观宝灯论》中说：“诸法本来即无生，无生之名亦无有。”意思是，对一切诸法首先观为无生，最后无生的名称和体相也无有。

当一个人生起这种定解时，才算一名真正的修行空性者，因为在他的境界中，一切实执都很容易断除。如果只是口头上说得天花乱坠，实际没有通过修行真实了悟，根本品尝不到缘起空性的甘露妙味。

总之，首先应该观无我空性，最后无我空性的执著也会逐渐灭掉，此时对于缘起显现、空性何者也不执著，自相续生起如同在火中提炼了十六次的纯金一般无有丝毫杂质、清净无染的境界，对缘起空性之理生起殊

胜的诚信。

麦彭仁波切在此主要强调次第修的重要性，告诉我们渐次根基者通过次第修，无我的执著也会逐渐断掉，最后获得现空无二的殊胜境界。

否则极为甚深要，印藏诸大成就者，
长久精勤所证义，奇哉愚者于瞬间，
说是证悟起怀疑。

对于极为甚深的佛法奥义要点，印藏诸大成就者们需经过漫长时日精进修持，方能有所证悟，奇怪的是，当今有些愚者竟然说无需勤作瞬间便可证悟，这不得不让人怀疑其证悟的真实性。

我们应该依照道次第逐步修习，渐渐悟入万法的究竟实义。佛法奥义非常甚深，自古以来印藏高僧大德们都是经过漫长时日、千辛万苦地精进修持，最终才真正通达了实相本义。可是，末法时代的有些愚者竟然说

自己一瞬间就完全证悟了。麦彭仁波切说：这样的证悟实在令人怀疑。

印藏大成就者也需苦行

作为凡夫人，要想证悟佛法的甚深奥义并非易事，从藏传佛教历史来看，帝洛巴、那若巴、布玛莫扎、嘉纳思扎等大成就者们，都是经过漫长时日精勤苦修之后，才真正通达了心的本性。他们有些依止上师九年，有些依止二十一年，期间经历了大大小小无数苦行。比如，那诺巴依止帝洛巴尊者期间，经历了十二大苦行、二十四小苦行，最后才达到师徒二者智慧无二无别、无离无合的境界。

又如，全知龙钦绕降在依止革玛燃匝的时候，也经历过无数苦行。《无垢光尊者略转》中记载：尊者在二十七岁时前去拜见大持明者格玛燃匝。上师显得格外高兴，面露笑容地说：“昨晚我梦到了一只奇特的神

鸟，被千只小鸟团团围绕着，将我的书带到了四面八方。看来那只鸟就是您了，您一定就是受持我此法的传承者。”当年夏天，尊者依照上师的吩咐先后九次从一个空谷迁徙到另一个空谷。刚刚落脚又立即搬迁，结果弄得疲惫不堪。当时的尊者衣衫褴褛，因而经常受到上师身边的小僧人们的奚落挖苦，甚至连周围的狗也仇视他。

在上师传法的前一晚，两位管家对尊者说：“凡是请求灌顶者必须交七藏斗青稞。”尊者面有难色，不禁暗想：“因为前世未曾积累福德，现在连一藏升青稞都没有，难以交上法税，当着众人面实在不好意思，还是趁着天亮离开这里吧。第二天黎明正准备离开时，有人来通知说上师让他现在过去。”上师笑容可掬慈祥地对他说：“你不要胡思乱想，来，坐下喝茶。”又对管家说：“这位格西已从内心中交了法税，你们不要难为他。在此次听法的所有人中没有能胜过他的。”

我讲五部大论的时候也经常观察梦，我昨晚梦见一座妙宝山下有一片繁茂的森林，林间盘旋着不计数的飞禽，其中有一只死了，其他的都活力满满。我醒来以后，感觉这次讲五部大论各方面还比较吉祥。以前法王如意宝说过，梦见众多飞禽是传承弟子多的一种缘起。这次虽然大家都想在几年间圆满五部大论，但不管是年轻人还是老年人，期间可能会有个别人离开世间。希望大家为了遣除自他的违缘，多念一些莲师祈祷文。

无垢光尊者当时生活极其艰苦，在经历了诸多苦行后才证达不可思议的境界。我们翻阅尊者的《上师心滴》《七宝藏》等论著，会感到里面每一句教言都有极大的加持力，尤其我们今年讲的《窍诀宝藏论》，如果大家能真正依此修行，肯定会变成一个名副其实的修行人。

历史上虽有极利根者，如国王恩札布德在得到佛陀灌顶的同时马上获得了证悟，但这毕竟是极少数，

印藏诸多高僧大德显现上都是经历了无数苦行才最终证悟。

自欺欺人，于解脱无义

但非常奇怪的是，现今末法时代，有些上师既不要
求弟子系统闻思，也不要要求他们依传承祖师的教言次第
修行，弟子也未经历过任何苦行，觉得在上师面前得一个
教授，上师用手指点一下，自己就无碍通达了心之本
性，摇身一变成了金刚阿阇黎。如果他们真的证悟了，
当然非常值得随喜，因为求法的目的就是要证悟，然而
证悟并非如此简单，自欺欺人没有任何意义。

作为修行人，千万不要迷惑自己、欺骗自己，以
这种方式欺骗自他可谓愚笨至极。先不说密法的殊胜境
界，有些所谓证悟者可能连中观无我境界尚未达到。实
际上，看看自己遇到危险或困难时产生烦恼的状态，就
能知道自己的境界，如果没有什么对治能力，烦恼依然

炽盛，那说自己大彻大悟了，别人只会一笑置之。

现在这种现象非常多，已成为佛教内部一大弊病。以前，法王如意宝曾以批评的口吻对某些“上师”说：你们自己对显密教法修行中的一些歧途尚不清楚，又如何摄受、引导弟子呢？事实上，并非想着不执著而安住就是证悟了。首先一定要通达理论，之后还要不断实修，否则还是比较危险的。上师们摄受弟子时应该尽量符合教法，弟子依止上师也应如理如法，这一点极为重要！

希望大家课后能认真阅读堪布根华的《定解宝灯论浅释》。堪布根华是麦彭仁波切的亲传弟子，也是在麦彭仁波切面前听了《定解宝灯论》之后唯一造讲义的弟子。此论的文字虽然较略，但却精准、细致地诠释了《定解宝灯论》的意义，开显了其中的密意。我们深入研究之后，可以真正通达麦彭仁波切的究竟观点。

庚二（分别宣说）分三：一、抉择本来清净之见；
二、宣说自性光明不灭；三、对此须生定解。

辛一、抉择本来清净之见：

正行现有诸轮涅，超离有无之本义，
有无何者皆不成，偏袒执著有戏论。

所谓正行境界，是指器情世界或者说轮涅所摄的万法超离有无等一切戏论之本义；有无等任何戏论皆不成立，分别执著偏袒一方的显现都成了有戏论。

真正的正行境界是怎样的呢？“现”即器世界，“有”指有情世界。器情世界或者说轮涅所摄的一切法，远离了有无是非等一切戏论，超离了一切形相，这就是万法真正的本义。

既然超离了一切戏论，那么有无是非等任何偏袒执著均不能成立。如果执著单空，或者执著实有，就成了有戏论而不符合真正的实相。所以，在最究竟的境界

当中，有无是非等任何执著都不能成立。

怎样达到这种境界呢？以次第的方式修持中观，就可以逐步达到直接远离一切戏论的境界。这样的修行次第，龙树菩萨的《中观无生宝》、阿底峡尊者的《修行次第论》和莲花戒论师《修道次第论》都做过详细阐述。慈诚罗珠堪布在其《中观根本慧论讲记》的前面也讲了中观的修行次第。作为凡夫人，如果没有这样次第修持，想瞬间就远离一切戏论是很难做到的。

有些人认为自己闭着眼睛什么都不执著，就是达到了很高境界，甚至以“证悟者”自居。实际上，这不是什么境界，因为他们仍有“不执著”的偏袒执著，仍落于一种戏论，而真正的境界远离了有无是非等一切戏论。

是故以理分析时，未见成立何生执？

以理证详细分析诸法时，未见到有无等任何边戏

能够成立，在这种境界当中，如何能生起执著呢？

通过上师的教言或者《般若经》《中观六论》等经论中的教理详细分析时，轮涅所摄的一切法无有丝毫实质性，从空分来讲，未见一法能够成立，根本得不到任何实义。既然万法的本性均不成立，如何会产生执著呢？当然不会。如果产生执著，则明显不符合实际道理，因为已有了戏论，成为此处的所破。

从本体空性方面讲，包括心在内的一切诸法都远离了一切戏论，比如，以上师的窍诀观察之后可以清晰了知，自心特别痛苦或者生起种种烦恼时，所谓的痛苦或烦恼根本不存在，既然它们不存在，又如何执著痛苦、起现烦恼呢？这个道理若以密法相关教言加以解释，会有更加深奥的含义，此处我只是稍微打开一下你们的思路。对大圆满有信心的人通过大圆满本来清净的抉择方法继续深入，很容易认识心的本面。

此处是讲真正的正行，正行当中有本来清净和任

运自成，这六句主要讲本来清净的道理，即从空性方面抉择。接下来是讲第三转法轮的般若境界，主要从光明方面抉择。这是我自己的理解，是否如此大家可以自己观察。

辛二、宣说自性光明不灭：

然离四边戏之理，观察而引定解生，
自然光明之智慧，胜观之现如明灯。

想如理通达并修持远离有无等四边戏论的道理，必须依靠理证详细观察，进而引生对现空双运的定解，之后，自然光明的智慧胜观境界，必将如明灯般现起。

既然轮涅所摄的万法皆远离了戏论，无有任何执著，那修行人最后的境界是否如阿罗汉一样入灭尽定，或者断灭万法而导致一切都不存在呢？

并非如此，万法虽然从空性角度讲，远离了一切戏论，皆不成立，但从自性光明角度讲，则如密宗所讲的任运自成之光明自然存在，或像显宗所讲的胜观明分之智慧仍然存在，故而，最究竟的境界并非何者也不存在的单空。

观察生定解，定解生光明

依靠上师的窍诀或者中观的方法，通过自己的智慧反复观察之后，对远离一切戏论的道理能够生起一种定解。当然，通过修行也可引生这种定解，此处主要讲通过观察引生。从定解当中会生起一种自然的光明智慧。这时会知道，实相境界并非什么都不存在，虽然从空性方面讲，诸法皆无本体，无有任何执著，但从明分方面讲，心的本性光明，此光明智慧称之为胜观智慧，它如同明灯一般自然显现。

当然，以“明灯”作为比喻，是说与单空相较而

言，它是一种光明，实际上，它并不是一盏明明亮亮的灯，而是遣除自心无始以来的无明黑暗、如明灯一般的智慧。这种智慧只有具足一定修行境界的人才能真正感受到。

以前上师如意宝经常开玩笑说：玉科喇嘛有一位弟子说自己已经认识了心的本性，说它就像电灯一样明亮。可能他也是做一种比喻吧。此处麦彭仁波切讲胜观智慧也用了灯的比喻，说从空分而言远离一切戏论，但从明分而言如同明灯一般，是自明自知、无有丝毫执著的光明智慧。此种殊胜的光明智慧在修行境界中可以自然显现。

从密宗角度，这一偈颂主要讲了胜观智慧明点，如任运自成、顿超方面的修法；从显宗角度，是讲述了佛陀第三转法轮的教义，如龙树菩萨《赞法界颂》或弥勒菩萨《宝性论》中所讲的意义。

辛三、对此须生定解：

根除与彼相违背，四边愚痴之黑暗，
即是此一对治故，何时修当生定解。

要想彻底根除与胜观相违的有无等四边执著的愚痴黑暗，唯一对治即是此殊胜的明空双运的胜观智慧，故无论何时修持，都应当对此生起定解。

前面从任何执著皆不生，即空性方面讲了寂止智慧，又从显现方面讲了胜观智慧，此处是说，寂止和胜观的双运智慧不费吹灰之力，便能将人们相续中无始以来由执四边所生的一切无明、愚痴、黑暗一并遣除。对于麦彭仁波切的金刚语，如果慢慢品读，会挖掘出很多甚深涵义。

须生何种定解

希望大家一定要知道，对于有无等四边执著的愚

痴黑暗，唯一的对治方法即是明空双运的胜观智慧，也就是说，只有依靠这种胜观智慧，才能彻底断除四边执著，根除一切无明黑暗。无论何时修持，都必须对此生起坚固的定解，否则修行是不会成功的。

在远离一切戏论的境界中，这种胜观智慧会自然而然现前，修行者对此一清二楚。因此，不论何时、何地，修任何法，内心都要生起这种定解。

此外要知晓，虽然入定时没有任何执著，但出定时有一种对治烦恼的智慧妙力存在，并非什么都没有。

《现观庄严论》云：“此自性殊胜，一切无作行，立法不可得，是大义利性。”¹⁵讲了修道的五种特点，其中也谈到这一点。

15 《现观庄严论讲义》：修行修道总共有五方面的相：1. “此自性”指的是大乘修道的本体——无有任何戏论的智慧波罗蜜多的空性。究竟意义上的修行，就是要达到这种般若波罗蜜多的最高境界，这才算是修道的本体。2. “殊胜”是讲法相上的差别，六波罗蜜多、三十七道品等全部以大乘修道的无分别智慧摄持，此即是其殊胜之处。3. “一切无作行”指的是智慧行相的差别，也就是说修道位的菩萨对有为无为、人我法我、境有境以及来去、常断等一切相状无有执著。4. “立法不可得”这是从所缘方面讲的。一切法不要说世间八法等恶法，即便佛法方面的布施、持戒等在最究竟的境界中也了不可得。5. “是大义利性”，是说最后能够获得无上圆满正等觉的果位是修行的最终目的，是一切获得中最有价值的获得。这是果位方面的差别。

实际上，定解可分为两种：一是有执著的定解；二是无执著的定解。有执著的定解即对无我产生执著，认为我确实不存在；无执著的定解是指具有明空双运的胜观智慧，对无有任何执著却能遣除一切无明黑暗这一点确信无疑。此处主要讲第二种定解。这种胜观智慧凡夫人最初很难生起。麦彭仁波切在下文中还会阐述。

有人可能想：我执的对治是无我，因此观无我才能破我执，离一切戏论的胜观智慧是否具有破我执的能力呢？当然有，因为在远离一切戏论的境界中自然具足无我智慧，以此必定能破除我执，对此毋庸置疑。

不具足定解的过患

如果不具足这种胜观智慧的定解，很容易处于明清的阿赖耶识或者无念的阿赖耶当中（第八识从明清分讲，为阿赖耶识；从无念分讲，为阿赖耶），此时还自认为达到了很高的境界，实际上这并不是什么境界。

有些人虽然禅修多年，但在自相续当中，出离心、菩提心等功德没有丝毫增上的征象，这说明他们并没有定解。本论在开篇就讲了无有定解的过患：“奇哉趋入深实相，犹如宝灯之定解，若无汝则于此世，愚众困于幻网中。”无始以来的愚痴众生由于无有定解的缘故，在虚妄迷乱之网罟中辗转沉沦而感受无量痛苦。

由此可见，具有定解极为重要！应该经常观察自己修得如不如理，是否相合经论或传承上师的教言。现今末法时代，有些所谓的修行人认为什么都不必执著，直接安住即可。我接触过很多汉传佛教的修行人，其中有些人自以为修行境界很不错，但令人担忧的是，他们可能只是处于一种无念的状态。藏地这种现象也很多，以前伏藏大师列绕朗巴和玉科喇嘛会面时曾说：色达、多科一带的很多修行人都处于阿赖耶的境界当中，还自认为证达了无有任何念头和执著的高深境界。他们之所以产生这种想法，就是因为没有生起定解。

因此，我们无论修任何法，无论何时修，首先要对无我产生定解，在此基础上安住精进修持，最后才会出现远离一切戏论的胜观智慧，对此生起定解至关重要！

第 15 课

庚三（闻思正见派之修法）分三：一、须以轮番方式了知；二、如是依修之利益；三、以邪见所摄则无法断障。

辛一、须以轮番方式了知：

同时破除四边戏，即是离意本法界，
然而薄地凡夫者，顿时现见困难故，
轮番破除四边戏，即是闻思之见派。

在同一时间当中破除有、无、是、非四边戏论，这便是远离一切戏论与思维执著的本来法界。然而，对于薄地凡夫而言，顿现如此境界是极其困难的，故需要轮番破除四边戏论，这即是通过闻思来抉择正

见的宗派。

凡夫难以顿现离戏境界

破除有、无、二俱、非二俱四边之后，即是真正的法界，这是一种不可思议的境界。然而，除了中观应成派直接所化的利根者，以及前世修行圆满的人以外，一般凡夫想要同时破除四边戏论，获得如此善妙的境界，可谓难乎其难。为什么呢？

因为凡夫人业障深重，且伴有严重的实执，而离一切戏论的境界极其细微，难以在有严重垢染的相续中显现，就如同镜子上沾满尘埃，无法清晰显现外界的山河大地一样。只有逐步将镜面上的污垢擦拭干净，山河大地才能无碍显现。

修行次第及设立原因

在修行过程中，我们需要以轮番的方式逐渐破除四边。首先，需设法破除“有”的执著，其次断除“无”的执著；接着，再逐步去掉二俱与二非的执著。

为何如此？因为初学者只能将名言与胜义分开抉择，依靠名言量观察万法在世俗中存在；通过胜义量了知一切法在胜义中并不存在。在初学阶段，以名言量抉择柱子等法时，虽然其显现存在，但其空性在凡夫心相续中无法现前；反之，若以胜义量抉择柱子等法的本体为空性时，其显现又无法在心相续中出现。

显现与空性之所以无法在凡夫人的相续中同时现前，因其胜义和世俗智慧尚未融为一体，二者仍是分开的，而两种智慧所衡量的对境也各自独立。因此，在这一阶段，必须通过轮番的方式进行修持。首先，以胜义量观察万法，将其抉择为空性，再以名言量抉择其本体不灭显现。

现相与实相实际一味一体，犹如水月的现与水月的空一般。然而，在尚未达到一定修行境界之前，虽然在道理上知道“显即是空、空即是显”，但在自相续中却难以圆融，现时空不了，空时现不出，这也是凡夫人的一种特点。

遣疑，勿入歧途

有些修行人常常感到疑惑：佛说万法离一切戏论，为什么这种境界自己始终无法生起？实际上，在未达到圣者境界之前，这种现象也很正常，不必感到痛苦，况且，佛陀并未要求凡夫人必须达到这种境界。

有的人信口胡诌，声称自相续中已生起离一切戏论的境界，说自己如今已是三地菩萨……但如果遇到违缘，仍然感到特别痛苦，泪水止不住地往下流，那他所谓“三地菩萨”的称号就显得不够庄严了。

在此，麦彭仁波切劝诫说：初学者应通过闻思的方法抉择正见，以轮番交替的方式破除四边，这一点至关重要。可以运用中观理先破我，以此对治烦恼，随后逐步破除无我的执著，最后再将二俱和二非这两个三品执著逐渐断除。作为薄地凡夫，采用渐次的方式修持不仅非常稳妥，而且在对治烦恼方面也极为有效。

辛二、如是依修之利益：

于此愈来愈修习，定解愈来愈明显，
灭尽颠倒之增益，智慧增如上弦月。

以轮番的方式愈加修习，自相续中的定解也会日益明显，逐渐灭尽一切颠倒增益，智慧如同上弦月般逐步增长，趋向圆满。

应了知轮番修行的重要性

如果没有广泛闻思相关的法义，不了知应以轮番的方式修行，即使智慧不错且精进修行，依然无法现前中观离一切戏论的境界。有些人甚至因此对中观甚深空性法门生起邪见。

相反，如果明白了轮番修习的道理，那么随着修行的逐步深入，相续中的定解便会愈加显现和巩固。比如，一地到十地菩萨所见的法界，虽同为远离一切戏论的空性本体，但其明分却有愈加增上、明显的差别。当真正生起定解并轮番修持后，修行者不仅不会对传承上师的教言产生邪见，还会对闻思修行增上信心。

如是修，境界必然增上

一般而言，四谛中的道谛是无常的，而灭谛是常有的。最终，道谛的对治智慧会逐渐转化为灭谛。当现前

灭谛时，即达到十一地普光地，此时圆满明清的境界会无碍现前。现如今，凡夫的对境与有境是分开的，心中所缘的胜义谛与世俗谛也是分开的；当到达一地时，胜义量与世俗量基本融为一体；随着修行境界越来越增上，直至十地时，境与有境彻底圆融合一，所有显现与空性也成一味一体。如此善妙的境界，凡夫以语言表达时只能称之为“不可思议”。

麦彭仁波切在《澄清宝珠论》中曾说：“于名言中，圣者根本慧为有境，法界为境，依彼可说为所知。”在名言层面，法界可被视作对境，而圣者智慧则可作为能知有境，但从胜义实相而言，法界并非所知。

《入中论自释》以眼翳者的比喻说明，佛陀的境界非凡夫所能了知，并且说：“如眩翳人见有毛轮等性，于无翳识不以为害。如是乏无漏智之异生识，于无漏见亦无违害。”意思是，凡夫染污的心识不会妨碍无垢的智慧，正如有眼翳者的眼识不会损害无眼翳者的眼识

一样。

随着修行境界的不断增上，定解会越来越明显，最终灭尽一切颠倒增益，远离四边八戏，断除所有执著，最终获得如来的尽所有智与如所有智，以及佛陀无量无边、不可思议的功德。

佛经云：如来功德不可思议，三宝加持不可思议。凡夫由于智慧有限，难以全然理解这一点，但可以通过比量推知圣教的意义而生起信心。如果能依此信心精进修行，那么智慧将如同上弦月般不断增上，直至十地末尾，智慧光明彻底圆满。

辛三、以邪见所摄则无法断障：

不执一切恶见者，不成任何之实法，
定解岂能生起耶？是故无法断障碍。

有些人抱持“一切都不执著”的单空恶见，这样

怎能对“任何实法都不成立、现空无别、离戏等性的实相”生起定解呢？由此也无法断除一切障碍。

具备定解，才能断除二障

凡夫人的相续中充满了烦恼障和所知障，这些障碍必须通过修行来断除，而修行必须依靠定解，定解就如同太阳和月亮，能照亮并遣除世间的一切愚痴和无明黑暗。

然而，如果抱持一种“什么都不执著”的单空恶见，执著一无所有的空，在这样“无念”的境界中，既没有胜观的明分，也不具足远离一切戏论的空性寂止，那显现与空性双运的定解智慧又怎能生起？

若没有生起定解，在对治贪嗔痴等违缘烦恼时，修行就会毫无力量。像有些老和尚在山洞里长期闭关，但出关后与施主接触时却显得暴躁易怒，这正是因为他们

没有生起能真正对治烦恼的定解，虽然坐禅多年，却仍被内心的烦恼所束缚。

大家一定要知道，生起对现空无别、离戏等性之实相的定解，才是修行的关键所在，具备定解的修行才能真正断除一切障碍。

“无念”非正修

很多人认为，修行时只要保持一种无念状态就是正修。实际并非如此，无色界天人也是长期处于“无念”的状态。《俱舍论》中说：无色界天人虽能在八万劫中保持无念的定境，可一旦出定，仍会堕入恶趣。有些修行人长时间静坐、不吃不睡，若只是处于“什么都不执著”的无念状态，这与无色界天人或冬眠的旱獭又有何区别？他们同样也是无念地安住，然而却与解脱毫无关系。

有些修行人外表装模作样地闭目静坐，内心却不断打妄想，还有一些人虽然在禅修时没有明显的妄想，念头也很少，但这种状态却可能导致世俗菩提心、出离心等功德无法增上，胜义无缘智慧和如所有智也难以获得。如果在胜义与世俗两方面的智慧与福德均无法增上，再长时间的静坐也毫无意义，因其无法成为成佛的直接因或间接因。虽然这种禅修可以带来身心的暂时安乐，但作为修行人，追求的目标应是获得佛果，单纯安住在无念状态，显然违背了修行的初衷。

法王如意宝在《直指心性注疏》中严厉谴责了“什么都不执著”的观点。当然，不执著有正确与错误之分，麦彭仁波切在很多论著中都对此做过详细阐述。希望大家能够善加区分，经常以传承上师的教言来衡量自己的修行。若错误地追求一种无执状态，一直闭目枯坐，极有可能误入歧途。应该时常检视自己，避免自欺欺人的愚痴行为，否则将对解脱毫无助益。

戊三（辨别正修与盲修）分二：一、简略宣说；
二、广说差别。

己一、简略宣说：

前面已经遣除了不合理的他宗观点，建立了自宗的禅修见解。那么，真正的禅定具有何种相状？我们又该如何分辨自己是正修，还是盲修呢？下面就宣讲这些问题。

**正修盲修之差别，断证增进而为了知，
犹如由从烟子相，可以推出存在火。**

具有正见的实修与颠倒的盲修这两者的差别，可以通过观察断证功德的增进与否而无误了知，就如某处有冒烟的征象，便可推知那里必定有火存在。

作为修行人，谁都不希望自己修偏了、修错了。然而，许多人因为缺乏善知识的引导，常常无法分辨正修

与盲修之间的区别，导致无意之中修错，进而产生许多痛苦。

正修和盲修，以断证功德可知

麦彭仁波切在此提供了一个简单而有效的辨别方法：判断自己修行正确与否，可以通过观察断证功德的增进情况来无误推知。

所谓“断德”，是指通过断除贪、嗔、痴等烦恼障碍而成就的功德；而“证德”是指通过证悟空性等无上智慧而成就的功德，它体现在出离心、菩提心和无二慧等智慧在相续中逐渐生起并不断增上，与此同时，利益众生的能力与事业也会随之不断增上。佛陀的一切功德可以归结为“断圆满”、“证圆满”和“事业圆满”。

如果修行者相续中的烦恼逐渐减少，证悟的智慧不断增长，表明他修行的方向是正确的。比如，有些道

友曾被深重的烦恼困扰，或者对许多事物贪恋执著，或者脾气暴躁、常怀嫉妒之心，但通过入定修行后，他们的贪嗔痴烦恼明显减轻，对众生的悲悯心以及对上师三宝的信心则不断增上。这些迹象表明，他们的修行是正修，而非盲修。

以断证功德来推断修行的正确与否，属于因明当中的比量¹⁶推理。比如“山上有火，有烟之故”，如果山中冒出烟，即可推知那里一定有火（因明所说的烟，并非指烟雾、云雾等，而是专指火中产生的烟，因此烟的因唯一是火，火与烟是彼生相属的关系）。同样，如果自相续中的断证功德日益增上，则表明自己的修行决定是正确的。

有效印证自他，才能更好地自利利他

法王如意宝及许多传承上师经常强调，观察一个人修行是否有进步，可以从他对众生的悲心以及对上师

16 比量：推比、量度之意。因明三量之一，即比喻量，如隔墙见角，比知有牛；隔岸见烟，比知有火。

三宝的信心来推断。这是没有神通的上师印证弟子修行的一种有效方法。

作为修行人，其实没必要对外宣扬“自己已经证悟了”。若真正有所证悟，悲心、信心等功德必然会持续增上，而不如法的行为也会逐渐减少，功德自然而然会被他人见到。相反，如果自身的智慧与悲心不增反减，贪嗔痴烦恼愈加深重，行为愈发不如法，那么即使口中不断夸耀自己的功德，行为上看似精进，乃至一天 24 小时都在入定修持，也只是盲修瞎炼。

大家以后无论是自己修行，还是摄受弟子，都可以采用这种方法来判断修行是否正确。比如，当有弟子请你印证他近期的修行时，你可以问他：“最近你对众生的悲心是否有所提升？对上师三宝的信心是否更加坚定？烦恼是否有所减轻？”如果弟子回答都没有进步，那最好让他暂停下来，因为他的修行可能出了问题，需要及时调整。

这种判断方法十分稳妥。如果没有神通，也没有有效的推理方式，仅凭感觉来判断，很容易出错。

己二（广说差别）分二：一、盲修之相；二、正修之相。

庚一、盲修之相：

因为盲修与瞎练，非为断证功德因，
反是生起功德障，故如汉茶过滤器，
灭尽教证增烦恼，尤其不信业因果。

因为盲修瞎炼并非断除烦恼障碍、证悟智慧功德的因，反而是生起功德的障碍，因此，它就如同汉茶过滤器漏去精华、留下糟粕一般，不仅会灭尽依教法和证法所获得的功德，而且会增上贪嗔等烦恼，尤其是不诚信因果法则。

盲修，是禅修者易犯的错误

所谓盲修瞎炼，是指没有上师的传承窍诀作为引导，仅仅依靠自己的分别念盲目修习禅定或密法等。

昨天有人对我说：“堪布，您好像不太支持修禅定，我觉得修禅定很好啊！”其实，我并不是反对大家修禅，而是担心很多人会修错。如今虽然不少人坐禅，但正修的人却寥寥无几。许多人既没有上师的引导，也没有清净的传承，甚至对于自己所修的究竟是什么禅定也说不清楚，认为只要不执著地坐着就足够了。

我并不是反对修真正的禅定，只是对一些邪定深感忧虑。无垢光尊者在《大圆满心性休息大车疏》的密宗部分详细宣讲了禅定方面的内容，尤其在《禅定休息》中对禅定进行了深入分析。作为无垢光尊者的传承弟子，我不可能反对尊者所弘扬的真实禅定。然而，针对一些邪定，因为其存在潜在的危险性，我才会尽力制止。

很多人每天早上坚持禅修一小时，并时常向人炫耀。但如果问他们：“你早上修的是什么禅？是哪个教派的法？传承上师是谁？”他们往往回答不上来，只说自己看了一些书后便直接修禅。实际上，没有上师传承窍诀的禅修，很容易误入歧途，面临极大的危险。

盲修是摧毁功德之因

盲修瞎炼并不是断除烦恼障碍和证悟智慧功德的因，相反，它会导致自相续中原本存在的少许功德逐渐衰减，成为生起功德的障碍。就像汉茶过滤器将所有精华漏尽无余，仅剩下不净的渣滓一样，盲修会使自相续中的悲心、菩提心、对三宝的信心，以及清静戒律等善妙的功德精华消失殆尽，只剩下贪、嗔、痴、嫉妒、傲慢等诸多烦恼。这即是盲修瞎炼的征相，此时连一丝善法功德也不具足，更不要说获得密宗生圆次第的境界了。

霍西的曲恰堪布特别喜欢引用这个教证，他常说：有些坏弟子就像汉茶过滤器一样，把所有善妙的行为全部舍弃，只留下不如法的恶劣行为。

我们不论检视自己的修行，还是印证弟子，都可以通过观察大悲菩提心等功德是否增上、行为是否如法来进行推测，尤其是观察对因果法则的重视程度，这是最好的一种检测方法。

无论是修显宗法还是密法，如果修习后对因果法则愈发忽视，且行为越来越不如法，这就是盲修瞎炼的征相，表明修行者已逐渐远离正道，这是极其严重的事情。此时最好的做法是集中精力修习业因果、菩提心等基础法。在打下稳固基础后，再继续修习禅定，才更为稳妥和有效。

庚二、正修之相：

若具正见之明目，前所未有证相增，

现见空性功德力，于业因果缘起法，
无欺惑性生诚信，一切烦恼渐微薄。

如果修行者具有正见的明目，那么其相续中必会生起前所未有的殊胜功德，且证悟之相也会不断增上，尤其以现见空性的功德力，必定会对因果缘起法的无欺性生起坚定不移的诚信，贪嗔等一切烦恼也会随之日渐减少。

具正见，二谛功德必然同步增

与盲修瞎炼相反，如果修行者在善知识的引导下，具足正见的明目，修行必定会如理如法。此时，自相续中会逐渐生起许多前所未有的功德。像世俗层面的殊胜功德，如出离心、大悲心、菩提心等，都会不断增强；胜义方面的功德，如空性智慧和明空无二的境界，也会渐趋圆满。

依靠现见空性的威力，修行者会对缘起法有更深刻的领悟，由此而对因果的无欺性愈加深信不疑。正如邬金莲花生大士所言：“是故见比虚空高，取舍因果较粉细。”修行者的空性见解越高，他对因果的取舍会愈加细致、谨慎。反之，如果一个人对因果取舍的程度愈发精微，则说明他的空性智慧正在逐步提升。

真正证悟空性的修行者，其相续中会自然而然生起对众生的无伪大悲心。因为大悲心宛如空性慧的内脏，与空性智慧密不可分，究竟无二无别。堪布根华仁波切也说：“由于对因果细致入微地进行取舍并具有空性大悲藏，因而慈悲菩提心也就油然而生。”反之，若一个人心中充满强烈的大悲心，也昭示着他已证悟了空性的一部分，乃至全部。

总之，大悲心与空性慧一味一体、无离无合。只要真正证悟空性，修行者必然会对众生无余生起大悲心，同时对无欺因果也会深信不疑。如此一来，其相续

中的贪、嗔、痴等根本烦恼及二十种随眠烦恼定会灭尽无余。

判断正修的关键：悲心与信解增长

因此，判断修行正确与否的关键，不在于是否见到本尊，而在于自相续中对因果缘起法的信解和大悲心是否有所增长。如果一个人在见到本尊后，对众生的悲心和对因果法则的信解程度有了显著提升，这便是正修的验相；反之，即便他自认为见到了文殊菩萨、普贤如来，但如果大悲心和对因果的信解不仅没有增长，反而出现退步，则说明其修行已偏离正道。此时应当及时进行调整。

自古以来，许多高僧大德都以这种方法观察自他的修行境界。现如今，许多显宗或密宗的修行者在修行一段时间后，常会感到迷惘，对自己的修行开始狐疑不决。此时，观察自相续中的悲心、对因果的诚信等功德

是否增长，便是判断自己是否在正修的良方。这一判断方法非常奏效，就如“有烟必有火”的自然法则：若修行正确，功德必会逐渐增上；若修行错误，功德不仅不增，反而逐渐退失。掌握这一推证方法至关重要！

丁三、以承上启下而结尾：

观察引生定解中，一缘安住之等持，
 未见殊胜见之义，见义不堕于一方，
 虽无任何执著相，然如哑巴品糖味，
 恒修瑜伽士境界，并非唯由观察生。

通过观察生起殊胜定解后，修行者一缘安住于入定等持，此时若未见到任何法，这即是最殊胜之见的意义。所见之义不偏堕于现空等任何一方，虽然此时无有任何执著相，但就像哑巴品尝糖味一样，虽无法言喻，却并非没有这种体验。恒时修持的瑜伽士所达到之境界，并非唯一依靠理证观察就能生起。

未见即是最殊胜之见

此颂是本品总结文。总而言之，首先以中观理详加观察，对现空双运、离戏等性的实相生起稳固定解后，于定解中心不散乱而自然安住，其间未见到任何可见之法、未得到任何可得之法，此时的未见即是最殊胜之见，未得即是最殊胜之得。

譬如，我们现在所看到的红色柱子，在世俗中被称为“所见”。然而，当我们真正安住于法界时，是没有任何所见的，所以说未见才是真正的见，因为万法的本性是离一切戏论的空性。

续部云：于觉性法身界之中，以无思之方式来见，则无所见即为现见法身，此称为智慧界。对于智慧界和胜义方面的奥义，凡夫以分别念很难接受，但事实正如麦彭仁波切所言“未见殊胜见之义”，即无有所见乃真正殊胜之见。

殊胜之见不偏堕任何一方

所见意义并非偏堕于一方，比如，认为心性特别明亮的，或者是空空洞洞一无所有，这样的偏见与执著并不是正修之义。华智仁波切曾说：若思此法是束缚因，若思此法为某法是迷乱因，欲修持之想是愚童之心，舍弃一切而修方能真实得见。意思是，如果心中执著某个修法，这便是束缚因；如果心里想“这个法应该是什么样的法”，则是迷乱因；如果想“我要修这个法”，这是愚痴心，唯有舍弃一切念头，无作而修，才能真正见到法性。

当然，在凡夫阶段，渴望修加行、想成佛果等念头非常好且十分有必要，不能舍弃。然而，在真正的入定境界，思维此法、彼法，以及“我要修行”等一切念头都是迷乱因，因为法性并非凡夫以分别念能够思维的。因此，唯有将所有分别念全部舍弃，才能真正见到实相，此时，未见到空，也未见到现，不偏堕于任何边而

一无所见，这即是殊胜之见。

在大瑜伽士的境界中，虽然没有任何执著相，但这并不意味着什么都不存在。实际上，此时他的体验就像哑巴吃糖，虽然尝到了甜味，却无法用语言表达。同样，我们若依上师的窍诀如实安住，就能体会到明空无二的境界，但这种体验却难以用语言表述，只能借“哑巴吃糖”的比喻来说明。

此境界主要依安住而生

“并非唯由观察生”既是上文的总结句，也是下文的连接句。意思是，这种境界并非全由观察所生，主要由安住而生，当已然品尝到了法性的美味时，无需再进行观察，唯以安住为主。

也就是说，在修行过程中，首先应通过观察对无我生起定解，之后在此定解中安住，通过安住可以遣除违

品，从而生起真实的正行境界，而这种境界是否正确无误，可以通过观察自相续的断证功德进行比量推断。

《定解宝灯论》堪称指路明灯

《定解宝灯论》对于抉择正见以及如法修持至关重要，许多修行人，尤其是以宁玛巴为主的行者对此极为重视。因为本论不仅讲述了中观、因明等诸多方面的道理，还对实修时应注意的问题作了详细阐述，同时，针对藏传佛教各教派不同的观点，也做了深入分析。这部论典涉及的内容非常广，堪称修行人的一盏指路明灯。

第 16 课

四、观察修或安置修

《定解宝灯论》第四个问题主要分析观察修与安置修，这也是有关实修方面的问题，与第三个问题“入定有无执著”相比较，二者虽有相似之处，但关注的角度有所不同，第三个问题主要分析入定境界中是否具有执著，第四个问题主要抉择证悟境界是依观察而得到，还是依安住而得到。

丙四（观察修或安置修）分三：一、宣说他宗；二、建立自宗；三、总摄要义。

丁一（宣说他宗）分二：一、提出问题；二、彼者之答。

戊一、提出问题：

修行大乘见解时，观察安住何应理？

修持大乘见解时，唯以理证观察而修与不经任何观察直接安住而修，哪一种方法合理呢？

此处的大乘见解，是指显宗和密宗当中甚深了义的见解，如大中观、大圆满等殊胜之见。对于大乘见解，前文已作了详细抉择。那么，究竟该如何修持此殊胜的见解呢？

修行的方式主要有两种：一是观察修；二是安住修。

所谓观察修，是指通过中观、因明和无上密法等理门观察分析而修，也即像班智达那样博通各种经论教义之后，对万法及自心进行百般观察，这也称为“班智达观察修法”。安住修，是指依照历代祖师和大德传下

来的窍诀，自然安住而修，如密宗的大手印和禅宗的修法。

要想获得大乘境界，究竟是应该像班智达那样观察而修，还是遵循祖师教言安住而修，哪种方法才应理呢？

关于这个问题有两种观点：有些人认为无需观察，应直接安住；另一些则认为在任何时候都不应离开观察。下面麦彭仁波切将对这两种观点进行分析，以判断其是否合理。

戊二、彼者之答：

有说不察安住修，观察遮障本性义，
是故不经何观察，笼统直接而安住。

有些人说：对于一切法不必进行观察，直接入定安住修即可，因为观察会遮障现见诸法的实相义，因

此，应该不经任何观察，笼统地直接安住。

何人持此观点

“有说”主要指大手印安住派（如噶举派）的部分修行人、宁玛派中认为修大圆满时必须自然安住而不应观察的个别人，以及禅宗当中主张直接安住不用观察的一派。虽然其他宗派中可能也存在持有类似观点的修行人，但此处主要分析这三类修行人。

上述修行人认为：修行时最好不进行任何观察，直接自然安住即可，因为观察本质上是寻伺分别念，必定会遮障现见本来实相义。就像池水本来平静无波、明清透彻，但若用棍棒不断搅拌，水就会变混浊，导致月影无法清晰显现（这一比喻在《等持王经》等许多佛经，以及部分密宗静修法中均有提及）。同样，如果在修行过程中不断以分别念观察，必然会扰乱自己的禅定，使本来清净的实相义被此无义之举所遮蔽。因此，抉择究竟本义后真

正修持时，无需再做任何观察，依照上师教言或佛经教义，直接、笼统地自然安住即可，这是最殊胜的要点与窍诀。

许多实修者经常告诫他人：“一定要好好安住，观察会增加分别念，禅修时千万不要观察……”

直接安住并不适合初学者

对方持此观点，从某个角度讲也具有一定依据，显密的诸多经论均说，分别念对于现见实相义有遮障。从究竟角度而言，这种说法是合理的。

然而，针对初入道者而言，刚刚踏入佛门就直接笼统地安住，显然是不应理的。事实上，初学者最佳的入门方法是进行详尽的观察。如果在最初阶段不观察分析，一味追求自然安住，就如前文所说：最初舍弃无我法门的说法是魔王散布的密语，这对修行百害而无一

利。因此，对于修行次第必须认真分析。

在初学阶段，观察是十分有必要的，只有当自心已经清静，或者无我空性的定解已经稳固时，才无需再进行观察。这即是麦彭仁波切的究竟观点。

有说唯一需观察，远离观察之修行，
如同入眠无利故，任何时皆需观察。

另一些人认为：对于一切法，唯一需要以教证和理证进行观察，远离教理观察的修行就如同入睡一般，没有丝毫利益。因此，在修行的任何阶段，都必须依靠教理进行观察。

持此观点的人，主要是后译派中以格鲁派为主的部分高僧大德和修行人。他们善于辩论，常常依靠中观、因明等推理方法进行全面观察，认为在修行的任何时刻，都应依靠教证和理证进行分析和抉择，远离观察的修行就像入于睡眠一般，对于自相续增上功德和断除

贪、嗔、痴等障碍毫无益处。

宗喀巴大师在《菩提道次第广论》中说：“行者若已获得了义的正见，便能决定引生‘我执’和‘我所执’的‘我’与‘我所’并非有自性。这时，就像最初获得这种决定一样，要继续以观慧屡屡观察而引生对这种定论的定解力……所以必须多作观察修，务令‘寂止’和‘胜观’平衡。”

这一说法对于中观自续派根基者而言，与其修行次第非常契合。然而，在修行者已获得定解的最后阶段，这种说法则不太合理。

丁二（建立自宗）分二：一、总说；二、分说。

戊一、总说：

修行不应偏执著，观察安住之一边。

修持大乘了义见解时，不应偏执于观察或安住的

任何一边。

对于修行时究竟应该观察修还是安置修，他宗有两种不同的观点：一部分人认为在任何时刻都应以教理进行观察，而另一部分人则认为不应观察，直接安住即可。这两种观点将观察和安住视为互相矛盾的对立体，难以圆融统一。

麦彭仁波切认为：对于观察修和安住修的问题，不能片面地断定或偏执于某一方。倘若始终观察，增加分别念，将始终无法获得超离言思的境界；反之，若最初便一味安住而不作任何观察，则极易误入修行的歧途。因此，这两种说法都不合理。

那么，应该如何修持呢？修行者应该根据自身的实际情况，包括根基、境界，以及自相续中贪嗔痴烦恼和分别念的状况等，针对不同的修行阶段和障碍，做出相应的抉择与判断，切勿片面地断定或一概而论。

对于初学者而言，首先，最好运用各种观察方法抉择无我。当对人无我和法无我确信无疑，继而获得现空无二的定解之后，便可在此境界中自然安住，此时无需再做观察。就像牦牛丢失后，首先应四处仔细寻找，找到之后就无需再次寻找，只需细心看护、妥善照料即可。

之所以强调先观察，后安住，是因为凡夫自无始以来，相续中被各种烦恼障碍所覆盖。要想断除所有障碍，获得真正善妙的境界，必须首先依靠详细而深入的观察来获得清晰的定解，在具备定解之后，才能于其中自然安住，使修行得以成功。认识到这一点至关重要。

接下来，麦彭仁波切将分别以大中观和大圆满的方式对此问题进行详细分析。

戊二（分说）分三：一、以大中观方式而说；二、以大圆满方式而说；三、真实宣说修行次第。

己一（以大中观方式而说）分二：一、未观察之过；二、叙彼理由。

庚一、未观察之过：

不察安住而修行，虽有成就寂止者，
然修未生定解故，舍弃解脱之正道，
唯一明目之定解，无法遣除诸障碍。

如果不通过教理观察而直接安住修行，虽有可能成就四禅或四无色界的等持，但由于未对空性生起真实定解，这样修行实际已舍弃了解脱的正道，因为若缺乏解脱道之唯一明目的定解，将无法根除自相续中的各种障碍。

噶举派、宁玛巴和禅宗当中部分修行人认为：对于何法皆无需观察，最初顿然安住即可。当然，众生的根基各异，某些人确实能够做到直接安住实相。莲花生大士在其窍诀书中也说，修持大圆满时可依见解而了知本

性，或依修持而了知本性。然而，能够不经观察直接入于正定的人极少，绝大多数修行人必须通过反复观察获得定解之后，才能真正安住于实相境界。

直接安住，易误入歧途

凡夫人自无始以来，贪、嗔、痴等烦恼以及分别执著的习气异常严重，若经过深入细致的观察而直接安住，很容易误入歧途。即便修行境界好一点，大多数也只是修成世间禅定，比如获得欲心一境，这时不起任何分别念，能够长时间安住，在此基础上继续修持，还能得到四无色界等禅定之心。然而，这仅仅是一种寂止，其作用仅是压制烦恼，根本无法断除烦恼、出离轮回。

许多修行人在自然安住时，心里感到很舒服，贪执等分别念似乎消失了，于是认为只要自心能够安住下来，就说明自己达到了很高的修行境界。

实际上，此时他们的烦恼执著只是被压制在阿赖耶当中，暂时未起现而已，并未真正断绝。当外缘具足时，心中的随眠烦恼又会以所缘和相应的方式不断增长。

依胜观无我智，才能断烦恼出轮回

要想真正断除烦恼分别，唯有依靠无我的胜观智慧，即通过各种理证观察，真正认识到所谓的“我”了不可得，当获得无我的定解之后，烦恼执著便失去了存在的基础。反之，若单单靠静下来，想着对一切都不执著，只能得到暂时的寂止，而无法真正减轻我执，因为并未真正抉择无我，故相续中的我执并未断根。

正确的修行次第

因此，最初即舍弃观察的观点并不合理。在修行的初始阶段，应该运用各种教理反复观察，真正认识到

“我”只是一种迷乱妄想，并不真实存在。对此生起定解之后继续修持，必定会减少我执，增长智慧。

无论修持大圆满还是大中观，最殊胜稳妥的途径是首先依靠显宗或密宗的教理进行深入细致的观察，了知人无我、法无我，以及现空无二的道理，对此生起定解。真正明了外境山河大地，以及内心烦恼分别等一切诸法，皆是现空双运的本性，根本不似凡夫人所认为的那样真实存在。获得此种定解并于其中自然安住，才能真正对治并彻底断除自相续的烦恼。

生起定解至关重要

因此，最初通过观察生起定解至关重要！如果舍弃了解脱的真实正道——如明目般的定解，根本无法遣除相续中的烦恼障和所知障。如此一来，又何谈解脱轮回、成就佛果呢？

有些道友在学了中观、大圆满等法之后，反复运用这些教理进行观察，最终真正确信“我”和“我所”并不存在。这种认识并非依赖他人语言所产生的相似信解，而是基于自身智慧如理抉择所获得的真实定解。在此基础上不断修行，不仅能压制自相续中的烦恼，更能从根本上将其断除。

有些修行人无有善知识的引导，直接安住修行。有的人甚至在山中闭关五六年、七八年，除了吃饭以外，几乎不生起任何分别念。然而，由于他们的相续中缺乏真实定解，即便能像无色界众生那样长时间安住，也只是暂时压制烦恼，并未断除烦恼的种子。当他们再次回到城市，面对自己喜爱或厌恶的对境时，烦恼自然依缘而起，犹如未除尽的杂草种子，在适当的因缘下又会发芽。

如果他们能够首先从世俗谛出发，以各种教理反复观察，真正了知外境诸法以及耽著外境的心识仅为颠

倒分别，皆为空性，那么，通过这种世俗观察力，最终会达到并安住于胜义谛的境界。此时，他们便能运用世俗与胜义或者说现空双运的智慧妙力，彻底断除相续中执著对境的种子。这样即使在寂静处仅仅修持一个月，返回城市后遇到贪嗔等对境时，也不会轻易生起烦恼。正如《佛子行》中所言：“逢遇悦意对境时，视如夏季之彩虹，虽显美妙然无实。”此时，看待一切如幻如梦，不会轻易产生贪嗔等分别念。

对初学者的修行建议

对于初学者而言，观察和思维至关重要。如果没有经过深入的观察和思维，就不会产生稳固的定解来指导修行，这样不仅难以获得真正的智慧，还无法有效断除自相续的烦恼障碍。

我并不是反对大家坐禅，真正具足寂止和胜观的禅定是非常值得赞叹和随喜的。许多教证都说，刹那间

坐禅也具有广大无边之功德。然而，如果禅修没有建立在稳固的定解基础上，则无法真正消除内心的颠倒妄见和烦恼障碍。这样不要说获得解脱，甚至连基本的修行境界也无法得到。

希望初学者在禅修之前，首先能通过中观或大圆满的观察方法如理抉择，这一过程至关重要！

若未了知法自性，又能修行何法也？

庸俗妄念修何用？如同盲人入道中。

倘若未真正了知诸法现空双运的自性，那你又能修持什么法呢？修持庸俗妄念对于证悟能起到什么作用呢？这就如同盲人入于险道一般。

不知自性，所修为何？

万法的本性是现空双运，远离一切戏论，这是显宗和密宗共同的核心理念。如果没有通达这一点，仅仅身

体不动地安住，内心无有起心动念，那么请问：“你所修持的究竟是什么呢？”

实际上，没有以理抉择、不具定解的修行，与外道宗派的修行没有什么区别。因为外道也未依靠理证观察做出真实抉择，唯一强调：“我们前辈祖师是这样讲的，所以应该如是承认。”这属于遍计无明，即依赖传统或他人教导而产生的妄念分别。由于没有自主的观察和分析，因此与真理相去甚远。

佛教的禅定不应与外道禅定等同。外道的禅定只能获得内心的宁静，缺乏对万法本性的正确认知。如果相续中不具足真正的定解，禅定就失去了方向和目标，那最后自己安住的究竟是一种怎样的境界呢？

修妄念，无法出轮回

很多人所安住的“空性”境界，只是将柱子、瓶

子等一切法强行观为无，而心底深处仍认为诸法存在。这种观想完全是错误的，真正的观空是认识到诸法的本体空。

有些人也知道修现空双运，但他们所理解的现空双运，只是简单地将诸法分为现、空两部分，然后二者就像黑白绳扭在一起。实际上，这些都是分别妄念，属于第六识的范畴，无法超越世俗层面。

还有一些人，虽然在禅修时不起任何分别念，但这种状态仅仅是停留在阿赖耶识的层面，根本无法超离轮回。

依定解，方能步入修行正道

因此，首先通过观察生起定解非常重要。所谓定解，并非口头上说万法是空性、现空无二，而是通过教理百般观察分析之后，从心底深处真正对正理生起不可

动摇的信解。

定解犹如双目一般，为修行者指明了前进的方向。如果舍弃了如双目般珍贵的现空双运定解，就会像盲人入于险道，虽然努力前行，却因无法找到正确的方向而迷失于轮回的旷野。

如果相续中没有定解，即使长期在山洞里闭关坐禅也没有任何实义，因为在定解的指导下才能步入修行正途，否则，只是在修庸俗的妄念而已，不可能真正抵达证悟的彼岸。

定解的范围非常广，从胜义角度，现空无二不可言说的境界可以称为定解；世俗方面，诸如对人身难得、寿命无常等正理生起坚定不移的信念，也属于一种定解。比如，修前行里面的暇满人身时，首先应以教理反反复复观察，然后深入思维分析八无暇¹⁷等道理，最

17 八无暇：地狱、饿鬼、旁生、边地、长寿天、持邪见者、佛不出世、暗哑，如颂云：“地狱饿鬼及旁生，边鄙地及长寿天，邪见不遇佛出世，暗哑此等八无暇。”

后就会生起“自己没有转生为旁生是多么幸运啊！”的心念，如理如实地修持。如果没有这种定解，只是觉得“上师既然说人身难得，那可能是这样吧……”然后闭上眼睛坐着，这就如同盲人入道，最终肯定行不通。不论何种定解，对修行来讲都非常重要。仅仅依靠自己的分别妄念修持根本不可靠。

总之，我们应该对佛陀以及高僧大德们所讲的金刚语之本义了达无碍，真正生起一种定解，因为定解是修行的基础和指南，在其指导下，修行才能取得真正的成功。失去定解，修行就如同盲人走路，注定无法成功到达目的地。

无始迷乱之习气，颠倒执著自性者，
未百般以方便理，精勤观察难证悟。

众生无始以来的迷乱习气、颠倒耽著十分严重，倘若不依靠各种方便教理百般地精勤观察，很难证悟

离戏空性。

众生的相续中积累了极为深重的烦恼和颠倒执著习气。这些障碍不是一朝一夕形成的，而是历经无数劫的时间积累所产生。

百般、长期对治，方能彻底断烦恼

面对这些根深蒂固的烦恼习气，依靠单一的修法很难奏效，只有依靠成千上万的智慧法门，如中观的各种观察方法，以及密宗修五十万加行等积累资粮、忏悔罪障的方便方法，才能逐步消除内心的障碍，使自相续现前清净的本面。

佛经云：“空性寂灭无生法，不知众生漂三有，大悲佛陀以方便，百般理智而摄受。”空性寂灭是无生之法，但无边众生难以知晓而始终漂泊于轮回三有之中，大悲佛陀不忍众生受苦，通过无数方便法门和智慧理

证，帮助众生从轮回的困境中解脱。

此外也要知道，修行并非一蹴而就，短暂的修行难以立即见效，只有长期精进地努力修持，才能逐渐获得证悟。就像藏地人习惯吃糌粑，甘肃人几乎每天都吃面块，这些饮食习惯并非能在短时间内改变。同样，众生自无始以来沉溺于轮回之中，“常、乐、我、净”四种颠倒执著尤为深重，除了特别有缘或极利根者以外，想要立即转变几乎是不可能的。因此，必须依靠各种理证和智慧进行详细分析，并通过长期、大量的修行，才能逐步断除这些执著，使内心真正得以转变。我们要求大家把每一个加行修十万遍，共修五十万遍，原因也在这里。

修行过程中，保持对正法的信心也至关重要。即便暂时修行没有明显进展，但只要坚持不懈地努力，时间和精力都不会白费。就像人在特别饥饿时吃了一口饭，虽然此时依然感到很饿，但只要一口一口不停地吃，最

终一定会吃饱。同样，修行中的每一分努力——无论是背诵一个偈颂、听一堂课，还是深入思考一个教理，虽然不一定立即产生显著的效果，但都在潜移默化地积累资粮，为最终觉悟打下坚实的基础。

即使自己今生没有证悟，付出的努力也不会白费，因果丝毫不爽，我们一定要相信佛陀的金刚语。如果将时间浪费在无意义的琐事上是非常可惜的，因为这些琐事对今生来世都没有任何实义。

总而言之，我们相续当中无始以来的烦恼习气和颠倒执著异常深重，只有通过教理百般观察并长期精进修持，逐步将其遣除，智慧才会逐渐显现，最终获得证悟。否则，离一切戏论的境界将很难现前。

为何说遣除执著的黑暗之后，智慧的光明才能显现呢？下面将具体阐述这一问题。

庚二、叙彼理由：

因为耽著迷乱相，与见真义相违故，
串习世间黑暗中，难获真如之光明。

因为在众生的相续中，对于迷乱相的执著与洞见万法真义的智慧是相违的，因此，在无始以来串习的世间黑暗中，难以现见真如的光明。

黑暗笼罩下，光明不可见

因明中相违可分为两种：一是外境中的相违，如水与火般的互违关系；二是心相续中的相违，如烦恼障碍与智慧之间的相违关系。

在我们的相续中，贪、嗔、痴等迷乱执著与洞见万法本性的胜义智慧（真如智慧）是直接相违的，即二者不会并存，一者存在时，另一者必定不存在。

我们在无始以来常、乐、我、净四种颠倒串习的黑暗之中，很难获得了达诸法实相的智慧光明。就像每月

三十日的夜晚，月亮无法显现一样，当相续中的烦恼和实执特别强盛时，证悟智慧不可能显现。

无我定解，点亮智慧之光

当相续中有了无我的智慧光明，我执的黑暗就会被逐渐遣除。因此，最初我们一定要想方设法让无我的日光照射在自相续当中。

实际上，凡夫人也可以获得一种相似的无我定解。比如，许多修行者虽然尚未达到一地或二地菩萨的境界，但他们的相续中我执已显著减弱。这为进一步修行奠定了坚实的基础。

有些修行人觉得自己似乎证悟了，但又不太确定。其实通过观察自相续中的烦恼，便可正确评估自己的修行境界。如果我执仍然很强烈，贪、嗔、痴等烦恼依然炽盛，这表明自己的智慧境界并未真正提升。即使有人

声称能每天与普贤如来面对面交谈，但如果他的烦恼依然如故，甚至日益增盛，则说明他并未获得真实的境界。因为，智慧光明一旦显现，烦恼的阴霾必然会消散。

无论世间生活还是出世间修行，减少我执都是获得快乐与智慧的关键。如果一切都以自我为中心，对自我的执著特别强烈，那么必定会感到痛苦，所作所为也会颠倒，这样一来，修行不可能成功。

定解，依闻思而得

通过闻思《定解宝灯论》，我们可以逐渐减少对“我”的执著、断除“我相”的执念，最终生起真实的定解，这一过程至关重要。

按照显宗的观点，闻思和观察是修行过程中不可或缺的部分。如果不通过闻思获得定解，那么无始以来

的实执和颠倒分别念就无法被遣除，自相续中的障碍也将难以去除。因此，无论是显宗还是密宗，都需要通过闻思修行来抉择见解、增上智慧，直至生起定解。一旦真正生起定解之后，便无需再进行观察。因为此时，修行者的智慧已经稳固。

下面从密宗角度再次对此问题进行论述。

己二（以大圆满方式而说）分二：一、以内外因缘有别说为不定；二、显密之异同。

有些修习大手印或大圆满的人认为，依止上师后无需长期闻思，只需直接安住即可。其实，此观点不一定行得通。在密宗中，确实有少数特殊根基的弟子与具缘上师相聚时，能快速证悟本性，但这种情况比较罕见。对大多数修行者来说，仍需通过长期闻思修行，不断净除障碍、增长智慧，才能最终证悟心性真如。

庚一、以内外因缘有别说为不定：

虽有往昔之宿缘，成熟上师加持力，
观心生住与来去，通达实空意义者，
然而如此极罕见，人人不能如是证。

虽然会有依靠往昔宿缘、相续成熟，以及上师的加持力，仅仅通过观察自心的生处、住处与来去，便通达实空意义的人，然而，此种修行人极为罕见，并非人人都能如是证悟。

颂词所说的“通达实空意义”，是指对万法本来清净、无实有的道理通达无碍，类似于禅宗所说的恍然大悟。按照大圆满的说法，此时已自然而然认识了真正的赤裸觉性。

显宗与密宗确有顿悟现象

在显宗一些禅宗祖师的公案中，上师稍作示意，弟

子便豁然开悟。密宗历史上同样存在这种现象，少数宿缘成熟的弟子遇到大成就者上师时，依靠上师不可思议的加持力，能够迅速获得证悟。比如，上师通过简短的开示，引导弟子观照心的来处、住处和去处，弟子如是观察后，便能瞬间洞察实空的真谛。

在历史上，许多大成就者，如宁玛巴的华智仁波切和麦彭仁波切，显现上都是依靠上师的方便力迅速开悟。古代国王恩扎布德在接受灌顶的同时即得解脱。

顿悟乃罕见现象

虽然在显宗或密宗历史中，确有弟子因宿世因缘和上师加持而瞬间开悟的案例，但这种情况极为罕见，几乎可以说是千分之一、万分之一的概率。

大多数密宗修行者即便接受了上师的指点、灌顶，也不一定能立刻证悟。在净土宗中，尽管“万修万人

去”的说法广为流传，但实际上，只有真正具备信愿和殊胜因缘的修行者，才能即生往生极乐世界，并非所有念佛人都决定能在今生往生。

次第修，最稳妥

无论是显宗还是密宗，大多数修行者都应该遵循闻思修行的次第，不能寄希望于特殊因缘，认为只需接受上师的加持和灌顶便能迅速获得成就。

虽然历史上确有修行者通过虔诚祈祷上师三宝，或者一些特殊因缘迅速证悟的案例，但这种情况是极为罕见的。密宗的修道次第不会针对这些特殊根基者而建立，普通修行者也不应效仿他们。

许多人误以为修密法非常简单，能迅速获得成就。事实上成就并非易事。在获得上师的加持和灌顶后，仍需长期闻思修行，不断积累资粮和断除障碍，才有可能

成就。翻阅历史就会知道，大多数高僧大德都是经过漫长的苦修，最终才证悟的。

德巴堪布在《定解宝灯论讲义》中引用无垢光尊者的教言说：所依上师是极为了不起的大成就者，弟子的信心也远超常人，依靠如此殊胜的因缘，通过上师的直指，确实可以迅速证悟。然而，对于普通凡夫来说，这并不适用。尤其在浊世时期，众生的分别念异常旺盛，根基较为低劣，因此，修持密法的人一定要注重闻思。

无垢光尊者进一步强调：众生的心地正处于胜解地阶段，即通过胜解可获得成就，因此，我所宣说的心滴法门也处于胜解地层面；而心滴法门是诸乘当中的最上乘，唯有闻思究竟之人才能圆满通达。许多人误以为修无上密法大圆满不需要闻思，但无垢光尊者明确指出，只有闻思究竟者才能真正通达心滴法门。

可见，对于大多数修行者而言，遵循次第闻思修行，才是最稳妥的修行方法。首先，通过闻思断除各种

怀疑和增益，对因果、密宗见地等生起真实定解，之后再如理如实地修持，这样才能确保修行成功。

庚二（显密之异同）分二：一、宣说同分；二、密宗尤为超胜之理。

辛一、宣说同分：

探求本来清净义，必须究竟应成见，
仅从离戏分而言，二者无有差别也。

要想探求诸法本来清净的实相义，必须具备中观应成派的究竟见解，仅从离戏分而言，大圆满的本来清净与中观应成派的离戏空性二者无有丝毫差别。

理解“本来清净”，需通达中观应成见

大圆满若细分，可分为“本来清净”和“任运自成”。在本来清净的正行中，大圆满的究竟实相义被阐

述得十分透彻，而要想真正理解这一实相义，则必须彻底通达中观应成派的见解。

许多人误以为修习密法无需掌握中观的见解，觉得整天对有因生、无因生等反复观察，唯是增加分别念而已，没有什么实际意义。他们认为修持密宗大圆满时，只需直接安住于最高见解——本来清静当中，便足以应对一切。实际上，这种观念不一定合理。

中观是密法的前行

在藏传佛教中，关于学习中观和因明的必要性，高僧大德们的看法不尽相同。一些大德主张直接修持密法，反对弟子学习中观和因明；而有些大德则认为弟子应当学习中观，反对学习因明、参与辩论；还有一些则支持弟子同时学习因明和中观。虽然对于极个别修行者而言，不闻思直接安住静修是可以的，但在末法时代，就一般众生而言，次第闻思修才能确保修行的有效性与

稳固性。

深入学习中观和因明之后再进行修行，既符合麦彭仁波切的观点，也与龙钦巴的究竟密意相契合。对宁玛巴自宗而言，想在全知龙钦巴和麦彭仁波切的观点以外建立宗派，实质上是非常困难的。或许有些高僧大德具有一定的密意，才会反对弟子学习中观和因明。否则，通常而言，这种观点确实不太合理。

麦彭仁波切认为，修行者要想真正理解大圆满“本来清净”的实相义，必须精通中观应成派的见解。而要做到这一点，则需要深入学习的中观理论，尤其是中观三论——《中观根本慧论》、《四百论》和《入中论》。这三部经典在藏传佛教中被高度重视。

通过深入学习这些论典，修行者可以真正通达中观的意趣，消除自相续中各种怀疑和增益分别，当遣除这些障碍之后，就能避免走入修行的歧途。

在此基础上，修习大圆满会非常稳固、安全和有效，因为，此时理解《上师心滴》等密续的教义会非常容易。如果缺乏中观的闻思基础，即使根基不错，想要真正理解《上师心滴》的内容并正确修持大圆满法，也会面临诸多困难。

因此，我们应当遵循麦彭仁波切的教导，在探求无上大圆满“本来清净”的究竟实相义之前，首先应该通达显宗中观应成派的究竟见解。

统一与差异需辨清

麦彭仁波切指出，在离戏的层面上，大中观与大圆满的见解没有什么差别。密宗见解可分有法见、自证见、法性见。《大幻化网》中讲了许多见解的分类。一般从离戏角度，即法性见解来讲，大圆满和大中观的见解几乎无有差别。

然而，从抉择实相的某些具体方面而言，大圆满和大中观的见解仍然存在差异。无垢光尊者在《胜乘宝藏论》中说：从离戏角度衡量，中观大部分的见解等同于大圆满见，但中观应成派所抉择的空性与大圆满所抉择的光明不灭之间，仍存在较大差异。对于这些差异，我们还需加以辨析。

显密见解的差异

在对显宗与密宗见解进行比较时，经常会出现一些质疑的声音。这种情况自古以来就有，如今依然存在。事实上，通过多个角度进行深入观察和分析，才能更为客观地看待这一问题。

显宗的《般若经》等经典对空性离戏的阐释非常圆满，可以说，在第二转法轮中，再没有比这更高的见解了。麦彭仁波切也承认其在空性离戏层面至高无上的地位，并认为在这方面，显宗和密宗的见解并无二致。

然而，万法的本性除空性离戏外，并非没有其他特性。从名言角度来看，万法的本性既有空性离戏的一部分，也有光明不灭的一部分（这并不是从胜义角度做的区分）。就像红色柱子既是有为法，又是无常的。尽管从本体角度看，无常和有为法无有二致，但从名言作用角度看，二者却是分开的。又如，火有燃烧性和红色两种特性，二者在本体上是一味一体，但从反体来看则是分开的。如果仅注重其中一者而忽视另一者，那么所理解的不完整。同样，万法的本性有离戏空性分，又有光明不灭分，如果仅抉择其中一者，那对万法本性的理解将是不完整的。

显宗第二转法轮的《般若经》只对万法的离戏空性做了圆满抉择，虽然反复强调“现空无二”，但对于其中的“现分光明”只是简要提及，并未详细抉择和阐述。在第三转法轮的经典中，虽然讲到了如来藏的本体，但对光明阐述的深度与密宗相比存在较大差距。无垢光尊者在《大圆满心性休息大车疏》中引用了大量密

宗教典的内容，目的在于补充显宗对光明方面阐述的不足。

密宗不仅对离戏空性做了深入阐释，还对光明这一分讲得非常透彻，使修行者能全面理解大光明的深义。此外，密宗还有独特的修行方法，如修明点等，能够让修行者直接体验光明的本体，这在显宗中是没有的。可以说，直接体验光明本体是大圆满法的一大殊胜特点。对于不熟悉密法和大圆满的人来说，可能难以理解其深奥的内涵。

当然，若没有闻思过大圆满，说显宗见解最高也未尝不可。对于这个问题，我在《藏密问答录》中稍有提及，但不具足窍诀恐怕很难了达其中的真正含义。个别人在网络上说：不承认密宗见解超越显宗。如果不承认应该说合理的理由，否则这种讨论就缺乏实质意义。

显密见解的交汇

事实上，要想充分理解密法的殊胜性，需要圆融显宗第二转和第三转法轮的教义，并闻思一些密法。尤其可以深入学习《宝性论》，这是一部结合显宗和密宗教义的殊胜论典，犹如显密之间的一座桥梁。该论通过隐藏、比喻等方式阐述了如来藏的光明。不过，它与密法并不完全相同，密宗一般是通过上师的窍诀，使凡夫能像现见色法般直接、清晰地了认如来藏光明。通过这种综合性的学习，修行者才能更全面了知万法的实相。

明朗罗扎瓦曾说：无垢光尊者在《七宝藏》中以般若见解抉择了自空，并在《大圆满心性休息》中通过第三转法轮抉择了他空。无垢光尊者为何将自空和他空都视为了义？其根本原因在于释迦牟尼佛的第二转法轮与第三转法轮并不矛盾。

因此，我们不应对光明和空性取一舍一，或认为它们彼此矛盾，而应将二者结合起来修持，这样才能圆满

地抉择万法实相。

对于光明分，有些人误以为它是眼睛所见的明清部分，实际上这只是普通根识的境界。真正的如来藏光明是不可思议的，远超凡夫的认知。正如麦彭仁波切在下文中所说，佛陀的大悲色身等，均源于如来藏的光明显分。

该光明分与密宗的自证见和有法见密切相关。刚才说过，密宗见解可分为法性见、自证见和有法见。在法性见方面，显宗与密宗一致，皆为离戏空性。然而，在自证见和有法见上，密宗具有许多不共的特点，见解的分类也相当丰富。

第 17 课

《定解宝灯论》的第四个问题探讨了修行中的一个关键点：在禅修时，应该以观察为主，还是以安住为主？对此，他宗主要有两种观点：一种认为始终要观察，另一种则认为始终不应观察。麦彭仁波切认为，这两种观点各有偏颇，修行者应首先通过观察获得稳固的定解，之后再在此定解中安住。

显宗强调通过观察来理解佛法的教义，密宗虽然重视直接体验，但也同样需要借助观察来建立信心。因此，无论从显宗还是密宗的角度讲，完全不观察都是不合理的，遵循次第逐步修行十分关键。

如前所述，从离戏分的角度讲，显宗和密宗见解没有本质差别。然而，显密之间并非没有区别，在光明分

的抉择上，密宗有其超胜的特点。

辛二（密宗尤为超胜之理）分二：一、以何者超胜；二、通达彼义之途径。

壬一、以何者超胜：

为遣空性之耽著，密宗宣说大乐智，
离境有境亲体验，空乐无二之法界。

为了遣除对单空的执著，密宗金刚乘宣说了大乐智慧。通过远离境与有境的修法，修行者能够亲身体验大乐智慧与空性法界无二大平等双运法界。

为遣空执，而说大乐智慧

虽然显宗通过严密的中观推理以及《般若经》等经典教义，将万法抉择为离戏空性，但许多显宗修行者依然难以彻底放下对空性的执著。尽管很多人口头上不承

认这一点，但内心深处仍存在对“万法皆为空性、一切都不存在”的执著分别。

为了遣除对空性的执著，密宗宣说了“大乐智慧”——现与空无二无别、远离一切迁变的智慧。这种大乐智慧并非仅仅是理论上的叙述，修行者依靠上师的窍诀，通过远离境与有境的方式，能够亲身体验到这种空乐无二的法界。密宗真正的特点即在于此。显宗虽然抉择了离一切戏论的空性，却并未提供认识大乐智慧的修法。

对“大乐智慧”的误解

对于密宗的“大乐智慧”，许多人存在误解，认为它只是单纯的心灵愉悦，类似于饥饿难耐时突然得到美食的快乐、男女之欢，或在禅修时所感受到的舒适悦意。前一段时间，有位居士对我说，他现在修得非常好，经常处于乐空无别的境界中。我问他：“乐空无别

的‘乐’是怎样的？”他回答：“这种乐就是心里感到极度快乐，这是密宗的很高境界。”实际上，这些对“大乐”的理解都是颠倒错误的。

密宗所说的“大乐智慧”，以凡夫的分别念根本无法诠释。凡夫的“乐”皆是无常的，在佛教中这并非乐，而是三苦中的行苦，始终不离苦性。如《四百论》云：“无常定有损，有损则非乐，故说凡无常，一切皆是苦。”

大乘认为一切无常法皆苦，因为无常会带来行苦、变苦和苦苦。实际上，不仅大乘，小乘也认为一切乐受皆是苦的本性。如佛陀宣讲四法印时也说过“诸受皆苦”，只要存在一种受蕴，其便不离痛苦的自性。因此，凡夫人的快乐实际上是苦的体现，并非真正的大乐。

唯有将无常所带来的一切苦受彻底转变为智慧时，才能称之为真正的大乐。莲花生大士曾言：“远离

迁变本体空，空性自体即光明，光明大悲即不灭。”以此劝诫修行者应当远离无常和空性。

在学习密法时，掌握特定名词至关重要，否则很容易因误解而修错、产生邪见，甚至毁坏密乘戒而堕入金刚地狱，百千万劫当中受苦。这类公案在历史上屡见不鲜，比如，有些初学者常说“要寻找空行母，享受大乐智慧”。实际上，这种行为只是在毁坏密乘戒而已。密宗真正的含义必须依靠善知识引导，才能正确领会。

乐空无二

《大幻化网》中云，“乐”是指远离一切迁变的清净光明本性；“空”是超越一切戏论的等性；乐与空无二无别，也称“等净无二”。密宗认为，大乐与空性并非对立，而是无二无别。

真正的智慧在于理解并体悟乐空无别，而非将两

者割裂开来。如果有人认为，只要感受到极大的快乐便是乐空无二，这显然是错误的理解。因为在这种状态下，乐的时候不空，空的时候不乐，乐空二者仍处于分别对立中，根本不能称为乐空无二。

乐空无二，凡夫也能相似感受

显宗经典也阐释过如来藏光明，《大鼓经》中就特别赞叹了讲述光明智慧的第三转法轮。这种“光明智慧”与密宗的“大乐智慧”十分接近。不过，显宗行者更多依赖理性分析，难以直接体验这种光明，而密宗修行者可以通过上师的窍诀，超越对“境”和“有境”的执著，灭尽所有的分别念，直接体验如来藏的本体空性与自性光明，即真正乐空无二的境界。

当然，这种体验不一定是直接现见。麦彭仁波切在后文中说，凡夫人依靠加行喻智慧可以相似认知自心的本体，虽然这可以称为“现量见”，但实际只是一种喻

智慧，和真正的双运智慧仍有距离。

在佛教中，智慧可分为三种：喻智慧、义智慧和双运智慧。喻智慧是逐渐领悟心的本性；义智慧是已能清晰现见万法的本性；双运智慧，是通过不断修持，最终获得的佛智。可见，喻智慧只是名义上的现量见，真正的现量见只有获得义智慧的第一地菩萨才能实现。

现明觉性此三者，即是大乐之异名。

“任运自成之显现”、“自性光明”与“觉性自然智慧”此三者，即是大乐智慧的异名。

大乐智慧的多维阐述

对于“大乐智慧”，密宗上师有多种不同的解释方法。法王如意宝曾说：玛哈约嘎的“现空无二”，阿努约嘎的“明空无二”，阿底约嘎的“觉空无二”，都是大乐智慧的异名。而显宗所说的如来藏本性光明、现空

无二，也可称为大乐智慧的异名。

一般来说，“现空无二”用于描述现象的本质，强调显现与空性双运；外续和阿努约嘎中的“明空无二”则突出如来藏的现分，表明光明自性与空性是一味一体的；阿底约嘎中的“觉空无二”强调了觉悟的境界，表明觉性智慧与空性无二无别。尽管这些名称各不相同，但它们都属于大乐智慧，只是阐释的角度和深度有所不同而已。

显密见解在“现”方面差异明显

在显宗中，大乐智慧仅以“现空无二”来表述，“明”和“觉”的部分并未体现。在中观中也仅使用“现空无二”来描述法性。《般若经》主要阐释了空性的道理，对于大光明方面并没有广泛抉择。

实际上，只有在修习密宗的外续三部和玛哈约嘎、

阿努约嘎时，才能逐步将“现空无二”深化为“明空无二”，而在修持大圆满之后，通过上师的窍诀，才能达到“觉空无二”的境界。因此，“现”“明”“觉”展现了修行境界的逐渐增上，每一层次都有其独特的窍诀。

因此，认为大圆满与显宗见解完全相同并不合理。因为在抉择光明现分层面，两者之间存在显著的差异。

以此现分之色身，乃至世间依利乐，
救护一切诸有情，究竟大悲之自性。

依靠现分之色身，乃至轮回未尽之前救护一切有情，令其获得暂时的利益与究竟的安乐，故此为究竟大悲之自性。

现分即色身

在密宗中，抉择光明现分的见解极为重要。现分

即色身，包括报身和化身，也即如来藏光明的游舞；空分是指离戏空性，即法身。对于现分，我们因为没有认识，才误认为只是各种世俗显现，如果真正认识了，就会明白它实际上就是化身与报身。关于这一点，显宗阐释得并不是很圆满。

有些上师在讲《现观庄严论》时说，化身实则是佛陀的妙观察智和尽所有智的变现，佛陀依此现为人的身形来度化众生。虽在名言中可以说智慧和身体是能依所依的关系，但实际上佛陀的身智是一味一体的。

现分是大悲之自性

此现分之报身和化身，乃至轮回未空之际，都会不断地利益有情，不但能让众生获得暂时的安乐，还能令其获得究竟的解脱，展示出无上大悲的自性。故而，在密宗当中，“现空无二”中的“现”也被称为大悲心。

可以说，显现（色身）是大悲的自性；大悲的本性即是色身，色身之本性即是如来藏的光明分。而“现空无二”也可称为“空性大悲藏”，即大悲（色身）与空性（法身）无二无别。即使在凡夫所在的因地，此大悲与空性也以无二无别的方式存在。

显宗对此并未详尽抉择，《般若经》中只说过“心无有心，心的自性即光明”，对于大悲现分的阐述十分隐晦。虽然很好地抉择了法身空性部分，但对于修道直至成佛的整个期间，利益众生的大悲现分部分，并未作直接而广大地抉择。

密宗不仅对现分阐述得非常清楚，而且修行者依靠上师的窍诀和修法，可以清晰领悟大悲的现分，在因地便能直接体验这种智慧境界。

是故依照自本性，不住有寂大智慧，
于本基中如是住，修持空乐智慧道，
甚至仅于即生中，亦能现前双运果。

所以，依照自性不住有寂二边的大智慧，于本基中如是而安住，于道中修持空乐智慧，甚至仅在即生当中也能现前双运果位。

按照大圆满的教义，每个众生的相续当中都圆满具足本体空性、自性光明、大悲周遍的智慧，或者说不住轮回亦不住涅槃的“空乐智慧”智慧。但遗憾的是，绝大多数人对此并不了知。显宗通过空性法门究竟抉择出法身，但以此只能认清部分实相，因为并未深入抉择出光明现分。

密宗依靠自身的安住智慧，借助方便道及上师的窍诀，就像地质学家运用先进工具挖掘宝藏一般，可以迅速地让众生相续中本具的珍宝智慧显现出来，使修行者在短暂的今生就能现前双运果位。也可以说，通过修持密宗的“空乐智慧”之道，即使在如今的浊世，众生本性中自然安住的圆满智慧也能在短暂的一生中显现，现前双运之果。显宗虽然也知道这一宝藏智慧存在，但

要耗费漫长时间不断积累资粮，方能使其现前。

空乐智慧的显密解读

什么是“空乐智慧”呢？可从显密两个角度进行解释。

依照显宗观点，“空”是指依中观或《般若经》抉择的空性；“乐”可以用光明来诠释。“空乐智慧”即指如来藏本体空性，离一切戏论，其光明自然不灭；空性与光明无离无合，如同柱子无常与所作的关系一般。以乐空无二的见解抉择，也即融合第二转法轮与第三转法轮的教义之后，通过漫长的三大阿僧祇修持，最终可以成佛。

在密宗中，按照玛哈约嘎和阿努约嘎的见解，“空”代表智慧圆满次第，“乐”代表方便生起次第。通过这种修持，修行者即生就可获得成就。一般从外续部和内

续部的角度讲，生起次第和圆满次第是获得成就的主要途径。

按照大圆满的观点，“空”是指本来清淨，即将万法的本体抉择为离戏空性；“乐”是指任运自成，即通过观明点、修顿超等法门令众生本具的自性光明显现。在如理抉择自相续中自然安住的如来藏本性——本体空性、自性光明之后，修行者依靠传承上师的窍诀教言，通过修持空乐无二，或称智慧方便无二、本来清淨任运自成之道，即使在七十岁短暂的人寿内，也能成就双运如来金刚持的果位。

任运自成是相应精进者的修法，本来清淨是相应懈怠者的修法，这在《上师心滴》和《杰珍大圆满》中都有提及。无论采用哪种方式修持，皆能迅速成就，这体现了大圆满修法的殊胜性。

之所以如此，是因为大圆满法对光明与空性都有强有力的抉择方法，修行者依此可以获得稳固的定解，

在定解的引导下修行，自然能快速获得成就。

密宗的超胜之处

此处讲了密宗见修方面的超胜之处。从一方面讲，显宗的见解很殊胜，从离戏角度看，第二转法轮的见解已达究竟，以前萨迦班智达也说“宁玛巴的见解在离戏论以外还有一个法，那这样已经成为有戏论了”；但从另一方面讲，在光明层面，《涅槃经》等显宗经典虽然也提及了光明分，但并没有像密宗这般广大、深入地抉择，而且显宗也并未直接宣说修持光明或将光明转为道用的具体修法。

密宗大圆满不仅对光明分有详细的阐述，而且提供了具体的修持方法，像密宗中玛哈约嘎和阿努约嘎的生起次第、圆满次第等光明修法，通过空乐无二的智慧道，修行者在即生当中就能获得究竟的成就，这是显宗难以实现的。

总之，显宗和密宗虽然在抉择空性方面有相似之处，但在光明见解上却有显著的差别。

壬二、通达彼义之途径：

着重宣说本义中，基道果三不可分，
金刚乘果四灌道，觉空自然智慧者，
即是光明金刚乘，此乃诸乘之归宿。

着重宣说本义中基、道、果三者不可分割，通过金刚乘果四灌顶之道获得觉空无别的自然智慧光明，即是光明藏金刚乘自宗，此乃一切乘的归宿。

前面讲过，通过观察与分析，修行者的相续中可以生起稳固的定解。定解可分为显宗和密宗两种，这里主要讲述密宗的定解。

大圆满奥义：基道果不可分

学习密法时，修行者应重视闻思修行，以真正领悟大圆满的殊胜性。大圆满是一切佛法的根本和来源，所有佛法均可从大圆满续部中显现。对此，我们应深刻理解，了然于心。

对于基、道、果，密宗金刚乘与显宗虽然都有宣讲，但本质上存在显著区别。显宗通常以“能生、所生”的方式建立，强调通过因的不断积累，最终生成佛果。而密宗金刚乘则以“能遣、所遣”的方式安立，强调遣除各种障碍之后，内在本具的佛性便会自然显现。密宗认为基、道、果不可分，即在本义当中，一切诸法显现之本基，与法身、色身的双运果，在本质上一味一体，不可分割。此不可分割的道理，唯有金刚密宗乘才能圆满宣说。

第四灌顶，开启心性的钥匙

要想通达密宗所宣说的殊胜道理，最好的方式是依靠第四句义灌顶。密宗玛哈约嘎以上，一般都有四种灌顶——宝瓶灌顶、秘密灌顶、智慧灌顶、句义灌顶。密宗最殊胜的本义，唯有依靠第四句义灌顶才能真正开启、了达。要想修持无上大圆满，也必须在具法相的上师前获得第四灌顶，这是修持大圆满正行的关键窍诀。

需要注意的是，外续部的五佛冠灌顶或水灌顶，并非密宗无上乘的大圆满灌顶。现今有些人觉得自己受过“文殊灌顶”，应该可以看《上师心滴》等大圆满法。实际不一定，因为“文殊灌顶”也分层次，法王如意宝在五台山传授的“文殊大圆满灌顶”，其中的“觉性妙力灌顶”对应第四灌顶，而法王在成都造的“文殊智慧勇识灌顶”仅为一般的密乘灌顶，并不包含第四灌顶。因此，修行者需要加以鉴别，若仅获得“文殊智慧勇识灌顶”，想要深入学习大圆满可能存在一定的困难。

为何说密宗基、道、果不可分割的真实义，唯有通过第四灌顶才能真正领悟呢？因为在接受第四灌顶的过程中，依靠上师所示的水晶球，修行者能够认识自心的本性。也就是说，上师通过第四灌顶之道，展现出心的本性在基位时的面貌，修行者依此可以真正了悟自心的本性，之后安住于此境界，最终便可现前双运果位。

在修学过程中，自宗行者可以全然安住于觉空自然智慧光明，无需依赖他法，这与外续部依靠他法希求佛果的修行方式形成了鲜明的对比。内续是强调在自心中寻求佛果，尽一切可能使佛果现前，而不是在其他地方或他方刹土中寻求，这在自宗阿底约嘎当中得到了最圆满的体现。

金刚乘大圆满：一切乘的归宿

在获得第四灌顶之后，通过大圆满本来清净来抉择“空光明”，以任运自成来抉择“自然光明”，或

称“显现光明”（有些续部将其分为空光明和显现光明）。如此修持之后，觉空自然本智便能够现前。此修行之道即是“光明金刚乘”。之所以称为“金刚乘”，是因为它如同金刚一般坚固，其他八乘根本无法穿破。

光明金刚乘又称阿底约嘎，“约嘎”是瑜伽之义。许多续部将其称为明点瑜伽，因为通过此法修行，本来觉性的唯一智慧明点可以现前。

阿底约嘎无上大圆满是九乘之顶¹⁸，同时它也是下八乘的归宿，犹如百川归海，最终下八乘的所有修行都会融入无上大圆满的境界。前译派的《大海续》中说：无上大圆满是诸乘之来源，所有乘最后均需抵达此一乘，因此称其为诸乘之总集。

18 九乘是：声闻乘、缘觉乘、菩萨乘、事续乘、行续乘、瑜伽乘、玛哈乘、阿努乘、阿底乘。

生起定解乃要诀

对于“无上金刚乘大圆满是最殊胜的法门，具有不共的修行窍诀和力量”这一点，我们应该通过闻思和深入观察，在内心生起真实、稳固的定解。若未真正理解大圆满的殊胜性与第四灌顶的深意，只在口头上称许，对修行很难起到帮助。

正如显宗需通过观察生起定解，密宗修行者同样需要如此。若无定解，法义难明，对自宗无上大圆满的信心也难以稳固持久。因此，无论显宗还是密宗，通过观察引生定解都至关重要。

己三（真实宣说修行次第）分三：一、最初观察极为重要；二、中间观察、安住轮番而修；三、最终自然安住。

庚一（最初观察极为重要）分四：一、观察引生定解之理；二、以次第观察之必要性；三、所引定解之

相；四、摄义。

辛一、观察引生定解之理：

乃至未生定解前，方便观察引定解，
已生定解于彼中，不离定解而修行。

乃至对现空无二的本义未生起定解之前，应当依靠各种方便方法如理观察来引生定解；已经生起定解之后，应于其中不离定解而修持。

应全力引生定解

在尚未对现空无二的究竟本义生起真实定解之前，我们一定要想尽一切办法，依靠各种方便法门令自相续生起定解。佛教中有许多方便法门，比如，依靠中观的教理不断进行观察和分析，最终便能让自相续生起定解智慧。

世间的科学家和心理学家在研究各自领域时，投

入了大量的时间和精力。若佛教徒研究佛教的经续论典，也能像他们那样专注和用功，必能对万法的实相生起稳固的定解。不同于世间学问，佛教理论是开启智慧的钥匙，最终必能引导我们生起明确的定解。而世间科学家虽然付出了巨大努力，但始终陷于迷惑之中，无法得出终极结论。

生起定解的另一种有效方法是积累资粮、忏除罪障，并祈请根本上师加持。比如，我们可以一边阅读相关经论，一边祈祷上师：愿自己早日对显宗现空无二和密宗空乐无二的境界生起稳固的定解。如果经常在诸佛菩萨面前虔诚祈祷，定解会自然而然在自相续中生起。

如果自相续中尚未生起坚固不退的定解，一定要想尽一切办法，或者通过安住祈祷的方式，或者依靠观察研究的方式，使真正的定解在自相续中生起。

安住于定解，持续修持

一旦自相续中生起了稳固的定解，就无需再频繁观察。此时，真正的定解已在相续中扎根，成为善妙、殊胜且稳固的智慧。之后应当在定解中持续安住，始终不离定解而修持。

比如，当我们对现空无二有了定解之后，应通过坐禅安住等方式不断巩固这种智慧，保持定解不动摇。我们学院有些道友在闻思了很长时间，有了一定的定解之后，已对密法不间断地修持了五六年、七八年。

保持定解的关要

在一个好的修学环境中，在如意宝般的上师引导下，定解往往难以动摇。然而，一旦离开上师，尤其进入大城市或喧嚣的环境，内心的定解可能很快就会消失无余。因此，保持定解不灭的最佳方法是紧随上师，就

像《札嘎山法》所讲：依止上师应像孩童抓住母亲的衣襟一样，始终不放手。

我们不应为自己寻找各种借口。学习《札嘎山法》之后，许多金刚道友请假时不再说回去看父母，因为知道我不会同意，而普遍以生病为由，因为知道我和管家们不好拒绝。然而，许多人并未真正去看病，可能到成都病就好了，转而去办其他的事。

希望大家不要轻易离开上师和好的修学环境。如果尚未建立稳固的定解，应当尽一切努力生起定解；一旦生起了稳固的定解，就应当安住其中，尽量不要离开，切勿被外境所动摇。这是确保内心智慧不被外界侵扰的关键。

定解的多层理解

定解的范围非常广，包括对生死轮回、因果不虚、

人身难得、现空无二，乃至大圆满觉空无二等的定解。

实际上，不论哪种修行，只要深入理解其甚深的意义，心中有坚定不移的正见，就是一种定解。如果仅是迷信这些教义，那离真正的定解还有相当一段距离。

定解犹如明亮灯，能灭颠倒分别念，
于此应当恒勤修，若离复依观察引。

定解就像明灯一般，能灭尽一切颠倒分别念，应安住于定解中恒时、精进地修持，倘若离开了定解，则需再次依靠观察引生定解。

定解：黑暗中的智慧明灯

在五浊恶世的黑暗中，邪教犹如猫头鹰般四处狂吠，散布着迷惑与误导。在此时刻，若能对佛法生起殊胜的定解，便如同在暗夜中点燃一盏明灯，照亮我们前行的道路。

譬如，我们无始以来对有情及外境的实执分别根深蒂固，难以断除。此时，唯有生起对空性的真实定解，才能将这些实执彻底斩断，遣除无明愚痴的黑暗。因此，定解至关重要，不可忽视。

如果相续中真正生起了殊胜而稳固的定解，即使面对成千上万外道、邪师的说辞，我们的内心也不会动摇。如果缺乏定解，外道的误导言论很容易让我们迷失方向，甚至会对因果和空乐无二境界的真实性产生怀疑。因此，我们一定要努力精进，让相续早日生起殊胜的定解。

护持智慧之光

定解生起之后，一定要珍惜并加以保护，避免遗失。一旦离开定解，必须重新观察并努力恢复。

有些金刚道友起初定解较为坚固，但后来因为业

力现前或受到恶友影响，定解逐渐衰减，甚至发生退转。希望这些道友能全力以赴让定解“复活”，切勿让它们就此泯灭。如此才能确保修行的持续与稳固。

辛二、以次第观察之必要性：

故修大乘见解时，最初观察极重要，
若未以妙观察引，岂能生起妙定解？

因此，在修持大乘见解时，最初依据教理观察至关重要。若未以善妙的观察而引发，那自相续岂能生起殊胜的定解呢？

修行之初须观察

有些人认为，修持大乘见解时无需做任何观察，直接笼统地安住即可。这种说法显然不合理。无论是修持宁玛巴还是其他教派的法，最初的观察都至关重要。

宗喀巴大师在《菩提道次第广论》中反复强调，对于初学者，首先必须对无我空性有清晰的认识并生起一定执著。否则，现空双运、离戏的境界将无法证得。麦彭仁波切在因明论典《了知本义》和《观住轮番净心法》中也强调了观察的重要性。

在麦彭仁波切和法王如意宝的加持下，我们学院的道友在修行过程中有效避开了很多违缘和歧途，因为在修行之前已对种种歧途与障碍有所认识和防备。如果没有善知识引导，自己一开始就盲目安住，修行将面临极大的危险。

观察才能引生定解

在修持大圆满、大中观等大乘法的过程中，最初观察都极为重要。为何这么说呢？因为“若未以妙观察引，岂能生起妙定解”，倘若缺乏细致观察这一因缘引发，现空无二等善妙的定解怎会无缘无故在相续中产生

呢？绝不可能。

以“因果不虚”这一世俗正理为例，除了极个别前世因缘深厚的人，在大成就者上师的加持下，能够最初就对此正理生起无伪的信心，但对于绝大多数人而言，由于被世间的无明黑暗笼罩，以及受当前教育环境的影响，难以立即对因果不虚生起真实的定解。在这种情况下，唯有对教理进行反复且深入的观察与思考，才能真正相信因果法则。那些未经观察的所谓信心并不稳固，根本不是真实的定解。

若未生起妙定解，岂能灭尽劣增益？

如果自相续中未生起善妙的定解，又岂能灭尽各种恶劣的增益？

如果自相续中没有生起善妙的定解，比如，对现空双运没有真正认识，那么就难以消除与之相违的增益，由此而产生各种误解，如认为现不是空，空不是现等。

这样一来，邪分别念怎会被消除呢？当然不能。

所以说，如果定解没有扎根于心中，与之相违的增益必定无法灭尽。

若未灭尽劣增益，岂能灭除恶业风？

如果未灭尽所有的恶劣增益，又怎会息灭各种恶劣的业风呢？

如果没有彻底断除内心的分别妄念，邪念将持续在自相续中蔓延，这样一来，轮回最恶劣的业风又如何能停息呢？不可能停息。

“业风”是佛教术语，是形容业的力量，并非指地、水、火、风四大元素中的风，或人们平时所说的刮风。之所以叫“业风”，是因为业力具有动摇的本性，不稳固，常常随着众生的烦恼而变化，因此将其动摇的一分称为风。像生命过渡阶段的中阴身，就会受到业风

的影响。在《七宝藏》，尤其《句义宝藏论》中，常有“心骑着业风的野马”的说法，意指心境动荡不安。

总之，要想断除业风，必须彻底根除内心各种恶劣的增益，而要做到这一点，相续中必须生起定解。

若未灭除恶业风，岂能断除恶轮回？

如果没有息灭恶劣的业风，又岂能断除轮回中的恶劣显现呢？

恶分别念的业风若未断除，依此会自然现前轮回的各种恶劣景象。正如陈那论师所言：“除了分别念之外，没有别的轮回。”可以说，我们的分别念即是轮回。虽然从因果角度看，轮回的因是业与烦恼，但从本性上讲，除了分别念以外，没有别的轮回。

修行人都希望从轮回中解脱，但要真正实现这一目标，必须通过观察，使自相续中生起善妙的定解。否

则，解脱是不可能实现的。

若未断除恶轮回，岂能灭尽恶痛苦？

若未断除轮回中的恶劣显现，又岂能灭尽恶劣的痛苦？

轮回是苦性

很多人觉得自己活得很痛苦，不知如何才能断除这些痛苦。事实上，只要在轮回中流转，痛苦便不可避免。《四百论》明确说过，轮回的本性即是苦。即使有暂时的快乐，也会迅速转化为痛苦，同时也没有离开行苦。

如果没有生起定解，就无法从轮回中解脱，而在轮回中便会持续感受痛苦。很多人当痛苦来临时，总以为只有自己很苦，感叹“我太苦了”，但其实不仅是你，三界中的所有众生都在受苦。

一些金刚道友常常觉得自己业力特别深重，频繁遭遇痛苦。虽然众生的业力深浅确实有别，有些人痛苦少一点，修行时心能够安住；而另一些人常常被痛苦和烦恼所困，不要说安住，连看书和背诵都感到困难。然而，所有众生在轮回中都难逃痛苦的逼迫。只有那些能将痛苦转为道用的修行人，才可能在感受上稍微好一些。

定解可解轮回苦

要想从轮回的苦海中真正获得解脱，必须在自相续中通过观察生起定解。否则，就无法真正远离痛苦。因此，定解至关重要。希望通过此次讲解，大家能在文字中领悟到这一点，并在自相续中生起坚定的定解，这将对修行大有裨益。

《定解宝灯论》确实非常殊胜，不仅讲述了观察与辨析法义的方法，还传授了许多实修窍诀。如今，一

些佛学院开设了地理、历史、英语等课程，这些世间知识虽有一定价值，但对修行的帮助十分有限。作为修行人，应该更多地学习像《定解宝灯论》这样兼具理论与实修窍诀的经论，这样在修行时才能更有把握。

现今，我们已被传承上师摄受，应该为此感到欢喜。虽然轮回中充满了痛苦，像现在学院天气特别冷，牛粪等生活物资也比较匮乏，但只要通过精进闻思生起定解，解脱之日就不再遥远。

辛三、所引定解之相：

轮回以及涅槃法，其实无有贤与劣，
证悟等性无贤劣，即是善妙之定解。

轮回与涅槃其实无有贤与劣的差别，证悟轮涅一味等性、无贤劣之别，即是善妙的定解。

此处讲的是真正善妙的定解。定解有多个层次，我

们在阅读经论时，对于很多名词，需根据不同场合理解其不同的内涵。如果不分场合，始终以自己以前所掌握的知识来看待，很容易曲解法义。

为何说轮涅本无差别

痛苦自性的三界轮回与清净善妙的涅槃之法，实际并无贤劣之别。这一观点不仅在密宗续部中经常宣讲，在显宗经论中也有体现。

一、以显宗教义宣说

龙树菩萨在《中论》中云：“如来所有性，即是世间性，如来无有性，世间亦无性。”又云：“涅槃之实际，即为世间际。如是二际者，无毫厘差别。”如来真正的本体超越了一切戏论，众生的本体也是离戏论，这就是万法的本性，轮回涅槃无有任何差别。由此可见，众生心的本性与如来之本性实际无二无别，如来只是以

大悲妙用在众生前显现而已。

妙贤论师在其《现观庄严论释》中说，所谓如来，实际是成所作智显现于不净众生前的一种相。也可以说，众生所见的释迦牟尼佛只是一种化身，这种化身是成所作智的一种显现，而这一智慧的本体则是法性，亦即众生的心性。

因此，轮回与涅槃究竟而言并无贤劣之分，完全是等性的。如果认识了这一等性境界，即获得了善妙的定解。

二、以密宗教义宣说

密宗大圆满所讲的“本来清淨”与《中论》所说的“涅槃与世间，无有少分别；世间与涅槃，亦无少分别”，实际上都强调了轮回与涅槃的平等性。

密宗很多续部都说过，地狱中的痛苦众生与清淨刹土的众生本质上无有差别、造五无间罪和行持佛法的

人没有差别，等等。此外，运用密宗“金刚大笑”等方式也可以理证这一平等性，这更为殊胜。

由此可见，最善妙的定解即是认识到轮回与涅槃了无差别。这一定解对于修行者来说具有重要的指导意义。

善妙定解并非是，舍弃轮回成涅槃，
表面词句虽相违，义不相违道关键。

善妙的定解并不是舍弃轮回而成就涅槃，虽然表面看轮回和涅槃的词句相违，但实际意义并不相违，了知这一点是修道的关键。

善妙定解的真实内涵

真正善妙的定解，并非舍弃恶劣的轮回而获得清净的涅槃，其核心在于对轮回本质有深刻的认识。就像一位太子纵然一度沦为乞丐，但其身份仍是太子，未来

还会继承王位。同样，我们的心虽然暂时处在迷乱当中，但其本来面目却从未改变。

当我们对轮回的本体有了深刻认识之后，就知道并不需排除轮回后再现证涅槃。就如同眼翳患者将白色海螺看成黄色，并不需要去除黄色使其变为白色，因为，海螺本就是白色，只是眼翳患者未能识别而已。

有人可能会产生疑问：前文提到依靠生起定解才能脱离轮回，而此处又说并非舍弃轮回获得涅槃，这两种说法难道不相违吗？

实际不相违。从表面上看，佛教的教义似乎存在矛盾，比如，有时说“一切皆空”，有时说“某某法不空”，有时又说“现空无别”；有时说“舍弃轮回，获得涅槃”，有时又说“轮回和涅槃是自体，不能简单地舍一取一”，等等。虽然从现相上讲，首先需要通过观察生起定解，认识到轮回的恶劣本性，但真正达到这种境界时，就会了知在实相当中，轮回、涅槃本来无二。

因此，表面的词句看似矛盾，但实际上并不违背，这正是佛教的一个特点。修行的要点在于最终实现无取无舍，而这与前述的教义是一致的。

辛四、摄义：

见行窍诀此密要，当以观察品其味。

对于轮涅无别的等性见解与无有取舍的行为这一窍诀密要，应当通过详细观察来品尝其本义的美味。

见解与行为需协调一致

密宗轮涅无别的等性见解极为殊胜，而行者自身的行为也须与之相应。通过学习无垢光尊者和麦彭仁波切的教言，若能真正享受并品尝其深意，将对我们的智慧法身产生极大的帮助。

需要注意的是，等性见解与无取无舍的行为密切

相关。我们应该通过观察进行判断，某续部的见解是基于何种现空观点，进而选择与之相应的行为。换句话说，行为必须根据见解的深度进行调整。这些窍诀密要极为殊胜，是显宗经典难以详尽解说的秘密法门。

措珠让卓在《吃素的功德》中提到，有些人认为供品中必须加入肉类，否则供养就不圆满。实际上，这是一种很大的邪见。观想供养肉类是可以的，但若真实摆放血淋淋的肉，心里认为它很不清净，却以“诸佛菩萨喜欢吃肉”的邪见进行供养，这不仅不会产生功德，反而具有很大过失。

虽然某些续部说供品中需要有肉，但其蕴含的真实义并非凡夫所认为的那样。真正的意义是说，当见解达到最高时，对净与不净的执著将不复存在，行为则可以随顺世间而行持。

如果尚未达到等净无二的境界，心中仍认为肉类是不清净的，那么将这种不清净的物品供奉于佛前，不

但无法获得殊胜的悉地，还会造下深重的罪业，甚至堕入恶趣。因此，行为一定要随顺见解，见行必须保持一致性。

总之，依靠善知识的窍诀，通过不断观察与智慧分析，获得等性定解之后，配合与之相应的行为，才能真正品尝到本义的美味。

第 18 课

修行应分三阶段

修行大乘见解时到底要观察修还是安置修，他宗主要有两种不同的观点：一种认为修行必须依赖观察修，否则将如同睡眠般毫无意义；另一种则主张以安置修为主，认为观察修会障碍证悟实相。

对于这两种观点，麦彭仁波切以善巧的方式做了回答，说明两种观点皆不合理，因为最初没有观察具有很多过失，很容易导致修行失败；若何时都要观察将无法安住。尊者认为修行应该分三个阶段——最初阶段：必须通过广闻多学和观察修来生起定解；中间阶段：随着修行的深入，观察与安置应根据需要交替进行；最后阶段：依靠先前的观察修，自然安住于生起的定解中。

同样，生起定解也要经历三个阶段——最初阶段：无论是现空双运的离戏论空性，还是世俗中的悲心、信心、出离心等定解，必须通过广闻多学并深入观察，最终才能形成定解，这一过程至关重要；中间阶段：随着修行的深入，应根据自身的境界来调整修行方法，需要观察时，应进行观察，无需观察时，应以安住修为主；最后阶段：应安住于稳固的定解当中。

下面具体讲中间阶段该如何修行。

庚二（中间观察、安住轮番而修）分二：一、如何修持；二、彼之必要。

辛一、如何修持：

中间察住当交替，观察则会生定解，
未察执著平庸时，屡屡观察引定解，

修行进入中期时，观察与安住应当交替进行。通

过观察，可以对离戏等性的实相生起定解；当未观察而陷入平庸的执念时，则需再次屡屡观察，以引发并稳固定解。

修行双轮：察与住的交替

在修行过程中，观察与安住交替进行至关重要。尽管“察住”一词在语感上略显生涩，但它在实际修行中却起着非常重要的作用。

修行的初期阶段，应以观察为主。通过深入细致的观察，我们不仅可以觉照自相续中的执著与妄念，还能了知一切法的本性，逐渐在相续中生起定解。这种定解犹如修行的基石，能为后续的安住提供坚实的基础。

进入中期阶段，观察与安住需交替进行。初期如理如实的细微观察使得定解逐渐形成，之后就应该安住修，将观察所得的定解稳定地内化于心。但此时的安住

状态并不稳固，会随着时间的推移被妄念动摇，庸俗的分别念又会生起，这时需要再次通过观察来重新确立定解，从而继续安住其中。这个交替过程与九种住心¹⁹的方便方法比较相近，其中某些安住方式正是通过观察而实现的。

悲、智的觉醒与守护

以修习大悲心为例，首先，应该深入思维并详细观察：为何说一切众生都曾做过自己的父母？为什么说佛教的根本是大悲心，不具备大悲心就不能称为大乘佛教徒？当依靠上师的教言详尽观察和思维之后，自相续中就会逐步生起对大悲心的定解。

但是，如果长时间未进行观察，随着自相续被日常平庸的分别念不断干扰，这种定解将会逐渐减弱。此时，应该重新进行观察，依靠阿底峡尊者“知母念恩”

19 九住心：安住、相续住、数数住、近安住、调伏住、寂静住、最寂住、专注意住、等待住。

的方法，观想众生如母亲般的深重恩德，这样大悲心的定解便能得到巩固。

修习等净无二的智慧亦是如此。首先，应通过中观的理证进行反复观察，逐步生起对一切法离戏空性的定解。当安住于此定解时，依然会受到庸俗分别念的扰乱。这时，需要通过屡屡观察，才能重新恢复并巩固这一定解。

生起定解于彼中，不散一缘而修持。

如果真正生起了善妙的定解，就需在定解中不散乱而一缘入定修持。

当相续中真正生起了稳固的善妙定解之后，就应在定解中一缘安住，避免心神散乱，此时反复观察已无必要，正如耕完地之后，再耕已毫无必要。在这一阶段，于定解中不散而一缘安住，方能逐步稳固定解，最终获得修行的圆满成果。

前面讲过，定解分多个层次：可以指入定时寂止与胜观双运的智慧，或者说等净无二的见解，也可以指平时所说的大悲心、菩提心以及对上师三宝的信心等。不论哪种定解，一旦生起之后，都需要精心且持续地护持，以防因散乱而遗失。

总而言之，在宁玛巴的传承中，修行次第分为三个阶段：初期以观察为主，中期是观察与安住交替，后期则直接安住于已生的定解中。宗喀巴大师的《菩提道次第广论》中详细阐述了格鲁派所承许的道次第，而这里所论述的道理，可以视为宁玛巴的修行次第。

辛二、彼之必要：

定解以及增益心，二者相互矛盾故，
需依观察除增益，定解愈来愈增上。

离戏等性的定解与颠倒增益心二者互为相违，
因此必须依靠观察消除一切增益，定解才能越来越

增上。

定解一旦产生，与其相违的增益便会自然消失，因为在一个相续当中，两种相违的分别念无法并存。比如，当对上师三宝生起信心时，邪见便会消失无踪。

定解，是指对信心、出离心、等净无二等境界的深刻理解，是修行中一种殊胜信解。增益心，是指对事物的错误理解和执著，表现为将不存在的事物执为存在，对不存在的法进行虚妄增添。比如，上师本来没有任何过失，但以增益心却误认为上师具有过失。

定解与增益心：光明与黑暗的对决

定解与增益心就像光明与黑暗，或者火与水一般彼此相违，无法共存。因此，要想生起定解，必须去除增益心。而增益心源于错误的分别念，唯有通过细致入微的观察，才能识破心中自然生起的邪知邪念。

比如，所谓的“我”本不存在，但人们却误认为“我”真实存在，由此产生我执。这种颠倒分别念，唯有通过深入细致的观察才能彻底认识并断除，否则根本无法摆脱。当依靠观察去除增益心之后，定解会越来越增上，就像遮蔽太阳的乌云被风驱散之后，阳光便会自然而然显现。

我们的相续中无论是信心、出离心等世俗的境界，还是等净无二等胜义境界，都是被各种增益心所遮障，只有通过不断观察，将所有障碍一一遣除，殊胜的定解才会自然显现并逐渐稳固。

量力而修

修行的中间阶段，观察和安住需轮番进行。此时，我们应根据自身情况来判断是否需要观察。如果心中经常产生庸俗的分别念或陷入无记的状态，则需继续观察，以稳固定解。如果自相续能达到不依赖观察就能自

然生起定解，就无需再进行观察。比如，当入座修行时，自然生起无我和等净无二的境界，这表明定解已经深深植入你的内心，你已无需再观察，一缘安住即可。

总之，麦彭仁波切所述的三个阶段，体现了修行从最初观察，到中间轮番交替，再到最后安住的完整次第。

庚三（最终自然安住）分四：一、安住之理；二、以喻说明；三、此时观察则不应理；四、遣除邪念建立胜道。

辛一、安住之理：

最终未以观察引，定解自然生起时，
安住于彼境界中，观察已成何须立？

在修行的最终阶段，无需通过观察来引发，定解就会自然生起，此时，修行者已安住于这种定解的境

界中，其意义已通过理证观察确认，又何必再三观察或建立呢？

当最后安住于所缘的殊胜定解中时，再行观察已无必要。因为，此时境界已然显现出来，并且之前的观察已使定解非常稳固，再度观察只会显得多余。就如清澈的水池中已映现出明月，再去搅动水面，只会扰乱月影，使之不再清晰。所以，在这种境况下，反复观察不仅无益，反而会破坏原有的清净与稳定。

总而言之，修行初期需通过观察引发定解，中期则在观察与安住中交替进行。当修行至最后阶段，定解自然生起，此时无需再进行任何观察。如果仍然坚持观察，就会出现因明所说的“已成立的法若再次建立，会具有重复的过失”，不仅无益，反而会导致严重的过患。

辛二、以喻说明：

若知绳子无有蛇，以此定解断蛇执，
仍说无蛇复观察，难道不是愚笨耶？

倘若明明知道是绳子而非蛇，以此定解完全可以断除蛇执，却仍说此处无蛇需再三观察，这难道不是一种愚笨的做法吗？

在黄昏时分，一人将地上的花绳误认为是毒蛇，心中非常恐惧，然而，当他用灯光照明，确认这只是绳子而非毒蛇之后，内心的恐惧便会因明确的认知而彻底瓦解。

如果已经确认是绳非蛇，却仍然反反复复通过各种方法观察“这里没有蛇，只是花绳……”，这难道不是愚笨的做法吗？智者都知道，已证知的事实无需再三验证，重复观察是一种愚蠢的行为。

定解圆满，安住自在

同样，如果相续中已经真正生起了空乐无二的定解智慧，却还要再次依靠上师的窍诀、中观的种种推理反复观察，这完全没有必要。因为除此以外，不可能再得到另一个更殊胜的定解。

修习大圆满亦是如此，一般来说，当凡夫人对于法界总相或心的本性已经通达之后，就没必要再逐一观察，此时应常安住于明空无二的境界当中。当产生分别念时，可以通过各种方法重新安住。

安住的关键在于，对心的本性是否有了真正的认识和定解，当定解稳固之后，便可持续安住，无需再观察心是否有颜色、形状等。倘若心中仍有怀疑，或者又生起实执等念头，则说明并未生起真正的定解或者定解并不稳固，这时应运用教理针对这些再进行反复观察。

辛三、此时观察则不应理：

现前圣道证悟时，不以观察而修行，
现量证悟何须要，加上因之伺察意？

现前了圣道离戏等性的证悟时，不必以理证观察而修。在现量证悟的境界中，何需加上因的伺察意推理呢？

当现前了圣者离一切离戏论的空性境界，如证悟第一地菩萨时，就无需再依赖中观的离一多因等理证进行观察。为什么呢？

因为此时他已现量证悟了，再通过比量来验证已显多余。就像如果我们亲眼见到前面燃了一堆火，就无需再用“前面有火，有烟之故”来确认火的存在。所谓比量，是指对无法通过现量抉择的事物，通过比量推理进行了知。倘若某事物已经通过现量了知，那再进行观察和比量推断就没有任何必要。

同样，当离戏等性的定解真正生起时，就如同现

量见到了真实的法界。此时，再进行观察就显得多余，因为观察本质上是一种比量推测，像抉择万法无生时，是通过万法不是有因生、无因生等推断而得出。对于现量直接证悟的行者而言，再从因的角度观察已没有任何意义。

辛四（遣除邪念建立胜道）分五：一、宣说真正大乘之道；二、阿底约嘎为诸乘之顶；三、大圆满超胜他法之理；四、各宗教义之异同；五、凡夫亦可相似修持。

壬一（宣说真正大乘之道）分三：一、始终观察则有过失；二、最后仍需观察不符佛经教义；三、以妙慧、智慧如理抉择。

癸一、始终观察则有过失：

倘若依照汝观点，离开观察分析时，
见义证悟若不成，则诸圣者佛智慧，

世间无害识所取，悉皆应成颠倒识，
彼等已经现见故，正当之时无观察。

假设按照你们的观点，远离观察分析时，现见胜义实相的证悟不能成立，就会有一切圣者的入定智慧、佛陀的遍知智慧，以及世间无损根识所取对境自相，均成颠倒识的过失。因为他们均已现见了各自对境，而正在现见时无有观察的缘故。

执著观察的困境

格鲁派某些不了义的观点认为：修行的初、中、后三个阶段都要始终观察“无我”，否则无法彻底遣除障碍，获得证悟。然而，这种观点并不合理。

如果按照这种观点，便意味着离开观察时，现见真实义、证悟胜义实相就无法成立。如此一来，将会引发严重的过失。什么过失呢？一切圣者的入定智慧、佛陀

的一切智智，以及世间眼耳鼻等无损六根取外境之识，都应该变成颠倒识。

为何成为颠倒识

具有因明基础的人都知道：圣者的入根本慧定智慧无有伺察意等分别念；佛陀的一切智智不但不会有任何分别念，乃至细微的二取也不存在；凡夫人的六根识在现量感受对境时，也不会生起执著分别（关于无损根识《入中论》中有过描述）。这些智慧和识全部是现量见的缘故，正当见的时候，根本不会次第地观察。

如果按照对方观点，所有境界必须经过初、中、后三阶段的观察，否则证悟和现见将不成立，那么，包括观音菩萨、文殊菩萨在内的诸地菩萨之入定智慧、佛陀的一切智智，以及凡夫的无损根识，都将被错误地视为颠倒分别念。这不仅是对佛陀、圣者智慧的一大诽谤，也会让名言量陷入混乱。这种观点谁敢承认呢？

因此，修行时始终需要观察的观点并不合理，应按自宗所说的那样分阶段进行：最初进行观察，中期轮番修持，最后达到不依赖观察而入定。如果一直都要观察，无法舍弃无我的执著，将永远没有真实入定的机会，继而无法获得究竟的佛果。

开启智慧之门

《定解宝灯论》的每一颂都蕴含着文殊菩萨的无上智慧。如果能背诵下来，不仅能提升智慧，还能确保我们在未来的生生世世中不再沦为如牦牛般的愚痴众生。

为了开启今生与来世的智慧，我希望大家能把这部宝典背诵下来。虽然可能有些困难，但与世间生活的艰辛相比，这点困难应该算不了什么。今生，我们非常幸运地遇到了佛法，只要稍加精进，就能体会到修行善法的利益，希望大家千万不要错过宝贵的机会。

目前，我们学院的道友每月只有八十元生活费，生活非常艰苦，但只要以智慧调整好自己的心态，知足少欲，把时间主要用于修行，那修行一定会见到成效。相反，如果总是散乱懈怠，不思进取，那还不如回到大城市享受生活。希望大家能够专注于闻思修行，切勿浪费宝贵的时间。

癸二、最后仍需观察不符佛经教义：

远离四边之戏论，殊胜定解之面前，
思维此法与彼法，所缘观察不可得。

在远离四边戏论的殊胜定解前，根本不会有此法、彼法的分别执著，也无法对所缘进行观察。

在远离一切戏论的境界或殊胜定解前，任何“此法”或“彼法”的执著都无从立足。在此种无分别智的境界中，分别的念头无法产生，因而也不会有产生执著

或戏论的机会。

显密共证：真正安住后，无观察之机

从显宗角度讲，第一地菩萨自不必说，即使加行道的修行者在真正入定时，也能获得与一地菩萨相似的无分别智。在此智慧面前，“这是瓶子”“这是柱子”“某法有颜色、形状”等分别执著根本得不到。

同样，在抉择大圆满教义时，修行者通过观察和上师的窍诀不断修炼，最终达到如如不动、认识本面的境界。在此境界中，“此法”与“彼法”的分别执著已全然消失。此时即便试图观察，也终将无所得，并且寻找者本身也不复存在。通过实修实证，许多修行者都亲身体会到了这一超然境界，无需他人说明。

无论是密宗还是显宗，当修行者真正安住在最殊胜的定解中时，已远离一切戏论，任何执著之相都无法

成立，任何分别念都无从生起。因此，根本得不到观察的能缘与所缘。

我相信在座的修行者中，许多人都热衷于修习无上大圆满或显宗最殊胜的禅定。当你们达到一定境界时，“此法”与“彼法”的所缘皆不可得，这一点可以通过自己的体悟得以了知。

尔时观察之相执，如蚕作茧自缚般，
以分别念所束缚，不能如实见真义。

在修行的最后阶段，观察的相执就如作茧自缚一般将自己束缚在分别念中，不能如实现见真实义。

逃离最后的陷阱

当修行者通过观察已获得清净的禅定时，如果心中仍有观察的相执，就如同蚕吐出丝线缠绕自己一般，会遮蔽通达真实义的智慧。因此，究竟入定时，应断除

一切虚妄的执著。

当然，在此境界中显现是不灭的。真实的见解在于断除所有的执著念头，而非断除显现。显现本身并非束缚，是执著使我们陷入迷惑。正如帝洛巴所说：“显现不缚执著缚，断除执著那若巴。”无垢光尊者在《大圆满心性休息大车疏》中也明确指出，显现不是束缚，执著才是众生的束缚。

因此，在修行的最后阶段，最好不要再进行观察，否则，观察的分别和执著必定会成为束缚，障碍禅定境界，使我们无法真正见到万法的本来面目。

无论修行大圆满还是大中观，当对禅定的本面真正抉择完毕后，就应在寂止胜观无二无别的智慧中自然安住。如果此时心中仍不断生起“此法是不是空性的”“彼法是不是实有的”等分别念，那一定会遮障我们的禅定境界，使自己无法见到心的本体和真正的实相，甚至障碍我们从轮回中获得解脱。

可见，没有经过系统闻思直接禅修是非常危险的。通过闻思了知修行前、中、后三个次第、增上智慧至关重要。希望大家一定要明白这个道理。

癸三（以妙慧、智慧如理抉择）分二：一、二者体相；二、此二成为因果之理。

辨清“智慧”与“心识”

此处是对“智慧”与“心所”的辨别。真正入定后见到心本性的智慧，与世俗中善心所产生的智慧有天壤之别。

在大圆满的窍诀书中，经常讲阿赖耶与法身之间的差别，染污意识与智慧之间的差别。这些都需要我们仔细辨别。像无垢光尊者在《句义宝藏论》和《上师心滴》中就详细辨别了法身与阿赖耶之间的区别。

法王如意宝在《直指心性注疏》中也讲了觉性与心

识的区别。觉性属于智慧，能够无碍通达万法的本性，具备无我分和对治分的特质；而心识则属于烦恼分，是染污意识的本性。对于此二者必须善加区分。在修行中，我们应依靠觉性智慧来断除自相续中的无明烦恼，这一点至关重要。

子一、二者体相：

依此殊胜之定解，遣除遮障实相暗，
此时无误而现见，本来义之光明性，
各别自证之智慧，岂是心所之妙慧？

依靠此殊胜定解，遣除遮障实相的增益黑暗，便可无误地现见自然本义的智慧光明本性。这种圣者入根本慧定的各别自证智慧，怎会是心所妙慧呢？

依定解，可遣无明黑暗

依靠中观的各种方法不断观察、分析与抉择，修行者最终会获得离一切戏论的定解。按照中观宗的观点，这是一种最殊胜的定解。而在密宗教义中，殊胜定解智慧是指对心本来面目的彻底认知。这种定解智慧犹如明灯，能够彻底遣除众生相续中的无明黑暗。

客尘散尽，光明自现

心性本自光明，但因烦恼障和所知障的浓重客尘覆盖，使得心性光明无法显露，犹如阳光被乌云遮蔽无法显现一般。

要想彻底遣除这些客尘，唯有依靠如明灯般的定解智慧。也就是说，只要我们认识了自心本性，觉性智慧生起，自相续中的无明客尘等遮障便会瞬间消散。此时，就会无有任何歧途、无误地现见自心光明的实相

义，也即见到了如来藏的部分真义。

虽然究竟的义光明，只有到一地菩萨才能真正现见，但在资粮道和加行道阶段，修行者仍然可以见到与之相似的喻光明。我们现在虽是业力深重的凡夫，但依靠上师的窍诀，以喻智慧同样可以相似地见到自心本性或如来藏光明。

这种相似照见实相的智慧，也可称之为各别自证智，从密宗的角度讲，可称之为觉性。许多上师传授大圆满法后，弟子对心性有了一定认识。尽管上师有时会说“你已经开悟了”，但实际上这仅是初步的领悟。在资粮道和加行道阶段，修行者通常会对心性有一定的认识。上师这样鼓励弟子，一方面是安慰他们，另一方面也是他们开始脱离轮回的象征。因此，这种体验可以视为最初的开悟，犹如黎明时的第一缕曙光。

智与妙慧的差别

认识心性的无我智慧（各别自证智）与世间能辨别的心所妙慧本质上存在显著差异。“智”是指圣者菩萨相续所摄的智慧，能够直接体悟万法的实相；而“妙慧”是凡夫相续所摄，具有辨别能力的心所智慧。

对于麦彭仁波切的《定解宝灯论》，许多讲义通常以显宗的方式进行解释，但我认为，以密宗大圆满的境界来阐释，才是最为殊胜的。其究竟的密意，应该通过实际修持来深入体悟。

妙慧对境谓此法，辨别并且执著彼。

因为对境与有境，显现空性每一方，

悉皆不缘平等智，非心心所之体相。

心所妙慧是对于对境的此法、彼法等加以辨别，并缘于彼等而执著。而圣者各别自证智是对于对境、有境，以及显现和空性的任何一方皆不缘取的平等智

慧，并不具有二取之心与心所的体相。

智慧与妙慧的分界

妙慧与智慧之间存在显著差异：智慧是真正认识了万法本性，对此生起了殊胜的定解。智慧不缘对境、有境、显现和空性等任何一方，因此不会产生“这是外境山河大地”“那是有境心识”“这是显现”“那是空性”等辨别和分析，达到了真正平等和无分别的状态。

而妙慧则不同，它会对诸法进行各种辨别，比如，何为了义、何为不了义、这是有色、那是无色，等等。按照《俱舍论》等有些论典的观点，妙慧是一种“特殊的善心所”，能够对法进行取舍和辨别。因此，妙慧仍具有一定的执著。

关于心和心所的问题，也有许多讨论。《大圆满心性休息》第八品中，对于菩提心的体相是心还是心所的

问题做过阐述。《辨法法性论》中说：认识一法的总相为心，别相为心所。在《俱舍论》和因明中，对心与心所的法相、事相、名相等也有许多不同的解释。这个问题我们以后再详细分析。

真正的解脱：超越心与心所

此处需要明确的是，安住实相的境界根本不是心与心所所摄。如果仍被心与心所摄持，那就依然在三界的分别网中，无法真正获得解脱。就如陈那论师所言：心与心所生三界，一切以增益而增上，故心与心所是三界的本性。因此，最终的安住境界必须超越心与心所的范畴。

子二、此二成为因果之理：

故依观察所引生，殊胜定解中入定，
无垢妙慧之此因，获得双运智慧果。

是故，通过观察引生殊胜定解并于其中入定，依靠此无垢妙慧之因，将获得现空双运智慧之果。

妙慧之因，生智慧之果

通过各种方法观察得到殊胜定解之后，应该依循上师的窍诀，在此殊胜定解中直接入定。以此无垢妙慧为因，未来必定能获得双运果位。此处讲了一个重要的因果关系。

显宗离戏论之路

从显宗角度讲，在因地阶段，我们首先应通过各种方法观察生起定解。定解有暂时与究竟之别，种类非常多。当生起暂时离一切戏论的相似定解之后，就应于其中反复安住，这是一般修学者的必经之路。

具体而言，首先应通过中观理反复观察分析，抉

择出万法的本体为空。需要注意的是，这种空性是离一切戏论的大空，而非单空。因为实相中并不存在单空，单空以外的非单空同样不存在，而除了单空和非单空之外，所谓的第三种法（单空非单空二俱）、第四种法（单空非单空二非）更不可能存在。

当获得了相似离戏论的殊胜定解后，就应安住在其中入定。最初，内心可能会产生一些疑惑和矛盾，无法触及离戏论的本义，此时可以暂时安住在何者也无有的境界，意识到万法皆为空性，无有任何可执著之法。如果经常安住于此境界，随着修行的逐渐深入，就会体悟到万法的本性超越了世俗的分别念，这时自然会放下一切分别执著，继而现见万法的实相，最终获得双运果位。

因此说，于殊胜定解中入定的无垢妙慧，是未来生起菩萨根本慧定之因。也就是说，最终不缘对境和有境，也不缘显现与空性的无分别智，是从无垢妙慧这一

因缘中产生的。二者之间是一种因果关系。

密宗超越之路

在密宗当中，修行者依靠上师的窍诀详细观察自心的来龙去脉、颜色、形状等，便能逐渐领悟到自心了不可得，之后应在此殊胜定解中经常安住。这样安住的无垢妙慧，实则就是双运等性智慧之因，最终能成就普贤如来的双运果位。以密宗教言来解释，这一过程更为简单明了。

抉择正确之见解，建立决定之宗派，
以此辨别之妙慧，即是无垢之正量。

要想抉择实相的正见、建立确定的宗派，就必须借助能辨别的妙慧这一无垢正量。

妙慧之妙用

在大乘教义中，正见的抉择与宗派的建立均依赖于智慧。而辨别正见与非正见、建立合理宗派的关键，其实是心所妙慧，因为真正的入定智慧是不会进行观察和辨别的。

因此，在名言层面，心所妙慧可称为一种无误的正量。依此无垢正量，修行者的相续中可以生起殊胜的究竟智慧。

妙慧非究竟智慧，而是究竟智慧之因

此处讲了智慧和妙慧之间的区别。妙慧是一种能辨别宗派、见解、因果之间差别等的心所，并非究竟的智慧，然而，这种妙慧可以引生真正的智慧，即通过妙慧的辨别，修行者可以相似抉择空性境界，最终生起殊胜的定解智慧。妙慧和智慧之间具有一种因果关系。麦

彭仁波切在第七个问题中对此也有宣说²⁰。

妙慧引发之定解，诣至实相入定智，
乃大乘道之正行，若具此者即生中，
能赐双运果位故，既堪为乘亦为大。

依靠妙慧引发殊胜定解，并通过修持获得圣者入定灭尽二取的实相智慧，即是大乘道的正行。倘若具足这一入定智慧，即生就能获得双运果位，故而它既堪为殊胜乘，也称为大法。

大乘道正行

修行者依靠抉择正见、建立宗派的正量妙慧，相续中可以生起殊胜的定解，在定解中入定后，便会逐步趋入真正的实相义，这即是大乘道的正行。

²⁰ 犹如燧木摩擦火，二谛无垢之妙慧，所引双运大智慧，息灭有无等四边，圣者入定之智慧，安立双运果中观。

比如，中观或大圆满正行的修持，都是首先依靠观察的妙慧抉择万法的实相，而后于定解中安住，由此而生起真正的智慧。大圆满侧重于认识心性，这方面讲得非常圆满。认识心性之后安住其中，即是大圆满真正的正行。

若能具备这种修行境界，修行者在即生中就能获得普贤王如来的双运果位（即金刚持的果位）。若能真正依照密宗教法行持，获得此等成就并非遥不可及。

此入定智慧，既为大法，也为殊胜乘

在定解中入定的智慧，既可称为殊胜乘，也可称为大法。

为何称为“殊胜乘”呢？“乘”有乘骑之义，意指行者依靠教修法，能到达修行目的地。在佛教中，乘分为大乘和小乘。它们就如同大车和小车，在功能、速度

等方面存在很大差异。此入定智慧具有大乘的特点，故堪为殊胜乘。

为何称其为“大法”呢？因为这种入定智慧具有强大的力量和广大的功德，能迅速引领修行者抵达目的地，获得最究竟的佛果。尤其是密法，犹如乘飞机一般，令修行者以很短的时间，甚至在即生当中就能获得普贤如来的果位。这与小乘有显著区别，小乘修行的力量比较薄弱，速度十分缓慢，果位也非常有限，通常需要经过三世或七世，才能获得阿罗汉果位。

大圆满具足“大”和“乘”的双重特点

萨迦班智达曾说：大圆满是智慧，并非“乘”。这一观点引发了不少辩论。

后来宁玛派诸位高僧大德反驳说：“乘”有多种分类，如能乘、所乘、因乘、果乘等。大圆满一方面是

“乘骑”，因为依靠它可以获得究竟的果位；另一方面也是“果乘”，因为大圆满是直接抉择果的一种法。

依靠妙慧获得定解之后，于定解中安住，这实际上是大乘真正的正行道，也是大圆满最殊胜的修持方法。依靠这种法道，在即生中就能获得成就。既然如此，那大圆满无疑就是大乘。若这不是大乘，那什么能称为大乘呢？因此，“大”和“乘”的概念对大圆满均适用。

我们一定要认识到，大乘是最殊胜的教法，在修持过程中，务必以大乘为依靠。而在大乘之中，无上大圆满尤为殊胜。

诸位修行人由于根基不同，有些对密宗非常诚信，有些则对显宗充满信心。尽管信心不同，但应该明白，密宗大圆满确实是至高无上的法门，哪怕对它生起短暂的信心并稍作修行，也能显著减轻自相续中的烦恼。如今，大家有幸遇到如此殊胜的大圆满法，应当倍加珍惜，切勿轻易舍弃。

学大圆满，理论与实修缺一不可

有些道友仅从理论上理解《七宝藏》和《上师心滴》等大圆满法的教义，尽管这样也很有价值，因为这些理论远比世间其他学问珍贵得多，但最为关键的仍在于实际修持。我们应当每天坚持修一点，因为人生转瞬即逝，若错过了如此宝贵的修行机会，实在非常可惜。

有些金刚道友在学院已经住了五六年，却未能完整地修过一次《大圆满心性休息三善三处引导文》。如果在这里待了这么久，连这一百四十一个法都没有修圆满，不要说即生成佛，今生能否脱离轮回，也实在堪忧。

人身极为难得，而寿命却短暂无常，在末法浊世，每个人都会遭遇各种各样的违缘，可能今天心情不好，明天身体生病、后天家里出事……然而，对于精进者而言，这些违缘并不会对其修行构成障碍，即便死魔现前，他依然能精进地修持，毫不退缩。

依引导而修，不偏离正道

我诚心希望大家能够修持无上大圆满法。今年，我决定以相似的悲心传授一些大圆满实修引导文，感觉不传实在可惜。

对于《三善三处引导文》显宗部分的前九十二个引导，任何人都可以修持。这些天，我们一起共修了其中几个法，希望大家能够坚持下来，每天不断地修持人身难得和寿命无常。

真正的修行应遵循这样的次第。若只是整日枯坐，能否真正证得无我智慧很难说，但通过对这些引导文的逐次观修，到了一定时候，心中必然会生起无我的定解。这样坚持观修，既能确保我们今生修行成功，又能积累无量的功德。因此，遵循次第修持至关重要。

我时常想，无垢光尊者如此殊胜的教言，仿佛专为我们末法时代喜欢修行的人而宣讲的。他的这个广修法

能够真正引领我们获得普贤如来的双运果位，确实堪为
大法和殊胜乘。

第 19 课

壬二（阿底约嘎为诸乘之顶）分三：一、遣除他宗疑惑；二、彼为究竟之理由；三、依何者通达。

癸一、遣除他宗疑惑：

若依四续部观点，无上句义灌顶道，
虽是究竟之智慧，然未单独安立乘。

若依照密宗的事、行、瑜伽，以及无上瑜伽四续部的观点，无上瑜伽续中的第四句义灌顶是究竟的义光明双运智慧，然而并未将其单独安立为乘。

萨迦派、格鲁派的许多高僧大德，显现上都曾对宁玛派将阿底约嘎无上智慧称为“无上乘”持有异议。他们认为，在无上瑜伽续之外，还有一个最无上的阿底约

嘎之乘，这是不合理的。

实际上，通过理证进行抉择，这一说法没有任何不合理之处。按照对方所承许的事、行、瑜伽和无上瑜伽四续部的观点来讲，无上瑜伽续中句义灌顶的究竟智慧，对方也承认最为了义，并认可这是最究竟的妙道。而阿底约嘎正是着重宣说此无上智慧之法，既然如此，将其安立为无上果乘就没有任何不妥之处。实际上，从四续部着重宣说这一点来讲，应当安立为乘。

**譬如汝宗亦承许，着重宣说等智身，
具德时轮金刚续，即是诸续之究竟。**

譬如，你们宗派也承认着重宣说等性智慧大乐身的具德《时轮金刚》续，是诸续之究竟。

对方宗派也承认，轮涅等性无二的智慧大乐身是《时轮金刚》最究竟的所诠，并且续中做了着重的阐述。而《时轮金刚》被新译派视为最究竟的密续，格鲁

派等众多高僧大德将其称为无二续，认为其中宣说了最究竟的实相境界。

麦彭仁波切在《大幻化网总说·光明藏论》中也说：《时轮金刚》是开启如宝灯般密宗密意之无上究竟续部。

癸二、彼为究竟之理由：

如是无上续部中，悉皆着重而宣说，
四灌顶之道智慧，一切续部终密意。

同样的道理，无上内续阿底三约嘎中也着重阐明了第四句义灌顶的道智慧，它是所有续部最究竟的密意。

宁玛派的内密分为玛哈约嘎、阿努约嘎和阿底约嘎。阿底约嘎进一步细分为心部、界部和窍诀部，其中窍诀部又分为外、内、密、极密四种。在这些法门中，

最密的心滴法门被认为是最殊胜的，因为它直接宣说了所有的窍诀。

就像对方将《时轮金刚》中所诠的等性智慧安立为最究竟的道一样，宁玛派无上续中着重宣说的“第四句义灌顶智慧”同样是最究竟之道。这一智慧蕴含了内外所有续部中最究竟的密意。

为何说它最究竟呢？因为八乘的修行皆存在一定的勤作和执著。不说外续部，就内续部的玛哈约嘎和阿努约嘎而言，一者以生起次第为主，一者以圆满次第为主，此二者的修行与大圆满的双运智慧相比较，仍存在一定的执著。

无上大圆满并不强调生起次第和有相圆满次第的修法，而是通过特殊的教言和窍诀，直接引导修行者认识心的本性。而第四灌顶就是要让修行者直接认识心性，这就是我们特别重视第四灌顶的原因。

若论及直接认识心的本性，无论哪个密宗派别都会承许第四灌顶为最究竟、最无上，而宁玛巴无上大圆满的窍诀，对此具有独到之处，凡真实修持过的人，都会有切身体会。

犹如历经十六次，所炼之金极纯净，
以余乘宗而观察，愈来愈净终至此。

如同历经十六次反复锤炼的金子，最终达到极致纯净一般，其余所有乘的宗派通过不断观察，会变得愈发清净，最终必会趋至阿底约嘎续中。

见解清净至极，即为大圆满

黄金历经十六次反复锤炼之后，会变得极为纯净。同样，从显宗到外续部、内续部的各派，通过不断观察和修持，见解会越来越清净，直至最终趋入至高无上的阿底约嘎时，智慧也随之达到最究竟、最圆满。

前面讲过，显宗虽然提出了“现空无二”的概念，但对“现”的明分并未详尽阐述。在外续部中，“现”是通过本尊的形象来体现和修持；事续通过类似主仆关系的修持以获得悉地；行续通过类似朋友关系的修持而获得悉地；瑜伽续则以自他无二的方式在正行中取得悉地。这些修法虽然使修行者智慧趋近圆满，但仍有实执尚未完全断除。因此，从显现上来说，显宗、外续部和内续部之间存在显著的差异。

宁玛派的九乘次第逐层递进，最终趋至无上阿底约嘎——即无上大圆满时，其教义就如同经过十六次锤炼的黄金，已达至纯至净。其中蕴含的窍诀如同装满珍宝的宝藏，毫无杂质，尽显精妙。

深入闻思，方能深刻领会

麦彭仁波切于此处着重强调了无上大圆满的殊胜性，它是大小乘一切法中最究竟、最圆满的精要。犹如

百川汇海一般，显密所有宗派的一切教义，最终都可归于大圆满。若证悟了大圆满的觉性本面，就能对一切所知法无碍通达。

对于这一点，唯有对宁玛巴自宗教法进行广泛闻思，方可了然于心。比如，若能对全知荣索班智达、无垢光尊者、麦彭仁波切所留下的珍贵宝典，如《七宝藏》和《四心滴》等长期闻思，就能打开智慧之门而深刻领悟到：对于显宗隐晦宣说的一些道理，宁玛派的金刚乘教法不仅讲得非常清楚，而且展现出一种独特而不可思议的妙用力。对于密宗其他新译派所宣讲的义理，通过宁玛派上师不共的窍诀，如无垢光尊者《上师心滴》《七宝藏》里的窍诀抉择之后，也能豁然通达。

不说其他，仅仅闻思《窍诀宝藏论》的教义，也能体会到自宗的不共殊胜处。里面不仅讲了将世俗的病痛等苦难转为道用的方法，还讲了对自心观察与体认的独特窍诀。深入研究过无垢光尊者和麦彭仁波切论典的

人，自会明白。

修才能得到

希望宁玛巴的后学弟子，不能仅在口头上赞美大圆满，因为这不足以令自己生起真正的定解，也无法让他人信服。大圆满的价值，必须在自己深入闻思之后实修亲证，才能真正感受到。

我们作为佛教徒，一方面有责任遣除他人的邪见和无因诽谤，另一方面也应该珍惜和实践自己拥有的殊胜法宝。如今，大家已获得了灌顶、传承、窍诀都较为齐全的珍贵法要，这是进行实修的绝佳时机，一定要在实践中亲身体验大圆满的殊胜和真正精髓。

对于利根者而言，上师通过一些简单的表示方式，他们就会对心性有所认识。我们作为一般人，如果经常研读无垢光尊者和麦彭仁波切的密法宝典，如《七宝

藏》等，也会对心性有一定的认识，之后再不断实修，就能亲身体验其真正的价值。如今佛教书籍众多，但像《七宝藏》这样直接讲述殊胜窍诀的典籍却极为稀少，希望大家千万不要舍弃。

癸三、依何者通达：

故以无垢妙慧量，成立上述此义理，
以续与释密意论，法贤智慧而观察，
思维远离魔之境，成熟坚定不移慧。

因此，依靠无垢的妙慧正量，可以成立前文所述大圆满为无上乘的道理。依靠内三续、诠释彼等密意的注疏，以及全知荣索法贤的智慧进行观察、思维，必将远离邪魔外道的行境，成熟坚定不移的甚深妙慧。

究竟本义，依妙慧而通达

对于无上大圆满的殊胜本义，依靠无垢妙慧的正量可以真实了知。如何生起妙慧呢？通过不断听闻、思维甚深的教义、运用理证反复推理与体悟，自相续中便能生起无垢的妙慧正量，最终认识无上大圆满的殊胜性。

妙慧，依闻思而获得

作为后学者，尤其应该研读宁玛巴的十七大续部，以及专门诠释这些续部密意的论典，诸如无垢光尊者的《大幻化网注疏》《大圆满心性休息大车疏》《七宝藏》，以及莲花生大士、布玛莫扎、法贤（即全知荣索秋吉桑波）等宁玛巴传承上师的论典。若能深入思维这些教义，便能轻松消除一切违缘与魔障，诸如对大圆满缺乏信心、邪知邪见等。最终，自相续中生起坚定不移的妙慧正量。

珍视自宗宝典

长期闻思修持自宗宝典至关重要。格鲁派的弟子都会学习宗喀巴大师的论典并力求通达，我们作为宁玛巴的弟子，若不能精通无垢光尊者和法贤论师的论典，实在非常可惜。

如今，有些人对《大圆满心性休息》等自宗论典缺乏足够的重视，将无垢光尊者和麦彭仁波切的宝典视作世间普通的书籍。这种态度反映出他们智慧与信心的不足，未能真正认识到这些教言如意宝般殊胜的价值。

去年拆房子时，我发现有些人在离开时并未带走法本。在危难时刻，他们忽视了最珍贵的法宝，只带走了衣服等世间物品。这种现象确实值得我们深思。

宁玛巴自宗的教典广大齐全，我已将一部分译成了汉文。我翻译了这么多，是觉得荣索班智达、无垢光尊者和麦彭仁波切的教言确实极为珍贵，值得大家珍藏

和反复研读。

密典亦是破魔大法

荣索班智达的著作主要包括《入大乘论》、《黑蛇喻论》、《显现立为本尊》和《大幻化网总义》。麦彭仁波切曾说，印度月称论师和藏地荣索班智达的著作，对于抉择空性见解意义重大。如果我们依止荣索班智达的智慧，必定能够远离一切魔障。

魔障的表现形式多种多样，有些人认为身体生病、心情不好、遇事不顺、家中变故等，是受到了魔的侵害，其实这些不一定是真正的魔障，因为世间法都是有为法，有为法皆是无常，必定会随着因缘而不断变化，乃至毁灭。我们作为修行人，不应该对此过于执著。至于世间所谓的附体，也不一定是真正的魔障，因为若以慈悲心相待，那它也是修行大悲菩提心的一种对境。

那么什么才是真正的魔障呢？真正的魔障是闻思修行不精进，且经常对佛法和上师产生邪见。比如，个别道友对于宁玛巴教法不但缺乏信心，甚至经常产生邪见，认为其不殊胜。

他们之所以会如此，是因为没有真正体味到教法的殊胜意义，就像从未尝过糖的人，感知不到糖的美味一样。如果他们亲自品尝到了自宗教法的甘露妙味，绝不会舍弃。

而要想真正品尝这些法味，必须深入闻思经续论典的教义，特别是荣索班智达、无垢光尊者和麦彭仁波切的教典。通过反复分析和思维这些教言，定能去除心中各种不合理的念头。如此一来，不仅会远离魔障，而且自相续中的智慧也会逐步成熟，最终生起坚定不移的妙慧。

以黑蛇喻，生动诠释大圆满的殊胜性

荣索班智达有一部著名的论典——《黑蛇喻论》。此论通过黑蛇影像的比喻，生动诠释了五种智慧，说明了无上大圆满的殊胜性。论中宣说了如下比喻：一个孩童把一条黑色绳子丢进水缸，黑绳看起来就像一条黑蛇。五个人见后，产生了五种不同的反应：

第一个人将水中的影像视为真正的毒蛇，因为极度恐惧而将其彻底舍弃。这代表了小乘的观点。小乘认为烦恼实有存在，会障碍自身的解脱，需要通过修行将其彻底断除。

第二个人知道这只是黑绳的影像，不是真正的毒蛇，但内心仍然感到恐惧，不敢直接接触，想用其他方法将其除掉。这比喻大乘显宗的观点（主要指中观自续派）。他们认为烦恼的自体虽为空性，但名言中的事相却是存在的，因此对修行有一定的障碍，需要依靠智慧和慈悲妙药，才能将其转为道用。

第三个人虽然知道这只是影像，也知道接触它没有危害，但是自己不敢直接接触，而是请求他人帮助。这比喻外续部的观点。外续的见解虽然知道烦恼无自性，究竟意义上无危害，但缺乏直接取受的能力，他们会祈求本尊的加持，在得到加持之后，才敢受持。

第四个人知道这只是影像，并无危害，为了尽快断除心中的胆怯，他鼓足勇气刻意去接触。这比喻除了大圆满以外的内密观点，他们虽然了知烦恼无自性，但内心深处仍对其存有些许畏惧感，为了彻底摧毁对烦恼的执著，他们会行持一些特殊的禁行修法。

第五个人具有无倒的智慧，清楚知道这不过是绳子的影像，无利亦无害，因此不会生起取舍之心，也不会做任何刻意的行为。这象征大圆满的见解。大圆满修行者对于诸法等同幻化究竟了达，故对烦恼不做取舍，也无有任何勤作，内心如如不动。通过自然安住或直观烦恼的本性，烦恼就会自然消失。

荣索班智达通过这些比喻，展示了声闻乘、中观自续派、外密、除大圆满以外的内密和无上大圆满对烦恼的不同认知和应对方式，由此说明大圆满的见解最为殊胜。

尊者在他的另一部著作《入大乘论》中，还通过两个顽童把红色物体扔入牛奶的比喻，阐述了这一道理。法王如意宝在 1987 年曾传授过《入大乘论》，我当时听了之后，感觉这部法特别殊胜，真正理解了大圆满与小乘、中观等法门在对治烦恼上的根本差异，知道唯有大圆满，才能真正转烦恼为智慧。

勿让法贤智慧遗失

荣索班智达对宁玛巴教法的恩德极为深厚，许多传承都是通过他传下来的。麦彭仁波切在自己的论著中多次赞扬过尊者。德巴堪布在撰写论著时，也多次强调全知无垢光尊者和荣索班智达的教义。

现今在宁玛巴教法中，无垢光尊者和麦彭仁波切的著作保存较为齐全，荣索班智达的教言相对较少。由于历史原因，尊者的许多作品已经遗失了。以前，金旺堪布曾为我们传授过一些荣索班智达的教言，我由此得到了部分传承。

荣索班智达法名“荣索秋桑”，意为“法贤”，弥勒菩萨的《大乘经庄严论》云：“以法贤智而观察，思维远离魔之境，成熟坚定不移慧。”堪布根华在讲义里说《大乘经庄严论》中的“法贤”是对荣索法贤班智达的授记。法王如意宝在印度弘讲《宝解宝灯论》时，也曾如是宣说。

虽然宁玛巴普遍承许这一说法，但格鲁派等其他宗派不一定认同。就像格鲁派弟子认为佛经中多次提到的“善慧”是对宗喀巴大师的授记，而其他宗派的一些大德则认为“善慧”一词在经中常见，不一定专指宗喀巴大师。虽然每个教派对于授记的解读各不相同，但各

自都有一定的依据。

总之，荣索班智达的教言在宁玛巴教法中具有重要地位，希望大家能够重视起来。

壬三（大圓滿超胜他法之理）分二：一、若属心心所则相违；二、彼之正行尤为殊胜。

癸一、若属心心所则相违：

然而见解之正行，片面偏执现空等，
如是此义宣说为，心与心所之行境，
不可言说作所说，故与智者密意违。

对于实相见解的正行，一些未通达者常常产生误解，片面地将其执为显现或空性等，由此将其宣说为心与心所的行境。虽然他们声称是以教理诠释“不可言说”之义，但因为已把不可言说的智慧当成了所说，因而，与大智者的密意已经相违。

大圆满智，非心心所之行境

无上大圆满的正行，是觉空双运、自然智慧的行境，也是圣者各别自证之行境，一般凡夫人以心和心所根本无法衡量。

然而，一些偏执心较强的修行者，将大圆满的本来觉性智慧误解为仅仅是显现的部分，或仅仅是空性，从而把大圆满最究竟的实相智慧，局限在凡夫所能理解的心与心所的范畴。比如，格鲁派瓦蒙格西就曾认为，大圆满只是细微心所的一种境界。

这种观点显然不合理，因为大圆满的境界，如同显宗《般若经》和《现观庄严论》所讲的般若波罗蜜多一般，是不可思议、无法言说的智慧行境，非凡夫能取所取心的境界。若将其视为心与心所的对境，不仅相违于诸多教证、理证，也与诸佛菩萨和高僧大德的密意背道而驰。

麦彭仁波切在《三本性论》中着重破斥了这种观点，阐述了宁玛巴自宗大圆满智慧的真实意义。

重依据、勿妄断

要真正理解大圆满的智慧与境界，必须深入闻思宁玛巴的经续论典，并研读一些传承上师的窍诀书。通过长期闻思修行，才能逐步了知大圆满的甚深义。若对大圆满究竟讲了什么还不清楚，便下结论说“在显宗之外，不可能有再高的见解”，那这种说法只能算妄断之词，因为缺乏真实的决断依据。

就像辩论的时候，首先应该彻底了解对方的观点和宗义。如果一无所知或一知半解就开始驳斥，就像射箭时没有靶子，盲目朝前射一样，最终必定徒劳无功。这样的辩论在智者眼中既无意义，也不庄严。

大家平时与金刚道友辩论或探讨法义的时候，也

要首先明白对方的观点，在没有真正了知之前，不应该轻率地驳斥或否定。

总而言之，若将大圆满的正行智慧误解为耽著显现或空性，就已把它推向了心和心所的行境。这样一来，不可言说的智慧就被当作可言说的对境，这显然与诸佛菩萨和高僧大德的密意相违，因此，千万不可如此承认。

前面讲过，在修行的最后阶段，修行者无需再进行观察，而应直接安住。此时有许多不同的安住境界，如中观离一切戏论的境界，或密宗空乐无二的境界等。接下来，将介绍密宗阿底约嘎不可思议的超胜境界。

因为阿底约嘎即，现空不可思议智，
是故绝对已超离，不清净之分别心。

因为阿底约嘎的见解，是对现、空等均不执著，是不可思议的觉空无别自然本智，因此，绝对已经超

越了不清净的分别念。

有些人把大圆满阿底约嘎自然本智的智慧境界，误认为是极其细微的分别意识。这其实是不合理的，由此会导致将无法言说的境界推向可言说之对境的过失。

有的人未曾得到密宗殊胜的境界，便妄言其不合理，甚至加以诋毁。实际上，若没有亲身体验过这种不可思议的智慧境界，对于其本体一无所知，又岂有资格妄加评论？

阿底约嘎真正的见解，并非单纯的显现或空性，而是觉空无二、不可思议的自然本智，它完全超离了不净杂染的分别心范畴。

对于这种智慧，凡夫人无法以分别心来言说，也无法以行为来表示，因为凡夫的分别念属于心与心所的范畴，具足能取和所取，根本触及不到阿底约嘎如虚空般不可思议的智慧本体。因此，任何语言的评判或内心的

想法，都是对阿底约嘎的曲解。

实际上，显宗经论中也常用“无可言思般若度”“各别自证智行境”等语言，来描述诸佛菩萨所证悟的超胜境界。阿底约嘎同样属于这种不可思议的智慧境界，对此切勿产生怀疑。

阿底约嘎中的“约嘎”是瑜伽之义，“阿底”被许多上师解释为明点。因此，阿底约嘎也可称作“明点瑜伽”。为何如此命名呢？因为它最后揭示的是法身唯一之本性，也即法身唯一胜义明点。由此也可以说明，最高的阿底约嘎境界超越了二取分别念，凡夫心根本无法衡量。

癸二、彼之正行尤为殊胜：

抉择本净空性分，即是直断之见解，
抉择任运而自成，身及智慧之自性，
内明童子瓶佛身，起信光明之顿超，

二者亦非为各体，本净自成双运智。

如理抉择本来清净之空分，即是直断见解，而正确抉择任运自成身智之自性，则是对法界内明自成童子瓶佛身生起诚信并现见的光明顿超。二者并非异体，而是无二无别，唯一是指“本体本来清净之法界”与“自性任运自成之光明”双运大智慧。

大圆满正行有二：直断和顿超

麦彭仁波切在此以简明的语言直指大圆满的正行。大圆满见，也即阿底约嘎的不可思议智慧，大致可分为直断和顿超。在藏语中，直断称为“车确”，顿超称为“脱噶”。

为何称为直断呢？因为依靠上师传授的窍诀，修行者能够迅速、直接地消除自相续中所有不清净的分别念，从而现前真正的自然本智。这种窍诀修法称为

直断。麦彭仁波切和法王如意宝讲过很多直断方面的教言。

所谓顿超，即依靠上师的窍诀，修行者能够直接体悟到自身本具的如来藏本体，或称自然本智的本体，无需经过传统的地道修习，即能快速照见自心的本来面目。这种窍诀修法称为顿超。相比之下，显宗或其他共同密宗的修法通常需要经过长时间的修习，才能达到究竟的果位。

麦彭仁波切在此并未讲述直断与顿超的具体修法。一般而言，未得过大圆满灌顶，或即使得过灌顶但尚未完成五十万加行的人，是不能听闻和修持这些甚深修法的。此处，尊者只是从理论角度，对这些殊胜修法的整体框架作了清晰的介绍。

以直断了认空分，以顿超了认明分

心本来即是清淨的，与智慧本体无二无别。从本来清淨这一层面进行抉择，即称为大圆满的直断见解。它是通过上师的窍诀，直接了认自心本面之空性分，或者说离一切戏论的清淨部分。

众生的相续中，自然而然圆满具足五身、五智等一切功德。大圆满自宗认为，这种五身五智的自性，以任运自成的方式存于每个众生的相续中，此理以“童子瓶佛身”可以比喻。从现相角度讲，每个众生都具足这些功德。

“童子瓶佛身”是大圆满的不共术语。就如同瓷瓶中有一盏灯，它虽被困于瓶中，却以透彻明亮的方式恒常存在，众生的佛性虽被外在的障碍所遮蔽，但于内却以自明自知的方式永恒存在。一旦摧破瓶身，本具的大光明就会自然显露。

依靠上师的窍诀修持，修行者能认知这种身智光明，并对此生起坚定不移的信心，最终无碍照见自身的真如本性，这便是大圆满的“光明顿超”修法。它是通过特殊的看式、坐式，以观明点的方式直接认知。认识之后继续精进修持，即生就能获得究竟的成就。这是一种极为殊胜的修法。

直断顿超不可分，都旨在获得双运智

虽然在本体层面，以直断抉择本来清净，显宗术语称之为抉择离戏空性；在光明层面，以顿超抉择具足五身五智的童子瓶佛身，但实际上，清净直断与光明顿超并不是分开的，它们都旨在获得本净自成无别的双运智慧。

无垢光尊者曾说：“心灭分直断，任运智顿超，双运自然智，心滴之密道。”意思是，大圆满心滴派最秘密之道，即是通过修持灭尽所有分别念的直断，与展现

内明智慧的顿超，最终获得双运自然智。

无垢光尊者的这一教言，深刻阐述了直断与顿超的不可分割性。许多上师在指导弟子时，也是要求弟子首先了达本来清净的见解，在此基础上，再继续修持观明点等顿超的窍诀。如此一来，弟子便能在短时间内照见心的自性光明，如见到金刚链、明点空灯等。

珍惜因缘，精进修持

对于这些窍诀修法，以前听过《上师心滴》的人都很清楚。有信心的道友听闻之后，不仅会再三研读法本，更会实际修持，始终不懈，最后自然而然通达了其中的深义；而缺乏信心的道友，往往听过之后便放下了，如果上师不带修，自己就一直不修。其实，修行关键靠自己，全部依赖于他人，恐怕是不行的。

希望大家在得到大圆满的窍诀之后，能够反复思

维并实际修持，放弃是非常可惜的。对于已经得到大圆满灌顶并完成五十万加行的人，大多数大圆满的经典都可以自行阅读。像麦彭仁波切的《直断要诀》和无垢光尊者的《上师心滴》当中，都包含了许多殊胜的教言，讲得非常细致，值得反复研读。

不过，有个别人没得过大圆满灌顶或者没有修完五十万加行，就私自翻阅密典。这其实不是很好，因为没有经过灌顶和修五十万加行来遣除自相续的罪障，看了也不一定会对自相续有利。每个人最好还是根据自己的根基闻思相应的法。

在座道友们今生有机缘遇到如此殊胜的传承上师和密法，务必要倍加珍惜，精进地闻思修持。如若随顺自己业力习气，错过了这样极为难得的因缘，实在是可惜。

人生转瞬即逝，疾病、苦难等各种违缘又多不胜数。如果在内心稍得自在的此时，我们不去学习这些殊

胜的法要，将来可能再无机缘。在此，我劝请大家能够重视起来，抓紧时间精进修持。

《上师心滴》是三解脱，应予以重视

此处只是稍微提及了本来清净和任运自成，无垢光尊者的《上师心滴》里对此做了全面而深入的阐述。若想深入了解无垢光尊者的教言，一定要阅读《四心滴》和《七宝藏》等论典。其中，《上师心滴》是以窍诀的方式归纳宣讲了大圆满所有的教理和修行要旨，可谓无所不包。比如，对于直断、顿超的要诀和歧途等，均有详尽的阐述。

最近，我翻阅了新印的《上师心滴》，感到特别欢喜。书中，无垢光尊者对直断与顿超的教义阐释得特别细致。法王如意宝曾说过：已经获得大圆满灌顶，且完成五十万加行的人，应该多阅读《上师心滴》，这部法典极为殊胜。

《上师心滴》可以说是“见解脱”、“闻解脱”和“系解脱”。希望大家能把它带在身边，经常阅读和修持。曾得过《上师心滴》传承的道友们，我希望你们每年至少能够阅读一遍。如果一年之中既未阅读也未修持，而还自称“大圆满修行者”，那可能只是徒有虚名而已，缺乏实质意义。

其他续部中所称，不坏智慧之明点，
与此仅名不同已，于此明显而宣说。

其他续部中所说的不坏智慧明点，与任运自成童子瓶佛身仅是名称不同而已，意义上并无差别。然而，在大圆满阿底约嘎中毫未隐晦，极为明显地做了宣说。

他宗的误解

大圆满所讲的“童子瓶佛身”与“本来清净”等教

义，在藏传佛教其他教派中并未直接提及，因而其合理性一度受到质疑。有些人认为，宁玛巴所讲的“童子瓶佛身”等教义缺乏合理依据。

历史上，其他教派的一些大德，如瓦蒙格西、智贡华沃、帕翁卡巴等，可能因为受到前世业力的牵引，不但摧毁过莲花生大士的像，而且毁谤密宗大圆满法。他们认为“童子瓶佛身”的说法不合理。至今，仍有一些帕翁卡巴的弟子对宁玛巴的教法心怀不满。

瓦蒙格西曾撰写过一部名为《摧毁童子瓶佛身的铁锤》的论著，专门批判大圆满的这一教义。据传，他因严重毁谤大圆满，导致果报即生现前，当时大地裂开，他直接堕入了地狱，此裂缝至今依然可见。我把这个公案写在了《密宗断惑论》当中，想以此警示大家不要诽谤大圆满，否则会遭受严重的后果。

自宗无有过失

后来，麦彭仁波切在《三本性论》中驳斥了瓦蒙格西这一观点，指出，若宁玛巴的“童子瓶佛身”不合理，那格鲁派所说的“不坏明点”同样不合理，因为《密集金刚》中认为不坏明点（即心之本性）是真实存在的。因此你的铁锤在挥向童子瓶佛身的同时，也应将不坏明点一并摧毁。

关于不坏明点，无垢光尊者的《大圆满心性休息大车疏》密宗部分，以及麦彭仁波切的《八大法行论》中都有阐述：人的心间有像莲花般的八个脉瓣，中间有胜义明点。胜义明点即所谓的实相，在净见量前应该如此承认。

当然，从究竟的胜义谛层面看，不坏明点或童子瓶佛身并非真正有形、有相之法。宁玛巴也如是承许，比如，对于“一切风和心入于中脉时，能通达万法本性”这一教言，麦彭仁波切解释说：修持大圆满时，不应把

中脉观想成身体中的一根长管子，认为所谓的风入，就是风入到中脉的管子里，实际上，风心指的是分别念，而中脉则代表不坏明点的本性智慧。所谓风心入于中脉，意即，分别念与不坏明点融合为一，此时便已获得成就。

虽然在生起次第中确实有有相的观修法，但在最究竟的大圆满中，这种具相的观想并不被认可。《七宝藏》中的《句义宝藏论》也明确阐述了这一点。

大乘各宗义同词异

事实上，其他续部所讲的“不坏明点”“光明本体”“胜义明点”，《时轮金刚》中所说的“遍空虚空金刚”，大圆满所讲的“童子瓶佛身”，以及显宗所说的如来藏，其实际含义都是一样的，皆指心之本性，只是名称不同而已。在宁玛巴续部中，也用了很多不同的名称来表述。

自宗具有不共特点

那是否意味着大圆满与《密集金刚》等续部的教义，以及显宗如来藏的教言完全一致呢？

并非如此，显宗虽然涉及了如来藏的意义，但阐述得并不像密宗那样深入。《密集金刚》等续部虽然讲述了“不坏明点”等相关义理，但在能诠释的窍诀方面，与宁玛巴有着显著的差异。

在大圆满续部和论典中，尤其在《句义宝藏论》中，通过十一个问题详细宣说了众生相续中如何存在童子瓶佛身的道理，比如，通过基童子瓶佛身、道童子瓶佛身、果童子瓶佛身等教言，做了十分清楚的阐述。

此外，大圆满还详细宣讲了童子瓶佛身的具体修法，比如，如何通过各种不共的坐式和看式，真实现见心性光明。这些众多的殊胜窍诀，即是宁玛巴教法的不共特点。

第 20 课

壬四（各宗教义之异同）分三：一、究竟密意无有差别；二、遣除不合理之说；三、大圆满乃诸法之源泉。

作为宁玛巴的弟子，一定要深入思考并体会《定解宝灯论》中的甚深含义。如果仅停留在表面，未能领会其深邃的内涵，对许多关键的问题都会模糊不清，进而影响自己的修行。

虽然藏传各派教法在究竟的见解上无有差别，但宁玛巴大圆满在具体修持和窍诀方面，却有其不共的特点。在分析各派教义时，我们既要理解它们的共通点，也要深刻领会它们之间的差别，不能模糊地认为完全一

致，或截然不同。

癸一、究竟密意无有差别：

于大圆满之心部，智者各修一窍诀，
 分别称为大手印，道果息法与双运，
 大中观等不同名，实则同为离心智。
 智者异口同音说，佛成就者同密意。

对于大圆满心部的窍诀，诸位大智者通过实修形成了各自不同的法门，分别称为大手印、道果、息法、双运大中观等不同名称，但实际上，此等均为超离心与心所的自然光明智慧。这就是诸位大智者异口同声地说诸佛与诸成就者密意一致的意义所在。

各派究竟密意无差别

大圆满的教义分为心部、界部和窍诀部，修行次

第通常从心部开始，逐步深入界部，最后进入窍诀部。而窍诀部又分为外、内、密、极密四类。法王如意宝曾说：他在二三十岁时，证悟的境界主要在心部，当时作的道歌等全部属于心部，到四五十岁时，才完全通达了窍诀部的密意。

从某种意义上讲，萨迦派等其他一些教派的最高法门已经达到了大圆满心部的境界。也可以说，对于心部教法，各派智者通过不同的窍诀修持，最终分别发展成了各自的法门。

比如，噶举派的法门源自印度的帝洛巴和那若巴，后由藏地的玛尔巴罗扎和米拉日巴传承并创立了噶举派。其最高法门称为“大手印”。

印度八十位大成就者之一的毗瓦巴通过修持喜金刚而获得成就。他的教法被萨迦派五大祖师——贡噶酿波、索南孜摩、札巴坚赞、萨迦班智达、八思巴弘扬到藏地，形成了殊胜的道果法门。

“息法”最初由印度的帕单巴创立，也有称其为“般若法门”，而宁玛巴称为“古萨里法门”或“断法”。息法在觉囊派和宁玛派中被广泛修持。

“双运大中观”是由印度龙猛菩萨创立，宗喀巴大师等格鲁派的大德极为重视，并将其立为格鲁派的主要修法之一。

尽管这些法门在名称上有所不同，但它们所抉择和修持的都是远离一切分别的智慧，而这一智慧归属于大圆满的心部。因此，从究竟角度看，各派的教义是一致的，互不相违。

麦彭仁波切在《中观庄严论释》的前面部分，也引用了觉囊派、萨迦派和格鲁派等高僧大德的教言，说明藏传佛教各宗各派的教法在究竟意义上互不相违²¹。

21 索达吉堪布本人也曾著有《略说佛教各派互不相违》一文，现收于其全集 101《密宗断惑论》一书中。

为何说他派究竟见都属大圆满心部

心部包括十八部心续，无垢光尊者在《普作续》的讲义中具体讲述了心部的窍诀（《普作续》可能有两个版本，其中一个侧重心部法门）。大圆满心部最终是将心抉择为离一切戏论。

其他各派的究竟见解之所以皆可纳入大圆满心部，是因为它们最终抉择的境界与心部的见解完全一致。麦彭仁波切在后面宣讲第七个问题时说：“远离戏论大中观，自性光明大圆满，义同名称不相同，此外无有更胜见。”其中的“义同”，即指从心部所抉择的离戏论角度而言，二者完全一致。

大圆满的独特处在于界部和窍诀部

然而，大圆满不仅有心部，还有界部和窍诀部。界部主要有白、黑、花三种续部，而窍诀部包含了大圆满

不共的殊胜法要，如“顿超”的修法，以及与本来清淨和任运自成相关的“觉性妙力灌顶”等。

无论在道果法、大手印、息法，还是大中观等其他任何法门中，都找不到像大圆满界部，尤其是大圆满窍诀部“无上心滴”这样的法门，甚至连这些名称也未曾提及。

之所以希望大家能重视《上师心滴》，是因为里面讲了宁玛巴的不共特法——无上心滴的很多窍诀。而这些在其他教派中根本无法见到。

这种分析对于我们来说至关重要。如果没有清晰的理解，很多人都会陷入困惑，觉得大圆满和大手印等法到底是一模一样，还是有所不同？对此模糊不清，产生误解。

总之，宁玛巴的大圆满与显密其他教派的教法，虽然在究竟密意上是一致的，即在认识心本性方面无有

差别，但在修行的抉择过程中，仍然存在着了义与不了义、究竟与不究竟、快速与缓慢等诸多差异。我们作为宁玛巴弟子，应该对此了然于心。

癸二、遣除不合理之说：

有说自宗大圆满，超胜大手印等法，
未证无有道名言；倘若真实已证悟，
则于同一之密意，无有合理之分类。

有些人说：自宗大圆满远远超胜于大手印等其他法门。答曰：如果尚未证悟，就不会有现见离戏法界智慧之道的概念；倘若已经真实证悟实相，对于各宗所证悟的同一密意，就不会有以理证推出具合理性的不同分类，以及这个那个的说法。

与自根基契合，即是最殊胜之法门

有些人认为宁玛巴的光明大圆满极为殊胜，远远超越了大手印或大中观，是世间无与伦比的法门。

麦彭仁波切回答说，对于尚未证悟的人而言，讨论法门的优劣并无实质意义，因为唯有真正证悟之后，才能透彻理解各法门的本质和内涵；而已经证悟的人，则会完全了知，无论是大手印、还是大中观等其他法门，其究竟的密意和最终所达到的境界，都与大圆满无有二致。

以前，米拉日巴在修学大圆满时不太相应，最终通过修持大手印获得了成就。宁玛巴的华智仁波切及其他大上师都认定，米拉日巴在今生成就了普贤王如来的果位。因此，一概而论地说“必须修大圆满”，或者认为“不修大圆满，依靠大手印、禅宗等其他法门今生无法成就”，都是不合理的。众生的根基不同，只要与自身根基相契合，无论修行佛教哪个教派的法门，最终都能

获得成就。

虽然大圆满的无上窍诀部有很多不共的修行窍诀，这方面与其他法门确有很大差别，但从究竟意趣上讲，大手印、大中观等法与大圆满无有任何不同。如果依靠他宗证悟了，那么大圆满也已证悟；如果获得了大圆满的境界，那对其他宗派的法也已证悟。反之，如果对其他宗派的法一点一滴也未证悟，那所谓的证悟大圆满也是妄谈。

显密究竟见，亦无高下之分

我常听到有人说“藏传佛教比汉传佛教好”这样的言辞。这些人没有深入了解、善加分析显密之间、各教派之间的异同，便妄加评论孰是孰非、孰胜孰劣，由此而产生很多矛盾，甚至互相排斥，这是非常不合理的。

密宗虽然在仪轨、灌顶、窍诀、修持等方面有很多

不共的特点，但不能由此而简单地认为显宗不如密宗殊胜，或汉传佛教不如藏传佛教成就高。事实上，密宗行者与显宗修行人最终达到的境界是完全一致的。如果对此有所了解，就能化解很多不必要的对立与冲突。

很多人每天忙于日常琐事，不太关注道的分类和差别；有些人虽然关注，但因为智慧不够，经常陷入迷思。通过系统闻思，深入分析各法门的相同与不同之处，是非常重要的。否则，很容易产生各种误解。

互敬共荣，团结济世

很希望法王传承下的弟子不要排斥汉传佛教的显宗。如果造了舍法罪，这将会成为获得成就的一大障碍，在藏传佛教历史上，其实根本找不到排斥显宗的密宗成就法。

有些汉地修行人可能对密宗抱有偏见，认为密宗

修行人吃肉、不精进念诵，或将个别密宗行者的不当行为视为整个密宗的过失，进而加以毁谤。虽然这些现象难以避免，我们也无法完全制止，但自己应该保持清淨的言行，无论见到汉地哪位大和尚或大居士，无论他们修显宗还是密宗，都要恭敬谦和、礼待有加。这样只会有利于自身修行，而不会产生任何危害。

如果彼此持对立的态度，显宗行人认为密宗行者具足一切过患，绝对不能接触；密宗行者觉得自己得了几次灌顶、学了几部密法，已远远超过显宗行人，这样只会加剧佛教内部的分歧。各教派虽然在仪轨、见解和传统上有所不同，比如格鲁派与宁玛巴在仪轨上有显著差异，但这并不意味着哪个教派更为殊胜，不能因此妄加评判、取舍。

在当今时代，各教派之间的理解与沟通非常重要。如果我们在汉地弘扬教法时排斥其他教派，弘法的空间将会越来越狭窄，这不仅会阻碍佛法的弘扬，也会障碍

利益众生的事业。唯有在包容与尊重中，佛法才能广泛传播，深入人心。

在弘法利生或个人修行的过程中，我们应始终保持对其他法门的尊重。不仅要在言语上赞叹那些念阿弥陀佛或参禅的显宗行人，内心也要由衷地认可。因为众生的根基千差万别，佛陀的每一个法门都蕴含着深不可测的密意。有些众生无法契入密法，却能通过念阿弥陀佛或参禅获得解脱。因此，我们没有资格，也没有理由去排斥其他宗派。

这一点希望大家特别注意。法王如意宝也曾反复强调，不要诽谤其他宗派。我们作为法王的传承弟子，理应对各教派保持清净心。有些初学者因为没有深入闻思，产生了“我是学密的，其他宗派都不好”等念头，这是不合理的。大家发现后应该尽量劝导，不要让他们陷入误区。

对于现今汉传与藏传佛教徒之间的分歧和矛盾。

希望在智慧或修行方面有能力强的人，能通过撰写论著、文章等方式进行说明和澄清。这光靠一两个人的力量是远远不够的，只有大家共同努力，才能积极促进佛教内部的团结。

癸三、大圆满乃诸法之源泉：

如是一切无上续，第四灌顶诸智慧，
大圆满中无分类，

密宗一切无上续部中的第四灌顶诸智慧，均可包括在大圆满当中，因此无有分类。

为什么说对于已证悟者而言，其他各派法门最终所达到的境界与大圆满无有二致呢？

因为其他宗派的续部，如《密集金刚》《喜金刚》《多哈道歌》中讲述的第四灌顶智慧，实质上均可包含在大圆满当中。也就是说，大圆满涵括了所有无上密续

中的深奥智慧，因此，这些法门在本质上与大圆满并无不同。

比如，萨迦派和格鲁派都有四灌顶，其中第四灌顶的句义智慧，实际上与大圆满阿底约嘎的智慧并无差异。如果单纯地认为“其他宗派没有大圆满法，所以不如宁玛巴殊胜”，那么对于其他宗派的第四句义灌顶智慧，我们就无法做出清晰、合理的解释。

因此，我们不能说“其他宗派对于大圆满基、道、果的意义根本未提及”，这只是一种对密法理解不深的误解。实际上，密宗其他教派的第四灌顶智慧，都属于大圆满心部的精髓，而非大圆满以外的其他智慧。

比如，觉囊派的《时轮金刚》最后讲述了三大殊胜灌顶，其中的句义灌顶，其意义与宁玛巴大圆满灌顶的含义几乎无差别。此灌顶也是专门宣讲了赤裸觉性，这一点麦彭仁波切在《时轮金刚大疏》中有详细的阐述。因此，认为大圆满与其他宗派毫无关系的观点是不尽合

理的。

然而彼等一切法，源泉大圆满续部，
分为心界窍诀部，深广殊胜之要点，
零散窍诀实修法，他宗未说有许多，
堪为特法何须言？

然而，大手印等一切法的源泉——大圆满续部，
分为外心部、内界部、密窍诀部，这些深广的殊胜密
要，均是历代上师口耳相传的甚深窍诀和零散的实修
法，其中许多教言，他宗连名称也未曾提过，大圆满
堪为特法这一点何须言说？

大圆满是诸续意义之源泉

在理解“然而彼等一切法，源泉大圆满续部”这句
颂词时需要注意，它并不是说其他一切续部的文字和词
句均出自大圆满续部，如同孩子从母腹中诞生一般，而

是说，所有续部的最终意义，均融摄于大圆满的觉性智慧。因此，大圆满被称为一切续部的源泉。

无垢光尊者在《大圆满心性休息大车疏》中引用了《普作续》的一个教言“证悟本义自性王，犹如百川入大海，于此无上正法义，离思诸乘集于此。”意思是，所有远离思维、超越语言的法门，最终都会归结到证悟本性的无上大圆满法中，如同百川归海，诸乘法门最终都归入这一核心真义。《三戒论》在开篇也提到：“大圆满智之总相。”意指大圆满是一切智慧的总相。这些教证均可说明，从意义的角度看，大圆满确为一切续部的源泉。

大圆满的不共特点

大圆满与其他宗派的法门，虽然本质上相同，但也并非完全无有差别，在某些方面，大圆满法确有其不共的殊胜特点。就像虽然很多上师都是诸佛菩萨的化身，

但在末法黑暗时期，真正能摄受大量弟子并广泛弘扬佛法的高僧大德却极为稀少，而在这些方面，法王展现出了许多不共的殊胜功德，这是众人有目共睹的。

一、窍诀和修法不共

大圆满教法分为心部、界部和窍诀部。心部将万法抉择为心，之后将心抉择为空性，再进一步将空性抉择为双运。界部是将万法抉择为自解脱。所谓自解脱，即有无、是非、成住、坏空等一切法，其自然本性成立为解脱。窍诀部，即无二续，宣讲了烦恼自性自然解脱的窍诀。自宗通常认为，布玛莫扎是心部的传承上师，嘉纳思扎是界部的传承上师，莲花生大士是窍诀部的传承上师。

具体来说，心部的法要主要有“心部子母十八续”，它们由益扎酿波、贝若扎那和布玛莫扎等上师翻译成藏文。现藏文版《金刚萨埵意镜续》和《自现续》等，均为大圆满心部的法要。界部分为花界、白界和黑界，其

中白界与心部相近，花界与窍诀部相近。无垢光尊者在《胜乘宝藏论》和《宗派宝藏论》中对此有详细论述。窍诀部分为外、内、密、极密四类，像《布玛心滴》和《莲花心滴》都属于窍诀部，此二者被称为旧心滴和新心滴。

窍诀部包含了许多深奥的要点、零散的窍诀和独特的实修法。比如，《上师心滴》中有大量深广的窍诀；宁玛巴的每位伏藏大师都有其独特的修法；上师如意宝在《文殊大圆满》和《直断要诀释》²²中，归纳性地讲到了他的一些零散窍诀；麦彭仁波切在《直指心性》和《直断要诀》中也有诸多讲述；华智仁波切在《三要诀》中也讲述了其独有的修法。此外，嘎绕多吉、嘉纳思扎、无垢光尊者等每一位传承上师，也都有其独特的窍诀修法；近代一些伏藏大师的伏藏作品中，同样有许多不同的修法和窍诀。这些殊胜的窍诀与大圆满的整体框架一致，但在阐述的角度等方面各具特点。

²² 见索达吉堪布全集 82《大圆满教言合集》。

虽然一方面讲，其他教派通过第四句义灌顶、生起次第和圆满次第等修法，最终获得的觉性智慧与大圆满无有二致，但从另一方面讲，它们与大圆满并非完全相同，像窍诀部的很多修法，如“顿超”无上心滴等修法，其他宗派不仅没有，有些甚至连名称也未曾提及。

这些“特法”即是大圆满的殊胜之处，稍微了解宁玛巴教法的人自会知晓。

二、成就不共

正因为大圆满具有独特的修行方法，在成就方面，宁玛巴修行人也展示出了不共的特点。

我曾在《密宗虹身成就略记》²³ 中详细讲述了许多密宗大成就者的真实成就相。在汉地的净土宗和禅宗中，临终时预知时至、圆寂后出现舍利等，通常被视为往生和成就的标志。在密宗里，许多修行者临终时也会

²³ 索达吉堪布著，现收于其全集 114《传记合集 3》中。

出现成就相。尤其在宁玛巴中，自古以来，通过修大圆满获得不可思议虹身成就的人多不胜数。他们有些圆寂时身体彻底化为虹光，有些甚至连指甲都未留下，这些现象凸显了大圆满的独特性。虽然萨迦派和格鲁派中也有一些密宗成就相，如出现舍利等，但虹身成就的现象似乎并不像宁玛巴那样普遍和明显。

因此，虽然大圆满与其他续部在究竟意义上无有差别，但它的这些独特之处却不容忽视。就像檀香木虽然属于树木，但它有其不共的特点，藏族俗语也说：“人虽然都吃糌粑，但做事能力各有不同”“牦牛虽同，但牛角各异”。

大圆满的这些特质足以证明其堪为特法，无需过多言说。然而，在末法时代，众生理解能力有限。若不详细阐述，许多人都不清楚大圆满与其他法门的异同。像有些人就片面地认为大圆满并无特别之处而舍弃。

珍惜如意宝

麦彭仁波切在本论后文中说道：“具有各种宝法藏，舍彼求假宝真迷！”意思是，舍弃真正的如意宝，反而到处寻找假如意宝，实在是可惜！

我个人觉得，这里的“宝”可以从两个角度理解：一方面，其字面意思是说，大圆满法非常殊胜，就像真正的如意宝一样十分珍贵；另一方面，可能是对法王如意宝的授记，我们遇到如意宝般的上师时，万万不能舍弃，尤其在当今假上师泛滥的情况下，更应珍惜这一真宝。

麦彭仁波切希望大家在遇到真正的如意宝时，不要轻易舍弃。尊者并非否定其他教法价值，而是强调，在其他地方难以获得像大圆满这样具特殊加持的传承妙法。如果缺乏具实义的加持，最终很难获得真正的智慧。

希望大家课后能反复研读堪布根华的《定解宝灯论浅释》，它虽然文字简练，但内容却极为深奥，充满启发性。德巴堪布曾赞扬说：堪布根华直接开显了麦彭仁波切的究竟密意。希望大家能深入学习这部注疏，不要因为文字简单而轻视，否则，一方面难以获得传承上师的真实加持，另一方面也会阻碍自己智慧的增长。

壬五、凡夫亦可相似修持：

于彼究竟大圆满，深寂光明无为法，
 虽是如来之智慧，于此暂时正道中，
 相似喻义双运智，画月水月天月喻。

此究竟大圆满深寂离戏光明无为法，虽然是如来的智慧，但在凡夫暂时的修道中，依靠大圆满窍诀正道，也可修持与佛真实智慧相似的喻智慧、义智慧和双运智慧。三种智慧分别以画上的月亮、水中的月亮与空中真实的月亮作比喻。

究竟大圆满是如来智

大圆满所抉择的智慧，实为最究竟的如来智慧。为什么这么说呢？

因为，佛陀在菩提树下证悟菩提圣果时曾言：“深寂离戏光明无为法，吾已获得甘露之妙法，纵于谁说他也不了知，故当默然安住于林间。”²⁴ 而大圆满的究竟境界，同样具有深寂、光明、离戏、无为法四种特点。这说明，大圆满的智慧与佛陀的究竟智慧在本质上并无差异。

凡夫相似修持后，可逐步获得三种智

有些人可能感到疑惑：如来的智慧深邃微妙，至高无上，凡夫人如何能直接修持呢？

24 以此宣说了佛陀究竟智慧的五种特点：本体无相，故为甚深；本体无思、离诸分别，故为寂静；远离四边，故为离戏；此法界体性无得无失，为大光明；无有一切是非分别，非因缘所作，故是无为法。

虽然我们现在仍是具一切束缚的凡夫，但依照大圆满的教义，在暂时的正道当中也可以相似地修持，逐步获得喻智慧、义智慧和双运智慧。此三者可分别比喻为画月、水月和天月。

关于这三种智慧，传承上师常常如此解释：

第一阶段喻智慧，对应资粮道和加行道，属于凡夫地。在这一阶段，修行者逐渐领悟到心的本性。此时的智慧称作“喻智慧”，喻为“画月”。

为何以“画月”比喻呢？就如同技艺高超的画师所画之圆月，虽然与天上的月亮有些相似，但它毕竟只是画中的月亮。同样，修行者在这一阶段，虽然初步认识了心性，但这种认识如同见到“画月”一般，与直接看到空中真实的月亮相比，仍有很大差距。

当然，在这一阶段，修行者的见解与完全未见到“画月”的凡夫还是不同的。这些修行者通过上师的窍

诀，已经获得了大圆满的初步境界，继续修持之后，便能够见到“真月”。

第二阶段义智慧，是修行者达到第一地菩萨时所获得的智慧，喻为“水月”，即水中的月亮影像。在这一阶段，修行者能更加清晰地见到万法的本性。虽然所见仍非最真实的月亮，但已比之前更加接近实相。

第三阶段双运智慧，是指修行者通过不断修持，最终证得无学地，获得佛果时的智慧。此时智慧已达究竟，见到法界就如同见到“天月”——天空中真实的月亮。

历史上，很多人在修持大圆满的过程中，可以直接证得一地，获得义智慧；而个别利根者，如恩扎布德国王，甚至能够无碍地获得双运智慧。

初步见性，已离恶趣

现如今，也有修行者依靠上师的窍诀，通过虔诚祈祷与精进修持，能初步见到心的本性。这时，有些修行者会疑惑自己是否已经获得了菩提果。实际上，他们此时的所见与真正远离一切戏论的法界本来面目还相差甚远，大多数修行者初步开悟时仅获得了“画月”喻智慧，不要说“天月”双运智慧，连“水月”义智慧也未达到。

虽然这种初步的“画月”喻智慧，与最终的“天月”双运智慧相差甚远，但它为进一步修持奠定了基础，断除了修行者的很多障碍。就如同在加行道忍位时，尽管修行者尚未完全断除恶趣的种子，但已具备压制烦恼的能力，不会再堕入恶趣。同样，通过见到“画月”般的心性，修行者自此也不会再堕入恶趣。因此，这种见性可被视为对大圆满本性的一种初步证悟。从某个角度讲，他可以称之为证悟者。

依次前者引后者，此乃自然无漏智，
依照自之智慧力，亦可实地而修持。
譬如为得圣道智，如是修持相似智。

喻智慧、义智慧与双运智慧依次由前者引出后者，对于这种自然无漏智慧，每位修行者根据各自的智慧力，也可以实地进行修行。譬如，在显宗道中，为了获得圣者智慧，薄地凡夫也有修持相似智慧的情况。

在大圆满的修行中，修行者通常会先获得加行道的“喻智慧”，继而逐步引发一地的“义智慧”，这种义智慧又进一步引出无学地的“双运智慧”。前者为因，后者为果，依次相生，最终引领修行者现前究竟的自然无漏智慧。

虽然大圆满的自然智慧就是究竟的佛智，但凡夫地的修行者亦可依据各自的智慧力，如理如实地修持。

显宗教义也承认这一点，如《般若经》和《现观庄严论》中都说过，处于资粮道和加行道的修行者，虽然未能达到第一地菩萨所具有的离一切戏论、光明无为的境界，但仍可相似地修持这种智慧，逐步获得更高的证悟。

既然显宗当中有此说法，那么凡夫地的修行者修持大圆满，体验与佛陀相似的智慧，亦是合理且应当被认可的。如果否认这一点，就等于否定所有的般若经典，但这显然是不合理的。

凡夫所修持的相似智慧，虽与第一地菩萨和佛陀所具有的智慧、所见的心性相差甚远，但也属于一种相似的证悟，因为与其他丝毫未证悟的凡夫相比，这种相似的境界已如虚空一般深广。

法性双运大智慧，倘若现量而抉择，
诸伺察意执著见，必定灭尽见离戏。

对于法性现空双运大智慧，若想现量见到并真实抉择，必须灭尽一切伺察执著，如此才能直接见到离戏自然本智。

最终，修行者所获得的是一种离戏双运智慧，它远离了一切执著相。因此，修行者必须彻底断除对现、空等边的所有执著，灭尽一切伺察意，才能现见其真实义。

丁三、总摄要义：

是故未加辨别时，偏说有无执著相，
均有错误正确分，犹如月形之盈亏，
此依了义之教证，凭据理证而成立。

因此，在未加细致辨别的情况下，片面地认为入定必须有执著相，或者必须无有执著相，均有错误的一分与正确的一分。犹如月轮既有盈满之相，也有

亏缺之相，偏执一方显然不合理。宁玛派自宗是依据了义经续的教证，通过无有错谬的理证确立了这种观点。

片面之见，注定不圆满

对于禅修过程中是否需要执著或观察的问题，必须进行细致的辨别和分析。笼统地说需要观察，或者不需要观察，都有其正确之处与错误之处。就像夜晚的月亮有盈有亏，如果固执地认为月亮始终是圆的，忽略了它在其他时刻的亏缺，或只关注月亮的亏缺而忽视了它的圆满之相，这样片面的观点显然不合理。

禅修的道理亦是如此，有些人认为禅修应该始终不离观察，然而，这在最究竟的境界中并不适用。在禅修的初期阶段，观察和执著不可或缺；在中期阶段，观察与安住需轮番进行；在最后阶段，不应再做观察，自然安住即可。因此，固守某种单一的方式并不合理。

我曾在汉地的某座寺院经历过类似的情境。那时我刚接触汉传佛教，看到一位和尚对弟子说：“不要执著，不要执著，安住下来，安住下来……”这种说法对于已经证得稳固境界的修行者或许适用，但对于初学者来说，单纯追求安住而忽视观察和分析，则不一定合适。

自宗见以教理成立，毋庸置疑

总之，自宗认为禅修应分为三个阶段：最初阶段需要详细观察；中期阶段，观察与安住交替修持；最后阶段则应自然安住，不再做任何观察。

在讲解最后安住修的时候，在“遣除邪念建立胜道”部分，麦彭仁波切通过四种理证（一、宣说真正大乘之道；二、阿底约嘎为诸乘之顶；三、大圆满超胜他法之理；四、各宗教义之异同），并结合续部和显宗的教证，做了如理如实的抉择，所以，自宗修法的正确性和完整性毋庸置疑。

修行者尽可根据上述的修行方法安心修持，不必担心出现任何错误或偏差。实际上，《定解宝灯论》也可以视为阐述大圆满教理的一部重要论典。

第 21 课

五、二谛何者为主要

辨清二谛之必要

本论所讲述的每一个问题都具有甚深的意义，是自宗修行者必须掌握的要点。第五个问题——胜义谛与世俗谛何者为主要，也是一个值得深思的话题。

许多人都对二谛的关系搞不清楚，以致在研读经论时往往对教义产生误解。比如，佛陀为了教导不同根基的众生，时而会讲“如来藏常有”，时而又说“万法皆空”。这些看似矛盾的教义，若不运用自己的智慧，结合教理辨清二谛的关系，很难领会其真正的内涵。

麦彭仁波切奠定了自宗显宗教理体系

藏传佛教的独特之处，在于它不仅能深入解读佛陀的密意，还能通过细致的逻辑分析和修持方法加以诠释。作为修行人，如果缺乏研究和分析，想从佛经中汲取真正的智慧将极为困难。

此处，麦彭仁波切对于二谛的分析，非常究竟圆满，尊者的相关论著虽然数量不多，但其见解对后学者产生了深远的影响。如今，不仅我们学院的道友，汉地的许多人都通过学习《定解宝灯论》，对中观教义有了更深入的理解。比如，我曾遇到一些南京的居士，他们对《定解宝灯论》和中观已经深入研究了三四年，成效特别显著。

麦彭仁波切在《三本性论》、《中论概要》和《中论要诀论》等著作中，不仅讲述了很多二谛方面的道理，还详细讲解了声闻、缘觉的见解，以及如何正确理解“现空”的问题等。这些论典内容十分丰富，包含了

很多殊胜的窍诀，每部大约有两三百页。日后若能将其译成汉文并深入地讲解，必定会对大家智慧的增长大有裨益。

麦彭仁波切的出世，为宁玛巴的显宗教理奠定了坚实的基础。全知无垢光尊者的教典虽然内容非常丰富，但主要着重阐述无上大圆满的教义。在藏地，教派之间的辩论大多是围绕显宗教义展开，而宁玛巴之前在显宗方面的著作相对较少。麦彭仁波切的论著有效地填补了这一空白，使宁玛巴逐渐建立起了自宗的显宗教理体系。我们深入研究自宗文献，对于提升智慧，具有重要的意义。

丙五（二谛何者为主要）分二：一、遮破他宗；二、建立自宗。

丁一（遮破他宗）分二：一、提出问题；二、于彼答复。

戊一、提出问题：

二谛何者为主要？

若有人问：胜义谛与世俗谛哪一者为主要？

关于二谛，有些人认为胜义谛更为重要，而另一些人则认为世俗谛更为重要。

麦彭仁波切对此进行了深入的分析，认为二谛同等重要，偏重哪一谛都不合理，因为二者实则平等一味，只是抉择的角度不同，胜义谛侧重空性，世俗谛侧重显现，因此，不应执著于某一者“更重要”。

广泛闻思，方能消解疑惑

在藏传佛教中，关于二谛的辩论较为广泛且深入，但在其他一些地方，对这方面的分析相对较少。我曾在《泰国游记》中提到，我在泰国一个佛学院硕士班讲

述空性时，他们都感到疑惑不解。可能在他们观念中，“空性”就是单纯的空无，如同“瓶中什么都没有”一般。

产生这种误解，通常是由于没有广泛闻思，智慧不够所致。随着闻思修行的深入，智慧逐渐增长，疑惑自然就会减少。像很多初学佛法的道友，问题特别多，经常问这个、问那个，当学了十几部经论之后，心里的诸多疑问不知不觉就消失了，就像胀气在胃药作用下慢慢消解一样。闻思究竟者一般对于所有关键的问题，均已通达无碍。

深入理解二谛至关重要，因为无论学习因明、俱舍、中观，还是密法，过程中，都会频繁遇到“胜义谛”与“世俗谛”这两个词。

然而，在不同的经论中，二谛的内涵又有所不同，比如，小乘《俱舍论》中所说的二谛，是按照有部宗的方法安立；唯识宗对二谛也有自己的安立方法；在中

观当中，世俗谛是指万法的显现，胜义谛是指万法的空性，它并非寻伺分别的行境；密宗《大幻化网》则进一步将二谛划分为七种胜义谛和三种世俗谛。

因此，只有通过广泛闻思，对这些基本概念有了清晰的认知之后，才能准确理解经论的深意。

戊二（于彼答复）分三：一、第一种观点；二、第二种观点；三、第三种观点。

己一（第一种观点）分二：一、说此观点；二、辨析彼义。

庚一、说此观点：

有许胜义谛主要，谓世俗乃迷乱现，
执为所断说胜义，乃未迷乱胜义谛，
即是真实之见解。

有些人承许胜义谛为主要，说世俗只是迷乱的显

现，进而将其执为所断，他们声称胜义空性是未迷乱的真性，唯有胜义谛的见解才是真实正确的。

有些宗派认为胜义谛更为重要，原因在于世俗谛是身口意的迷乱显现，是一种假相，并非真正的实相。就像抬头望月时，用手指轻压眼睛，会看到两个月亮，而实际上，只有一个月亮存在。在这个比喻中，第二个虚幻的月亮代表世俗谛，而那个真实的月亮象征胜义谛。既然世俗谛是假相，那么在修行过程中，理应将其视为所断，而专注于胜义谛这一实相。

这里的“有些人”主要指噶举派的个别大德，以及因明方面非常杰出的玛夏香秋多吉等。

有人认为萨迦班智达也持此观点。但从他的著作中看，这一观点并不明显，如在《庄严释迦佛之密意》中，主要讲述的是现空双运见解。楚西降央多杰在其《定解宝灯论讲义》中说，果仁巴也承许胜义谛为主要。但从果仁巴的主要论典，如《入中论注释》《中观

总说》等来看，并没有明确的语句表明他持有这一观点。因此，这些说法还有待考证。

庚二（辨析彼义）分三：一、详析二者关联；二、说彼过失；三、于彼摄义。

辛一、详析二者关联：

虽说世俗若真实，胜义不成空性故，
然而断除世俗谛，之外他法胜义谛，
少许亦不可成立，二谛方便方便生。

世俗的一切显现如果是真实，那胜义空性就成了不应理，话虽如此，然而，断除了此世俗谛显现之外的他法胜义谛，少许也不可能成立，世俗谛与胜义谛二者，是方便与方便生的关系。

表面上看，承许胜义谛重要似乎是合理的，因为胜义谛是万法真正的实相，而世俗谛仅是虚妄的显现，但

实际上，这一观点并不成立。

二谛一味一体，故无轻重差别

为什么不成立呢？因为胜义谛无法脱离世俗谛而独立存在。若试图抛弃世俗谛，单独寻求胜义谛，这样的行为注定是徒劳无功的。

世人所见的万法显现，实质上都是胜义谛的自现妙用。比如，柱子本身“色不异空，空不异色”，若认为柱子的空性重要，忽略了色法，甚至试图断除色法，这是不可能的，因为除了柱子的色法以外，柱子的空性少许也不成立。为何不成立呢？

因为从本体上讲，世俗谛与胜义谛是一味一体的，它们的差异仅在于众生认识与否。对于万法，没有认识其本性，反而执著迷乱相，即是世俗谛；认识了本性，即是胜义谛。就像眼病患者会把白色的海螺看成黄色

（黄色喻为世俗谛），而无眼病者看到的则是白色海螺（白色喻为胜义谛）。如果你将黄色海螺抛弃，那么所谓的白色海螺也将不复存在。因此，胜义谛与世俗谛在本体上是无可分割的，区别仅在于认识的有境不同。

二谛是方便和方便生的关系

虽然二谛在本体上无二无别，但从修证的角度讲，世俗谛和胜义谛则是“方便”与“方便生”的关系。《入中论》云：“由名言谛为方便，胜义谛是方便生。”意即，依靠世俗谛的显现，可以证悟胜义谛的空性。

不依所察之有实，彼之无实不存在，
是故有实与无实，二者缘起性相同。

不依靠所观察的有实法，它的无实不可能存在，
因此，有实与无实二者在缘起性方面是相同的。

一般认为，“有实”是指具有功能和作用的实体，

如瓶子、柱子等；“无实”是指不起作用的法，如无柱、瓶子的空分等。

二 谛缘起性无差别

如果没有有实法，则“无实”亦无法成立。比如，如果瓶子不存在，那么瓶子的空性也无法成立，因为瓶子与瓶子的空性是观待而安立的。也就是说，空性并非独立存在的法，必须基于显现而安立。

因此，无论是能起作用的有实法，还是不能起作用的无实法，从缘起性来看，二者并无差别。无垢光尊者曾说：一切有实法依缘起安立，一切无实法是假立，故此二者于因缘缘起空性上无有差别。

关于有实、无实的安立，有不同的说法。《中论》云：“涅槃名无为，有无是有为”。意思是，有实和无实均属有为法，唯有涅槃是无为法。宗喀巴大师显现上

曾主张“灭法”有实体，其主要依据即《中论》所说的“有实、无实均属有为法”这一观点。因明的观点与中观有所不同，认为有实法是有为法，而无实的本体本不存在，因此不能安立为有为法。

在这里，麦彭仁波切是依照中观的安立方法分析，认为无论是有实还是无实，皆为看待而假立的法，在缘起层面上没有本质差别。同样，显现与空性，或者说世俗谛与胜义谛也是看待而安立，缘起性上无有不同。

辛二、说彼过失：

倘若耽著于空性，以此断除诸显现，
则已玷污缘起空，龙树善妙之宗旨。

倘若过于耽著胜义谛空性，想以此彻底断除世俗谛的各种显现，这种观点实际上已经玷污了龙树菩萨的缘起性空、现空双运这一善妙的教义。

对方曲解了龙猛菩萨教义

龙猛菩萨在他的中观论典中，明确提出了现空双运的观点。他的《中观六论》主要阐述了释迦牟尼佛第二转法轮的密意，将包括佛果在内的一切法，全部抉择为离戏空性，对于显现的安立方面，则未作详细讲解。而尊者在后来的著作《赞法界颂》当中，则着重解释了佛陀第三转法轮的教义，主要抉择如来藏光明，承许在净见量前如来藏大光明是离戏论且恒常不变的。虽然侧重点不同，但在这些论典当中，龙猛菩萨都抉择了二谛双运的见解。

因此，如果只强调胜义谛空性，完全否定世俗谛的显现，就曲解了龙猛菩萨的教义，毁坏了尊者现空双运的善妙见解。

分歧主要在于如何理解二谛

在藏传佛教中，许多人对二谛的理解存在偏差。像格鲁派一些修行人对空性非常重视，虽然并未完全舍弃世俗谛，但在修持空性时，常常忽视了显现的作用。这也是格鲁派与觉囊派经常激烈辩论的原因之一。

事实上，双方观点的分歧，主要源于对量与所量没有分辨清楚。麦彭仁波切在给绕萨格西、札嘎活佛的辩论书及《三本性论》等诸多论典中，都曾论述过二谛的不同安立方法。他指出，经论中对二谛有两种安立方式：一种是现空二谛，另一种是实相现相二谛。

在现空二谛的场合，空性被立为胜义谛，而一切显现则被视为世俗谛。龙猛菩萨的《中观六论》以及《般若经》中所讲的第二转法轮的空性教义，都是将空性归为胜义谛，显现归为世俗谛。

另一种安立方法是实相现相二谛，这与释迦牟尼

佛第三转法轮及密宗的教义相吻合。此时，将圣者净见量前的显现安立为胜义谛，将凡夫迷乱心识前的显现安立为世俗谛。

如果只承认一种二谛的安立方式而忽视另一种，往往会导致见解上的矛盾，也很难圆满解释经论。但如果了知这两种二谛的安立方法，就能轻松解决这些问题。

比如，若仅以显现和空性来区分二谛，那么如来藏也应被视为世俗谛，因为它也属于显现，但在第三转法轮当中如来藏被视为胜义谛。

反之，若仅以实相现相二谛来理解法义，净见量所见是实相，为不空的胜义谛；而凡夫六根所见是现相，为空的世俗谛，这样一来，就很难理解为什么第二转法轮将涅槃佛果也抉择为空性。因此，必须综合这两种视角，才能准确分辨二谛。

涉及实相现相二谛的话题，麦彭仁波切在本论后文中还指出：名言中的正量分为两种，包括暂时的观现世量（凡夫根识的境界），以及究竟的净见量（圣者清净智慧的境界）。《大幻化网总说·光明藏论》中也详细讲述了圣者净见量的相关道理。

总的来说，衡量显现时，以究竟净见量的所见为真实不虚，而当抉择空性时，在中观胜义理论观察之下，乃至涅槃佛果亦了不可得。

如果不懂得这些道理，只是偏执如来藏空或不空，都无法全面解释如来的密意，也会偏离龙猛菩萨的究竟宗旨。

汝许见空修彼道，证悟唯一单空界，
圣者入定空性智，成灭法因亦有过。

若按汝宗所许，见到显现以外的空性而精勤修持此道，那么最终证悟的只是单空法界，这样一来，圣

者入定的空性智慧就成了毁灭一切显现法之因，此种过失将不可避免。

对方见解之过——根本慧定成了灭诸法之因

如果按照对方的观点，见到显现之外的空性后，一直修持此空法，那么最终只能证悟单空境界。如此一来，圣者的根本慧定就成了毁灭一切诸法之因。为何如此呢？

因为，对方认为胜义谛最重要，而柱子等一切显现都是下劣之法，进而将其彻底舍弃。他们一味执著空性，并在修行时只专注于空分，所以，最终所证得的只是单空境界。

相反，如果承认净见量，比如，承认柱子在众生世俗量前显现为柱子；在圣者清净境界中，显现为如来的幻化相；在最究竟时，为如来智慧的妙用，这样一来，

对于现空双运中的“现”就不会加以否定，知道世俗中的柱子正是现空双运的“现”分，是真实智慧的妙用。事实上，现分和空分只是柱子的两个不同反体，就像柱子的无常和所作性一样，不应取一舍一。

知全貌，方知何为了义

月称论师虽然将万法抉择为空性，但并未否定显现的光明本性。麦彭仁波切在给札嘎活佛的辩论书中说：虽然月称论师在其中观论典中没有直接论述万法的光明本性，但这并不意味着他不承认，正如释迦牟尼佛宣讲第一转四谛法轮时，虽已完全证悟空性，但因众生根基尚未成熟，佛陀仅讲了四谛法门，并未涉及空性的深层内容；同样，佛陀在宣讲第二转法轮时，并非不知晓第三转法轮所阐述的光明。

虽然各法轮的教义有所不同，但这并不意味着佛陀的智慧有变化。释迦牟尼佛已具足圆满的尽所有智和

如所有智，他所传授的教法，是根据众生的根基和理解能力，逐步展开的。从第一转四谛法，到第二转空性法门，再到第三转如来藏教法，每一转法轮都展现了佛陀的慈悲与智慧。最终佛陀在接近涅槃时宣讲了《时轮金刚》，进一步阐释净见量所见的天尊等显现。

如《涅槃经》所述，佛陀的教法是依据众生根基逐渐展开的，仿佛沿着阶梯逐步递进。首先，佛陀传授了初级法门（四谛法），抉择了众生五根前显现的诸法；接着，讲解了胜义空性法门；之后在第三转法轮中，阐述了与空性无二无别的如来藏光明；最后进一步讲解了净见量，如密宗坛城等幻化相。

因此，尽管佛陀在第二转法轮中主要宣讲了空性的教义，但并不意味着他否认光明的存在。某些宗派将空性视为唯一究竟之法，过于执著空性，从而忽视或舍弃显现的光明，这显然与佛陀的教义不符。

自宗见解圆融无碍

按照麦彭仁波切的观点，宁玛巴自宗既可以说为“自空派”，也可以说是“他空派”。历史上，藏传佛教各派对于自空和他空的辩论非常激烈，觉囊派等他空派特别重视如来藏，而格鲁派等自空派则极为看重空性。

麦彭仁波切认为，虽然佛陀针对不同根基宣讲了不同的法门，但各法轮之间并无矛盾，第三转法轮的光明教义不会妨害第二转法轮的空性教义，反之亦然。

在无垢光尊者的论著中，《大圆满心性休息大车疏》主要阐述了他空教义，而《法界宝藏论》等著作则强调自空的教义。麦彭仁波切也主张自空和他空之间并不存在矛盾。

如果我们理解了二谛的两种安立方式，就能明白，现与空的关系绝不能偏废其一。如果仅执持单一的空

性，由于见、修、行、果必定相随顺的缘故，最后所得之果也必定是单空境界，一切世俗显现都将灭尽。倘若如此，就如同以铁锤摧毁瓶子一般，圣者入于根本慧定的智慧已经成了毁坏万法之因。这种偏颇的见解忽略了世俗法的转依过程。

宁玛巴认为，在凡夫阶段，世俗谛的显现虽然不清净，但通过修行，不清净的现相可以逐渐转依，成为净见量所见的天尊等显现，最终现为玛玛格佛母或者法界自性光明。在这个增上过程中，现空双运的见解始终都能立足。

如果只承认空性而不认可显现，那么凡夫前的一切显现将在圣者位时全部消失。如此一来，圣者的根本慧定就成了摧毁万法之因，对方会具有中观应成派给中观自续派发的三大太过之一²⁵，即面临中观自续派见解同样的过失。

25 三大太过：1. 圣者根本慧定成为毁灭诸法之因；2. 名言应该经得起胜义量的观察；3. 胜义中存在产生的过失。

辛三、于彼摄义：

诸法本来为空性，然不偏堕现空故，
执说唯空主要者，未知究竟之意义。

诸法本来即以各自本体而空，然而缘起显现却是不灭自现。空性与缘起不可分割、无二双运，不应偏执于现空任何一方。因此，执著说唯有空性胜义是主要的人，尚未了达究竟实相现空无别之义。

万法实相——现空无二双运

诸法本来即是空性的，但这种空性并非单一的空无，而是远离一切戏论的大空。在此大空性中，诸法的光明显现并未被舍弃，空性与光明实则一味一体。因此，不应偏执于现或空的任何一方。

诸法真正的实相是显现与空性无二双运。正如火既是红色，又具备燃烧的能力，这两种特点不可分割。

有些典籍只讲了火的红色，有些着重于火燃烧的特性。虽然它们只提及了其中一个特点，但这并不意味着另一个特性就不存在，即使有人不承认，也难以举出合理的证据。

忽略“现”，将无法见到实相

对于万法真正的实相，凡夫人是无法现见的，只能见到世俗的显现，如柱子的形状等；如果深入观察，便会了知其本体为空，此时属于轮番修的阶段；当趋达一地时，会对现空双运的道理完全通达；至佛地时，究竟的现空双运境界才会无碍现前。

如果在凡夫地阶段，单纯强调空性胜义谛，认为世俗显现非常低劣、不值一提，忽视了其光明的本质，就无法真正了知万法的实相。

比如，在密宗当中，显现被特别重视。密宗通过

“三个清净”和“四个平等”的教义，对显现做了深度的抉择。学过《大幻化网总说·光明藏论》的道友对此非常清楚。论中云：“一因文字理、加持及现量，如依四证相，皆为大正觉。”如此抉择之后便会知道，任何对显现的贬低或否定，都是不合理的，因为从最究竟的角度看，一切显现就是法界明分。

事实上，对于凡夫而言，不要说对于显现，甚至对于空性的认知也不究竟，因其尚未具备圣者的智慧，所有的分别与思维均受限于无明等障碍。

总而言之，若修行者过于执著空性，单纯强调空的重要性，表明他离真正通达实相还有相当一段距离，唯有通过进一步闻思修行，才能真正通达现空双运的究竟实相义。

第 22 课

仅执胜义，不见实相

在讨论二谛何者为主要时，噶举派的个别大德及后译派如章那巴等大德认为，胜义谛极为重要，世俗谛的迷乱显现相对不那么重要。

对此，麦彭仁波切指出，仅重视胜义谛而忽略世俗谛是不合理的，因为二谛是不可分割的，若自始至终将这些显现视为所断，最终所现前的只是单空境界，而这显然与现空双运的实相义不符。事实上，当前众生所见的迷乱显现，在通过修行证悟之后，完全可以转化为光明。

破惑方法

没有学过中观、因明、俱舍等五部大论的道友，可能会对哪一谛更重要的问题感到困惑。其实，对于初学者来说，有困惑是很正常的。像我刚学《入行论·智慧品》时，遇到了很大困难，听上师讲解时好似明白了，但课后再看，依然迷惑不解。那时，我每天中午都会去请教夏珠堪布，经过反复的思考和请教，最终才真正理解了其中的深意，许多难题也随之迎刃而解。由于我当时下了很大功夫，所以现在对《入行论·智慧品》的很多教义，印象仍然十分深刻。

初学者在学法过程中，当面对难懂的经文和颂词时，一般都需要反复阅读、背诵和思考，才能逐渐领会其中的深意，切勿认为看佛典可以像读小说一样轻松。无论是学《定解宝灯论》、因明，还是俱舍等论典，如果没下一定功夫，很难真正理解其中的深意。

有些人可能想：“我太笨了，干脆放弃算了”。

大家千万不要对自己失去信心，也不要觉得自己与佛典无缘，只能念念咒。即使你现在不懂，但只要能持之以恒，反复地听闻、思考，智慧必定会逐渐增长，最终自然就能领悟佛法的深层含义。

而那些已经学过这些论典的道友，则不应自满地认为已经完全理解了，实际上这些内容非常深邃，自己可能并未完全掌握。

智慧的增长对于每位佛教徒来说都至关重要。对很多关键问题，尤其是中观当中各派辩论的焦点，通过深入闻思彻底理解之后，无论对自己未来弘法利生，还是个人修行，都会具有极大的利益。

前面讲过，关于二谛何者为主要的问题，主要有三种观点：一是认为胜义谛最为重要；二是认为世俗谛至关重要，甚至可以忽略胜义谛；第三种观点则认为世俗谛非常重要，但并未完全抛开胜义谛。接下来，详细讲解第二种观点。

己二（第二种观点）分二：一、说此观点；二、辨析彼理。

庚一、说此观点：

有者抛开胜义谛，仅从世俗方面言，
将续部见分高低。

还有些人完全抛开胜义谛，仅仅从修单独显现的本尊等方便世俗谛而言，将显宗经论以及密宗续部的所有见解分出高低。

对方观点

在藏传佛教当中，有些宗派的观点完全抛弃了胜义谛，仅从世俗谛的角度来判断续部见解的高低。德巴堪布在《定解宝灯论释》中说，宁玛派的个别人也持有这种观点。这些人认为显宗所讲的空性胜义谛，对于无上密法的修持无利亦无害，甚至可以说没有任何关系，

因此应该将其舍弃，只依世俗显现来抉择教义。

这些修行者只是依据世俗谛显现的层次，来评判续部的高低，即认为续部分外续和内续，外续部进一步分为事续、行续、瑜伽续，内续部分为玛哈约嘎、阿努约嘎、阿底约嘎，这些都只是从世俗谛显现角度划分的。

比如，在事续阶段，修行者因心力不足，将智慧尊者和誓言尊者视为主仆；在行续阶段，将二者视为朋友；在瑜伽续阶段，将二者视为无二无别；在更高的玛哈、阿努续阶段，依靠智慧和方便修习生起次第和圆满次第……他们仅以世俗显现的程度来理解续部的高低，丝毫不关心胜义谛。

此外，他们有些人认为，续部的差别还主要体现在显现层面修行方式的不同。例如，事续主要修持三部如来，行续修四部如来，瑜伽续修五部如来²⁶，而无上

26 三部如来：身语意三门清净于三金刚性故，成为三部佛；四部如来：指身、

续则修百尊。他们认为这些修行的不同层次，主要源于世俗见解的差别，修行的深浅与所修本尊的数量直接挂钩。

这些密宗行人忽视了胜义谛，仅关注世俗显现，认为闻思空性教义对于修行并不重要，修持本尊等显现才最关键。我们学院有个别道友也存在这样的问题。

总说对方不合理之处

实际上，这种观点已将生圆次第、大圆满等修法，完全限定在了世俗谛的范围内，这样显然有失偏颇。因为本尊、明点的本性既是清净的，也是空性的。前面曾分析过，二谛有两种安立方式：一是从实相和现相的角度安立；二是从显现和空性的角度安立。将修行局限于世俗谛的范畴，忽视了胜义实相，这显然是一种偏堕。

无论修持哪位本尊或分析任何事物，都应当认识

语、意、功德四部佛果；五部如来：五蕴清净于五智故，称为五部佛。

到其空的本性与显现是不可分的。宁玛巴自宗在基、道、果的修行中，一直贯穿现空双运的教义。宁玛巴的教法宝库中有大量关于现空双运的教言，只是有些人没有好好闻思，未能充分领会而已。我们作为后学者，应当深入学习前辈大德的传承教言，而非根据个人理解自行其是。

庚二（辨析彼理）分二：一、依现空之理分析；
二、依等净之理分析。

辛一、依现空之理分析：

未以胜义空性摄，世俗本身之见解，
分为高低不合理。

未以胜义空性摄持，仅从世俗谛本身而将显密续部的见解分为高低，这种观点不应理。

修任何法，都不能离开胜义空性见

修行任何一法，都必须以胜义空性见解摄持。比如观修本尊，首先要认识到万法的本体皆为空性。在此基础上，思维众生尚未证悟空性，由此生起深切的悲心，并在这种境界中修持本尊的种子咒，展开生起次第的修持，等等。

修持无上大圆满亦是如此，首先要了知心的本体为空性，接着应对心之妙力有所认识，即认识到，在空性中，五种智慧的妙用自然起现。这种认知不仅涉及空性，也没有脱离显现明分。

具体而言，当我们自相续中的贪、嗔、痴等烦恼现起时，应认识到这些烦恼在本质上是五种智慧的游舞。虽然这些智慧在显现上各不相同，且从安立名言的角度，必须承认这些显现存在，否则无法辨别五种智慧，然而，它们的本质却是空性的，与法界无二无别。倘若缺乏对胜义空性的认识，五种智慧将会被割裂，无法合

理成立，从而导致诸多过失。

事实上，显现与空性如同火与火的热性一样，无离无合。不久前我们讲“空性大悲藏”时曾提到，对空性的理解越深刻，对众生的大悲心也会越深厚，且相续中的贪嗔痴等烦恼也越易转化为智慧；反之，当自相续中的大悲心愈发强烈时，意味着与之无离无合的空性见也在加深。

因此，无论显宗还是密宗的修行者，都不应该舍弃胜义空性见。否则，所谓的显现也就无法合理安立。

脱离空性的修行，是歧途

许多人修行不成功的原因，就是忽视了空性的深义。比如，在修持生圆次第的过程中，如果未以中观或续部所讲的空性见摄持，将马头金刚等忿怒本尊视为实有，一味地盲修，很容易陷入危险的境地。

事实上，如果仅依赖世俗的见解，而不以空性见为基础，这样的修行在某种意义上已与外道无异。外道不了知万法本来清淨的道理，缺乏对无我空性的深刻定解，仅做一些表面的修持。如果我们将身体观为观音菩萨，却不明了身体本来即是空性法界，以为自身好似被观音菩萨占据一般，这样的修行与外道的附体又有何区别？

因此，抛弃胜义谛，仅从世俗谛的角度修持，既不符合显密教理，也不合乎传承上师的窍诀。作为宁玛巴的修行者，在修持生圆次第、明点、本尊等时，一定要了知所修之法本性是清淨的、空性的。若未通达这一道理，以强烈的实执心仅在表面上修持一些忿怒本尊，最终很可能误入歧途，甚至堕入魔道。

在密续《大幻化网》中，讲了七种胜义谛，分别为身、语、意、功德、事业、智慧、法界，其中前五为果胜义，与后两者（智慧胜义、法界胜义）本无离合，合为

七财胜义性。无论修持何种法门，都必须以空性见解摄持。如果抛开胜义谛空性，仅仅从世俗显现角度观修本尊、分别续部高低是绝对不合理的。

辛二、依等净之理分析：

不具胜义之确信，仅观世俗之本尊，
只是信解非正见，外道诵咒自观他。

如果不具备胜义谛的深刻定解，仅将世俗的迷乱显现观为清净本尊，这只是一种信解，而非符合实相的正见，外道徒在持诵某些明咒时，也会将自己观成他者来念诵。

等净见亦为“胜义确信”

胜义的范围非常广，若从空性方面讲，“胜义之确信”是指对空性的深刻理解，也即对万法的本性，包括

所观本尊的本性、自心的本性皆为空性的坚定认知。

若从清淨见方面讲，对于万法大清淨的本性生起定解，这也是胜义确信。比如，真正认识到自身的如来藏与佛的自体无二无别，这即是胜义定解。这时修行者会真正确信所观修的本尊，都是自身内在佛性的显现。就像《大幻化网》中所述，地水火风也是佛父佛母的本性。

有了这种确信之后，在观修本尊时，就不会仅仅通过想象而将其观为清淨。有些人认为自己的上师并非佛菩萨的化身，只是密宗有这种规定，所以自己不得不这样观想。实际上，密宗并非不讲道理，要求大家把具相上师强行观为佛菩萨，而是有很多密意在其中，并且主要强调，上师的自体与佛菩萨的自体无二无别，故而应该将其视为诸佛菩萨的化现。当我们通达了相关教理之后，就会对此深信不疑，这样观清淨心才符合道理。

我们通过各种教理深入分析之后，最后必能对万

法本即清净这一点确信不疑。就像有人虽因眼疾将白色海螺看成黄色，但他通过各种方式了解之后，即使暂时没有看到白色海螺，也能确信白色才是真相。

不具等净胜义确信的过失

如果不具足这种胜义确信，仅在世俗层面观修本尊，这只是一种信心而已，以世人的语言讲，这属于一种“迷信”。比如，认为自己本不是本尊，只是观想为本尊，或者认为上师本不是佛菩萨，却勉强观成佛菩萨，这样修行就如同把石头观为火一般，根本行不通。世俗中原本不是同一类的物质，却硬要将它们观为一类，那不是很大的矛盾吗！

这样的修法在外道当中也有。他们修持本尊或持诵咒语时，也会将自己观想成某个神祇。实际上，他们并未真正理解本尊的本性，也不知道自己本来即与本尊无二，只是强行这样观想，就像祈请本尊附在自己身上

一般。

依密法，才能生起等净胜义确信

为什么说众生的本性是佛呢？如果从现空二谛的层面讲，众生的本性为空性，佛的自体也是空性，二者在空性中无二无别；如果从实相现相二谛层面来讲，即以净见量衡量，众生本性即是大清净，与佛无二无别。

关于万法本即清净的道理，小乘当中并未提及，大乘显宗只是略微涉及。在密宗当中，外续部对于自身即为佛菩萨坛城的道理并未详细讲解，只是简略提了一下，随着续部见解的逐渐提升，对于此理的讲述也越来越深入和清晰。

比如，麦彭仁波切在《大幻化网总说·光明藏论》第一品当中，就通过严密的逻辑推理，对“万法本自清净”的道理做了深入细致的阐述，说明了为什么自心的

本体本来即清淨；为什么地水火风是佛父、佛母。麦彭仁波切还引用了许多显宗密宗经续论典的教言来详解这些问题。无垢光尊者的《大幻化网注疏》中也作了清晰透彻的分析抉择。

《大幻化网总说·光明藏论》第一品的内容极为重要，当时考试的时候考过，也要求大家背诵。我们作为密宗修行者，无论是念诵咒语，还是修持生圆次第，首先必须明了自心本来即是本尊、本来即是佛。此见解并非基于某种不得不遵守的教条，而是基于深刻的认知。

密法与外道的区别，在于等净见

如果不具备这种胜义确信，仅仅在世俗层面观修本尊，实际意义并不大，这与外道诵咒时将自己观为某圣尊基本一样。

实际上，佛经与外道的修行完全不同，区别即在

于，我们对胜义清淨有深刻的确信，即认识到自心本来即是本尊，本尊或坛城只是自己内在佛性的显现，而外道并没有这种确信，他们认为自己并不是本尊，只是暂时观想为本尊。

以等净见摄持，是最殊胜的修法

一些修行者只学了显宗或外续部的观点，尚未深入闻思内续部的教义，遇到困难时，习惯性地祈祷佛菩萨，期待外在的救助。虽然这样做暂时是可以的，但还没有触及密宗最究竟的教义。境界较高的密宗行者，特别是修无二续和大圆满的瑜伽士，不会在外界寻求庇护或佛果，而是内观自心，因为已认识到自己的心性与本尊无二无别。

具备中观和密宗真实见解极为重要。我们作为宁玛巴的后学弟子，若对自心与本尊无别的道理一无所知，只是硬着头皮观修自己是本尊。虽然这样修也有一

些功德，但在无上密法，尤其是在宁玛巴的最高法门中，这样修并不究竟，因为缺乏真实的见解。无论是观修还是念诵咒语，都必须基于对本尊与自心无二无别的深刻定解。麦彭仁波切在《大幻化网总说·光明藏论》中云：以深信咒语就是本尊的定解念咒，是最殊胜的。

小结：舍弃胜义、唯依世俗不合理

总而言之，显宗和密宗在抉择空性方面，并无本质差别，只不过在显宗当中，通常是按照第二转法轮的教义，将显现立为世俗谛，将空性立为胜义谛，而在密宗当中，这种分法较少，密宗所讲的胜义谛，一般是指法界与智慧无二无别，或说等净无二的万法实相，而世俗谛则是指凡夫所处的现相，这与显宗第三转法轮中二谛的安立方法基本一致。

不论按照哪种方法区分胜义和世俗，舍弃胜义谛只执著世俗谛的修行都是不合理的，因为已经走上了与

外道无异的修行道路。

己三（第三种观点）分二：一、说此观点；二、以理破斥。

庚一、说此观点：

有谓世俗极重要，因为二谛需双运。

还有些人声称世俗谛极为重要，因为实相现空二谛需要双运。

对方观点

个别格鲁派大德认为，世俗当中眼等根识前所现的一切法，是始终成立的，任何胜义理证都无法遮破，虽然实相中现空二谛需要双运，但世俗显现在修行中尤为关键，依此可以积累资粮、忏悔罪障，这是成佛之因。所以，世俗谛的重要性超过了胜义谛。

偏堕现或空，皆不应理

对于此种观点，根登群培在道歌中曾表达过自己的疑虑，大意是说：若名言中存在以胜义量也无法遮破的法，我的内心实在有些忐忑不安。

实际上，对方的说法并不合理。一方面，世俗当中并不存在以胜义量也无法遮破的实有成立之法；另一方面，虽然积累世俗方面的资粮确实对成佛有极大的作用，但胜义方面的资粮同样不可或缺，比如，在念咒、礼佛的时候，若能以空性见摄持，所积累的功德将远远超越仅停留在世俗层面的修行，并且，若仅以世俗谛见解而未以无二智慧摄持，虽然可积累福德资粮，但智慧资粮却会缺失。因此，在修行过程中，以无二慧摄持非常重要，这是成佛的关键，说世俗谛比胜义谛重要并不合理。

有人可能又会落入另一极端，认为既然一切皆为空性，那就无需积累资粮了。实际上，虽然万法本体为

空，但在暂时的迷乱现相尚未消于法界之前，积累资粮必不可少，就像身体虽然是空性，但仍需通过饮食维持，否则就无法生存；法律虽然为空性，但依然需要遵守，否则必定受到惩罚。

我们必须深刻认识到基、道、果的本质如水月般现空双运，在修行过程中，应始终以双运见解摄持。正如《入行论·智慧品》所言：“供幻佛生德，如供实有佛。”以如幻智慧供养如幻佛陀，亦能成就如幻的佛果。

二谛平等双运，方见实相

实际上，胜义谛和世俗谛是平等双运的，只有以双运见解摄持，才能真正见到万法的实相。

譬如，我们当前所见的柱子、瓶子等法，虽然都是一些不清净的显现，然而，因为其本体是现空双运，所

以才会随着我们修行的深入而发生转变，逐渐现出清淨的本性——当我们证得一定果位后，柱子会现为佛父佛母的清淨形象；当究竟成佛时，柱子会现出如来藏的真实面貌——法界真如。

事实上，柱子的本体与法界真如始终无离无合，只因我们具有无明障碍，无法见到其真实本性而已。就像眼病患者看到的海螺呈黄色，但治疗后发现其真实颜色是白色。

在此过程中，偏堕于现空的任何一方，都无法认知万法的实相。就像如果彻底舍弃了黄色海螺这一显现，就没有机会认知真相“白色海螺”；如果舍弃了海螺的空性，所见的黄色海螺就不可能转变为白色海螺。因此，我们在凡夫地修行时，既不能舍弃显现，也不能离开空性的摄持，即对现空二者绝不能偏堕。

知二谛无二，修行方无碍

麦彭仁波切与无垢光尊者的论著中，有很多讲述现空平等、二谛无别的殊胜教言。若能如理如法地闻思修持，对此生起定解，无论是解析显宗第三转法轮的《如来藏经》，还是第二转法轮的“母子十七部般若”，不仅不会认为现空之间存在矛盾，反而能圆融地认知二者；在语言上进行讲解和辩论时，无论说自空还是他空，都不会出现任何偏差。

并且，有了二谛无别的定解之后，自会了知那些过分强调缘起显现而忽略了空性，或者过度执著空性而忽视了显现的观点，都是不圆满的，也会知道万法现空双运的本性，无论在凡夫、圣者还是佛陀面前，都无有任何差别，只是各自认识深度有所不同而已，此外也会明白，自己越将万法的显现视为如幻如梦，空性的定解也会随之加深。

如果把显现和空性截然分开，则难以究竟证悟。比

如，中观自续派因为在名言层面将显现视为自相实有，故其证悟的空性仅为相似胜义；而中观应成派认为显现与空性无离无合，名言中的一切显现皆如幻如梦，因此所证悟的是真实胜义。

希望大家千万不要把显现与空性割裂开来，也不要偏向任何一者。在宁玛巴教法中，胜义谛和世俗谛始终被视为平等无二。而唯有平等看待二谛，修行才能圆满，最终证得究竟的智慧。

庚二、以理破斥：

固执如此观点者，再三赞叹世俗谛，
 然修双运见解时，舍弃双运持单空，
 善妙说法良母后，实修童子未跟上。

某些人固执于此种观点，三番五次地赞许世俗谛，然而在正行修持现空双运正见时，却舍弃了双运的实修，偏执于单空的修持。他们最初声称抉择现空

无二的说法如同慈母一般善妙，可惜后面实修的童子却未能及时跟上。

对方见修相悖

有些修行者口头上不断赞叹世俗谛，认为缘起性空、现空双运的见解至关重要。然而，在真正修持中观或者密宗见解的过程中，却将双运的实修弃之不顾，只一味专注于空无一物的“单空”修行。

克主杰尊者在《续部总说》中说，所谓的如来藏是远离实有的空性部分。他认为若称如来藏为光明，在最后抉择空性时将无法合理解释。历史上，著名的大格西多瓦西日曾对《般若经》中“心无有心，心的自性即光明”这句教言产生怀疑，认为翻译有误，应改为“心无有心，心的自性即空性”。他甚至将《般若经》中所有提及“光明”的词句全部替换为“空性”。虽然流传这种说法，但尚未有确凿证据表明藏文版的《般若经》

曾被篡改过。从多瓦西日与根登群培的辩论书中可以看出，多瓦西日对单空的执著非常强烈。

背离宗大师本义

宗喀巴大师的究竟密意肯定不是主张修持单空。大师在与仁达瓦的书信中明确表示，他对现空双运已经生起了极稳固的定解。在《三主要道论》中，大师也阐述了现空双运这一究竟观点。遗憾的是，部分后学者在修行中偏离了这一教义，对单空特别执著，并将如来藏仅视为远离实有的部分，即把无遮承许为如来藏。

关于这方面的观点，在宗喀巴大师及其弟子的相关论著，如《菩提道次第广论》《密宗道次第论》，以及克主杰的《续部总说》等论典中有详细论述。法尊法师已将其中部分著作译成中文，大家可以参阅其中的内容。

了义之辨

前面提到，有些人将与自己观点不符的教义，如宣说声闻缘觉没有圆满证悟二无我的内容，一概视为不了义；有些教派只认可第二转法轮的空性为了义，而将第三转法轮的光明归为不了义；还有些教派，认为只有第三转法轮才是了义，第二转法轮是不了义。

在大乘当中，第一转法轮通常被公认为不了义，对此几乎没有争议。然而，关于第二转法轮与第三转法轮孰为了义的问题，历来争议较大。宁玛巴的无垢光尊者和麦彭仁波切提出了重要见解，认为第二转法轮与第三转法轮均为了义，第二转法轮主要阐述空性，对应“空分”；第三转法轮重点讲述光明，对应“现分”，现和空是一味一体、不可分割的。

事实上，释迦牟尼佛在《时轮金刚》中所宣讲的如来藏最甚深的光明，与宁玛巴的无上大圆满法门非常契合，二者的实质均是显现和空性（世俗谛和胜义谛）一味一

体、互不脱离。若将其中一个视为了义，另一个视为不了义，是一种误解。要真正实现现空双运，就必须平等抉择和修持光明与空性，既不能执著于单纯的空性，也不应执著于实有的光明。

见修皆应双运

对于宁玛巴的这一见解，很多大德都给予了高度赞叹，像绕萨格西和扎嘎仁波切，都曾对麦彭仁波切交口称赞。

许多人在建立自宗时，虽在理论上对“现空双运”做了详尽的阐述，但在实修时却舍弃了双运，只停留在单空层面。他们的理论和说法如同慈母般细致周到，然而，实修的童子却未能紧随其后。犹如母亲径自前行，孩童却没有跟上母亲的脚步，最终迷失在无边的旷野中，孤立无援。

修行唯有与教义相契合，才能称为正修。如果仅在口头上宣称“现空双运”，在实际修持中却将光明分完全舍弃，仅注重修持空性，而所修的空性也非离戏论的究竟大空，仅是一种单空，这样的修行实际上并没有相应于实相。实修的“孩童”必须紧随现空双运的教法之“母”，如此才能真正契入现空无别的究竟境界。

第 23 课

关于二谛何者为主要的问题，宁玛巴自宗是如何抉择的呢？下面就宣讲自宗观点。

丁二（建立自宗）分四：一、总说二谛；二、别说密宗如何承许；三、遣除邪念建立无垢自宗；四、摄义。

戊一（总说二谛）分二：一、略说；二、广说。

己一（略说）分二：一、二者双运之理；二、叙其理由。

庚一、二者双运之理：

是故前译此自宗，基道果之诸法名，
离常无常二谛等，建立无偏双运宗。

前译派自宗认为，所有关于基、道、果的法语或术语，均远离了常、无常，以及现空二谛等任何一方，由此而建立了无偏圆融的现空双运之自宗。

自宗无偏见解之依据

宁玛巴自宗认为，所有修行均可归摄于基、道、果当中，而基、道、果的法义及名称均不可分割。比如，按照显宗教义，中观可分为基中观、道中观和果中观。基中观是二谛无二，即胜义谛与世俗谛在本基上一味一体；道中观为二资无二，指修行过程中，福德资粮与智慧资粮需要双运，不能分离；果中观是二身无二，即证得最终果位时，色身与法身也是无二双运，而非异体存在。

基于此，自宗认为基、道、果所摄之一切法的法义与术语，不但远离了常与无常之边，而且超越了空与不空、现与不现、世俗谛、胜义谛等一切偏袒执著之边，

不承认将胜义谛归为单纯的空性、世俗谛归为单纯显现的说法，由此而建立起无偏圆融、现空双运的自宗。

自宗所许之心性

以如来藏为例，有些人认为如来藏本体是凡夫心可以触及的常有；有些人则将如来藏或佛智视为因缘所生的无常法²⁷；藏传佛教诸位大德在显现上也各有不同，一些大德特别强调如来藏不空；另一些大德则认为，如来藏仅仅是实空，无有大光明显现。

对于以上这些观点，宁玛巴自宗均不承认。自宗无论讲显宗法还是密宗法，都特别强调“双运”的重要性。如智悲光尊者在《功德藏》中说：心性光明与第二转法轮所讲的三解脱法门（因无相、体空性、果无愿），以无二无别的方式安住于心间。这意味着，心的本性——如来藏既是空性又是光明，二者在心性中无二无别地

²⁷ 有实宗承许佛智由因缘产生，故许其为无常。

安住。

“安住”有多种方式，其中一种是异体能依所依的方式安住，如瓶子放在桌子上，瓶子依桌子而安住；还有一种是本体无二、无离无合的方式安住，如火与火的热性无二无别地安住。心性与光明属于后一种安住方式，即二者以本体无二、无离无合的方式安住，如火与其热性无二无别一般。如果真正认识到光明和空性无二无别地安住于自相续中，这便是所谓的大圆满的境界。

无垢光尊者和麦彭仁波切在其讲述中观和大圆满的论典中，一再强调二谛始终不能脱离。麦彭仁波切在《大幻化网总说·光明藏论》中引用《释量论》的教证，说明了心性光明永无间断，以此阐述了第三转法轮所揭示的光明心；无垢光尊者在《虚幻休息》中引用《般若八千颂》的教证“超胜涅槃之法亦如幻如梦”，揭示了心性的本体为空性。通过深入学习这些论典，我们便可对“心性本体为空性的同时，其光明显现不灭，

原本即明空无二”这一点生起定解。若真正了悟这一点，就认识了心的本性。

争议，在于未解佛意

释迦牟尼佛以种种善巧方便，引导众生认识自心本性。由于部分众生难以直接信受深奥的教义，佛陀便依据众生的根基，次第地宣说佛法。

首先，为了引导众生趋入正道，佛陀宣讲了四谛法门。待众生对四谛法门有所了达，尤其对因果有了初步定解之后，佛陀宣讲了“无我”教义，并进一步将色法到一切智智之间的所有法，全部抉择为空性，此即第二转法轮的核心。如果没宣讲空性，直接宣说如来藏的光明本体，众生可能会像外道那样执著于“常我”。因此，第二转法轮的般若空性极为重要，可以帮助修行者断除“我执”和“我所执”，净除道障。待众生认识空性之后，佛陀方才宣讲如来藏的光明本体，即第三转法

轮的教义。由此，众生不但了知如来藏自性为光明，而且明白其本体为空性，不会被“我执”与“我所执”染污。

藏传佛教一般将密宗称为第四转法轮，《时轮金刚》就被视为第四转法轮的一部法要。不过，也有些人认为《时轮金刚》等释迦牟尼佛亲传的密法可归入第三转法轮，因为《三戒论》中提到：第三转法轮并非在固定地点传授，佛陀在天界与人间的广严城等处皆有宣说。

次第修之必要

宁玛巴自宗也是如佛陀次第宣讲佛法一般，逐层深入地阐述了心之光明本性，渐次引导众生达到无上大圆满任运自成的境界。这也是自宗将顿超法置于一切法门之顶的原因。若非如此，众生将很难了悟心性。

作为后学者，首先应对第二转法轮所讲的空性无碍通达，之后通过学习第三转法轮教义，认识如来藏的本体光明，最后通过密法修持法界明分。对于凡夫众生而言，想直接领受心性光明、受用如来藏的本体，唯有在密宗教法中才能获得详细的教导，显宗当中只是略微提及。这也是密宗非常殊胜的原因。

当然，这也并非一蹴而就，而是需要经过一个渐进的修行过程。正如法王如意宝和华智仁波切所强调，他们的上师也是遵循次第而修行。

如今，有些修行人忽略了这种次第，一开始就追求大圆满的最高行持，从顶端向下修行。像有些初学者得到灌顶之后，就直接尝试行持最高的阿底约嘎，之后再修玛哈约嘎的生起次第，最后才发菩提心。这种修法显然不合理，在前译派自宗中，从未有任何上师如此建立修行次第。

深入闻思，才能对自宗特法生起定解

希望大家能明白次第修行的重要性和合理性，多阅读一些相关书籍。无垢光尊者在《大圆满心性休息大车疏》中，对空性、光明等方面的道理做了详尽的阐述。有兴趣的道友最好反复阅读并深入思考，不能指望听我一次讲解就完全理解了。不要说普通人，即使是许多拥有俱生智慧的高僧大德，也需要反复听闻，才能真正掌握。

我看到有些道友仅在课堂上听一遍，就把法本搁置一边，再也不看了，这样内心很难真正生起定解。传承上师的金刚语意义极为甚深，仅听一遍或看一遍，做表面的闻思是远远不够的，必须反复思维、细细体会，从内心当中真正领悟并投入修行，才能取得实质性的进步。学修态度至关重要。我们并非像麦彭仁波切、无垢光尊者那样具有超凡的俱生智慧，所以需要付出更多的努力。希望大家无论过去多么散乱，从现在起都应该精

进努力。

尤其应对前译派自宗教法进行深入的闻思。《定解宝灯论》是麦彭仁波切的金刚语，无论年轻还是年长的道友，都应当用心体会。若不下一定功夫，自相续中将很难生起真正的定解。前译派的珍宝库中蕴藏了很多殊胜的甘露妙药，我们若不享用与实践，实在可惜。

比如，无垢光尊者在《七宝藏》的《句义宝藏论》中遮破了他宗的七种本基，建立了本来清静、任运自成的无垢之基。法王如意宝曾专门著有一部观察分析本基的论典，其中引用了无垢光尊者的这一教言，并强调，在抉择基道果时，须全部以双运进行建立，而非互相脱离或偏重一边。比如，修大圆满时，不应只重视本来清静而排斥任运自成，或偏重任运自成而排斥本来清静。无论任何时候，本来清静和任运自成都是一味双运，需被同等对待，这就是前译派真正的特法，大家一定要深刻理解。

总之，前译自宗的独特性，体现在了基道果的无偏双运安立方法，以及全知无垢光尊者、麦彭仁波切等传承上师传下来的殊胜教言等方面。作为后学者，对于如此殊胜的自宗教义，一定要亲自享用，有能力者最好能广泛宣讲，惠及他众。这即是前译宁玛巴建立无偏自宗的意义所在。

庚二、叙其理由：

二谛脱离各自上，不能建立基道果。

若世俗谛与胜义谛相互脱离，那么在显现或空性任何一者的基础上，都无法建立基道果的无误正理。

二谛脱离，无法合理建立基道果

二谛如果彼此脱离——是显现就不是空性，显现一直不能破、实有存在；或者是空性就无有显现，显现

于空性之外存在，诸如此类的说法，实际都不合理。因为单独于显现或空性任何一者之上，都无法合理建立基、道、果。

比如，有些人仅在显现层面建立基道果，这样一来，基道果就会因为脱离了空性本体而成了实法，最终无法真正建立。而有些人完全忽略了显现，认为基、道、果所摄的一切法都只是空无，他们整日观空，最终所获得的可能仅是无色界的境界，这显然不符合佛教的究竟旨趣。

二谛双运，基道果均得以成立

事实上，在基道果的整个修行过程中，显现与空性必须双运，二者不可脱离。

“基”是指诸法的本性，不论显宗还是密宗的修行都离不开本基，一切事物最初的本性，即是基；“道”

是修行的方法和过程，修行者通过不断精进修持，开发基中的潜在功德；“果”是修行的最终成就，即觉悟或解脱的境界。

若以比喻说明，“基”好比深埋地下、未开采的宝藏，潜藏着无尽的珍宝；“道”好似挖掘过程，修行者需要克服种种违缘障碍，才能逐渐将宝藏开采出来；“果”即是最终获得的宝藏，修行者最后现前了圆满的圣果。

在基、道、果的任何阶段，显现和空性都不能脱离。因为，在基位时，一切法皆为现空双运；在道位时，需积累福慧二资——磕头等福德资粮，以及安住于无缘的智慧资粮，二者缺一不可；得果时，现前的是色身与法身双运的果位。

在《六十正理论》的最后，龙猛菩萨发愿：以二种资粮成就二身。这正说明了在基、道、果的修行过程中，双运不可或缺。虽然有观点认为《中观六论》主要

侧重空性的讲解，似乎未讲述光明的部分，但实际上，光明的内涵以隐晦的方式已在论中宣说了。

己二（广说）分二：一、于基道果不可分；二、究竟无二一体。

庚一（于基道果不可分）分二：一、总说；二、别说。

辛一、总说：

于基道果此三者，亦无此取此舍分，
舍世俗外无胜义，弃胜义无他世俗。

对于基、道、果三者中的任何一者，都不应该偏重于现空二谛之一而作“此应取、此应舍”的贤劣分类。因为，离开世俗谛之外无有胜义谛；同样，抛开胜义谛，也不存在另外一个世俗谛。

如果舍弃世俗谛，就无法真正认识胜义谛，因为世

俗谛的本体就是胜义谛，只是我们暂时未认识而已。就像太子虽然暂时沦为乞丐，但他实际仍是太子，只要人们认出他之后，他便会登上王位。

同样，现在众生面前的不清净迷乱显现，实际就是清净的本体，就像镜中虽现影像，但其实除了镜面以外根本没有他法；水月虽然显现，但除了净水外也不存在另外一个水月。

因此，离开世俗谛，便不会有所谓胜义谛；同样，若抛开胜义谛，也无法单独立一个世俗谛，因为世俗谛的实质就是空性，从任何角度来看，显现与空性都是无离无合的。

荣索班智达曾说：“若已证二谛无二，则趋法法性无二，于此则可称之为，住于大圆满之见。”意思是，凡夫现在只能见到柱子等显现，此即“有法”，此时并未见到其法性（空性）。当他懂得并逐渐证悟了二谛无别，他就趋入了有法与法性无二的境界，此时便可称为

安住于大圆满的最高见解。

总之，如果我们依靠自宗教义进行抉择，明白了基道果均要现空双运，那么《中观六论》《般若经》等第二转法轮的经论，与《宝性论》《如来藏经》等第三转法轮的经论，就会像糖与蜜般融为一体，非常容易理解和消化。如果不具足自宗双运的见解，很容易误认为佛经论典之间存在矛盾，觉得“这里说空，那里说不空；有时说存在，有时又说不存在，到底是怎么回事呢？”

辛二（别说）分四：一、宣说周遍；二、均为看待假立之理；三、以教理抉择；四、摄义。

壬一、宣说周遍：

任何显现定空性，所有空性定显现，
若现不空不可能，空亦不成不现故。

基道果所摄的任何显现法决定为空性，凡是空性

也必定会显现。任何法若显现，那么其自本体不可能不空；空性也是如此，不显现的空性根本不成立。

现必定空，空必定现

颂词“任何显现定空性”当中用了因明术语“定”，即“决定”或“周遍”之意，意思是，众生六根前显现的一切法必定是空性的，不论是柱子、瓶子，还是山河大地等，无一例外。

《中观庄严论释》中讲了许多这方面的教言，指出显现与空性密不可分，如果某显现法不是空性，它就成了实有之法，这样一来，十方三世唯一能显现的仅有此法，而无法显现其他法。

有些人认为，既然诸法在名言中有显现，则说明它们不是空性。这种理解非常肤浅。麦彭仁波切在《三本性论》中说：“不要以如此低劣的想法，扰乱殊胜的空

性智慧境界。”事实上，显现与空性并非对立，真正的空性超越了一切戏论，任何显现法必定是空性的，而凡是空性，必然会显现（显现也有妙用之义）；不是空性的显现，以及不显现的空性，根本不成立。

关于“现即是空，空即是现”，在显宗和密宗中都解释得一清二楚。无垢光尊者在《上师心滴》中讲述了三种极秘诀——《直断极秘诀》、《顿超极秘诀》和《二者极秘诀》，其中《二者极秘诀》专门宣讲了“现即是空，空即是现”的道理。堪布根华也在《浅释》中引用《般若经》中教证——“色即是空、空即是色，色不异空、空不异色”，对此作了深入讲解。

此空非“无有”，而是“自性空”

有人提出疑问：既然所有空性法没有一个不现，那石女的儿子、龟毛、兔角等空法为何没有显现呢？

这个问题其实很简单。此处所讲的“空性”是指万法的自性空，而非相似空。像石女的儿子、兔角、龟毛等都是世间的“无有”法，这种“无有”并非真正的空性，与自性空有本质区别。

麦彭仁波切在《中观庄严论释·文殊上师欢喜教言》中说：“除了凭借词语的力量而映现在心境前以外，兔角的本体再也没有以否定与肯定而成立的他法，事实上于名言中也是不存在的。”

许多人误以为空性就是不存在、无有，就如“杯中无茶”那样简单的空无。实际并非如此，“不存在”并不是真正的空性。如果是，那么佛陀所说的“万法皆空”就成了“万法不存在”，这显然偏离了佛陀的究竟教义。并且，如果“不存在”就是空性，那人头上无角的事实众所周知，这岂不是代表大家都已证悟了人头的空性？这种理解当然是错误的。

真正的空性是指自性空，应从缘起无自性这一角

度来理解，与无有之法有着本质区别，它是超越世俗概念的离戏境界。

一般世间的说法与佛经论典中的名词有很大差别。比如，《俱舍论》中说：世人把黄色的土地、流动的水、红色的火焰等称为地水火风，但佛典中并不如此承许。

壬二、均为观待假立之理：

有实无实此二者，需作空基而空故，
显现仅是假立已，空性亦唯心假立。

有实法与无实法二者，均需要作为有法或空基而以各自本体空，故而，显现的一切有实法仅是假立而已，无实法空性也只是由分别心假立。

有实无实皆假立

凡夫分别念前的一切法，皆为心的假立。抉择究竟的见解时，这些法都不成立。像柱子、瓶子等能起作用的法称为有实法；兔角、龟毛等不能起作用的法即为无实法。无论有实法还是无实法，都需作为空基而空。

所谓的空基，也仅于有法方面有所不同。譬如，柱子的空性是以其有实法来空；“柱子不存在”，即所谓的“无柱”，是看待“有柱”而言的，其本体亦为空性。

具体而言，柱子等一切有实法皆依缘而生，仅是假立，并无实有本体，而“柱子的不存在”是看待柱子的显现而假立的。因此，世间一切有实法与无实法，就如长与短一样，都是看待而成立的，即都是心的假立，无有真实本体。

用心体验，可知诸法皆假立

这一点不要说学过中观的人，世间研究相对论的科学家也非常清楚。爱因斯坦刚刚提出相对论²⁸时，有人问及其本质，他解释说，世界上并不存在绝对的时间，一切都是相对而言的。就像你若和一个喜欢的人在一起，即便时间再长，你也会感觉时间短暂；反之，你如果与一个不喜欢的人在一起，即便时间很短，也会觉得漫长。

在生活中，我们也常有这种体验：在快乐的时光中，时间似乎过得很快，像有的道友在学院待了五六年，感觉时间一晃就过了；而在痛苦的时刻，时间则显得特别漫长。可见，长短的概念完全是分别念的假立。

根登群培在其中观论著中说：凡夫人的分别执著是颠倒的，如同精神失常的人将牛粪视作黄金一般。

²⁸ 相对论：20 世纪初爱因斯坦提出了物质运动与时间、空间关系的理论，它从根本上改变了经典物理学的时空观，修正了运动规律永恒不变的看法，奠定了现代物理学的基础。

凡夫人特别执著黄金，认为它极其珍贵，然而在圣者眼中，黄金亦是虚假的，根本不值得追求，与牛粪无有任何区别。

在汉地，有的衣服售价高达一两万元，实际上，其价值仅是心的假立，本质上并没有那么高的价值。在藏地，许多人将玛瑙视为至宝，有的饰品售价高达几万元，但这些不过是些石头，只是人们的观念赋予了它们价值。这一切不过是心的假立，它们并不具备真实的价值。

与之相同，凡夫对空性和显现的执著，也只是心识的假立，其本身并无真实的本体。

执著断尽，价值自现

事实上，我们对于显现的执著只是暂时的，随着修持的深入，真正光明的本体会逐渐显露出来。这时，我

们就会意识到自己曾经执著的东西，其实际价值与自己原先认为的截然不同。就像精神失常的人把牛粪视作黄金，当他心智恢复正常后，会发现这只是牛粪，并不是黄金。

当修行人获得圣果时，回顾往昔，会发现那些曾经特别看重的东西，其实只是心识的假立，真正的价值与之前的认知大相径庭，此时通常会为自己以前的执著感到羞愧。

对于空性的执著也不应理。佛陀为了断除众生的实执，宣讲了万法空性之理，实际上，空性也不成立。就像孩子哭闹时，母亲用空拳头假装有糖来安抚他，孩子由此而停止了哭泣，然而，母亲手中并没有真实的糖。凡夫众生也是如此，佛说“一切诸法都是空性的”，他们便以为“一切都是空的……”，而当他们修行获得一定境界时，便会了知，所谓的空性也不成立，究竟的实相远离一切戏论。

壬三、以教理抉择：

以理分析定解中，此二方便方便生，
一有一无不可能，无离无合而存在。

若以真实理证深入分析，就会获得一种定解：
世俗谛与胜义谛二者是方便和方便生的关系，一者存在，另一者就不可能没有，二者不可分割、无离无合而存在。

《入中论》云：“由名言谛为方便，胜义谛是方便生，不知分别此二谛，由邪分别入歧途。”意思是，世俗谛作为方便，为证悟胜义谛提供条件，不了解这一点的人，很容易误入歧途。

世俗谛和胜义谛并非“一有一无”，而是“无离无合”。“无离无合”即我们常说的无二无别，本体上既不是分离，也谈不上结合，就如火与火的热性一般。

壬四、摄义：

是故显现与空性，尽管分开而认识，
实际始终不可分，因而称之为双运。

因此，对于显现和空性，尽管可依二取心分别加以认知，但从实相意义讲，始终不可分割。正因如此，经续中称之为现空双运。

暂时分开认识，实则一味一体

《等持王经》和《无尽智慧经》中讲，第二转法轮最为了义，而《解深密经》则说第三转法轮才最为了义。

其实从某种意义上讲，什么是“了义”，什么是“不了义”，取决于众生的根基和修行阶段。第二转法轮和第三转法轮都可以说为了义。为什么呢？

因为佛陀根据不同众生的根基，分别宣讲了第二转法轮的空性教义，以及第三转法轮的光明教义。宣说空性和光明，只是从不同角度阐述了万法的本性，即现与空二者只是反体不同而已，实则一味一体、无别双运。就像火的热性和火的颜色表面看似不同，实则无二无别、不可分割。《俱舍论》中说，火具有一种“执持不舍”的本性，其本质始终保持不变。

堪布根华在《浅释》中也说：“现空二者根本不是像黑白绳子搓在一起或者一个后面出现另一个那样，而是如火与其热性般无二无别。”

当有了现空无别双运的定解后，修行就能避免误入歧途。宁玛派自宗之所以既承认自空，也承认他空，正是基于此。

次第闻思，无误入道

虽然显现和空性一味一体，但在闻思时，一般首先要了知万法皆为空性，之后再对如来藏的光明本体有所认知，需按次第进行。

麦彭仁波切在《他空狮吼论》中说：“若欲抉择他空宗，首当依照怙主龙树之论典，需要抉择一切法无自性，若不知彼则不能抉择世俗以自体空、胜义以他而空的道理。”意思是，要想真正理解“他空”的意义，必须首先通达自空的究竟含义，即深刻领会龙猛菩萨在中观论著中阐述的空性道理。只有这样，才能真正明了显现与空性的关系，否则无法正确理解他空教义。

无论修持中观、大圆满，还是其他任何法门，都应遵循这一次第。以无上大圆满为例，首先应认识自性本来清净，然后再修持任运自成，观法身明点，最终无碍证得究竟本义时，即获得了现空无别双运的境界。

小结

总之，在宣说、认识、抉择和修持的时候，虽然暂时将现空二者分开，但最终应该通达“双融”的境界，因为现空二者的本体是无二无别、无离无合的。就如火的热性与火的红色，虽然可以分开宣讲，实则二者不可分割。

无论在基、道、果哪个阶段，显现与空性始终未曾分离。基位时，现空二谛不可分；修道时，福德资粮和智慧资粮不可分；得果时，色身和法身亦不可分。显现与空性始终无离无合就是所谓的“双运”。对于修行者而言，理解这一点至关重要！

第 24 课

《定解宝灯论》以“阿绕巴匝那德”六字概述了七个问题。现在正在宣讲第五个问题：胜义谛与世俗谛何者为主要。

认知二谛之必要

前面已经讲了二谛的分类、差别及其作用，这些道理对于深入理解佛教教义至关重要。如果没有清晰的认知，无论是学习小乘《俱舍论》、大乘唯识宗，还是中观或无上密法，都将面临重重困难。因为万法的本性虽然相同，但从众生的认知角度来讲，万法却呈现出真相和假相。如果不掌握胜义谛与世俗谛的观察方法，很容易将真假二者混淆。

并且，对于修行中的很多问题，比如因果与空性的关系是怎样的？在何种情况下承认万法的显现，又在什么情况下说它们是空性的？显现究竟意味着什么？空性又是什么？都会辨析不清。而这些问题至关重要，唯有通过深入闻思彻知二谛，方能真正体悟。

若能真正理解胜义谛和世俗谛，就会对佛陀的教法生起坚定不移的信心。深刻认识到佛陀的智慧与现代学术研究截然不同。世间知识存在很大的局限性，有时难以理解，纵使理解了，也往往缺乏真正的价值，而佛陀所传授的二谛法门不但没有任何过患，而且揭示出万法真正的实相。经过渐次闻思修行，不仅能给自身带来深远的利益，还能间接饶益他众。

珍惜机缘，深入闻思

目前，不管在国内还是国外，许多佛教徒都不太清楚二谛之间的关系。因为不论在泰国、中国大陆，还

是台湾等地，真正讲经说法的道场非常少。有些佛学院的人虽然学了很多教理，但因为没有得上师所传的窍诀，对此依然模糊不清。

藏传佛教宁玛巴自宗对于二谛有透彻的分析，希望初学者一定要把这个关键问题搞懂。即使已经学了《中论》《入中论》《四百论》等经典，闻思很多年的道友，也应该积极地提问，与金刚道友探讨，或者向堪布堪姆请教，这样才能真正掌握这些深奥的教理。

庚二（究竟无二一体）分三：一、以理成立；二、以次第宣说；三、极为必要之理。

辛一（以理成立）分二：一、成立理由；二、分析彼理。

壬一、成立理由：

现见实相之定解，不堕任何一边故。

若有了现见现空无别实相的定解，就绝不会堕于现空任何一边。

这里阐明了一个关键点：修行人一旦现见实相并获得定解，这种智慧将使他不再堕入任何一边。

实相分为名言实相和胜义实相。名言实相是指事物在世俗层面上的真实本相，比如，火的热性是火的名言实相。而胜义实相，则是离一切戏论的现空双运境界。

颂词中的“现见”，是指直接现量见到胜义谛的现空双运实相。在这种定解智慧前，修行者不会堕入任何一边。也就是说，若认为显现永远不空，以分别心执著如来藏恒常不变，就会堕入常边；若认为一切皆空、什么都不存在，则会堕入断边；而一旦真正见到了万法的本性，便会了达究竟的实相既不属于常边，也不属于断边，它超越了一切语言思维，从空性角度讲，远离一切戏论；从光明层面讲，自然自明、任运自成，此时，修

行者便不会再堕入现空的任何一边。

这种“现量见”的智慧不同于“比量”推测。比量是通过推理形成的概念，它浮现在心中，属于对事物的总相理解，而现量见则是直接见到事物的自相。当修行者真正现量见到万法的本性时，便会生起极稳固的定解，不会再有任何偏堕。

壬二、分析彼理：

正确观察智慧前，显现空性此二者，
有与无有均同等，许一本体异反体。

在正确观察实相的智慧前，显现与空性此二者若存在，则同等存在，若不存在，也同等不存在。所以，自宗承许现空二者为一本体异反体的关系。

观察方法有正确与错误之分，依靠中观的各种推理或者密宗的诸多殊胜观察方法，修行者可逐步深入，

最终现量见到万法的实相，开启真正的定解智慧。

现空平等一味

在定解智慧的摄持下，修行者不会堕入显现或空性的任何一边。在名言层面，万法显现不灭；在胜义层面，万法本体为空。显现与空性二者，其本体无论是有是无，均为等同。可以说，名言中的显现即是空性，空性也即眼前的一切显现。

以“水月”的比喻来观察，我们可以相似地体悟到显现即是空性、空性即是显现，或者说现空平等一味、显现存在空性亦在、空性存在显现亦在的境界。

无垢光尊者在《大圆满心性休息大车疏》中云：“二谛并非如同牛角各居一方互相分开，在现见了如水月般的世俗实相之时，从月影之现分而言是世俗谛，从月轮无实空性分而言是胜义谛，二者（指胜义谛与世俗谛）

如同无而显现于水池中一体般，这就称为二谛无别或二谛双运，通达二谛无别的智慧称为证悟二谛。”

以前，某些宗派的修行人将第三转法轮所讲的如来藏光明与第二转法轮所讲的空性割裂开来，误认为二者像搓绳子般合在一起，就是所谓的现空双运，这种理解完全是错误的。还有些人认为，显现存在时空性不存在，空性存在时显现不存在，然而他们却将二者糅合在一起称之为双运。这就像试图让柱子与石子的儿子，或瓶子与兔角双运一样荒谬。学习过《中论》或《入行论·智慧品》的人都会明白，真正的现空双运绝非如此。

安立“一本体异反体”的合理性

显现和空性，或者说世俗谛和胜义谛，应该是“一本体异反体”的关系，即本质上是一体，犹如水与水的湿性、火与火的热性一般不可分割；虽然本体无二，但

为了宣说、理解与修行，暂时将其分为两面——现的一分和空的一分。

为何这样分呢？因为，在凡夫人的认知中，显现和空性是分开的，在看到柱子等显现时，无法觉知其空性；而在观照空性时，又难以同时兼顾显现。就像火的颜色为眼识所见，炽热为触觉所感，凡夫人六根识分隔，无法融通。因此，现阶段，我们只能以轮番的方式理解和修持显现和空性。

当随着闻思修行的深入，修行者达到一地菩萨的境界时，六根识就会互相融通，这时眼识不但能见色，还能听声、嗅味，此时，他已超越了凡夫的局限，现量见到现即是空，空即是现的实相，逐渐接近究竟的“现空不二”境界。

从某种意义上讲，二谛“一本体异反体”的说法可以对应中观宗后得位的立场。二谛通常有两种安立方式：一是从显现与空性的角度安立，二是从现相与实相

的角度安立。一般来说，以现空的方式安立二谛时，说二谛是“一本体异反体”非常合理。这一点在沃巴活佛的《辨别显宗派》中有广说，此处不作阐述。

认识实相的功德

当现见了现空无二的实相后，就如见到水月时，已不会再对其生起执著，因为知道那只是虚幻的显现，无有真实自性。倘若不具这种智慧，就会像传说中的猴子一样，以为月亮掉进了水里，一个拉着一个到水里捞月亮。

《澄清宝珠论》中讲过一个比喻：幻术师看到自己幻化出的美女，或许会产生些许贪恋，但因为他深知那只是幻相，因而根本不会生起想与之成家，共同生活的念头。同样，如果对“现空双运”有了初步认识，对显现的执著必然会减弱。

荣索班智达曾说：“若能证悟二谛无二，则可趋入有法与法性无二之境，此时便安住于大圆满的境界中。”对于凡夫而言，由于心识是迷乱的，故而只能感知柱子等的显现——有法，无法直接领悟远离戏论的法性实相。但当证悟二谛无二时，有法与法性便会逐渐融为一体，真正见到万法的实相，此时便是安住于大圆满的境界中。这是每个修行者所应追求的终极目标。

在显宗中，二谛无二是中观的核心见解；而在密宗中，按照荣索班智达的观点，二谛无二也可称之为大圆满的见解。

依自宗，可深入理解二谛无二

楚西降央在《定解宝灯论释》中引用了无垢光尊者《胜乘宝藏论》中的教言：“从显现世俗分而言，可称为任运自成；从空性胜义分，可称为本来清静。此二者在世俗层面为一体，在胜义层面则远离一切戏论。”

荣索班智达在《入大乘论》中说：有法（显现）与法性（空性）本为一体，但从胜义层面看，则超越了一切戏论，这即所谓的菩提心。（此处的菩提心是指了义菩提心——万法的究竟实相，而非显宗所讲的愿菩提心和行菩提心。）

通过学习荣索班智达和无垢光尊者的这些教义，我们可以更加深刻地理解二谛无二的真谛。唯有深刻认识到这一点，才能在修行中对现空双运生起真实的定解。

大家应当明白，无论是内观自心，还是外观万法，显现的本质即为空性。如无垢光尊者所说：大圆满的本来清静（空性）与任运自成（显现）双运，是真正的无二境界。按照荣索班智达的教言，现空无二的实相，即是真实了义的菩提心。

希望大家平时能依照自宗教义经常观心，这样可以逐渐体悟到心的本体为空性，自性为光明。当有法与法性、分别念与智慧真正融为一体时，自己无论面对何

种困境，内心都会如磐石般稳固，不会再像以前那样，遇到一点点困难，情绪就剧烈波动，甚至眼泪如珍珠般洒落，滋润着大地母亲。

关于这方面的道理，显宗主要通过理论来抉择，较少涉及具体的修法，而密宗则通过上师的窍诀，帮助修行者直接领受实相的本义。正如麦彭仁波切所言，显宗侧重推理和观察，密宗则侧重直接的体验和领悟，两者在修行方法上存在显著差异。

自宗行者，应重视荣索班智达的教法

荣索班智达是一位非常了不起的大德，自幼便展现出非凡的智慧。阿底峡尊者来到藏地时，荣索班智达正处于幼年期，当尊者抱着他的时候，他便能与尊者展开辩论。据宁玛巴的《青史》等文献记载，阿底峡对此深感稀有，认定荣索班智达是印度那莫卡班智达的转世。

荣索班智达对宁玛巴的恩德与加持不可估量，麦彭仁波切在诸多著作中都对荣索班智达和无垢光尊者给予了高度赞叹，这彰显了他们的崇高地位，因为麦彭仁波切在自己的著作中这样大力赞颂的人并不多。

希望大家能够深入理解这些法义，而非浅尝辄止。如果只是粗略地听听，或者马观花地看一下，并未将法义真正融入于心，这样实在可惜。

辛二（以次第宣说）分三：一、以见未究竟故二者无法圆融；二、以修生信之理；三、于此深生定解。

壬一、以见未究竟故二者无法圆融：

此二初学者面前，似现能破与所破，
尔时显现与空性，尚未相融为一体。

在初学者面前，显现与空性似乎成了能破与所破，这说明，此时因显现和空性尚未融合为一体而仍

未见到现空双运。

视为能破所破，说明尚未圆融

在初学阶段，修行者通常对中观的道理只是略有了解，尚未完全通达。在此阶段，他们通常将显现视为“所破”，将空性视为“能破”。也就是说，在初学者的认知中，柱子等一切显现是“所破”的对境，因为对显现的执著会把众生束缚在轮回当中；而空性是“能破”的智慧，通过证悟空性能破掉显现，这一过程就像用斧头砍木柴一样。

之所以会如此区分，是因为在初学者的相续中，显现与空性尚未融为一体，现的时候不空，空的时候不现，无法真正体悟现空无二的境界。他们不了知何为究竟了义的境界，也未真正通达佛法的奥义。

宗喀巴大师在《三主要道论》中说：“何时分别各

执著，无欺缘起之显现，远离所许之空性，尔时未证佛密意。一旦无有轮番时，现见无欺之缘起，断除一切执著相，尔时见解即圆满。”

具备三要素，证悟不遥远

有些人在心稍能安住时，就自以为证悟了，实际上，他们因为没有系统闻思，根本不知道什么才是真实的境界。

倘若仍把显现和空性视为“能破”和“所破”，就说明自己尚未证悟，不应自诩为大成就者、大瑜伽士。否则，不仅对自己无益，也容易误导他人。当然，也有些人是为了某些目的，故意夸大自己的修行境界。作为修行者，认真审视自己的相续至关重要，否则很容易陷入误区。

要想真正体悟佛法的甘露妙义，不仅需要系统地

闻思，还要具备信心和精进力，若缺乏后两者，也无法品尝到现空双运的妙味。虽然对凡夫而言，直接现见法界比较困难，但理解层面的通达是每个人都可以达到的。

壬二、以修生信之理：

有朝一日会诚信，空性即是显现理。

终有一日，修行者会对空性即是显现、显现即是空性的道理生起诚信。

终有一天，我们会深信不疑地认识到：显现即是空性，空性即是显现。当然，这种认识仅是理解层面的深信。就像有些道友虽未完全通达中观义理，但已在理解层面坚信不疑。即使成千上万的人对他说“显现不是空性”，他也不会随其而转。就如堪布根华仁波切所说，此时已得到谁也夺不去的甚深定解。随着进一步的闻思

修行，他们将有机会真正通达并证悟这一真理。

一般来讲，修行者只要稍有智慧，对中观教义具有一定的信心，通过不断深入研究，最终必会对“显现即是空性，空性即是显现”的道理深信不疑。

这个道理其实就是《心经》所说的“色即是空，空即是色”。汉藏许多高僧大德在讲经说法时，都反复引用这个偈颂。《金刚经》所讲的“一切有为法，如梦幻泡影”等教言，也在诸多典籍中频繁出现。然而，很多人未必真正理解其中的深意。如果能够深入学习《定解宝灯论》，再参照《等持王经》和《大圆满虚幻休息》等经论中所讲的水月比喻及其解释，就能真正领悟这一奥义。

事实上，万法的本性自始至终都是“现即是空，空即是现”，并非随着我们的理解而变成如此。我们只是通过不断地闻思修行，逐渐领悟这一真理而已。

壬三、于此深生定解：

诸法本来即空性，此等显现为空性，
现见空时即显现，现时即空生定解。

因为一切法本来即是空性，故而自现缘起；而此等缘起显现也为空性。若见到“空时即是显现，现时即为空性”，便会对现空双运生起定解。

佛教徒经常讲“缘起空性”，那什么是“缘起空性”呢？它是指一切法皆依因缘而显现，无有自性、本体为空。比如，当水池和天月等因缘聚合之后，水月便可显现，虽有显现，但水月并无自性，本体丝毫不成立。

如果我们通过深入观察，对“缘起空性”的道理深信不疑，便说明对此已有了一定程度的定解。定解有很多层次，包括凡夫对中观教理的基本理解、地上菩萨的甚深定解，以及佛陀的究竟定解。我们此时所获得的见

解，只是凡夫阶段的定解。

此颂旨在阐明，万法的本体是空性，而在空性之中，一切皆可依缘显现。我们在观察空性时，不应忽视其显现分，而见到显现时，也不应舍弃其空分。正如本论第一品所说：“虽可断定说无有，然而于无之自相，未曾失去之同时，不灭之中可显现，未失现之自相时，安住无基大空中。”如果对此道理深信不疑，就能逐渐破除对万法的执著，最终生起现空双运的殊胜定解。

辛三、极为必要之理：

此乃经续与窍诀，一切深道之根本，
闻思断除增益义，即是无谬之正见。

此现空双运之实相，是了义佛经、续部，以及传承上师窍诀等一切甚深道的根本。通过闻思遣除对实相的增益，方能获得无误的正见。

二谛双运，是显密一切深道的根本

麦彭仁波切以谦逊的语气说：现空双运之理并非他以分别念臆造，而是源自佛陀第二转和第三转法轮经典的教义、《大幻化网》、《密集金刚》等了义续部的见解，以及宁玛派、格鲁派等各大传承上师的窍诀。也就是说，现空双运之理是一切了义经典、续部，以及历代传承上师窍诀等一切甚深道的根本。

很多人特别喜欢大圆满法，其实，只要能真正获得中观正见，通达大圆满并不是很困难。革玛旺波·丹增诺若曾言：“若能闻思《中论》和《入中论》三遍，真正通达了中观见解，通达无上大圆满也会很容易。”

依闻思断增益，方可踏入正途

对此“现空双运”之理，必须通过闻思修行，才能断除自相续中的各种怀疑，遣除一切增益，获得无谬的

正见。有了正见，才能确保修行不偏离正道。

因此，首先应该在上师面前听闻法要，但仅仅听闻是不够的，必须反复、深入地思维法义，才能真正领悟其中的深意。背诵可以帮助我们牢记并深入理解法义，像背过《大圆满前行》的道友，都对里面的内容印象特别深刻，能够清晰记得每一品讲了什么。也许有些人天生理解能力强，但通过背诵肯定能进一步深化对法义的领悟。

对于现空双运进行如理闻思之后，在修道过程中就不会出现歧途，就如萨迦班智所说：修行最关键性的问题不能搞错，这样，即使细节上有所不足，也不会对修道构成重大障碍；如果基本原则出现了偏差，整个修行将无法成功。

总之，实修时确保关键问题不出错非常重要，而要想不出错，唯有依靠上师和经续论典的指导，而非凭借个人的分别念。就如麦彭仁波切在此强调：通过闻思断

除增益，才能获得无误的正见。

戊二（别说密宗如何承许）分二：一、略说；二、应许二谛双运之理。

己一、略说：

证悟此要愈深入，于诸世俗显现法，
亦渐断除自相执，故立续部乘次第。

对于现空双运大平等的要点证悟得越深入，对于一切世俗显现法的自相贪执也会逐渐断除，因此，才安立了续部乘的见解次第。

证悟越深，贪执越弱

仅仅明白了现空双运的道理并不足够，还需进一步实修。在实修过程中，对于此理证悟得越深，对于世俗显现法的贪执，如对颜色、形状等外相的执著，就会

越减弱，直至彻底断除。

若对现空双运的道理没有丝毫证悟，只是凭着定力压制烦恼，其效果是短暂的，当进入繁华的大城市或遇到喜欢的对境时，烦恼便会重新起现。

因此，只有真正证悟了万法如水月般无有自性，本体为空，对显现相的贪执才会从根上彻底断除。

为修二谛双运，而分续部次第

当然，这是一个循序渐进的过程，并非一蹴而就。正因如此，密宗续部分为外续和内续，其各自又细分为多种。需要注意的是，这些分类并非单纯从世俗或胜义谛的角度出发，而是基于二谛双运的意义。

如果仅以对世俗的认识来区分续部的高低，则已与外道无异，因为忽略了对胜义空性的理解，只停留在世俗层面。反之，仅对胜义空性有所认知，忽视了世俗

显现，则会堕入空边而无法究竟证悟，故而也需对世俗显现有清净的见解。所以，修行时必须以现空双运的见解摄持。正如《大幻化网》中所说的“等净无二”，“等”指胜义与世俗平等无别，“净”指对于世俗显现的清净见解。显密教法的核心即是二谛双运，唯有圆融二者，修行方能圆满。

宁玛巴的密宗修行次第，也不是单依显现或空性来安立，而是从现空双运的角度出发。比如，事部和行部的区别主要就在于对现空双运的认知程度不同。在事部中，行者尚未认识到本尊与自心无二，将本尊视为外在的存在，因此以主仆的方式观修；随着认识的深入，行者会转变为以兄弟或朋友的方式观修，此即行续的观修方法；随着修行的愈加深入，行者会了知所有本尊与自心无别，最终证悟心性即是如来，达到密乘的最高境界。

先具定解极重要

尽管佛法有大乘、小乘等众多分类，但其究竟精髓在于“二谛无别”，即胜义谛与世俗谛无二无别。谁能领悟这个道理，便得到了诸佛最秘密的智慧宝藏。反之，若忽视了二谛双运，其相续就已脱离了佛法智慧，修行也随之偏离正道。

无垢光尊者在《如意宝藏论》中也说：“先通实相极重要，虽有众多乘分类，精义二谛无分别，诸佛秘密之宝藏。”这句话强调了通达万法实相的重要性。

希望大家能精进地闻思修行，以信心之钥开启二谛双运的秘密宝藏，这是极为难得的机遇。随着对现空双运的理解不断深入，不但对世俗各种相的执著会逐渐消减，对胜义空性的认识也会逐步提升，因为现与空在本质上无二无别。

己二（应许二谛双运之理）分五：一、以喻说明；

二、于清净之理应生定解；三、无他轮回故不应分别；
四、以有境不同承许诸续高低有别；五、依此成立殊胜
金刚乘。

庚一、以喻说明：

仅以信解作观想，以及器情现本尊，
定解正见此二者，无有一致之时机，
如同中观于诸法，确定实空为正见，
梵志于病持咒时，观想无病非正见。

仅凭信解以意念观想器情世界现为天尊和坛城，
与修习器情世界即是清净本尊之定解的究竟见解，此
二者有着天壤之别，永远不会有相同的机会。譬如，
中观宗承许诸法本无自性、离一切戏论是中观正见，
而婆罗门外道对病人念咒时，仅是观想病人未生病，
这与中观正见完全不同。

以净见量抉择万法清净

麦彭仁波切以生动的比喻，清晰阐释了密宗“净见量”的重要性。“净见量”是密宗特有的一种正量，以此量抉择，器情万法均是本自清净的。

譬如，一碗水，饿鬼看到的是脓血，人类看到的是水，天人看到的则是甘露，这说明水等一切法无有任何实体。虽然诸法皆无实体，但其本体却是清净的。为什么呢？因为人类所见的水与天人所见的甘露相比，甘露更接近实相；而天人所见的甘露与圣者所见的玛玛格佛母相比，玛玛格佛母才是实相，因为圣者具有更高的境界。可见，一切万法原本都是清净的，只是众生因为自身的业力习气不同，才看到迥然各异的景象。

万法有名言实相与胜义实相，名言谛的真正实相即是本自清净。因此，密宗认为五蕴即是五佛，五大即为五佛母。从显宗方面讲，如来藏本性清净，随着修行的深入，这一清净本性会在名言中逐渐显现，最终展现

出最为清净的本质。

随信修与随法修有本质差异

对于这些道理，必须通过深入的闻思、观察和修持，才能生起坚定的信解。有些修行者只是依靠信心来观修，如观想自己的身体就是文殊菩萨等圣尊，但却并未探究其中的缘由，不知晓为什么自己的身体是文殊菩萨；而有些修行者已经具备了定解正见，真正明白器情万法皆为本尊的自性。

前者属于“钝根随信者”，即凭借信心来修行；后者属于“利根随法者”，即依靠智慧与正见而修。尽管信心在修行中非常重要，但相较而言智慧更为关键。为什么呢？因为，依靠智慧产生的定解不易退转，而仅仅依靠信心，则很容易退失。而且，钝根随信者因为缺乏对万法本性的深入理解，想获得圆满果位困难比较大；而利根随法者凭借定解智慧，真正明白了器世界（五大）

与五佛母无二无别，有情世界（五蕴）现为五佛，因此其修行基础十分稳固，很容易证得圆满的果位。可见，二者在修行层面存在本质差异。

这就像中观派通过离一多因、金刚屑因等理性推断方法，最终抉择出万法本体为空、毫无实质，名言中如幻如梦，胜义中远离一切戏论，而婆罗门在治疗病人时，只是一边观想病人无病，一边念咒，没有经过任何理性的抉择。二者相比，中观派依靠智慧进行理性分析之后，具有了真实的正见，而婆罗门仅仅是依赖对宗派遍计法的信心，相续中并无正见。前者属于随法者，后者如同随信者，二者有本质性的差别。

密宗见解的高低也需通过推理和比量来判断。各个宗派都认为自宗见解最殊胜，但若缺乏清晰的道理阐述，将很难具有说服力。

庚二、于清净之理应生定解：

依证胜义之实相，深信世俗为本尊，
否则处迷现相中，如何成立本尊性？

依靠证悟现空无二或法界智慧无二的胜义实相，
便能对世俗所有显现本为清净天尊这一点深信不疑。
否则，只是处在迷乱的世俗现相中，又如何能成立器
情世界本为清净天尊之自性呢？

本尊之含义

这里的本尊也有天尊之意，代表器情万法的清净
相。根据《大幻化网》和《桑布扎续》等密续，本尊相
分为两种：了义实相本尊和不了义形象本尊。

了义实相本尊，即万法的本来实相；不了义形象
本尊，是修行者以分别念观想的有相本尊，如左手托经
函、右手执宝剑的文殊菩萨形象。这种形象本尊实际上
就是如来藏明分，而如来藏光明分也可称为本尊相。

具清净正见之必要

尽管密宗对清淨本尊有不共的抉择方法，但若不明白其中的道理，仅凭信心简单观想，则很难迅速获得成就。因此，在修生起次第和圆满次第之前，上师一般都会专门传授“一因”“一法界”等推理，帮助弟子建立器情清淨的正见，认识自心与本尊无二。当这种正见深入内心时，修生圆次第才容易成功。法王如意宝讲《忠言心之明点》时，也是在讲生起次第之前，宣讲了“万法皆清淨”的道理。

倘若修行者没有见解基础，对于“器情世界本自清淨”“自心即是本尊”的道理一无所知，在能取、所取皆为迷乱的观现世量境界中，仅凭信心强行把器情世界观为清淨的本尊相，或者只一味观想身体里有个管子一样的中脉，之后开始对它吹气，抑或观想实有的圣尊如附体般进入自己的身体，如此修行已与外道修法几乎无异，最后注定失败无果。

大家要想真正了达万法本自清净的道理，一定要认真学习《大幻化网总说·光明藏论》的第一品。一旦确立了稳固的信解，无论修生起次第、圆满次第，还是念诵咒语，都会获得很大的利益。

证悟现空无二，于清净理自生定解

如果修行者真正证悟了智慧与法界无二无别的胜义实相，也即超越了观现世量——眼、耳、鼻等六根所能感知的世俗境界，他对一切显现皆为清净本尊和坛城的道理，便会生起坚定不移的信解。

麦彭仁波切在《大幻化网总说·光明藏论》中说：一切法的显现皆为清净，远离诸垢染的佛陀亲见之故。在佛陀的尽所有智面前，凡夫众生前的不清净显现实际都是清净的——在有境层面，所有分别念均为清净；在外境层面，山河大地等器情世界无一不是本尊和坛城的显现。

修密法时，之所以要将自己观为文殊菩萨等圣尊，就是因为自己原本就与这些圣尊无二无别，只因相续迷乱没有认识而已。

密法的超胜之处——果转道用

一般来讲，修行者证悟现空无二的实相后，才能对一切显现皆为清净本尊这一点生起真实定解。然而，在密宗最至高无上的修法中，上师通过窍诀，可以直接让弟子认识到自心与本尊的本性无二无别。当弟子真切领悟到这一点并依此见解修行时，获得佛果就会变得十分方便且迅速。

虽然事续和行续的修法与之不同，行者在观修或念诵咒语时，是将本尊与自己观为他体，但随着修行境界的逐步提升，他们最终也会认识到“自心即是本尊”，对此生起真实的定解。

事实上，所谓的“乘”并非一种固定的存在，它只是相应修行者智慧深浅的修法而已。可以说，修行者见解的高低决定了他们所能理解和修持的境界。可见，见解至关重要。

略说显密见修的异同

一、见解异同

显密在见解上有相同之处，也有不同之处。比如，玛哈约嘎在抉择胜义谛时提到七种胜义谛，主要包括法界胜义谛、智慧胜义谛和果胜义谛，其中果胜义谛又细分为身、语、意、功德、事业五种。法界胜义谛与显宗所讲的空性完全一致，而智慧胜义谛则是密宗特别抉择的光明智慧。

也就是说，在法界空性方面，显宗与密宗的见解一致，但在有境智慧的抉择和修行方便层面，二者则存在

较大差异。换言之，显宗和密宗都认为第二转法轮所抉择的空性为了义，至于第三转法轮，显宗虽然也对如来藏光明有所阐述，但并未像密宗一般做广大深入细致的抉择。

比如，《密严庄严经》云：“地等阿赖耶，亦善如来藏，佛于如来藏，说名阿赖耶，劣慧者不知，藏名阿赖耶。²⁹”宗喀巴大师的《入中论·善解密意疏》、无垢光尊者的《大圆满心性休息大车疏》中都引用过这个教证，阐述说，广义而言，万法的明分皆可称为如来藏。

二、修法异同

在修法方面，显宗在空性的观修上具有自己独特的窍诀，许多修行人都通过中观修法证悟了空性，然而，在如来藏本体光明方面，好像只有“众生本具如来

²⁹ 此颂又译为：“异地阿赖耶，亦是如来藏，彼藏阿赖耶，如来所宣说，藏名阿赖耶，浅慧者不了。”

藏”等说法，而没有什么具体的修法。至于如何以果为道用而修持，更缺少阐释和修法。相比之下，密宗不仅有深入的理论讲解，还提供了诸多可行的修法窍诀，如暂时以观净见量来修持，通过观本尊、修仪轨、念咒语等，在法界明分中逐渐显现出圣尊坛城的清净相，最终悟得其与自心如来藏无二无别的究竟实相。

显密实则不相违

虽然显密在见修方面有一些差别，但实际二者并不相违，就像显宗的第二转法轮与第三转法轮之间虽有差异，但并不相违一样。我们不能因为这些差异，而简单地取一舍一。

有些人对密宗一知半解便妄加评判甚至毁谤。其实，他们对于显宗中的了义与不了义尚且辨析不清，更别说超越全知麦彭仁波切和无垢光尊者的智慧了。密宗的见解是建立在深厚的理论基础和修行实践之上，若未

深入了解便断言其不合理，实属轻率的行为。

总而言之，若能证悟胜义实相，固然殊胜，但即便未能证悟，只要对密宗的清净观有一定程度的定解，以此为基础观修本尊、念诵咒语等，就能迅速获得广大的利益。倘若缺乏定解，仅凭信仰观修本尊、念诵咒语，虽然也有一些功德，但并不算真正以正见摄持的修行。

第 25 课

现在正在讲《定解宝灯论》的第五个问题——二谛何者为主要。有人认为胜义谛重要，有人认为世俗谛为主要，有人则抛开胜义谛后认为世俗谛更重要。然而，我们自宗承许胜义谛与世俗谛必须双运。

这一观点可用显宗和密宗教义分别阐述。显宗二谛双运的道理已讲解完毕，现在正在宣讲密宗二谛双运的道理。

庚三、无他轮回故不应分别：

除此二取迷现外，无他所谓之轮回，
断此非从胜义立，胜义本是一体故。

除了二取的迷乱显现之外，再无其他所谓的轮回。能够断除轮回的所有高低道之分类，并不能仅从胜义空性方面来安立，因为胜义空性法界本是一体之性，无法通过分析来划分层次。

除二取外，无其他轮回

除了众生当下的二取分别执著之外，并不存在其他所谓的真实轮回。这不仅是密宗的观点，大乘显宗经论亦如是宣说，如《入行论》云：“有情狱兵器，何人故意造？谁制烧铁地？女众从何出？佛说彼一切，皆由恶心造，是故三界中，恐怖莫甚心。”因明中也有类似的论述：三界即是心和心所。因此，所谓的轮回，不过是分别念的迷乱显现，除此种迷现之外，根本不存在另外的轮回。

安立高低道，需基于二谛

颂词“断此非从胜义立”中的“断此”，有两种解释：一种是堪布根华在《浅释》中所解释的——能断除轮回的各种高低道的分类；另一种解释是，倘若断掉了此种二谛双运的见解，所谓的“乘”并不能仅从胜义角度安立。因为胜义空性法界本即一味一体，无法进行细致的分析和区分。

事实上，无论是高低道、乘的分类，还是种姓、宗派的安立，都不能单纯基于胜义。因为胜义即法界，而法界空性中无有体相，无可分析，就如《现观庄严论》所言“法界无分别”。既然无分别，那种种安立就无法从法界本身得出。

那么，这些是如何分类的呢？是根据众生对胜义与世俗的认知程度，以及修行次第进行安立的，安立时必须结合胜义与世俗二谛，如此才是合理的。我们通过自身的修行体验也能认识到，单从世俗角度讨论“乘”

并不全面，因为忽视了胜义空性；仅从胜义角度安立同样行不通，因为胜义本身是一味一体的离戏大空性，无法加以区分。

庚四、以有境不同承许诸续高低有别：

依见修习诸有法，世俗现分胜义性，
智力宣说事行续，瑜伽续及无上续。

续部是如何安立的呢？依据现见、修习一切有法世俗的显现光明分融入胜义法界的现空双运智慧力增上不同、境界的清静次第，而宣说了事、行、瑜伽以及无上瑜伽续。

续部有“四续”和“六续”两种分法。四续，即事续、行续、瑜伽续（此三者为外续）和无上瑜伽续（内续）；六续则是在此基础上，将无上瑜伽（内续）细分为三种——父续、母续、无二续。如在某些后译派中，父

续为《喜金刚》，母续为《胜乐金刚》，无二续则是《时轮金刚》，这三部被称为三大金刚。

有人问：续部这些分类究竟是依据什么而安立的呢？

修行者因照见诸法的本相与感知的境界不同，其修行方法也会随之不同，故而安立了乘或续部的高低。也就是说，世俗现分与胜义空性本来无二无别，一个人在修道过程中越了知显现分的胜义本性，其双运智慧也会愈加提升，最终究竟证得显现与空性无二双运时，修行便达圆满。

比如，对于一根柱子，小乘根器者认为组成它的无分微尘是实有的，这时其空性智慧非常有限；当他学习大乘显宗教义后，便能理解柱子虽有显现，但其本体为空，这意味着他的胜义智慧正在逐渐加深；随着智慧进一步提升，心中对于显现和空性愈发圆融，他已逐渐相合于事续、行续的境界；最终，当他对二谛无二生起究

竟的定解之后，就会获得大圆满的境界。

因此，乘和续部高低的安立，并非单纯依于胜义，或者仅仅依于世俗，而是基于有境对胜义与世俗二者结合的认知程度。释迦牟尼佛之所以宣说不同法，正是因为众生的根基和智慧各异，对智慧法界无二的理解深度不同。

麦彭仁波切在此强调，二谛无别之理在显密教法中都极为重要。因为所有乘和续部的安立，都是基于修行者对于二谛无二的认知程度。

故以二谛各自分，不能区分续高低，
然于二谛双运义，如何诚信修跟随。

所以，以现空二谛单独一者，无法区分续部的高低，然而，根据修行者对二谛双运实相义诚信的程度不同，修习也会随之不同。由此，可以合理地区分续部的高低。

对二谛证悟不同，境界亦会不同

我们必须明白，胜义谛和世俗谛不可分割。试图单独以胜义谛来安立各续部的层次和高低，或仅依世俗谛如此操作，都是不合理的。这一点通过前面的教证和理证都可以抉择。

对于二谛双运，修行者的诚信程度和现见能力各有不同。虽然胜义谛与世俗谛本来无二，但修行者对于二谛无别的认识和证悟程度却存在显著差异。以菩萨为例，从第一地到第十地，随着证悟不断增上，他的双运智慧会愈加深广，所见境界也会越来越提升。

作为凡夫人，首先应对二谛无二的道理有所认识，之后通过修行逐步生起诚信，最终方能现见实相。比如，最初我们只是知道柱子现而不实，尚未真正通达其本性，这时只是具有一般的见解。当闻思到一定程度，真正明白了柱子的显现与空性无二无别时，修行也应随着见解而渐次增上。

见、修、行须一致

宁玛巴强调“见、修、行”必须一致，见解与行为不可脱节。如果见解仅停留在粗浅的实有或单空层面，而行为却超越了此见解，行持一些禁行法，这是非常不合理的，由此会造下恶业。

而密宗行者之所以有不同于显宗修行人的行为，是因为其对光明的认知更加深入、透彻，对此任何人都不得不承认。若密宗行者没有更高的见解，那密宗中的享用五肉、五甘露等行为便显得不合理，将被视为疯狂。

总之，修行必须紧随见解。如果已经通达了现空无二的见解，行为也可以如是行持。如果见解仅为初阶，而修行却落在超越的层面，则显然不合理。确保见解与修行的一致性至关重要。

珍惜自宗殊胜教法

希望大家对自宗麦彭仁波切、无垢光尊者等高僧大德的论典一定要反复阅读、细心思维。这些教言具有非常殊胜的特点、蕴藏了极其珍贵的窍诀。在上师如意宝的加持下，我们有幸地遇到了如此善妙的教法，它将第二、第三转法轮的教义如糖和蜜一样融为一体，令我们可以无碍地直接享用，这种机缘在汉藏两地都极为难得。

当然，如来的幻化不可思议，众生的智慧各有不同，我不能说其他宗派没有这样的殊胜教言。但根据我自己的观察，现今有些法师讲法时，自己尚且心存疑惑，这样在为他人宣讲时，难免解释不清教义的精髓，使听众产生困惑。

我们在闻思修行的过程中，应该一方面虔诚祈祷传承上师和诸佛菩萨，一方面认真闻思自宗的相关论典。我并非偏袒自宗，但麦彭仁波切的教言确实具有独

特之处，真正通达之后，不管分析经论，还是辨析各宗教义都会非常方便。

各宗不相违，随缘度众生

前几天，有位法师问我：“你们学院的修行人以后会通过什么方式弘法？”这确实是一个值得深思的问题。我觉得只要遵照麦彭仁波切的教言，对于诸法现空双运的本性，以及各宗派互不相违的道理深信不疑，弘法时便能根据实际情况灵活应对。

比如，若面对净土宗根基的信众，就要运用净土法门来度化；若面对禅宗根基的信众，则应以禅宗法门引导。我并不认为道友们的去了汉地之后都必须按照藏地的传统进行弘法，只要真正理解了如来的教义，从任何角度阐释都是可以的。如果没有真正领悟，仅仅执著自宗见解，那未必能够正确地传讲法义。

庚五、依此成立殊胜金刚乘：

故于无上金刚乘，即生赐予解脱道，
倘若无误如实修，则如不同之众生，
见水不同之比喻，如是依靠净见量，
谁人还能不诚信，现有本圆坛城性？

因此，对于密宗无上金刚乘这样即生就能赐予解脱双运果位的甚深之道，如果无有错谬、如理如实地修持，那么就像相续不同的六道有情，各自见水为不同之物的比喻一样，最终依靠名言净见量，谁还会对器情世界本为圆满清净的佛菩萨、坛城等的本性不相信呢？定会生起牢不可破的诚信。

珍惜至宝，善加利用

如今，大家既学习了显宗的教义，也研习了密宗的教法。对于无上密法是极其殊胜之道这一点，可能已不

仅仅停留在口头的宣说，而是在内心生起了确信。

显宗教典以隐秘方式宣讲的很多道理，密宗续部以非常直接的方式将其阐述出来，不仅讲述理论，还提供了许多实修窍诀。这样的无上金刚乘，能让修行者今生就获得圆满佛果。

很多上师都说过，遇到密法比遇见佛陀还困难。在漫长的轮回中，我们遇到佛陀实属非常难得，但遇到密法较之更加稀有。希望大家在有生之年能珍惜这样殊胜的密法如意宝，切莫舍弃。真正明白如意宝价值的人不但会倍加珍惜，还会善加运用。

希望大家能精进地修持，因为无上金刚乘能够在今生直接赐予解脱之果，让我们获得普贤王如来的果位。自古以来，很多修行人都依靠无上金刚乘的窍诀，成功断除了生死轮回的羁绊，即生就获得了双运果位。

很多人对密法心存畏惧，担心修错了。其实，无

需如此担忧，只要依照上师的窍诀如理如实地修持，比如按照引导文所示，观照自心的本性而修，就不会出现偏差。

如理修持，必见实相

若能无误修持，则如六道众生共见水的比喻，上上所见较下下更接近真相，最终会得到究竟的净见量。这个水的比喻并非仅是宁玛巴的一种说法，显宗密宗的很多经论典籍中都有类似的表述，比如，有眼翳者看到的是黄海螺，这是一种虚妄相，随着眼翳的逐渐恢复，他就会看到白海螺这一真相。只不过麦彭仁波切对此作了更加深入的阐述。

“依靠净见量，谁还能不生诚信？”真正理解密宗净见量的人，必定会深信万法现有（器情世界）的本质即是诸佛菩萨的清静坛城。

此处必须强调，无论在显宗还是密宗当中，胜义谛与世俗谛都不可分离。因为一切法的本性、本来面目称为胜义谛，而凡夫众生所见的迷乱相叫做世俗谛。若将胜义谛与世俗谛分开，那么万法的实相与现相便会被割裂，然而实相与现相永远无法分离。

接下来讲遣除他宗邪念、建立无垢自宗。他宗见解主要有两种：一是认为中观见解与密宗见解无有差别；二是认为密宗修行时虽然观清净心，但在见解上并非如此抉择。对于这两种说法，麦彭仁波切将在后文中通过理证进行驳斥，并阐述自宗的观点。

戊三（遣除邪念建立无垢自宗）分三：一、遣除显密见解无别之邪见；二、诸续见解无别则有过失；三、说自宗无垢观点。

己一（遣除显密见解无别之邪见）分三：一、破析轮回不净之观点；二、于此区分实相现相；三、见修相异则有过失。

说显密见完全等同，有失偏颇

有些人，尤其汉地的个别修行人，认为显宗与密宗的知见没有差别，密宗最高的见解也就是显宗见解。如果仅从空性分角度讲，我们可以承认这一点，但若从有境分或光明见解的角度讲，这种说法显然有失偏颇。

宗喀巴大师在给仁达瓦的书函中说，修密宗的补特伽罗必须先修习显宗，若未以般若空性见摄持，即使修持密宗，也难以获得成就之道。然而，大师在讲到密宗见时说：显宗和密宗在知见上无有二致，但密宗在修持寂止和神通方面有其独特的方便法，这便是密宗的殊胜之处。

宗大师在书函中所阐述的中观空性见，与宁玛巴的见解非常吻合，最终都旨在超越一切戏论，然而，他将密宗的特点安立在修寂止等特殊方便上的这一说法，麦彭仁波切在《三本性论》中间接予以了否认，并通过《大幻化网》的教义进行了详细辨析。事实上，这一观

点按照续部的教义很难解释。

后来，克主杰在《续部总说》中分析说：如来藏即是自心之实空的本性。现如今，汉传佛教的个别大德也持类似观点，认为密宗的最高见解就是显宗的空性见。

事实上，从抉择空性的角度而言，这种观点可以成立，因为中观应成派已经圆满抉择了离一切戏论，再没有比这更高的空性见了。密宗续部《时轮金刚》当中宣也讲了非常殊胜的空性见，涵盖了单空等见解，最终归于远离一切戏论的见解。然而，若从圣者的净见量来衡量，如来藏光明见解才是究竟了义的正见。

了知次第传法的密意

对于宗喀巴大师的这一观点，后来其部分弟子又解释说：宗大师是在见解尚未究竟时做了如是抉择。后来贡唐仓尊者在《般若经注释》中说：宗喀巴大师是世

人一致公认的文殊菩萨化身，若将其见解分为究竟与未究竟，显然不合理。

其实，某一部论典并不一定代表作者的全部观点。像释迦牟尼佛转法轮就是有次第的：第一转法轮较为浅显，并不能完全体现佛的究竟见解，第二转法轮相对深入，第三转法轮更为深奥，而密宗教义最为甚深。宗大师的这一论述也是如此，只是针对部分根基的众生，强调般若的重要性。

实际上，宗喀巴大师在《甘露妙药》中已经表明了自己的究竟见解，这与宁玛派莲花生大士在《问答精集》中阐述的观点并无本质差异。我们应该承认宗大师已经证悟了最究竟的见解，只是为了接引不同根基的众生，才示现宣讲一些不了义的教法。就像释迦牟尼佛虽已圆满证得了犹如甘露般的甚深妙法，但为了利益一般根基的众生而宣讲了四谛法轮。

在解读高僧大德们的论典时，我们必须认识到，

他们的教言通常是为了契合不同时期、不同根基的众生。有时所讲的并非他们最究竟的见解，也不一定代表其终生所奉行的观点。像我给从未接触过佛法的老乡讲法时，通常会用一些简单易懂的方便语言讲解佛法的道理，但这些话不一定都代表我的真实见解。因此，对于高僧大德们的教言，我们需要结合当时的语境和听众的根基来理解，这样才更合理。

此外，高僧大德们之间所示现的辩论，也并非普通修行者所能轻易理解的。藏地许多大智者都是公认的文殊菩萨化现，他们的示现必有其深意。我们作为旁观者，应该心存敬畏，不应妄加评论。

不过，从另一方面讲，要想深入理解《定解宝灯论》，遣除内心的疑惑，必须将很多问题辨析清楚。比如，很多修行人，包括现今汉地和古代藏地的某些大德，都认为显宗与密宗的知见无异，最高见解即是般若空性。密宗的生圆次第往往被误解为仅仅是将不清净之

物强行观为清淨。对于这些误解，我们应该予以重视，认真辨析清楚。因此，深入了解麦彭仁波切在本论中的相关辨析，是非常有必要的。

庚一、破析轮回不净之观点：

假设未知此法理，认为轮回不清淨，
同时观为淨天尊，亦如吐物瓶涂香，
修持等性金剛乘，如画灯火真可悲！

假设不了知器情显现本是清淨圣尊、声音本是咒语、分别念本是智慧的道理，而认为轮回是不清淨的，与此同时，又将其观为清淨的圣尊。这就像用香水涂抹装有呕吐物的瓶子，如此修持轮涅无二等性的无上金剛乘，犹如画中的灯火一样仅仅成了表象，实在可悲！

若无清净见，观修成假立

如果未能透彻认识诸法的本性——从空性角度，离一切戏论；从明分层面，光明不灭，便容易误认为轮回的本质不清净，仅是将其观为清净。

《大圆满前行》中讲，在闻法或修行前，应以显宗的菩提心摄持，或以密宗的广大方便之发心观想摄持——将所在之处观为莲花光宫殿、西方极乐世界等清净刹土；将传法者观为阿弥陀、文殊菩萨、莲花生大士等诸佛菩萨；将听法的道友观想为勇士勇母或清净本尊；将说法时间观为本来常有相续轮；将所传之法看作究竟的大乘佛法。通过这种观想，能够获得不可思议的功德。

然而，如果修行者只具备空性见，不了知器情世界本即清净的道理，其内心深处就较难认同自己所住之处是清净的，与极乐世界、现喜刹土等没有本质差别，也难以认同传法上师是真正佛菩萨的化身。在不认同的同

时，还要把这些强行观为清净，这其实是极不合理的。即便观想得再好，也是表面的假立，没有很大意义，犹如对一只装满呕吐物的瓶子无论怎样装饰或以香料涂抹，也改变不了其内在的污秽。

密宗所宣讲的清净观，并非把一个原本不清净的东西观为清净，而是强调，不管上师、金刚道友，还是所处的环境等一切法，其本性即是清净的，我们的心本来就与本尊无二无别，只是被迷乱的习气遮蔽，未能认清这一点而已。以观修文殊菩萨为例，我们并非强行将外在实有的文殊菩萨纳入身体，亦非将凡夫的本性转变为文殊菩萨，而是重新认识到，自心本来即是清净的，始终与文殊菩萨无有二致。如果未能领悟到这一点，那么观修只不过是一种假立，是不符合实际的表面功夫。

形象修行，非金刚乘

在密宗的究竟教义中，心的光明分即是诸佛菩萨。

尽管文殊菩萨、释迦牟尼佛等诸佛菩萨在显现上各有不同，但其本质与自心的如来藏光明无二无别。这也是为何了义经典中说“一切众生皆是佛”的深意所在。

这个道理极为深奥，大家务必要深入思维。密宗的生圆次第与清静观有着密切的关系。如果在错误的观念下修持，还自以为是地声称自己修的是等性金刚乘、无上密宗的生起次第和圆满次第，实在非常可怜。

麦彭仁波切以悲悯的语气说：这样的修持就如一位技艺高超的画家绘制的灯火，尽管画得十分逼真，却根本无法驱散黑暗。同样，若认为器情世界本不清净而仅仅将其观为清静，这只是形象上的密宗修法，而非真正的修法。

清静见，是修等性金刚乘之基

因此，在修密宗的生起次第与圆满次第之前，首

先必须认知器情世界本来就是清淨的。我们常说要对上师、道友观清淨心，这并不是强行观为清淨，而是上师本即是诸佛菩萨，同行道友本即是金刚勇士勇母。如果没有真正理解这一道理，仅作表面观想是无益的。

许多人认为自己并不是文殊菩萨，只是在密宗修行中将自己强行观为文殊菩萨，这种想法是不合理的。无论观修哪位本尊，首先要明白自己本质上就是这位圣尊，当下的凡夫相并非真实的自己，只是被习气遮蔽所产生的幻相。现在，我们需要依靠密法重新认识自己。

如今，无论在汉地还是藏地，有些密法的修行已变得形式化。许多人在修生起次第、圆满次第、灌顶或传法时，虽然自称是“密宗金刚乘”，但实际上，他们并未真正具备“万法皆清淨”的殊胜见解。

事实上，麦彭仁波切在《大幻化网总说·光明藏论》和《定解宝灯论》中所强调的“清淨见”，不仅适用于藏传佛教，对于汉地的参禅以及唐密的观本尊等修

行也有助益。修密宗仪轨时，必须了解如来藏明分的道理，知道在未达到究竟境界时，如来藏明分暂时现为圣尊相；达到究竟时，则为法界光明。

密宗行人修外续部的仪轨时，通常是先将圣尊观想在面前，认为自己还不是圣尊，此时见解与修行尚未达到究竟；当见解逐渐提升后，他会意识到自心与圣尊无二无别，从而把自己的身体观为圣尊；最终达到无上大圆满的最高境界时，圣尊与法界融为一体，除了认识自心的觉性之外，再无别的圣尊相。

希望大家能深入思维这些甚深的道理。对于无上密宗的行人而言，一定要认识到，器情世界万法本来就是清淨的，自己的心本即是文殊菩萨。如果认为文殊菩萨像父母一样是另外的存在，在其面前祈求赐予悉地，这只是事续的一种修法。

庚二、于此区分实相现相：

现相虽现不清净，然为迷乱所立宗，
实相净见量之义，称为无上金刚乘。

现相虽然显现上不清净，然其本性却是清净的，未如实现见的观现世量，乃是不清净迷乱所立的宗派。实相与现相一致的大圣者们净见量所见意义，称为无上金刚乘。

现相不清净，实为业所障

从凡夫众生六根所现的层面来看，万法确实现为不清净相，密宗对此也承认。凡夫眼前所见的山河大地，显然不像极乐世界那般美丽庄严；上师与道友也与自己一样现为凡夫不清净的形相。虽然这些显现看似不清净，然而，这只是众生相续中无始以来累积的烦恼障和所知障习气所致，由不了知此点所形成的宗派认知，并非究竟的实相。

凡夫因无明习气的障碍，错把本来清淨的万法误认为不清淨，就像眼翳患者误将白色海螺看作黄色一般。譬如，水的真实本性暂时现为玛玛格佛母，究竟时则为离一切戏论的法界光明，佛菩萨的净见量能够照见这一实相。然而，人类只能见为普通的水，地狱众生则见为燃烧的铁水，之所以有这种差别，是因为人的业障相对地狱众生较轻，所见相对“清淨”一些。

《维摩诘经》中记载：释迦牟尼佛曾对众眷属宣说：“随其心淨，则佛土淨。”舍利子认为并非如此，因为自己所在的刹土并不清淨。而此时，具髻梵天说，他所见到的此方世界是清淨刹土，于是二人展开辩论。随后，佛陀以脚趾压地，令此刹土显现出清淨的本质，使众人得以现见，并对舍利子说：“我的刹土恒时如是清淨，只不过你先前没有见到罢了。”舍利子听后深感稀有。

这并非佛陀像幻化师一般将不淨刹土变得清淨，

而是刹土本来面目即是清净无染。凡夫所感受的五大，原本乃是五佛母的本性，但众生因为相续被迷乱习气所蒙蔽，无法真实见到。

以理证可知万法本清净

凡夫众生虽然所见到的都是迷乱相，但随着业障的逐渐清净，面前所现的万法也会越来越清净。这一点通过比量推理亦可知晓。

怎样推断的呢？一切显现实则为清净，随着自身业障的减轻，所见亦会越来越清净，因为诸佛菩萨的净见量所见为究竟清净之故。比如，当修行者获得八地菩萨果位时，水可见为玛玛格佛母，最终成就佛果时，万法皆化为不可思议的光明分。麦彭仁波切在《大幻化网总说·光明藏论》中，通过许多推理阐明了这一道理。依靠上述理证可知，即使凡夫也可以对万法的清净本相有所认识。

相应净见量而行，为密宗金刚乘之特法

真正的实相应是诸佛菩萨净见量前所显现的究竟清静之义。通过净见量来证实，相应净见量而修行，此为密宗金刚乘的独特修法。显宗对于诸法明分并未进行细致抉择。

如今，很多人并未重视密宗的教义，在没有清静观的情况下，就修生起次第和圆满次第，甚至连大悲心都没有，就修金刚橛等忿怒尊修法，这样修行是有所偏颇的。面对此类状况，麦彭仁波切感叹道：“这种修行如同画灯一般，实在是可悲！”

以上已经遮破了“显宗与密宗见解无差别”的观点。如今，许多人不认同密宗见解超越显宗的说法，然而，释迦牟尼佛第三转法轮中所说的光明分，尤其相应于净见量的修法，密宗能极清楚地予以阐明，而显宗只能以隐含的方式提及。

庚三（见修相异则有过失）分二：一、彼修仅成道之形象；二、外道亦应断除烦恼。

萨迦班智达在《分析三戒论》中指出，见解上无需进行复杂分类，修行时直接观清净即可。然而，这种观点并不合理，下面进行详细辨析。

辛一、彼修仅成道之形象：

若想器情能所依，本来非为清净性，
 反观清净之修法，暴露抵触之本相，
 彼道仅是道形象，如洗黑炭不变白。

如果心想器情的一切能依所依本不是清净的圣尊坛城，修行时反而将其观成清净的本尊、坛城，这种修法实际上暴露了自相矛盾的本质，这只是金刚乘道的形象而已，就像无论如何也无法将黑炭洗成白色。

能依所依的器情万法，在本性上是清净的。以名言

净见量便能见到诸法的清净相（名言量有暂时和究竟之分，究竟量即是净见量）。然而，如果内心未能真正认识万法本自清净这一点，反而认为诸法并不清净，只是在修持时强行观想一切皆为清净，这种修法显然自相矛盾。就如同想将本是黑色的煤炭强行洗为白色，这怎么可能合理呢？

麦彭仁波切在《大幻化网总说·光明藏论》中讲，对狗生起畏惧，即使将自己观为狮子也无济于事。同样地，若认为自己本不是文殊菩萨，却强行观想为文殊菩萨，这有多大意义呢？

修行人应当明白，自己原本即与本尊无二无别，但因迷乱习气遮蔽佛性，令本尊的功德难以显现，因此，需要通过精进修行，遣除无明习气等障碍，使原本清净的自性得以显露。

无上密宗之所以强调自观本尊等修法，正是基于此理。然而，有些人却恰恰相反，认为自己本不是本

尊，所处之地也不是清净刹土，仅仅是观想为本尊、清净刹土而已，这样修持其实是十分相违的，已成了一种道的形象。正如麦彭仁波切所言，这种修行就像画中的灯盏一般。在本论的第一个问题中尊者就讲过，具足定解的修持是真实之正道，而不具足定解的修行仅为道之影像。

因此，我们在修习金刚乘前，首先应该认识万法的究竟本义，将诸法抉择为清净，知道自身与圣尊身金刚无二无别，一切声音都与自己所诵之咒的语金刚无二无别，自己的分别念与本尊的意金刚无二无别，应对此生起稳固的定解。若认为自己本不是本尊，反而强行观为本尊，终究徒劳无功，就像如何洗刷一块黑炭，也无法使之变成白色一样。

辛二、外道亦应断除烦恼：

本非清净假观净，依此若能获得果，

无有实空之定解，外道太阳派诸众，
离开显现观空等，亦应能够断烦恼。

若认为器情诸法本不是圣尊，只是假想为圣尊，如果依此能获得佛果，那么对于胜义空性无有定解的太阳派等外道徒，修持无有显现的空性等，也应当能够断除烦恼了。

认识到“诸法的自性本即清静”之后，将自己观成本尊才是合理的。外道并不具备“一切法皆为离戏空性”的深刻定解，因此无法真正认识自性。有些外道认为自己并非太阳，却将自己观想为太阳；有些不认为自己是虚空，却观为虚空。这种表面的观想缺乏真实见解的支持，因此只能暂时压制烦恼，而无法真正断除烦恼。

此处麦彭仁波切以文雅的口吻指出：那些认为不必具足密宗清静见，却强行观为清静的观点，实际上与

外道没有什么差别，这样修持本尊就如同画中的灯火，无法真正驱除黑暗。

希望大家在修习生起次第和圆满次第时，务必关注自身的见解。如果只停留在单空见层面，尚未生起清净见，认为自己并非本尊却观为本尊，实则偏离了无上密宗的修行轨道，陷入了与太阳派等外道相似的境地。

《大幻化网总说·光明藏论》中以教证与理证对此做了详细的分析，阐述了万法清净的观点如何从胜义和世俗两个角度来建立，希望大家能认真阅读。比如，我们观修九本尊时应了知，自心本即具足九本尊的一切功德，观修只是令这些本具的功德显现而已，同样，一切声音与自己念诵咒语的金刚声无二，本质上就是离一切过患的。若将自己视为凡夫，认为九本尊在喇荣山顶或法王如意宝的相续中，一直等待他们来救度自己，这种见解和修法，并不真正相合于无上密宗的见修行果。

如果我们深信自心与本尊无二无别，修行就会事

半功倍。否则，就如麦彭仁波切所言，修行将如同试图洗白黑炭一样无法成功，或如画中的灯火一样无法真正遣除黑暗。大家一定要避免上述所说的歧途。

第 26 课

通过前文的分析可知，显宗与密宗的见解虽有相同之处，但也存在重要差异，不应一概而论。密宗见解的殊胜之处在于阐明了净见量，相合于诸法实相。这些道理大家一定要明白，否则单说密宗“殊胜”而不讲明理由，恐怕他人难以认同。

己二（诸续见解无别则有过失）分二：一、下续部不应区分贤劣；二、上续部之行为应当呵责。

如果按照对方所说，密宗内部各续部之间在见解上无有差异，显然是不合理的。下面从两方面宣说。

庚一、下续部不应区分贤劣：

事行瑜伽之续部，若无见解之高低，
 则证现有净等见，已达究竟之同时，
 未见高低亦区分，自尊他尊有贤劣，
 清净以及不清净，则为自害自己也。

若认为事、行、瑜伽和无上瑜伽四续部或六续部
 现见实相的见解无有高低差别，那么证悟现有大净等
 的见解，并达到究竟的瑜伽士，未见到诸法有高低，
 却仍然区分自尊（誓言尊者）与他尊（智慧尊者）有好坏贤
 劣、清净与不清净，这样分别只会损害自己罢了。

密宗续部的见修行果有显著差异

密宗续部有外续和内续，外续分为事部、行部、瑜
 伽部；内续部又细分为三种无上瑜伽：玛哈约嘎、阿努
 约嘎和阿底约嘎。

这六乘之间，存在着明显的差异。《三戒论》中

对包括密续在内的九乘次第之见、修、行、果阐述得非常清楚。对于汉地的唐密，有学者认为，里面的不同内容可以分别对应事续、行续和瑜伽续，这方面也有很多探讨。

若下续见解等同上续，则不应有贤劣之别

假如各续部见解真的无高低之别，那么下续的见解就应当等同于上续，这样一来，当修行者证悟现有器情万法等净无二、无有高低贤劣之别的见解并达到究竟时，在行为上却仍然进行取舍，区分自尊与他尊的贤劣，就显得极不合理了。

大家都知道，在事部中，修行者常将自身誓言尊者观想为仆人一般，而将智慧尊者观想为国王一般，如此在圣尊面前祈求悉地；到了行部，修行者将誓言尊者与智慧尊者视作同伴、朋友，以此方式求悉地；在瑜伽部中，则以誓言尊者与智慧尊者融为一体的方式修行，但

其见解相对于无上瑜伽仍有一定差距。

然而，如果事部、行部，乃至无上瑜伽部等各续部见解实无差别，那为何外续部在观修时仍需区分誓言尊者与智慧尊者的贤劣、清净与不清净呢？这显然没有必要。此外，在外续部的戒律中，禁止用狗肉、马肉等五肉供佛，因为五肉与五甘露都被视为不净物，他们规定必须以清净的供品供佛，修行者通常需以沐浴的方式，用鲜花、水果、净水等供品供养佛陀。

如果密宗诸续部的见解确无高低之别，均承认万法等净无二，而下续部在行为上却仍然区分自尊与他尊的贤劣、清净与不清净，或对供品有所忌讳，这无疑是徒劳无益的，无有任何必要。

麦彭仁波切在此详细阐明了，显宗与密宗的见解并非等同，密宗内部各续部之间也有显著差异。如果未能理解这些见解之间的差别，常常会误以为它们都是同一见解，因此必须进行深入分析。

说显密见解无差异亦不合理

尊者在其他著作中指出，见解可分为有法见、法性见和自证见。有法见是指能通达诸法清浄的见解；法性见是通达平等、空性和离一切戏论的见解；而自证见则是通达等净无二，即显现与空性无二无别的见解。若某人仅承认显宗的空性见解，说明他只拥有法性见，尚不具备有法见和自证见。

在法性见方面，显宗与密宗的见解并无差别，但在有法见上，二者之间则存在着显著的差异。智悲光尊者在《集密意续讲义》中说：密宗见解最主要的特点，在于通达二谛双运。显宗虽然在胜义方面将万法抉择为空性，但对于世俗有法方面，却未能深入抉择如密宗般等净无二的见解。因此，密宗最殊胜的见解，在于在世俗中能抉择诸法大清浄、大平等，而显宗并没有这样圆满地开显。

智悲光尊者等诸位祖师也强调，唯有依靠密宗的

见解，才能通达名言中的清净分。从光明分而言，密宗事续的见解已然超过了中观应成派，虽然中观应成派提到了“现空双运”，但对于光明的抉择并不明确，相应于“现分”的修持上也未作详细阐述，而密宗事续不仅对光明有所阐释，还具体讲了如何修持。尽管事续被视为密宗的初阶，但在有法见上，已经远远超过了中观应成派。

在汉地，一些人认为随理唯识的见解最高，但这只是基于宗派的观点，缺乏深入的辨析。实际上，无论从哪一方面进行观察，中观应成派的见解均高于随理唯识宗。而密宗最低的事续见解在法性见方面与中观宗平等，但在有法见方面则已远远超越。

显宗常说“现空无二”，对于其中的“空”，《般若经》已作了详尽阐述，且抉择得非常究竟，这与密续《大幻化网》和《时轮金刚》中阐释的空性完全一致，然而，对于“法界明分”，显宗哪一部经典有密宗这般

清晰深入的阐述并提供对应的修法呢？可能很多人都无法明确回答。

说密宗殊胜，并不是说其空性见解超越了显宗，而是说在抉择法界明分方面，密宗具有独特之处。了知万法本自清净之后，在世俗中可将一切显现转为道用，对如来藏的本体亦可直接修持，这正是密宗的不共特点。

庚二、上续部之行为应当呵责：

或者如同下续部，贪执取舍之同时，

行持等性取舍行，双运降伏酒肉等。

未证疯狂之行为，岂非成为呵责处？

或者，见解如同事续等下续部那样，贪执贤劣、净秽等取舍的同时，行为上却行持等性无取舍的行为，如双运、降伏、享用五肉五甘露等，如此疯狂的行为，难道不是佛陀所呵责的对境吗？

若上续见解等同下续，上续行为则成疯狂

如果认为密宗各续部的见解没有高低之别，那么无上瑜伽行者的见解就应该与下续部行者的见解等同，即尚未彻底通达万法究竟无违、一味一体的平等性，常常陷于贪执取舍之中，执著好与坏、清净与不清净等。倘若如此，那他们在行为上行持等性无取舍的上乘修法，如双运、咒术降伏怨敌，享用五肉、五甘露或饮酒等，这些岂不成了一种颠倒的疯狂行为吗？

一般来说，在萨迦派、格鲁派等宗派当中，修行者在达到一定境界后，确实可以修持双运法和降伏法，享用五肉会供品等，这在《时轮金刚》和《密集金刚》中都有明确开示。宁玛巴教法中也有类似的内容。

但是，这些修法的前提是，修行者必须通达无上的见解，明白一切万法皆为平等无二。如果他们只具有事部或行部的见解——严格区分清净与不清净，清净之物可以供奉佛陀，而不清净之物绝不能供养，即见解上

仍执著于五肉、五甘露是不洁之物，而在行为上却无取舍，将这些供奉于佛堂，这无疑是一种严重的过失。

事实上，只有具有了一切平等无违的智慧，才能将五肉和五甘露供养佛陀，乃至自己享用，因为此时已经知道它们与鲜花、净水一样清净。这种见地上的通达，使得即便是供养所谓“不清净”之物，也具有无量的功德。然而，如果见解尚未达至平等一味的境界，就盲目模仿上乘修法，行持双运、降伏、饮酒或享用五肉五甘露，就成了一种颠倒和疯狂的行为。

见行不统一，会受到严厉呵责

密宗始终强调见解与行为必须一致。如果见解尚未达到一味平等，却强行修持双运、降伏等上乘法门，是极不合理的。修行者只有真正通达了无二平等的见解后，才被允许行持这些特殊修法。那些尚未通达万法平等、仅凭贪欲而行持双运法、饮酒或其他禁行的人，必

定会遭到诸佛菩萨和高僧大德的严厉呵责。

很多人不明白此理，认为只要是密宗修行人，都可以修双运和降伏法，也可以随意饮酒、抽烟，享用五肉和五甘露。这种观念是完全错误的，如果修行者尚未达到无上瑜伽续的见解，仅具有事部和行部的见解，甚至还未通达中观应成派的空性见，就不能行持无取舍的法门，这样很容易造下严重的罪业。

比如降伏法，只有那些在见解上已达无上瑜伽境界、具有自他平等的大悲心，并具备超度他人灵魂能力的人才能修持；而双运法，更是要求自身的明点完全堪能，相续中对世间男女的自相贪欲完全消失之后，方可行持。若见解与世间人无异，仅以密宗为借口，由内心的贪嗔烦恼引发而修持这些法，则已然玷污了密宗的殊胜性。这样的行为在密宗任何续部中都不被允许。

密宗确实具有超胜之处，但不少人见解未跟上，行为却已然疯狂。无论在藏地还是汉地，这种现象屡见

不鲜。有些人仅在获得灌顶之后，道听途说地听了一些密宗的不共教义，便开始修持双运与降伏法。比如，有些人觉得自己身上有附体或者有人加害自己，心中生起了极大的嗔恨，通过修降伏法来应对；有的人对某人产生了强烈的贪恋，却以密宗为借口修持双运。这些行为只是加重自身的烦恼而已，密宗始终未开许过这样的修持。

密宗特殊行为，旨在断除执著

根登群培曾说，密宗中享用五肉、五甘露等行为，目的是为了断除凡夫对净与垢的执著。比如，许多人将狗肉视为不清净，将鲜花视为清净，这种执著心非常严重。然而，诸佛菩萨对待这些无有丝毫差别，为了帮助凡夫断除对净秽相的执著，密宗才特殊宣说了享用五肉五甘露的修法。

有些人在会供时，误以为本尊特别喜欢喝酒吃肉，

觉得没有供养酒肉肯定不行。其实，这只是自己执念而已，佛菩萨并不像世间凡夫那样在乎酒肉的丰盛与否。供酒肉等行为，只是为了帮助修行者断除对净与秽的执著。

夏嘎措珠让卓曾说，在会供时，若能将供品都观想为清净无漏，就无需执著是否有肉类。诸佛菩萨并非偏爱肉食，供养的重点在于断除我们的烦恼与执著。

因此，通达诸法的平等性至关重要。若见解上未达平等，行为上便肆意妄行，这是一种疯狂之举，必会受到诸佛菩萨及高僧大德的严厉谴责。

己三（说自宗无垢观点）分二：一、真实宣说；二、遣除他宗怀疑。

庚一、真实宣说：

如实现见实相义，彼之定解称见解，
见解如何而断定，如是以修行护持。

如实现见现空无二之实相义的定解，称之为见解，以见解如理如实地抉择、断定之后，还需要如是修行来护持。

见修次第：见为先，行随之

对于实相的意义，如理如实见到时生起的定解，称之为“见解”。《大幻化网总说·光明藏论》中云：“所谓的‘见’是认定所抉择之义的一种行相，因此主要安立为后得的定解。诸如，见道入定，尽管立名为‘妙慧、智慧’，但并没有通称为见解，但从现见真实义的侧面而言取名为见解也不相违。”

真正的见解如同双目，指引我们见到前行的方向，而行为则如同双足，帮助我们趋近目标。《大智度论》里也有类似的教言，如云：“智为行本，因于智目，起于行足”。这也阐明了见解和修行的内在次第：见解为先，修行随之，即首先要将见解决定下来，行为则应护

持并跟随见解。

比如，修持胜义空性，或者认识万法本自清净的时候，首先要依靠上师的教言和自己的理性分析，通过对法义的深入抉择而生起坚固的定解，在此定解智慧的基础上，行为必须如理如实地行持，始终跟随并护持见解。

修持“因果不虚”等世间法亦应如此，首先要依靠教证和理证生起“善有善报、恶有恶报”等正见。见解决定之后，行为应始终跟随此等见解而行持。

见解若未明确，修行必定偏离

现今，许多人尚未具足见解的“眼目”，就盲目尝试禁行。比如，有些人根本没有等净无二的见解，甚至没有中观空性见，就在嗔恨心的驱使下，妄想通过修降伏法来损害自己的怨敌。实际上，这样修持只是外道

或民间的做法，密宗当中根本不存在以烦恼心驱动的降伏法。

如果见解未明而妄自修持，只会导致修行偏离正道，渐行渐远。这种修行脱离见解的行为，无疑是十分荒谬且危险的。

总之，麦彭仁波切在此强调：见解是修行的基础，它犹如引路的明灯，指引行者认清万法的实相，而修行和行为必须与见解相随，这是一种真正的道次第。

庚二（遣除他宗怀疑）分二：一、他宗示疑；二、释彼疑难。

辛一、他宗示疑：

若谓乘以见高低，区分九乘不一定，

有人说：你们宁玛巴以见解的高低将乘分为九种次第，这样根本不合理。

宁玛巴自宗以见解的高低将乘分为九种——声闻、缘觉、菩萨、事续、行续、瑜伽续、玛哈约嘎、阿努约嘎和阿底约嘎。对于这种分法，有些人提出了异议，认为不合理。

实际上，这样划分是极其应理的，下面，麦彭仁波切将对此问题进行深入分析。

辛二、释彼疑难：

内道宗派从最低，直至究竟金刚顶，
此九种乘之数量，具有安立理由故，
如高低乘有多种，然需安立三乘等。

内道所有宗派，从最低的声闻乘到究竟的金刚顶乘阿底约嘎之间分为九乘，此数量具有合理的安立理由。就像乘的高低、分摄虽有多种，但归纳而言可分为上、中、下三乘，此三者又各自可分为上、中、下三种，如此形成了九种乘的划分。

宁玛巴自宗将乘分为九种是具有一定理论依据的。佛陀在《楞伽经》中云：心性无边故，乘数亦无边。众生的分别心无量无边，故乘的分类也多种多样。虽然乘的数量是无边的，但归纳而言可分为声闻、缘觉、菩萨三乘，此被所有宗派所共许。其实，这样分类并非无缘无故，而是因为众生有上、中、下三种根基，故将修行之道划分为三种乘。

宁玛巴依据同样的逻辑进行划分：修行人可分为下根、中根和上根，中根和上根属于密宗行者，中根又可分为中上、中中、中下；上根则可分为上上、上中、上下。这种分法总共形成了九种乘次第，其逻辑顺理成章，毫无不妥。

虽然以前的瓦蒙格西等对宁玛巴的九乘分法表示不满，认为其不合理，但实际上，他们也承认声闻乘、缘觉乘和菩萨乘的分法，也承认菩萨乘可以分为显宗和密宗两种。宁玛巴只是依据类似的逻辑，将密宗进一步

划分为事续、行续、瑜伽续等六乘而已。

索多瓦论师在其辩论书中也说：本来乘的分类是无量无边的，但根据众生的根基和修法次第，可以合理地分出九乘。你们（格鲁派的某些人）在分析时，依据众生根基不同将佛法分为三乘，而菩萨乘当中包含了显宗乘和密宗乘。宁玛巴九乘若归纳的话，也可归为此三乘。

由此可见，宁玛巴的九乘划分绝非随意而为，而是基于对众生根基的深刻理解与观察。

戊四、摄义：

故依内在之智力，愈来愈增之程度，
分别现见诸器情，清净以及不清净。

因此，依靠内在智慧的增长程度，可以分别现见器情诸法清净与不清净，即智慧力越高，所见越清净；智慧力越浅，所见器情越不清净。

修行者智慧的高低，会影响他们对器情世界清淨与不清淨的感知。众生根据所见的清淨与不清淨而安立了各自的宗派。随着内在智慧的提升，证悟程度越高，所见的器情世界会愈加清淨。

二种智慧愈增，双运见解愈明

总的来说，关于胜义谛与世俗谛何者为主要的問題，他宗主要有两种观点：有些人强调胜义谛至关重要；有些则认为世俗谛最为重要。麦彭仁波切认为，这些片面的理解并不可取，必须认识到二谛是双运的，应该同等重要，如果彼此脱离，根本无法合理安立基道果。

那如何获得双运智慧呢？事实上，随着修行者内在智慧的不断提升，特别是对空性大平等和显现清淨的认识不断加深，对二谛无二双运的证悟也会愈加深刻。反之，若对平等和清淨的道理缺乏深入的认知，便会出

现试图将二谛分割开来的现象，以致无法了达万法的实相。

自宗所说的“清淨与平等双运”，实际就是显宗所说的现空双运，或大悲空性双运。对于名言的抉择，显宗最高的见解是万法如梦如幻，而世俗中显现的万法为何是清淨的，只有密宗以窍诀的方式做了详细阐述，显宗并未广泛涉及。

因此，我们在闻思的时候，可以运用密宗的窍诀来抉择显现清淨，以显宗的中观理来抉择本体空性，随着闻思的不断深入，智慧会愈加提升，逐渐就会生起清淨与平等双运的定解，进而现见万法的实相。

总之，万法的本性即显现与空性一味一体。若想真正认识万法本性，必须同等重视二谛，不能偏向其中任何一者。如果只关注胜义谛，虽能获得一定的空性见解，但在清淨见方面却会有所欠缺；反之，若只重视世俗谛，虽然知道修无上瑜伽时要观一切清淨，却难以体

悟其空性本质，容易将其执为实有。因此，必须同等重视二谛。

学习过程中，大家首先一定要通达颂词的字面意思。堪布根华《浅释》里的解释非常值得借鉴，在此基础上再进一步深入理解和分析，这样就能真正掌握法义。

故以二谛无别式，证悟现空无二基，
如实而修彼道中，获得二身双运智。

因此，现空本来无离无合、无别双运而存在即是基；以二谛无别的方式如实证悟此基，即是道；如实修习彼道达到究竟，获得法身色身双运智慧，即是正果。

我们通过闻思修行，可以深入理解胜义谛（空性）与世俗谛（显现）双运之理，知道二者如同火与火的热性一般无二无别、不可分割。这种深入理解将引导我们逐

渐证悟现空无二的本基；在理论上明了之后，还需在实际修行中践行，即如理如实地修持二谛无别之“道”，最终证得色身与法身双运之“果”。

因此，首先通过闻思了达二谛无别双运的道理至关重要。如果将世俗谛与胜义谛隔断，即把显现与空性分割开来，那么最后色身和法身将无法实现双运。

有些未深入学习显宗和密宗教理的人，常常误解双运的意义，以为它是指男女双运，实际并非如此。所谓双运，究竟而言是指色身与法身双运，即色身不离法身，法身亦不离色身，二者就如天月与水月般形影相依。

应知道，在修行过程中，我们的清净分别念是色身之因，而对空性的观照是法身之因。因果之间密切相连，故而需要同步修行二身之因，最终才能圆满二身；如果有所偏重，将无法得到期盼的结果。也就是说，若只偏重胜义空性而忽视了世俗显现，最终将无法获得色

身；反之，若仅注重世俗显现而轻视了胜义空性，最终将无法证得法身。由此可见，二谛不可分离。

总之，修行者在闻思修的过程中，必须以二谛双运的方式认识现空无二的本基，修行二谛无别之道，最终才能获得色身与法身双运、具足五种智慧的圆满果位。

第 27 课

六、异境何为共所见

对于同一外境，不同业力的众生会产生不同的见解和感受。本品主要分析众生是否存在共同的所见。

“所见”是指众生感知到的外境，“能见”是指能对外境进行认知的眼、耳、鼻、舌、身、意等感官和心识。

荣索班智达和麦彭仁波切非常重视对共同所见的观察。通过分析不同众生的各自所见，便能理解净见量的道理。宁玛派对此尤为重视，麦彭仁波切在第六个问题中深入分析了此理，荣索班智达也曾专门撰写过论典探讨这一问题。

外境如何显现与众生的业障执著密切相关。比如，

有眼疾者会将白色海螺看成黄色，而无眼疾者则会真实见到白海螺；贪欲强烈者见到美女时会将其视为悦意的对境，而远离贪欲的修行人则不会对她产生这种“好感”。

如果存在实有不空的共同对境，所有众生见到后都应产生相同的善恶心。但事实并非如此，在现实中，不同众生面对同一对境时，不一定产生相同的根识或者意识。

接下来要阐述的观察方法极为重要。

丙六（异境何为共所见）分四：一、缘起；二、遮破他宗；三、建立自宗；四、摄义。

丁一、缘起：

一水于各众生前，显现不同物质时，

同一碗水，在业感各不相同的六道众生面前，显

现为铁水、脓、甘露等不同物质。

一碗水置于六道不同众生面前，他们各自所见迥然不同。地狱众生见为滚滚的铁水，接触后立即焚身煎心；饿鬼见为腥臭脓血，虽然饥渴难耐，却因恶心而无法饮用；人类与旁生将其视为清澈之水，饮之可以解渴；天人因为业障较轻，将其见为甘露，感觉清凉无比；修证深厚的持明者见为玛玛格佛母（五大即为五佛母，其中水为玛玛格佛母³⁰）；无色界的众生，有者见为意识之流，有者则视为空性之境；而佛陀的如所有智见之，则是离一切戏论的法界，在尽所有智前，则呈现出清浄的法界光明。

此处以水为喻来分析众生的“共同所见”。实际上不仅仅是水，世间万物均可这样类推。譬如，不同众生看见同一片雪地，人类感到寒冷刺骨，天人觉得舒适悦意，而饿鬼则依此感受无尽的干渴与痛苦……

30 地、水、火、风、空五大分别为五大佛母，《密藏续》云：“水玛玛格地佛眼，火为白衣风度母，虚空法界自在母，三有本来正等觉。”

从地狱众生直至佛陀之间，有情对同一对境的所见差异如此之大，正说明了“所见”本身因业力不同而显现各异。那么，在水的本体上，究竟是否存在一个“共同所见”呢？

接下来，麦彭仁波切将逐一破斥几种主要观点：
一、认为水在本质上是共同所见；二、水之“湿性”为共同所见；三、不存在共同所见。

丁二（遮破他宗）分二：一、遮破具偏颇之承许；
二、破许无有共同所见。

戊一（遮破具偏颇之承许）分三：一、破共同所见为水；二、破共同所见为湿性；三、应许观待之理。

己一（破共同所见为水）分二：一、说彼宗；二、如此承许则有过。

庚一、说彼宗：

有谓共见乃为水，见彼有境均正量。

有些人认为共同的所见境即是水，见到水的所有心识均为正量。

虽然佛经中对于共同所见的问题有过论述，但某些传承对此并未进行过深入探讨，而藏传各派的许多大德，对于这个问题比较重视，经常展开辩论。

他宗承许水为共同所见

有些大德认为，众生的共同所见应该是水，且见水的有境（心识）皆属于正量。

持此观点的其中一位大德，是藏地雪域三大文殊之一的宗喀巴大师。虽然宗大师的著作中并未详细地宣说此观点，但他在《入中论·善解密意疏》中对《入中论》的“鬼见脓河心亦尔”这一句进行解释时说：“如有善持明咒者，虽触炽燃铁丸而不烧手，将彼铁丸取于手中，身识虽亦缘彼铁触，然不生感觉极烧热相

之识……如是烧触与不烧触，俱应许是彼一铁丸之触尘，二身识量，此一量所成立之触尘，非彼一量所成立者……如是于一河处，河之一分，由鬼昔业增上力故，见为脓血。河余一分，由人昔业增上力故，不现脓血，现为可饮可浴之水。彼二俱是河之一分，由饿鬼眼识量所成立义与人眼识所成立义，事体各别。”

由此可见大师的观点是，众生的共同所见应是水，只是水有许多支分，饿鬼见其中一分为脓，地狱众生见其中一分为铁水，天人见其一分为甘露……众生根据各自的业力与因缘，见其支分各异。

后来有些大德对此做了进一步分析，认为宗喀巴大师所谓“水之一分”应该是对人类众生而言，即以水为主体，在其上划分。

驳斥此观点

宗大师的这一观点受到了其他宗派，尤其是萨迦派大德的强烈反驳。如全知果仁巴在其著作《入中论释·遣除邪见论》和《辨中观见解》中，专门对这一问题进行了驳斥，如云：若六道众生所见均为水的一分，则此一碗水已经成为六碗，因地狱众生见到一碗铁水、饿鬼见为一碗脓、天人见为一碗甘露……各自都见到不同的对境，如此一来，喝一碗水时已经喝六碗了；或者，喝一碗水时根本不到一碗，因一碗水已然分为六分，故而所喝也仅为一碗水的六分之一，这些过失不可避免。

蒋扬噶旺罗珠等宗喀巴大师的几位弟子，后来对此进行了答复，但因其自宗确实承许各道所见均为水的一分，因此解释得比较牵强，并不令人满意。克主杰对此解释说：最初确实是水，但随着业力的显现，饿鬼逐渐把水见为脓。

然而，有人对此提出质疑：既然如此，那饿鬼在见脓之前见没见到水？如果最初并未见到水，就不能说水变为脓，只是饿鬼自己业力现前直接见为脓，这样就不能承认存在水的本体；如果见脓之前见到了水，那么这种“水变脓”的过程又是如何发生的？根本无法以教理成立。

实际上，想在外境中成立一种真正具自相的法是非常困难的。就像今天早上分给大家的豆腐乳，四川人可能觉得味道鲜美，而有些地方的人却觉得难以下咽。所以，真实的好与不好的对境并不存在。如果存在，每个人的感觉都应当一样，要么都觉得“很好”，要么都觉得“不好”，然而现实并非如此。

六道众生的业感千差万别、习惯和串习力各不相同，这导致他们的所见、所感差异很大。人类所见之水实际并不具备实有的本体，如果水的本体真实存在，那六道众生就不可能各自见到不同的对境。

庚二（如此承许则有过）分二：一、量与非量应成无差别；二、共同所见无法成立。

辛一、量与非量应成无差别：

若水少许有自性，则无正量与非量。

如果水有少许能以正理成立为共同所见的自性，并且众生见水的心识均为正量，那么六道有情各自所见就不存在正量与非量的差别了。

一碗水在六道众生前分别现为脓血、铁水等不同物质，但有些人却认为，脓等上面存在共同所见之水，此水并非心中的概念，而是外境中真实的存在，如饿鬼见到脓上存在水之本体，地狱众生见到铁水上也有水之本体，并且，见到水的所有心识均为正量。

在因明中，心中所想的水、石头等只是一个“总相”概念，并不能代表事物的本体。假如水有少许可以通过正理成立的自性，以此成为六道众生真实的共同所

见，且众生见水的心识均为正量，那么正量与非量的差别就已不复存在。为什么呢？

从道理上讲，若人见水的心识被视为正量，那么饿鬼见脓的心识则为非量，因为后者业力习气较重。但如果水的本体真实存在，且每个众生都能如实见到，那么饿鬼和人类的心识彼此就没有正量和非量之分了。

麦彭仁波切在后文中指出：从净见量的角度衡量，确实有正量与非量之别，即上上所见为正量，下下所见为非量。从六道众生——天人、阿修罗、人、畜生、饿鬼、地狱众生的业感来讲，因为前前较后后业力轻的缘故，前前可以称之为正量。

如果按照对方观点，六道众生所见当中均包含水的一分，且每个众生见彼的心识都为正量。在此情况下，“彼是正量、此为非量”的区分就永远无法成立。因此，认为六道众生共同所见为水的说法根本不合理。

辛二、共同所见无法成立：

倘若各自有情前，现境悉皆不相同，
则如见柱瓶眼识，共同所见不容有。

倘若水在六道有情前所现的境相皆不相同，则如分别见到柱子与瓶子的眼识一样，不可能存在一个共同的所见境。

如果认为水是六道众生的共同所见，那么所有众生面前呈现的应该都是水。但事实上，同一碗水，地狱众生见为铁水，饿鬼见为脓血，天人则见为甘露，六道众生所见截然不同。

有些人可能会认为，脓血、铁水、甘露都是液体，这些液体中必然包含水的成分。这种理解是错误的，我们讨论的并不是物理学上关于液体和固体的区分，也不是分析液体的化学成分，而是在辨析：人类所见清静之水，是否在地狱和饿鬼界的铁水和脓血中存在？

事实上，此清淨之水与脓血、铁水等的本性完全不同，应当被明确区分开来。就像一个人见到柱子，另一个人看到瓶子，显然不能说二人看到了同一个东西。若要说有共同所见，那到底是柱子还是瓶子才是所谓的共同所见呢？又如，在藏地，有些人看见牦牛，有些人看见山羊，难道能说牦牛是所有人的共同所见吗？显然不行。同样，脓血、铁水、水和甘露等并不是同一种物质，如果是，那饿鬼就不会饱受干渴的折磨了；我们每次喝水就成了喝脓，这显然非常荒谬。

可见，六道众生共同所见为水的说法，根本站不住脚。

己二（破共同所见为湿性）分三：一、说彼宗；二、以理破斥；三、此许不容有。

庚一、说彼宗：

有谓共见为湿性。

还有些人说：共同的所见是湿性。

有些人认为，六道众生所见的甘露、脓血、铁水等，皆具有湿的本性，因此应承许这种“湿性”为六道众生的共同所见。

实际上，这只是一种粗略的说法，并未考虑到无色界众生所见的意识与虚空，以及持明者所见的玛玛格佛母等境界。

这种观点最早源于班钦索照的教义，他是宗喀巴大师的弟子。尽管班钦索照的名气非常大，但格鲁派和宁玛派中的很多人并不主张学习和修持他的教法，因为他专注于念修“修单护法神”。而历史上关于修这一“护法神”的争议颇大，国内外许多高僧大德均认为念修此“护法神”会导致今生来世不吉祥，《钦则益西多杰传》中也有相关的论述。

班钦索照在其《中观总说》中提出了共同所见应为

湿性的观点。宗喀巴大师四大弟子之一的蒋扬夏巴，也持有类似看法。此外，克主杰在其《中观总义·善缘者睁眼论》中也承许这一观点，认为尽管地狱、饿鬼、旁生等六道众生所见不同，但湿性部分应被视为一切众生的共同所见。

下面，麦彭仁波切运用理证对此进行有力的驳斥，指出这一观点的不合理之处。

庚二（以理破斥）分三：一、以现为多种而破；二、以未周遍而破；三、观察一异体而破。

辛一、以现为多种而破：

共同所见仅湿性，不灭真实而存在，
现多不同所见境，一者现见另未见，
水脓等基为何者？

如果承许“湿性”为共同所见，认为此湿性在

六道众生前不灭而真实存在，那为何它会现为水、脓等多个不同的所见境，并且一者被现量见到时，另一者却未被见到，除了其本身以外的现基湿性到底是什么呢？

六道众生所见的外境迥然不同，一道众生所见的对境，另一道众生根本见不到。比如，地狱众生所见的铁水，是人类无法察觉的；而人类所见之清水，是饿鬼无法见到的。

因此，对方所承许的共同所见之湿性究竟是什么呢？如果这种湿性仅仅是心中浮现的一个总相，那么因明与中观经典都一致承许，总相只是心中的概念而已，根本不是真实的外境。

事实上，六道众生的所见除了水、脓血、铁水等本身以外，根本没有所谓的现基湿性。在如此截然不同的对境中，根本无法安立一个共同的湿性。

辛二、以未周遍而破：

此外空无边处众，如何会见湿性境？

此外，无色界的空无边处只是显现虚空，怎么会见到一个湿性的对境呢？根本不可能。

无色界空无边处、识无边处的众生，整日安住在禅定心识当中，所见除了虚空和意识以外，无有任何他法。对于他们而言，共同所见之湿性又在哪里呢？其所见的虚空之中怎会存在湿润的本性呢？显然不可能。

因此，对方将湿性视为共同所见的观点，根本无法成立。

辛三、观察一异体而破：

湿性若与水一体，则脓等物不能现，
除水等外不同体，任何湿性不可得。

如果湿性与水是一体，那么除了显现水以外，脓等所有其他物均不能显现；如果除了水等以外存在一个异体的湿性，则此湿性无论如何也得不到。

此处是通过观察湿性与水是一体还是异体进行分析。如果承许共同所见的湿性与水无二无别、本为一体，那么除了显现水以外，脓等任何其他物质都无法显现。由此，饿鬼不应该见到脓，天人也无法见到甘露，地狱众生也无法见到铁水，所见理应只有水，因为湿性与水无二一体之故。然而，对于地狱众生、饿鬼、天人等而言，其各自都有不同的所见。

如果认为除水之外，存在一种异体的湿性，那么这种湿性理应被具眼识者所见，然而，任何众生皆未见过这种湿性。按照因明的说法，此时已具有了“可见而未得”的过失。

譬如，前方有一个瓶子，具眼识者理应能看见此瓶，若未能见到，便可推断此瓶不存在。同样的道理，

若承认水以外存在独立的湿性，则理应以眼识能观察到，但现实却是，人、旁生、饿鬼、天人等任何众生均未见过这个独立存在的湿性，由此可知，此论断并不合理。

总之，若承许湿性与水是一体，便无法解释为何会有水之外的显现存在；若认为湿性与水是异体，即独立于水而存在，则缺乏现量成立的证据。

庚三、此许不容有：

各自不同所见前，共同所见不能有，
共同所见之事物，不可能现不同故。

所以，在各自不同的所见前，不可能成立一个共同所见。共同所见的一个事物，也不可能有各种不同的显现。

对于同一碗水，不同有情所见各不相同：有些见为

脓血、有些见为甘露，有些见为虚空，还有的见为玛玛格佛母。正因为所见不同，所谓的“共同所见”之湿性便无从成立。

就像如果一个人见到的是瓶子，另一个人见到的是柱子，第三个人见到的是虚空，那么他们三人所谓的“共同所见”到底是什么呢？显然既不是瓶子或柱子，也不是虚空，因为必须是三人所见相同的事物，才可称之为共同所见；若各自所见截然不同，怎能承许有一个共同所见呢？

再者，在业感相同的众生面前，水只能共同现为一种事物，除此之外，不可能有其他不同的显现，比如，对于业感相同的人类而言，面前除了显现水之外，不可能有脓、铁水等其他显现。因此，所谓共同所见之湿性，根本不能成立。

实际上，有关这方面的道理，一方面确实非常甚深，但另一方面也并不是很难理解。诸高僧大德为了接

引不同根基的众生，在显现上做出了非常精彩的辩论。

在麦彭仁波切这部殊胜论典中，针对这一问题做了详尽的剖析。我们依此可以打开思路，轻松理解这些深奥的道理；如果仅凭自力，将很难理解其中的甚深意义。

以上已经破斥了“水为共同所见”以及“湿性为共同所见”的两种观点。接下来，继续进行剖析。

己三、应许观待之理：

**观待安立所见外，若许堪为观察基，
则须成立为实相，如何观察不应理。**

在观待而安立的水、脓等不同所见之外，如果承许有一个经得起观察的共同所见之基，那么此法必须成立为胜义实相，可是，无论如何观察都不应理。

在“观待而安立”的脓、水、甘露等所见以外，如

果按照对方所许，存在一个真正经得起观察的共同所见之基——水或湿性，那么此法就应该成为胜义实相。也就是说，若通过胜义理观察，依然无法将其遮破，便应承认其真实存在，可称之为共同所见。然而，无论通过教证还是理证进行观察，水或湿性都不可能成为实相。

在大乘教义中，尤其在中观和密宗教法中，“看待而安立”的概念至关重要。一切法都可称为“看待而安立”，以水为例，看待人而言，它是水；看待饿鬼而言，它是脓血；看待天人而言，它是甘露。而之所以如此，是因为不论是饿鬼所见之脓，还是天人所见之甘露，皆因其各自不同的业感而显现。因此说，万法皆是看待而成立，并无真实法可言。既然如此，六道众生就不可能有一个实有的共同所见。

从另一个角度讲，假如对方所许的共同所见——水或湿性，是能经得起胜义理观察的实相，那么六道众生面前就已经现前了实相，如此众生都已然成佛了，因

为能如理如实见到法界本性之故。然而现实是：三界众生不要说成佛，连菩萨的果位尚未获得，他们所见之法根本经不起胜义量的观察。

总之，将水或湿性视为真实共同所见的观点，无论以教量还是比量的角度进行分析，都不能成立。

戊二（破许无有共同所见）分二：一、略说；二、广说。

还有一些宗派认为根本没有共同所见。在藏传佛教中，并无明显持此观点的宗派。后来一些学者分析认为，持此观点的应是中观瑜伽派，因为他们认为外境并不存在。

己一、略说：

若无共同所见境，则如唯识需承认，
无有外境识为境，此种观点不合理。

如果认为没有共同的所见境，则如唯识宗的观点一样，必须承认外境不存在，是心识由习气牵引而现似外境。然而从真实意义上讲，这种观点也不合理。

认为“六道众生没有共同所见境”的观点也不能成立。为什么呢？

大乘唯识宗认为，万法皆由心所造，除了自身明清的心识外，外境并不真实存在。如果否认六道众生有共同所见境，就不得不认同唯识宗的观点——“无有外境识为境”，也即山河大地等一切外境皆不存在，它们只是阿赖耶识的习气成熟后显现出来的种种景象。然而，究竟而言，这种观点也站不住脚。

关于“唯识无境”的观点，诸多大乘论师持有不同的看法，辩论颇为激烈。比如，月称论师在《入中论》中，以教证和理证破斥了唯识无境的说法，而圣天论师在其著作中，则引用了龙猛菩萨《大乘二十颂》的教证，承许此观点。麦彭仁波切与无垢光尊者对此也各

有阐释。无垢光尊者在《如意宝藏论》《心性休息大车疏》中，通过教证与理证进行了深入辨析，否认外境是心，但承认是心的显现。此外，清辩论师在《般若灯论》和《中观宝灯论》中也分别表达了自己不同的看法。

尽管这方面的辩论很多，但一般来讲，暂时可以将万法抉择为心，究竟而言，所谓的心也不成立。

总之，如果对方认为无有任何共同所见，其观点便与唯识宗如出一辙。下面将进一步分析其不合理的原因。

己二、广说：

如同无有诸外境，能取之心实亦无。

所取能取此二者，世俗显现相同故。

如同外境不成立一样，内在能取的心实际上同

样不成立，因为能取、所取二者在世俗谛中平等显现之故。

随理唯识宗认为外境并不存在，而心识则真实存在。然而，依照中观的推理方法进行观察，若外境不存在，心识也应如外境般不存在。

月称论师在《入中论》中，通过对瑜伽师修白骨观一事进行观察，破斥了唯识宗的观点和包括梦境在内的各种比喻。他逐一驳斥了这些比喻³¹，并强调说：若外境不存在，则心识也应不存在。因为在世俗显现中，能取之心与所取之境是平等存在的，如果心识存在，那外境必然存在；反之，若外境不存在，心识又从何谈起呢？

唯识宗常以梦境作比喻，月称论师对此驳斥说：在梦中，外境与心识是同时显现的，醒来之后，梦中的外

31 《入中论》云：“诸瑜伽师依师教，所见大地骨充满，见彼三法亦无生，说是颠倒作意故。”

境与心识皆不复存在。如颂云：“若谓如梦当思择，若时我说梦无心，尔时汝喻即非有。”通过月称论师对梦境喻的深入剖析，我们可以看清此观点中的矛盾与不合理之处。

唯识宗承许万法唯心造，即认为外境是心识习气的显现，虽然外境并不存在，但心识是真实存在的。然而，这一观点在深入观察后并不合理。为什么呢？因为在众生的迷乱境界中，所取外境与能取心识必定同时存在，两者显现无有任何差别；而在胜义谛当中，外境与心识则俱不存在。《入中论》云：“总如所知非有故，应知内识亦非有。”可见，若我们眼前所见的山河大地等外境不存在，那么能取的心识也理应不存在。

此外，如果承许外境即是心识本身，还会面临无垢光尊者在《大圆满心性休息大车疏》中所发的种种太过。比如，若外境的山被火焚烧，那么心识也应当被火焚烧，而这显然是说不过去的。

事实上，即便唯识宗认为外境是心识习气的显现，他们也不得不承认，从暂时名言现相的角度来说，心识与外境应当同等成立。因此，对方“无有共同所见”的观点，显然不能成立。

于诸显现若观察，二取不应分有无，
如有现境然虚妄，心识亦不成立故。

对于任何显现，若以胜义理进行观察，说二取中有能取无所取、将其分割开来都是不合理的；在名言中，色等所取境虽有显现，实际却是虚妄的，同样，能取心识虽然显现，但也不能成立。

若衡量名言现相，无论对能取心识，还是所取外境进行观察，都应承许二者皆存在；若以胜义量分析，则应承许二者均不成立。因此，不应将其划分成一有一无，这种区分是不合理的。

从教证来讲，月称论师在《入中论》中说：“无色

不应执有心，有心不可执无色，般若经中佛俱遮，彼等对法俱说有。”意思是，如果承许无外境，则不应执著有心识；如果承许有心识，则不应执著无外境；若根据第二转法轮《般若经》的教义，佛陀将外境与心识都抉择为空性；若根据《俱舍论》的观点，则应同时承许外境和心识存在。由此可见，无论在胜义谛还是世俗谛当中，若承许外境不存在，而承认能取心识实有，即将二取分为一有一无，已明显违背了佛陀的教理。

若以理证进行分析，将能取心和所取境分为一有一无也不合理。因为所取境的显现虽可见，但其本体却是虚妄不实的。只要进行深入观察，便能逐一遮破外境的本体。心识亦是如此。能取心识虽有显现，但若详细剖析，其本体同样虚妄不实，无法成立。

总之，根据教证和理证，应承许在名言现相中外境和心识都存在；在胜义中二者皆无自性，均不成立，而不应该认为六道众生在世俗中没有任何共同所见。

第 28 课

在前文中，麦彭仁波切驳斥了他宗的三种观点——水为共同所见、湿性为共同所见，以及无有共同所见。

下面的内容可从两个角度进行理解：一是如堪布根华《浅释》所分析的，是继续驳斥他宗观点；二是从下一颂开始着重建立自宗，分为安立暂时自宗和究竟自宗。

丁三（建立自宗）分二：一、暂时安立；二、究竟无垢之自宗。

戊一（暂时安立）分四：一、许彼为法界明分；二、否则诸法无从安立；三、众生未了认之理由；四、

宣说彼义。

所谓暂时自宗，是指在六道众生面前，安立法界光明分为共同所见。

己一、许彼为法界明分：

同见以及不同见，共同所见为明分，
成立现基不能无，犹如观看戏剧等。

众生的共同所见应为法界明分，因为，无论是业感相同的人类共同所见之水，或饿鬼众生共同所见之脓血等“同见”，还是六道众生各自所见的铁水、脓血、甘露等“不同见”，其成立的现基不能不存在，就像一个演员一会儿扮天人，一会儿演人类，虽然观众看到的是不同角色，但实际都是此人扮演的。

“法界明分”为自宗所许之共同所见

前文分析过，无论是将水或湿性视为共同所见，抑或认为无有共同所见，都是不合理的。那么，究竟有没有一个共同所见呢？宁玛巴自宗认为：六道众生确实有一个共同所见，暂时来说，即是“法界明分”。

何为“法界明分”

一切万法的本体应是现空无二或觉空无二之法界（显宗说现空双运，大圆满称为觉空无二），此法界不属语言和思维的范畴，本体远离了一切戏论。

然而，为了方便表达其内涵，自宗暂时以分别念将法界明分与空性分开，称其光明部分为“法界明分”，也即“缘起性空的显现分”。但我们要知道，法界明分与空性始终无二无别、无离无合，就如同水月的显现与其空性无二无别一般。

可以说，法界明分是一切法的真实本体，当通过修证，彻证诸法与法界光明无二无别时，即获得了究竟的“净见量”。

对于“明分”，大家千万不要理解为如同白天的光亮一般。事实上，无论现象是明亮还是黑暗，六道众生所见之对境都存在这一明分，此法界明分乃至佛果之间始终不会间断，亦不会灭尽。

安立明分为共同所见之理由

颂词中的“同见”，是指业感相同的众生所见之相同现象。比如，人类共同将水见为水、饿鬼共同将水见为脓血。“不同见”是指对于同一事物，地狱、饿鬼等不同业感的众生所见各不相同。

无论是同见还是不同见，它们成立的现基不能不存在，而这个现基就是法界明分。也就是说，无论是

水、甘露，还是脓等，实际上都是法界明分的显现，只因众生业感不同，法界明分随之现为不同：水在人面前现为水、在饿鬼面前现为脓、在天人面前现为甘露、在佛陀面前现为清净法界。就像具眼翳者看到的海螺是黄色，而无眼病者看到的海螺是白色。尽管二人所见不同，但他们都共同见到了一个海螺，只不过有眼病者所见的是不清净相，无眼病者所见是清净相而已。

如果深入分析，无论从显宗还是密宗的角度，皆应承认从地狱众生直至佛陀之间，都存在“法界明分”这一共同所见。六道众生因为没有认识，各自偏袒执著为水、脓等。地狱和饿鬼众生由于业障深重，所见的一切既对自身有损害，又肮脏不堪，均为痛苦之因；而有修证的持明者，所见的一切皆清净无染，不仅不会障碍自身，反而成为增进智慧的因缘。

上述分析方法虽是牵涉大圆满本来清净、任运自成的一些甚深修法，但乃至唯识宗以上亦可如此承许。

以喻说明诸法现基——明分，必须存在

“成立现基不能无，犹如观看戏剧等”，所谓的显现之基，并不是我们分别念所认为的实有法，而是不可思议、离一切戏论的现空无二之法界明分。这样的现基必须存在。

就像在一部戏中，一名演员上午扮演魔鬼，下午扮演天人，虽然他在不同时间呈现不同的相，但始终是同一人在表演，此人不可或缺。同样，一个人转生为饿鬼时所见到的脓，与他后来转生为天人所见到的甘露，此二法的现基不可缺少。这是从时间角度衡量。

从众生感受角度讲同样如此，譬如，观看戏剧的数百名观众虽然感受各异，有些认为这个演员表演得精彩绝伦，有些觉得平平无奇，有些认为演技拙劣。无论观众具有“同见”还是“不同见”，这一演员演出的事实不可否认。同样，无论地狱、饿鬼众生面对令其痛苦的对境，还是天人面对令其快乐的对境，这些对境的现基

都不可能没有。

由此可见，万法的现基——法界明分必须存在，如果不承认这一点，那一切法都应化为虚无，名言中也不应存在外境。这样一来，地狱众生就不应见到铁水、饿鬼也不应见到脓血，六道一切众生的所见都会像虚空一般，如同没有演员表演戏剧一样。因此，应该承认这一万法的现基——法界明分为共同所见。

希望大家能够深入思考这些道理。当然，如果对此没有兴趣，则另当别论。但若想了解宁玛巴自宗见解，尤其是想真正领会净见量和大圆满的甚深意义，就应重视麦彭仁波切的这些教言。文字虽然简略，但却揭示了极为深奥的道理。

己二、否则诸法无从安立：

除此存在明分外，他处存在不可能，
是故若无此明分，一切不现如虚空。

除了此明分以外，在其他处不可能再有一个共同所见。倘若没有这一明分，那名言中的一切法根本不会显现，全部成了如虚空般一无所有。

除此明分，无其他共同所见

宁玛巴自宗承许法界明分为六道众生的共同所见，因为除此明分之外，在其他处根本找不到一个真正的共同所见。

在密宗论典《大幻化网总说·光明藏论》中，麦彭仁波切引述《释量论》的教证“心性为光明，诸垢客尘性，故前无能力。转依彼本性，而后无能力……”，指出心的自性本来光明，一切垢染是在其本性中可以远离的客尘，乃至佛果之间此明分永恒不灭。这个道理非常深奥。

荣索班智达曾说：形形色色的万法并非没有现基，

因为各自显现之故，且有清净和不清净之故。意思是，六道众生见到的是不清净显现，而佛菩萨见到的是清净显现，无论显现清净还是不清净，都有一个法界明分作为显现的本基。而除此明分以外，不可能再找到一个真正的共同所见。

若无明分，万法不现

若无此明分，名言中的一切显现都会变成一无所有的虚空一般，各种因果和众生的业感都将无法安立。正因为有此共同所见，众生才能见到种种显现，只是由于业感不同，有些执为善妙，有些执为下劣。比如，前些天有报道说某位明星受到一些富翁的追捧，这些富豪甚至斥巨资竞相追求，然而，真正的修行人并不会对她生起贪心，那些修不净观的人甚至会觉得她丑陋无比。

而无论显现好与坏、美与丑，皆依赖于法界明分，若不承认存在这一明明白白的本基，那世间形形色色的

万法便无法成立，变成虚空一般。这一点不要说具有辨别能力的人类，即使饿鬼、牦牛等也会承认，像牦牛见到前方的草和水，也会前去吃喝。因此，一切外境的现基必须存在。

现基与法界无离无合

那么，此现基是以何种方式存在呢？众生在尚未证悟之前，所见的都是不清净显现，然而这些显现之基与法界是无离无合的，也可以说，万法的缘起显现与法界无离无合。

这与密宗修法非常契合，密宗行者必须了知，现在所见的不清净显现，实际上与法界唯一明点无二无别，差别在于业力的遮蔽使我们无法见到清净的显现。通过精进忏悔、积累资粮与清净观等修行，便能逐步见到清净的本圆坛城，这是密宗修行的最终目标。

麦彭仁波切的这一善说与荣索班智达的《入大乘论》《显现立为天尊》等论典的观点一致。此外，尊者在《三本性论》中也曾对此问题做过深入的辨析。除了宁玛派之外，其他一些宗派对此问题是否有如此详尽且具足教理依据的分析，大家可以自行观察。

己三、众生未了认之理由：

内外诸缘所障故，不能如实见真义，
如依魔术之咒语，木块现为马与象，

众生被内外各种迷乱的因缘所障碍，不能如实现见真正的实相义，就如依靠魔术的咒力，见不到木块的本来样子，反而将其看成马、象等显现一样。

凡夫众生由于受到各种内外因缘的障碍，内在被无始以来的无明遮障，外缘缺乏具相善知识摄受，导致未能清净自身的罪障。这些内外遮障掩盖了众生本具的

佛性和智慧，因此，凡夫人根本无法见到万法的真正本性，饿鬼等其他众生亦是如此。

事实上，万法真正的本性——现空双运，也即诸法显现与空性无离无合、无二无别的本体，早已现于我们眼前，然而，我们却因内外的各种障碍而无法如理如实的照见，反而见为各种不清净之相。就像在具眼翳者面前明明放着白色的海螺，别人也告诉他海螺是白色，但他仍然将其看成黄色，无法见到真相。又如魔术师依靠念诵咒语等因缘，可以将木块变成骏马、大象等，观众受到迷惑，根本看不到原来的木块，只能看到骏马或大象。现今的电视节目和电影，也是依赖多种因缘制造出各种虚幻的影像，让观众沉浸其中。

众生的阿赖耶中积存着各种习气，当因缘具足时，迷乱之相就会自然现于面前，而一旦彻底摧毁这些因缘，迷乱显现便会随之消失。而在这些因缘当中，最根本的就是我们的无明烦恼，若能将其彻底断除，外面所

有不清净的显现都会转变为清净。

己四、宣说彼义：

是故共同之所见，不能固定而安立。

因此，不能将共同所见固定为水、湿性等某一法而进行安立。

固定安立，无教理依据

六道众生除此法界明分以外，不可能再有其他的共同所见。如果强行将某类众生所见的水等，固定安立为业感不同的所有众生之共同所见，这样既无教证支持，也缺乏理证推断，根本没有成立的依据。

譬如，地狱众生所见的铁水，只有与其业感相同的众生才能见到，除此之外，其他众生根本看不到。即便以共业所感而转生为人类，不同人对于同一事物的态度

依然存在显著的差别。比如对于一块金子，贪心重的人特别喜欢，将其视为至宝，而贪心轻的人则不以为然，甚至视为粪土。又如，对三宝有信心的人，见到佛像会生起欢喜心，而前世未积累资粮的人，可能不但不生信心，反而生起很大的嗔恨心。可见，即使同为人类，由于业感不同，也难以形成一种共识。

众生已共见明分，只是未认识本面

自宗所承许的共同所见“法界明分”，其实就是如来藏的本面，它不会偏向于任何一方，因为是现空无二的本性。此明分直至佛果之间皆可显现，也就是说，地狱众生至佛陀之间，实际都已共同见到了这一明分，差别仅在于六道众生被业障遮蔽未能如实认识，而佛陀已经尽除二障、彻证了实相。

尽管众生暂时未能认识，但随着修行的逐步深入，障碍逐渐被去除后，就会认识这一明分的本面。比如，

水的显现存在一种明分，凡夫暂时将此执为水，当他真正证得佛果后，就会见到与法界无二无别的光明，获得究竟的净见量。

总的来说，三界六道的一切众生都具有不清净的业感，并由此而见到各种不同的事物。虽然所见截然不同，但每种所见都是一种显现，而显现源自法界明分，若无此明分，一切法都将归于虚无。因此，我们必须承认法界明分是众生的共同所见，这以教理完全可以成立。

不过，“法界明分”只是自宗暂时的安立。下面宣说自宗究竟的观点。

戊二（究竟无垢之自宗）分三：一、总说现空双运；二、分说等净无二；三、以不可思议之方式结尾。

究竟之共同所见

那什么是究竟的共同所见呢？即现空双运的本基，换言之，万法的真实本性是众生究竟的共同所见。

有人或许感到疑惑，如果六道众生都共同见到了现空无二的本基，那不就意味着所有众生皆已证悟了法性吗？

不会有此过失。因为，六道众生现在所见的仅仅是现相，而非真正证悟了现空双运的实相本体。就像眼疾患者，虽然能够辨认出海螺存在，但却并未见到海螺的白色（白色象征海螺的真实本性）。同样，饿鬼众生并未见到现空双运的实相，却已无碍见到了脓血这一显现分。如果我们深入观察这种显现，最终必定能认识现空双运的实相。

己一（总说现空双运）分二：一、真实建立自宗；
二、遣除量非量不合理之争论。

庚一、真实建立自宗：

自宗不堕现与空，本基一切均不成，
任何显现平等故，一法亦可现种种。

究竟无垢自宗的观点是，万法不偏堕于现空的任何一方，现空无别的本基既不是“现”，也不是“空”等，一切戏论在此均不成立。此本性对于任何显现法均是平等的，因此，一法也可以显现为种种法。

暂时自宗与究竟自宗不矛盾

自宗这一究竟观点，与前面所说的明分作为共同所见的观点是否矛盾呢？

并不矛盾，因为六道众生只能看见万法的显现分，而无法见到其空性。对于他们来说，显现与空性无法双运，现的时候不是空，空的时候也不是现。因此，暂时

来讲，明分是他们的共同所见。但究竟而言，共同所见既不堕于现，也不堕于空。如果只是单纯的空性，那就无法构成众生的共同所见；若仅仅是显现，其本体不空，也不能成为共同所见，因为本体不空的实法根本无处寻觅。因此，众生所见的水、脓、甘露等一切法的真正本体，既不单是显现，也不只是空性，而是现空双运。

万法现空无二，故一法可现种种法

“任何显现平等故，一法亦可现种种。”这句颂词表明，万法的显现都是平等的，因为一切显现都与空性无二无别，在法界中毫无二致、一味一体。由此之故，一法也可以显现为多种多样。

比如，人们虽然共同见到一杯清水，但对它的认知却各不相同。有些人喜欢喝白水，将其视为最好的饮品，而有些人不喜欢喝白水，觉得它单调无味。有些人

认为得肠道疾病时一定要多喝水，水是治病的良药，而有些人认为此时千万不能多喝，会加重病情。事实上，有些人喝水后确实能康复，而有些人反而病情加重，这与众生的业感差异有关。

对于一碗水，人类也可以有各种不同的认知，那其他众生更是如此，水不仅可以显现为脓、甘露、住处、虚空、心识，还可以现为佛母，法界不可思议的境界，等等。

这也是为什么佛教常说万法如幻如梦。所谓如幻，也是因为一法可以幻化出各种各样的形象。像凡夫所见的水，饿鬼和天人见之却并非是水，其他众生的感知也各有不同。这也验证了释迦牟尼佛所说的“凡夫人的眼耳鼻舌身不是正量”。

事实上，万法如果本体不空而存在，那只会有单一的显现，无法现出其他形象，因为万法的本体是空性，众生才能依业力而现出种种不同法。正基于此，究竟自

宗承许现空无二之本基为共同所见，此本基亦是空性。

麦彭仁波切在《三本性论》中曾说：此等要点必须依大圆满境界抉择方可无碍了达。通过因明等推理方式，想要究竟通达现空双运的甚深意义是非常困难的。

因有业障，故未认识

有人可能产生怀疑：万法现空无二的本性，六道众生根本无法见到，为何将其作为共同所见呢？所谓共同所见，是众生能够共同见到的事物，比如一些人共同见到了水，可将水称为他们的共同所见。然而，若人类所见的水，饿鬼和天人没有见到，反而见为脓、甘露，这时就不能说水是他们的共同所见。同样，现空双运的本性，六道众生根本无法见到，又怎能称其为共同所见呢？

虽然众生在迷乱状态下无法见到“现空无二”的实

相，但人类见到的水，其本性实际即是“现空无二”；饿鬼见到的脓，其本性也是“现空无二”。从本质上讲，万法皆是现空无别、一味一体。就像海螺的比喻，虽然有眼疾者看到的海螺是黄色，无眼疾者看见的海螺是白色，但他们都见到了海螺，所见的海螺本体并没有差别。同样，对于一碗水，虽然人类所见是水，饿鬼所见为脓，天人所见是甘露，但这些法的本体都与法界无二无别，只因众生具有如眼翳般的无明，使得他们所见之法的形象各不相同。因此，应该承认众生的共同所见是现空双运的本基。

麦彭仁波切在《大幻化网总说·光明藏论》中提到：众生的分别念中蕴含着一种明分。比如，我今天生起了嗔恨心，显现上，嗔心是一种恶分别念，但实际上，其本性却是光明的。就像人具有执持生命的命根一样，一切分别念也具有光明的“命根”。

关于如来藏的分析

关于如来藏，显宗认为每个众生的相续中都具足如来藏，而有些续部中讲：如来藏即是胜义菩提心，胜义菩提心在具八脉瓣的心间呈现为一个五光明点。对此，麦彭仁波切解释说：这仅仅是为了表达如来藏的精华义，实际上，如来藏不仅遍于一切众生的相续，还遍于整个外器世界。在《如来藏大纲狮吼论》中，尊者对此问题也有明确的阐述。

为什么外器世界和有情世界都可以称为如来藏呢？因为一切器情世界皆具足法界光明这一分，故与如来藏无二无别。只是在名言层面，暂且说有情众生的相续中具足如来藏。

那世间有无数众生，是否意味着如来藏也有无数个呢？并非如此，虽然名言中可以说你的如来藏、我的如来藏、他的如来藏等，但实际上，如来藏与法性无二无别，因此没有什么可分的。这一点在显宗经典中也有

十分明确的阐述。

深入闻思，方能解惑

我们尚未真正通达佛法的究竟奥义时，很容易混淆实相与现相、胜义谛与世俗谛，也难以分清密宗所说的最究竟了义之净见量与观现世量，以及胜义量之间的区别。这导致我们在许多问题上容易陷入混乱：如来藏到底是空还是现？是存在还是不存在？对于这些问题很多人都模糊不清。

因此，对于佛教教义很有必要深入研究。许多世间学者会花费几十年时间钻研自己的领域，我们也应该付出这样的努力来钻研佛法，尤其是有关众生业感方面的问题，十分值得深入探究。

比如，真正观察水的时候，其本体根本不存在，然而，众生却能依靠业感现出各种事物。荣索班智达曾

说：所谓的水，人类将其视为解渴的液体，但对一些水生动物而言，水不仅是食物，还是栖息地；同样，人类认为接触火会被烧伤，但有些动物却能在火中生活。现代科学家已经通过仪器发现了这种生物。深入分析业感的问题，会对理解现空双运及证悟无我带来很大帮助。

总之，一法之所以能现出各种不同的形态，是因为其本体为空。如果本体实有，那只能显现为一法，而无法现为其他法。我在《泰国游记》中讲过榴莲的比喻：有些人认为榴莲美味无比，而有些人却觉得气味难闻。正因为榴莲不存在实有的本体，人们才会对它产生各种不同的感受。

何者现空若圆融，则彼一切皆合理，

何者现空不圆融，则彼一切均非理。

不论任何法，如果其现与空圆融无违，那么它的一切都会合理而成立；而若任何法的现与空无法圆

融，则它的一切都将成为非理。

现与空圆融，一切皆合理

不论任何法，若其现与空能够圆融一味，互不相违，现时可以空，空时可以现，即达到所谓的现空双运，那么此时一切都显得非常合理。正如《中论》云：“以有空义故，一切法得成；若无空义者，一切则不成。”无垢光尊者常以水月比喻现空双运，此比喻十分殊胜，令尚未领悟此教理的人易于理解。

为何说此时一切都显得非常合理呢？因为，如果承认万法皆为现空双运，即承认现空双运为共同所见，那么由于水的本体为空性，故而它既可以现为水、脓、铁水等，也可以在佛陀面前现出法界的本面，一切都可以成立，并且，包括业因果、三宝加持等世间各种不可思议的现象，皆可以合理安立。

现空不圆融，一切均非理

反之，若认为现与空并非圆融双运，现时不空，空时不现，那么单一的显现或孤立的空性，将使得名言中诸如共同所见、轮回痛苦、因果不虚，或三宝加持等一切法，皆无法合理成立。

有些人认为万法的本体只是单单的空性，因为释迦牟尼佛的《般若经》主要宣讲了空性，并将其分为四空、十六空、二十空等多种类别。事实上，这是一种误解，佛陀只是针对尚未通达现空双运的人，暂时这样宣说而已。就像中观自续派暂时抉择了单空，而中观应成派因以究竟胜义量抉择，故直接抉择现空双运，并无此等分类。

具足无二智慧之意义

懂得诸法现空无二之理，对于学习大乘教义非常

有帮助。比如，按照《俱舍论》的观点，地狱位于冈底斯雪山下方二万由旬之处，但大乘经典对此并不承认，认为众生无论身在何处，以恶业所感，当下即显现为地狱。若一个人懂得现空双运的道理，大乘这一教义对他而言就会非常容易接受；反之，若未理解现空双运，便会产生种种疑惑。

麦彭仁波切在《大幻化网总说·光明藏论》中说：若不具足无二智慧，清净刹土可以现为恶趣相；若具足无二智慧，三恶趣亦可现为清净刹土。

对于中观所说的现空双运，我们应该借助水月等比喻，在内心当中真正有所认识。唯有如此，方能领悟万法显现之时，宛如阳焰，如幻如梦，毫无实质；其本体虽然为空，却能显现种种不同之法。

若能对这一深奥法理深信不疑，世俗中的贪、嗔、痴等烦恼便很容易断除，修本尊等各种观修也可在如幻如梦的境界中进行，这会对个人的修行将带来极大的

帮助。

庚二（遣除量非量不合理之争论）分二：一、真实遣除；二、是故建立正量。

辛一（真实遣除）分三：一、彼宗质难；二、从正面如理建立；三、从反面严厉破斥。

壬一、彼宗质难：

若谓如此量非量，分类亦成不应理。

有人质疑：如果所有显现都是等性的，那么量与非量的分类就成了不应理。

有些人质疑道：如果地狱众生所见之铁水、饿鬼所见之脓血，以及人类所见之水等一切法的本体皆为等性之本基，那么由于所有众生所见皆相同，量与非量的差别就已不复存在了。这里的“量”即正量，指的是真实、正确的认知；而“非量”则是错误、不合理的

认知。

自宗是否会有无法安立量与非量的过失呢？下面，麦彭仁波切将作出回答。

壬二（从正面如理建立）分三：一、如理建立；二、观待成立故合理；三、彼者并非无意义。

癸一、如理建立：

任何显现不现他，是故依观现世量，
所量并非不成立，诸法自性住本体，
分类一体与异体，正量可以成立故。

驳曰：任何一法只显现为自身，而不会显现为其他法，所以，依靠观现世量之识，所量对境的自相并非不成立。一切法都住于各自的本体中，从其反体而言，一体、异体等分类的所量自相与衡量它们的正量，都可以无欺成立。

自宗不存在量与非量混淆的过失

麦彭仁波切回答道：自宗并不存在混淆量与非量的过失。虽然从实相角度来看，水、脓血等一切法的本体皆为现空无二，但从现相层面看，名言量有观现世量、净见量等多种分类，各量之间的差别清晰可见，因此不会发生混淆。

在世俗名言中，任何一法在六道众生面前只会显现为与其自身业感相应的法，而不会现为其他法，对于该众生而言，此即为正量。比如，对于人类而言，一碗水显现为水是正量，然而水在饿鬼面前却不会如此显现，只会依其业感显现为脓血。因此，在名言中，六道当中每一道众生面前所现的法，在其他道众生面前是无法显现的。

对于这些问题，应该依靠观现世量进行分析。所谓观现世量，是指通过世俗的现量或比量所获得的正量，比如，通过眼睛观察、因明推理等方法得出的结论。若

依靠观现世量观察，人现量见到水时，水在人眼中只是水，并非脓或甘露，因此，水这一所量对境完全可以成立。

依观现世量进行衡量时，瓶子、柱子、水、火等一切法均各自安住于其自本体中，丝毫不会混淆。比如，火有燃烧的自性，水有湿润的自性……因此，尽管从究竟角度看，万法皆为等性，但在世俗正量前，诸法却并不会混淆，瓶子不是柱子，火也不是水。麦彭仁波切在《总说要诀》和《三本性论》中提到，万法虽为假立，但与正量并不相违。

假立与正量并不相违

有人质疑：既然万法皆为假立，那名言中的正量是否也不存在了呢？

并非如此，以瓶子为例，以中观推理观察时，瓶子

并无实体，仅为假立之法，但在名言中，我们可以现量看到白色、红色等各种瓶子；而通过比量推理，瓶子能够盛水，具有实际功能。所以，以观现世量衡量，瓶子完全可以成立。

个别宗派有“诸法均为假立，与名言正量相违”的说法，但宁玛自宗并不认同这一观点，认为在名言中，瓶子、柱子等一切法虽然皆为假立，但通过比量和现量依然可以成立。假立与正量并不相违。这一问题值得我们深入思考。

根登群培曾说：“在名言中若要成立真实的自相，心中难免感到忐忑不安。”他之所以这样说，并非在质疑名言正量能否成立，而是针对某些宗派的观点——认为“即使以胜义理观察也不能遮破显现”。因为宁玛自宗并不承认存在通过胜义观察也无法遮破的法。

总之，依靠观现世量进行观察，所量对境并非不成立。万法的自性住于各自本体，其中有些法以一体的方

式存在，如柱子的无常与红色，而有些法则以他体的方式存在，如柱子与瓶子、人与旁生。这些都可以通过正量来成立。

尽管从胜义角度来看，人类与饿鬼的自体皆为现空无二、无有任何差别，但在名言中，依靠各自的业感，人与饿鬼的显现却并不会错乱，同样，人面前显现的水与饿鬼面前显现的脓，也绝不会混淆。这一切与教理并不相违，故而必然能够成立。

癸二、看待成立故合理：

许多道友现在正在学习因明、中观等五部大论，此时首先需要通达其中的专业术语，如“量”“非量”“业感”等。如果不了解这些基本概念，在闻思的每个环节都可能遇到障碍。以此处的“量”为例，若不知道它的本义，将其视为数量或程度，将很难真正理解法义。遇到不懂的问题时，大家应该互相探讨、交流一下，这是

很有必要的。

故以观待量成立，独立自主之诸法，
并非以量可成立，若成则应成实相。

从相互观待而言，所量与能量的正量是成立的，相反，不观待任何法而独立自主的一切法，并不能以正量而成立。假设可以成立，则成了经得起胜义观察的实相。

量之分类

所谓的“量”，分为胜义量与名言量。若以胜义量观察，暂时可以说一切法为空性，究竟则超越一切戏论，远离一切言思。

名言量可分为净见量和观现世量。所谓净见量，是指虽然世俗中万法显现各异，然其本体清净无染，且与法界无二无别。圣者的净见量能照见诸如本尊、坛城等

显现，相应于法界的清净实相。

所谓观现世量，包括现量与比量。现量，是指未被暂时迷乱因所染的根识直接感知事物或现象，属于最直接的认知方式；比量，则是借助逻辑推理和分析得出结论，是一种间接的认知方法。这两者在名言认知中发挥着重要的作用。

以上是从有境方面对“量”进行分类。从对境角度讲，地狱、饿鬼等六道众生对万法的感知也存在量与非量的区别。由此可见，“量”既可从能取的主观认知角度分析，也可从所取的对境角度辨析。

“量”看待而成立

然而，“量”并非独立自主地存在，而是看待而成立。总体而言，看待凡夫众生，可以安立现量与比量；看待圣者的境界，可以安立净见量；看待胜义谛，可以

建立胜义量。所有的认知与分析，均依赖于观待而得以安立。

举例来说，人们见到水或听到水声，此为现量；通过推测认定某处有水，这是比量。此水通过现量和比量成立后，人们就可以直接享用，但这仅是观待人类而言。

不观待之法，无法以正量成立

那无有观待、不依赖任何条件，独立自主的法，能否以能量所量的正量而成立呢？答案是否定的。以水为例，若水是独立、不观待他法而存在的，那么天人、饿鬼、地狱众生都应无差别地见到同样的水，天人不会见到甘露，饿鬼也不会见到脓血……此水将成了经得起胜义观察的实相。但事实并非如此，这表明水并非独立自主成立的。

总之，仔细观察之后，我们可以得出结论：在这个世间，根本不存在独立自主的法。若果真有独立法存在，则其必为实相，不会被胜义量所遮破。然而纵观整个世间，乃至涅槃之间，根本不存在任何法能够堪忍胜义量的观察。对于这一点大家应该都深信不疑。

第 29 课

一水执水量成立，不相看待独不成，
胜义观察不成立，饿鬼前亦不成立。

所谓的一水，以执著水本身的正量可以无欺成立，然而若不相看待，则不能独自成立，因为以胜义正量观察，所谓的水并不成立，并且在饿鬼面前水也不成立。

诸法皆看待而成

所谓的量，实际上是看待而安立的，若不看待则无法成立。关于看待之理，在密宗论典，如荣索班智达的相关著作中有着十分清晰的阐释。一切法皆依看待而安

立，或依世俗量，或依胜义量等不同量而安立。如此一来，世间万法看似纷繁复杂，实则丝毫不矛盾。非但不矛盾，其本质与显现之间还蕴含着深刻的道理。

譬如，世人执著“水”为实有，认定它能解渴，这一观点可以依靠现量见闻（如眼见水流）与比量推知（如由湿润推测水源）而成立。然而，这种“成立”绝非独立自存，而是完全观待因缘。

为何说“水”是观待而成的呢？因为若无观待，“水”的概念根本无从安立。凡夫所谓的现量和比量，实际上是众生业力所感的认知方式，并非实相中永恒不变的真理。

观待之法，皆无实体

观待而成立的法，皆无有真实本体。比如，以胜义量观察，所谓的“水”丝毫不能成立，人们所见之水，

仅是名言假相而已。倘若水无需观待而能自主成立，那么饿鬼所见也应当为水，然而，在饿鬼面前唯有脓血，滴水难觅。这足以证明：水的显现完全观待众生的业力，其本身并非实有的自性。

我们所谓的“现量所见”，实际只是迷乱的显现。就像黄昏时分，有人将地上的花绳误认为毒蛇，惊恐万分。旁人提醒后，他才发现那只是一根绳子。若继续观察：绳子是由毛发编成，并无独立实体；毛发也只是微尘的聚合，并不真实存在；微尘又可细分为无分微尘，小乘认为“无分微尘”实有存在，但以中观理证观察之后，它同样无有实体。

如此层层剖析：毒蛇→花绳→毛发→微尘→无分微尘→空性，最终就会明白：最初所见的花绳，除了空性外，丝毫实质也不可得。这是以胜义理进行观察。同样，对于水等一切法，若以胜义理观察，皆无有自性。

暂时而言，量与非量成立

以胜义量观察，人类所见之水根本不能成立，饿鬼所见之脓也无法成立。那如此一来，量与非量是不是就不复存在了呢？

并非如此。在凡夫众生面前，所见之水仍可承许为真实，说现量见到也是合理的。并且，随着潺潺作响的水声，可以找到水源，得到真正的清水，以比量也能够成立。因此，所谓的水，虽然在实相中不成立，但暂时在凡夫人面前，并非不能成立。

癸三、彼者并非无意义：

依靠现量与比量，确定执自之对境，
取舍彼境不欺故，正量并非无意义。

依靠现量与比量，可以确定自己所执著的对境，依正量取舍此对境是会被欺惑的。因此，宣说正量

并非没有意义。

名言量所取虽为幻相，但仍具意义

有人或许感到疑惑：既然人们所执著的水仅是观待而成立的幻相，并无真实本体，那么，现量与比量是否也就失去了存在的意义？

并非如此。众生依靠现量（直接感知）或比量（逻辑推理），可以确定自己所执著的对境成立。依靠正量取舍这一对境，是不会被欺惑的。因此，宣说正量并非无有意义。

比如，人们现量见到水后，可以依靠它解渴，虽然水的本体为空，但在人类迷乱的显现前，水的确是存在的。口渴时取水解渴，水不会变成脓血或其他不净物。现量所见的对境，在未被迷乱因缘干扰时，其作用真实不虚。

比量的作用同样重要，通过比量推测，也能成立水的存在，如“某处有水鸟，故此处应有水”“诸菩萨圣者身语具有寂静之相，故可了知其已经获得证悟”“远处有烟，故知那里有火”。这种推理方式在《十地经》中亦有阐述，说明比量在世俗谛中具有合理性。

虽然水在地狱、饿鬼众生面前不成立，但在凡夫人的六根识面前，它不但可以通过现量和比量成立，并且能够起到作用。因此，以现量、比量的方式不仅可以确定自己所执著的对境，而且取舍时也绝对不会欺惑自己。比如，现量见到水之后，取来喝时，水根本不会变成脓；比量所得也是如此，无论做任何事情，根本不会受到欺惑。可见，名言正量具有其存在的意义。

自宗对于“量”的辨析

对于名言正量，大家务必要清晰了解。名言正量包含观现世量与净见量。观现世量，是指凡夫依靠未被迷

乱现相染污、无损害的六根识来取受对境，它不会欺惑我们。现量与比量皆属于观现世量。

所谓净见量，是指诸佛菩萨凭借智慧现见殊胜境界。比如，持明者见水为玛玛格佛母、见地为佛眼佛母等。在诸佛菩萨的境界中，万法皆化为佛与佛母，且均是生起大乐之因。这般境界，凡夫人根本无法衡量。

归纳来说，宁玛巴自宗把名言量分为凡夫的观现世量与圣者的净见量两种，胜义量分为相似胜义量与真实胜义量。宁玛巴的这一分析方法非常殊胜。在名言层面，从凡夫众生的观现世量到圣者的净见量，再进一步契入胜义谛的境界——从光明层面而言，是远离一切思维的任运自成光明；从空性角度来说，是远离一切戏论的大空性。

譬如所谓于一水，观待人见而安立，
观待天人而安立，甘露执为所见基。

譬如，所谓的一水，也是看待人类依正量所见的水而安立为所见。如果看待天人，则必须将以正量成立的甘露执为所见。

此处举了一个例子：当人类的共同业感成熟时，在水面前，无论东西南北、古代现代的人，都会一致将其认作水，甚至大多数旁生（如牦牛）也因共同业力而认其为水。此时，水是看待人类而安立的，可称为正量成立之所见。然而，天人却一点一滴的水也见不到，在他们面前显现的是能生起禅定安乐的甘露。

《入中论》云：“鬼见脓河心亦尔”。萨迦派果仁巴在《入中论释·遣除邪见论》中解释说：人类见恒河为清水，饿鬼却以其恶业感召而见为脓河，释迦牟尼佛以人身转法轮，故看待人类而言，见水是正量，此安立无有错谬。萨迦派主张“看待人类，见水为正量”，这与宁玛巴麦彭仁波切的观点相近。

虽然对于一碗水，人类见为水，地狱、饿鬼众生因

恶业感召见为铁水和脓血，天人因善业感召见为甘露，但需明了，这些法并非在外境中实有存在，它们不过是众生因各自业力不同而现的种种迷乱相罢了。究竟而言，所谓的“看待”之法并不真实存在，只是在迷乱现相前暂时安立而已。

看待而成立的道理至为关键。正因如此，人类可以依靠水行持各种事业，如用水发电、灌溉农田等。对于修行人而言，同样可以依此行持善法，如以净水供佛、沐浴净障等。

壬三（从反面严厉破斥）分二：一、聚合之量不合理；二、若非看待则有太过。

癸一、聚合之量不合理：

水见为脓水甘露，此时三者非聚合，
彼三何者均非量，则除彼外见他法，
依据正量不能立，所见三者皆成无。

一碗水，饿鬼见为脓、人见为水、天人见为甘露，此时这三者不能共存于一种物质上，假设此三者中任何一者均不是以正理成立的所见，那么除了这三者以外见到一个所谓的他法，依正量也不可能成立。如此一来，所见就根本不存在，见到的脓等三者皆成了无有。

共同所见为聚合之法不合理

对于同一碗水，人类见为清水，饿鬼见为脓血，天人见为甘露。那么，这碗水是否由脓、甘露、水三种成分混合而成呢？

如果认为这碗水由三种成分聚合而成，其本体就成了三分之一脓、三分之一甘露、三分之一水，这样就不再是“一碗水”，而成了混杂之物。克主杰在《中观总说》曾以“支分与有分”分析此问题，但许多高僧大德对此并不认同，并通过教证、理证进行了有力的

驳斥。

实际上，若认为所见是水、脓、甘露三者的聚合，而未从观待的角度分析，那么水、脓、甘露这三种所见就都成了非量，因为饿鬼所见之脓，人和天人根本不承认；天人所见之甘露，饿鬼和人完全不认同；人所见的水，天人和饿鬼也绝不会认可。既然三者都是非量，那么除此之外的任何法，依靠现量、比量等更无法成立。如此一来，就会导致人、饿鬼、天人的共同所见无法成立，如同虚空一般无所有，这种过失将难以避免。

因此，观待而安立的方法至关重要。从观待角度安立，一碗水，人类所见可承认为水、天人所见可承认为甘露、饿鬼所见可承认为脓血。虽然水、甘露和脓血并无真实本体，但暂时观待而言，可承许三种众生有三种不同所见。若不承认观待而成立，认为所见有真实本体，就会陷入要么所有众生皆见为同一法，要么所有众生皆见不到任何法的境地，但这显然与事实不符。

从饮食感受亦可了知真相

这个道理，我们从日常生活中也能知晓。比如，同一道菜肴，东西南北不同地方的人同时品尝时，可能会得出各自不同的结论——东方人觉得色香味俱全、西方人觉得难以下咽、南方人觉得没有营养、北方人觉得味道寡淡。真正来讲，菜肴本身并不存在好或不好的实体，只是看待而言，某一类人暂时依靠业力产生了一种假相。看待他而言，这些假相暂时可以成立为一种量。量和非量也可以这样区分。

总而言之，承许水、甘露和脓血的聚合之物是所见完全不合理，会导致所见皆非量或所见皆无的过失。必须以看待的方法安立所见，除此之外别无合理的安立方法。

癸二、若非看待则有太过：

人见此水若非水，他法成水不应理，

是故共称所谓水，永远成为无有也。

如此观点所建立，正量亦成不合理。

如果说人见到的水不是水，将其他物质称为水是不合理的，如此一来，共称的所谓水永远也无法成立。按照此种观点所安立的名言正量也成了不合理。

世俗层面：人类所见之水为正量

在世俗共称层面，我们必须承认人类所见之水即为水。倘若否定这一共许境，世间一切名言——包括语言、思维、行为等，都将失去安立的依据，因果规律亦无从建立。以观现世量衡量，应当承认人类所见之水为正量。

圣者净见：水现为无量佛刹

然而，当圣者以净见量观照时，水却能现为无量佛

刹。正如《华严经》所说：“一尘中有尘数刹，一一刹有难思佛”。这一教义深刻揭示了，水中任一微尘皆蕴藏着无数清净佛刹，每一佛刹中都安住着无量佛陀。

凡圣有别，勿混淆观量而生忧

如此一来，修行人是否就不能饮用水、不能用水清洁物品了，否则，就会有把佛陀饮入腹中，或无意间冒犯诸佛菩萨的过失？并非如此。我们应当清晰辨别“观现世量”与“净见量”的区别。凡夫以现量观察时，并未见到水中有佛陀或佛刹，因此，在日常生活中饮水或清洗物品不会有任何过失。

《前世今生论》中有这样一则公案：某位阿罗汉以神通观察，发现水和虚空中充满了无数中阴身，因此他不敢饮水，也不敢走路，生怕伤害到这些中阴身。释迦牟尼佛知道后对他说：不应以神通来观察，在名言中，若依照世俗之量进行取舍，是不会有any过失的。

现今，科学仪器使我们能够观察到细菌、病毒等极其微小的生物。以前，我曾在泰国通过显微镜观察一根头发，原本纤细的头发在显微镜下变得像柱子一般粗，上面布满了复杂的花纹，有些看起来很像佛菩萨的像。诸佛菩萨的净见量好似现代的科学仪器，但其所见更为深细、不可思议，超越了凡夫之见。

其实，人们饮用的水或享用的食物上都有许多众生，但只要自己没有现量见到，享用是没有过失的，相反，如果现量见到了仍继续享用，则会产生过失。佛陀在经典中曾宣说过这一点。因此，我们不能将诸佛菩萨的“净见量”与凡夫的“观现世量”混为一谈。

有些修行人听到“一尘中有尘数刹，一一刹有难思佛”的教言后，便开始担心自己每踩一步、每用一滴水，都会冒犯到无数佛陀，于是心生恐惧，不断念“嗡玛呢巴美吽”以求忏悔。实际上，这种担忧是不必要的，虽然以净见量观照，我们现在所处的刹土确实非常

清静，与无量无边的佛刹并无二致。但净见量属于一种不可思议的境界，是凡夫所不具备的。凡夫暂时只能依靠观现世量来取舍，按照此量来判断，并不会违背因果规律，故而不会有过失。

总之，若人类所见之水不能称为水，那么世间所有共称都将无法成立，一切正量都成了不合理。然而，这绝不能承认，佛陀在经中明确指出，在凡夫面前暂时存在一种正量，不能把它推翻，必须予以承认。

辛二（是故建立正量）分三：一、安立暂时二正量；二、建立究竟一正量；三、自宗安立不共大清净之法性。

壬一（安立暂时二正量）分二：一、不清净观现世名言量；二、依净见之名言量。

癸一、不清净观现世名言量：

是故未被迷乱因，所染污之根对境，

需要安立为正量，如水阳焰见为水。

因此，未被迷乱因所染的根识之对境，应当暂时建立为正量，而如同将阳焰见为水一样，被迷乱因所染的根识对境则是非量。

正量判断的两种角度

见一碗水时，六道众生各自有不同的所见，那么，究竟哪一个是正量呢？对此，可以从两种角度分析：一是就观待而言，人的所见为正量，其他众生的所见为非量；二是从上下所见不同的角度，上上所见为正量，下下所见为非量。

何为观现世正量

颂词“是故未被迷乱因”是说，未被任何迷乱因所染污的六根（包括意根）所感知的对境，方可安立为观现

世名言正量。比如，眼病者看到的海螺是黄色，由于其眼识具有迷乱因，故而不能将其安立为正量；而无眼疾者看到的是海螺本有的白色，这样的认知才能称为名言正量。

也就是说，凡夫通过无损的六根所感知的外在现象，为观现世量，如眼见色法、耳闻声响、身触物体等，均属于观现世量的范畴。这些感官经验所得出的认知，暂时可视为正量。

《入中论》中亦云：“无患六根所取义，即是世间之所知，唯由世间立为实，余即世间立为倒。”意思是，若六根识无过患，其所取即为世间真实所知。一切所知法，唯有看待世间无损根识，才能安立为真实世俗，而了知这些法的识，即为世间正量；若六根识具有过患，就会看待世间而将其立为颠倒世俗。因此，我们应当承认世间确实存在一种正量，此即无患根识所做的判断。

观现世量在名言中无欺存在

从胜义谛的角度来观察，众生所谓的“见闻觉知”正量，实则根本不成立，可谓“未见、未闻、未觉、未知”，因为一切法皆为空性，正如前述的花绳，最终观察得知，其中连一微尘也不可得。而在圣者的净见量面前，这些也只不过是迷乱的显现而已。比如，我们看见一个黄色的杯子，但在圣者菩萨的眼中，它却并非如是显现；我们特别喜欢喝饮料，但在圣者的净见量面前，它根本不会成立此种境相。

然而，在凡夫众生前，却并非没有正量，观现世正量应该成立。为什么呢？因为，当凡夫众生陷于迷乱的现相中时，确实能够见到、听到。就像一个人正在做梦，梦中步入一座美丽的花园，尽管花园与见到花园的心识皆不成立，但在梦境中，它们却不虚存在。同理，凡夫众生就如梦中人，所见所闻虽不真实，却在当下无欺显现。

观现世量实为不清净之法

当修行人真正获得佛果或菩萨果位时，会对自己曾经的执著感到极为稀奇。《大乘经庄严论》等大乘经论中提到，得圣果者回顾自己凡夫时的所作所为，常常感到不可思议。

比如，某人回忆起前世时，发现自己曾转生为猪狗，当时对不净粪的执著极为深重，现在一看，特别奇怪自己那时为何会如此执著不净粪？这就像有些人在学佛之前嗜好饮酒吃肉，当学佛一段时间之后，便会对自己曾经的习气感到厌恶与反感一样。

实际上，凡夫人如今对色声香味的执著，在他获得圣者果位后便会荡然无存。当然，这种境界唯有通过长期修行才能现前，短时间内想达成还是非常困难的。

世间正量与非量的辨析

总之，暂时而言，在凡夫的境界中，依无损害的六根识所得出的结论，应当安立为正量。从其对境上看，存在某种真实性。比如，人们见到水时，将其执著为水，此即为正量；若见阳焰为水，则因水的本体在阳焰上丝毫不存在，因此这并非正量。对于世间正量与非量的差别，应当如此分析：未被损害的六根识所感知的法，称为正量；而有染污的六根识所感知的法，则为非量。

中观里常提到“真世俗”和“倒世俗”，比如，按压眼睛时，看到虚空中出现两个“月亮”，此为倒世俗；而无损害的眼根仰望虚空，见到一个月亮，这是真世俗。

因此，尽管在名言中，众生因为业感现前，根识前会出现各种迷乱的显现，但应该承认，名言中确实有真世俗与倒世俗之分。在量与非量的辨析上，大家务必要

分清楚。

暂时饿鬼因业障，清净水亦见为脓，
除障方见真水故，观待人见为正量，
依靠他缘转变故，暂时安立水为量。

暂时而言，饿鬼因恶劣业障，将人类所见的清净水也见为脓，待业障净除后，方能如人一般见到真正的水。因此，从看待的角度看，暂时可将人类所见之水视为正量。而其他众生，如饿鬼，因恶劣的业障之缘转变而见为脓，因此，暂时应从见水者的角度，建立水为正量。

看待而言，水可暂时立为正量

六道众生因业感各不相同，面前所显现的法也截然不同。比如，饿鬼因前世贪心重、吝啬等恶业，感得饿鬼之身，将清净水见为脓血。像人间的恒河和无热

恼海原本是清淨的河流，但饿鬼因业障所感，眼前显现的却是脓河，无法享用清水，从而感受无量的痛苦。直到业障净除，饿鬼方能见到清淨的水。因此，观待而言，水暂时可立为正量。

此外，从萨迦派果仁巴所说的“世尊在人间转三次法轮，故人类所见之水应当被安立为正量”的角度衡量，暂时安立水为正量也是合理的。

对“聚合之法为正量”观点的驳斥

有些宗派行者认为“一碗水中有一分水、一分脓、一分甘露”，但这显然站不住脚。若真如此，那恒河水在人类眼中是清澈的河流，在饿鬼眼中是腥臭的脓河，这条河就变成了半脓半水的混合体，这显然无法成立。

《俱舍论》中说，任何色法都由八种微尘组成。若按上述观点，便意味着一碗水中既有脓的微尘，又有水

的微尘。如此一来，见脓的有境（饿鬼）与见水的有境（人类）就会截然不同，无法视为同一“有境”。最终，这将导致对境与有境本体的实质性差异，进而不得不承认存在实体法。

经典记载，释迦牟尼佛住世时，众弟子见到佛陀具足相好圆满的身相，而一位名为能圆的外道，因为恶业感召，却见到佛陀具足九种丑相。如果我们承认一碗水中既有水的一分，也有脓的一分，那就不得不承认佛陀既具足相好圆满之相，也具足九种丑相，因为外道因其业力所感，确实看到了不清净的丑相。然而，佛陀身上是否真的具足这些丑相呢？这显然不可能，佛陀的身相圆满清静，绝非如此。

同样的道理，具相的上师本应被视为真正的佛陀，但缺乏信心的人却往往将其视为邪魔外道，而具信心者则视上师与佛陀无异。若按对方的观点，那上师身上就应该既具有魔的成分，也具有佛的成分，所谓的上师就

成了佛与魔的混合体，这显然不合理。即使具邪见者暂时无法将上师视为佛陀，也不应承认上师身上存在邪魔的成分。

对于这种观点，达桑罗扎瓦、香琼巴、果仁巴、荣敦巴等诸多高僧大德都曾作过驳斥。对方虽然做过些许回应，但这些答复不仅未能清晰地解释问题，甚至对自宗的立场也显得模糊不清。

所见只是业感显现，本体无实

关于宁玛巴所宣说的这些道理，尤其是净见量的意义、观现世量和净见量之间的差别，麦彭仁波切在《大幻化网总说·光明藏论》中，从本体、作用等各个角度作了明显宣说。大家务必明确区分。

宁玛巴有一个不共的特点，即认为圣者依净见量所见的殊胜境界，以及六道众生依观现世量所见的种种

外境，皆是依靠其各自业障的轻重程度而显现，本质上并不实有存在。对于这一观点，任何人都不得不承认，否则，就会出现诸多难以解释之处。比如，具眼翳者见海螺为黄色，无眼翳者见海螺为白色，倘若认为存在实有的对境，那就不得不承认海螺上既有黄色一分，又有白色一分，然而，所谓黄色这一分，不管以净见量还是观现世量衡量，都不可能真实成立。

我们务必要清楚，不同众生所见之外境，并没有实质性的本体，正因如此，六道众生才会依各自业力所感，而见到截然不同的事物。如果存在实质性的本体，那任何众生所见都应该一模一样，然而事实并非如此。

无著菩萨曾在鸡足山修行十二年，直至见到一只下身腐烂的母狗，对其生起强烈的悲悯心，业障才得以清净，真正见到弥勒菩萨。实际上，这只母狗本是弥勒菩萨的化现，因为无著菩萨起初业障尚未清净，故而未能识得其真实面目。

无著菩萨困惑地问：“为何如此？”弥勒菩萨答：“业力稍轻的人能见到母狗，而业力深重者则什么也见不到。如果不信，我可以站在你肩膀上，你去城市试试看。”当无著菩萨走入城市时，只有一位业力稍清净的老妇人看见他肩上扛着一只狗，而其他人却什么也没看到。

业障清净，圣相自现

这个公案也告诉我们，通过修行净化业障，便能够亲见诸佛菩萨；若业障深重，则会将诸佛菩萨看成普通众生、旁生，甚至视为魔。

《极乐愿文大疏》中记载了达西菩萨的一则公案：从前，一个人前往五台山拜见文殊菩萨，然而一无所见。返程途中他到了峨眉山，看到一间大房子里众多汉人正在用餐，便上前乞讨，却无人理会。此时，屋内一位官员唤他过去，将剩饭赐予他，还询问他从何而来、

欲往何处，接着交给他一封信，说道：“你路过雅杰城市时，有个叫达西的，把这信交给他。”说完又赠了路粮。

此人带着信到了雅杰城市，四处打听达西的住处，却无人知晓。有个人说：“这里有头老猪叫达西，再无他人叫这名字。”于是他找到那头猪，把信扔到它跟前。老猪用鼻子拆开信，看了一眼便死去。他满心疑惑，赶忙查看信的内容，只见上面写着：“达西菩萨亲启：你以旁生形象度化众生的事业暂已圆满，现应前往东方以其他行境利众！文殊。”他这才醒悟那位官员便是文殊菩萨，立刻返回，却发现原处已空无一物。

由此可见，我们应以清净心来看待每一个众生。如果内心清净，凡夫众生也可视为佛。事实上，一切众生皆具佛性，与佛陀无二无别。

观现世量暂为正量，实则虚妄

对于凡夫而言，六根未损害时所见的外境应被视为真实，眼识等也可被承认为正量。然而，一旦修行达到一定境界，便能体悟到，所谓的对境与心识，原来都是虚妄的。如同我们正在做梦时，会认为梦中的一切都是真实的，但当早晨醒来时，才会意识到，昨夜的梦境不过是空幻一场。

正如《入中论》所说：“由有翳根所生识，由翳力故见毛等，看待彼识二俱实，待明见境二俱妄。”意思是，眼翳病者所生的眼识，由于翳力的缘故而见到毛发，看待眼翳病者而言，毛发与见毛发之识二者均为真实；然而，从健康者的角度讲，此二者皆为虚妄。

总之，看待人类而言，应该承认见水为正量，而饿鬼因为业力深重将净水看成脓血则为非量。何时饿鬼的业障被净除，清净的水就能显现在其面前。

第 30 课

癸二、依净见之名言量：

究竟理证而观察，彼等皆为习气现，
因水亦可现见为，清净刹土佛母身，
故而人类所见者，不能决定是正量。

如果依靠究竟净见量的理证来观察，就会了知人类所见之水、饿鬼所见之脓等都是随迷乱习气而现前的，因为，水在圣者面前也可现为清净的佛刹及玛玛格佛母的身相。因此，不应将人类所见之水，安立为决定的正量。

以净见量可彻见水之清净相

一碗水，观待人类而言，通常将见到水视作正量，而见到脓水、铁水等则视为非量。然而，在圣者的究竟量——净见量面前，这碗水已不再是原来平庸的水性，而是现为清净刹土，或者清净佛母圣相。

前文讲过，宁玛巴自宗将量分为两种：胜义量和世俗量。胜义量，是指通过中观离一多因、金刚屑因等理证，将万法抉择为离戏空性；世俗量有两种——凡夫人的观现世量和圣者的净见量。在名言中，最究竟的量是净见量。以净见量来衡量，水的真实本性并非人类所见之水，而是现为清净刹土或清净佛母圣相。

《大幻化网》中讲，水的清净相是玛玛格佛母。五大的本性为五佛母（地大清净相是佛眼佛母、水大清净相是玛玛格佛母、火大清净相是白衣佛母、风大清净相是救度佛母、空大清净相是法界自在佛母），五蕴的本性为五佛。

一般来讲，八地以上菩萨能够见到如此境相。显宗经论也有类似的宣讲，如《大乘经庄严经》和《现观庄严论》中均提到：八地至十地的菩萨，即达到三清净地时，所见均为清净。具体来说，现见五大为五佛母，五蕴为五方佛，此时，他们所见的均为清净圣相。

从水的不同现相，看正量安立

当六道众生同见一碗水时，地狱众生见为铁水，饿鬼见为脓，人见为水，天人和阿修罗见为甘露，八地以上菩萨则见为能够令相续生起大乐的佛父佛母之相，而佛陀所见的一切，皆为离戏的本性大光明。由此可见，六道众生、诸地菩萨，直至佛陀的所见截然不同。

那么，究竟应如何安立正量呢？从业力角度看，地狱众生与饿鬼相比，饿鬼所见可视为正量；饿鬼与人相比，人所见应为正量；人和天人比较，天人所见为正量；天人与八地菩萨相较，八地菩萨所见应为正量；而

八地菩萨与佛陀相比，佛陀的所见则为最清净，可以称为究竟的正量。

以喻阐释何为真实本相

此理可以通过一个比喻来阐释：三个人同看一只白色的海螺，患有严重眼翳病的人看它是深黄色的；病情较轻者看到的是浅黄色；而健康者看到的是原本的白色。可以说，健康者所见的白色才是海螺的实相。同理，断证圆满的佛陀彻见的大光明法界，才是万法的真实本相。

有个人曾对我说，他与身边一些人相比，还算比较富裕，但与有些人相比，则只能算是穷人。与之相似，我们与饿鬼相比，因业障相对较轻，所以能够将水见为水；但与天人，乃至八地菩萨相比，因为业障仍然深重，因此只能见到水，而无法见到甘露或玛玛格佛母的圣相。

业力影响认知

因此，从观待人的角度，水可以暂时立为正量，但依靠相应名言实相的净见量进行观察时，水也能现为清净的刹土和佛母圣相，这说明，凡夫人的所见并非究竟正量。我们不能不加观待地认为，人类所见决定正确，其他有情所见完全错误。

理解佛陀所说“一切法以业感显现”的道理，对修行人而言至关重要。六道众生见到的一切，都是由其各自的业力与习气所显现。

根登群佩曾说：有些龙女喜食灰尘，后来她们转生为人，回忆起这一往事时，觉得十分稀奇。同样，一个众生转生为牦牛时特别喜欢吃草，当他转生为人之后，就不再喜欢吃草，而是偏爱大米、小麦等人类的饮食；若转生为天人，便不再执著于人类的食物，而是喜爱享用天人的甘露；若转生为色界天人，由于色界中五境的香与味不存在，鼻识和舌识无所依赖，故而也不存

在³²。他们对欲界的饮食毫无兴趣，唯一依靠清净的禅悦来滋养身心。

可见，众生的身体、心念、习气等与其业力息息相关，理解这一点，我们就能更深入地分析世间的种种现象，了解其背后的深层道理。

是故障碍之外缘，愈来愈加清净后，
看待下面所见言，当许上上为正量。

因此，以往的恶业、习气等障碍之外缘越来越清净后，看待下下所见，应当承许上上所见为正量。

众生由于往昔的恶业、习气等各种障碍所致，自身的显现和所见各不相同，随着这些障碍逐渐清净，所见也会愈发清净。从看待的角度讲，所见相对清净的应视为正量，所见相对污浊的应视为非量，故而上上的所见

32 《俱舍论释》说：“正因为远离了对段食的贪执才能转生到色界（，所以，色界无有段食）”。

为正量，下下的所见为非量。

宗派安立亦是如此，学过宗派的人都知道，有部宗与经部宗相比，经部宗的见解更高；经部宗与唯识宗相比，唯识宗的见解更殊胜；唯识宗与中观宗相比，中观宗的见解更接近实相；中观宗下的自续派与应成派相比，应成派的见解更殊胜；中观应成派与密宗相较，密宗所抉择的明分应成派并未涉及；而密宗的事续、行续、瑜伽续等在层次上又逐步递进；最终，作为九乘之巅的大圆满，其见解最为超胜。

六道众生的所见也是如此，越上层的所见越清净，越接近实相，因此，观待而言，上上的见解应立为正量。

壬二、建立究竟一正量：

究竟法性之真如，独一无二唯一性，
能见正量亦唯一，第二正量不可有。

究竟实相的法界真如是独一无二的双运二谛，由此，如实现见真如的正量，也是唯一的究竟智慧，而不可能存在第二个究竟正量。

最究竟的实相是二谛无别、双运的法界。虽然在名言中我们可以用现、空等词汇来表达，但实际上，它是一种远离一切戏论、不可言思的境界，这即是所谓的法性。能彻见此唯一法性之正量，唯有无二智慧，除了这种智慧，再无他者能够现见。

以上所说的法界与现见法界的智慧，只是在名言中如此言说而已。实际上，在真正的胜义实相中，所谓的法界与智慧并没有各自独立的实质存在，它们不可分割、一味一体。这一深奥的道理，麦彭仁波切在《澄清宝珠论》中曾详细阐述过。

实相双运唯一谛，正量自然之智慧，
唯一所断即无明，仅觉未觉之差别。

万法的究竟实相是净等双运唯一真谛，能够彻见此实相的正量唯有自然智慧。而阻碍现前此智慧的唯一所断就是无明愚痴，佛陀与众生的差别，仅在于觉悟与未觉悟。

破无明迷雾，见自然本智之光

所谓自然本智，是指现见万法实相的智慧。它并非仅仅在密宗中被提及，显宗的许多经典中也有论述。

所见的法界是现空双运的唯一真谛，而能够见到这一法界的智慧，也是唯一的自然本智。获证此自然本智的唯一障碍，是无明愚痴。

有人可能疑惑，经典中常提到修行需要断除烦恼障、所知障、习气障、禅定障等众多障碍，为何此处仅提到无明呢？实际上，所有障碍都可归纳于无明当中，因此可以说，自然智慧的违品唯是无明；一旦圆满现前

自然本智，烦恼、所知、习气等一切障碍，便都能得以消除。

觉与未觉，是佛陀与众生的差别

由此可见，众生与佛陀的差别，或者说轮回与涅槃的差别，仅仅是未觉悟与觉悟的区别。荣索班智达在《入大乘论》中引用《大乘经庄严论》的教证，指出：众生与佛陀，只是迷与未迷的差别。众生因未明了诸法的实相，故在轮回中不断流转，而佛陀已彻证万法的本相为远离一切戏论，故而从未陷入迷乱，始终保持着清净觉悟。

佛陀的智慧最为究竟，从名言层面讲，佛陀的净见量最为清净，故而所见的法界最为真实；从胜义谛来看，佛陀的智慧及其所见已经远离了一切戏论，这种胜义境界，凡夫人因具有无明，暂时还无法见到。

壬三、自宗安立不共大清净之法性：

故以量理而建立，诸现自性净天尊，
唯有前译派自宗，全知荣索班智达，
犹如狮吼之善说，他宗对于此观点，
无有如理说法故，如何承许均矛盾。

依净见量而建立一切显现之自性即是清净刹土与天尊这一观点的，唯一是前译自宗教典——全知荣索班智达为主的传承上师犹如狮子吼般的善说。他宗对于此观点没有透彻宣讲、深入抉择，故而如何承认都显得矛盾重重。

净见量照见万法清净本面

前文讲过，名言中有观现世量与净见量两种抉择方法。以净见量来观察一切显现的自性，可以将其建立为清净刹土与天尊，从而得出结论：凡夫人当前所见的

一切法——整个器世界和有情世界，实则皆为清净。

密宗强调清净观想

密宗修法强调一切法本就清净无染，故而，会要求听者每次听法时，以密宗发心摄持，并观想听法之处为清净无量殿，传法上师与普贤王如来等佛尊无有差别，听法道友皆为圣尊。之所以要这样观想，是因为一切法本就清净无垢，并非本不清净而强行观为清净。

舍利子与具髻梵天曾对清净的问题有过辩论³³。舍利子认为娑婆世界杂乱秽恶，并非清净刹土。而具髻梵天则驳斥道：“释迦牟尼佛的刹土清净无垢，庄严无比，宛如自在天宫。”佛陀听后，以脚趾轻压地面，舍利子眼前顿时呈现出清净、美妙的刹土。

33 《维摩诘所说经》云：“尔时，螺髻梵王语舍利弗：‘勿作是念，谓此佛土以为不净，所以者何？我见释迦牟尼佛土清净，譬如自在天宫。’舍利弗言：‘我见此土丘陵坑坎，荆棘沙砾，土石诸山，秽恶充满。’螺髻梵王言：‘仁者心有高下，不依佛慧，故见此土为不净耳！舍利弗！菩萨于一切众生，悉皆平等，深心清净，依佛智慧，则能见此佛土清净。’”

净见量见解：宁玛派独特之善说

对于娑婆世界清净无染这一点，唯有具备净见量的圣者方能照见。圣者以净见量观察时，凡夫眼中一切不清净的显现，其自性皆是清净的刹土、清净的天尊，除此之外，没有一丝一毫不清净之法。

如此殊胜的见解，唯一由前译宁玛自宗以超胜智慧而圆满抉择，即唯有宁玛巴自宗予以完整地阐述。虽然其他个别宗派也略有提及，但并未如此深入透彻地宣讲和解说。最初将此理广泛弘扬的人，是全知荣索玛哈班智达。在《入大乘论》、《黑蛇总义》和《显现立为天尊》等无垢善说中，尊者对此理做了透彻的宣讲与深入的抉择。后来，全知无垢光尊者、全知麦彭仁波切等诸多传承上师，都继承并弘扬了这一教义。

可以说，宁玛巴这一无与伦比的善说，源自荣索班智达、无垢光尊者、麦彭仁波切，直至法王如意宝等历代传承上师的殊胜教言与窍诀。

闻思知净义，实修生定解

此处所讲的道理对于后学者来说至关重要。一方面，作为凡夫，我们应当承认并接受依观现世量而成立的一切，包括量与非量、因果规律等，毕竟，我们仍然处在欲界之中，尚未超越六根的束缚，还需要依赖凡夫的肉身进行感知；另一方面，我们也应当明了，凡夫人以六根所感知的一切并非实相，究竟的名言实相唯有佛菩萨的净见量才能彻见。在佛陀的境界中，实相与现相已经圆融一味，这与我们目前所见的世界截然不同。

我们作为后学者，若能深入学习，必定会坚定地信受“一切器情世界皆为清净”的实相义。对于初学者来说，首先需要系统地闻思，经过一段时间的深入思维与反复串习，才能彻底明白万法本自清净的道理；之后就要不断实修，随着修行的深入，自相续中自然会生起稳固的境界。如果仅是泛泛地听闻这些教言，未能深入体悟并付诸实践，那么自相续将难以形成稳固的定解。

珍视自宗善说，筑牢信心根基

希望道友们能对自宗这一殊胜善说生起坚定的信心。如果缺乏信心和智慧，无论修学哪个宗派的教法，都难以获得真实利益。

如今，大家已遇到了如意宝般的无上妙法，如果随意舍弃而另寻他法，实在非常可惜。当然，倘若因缘特殊，转学他宗亦无不可，但一般来讲，荣索班智达、无垢光尊者、全知麦彭仁波切等上师的甚深教义，确实具有无与伦比的殊胜特点和加持力。这并非空泛的自夸，而是以事实为依据的陈述。若长期闻思并修持这些传承上师的殊胜窍诀，必能在自相续中生起一种殊胜的境界，进而生起不退转的信心。

自宗狮吼宣真谛

以全知荣索班智达为主的传承上师所传的这一犹

如“狮子吼”般的善说，其他宗派从未如此深入地阐释过。狮子作为群兽之王，其震天的吼声能令所有飞禽走兽感到恐慌、畏惧，毫无反抗之力。全知荣索班智达的“万法显现立为圣尊”之教义，就如同狮子吼一般，其他宗派听闻之后，既感到震撼，又无法辩驳，因为他们根本找不到任何教理能够驳斥这一真义。

麦彭仁波切在《解义慧剑》中，对观现世量与净见量进行了细致入微的分析。这一论著涉及很多因明的内容，如释迦牟尼佛为何被称为量士夫、佛陀如何转法轮来广度众生等重要教理，同时，还详细阐述了器情世界如何显现为清净的深奥道理。

他宗未如理抉择清净见

对于“一切现为圣尊”这一观点，其他宗派为什么无法做出合理的驳斥呢？原因在于，他宗在观修本尊时，有些人以假立的作意来观修；有些将本尊视为实

有，缺乏将一切法抉择为清净的深刻见解，更遑论在此基础上进行串习和修行。这样的清净见解及其相关修行仪轨，无论是在藏传还是汉传佛教中，都极为稀少。尽管个别仪轨中提及过此类观修方法，但从未有人像荣索班智达和麦彭仁波切等宁玛派大德那样，明确而系统地宣说。

对于其他一些宗派的行者而言，无论如何承认，都无法避免出现矛盾。因为，若未能彻底了知万法本自清净这一核心要义，再如何宣说、如何观修，都很难触及最根本的关要，难以从中获得真实的利益。

正因如此，麦彭仁波切在此明确指出：其他宗派在涉及清净观与净见量的问题上，未能做出如理的抉择，存在着相当大的矛盾与不足之处。

依自宗正见，离实修歧途

事实上，修行的关键问题之一，即要懂得万法本来皆清净，并对此生起诚信。希望大家以后修本尊时，务必以自宗的教理为依据，切莫以一些道听途说、无可靠依据的“教理”来充实自己。然而，有些智慧不足的人，很容易不经过分辨、思考，就轻信他人所谓的“教言”。

那天，我听一个人说，他准备去某地修绝地火。我觉得他可能很难修成，因为他没有闻思多久，不仅没有清净观和平等观等基础，也不清楚生起次第和圆满次第的修法。如果只是单纯地观想脐间有一团火焰，用火焰将自己的内脏烧尽，这根本不算是修绝地火。这样的“修行”不仅不正确，还很容易引发问题。

珍视传承，更易悟道

如今，有些人对自宗无与伦比、清静无垢的善法不求取，反而相信一些毫无教理依据的邪说，浪费了大量时间与精力盲修瞎练，最后一无所获，后悔不已。《扎嘎山法》中对此讲述了诸多宝贵教言，其中有一个“山羊闻草”的精妙比喻：山羊总是习惯性地用鼻子来闻，往往在绿油油青草遍布的地方不尽情享受，只是边走边吃一点草尖，逐步前行，最后到了没有青草的荒野中，只好吃一些鸟粪之类的东西。

希望大家对荣索班智达、无垢光尊者，以及麦彭仁波切所讲的教言和观修方法能给予足够的重视，不要仅停留在口头上，而应该真正将万法观为清静。荣索班智达存世的著作虽然不多，但他所宣讲的许多深刻道理，麦彭仁波切在《大幻化网总说·光明藏论》中已做了详细阐述。如果认真学习这部论典，对于“一切显现皆为圣尊、清静刹土”的深义，理解起来会更加容易。

许多修行人常说：“对一切都不要执著”。但实际上，在修行过程中，对于自宗传承和上师的执著是不可或缺的。正因为有了这种执著，修行人才会更愿意闻思自宗教法。随着闻思的逐步深入，自然会生起强烈的信心，发自内心地觉得传承上师们的善说确实不可思议。在这种坚定信心的推动下，修行者会精进修行，境界也会随之不断提升。

己二（分说等净无二）分三：一、宣说共同所见不应偏于现空一方；二、宣说双运净等无二无别；三、成立大净等之理与诚信之功德。

庚一（宣说共同所见不应偏于现空一方）分二：一、略说；二、广说。

辛一、略说：

于彼共同所见境，现空单独不合理，

共同所见为现、空各自单独一方是不合理的。

在抉择六道众生共同所见时，若仅承认共同所见为一个独立而不空的显现，或认为其只是唯一的单空，这两种观点都是不合理的。

辛二（广说）分二：一、偏于空性之共同所见不合理；二、偏于显现之共同所见不合理。

壬一（偏于空性之共同所见不合理）分二：一、如此承许则有过；二、叙彼理由。

癸一、如此承许则有过：

倘若所见仅空性，则成无论何有情，
虚空均见为瓶子，瓶如虚空不显现。

倘若共同所见仅是一无所有的单空，那么无论任何众生都应将虚空见为瓶子等，并且瓶子等一切法也需要成为如虚空一般不显现。

麦彭仁波切认为，六道众生的共同所见应暂时承

许为不离空性的法界明分，究竟则是现空双运的唯一谛。除此之外，根本不存在其他的共同所见。

“空”与“空性”的意义有时完全不同。远离一切戏论的法称为空性（本性空），而如石女儿等虽然可称为“空”，但并非本性空。

如果承许六道众生的共同所见只是一无所有的单纯空性，那么人们所见的瓶子等法也应当变成虚空，而虚空也应当变成瓶子等法。

对于瓶子等法变成虚空这一点，相对容易理解，因为如果承认一无所有的空性是共同所见，那么瓶子等显现就应归于空性。但为什么虚空会变成瓶子等法呢？这是因为，瓶子等作为一种显现，确实能被人们所共同见到，因此，若空性为共同所见，虚空也应当呈现为瓶子等显现。

远离显现仅空性，若成所见何不见？

应成诸法恒有无，曾说过同无因派。

若离开显现的唯一空性被视为共同所见，那为什么人类所见的瓶等不被见为一无所有的虚空呢？应当如是现见。倘若如此，诸法就应当在一切时空中恒常存在或恒常不存在，这将具有明显的过失。中观宗对无因派所说的过失，汝宗也无法避免。

倘若依照对方观点，将远离显现的单空安立为众生的共同所见，那么，就应当承认人类所见的瓶子等将变成一无所有的虚空，而虚空也应变成瓶子等，因为“有”与“无”已不再有任何差别。如此一来，世间的万事万物要么完全不可见，要么全部都能见；要么随时随地恒常存在，要么何时何处都不存在。这两种过失将无法避免。

一般来说，无因派执持这一观点，《中观庄严论》和《入中论》在驳斥外道时，指出了无因派的诸多过

失。例如，若承认无因而生，那么寒冬腊月也可以盛开鲜花，而盛夏时节，也未必能见到鲜花，因为鲜花是无因生之故。

中观派对无因派所发出的诸般过失，对方宗派也无法避免，因为二者的观点在根本上并无实质区别。

癸二、叙彼理由：

正在空时无显现，现空二者相违故，
倘若存在不空法，则违单空立现基。

如果所见是空性无实法，就不可能有任何显现，因为显现与空性二者相违之故。倘若认为存在一个本体不空的显现为共同所见，就与对方自宗将单空立为共同所见或现基的观点相违。

在观现世量面前，若将某一法抉择为单独的空性，那么此法必定无法显现，因为显现与空性是对立的，显

现不是空性，空性也不是显现，现与空二者在本质上完全相违。反之，如果存在一个不空之法，那么其空性也不应该存在。

因此，如果按照对方所说，共同所见仅为一个单独的空性，那么世人所见到的一切，如水、瓶子、柱子等都应当变成虚空，根本无法见到它们的显现。

若问如此汝上文，何说现空不相违？

对方提出疑问：你们前面说空即是现、现即是空，现空二者完全不相违，现在又说空性不是显现、显现不是空性，这不是自相矛盾吗？

**此立见境名言量，彼前有无相违故，
一法二谛不相违，乃为智慧之境故。**

此处是从观现世名言量的角度，强调有无是相违的，现不是空，空也不是现。而上文所说的一法上现

空二谛互不相违，这是圣者无有二取的智慧境界。

凡夫眼中相违，圣者智前不违

这个问题非常关键，如果未能通达，就会对“现即是空、空即是现”的说法产生怀疑。实际上，此处与前文的说法并不矛盾。这里所说的“空不是现、现不是空”，是从世人观现世量的角度来抉择，即依照凡夫无损六根识的认知来判断。

以观现世量来衡量，有和无、显现与空性必定是相违的。比如，当世人看到柱子的显现时，根本无法同时见到柱子的空性，因为显现是感官可以直接觉知，而空性只是脑海中的一种概念。若强行将柱子观空，则柱子的显现便会被遮除；所谓的现空双运，无论如何也无法在凡夫相续中显现。

而前文所说的“空即是现、现即是空、二谛无别双

运”，乃是圣者智慧的境界，即以胜义量来抉择的。在此智慧境界中，现空二谛丝毫不相违。

因此，从名言量的角度看，若将共同所见安立为单独的空性，由于有与无、现与空相违，六道众生将根本无法见到铁水、脓、甘露等显现，但这显然无法成立。从抉择实相的角度，共同所见应当承许为现空无离无合的自体，这唯是无二智慧的境界。

共见非单显，而是不离空性之光明

既然共同所见不能仅是单一的空性，那是否只是单纯的显现呢？也不是。麦彭仁波切在前文中说过，暂时而言，应该承认共同所见为一种光明分。

这两种说法是否矛盾呢？并不矛盾，可以从两个方面来说明：第一，前文所承认的光明分，并非一种不空的显现，而是自体空性的现分；第二，这种光明分，

并不是所有众生都能现见的共同所见，而是在圣者净见量前所显现的一种现分。也就是说，一碗水，人类见为水，饿鬼见为脓，表面看二者好似没有共同所见，但实际上，他们都共同见到了一样的东西——如来藏光明分。因为水、脓等显现的本性与如来藏光明无二无别，只不过此光明分暂时不属于众生的境界，他们无法现量见到，唯有圣者以净见量才能真实现见。

总之，六道众生依靠六根的观现世量，暂时只能见到水、脓等显现，无法直接现见其空性与如来藏光明；而圣者凭借净见量，能直接现见现空无别双运的实相。由此可见，观现世量（暂时量）与净见量（究竟量）具有根本性的区别。

壬二（偏于显现之共同所见不合理）分三：一、无能知故显现遍于一切仅成立宗；二、显现偏于一方亦有过；三、结彼之义。

癸一、无能知故显现遍于一切仅成立宗：

若与空性相脱离，现许不能作现基，
此现如何而显现？

如果显现与空性相脱离，不空的显现许（明分）将不能作为共同所见的现基。如此一来，不空的共同现基，将如何显现呢？

万法显现的本性为空性，而空性的空基也即显现。关于这方面，中观他空派的某些人认为，如来藏的明分永远不能为空，乃至以胜义理观察，它也是恒常不变之法。而中观自空派一部分人则认为，柱子、瓶子等诸法的显现分，是以胜义量也无法遮破的实有法。事实上，这两种说法都不能成立。

麦彭仁波切在此驳斥说：如果认为显现与空性完全脱离，那么，这样不空的显现就无法作为六道众生共同的所见。

也就是说，地狱众生所见的铁水、饿鬼所见的脓

血、人类所见的水等，本是通过其各自的根识缘取对境而产生的，如果其本体是空性，那么我们可以承认共同所见为空性的明分。如果这些显现都是脱离空性的实有法，那么六道众生的共同所见之现基，究竟是依靠谁的根识而现见的，它到底是铁水、脓血、水等当中的哪一个呢？

对于这个问题，对方有两种说法：一种认为此不空显现不偏于任何一法而普遍存在；另一种则认为它偏向某一法。

下面破斥对方第一种观点。

谓此不偏之显现，无法想象之缘故，
并非成立为现基，能知正量未见时，
说有仅是立宗已。

这种不偏于任何一方的显现谁也无法想象，故而不能将其成立为共同的现基，由于任何能了知的正量

也未曾现见，此说法仅仅是立宗而已。

不空显现与外道“有支”无异

第一种观点认为，这种不空的共同显现普遍存在于地狱、饿鬼等六道众生的所见当中，它是一种遍于所有众生的显现。然而，这种说法实在匪夷所思，难以想象。它不禁让人联想到外道所说的“有支”。某外道观点认为存在一种实有的“有支”，它遍于整个器情世界的万事万物，而器情诸法仅是其“支分”。对方提出的不空且遍于一切法的显现，与外道这种说法几乎无异。此种说法实在令人难以接受、无法想象。

无正量佐证

再者，若想建立一个不空且遍于一切法的共同现分，就必须找到能够了知此显现的正量。因为要想建立一个所知，必须先有能知，否则根本无法建立其本体。

比如，若要确认某地有牦牛，必须有人亲眼见过或接触过牦牛，或依比量证成。同样，如果共同现分确实存在，它必然依赖某种正量来如实了知，否则怎能承认它的存在呢？

然而，整个世间根本不存在这种正量。既然能知的正量尚未成立，那么对方所提出的不空、周遍的显现，只不过是空洞的言辞罢了，无法作为真实的宗义立足。

明辨法义内涵，远离外道邪途

大家需要特别注意的是，对于他宗的某些见解，如果其文字与外道的说法有相近之处，但其内涵完全符合佛教教义，那么就没有必要对其进行破斥；然而，如果文字虽然不同，但其内涵与外道的神我、常我等观点没有本质区别，那么绝对不能接受。

作为修行人，我们必须通过闻思建立起坚实的教

理基础。如果没有深入理解，很容易陷入盲修瞎炼，最终不知不觉步入外道修行者的行列，这是极其危险的。

癸二（显现偏于一方亦有过）分二：一、显现应成堪忍之法；二、各自所现皆不合理。

子一、显现应成堪忍之法：

所现如若偏一方，除此他法不能现，
乃是不空显现故，成堪胜义理观察。

如果此不空的显现许偏向某一方，那么除了水等这一显现之外，脓等一切其他相均无法显现，因为这种显现是不空、成实的本性，同时它也会经得起胜义理的观察。

不空现分偏一方之过失

这个颂词是分析对方的第二种说法——即承认不

空的现分偏于一方。比如人所见是水，即偏于水这一方；饿鬼见到脓血，则偏于脓血一方。此种说法同样不成立。如果成立，那饿鬼所见的脓也应当被承认是不空的。如此一来，其他道的众生就只能见到脓，而无法见到其他法了。

具体而言，如果承认共同现分的本体是空性，那么在六道众生面前呈现出各种显现，将是应理的，因为万事万物皆可在空性的前提下显现。然而，对方所承认的显现，却是不空的成实法。既然其本体不空，显现自然只能局限于某一特定的法。如此一来，除了某一道众生前的显现外，其他道众生将无法见到任何不同的显现。

再者，了知此实有显现的识，也不应出现过去、现在等诸多分类，而应唯有一个本体；如果有多个识存在，那么显现就必定为空性，而非实有不空。

并且，倘若如此承认，此显现将成为以胜义量也无法遮破的堪忍法。这会具有重大的过失——中观应成派

对中观自续派所发的三大太过之一³⁴，对方宗派也难以避免。

正确认识光明分

对于密宗行人而言，无论是修生圆次第，还是大圆满，过程中都不可避免地涉及光明分的观修。此时必须明确，光明的本体为空性，现而无自性，与水月、彩虹等现象没有任何实质差别。

认识这一点至关重要。否则，修行者对于所修之法，往往容易偏堕一方，比如陷入类似“常有自在的我”等错误的观念，即认为光明实有不空而恒常遍于一切。如此一来，修行很容易陷入歧途。这个问题极为关键，大家务必重视。

子二、各自所现皆不合理：

34 中观应成派对中观自续派发的三大太过：1. 圣者根本慧定成为毁灭诸法之因；2. 名言应该经得起胜义量的观察；3. 胜义中存在产生的过失。

无论水脓甘露等，三者为何均相违，
倘若彼水乃为脓，则如何能现见水？
倘若非脓乃是水，为何现见脓等法？
若言饿鬼前现水，成许无有脓显现。

水、脓、甘露等的共同现基，无论是水等三者中的哪一种都与教理相违。倘若所现之水的现基是脓，又怎能现见水呢？假如现基不是脓而是水，那么水为何会显现为脓等其他法呢？不应当显现。如果说饿鬼前显现的是水，那就不得不承认饿鬼前无有脓的显现。

倘若水、脓、甘露三者具有一个共同的不空现基，那么它不论偏向于人类所见的水、饿鬼所见的脓血，或者天人所见的甘露三者中的任何一者，均不能成立。

不空共现若为脓，见水之相不合理

“倘若彼水乃为脓，则如何能现见水？”倘若此共同现基不是空性，而是具有实有的本体，那么饿鬼所见的脓血，又如何能现为清净的水呢？根本不可能，因为本体若实有，那么只会有一种显现，而不会出现水与脓血交替显现的现象。

然而，实际情况却并非如此，比如，当修行人给饿鬼施食作回向时，有些业障较轻的饿鬼，立刻就能见到水并感受到水的清凉；那些业障较重的饿鬼，痛苦也会得以减轻，逐渐见到水。而当饿鬼转生为人后，以往见到的脓血会立即转变为清净的水。因此，所谓饿鬼只能见到脓，永远见不到水的立论，显然缺乏可靠的依据。

若言饿鬼见为水 则与事实相违背

“倘若非脓乃是水，为何现见脓等法？”如果说饿

鬼面前所现的并非脓，而是水，这显然与现量相违。成千上万的饿鬼，目睹的无一例外都是脓血，未曾见到一点一滴的水。因此，上述说法没有任何依据，根本无法成立。

“若言饿鬼前现水，成许无有脓显现。”如果你们执意认为饿鬼面前所现的就是水，那么据此说法，饿鬼因恶业所感而现见的脓血，便应当完全不显现才对，这一点你们不得不承认。然而事实并非如此。

事实上，六道众生由于各自业力不同，所见、所闻、所感等都截然不同。即使同为人类，由于今生的生活环境、前世的业力习气等差异，在饮食、衣饰、爱好等方面也会迥然不同。以一盘菜为例，有人觉得特别美味，有人觉得难以下咽，有人觉得过咸，有人觉得太淡。这些不同的感受，与《前世今生论》中所讲的习气密切相关，此外，还与他们今生暂时的因缘密不可分。因此，如果承认饿鬼面前没有脓血显现，便与事实完全

相违，显然无法成立。

癸三、结彼之义：

因除自前显现外，无有另外所见基，
若有则成异体故，一物非他如柱瓶。

因为六道众生除了各自面前的显现以外，并无另外的共同现基可见。若真有此共同现基存在，那么它与众生各自所见的显现必定成了异体。但这显然不成立，因为一物并非他物，就像柱子不是瓶子一样。

总而言之，单纯的空性和唯一的显现，不能作为共同的所见。六道众生除了各自面前的显现外，根本不存在另一个实有的、现而不空或空而不现的所谓共同现基。

若此实有的共同现基存在，那么它与众生各自的所见便成了异体。如此一来，二者永远无法成为一体，

就如两个人，一个见到瓶子，一个见到柱子，瓶子与柱子之间，是否存在共同所见呢？从现相上讲，显然是没有的。

习气深浅不同，所现世界有别

六道众生面前的显现各不相同，这实际是由迷乱程度的不同所致。有些众生迷乱较重，有些则轻一些，由此，他们所见的世界各不相同。

就如前面提到的海螺比喻一样，六个病情不同的众生同看一只白色海螺，在他们面前，海螺会显现出深浅不一的黄色。同理，六道众生在这个现而无实的迷乱世界中，各自都有不同的所见。

《量理宝藏论》中说，众生习气的深浅不同，故显现的稳固程度也迥然不同。习气特别深重的人，其面前的显现往往会长时间稳固存在，难以改变。就像眼翳病

情严重者康复得较为缓慢，往往长时间将海螺看成深黄色，直到病情有所好转，所见的黄色才会逐渐变浅。

同样，众生无始以来积累的无明习气极为深重，像地狱众生面前的显现有时会持续几千万年，然而，一旦它业力减轻，换了身体，心识随之改变，面前又会呈现出另一番景象。因此，我们必须明了：凡夫所见的一切现象，皆为无明所引发的迷乱显现。

事实上，若从广义上讲，凡夫面前的显现不仅有六道众生因业力而显现的迷乱境相，还包含了佛菩萨为度化众生，依众生根基显现的智慧化现。这一点大家也需要清楚。

认清实相，从迷梦中觉醒

对于第六个问题，麦彭仁波切所宣讲的直接意义是，六道众生因各自的业力不同，所见的境相也各不相

同。其间接意义则是提醒后学者，众生所执著的一切法皆非实有。若诸法实有，则所有众生所见皆应相同，应由同一眼识或其他根识所感知，而不应出现各自不同的显现。正因为诸法无实质本体，才使得每个众生根据各自的业力见到各异的显现。

因此，对于任何外境，我们都不应过于执著，要明了这些皆是虚妄不实的假相。就如同在梦中，我们有时会缘梦中的事物产生强烈的痛苦或快乐，醒来后才意识到一切不过是幻境，随即为当时的执著感到不值。现世中的执著亦是如此：当我们转生为人时，会执著人类世界的诸法；转生为饿鬼时，会执著饿鬼世界的一切；转生为天人时，则会执著天人世界的美好。无论转生为何种众生，都会产生相应的强烈执著。这时，所做之事往往是颠倒的，犹如精神病患者。只有通过修行断除种种障碍，获得圣果或圆满佛果时，才会清楚地觉悟到，自己曾经的迷乱执著是何等可笑、何等无意义。

希望大家能精进地闻思修行，通过学修密法、中观法理、猛力祈祷上师等一切方法，早日从迷乱的大梦中觉醒。这应当是所有修行者共同的心愿与追求！

第 31 课

今天继续分析《定解宝灯论》的第六个问题——“异境何为共所见”，即抉择六道众生是否有共同所见。

在前文中，自宗已抉择了暂时与究竟的共同所见。关于究竟的共同所见，下文将从胜义与世俗两个角度进一步阐述——从胜义角度来讲，一切皆为大平等；从名言角度而言，一切均为大清净。《大幻化网总说·光明藏论》中对清净和平等作过详细的阐述。

前文驳斥了他宗将单独的空性和明分作为共同所见的观点。此处建立自宗时，也是从胜义与世俗两个层面进行深刻的分析。

庚二（宣说双运净等无二无别）分三：一、宣说实

相现空双运之基；二、实相现相不同之各种道；三、证悟此理与否功过之果。

辛一（宣说实相现空双运之基）分三：一、胜义中说为大平等；二、世俗中建立大清净；三、究竟法界智慧真谛无二双运。

壬一、胜义中说为大平等：

是故现空相圆融，抑或实空显现许，
无偏双运一味中，诸法本来平等故，
于平等性大圆满，成立之义已抉择。

现与空是互相圆融的，或者说无实空性与显现明分是无偏双运、离戏一味的，因为诸法的现和空本即平等之故。对于等性大圆满之义，自宗根据甚深了义经续已作了抉择。

所谓共同所见，从究竟胜义谛的角度来看，应当是万法现空双运的自体。这是圣者菩萨入根本慧定后所证

得的实相境界。凡夫无法现见这种超越一切戏论的大等性，因此，只能暂时分开抉择现空。

实际上，这种显现应当是无偏双融一体——显现即是空性，空性即是显现，因为诸法的法性始终平等（此处的平等，指的是现空等同、一味一体、不可分割）。此境界即为自性大圆满。对于这种境界，凡夫无法通过自身的寻思分别来领悟，唯有依靠传承上师凭借其各别自证智抉择后留下来的教言进行了知。

实际上，大圆满的境界即是中观的究竟境界，而这一境界便是大平等。也就是说，《中观六论》所抉择的远离一切戏论的大空性，正是此处所指的大平等——现空双运，这是中观和大圆满所抉择的最究竟见解。对此，麦彭仁波切在《大幻化网总说·光明藏论》中曾屡次强调过。

虽然我们能够通过语言阐述现空双运，但内心想要真正领悟却是极为困难的。对于凡夫而言，不要说胜

义谛的境界，即使世俗谛的有些境界，也未必能够真正了悟。虽然如此，我们还是应该先在理论上明了：自己所见的一切，与空性在本质上无二无别，显现的部分（光明分）与大空性，实则平等一味、不可分割。

壬二（世俗中建立大清净）分四：一、于圣者净见量生起诚信；二、生信之理由；三、依渐次修行无疑现见之理；四、究竟正量即为佛智。

大平等与大清净之义

在世俗层面，应该承许共同所见为大清净。关于大平等与大清净的道理，麦彭仁波切在《大幻化网总说·光明藏论》中分两个科判做了详细阐述。所谓大平等，是指胜义谛中的现空双运境界；大清净，则是指万法的本性不仅为空性，还具备光明分。

佛陀第二转法轮宣讲了空性，第三转法轮宣讲了

光明。实际上，光明可分为两种：一种是凡夫所见到的万事万物之现相，这虽然是如来藏自性光明的一种显现，但并非实相；另一种是圣者所见之清净光明。因而，在名言层面，如来藏的光明分可分为究竟与不究竟、清净与不清净两种。抉择不清净明分的量，称之为“观现世量”；抉择清净明分的量，称之为“净见量”。

自宗对世俗谛的深解

第二转法轮的经论一般认为，光明分应归属于世俗谛，尤其是中观宗，他们依据佛陀第二转法轮的空性教义，将凡夫直至佛陀之间所有的显现统归为世俗谛。宁玛巴在抉择第二转法轮的见解时，虽然也承认这些显现属于世俗谛，但却认为世俗谛应分为净见量所见和观现世量所见两种。即在名言层面，世俗谛的显现应该包括清净所见和不清净所见。

之所以说荣索班智达的善说如同狮吼声一般，具有不共的殊胜性，其原因在于其他许多宗派从未提出过类似的见解，也没有如此详尽广大地阐述净见量和观现世量。实际上，显现法是需要细分的，因为圣者所见的清静之法，是超越一切分别与障碍的实相境界；而凡夫所见的不清净之法，并非实相，而是由业力和习气所现的迷乱相。就如同无眼翳者所见的白色海螺为真实相，而眼翳者所见的黄色海螺只是迷乱显现。

反复闻思，方可领悟精髓

这个问题非常关键，大家一定要反复思维。第一次听闻《定解宝灯论》时，可能不容易理解，但如果多听几次，逐渐就能明白其中的深义。我听说很多道友对这部论非常重视，已经学了三四遍，这样的态度非常好。以前，宁玛巴的许多上师也常常反复讲解《定解宝灯论》和《中观庄严论释》。比如霍西的曲洽堪布，几

乎每年都会传讲一次《定解宝灯论》。许多人听过五六次、七八次之后，便能彻底通达其中的精髓要义。

总而言之，在大平等方面，自宗与中观所抉择的空性大致相同，但在抉择大清净方面，尤其是关于净见量的问题，宁玛巴确实具有一种独特的窍诀。如果我们能真正领悟这一窍诀的本义，定会对宁玛巴自宗生起坚定不移的信心。

希望大家在学习时，首先要掌握颂词的含义，堪布根华的《浅释》对颂词的解释非常清晰，非常值得参考。在此基础上，大家还需要通过自己的思维与分析，进一步深入领会。

癸一、于圣者净见量生起诚信：

修此道时依净见，诚信不净现自解，
现有清净之法身，通达金刚之教义。

修持大净等之道时，依靠净见量可以对一切不清净法均自解脱为本来清净的智慧、现有即是清净法身这一点生起诚信，真正通达金刚经续的密意。

真正通达大平等、大清净的道理之后，我们应如实修持此道。在修行过程中，必须依靠净见量来进行抉择。也就是说，若真正了知一切不清净的显现皆为清净法身的本性，便会明了：现有的器情世界中，没有一法是不清净的。此时，所有的法全部自然解脱。

“众生本具相好”之辨

有些经典中讲，众生本具如来德相。像觉囊派也承认所有众生在本性上具足圆满的相好。然而，也有一些大德反驳说，如果一切众生都具足相好，那么佛陀的三十二相和八十随好，岂不是每个众生都已经具足了？

其实，所谓的相好，不一定是指《现观庄严论》

中所说的这些相好。如《大幻化网总说·光明藏论》中所述“身语意无尽庄严轮”，即身、语、意的功德能够无尽地庄严圣者之法身；而主尊的眷属也可视为一种相好，因为他们也能对庄严作用起到不可忽视的作用。事实上，一切众生本来具足如来藏，法身、报身等在实相上也本自具足，这在名言中是可以成立的，因此说，众生具足相好。

这一点谁见到了呢？诸佛菩萨已无碍现见，见到一切众生的如来藏本自清净——五蕴本为五佛、五大本为五佛母。器情万法在名言中都具足这种清净性，在胜义中则皆为空性。

自空与他空，究竟义不矛盾

在抉择上述问题时，自空派与他空派的说法存在一些差异。他空觉囊派认为如来藏本体不空。其实，他们所说的“如来藏不空”并不是指在分别念前不空，而

是在佛智面前不空。对于他们的这一说法，一些智者并未予以遮破。

实际上，觉囊派的说法与麦彭仁波切在《如来藏大纲狮吼论》中的教言“如来藏本体为空性”，以及无垢光尊者所持的“如来藏本体空性”观点，并不矛盾。因为觉囊派并未承认如来藏的本体真正实有。如果以实执来抉择，那么如来藏可能被视作人我，或者法我，这一点我们是不能接受的。因为不空之法在整个世间根本找不到，万法皆如幻如梦。

具清净见，可通达金刚乘奥义

修道时若具备清净见，就会对万法本自清净、自然解脱的本体深信不疑，进而彻底通达金刚乘的教义。密宗中有许多关于观清净的修法，如修生起次第、圆满次第，将自身的风脉明点观为清净，或将自己观为本尊等，这些都属于金刚乘的修法。

外道也有将自己观为天尊、地水火风等的修法。但二者完全不同，无上金刚乘的修行必须建立在真正了知万法皆为清净的基础上，然后才逐步修行，而外道对此一无所知。认识到二者之间的差别，对我们的修行至关重要。

癸二、生信之理由：

即指幻化网续云：五蕴如幻无偏现，
彼为清净天尊相，于此密意得诚信。

《无二幻化网续》云：五蕴现而无自性、不偏于一方而如幻显现，这些显现本来即是清净刹土与天尊相，对此甚深密意，应生起坚定不移的真实定解。

金刚乘之奥义

金刚乘教义是如何讲的呢？密宗“大幻化网”有八

种³⁵，其中包含《文殊大幻化网》（又称《真实名经》）和《金刚萨埵大幻化网》。

《金刚萨埵大幻化网》中云：“五蕴即五佛，五大五佛母，四大所造法，即勇士勇母……”意思是，一切法本如幻无偏显现，心未清净时，众生只能见到不净的显现；而在获得清净时，一切法皆现为五佛父、五佛母的本性，即全部是清净的刹土、清净的天尊相，无有一法不清净。当修行者获得这种境界时，便能在一切行住坐卧中自如运用，完全安住于清净的法界。

麦彭仁波切在《三本性论》中说：修习圆满次第时，应当观修心间的胜义明点，此胜义明点，实际上是一种光明分，它遍布整个器情世界。虽然有些宗派将如来藏或佛性的明分视作某种特殊的显现，但这只是个别的理解而已。事实上，这种明分遍于一切器情世界，无处不在、无时不现。

35 “大幻化网”有八种一根本续，七支分续。

《大幻化网总说·光明藏论》中提到：众生的分别念中蕴含着一种明分。这意味着，我们当前的分别念与五蕴，实际上全都是五佛的显现，而这些分别念的所缘——外界五大及其所组成的一切法，则是五佛母的自性显现。

所谓的佛父佛母双运，并非指男女结合，而是通过一种象征性的表达来指示某种法理。真正来讲，分别念的有境与五大等对境皆安住于现空无二的境界之中，这才是佛父佛母双运的真实内涵。我们应当真正理解密宗术语的究竟实相意义，这样才能透彻领悟其中的深奥智慧。

忿怒本尊本体无异，随缘而现

有些人可能会产生疑问：既然五蕴和五大都是清净的天尊，为什么有时现为忿怒本尊，有时又现为寂静本尊呢？

《闻解脱》对此解释道：忿怒本尊与寂静本尊的自体无异。《大幻化网》提到，修习某些法门时，观寂静本尊时可立即转观为忿怒本尊。以比喻来说，就像制作泥塔的模具虽然形态各异，但做出的小泥塔均为泥质。同样，忿怒本尊与寂静本尊仅是形象不同而已，其本质都是自心智慧的显现，即分别念清净后的呈现。之所以现为不同的形象，是因为所化众生的根基各异，相应其根基而现为不同的形象。

上师智与自心合一的真实义

所谓自心与上师的心无二无别，其真实义是，通达了一切法皆清净的本义，就获得了与上师心无二无别的境界。

许多人不明白这个道理，误以为自心与上师心无别，就是两个人合而为一，共用一个相续。倘若如此，那依照因明的说法，自己与上师就成了一个众生。

实际上，这种理解是错误的，所谓自心与上师心无二无别，并非是指两个相续合一，而是指当我们对上师所通达并安住的殊胜境界生起坚定信心，并通过猛力祈祷，祈求自心与上师的智慧无二无别，最终无余获得上师的密意时，便能使自心与上师的智慧完全契合，彻底通达上师的究竟智慧。

那什么才是上师的智慧呢？即对万法无有丝毫执著，视一切如幻如梦。上师早已通达名言中一切法皆为清净的显现，而胜义中则是大平等的无二境界。如果我们能够依靠上师不可思议的加持力，真正领悟这一殊胜境界，便已通达了上师的究竟密意，获得了上师所达到的究竟果位。此时，自心与上师的智慧已无二无别。

珍惜机缘，精进修行

此处所讲的道理，对于修行人而言至关重要。大家在千百万劫中积累了无量无边的福报，才能在此生遇到

佛法，而遇到宁玛巴的殊胜教法则更是幸运。这么说并非偏袒自宗，而是因为宁玛巴的教法确实具备许多不共的特点，非常值得我们用心去体悟与实践。

如今，我们已经得到了如此殊胜的法门，再浪费时间东奔西跑实在没有必要。此时最重要的是脚踏实地、一心一意地修持。只要具足精进与坚定的信心，成就必然可期。但如果既无信心也不精进，那么无论是去汉地、藏地的哪个寺院，即使走遍天南地北，也难以获得成就。

有些人误以为依靠上师强有力的加持，自己无需修行就能瞬间开悟，就像打了强效针一样立刻见效。实际上，上师的证悟境界很难直接传递给不清净的非法器相续。修行人需要通过长期精进修持，才能在某一时刻真正证悟。

如今，大家已经具备了诸多修行顺缘，切勿三心二意、散乱放逸。此时此刻，最重要的是专注于这些殊胜

的教义。只要用心修行，必定会有所收获。就像良药已经摆在你的眼前，你若忍着疼痛却不肯服用，或者另去他处寻找，错过了治疗的时机，那将是非常可惜的。

癸三、依渐次修行无疑现见之理：

如此尽除脓执时，了知迷乱修习彼，
从而现见彼为水，相续清净大菩萨，
见水一尘无量刹，见水玛玛格佛母。

饿鬼断除了将水见为脓的障碍执著时，便能了知脓只是迷乱的显现，如理修行后，就会将水见为水。相续较为清净的大菩萨们，会将水的每一微尘都见为无数佛刹，并将水见为玛玛格佛母。

饿鬼因为有深重的业障，故而将水看成脓血，当它障碍逐渐清净，转生为人之后，才能真正见到水。如果此人精进修持，自相续逐渐清净，最终获得八地以上果

位时，水便会显现为玛玛格佛母或无量清净的佛刹。

摒除自利，方能融入诸佛菩萨的境界

《大乘经庄严论》中说，获得八地以上果位者，已无单独的回向，因为他此时的善根，已与诸佛菩萨的善根完全融为一体。比如，普贤菩萨的愿力与弥勒菩萨的愿力已无二无别，弥勒菩萨的善根与文殊菩萨的善根亦融为一体。最后达到这一境界时，已无有自他的分别。

修行过程中，远离自私自利的心至关重要。如今，我们应当尽力消除一切自私自利的发展与回向。到了一地菩萨果位以上，我们自私自利的心将基本净除，回向与发愿逐渐与诸佛菩萨的愿力、慈悲融为一体。

显密定境的异同

显宗第二转法轮所抉择的入定境界，皆为空性的

境界，在此境界中，显现并未被破除，依然存在。

而在密宗修行中，当入于胜义之定时，显现与空性二者并无二致；安住名言之定时，五蕴显现为五佛父，五大显现为五佛母，一切均现为圣尊或清净刹土，尽管在此定中，水显现为玛玛格佛母，但当出定时，修行者仍然可以无碍地享用水等，并不会破坏名言的本相。

癸四（究竟正量即为佛智）分二：一、真实建立；二、唯具缘者方能生信之理。

子一、真实建立：

究竟断除二障地，彻见双运大等性。

是故称为净见量，断除一切障碍故。

诸法无谬之实相，唯佛现见无有他。

彻底断除烦恼障与所知障及二障的习气，才能圆满照见净等双运大平等性。唯有佛陀断除了一切二

障及其习气，故佛陀的所见才能称为究竟的净见量。也就是说，诸法无误的究竟实相，唯有佛陀才能现见，在佛的智慧面前，万法无余清净，无有丝毫不净之法。

子二、唯具缘者方能生信之理：

执彼即是究竟量，此等本住净法身，
至高无上之立宗，具理慧眼者前成。
于彼稀奇日乘前，劣根者如鸱鸢盲。

唯有佛的净见量才是究竟正量，“内外一切不清净的显现，本即住于极清净的法身智慧中”这一至高无上的立宗，在具有教理慧眼的人面前才能成立。在如日轮般的甚深胜乘前，劣根者就像鸱鸢一样对奥义盲而不见。

六道众生所见各有不同，然而，唯有佛陀的所见最

为清淨，堪称究竟的正量。因为佛陀已彻底断除了二障及其习气，彻悟了一切法的本来面目。

宁玛殊胜之处：以净见立宗

“内外所摄的一切不清淨之显现，皆本为清淨法身智慧”这一立宗，唯有宁玛巴凭借殊胜的智慧予以圆满抉择。这样以净见量所建立的至高无上之立宗，只有在具备教理慧眼的修行者面前，方能得以成立。

自宗无论修习生圆次第、大圆满不共修法，或者息增怀诛、念咒语、修仪轨等，都需以清淨见摄持。这种修持方法，在显密修法中属于至高无上、极为深奥的窍诀，而在佛教其他教派中，则极为罕见。

善妙净见，难入劣缘者心

一般而言，具备俱生智慧、精通教理与窍诀，且内

心正直的人，都会承认这一见解的合理性与殊胜性。然而，若前世未曾积累资粮，今生又未曾值遇善知识者，则未必能够认同此见解。

宁玛巴以净见量所抉择的殊胜法要，如同光芒万丈的日轮，照亮世间的每个角落，遣除无量众生相续中的无明与痴暗。尽管这一教义至善至妙，但并非所有人都能通达。有些劣缘者，犹如鸱鸒无法见到日光一般，难以了知其中的真义。（鸱鸒仅能在夜晚感知色法，待阳光普照大地时，它眼前一片茫然，无法见到任何法。）这些人由于前世未曾积累资粮，亦未曾发过殊胜的善愿，今生又未遇到善知识的引导，因而极难遇到如此殊胜的密法。即便偶然遇见，但因其相续中充满了邪知邪见，缺乏慧眼，也很难生起信解。即便偶有一丝信心萌发，也往往不能潜心研究或用心修持，很快就会将其弃置一旁。

这种现象在当今社会中十分常见：有些人不仅对密法心生疑惑，甚至还大肆诽谤；有些人虽然表面修习

密法，但对于密法的殊胜性和窍诀却一无所知，完全不了知其精义所在；还有一些人，虽已修习密法多年，却因精进、信心、智慧等方面的不足，始终未能通达密宗的真实内涵。只要观察一些城市里的修行人，便可明了这一点。

在熙熙攘攘的城市中，原本信仰藏传佛教的人就比较少，而在这为数不多的信徒中，许多人都带有“迷信”的成分，能够真正通达密宗的见修行果，并对其生起牢不可破定解的人，实在是凤毛麟角。

珍惜因缘 实修密法

如今，诸位依靠殊胜的因缘，已经遇到了至高无上的教法，并对其生起了坚定的信心。此时，一定要经常发愿：愿自己的信心和见解永不动摇，无论身处何种困境，遭遇何种恶劣环境或邪恶友伴，也不对密法生起邪见。在法王如意宝的加持下，许多道友已经生起了“宁

舍生命，不舍密宗教法与上师”的决心。这种信心与定解，对于我们一生的修行至关重要。

希望大家对密法的修持，不要仅停留在形式上，而应通过实修实证，亲自体验其甘露般的美味。无论是在对治烦恼、成就果位，还是在其他任何方面，密法都展现出不共的殊胜性和不可思议的加持力。它不仅能解除我们今生与来世的种种痛苦，更能帮助我们快速脱离生死轮回，最终成就无上佛果。

壬三、究竟法界智慧真谛无二双运：

究竟等性之法界，不能片面而建立，
说是唯现天尊相，

对于究竟无二等性的法界，不能片面建立为唯一
显现天尊相。

究竟真如，并非唯一天尊相

前文分析过，六道众生的共同所见，暂时可以安立为法界明分。此光明分以诸佛菩萨的净见量衡量，五蕴即为五佛，五大即为五佛母，器情万法均现为天尊或清净刹土，此为真实的正量。

虽然暂时可以将法界明分安立为诸佛菩萨净见量的对境，但对于究竟等性的真如法界，我们却不能片面地将其建立为唯一是天尊相。

此处所说的“天尊”，并非指帝释天、大梵天等天人，其涵盖的范围较广，包括阿弥陀佛等一切诸佛、菩萨、护法神、勇士勇母等。在能够见到万法本性的补特伽罗面前，一切器世界显现为清净刹土，一切有情世界则现为勇士和勇母的庄严相。此处借用“天尊”一词来表明，万法皆具清净本性。

然而，此处所说的清净天尊相，仅代表如来藏的光

明分，即仅承许其为究竟的名言量之对境，而不承许其为胜义量所抉择的空性。这其中的内涵极为深奥。

《大幻化网》虽曾提到，所谓的光明分应当全部安立为天尊相，但我们不应由此片面地将万事万物的本性单一地建立为清净天尊。为什么呢？因为万法的本性并非仅仅包含光明分。从光明分的角度来看，确实可以安立为天尊，但这并不意味着一切法的本性仅限于此。

大幻化网分了义、不了义

《大幻化网》分了义、不了义两种，其中不了义的形象大幻化网，是指诸佛菩萨之相、清净刹土等，比如，极乐世界及阿弥陀佛的庄严相等，无论显宗还是密宗，都会承许这些为不了义的幻化网天尊相。

实际上，极乐世界等清净刹土，都是佛菩萨自现显现的幻化刹土，并不存在一个心外实有不空的黄金铺

地、珍宝严饰的极乐世界；阿弥陀佛的究竟本体也并非一个具有外相、有面有臂的实有天尊。

根登群佩大师曾说，极乐刹土的七宝庄严，如珊瑚、玛瑙、砗磲等，实际上是由众生的分别念所安立。阿弥陀佛并非像人类一样热衷这些珍宝，而是因为众生非常喜爱这些宝物，故而暂时以此作为引导。在名言量中，诸佛菩萨为度化众生，确实可以如此显现，但从究竟空性实相角度来看，这些宝物并不成立。

大师对于净土做了独特的诠释，他还提到，因为佛陀在印度出生，所以有些佛像的装束和打扮符合印度的风俗习惯；若世尊出生在汉地，相关佛像则可能会以汉地的形象示现。

根据密宗教义，所谓的清净天尊，仅是暂时在众生面前如是显现；在究竟实相中，并没有一个具面、具臂、手持钵盂、相好庄严的佛陀形象。至于无量殿，是否就是一座金碧辉煌、珍宝装饰的宝殿呢？虽然在净见

量前的确可以显现为这种形象，但在密宗中，这些都被称为不了义的大幻化网。

在众生和菩萨的境界中，像极乐世界这样的器世界，阿弥陀佛及其眷属等有情世界，都可以显现。然而，真正的了义大幻化网，则是我们心的本来面目。

《时轮金刚》和《大幻化网》中都提到：自心本来即是大光明、大清净无二双运，这才是真正了义的大幻化网境界。

修行的阶梯之路

当我们尚未了悟自心本性时，应以阶梯的渐进方式修行：首先修习小乘，而后进入大乘，之后再修密宗。在密宗当中，也是从外续到内续渐次地修持。最终，在究竟的佛智前，所谓的无量宫、清净刹土等一切相都了不可得。

贯通诸论，方知究竟法界全貌

对于如来藏的空性分与光明分，显密各个论典的抉择方式有所不同，因此，对于诸位论师的观点，不应孤立地看待，这一点非常重要。

比如在显宗中，龙猛菩萨在《中观六论》中将一切法抉择为空性，在此空性见解或入定境界前，尊者对于光明分既未遮破，亦未安立。后来，在《赞法界颂》等论典中，尊者则着重抉择了光明分。最终，在《中观无生宝》中，尊者将《中观六论》所抉择的空性与《赞法界颂》中抉择的光明分结合，阐述为“心性本来明空，不可言说”，其中的“明”阐述了如来藏的光明分，而“空”则宣说了如来藏的自体空性。

因此，龙猛菩萨的最究竟观点，是将第二、第三转法轮的教义结合，宣说了现空无二的深义。同样，弥勒菩萨在《现观庄严论》中，以隐藏与现证的方式宣说了空性，而在《宝性论》中，则阐述了如来藏本具的光

明，二者结合，揭示了现空双运的深刻内涵。

显宗论典对于空性做了深入且细致的阐述，然而，对于如何认识和修持光明，却并未详细地宣说。相反，密宗并未过多宣讲怎样抉择空性，因为中观论典以离一多因、金刚屑因等各种理证，已经阐述得极为透彻，但在认识光明方面，密宗则宣讲了许多殊胜的教言。比如，通过修习生起次第、圆满次第，再依靠大圆满的殊胜窍诀，修行者即生就能认识自心的光明。

本然光明分，以三种方式得见

无垢光尊曾说，就像油遍于所有的芝麻当中，光明遍于每个众生的分别念和所缘外境，乃至周遍一切器情世界。尊者还提到，对于本具的光明分，众生可以通过三种方式得以现见：

一、最终获得佛果时，修行者会抵至光明本位，此

时已永远得到这一境界，不再退转。

二、处于中阴身时，刚显现的法性中阴会出现一种光明，此光明与佛的境界无有差别。然而，由于许多人未曾修习，无法识别此光明；即便能够识别，但由于此时相续仍存在微细障碍，故此境界并不稳固。

《西藏生死书》在讲认识光明时，提到过母光明与子光明——当人处于中阴身时，显现出的子光明会有机会融入母光明。密宗称此为“孩子融入母亲的怀抱”，意思是，人在世间的一切显现，就像迷途的孩子在外四处游荡，当他处于中阴身时，如果具足修行的窍诀，就能认识自己的本来面目，从而回归原初的光明本位，这便是子母光明和合。

三、最短暂的光明是众生做梦时所显现的梦光明，其时间极为短暂，普通人很难认识。

执著愈减，所见愈净

实际上，地狱、饿鬼等六道众生所见的一切显现，本质上皆是光明，而这种光明与空性无二无别。由于众生业力不同，光明在其面前显现为各式各样的形象。

麦彭仁波切在《大幻化网总说·光明藏论》中以铜器为喻，指出：“如一铜器，作溺器时为不净物，作盆时为清净物，作供圣之资具时为极为清净物；若作佛像，则成供养之境。”虽然此溺器与佛像的形象和贵重程度相差悬殊，但从材质上讲二者并无差别。

同样，虽然凡夫面前所现的皆为不清净之相，但当他自相续中的人我执、法我执逐渐断除后，对外境的认知会愈加清净。此时，他所见之法与先前所见之法在本质上并无差别，只是他自身的认识程度、外在光明显现层面有所不同而已。

第 32 课

前面提到，六道众生的共同所见可以安立为法界明分，即圣者诸佛净见量所见之对境。然而，究竟等性的真如法界，却不能片面地建立为唯一是天尊相。

然而自性本清净，法界现分智慧身，
无离无合之缘故，

然而，自性本来清净的法界与现分光明智慧法身二者，原本即是无离无合之故。

从最高层次来讲，最终所通达的法界与彼时所显现的法身，是无离无合的；若从较低层次理解，当下心性之清净与现分光明二者本即无离无合。成佛之时如此，处于迷乱的凡夫阶段亦是如此，无有任何差别，就

如同国王的王子，虽然一度失踪并沦为乞丐，但他王子的身份始终未曾改变，唯一的差别，仅在于其显现上有所不同而已。

现分本为净天尊，实相分析亦无害。

对于所有现分本即清净天尊这一点，以抉择实相的理证分析也不能妨害。

理证分析，无碍净相庄严

如果以抉择胜义实相的离一多因、破有无生因、大缘起因等理证，对现分清净的天尊相逐一进行观察，那是否会存在理证妨害呢？

无有理证妨害。因为大缘起因等推理旨在将万法抉择为空性，而此处则是在抉择光明。光明并非在空性胜义谛中实有存在，而是在名言中显现为清净刹土、圣尊相等。

名言中有两种清净：一种是如极乐世界等众所公认的清净刹土，其在诸佛菩萨和清净众生面前可以显现；另一种是在娑婆世界等不净刹土，诸佛菩萨和个别有缘的凡夫众生面前所显现的清净刹土，其他众生因为共业而无法现见。

不论是哪种清净相，都不会受到前述理证的妨碍。当然，如果承许这些显现实有且恒常存在，那么必然会与理证相违；然而，自宗并未如此承许，因此不存在此类过失。

荣索班智达曾说：天尊因其本性清净，故应当得到供养，而这种清净相也可称作天尊相。从更广泛的角度来看，清净刹土、圣尊相，以及器情世界的一切清净法，均可称为天尊相。这样解释或许更容易帮助我们理解。

明空本无二，净观即持戒

归纳而言，一切法的本性，从空性层面而言，是离一切戏论；从光明层面来讲，是不可言思、与相好圆满的圣尊毫无差别之清净相。而空性与光明，实则无二无别、无离无合。

麦彭仁波切在其他论典中曾说：对于此理能够真实通达者，绝对不会违犯舍胜义菩提心（即胜义实相）的密乘戒。意思是，若真正认识了诸法光明与空性无二无别的本性，获得这一境界的人，绝不会破坏密宗十四条根本戒中的“于法生疑”这一戒条，即对外境、自身等一切都是清净的这一点绝不会产生疑惑。

如何避免修行歧途

对于此理，此处只是稍作指点，犹如医生告知病人：“服用此药，你的病便可痊愈。”之后，病人只需

遵照医嘱服药，身体便可逐渐康复。同理，对于上师的少许指点，具缘或利根者若能将其作为修行的指南，就能逐步获得证悟。

然而，这仅适用于少数利根者。对于大多数修行者而言，还是需要通过广泛深入的闻思来生起定解，才能稳步踏上修行的正道。

曾经有弟子向萨迦班智达请教：“修行过程中，如何才能避免歧途？”尊者回答道：“广闻者，少有歧途；孤陋寡闻者，常陷歧途。然而，最为重要的是，应以诚心祈祷，始终以上师为尊首。”

由此可见，广泛闻思、深入理解心性方面的教义，以及虔诚祈祷上师是至关重要的。广闻者能将经续论典的教义融会贯通、圆融领纳，因此修行歧途相对较少。而寡学少闻者，由于对实相未能生起定解，尽管专心修法，却可能已无意中走入歧途。

要想真正领会《定解宝灯论》的究竟密意，我们需要将显宗与密宗的教义结合起来。虽然《定解宝灯论》涉及的内容非常广，但如果能掌握其核心——光明与空性无二双运的本性，那么以后无论学习显宗还是密宗的相关内容，都可以无碍通达。

因断二障之现空，双运法界即真如。

因为彻底断除了二障及其习气的佛陀所证悟之现空双运法界，即是究竟的真如性。

断除二障后所证悟的现空双运，即是万法的法性，也称为真如，这是究竟证悟后必然显现的真实境界。六道众生最究竟的共同所见正是这一现空双运之法界。因此，不应将其片面地安立为单一的空性，或仅视其为光明或显现，抑或像某些宗派所言，将其仅立为水等单一法。

有些人可能会疑惑：既然现空双运的法界是共同

所见，为什么众生无法直接现见呢？

事实上，尽管众生未能直接现见真正的现空双运法界，但他们所见到的每一种显现，其本体实际上即是现空双运法界。正如前面所举的金器比喻，金子被制成溺器时，人们认为它肮脏不堪；制成盘子时，人们认为它干净无染；而制成佛像时，人们视其为清静庄严，是值得恭敬供养的对境。然而，这些形态的差别并未改变金子的本质，它们从根本上讲，皆是金子所制，毫无差异。

同样，众生面前所现的法各种各样，有些显得清静，有些显得不清净，无论显现如何变化，其本体都是现空无二的法界。因此，众生的共同所见，应该承许为现空无二的法界，只是众生暂时未能认知而已，当他们证得佛果时，才能真正现见这一现空无二的本体。

辛二（实相现相不同之各种道）分三：一、佛智前

实相现相决定不同；二、以有境清净故外境渐次清净；
三、他相续不会随之清净故应精勤断障之理。

壬一、佛智前实相现相决定不同：

除此之外如何证，并非究竟之意义，
二障尚未断尽前，实相现相不一致。

除了佛陀的净见量以外，无论何种证悟境界，
都不是究竟的真实义，因为在二障及其习气尚未断尽
前，实相与现相不一致。

究竟境界，唯佛净见

在抉择共同所见时，他宗有些认为水、湿性等可作为共同所见；有些认为没有共同所见；而自宗则暂时承许法界明分为共同所见。事实上，这些观点都不究竟。除了通过究竟的净见量所得到的现空双运境界之外，无论如何证悟与了达，都不是最究竟的意义。为什么呢？

因为在二障（烦恼障和所知障）及其习气未彻底断尽之前，实相与现相并不一致。而只有佛陀才彻底断尽了二障及其习气，因此，唯有佛以净见量所见的境界，才是最究竟的。此时，实相与现相已经完全统一。而在成佛之前，任何的证悟、所见都是不究竟的。

净除业障尘垢，实相现相自然合一

证得实相与现相统一至关重要。现相是指众生所见到的、尚不清净的显现，如白色的柱子、红色的瓶子等；而实相，则是指万法现空双运的本体。

从究竟意义上讲，实相本来离一切戏论，但众生因为各自的业力，现见水、甘露、脓血等种种不同的法。然而，这些法在实相中根本不存在。

在凡夫众生面前，实相与现相并不统一，比如，海螺本应为白色，但有眼疾者却看成黄色，此时在他面

前，实相与现相不一致；当他眼疾痊愈之后，才会看到白色的海螺，此时实相与现相已达到统一。

佛陀所见被称为正量之因

为什么佛陀所见被称为正量？因为在佛陀的境界中，实相与现相已完全统一，再无分别执著等任何障碍。而凡夫众生的所见，则未能达到实相与现相的统一。譬如，烦恼的自性本是清净的，但众生却将其误执为痛苦的根源；万法的真实本性乃是光明、无为法，而众生却将其错认为苦谛与集谛的本性。正因如此，凡夫所见并非真正的正量。

事实上，真正分析实相与现相时，佛前的清净显现与众生前的迷乱显现丝毫不矛盾，觉得矛盾是因为尚未认识它们的真实本质。

宁玛教法具独特加持

像《定解宝灯论》这样的殊胜论典，的确难得而珍贵，每当我翻阅法本，思维其中的教义时，总会自然而然生起强烈的欢喜心，这或许正是宁玛巴自宗的加持力所致。尽管佛教各派究竟教义一致，历代高僧的观点也都是真知灼见，但自宗的教言，尤其在实相与现相、清净观等方面，总能引发我更深的感悟，当我真正领悟这些深奥的教义时，不禁对自宗生起更加坚定的信心。

对自宗传承上师的教言生起信心至关重要。许多道友对麦彭仁波切和无垢光尊者怀有强烈的信心，有些已经具有了较为稳固的定解。只要不断修持，依循教诲，今生极有可能直接认识自心光明。即便当下未能识得，在临终、中阴或者来世，必定会获得相应的境界。

有些道友虽然闻思时间不长，但对自宗教法充满信心。希望你们以后能常常审视自相续，时刻祈祷上师三宝，反复研读宁玛巴自宗的教典，切勿退失信心，经

过一段时间之后，必定会逐步生起稳固的定解。

有些道友可能暂时还未感受到自宗教法的殊胜性，但只要深入闻思，仔细对比各派教义，必定能体会到宁玛巴教法的独特之处。宁玛巴教法具有一种不共的传承加持，如果舍弃，实在非常可惜。

壬二、以有境清净故外境渐次清净：

暂时道位之显现，如净眼翳之毛发，
有境垢染愈清净，现见对境亦愈净，
有境清净另一方，无有不净之境故。

暂时修道中的显现，就如同眼翳患者随着眼疾逐渐好转，所见的毛发显现也会减少，有境的障垢越清净，所现见的对境也会随之变得越清净，因为如果有境垢染已经清净，就不可能存在另一个不清净的对境。

在暂时修道位时，所见不一定是清淨的。然而，随着修行的不断深入与有境垢染的逐渐清淨，所见的外境也会愈加清淨。就像眼翳患者在眼疾逐渐好转后，眼前的毛发显现会逐渐减少一样。

为何会如此呢？因为倘若有境垢染已被清淨，根本就不存在另一个所谓不清淨的外境。实际上，有境的清淨与外境的清淨是无二无别的。就如《前世今生论》中讲的一位印度老人故事³⁶。随着有境的垢染逐渐清淨，对外境的认知也会愈加清晰与明淨。

壬三、他相续不会随之清淨故应精勤断障之理：

一位补特伽罗者，成佛之时他众前，
不会不现不淨法，自现障碍所遮障。

36 以前印度有位患有眼翳的老人，以此原因，他经常看到碗中有所谓的毛发飘来飘去。老人认为儿媳妇总爱把这些不淨之食物做给自己吃，他不由想到：我天天都在吃这些毛发，这可如何是好？想来想去，老人最后竟因此而得了癌症。后来他自己终于明白过来，这一切都是因为自己的眼识陷入迷乱所致，其实饭里面一根毛发也没有。明白了这个道理后，老人的癌症随即不治而愈。

问：如果这样，那当一位补特伽罗清净一切业障成佛时，其他众生面前是否也不再显现不清净之法了？答曰：除了佛陀以外的他众，依然会见到不清净之法，因为他们各自的障碍仍然遮蔽其自性。

有人提出疑问：既然有境与外境的清净无二，那当一位补特伽罗获得佛果时，其他众生面前是否也不再显现不清净之法了？

答曰：此时其他众生面前依然会显现不清净之法，因为众生自无始以来的业障遮蔽了其本具的佛性。乃至所有障碍未清净之前，各自面前必定会显现不清净的法。

是故一切境有境，自性本来即清净，
然为客尘所障故，应当精勤净垢染。

一切境与有境的自性本来即是清净的，然而，因暂时被烦恼障与所知障等迷乱自现的客尘所遮蔽，才

显现出种种不清净的相。为了清净这些垢染，修行者应当精进不懈，努力修持。

一切所净之垢染，本体皆为清净性，
此外无有不净故，自性光明平等性。

所有需要净除的烦恼障和所知障等垢染，其本体都是清净的本性。除此之外，根本没有不清净的法存在。因此，应当认识到，诸法本自安住于自性清净光明的大平等性之中。

对于这一点，不仅无上密宗如此承许，连《释量论》中随经部观点也同样如是承认。

辛三、证悟此理与否功过之果：

如是种种之现相，未证之时各执著，
凡愚于何生贪心，愚痴成为束缚因。

对于外境、身体等种种不同的现相，众生在尚未证悟自性大平等性之前，往往会分别产生执著；凡夫人对何法产生贪执，都是不明万法实相的愚痴所致，依此而成为自我束缚之因。

现相如梦境，皆由执著现

在尚未通达真正的实相义之前，人们往往会对现相的种种显现产生执著。六道众生皆是如此，他们认为眼前所显现的法真实存在，实际上，这些皆由深重的执著所引生。

像梦境就是众生对外境执著而显现的。比如，当一个人对某些事物特别执著时，它们就会在他的梦中时常出现。无论是他喜欢的人，还是怨恨的人，乃至钟爱的美食等，都可能在梦中显现。此外，长期的习气串习也会使某些法出现在梦中。比如，牦牛会梦到自己吃草喝水；蒙古人会梦见自己住在蒙古包里，穿着蒙古族的服

饰，日本人则可能梦到自己品尝寿司或躺在榻榻米上，等等。

事实上，众生面前的显现与梦境相似，皆由各自的执著和习气所引发。在尚未通达真正的实相义之前，一切显现皆为迷乱，都是不清净的现相。

贪著唯自缚，悟空得解脱

薄地凡夫对某法贪著，就会由此生起愚痴之心，进而束缚自己。比如，若对某人贪著不舍，这份贪念便会如影随形，终日折磨着自心；贪求名声、地位等亦是如此。人们不仅白天执著，有时连在夜晚的梦境中也难以放下。

实际上，若能通达万法实相，或明了一切显现皆为空性，便不会在日常生活中如此贪执。这样一来，便不会再在轮回中流转不息，感受无量无边的痛苦。像许多

人对自己的身体尤为执著，身体稍有不适，便急于寻求各种方法治疗。若能了知身体本为空性，并依此不断修行，最终必定能超脱轮回，获得解脱。

正确认识“业力”

生病有时确实与前世业力有关。然而，有些佛教徒太偏执了，认为世间发生的任何一件事情，都是前世业力的结果。实际上，认为一切都由业力主宰，或者一切与业力无关，都是不合理的。显宗和密宗都未这样承许过。如果一切都由业力主宰，那么学佛便毫无意义，毕竟无论学与不学，皆随业力而转。然而，事实并非如此。

以前，钦则益西多吉尊者曾在某年初夏，率众前往加拉国，途中偶遇一只旱獭。尊者举枪射杀后，命侍者沃热将旱獭尸身完整置回洞穴，并特意叮嘱：“归途尚需此物”。

尊者一行在加拉国圆满承办诸佛事，准备返程时，已是仲秋时分。途经当初遇到旱獭之地时，沃热提醒尊者旱獭一事，尊者当即令众人停驻歇息，让沃热务必寻回旱獭的全部尸骸，叮嘱说：“纵是毫毛亦不可遗落”。

沃热从洞穴深处取出已高度腐败的旱獭尸身，腐肉间蛆虫蠕动，尸臭熏得众人掩鼻退避。尊者却泰然自若盘坐尸骸前，照常用斋饭，其神态自若宛若面对珍馐美味。

临出发前，尊者加持此尸体并以手亲自抚摸，随后旱獭竟奇迹般地复活，欢叫着跑回洞中。众人见此皆深感稀有，却不解尊者的密意。尊者解释道：“此旱獭乃昔日以血肉作供施的上师转世，若未遇见我，死后必堕地狱，永无出期。我将其神识暂时迁移，使其以肉身偿还所欠血债。”

如果认为诸法全由业力决定，那么纵然遇到殊胜

的善知识、得到大成就者的加持，也应毫无作用，但事实并非如此。对于这个问题，希望大家能够深入思维，单纯认为“一切都由业力主宰”，从而放任自流、无所作为；或者认为“一切仅随暂时因缘而现”，丝毫不信前世业力，这两种想法都是片面的。

总之，我们作为凡夫人，虽然面对各种显现时，很难不生贪著，然而，在贪欲等烦恼生起时，我们应当通过各种方法及时对治，努力净化自相续，这一点至关重要。

若证一切皆平等，此境界中得坚地，
三时无时本来界，自然智慧之佛果。

倘若了悟一切法均是大平等的自性，在此轮涅平等、一味双运的境界中，将会获得坚地，因为，在远离了三时的执著后，便会在无时等性本来广大界中，证得自然智慧的佛果。

证悟平等，获得坚地

若能依靠上师的窍诀，或通过自身的智慧深入认识，并不断修持，真正通达了一切法的现相皆为大平等的自现自性，即与实相平等无二，那么，在此境界中，修行者将会获得永不退转的坚地（究竟果位）。

为何如此说呢？因为，若能证得实相与现相平等无二，那么过去、现在与未来三时将不再是相互分隔的存在，而是达到了统一的境界，此时三时与第四时——“无时”，即“本来清净时”完全平等。

解密“本来清净时”

关于“本来清净时”，密宗大圆满中讲，三时与“无时”本无差别，最终达到永不迁变的时刻，称之为“无时”，亦即“本来清净时”。

在此境界中，行者已远离三时及由此产生的所有

执著，一切烦恼和痛苦随之灭尽，现前非因缘所生、不退转的自然遍智佛果——智慧法身。

离三时迷执，得遍智佛果

按照小乘有部的观点，过去、现在、未来三时均是实有之法。大乘则不承认这一点，认为时间和空间只是假立的概念。比如，白天、夜晚、年月日、四季等时间，都是依靠日月运行而假立。如果远离地球进入太空，不仅日夜交替、四季变化等时间概念将不再适用，连东西南北等方位，也会失去意义。从某种意义上讲，所谓的“无时”，不仅是佛教的教义，科学界也承认这一点。

虽然时间只是假立的概念，但众生由于深陷迷乱，故而认为过去、现在、未来三时都是真实存在的，并对此产生深重的执著，由此产生无尽的痛苦与烦恼。

何时真正认识了实相与现相的大平等性，就会明白，所谓的过去、现在、未来三时，其实只是虚幻的假立之法，其本体实则与法界平等一味。也就是说，若能证得现相与实相统一，那么三时也自然而然归于统一，反之，若证得三时统一，现相与实相亦必然统一。

庚三、成立大净等之理与诚信之功德：

承许诸法大净等，此一法理实成立，
 现空何者皆不成，合理一切则可现，
 除此之外假立法，非理一切均不现。

若承许诸法大净等这一法理，就会了知：显现与空性皆非实有存在；空、不空、轮涅等均为合理；清净与不清净、轮回与涅槃等一切法，均可以显现。除此之外，若再承许其他假立法，比如，承认自本体不空的常法、无有显现的单空存在等，则空与不空等将变成非理，缘起法也无法显现。

一切法皆为大清淨、大平等。若能承认并通达这一点，现相中的迷乱显现便能够安立，实相中的空性与清淨亦能无碍成立。

为什么呢？因为，若诸法本即安住于双运大净等当中——现即是空，空即是现，那么显现与空性等一切法就不可能实有。如此一来，轮回中的不清淨法与涅槃中的清淨法均能合理成立。换言之，显现不实有的缘故，一切法皆可成立；空性非实有，亦非单一空性，故能现出一切法。

除了将诸法安立为大等净自性以外，不论对显现和空性如何假立，比如，认为存在独立的空性或显现，或认为二者实有，乃至将二者对立，那么，无论是不清淨的轮回法，还是清淨的涅槃法，都不能合理成立。

在密宗中，清淨和平等常被用来指代显现和空性。不过，这些词的具体意义必须根据其所在的经论、教法及背景进行详细分析。如果没有深入理解其中的内涵，

不加辨析一概而论，很容易产生误解，这样将无法真正领悟实相义。

于此理得诚信门，即是缘起性空道，
若于现空生定解，则于无有盈与亏，
净等坛城性之中，世间空与不空等，
不可思议之法性，内心定生深法忍。

对于大净等法理获得诚信的唯一门，即缘起性空之道。因此，若对现空双运生起定解并勤加修习，那么，对于诸法在无盈无亏、大净等性的佛坛城中自解脱、三有轮回空与不空，以及不可思议的法性等，内心定会生起甚深的法忍。

缘起性空：对大净等理生信之唯一门

有些人表面看似有信心，但内心并未真正领悟大净等法理的深奥内涵。若想对此真正生起诚信，唯一门

便是“缘起性空”无违双运的正道。

何为缘起性空？即万法显现的同时，其本体为空性。若能了悟现空无二之理，必能无碍通达缘起性空的真正义理。

若对缘起性空或现空无二之理生起真实定解并勤加修习，那么，对于诸法在无盈无亏、大净等性的佛坛城中自解脱，以及三有轮回空与不空、显现与不显现等一切不可思议的法义，内心必会生起稳固不退转的信解。

因此，我们应当首先深刻理解缘起性空的道理。宗喀巴大师在《缘起赞》中讲：“万法本体为空性，及由此因生此果，二种决定彼此间，互不障碍成助伴。”所谓缘起，名言中是指因果等一切显现法无欺存在，即显现不灭；究竟则指，诸法本体为空，于显现时亦如是。如《宝性论》所言：“自性无变异，善妙清净故。”万法之本性，自初至终，始终清净无染。显宗《般若经》

也经常说，诸法本性无增无减，无有迁变。

证悟坛城真义，生起甚深法忍

对于诸法本性，密宗常以“一切坛城之本性”来表述。此坛城并非指某种有形象的坛城。正如麦彭仁波切所说，外显的坛城只是了义坛城的影像，真正的了义坛城是心的本性——空性与光明无离无合、无增无减的自体。在此坛城中，空与不空、清净与不清净、生死与涅槃等一切相皆不成立。然而，这并非什么都不存在的单空，而是一种不可思议的离戏境界。尽管不可思议，但在名言中依然可以无欺显现。何时对于此理生起坚定不移的定解，何时即已获得了甚深法忍。

何为“深法忍”呢？即能堪忍甚深法要的智慧与力量。凡夫面对空性、显现、双运等深奥法义时，常常会感到矛盾与困惑，进而生起怀疑，甚至最终舍弃。但若真实通达缘起性空等法理，便能生起坚定不移的信

解，此时，无论佛陀和上师如何宣讲，都能毫不怀疑地接纳，这即是深法忍。

深解一法义，圆融诸教义

藏传佛教许多高僧大德都曾说过：若能对某一法门通达无碍，对其他诸多法门也能轻松掌握。比如，真正理解了中观缘起法之后，再去学习因明、大圆满等法门，就能很容易了达其中的真实内涵。又如，领悟了大圆满现空无二、净等无二的意义后，便能圆融无碍地理解显密教典中的各种教义。若对任何法门都只是浅尝辄止，未能深入领会，未来在面对诸多教义时，很容易感到困惑，难以真正通达。

我们现在学习《定解宝灯论》亦是如此。如果能够对每个颂词的意义再三思维、反复研习，真正通达了其中的深邃内涵，那么将来无论再接触任何法本，纵然其表述方式有所不同，我们在理解上也定不会偏离。

总之，此颂的要义是，若能通达缘起性空的法理，不论是学修中观还是大圆满等任何法门，都能轻松领悟其中的甚深内涵，并生起法忍，不会对其产生嗔心或邪见。

见一尘中尘数刹，刹那亦能现数劫，
依实空幻之定解，趋至如来行境中。

尔时，在一微尘中也能见到尘数的佛陀与佛刹，在一刹那间也能现见无数劫等，依靠显现之法本即实空、如幻的定解，真实趋入佛陀甚深的行境中。

净见量之神奇境相

对甚深法理生起法忍，并依靠定解真正证悟之后，修行者能照见一尘中有无量刹土，刹土中安住无数如来，每一如来具足无量眷属，一刹那亦可容纳无数劫；反之，无量刹土和佛陀也可纳于一微尘当中，无量劫亦

可纳于一刹那之中。正如《华严经·普贤菩萨行愿品》等大乘经典所阐述的那样。

此种境相，在凡夫的观现世量前根本无法成立，然而，在净见量前却完全合理。麦彭仁波切在《大幻化网总说·光明藏论》中说：“是故净见量之不共自境者，一尘之上能现尘数刹土，于一刹那现示多劫事业，由无变法界中不动而现示幻化游戏，以离诸分别之智慧，一时能照见一切所知等，一切不可思议之境界，皆于观现世量境前似现相违，并不能成立彼等，而净见量前彼等极为应理并成立之。”

依净见量可看清法界真相

如果能通达中观缘起的深义，并真正理解净见量的境界，那么对于《华严经》所述的深奥法理自会轻松接纳，明白在净见量前，一切皆可显现。正如月称论师曾在石板上画出一头奶牛，并从其身上挤奶、提炼酥油

以供养僧众³⁷；旃扎古味祈求度母以珍贵饰品帮助老妇³⁸。这些境界对于凡夫来说不可思议，但瑜伽士在通达万法真实本义后，完全可以自如示现。

如果真正通达净见量的境界，“一尘中现尘数刹”的道理便不再晦涩难懂。若未能了悟，对于《阿弥陀经》《楞伽经》这类显宗教典中所述的不可思议境界，将很难真正理解。就如《大幻化网总说·光明藏论》中云：“经云‘一根发尖端，不可思议刹，各形皆不一，彼等无混杂’，此理难得坚信。”

为何难得坚信呢？因为这种境界，既非单纯的胜义谛空性（在讲胜义谛时，并未涉及任何显现），也非凡夫分别心前的显现。这种不可思议的境界，凡夫无法见、无法闻，亦无法想，六根识前完全无法呈现，故而，很难生

37 月称论师所在寺院以养牛所得牛奶供僧众日常食用。月称论师放牧时不循常规，将牛群赶入山林任其游玩，却仍能每日供应奶酪等。僧众疑惑询问，助手称奶酪是月称在墙上画牛，从画牛身上挤出的。此事被告知寺院主持后，主持赞叹道：“由心得自在，画牛亦出乳”，意指月称论师通达了龙猛菩萨的中观正见、证得甚深空性、彻悟真理，故而能从画牛挤奶。

38 有位老妇因女儿出嫁无饰品装点，便求旃扎古味尊者布施钱财。尊者无财，便向度母祈祷。度母顿时放光，身上的璎珞、手镯、宝珠等饰品纷纷落下。

起稳固的信心。然而，若能如实了知净见量，那么，这些超乎常理的显现，就会在理论上得到合理安立，由此而易于被接受。

依无二定解，入如来行境

如何才能获得这种境界呢？若能通达万法皆为空性，便能凭借实空幻化的定解（即现空无二之定解），趋入如来行境。

一些大瑜伽士或密咒士在获得此境界时，能在水面行走，穿越烈火而不受丝毫损害。《大圆满前行》中讲，强盗用火焚烧米拉日巴的身体时，尊者毫发无损，安然自若；还有一些显密修行者，脚踏石上，竟能留下清晰的足迹。

这些圣者之所以具有这些“超能力”，是因为他们已通达了包括自身在内的一切法皆为空性、如幻如梦、

现而无自性。正是这种证悟，使得他们的内外世界无有任何障碍。比如，米拉日巴坐在牛角之中，牛角并未因此而扩大，尊者的身体也未因此而缩小；汉地一位国师坐于宝瓶中，宝瓶并未增大，国师的身体也未缩小。当时，曾有一位国王亲眼目睹了这一不可思议的神奇景观。

己三、以不可思议之方式结尾：

故于无偏之自现，远离一切诸偏堕，
 不可思议基法界，法性何者均不成，
 显现空性双运等，仅是宗派术语义，
 纵经百年勤思维，若无宿修成熟因，
 具大智慧极精进，然却不能通达也。

无偏之自现、远离一切偏堕、不可思议法界之基、一切戏论均不成立之法性、现空无二双运等，仅仅是宗派术语。对于其甚深义，一个人若往昔未曾学

修，或者修习的宿因没有成熟，那么他纵然在百年之中精勤思索，现今即使智慧广大、精进修习，也不能如实通达。

不同表述，皆指诸法本来面目

“无偏之自相”，堪布根华在《浅释》中解释为“自现不偏堕一方的无偏或远离一切偏堕”，密宗一般将“无偏之自相”视为一个名词，代表着诸法的本来面目。

颂词中的“远离一切诸偏堕”“不可思议基法界”“法性何者均不成”，与“无偏之自相”一样，都是指法性或心的本来面目。包括“现空双运”“远离一切戏论之中观义”“离一切偏堕”等中观的常用语，以及“明空无二”“觉空无二”等大圆满的术语，其究竟义都是指诸法的本来面目。只是不同宗派表述方式不同而已。

若无宿缘，难悟深法

对于上述这些名词的甚深含义，如果没有宿世因缘，即往昔未曾依止善知识、未能深入修习、善根习气比较薄弱，那么今生即使天资聪慧，纵然经过百年苦修思维，也难以彻底通达其中的奥义。

如今，我们有幸遇到如此殊胜的教法，既然如此，就不应说自己前世与其无缘。全知龙钦巴在《胜乘宝藏论》中曾说：诸位修行者必定在无数劫间积累过资粮，因为此生已经遇到了深奥的密法。由此可知，我们与这一甚深法有缘是可以确定的，否则，今生不可能无缘无故遇到如此殊胜的上师和密法。然而，若自己往昔的修习力量极为薄弱，修行时间也特别短暂，那么即使在今生努力不懈，也未必能够彻底通达这些名词的真实义。

《现观庄严论》第四品中讲法器的时候，也对于前世因缘作了深刻的阐述。

佛教有些道理极为深奥，有些世间人虽然十分聪

慧，像科学家们能够提出许多创新的理论、发明无数个新奇事物、计算出很多精准数字，然而，当他们面对佛法中的深奥教义时，往往无论如何思维、辨析，依然难以领悟。其原因就如麦彭仁波切所言：若前世未曾与佛法结下善缘，今生即便智慧超群、勤修不懈，也难以理解显密教法的深义，甚至连一个名词的含义，也可能百思不得其解。

是故一切诸宗派，最终究竟深奥义，
正法善说之百川，汇此大海真稀奇！

因此，所有宗派所抉择的究竟甚深奥义之妙法善说，犹如百川汇流，最终都会归入现空双运、净等无二的真谛大海中，这实在是奇妙无比。

深义汇聚，如百川归海

一切宗派的究竟深奥意义，无论是显宗的唯识、中

观自续派、中观应成派，还是密宗诸续部乃至大圆满的法理，均已汇入这一善说之中，犹如十方江河汇入大海一般。

若能深入思维并理解本论第六个问题所宣讲的深义，就能体悟到，它不仅囊括了以龙猛菩萨为代表的大德所阐释的佛陀第二转法轮的教义，也涵盖了以弥勒菩萨为主的大德所诠释的佛陀第三转法轮的深义。可以说，佛陀第二、第三转法轮的甚深义，犹如百川汇入大海，已在麦彭仁波切阐述第六个问题的教言中，圆融无碍地呈现出来。

本论的第六个问题虽然文字简略，仅有几十个颂词，但其中蕴含的意义却极为深奥，堪称佛法的精髓。无论是藏传、汉传佛教，还是印度佛教，一切佛法的精华均已融入其中。若能通达第六个问题所阐述的深义，那么无论是佛陀第二转法轮与第三转法轮的经典，还是龙猛菩萨、弥勒菩萨等大德的论著，乃至《时轮金刚》

等密续，以及无上大圆满所宣说的本来清净与任运自成之见解，都会变得易于理解和领悟。

精进修行，坚定求法恒心

能在今生遇到如此殊胜的法门，实在是非常幸运的事情。希望大家能够精进不懈，努力修行，该背诵的经文一定要牢记，不要懈怠。无论遇到什么困难与违缘，都要尽量克服。释迦牟尼佛在因地修行时，历经无数的艰难险阻，始终没有丝毫退转。我们应当随学佛陀，不能遇到小小的违缘就中途退缩，应该始终坚定地前行。

有些道友不太稳重，今天学习这部法，明天又转学另一部法；一会儿依止这位上师，转眼又投向那位上师。若是这样三心二意地修行，对于《定解宝灯论》的深奥义理，将很难真正地领会。修学任何法门，切勿心猿意马，否则内心很容易散乱。如果决定了学习某部

法，就应当全身心投入，深入地闻思修行，直到真正通达其中的深义。

作为修行人，我们应当力求通达佛陀所宣说的深奥法义。如果对佛法丝毫不了解，那无疑是很惭愧的。

领悟自宗窍诀，畅游经论智慧海

释迦牟尼佛传下来的教法深邃广博，我们可能看了几部，就会对很多地方感到困惑不解，难以掌握佛法的精髓。然而，一旦通达了麦彭仁波切所传的诸多窍诀，我们就像有了一个精密的指南针，依此可在经典海洋中找到方向。此时再去阅读经论，便能迅速辨别其见解的归属，抓住核心要义，洞察其中深邃的内涵。这样，闻思修行就会变得轻松自如。

希望大家都能重视麦彭仁波切智慧中流露出的这些殊胜窍诀，因为所有宗派最究竟的深义，都如百川汇

入大海般融汇其中。尽管从表面看，这些窍诀的文字极为精简，不像大海那般广袤无垠，但其中蕴藏的奥义，却如大海一般深广无边。

何为窍诀呢？博朵瓦格西等噶当派大德曾言：窍诀是将深奥难解的法理，以简明扼要的方式揭示出来。若能真正理解其中的内涵，便已掌握了这一窍诀的精髓。

《定解宝灯论》正是佛法深奥意义的窍诀大海。它将深邃而广大的法理，浓缩成简洁、明了的语言，传递出无比珍贵的智慧。希望大家一定要珍惜这难得一遇的窍诀大海。

丁四、摄义：

其余现相皆不定，具迁变性而显现，
究竟双运之智慧，彻见真义无迁变。

除了实相与现相统一的境界外，其余一切法，无论是清净还是不清净的现相，皆具有不固定、不断变化的特性，并以此而显现。究竟的双运智慧无有任何迁变，因为已彻见万法的真实义——实相与现相本性完全一致。

众相迁变，观待而现

佛陀境界中，实相与现相已彻底统一，无有一丝迁变，永远不再退转。而所有其他显现，如六道众生各自面前所现的法，都具有迁变的特性，处于无常流转之中。正如根登群佩在其道歌中所说：“脸若变化，镜中脸的影像也会变；镜中脸的影像改变，说明脸也发生了变化。”镜中的影像与脸相互依赖，互为观待而显现。同理，所有的有境与外境，亦是相互依存、彼此观待而显现。

执著愈减，痛苦愈轻

因为有境与外境相互看待，当我们对万物的执著减轻时，外境所引生的痛苦自然也会大大减轻；反之，若对外境生起强烈的执著，内心的痛苦便会格外强烈。就如镜子靠得越近，镜中的影像便会显得越大；镜子离得越远，影像就会显得越小。

有些修行人看似生活安顺，但内心却常常感到压抑痛苦，这说明他们内心的执著并未放下。对外境微不足道的苦处过于执著，致使痛苦不断放大，愈发强烈。实际上，如果内心能减少对外境的执著，那么由外境所引发的痛苦就会逐渐减轻，乃至化为乌有。因为所有外境的显现，都是随着众生的习气和执著而迁变，正如镜中的面影随着脸庞的变化而变化一样。那些已达到较高修行境界的修行人，即使在身体上或生活中遭遇很大的违缘，内心依然如如不动，丝毫不被外境所转。

自然本智无迁变

最终，达至佛陀境界时，便已获得了究竟双运的自然本智，此时，现相与实相已完全统一。这种自然本智不仅彻见了万法的本来面目，而且永不迁变、极其稳固。正如麦彭仁波切所言：“经过十六次提炼的纯金，始终保持纯净无染，永远不会变质。”

第 33 课

《定解宝灯论》是一部既阐述了无上密宗的修行方法，也抉择了中观应成派究竟见解的殊胜论典。本论第六、第七个问题，可用“阿绕巴匝那德”中的“德”字概括。其中第六个问题已经宣讲完毕，下面开始学习第七个问题。

七、中观有无承认否

关于“中观有无承认”的问题，大乘佛教许多论师都非常重视，并且这一问题自古至今有很多辩论。部分大德认为，抉择中观见解时必须有所承认，而另一些论师则认为不应有任何承认。

“中观有无承认”究竟是何义呢？中观学派分为自续派和应成派。二者在以理证抉择法义时，对于万法究竟能否成立的问题持不同观点，比如，五道十地的安立、前生后世、业因果等情器世界的万法，在中观见解前能否成立？若能成立，则为“有承认”；若完全无法成立，则为“无承认”。

中观创始人龙树菩萨在《回诤论》中说：“我无承认故，我即为无过。”这一说法引发了后世许多论师的广泛辩论。

在讲解第七个小时时，麦彭仁波切首先抉择了他宗的观点，之后建立了自宗，并以全知无垢光尊者的《如意宝藏论》为依据，深入阐述了自宗的见解。

一般来说，要全面通达中观“有无承认”这一问题，必须懂得中观应成派的四大不共因——汇集相违之应成因、是非相同之类推因、能立等同所立不成之应成因，以及他称三相之应成因。比如，若承认“他生”，

则火焰当中也可以产生黑暗，然而，火焰与黑暗互为相违，不可能彼此产生。这即是汇集相违应成因。如果没有掌握这不共四大因，理解起来会比较困难。《入中论》对四大因有较为详细的阐述，值得深入研究。

丙七（中观有无承认否）分二：一、总说自他宗派之观点；二、分说宁玛巴自宗。

丁一（总说自他宗派之观点）分三：一、破斥无承认之观点；二、分析有无建立自宗；三、破斥有承认之观点。

戊一（破斥无承认之观点）分二：一、说此观点；二、于彼破析。

己一、说此观点：

分析离戏大中观，是否有所承认时，
旧派上师同声说，中观自宗是与非，
及有无等均无有，故许无有何承认。

在分析离戏大中观应成派有无承认的问题时，藏地旧派大多数上师异口同声地说，中观自宗远离了是非、有无等一切戏论，因此，无论何时何地，均应承许无有任何承认。

对于远离八边或三十二边等一切戏论的中观见解，诸位论师的回答各有不同。有些认为应有所承认，有些则认为无有承认。那么，究竟哪种说法才是正确的呢？

无垢光尊者之前的许多旧派上师一致认为，以中观理抉择见解时，是非、有无等一切戏论均不能承认。因为中观所抉择的是圣者入根本慧定，在此根本慧定面前，有无是非、空不空等任何法都不能成立。若未能破除这些戏论，则不能称为真正的中观派。不仅中观应成派，即使中观自续派在抉择究竟见解时，也不会承认有无等戏论。

他们认为，如此承许不仅符合中观创始者——龙

猛菩萨在《回诤论》等论典中所宣讲的“无有承认”之意义，也相合于万法的本相。若真有自相法成实存在，那么中观正理也可以承认，然而，一切法本无实质可言。既然如此，那么在任何时刻、任何情境下，都不应有任何承认。

对于前派“任何时处均不应有承认”的观点，麦彭仁波切认为，这并非大乘中观的究竟意旨。下面将具体分析。

己二、于彼破析：

自宗诸论中承认，道果缘起宗派理，
同时名言推与他，句义二者均相违。

自宗的《入中论》《入中论自释》等经论中，明确承认了基、道、果等无欺缘起显现的道理。然而，你们却将这些基道果的名言安立推给他宗，这与自宗论典的能说之语与所说之义皆成相违。

“无承认”与月称论师观点相违

此处所说的“自宗”是指中观应成派的立场。在抉择中观应成派见解时，必须以月称论师的教言作为主要依据，因为龙猛菩萨真正解释了佛陀般若法门的究竟意义，而月称论师则进一步对龙猛菩萨所阐述的空性义做了圆满诠释。这一点为佛教界所公认。

如果承许中观自宗无有任何承认，就会与月称论师的自宗相违。为什么呢？

因为月称论师在抉择应成派见解的论典中，已经明确宣说了自宗所修的基、道、果，以及缘起显现等宗派义理。比如，在《入中论》及《入中论自释》中，尊者清楚地阐述了五蕴、十八界等基道果所摄的一切法的法相、名相、事相及其类别、本质等，这些都在名言中予以承认，并未否定诸法的名言安立。

此外，月称论师根据《十地经》的教义，对五道十

地作了十分详尽的抉择，并从果的角度阐述了十力等功德。并且，对于名言中的缘起安立、因果不虚等道理，也做了清晰的阐述。

如果对月称论师在自宗论典中所许的观点概不承认，认为这些道理都属于他宗的观点，那显然是不合理的。这样的说法不仅在词句上与自宗教言相违，从意义上讲也会相违。怎么相违呢？

月称论师在《入中论自释》中说：“诸有智者，当知此宗，唯有功德，全无过失。”在《显句论》中云：“世俗谛是获得涅槃的方便，就如同求水要有容器一样，首先必定要承认世俗如何存在。”不仅如此，尊者在《入中论》、《入中论自释》及《六十正理论释》、《中观四百论大疏》等论典中，都明确承认了世俗谛的安立方法。这表明，月称论师并未否定世俗谛的存在。寂天菩萨在《入菩萨行论》中，也讲述了世俗谛的诸多道理，肯定了其重要性。

由此可见，若对一切世俗法都不予承认，就会与自宗论典的词句和意义均相违。月称论师与寂天菩萨作为应成派的代表祖师，他们的教言至关重要，必须加以重视，否则难以正确理解中观应成派的真正意趣。

应成真义：胜义无承认，名言随世间

中观应成派自宗在抉择正见时，毫无疑问是远离一切戏论的。因此，它是立足于无承认的见解，并在此基础上破除他宗错误的观点。麦彭仁波切在《中观庄严论释》中对观应成派做了阐释，他说：“自方立足于远离四边戏论、无有一切承认之地，而通过‘以子之矛攻子之盾’的方式，用立论者自己所承认的推理，攻破他宗具有承认的反驳，打破对方的颠倒妄念，故称为应成派。”

虽然应成派行者安住于无承认的见解中，但在摄受弟众、安立名言时，则必须有所承认。这并非他宗的

观点，而是月称论师自宗所承许的。在名言中，月称论师确立了万法的法相、事相、类别，以及修行的基道果等。这就像佛陀虽然没有我执与我所执，却随顺世间的实际情况而安立了许多名言道理。正如《随顺世间经》所说：“世间说有者，我亦说为有，世间说无者，我亦说为无。”

随顺名言正理，不随世间非理

既然如此，佛陀是否承认世间所有的说法？比如，顺世外道所许的“轮回不存在”或“因果不存在”之类的说法？答案显然是否定的。

佛陀承许的是世间正理，而对于诸如“轮回不存在”“因果不存在”“石女儿子长得非常庄严”这类世间非正理，佛陀并不会承认。

在此，麦彭仁波切通过破斥他宗观点，阐明了自宗

的立场：依据月称论师的教言，中观应成派承认名言中一切法的存在，因此，在一切时分皆无承认的说法并不合理。

戊二（分析有无建立自宗）分二：一、各执一方则功过兼俱；二、依此建立自宗观点。

己一、各执一方则功过兼俱：

龙钦绕降如是言：中观有无承认否，
旧派大德执一方，各宗均有功与过，

全知龙钦绕降尊者曾亲口说，在抉择中观应成派名言安立是否有承认时，旧派大德们各持己见、各执一方。若深入分析，这两种观点各自都有其优点与不足之处。

关于中观应成派名言安立有无承认这一问题，旧派的许多高僧大德各持不同观点。有些认为应该有所承

认，比如，瓦萨尊者四大弟子之一的玛夏香秋多杰（这位著名的大德曾深入剖析中观四大因，著有许多论典，并翻译过大量经论），他认为必须承许“有承认”；而另一些大德，如藏瓦加利，则认为无论何时何地，都不应有所承认。他们的后学弟子们对此问题也一直互相辩论。

然而，全知龙钦绕降尊者在《七宝藏》中的《如意宝藏论大疏·白莲花》中指出：既不应说完全无承认，也不应说完全有承认，两种说法各有其功德与过失。为何这么说呢？

如果承许中观应成派完全无有承认，虽然在抉择圣者入根本慧定时，该观点无有错谬，但在安立后得名言时，却无法立足；若承许中观应成派有承认，虽然在后得安立地道时，这一说法显得非常合理，但从入根本慧定的角度抉择时，有承认的说法却无有是处。因此，无论是有承认还是无承认的说法，各自都有一定的功德与过患。

自宗全知无垢光尊者的见解至关重要，依照尊者的教言抉择，便能远离一切过失。那么，尊者究竟是如何抉择这一问题的呢？

己二（依此建立自宗观点）分二：一、究竟实相中无承认；二、后得名言中有承认。

庚一、究竟实相中无承认：

是故本人之观点：衡量胜义实相时，
依本性中皆不成，如是有何可承认？

因此，本人的观点是：在衡量胜义实相时，进入根本慧定后，实相法界中一切戏论皆不成立，在此境界中，又有何可承认的法呢？

无论分析或评述任何一个问题，都应该秉持一分为二的态度，如理如实地加以抉择。对于此问题亦是如此，若只是笼统的分析，显然是不究竟、不合理的。

全知无垢光尊者认为，在衡量胜义究竟实相时，万法皆不成立。因此，所谓的有无、情器世界、轮回、因果等一切法，在真正的实相中均不被承认，就如虚空无有颜色和形状，无法被具体定义或安立。

故而究竟之自宗，即是实相之所许，
由此辩论等之时，依照本性无所许，

因此，究竟的自宗是依据实相之义而得出的结论。在与他宗辩论时，依照实相的本性，没有任何承认。

中观应成派究竟自宗所抉择的，是基于胜义实相的见解，此时无有任何承认。正如《中观庄严论释》中所说：中观应成派安住于无承认的见解之上，以中观应成理破除他宗的谬论。

可以说，中观应成派自宗在抉择圣者入根本慧定的境界时，无有任何承认；在破除他宗对于胜义谛的邪

见时，同样无有承认；而在抉择后得位或摄受弟众时，则有所承认。比如，在面对实执较重的人时，他们会暂时承认某些名言，因为若一切都不承认，将无法令对方信服，难以引导其趋入佛教正道。

对于这一问题，我们必须细致辨析。旧派的部分高僧大德并非没有通达这些道理，只是未作深入的分析，由此才出现了不同的观点和争论。

庚二、后得名言中有承认：

后得道果诸安立，互不混杂而承许。

此后如实释此理，即是我之善说力。

在后得位时，对于基道果等一切法的安立，必须互不混杂地予以承认。自此以后，若有人能够如实讲解中观应成派是否有承认这一道理，即是由我的善说《如意宝藏论大疏·白莲花》之加持力所致。

无垢光尊者开显中观真义

圣者在抉择入根本慧定时，因此境界中万法皆为空性、远离戏论，此时无有任何承许，但在后得位时（即菩萨出定的阶段），则应随顺世间正理，对于基道果等一切名言的安立，必须清晰准确、毫不混杂地承许，就如同彩虹的七色，各自分明，互不混杂。

全知无垢光尊者在《如意宝藏论大疏·白莲花》中说：“自此以后，若有人能如实阐释‘中观是否有承认’的问题，即是我的善说如意宝之加持力所致。”在无垢光尊者未出世之前，众人对于“中观有无承认”的问题始终模糊不清。而自从尊者的善说问世之后，关于何时应该承认、何时不应承认的问题，已变得清晰明了，泾渭分明。

信心是学修的基石

依靠无垢光尊者的加持力，无论是修学中观，还是修习密法，都能事半功倍。或许是因为我对尊者有着一一种不共的信心，无论从哪个角度去观察和分析，总能感受到尊者所宣讲的教义蕴含着深邃的奥义和不可思议的加持力。即使是其中一句话所蕴含的深意，许多智者纵使研究千百年，也未必能够触及其边缘。这也是我经过二十多年的修学后所形成的稳固定解。

希望诸位无论修学中观还是大圆满，都要重视无垢光尊者的教言。即便一时无法完全理解，但只要反复阅读、细细体会，最终自然会有所领悟。佛教所说的开悟，必须建立在稳固的信心之上。如果缺乏信心，仅仅把佛法当作一门学术去研究，这样根本无法通达其中的甚深意义。

佛法修行：信心、悲心、智慧缺一不可

诸多传承上师都曾强调，佛教徒必须具备三种重要的品质：一是对自己的上师、不共本尊和佛陀的坚定信心；二是对众生的悲心；三是了知取舍的智慧。这三者缺一不可。

法王如意宝在他的教言中也特别提到，佛教徒应具足三种珍宝——信心、智慧和悲心。修学佛法若不具足信心，所谓的开悟与成就便成空谈；若仅有信心而缺乏智慧，则容易沦为盲目的迷信；即便具备了信心与智慧，若缺少悲心，见到众生的苦难也不愿伸出援手，这样的人已远离了大乘道的真谛。

作为大乘道的密宗弟子，我们必须时常反观自己的相续：是否具足对上师三宝的不共信心，是否对众生的痛苦生起深切的悲心，是否对世间的因果法则、前生后世，以及出世间的空性等，具有无误取舍的明辨智慧。即便我们并非生来就具备这三种品质，或者暂时还

不具足，但只要不断精进地努力，这些特质必定能逐渐圆满。

依尊者教言，筑不共信心

尤其是，若能对无垢光尊者的殊胜教言生起坚定不移的信心，那么我们在即生当中，乃至中阴身阶段，必定会获得成就。

无垢光尊者的加持力不可思议。以前我们去印度时，当地许多高僧大德都对尊者具有不可言说的信心。如今，在藏地雪域，众多宁玛巴弟子在学了尊者的教言之后，也都生起了坚定的信心，体悟到尊者教言中蕴含的深奥智慧与不共加持力。

我个人认为，佛教徒应当对自宗教法生起一种不共的信心。否则，传承的加持力很难融入自相续。以我为例，正因为我对无垢光尊者有着极为坚定的信心，才

能将尊者的教言视如珍宝，受益匪浅。倘若我对自宗教法只具备一种普通的信心，这种泛泛的信心很容易消于虚空，难以接收到自宗传承的加持。因此，在我们的能取所取尚未融入法界前，培养一种不共的信心至关重要。

自宗所许之合理性

在“中观有无承认”这一问题上，宁玛巴自宗从两方面做了抉择：承许在粗大后得位中，有所承认；在细微的入定境界中，无有任何承认。这样分别承许没有任何教证、理证的妨害。实际上，若要正确理解中观教义，必须如此抉择，否则，对于中观的义理根本阐释不清。

总而言之，某些人未作深入分析，或偏重“有”，或偏重“无”，但这种完全不分场合、时间与境地的片面观点并不合理。麦彭仁波切在此破除了这两种偏见：

若完全承许“无”，则明显违背了月称论师等应成派论师在其论典中所阐述的“有”之教义；若一味承认“有”，则在究竟中观见解的抉择中，根本无法立足。

戊三（破斥有承认之观点）分三：一、说此观点；二、于彼破斥；三、无遮单空非为究竟见之理。

己一、说此观点：

依之雪域有智者，再三竭诚而建立，
自宗存在承认方。

依止雪域有承认一方的个别智者，在分析中观应成派观点时，以教理再三强调，并竭尽全力建立了自宗“有承认”的观点。

“依之”，一些人解释为依靠前文所述的无垢光尊者的观点，但德巴堪布认为这种解释不太合理。他认为，这里的“依之”应指依托雪域中坚持“有承认”立

场的智者观点。因为这些人是否认同无垢光尊者的教义尚难确定。

这些人依靠雪域“有承认”的观点，再三强调并竭力主张，在确立中观应成派自宗时，应承认一切地道的安立，以及有无、是非等一切法的存在。

例如，格鲁派中有些人认为“空存在”应当被承认。尽管他们并未明确表示在抉择中观究竟见解时应承认实有，但他们认为，断除实有的空性必须存在，若此空性不存在，那么名言之法、世俗所立之概念都将无法成立，进而引发种种过失。

己二（于彼破斥）分三：一、阐明彼等未加辨别之义；二、叙其理由；三、若舍此观点则不合理。

庚一、阐明彼等未加辨别之义：

实际彼等未分析，本义何者均不成，
故亦难有承认边。

他们并未详细分析，实际上从本性实相义而言，一切戏论均不成立，故而，完全认为中观应成派自宗有承认的观点难以立足。

中观实相：离戏本寂

上述观点是未经过深入观察与详细分析的说法。事实上，真正的中观见解必须通过细致入微的理证分析而得出，它揭示了万法的真实本性，即一切法既非“有”，也非“无”，何者皆不成立。而所谓的“不存在”，并非单纯的空性，因为空性本身亦无法成立。

《中论》云：“常无常等四，本寂何处有？边无边等四，本寂何处有？”其含义是，万法的本体超越了所有言说与分别之戏论。在究竟实相中，诸如“常”与“无常”，以及“常无常二俱”与“常无常二非”四边，在本自寂灭的实相中，如何能成立边与无边等呢？何者亦不成立。

有人可能想，倘若空性也不存在，那是否已落入了断边或常边呢？不必有此疑虑，因为远离一切戏论的见解已圆满具足了所有功德，单空的作用等皆已含摄于离戏正见之中，如同一斤米中自然包含一两米，无需担忧一斤米会缺漏一两米。

“有承认”观点有未辨析之过

由此可见，认为中观应成派自宗始终承认五道十地、有无是非、空性这一切法存在的观点，难以成立。对方所持的“有承认”之见，不过是未经深入观察、详细辨析所得出的结论，也即没有对粗大后得中观与细微入定中观进行深入的辨析。正如世间老人执著诸法实有存在一般。所谓的世间老人，喻指未曾研习过教理、未对万法进行过细致辨析，仅凭世俗习气妄下断言的人。

若能细致分析，必会明了，中观究竟见解所决择的应是细微入定中观，在这一层面，包括空性在内的一切

法都无法成立。当然，在世俗名言层面，可以暂时承许诸法存在，但若抉择中观的胜义实相，那存在之说则全然不成立。

辨析“有无承认”之必要

真正的中观正见，必须通过中观理证智慧对万法彻底观察才能确立。以智慧观察时，若在胜义中得不到任何实有之法，这并非是单空之见。单空的本质虽然随顺实相，但尚未完全超越能所二取，因此，它并非究竟的实相。

总之，在学习中观的过程中，必须对“中观有无承认的问题”深入辨析。倘若未经细致观察，仅笼统地断言有承认或无承认，都是不合理的。因为中观的究竟见解是圣者入根本慧定的境界，在此境界中，有、无、是、非等一切戏论悉皆寂灭，若承许“有承认”，就会与实相相违。

庚二、叙其理由：

所谓中观之自宗，中观派需以理证，
如实衡量究竟义，除此之外非自宗，
因为中观自衡量，彼等悉皆不成立。

所谓中观应成派自宗观点，是指以中观正理衡量究竟实相时所抉择的真实义，除此之外，一切名言安立皆非自宗。因为中观应成派以胜义理衡量时，他宗所许的任何名言皆不成立。

从执著到无执的中观之路

所谓中观应成派不共之自宗，必须凭借中观共同五大因或不共四大因，再三地观察分析，才能如实衡量万法的究竟义。了知一切法的本体究竟如何，是有还是无。

在抉择的过程中，我们首先要依靠分别念，对诸法

进行详细的观察与抉择。在此阶段，虽然内心仍存在一定执著，然而，当持续不断地深入修持，达到一定程度时，分别念就会全部消融于中观无二的境界之中。到那时，不会存在一点一滴实有之法。

就如《密严经》中所讲：火起初需要依靠木柴才能被引燃，而到最后，木柴自身也会被烧得一干二净、丝毫不剩。又如，有些人因为治疗眼疾不得不吃药，而当眼疾痊愈之后，便无需再继续服药。同样的道理，最初进行抉择时，菩提心、单空等修法不可或缺，但当真正契入中观境界，能取和所取全部消融于法界之时，单空等执著便不会留下分毫。

中观两自宗：暂时与究竟的辨析

中观自宗构建了一套极为完备的推理体系，依此能够如理抉择并精准衡量诸法的实相之义。那么，实相义究竟是什么呢？它既不承认万法“有”，亦不承认万

法“无”。以暂时的语言来讲，可以说无有任何承认；实际上，所谓的“无有承认”这一表述本身，也并无实质存在。

然而，为了方便向他人宣说自宗观点，暂时可以讲：中观的究竟见解即是“一切法皆不成立”。而除此之外的诸多说法，比如，后得阶段为摄受众生而安立的地道等诸法，皆非中观的究竟自宗。

因此可以说，中观存在两种自宗。一是暂时的自宗，这是以后得位为主来抉择地道等一切法；二是究竟的自宗，即中观凭借胜义理证进行详细观察衡量后所获得的结论。在究竟的自宗面前，他宗所承许的单空，或者世间老人所认可的诸法等，都无法成立。因为在中观最究竟的境界面前，一点一滴的执著都不存在。

中观与“和尚宗”：无执之下有差异

宁玛巴的这一见解，萨迦等其他宗派的个别大德认为其与和尚宗“何者也不执著”的见解无有二致。

实际上，从见解本身而言，确实可以承许为无有差别，例如龙猛菩萨在《中观无生宝》中所阐述的道理，与和尚顿悟派所许之理在“无有执著”方面确实一致。然而，若从抉择方式、抉择之果等具体层面深入分析，二者仍存在诸多不同之处。

透过文字表象，探寻佛法真义

我们在抉择见解时，不能仅耽著于文字词句，而应从其实义上观察辨别，才能真正了知何种观点才符合释迦牟尼佛所宣说的究竟教义，这正是闻思的目的所在。

若仅从文字表面衡量，佛教与婆罗门教等外道也有许多相同的词句。有些人由此认为：密宗的仪轨、灌

顶中使用的某些名词与外道的说法非常相似，密宗应该是受外道影响的一种宗派。

这种观点极为愚痴。事实上，不仅密宗如此，显宗中的布施、持戒、善行等概念在外道典籍中同样常见。因此，我们不应该仅停留在文字上，而应当透过词句了知其真实的内涵。比如“空性”一词有多种含义，既可以指单空，也可以指离一切戏论的大空等，意义之间的差别非常大，对此必须辨析清楚。

一般而言，中观所抉择的是佛陀第二转般若法轮的究竟密意，在此过程中，它对如来藏的光明分既未遮破，亦未建立，而是着重将一切法抉择为大空。因此，以中观究竟见解衡量时，何者皆不能成立。

第 34 课

下面，麦彭仁波切继续遮破“承许中观有承认”的宗派。

故彼若是所承认，则依观察而承认，
以理推断能成立，则于胜义谛之中，
彼承许亦将成立，并成堪为观察性。

如果名言是应成派自宗所许，那么自宗应当是依靠观察而承认的。如果所承认之法以胜义理证观察而成立，那么在胜义谛中，所有名言的承认都应当成立，并且经得起胜义理证观察。

名言在胜义理观察之下的困境

如果认为中观应成派在抉择究竟见解时承认“有”，那么所谓的“有承认”，必须是经过胜义理观察所获得的见解。

倘若不经过深入观察，只是随意判断或人云亦云，显然是不合理的。名言中的一切显现皆如梦如幻，虽然中观应成派承认这些存在，但这并非其究竟的见解，只是暂时顺应众生的认知方式而作出的承许，并不代表中观的最终立场。中观应成派究竟见解所揭示的是万法之本性，这一实相只能通过胜义理证的详细观察方能了知。因此，如果认为中观应成派的究竟见解中“承认名言”，那么此“名言”必须在胜义理的观察之下得以成立。

然而，若胜义中存在“名言”的承认，那便意味着在胜义中已经有了无法遮破的存在，即不空之法了。这样一来，中观应成派对自续派所发的三大太过，便会无

可避免地落回自宗头上。因为你们所承认的“名言”，是经过胜义理观察得到的，在胜义中也无法遮破，以堪忍的方式存在。

解密大德观点

宗喀巴大师虽然在《菩提道次第广论》中强调胜义中需要承认单空，但实际上，大师在《三主要道论》中已对其究竟的观点作了明确而深刻的阐述。此外，他在写给任达瓦的信中也明确指出，所谓的单空并非究竟见解。

大家务必要明白，许多大德为了引导有缘众生，在暂时的观点上会做出不同的承许，并通过教证与理证进行深入辨析，其真正目的是防止后学者因迷茫而误入歧途。事实上，最究竟的见解只有一种，正如阿底峡尊者所说：当空中的云雾彻底消散无踪时，虚空之中便没有任何可缘取的对境；同样，中观的见解远离一切有无

是非等边执，如净空无染，不落任何戏论分别。无垢光尊者在《上师心滴》中讲解三虚空时，也做了类似的阐述。

透过文字表相，深解实相真义

大家闻思时务必要注意，许多名词虽然相同，但在不同场合其含义却大相径庭。麦彭仁波切在相关论典中指出：空性并非分别念所能认知的境界，不应将空性与单空混为一谈；无常与常有中的“常”，属于分别念的范畴，而法性如来藏之“常”，并非与无常相对之“常”；法性之空性，并非空与不空二元对立中的“空”；真正的大无为法，也并非有为与无为相对概念中的无为法。

我们常说的“法界是空性、光明、无为法、寂灭”，只是文字上不得不如此表述，实际上，所谓的光明并非分别念所想象的一种晶莹透亮的东西；无为法也并非如

虚空般一无所有的法。

希望大家不要仅耽著词句表面的含义，而应该透过文字的表相，深入理解其背后所蕴含的真实意义。就像有人用手指为你指点空中的月亮时，你不应当执著手指本身，而应该顺着手指的方向，去观察真正的月轮。文字的作用也是如此，它如同指月亮的手指，我们应当借助文字的引导，去探寻万法的真实义、体悟究竟的法界，切莫仅仅停留在文字的表层，而忽略了它所指向的真理。

总之，认为中观应成派的究竟见解为“有承许”根本不合理，因为在胜义中不存在任何堪忍之法，这一点通过中观理证完全可以成立。

深入学习中的必要

关于“有承认”还是“无承认”，流传着这样一个

笑话。从前，有位居士前往寺院聆听僧人们辩论佛法，当时这些僧人正对“中观有无承认”这一问题争论得不可开交。此人听完后，一脸疑惑地问旁边人：“是不是谁的瓶子丢了啊？他们一直追问对方，承不承认瓶子存在……”（众笑）如果没有学过中观，的确容易闹出这样的笑话。

没有中观基础，学习《定解宝灯论》也会颇为吃力。前一段时间我前往马尔康，带了几本《定解宝灯论》送给一些道友。后来他们给我打电话反馈：“这本《定解宝灯论》文字上倒不难，我们都能读下来，但里面的意义却完全不懂，不像《札嘎山法》那样好理解。”

可见，打好中观基础是非常重要的，不然，对于《定解宝灯论》所阐释的七个问题，很难有深入的理解。如果大家真正想了知释迦牟尼佛教法的究竟义，运用中观理证进行抉择是十分必要的。

如今，我们身处纷繁复杂的社会，分别妄念极为炽盛，唯有借助理证，才能拨开迷乱的幻相，探究到诸法的真实义。希望大家能够深入学习中观，通过各种理证抉择甚深的空性义，进而认识光明乃至双运义。认识之后，我们相续中的烦恼必定会日益减少。

庚三（若舍此观点则不合理）分二：一、承许无承认不合理；二、承许有无二者不合理。

辛一、承许无承认不合理：

若非自宗所承认，则违自宗有承认。

如果认为上述内容并非中观应成派自宗所许，则会与你们自宗所许的“有承认”观点自相矛盾。

如果对方对于上述分析无法辩驳，便反过来声称：中观应成派自宗并不承认上述的“名言”。然而，这一说法显然不能成立。因为，对方在抉择自宗的过程中，

始终秉持着“有承认”的观点。如此这般，其前后的说法岂不自相矛盾了吗？所以，千万不能这样承许。

辛二（承许有无二者不合理）分二：一、提出质疑；二、遮破彼答。

壬一、提出质疑：

自宗观察不观察，已有如此二承认，
倘若二者定实有，其一或均为自宗？

如果认为，中观应成派自宗有观察和不观察之下的两种承认，倘若二者都是真实正确的，那么请问：所谓的中观自宗，到底是其中之一，还是二者呢？

如果对方认为，中观应成派自宗有观察与不观察之下的两种承认——观察之后，无有成实而说“无”（抉择为单空）；未观察时，看待世间共称之名言而说“有”。

倘若此二者都是中观自宗真实不虚的承许，那么请问：有的承认与无的承认这二者都属于中观自宗，还是仅有一者属于自宗？

事实上，无论哪种情况都难以成立，下面具体分析。

壬二（遮破彼答）分二：一、许其中一者为自宗不合理；二、许二者均为自宗亦不合理。

癸一、许其中一者为自宗不合理：

若谓其一违另一，有并非为所承许，
倘若无为所承认，所谓有之承认者，
世俗中亦不合理，唯一承认无之故。

如果其中之一是自宗所许，那另一个则显然不是，因为它们直接相违之故。假设说“有”不是自宗所许，“无”才是自宗观点，这样一来，自宗在世俗

谛中有承认也成了不合理，因为唯有无承认才是自宗观点。

如果对方承许两种观点中的一个为中观自宗，则另一个显然不是自宗。因为若承认“有”，便与承认“无”的观点相抵触；若承认“无”，那与承认“有”的观点又该如何圆融呢？

再者，假如对方宣称“有”并非自宗所许，唯有“无”才是真正的自宗见解。那么，对方最好在名言层面也不要承认“有”，否则便违背了自宗，毕竟对方无论在胜义谛还是世俗谛中，都唯一承许“无”。然而，对方的论典、文献当中却并未如此承许，可见此种说法不能成立。

总之，在抉择中观后得位的见解时，若无有任何承认，则显然与中观应成派月称论师等自宗论典相违；若承认一切皆存在，同样不合理，因为在以理证抉择中观究竟无二见解时，无有一法可被承认。对方无论安立哪

一种观点，均存在明显的相违之处。

有人或许会想，既然“有”或“无”的承认均无法成立，那么将有、无二者均许为自宗，是否成立呢？也不能成立。

癸二（许二者均为自宗亦不合理）分二：一、如此则成堪忍之法；二、分析彼之过失。

子一、如此则成堪忍之法：

二者均为自承认，遣除不堪观察法，
承认以理无害故，二者悉成堪观察。

若宣称“有的承认”与“无的承认”二者皆为自宗观点，那么，因为自宗秉持“必须遣除经不起理证观察之法，且无有任何理证妨害”的观点，如此一来，“有的承认”与“无的承认”便都成了经得起理证观察之法，而这显然不合理。

颂词中的“堪观察法”，法尊法师在有些场合将其译为“堪忍法”，现在的说法是“经得起胜义观察之法”，意即以大缘起因等中观胜义理证进行抉择时，依然不空的法。实际上，世间根本不存在能经得起胜义理观察的法，倘若存在，那中观应成派对自续派发的三大太过便难以避免。

此前，对方声称自宗在抉择胜义空性时，一切皆不存在，为一种单空；而在未经观察的情况下，随顺世间安立名言。也即，抉择胜义谛时，承认诸法皆无（单空）；随顺世间名言时，承认诸法为有。

如果对方认为“有的承认”和“无的承认”这两种观点皆为中观应成派的自宗见解，那么，对方自宗就必然承认二者皆为堪忍法。为什么呢？因为中观应成派自宗必定要遣除那些经不起胜义观察的法，这是一条总的原则，但凡修学中观的人都必须遵守。也就是说，对方所承许之“有的承认”和“无的承认”，在中观各种胜

义理证的细致观察之下，理应不会受到任何妨害。唯有如此，才能真正建立起清净无垢的中观自宗观点。

然而，这样的观点根本经不起推敲。不论中观哪一个宗派，都不敢轻易承认，因为无论是承认“有”，还是承认“无”，其中任何一者都经不起胜义理的深入观察。由此可见，这种既承认“有”，又承认“无”的观点，实在是不合理，即便对中观稍有了解的初学者，也不会认同。

子二、分析彼之过失：

如是二者不能聚，若聚观察而证悟，
然如未观察之时，有之念头仍存在，
是故观察有何用？世俗观察亦不成。

如是通过理证观察的无（单空），与未经观察的有（显现），此二者不可能同时聚于一法，倘若如此，那依靠胜义观察而证悟单空或无的境界时，也会像未经

观察时一样，所面对的仍是有实法，并且执著“有”的分别念依然存在。如此这般，胜义观察的意义何在呢？而且，世俗中共许的“有”，也成了经得起胜义观察之法，这显然不合理。

对方“有无同聚”之过失

“如是二者不能聚”，所谓“二者”，是指他宗所许的单空（即无遮空性），以及有实法（即万法之显现）。当以中观正理深入观察时，便能确切了知，有、无二者根本不可能同时汇聚于一法之上。

“若聚观察而证悟，然如未观察之时，有之念头仍存在，是故观察有何用？”如果认为在一法之上，既存在单空的一分，又存在显现的一分，即有、无二者以不可分割的形式聚合，那么，当一人通过中观胜义观察证得“无”的单空境界时，如同未经观察、世间老人所认可的那样，“有”的显现（即有实法）也必定存在，而且

执“有”的分别念同样存在。因为“有”“无”二者同聚之故。然而，此种说法着实荒唐，完全不合理。

此处务必要注意，若对入定与后得未加以细致辨别，只是笼统地承许为有或无，这样的观点显然不合理。

宁玛自宗所许无有此过

下文即将阐述宁玛巴自宗的观点：在后得粗中观层面，也即暂时的名言中观前，自宗对于二谛各自都有所承认——承许世俗中前后世、业因果、五道十地等存在；胜义中万法皆不存在。而在入定细微中观层面，也即究竟的大中观前，自宗则无有任何承认，在此境界中，一切法均远离了有无、是非等一切戏论。

那宁玛巴自宗是否也存在以上所说的过失呢？并无此过。尽管宁玛自宗既有所承认，也无所承认，然而，这是在对后得与入定进行精准辨别后的观点，因

此，并不存在上述过失。

中观真正的自宗，应该是细微的入定中观，此为
中观最究竟的观点。所谓后得，指的是出定之后，意识
缘取世俗谛的各类对境；而入定，则是智慧所达到的境
界。在智慧境界面前，对于有无等的承许已全然超越，
此即中观所抉择的究竟义。月称论师在论典中所建立的
五道十地之概念与道理，仅在后得辨别时才予以承认，
在抉择究竟正见之际，则不予认可。

宁玛巴自宗在进行分析时，并非笼统地判定，而是
展开了细致入微的剖析。大家在后续学习自宗观点时，
切不可认为针对他宗所发的太过，自宗同样难以避免。
倘若有此想法，就表明你还未领悟麦彭仁波切所阐述的
自宗要义。

对方所许之“有”不合理

“然如未观察之时，有之念头仍存在，是故观察有何用”，当证悟空性境界时，若“有”的念头仍明显存在，那么依靠大缘起因、有无生因等推理进行细致观察又有何意义呢？凡夫被深重的实执所束缚，若以中观理观察之后，实执念头未受到丝毫损害，理应破除的妄念依旧顽固留存，如此一来，以中观理观察就毫无用处可言了。

此处需注意一个关键问题。我们常说“心之本性是空性与光明无离无合”，有人或许心生疑惑：以中观理进行抉择时，对于实有的部分理应全部破除，那么在破除的过程中，光明部分是否会留存下来呢？事实上，所有的实执与分别念都会被遮破无余，而在彻底遮破的当下，我们便会真正认识到与空性无二无别的光明本性。倘若认为在圣者根本慧定面前，有一个明明白白的法始终无法被破除，也即空性部分已被遮破，明现部分始终

留存，那么中观观察的诸多理证就完全失去了意义。

“世俗观察亦不成”，对于世俗中的一切法，若以中观正理细致分析，绝无一法能经受住这般观察。由此可见，他宗随顺世间老人之见而宣称万法的显现不能破除，实在难以立足。

在这一问题上，麦彭仁波切曾对札嘎活佛说：倘若如此承许，那你们在安立名言之前，必须先恭敬询问世间老人是如何承许的，之后才能安立自宗观点，然而，此做法实在荒谬至极。

尊者之所以这样说，缘于对方并未将“有”的观点安立在后得之上。若将其立为后得，宁玛巴自宗也会欣然承认，正如释迦牟尼佛的《随顺世间经》所云：“世间说有者，我亦说为有，世间说无者，我亦说为无。”

关于这方面的辩论，麦彭仁波切在与绕萨格西的辩论书中，也通过教证和理证进行过深刻、透彻的分析。

已三、无遮单空非为究竟见之理：

若除所破无遮外，无有其余之实相，
彼执不得现分故，见修行之一切时，
为何不成无所见，因修需恒随实相。

如果除了遮破所破之成实单空外，再无其余实相可得，此种单空执著会使现分了不可得，故而，在见、修、行的每一时刻，皆成“无所见”之境。为何不能堕入无所见呢？因为修、行二者需恒时随顺所抉择的实相见解。

单空见下，见修行果皆成“无所见”

如果认为除了“遮破所破实有之无遮法”外，再无其他实相，即认为究竟见解仅是唯一的无遮单空，那么第三转法轮所抉择的“光明法性”将无法成立。因为单空的本质是一种分别念，并非实相，在一切无有的念头

中，根本不存在现分。

如果见解是将究竟胜义谛抉择为一无所有的单空，实修时也以此单空见摄持，行持时仅围绕单空，无有显现，最后得果时也只有单空，这样一来，在见、修、行、果的一切时刻，岂不都成了“无所见”？从广义讲，“无所见”与外道的断见派无异；从狭义讲，与小乘宗派无二。

破除单空执著，方能圆满二资成佛

虽然我们也承认诸法的本体为空，但这种空并非一无所有的单空。如果一切皆无，那么名言中积累福德资粮也无法成立。然而，要想成就佛果，必须圆满福慧二资粮。智慧资粮是人无我、法无我的空性智慧；福德资粮是指通过修慈悲菩提心、上供下施、磕头礼拜等行为积累的善业与功德。如果见解、修行、行为都仅是单空，那么最终现前的果位，也只能是无色界的空无境

界，除此之外再无其他。

如今，禅宗中也有类似的现象。禅修者若能真正明心见性，当然是极好的，像个别利根者在顿悟之后，资粮可以瞬间圆满。但若并非此种根基，当遮除一切法之后，并未真正认识离戏空性，而是始终执持一种空无的见解，那么这种见解实际上与前述的单空见没有什么区别。如果将所有分别念局限于“无”的范畴，并且抛弃名言中积累福德资粮的善法，如念咒、供佛等，那么智慧资粮也将无法圆满，最终很难现前现空无二的究竟境界。

宁玛自宗的殊胜处

宁玛自宗具有不共的特点——在见、修、行、果的各个阶段，都始终不离显现与空性二者。在暂时的凡夫阶段，修行者依靠显现积累资粮、勤修慈悲菩提心，与此同时，深刻认识到万法当下显现时，其本体便是

空性。

随着修行境界的逐步提升，悲心不再局限于有缘的悲心，空性智慧也不再是分别念所臆想的“一切皆不存在”之空性。此时修行者心中会十分清楚：尽管自己与法的本体皆不成立，然而，仍要缘无量有情生起无伪的悲心，坚持不懈地积累资粮。因为在空性与显现双运之中，名言中的因果等法无欺存在。

因此，自宗承许，入定时以空性为要，出定后得位时，世间一切名言如彩虹般清晰分明、无有丝毫混杂地显现。待真正达到一定境界后，胜义谛与世俗谛二者便可相融双运。然而在此之前，抉择胜义谛时，了知一切法皆为空性；在世俗中，了知万法的显现不灭而存在。对于空性与显现二者，凡夫众生只能以轮番的方式修持。倘若承许究竟实相为单空，将会出现诸多过失。

麦彭仁波切在《三本性论》及两大辩论书中均再三强调：单空并非究竟见解。我想，麦彭仁波切如此强

调，并非仅仅针对当时的辩论对象，如今，藏汉两地诸多自诩为大乘佛教徒的修行人，其空性见解一直停留在单空层面，此类现象颇为常见。

修行须顺实相义

修行务必随顺实相义，真正的实相乃是“深寂离戏光明无为法”，这正是释迦牟尼佛所证悟的实相境界，佛陀从未宣称自己证悟的是一切皆不存在的单空。若我们在修行途中未随顺这一实相，便意味着自己的修行已经偏离了正道。

丁二（分说宁玛巴自宗）分三：一、依全知龙钦巴观点宣说自宗；二、旁述他宗之辩论；三、依二谛分别抉择之理。

戊一（依全知龙钦巴观点宣说自宗）分三：一、略说；二、单空非自宗究竟观点；三、真实广说。

己一、略说：

故依龙钦巴观点，应当如是知自宗，
若是真实之中观，须是双运大中观，
抑或离戏之中观，因以圣者入定慧，
及其同分而抉择，灭有无等诸边性。

所以，依照全知龙钦巴尊者的观点，应当对自宗如是理解：若是真实的中观应成派见解，必须是现空双运的大中观或者说远离一切戏论的大中观。因为这是以大乘圣者入根本慧定的智慧，以及与其相顺的胜义正理所抉择的，是息灭有无等一切边之自性。

解析自宗：自空他空实则相融

此处麦彭仁波切依照全知无垢光尊者的观点，建立了纯净无垢的自宗。希望大家能把前面所讲的每个问题都记清楚，如果有模糊不清之处，务必要反复阅读、

深入思考。倘若连对方秉持何种观点，自宗如何承许都含混不清，那根本就谈不上在学法。

关于宁玛巴自宗，楚西降央多杰在其讲义中说：智悲光尊者的观点属于自空派，明朗罗扎瓦的见解是他空派。但研读论典时会发现，明朗罗扎瓦在《三戒论大疏》里所阐述的他空观点，与无垢光尊者的观点毫无二致。而智悲光尊者在《功德藏自释》中所述的自空见解，与无垢光尊者的观点也几乎无异。

有些人觉得，智悲光尊者的自空观点与格鲁派部分大德所抉择的了义自空见并无不同；明朗大师的他空见解与觉囊派所许的他空也毫无差异。实际上，若能真正领悟自空与他空的深刻内涵，便会明白，宁玛巴在阐释第三转法轮的光明义理时，与觉囊派并无二致，所以可将宁玛巴承许为他空派；而在抉择第二转法轮的空性意义时，宁玛巴自宗不管是智悲光尊者，还是其他智者，所抉择的空性与格鲁派部分大德所抉择的究竟空性

没有丝毫区别。

如果认为宁玛巴部分大德为自空派，部分是他空派，唯有无垢光尊者属双运派，此种观点实不合理。这只是因为未领悟智悲光尊者《功德藏》，以及明朗罗扎瓦《三戒论大疏》等自宗论典的究竟意义罢了。倘若真正了达自空、他空的本义，便会清晰知晓，这些大德的究竟观点并无任何相违之处，实在没必要强行加以区分。

大德恩德，福泽宁玛

智悲光尊者对于龙钦宁提派的恩德，实在难以用言语来衡量。无垢光尊者圆寂之后，诸多宁提派的传承近乎隐没，正是智悲光尊者以其不可思议的愿力与行持，将这珍贵的法脉重新发扬光大。在其殊胜的加持下，获得证悟者如繁星般多不胜数。

回顾历史，宁玛巴戒律方面的传承也曾面临中断的危险。幸得明朗罗扎瓦出世，他不辞辛劳、多方努力，最终令戒律传承得以恢复。因此，对于宁玛自宗而言，智悲光尊者与明朗罗扎瓦二位尊者的恩德重如须弥，广大深远。

以前，我曾研读过智悲光尊者所著的《功德藏》及其《功德藏自释》，还有明朗罗扎瓦的《三戒论大疏》，在安居静修时，还为有缘者传讲过。这些殊胜的论典对释迦牟尼佛第二、第三转法轮的深刻意义作了极为精准的抉择，并且巧妙地结合了密宗教义予以阐释，非常值得学习。

事实上，无论是智悲光尊者、明朗罗扎瓦，还是无垢光尊者、麦彭仁波切，这些大德的究竟见解完全一致，仅在个别表述上略有不同罢了。

双运离戏：宁玛巴的中观智慧

“故依龙钦巴观点，应当如是知自宗”，所以，依照被誉为第二大佛陀的全知无垢光尊者龙钦巴之观点，应当了知：自宗所承许的真正中观，乃是双运大中观或离戏大中观。所谓双运大中观，是指释迦牟尼佛第三转法轮所宣说的如来藏光明与空性无二无别之殊胜境界，而离戏大中观，则是佛陀第二转法轮所阐释的远离一切执著戏论之甚深境界。

“因以圣者入定慧，及其同分而抉择”，此中观境界主要是依据圣者入根本慧定来抉择。在根本慧定的观照下，诸法远离了一切戏论，呈现出清净与光明双运的真实本相。凡夫现在虽然尚未拥有真正的根本慧定，然而，与之相似的境界还是可以达到的。依靠胜义正理如理抉择这一境界，即是真正的中观见解。

“灭有无等诸边性”，此中观见解，抉择的是灭尽了有无、常无常等所有戏论的二谛双运实相。这正是

宁玛巴自宗真实无谬的见解。如今，我们虽未真正证悟这一善妙殊胜的双运境界，但应该常常以虔诚之心发愿：祈愿我的相续之中，能够早日生起离戏双运的中观境界。

空性与菩提心具殊胜加持力

古代诸多高僧大德都曾说过：当一个人自相续中生起无伪的菩提心与空性见时，他人哪怕仅仅听闻其声音、见到其身形，也会获得不可思议的加持；即便他以无记心与别人开玩笑等平常举动，与之结缘者也能在自相续中种下极为殊胜的善根种子，获得加持、悉地与力量。

我时常想，法王如意宝的相续之中，必定蕴含着无伪的菩提心与甚深的空性见。因为，众多弟子并未天天到法王面前祈求加持，仅仅听闻到法王的声音，自相续中无始以来潜藏的善根种子便会迅速萌发、增长，就如

一场春雨润泽大地之后，树枝瞬间便会绽出新芽一般。有些弟子善根趋近成熟的时候，莫说听闻法王如意宝宣讲甚深空性，有时哪怕仅仅听到上师开玩笑的话语，也会因获得难以言说的加持，而瞬间开悟。

己二（单空非自宗究竟观点）分二：一、彼者仅为相似见解之义；二、彼与究竟见之差别。

庚一、彼者仅为相似见解之义：

仅仅单空作对境，彼道偏堕于二谛，
故为相似之见解，非为双运与离戏。

仅仅把单空当作修行所缘的对境，这样的道实则偏堕于现空二谛双运中“空”的这一边，故而，这仅仅是相似的见解，并非是现空双运、远离一切戏论的究竟见解。

若仅仅将单空作为中观修行所缘的对境，这样的

道已经偏堕于现空二谛中的空边，实则已沦为一种相似胜义谛。应知道，真正的胜义谛远离一切戏论，仅仅远离一边的所谓单空，诸多经论都将其称作“相似胜义谛”。所以说，单空见仅仅是一种相似的见解，绝非中观最究竟的现空双运或离戏之见解。

许多经论都阐述过单空不成立的道理。如《中观庄严论》所言：“生等无有故，无生等亦无。”意思是，像生住灭等法根本就不存在，那么作为它们违品的无生、无住、无灭等同样不可能存在。《中观四百论》亦云：“由无有性故，无性亦非有，有性既非有，无性依何立。”意思是，因为诸法的有性不存在，那所谓的无性也非真实存在；有性既然不存在，那看待有性而安立的无性，又依何者而成立呢？

对于未深入研习过宗派义理的人来讲，能将人我、法我抉择为空性，已是极为殊胜了。然而，以最究竟的中观正见来衡量，莫说相合中观应成派所秉持的高深见

解，即便对于中观自续派而言，这样的单空见也只是暂时的承许，究竟时根本不会承认。因为单空见解偏堕于空边，与远离一切戏论的中观境界相去甚远，并非现空双运大中观的真实义。

庚二、彼与究竟见之差别：

双运即指有与无，显现空性均等性，
然此胜义单空界，唯一有境之缘故。

真正的双运，是指有无或现空必须是双运等性，然而，此处所讲的胜义单空境界，仅仅是有境的一种执著。

所谓的双运，是指有无、现空、常断等全部为等性，不偏堕于任何一方。然而，此处所阐述的胜义单空境界，不过是有境心识所生起的一种单空执著罢了。因此，单空绝不是中观自宗所承许的离戏大中观或双运大

中观。

戏论即是有无等，一切所缘之形象，
此尚未离无戏论，于彼仍旧执著故。

所谓戏论，是指有无、空不空等所有二取所缘之相，而单空见，实则未脱离“无”这一戏论范畴，它仍然执著于遣他所呈现的单空境界。

从这里能够清晰看出，单空仅仅是被分别念所摄持的相似见解而已，并非真正的离戏中观或双运中观。

第 35 课

己三（真实广说）分二：一、究竟大中观前无有承认；二、名言中观有二谛之承认。

庚一、究竟大中观前无有承认：

是故大中观之前，无有任何所承认，
已证现空平等性，远离有无是非等，
一切破立戏论故，依实相义一切法，
以理不成有承认，于任何法皆不许。

所以，在离戏双运的大中观境界面前，无有任何承认。瑜伽士所证悟的现空双运平等性之真义，是远离了有无、是非等一切破立戏论的本性。依究竟实相的理证去观察，一切法皆无法成立，因此，有无、现

空等任何法，在究竟层面都不能承认。

究竟大中观境界

全知龙钦巴所承许的中观自宗，需从究竟大中观与名言中观这两个层面进行分析。

所谓究竟大中观，是指修行人依靠中观理证如理抉择，而后精进修持，最终真实通达大中观的本来实相义，获证大中观的离戏双运智慧。在此殊胜智慧面前，无有任何可承认之法，一切戏论与执著都已彻底远离。正如《智海经》所说：“诸法皆不成，不许有或无。”意思是，在实相境界中，任何法都不成立，因此有、无等一切法均不能承许。

此时，中观瑜伽士已经圆满证悟了现空等性之深义。在此境界中，诸如有无、是非、常与无常、显现与空性等一切看似相互矛盾对立的法，均已融入平等一味

的法界实相。所谓的破与立，比如，对柱、瓶等法之自性的遮破，或是对光明等法存在的建立等，在究竟意义上皆为戏论。从实相义而言，无有一法能够真正依正理而成立。

那些并非依照此理而成立的法，实际上并不属于中观究竟自宗所承许的范畴。比如，名言中承许的如梦如幻之显现，这是否是中观应成派以正理承认的法呢？并不是。因为从实相义的角度，即从万法的真实本体而言，无有丝毫可承认之法。故而，在此殊胜定解前，一切法均不予承许。

勤修中观，定解日增

我们身为修行人，让自相续力求获此证悟至关重要。为能早日通达如是等性，我们一方面需要再三虔诚祈祷上师三宝慈悲加持，以借助圣尊的加持力开启智慧之门；另一方面，应心无旁骛、专心致志地深入研究中

观方面的殊胜论典。在藏传佛教的传统里，修行人修学中观时，通常主要依靠《中论》《入中论》《四百论》这三部论典。当通达这些论典的义理后，就能在中观方面打下坚实的基础。

以前，益西彭措堪布曾传讲过《入中论》，我和慈诚罗珠堪布也分别讲过《中论》和《四百论》。如今，这些课程都已整理成讲义。希望大家能够静下心来认真学修，切不可散乱放逸。

要知道，仅仅听了一遍上师讲法，或是大概看了一遍法本内容，肯定领会不到其中的深义，必须反复研读、细细品味，才能真正明白其中所讲的中观道理。当然，世间确有极少数利根者，只需听闻一次便能当下开悟，然而，绝大多数人并非这种根基，必须经过多年潜心钻研、不断精进学修，才能对万法的实相义有所体悟。即便最后未能获得真实证悟，内心也必定会生起十分稳固的定解。

有些论师曾说：若能持之以恒地闻思中观论典，万法如幻如梦的境界便会自然而然生起。这种境界，在凡夫位时是完全可以证得的。当获得此境界时，自相续中对万法实有的执著定会日益减少，与未学中观之时相比，可谓判若两人。

此处所说的究竟大中观，乃是圣者入根本慧定之智慧。作为凡夫人，虽然暂时难以通达这种远离一切破立、有无是非等戏论的甚深境界，但凭借自身不懈的努力，获得与之相似的境界是完全可以的。比如，以教理作详密观察，便会清晰发现，自心真正的本性，非有非无，非空非不空，有无是非等一切法皆不真实成立。随着观察的不断深入，这样的见解必定能渐渐生起并日益稳固。

大中观与大圆满殊途同归

实际上，大圆满本来清净的见解与之极为相似。

当对大圆满生起一定证悟时，便会清晰了知，大圆满本来清净之见与中观应成见，虽然在词句表达及言说方式上存在差异，但所证悟的内在境界并无二致。反过来说，若对中观法理有了深入的理解，对于大圆满所阐释的本来清净之理，也能轻而易举地领会，并将二者圆融一味。

哪怕现在仅对中观和大圆满稍有认知，但只要持续不断地修学，随着时间的推移，也能彻底了达这一实相深义。因此，循序渐进地闻思修习中观、大圆满的论著至关重要。否则，相续中很难无缘无故生起殊胜的定解，更难以获得证悟。

庚二、名言中观有二谛之承认：

如是究竟实相义，虽无承认现相中，
名言量前之二谛，各自均有所承认。

在双运究竟实相义中，虽然无有任何承认，然

而，在暂时现相的名言量面前，对于二谛各自都应该有所承认。

在真正契入根本慧定的境界里，诸法的实相是现空无二，现即是空，空即是现，在此无离无合的境界中，不存在任何区分，也无有任何承许。然而，在后得位进行辨别时，从暂时名言量的层面看，对胜义、世俗二谛必须进行区分。就如《父子相会经》中所说：如是如来悟入世俗胜义有二，所知亦唯此世俗胜义二谛而已。月称论师在阐释龙猛菩萨的《六十正理论》时也说：看待世间智而安立了二谛。

因此，在实相入定层面，无有任何可承认之法，因为远离了一切戏论，倘若承许现或空就会有过失；而在现相后得层面，则应承许胜义谛与世俗谛。胜义谛是指万法空的本性，其中暂时的空性是相似胜义谛，究竟离一切戏论的空性为真实胜义谛；世俗谛是指名言现相，也可分为真世俗与假世俗。

总之，从究竟实相来讲，没有任何可分之处，但从暂时角度而言，则必须区分二谛，否则，就无法对万法的真相作出合理的安立。

二者倘若看待于，二谛无别之实相，
 仅是各自之现相，看待现见真义智，
 二量亦是相似量，因一不能执二谛。

名言中的世俗谛与胜义谛，若看待二谛无别双运之实相，不过是二谛各自现相不灭的名言而已；从现见二谛无别实相义的智慧层面讲，观察二谛的二量也仅仅是相似量，因为二谛中的哪一量，都无法同时执取二谛。

虽然在名言量前应承许胜义谛和世俗谛存在，然而，当此二者看待二谛无别的究竟实相时，它们仅仅是名言中的一种暂时安立而已，实相中根本不成立。这是从外境层面讲的。

凡夫妙慧分二，佛陀智慧无二

若从有境角度分析，能现见万法真正本相的，唯有佛陀的智慧。在佛智面前，所谓的胜义量与名言量，都只是相似的量。为什么呢？因为凭借胜义量与名言量中的任何一者，都无法同时彻知二谛的实相。

何为相似量呢？是指在胜义与名言两个层面上，分别着重于抉择空性和显现的量。以胜义量观照时，完全不抉择万法的名言现相，仅专注于空性；而以名言量衡量时，则只是抉择事物的现相，丝毫不触及万法的空性。正因如此，依靠其中任何一个量，都无法同时了知万法的显现与空性。

然而，佛陀或菩萨的根本慧定智慧并非如此，在其境界中，世俗量与胜义量二者圆融无二，故能同时彻见现和空。像凡夫运用胜义量抉择万法时，虽可了达万法皆为空性，然而，此时却无法知晓光明现分；若要如理抉择光明现分，就必须依靠名言正量。而在佛或菩萨的

根本慧定智慧面前，心性的本体虽为空性，但此空性与光明无离无合、圆融一味，故而，对于空性与光明二者皆能通达无碍。

可见，圣者入根本慧定的智慧与凡夫的分别智慧有着天壤之别。诚如麦彭仁波切所言，凡夫依靠闻思所生起的智慧称为“妙慧”，这并非真正的智慧；唯有圣者入根本慧定的智慧，才堪称真实智慧，也即大中观智慧。在根本慧定之中，既能够现见空性，亦能够现见光明，而且空性与光明并非轮番呈现，而是同时现前。当达到这一境界时，便见到了心之本性，即如来藏本性，亦称佛性。

对于入定智慧与后得智慧二者，务必要分辨清楚。麦彭仁波切已对此已作了明确阐释，这对理解中观义理十分关键。

凡夫受限难见实相，修持中观渐悟深义

不少修行人常感到疑惑：为何自己不能现见万法现空无离无合的实相？了解此理就会明白，凡夫的肉眼与分别念存在局限，远不及根本慧定的证量。唯有精进修行中观、大圆满等甚深法，契入根本慧定的境界，方可现见现空无二的究竟实相。

诸多经论都明确指出：达到一地菩萨以上的境界时，空性与光明才能同时现见。而在凡夫阶段，由于胜义量与世俗量无法同时了知二谛，所以当了知现空二者中的一者时，就无法了知另一者，这就是有境上的差别。

由于分别心具有这种特性，因此，前辈高僧大德们把中观分为中观应成派与自续派。自续派针对渐悟修行者，首先抉择显现，之后将显现抉择为空性，进而将空性抉择为双运、双运抉择为离戏、离戏抉择为等性。通过这般渐次分析，即使是钝根者，也能逐步理解中观的

甚深义。

是故二量即妙慧，彼二衡量瓶等时，
获得现空二本体，一有之时另无有，
凡夫心前此二谛，只是轮番显现故，
二谛分别衡量时，成立有此二承认。

因此，名言与胜义二量皆为心所妙慧，当以二量衡量瓶子等诸法时，获得的是现空两种本体，衡量其中一者时，并不能同时衡量另一者。在凡夫心识前，世俗谛与胜义谛只能以轮番的方式显现。所以理应认识到，二量分别衡量所获之意义，才使得有无两种承许得以成立。

前面说过，胜义与名言二量，当一者现前时，另一者无法现前，故此二量仅能称为妙慧，而非真正的智慧。妙慧和智慧有着显著差别。

二谛由妙慧抉择

依靠名言量与胜义量的妙慧观察万法时，能够了知诸法具备显现与空性两种体性。例如，依靠中观大缘起因、离一多因等理证，对瓶子等万法加以观察，就能了知万法空的体性；以名言量进行观察，如通过烟推知有火等，便能了知万法世俗之体性。《入中论》云：“由于诸法见真妄，故得诸法二种体。”意思是，因为见到了诸法真实的一面与虚妄的一面，所以才安立胜义谛和世俗谛二者。

此二谛乃是由妙慧所抉择，而非由智慧来抉择。若以智慧抉择，所谓的空性与显现，实则一味一体、无二无别，根本不会有如此的分类与差别。

凡夫具二取，二谛仅能轮番现

若以二量妙慧去衡量，虽能得出万法有空性、显

现二种体性，然而一者在心前显现之际，另一者并不显现。例如，以胜义量对瓶子等如理抉择后，可断定其本体为空性，明白瓶子等仅是假相，并非真实存在。然而此时，分别念是否能同时缘取瓶子等的显现呢？并不能。反之，依靠名言量观察瓶子等法时，其显现的属性会在分别心前呈现，在此期间，分别心无法同时缘取空性。

为何凡夫仅能以轮番的方式认知呢？因为凡夫相续中仍具有能所二取的分别执著，在二取习气尚未消融于法界前，纵然道理上通达了万法如梦如幻、本体为空，但因为执著习气未断，对于现空二者，意识前现出一者时，另一者根本无法显现。因此，在被烦恼遮蔽的凡夫心前，二谛只能以轮番交替的方式显现。

凡夫可相似获得定解境界

凡夫虽然没有入根本慧定的智慧，然而，当对中观

法理或大圆满有了较为深刻的理解和认识之后，一种与根本慧定颇为相似的境界，在凡夫地也能获得。

比如，当自己长久学修中观，或是上师以大圆满窍诀直指心性后，自己便会对一切法皆为空性，且此空性与光明无二无别生起稳固的定解。在后得位时，对此始终深信不疑，见到柱子等万法时，深知其仅在自身面前显现而已，此显现与空性本无差别。

也就是说，凡夫在小资粮道时，也可以相似地见到万法的实相。正如麦彭仁波切在诸多论典中所说：如同画月般的定解，凡夫修行人也能够具足。

依定解，可了悟万法如幻空性

当获得此种定解时，自己面对所接触的人或事物，尽管仍有种种言说、行为表现，但已彻知其与梦中接触毫无二致，已全然将其视为如梦如幻。

在此境界中，不管是我执所缘之对境——身体与心识，还是法执所缘之对境——器情世界的一切法，均已被视作如虚空般的空性，与此同时，清晰了知自己接触的所有人、事、物，以及自他所说的一切言语，都只是依因缘和合而显现，此显现与虚幻的彩虹毫无差别。总之，此刻在了悟万法如幻般存在的同时，亦能通达其本体为空性。

如理观察，贪执自减

事实上，只要对中观稍有了解，通过观察便能了知情器万法的体性皆为空性，无有一法真实成立，这并非仅是理论上的说法。倘若诸法本体不空，那么一切现象都无法成立。虽然诸法体性为空，但在凡夫六根前却无欺显现，此显现就如水中的月影一般现而无自性。

此时，尽管仍存在一定程度的执著，但已不像未闻思空性者那般坚固难化。就像幻化师虽然偶尔会对

自己所幻化的美女生起贪念，但却不会当真想与之共同生活。

总之，对于显现与空性，凡夫只能以轮番交替的方式分别认知，无法像圣者那样在根本慧定中现量证悟二者无二双运。鉴于此，自宗认为，在究竟的大中观前无任何承认；在暂时的名言中观前，应承许胜义和世俗二谛存在。

戊二（旁述他宗之辩论）分二：一、如此承许则有如上之过；二、辨析此义。

己一、如此承许则有如上之过：

若谓上述于他宗，所说有无之承认，
二谛承许自相违，自宗岂不有同过？

如果有人说：如此一来，你们上文中对他宗所说的有无之承认与二谛的承许自相矛盾的过失，你们自

宗岂不同样无法避免？

有人提出质疑：倘若宁玛派认为中观自宗承认以世俗名言量安立显现、以胜义量抉择空性，即同时承许二谛，那么正如你们先前破斥他宗时所言，这岂非同样堕入了自相矛盾的境地？此等过失，你们自宗亦难以幸免。

实际上，自宗远离了此等过失，因为对此做了深入分析的缘故。下面具体分析这个问题。

己二（辨析此义）分二：一、具分析故无过失；二、叙彼理由。

庚一、具分析故无过失：

我等对此作分析，辨别后得道中观，
正行入定之中观，粗细因果或心智，
大小中观之差别，方说之故岂有过？

自宗是在辨析和抉择后得道中观、正行入根本慧定中观，或说粗大名言中观与细微法性中观，或因中观与果中观，或心识行境与智慧行境等大小中观的差别之后，方安立入根本慧定中观、细微法性中观、果中观、智慧行境大中观远离一切承许；而在后得中观、粗大名言中观、因中观，以及心识行境小中观承许有合理安立。因此，前文所说的他宗过咎，在自宗教理中岂会具有？决定无有。

自宗无过之缘由

前译宁玛巴依照无垢光尊者的观点，对这一问题早已做过透彻且精妙的分析。是如何分析的呢？

中观可分为辨别后得中观与正行入定中观。在辨别后得中观的层面，理应分为胜义谛和世俗谛，此时既有胜义量，也有世俗量。当以其中一个量对万法进行抉择时，另一个量就需暂时搁置一旁。而在正行入定中观

的层面，现空等任何法都不会被承许，皆远离一切戏论，这是圣者入根本慧定的殊胜境界，因此，需以中观最究竟的见解进行衡量。

自宗的“有所承认”与“无所承认”这两种观点，确切而言，是在圣者根本慧定前，无任何承认；而在暂时的后得阶段，则有所承认。自宗这样细致入微地分析抉择之后，又怎会具有过失呢？毫无过失可言。

对中观的多维辨析

后得中观和入定中观，又可称作粗中观和细中观。称其为粗中观，是因为它属于凡夫粗大分别念所摄的境界；称作细中观，是因为它唯有以圣者微妙的根本慧才能了达。凡夫人尽管口头上宣称远离一切戏论，但实际上并无真实的体悟，即并不知晓实相境界究竟是何种模样。这就像有人向盲人描述大象的样子：大象身躯极为高大，鼻子好似粗绳子，腿像木桩一样粗壮……无论描

述得多么细致入微，盲人始终无法真切知晓大象的真实面貌。

此二者（即后得中观与入定中观），亦可称作因中观与果中观。中观应成派的究竟观点属于果中观，而果中观实则是借由因中观而证得的。所谓因中观，正如中观自续派所阐释的那样，是将二谛分开来承许。在中观自续派的部分论典里，有着形象的比喻：需凭借相似胜义谛这一阶梯，才能踏入真实胜义谛的庄严宫殿。

从有境层面而言，后得中观是心所缘取的对境，而入定中观则是智慧所证悟的对境。基于此，也可将二者分别称作小中观与大中观。很多修行人虽然渴望证得大中观的殊胜境界，然而在实修过程中，只是对空性有了一定程度的理解，或者仅仅抉择了单空而已。实际上，这些境界只能称为小中观，距离大中观还有一定的差距。

可见，中观可从本体、境界、有境、粗细、因果等

诸多层面进行区分和辨析。正如麦彭仁波切在其他论典中所说：“心与智慧中观”是从有境的角度加以区分；“粗细中观”是基于对境方面进行判别；“因果中观”是以能生所生的关系来划分；“大小中观”则依据自境界之体相予以界定。

辨清各宗，可无碍领悟究竟义

我们作为自宗修行人，首要之事，便是通过深入闻思来明确修行的次第，而后，依照次第有条不紊地逐步修行。在此过程中，透彻了知显密二者之间的差别极为重要。显宗与密宗的见解，若从空性方面讲，二者基本一致，然而，若从认知光明的层面来说，密宗见则要远高于显宗的中观见。

显宗通常分为有部、经部、唯识、中观四大宗派，而中观又可细分为自续派与应成派。其中，应成派的教义堪称显宗最高的一种见解。

在藏传佛教中，无论是格鲁派、觉囊派，还是宁玛巴等各个宗派，都会对中观应成派的见解进行抉择。而真正抉择时，理应以应成派月称菩萨等祖师所著的论典作为准则。然而，个别宗派所秉持的中观见，实际上并非应成派的真实观点。

汉传佛教通常较为重视唯识宗。唯识可分为随理唯识与随教唯识两类。其中虽有个别近似中观的说法，但有些宗派仍然秉持自心实有的观点，尤其在随理唯识中，这一观点极为明显。

尽管汉地有些人觉得唯识宗远远超越中观宗，可实际上，这种说法并无任何教理依据。若说二者的究竟见地并无差异，那是可以承认的，但若从具体教义深入剖析，部分随理唯识宗是否像中观宗那样把万法毫无遗漏地抉择为空性呢？并没有。既然如此，就不能轻易断言唯识宗远超中观宗，不然，就成了仅靠分别念构建，却无任何教理支撑的观点了。关于这方面的辨析，我在

《破除邪说论》中略微做了阐述。

大家在学习中观法门时，对于哪些方面应当承认、哪些方面不应承认，务必要辨析清楚。若能精确掌握其中的核心要义，那么在实际修行过程中，对于众多关键要诀，就能毫无阻碍且透彻地领悟。

庚二（叙彼理由）分四：一、以入定后得分别承许故无彼过；二、观待之法非为究竟实相；三、承许胜义、世俗异体一体皆有过失；四、依此破除其他邪见。

辛一、以入定后得分别承许故无彼过：

是故所谓大中观，究竟自宗无承认，

因此，唯有入根本慧定的大中观，才堪称究竟的自宗见解，在此境界中，无有任何承认。

自宗依照无垢光尊者在《宗派宝藏论》《如意宝藏论》中所宣说的观点进行抉择时，可将中观自宗的见

解分为暂时与究竟两种。在究竟层面，自宗并无任何承许；在暂时层面，自宗则随顺名言正理而有所承认，这是契合众生根基与修行次第的善巧方便。

前文在驳斥他宗时讲过，同时承许“有”与“无”存在诸多过失，那么自宗是否也会有同样的过失呢？并无此等过失。原因在于，对方只是笼统地宣说，并未进行深入分析；而自宗则对这一问题展开了深入细致的辨析，明确区分了暂时观点与究竟观点，且针对入定与出定这两种不同的状态，分别做出了恰当且合理的承许。

而这般分析并非没有依据，根据中观传承祖师的教言，圣者在入定时虽无任何承许，但出定之后，对于名言的种种安立，也是予以承认的。比如，月称论师在《入中论》前半部分，通过破斥四生（自生、他生、共生与无因生）的方式，阐明了在实相之中，除大空性外并无任何可成立之法，所以，此时自宗并无任何承许；但在此论的后半部分，尊者却讲述了诸法的法相等内容，比如

对十地的安立、功德、所断等进行了逐层细致的阐述，并对其中蕴含的道理加以深入分析。不止《入中论》如此，《中观四百论》《显句论》等论典中，也很明显地对后得与入定，有两种不同的阐述。

由此可见，中观自宗并非在一切时分都不作任何承认，也并非在一切时分都有所承认，这样一味地否定或肯定均不合理。自宗是从暂时与究竟，或者出定与入定等层面进行区分，进而做出了有、无两种承许。

最究竟的自宗，是无有任何承认的。在世间当中，倘若真的存在自生、他生等具有实质性的法，那的确无人能够否认，可实际情况并非如此。以中观理证抉择之后，就会了知万法皆为空性，无有一法能够真正成立。故而，究竟的大中观见解理应无所承认。

后得分现二谛时，二谛各自之正量，
所衡量之诸破立，均为破斥各邪见，

从后得中观层面讲，当二谛分别呈现时，需凭借观察二谛的各自正量加以衡量。此时，遮破所破的空性，以及建立所立的显现，其目的均为了破除增益与损减二种邪见。

二谛与二量破立之关要

在后得辨别诸法时，暂时可将器情万法分为胜义谛与世俗谛两种。而要了达此二者的体性与内涵，就必须依靠胜义量与世俗量进行衡量。以这二量如实抉择万法的实相与现相时，必然会出现遮破和建立。破立之举，旨在破斥各自邪见，进而建立起殊胜正见。

当以名言量衡量诸法时，因果规律、前生后世、三宝所具有的无量功德等，皆无欺存在。凭借此等正理，能够有力地破斥诸如无有因果、前后世不存在、三宝不具功德、恶趣并无痛苦等种种邪知邪见。与此同时，可以稳固地建立起因果不虚、前后世与轮回无欺存在、三

宝功德不可思议等至理名言。

当以胜义量抉择万法时，则能明确了知一切法皆为空性。依此可以有力地破除某些人所秉持的神我恒常存在、诸法实有存在等颠倒邪见，与此同时，建立起胜义中无任何实法可得，一切法皆为离戏空性的无误正理，让众生如理如实地通达万法实相义。

抉择中观正见的意义

总之，从究竟的入定境界而言，中观自宗无有任何承认，然而，在暂时的后得位，以胜义量与世俗量二种正量衡量万法时，则应该承认诸法在胜义中不存在，在世俗中存在。这样抉择的目的，是为了遣除众生缘诸法而产生的各种增益与损减的邪见，引导他们逐渐建立起契合实相的正见。

如今，不少世间人将本来存在的因果、轮回等法，

一概视为子虚乌有，这其实是非常危险的。要知道，当一个人尚未凭借修行之力，将万法融入究竟法界，依然处于平庸的世俗境界时，造作恶业必定会损害自身，行持善业必然会利益自己，轮回流转等也必定真实不虚。唯有深刻了知这些道理，人们才能懂得如何正确取舍，如何断恶行善。

作为修行人，透彻理解中观教理至关重要。通达之后，就会明白万法在胜义中皆为空性、离一切戏论；在名言中如梦幻泡影般存在。若对万法何时存在、何时不存在的道理能分析得十分透彻，便能避免踏入修行的误区。

见解与行为的平衡之道

修行过程中，见解和行为不能有所偏堕。莲花生大士曾说：见解切不可偏堕于行为，若见解偏堕于行为，且行为本身又较为低劣，则务必要警惕。

有些修行人见解非常高妙，认为一切善恶皆为空性，行为也盲目随顺此见，行持过程中不分善恶、不辨是非，这样势必出现恶业肆意蔓延的恐怖景象。我们必须遵循莲花生大士的教言：“见比虚空高，取舍因果较粉细。”

反之亦不合理，当今在泰国、斯里兰卡等国家，部分小乘修行人一味强调行为规范，缺乏殊胜见解摄持。这样他们一旦在行为上稍有违犯戒律之处，便会陷入极度痛苦、难以自拔的境地，毫无自我救赎的能力。

对于莲花生大士所述的见解与行为之间的关系，我们务必要高度重视。否则，就会像有些人那样，见解尚未证悟空性，行为却似已证悟，或者始终秉持“行为决定一切”的偏见，实际上这两种情形都不合理。

因为本性中无有，任何破立承认故。

因为在真实本性当中，无有任何看待二谛的破立

承认。

究竟而言，所谓的破与立本就不存在。如同人在睡眠过程中会产生各种各样的梦境，在梦境中，好似能以梦之正量进行种种破立，然而一旦从梦中醒来，梦中的破立便会烟消云散，了无踪迹。同理，诸如五道十地、如来功德、轮回过患等名言中的概念与正理，在本性实相义中根本无有立足之地。正如《中观入智论》中所说：究竟之时，破立二者俱不存在，且此二者本身亦需破除。麦彭仁波切在前文也明确指出：“无二双运大智前，遣诸所破之无遮，引他非遮皆不许。”意思是，在无二双运的大智慧面前，自宗既不认可无遮的观点，也不承认非遮的见解。

在真实义中，破立皆不成立，对此我们凭借自身体验也能有所了知。就像在梦境中，有阴森的监狱，也有华丽的宫殿。倘若触犯律法，便会被关进恐怖的监狱；要是如法行持，就能被允许进入美轮美奂的宫殿。然而

这一切，皆为梦中幻化的景象，待梦醒之后，所有景象都消失得无影无踪。与之相同，显现、空性、轮涅、天尊等，不过是名言中暂时的呈现。在此阶段，可区分清净与不清净，然而在究竟本性义中，这些都了不可得。

上述道理非常甚深，初学者往往难以理解和接受。正因如此，佛陀才以梯阶的方式，次第宣说种种法门。

实相本性中二谛，亦不偏于任何方，
无论如何二承认，亦无真实成立故。

本性实相中，二谛无别双运，本就不偏向二谛中的任何一方。无论处于何种情形，有、无这两种破立承认的自体皆不实有，因此不存在任何破立的承认。

究竟的实相义，既不会偏堕于胜义谛，也不会偏向于世俗谛，既不偏于空的一边，也不偏于现的一边。因为，胜义谛与世俗谛本就无别双运。

虽然在胜义层面，我们承许万法皆为空性，然而，万法并非仅仅呈现为单一的空性，还有“现”的一面。同样，虽然在名言中，我们承许万法的显现存在，但实际上，万法并非唯有显现，显现的同时，始终不离空性。

在暂时名言层面，我们承许二谛存在，然而在究竟实相中，所谓的“存在”实则丝毫不成立，因为二谛并无实质性的本体。既然二谛本体不成立，那么看待二谛所安立的众多破立之法，也就并非真实存在。这正是麦彭仁波切说中观究竟自宗（圣者根本慧面前）无任何承认的原因。

**有承认与无承认，亦是仅就现相言，
暂时二者分别言，真实互不相违故。**

无论是有承认还是无承认，都只是从名言现相角度而言，因为暂时以二谛正量如何破立，也就如是成

立，二谛各自的正量与各自互不相违。

所谓的二谛，只是在暂时现相中作如是承许，这与真正的实相义也并不相违，因为承认的分位有所不同。即从暂时名言现相而言，必须承许胜义谛与世俗谛，对于抉择二谛的胜义量和世俗量，也需予以承认。而在究竟实相中，一切法皆不承认。这两种说法毫无相违之处，也不存在中观应成派对自续派所发的三种太过。

第 36 课

辛二、看待之法非为究竟实相：

无堪观察等过失，有实法与无实法，

不堪观察终一致，暂时看待仅假立。

未经观察共称有，即是现相非实相。

名言经得起胜义理观察等三种过失，绝不会落到自宗头上。因为有实法与无实法均经不起胜义理证的观察，从究竟意义而言，二者都无法成立。暂时的破立，不过是看待假立而已。所谓未经观察、世间共称的存在，是指在名言现相中存在，而非在实相胜义中存在。

自宗所许之有，仅为看待假立

自宗暂时承许名言中诸法存在，即便以中观教理百般观察，也不会产生任何妨害。像“名言经得起胜义理观察”等中观应成派对自续派所发的三大太过，根本不会降临到自宗头上。这是为什么呢？

因为，自宗虽然承许名言中有实法与无实法存在，然而，仅承许它们是未经观察、看待而假立的法，即只是在现相上承许，而非在实相中承许。实相之中，不承认有任何法可得。因此，自宗不会有前文所述的过失。

名言中诸如柱子、瓶子等能够产生作用的有实法，以及无柱、无瓶、虚空等无实法，都经不起胜义理的观察。当我们运用大缘起因、离一多因等中观正理深入观察时，就会发现，此二者无有一丝一毫的真实本体。

量之递进：从执实到离戏

《中观四百论》《虚幻休息》等诸多论典都明确指出：所谓的承认，需历经三种层面的考察：不经观察之时，形形色色的万法清晰了然地呈现在眼前；稍作观察时，一切皆为空性；进一步深入观察，空性本身亦不存在，万法远离一切戏论。

名言当中，也有三种层面的观察：若丝毫不作观察，便如世间凡夫一般认定诸法真实存在，认为昨日之河流今日依然如故；稍作观察时，会认识到轮回充满痛苦，因果真实不虚；再深入详细观察，则会了知一切皆非实有存在，万法均为因缘和合之假有。不过，以上三种认知，都未真正通达万法的实相义，故而称为世俗谛。

实际上，观现世量、净见量与胜义量，也是依观察程度的不同而逐层安立的。不观察时，眼前森罗万象的一切法，皆真真切切、实实在在存在，此即为观现世

量前所得之法；进一步观察，便能了知一切法皆是清淨的，此时仍属于名言的范畴；再深入观察，就会了知淨见量所得之法同样是空性，而此空性本身亦不存在，远离一切戏论。

可见，各种量之间存在着层层递进的次第。如今，大多数世间人仅具备观现世量，对其他量一无所知。他们既不探究诸法的本质，也不分析其现相，只是跟随分别念胡乱臆想。月称论师曾说：对于眼前所现之法，也需细致入微地观察，所谓“眼见为实”，实际是被假相所迷惑，深入探究便会发现，其并无可靠之处。

破世俗幻相，悟心性真如

所谓世俗，也有虚假之意。日常当中，人们看似真实地吃饭、说话、工作、学习，然而，身语意的种种作为，实际都在假相中流转。若能真切体悟到世俗的一切显现皆为假相，深刻认识到自心清淨的本面，进而通达

万法的实相，此时就已挣脱了轮回的枷锁，不会再在轮回中饱受无量的痛苦。

认识心性的方法有很多，可以依靠中观理证，细致入微地观察剖析，也可以猛力祈祷上师本尊，而后安住自心、静心内观，或者依靠密法强大的加持力与殊胜窍诀，顿悟自心本性。

作为修行人，以种种善巧方法来认识自心本性，是至关重要的。如果真正认识了心性本面，尽管身为凡夫，吃喝等日常仍不可避免，修行路上还需继续努力，但与那些从未修学宗派、尚未通达自心本义之人的境界相比，已截然不同。

现今，世上绝大多数人都不了知万法的实相，整日追逐迷乱的现相，还将其执为真实。实际上，他们的所作所为与梦中云游并无二致。譬如，一个人在梦中生子会满心欢喜；而后孩子不幸夭折，又会痛苦万分。可实际上，孩子出生成长的有实法与死亡的无实法，皆了不

可得。世间有柱与无柱，显现与单空等一切法，本质上与梦中的迷乱显现毫无差别，皆是虚妄的幻相。此等道理，无垢光尊者在《虚幻休息》中已做过详尽的阐释。

深思法义，方能改变相续

1993 年，我曾传讲过《大圆满虚幻休息》与《大圆满禅定休息》，当时要求听法的道友将这两部论典各研读五十遍。后来，不少道友反馈已圆满完成，有些道友即便尚未读完，也都发愿尽快圆满。

当然，仅仅泛泛地阅读是远远不够的，必须边读边深入、认真地思维法义。若能认真研读五十遍，自相续一定会有显著的改变。

观察无实之理智，所见许为实相义，
看待世俗为胜义，看待究竟假胜义。

观察无实的理性智慧所现见之空性，许为实相

胜义，这也是看待世俗谛而许为胜义，若看待究竟实相，只能称为假胜义。

单空假胜义，归于世俗谛

依靠观察无实的理性智慧所现见之空性，可称为实相义。比如，凭借观空性的正理来抉择万法，最终得出何法都不存在的单空见。若看待万法存在的世俗谛，从所见空性的角度，此单空可称为胜义谛。然而，若看待万法究竟的实相义，它只能称作相似胜义谛。

麦彭仁波切在致札嘎活佛的辩论书中明确指出：中观自续派暂时安立的是假胜义谛，因为此时仅抉择了单空，实际上，最终单空亦不存在。远离有无是非等一切执著相，才是真实胜义谛，此为中观应成派所抉择的究竟实相。

实际上，若以究竟的观点来衡量，单空这种相似

胜义，本质上属于世俗谛范畴。正如《中观庄严论》所说：“若依分别念，成俗非真实。”单空仍属于分别念的境界，故而只是世俗谛，并非真正的胜义谛。因此，中观自宗绝不会承许单空为真实胜义谛。

学修单空之必要

虽然单空属于世俗谛范畴，然而，它对于证悟真实胜义谛而言，却有着举足轻重的作用。正如清辩论师在《中观藏论》中所说：“于此若无有，真实世俗梯，欲上胜义楼，智者非应理。”意思是，倘若缺失这一世俗谛的阶梯，试图真正踏入胜义谛的庄严宫殿，简直难如登天。因此，轻易舍弃单空，绝非智者的明智之举。

此外，对于从未学过宗派、实执心极重的人，或是初入佛门的初学者来说，哪怕只是稍稍明白“我”与“法”不存在的道理，其功德也不可思议。《中观四百论》云：“若谁略生疑，亦能坏三有。”意思是，若有

人能对空性稍稍生起合理的怀疑，也能毁坏三有轮回之根。

由此可见，学修空性法门的功德非常大。不过，一定要明白，从中观应成派的究竟见解来看，单空仅仅是世俗谛，并不究竟，不能称为真实胜义谛。

辛三、承许胜义、世俗异体一体皆有过失：

实相现相若互违，有二谛异四过失，

实相现相非他体，有二谛一四过失。

如果实相与现相不同、互违，就会有二谛成为异体的四种过失；如果实相与现相并非他体，而是一体，则会有二谛同体的四种过失。

二谛相异的四大过患

此处的实相，是指胜义谛中万法的真实本体；现相

是指世俗谛中诸法的显现。

如果实相与现相相违，即胜义谛与世俗谛彼此割裂、互不相融，则会产生四种过失。正如《解深密经》所言：一、即便彻见胜义空性，但由于世俗显现未被含摄，终究无法证得究竟涅槃。二、世俗谛的本性若与胜义谛毫无关联，这显然与万法实相相悖。万法的本性本是有法与法性无二，若二谛分开，则如瓶子不是璚璚，万法也不应是空性。三、若二谛割裂，说某法为空性，仅成了世俗中的“无我”戏论，而非究竟的胜义谛。如此一来，说瓶子不成立，就不能确定璚璚也不成立；四、纵然证悟了胜义空性而获得涅槃，世俗谛仍然独立存在，依靠世俗谛的诸法，还会生起烦恼等有漏法，致使烦恼与菩提在一个人的相续中同时存在，且互不相违。

二谛一体的四大矛盾

若实相（胜义谛）与现相（世俗谛）并非异体，而是一体，也会产生四种过失：一、凡夫能现见世俗谛的色法，倘若二谛一体，则理应也能现见胜义谛；二、凡夫依靠世俗谛会增上烦恼，若二谛一体，那么依靠胜义谛也会增上烦恼；三、若承许二谛为一体，则如胜义与法界不可分割一样，世俗与法界也应不可分割；四、世俗万法无需寻觅，现量可见，若二谛无别，胜义谛也应无需依靠上师窍诀就能轻易证得。

无二双运并非凡夫所想之一体

有人可能质疑：倘若实相和现相并非一体，那现空又怎能实现双运呢？在世人的观念里，所谓一体双运，就像火与其热性的关系一样。然而，这不过是分别念所想象的无二双运。真正的无二双运，并非分别念所认为的那种非他体之一体，它完全超越了凡夫分别念的

范畴。

虽然诸多论典阐释现空双运时，常以火与其热性、水与其湿性等来表示。然而，这仅是为了说明其本义而作的一种比喻而已。实际上，法与法性并非凡夫分别心所臆想的现空无二无别之一体。倘若真是如此，就如同火与火的热性在名言中紧密不可分割一样，法与法性在现相中也会不可分割。这样的话，便会产生极为严重的过失。

二谛非一非异的正理抉择

由此可见，对于胜义谛与世俗谛，抑或实相和现相二者，既不能承许为一体，也不能承许为异体，否则，便会各自具有四种过失。就如水月，它仅是水与月亮因缘聚合所生的一种虚幻显现，若说水月与天月是真实的一体或异体，都不符合正理。

究竟而言，自宗对于胜义谛与世俗谛无有任何承认；暂时来讲，二谛是观待两种妙慧之有境而安立的，并非以本体一体或异体的方式存在。倘若不是如此，就会有凡夫在现见柱子之时就应当通达胜义谛、胜义谛并非世俗谛之本性等以上所说的种种过失。

如果我们真正认清了实相和现相之间的关系，不仅能通达中观诸多深邃道理，对于佛法其他方面的要义，也会有更为深刻的领悟。

辛四、依此破除其他邪见：

依此当知佛众生，亦是实相现相别，
于此许为因果者，乃是小乘之观点。

依靠实相现相一体异体皆不成立之理，应当清晰了知，佛与众生仅是实相与现相的差别。那种将众生许为因、佛陀许为果的说法，实则是小乘的观点。

佛陀与众生，仅实相现相的差别

依靠上述道理可清晰了知，佛陀与众生的差异仅在于实相和现相。很多经论都说过：一切众生皆具如来德相。从实相本质而言，一切众生本就是佛陀，然而，从现相角度讲，众生并非佛陀，因为在现相中，佛陀已无余断尽了所有障碍，圆满具足了一切功德，证得了断证圆满的究竟果位，而凡夫众生业力极为深重，被烦恼障与所知障紧紧缠缚，尚不具备人无我与法无我的智慧。所以在现相层面，二者截然不同。

辨清实相现相之必要

闻思佛法的过程中，细致辨别实相和现相、世俗谛与胜义谛至关重要。如今，有些法师在传法时，由于未能清晰区分实相和现相，致使很多说法自相矛盾。比如，有时说众生本自圆满具足佛陀的一切断证功德，有时又讲众生需历经修道，遣除罪障、积累功德，方能最

终成佛。既然众生本就是佛，那为何还需通过修道而成佛呢？此类问题如果解释不清，定会让听法者心生疑惑。

虽然从实相层面讲，众生本就是圆满的佛陀，万法本自清净无染，但在现相世界里，众生因被烦恼的绳索紧紧束缚，根本无法亲见这一深妙的实相。就像从未学过无常之理的人，会觉得今日眼前的柱子和昨日的一模一样。但实际上，柱子是刹那刹那变迁的无常法，凡夫凭借肉眼，根本察觉不到柱子的细微变化。

器情万法皆具实相和现相，这并非佛教徒的独特见解，即便略通物理等世间知识的人，也能明白此理。他们会知道人们眼前呈现的诸法，实际是由分子、原子、夸克等微观粒子构成，这一实相与眼前的显现迥然不同；也能了知，去年所见之河早已奔腾入海，今时所见之河已非往昔之河，眼前这条河不过是现相，而河流迁变的无常性，才是其相对的实相。

同样，依据《宝性论》等第三转法轮了义经论的观点，众生相续中具足如来德相是就实相而言，不可错认为现相。

大小乘的认知差别

关于众生与佛陀之间的关系，有些人认为是因果关系，即众生为因，佛陀为果。当众生处于凡夫地时，一切地道功德皆不圆满，只有经过修行，最终现前正等觉果位时，所有断证功德才得以究竟圆满。然而，这只是小乘的见解，并非大乘所承许。

有关大乘的观点，无垢光尊者在《大圆满心性休息大车疏》中有详述，认为众生本具佛性，本即佛陀。

《嘎波续》和《应成续》中也提到：显宗小乘认为众生是成佛之因，而密宗则承许众生本来即是佛陀。

作为大乘密宗行者，必须承认众生本即是佛，但应

明白，在实相中众生是佛，而在现相上，众生并非佛。也可以说，众生与佛陀之间是能遣与所遣的关系，即众生相续中的一切障碍被遣除之后，便能现前圆满正觉的佛陀。

不许实相与现相，为一体与异体故，
 众生是佛当显现，正道修行无意义，
 因中有果承认等，理证妨害皆无有。

因为自宗既不承认实相现相一体，也不承认二者异体，因此，若说众生本即是佛，那理应显现相好庄严的佛陀之相、一切正道修行皆成徒劳无功之举、因中存在果等诸多理证妨害，于自宗而言都不会有。

虽然本具佛性，然被业障所遮

有人不禁心生疑惑：既然说众生本就是佛，那为何佛陀圆满的三十二相，以及断尽二障、圆证菩提的究竟

断证功德，在凡夫身上丝毫见不到呢？

实际上，从实相层面而言，所有众生都是相好圆满、断证究竟的佛陀，然而在现相中，众生由于被浓重的烦恼业障层层遮蔽，这些本具的功德全然无法显露。就像太阳本身虽然具足万丈光芒，但当被浓密的云层障蔽时，其璀璨的光芒根本无法显现。

经由修道，方显佛性

还有人不解：既然众生皆为佛，那精进修道的意义何在呢？

虽说实相中众生本就是佛，然而在此实相尚未显露之前，必须通过修道来断除所有障碍。若不如此，如来本面绝无显现的可能。就像沦为乞丐的太子，在流浪期间，无权享用一切美好受用一样。因此，尽管众生本性即是佛，但在现相层面，修道却是必经之路。

自宗无“因中有果”之过失

另有些人觉得，倘若众生即是佛，便会有因中有果的过失。

实际上，这种所谓的过失与妨害并不成立。因为自宗承许在实相层面，众生本就是佛；但在现相层面，众生与佛截然不同。并且，自宗不像小乘那样，将众生与佛判定为因果关系。《入菩萨行论》中对此驳斥道：“因时若有果，食成啖不净，复应以布值，购穿棉花种。”意思是，倘若在因位时果已存在，那么吃食物就成了吃不净粪，并且应当以买布的钱去购买棉花的种子来穿。

辨明实相现相，矛盾自然化解

由于自宗不承许实相和现相是一体或异体的关系，故而上述三种过失都不会有。

自空派与他空派经常围绕这些问题展开辩论。实际上，若能对实相和现相善加辨别，就不会产生任何疑惑与错谬。这在阐释佛陀密意时尤为关键，否则，面对佛陀在第三转法轮的《如来藏经》《大涅槃经》等经典中所说的“众生即是佛陀”“众生具足一切相好”等教言，根本无法作出圆融的解释。

事实上，不仅对于“众生本即佛陀”这一观点，需要细致区分实相和现相，对于自空派所主张的“万法本即空性”，同样需要辨别。若不如此，便会具有他空派所发的太过。比如，自空派所说的“万法皆为空性”，应该是从实相层面而言。毕竟并非所有人都已证悟这一境界，在尚未证悟之前，在众生的执著面前，万法都不虚存在。

明白这些道理极为关键，尤其是面对自空与他空的种种辩论时，务必要明晰其中要义。如若不然，在阐释佛陀了义经论时，就会常常陷入自相矛盾的境地，难

以准确掌握法义的精髓。

辨明实相与现相

自宗确实具有极为殊胜的特点，正如麦彭仁波切在前文中所说：“是故此理若通达，龙树观点弥勒论，犹如蔗糖与蜂蜜，互为圆融易消化。”释迦牟尼佛第二、第三转法轮所宣讲的教义，只是宣说的角度不同，实则圆融无违。倘若分开执著，认定一者合理、另一者不合理，甚至将个别观点归诸外道，这不应是佛教徒的所为。

虽然实相层面圆融无违，然而，对于众生与佛陀、存在与不存在等问题，绝不能不区分实相和现相而一概而论。不仅在佛教里，如今诸多物理学家、生物学家也十分清楚万法存在本质与现象的差异。本质虽然如此，可在现象层面却未必如此显现。世间人所说的本质与现象，若至究竟，便是佛教所说的实相与现相。

实相虽然为如是，然为障蔽不显现，
是故应当勤修道，此乃自他所共许。

众生的实相虽然是佛陀，但因客障遮蔽不能显现佛性，因此需要精勤修道，这一点是自宗他宗都必须承认的。

有些人认为，只有密宗才承许众生是佛。实际并非如此，当我们翻开《如来藏经》《涅槃经》等显宗了义经典，就会清晰看到其中处处都提及“众生即佛”“乃至蝼蚁以上的众生皆具佛性”等论述。

在实相层面，释迦牟尼佛与我们无有丝毫差异，一切法本即清净无染，所有众生本就是佛。但在现相中，众生相续被烦恼障和所知障重重遮蔽，致使其清净本面无法显露，故而显现上与佛陀大相径庭。为了能彻底遣除所有的障垢，让自己本具的佛性得以彰显，我们必须长期精勤地修道。

不仅宁玛巴自宗如此宣说，所有其他宗派也理应如是承认。否则，根本无法入于大乘佛教行列。个别人对大乘经论一知半解，误认为自宗存在种种过失。这表明他根本没有区分实相和现相，不了知胜义谛和世俗谛的差异，所思所想只是妄加揣度罢了。

戊三（依二谛分别抉择之理）分三：一、真实抉择；二、以此理宣说显密共同要点；三、故对名同义异者须善加辨别之理。

己一（真实抉择）分五：一、阐述彼之要义；二、宣说诸经论一切破立之理互不相违；三、遣除二力同等之争论；四、宣说分开二谛之必要；五、结彼之义。

庚一（阐述彼之要义）分三：一、分二谛承许故无过；二、具二取心前需承许二谛；三、以二量分别抉择之理。

辛一、分二谛承许故无过：

二谛互不相违故，有无承认怎相违？

亦非互为一体故，安立有无二承认。

现空二谛本就互不相违，如此一来，在名言层面说“有”、在胜义层面说“无”，这般承许怎会相违呢？再者，现空二谛并非一体，故而安立了世俗中有、胜义中无这两种承认。

二谛圆融：空有不相违

胜义谛是一切法的真正本性；世俗谛是在尚未证得诸法本性之众生面前的一种显现，此二者实则丝毫不相违。在名言层面，我们理应承认轮回、涅槃等一切现相存在；而在胜义层面，从色法直至一切智智之间的万法，皆为空性，并无真实的本体存在。

因此，从空性（胜义谛）的角度，说诸法皆无；从显现（名言谛）的角度，说万法皆有，这二种说法怎会相违

呢？实则毫不相违。因为二谛并非对立关系，只是同一本体的不同侧面而已。

自续与应成之解析

自宗如此承许，与中观自续派的观点并无相违之处。无垢光尊者在《大幻化网释》中，引述《中观二谛论》的教证说：中观自续派在名言层面承许诸法为有，于胜义层面则承许其无有。可见，在宣讲中观自续派观点时，应将二谛清晰分开——名言中，诸法存在；胜义中，诸法无有。

中观应成派的观点，则可从后得智慧与入定智慧两个层面来剖析。当以后得智慧进行抉择时，它与中观自续派的观点实际完全一致。也就是说，中观应成派有适应顿悟者和渐悟者的两种法门。针对顿悟者，是直截了当地宣讲中观应成派自宗的究竟观点，不会涉及单空等方便之法；而针对渐悟者，则会先暂时抉择与自续派

相同的观点，即先从单空无我处入手，待其根基逐渐成熟，再进一步宣讲中观的究竟观点。

应成派“假胜义”之辩

对于此种说法，部分大德并不认同，他们认为不应给中观应成派安立“假胜义谛”，原因是中观应成派并不区分真胜义与假胜义。

尽管麦彭仁波切在《澄清宝珠论》里提到：在此宗派（应成派）中不应有真、假胜义的分别，在《中观概要》中又说：应成派是顿悟根基之补特伽罗的法门，然而，这主要是从应成派究竟自宗的角度来安立的。中观应成派可分为相应入定智慧与相应后得智慧的不同立场，其后得智的观点与中观自续派的见解并无不同。因此，应成派也会承认，在后得位时，诸法在胜义中不存在，在世俗中存在。

如此承许，是否为中观应成派自宗的观点呢？麦彭仁波切在前文中明确说过，自宗承许中观有暂时自宗与究竟自宗，也即后得自宗与入定自宗。因此，后得自宗理应归属于中观自宗观点。若非自宗观点，将会出现诸多过失，比如，将月称论师在论典里所安立的地道功德等一切名言都推给他宗。因此，中观应成派并不会否定暂时的假胜义谛。

中观二派异同之辨析

如此一来，不禁让人疑惑：中观应成派岂不是与中观自续派如出一辙了？因为自续派最终观点也会达到离一切戏论的境地。

实则不然。所谓“应成”，是指自宗无有任何承认，完全以应成之方式摧破他宗邪见，由此得名应成派。应成派自宗最核心的见解，乃是入根本慧定之见解，这与有承认的自续派大相径庭。清晰辨析二者的异

同至关重要。

不许二谛一体，故安立有无

“亦非互为一体故，安立有无二承认”，由于自宗不承认胜义谛与世俗谛为一体，故而安立诸法在胜义中无、在世俗中有。实际上，中观自续派或应成派在后得位时所秉持的这一观点极为合理。因为对于凡夫众生而言，在能取和所取尚未消融于法界之前，不得不如此承许。此外，胜义中不存在与世俗中存在，二者实则无任何差别，其力量完全等同。

辛二、具二取心前需承许二谛：

乃至二谛分别现，有此执著之心前，
彼二力量永相同，不能断定有承认。

乃至对现空二谛分别显现的执著心未彻底消于法

界之前，显现与空性二者在一切时刻中，存在与不存在的力量始终相同，不能断定性地承许一有一无。

若对世俗谛与胜义谛，或显现与空性的分别显现仍然存在执著，即能取与所取尚未消于离一切戏论的法界时，现空二谛的力量始终是等同的。二者相互依存、互为观待而安立，故而断言一者存在、另一者不存在，完全不合理。

对于安住单空的修行人而言，显现的力量极其薄弱，而空性的力量却非常强大，因此他们通常认为“空性为合理，故存在；显现为不合理，故不存在”。而在分别执著极为深重的凡夫面前，显现的力量异常强大，空性的力量则显得极其微弱，故而，他们通常认为“眼前明明有瓶子等显现，既能见到又能触摸，因此显现必定存在，空性则不可能存在。”

事实上，无论是安住单空的修行人，还是沉溺于世俗的凡夫，他们的能取所取都未消于法界。只要仍有能

所二取的执著，在现相层面，显现与空性的力量就始终等同，不能断言一者存在、一者不存在。当然，若从实相角度而言，对瓶子等万法的显现或空性存在与否的论断，都是不合理的，因为真正的实相远离了一切戏论。

既然现空的力量等同，那么在修行时就不应该偏堕于任何一方。《大圆满心性休息大车疏》中所说的“中根者与下根者当以最大的精进修行……修与不修的界限也是指内心的二取是否已消尽于法界中”，正是基于此理。

辛三、以二量分别抉择之理：

谓无实空之定解，谓有现分之定解，
二量轮番衡量时，各得见义称二谛。

以胜义理观察可生起一切无有的实空定解；依名言理观察可产生诸法存在的现分定解。当以胜义、名言这两种正量轮番衡量诸法时，各自所得到或所见到

的意义，被称为胜义谛和世俗谛。

二谛由二量分别抉择

所谓胜义谛的定解，是指依靠大缘起因、离一多因等中观理证深入分析抉择，最终明确瓶子、柱子等一切法皆为实空，进而对这一实空生起定解。

所谓世俗谛的定解，是凭借名言量，对万法在名言中的无欺显现，诸如轮回不虚、前后世存在、三宝加持不可思议、恶趣痛苦无量无边等现分方面，生起稳固的定解。

也就是说，依胜义量与名言量如理抉择，可分别生起两种定解——以胜义量剖析，能确定一切法均为空性；以名言量观察，可知诸法无欺显现，比如，依比量可推知轮回因果真实存在，依教量能让人知晓地狱的痛苦，依靠净见量可洞察万法本来清净。当以胜义量与名

言量轮番衡量时，各自所证得或见到的不同意义，就是胜义谛和世俗谛。

就像科学家借助不同仪器测量同一物质，最后会得出不同结论，例如，用血糖仪和 CT 扫描仪检测人体，会分别得到不同的检测结果。同理，依靠胜义和名言二量去衡量，也会得出不同结论：说因果、轮回、前后世等一切显现不灭存在，这是名言量衡量得出的结论；说一切法皆为空性，这是胜义量衡量诸法本性得出的结论。以此二量轮番交替衡量所获得的两种意义与结论，便是所谓的二谛。

二谛的殊妙关系

中观自续派通常将二谛分开安立，此时，二谛犹如牛的两只角，各自安住本位，互不混淆。胜义谛从空性层面，依靠胜义量得以证知；世俗谛从显现层面，凭借名言量而获得认知。从现相来看，胜义谛绝非世俗谛，

世俗谛亦非胜义谛；然而，从实相而言，世俗谛的本性即是胜义谛，二者无二双运。物理学家也明白，任何事物都有现象与本质，现象并非本质之外的他物。如同大海与波涛，表面看似彼此分离，实则波涛之本体就是大海。密宗里对这方面的甚深义理有着诸多阐释。

第 37 课

依靠《定解宝灯论》，可拨开迷雾

前面讲过，宁玛巴认为中观应成派具有相应入定与后得两种智慧的自宗。在入根本慧定的智慧境界前，自宗无有任何承许；而在后得智慧面前，则会随顺世间正理，承认业因果、前后世，以及五道十地的功德等名言毫不混杂地存在。

这方面的道理，不仅在学习中观时需要彻底了达，修习密法时也务必要清晰掌握。否则，很容易互相混淆，弄不清何时有所承许、何时无有承许。实际上，此问题也是佛陀第二转与第三转法轮所涉及的核心内容。

第二转法轮着重宣说空性，显宗经论已对此做了

极为透彻的阐释。而第三转法轮所阐述的光明之义，与密宗诸多观点紧密相连。当然，对于空性，密宗也如《般若经》一般做出了圆满抉择，其见解与中观应成派一样究竟。比如，密乘《大圆满应成续》中明确指出，实相中，所谓十一部续事，其见解、修行、誓言、坛城等皆不成立。不过，部分续部也会从名言角度强调：必须遵守誓言、接受灌顶，最终才能成就果位。

因此，通过学习《定解宝灯论》，清晰辨别中观有无承认，以及法性与有法之间的关系等问题，是十分有必要的，否则，诸多问题极易混淆。

如今，许多人都比较欠缺闻思智慧。若对佛法毫无兴致，不做研究倒也无妨；但若真想学习佛法，就必须深入闻思。因为佛法非常深奥难懂，若不深入思维，对于许多问题都会感到困惑不解。

彼二非一异体故，取一舍一不应理，
依靠观察二谛慧，分析各自而承认，

如得究竟法身时，一切心与心所法，
名言之中称灭尽，胜义之中灭亦无。

现空二谛，既非一体，亦非异体，故取一舍一实不合理。应依靠分别观察二谛的心所妙慧去分析，进而承认二谛之有无。譬如，获得究竟法身果位时，心与心所的二取荡然无存，仅能从名言角度称其为灭尽；在胜义实相中，连所谓“灭尽”亦不存在。

二谛缺一不可

前文讲过，胜义谛与世俗谛，既非一体，亦非他体。如若不然，《解深密经》中所分别阐述的四种过失便难以避免。因为二谛非一非异，所以在后得的场合，对现空二者取一舍一的做法极不合理。

有些修行人过度强调显现的重要性，觉得显现恒常不能为空，对其着重赞叹，只取显现而舍弃空性；而

另一些人则偏执地认为空性才最关键，一切显现皆为迷乱之相，于是舍弃显现而仅取空性。事实上，这两种做法都不可取。

依妙慧正量，许二谛有无

观察二谛的两种妙慧正量，就如同科学家使用不同仪器来观察物质的不同层面，凭借这两种妙慧，能够分别洞察世俗谛与胜义谛的真相。

因此，我们必须依靠这两种正量智慧进行观察分析，方能得出二谛有无的结论——通过名言量观察，能清楚地认识到轮回、业因果、如来涅槃等一切名言显现不虚存在；而依靠胜义量抉择，则能洞悉万法无一实有，全部为空。

在后得位时，对于通过现量与比量观察所获的两种结论，必须予以承认。否则，便会出现否定名言的过

失，并且全然违背了释迦牟尼佛在第一转法轮所宣说的四谛法门中有关名言显现方面的教言。

释迦牟尼佛的第一转法轮，主要宣讲了世间显现的名言，包括因果不虚、世间的本质是苦（苦谛）、苦的根源（集谛）、如何灭除痛苦（道谛）、熄灭痛苦以获得究竟果位（灭谛）等名言道理；第二转法轮主要抉择空性；第三转法轮则着重阐述光明。尽管空性与光明分别在第二、第三转法轮中宣讲，但实际上，必须将二者圆融起来。

名言有灭，实相无灭

“如得究竟法身时，一切心与心所法”，譬如，当最终获得究竟法身果位时，一切心与心所法都会消于法界之中。《入中论》亦云：“异生皆被分别缚，能灭分别即解脱，智者说灭诸分别，即是观察所得果。”

无垢光尊者在《四法宝鬘论》说：“何之自性法身虚空界，圆满具五定之色身曦，事业光令所调白莲喜，百倍诚信顶戴善逝日。”尊者把佛陀的法身喻为虚空，报身喻为日轮，化身比作日光，并至诚顶礼法、报、化三身圆满的善逝佛陀。《入中论》也讲：“尽焚所知如干薪，诸佛法身最寂灭，尔时不生亦不灭，由心灭故唯身证。”意思是，当一切所知完全灭尽，如同烈火焚尽干柴时，佛的法身最为寂灭，此时不生亦不灭，由于心心所已灭尽，唯以现前的报身来证得法身智慧。

实际上，所谓“灭尽”只是名言层面的说法，在究竟的胜义实相中，一切法不尽不灭。

庚二、宣说诸经论一切破立之理互不相违：

所有佛经论典中，所说一切诸破立，
有者观待胜义许，有者则就世俗言。

在所有佛陀宣说的经典、诸位论师所著的论典

中，关于一切破立之理，有些是看待胜义谛，认为基道果一切法皆为空性、无有；有些则从世俗谛角度，宣说基道果一切法是存在的。

通常而言，显宗称佛典为“经”，密宗则称为“续”，不过唐密里也有将续部称作“经”的，比如《苏悉地经》。在藏传佛教里，部分译师，像《布顿佛教史》的译者，会把“续”译为“经”。但实际上，若从梵文直接翻译，应当称作“续”。而像密宗的《大幻化网总说·光明藏论》等，则属于诸高僧大德的论典。

人间现存的释迦牟尼佛所宣说的经典，大多数都包括在《大藏经》当中。那《大藏经》是否包括了密宗续部呢？从广义上讲，续部应当包括在佛经当中，因为它们同样属于佛陀教法的一部分；然而，从狭义上讲，佛经通常仅指显宗经典。在此处，我们应从广义角度来理解。

在所有佛经、论典中所提到的破与立，有些是看待

胜义层面进行遮破，旨在揭示万法皆为空性；有些则是从世俗角度进行建立，阐明因果、轮回等一切显现都不虚存在。

若能对佛经、论典所说的破立之理全然通达，那么，无论是理解显宗典籍，还是领悟密宗教义，都会易如反掌。譬如，此时会清晰地了知，显宗第二转法轮的《般若经》《中观六论》等经论，其核心要义是以抉择空性为主；而第三转法轮的《如来藏经》《赞法界颂》《宝性论》等，则着重抉择光明如来藏之常有。

对于为何有些经论宣称一切法存在，而有些却说一切法不存在，大家务必要有清晰的认知。实际上，所谓的存在或建立，是基于世俗层面而讲的；而所谓不存在或遮破，则是从观待胜义的角度而言。

倘若唯从胜义言，道佛众生等均无，
然不观待世俗谛，彼一不能独自成。

若仅从胜义而言，五道十地、佛陀众生等一切法皆为空性、无有，然而，不观待世俗谛的单空之“无有”或孤立之“空性”，绝无独自成立之可能。

“诸法无有”仅从胜义而言

倘若仅从胜义层面来观，诸如五道十地、佛陀、众生、善恶因果、轮回痛苦等世间万法，皆可确切判定为无有。在“文革”时期，一位大德遭受批斗时，一些人逼迫他否认因果、前后世的存在。大德从容回应：“胜义当中，因果、前后世都不存在。”那些人不明胜义之理，竟以为大德放弃了自己的信仰。实际上，大德所言无误，从胜义谛角度，包括因果在内的一切法都不存在。

有些密续中提到：普贤如来等诸佛并不存在，善恶因果、善趣恶趣等也全然无有。听到这种说法，一些人难免心生恐慌，不禁疑惑：倘若一切皆不存在，那自

己该如何修行呢？以前，上师如意宝宣讲《入大乘论》时，有位新来的道友一脸沮丧地说：“我从前一直觉得佛陀、业因果、积累资粮都是真实存在的，可是《入大乘论》里却说一切都没有，如果真是这样，我该如何是好啊？”当时，我们向他解释说：“这里所说的‘没有’，是指在胜义层面不存在。”然而那时，他根本不知道什么是胜义、什么是世俗。后来，他通过不断闻思，才逐渐明白了其中的深意。

有无皆观待而立

然而，不观待世俗名言现相而孤立成立一个无有、空性，则并不合理。因为，必须承认在世俗中，业因果、前后世、五道十地、诸佛菩萨等一切显现是存在的。因此，务必要加上鉴别——胜义中无，世俗中有。

中观应成派在后得位时，亦需如此承许，不然便会与中观自宗相违。无垢光尊者在《如意宝藏论大疏·白

莲花》中说：月称论师依阿闍黎（即龙猛菩萨）之观点，针对《中论》，分别撰著了阐释其义的《入中论》及解读其词句的《显句论》两部论典，开创了如日轮般璀璨的中观应成派，同时遣除了世间一切边执邪见。此宗派承许，胜义中一切法皆不存在，而世俗中诸法存在。无垢光尊者在安立科判时，先是讲述月称论师所创之中观应成派，接着说明此宗派在胜义中不承认、世俗中承认万法的观点，最后阐释承认与不承认之界限，通过此三个科判作了细致的分析。

解惑“鉴别”

有些人或许会心生疑惑：麦彭仁波切在前文中说：“自续派论许所破，加成实等之鉴别，然就观察胜义言，加此鉴别有何用？”然而，此处却又明确加上了鉴别，宣称胜义中无、世俗中有。为何前面在抉择中观应成派见解时并未添加鉴别，而此处却加上了呢？

在前文中，麦彭仁波切着重抉择相应入根本慧定的中观究竟见解，故而不添加任何鉴别。而此处是在分析后得中观，此时运用中观自续派加鉴别的方法进行分析，完全是合理的。这不仅是麦彭仁波切所承许的，全知无垢光尊者所建立的中观自宗亦是如此。

虽无轮涅诸现分，现量成立显现故。

虽然从胜义谛而言，一切法皆为空性、无有，然而，在未经细致观察的名言中，缘起现相却不会泯灭，故而，基道果所摄的轮涅法之现分均无欺现量显现，这一点是成立的。

柱子、瓶子、佛陀等轮涅所摄的一切法，虽然在胜义当中皆不存在，然而，在名言当中，在凡夫眼前，诸法却清晰可现。就像我们能亲眼见到红色的柱子、蓝色的瓶子，这些皆可由现量成立。虽然我们并未亲眼见到佛陀在金刚座成道，但佛经对此有着明确的记载，而且

佛陀三转法轮所留下的佛经，我们已现量得见，这些事实绝不可否认。

若从名言量而言，道佛众生等说有，
然不观待胜义谛，彼一独自不能成，

从名言量的角度讲，虽然可以说五道十地、佛陀与众生等基道果所涵盖的一切显现存在，然而，不观待胜义谛而独立实存的有，以及单独的显现，是绝对无法成立的。

从名言量的角度，五道十地、佛陀、众生等一切法的确是存在的。但这里的“存在”，绝非实有存在。因为，不观待胜义而宣称诸法独立自主地实有存在，是完全不合理的。月称论师在《显句论》和《入中论自释》中都明确指出：万法的“有”是观待世间分别念而建立。也就是说，所谓建立万法，实则是依分别念假立，并非诸法能独立自主存在。

虽然诸法并非独立自主地存在，但观待分别念的假立存在却应该成立。如《入中论》所言：“如断诸蕴入寂灭，诸阿罗汉皆非有，若于世间亦皆无，则我依世不说有。”万法并非像阿罗汉入灭时那般无有，一切名言显现明明存在，所以不能说为不存在。

虽有然而不成立，以量观察决定故。

是故何时此二谛，一有一无不应理。

名言诸法虽然看似存在，但其本体实则为空，并不真实成立，这一点以胜义量观察，完全可以确定。因此，无论何时，现空二者都像水与水的湿性一样，若一者无有，另一者绝不可能单独存在。那些认为一者存在、另一者不存在的观点，完全不应理。

在名言当中，器情万法清晰地现于众生面前，好似真实存在。然而，这种“存在”仅仅是一种假相，其本质实则为空性。我们依靠离一多因、大缘起因等中观胜

义理进行深入观察，便能了达这一真相。

因此，当我们对后得进行分析，也即抉择中观自续派观点时，若将显现与空性，或世俗谛与胜义谛二者分割开来，判定一者存在而另一者不存在，这种做法完全不应理。若认为“存在”，那么空性与显现必定同时存在；若承许“不存在”，则空性与显现等一切法皆不存在。

当然，从究竟的实相层面，无论是显现还是空性，都远离了有无等一切戏论，然而，在暂时的后得位，我们则可以承许显现和空性存在。

庚三（遣除二力同等之争论）分二：一、叙彼之疑；二、遣除彼疑使生正信。

辛一、叙彼之疑：

若谓二者力同等，真实有实成不空。

有人说：倘若现空二谛的力量真的等同，那么世俗中的一切有实法在胜义中也成不空了。

前文讲过，自宗认为，在能取和所取尚未消于法界之际，显现与空性的力量是等同的。

有人质疑道：倘若以胜义量与世俗量分别观察，所获之胜义谛与世俗谛是真实的，并且二者的力量相等，那么世俗中的一切法就应当实有存在，因为其具备了与空性等同之力。若实法存在，即便依靠空性也应无法破除。如此一来，汝宗岂不承认世间存在不空之法了吗？

辛二（遣除彼疑使生正信）分二：一、遣除疑惑；二、此为殊胜正道之理。

壬一（遣除疑惑）分三：一、本体空性故非为不空；二、现空二者不可分离；三、以周遍之故二者不相违。

癸一、本体空性故非为不空：

二者自性均不成，二者对境非不同，
彼现本体空性故，怎会成为不空耶？

驳曰：二谛之自性都是不成立的空性，显现之世俗谛与空性之胜义谛，此二种对境的自性并非不同他体，因此，一切显现法的本体即是空性，又怎会有不空的实法呢？

说现空二谛力量等同，是从名言角度而言。若以胜义谛观之，无论是显现还是空性，其自性皆不能成立，因此，实有之法终不可得。

再者，现空二谛并非不同的他体，胜义谛与世俗谛无论对境还是有境，从真实层面而言并无差别，在空性上无有丝毫差异，只是所空之法不同而已。所谓显现，仅是从现的反体角度而言；所谓空性，只是从无自性的角度安立。实际上，二者在本性上毫无不同，都经不起胜义理的观察。

因此，虽然名言中现空力量等同，但因为显现的
本体即是空性，显现怎会实有不空呢？必为空性。

癸二、现空二者不可分离：

二者同等而显现，是故成立为空性，
倘若无有彼显现，如何了知为空性？

现空二谛同等显现，故而二谛同等成立为空性，
倘若无有任何显现，又怎能了知其为空性呢？

显现与空性二者同等显现，由此可知，二谛的本
体必然是空性。因为若诸法无有显现，其空性便无从
了知，就如柱子若不存在，柱子的空性也就无从谈起。
在名言层面，存在与不存在、现与空都是相互观待而
安立，并且同等显现。既然如此，显现的本体必定为
空性。

是故二者不相违，相互显现为因果，

确定一有另亦有，何时无离亦无合。

因此，现空二者不但不相违，而且在显现层面互为因果，即空性现为缘起，缘起现为空性。当一者存在时，另一者必定存在，显现与空性何时都是无离无合的。

现空不仅不相违，且互为因果

现空二者本体本就无二，因此互不相违，显现即是空性，空性即是显现。不仅如此，现空二者还互为因果——显现之故，为空性；空性之故，可显现。

关于现空的因果关系，宗喀巴大师在《三主要道论》中说：“了知以现除有边，以空遣除无有边。”意思是，了知诸法之显现，便能破除有边；悟得诸法为空性，则可破除无边。显现和空性二者互为因果，各起相应之作用。中观宗一般认为，以空性断有边，以显现断

无边。而此处，宗喀巴大师却有不同的表述。

宗大师在该论中还提到：“缘起性空显现理，不为边执见所夺。”意思是，一旦证悟缘起性空之理，自身见解就不会被任何边执见所左右。这种见解极为重要，我们在面对日常生活中的所见所闻时，应时常在心里串习“所有显现的本身就是空性”这一教义。

实际上，我们在如此串习的时候，显现已然成了证悟空性之因，与此同时也会明白，诸法空性的缘故，方可显现万法。空性与显现二者实则互为因果。

现空因果，非次第相生

当然，此处所说因果，并非如因明所许的第一刹那有因、第二刹那生果，即并非种子生苗芽那般次第相生，而是类似于《俱舍论》所讲的“六因四缘”中的“相应因”，如心与心所，互依互生，同时产生。显

现与空性，或世俗谛与胜义谛，也是互为因缘，同时而起。

然而，现空二者并非小乘所许的真实相应因，仅在其相互作用的特性上略微相似而已。譬如雨后的彩虹，因为有显现的缘故，可知其本体为空；因为其本体为空的缘故，可以无欺地显现。又如水中的月影，因为水月有显现，故知其本体为空；因其本体为空，故可无欺显现。此时，显现与空性互相为因。

由此可以确定，显现存在之时，空性也决定存在，无论何时，二者均无离无合、无二无别。

关于此理，无垢光尊者在《大圆满心性休息大车疏》中以水月之喻，在《虚幻休息》中以八大比喻做了详尽的抉择。若能善加思维，不仅对认识心性大有裨益，对万法空无自性的甚深义理，也能自然生起定解。

辨析“有无”之必要

大家在学习中观的时候，务必要辨析清楚“中观有无承认”这一问题。因为中观当中时而讲空，时而讲不空，时而说一切皆不能承认，时而又强调显现和名言需要承认。面对这些看似矛盾的说法，如果没有辨清量与量之间的差别，很容易陷入困惑，对于胜义谛空性与大空性的分析也会困难重重。

若能通达这些道理，不仅修学中观，在研读任何一部涉及光明显现、空性无我等内容的经论时，都可以圆融无违地做出解释。

佛陀为度化不同根基的众生，宣说了众多法门，表面上看似有诸多“相违”之处。但若真正懂得了这些文字的意义及其中蕴含的密意，就会明白它们非但不相违，而且具有一定的必要与目的。所以，我们一定要掌握了解佛陀及高僧大德密意的方法，这一点至关重要。

藏传佛教具有一种不共的特点，它不仅能清晰阐释佛经的甚深密意，还可以圆融无碍地贯通前辈高僧大德所有论著的义理。若能掌握此中精髓，便能对诸多看似相违的说法做出圆满的解释。

癸三、以周遍之故二者不相违：

现空无有不遍故，如何衡量均真实。

由于现空二者彼此无有不周遍的情况，故而，无论如何衡量现空都是真实的。

“无有不遍”是因明术语，以此说明：空必定现（周遍显现）；现必定空（周遍为空）。

现空二者恒时周遍，无论从空性还是显现角度衡量，此理均真实不虚。这里所说的现空周遍之“真实”，并非指现空成了实有之法。要知道，成实与真实的意义完全不同。就像在梦境之中，一切显现对梦中人而言是

真实的。同样，说现空二者周遍为真实，也是就轮回大梦而言。

依靠修行，方可彻底断实执

关于现空二者，凡夫很少深入观察，故而认为显现就不能是空性，是空性便无法显现。对于这种实执，我们必须依靠修行来断除。当逐渐断掉实执之后，烦恼习气也会日益减轻。比如，每个人都执著自己的身体为“我”，若能了知身体不过是五蕴假合，并非真正的“我”，并时刻串习、保持正念，经过一段时间之后，对身体的执著便会大为减轻。

没有学过宗派的人，对身体的执著极为强烈，认为“我”与“我的身体”无二无别。若能对大圆满法或中观义理有所体悟，虽然仍会对身体有一定的执著，但程度却会明显减轻，远不及往昔那般强烈。

有实执，必生苦

实际上，任何一法，只要被我所执摄持，一旦它遭到损害，自身必定会感受到痛苦。就像有人送你一张精美的桌子，你特别喜欢，此时，你的我所执便悄然附着其上，认定这桌子属于自己。之后，若有人将桌子砸坏，你定会心痛不已，就像自己的身体遭受伤害一般。反之，如果你的我所执十分淡薄，并不在意桌子是否归自己所有，那么当它被损坏时，你也会非常淡然，不会为之感伤。

我们所执著的身体、房子、钱财等事物皆是如此。倘若“我所执”极为微弱，那么即便自己的房子遭火焚毁、身体受到严重损伤，内心也不会产生太多痛苦。实际上，“我执”与“我所执”，唯有圣者凭借长期修行之力方能真正断除。就我们目前而言，虽然无法将其彻底根除，但通过深入学修中观法门，对事物的实执也会逐渐减弱。

我们作为修行人，务必要减轻对身体、家人、财物等的执著，尽可能避免对任何对境生起强烈的我所执，这在修行过程中极为关键。否则，临终之际，这些执著会对自己往生造成极大的障碍。《经律异相》中记载，佛住世时，曾有一位居士，虔诚供养三宝，奉行善法。在他临终之际，他的妻子在旁哀泣不止。居士闻此悲声，顿生眷恋不舍之心，最终在贪执的念头中死去。他因为临终一念颠倒，顷刻间转生为一只小虫，钻进其妻子的鼻孔……如此情形，在我们自己身上并非没有发生的可能。

从幻梦中觉醒

如今，大家虽然无法直接断除我执与我所执，然而，一旦真正领悟了中观的现空无二之理，便会知晓自己正生活在如梦如幻的世界里，尽管当下不得不依靠身体、房子、财产等维持生存，但实际上，所谓的我与

我所皆了不可得，本体为空，而空性之中又能显现万法。若能具有这样深刻的认识，我执与我所执定会日益减少。

壬二（此为殊胜正道之理）分二：一、了达此义必定遣彼实执；二、应轮番修持而非取一舍一。

癸一、了达此义必定遣彼实执：

以知显现为空性，通达显现无实有，
若知空性为显现，不执空性为实有，
故见无离无合时，永不退回执实有。

当深刻了知显现本身即是空性时，便能通达显现无实有；若清晰认识到空性即是所显现的色等法，就不会再将空性执为实有。故而，当现见现空无离无合的境界时，便永远不会退转，而执著现空为实有。

现即是空，空方可现

通过了知显现的本体即是空性，我们可以通达一切显现皆非实有，如同水月般虚幻不实。深入观察便会发现，眼睛所见到的一切色法、耳朵所听闻的一切音声，没有任何一种显现是不空且实有存在的，所见所闻不过是暂时的幻觉而已。

正因为一切法是空性，所以才能够显现。倘若某法并非空性，那它只能显现为单一的一种法，而不会呈现出各种各样的法相。就像六道众生看同一碗水，如果水的本体不空，那六道众生的所见都应是水，而不可能呈现出不同的相状。若能认识到空性即是所显现的色等法，也就不会将空性执为实有。

此处所讲的推断，通常是中观自续派的观察方法——显现虽现，实则为空；空性虽空，亦不离显现。由此可知，显现并非实有，空性也非断灭之无。之前阐述中观应成派观点时提到“显现之故，不会无有；空性

之故，不会实有”，此说与宗喀巴大师在《三主要道论》里的阐述一致。

凡圣对现空的认知差异

事实上，无论运用何种方式推断，都不离“现即是空，空即是现”的根本要义，最终都需要体悟到“现空无离无合”这一究竟义。

然而，这一真实义，唯有圣者凭借根本慧定才能无误亲证，凡夫众生由于尚未断尽相续中的障碍与习气，故而，只能借助经论的文字阐释、理证的逻辑推断等方式，进行相似的理解。

在凡夫阶段，对于现与空，是通过轮番交替的方式去认知，“现空无离无合”的殊胜境界根本无法显现。一旦凭借修行之力或者正见，断除自相续中实执的习气，真切体悟到现空无离无合，此后便决定不会退转，

不会再执取二谛为实有而染上“实执之病”。就像得过某种疫病的人，当被妙药治愈之后，便不会再次受到这种疫病的侵扰。

《释量论》与《大乘经庄严论》均明确指出：一旦获得圣果，便不会再变回凡夫而入轮回中感受痛苦。特别是依据大乘的教义，在证得圣果之后绝对不会退转。然而，小乘阿罗汉却存在退转的情况。依照经部和唯识的观点，部分阿罗汉出现退转，是其根性较钝的缘故。

**一切显现之实相，是空性故无合离，
因为抛开显现外，空性独自不成立。**

一切显现的实相是空性，而现空二者本即无离无合，因为，抛开色等一切显现以外的单独空性，丝毫不能成立。

在堪布根华的讲义里，阐释“以知显现为空性”这一颂词时，多次引述《般若经》“色即是空，空即是

色”的教证。此教言看似简单，实则极为深奥。若想真正证悟现空无二的境界，于此理必须彻底通达。

众生面前的色、声等种种显现，看似真实存在，实则如同幻影般虚幻不实。一切显现的真实本相为空性，只是凡夫被无明遮蔽，无法照见而已。

那么，能否在显现之外寻得一个孤立的空性呢？答案无疑是否定的。那能否在空性之外觅得单独的显现呢？也绝无可能。空性与显现实则无离无合，离开显现就无所谓空性，抛开空性也不存在显现，二者紧密相连、不可分割。

总而言之，显现与空性始终无离无合，这即是中观所说的现空双运，也即万法真正的本体。凡夫人常把现空双运理解成如同黑白绳子搓在一起。实际上，当真正通达现空双运之理时，相续能在同一时间生起现而空、空而现的无二慧，此时即获得了现空无离无合的实相智慧。

癸二、应轮番修持而非取一舍一：

是故乃至以轮番，修持二谛即妙慧，
于此二取轮回时，心心所动不现智，
无垢观察二妙慧，当无取舍而受持。

由于现空二谛无离无合，故而，以轮番的方式修持二谛，是具二取的心所妙慧。在有能取所取的轮回中，自相续被心与心所的二取分别念所遮蔽，无法显现或证悟无二光明智慧。因此，对于分别观察现空二谛的两种无垢妙慧正量，绝不能取一舍一，须同等受持。

凡夫只能轮番修的原因

对于现空双运之理，凡夫仅能凭借比量或教量来认知，无法直接现见。也就是说，乃至未证得圣者根本慧定的境界前，万法虽然是现而空、空而现的自体，但

具二取分别的众生，只能以轮番的方式修持。为什么呢？因为凡夫人在观察显现时，空性难以现前；观察空性时，显现又无法呈现。因此，只能以轮番的方式观察二谛。

这种观察智慧称之为妙慧，它并非真正的胜义无二智慧。为什么凡夫无法现前无二智慧呢？因为，六道轮回里的众生都具有能取和所取，并被二取牢牢束缚，分别执著极为强烈，心与心所始终动摇不定。即便无色界的众生显现上执著较轻，内心相对平静，可其相续中仍隐匿着浓厚的执著习气。六道众生的这些执著障碍，将自相续中现空无二的双运智慧全然遮障，令其无法显露。就好似在水流湍急的江河中，月影根本无法显现一般。

在尚未真正证悟现空无二的双运智慧之前，对观察胜义谛与世俗谛的两种妙慧，切不可一取一舍，二者同等重要。一旦获得无二双运智慧，便无需以轮番方式

修持现空二者，此时，观察胜义谛与世俗谛的两种妙慧，就像过河后便可舍弃的舟筏一样，再无用处。

然而，当能取、所取尚未消于法界，自己仍然身处轮回之中时，必须依靠心和心所的妙慧去观察。观察之后会了知，胜义中万法了不可得，世俗中诸法无欺存在，现空无二之理需通过轮番修持的方式去体悟。明白这个道理至关重要！

从暂时量到究竟量的递进

麦彭仁波切在《解义慧剑》中，把胜义量分为相似胜义量与究竟胜义量，并将抉择显现的量分为观现世量和净见量。具体而言，在抉择名言显现时，起初依靠观现世量，即借助眼、耳、鼻、舌等六根作暂时判定，至最究竟时，则需以圣者的净见量来抉择。而在抉择胜义空性时，首先，运用中观自续派的相似胜义量，把一切法暂时抉择为单空；随后，依靠中观应成派的究竟胜义

量，将万法抉择为离一切戏论。

希望大家务必把观察显现与空性的两种量，以及它们各自的分类辨析清楚。这样一来，通过这些量分别得到的所量，自然就会清晰明了。

第 38 课

《定解宝灯论》以“阿绕巴匝那德”六字宣讲了七个重要问题，其中“德”字涵盖两个问题——问题六“异境何为共所见”和问题七“中观有无承认否”。现在正在宣讲第七个问题。

一者不具则不生，二慧所生双运智，
如同燧木与燧垫，缺少一者不生火，
故佛传承大德说，现空脱离非正道。

若胜义量与世俗量二者缺其一，那依这二种妙慧所生的双运智慧决定无法生起，就如同燧木与燧垫，缺了其中任何一个都无法生火。因此，佛陀和历代传承大德都说：现分与空分彼此脱离，绝非双运正道。

二谛妙慧缺一不可

凡夫人在能取、所取尚未消于法界之前，切不可舍弃抉择二谛的妙慧。如果舍弃二慧中的任何一者，相续中将无法现前胜义与世俗无二双运的智慧。为什么呢？

因为在凡夫地时，修行人必须通过二种观察来积累二种资粮——有缘资粮和无缘资粮。其中，有缘资粮依靠抉择显现而获得，无缘资粮依靠抉择空性而得到。比如，行布施时，首先要缘可怜众生起大悲心，同时，不能将可怜众生、所发悲心，以及布施行为等执为实有，需以三轮体空的智慧加以摄持。

如果在日常修行中，我们能同时具有大悲菩提心与空性见，那么证得现空无二的殊胜智慧，便不再是遥不可及之事。反之，若二者缺一，比如，仅有大悲心而缺乏空性见的摄持，或者仅有空性见却无大悲心的关照，便难以圆满福慧二资粮，最终无法证得现空双运的智慧圣果。

燧木燧垫生火之比喻

就像古时，人们常用燧木与燧垫相互摩擦来生火，缺少二者中的任何一个，火都无法燃起。待火点燃且持续燃烧一段时间后，燧木与燧垫便会化为灰烬。同理，凡夫相续中既有对显现的实执，又有对空性的耽著。此时，须以世俗与胜义二量，以轮番交替的方式分别观修现空。当不断观修，达到一定程度之后，这二种量便会自然消尽。

麦彭仁波切在《澄清宝珠论》中也说：起初需要具备能观察的妙慧。随着修行的推进，经过一段时间之后，此能观察的妙慧也会如同燧木与燧垫相互摩擦生火，最终自然烧尽一样，焚毁无余。尊者在给单秋的辩论书中也讲：切莫对单空产生执著。当修行达到一定境界时，这种空执就如燧木和燧垫燃至最后自然燃尽一般，自行灭尽。你究竟对单空怀有怎样的特殊感情，非要如此执著不舍呢？

现空妙慧同行，方可证得菩提

佛陀及历代高僧大德都强调：显现与空性二者不可分离，若将其分开，取一舍一，实已步入邪道。《摄集经》言：“如以智慧方便所摄持，无勤获得如来智菩提。”意思是，修行时若以智慧（空性）与方便（大悲心）同时摄持自相续，令空性与显现始终相融不离，就能在无勤中证得正觉菩提。萨绕哈巴尊者亦云：远离悲心的空性并非正道，唯一修习悲心而舍弃空性，也无法脱离轮回。无垢光尊者在《大圆满心性休息大车疏》中多次引用此类教证。《札嘎山法》在宣讲大悲空性藏时，也对这一法义做了详尽的阐释。

总之，当能取与所取尚未消于法界，心与心所一直动摇的期间，观照显现与空性的两种妙慧缺一不可，必须同时具足。若二者相互分离，现空无二的双运智慧决定无法生起。这也正是佛陀及诸多高僧大德着重宣说此理的缘由。

明二谛法理，达解脱彼岸

《中观二谛论》中云：“通晓二谛理，于佛不陌生，彼等积资粮，趋达解脱岸。”意思是，若能彻底通达二谛无二之理，那么对于如来所宣示的一切教法，便不会有陌生之感，这样的人能迅速积累智慧资粮与福德资粮，趋向解脱的彼岸。这个教证极为重要，希望大家能铭记于心。

如今，不少修行人对二谛一无所知，有些虽然略知一二，但对二谛各自的法相及彼此间的关系却辨析不清，面对现与空的诸多问题时，常常困惑不已。倘若他们能真正通达二谛，那么对佛陀的一切教法就不会感到陌生，因为佛陀的三转法轮、八万四千法门，实际都是为了阐释二谛之理。当深入领悟二谛之后，在积累资粮时，就能恒时以智慧与方便摄持，由此快速圆满福慧二资，抵达解脱的彼岸。

若对二谛辨析不清，就会错认为佛法中处处存在

矛盾，许多教言彼此相悖。在此情形下，哪怕是“色即是空，空即是色”这句广为人知的教言，也难以真正理解。虽然“色即是空，空即是色”的高深境界，唯有在断尽相续中的重重障碍之后，才能真实现前，但凡夫人从理论层面通达，应该并无太大的困难。

庚四（宣说分开二谛之必要）分二：一、略说此中因果；二、广说彼义。

辛一、略说此中因果：

如若离开此二因，他法不能生大智，

倘若离开了胜义量和世俗量这两种因，或者舍弃其中任何一者，以其他任何方法，自相续中都难以生起离一切戏论的无二大智慧。

这主要是针对渐悟者而言的，若像国王恩札布德那样的顿悟者，即使没有依循次第法修行，未像中观自

续派那样以四大步骤抉择，依然可以获得无二智慧。

无论在显宗还是密宗当中，都有一些人依靠上师的指点、窍诀等方便法，迅速获得证悟。然而，我们作为渐次根基者，则必须依靠上述的两种量。如果舍弃二者或其中任何一者，那依靠其他任何方法都无法获得无二智慧。

辛二（广说彼义）分三：一、为得双运智故宣说道中观；二、以轮番方式获得双运之果；三、依二谛抉择之理。

壬一、为得双运智故宣说道中观：

智慧自之本体者，超离言说思维故，
唯以表示方便法，以及语句诠释外，
无法直接而指点，密宗称为句义灌，
金刚藏续等之中，以句方便而宣说。

离戏双运智慧自本体超越了言说和思维，故而，只能借助直指实相的方便法表示，或者以词句加以诠释，除此以外，任谁都无法将其直接指点出来。密宗将直指实相的表示窍诀称为句义灌顶，《金刚藏续》等甚深续中，是通过各种语句与表示方便来宣说双运智慧。

无二智慧超离言思

真正无二智慧的本体，已然超离了语言与思维的范畴。正如《般若波罗蜜多心经》所说：“是故空中无色，无受想行识，无眼耳鼻舌身意，无色声香味触法，无眼界，乃至无意识界。”《罗睺罗般若赞》中亦云：“无可言思般若度，不生不灭虚空体，各别自证智行境，三世佛母我敬礼。”无垢光尊者在《大圆满禅定休息》中引用《密明点》的教证说：“大乐金刚不可思，光明虚空之本性。”

释迦牟尼佛在证悟之后曾说：“深寂离戏光明无为法，吾已获得甘露之妙法，纵于谁说他亦不了知，故当默然安住于林间。”这清晰表明，佛陀所证悟的智慧境界，根本无法用语言直接表述，只能借助某种方便法表示，或用语句相似地诠释。可以说，这些表示与诠释，仅是认识双运智慧的一种暂时因，难以直接说出双运智慧的真实内涵。就如为他人指点月亮，我们只能让对方顺着手指的方向去寻觅，告知他月亮的大概情形，除此之外，单凭语言根本无法精准地描述出月亮的真实面貌。

密宗殊胜处：直指心性本面

在密宗当中，智慧的本性是通过句义灌顶来表示，或者像《金刚密藏续》那样，以某些词句来表示。在句义灌顶时，上师通常引导弟子反观自心，并用水晶球等表示，言明心之本性就如水晶一般明净澈然。而在这明

净之中，形形色色的法却可以显现；虽有显现，其本体却毫无实质，全部为空，可谓“空性即显现，显现即空性”。

密宗上师通过水晶球和语言为弟子指点心性，这样的指示已较为接近实相。在显宗当中，此类直指非常少见，这也正是密宗殊胜之处的重要体现。一些有缘的弟子在接受密宗第四灌顶时，当下就认识了心性，即刻获得开悟。有些虽然并未真实开悟，但也会对如来藏生起真实定解，这一定解会在他们日后实修中发挥巨大的作用，带来极大的助益。

总之，在显宗当中，普通根基者需以两种妙慧轮番观察，循序渐进地修证，最终才能获得无二双运智慧；而在密宗当中，修行人依靠续部灌顶或上师的窍诀，可以迅速直接地通达心之本来面目。

如是出世之智慧，不依赖于其他法，
无法认识之缘故，宣说二谛道中观。

这样出世间的双运智慧，如果不依靠其他的表示方便与词句而依靠二取分别心，无论如何也无法直接认识到它的赤裸本体，因此宣说了观察二谛正量的道中观。

对于殊胜的双运智慧，密宗是通过句义灌顶，或者各种方便的语句、贴切的比喻，以及巧妙的表示法来引导修行者认识。像在《金刚藏续》等续部中，就有诸多关于这方面的珍贵教言。在藏地，许多高僧大德都是依靠上师的指点而获得了证悟。

二取障目，难见本面

此处所说的智慧是出世间智慧，并非世间智慧。世间智慧相对较易获得，比如，受过高等教育的专家、学者等，通过深入研究，便能通达世间的诸多知识。然而，出世间智慧的获得却并非易事，需要经过极长时间的积累资粮、净除业障，最终方能现前。

出世间智慧，既可以是释迦牟尼佛第二转法轮所宣讲的离戏空性之智，也可以是第三转法轮《如来藏经》等经论所阐释的离一切言思分别的光明之智，或者说是释迦牟尼佛所讲的深寂离戏光明无为法之智。

对于凡夫人而言，想要真正获得任何一种出世间智慧都极为困难。若不借助种种比喻、方便表示法，或是上师的窍诀指点等，根本无法认识它。这是为什么呢？因为凡夫人具有能取和所取，所具备的只是世间智慧。对于出世间智慧的境界，试图仅依靠具二取的分别心识去真正认识、通达其本来面目，可谓难如登天。

二谛道中观：解脱向导

释迦牟尼佛深知众生根基，明白众生烦恼深重，能取所取的分别执著极为强烈，无法直接通达如此甚深的出世间境界，因而生起了强烈的悲悯心。为了使众生逐步获得出世间智慧，佛陀宣讲了二谛道中观。

实际上，二谛道中观并非究竟的智慧，它只是通向出世间果中观的途径。就像一个人想要前往遥远的地方，必须有向导为其指引方向，而二谛道中观就像引领众生驶向解脱彼岸的可靠向导，能让众生始终走在正确的修行道路上。那么，二谛道中观是怎样安立的呢？即如中观自续派所承许的，胜义谛中诸法不存在；世俗谛中诸法存在。

壬二、以轮番方式获得双运之果：

以二谛理作观察，能够成就双运果，
是故抉择二谛时，轮说现空能所破，
彼果双运之智慧，续部以多异名说。

以二谛理轮番进行观察，最终必能成就双运智慧果中观。因此，显宗在抉择二谛时，是以轮番的方式宣说显现和空性，并将显现视为所破、空性作为能破；密宗金刚乘续部则以大乐、大手印、大圆满等不

同名称，以及诸多窍诀揭示此双运智慧之果。

佛陀为众生宣说了二谛道中观，后学者依此二谛理——以胜义量观察而知万法在胜义中皆为空性；以世俗量观察而知诸法在名言中无欺存在，如此轮番修习，终将证得现空双运之果。

现空双运分暂时与究竟

现空双运亦有暂时与究竟之别：暂时的现空双运，是以分别念认知柱子等诸法显现之际，其本体为空性，犹如水中的月影，此为中观自续派的见解；究竟的现空双运，是如来藏光明本体与离戏空性无二无别，此即大中观的究竟胜义。如果依照密宗大圆满的殊胜教言，则显现为报身之庄严相，空性为法身之寂灭体，二者无别即是大悲周遍之化身妙用。

大圆满对现空双运的阐释最为究竟、圆满。他宗的

许多教言往往将显现与空性割裂开来，视显现为虚妄分别，将空性归于明分或空分，如此一来，现空始终难以真正圆融。而大圆满的殊胜之处，在于以本体空性、自性光明、大悲周遍等甚深名相，直指现空无二的真谛。

显宗在抉择胜义谛与世俗谛时，通常依靠中观的抉择方法，即以轮番的方式宣讲显现与空性。在此过程中，空性和显现是以能破和所破的身份出现，即空性为能破，显现为所破，以空性之能破量来破除显现。

显密对双运果的不同阐述

双运智慧之果，在显宗里只能依靠大缘起因、离一多因等胜义推理方法进行如理抉择，而在密宗当中，则会以诸多不同的名称、表示方法和窍诀予以阐明。

比如，母续称双运智慧为乐空无别，父续称其为明空无别，无上大圆满续谓之觉空无二，《时轮金刚》称

作周遍虚空金刚，《密集金刚》名为不坏明点，大圆满续部则有赤裸觉性等很多不同的名称。从教派而言，宁玛巴将无二智慧称为大圆满，其他宗派叫大中观、大手印等；从证悟角度，修行人常用豁然开悟、明心见性、了了分明等词汇表述。

总之，对于现空无二之果，中观通常解释为现即是空、空即是现，此时，现与空是以所破和能破的方式呈现。密宗则是通过各种名词、比喻，以及上师的窍诀来表示和直指。《定解宝灯论》最究竟的含义，实际需要以无上密法来解释，否则，很难揭示其中的甚深本义。

壬三（依二谛抉择之理）分三：一、如理宣说；二、承许二谛为小中观；三、如是承许之理由。

癸一、如理宣说：

是故所有中观道，以二谛式而安立，
不依世俗胜义谛，不能了悟双运义。

因此，所有的中观道都是以世俗谛和胜义谛的方式，来抉择安立轮涅诸法。不依世俗和胜义二谛，无法了悟无别双运智慧。

通达二谛，是修行之关要

不论显宗还是密宗的修行人，最终都需要了达心之本性，也即万法的实相奥义。虽然像国王恩扎布德、贝若扎那的大弟子玉扎酿波等顿悟者，不必依循二谛方式去认知，可以超越此过程而直接证悟心与万法的实相，然而，对于渐悟者而言，通常都要依靠以二谛方式安立的道中观来修行。如果没有通达二谛，根本无法了达万法的究竟真义。

正因如此，显宗诸多经论常常宣讲胜义谛与世俗谛，并反复强调二谛的重要性，说如果不明白二谛的抉择方法、定义及分类等，对其究竟含义也未透彻通达，那么想真正了悟现空无二的双运义，是绝对不可能的。

为何如此断言呢？

因为一切法都可包含于二谛之中，若能通达二谛的究竟含义，就会如《中观二谛论》所说，认识到积累资粮、行持善法，如礼拜、磕头、皈依、发心等一切行为都合情合理。比如观修菩提心，虽然要缘世俗的显现而修，但也必须安住于无缘当中，因为一切显现皆如幻化，如此修行最终是为了生起胜义菩提心。皈依亦是如此，虽然缘显现而修，但也要以空性见摄持，这样最终才能安住于现空无二的境界，通达究竟的皈依。

自宗见解融摄二谛

在宣讲发心与皈依时，宁玛巴《龙钦宁提》《开显解脱道》等诸多自宗修法，巧妙地融摄了显密二宗之要义，兼具胜义与世俗的两层深意。若只说“为度化一切众生而发无上殊胜菩提心”，这仅为世俗菩提心，而非胜义菩提心；若只说“皈依佛、皈依法、皈依僧”，虽

然很殊胜，但却忽略了胜义空性。

自宗认为，从了义角度而言，皈依的真实对境实际就是自己的心，也就是现空无二的法界实相。这样了义的皈依教言，在当今时代，能如理宣讲者实在稀少。

实际上，释迦牟尼佛所宣讲的从修持人身难得，到皈依、发心等全部修法，都必须以胜义与世俗二谛的见解摄持。如果没有通达二谛的真正含义，根本无法体悟现空双运的究竟内涵。

癸二、承许二谛为小中观：

佛陀所说一切法，悉皆真实依二谛，
故具二谛各承认，因取果名小中观。

佛陀所宣说的一切法门，皆依世俗谛与胜义谛而展开。因此，凭借二谛正量分别观察，进而得出有无承认的道中观，这其实是对因取了果中观之名，故而

称之为小中观。

遍知佛陀所宣讲的八万四千法门，无一不是依于胜义谛与世俗谛而展开的。因此，在暂时的道中观中，胜义谛与世俗谛二者必须得到承认。实际上，轮番观察二谛作为一种因，是取了果中观（即究竟胜义谛，或者说入定中观）之名，故而称为因中观或小中观。

《中论》云：“诸佛依二谛，为众生说法。一以世俗谛，二第一义谛。”意思是，佛陀通过二谛为众生说法，所说的一切法都可归摄于世俗谛与胜义谛之中。因此，我们务必要通达二谛的意义与分析方法，不然，想要真正领悟佛经论典的奥义，是极其困难的。

癸三、如是承许之理由：

观察诸蕴为空性，仅破所破之无遮，
观待彼者亦存在，所谓无有之承认。

以胜义理对蕴、界、处等详加观察所确定的空性，实则仅是遣除所破成实的无遮单空。从观待所破方面讲，所谓的“无有成实”或“胜义中无有”这样的承许，也应该是存在的。

为何要承许二谛呢？当以胜义理对蕴等一切法进行观察抉择后，能确定诸法皆为空性，如此便能遣除一切所破的成实法。不过，这仅仅是遮破所破后的无遮单空，因为，从观待所破无实法的角度来说，“无有”这种承认理应存在。

比如，以观现世量观察柱子、瓶子等诸法时，会了知它们的种种属性等，由此可认定诸法在名言中是存在的；而当以中观胜义理观察时，一切法皆为空性。观待所破柱子等诸法，暂时分别念前的无遮单空，应该予以承认。

因此，应该承许有、无两种承认。也就是说，“诸法在胜义中不存在、在世俗中存在”这一观点（即小中

观，或暂时承认二谛），在名言中必须得到承认，否则，对于万法根本无法解释清楚。

总之，小中观或暂时承认二谛的观点十分合理，这也属于中观应成派的自宗（暂时自宗）。若对此一概不承认，全部推向他宗，就如前面分析的那样会出现诸多过失，实在不应理。

庚五（结彼之义）分四：一、不应对二谛取一舍一；二、取单空舍世俗之过失；三、故当呵斥取断空者；四、于理证亦有妨害。

辛一、不应对二谛取一舍一：

如是因或道中观，二谛承认均自宗，
并非胜义作自宗，世俗谛则推予他。

这样的因中观或者道中观——看待二谛而承许有和无，其实都是中观自宗的观点。若仅仅把胜义空性

当作自宗，却把世俗有的承认推至他宗头上，这实在不合理。

观二谛而许有无，是中观自宗观点

依靠出定智慧所摄的因中观，或者暂时之道的道中观不断修持之后，终将获得究竟的果中观。一旦抵达究竟果地，先前的因中观与道中观便不再被需要。

这样的因中观或道中观，是看待二谛而存在有、无两种承认的，这实际也是中观应成派自宗观点。倘若对此一概否认，那么对于月称论师在《入中论》《显句论》等论典中的诸多教言，便难以作出合理清晰的阐释。

应成与自续观点并不等同

有人或许会想，如此一来，中观应成派和自续派的

观点岂不是没什么差别了？实则不然。中观应成派分为入定自宗和出定自宗，入定自宗一切皆不承许，出定自宗则如前文所述，观待二谛而承许有无。

反观中观自续派，一方面，他们并未对入定和出定加以区分，另一方面，他们承许名言中万法是自相存在的，胜义中暂时抉择为单空，究竟抉择为远离一切戏论。而应成派根本不承认诸法在名言中以自相的方式存在。关于这个问题，麦彭仁波切在《澄清宝珠论》中明确指出：名言中是否承认自相，是中观应成派与自续派最主要的差别。

取单空而舍世俗，并不合理

暂时观待二谛而安立的因中观和道中观，理应是应成派的自宗。若不观待二谛，仅将胜义离戏空性承认为自宗，却把世俗中的诸多要义，诸如业因果、轮回过患、五道十地的详细安立，以及修五加行积累资粮等，

统统推给其他宗派，这显然是不合理的。

密宗特别强调修五加行。其实，中观应成派也有类似五加行的概念，只是说法不同而已。像月称论师等诸多应成派论师的论典中，都讲述了如何皈依、发菩提心、怎样忏悔以及积累资粮等教言。若认为修五加行仅是密宗的修法，中观宗无需如此，那是极为偏堕的想法。不管是印度、藏地，还是汉地的中观论师，都会认可这些修法，不会将其推给其他宗派。

要知道，因中观与道中观本就是中观应成派自宗，并非唯有胜义离戏空性或者唯一的入定智慧才是自宗，这正是龙猛菩萨所宣说的中观究竟意趣。龙猛菩萨说“自宗无有承认，故我无有过失”，是指入根本慧定时，若有承认会有诸多过失，并非说出定名言中也是这样。因此，在名言中观待二谛而承认有无，可以安立为暂时自宗。若把名言的一切都推给其他宗派，将会有无量无边的过失。

辛二、取单空舍世俗之过失：

若尔自宗则成为，仅是独立胜义谛，
谤说基道果诸现，唯是迷乱之所断。

若把名言现法一概推予他宗，那么自宗中观就成了孤立的胜义谛单空。在此情形下，便会肆意诽谤说，基、道、果所摄的一切世俗显现，皆唯一是迷乱的对境，应当被断除。

若将名言诸法尽数推给其他宗派，自宗仅承许孤立的空性，全然否定光明现分，就像章那巴大师等所言：修持佛法最终现前空性时，一切光明与显现皆消失殆尽，唯有空的境界呈现，此时才算真正成佛。或许大师的说法具有某种密意，若仅从字面来看其实并不合理。如果不存在光明分，自宗所许就成了孤立的单空。然而诸法的实相是，空性与光明相辅相成、不可分割。

无论是藏传还是汉传佛教的修行人，倘若证悟的

只是单纯的空性，还认为这种空洞无物、毫无显现的境界便是最究竟的境界，那实际上是把果中观置于单空层面了。若将基、道、果的所有显现，一概视为迷乱之相而当成所断，这无疑是严重的诽谤，完全不合理。

无垢光尊者在《句义宝藏论》中指出，一切众生在基光明时的显现，依靠二十五种功德来抉择；修道时，五道十地中没有一个修法是单独的空性，甚至《俱舍论》以上都承许存在一种现分；得果时，佛陀的所有功德皆不离光明。

然而，个别人不仅诽谤基光明和道光明的种种显现，甚至对果位时的功德光明显现也加以诋毁，将其归为迷乱显现，这是极为可怕的见解。

有些人错误地认为，证悟空性就是证得一种什么都不存在的空洞境界。实际上，所谓证悟空性，只是从空的侧面而言，无论何时空性与光明都无离无合、不可分割。如果最终仅证悟了没有光明的单空，那与阿罗汉

的无余涅槃已成了无有差别。

究竟时唯剩单空，二智等无之观点，
如同声缘自道中，所许无余之涅槃，

倘若在修道圆满究竟成佛之际，唯剩下孤立的空性，而无有二智等果法的一切功德，这种观点就像小乘声闻缘觉自道所承许的无余涅槃一样。

如果基道果的现分全部不存在，那么历经三大阿僧祇劫精勤积累资粮，直至地道圆满究竟之时，所现前的便仅是孤立的空性。在这样的单空之中，绝不可能有佛陀的尽所有智、如所有智、十八不共法、四无畏等浩如烟海的无量功德。

以前，印度的温拉巴桑给等论师曾说：一切皆为空性。藏传佛教个别论师也宣称：现前佛果时，如来并无智慧，所现前的唯有空之境界。无垢光尊者在《宗派宝藏论》中，着重驳斥了如来不存在智慧这一观点。

如果认为获得究竟圆满佛果时，仅为一种单空境界，不存在佛陀的二种智慧与诸多功德，那么此观点实际已与小乘声缘道无有二致。因为小乘声缘道主张，获得无余涅槃时，五蕴等一切法皆消于虚空，点滴不剩。

此亦犹如灯火灭，实际无有差别故。

如果认为现前圆满正等觉果位时，二智等果法的一切功德均如油尽灯灭一般，实则与小乘的观点无有丝毫差别。

许究竟为单空，则与声闻无异

如果认为究竟现前圆满佛果之际，仅留存一个孤立的空性，诸如二种智慧以及所有功德之显现皆不存在，那便不应自诩为大乘修行人。要知道，如是所证得的单空境界，就如灯火熄灭一般，这与小乘宗所承许的无余涅槃境界毫无二致。

当然，在修行者获得究竟境界时，凡夫能取与所取的一切不清净显现必然不复存在，它们皆已消融于法界之中。然而，出世间不可言思的如来藏明分，并非就此断灭消失。若认定如来藏明分也不存在，则根本不合理，毕竟，在浩如烟海的佛经论典中，找不到任何依据可以证实此观点。

融通现空义理之必要

有些人虽然自称修行密宗、禅宗、华严宗、天台宗等宗派，但却未能将佛陀第二转法轮所讲的空性奥义与第三转法轮的如来藏光明教义融为一体，以致经常觉得经论当中处处存在矛盾。比如，《般若经》讲一切法皆为空性，而《涅槃经》和《如来藏经》却宣说光明等现分存在。有些承认空性的人，认为光明的存在不合理；有些承认光明存在者，认为诸法皆空的教义不成立。

事实上，现空的问题极为深奥，因为“现”与“空”

涉及多个层次，包括凡夫、菩萨与佛的不同境界。以前，许多道友都对这个问题感到困惑，但相信在学了本论之后，大家对释迦牟尼佛第二转法轮所讲的空性与第三转法轮所讲的光明，乃至密宗所讲的大清净大平等，定会有一定程度的认知。

希望大家能反复研读《定解宝灯论》，这样才能真正领悟其中的甚深义理。若能经常以本论衡量、观照自身的学修，不仅不会对佛法产生邪见，还能将佛陀及高僧大德的教言融会贯通，生起稳固的定解。对于修行人而言，这部《定解宝灯论》堪称无上至宝。

辛三、故当呵斥取断空者：

佛说诽谤双运界，如持虚空断见派，
释迦佛法之盗贼，亦是毁灭正法者。

佛陀在诸多经续中明示：若执持断空见，实则已毁谤了现空双运的究竟法界。此等偏执，就如断见外

道耽著顽空，又如无色界众生困守空无边处。如是之人已成为窃取释迦教法珍宝的盗贼，也成了毁坏了义正法之人。

偏执空性，属于外道断见

很多佛教经续都说过，若舍弃显现而仅执持孤立的空性，这实属外道断见派的观点，绝非如来正教。并且，这种见解与无色界空无边处的见解近乎无异。就像《涅槃经》所说：“空空者，名无所有，无所有者，即是外道尼犍子等所计解脱。而是尼犍实无解脱，故名空空。真解脱者，则不如是，故不空空。不空空者，即真解脱，真解脱者，即是如来。”意思是，“空之空性见”是外道断见派的一种主张；“不空之空性见”承认了如来藏的光明分，此为正见，属于如来善逝的正教。

沦为断见，实已毁灭了义正法

释迦牟尼佛所宣说的了义法，乃是现空双运之妙义，即基、道、果均不离现空双运。由此可见，显现与空性二者绝不能分离。倘若将所有显现一概舍弃，仅偏执于单独的空性，就如同断见派执著虚空一般。如此行事，实则已沦为释迦牟尼佛现空双运殊胜法门的盗窃者，可毁灭了义的正法。

《智慧手印经》明确指出：“空性无生谁未作，未见无来无迁变，缘彼说我学皆空，此乃佛法之盗贼。”意思是，空性本是无生之法，并非谁刻意造作而成，它无形无象不可见，无来无去无迁变。若有人缘此空性而执著断空，声称自己在学习一切皆空，实际上此人已沦为佛法的盗贼。正如《指鬘经》所云，毁坏佛教的士夫主要有两种：一是断见派，他们偏执地认为一切皆不存在；二是常见派，主张一切皆由“我”主宰。

如来教法皆不离现空双运

应该了知，佛陀宣说基道果时，所有教法皆不离现空。比如，释迦牟尼佛第二转法轮着重抉择空性，在此过程中，不仅未否定光明，而且承认了光明。如《般若八万颂》云：“心无有心，心之自性为光明。”《般若十万颂》中亦讲：“心性本净，光明周遍。”《般若摄颂》³⁹里也曾提及相关法义。到了第三转法轮和密宗，对如来藏光明以及现空双运之理阐述得更为详尽。何时能彻底通达空性与光明无二无别，何时方可真正将第二、第三转法轮的教义圆融一味。

领悟现空双运，融通不同法义

许多人未能明了现空双运的深奥义理。部分人研读《涅槃经》时，偏执地认为如来藏恒常实有、光明实有不空，并将一切承许诸法空性者一概判定为外道。有

39 《般若摄颂》云：“菩萨知晓此缘起，无生无灭此般若，如日无云放光芒，除无明暗获自然。”

些人学习《般若经》时，则偏执于诸法皆空的见解，把承许光明现分存在的人统统归为外道。还有些人感到十分困惑，心中起疑：“为什么佛陀教法时而言空，时而说有；如果承许他空，自空派好似成了外道；如果承许自空，他空派仿佛沦为外道，这岂不是自相矛盾吗？”

实际并不矛盾。若能依靠无垢光尊者、麦彭仁波切所宣讲的窍诀，真正了达现空双运的意义，就能无碍通达如来密意。此后，无论翻阅《般若经》《楞严经》，还是《涅槃经》《如来藏经》等经典，都不会觉得矛盾，会明白佛陀第二转法轮着重宣讲现空双运中的“空”，第三转法轮着重阐述其中的“现”，只是侧重点不同而已；现与空其实从未脱离，始终双运。

密宗教法尤为强调双运之理。尽管不同宗派给现空双运赋予了不同名称，不同续部中有不同安立，然而，其所阐释的究竟密意却是一致的。就像“成都”有“蓉城”“锦城”“天府之国”等诸多别称。叫法虽然

不同，但所指的都是成都这座城市。

希望大家能通过各种途径来了达现空双运的深刻意义，这是极为关键的。一旦通达此理，不仅不会诽谤如来教法，还能以无违的方式，接受经论所讲的光明与空性的妙义。

第 39 课

不论佛教的哪个传承，只要承认中观见解，必然会承许中观应成派的见解最为殊胜。尤其藏传佛教的格鲁派、宁玛巴等众多宗派，都宣称自宗秉持的是中观应成派之见解。然而，中观应成派的究竟密意到底是什么呢？各宗时常就此展开激烈的辩论。

中观究竟自宗绝非断空

对于最究竟的中观应成派见解，麦彭仁波切指出，在入根本慧定的智慧面前，应成派无有任何承认；在暂时后得抉择正见之时，依据二谛而承许有无。但有些宗派未作具体分析，认定究竟时现前的是一种无任何显现的单空境界。

实际上，这种认为空性远离光明的观点并不合理。麦彭仁波切在《大幻化网总说·光明藏论》中，以教证和理证破除了这种观念，并告诉我们：众生心性本自具足光明，无论处于基、道、果的任一阶段，皆是如此。倘若心相续中没有光明分，众生一开始便不会陷入迷乱，毕竟最初一片空无，既不存在引发迷乱的对境，也没有产生迷乱的现基。但实际并非如此，众生最初陷入迷乱，正是由于对现分缺乏正确的认知。最终能够融入光明法界不再轮回，原因同样在于有光明分。一旦认识了光明，从此便不会再在轮回中流转。就如同矿物在经历锤炼、提纯之后，去除了杂质，不再生锈一般。

需要特别注意的是，《入中论》提到的“空性中一切皆可生”，其中的空性绝不是断空。倘若执此为断空，那么即便修行者最终成佛，也难以确保不再生起分别念。

昨天引用了《涅槃经》《智慧手印经》《指鬘经》

等经续的教证说明，若执持断空而不承认光明，那就是窃取释迦牟尼佛教法之人，他们根本没有通达佛教的密意。这样的修行人不能算是真正的佛教徒。

辛四、于理证亦有妨害：

以理亦知此观点，于有诽谤为无理，
依靠定解金刚火，能焚恶见之高山。

上述执持断空的观点，亦有理证妨害——将以名言量衡量得出之存在，无端诽谤为无。依靠二谛正量所生之定解，宛如金刚烈火，能将现空脱离之断空邪见高山，彻底焚尽无余。

承许断空具理证妨害

承许究竟圆满时唯是断空的观点，既与前面所述教证相违，难以逾越，也有理证妨害——把本就存在

之法诽谤为无。虽然胜义中，光明是不可思议的如来智慧，空性亦是凡夫分别心难以企及的境界，但在名言中，理应承许空性与光明存在，可对方却将依名言量观察所确认的存在之法，无端诽谤为无，这种说法在正理面前根本站不住脚。

作为修行人，对于佛陀第二、第三转法轮经典的究竟意趣，都应给予圆满阐释，否则，便不能算是真正的大乘佛教徒。如今，很多人根本不了解佛的究竟密意，仅凭自己的分别念妄加臆造，这实在是愚痴的行为。

依二谛正量，摧邪见大山

通过教证与理证进行如理推测之后，我们很容易了知，众生的心性不仅是空性，同时存在光明的一分。倘若这光明分在名言中不存在，那么成佛时的清净显现，又是从何处而来的呢？难道是凭空突然出现的吗？显然不可能。

观察名言谛与胜义谛的正量定解，宛如金刚火一般，依靠这一殊胜的金刚火，能彻底将现空脱离、舍弃显现而仅执空性的邪见高山焚毁无余。

依循了义经论，必能通达实相

明白上述道理并非难事。无论依循显宗第二、第三转法轮的经论，还是密宗的教典，深入细致地观察之后，便能清晰了知：心之本性并非单为空性。虽说从空性层面而言，其本体确实为空，但在空的同时，其光明现分也不可否认。

无垢光尊者在《上师心滴》《七宝藏》《大圆满心性休息》《虚幻休息》等诸多论典中，均以水月为喻阐释了此理：心之自性从空性角度无有丝毫可得，如同水月之上无法得到天月的一点一滴一般，然而，从现的角度，它却能无欺显现。如此现空双运之妙境，在任何具慧见者前，皆可自然呈现。

己二（以此理宣说显密共同要点）分二：一、总说显密共同要点；二、别说显密要点与见解之差别。

庚一（总说显密共同要点）分三：一、略说；二、广说；三、摄义。

辛一（略说）分二：一、宣说二谛无别之义；二、显宗以轮番方式引生双运大中观。

壬一、宣说二谛无别之义：

是故中观诸论许：对于妙慧因中观，
以理观察未成前，不成双运果中观，

所以，中观诸多论典一致认为：对于观察现空二谛所引生的妙慧因中观，在以理证观察尚未真正成立之前，不能现前双运果中观。

中观分类与修学次第

释迦牟尼佛第二转法轮所宣说的《般若经》等经

典，属于经中观；龙猛菩萨所著的《中观六论》，以及月称论师等应成派、清辩论师等自续派的诸多论典，属于论中观。此外，中观还有果中观、道中观、文字中观、自性中观等多种分类。

所有中观论典均一致认为，观修现空二谛之正量所生起的妙慧，属于因中观，在以正理深入观察此因中观、尚未真正成就之前，无法真实现前殊胜双运果中观。

前面我们讲过因中观、小中观、后得中观、果中观、入定中观等概念，大家务必记住这些名词的含义。如果只是浅尝辄止、不求甚解，在闻思中观的过程中，对于很多问题都会感到迷惑不解。学法还是要靠自己，上师不可能对每一个问题都反复解释、详细阐述。

顿悟与渐修：现空双融的不同方式

如前所述，个别利根者，诸如中观应成派的直接所化，并非一定要以轮番方式分别抉择显现与空性，也不用像中观自续派那样，依次将显现抉择为空性，再把空性抉择为双运，继而将双运抉择为离戏，最后把离戏抉择为等性，无需经历这四重境界。

然而，对一般渐次根基者而言，想要现空无二的双运智慧在自相续中瞬间生起，实在是难上加难。因此，中观诸多论典里，先把显现与空性分开来抉择。显现依靠名言量抉择，此时应该承许轮回、因果以及前后世存在，也应当承认三宝加持真实不虚；空性则依胜义量来抉择，从空性层面看，万法皆为空性。

密宗渐次根基者，也会将显现与空性分开而进行轮番修持。比如，修生起次第时，会观想万法皆为清净；而修无相圆满次第时，则观一切法皆为空性。修学大圆满亦是如此，先是修持本来清净，而后再修任运自

成。其实，释迦牟尼佛当年转法轮时，也是作了这样的分开抉择。最初在第二转法轮中主要抉择空性，随后于第三转法轮中着重抉择光明。

破执显真的修学次第

为何释迦牟尼佛所宣说的经典，以及大圆满教典里，都先抉择空性（本来清静），再抉择光明（任运自成）呢？原因在于，凡夫众生实执极为深重，所以先把一切法抉择为空性，以此断除其根深蒂固的实执，之后再进一步抉择如来藏的本来光明，这样修行才更容易成功。

虽然暂时把现与空分开抉择，但实际上，现空本就无二。不过，这种现空无二的双运果中观，在修持分别观察二谛的因中观尚未成就之前，是难以真正现前的。

故虽以理而抉择，现空二谛之法理，
然终成立无别果，此为因果乘精华。

因此，虽然暂时可凭借观察二谛的教证与理证，分别抉择现空二谛之理。然而，最终所成就的必为二谛无别之果。这才是因乘显宗与果乘密宗的密意精华。

现空暂时轮番修，究竟无二住

无垢光尊者在《大幻化网注疏》中说，释迦牟尼佛的第二转法轮为暂时了义，最究竟了义之见应是第三转法轮。原因在于，佛陀在第二转法轮着重宣说了万法空性，却未详细阐述万法的光明分；直至第三转法轮，才如实宣说了自性本具的如来藏光明。由此可知，学修时将第二、第三转法轮相结合极为关键。

当然，暂时而言，对于现空则应以轮番的方式抉择。释迦牟尼佛也并未同时向众生宣讲第二、第三转法轮的教义，而是先抉择空性，再抉择光明。因为普通根基者需先以空性破除实执，才能正确抉择光明。以二种

正量对二谛轮番修持后，最终方能证得现空无二的实相境界。

显密形式不同，究竟无别

所谓现空无二，实为因乘与果乘最究竟的精华义。于因乘而言，大乘八万四千法门，无论哪一法，其最究竟义皆是现空无二。就果乘来说，不管是外续、内续，还是无上大圆满、大手印等，修行最终所达到的境界，也是现空无二。

麦彭仁波切在《大幻化网总说·光明藏论》、智钦仁波切在《大幻化网总说·开启宝藏之钥》中均明确指出：于密宗而言，世俗谛与胜义谛二者，暂时需分开抉择，究竟则为现空无二无别。

由此可见，显宗与密宗所宣讲的究竟义理，实际毫无二致。不过，在一些暂时的表述方面，显密二者确

实存在一定的差异。比如，密宗有修五十万加行、修持本尊、观修明点等修法，并且对这些修法做了极为详尽的阐释，而显宗在讲述时多以隐含的方式提及。与之相同，显宗大乘所宣讲的某些教理，在小乘论典中也没有明显宣说。

遮破偏执邪见

虽说显宗与密宗在究竟义上并无差别，然而在当今时代，不少人常对密宗产生各种邪见，甚至将其视同外道。这些人之所以如此，根源在于没有深入学习显宗的教义。倘若他们具备扎实的显宗基础，便能清楚密宗教义的内涵，深知密宗实为大乘佛法中的殊胜法门。

我们作为密宗修行人，应该通过各种方式，将密宗前行的一些道理介绍给有缘人。唯有如此，众人才能逐渐知晓密宗的内涵。有些弘扬密宗者从不传授无常、因果、菩提心等教言，只是整日做一些形象上的事情，宣

称这便是密宗最殊胜的特点，这其实很容易让显宗修行人对密宗产生偏见。

前几日，一个人向我倾诉：他修学显宗法时，他的密宗上师面露不悦；修学密宗法时，他的显宗上师又略有不满，他夹在二者之间，着实左右为难，不知如何是好。

实际上，显密教法虽然形式不同，但究竟的意趣却是一致的，二者圆融无违，并无丝毫矛盾。诸位行者不应以分别心区分对待、取一舍一。而应当把精力放在那些误入外道或对佛法毫无信心的人身上，引导他们步入正途，这才是更有意义的事。

定解宝灯照迷途

这次大家学了《定解宝灯论》之后，应该已经认识到“显宗与密宗最甚深的密意精华乃是现空双运”这一

关键要义。如果真正明白了暂时以二量分别抉择现空、究竟时现空无二的道理，以后学习经论再遇到“空性”和“光明”这两个名词，便不会不解其义或偏执一方。否则，莫说真正通达释迦牟尼佛和诸高僧大德的经论，就连基础的法义都会混淆不清。

比如，《俱舍论》是一部着重宣说五蕴、十八界等名言之理的小乘论典。对于其中一些内容，中观应成派从名言层面也是认可的，像《入中论》中所宣讲的色、蕴等的法相就与《俱舍论》的表述完全契合。但一定要清楚，中观宗在抉择名言时，可以依照《俱舍论》的某些观点，但在抉择胜义时，却与《俱舍论》所说的胜义大相径庭。如今，个别法师将中观与俱舍混为一谈，这样讲法，很多问题都无法解释清楚。

总之，若能把握佛法的总体框架，便能明晰释迦牟尼佛在第二、第三转法轮，以及密宗当中所宣说的道理。否则，在佛法的浩瀚海洋中遨游，很容易迷失

方向。

壬二、显宗以轮番方式引生双运大中观：

彼等智慧以轮番，断除二边皆不住，
超离思维之境界，是故乃为大中观。

通过契合圣者入定的现空双运智慧去抉择并修持，再以轮番修持胜义、世俗二谛的方式，依次断除有、无等诸边。最终，以不住任何一边、远离一切分别思维的双运智慧所证得的境界，即为大中观。

闻思正见派先把显现抉择为空性，随后认识到空性中能生起显现，通过这种轮番观察现空的方式，断除对有和无的执著，最终抵达不住有无等四边、远离一切戏论与言思的境界，此即所谓的大中观。

显宗常说“大中观”，密宗常讲“大圆满”“大手印”等。为何用“大”字呢？意在表明这是圣者离一切

戏论的超胜境界，凡夫以分别心根本无法容纳、领悟其中的甚深内涵，就像小学生完全不懂大学课程一样。佛陀与圣者的境界超离一切言思，只能借“大”这个字略作表示而已。

有些人误以为修持大中观、大圆满易如反掌，认为无需系统地闻思经论，只要掌握几个初级的窍诀就能彻悟其中的奥义，但事实上，对于大多数人而言，不经闻思而直接获得证悟绝非易事。

**直至依靠轮番式，未证究竟智慧前，
非为诸佛之密意，精华究竟大中观。**

直至以轮番交替的方式修持世俗谛与胜义谛，尚未证悟究竟无二双运的智慧之前，所悟的并非诸佛之密意精华——究竟大中观智慧。

若对胜义谛与世俗谛，仍然采用轮番交替的方式进行观察，尚未证得究竟的双运智慧，那此人便还未通

达诸佛的密意精华——究竟大中观智慧。换言之，只要对现和空仍存在执著，就还未获得现空无二的智慧。

很多中观修行者，依循前辈大德的教言深入抉择之后，会有一种奇妙的感受——包括自身在内的一切法皆荡然无存。然而必须明白，这仅仅是一种相似且短暂的境界罢了，过不了多久，那个熟悉的“我”又会悄然浮现，贪心、嗔心等烦恼也会卷土重来。这其实是修行力量太薄弱所致。

实际上，当一个人的能取和所取尚未消于法界，仍需以轮番交替的方式观察现空，还未证得无二智慧时，很难真正通达诸佛菩萨的密意精髓——究竟大中观。不过，通过精勤闻思中观义理，自身的实执定会逐步减弱，烦恼也能得到有效对治，这些是完全可以做到的。

辛二（广说）分五：一、入根本慧定之究竟果中观；二、后得妙慧非为真实现空双运之理；三、真实现

空双运非为言思之境；四、宣说彼之异名；五、彼者唯是各别自证之行境。

壬一、入根本慧定之究竟果中观：

犹如燧木摩擦火，二谛无垢之妙慧，
所引双运大智慧，息灭有无等四边，
圣者入定之智慧，安立双运果中观。

如同燧木与燧垫相互摩擦所生之火，最终会将燧木与燧垫也焚毁无余，分别观察二谛的无垢妙慧二量聚合，所引发的双运大智慧，会把有、无、是、非等四边戏论彻底息灭。如是圣者入定的智慧，在名言中安立为二谛双运果中观。

犹如燧木与燧垫相互摩擦能生火，火燃起之后，燧木和燧垫终将焚尽无余。同理，起初我们以名言量来抉择，能明确名言显现无欺存在；以胜义量进行剖析，可知万法皆为空性。如此，依靠显现能断除无边，通过空

性可断除有边。凭借这两种妙慧（仍属分别念）长时间轮番交替修持，对显现与空性的种种执著，便会如同燧木和燧垫最后被火焚尽一般，最后自然消融于法界之中。

可以说，凭借观察名言与胜义二谛的无垢妙慧，能够引生现空无二双运的大智慧。至此，有无、是非，以及空与不空等所有戏论边见已全部灭尽。这便是圣者入根本慧定的智慧，在名言层面，它被称作果中观，或者双运中观。

《澄清宝珠论》对这一法理有着详细的阐释，大家可以仔细阅读一下。主动学习至关重要，如果仅在课堂听我讲一次，课后什么书都不看，不要说领悟《定解宝灯论》的甚深法义，恐怕连字面意思都难以了知。这样虽有一些闻法的功德，但自相续中难以生起定解。部分道友课后广泛阅读经论，有些已将堪布根华的《浅释》研读了四五遍，对于其中的诸多道理已经了然于心。大家同样花了半年多时间闻思这部法，效果却大相径庭，

这确实值得深思。希望道友们一定要利用好时间，多阅读、深思维。

壬二、后得妙慧非为真实现空双运之理：

不偏二谛后得慧，虽立现空双运名，
然而入定大智前，不缘现空双运性。

对于不偏二谛的双运智慧，尽管可以依靠辨别后得的妙慧，在名言中安立现空双运这一名称。然而要明白，在圣者入定的大智慧面前，实际根本不会缘取显现、空性以及双运本体等任何法。

虽然在名言层面，可以安立一种既不偏向胜义、也不偏向世俗的入定智慧，将其命名为“现空双运智慧”，并阐释为现即是空、空即是现，显现之外不存在空性，空性之外也不存在显现。但实际上，在真正圣者入根本慧定的境界中，根本不存在显现、空性、清静、

不清净、常、无常等任何所缘，全部是离戏论之体性。

这种殊胜境界，唯有依靠实修方可最终证得。名言中所谓的“显现与空性融为一体，便是双运智慧”等说法，实际只是凡夫人语言和思维的对境，并非真正的现空双运智慧。就像用手指指向月亮，手指并非月亮，只是借助它来指示而已。

壬三、真实现空双运非为言思之境：

显现名言量之境，空性胜义观察境，
双运现空相融分，彼等均是言思境。

名言量所获之显现、胜义量所得之空性，以及现空双运的相融分，这些皆为言语与分别思维所缘之境。

为什么后得智慧不能称为真正的现空双运呢？因为在后得时，显现仅是名言量的对境，比如，人们用语

言能说出柱子的名称，心中也能思维：柱子虽然本体为空，但却明明了地存在。所谓的空性，则需依靠胜义量——金刚屑因、离一多因等理证去观察，比如观察柱子时，先将其抉择为微尘，最终微尘也不存在，全然为空，这一过程是依靠分别心来完成的。而后得时所谓的双运，则是指观察名言显现与胜义空性的两种量不可分割、相互圆融。实际上，上述种种境界，都是语言和思维的对境，始终不离分别念。因此，这种“现空双运”并非圣者根本慧定的殊胜境界。

既然如此，在圣者获得根本慧定时，是不是在除二量抉择之显现、空性以外，现前了一种现空双运呢？并非如此。无垢光尊者说：具眼翳时与不具眼翳时所见的对境实为同一者，而眼翳消除后与之前的所见却完全不同。同样，修行者最初由于有现和空的执著，现空二者是分开成立的，而当他真正证得万法本性时，所谓的现与空，实则毫无二致。

众生对显现或空性的执著极为深重，要么认定诸法实有存在，要么觉得空性真实不虚。为此，释迦牟尼佛善巧宣说了对治显现实执的第二转法轮，以及对治空性执著的第三转法轮。修行者依此精进修持，最终，对现空等一切的执著便会彻底消于法界，自然现前现空双运的智慧。此等智慧绝非言思的对境，唯是各别自证之境。

超离言思之入定，唯是各别自证智，
有现以及无现等，以量观察均不成。

超离言思的圣者根本慧定，唯一是各别自证智慧。诸如“有现”“无现”等所有名言，在圣者入定的大智慧面前，均无法真实成立。

根本慧是各别自证智慧

世尊在第二、第三转法轮所宣说的，乃至密宗所

指向的无二慧，均为圣者的根本慧定。它超离了一切言思，唯是各别自证之智。

在此甚深的智慧境界中，所谓的显现（有现）与空性（无现），密宗的生起次第与圆满次第，或者本来清静与任运自成等，凡是以语言文字所表述的有现与无现之名言，在圣者的根本慧面前全然不现。

凡夫心难见无二境

对于这种超胜境界，凡夫人以分别心根本无法衡量，唯有真正断除能取所取的“眼翳”，开启相续中的无二慧眼，方能照见无二双运法界的本来面目。就像《大般涅槃经》中盲人摸象的比喻“其触牙者，即言象形如芦菰根；其触耳者，言象如箕；其触头者，言象如石；其触鼻者，言象如杆；其触脚者，言象如木臼；其触背者，言象如床；其触腹者，言象如瓮；其触尾者，言象如绳。”事实上，唯有当眼翳消除，双目复明，才

能一睹大象的真实面貌。

同样，凡夫依靠言语和思维去揣测现空双运的本性，终究无法见到真正的实义。唯有圣者现前远离一切戏论的根本慧定，在真正证得各别自证智慧时，方能彻见现空双运的法界实相。

在此境界中，有现、无现等一切皆不成立，虽不成立，但并非单单的空性。此时显现和空性的执著已全部清淨，无任何概念可得。换言之，在究竟果地，凡夫所执之“空”与所缘之“现”，全部得以清淨。这就像一个业障深重的饿鬼，将水执为脓血，即使有人反复告诉它那是水，它依然会真实地看到脓血；直到它业障消除，转生为人，曾经所见的脓血才会显现为水。

同理，凡夫依靠语言思维所生的“妙慧”，根本无法触及各别自证智慧的境界。一旦获得各别自证智，显现与空性，或者说法界与智慧，已然无二无别。此时，无有现不现、空不空等任何执著，也无有任何言思

分别。

壬四、宣说彼之异名：

是故乃至以轮番，修持二谛即妙慧，
一旦无有轮番修，获得双运智慧时，
观察而破蕴所破，无遮单空亦超离，

所以，乃至以轮番方式修持显现与空性二谛，
这其实仅属于妙慧，一旦不再以二谛轮番方式修行，
真正证得圣者双运无二的智慧，此时，依观察而破的
蕴界处等一切所破法，以及无遮单空之见，已全部
超离。

轮番修属于妙慧

凡夫未登地前，观察二谛的妙慧属于心与心所的
范畴。在此妙慧前，有显现时，空性难以彰显；有空性

时，显现又无法呈现。当修行者以二谛轮番的方式持续修持，达到一定的阶段后，便会生起无二双运的智慧。至此，无需再进行二谛轮番修持，柱子等万法的显现与空性可以同时现前。

精进修持，方能断执

在修行过程中，不少道友会心生疑惑：既然万法皆为空性的道理自己通过理证已完全知晓，为何还无法亲见这一空性境界呢？以中观理证抉择之后，确实可以了知一切法皆不存在，这时许多人会感觉自己的贪心、嗔心等烦恼好似都消失了，甚至误以为自己已然证悟了空性。然而，一旦离开了这种观察状态，所有烦恼又会卷土重来。这就像把水置于火上烧时，水始终是热的，一旦离开火源，水很快就会冷却下来。

凡夫相续中的烦恼实执极为深重，仅靠理论观察知晓万法皆空，根本无法断除这种顽固的实执。唯有精

进修持，才能将其彻底斩断。就像眼翳患者，虽然从道理上明白了海螺本是白色，可若想亲眼得见，就必须长期服药，把眼疾彻底治愈才行。否则，将始终无法见到白色的海螺。这个服药的过程，就像我们的修行过程，若不如此，就无法获得真正的空性境界。

无需轮番时，即获无二慧

何时无需再轮番修持，即真正证得了无二双运智慧。此时，所观察的五蕴、十八界、十二处等一切所破之法，连同无遮单空等，已全然超越，也即超越了所有能破与所破，远离了一切戏论。

龙树菩萨曾说：“所破无有故，我亦无有破，汝等若说破，于吾大诽谤。”意思是，从实相层面而言，无有任何可遮破之法，因此，若有人说我（龙树菩萨）有所遮破，这无疑是对我极大的诽谤。《回诤论》亦云：“若无取所取，亦无有能取，则无遮所遮，亦无有能

遮。”说明万法本就无有自性，这样无论是非遮还是无遮，同样无有自性，已然彻底超离破与所破、空与不空等一切概念的范畴。

“遮”义辨析

关于“遮”的问题，格鲁派有些观点认为，中观应成派究竟而言应是无遮。宗喀巴大师在《善解密意疏》里，曾引用月称论师《显句论》的教证“世间所有言，无事无所有。此等为显无遮故，无事即无自性义”进行说明。意思是，世间的所有语言，不存在有事、无事，亦无任何所有，此等唯一显现为无遮。实际上，此颂所说的无遮，并不是指世间一切名言究竟而言就是无遮，而是说究竟意义上应超越一切，只是暂时在有实执的有实宗面前，可以如此抉择。

麦彭仁波切在本论中，把暂时轮番修持的智慧，称作妙慧，并进一步指出：在最究竟的无二智慧面前，不

存在轮番修持。就如《三主要道论》所言：“何时分别各执著，无欺缘起之显现，远离所许之空性，尔时未证佛密意。一旦无有轮番时，现见无欺之缘起，断除一切执著相，尔时见解即圆满。”当真正通达佛陀密意时，能观察与所观察、无遮与非遮，乃至“空”等概念，已全部超越。

不现能破所破相，具有现分方便相，
具有殊胜之空性，远离戏论大中观，
以及俱生大手印，具有此等不同名，
皆是离心智慧故，余分别念不可思。

如此便不会存在能破空性与所遮显现之相。此时，二取虽已寂灭，却仍具足现分不灭的方便相。故而，它被称为殊胜离戏大空性、离戏大中观、俱生大手印等诸多不同名称。此乃超离心与心所的无二智慧，二取的心念对其无法进行思维。

现空无二智慧的境界

在现空无二的智慧前，所破的显现与能破的空性皆已被超越，所以不会存在任何能破与所破之相状。此时，二取已彻底灭尽，然而却具足一种现分不灭的方便相。以大圆满的观点阐释，即本体空性、自性现分不灭。此现分不灭，从高层次讲，即是佛陀的报身；从低层面言，便是大悲方便相。

也就是说，当生起现空无二的智慧时，从空分而言，已彻底证悟万法皆空；从现分而言，恒时具足大悲心，空性与大悲始终无离无合。若从更深层次讲，大悲心就是如来藏明分。《上师心滴·二者极密诀虚空广界》中说：“如见太阳皆见如来藏，如见日光以从现分言。”意思是，此时就如同见到太阳，已真实见到如来藏之明分。不过，此明分并非像太阳一般光芒万丈，这仅是从现分角度作的比喻而已。

实相层面现分不灭

在实相层面，尽管世俗的种种显现已全然灭尽，然而，现分方便相——也就是密宗所说的光明、显宗所讲的无缘大悲与如来藏自性，却是恒常不灭的。正如《涅槃经》所说：如来藏之自性本为光明。此自性光明，在不同众生眼中呈现为各种不同的境相，但实则皆为大悲之相，此大悲相绝不会灭尽。

有些人不重视空性，一味执著光明；有些人不重视光明，过度看重空性，这实则都已堕入了一边。诸法本体皆为空性，如同显宗般若法门所抉择的那样。然而，实相并非只有单单的空性，还有与空性无离无合的光明，对此我们一定要深信不疑。

从密宗角度而言，不仅要认识大圆满本来清净之本体，也应当认识任运自成之觉性光明。显宗《大方广总持宝光明经》也讲：“由如见一大光明，如是一切微尘尽，此大仙行三摩地，即是无边胜解脱。”因此，我

们对空性、光明任何一者都不能轻视，而应同等对待。

空性大悲藏的修持方法

那该如何修持空性大悲藏呢？首先要把诸法抉择为空性。虽说凡夫人此时所理解的空性只是单空，但要清楚，实相中并非只有一个孤立的空性。随着不断修持显现与空性，境界逐步提升，便会领悟此空性实则不离光明。修持光明亦是如此，起初观想明点，或是心中对众生生起大悲心，其实仍然属于执著。当持续轮番修持现和空，最终达到无缘时，这才是佛陀的大悲本相。

现今，我们对空性和大悲存在严重的执著，但随着自心的渐趋清净，所显现之相也会愈发清净。当达到一定境界时，本具的现空双运智慧便会自然呈现，就像一个孩童长大成人之后，本质上仍是那个人，只是往昔的懵懂无知已转变为如今的聪明睿智。

我认为此次学习《定解宝灯论》最主要的意义，在于认识了第二转法轮的空性和三转法轮的光明，明白二者不可分割、无二双运。希望大家务必掌握这一要点。

“大悲方便相”名异实同

对于这样不灭的大悲方便相，《时轮金刚》、《密集金刚》以及《大幻化网》等不同续部和论典赋予了不同名称，诸如现分大悲、殊胜大空性、离戏大中观、二谛无别双运、智慧到彼岸等。噶举派称其为俱生大手印，禅宗谓之明心见性，宁玛巴则称作光明大圆满、无上大圆满等。虽然名称各异，实则意义并无差别。关键在于，能否凭借自宗教法真正对其有所认识。如果未能认识，仍偏堕于自空、他空或无遮、非遮等任何一边，那再美妙的名称也无有实义；如果真正通达了其中的密意，无论叫它何种名称，实际都无有差别。

有些人觉得，密宗大圆满与显宗中观的最终境界

并不相同，学了大圆满便不能再学中观，反之亦然。实际并非如此，二者的究竟意趣无有二致，均是超越心与心所、不可言思的双运智慧境界，仅是观察方法与趋达途径有所不同而已。就像有人乘飞机前往拉萨，有人坐火车奔赴拉萨，虽然乘坐的交通工具不同，但抵达的目的地却完全相同。

生起信心的功德

若能对这一殊胜的境界生起坚定不移的信心，其功德是不可思议的。此境界是诸佛菩萨智慧的结晶，是他们历经多生累劫积累资粮后所证悟的境界，因此，仅对其生起信心的功德便无与伦比。

如《中观四百论》中云：“薄福于此法，都不生疑惑，若谁略生疑，亦能坏三有。”《宝施童子经》云：“曼殊室利，若诸菩萨无善巧方便，经百千劫修行六波罗蜜多。若复有人闻此正法，生疑心者，所得福德尚多

于彼。何况无疑而正听闻及以书写、受持、讲说，为他开示。”意思是，有些菩萨未以善巧方便摄持，百千万劫精修布施、持戒、安忍等波罗蜜多，功德虽然非常大，但有人听闻此法门并生起怀疑，所获功德已远超前者，若毫无怀疑地听闻、受持、书写、读诵、为他人传讲，功德更是不可思议。

宗喀巴大师在《善解密意疏》中引用过此教证，大家可以参阅。以前我在桑耶塔传法时，曾提及过该教证，当时大约有十几位道友听法。相信大家听闻这一教证之后，一定会对般若法门生起更加坚定的信心。

第 40 课

本论最后一个问题“中观有无承认否”，探讨了中观应成派究竟有无承认这一佛教中较为关键的问题。希望大家能认真体会其中所蕴含的甚深道理。

壬五（彼者唯是各别自证之行境）分三：一、自然智慧之境界；二、虽不可言詮然非为不可思议我；三、摄义。

癸一、自然智慧之境界：

彼非言词分别境，是故不偏于非遮，
无遮异体现空等，无偏离有无承认，
法界智慧相圆融，自然智慧无住现。

如是不可思议的智慧并非语言、分别念的对境，故而，它不偏堕于无遮、非遮、一体、异体、显现、空性等任何一方，即无有偏堕、远离一切戏论、无有有无是非等一切承认。它是法界与智慧无离无合、圆融一味的本性。对于此自然智慧，瑜伽士的各别自证智慧是以无有所住的方式安住、以无有所现的方式显现。

此不可思议的双运智慧，并非语言与分别的对境，既无法以言语表达，也难以用分别念思维。它不偏堕于无遮或非遮之见，也不偏向一体、异体、显现、空性、清静、不清净等任何一边。若把双运想象成如黑白绳搓在一起那样，是完全不合理的。在此殊胜智慧面前，有无、是非等一切偏执之见，均无立足之地。

最终，法界与智慧圆融一味，自然智慧无住而现前。颂词“自然智慧无住现”出自《密藏续》的教证“远离一者与多者，无有中边真如性，一切佛陀亦不

见，自然智慧无住现。”以此说明，大圆满、大中观的境界并非凡夫分别念的对境，很难借语言文字如实表述。《般若经》亦云：“无可言思般若度，不生不灭虚空体，各别自证智行境，三世佛母我敬礼。”凡夫依靠分别念进行揣测，虽然能获得相似的境界，但对真正不可思议的境界根本无从了知。

癸二、虽不可言詮然非为不可思议我：

如是超越诸承认，远离增损殊胜义，
法界觉性无合离，此不能詮不可言，
然非谁亦不能证，如同不可思议我。

如是超离有无等一切承认、远离增益与减损的殊胜实相义，是法界与觉性无离无合之本体，以任何方式都难以诠释言说。然而，它绝非如外道所许的不可思议我那般，任何人都无法证悟。

这样超越有无等一切承认、远离所有增损的殊胜义，其实是法界与觉性无离无合的本性，其真实本体无法借由语言、文字、比喻等任何方式来诠释言说。

既然如此，此不可言说的境界，是否与外道所说的“不可思议我”——那个谁都无法了知、无法真实证悟的“我”一样呢？二者截然不同。此殊胜境界并非谁都不能证悟，依靠上师的窍诀、续部的教言、高僧大德的指点等方便方法，已有成千上万的修行人获得了证悟。

因以无垢理观察，所引各别之自证，
后得智慧定解灯，遣除疑暗现量见。

因为，以无垢教证与理证观察，能引发圣者入定双运无二之本体。瑜伽士凭借各别自证的后得清净智慧，可以点燃现空无离无合、无破立之法界实相的定解明灯。此灯能驱散一切怀疑的黑暗，使瑜伽士现量亲见法界本相。

依不可言思殊胜智，可彻见法界本面

为何说此不可言思的殊胜智慧与外道不可思议的“我”有极大差别呢？此殊胜境界虽然难用语言文字表述，但依靠无垢的教证、理证进行观察，或凭借传承上师的窍诀，可以引发入定智慧。出定之后，瑜伽士凭借各别自证的后得清净智慧，定解会如明灯般在自相续中自然生起，依此定解，可以遣除有无、是非等一切无明黑暗，现量彻见诸法的本来面目。

珍视自宗论典

显宗有许多讲述此等道理的殊胜论典，关键在于自己是否愿意去研读、修持。在密宗当中，无垢光尊者的《上师心滴》、麦彭仁波切的《直指心性》，以及法王如意宝的《直指心性注疏》等，都宣讲了极为殊胜的窍诀。这些论典是传承上师们的智慧结晶，与凡夫以分别念撰写的文字截然不同。如今，大家十分幸运地遇到

了如此殊胜的教法，如果仍然不生信心，不愿翻阅、探究，着实令人惋惜！

以前，克主华桑年轻时经常讲经说法，还撰写了诸多论典。至暮年时，他发觉自己的著作无人问津，由此生起了强烈的厌离心，于是前往寂静处修行。他感慨说：当今末法之世，正法恰似油尽之灯，渐趋熄灭。若行者能通达我之善说，犹如初劫之时，尚有重燃正法明灯之希望。可惜，那些业力深重、与法无缘之人，将我的殊胜论典弃置一旁，使之如深埋地下的宝藏，不见天日。他还感叹说：人生无常，仿若秋日白云飘忽不定。如今多数人已无殊胜法缘，像我这样广闻博学之人，应前往寂静处独自思维佛法奥义。留下这番教言后，他前往等净山独自修行，此后再未造论。

希望大家务必对自宗善妙的论典予以重视，像《上师心滴》《直指心性》等论典，其功德与加持力不可思议，一定要认真研究，切莫成为与之无缘的人。尤其

获得了大圆满灌顶、修过五十万加行的人，更应着重学习。

人寿无常，就如克主华桑所言：“犹如秋日的白云飘浮不定”。白云虽然时而幻现出美妙的形态，然而转瞬间便消失得无影无踪。得人身本就不易，值遇如此殊胜的佛法，更是难上加难。倘若不借此机缘通达实相义，每日只耽著于戏论，实在是太可惜了！

密法需次第修持

以前，学院有位汉僧到藏地一座寺院参访，遇到一位白发苍苍的老格西。交谈之后得知，这位老格西至今竟未曾学过密法。这着实是件憾事。

当然，最初不应好高骛远地追求高深法要，而应扎实地打好佛法基础。那些从未修过加行、没得过灌顶的人翻阅《上师心滴》，未必会对自相续有帮助。而且，

有些密法受空行、护法神护持，不具相应资格便随意翻看，不一定对自己有利。

密法虽然不像某些国家的绝密档案，翻阅会危及生命，但如果不依照次第修行，直接翻看，非但难以证悟，还可能由此生起邪见。因此，大家最好保质保量地修完五十万加行、获得灌顶之后，再去翻阅这些甚深的密续论典，之后再进行实修。

《上师心滴》的殊胜加持

此次我们所印的《上师心滴》质量非常好。如果感到其中部分内容难以理解，大家可以将其置于佛堂之上，或放在自己的枕边，每日对着它虔诚磕三个头。凭借光明大圆满殊胜的加持力，自相续会渐渐生起开悟的觉受。即便今生未能证悟，在中阴身阶段也有开悟的可能；倘若中阴身时依然未开悟，来世若能在二十五岁之前再度遇到大圆满法，届时必定能获得成就。

无垢光尊者著有《七宝藏》《四心滴》等诸多论典。法王如意宝曾再三强调，在尊者所传的法中，《上师心滴》最为殊胜。以前，宁玛巴的高僧大德，以及证悟大圆满的修行者，都将《上师心滴》视作自己的生命一般，极为珍视。

以前我提及过，蒋扬夏巴对其他经论仅用一块布包裹，然而，对于宗喀巴大师的论典，他却以两层布来包藏。众人好奇地询问缘由，他表示：从对自己的加持来看，宗喀巴大师的教言已然超越了佛陀和其他高僧大德的经论，正因如此，他对宗大师怀有特殊的恭敬之心。我们也应当用两层布来包裹《上师心滴》与《直指心性》，因为这两部论典的确具有不共的加持力。

癸三、摄义：

显宗方便与智慧，相辅相成互印持，
密宗方便与智慧，证悟无离无合修。

显宗依靠方便显现分与智慧空性分，二者相辅相成、相互印持，渐趋达到无离无合之境界。而金刚乘密宗，是以现量体验来证悟方便显现与智慧空性本就无离无合，并依此进行修持。

显密修持现空的异同

对于方便显现分与智慧空性分，显宗是以相辅相成的方式修持；密宗则以证悟二者无离无合的方式修持。密宗具有很多不共的窍诀，修行者依靠上师的指点，能轻而易举地了达、证悟心性。无垢光尊者在《大圆满心性休息》中说：“因乘承许如种芽，方便智慧生二身，果乘承许身二障，遣除依缘悲方便，实一空性大悲藏，因果二乘同实修。”意思是，显宗以因果的方式现前二身；密宗以能遣所遣的方式现前二身，因为大悲空性藏本就无离无合。

尽管修行方式不同，但空性与大悲实为一切佛法

之精髓，也是显宗与密宗需要共同修持的法门。如《中观四百论》所说：“如来所说法，略言唯二种，不害生人天，观空证涅槃。”意思是，佛陀教法简要概括唯有两种，一为不害众生的大悲心，二是观修空性。循此二者，便能证得真实涅槃。也可以说，显宗与密宗最究竟的法要，都是令自相续对一切众生生起大悲心、证悟空性以断除所有的烦恼执著，最终获得究竟涅槃。

虽然显密都修持空性和大悲，但二者也存在差别，显宗需通过种种观察与推理来获得证悟，比如，观修一切众生都曾为自己的父母，由此而生起深切的悲心；依靠各类理证进行观察，最后将万法抉择为空性，期间大悲与空性相辅相成、相互印持。密宗虽然认可显宗的教义，但在此基础上具有一些殊胜的窍诀，如对显宗第二转法轮的空性，密宗大圆满是以“本来清淨”来观心之本来面目；对第三转法轮的光明，大圆满是通过“任运自成”来开显自性光明，并且是以无二无别的方式，认识并修持空性与光明。

总之，在究竟意义上，显密二者完全相同，但在暂时的修法层面，显宗未曾明显涉及的诸多问题，密宗已通过窍诀的方式予以阐明。无垢光尊者在《大圆满心性休息大车疏》中，以太阳与云层⁴⁰、种子与果芽⁴¹等精妙的比喻，详尽阐述了显密之间的种种差别。此理通过教证、理证，以及实修实证，均可以证实。

《定解宝灯论》的不共特点

除了《定解宝灯论》以外，鲜少有论典能将显宗第二、第三转法轮的义理，与密宗大圆满的本来清静、任运自成融合起来宣讲。对于学修显宗或密宗的人而言，依靠《定解宝灯论》将这些教义结合起来认知，是非常有必要的。从这一层面来讲，《定解宝灯论》堪称最为殊胜的一部论典。

40 如云：“如来藏虽然为烦恼所障，却不被烦恼所染，如同云层中的太阳一般，本来成佛时也是无灭无离而住。”

41 如云：“种子可生出苗芽、叶花、果实，如是依殊胜意乐可于人天之中享受安乐，复成就遍知佛果。”

远离戏论大中观，自性光明大圆满，
义同名称不相同，此外无有更胜见，

远离戏论之大中观与自性光明之大圆满，二者究竟意义并无二致，仅仅名称不同而已。除此之外，再无其他更殊胜的见解。

大中观与大圆满的差异与共通

显宗不论哪个宗派，一般都会承认离戏大中观为最高见解；在密宗当中，光明大圆满属于最高见解。实际上，离戏大中观与自性光明大圆满，只是名称不同，究竟意义完全相同。在一切佛教宗派当中，乃至整个世出世间，再无更胜于此的见解了。

在本论第五个问题当中，麦彭仁波切说过：道果、大手印、大中观等法，实际属于大圆满心部的零散窍诀。分析此问题时需要格外注意，大手印等法与大圆满

在究竟意义、最终所达的境界上并无不同，只是在抉择方法、窍诀修持方面，大圆满有诸多不共的特点。比如，凭借大圆满的修行之力，修行者能够即生虹身成就，获得普贤如来的果位，这是密宗其他教派所没有的。

这些问题极为关键，大家务必要善加分析。当说大中观、道果等法与大圆满相同时，要清楚这是指在究竟意义上相同；说他们不同，应明白是指抉择方式、窍诀方面不同，特别是龙钦宁提派有诸多与他宗不共的甚深窍诀。

究竟意义一致之解析

为何说大圆满与大中观的究竟意义毫无二致？因为大圆满所证悟的境界，涵摄了显宗一切教义。比如，对于佛陀第二转法轮的相关经典，以及龙猛菩萨、月称菩萨中观论典所抉择的离戏空性境界，证悟大圆满时不

会有丝毫背离；而对于佛陀第三转法轮的经典，以及龙猛菩萨《赞法界颂》、弥勒菩萨《宝性论》等论典所抉择的光明境界，证悟大圆满时亦能圆满获得。

并且在修持大圆满时，对于积累二种资粮，如以空性见摄持供养佛陀、布施、持戒、念咒等，都会无有偏颇地行持，根本不会舍弃。无论从得果还是修道方面观察，密宗大圆满与大中观在究竟意义上丝毫不相违。

破除偏见

很多人对密宗缺乏深入了解，便盲目断言密宗修法不合理。倘若真不合理，不妨明确指出，密宗哪一句教言有误？其修行方法、证悟境界，究竟与显宗何处相违？实际上，如今不少人仅仅是对密宗怀有偏见，根本无法确切说出密宗的不合理之处。

个别密宗修行人对显宗也存有偏颇的看法，认为

显宗法非常低劣。实际上，在藏传佛教里，不论宁玛巴，还是格鲁派等任何教派，都不会对显密取一舍一。即便走遍藏地所有寺院，也找不到一座只学密法而不学显宗法的寺院。真正的密宗行者，定会首先打好显宗的基础。

佛教各派互不相违

究巴根样尊者曾言：大圆满、大中观与大手印，于智者而言圆融无违，可在愚者眼中，不仅觉得彼此相违，还会肆意排斥。

我在《略说佛教各派互不相违》中引用了麦彭仁波切的这个颂词，并以诸多密宗祖师的教言阐明了此理。比如，四世班禅乐桑曲坚曾说：“大智成就莲花生，化身具德燃灯尊（阿底峡），又化罗桑扎巴华（宗喀巴），我无其余皈依境。”二世尊者格邓江措大师也说：“成就持明莲花生，五百顶饰阿底峡，金刚持佛宗喀巴，异身

游舞吾顶礼。”由此可见，宁玛巴的莲师、格鲁派的宗喀巴大师、噶当派的阿底峡尊者等大德，实则皆为同一化身。因此，大家切不可诽谤诋毁，这种过失非常大。

显宗包含中观、唯识等诸多流派。对于唯识所承许的实有明清之心识，莫说密宗，就连显宗中观应成派也不会承认。除了这样个别宗派的说法以外，无论是荣索班智达、全知无垢光尊者，还是麦彭仁波切等密宗祖师，在宣讲大圆满时，都不会舍弃显宗教法。比如，全知无垢光尊者无论在《大圆满心性休息》，还是《七宝藏》等论著当中，都经常引用《般若经》《宝性论》《如来藏经》等显宗经论的教言，并巧妙地将其与密法相融合。

因此，麦彭仁波切也在此明确指出，显宗的离戏大中观与密宗的光明大圆满，本质意义完全一致，只是表述词句有所不同。二者的差异仅在于，显宗对有些问题未作明显宣说，而密宗则通过窍诀等方式直接予以

开显。

事实上，我们作为凡夫人，对二者妄作区分并无意义。就如麦彭仁波切在前文所说：“有说自宗大圆满，超胜大手印等法，未证无有道名言；倘若真实已证悟，则于同一之密意，无有合理之分类。”

因无现空轮番执，远离四边之戏论，
除此之外其他法，则成具有戏论故。

因为在此殊胜境界中，现空二谛绝非轮番交替，不存在有、无、二边、非二边等任何执著，已远离了四边一切戏论。倘若在此之外还有其他见解，则已成了有戏论。

大圆满和大中观为最殊胜之见

除了大圆满与大中观之外，再无更为殊胜的见解。为何这么说呢？因为，当真正现前大圆满或大中观的境

界时，不存在现空轮番修行中诸如有、无、二俱、二非等任何执著，已远离了一切戏论。倘若除此之外，还有其他所谓更殊胜的见解，那必然会落入有戏论的范畴。

任何人都不得不承认，远离一切戏论为最究竟的见解，显宗与密宗皆如是承许。具体而言，证悟大圆满时要舍弃般若见吗？不仅不能舍，还必须具足。如果此时不具足般若见，所谓的见解恐怕已成了邪知邪见，肯定不合理。那《涅槃经》《如来藏经》所讲的光明见解要舍弃吗？也不能舍。与之相同，究竟证悟大中观时，也需要同时具足这两种见解。那么，除此大空性、大光明二者，哪里还有更高的见解呢？根本没有。如果认为有，此见解便成了有戏论执著，完全不合理。

各宗究竟见一致，仅表述不相同

大中观与大圆满最究竟的见解并无二致，仅是宗派表述不同而已。藏传佛教总体有格鲁、噶举、萨迦、

宁玛四大教派；细分有八大教派，再细分则有十八大教派；汉传佛教也有八宗等不同分类。其实，各教派所阐释的皆为如来教法，所抉择的都是如来的究竟密意。

虽然显宗与密宗之间，以及密宗各教派之间，在修行方式、窍诀等诸多方面存在差异，但差异并不意味着彼此相违。就拿宁玛巴八大教派来说，有些侧重于修持伏藏，并且他们所修的伏藏也各不相同，有的以修绕那朗巴的伏藏品为主，有的则以修班玛朗巴的伏藏为主。尽管学修内容和方式有别，但他们所抉择的皆为如来密意，只是在表达的词句上有所不同而已。

典故寓意：各派皆为如来教法

往昔，哲哲国王曾夜梦十事⁴²，其一是梦到十八个

42 哲哲国王偶感十梦：一者梦见有一象王从窗牖出，身虽得出，然尾为窗碍；二者梦见有一渴人并随其后；三者梦见以一升珍珠贸易于等量沙尘；四者梦见栴檀香木与常木等值；五者梦见悦意园中华果茂盛，忽为他人不予而掠；六者梦见大香象为诸小象刁难；七者梦见有一猕猴身有糞秽，将其所染污于他众；八者梦见猴王灌顶加冕大典；九者梦见整块布匹，为十八人各各执夺，各人手中所获均完整不破；十者梦见有多人众聚集一处，互相斗争论竞是非。

人争夺一匹布，结果每人都分到了一块，且布完整无损。国王祈问佛陀此梦寓意。佛陀慈悲作答：未来在释迦牟尼佛的教法下会涌现十八大教派，他们之间虽有争论，却如同梦中众人所得之布般完整无缺，这十八派所宣说的皆是如来真实教法。

关于这一典故有两种解释：一是释迦牟尼佛涅槃后，许多教法尚未结集，声闻内部争论不断，由此形成声闻十八部；二是藏传佛教虽然分为十八大教派，然而，所抉择的全部是如来教法。

应以无偏净心，恭敬如来教法

虽然有些大德显现上对其他教派似有排斥，但实际上，这仅是度化特定众生的善巧方便而已。有些缺乏佛教基础的人，由此而断定自宗才是清静正法、他宗之法不清净，这其实非常不合理。莲花生大士曾说：“于佛无偏教，应生净信心，三门谨慎行，时刻不放逸。”

以此告诫后学者，对于如来的无边教法，应生起无偏清净信心并恭敬对待，同时自己的三门需时刻谨慎、不放逸。

希望大家日后无论面对汉传、藏传佛教，抑或是小乘教派，只要是释迦牟尼佛的教法，都应以无偏之心观为清净。释迦牟尼佛会依据所化众生的根基差异，以种种法门进行调化。故而，我们切不可萌生“这是邪法、那是低劣之法，唯有自己所修之法最为殊胜”等诸如此类的想法。

庚二（别说显密要点与见解之差别）分二：一、宣说显密要点之别；二、宣说因果中观之别。

辛一、宣说显密要点之别：

然而显宗双运义，依靠观察而抉择，
密宗以自亲体验，成立自之觉性界。

然而，显宗对于现空双运的奥义，是依靠观察世俗谛与胜义谛而进行抉择；密宗金刚乘则是通过行者的亲身体验，来证成各别自证双运觉性智慧。

显宗与密宗在究竟所得的境界，即究竟意义上并无二致，但在修持方法上却有着显著的差异。

显宗修法特点

显宗对于现空双运的意义，主要是依靠教量、比量等方式观察而得。比如，依循《中论》《中观庄严论》《中观二谛论》等中观论典中所阐释的离一多因、大缘起因等理证，将万法抉择为空性；在光明层面，则依靠净见量，如根据《宝性论》中“一切众生皆具如来藏，故将来必定成佛”等教证进行抉择。通过这些观察方法，最终可以通达诸法的实相义。

一般而言，在显宗当中，凡夫人直接体悟现空双

运意义的情形极为罕见，大多是依靠比量等观察方法来抉择法义，正因如此，修行至成就所需的时日也相对漫长。

密宗修法优势

密宗与之不相同，修行者仅在修个别法门时，稍作勤作观察，多数时候凭借上师不共的加持，以及特殊比喻或表示，可以亲身体悟心的本性，也即万法之本性。比如，密宗一些修法让弟子观心，体悟心的本体为空性、自性是光明；有时上师通过水晶球指示，或用比喻等方便法表示。此时，显宗中需要长时间观察才能得到的意义，在密宗当中，通过上师的窍诀与加持力，弟子很快就能领会并现量见到心的本性。

当然，某些现量体验与第一地菩萨的亲见法界仍存在较大差异。诸多密宗祖师将其称作现量，是因为此时修行者已然获得了与之相似的境界，真切体悟到心的

本来面目。由此，他们很快便能脱离三有轮回、获得究竟的证悟，就像咬钩的鱼虽然暂时还在水中，但很快就会被钓出水面。自古以来，修持密法即生成就者如此之多，原因正在于此。大家务必要清楚这些关键问题。

辛二、宣说因果中观之别：

是故所谓之中观，亦有二种之类别，
 即是分别而观察，二谛妙慧道中观；
 彼引二谛一味性，现空双运果中观。

因此，所谓现空双运的中观也有两种分类：一是分别观察二谛的妙慧因中观或道中观；二是由二量所引生的二谛无别一味的现空双运果中观。

现空二谛双运中观可分为两种：一种是通过轮番的方式观察二谛，也就是用胜义量去抉择空性，以名言量来抉择显现。运用这两种量分别对二谛进行观察之

后，能对“显现不离空性、空性不离显现”生起真实定解。如此境界，名为妙慧，亦称作因中观或道中观。

依靠道中观持续不断地观察，待到一定时候，就如同燧木与燧垫最终皆会烧尽无余一般，自相续对显现与空性的执著都会消于法界。此时，便会现前二谛无二无别、圆融一味的双运果中观。果中观正是中观应成派直接宣说的究竟中观义。

**因果显密之见解，前者妙慧后智慧，
是故于此果中观，以大名称赞殊胜。**

所谓因果显密见解之区分，显宗以具二取之心的妙慧来分析抉择；而密宗则是依靠超离分别心的唯一双运无二智慧。鉴于此，对于后者——果中观，人们以“大”这一名称来赞叹其超胜前者。

在诸多经论里，显宗被称作“因乘”，密宗被称为“果乘”。显宗修行者通过比量推理等途径抉择法义，

这属心所妙慧；密宗行者则是依靠上师的殊胜窍诀、自己的虔诚信心来认识自心本性，这是一种亲身体验的智慧。由此可见，显密二者存在因与果、妙慧与智慧的差别。

鉴于此，果中观常冠以“大”名，如大手印、大道果、大圆满等，以彰显其殊胜性。显宗虽然也有“大中观”的说法，但这也是在阐明究竟果中观的超胜境界。这样的“大”境界，并非凡夫所能轻易领受。

己三、故对名同义异者须善加辨别之理：

如是实相亦复然，有法单空之实相，
二谛无别之实相，名同义异天壤别。

如同上述分类，经续论典中所述实相亦分两类：一是遮破一切显现的单空实相，二是二谛无别之实相。二者虽然名称相同，意义却有天渊之别。

“实相”有两种分类

许多佛教名词，如实相、空性、寂灭等，如同上述中观一样也有两种分类。一是指一切实法均不存在的单空，若将万法暂时抉择为单空，也可称为了悟实相；二是指远离一切戏论、胜义谛与世俗谛无二无别的境界，这是中观应成派所许的究竟实相。

辨清名词意义之必要

大家在闻思修行的过程中，当遇到一些名词时，应该根据前后文的语境，善巧把握其确切的意義。若只将其固定为一种意义，有时会产生极大的偏差，进而造成误解。

如上所言，单空实相和二谛无别双运之实相，虽然皆以“实相”称之，但是意义却大相径庭。若能直接悟入二谛无别的实相，此人堪称中观应成派的直接所化。

而理解单空实相则并非难事，只要依靠中观理证详细观察，便会了知柱子等万法皆不存在，但这只是暂时的实相。因此，所谓的实相，也有究竟和不究竟之别。

麦彭仁波切在此恳切地告诫后学者，不论修学中观、大圆满，还是其他法门，对于诸多名词务必要善加辨别，分析其究竟指向暂时观点，还是究竟观点。像空性、光明、不可思议的智慧等名词，有着多种不同的含义，差别非常大。以证悟空性为例，我们必须明确所了悟的是单空，还是离一切戏论的大空性，一定要希求契入真正的实相。这就如同市场上的巧克力，有些是用代可可脂制成的，这并非真正意义的巧克力；唯有以可可脂酿制的，才是纯正的巧克力。

如是法性与法界，空性离戏灭尽定，
胜义谛等名虽同，究竟暂时差别大，
故当分析无谬说，如同胜达瓦之名。

法性、法界、空性等名相亦是如此，虽然名称相同，但意义却有究竟与暂时之分，差别非常大。所以，应当分析之后无误地宣说，就像梵语中“胜达瓦”一词，在不同语境下意义截然不同。

像法性、法界、空性、离戏、灭尽定、胜义谛等名词，在经论中虽然常以相同的词汇呈现，但其意义却往往大相径庭。就深度而言，有暂时与究竟之别；就体相层面而言，也存在诸多差异。比如，大乘菩萨与小乘阿罗汉所证悟的空性，在范围和本体上均有显著差别。因此，我们务必要辨别清楚这些名词的意义，这样方能准确无误地了知什么才是最究竟的意义。

比如，“胜达瓦（梵语）”有多种含义，在战场上，它代表武器；过河时，它意指船只；烧茶时，它表示火。尽管名称皆为“胜达瓦”，但在不同的情境中，所指代的事物却截然不同。同样，阿罗汉所证的空性、碗中无水的空性、一切皆不存在的空性，以及大圆满证悟

的空性等，虽然都名为空性，但在意义、对境、体相等诸多方面却存在显著差异。明白这一点至关重要，希望大家能善加分析，不然，抉择的时候定会困难重重。

第 41 课

在本论中，麦彭仁波切通过仙人和流浪者互相问答的形式，依次阐述了七个问题。这七个问题，在藏传佛教乃至所有佛教宗派中，都属于较难领会的教义，而麦彭仁波切凭借其卓越的智慧，对此做出了圆满的解答。

乙二（以殊胜窍诀略说）分二：一、宣说本论之殊胜；二、以窍诀方式宣说本论要义。

丙一（宣说本论之殊胜）分三：一、以感叹之语宣说；二、于彼殊胜义生信之理；三、以喻阐明彼者殊胜。

丁一、以感叹之语宣说：

如是甚深七难题，以具深广义语句，
解释之时流浪者，不禁恭敬感叹言：

对于这七个甚深难题，仙人以具深广意义的词句
阐释之后，流浪者不禁恭敬赞叹道：

面对流浪者提出的七个难题，仙人凭借博大精深的智慧，以具有深广意义的语言圆满作了回答，解释得极为透彻、清晰。之所以说仙人的回答既甚深又广大，是因为其中不仅涵盖了佛陀第二、第三转法轮的教义精髓，还涉及密宗甚深的窍诀修法。

听闻仙人这番圆满的解释之后，流浪者心中长久积聚的诸多疑惑自然消解，各种增益全部瓦解。他满心欢喜，情不自禁地说出了下面这些话。

呜呼犹如井中蛙，未见他宗深法海，
仅品自宗井水味，吾等傲慢以此摧。

呜呼！犹如井中之蛙，从未见闻他宗经续法理大海之深广，仅满足于自宗井水之味便傲慢自满，而如今，您深广的教言已将这贡高我慢彻底摧毁。

井蛙见海，傲慢瞬陨

流浪者喟叹道：“呜呼！犹如井底之蛙忽见浩渺无垠的大海，受到惊吓而昏厥倒地，我往昔从未见过其他甚深经续法理的浩渺大海，就如那井蛙，只津津有味地沉醉于自宗的水味，执著其中，还妄自尊大，以为完全领悟了自宗教理。您针对上述七个难题如金刚雷电般的稀有善说，已将我内心的傲慢高山彻底摧毁。”

此处以井蛙作比喻，一方面揭示了部分人见识短浅，一味沉溺于自宗，实则并未真正领悟自宗教义的精髓；另一方面也表明，若想通过教证和理证真正建立一个宗派，却对他宗全然无知，仅傲慢地认定自宗最为殊胜，这显然是不合理的。

勿以浅见谤他宗

如今，有些佛教徒在对其他宗派教法毫无研究的情况下，便妄下断言，判定其不合理。以前，我曾遇到一位和尚，他对藏传佛教心怀不满。我问他：“你觉得藏传佛教哪里不合理呢？”他答道：“我没有深入研究过，只是觉得它不太好。”我接着追问究竟如何不好，他却哑口无言。

这种现象在藏传佛教中也屡见不鲜。部分宁玛巴、格鲁派的传承弟子，过度耽著自宗，对其他宗派未曾深入研究，就一味地诋毁。

实际上，各宗各派都具有殊胜的特点，诸如传承的不共加持、上师的独特窍诀等。自宗弟子赞叹、弘扬本派传承固然很好，但对他宗一无所知或仅略知皮毛就妄加诽谤，这样实在不应理。

丁二、于彼殊胜义生信之理：

文殊化现为荣索，龙钦圣意大海中，
具有各种宝法藏，舍彼求假宝真迷！

文殊菩萨化现为全知荣索班智达与全知龙钦绕降。此二位尊者的智慧宛如无垠的大海，其中蕴藏着诸多了义经续的珍贵法藏。然而，有人却将这些真正的法宝弃之不顾，反而去希求那些伪劣的假宝，这实在是太迷惑了！

宁玛巴自宗殊胜之源

麦彭仁波切在此指出：文殊菩萨曾化现为两位善知识形象。其一为全知荣索班智达，这在历史记载中清晰可寻；其二是全知无垢光尊者，他是藏地公认的三大文殊之一。在藏地雪域，尤其在宁玛巴当中，这两位尊者的传承具有极为殊胜的近传加持。依靠其圣教与加持之力，如今，宁玛巴教法已真正弘扬至四方。

全知荣索班智达与全知龙钦绕降的智慧海洋中，蕴藏着形形色色、不可胜数的甚深法藏珍宝。比如，荣索班智达的《入大乘论》《真实名经讲义》《大幻化网注疏·三宝释》（在此《大幻化网》注疏的开篇，尊者以最了义的方式阐释了佛法僧三宝）；全知无垢光尊者的《七宝藏》《四心滴》《三休息》等。在这些论典中，两位尊者以窍诀的方式，将所有了义经续论典的究竟密意，做了透彻而清晰的阐释。

莫舍自宗智慧宝藏

然而，如今许多愚昧颠倒之人，对宁玛巴自宗如摩尼宝般的真正法宝视而不见、置若罔闻，不学修《七宝藏》《四心滴》等真正圣者高僧大德的金刚语，反而四处寻觅一些假宝，对凡夫的各种邪说兴趣盎然。这般愚痴行为，实在是太迷惑了！

需要注意的是，此处绝非否定格鲁派、萨迦派等其

他教派的教法，这些教法当然不是假宝。这里所说的假宝，是指毫无教证理证依据，仅凭个人分别念臆造的种种邪说。

目睹很多人舍弃真宝、追求假宝的颠倒行径，麦彭仁波切感慨万分，故而劝诫后学者，切莫舍弃荣索班智达与无垢光尊者的殊胜善说。

随学前辈大德，弘扬宁玛教法

宁玛巴有很多超凡卓越的高僧大德，伏藏、仪轨与修法也极为丰富。然而，真正从理论和窍诀层面深入且广泛地宣讲，将宁玛巴教法真正弘扬于整个世间的大德，则主要有三位，即全知荣索班智达、无垢光尊者，以及麦彭仁波切。

无垢光尊者和麦彭仁波切的论典我已经翻译了不少，目前主要缺少荣索班智达论典的中文译本，日后

我也打算多译一些。荣索班智达的《入大乘论》非常殊胜，加持不可思议。1989 年，法王如意宝传过此论。当时，我虽然住在一间破旧小木屋里，但在这部法的加持下，觉得当下一切不清净的现相，实则都是真正清淨的，自相续中生起了殊胜的定解。麦彭仁波切极为重视荣索班智达的教言，德巴堪布一提到尊者便忍不住落泪。我们也应当重视尊者的教言，并尽力予以弘扬。

以理观察法智者，恒无恶魔作障故，
依传理智狮吼声，于莲师教之自宗，
殊胜自性得诚信，摧毁偏袒他宗慢，
握稳智慧宝剑柄，如此良机亦赐他。

以理观察二谛的智者，恒时不会遭受恶魔障碍损害。依靠《定解宝灯论》所传二谛之理智的狮吼声，定能对莲花生大士开创的前译自宗之殊胜性生起坚定的诚信，摧毁偏袒他宗的傲慢。智者在紧握智慧宝剑柄端之时，也应将此智慧赐予其他有缘者。

智者不畏魔障

真正如理如法观察二谛的智者，恒时不会遭受恶魔制造的任何障碍。为什么呢？因为，当他对中观等法理生起真实定解之后，便能恒时了知万法皆为空性，一切皆如梦如幻。他深知自己行事无论成功或失败，都无实质性的得失。在此心境下，他无论面对修道的违缘，还是邪魔外道的障碍，都能坦然处之，这样各种魔障违缘自然难以损害到他。

学《定解宝灯论》可摧毁邪见，引生正信

《定解宝灯论》凝聚了荣索班智达与无垢光尊者的教言精华。依靠本论观察甚深二谛的理智狮吼声，定会对莲师自宗生起不可退转的诚信。真正明白宁玛巴自宗教法摄集了释迦牟尼佛三转法轮及密宗法轮的所有精华义，确实极为殊胜。

通达《定解宝灯论》之后，学修任何法门都会比较容易。当见到“万法皆空”的说法，不会担忧有因果荡然无存的过失；看到“如来藏光明恒常”的教言，也不会担心有诸法落入常边的过失。

去年南下，我遇见几位法师。交流中，发现他们心中有一个疑惑：既然万法皆空，为何如来藏独独不空？当时我想，如果他们能学习《定解宝灯论》，这一疑惑自会冰消瓦解。

《定解宝灯论》的狮吼声，可以摧毁偏袒他宗的傲慢心。如今，部分修行人偏袒地认定唯有自宗教法最为殊胜，由此而贡高我慢。其实，这不过是增上慢而已。他们对佛陀第二、第三转法轮的究竟奥义，根本无法圆融地诠释。《定解宝灯论》所宣讲的殊胜教言，如同智慧宝剑一般，能彻底摧毁一切偏执邪见。

手握定解宝剑，自利利他

大家凭借殊胜的机缘，已经获得了这一珍贵的智慧宝剑，务必要紧紧握在手中。应将《定解宝灯论》的教言，通过背诵、研讨等方式，深深地铭记于自相续，这样一生都不会忘却。在牢记的同时，也要切实地受持。

我们不仅要自己稳固执持这柄智慧宝剑，还应当将其赠予其他有缘人，广转法轮。让他人也能品尝到这一殊胜的甘露妙法，早日脱离轮回、证得圣果。

丁三、以喻阐明彼者殊胜：

所闻法理甘露海，甚深之义如意宝，
住于何处亦当取，不随名相之人士。

在所听闻如甘露大海般的佛法教理中，不共甚深之义宛如如意宝。无论它住于何人的相续当中，我们

都应虔诚前往求取，切勿追随那些虽名声显赫，但相续中却缺乏甚深教法的名相之士。

此处，麦彭仁波切把所听闻的法理比作甘露大海，将其中不共的甚深意义喻为如意宝。他劝诫后人，在无边法理的海洋中，无论何处有如意宝般的甚深法要，都要前往彼处虔心依止、认真听闻受持。切不可追随那些徒有虚名、实则无有真正妙法的名相“高僧大德”。不然，即便终生依止，自相续也得不到甚深的法义，甚至还可能与正法背道而驰。

这一颂词也可理解为对法王如意宝的授记。在法王如意宝的传记里提到，法王的母亲名为“意措”，此名寓意“璁玉海”，也称作“蓝色的松石海”。而法王被尊称为“如意宝”，其含义是在这片如甘露般的大海诞生的稀世如意宝。

成都昭觉寺曾印过一本收录法王如意宝与清定上师影像的画册，名为《莲花中的宝珠》。那时我正在传

讲《定解宝灯论》，看到这一标题，便感觉到它应该是对法王如意宝的一种喻示。法王的父亲名为“巴德”，意为莲花，“莲花中的宝珠”正是从法王父亲角度所作的精妙比喻；而“大海中的如意宝”，则是从法王母亲角度做的贴切比喻。正因如此，五明佛学院将标志设计为大海中有一朵莲花，莲花中生出宝珠，这其实也是对法王如意宝父母种姓的一种示意。

麦彭仁波切在此劝诫后学者，无论何处有甚深佛法的传承与讲授，都应当前往依止、闻受妙法。这番劝诫中还暗藏着一层深意：待到末法时代，法王如意宝会在如松石海洋般殊胜、清静且具加持力的地方降生。届时，法王老人家安住之处，众人务必排除万难、千方百计地前去恭敬依止，精勤闻思甚深教法。

末法时期，表面有名声、打着上师旗号的人非常多，但他们很多都缺乏真实的修证与悲心。对此大家切不可掉以轻心，一定要提高警惕、认真辨别。

多闻能言亦不证，俱生智深以伺察，
不解深义如地藏，谁持此法为智者。

即便广闻博学共同的教理，也未必能证悟了义经续的密意精华。纵然俱生智慧极为高深，凭借伺察分别也难以证悟如深埋地下的如意宝藏般的甚深密意。唯有那些不仅自己如理受持，还能积极弘传甚深佛法的人，才是真正的智者。

《定解宝灯论》全篇所宣讲的道理极为深奥，清晰透彻地阐述了了义经续的密意精华。对于此等密意，修行者仅靠广闻多学显密共通教理，未必能证悟其真实义。即便有些人因多生累世精进修持，相续中具有较深的俱生智慧，比如，曾多世转生为活佛、班智达，广泛闻思显密经论，然而，仅仅依靠分别伺察，面对如此甚深的教义，也不一定能够通达。就如深埋地下的宝藏，若无缘获得标明准确位置的藏宝图，即便自己非常聪慧、读了很多寻宝方面的书籍，也不一定能真正找到。

无论是僧人、居士，还是其他身份的修行者，如果能真正通达并受持《定解宝灯论》所宣讲的甚深要义，并且向其他众生广泛弘扬，此人就堪称为真正的智者，值得众人恭敬供养。

知取能令我心成，智藏宝器深广海，
善妙教言时机后，欣然畅饮龙王海。

当了知取受能令自心变成智慧大宝器、可容纳深广似大海般善妙教言之契机已然降临，应欣然畅饮如龙王般智者所具深广教言之大海甘露。

以前，我们的心既偏袒执著，又极为狭小，犹如一个小小的水池。如今，将这偏执微小之心拓展为能容纳深广教言大海的契机已然成熟。诸位务必竭尽全力，让自相续成为能取受深广智慧的大宝器。如此，便能满心欢喜地畅饮荣索班智达、无垢光尊者等如龙王般的智者以殊胜智慧力所汇聚的深广教言之大海水。

希望大家此次通过学习《定解宝灯论》，能够断除排斥佛教其他宗派的分别妄念，让自相续真正接纳甚深、广大的教言，特别是全知荣索班智达、全知龙钦巴所传讲的，将佛陀第二、第三转法轮圆融一体的殊胜教言。

大家应当凭借信心与智慧的“抽水机”，从两位尊者的智慧大海中汲取法水，注入自相续。如此一来，原本狭小的心量会逐渐变得宽广。当把《入大乘论》《七宝藏》《四心滴》等宁玛巴智慧大海中的法水，全部引入自相续时，我们便能与诸位高僧大德无二无别，成为承载甚深广大法义的殊胜法器。

依从中出善说河，定证智慧广阔海，
知彼源泉即龙王，持明传承之言教。

依靠他（麦彭仁波切）智慧中流露出的善说江河，行者定能证悟其源头那广阔无垠的智慧大海。应当了

知，如大海般殊胜的智慧源泉，正是如龙王般的前译持明传承上师们的珍贵言教。

依靠本论所阐述的如江河般的善说教言，必定能证悟其源头——深广无垠的智慧大海。也就是说，通过仙人对七个关键问题的圆满解答，完全可以推断出，麦彭仁波切已真正证悟了深广无边的智慧大海。后学者依靠尊者这些珍贵的善说教言，必定能够获得同样深广的智慧。而此智慧大海的源头，便是如龙王般的两位尊者——全知荣索班智达与全知龙钦绕降之珍贵教言。

麦彭仁波切向来极为谦逊，从不宣扬自身如何超凡卓越。他把所宣讲的宛如七条善说江河之法要，其根源归结于深广无垠的智慧大海，并表示这智慧大海的源头，乃是如龙王般殊胜的荣索班智达与无垢光尊者，还有西日桑哈、嘉纳思扎、莲花生大士、布玛莫扎等诸多传承上师与持明者的珍贵教言。实际上，此处的比喻蕴藏着隐秘而深远的意义。

吸取虚空精华义，品利自心甘露味，
点亮能得大威力，智慧稀有正法灯。

依靠此深广智慧，可汲取如虚空般浩渺无垠的密意精华，品尝到滋养自心的甘露大海之美味。祈愿点亮能迅速获得广大威德力的智慧正法明灯，照耀诸位善缘者。

所谓“虚空精华义”，是以隐晦的方式比喻显宗与密宗的了义经续、论典以及窍诀修法的甚深奥义，说明其如虚空般深邃广阔、浩渺无垠。当我们如同汲取虚空精华一般，取受到其中的要义，便能真切品尝到利益自心的甘露妙味，进而获得圣者的现空双运智慧。

此颂蕴含两层深意：一是强调闻思了义经续论典的意义，如通过深入闻思本论，自心能汲取显宗和密宗如虚空般深邃的精华义理。依此精勤修行，便能真切品味到其中的甘露妙味，进而彻见自心的真实面目。二是

强调利他。当自相续品尝到善妙正法的美味，点亮这盏具大威力、大智慧的稀有正法明灯之后，还要为身旁诸多具善缘者照亮通往涅槃彼岸的菩提大道。

佛菩萨的智慧深邃广阔，世间科学家、文学家等任何学者专家的智慧，都无法与之相比。希望大家首先自己深入闻思《定解宝灯论》，亲自品味其中甘露般的法味。之后，在有缘的众生面前，尽心尽力地弘扬这一妙法。这部论典极具威力，其所抉择的究竟奥义，谁都无法撼动推翻；其中蕴含的无上智慧，对于智者而言，具有很强的说服力。

丙二（以窍诀方式宣说本论要义）分二：一、明示法器；二、略说本论要义。

丁一、明示法器：

口出此语敬礼时，仙人则于流浪者，
更为深入而归纳，上述之义教诲言：

殊胜正法狮子乳，唯慧妙器可盛纳，
余者纵勤亦不存，容此法器即此者。

流浪者言毕，恭敬顶礼。仙人为了令他更深刻地领悟，归纳上述要义教诲道：如同狮子乳般的殊胜正法，唯有金器般的妙慧方可盛纳，其他普通容器即便再如何努力，也无法留存。能够纳受此殊胜妙法、甚深经续窍诀意义的法器，唯有具备深广智慧之人。

流浪者在表达这番肺腑之言的同时，身体也毕恭毕敬地顶礼，以示深深的感谢。仙人见流浪者生起了强烈的信心，态度极为虔诚，感到十分欣慰。为了帮助他更深入地领悟上述甚深教言，仙人再次归纳教诲道：犹如雪山狮子乳，唯有金器方可容纳，若用陶器等普通容器盛装，容器定会破裂，乳汁亦会漏尽无余。同理，对于上述甚深妙法，唯有具备虔诚信心、对上师怀有恭敬之心、拥有广博深邃智慧与大精进力的上乘法器，方能受持。而那些不具信心、懈怠放逸、智慧浅薄的人，即

便精勤修持，也难以受持、证悟此妙法。

月称菩萨在《入中论》里宣讲最甚深的空性之前，也曾说：“若异生位闻空性，内心数数发欢喜，由喜引生泪流注，周身毛孔自动竖。彼身已有佛慧种，是可宣说真性器，当为彼说胜义谛，其胜义相如下说。”意思是，凡夫如果听闻到空性的道理，内心数数生起欢喜，喜极而痛哭流涕，周身毛孔竖立，说明他往昔听闻过空性法，相续中已有佛的智慧种性，是可以宣说真实法性的法器，此时可以为他宣讲胜义谛的法要。

《定解宝灯论》在此也着重阐述了法器的重要性。强调若能成为合格的法器，在听闻深妙法义之后，定能获得真实不虚的利益。

第 42 课

受持《定解宝灯论》的法器，必须具备信心、精进力与正知正见，如此方能领悟上述七个问题中蕴含的深意。法器若不圆满，深广的智慧便难以留存其中。接下来，麦彭仁波切以窍诀的方式略说教言。

丁二（略说本论要义）分三：一、正说彼义；二、于此应以窍诀方式观修；三、略说彼者境界殊胜。

戊一、正说彼义：

阿字无生之法门，绕字远离诸垢门，
巴字显现胜义门，匝字无生无死门，
那字远离名称门，德字甚深智慧门。

“阿”字代表无生法门；“绕”字代表远离诸垢之门；“巴”字表示显现胜义之门；“匝”字代表无生无死门；“那”字代表远离名称门；“德”代表甚深智慧门。

文殊心咒：智慧之门的钥匙

文殊菩萨的心咒“阿绕巴匝那德”，实际上是诸佛菩萨智慧的总持咒。若经常念诵，可以逐步打开自己的智慧之门，进而获得文殊本尊的殊胜境界。《定解宝灯论》的所有意义全部浓缩在这六字心咒当中，这短短六个字阐述了基道果的一切法门。

法王如意宝在 1987 年朝拜五台山的时候，曾劝请所有四众弟子每人发愿念诵文殊心咒一亿遍，并语重心长地说：谁若能在今生圆满念诵，他来世必定会转生为具足正知正念、拥有殊胜智慧之人。由此可见，念诵文殊心咒极为重要。

文殊修法略述

关于生圆次第的修法，《大圆满心性休息》中有十分具体的阐释。《定解宝灯论》虽然主要从理论层面讲解，但我们也可以依之逐步实修。那究竟该如何修呢？平时应当经常念诵文殊心咒，同时观想文殊菩萨的圣尊相。观想的方式多种多样，乔美仁波切、麦彭仁波切，以及萨迦班智达等高僧大德所传的修法和仪轨各有特色；所修的文殊菩萨也有红文殊、黄文殊、四臂文殊、十八臂文殊等不同的形象。

如果不想仅停留在口头上，而是想让自相续真正证悟《定解宝灯论》的殊胜意义，修文殊法可以说最为殊胜。因为依靠文殊法门，能够迅速开启自相续的智慧，彻底通达其中的甚深内涵。

六字内涵之见解抉择

下面简要阐述一下这六字的内涵。关于“阿字无生之法门”，《文殊真实名经》《大幻化网》等诸多显密经续中都说：“阿”表示无生，无生即指空性。因此，“阿”字象征万法并无实有之自性，既无自生、他生，也无共生和无因生，全然为空性。此即对应本论的第一个问题——见解是无遮还是非遮？实际上，见解应当为无生，虽看似无有产生，实则远离了一切戏论。第一个问题主要抉择见解。

“绕字远离诸垢门”，“绕”字代表远离一切垢染的法门。在证悟空性的过程中，自私自利的心与耽著一边的偏执，皆为垢染，属于不究竟的证悟。若见解欲达究竟圆满，就必须远离声闻缘觉自私自利的心。因此，第二个问题“声缘证悟无我耶”着重探讨了声缘所证悟的空性究竟是怎样的。实际上，以大乘般若空性的标准衡量，声闻缘觉的证悟并不究竟，因为其相续中仍存在

垢染。抉择见解时，需遣除见解的违品——自私自利之心。

“阿”与“绕”字都是阐述见解，“阿”抉择了正见，“绕”则宣讲了见解的道障。

六字内涵之修与行

“巴字显现胜义门”，若想让胜义空性的见解在自相续中真实生起，就需要持续地串习修持。而修持之法分为观察修与安置修两种。此时，务必明确入定时到底有无执著相，具体哪些地方存在执著、哪些地方不存在执著，有执著时等持会如何显现，无执著的境界中胜义理又怎样呈现。这些都需要通过修持来确定，此即“巴字显现胜义门”所蕴含的意义。

“匝字无生无死门”，修行者经过观察修与安置修之后，最终，修行境界得以真正稳固，能安住于无生无

死之境。对于此类修法，麦彭仁波切专门撰著了一部叫《总持和辩才修法》的论典，阐述了诸多相关道理。堪布根华在《浅释》中也有所宣讲。希望大家能深入地研究，真正汲取到法义的精髓。

“那字远离名称门”，“那”字表示远离一切名相，此义对应着第五个问题“二谛何者为主要”。这主要宣讲修行者的行为——真正证悟空性的瑜伽士，其行为应当无有任何染污。

六字内涵之果位彰显

“德字甚深智慧门”，包括第六个问题“异境何为共所见”和第七个问题“中观有无承认否”。“德”字代表甚深的智慧法门，以此宣讲基道果中的果法。当先前的见、修、行已至圆满，最终果位便会自然现前。

麦彭仁波切凭借“德字甚深智慧门”，对诸多甚深

问题作了详尽的阐释。比如，此果在六道众生面前是如何显现的？在胜义与世俗谛中分别怎样呈现？中观究竟有无承认？若说有承认，则胜义空性中，何曾有一法可得；若说无承认，该如何解释世俗名言中，佛陀的功德、事业等？在世俗名言里，现前之果如何在众生面前呈现利益众生之相？怎样调服具邪见者？自身又该如何利益众生？等等。

戊二、于此应以窍诀方式观修：

此等六门每一门，若以二谛理观想，
修持如幻之等持，无边海水一口饮，
心间无垢宝珠中，明现总持辩才慧。

对于“阿”等六字门中的每一门，若以二谛理来观想、以胜义和世俗无别双运的方式修如幻等持，如此一来，凭借此甚深智慧，显密一切甚深窍诀皆可融入自相续，就如一口饮尽无边的海水。如此，心间

无二智慧的宝珠中，定会明现总持辩才等圆满智慧功德。

以窍诀方式观修，令本具佛性自现

上述七个问题，归纳起来可包含在六门之中。每一个法门皆应以二谛理来观想，即胜义中一切皆为无缘，世俗中一切均可显现。

关于具体的观想方法，麦彭仁波切在其他论典中已有宣讲。实际上，修行者可依据自身状况，采用事续、行续、生起次第、圆满次第，或者大圆满等修法来修持文殊菩萨。

观修的时候，首先应以二谛理观想，并诚心诚意地祈祷，之后就应当以胜义、世俗无别双运的方式修持心无自性的如幻等持。当以虔诚的心至诚恳切地祈祷文殊菩萨，由此获得殊胜加持之后，自相续便能真正通达文

殊智慧的甚深密意。此时，对于无边无际、浩如烟海的所知万法，自相续可全然了悟，犹如将广阔无垠的大海水一饮而尽，一切豁然开朗，心中再无滞碍。

此时，心间无二智慧的无垢宝珠，也即本有的心性光明（从较高见解讲，此即了义的文殊怙主），会明现无量无边的总持、辩才之圆满智慧功德。诸多大德都是依靠修持文殊菩萨、自己的上师或者其他本尊，令心间本具的犹如如意宝般的明清佛性显现出来，自然而然获得不忘陀罗尼等各种总持与辩才。

追随上师足迹，修持文殊开智

文殊法门极为殊胜，希望所有希求开启智慧的道友，以后一方面要精勤闻思《定解宝灯论》，通过多方观察，深入探究其中的深义；另一方面，务必要恒常修持文殊法门，观修如幻般现而无自性的文殊菩萨。

在《文殊大圆满》里，观修文殊菩萨像的修法极为殊胜，《修文殊智慧勇识仪轨》的法门亦是如此。荣索班智达、无垢光尊者、麦彭仁波切、法王如意宝等大德，虽未明确言说，实则他们的本尊多为文殊菩萨与莲花生大士。我们作为后学者，理应追随传承上师的足迹，多多念诵文殊菩萨心咒，并于自心本性中安然而住。若能经常如此修持，必能开启自相续中的智慧。这是极为重要的一个窍诀。

依两种窍诀领悟定解内涵

总之，为了让后学者真正领悟《定解宝灯论》的内涵，麦彭仁波切在此处主要讲了两个窍诀修法：一是通过念诵文殊心咒、修生圆次第等来开启自身的辩才与智慧；二是安住于大圆满的境界，以遣除一切戏论痴暗（下文会具体阐述）。也就是说，一种修法如《文殊大圆满》与《文殊静修仪轨》所述，是通过念诵或观想，修

持生起次第、圆满次第来通达《定解宝灯论》的真实义；另一种修法，是依靠上师的教言，安住于大圆满的境界，以此遣除自心佛性上的所有垢染，自然开启自相续的深广智慧。

戊三、略说彼者境界殊胜：

以灭四边定解道，达到实相入定于，
离思光明本法界，文殊大圆满境界。

以灭除四边戏论的定解，契入诸法的真如实相，进而入定于超离言思的光明本然法界实相之中，此即了义文殊大圆满的殊胜境界。

获得文殊大圆满境界之方式

修行者真正了达现空双运的深义后，便会依循灭尽四边戏论的甚深定解之道，契入实相本义。此时，他

能彻见万法的本来面目，或者说自心的真实本体，进而安住于远离言思的光明本然法界。此即智慧与法界圆融无二的文殊觉空大圆满之殊胜境界。

许多道友已经获得了大圆满灌顶，此后应当经常修持大圆满法，在日常中尽可能相似地安住于离四边的殊胜境界。若能经常入定修行，久而久之，便能逐步契入远离一切言思分别的本初光明法界，此即了义文殊大圆满的殊胜境界。

获得文殊大圆满的境界至关重要。大家平时可以经常念诵《大圆满基道果无别发愿文》，这个愿文的加持力非常大。此发愿文一方面可能需要保密，但另一方面，它只是表达愿力的言辞，一般人看了应该不会产生邪见。如果大家每日都能一边念诵，一边思维其中的深意，这样不断串习之后，依靠自身的强烈信心与上师的不共加持之聚合力量，定能认识自心本面，证得文殊大圆满的境界。

珍惜大圆满法缘

现今，不少人虽然对大圆满很有信心，但却因为琐事缠身，真正用于修行的时间少之又少，不过也有一些人始终精进修持。要知道，人身转瞬即逝，我们在短暂的一生中，能与《大圆满心性休息》《上师心滴》《文殊大圆满》等具闻解脱、见解脱、触解脱功德的殊胜大圆满法结上善缘，实在是极为幸运的事。我们作为宁玛巴的后学弟子，如果一味耽著戒律、俱舍、因明、中观等五部大论的闻思，对大圆满法全然不修，临终时能否有把握获得解脱，实在难以预料。如果这一生解脱不了，确实非常可惜。

大家深入学习五部大论，其最究竟的目的，就是要对大圆满生起深刻的信解，以求获得大圆满的殊胜境界。以前的高僧大德们，在将五部大论闻思至究竟的同时，也从未间断过对大圆满的精进修持。在座诸位道友的情况各不相同，有些十分精进，在获得大圆满法之

后，便持续不懈地修持；有些则是心情好时修一点，心情不好就弃置一旁；还有些人认为大圆满与普通法并无差异，丝毫不重视。此次通过学习《定解宝灯论》，希望道友们能真切认识到大圆满的殊胜性。

须持之以恒修大圆满

对于大圆满法，我们一方面要深入细致地闻思其法义；另一方面，还需持之以恒地修持。如果有些人事务繁忙，时间有限，那每日只做少量修持也是可以的。比如，每日研读两三页大圆满的相关教言，用心体悟其中的深意；每日持诵《一子续》、大圆满总持心咒等咒语。这样也能在阿赖耶识上种下极为殊胜的种子。可如今，有些人常在阿赖耶识上种下贪嗔痴等不良的种子，却舍弃了大圆满这样的殊胜种子，这着实非常可惜。

前文讲过，甚深智慧大海的源泉是龙王，实际上，真正的龙王便是大圆满。在此，我虔诚合掌祈请：希望

诸位千万不要舍弃无上大圆满，对于荣索班智达、无垢光尊者、麦彭仁波切、法王如意宝传承下来的如意宝般珍贵的大圆满法，务必要认真闻思，持续修持。

离边见王广境界，现见入定真谛中，
自灭四边劣意暗，显现光明之日轮。

远离一切边见的境界宛如国王，殊胜超然。在此广大无垠的境界中，能以现量亲见入定真谛光明大圆满的究竟法性。此时，自然而然灭尽四边的劣意执著，遣除一切愚痴黑暗，心间现出光明的日轮。

在远离一切边见的殊胜入定境界中，真正大圆满自然本具的觉性智慧日轮，也即尽所有智与如所有智的日轮，必定会自然现前。这种觉性智慧，是任何人都无法强行夺走的。

如今，诸位道友依靠法王如意宝的殊胜加持，已获得了极为珍贵的大圆满法。一定要对此生起坚定不移

的信心，并全力以赴令自相续生起大圆满的觉性证悟。我们应当诚心发愿：生生世世不离大圆满的智慧，纵然遭遇生命危险也绝不舍弃，在这短暂的人生中始终不懈修持。

当我们通过修持获得一定的感应之后，内心对大圆满法的信心自会愈加稳固。随着不断地精进修持，前文所讲的见解、修行与行为方面的一切边执，都会彻底断尽。此时，就如拨云见日一般，光明大圆满自然觉性的日轮会自然而然地显现。

人的一生非常短暂，几十年的光阴转瞬即逝。因此，麦彭仁波切在本论的末尾，诚挚劝请后学者，应当以精进心修持正法。暂时来讲，应该每日坚持不懈地念诵文殊心咒，依靠文殊菩萨的加持开启内在智慧；究竟而言，则需每日修持大圆满法，这样，自相续便会自然生起智慧光明的日轮。

宁玛巴有些法要真正涉及实修层面，或许因为我

对自宗怀有一种不共的信心，每当看到这些珍贵的教言，内心总像如获至宝，感悟尤深。

乙三、宣说造论方式：

正直观察大仙人，顿现分别流浪者，
彼二通过问答式，说七轮宝数难题。

麦彭仁波切把自己不偏堕的智慧比作正直的大仙人，将顿现的分别念比作流浪者。二者以问答形式展开对话，阐明了轮王七宝数目的甚深法义难题。

麦彭仁波切把自己毫无偏袒的智慧比作正直坦诚、善于观察的大仙人，又把顿现的疑惑等分别念喻为寻思流浪者。需要明确的是，麦彭仁波切自身定然不会有此类分别念，此举只是借助比喻，展现出众人普遍存在的怀疑、矛盾等心态。随后，流浪者与仙人以一问一答的方式，彻底阐明了与轮王七宝数目相同的甚深

难题。

接下来，麦彭仁波切以极为谦虚的方式赞叹本论，告知后学者闻思此论定会受益匪浅。

智浅寻思如我者，于极甚深广大义，
如从圣者智慧中，取出而造此论典。

如我这般智慧浅薄、常陷寻思分别之人，面对极为甚深广大的法义，犹如从圣者的智慧宝藏中撷取珍宝一般，依此而造了本论。

麦彭仁波切极为谦逊地表示：自己智慧非常浅薄，又喜欢寻思观察，然而，这部《定解宝灯论》所阐述的甚深广大之义理，就像从释迦牟尼佛、文殊菩萨、观音菩萨等圣者的智慧宝藏中精心撷取的如意宝一般，其内容精准无误、极为可靠。他撰著此论，是为了让所有与甚深法有殊胜缘分、公正无偏之人能生起欢喜心。

麦彭仁波切实为真正的大圣者，与文殊菩萨无二无别。然而，尊者并未以圣者自居，而是极为谦逊地称，这些教言是从诸佛菩萨智慧宝藏中取出的珍宝。他期望后学者对这些教言不要产生丝毫怀疑，只要认真闻思修持，必能有所收获。

这部《定解宝灯论》，不仅含摄了宁玛巴见修行果的精髓，还囊括了密宗各派与显宗中观的要义。若能完整背诵并精进修持，其意义是难以估量的。

希望大家都能发愿背诵这部论典。人身难得易失，将光阴虚耗在一些琐事上没有什么价值。若能背诵此论并依之如理行持，不但不会谤法谤僧，还能对宁玛巴自宗教法生起坚定不移的信心与殊胜定解，这对自己的生生世世而言，具有十分重要的意义。

甲三（后善末义）分三：一、以清净意乐令他人分享此法；二、以利他悲心而造论；三、以本论殊胜劝诸

后学应善勤修。

乙一、以清净意乐令他人分享此法：

思维善说妙法雨，百万佛子可证道，
欣然听闻得大利，以欢喜心洒甘露。

深入思维上述善说妙法的甘露，万千佛子都可依此而证悟佛道。欣然听闻此论，能获得极为广大的利益。故而，应当以欢喜之心，将正法甘露分享给他人。

此处讲述的是造《定解宝灯论》的发心。未来，发了菩提心的万千修行者，在思维此善妙法雨之后，将会证得如来的究竟密意。即便暂时未能证悟，欣然听闻上述殊胜的法义，也能获得极为广大的利益。

想到这里，麦彭仁波切满怀欢喜地在众生福田中洒下善妙的甘露雨，期望未来一切有缘者都能尽情品味《定解宝灯论》的妙法之味，依此获得无边利益。

由此我们亦可了知，传承上师的加持，是需要修行者以虔诚的信心，通过闻、思、修逐步领会其教言的真实义，才能真实获得，这也是加持的真正意义。

乙二、以利他悲心而造论：

是故再三而思维，为利希求深广义，
依心明镜中所现，德名玩童撰写也。

因此，再三思维之后，为了利益那些希求证悟深广法义的善缘者，依自心明镜所现深广之义，一位叫德名（麦彭仁波切之别名）的玩童撰著了此论。

麦彭仁波切经过再三思维考量，确信此法门定会为未来希求佛法深广义理的佛教徒带来巨大利益，也即能利益到那些渴望探究显宗广大义理与密宗甚深义趣，或者说探求空性甚深内涵与地道广大行境的修行者。出于对这些有缘者的悲悯，麦彭仁波切心中自然流露出

《定解宝灯论》的全部词句，以悲心愿力撰著了此论。

现实中，很多佛子虽然满怀对佛法深广义理的探求热望，但面对众多经论时，却如置身迷雾，不知实相义究竟为何。麦彭仁波切的这一善说，就如一盏明灯，能为他们精准地指明方向。

麦彭仁波切又名“麦彭罗珠智美”，意即“不败无垢慧”。尊者也被尊称为“德”，文殊菩萨的种子咒正是“德”。麦彭仁波切在诸多论典里，常以“德”字来称呼自己。

《定解宝灯论》是麦彭仁波切七岁时于一座间所造。敦珠法王曾撰著过《麦彭仁波切传记》，堪布根华和法王如意宝也分别撰写了尊者的传记。法王所著的《麦彭仁波切略传》被收录在《显密宝库》中，且已译成了汉文，大家最好能翻阅一下。

麦彭仁波切五十七岁时曾说：“这部《定解宝灯

论》虽是自己童年刚刚求学时随心中所现而在一座间撰写的。但意义上无有相违之处并具有深奥要诀，因此未作更改。”想想我们七岁时，莫说撰写如此甚深的论典，恐怕连《定解宝灯论》里的文字都不识几个。尊者之所以能如此，是因为他具备了圆满的俱生智慧，自心明镜中自然显现出本论所有的文字，他依此直接撰著而成。宁玛巴传承上师在造论方面，有着诸多不共的殊胜特点。

乙三、以本论殊胜劝诸后学应善勤修：

佛法深理如虚空，虽然无法尽宣说，
依此定解宝灯论，能获胜乘之妙道。

佛陀所宣说的深广法理，如同虚空般广大无垠，即便穷尽言辞也难以详尽宣说。然而，依靠这部《定解宝灯论》，我们却能够深入探寻，进而证悟甚深的胜乘妙道。

释迦牟尼佛在经续中宣说的深广法理，犹如浩渺虚空般深广无边，即便穷尽世间所有的语言文字，也难以详尽诠释其真正的奥义。然而，凭借这部《定解宝灯论》，我们不仅能对佛法奥义，尤其是大乘中观与密法的甚深义理无碍通达，更能由此证悟这一甚深的胜乘妙道。

在本论的末尾，麦彭仁波切留下了这一珍贵教言，目的是希望后学者能够真正地重视这部论。末法时代，人寿短暂，大多不过七八十年。在短暂的一生中，想学尽显密所有教法是极其困难的，想要通达其中的甚深义理，更是难上加难。然而，依靠这部《定解宝灯论》，却能无碍通达显密一切广大和甚深的法门，真正圆满自他二利。

此次大家通过学习《定解宝灯论》，不仅知晓了佛陀第二、第三转法轮的深义，更明晰了该如何圆融修持，以及怎样通达自心本性。实际上，释迦牟尼佛广转

八万四千法轮，其目的就是要让一切众生都能通达自心本性。而对于如此甚深的奥义，以窍诀方式如此精准宣讲的，唯有这部《定解宝灯论》，除此之外，再难寻觅。希望大家务必要珍惜。

至此，《定解宝灯论》已圆满宣讲完毕。现将翻译、传讲，以及众人闻思修持这部殊胜论典的所有善根，一并回向给天边无际、沉溺于苦海中的所有可怜众生。祈愿众生能早日脱离轮回，成就无上佛果；也祈愿世间所有高僧大德长久住世，广转法轮；愿佛法长住于世，恒时照亮有情的解脱之路！

〇〇 五部大论相关阅读

戒律：

- ▶ 索达吉堪布全集 20 | 译作 《事师五十颂释》
- ▶ 索达吉堪布全集 21 | 译作 《沙弥五十颂释》
- ▶ 索达吉堪布全集 22 | 译作 《大乘斋戒功德》
 - 《大乘斋戒功德》
 - 《斋戒功德相关公案》
- ▶ 索达吉堪布全集 23 | 译作 《赞戒论浅释》
- ▶ 索达吉堪布全集 24 | 译作 《三戒论释》
 - 《三戒论释》
 - 《建立三戒一体论》
- ▶ 索达吉堪布全集 1 | 课程 《赞戒论讲解》
- ▶ 索达吉堪布全集 2 | 课程 《沙弥五十颂讲解》
- ▶ 索达吉堪布全集 3 | 课程 《三戒论讲解》
- ▶ 索达吉堪布全集 4 | 课程 《事师五十颂讲解》
- ▶ 索达吉堪布全集 126 | 课程 《三戒论讲解·出家戒》

俱舍：

- ▶ 索达吉堪布全集 26 | 译作 《俱舍论释》
- ▶ 索达吉堪布全集 27 | 译作 《智者入门论》
- ▶ 索达吉堪布全集 5 | 课程 《俱舍论讲解》
- ▶ 索达吉堪布全集 6 | 课程 《俱舍问答》

因明：

- ▶ 索达吉堪布全集 28 | 译作 《解义慧剑论释》
 - 《解义慧剑论释》
 - 《因类学》
- ▶ 索达吉堪布全集 29 | 译作 《量理宝藏论释》
- ▶ 索达吉堪布全集 30 | 译作 《释量论·成量品释》
- ▶ 索达吉堪布全集 31 | 译作 《前世今生论》
- ▶ 索达吉堪布全集 7 | 课程 《解义慧剑讲解》
- ▶ 索达吉堪布全集 8 | 课程 《量理宝藏论讲解》
- ▶ 索达吉堪布全集 9 | 课程 《释量论·成量品讲解》

中观：

- ▶ 索达吉堪布全集 4 | 译作 《入行论智慧品释·澄清宝珠论》
- ▶ 索达吉堪布全集 32 | 译作 《定解宝灯论浅释》

- ▶ 索达吉堪布全集 33 | 译作 《中论释》
- ▶ 索达吉堪布全集 34 | 译作 《中观庄严论释》
- ▶ 索达吉堪布全集 35 | 译作 《中观宝鬘论广释》
- ▶ 索达吉堪布全集 36 | 译作 《中论释·显句论》
- ▶ 索达吉堪布全集 10 | 课程 《中观四百论讲解》
- ▶ 索达吉堪布全集 11 | 课程 《定解宝灯论讲解（1994 年版）》
- ▶ 索达吉堪布全集 12 | 课程 《定解宝灯论讲解（2003 年版）》
- ▶ 索达吉堪布全集 13 | 课程 《中论讲解》
- ▶ 索达吉堪布全集 14 | 课程 《中观庄严论讲解》
- ▶ 索达吉堪布全集 15 | 课程 《缘起赞讲解》
- ▶ 索达吉堪布全集 17 | 课程 《中观零散教言讲解》

般若：

- ▶ 索达吉堪布全集 39 | 译作 《现观庄严论释·白莲花之璎珞》
- ▶ 索达吉堪布全集 40 | 译作 《现观庄严论疏·弥勒言教》
- ▶ 索达吉堪布全集 41 | 译作 《现观庄严论略义》
- ▶ 索达吉堪布全集 42 | 译作 《现观庄严论总义》
- ▶ 索达吉堪布全集 18 | 课程 《现观略义讲解》
- ▶ 索达吉堪布全集 19 | 课程 《现观总义讲解》
- ▶ 索达吉堪布全集 20 | 课程 《现观庄严论讲解》

