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：*2023*年*12*月

目　录

缘起　002

一　见解无遮或非遮　047

二　声缘证二无我耶　129

三　入定有无执著相　227

四　观察修或安置修　328

五　二谛何者为主要　471

六　异境何为共所见　604

七　中观有无承认否　741

结文　904

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！

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！

《定解宝灯论》这次主要从颂词上作解释，其他各种教派的不同说法及辩论在这里不会广泛引用，大家对堪布根华的《定解宝灯论浅释》所讲内容应反复思维、细心体会。这部《浅释》虽然只是字面上的解释，但意义非常甚深，德巴堪布说自己所作《定解宝灯论讲义》的主要依据即是堪布根华具有加持的教义。堪布根华对麦彭仁波切教法的弘扬起到非常大的作用，麦彭仁波切临圆寂时，曾将《时轮金刚大疏》交付给堪布根华，这在他的传记中也有叙述。不仅堪布根华的传承非常殊胜，而且他老人家对宁玛巴教法也是特别重视，因此，他的《定解宝灯论浅释》对我们来说具有非常不共的殊胜缘起和意义。

同时希望大家一定要将本论当作如意宝般对待，学习藏传佛教者如若未通达《定解宝灯论》是非常可惜的。尤其修学宁玛巴教法的修行人，更应励力修学以期通达本论究竟实义，对宁玛巴教法来讲，本论既可以说为见修行果的总结，也是一切教法的如意宝藏。

作为修行人有一个自宗非常重要，暂时来讲，“我的上师”“我的传承”“我的教法”……对这方面应该具有一定的执著，否则，今天学这个法明天学那个法，如此则不仅修行不会成功，且对将来弘扬佛法也不会起到很大作用。许多人认为：“修行中最大的障碍即是我执和我所执，对于所谓的宗派、教法也大可以随遇而安。”这样的心态是完全错误的，乃至未获得殊胜佛果之前，一定要有“我的上师”“我的教派”“我的佛法”的执著，如此一来，你会对所修学的教法产生殷重之心而倍加珍惜并精进修习，自相续也必定会获得极大利益。

《定解宝灯论》是许多密宗信徒较为熟悉的一部论典，尤其五明佛学院的修行人对本论更是具有相当大的信心。不仅如此，国内外的诸多人士也十分重视这部论典，听说美国已将之专门翻译成英文，并且诸多法师也在不间断地传授此论。

《定解宝灯论》是全知麦彭仁波切 7 岁时边玩耍边撰写而成，这一点在他的传记中讲述得非常清楚，此处不再赘述。有关《定解宝灯论》的讲义非常多，石渠的楚西降央多吉曾做有一部比较广的讲义，其中科判分析得十分细致；堪布根华的这部《浅释》，文字虽然浅显易懂，但其中所蕴藏的内涵极其甚深；印度唐琼尊者做有一部大概五百多页的讲义。去年，学院的几位堪布曾祈请德巴堪布做了一部《定解宝灯论讲义》，此《讲义》现收于其本人的著作中。汉文中有益西彭措堪布的《定解宝灯论·显明句义略释》《定解宝灯论·新月释》。以前我本人也曾做过一次讲解，当时讲述得比较广，对于自己所了知的宗派说法、教证等作了十分广泛的引用，但后来整理时并未采用，而且当时的颂词以直译为主，与现在意译的颂词于意义方面虽然没有很大出入，但在理解上确实存在难懂与易懂的区别。

《定解宝灯论》对宁玛巴教法或每位佛教徒来讲非常重要，大家应该祈祷诸佛菩萨及诸传承上师加

持——愿听闻本论的过程中不要出现任何违缘，传承一定要圆满；希望《定解宝灯论》的智慧精华甘露融入每位信徒的相续，对佛法真正生起殊胜不退的定解。

如此祈祷具有非常大的必要，在末法时代，讲法者与闻法者都很容易出现违缘，每个人欲想自身传承圆满也是非常困难，故而一定要诚心祈祷上师三根本，加持我们讲闻圆满，不要出现违缘，并且对佛法生起生生世世也不退转的真实定解，能够利益天边无际的一切有情。

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：

首先解释论名。一般来说，作者取名有很多方法，比如，以地名来取如《楞伽经》、以补特伽罗名来取如

《梵天请问经》等等，有很多取名方式。本论是以比喻和意义结合的方式来命名的，意义即“定解”，此定解就如“宝灯”一样。

所谓的“定解”是什么意思呢？世间上任何一法均可以胜义、世俗二谛进行概括，胜义谛即指万法实相，世俗谛是万法的现相，若对二谛所摄一切万法的真理生起不可退转的见解，这就是定解。也就是说，对佛陀宣说的每一个道理生起信心，这种不退转的信心或稳固见解即是定解，也可称之为决定性的见解或胜解。换言之，定解即是对基道果生起坚定不移的信心，当今社会如果没有定解，修行人很容易随境而转，修行也会随之半途而废，因此，作为修行人最关键的一点，就是见解必须稳固，如此才能掌握住自己修行的大方向无有偏错。

如此殊胜的定解就像宝灯一样，为什么以宝灯作为比喻呢？清净刹土有珍宝质地的灯，以其本具功德可以自然明现，因此将定解比喻为宝灯。或者，以虚空中

的太阳、月亮可以遣除世间黑暗之故，人们经常将日月称为宝灯，同样，于轮回中流转的一切有情从无始以来一直笼罩在无明黑暗之中，此愚痴黑暗唯有依靠真实定解方能遣除，故将定解称为宝灯。实际上，从遣除黑暗、赐予光明、具大价值等各方面来讲，将定解称为宝灯都是非常恰当的一种比喻。

大家要反复思维定解的重要性，并力求于相续中生起如宝灯般的定解，尤其具有智慧、精进的年轻人，相续中如若不具足定解，那不论世间法还是出世间法都不会成功的。

乙二、译礼：

顶礼文殊金刚上师！

这是将本论颂词由藏文译为汉文时所作的顶礼句。

乙三、礼赞：

此处以何者作为顶礼对境呢？作者既未顶礼释迦牟尼佛，也未顶礼文殊菩萨，而是首先对定解或具定解者进行顶礼。对此，各大讲义的说法不尽相同，大家可以通过自己的智慧详细分析。

能解困心疑网者，即是文殊金刚灯，

三界六道的一切有情对三世因果、轮回过患等茫茫然地接受、对待，处于一种疑惑的困网之中，感受无量无边的痛苦，完全不知所措，而能够解开此种困惑疑网的，唯是真实定解之文殊金刚灯。

此处，一方面将“文殊金刚灯”作为比喻，表示心相续中生起的坚定不移的定解；另一方面，从密法角度来讲，心的本性与觉性文殊无二无别，它就如同明灯一般，能够遣除无始以来众生相续中无明愚痴的黑暗，谁能够生起如此殊胜的定解，解开众生相续中的疑团，那他就是文殊金刚灯。有些人看起来比较愚笨，可能是他

的文殊金刚灯不够明亮；有些人对待胜义谛、世俗谛时，他的文殊金刚灯炽然得非常明显，根本不会为外境所迷惑。

心生定解入深理，见妙道者我诚信。

如果谁的相续中生起稳固不退、明然可现如金刚灯般的定解，那他对深广任何义理不会产生丝毫怀疑。像这样能够见到如此殊胜妙道者，麦彭仁波切说：我也对他生起诚挚不移的坚定信心。

在座各位也是如此，无论穿着多么华丽、名声多么显赫，若相续中不具足文殊金刚灯般的定解，我们也不必对其顶礼。相反，哪怕是街上的乞丐，在他相续中如果生起与文殊金刚灯无二无别的定解，不要说我们，即使麦彭仁波切他老人家也会对之生起信心而恭敬顶礼。

颂词中并未直接宣说生起诚信而顶礼，这是藏传佛教的一种写作方式——“见妙道者我诚信”，虽未直

接宣说顶礼，但在生起信心之后自然会诚心顶礼的。此处通过间接手法说明，文殊金刚灯非常难得，若谁相续中真正对胜义谛、世俗谛生起坚不可摧的定解，任何人都会对其恭敬顶礼。

希望各位对这样的文殊智慧灯生起希求之心，并且励力祈祷全知麦彭仁波切加持，使自相续早日燃起文殊的智慧宝灯。麦彭仁波切即是文殊菩萨的化身，通过如此虔诚的祈祷，必定会于相续中生起如金刚宝灯般的殊胜定解。

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：

既然定解如此重要，那远离定解的过患是什么呢？

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。

此处将定解拟人化。非常奇妙！能使人们趋入甚深实相的，即是犹如宝灯般的善妙定解，倘若没有定解您老人家，于此世间，所有愚痴众生都将困于幻化的迷网之中无法自拔。

“深实相”，指二谛各自的甚深实义，胜义谛的甚深义是远离一切戏论的本来实相，世俗谛的甚深义即前世后世、因果轮回等名言法理。

如同无边黑暗笼罩的夜晚去往一个幽深、广阔的森林，如果没有一盏明灯而冒然前往，那必定会寸步难行、进退无依；欲想趋达二谛非常甚深的实相之义，如若不具足闻思修行的善妙智慧，没有如明灯般的殊胜定解，则于此世间中，必定会深深沉沦于现而无自性的幻网之中，一筹莫展，难以自拔。

放眼看一看现在的世间——街头巷尾、楼群宇厦，到处都有无量众生在四处奔走、辛苦忙碌，他们忙于自己的生活、忙于希求我执和我所执，这是为什么？相续中没有定解。看看这个世界——多少人迷于自己的生活，多少众生不知道希求解脱和正法，这是为什么？相续中没有定解。由于不具足定解的缘故，他们不断地希求营造如梦、如幻、如泡影般的生活，不断地为了获得短暂的安乐而大肆造业，根本没有丝毫惭愧之心。而已经证悟诸法实相的瑜伽士及诸高僧大德们，他们具足非常殊胜的定解，虽然住在幻化的世界当中，却根本不会妄加执著破立，根本不会迷陷于虚妄痛苦的幻网之中。

因此，如若远离殊胜定解，即会对幻化世间产生我执、我所执，由此必定产生无量无边的痛苦，继而不断造下罪业。

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。

既然如此，具足定解又有何种功德呢？下面首先对真实定解与相似定解作一区分。

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。

对基道果一切法生起的真实定解，以及由听闻他人所说而生起信心的定解，此二者就如同道与道的影像，一者为真实定解，一者仅是相似定解。

“基”指胜义、世俗二谛之基；欲现前胜义谛、世俗谛则需积累福慧二种资粮，此即“道”；最后获得色法二身之“果”，修行的所有内容全部可以包括在“基道果一切法”之中。

通过自己闻思修行智慧的抉择，最后生起确

信——基道果一切法不会欺惑我们，这就是真实的定解。反之，听到他人说：“基道果分别指二谛、二资、二身，对此不必产生任何怀疑。”然后自己也认为“可能是这样吧”，于是自己对基道果生起信心，这仅仅是相似的定解。此二者，就好像真正的道路与画在图片上的道路，前者具足真实作用，是真正的道路；后者虽然具足道路的形象，却起不到任何实质性作用。

对于真实定解与相似定解一定要详细区分。比如依止一位活佛，如果认识他很长时间，那不论他人怎样宣说都不会影响自己对他的了解，这就是真实定解；如果自己根本不了解，只是听别人说：“这个人具有大功德，有神通，非常了不起！”由此轻信他人话语，这就是相似定解。

无论是对一个人的认识还是了解佛教的有关道理都具有相似定解与真实定解的差别。一般而言，利根者通过自己的智慧抉择并由此产生定解，钝根者只是随他

人言行而生起定解，比如释迦牟尼佛是量士夫、通达一切诸法实相的唯是佛陀，通过自己的闻思修行对这一点生起定解的话，一定会非常稳固，很难随缘而转；若随他人表面的词句生起信心，暂时来讲，可以称之为信心，但最终必定会随外境而改变。因此，对佛教的任何道理，最好是通过自己的闻思修行生起定解，不要随他而转，这一点至关重要。

定解的范围非常广，如证悟无上大圆满、中观实相义等证悟的智慧可以称为定解，世俗中对轮回业果、前世后世深信不移也称之为定解。不论世俗中的轮回、因果，还是胜义远离一切戏论的空性，大家均应力求于自心相续中生起真实定解。

丁二、真实定解之来源：

藏传佛教具有一种不共的特点，即对于胜义谛与世俗谛分析得非常透彻，对此二谛所产生的定解也可分

为胜义量、名言量两种，此二量的来源是什么呢？

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。

十分稀有的法称论师和月称论师的善说日光，就如同放射万丈光芒之明日在同一时间显现于佛教的广阔虚空当中，以此摧毁了众生无始以来沉积的重重黑暗。

法称论师与月称论师在佛教中的威望非常高，他们的善说非常殊胜，如果想抉择世俗谛与胜义谛，就必须依靠他们的善说。为什么呢？月称论师著有《显句论》《入中论》《入中论自释》等中观方面的论典，主要抉择胜义方面一切万法空性的道理；法称论师造了《释量论》等有关因明方面的论典，着重抉择世俗中因果不虚、释迦牟尼佛是唯一量士夫等道理。也就是说，依靠《入中论》等中观论典可以摧毁胜义方面的疑团，依靠《释量论》等因明论典，使名言方面的种种痴暗得

以解除，因明、中观如同昂然而立的一对雄狮，以此二者可以战胜世间与出世间的一切谬论邪说。

此处，麦彭仁波切以简洁的金刚语为诸后学者指明了学习因明和中观的重要性——可以对胜义量、名言量生起无误定解。大家应尤其着重研究因明，如若未以因明推理衡量世间一切名言万法，即会对佛教的许多相关道理模棱两可、疑惑重重，相续中很难生起稳固定解，但是通达因明之后，即可了知名言万法的无欺显现，对因果不虚、释迦牟尼佛为量士夫生起真实定解，这就是有关名言量的定解；胜义方面对空性有所感悟，即是有关胜义量的定解。生起如此胜妙定解的来源，即法称论师与月称论师，如果依靠二位论师的善说进行如理抉择，自相续中的无明痴暗将会无余摧毁，定解也将如同云散日出般自然而然显现。

很多修行人认为自己非常愚痴，对佛教道理一窍不通。假若如此，那你应该仔细研读法称论师与月称论

师的论典，这样就会对名言、胜义的道理精通无碍，对佛法教理自然通达，以此必定可以遣除一切的疑惑痴暗、盛燃定解智慧的善妙灯火。

佛教徒应该精进闻思因明与中观，如若具足这两种智慧，不论学习任何法要都将轻而易举。有些人对中观空性非常重视，从空性境界的角度来说还不错，但抉择世俗名言时却有很大困难。全知麦彭仁波切在给札嘎仁波切的《辩答日光论》中说：抉择名言量时，法称论师是世间唯一的明目。尤其藏传佛教对因明方面的修学非常广泛，几乎每个寺院都设有辩经场，通过辩论的方式，使诸多修行者相续中的疑惑涣然冰释。

丁三、真实定解之利益：

学习因明、中观既然如此重要，那究竟有什么作用和利益呢？

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，

对于7岁孩童所写的如此殊胜的道理，世间所谓的智者们纵然苦思冥想也无法宣说，可见全知麦彭仁波切的卓绝智慧并非凡夫人所能企及，他老人家是怎样说的呢？

依靠名言量的观察——眼识所见、耳识所听……凡根识前能够显现的世俗法均称之为名言，观察名言的量或智慧，即因明所抉择的名言量，也可以称为观现世量。具体来说，即现量与比量，依靠此二者可以无误取舍因果、生死轮回、前世后世，通过这样的名言量可以抉择“善有善报、恶有恶报”等世间任何一种道理。因此说，世间的因果规律、世间与出世间的关系、地水火风与身体以及身体与心识之间的关系等等，这些全部是依靠无有错谬的名言量抉择的。

依靠名言量的抉择，尤其会对本师释迦牟尼佛及

其教法生起坚固不退、由衷诚挚的信心。《前世今生论》中以“二”宣说了释迦牟尼佛的一切功德：“唯以清净二智慧，彻见二谛法真义，远离二障诸垢染，圆二利佛前顶礼。”也就是说，释迦牟尼佛已经断除二障、现前二智，彻底照见二谛，究竟成办自他二利。因明是对释迦牟尼佛及其教法生起不共信心之门，如果精通因明，首先会了知释迦牟尼佛为什么是世间唯一的量士夫；其次会对释迦牟尼佛所传下来的八万四千法门生起正信，了知其为唯一的殊胜正量。在法称论师《释量论·成量品》中，着重分析了唯释迦牟尼佛断除一切无明烦恼之根本、彻见二谛之本质、所说无有任何过患等道理，以此成立释迦牟尼佛是唯一的量士夫，由此可知，其所宣说之法必定成立为正量。克珠杰说：《释量论》的核心内容即第二成量品——抉择释迦牟尼佛为量士夫，第一品作为前提，讲述了通过何种比量成立释迦牟尼佛为量士夫，后二品仅是附言而已。萨迦班智达在《量理宝藏论》中说：“言词特征若决定，亦能推知前

生也。”也就是说，释迦牟尼佛所宣说的语言词句，无有一人可以推翻，这一特征决定成立，由此可以推知，此特征的来源必定是无我智慧的瑜伽现量，通过此种方式成立了释迦牟尼佛为真正的量士夫。

开显抉择实相义，无垢智慧胜义量，
即是胜乘中观论。

释迦牟尼佛成立为量士夫，这一点通过因明推理已经生起了谁亦无法强夺的诚信，而如理如实抉择甚深究竟的中观实相义，必须依靠无垢究竟的中观胜义量来成立。

有关胜义量，比如金刚屑因、破有无生因、离一多因等等，若想抉择远离一切戏论的本来实相义，必须依靠上述所说的无垢智慧胜义量。哪些论典中详细宣讲了智慧胜义量呢？如龙猛菩萨的《中观六论》，月称菩萨的《中观三论》及圣天菩萨的《中观四百论》等，在印

度藏地不论哪个教派中，有关中观方面的论典都是非常多的。

全知麦彭仁波切以其唯一智慧力的显现告诸后学：抉择一切万法的实相需要依靠中观论典，抉择世俗万法则必须通达因明。实际上，因明最究竟的也仅为比量，其中并未涉及究竟大空性应如何抉择，但对于这一点，很多人一直模糊不清，很难分析。

有些人自称“大瑜伽士”“金刚上师”，如果仅仅是一个名称，那也不值得称赞，但如若已经具足因明、中观这两只慧眼，此人即已趋入释迦牟尼佛的殊胜正道，诸佛菩萨及诸传承上师们必定会同声赞叹。因此，若想成为一个真正的好修行人，就必须力求打开自己相续中真正的慧眼，尤其正在学习经论的修行人，应竭尽全力通达中观、因明所宣述的道理，如此一来，佛法中的很多问题自然会迎刃而解。

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。

依靠中观、因明二者即可睁开二量之慧眼，这时，我们再不会随他人而转，而是真正趋入释迦牟尼佛所开示的深广正道。

有些人认为，办了皈依证即是进入佛门，实际并非如此，佛法深邃难懂，一般人很难趋入，只有内心真正生起了中观与因明的智慧，才说明已经进入了佛门。现在有些人只有胜义量的智慧，自认为空性的境界高人一筹，但名言中，对因果的取舍以及对佛陀的信心如何增上等一窍不通；还有些人在名言方面特别注重，深信因果，而对有关空性的教言却避之若浼。这样的修行已经将胜义与世俗完全脱离，最终决定不会成功的。

作为一个修行人，既要了知一切万法如梦如幻，也要深信世俗中因果无欺存在、任何行为不能错乱之理，如果已经睁开胜义与世俗这两只慧眼，则不管是出家身份还是在家身份，都可以称之为真正趋入佛门者，值得

诸佛菩萨及高僧大德的高度赞叹。

对空性境界有所感悟、对无欺因果深信不疑，这样的人才是真正的入道者。麦彭仁波切说：对这种人值得高度赞叹。《中观宝灯论》中说：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。《中观庄严论》中也说：“乘二理妙车，紧握理辔索，彼等名符实，大乘之行者。”因此，通达二谛非常重要，自相续是否具足这种境界，大家一定要对此详加观察。

以上对通达胜义、世俗二谛之定解进行了宣说。麦彭仁波切正在思索这个问题时，随即又产生了后面的念头……

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。

此处运用拟人手法，将麦彭仁波切的两种分别念形象化，使下文将要阐明的甚深义理通过仙人与流浪者之间的辩答跃然纸上。

独自居住于寂静深山的仙人（指前面的分别念）正在思维上述道理——表面看来，这位仙人似乎对前面所说的境界真正生起了定解。这时，突然出现一位分别寻思的流浪者（指后面出现的分别念），为观察仙人智慧的深度，于是提出了下面的七大难题。

并且对仙人的回答提出要求：

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。

现在世间的很多智者只是人云亦云，虽然口头上说着“萨迦派、噶当派、禅宗”等各宗派的观点，但其自相续却不具足通过智慧观察所得出的真正见解。或者，有些人从各种书籍中摘录出自己需要的部分，并以自己

的分别念在中间作一些连接文，之后于扉页上清晰地标出“某某大德著”。如此人云亦云，怎可称其为具智者？

仙人你如果人云亦云的话，那根本不能称为智者。因此，你应该通过自己的智慧力观察、分析，若能于很短时间内圆满回答我所提出的七个问题，才可以真正了知你内在的智慧究竟如何，就如同白昼现见色法般了然分明。

有些佛教徒、大和尚，自认为已经对佛法教义精通无碍，那我们也应该给他提出几个问题，通过他的回答，或与其交谈，就好像清晰可辨的色法一样，对其内在的智慧自然可以一目了然。

流浪者为了测度仙人内在的智慧，准备对他提出七个问题，但首先提出了一些要求，希望他不要太傲慢，应该运用自己的智慧详细分析之后再作回答，否则，所谓的人云亦云根本不能称之为智者。

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。

流浪者接着说：仙人你不要自认为博学多闻，并且依此妄加破立，实际你也仅仅是了知佛法的表面含义，就如同大象虽然伸出长长的鼻子，也仅能汲取浅井中的水，对于浩瀚无边的深法海水根本未曾品尝，如果你只是为了贪求智者的名声，那就如同劣种人贪执王妃一般不现实。

我们当中的有些人，闻思佛法的时间并不长，听闻过程中也未能以恭敬心谛听，却自认为广闻博学，出去一两天，马上自称为“大圆满瑜伽士”；还有些人说“某某上师印证我是金刚上师”，于是开始广泛摄受弟子、招纳信徒。历史上确实有“印证”这一说法，但一般来讲，所谓的境界不一定要上师认定，通过自己的详细观察——自相续烦恼是否已经清净？自身行为是否如法？到底是不是大瑜伽士，你自己也会清清楚楚。如

果只是自吹自擂地声称自己是“大圆满瑜伽士”，后来无法守戒也只有还俗，最初一两天还可以装作密宗瑜伽士，但并不是留了头发、戴了白色耳环就可以称为密宗瑜伽士，主要应该看你内在证悟的功德。到底能否称为瑜伽士，这一点自己肯定会一清二楚，密法中的证悟功德不要说，《札嘎山法》中所说的出离心是否已经具足？如果看破世间的心都未生起的话，那希望你还是先做一个普普通通的修行人，不要希求大成就者们的高深行为。

流浪者劝诫仙人说：你千万不要随声附和他人的观点，应该依凭自己的智慧进行抉择；也不要太骄傲，还未了知中观远离一切戏论的甚深道理，却希求美妙显赫的名声无有任何必要。

流浪者在对仙人做出上述两个要求之后，开始正式提出他的七个难题：

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？

《定解宝灯论》的全部内容可以包括在此颂讲到的七个问题之中，而这七个问题可以含摄于文殊心咒“阿 Ra 巴匝那德”六个字当中，也即前面五个字分别宣说前五个问题，后两个问题则包括在“德”字当中。

全文以“阿（ཨ）”“Ra（ར）”“巴（བ）”“匝（ཟ）”“那（ན）”“德（ཌྷཱིཿ）”六个字解答了七个问题。在本论结文时，全知麦彭仁波切对“阿Ra巴匝那德”六个字以及七个问题作了概述。第一个问题——见解无遮或非遮，有人说见解应为无遮，承认自空观点；有人认为应是他空而承许非遮，究竟应该如何承许？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，有人说已经证悟，有人说没有证悟，究竟孰是孰非？自宗承许

为“Ra字远离诸垢门”。第三个问题——入定有无执著相，有说入定时有执著相，有说入定时无有任何执著相，究竟哪一种观点才正确呢？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，修行时是观察还是不需观察直接安住？自宗承许“匝字无生无死门”。第五个问题——二谛何者为主要，胜义谛与世俗谛，究竟孰轻孰重？自宗承许“那字远离名称门”。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，比如一碗水，每一道众生的面前都有各自所现，哪一个才是众生共同的所见？第七个问题——中观有无承认否，到达最高境界时，中观应成派究竟有承认还是没有承认？这两个问题用“德字甚深智慧门”进行抉择。

麦彭仁波切曾经做了一部有关陀罗尼修法的论典，其中详细讲到了《定解宝灯论》的重要性，并且说此论已经涵盖显、密一切教法的精髓。看似简单的七个问题，在当时引起了极大轰动，一个 7 岁孩童，却将整个藏传

佛教最敏感、辩论最大的问题简要归摄在七个问题之中，这绝对不是普通凡夫所能做到，以此，人们一致共称麦彭仁波切为文殊菩萨的化身。

上述七个问题究竟包含了什么样的甚深意义呢？

“见解无遮或非遮”，他空派承许见解应为非遮，他们认为最究竟的见解即如来藏本体不空；自空派则认为万法皆空，故说见解应为无遮。

对此问题，不论藏传佛教还是汉传佛教都存在一定的辩论，觉囊、格鲁等派也是各抒己见，那宁玛巴究竟如何看待这一问题呢？麦彭仁波切以“阿字无生之法门”作为回答。“阿”即代表空性和无生，表明万法是远离一切戏论的，因此，以无生法作为自宗最究竟的见解，此即大圆满或大中观的见解。

“声缘证二无我耶”，月称菩萨等认为声缘已经证悟二无我，嘎玛拉西拉等则说还没有证悟。佛经中的观

点也不尽相同，如《般若八千颂》中说声缘已经证悟二无我，而《涅槃经》《楞严经》则说没有证悟。

第一个问题和第二个问题主要抉择见解。在抉择第一个问题当中所讲到的见解时会出现哪些歧途？声闻缘觉有自私自利的想法而且具有实执，在抉择正见时必须遣除此种心态，不管声闻缘觉还是菩萨，一定要通达空性无生法，否则，不能称为真正的证悟，因此说，第二个问题是抉择正见过程中遣除歧途的一个问题。

“入定有无执著相”，宗喀巴大师在《菩提道次第论》中说：入定时，空的执著不能舍弃。前派大德则说：有和无的执著都不能有。对此问题辩论得非常多。

“观察修或安置修”，修行时，有些大德认为修行时不应离开观察，有些则认为不需任何观察、执著，首先就要安置修。

第三、第四个问题主要抉择修行。首先是入定的本

体，了知这一点之后，即是通过何种方式入定。

“二谛何者为主要”，有人认为胜义谛更重要，有人认为世俗谛非常重要。实际上，世俗谛与胜义谛不能脱离，因此说“那字远离名称门”。

“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？有人认为应以人类所见为主，因此水是共同所见；有人认为并不存在一个共同所见。自宗认为，六道众生虽然无有共同的所见，但法界自分一定要具足。

上述两个问题主要讲行为。

“中观有无承认否”，通达上述所讲道理，行为也已如理如法之后，自己应该安住于何种境界之中？是以有承认的方式还是以无承认的方式摄受弟子？此问题主要讲所得之果。

具体来说，这七个问题分别从见修行果四个方面

作了阐述，也即前两个问题讲见；第三和第四个问题讲修；第五、第六个问题讲行为，行为即二谛需要平等，了知万法如幻如梦，若证悟万法等性，则不论地狱所见还是饿鬼所见均与法界平等无别；第七个问题是说果，也即利他之行为。

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，希望你不相违教证的同时，以理证无误作答。

流浪者的七个问题全部是围绕空性提出的，第一个“见解无遮或非遮”，其中的见是指空性见解；第二个“声缘证二无我耶”是指声缘是否证悟圆满的人法二我的空性；第三个“入定有无执著相”，所入之定是远离一切相状的，也与空性有关；第四个“观察修或安置修”，虽然在抉择以何种方式修行，但所修的内容则是

空性，并非修本尊或风脉明点；第五个“二谛何者为主要”，所说胜义、世俗二谛的本体也是空性，自宗观点认为二谛需要现空双运，并非单独的空性或单独的显现；第六个“异境何为共所见”，不同众生见到同一物体时，究竟有没有一个共同所见，此处以水为例，实际任一法皆可作为所见，如桌子、板凳等，或者同一个人在不同众生的眼中有可能是好人，也有可能是坏人，那究竟是否存在一个共同所见呢？其实共同所见即是法界明分，而此明分与法界空性也是无二无别的，或者从观待角度以上上作为正量，这两种安立方法均未脱离空性；第七个“中观有无承认否”，对于中观最究竟的观点，有人说有承认，有人说无有承认，但其实所抉择的观点也是空性。

有人也许会想：“这七个问题其实很简单，我也会回答得很好。”实际上，有关空性方面的问题，作为凡夫是很难回答的。《藏密问答录》当中，济群法师在提到有关如来藏的问题时，我也只有翻开教证进行说明，

否则没有亲身体会，即使宣说也如同盲人说象般，非常困难。

对于依空性理所提出的七个问题，仙人应以既不相违圣教也不相违理证的方式而作答。圣教指经典续部及中观、因明等论典。理证即以事势理成立，佛教中讲到四种理——观待理、作用理、证成理、法尔理，在抉择任一法时，与上述四种道理不相违非常重要。

何为四种理？父亲与儿子，观待自己的儿子来说他是父亲，观待自己的父亲而言则是儿子，这就是观待理；以青稞种能生出青稞，根本不会产生稻子，因青稞种具有产生青稞的作用，此即作用理；通过现量、比量、教量三量成立之理即为证成理；法尔理是指一切万法的自然规律，如水向下流、火向上燃烧、太阳东升西落。上述四种道理，在荣索班智达的《入大乘论》中以密法方式宣讲得非常详细。

密宗有关续部中讲到三种理，即圣教理、理证理、

窍诀理。圣教理是指以普贤上师为主的教言；窍诀理即佛经论典中的精华义；理证理指通过上师窍诀或佛经论典了达以现量、比量所成立的意义。

无论四种理还是三种理，寻思流浪者要求仙人：你最好既不要相违教证，也不要相违理证，以此种方式作答，否则无有任何实义。

寻思辩论之词句，百般破立亦不解，

寻思者，指对佛教甚深精华义不思维、不修持，喜欢在词句上百般辩论、耽著戏论的人。寻思者辩论的词句，表面看来十分动听，似乎也很有道理，他们不论在何种场合，一味地破除他宗建立自宗，以此虽然吸引了众多不辨真伪者的目光，但诸如此类华而不实的语言根本未能触及上述七个问题的真正本义。

藏文中以“荆棘矛”比喻寻思辩论的词句，荆棘矛虽然锐利，但也仅能刺透柔软之物，对稍显坚固者即

无可奈何，同理，以寻思者辩论的词句虽进行百般破立，但面对上述七个难解题时也是一筹莫展。此处以意译为主，因此并未体现出这一比喻。

大德难证此难题，快如闪电而答复。

对于上述七种难题，古今中外鼎鼎有名的高僧大德们也对此显得非常困惑，萨迦派、噶当派、觉囊派等虽然造了有关《现观庄严论》等许多牵涉中观方面的注疏，但也并未通达其中所蕴含的真正本义，因此，希望仙人你能够在最快时间内做出精妙的回答。

“快如闪电”，藏文中是指舌头长长地伸出来，如同闪电一样。堪布根华在《浅释》中说：应像闪电一样迅速回答。虽然解释得各不相同，但实际意义无有区别。

如是的提问与回答，实际全部是文殊菩萨智慧妙用的一种显现。流浪者说：上面这七个问题非常难懂，成千上万的高僧大德对此都显得不知所措、一筹莫展，

因此，请你千万不要应付了事、拖延时间，请在最短时间内不违教证与理证而作答。

流浪者在讲完这七个问题并对仙人提出要求之后，便消失于法界之中，不见踪影了。

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。

“如末劫风摇山王”，末劫时会出现七火一水，最后以风来摧毁须弥山，当末劫风出现时，须弥山也是动摇不定。就像末劫风动摇须弥山一样，当流浪者智慧的语言如微风般吹过仙人的心头时，仙人开始忐忑不安、心急如焚，陷入了一种无可奈何的状态。

这里将流浪者的语言比喻为“微风”，这样的微风已经动摇了仙人的心。这些问题看似简单，实际却牵涉了十分甚深的道理，而且诸多佛菩萨所化现的高僧大德对此也未能做出圆满回答。因此，当流浪者说出如是智

慧的语言之后，仙人也只能片刻之间默不作声，不出只言片语。

这里只是麦彭仁波切显现上的一种谦虚语，如果是一个凡夫人，可能对这七个问题确实有点无可奈何，而麦彭仁波切此处虽说“片刻默言不出语”，其实是在观察法器，若属非法器则不能听闻如此甚深之法。释迦牟尼佛菩提树下豁然悟道之后，七七四十九天未曾说法，后来通过梵天的祈请才开始广转法轮，因为释迦牟尼佛知道自己所证悟的境界对谁宣说也不会相信，因此显现上暂时没有说法。佛陀是一切智智，当然知道自己未来会三转法轮，之所以需要大梵天的祈请才传法，也是在观察有缘众生的根基、意乐，后来，这也成了转法轮之前的一种缘起。同样，仙人此时的默然无语与释迦牟尼佛当时的入定状态无有差别，大家不要认为他老人家如同凡夫一样对这七个问题无可奈何，并非如此，实际上，仙人对这七个问题早已了然于胸，但为了摧毁后学者的傲慢，作者还是以一个凡夫的形象，用谦虚的言词宣说

了下面的偈颂。

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。
俱生辩才智力微，亦未长久受苦行，
智慧浅薄如我者，怎能无误予答复？

“呜呼”有了义和不了义两层含义，从甚深、了义的角度，仙人虽然对上述七个问题已经全部通达，但想到其他众生还未了知如此甚深的义理，真的是很可怜！因此想：我还是应该宣说如《定解宝灯论》这样殊胜的论典。

从不了义的角度来讲，仙人以谦虚的语言说：诸多大德经历了无数苦行，长期地精进修持，生生世世中连续炽燃着妙慧之火，但他们在遇到这样的问题时也未能建立如同纯金般的无垢自宗，那像我这样俱生智慧薄弱、即生亦未作长久苦行的人，怎么能够给予无误答复呢？

很多大德造论时都非常谦虚，寂天菩萨在造《入菩萨行》时，有“是故未敢言利他，为修自心撰此论”的词句，以此说明只是为了自己串习菩提心，不敢说利益众生。全知于此处说自己“俱生辩才智力微”，然而就如麦彭仁波切于文殊菩萨的传记中所说：据佛经记载，文殊菩萨虽现十地菩萨形象，但实际早已成佛。同样，麦彭仁波切的辩才智慧其实早已成熟，而且他是真正文殊菩萨的化身，哪里有智力微薄的道理！但显现上他老人家还是说：自己的俱生智慧很薄弱。并且“亦未长久受苦行”，这一点是可以肯定的——麦彭仁波切做《澄清宝珠论》时，在华智仁波切面前听了 7 天的《入菩萨行》，而 7 岁做《定解宝灯论》时，还未见到华智仁波切，只在喇嘛丹增前学习了少许文字。对于当时做《定解宝灯论》的情况也有两种说法，一种说是麦彭仁波切边玩耍边写的，另一种则说是喇嘛丹增代笔的。

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。

如此思维之后，仙人开始诚心诚意地祈祷自己生生世世的本尊——文殊菩萨。通过文殊菩萨的加持，就如同黎明出现日光般，稍微获得了辩才之机缘，这时才开始依靠经典续部，以及无垢光尊者等前辈高僧大德们的善说作为依据，通过事势理对上述七个问题进行了宣说。

显现上，是一个凡夫人祈祷文殊菩萨后，通过文殊菩萨的加持才可以回答这样的问题，但实际《定解宝灯论》即是文殊菩萨的智慧于麦彭仁波切相续中的自然流露，对此不必有一丝一毫的怀疑。虽然如此，但麦彭仁波切还是以特别谦虚的语言说——通过文殊菩萨的加持才“稍得辩才之机缘”。

作为凡夫人，应该看看大菩萨们的语言，学习一下麦彭仁波切，在言语上一定要谨小慎微，即使有很了不起的智慧，也应以谦虚示人，学习圣者们的行为。

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。

听闻佛法之前的发心非常重要。很多上师讲经之前，都会广泛讲解有关发心的方法及其重要性，此处不再繁述。总之，大家在听法过程中，一方面应对身体等各方面的障碍坚持忍耐，另一方面则应发菩提心，每天说法上师提醒“为众生发菩提心”时，自己应自然而然地为利益一切众生而发菩提心，否则，仅以耳根听闻，虽有功德，却不能成为圆满正觉之因。

因此，每天听法时以三殊胜摄持极为关键，即最初发菩提心、中间聚精会神听受上师教言、最后将听法功德回向天边一切有情，如此一来，即使不具正知正念者

穷尽毕生精力的相似修法，其功德也比不上听一次法的功德。这一窍诀简便易行，并非如同钻山塞海般难以行持，只是经常闲散放逸导致很难忆念而已，但若连这几秒钟的观想都难行难为，那所谓的坐禅、观修实在令人疑惑不解，难以对其生起信心。

法王如意宝曾经说：“上根者从家里出发时就会想——为利益一切众生去听闻佛法，中根者在听到海螺声时会发起菩提心，即使下根者，在上师劝发菩提心时也一定要生起发心的意乐。”如果每天串习，心心念念中都想到发菩提心的重要性，这样在很短时间内就会造作很大功德，何乐而不为。

前面真实缘起部分中，麦彭仁波切显现一种凡夫形象，此时遇到如此甚深的问题也显得无可奈何，后来通过祈祷文殊菩萨获得加持才开显了极为甚深的道理。其实这只是麦彭仁波切谦虚的语句，实际上，麦彭仁波切与文殊菩萨无二无别，本论完全是文殊菩萨大悲与智

慧中流露的殊胜金刚语，诸后学者应对此生起诚信，虔心祈祷与文殊菩萨无二无别的全知麦彭仁波切，如此一来，相续中自然而然会生起真实定解。这一点对初学者来说十分重要，否则，若不具足定解，不但相续中的邪执分别念很难遣除，而且修持佛法也不会成功。

能够有幸遇到如此殊胜的论典，对于诸位修行人，尤其宁玛巴的后学者来说是非常幸运的。麦彭仁波切57岁时曾对本论做过一次校对，后来他说：“我于童年时做的这部《定解宝灯论》，文词虽非精妙，但意义上无有丝毫不妥，仍觉十分殊胜。”诸高僧大德如敦珠法王、堪布根华、法王如意宝等在解释尊者所说的“童年”时，均异口同声地承许：麦彭仁波切于7岁时造了《定解宝灯论》这部论典。虽然在前面的颂词当中，麦彭仁波切自己说：“俱生辩才智力微。”这肯定是谦虚的语言，否则一个7岁的孩童，即生听闻、修学佛法获得智慧的机会肯定没有，若不具足俱生智慧，那是如何开显出显密一切教言之关要的呢？很显然，此语完全是

自谦之词。

下面宣说论义，首先是第一个问题——

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”与“噶当派”有所不同。“嘎单”是一处地名，宗喀巴大师于嘎单地方建立一座寺院，后来人

们即将其所属教派称之为嘎单派，现在人们熟称格鲁派。而“噶当派”是由仲敦巴尊者创立，普穹瓦和博朵瓦继承并加以弘扬的，因他们将佛教的所有教言以窍诀方式进行修持，故称之为噶当派。此处所指为嘎单派而非噶当派。

嘎单派[1]的见解为无遮，其他宗派的见解是非遮。

首先应了知无遮与非遮的差别。什么是无遮呢？无遮是指破除一法时，间接未带来其他任何一法，比如“柱子不存在”，柱子不存在的同时并未引发“瓶子存在”这一说法；或者说“万法空性”，如此宣说时，万法已经抉择为空性，而间接并未引出不空之法。因此，仅破一边的承许，如“诸法无生”“诸法无有”等均许为无遮。

什么是非遮呢？非遮，即破除一法时，间接引出另一法，比如“如来藏以能取所取空”，在承许“能取所

1　嘎单派：下文统称格鲁派。

取空”的同时，已经间接引出了“如来藏不空”。

从字面来看，此处似乎在破格鲁派、觉囊派为主的其他宗派，但对于这一点应详细辨别分析，后学者在学习、辩论时一定要注意。实际上，并非在破所有格鲁派或所有其他的宗派，因所谓的无遮、非遮各有暂时与究竟两种，此处所破的是暂时不究竟的无遮与暂时不究竟的非遮。那麦彭仁波切自宗是否承认无遮与非遮呢？可以承认。于下文宣说自宗时，从空性角度思维，麦彭仁波切也承认无遮，当然，若详细宣说此中道理需要引用许多教证、理证，此处仅是粗略提及。

据说格鲁派承许见解应为无遮，这一点在其宗派的许多教言中都已非常清楚地阐明过。当然，无遮可分究竟无遮和不究竟无遮两种，其中不究竟无遮即如中观自续派所许那样——暂时抉择单空，而宗喀巴大师为度化部分根基的众生，于《入中论释·善解密意疏》《中论释·理证海》《辨了不了义》等论典中暂时将不究竟

的无遮作为自宗观点。后来的个别高僧大德，如克珠杰、甲曹杰在其所著论典中也暂时抉择此种观点。但宗喀巴大师最究竟的观点并非如此，其有关显宗方面的见解在《现观庄严论释·金鬘论》以及给仁达瓦的书信中讲述得非常清楚，而有关密宗方面的见解，则在与莲师教言无别的《甘露妙药》中作了清晰阐述。因此，暂时无遮并非宗喀巴大师最究竟的观点，他仅仅是为了度化某种根基的众生暂时抉择了单空。

虽然宗喀巴大师的传承弟子中，如章嘉国师、贡唐嘎嘉措、贡唐丹毕准美等着重抉择其最究竟的观点，但也有些弟子将其暂时观点执为究竟了义。此处，麦彭仁波切着重破斥的即是暂时未通达宗喀巴大师最究竟密意的这一部分人。故而，我们不能认为格鲁派的所有教法均非究竟，克珠杰曾说："大圆满见非常究竟，是十分殊胜的精华法要，而个别未证悟大圆满的学徒，行为稍显错乱，但这是人的过失，不能将之强加于佛法的头上。"麦彭仁波切虽于此处遮破了格鲁派的见解，但也

不要认为所有格鲁派的见解均为无遮，并对其教派产生邪见，这一点是完全不合理的。

“其余诸宗谓非遮”，“诸”在藏文中意为所有，但这里应是很多的意思，并不是指所有宗派。

无遮是指自空派，中观自空有两种——究竟自空和暂时自空，此处所破斥的是暂时自空派的中观。那为什么说其余宗派承许非遮呢？觉囊派的多罗那他等高僧大德在其所著中观讲义中暂时抉择“如来藏不空”。但后来的个别大德未能理解其究竟密意，认为如来藏不空而以其上的世俗法或能取所取空。实际前辈高僧大德所说的“如来藏不空”是指暂时无二智前“不空”，并非分别心前不空，故此觉囊派所抉择的他空并非分别念的境界，否则，诸高僧大德也不会建立此种宗派。

“非遮”也即他空，是说一法以另一法来空。不仅觉囊派建立了此种观点，后来，萨迦派的香穹巴大师、噶举派的第七世噶玛巴以前皆承许为他空，宁玛派

中，无垢光尊者以及明朗罗扎瓦也秉持他空观点。实际上，暂时的他空如小乘有部、经部，以及大乘唯识，这些都是不究竟的他空；外道所谓常有自在的我何时也不会空，这是最低劣的一种他空。释迦牟尼佛第三转法轮中所抉择的如来藏光明，在最后抉择时也是远离一切戏论的，对此种最究竟的他空，宁玛派也根本未予以否认。

麦彭仁波切这里所遮破的对境是不太究竟的他空派，这一点一定要清楚，否则，下面的辩论比较多，若仅从字面理解，似乎宁玛巴在对各宗各派进行挑衅，但实际上，不管宁玛巴还是其他宗派，我们所遮破的只是持执不究竟观点的寻思者，堪布根华于《浅释》中也说：凡堕入边者均非合理，未堕任何边者皆为合理。因此，最究竟的宗派及观点于此处并非所遮破的对象。

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：

既然说格鲁派承许无遮见，其他宗派是非遮见，那宁玛巴自宗所持是何种见解呢？

前译自宗何观点？

“前译”指宁玛巴，从囤弥桑布扎到荣索班智达之间所译出来的所有经论称为前译，持执此种观点的教派称为前译派，也即宁玛巴。后译是指荣索班智达以后所译出来的经论，持这种观点的教派被称为后译派，也即除宁玛派以外的其他所有宗派。

前译宁玛巴自宗如何承许呢？

无二双运大智前，遣诸所破之无遮，
引他非遮皆不许。

宁玛巴在抉择最后现空无二的入定智慧前，并不承许如“遮破柱子之实有”等遣除所破的无遮，也不承许“能取所取空而如来藏本体不空”等会引生他法的非

遮。

于此处应注意的是，自宗对圣者入根本慧定与后得位作了辨别，虽于根本慧定前，自宗对无遮、非遮皆持否定态度，但于后得位时，自宗从空性角度亦承许无遮见。

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。

自宗为何无遮、非遮皆不承许呢？

庚一、无二智前无有承认：

此二仅是心假立，实际二者均不许，

无遮、非遮二者实际均为心之假立，如单空——所谓的柱子不存在可以于分别念前显现，因此仅是心所假立；而“如来藏本体不空，其上的能取所取或依他起

空”，这种说法也仅是分别念前假立而已。由心所假立之法，于抉择中观无二智时岂会有所承认？

远离遮破与建立，离意本来之法性。

为什么不承认呢？因自宗最究竟的见解或实相既远离无遮也远离非遮。

颂词中的“遮破”指无遮，“建立”即非遮，此二者均为心之假立，而究竟实相前，是远离一切思所的本来法性，对无遮、非遮二者皆已远离，这一点以言词无法诠释，以寻伺分别无法表示。

应该了知，修持过程中，若最究竟境界中仍有相状存在，则肯定未证悟最究竟的实相。因此，不论修持还是抉择见解，暂时的单空怎能称之为究竟见解？绝对不可能。对此问题，麦彭仁波切从其究竟智慧中流露出的金刚语具有一种不共特点，在藏传佛教中，有些大德虽然在这方面辩论颇多，但也唯是耽著词句的意义，并未

证得本来实相的法性密意。

诸位学人应经常祈祷传承上师加持：自己的定解一定要符合远离无遮、非遮究竟法性的本义。对此，我们也应以中观或密法窍诀观察自心，了知最究竟的法性不是实有之法也并非单空，此二者均属分别念的境界，若如此承认则不能获得究竟解脱。

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。

有人提出疑问：若仅从思维空性的角度，你们承许无遮还是非遮呢？

对此问题，自宗回答：仅从空性而言，可以承认无遮。

既然如此，你们前面已经说格鲁派的无遮见不合理，此处为何又承许自宗见解为无遮呢？

此二者具有很大差别。远离一切戏论的大空性应承许为无遮见，因远离一切戏论的大空性中无有任何可以建立之法，虽然远离四边的大空性与破除一边的单空均称为无遮，但仅从空性而言，自宗宁玛巴可以承许远离一切戏论的究竟无遮见。

从字面来看，虽然皆称为空性或无遮，但他宗所谓的空性就如同碗中无水，这并非真正的空性，真正的大空性应该远离一切戏论、远离一切有无是非等执著，麦彭仁波切在《中观庄严论释》中也说："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。"

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。

自宗承许这样的大空性并非毫无依据。中观应成派的创始人——印度具德大菩萨月称论师，在《入中论》《入中论自释》以及《显句论》这三部论典中已广泛抉择了空性，并且在《入中论自释》中引用了“佛说万法皆无生”等教义说明“彼非彼生岂从他，亦非共生宁无因”这一道理，故其自宗见解应为无遮。

藏传佛教，尤其宁玛派当中，荣索班智达是宣说大圆满无与伦比的一位大师，在其《入大乘论》及《黑蛇比喻》等论典中皆已宣说了无遮的见解，他说：以大圆满见宣说一切诸法如幻如梦，此如幻如梦既不是无遮亦不是非遮，应承许其为究竟无生。

印度的月称论师与藏地的荣索班智达，前者建立了中观应成派的大空性，后者则承许大圆满的本来清净，此二说法虽不相同，但其究竟密意却完全一致。

此法本来即清净，或本无有自性故，

二谛之中皆无生，于说无遮有何疑？

前面已从教证方面建立了自宗承许无遮的合理之处，下面从理证角度进行阐明——对自宗所许无遮之见勿需任何怀疑。

“此法本来即清净”，按荣索班智达大圆满的观点来讲，一切万法本自清净，若非如此，则将“本不清净的本尊观为清净”或“自身本非坛城而观为坛城”亦成无有丝毫利益，因此，根据荣索班智达的教理，以密宗观点可以建立诸法本来即是大清净。

“无有自性故”，依照月称论师大中观的教理也可如是成立。因诸法本来无生，不论自生、他生，还是共生、无因生，不论从哪一方面观察，诸法本性不可能存在，本来即是远离一切戏论的大空性。

不论从本来清净或是大空性的任何一个角度观察，

一切万法于二谛中都不会产生，既然如此，对自宗所许无遮之观点又何必怀疑呢？毋庸置疑。《入中论》说：“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？”彼论又云：“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。”二谛中皆无生的道理于《入中论》中宣讲得十分清楚，宁玛巴承许无遮又何须畏惧！

有人提出：如此一来，格鲁派承许无遮也应合理。

若从究竟大空性的层面上承许无遮，则无有任何错谬，我们也并未对格鲁派的所有教言进行遮破，但你等所抉择的无遮并非究竟空性，麦彭仁波切于后文讲道：“善妙说法良母后，实修童子未跟上。”可见，一味专注于一无所有的单空这一点，与无二双运的究竟实相实在无法相合，我们进行遮破的原因即是如此。

学习本论时一定要注意，千万不要认为：他宗是我们的所破对境，他们的见解一无是处。若相续中生起

这种邪见，将会给自己带来极大的危害。前面已经讲过，麦彭仁波切作此破斥具有一定的密意，因为不论宁玛巴还是其他宗派，都存在个别具有实执、误将暂时观点执为究竟的修行人，对于这样的观点，必须加以严厉破斥。

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，

柱子本性即是清净的，除此之外，所剩下不空的法丝毫也无有。

宁玛巴和格鲁派等许多高僧大德辩论时，经常引用柱子和瓶子进行说明，此处，麦彭仁波切也以“柱子”代表一切万法，说明诸法本自清净，无有丝毫不空之法。

“清净”与“空性”在某些场合中是同一个意思。此处说，从名言正量衡量时，柱子本体是自性清净的，所余不空之法一丝一毫也不存在。

若未遮破柱子无，说柱非实有何用？

如果没有遮破柱子的本体，也即对柱子本体的空性这一点未进行宣说，却说“柱子非实有”之言词又有何用处？

宗喀巴大师为利益部分无遮根基的众生，暂时抉择了“单空”这种不究竟观点。《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。”因此他说：“故尔应成派建立的所破法，应该是宝瓶等现法上的实有。”这种说法并不合理。因柱子本体就是空性，不能保留下来，但你们却强硬地将柱子的本体保留，认为它不空，而用另外一个实有的法来空。如果没有遮破柱子的本体而仅说柱子非实有，那此种观点有何用处呢？

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”，就如同黑白两条绳子搓在一起，切莫将此二者说为空性、显现双运。

所谓的现空双运是指显现柱子的本体即是空性，而此空性也即眼识前所显现的柱子。若按照你们的观点“柱子的本体不空，其上的实执空”，则已经空的实执

与本体不空的显现二者是如何成立无二双运的呢？此二者就如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，根本无法双运。

现在很多人在诠释现空双运这一问题上确实存在许多瑕疵，比如“色不异空，空不异色”，他们将色法立于一处，而从他方另外寻找出一个实有抉择为空性。这一点只要翻开部分《心经》的讲义即能明显了知，其观点与格鲁派个别大德的单空说法不相上下。

宗喀巴大师所抉择的这种观点，在其《中论释·理证海》《入中论释·善解密意疏》等论典中十分明显。而此观点并非大师最究竟的承许，在他给仁达瓦的信函中，大师说：“我现在真正获得了圣者入根本慧定的境界，在它面前无有任何有、无等戏论执著。”但考虑到部分后学者的根基，大师于信函后面再三请求上师务必保密，在《甘露妙药》的结尾处也有类似要求保密的语句。虽然大师为利益部分根基的众生而暂时抉择了单空

观点，但后来的有些大德却认为：宗喀巴大师的究竟观点即是单空。对此，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的个别人！

因此，如同黑白绳搓一起的现空双运，根本不能称之为双运。《入中论自释》中说：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。

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。

无遮派的个别人认为：柱子不以柱子空而以其上的实有来空。非遮派的有些大德则认为：法性不空而以柱子等世俗显现法来空。一者是无遮单空，一者是非遮他空，他们皆将本来应该空的空基保留下来，没有空，而以其他法来空，故此二说法均不合理。究其实质，前者已成词句之他空，因所谓的“柱子不以柱子空”仅成一种说词，而真正需要空的法——柱子，已经保留了下来；后者则成了意义上的他空，因其承许法性或如来藏本体不空，它上面的世俗显现法或不净依他起空。

上述两种说法与教证、理证皆有违害，为什么呢？佛经中说：眼以眼空、色以色空。对于《般若经》所讲到的意义，月称论师在《入中论》中以十六空做过详细阐释，宣说了从色法乃至一切智智之间皆以其自本体来空的道理，其中根本没有说柱子本体不空以其他法空、如来藏本体不空以其他法来空。

那佛经中有没有“如来藏不空”的说法呢？有。但

佛经中所说的“不空”，是于圣者根本慧定前以远离一切言思的方式存在，并非分别念寻伺的境界，故与此处非遮的不空迥然不同。

所谓意义上的他空于佛经中确有记载，但词句上的他空即使翻遍三藏十二部也找不到其出处，因此，麦彭仁波切在下文以“呜呼”“奇哉”等口气说：依汝等所许，不单与理证相违，且与释迦牟尼佛之圣教相违！

虽然格鲁派个别大德的承认与宁玛巴有所不同，但他们的究竟观点与宁玛巴中观的观点无有任何差别，这一点必须注意。在座修行人，学习格鲁、觉囊、宁玛等各宗各派教法的都有，学习《定解宝灯论》的过程中，切莫产生“宁玛巴教法非常殊胜，其他宗派教法无法与之相比”的意念。为什么这样讲呢？各宗各派的高僧大德着重强调自宗观点时，必须破除他宗及自宗不太合理的部分说法，从而建立自宗无垢观点，对此不应产生任何怀疑，而且应对佛陀及诸高僧大德们的教言窍诀一字

不漏地精进修持。正如前文所说，“噶当”意即将释迦牟尼佛所有的教法甘露一个字也不漏掉，全部作为调服自相续烦恼的窍诀教言进行修持，这一点相当重要。作为佛教徒，应了知各教派观点究竟并不相违，但暂时为调服某些众生而大力赞叹自宗的现象自古就有，完全是一种正常现象。

如是着重强调十分有必要。以前藏族的个别佛教徒在学习本论过程中，若未对此中所涉及的观点作细致分析，肯定会有不好的想法产生从而造下严重罪业。麦彭仁波切撰著本论的宗旨绝非如此，于其中着重破立的原因也并非让后学者舍弃他派教法，之所以如此遮破，只因在个别大德的著作中，确实存在与中观应成派观点不甚相合之处，故将此一一指出，通过辩论的方式抉择出一条真正无误的修行轨则。因此，在藏传佛教，诸多大德均十分提倡将辩论作为生起真正智慧的一种手段。

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”，有些讲义中解释为稀有的感叹语气。有人认为，这是一种悲悯的语气，因佛经中说万法皆空，但见到有人做出如此承许，真的非常可怜，内心对其生出悲悯之心并发出“呜呼”的叹息。

如此承许有何过失呢？自空派认为“柱子不以柱子空，以其上的实有空”，而他空派认为“法性不空而以有法空”，若按此二说法承许，则应该空的空基保留而成为不空，这样一来，从三个方面来说都有相违的过失：一、与释迦牟尼佛之圣教相违；二、与理证相违；三、与自宗所许相违。

首先，与圣教相违。所谓“色法不空而其上实有

空”的说法，与“色以色空”之教义相违。楚西降央多吉在其所著讲义中引用教证说：非以他法空，色法以色法空。《般若经》中说：“色即是空。”释迦牟尼佛于《般若经》中如实宣说了“色由色空，乃至法由法空”的教义，月称菩萨于《入中论自释》中对此理亦作了详细阐述。所以，若真如对方所许——“柱以柱不空”或“柱之法性不以柱之法性空”，则与“色以色空”之教义明显相违，作为佛教徒，对于明显相违于释迦牟尼佛教言的观点，是否有必要如此承许呢？请诸学者善自斟酌。

其次，与理证相违。《入中论》及其他中观论典中，都对中观应成派的共同五大因及不共四大因作了抉择，如金刚屑因、离一多因、破有无生因、大缘起因等等，以这些胜义因一一衡量抉择时，从眼等色法到一切智智之间，没有一个本体不空之法，比如柱子，以破有无生因观察，即可得知柱子从未产生；通过离一多因抉择得出柱子本无自性，如石女儿。因此，一切万法（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）。以此种推理抉择之后可以了知，绝对不存在一个不空之法。

最后与自己的承认相违。这一点颂词上不明显，但间接可以了知——若如上所许，则与自宗观点明显相违。为什么呢？你们一方面承认万法皆空，另一方面却说“瓶子以瓶子不空”“柱子以柱子不空”，由此出现了不空之法，如此一来，必定会出现自相矛盾的尴尬局面。

因此，你等自空派与他空派对上述问题实在应该引起高度重视，否则对释迦牟尼佛的经典恐怕也很难解释。

德巴堪布在其《定解宝灯论讲义》中说：中观他空派的说法于很多经典中可以找寻到出处，但自空派所谓瓶以瓶不空的说法，却于任何了义、不了义的经典中都难觅其踪。当然，并不是说自空派的观点一无是处，对个别根基的众生来说，这样的承许肯定具有一定利益，

曾经释迦牟尼佛也说如来藏本体不空，以此方便，使诸多外道趋入了佛教。虽然佛经中确实无有“柱以柱不空”的说法，但个别高僧大德已经建立了此种观点，这还是有必要的，当今时代的人对现法的执著相当严重，若佛教也承许“外面形形色色的法不以自本体空”的话，有人也许认为：“佛教也并非什么都没有了，我还是可以入佛教的。”或许正是以此种目的，格鲁派暂时抉择了“色以色不空”的观点，但究竟必须承认“万法皆空”，否则，于事实真相面前绝对无有立足之地。

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。

你宗既然承许“柱子本体不空，柱子上面的实有

空”，那柱子的本体与柱子上的实有究竟是一体还是异体呢？

若承许此二者之间的关系如同火与火的热性、水与水的湿性一样，是无二无别的一体，如此必然导致“遮破一者则另一者也随之遮破”的结局，因为承认二者一体之故。

所谓的“遮破”也可以称为抉择空性，因为人们执著柱子存在，为了破除此种执著，将柱子抉择为空性，实际就是在破柱子。

一般来讲，对方肯定不会承认柱子与柱子的实有一体，麦彭仁波切在《中论概要》中针对这一点给他们发了一个太过：汝宗不能承许瓶以瓶空，与自宗观点相违之故；若认为瓶以瓶不空，则瓶与瓶之成实不应许为一体，因瓶以瓶不空则成实也应不空，或者瓶亦应空，以成实空故。

若承许二者他体亦有过失。虽然遮破了非柱的成实法，但柱子的本体仍然不空，其已经成为胜义量之可堪观察处，但任何一法均经不起胜义量的观察，以胜义量观察不能遮除之法，连圣者亦遍寻不得，更何况凡夫。因此，若承许柱与柱之成实他体，则必定存在一个经得起胜义观察之法，那请你们一定要指点出来，使我等众生也可一饱眼福……

因此，柱子与柱子的成实他体根本无法成立，如果仍然如此承认，则对于中观应成派给中观自续派所发的三种太过[2]，你宗也将无法避免。实际上，经得起胜义观察的法根本不存在，麦彭仁波切在《中观庄严论释·文殊上师欢喜之教言》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。"

若谓成实未有故，不必分析一异体，

2　中观应成派对自续派发的三大太过：一、名言经得起胜义的观察；二、胜义量观察时不能遮破产生；三、圣者的入根本慧定将成毁坏有法之因。

对方如果说：如此观察没有必要，因所谓的实有是名言中也不存在的一个法，故而不需对其作一体异体的分析。

在克珠杰、甲曹杰等所著论典中也对此问题进行过辩解，并引用《释量论》的教证说：成实无体故，无需观察一体异体。

虽无实法凡夫前，瓶子执为实有故。

实法虽然不存在，但仍旧可以对其进行辩论、分析，比如即使遍寻三千大千世界也无法找到实有之法，但凡夫对万法产生执著，认为一切法都是实有的，因此，你等所谓的实有虽不存在，但对其进行观察无有任何不合理之处。再比如人我与法我，根据《入中论》的七相推理进行观察，在身体的上上下下、里里外外进行寻找，所谓的我即使名言中也不存在，虽不存在，月称论师仍然对我与五蕴作了一体异体的详细观察。

所以不要说“成实不存在之故，不需观察”，需要观察，如若真的不能观察，则对人我与法我也不应观察，但并非如此，历代高僧大德于许多中观论典中对此观察得十分透彻，为什么不能观察？应该观察。

癸二、所破不成：

不空瓶子之外法，所成实有为何法？

你宗在不空的瓶子之外，所成立的实有究竟是一个怎样的法？

中观应成派以胜义理分析时，眼等色法乃至一切智智之间的法均抉择为空性，那么，所说不空瓶子以外的成实法是怎样的？对于它的颜色、形状等也请不吝赐教。

汝等了知所破相，实为荒唐可笑处。

《定解宝灯论》对宁玛巴教法尤其是中观观点十分重要，若能如实通达，则藏传佛教最主要的观点均可无碍了知。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，对于麦彭仁波切自宗讲得也十分清晰，希望大家仔细研读。

此处的“所破相”，以前译为“所破境”，虽然意义无有太大差别，但直译的颂词在理解上稍显晦涩难懂，意译则浅显易懂，也比较切合本义。

对方认为，学习中观时首先需要找到所破相，不论道所破还是理所破，若能找到所破相并进而遮破，之后即可证悟空性。

麦彭仁波切于此处用一种嘲笑的语气说：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，这样的所破相是从什么地方找到的？实在荒唐可笑。

对于这样一种所破相，格鲁派的个别大德也认为并不合理，章嘉国师在其道歌中说：现今年轻一代的智者，他们所寻找的所破相如同牛角一般，如此下去，法界母亲会舍弃我等，独自远去的。为何说是如牛角般的所破相呢？牦牛头上的两只角不可能一体，都是分开的，同样，在柱子以外遮破了另外一个实有，使柱子与成实脱离，就像牛角一样完全分开了。

认识这样一个所破相真是很可笑，有什么用呢？人们一般都是执著瓶子本身，因此，你只要说瓶子空就可以了，没必要说瓶子上的实有空。这一点，大家都深有体会，比如对一个人说“瓶子拿来”，这时，他会将瓶子拿来，而不会问“要拿的是瓶子还是瓶子上的实法”。对凡夫来说，应该断除其对瓶子本身的实执，并不是将瓶子放在一边，而去遮破另外一个实有，如此既不符合凡夫自身的执著，也不相合教证、理证，因此，千万不要如此承认。

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？

由静命论师、智藏论师、清辨论师等创立的中观自续派，将二谛分开抉择，在观察诸法时加上成实、胜义等鉴别，如胜义中实有法不成立等，如清辨论师在《般若灯论》中说：“第一义中一物生等自体不成故。”

自续派在观察所破万法时经常会加上如此鉴别，这种现象自古就有。但就观察胜义而言，加上此等鉴别又有何用处呢？格鲁派个别大德自认为所抉择的是中观应成派的见解，既然如此，为何转而如中观自续派所许那样，加上“柱子本体不空”等鉴别？这样一来，间接表明世俗中有了一个承认，但这明显与中观应成派的相关论典相违背，月称论师在《显句论》第一品中对分开二谛、加胜义鉴别等观点作了广泛破析，认为：“因果所摄之法，于二谛中皆无生……”《入中论》中以石女儿为喻，说明不仅胜义中无生，名言中也不会产生；

在仁达瓦及麦彭仁波切的《入中论》讲义中也讲到：缘起的假象产生不包括在胜义中，胜义的自生即使名言中也不存在。

有关上述道理，麦彭仁波切在诸如两大辩论书及《中论概要》等很多论著中叙述得非常清楚。除麦彭仁波切的论典以外，自宗有关这方面的资料还是相当欠缺的，全知无垢光尊者《如意宝藏论》及堪布根华的《定解宝灯论浅释》中虽有说明，但也只是略微涉及，并没有像麦彭仁波切这样细致入微地分析抉择。因此，有心学修藏传佛教者，尤其学习宁玛巴的人，一定要对麦彭仁波切所述之教义认真分析思维，以求获得尊者不共的加持和智慧。

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。

对方认为：柱子以柱子本体来空，则名言中的柱子将不复存在，如此即有失毁名言的过失。如果名言中瓶子已经空了，那人们该如何提水？若名言中柱子没有，建筑工人怎么建造房屋……

由于出现了上述忧虑，他宗于是开始斟酌字眼，并咬文嚼字地说“柱子以柱子不空，柱子上面的实有空”，以此等方式做文字上的纠缠，但你等或许并未发现，如此一来，文字上的过失更加难以避免。

如此宣说的并非麦彭仁波切一人，萨迦派等很多高僧大德也对此发出太过，即使其自宗论典也很难对此问题做出圆满解释，给自他平添了许多不必要的麻烦。

虽说如此，但从不同众生的角度来讲，这样的观点还是有必要的。也许有人认为：哪里会有这种实执，像我这样的人也不会这么想。承许这种观点的人并非普通的凡夫，这些高僧大德一定是有他们的密意，否则不会如此，而高僧大德们的辩论也是凡夫无法想象的。

大家在学习、辩论过程中千万不要说“他们的宗派不好”“他们的观点不究竟”等，以此造下恶业，尤其舍法罪是非常可怕的。法王如意宝晚年时，显现上也经常说：“我年轻时非常喜欢辩论，在这个过程中造了不少恶业。”在座的四众弟子有些也非常喜欢辩论，从一方面来讲也很好，但如果不懂辩论方法，可能会变成“吵架”，这就没有太大意义了。

对于某些说法所宣示的道理应该彻底精通，如此既可以增长智慧也能够帮助修炼自心，同时若能了知辩论方式，以清晰的思路打开自他二者的智慧，之后与世间人辩论也会轻而易举。因此，大家一定要观清净心，虽然对方所承许的暂时观点存在不合理之处，但应了知这并非此宗最究竟的观点，仅是为了度化部分根基而暂时如此抉择而已。

世俗说柱有即可，为何言彼彼不空？

如果仅是担心世俗中会有柱子不存在的过失，那你只需直截了当地说“世俗中柱子有，胜义中柱子空”就可以了，为什么一定要说“柱以柱不空”？

这里并非单单对柱子、瓶子进行辩论，而是以“柱子”“瓶子”为例进而对万法如理抉择的一种辩论，对此应如实了知。

若说此二是一义，其实并非一意义，

对方说，“世俗中柱子有”与“柱子不以柱子空”二者的意义毫无二致，完全相同，故说“柱以柱不空”亦未为不可。

所谓柱子已存在，与柱有柱不相同，

所谓的“世俗中柱子存在”，与“柱以柱不空”“以柱有柱”等说法迥然有别。

为什么呢？世俗中有柱子这一点，一般人以根识

即可现见，对此何者也不必遮破，释迦牟尼佛也说：万法于名言中存在。

如果说“柱以柱不空”“柱以柱存在”，这显然说不通，必定导致下文所说之过失。

后者实际已承认，存在能依及所依。

“柱以柱不空”或“柱子有柱子”的这种说法，间接已经承认了它们之间存在能依所依的关系，虽然他们口头上不会承认，但事实如此也不得不承认。为什么这样说呢？世俗中柱子有，原本以一个“柱子”表示即可，而你们却说“柱以柱有”，这样一来，出现了两个“柱子”，其中一者是能依，一者为所依，这又有何必要呢？实在是多此一举。

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。

格鲁派个别大德认为“柱子不以柱子空，柱子以其成实空”，所谓成实，也即唯一的实法。何为唯一实法？麦彭仁波切在《中观庄严论释》中说：“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……到最后，连认知这个所谓的‘唯一’、与其本身异体的有境也需化为乌有。”即是说，若柱子无实，则各人所见皆不相同，形形色色的显现十分合理；反之，若柱子成实，则一切识唯缘此成实法，如此下去，则形态各异的诸多显现均成子虚乌有。中观应成派通过理证推断时也说成实法根本不可能存在，如《中观四百论》云：“若有任何法，都不依他成，可说为实有，然彼皆非有。”因此，麦彭仁波切说：“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。”

对方说：“柱子以柱子不空，柱子以实法空。”其实所谓成实之法于名言中也不能存在，因此遮破时，只需说“所见的柱子不是实有之法”“所听到的声音不是实法”，根本没必要转弯抹角，从其他处找一个实法来

破，然后说自己已经遮破了柱子。

麦彭仁波切从词句和意义上均如此遮破的原因是什么呢？一切众生最初产生我和我所的执著时，即是依靠万法本身产生的，无论如何也不能说：产生我执和我所执的因不是柱子，而是除柱子以外的实有。麦彭仁波切着重遮破的原因即在于此。

若是对柱子本体不遮破而去破除其上的实有，不要说中观应成派，即使中观自续派也不会如此承认。中观自续派认为名言中自相成实，但他们所说的成实也是指柱子本身，并不是除柱子以外存在的另一个实法。因此，这种观点确实值得观察，这并不是小问题，否则麦彭仁波切不会于多部论典中进行破斥。这也并非某某小僧人在辩论场合中无意间说错话导致的，此观点于宗喀巴大师的《善解密意疏》《中论释·理证海》中均十分明显。

麦彭仁波切口口声声说所破不是宗喀巴大师，但

却以大师所说教义作为对境进而遮破，这难道不是在破宗喀巴大师吗？

对于这一问题，麦彭仁波切在其他注疏中也曾做过论述，他说：宗喀巴大师证悟文殊菩萨的究竟密意后做了《三主要道论》，其中抉择最后见解时根本未承许实空。因此，大师暂时抉择单空是有一定密意的，那是不是不能观察呢？可以观察。对此，即使佛陀也是开许的，针对佛陀的不了义经典，后学者应进行观察，也可以说“此经典应如何解释，否则有什么样的过失”等等。如此观察的过程中，并不是在遮破释迦牟尼佛的观点，而是在解释佛经的密意。同样，这里并非针对宗喀巴大师的观点进行遮破，实际上，宗大师暂时抉择的实空，若以《般若经》及龙猛菩萨的究竟观点来衡量，根本无法进行诠释，因此，我们将其解释为不了义，只是针对个别众生暂时承许而已，如此宣说无有任何过失。但后来格鲁派的个别大德认为：宗喀巴大师的最究竟观点即是单空，而将《金鬘论》等论典抉择的观点一概判为不

了义。持此种观点者，并未了达宗喀巴大师的究竟密意，对此应予以严厉遮破。

此颂从胜义谛和世俗谛两方面进行观察，何为胜义？何为世俗？比如白天一切所做都是真实的，而晚上做梦是虚假不实的，二者观待而言，白天是胜义，晚上是世俗。同理，众生现在正在做梦，现在所有的显现都是假的，如幻如梦，所以是世俗；若能精进修持证悟实相本义，此时则称为胜义，因此，二谛的范围是比较广的。总的来讲，衡量胜义谛的智慧称为胜义量，而衡量世俗假法的智慧则是世俗量。

大家首先应该分清楚什么是胜义量，什么是世俗量。当然，麦彭仁波切在后文说：“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。”前世未积累资粮、不具足缘分的人，对大中观、大圆满等名词即使花上一百年的时间研究也不见得精通。其实与即生潜心研究也应该有关系，宗喀巴大师传记中说：

从16岁开始学习和研讨中观，40岁时做了一部有关中观的论典，此书圆满完成后，于自相续中才真正生起了中观的境界。宗喀巴大师显现上也是经过数十年的精进努力才生起真正中观的境界，作为凡夫人，不要认为就像大活佛灌顶一样在几小时中就可生起如此殊胜的境界，所谓的闻思修并非一天两天、一年两年的事情，藏传佛教个别僧人的闻思精神非常值得我们学习，他们从来没有“我马上得到什么什么境界”的想法，而是始终持“活到老、学到老”的态度努力闻思，力求断除自相续的各种增益。因此，不要因为不懂而放弃中观方面的闻思修行，应经常观想、反复思维，中观的境界才会逐渐生起来。

“胜义柱子不存在，何言柱以柱不空？”你们所讲的“柱以柱不空”根本没有必要，从胜义角度观察时，可以直接说明胜义中柱子不存在，就像中观自续派那样加一些鉴别。中观应成派抉择圣者根本慧定时根本不会如此加鉴别，虽然应成派在辨别后得时也会加鉴别，但

这并非应成派自宗。

因此，若于胜义中观察，只需直截了当地说胜义中柱子不存在，因以胜义量观察时，柱子的一点一滴也不存在，远离一切戏论，你们究竟为什么要说柱以柱不空？这种说法实在无有任何必要。

“世俗言说柱柱子，两次重复文法误。”若认为世俗中柱子不能空，故此承许柱以柱不空。既然如此，那你只要说世俗中柱子有，没必要“柱子、柱子”重复两次，这样说既不符合简单的语法，也不相合世俗人们的语言习惯，即使幼稚园的小朋友也不会如此宣说。

在藏传佛教的一些辩论场所，不论格鲁派还是宁玛巴，对“柱以柱不空的究竟密意何在”这一问题辩论的都是比较多的。一般来讲，对于一个宗派的说法，作为凡夫人很难了知，但通过麦彭仁波切的抉择，我们只需说：胜义中柱子不存在，名言中柱子有。没必要千方百计地做文字游戏，反而使自己的过失更大。

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。

汝宗认为：自本体不空，于自法存在的同时以他法来空。这样的他法即使牧童也不会对其产生执著，那对此进行破斥有何必要呢？我们破斥的目的，就是要遣除众生相续中的实有执著，而众生对柱子以外的实体是否会出现执著呢？根本不会。就连牦牛也只是对草和水的本体产生执著，见到草就会吃、见到水就会喝，除此以外，它们根本没有执著草、水以外的另一个实体，既然如此，遮破这样一种实体到底有什么用呢？不具任何实义。

对方反驳说：不是这样，法自己的本体是空的。如此一来，岂不与你们自宗所许相违了嘛，原本承许“自体不空以他法空”，现在又反过来说“柱子本体空”，

当然，此观点与佛经密意及诸高僧大德们的说法十分相合，但与汝等自宗很明显地出现了自相矛盾的局面，你们如此反复的究竟密意到底何在？

在这里，可以自然而然地了知，格鲁派的观点确属他空派，前面也说过：格鲁派是词句上的他空，觉囊派是意义上的他空。为什么说他们是词句上的他空呢？真正来讲，其实他们内心也许并不承认他空，格鲁派非常重视第二转法轮的教义，但词句上确实出现了他空的说法，因此，从见解来说，格鲁派已经成了他空派。后来有些高僧大德也说：瓶子以瓶子不空这种说法，实际就是他空，除此之外，再没有另外的他空了。

这样的辩论，并非由贪执自宗嗔恨他宗所引发，而是非常公正、平和的一种辩论。在辩论过程中，我们也应详细观察，究竟应该从哪方面断除自相续的实执，这样必定会有所收获。

下面宣讲他空的相关道理。真正的他空应该是意

义上的他空，这一点，觉囊派以及宁玛巴都是承认的，在麦彭仁波切的《如来藏他空狮吼论》及全知无垢光尊者的《大圆满心性休息》《如意宝藏论》等论典中都讲到了他空，但他们从语句上并未承许自己是他空派，而宁玛巴的明朗罗扎瓦及其传承下的个别大德则承许他空，语句上也已经明显地宣说了。那他们所许的他空与此处所破之他空是否相同呢？完全不同。明朗罗扎瓦等认为：如来藏的本体以如幻如梦的方式存在。他们认为如来藏空，但空的方式并非相似空。与此种了义观点结合，《涅槃经》《楞严经》中的许多观点也就很容易解释了。

有关自空、他空的辩论是相当大的，法王如意宝说：以前在石渠求学时，有时一晚上都会针对这一论题进行辩论。不过，堪布根华不太喜欢辩论，他在解释第一个问题时说：“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？”

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：

通常依他之空性，决定不是真空性，

通常而言，依靠其他法成立之空性决定不是真空性，无论是“柱子以柱子本体不空以其实有空”的空性，还是“如来藏不空以依他起来空”的空性，依靠释迦牟尼佛抉择的空性之理进行衡量时，它们都不能称之为真正的空性。

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：

马上虽不成立牛，岂能确定彼马空？

比如看见马上没有牦牛，这时能以此决定马为空性吗？瓶子的本体不空，而其上柱子存在也好不存在也好，对瓶子有什么关系呢？这只能算是一种相似的空性，月称论师在《入中论自释》中引教证进行说明："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。"马与牛的比喻即来自于此。

觉囊派当中，如觉囊全知在《了义海》中将如来藏抉择为如幻如梦，并未承许其与外道常有自在的我无有差别。外道认为"有一个常我，对这个我，任何人也不能观察，他是常有自在的"，因此我们也不能说"如来藏是不可言说的，是常有的"，这样一来，内道所说的如来藏与外道的常我则成了无有差别。

觉囊全知在很多佛经中都有授记，说他将来会弘扬他空法。在佛教历史上，布敦仁波切是自空派非常了不起的一位大德，有一次觉囊全知欲与其辩论，布敦仁

波切为观察缘起，随手翻开《大鼓经》，发现其对觉囊全知授记得十分清楚，觉得自己若辩论肯定不会获胜，故而不想辩论。第二天他便对侍者说：“今天若有上师找我，你就对他说布敦上师到其他寺院讲经了。”之后自己便住在旁边的房子中没有出来。觉囊全知来了之后，听说布敦上师讲经去了，于是对其住房右绕三匝，并以一般辩论的姿势，对房子用右手拍左手做了三次，此时，布敦上师躲避的房子裂开，之后，觉囊全知便离开了。此后，布敦上师对他空也生起了很大信心，但并未舍弃自己的观点，后来布敦上师圆寂时，其弟子于光明境界中见到上师对他说：“千万不要放弃自空派，此观点十分殊胜。”

当时，觉囊全知认为自宗观点非常殊胜，专门做了他空派最有名的一部论典——《了义海》。宗喀巴大师也做了《辨了不了义》以破斥其观点，但大师于其中并未提及觉囊全知的名字，黄教的说法认为：《辨了不了义》全部是在破觉囊全知的观点，但宗喀巴大师并不像

凡夫辩论一样指名道姓，并针对此人开始宣说种种过失。也有人说：宗喀巴大师到人间有两个目的，一个是度化克珠杰和甲曹杰，另一个目的就是要写《辨了不了义》。

有些后学者，不要将自己分别念虚空中出现的少许光明境界当作外界广阔虚空中的大光明，实际上，我们的微小智慧就像牛蹄迹中的水，而他人的智慧却如同广阔无垠的大海一般。前辈高僧大德都是通过长时间的苦行精进修持的，因此有智慧的修行人，不要因为得到几个仪轨的传承或灌顶就心满意足，这不是真正的修行人。

见彼马匹于牦牛，有何利益有何害？

见到马匹上没有牦牛这一点后，对证悟马的空性有何利益有何害呢？此二者之间不存在任何利害关系。同样，现在见到瓶子时，所谓实法的有或没有，对破除执著瓶子这一点有什么利害吗？比如普通的牧童等世

间人，他们并未见到瓶子上的实法，虽如此，仍然对瓶子存在相当大的执著，因此破除这样的实法对他们来说无关痛痒。

抉择空性时，一定要对法的本身进行抉择，像有些人认为那样——破除实法后的空性与色法本体的显现二者成为无二双运，这一点根本是不合理的，也没有任何必要，与黑白绳子搓在一起无有任何差别。真正的现空双运，就是柱子本体为空性，虽是空性却可以如实显现。虽然此种现空双运的境界很难在凡夫人的心识前出现，但通过此种方法进行抉择后可以发现——如黑白绳搓一起的现空双运实在不合理。

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。

若如此承许的话，则所空的实有与不空的柱子、瓶子等，以及空的轮回与不空的涅槃，它们之间根本不能

成立有法与法性的关系。但从真正意义来讲，有法与法性是同一个，涅槃即是世间，世间的本性就是涅槃，《中论》中说：“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。”《辨法法性论》中说：“其中法所立，即是说生死，法性所安立，即三乘涅槃。”所谓的有法是指生死轮回，而法性则指三乘涅槃，轮回、涅槃之间实际是有法与法性的关系，因此轮回就是涅槃，涅槃即是轮回。若未通晓此理，将不空的法与空法二者强加在一起，根本不能成立法与法性的关系。

不仅如此，所谓的现空双运、有寂等性等说法也将无法立足。所谓的现空双运可分入定、出定两种，入定的现空双运远离一切有实无实，是真正的现空双运，龙树菩萨说：“离有实无实，双运乃佛陀。”出定时的现空双运是指如水月一般，柱子的显现即是空性。此理首先通过中观推理进行抉择，之后于自心不断串习——一切都不存在，皆是如幻如梦的。

若认为如来藏本体不空或柱子本体不空，以这样的他空方法进行抉择时，所谓现空双运的概念以及有寂等性等说法都将不复存在。《中论》说：“以有空义故，一切法得成；若无空义者，一切则不成。”因此，若诸法为空性，则现空双运、有寂等性皆成合理；若诸法本体不空，则不论是名言中的因果轮回，还是胜义中远离一切戏论的境界，都将无法合理抉择。

一般来讲，无遮可分两种，一是辨别后得时的无遮，所谓辨别后得即指瑜伽士已彻证真正能取所取无二之空性，于后得时，日常的行住坐卧等威仪仍旧随顺一切世间规律，此时中观有所承认。另一种是究竟入定时，即抉择究竟中观见解时，以圣者根本慧定为主，无有任何承认。因此，中观是否有承认、入定有没有执著，对这些问题应详细分析，中观应成派所抉择的正见是圣者根本慧定的境界，其前不存在有无是非等任何戏论，否则，即不能成为究竟实相。如此抉择时，从万法空性的角度，暂时可以承许为无遮。对此没有必要怀疑，从释

迦牟尼佛到后来中观应成派的所有传承上师皆于各自论典中抉择了无遮空性，但若像无遮派个别大德所许“自本体不空而以实体空”，或如非遮派所说“法性不空而以二取法空”，如此抉择则不符合真正的般若教义。

对真正的中观境界进行抉择是非常困难的。藏传佛教的寺院中，有很多智慧超胜的高僧大德从小就通过辩论等方式对此进行抉择，至今仍有许多问题未能得出究竟圆满的结论。不过，通过辩论方式抉择，对打开自相续的智慧大有助益，有些人认为自己的修行境界非常好，但却经常入于昏睡或无记的状态中，这样的修行不会成功。老年人可能听不懂中观所讲道理，但《中观四百论》中说：“薄福于此法，都不生疑惑，若谁略生疑，亦能坏三有。”在听到如此殊胜的空性法理时，若心中认为：“诸法可能是空性的吧？”“人我和法我也许不存在吧？”这时在自己的阿赖耶上已经种下了善根，以此为因，或许来世遇到殊胜的空性法门，也可以成为辩论非常厉害的小僧人……因此，诸位修行人应对殊胜

的空性之理生起信心。

现在有些人，不要说大中观、大圆满，仅仅是拜拜佛、吃吃斋，当然与一般视佛教为迷信的人相比，能够做到这一点已经非常好了，但如果想脱离轮回苦海，就必须手持中观的宝剑，奋力斩断自相续中无明邪见的网罟，如此方能获得真正的究竟解脱。长期坚持不懈地闻思修行，是很多出家人及历代高僧大德的风范，藏传佛教对这一点历来都是最为重视的。在座各位以后回到自己的寺院，能否具足现在这样的闻思条件和机会非常难说，因此，大家一定要珍惜现在的宝贵时间，努力精进地闻思，这一点非常重要。

壬二、如水月般无二双运人皆得证：

前文以马和牛的比喻说明他空不能证悟双运之理。下面继续以水月的比喻，说明若他空是真空性则应极易证悟。

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。

水中所显现的月影并非真正的月亮，如果认为：天月于水池中不存在这一空性与正在明明朗朗显现的水月，此二者即是无二双运。这样一来，倒是每一个人都很容易证悟此种现空双运的道理了。

稍有辨别智慧者皆可了知：水月正在显现，此显现中不存在天月，因天月具足遣除黑暗的能力，而水月虽然显现却根本无有这种特点。但若认为“水月与天月之间是现空双运”，这一点确实任何人都极易了知，但释迦牟尼佛以及诸高僧大德所抉择的现空双运似乎并非如此！

正如前文所讲，即使牦牛所执著的也只是草和水的本体，而并非草和水上的实有，因此，若仅破除实有即可证悟现空双运的话，那毋庸置疑，山上的牧童早已获得这种“殊胜”境界了！

“牧童”一般用以比喻非常愚笨的人，在山上放牦牛的牧童根本不会思维中观等甚深的道理，所以，经常将他们比作愚笨者。但也有个别的牧童是非常聪明的，以前德巴堪布经常都是一边放牧一边思维中观等方面的道理。

在宗喀巴大师《菩提道次第论》及《善解密意疏》中都抉择了此种自体不空的观点，但宗喀巴大师具有一定的密意，释迦牟尼佛也曾在不同根基众生前分别抉择了声闻、缘觉、菩萨三乘，因此，对于一些实空根基的众生，修持这种教义肯定会有利益；还有一部分众生，他们不承认实空，而是持宗喀巴大师最究竟的观点，对于此类修行人，没必要对其发出太过。那麦彭仁波切如此发太过[3]的原因何在呢？有些修行人并不是实空根基，他们在实空修法上无法得到任何利益，因此通过这种方式进行破斥，使之了知宗喀巴大师最究竟的密意。基于

3　太过：通过推理方式给敌宗发过失，使对方不得不承认自方观点，若不承认则自许相违，或使自宗陷于进退两难的境地。

这一目的，麦彭仁波切在这里着重作了破斥，发出了诸多太过。

对宗喀巴大师暂时抉择的单空观点，后学者应如此理解，而大师有关究竟观点的论著，如有关密宗见解的论典——《甘露妙药》，是在大师现见金刚手菩萨之后撰著的；后来亲见文殊菩萨，于是又造了《三主要道论》。夏敦格西讲《菩提道次第论》胜观部分时也说："宗喀巴大师在《三主要道论》中已经讲到了他最究竟的见解，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。'"格鲁派自宗也是如此承认的。也有人说："宗喀巴大师年轻时所做的论典见解并未圆满。"对此说法，上师法王如意宝说："这种说法不太合理。宗喀巴大师是文殊菩萨的化身，虽然显现上由文殊菩萨加持之后见解才得以圆满，但不能因此说其年轻时的见解不圆满，应该说是大师于不同众生前显现的不同法门。"

总而言之，对方始终将遮破实有这一点作为空性，以期将来能够与瓶子的显现双运，但是你们一定要当心，千万不要把这样的空性不小心弄丢了。以前有位母亲留了一块酥油想在春天来的时候再吃[4]，但她的孩子每天缠着母亲想要吃这块酥油，母亲告诉他："现在还不能吃，等春天老人来的时候再吃。"一天，有路人经过，孩子便问他："你是不是春天老人？"那人说："我是春天老人。"孩子非常高兴："太好了！我母亲有块酥油，一直等着你来了再吃。"那人一听，就说："那好吧，你现在可以把那块酥油给我。"之后把酥油带走了。母亲回来时，孩子兴奋地对母亲说："我们现在可以吃酥油了，今天春天老人已经将酥油拿走了……"

现在有些人，已经对实法证悟了空性，但意义上并未证悟，这种现象比比皆是。比如，认为月亮虽然没有，但它的影像还是存在的，他们将这样的影像与显现双运。我们这里的个别修行人，出家很多年了，但亲

4　在藏地，一般人都会留些酥油以备春天食用。

人、朋友的照片还是不愿舍弃，经常对上师说：“请上师加持，这是我的亲人、朋友……”他们已经将人证悟为“空性”，认为这些没有任何意义，但对“影像”还未证悟空性。当然，想要短时间内断除有点困难，不过，自己还是应该渐渐地把这些看破、放下，否则，本体上证悟“空性”，但影像还是不空，这样确实有点麻烦！这一方面是开玩笑，但另一方面，欲界众生本来贪心很强烈，如果经常回忆往事，很有可能依靠小小的因缘生起烦恼。因此，要看破的话，就“本体”和“影像”一起看破，断绝引生烦恼的后患，这样比较好。

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？

此处以不满的语气说：牦牛不是马，这一点稍有辨别能力的人，在现见牦牛时即会了知其上无有其它动物。

牦牛的显现与其上不存在马的空性，若将此二者证悟为现空双运，那从释迦牟尼佛到诸位高僧大德为什么一致宣说证悟此现空双运的意义极其稀奇？不应如此宣说。

释迦牟尼佛在菩提树下现前圆满正等觉果位后，亲口说道："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。"龙树菩萨也说："证悟此等法性空，一切因果缘起法，稀有又此极稀有，稀奇又此极稀奇！"诸高僧大德均异口同声对此稀有境界大力赞叹。但是，若此甚深稀有的境界就如牦牛非马的现空双运一般，为何如此众多的高僧大德对之齐声赞叹，实在不应理！

一切万法的空性就是它的本性需要空，若其本性未抉择为空性，则根本不能称之为现空双运。《中观四百论》中说："见境无我时，诸有种皆灭。"色声等外境本无实有，众生却执为实有，因此，若对外境未证悟无我，则相续的烦恼也很难断除。《释量论》中说：

“断德失相连，贪及嗔恚等，由不见彼境，非由外道理。”贪嗔等由外境的功德和过患引生，通过了知外境空性，即可证悟无我。

因此，应将牦牛的本体抉择为空性，虽本体空性，却不灭显现，显现的同时未舍弃空性，此现空双运的稀有境界，是所有高僧大德和诸智者们同声赞叹的，如此赞叹具有甚深的含义，也是非常合理的。若“牦牛上无有他法或如来藏上不存在不净依他起”这一点即为空性，那诸位高僧大德没必要以各种教理抉择、百般破立，稍有心识者都会一清二楚，因此，一定要了知万法本体即为空性，由此断除自相续的实执。

从一些老修行人的切身体会来说，若内心真正证悟空性时，所见所闻皆无实体，虽然显现，但其本体无论如何都是空性的。证悟空性有很多方法，比如通过上师加持，或者自己实修，但现今分别念较重的个别人，最好是依靠中观推理进行抉择，通过多方观察并于自相

续当中逐渐串习，这时生起的境界也会比较稳固。通常而言，渐次根基者一般不会通过上师灌顶和加持马上证悟，因此，按照《中观六论》中所讲的方法进行抉择更为殊胜，而通过此方式抉择的注疏论典不论汉传佛教、藏传佛教都非常多，具智慧者可以多方参考。

也许有人认为通过上师的灌顶和加持，自己已经证悟。对此应作详细观察，有些人只要见到一个上师就去求灌顶、加持，而且上师也对你说已经证悟到某某步境界。但没过两天，上师就消于法界、无影无踪了，而你的境界也随着上师消于九霄云外。这时，自己开始捶胸顿足，后悔不已，于是咬牙切齿地说：“这个上师肯定是假冒伪劣的……”

年轻有智慧的人还是需要系统的闻思，在此基础上如理修行，这样很容易生起现空双运的境界，这时所生起的境界任何人也无法遮破，因为是依靠诸佛菩萨和自己的智慧抉择出来的，即使佛陀现前也不会有所改变。

《般若灯论》中讲到一个比喻：远看海上黄花，心中默想花根必存于海中无疑，再次观察发现，此花似现于海中实乃缘起显现而已。这种花据说在有些国家确实存在，其根虽于海面上显现，但于何处也难觅其踪影。同样，人我、法我表面看来似乎存在，有“我在走路”“我在吃饭”“我的房子”……可是真正观察，“我”根本不存在，到底是“谁”在走路、“谁”在吃饭，“房子”根本不存在，怎么就成“你的”了？正如荣索班智达所说：若已通达外境皆为等同，了知自心皆属迷乱，此时即已证悟空性。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，实际根本不存在，这一点是任何智者都无法遮破的。

现今的社会环境十分复杂，到处充满着麻痹人类思想的流毒，因此，每个人不应仅在口头上说，而是内心真正对佛教生起定解，这一点特别重要。修行人虽然在寂静地方自己修持，但若是逃避人群，又如何度化一切众生脱离轮回苦海？但反过来说，在面对形形色色的

众生、复杂多变的社会时，若自相续不具足定解，自利尚且难保，又何谈利他？因此，以定解摄持自相续，不要使自己的修行半途而废，否则真的太可惜了。

麦彭仁波切也说：现在的大多数人对词句十分耽著，能够品尝甚深法义妙味的极其稀少。因此，所谓的闻思修行，不应仅于词句上耽著，对一字一句的含义都应细心体会，运用到自己的相续当中。显宗与密宗其实大同小异，大可不必以过多分别寻伺强加区分，显宗有其殊胜的抉择方法，密宗也有不共的窍诀，不论有缘修持何法，关键是自相续要生起真正的定解，这一点至关重要。

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：水月的空性并非天月不存在，而是眼前所现之水月，虽然显现，但显现的同时，于其里里外外、上上下下何处也寻觅不到水月一丝一毫的本体。

麦彭仁波切在这里以窍诀方式为我们抉择了诸法的究竟实相，虽然诸位高僧大德本体无二无别，但显现上来说，麦彭仁波切他老人家的智慧确实无与伦比。

此处说，就如同水月一样，万法的本体虽是空性，但空性之中不灭显现，这才是真正的现空双运。确实，通过详详细细的观察，内心深处真的认为：一切显现如同眼前的水月一般，虽然显现，但正在显现的本体即是空性，空性的同时却可以无欺显现。

《入中论》说：“如是一切法虽空，从空性中亦得生。”《三摩地王经》中也有“清净皎洁之明月，现

于清澄之水池，虽无自性可显现，一切诸法如是观”等词句，意即是说，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。

密宗也认为，一切诸法本来清净，本净之中可以无勤显现，而一切所现均是智慧的游舞。全知无垢光尊者《大圆满心性休息大车疏》在抉择见解时，也专门引用了水月的比喻，对此，大家应牢记于心。

宗喀巴大师在《菩提道次第论》胜观部分中讲解的方式与此处基本无有差别。一般来讲，宗喀巴大师对中观的抉择采用了两种方式，一种即是水月的方式，而另一种则是针对渐次根基者，他说：众生的执著有三种，即水月般的执著、月亮成实的执著、无有月亮的执著，三者中，最后一种执著不能破，而实有的执著一定要破。

无论如何，自宗在实修过程中亦应如此，了知日常生活中所见所闻的一切法都不是正量，虽然显现，但

显现的本体就是空性。不过，凡夫人很难通达现空双运的甚深含义，通过水月的比喻了达自心本体，经常串习，这一点非常重要。

己二、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！

有人认为：既然说现空双运，为什么显的时候空观不起来，空的时候显观不起来呢？凡夫人由于不具修持，且二障未无余灭除之故，现空无二的智慧还不能现前，只能依靠教理及上师的指点了知。因此，我们现在应努力积资净障、精进修持，使相续中的所有障碍无余消尽，这时现空无二的境界也会自然而然地显现。

如同水月般空即是显、显即是空的双运境界，在烦恼、所知二障尚未清净的凡夫面前似乎相违。因凡夫的相续毕竟有限——柱子显现时，怎么空也空不了；但以

中观理抉择，柱子真的是空性，这时，前面的显现又不知躲到何处去了。凡夫即是如此，显现与空性二者很难同时在心前生起，就像质量绝佳的望远镜，虽然能够显现极远处的山河大地，但对自己眼前的细微色法却模糊难辨。

这就是凡夫人的境界，在未到达一地之前，从道理上虽然可以抉择为空性，但真正遇到违缘时却怎么也空不了。根登群佩说：以理观察时，我确实不存在，但在针刺破手指时仍然疼痛难忍，这时好像我又存在了。这种说法是针对初学者来讲的，若能精进闻思修行、积累资粮、忏悔罪业，获得一地时，现即空、空即现的境界会自然而然生起的。如此殊胜的境界凡夫虽然不能马上生起，但若已从道理上了知万法空性，对于压制自相续的贪嗔痴等烦恼还是十分有帮助的。

如此殊胜的境界，凡夫面前现似相违，于圣者前却根本不相违，对此，自古以来的诸传承大德们一直在齐

声赞叹，认为这样的现空双运奇妙无比，异常稀有！无垢光尊者也说：无有能取所取的瑜伽士所见到的显而无自性真的很稀有。无有能取所取的瑜伽士面前，虽然可以见到万法之显现，但显现的同时却无有丝毫执著，这是凡夫人无法想象、非常稀奇的。《大幻化网》说：“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。”其中以五种稀有句赞叹了这种境界。

在我们仍未得地之前，真正现空无二的境界很难生起，但与其相似的现空双运仍可显现，比如通过中观理的观察可以了知万法的确不存在，如同水月、幻影、梦境一般，这种境界也是极其稀有的。因此，应该依靠

中观的推理将万法抉择为空性，为什么呢？《三摩地王经》中说：“眼耳鼻非量，舌身意亦非。”凡夫所见到的一切都是假象，若了知这一点，就不会再对其产生贪执，之后继续修持使自己的身心得以转变，这就是修行。

对此现空无二的境界，诸高僧大德都异口同声地赞叹，因为这就是一切诸佛最甚深之秘密，若谁已经通达，谁就是真正的瑜伽士，是真正的高僧大德，是真正的修行者。

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，包括如来藏在内，轮涅所摄的一切万法无有丝毫不空之故，虽然可以断定其为“无

有”，但在“无有”之体相不舍弃的同时，不灭之中也可以显现万法。

万法皆为空性，虽可说为“无有”，在“无”之自体不灭的情况下也可以显现；而正在显现之时，不舍弃“现”之自体而安住于无基大空性当中。也就是说，从空性来讲，一切万法皆是空性，但所谓“空性”之体相不舍弃的同时可以显现；显现之时，“显现”的体相不舍弃的同时安住于无基空性之中。这样的境界，在凡夫地时欲想真正证悟有一定困难，但万法的实相即是如此。

第二转法轮即抉择了此种空性境界，那第三转法轮及密宗是否如此承许呢？也是如此承认的。这一点在《宝性论》中宣说得非常清楚，如颂云：“心性如虚空，无因亦无缘，无聚无有生，无灭亦无住。[5]”密宗将一切万法抉择为本来清净，实际密意无有二致，《智慧漏解续》中说：“无二取忆念，无佛无众生，无法无法性，

5　后魏中印度三藏勒那摩提译颂为：“净心如虚空，无因复无缘，及无和合义，亦无生住灭。”

一切皆无有。”从密宗角度来说，也是对于一切万法无有能取所取等忆念，没有佛和众生、没有法和法性，一切都是不存在的。因此，从空性角度衡量，一切轮涅万法没有丝毫不空，虽可以断定其为空性，然而此空性并非外道所说之空性，其中存在一定的界限。

虽然承许为无有，但却不能将“无”的自相舍弃，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，缘起性空显现理，不为边执见所夺。”在“无有”的同时，其体相不舍弃而显现，以此可以遣除无有边；在“显现”之体相不舍弃的同时，其本体即为空性，以此即可遣除有边。堪布根华将“色即是空，空即是色”的教证也引用于此处，以此可以说明，万法正在空的同时，显的体相也不会舍弃，这一点通过水月的比喻说明即很容易理解，水月的本性即是空的，在“空”没有舍弃的同时，水月也可以无误显现；同样，万事万物可以不灭而显现，但显现的同时，也是安住于无基大空之中。

这样的境界，以凡夫分别念是否可以显现确实很难说，但对空性有所证悟的人来讲，的确是可以显现的。全知无垢光尊者说：“现而不成有。”如水月虽然显现，但其实体却无论如何也找不到。又说：“空而不成无。”虽是空性，但也并非以空的缘故而成立无有。尊者说：“诸位当了知，一切万法皆住于无二大自性之中。”这一点与麦彭仁波切的密意非常吻合。我们也应如是对待万法——诸法虽然显现，但不成立为有，一切显现虽是空性，但并不成立实空，均是安住于无二大自性中。

“空时未舍弃显现，显时未舍弃空性”，于此观点中已经囊括二转、三转法轮的所有密意，为什么这样讲呢？印度月称论师和藏地的荣索班智达，他们异口同声地抉择了万法皆为空性；印度的莲花生大士和布玛莫扎抉择为自相不灭；藏地无垢光尊者在以《七宝藏》《大圆满心性休息大车疏》为主的论典中抉择为光明。究其本质，印度与藏地诸位大德的密意与麦彭仁波切所述完

全不相违，而麦彭仁波切则对如此殊胜的窍诀进行了言简意赅的描述。

在显宗，只有在闻思了般若方面如《中观六论》，以及诠释第三转法轮密意的《宝性论》等论典之后，才能将二转、三转法轮的密意融合为一。但密宗当中，只需具足大圆满的少许境界或觉受，即可轻而易举地了知“万法空时显现的自相不舍弃，显时空的自相不舍弃”，从修行境界衡量时，证知这一点非常关键。

第一个问题主要抉择见解，对此不论藏传佛教还是汉传佛教，都值得高度重视，我们经常说“万法皆空、万法皆空……”，但究竟应该如何理解，这一点很少有人清楚。这里，麦彭仁波切通过教证、理证进行了清晰透彻的宣说。

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！

此处说，若谁能够证悟如此殊胜的境界，即是非常稀有难得的。“此空”“以此空”，以及“此现”“此空”等分类，于究竟实相境界中永远得不到。

在最后境界时，“此瓶为空性，以何者空？以实有空”，或者“如来藏本性不空，以其上的遍计法空”，这样“此空”“以此空”的分别根本不存在。再者，“瓶显现，其上的成实为空性”，诸如此类的“此现”“此空”等见解和差别，真正来讲永远也无法得到。

麦彭仁波切于此处讲到了所抉择的空性——万法的本体需要空，但如何抉择的方法并未宣讲，就像指点道路一样，应走哪一条路已经告诉我们了，但真正应该怎样走，此处并未明确指出。为什么不讲呢？《定解宝灯论》并不是专门宣讲空性法门的论典，虽然本论中并未详细说明，但在《中观六论》等其他中观论著中，已

经将自空他空为何得不到的原因讲述得非常清晰，因此，大家应该参考相关方面的论典。

所有的有无是非等执著，在真正通达远离一切戏论的境界时，一切都得不到。一般人在得不到某种东西时可能会非常失望，但于此境界前，不论自己的心还是外界的一切事物，真正以中观理寻找时，任何有、无、是、非都得不到，万法根本没有一个实质性的存在，虽于何处亦遍寻不得，可是并不会因此而伤心难过，反而会获得无限快乐。

通过中观理进行抉择之后，真正的瑜伽士已经现见了究竟实相，并非已经获得，而是连微尘许也得不到，此时，相续中自然而然出现了智悲双运的境界，这种境界无法以语言描述，内心充满了快乐。

因此，首先应该通达一切万法的本体就是空性，但所谓空性并非凡夫分别念当中所想象得那样，真正的空性上不会有“自空”“他空”，或“此法不空以彼法

空”等种种说法。法的本性就是空性，根本不会有“此空”“以此空”等分类，这一点并非仅仅麦彭仁波切如是宣说，龙树菩萨说：“火之自性热，糖之自性甜，如是一切法，自性皆空性。”火自性就是暖热的，糖自性就是甜的，一切万法的自性应该是空性的，在此空性上，不会有“此空”“以此空”等分类。

应该了知，所谓寻求自心者却根本得不到心，这一点若以大圆满的窍诀、通过上师指点心的本性，即可了知“见无所见，即已现见”的究竟奥义，麦彭仁波切于下文中说：未见即是最殊胜的见。于此处也可以说：未得到即是最殊胜的得到。佛经说：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》中也说：于自心法性界，如以无见之方式而寻思，现见无有所见之法身，是故名为智慧界。以无有任何所见的方式进行观察，此时，若能现见无所见之法身，此即所谓的智慧界。

有关这方面的道理，若以密宗方式进行解释，则有十分殊胜的窍诀。平时经常观察自己的心，到处寻找，却何处也找不到，虽然如此，心的自性也从未与光明脱离，可以说，这就是密宗最究竟的境界。

一般藏传佛教讲《定解宝灯论》有两种方式：一种是未得到灌顶之前不能听；还有一种，对于《定解宝灯论》当中最殊胜的窍诀修法，上师并不宣讲，从理论上即使不灌顶也可以听。我在 1994 年讲《定解宝灯论》时并未要求灌顶，这次也同样没有要求，否则，可能有很多人不具备条件。但总的来讲，最好还是具备灌顶这一前提，因为上述所讲道理，若以密宗和大圆满的方式解释则会非常殊胜，不需过多语言，只要按照上师所说窍诀观自己的心，自然而然会现前所说的境界，但以显宗理论讲解，有时宣说很多语言也无法讲出其中包含的甚深道理。

“外观百法，不如内观一心”，真正观察自心时，

始终得不到任何戏论，于此何者也不得的境界中坦然安住，即可称之为智慧大乐。谁如果获得如此境界，确实是非常稀有，虽然无法以世间语言宣说，却根本无有一丝一毫的伤心反而快乐无比。作为凡夫人，现在只有诚心祈祷，一旦获得证悟的境界时，才会真正了知现空是完全不相违的。

以上主要宣说中观见解。不论大圆满见还是中观见，在座各位应力求于相续中生起一个殊胜的见解，在这一基础上，对于其他中观方面的论典也会非常容易理解，因此，希望大家在这方面多下功夫。

堪布根华所著《浅释》的含义非常深，对于其中的内容要仔细阅读。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。不要这样认为，他们只是为了使后学者了知真正的佛法教义，才显现如此辩论的。若后学者也跟随他们如此辩论，并进而毁谤，那必定导致毁坏自相续，这一点

确信无疑，但是，若能通达辩论的方法，即使进行观察辩论，也不会有过失。堪布引用了很多经典及论典的教义对这一点进行了说明，并且说：在《解深密经》中首先赞叹第三转法轮，对其他二转法轮使用一种推测的语气，但二者并不矛盾，同样，有些高僧大德显现上在说他宗的过失，但都是具有密意的行为，后学者在修学过程中都应精进修持。这是堪布根华给予诸位后学者的殊胜教言。

二　声缘证二无我耶

此《定解宝灯论》通过教证、理证并采用辩论形式浅显易懂地阐述了宁玛派的不共观点，尤其是断除烦恼的方法、获得无二慧之方便等方面的教言，全知麦彭仁波切更是于本论中以简明扼要的语言加以了论述。后学者于听闻过程中，在详细分析各宗各派辩论之方式方法的同时，更要悉心省察自相续之功过，将本论所讲教言运用到对治烦恼、增上功德方面，切莫以赞自毁他之邪慧染污自他相续。

在“声缘证二无我耶”这一问题中，不论印度还是藏地，诸高僧大德众口一词地承许——声缘已圆满证悟人无我，而大家一直争论不休的焦点，即是声缘是否圆

满证悟法无我。对此，本论通过“Ra 字远离诸垢门[6]”进行了抉择。不论修习任何密宗教义，在抉择远离一切戏论的大空性见解时，首先需要遣除的是其违品——烦恼障与所知障，它们是修行的主要障碍。在这样的障碍当中，阿罗汉所具足的自私自利之心必须摒除，因此，第二问题即是遣除见解之违品。

这一问题在藏传佛教辩论的相当大，但汉传佛教与南传佛教对此辩论得并不多，他们有人认为已经圆满证悟了空性；有人认为对自己的修行没有障碍，不必理会。有一位从学院到美国的修行人，他说：“正在讲《定解宝灯论》，但其中的第二个问题似乎对西方人不太适合，所以没有讲。”我对他说：“这可能不太合理。麦彭仁波切作了如此殊胜的一部论典，其中的第二个问题与他们到底有没有关系也不太好说。”这一点确实很难判断，众生根基各不相同，除佛陀外，能真正观察众生根基的人少之又少，表面看来，这是有关“声闻缘觉

6　此处的垢染指烦恼障与所知障。

是否证悟空性”的一个辩论，但人们对我和我所有怎样的执著、以何种方式断除、烦恼障与所知障的差别、人无我与法无我之间的差别等等，在第二个问题中宣讲了十分殊胜的教言。因此大家不要认为“这个问题是讲声闻缘觉的，与我无关”，如果以这种方式理解佛法，那对自相续不会有任何利益，实际上，佛陀以及诸高僧大德们所说的每一个字每一句话，对于我们调服自相续都是有百利而无一害的。

对此问题，麦彭仁波切于本论中着重遮破了三种不同观点。

第一种，即清辨论师、夏瓦秋桑以及全知荣敦巴的观点。他们认为，声闻缘觉仅仅证悟人无我，法无我丝毫也未证悟。清辨论师在解释《中论》时，即以上述观点作为自己的立宗。对于这样的观点，月称论师于《显句论》及《入中论自释》中通过教理着重进行了破斥。

还有一种观点，以格鲁派为主的个别大德认为：声

闻缘觉已经圆满证悟法无我。

第三种观点，萨迦派果仁巴等认为：自相续中粗大以及细微的五蕴全部证悟，而自相续以外的法并未证悟。

麦彭仁波切认为，未证、圆证、仅证自相续法无我这三种观点既不符合教证也相违理证，因此并不合理。既然如此，自宗对这一问题是如何承许的呢？自宗认为，不论自相续还是他相续，声闻缘觉已圆满证悟人无我，而法无我也已证悟一部分，如此承许非常相合教证、理证，无有任何过失。

麦彭仁波切在撰写《中观庄严论释》时说：萨迦派全知果仁巴与格鲁派宗喀巴大师的智慧超群绝伦，在他们进行辩论的过程中，我们只需做旁观者即可。但在本论中，麦彭仁波切并未以旁观者的身份出现，而是积极参与了他们之间的辩论。也许是自己对麦彭仁波切、无垢光尊者的信心所致，确实感觉二位尊者的字字句句都隐含了非常深奥的密意，但到底是不是这样，也希望大

家通过自己的智慧分析，对照诸高僧大德的论典进行判别，如此一来，相信你们也会发现，即使穷尽言词之极对其进行百般赞叹，但都不免有些言不尽意之嫌。

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。

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，

有些宗派说，声闻缘觉阿罗汉并未证悟法无我。

对于法无我与人无我之间的差别，大家应该清楚。对此，藏传佛教诸高僧大德的认识方法也各不相同，但麦彭仁波切在抉择二无我的论典中说：执著相续的我和我所即人我执，对其他一切法的执著称为法我执。因此，若能证悟自相续的我和我所为空性，即已证悟人无我；证悟其他法为空性就是法无我。麦彭仁波切的说法非常符合荣索班智达的观点，荣索班智达认为：人我指相续，法我指执著法相。在其《七十空性论》的讲义中说：所谓的相续是指五蕴的相续。因此，诸位应依据麦彭仁波切的观点进行理解。

哪些人说声闻缘觉未证悟法无我呢？在印度，中观自续派的清辨论师于《般若灯论》中讲到声闻缘觉未证悟法无我的道理。有实宗具有增上慢的部分论师也认为：声闻缘觉只需证悟十六谛即可，不需证悟法无我。这一点在《入菩萨行·智慧品》中有详细讲述。藏传佛教中，荣敦班智达在其论著中提到声闻缘觉没有证悟法无我；格鲁派的夏瓦秋桑也认为声闻缘觉未证悟法无我。

还有《涅槃经》《狮吼经》等经典中也讲到声闻缘觉未证悟法无我，《涅槃经》讲到四种低劣根基的众生，即凡夫、缘觉、持邪见者等，认为他们对法无我一无所知。因此，佛经中也讲到了未证悟法无我的所化众生，虽然如此，佛经毕竟是针对不同根基的众生而言的，不能将此种说法执为究竟。

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。

首先是第一种观点。对于清辨论师及藏地个别大德所许“声闻缘觉丝毫法无我亦未证悟”的观点，麦彭仁波切从三个角度对其进行了破斥，首先是第一个太过：若声闻缘觉仅仅证悟人无我而法无我丝毫未证的话，则有烦恼障未断除的过失。

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。

若声闻缘觉未破除对蕴的执著，则由于我执力量非常强烈的缘故，他们应该仍旧未断除烦恼。《释量论》说：“一切诸过失，萨迦耶见生。”世间各种烦恼及过患的根源即是我执和我所执的萨迦耶见，以此萨迦耶见的强大力量，一切烦恼过患皆会不断涌现。若如你宗所许——根本未证法无我，那毫无疑问，蕴执必定存在，既然存在蕴执，烦恼障又如何断除呢？如此则声闻缘觉亦应成未获得圣果。

既然烦恼未能断除，所证人无我也并非究竟，这样一来，声闻圣者阿罗汉仍然没有脱离三界，但未从三界中解脱的阿罗汉于此世间是否存在？显而易见，若承许声缘丝毫未证法无我，则他宗对这一过失不可避免。

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。

真正依靠教理和智慧进行观察时，若圆满证悟人无我，则必定会证悟法无我的一分，这是麦彭仁波切所承许的殊胜观点。

虽然有人认为，自相续中大小等一切烦恼均可称为人我。而实际上，所谓的我是依靠蕴聚成立的，也即色、受、想、行、识五蕴，依靠它们或其中一者的聚合，人们将之俗称为我。既如此，通过中观正理及圣教对于“我”详加观察，此时即可轻而易举地发现——“我”仅是假立而已，并非真实存在。以“瓶子”为例，人们在见到大腹形象的物体时，自然而然会执著“这就是瓶子”，但真正对其详察细究——瓶口、瓶底、瓶腹其实都不是瓶子，不论整体还是支分，于何处也遍寻不得“瓶子”之踪迹，而当瓶口、瓶底、瓶腹等各部分组合在一起时，人们即称之为瓶子。同样，“我”其实是依

靠五蕴聚合假名安立的，而俱生我执的对境即是蕴聚。

有关俱生和遍计的差别，总的来说，俱生我执是指每个众生与生俱来的一种执著，比如“我的母亲”“我的房子”“我的食物”……遍计我执是由宗派遍计观点所引发，如胜论外道承许一个常有自在的我，它是不可思议的，此“我”虽以眼睛无法现见，但每个众生都是本自具足的。

此处所应断除的是哪一种我执呢？俱生我执。此俱生我执的对境是什么呢？即蕴聚假合。

他宗认为：声闻缘觉已经圆满证悟人无我，而法无我丝毫亦未证悟。但是，既然阿罗汉对五蕴聚合的假立人我已经证悟为空性，那对其他聚合之法为什么没有证悟？比如了知身体为和合假立，对此不生一丝贪执之念，那瓶子同样也是由各个支分聚合而有，对此为何不能了知为假立之法呢？实际上，“身体”与“瓶子”二者，仅于空基之法有所不同，从自性空的道理上来讲无

有点滴差别。因此，同样依靠聚合而成的“身体”与“瓶子”，对其中一者证悟空性时，对另一者毫无疑问也会有所证悟。再者，五蕴也属于法的一种，若已证悟人我为空性，为何属于法我空性的一分不能证悟？对此问难，他宗必将陷入言亡虑绝之境地，从而出现哑口无言的困窘状态了。

人无我决定属于法无我的一分，如果想将二者如同天鹅将牛奶从水中汲取出来一样完全分离，那是无论如何也不应理的。为什么呢？若对法我的空性一点一滴也未证悟，那即使暂时没有“我”的执著，但终究会对“柱子”等法产生我所的忆念，比如原本并未认为“喇荣是我的居所”，但以未证悟法无我之故，居住一段时间便对此处产生执著。实际上，法无我与人无我仅于区分方式上稍有不同，对一切法证悟空性，即称为法无我，属于一种总称；在一切法中，众生执著属于自己的某种法，如“我的房子”，若将这一执著断除而证为空性，则称为人无我。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。”也就是说，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，而紫梗树乃别称。因此，欲承许声缘已圆证人无我却丝毫未证法无我之诸位，奉劝汝等还是免开尊口，否则，且莫说研学宗派的我们，即使街头鞋匠也会对此种承许啼笑皆非的！

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。

而且，此种承许已经明显违越了现量成立的经典等教证以及可靠的理证，而你宗却将所有的教证、理证弃之不故，完全不予理睬，固执己见地认为：声闻缘觉根本没有证悟法无我。但实际上，此说法也只是口头上

的一种立宗而已，根本无有丝毫实义。

相违哪些教证、理证呢？

首先，与教证相违。《现观庄严论》开篇首先对般若佛母进行顶礼，如云：“具为声闻菩萨佛，四圣众母我敬礼！”为何如此顶礼呢？声闻、缘觉、菩萨和佛，此四圣者之因即是般若佛母，因此对其恭敬顶礼。佛陀在《般若经》中说：欲获得声闻、缘觉、菩萨、佛的果位，必须修持般若波罗蜜多。众多经典、论典中，都已经明确宣说了般若智慧对四种圣者的重要性，但你宗所许已经与上述教证明显相违。

同时，也违越了理证。汝等认为法无我丝毫也未证悟，但对我与我所却已圆满证悟了空性，这样一来，未对瓶子、柱子等法抉择为空性的缘故，遇到外境时仍然会生起贪心等烦恼，因此说，阿罗汉仅证人无我而未证法无我的承许根本不合理。

麦彭仁波切说，声闻缘觉未证法无我的依据何处也找不到，如此承许仅是立宗而已。

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。

前面有人说声缘根本没有证悟法无我，对此，麦彭仁波切说：这是不合理的，应该证悟了法无我的一分。而此处，有人却大张旗鼓地说：声闻缘觉已经证悟法无我，而且是圆满证悟。如此承许实在有些过甚其词了。

“有者”主要是指以宗喀巴大师的上师仁达瓦为主的诸位上师，宗大师在《菩提道次第论》及相关中观

论典中也明显宣说了此种观点，还有随学的克珠杰以及蒋扬迦巴等，彼等均如是承许。

麦彭仁波切在颂词中以十分尖锐的口吻说：“有者观点太过分！”为什么呢？他们认为，声闻、缘觉、菩萨三乘见道无有差别，这一点彼等所著《现观庄严论》注释及诸多论典中都有明显讲到。不仅如此，他们还认为，此三乘证悟的智慧，从证悟角度无有高低之别，均已证悟二无我。

上述观点显然并不合理，佛经云：声缘所证空性如牛蹄迹水，佛所证之空性则如大海水。《现观庄严论》中说：“彼由缘相门，非方便故远。”意思是说，声闻缘觉以缘相的方式进行修持，不具足善巧方便，因此距离真实般若或果般若还相当遥远。一般来讲，黄教内部的很多论著都涉及到了这方面的内容，而前译教法当中，如《大幻化网》《善逝密集续》以及莲花生大士的《见解宝鬘论》等，均有声闻缘觉证悟并非究竟的说法。虽

然如此，上述提到的诸位论师仍旧坚持己见，如克珠杰的《中观总义·善缘者睁眼论》以及蒋扬迦巴的有关中观论疏中，一概将上述经续论典之密意解释为不了义。克珠杰认为，之所以宣说这种不了义观点，是由于部分众生不敢修学声闻缘觉乘，此时若对其宣说声缘并未圆满证悟空性，则可起到引导他们进入声闻缘觉乘的作用。因此，他们认为，仅仅是为了适应部分众生的根基，佛才在经典中说声缘未证法无我，实际已经圆满证悟了二无我。

对于此种观点，实际真正解释起来确实存在一定困难。你们既然认为《现观庄严论》中所讲声闻缘觉的观点并非了义，那请诸位详细说明一下，是《现观庄严论》整部论均为不了义，还是仅于声闻缘觉的观点上不了义？你等自然不会承许此论均属不了义，这一点从诸位的相关论著中可以明显看出；如若仅仅认为与自己观点不相合的这一部分是不了义，那纯粹是劣迹昭著的恶王昏君之行径，实在不足为信。

有关上述问题，麦彭仁波切安立了自己非常独特的观点。他认为，虽有经典说声缘已证一切法无我，但以此并不能代表所有法无我均已证悟，其中所说的“一切”，需根据情况而定，比如说：“所有人都到齐了吗？”如此询问时，意思并非全世界的人是否全部到了。那应如何理解所谓的“证悟一切法无我”呢？此中“一切”并不代表所有的法无我，而是指与其相对应的法无我已经证悟。

如此解释不会出现任何过患，也就是说，不论自相续或是他相续，声闻缘觉已对粗大之法抉择为空性，如是抉择即可对断除烦恼起到相当大的作用。总之，未将粗大法无我证为空性时，见到瓶子、柱子等法极易生起烦恼，相反，若将一切万法的粗大部分了知为如幻如梦，不再执著，以此也就不会导致烦恼的出现。那对于细微无我是否一定证悟呢？这不一定。《俱舍论》中并未将细微的无分微尘和无分刹那抉择为空性，但依靠此论，很多声闻、缘觉可以获得成就。《俱舍论》是小乘最典

型的一部论典，大家千万不要以为小乘法不值一提进而大肆诽谤，如此一来，顷刻间即会造下舍法罪，后果非常可怕。

自宗如此阐述时，萨迦派果仁巴依靠种种教证宣说了自己的观点：即使对《俱舍论》中的教义进行修持也不一定成就，因其未将无分微尘抉择为空性。格鲁派则认为：不要说《俱舍论》，依靠中观自续派以下的观点均无法获得成就，唯有中观应成派的观点才能解脱。之后，宁玛派的单秋仁波切也追随他们的观点如此承许，当时，麦彭仁波切撰著完成《中观庄严论释·文殊上师欢喜之教言》后，单秋也依格鲁派观点对麦彭仁波切提出许多问题，并且讲到“《俱舍论》自宗无有解脱”的观点，在其如此宣说之时，全知麦彭仁波切显得十分不悦，因宁玛巴自宗有关中观方面的道理如此殊胜，他自己未潜心研究，却依靠他宗观点妄加评说，转而执持“《俱舍论》自宗无有解脱道”的观点，对此，麦彭仁波切在给单秋的辩论书中说：如此毁犯誓言的说辞是哪

位恶知识教给你的？

麦彭仁波切在给札嘎仁波切的辩论书《辩答日光论》中明确指出：承许未将细微之法抉择为空性故声缘不能获得阿罗汉果的观点，存在很大过失。为什么呢？《俱舍论》自宗虽未将无分微尘、无分刹那抉择为空性，但仍然可以从三界轮回中解脱，获得阿罗汉果。月称论师在《入中论》中以七相车理[7]抉择人无我时，也根本没有抉择细微的法无我，以车为喻，把车的零件全部拆下来时，人们是否还会有“这是一辆车”的执著呢？根本不会有，此时没必要继续分析——零件是微尘、微尘也是空性。同理，人们将五蕴聚合称为我，这时只需将粗大五蕴抉择为空性，了知其仅是各个蕴之聚合，根本不存在所谓的“我”，如此，对于“我”的执著自然会烟消云灭，根本不必继续详细分析。

7　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。

因此，应该承许声闻缘觉已证悟法无我，但仅证悟其中的一部分，而所证人无我则是自他相续中的粗大之法。

如此解释时，有人也许产生怀疑：月称论师在《入中论自释》中讲到七种教证和三种理证，他宗即以此作为主要依据从而认为声缘已圆证二无我，如果宁玛派自宗不承认圆满证悟而是证悟一部分法无我，那所谓的七教三理对自宗是否具足违害呢？实际无有任何违害。

第一个教证，龙树菩萨于《宝鬘论》中说：“何时有蕴执，尔时有我执，有我执有业，有业亦有生。”在这一教证中，对于“蕴执”，喇拉曲智仁波切将之解释为“五蕴粗大的总和”，其中并未讲到法无我一定要圆满证悟，而是说声缘需要证悟粗大五蕴的聚合，否则仍会起惑造业，从而流转生死轮回。

第二个教证，《宝鬘论》又云：“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。”以此说明色法等一切万法皆为空性，这一点对自宗也无有任何违害。

第三个教证，龙树菩萨《中观宝鬘论》说：“大乘说无生，余说尽空性，尽无生义同，是故当忍许。”大乘宣说了无生空性，同样，若欲获得阿罗汉果位也一定要证悟空性，但其中并未说需要证悟所有的空性。对此教证，诸大德的解释方法稍有不同。

第四个教证，《声闻经》中说：“诸色如聚沫，诸受类浮泡，诸想同阳焰，诸行喻芭蕉，诸识犹幻事，日亲之所说。”此中以聚沫、浮泡、阳焰、芭蕉、幻事之喻观察诸行并非实有，虽然讲到应证悟法无我，但并未强调必须圆满。

第五个教证，佛陀对迦旃延那说：“世尊由证知，

有事无事法，迦旃延那经，双破于有无。[8]”有一点需要注意的是，此处所谓的“双破于有无”并非讲到遮除一切有边、无边，而是指以“有”和“无”的执著将会不断流转生死轮回，它们是生老死病之因，并不是从破法我这一角度宣说的。

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。”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。”对于这两个教证虽有两种不同的解释方法，但于自宗也无有任何违害。

上述七个教证均说需要证悟法无我，但并非他宗所许——必须圆满证悟，故对自宗所许无有丝毫违害。

三个理证的主要依据是《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。”声闻

8　鸠摩罗什译本为：佛能灭有无，于化迦旃延，经中之所说，离有亦离无。

缘觉需要证悟法无我，若非如此，则如同外道仙人一样，不能从三界轮回中获得解脱。但这也并非讲到必须圆满证悟法无我，如《俱舍论》所讲，对细微之法虽未证悟但仍然可以脱离三界轮回。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，以于施设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亦应胜过声闻缘觉，而不应如《入中论》中所讲：“彼至远行慧亦胜”。对此，麦彭仁波切解释说：这里并不是指智慧的高低，而是以入定来区分的，因阿罗汉入定力量非常强大，故菩萨于七地时方能超胜。所以，也无有“必须圆满证悟法无我”的违害。第三个理证：“倘不遍知诸法无自性，不过如世间离欲者。”声闻缘觉若未证法无我，则不能断除烦恼障，如此将于三界轮回中不得解脱。

综上所述，以七教三理并不能说明声闻缘觉已经圆满证悟法无我，若运用因明辩答的方式，则应对此回

答：“不定。”比如，对方说：“声闻缘觉一定要圆满证悟法无我，否则于三界轮回中不能获得解脱。”此时可以回答说：“不一定。”为什么呢？根据《俱舍论》自宗观点，对粗大之法证悟为空性即可获得阿罗汉果从而解脱生死，否则，声缘与佛陀的智慧若无有二致，则汝宗对于诸方所发之过失皆不可避免。

本论牵涉到萨迦、格鲁、觉囊等很多派高僧大德的观点，他们依据众生的根基、意趣安立了各自不同的观点，大家在闻思过程中一定要观清净心，不要妄加诽谤。

堪布根华仁波切也说：“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。”本论牵涉到诸多高僧大德的观点及宗派，此时应依据经教进行衡量，暂时来讲，某些说法或许存在少许过失，但这样的过失，同带给众生的利益相比较，以利益颇大的缘故，对大乘菩萨也会有所开许。因此，诸位千万不要生起“某某说法不

合理”等想法，而是要认真研究、深入思维，正如堪布根华所说：“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。”

上述问题十分重要，希望诸思想尚未成熟且喜人云亦云者，一定要谨慎护持身语意三门。同时也应了知，对于本论所提及各派大德的种种说法并非宁玛派妄言杜撰，实际他们的观点在相关论著当中十分明显，如现在四川出版社、青海出版社也出版了部分的藏文辩论书，其中以教证理证进行的精彩辩论，想必定会使有智之士大饱眼福，并藉此滋润法身慧命之苗芽，但也有个别愚鄙之人或许会想：“佛教每天进行此种无稽之争，实在无聊。”因此，学会以公正、客观的态度分析自他宗派的区别及各自密意，这一点至为重要。

第二种观点认为三乘见道同一、证悟无高低之别，且将显密经续全部解释为不了义。麦彭仁波切以尖锐的

语气说：“这种观点‘太’过分！”堪布根华仁波切在《浅释》中也说：“后派有些人的观点就显得更为过分。”德巴堪布在他的《讲义》中对此种观点也已作了严厉呵责，这样的指责实际并无太大矛盾，因为他们已将自己的观点于论著中讲述得非常清楚。不过，尼登仁波切、楚西降央多吉等并未宣说如此严厉的言词。我这里更是不太敢说，就我个人来讲，对宗喀巴大师的信心特别大，单从他老人家所做中观论著的文字来看，即可对大师犀利的笔锋、聪睿的智慧一目了然，其成就方面自不必说，更加使人叹为观止。但为接引个别众生的根基，宗喀巴大师也确实显现了如此独特的观点。

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：

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。

承许“三乘见道无差别、证悟不存高低之分”的观点有很大过失。

修学大乘者可分为两种根基，一种是曾趋入小乘而后又入大乘的不定种性者；一种是大乘决定种性——不需经过小乘而是直接进入大乘。

其中，不定种性者首先进入小乘获得阿罗汉果，之后再入大乘。如果按照对方所许，则此不定种性者从到达见道开始直到七地之间，应该无有丝毫所断[9]。为什么这样说呢？因大乘一地至七地主要断烦恼障，七地末尾开始断所知障[10]。若以大乘种性来讲，从资粮道、加行道开始修，然后一地到七地之间断烦恼障，八地断所知障，此时所谓的断障功德应理。而他宗许大小乘见道

9　所断：指一切有漏法，是对治道所应断除之障碍。

10　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，唯独烦恼障种子的习气是所知障，并且说：所知障从八地以后才开始断除。

证悟无有差别，则不定种性者获得阿罗汉果位时必已断除烦恼障，而其所知障从八地开始断除，那一地至七地之间，此圣者究竟在做些什么？根本无有所断。

宗喀巴大师四大弟子之一的萨绕杰真巴对此解释说：一地到七地之间，入定时入于空性之定，出定时积累资粮。他是如此解释自宗观点的，但这种解释是否合理呢？不合理，这样已经无有任何意义。众所周知，烦恼障的对治是人无我，所知障的对治是法无我，而对方说声闻缘觉已经圆满证悟二无我，也即声闻阿罗汉应具足人无我与法无我的证悟智慧，既然如此，他们为何不能断除八地以上的所知障？具足证悟智慧却不断所断，这纯粹是荒谬之说。

有关上述道理，萨迦派的香穹巴曾给宗喀巴大师发出十八大过失，其中就讲到“得地无有所断”等过失，大师认为这十八个过失非常难以解释，故又称之为十八种沉重包袱。后来，格鲁派非常了不起的大德——蒋扬

嘎沃罗珠专门对此作了回答，不过，在他的回答中仍然存在令人费解之处。

所以，承许如此观点时，会出现得地而无所断、证悟智慧无有利益等诸多过失。而且，对于萨迦派果仁巴、香穹巴等高僧大德所发的太过，他宗也将无法自圆其说，从而陷于进退两难的局面。虽然对方并不认为自己已经处于这种尴尬境地之中，但以经典、论典衡量时，他们也不得不如此承认。

按照麦彭仁波切的观点，大乘决定种性者渐次断除二障，如《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。”而小乘无学道者趋入大乘道后，见道时断除小乘五道中尚未断除的所知障遍计种子，二至七地断除俱生

所知障的粗大障碍，于三清净地则断除烦恼障习气以及俱生所知障的细微障碍。

如此解释，不论针对第三转法轮或是第二转法轮来讲都很容易，否则，声闻、缘觉、菩萨与佛的智慧无有差别，但所断障碍方面却有天壤之别——阿罗汉仅断烦恼障、菩萨断二障、佛陀断障圆满。这样实在不合理，既承许一地菩萨与阿罗汉皆已证悟二无我，那后者为何不断所知障？对方回答说："还需要积累资粮，八地时再断所知障。"如果仍需积累资粮，那八地时智慧是否增上？若未增上则八地菩萨也应不断所知障，而且积累资粮亦应无用。

另外，在解释佛第二转法轮时，主要依据《中观六论》以及《弥勒五论》中的《现观庄严论》进行抉择，《现观庄严论》明确讲道："自觉自证故，亦不依他教，是故当宣说，麟喻智甚深。"可见，先不说菩萨与声缘证悟智慧的高低差别，即使声闻阿罗汉与麟角喻独觉二

者相比，后者也较前者具有极为甚深的智慧。再者，弥勒菩萨在《辨中边论》中将所知障分为十种，每一地都有应断的障碍[11]；《解深密经》中讲到九种所知障；中观的阿绕巴嘎拉、狮子贤论师，他们众口一词地说：所知障从一地开始断除，且一至十地之间有不同所知障，否则会有诸多过失。若汝宗将上述经典、论典及诸位论师所说全部解说为不了义，无疑将会成为众人目光的聚焦点。

那宗喀巴大师为何认为八地以后断除所知障呢？其关键立足点即在于，大师认为烦恼障决定是实执，以此成立了从八地开始断所知障的说法。对于宗喀巴大师“实执之种子是烦恼障，烦恼障之习气为所知障[12]”的观点，麦彭仁波切认为，将所知障解释为习气而非分别念的说法根本无法圆通，《宝性论》中说：“分别三轮

11 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。”

12 《善解密意疏》中说：“谛实执及其种子即是烦恼障。二妄现之习气即所知障。”

者，彼许所知障，分别慳吝等，彼许烦恼障。”有关这方面，麦彭仁波切在给札嘎仁波切的辩论书《辩答日光论》中作了详细分析。

对于八大难题，在法尊法师译的《善解密意疏》中已经非常清晰地单独列了出来，大家可以参考。无论如何，宗喀巴大师根据众生根基不同，确实建立了这样一种观点，但其中所出现的过失，也并非宁玛巴别出心裁的独特观点，这方面希望大家深思。而对于上述观点，格鲁派内部说法也不尽相同，如宗喀巴大师和克珠杰认为：所知障从八地开始断，烦恼障于七地之前断。而甲曹杰则安立了与此不同的观点。这方面，萨迦派的观点也稍有不同。

庚二（答辩）分二：一、陈述他宗理由；二、宣说自宗答辩。

辛一、陈述他宗理由：

复说所证虽已证，然断所断需助缘，

对方针对上述责难再次反驳：二无我虽已证悟，但不断除所知障是有原因的，因为需要无量的助缘，如积累资粮[13]、修持善法等，故而并不存在你们所说的过失。

宗喀巴大师说：之所以证悟智慧已经圆满而未断除所知障，是因为仍需于一阿僧祇劫中积累资粮。这种说法并不合理。虽如汝宗所说需积累福德资粮，但所谓的积累资粮能否起到作用呢？根本无有利益。若如我宗所说：人无我全部证悟，法无我只证悟一部分，之后所断逐渐断除，证悟境界逐渐增上。若如此承认则积累资粮也是十分有必要的。但你们并未如此承许，而是认为证悟的智慧没有高低之别，既如此，于一地时所证即与七地菩萨无有二致，那为何不直接成为七地菩萨？因为七地末尾始断所知障，中间安立一至七地漫长的时间实在无有必要。

13　此处指福德资粮，因智慧资粮早已圆满。

《楞伽经》中说：断除所知障之智慧为法无我，断烦恼障之智慧为人无我。反过来说，何为法我？何为人我？法我是所知障的根本支，人我是烦恼障的根本支。依据经中教义，若对治所知障的智慧仍未得到，又何谈通达法无我？若真正通达法无我，则一地菩萨时已经具足断除所知障的根本智——法无我，此时又为何不断所知障？因此，虽以积累资粮作为断除所知障之助缘，但上述太过终究不可避免。

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！

既然对方承许“人法二无我虽已证悟，但断除所断仍需无量无边的福德资粮”，那可以继续对其反问：“断除所知障仍需积累资粮的话，那你们所谓的阿罗汉是否已经真正证悟圆满法无我的空性？”这样对其诘问

时，若他宗说“未证”，则此许与其自宗相违，因汝宗承许三乘见道同一；若说“已证”，那所证智慧的违品——所知障为何不能断除？

《入中论》中说：“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。”为什么要破析人我与法我呢？即要指出“我”是烦恼等过患产生的根本，这样的“我执”需要依靠何种方式断除呢？修习无我空性的智慧。既如此，无我的空性智慧已经具足，那为何不断除其违品的烦恼障与所知障？全知无垢光尊者对于二障的承许，是遵循《宝性论》观点宣说的，麦彭仁波切在给单秋的辩论书中也说：从作用角度而言，烦恼障是解脱道的障碍，所知障是一切智智的障碍。

但是，他宗个别大德认为：在一地至七地之间，虽然烦恼障已经断除，所知障从八地才断，这中间也并非无事可做，因为还有一种习气障需要断除。

这种说法也不合理。宗喀巴大师在《菩提道次第

论》中引用弥勒菩萨的教证说：所有障碍可包括于烦恼、所知二障之中。若许一至七地间需断习气障，那请问："此习气障能否包括在二种障碍中？"若不包括，则与你们宗喀巴大师的教证相违。如果包括，那它属于烦恼障还是所知障？若许为烦恼障，因阿罗汉早已断除烦恼障，不必于此处再次断除；若说是所知障，则因你宗说七地末尾才断所知障，此时还没有断除的能力。因此，你们这种所谓习气障的说法实在令人迷惑不解。

按照上述观点承许时，对方自宗在解释宗喀巴大师密意时也是困难重重，而且，没有任何明确的教证、理证，就将经典、论典所说之教义全部解释为不了义，这也实在让人有一种牵强附会的感觉。再加上，诸多印藏高僧大德各自以不同方式对此观点发出太过时，对方必定不能对之熟视无睹，然而真正做出解释时却始终无法使自宗观点圆融贯通。

总之，当我们对其再三追问"二无我究竟是否证

悟”时，对方不能回答“未证悟”，否则将与其自宗“三乘见道同一”的观点相违；若回答“已证悟”，则所证的智慧为何不断除所断？这一点真是稀奇！就如同太阳已经生起，却仍然无法遣除黑暗，因为需要观待手电筒、照明灯等助缘。但是不可能吧，如果说太阳升起的当下不能遣除黑暗，那即使放牛的牧童也会捧腹大笑，将之奉为天下一大奇谈。因此，还是尽快舍弃此种观点为妙！

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。

还有些人说：自相续五蕴已证悟为空性，其他法仍

未证悟。

此处的“有说”是指以萨迦派全知果仁巴和班钦额秋为主的高僧大德。本论牵涉的人物全部是当时极负盛名的高僧大德，如萨迦派全知果仁巴、格鲁派宗喀巴大师、觉囊派创始人觉摩·弥觉多杰。应了知，真正来讲，各个宗派之间其实不存在任何矛盾，但后学者通过他们之间的辩论可以抉择出一条真正的修行必经之路，所以如此显现非常有必要。

藏传佛教普遍认为，承许自相续五蕴证悟为空性的代表人物即是果仁巴大师与班钦额秋，这一点在他们的著作中可以明显见到。全知果仁巴在《入中论释·遣除邪见论》中说：声闻缘觉证悟五蕴。其中并未明显说明所证为自相续五蕴，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：声闻缘觉证悟的是自相续五蕴，其他法没有证悟。

他们在解释未证悟的“他法”时说：有边已经遮破，

但其他的无、二俱等三个边仍未遮破。或者可以解释为，已证悟自相续人无我，但自相续以外的其他法还未证悟无我。那为什么只证悟了自相续五蕴呢？以自相续五蕴会生起烦恼等障碍之故。也就是说，若对自己执著则对解脱有障碍，因此必须将自相续中细微乃至粗大之五蕴全部证悟，但自相续以外的法还没有证悟。

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？

麦彭仁波切对此进行破斥：如果已经证悟五蕴的空性，那除无为法[14]以外，还有什么未证悟的其他实法呢？

表面看来，此处似乎只是词句上的一种遮破，因对方已明显说到：自相续五蕴已证悟为空性，而他相续五

14　无为法：指虚空、抉择灭、非抉择灭。

蕴并未证悟空性。这样的话，麦彭仁波切给对方所发的太过是不是不存在呢？并非如此。

可以请问对方：既然自相续五蕴已经证悟空性，那他法为何不能证悟？

对方说：没有这个必要。阿罗汉证悟自相续五蕴为空性即可获得解脱，对其他法不用证悟空性。

倘若如此，自相续中无分微尘与无分刹那对阿罗汉无有妨碍故，对此也没有必要证悟。但你宗认为对自相续中细微的微尘与刹那也需证悟为空性，那对其他法为何不证悟为空性？应该证悟。既然如此，除无为法以外还有什么法未曾证悟呢？应该全部证悟为空性。

对于上述推断，麦彭仁波切所发太过无疑是一举击中要害。

或者可以这样说：你们为什么说自相续的法需证悟空性，而他法不用证悟空性？

对方回答：在声闻乘中根本未讲到他相续需要证悟空性，而是说对自相续有障碍的法证悟空性就可以了。

你等所说确实非常有道理，那同样，声闻乘中是否讲到无分微尘与无分刹那需要证悟空性呢？如果未作如是宣说却还是需要证悟空性的话，则虽未说其他法需要证悟空性，也仍然应该证悟。这样一来，除无为法以外，对自相续及他相续的任何法都应该证悟为空性。

归根结底，承许自相续五蕴证悟而他法未证悟的说法并不合理。因为仅证自相续五蕴空性而他相续未证悟，则阿罗汉也不一定断除烦恼。为什么呢？我们可以提出这样一个疑问：所谓的我所是否已经证悟为空性？某某人、某某财产等属他相续所摄，若他相续五蕴的空性未能通达，阿罗汉缘此仍会产生烦恼执著，如此则很难断尽烦恼障。所以，若承许仅证悟自相续五蕴空，则除无为法外，其他法均应证悟空性的过失在所难免。

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？

以上，对于藏地个别大德所说“已圆满证悟”“丝毫未证悟”以及“自相续细微微尘以上皆已证悟”这三种观点，麦彭仁波切以教理一一给予了破斥。

那自宗观点如何建立呢？自宗可分以印度月称论师观点作为依据和以藏地荣索班智达之观点作为依据两个部分进行阐述。

具有可靠的依据十分重要，藏地佛法来源于印度，从释迦牟尼佛、龙树菩萨直到月称菩萨代代相传至今，而宁玛巴自宗传承即秉持了印度论师的中观观点。传承的来源相当重要，修行人对于自己所修持法要的传承做到心中有数，这样不论弘扬或是自己修持，均可一蹴而就。藏传佛教中，大家一致公认龙树菩萨的《中论》和

圣天论师的《四百论》为母中观，而中观应成派与中观自续派的出现，则是通过月称论师与佛护论师对中观观点进行辩论之后才出现的。格鲁、噶举、噶当以及宁玛等各个派别在引述中观应成派观点时，均以龙树菩萨、月称论师的观点作为依据，这一点非常合理。

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。

己一、具德月称之承许：

对月称菩萨《入中论》整部论典通篇阅读、研习之后不难发现，麦彭仁波切的自宗确实可以说是无懈可击。在座诸位中，有些道友已经听过四遍《定解宝灯论》了，那对麦彭仁波切的睿智一定生起了强烈的信心；有些可能是初次听闻，希望你们一定要认真研究，将所学内容运用到相续中真实修持。众生的分别念千奇百怪，如果学佛只是每天念点经、拜拜佛，虽可种下善根，但相续

中的邪见很难遣除，因此，通过辩论的形式断除怀疑、增长智慧就显得非常重要了。

宁玛巴既然将上述三种观点全部进行了遮破，那自宗清净无垢的观点是如何承许的呢？

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。

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

《入中论》中讲六地时说：“无我为度生，以人法分二。”论中对空性进行分类时，广说分为十六空，略说即为人无我、法无我二种空性，意即为度化众生，将无我分为这两种。在解释这一颂词时，《入中论自释》说：“谓佛世尊，为欲度脱诸众生故，说二无我，其中

为度声闻独觉，说人无我故。为度菩萨证得一切种智故，说二无我。”其中明显讲到，佛为声闻独觉宣说人无我，为菩萨宣说二无我。从所断角度说，为断烦恼障，使声闻缘觉获得圆满阿罗汉和缘觉果位，佛陀为其说人无我；为断除所知障，使菩萨获得圆满佛果而说法无我。

一般来讲，我们学院非常重视印度论师的观点，但藏传佛教个别大德对此有些不同看法，如霍西的曲恰堪布，他对萨迦派、格鲁派及印度论师的说法一概漠然置之，认为中观观点只要以麦彭仁波切的说法作为主要依据就可以了。以窍诀方式讲解《定解宝灯论》当然会大有裨益，但稍作广讲时，对萨迦、格鲁等派的观点就不能置之不理了，否则，连他宗观点都浑然无知、懵懵懂懂，又如何对其进行遮破呢？正如未见到靶子时，手中的箭又该射向何处？虽然诸位大德的传统与爱好各不相同，说法也是林林总总，但我个人认为，在掌握自宗观点的同时，对他派高僧大德的殊胜教言多作了解与借鉴也必定会受益匪浅。

本颂引用《入中论自释》明显宣说了有关道理。麦彭仁波切在给绕萨格西的辩论书中说：不需过多语言，只要看一下月称论师的原话即可了知，他说：为度化声闻缘觉，佛讲了人无我。以声闻缘觉根基低劣的缘故，佛未对其宣讲法无我，而且，声闻缘觉所积累的资粮少之又少，他们究竟如何圆满通达法无我？这一点实在令人心生疑惑。

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：声闻缘觉既然只证人无我而未证法无我，那《入中论》中讲一地时说“彼至远行慧亦胜”，这又作何解释？

麦彭仁波切在给札嘎仁波切的辩论书中也以问答的方式讲到了这一问题，他说：《入中论》通过七教三理说明声闻缘觉已证悟空性，否则将如世间仙人一般虽已离欲但不能解脱轮回，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”这句话又应如何解释？

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。

麦彭仁波切说：这里的意思是，声闻缘觉主要断除烦恼障，故人无我已经证悟，法无我并未证悟。《入中论自释》中也说：“声闻独觉虽亦能见缘起缘性，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。”也就是说，声闻缘觉虽然证悟了缘起空性，但未圆满证悟和修持法无我。

对于这种说法，个别人解释说：声闻未修习法无我是指，虽然未修但确实已经证悟了。藏传佛教当中也有这样一种说法，但此种说法不太合理，实际此处所谓的未修习就是指没有证悟，而未证悟也是指没有圆满的证悟，因人无我也是法无我的一分，这一点不可否认。

《入中论》中讲第一地时运用七教三理证明声闻缘觉已证悟法无我，但讲六地时又说没有证悟，这两种说法如何结合呢？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缘觉，他们只承认十六行相，认为证悟四谛即已足够，不需证悟空性。为遮止这种观点，对他们说一定要证悟缘起空性，但应证悟到何种程度未于此处宣说。而实际上，声闻缘觉在人无我的基础上，已经证悟部分的法无我，以此原因，说声闻缘觉已经证悟法无我。但证悟的法无我十分微少的缘故，以低劣加否定的方式，说并未证悟，因此，前后说法并不矛盾。

通过麦彭仁波切圆融无碍的解释，确实使人产生一种茅塞顿开的感觉。否则对这种前后似乎相违的说法，若未加详细辨别分析，很容易使人产生误解。大家有机缘值遇这样殊胜的论典，一定要倍加珍惜。我有时这样想，自己不论讲课还是写书，抑或翻译，目的就是希望你们打好一个稳固的基础，产生一个坚定不移的定解，在此基础上修持显密教法都会比较稳妥，否则，就如同冰上建筑一样，即使装饰得富丽堂皇，最终也只能是前功尽弃，白白浪费精力与时间。学佛并非简单易行之事，千万不要顾此失彼，自己应该有自己的宗派、自己的上师、自己的修法，遇到与己有缘的宗派、金刚上师，就应该脚踏实地地如法修持，正如《札嘎山法》中所说：像孩子抓住母亲的衣襟一样，再也不松开自己的双手。

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：

依据全知龙钦绕降所承许之观点也可如是安立自宗。

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。

堪布根华的《浅释》对我们来说有一种不共的近传加持，大家一定要认真阅读分析。因堪布根华是麦彭仁波切的亲传弟子，当时也许是麦彭仁波切给弟子们传讲之后，他才做了这样一本讲义。此讲义虽然比较略，但意义非常深，后来很多高僧大德也是依靠它，才得以发挥了自己不共的智慧，因此，堪布根华仁波切对宁玛巴来讲恩德是相当大的。

颂词中，“前代”指无垢光尊者以前、印藏等地的诸位高僧大德。前面依据月称论师的观点已经建立了

自宗，那宁玛巴无垢光尊者的观点如何呢？尊者在《如意宝藏论大疏·白莲花》中说：“以前的诸位高僧大德们，在声闻缘觉是否证悟法无我这一问题上争论颇多。但我个人认为，以前的声闻中，虽有钝根、利根，以及随有部、经部等种种不同，但欲真正获得阿罗汉果位者，一定要证悟我执蕴聚为空性，否则不能获得解脱果位[15]。”

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。

因此，法无我必定需要证悟，但也不能说需要证悟

15　此处指阿罗汉与缘觉的果位。

圆满的法无我，其实他只是证悟了其中的一部分。为什么这样说呢？《二谛经》中说：声闻缘觉证悟的空性十分微小，就如同被小虫食用之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。

虽说没有证悟，但实际已证悟了部分，如此宣说会不会出现相违的过失呢？不相违。世间上也经常对微小的事物加否定词，比如胆量很小的人，人们说这个人真没胆量；或者家中食物非常少，就经常会说：家里已经没有吃的了。因此，声闻缘觉证悟很渺小的缘故，可以说没有证悟。

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。

麦彭仁波切说：无垢光尊者在《如意宝藏论》中所讲非常殊胜，是极其稀有的善说，这样的善说无与伦比，其他任何人都无法与之相比拟。同样，我们也可以对麦彭仁波切作如是评价——他老人家在本论中的善说殊胜非常，无人可与其相比。

大海宽阔无比、深广无垠，有人虽仅饮一口海水，就不能说此人未曾喝过海水。同理，已经见到了别相的人无我，那能否说未证悟空性呢？不能。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。已经见到别相的无我，即可以说证悟了空性，那是不是圆满证悟呢？并非如此。只是证悟一部分，但也可以说证悟了，就像虽然只饮一口海水，也可以说饮用了海水，这样讲没有任何矛盾之处。

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。

正如饮用一口海水而未将所有海水吞进腹中一样，声闻缘觉没有圆满证悟一切万法的空性，但已经证悟了人无我的空性，属于法无我的一部分。如此宣说无有任何教证、理证之违害，而且相合于经典、论典所说教义。

麦彭仁波切于此处给诸位后学者留下了如此珍贵的如意宝，但能否运用自如或者真实运用到自相续中，就要看大家的信心是否具足了！

对于“声缘是否证悟法无我”这一问题，有大德认为声闻缘觉未证悟法无我，有人认为已完全证悟，还有些说自相续中细微的部分皆已证悟，而麦彭仁波切自宗则承许仅证悟其中的一部分，并非全部证悟。对此，其他宗派仍心存疑惑，从而引发了诸多辩论。

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。

己一、提出问难：

若问一法见空性，为何诸法不证悟？

格鲁派宗喀巴大师的《善解密意疏》中提出这样一个问题：三乘见道无异之故，已见一法之空性，何故不见万法空性？意即声缘已证人无我，那也应该证悟以法无我为主的空性，因诸法空性相同之故。

他宗如此宣说有一定的依据，《楞伽经》中说：一法之空性，万法之空性。圣天论师《四百论》中也说：“说一法见者，即一切见者，以一法空性，即一切空性。”根据《楞伽经》及《四百论》等经论所说教义，声闻缘觉已证悟人无我空性，那为何不怔悟法无我空性？应该证悟。

己二、对此答辩：

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。

对于他宗提出的问题，麦彭仁波切回答说：以《般若经》等教证以及离一多因等理证进行观察，同时依靠善知识的窍诀进行认真细致的分析时，可以说一法的空性即万法空性，证悟一法空即可证悟一切法空。比如以中观七相推理观察时，若对粗大之法已经证悟空性，则对无分微尘、无分刹那也应证悟为空性。

但是，小乘声闻行者不具足大乘教理以及大乘善知识等因缘，故而仅证悟了人无我，并未证悟一切法无我。再者，小乘行者暂时来讲仅是声闻种性，佛陀对其并未宣讲大乘空性，他们具有自私自利之心，唯一希求于三界轮回中解脱，而将五蕴观为空性即可从三界轮回中获得解脱，因而他们暂时难以证悟其他法之空性。

从一个侧面虽然可以对利根者说：证悟一法之空性，万法皆可证悟为空性。但从声闻缘觉的角度，由于

他们自身贪执人无我空性，对法无我空性并不希求，并且佛陀也未对其宣说法无我空性，因此，他们虽已证悟人无我却并未证悟法无我。

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。

此处麦彭仁波切结合小乘自宗见解，对上述问题进一步加以分析。小乘《俱舍论》讲到，无分微尘和心识的最细微刹那属于胜义谛，此二者实有存在，而瓶子、柱子等粗大之法为世俗法。因对瓶等粗法进行摧毁之后，对它们的执著同时可以灭尽，所以是世俗谛；而最细微

的微尘，其自本体以及众生相续中的执著皆无法破除，故为胜义谛。这是声闻乘自宗所许之观点。

他们虽承许瓶、柱等为假立世俗法，但却认为无法再分的微尘非假立，实有存在。麦彭仁波切说：若依靠观察瓶等粗大法为假立的方法继续深入分析，同样可以将无分微尘抉择为空性。为什么呢？将瓶子的瓶口、瓶腹、瓶底等分开，瓶口不是瓶子、瓶腹不是瓶子、瓶底也并非瓶子……同样，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，或以铁锤将瓶子打碎后，瓶子的碎片是不是瓶子呢？也不是瓶子。此时便可省悟——真正的瓶子丝毫也不存在，完全是假立的。《入中论》中将上述观察方法称为七相车法，或以离一多因、金刚屑因等也可了知瓶子为假立。小乘虽不了知金刚屑因等推理，但通过对瓶腹、瓶口等一一分析，可以得出瓶子为假立的结论；而所谓的“我”——头发不是我、牙齿不是我、手脚等都不是我，如此一来，即可了知人我也是假立的。与之相同，依靠分析瓶等的推理

智慧进行观察，微尘仅于大小上稍有差别，实际同样可以将之抉择为空性。虽如此，因小乘无有上师教言之故，也就无法通达这样的推测方法。

麦彭仁波切在给单秋的辩论书中说：名言中应承许无分微尘存在。哦巴活佛在《四百论》的讲义中说：以名言量抉择时，无分微尘应该承认，否则将难以建立名言；胜义中若承认无分微尘则有诸多教理的违害。这一点，格鲁派的夏瓦秋桑等也是承认的。而萨迦班智达在《量理宝藏论》中对此观点进行了遮破，他说：名言中，无分微尘不必承认，但无分刹那应承许为存在。萨迦班智达认为名言中承认无分微尘会出现许多过失，此处不做过多叙述。

总而言之，若小乘自宗通过观察瓶子的方法，对微尘也如是分析同样可以证悟它的空性，但佛陀最初未对其宣说此种空性之法，善知识也未作开示，而且他们自己唯一希求人无我的空性，因此，暂时未能将万法圆满

抉择为空性。

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。

小乘一者无有圣教推理，因《俱舍论》自宗及其他小乘经典并未抉择到无分微尘的空性；再者，他们不具足抉择无分微尘为空性的理证以及善知识的窍诀。因此，他们将粗大的五蕴抉择为空性，而无分微尘和无分刹那却承认为实有，此二者表面看来似乎相违，但暂时来讲，小乘自宗认为此种观点完全不相违并依此建立宗派，且只需证悟粗大法为空性即可获得阿罗汉的圣者果位。

这几个颂词，表面似乎是针对小乘而说，实际是针对格鲁派个别高僧大德而言：若一法证悟空性即万法皆证悟，则小乘对粗大法已证悟，为何未证悟细微法的空性呢？依照一法空则万法空的说法，为什么小乘会出现如此矛盾的现象呢？从大乘角度看这一问题时虽有矛

盾，但只需将粗大法证悟为空性，即使细法未证为空性也可以获得阿罗汉果位，因此根本不相违。

己二、如此则有诸宗皆成应成派之过：

若仍然固执己见地认为“证悟一法的空性即证悟万法空性”，则小乘、唯识、中观自续派等所有宗派皆应成为中观应成派，但是，藏传佛教任何一个宗派也不会如此承许。

如是一切唯识宗，倘若无有所取境，
为何不证能取心？自续派以胜义谛，
无有之理于名言，为何不证无自相？

虽然经中说“一法之空性即万法之空性”，但麦彭仁波切认为，根据根基、障碍、上师等外缘，以及大悲心、菩提心等内缘的不同，证悟一法为空性不一定证悟一切法为空性。若如他宗所许，证悟一法空即必须证悟

万法为空性则会出现很多过失。

有哪些过失呢？唯识宗的最究竟观点是“万法唯心造”，将所取境[16]抉择为无有，最后证悟时现前自明自知之心识。《释量论》中也说：证悟时外境不存在。此宗承许圆成实法之心识为胜义谛，而外境之法即使形象也不存在。若许证悟一法空即证万法空，如此类推，则唯识宗已将所取法证悟为空性故，他们亦应圆满证悟能取为空性，但唯识将能取证为空性这一点，在藏传佛教任何教派及经论中均未提及。

再说中观自续派，他们认为：一切万法于名言中自相存在，胜义中抉择为大空性。根据清辨论师的教理抉择——胜义中一切法皆为空性，以此理对名言进行观察，名言中为何承许自相存在？不应如此承许。因一法空即万法空，胜义中已证悟为空性，名言中也同样应该证悟为空性，但此种观点在中观自续派相关论典中何处也未

16　所取境：六识所执取之对境。

曾涉及。

是故依照汝观点，一切均成应成派。

因此，小乘宗已证悟粗大法为空性，则对细法也应证悟空性；唯识对所取已证为空性，能取同理也应证悟空性；中观自续派在胜义中将万法抉择为空性，那名言亦应抉择为空性，如此一来，所有宗派皆成中观应成派，应成派对自续派、唯识宗及有实宗所发太过也成不合理，这是一个极大的过失。

声缘诋毁谤大乘，此类现象岂能有？

另外，既然一切宗派皆成中观应成派，那个别具有增上慢的声闻缘觉诋毁大乘法门、说龙树菩萨为魔之化身、认为佛于灵鹫山所转的第三转法轮根本是子虚乌有、般若法门实为断空等等，各种各样诽谤佛法的现象也不应存在，因为同是中观应成派，自宗怎么会诋毁自己的宗派呢？不应频频出现此种现象。而事实并非如此，佛

教历史上，自古以来就有小乘肆意诋毁大乘，这种现象至今仍然层出不穷。

虽说一法之空性即是万法之空性，但依众生根基的不同，阿罗汉仅证悟粗大部分为空性，对细微部分并未证悟空性。麦彭仁波切也说：阿罗汉必须证悟心相续、五蕴聚合等为空性，否则无法获得圣果。因此，阿罗汉对聚合五蕴已证悟为空性，对细微法无我并未证悟空性，麦彭仁波切于下文中说：若如此承许，则龙树菩萨、弥勒菩萨、文殊菩萨，以及二转、三转法轮等所有教言，将如糖与蜂蜜般圆融一味。

麦彭仁波切诠解经论教典的方式确实具有一种不共的特点。我们对自宗传承上师的教言应生起坚固不退转的信心，否则，在现今纷繁复杂的社会中，对真实佛法与相似佛法很难清晰辨别，若不具足真实的信心与定解，很容易随外境而转。而且，希望大家对守护密宗誓言也应倍加谨慎，有关密法中的甚深教言，如《上师心

滴》等，若对不具定解者宣说，不仅无有利益反而容易依此造下恶业。人身异常难得，一方面认真地闻思，首先于自相续中产生稳固定解，之后再对密法精进修持，如此才能品尝到其中所蕴藏的甘露美味。

现在藏传和汉传佛教中，某些高僧大德的行为确实有些不尽如人意，或者许多人对我个人也多有微词，但依靠经教进行衡量时，比如对从未获得灌顶、从未修持过加行者传授《系解脱》等传承，此种做法，恐怕莲花生大士、无垢光尊者也不敢苟同。还有人说自己是金刚手菩萨的化身，甚至说是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。从如来藏的角度，诸佛菩萨于自身全部具足，这样即使自称为十方诸佛菩萨的化身也不会有什么过失，但若从现相来讲，不要说几个菩萨的化身，凡夫的功德是否圆满具足也很难说。对于诸如此类的种种说法，大家不要轻易相信，切莫以为与某某大德结个缘就决定往生极乐世界，修行需要依靠上师的加持，更需要自己精进努力的修持，并

不是仅仅依靠“关系”就可以完全畅通无阻的。

己三（以教理阐明此理）分二：一、示彼理证；二、以教证宣说。

佛经中说：一法之空性即一切法之空性。虽然佛经中已作如是宣说，但因众生有根基以及内因外缘的不同，故而不能一概而论。对利根者或内外因缘聚合时，则以教理及行者的修证智慧均可无误成立，如宁玛派通过传承上师为弟子指点心性，依靠上师不可思议的加持力，使之于短时间内无碍通达本具自然觉性，这种现象在宁玛巴、禅宗以及其他各宗派中皆不胜枚举。这一点，麦彭仁波切将在下文通过理证和教证进行详细阐述。

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。

证悟一法空性也并非万法皆应证悟空性，否则会出现诸派均成中观应成派的过失，而且不应出现声闻乘个别增上慢者诋毁大乘佛法的现象。虽然说，柱子等万法的本性皆为现空无二，于法界中平等一味、无有差别，但从能取——见者或证悟者的角度来说，对于如此殊胜的道理并非尽人皆知，根据其根基不同，有人仅了知一法之空性、有人了达总相部分、有人知晓自相部分等等，存在迥然各异之差别。

首先从内因外缘来讲，外缘——是否具足善知识的教言，内因——是否已经生起出离心、菩提心以及不退转的信心等，乃至内外因缘不具足期间，万法本性虽是等性一体，但也不能通达诸法的真实本性。

对阿罗汉来讲，他仅仅值遇小乘善知识，依靠上师所说教言精进修持，因不具足真实窍诀也就无法了知万

法的究竟实相。《入菩萨行·智慧品》中讲到说：佛将中观窍诀交付于迦叶尊者，而迦叶尊者为何未传授此窍诀？大乘观点认为，显现上迦叶尊者并未通达佛陀密意。

现在国内外的很多修行人，有的仅学小乘，有的只学显宗，他们各自赞叹自所修学之宗派，认为此宗所宣讲教义准确无误、十全十美。而实际上，他们的上师并未掌握大乘最殊胜的窍诀，这就是善知识的外缘不具足。从自身来讲，法无有高低贤劣之别，但因上师仅有小乘窍诀，对于大乘有关菩提心、信心尤其抉择法无我方面的教言一无所知，故其距离果智仍然相当遥远。《现观庄严论》说：“彼由缘相门，非方便故远；由善巧方便，即说为邻近。”声闻缘觉对法有缘相执著，不具足方便，因此离佛之果智很遥远。不仅如此，他们以自私自利之发心，希求自己从三界轮回中获得解脱，并未想到欲超离轮回而圆满究竟佛果，多种因缘并未俱全之故，他们暂时无法证悟圆满法无我。

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。

修习显宗和密宗的众生都有钝根、利根之别。对利根者来说，善知识稍作指点或不指点即可证悟，释迦牟尼佛就是依靠自力于菩提树下获得如甘露般妙法的。有些人到学院短短一段时间，已经通达经典、论典的所有含义，这种现象也不在少数。因此，利根者完全可以凭自己的力量证悟远离一切戏论的中观究竟见解。相反，钝根者则不能确定，大乘菩萨具善巧方便之故，与佛陀果智十分接近，而缘觉无有善巧方便且缘相之故，距离果法很遥远。

但即使极为钝根的声闻缘觉，有朝一日也终究会证悟万法为本来空性。麦彭仁波切引用教证：“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。”也说过，获得阿罗汉果位后，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，此后便于漫长时日内入于灭尽之定。

以前敦珠法王曾以神通观察，发现一阿罗汉在洛若下面山中入于灭尽定。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，未生怨王准备焚烧尊者法体，但阿难尊者阻止他说：“弥勒佛出世时，会将迦叶尊者的遗体拿在手上给所有眷属看，并对四众弟子说：‘此为释迦牟尼佛教下首座弟子——迦叶尊者，他身上所披即是释迦牟尼佛教法下的袈裟。’其时，众眷属依此生起强烈出离心、精进修法而脱离轮回。”此公案于敦珠法王《藏密佛教史》及无垢光尊者《三休息总说》的历史中都有提及。1997 年，有个别道友曾随法王如意宝去过鸡足山，上师给随行弟子传了 7 天法，当时法王如意宝也亲自认定了善财童子拜见文殊菩萨、无著菩萨苦行 12 年的山洞，

具有十分殊胜的加持力。

总之，阿罗汉入定一万劫后，十方诸佛心间发光融入阿罗汉，以弹指方式使其出定，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。

有关阿罗汉入于大乘的说法，宁玛巴认为，阿罗汉已灭除烦恼，出定后，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。有个别教派说是从大资粮道始入，有说是从一地，还有说从七地开始入于大乘，各种说法不可胜数。对于此类说法，以前曾有高僧大德专门做过辩论，认为若如此则阿罗汉比大乘菩萨利根等等，会出现很多过失。

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？

且不说小乘根基，即使决定大乘种性者如理趋入大乘之后，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，之后一地、二地……大乘菩萨尚需无数劫的精进修习。《大圆满心性休息大车疏》中说：“极为钝根的诸位菩萨经过三十三阿僧祇劫后成佛……中根者经过七大阿僧祇劫后成佛……利根者经三大阿僧祇劫后成佛。”全知无垢光尊者说：根据《大解脱经》的教义，依众生根基不同，具广大心力者于一刹那之中便可圆满数劫资粮。但一般而言，作为如理趋入大乘的修行人，即使利根者也需经过漫长的三大阿僧祇劫积累资粮方可圆满证悟。

大乘菩萨尚且如此，作为声闻行者首先追求自己的寂灭安乐，发心并非清净，修习的时间也仅是数千劫，那他们未圆满证悟法无我有什么不可能呢？完全可能。

声闻缘觉本自属于劣根性，具有自私自利的发心，通过短短数千劫的修习岂能圆满证悟法无我！

辛四、所证同等则不合理：

得地菩萨见法界，岂不亦是渐明圆？

一地菩萨虽已见到万法真谛，但以积累资粮渐趋圆满之故，所见法界也有越来越增上、圆满的差别。龙树菩萨《赞法界颂》及宗喀巴大师《善解密意疏》中均对此做过论述。意思是说，就如上弦月般，从初一到十五，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、明清方面则随其积累资粮的增上而增上。

一地至十地菩萨既有如是差别，那阿罗汉在障碍断除后无有点滴进步则不合理。因利根的大乘菩萨在七地之前尚需二阿僧祇劫，若阿罗汉仅于三世或百劫中的所证与其无有二致，则不仅无法圆满解释经教之义，而

且有小乘较大乘利根等诸多过失。

香穹巴论师对此给宗喀巴大师发出十八大过失，果仁巴则在其中观论疏中讲到六十四个过失，而且果仁巴大师说：若宗喀巴大师提出一个观点，大家应引起注意，其中必定会出现某种大过失。高僧大德们有时显现上互相辩论得非常精彩，但后学者通过这样殊胜的辩论采撷出其中所蕴藏的真正奥义，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，

若已具足大乘积资净障等方便法门，声闻缘觉也必定会圆满证悟，但十分可惜，他们并不具足这种殊胜因缘，《释量论》中说：因不齐全时，其果无法成熟，何时因若具足，彼果亦无法遮止。同样，若具足大乘布

施、持戒等六波罗蜜多，修持福慧二种资粮[17]，并且以菩提心摄持一切善法，则阿罗汉必定会圆满证悟。

以“菩提心”摄持非常重要。现在各个国家都有很多大乘修行人，但真正以菩提心摄持修行善法的少之又少。在修持任何善法时，以菩提心摄持是大乘的一个不共特点，具有无量功德。大乘菩提心的含义虽然非常广泛，但简而言之，即为了利益一切众生而做每一件事，或者只要对众生有所利益，就发愿一定要做，这就是以发菩提心摄持。

现在世间上的好人好事也比较多，前段时间，山西曾有个人，因一小孩没有钱动手术，于是将自己辛辛苦苦打工赚的两万多元钱捐献出去，并且未留下姓名、地址，不声不响地走了，人们都认为他非常了不起。但是不是以菩提心摄持呢？如果有菩提心摄持的话，那所获得的功德也会无量无边。因此不论做任何事，给常住发

17 《大圆满心性休息大车疏》中说：有缘的资粮，如磕头、念经等均属福德资粮；印法本、书写等是智慧资粮。

心也好，与他人交谈也好，均以菩提心摄持，自己每天的所作所为都是尽心尽力利益众生，将众生放在首位，心甘情愿地放弃自己，这是实际修持过程中非常重要的一个环节，否则，到一地才开始发菩提心肯定是行不通的。

阿罗汉最关键的一点，即是不具菩提心，也未积累大乘资粮。而且小乘只是说“色法如水泡”等，真正如《心经》所讲“色不异空，空不异色”的圣教根本无有，也不具足中观共同五大因、不共四大因等如金刚般强有力的理证。再加上未行持菩萨行，如《现观庄严论》中讲到的“圆、熟、净”——圆即积累圆满资粮，熟是成熟众生，净是修习清净刹土。阿罗汉完全不具足上述诸种殊胜因缘。

在具足无边理证、积累资粮、行持菩萨行的同时，将自己所做善根回向一切众生，如此，不仅众生可以获利，自己的资粮也会迅速圆满。若上述四个条件全部具

足，阿罗汉也必定会圆满证悟，但因缘不齐全之故，导致他们证悟得十分缓慢。

如具善巧方便缘，密宗迅速而证悟。

为什么具足善巧方便等因缘就会很快圆满证悟呢？《庄严誓言续》中说：“由六月不动，信解及恭敬，获金刚持地。”外续中也讲到三世或七世中可以成佛。因此，密宗依靠善巧方便，通过上师强有力的加持力和自己的信心，可以在很快时间内成佛，这一点是大家一致公认的。那么，正如密宗之速道一样，在具足善巧方便的条件下，阿罗汉也可以在短时间中证悟，所有因缘俱全之故。

本论涉及的他宗主要以格鲁派为主，他们认为小乘阿罗汉与大乘见道无有差别。此宗认为，只要具足善知识的窍诀及信心等内外因缘，依靠《密集金刚》《时轮金刚》等决定可以即身成佛。所以，此处以对方所承

认的密宗观点作为实例，进一步说明了上述道理。

前段时间，济群法师曾给我写过一封信，他对“所有境界中大圆满见最为殊胜”这种说法表示并不赞同。对此，萨迦班智达等诸多高僧大德也多有微词，实际上，从法界空性而言，大圆满见与显宗无有差别，但从了达自证、认识本来清净的角度，大圆满见则有其不共的窍诀，因此是非常殊胜的。但就像小乘阿罗汉与大乘菩萨所证悟的境界必定存在差别一样，只要依据教理细致入微地抉择分析，具智慧者绝对不会固执己见地守持自方低劣见解的。

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。

辛一、依龙树菩萨观点而说：

藏传佛教中，宁玛巴以及格鲁派等诸多派别都一致公认龙树菩萨与月称菩萨的观点，因此于各教派相互

辩论的过程中，二位就毫无疑问地成为公正合理的裁判。那龙树菩萨与月称菩萨的究竟密意是怎样的呢？

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。

对常我可作两种解释：一种是外道所承认的常有自在我，是世界万物的作者，它周遍一切而恒常存在；另一种，《入中论自释》中明显讲到，佛教内声闻十八部中有些人认为，若“我”断灭则生死轮回的所依不存在，故应存在我的常有相续。因小乘经论中未能究竟抉择法无我，所以他们始终认为，建立万法的基础——无分微尘以及刹那心识应该存在，若心识的相续不存在则前世后世无法延续。总的来说，所谓常我，不仅外道，即使佛教内部也有人如此承许。《入中论》中对此观点作了着重破析，此处不再赘述。

我执可分为遍计我执和俱生我执两种，对此，藏

传佛教各宗派的认识方法也各不相同。根据麦彭仁波切、无垢光尊者的教言衡量，所谓遍计我，即原本并未执著某法，但依靠其他教派的观点，认为有常有自在、周遍于一切处的我存在。而俱生我则指自古以来每个众生都会执著的“我”，比如牦牛会产生“我”要吃草、“我”要喝水等想法，这种想法与生俱来，即使没有学习任何宗派也会出现“我”的想法，这就是俱生我执。那它们的对境是什么呢？俱生我执的对境是自己的身体、五蕴以及心识。对于遍计我执的对境，各种宗派说法都不尽相同，一般来讲，所谓常有自在的我或认为整个万事万物是我，这就是遍计我执的对境。

因此，欲证人无我只需将五蕴的聚合证悟为空性就可以，没必要抉择常有自在的我、细微的我。此处，麦彭仁波切说常有自在的我虽已断除，但并不妨碍俱生我执的产生。为什么呢？因俱生我执依靠粗大五蕴产生，只要对五蕴的聚合有执著，俱生我执就仍未断除。

颂词中的“论”即指龙树菩萨的《宝鬘论》，其中讲到说：“何时有蕴执，尔时有我执，有我执有业，有业亦有生。”此处，对于常有自在的我或小乘所说的常我并未涉及，而是说，我执依靠蕴执产生，在蕴执未灭尽期间，我执不会灭尽，这样就无法证悟人无我。因此，阿罗汉必定要证悟蕴聚之空性，否则，正如麦彭仁波切给札嘎仁波切的辩论书中所说——若未证悟蕴聚空，则声闻仍不得解脱。《现观庄严论》中说：“具为声闻菩萨佛，四圣众母我敬礼。”般若为四圣者之因，故而声闻缘觉应证悟圆满人无我以及部分法无我。

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。

龙树菩萨《宝鬘论》中的观点认为，只要假立之蕴存在，则执著它的心就不会灭尽。若阿罗汉对五蕴仍有

执著而未证悟空性的话，那他的我执根本不会消失，就像《释量论》中所说：因具足之时，果必定会产生。

凡夫通常将假立的五蕴执著为我，但真正对其详察细审，整体不是“我”、支分不是“我”、心也不是“我”，真正去寻找时所谓的“我”根本不存在。虽然不存在，但无始以来的习气特别严重之故，人们一直将五蕴聚合执著为“我”，他们根本没有想到将五蕴进行一一剖析，比如一座房子，将房子拆成木板、石块等堆积于一处，人们就再也不会认为这是“我的房子”。大圆满中常说“破心房”，意即执著之心就如房子一样，对它的来龙去脉里里外外去寻找时根本得不到。当然，我们没有必要将木板继续分析下去，只要把房子破开之后，就不会再有“我的房子”的贪念，或许会出现“我的木材”等想法，但这种执著于此处已成法无我，而阿罗汉只需破除如同“聚合房子”般的人我执即可，不必向下继续分析。

“蕴聚”在藏文中叫做朋布，喇拉曲智仁波切将其解释为整体，也即粗大的聚合称为五蕴。依据龙树菩萨的观点，乃至蕴聚存在期间，我执就不会破除。因此，俱生我执的对境是五蕴的假合，若未通达此为空性，则阿罗汉无法获得圣果，更不要说菩萨和佛的果位。但是，对声闻缘觉来讲，要证悟细微法无我相当困难，而格鲁派“承许三乘见道同”的观点，更是难以成立，诸多过失都在所难免。

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。

通过种种观察方法，或依靠中观理进行分析，虽然常有我已经断除，但以此根本无法灭尽我执。从众生的亲身体验来讲，没有人执著常有不变的我，我执的对境就是五蕴假合，人们将此执著为“我”；而我所执的瓶子等法为遍计我执的对境，这一点在月称论师的相关教义中讲述得十分明显。因此这里说，如果俱生我执贪著

的对境没有断除，由于因具足则果必产生之故，生起我执之果决定无有丝毫障碍。

在《入菩萨行》《中观四百论》等论典中都讲到了有关修习无我的窍诀，但其中并未抉择细微的法无我，人们在日常生活中对自己的身体、心识、感受等执著为我，这样的“我”，可以通过大圆满的窍诀认识自心本性进而破除，或者依靠大中观的各种观察方法，如依靠《澄清宝珠论》中四念住的修法进行观察分析。

总而言之，任何一个人都需要破除我执，这一点若未破除，那在三界轮回中必定会感觉有无量无边的痛苦存在。世间当中，有些人的我执比较小，不论发生什么事情都能坦然面对，还有人无始以来的我执力量特别强，尤其对蕴、对自身的感受、对心都无比执著。实际上，一切万法的本性就如虚空，本来即是清净无染的，但众生以无明烦恼产生俱生我执和遍计我执，真正观察时，其实只是处于一种迷惑当中，所谓的我丝毫也不存

在，而众生由于未能了知这一点，才在三界轮回中感受了百般苦恼，由此，必定会因造作恶业而不断受生轮回。

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。

果仁巴尊者认为：欲获得阿罗汉果位，对五蕴的细微部分也需要证悟空性。其他个别宗派也有如是承许。而实际上，此说法与中观创始者、释迦牟尼佛亲自于《大鼓经》《楞伽经》等经典中授记的第二大佛陀——龙树菩萨的观点完全不符。

堪布根华在注释中将龙树菩萨的观点全部解释为断常有自在的我，因常有自在的我并非俱生我执的对境，要断除俱生我执必须通达蕴聚为空性，因此，阿罗汉对俱生我以及无分微尘不一定证悟为空性。

或者也可以如麦彭仁波切所说，以月称论师《入中论》中的观点对龙树菩萨的究竟密意做出如理如实的诠

释，此论说：“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。”又云：“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！”并且，月称论师讲到一地菩萨时，引用七教三理说明声闻缘觉已经证悟法无我，而在六地讲空性的分类时，论师说声闻并未圆满证悟法无我，未对其进行圆满修持，对这一问题宣说得非常清楚。

佛经中说：各种分支的聚合可以称之为马车，同理，依靠五蕴的聚合，名言中称其为众生。麦彭仁波切于多处引用过此教证，也就是说，诸多零件聚合起来之后，可以称为马车，但将零件一一分解时，车的概念便无影无踪了；所谓五蕴的假合，在世俗中称为众生，而对五蕴进行破析时，众生或者我根本是子虚乌有。月称论师在《入中论自释》中说：“是故无有异蕴之我，离诸蕴外无我可取故。”意思是说，五蕴上无有所谓的我，

而我除五蕴之外也完全不存在。蕴聚上没有我，我除了蕴聚也是没有的，因此，既然没有我，我所自然而然也会如同没有墙壁的花纹般销声匿迹。

通过上述观察，即使暂时不能彻底断除我执，但它的力量肯定会日渐衰减。众生无始以来积累了非常浓厚坚固的恶劣习气，对于这样顽固的恶习，必须长时间持之以恒地精进努力修行，否则是很难断除的。邬金丹增诺吾说：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这一金刚语。尤其《中论》与《入中论》，它们对断除我执有非常大的帮助，依靠这样的殊胜窍诀，一日三省，我执的力量一定会渐渐削减无余。否则，每天听凭所谓的“我”任意妄为，不知警醒，那我执必定会在原有基础上肆无忌惮地增长扩大，这样一来，各种烦恼也将接踵而来，使自己感受无量无边的痛苦。

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。

自宗通过何种方法断除人我执呢？倘若不仅从道理上，而且已经真正现见蕴聚为空性、是迷乱假立的，这时即称之为证悟人无我。

了知有现量了知、理论了知、总相了知等多种多样的类别，此处所强调指出的是，并非口头了知，而是真正通达人我只是蕴聚的假立，通过如理如量的修行，俱生我执的对境已经灭尽，当对境不复存在时，依靠对境产生的果也自然而然不再出现。

需要再再强调的就是，通达人无我根本不需证悟无分微尘为空性，这一点非常关键，而且上述争论的起点即在于此，因此，大家一定要将这一关要牢记于心。为什么这样说呢？可以通过比喻进行说明，比如有人黄昏时见到一条花色绳子，误认其为毒蛇，恐惧异常，后来依靠灯等的光亮照见之后，才知道原来只是花绳而非

毒蛇，于是恐惧感顿然消失。这时，不必对花绳再次抉择——绳子实际是由毛线组成、毛线也并不存在等等，这纯粹是多此一举，因为只要了知仅仅是花绳即可遣除对毒蛇的恐惧，再没必要继续分析下去。

在上一比喻中，对毒蛇的恐惧实际是人我执，对绳的执著则属法我执，二者是分开比喻的。龙树菩萨在《微尘证悟品》中也说：黄昏时对毒蛇的恐惧是人我执，对绳子的执著是法我执。通过这一教证，对龙树菩萨的观点也可一目了然，也就是说，如毒蛇般的人我执是产生轮回痛苦的根源，若通过各种方法证悟其为空性，虽未了知绳子不存在，但对轮回的恐惧已经断除，如果希求断除所知障，则继续观察绳子同样不存在也是必行之举。

《四百论》中说：“先遮遣非福，中应遣除我，后遮一切见，知此为智者。”诸位修行人，最初趋入佛门时，首先需要遮除非福德的恶业，行持善法；中间应对

人我进行遮破；最后，如同绳子等边见也应一一破除而现前大智慧。对阿罗汉来讲，首先破除我执时，只要了知蕴聚为空性就足够了，但如果想要获得菩萨或佛的殊胜果位，则再次详细观察十分有必要。

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。

抉择上述空性道理时，佛宣说了声闻、菩萨、佛等所证的种种不同之空性，虽然在空性本质上无有差别，但释迦牟尼佛为度化不同根基的众生而暂时对空性做了各种各样的分类。实际一切空性均是一味一体的，所证悟的空性也并非分开成立，因此，于最究竟时就需要建立无二唯一的一乘。

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。

暂时来讲有八乘、五乘、三乘等，按密宗说法也可分为九乘——显宗三乘、外续部三乘、内续部三乘。但无论哪一乘，声闻、缘觉、菩萨最后都要证悟诸法无来无去、不一不异、无有自性的本体，也就是通达法界真如之本义；而法界真如义的能取智慧，其实也是圆融一体的。

对此，龙树菩萨和月称菩萨依靠教证、理证进行过明确阐述，并且宣说了“究竟唯是一乘”的道理。龙树菩萨说：“法界无二故，智慧亦无别，佛说三乘法，皆为引众生。”也就是说，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，就是为了引导无量无边不同根基的众生趋入佛门。月称菩萨也说：“故佛为众说，无等无别乘。”一切诸法本体根本没有高低贤劣

之分，若能真实通达这一要点，就已经趋达法界真如地，而能通达的智慧也即究竟智慧地。

戊二、若许他宗观点则唯一乘仅成立宗：

月称论师与龙树菩萨以教理建立了最后唯一乘，无论何者最终皆应通达此种境界，能够如是了达也是最高的见解。而格鲁派个别大德所建立的观点——声闻缘觉早已证悟圆满空性的说法完全不能成立。

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。

如果真的是“三乘见道同一”，声闻在未入大乘时即已证悟，则龙树菩萨和月称菩萨又为何依靠理证建立唯一乘，如此也仅成立宗而已，完全无有立足之地了。为什么呢？声闻缘觉早已证悟一切空性，那究竟一乘的依据何在？虽然你们不得不承认究竟一乘，因对圣者龙

树菩萨与月称菩萨所说观点无可反驳，但实际上，除声闻缘觉的智慧以外再也没有更究竟的了，由此导致究竟一乘的观点仅仅是一种立宗，根本无法成立。

戊三、宣说自宗观点极为合理：

我们自宗将声闻、缘觉、菩萨分别安立，暂时所证悟的空性也有所不同，最后趋达佛地时究竟证悟一切万法的真实本义，如此一来，暂时三乘或究竟一乘皆可名正言顺地立足于自己的位置之上，与他宗所许具有本质上的差别。

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。

自宗宁玛派认为，于最后境界时，能抉择者是现空无二的双运智慧，以此现见万法最究竟的本质——一切法之真如本性。何为真如性？凡夫阶段，以眼根见柱子、

以耳根听声音……此时并未通达“柱子”的真如性，通过精进修行之后，获得远离一切戏论的境界，这时即可见到柱子等一切法的真如性。一切圣者趋达此真如性的道路虽各不相同，但最终所要到达的却是同一个目的地。

因此，自宗观点暂时安立三乘十分合理，究竟时安立一乘也成顺乎自然，就如同千支万流之江河自然而然会同归于大海一般。如果对自宗麦彭仁波切的论典与其他宗派的论典进行比较观察则不难发现，以自宗观点可以轻而易举诠解龙树菩萨、弥勒菩萨之密意，比如有关声闻乘的观点，虽然各种说法多种多样，时而说证悟时而说未证悟，但麦彭仁波切对其鞭辟入里地分析，诚可谓深中肯綮、入木三分。这里也并非自吹自擂，如果未见到他宗所著论典、不了知他宗观点，自以为是地对自方作赞叹也不合理，但有智慧的人通过阅读前辈大德留给后人堆积如山般的论典著作，便可知其一二。可是千万不要因此产生邪见，认为对方不知道诸佛菩萨的究竟密意，诸高僧大德以不同目的撰著了诸多宝贵论典，

后学者应求同存异，在解释时将其分为了义和不了义进而善加抉择。不过，对后来个别大德将不了义执为了义的说法，也应进行细致入微的分析，否则对诸佛菩萨经论教义很难解释。

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。

弥勒菩萨的论典如《现观庄严论》中，开篇讲到声闻缘觉已证悟空性，般若佛母是它的因；讲基智时说般若佛母距离声闻缘觉很遥远，以此说明他们并未证悟。月称菩萨在《入中论》《入中论自释》等论典中，也是有时说证悟有时说未证悟，似乎很难结合起来宣说。再者，第三转法轮中所讲的声闻缘觉没有证悟空性，和第二转法轮中所讲的已证悟空性，也似乎存有矛盾之处。

实际上，若将麦彭仁波切所讲的有关窍诀完全通达，则对龙树菩萨和弥勒菩萨、二转和三转所宣讲的教言，完全可以如糖与蜂蜜般圆融一味，不仅无有丝毫矛盾之处，而且对自相续会有极大帮助。

释迦牟尼佛经典中所宣讲的内容非常甚深，作为凡夫直接阅读经论以期领会其中所蕴藏的深刻内涵可谓难乎其难。以前在印度有这样的说法，唯圣者以上方可诠解经典之教义。释迦牟尼佛所宣讲的般若观点主要由龙树菩萨与文殊菩萨诠释，因此，不仅藏传佛教，汉传佛教也十分有必要强调和弘扬二位尊者的论典。同时，除《现观庄严论》外，弥勒菩萨的主论典主要解释第三转法轮教义，释迦牟尼佛曾说弥勒菩萨未来将成为弥勒佛，所以对他所宣讲的教义也不可等闲视之。

总而言之，释迦牟尼佛的三转法轮，也即甚深、广大的所有教义全部可以融于一体，在闻思修行过程中，应善于了知佛经、论典中不同说法之密意，没必要妄生

穿凿，肆意取舍。

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，就会如同吞食互为禁忌之食物般，因腹中不适而恶化成肿瘤。对于弥勒菩萨、龙树菩萨的究竟观点，应了知并不矛盾，若未能如是通达，认为月称论师和无著菩萨的观点相左、弥勒菩萨与龙树菩萨的教义相违，心中产生诸多矛盾之处，最终必会导致相续中蔓延无边无际的邪见，堪布根华说：“结果不由自主地发出以邪见诽谤正法与补特伽罗的叫声。”

对于如此恶劣的邪见肿瘤，需要以成千上万教证、理证的手术刀一同刺入，这时，即使仍然固执己见地认为“自方见解准确无误”的顽固不化者，也会怛然失色，发出令人毛骨悚然的惨叫声。

诸学者应通达各宗派互不相违、圆融一体的密意，

“宗为通，说亦通[18]”，若能真正通达宗派圆融之理，则如何宣说也可畅通无阻，否则是绝对行不通的。且不说佛教中的其他宗派，仅宁玛派自宗也分有八大教派，如若相互之间妄加评论也只是徒造恶业。因此，各位应通达诸法的真实奥义，以及各宗派之间说法的不同密意，对诸佛菩萨及高僧大德为度化不同众生而显示的形色各异之言词虚己以听。否则，自认为稍有智慧者，很容易孤行己见，对各宗各派及诸高僧大德肆意攻击、妄加破立，但是无数教理的手术刀出现在你面前时，即使百般恐惧哀号也将无可奈何，不得不抛弃如此恶劣的邪见肿瘤。

18 此句应取自《证道歌》“宗亦通，说亦通，定慧圆明不滞空”。

三　入定有无执著相

《定解宝灯论》中，已经通过前两个问题抉择见解并遣除了见解的歧途，应该了知，世俗中需要遣除自私自利的发心，胜义中必须通达二无我的究竟见解，这两种方式对于生起殊胜定解来说必不可少。

对于第三个问题——入定时应不应该有执著相，有人说坐禅过程中必须有执著，否则就如睡眠一样；汉地禅宗等顿悟法门认为，入定时应如如不动地安住，善、恶等任何执著皆会障碍入定之本体。对此，藏传、汉传佛教各教派也是各说纷纭、争论不休。

在座喜欢坐禅的部分道友想必也会存在这方面的疑惑。一般来讲，初学者首先应在一两年中打好基础，

修五十万加行，积累世俗方面的善根。但现在恰恰相反，才皈依佛门就开始修拙火定、风脉明点，或者什么都不执著而入定，这种现象于当前佛教内部非常普遍，入定、修风脉明点等虽然很好，但若不分根基、次第而是一概而论，就会出现相当大的危险性。因此，首先对佛法多闻思，增加善法方面的分别念，或者尽量了解密宗生圆次第的教言，在比较稳固的基础上实地修持才会事半功倍。

这里也是再再地提醒大家，尤其初皈依佛门、任何基础都没有的人千万不要刚开始就入定，否则很容易出现精神问题。现在汉地有人说：“你们不要学密宗，否则会发疯的。”这种说法恐怕有危言耸听之嫌，如果真正如理如法修学密宗不会发疯，密宗成就者中虽有一种疯狂行为，但这并不是精神不正常导致的，而且有很多大成就都是修密宗虹光身成就的。反过来说，若不具足上师的窍诀、未能如理修持，只知道每天观明点、修降魔金刚……也无异于解衣包火，确实非常危险。

不过，有时心情不佳、身体不适就担心是不是自己修错了，这种过分忧虑也没必要。通常一个人的心情与前世有一定关系，比如前世做坏事、饮酒或经常扰乱众生的心等等，依靠前世业力现前，即生偶尔会出现心情不好、精神不正常等状态，但这时自己要诚心祈祷上师三宝加持，道友们也应多方面帮助鼓励，过一段时间就会有所好转。

一般坐禅时掌握要领尤其具足传承上师的教言非常重要。以前曾询问过个别修行人的境界，有山中闭关的也有寺院中打坐的，藏传佛教普遍都是从五十万加行开始修，之后再自己坐禅，这种次第相对比较稳妥；但汉传佛教个别人的修法却不太乐观，有些修行次第颠倒甚至有人对于自己的修法师承何处竟浑然不知，如此修行实在堪以为虑。

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。

此处一再强调了正见的重要性，不论大圆满本来清净之正见还是大中观远离一切戏论之正见，或者禅宗何者也不执著之正见，无论如何，具足正见有非常大的必要，否则所谓的修行也只是一种妄谈。此处并非驳斥禅宗，但现在禅宗抉择正见方面确实不很明显，经常将见、修二者混淆，针对顿悟者或利根者来说确实可以一目了然，自古就有无数修行人依靠禅宗法门获得成就，对此可以深信不疑；但对中根或钝根者而言，禅宗最初抉择正见方面并不理想，如此修行势必出现“盲人骑瞎马，夜半临深池”的危险结局。

因此，首先需要抉择正见，之后将正见落于实处修持，谨慎护持自心。如通过中观观察，已正确无误地抉择了远离一切戏论的正见，但若未能精进护持、努力修行的话，此见解很快就会无声无息地消失于法界，故而生起正见后努力护持非常重要。

萨迦班智达对“什么都不执著”的盲修瞎炼非常反对，并在众多论典中对之加以破斥，而且他说：汉地禅宗的大圆满与藏地的大手印，在何者也不执著方面与外道无有差别。实际上，大圆满是密宗术语，汉地禅宗虽与密法比较相似但不属于密宗，它们根本没有“大圆满”这种说法。如果能真正依照中观、大圆满及禅宗的修法，首先抉择因果之后不执著而入定其实是非常好的，因此对“不执著”不能一概而论。

颂词中“有者”的范围非常广，如今印藏的个别高僧大德以及诸多修行人都认为入定过程中什么都不用执著，麦彭仁波切说：护持正见时，对于所谓的“不执

著”应善加辨别，因其亦有正修与盲修之分。以下对此问题进行广说。

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。

既然“不执著”分为正修、盲修两种，那何为正修呢？在远离一切有无是非四边[19]的圣者智慧前，万事万物都不存在，不存在也并非如虚空般的单空，而是远离一切戏论的大空性，这就是正修。

中观的修行次第中说：分别念的执著与无分别念的执著皆不合理。如云：“若实无实法，悉不住心前，

19 有、无、二俱、二俱非四种执著称为四边，以此四边可包括一切执著。

彼时无余相，无缘最寂灭。”当真实智慧前有实无实任何法亦不存在时，即已安住于无缘的境界。这样的境界，如果心静下来安住，凡夫人有时也可以相似感受，了知有无是非等一切法除分别念外根本不存在。如果能够通过上师窍诀或者中观的观察方法修持之后，真正入于此种境界，这时自然而然会灭尽所有执著相，这就是真正无有执著的禅定，也是比较高深的一种禅定。

明空无二之境界，如同目视虚空中。

如此甚深的禅定境界，从空性角度无有任何执著，但也并非入于一种单空，而是明现不灭，如同人们见到虚空时不会生起任何执著，虽然没有执著但却可以起现一切万法，同样，入定智慧前一切都不存在的同时却明明朗朗，这就是真正的修行境界。

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。

盲修又是怎样的呢？认为一切都不存在，对好、坏何者也不执著，但一切法为什么不存在，自己既未观察也未分析，处于茫茫然的状态中，只是呆呆愣愣地坐着。这就是所谓的无念和尚宗。

有些人非常喜欢坐禅，晚上睡前坐一小时，早上起来坐一小时，部分初入门者，即使练习金刚跏趺坐也要花半个月时间，并且对手的位置也说法各异——合掌、持定印、放在膝盖上等等，之后开始闭目静坐，这时心里想：我坐禅的姿势多么标准，如果有人看到一定会赞叹的！或者认为：这样坐着真舒服！

《大圆满心性休息大车疏》中说：“意识融入阿赖耶识，顷刻出现明而无念之状态。”但这并非真正认识了法界本面，无垢光尊者认为：“实际上是阿赖耶识融入不分别任何法的阿赖耶中，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。”现在大城市中生活的人们，每天忙忙碌碌，身心都很疲累，因此非常喜欢静静地坐一会儿，有时入于明而无念的境界当中，什么都不执著，觉得非常舒服。但这种禅坐仅仅是为了逃避外面眼花缭乱的世界，既没有上师窍诀也未认识心之本面，根本没有依靠观察抉择引生定解，仅仅是什么也不想地闭目静坐，其实这就是所谓的无念和尚宗。

真正的入定需要具有胜观[20]智慧，而没有胜观之明分的无念修法，就如同石头沉于大海，即使一百年也不会起到任何作用，《水木格言》中说：“百年住于水中，石性干燥而存。”同样，何者也不执著无念安住，即使经过一百年，自己的大悲、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。”

20 胜观：观察法性的妙慧与现见法性之无漏智慧，亦即于寂止基础上了认诸法本性的无漏智慧。

所谓的和尚宗分广义、狭义两个方面，从广义来讲，站在藏传佛教的角度，一切汉传佛教的宗派均可称之为和尚宗，就如汉传佛教称藏传佛教为喇嘛教一样。有很多人认为，喇嘛教都是吃肉的，不愿意接近他们。但现在部分汉地僧人来到藏地后也开始吃肉，这种现象非常不好。我们学院现在非常提倡吃素，我个人也写了一些有关吃素方面的文章。实际上，从密宗角度来讲是根本不开许吃肉的，虽然个别密续中说："所有的肉，有悲心者可食用；所有的酒，具誓言者可饮用。"但夏呷措周壤卓[21]对此解释说：密宗所谓具大悲心者可以食肉这一说法，是针对具强烈大悲心且有超度能力者来说的。可是真正衡量时，现在正大口啖食众生血肉的个别修行人，恐怕都是因为贪执肉味而食用的，根本不具足超度众生的能力。

有些人在家习气比较重，即使出了家也还想吃肉，但出家多年的修行人这种情况比较少，以前在马尔康

21　《光明大圆满本来清净见歌·大鹏展翅飞翔》的作者。

遇到过一个出家好多年的修行人，问他：“还想不想吃肉？”他说：“最初确实很想吃，但过一年左右就根本不想了。”在汉传佛教传统下熏陶过的人多数不会想吃肉，而藏传佛教中某些不良传统应该有所改变，夏呷仁波切曾经从显密各个角度对食肉这一问题分析说：小乘所开许的吃三净肉并非佛陀真正的密意，佛陀在世时的比丘不是居于一处，而且他们对肉味并不贪执，因此众生以他们为缘遭到生命危险也不太可能，但对于没有任何食物的地方可以开许吃三清净肉。《楞伽经》中云：“大慧，我未开许任何人食众生肉，过去如是，现在如是，将来亦如是。”佛陀在《涅槃经》等经典中说：小乘教义对所谓三净肉的开许根本就属于方便说法，实为不了义的权宜之计。食肉者必定堕入烧热地狱、旁生等恶趣，对此，不论显宗、密宗都有很多教证，如《时轮金刚后续》说：“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。”吃肉的过失非常严重，尤其下一世如果转生为吃肉食的猛兽那是非常

可怕的，你们应该看过《动物世界》，其中各种动物互相残食的场面实在令人心惊胆战、惨不忍睹，所以大家应该发愿——生生世世不要变成吞噬众生血肉的凶猛野兽。

一个修行人如果能终生乃至生生世世吃素是最好的，但凡夫人的心态很容易改变，无始以来吃肉的习气也相当严重，因此，在很短时间内彻底断除肉食非常困难，但为了忏悔无始轮回流转中因啖食众生血肉所造下的无量罪业，应该下大决心，坚持吃素，以清净无染的方式努力修行，这也非常符合经教宣讲之密意。

此处所说的无念和尚宗，在历史上是争论比较大的一个问题。解释本论的多数大德认为，麦彭仁波切所指的是摩诃衍大和尚，针对他的观点进行主要驳斥。这样说具有一定的历史依据。藏传佛教从拉托托日时代始创，于松赞干布时期开始真正弘扬，历经五个朝代之后，在赤松德赞时期，国王培养了诸多翻译家以及班智达，

此时佛法趋至辉煌鼎盛的时期。当时赤松德赞从敦煌迎请一位禅宗大师到藏地弘法，在其弘法过程中，因观点出现分歧而与当地教派分成两个派别，一者认为需要先观察而后入定；另一宗派持何者也不执著之观点，即摩诃衍的宗派，他认为无论黑狗、白狗，被咬之后都会出血，同样，好的执著、不好的执著均为轮回之因，所以什么也不用执著，只需自然安住即可。其时，国王的王妃也修学什么也不执著的和尚宗，开始不取舍因果，不断恶行善。这种局面导致整个藏传佛教内部出现一片混乱。这时，有人提醒赤松德赞菩提萨埵所作授记：我离开藏地以后（当时论师已经离开藏地），教法如果出现混乱或不和，可从印度迎请嘎玛拉西拉（也即莲花戒论师）遣除争论。国王于是派人从印度迎请莲花戒论师。

对于莲花戒与摩诃衍的辩论，《布敦佛教史》中讲得非常多，但比较可靠的历史资料则是《巴协》[22]。根

22 《巴协》：西藏重要的历史文献，也叫《桑耶寺志》，造于公元8世纪。其中记载了赤松德赞于藏地弘法的整个状况，是藏地普遍认可、具有确凿性的历史资料。

据历史记载，他们二人从见解上辩论得很少，莲花戒论师主要从比喻上击败了摩诃衍的观点，是什么比喻呢？摩诃衍认为：“自宗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。”对此，莲花戒问他：“所谓的大鹏是否于地上腾空升起？大鹏虽然飞得很高，但最后是否仍需落于地上？”对此，摩诃衍承认确实是起于地亦落于地。莲花戒论师说：“以此可以说明，最初不能遮止善有善报、恶有恶报之见解，就像大鹏鸟需从地上飞起一样；最后也不能远离因果之见，正如大鹏飞得再高仍需落于地面一样。因此，对善、恶等一切法皆不执著的观点不合理。”对此，摩诃衍无可辩驳。

总的来说，无念和尚宗在国际上是比较重视的一个大问题，1995年在印度曾专门召开国际性研讨会，他们认为宁玛巴与噶举派可能就是无念和尚宗。当时堪布南卓就这一问题的相关历史，也在法王如意宝面前请求开示。后来研讨会并未对宁玛、噶举二派造成任何影响。

汉传佛教有些历史上说摩诃衍在这场辩论中获得胜利，但藏传佛教普遍认可上一种说法。根据藏传佛教的历史，对这一辩论有两种观点：一种观点认为莲花戒论师与摩诃衍是面对面进行辩论的；另一种则说他们是通过书信辩论，并未真正见面。不论见面与否，通过这场辩论，国王赤松德赞不允许摩诃衍继续留在藏地是无可非议的事实。有人说：摩诃衍离开藏地时，有一只鞋子掉在了藏地。他们认为这是一个缘起，因宁玛、噶举的部分修行人后来仍然修持何者也不执著，以此表明摩诃衍的部分见解仍然留存于藏地。

值得一提的是，无垢光尊者曾在《实相宝藏论释》中说：“阿阇黎大和尚的密意，寻伺者未能接受，从实际意义来说，其密意完全符合正法。”后来，藏传佛教中有人说：和尚宗非常合理，无垢光尊者也对其进行赞叹，只是藏地福报太过浅薄而导致人们未能接受。对于这一点，即使翻阅无垢光尊者所有的论典，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。

那无垢光尊者所说的是什么意思呢？实际无垢光尊者所谓的“寻伺者”并不是指莲花戒等人，而对于和尚宗最初即断除善法这一点，尊者也并不赞叹，但于最究竟境界时则与和尚教所说观点相同。《实相宝藏论》的科判也是如此分析的——究竟应远离一切善恶分别念。因此，麦彭仁波切所遮破的，即是一开始就什么都不执著的观点。

还有些人说：莲花戒与摩诃衍并没有进行过辩论。这种说法肯定不合理。当时通过国王赤松德赞的劝请，莲花戒论师曾依据这场辩论造了三个“修行次第”，其中将摩诃衍的观点以及对其如何作的驳斥等每一环节都记载得非常清楚，这在藏文文献中十分明显。后来，一百零八个伏藏大师之一的酿·尼玛沃热说：摩诃衍大和尚所说是利根者的行境。他的观点与无垢光尊者的密意应该相同，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。

我个人认为，对于这场辩论，因藏传佛教非常重视世俗方面积累资粮、念诵咒语等善根，而汉传佛教对此不是很重视，因此，摩诃衍抉择了很高的见解而对世俗法并未着重提倡，但从有关佛教历史来看，摩诃衍后来呈给国王赤松德赞的三道表疏中曾讲到：现有弟子五千余，主要教其念诵《楞伽经》《维摩诘经》。以此说明他个人并未舍弃世俗方面的善法。但后来或许以教派、民族等多方面的原因，摩诃衍的见解与其他派别产生分歧，故而不得不离开藏地，这种现象也十分有可能。

麦彭仁波切于此处指出，即使见解再高也不要离开世俗善法。现在汉传佛教确实有这种现象，对世俗方面积累资粮、念诵咒语等根本不行持，有关这方面的问题，《藏密问答录》中也曾间接对济群法师做过描述："有些人也会手缠念珠，或胸前挂一串很大的佛珠。但仔细一看才发觉，原来很多人是把念珠当成一种摆设，或单纯的消灾避邪的护身符。"特别是某些大和尚，他们将念珠挂于胸前，却根本不念咒语，对世俗方面的善

根完全不重视。

总之，诸大德对摩诃衍的观点的确褒贬不一，比如智悲光尊者、竹庆仁波切曾对和尚宗的观点大加赞叹，但他们也仅是从入定角度所作的宣说，对世俗善法不加重视这一点不应赞叹，于此二者必须善加区分。

藏传佛教个别人认为：汉传佛教完全不合理。这种说法纯粹是孤陋寡闻的一种表现。所谓的和尚宗并不代表所有宗派，汉传佛教分有净土宗、天台宗等八派，其中以坐禅为主的是禅宗，而禅宗也分顿悟派和渐悟派。从禅宗历史衡量，这一宗派对善有善报、恶有恶报等因果行为并未遮止，而且，从古至今有无以计数的修行人均是依靠禅宗成就的。虽然达摩祖师最初与梁武帝接触时，因对其过于执著世俗善根不能接受而离开，但后来通过观察缘起，达摩祖师发现他的教法在七代之内会非常兴盛，成就者非常多，七代以后不会十分兴盛。正如祖师所言，宋朝以后尤其清朝末年，此传承基本上已经

失传，但仍有许多大成就者层出不穷，因此从达摩到六祖之间，这一派的教法非常兴盛，《六祖坛经》等也具有相当大的加持力。

也有人认为：大圆满与禅宗无有二致。对此应详细分析，有关本来清净方面，如无垢光尊者所造《禅定休息》中出现的很多词句与禅宗确有相似之处，但并不能以此说二者一模一样，比如大圆满中托噶、任运自成等字眼在禅宗只字未提，因禅宗根本不具足有关这方面的窍诀；修学禅宗不需灌顶，而听闻大圆满必须经过无上妙用的灌顶，否则不能听闻。禅宗的最究竟境界主要依靠《金刚经》和《楞伽经》，前者抉择空性，后者抉择光明，禅宗依靠这两部经典成就的非常多。在藏传佛教，一般《般若经》的空性方面以《中观六论》进行解释，光明方面则由《现观庄严论》解释。汉地禅宗的最究竟观点与《般若经》相同，这与大圆满相差无几，但不能说禅宗与大圆满一点差别也没有，大圆满具有许多不可思议的窍诀和要点，在这一点上二者确实迥然不同。

对于现在汉地个别修行人无念坐禅的现象，麦彭仁波切在这里已对其作了授记。不过，对于和尚宗我们不能一概贬之，尤其一些利根者，依靠上师指点、弟子通过参悟很快开悟获得本位的现象非常多，这一点只要阅读禅宗祖师的历史就可以一目了然。因此，此处的“和尚宗”是指持好恶皆不执著之观点的一种宗派，着重破斥的对境是那些不修任何善法只是一味无念坐禅的人，并非破斥所有和尚宗。希望大家对此一定要注意，不论是按禅宗修法入定还是以大圆满窍诀入定，出定时仍需修持善法、积累资粮，否则只是在吃饭时开始出定，之后什么都不执著的话，那最好连饭也不要吃了，但这一点恐怕还很难做到吧！

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。

一般经论中有许多文字不同意义相同或文字相同意义不同的词句，闻思者对此一定要仔细辨别，比如涅槃、空性等都有很多分类，如果全部以同一种标准进行衡量肯定是行不通的。

比如“无所有”，中观当中经常说一切无所有、一切都是空性，其实“无所有”也分两种：一种是中观通过五大因的推理，将一切万法抉择为无所有，也即空性；另一种是无色界中的无所有，虽然无色界认为一切都无所有，但其意义与前一种却有天壤之别。再比如“信心”一词，有人参加某项比赛时，他说“我有信心”，其实这里的信心是有把握的意思；有时信心有自信自强的含义；佛教中的信心则包含了一种定解。

通过中观推理之后，在瑜伽士面前一切法都不存在，一无所有，这是通过观察分析得到的，可以称之为真正的无所有。而无色界没有任何理由，仅仅认为什么都没有，这与无念和尚宗十分类似。因此，所谓“无所

有”也分正修与盲修，无色界的无所有是一种盲目的禅定，而通过中观理抉择出来的无所有则是非常合理的正修禅定。

多数人都很喜欢坐禅，有人最初即断除有、无等一切执著，安住于空或明乐的境界之中，一般除利根者以外，最初就直接安住入定是不合理的，应依靠中观推理首先对一切万法进行细致入微的抉择，真正了达自心本性后入定才比较应理。而真正的入定境界中无有任何执著相，这一点不论显宗密宗都非常合理。

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。

四边戏论是指有、无、有无二俱和非有非无四种执著，通过中观推理或上师窍诀进行抉择之后，了知此四边并不存在即可断除一切执著，因为没有以四边不能包括的执著，若断除四边则所有执著均可一并遣除。

中观一般讲离四边，龙树菩萨《中论》中依据《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，归纳而言，一切的执著戏论都可以用有、无、二俱、二俱非四边概括。现在凡夫分别心前虽然不能远离上述四边，无法显现离戏的境界，但通过修行遣除障碍后，离二边、离四边、离八边的境界均可如实显现。

真正修持时对于空的执著也应远离，《般若经》中说：“须菩提，若对微如毫端的名相产生执著，也不得究竟佛果。”《金刚经》说：“应无所住而生其心。”很多祖师大德依靠上述教言获得了至高无上的成就。在

诸多有关中观的经典、论著中都说不应有执著，但当今时代的一些愚昧无知者根本不知所以，妄自尊大地在最初即开始修持无有执著之相。麦彭仁波切针对这种现象，在下文对某些不如法的修行作了非常严厉的呵斥。

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。

显宗经典以及密宗续部都一致讲到：无执著即是禅定波罗蜜多。有些非禅宗根基者对此无法接受，比如个别修学净土宗或将佛教作为学术研究的法师，他们再再毁谤禅宗的不执著，认为这种说法非常不应理。

实际上，诸如此类的妄下断言者，若能详细翻阅释迦牟尼佛的《大藏经》就可以发现，禅宗所宣扬的不执著非常符合经教所诠之义。但对于所谓的不执著，若认为初入佛门、任何基础都没打好时就应如此行持的话，那他已经断绝了世俗方面的善根，因其对中观方面的推理一窍不通，而禅宗直指方面的窍诀，除利根以外的所谓愚者完全无法领会其中蕴藏的深奥内涵，故而最初即修持什么也不执著实在太过分了！

个别愚者自认为什么都不执著坦然放松特别舒服，于是开始全然放松并于无念之中安住。他在对别人宣说时，也一概如此教导："什么都不用执著，不用念经、磕头……只要直接入定，安住在空性的状态当中，不空不行……"以前有位法师跟我一起去汉地，他见到任何人都说："你们要观空，《金刚经》中说什么都要空，空、空……"修行不是这样的，如果最初就"空、空、空""放松、放松、放松"，麦彭仁波切说：众生从无始以来就是因为过于放松，才导致于三界轮回中不断

流转，感受无量无边的痛苦，所以千万不要再劝他们放松了！如果到某些寺院或佛教团体，这种感觉就会特别强烈，很多人提倡坐禅、坐禅，而且要求必须像《金刚经》中所讲那样将一切都观空，放松、放松……这实在太滑稽可笑了。

现在汉地有些人说他们过年团聚时菜色非常丰盛，各式各样的美味佳肴令人垂涎三尺，但如此奢华浪费，究其实质而言又有何意义？最后的结果也只能是倒进垃圾桶。这些人暂且不要说修行，即使生活上也太过于放松了。不过，你们也许认为“放松一点好，学院戒律严谨、生活艰苦，一切都太紧了，应该放松……”，但无论如何，对于自心的修行不应该过于放松，三界众生放松的时间已经太长了，没必要一再地劝他放松。

大圆满中有“放松”这一说法，如放松安住、中庸安住、自然安住等，词句虽然相同，意义却有天壤之别，因此，麦彭仁波切在诸多经论中都一再强调对于词同义

异的说法应善于辨别分析。应了知大圆满中虽有放下一切执著、自然安住的不共窍诀，但在方式方法上却与前面所说的无念安住大相径庭。

如果说不能放松，那是不是一直都不能放松呢？也并不是这样。在适当的时候放松是完全可以的，但不能一味放松尤其最初时不能放松，因初学者没有任何基础而直接入于空的状态是相当危险的。

萨迦班智达曾经说：藏地的大圆满与汉地的和尚宗无有二致。后来绕萨格西也如是宣说到：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行相差无几。

麦彭仁波切对此驳斥说：您大概对于宁玛派教法不太熟悉才会如此随口宣说，宁玛巴的教法是在广泛闻思以及共不共加行的基础上开始安住的，这一点不仅我们自宗，而且宗喀巴大师的教言中也显而易见，祈请您老人家最好再三参阅我宗教法之后再作定论。全知无垢

光尊者在《如意宝藏论》中说：最初即入于空的说法纯属邪说。《法界宝藏论》中也说：自认为安住大圆满的“大牦牛们”将自己的寻伺分别念称作觉性菩提心，可你们对觉性妙力的作用与觉性妙力二者尚且分辨不清，更何况真正的觉性菩提心，这与牦牛又有何区别！因此，根本没有认识心之本性，最初就自然安住、放松是极大的过患，希望诸位不论弘扬佛法还是自己修持，首先最好在相续中生起坚定不移的定解，之后再自然放松安住，这一点至关重要。

麦彭仁波切在这里针对噶举派和宁玛巴个别修行人的不执著作了十分严厉的呵斥，说最初就什么都不执著具有极大过患和歧途。对于初入佛门的弟子，应首先让他修加行、磕头，闻思《亲友书》《大圆满前行》等有关显密经论教典，待其对佛教打好稳固基础后，再宣讲心的本性使其对心性有所认识，之后才让他自然安住，这是最为坚实稳妥的修行捷径。

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？

假使有人说：如此安住必定可以认识本面。其实，这类人既没有上师窍诀也未听闻经论续部的任何教理，但因为安住时会产生一种明清之感，常常沉溺其中，安然自得，于是自以为是地认为已经认识了本面。

他们其实根本未曾认识自心之本面，却在他人面前自吹自擂地说对心性的本体已经无碍彻见。有个人说：“我坐禅时确实可以什么都不执著，但到了吃饭的时候有点饿……”也许认识本面的人显现上也会有饥饿感，但仔细想想——虽然一开始不用执著但胃肠起来抗议时就生分别念了，这样的境界似乎有点让人百思不得其解。

对于这些本未认识心性本面却自以为认识的人，麦彭仁波切说你还是要认真想一想：无论依靠显宗各种观察方法还是密宗上师的窍诀，真正认识自心本面时，对实空之义必定会产生决断性的定解。但此种殊胜定解，你等是否已经具足？认识本面并不是无有任何执著产生，或者仅于明然灿然的境界中安住，安闲舒适，并非如此，若能真实认识胜义本面，对心之本性、万法之本性产生决定性定解是绝对不可缺少的。

认识心性的途径有很多，比如从理论上获得认知、依靠窍诀认知……无论如何，通过自之智慧抉择后，了知心之自性从空分来讲与虚空无别，明分而言可以无碍显现。以言词宣说时仅是理论概念，而实际于相续中产生坚定不移的境界才称得上真正认识本面，这时哪怕成千上万智者站在你面前也不会出现一丝动摇或退转。

颂词中的“断定”有通达之义，也即通达一切万法实空的真实含义。这里的“实空”并非前文所讲格鲁

派的实空，此处所指是一切万法无实有、远离一切戏论之本义。对此若未能通达，对于自他或迷乱现相中自心不是他人的心、自心无所有等有所认识根本不是所谓的认识本面。比如这不是我的心，是光明之心、空性之心，如果这就能称之为认识，那暂且不说学过宗派的人，即使放牛牧童也可以了知，这种认识非常浅薄，若将之称为大圆满或禅宗的证悟，岂不是人人都可以证悟而不必苦心修学了嘛。

对于空性的认识、了解、证悟等诸多分类应善加分析辨别。有些人因理论知识过于欠缺，本来不是境界而妄执为某种境界，另有些人却根本不知道自己已经出现了某种境界。因此，从一个侧面确实非常赞叹并注重实修，人身如此短暂，一瞬即逝，此时若未能实修实在无有很大意义；可反过来说，一味地盲目实修而对理论知识丝毫不注重，即使长期精进修持，恐怕也很难获得收益，如此无疑是在浪费宝贵的人身，非常可惜。

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。

在观察自心的过程中，发现心既没有白、红等五彩缤纷的颜色，也无有四方形、长方形等各式各样的形状，对于心之最初生、中间住、最后去等一一辨别分析时，何者也未能见到、了不可得，此时，个别人认为自己已经证悟了心的空性。他们以为如此即已认识心之本性，之后再不必千辛万苦地积累资粮，努力精进地修持

佛法；或者认为已经了知心的来龙去脉，成了众人皆应敬仰的大成就者，于是开始弘法利生的“事业”——给别人广传大圆满。

实际并非如此，佛法的道理极其甚深，翻开诸传承上师们的教言就不难发现，不要说大圆满的正行，对你来说，所谓的加行是否究竟也存在很大疑惑！

前世具足殊胜善缘者通过上师教言精进观察心之生、住、去处，何者也不得时可以证悟心之本性，这一点对利根者来说毋庸置疑。但对此应详细区分，某些上师如果问：“心有没有颜色？”他说：“没有颜色。”又问：“有没有形状？”他说：“没有形状。”“那它是从哪里来？住于何处？……”如此一一询问时，他说：“什么也找不到。”这时，上师对你说：“你已证悟空性，现可以出去弘扬佛法。”可这位弟子弘法不到几天，就暴露出非佛教徒的不如法行为，下面的弟子也开始肆无忌惮地诽谤……这到底能否称得上真正的“证

悟者”？相信诸位修行人可以通过自己的智慧做出公正的判断。

学院也有类似现象，对心的来龙去脉有所了认就认为已经证悟大圆满，但这是非常危险的，希望诸位还是要认真地闻思。大圆满不共加行中有身加行、语加行、心加行，上师如意宝在《直指心性注疏》中有较广论述，无垢光尊者的“三大讲义[23]”中也对此作了详细阐述。当然，真正观察后了知其颜色、形状等均无有所得，这是认识自心本性最好的前提条件。但若未能善加抉择而盲目断定为已经“证悟”的话，那现在的心理学家或知识界的诸位世间学者是不是已经成为证悟大圆满的瑜伽士了呢？绝对不能如此承许。

庚二、分析此理：

心本不是色法故，谁亦无法见色等，

23 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》。

仅仅未见若认为，已证空性极荒谬。

按照《俱舍论》的观点：色法具有颜色、形状，而非色法的意识不存在颜色、形状等。

心本来就不是瓶子、柱子等色法的缘故，谁也无法见到其颜色、形状。若以“未见到心之颜色形状”为理由而自认为证悟心之空性，那实在是太荒唐可笑了！不要说学修宗派的你们，即使未皈依佛门、山上放牛的牧童也不会见到心的颜色形状。

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。

没有长时间依止善知识，也未经过千辛万苦的精进修行，认为“一法之上不存在另一法”就是所谓的证悟空性，如此一来，诸位圣者以“稀奇”等言词多加赞叹也就无有任何必要，证悟空性绝非如此简单。就好像通过百般观察后发现人的头上根本没有牛等畜生的角

一样，若对心性再三观察而未能发现其颜色形状，就认为自己的修行非常了不起，已经证悟心之本来面目，那这样的“本来面目”“心之空性”人人都可以证悟了。

麦彭仁波切于本论中对有关修行和修法的问题宣讲得十分清楚。末法时代的修行人对佛法教义懵懵懂懂，唯独在文字上充实自己的大脑，然后自欺欺人地认为已经证悟了空性，这种现象非常普遍。

所谓的空性一旦证悟之后，确实非常简单，但也并不是每个人都能轻而易举证悟。小乘声闻中有些增上慢的修行人，他们自己在寂静处精进修持，虽然没有获得阿罗汉果位却自认为已经获得，返回城市后仍然产生烦恼。因此，自认为已经证悟空性的各位行者，应该对照传承上师教言详细分析，否则愚昧无知地做出一些自害害他的行为，其后果恐怕会相当严重。

有时也经常这样想——藏传佛教中认定活佛这一问题其实非常值得重视，比如本来不是活佛而认定为活

佛，以此吸引信徒、广收供养……所谓的认定者是否具足真正的理由，若没有理由而将某人认定为活佛，那不仅自己种下了很严重的恶业种子，对他人也会造成危害。

据说我们当中有些人也经常对别人做一些认定，但你自己是不是已经证悟了？确切来讲，我自己根本不敢对别人印证，有很多人问：“我现在是不是已经证悟了？”之后就开始描述自己的种种境界。如此说的时候倒确实与传承上师所说大圆满的境界十分相似，但我也不敢说“对，你已经证悟了”之类的话，反正让他继续修持，对众生的悲心、对上师三宝的信心以及自相续的智慧等如果越来越增上的话，那或许已经证悟了，否则也不太好判断。

很多人认为自己已经证悟了大空性、大圆满或大手印的境界，在此，麦彭仁波切要求大家对这一点一定要再三观察，如若并未证悟却自认为已经证悟，则不仅对他人不利，而且对自己的今生来世也有极大危害。虽

说大圆满将自心抉择为空性，但仅仅了知心无有颜色、形状并不是真正的证悟，这仅仅是前行之法而已。

己二（真实抉择）分二：一、自宗如何抉择；二、观察他宗所许。

麦彭仁波切自宗认为真正的证悟应通过何种方式进行抉择呢？

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。

应通过中观五大因等理证详细分析，所谓的心有故有不生、无故无不生，或者通过心与心所一体、异体

的方式详细观察；大圆满中对于心的生、住、去处加以细致观察也属于一种理证方法。上师如意宝在《大圆满直指心性注疏》中，前面部分通过中观方法抉择心之本性为空性，之后以大手印的方法抉择心之自性安住。无垢光尊者在《直断本住讲义》中，分别讲到前行破心房、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方法[24]对心的本性进行了抉择。

对于心的本性进行如此细致的分析之后，若能真正见到心之实相，彻底了达所谓心者从空性方面丝毫也不成立，从显现来说却如幻如梦、自相不灭。也就是说，真正照见自心的本来面目时，了知其虽可如幻如梦地显现，实际却无有一点实质，完全是无来无去、无离无合之本体。无垢光尊者说：如果是利根者，上师对其稍作指点即可真实通达自心本体。尤其前世曾被善知识摄受、修持过密法的修行人，即生依靠殊胜因缘值遇善知识后，依靠上师的指点和窍诀马上开悟的现象不胜枚举。

24 三种观察方法：一、观察生住灭，二、观察一异体，三、观察直见本性。

以理观察这一点非常重要。《宝积经》等经典中皆讲过心为空性，虽然圣教所说观点完全值得信赖，但圣教所说教义只能通过信心了知；理证则是依靠自己的智慧进行抉择之后了知，通过此种方式生起的定解非常稳固，因此属于利根者之行为。

上述所说境界虽从文字上可以相似了知，但真正的修证仍需依靠上师的窍诀或在上师引导下观察并精进修持，方能真正通达心性明空无二的境界。当然，以文字表达时只能运用“空性”“不存在”等字眼，仅此而已，但利根者通过诚心祈祷上师、自身精进修持可以真正通达如此殊胜稀有的境界。

本论中，这一段其实已经讲到了大圆满，我在这里并未宣讲相关窍诀，仅从文字上做了解释，也即将宝藏指点给你们，若真正想要进一步了解其中所蕴藏的深奥内涵、获得无尽的如意宝藏，则需要大家精进努力的挖掘。

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。

心的本性从空性来讲无有任何实质，从显现来讲如幻如梦，对于此种境界一般人很难通达，下面以比喻进行说明。

自心正在起心动念之时，其本体即是空性，就好像直视前方虚空时何者也不存在，但虽是空之本体仍可以显现，如同大海正起现波浪之时，波浪的本体也根本未曾远离大海一样。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净而显现功德，并非承认从烦恼之因，转依成功德之果即由不清净变为清净，因为所有罪业烦恼均不是清净之因或本体，也就不可能转依为功德。”烦恼与智慧二者并非因果关系，烦恼本来是忽然的客尘，客尘消尽，智慧的本来面

目自然而然现前，此即分别念或烦恼转依为智慧。因此，嗔心、贪心的本体即是智慧，只是在认识和不认识的两个阶段出现了不同，如同王子虽然沦为乞丐，但仍然是国王的种姓，只是人们不认识而已，了知真相后，他终究会成为具大权威之国王。

对正在起心动念之心，认识其本性就是空性、智慧，这种定解必须从内心当中深深生起。所谓的“深深”是指并非停留在语言文字上，“烦恼即菩提”等言词一般的寻伺者都会说，但真正的境界不是文句所能表达，而是从内心深处生起真正决定性的定解。有关这方面的教言，在莲花生大士、布玛莫扎、无垢光尊者、麦彭仁波切等诸传承上师的窍诀宝库中，蕴藏了数不胜数的珍贵如意宝，只要具足信心的钥匙，即可开启心中的无尽宝藏，随心所欲地任意享用。

以前法王如意宝每次讲《定解宝灯论》时，都要求四众弟子一定要记住这个偈颂。我也是在前面偈颂还没

有背诵的时候，就已经能够背诵这两个偈子了，当时自己的信心非常大，对大圆满的甚深境界十分羡慕，也经常想：如果即生未能通达这样的甚深境界，那希望来世一定要遇到如此殊胜的大圆满法。堪布根华曾经说：如果死亡真的来临，其他并没有什么可惜的，但自己的智慧已经不在实在有些可惜。我确实也这样想：我这个人死了倒不可惜，但如果以后不能遇到如此殊胜的法本那就太可惜了。对这方面真的非常担心。

对正在起心动念的心应了知为空性，这一定解必须在心坎深处生起。可是个别人根本不明白这一道理，问他：“你的心是什么样的？”他认为虽然找不到却可以起心动念，这就是智慧。之后便将此种起心动念——不清净分别念执著为清净法身。但若果真如此，那牦牛以上也可以对此一清二楚，应该说它们也已经证悟清净法身了吧！《上师心滴》中说需要遣除修障，这一点非常关键，如果修行稍出偏差就会修错，这时虽然自认为已经通达，其实已经走入歧途，非常危险。

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？究竟是为何者耶？

对这一颂词有两种解释方法。

堪布根华及其他上师的讲义中这样讲的，如果有上师或其他人问你：“你的心是像虚空一样一无所得，还是能够了知各种各样的相，它到底是什么样的呢？”

或者这样解释，上师对弟子进行大圆满或其他密法方面的引导，首先上师说：“我今天要给你们传授一些殊胜教言，这之前需要破心房，了知心的本体，因此，希望你们先对自心作一番观察，它是像虚空一样何者也不存在，还是具有起心动念，可以了知形形色色之相？过几天来回答我。”

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。

观察了两三天之后，一般人都会对上师这样说：“所谓的心识具足起心动念，它是刹那不住、明明清清的，此心识人人皆自具足。”

有说非有非无心，即是光明之法身。

这里也可以有两种解释。

还有些人说：“对于这样的心，虽然无有颜色形状，却是刹那不住，具足起心动念的。”他认为心性是非有非无的，这就是所谓的自性大圆满。

或者如此解释，弟子如是对上师说：“心识是刹那不住的，非有非无的。”之后，上师非常认可弟子的这种说法：“非有非无的心刹那不停，每个众生都具足这样的心，其空性的侧面即是法身，显现的侧面就称之为报身，显现与空性无别就是大悲周遍，此即所谓的化身，这是莲花生大士所亲传。你现在已经认识了心的本面，这就是大圆满的自性光明法身。”上师如是对自己

的弟子大加赞叹。

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！

弟子也自认为已经证悟了光明大圆满的法身，并且对别人口口声声地宣称：“广闻多学只是增加分别念，只要了达其中一者即可通达一切。”他认为：心的本体是空性的，自性是光明的，大悲是周遍的，如此了知一法之后，对一切法皆可无碍通达。但麦彭仁波切说：如是说法真可笑！虽已了知心本性是空性，暂时也可以洋洋得意地认为已经证悟了空性，既不积累资粮也不对经论广闻博思，但是厚重的烦恼乌云沉积之时，你们师徒二人相续中“智慧”的日光可能很难显露头角吧！

确实如此，诸如此类的证悟空性根本无法对治相续中的烦恼，弟子认为证悟了空性，上师也印证他说已经证悟，但在之后的人生旅途中，仅仅遇到一点小小的

违缘也根本无法承受。上师如意宝在一次极乐法会灌顶时说：诸位高僧大德能够广泛地弘扬佛法是十分值得赞叹的，但你们引导弟子时千万不要过于赞叹弟子，当然确实已经真正通达的话，对其赞叹也未尝不可，但对于尚未通达的弟子不要随便印证，说他们已经证悟了，这种做法有百害而无一利，依照传承上师的要求、次第循序渐进进行才比较可靠。

在藏地这种现象非常多，只要上师灌个顶，传个耳传、心传等所谓的教言，上师如此这般地对自己说一两句悄悄话，弟子就认为已得到殊胜窍诀，不再需要广闻多学。从佛教自身而言，应断除人们的邪见、邪行，使所有众生都能够弃恶从善，走向圆满菩提的光明大道。但十分可惜的是，现在佛教内部互相争论、辩驳得特别多，汉传与藏传、自宗与他宗、闻思者与实修者，彼此之间相互说是道非、指责过失，可是佛教内部间如此标同伐异、恨之入骨又有何必要？真正来讲，实修与广闻博学二者需要取长补短，互相赞叹，实修应建立在广泛

闻思经论、具足定解的基础上，而广闻多学者也不要将所学教义停留在文字上，应精进努力地实地修持，尤其修学密法者，即使修习一刹那也能遣除多生累劫的罪障，故而闻思与实修二者应相辅相成、互助互益。

有人认为不必广闻博学，只需认识心的本性，即可对一切都通达无碍、圆融一味，但麦彭仁波切说：你们所说非有非无的光明法身距离真正的自性大圆满还有千里之遥，因此千万不要说已经证悟大圆满，这实在太可笑了！

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。

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，文字上虽然可以说为非有非无，但真正从内心修证来讲，并非不是有也不是无、似乎心中耿耿于怀地藏了一个东西，所谓的自认为认识了某种境界也仅是一种寻伺分别念，根本不能称之为大圆满。

中观认为一切法远离四边戏论，大圆满所抉择之见解与此说法可谓异曲同工。《应成续》云："法身止于戏，无有执著相，无而明空性。"真正的无上大圆满，是指法身远离一切戏论，无有任何执著之相，具有无而光明之自性，它并不是"有"或者"无"的一种境界，心之本性不能说为有也不能说为无。无垢光尊者讲过"三种云聚[25]"，其中《无念虚空云聚》中抉择真实正见时说："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，

25 三种云聚：《空乐甘露云聚》《修风智慧云聚》《无念虚空云聚》。

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。”真正的大圆满，其空分是法身，明分为报身，二者圆融一味即是大悲周遍，也即化身，如此三身无二无别之本性承许为大圆满的殊胜境界，于此境界中没有有、无、二俱、二俱非，远离四边之一切戏论。有关这方面，麦彭仁波切在《三本性论》中通过辩论方式进行了细致入微的抉择。

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。

但是，若对你等师徒二人所说的见解详加观察就会发现，你们所谓的光明法身大圆满，对于心之本性既不敢说为有，因其没有任何颜色、形状等等；也不能说

没有，因为具足起心动念，恍恍然似乎又有某种东西存在。在如是一种说法当中，对于有、无二边仍未远离，但以有、无中的任一者也无法诠释，因此认为可能是“非有非无”，即有、无二者皆不存在的一个法应该存在。

对中观教义浑然无知者，某上师对他说：“心不是有也不是无。”之后他便懵懵懂懂地认为：“心非有非无，有无二者也不是心，因此所谓的心应该既不是有也不是无。”就如同咽下了一个无法消化的食物一般，虽然口中既不说有也不说无，但非有非无的第三品物体始终在心中若隐若现，无法割舍。实际此种说法根本无法与真正的大圆满境界相提并论。

当今佛教界中，这种现象特别多。上师根本没有证悟，他自己也是心知肚明，却在弟子面前伪装成大证悟者的形象，而弟子不明就里、随声附和，或者，虽然自己贪嗔痴等烦恼在众人面前也是昭昭在目，却也恬不知

耻地说自己已经证悟。这样的做法，对佛法以及自身都可谓百弊丛生，无有任何利益可图。

因此，不论上师还是弟子，在佛法面前一定要公平正直，三界众生未能证悟的如此之多，那你未能证悟又何必显出忸怩之态，百般遮掩呢？我们最好还是追随古今大德的高尚品行，他们即便已经获得殊胜的成就，但显现上却仍然如是的谦虚，行为也完全遵循释迦牟尼佛所制定的种种戒规律条，对于因果细致入微地认真取舍，这一点只要翻阅古今高僧大德的传记即可彻然了知。

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。

此处所遮破的对境是宁玛、噶举以及禅宗当中的部分修行人，他们表面虽然说没有任何执著，但对真正心的本性既不能说无也不敢说有，于是对于非有非无二者聚合的第三品物体一直拳拳在念、耿耿于怀。

这种说法实际与外道观点毫无二致。外道执著有一个常有自在的不可思议我，此我虽无法以语言表达，却是一切轮涅的造作者，而你们对于心的自性虽无法言说，实际却执著一个存在的法，只是为其取了觉性、明心见性等动听悦耳的名称，真正来讲与外道所谓不可思议的常我无有任何差别。上师如意宝曾经做过一篇名为《魔王披天衣》的论作，意思就是外表披着华丽的天衣似乎是一位天人，而实际却是真正的魔王。外道五大教派中所运用的许多名词都是大圆满中的术语，比如“觉性”“心性本体”等，表面看来似乎宣讲的是极其殊胜的大圆满，若未加注意的话，一不小心即已成为追随外道者，却仍然洋洋自得的认为自己正在修持无上大圆满。所以对此一定要倍加警惕，虽然名称运用的是佛教名词，究其实质却有天壤之别，千万不能如此承认。

诸位修行人也应观察自己的修行，如果认为自心存在但却不是常有，正如前文所讲，像是无法消化的食物般梗在心头，那这根本不是真正的修法，最好尽快放

弃，否则非常的危险。

既然如此，真正的修行境界是怎样的呢？心与外境一切都是通彻无碍的，对此真正依靠上师的窍诀如实了达时，即已通彻心之觉性，也就是真正的修行。

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。

除此处所讲内容以外，密法中再也无有更为殊胜的见解，故于日常修行时自己应细心体会，渐渐地，证悟的觉受会自然而然于内心中生起。

真正的修行，应该依靠上师窍诀和教证理证通达心之本体，了知心及心外的一切法——山河大地等均为无实空性，对此并非口头所说而是于内心真正通达。对自心详详细细地观察，其自性于里里外外、上上下下丝毫也不存在，它的最初生处、中间住入、最后去处也遍

寻不得，同样，对于一切器情世界乃至微尘以上均作如是观察时，根本找不到点滴自性的存在。之后，依靠上师窍诀或自己的智慧，真实通达心及心外的一切法皆为空性。在这一基础上继续修持，了知虽是空性却可以显现，如同水月，对此理通彻无碍，这样的境界以语言无法表达，以凡夫分别念无法衡量。虽然不是语言、思维之行境，但正如哑巴品尝糖味一般，于内心中可以生起真实定解，可以说这就是大圆满中最高的境界，如此殊胜的境界中，已经远离有无是非等一切戏论，其究竟密要即是无有任何所缘的通彻觉性，大圆满所谓赤裸裸的觉性也即如此。

汝者所谓离是非，如同靶子住心前。

但你们其他宗派所谓远离有无是非的境界，语言宣说时确是远离一切戏论，而实际就像射箭时靶子放于前方，仍然存在一个目标作为对境一般，一方面说不执著，另一方面却在心中存着一个念头去深深地执著，这

并非真正的修行，而是一种执著邪见。

对方所说的这种观点，以理论进行说明时根本无法解释，若依靠修证境界验证则更是无法登于大雅之堂。末法时代这样的修行非常多，无垢光尊者说：如今佛法的太阳已接近落山，此时能对经续之义通达并弘扬者异常稀少，而邪见、邪师却多如繁星，故而具眼目者应希求佛法真理，依此方能真正超越一切魔众。所以，修行时需要善加抉择，不要对如同外道的我一样非有非无的修法尽心修持，也不要将如靶子一般的对境始终置于心前深深执著，真正的入定境界中根本不会有任何执著之相。对于中观应成派所说远离一切戏论的究竟见解，或大圆满中自然通彻的觉性均应如此解释。

在最后的究竟境界中，一切有我、无我等执著都不存在，但以凡夫的境界对此根本无法领会，所以初学者首先应断除我的执著，修习无我。一般来讲，除中观应成派及大圆满中部分特殊根基以外，直接修远离一切

戏论的境界者恐怕是百无一成，因此按次第修学就显得异常重要了，应以何种次第趋入呢？最初应对所谓的“我”详细观察，了知其并不存在之理后，再继续修持即可灭除“有”的执著相，之后“无”的执著也会渐渐断除，如同燧木与燧垫，二者摩擦后均会焚烧无余。《入菩萨行·智慧品》中也做过如是宣说。

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。

庚一、须断除我执之理：

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。

无始以来，自他等无量众生依靠这种实有的执著，周而复始不断地沉入三有轮回的大海之中，如果想从中获得真实解脱，必须依靠无我的对治，遣除一切实有执著。

遣除实执的对治方法就是无我的执著相。通常于世俗中修持慈悲心的功德非常大，但相对无我而言却无法与之相提并论，《量理宝藏论》云：“慈等与我不相违，因非能断轮回根。”慈悲心等与无我可以说是间接相违，但若不是直接相违能否断除我执呢？不能。必须修持无我的智慧才能断除轮回的根本，因此，了知无我的重要性后，应首先以理抉择无我。

宗喀巴大师《三主要道论》中说：“不具证悟实相慧，纵修出离菩提心，亦不能断三有根。”本论亦于下文中说：“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。”众生依此实执在轮回中不断流转，而其根本因即是无明，欲断除无明就必须修持无我的执著相，无我虽也属于一种执著，但针对初学者却不能首先断除，否则很难从轮回中获得解脱。而对于无我也需要依靠智慧观察抉择，并不是上师说“我不存在”，于是我就真的没有了，应该通过《中观六论》的观察方法进行抉择，以智慧剖析，了知“我”只是众

生迷乱分别念前的执著相，所谓的“我”根本不存在。这样从理论上了知后继续修持，渐渐即会断除我执。

未知无有之道理，仅信无有无利益，

对于“无我”应从道理上通达，否则，仅仅依靠信解而如此言说无有丝毫利益。

随法行者通过认真的闻思，依靠中观各种推理抉择之后，对“我不存在”这一结论生起相当稳固的定解，这种见解不会随他而转。而随信行者听到别人讲“我不存在”，出于对他的信仰，于是自己也认为“我并不存在”，但这样的见解很容易随境而转，对于无始以来漂泊轮回之因——实执的断除没有任何利益。

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。

信心固然重要，但与智慧相比则稍逊一筹，因此应以智慧对无我进行详细抉择。现在社会上稍具聪明智慧者，如果对其稍作指点，即会使之从道理上明白，“我”确实不存在，此时他的见解也不会退转。

比如黄昏时见到一条花绳，误以为是毒蛇，心中开始惶惑不安。这时即使别人说“根本没有毒蛇，不用害怕”，但对于自己亲眼所见仍无法遣除疑虑，内心的恐惧根本不能消除。后来依靠明灯等助缘，对此“毒蛇”反复观察后，发现其实只是一条花绳，于是长舒一口气，内心的恐惧感也涣然冰释。

从密法角度而言，无始以来的实执从众生迷乱现象中起现，通过上师窍诀认知自心本性后，一切迷乱显现自然而然消于法界，这时不会再于轮回中辗转感受痛苦。这一点，若依大圆满等密法方式解释则有很多殊胜窍诀。

因此，通过各种中观方法观察自心本性，对断除我

执有很大利益。如此分析抉择时，会发觉世间的种种行为无有任何利益，根本不可靠，只有断除我执才能脱离轮回、获得寂灭解脱的安乐，这才是真实正道，由此必定会对佛教生起坚定不退的信心。

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。

经过多年闻思、依中观推理反复思维观察之后，自然而然会认识到所谓的我根本不存在。但仅仅认识无我是不足够的，由于无始以来串习的恶劣习气非常严重，仅以理论了知根本不能断除我执。所以诸位修行人不应停留在表面观察或口头言说上，自己的认识达到一定程度后，就应该继续修持无我空性。

有些人仅于上师面前得到了微不足道、如芝麻般的少许法要，就开始手舞足蹈、欣喜若狂，认为自己已

经通达无我了，但没有实地修持的话，遇到烦恼等外缘时根本无法做出对治，仍然是唉声叹气、苦不堪言。所谓的修行不要停留在观察认识这一层面上，宗喀巴大师《三主要道论》在讲完三个主要之道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。”从教理上了知后，一定要到寂静处精进修持，否则所认识的稍许境界极容易退失。所以麦彭仁波切也于此处合掌劝请：无始以来的恶劣习气非常难以断除，希望诸有缘弟子务必精进修行无我，力求断除流转轮回之根本。

对于修行过程中是否需要执著这一问题，应善加分析后才能抉择。修习显密任一教法时，初学者最初应闻思《现观庄严论》等教理，将世俗显现的一切万法抉择为空性，之后精进修持以断除对人法的实执。如果实执未能断除，不仅无始以来的烦恼习气无法根除，而且从轮回中获得解脱亦成暗室求物、海底捞针，难乎其难。

根登群佩大师说过：实执就如捆绑自己的绳索，其上虽有形色各异、五彩缤纷的装饰品，但若未将绳索解开而仅仅解下其上之装饰，则对解脱无有丝毫利益；同理，只有断除对万法的实执，依实执产生的种种迷乱现象方可逐渐灭尽。一切实执的根本即是我执，世间的一切烦恼痛苦皆因我执而起，也正是由于我执的强大力量才导致众生长期流转于三有苦海之中，因此，对于转生轮回三有的根本因——我执应首先认识继而加以断除，就好像认清伤害自己的敌人后将其关进监狱一样，否则必将出现心腹重创之疾、纵虎归山之患。

己三、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。

无我的道理至关重要，尤其单空修法对初学者更是必不可少。印度清辨论师、莲花戒论师、静命论师等

中观自续派的论师们，首先抉择相似胜义谛，对初学者宣说单空的修法；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，以此引导众生次第进入远离一切戏论的大空性。从古至今，藏传、汉传以及印度鼎鼎有名的高僧大德们，已经通过种种窍诀方法照见心之本义，如实彻见万法之实相，他们郑重其事、异口同声地强调说："必须精进修持无我，才能断除自相续中无始以来我执邪见的高山。"

《般若经》对单空以及远离一切戏论的大空性都有讲述。所谓的单空对初学者而言是必修之法，如果不能空掉一切实有之执，对世间形形色色的迷乱显现愈来愈执著，对世间八法也越来越希求，则说明我执的力量日渐强大，如此将于三有苦海中不断流转，无有出期。若能对空性有所认识，了知一切器情显现都乃迷乱之法，这样对世间的耽执会逐渐淡漠，于解脱也将触手可及。《般若经》中讲到一个比喻，如同一人于广袤无边的森林中迷了路，正当他彷徨无助地四处寻找出口之时，突

然发现放牛的牧童在嬉戏玩耍，于是他如释重负，知道自己已经走到森林的边缘，再不会步入险途了。由于牧童不会在森林中心放牧，因此迷路者在见到牧童后便知道自己已经接近森林边缘，同样，诸位修行者若对空性无我之法有所认识，则很快就会从无边无际的轮回森林中获得解脱。

我们现在已经被善知识摄受，并且值遇了殊胜的空性法门，从佛经所述之比喻进行推断，可以了知这就是从茂密轮回森林中解脱的象征。最关键的是自己对无我空性的认识程度如何，如果对空性境界已经有所认识，但仅停留在观察这一表相上而未能继续实修的话，则如同隐藏于云雾间的太阳，由浅显认知所得之境界很快就会被无休止的分别念乌云所掩盖，与普通世间人无有任何差异。因此，对于显宗抉择之空性或密宗所许之觉性，只要稍有认识时，就应如同盲人抓住大象尾巴一样，再也不放开。同样，在对空性无我有所认识这一基础上，于实际行为中亦应躬体力行、孜孜不懈地精进修持，否

则，只是认识而未修持的话，不要说远离一切戏论的殊胜境界，第一个有边还未远离，何谈远离其他边？简直是痴心妄想。

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。

“无我”与“断一边”有相同含义，首先通过各种方法抉择一切万法为空性，此修法是趋入解脱唯一的途径，是无有任何错谬的入门法要。《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。”首先了知轮回之根本即是我执，通过种种方法寻找“我是否存在”，若能通达“我”仅是空性假立，那你已经向解脱迈出了关键性的一步。

对于初学者而言，首先断除我执，继而抉择一切万法为空性，于此空性境界中自然安住，对空性的执著依靠修行力也可渐渐断除，依照这样的次第进行修行，不

会入于任何歧途，没有丝毫危险性，是非常殊胜的正道，对此绝对不应舍弃。

可是末法时代的凡夫众生，自己没有依止过善知识，对显密经论教典也是一知半解，每天入定修行一切万法皆为空性，却于此时执著一个“我”在修行此法，在引导弟子们时也说：“不要执著，就在远离一切戏论的境界中安住。”可是，他明明认为自己存在，万法也实有不虚，在教理及修行上都未对我及我所进行遮破，却令自己以及他人强行观空，这种愚痴可笑的行为实在令人忍俊不禁！麦彭仁波切于本论中说：“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。”对于本来不清净的法观为清净、本来存在的法观为不存在，这既不符合实际道理也不符合世间规律。

对初学者创立此种单空修法的利益非常大。麦彭仁波切于《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。”虽然有些人口口声声说远离一切戏论，而实际连第一个有边仍未远离，又怎么能趋入远离一切戏论的中观之道呢？当然，对相应于中观应成派或大圆满特别利根的修行人，无需经过此种次第，可以直接进入远离一切戏论的境界，对此，无论哪位智者都会欣然承许，但于此处宣讲道次第时，则应以多数人之根基安立，这一点无疑是非常关键的。

如果最初就舍弃修持无我，认为没有必要如此劳心费力地一步步抉择，只要直接安住无有任何执著、远离一切戏论的境界即可，这决定是魔王波旬所散发之魔语。魔王波旬十分有可能显现为善知识形象，对个别修行人说：“不用修无我，直接进入远离一切戏论的境界。”之后你也认为他说得非常有道理，于是依随这种观点进行修持，其实你已经着魔，落入了深深的迷网之中难以自拔。

因此最初入定时，对“我如何不存在、柱子如何不存在”的道理应深深生起定解，这种空性的执著非常有必要。那入定时是否需要执著呢？最初阶段需要有无我的执著。麦彭仁波切著有一部《观住轮番净心法》，是中观自续派的一种修法，首先抉择无我，之后抉择远离一切戏论的境界，这是引导众生非常方便稳妥的修行次第，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。

由无我之执著引发，实空的殊胜定解会于相续中自然生起，《入菩萨行》说：“若久修空性，必断实有

习。”若能不断修习无我空性，实有执著的习气会断除，实空的境界会无碍现前。但此无有的执著相并非究竟之实相，宗喀巴大师于《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》中说：如同我不存在那样，彼之对治的无我同样不存在。因此，对于无我的执著相亦应灭尽，也即修持断除三十二增益[26]，对远离一切戏论的大空性境界生起殊胜定解。

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，

首先对人无我进行修持，此后无我空性之执著也会自然灭尽，此时，虽是空性却可无碍显现，显现之时本体即是空性，空性与显现无离无合。在其他中观论典中讲到中观四步境界：先观空性；于此空性境界中依缘

26 三十二增益：对十六行相以有、无二边进行执著，即为三十二增益。所谓十六行相，有缘苦谛四行相——苦、空、无常、无我，缘集谛四行相——因、集、生、缘，缘灭谛四行相——灭、静、妙、离，缘道谛四行相——道、如、行、出。

起可以显现，此显现与空性双运；将双运抉择为离戏；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方式逐次显现的。如此殊胜的境界，就如同于火中提炼过十六次的纯金般清净无染，对显现与空性何者也不执著，正如宗喀巴大师所说：“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。”此时已经获得了最高的境界。

于此必能起诚信，

清辨论师在《中观宝灯论》中说：“诸法本来即无生，无生之名亦无有。”意即对一切诸法先观为无生，最后无生之名称也是无有的。我们首先观空性，逐渐空性执著也会灭掉，此时对于缘起显现何者也不执著，如同经过十六次提炼的纯金一般，无有丝毫杂质、清净无垢的境界会于自相续中自然生起，此时对缘起空性之理也会生起殊胜诚信，这是无有任何错谬、异常殊胜之道。

现在很多修行人修法不成功的原因，即在于没有依照修行次第逐步起修，而是直接进入最高境界安住，但这样的修行就如冰上建筑，必将功亏一篑、一败涂地。一般来讲，若是中观应成派的根基，上师讲解远离一切戏论时，其我执就会无余灭尽，但现在这种根基的众生可以说是少之又少，绝大多数虽已从道理上了知，但值遇外境时，我执就会不知不觉地出现。对于这种渐次根基，首先以无我进行遮破，之后于无我空性中缘起显现，此时即会对如水月般空而显、显而空的境界生起坚定不移的定解。否则，即使口头说得天花乱坠，却根本没有通过修行真实了悟的话，无论如何也无法品尝到缘起空性的甘露妙味。

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。

应依照道次第逐步起修，渐渐悟入万法的究竟实

义，否则佛法奥义非常甚深，自古以来印藏的高僧大德、大成就者们，都是经过漫长时间精进不懈的苦修才得以真正证悟其甚深实相义，而末法时代的愚昧无知者，于瞬间即已完全证悟，麦彭仁波切说：如此证悟实在令人心生疑惑。

作为凡夫人欲想证悟佛法的真正妙义并非轻而易举之事，而且，根据藏传佛教历史来看，帝洛巴、那若巴、布玛莫扎、嘉纳思扎等高僧大德，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的无数苦行，如此之后，方能真正通达心之本性，达到师徒无二无别、无分无合的境界。比如全知龙钦绕降，他在依止上师革玛燃匝时遭受过无数苦行，有一次上师灌顶时他没有青稞等供品作为供养，尊者担心不让他接受灌顶，于是想在天未亮还没有人的时候过去，但这时上师派人告诉他，不必交纳灌顶的费用，可以对他特殊开许。因前一晚上师梦到飞来一只飞禽并将佛法广弘于十方，以此梦为缘起，上师说你与其他弟子不同，因此特别摄受

了无垢光尊者。虽然尊者当时生活艰苦，经历了诸多苦行，但现在翻阅一下尊者的《上师心滴》《七宝藏》等论著，其中的每个教言都觉得非常不可思议，尤其《窍诀宝藏论》，对各位修行者来讲确确实实堪称为窍诀的如意宝库。

历史上虽然有极其利根的，如国王恩札布德，佛陀在给他灌顶的同时马上证悟获得解脱，但如此多的高僧大德显现上确是经历无数苦行才如实了达万法实相之义的。可非常奇怪的是，现在末法时代中，有些修行人既没有依照上师传承教言圆满修持加行法要，也不曾经历任何苦行，却在极其短暂的时间当中，已经无碍通达了心之本性，摇身一变成为令人“肃然起敬”的金刚阿阇黎，这种荒唐可笑的现象实在让人感到莫名其妙！

作为凡夫人，有时候欺骗他人尚且可以原谅，但自己欺骗自己的人可谓是愚笨至极！先不说密法中的殊胜境界，看一看自己遇到违缘、产生烦恼时的状态——

完全不具备对治的能力，如此却说已经大彻大悟的话，别人对你这种滑稽行止也只能报之一笑。现在这种现象非常多，已经成为佛教内部的一大弊病，以前上师如意宝曾经批评过某些高僧大德：对显密教法中显而易见的歧途都懵懵懂懂，那你是如何摄受、引导弟子的呢？此处，麦彭仁波切也对这种自欺欺人的可笑行为嗤之以鼻，用讥笑的口吻说：印藏两地的高僧大德们在如此漫长的时间内，经历难以计数的苦行之后才得以证悟，而末法时代的后学者们，进入佛门不过两三天，没有经历丝毫苦行，却一瞬间就已经开悟了，对此确实有些迷惑不解，让人产生诸多怀疑！

大家应该了知，堪布根华是麦彭仁波切亲传弟子，故而《定解宝灯论》所蕴含的真正密意及要诀需从其《浅释》中细心挖掘。《浅释》的文字虽然较略，但却析精剖微地表述了非常甚深的内涵，若能潜心研究，就可以真正通达麦彭仁波切观点之个中妙趣。

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。

真正正行的境界究竟怎样呢？“现”即器世界，“有”指有情世界。情器世界或轮涅所摄的一切万法，超离有无是非等一切偏袒执著，超离一切有无是非之相，虽然超离一切形象却不会产生一丝执著，相反则不符合万法之究竟实相。

“有”“无”二者于此境界中不能成立，莫说“有”的执著，即使“无”的执著也是一种戏论，于最究竟境界中，一切有无是非根本不存在。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》以及莲花戒论师《修道次第论》均不厌其详地进行

了细致入微的论述，慈诚罗珠堪布在其《中观根本慧论讲记》中也深入浅出地阐明了其中道理，也就是说，首先要依靠次第修持中观法门，逐渐达到远离一切戏论的境界，这才是真正的中观修行之次第。

如果未做到次第修行，想很短时间内达到远离戏论的最高境界，作为凡夫人确实很难达到。有人认为自己能够闭着眼睛就已达到了某种境界，做出一副“高僧大德”的假象以期混淆视听，使别人以为他的境界高深莫测。而实际上真正的境界远离一切有无是非，何者也不成，如若进行偏袒执著就仍然是一种戏论。

是故以理分析时，未见成立何生执？

因此，通过上师教言或《般若经》《中观六论》等教理详详细细地分析时，未见到一法能够成立，轮涅所摄万法无有丝毫实质性，从空分来讲，根本得不到任何实义。既然一切万法均为无有，那又怎会产生执著呢？

绝对不会。如果产生执著，则很明显不符合实际道理，已经成为戏论，成为此处的所破。

从本体空性来讲，心远离一切戏论这一点通过上师窍诀可以清晰了知，自心正在起心动念、生起种种执著时也无有点滴实义，比如对心中感受的种种痛苦进行观察，所谓的痛苦以理分析根本不存在，既不成立又如何产生执著、如何起现痛苦呢？这方面若以密宗教言分析抉择则有十分深奥的含义，此处只是略作指点，对大圆满有信心尤其通过大圆满本来清净的方法继续衡量的话，必定会轻而易举认知心的真实本面。

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。

既然说轮涅所摄万法远离一切戏论，无有任何执著，那是不是像阿罗汉入灭尽定一样，或断灭万法而导

致一切都不存在呢？

并非如此。虽然从空分而言离一切戏论，万法皆不存在，而从自性光明来讲，密宗所谓任运自成的光明仍然不灭显现，或胜观明分的智慧决定不会灭尽，并非何者也不存在。因此，通过上师窍诀以及自己的智慧进行观察时，远离一切戏论外仍然存在一种定解，并非如同阿罗汉入定一样什么都不存在，而是从定解中产生自然不灭的光明智慧，它就如同明灯般自然显现。当然，以“明灯”作为比喻也只是从光明角度而言，并不是讲到“灯”就认为是明明亮亮的，众生从无始以来就被无明愚痴的黑暗覆盖着，从定解能够遣除无明黑暗这一角度，将其比喻为明灯，对此只有具足一定修行境界者才能真正体会得到。

以前上师如意宝经常开玩笑说：依科上师前有一个弟子说自己已经认识了心的本性，它就像电灯泡一样明明亮亮。可能他只是做一种比喻，从某个角度来说，

如此比喻也是可以的，麦彭仁波切也说：从空分而言远离一切戏论，从明分而言就如同明灯一样，是自明自知的无有丝毫执著的光明智慧。真正来讲，如此殊胜的光明智慧在修行境界中确实可以自然显现。

从密宗角度，这一偈颂可以说已经讲到了任运自成方面托噶的修法；以显宗来说，则已经讲述了第三转法轮的教义，与龙树菩萨《赞法界颂》或弥勒菩萨《宝性论》中所讲无有二致。

光明胜观的智慧虽然无有任何执著，但相续中我执的无明愚痴黑暗等烦恼，依此可以不费吹灰之力而一并消除。

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。

能够根除与其相违背的四边愚痴黑暗的唯一对治，即是此殊胜的胜观智慧，无论何时修持，都必须对此生起坚固不退的定解。

《现观庄严论》中说：入定时虽然没有执著，但出定时具有对治烦恼的一种妙力。不论何时何地修任何法，都需要一种定解，若定解不具足则很容易处于阿赖耶识的明清分或无念阿赖耶之中。

定解总的可以分有执著、无执著两种，有执著的定解即对无我产生执著，认为我确实不存在；无执著的定解所引发的境界稳固而且不易退失，是明空双运的一种智慧，但这种境界凡夫很难生起。麦彭仁波切于下文将对此进行详细阐述。

四边愚痴的黑暗唯一依靠胜观空性智慧进行对治，故而无论何时修持，相续中生起这样的胜观智慧非常重要。不具定解的修行将出现诸多过患，比如有人修习禅定多年，菩提心、出离心等却完全没有增上的征相，这

就是不具足定解的原因。本论开篇就已讲过无有定解的过患：“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。

现在末法浊世的个别人认为：不必执著，只要直接安住就可以了。尤其是自己曾经接触过的某些汉传佛教的修行人，他们自认为修行境界非常不错，但令人担忧的是，这种所谓的境界很可能处于无念状态当中。藏地这种现象也是非常多，以前第一世敦珠法王与伏藏大师列绕朗巴会面时曾说：多科、青海一带的很多修行人都处于阿赖耶的一种境界中。因此不论修任何法，首先对无我产生定解，在此基础上安住精进修持，才会出现远离一切戏论的智慧。

有些人说：有我的对治是无我，那离一切戏论的智慧是否有能力破除我执呢？绝对有这个能力，因远离一

切戏论的境界中必然具足无我智慧，以此决定会破除轮回之根本——我执，这一点毋庸置疑。

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，

在同一时间中，通过上师窍诀、自己的智慧破除有无是非四边戏论之黑暗，这就是远离一切戏论、远离一切思维执著的本来法界。

但除利根及前世修法圆满者以外，欲想同时破除四边获得如此善妙的境界却也是相当困难的。

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。

所谓有、无、二俱、非二俱皆不成立而远离四边戏论的境界，对于一般的薄地凡夫来讲，想要同时现见可谓难乎其难。因凡夫众生相续中具有烦恼障与所知障，具有十分严重的实有执著，就像镜子上沾有很多灰尘时无法清晰显现外界的山河大地一样，离一切戏论的境界极其细微，很难在凡夫具有垢染的镜面中显现，一旦将镜子上的垢染擦拭干净则山河大地也可以无碍显现。

破除四边即是真正的法界，是真正不可思议的境界，凡夫于短时间现见非常困难，所以，作为凡夫人应以轮番方式破除四边——首先想方设法破除“有”的执著，其次再断掉“无”的执著，比如最初修学者只能将名言与胜义分开抉择，依靠名言量观察万法于世俗中存在；通过胜义量了知一切法于胜义中根本不存在。或者，以名言量抉择显现时，空性在凡夫心相续中完全无法显现，而对眼前所见的柱子通过胜义量衡量为空性时，柱子的显现已经无影无踪。无论如何，显现与空性二者以凡夫分别念根本无法同时抉择，其原因就是胜义与名言

的智慧未能融合为一。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的不灭显现。

现相、实相实际一味一体如同水月一般，但修行未到达一定层次之前，道理上虽然了知为显即是空、空即是显，而实际运用到自相续时显时空不了、空时显不了，这就是凡夫人的特点。

有些人说：佛陀说万法是离一切戏论的，但为什么观空时不能显现、显现时不能观空？

在没有趋达圣者境界之前，这种现象非常正常，而且佛陀并未过分要求凡夫人一定要生起离一切戏论的境界，即便如此要求也是办不到的。

还有人信口胡诌：离一切戏论的境界在我相续中已经生起来了，我现在已经是三地菩萨了……

你如此信口胡说倒也无妨，但观察一下自己遇到

违缘时是一种怎样的心态与举动？痛不欲生的哭声或许可以撼天震地，这样恐怕有损你这个“三地菩萨”的庄严吧！

麦彭仁波切说：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。如此发人深省的语言可说是妙言要道，依靠此种渐次修行的方式，不仅稳妥可靠而且具有非常甚深的含义。

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。

凡夫人首先以轮番方式了知中观教义非常重要，若没有广为闻思相关道理，真正进行抉择时，无论下再大功夫也无法生起殊胜的境界，这时，自己也会十分沮丧地认为：像我这般精进用功之人，智慧也可以说是出类拔萃，为什么中观离一切戏论的境界就是不能生起

来？甚至对中观甚深空性法门生起邪见，这种现象也很有可能会出现。

要知道，圣者的境界不是一般凡夫能够轻易了知的，因此首先通过闻思断除自相续的增益分别念、生起稳固不变的定解十分关键。如此通过轮番方式越来越修习，自相续的定解也会越来越明显，就如同一地到十地的菩萨所见之法界虽说都是远离一切戏论的空性本体，但在其所见法界的明分上却有愈加增上、明显的差别。

一般来讲，道谛是无常的，而灭谛则是常有的，当道谛的对治智慧逐渐转变为灭谛时，圆满明清的境界会无碍现前。比如凡夫的境与有境是分开的，胜义谛、世俗谛也是分开的，但到一地时，胜义量与世俗量会融为一体，而境界越来越增上直到十地时，所有的境与有境将完全圆融合一，一切显现与空性将成为一味一体。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》中说：“于名言中

圣者根本慧为有境，法界为境，依彼可说为所知。”名言中可以说以智慧了知法界，但从真正实相而言，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。”有垢染的心识不会染污无有任何垢染之智慧，正如具眼翳之眼识不会损害无眼翳者之眼识一样。修行境界逐渐增上而灭尽一切颠倒增益之后，即可真正获得如来的尽所有智、如所有智，以及佛陀无量无边不可思议的一切功德。这一点通过凡夫智慧无法抉择了知，只能对圣教的意义进行百般推测并依此生起信心，如此依信起修并精进行持才能真实证得。

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。

定解就像太阳与月亮，是遣除世间一切愚痴黑暗的唯一明目。如果远离定解，守持何者也不执著之恶见，如此则于其面前无法成立任何实法，这样一来定解怎么会生起来呢？在此无念境界中既无有胜观之明分，也不具足远离一切戏论的空性寂止，那二者双运的智慧又如何生起？如同无色界天人虽于八万劫中处于无念状态，出定后仍会堕入恶趣之中，个别人只是什么都不执著地坐着，那与无色界或冬季三个月安闲不动的旱獭有何差别？

有些人一直装模作样地闭着眼睛，摆出一副修行人的姿态，而实际却不断打着妄想；还有些人确实没有执著，可世俗方面的菩提心、出离心等功德根本不会增上，胜义方面的如所有智等也未能露出一点儿蛛丝马迹。胜义的无缘智慧以及世俗有缘的福德均无法增上，如此一来，获得佛果的直接因和间接因也就成为空口妄谈。若仅仅为了暂时安乐而入定的话，一直保持这种状态似乎也未尝不可，但作为修行人来讲，最终的目标应该是

为了获得佛果，那始终于无念状态中安住恐怕有违诸位的初衷。

法王如意宝曾在《直指心性注疏》中严厉谴责了“何者都不执著”这种观点，因此希望大家对不执著一定要善加区分，经常以传承上师的教言衡量自己的修行，若是错误的不执著确实相当危险，这种自欺欺人的愚痴行为也唯是作茧自缚而已，一定要早日舍弃。

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之他宗，建立了自宗的真正禅定，那真实禅定成就之后的相如何？下面主要讲真假禅定之相，或者说通过何种方式了知真假禅定。

正修盲修之差别，断证增进而了知，

犹如由从烟子相，可以推出存在火，

很多人都不希望自己的修行进入盲修状态，但由于无有善知识引导的缘故，根本不知道如何区分正修与盲修，个别修行者由此产生了诸多痛苦。麦彭仁波切于此处说二者之间的差别很容易区分，观察自己的修行正确与否，从自己的断证功德即可无误推知。

“断”即烦恼等障碍的断除，“证”指证悟空性、菩提心、无二慧等方面的功德，佛陀的一切功德均可包括在断圆满、证圆满、事业圆满当中，作为修学佛法之行者，相续中烦恼越来越减少、证悟智慧越来越增上，由此利益众生的事业也愈加广大。比如自相续烦恼原本十分深重，贪嗔痴傲慢等难以抑制，但通过入定修行后已经不像以前那样严重，并且自相续对众生的悲心、上师三宝的信心越来越稳定增上，这就说明你的修行属于正修的范畴，不是盲修。

这一点通过比量[27]可以无误推知，如“山上有火，有烟[28]之故”，山中如果冒出了烟，那山下必定有火，因为火与烟有彼彼所生的关系，同样，相续中的断证功德越来越增上则说明自己的修行决定是正确的。

诸传承上师及法王如意宝也是如此宣说的，也即观察一人修行是否进步，从他利益众生的悲心和对上师三宝的信心即可推知。因此没必要对外宣扬“自己已经证悟”，如果真正已经证悟，那从悲心、信心等功德来看，必定越来越增上，不如法行为决定日趋减少，这是不具神通的上师对弟子修行印证的一种方法。但若发现弟子相续中的智慧、悲心等不但没有增上，贪嗔等烦恼反而变本加厉，行为越来越不如法，那即使一天二十四小时入定安住也已进入盲修瞎炼的状态了。

通过这种方法推断自己的修行正确与否非常保险，

27 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。

28 此处的“烟”，在因明中指真正的烟，并非云雾等与烟相似的气体。

否则有人从早到晚的入定，但对自己的修行是否正确经常抱持怀疑态度，这时如果没有任何理由而说正确或不正确都是不合理的。或者在摄受弟子过程中，弟子向你印证自己的修行境界时，你可以问他：“最近你对众生的悲心如何？对上师三宝的信心怎样？烦恼是否仍然深重？”弟子如果说：“修行倒也精进，但烦恼似乎并未减少。”那最好让他先不要修了，因为烦恼仍然深重、悲心也无有增长，这样的修行可能不是很如法。

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。

所谓盲修瞎炼，是指没有上师窍诀作为引导，依靠

自己的分别心盲目修习禅定、密法等。

最近有人问我：“你为什么如此反对禅定，我觉得修禅定非常好！”其实我并不是反对修禅定，但现在个别修行人的禅定确实让人担忧，他们既没有上师引导也不具足清净传承，若对其所修禅定刨根问底，他却不知其所以然地说：“反正就这么坐着……”坐禅的人非常多，但修持真正禅定的人很少。我也并不是对禅定修法“恨之入骨”，宁玛派无垢光尊者在《大圆满心性休息大车疏》的密宗部分对禅定作了详细抉择，于《禅定休息》中更是对其进行了鞭辟入里的分析阐述，作为无垢光尊者的传承弟子，绝对无有反对尊者所弘扬真实禅定之理，我们虽不具足对其教法广作弘扬的能力，但对于虚假、负面的恶劣禅定却应尽自己最大的力量加以制止。

许多人每天早上都坚持坐禅，而且对别人也炫耀说：“我每天早上都要坐一个小时……”以此将自己标榜为修行人的好典范。但如果问他：“你早上坐什么

禅？你的上师是谁？修的是哪个派别的禅定？”他这时只能闪烁其词地说：“就是自己看看书……”如此入定的后果究竟如何？希望你们细心观察。

盲修瞎炼不是断除烦恼障、证悟智慧功德之因，相反，依靠这样的盲修瞎炼反而会导致相续中原本存在的少许功德日趋衰减，成为生起功德的荆棘之障。倘若如此，则如同汉茶过滤器般将所有精华漏尽无余，仅仅留下些粗糙杂质，自相续中悲心、菩提心、信心以及清净戒律等所有功德的善妙精华全部消失殆尽，连一丝善法也不具足，更不要说密宗的深远境界了，反之，应该断除的贪嗔痴嫉妒傲慢等烦恼却在相续中肆无忌惮繁衍滋长。这就是盲修瞎炼的征相。

以前霍西的曲恰堪布特别喜欢引用这个教证，他说：现在的一些坏弟子就像汉茶过滤器一样，把好的行为全部舍弃，只留下了不如法的恶劣行为。因此，不管观察自己的修行还是上师印证弟子，从大悲菩提心以及

行为是否如法进行推测是最好的办法，尤其因果观念越来越淡泊减弱的话，那说明他的修行已经逐渐远离了正道，这是相当可怕的。修习显宗或密宗等任一法门后，对因果愈加不重视，行为开始不如法，这就是盲修瞎炼出现的一种征相，最好还是将这一修法暂时放下来，先打好基础再继续修持比较好。

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。

若想避免步入盲修瞎炼的歧途，最关键就是要具足正见之明目，因具正见明目之智者的修法必定如理如法，修行如法则自相续中前所未有的功德，如慈悲心、菩提心、出离心等世俗中殊胜的功德无疑会逐渐增上，证悟空性的无二双运光明智慧等胜义不可思议的功

德也会随之渐趋圆满。

毫无疑问，依靠现见空性的威力以及对因果不虚之理的深信不疑，自相续的智悲等功德决定会无碍增上圆满，这就是无欺的缘起规律。邬金莲花生大士说：“是故见比虚空高，取舍因果较粉细。”作为修行佛法者，见解越高则对取舍因果就会愈加小心谨慎，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。”

真正生起空性的证悟智慧时，相续中自然而然会对众生生起强烈的无伪悲心，可以说，大悲心如同空性之内脏，与空性无二无别而存在，证悟空性则必定会生起大悲心，若相续中具足悲心则此人必定已经证悟空性的少分甚至全部。由于悲心与空性是一味一体、无离无合的关系，只要证悟空性就会对众生无余生起悲心，对无欺因果也会随之深信不疑，如此则相续中贪嗔痴等根本烦恼及二十种随眠烦恼定会无遗灭尽。

有些人说自己已经见到了本尊，实际是否见到本尊并不重要，应观察自相续中的大悲心、菩提心是不是生起来了？如果确实已经生起的话，说明见到本尊是正修的验相；反之，见到本尊后对众生的悲心及因果缘起法反而开始疑虑重重，那即使天天见到文殊菩萨、普贤如来也不见得正确，应尽快舍弃这种修行。

自古以来就有许多高僧大德通过这种方法判断他人的修行境界。现在修学显宗密宗的行者，修行一段时间过后却对自己的修行开始狐疑不决，不知道如此修下去究竟是对是错，这种现象在当今社会确实非常普遍。这时，通过上述方法对自己的修行进行细致观察、详加判断就显得格外重要了。

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。

总而言之，通过观察引生定解之后，于其中心不散乱自然安住，其间，未见到任何可以见到的，未得到任何可以得到的，这时，未见到即是最殊胜之见，未得到即是最殊胜之得到，比如见柱子时，世俗中虽然称红色的柱子为所见，而真正于法界中安住时其实无有任何所见，而未见实际就是真正的所见。续部中说：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相关问题，以凡夫分别念根本无法接受。无有所见就是真正殊胜的见，麦彭仁波切说：“未见殊胜见之义。”但所见之义并非偏堕一方，比如心性是明明朗朗的，或者是空空洞洞的，如此偏于某一方而执著并不是真正的所见之义。华智仁波切说：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。于凡夫阶段，想修加行、欲成佛果等念头非常好而且十分有必要，但真正的入定境界中，思维“此法”“彼法”以及“我应修持”等一切想法皆成束缚之因、迷乱之因，真正最高的境界并非凡夫分别念可以思维分别，唯有舍弃一切才能够见到真正的法性。

因此说，既没有见到空也未能见到现，不偏堕于任何一方而见到无所见，即是殊胜之见。

在大瑜伽士的境界中虽然没有任何可以执著之相，但并不代表万事万物如瓶中无水般不存在，就如哑巴吃糖，虽无法以任何言语表达却并非没有品尝到糖之甜味。凡夫也是如此，通过上师窍诀如实安住时，对于明空无二的境界虽可体会却难以言宣，若以比喻说明，也仅如哑巴吃糖一般，除此之外，以任何方法都无可表达。

瑜伽士通过安住品尝到真实甘露美味时，根本不需观察，此时唯以安住为主。“并非唯由观察生”，既

是上文的总结也是与下文之联接，也就是说，通过观察对无我生起定解并于其中安住时，可以遣除违品从而生起真正的正行境界，而这种境界的正确与否，则可通过自相续的断证功德进行比量推断。

本论对抉择正见以及如理如法的修行都极为重要，因为其中已经讲述了中观、因明等各方面的道理，对实修时应注意的问题也作了详细阐述，同时，针对藏传佛教各教派不同的观点更是进一步辩驳分析，可以说，本论所牵涉的内容相当广泛，有志于真实研究修行者一定要潜心思维阅读。

四　观察修或安置修

《定解宝灯论》第四品中主要讲观察修与安置修，这也是有关修行方面的问题，与第三个问题——入定有无执著相大致相同，所不同之处，前一问题主要从修行有无执著的角度判断、分析，此问题则从修行过程中需要观察或不需观察这一角度进行辨别；或者说，前一问题主要讲修行所得之境界，于此境界中是否具有执著，而此处则讲此种境界究竟依靠何种方式可以获得。

那么，通过观察而安住与不观察直接笼统而安住，这两种方法究竟哪一种比较正确？有人说修行中始终应观察，有人说一直都不应观察，实际这两种说法都有偏堕一边的过失，不能圆满做出解释。按理来说，首先

应该观察，获得定解之后再安住。不论显宗密宗，不观察是不合理的，依照道次第渐次修行非常关键。

于此需要主要说明的是，不论修学显宗还是密宗，首先应该通过闻思生起智慧，当真正的定解智慧生起之后，不用再再观察，应该自然安住修行。

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：

麦彭仁波切首先提出这样一个问题：

修行大乘见解时，观察安住何应理？

所谓的境界，通过中观或大圆满之理门抉择分析后获得，人们即称之为班智达的观察修法，也即班智达

依靠广泛闻思博通各种经论教义，之后对万法及自心进行百般观察，从而获得前述之境界；或者，通过自己安住而精进修持，如大手印、禅宗等修法，以此方式获得上述境界。欲想获得上述所说之境界，依靠上师窍诀和自己安住两种方式皆可获得。

前文已对有关大乘的见解作了详细抉择，那么，对显宗、密宗之无上大乘，如大圆满、大中观等如此殊胜之见解进行如理抉择修持时，究竟是通过中观、因明等班智达方式的各种观察方法如理修持，还是依照历代祖师大德传下来的禅宗方法自然安住，修行时究竟遵循哪种方法比较应理？

戊二、彼者之答：

对于这一问题，他宗出现了两种说法，一种观点认为不必观察，应该直接安置；另一种观点则认为修行者从始至终皆应观察。

首先是第一种观点。

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。

“有说”指大手印安住派——噶举派的部分修行人，以及宁玛巴个别认为修大圆满时必须安住不能观察者，还有汉地禅宗认为直接安住不用观察的一派。其他宗派虽然也有此种现象，但此处所指主要即是这几个宗派。

上述宗派中的个别大德或修行人说：修行时最好不要作任何观察，直接自然安住即可，因观察毕竟属于寻伺分别，以此决定会遮障本来实性，就像池中之水原本明清透彻、平稳无波，此时若以棍棒不断搅拌，反而会使池水混浊不堪，使月影无法清晰显现；同样，修行过程中若不断增加分别念，再三观察，则本来清净之实相义，反而会被此无义之举所障蔽。

因此，他们以为观察一定会遮障本性义，故而抉择究竟本义而真正修持时，无需经过任何观察，只要依照上师窍诀或佛经教义直接笼统地自然安住便可水到渠成，所谓的再次观察完全是多此一举，以此必定会扰乱自己的禅定，直接自然安住即是最殊胜的要点与窍诀。

很多修行人也经常说："好好安住，不要观察，观察是增加分别念的，千万不要观察……"实际对此问题必须认真分析，最初时观察是十分有必要的，最后自心已经清净或已抉择为无我空性后，则再不用观察。麦彭仁波切的究竟观点即是如此，初学者最好的入门方法就是首先详详细细地观察，如若最初即何者也不观察、不分析，自然安住，则如前文所讲，最初舍弃无我法门的说法实际是魔王所散布之密语，对自身修行决定有百害而无一利，故对修行过程中的逐层次第必须善加分析。

对方所说观点，从某一角度来讲确实具有一定依据，诸多佛经皆云：分别心对本来实相有遮障。有关

这方面的道理，在《等持王经》等诸多经典中都有明说，密宗有关静修法要的论典也作了如是宣说。从最究竟观点而言，此种说法非常合理，但暂时针对初入道者，刚刚迈入佛门就直接笼统安住就十分不合理了，对此，麦彭仁波切将于下文进行着重破斥。

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。

此处是第二观点。“有说”一般指后派，即以格鲁派为主的个别高僧大德和修行人多数抱持此种观点。此类修行人善喜辩论，经常依靠中观、因明等种种推理多方观察，他们认为：任何时处皆应依靠教证、理证观察分析，对于观察绝对不能舍弃，远离观察的修行就如入于睡眠一般，对自相续增上功德、断除障碍均无丝毫利益，故于任何时处皆需观察。

宗喀巴大师在《菩提道次第论》中说：对无我的观

察绝对不可以离开，观察得到一定境界后，于其中自然安住，若出现分别念则需再次观察，如是反复修持，方可令分别念真正压制进而断根。此说法对中观自续派根基的修行人而言，确实非常符合他们的修行次第，但针对究竟本义或最后修行阶段来讲，则无法合理成立。

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。

对于修行时究竟应该观察修或是安置修，他宗出现了两种说法：有说任何时皆以观察为主，有说任何时皆以安住为主。此二说法将观察、安住执为互相矛盾的对立体，根本无法圆融。

对此，麦彭仁波切抉择说：上述两种说法皆为偏倚之见，实际对观察、安住二者不应片面妄执，一概断定，

若一切时分均需观察，始终增加分别念，则无法获得一种清净境界，而始终安住完全舍弃观察，则极易步入修行歧途。

可以肯定地说，修行应根据自己的根基、境界以及自相续的贪嗔分别念等种种不同情况详细抉择，针对不同时间阶段，为对治不同障碍，从而做出相应的抉择与判断，不应一概断定为需观察或者不需观察。

对于初入门者，首先最好依靠各种各样的方法观察，断除对于万法的一切实有执著，对法无我、人无我无有丝毫怀疑，真正了知为空性、获得了现空无二之境界后，即于此境界中自然安住，此时再没必要一直观察，比如牦牛丢失后，最初应于各处反反复复地寻找，真正寻获之后则不必再次寻觅，只需细心守护。凡夫众生相续中从无始以来一直被形形色色、五花八门的各种烦恼所覆盖，根本无有任何境界，若想获得真实善妙之境界就必须依靠详细观察，依靠观察获得真正的定解或境界

后，于此境界中自然安住，这一点非常重要。

因此，对观察与不观察二者切莫偏执一方、片面抉择，应针对不同情况、阶段认真细致地分析，之后再下定论。

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：

以下通过大中观和大圆满两种方法对这一问题进行分析。大中观的分析方法主要讲到未作观察之过失，也就是说，最初未进行观察直接安住的修行存在相当大的危险性，于对治烦恼障碍方面起不到显著作用。

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。

有一部分人说对于何者皆不需观察，应该直接安住。当然，并不是说任何人均需经过观察，根据众生根基的不同，个别利根者直接安住也未尝不可，修持大圆满时，在莲花生大士的窍诀中也讲到依见了知本性和依修了知本性两种情况。不可否认，少部分利根者最初即通过安住获得真正修行境界的情况的确存在，但通常而言，大多数众生无始以来相续中熏染的贪嗔痴以及执著分别念相当严重，因此必须依靠反反复复的观察获得定解，如此逐步修行才是十分稳妥的方法。

一般来讲，未通过观察直接自然安住的修行，若修行境界稍好一点，十分有可能成就世间禅定的寂止。寂止的作用仅仅是压制烦恼，根本不能起到断定性作用，因为自然而然安住下来时，心较为平静，感觉似乎无有任何贪执等分别念，但此时并非断除烦恼，只是没有起

现粗大明显之分别念，已经将其压制了。真正的烦恼分别念，必须依靠胜观智慧分析抉择之后方能断除，比如以理观察了知烦恼等根本不存在、所谓的我不存在，此时通过道理、依靠胜观智慧进行抉择所得出的定解十分稳固，断除各种烦恼也将轻而易举。而对于“我”等任何法都不执著，唯一静下来，这仅仅是暂时的寂止，相续中真正的我执并未断根，对于减轻我执也无有丝毫作用，故于最初即舍弃观察十分不合理。

修行人应依理观察，了知所谓的“我”仅是一种迷乱现象，从教理上了知此迷乱现象也并不存在，将其抉择为空性，于此基础上继续修持，必定会减少我执，增长智慧。如若不然，个别人认为只要心能安住下来，就是一种非常好的修行境界，其实这时只是将所有烦恼分别念压制在阿赖耶当中，在这种情况下，如小乘所讲之外缘具足，则心与心所中的随眠烦恼决定会以所缘与相应的方式得以增长。因此，不观察而修虽然有可能获得欲界一心，在此基础上继续修持可以得到四无色界等禅

定之心，但这仅仅是一种寂止，并未解脱三有轮回。

修持大圆满、大中观，最殊胜稳妥的途径即依靠显宗密宗所宣说之教理深入细致地观察，对人我、法我以理了知为除现空双运以外根本不是像凡夫人所想象那样真实存在，外境山河大地以及内心贪嗔痴等所有分别念皆不存在，获得此种定解并于其中自然安住，才能够真正对治并彻底断除自相续的烦恼，故说定解十分重要，否则，舍弃解脱的真实正道——如明目般之定解，也就根本无法遣除相续中的一切烦恼障碍，如此又何谈解脱轮回、成就佛果！

有些人到学院以后，通过中观、大圆满等法门反反复复详详细细地观察，最后真正了知所谓的“我执”并不存在，并非依靠他人言语产生的相似信仰，而是依靠自己的理智如理抉择之后获得的真实定解，此时对于自相续的烦恼不仅可以压制，而且能够从根本上断除。而有些修行人无有善知识引导，直接安住，但即使如无色

界般长劫安住，又能起到什么作用呢？许多在山中闭关五六年、七八年的修行人，除吃饭外不起任何分别念，但再次回到城市遇到自己喜爱或者嗔恨的对境时，烦恼十分有可能会如未除根之杂草般再次生起，因其所安住之禅定只能将烦恼控制在某一范围之内，并未断除其种子，如此一来，遇到外境时，烦恼必然会随缘而起。反之，若能够于静处真实修持，真正依靠智慧、运用各种方法观察——外境并不存在、自心并不存在，彻底了认外境以及耽著外境之心识仅为颠倒分别，最后依靠世俗观察力安住于胜义之境界，运用世俗与胜义或现空双运之妙力，彻底断除相续中耽执对境之种子，这样即使在寂静处仅仅修持了短暂的一段时间，但返回城市遇到贪嗔之境时，也不会生起任何烦恼，就如《佛子行》中所说："逢遇悦意对境时，视如夏季之彩虹，虽显美妙然无实。"了知一切万法皆如幻如梦，不会对其生起任何贪嗔之分别念。

观察修确实非常重要，若未作观察，远离定解之明

目，则自相续中的烦恼障碍绝对无法断除。这里也并非反对坐禅，真正具足胜观和寂止的禅定是非常令人随喜的，诸多经论中都讲到于刹那间坐禅也具有广大无边之功德，但不具定解仅仅无念安住的禅定，根本无法遣除相续中的颠倒障碍，如此一来，不要说声闻罗汉的解脱，普通修行人的境界也很难获得。因此希望诸位还是通过中观等各种理论以及大圆满的多种观察方法如理抉择，这一点非常重要。

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。

从密法角度来讲，自心本来是离一切戏论之空性，对此若未真实通达，仅仅如如不动地安住，无有任何执著，那么请问：“你所修的究竟是什么？”没有通达万法本体皆无实质，仅是傻傻地坐在那里发呆有什么意义？如此修行与外道修法有何差别？外道对所承许之宗派义根本未能产生定解，他们并未依靠种种理证观察

做出真实抉择，唯一能够做的即是百般强调：“我们的前辈祖师如是宣说的，所以应该这样承认。”这属于遍计无明，是依靠他人分别念妄言假立的，完全不符合实际道理。真正的禅定千万不要类同于外道，否则，相续中丝毫定解也不具足，那你安住的究竟是怎样一种境界？若说是现空双运的境界，那空是如何空的？明明认为柱子、瓶子等一切万法存在，却强制性地观其为空性，这无异于以鱼驱蝇、以骨去蚁，依靠如此相违之举，对于你等所希求之目标又怎能获得成功？实在是痴心妄想。

因此说，对庸俗妄念即便勤加修习也根本一无是处，对万法本性为空或现空双运这一点，自己没有产生任何定解，反而将诸法观为“明”“空”，如此观法，真正来讲，若运用分别念则仅是第六意识而已，未用分别念也只是阿赖耶之识，完全未能超出阿赖耶之范畴。如是修行百无一用，如同双目失明的盲人入于险道一般，既无正确目标也不具足明亮双目，即使努力前行，终究

也只会使自身陷于绝境、难以逆转，同样，如若舍弃如珍宝般了知一切万法为现空双运的定解，其修行亦如炊沙煮饭般，根本无法成功。

麦彭仁波切在所有教藏中均将定解比喻如双目一般，异常珍贵，如若失去定解，即如盲人入道，其修行必定会败于旋踵之间。所以定解在修行过程中千万不要舍弃，一旦失去定解，即使精进地坐禅，也仅仅是修持妄念，如此无有丝毫用处！以修持人身难得为例，首先对八无暇[29]应产生定解，经过百般观察思维之后，得出“没转生到旁生中，是多么幸运啊”的一种坚定定解，之后安住其中如理修持；如果此种定解根本不具足，然后说：“既然上师说应该修行，那就闭着眼睛安住吧……”这就是盲人入道，此种不具定解的盲目修行是绝对行不通的。

29　八无暇：地狱、饿鬼、旁生、边地、长寿天、持邪见者、佛不出世、喑哑，如颂云：“地狱饿鬼及旁生，边鄙地及长寿天，邪见不遇佛出世，喑哑此等八无暇。”

定解的范围相当广，从胜义角度，现空无二无可言说的境界可以称为定解；世俗而言，对人身难得、寿命无常有一种坚定不移的见解，也属于一种定解。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念修持根本不可靠，因此首先对高僧大德所讲金刚语之本义了达无碍，真正生起定解后继续串习修持，如此修行才能够事半功倍。

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。

众生相续中无始以来所积累的烦恼习气、颠倒执著相当严重，如若没有依靠成千上万的理证，如中观的各种观察方法、密宗积累资粮忏除罪障等方便方法，不具足此种智慧理门、方便力量的话，即使精进努力修持，对本来清净的实相意义仍然难以证悟。

对极其利根者来说，稍稍安住即可获得证悟，上师

仅对其宣讲少许修法就立刻了悟心之实相，这种情况确实存在，可类似现象实在是少之又少。众生无始以来的烦恼分别念非常深厚，“常、乐、我、净”四种颠倒的力量也异常旺盛，对于无明烦恼进行对治的力量必须长期坚持不懈，否则稍一松懈即会功败垂成。先不说无始以来，即使即生中的习气也是难以改掉的，如藏地人喜欢吃糌粑，马上让他换另一种口味极其困难；或者汉地，甘肃人喜欢吃面块，一天没吃都会觉得少了些什么，那边卖米的特别少，让他们立刻改吃糌粑恐怕也难乎其难。即使几十年串习的饮食习惯尚且如此难以改变，那众生在无边无际的轮回大海中，对自己的四种颠倒执著经过无始时的串习，除非特别有缘、极其利根者以外，想要立刻改变绝对不会轻易成功的。

佛经中说：“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，但不了知这一道理的无边众生始终漂泊于轮回三有之中，大慈大悲的佛陀以悲眼观视，不忍彼等于此中

不断流转感觉痛苦，故而依靠各种各样的方便方法、成千上万依理抉择的智慧摄受此等众生。凡夫众生相续中的颠倒分别念非常猖狂，有些人说：“我都坐两天禅了，但昨晚还是梦到我的妈妈……”他以为修行就像吃饭一样容易，但这种想法是非常不合理的，对于烦恼，必须长时间依靠各种各样的观察方法抉择对治，比如背诵、辩论，在闻思方面应该下功夫、花时间，不要产生厌烦心。有些人觉得“背也背不下来、看也看不懂，还是不背了、不看了……”，实际上，虽然不懂，但只要尽心尽力地思维，所花的时间、所下的功夫就决定不会白费，对于自己难得的人身也会问心无愧，否则将时间浪费在无意义的琐事上的确非常可惜，没有任何意义。

因此，即生中只要在闻思修行上精进努力，不管修行成功与否，都不是在浪费时间，对自相续决定会产生非常巨大的利益。如同特别饥饿时只吃一口两口不会马上起作用一样，无始以来的烦恼习气非常严重，短时间内起到显著效果也十分困难。五十万加行的数量为什

么如此之多？因为需要百般的方便力进行对治。必须长年累月闻思修行的目的是什么？因为唯一通过精进的观察、修持方能获得证悟，否则离一切戏论的本义不会轻易现前。究其根本，如若未通过各种方法将执著遣除，智慧就无法显现，因智慧光明与执著的黑暗绝对不会并存的缘故。

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。

相续中贪嗔痴的迷乱相与见到万法本性的真如智慧，这二者是直接相违的。因明中相违可以分两种，即外境中水与火般的相违，以及自相续中烦恼与智慧的相违。自相续中，智慧与烦恼不会同时存在，一者存在时另一者必须遣除。

在无始以来四种颠倒长期串习的无明黑暗之中，

很难获得真正了达一切诸法的智慧光明，因光明与痴暗绝对不会同时并存，一旦相续中产生无我智慧之时，我执的黑暗自然而然也会无余遣除。如同三十日无法显现月光一样，相续中烦恼等各种实执如是猖獗之此时，证悟决定不会存在，故此大家一定要想方设法使无我的日光照射在自相续的广阔虚空当中，这时所谓的我执和贪嗔痴的烦恼黑暗必定会自然驱散。

很多修行人经常问："我是不是已经证悟了？"其实不用问其他人，只要看一看自相续的烦恼就一清二楚了，如果烦恼与以前相比无有丝毫改变，甚至更加旺盛，那即使天天与普贤王如来面对面讲话，可能也不是真正智慧的境界，不然相续中的烦恼不会如此变本加厉、日渐严重的。

于凡夫相续中，无我的相似智慧也可以存在，很多修行人虽然没有得地，但其相续中真正可以生起不执著我的一种力量。不论世间还是出世间，依靠我执的力

量会于相续中产生诸多烦恼与痛苦，因此想要获得快乐、修行想要获得提高，首要条件就是必须减少甚至根除我执，否则任何时处皆以“我”为中心，所作所为肯定都是颠倒的，由此可见，断除有我的执著相非常重要。

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。

庚一、以内外因缘有别说为不定：

以下从密宗角度再次对此问题进行论述。有些学修大手印、大圆满的人，他们认为不用观察，只需灌个顶、求个传承，马上直接安住，没必要闻思修行。这种说法其实并不合理，密宗虽然有些弟子遇到具缘上师时，有可能很快证悟成就，但针对大多数众生根基来讲则不一定。

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。

在显宗个别禅宗祖师的公案中，上师稍作表示，弟子就已经豁然大悟；密宗历史上，弟子往昔的殊胜因缘已经成熟，并且遇到相续中具有传承上师大加持力的真正具相善知识，这时上师简单作一些开示，或让你观察心的来源、住处、去处，上师不可思议的加持力以及自己的殊胜善缘成熟等各种因缘和合，马上就可以通达实空的究竟奥义——自心本来即是清净、无有丝毫实质的，以禅宗说法就是恍然大悟，若从密宗角度，已经对真正赤裸裸的通彻觉性无碍通达，这种现象的确存在。

比如净土宗有具足信心的个别人确实可以往生极乐世界，但也并不是所有念佛的人都决定能够往生的。宁玛巴的传承上师，如华智仁波切、麦彭仁波切等显现上也是依靠上师的方便力很快时间内开悟的，但这种现象十分罕见，可以说是百分之一、千分之一，除因缘成熟的个别弟子外，不需修持依靠上师指点于短时间内开

悟的并不多。

因此，显密所说道次第应根据大多数修行人的根基而言，不能因为个别几个人依靠特殊因缘马上证悟，就说修密法的人全部可以依靠这种方式证悟，不能这样说，密宗传承和道次第也不能依靠这种根基意乐进行建立。比如国王恩札布德在灌顶的同时已经获得了解脱，虽然依靠往昔因缘及相续成熟上师的加持力，观察心之生住去处后马上通达实空意义的人确实存在，但这种现象在佛教历史上可以说绝无仅有，非常罕见。

翻阅一下以前高僧大德的历史即可了知，除具足非常因缘的个别人以外，在成千上万人中，不需通过闻思修行马上证悟的现象实在是非常稀少。现在也是这样，并不是看过密宗法本或入了密宗就能马上证悟的，对于这一点应该分析，现在有部分人不喜欢闻思，然后对空性等殊胜法要不重视，对对治烦恼的窍诀也视而不见，大家都说密宗修起来非常简单，于是自以为是地认为只

要进入密宗修行马上就可以得到成就。说起来确实如此，但并非人人都能够在很短时间内成就，不需要积累资粮，不需要经过闻思修行，得到上师加持和开许灌顶马上就获得成就，这在密宗道当中也是没有的。

德巴堪布在《定解宝灯论讲义》中引用无垢光尊者的教言说：上师是非常了不起的大成就者，弟子的信心也超越普通常人，依靠如此殊胜的因缘，通过上师直指可以马上得到成就，但对普通凡夫众生来讲并非如此，因浊世时期众生的分别念异常旺盛，根基也比较低劣，此时修持密法的人一定要注重闻思。无垢光尊者还再再强调：众生心地现在正处于胜解地的阶段，也就是依靠胜解信获得成就的时刻，故而我所宣说的心滴法门也处于胜解地的一个层面上，再者，因心滴法门是诸乘之最上乘，故唯有闻思究竟者才能圆满通达。

确实如此，很多人认为修无上大圆满没必要闻思修行，但无垢光尊者他老人家说：此心滴法门现已位于

信解地的时刻，且其属于诸乘之顶的原因，必须精进闻思至究竟后方能圆满通达。所以，产生“修密法不用闻思”这种想法的人，一味地盲目修行，将闻思弃之一旁、置之不理，当然真正具足信心的话，虽然没有闻思修行，通过非常虔诚的信心祈祷也可以证悟，这一点不能否认，但大多数人最好先依靠闻思断除增益、怀疑，对因果、佛法等生起真实定解，之后再如理如实修持，这样的道次第不会错乱。

所以麦彭仁波切说：密宗虽有成就法门，但并非人人都能很快时间内迅速成就。

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。

虽然说具缘利根者修行无上密法可以很快证悟，但不一定人人皆是如此。宁玛派最高的法要即是本来清净之实义，对此欲想深入探究、通达，真正了悟万法本来清净实义的话，就必须通达中观应成派的究竟见解。

大圆满若分则有本来清净、任运自成两种，其究竟实相在本来清净的真正正行中宣讲得非常清楚，而欲对此进行抉择，就必须通达中观应成派的见解。

很多人认为，修学密法就不用学习中观法门，如果每天对有因生、无因生等反复观察，唯是增加分别念而已，没有很大意义，修密宗大圆满，只要在它最高的见解——本来清净当中直接安住就可以了。

藏传佛教各高僧大德的传统也有所不同，自古就有很多大德非常反对学习因明，而是直接学习中观，根本不赞成弟子多方辩论。对个别众生的根基来说，唯一静修非常好，但末法时代，就一般众生而言，按次第闻思中观，既符合麦彭仁波切的观点又相合龙钦巴的究竟

密意，对宁玛巴自宗来说，在全知龙钦巴和麦彭仁波切的观点以外建立宗派的话，本质上来说是非常困难的。也许这些高僧大德具有一定密意，不然从表面来看，反对学习中观、因明确实不太应理。

这里说，真正要通达大圆满本来清净的意义，就必须精通中观应成派的究竟见解。中观应成派当中，尤其《中观三论》[30]在藏传佛教当中十分重视，对这些善妙论典精进闻思，真正通达中观意趣之后，修行密法不会出现歧途和困难。因为在学习中观的过程中，相续中的许多增益、怀疑和分别念都已遣除，这时修学密法非常保险、非常稳固。

因此，麦彭仁波切说首先精通中观应成派的见解，之后再修学大圆满非常殊胜，这时歧途少、障碍小，不容易出现差错。《上师心滴》当中有很多教证说，如果具足中观基础，那对佛经的究竟密意进行解释也可以不

30　中观三论：《入中论》《中观根本慧论》《中观四百论》。

费吹灰之力，但从来没有听过中观、一点显宗基础也没有的话，即使根基非常好，直接听受《上师心滴》确实相当困难。之所以说欲探求大圆满本来清净之究竟奥义的最好途径，即是首先通达显宗中观应成派的见解，原因即在于此。

大中观与大圆满，从离戏分而言，二者的见解相差无几。见解可分有法见、自证见、法性见。《大幻化网》中讲到许多见解的分类，一般从离戏角度也即法界见解来讲，大圆满和大中观的见解无有差别。无垢光尊者在《胜乘宝藏论》中说：从衡量离戏的角度，中观大部分的见解相同于大圆满见，但中观所抉择的空与大圆满抉择的光明不灭却存在相当大的差距。因此说，仅从万法皆为空性这一点上，显宗与密宗见解完全一致。

这里牵涉到很多问题，如果说密宗见解已经超越显宗的话，现在汉地有些人无法接受。这种现象在藏传历史上以前也有现在也是有，一方面来讲确实情有可原，

他们认为佛教的密意都是相同的，因此从见解上也应该相同，如果通达般若空性可称之为显宗最高的见解，而密宗从空性衡量时也是最高的，但实际万法除空性离戏外是不是其他何者也不存在呢？并非如此。万法的本体，从名言来讲既有空性离戏的部分，也存在光明不灭的一分，当然这并不是从胜义角度所作的区分。显宗如《般若经》等经典中对空性离戏这一侧面十分圆融地作了宣讲，因此麦彭仁波切说，从空性离戏衡量时，显密见解没有差别。

比如红色的柱子，它是有为法、是无常的，无常和有为法从本体来讲完全一致，而从名言作用角度则是分开的。或者说火有燃烧和热两种特性，从本体来讲二者一味一体，从反体而言，若仅抉择其中一者而对另一者置之不理的话，可以说并不完整。同样，万法从空性和光明的本体来讲，显宗所抉择的见解不是十分圆满，因显宗见解尤其在般若空性中未对光明这一分进行宣说，从离戏空性来讲，显宗抉择得非常圆满而且究竟，再没

有比它更高的见解了，这一点密宗也如此承许。无垢光尊者在《大圆满心性休息大车疏》中抉择他空时引用了很多《宝性论》的教证，原因是此论已经涉及了第三转法轮的光明，也就是说，显宗对如来藏的本体进行了抉择，但对于光明部分实际并未清晰透彻地如理分析，也不如密宗宣讲得殊胜。

密宗对于光明这一分不但作了非常细致的分析，十分殊胜，而且在修法上，如修明点等于显宗根本无有。当然，这一点对于密法和大圆满不了解的人来说，不见得很清楚，而实际对柱子等法进行抉择时，显宗对红色柱子为空性这一分进行了细致入微的分析，对其无常分却仅以隐藏方式进行了抉择，并未作明显透彻的分析，而密宗既讲了空分也详细抉择了无常分，对二者宣讲得均十分圆满。

如果说：显宗已经对空分圆满抉择了，还有什么必要再次分析呢？

万法的本质不仅仅是离戏空性的，还有光明不灭的一分。我们可以看一下《般若经》，对光明不灭这一分它是如何宣讲的？虽然口口声声一直说“现空无二”，对空确实已经非常圆满地抉择了，但所谓“现空双运”当中的“现”，显宗在抉择见解时又做出了何种判断？因此，从空性角度显密确实无别，而从显现的自性光明方面，显宗却只是简要涉及，并未详细抉择。很多人认为《宝性论》是显密结合的一部殊胜论典，如同显宗与密宗的桥梁。为什么这样讲呢？因为它对如来藏光明通过隐藏、比喻等方式进行了宣说，而密宗则通过上师窍诀，使凡夫如同现见色法般清晰了认到如来藏的自性光明，因此十分殊胜。

当然，从某一角度说显宗见解最高也未尝不可。对这个问题，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：密宗见解超越显宗这一点不能承认。如果不承认应该说出自己的理由，仅仅依靠不承认来建立宗派恐怕不

太合理。

如果有时间，非常想针对这一问题跟他们好好讨论一下。这不是个人问题，有很多人都不知道密法的殊胜之处，作为宁玛巴的传承弟子，如果只是说“密法殊胜”也不行，应该结合佛陀三转法轮详详细细地分析，明朗罗扎瓦说：无垢光尊者在《七宝藏》当中抉择了空性见解，而在《心性休息》中对他空——三转法轮进行了解释，无垢光尊者为什么将自空、他空都承认为了义呢？原因就是佛陀的第二转法轮和第三转法轮并不相违。以此说明，空性与光明应结合起来修持，否则仅仅修持空性，那光明这一分已经远离了。

对于光明这一部分，有人认为是明清的或者眼睛所见到的，其实这都是分别念的境界，真正如来藏的本体并非如此。如来藏本体并非仅是空性一分，还有不可思议的光明，世俗中，麦彭仁波切所说的色身之因、慈悲之因，都是从如来藏明分进行抉择的。因此，从法性

见来讲可以说相同，但在自证见和有法见方面有很多不同特点，还是存在许多相异之处。

不过这些道理，对于连离戏大空性都不知如何抉择的人来说，即使给他们宣说也是非常费力的，像果仁巴、宗喀巴大师，他们对中观等佛理都已精通无碍，这样辩论起来也很有价值，不然，跟一些所谓的“大法师”们辩论之前，先要对离戏论作一番解说，那还辩论什么呀？白费唇舌而已。

从离戏分而言，显密无有差别，对此应深信不疑，那是不是显宗和密宗一模一样，完全相同呢？也并不是这样的。

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。

显宗通过推理将万法的空性进行了详细抉择，对离一切戏论的空性存在相当大的执著，认为万法就是空性的。即使显宗自己不承认，抉择时，口头说起来也是离一切戏论，但凡夫心里“不存在”的执著分别仍然相当严重。

密宗从抉择离一切戏论方面确实没有什么差别，但为了遣除显宗对空性的执著，密宗宣说了大乐智慧，也即现与空无二无别、远离一切迁变的智慧。对此大乐智慧，并不仅仅是在论典中泛泛叙述，而是通过上师窍诀，以远离境、有境的方式亲身体验。对大圆满稍有认知的人，知道心不仅是空性，而且是与大乐无二无别的，对此空乐无别之法界，通过远离境和有境的方式可以亲自体认，这就是密法真正的特点。显宗虽已抉择了离一切戏论的空性，但是否可以通过远离境与有境的方式亲自体验这种大乐智慧呢？绝对无法做到。

此处需要提醒的是，有人认为快快乐乐的境界即是大乐智慧，或者自相续产生极大的快乐，这就是大乐智慧。前段时间，有一位居士说自己现在修得非常好，经常处于乐空无别的境界中，我问他：“所谓乐空无别是怎样的？”他说：“这是密宗最高的境界，最快乐的就是乐。”现在很多学密宗的人，都认为大乐智慧就是心中特别快乐，另有些对贪爱无法对治的人，将男女之间的贪爱称为一种乐受，这些说法都已经完全颠倒了。密法中所谓的“大乐”以凡夫分别念根本无法诠解，分别念中的“乐”在密宗当中不是乐而将其称为苦，为什么呢？暂且不说密宗，《四百论》云：“无常定有损，有损则非乐，故说凡无常，一切皆是苦。”所有的感受均为无常，属于三苦当中的行苦。《宝性论》及果仁巴《入中论》的讲义中都说：大乘认为，一切无常法皆是苦性。不仅大乘，乃至小乘也认为一切乐受都是苦的本性，讲四法印时也说到“诸受皆苦”，只要存在一种感受，其实就是痛苦的自性，不能称为乐，唯有感受无有

任何迁变的智慧境界，方可称为大乐智慧。

对大乐智慧千万不要误解，有些修行人说要找空行母，享受大乐智慧。那你是在故意毁坏密乘戒，密宗所谓的大乐智慧并非凡夫所想象的乐受，分别念当中的乐受全部是无常的，不离行苦，何时无常、痛苦的本性真正转变为一种智慧，才能将之称为乐，这样的大乐智慧在《时轮金刚》《大幻化网》中都有讲述。学习密法时对某些特定名词一定要掌握，在佛教历史上，依此毁坏密乘戒而堕入金刚地狱、千百万劫中受苦的公案非常多，究竟而言，密宗的真正含义必须依靠善知识才能得到。

意思就是说，密宗为遣除对于空性的执著，已经宣说了无有迁变的大乐智慧，如此殊胜的大乐智慧，依靠上师的窍诀、通过远离境与有境的方式自己可以亲身体验。莲花生大士说：“远离迁变本体空，空性自体即光明，光明大悲即不灭。”意即空性、无常均是一种苦受，

不属于大乐智慧。个别人以凡夫分别念认为大乐智慧就是很快乐的，就像在山里得不到蔬菜，突然找到一点时的快乐一样，但将这一点称为大乐智慧的话，那牦牛也已经具足大乐智慧了，修学显宗也不是得不到这种智慧。真正来讲，通过上师窍诀将境、有境甚或自己的一切分别念无余灭尽，在远离诸分别的过程中，获得无有一切思所的境界，这就是所谓的“空乐无二之法界”。

此处“乐”是远离一切迁变的光明本性，“空”即离一切戏论的本性，此二者无二无别的境界即为“乐空无二”。不然像有些人认为那样——“我非常非常快乐，这就是乐空无二”，倘若如此，乐的时候不空、空的时候不乐，又怎能称为乐空无二呢？真正的大乐是无有迁变的，如来藏的本来面目在显宗无法直接享受，密宗却并非如此，它可以直接享受到如来藏的本体空性与自性光明。

无垢光尊者在《大圆满心性休息大车疏》中引用诸

多教证，以及释迦牟尼佛《大鼓经》对第三转法轮着重赞叹的原因，就是其中所宣讲的光明相当接近密宗。因此希望有智慧的人对密宗所说的“乐”能够善加理解，也就是说，无有痛苦之故远离无常，远离无常的如来藏本体光明可以暂时理解为乐。《大幻化网》将“空”称为本来清净，“乐”称为等性，也即抉择正见时常说的“等净无二”。

这种境界一般显宗很难接受，麦彭仁波切说：凡夫人依靠加行喻智慧可以认知自心本体，可称之为现量见到，它属于一种喻智慧。一般真正见到心性本体需要到一地，但现在以比喻方式可以通达自心本性、万法本性，因此称为喻智慧。虽然称其为现量见到，也只是名言说词，真正现量见到唯到一地之后才可以。

现明觉性此三者，即是大乐之异名。

对此，很多上师都有迥然不同的讲法。上师如意宝

对此解释为：玛哈约嘎是现空无二、阿努约嘎是明空无二、阿底约嘎是觉空无二，实际就是大乐智慧的异名。

正如前文所讲，如来藏光明无有迁变解释为大乐智慧的异名也可以。或者说，显宗将如来藏本性叫做现空无二，外续及阿努约嘎以下称为明空无二，阿底约嘎称为觉空无二，实际就是密宗所说“大乐智慧”的异名。但这样的智慧在显宗仅以“现”来代替，明与觉并未体现，中观经常说“现空无二”，《般若经》中只讲到现，可现是怎样现的呢？现的比喻及现的道理并未进行清晰抉择，越来越上到玛哈约嘎、阿努约嘎时，现空无二已经抉择为明空无二，至大圆满时通过上师的窍诀已经真正觉悟了。有时名词上的“现”“明”“觉”有一层层增上的不同窍诀，如若说大圆满与显宗窍诀完全相同肯定不行的，从显的角度的确有天壤之别。

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。

密法抉择光明现分的见解极其重要，其实它就是色身，也即如来藏的光明，比如离戏空性属于法身，而现分是色身，只不过众生未能认识，若对其有所了认，现分实际就是化身与报身，但这一点显宗抉择的不是很圆满。《现观庄严论》的讲义中，有些上师说“佛陀的尽所有智与如所有智，显现为人的形象来度化众生，这就是化身”，一般《现观庄严论》中智慧与身解释为一味一体，并未分开，虽说是能依所依的关系，究实而言其实是一体的。因此，化身就是现分，依靠此现分，乃至世间界中一直存在度化无量无边的众生，也就是究竟的大悲自性，从因地来讲，大悲与空性也是无二无别的。

《札嘎山法》中说：现空无二中，现就是大悲心的意思，所谓的现空无二也可称为空性大悲藏。现也即大悲，大悲之本性就是色身，色身之本性就是如来藏光明这一分。但显宗对此并未很好地抉择，密宗依靠上师窍诀以及各种修法可以抉择出来，因此对这一点千万不能轻视。如果这一点不具足，那大悲之现分能否抉择也十

分困难，对法身空性部分，依靠显宗密宗怎样抉择都可以，但成佛以后，不论自己还是其他众生，利益众生的大悲现分这一点，现在因地时依靠何种方法进行抉择？这一点在显宗《般若经》中也只是说：心无有心，心之自性即光明。仅仅以隐藏方式而未明显宣说，后学者如果不具足上师窍诀确实很难通达。

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。

每一个众生或一切法，按大圆满说法——本体空性、自性光明、大悲周遍，或不住轮回也不住涅槃的智慧，在每个众生相续中圆满具足。十分可惜的是，人们对此并未察觉，虽依靠显宗空性法门进行抉择，但只是对其中的一部分也即法身这一分可以抉择，对现分的色身没能涉及，需要通过无数劫的积累资粮才可以显现。而密宗通过自身安住、上师窍诀等方便道，顷刻就可以

挖掘出深埋地下的如意宝藏。

“空乐智慧[31]”可从两方面解释，依显宗观点，《般若经》的空性法门与如来藏的本体光明自性不灭无离无合，就像柱子的无常与有为法一样，此乐空无二之道，通过显宗第二转法轮与第三转法轮的修道方式进行抉择，通过三个阿僧祇劫能够成佛。而密宗，依靠玛哈约嘎和阿讷约嘎，空是智慧圆满次第，乐是方便生起次第，一般从外续部来讲，通过圆满次第与生起次第的修持可以成就。按大圆满说法，自己本来具足的智慧通过修持本来清净之道，即万法抉择为自性本空，而观明点、修托噶等也即任运自成称为乐，如此抉择之后，如来藏的本体空性自性光明，通过传承上师的窍诀教言，修持空乐无二或智慧方便无二或任运自成本来清净之道[32]，即生就可以获得金刚持如来的果位。这就是密宗

31 一般说如来藏本体空性、自性光明不灭。此处的“乐”用如来藏的光明解释比较恰当。

32 任运自成是精进者的修法，本来清净是懈怠者的修法。这一点在《上师心滴》和《杰珍大圆满》中都有提及。

见解上的特点——对空性、光明都具有一种强有力的见解，具足这种见解之后，修行随之行持，最后也可以获得如是之果。

这里已经讲了显密在见解上迥然各异之差别，某个角度来讲，二者虽然有相同之处，显宗的见解确实非常殊胜，与密宗没有差别，以前萨迦班智达说“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”，后来麦彭仁波切及诸多高僧大德对此作了答复：从空性方面是离戏论的，宁玛巴也再没有更高的见解，但从光明来讲却远远超胜显宗。显宗认为《般若经》的见解至高无上，但很多人认为第三转法轮仍然未能详细抉择光明分，因此，从光明角度密宗已经完全超越显宗。

有人非常疑惑：显宗所讲道理与密宗实际是一模一样的，比如一转法轮、三转法轮都对显现光明作了抉择，那密宗也不会再高了吧？

并非如此。从离戏论来讲，二转法轮以上再没有更高的，但在光明方面，显宗并未细致入微地进行抉择。这一点通过阅读显宗经典即可一目了然，显宗任何一部经论中也未讲到将光明道用的修法，比如大圆满中生圆次第的观本尊、观清净等修法根本不具足，显宗仅以隐藏方式稍微涉及，因此在光明方面密宗绝对是超越显宗的。

对于光明这一分，有些宗派根本未曾提及，只是说般若见解最高；有些虽然提及，却完全是根据显宗教义进行宣说的。但显宗经典对这方面讲述得根本不明显，《涅槃经》说：十地菩萨尚且无法清晰见到如来藏本性。因此，不论是黄教外续部的解释方法，还是宁玛派玛哈约嘎、阿努约嘎的解释方法，都已经远远胜过显宗见解。

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。

前文说观察时在自相续中必须要生起一种定解，此定解可以通过显宗、密宗两种方式获得。现在是密宗方面的定解，修学密宗者应该闻思修行，之后了知无上大圆满的真正殊胜性，了知其为一切佛法之根本、一切佛法之来源，一切佛法从无上大圆满的续部中全部可以显现，对这一点应清晰了知。

此处主要讲本义中基道果不可分割。密宗金刚乘与显宗有所不同，显宗如《大圆满心性休息》所讲一样，一般密宗以能遣所遣的方式安立因果，显宗以能生所生的方式建立因果。因此，显宗与密宗所安立的基道果在本质上迥然有别，本义中一切万法本来显现之基和密宗现空双运之基，以及法身所摄之果，按密宗来讲是不可分割的，如此殊胜的道理唯有密宗金刚乘能够如实宣说。

密宗宣说的方式或使人们通达的最好方式是什么

呢？即第四灌顶。一般密宗玛哈约嘎以上都有四种灌顶——宝瓶灌顶、秘密灌顶、智慧灌顶、句义灌顶，而密宗最殊胜的意义唯有依靠第四灌顶才能真正开启并了达其究竟本义。

有些人问：“可不可以修大圆满？”要修大圆满必须经过第四灌顶，而外续部进行的五佛冠或者水的灌顶不属于密宗无上大圆满的灌顶。

现在有人说想看《上师心滴》，自己已经灌了文殊大圆满顶。但文殊灌顶也有些不同，上师如意宝曾经在五台山造有一个文殊大圆满灌顶，这是妙用觉性灌顶，可以包括在第四灌顶中；而法王如意宝在成都造的文殊智慧勇识灌顶仅是一般的密乘灌顶。如果只获得一个文殊智慧勇识的灌顶，那可能想看大圆满法本还有点困难。

密宗真正不可分割的基道果的道理，唯有通过第四灌顶才可了知其真正含义。因第四灌顶中主要依靠水晶球认识自心本性，心的本性于基时如何存在，这一点

通过灌顶之道现前，最后安住于此境界可以现前它的果位。因此修行时主要依靠光明之心进行抉择，像外续部是依靠他法希求佛果的，而内续部则通过自心寻求佛果，通过种种方法使自心显现，并不是在其他刹土或其他地方寻找一个佛果。以何原因称为金刚乘呢？其他乘根本无法穿破，如同金刚一样，故将其称为金刚乘，这样的果乘，通过第四灌顶道用后，可以现前觉空自然本智。

得到第四灌顶后，通过大圆满本来清净的方式抉择空光明，以任运自成抉择明光明——显现光明。有些续部分空光明、显现光明两种，任运自成所抉择的是自然显现光明，如此抉择时，觉空自然本智可以现前，如是之道即为光明金刚乘。也就是首先在具相上师面前获得第四灌顶，之后可以修持无上大圆满真正正行方面的窍诀，经过如理如法的修持之后，才可以获得如前所讲的双运果位，或对自心本来面目能够真正通达了认，此即称为光明金刚乘。

“约嘎”有瑜伽之义，很多注疏中将阿底约嘎称为明点瑜伽，因本来觉性的唯一智慧明点能够现前，所以称之为明点瑜伽或阿底约嘎。阿底约嘎无上大圆满实际唯是一乘，声闻乘、缘觉乘、菩萨乘、事续、行续、瑜伽续以及玛哈约嘎、阿努约嘎，如同百川汇入大海一般，所有诸乘均会融入于阿底约嘎之一乘。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。应了知无上金刚乘——大圆满是最殊胜的，不论从修行的窍诀、力量等哪一方面进行衡量，都是最为殊胜的，对此诸位应生起稳固定解。否则只是口头上说大圆满最殊胜，却根本不知道到底殊胜在何处，只是说第四灌顶中这样讲的，那第四灌顶所抉择的意义是什么？自己行持过程中，对其中所讲窍诀的殊胜性根本一无所知，只在口头上说“无上大圆满最殊胜”也仅是自吹自擂而已，没有任何实在意义。

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。

前面通过显宗方式引生定解的道理已经宣讲完毕。修密宗者同样需要定解，如果不具足定解，就不会生起信心，即使生起信心也不稳固，这方面的道理也已做过宣讲。下面说，这样的定解对显宗、密宗都非常重要，乃至对现空无二的究竟本义没有生起真实定解之前，应依靠各种各样的方便方法使自相续生起定解。

生起定解的方便方法非常多，比如依靠中观理念观察生起定解，像外国的一些科学家与心理学家，他们花了很多时间，利用大量的人力、财力专门研究学术，佛教徒如果能够长时间研究有关显密方面的教理，那一定会生起定解的。一般佛法方面的道理不像世间学问，世间学问越学越乏味，既得不出正确结论也不会产生很大意义，但有关佛教方面尤其中观、因明，若能花时间修学的话，一定会生起定解，这是通过观察的方法使自相续生起定解和智慧。

或者，通过忏悔罪障、积累资粮、祈祷根本上师的方式于自相续中生起定解，比如一边广泛阅读相关书籍，一边祈祷上师——愿我相续中早日对显宗密宗空乐无二的境界生起稳固不变的定解，这样在诸佛菩萨面前经常祈祷，自然而然会在相续中生起定解。不管怎样，相续中还没有生起坚固不退的定解之前，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，使真正的定解在相续中生起来，生起定解之后就

没有必要再次去观察，自相续真正生起殊胜善妙的定解之后，于此定解中经常安住，不离定解而修持。

已经对现空无二产生定解后，应通过坐禅、修持使自相续的定解一直不舍弃，比如有些道友对密宗已经不间断修持五六年了，这说明他相续中对密法有了一定的定解。定解的范围非常广，不管哪一种境界，有一个坚定不移的理念实际就是一种定解，这种定解时时刻刻都不应离开。

如果依靠像上师如意宝这样的具相善知识，在学院中如如不动地安住，无论如何都不会轻易离开殊胜定解的，一旦离开学院到了其他环境或大城市当中，相续中的定解可能很快就会消失无遗。定解不离开的首要条件，就像《札嘎山法》所讲那样：依止上师应如同孩童抓住母亲的衣襟一样，始终也不放开。现在我们刚刚起步，不管出家人、在家人，定解虽然会具足少许，但离开上师以后，可能很快就会被外面喧嚣城市中的烦恼之

火焚毁无余，因此大家不要给自己找出许许多多的理由离开上师。

前段时间讲了《札嘎山法》以后，现在很多金刚道友请假时根本不说要回家看父母，他们知道这样说上师肯定不会同意，现在普遍的理由都是说“我生病了，需要回去看一下”，这样的话，上师、管家也不能说不让他看病。但其实有些看病的人可能到成都的时候病就已经好了，根本不用去医院。实际你在上师面前怎样说都无所谓，关键看你自己，有些人根本没有生起定解，有些人虽然生起了些许定解，但由于不具备正法的真实基础，这样的定解非常不稳固，如果到了城市里，定解很容易就会离你远去的。

所以在未生起定解之前，要想方设法生起定解，生起定解之后要尽心尽力地守护，使定解不要离开。定解有很多含义，各位应从广义角度进行理解，比如对生死轮回的定解，对因果不虚、人身难得的定解，以及无上

大圆满觉空无二的定解，定解的种类非常多，作为佛教徒，不能仅仅以信修学，不离定解还是十分重要的。

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。

在四周充斥弥漫着外道邪教猫头鹰之狂叫声的五浊黑暗之时，对佛法生起的殊胜定解就如照亮一切色法的明灯一般，能够将暗世众生相续中的无明邪见一一遣除，比如对佛法的空性真正有所认识，则于外境或人产生的实执轻而易举即可斩断，因此，依靠定解光明可以无遗遣除无明愚痴之黑暗。

定解对修行人来说非常非常重要，真正的定解生起时，哪怕成千上万的邪道、邪师来到面前，自己也不会步入歧途；否则不要说外道，普通世间人对你说因果不存在、空乐无二的境界是虚假的，自己的见解行为也可能马上随之转变。

依靠定解可以遣除一切执著分别念，故应努力精进地生起如此殊胜的定解，如果离开了定解，就应再三观察、分析，想尽一切办法使定解生起来。在座有些人，以前定解确实非常不错，但后来以业力现前、恶友影响等各种各样的原因已经退失了。这些人还是要尽自己最大的努力，使定解之根复活，不然如此殊胜的定解还未开花结果就已经奄奄一息，马上成为枯木朽枝，那实在太可惜了！

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？

有些人认为修持大乘见解时不需观察而是直接笼统安住，这种说法明显不合理。最初时观察非常重要，不论修学宁玛巴或其他教派都是如此，宗喀巴大师在《菩提道次第论》中再三说：“初学者首先需要有空的

执著，否则无法得到双运离戏的境界。”麦彭仁波切在因明论典及《观住轮番净心法》中都讲到了观察的重要性。

依靠麦彭仁波切和上师如意宝的加持力，在学院的修行人修行过程中不一定会出现违缘和歧途，因为很多人首先已经对修行中的种种歧途、障碍有所认知，不然没有善知识引导，最初就开始安住修行，这样危险性确实非常大。因此，不论修习大圆满还是大中观，最初观察极为重要。

若未生起妙定解，岂能灭尽劣增益？

不论现空无二还是因果不虚，首先应以观察作为前提，以此引生定解，否则定解不会在相续中无缘无故生起来。

以世俗中“因果不虚”这一道理来讲，除具足前世极其殊胜的因缘、上师摄受的个别利根者外，在如此黑

暗笼罩、邪见充满的社会环境中，未能进行如理闻思观察的人，对因果很难真正生起信心，信心没有生起来的话，定解如何产生呢？非常困难的。相似的定解或许有一点，但对于真正为什么因果不虚的道理却很难通达。

或者，“现空双运”的定解若未生起，怎么会灭尽现空双运违品之增益？认为“不是现”“不是空”等邪见分别念如何能够灭掉？不会灭尽的。相续中的定解未生起来的话，违品增益不可能灭尽。

若未灭尽劣增益，岂能灭除恶业风？

恶劣分别念的增益如果未能灭尽，相续中必定会蔓延无边无际的邪见，这样一来，世间轮回之恶业风又如何能够停息？

“业风”是密宗术语，显宗称为业和烦恼，也即轮回之根本。此处“风”并非四大中所指的风，由于业力有动摇的本性，随着众生流转不停而再再转变，故将

其动摇的一分称之为风。并不是外器世间的狂风，中阴身也有业风吹袭，但此处主要从动摇角度安立为“风”，比如《句义宝藏论》中有“心骑着业风的野马”这一说法，也即由于心动摇不定，故将其比喻为骑着业风的野马。

若未灭除恶业风，岂能断除恶轮回？

恶劣分别念之业风若未断除，则依此业力必定显现轮回三有。

陈那论师说：除恶分别念外无有其他轮回。从因果侧面来讲，轮回之因当然是业和烦恼，但从本性来讲，除分别念外再没有其他的轮回。所以说没有断除恶业风，又怎能断除恶轮回？

很多人想要从轮回中获得解脱，真正欲求解脱必须通过观察在自相续中生起一个善妙定解，定解如果没有生起而一直放任自流下去，那在轮回中是没有办法获

得解脱的。

若未断除恶轮回，岂能灭尽恶痛苦？

如果没有断除三界轮回，怎能灭尽相续中形色各异的痛苦？

众生只要在轮回中流转不息，必定会不断感受各种各样的痛苦，这一点在《四百论》中讲得非常清楚，即使感受少许安乐，也会马上变成痛苦之因。因此，乐受也是苦之本性，一切法都不离行苦，对此没有生起定解就无法从轮回中解脱，依此则会不断在三有中流转，从而感受无量无边的痛苦。

有些修行不好的人在生起痛苦的时候，认为“我这个人真是命苦”，其实并不是你一个人感觉很苦，三界轮回中有无量无边的众生，他们一直都在感受难忍的痛苦。当然，因业力深浅不同以及修行好坏的差别，每个人对待痛苦的方式也各不相同，有些心比较堪能的人，

不论遇到身体还是心里的痛苦，都敢于面对并且会精进对治，念经修法也非常容易安住下来；有些人却很难将各种违缘痛苦转为道用，遇到小小的感冒或者稍微有点不顺心就垂头丧气，痛苦得不得了。总而言之，三界轮回中的每个众生都非常痛苦，只是有些人可以将它转为道用，所以真正想要脱离轮回苦海获得解脱的话，一定要详详细细观察，以此引生善妙的定解，否则所谓的“离苦得乐”也会如同空中鲜花般虚无缥缈。

这部《定解宝灯论》非常殊胜，其中既讲到观察辩论的方式，也讲了实修的窍诀和次第，通过闻思本论，很多人相续中真正已经生起了定解。现在汉地有些佛学院也在招生，看了他们的课程安排之后，觉得能在这里闻思修行真的很有福报。虽然不能说学习地理、历史、音乐等世间学问绝对无有利益，但仅以《定解宝灯论》这一部论典来说，不论对人生道理地阐述还是有关修行次第的教言，所谓的世间知识确实很难与之一较短长，这一点有智慧的人必定会对之洞如观火，了了分明。

上师的摄受力确实不可思议，大家对此应生起欢喜心。虽然在如此恶劣的轮回中非常痛苦，外面天气也如是的寒冷，但内心真正对法生起定解之后，这些小小违缘很容易就会如同雨后日光驱散乌云般渐渐销声匿迹，不会有什么困难的。

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。

真正的定解有许多层次，阅读佛经论典时需根据不同场合来理解其不同内涵，若不分场合而作一概解释，如盲人摸象般妄下断言，则必定会因片面理解而导致修行惨败的下场。

痛苦自性的三界轮回与清净善妙的涅槃之法实际无有贤劣之别，密宗对此宣说得非常清楚，即使显宗也是如此宣说的，龙树菩萨在《中论》中说：“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。”万法的真正本体远离一切戏论，而离戏论之本体即万法本性，如此类推时，众生心之本性即是如来，如来于众生前也是以大悲周遍的方式显现。为《现观庄严论》做注疏的个别论师说：如来实际是显现在不净众生前的一种相。众生所见的佛陀仅是一种化身，释迦牟尼佛除智慧以外无有他者，智慧的本体实际就是我们的心，因此轮回、涅槃根本无有好坏之分，此二者是一味等性的。这种等性无二的境界，在密宗讲述得非常明了，比如于地狱正感受痛苦的众生与清净刹土中享受安乐者无有差别、造五无间罪者与行持佛法者无有差别。而显宗实际在究竟见解中也抉择了等性无二，对此可以参阅《中论》《入中论》等论典。

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。

真正善妙的定解并非舍弃恶劣轮回而获得清净涅槃，就像沦为乞丐的王子终究会成为国王一样，心之本性于迷乱时即为真正善妙的自性。如同眼翳者并非去除了海螺的黄色而使之变为白色，其实黄色海螺的本体即为白色，只是具眼翳者没有认识而已。

那前面不是说依靠生起殊胜定解脱离痛苦的轮回，此处又说并非舍弃轮回获得清净涅槃，这两种说法难道不相违吗？

不相违。表面看来，佛教中有很多名词互为矛盾，如现不是空、空不是现，或者某些场合中说舍弃轮回现前涅槃，某些场合则说轮涅同体，无需取舍。实际完全不相违，首先通过观察分析生起一种定解，认识轮回的恶劣本性，而真正达到此种殊胜境界时，就会了知轮回、涅槃二者完全不相违，这就是佛教的特点，也是修行过程中至关重要的一个环节。

辛四、摄义：

见行窍诀此密要，当以观察品其味。

归纳而言，密宗轮涅无别、一味一体的等性见解非常殊胜，由见解善妙之故，无取无舍之行为也十分殊胜。如此殊胜善妙的见行之要，若能真正品尝无垢光尊者、麦彭仁波切的教言美味并亲身体会的话，对滋长我们的智慧法身绝对会有极大帮助。

现在有些人认为：会供品中如果没有肉类就不圆满。这是非常大的一种邪见，实际会供时观想肉类也是可以的，如果非要将一块血淋淋的肉放在桌子上，虽然认为它很不清净，但以“诸佛菩萨非常喜欢吃肉”的分别念进行供养，这样不但没有功德反而会产生极大过患。有些续部中虽然说会供时需要肉食，但其中所蕴含的意义并非凡夫分别念中所想象那样，当见解达到最高时，行为可以随顺行持，这时以五肉作会供确实有功德，不

然本来没有得到无上境界，却做一些无上的行为，恐怕很难获得真正的悉地。

诸如现空双运、等性无二等善妙见解，以及无取无舍等行为之密要，通过观察之后可以了知，何时应以现空无二进行抉择，何时自己的行为应无取无舍，对于行为随同见解如理抉择的窍诀，在其他论典中少之又少，而我们现在已经遇到了如此殊胜的论典，应该运用自己的智慧细致入微地抉择分析，静心品味其中所蕴藏的甘露美味，这样所生的见解坚固不会退转，自己的一生也会具有很大意义。

庚二（中间观察、安住轮番而修）分二：一、如何修持；二、彼之必要。

对于本论讲到的前几个问题，麦彭仁波切均以直接方式当下做了回答，而这里则是在建立自宗的同时对这一问题间接做的回答。也就是说，最初不需观察的说

法首先已经破斥，讲到了不观察之过失；中间需要轮番修持；最后再不需要观察，以此破斥了始终都需要观察的观点。因此，麦彭仁波切自宗认为最初应该观察、中间轮番、最后不应观察而依靠所生之定解自然安住，以此方式间接驳斥了对方所承许的两种观点。

对修行人来说，最初如何观察、中间如何安住、最后如何修行，有三种过程，同样，产生定解也有三个层次，不论现空双运离一切戏论的空性定解，还是世俗中信心、悲心、出离心等定解，最初必须观察，广闻博学，从而生起坚固不变的定解十分重要；中间根据自己的境界如理如实地衡量，需观察时详详细细地观察，不需观察时自然安住。

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，

最初以观察为主，中间则是观察、安住轮番交替进行，先观察之后安住，无法安住时再次观察，九种住心[33]当中也有依靠此种方法进行观察的。中间阶段，首先如理如实观察使自相续生起定解后，于此定解之中安住，因此安住与观察二者不能分开耽著，一味取舍。

依靠观察对等净无二、大悲心等境界会真实生起定解，如果未作观察，就很容易执著于庸俗分别念之中，以修持大悲心而言，首先为什么一切众生皆做过自己的父母？佛教的根本即是大悲心，为什么这一点不具足则不能称之为佛教徒？在这方面依靠上师教言进行细致观察，之后于自相续中生起一种定解——大悲心必须要生起来。未观察时，平庸的执著分别念又会轻易生起，对众生的悲悯之心渐趋减弱，此时应再次屡屡地观察，如阿底峡尊者所讲到的知母、报恩等，这样逐一观察后，大悲心会再度生起。

33 九住心：安住、相续住、数数住、近安住、调伏住、寂静住、最寂住、专注一趣住、等持住。

同样，等净无二的道理也如上所述，以中观等理详详细细地观察，对万法离一切戏论生起定解后，于其中自然安住；当定解慢慢消失而产生平庸分别念时，又再再观察引生定解。

生起定解于彼中，不散一缘而修持。

所谓的定解可以从两方面解释，入定时寂止胜观双运或等净双运的境界可称之为定解，平时所说的大悲心、菩提心以及对上师三宝的信心等均属于定解。不论哪一种，当定解真正生起时应该精勤护持，比如对众生生起大悲心后，不离此悲心时刻一缘安住其中；或者等净无二的定解生起之后，于此定解中心不外散而一缘安住修持。这就是所谓的“道次第论”。

对于宁玛巴的道次第大家应该清楚。宗喀巴大师的《菩提道次第论》中已经详细抉择了格鲁派所承许的道次第，而此处所论述的道理可以说即是宁玛巴的修行

次第，也即首先观察，中间观察、安住轮番交替，最后不需观察直接于所生定解中安住。已经生起定解后没必要再再观察，如同农民在春天需要精勤耕作，之后只要耐心等待收获果实就可以了。但定解开始退转甚至消失的话，就应立刻想尽一切办法使定解再度生起，之后仍于此定解中不散安住，否则生起定解仍然继续观察，没有任何意义。

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。

定解产生后，与其相违背的增益自然而然会消失得无影无踪，因为一相续中两种相违的分别念不会同时存在，比如对上师三宝生起信心，此时与之相反的邪见不会存在，因此，所谓的定解与增益[34]不会共存。殊胜

34 增益：不存在的妄执为存在、存在的执为不存在等不符合道理的分别念。分开来讲，不存在之法妄加增上，称之为增；原本存在功德反而诽谤其为不存在，

的出离心、菩提心及等净无二的定解与增益分别念二者，就如同光明与黑暗、火与水一样完全相违，绝对不会于同一相续共存。

凡夫相续中的邪执分别念有时会自然生起，比如“我”本来不存在反而妄执为“我”，这是一种颠倒分别念，对此必须通过认真细致的观察分析来遣除，否则对于“我”的实执无法断除。

通过观察断除邪执分别以后，定解会越来越增上，如同乌云被驱散后，太阳的光明会愈加明显，凡夫相续中的信心、菩提心等世俗定解，以及胜义方面的定解，已经完全被无明等烦恼所遮障，当一切障碍遣除之时，自然而然会显现如明灯般的定解。

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

称为益。

胜道。

辛一、安住之理：

由上所述，观察自己的相续是否经常生起庸俗分别念，如果确实容易生起，就还需要观察；定解已经生起则不必再观察，于此境界中自然安住即可。

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？

对此第四个问题的回答可以分三个层次，即最初观察、中间轮番、最终不需观察直接安住。经过前两个阶段，到最后相续中自然而然生起大悲或无我的境界时，不必屡屡思维“某某众生曾经做过我的父母”“做我父母时对我如何如何疼爱”，如此再再观察没有任何必要，只要见到众生、想起众生时，相续中就会不由自主地生起大悲心。

此处已经间接驳斥了格鲁派所说“始终需要观察，

否则如同睡眠”的观点。到最后阶段时，始终安住于定解当中，再次观察没有任何意义，因为自己的定解通过观察已经获得，再次观察则成多此一举，如同清净的水池中已经显现了明月，若再次搅拌即会导致月影逐渐消逝不见踪影。因此，最初观察、中间轮番、最后根本不需要观察，在最终修行时只需在自己的定解当中自然安住，根本没必要观察，若仍需观察则如因明中所说那样，已经成立的法若再次去建立会出现重复的过失。

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？

比如黄昏时将花绳误认为毒蛇，心中非常恐惧，后来通过灯等外缘了知，实际只是一根花绳，其上根本不存在毒蛇，这种定解生起后，原来因执著毒蛇所产生的恐惧之心完全可以断除。已经清楚了知无有毒蛇后，仍

然反反复复地通过各种方法观察“这里没有蛇、只是花绳……”，这难道不是极其愚笨的做法嘛！唯是徒劳而已。同样，空乐无二的智慧于自相续生起之后，经常于此境界中再再安住，不需要依靠上师窍诀、中观的种种推理反复观察，这样观察没有必要。

修习大圆满的修行人也是同样，对于相似法界或心之本性已经通达时，再没必要一一观察，经常安住于明空无念的境界之中，产生分别念时通过各种方法再次安住。所以首先观察自己对于心的本性是否已经产生定解，相续中若仍然存有怀疑，再次观察十分有必要，定解已经产生则于其中安住即可，不必再枉费力气地去观察。

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？

圣者离一切戏论的空性境界，如一地菩萨以上的境界现前时，再无需通过中观的离一多因等理论渐次观察，已经现量证悟的缘故，再次以比量成立没有任何意义，比如火已经现量见到，就没必要再次通过“前面存在火，有烟之故”的推理进行论证。

一般以现量无法抉择时，通过比量可以推知，而现量已经了知时就无需依靠比量进行推理。同样，生起定解相当于现量见到，而观察毕竟属于伺察意，如对万法不是自生、不是他生等进行观察其实属于一种推断，对这些道理已经产生定解时，再依靠上述推理就成为多此一举之事了。

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。

某些不了义派别在宣讲胜观部分时说：对无我的执著不应舍弃，否则无法遣除障碍。

这种说法是不合理的。倘若按照你宗观点，观察在初中后三个阶段都不可或缺，否则现见真实义、证悟胜义实相等根本无法成功。如此一来，则一地菩萨的圣者智慧、佛陀的一切智智以及世间无损害根识所取之外境全部应该成为颠倒识。

为什么呢？比如无损眼识所见的红色柱子，对此不必进行观察，红色柱子即是无害眼识现量所见，此时

不必依靠伺察意分别观察。对此，稍有推理概念或因明基础的人都会清晰了知，圣者智慧根本无有伺察意等分别念，佛陀的智慧更加不会存在能取所取等分别意识，而凡夫无损害根识现量所取的对境也绝对无有执著分别，因为全部都是现量见到的缘故，正在见到之此时，根本不存在任何分别观察。但你们认为上述这些境界中，初中后一定不能离开观察，观察不存在则所谓的证悟与现见无法成立。既如此，圣者的一切智慧皆已成为颠倒分别，但观音菩萨、文殊菩萨的入定全部成为颠倒分别的话，佛教中哪里还会有比这更大的诽谤！或者，如果说佛陀的智慧全部是颠倒分别，无有观察之故，那谁的智慧还能称得上真正的智慧！若世间无损害根识所见均称之为颠倒，世间上谁还能够现见万法，如此一来，世间名言也已经浑然一片、无法安立了。

归根结底，依照你宗所说观点承许则会出现非常严重的过失，但承许最初观察、中间轮番、最后安住则不会出现任何过失，否则任何时处均需观察的话，修行

人根本没有机会入定，对诸佛菩萨的智慧来说已经成为最大的一种诽谤，对世间凡夫的无害根识而言也将成为一大笑谈，因此千万不要如此承许。

这部《定解宝灯论》是文殊菩萨智慧当中流露出来的，你们每个人若能够在相续中熟练串习或背诵，乃至生生世世都不会转生为牦牛那样愚笨的众生。大家在闻思过程中毫无疑问会遇到很多困难，但与世间人比起来要轻松许多，世间上很多人的苦恼与困难是无法想象的，作为修行人已经非常幸运地遇到了佛法，除了闻思和修行以外没有其他琐事，因此，为了开启今生来世的善妙智慧，希望对如此殊胜的论典还是应该背诵。

有些人也许前世因缘不具足，从记忆力等各方面来说稍微有些欠缺，但每天如果精进努力的话也没有任何问题，可是有些人天天都处于一种散乱状态当中，这是非常可惜的。大家应该在闻思修行上下功夫，不要白白浪费时间，否则在这种蔬菜都难得一见的冰天雪地当

中苦行也没有任何意义了，不如在大城市中舒舒服服地享受生活还好一点。

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。

最后修行时不应执著观察，否则佛陀与菩萨的智慧以及世间无害根识均已成为颠倒识，无有观察之故。真正远离一切四边戏论的殊胜境界面前根本不会存在此法、彼法的执著，从显宗角度来说，不说一地菩萨，即使加行道入定时也具足与一地菩萨相同的无分别念智慧，在这种境界前，“这是瓶子”“这是柱子”“某法有颜色、形状”等等分别念根本得不到。

有些人欲要抉择大圆满的本来意义，他首先通过上师的窍诀与教言反反复复修炼，最后真正已经认识自心本面，在这种状态或境界前根本没有此法、彼法的分

别，不但没有而且去寻找也无论如何都得不到。这一点，历代高僧大德以及瑜伽士通过自己的实修实证都有亲身体验，不用依靠他人说明，因为已经真正获得了此种境界，在这种境界面前有没有一种执著相呢？绝对没有，不论显宗密宗，在无分别的境界面前根本得不到此法、彼法等任何所缘。

现在很多人都喜欢修持无上大圆满，喜欢修行显宗的最高禅定，当你真正获得最高境界时，任何所缘相都不会得到，对此，依靠自己的智慧可以无碍了知。

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。

通过观察抉择获得清净禅定时，观察一切相就如同春蚕以自所吐之丝捆缚自己一般，最后境界时若仍然存在执著，依靠此类分别念必定将自身紧紧束缚，一切现象皆是虚妄，究竟入定时任何执著相都不存在，一切

执著分别念决定要断除。

当然，于此境界中显现实际是不灭的，帝洛巴说：那若巴，显现非为束缚，执著乃为束缚，故应断除执著。无垢光尊者《大圆满心性休息大车疏》中也说：显现不是束缚，执著才是众生之束缚。抉择究竟正见时，如果存在执著就根本不能现见万法的本来实相，因此，不论修习大圆满还是大中观，对真实正见已经抉择之后，应于此本体中自然安住并认识它的胜观智慧，否则妄加分别“这是不是空的”“这是不是实有的”等等，一定会遮障实修禅定，如此则永远也无法见到心之本体，无法获得禅定的真正本体，从轮回中获得解脱也相当困难。

诸位对修行层次一定要了然于心，很多修行人对这一点应该清楚，没有闻思基础的盲目修行还是存在很大危险性，因此首先应该观察，中间观察与安住轮番修持，最后则没有必要再去观察。

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。

下面对智慧与心所作一辨别。真正入定见到本性的智慧与世俗中心心所分出来的智慧有天壤之别，比如大圆满窍诀书中经常讲到阿赖耶与法身的差别、染污意识与智慧之间的差别，对诸如此类的差别应该详细辨别。无垢光尊者的《句义宝藏论》《上师心滴》中对这方面作了很多分析，法王如意宝在《直指心性注疏》中也讲了觉性与心识之间的差别：觉性是智慧的，它能够无碍通达万法的究竟本性，是对治分；而心识是烦恼分，是染污意识的本性。对于觉性与心识二者应善加区分，一般通过智慧才可以断除相续中的无明烦恼，这一点在修行过程中至关重要。

子一、二者体相：

依此殊胜之定解，遣除遮障实相暗，

依靠各种中观的分析方法进行抉择之后，按显宗说法是获得了离一切戏论的究竟境界，以密宗角度则是对于自心的本来面目完全认识，这样的定解能够遣除遮蔽实相的一切无明黑暗。

心性本来是光明的，由于烦恼障与所知障之无明客尘的浓厚乌云障蔽之故，使自性光明无法显现，一旦通过明灯般的殊胜定解将无明遮障遣除，认识自心觉性的胜妙智慧可以生起，自相续中无明客尘的烦恼乌云马上就会消散无余。

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？

此时无有任何歧途、无误现见本来光明的实相之义，也即如来藏本来面目的一分可以无碍现见，真正的义光明当然只有在一地菩萨时可以见到，但加行道与资粮道时可以见到与其相似的喻光明。比如一个业障深重

的凡夫，他通过上师的窍诀和教言，如来藏相似的一分，也就是喻智慧，于现在同样可以相似见到。

上述相似的境界也可称之为各别自证的智慧，从密宗角度来讲即是真正的觉性。上师在对你宣说大圆满的修法，使你认识心之本性时，上师也说“你已经开悟了”，实际资粮道时对于自心有所认识，上师一方面为安慰弟子，一方面为了说明这是开始解脱轮回的一种象征，于是可以称之为最初的开悟，就如同太阳升起之前所透露出的第一线曙光一样。

这种认识心之本性的无我智慧与世间能辨别的心所智慧有很大差别。对此，很多讲义中依靠显宗方法进行解释，但麦彭仁波切《定解宝灯论》所宣说的密意若以密宗方法解释才是最为殊胜的。

实际各别自证的殊胜智慧与心所之妙慧完全不同。此处智慧与妙慧有一定差别，智慧是诸佛菩萨相续所摄，而妙慧由凡夫相续所摄，属于心所智慧。

妙慧对境谓此法，辨别并且执著彼。

妙慧与智慧有相当大的差别。智慧是指已经完全认识了万法本性的一种殊胜境界，在此境界面前根本不会存在此是彼非的执著。妙慧则与之不同，它的对境是此法、彼法，此是了义、彼是不了义，具有一定的执著和辨别，按照《俱舍论》等其他论典的观点，妙慧是能够取舍辨别的一种善心所。

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。

二者究竟有怎样的差别呢？对于对境、有境、显现、空性等任何一方皆不缘取，即是平等智慧，所谓的智慧根本不存在此为对境、彼乃有境、这是显现、那是空性等如是种种辨别和分类。

《大圆满心性休息大车疏》第八品对此作了详细宣讲，《辨法法性论》也说：认识一法的总相称为心，

别相称为心所。俱舍和戒律对心心所的法相、事相、名相也作了很多不同的解释。

而最后安住的境界绝非心和心所所摄持，若以心心所摄持，就像陈那论师所说：一切心与心所即是三界之本性，是以增益方式增上的。心心所若未离开，则于三界轮回中不能获得解脱，因此，所谓的智慧根本不是心和心所。

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。

定解可以分为暂时、究竟等很多种类，暂时来讲，在离一切戏论的相似定解中安住，通过详细分析抉择了知万法为空性后，是否于单空中安住呢？实际单空也是不存在的。除单空以外的一个体相是否存在呢？并不存在。那除单空与非单空以外的他法有没有呢？所谓的第

四法也并不存在。

通过各种方法获得殊胜定解后，应该按照上师窍诀入定，依靠无垢妙慧作为因，可以得到无二双运的智慧果位。这样一种入定境界，对初学者来讲可能存在一定的矛盾，但逐渐如是修持时，就会了知一切万法的究竟实相，通达万法的真实本性。如此殊胜的定解实际就是无垢妙慧，于此妙慧中安住，就会成为生起菩萨根本慧定的真正智慧之因，也就是说，对境与有境、显现与空性何者也不缘的殊胜智慧从上述因缘当中可以产生，二者之间存在一定的因果关系。

从显宗角度，离一切戏论无二双运的大空性境界中如果无法安住，那先安住于何者也无有的空性之中，由此可以生起离戏论的大空性境界，获得无二双运的究竟果位。或者以密宗方式解释，依靠上师窍诀对自心的来龙去脉详加观察，之后得出心无所得的境界，在如此殊胜的境界中安住，这样安住即是无垢智慧之因，依此

渐渐可以获得双运普贤如来的殊胜果位。

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。

大乘需要依靠智慧抉择真正的见解，而抉择正确见解或建立宗派所必需的，即是能够辨别之妙慧，真正殊胜无垢的智慧虽不存在观察，但依靠妙慧可以辨别何者为正见、何者非为正见。如此观察抉择辨别的妙慧，名言中可以称之为无垢正量，依此正量在自相续中能够获得殊胜的智慧。

这里讲了智慧与妙慧的区别。辨别宗派、见解以及因果之间的差别实际都是妙慧在起作用，依靠妙慧能够生起真正的智慧，之后于抉择空性的殊胜智慧中安住，这就是真正的定解，它们之间存在一种因果关系。

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。

依靠辨别见解、宗派的正量妙慧，自己的相续中生起殊胜定解，最后可以趋入真正实相义而入定。具足如此入定的智慧即是真实大乘道之正行，比如中观所修持的正行或者大圆满正行，均是首先通过妙慧了认心之本性，之后于此中安住，这就是真实的正行。若能依照上述道次第如理如实地修持，即生中也可以获得双运普贤如来的金刚持果位，这一点通过密宗方法解释则会轻易了知。

此种殊胜定解，既堪称为乘也可称之为大。“乘”有乘骑之义，即依靠大乘、小乘分别可以到达行者所欲趋达之目的地，乘分为能乘与所乘，藏文中，所到达的目的地也用乘来表示，所去的道路也是乘。依靠乘骑可以抵达目的地，同样依靠殊胜定解可以趋达所欲之果地。为什么称为“大乘”呢？依靠如此殊胜的妙法甘露，即生便可以获得普贤如来的果位，故而堪称为大乘。为什

么是“大”呢？由于其他任何一法或力量都无法与之相提并论，比如依小乘法在三世或七世中可以获得阿罗汉果位，乘骑的力量十分渺小之故不能称之为大。

以前萨迦班智达说：大圆满是智慧，但不是乘。后来宁玛巴的诸多高僧大德对此反驳说：乘可分为能乘、所乘、因乘、果乘等诸多分类，依靠大圆满之乘骑可以获得殊胜果位，而且大圆满是抉择果法的一种法[35]，故而称之为果乘。

因此，依靠妙慧获得定解，之后于其中继续安住，这就是真正的大乘之道，也是大圆满最殊胜的行持方法。依靠这种殊胜方法，即生中就可以获得成就，既然如此，那它不能称为大乘又有什么能称为大乘呢？

修行时依靠大乘道尤其着重修持大圆满相当关键。诸位修行人由于根基不同所导致，有些人对密宗非常诚信，有些人觉得显宗非常殊胜，不管怎样，可以说密宗

35　乘也有妙法之义。

是最至高无上的法门，哪怕对它生起一刹那的信心，仅仅修行一天两天，自相续的烦恼也很容易摧毁。因此，密法可以说是非常珍贵的，希望大家千万不要将之轻易舍弃。

若仅从理论上理解密法观点当然很好，但关键是要对密法逐步实修，否则人生非常短暂，转瞬即逝，如此宝贵的时间若枉加浪费十分可惜。就像有些道友在学院住了五六年，对《三善三处引导文》的一个引导也未能认真修持，长此以往，不要说即生成就，即使断除轮回也是难乎其难，再加上末法时代的修行人，身体、心情等各方面的违缘层出不穷，所谓的解脱也唯成一种奢望而已。

但对于精进者来说，任何违缘都无法阻碍他修行的道路，哪怕死魔现前仍然会开开心心地精进修持。因此，诚心劝请各位一定要认真修持无上密宗大圆满。对《三善三处引导文》显宗部分的前面九十二个引导，不

论任何人皆可修持，尤其对于人身难得、寿命无常等引导一定要精进修习，否则每天坐禅，但究竟真正的无我智慧是否具足？若没有通达而去相似坐禅，能否获得真实境界也非常难说，而对人身难得、寿命无常等逐次修持的话，无我的定解渐渐可以在相续中生起来，这样不仅即生修法很容易成功，而且哪怕一次的精进修持，其功德也是无量无边。有时也这样想：无垢光尊者如此殊胜的教言，肯定是针对末法时代专门喜欢坐禅的部分修行人宣讲的，所以希望大家一定要精进学修。

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。

按照四续部观点，无上瑜伽中的第四句义灌顶可

以安立为最究竟的双运智慧，对此虽未单独安立为乘，而实际却并无多大差别。

一般萨迦派、格鲁派、噶举派的很多高僧大德对于将宁玛巴无上智慧称为果乘多有微词，他们认为在无上瑜伽之外存在阿底约嘎句义灌顶的无上智慧不合理。实际上，通过理证对此说法进行抉择时没有任何不应理之处，按照承许四续部[36]的观点来讲，无上瑜伽中句义灌顶的究竟智慧，汝宗也承许为最究竟了义，故对此既可以称为果乘也可承许为最究竟之道。你宗虽然未单独安立为乘，但究其实质而言，你们也已承许其为究竟殊胜之妙道。

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。

你们自宗也承许空性智慧双运、等净无二的智慧身，具德《时轮金刚》中承许此为最究竟的观点。麦

36 四续部：事续、行续、瑜伽续、无上瑜伽续。

彭仁波切在《大幻化网总说光明藏论》中说：《时轮金刚》是开启如宝灯般密宗密意之无上究竟续部。你宗也是将《时轮金刚》作为最究竟了义的续部，并称其为无二续，对此续中所宣讲的等净无二智慧身称为最究竟圆满的境界。

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。

同样道理，宁玛巴密宗部分分玛哈约嘎、阿努约嘎、阿底约嘎，其中阿底约嘎又分为心部、界部、窍诀部，窍诀部也有外、内、密、极密四种，最密的心滴法门是极为殊胜的，它已经直接宣说了所有的窍诀。

正如你宗将《时轮金刚》安立为至高无上之道一般，宁玛巴尤其着重宣说了第四句义灌顶的智慧，它实际是外续、内续等一切续部究竟密意之总集，因外续部与内

续部皆存在一定的勤作等执著，不说外续部，像玛哈约嘎与阿努约嘎，一者以生起次第为主，一者以圆满次第为主，此二者与大圆满的双运智慧相比较而言，仍存在相当大的执著。

无上大圆满并未强调生圆次第的修行，而是对心之本性直接认知，在这方面具有异常殊胜的教言与窍诀。第四灌顶即要认识心之本性，对此，不论哪一种密宗，无疑均会承许其为最究竟无上，而宁玛巴无上大圆满中的窍诀尤其具有独到之处，对此，凡真实修持过无上密法者必定有其切身体验，不必以过多言词妄加渲染。

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。

犹如经过十六次提炼的黄金纯净无有丝毫杂染一样，从显宗到密宗的外续、内续，其观点也渐趋究竟圆满，直到至高无上的阿底约嘎时，其智慧已经达至最为

究竟圆满的境界。

从现空无二这一角度，事续以主仆方式、行续以兄弟朋友的方式获得悉地，瑜伽续于正行时则以自他无二之方式取得悉地，但诸如此类的修法均未能消尽实有执著，故仅从显的侧面来说，内续、外续具有很大差别，而无上大圆满具有无与伦比的窍诀，任何修法也无法与之相提并论，如同经过十六次提炼的黄金最为纯净般，无有任何杂质。宁玛巴九乘次第中无上阿底约嘎所宣说的无垢窍诀，就好像已经开启的无量珍宝之库藏，未混有任何斑驳杂物。

这一点，唯有通过对大圆满的广泛闻思方可了然于胸，并非宁玛巴自宗在这里自我吹嘘，诸位有智之士若能开启智慧的宝库，精进无有懈怠地对无垢光尊者、麦彭仁波切所留下的珍贵宝典长期闻思修行，最终必定可以无碍了达。显宗所阐述的一切道理，在密宗都具有一种特殊、不可思议的妙用力，而其他密宗宣讲的义理，

到最究竟尤其密宗宁玛巴依靠诸传承上师如无垢光尊者《上师心滴》《七宝藏》等窍诀了知后，自己也必然会豁然通达。不说其他，仅仅将《窍诀宝藏论》开显的教义与显宗或其他密宗所说相比较，没有必要再三强调，相信很多有智慧的人会有所体会，《窍诀宝藏论》中不仅详细抉择了世俗中如何将病痛、困苦等转为道用，而且对自心的观察与体认的方法，其他密宗与显宗也是无法与之相比拟的。

麦彭仁波切于此处着重强调了无上大圆满的殊胜性，它是大乘、小乘一切法要中最究竟、最圆满的，如同经过十六次提炼的纯金一般，无有任何垢染。诸位行人对这一点应清晰认知，尤其宁玛巴的后学弟子，对此要具足切身体会，否则唯在口头理论上说“大圆满如何如何殊胜”也未必使人生信。但其他人是否相信先暂且不提，最关键的是自己一定要了知这一殊胜法要的真正价值所在，现在个别人不但不知道它的殊胜价值，反而依靠自己的颠倒分别念染污如意宝般无上大圆满的真

实法要，这是非常可惜的。

故而每位佛教徒有责任与义务遣除他人的邪见与无因诽谤，同时，自己已经从传承、灌顶等各个方面获得了如此珍贵的法要，所以要倍加珍惜并精进实修，在实修过程中，自己也会亲身体会到它的真正价值及其殊胜性。一般利根者通过教理和窍诀可以认识它的本性，尤其闻思过麦彭仁波切相关密法和无垢光尊者《七宝藏》之类典籍的人，一定会体会到其中所蕴藏的真实妙趣。

现在有关佛教方面的书籍层出不穷，可以说是成千论万，但像如此殊胜的教言窍诀哪里找得到？因此，诸位一方面对如此殊胜的善妙论典千万不要舍弃，一方面应该真正认识到，就如同百川汇入大海般，显密教典的一切精华教义全部积聚于无上大圆满之中，若能无碍通达大圆满的本来觉性，则对一切所知万法也会无余精通。

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。

对于大圆满的殊胜性通过以下几种途径可以如实了认。

依靠精勤广泛的闻思之后，自相续已经生起甚深教证与理证的妙慧之正量，这时，通过比量或者体会可以清晰了认到无上大圆满的殊胜性。

若相续中尚未产生无垢妙慧，则应再再闻思相关续部及其注疏，比如宁玛巴的十七大续部，还有诠释此等续部密意的论典，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、布玛莫扎等诸多宁玛巴传承上师所著疏的论典。“法贤”指全知荣索秋吉桑波，如果依靠续部以及续部

讲义，通过法贤论师、全知无垢光尊者的智慧进行观察思维，那么，相续中的邪知邪见、对密法不起信心且妄加诽谤等内外一切违缘均可无余灭尽，最终自相续中必定会成熟坚定不移的不可思议智慧。

由此可见，长期精进地闻思何等重要，尤其对自宗宁玛巴经续教典所阐述的奥妙深义应有所认识。比如格鲁派弟子必须学习宗喀巴大师所撰著的论典，不仅仅学习而且必须全面通达。作为宁玛派的传承弟子，对法贤论师及无垢光尊者的论典若未能通达的话，的确非常遗憾，实在太可惜了！

不过，有部分人对自宗书籍不太重视，当作一般图书馆中的普通书籍一样对待。造成这种心态的原因就是自己的信心及智慧不足够，有很多人因为小小违缘离开学院时，连一本法本都没有带，衣服用具却全都随身带着，这样的话，辛辛苦苦地翻译法本感觉也毫无用处，好像对你们起不到丝毫作用。

实际通过法贤论师他们的智慧进行详细抉择，一切魔众必定会纷纷远离。魔当然有各种各样的，有些人认为心情不好或身体生病是魔众入侵，但这不算什么，不能称为魔；世间所谓的附体也不是真正的魔，你如果让它安心住下来，那也是修行大悲菩提心很好的一个对境。真正的魔是什么呢？就是对宁玛巴的教法生不起信心，认为它不殊胜。由于他自己未能体验到其中所蕴藏的真正意义，就好像从来没有尝过糖，就根本不知道糖的甜味一样，如果通过自己的智慧真正抉择，或亲身体会到如此殊胜妙法的真正意义，就绝对不会轻易弃之不顾的。

由于自己的智慧不稳固而导致相续产生“宁玛巴教法不殊胜”等邪见的人，应该闻思无垢光尊者、荣索班智达的教典，若能对其中所阐述的教义细致入微地分析思维，相续中不如理的想法决定可以遣除。因此，真正的魔，就是闻思不精进、对上师和佛法经常生邪见，而身体生病、心情不好或者生活上的种种违缘根本不是

魔，世间一切法都是有为的，有为法遇到外缘时必定会出现迁变以致毁灭，对此没有必要执著。对宁玛巴教法生起邪见甚至毁谤，这就是真正的魔，但通过闻思经典续部以及荣索班智达的各大讲义，不但魔众会全部远离，而且能够成熟自相续坚定不移的智慧，这是非常重要的。

荣索班智达在《黑蛇比喻》中也说无上大圆满最为殊胜，比如一条黑色的毒蛇，其形象现于水中，有些人将水中毒蛇的影像执著为真正的毒蛇，心中产生极大恐惧，希望能够远离；有些人认为影像虽然不是毒蛇，但仍会危害自身；另有人则认为，影像确实不会伤害自己，但也不敢接触，因为看上去非常可怕，与毒蛇没有差别；有一种人认为，这只是毒蛇影像，没有必要害怕，于是壮着胆子与之接触；还有部分人对此无取无舍，既没必要与之接触，也不用对其惴惴不安。

论中讲到五种人，其中第一种对毒蛇影像产生极大恐惧心理者比喻小乘见解，小乘行人认为烦恼必定应

该舍弃，否则会障碍自身解脱；第二种虽了知为影像但认为会伤害到自己，以此比喻中观对于烦恼的认识，他们认为烦恼实际是不存在的，但名言中仍然存在危害；第三种虽了知为影像却不敢接触比喻外续部，他们知道烦恼无自性，却也不敢直接享用，通过种种方法将其转为道用；第四种稍有胆怯之心却敢于接触比喻无上瑜伽，他们认为烦恼没有什么可畏惧的，于是鼓起勇气将其转为道用；而大圆满则将烦恼了知为无取无舍，自然安住时烦恼也会无碍清净，这就是指第五种人。

荣索班智达通过上述五种比喻，已经说明了声闻乘、中观乘、外续部、无上瑜伽以及大圆满对于烦恼是如何认知的。实际黑蛇的影像无利无害，任其安住于本处根本不会伤害我们，同样，按照大圆满的修法自然安住或直观烦恼的本性，烦恼也会自然清净进而消失。《入大乘论》中，以两个顽童将红色物品抛于牛奶中作为比喻，也对有关这方面的道理作了宣讲。

《黑蛇比喻》以及《入大乘论》确实特别殊胜，1978年法王如意宝给众弟子传过一次，其中所讲对治烦恼的方法，与小乘或中观的对治方法完全不相同，确实唯有大圆满才能真正转烦恼为智慧。

现在汉文方面，麦彭仁波切和无垢光尊者的教言相对比较齐全，而荣索班智达的论典确实稍有欠缺。实际上，荣索班智达对宁玛巴教法来说恩德非常大，而且很多传承也是通过他传下来的，但他的很多作品由于某些历史原因已经失散了。

“法贤”实际是弥勒菩萨亲自授记的，在《经庄严论》中也已直接提出，虽然宁玛巴如此承许，但格鲁派等其他宗派对此承认与否却很难断定，因为类似情况非常多，比如“善慧”，格鲁派弟子认为是对宗喀巴大师的一种授记，但其他宗派论师认为：善慧非常多，不一定就是指宗喀巴大师。因此，其他宗派不一定承认，而且“法贤”以藏文也有很多方法可以解释。堪布根华在

讲义中确实说是弥勒菩萨亲自授记的，法王如意宝在印度传讲《定解宝灯论》时也作了如是宣说。

壬三（大圆满超胜他法之理）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。

无上大圆满是一切智慧之行境，也是圣者各别自证之行境，一般凡夫人的心和心所无法衡量，它是定解的真正正行。

而片面耽著心较强的人将大圆满本来觉性的智慧看作仅仅是显的部分，或唯是单空，如此宣说已经将大圆满的实相与智慧划分于心与心所的范畴，若果真如此，

凡夫也可以轻而易举获得定解。但这是不合理的，倘若将如佛陀智慧波罗蜜多一样本无言说的境界安立为有言说，则与诸高僧大德及历代大成就者的真实密意直接相违。

显宗所说的智慧波罗蜜多实际是不可思议智慧之行境，并非心和心所的行境，但个别人将其推向于心与心所，比如格鲁派瓦蒙格西认为大圆满只是细微心所的一种境界。麦彭仁波切在《三本性论》中对这种观点着重作了破斥，说他们完全未能理解大圆满本来智慧的究竟密意，如果将大圆满的智慧归于心与心所则不合理，显宗智慧波罗蜜多的境界亦是不可思议的智慧行境，若将其执为心与心所而安立为有言说，则不仅相违于诸多教证、理证，而且已经与诸佛菩萨的密意完全背道而驰了。

对于宁玛巴的续部以及窍诀方面的教言一定要多加闻思，对大圆满的见解、境界真正有所认识，否则对

宁玛巴的教义并未了解，却一味地说“除显宗外不可能有再高的见解”，这样以“不可能”无法解决决断性的问题。尤其依靠教证理证阐述时，首先应该了解对方宗派的观点，对方的密意尚未做出细致分析而妄加评说的话，那如同向空中射箭般，有何意义呢？这种辩论或立宗的方式，在智者面前根本无有立足之地。不论是金刚道友之间互相探讨，还是宗派与宗派的辩论，对方的观点如果还没有分析清楚就根本不具足对对方发出太过的资格。

所以将大圆满片面耽著为有言说或者安立为心与心所的行境，既不相合经论教义，也与诸高僧大德所证之真实境界相违，千万不要如此承认。

在修行的最后阶段需要不观察直接安住，但在这一层次上也有许多不同的安住境界，比如中观离一切戏论的安住、密宗不可思议的境界。下面就是密宗不可思议阿底约嘎的超胜境界，若能获得此种境界则不必再再

观察增加分别念。

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。

有人将大圆满自然本智的无上境界宣称为极其细微的分别意识，这种说法实际并不合理，由此会导致将非言说的境界推向言说之境的过失。

真正大圆满阿底约嘎的见解是怎样的呢？它不唯是显现也不仅是空性，而是现空双运、以凡夫分别念无法思维言说的不可思议的智慧，依靠语言、行为等根本无法揣度。

现在没有得到密宗大圆满殊胜境界的个别人，认为这样的智慧不合理，但对密法一无所知而唯依虚妄分别心妄言加以评论是绝对无有立足之地的，实际阿底约嘎的真正境界并非分别心所能衡量，它是现空不可思议的智慧，是殊胜的觉空本智，已经完全超离不净杂染分

别心的范畴。凡夫分别心毕竟是心与心所，毕竟是具足能取、所取的分别念，真正无以言说的大圆满殊胜境界则已彻底远离一切心与心所等分别心，若仅以分别心即将大圆满的境界妄自安立为“不合理”，此人必定会以其愚蒙无知而贻笑于大方！

所以说，未了知其真实本体而妄生邪见是绝对不合理的。显宗经典也多以“不可思议智行境”“无可言思波罗蜜”等语表达诸佛菩萨所证悟的超胜境界，阿底约嘎的真正见解是不可思议的智慧境界，对此不必产生任何疑惑之心。

阿底约嘎中的“约嘎”有瑜伽之义，很多上师将“阿底”释为明点，也即明点瑜伽，因最后抉择唯一究竟的法身明点，以此说明阿底约嘎以分别念根本无法衡量。

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。

麦彭仁波切于此对真正大圆满的正行通过简单明了的语言作了直指。

大圆满见解，也即阿底约嘎的不可思议智慧，大致来分，有直断和顿超两种。以前去五台山时遇到一和尚，他以前可能在上师面前听过藏传佛教的一些名词，然后他遇到我们时一直说藏传佛教中最高的法就是“嘎达”和“托噶”，一开始都不明白他到底在说什么，后来才知道原来他说的是藏语，因为直断与顿超在藏文中分别称为“嘎达”和“托噶”。

为什么称为直断呢？上师法王如意宝和麦彭仁波切均著有许多有关直断方面的教言，即一切不清净分别念，依靠上师窍诀于短时间当中直接断除，获得真正的

自然本智，有关这方面的窍诀称为直断，也叫“嘎达”。

从顿超而言，若以显宗或其他密宗修法，必须经过相当长的时间才能获得究竟果位，但以阿底约嘎所说的顿超修法，依靠其不共的看式或坐式，以自身具足如来藏或自然本智之本体，不需经过地道之次第，通过顿超方式很快就可以照见自心本来面目，这种修法即是顿超，也叫“托噶”。

此处对直断与顿超的具体修法并没有讲。未得过大圆满灌顶或者即使得过灌顶却没能修完五十万加行的人，一般来讲不能听受这种甚深修法。本论对于具体的修法，如以何种坐式、何种看式或者直断如何观修等都没有详细阐述，但从理论角度对上述殊胜修法的大概框架已经作了清晰介绍。

心是本来清净、与智慧的本体无二无别的，若从本来清净这一层面进行抉择，即将其称为直断之见解，也即对于自心的究竟本来面目，通过上师窍诀直接了认其

空性离一切戏论的清净分，故而称为直断见解。

真正来讲，五身、五智等一切功德以童子瓶佛身[37]的形象，于每个众生相续中以任运自成的方式自然圆满具足，此时，通过坚定不移的信心可以无碍照见光明，这就是光明顿超的修法。光明顿超的修法有看式、坐式的不同，比如以明点的方式认识，之后自己精进修持，这是即生成就的非常殊胜的究竟法要。

直断见解与光明顿超二者实际并非单独分开安立，从本体来讲，以显宗术语可称为远离一切戏论，是本来清净的；从光明部分而言，是具足五身、五智的童子瓶佛身。无垢光尊者说："心灭分直断，任运智顿超，双运自然智，心滴之密道。"意思是说，大圆满心滴派最秘密之道，即对分别念自然灭尽与内明智慧二者无碍通达。因此按无垢光尊者所言，直断、顿超并不是分开的，

37 童子瓶佛身：大圆满的不共名词，如同瓶中燃有一灯，其以通彻明亮之方式无碍存在。以此喻说明，众生之本具佛性，于外虽具遮障，于内却以自明自知的方式永恒存在。

很多上师也是要求弟子先了达本来清净的见解，于此基础上观修明点等顿超方面的窍诀，这样一来，短暂时间内即可照见心之本性，如金刚链、明点空灯等。

对于这方面的窍诀，以前听过《上师心滴》的人都很清楚。然而在听法者的行列中也有很多不同，个别具足信心的修行人，听过之后依照其中所宣讲的窍诀不断精进地修持；而没有信心的人一直依靠上师，希望上师可以带着修，上师可不可以讲一讲……但在修行的旅途中，仅仅仰仗他人的力量恐怕是不行的，应该依靠自己，凭借自己的力量努力修持，坚持不懈地沿着前辈高僧大德指引的道路不断走下去，终有一天决定会抵达目的地。以前听受过《上师心滴》的话，依靠自己诚挚的信心再三串习、不断修持，这样对其中所阐述的道理决定会究竟通达，但很多人听过之后就把所说教义又还给上师了，而法本也放在角落里不闻不问，这样获得窍诀却不加重视甚至弃之不理实在太可惜了！

《上师心滴》中有关直断和顿超方面的窍诀，无垢光尊者讲述得十分细致，对于这些窍诀应该实地修持、细心体会。已经得过灌顶并且修完五十万加行的人还是认真仔细地阅读，如果既没得过灌顶也未修过五十万加行，私自翻阅可能不见得起作用。众人依据各自根基，对于大圆满如此殊胜的即生成就法门生起信心，依靠前世善缘，即生已经遇到具足一切德相的善知识和善妙无比的佛法，这时若随顺自身业力与习气，对其置之不理、弃之一旁确实很令人惋惜！身为密宗修行者、大圆满的传承弟子，一年之中至少看一遍《上师心滴》，每天修一点，否则所谓“密宗修行者”也仅是一种虚名而已，完全名不符实，没有任何实在意义。

本来清净与任运自成是非常殊胜的，人身非常短暂，且于此短暂一生之中，内外密的一切违缘也数不胜数，内心稍得自在的此刻如果对这些善妙法本未加重视、没有努力精进修持的话，以后能否再次获得如此殊胜的机缘十分难说，因此，劝请大家一定要倍加重视。

本论对本来清净、任运自成只是稍微提及，并未详细广说。一般无垢光尊者所宣说的教言，欲要广泛了解则应参阅《四心滴》《七宝藏》等论典，但以窍诀方式归纳宣讲的，就是《上师心滴》，这其中不论教理还是窍诀，没有一个不包括的，比如明点的修法、各个修法的歧途等等，都有详尽细致的阐述，可以说，这就是“见解脱”“闻解脱”“系解脱”，所以不管到任何一处，都应将其随身携带。

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。

大圆满中所说的童子瓶佛身、本来清净等道理，在藏传佛教其他教派有没有这种说法呢？有人认为宁玛巴“童子瓶佛身”的说法不太合理，比如瓦蒙格西、智贡华沃、帕翁卡巴等格鲁派的个别格西，有些人也许是前世业力所感——摧毁莲花生大士像、诽谤密宗大圆满法，在藏传佛教历史上发生过类似不愉快的事情。

他们认为所谓的“童子瓶佛身”不合理，因为众生相续中有如佛陀般的一个法存在是不可能的。瓦蒙格西当时造了一部论典，名叫《摧毁童子瓶佛身的铁锤》，麦彭仁波切在《三本性论》中针对他的这部论典驳斥说：若宁玛派的童子瓶佛身不合理，则格鲁派所说的不坏明点也不应理，因《密集金刚》中所讲的不坏明点——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。帕翁卡巴的传承弟子现在仍然非常痛恨宁玛巴的教法，他后来也是以大地裂开直接堕入地狱的，此公案在《密宗断惑论》中讲诽谤密宗过失时也略有提及。

所谓的不坏明点其实在《大圆满心性休息大车疏》的密宗部分也讲到了，麦彭仁波切的《八大法行论》中也提过，也就是说，人的心间有如莲花般的八大脉瓣，中间有胜义明点，此胜义明点即是所谓的实相，这一点于净见量前可以承认。当然从究竟胜义角度来讲，“童子瓶佛身”“不坏明点”等不可能存在任何相状，对此

宁玛巴自宗也不作承许，比如一切风心入于中脉能通达万法之本性，但麦彭仁波切在其他论典中说：并不是中脉如同一根管子而风入到管子里面般观想，不是如此理解，风心实际是指一切分别念，风心与不坏明点融为一体，也即中脉是指不坏明点的一种本性，是从智慧相而言的。其实这仍属生起次第有相的观想方法，真正大圆满的修法中不能如是承认，有关这方面的道理，在《句义宝藏论》中有所明示。

因此，在其他续部中有“不坏智慧明点”“遍空虚空金刚”等很多不同的名称，其实际含义完全一致，此中宣述的道理，在显宗称为如来藏，密宗则有“光明本体”“胜义明点”等各式各样的说法，不论何种称呼，也仅是名称不同，真正实质并无差别。

倘若如此，宁玛巴所谓的“童子瓶佛身”与《密集金刚》的说法是否完全一致呢？

所诠释的道理确实无有二致，从能诠释的窍诀来

讲则有很大差别，比如显宗所说的如来藏，虽未明显宣说，但所阐述的意义无有不同，而密宗从能诠释的语句以及窍诀方面迥然有异。

这里已经明显宣说了有关这方面的道理，尤其在《句义宝藏论》中通过十一个问题详详细细地说明了众生相续中如何存在童子瓶佛身的义理，比如义童子瓶佛身、句童子瓶佛身、果童子瓶佛身、道童子瓶佛身等，通过这种方式十分清楚地作了阐述。在《密集金刚》中对相关义理虽有提及，但宁玛巴大圆满中则从坐式、看式如何修持，最终如何见其真实本性等方面讲述了非常多的殊胜窍诀，这就是宁玛巴不共修法的特点。

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。

大家闻思过程中一定要对本论所讲甚深义理了然掌握。此处一方面讲到各宗派所说意义实际是一致一味，

另一方面也应了知，宁玛巴在不共窍诀上具有非常殊胜的特点。比如所有上师都是诸佛菩萨的化身，但法王如意宝在摄受弟子、弘扬佛法等各方面尤为超胜，对此应详加说明，否则既说一切上师皆为诸佛化身又说其功德超出其他上师，表面看似非常矛盾，但若通过道理阐明就会发现根本不相违。同样的道理，从本义来讲，各宗各派的说法可以说是殊途同归，但从另一角度而言，宁玛巴确实有其不共的殊胜特点，因此不论分析任何问题，既要了知其共同点也应清楚各自不共之处。此处麦彭仁波切不仅清晰指出了宁玛巴与其他各宗派的相同之处，而且对其不共之殊胜性也作了十分详细的描述。

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。

既然如此，黄教的喜金刚、密集金刚以及萨迦派的道果法是否全部与大圆满一模一样呢？

一方面可以说与大圆满具有相同点，另一方面，其他各宗根本无法与宁玛派的不共殊胜性相提并论。下面即对它们之间的异同进行详细分析。

一般光明大圆满可分为心部、界部[38]、窍诀部，其中窍诀部又分为内、外、密、极密四类。以前上师如意宝曾经说自己二三十岁时所证悟的境界是大圆满心部方面的境界，当时所做的道歌等全部属于心部，到四五十岁时才真正通达窍诀部的密意。因此，次第证悟者通常先证悟心部，之后是法界部，最后才证悟到窍诀部。

那是不是藏传佛教中所有教法均与大圆满雷同呢？这里说，有相同之处也有不同之处。相同之处，萨迦派等其他派别的教法已经趋达大圆满心部，各宗派的

38　一般心部有十八种心续，界部以黑、白、花三种续部为主。

高僧大德们对此中内容依靠各自窍诀修持，从而分成种种不同之殊胜法门，比如噶举派，从印度帝洛巴、那若巴一脉相承，至藏地马尔巴罗扎、米拉日巴，他们的最高法门即大手印；然后印度布朗巴[39]修持喜金刚获得成就之后传到藏地，即萨迦五大祖师[40]所创立之法门，他们将其称为道果法；印度帕单巴创立了息灭法，黄教称之为般若法门，也即宁玛巴所说的古萨里——断法，此息灭法在觉囊派和宁玛派都非常兴盛；还有印度龙猛菩萨创立、藏地宗喀巴大师极为强调重视的中观双运道，是格鲁派之法门。萨迦、格鲁等藏地四大教派之教义均属大圆满心部，只是对其安立了不同名称而已，其所修持的均是远离一切分别心的智慧。

麦彭仁波切在《中观庄严论释》总义中也引用了萨迦、格鲁等各宗派大德的教言，以此说明各宗各派互不

39　布朗巴：八十位大成就者之一。

40　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。

相违这一道理[41]。因此不论藏传、汉传，一切教派其实都是不相违的，因为大圆满心部的窍诀——心抉择为离一切戏论，而不论大手印还是道果法，都未讲到大圆满中托噶的修法，或无上密法中有关本来清净的觉性妙用灌顶，他们甚至对上述修法的名称也未曾提及。

故而宁玛巴的不共之处即是界部与窍诀部宣讲的教言，从心部窍诀来讲没有任何不同，麦彭仁波切在第七个问题中说："远离戏论大中观，自性光明大圆满，义同名称不相同。"但所说的"相同"也是从心部所抉择的心性离一切戏论来讲的，而大圆满窍诀部可以说是宁玛巴的无上心滴法门，其中所说的窍诀，不论是道果法还是大手印，在任何其他法门中都难得一见。

因此颂词中说，印藏诸位智者异口同声所宣说的密意是相同的，其中也仅说"密意"相同，而未说一切窍诀均相同。大圆满的密意，与显宗或其他大成就者所

41　索达吉堪布也曾著有《略说佛教各派互不相违》一文，现收录于《密宗断惑论》。

抉择的密意可以说相同，也即在认识心之本性上无有差别，但在抉择过程中，也有了义不了义、殊胜不殊胜、究竟不究竟、快道与慢道等很多方面的不同，这一点大家应该详细分析。

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：宁玛巴自宗的光明大圆满法非常非常殊胜，它已经远远超胜大手印、大中观等一切法要，如此究竟的大圆满法在其他宗派根本无有。

大圆满确实非常殊胜，但最关键的问题是，作为修行大圆满的你是否已经究竟证悟？如果真正大圆满的究竟境界已经证悟，那与证悟大手印、大中观等无有区别，也不存在合理、不合理之分，因为它们在所说意义

上无有差别，仅在能说窍诀上出现了各自的不同。但若未能证悟，则诸如大圆满非常殊胜、大手印非常殊胜之类的名言和说法根本不能成立，没有证悟之故；从真正已经证悟这一角度来讲，大圆满、大手印、大中观等都是一模一样的，因所成就的真实大圆满实际就是大手印的境界，也是大中观的境界，而真正证悟大手印、大中观的话，也与大圆满的境界无有二致。

所以，从本质而言，大中观、大手印、大圆满都是一样的，从所证法界来讲没有任何区别，如果说“大手印的成就者不是大圆满的成就，因此一概不予以承认”是完全不合理的，比如米拉日巴最初修持大圆满未能获得成就，后来却依靠大手印获得了真实果位，这一点难道你也不承认吗？而宁玛巴自宗的华智仁波切等很多高僧大德，都一致公认米拉日巴是即生获得普贤王如来果位的大成就者。

众生的根基不同，只要相合自己的根基，不论哪一

个派别都有获得解脱之道。对于这些问题真正分析非常重要，现在很多人都忙于一些世间琐事，根本不关心这些道的分类、差别，有些虽然对此十分注重，但无有智慧的缘故，使自己处于一种十分迷惑的状态，因此精进闻思从而对上述问题细致分析以获得真实见地尤为重要。

大圆满虽说十分殊胜，但是不是大圆满与其他所有宗派完全相离，远远超胜他宗呢？也不能如此宣说。依靠他宗若已真正证悟，则大圆满也已证悟；若获得大圆满的究竟境界，其他宗派实际也已证悟了，如果其他宗派一点一滴也未证悟，那所谓大圆满的证悟也是妄谈。

因此，对于显宗、密宗以及其他宗派与大圆满之间的异同，大家应善加分析了知。现在显宗与密宗、汉传与藏传经常出现分歧的原因也是如此，很多人认为藏传佛教的修法在汉传根本无有，因此汉传佛教没有藏传佛教殊胜。这种说法很不应理，汉传佛教有汉传佛教的特

点与成就，可以说藏传佛教具足汉传佛教的功德，二者的成就实际没有差别，密宗的成就与汉传佛教的最高境界也无有丝毫分歧。虽然藏传佛教确实在仪轨、窍诀等各方面有一些不共特点，但不能依此为据就说汉传不如藏传。

一般去过汉地的人可以明显感受到，修习密宗者对显宗非常排斥，而学显宗的人也对密宗相当抵触，由于互相未能善加交流、广泛沟通，导致出现了佛教内部互相排斥、明争暗斗等状况。因此，对其他人也不敢说，但法王如意宝传承下的密宗弟子，希望以后不要将汉传佛教或者显宗视为异己，因为仇视他宗的密宗成就法无论如何也是找不到的。

其他人或许会有排斥密宗的现象，认为密宗具有吃肉、不精勤念诵等诸多过失，并将个别密宗不如法修行者的行为全部强加于整个密宗之上，进而妄加毁谤、肆意攻击，这种现象难免会出现。可是作为密宗行者，

见到汉地的大和尚、大弟子，他们即使未修习密法，但只要是一位清净的佛教弟子、如法的修行人，我们就应恭敬谦和、倍加礼待，如此只会对自身修行产生利益而不会出现任何危害。

否则，显宗弟子认为密宗行者具有一切过患，绝对不能接触；而个别密宗行者也妄自尊大，以为谁也没有自己的修行好，从而目空一切、傲世轻物，实际他们中很多人连基本的佛理都不懂，却抱持着自以为高深莫测、分别心计执出来的修法洋洋自得，睥睨一切，实在是可笑至极！

在佛教教义及各种仪轨上有所不同是十分正常的现象，比如格鲁派的某些仪式与宁玛巴有相当大的差别，但不能依此说一者殊胜另一者不殊胜，不能如此取一舍一。

佛教与佛教之间互相交流沟通非常关键，若不然，各宗派与各宗派之间格格不入，互相看不惯，那想将宁

玛巴的教法广泛弘扬于世也十分困难，各自生存的空间也会越来越狭小，这样唯是障碍自己弘法利生的事业而已，其他无有丝毫利益。因此不论自己修持还是做弘法利生的事业，对显宗、对念阿弥陀佛一定要竭尽全力进行赞叹，因为众生的根基千差万别、无法思量，法门也不可思议，佛陀的每一个法门都具有其不共的密意，有些人依靠密宗无法调伏，唯有依靠念阿弥陀佛、修学禅宗才能获得成就。因此对于诸位行人来说，没有任何理由与依据对他宗、他法进行排斥诋毁。

法王如意宝对这方面经常着重强调，一般来讲，其教下传承弟子都会对他宗、他派观清净心，但个别刚刚接触未能深入听受法王教法的这些人，很可能会出现“我是学密的，其他宗派都不好”等念头，对于这类人应该尽力劝说，希望他们不要被这些执著分别念左右。

对于汉传、藏传佛教之间互相抵触的关键性问题，如果有能力，应该造作著疏彰显其中道理，通过自己的

亲身体验说明藏传佛教并不是排斥汉传佛教的一种宗派，有关这方面的问题仅仅依赖一两个人肯定不行的，在座很多都是有能力、有智慧的人，应该将各教派不相违背、圆融一味的思想述诸于文字，接触其他人的过程中，也应以团结和合作为主要宗旨而尽心尽力地维护佛教，共同行持佛教事业。

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，

前面有人说大圆满是最为殊胜的，实际若已证悟则如此宣说也未尝不可，而未证悟的话，也就不存在何者殊胜何者不殊胜的概念了。

为什么这样说呢？其他续部中的四灌顶，像《密集金刚》《喜金刚》《多哈道歌》等外续部和无上瑜伽，其他宗派里凡是讲到无上密续中的第四灌顶之智慧，实

际于大圆满中均无任何分类，比如萨迦派、格鲁派都有四灌顶，其中第四句义灌顶的智慧其实就是大圆满中阿底约嘎的智慧。如果说“其他宗派根本没有大圆满，宁玛巴的大圆满最殊胜”的话，那其他宗派的四灌顶是不是宁玛派的四灌顶呢？真正意义上说，二者是完全相同的。如果存在差别，那对于他宗所谓的四灌顶也就无法解释，所以不能说“其他宗派对大圆满中的基道果一切法根本未作宣说”，这唯是尚未了知密宗修法的一种说法。

各教派中所说第四灌顶的智慧其实是大圆满的支分，像觉囊派的“时轮金刚”最后有三大殊胜灌顶，其中句义灌顶的含义与宁玛巴几乎无有差别，它也是专门宣讲了赤裸的觉性，这一点麦彭仁波切在《时轮金刚大疏》中论述得非常清楚。

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？

倘若如此，是不是丝毫差别也不存在呢？并非如此，正如前面所举例子一样，虽说一切上师均为诸佛菩萨化身，从这一点来说绝对相同，但从摄受弟子、弘法利生等各方面而言，法王如意宝已经完全超越了其他上师，这是众人有目共睹的，在现在末法浊世的黑暗时期，具足如此大能力的上师确实少之又少。同样，大圆满与其他教法有相同点，比如从第四灌顶的意义而言根本无有差别，但大圆满也有其不共同的特点，对于这种不共殊胜性更加值得重视。

从实际意义来讲，大圆满是一切续部之源泉，并不是其他续部的文字词句以大圆满作为源泉，好像大圆满如母、其他续部如子一般，不能这样说，但其他续部在意义上完全可以归属大圆满，以此将大圆满称为一切续部之源泉。无垢光尊者在《大圆满心性休息大车疏》及

其他论著中都引用过《普作续》的一个教证：“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。”《三戒论》开篇也讲道：“大圆满智之总相。”这是文殊教言中的一句话，意即大圆满是一切智慧的总相。通过上述教证能够了知，大圆满是一切续部之源，从意义上可以归属于它，故而称为源泉。

大圆满可分为心部、界部、窍诀部。对此有几种不同说法，其中心部是将万法抉择为心，心抉择为空性，空性再抉择为双运；界部则将一切万法抉择为自解脱，也即有无是非、成住坏空等一切万法自性成立为解脱；无二续部也即窍诀部，烦恼自性即解脱。布玛莫扎、嘉纳思扎、莲花生大士，分别是心部、界部、窍诀部的传承上师。

心部有“心部子母十八续”，以前益扎酿波、贝若扎那、布玛莫扎等人翻译出来的，有藏文的如《金刚萨埵意镜续》《自现续》，这些都是大圆满心部方面的法

要；界部可分为黑、白、花三界，其中白界与心部相同、花界与窍诀部相同。有关这方面的道理，在无垢光尊者的《胜乘宝藏论》《宗派宝藏论》中都有叙述。

总而言之，大圆满是一切续部的源泉，它可以分为心部、界部、窍诀部，窍诀部分内、外、密三种，其中密部又分为《空行心滴》《布玛心滴》，此二者亦称为旧心滴和新心滴。无论如何，从第四灌顶来说于大圆满中无有任何分类，但从另一角度，大圆满是一切续部密意之来源，如《上师心滴》中甚深广大的窍诀，零散窍诀也非常多，宁玛巴的每一个伏藏品中都有不同的修法，如上师如意宝在《文殊大圆满》和《直断要诀释》当中均已归纳性讲到了他的一些零散窍诀，麦彭仁波切的《直指心性》，还有嘎绕多吉、嘉纳思扎等每一位上师都有其各自不同的零散窍诀，所有这些零散窍诀与大圆满总的来讲实际一味一体。

对于上述殊胜的窍诀，比如托噶，它是无上心滴

的一种特殊法门，其他宗派不要说真正的实修法，甚至连名称也未提及。当然从某种理论上来解释，生起次第、圆满次第等与宁玛巴没有不同，但零散的窍诀尤其观修明点、自性阿（ཨ）字等修法，在其他噶举派、格鲁派中绝对是没有的，这就是大圆满不共的特法，这一点，只要对宁玛巴教法稍微了知者均会一清二楚。

从这一角度来说，宁玛巴确实从修行窍诀以及成就境界等各方面具有一种不共特点，从成就者的人数来说，《密宗虹身成就略记》[42]中也记录过许多大成就者真实成就之相。成就相还是很重要的，比如净土宗在临往生时念阿弥陀佛名号、身体降下舍利等等，他们认为出现这些相就已经往生了，而密宗大圆满当中虹身成就的非常多，即使非常普通的修行人在临终时也是出现十分稀有的成就之相，尤其宁玛巴最后虹身成就的确实相当多，而其他宗派到底有没有？也许是自己孤陋寡闻，但通过修持宁玛巴教法中的零散窍诀而成就的大成就

42　现收录于《传记合集 3》。

者，众人对他们不得不一致认同，这种现象屡见不鲜。

如同檀香木虽属树木之类，但它也有其不共的特点，藏族有句俗语说：吃糌粑每个人都一样，但做事情上有所不同；牦牛长得似乎没有差别，但头上的角却各有不同。同样，大圆满与其他教法具有相同之处的同时，也有其他宗派未提及的殊胜不共之法，麦彭仁波切说："堪为特法何须言？"对于这些不共特法，没必要过多地言说，不过，末法时代众生的根基较为低劣，不说恐怕不会通达。

有些人太过分了，"大圆满与其他法没什么差别，以前修大圆满的人不也是舍弃大圆满，另觅他宗了嘛……"，麦彭仁波切于本论后文说："具有各种宝法藏，舍彼求假宝真迷！"舍弃真正的如意宝，反而到处寻找假如意宝的话十分可惜！这里的"如意宝"可用两方面解释，前面说"法贤"是对荣索班智达的授记，我想这一句应该是对法王如意宝的授记，你们如果遇到上

师如意宝的话，没必要再去到处寻找仁波切，现在假仁波切多得数不胜数。

对于这一偈颂，我一直认为是对法王如意宝的授记，但麦彭仁波切字面意思是说：大圆满法非常殊胜，就像真正的如意宝一样十分珍贵，有幸遇到时，千万不要将其弃之一旁，然后到别处寻找假的如意宝。也并不是说其他宗派全部是假如意宝，绝对无有此义，但针对宁玛巴的传承加持而言，从他宗教法中确实很难获得实义，这样与假宝没有差别。

堪布根华在讲义中对这一问题并未广泛宣说，但实际他所阐述的内容非常甚深。德巴堪布在其《定解宝灯论讲义》中说：堪布根华《定解宝灯论浅释》所宣讲的意义非常深奥，已经直接开启了麦彭仁波切的究竟密意。对此论未加以细细领悟的人，可能认为其文字意义十分浅显，觉得谁都可以写得出来，不要这样想，否则既无法从中获取真实智慧，也得不到尊者的殊胜加持。

真正来讲，如果稍稍用心品味就会发现，这部《浅释》所阐义理十分耐人寻味，确实非常殊胜！

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。

萨迦班智达曾对大圆满作评述说：大圆满是智慧但并非乘。针对这一说法，对其辩答说：大圆满既是智慧也是乘，如此宣说无有任何过患。

大圆满所抉择的智慧，实际是佛陀最高、最究竟的智慧，“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”，佛于菩提树下获证菩提圣果时如是宣说，实际大圆满的殊胜智慧就是“深寂离戏光明无为法[43]”，也即如来究竟圆满

43 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

之智慧。

有人认为：如来的智慧甚深微妙、无与伦比，作为凡夫如何能修持呢？

不应产生此种念头。凡夫地时，于暂时之正道中可以相似修持，之后获得与真实智慧极其相似的喻智慧、义智慧、双运智慧，若以比喻说明，此三者可分别喻为画月、水月、天月。诸传承上师对此解释说：资粮道、加行道之凡夫地[44]所见到的智慧属于喻智慧，将此喻为画月；获得一地时所得为义智慧，此喻为水月；无学地时所见为双运智慧，就如同天月一般。

从凡夫角度而言，有些人直接证得一地，获得义智慧；个别极利根者，如国王恩札布德，无碍获得双运智慧的也有；有些则通过自己的精勤修持、虔诚祈祷上师，能见到心之本性，此时所见与真正远离一切戏论之本来

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。

44　大乘一致公认资粮道与加行道属于凡夫地。

面目还相距甚远，但可将其称为喻智慧。

这样的喻智慧就如同画月，为何如同画月呢？凡夫众生对于画月、水月、天月都未见过，但通过上师的窍诀，最初见到的境界就如同极其高明的画家所画之月亮，与天月虽存在本质上的差别，但其他如颜色、形状等各方面一模一样；到一地时，就好像见到了现于水中的月亮，对于万法本性更加清晰明了；如此渐次修持，直到无学地获得佛果，比喻为真正见到了天空中高悬之圆月。

很多人认为最初修持即已见到大圆满的智慧、获得了一定境界，那是不是已然成就殊胜菩提果了？也不是这样，因为如“天月”般的双运智慧仍未现见。有些不用说“天月”，连“水月”都尚未见到，仅仅见到“画月”而已，这时切莫与“水月”“天月”混为一谈。

那处于此种阶段时与何者亦未见之凡夫是否相同呢？完全不同。虽同属凡夫之类，其中仍存有许多差别，

有些凡夫根本没有见到心之本性，而对于已然见到如画月之喻智慧的凡夫而言，若继续精进修持，必定可以断根，比如获得加行道忍位时，虽未断除恶趣之种子，但已经获得压制烦恼的能力，从此以后再不会堕入恶趣。同样，已经见到如画月般的喻智慧之后，自此也再不会堕入恶趣，因他已经证悟大圆满、见到了心之本性，从某一角度可将其称为证悟者。

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。

首先以加行道的喻智慧引生一地的义智慧，以此义智慧再引出无学地的双运智，即以前前之因产生后后之果，最后得到自然无漏之智慧。

虽说大圆满果属于佛之智慧，但于凡夫地时依靠自己各自不同的智慧力量，完全能够如理如实地修持。

以显宗来讲，一地菩萨的智慧是离一切戏论的、光明的、无为法的一种境界，这种境界在凡夫地时其实也可以修持，这一点在《般若经》《现观庄严论》中都有明显宣说，萨迦派等其他宗派也共同承许。

也就是说，一地菩萨远离一切戏论的智慧，普通凡夫很难修持，但凡夫于资粮道、加行道时，与其相似的离一切戏论的智慧同样可以修持，依此如理修持完全能够获得真正的证悟，显宗也如是承认。既然显宗也如此承许，那密宗大圆满的智慧于薄地凡夫时为什么不能相似修持？应该可以。如果可以承许的话，那某些人还是应该仔细斟酌，还需不需要继续固执己见地抱持自己特有的观点。

若显宗一地菩萨的境界在加行道时能够相似修持这一点不成立，则密宗大圆满的智慧于凡夫地时相似修持也可以说为不成立，对此任何人也是不敢否认，如果否认则需要推翻所有般若经典所阐述的观点，但谁也无

有这个能力。故而凡夫地时可以具足相似的大圆满智慧，当然与一地菩萨以及佛的智慧相比，确实相差十分悬殊，而与其他一点一滴也未见到的凡夫相比，这种相似境界已经高如虚空，对此毫无疑问可以成立！

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。

若抉择或修持远离一切戏论的法性双运大智慧的话，首先必须要灭尽空、现等一切伺察执著，之后方可逐渐见到离一切戏论的真实境界。

以此颂可以充分说明，在最后的究竟境界中已经远离了一切执著之相，否则无法见到真正的实相之义。

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，对于所谓的有无执著必须加以辨别观察，若未加辨别，只是说修行时需要观察执著，或者不需观察执著，不论何种说法，都存在正确与错误的一分。比如天空中的月亮有盈有亏，这是必然的规律，若一味说月亮始终圆满，则对每月下旬越来越欠缺的月亮根本说不过去；若绝对说其不圆满，那在每月十五日却是很圆满的，如果偏袒执著始终圆满或始终不圆满，则很难获得一个真实正确的判断。同理，对修行而言，若认为“从始至终一直都需要观察”，则对中间轮番、最后安住这两个阶段来讲无法相符；而执著“绝对不能观察，直接安住就可以”的话，对初、中两个阶段也行不通。

以前去五台山的时候，也许刚刚接触汉传佛教的缘故，有些感觉特别强烈，我们到一个寺院，听到师父对弟子说：“不要执著，不要执著，安住下来，安住下来，执著什么？……”当然我们也不知道他究竟达到哪

一种境界，如果已经证得最后的究竟境界确实可以，若非如此，对于初入道者就“不要执著，安住、安住”恐怕是不行的。

因此，以偏概全地偏袒执著绝对不合理，应如上所讲，最初需要详详细细地观察，中间观察与安住轮番修持，最后直接安住。直接安住时，依靠经典续部的教证以及麦彭仁波切所说的四种理证，对大圆满的境界进行如理如实的抉择，诸修行者尽可按上述所说安心修持，不会出现任何错误偏差。

五　二谛何者为主要

总体来说，全论以七个问题作为主线贯穿初义、论义与末义，其中初义讲到了七个问题的来源缘起，真实论义中现在是第五个问题——二谛何者为主要，这一问题可分提出问题与于彼答复两个部分。

在座个别人以前未学过中观、俱舍、因明等，故在许多方面可能存在非常大的疑问，对于胜义谛、世俗谛二者究竟哪一个重要等问题，也是不知其所以然，觉得十分陌生。最初学习都是如此，我刚开始闻思时，堪布晋旺传戒律，他经常说《大海论》，当时我都非常迷惑——书上根本没有讲大海、大山之类的名词，到底他在说什么？作为初学者，尤其在颂词方面确实会遇到很

大困难，但只要肯下功夫，再三地反复研究思维，一段时间后，即使非常难懂的颂词也可以理解。以前我刚到学院时学习《入菩萨行》，其他品都可以听得懂，但讲到《智慧品》时，听的时候似乎也懂了，但过后再看时怎么也不懂，后来请教过很多人。由于当时确实下了很深的工夫，所以现在对《入菩萨行·智慧品》中很多问题的印象仍然十分深刻。

不论哪一部论典，不要像读世间书籍一样，必须下功夫研究思维，不要认为“自己太笨了，怎么看也不懂，干脆放在一边吧”，不要这样想，对自己不应该失去信心。佛教方面的问题，最初确实非常难以理解，但越来越闻思深入下去的时候不会特别难，自己的智慧也会随之逐渐增上的。

以前听过的人不要骄傲自满、目中无人，认为自己多么了不起；从没听过的人也不应该自暴自弃，觉得“可能我与这样殊胜的法没有缘分，还是默默地念观音

心咒比较好”，通过闻思开启自己的智慧，对每一位佛教徒来讲非常重要，尤其中观辩论方面的问题，坚持不懈地深入闻思，那不管是以后弘法利生还是自己修持，都会有很大帮助。

胜义谛与世俗谛究竟哪一个重要？对此问题有三种不同观点，一者认为空性重要；一者认为世俗显现非常重要，胜义完全抛开；还有一种观点，并未完全舍弃胜义谛，但仍然认为世俗谛比较重要。

本论所讲问题，感觉上一个比一个重要，而“二谛何者为主要”尤应引起众人重视，因为现在很多人在分析经典和论典时，对二谛之间的关系根本分不清楚，由此导致对经续论典的种种说法产生误解。

一般来说，藏传佛教对佛陀所说的密意能够原原本本地分析，而其他如南传佛教，对于空性的密意、显现的道理如何解释等未能详细分析研究，这样的话，想真正对佛经作解释也是非常困难的，佛陀为度化不同众

生，有时讲“如来藏常有”，有时讲“如来藏空性”，许多表面现似相违的道理或说法，诸后学者若未能依靠教理及自己的智慧进行分析就会显得十分困难。

藏传佛教，依靠麦彭仁波切的论典，对于有关二谛方面的论述可以说是非常究竟圆满。当然麦彭仁波切的论典并不是很多，但现在已经翻译出来的、能够得到的这些殊胜法本，还是应该像如意宝般珍惜。去年我遇到南京的一部分居士，他们在三、四年当中，对《定解宝灯论》、中观等研究得还是非常透彻，有时候想学院中长年闻思的部分道友可能也不一定懂得这些道理。像麦彭仁波切的《三本性论》《中观概要》等专门阐述了有关二谛方面的道理，还有对声闻缘觉、现空双运如何认识等森罗万象各种各样的窍诀非常之多，如果能够非常圆满地翻译出来，你们也有缘听闻的话，对增长智慧方面一定会有相当大帮助。

从麦彭仁波切以后，宁玛巴真正对显宗教理扎下

了相当稳固的基础。以前无垢光尊者的教典虽说浩如烟海，但其所做多属无上大圆满方面的论著，有关显宗教义的并不多见。一般宗派与宗派之间辩论较多的就是有关显宗这方面，对此，宁玛巴自宗长期以来一直也没有比较稳固的见解，而自从麦彭仁波切以后，有关这方面的自宗得以逐次建立，作为宁玛巴教下的诸传承弟子，对自宗教典非常值得重视。

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：

对于“二谛何者为主要”这一问题，麦彭仁波切首先以自问自答的方式进行了宣说。

二谛究竟哪一个更为重要？有说胜义谛重要，有

说世俗谛重要。实际上，偏重于任何一方所作的回答都存有错谬之处，不论胜义还是世俗，二者都十分重要，唯于诸法空性及显现等侧面的抉择角度不同而已，故不应偏袒执著于某一者更为重要。

二谛何者为主要？

藏传佛教对此辩论较大，而南传、北传佛教对这一问题的认识稍有欠缺，诸高僧大德有关这方面的论著非常少。不管禅宗还是净土宗，从其论著来看，他们对二谛并未详细分析，只是笼统地作了解释，而南传佛教如《阿含经》《法句经》等，对这方面论述得也十分鲜少。

以前我在《泰国游记》中也提到过一些，当时有一个佛学院的硕士班，在提到空性时，从众人表情来看，似乎都觉得“空性”就是瓶子里面没有水，也就是所谓的单空，对它的执著非常强，而且每个人都是疑虑重重。通常而言，对佛教教义出现怀疑的症结之处，即是自己

的闻思智慧不足，如果闻思修行的智慧越来越增上的话，就不会疑团满腹。比如初到学院的个别修行人，他们的问题特别特别多，好像什么都是问题一样，还有些人不喜欢看书，全部要问上师或者其他人，但闻思修行到一定境界，或阅读了相当数量的经论之后，自己的疑惑逐渐逐渐会消失的。因此，一般闻思究竟的人，对佛经教理都可以从意义上通达无碍。

有关二谛方面的问题，藏传佛教辩论得非常多，对胜义谛、世俗谛何者重要众说纷纭、莫衷一是，但麦彭仁波切对此总结说：不论偏执任何一方都是不合理的。

有关胜义谛与世俗谛的安立方法，尤其初入佛门的人，对何为胜义谛？何为世俗谛？哪些情况下称为世俗谛？世俗谛从哪几个方面安立？……这方面的道理，不论学习因明、俱舍，还是修学中观或密宗，都会经常遇到二谛的概念，比如学习小乘《俱舍论》时，讲到了有实宗对胜义谛、世俗谛是如何安立的；唯识宗对二谛

也有其不同的安立方法；《大幻化网》中讲到了七种胜义谛和三种世俗谛。对于二谛，在不同论典中都有其各自的安立方法。就如《入中论》所讲一样，不是万法的本来面目，即称为世俗谛；非分别寻伺之行境，一切诸法的究竟实相，称之为胜义谛。也即一者属万法现相，一者为万法实相，暂时来讲可以如此理解。

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。

颂词中有个别词句稍微有些通古，虽然以前从未

闻思过，但只要听课或研读时尽量专注并且真正愿意闻思的人，应该不会有任何困难。在理解颂词的过程中，不论《定解宝灯论》或是其他论典，首先能够从字面上简单解释，在这一基础上对其实义以及宗派与宗派之间的关系进行辨别分析，这一点很重要。

有些宗派认为胜义谛重要。他们认为世俗属于身口意迷乱的显现，并非万法实相，是如毛发般的虚假现象，不符合实际道理，以此缘故，将世俗谛执著为所断，如以手挤压眼睛时所见到的二月，仅是一种假象，故而应是所断。而一切万法的本来实相即是胜义谛，这是希求获得且修行时需证悟的，因此，胜义谛最为重要。

此处“有许”是指哪些宗派呢？他空派中有个别人，如后译派的臧巴加惹，以及因明方面非常杰出的玛夏香秋多吉等等。还有人说，萨迦班智达也持此观点，但从其所留著作看这种观点并不明显，比如《庄严释迦佛之密意》当中只讲到了现空双运，因此可能不是萨迦班智

达。不过这种说法确实是有。然后在楚西降央多杰的《定解宝灯论讲义》中说，果仁巴也持此种观点，但果仁巴的著作如《入中论讲义》《中观总说》当中都没有发现承许“胜义谛主要”等字眼，所以，果仁巴承许胜义谛为主要的这种说法也有待考究。总的来说，上述如玛夏香秋多吉等诸位论师，主要承许“胜义谛重要”的观点。

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。

表面看来，“胜义谛主要”这种说法似乎非常合乎道理，因为万法本来的实相十分殊胜，对此着重强调、

宣说也是理所当然的。

实际并非如此。世俗的本体若成为真实不虚，则胜义不应成为空性，但经中所宣讲的胜义谛，并非于断除世俗以外单独存在。

也就是说，若将世俗谛弃之一旁，另外去何处寻找也不会得到一个胜义谛。众生眼前所现之一切万法，均为胜义谛之妙用自现，以柱子为例，“色不异空，空不异色”，若将柱子之色法断除，认为其不重要而柱子的空性非常重要，但除柱子之色法以外哪里又有一个柱子空性呢？说柱子真实固然不合理，否则胜义也无法成立空性，但抛开世俗谛以外，以他法安立的胜义谛少许也无法成立。

世俗谛、胜义谛二者可承许为方便与方便生，《入中论》中说：“由名言谛为方便，胜义谛是方便生。”依靠世俗谛可以证悟胜义谛，从本体而言，并非方便、方便生之本体，但从相续产生这一角度来讲，通过世俗

之显现方可证悟空性之胜义谛，若将胜义谛断除，单独世俗谛的本相则无法找到；将世俗谛断除，再去寻找胜义谛也不能成立。因此，从证悟这一侧面来讲，二者是方便与方便生的关系；从本体而言，完全是一味一体的。

为什么这样讲呢？世俗与胜义二者是在同一物体上进行区分的，对某一法，若未认识反而执为迷乱，则称其为世俗谛；已经认知其本相，即称为胜义谛。比如有眼翳者将海螺的白色误见为黄色，白色是胜义谛，黄色属于世俗谛，海螺若不存在，则海螺的“白色”“黄色”也根本无从谈起。故于本体上并不存在胜义与世俗之分，只是从认识之有境上出现了不同而已。

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。

“有实”指具有功能作用的一种实体，这样一种有实法若不存在，则其无实法也无法成立，比如欲寻找瓶

子的空性，首要条件是瓶子应该存在，若瓶子无有，瓶子的空性于何处寻找呢？因为瓶子与瓶子的空性是观待安立的，也即现、空二者应在一个法的本体上分析。

有实能起作用的万法，如柱子、瓶子等；无实不能起作用之法，如无柱子、瓶子空性等，此二者于缘起性空上无有丝毫差别。无垢光尊者在《大圆满心性休息大车疏》中说：一切有实法依缘起安立，一切无实法于假立上安立，故此二者于因缘缘起空性上无有差别。

对有实、无实的安立也参差不一，如《中论》云：“涅槃名无为，有无是有为。”意思是说，有实、无实全部是有为法，而涅槃属于无为法。宗喀巴大师他们承许“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。因明说法与中观不同，以因明观点，有实确属有为法，但无实法的本体即不存在，如何将其安立成有为法？实际《中论》当中主要是从缘起角度来讲的，麦彭仁波切此处所说也是如此，若

有实法不存在，则依靠有实法成立的无实法也无法安立。不论有实、无实，从缘起法方面是完全一致的，均为假立，同样，所谓的二谛也应观待而安立。

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。

倘若对空性胜义谛尤为重视，就如上述几位大德所说，空性胜义谛非常重要，以此否定一切世俗显现，将其安立为极应断除之法，这样已经染污了龙猛菩萨现空双运的善妙宗旨。

龙猛菩萨所抉择的现空双运主要阐述以第二转法轮为主之意趣，比如《中观六论》主要以第二转法轮为主，而其后的《赞法界颂》则以第三转法轮之意趣为主，故而对龙猛菩萨的观点也应从显、空两个侧面进行抉择。按《中观六论》的讲法，一切万法皆为空性，如来藏本

体亦为空性；而《赞法界颂》则以抉择光明为主，此光明在净见量面前是实有、恒常不变的。上述两种观点，实际是现空双融一味的，龙猛菩萨已经解释了佛陀二转法轮与三转法轮的究竟密意，而你若只承许空性，却将所有显现一概否定以致断除，就已经毁坏了龙猛菩萨所承许的善妙观点。

藏传佛教也有这种现象，对二谛的安立方法不能清晰了知，如格鲁派，他们虽说并未完全舍弃显现，但真正抉择时比较重视空性，这样一来，觉囊派与格鲁派进行辩论时，互相驳斥得也是非常激烈。

产生如此分歧的原因，就是对于量与所量未能分析清楚。麦彭仁波切在给绕萨格西、札嘎活佛的辩论书及《三本性论》等诸多论典中对此作了宣说，后来哦巴活佛依据麦彭仁波切所说教义也作了如是承许。他们都一致认为，所谓的二谛有两种分析方法，一种以胜义空性为主，一种以名言现相为主。其中前者将空性立为胜

义谛，名言现相立为世俗谛，一般龙猛菩萨以《中观六论》为主宣说佛陀第二转法轮般若空性方面的教言，均以此种二谛分析方法进行安立；而后者将圣者净见量前所现承许为胜义谛，凡夫迷乱心识前的显现安立为世俗谛，这种安立方法，与第三转法轮及密宗说法极为相合。

在这种情况下，若仅承认一者而否定另一者，则在现、空安立上会出现非常大的矛盾，对于诸经续论典也很难做出圆满解释。从显空二谛这一角度衡量，甚至如来藏的本体也是空性的，对于一切显现之法均承许为世俗谛，比如现见本尊、明点等，最后法界中并不存在此种执著于某一方的显现，因而全部承许为世俗谛；从实相现相二谛进行抉择时，所谓的净见量应该是真实不虚的。

对于胜义、世俗二谛之间的关系应详加分析，否则存在很大困难。归纳而言，胜义谛与世俗谛之间的分析方法，一种以显现为主，一种以空性为主，以显现为

主时，净见量于世俗中承许其为正量，比如《宝性论》《大幻化网》中所讲到的清净显现，若对其以名言量衡量进而将之许为虚假的话则是不合理的。因此，若对二谛从不同角度进行分析，则取舍也会轻而易举，这时将如来藏本体说为恒有不变不会出现过失，但最后以中观胜义方法观察时，即使如来藏也并非真正恒有不变之法，而是离一切戏论的空性本体，不过这一点与于净见量前抉择的角度是不同的。

因此，麦彭仁波切承许胜义量分两种，即暂时胜义之量与究竟胜义之量，其中前者抉择单空，后者抉择离一切戏论的大空性；名言量也分两种，即暂时不清净之量和究竟净见量，不清净之量如眼耳鼻舌身所得之不清净万法，净见量属于圣者智慧，其所抉择之法虽暂时包括在世俗中，却可以承许为清净之显现。

上述道理非常重要，若对其未能善加通达，单单认为如来藏恒常实有是绝对不合理的。

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。

如汝宗所许，见到万法空性后，再继续修行彼道，最后就只能证悟唯一的单空境界，因你等承许胜义谛最为重要，执著一切显现均非了义从而对其完全舍弃之故。

若承许净见量，则所见的柱子，暂时于众生世俗量前见为柱子，于清净时则见为如来之幻化相，于最极究竟时承许为智慧之妙用，如此承许，对于现空双运中的“现”并未诽谤，因现在于众生面前显现的柱子，即是现空双运之现分，是真实智慧之妙用。

相反，你们并未如此承认，而是将一切显现执为世俗谛，认为这些都是下劣之法，对其弃之不顾，然后认为空性十分重要并在修持时执著单空不放，这样于最后也只能证悟单空，如此一来，圣者入根本慧定已经成为毁灭诸法之因。

第二转法轮虽然并未宣说显现方面的相关道理，但以此不能代表其不承认显现，对于此理必须通达。二转法轮将万法抉择为空性，但正如前文所说，柱子具有无常、有为法两个反体，而月称论师将一切万法仅抉择为空性，他对一切万法光明这一分既未肯定也未否定。麦彭仁波切在给札嘎活佛的辩论书中说：月称论师其实也承认万法光明的本性，但在其所著论典中并未提及，虽没有提到也并不代表他不承认，比如释迦牟尼佛宣讲第一转四谛法轮时，虽然自己根本不否定二转法轮所讲之空性，但因众生根基不同，当时仅仅讲到四谛法，对空性并未涉及；同样，佛在讲第二转法轮时，并非不了知三转法轮所宣说之光明。由于众生各自根基不同所导致，佛依据每次转法轮的不同根基范围，次第讲了四谛法门、空性法门以及如来藏本具之光明分，于最后接近涅槃时宣讲了时轮金刚，这时佛陀对真正净见量所见如《时轮金刚》中抉择的天尊相等一一作了说明。

就如《涅槃经》所讲，众生根基不同之故，应如登

上梯阶一样，次第进行抉择，佛即依照不同次第，首先宣讲四谛法门，抉择了众生五根前显现之法；其次对胜义空性作了抉择；之后对与空性无二无别的光明进行阐述；最后进一步讲到了如密宗所说的坛城等幻化相。

佛陀虽然并未于某一法轮中对万法的究竟实相全面阐述，但并非不承许。个别宗派说：佛在第二转法轮中抉择了空性，这就是最究竟了义的。可以承认，空性确实属于胜义谛，但仅仅执著于此，而将显现光明这一分全部抛舍则不合理。

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。以前在藏传佛教中，自空、他空之间的辩论非常激烈，他空如觉囊派对如来藏十分重视，格鲁派则对自空另眼相待，对他空派不断发出太过。而麦彭仁波切认为，由于众生根基不同，释迦牟尼佛在第三转法轮中已经抉择了如来藏光明分，以此不会违害二转法轮所讲之空性法门，二转法轮之空性与三转

法轮之光明之间根本不会抵触，无有任何矛盾之处。

宁玛巴自宗对这一道理很圆融地作了抉择，无垢光尊者在《大圆满心性休息大车疏》中以他空为主，《法界宝藏论》以自空为主作了宣讲；麦彭仁波切也承许自空、他空不存在丝毫矛盾。后学者若能对其中的取舍道理详细了知就根本不会出现任何问题，不然，如此中所讲，见解上承许单空、修行也是单空，以见修行果必相随顺之故，最后得果必定也是单空境界，一切世俗显现全部灭尽，倘若如此，如同以铁锤摧毁瓶子一般，入于根本慧定的智慧已经成为毁坏万法之因了。

若对二谛善加分析，世俗不清净现法渐渐转依，成为净见量所见之天尊等显现，最后，此等亦成为玛玛格佛母之显现或者法界自现光明。如此越来越增上时，所谓的现空双运始终都非常合理。相反，你们在凡夫时一切显现无碍具足，而最后获得圣者果位时，所有显现却灭尽无余，那圣者根本慧定成为毁坏万法因之太过，毫

无疑问会落于你宗头上，对此毋庸置疑！

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。

诸法本来即是空性的，此空性并非所谓的单空，而是远离一切戏论的大空性，于此大空性中完全没有舍弃诸法之光明分，因而绝对不会偏堕于空或现之任一边。万法真正的实相，是空性与光明无可分割、一味一体的，如同火既可以燃烧也是红色一样，有些经论中只讲到了火能够燃烧这一特性，对火之红色并未宣说，但没有提及并非不存在，即使不承认也举不出任何确定性的理由。

诸法真正的实相，于世俗谛时只能见到柱子的显现，若细心观察则会发现其本性为空性，此时属于世俗谛中轮番的境界；趋达一地时，对现空双运的道理完全通达；到佛地时，真正现空双运的境界将会无碍现前。

万法的本性即是现空双运的，并非偏堕于现或空的任何一方。若苦苦执著于某一边，将空性、显现一分为二，认为胜义空性重要、世俗显现下劣甚或舍弃，如此则无法抉择到诸法的究竟本义实相。

对于显现方面，尤其密宗通过三清净、四平等对现分作了非常细致的论述，这一点曾经学习过《大幻化网》[45]的人都会清楚，它是通过一种推理方法进行抉择的，因此，对万法的显现不能毁谤，否则绝对不合理。

当然，于凡夫众生面前，不必说见闻觉知之显现，即使空性的执著也是假立的，但从最究竟实相而言，其显现部分可以说是玛玛格佛母、法界本来明分等等，如果仅仅执著空性这一分，则表明此人并未真正通达万法的究竟实义，仍需继续闻思修习。

如此提出“二谛何者为主要”这一问题之后，噶举

45 《大幻化网总说光明藏论》中抉择见解时讲道：“一因文字理，加持及现量，如依四证相，皆为大正觉。”依靠推理对上述道理作了抉择。

派个别人及后译派的仲那巴等部分高僧大德认为胜义谛极其重要，而世俗谛属于凡夫众生前的迷乱显现，应该舍弃。对此回答，麦彭仁波切说：仅仅执著胜义谛重要则不合理，因现在众生前的迷乱显现于精进修持后可以转依为光明部分，若此现分自始至终作为所断，则最后所证之法界应成单空，故对此说法应再三分析。

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。

德巴堪布在其讲义中说：宁玛巴的个别人，将胜义谛完全舍弃，从世俗角度讲解续部见解之高低差别。当然，续部有外续、内续，外续分事、行、瑜伽，内续有玛哈约嘎、阿努约嘎、阿底约嘎。他们认为胜义谛即显

宗所讲之空性，在修持无上密法时，所谓的胜义空性于此无利无害，没必要对其再再抉择，于是将之一概舍弃。然后从世俗角度对续部进行区分，比如对本尊的观修方法，事续时心力不足之故将自己观为较下劣的形象，行续时将誓言尊者与智慧尊者通过朋友的方式进行观修，无上续时以无二无别的方式观修，到玛哈、阿努时依靠智慧与方便修习生圆次第，最后修持无上大圆满。

他们以上述方法理解一切续部之高低，对胜义谛漠然置之，而且他们认为，事续修持三部如来[46]、行续修持四部如来[47]、瑜伽续修持五部如来[48]，无上续时修持百尊，以此种方式进行分析抉择。

藏传佛教也有这种现象，在修习密法时，对于本尊的本性是否为空性等胜义角度的衡量观察完全不重视，仅仅修持风脉明点、观清净本尊等，认为这些修法非常

46　三部如来：身语意三门清净于三金刚性故，成为三部佛。

47　四部如来：身、语、意、功德四部佛果。

48　五部如来：五蕴清净于五智故，称为五部佛。

殊胜。实际他们的这种修法未离开世俗范畴，不要说其他地方修习宁玛巴的修行人，甚至学院当中的个别修行人也存在这种情况。

正如前文所讲，二谛的分析方法有两种：一是从实相现相衡量，一是从显现空性衡量。对于此种分析方法，他们根本不去观察，仅从世俗角度进行分析。实际无论观本尊还是对待其他万法，本性空与其显现分是无离无合的，这一点非常重要，宁玛巴在抉择基道果任何一者时，都不能舍弃现空双运。有关这方面的道理，在自宗教典宝库中阐述得非常多，只不过个别人以自己智慧浅薄之故未能领悟而已，但这样对能够指引正确方向的殊胜教言置若罔闻，然后自以为是地开辟另一片“新天地”肯定不合理。

庚二（辨析彼理）分二：一、依现空之理分析；二、依等净之理分析。

对于上述道理，麦彭仁波切从现空双运、等净无二两个方面进行分析，首先从现空双运这一角度观察不合理。

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。

修任何一法都必须以胜义空性摄持，比如观修本尊，首先了达一切万法皆为空性，而凡夫众生对此未如实了知，故对其发起悲心，于此种境界中观修本尊的种子字等。修习无上大圆满的首要条件也即如此，先观心之本性为空性，于空性中，五种智慧起现各自之妙用，即从心之妙力上有所认识，这是从显现而非空性方面来讲的，比如贪嗔痴等五种烦恼生起时，对其有不同认知，即会成为五种不同的智慧，显现上虽是五种各异的智慧，而其本性均与法界空性无二无别。若对显现一概否认，

则五种智慧也无法分析，本性上应为空性，不然，五种智慧也成为相异之他体了。

显宗也好密宗也好，对于空性不应该舍弃，否则，所谓的显现也成不合理。有很多人修行不成功的原因，就是因为他们将本尊观为实体之法，所谓的生圆次第，若不具备中观方面的见解，只是一味盲修的话确实很危险。空性与显现，就如同火与火的热性一样无离无合，对空性的认识越来越深入，显现的贪嗔痴等会越来越减弱，智慧则如初一至十五的月亮般会愈加增上圆满。

从大悲空性藏来讲也是如此，大悲心如果愈加增胜，说明与其无离无合的空性境界越来越高深；若所证悟的空性境界越深入，对众生的大悲心决定会越来越强烈，并且相续中显现的烦恼也会逐渐变成智慧。空性、显现一味一体无离无合，若对此二者取一舍一则不合理，未以空性摄持而宣说显现世俗的分位高低也将无法成功，因为空性、显现其实没有任何差别。

一般来讲，外道行者无有真实定解，比如说诸法是本来清净的，他们却认为此法本来不是清净的却将其观想为清净。你们如果将胜义空性弃之一旁，仅仅在世俗方面分析，那已经与从未学习过宗派的人或者外道的想法不谋而合。将自身观为观世音菩萨时，实际法界的清净本体即为观世音菩萨，但因未能如是了知，以为自己有血有肉的身体就像被观世音菩萨占领了一样，那与外道修法又有何差别？

未以胜义空性摄持而去分析世俗谛，如此既不符合教理也不相合诸高僧大德所宣讲的窍诀。尤其宁玛巴修习生圆次第、明点、本尊等修法时一定要注意，对于此类显现必须了知为空性，若未通达上述道理则很难修习成功，就如修习玛哈嘎拉的修行人最后却变成魔的公案一样。密宗一般讲七种胜义谛[49]，如果未以胜义进行摄持，仅仅在显现角度观修本尊、分别续部高低是绝对

49 七种胜义谛：身、语、意、功德、事业、智慧、法界七者。其中前五为果胜义，与智慧胜义、法界胜义，此三胜义本来无离无合，即名为自成七财胜义性。

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。

修行时千万不能脱离胜义而修习世俗，应该具足胜义之确信——了知万法本性为空、心之本性为空，或者观本尊时，自己的如来藏即本尊之本体无二无别，《大幻化网》中说地、水、火、风也是佛父佛母，其实它就是佛父佛母之本性，并非本来不净而观为清净。再比如对上师观清净心，个别人认为：上师实际并不是佛菩萨的化身，但密宗是这样规定的，我也就不得不这样观想。这样的话，佛教岂不是蛮不讲理了嘛！原本是很坏的人却强硬地将其观为好人，这是不合理的，密宗所说教义并非如此，上师原本即与佛菩萨无二无别，实际就是诸佛菩萨的化身，这一点确定无疑，对此应通过诸多教理

生起坚定不移的信心，之后再如理观清净心也是符合实际道理的。

同样，万法本来即是清净的，对这一点通过各种各样的方法生起定解，从本质上认识到诸法本即清净，这就是所谓的确信。如同眼翳者所见海螺虽为黄色，但对其真正的白色本质应生起确信一样，凡夫众生前所现见的虽然是不清净之法，而实际来讲，一切万法是本来清净的，对这一点必须生起确信。

未能具足上述胜义方面的确信而去观修世俗的本尊，那仅仅是一种信心，以世间人的语言来讲，即属于一种“迷信”。本来不是本尊而观想其为本尊，上师本来是不清净的凡夫反而将其观为诸佛菩萨，这样一来，如同将本来不是火的一块石头观为火一般，世俗中原本不是同一类的物质，却硬要将它们观为一类，那不是很大的矛盾嘛！

这样的修法在外道也有。他们认为虽然不是本尊，

也并非清净，但观修时，可以观为本尊。实际上，自己本来就是清净本尊，但由迷乱现相所导致，众生并未如实了知，以此缘故，在观修时可以将自身观为清净本尊，并不是如外道所讲那样，自己本来不是文殊菩萨，然后观修时文殊菩萨偶尔来做客……

续部高低也是如此，下续部中对于自身即为佛菩萨之坛城这一点根本未能通达，而续部见解越来越深入时，可以逐渐了知这一道理。小乘对这方面的教义根本没有提及，大乘、密宗外续部时稍有涉及，而见解越来越高时，对此所讲道理也就越来越清晰地作了阐明。

众生的本性是不是佛呢？从显空双运这一角度，众生本性为空性；从净见量衡量，众生本性即是清净的。有关上述道理，在《大幻化网总说光明藏论》中讲述见解时介绍得非常详细，作为修学密宗的行人，首先应该了知众生自身即是本尊，本来就是佛，这并不仅是一种说法，也不是密宗的古老传统，应该对此深刻地认识。

只是小乘等显宗对这一点没有认知，密宗则通过非常严密的推理方式对此进行了合理的论证，也并不是没有任何根据，无缘无故说“地水火风为佛父佛母”“自心本性即是清净”，麦彭仁波切引用显宗、密宗当中的许多教典进行了宣说，无垢光尊者的《大幻化网注疏》中也已经作了清晰透彻的分析抉择。

大家对于本来清净这一道理一定要深信不疑，此种确信若不具足，即使观修本尊，就像外道将本来不是本尊的法观为本尊，这样没有任何意义。内道与外道不同之处，即是内道诸修行人对于自身为佛之坛城、自心本来清净这一点生起了一种确定性的见解；外道并非如此，他们认为于自相续以外存在一个清净的刹土，然后不断地祈祷：观世音菩萨救护我！于自相续之外寻找一个人帮助自己，好像遇到坏人时向警察求救一样。导致这种想法的原因非常多，一般人相续中的小乘观念比较严重，即使接触密宗，也只是外续部的少分观点，对真正内续部所讲的教义并未详细了知。密宗尤其无二续

大圆满当中，不会向外界寻找一个佛菩萨，也并不是在其他地方庄严一个清净刹土，不是这样的。所谓的胜义，从显宗到密宗，从外续到内续，它们所抉择的胜义从本质上没有任何差别，但显宗多数将空性称为胜义、显现称为世俗，这一点在密宗比较少。密宗讲到的胜义谛，一般是法界与智慧无二无别，或说等净无二，它的分析方法与显宗第三转法轮对二谛的分析方法比较接近。

此处虽未明显宣说，但麦彭仁波切已经对宁玛巴个别修行人间接作了非常严厉的批评：将胜义完全放弃，之后去分析续部高低、观修本尊，那你老人家除名称不同之外，实际已经趋入外道的行列，本质上没有任何差别了。

真正中观和密宗的见解的确非常重要，尤其宁玛巴自宗的后学弟子，对于自心与本尊无二无别的道理一点一滴也不了知，却天天观本尊，从外续部来讲倒也可以，但从无上续来讲却并非如此，而是要对于自心真正

有所认识。而且，念诵咒语时也应在此见解摄持下进行，麦彭仁波切在讲到念诵咒语的方法时说：以空性与光明无离无合的方式念诵极为殊胜！

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。

格鲁派的个别大德说世俗谛非常重要，他们认为，名言中以自相成立真实之量。

根登群佩在一首道歌中说：名言中若成立自相之量，我的内心实在有些忐忑不安，因如此一来，名言显现以胜义量也无法遮破！所以这样的一种说法并不是很合理。

格鲁派的很多文献中是这样说的，眼睛等根识前

所现之法，以胜义量也无法遮破，故而世俗量极其重要，依此可以积累资粮、忏除罪障，它是成佛之因！

当然，世俗方面积累资粮等毫无疑问是非常重要的，但胜义方面的资粮也同样重要，比如念咒语、磕头等，若能够以空性见解摄持，其所获得的功德相当大；未以空性摄持时，可以具足福德分的资粮，而智慧分的资粮却不具备。因此，不论修任何法，皆应以如水月般的空性摄持，在如幻的佛陀面前作如幻的供养，可以得到如幻之果，《入菩萨行·智慧品》中说：“供幻佛生德，如供实有佛。”

有人认为：既然一切皆为空性，那积累资粮也没有任何必要了。

这是非常愚笨的一种想法。万法的本性虽是空性，但迷乱现相未消于法界之前，对于如幻如梦般的资粮亦应如幻如梦般地积累，就好像名言中不吃饭必定会感受饥饿、未遵守国家法律必定会被送进监狱一样。

在积累资粮的过程中，以无二智慧摄持相当重要。可是个别大德认为，二谛需要双运的缘故，世俗谛非常重要。如前所说，现在所见到的柱子是凡夫众生面前的不清净显现，通过如理如法的修持，不清净的显现逐渐逐渐会清净的，真正清净之后即是本来的法界。比如具眼翳者见到的黄色海螺，其本体应是白色，但以眼翳的缘故见为黄色，眼翳去除后即会见到海螺真正的白色本体，实际海螺是同一个，没有任何改变。同样，现在显现的柱子，将来成佛之后，原来所见的不清净柱子实际即是法界的清净本性——一地时显现为佛父佛母之相，到最极清净时则会显现法界的本来面目。在这一过程中，自始至终柱子的本体无有丝毫变迁，但从有境来讲，凡夫人就如同患眼翳者一样，所见皆不清净，其实此不清净的现相于其本体上从未存在过，只是因为自相续有染污，以迷乱导致才会见为不清净。

因此，对于不净世俗法不能舍弃，就像眼翳者若已经舍弃黄色海螺，则眼翳去除时所见的白色海螺也不存

在一样，凡夫地时显现的世俗谛没有必要舍弃，其本体空性也不应该舍弃，否则极为不合理。

宁玛巴麦彭仁波切、无垢光尊者有关这方面的教言确实具有非常殊胜的特点，若能如理如法地闻思行持，不论解释显宗第三转法轮的《如来藏经》，还是第二转法轮“十七大般若子母经”，都不会出现任何矛盾，对于空、现二者完全可以圆融一味，尤其名词上的辩论绝对不会出现任何瑕疵。

如果执著空性一点一滴也不需要，任何修法都是显现最为重要，或者重于显现，舍弃空性，如此取一舍一皆不应理。此处说：显现一点也不能破，所以世俗很重要。显现确实不能破，但过分执著显现部分也没有必要，实际显现、空性二者不论于凡夫地还是圣者面前或佛陀面前，都没有任何差别，只不过是各自在认识的程度上有所不同。

若能对万法如幻如梦逐渐生起定解，则空性见解

会渐渐深入。中观自续派在名言中显现以实有自相的方式存在，其所证悟的空性也仅是相似胜义；而中观应成派在抉择空性、显现时并未分开，认为二者是无离无合的本体，名言中了知一切显现是如幻如梦的，究竟证悟时也是真实的胜义谛。二者在这方面存在非常大的差别。

对于胜义、世俗二者哪一个重要，有说胜义谛重要，有说世俗谛重要，而宁玛巴自宗认为，胜义谛与世俗谛无有差别，不论从哪一方面衡量，二者都处于平等的地位之上。

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。

固执己见地持执上述观点的个别人，对世俗谛一味地进行赞叹，认为它非常重要。但这样一来，真正实

地修持此种见解时，已经将所谓的双运舍弃，紧紧把持的唯一是实有法之单空。克珠杰在《续部总说》中讲到：如来藏是指远离实空的这一分。然而他们的光明分真正在抉择时很难相合于教义，以前格鲁派非常著名的大格西多瓦西日，他将“心无有心，心之自性即光明”这种说法判为秕言谬说，正确的说法应该是“心无有心，心之本性即空性”。据说他已经把《般若经》中所讲到的“光明”全部改成“空性”，从多瓦西日与根登群佩的辩论书来看，确实他对单空的执著非常强，但是不是已经将《般若经》全部做了改动还有待进一步证实。

宗喀巴大师的究竟密意肯定不是如此，他在给仁达瓦上师写的信中已经明显讲到，说自己对于现空双运生起了极其稳固的定解。大师在《三主要道论》中对自己的究竟观点也已阐述得非常清楚。可是有些后学弟子，在显现上确实对单空相当执著，甚至在修持时，将远离实空的这一分——无遮承许为如来藏。

有关这方面，诸位可以参考宗喀巴大师的相关论典，如《菩提道次第论》《密宗道次第论》，还有克珠杰的《续部总说》[50]。上述论典法尊法师已经翻译，其中对这方面有明显宣说。

在第二个问题中提到，他们将不相合于自己观点的说法全部判为不了义。在空性与光明这一问题上，他们只承认第二转法轮是最究竟了义的，第三转法轮为不了义；觉囊派与其完全不同，他们认为第三转法轮究竟了义，第二转法轮是不了义的。但宁玛巴无垢光尊者、麦彭仁波切认为，二转、三转实际都是非常了义的，没有必要将此二者强加区分、格格不入，三转法轮讲到了光明的一分，二转法轮讲了空性的一分，此空性与光明二者应该无二双运，没有必要分此执彼，妄加取舍。

无论如何，第一转法轮大家都一致公认为不了义，对此没有任何辩论，但二转法轮与三转法轮也不能相互

50　此部论典可能即是克主杰所著的《密宗道次第论》，请诸智者善加观察。

脱离，有关这方面的道理，按理来说应该在建立自宗的时候宣说，但有时对于现空双运方面的道理，如果没有如此详细说明的话，确实很难分析清楚。

对方于抉择时的确是说现空双运，但真正修持时，已经舍弃了双运而修持单空，如此一来，善妙说法的母亲背后，实地修行的童子并未跟上。因此，千万不要将实修的童子丢在寥无人迹的旷野之中，还是应该紧紧跟上善妙说法的母亲，否则口头说得确实非常善妙，而实际修持时已经背道而驰，光明的一分完全舍弃而仅仅修持空性，所修持的空性也只是一种单空，如此已经仅仅停留在阿罗汉这一层面上了，与自称为“密宗修行人”的说法是不是有点不太相符？你们还是应该仔细考虑一下，使修行的童子紧紧抓住善说母亲的衣襟，否则实在不太合理。

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。

对于二谛的分析，有说胜义重要，有说世俗重要，还有些人虽未完全舍弃胜义但仍执著世俗谛重要。

前译宁玛巴自宗对此问题如何抉择？所谓的基道果，基中观是现空无二，道中观是二资无二，果中观是二身无二，所有安立均可包括于基道果之中。于真实抉择时，基道果三者不能分开，基时胜义、世俗本体一味；修持时福德资粮与智慧资粮双运，不能脱离；得果时，法身与色身圆融一体，并非异体存在。一切基道果全部远离常、无常，并未片面耽著胜义或世俗任意一者，

由此建立了无偏双运之自宗。

从宁玛巴自宗来讲，对于基道果不论如何安立，均不会堕于常、无常二边，如对如来藏的安立，并非如同唯识所许本体常有存在，也不是如有实宗所说的佛智为无常[51]。如上偏堕于一方的任何一种说法，宁玛巴一概不作承许，远离常、无常、仅为空性非为显现、仅为显现非空性等一切偏袒执著之相，从而建立既不堕于胜义也未堕于世俗的无偏自宗。

藏传佛教诸高僧大德在显现上各有不同，有人将如来藏执为常有甚至于凡夫众生前也如是显现；有人则说包括如来藏在内的一切万法均为空性，不存在显现，此说法暂时来讲也未尝不可，但于究竟时则不合理。而前译宁玛巴不论宣讲显宗法要还是阐释密宗义理，一概以双运道进行诠解。

智悲光尊者曾在《功德藏》当中引用一个教证：心

51　有实宗承许佛智由因缘产生，故许其为无常。

性光明与二转法轮所讲的三解脱门[52]，以无二无别的方式安住于心间。也就是说，心的本性是空性与光明无二无别而安住的。

安住也有许多种类，如以能依所依的方式安住、以本体一体的方式安住等等，比如桌上放置一瓶，即为能依所依式的安住；心性光明的安住，则是心性与光明无二无别的方式安住，如同火之热性依火而住，实际火与火之热性无二无别。在藏文文法中讲到了类似的安住方法，即以异体和本体无离无合的两种安住方式。

此处所说，二转法轮所讲之空性，与三转法轮所说之光明，此二者无二无别，对此有所认识即是所谓的大圆满。不论智悲光尊者、无垢光尊者还是麦彭仁波切，在他们所撰著的有关中观、大圆满的论疏中，都说空性与光明是互不脱离的，麦彭仁波切于《大幻化网总说光明藏论》中引用《释量论》的教证，讲到“心性光明永

52 三解脱门：因无相、体空性、果无愿。

无间断”，以此论证了第三转法轮所阐述的光明之心；无垢光尊者于《虚幻休息》中引用《般若八千颂》说：“超胜涅槃之法亦如幻如梦。”因此，从空性来说，包括涅槃在内的一切法皆是空性本体，从显现角度，就如《释量论》《大幻化网》所说，光明无疑是存在的。

心性之本体，原本即是此光明与空性无二无别的，这一点谁已经了达，即已认识了心性本体。释迦牟尼佛宣说八万四千法门的最终目的，也是希望一切众生都能够真正了达心之本性，但众生各自根基不同，有些不能对其直接宣说如此甚深的道理，于是次第宣说了相合各自根基的不同法门，首先使其趋入圣道而宣讲了四谛法门；对因果不虚等稍有认知之后，便宣说无我，因我执未断除则修法不会成功，且将如来藏如外道一样执为常有，如此即不会于轮回中获得解脱，为打破众生的实有执著，将一切万法抉择为空性，故于此时宣说了般若空性；众生对内外之法乃至一切智智之间皆了知为空性后，佛陀宣说了光明如来藏，此时即可了知，所谓如来藏的

本体实际也是空性的，我执与我所执于其上根本不存在。这就是佛陀所转的三次法轮。

藏传佛教尤其密宗承许佛陀曾转四转法轮，有些将佛所宣说的《时轮金刚》等密宗法要包括在第三转法轮当中，因《三戒论》中说：第三转法轮是佛在不同处所进行宣说的。这样一来，将佛宣说《时轮金刚》等单独安立为第四转法轮，或者包括在第三转法轮当中，都无有任何矛盾之处。

密宗对心之光明本体的阐述有越来越向上的一种层次，直至无上大圆满所讲到的托噶，已经圆满究竟地了达了心之光明本性，这也是将此修法置于最后宣说的原因所在。对于心的光明本性，首先应该对第二转法轮所讲之空性无碍通达，之后才认识如来藏本体光明，最后对其如何修持，如此次第增上，对于光明具体应如何修持，只有在密宗才有所宣说。因此，之所以说密宗极其殊胜，即由于它是直接享用如来之本体，但这一点必

须经由次第逐渐增上，否则很难真正通达其中所蕴含的究竟奥义。

华智仁波切说自己上师的行为是次第修行而来的，现在很多修行人却恰恰相反，首先行持无上大圆满最高的行为，之后逐渐逐渐下堕了。他们不是由下而上，却是从上向下，这种修持方法并不合理，而且在前译宁玛巴自宗，任何一个上师也没有如此修持的方法。

对于这一点，若广泛阅读自宗诸传承上师所做论著必定会一目了然，比如无垢光尊者在《大圆满心性休息大车疏》中，对空性、光明等方面是如何认识抉择的，有关这些道理讲述得非常详细，有兴趣研究修习的人，肯定会认认真真阅读的。如果仅仅依靠上师所讲从而领悟的话，恐怕也是非常困难，不要说普通的凡夫众生，即使具足俱生智慧的高僧大德，仅依靠上师，然后将法本放在一边根本连碰都不碰，那想要真正了知其中所宣说的教义也是十分困难。

对诸多善妙论典应该经常翻阅、反复串习，这样一来，慢慢地会真实体悟到其中所讲的真正含义。一般来讲，现在如同世间人所说的“天才”可谓是少之又少，如同麦彭仁波切、无垢光尊者那样从小具足超胜智慧的话，倒也不用下太大苦功，不过，真正具足这种俱生智慧的人，现在恐怕很难找到。

因此，希望大家不管以前如何散乱、放逸，从现在开始应该发起精进勇猛之心，尤其对自宗教义一定要有所认识。有些人也许对自宗未能生起定解，非常的散乱，整天忙于世间琐事，根本不去深入研究，但自己如果没有精进闻思、深入研究的话，想于自相续真正生起定解确实是难之又难。

前译派的珍宝库藏当中，蕴藏了非常多的甘露妙药，若轻易放弃真的十分可惜！无垢光尊者在《句义宝藏论》中遮破他宗的七种本基，建立了自宗本来清净、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》[53]的论典，其中即引用了无垢光尊者的这一教言。也就是在抉择基道果时，全部以双运进行建立，并不是仅重视光明而驳斥空性，比如修习大圆满时，并未将任运自成放在首位而去驳斥本来清净，也没有仅仅抉择本来清净而去破斥任运自成，在任何时间场合当中，本来清净与任运自成都是一味双运、同等对待的。这就是前译自宗的不共特点。

鉴于现在存在的个别状况，有些问题确实不得不说。通常而言，化缘和欺骗信众不是本学院的特点，前译派的真正特点是什么呢，就是在基道果上有一定的安立方法，无垢光尊者、麦彭仁波切都有非常殊胜的教言，对于如此殊胜的教义能够广泛宣说，使其他众生都可以如实了知，这才是前译宁玛巴真正的特点。

庚二、叙其理由：

53 收于法王著作集中，现无有汉文译本。

二谛脱离各自上，不能建立基道果。

二谛如果已经各自脱离，是显现就不是空性，显现一直不能破，永远存在；或者是空性，所谓的显现于空性之外存在，诸如此类的说法都不合理，不论单独于显现、空性任何一者上建立基道果，都是无法成功的。

现在很多人并未通达佛陀究竟了义的说法，有些人认为一切都是空性的，基也空、道也空，获得的果也是空性，那这仅仅是无色界的一种境界。在实际修行过程中，首先积累资粮，如磕头等是福德资粮，若能安住于无缘当中，则由智慧资粮所摄持，如此修行之道应该是福德与智慧双运的。不论显宗密宗，所谓的基就是修行所要达到的一种境界，也即本基当中所存在之法；对于这样的基，通过修行之道得以开发；最后真正通达基之本性，即已现前真正的果位了。如同地下深埋的宝藏，它本来即如是具足，这就是基；之后想尽一切办法，通过各种各样的方法去挖掘这一宝藏，即是道；最后获得

宝藏，遣除了贫穷，也就是果。

因此，空性与显现不能脱离，于基时应了知其为现空双运，于道时以福德智慧资粮双运如理修持，最后得果时现前法身与色身双运。龙猛菩萨在《六十正理论》中最后也发愿：以二种资粮成就二身。以此说明，基道果都应该是双运的。

一般人都认为，《中观六论》等中观论典中只讲到了空性，而未宣说光明。实际在这些论典中也有福德资粮、色身等说法，虽然没有直接宣说，但其实间接已经承认了光明的一分并通过隐藏的方式宣说了。

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，没有取此舍彼的分别，比如“舍弃空性唯执著显现”，还有“显现没有任何必要，只要观空性就可以了”等等，如此种种说法根本不存在。

真正来讲，舍弃世俗谛以外，绝对不存在一个单独的胜义谛。现在所现世俗谛的本体即是胜义谛，只是众生未能认识，就好像王子虽然沦为乞丐，但其本体即是王子，除此之外根本没有另外一个王子。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，镜中虽现影像但除镜面以外根本没有其他，水月虽然显现但除净水外也不存在另外一个水月。

因此，舍弃世俗则根本不存在胜义谛，同样，舍弃胜义谛也绝对无有另外的世俗谛。如果认为胜义谛不存在，将之完全抛舍，则显现的世俗谛又如何存在？万法的本体即是空性的，有法与法性二者应是无离无合

的。荣索班智达说：“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。”意即证悟胜义谛与世俗谛无二，则已经趋入有法与法性无二之境地。何为有法与法性无二？在凡夫众生面前，唯一见到柱子之法，却无法见到柱子之法性，可是真正了知“二谛无二”这一道理之后，即能趋入有法与法性无二的境界。若能趋入法与法性无二之地，则此人已经安住于无上大圆满的真实见解之中了。

如此抉择时，《中观六论》《弥勒五论》，或者《般若经》《如来藏经》等等，就会如同糖与蜂蜜可以融合一体一样，非常容易消化。否则总认为“这里说空那里说不空、这里说存在那里又说不存在，到底怎么回事？是不是佛陀欺骗我们……”，不具足智慧的人无论如何对他宣说也是无法了知，但稍有智慧者了知上述道理之后，就根本不会对此一再产生误解。

辛二（别说）分四：一、宣说周遍；二、均为观待

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。

一切万法的显现全部是空性，一切空性决定会是显现；如果显现必定是空性，若为空性也决定不会不显现。

此处所说的“空性”，是指万法的自性空，并非指相似空，比如石女儿子、龟毛、兔角等，这些是无有，并不是空性，“无有”与“空性”二者有很大差别。麦彭仁波切在《中观庄严论释·文殊上师欢喜教言》中说：“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。”而自性空则应从缘起性空这一角度进行理解。

藏文中依靠因明术语对此进行表述，“定”有决定、

周遍之义，即任何显现的万法，决定是空性的。麦彭仁波切在《中观庄严论释》中有关这方面的教言非常多，也就是说，所有显现的万法，决定是空性，若非空性则决定不会显现。如果不是空性即已成为成实之法，倘若如此，则于十方三时唯一仅现此法，不能显现他法。

有人非常迷惑：名言中有显现的缘故，诸法应该不是空性吧？

这是极其下劣的一种说法。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。所谓的空性是指远离一切戏论的空性，任何一法都决定是空性的。

“现即是空，空即是现”，不要说显宗，即使密宗对这一问题也解释得一清二楚，无垢光尊者在《上师心滴》中讲到“三种极密诀[54]”，在《二者极密诀虚空

54 三种极密诀：《直断极密诀虚空广界》《顿超极密诀虚空明界》《二者极密诀虚空广界》。

广界》中专门解释了有关“现即是空、空即是现”的道理；堪布根华在《浅释》中引用《般若经》的教证——“色即是空、空即是色，色不异空、空不异色”，以此解释了麦彭仁波切《中观庄严论释》中宣说的教言。

凡是众生根识面前所显现的法，都是空性的。有没有不空的一个法呢？大家可以通过自己的智慧观察一下，柱子、瓶子……以至六根识前所显现的法有没有不空之法？全部是空性的，凡是空性，必定会显现[55]。

如此一来，有人提出疑问：既然凡是空性就必定显现，那石女儿、兔角、龟毛都应该显现，是空性之故。

对此前文已经提到，石女儿等是无有之法，并非自性空性之法，此二者有一定的差别。凡夫众生对于离戏空性无法理解，于是认为不存在即是空性，实际并非如此，佛说万法之本性即是空性，若仅仅“不存在”就是佛所宣说的空性，任何人都可以无碍通达了，但这并不

55 此处的“显现”也有妙用之义。

是佛陀的真正教义。

真正的空性并非“杯中无茶”“经堂没人”，一般世间的称呼与佛经论典中的名词有很大差别，《俱舍论》讲到，世间人们将颜色、形状称为地水火风，比如黄色的土地、红色的火……而论典中并不如此承许；同样，人们认为一个法不存在或兔子头上没有角就是所谓的空性，实际上，这已经与空性的真正本义背道而驰，有关这方面的道理在第一个问题中已作详细阐释，此处概不繁述。

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。

凡夫分别念前所抉择的法均为心所假立，这样一种法在究竟智慧面前完全不合理，比如柱子、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，不论有实法还是无实法，实际来讲，它们都需要作为空基而空。

所谓的空基也仅于有法方面有所不同，比如“柱子”是有法，柱子的空性是依靠其有实法来空的；“柱子不存在”即称为无柱，它是观待有柱而言的。一切有实法均为假立显现，而所谓的空性——柱子不存在则是心假立的，世间的一切有实无实、长短等都是观待假立的，这一点不要说学习中观的人，世间研究相对论的科学家也是非常清楚。爱因斯坦刚刚发明相对论[56]的时候，有人问他：“相对论究竟是怎样的？所谓的相对论应该在物质的本体上存在吧？”他回答说：“并不在本体上存在，全部是相对而言的。比如你对喜欢的人说话时，会觉得时间非常短暂；若对讨厌的人说话，就会感觉时间很漫长。真正意义上并不存在一个时间的长与短，但以心假立了二者之间的差别，这就是相对论。”

56 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。

细细体会的话，生活中确实也是如此，比如你在这里住得非常快乐，十几年的时间很快就过去了，如果觉得这里很苦，即使一两年也会认为是很长的时间。这样一种长、短的概念，完全是分别念面前假立的，根登群佩在中观注疏中说：凡夫众生的分别念就如同精神疯狂者将牛粪当作黄金一般。意即是说，现在人们特别执著的这些法，在圣者眼中根本无有丝毫用处，比如不正常的人认为牛粪就是黄金，到处藏匿，生怕被别人拿走，但这在精神正常者看来非常可笑，他知道牛粪根本不是黄金，没有必要如此执著。

一切显现都是假立的，只是凡夫人特别执著，拼命去争取，比如现在有些衣服卖一万、两万，其实都是心的假立，真正本质上可能根本不存在这种价值；藏地人非常执著珊瑚、玛瑙，有时候自己连糌粑都吃不到，但身上如果带了一个珊瑚就觉得自己多么多么了不起，其实这也只是一块石头，但人们以分别心假立它非常有价值，所以才对它产生了执著。

同理，空与不空也是由心假立的，所谓的显现只是一种所缘，若能真正认识，逐渐就会见到它的本体，这时才会真正了知——原来所执著的仅是一种假象，根本没有任何意义。就像精神疯狂者恢复神志以后，才知道自己原本执著的黄金只是一块牛粪。

佛经中说，佛在众生面前暂时宣讲了万法空性的道理，其实空性也是不存在的。这种说法在凡夫心识前确实很难接受，但是，就像一个哭个不停的孩子，母亲把空空的拳头紧握着，对小孩说："你不要哭，我这里有糖。"小孩以为真的有糖，于是不哭了，实际所谓的糖根本不存在。凡夫众生也是如此，佛说"一切诸法都是空性的，不要执著"，他们也认为"万法都是空的，不用执著、不用执著……"，真正到达一定程度时即会了知，所谓的空性也是不存在的。

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。

真正以中观教理进行分析观察时，可以得出一种定解，在这样的定解当中，所谓的世俗与胜义是方便与方便生的，依靠世俗之方便可以出生胜义，《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。”世俗与胜义二者不可能一者有一者无，二者应是无离无合、无二无别而存在，如同火与火的热性，其本性一直都是如此。

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。

所以，暂时将显现与空性分开进行认识，比如第二转法轮宣说了空性，第三转法轮宣说了光明。众生体认

这一道理时，也是首先抉择了万法的空性，之后才对如来藏的光明本体有所了认。

《等持王经》《无尽智慧经》中都说：最了义的即是第二转法轮。《解深密经》驳斥这种说法：第三转法轮才是最了义的。实际针对众生根基不同，第二转法轮和第三转法轮都可以说为了义，因为二者分别着重强调了空性与光明，而空性、光明就如同火与火的热性一样，是不能分开的。暂时宣说时，或者说空性或者说光明，而真正认识万法的实相本体时，空性、光明二者其实是一味一体、无离无合的。分开时仅是反体不同而已，无碍通达其本义时，二者是无别双运的。

自宗宁玛巴如此承许时，既可以承许自空也可承许为他空。麦彭仁波切在《他空承许狮吼论》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。”如果想要抉择他空，首先应当

了知自空的究竟含义，也就是说龙猛菩萨在中观论著中所抉择的道理必须通达，如此则万法是如何空的、显现是如何抉择的，对于这方面的道理会真实了知的。

修习无上大圆满时，也同样先将本来清净、任运自成分开认识，而实际所认识的本体无有丝毫差别，完全是圆融一味、无别双运的。中观乃至无上大圆满均是如此，在认识、抉择、宣说或者修行时，可以将其分开，“这是空性”“这是显现”，实际二者一味一体、无二无别，就像火的红色与火的热性，在宣说或抉择时可以分开来讲，但实际将火的红色、热性二者单独分开能不能成立火呢？根本无法成立。这是名言当中非常简单的一个比喻。堪布根华也说：“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。”

显现与空性在万法的本体上即无别存在，于基时现空二者本体不可分，道时福德智慧不可分，最后得果

时色身法身不可分，这一点无论在宣说时还是修行时都是至关重要的。

现在很多闻思者没有上师的传承，不论国内国外，感觉上在研究佛经论典方面并没有藏传佛教那样殊胜，甚至在台湾，除极个别道场外，真正讲经说法的也特别少。因此，大家在闻思过程中，一定要将有关二谛的问题分析清楚，互相之间应该经常探讨。对二谛的问题若能透彻地分析抉择，一定会对佛及佛的教法生起信心。佛看待、分析问题的方法是完全不同的，有智慧的人通过渐次闻思，不但对自己有利益，间接也会对其他人产生利益。佛法不像世间学问，世间上的一些知识，有时不太好懂，即使懂了也没有很大价值，并且在分析问题的方法上确实存在诸多弊病与缺陷，但佛所传授的二谛法门没有任何过患，学习起来也不会生起厌烦心。

有关二谛之间的差别如果没有分析清楚，佛教的修行境界难以辨别，因果以及空性之间的差别也很难分

析。在哪些情况下空性？哪些情况下显现？显现的意思是什么？空性的意思是什么？……这些道理需要明白。

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。

修行在见到实相的同时，已经获得了一种定解，在此智慧面前不会堕入任何一边。

实相可分为名言实相与胜义实相两种，名言实相即是任何一法的实际本相，比如火的热性即是火之实相；胜义实相则是远离一切戏论、现空双运的。

此处所现见的是指胜义现空双运的实相，于此智

慧面前不会堕入任一边。比如显现是实有不空的、如来藏是常有不变的，诸如此类的说法皆已堕入常边；一切万法都是不存在的，任何法都是空性，如此则已堕入断边。如上所述的常、断诸边，在真正见到万法实相的智慧面前不会偏堕其中，因万法实相本来即远离常、断任何一边，以语言思维无法描述。从空性而言，远离一切戏论；从光明而言是任运自成的本相，若未对其真实体会，则会堕入边执之中，如此则不合理。

见到也是指现量见而非比量见，比量见到是笼统模糊的概念，所见只是一种总相；现量见到则是自相，一旦通过修行见到万法的本性，就会产生一种智慧，于其前不会堕入一边。

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。

依靠中观推理及密宗方法，以正确方式真正观察后，最后获得了现量见到万法本相的智慧，于此智慧前，名言中显现不灭与胜义中皆为空性二者，于有于无均同等存在，比如名言显现的本体实际即是空性，而空性也即名言中显现的万法。

有些人将如来藏的光明单独置于一处，之后再与二转法轮所讲的本体空性合二为一，这种如同黑白绳子搓在一起的现空双运显然不合理。通过水月的比喻进行观察，显现的本体即是空性，空性实际就是显现，或者一切显现与空性是平等一味的，显现存在则空性也存在，若是空性必定会是显现的。如果认为显现存在、空性不存在，此存在与彼不存在二者双运，将柱子与石女儿双运、瓶子与兔角双运，这是绝对不可能的，稍微学习过《中论》《入菩萨行·智慧品》的人都会知道，真正的现空双运绝非如此。

正确观察之后得出的智慧面前，有、无二者完全同

等，若有二者皆有，若无二者皆无。所谓的显现与空性可以说是一本体异反体，在本体上是一体，如同水与水之湿性；在理解、认识时，则有各自不同的一分，比如凡夫只能见到柱子的显现，而通过中观理观察之后，发现此显现一点一滴也不成立，完全体会到了它空性的一分。再比如火既有燃烧的一分也有红色的一分，只是它们由不同的处来感知，即红色部分是眼根的对境，而火的炙热是身根的对境，所属对境不同之故，各自得出的结论也不尽相同。虽说结论不同，但都是火的特点，只不过凡夫众生的六根识分开，眼识无法听声音、接触色法……耳识等也是如此；到一地菩萨时，眼识既可以见色，也可以闻声，还可以感觉所触。

空性和显现在本体上是一本体的，但暂时分开理解认识时，从不同反体进行区分也非常合理。凡夫人显现时不是空性、空性时不是显现，对于万法本性稍有认知时可以体会到，显现的时候其实就是空性，已经逐渐接近真正的本来实相，就像见到水月时不会生起贪心，

因其了知水月根本是不存在的。若未了知这一点就会对之产生执著，以前有一个猴子捞月亮的故事，一群猴子认为月亮已经掉到水里面了，然后一个连着一个到水里去捞。但作为人类来讲，当然知道所谓的水月是显而无自性的，根本不会对之生起执著心。

《澄清宝珠论》中做过一个比喻，比如幻化师自己幻化出来的美女，由于空性习气薄弱，仍会对其产生贪心，但不会进一步希求与其共同生活等，如云：“彼相续无有与实执相违之空性，然彼已见，外无真女故，便无希冀幻女，亦不生友情之念也。”同样，对于现空双运的意义稍有认识时，不会再进一步执著，现、空二者也可以渐渐于相续中生起，但此时仍与一地菩萨的境界相距甚远，现空二者需要以轮番的方式于自相续中交替生起。

这是非常关键的问题，就如荣索班智达所讲：若能证悟二谛无二，则可趋入有法与法性无二，此时可以说

已经安住于大圆满的见解当中。从显宗而言，二谛无二是中观见解，在密宗，根据荣索班智达的观点，也可以说已经安住于大圆满的见解。

荣索班智达非常了不起，阿底峡尊者来到藏地时，荣索班智达年龄非常小[57]，当时他们两个人进行了非常激烈的辩论，尊者认为非常稀有，他说荣索班智达是印度那莫卡班智达的化身。荣索班智达对于宁玛巴的恩德非常大，麦彭仁波切在自己的论著中经常赞叹的就是荣索班智达与无垢光尊者，对其他人像这样提出名字进行赞叹的非常少。

无垢光尊者在《大圆满心性休息大车疏》中说：“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

57 据说当时荣索班智达刚刚一岁左右。

谛双运，通达二谛无别的智慧称为证悟二谛。”有关这方面的教言，大家听过之后应该牢记于心，不要仅仅经过耳根，心里却什么也没记住，这样很可惜。

楚西降央多杰曾引用无垢光尊者《胜乘宝藏论》的一个教言说：从显现世俗分而言，可称为任运自成；从空性胜义分，可称为本来清净，此二者于世俗中本体一体，于胜义中远离一切戏论。荣索班智达在《入大乘论》中说：有法（指显现）与法性（指空性）本来是一体的，但从胜义而言离一切戏论，此即所说之了义菩提心（指万法的本来实相）。

根据无垢光尊者与荣索班智达的观点，应该了知二谛无二这一道理，只有对这一点真实有所认识，才会对现空双运真正生起定解，这方面若通过水月的方式进行了知确实非常殊胜。

总而言之，二谛一本体异反体的说法，与中观自续派比较相同。二谛有两种安立方法，一般以现空的方式

安立二谛时，说二谛是一本体异反体非常合理，这一点在哦巴活佛的《辨别宗派论》中有广说，此处不作阐述。

因此，有一点大家应该明白，不论观自心还是观外界万法，显现的同时即是空性，按照无垢光尊者的说法：显现可以称为任运自成，空性即是本来清净，本来清净与任运自成双运即是真正的无二境界。荣索班智达说，这就是真实了义的菩提心。

现在众生面前所显现的唯是迷乱有法，对于离一切戏论的法界实相根本无法体会，一旦修行圆满时，法与法性会融为一体，这一点可以说是诸位修行人所希求的目标。如果真正法与法性融入一体，分别念与智慧融为一体，那就不会像现在个别人那样，遇到小小的违缘就让自己的“水晶念珠”落下来，使大地母亲也得以滋润了。

平时要经常观心，观心的同时，应该知道心的本体是空性、自性是光明。这一点显宗在理论上已经抉择了，

只是修法上略逊一筹。无垢光尊者在讲显密差别时说：显宗是通过推理观察抉择的，密宗依靠上师的窍诀直接领受万法的本义。因此，二者之间的差别确实比较大。

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。

上述所讲显现与空性的道理，对于中观稍有了解的初学者似乎成为能破与所破，也即在凡夫前，显现成为所破，空性智慧成为能破，比如柱子，对它一定要进行遮破，否则凡夫人一直会对其产生执著，由此便会束缚于轮回之中，而欲遮破此柱子必须证悟空性，通过空性智慧才能将其破除。凡夫人面前，空性即是能破，如同砍木材的斧子；显现则是所破，如同木材。

如此思维之时，显现与空性还未能融合为一体，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。”一般比较公正的人一定会知道自己的境界，经常观察自己的相续，若仍存在能破所破之相的话，说明显现与空性还未能无别双运。

有些人连何为能破、何为所破都不知道，还自称“大成就者”“大瑜伽士”，这确实有点可笑！佛法中无疑存在非常殊胜的境界，但自己根本没有得到却口出狂言、自吹自擂，一般对自他都负责任的人，不会这样说的。但各自情况也有不同，个别具有增上慢的人，根本不知道经论中所说的境界究竟如何，然后自己的心稍微能够安住，就自认为已经成就了。有些人也可能是为了达到种种目的，才如此对外宣传的。

修行人还是要经常观察自己的相续，凡夫阶段，显

现不是空性、空性不是显现，此二者通过能破所破的方式进行理解，根本不能双运，这时根本没有了知佛陀究竟了义的境界，未能通达佛陀宣说的甘露妙义。佛所说的殊胜境界确实存在，但既不精进也不具备信心的人永远也无法品尝如此胜妙的甘露美味；若能具足精进与信心，经常思维现空无二的道理，现量见到法界虽然非常困难，但理解上的证悟每个人都可以得到。

壬二、以修生信之理：

有朝一日会诚信，空性即是显现理。

如此精进无有懈怠地不断思维、修持，终有一天会对现空双运的道理生起诚信甚至证悟。

在座很多人已经对中观闻思很长时间了，虽然未能真实通达中观所宣讲的义理，但从理解上必定已经坚信不疑，即使成千上万的人对你说“显现不是空性”，也不会随他而转的。堪布根华说：这时即会生起谁也无

法抢夺的甚深定解。一般稍有智慧、对中观有信心的人，通过各种各样的观察分析之后，对于本体空性、显现不灭这一道理决定会生起定解。

暂时来讲，乃至于显现与空性一直分开抉择之前，仍然未能通达佛陀之密意；有朝一日，真正了达《心经》所说的“色即是空，空即是色”，将显现与空性融合一体，这时即已真正了知了佛陀的究竟密意。

“色即是空，空即是色”这一教证，在显宗诸多论著中都会经常出现，这种道理确实非常甚深，一般人很难理解，如果能够详详细细地闻思《定解宝灯论》，那一定会轻而易举通达的，要是仍然无法理解的话，通过水月的比喻进行抉择也非常容易。

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。

诸法的本体即是空性，一切众生前的所有显现都是空性的。对此通过上师的指点、自己的智慧抉择，现见了“现即是空、空即是现”的道理，如此殊胜的定解于世间中非常难得。

平时经常说“缘起空性”，究竟什么是缘起空性？显现当中，一切皆是因缘聚合之显现，如同水月，在清净的水池与天月聚合时就可以无碍显现；真正去观察时，水月的本体少许也无法成立。对这一点深信不疑，说明自相续对万法的本性已经生起了坚定不移的定解。

定解有一地、二地乃至佛的定解，还有凡夫人对中观的基本理解，这些全部可以称为定解。如果已经见到正在空的时候不舍弃现分，正在显现的时候不舍弃空分，本论第一个问题中说：“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。”这时对万法不会产生执著，而且会对现空双运的道理深信不疑。

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。

上述所讲现空双运的道理，麦彭仁波切以十分谦虚的语言说：这并不是我的分别念妄加臆造的，实际佛在二转、三转当中都是如此宣说的，《大幻化网》《密集金刚》等了义续部皆是如此抉择的，而且历代高僧大德、传承上师窍诀的根本也在于此。

有些人非常喜欢修持大圆满，若真正对大圆满有所理解、了知其根本所在的话，通达大圆满也并不是很困难。丹增诺吾曾经说：若闻思《入中论》《中论》三遍，必定会对中观有所认识，这样一来，通达无上大圆满也很容易。为什么这样讲呢？因为上述所讲道理即是所有经续窍诀以及一切甚深正道之根本。

对于现空双运的道理，必须首先在上师面前精进

闻思，不过对“闻”似乎大家都能够做到，关键是闻过之后，对于传承上师的殊胜教言有没有详详细细地思维？不论是哪一种意义，只有真正思维以后才能如实通达其中所说的含义。经过如理如实的思维，可以断除相续中的怀疑，产生无有任何歧途、谬误之正见。对于现空双运进行如理思维后，于修道过程中不会出现歧途，萨迦班智达说：修道时对于关键性的问题一定要加以重视，如果关键问题没有出现错误，那修道时所出现的一切歧途、障碍都不会影响自己的修行，但总的原则已经出现偏差，修行也很容易出现问题。

确实如此，修行人不论在修行上还是知见上，大的方向不能走错，大方向未出错的话，即使语言、行为稍微有些不如法，也会于很快时间内转变过来，修行也将易如反掌。

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。

前文所讲二谛双运的道理若已证悟，则应继续深入实修，如此一来，最后对于世间一切显现之法的贪执会逐渐断除。若对空性无有丝毫认识，依靠入定虽然暂时可以压制烦恼，但遇到外缘时，很快又会生起来；如果能够从本质上理解——万法就如水月般无有丝毫自性、是本来空性的，这时对显现的一切相的执著会渐渐断除。

从续部来讲，可分为外续、内续等，它们是如何进行分类的呢？诸如此类的分析并不是单单从世俗或胜义任一者当中区分的，而是从二谛双运的意义上进行分类的，这一点非常重要。若如前面有些宗派所说“续部的高低从世俗角度进行区分”的话，那是完全不合理的，

如果仅从世俗区分，则与胜义无有丝毫联系，这与外道没有什么差别。

《如意宝藏论》中说：“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。”作为修行人，对于名言现相、胜义实相应该首先通达，这样一来，诸佛菩萨对诸乘虽作了众多分类，而其最精华的意义即是二谛无有分别，谁能通达此要点，就已经获得了诸佛菩萨最秘密之宝藏。相反，谁如果对二谛无别这一点不加重视，反而弃之不顾的话，已经舍弃了诸佛菩萨最珍贵的宝藏，偏离修行之正道了。

因而诸修行人应该精进努力地闻思修行，通过自己信心的秘钥开启二谛双运之如意宝藏。现空双运的意义越来越深入时，对于显现万法以及相的执著会越来越减弱，对胜义空性认识的深度会逐步提高。密宗续部也是在现空双运、二谛双融这一点上区分的，比如事续、行续的差别主要即是在胜义空性上认识的不同，若未真

正认识，首先以国王、仆人的方式进行观修（事续观修方法），稍有认识之后，以兄弟、朋友的方式进行观修（行续观修方法）。有些相执特别严重的人，认为如果能够现见文殊菩萨那是多么多么的好，这样在外相上见到感觉非常了不起。实际这就是事续、行续的一种说法，能够对万法本体、自心本性真正了达时，才可以证得最究竟佛的境界。但真正获得这种境界，既需要胜义空性的见解也需要世俗显现的见解，此二者缺一不可。

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。

麦彭仁波切通过比喻说明，密宗所说的净见量非常重要，以此量抉择器情万法均是本来清净的，比如一碗水，以六道众生所见不同之故，可以确知这一碗水根本无有一种决定性，若有实质则何人所见皆应等同。但一碗水的真正实相，人与天人相比，天人所见甘露可称为实相；天人之甘露与圣者所见之玛玛格佛母相比，后者方可称为真正实相。

一切万法都有名言实相与胜义实相，其名言实相即是清净的显现，密宗承许“五蕴即是五佛、五大即是五佛母”的原因即在于此，以显宗来讲也即所谓的如来藏——名言中如来藏最极清净的一种显现，这一点必须通过观察方能生起定解，否则很难对此产生信心。

一般来讲，随信行者属于钝根，随法行者属于利根，信心虽然重要，但与智慧相比，智慧则更显重要，因由

智慧抉择所出生的定解不容易退转，没有智慧仅是信心的话，非常不稳固，很容易随人、随境不断地转变。比如说自己的本体即是文殊菩萨，对这一点虽已诚信，却说不出任何理由；而通过自己智慧的抉择真正了知一切器情世界全部显现为本尊相，这才是真实的定解。

此处说，随法而起的利根者，对器情世界真正了知为佛父佛母无二无别，此与随信而起的钝根者，不论观修还是抉择见解，二者根本不会出现一致的情况。因为一者随信而行，以此不会获得圆满果位；另一者随法而行，通过自己的智慧抉择正见，依此正见如法修持，最后可以获得究竟佛果，是故此二者于本质上存在相当大的差别，根本无有一致的时机。

就像中观通过离一多因等对一切万法了知为无有丝毫自性，世俗中如幻如梦，胜义中离一切戏论，这一点是真实之正见；而婆罗门教派一边观想病人未生病一边对其念诵咒语。此二者的差别即在于，前者具足真实

正见，通过各种方法抉择之后，了知一切万法皆为空性；婆罗门由于遍计所执、宗派观点导致，自己根本没有坚固的定解，不具足正见。也可以说，前者是随法者，后者为随信者，有利根、钝根之别。

对器情世界产生真实正见与未产生真实正见二者，在本质上有很大差别。因此，密宗在见解上的高低差别，必须通过比量推理进行抉择，这一点非常重要。不论宁玛巴还是其他宗派，若仅仅执著自宗见解最为殊胜，从道理上却根本未能了知，那是绝对不合理的。

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？

本尊也有天尊之义，此处所说的本尊相也包含了一切万法均为清净的意思。依《大幻化网》《桑布札续》的观点而言，所谓的本尊，一种是了义实相本尊，

即万法的本来实相；一种是不了义形象本尊，即诸行者经常祈祷的有相本尊，比如文殊菩萨左手托经函、右手执宝剑这一形象，即可称为不了义的本尊形象。如来藏的明分也可以称为本尊，但密宗对此有不共的一些抉择方法，如若对此尚未通达，仅于心中忆念恐怕很难获得真正的果位。

尤其修习生起次第之前，密宗专门有一因、一法界等推理，如此推理之后，才会真正了知器情世界本来即是清净的、自心与法界是无二无别的，这时再观修生起次第、圆满次第很容易成功。不然，只是观修一个中脉，认为它像根管子，之后开始对着它吹气，这是外道修法，没有了知器情世界本来清净的道理，觉得文殊菩萨如同附体一样来到自己身上，这样的修法肯定不会成功。

上师如意宝在《忠言心之明点》的，前面也主要抉择了器情万法皆为清净这一道理。对于密宗本来清净的见解想要真正了知的话，《大幻化网总说光明藏论》中

专门抉择见解的这一品相当重要。若对此深信不疑，修习生圆次第以及念诵咒语等都会有很大利益。

通过上师窍诀、自己的智慧已经真实通达超越六根识观现世量的境界，已经无误证悟真正法界无二无别的胜义实相，则对一切显现皆为本尊坛城、诸法都是清净这一点必定会生起坚信。也就是说，依靠上师窍诀了知万法与法界无二无别，暂时显现上各自会有不同的所见，对于这些道理应生起坚定信心。

麦彭仁波切在《大幻化网》中说：一切万法的显现皆为清净，远离诸垢染的佛陀亲见之故。在佛陀尽所有智面前，一切凡夫众生前的不清净显现实际都是清净的，从有境来讲所有分别念均为清净，从外境而言一切山河大地除佛父佛母以外也再无其他。万法的本体即是如此，心的本性即是文殊菩萨，并不是原本不是文殊菩萨，后来才改变的，密宗至高无上的修法，即是了知自心原本与文殊菩萨无二无别，只是迷乱时未曾了认，而现在已

经通过上师的窍诀重新得以认识，若能真正了知这一点，获得佛果也会非常容易。

因此，首先证悟万法的本来实相，之后对于世俗现相当中本尊、坛城等一切幻化的相深信不疑，这一点非常重要。比如念诵咒语时，事续、行续将本尊与自己观为他体进行修持，境界继续深入，可以了知自己即是本尊，这是根据各自智慧的能力进行次第修持的，并不是任何阶段都要一成不变地观修，根据修行者自己的能力，观修方法也应随之改变。否则，处于能取所取全部是一种迷乱的、观现世量的境界当中，然后观修器情世界均为清净之天尊相，这是根本不可能成立的。一定要了知万法是本来清净的，尤其自心是与本尊无二无别的，对这一点必须确信无疑，若对其未能如实了知，观本尊、念咒语也都与外道无有二致了。

显宗与密宗的本质差别是什么呢？就是见解上截然不同。比如玛哈约嘎在抉择胜义谛时，讲到法界胜义

谛、智慧胜义谛、果胜义谛，果胜义分身、语、意、功德、事业，总共有七种胜义谛，其中法界胜义谛与显宗所讲的空性完全相同，智慧胜义谛也即密宗所讲的光明智慧。显宗在空性的观修方法上确实讲到了非常殊胜的窍诀，但对于如来藏光明这一分根本没有具体的修法；而密宗暂时观修清净，究竟时与法界智慧无二无别。故从法界见来讲，显密二者相同，而从有境智慧上则有相当大差别，显宗对二转法轮的空性抉择得十分究竟，密宗对三转法轮的光明作了圆满宣说，不仅如此，密宗于修法上也非常具体，依靠观本尊、明点等观修，充分揭示了诸佛菩萨于明分中显现、与自之如来藏无有差别的究竟实相。

《密严庄严经》中说："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。[58]"这一教证，宗喀巴大师《善解密意疏》、无垢

58 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。"

光尊者《大圆满心性休息大车疏》中都引用过。也就是说，从广义角度，一切万法的明分即称为如来藏，显宗密宗在有关这方面，不论抉择见解还是修行上都存在很大差别。

现在很多人的智慧肯定不会超过麦彭仁波切、无垢光尊者，但却随随便便地说“密宗这不合理、那不合理”，他对密宗一无所知，且不说密宗见解，即使对显宗了义不了义的判别都无法正确做出抉择，那又有什么理由对密宗妄加评说、肆意妄言呢？真正密宗的见解如何、行为如何？密宗对于显宗观点是怎样解释的？对于诸如此类的道理都值得详细了解，显宗与密宗没有相互矛盾的地方，不同之处确实存在，但若因二者存在不同即对其取一舍一则是绝对不合理的。

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。

除了现在凡夫众生面前的能取、所取也即分别执著外，根本不存在其他所谓的轮回。这一点不仅密宗如此宣说，所有大乘经典论典均如是承认，《入菩萨行》中说：“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。”因明中也说：心和心所即是三界。因此，除此种迷现之外，根本不存在另外的轮回。

颂词中的“断此”有两种理解方法，一种是像堪布根华《浅释》中所解释那样，或者解释为，断除此种现空无二的见解以外，所谓乘等并不仅仅是从胜义角度安立，因为胜义本来即是一味一体，没有任何可以分析的。

格鲁派个别大德认为：显密见解没有高低之别。而且对于密宗的续部、道次第等，有些说是胜义方面安立的，有些说是世俗方面安立的。其实诸如此类的说法均不合理，若将二谛分开安立，不可能真正建立无误正见，

这一点通过自身体验也可了知，若仅从世俗方面而言，未牵涉空性不合理；若仅从胜义来讲，胜义是远离一切戏论的大空性，诸法本性一味一体，从这一角度安立也无法成立。故对宗派与乘等的建立，应将胜义与世俗结合起来，每一个众生根据各自对胜义、世俗的了解，及其智慧能力的次第、续的高低差别、乘的上下不同，根据不同情况如实安立。

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。

有人问：外续、内续有所不同，外续中有事续、行续、瑜伽续，内续部也分父续、母续、无二续，如此多的分类究竟是以何者作为依据安立的呢？

由于众生各自所见诸法的境界有所不同，由此所修的法义也随之不同，由于世俗现分与胜义本性无二无

别，对柱子之现分越来越了知其为现而不实，则从胜义角度而言的空性智慧也会随之逐渐加深。当世俗、胜义二者结合时，可以了知自相续的智慧或境界与以前完全不同，假如曾经修习小乘，现在通过对大乘经论的闻思，自己的智慧和见解已经开始相合菩萨乘了；再继续观察修持下去，自相续的见解、境界则已相合于事续行续了。

所谓的乘并不是单单从胜义角度安立的，也并不仅依世俗安立，只是有境在对胜义、世俗二者结合时的认识有所不同，由此安立了大、小乘的差别以及续部的高低。所谓的“四续”是指事续、行续、瑜伽续、无上瑜伽续，“六续”则将无上瑜伽分为三种——父续、母续、无二续[59]。释迦牟尼佛正是因为众生的根基千差万别，对于法界现分的理解不同，于是根据他们不同的智慧能力，先宣讲了事续，之后宣讲行续、瑜伽续，然后瑜伽续也可分为父续、母续、无二续，宣说了种种高低

59 一般来讲，黄教认为父续即《喜金刚》、母续即《胜乐金刚》、无二续即《时轮金刚》，他们将此三者称为三大金刚。

不同的法门。

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，对于胜义谛、世俗谛二者千万不能分开承许，如果分开，则不论从胜义、世俗哪一角度安立续部高低都是不合理的。对于二谛双运的意义如何诚信或者现见，则修行也应如此跟随。意思是说，胜义与世俗原本没有任何区分，但根据众生对它的认识程度各不相同，证悟的层次也各不相同，一地、二地……越来越增上的时候，所证悟的智慧层次也会越来越广大明显，由这一角度便随之出现了续部的高低不同。

作为凡夫人，对于二谛无二的道理首先是如何诚信，之后如何现见，这就是见解，比如面前所显现的柱子，虽然已经了知它是现而无实的，但并未真正了达其究竟本性，这是较低的一种见解；再继续修持，到了一

定程度之后，对柱子的本性了知为显现与空性无二无别，这时以见解增上之故，自己的修行也应随见解渐次增上。

显宗最高的见解即是中观应成派所抉择的离戏大空性，假如说正在抉择空性的时候，自己却修持本尊、行持密宗的禁行行为，如此一来，行为已经完全超出了自己的见解。因此密宗见解比显宗的见解更胜一筹，这一点其他宗派也应如此承认，若非如此而认为显密见解无有任何差别，那显密二者为何于行为上出现了如此明显的不同？究其原因，就是见解不同导致的，显密在光明这一见解上有很大差别，对此任何人都不得不承认，不然，你们实修的童子肯定会远远落在见解母亲的身后，这实在不太合理。

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，这里面具有非常殊胜的特点、蕴藏了非常珍贵的窍诀，如此殊胜的特点、窍诀，从显现上来讲，其他宗派根本未能真正挖掘

出来。在座诸位在上师如意宝的加持下，已经非常幸运地遇到了如此善妙的教法，对二转、三转法轮的教义可以如同糖与蜂蜜一样融为一体，直接体味享用，能够值遇如此殊胜的机缘确实非常难得。

当然，如来的幻化不可思议，众生的智慧也是各有千秋，不能说其他宗派无有此种殊胜教言，但根据自己的体验，现在个别法师讲经说法时，自己尚且疑虑重重，那给别人宣讲的确难以收到比较显著的效果。因此大家一方面要诚心祈祷传承上师、诸佛菩萨，一方面应该认真闻思自宗的相关论典。这里也并不是说自宗非常重要，但若能真正通达麦彭仁波切所具有的不共特点，则以后不论分析经论还是辨析各宗各派的教义都会非常方便。

有法师曾经问我：“你们学院闻思的修行人以后会通过何种方式弘法？”这确实是值得考虑的一个问题，我个人认为：通过麦彭仁波切的解释方法，首先一切万法抉择空性，然后对于各宗派不相违深信不疑，如此则

在弘法利生时不会出现很大困难，比如某地众生的根基相应于净土，那就以净土宗度化；如果是禅宗的所化根基，就以禅宗法门对其进行引导。不一定说“我是学习宁玛巴的，不管怎么样，一定要讲《定解宝灯论》”，不用这样，最主要的是，自己首先应该通达佛陀所宣说的教义，这样不论从哪一方面解释都会十分容易。

这里说，修行必须跟随见解，密宗若已证悟现空无二的见解，行为也可以如是行持。但见解是空性的，修行却落在了光明分上，比如禅宗经常说“明心见性”，对光明这一分虽然经常提及，然而在《般若经》中却很难寻觅。所以，以现空任一者安立续部高低的做法是绝对不合理的，那应当如何区分续部高低呢？按照对现空或法界智慧无别、二谛双运的甚深实相见解获得诚信的程度深浅，也就是根据此见解的不同，实修正道的修习与行为也随之不同，仅仅依此区别续部高低。

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？

无上密法是非常殊胜的修行之道，这并非仅仅口头宣说，而是内心已经真正对此得以确信。在座诸位现在既学习了显宗教义，也闻思了密宗的相关论典，大家应该了知，如若显宗对万法的究竟实相确实已经做出圆满抉择，则再安立一个密宗也无有任何必要。但显而易见，显宗仅以隐藏方式做了抉择，而密宗不仅于理论上直接宣说，且于实修窍诀上使一切行者皆可一目了然。

依此无上金刚乘，即生便可获得圆满解脱之果，很多上师说：密法比佛陀还难遇到。遇到佛陀非常难得，但遇到密法比值遇佛陀更加难得，由此可见，能够有幸遇到密法是非常稀有的，已经遇到之后，于有生之年千万不要轻言舍弃，这就是真正的如意宝，大家应该了

知其价值所在，对其倍加珍惜并真正运用起来，切莫将之抛于九霄云外。

有些人认为密法很容易就会修错了、修偏了，其实没必要如此担心，真正按照上师的教言窍诀如理如法修持，不会出现任何歧途。若能无误修持，则如同一碗水，不同众生所见虽然各不相同，然而上上众生所见与下下众生所见相比时，上上众生所见为正量。依靠这一比喻即可说明净见量之关要，真正佛陀之净见量即一切万法的究竟实相。此比喻并不仅是宁玛巴的说法，在显宗也有宣说，只是麦彭仁波切对之进行了着重解释。

此处需要说明的是，不论显宗密宗，于胜义谛、世俗谛二者皆不能离开，因为一切万法的本来面目即是胜义谛，凡夫众生前所显现的迷乱相称为世俗谛，而迷乱现相的本体即是胜义谛。若离开胜义、世俗任一者而妄加区分，则万法的实相与现相已经脱离，如此将无法抉择万法的真实本性。

以下是遣除他宗邪念与建立无垢之自宗。前者可分两种，有些说中观见解与密宗见解无有差别，还有些说密宗修行时虽观清净心，于见解上却并非如此抉择。对于上述两种说法首先进行驳斥，然后再说明自宗观点。

萨迦派有个别的大德认为，密宗修行上有殊胜的特点，但见解上并没有什么特别的。其他宗派的高僧大德认为，显宗密宗的见解没有什么差别，这与现在汉传佛教有些大德所说基本相同。

对于此种说法，麦彭仁波切说，以显密教理分析时并不合理，显密见解有相同之处也有不同之处，不能一概而论。仅以一句“显宗密宗见解无有差别”根本无法做出圆满解释，必须清楚哪些地方相同？哪些地方不相同？然而二者虽有不同之处，却也完全符合实相意义。

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。

庚一、破析轮回不净之观点：

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，
修持等性金刚乘，如画灯火真可悲！

此观点在汉地个别佛教徒当中非常普遍，他们认为显宗密宗在见解上不相上下，密宗最高的见解也是显宗见解。

若从空性见来说，如此承许当然未尝不可，但从光明见而言，此许显然有失偏颇。宗喀巴大师给仁达瓦的信中所讲到的中观见解，与宁玛巴所抉择的见解比较吻合。大师认为，修习密宗之补特伽罗首先需要修习显

宗，若未以般若见解摄持，则于密宗也无成就之道。但他讲到密宗见时这样说到：显、密二者于知见上无有二致，但密宗具有一种不共特点，它于修习神通、寂止方面有极其殊胜的方便。

对于宗喀巴大师的这种观点的确不是很好解释，克珠杰于《续部总说》中说：如来藏也是自之实空心的本性。现在汉传禅宗、净土宗等个别大德也抱持这种观点，认为密宗最高的见解应该是显宗般若见，出现了诸如此类的许多说法。

实际上，以一部论典并不能代表其全部观点，就像以第二转法轮无法真正说明佛陀的所有密意一样，为说明般若空性的重要性，将宗喀巴大师的个别观点暂时对部分众生宣说也未尝不可。然而真正抉择时，从空性分而言，上述说法可以承认，但从如来藏光明这一分来讲，圣者的净见量才是最为究竟的。麦彭仁波切于《三本性论》中虽未提及宗喀巴大师的观点，但却间接讲到：将

密宗的特点安立于修习寂止时有一种不共方便之上，这种说法不合理。并且依靠《大幻化网》等论典所说教义作了辨析。如此抉择时，密宗若无有空性见则绝对无法成立，以《时轮金刚》为例，其中已经宣讲了非常殊胜的空性见，于此空性见中可以包括单空等一切见解，究竟时应该是远离一切戏论的。

有关这方面的问题，麦彭仁波切与宗喀巴大师之间辩论得非常精彩，像我们这样的人，一方面根本没有资格妄加评论，只是做一个旁观者就可以了；但另一方面，对《定解宝灯论》若想深入细致地研究分析，没有理解对方观点肯定无法做出正确判断，因此，对于上述道理还是应该详加分析。

在汉地，尤其古代的个别高僧大德认为，显宗密宗在知见上确实无有差别，密宗最高也就是一个般若空性。并且认为，密宗生起次第、圆满次第等，于见解上属于空性见，于修行时则是将本不清净的法观为清净。这是

非常严重的问题，一定要引起大家的极度重视。

“此法理”，一切器情世界在空性方面如《般若经》中所说皆为空性，远离一切戏论；显现角度则如第三转法轮所讲一样。宗大师的部分弟子认为，大师在见解未究竟时作了如此抉择。后来贡唐仓在《般若经注释》中说：宗喀巴大师是大家一致公认的文殊菩萨化身，若对他的见解做究竟与未究竟的区分是不合理的。真正说起来也确是如此，如释迦牟尼佛转三次法轮，二转所抉择的要比一转究竟，三转又将二转未作抉择的道理进一步作了阐述，若说释迦牟尼佛抉择第三转法轮时的见解不究竟，而抉择第二转法轮的见解最为究竟，此种说法根本无有是处。

宗喀巴大师在其所著的《甘露妙药》中已经抉择了自己最究竟的见解。为了适应部分众生的根基，其他论典确实讲到了某些不究竟观点，对此不必强加区分，释迦牟尼佛虽已获得犹如甘露般的甚深妙法，但为了利益

众生，仍然在不同根基众生面前次第转了三次法轮。若因观察未究竟才如此宣说，那佛转第一四谛法轮时，是不是还没有观察究竟才如此宣说的呢？不能如此抉择。分析解释诸位高僧大德的观点时应该了知，根据不同众生根基宣说不同的观点也是很合理的，不应该以一部论典中的观点来代表他的所有观点，因为摄受众生时，于不同的环境、所化众生面前，需要显示不同的观点度化，因而不能以偏概全地妄加判断。

一切万法之本性，从空性来讲是离一切戏论的，从明分而言是光明不灭一切现分的。这样的法理若根本没有通达，认为器情万法原本不清净却强行观为清净，《大圆满前行引导文》前面的密宗发心部分，讲到观自己的住所为法界莲花宫殿或者西方极乐刹土，观传法上师为莲花生大士或诸佛菩萨的化身，但如果所处之地、传法上师等并非清净却观为清净，如此一来，即使观想能力非常好，也只是一种表面功夫而已，无有很大意义。

就好像瓶子里面装满了不净呕吐物，瓶子外面以种种饰物作为妆点，实际对于内在所盛装之物起不到丝毫改善作用，同理，本来不清净的法观为清净的话，根本无有意义。不论对上师、道友还是自己所处的地方等，其本性都是清净的，自己也是与文殊菩萨无二无别的，无有丝毫垢染，但由于迷乱现相导致处于一种迷惑状态，从而忘失了自己的本性，现在精进观想修习就是为了能够重新认识它的本面。并非说，自己原本不是文殊菩萨，现在要精进地改装，使自己变成文殊菩萨，若如此则成不符合实际道理了。

从密宗角度，说究竟一点，自心的明分即是诸佛菩萨，虽然显现上诸佛形象各有千秋，实际于如来藏光明分上却是无二无别的，很多了义经典中说一切显现皆为佛，原因即是如此。这方面的道理非常甚深，所谓的生起次第、圆满次第都是与清净观密切相联的。实际上，自己的所处与极乐世界在本质上没有任何差别，清净刹土也并不是在其他地方单独安立。

如果没有通达这一教理，认为密宗最高的见解即是空性，不了知器情世界皆为清净之理，那即使观想清净或本尊也是徒劳，如同对装满呕吐物的瓶子百般装饰、涂抹香料一样。口头虽说要修习无上大圆满、生圆次第等等，心中对它的真实教义却根本未能了知，那真的是非常可怜！如此修行，就如同高明画家绘画灯火一样，即使画得异常逼真，但能否以此遣除黑暗呢？根本不行。同样的道理，器情万法本来不是清净的反而观为清净，这只是一种形象的密宗修法。

因此，观修生起次第、圆满次第时，一定要了知一切万法本来就是清净的。平时经常说“对上师、道友要观清净心”，这并不是说将一介凡夫强硬地观为清净，实际上师原本即是诸佛菩萨的化现，同行道友原本即是金刚勇士、勇母。对这方面的道理若未能真正认识，仅仅在表面上作一种形象观想是不合理的。

现在很多人都认为：自己根本不是文殊，但密宗

修行时要求将自心观为文殊菩萨，这样的话，我也不得不如此观想。这是非常可笑的想法！不论修任何一种法、观修任何一位本尊，先决条件是要了知自己实际就是这一圣尊，只不过被迷乱习气所迷惑，现在需要重新认识而已。

凡夫众生前显现的各种迷乱相，虽然如是显现，但从本质来讲，根本不是如此，就如麦彭仁波切所讲，现在修习密宗已经成了一种形象，汉藏两地的许多人观生起次第、圆满次第、灌顶、传法时，对别人自称为“密宗金刚乘”，但实际还根本不具足一切万法皆为清净这一殊胜见解。

密宗与显宗的不同之处，即是麦彭仁波切于《大幻化网总说光明藏论》《定解宝灯论》中所讲的“清净见”。不仅藏传佛教，汉传佛教也有观天尊的仪轨，修行人观天尊时一定要了知如来藏的明分，于修行还未达到究竟时，如来藏明分暂时就是圣尊之相，究竟时即成

为法界光明分。比如外续部在修生起次第时，先是将圣尊观在自己的前方，这是因为自己的见解、修行等还没有究竟；见修稍微稳固时，自心与圣尊无二无别；真正到达无上大圆满的最高境界，圣尊与法界无别一体，除认识自心觉性以外，根本没有另外的一个圣尊相。

对于上述甚深的道理一定要细心思维，深深生起定解。尤其修学密宗的人，应该认识到自己的心就是文殊菩萨，一切器情世界本来就是清净的，若认为文殊菩萨完全是他相续的，自己在其面前努力祈求悉地，这仅是事续部的一种修法。

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。

从现相上，凡夫众生六根识前所显现的万法确实是不清净的，密宗也承认凡夫众生前所见到的山河大地

皆为不清净，上师、道友只是普通凡夫而已。显现虽然不清净，但切莫以为这些显现是最究竟的，凡夫众生由无始以来的烦恼障、所知障导致，才将一切显现都见为不清净，由此建立了自己的宗派。如同具眼翳者见海螺为黄色一样，凡夫众生相续中存在眼翳般的无明习气，将原本清净的一切法均见为不清净。再比如一碗水，原本是法界明分，但人类将之见为水，地狱众生见为铁水，这也只是人类的业障较地狱众生轻微，所见相对清净而已。

真正的实相应是净见量前的显现，也即诸佛菩萨所见才是究竟的，这才是无上金刚乘需要修持的真正义理。在显宗根本没有“净见量”这一说法，这是密宗非常独特的特点。

凡夫众生对于一切万法的本质虽然未能真正见到，但业障越来越清净时，自己面前所现的万法会渐渐清净，这一点可以由净见量得到，也就是密宗金刚乘的独特修

法。

《无尽慧经·缘起分》中说：佛对众眷属说，一切万法本来即是清净的。舍利子认为并非如此，自己所见之刹土乃为不清净，其时有具髻梵天所见皆为清净，于是二人开始争辩。正于此时，佛陀示现此刹均为清净，使众人皆得以现见，并对舍利子说：“我之刹土恒时所现皆如此清净，然汝等未能现见，如此而已。”如此宣说时，舍利子深感稀有。

这并非释迦牟尼佛如同幻化师一般，将一切刹土变为清净，实际它的本来面目即是清净无染的，所享用的四大本来即是佛母的本性。但凡夫众生以迷乱习气导致，根本未能真实现见，虽如此，但仍可通过比量进行推知，一切显现其实就是清净的，因诸佛菩萨净见量前所现皆为清净，自己的业障越来越清净，所见也就会越来越究竟，比如获得一地时，可以见水为玛玛格佛母；获得佛果时，一切都成为不可思议之明分。麦彭仁波切

在《大幻化网总说光明藏论》中依靠许多推理对这些道理进行了论证，依靠上述推理，即使凡夫众生也可以认识。

抉择诸法明分这一道理，只有密宗具足如此殊胜的教言，显宗根本没有将万法建立为清净的窍诀，但看到现在的状况，麦彭仁波切依旧感叹说：密宗现在已经到达此种地步，如同画灯一般，真是可悲！

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。

前文对“显宗密宗见解无有差别”之说法已经破斥完毕。现在很多人对于密宗见解超胜显宗这一说法忿忿不平，但真正通过二转、三转法轮的教义推理论证时，即使个别人心里有些许不满，也根本无法对之加以驳斥，不得不承认自己的观点有失公正。

以下即对“见解不一定观清净，但修行上需要观清

净”这一观点详加辨析。萨迦班智达在《分析三戒论》中说：见解上的分类没有必要，只需从修行上直接观清净即可。但这种说法也不合理。

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。

能依所依的器情一切万法，从本性上或者名言净见量面前都是清净的，对本来清净的法若未能认识，认为万法实际不清净反而观其为清净，如此观修绝对自相矛盾。为什么呢？见解上并不认为一切都是清净的，但修持时，却观想一切皆为清净，就好像把原本黑色的煤炭硬观为白色，这怎么能合理呢？

麦彭仁波切在《大幻化网总说光明藏论》中说：对狗生起畏惧，即使将自己观为狮子也一无是处。同样，

自己原本不是文殊菩萨，却观想为文殊菩萨，如此又有何用处呢？

有些人怀疑重重：自己不是本尊，如何观想为本尊呢？

对于此理应该善加了知，自己原本即与本尊无二无别，但以迷乱现相遮障了实相本义，这时需要通过种种方法遣除其上的障碍，由此方可显露自己的本来面目。众生需要精进修持的目的也是如此，密宗之所以说观修本尊等修法十分重要，即因一切凡夫众生本是清净本尊，但以无明习气遮障之故无法了知，故需精勤修习以使本来面目无余显露。

尔等之修法却恰恰相反，认为原本不是清净的，却一定要观为清净，这不是十分相违嘛！如此修法已经成为一种道之形象，于本论缘起中也讲到，具足定解和不具足定解的两种修行，一者是真正之道，一者仅为形象之道。

因此，诸位修行人在修习时，一定要首先认识万法的究竟本义，将诸法抉择为清净，对这一点应该生起甚深定解。若本来不是清净，即使念诵咒语、观修本尊也是不合理的。实际上，念诵咒语的声音与金刚声无二无别，分别念与智慧无二无别，对上述道理若未通达，即使观想、念咒语也是百无一用。就像一块黑炭，如何洗刷也无法使之变成白色，同样，自己本非清净反而强行观为本尊，如此观修根本是徒劳无益。

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。

对于本来清净有所认识，之后如法观修是非常合理的。依靠“本来不是清净却观想为清净”的假象观修方法，根本无法获得究竟佛果。若非如此，不具足实空

定解的外道太阳派，离开一切显现仅仅观修空性，这样也应该能够断除一切烦恼了。

但绝对是不可能的，外道根本不具足“一切万法皆为空性”的定解。有些外道，原本自己不是太阳却将自己观为太阳，还有些人将自己观为虚空，诸如此类的外道宗派，在见解上根本没有一种决定性，对于“自己实际就是太阳、就是虚空”这一点根本没有确定下来，如此修法虽可暂时压制烦恼，最终却无法将之真正断除。

认为显宗密宗见解无有高低，且密宗见解只要以空性见摄持即可，这一类说法实际与外道无有二致。诸如此类的修法，如同绘画的形象灯火一般，根本无法遣除黑暗；所谓的生起次第、圆满次第，也唯是试图将黑炭洗为白色般劳而无功；若如此修行亦能成就佛果，那外道太阳派的修法也应该可以断除烦恼了。

在座修行人应该注意，不论修生起次第还是圆满次第，若不具足真实定解而去盲目观修，则与外道无有

任何差别。因此，对于“自己本来即是本尊、万法皆为清净”等相关道理若仍然心存怀疑，一定要仔细阅读诸如《大幻化网总说光明藏论》之类的殊胜论典，对于观修本尊之真正含义从胜义、世俗等各个角度进行建立，通过理证、教证在相续中生起真实定解。比如观修九本尊，自心原本就具足九本尊的一切功德，为使本具的功德如是显现从而精勤念修，了知念诵咒语的音声唯是远离一切过患之金刚声。对于有关这方面的道理必须生起真实定解。

一般而言，续部可分为外续、内续，外续有事续、行续、瑜伽续，内续分玛哈约嘎、阿努约嘎、阿底约嘎。上述六乘之间的见解存在很大差别，但对这一点，个别人并不承认，他们认为：“密乘续部之见解也无高低之别。”实际上，这种说法并不合理。

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。

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。

对方承许说，不仅显密见解无别，而且密宗内部——事续、行续、瑜伽续[60]等在见解上也不存在高低。

此处所说的事续，诸多智者说它相当于汉传佛教中的唐密，也有智者说唐密与行续相同，种种说法不一而足。一般来讲，事续将自己观为誓言尊者，如同仆人一般下劣，前方观想智慧尊者，如同国王一样非常尊贵，以这样的观想方式于圣尊前祈求悉地；到行续时，誓言尊者以兄弟、朋友的方式，向智慧尊者祈求悉地；瑜伽续时，以誓言尊者、智慧尊者无二无别的方式进行观修。外续部没有将五肉五甘露观为清净的能力，主要以沐浴、

60 密宗每一乘的见修行果在《三戒论》中均有阐述，欲详细了知者请参阅此论。

鲜花水果供养佛陀等行为为主。若一切续部见解无有高低差别，均已证得现有器情世界无别、了知诸法等净无二、无有高低贤劣之别，为什么在行为上区分自尊他尊、清净不清净？如此唯是自己欺骗自己，根本没有任何意义。

因此，若各续部于见解上没有高低贤劣之分，那在行为上，事续、行续不应有所区分，外续、内续的修行也不应存在高低之别。

此处已经详细说明了，显宗与密宗在见解上应该存在差别，密宗各续部之间也存在很大差别。麦彭仁波切说：见解可分为有法见、法性见、自证见，有法见即能通达清净的见解，法性见则是通达平等空性、离一切戏论之见解，等净无二的见解则是自证见。若仅仅承许显宗的空性见解，那只有一个法性见，间接已经否定了有法见与自证见。

有关显宗、密宗见解上的差别，于法性见方面无可

非议，大家都一致公认，但于有法见上确实存在相当大的差别。智悲光尊者在《集密意续讲义》中说：密宗见解最主要的特点，即是通达二谛双运，因显宗在胜义方面将一切万法抉择为空性的量是存在的，但于世俗有法见方面根本不具足真正清净、平等的见解。因此，密宗非常殊胜的见解，即是于世俗中也能二谛双运，显宗根本没有这种说法。智悲光尊者等诸位论师还说：对于名言的清净部分，唯有密宗方能通达。从光明分而言，密宗事续的见解已经完全超越了中观应成派，后者于明分上根本未作抉择修持，虽说是现空双运，但显宗中观应成派对于“现的部分究竟如何修持”根本没有讲到，而密宗事续部已经对这一点做出了抉择。虽说事续是密宗最低的一个续部，但在有法见上，已经远远超出了显宗最高的中观应成派。

汉传佛教有些人认为唯识见是最高的，但这只是从宗派上未作详细分析辨别而已，不论从佛经的哪一方面进行观察，显宗最高的见解非中观应成派莫属，但密

宗最低的事续见解与之相比，从法性见方面应该说是同等的，从有法见方面却已经远远超越了。显宗经常说现空无二，对于空性方面，《般若经》作了非常详细的抉择，这一点密宗也十分认同，不过，“现空无二”中的“现”在显宗哪一部经典中做出了清晰透彻的抉择？因此，并不是说密宗在一切见解上已经超越了显宗，空性见方面应该与显宗相同，从法界明分方面，密宗确实非常殊胜，世俗中也可以将一切显现转为道用，对于如来藏的本体能够直接修持，这就是密宗的特点。

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，若无上瑜伽的见解与事续、行续的见解没有区别，那修习无上瑜伽的行者也应如事续、行续般精进

行持，不应行持无上瑜伽当中常人难以想象的禁行行为。如果无上瑜伽在见解上与下续部完全相同，具有一切贪执取舍——好不好、清净不清净等一切都未抉择为等性，而行为上却行持等性无取舍的行为，如双运、降伏、享用五肉五甘露等等，如此岂不是一种疯狂行为！

一般来说，萨迦派、格鲁派等修持到一定阶段，都会有双运、降伏等修法，尤其《时轮金刚》《密集金刚》当中讲得相当多。若说各续部的见解相同，则如上所述的密宗行为绝对不合理。因事续、行续中对清净不清净分析得非常清楚，他们只会将清净的供品供养诸佛菩萨。如果见解上认为五肉五甘露等都是清净的，与鲜花等没有丝毫差别，没有垢染、清净的分别，那享用五肉五甘露也是可以开许的。但是，你们说见解与下续部相同，认为五肉五甘露不清净，却仍然将它们作为供品供养，这种行为不是完全颠倒了嘛！

现在有很多人，不要说无上瑜伽续的见解，甚至连

事续的见解也不具足，却享用五肉五甘露，做双运、降伏等种种疯狂行为。这在密宗任何一个续部当中也没有开许，历代高僧大德及诸佛菩萨都会对此种行为严厉谴责。

诸如双运、降伏、享用五肉五甘露等无上行为，在密宗的最高境界中，不论誓言还是行为上确实有此种说法，但自己的见解还没有达到一定层次，甚至中观应成派的见解也不具足，那最好不要行持上述行为。即使已经获得事续、行续的见解，行持此类行为也是不应理的。

真正你在见解上已经证得了自他平等，在降伏他人时已经有决定性的把握，绝对可以将其超度到清净刹土，这时做降伏行为才是被允许的；双运法也是如此，自身明点已经堪能，完全可以运用自如，世间男女的贪欲于自相续中一点一滴也不存在时方可行持。除此之外，以密宗作为借口，以自相的贪嗔烦恼引发从而行持上述行为，则已经玷污了密宗的殊胜性，这在任何一个续部

当中都是不被开许的！

密宗确实十分殊胜，但有些人在见解上根本没有达到这一层次，于是出现了许多疯狂的行为。不论藏地汉地，这种现象还是非常多的，有些人只获得了一个开许灌顶，只言片语地听到了有关密宗的一些不共行为，然后就开始修双运、降伏。实际有些人修降伏法唯一是损害自己的，比如认为自己身上有附体，对它生起极大嗔恨心，于是整天对着它修降伏；或者自己对某某人生起强烈的贪心，之后以密宗修法为借口，开始修持双运……诸如此类的行为应该完全禁止。

根登群佩说：密宗享用五肉五甘露等行为，主要是为了断除凡夫人对净垢的执著。比如凡夫人认为狗肉等是不清净的、鲜花是清净的，这方面的执著非常严重，为了断除此类执著相，密宗特殊宣说了享用五肉五甘露等行为。

有些人作会供时，认为“虽然我是吃素的，但空行、

本尊等没有酒和肉肯定是不行的”，其实这只是凡夫的一种执著而已，真正来讲，并不是诸佛菩萨、护法空行等特别喜欢喝酒吃肉，根本不是这样的，只是为了断除凡夫的分别执著，才如此享用。见解未达到很高的境界，却去行持如此疯狂的行为，必定会成为诸佛菩萨及经典论典严厉呵斥的对境。

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。

对于实相意义如理如实见到时的定解可称之为见解。麦彭仁波切在《大幻化网总说光明藏论》中说：所谓的见解即是决定性的一种智慧。那入定时存不存在一种见解呢？麦彭仁波切说入定时也可以说存在一种见

解，但决定性的智慧是没有的，真正的见解如同双目，修行、行为则如同双足。《真实名经》中也说：见解如目，行修如足。因此，修持胜义空性也好，因果不虚也好，首先应该将见解决定下来，之后，修行跟随自己的见解从而如理如法地行持。比如一切万法本自清净，对于这一点，首先通过上师窍诀、自己的智慧做出抉择，对于万法为什么清净生起一种定解，这种决定性的智慧生起来之后，按照此种见解如法修持，自己的行为也如是跟随。

现在很多人，根本不具足见解的眼目，而行为却行持双运、降伏，这样的行持完全是由自相的贪嗔烦恼所指使，根本不具足等净无二的见解，这只是外道或者世间人的一种“降伏法”，密宗根本没有这种以烦恼心驱使而行持的降伏法。因此，见解没有打好稳固基础的话，修行绝对不会圆满究竟的。

“因果不虚”的见解也是如此，首先认真地抉择，

究竟为什么善有善报、恶有恶报？见解决定之后，行为也跟随这种见解行持。不然见解上连空性都未如理如实地抉择，行为却已经是无上密宗最高的行为了，那是绝对不合理的。

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分为九乘次第，这样根本不合理。

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，从最低声闻乘到究竟金刚顶乘阿底约嘎之间分为九乘，这是具足一定理由的。

什么理由呢？佛在《楞伽经》中说：心性无边故，乘数亦无边。众生的分别心无量无边之故，乘的数量也无量无边，但归纳而言，有声闻、缘觉、大乘，此三乘汝宗也如是承认。以何理由如此承许呢？因众生有上、中、下三种根基，由此可以分为三种乘。同样的道理，众生根基可以分为上、中、下三种，此三者又各自可以分为上、中、下三种，如此共有九种，从而建立九乘次第无有任何不合理之处。

以前瓦蒙格西确实有这种说法，认为宁玛巴分九乘的观点不太合理。实际上，他们承许分为三乘——声闻乘、缘觉乘、菩萨乘，其中菩萨乘分为显乘和密乘。既然如此，宁玛派也可以分声闻乘、缘觉乘、菩萨乘，密乘根据次第不同分为六乘也是可以的。

对方的这种观点，有一位索多瓦论师也做过回答：原本乘是无量无边的，但根据众生不同可以分为九乘，你们在分析时根据根基不同分为三乘，其中菩萨乘可以包括在密乘中，因此，可以概括地说为三乘，其中大乘可以包括显乘和密乘，如此分析非常合理。

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。

总的来说，虽然有人说胜义谛很重要、有人说世俗谛很重要，但宁玛巴自宗认为，对这一问题不应片面理解，二谛一定要双运，否则，将二谛分开，如此根本无法对基道果进行安立。

随着内在智力的不同，比如胜义中万法空性和世俗诸法清净，这两种力量越来越增上时，会对二谛产生相应的证悟；反之，如果对平等、清净根本没有认识，

那如何区分二谛也没有办法了达万法的真正实相。根据自己的智慧不同，会见到器情世界清净或不清净，依据自己所见可以安立宗派，也即所见越来越清净时，对于空性证悟的智慧也会越来越高。

此处讲到清净、平等双运，实际也即现空双运，而真正世俗当中显现的万法如何清净，只有密宗作了详细抉择，显宗根本未能提及，尤其在名言中，显宗只说到“如幻如梦”，这就是最高的见解了。若以密宗窍诀抉择清净、显宗的中观推理抉择空性，如此一来，对于清净、平等的证悟会逐渐增上，由此可见，二谛双运的道理非常重要。

总之，万法的本性即是显现与空性双运，欲对此真正有所认识，即应依靠胜义、世俗二谛，不能偏袒执著胜义重要或世俗重要，不然，仅仅了知空性，显现部分无法抉择；或者，抉择了显现的清净分，却将之执为实有，不了知其为空性本体，如此偏倚之论绝对无有立足

之地。

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。

通过闻思修行，了达胜义谛与世俗谛无二无别的道理，依靠这种方式可以证悟现空无二的本基——万法于显现、空性上圆融一味。如理如实通达这一道理之后，即应真正实地去修持，如此一来，最后可以获得色身、法身双运的究竟果位。

有些从未学过显密教理的人，认为双运就是男女双运、佛父佛母双运，其实并非如此，如最后获得色身、法身双运，意思就是说，色身不离法身，法身不离色身，就像天月与水月一样。实际上，现在所具有的分别念全部是色身之因，观空方面均为法身之因，这之间存在一定的因果联系。如果偏执为胜义重要，最后证果时就得不到色身；若说世俗重要，最后则无法获得法身。然而

通过二谛双运的方式，证悟现空无二之万法本基，最后即可获得色身、法身无别的双运智慧果。

六　异境何为共所见

何为共同所见？天人、人、地狱、饿鬼等，他们面对同一对境时，所见均一模一样，即为共同所见。以在座诸位为例，对于面前所显现的红色柱子，每个人所见均为红色柱子，这就是在座诸位的共同所见境；若有人见为红色柱子，有人见为白色柱子，则此非共同所见境。

不论任何外境，不同业力的众生所见各有不同，那究竟有没有一个共同所见呢？

众生业感不可思议，由此，每一个众生面前也会出现不可思议的对境。在麦彭仁波切、无垢光尊者的教言中，对共同对境的观察非常重视，通过观察不同众生的不同所见，可以清晰了知前文所讲清净见的道理，因此，

这一问题对宁玛巴来讲尤其重要，麦彭仁波切于此问题中，将这一道理作了细致入微的分析，荣索班智达也曾造过一部专门阐述此理的论典。

通常而言，只要众生面前出现一种对境，就会随之产生相当大的执著，如具眼翳者执著的黄色海螺，和不具眼翳者所见的白色海螺，虽然显现不同，但海螺其实就是他们的对境；修习不净观的瑜伽士见到美女时，认为她十分肮脏丑陋，而贪心强烈的人见到悦意对境则会认为非常美丽，由此产生贪心。对同一对境来讲，若真正存在实质，每一个众生见到时都会同等生起善心、恶心等，而事实并非如此，世间所有众生面对同一外境时，不一定会产生相同的根识或意识。所以，以下即将阐述的观察方法尤为重要。

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，

此处以水为例说明这一问题。实际其他任何物质都是如此，如人见到的白茫茫的一片雪地，天人、饿鬼见到时却并非白雪。对于一碗水来说，六道不同众生见到时，各自所见也不尽相同，比如地狱众生见到时，认为它是滚滚燃烧的铁水，若与其接触必定会皮焦肉烂；饿鬼见之，则成腥臭不堪的脓血；人类以及大多数旁生见到时，认为它就是真正的水，饮用后可以解除干渴之苦；阿修罗与天人见到时，以其业力较轻之故，将其全部见为清净甘露；具修证之持明者所见，均为玛玛格佛母[61]；无色界众生，有些见为意识，有些见为虚空；于佛陀的如所有智面前何者也不存在，是离一切戏论的法界，尽所有智前则是清净的法界明分，此光明分并非分别执著的对境。

从地狱众生乃至佛之间，对于一碗水出现了各自

61 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。”

不同的认识，于此众多所见当中，有没有一个共同的所见呢？

这一句属于此问题出现之缘起，下面即正式展开辩论。

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。

佛经中对这一问题虽有论述，但其他如南传佛教、北传佛教对此并未真正辩论过，而藏传佛教诸位高僧大

德在这方面确实非常重视，也经常针对这一问题展开非常激烈的辩论。

有人认为，共同所见应该是水，且见彼水之有境全部属于正量。持此种观点者，是藏地雪域三文殊之一的宗喀巴大师等人，大师在论著中并未明显宣说此种观点，但其于《善解密意疏》中对《入中论》“鬼见脓河心亦尔”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。”也就是说，水有许多部分，饿鬼见其中一分为脓，地狱众生见其一分为铁水，天人见其一分为甘露……因此，一切众生的共同所见应该是水。

宗喀巴大师承许各自所见均为水之一分，然而后来诸大德对这一观点分析说：此水乃以人类众生而言，若从地狱、饿鬼等各自众生的角度来讲则与宁玛自宗观点无有差别，但大师并未如此承许，而许人类所见之水为共同所见，其上出现的不同支分被各道众生分别现见。

对于大师的这种说法，萨迦派也以教证、理证对格鲁派作了非常严厉的驳斥，比如全知果仁巴于其《入中论释·遣除邪见论》以及《辨中观见解》中说：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，喝一碗水时其实已经喝六碗了；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。

宗大师的弟子蒋扬噶旺罗珠对其进行过答复，但因其自宗确实承许各道所见均为水之一分，故于回答时

感觉也很牵强，并不令人满意。

克珠杰对这一问题解释说：最初确实是水，但饿鬼见时，水已经变成脓了。既然如此，那饿鬼在见脓时首先见到水没有？若没有见到水，则无所谓变不变成脓了，因为它所见的就是脓。若已经见到水，之后才渐渐变为脓肯定是不合理的，因为所谓的“变成”根本无法成立；若未见水而变成脓的话，不能称其为变成，饿鬼以其业感所见的就是脓，即使认为饿鬼见时才逐渐转变，但此种转变于物质本体上也是绝对不可能出现的。

实际真正自相之法于外境存在是非常困难的，因为众生的业感千差万别、串习力也可以说是千奇百怪，根本不存在一种共同的好或者不好。水也没有真正的本体存在，若非如是，六道众生所见也不会各不相同了。

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。

若非心中思量而是于地狱所见铁水、饿鬼所见脓血等各自众生所见上真正存在水之自性，如此则正量、非量不应存在。

麦彭仁波切于下文说：从净见量角度衡量时，有正量、非量之别，也即上上所见为正量，下下所见为非量。从众生的不同业感来讲，天人、人、饿鬼、地狱等，比较来讲，以前前较后后业力轻的缘故，前前可以称之为正量。

但汝宗承许，六道所见均有水的一分，如此，则每一个众生所见均应承许为正量，那此为正量、彼为非量的说法永远也不可能成立，故而这种说法并不合理。

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。

饿鬼、人类等各自所见的脓、水等各自都是不同的，所以不应承许水为共同所见，如若不然，每一道众生所见的也都应该是水。事实并非如此，六道所见决定不同，地狱众生见为铁水、饿鬼见为脓，于此铁水和脓血上是否存在水呢？根本不存在。

有些学习过世间科学的人或许认为：铁水、脓血实际都属于液体，它们之间存在相同的一分。但此处并不是从液体、固体上区分的，而是说人类所见的水是否于铁水与脓血上存在？应该是不存在的，否则，人们喝水的时候已经在喝脓了，有这种过失。水不是脓，脓不是水，这一点应该从本质上进行区分。

如上所述，六道众生各自所见均为不同外境，根本不是共同见为水，比如有人见柱子，有人见瓶子，于其中不能承许一个共同所见，若承许共同所见，则柱子与

瓶子究竟何者为共同所见？同理，对于一碗水，有些见为水，有些见为脓，见脓者于其脓上根本不见水的一点一滴，而天人所见的甘露上，也不存在人所见之水。既然如此，为什么一定要承许水为共同所见呢？此种共同所见根本不容有。

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。

有些人认为，共同所见应该是一种湿性，比如铁水、脓血、水等从固体液体来分的话，都存在湿性。这一观点或许也只是大致而言，因无色界众生所见意识、虚空及持明者见到的玛玛格佛母等肯定不具足湿性。

宗喀巴大师有一个弟子叫班钦索照，他是持这种

观点的。虽然他的名气非常大，但格鲁派、宁玛巴等很多人都不主张学修他的宗派，因历史上有个辩论比较大的修单护法神，许多高僧大德认为念修这一护法神会导致今生来世皆不吉祥，但班钦索照是专门念诵、观修这个护法神的，他在《中观总说》中讲到了共同所见应为湿性的观点。还有说克珠杰对这一问题也是如此承许的，在他的《中观总义·善缘者睁眼论》中讲到：湿性部分即是一切众生的共同所见，尤其地狱、饿鬼、旁生的所见是不同的。

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？

麦彭仁波切对此破斥说：你等承许共同所见为湿性，且此湿性不会灭尽，在地狱、饿鬼、天人等面前一直真实存在。但可能并非如此吧！六道众生所见的外境各自不同，一个众生见到自己的对境时，另一者根本没有见到，比如饿鬼众生所见的脓血，人根本没有见到；人所见之水，天人也完全见不到。这样的话，你们所谓的共同所见——湿性到底是怎样的？如果说在心中可以浮现一个总相，但不论因明还是中观都一致承许总相根本无法代表外境之所见。实际上，一个真正的湿性，在各道众生所见的对境上绝对无有，他们共同见到的一个外境本体根本无法安立。

辛二、以未周遍而破：

此外空无边处众，如何会见湿性境？

另外，无色界空无边处、识无边处的众生，他们一直处于虚空和意识的状态当中，故而所见也是除虚空、

意识外根本没有其他。如此一来，他们共同所见的湿性于何处存在呢？如果确实存在这样一种湿性，还希望能够指点给我们。

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。

或者可以这样观察，你宗所谓的湿性本体，它与水是一体还是异体？

若湿性与水无二无别，本体一体，如此则除水以外，脓等其他显现都不应该存在，以共同所见之湿性与水一体之故。

若说，除水以外单独存在与其不同的一种湿性，倘若如此，则以眼识应该能够现见，但除水以外单独存在的一个湿性谁见得到呢？谁也无法现见。

因明中有可见而未得这样一种过失，比如前方有一个瓶子，具眼者应现见此瓶，若具眼者未能见到则说明此瓶不存在，同样的道理，若许水以外存在湿性，则以眼识应该见到，但可以见到而未能得到的缘故，此单独存在之法——湿性无法成立。

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。

六道众生各自所见皆不相同，有些见为甘露，有些见为虚空，有些见为玛玛格佛母，所见不同之故，共同所见之湿性也不容有。

共同所见的这一事物是绝对不可能显现的，因为六道所见完全不同之故，怎么能说为共同呢？比如此人见柱子、彼人见瓶子，另有人见到虚空，此三人之间若承许共同所见，则此共同所见究竟应许为柱子，或是瓶

子，还是虚空？承许何者均不应理。

所谓的共同所见应是所有众生皆见同一对境，如此方可称为共同所见。很显然，地狱众生见铁水、饿鬼众生见脓血、天人见甘露，各自见到的皆不相同，如此如何承许共同所见为一湿性呢？

按理来讲，有关这方面的道理，一方面是非常甚深的，另一方面来讲也并不很深奥，但诸高僧大德为适应部分众生的根基，在显现上还是做出了非常精彩的辩论。不过，依靠麦彭仁波切如此殊胜的论典，以及他对这一问题淋漓尽致地分析，诸后学者决定可以一目了然。

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。

观待安立的所见以外，真正能经得起观察的一个

本基如果存在，则此本基之法应该成立为实相，然而此实相法无论依靠教证还是理证，怎样观察都是不合理的。

所谓的观待，于一切宗派尤其大乘宗来讲都非常重要，比如观待人而言，可以承许共同所见是水，但观待饿鬼而言，共同所见是不是水呢？肯定不是的。自宗认为应以观待进行安立，比如观待天人可以说为甘露，观待地狱众生而言则是铁水，故而所谓的共同所见并不存在一个真实之法。

不论饿鬼所见之脓还是地狱所见之铁水，均是各自业感不同而见到的，这样的一个对境应该观待而安立。若除观待以外，真正能经得起观察的一个法承许为共同所见，如此必定成为万法的实相，一切众生也都可以如实见到，这样一来则有所有众生均成佛陀的过失，因他们均已如理如实地见到了万法的本性。但这肯定是不合理的，三界轮回的众生，不说佛陀，连菩萨果位还没有得到，且他们所见的对境全部是经不起胜义量观察的。

承许水或湿性为共同所见的观点，不论从比量、教量等哪一方面观察都不合理，真正来讲，都是从观待角度安立的，真实的共同所见根本无法成立。

现在破他宗当中，有人说水是共同所见，有人说湿性是共同所见，对这两种观点前文已做过遮破。还有人说没有一个共同所见，藏传佛教中，没有宗派很明显地持此观点，后来有些学者分析说：承许此观点的应该是中观瑜伽派，因为他们认为外境并不存在，其观点与唯识宗十分相近。

戊二（破许无有共同所见）分二：一、略说；二、广说。

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。

此处颂词中并未明显指出敌宗观点，但对其进行驳斥时，麦彭仁波切说：大乘唯识观点认为，除一心识外其他外境根本不存在，如果不承认六道众生的共同所见，则必须如同唯识所许那样——“无有外境识为境”，也即外境的一切山河大地皆不存在，只是自己阿赖耶上的习气成熟以后，才显现了如此外境。

外境究竟是不是心？对这一问题，大乘诸位论师辩论非常大，观点也不尽相同，比如月称论师《入中论》对外境为心这一观点作了破斥，圣天论师于《四百论》中引用了龙猛菩萨、《唯识二十颂》的教证承许外境应该是心。麦彭仁波切、无垢光尊者也在各自论著中阐述了诸多说法，如无垢光尊者在《如意宝藏论》中说：外境承许为心的这一观点极其低劣，是如牦牛一样的宗派。而《心性休息大车疏》中说外境如果是心则有许多过失，并通过教证理证宣讲了许多道理。清辨论师的《般若灯论》与《中观宝灯论》中的说法也各不相同。但暂时来讲，可以将一切万法抉择为心，究竟其实所谓

的心也不存在，应该如此承认。

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。

唯识承认外境不存在而心识存在，但依靠中观推理方法观察时，如同外境不存在那样，心识也不应存在。《入中论》中依靠瑜伽士净见量观察时根本无法成立，以梦境比喻时也不成立，对此月称论师一一作了破斥。意即如外境不存在一样，心识也应该不存在。为什么呢？从名言来讲，能取的心和所取的外境都是存在的，若有二者皆有，若无二者俱无，如同梦中显现一样。

唯识宗说外境不存在，并以梦境作为比喻，但月称论师说：外境与心识于梦境中二者都是存在的，而醒来之后，梦境中的心识与外境二者俱不存在。如颂云：“若谓如梦当思择。若时我说梦无心，尔时汝喻即非

有。”虽然唯识宗认为心识应该存在，以习气成熟时外境可以显现，其实这种说法并不合理，因众生于迷乱时外境和心识俱时存在，从究竟胜义谛观察，则外境和心识都不存在。《入中论》说：“总如所知非有故，应知内识亦非有。”正如所取外境无有一样，能取的心识也不应该存在，因为能取所取于世俗中显现无有任何差别，比如凡夫众生眼前所现的山河大地，这种所取外境于世俗中确实存在。

若如前所说，共同所见根本不存在，虽说外境的一切显现皆是各自习气成熟所见，但暂时来讲，即使唯识宗也承认存在外境，因外境显现不能承许为心，否则如无垢光尊者于《大圆满心性休息大车疏》中所讲一样：外境着火时心亦将被火燃烧……存在诸如此类的许多过失。

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。

依靠胜义量不论对心识还是外境哪一者进行观察，此能取所取二者均不存在，故而不应对其分别一有一无。《入中论》中说：“无色不应执有心，有心不应执无色，般若经中佛俱遮，彼等对法俱说有。”也就是说，若承许有心，则不应说无有外境，如果有外境，就不应说没有心，此二者，佛陀于二转法轮中同时作了遮遣，而讲述《对法论》时，外境、内心二者都是存在的，这一点于名言中可以成立。

从《般若经》的观点来讲，外境与内心二者都不存在；以俱舍观点，外境和心识都存在。不论哪一个宗派，若承许任何共同所见都不存在，如此则明显违背了佛陀的相关教理。

对于诸种显现，如果详细观察时不应承许为有或无，因为外境虽有其各自境现，实际也是虚妄不实的，真正观察时，外境的一切显现皆可遮破，同理，于显现上，心识虽然可以成立，但细致观察就会发现，心识根

本不能成立。以此缘故，最好不要说外境共同所见一点一滴也不存在，但六道众生各自的心识仍然存在，这种说法完全不合理。

下文所讲内容可以从两个角度进行分析，一者即如堪布根华所著《浅释》那样继续破斥他宗观点，此处从另一角度分析，即从下一颂开始建立自宗。这也分为两种，即暂时自宗与究竟自宗。正文中所说的建立自宗，实际是指究竟自宗，于此则可安立为暂时自宗，暂时来讲，六道众生面前的共同所见可以安立为光明分。

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。

己一、许彼为法界明分：

同见以及不同见，共同所见为明分，

既然水和湿性为共同所见皆不应理，无有共同所见也不能成立，那宁玛巴自宗如何承许呢？

宁玛自宗可以承许有共同所见，也即法界明分。颂词中，“同见”是指人类共同可以见到的水，饿鬼众生共同可以见到脓血；“不同见”，如地狱众生见为铁水，饿鬼见为脓血，此二者所见即为不同。此“同见”与“不同见”的共同所见应为法界明分。

什么叫做明分呢？显宗说现空双运，大圆满称为觉空无二，一切万法的本体应是现空无二或觉空无二之法界，此法界并非言语分别之对境，而通过语言表示时，可以说为“法界明分”，比如人所见之水、饿鬼所见之脓，不论水或是脓，它们都有其显现的一分，只是饿鬼以业力所感，所见为脓而已，人将其明现分执著为水，实际此明现分与法界无离无合，如同水月一般，只是依靠众生的业感不同，所见之明分也有所不同。

如同具眼翳者见黄色海螺，无眼翳者见白色海螺，二者所见皆为海螺，只是染病者见为不清净，无病者见为清净，仅此不同。这里只是名言的一种比喻，实际来讲，法界明分的真正本体也是与空性无二无别的，这一点大家应该清楚。

以此缘故，可以承许法界明分为共同所见，其本体远离一切戏论，于不同业感的众生面前，其明现分可以不同，如饿鬼众生见其为脓、天人见为甘露、佛陀见为清净法界。

对于这一问题的分析角度，宁玛巴具有非常殊胜的一种特点。因此，从地狱乃至佛陀之间，可以承许有一种共同所见，但地狱、饿鬼等处的众生，以其业力所感，所见到的一切法，或者损害自身或者臭秽不堪，均是痛苦之因；而净见持明者所见全部清净无染，且可成为增上智慧之因；到佛果时，一切都与法界光明无二无别。所谓共同所见的真正本体是什么呢？就是法界明分，

也即是净见量。

对于“明分”，大家千万不要理解为如同太阳出来之后明晃晃的一样，水、脓等一切六道众生所见之对境都存在这一明分，只是未认识时各自偏袒执著为水、脓等，实际与法界是无二无别的，此明分乃至佛果之间也不会灭尽。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，但乃至小乘以上亦可如此承许。

成立现基不能无，犹如观看戏剧等。

这样一种现基——法界现空无二的本性必须存在，比如观看戏剧时，台上的演员一会儿扮天人，一会儿又扮魔鬼，虽然装扮出形色各异的姿态，实际都是同一个人表演的。从时间角度来讲，上午扮天人、下午扮魔鬼的都是同一个人，这个人绝对是不可缺少的。因此，从时间的侧面进行分析也可以，比如原先是饿鬼时见为脓，后来业力渐轻转为天人时，所见为甘露。同样，扮演天

人与魔鬼的其实都是同一个人，只是时间不同，故而显现也有所不同。

或者，一个人扮演某一角色，在舞台上尽心尽力地表演，而台下有几百人同时在观看，实际在这几百个观众中，有人认为表演得惟妙惟肖，非常出色；有人感觉平平常常，不过如此；还有些人非常不喜欢，觉得他演得十分造作，不能打动人心，不论“同见”还是“不同见”，总之有个人已经表演过了。同理，地狱、饿鬼等所见虽然不同，但法界明分不能不存在，如果法界明分已经不存在，那一切皆应成为虚空或者名言中也不应存在外境了。

对于这方面的问题，无志于研究则另当别论，没有必要如此详详细细地分析，但如果真正想对宁玛自宗全面了解，麦彭仁波切此处的文字虽然简略，却已经讲述了非常甚深的道理。六道众生所见虽然不同，实际来讲，全部都是现空双运的本性，是缘起显现之明分，于

凡夫分别念前可以说是法界光明分，因地狱所见属于明分，否则无法见到铁水，饿鬼所见也是明分……以分别心进行判断时，应该承许为法界明分，而实际它也是与空性无二无别的本性。

对于这样一种现基必须承认，否则一切众生的显现也无法成立了，就如同观赏戏剧一样。

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。

自宗必须承许此法界明分，如果这一共同所见不存在，则于其他处根本找不到一个共同所见。《大幻化网总说光明藏论》中引用《释量论》的教证说：乃至佛果之间，此明分不能灭。荣索班智达说：现在形形色色的万法并非无有现基，各自显现之故，且具清净与不清净之故。意思是说，所有显现应该存在一个现基，因一

切万法均会显现，且显现时各有不同，有清净的也有不清净的。

比如凡夫众生所见均为不清净，而佛菩萨所见都是清净的，不论清净、不清净，全部都有一个法界明分作为显现之本基。因此，除此明分以外，其他处根本不能存在一个共同所见，否则，若不存在一个共同所见的明分，则名言中的轮回因果、众生的不同业感等全部都会像虚空一样，根本无法安立。但众生业感不同，各自面前都有不同的显现，只是有些执为善妙，有些执为下劣。

确实众生业感各不相同，对同一个人的感觉也有所不同，有些人认为某人非常好，觉得若能与其共同生活，倾家荡产也在所不惜；有些修不净观的瑜伽行者，见到这个人就会认为其丑陋无比，最好尽快远离。若存在共同所见的一个明分，不论好或不好都可以如是承许；若此共同所见的明分不存在，那世间形形色色、明

明朗朗的一切万法全部都成为虚空一样了。这一点不要说具有辨别能力的人类，即使牦牛等旁生也会承认的，牦牛对于面前显现的草、水会去吃去喝，因此，名言中一点外境也不存在是绝对无法成立的。

如果存在共同所见之明分，那是以何种方式存在呢？从未学习过宗派、分别执著特别严重的凡夫角度而言，一切显现皆不清净，但实际与法界也是无离无合的。尤其实修密宗的修行人应该了知，一切万法都是与法界明点无二无别的，但以业力所限，根本无法显现清净的一分，通过精进忏悔、积累资粮等消除业障，才会逐渐见到本圆坛城。

此处讲到的观点，麦彭仁波切主要以荣索班智达的《入大乘论》《显现立为天尊》两部论典作为依据，其他宗派对于共不共所见这方面，根本没有非常可靠有力的教证理证等依据。

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。

凡夫众生存在内外许多因缘作为障碍，比如内在无始以来的无明为遮障，外缘无有具相善知识摄受，自己的罪障未得以清净，由于里里外外各种各样的迷乱因缘，已经遮障了众生本具之佛性，以此缘故，凡夫众生根本无法见到万法的真实本性，虽然诸法实相与凡夫众生前的不清净显现一直无离无合而存在，但依靠种种业力习气等因缘，已经完全被障蔽了。如同具眼翳者，虽然以各种方法对其解说海螺的本体实际是白色，但存在眼翳的缘故，其所见仍为黄色。以名言中的这一比喻也可以说明，一切万法的本体实际是现空双运的，但凡夫众生以内内外外的各种因缘障碍，根本无法如理如实见到万法的本来实相。

魔术师依靠念诵咒语等，将木头石块变成大马、大象等形象各异的景象，虽然木头、石块等本性上根本不存在幻马幻象，但种种因缘聚合之后，这些迷乱现象也是可以出现的。同样道理，凡夫众生的阿赖耶上如同木头、石块等一样的因缘具足时，外面必定会显现迷乱现相；一旦将如木块般的无明烦恼等因缘无余摧毁，所有的迷乱现相也会随之消失得无影无踪，全部变为清净的显现。

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某一者，尤其对于六道众生而言，若偏于某一众生而将其前显现之法安立为共同所见，则既无教证可以证实，也无理证能够推断，故而根本无法安立。

若共同所见为光明一分，如此并未偏于某一方，因

其属于现空无二之明分，从地狱众生乃至佛之间，共同所见就是这一明分，差别仅在于众生未能如实了认，而佛已经现量见到了此法界明分。比如见到水时，人们虽将其执著为水，但佛陀所见是与法界无二无别的光明分，这就是真正的净见量，人们只是不能认识而已，如同幻化师所幻化的象马，其实象马根本不存在，但人们仍然执著其为存在。

故而六道众生的共同所见应该承许为法界明分，除此光明所见以外，根本无有共同所见，即使存在其他的共同所见，依靠理证如理分析时，也是根本经不起任何观察的。所谓的光明是否经得起观察呢？不论以名言量还是胜义量，此光明分都可以如理存在。实际此明分即是如来藏的本面，其本体也是与空性无二无别、一味一体的，这样的明分乃至佛果之间都可以显现。

麦彭仁波切的这种分析方法非常殊胜，暂时名言中六道众生所见不同，真正的一个共同所见是不存在的，

比如地狱众生所见之铁水，除与其业感相同的众生以外，其他众生根本见不到，因此不能称其为共同所见。即使以共同业感均转生为人，仍然存在不同业力而使各人所见不尽相同，比如一块金子，贪心较大者见到它，认为非常有价值，对其贪执不舍；而贪心微弱者见之，觉得无所谓，贪执不是很大。或者，对三宝有信心者，见到佛像会生起大欢喜心，而前世未积累资粮、不具善缘的人见到佛像，根本不生信心甚至会生起极大嗔恨心，虽然均已转生为人，但以业感不同也无有共同所见。

认识共同所见这一问题时，对于同见、不同见的分析还是很重要。总的来讲，三界六道一切众生皆具足不清净业感，地狱众生所见的铁水属于一种显现，饿鬼众生也有一种脓血的显现，从显现角度应具足一个共同所见之明分，这一点可以将其称为暂时的共同所见。

究竟的共同所见是什么呢？即现空双运，一切万法现空双运的实相可称为共同所见。既然一切六道众生

的共同所见是现空双运，那是不是所有众生已经全部证悟了万法实相呢？不会出现此种过失。虽然并未见到真正万法的实相，但现空双运的本体其实已经见到了，比如有眼翳者虽然没有见到白色海螺，却已经见到了海螺，而海螺的本性即是白色的；同样，地狱众生也好，饿鬼众生也好，它们虽未见到万法真正的实相，却已无碍见到了现空双运之显现分，若对其继续追究探察，必定会见到现空双运的真正实相。

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。

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。

究竟合理的无垢自宗又是如何安立的呢？应承许为不堕于现空任何一边。

如此宣说时，与前文所说共同所见为法界明分会不会出现矛盾呢？并不矛盾。暂时来讲，六道众生面前的显现无欺存在，从这一角度，凡夫众生只能见到现分而见不到空分；究竟而言，所谓的共同所见即不能堕于现也不应堕于空，单单的空或者现任何一者根本不能作为共同所见。

也就是说，一切万法本来之基，即水、脓等的真正本体不成为现也不是空，真正实质性的一个法根本无处寻觅。一切万法的显现实际与空性无二无别，与法界本性毫无二致，故而一法亦可显现多种多样，比如人类共同见到的水，有人欲以此水解渴，有人欲以此水作清洁，有人对此水厌恶非常……不同人对同样的水产生的感觉各不相同；或者，同一碗水，有见其为甘露、住处、虚空、佛母等形色各异的不同显现。

释迦牟尼佛说：凡夫众生的眼耳鼻舌身不是正量。就像人所见之水，饿鬼见为脓血、天人见为甘露等等，有许许多多不同的显现，因而一个法的本体并不存在一种实质；若一法实有不空而存在，则只能显现这一者，再不能显现其他，但万法本体为空性之故，可以显现种种不同。

故于此建立究竟自宗时，现空无二可以承许为共同所见，但它也并非实有存在。麦彭仁波切在《三本性论》中说：此等要点必须依靠大圆满境界方可无碍了达。因此，通过中观等推理的方式，想要真正通达现空双运的殊胜要义是非常困难的。

有人怀疑说：所谓的现空无二，六道众生根本无法见到，那为何将其作为共同所见呢？

或许许多人都会对此产生疑问，比如人们共同见到了水，可以将水称为共同所见，但此人见水、彼人不见水，则不能称为共同所见。同理，所谓的现空双运，

地狱、饿鬼等根本见不到，怎么能称之为共同所见呢？

当然，众生于迷乱阶段确实无法见到现空无二，但人们正现见水的同时，此水的本性即是现空无二；饿鬼正见之脓血的本性也是现空无二。从本性角度来讲，一切万法都是现空无别、一味一体的，就如海螺之喻，具眼翳者见为黄色，无眼翳者见为白色，无论如何，他们所见除海螺外再无其他。同样，人类见到水、饿鬼见为脓、天人见甘露，不管怎样，一切众生所见之法其实与法界是无二无别的，只是六道众生具足无明之眼翳，故见其为不清净而已，虽然所见不同，但应该承认共同所见即是现空双运。

麦彭仁波切在《大幻化网总说光明藏论》中说：分别念中存在一种明分。也就是说，显现上，众生具足一切执著分别念，实际此分别念即是光明之心。对于如来藏，显宗认为每一个众生相续都具足如来藏；有些续部中说如来藏即是胜义菩提心，此胜义菩提心于具八脉瓣

之心间有一五光明点。对于上述种种说法，麦彭仁波切说：这仅仅是为了表达如来藏之精华义，实际如来藏不仅遍于有情世界，亦遍于器世界。为什么呢？其实一切器情世界均具足法界光明这一分，与法界无二无别，但暂时名言中，只是说有情众生相续中具足如来藏，如此而已。

这样的话，世间上有如此多的众生，是不是如来藏也有如是之多呢？名言中每一个众生均具足如来藏，可以分很多很多，而实际上与法界是无二无别的，没有什么可分，这一点在显宗有关经典中也宣说得一清二楚。

暂时来讲，未通达佛之究竟奥义时，对于现相实相根本分不清楚，胜义谛与世俗谛经常混淆，名言中究竟了义的净见量与胜义量也无法辨别，如此则造成一片混乱——现、空是否存在？修行到底有没有作用？……对这些问题都十分模糊。

对于上述道理一定要仔细分析研究，有些人对世

间学问尚且用五六十年的功夫研究，那佛教如此甚深的教义不可能在短时间内通达，尤其在众生业感方面必须要下功夫深入细致地研究。

对于一碗水真正去观察时，实际它的本体根本不存在，荣索班智达说：所谓的水，人类认为它可以解渴，但一些水生动物不仅将其作为饮食，而且以它为住所；再比如火，人们认为不能与其接触，否则一定会被灼伤，而有些动物则需要在火中生活，这一点，现在科学界也已经发现了。因此，对这一问题如果真正细致分析，则对佛陀教义必定会有所认识，尤其证人无我方面存在相当大的力量。万法的本体根本不存在一种实质，若存在实质，根本不会显现其他法，《泰国游记》中讲到了榴梿的例子，有些人认为它非常好吃，有些人却认为恶臭无比、无法入口，实际榴梿的本体上并不存在一种实质，如此人们才对其产生了种种不同的感觉。

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，现与空若能圆融一味，也即现不相违空、空不相违现，空时可以现、现时可以空。《中论》云：“以有空义故，一切法得成；若无空义者，一切则不成。”因此，一切法空即是现、现即是空，就像水中的月亮。这一比喻特别好，从未了知现空双运这一教理的人，依靠它很容易理解。

就像水月一样，空的时候可以现、现的时候可以空，现空若能双融一味，一切都会非常合理。水的本体即是空性，故可以将其称为共同所见，以空性之故，即可显为水，也可现为脓、铁水，甚至佛陀也可以见其为法界。而且，一切万法均为空性之缘故，业因果、轮回等全部都可以成立。

否则，现时不空、空时不现，如此则一切都不合理。佛将空性分为四空、十六空、二十空等，但也只是中观自续派暂时如此抉择而已，究竟中观应成派于胜义

量中根本无有诸如此等的分类，但于暂时未通达现空双运境界的人面前可以这样分。如果空不能现、现不能空，则业因果、轮回痛苦、共同所见等都不合理。按照《俱舍论》观点，地狱位于冈底斯雪山下方，但这一点于大乘经典中根本不承认，而是认为不论这一众生位于何处，以恶业所感，当下即显现为地狱。对于这一点，若已证悟现空无二之理则十分合理，若未了知现空无二就很容易对此产生怀疑，麦彭仁波切于《大幻化网总说光明藏论》中说：若不具足无二智慧，清净刹土也现为恶趣相；若具足无二智慧，三恶趣亦可现为清净刹土。

因此，对于中观所说的现空双运必须从内心深处真正认知，了知一切万法就如阳焰一样，全部是如幻如梦、无有实质的，其显现实际也是空性的，空性中可以显现种种不同之法。对此甚深法理若能诚信不移，世俗中的贪嗔痴等烦恼很容易断除，修本尊等种种观修均可于如幻如梦的境界中进行，这样对自己的修行会有极大帮助。

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。

有人对此提出质疑：如果一切都是现空双运的本体，人、饿鬼、天人等所见的都是现空双运，如此一来，量与非量的差别已经不存在，一切万法全部颠倒了。

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。

不存在这方面的过失。虽然一切万法皆为现空无二，人们见到水时，其实也是现空无二的一种本性，但这是从实相角度来讲；以现相而言，有观现世量、净见量等许多量，若对诸如此类的量能够详细分析，互不混淆，就根本不会出现量与非量颠倒的过失。比如人面前显现的水，对于人来说是一种正量，但在饿鬼面前根本不会现为水而是以其业感显现为脓。这样一来，于名言量中，众生自己面前显现的法，其他众生根本无法现见。若依靠观现世量[62]则所量必定可以成立，也就是说，于人类面前，可以现量见到的缘故，所量之水完全可以成立。

为什么能够成立呢？名言中一切万法均安住于自本体中，绝对不会互相混杂。依靠观现世量推测时，柱子、瓶子、水、火等全部各住自位，甚至涅槃等也是住

62　观现世量：依靠比量或现量所得之量。

于自之本体中，故于名言中虽然是现空无二，但根本不会混淆不清。虽然一切诸法全部都是假立的，但于名言中也绝不相违，麦彭仁波切说：万法虽为假立，但于正量并不相违。

有人认为，既然万法皆为假立，那名言中的正量也应该不存在。

并非如此。以瓶子为例，通过种种推理对其进行推究观察时，真正的瓶子根本不存在，但名言中，眼识可以现量见到瓶子，以比量推理时，瓶子可以盛水，具足它自己的作用，因此瓶子可以成立。格鲁派也有“诸法均为假立与名言正量相违”的说法，实际上，虽然万法是假立的，但与正量根本不相违。这个问题比较关键，格鲁派认为显现于胜义中不能遮破，对于这样一种显现，根登群佩说：名言中若成立真实自相，心中确实有些忐忑不安。因此，宁玛派虽然承许一切万法皆为假立，但名言中通过比量、现量完全可以成立。

一切万法均住于自己的本体，比如柱子的无常与柱子的红色以一体的方式存在，而柱子与瓶子之间的关系则以他体方式存在，这些全部都是以正量方式成立的。究竟观察时，不论有情世界还是器世界，全部是现空无二、无有任何差别，但暂时名言显现中，人所见的水与饿鬼所见的脓血绝对不会互相混杂，依靠各自业感，众生所见也皆不相同，是完全分开的，这一点无有任何与教理相违之处。

癸二、观待成立故合理：

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。

大家在闻思过程中，首先应该明白经论教典中所说的专用术语，比如量、非量等，对这些法语若未通达，想要真正闻思也很困难。所谓的“量”有胜义量、名言量，若以胜义量观察，一切万法暂时是现空无二，究竟

是离一切戏论的。名言中，以净见量观察时，万法虽然存在种种显现，但一切显现都是清净的，比如本尊、坛城等皆属净见量所见；若是观现世量，通过比量、现量均可得出各自的结论。以上是从有境角度而言，从对境角度来讲，也有如地狱、饿鬼等很多分类。故而“量”从能取、所取的角度均可以分析。

所以，观待暂时名言来讲，现量、比量可以成立；观待究竟名言来讲，净见量可以成立；观待胜义则胜义量完全可以成立。全部都是观待而言，比如水，人们听到某处有水声，以此可以真正找到水源；若现量见到水，即可以直接享用。因此，观待人而言，所谓的水以量成立，但真正独立自主的一个法能否成立呢？绝对不成立。比如水，若其独立存在，则天人也应见到水，地狱、饿鬼所见均应为水，天人不应见甘露，而是见到水，因为是独立实有的一种本性，任何众生均应如是见到。但于此世间中根本不存在一个独立实有之法，不论现量、比量还是净见量，独立自主之法均无法成立，如若不然，

对于一碗水，天人、饿鬼等均应见为水，然而这是绝对不可能的。若观待而言，一切万法均可以量合理安立，而独立自主成立的话，则此法已成为实相之法，如此即使以胜义量观察也无法遮破，可是，乃至涅槃之间也不存在以胜义量无法遮破之法。

一水执水量成立，不相观待独不成，
胜义观察不成立，饿鬼前亦不成立。

观待的道理，在荣索班智达的论典中讲述得非常清楚，以胜义量、观现世量、净见量等几种量安立时不但不矛盾，且于本质显现上具有非常甚深的道理。以量成立时，并非独立自主而是观待成立的，比如人类依靠现量、比量成立之法，全部是以人之业感现前的，真正实相成立、以胜义量永远也无法遮破的法根本不存在，全部都是假立的。

暂时对人而言，水可以成立，然而通过胜义量观

察，其一点一滴的自性也不能成立，水的本体不成立之故，人们以眼识现见也无法成立，因此，通过胜义量观察时，所执著的水根本不能成立。而且，此水于饿鬼面前除脓血以外，也是一丝一毫都不成立的。

人们经常说现量见到，其实仅是迷乱的一种现象，比如黄昏时误认花绳为蛇，有人说“根本不是蛇”，这时仔细观察才发现确实不是蛇，只是一条花色的绳子。于是便对绳子执著不舍，又有人说“根本没有绳子”，此时再次观察，发现所谓的花色绳子也是由一根根毛组成，由此才了知执著花色的绳子只是迷乱而已。别人说“所谓的毛其实并不存在”，由此继续观察下去，果然是由许多微尘组成面前所见之毛，此时方才恍然大悟——毛根本不存在。此时此刻，于是暗自揣度：原来现量见到的法并不存在，那这个微尘应该存在吧？正在如此寻思之时，又听到有人说：“若继续观察分析下去，真正的微尘也不存在。”故又再次观察所执著之微尘，果真如此，无论如何寻找，真正的微尘一个都无法存在。

因此，虽然最初因误认毒蛇而产生恐惧之心，但如此一步一步分析下来，毒蛇其实并不存在而是花绳，花绳也并不存在，甚至毛线、微尘、无分微尘都不存在，最后才真正了知——原来现量看见的花绳其实也是除空性以外一点一滴都不存在。同样，对于水等其他万法均如是观察时，也可了知其实根本无有实质，全部是如幻如梦的。

真正来讲，所谓的水于胜义量前根本不成立，饿鬼所见之脓也是无法成立的，如此一来，那是不是量与非量已经不存在了呢？

也并不是这样。于凡夫众生面前，所见之水仍可承许为真实，也可以现量见到，然后随着潺潺作响的水声，可以找到水源，得到真正的清水，故以比量能够成立。

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。

依靠现量或者比量可以确定自己所执著的对境是成立的，比如现量见到水之后，可以依靠它解渴；或者通过比量进行推测，以某处有水鸟之故应存在水；以诸菩萨圣者身语寂静之相，可以了知其已经获得证悟，这种推理在《十地经》中也做过阐述。

故而水于地狱、饿鬼面前虽不成立，于人类面前不但可以通过现量、比量成立，且能起到它的作用，故以现量、比量的方式不仅可以执著自己的对境，而且真正取舍时，它也绝对不会欺惑自己。

一般观现世量是指未被迷乱现相所染污、无损害六根识面前真正显现的对境，它不会欺惑我们；净见量则指佛菩萨面前显现的境界，凡夫人根本无法衡量，比如持明者见水为玛玛格佛母、见风为圣眼佛母等等，这种境界凡夫人根本没有办法衡量。

宁玛巴的此种分析方法非常重要，从凡夫众生面前的观现世量到名言中所谓的净见量，再进一步趋入胜义谛——从光明方面有远离一切思维的任运自成的光明，空性方面是远离一切戏论的大空性。因此，世俗境界分凡夫观现世量和圣者净见量两种，胜义也有相似胜义谛与真实胜义谛。对于这方面的道理，大家一定要清楚了知。

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。

以水为例，当人类众生的共同业感成熟时，无论何时何处的人们均将其称为水，甚至大多数的旁生如牦牛等也认为它就是水，这时可以称之为正量；若观待天人而言，人类所见的水根本不存在，于天人面前所显现的，是能够生起禅定安乐的甘露。

在这一问题上，解释《入中论》中“鬼见脓河心

亦尔”这一句时，萨迦派果仁巴说：饿鬼见到水时，它已经成为脓血之相，这就是饿鬼的业力所感，虽然人们见到的是一条滚滚流淌的大河，在饿鬼眼中所显现的则是长长的脓河，因为观待饿鬼而言，以其业力感召根本不能见到水。因此说：观待人来讲，其所见的水为正量，且释迦牟尼佛也是以人的身份于人间转了三次法轮，从这两个角度来讲，人的所见应该成立为正量，但此种境界即使如何宣说别人也无法了知的缘故，没有必要再再广说。果仁巴在《入中论释·遣除邪见论》中是这样说的。

意思就是说，萨迦派从观待的角度，以人而言，水应为正量。这一点与宁玛巴麦彭仁波切的观点比较相似，因为观待人来讲水是正量，观待地狱、饿鬼来讲，其所见是以其恶业力感召的；若观待天人来讲，他们面前显现的甘露则是其善业力所感的。

究竟来讲，所谓的“观待”其实也并不存在，但暂

时于迷乱现相前，观待的道理非常重要。

壬三（从反面严厉破斥）分二：一、聚合之量不合理；二、若非观待则有太过。

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。

若未以观待的方法分析外境之本体，则某法永远也无法成立，如人见为水、饿鬼见为脓、天人见甘露，这时所谓的水、脓、甘露三者是不是已经聚合于一处了呢？比如人、饿鬼、天人三者聚于一处，于彼时，人见到此处有一碗水，饿鬼则见到一碗脓，天人却见到了一碗甘露，此时水、脓、甘露三者的微尘是否同时存在？从本体上不能如此承认，否则，于此碗中三分之一是水、三分之一是脓、三分之一是甘露，这样已经不是一碗水

了。如此则如克珠杰于《中观总说》中所说，应以支分与有分进行判断。对于此种承许，诸多高僧大德都不认同，并且通过教证、理证做过严厉驳斥。

实际上，如果说水、脓、甘露三者同时聚合于一处，并且未从观待角度进行分析，如此则三者均不能承许为量，因饿鬼所见之脓，于人和天人根本不承认，而天人所见之甘露，于饿鬼与人也是不承认的。既然都不是量，则除此三者以外的其他任何法，依靠现量、比量等均无法成立，如此一来，最后导致人、饿鬼、天人所见也无法成立，均如同虚空一般无有了。

总的来说，观待的安立方法非常重要，就如前面所举的这个例子，人、饿鬼、天人三者，若从观待角度进行安立，对一碗水分别可以承许为水、脓、甘露。暂时来讲，可以说这是一碗水，当然并非存在真正实有的本质，因此观待每个众生来讲，各自所见皆不相同；若有少许本质存在，则或者所有众生均见为一法，或者所有

众生都无法见到，但事实并非如此，每一道众生对同一碗水所见完全是不同的显现。

在日常生活中也可以发现，比如同一道菜肴，东方人和西方人一起品尝时，也会得出各自不同的结论。真正来讲，菜肴本身并不存在实质，若东方人认为它色香味俱全，那观待东方人来讲，这一道菜可说为好吃；而西方人觉得它既没有营养又无口感，则观待西方人来讲，此菜就不好吃。因此，真正一个事物的本质并不存在，只是观待不同的人会产生许多不同的假象，这些假象暂时可以成立为一种量。

否则，如果任何正量均不成立，那么诸如一碗水，饿鬼见为脓、人见为水、天人见为甘露时，此三者不能共存于一种物质上，假设任何一者均不是以正理成立的所见，那除三者以外所见的任何一个他法，依正量均不可能成立。这么一来，所见根本不存在了，结果见到的脓等三者也成了无有。

癸二、若非观待则有太过：

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。

对于人、饿鬼、天人三者，人所见到的水，观待人而言应成立为水，若不是水，那其他法成立为水也不应理。如果未将人所见之水安立为水，则人们所共称的水永远也无法成立，因此，于世俗中，观待人来讲不仅可以成立为水且应承许其为正量。

此处的“观待而言”与“净见量”不应混淆，从净见量的角度，“一一刹有难思佛”，于一水之中亦有十万清净刹土，可以说一水之中存在无量无边的佛陀。那这样一来，是不是这一碗水不应饮用，否则不是已经将佛陀饮进腹内了吗？不会有这样的过失。于人的现量当中并未见到佛陀，不论是饮用还是清洗物品都可以，

不会出现过失。《前世今生论》中讲过一个公案：阿罗汉见水、虚空中有许多中阴身，因此既不敢喝水也不敢走路，否则怕会伤害众多中阴身。但释迦牟尼佛教诫弟子说：不应以神通观察，于名言中以名言量观察时，不会出现过失。

现在有许多科学仪器能见到很细微的事物，比如一根头发，若以显微镜观察，可以发现这根头发上存在许多花纹，于此花纹之上仍有许多细小纹路。同样，诸佛菩萨的净见量就像现在的科学仪器，甚至比这些仪器见到的还细微。一般来讲，人们饮用的水也好，享用的食物也好，上面都存在许多众生，但如此享用时根本不会出现过失，这一点佛陀也是如此宣说的。

暂时迷乱现相中应以现量、比量为主，若杀害了现量可见的众生绝对会存在过失，但凡夫众生以现量见不到、唯以净见量可以见到的众生，即使对其有所损害也不会有过失。

诸佛菩萨的净见量与凡夫众生观现世量不能混为一体，净见量是凡夫众生无法思维的一种境界，即使想对其衡量也无能为力，故应以观现世量进行抉择，如此不会违越因果规律。因此，人们见到的水，观待人而言应该称为水，若不能将其称为水，其他任何法也无法成立为水，如此继续观察下去，世间的一切正量均已无法成立。但这一点绝对不能承许，佛在经中也讲到，暂时凡夫面前有一种正量，对其不应推翻，完全可以成立。

见一碗水时，六道众生都有不同的所见，究竟哪一个是正量呢？对此有两种分析方法，观待而言，从人这一角度，其所见之水为正量，其他众生所见为非量；或者，上上所见为正量，下下为非量。每一个众生所见若都正确，那究竟有没有一个共同的所见？若存在共同所见，则每一个众生得到这一境界时，有没有其不共的本性？从本性来讲，一切均为空性，于净见量前，一切皆为清净，但于凡夫众生的观现世量面前，可以成立一种正量。

观现世量与净见量一定要分清楚。一般众生未损害五根识面前显现的，可以称之为观现世量，比如眼睛见到了某某色法、耳朵听到了某某声音，以亲眼见到、亲耳听到、亲身体会等，全部称为观现世量。当然究竟观察时，任何一法都是空性本体，所谓的“见闻觉知”根本无有一种存在，可以说为“未见、未闻、未觉、未知”，但凡夫众生正处于迷乱的现相当中，这时可以见到、听到。就好像一个人正在做梦，梦中进入了一座景色怡人的花园，实际上，花园以及见到花园的心识全都不存在，但正于梦境中时，此二者也是无欺存在的。同样，凡夫众生正在做梦，真正获得佛果或菩萨果位时，对凡夫众生所产生的一切执著也甚感稀有。

《经庄严论》等大乘论典中说：凡夫所做之事，在圣者眼中都感觉非常稀有。比如某人能够回忆前世，发现自己前世转生为猪狗，对不净粪相当执著，但现在回想起来觉得非常奇怪——怎么会对不净粪产生执著呢？同样道理，凡夫众生对所显现的外境非常执著，有

人喜欢吃肉、有人喜欢喝酒，但通过修行达到一定境界之后，对自己曾经相当执著的吃肉、喝酒会产生非常强烈的厌恶之心。实际上，凡夫人现在所执著的万法，于圣者根本慧定前根本不存在。这一点，只有通过自己的实修与证悟才能现见，想在短暂时间内通达也是相当困难的。

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。

未被任何迷乱因所染污之根[63]的对境，可以安立为正量，《入中论》中说：“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。”可以承许世间存在一种正量，也即无患根识所判断出来的结论。当然，对此以胜义量观察时，眼见色法、耳闻音声都是无法成立的；以圣者的净见量观察时，凡夫眼识、耳识前所成立的万法也并非如是显现。暂时于凡夫人面前，无损害根识衡量出来的法可以安立为正量，于外境上存在一种真实性，从有境而言，无损害之六根可以觉知外境。比如人们见水时执著其为水，此为正量；若见阳焰为水，由于水的本体于阳焰上一丝一毫也找不到，故而不能将其称为正量。故对世间正量可以如此分析，未被损害的六根识前所得之法，称为正量；有染污六根所得之法则为非量。

中观当中经常讲到真世俗、假世俗，对此也应如上分析，比如以手指挤压眼睛时，于虚空中可以见到二月，

63　此处所讲之根包括意根在内。

这属于假世俗；以无患眼根仰望虚空时，可以见到只有一个月亮，这才是真世俗。所以，虽以业感不同而存在各种各样形色各异的显现，但于名言中可以承认真世俗、假世俗以及量与非量。

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。

暂时来讲，六道众生以各自业感不同，所见到的法也不相同，比如饿鬼以前世吝啬不作布施等业力所致，感得饿鬼之身，将清净之水见为脓血，这时不得不享用此脓血，于享用时也会感受无量无边的痛苦，当何时它相续中的障碍遣除，业障得以减轻时，才能够见到清净的水。

正如果仁巴所讲，人所见为水以及佛于人间转三次法轮的缘故，可以将水安立为正量，而饿鬼以恶业所

感，只能见到腥臭脓血。如果像个别人所说那样，于一碗水上有一分水、一分脓、一分甘露，如恒河水，人和饿鬼见时，此河水一半是脓一半是水，这是绝对无法成立的，如此一来，即便普普通通的一碗水也根本无法对其进行分析。

按《俱舍论》观点，任何一个事物均由八种微尘组成，如此一来，一碗水中既有组成脓的微尘也有组成水的微尘，此时见脓之有境非见水之有境，见水之有境亦非见脓之有境，那人们不得不承认于本体上存在实体之法了。比如佛陀在世时，佛弟子见到佛陀为相好圆满之身相，有外道则见佛陀具足九种丑相。若承许一碗水上面既存在水的一分也存在脓的一分，那我们也不得不承认佛陀既具足相好圆满之相也具足九种丑相，因为外道确实已经见到了不清净丑相。但所谓的丑相是不是已经真实于佛陀身相上具足了呢？这是绝对不符合道理的。或者，对于上师原本应该如同真正的佛陀一样对待，但于上师无有信心之人认为他是邪魔外道，而有极大信心

者见到上师确实与佛无有二致，这样一来，上师身上既有魔的一分也具足佛的一分，所谓的上师应成为佛与魔聚合之混合体了，凡是承许水上既有脓一分也有水一分者，都不得不如是承许。

对于这种观点，达仓罗扎瓦、香穹巴、果仁巴、荣敦巴等诸多高僧大德均对此进行过驳斥，他们自宗虽然做过些许回答，但所做答复不要说驳斥别人的说法，即使对自宗观点也无法圆融解释。

宁玛巴所宣说的上述道理尤其有关净见量的意义，大家一定要清楚。对于观现世量、净见量之间的差别，麦彭仁波切于《大幻化网总说光明藏论》中从作用、本体等各个角度都作了明显宣说。宁玛巴具有一个不共的特点，就是以净见量观察六道众生的不同所见，且于所见事物本体上根本不存在一个实质性的法，这一点一定要明白。否则，具眼翳者所见海螺为黄色，无眼翳者见海螺为白色，那也不得不承认海螺上既存在黄色一分又

存在白色一分，但此黄色部分不论以净见量还是观现世量都无法成立。故而名言中，上师就是佛陀，但具邪见者根本见不到，即使不能见到，也不能承认上师身上有邪魔的一分存在。

应该了知，不同众生所见的外境，于其本体上根本无有实质，正因为如此，不同众生见到的也不相同；如果存在实质，不论哪一个众生都应该如实见到，而事实却并非如此。因此，观待人而言，应该将水安立为正量，而饿鬼具足恶业等因缘之故，将清净的水已经见为脓了，何时此等恶业因缘障碍遣除，清净的水也可以如实显现。

以众生的业力不同所致，所见也确实有很大差别。无著菩萨曾经在鸡足山修行十二年，最后见到下身腐烂的母狗生起强烈的大悲心，从而见到了弥勒菩萨。其实母狗即是弥勒菩萨所化现，但以业障未清净的缘故根本无法见到，后来依靠相续中生起无伪大悲心之故，使一切障碍无余清净，才真正见到了弥勒菩萨。当时无著菩

萨问：“为何如此？”弥勒菩萨说：“业力稍轻者可以见到一条母狗，业力深重的人却什么也见不到。不信我可以站在你肩膀上，你到城市当中去试一试。”当时无著菩萨确实去了，有一个业力稍微清净的老妇人见到他肩上扛了一条狗，其他人根本什么也见不到。《极乐愿文》当中也有一位达西菩萨的公案，他以老猪的形象出现，但业力未清净的众生可能连旁生都见不到。因此，我们对每一个众生都应该观清净心，对普通众生也要见为佛陀一般，实际他就是与佛无二无别的。

《入中论》中说：“由有翳根所生识，由翳力故见毛等，观待彼识二俱实，待明见境二俱妄。”以凡夫众生而言，六根未被染污时所见到的外境应该承许为真实，眼识等也可以承许为正量，但通过修行真正达到一定境界时，才了知均为虚妄，就好像正在做梦时认为一切都是真实的，但清晨醒来时，方知昨晚之梦境皆为虚假。

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。

暂时而言，观待人将水安立为正量，观待地狱、饿鬼则为非量；于圣者的究竟量（指净见量）面前，人们所见之水也并不是真正水的本性，已经成为清净的刹土，或者清净佛母的圣像。《经庄严论》以及《现观庄严论》中也说：到八地菩萨以上，四大全部转依为佛母，阿赖耶与染污意等转依为五种智慧，这时所见均为清净刹土以及佛父佛母的形象。

六道众生见一碗水时，地狱见为铁水、饿鬼见脓、人见为水、天人阿修罗见为甘露、八地以上的圣者菩萨所见均为能够生起大乐之圣像，而佛陀见时，其一切所见均为大光明。故说众生的业力确实不可思议，每一道众生乃至佛之间所见皆不相同，究竟哪一个是正量呢？地狱众生与饿鬼相比，饿鬼所见可许为正量；饿鬼与人

相比，人之所见堪称正量，如此逐渐抉择下去，到最后唯有佛陀所见最极清净，这是最究竟的净见量。

只有佛陀所见是最极清净的，以世间眼翳者的比喻来说，具眼翳者有患严重眼翳、不严重眼翳以及不具眼翳三者，他们在见一海螺时，有严重眼疾者见为深黄色、不严重者见为浅黄色，而不具眼疾者却见为白色，实际白色即是海螺的真正实相，就如同佛陀所见是真正大光明的法界一样，万法的本相即是如此。地狱、饿鬼等业力非常深重的缘故根本见不到，而人以业力稍轻之故，所见也较地狱、饿鬼所见清净，但仍然无法见到玛玛格佛母等圣像。

暂时而言，可以观待人的角度将水立为正量，但依靠究竟理证如理观察时，六道众生所见均是各自习气成熟所见，由于水也可以见为清净刹土、佛母圣像等，所以人类所见之水也并非究竟正量。根登群佩在一些教言中说：有些龙女特别喜欢食用灰尘，后来转生为人时对

此感觉非常稀有。同样，牦牛等喜欢吃草，转生为人之后则喜欢吃糌粑、大米等，到了天人时则享用甘露，因此，众生身体及各自业力不同的缘故，各自所见也出现了非常大的差别。

是故障碍之外缘，愈来愈加清净后，
观待下面所见言，当许上上为正量。

所以，每一个众生都存在种种不同的障碍，障碍越来越清净之后，各自所见也会愈来愈清净。观待上上而言，下下所见为非量；观待下下而言，上上所见方为正量。以学习宗派来讲，有部宗与经部宗相比，经部宗是正确的；经部与唯识相比，唯识的所见正确；唯识与中观相比，中观所见正确；中观也分中观自续派与中观应成派，二者比较时后者是正确的；中观应成派若与密宗相比，后者所抉择之明分，前者根本未曾提及；密宗当中再一层一层上去时，均是以上上为殊胜。同样，六道众生所见越上去则称其为正量。

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。

究竟来讲，唯有真如法性是独一无二的，它是不可思议、远离一切戏论的。能见此唯一法性之正量也唯有无二智慧，除此以外，再无他者能够现见。

上述所许均于名言中所讲，然于真正胜义法界中，所谓的智慧与法界根本不存在。

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。

究竟万法之实相，即现空双运之唯一真谛，能够如理如实彻见此实相的也唯有自然本智。

所谓的自然本智并不仅仅密宗当中有，显宗许多经典也讲到了自然本智。何为自然本智呢？也即现见万

法实相的智慧，称为自然本智。

所见的法界是现空双运之唯一谛，能见的智慧也是唯一的，如此一来，自然智慧的违品——烦恼、所知等一切无明障碍全部得以消除。故说，众生与佛陀仅仅是觉与未觉的差别，荣索班智达在《入大乘论》中说：众生和佛只是明与不明之别，众生因不了知诸法实相从而流转轮回，佛陀则已彻知万法本相，了知正于迷乱之此时亦根本未曾迷乱过。所以于名言来讲，佛陀的智慧即是最究竟的智慧，其所见亦最为究竟；从胜义来讲，即使佛陀的智慧及其所见也均是离一切戏论的，这一点以凡夫境界根本无法了达。但凡夫众生于名言中具有自己的观现世量，也即无染六根识及其所见同样可以称为正量。

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。

前文说，名言中有观现世量与净见量两种抉择方法，通过净见量抉择现在凡夫所见之法，全部器情世界均可建立为清净，有关密宗修法中说：一切万法本来皆为清净，如听法时首先以密宗发心摄持，观想听法处所为清净刹土、传法上师为佛陀……为何如此观想呢？一切万法原本即是清净无垢的，并非本不清净而观为清净。就如舍利子与具髻梵天之间的争论一样，释迦牟尼佛的刹土本来即是清净的，这一点由谁能够了知呢？唯有圣者智慧方可了知。于圣者的净见量面前，凡夫众生所见一切都是清净无染的。故应以净见量进行抉择，如实了知一切均为自性刹土、清净天尊。

如此殊胜的善说，唯前译宁玛派自宗以其独具之慧眼做出了真实无误的抉择，而最初以教理详细分析抉

择、独辟蹊径、自树一帜者，即是全知荣索玛哈班智达的《入大乘论》《黑蛇比喻》《显现立为天尊》等无垢善说。此后，全知麦彭仁波切、全知无垢光尊者等诸传承上师，以及历代传承弟子，对于以净见量所抉择的一切现为清净之观点均已无余秉持。

对于以荣索班智达为主乃至金刚上师法王如意宝以上之诸传承上师的殊胜窍诀中精心采撷出的这一无与伦比之殊妙善说，作为宁玛巴的传承弟子，若能悉心掌握，则对一切器情世界皆为清净这一点必定深信不移。初学者必须通过精进闻思，经常翻阅历代传承上师的诸多论典，对诸上师所传下来的殊胜窍诀细心品味，如此一来，对于上述所说之清净观方能生起坚定稳固的境界。否则，仅泛泛而读且未能细心体会，肯定不会有所收获的。

此处所讲问题对后学者而言非常关键。一方面凡夫众生应该承许观现世量面前成立的一切量与非量、因

果规律等，因其毕竟处于欲界之中，以六根作为衡量外境之有境，因而必须承认观现世量所抉择的一切诸法；另一方面，也应了知凡夫众生面前显现的一切万法并非名言实相，真正名言的实相唯诸佛菩萨才能见到，在他们的境界中，实相与现相已经一味圆融，而这根本不是凡夫众生所能了知的。

各位有志获得菩提正果的后学者，对于自宗教法一定要生起坚定不移的诚信，如果没有信心，无论修学哪一个宗派都不会获得利益。现在诸位已经遇到了如同如意宝般的殊胜妙法，如果将之舍弃而另寻普通珍宝的话，实在太可惜了！当然，众生的根基千差万别，因而不一定每个众生均以同一法门获得成就。但一般来说，全知荣索班智达、无垢光尊者、麦彭仁波切的殊妙善说，确实存在十分独特的一种特点，这并不是自吹自擂，而是其中的确蕴藏了非常不可思议的殊胜窍诀，通过长期闻思与修行之后，自相续必定会生起这样一种境界，故于此应该生起大信心。

以荣索班智达为主宣说的这一善妙观点，如雪山狮吼声一般，其他各宗各派绝对无法与之比拟。狮子乃群兽之王，它所发出的吼声，会使诸兽闻风丧胆、怛然失色，同样，全知荣索班智达的“一切显现立为圣尊”之善说如同狮吼一般，其他宗派无有任何教证理证可以驳倒这一无垢观点。

麦彭仁波切于《解义慧剑》这一论著中，对观现世量与净见量作了细致入微的分析。这一论著牵涉到因明内容，释迦牟尼佛为什么是量士夫、如何转法轮广度众生，同时，对于器情世界怎样显现为清净的道理作了非常详细的阐述。

为什么说他宗对于“一切现为圣尊”这一观点无法做出合理驳斥呢？有些修行人观本尊时以假立作意观修，有些则以实有之本尊进行观修，而将一切万法抉择为清净，于此基础上不断串习、修行的观点，无论藏传、汉传，如此殊胜的修法仪轨可谓少之又少。即使少数仪

轨中出现此等观修方法，但如荣索班智达、麦彭仁波切那样如理如法的观点与说法，在其他宗派的教典、仪轨当中确实非常稀少。诸如此类的宗派，无论如何宣说都会出现矛盾之处。为什么呢？若未能了知万法原本即是清净这一关要，即使观修成千上万种修法、行持无量无边的苦行也无法击中要害，很难从中获得真实利益。因此，麦彭仁波切于此处非常肯定地说：其他宗派在有关清净观这一点上根本未能做出如理抉择，存在相当大的矛盾之处。

最关键的问题，即是一切万法本来皆为清净，对这一点必须真正生起信心。现在大多数人依靠一种道听途说充实自己，然而若无有少许智慧与充分教理进行抉择的话，自己的修法真的很难成功，再加上，若连观清净、平等这一方法都不了知，那想真正如理如法的修行也是难乎其难。可是现在许多人对此无与伦比、清净无垢的善说不希求，反而去寻找一些无有任何依据、教理的邪教邪说，到最后自己也只能是望洋而叹、一无所得，妄

自留下诸多遗憾徒自感叹！

大家对荣索班智达和麦彭仁波切所讲的教理以及观修方法一定要重视。荣索班智达的论典确实比较少，但他所宣讲的道理，麦彭仁波切于《大幻化网总说光明藏论》中已经基本上作了阐述，若将此论所说道理无余通达，也不会有任何困难。因此说，对自宗传承上师必须存在一种执著，了知他们的善说的的确确是不可思议的，越深入闻思，于自相续中的智慧、境界等也会愈加提高，这样的话，对于自己的修行也非常有利。

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，

对于六道众生的共同所见，承许为一个单独的不空显现或者无有显现的唯一空性，此二种说法均不合理。

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。

麦彭仁波切说：六道众生的所见皆不相同，其共同所见暂时可承许为不离空性的法界明分，究竟而言则是现空双运之唯一谛，除此以外根本无有其他共同所见。

“空”与“空性”有所不同，远离一切戏论的法称

为本性空，而如石女儿等可以说为空，却并不是本性空。如果承许六道众生的共同所见是何者也不存在、单单的一个空性，则人们共同见到的瓶子也应变成虚空，虚空也应成为瓶子。

当然瓶子成为虚空比较容易明白，因承许空性为共同所见的缘故，瓶子应该成为虚空。但虚空为什么变成瓶子呢？最初已经承许共同所见为虚空，而对于瓶子来说，它是人们可以共同见到的，以能够共同见到之故，虚空也应该成为瓶子。

远离显现仅空性，若成所见何不见？
应成诸法恒有无，所说过同无因派。

若承许远离显现的空性为共同所见，那瓶子变成虚空或者虚空变成瓶子这一点应该承认，或者说，一切万法均应不见，万法又全部都能见到，这样的说法可以成立。

如此一来，世间上一切万事万物，或者随时随地恒常存在或者无论何时何地都不存在，这两种过失绝对无法避免。通常而言，所缘境若存在，就可以承许为有；所缘境若不存在，即可以承许为无，而你宗承许共同所见为空性，以此缘故，万事万物或者恒时存在或者恒时不存在，这一过患肯定不能避免。

持这一观点的是无因派，《中观庄严论释》和《入中论》当中佛教对外道无因派进行辩驳时，指出了他们的许多过失，比如，若承许无因而生则寒冬腊月也应盛开鲜花，或者夏天姹紫嫣红的鲜花不应该存在，以无因之故。中观对无因派所发出的诸般过失，于承许共同所见为“远离显现之空性”的汝宗绝对无法避免，因此二者之间无有任何差别。

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。

观现世量前将一切万法抉择为空性，此时绝对不会存在显现，因为显现则不是空性、空性即不是显现，显现与空性二者于本质上完全相违。如果存在一个不空之法，则此空性也不应该存在。

因此，若如汝宗所说，仅空性为共同所见，则一切万法全部都已经成为虚空一样，众生根本无法见到柱子、瓶子等。

若问如此汝上文，何说现空不相违？

这时对方提出疑问：前文说空即是现、现即是空，且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。

并不矛盾。此处所说的空非为现、现非为空是在观现世量面前安立的，因于凡夫众生的六根识前，现与空二者必定相违，比如人们见到柱子的显现时，柱子的空性根本不能现见；而将柱子抉择为空性之后，柱子也无法显现。

故说“空不是现、现不是空”是于无损坏六根识面前如实抉择的，这一点比较关键。这一点若未能通达，必定会产生疑惑：虽说万法本性为空性，但它怎么会显现呢？所谓的现空双运无论如何也无法于其相续中显现。于观现世量面前即是如此，显现不是空性、空性不是显现，显现于凡夫前可以见闻觉知，而空性只是脑海当中的一种概念，所以说现与空二者完全相违。

此处的所见境是观待名言量而言，在它面前有、无二者完全相违之故，若将共同所见安立为单单的一个空性，则六道任何一个众生也无法见到铁水、脓、甘露等，然而这一点绝对不能成立。于究竟角度来讲，现空无离

无合的本体为共同所见，因一法之上胜义谛与世俗谛不相违背之故，这也唯是无二智慧的真实境界。

名言中，不能将唯一单空作为共同所见，对这一问题已经做过阐述。下文即将讲到，共同所见也不应安立为单单的一个显现。

如此一来，麦彭仁波切暂时安立自宗时，将光明现分安立为共同所见，此二者之间会不会出现矛盾呢？并不矛盾。可以从两个角度进行说明，一方面虽将光明现分安立为共同所见，然而此现分并未远离空性单独存在；另一方面，所谓的光明现分是圣者净见量前抉择的明分，与地狱、饿鬼等面前所显现的铁水、脓血等，表面看来并不存在一个共同所见之明分，各自见到的皆不相同，而实际上，于六道众生前皆有一种显现，此显现的本性与如来藏之光明分无有二致，此境界并非凡夫分别心所能衡量。

此光明现分是否成为如来藏之本性？是否远离空

性而存在？能否安立为地狱众生前所见铁水、饿鬼众生所见脓血等等的本性？对于这些问题，以凡夫根识完全无法衡量抉择。

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？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。

一切万法显现的本性应为空性，空性之时应该显现。但中观他空派的个别人认为：如来藏的明分永远不能空，于圣者智慧面前恒存不变。中观自空派的部分人则说：柱子、瓶子等显现的一切万法，乃至于胜义谛中

也无法遮破其实有法。实际上述两种说法均不合理。

此处说，显现如果与空性完全脱离，如地狱所见铁水、饿鬼所见脓血等一切显现许根本无法作为六道众生共同之所见。如若一定要固执己见，认为饿鬼、天人等六道众生的共同所见必定是远离空性的一个显现，那请你清清楚楚地告诉大家：通常六根是通过缘取显现产生根识，而你们所谓的显现，是如何以六根缘取的？

对于自宗所提出的这一问题，对方出现了两种说法，一种是此显现普遍存在，另一种说法认为此显现偏于一法。

第一种说法认为，地狱、饿鬼等六道众生所见并不偏于某一方，而是遍于一切众生存在的。

你宗既承许一切显现皆为不空，此时又说它是不偏于任何一方而普遍存在，这种说法实在匪夷所思、令人难以想象。如果说，就像外道所承许的有支一样，此

有支遍于器情世界等一切万事万物，而器情世界实际仅是一种支分，那你宗所说不空且遍于一切的显现，是不是与外道说法一模一样呢？

此种安立方法难以使人接受，这样一种显现根本无法成立为万法之现基。如若一定要承许不空且遍于一切的显现存在，那首先应该成立可了知此显现的一种正量，比如说有一头牦牛在某处，如此说时必定已经亲眼见到，同样，这样的显现如若存在，必须依靠能知如实通达，否则怎么能承许它存在？但自始至终也无有一种能知可以了知此显现，故而你宗所安立的显现也仅仅是一种口头说法而已，不能成立为真实立宗。

此处有一点值得注意的是，对于他宗的某种修法，文字与外道一模一样，而意义完全属于佛教教义，那就没必要对其进行破斥；文字虽然不同，但与外道的神我、常我等却完全相符，如此则不能听之任之、视而不见。作为一个修行人，必须有一个闻思教理的基础，否则盲

目的修行很容易步入外道修法行列之中，这是非常危险的。

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。

第二种说法，此显现偏于一方，并非普遍存在于一切法，比如人所见的水，即偏于水这一方；饿鬼见到的脓血，则以脓血为主。

这种说法也不合理。若如此承许，则饿鬼所见的脓作为现基，这就是它们的共同所见，如此一来，六道众生任何他法也无法见到了。为什么呢？若承许此显现的本体即为空性，则于六道众生前显现各式各样、千奇百

怪的形态都是合理的。但汝宗承许之显现，其前提是不空的也即成实之法，若不空，则除此显现以外，其他任何显现都无法成立，而且了知此显现之识，不应出现过去、现在等诸多分类，应该唯有一个本体。

如若果真如此承认，则此显现已经成为经得起胜义量观察之法，但即使佛陀也无法承认于胜义中存在一种堪忍观察之法，这样的话，中观应成派对中观自续派所发三大太过将难以避免。

密宗当中，不论生圆次第还是大圆满的本来清净、任运自成，这些修法中都讲到了光明这一分，在观修时一定要明白其本体即为空性，虽然显现，但亦如水月一般现而无自性，这一点非常重要。否则，不论能修还是所修，全部已经成了常有自在的我那样，很容易步入修行的歧途，出现偏听偏差。

子二、各自所现皆不合理：

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。

如果是不空的一种显现，则人所见之水、饿鬼所见之脓血、天人所见之甘露，无论其共同所见为何者，只要此共同所见之本体不空，则此显现偏于一方也好普遍存在也好，必定都是相违的，根本不会成立。

假设此共同所见不空，则天人所见甘露与饿鬼所见的脓血又怎么会显现为水呢？根本不可能显现，因其本体唯一之故。实际情况并非如此，修行者将饮食等物布施给饿鬼，作回向时，若业力稍轻者，可以立刻享用所布施之食物等；业力较重者执著脓血的痛苦，此时会得以减轻，所见之脓血也会转变为水。因此饿鬼所见唯是脓血的立论，根本无有任何可靠的依据得以建立。

如果说：饿鬼面前显现的不是脓，是水。

这种说法明显与现量相违。既然显现的是水，那为什么成千上万的饿鬼众生现量见到的是脓血，这上面一点一滴的水也见不到呢？此种说法实在让人难以揣摩，你们究竟是以何种理由才作如此宣说的？如果你一定要坚持自己的观点，说饿鬼面前显现的其实就是水，如此一来，饿鬼以恶业所感而见到的脓血应该无有显现，这一点你不得不承认。

事实上，由于六道众生各自业感不同，其所见也完全不相同，比如生活中每个人因生活习惯、环境等的不同，在饮食、衣饰、爱好等各方面也有所不同，同样，每个众生依靠各自不同的业力，以其异熟因、异熟果再加上即生的各种不同因缘，使每一个众生都产生了不共的业感，因此，若承许饿鬼面前无有脓血的显现，那是绝对不能成立的，与事实完全相违。

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。

总而言之，单单的空性与唯一的显现都不能作为共同所见，六道众生除各自面前所见之显现外，另外存在的一个现基根本不存在。如若确实存在，则此共同所见已经成为异体，这样则永远也不会有本体成为一体的机会。比如有两个人，一者见到瓶子，一者见到柱子，此二者之间有没有一个共同所见呢？从显现上来讲，根本不存在一个共同所见。因此，如若本体为空性，六道众生面前暂时的显现各不相同，而实际并不存在异体的他法，就像眼翳轻重程度不同的六位补特伽罗，一个海螺于他们各自面前显现的都是不同的，然究实而言，任何一个显现都未远离此海螺的本体。同样，六道众生前的同一碗水，以迷乱因缘所导致，所见虽然不同，实际任何一种显现都未远离其真正的实相。

于此问题中，麦彭仁波切直接讲到了六道众生业

感各不相同，从而导致各自面前所显现的法也有所不同。间接也告诸后学，众生所执著的一切万法并不是实有之法，如若成为实有之法，则一切众生所见均应相同，而不应出现形形色色、各种各样的显现，正因为诸法都是空性的本体，无有一丝一毫的本体存在，每个众生所见也是形色各异的。因此，器世界也好有情世界也好，对于任何一法都不要过于执著，应该了知万事万物皆为虚而不实，就像做梦时虽于梦境中的一切产生执著，从而出现种种苦乐感受，然而醒来之后就会发现，其实一切都是假的，会觉得自己梦中的心态十分可笑。饿鬼、天人等，位于各自所处环境中时，皆会产生相应执著，所做的任何事情都是颠倒的，但通过修道断除种种障碍，获得究竟圆满佛果之时，即可了知，自己曾以迷乱习气导致的种种执著确实无有任何意义。

所以，大家应该猛厉祈祷上师、精进闻思修行，想尽一切办法，使我们从迷乱的梦境当中早日清醒过来，这也是所有众生共同的愿望！

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。

以上自宗已经抉择了暂时与究竟的共同所见。下面分别阐述胜义中大平等、世俗中大清净两个问题，对此，《大幻化网总说光明藏论》中有详细宣说，也就是说，于胜义中，一切万法平等一味，以此可以建立共同所见；名言中，共同所见应安立为大清净。

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。

所谓的共同所见以究竟胜义谛衡量时应是现空双运之本基，这是诸佛菩萨根本慧定所得之圆满究竟境界，是凡夫众生无法现见的离一切戏论之大等性。此显现许是无偏双融一体的，显现即是空性、空性即是显现，因诸法之法性始终平等一味、无可分割，是真正等性的自性大圆满，此境界非寻思分别可以抉择，而是依靠真正圆满的各别自证智慧——大圆满境界方能获得的。

何为大平等？《中观六论》中抉择的远离一切戏论的大空性，也即此处所谓的大平等，对此，麦彭仁波切于《大幻化网总说光明藏论》中再三做过强调。

对于共同所见可以如此承认，也可以说这就是大圆满最究竟的见解。虽说口头上可以承许此为胜义谛中的共同所见，但真正从内心领悟来讲，对于一般凡夫人，不要说胜义谛的境界，即使世俗谛的境界也无法体会得到。虽然无法真正领会，但现在应从理论上有所了知，显现与空性原本即是无二无别的。

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。

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。

大平等与大清净二者，《大幻化网总说光明藏论》中分开两个科判作了宣说。大平等是指胜义谛中现空双运的一种境界；大清净则指万法本性并非仅仅的一个空性，应该存在光明分。佛在二转法轮讲空性、三转法轮讲光明，但对光明并未作细致分析，实际此光明可分两种，因凡夫前所显现之万事万物均可称之为如来藏的自性光明，但这并非真正的诸法实相；再就是圣者诸佛菩萨所见到的最极清净的光明分。因此，如来藏光明于名言中亦有究竟不究竟或者清净不清净两种，抉择不清净之量为观现世量，抉择清净之量即是净见量。

其他宗派一般将光明这一分抉择为世俗量，尤其第二转法轮抉择中观时，从凡夫乃至佛陀一切智智间显现的万法全部归属于世俗谛，宁玛巴虽同样也将其归为世俗谛，但对世俗谛作了真世俗、假世俗的区分，也即名言中应该有清净所见和不清净所见。这就是荣索班智达如同狮吼一般的善说，之所以如此百般赞叹的原因，即是其他宗派根本未作此种分析，而将一切法均包括于世俗当中，但实际上，诸圣者所见的清净之法与凡夫所见不净之法，虽然二者均可统称为世俗谛，然而一者应承许为实相，如同白色海螺；一者非为实相，如同黄色海螺。如此细心体会确实可以发现，宁玛派荣索班智达的善说的的确确具有其不共的殊胜特性。

总而言之，此处所讲的大平等与中观抉择的角度大致无别，但所谓的大清净则是净见量所抉择的，对此，宁玛巴确实具有一种不共窍诀，若能真正领悟其中所说教义，对宁玛巴自宗必定会生起坚定不移的信心。

真实通达大平等这一道理后即应如实起修，此时必须依靠净见量进行抉择。何为净见量？现在一切器情世界所有显现之法，真正了知其本性后，则任何一者皆为本自解脱，皆为清净法身之自性。

经中云：诸等众生皆为相好圆满。觉囊派也承许所有众生具足一切相好圆满，但也有个别论典对这一说法驳斥说：若一切众生皆具相好，则佛陀所说的三十二相、八十随好是否全部已经具足？所谓的相好不一定是指《现观庄严论》中所说的相好，比如《大幻化网总说光明藏论》中讲到身语意无尽庄严轮，也就是说身语意的功德对圣者可以起到庄严作用；主尊的眷属也可以称为相好，因为能够起到庄严之作用。所以说，一切众生皆具足如来藏，且法身、报身等于实相上本自具足，如此实相于名言中也如实具足，这一点诸佛菩萨可以无碍现见，一切如来藏的光明分本自无余清净，即五蕴清净为五佛、五大清净为五佛母，这是名言中的一种清净心，而以胜义观察万法皆为空性。

自空派与他空派在抉择上述问题时存在差异，他空派个别人说如来藏本体不空，他们认为不空是于分别念前不空，而空是指我与我所空，或法我、人我空。如此抉择也未尝不可，因如来藏若完全常有，则或者成为人我所或者成为法我所，而实际不空之法于世间根本如兔角般无处寻觅。麦彭仁波切于《如来藏大纲要狮吼论》中说：如来藏本体即为空性。觉囊派认为：如来藏本体不空。实际上，如来藏本体空与本体不空这两种说法并不矛盾。

有关观清净方面的修法非常多，如生起次第、圆满次第，将自身风脉明点观为清净，或者将自身观为本尊，诸如此类的种种修法均属金刚乘之教义；外道也有观修天尊、观地水火风等修法，然而二者不同之处，即无上金刚乘是在真正了知一切万法均为清净这一道理的基础上才逐步起修的，这一点至关重要。

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。

金刚乘的教义是怎样讲的呢？《金刚萨埵大幻化网》[64]中说：“五蕴即五佛，五大五佛母，四大所造法，即勇士勇母。”其中所说的一切法均是如幻无偏显现，也就是说，未清净时，众生所见仅是其明分，而获得清净时，一切皆现为五佛父、五佛母的本性，无有一法不是清净，此种境界于一切行住坐卧当中亦可运用自如。

麦彭仁波切说：修习圆满次第时，需要观修心间存在一个胜义明点，此胜义明点实际是一种光明明分，此明分周遍于一切器情世界。前文也讲到，所谓的分别念其实具有光明一分，意即是说，现在的分别念均为五佛之显现，分别念之对境——外界以五大为主的一切万法皆为五佛母之自性。佛父佛母双运也并非指男女结合之义，唯是于表示时所作的一种象征，真正来讲，分别念

64 “大幻化网”有八种，一根本续，七支分续。

之有境与五大等对境全部安住于现空无二之境界中，这就是所谓的佛父佛母双运。

有些密续中说忿怒本尊，有些密续中讲寂静本尊，对此，《闻解脱》中说：忿怒本尊、寂静本尊二者并无差别。《大幻化网》中有个别修法是将寂静本尊转观为忿怒本尊，以比喻来说，做小泥塔的模子虽然各式各样，但做出的小泥塔其实均为泥质，同样，所谓的忿怒本尊与寂静本尊仅形象不同而已，其实全部都是分别念清净才得以显现的。

忿怒相、寂静相均依所化众生根基不同而显现，所谓的上师与自心无二无别，也并不是说上师的心和自己的心均为凡夫心，这两个心无二一体，若果真如此，依照因明说法，则你和上师已经成为一个众生了。究其实质而言，因上师了知一切万法于名言中均为清净之显现，胜义中皆是一味大平等，如若依靠上师不可思议的加持力，自己已经真正通达如是殊胜的境界，即已通达上师

的究竟密意、获得上师所获得之究竟果位，此时，自心与上师的智慧即称为无二无别。

如若不然，很多人认为假如自己的心与上师的心无二无别，那两个众生不是只有一个相续了？其实并非如此，上师所了知并安住的境界，通过自己的诚心祈祷以及上师不可思议的加持，自己已经无余获得，这时即是自心与上师的智慧无别一体。

在座诸位于千百万劫中积累了无量无边的福报，才能有幸遇到如此殊胜的佛法，不仅如此，已经非常幸运地值遇了宁玛巴教法，希望大家再不要东奔西跑，应该脚踏实地、一心一意修持。只要具足精进与信心，修持任何一种法都可以获得成就，否则，不论汉地藏地，即使走遍天南地北、遍访所有高僧大德恐怕也难以获得究竟圆满的佛果。真正的成就，并不是依靠上师如同打强力针一样立刻见效，必须自己精进地实地修持，因此，诚心劝请诸位，在具足一切圆满顺缘的此刻，一定要放

下万缘，专心努力地修持。

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。

应该了知，饿鬼面前所现脓之执著均为迷乱显现，通过逐渐修持，障碍得以清净即可现见为水，此后继续修持，相续获得清净的八地菩萨以上，所见之水即是玛玛格佛母，于一水中亦可现见无量无边清净刹土。

显宗二转法轮所抉择之入定境界皆为空性，于此中不破显现分；在密宗，当然入于胜义之定时，显现、空性二者无二无别，入于名言之定，也即观想名言本相时，可以了知一切均为玛玛格佛母，无碍通达五蕴为五佛、五大为五佛母，出定时则可以无碍享用水等，根本不会毁坏名言。

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。

最后获得佛果，究竟断除一切烦恼障与所知障，即可真实彻见一味大平等之本性，于佛的尽所有智面前，一切万法无余清净，无有丝毫不清净之法，故而称其为净见量。

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，劣根者如鸱鸮盲。

六道众生所见暂时虽有不同，然而佛陀已经究竟了见万法之究竟圆满，因佛陀已经圆满断除二障、彻悟万法之本来实相，他所见到的是最究竟清净之法界，此清净法界即是本体空性的法身智慧。

以此净见量所成立的至高无上之立宗，唯于具慧眼者前方能成立。密宗当中的生圆次第、大圆满不共修法以及息增怀诛等诸如此类之修法，于显宗密宗均是至高无上、极其甚深的，这在佛教其他任何教派中均未做出过抉择。一般具有俱生智慧且生性公正之人，必定会承认密宗的合理性与殊胜性，而前世未积累资粮、即生亦未能值遇善知识者，对密宗不一定会真正认同。

如此殊胜的密宗法要，如同放射万丈光芒之日轮般，能够照亮世间一切方隅、遣除无量无边的无明痴暗，但对此尽善尽美、无与伦比的绝妙教义，却并非人人都能够得以通达此中深义，如同鸱鸮一般的劣缘者，前世未能积累资粮也未曾发过殊胜善愿，若于即生无有善知

识指引，则其很难遇到如此殊胜的密法，即使遇到也难以对之出生信解，偶尔生起一丝信心也无法得以稳固。一般鸱鸮于夜晚可以现见色法，而阳光下所显现之万法，它却根本无法现见，同样，个别具有劣知劣见的具邪念者，他对于邪宗邪派或者世间传说很容易生起信心并随之修持，对于真正善妙殊胜的教法与宗派，却根本不会见到，即使偶尔遇到也不会潜心研究，而是弃之一旁如同敝帚。

此类现象于当今社会十分常见，个别人对密法大肆诽谤，个别人表面虽然修习密宗，实际却完全不了知其究竟精义所在；另有些人以精进、信心等各方面因缘均不足够的原因，根本未能了知密宗的甚深内涵。这一点只要看一看自己周围的修行人，看一看熙熙攘攘、喧闹非凡的大城市，此中真正信仰密宗的非常鲜少，即使接触密宗，也带有一种“迷信”成分，能够对密宗生起坚固稳定的定解、对它的见修行果做出准确无误抉择的人，实在是少之又少，非常罕见。

诸位现在以十分殊胜的因缘遇到了如此殊胜的教法，故应于内心默默发愿：但愿相续中的信心永远不失毁，无论遇到任何违缘障碍，宁舍生命也不舍弃密宗教法与上师。这是每位修行人生生世世最极重要的关键一环，故此希望大家对密宗不要作一种形象修持，应该吸取其中所蕴藏的究竟奥义、品尝其中如此善妙的甘露美味。密宗于对治烦恼、成就果位等各方面确实存在其不共的一种胜妙特点，具有非常不可思议的加持力，对此一定要于相续中生起真实无伪的诚信。

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，然而自性本清净，

虽说五蕴即五佛、五大即五佛母，暂时来讲，六道众生的共同所见可安立为法界光明这一分，也即圣者诸佛净见量所见之对境，然而对究竟等性的真如法界却不

能仅仅片面地建立为唯一的天尊相。

此处天尊并非指帝释天、大梵天，它包括的范围比较广，阿弥陀佛等所有清净的诸佛以及护法、天神等均可包括其中，也就是说，能见万法本性的补特伽罗了知一切器世界为清净刹土、有情世界为勇士勇母，故以天尊代表器情世界均为清净之法。

此处所说清净天尊仅代表如来之光明分，也即仅承许其为究竟名言量，并不包括胜义量所抉择之空性，因此，不应一概片面地将万事万物全部建立为天尊，因万法之本性并非只有光明这一分。

“大幻化网”分了义、不了义两种，其中不了义形象的大幻化网是指诸佛菩萨之相、清净刹土等，比如极乐世界及其庄严形象等，无论显宗密宗均承许其为不了义天尊相。其实一切清净刹土均是诸佛菩萨自性之刹土，并非真正存在一个黄金铺地、珍宝严饰的极乐世界，阿弥陀佛也并不是真正具足相好、有眼有鼻、有血有肉的

实相天尊。

根登群佩说：七宝庄严的极乐刹土其实由人之分别念所安立，并不存在珍珠玛瑙种种装饰、以实相安立之处所，然而人们对此等十分执著，故以此暂时作为引导，于名言量前，诸佛菩萨亦可如实显现，实际上，诸如此类的形象并非真实存在。大师对中观的解释方法确实比较独特，他说：释迦牟尼佛于印度出生，故以印度的风俗习惯进行装饰，若于汉地出生，也有可能是以大和尚的形象来装饰。

一般清净天尊仅是暂时于众生面前如此显现而已，究竟实相来讲，有没有一个有眼有鼻、手持钵盂的阿弥陀佛呢？可以说根本不存在。而所谓的无量殿是不是如同人们所见金碧辉煌、琉璃严饰的殊妙宝殿呢？暂时于净见量前可以显示此种形象，但诸如此类于密宗均称之为不了义大幻化网，于此不了义大幻化网中，如极乐世界般的器世界、阿弥陀佛及其眷属一样的有情世界均可

如理如实地显现。而了义大幻化网中说自心本来即是大光明、大清净的，这才是最究竟了义的大幻化网的殊胜境界。

未能了悟此等境界时，以梯阶式逐渐向上，先入小乘再入大乘，之后趋入密宗，于密宗也是从外续到内续渐次修持，最后，于究竟佛智前根本不存在无量宫、清净刹土等。如来藏的空性分与光明分于各种境界前抉择时，都是各自不同的，对于诸位论师相异之观点不应分开解释，比如龙猛菩萨于《中观六论》中主要抉择空性，于此空性见解或入定境界前，对光明分既未遮破亦未安立，最后于《赞法界颂》等论典中抉择了光明分，之后于《中观无生宝》中说：信心即是本来光明，不可言说。此时尊者将《中观六论》所抉择之空性与《赞法界颂》抉择之光明二者结合，宣说为“心性为明空本体、不可言说”，其中以“明”讲到了如来藏光明分，以“空”讲到了如来藏的本体空性，因此，龙猛菩萨最究竟的观点应将二转、三转法轮结合宣说。弥勒菩萨也是如此，

于《现观庄严论》中以隐藏和现证的方式宣说了空性，于《宝性论》中则讲到如来藏本具之光明，此二者结合宣讲了现空双运。

上述显宗论典虽然对光明如何认识与修持的窍诀并未明显宣说，但抉择空性的道理已经清晰阐明了，而密宗并未抉择空性，因以离一多因等对空性如实抉择并非难事，但对光明一分通过修习生起次第、圆满次第，之后依靠大圆满的殊胜窍诀，即生中便能逐渐认识自心之光明。无垢光尊者说：如同油遍满于芝麻之本性，此光明分遍于每个众生之分别念及一切器世界。并且说：此光明分于众生相续中可以获得，得到的方式有三种：一、真实成就佛果时，即已获得究竟圆满之光明境界，此境界永不退转；二、显现法性中阴时会出现一种光明，其与佛之境界无二无别，但以未曾串习之故根本无法认知，所认识之光明与佛之境界无别，然相续中仍存在细微障碍，导致此境界并不稳固；三、最短暂的光明即人于做梦时所显现之梦光明，其时间相当短，普通人很难

认识。《西藏生死书》中讲到母光明与子光明，众生位于中阴身时，现时显现的子光明会融入母光明，密宗称为孩子投入了母亲的怀抱，意即之前的一切显现如同迷途孩童，一直漂泊不定，于中阴身时若具足殊胜窍诀而得以认识，即为子母光明和合。

所以说，地狱、饿鬼等各自众生所见不同，但其本体均为光明之本性，与空性无二无别，麦彭仁波切于《大幻化网总说光明藏论》中以铜器作为比喻，如云：“如一铜器，作溺器时，即成不净物；作盆之时，即成清净物；作供圣之资具时，即成极为清净物；若作佛像之时，则成供养之境。”现在所认知的诸法虽不清净，然而相续中的人我执、法我执逐渐断除后，对外境的认识亦会愈加清净了然，此时所现之法与先前所现之法无有任何差别，仅于认识程度、光明显现方面有所差别。

法界现分智慧身，无离无合之缘故，

现分本为净天尊，实相分析亦无害。

一切万法自性清净法界与现分光明智慧身原本无离无合，从高一层次来讲，最后所通达的法界与彼时所现之法界无离无合；若从较低层次说，现在本性清净之心与现分光明二者无离无合，成佛之彼时与凡夫之此时均无差别，这一点通过沦为乞丐之王子的比喻可以了知。

显现立为天尊时，一切显现均为清净，若以分析实相之理证如离一多因等对现分之天尊相一一观察，是否会存在理证妨害呢？

无有理证妨害。依靠缘起因等推理将万法抉择为空性，此处之光明并非于胜义中实相存在，而是说名言中存在清净刹土等。名言中有两种清净，一种是如极乐世界那样众所公认的清净刹土；一种则是娑婆世界个别众生前所现之清净刹土。不论所讲为其中哪一种，均不会存在以理妨害，而对显现不破或此显现永远存在等观点却于理证具有极大妨害。

一般清净的刹土、圣像等均可包括于天尊之中，故

对之应从较广范围进行理解。以空性而言远离一切戏论，光明方面则无可言思、与具足相好之圣像无有差别，对此应生起真实定解，麦彭仁波切于其他论典中说：于此理能真实通达者，绝对不会以舍弃胜义菩提心而毁犯密乘戒[65]。

此处对上述道理仅稍作指点，如医者对病人说“此病以此药即可疗愈”，此后病人只需依方用药，病痛必定会逐渐好转；同样，上师所说窍诀，若是具缘者，仅以少许指点亦可起到极大作用。曾经有弟子起问萨迦班智达：“修行过程中，何者为歧途？何者非为歧途？”尊者回答说：“广闻者少有歧途，孤陋寡闻者多歧途，然于此最极重要者，应以诚心祈祷上师为尊首。”

因断二障之现空，双运法界即真如。

断除二障的现空双运即万法之法性，也称之为真

65 密乘于十四条根本戒中，若将本来清净执为非实相清净则会失毁密乘戒。若欲详细了知，请参阅《三戒论·密乘戒》部分。

如。对其既不能立为单独之空性，也不应执为单一之显现，虽然暂时来讲，凡夫众生根本无法现见，但以此并不代表其并非共同所见。

格鲁派个别人将所谓的共同所见安立为水，而实际上，地狱、饿鬼众生根本没有见到水。无论水、甘露还是脓血，对任何一种单独的显现安立为共同所见都不合理，应承许空性、光明无二无别之法界为共同所见。

既然如此，为何众生对此共同所见无法现见呢？

虽然并未见到此真实法界，然而各个众生均已见到了各自面前不同的显现，其实诸般显现之本体均应承许为现空双运的本体。正如所举铜器之比喻，将其作为溺器时，人们认为它非常肮脏，而作为盘、盆等物时，即认为清净，同样，凡夫众生前所现之法，虽执其为不清净，但真正成就佛果之后，于其前所显现之清净法与先前所执不净法无有二致，只是形象上出现了先前执著的不净与其后所现之清净。所以，除认识与不认识的差

别之外，再无其他任何区别。

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。

除净见量所得之现空双运的境界以外，无论如何证悟、了达，也根本不是最究竟之意义。

于抉择共同所见之此时，有时说明分，有时说现空双运，总体来讲，不离空性之明分应暂时承许为众生的共同所见，除此之外，虽然其他宗派均各抒己见，分别抉择了他们所承许之共同所见，但都不是究竟圆满之根本所在。为什么这样说呢？乃至烦恼障、所知障未完全

断尽之前，实相、现相绝对不会出现一致的情况，也就是说，乃至获得究竟佛果之前，一切众生所见均非究竟，因实相、现相并未统一之故。

实相、现相得以统一非常重要。众生前显现的白色柱子、红色柱子等，于本来实相上根本不存在，其究竟实相是离一切戏论的，然而凡夫众生未能将实相、现相圆融一味，就像海螺的本体应为白色，眼翳者却见为黄色，这就是实相、现相未能统一的缘故，一旦眼疾去除，实相、现相便会融为一体。为什么说佛陀所见为正量呢？即因为佛已对实相、现相真正统一，再无其他之法。然而凡夫众生面前，现相与实相始终无法统一，烦恼的本性应该是清净的，众生却将其执著为痛苦之因；万法的本性是光明无为法，众生却执其为苦集本性，由此可见，凡夫众生无法将实相、现相真实圆融。实际真正从实相、现相如实分析时，佛陀所见与众生前的显现绝对不矛盾，只是人们未能认识而已。

如此殊胜的论典确实非常稀有，产生此种想法也许是自宗传承的一种加持力所致，虽然不论汉传佛教还是藏传佛教，所有高僧大德所抉择的观点均可称之为真知灼见，然而对自宗来讲，不管是对实相现相的认识还是清净观的认识，真正了知其究竟教义后，会生起一种欢喜雀跃之心，若对传承上师的教言如理如实修持，也必定会于即生或中阴时获得相应的一种境界。

因此信心非常重要，希望大家经常观察自相续，信心千万不要退，真正如理如法地修持不要舍弃，对于如此善妙的教法与殊胜上师不要舍弃，对自宗教义常常串习、修持，对诸传承上师虔心恭敬祈祷，如此一来，即便暂时无法通达其中真义及其殊胜性，但经过反复对比、思维，也必定会无碍通达它的究竟内涵。

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。

暂时于修道位时，所见不一定显现为清净，然而就如随眼翳逐渐好转，其前所现之毛发也会渐趋减少一样，当有境具足之垢染越来越清净时，其所现见的外境也会越来越清净。当何时心之有境真正得以清净，外界所现之法也自然而然会现为清净，即除有境清净之外，根本无有其他外境所谓之清净。

壬三、他相续不会随之清净故应精勤断障之理：

一位补特伽罗者，成佛之时他众前，

不会不现不净法，自现障碍所遮障。

既然一切均为清净，那一位补特伽罗成就圆满佛果时，其他众生面前是否仍然出现不净之法呢？

当一位补特伽罗成就真实圆满佛果之时，其他众

生前仍会显现不清净之法，因每个众生都有各自所具足之业障等垢染因缘，以此已经遮障自相续所具足之佛性，乃至相续中的障碍未得以遣除之前必定存在不清净之法。

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。

所以，一切境与有境的自性本来即是清净的，然而暂时被烦恼障、所知障等客尘障蔽无法显现之故，为净除此等垢染，必须精进努力修持。

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。

虽然说对一切尘垢染污应想尽一切办法竭力断除，而实际上，烦恼、所知等诸种垢障尘染的本体即是自性清净的，根本无有丝毫不净之法，时时刻刻均已安住于真正自性光明的大等性之中。对此，不仅无上密宗如此

承许，《释量论》随经部观点时也如是承认。

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。

现相中存在各种各样、形色各异之显现，于未了达实相本义之时，六道每一众生都认为各自面前所现均为真实不虚之法，并对之产生极大执著。以梦境为例，众生以习气串习力或生活方式导致，于夜晚做梦时会出现与自己生活环境等同的景象，如牦牛于梦中会见到自己正在吃草、喝水；蒙古人于梦中会见到自己及周围人穿着蒙古服装、住着蒙古包；日本人做梦也许会吃生鱼片、睡榻榻米。所有这些都是一种愚痴的执著，在没有通达真正实相本义之前，一切凡夫众生以习气不同的缘故，执著方式也会千差万别。

薄地凡夫众生以各自不同的贪等习气始终束缚着

自己，如对人贪著不舍，即以此束缚自己；贪财则以财物束缚自己；贪著名声、地位，即以名声、地位束缚自己。他们不仅日常生活中如此贪著，且于梦境中也如此著求不舍，这就说明对于所现万法之本质并未真正领悟，若能通达显现的本体即是空性，于日常生活中就不会产生此种贪执，由此一来，自己也再不会于轮回中流转不息、感受无量无边痛苦。

有些人特别执著自己的身体，稍有病痛就想尽各种办法进行治疗，希望能够去除身体所带来的苦痛。个别佛教徒太过分了，他认为任何事情都是业力导致的。实际不论身体还是心情，有时与业力会有很大关联，但也不能全部归咎于业力，世间一切人情事物，若全部以业力支配也并不合理，这一点显宗密宗都是不予以承认的，若均以业力作为主宰，那学佛甚或不学佛也没有必要分别，随业力左右就可以了。

实际并非如此，以前，钦则益西多杰于某年初夏

时节，在前往加拉国（现在的康定）的途中遇到一只旱獭，尊者举枪将其射死，并嘱咐沃热将旱獭尸体放回它的洞中，且说“回来时仍需要此尸体”。尊者在加拉国（现在的康定）做完种种佛事，匆匆赶回时，已经是仲秋时分，途经当初遇到旱獭之地时，沃热提醒尊者旱獭一事，尊者于是令大家休息，并让沃热将旱獭尸体一根汗毛也不能留下，全部拿来。沃热将尸体取来并放于尊者跟前，其时，尸体已经腐烂、臭气熏天，但尊者似乎并未觉察，仍然津津有味地吃着饭。临出发前，尊者加持此尸体并以手亲自抚摸，之后旱獭竟然奇迹般地复活，欢叫着跑回洞中。众人皆甚感稀有，却不解尊者之密意，于是尊者告诉大家：“这只旱獭是以前用血肉作供施的上师转世，如果没有遇到我，他死后将立即堕入地狱，万劫不复。我将它的神识暂时迁移，让它以身体偿还了所欠的血债。”

如若全部以业力支配，即使遇到殊胜善知识、大成就者也不会起到任何作用，对这一问题，大家应该详细

分析，单单认为“一切都是业力”，然后放任自流，或者“一切都随因缘而来”，这两种想法皆显偏颇。作为修行人来讲，对现法一丝一毫都不贪著十分困难，但生起贪等烦恼时应尽心尽力地对治，努力净化自相续，这一点非常重要。

此处说，未能了知万法实相、十分愚痴的人对现法会产生执著，由执著继而出生无量痛苦，这样一来，于轮回中就会周而复始、无有停息地不断流转。

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。

通过上师加持以及自己的智慧进行抉择，若已真正通达一切诸法皆为平等一味，则于此境界中即已获得永不退转之坚地。如此一来，过去、现在、未来三时以及本来清净时[66]皆已平等。

66 密宗大圆满中说：三时与无时无有任何差别，也即无有迁变之时。

按小乘观点，过去、现在、未来三时均为实有，大乘不承认这一点，认为时间、空间等均为假立，一切时间等全部是依靠日月运行而安立。这种观点，不仅佛教，就连科学也如此承认，若去往更加遥远的其他星球，日月星辰、东南西北等都不存在，一切时间、方位等仅是假立而已。

但众生以分别念导致，认为未来、过去等时间存在，故于何时真正通达了三时并不存在、一味平等的殊胜境界，此时即会无碍现前非因缘所生的自然遍智佛果。正由于众生执著极其严重的缘故，实相、现相很难统一，若真正修道断除一切障碍后，三时会得以统一，实相、现相也会现前平等一味，此时，一切烦恼痛苦会随之全部灭尽，现前永无退转之究竟圆满佛果。

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。

此处说，对上述净等无二之理一定要生起坚固不退之信心。

实际一切万法均是大清净、大平等的，若真正承许并通达这一道理，则名言中的一切显现全部可以成立，实相中空性、清净等也可无碍安立；显现、空性等单独实有之法不成立，则因果不虚、轮回流转、涅槃清净等一切万法均可合理成立。

空性、显现、平等、清净等无论哪一种说法，皆应根据各自所处时间、场合如理如实地进行解释，若一概不加区分，全部以同一种含义作解释则是完全不合理的。

显现、空性均不成立实有，除此之外，不论对显现、空性等如何假立，或认为，显现、空性任一者为实有存在，抑或二者完全矛盾，则世间万事万法以及轮回涅槃

等，全部都不合理。

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。

有些人仅仅是表面上的一种信心，自己内心并未了悟其中所说真实内涵，倘若如此，对现空双运、等净无二之理生起真正信心之门究竟为何者呢？即是缘起空性。

何为缘起空性？一切万法都是显现的，于显现的同时，其本体即是空性的。若对现空无二之法理生起定解，则于缘起性也会生起诚信，因此二者实际是一个本体并无差别。

若能真正对缘起性空之理生起殊胜不退转的定解，则于无有盈亏、一切万法本来清净的坛城之中，对空、

不空、显现、不显现等一切不可思议的法义均会生起稳固不退之信心。宗喀巴曾经讲到《缘起赞》，究竟“缘起赞”是什么意思呢？名言中，因果不虚等一切显现万法无欺存在，实际来讲，诸法本性如何存在，于正在显现之此时亦复如是，《宝性论》云：“如前后亦然，无变之法性。”显宗讲到，一切万法之本性，于初时如此，于最后仍然如此，是本来无增无减、无有迁变之体性；密宗说为一切坛城之本性，此坛城并非有形象的一种坛城，麦彭仁波切说：外现坛城是有形象不了义的，真正了义的坛城应为心之本性——空性光明无离无合、无增无减。也就是说，一切万法并非何者皆不存在之单空，而是不可思议的一种本性，虽然不可思议，于名言中仍然可以无欺显现。何时对此理生起坚定不移的定解，何时即已生起了甚深法忍。

所谓的深法忍，即对甚深之法能够堪忍。凡夫众生对于显现、空性的道理，有时认为非常矛盾、难以理解甚至生起怀疑，有时觉得这种境界似乎过于悬妙故将之

舍弃，但真正对上述法理如实通达，则不论佛陀如何宣讲都会欣然接受、深入理解，此即称为深法忍。

藏传佛教还有一种说法：若对某一法门通达无碍，则对其他法门亦会轻而易举领悟其中教义，比如对中观缘起法门已经了达，之后再接触因明、大圆满等，也会非常容易接受并体会其中所宣讲的真实教义；或者，对大圆满现空无二、净等无二的意义已稍微有所领悟，这时不论学习其他任何法都会很快融合于一处。若对任何一法均未如实了达，并且今天学此法、明天学彼法，那不论对哪一个法都会感觉非常难以理解。

同样，对本论词句意义再三思维、反复研究，如果真正将此中所说深刻内涵了悟于心，则以后不论再看哪一个法本，即使表示方法有所不同，但真正意义上不会出现偏差。所以说，真正的缘起法门若能如实通达，不论中观还是大圆满，对任何一法都会生起真正的甚深法忍，不会对其生嗔恨心、邪见等，学习任何法门也会很

快领悟其中所说道理。

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。

就如《华严经》《普贤行愿品》等大乘经典中所讲一样，对甚深法理真正已经证悟的话，则于一微尘上亦能现见无数刹土，每一尘上安住有无数如来，每一如来具足无量眷属，对此完完全全可以清晰见到，尔后，于一刹那能变为千百万大劫，或者，无数劫亦能变为一刹那。

如此殊胜的境界，虽于观现世量前现似相违，极难成立，然而在净见量前却极为合理，麦彭仁波切于《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。”于此净见量前任何法都可以成立，如月称论师于石板上画一牦牛挤奶，并提炼酥油、熬制奶渣，以此供养僧众；旃扎古昧也于度母像上取得诸多作为装饰的金银财宝，并将此对其他人作布施。上述境界于观现世量前很难想象甚至根本无法做到，而瑜伽士通达万法的真实本义后，于其净见量前也是完全合理的。

对净见量这一关要若未能通达，那无论如何宣说，对此殊胜境界都很难生起信心，麦彭仁波切于《大幻化网总说光明藏论》中说：“经云‘一根发尖端，不可思议刹，各形皆不一，彼等无混杂’亦应成难得坚信也。”对此法理未能了悟，则对于佛经中所说不可思议之境界确实很难生信。因此，即便修学显宗，也应对净见量之法理细心体会，否则对《弥陀经》《楞伽经》等中所宣说的不思议境界很难领会，因为这种境界，既不是胜义谛空性，也不是凡夫分别心前的显现，以凡夫六

根识根本无法呈现此等殊胜奥妙的境界，但若能如实了知净见量这一道理，也就很容易得出合理结论了。

虽然很多人并未获得如来无二之果位，但具足如此实空之幻化定解时，即可直接行于如来不可思议之境界，如强盗以火燃烧米拉日巴身体时，他未受到任何损伤，悠然安住；还有些大瑜伽士，脚踩在石头上会留下清晰的脚印。诸如此类常人百思不得其解的现象，究竟是什么原因导致的呢？一切大瑜伽士已经完全通达万法皆为实空之本性，故于此时无有任何阻碍，像米拉日巴坐于牛角中时，牛角既未扩大，尊者身体亦未缩小；汉地一位国师坐于宝瓶中，宝瓶未增大，国师的身体也没有减小，这一景象，国王也是亲眼目睹的。由于诸圣者已经无碍了悟一切万法皆为幻化这一道理，故而任何法都不会产生一丝一毫阻碍。

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。

上述所说异常深奥、以分别心难以揣度的境界和法理，若于往昔未曾积累资粮、对甚深佛法也没有串习，则即生中很难对其生起真正的信心。

“无偏之自现”，堪布根华于注释中分开作了诠释，密宗当中将“无偏之自相”作为一个名词进行解释，还有“远离一切诸偏堕”“不可思议基法界”，或是“法性何者均不成”，抑或“现空双运”，前文也曾提到“远离一切戏论之中观义”“离一切边堕”“明空无二”等等，诸如此类的名词所描述的均是诸法之本来面目，只是通过不同术语作了表示而已。虽然如此，假使前世未曾精进修习也未积累种种善根，即生亦未值遇大

乘佛法、未被具相善知识摄受，即使具足俱生智慧，修行极其精进努力，但恐怕经过百年精勤、苦苦思维其中蕴藏的甚深含义也无法理解上述名词，更不要说通达其中蕴藏的甚深奥妙之理了。

在座很多人，不能说对佛法不具足殊胜因缘，因为即生已经遇到了如此善妙的教法，全知龙钦巴说：“我们在座的人肯定从无数劫以来就积累过资粮，因为现在已经值遇甚深密法之故。”这一点是可以肯定的。但以前修习的力量薄弱、时间也相当短暂的话，即生中哪怕非常努力，对佛法中的道理也很难通达。

佛教教义确实非常甚深，很多世间法方面意想不到的问题或道理，在佛法中都已经作了十分透彻的分析抉择，可是，且不说无缘值遇佛法者，即使有幸得闻佛法、已经被善知识摄受的这些修行人，其中也有部分人对佛法的甚深道理无法理解、难以揣摩。故而麦彭仁波切说：前世若不具足殊胜因缘，即使万般精进，但对佛

教中哪怕一个名词的含义也是百思莫解。

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！

所以，显宗唯识、中观自续派、中观应成派，还有密宗诸续部乃至大圆满的深奥意义，一切善说教义法理如同十方百川，已经归入于上述所说教义之善说大海。如果认真思维、详细剖析本论第六个问题所宣讲之教义，即可了知，它既包括了龙猛菩萨为主所宣讲释迦牟尼佛第二转法轮的一切教义，也涵盖了弥勒菩萨为主所解释第三转法轮的全部精华，这一问题就如大海容纳百川一般，已经囊括了一切经论教典的意义。它在文字上虽然非常简单，但其中所宣说的意义却深奥无比，无论藏传佛教、汉传佛教，乃至印度佛教，一切佛法之精华要义无不包括其中。

即生中能够遇到如此殊胜的法门非常幸运，不论

遭遇任何违缘都不要轻易放弃，释迦牟尼佛于因地也是经历了无量无边的艰难险阻，但只要能够修行佛法，从来不曾有过一丝一毫的退转，于菩提道路上始终无有任何畏惧，最终才成就了究竟圆满的正觉果位。作为佛陀的追随者，如果遇到小小违缘就中途退缩，然后今天学这个、明天学那个，一会儿依止这个上师、一会儿依止那个上师，那自称为“佛陀追随者”的话，也实在有些名不符实了！因此，不论修学任何法，切莫三心二意，内心不要散乱，遇到一个法要后就应该深入研究以致通达。

作为修行人，除了闻思修行以外没有其他事情，唯一目的就是要了达佛陀所宣说的甚深法要。释迦牟尼佛传下来的教义如此甚深，凡夫人很难领悟其中的奥义内涵，但现在已经具足如此殊胜的窍诀，就像一个精密的指南针，已经将前行道路给我们指引出来，现在只需遵循这一窍诀如理如实地修持就可以了。噶当派个别修行人说：所谓窍诀，即非常难以了达的道理以言简意赅的

方式表达出来，若自己对其已经清楚了知，就是通达了这一窍诀。实际上，本论就是这样一种窍诀，因为它已经宣说了佛法非常深奥的意义，如同大海归集百川之流一般，非常稀有！

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。

真正现相、实相已经统一的佛陀境界，是无有迁变、永不退转的，而其他各种各样的显现，如六道众生各自面前所现之法，全部带有一种迁变性，根登群佩于一首道歌中说：脸若变化，镜子中的影像也会变，镜子改变则脸也会改变，同样，一切有境与外境均是互为观待而变化的。

尊者是什么意思呢？比如镜子大一点，镜中脸的影像也会显得很大，若脸离镜子较远，则镜中的脸也会

显得很小。同样的道理，对万事万物若非常执著，所产生的痛苦也很大；若不是十分执著，痛苦也微乎其微。以个别修行人来说，其实生活各方面还算不错，但内心却苦不堪言，这样一来，他会将外境小小的一点苦处推而广之，放大几倍甚至几十倍、几百倍；相反，内心痛苦如果日削月减，则外境上的痛苦也会随之化为乌有。

现在凡夫众生前的显现均是随着内心变化而变化的，到一定境界时，即使遇到再大违缘、困境，内心也不会有丝毫迁变，一直都会如如不动地安住，比如有些修行人通过精进努力的修持，已经获得了相当稳固的境界，这时即使身体、生活上遭受一些违缘，但心中不会出现很大变化。麦彭仁波切说：经过十六次提炼的纯金一直都是纯净无染的，永远也不会变质，同样，已经获得佛果时，其自然本智永时不会退转。究竟双运的自然本智已经真正彻见了一切万法之本来面目，它永远也不会出现任何迁变。

七　中观有无承认否

本论既是无上密法的修法，也是抉择中观应成派究竟观点的一部论典。全论最后两个问题可用“阿 Ra 巴匝那德”中的“德”作为概括，而第七个问题则主要讲述中观是否有承认。

有关这一问题，大乘许多论师对此相当重视，并且从古至今都有着十分激烈的辩论。有大德认为，抉择中观见解时必须有所承认；也有论师认为抉择中观见解时不应有承认。

所谓的“有无承认”，曾经闻思过中观论典者都应该很清楚，但从未接触过中观法门的人，于初接触时可能会有茫无头绪的感觉。一般来说，想要了解中观见

解，必须清楚了知中观不共四大因[67]，比如若成立他生则有火焰当中出现黑暗的过失等等，对于这方面诸大德有许多不同说法。中观总的可分为自续、应成两个派别，对其如理抉择时，于万法究竟承认还是不承认？比如五道十地的安立、情器世界的分析等，在中观见解面前是否能够成立，若能成立，则可以说有承认；若毫许都不能成立，所谓的承认也不可能存在。

中观创始人龙树菩萨于《回诤论》中说："我无承认故，我即为无过。"对于这样一种说法，后来诸多论师在作解释时争论非常大。麦彭仁波切于本论中对此问题首先抉择了他宗，之后建立自宗，自宗主要以全知无垢光尊者的《如意宝藏论》所阐述的道理为依据进行说明。

丙七（中观有无承认否）分二：一、总说自他宗派

67 不共四大因：应成派不共理论，即汇集相违之应成因、是非相同之类推因、能立等同所立不成之应成因、他称三相之应成因。

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。

此处要抉择离八边或三十二边等远离一切戏论的中观见解。对这一问题，有论师说有承认，有论师说无有承认，究竟哪一种说法正确呢？

各个论师对此作答时出现了各种各样的说法。无垢光尊者未出世之前的许多旧派上师异口同声地说：中

观在最后抉择自宗见解时，是、非、有、无等任何戏论皆不承许，因为中观抉择的是圣者入根本慧定，于此根本慧定面前，有无是非或空不空等任何法都不存在，对于诸如此般的戏论若未破除，则不能称之为中观派，故而不仅中观应成派，即使中观自续派也不应承许任何有无等戏论。

他们认为，如此承许既符合中观创始者龙猛菩萨于相关论典中所宣说的观点，也相合万法之本相，如若确有自相法存在，则于中观正理面前可以承认，然而一切诸法根本无有丝毫实质存在，故不应承许存在任何有无之承认。

对于前派的上述说法，麦彭仁波切认为此种于任何时处均不承认的观点有不合理之处。

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。

此处“自宗”是指月称论师等中观应成派的观点。抉择中观应成派时必须以月称论师的观点作为着重点，因龙猛菩萨已经原原本本地抉择了佛陀般若法门的究竟密意，而对龙猛菩萨之空性意义做出圆满透彻分析的则是月称论师。

故而，若承许中观无有任何承认，既不符合龙猛菩萨之观点，也相违于月称论师之自宗。为什么呢？月称论师于抉择应成派观点的论典中已经明显指出此派之道、果、缘起等宗派义理，如《入中论》及其《自释》在抉择五蕴、十八界时，首先安立了诸法之法相，基道果所摄之本相、事相、类别等均于名言中承认，且根据《十地经》对五道十地作了十分清晰的抉择，并从果的角度介绍了十力等功德，另外，对于名言安立方法、因果缘起之奥义等一一做过详详细细的阐述。

若认为月称论师于此等论典中所宣说之道理全部

属于他宗观点而并非自宗承许，那是绝对不符合实际道理的。这样的说法，不仅于词句上相违，而且从意义来讲也有所违背，《入中论自释》云：“诸有智者，当知此宗唯有功德，全无过失。”《显句论》中说：如同欲得水者先需准备水器一样，若想获得胜义谛则需依靠世俗谛。故月称论师并未一概否认世俗谛，在《入中论》《入中论自释》以及有关《六十正理论释》《中观四百论大疏》等论典中以非常明显的词句承许了世俗谛。另外，寂天菩萨在《入菩萨行》中所承许的观点也必须加以重视，否则对中观应成派观点很难做出正确无误的抉择。

萧平实说，月称论师与寂天论师的观点均属藏传密宗。实际他根本不清楚寂天菩萨究竟是藏族人还是印度人、到底是密宗祖师或是中观论师，对于如此显而易见的问题都尚未了知，更何况他所讲述的其他道理了！麦彭仁波切说：眼前的崇山峻岭尚且不能现见，又如何得见远方之微细毫毛。这一比喻对萧平实来说可谓再恰

当不过，连月称菩萨、寂天论师为何方人士、属何宗派尚未弄清，却妄想破斥密宗，这纯属无稽之谈！

中观自宗抉择正见时，毋庸置疑是远离一切戏论的，故应安住于无有任何承认的中观见解之上破除一切他宗邪说，麦彭仁波切于《中观庄严论释》中对中观应成派下定义时说：“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。”因此，应成派于安住见解时虽无任何承认，但于摄受弟众、安立名言时必须有所承认，这并非他人所许而是月称论师自宗所承认的观点，并于名言中安立了法相、事相、类别等。就如佛陀虽然无有我与我所的执著，但对一切名言道理也并未绝对否认，《随顺世间经》中说：“世间说有者，我亦说为有，世间说无者，我亦说为无。”

既然如此，佛陀是否承许世间人所妄执的一切说

法呢？顺世外道认为轮回不存在的道理是否也已经承认了呢？

并非如此。佛陀所承许的是世间之正量，而于世间亦不成立如石女儿般的种种说法，即使佛陀也未承认。

此处，麦彭仁波切在破斥他宗观点的同时，阐明了月称论师于名言中也承认存在一切万法，故于一切时分皆无有承认的说法是不合理的。

戊二（分析有无建立自宗）分二：一、各执一方则功过兼具；二、依此建立自宗观点。

己一、各执一方则功过兼具：

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，

自宗以全知无垢光尊者的观点作为依据，说明一切皆作承许以及皆不承许两种观点均相违于中观应成

派之观点。对于中观有无承认这一问题，旧派部分大德如瓦萨尊者四大弟子中的玛夏香秋多杰认为必须承认有，而藏瓦加利则认为于何时何地皆不应有所承认，后来随学他们的诸弟子对此问题也一直争论不休。但全知龙钦绕降尊者于《如意宝藏论大疏·白莲花》中说：于此既不应绝对说无有承认，也不能完全说为有所承认，此二者各有其功德与过患。

若对此详加分析，于圣者根本慧定时，一切皆无承认的观点无有谬误，但安立后得名言时则无有立足之处；而中观对于地道之安立等毫无疑问都是存在的，从这一角度宣说为有承认也未尝不可，但此说法于真正抉择中观应成派自宗或圣者入根本慧定时根本无法成立。所以，不论有承认还是无承认，功过二者皆不可避免、兼而有之，根本无法分出二者的贤劣差别。

既然如此，宁玛派自宗究竟如何抉择呢？

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？

对此问题必须以一分为二的态度如理抉择，若仅以笼统的概念对其加以区分绝对不合理。

全知无垢光尊者认为，于衡量真正胜义实相时，一切万法皆不成立，所谓的有无、情器世界、轮回因果等于实相中均不承许，如同虚空无有丝毫颜色相状般，万法本不成立之故，无有任何可作承许之法。

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，

故而中观应成派究竟自宗所抉择的是胜义实相之

观点，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有承认的见解之上，以中观应成理破除邪宗。在这种情况下，虽以辩论等方式摧毁他宗邪说，却根本不可能存在任何承认。也就是说，于圣者入根本慧定面前无有丝毫承认，破除他宗邪见之时同样无需有所承认；而于后得或摄受弟众时则应有承认，比如对于认为轮回因果等不存在者，若任何承认都不安立，则根本无法使对方信服并趋入佛教，因此应该有所承认。

对于上述有关问题一定要细致地辨别区分，历代高僧大德虽然并非没有如理通达其中道理，但却未能做出如理分析的缘故，导致出现了种种不同观点及争论。

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。

虽于圣者根本慧定时无有任何承许，但出定后得位必须随顺世间观点，此时对于基道果等一切名言之安立如同彩虹一般，清晰分明，丝毫也不混杂而作承许。因此，于胜义究竟抉择见解时不应有承认，而于世俗名言中应有所承认。

全知无垢光尊者于《如意宝藏论大疏·白莲花》中如是宣说：从此以后，若有人能够如理如实地诠释这一道理，即是我的善说如意宝之加持力所致。也即如此殊胜之善说未出世之前，众人对于“中观有无承认否”这一问题都是一片迷离徜恍的状态，而自此之后，依靠如此细致入微的分析，对何时应该承认何时不应承认的问题已经泾渭分明、清晰可辨了。

因此，依靠无垢光尊者不可思议的加持力，不论修学密宗何种法门都会轻而易举、事半功倍。或许是自己对尊者有一种偏袒之心，但无论从哪一个角度观察分析，我个人始终认为无垢光尊者哪怕一句话当中所蕴藏的

意义，其他智者即使研究千百年也无法触及其边沿，他所宣说的教言具有非常深奥的意义及不可思议的加持力，希望诸位不论修学中观还是大圆满，对无垢光尊者的教言一定要提起重视。佛教中所谓的开悟必须具足相当程度的信心，如果真正的信心根本不具足，仅仅将佛法作为一门学科去研究的话，那想要无碍了达佛法的精密奥义是绝对行不通的。

法王如意宝等诸多传承上师都说过：修学佛教有三个必要的条件，一是对自己的上师、不共本尊、佛陀具有坚定稳固的信心，二是对无量无边的可怜众生具足强烈悲心，三是自己具足无误取舍之智慧，这三者缺一不可。上师如意宝在有关教言中曾经专门讲到了佛教徒必须具足的三种珍宝——信心、智慧、悲心，修学佛法若无有信心，那所谓的开悟、成就皆成妄谈；仅有信心不具足智慧则很容易成为一种迷信；虽然具足信心与智慧，若无有悲心，见到痛苦可怜的众生不会伸出援助之手进行救度，如此则远离成就究竟佛果之大乘道。

所以，作为大乘道的密宗弟子应该反反复复地观察自相续：对于具一切功德的上师三宝是否具足信心、对沉迷苦海不知取舍的众生是否具足悲心、自己对于世出世间因果安立等法是否具足无误取舍的真实智慧。这三者即使并非俱生而有，但通过自己不断的努力绝对可以增上，尤其是对无垢光尊者的殊胜教言若能生起坚定不移的信心并且细心揣摩的话，最终于中阴身也必定会有所成就。

对于“中观有无承认否”这一问题，宁玛自宗个别弟子对此也有两种不同观点，当然，宁玛巴抉择此问题时，有粗大后得中观和细微入定中观两种，其中前者有承认，后者则无有任何承认，如是承许无有丝毫教证理证之妨害，而且如理抉择中观教义时必须如此承许，否则对于中观方面的义理根本无法全面分析。对此，自宗于不同中观论典中均已做过明确阐述。

个别人对此未作详细分析，或者偏重于有，或者

偏重于无，但此种偏袒一方的观点并不合理，麦彭仁波切于此处对上述两种观点予以严厉遮破，正如前文所说，若承许“无”，则月称论师等于各大论典中均已明显宣说为“有”；若承许“有”，于抉择究竟中观见解时却根本无法立足。

戊三（遮破有承认之观点）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。

“依之”，有些论典将其解释为依靠前文所说无垢光尊者之观点。德巴堪布则认为如此解释不是十分合理，此处的“依之”应指依靠不同观点，也即雪域诸智者依靠不同的观点再三强调并建立——自宗在抉择究竟观点时应该有承认。尤其格鲁派认为，对于“空存在”这

一点应该承认，他们虽然并未明显宣说中观应成派抉择究竟观点时应该存在实有，但他说断除实有之空性应该存在，此空性若不存在则有名言亦不存在等诸多过失。

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。

对于上述观点，麦彭仁波切说这只是未作详细分析而作的一种承许，实际真正观察时，中观教义必须是通过细致入微分析之后得出的结论，此结论所宣示的是一切万法的究竟本性，也即诸法既不是有也不是无，一切皆不存在，所谓的不存在也并非仅仅一个单空能够涵盖的。

《中论》中说：“边无边等四，本寂何处有？”因一切诸法之本体并不是有、无、是、非等任何一边，已经超离了一切边执戏论，怎能承许其为存在呢？所以，你宗承许空性存在之观点，或许是未对粗大后得中观与细微入定中观进行辨别的缘故，实际真正细致分析时，中观的究竟见解所抉择的应该是细微入定中观，于其前所谓的空也根本不存在。

当然，以分别念进行辨别时，若空也不存在的话，是否已经落入断、常的任一边了呢？对此不必顾虑，于远离一切戏论之见解前完全具足全部功德，如同一斤白米中必定具足一两白米一样，所谓一斤米虽已具足但是否具足一两米的担心纯粹多此一举！同样，单空已完全包括在离一切戏论的见解之中，故而你宗所说的空性存在仅是未经善加分析、深思熟虑所下的结论而已。

还有些人认为，未经观察的名言如世间老人[68]所承

68 世间老人：代指未对万法做过详细分析，仅依靠世俗传统观念判断事物。

许那样的一种法应承许为存在。这样一种说法于世间名言中当然可以承许，但抉择中观的究竟实相见解时根本不合理。

真正的所谓中观见解，必须经过中观理智对万法详敲细揣，此时是否仍然能够得出一些法？虽然得不到任何一法，也并非单空，它的本性应该随顺实相，但应了知，此者也并非真正实相。

因此，对于中观有无承认应该详加辨别分析，若未加以分析而笼统地说为有承认或无有承认均不合理，因抉择究竟中观见解应是入根本慧定时的一种见解，于此面前有、无、是、非等任何戏论都不能成立，故有承认不合理；而于后得位时，一切基道果的安立等法必须承认，故无有承认也不合理。

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。

所谓中观应成派不共之自宗，必须通过中观共同五大因及不共四大因再三观察分析——一切万法究竟是有抑或是无？于此过程中，首先依靠分别念详细观察抉择，此时虽然存在一定执著，但达到一定程度时，所谓的分别念也将消融于中观的无二见解之中，根本不会有一点一滴实质性的法存在。《密严经》中说：火首先需依靠木柴燃烧，到最后，二者都会烧尽无余。比如具眼翳者最初为治疗眼疾不得不服用药物，当眼疾消除之后就根本不需服药。故于最初进行抉择时，无我、菩提心等是不可或缺之法，当真正能取所取无余消于法界时，无我等执著根本不会留存毫许。

此处说，真正的中观见解究竟是怎样的呢？中观自宗具有一套相当完整的推理，依此如理抉择衡量一切万法的实相之义，这时，于名言中可以说无有任何承认，

而实际无有承认也并不存在，但为了便于向他人宣说自宗观点，暂时可以说，中观之究竟观点中一切法皆不承认。除此之外的诸多说法，如后得为摄受众生而安立之法等诸如此类的说法并非中观真正的自宗。

因此可以说，中观有两种自宗，一者是暂时的自宗，如后得位时承许的一切法；一者是究竟自宗，中观通过推理进行详详细细的观察衡量——他宗所许的空性存在或世间老人所许之法根本不能成立。

对于宁玛巴所许之见解，萨迦等其他宗派有个别人认为其与和尚宗无有二致。如此宣说时，实际从见解本身来说确实可以承许为无有差别，比如龙猛菩萨的《中观无生宝》中所阐述的道理，与和尚宗所许之理在“无有执著”方面的确无有差别，但真正从抉择方式、抉择之果的角度进行分析衡量时，则存在许许多多的不同之处。故对此二者抉择分析时，词句上虽然无有很大差别，但从实义上如理辨别才会如实了知究竟哪一种观

点才真正符合释迦牟尼佛所宣讲之究竟教义，这也是诸位后学者精进闻思的目的。

若仅从文字衡量，则佛教与外道、婆罗门教皆有相同之处，有人认为：密宗所说的仪轨、灌顶等名词于外道教义中非常多，那藏传佛教是不是受外道影响的一种宗派呢？

这是非常愚痴的一种说法。不仅密宗，即使显宗如布施、善心等种种说法在外道典籍中也广泛存在，但我们并非着重于文字，应了知二者所宣说的真正实义绝对大相径庭。因此，从“空性”这一词句来讲虽然相同，但对于究竟是单空还是远离一切戏论的大空性应该详加辨别分析。

一般来讲，中观所抉择的是释迦牟尼佛第二转法轮的究竟密意，于此过程中，它对如来藏光明这一分既未遮破亦未建立，而是首先将一切万法皆抉择为空性，对此，大家应该清晰了知。

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。

如果仍然固执己见地认为，中观应成派在抉择究竟正见时有所承认，那必定是经过观察之后才得以确立的，这一点通过推理可以成立。

以前有个在家人到寺院去听僧人们辩论，当时这些僧人正在对“中观有无承认”这一问题争论不休。在家人听后对其他人说：他们是不是在打官司，一直对于承认不承认这一问题争执不下。前段时间我去马尔康，当时带了几本《定解宝灯论》送给一些道友，后来他们给我打电话说：“这个《定解宝灯论》倒是全部都会读，但里面的意义一点也不懂，不像《札嘎山法》那样容易。”确实如此，如果一点中观基础都没有的话，对本论所讲内容很难深入研究下去。

对于释迦牟尼佛的教义通过详详细细的分析辩论

抉择非常有必要，因为处于现今社会的人们的分别念非常混乱不堪，身体也相当散乱，在这样一种纷繁杂乱、茫然无措的环境中，能够自觉深入研究佛经教义的人十分鲜少，因此，通过深奥的中观理智对治自相续的烦恼，生起如理抉择空性、光明的无二智慧非常有必要。但末法时代的人在世间无有任何意义的琐事上聪慧非常，在出世间正法方面却相当懒惰，对于中观等具有甚深意义的法门只在表相上作一种肤浅理解，根本不会深入研究。

此处说，若有所承认则必须通过观察得到，这样一来，你宗所许之承认于胜义谛也必须成立。名言中暂时承认如幻如梦的一切显现，即使中观应成派也承许，但这并不是其究竟见解，只是随顺众生而作的一种承许。中观应成派的究竟见解必须通过详细观察才能获得，若依靠观察得到则必须于胜义中得以成立，但胜义中若有这样一种承认的话，那已经出现胜义也不能遮破之法了。如此一来，中观应成派对自续派所发出的三大太过毫无疑问会落于你宗头上，因你们所许的承认不仅是经过观

察得到的，而且于胜义中也不遮破、以堪忍之方式存在。

对于上述道理，宗喀巴大师于《菩提道次第论》中以讥笑的口吻说：单空不存在是非常可笑的一种说法。实际上，大师的究竟观点于《三主要道论》中已经作了非常细致的阐述，在他给仁达瓦的信函中也说：所谓的单空并非究竟。大家应该了知，为了引导部分有缘众生，在暂时的个别观点上进行广泛辩论，避免后学者在这一问题上步入不必要的歧途，以这样一种目的，诸高僧大德之间出现了迥然各异的种种说法，并由此导致了非常多的争论。但从究竟见解来讲，就如阿底峡尊者所说那样：如同空中的云全部消失无迹时，虚空无有任何所缘，中观的见解无有任何有无是非等执著。以虚空作为比喻所宣讲的道理，无垢光尊者于《上师心滴》中也做过相似阐述。

麦彭仁波切于其他论典中说：空性并非分别念的境界，不应将其与大空混淆；无常与常有中的常是分别

念的境界，而法界中的常并非与无常相对之常；法界之空性并非空与不空二者当中的空；真正的无为法也并非有为与无为中的无为法。因此，通常所说的空性、光明、无为、寂灭等，只是于文字上不得不如此表示，实际所谓的光明并非分别念境界中出现的明明亮亮，无为法也并不是如同虚空一样何者也无有。故而希望大家不要仅仅耽著词句表面含义，应该透过表相了解其中所蕴藏的真正内涵，如同通过手指指点空中月轮时，不应将注意力放在手指上，而是通过手指寻找到真正的月轮，闻思所起到的作用就像手指一样，我们应通过它的指点寻求万法的究竟实相意义，切莫将全部注意力耽著在手指之上。

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。

若对上述分析无以辩驳，便反过来说：此观点并非自宗所承认。但这一点肯定不能成立，因你们在抉择自宗时一直都是有承认的，这样一来，岂不是自相矛盾嘛！千万不能如此承许。

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？

如果说：自宗有观察和不观察两种承认。也就是说，抉择空性时是单空，没有任何承认；于名言抉择时，观待世间人应该有承认，此二者均是中观真实不虚之承许。

若果真如此承许，那倒要问你们一个问题：上述两

种承认均属中观自宗还是其中一者为中观自宗？

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。

若承许其中之一为中观自宗则已经违背了另一种自宗，因为如果说有，则相违于无之观点；如果说无，则对于前面的有承认又该做出何种解释？

假设你宗说：“有”并非自宗所许，“无”才是真正的承许。这样一来，你们最好于名言中也不要承认“有”，不然将违背你等自宗，因你宗不论于胜义还是世俗中已唯一承许为“无有”的缘故。但从你宗所著论

典、文献来看却并非如此，可见这种说法并不合理。

如此抉择中观无二见解时，若无承认，则与中观应成派自宗论典明显相违；若一切都有承认，在抉择中观究竟无二见解时却得不到任何承认。

既然有承认、无承认二者都不能成立，那是不是有无二者聚合呢？这也是绝对不可能的。

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。

“堪观察”，法尊法师译为堪忍，也即中观应成派依靠中观理推测之时无有任何不空之法，若于此正量面前存在不空之法，则将其称为堪忍法。此处运用的是

“经得起胜义观察”，二者虽于意义上无有很大差别，但相对来讲后者比较易懂，也就是依靠胜义观察仍然不会空的法即是堪忍法或经得起胜义观察之法。

对方在抉择胜义空性时，一切都不存在，是单空的；在未经观察的情况下，可以随顺世间安立名言。也即随顺世间安立为有承认，随顺中观自宗安立为无承认。

如果对方做出上述承许，则自宗必须首先舍弃经得起胜义观察之法，这一点是凡修学中观者都须遵守的一条原则，而且你们自己所承认之法在中观各种各样的推理观察之下也应不会受到违害，如此清净无垢的观点于你等自宗必须建立。

但你宗前面说有承认、无承认二者均作承许，如此一来，它们已经完全成为经得起胜义观察之法。可是，这样的观点不论中观任何一种宗派都是不敢承认的，因不论有、无任何一者都不会经得起胜义的观察，因此说，如此既承认有亦承认无的观点实在可笑之至！仅对中

观稍有了解的初入门者也不会做出此种荒唐之举。

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。

此处务必需要注意的是，对于入定与后得未加辨别而笼统承许为有或无的观点是不合理的。在下文将要讲到宁玛巴自宗的观点，即后得粗中观时可承许为有，入定细中观时应承许为无，虽然宁玛自宗既承许有也承许无，但却是在作了辨别之后而作的承许，因此并不存在上述所说过失。故将此问题与下文结合时，切莫一概认为麦彭仁波切对他宗所发太过，其自宗也同样无法避免，如此即是根本未能真正通达本论所述要义的一种分析方法。

他宗所说的单空或无遮空性，与万法之显现，真正

以中观正理观察时，二者根本不能同时聚集在同一物质上。若认为同一法上既存在单空的一分，也存在显现的一分，此二者以不可分割的方式聚合于一处，那某人依靠精进修行已经证得单空境界时，则原本与单空聚合的“有”的显现仍然需要存在，但此种说法实在太滑稽了，绝对不能如此承许！

既然如此，宁玛巴是否存在这种过失呢？根本不存在此过失。宁玛自宗认为，于入定细中观时，有无是非等一切万法全部抉择为空性，远离一切戏论，故于自宗无有丝毫违害。

如若证悟空性境界之此时，“有”的念头仍然明明显显地存在，那依靠大缘起因等推理进行详详细细观察又有何用处呢？应该破除的“有”的念头未能破除，对于不该破的所谓“实有”进行遮破究竟有何利益呢？绝对是徒劳无益。这样一来，中观的诸多理证也成了百无一用，虽经观察仍未损毁凡夫相续中所具足的一切实执

之故。

于此应注意一个问题，心之本性是空性、光明无离无合的，但以中观理进行抉择遮破时，对于其实有部分应当破除，那这时是不是已经留下了光明这一分呢？并非如此。在对实有部分进行遮破之后，对于与空性无二无别之光明本性也会同时有所了认，否则于圣者根本慧定前明朗朗的一个法始终不能破，而空性部分已经遮破的话，原本存在的明现部分仍然存在，那中观观察的诸多理证已经无有丝毫用处了。

对于世俗中的一切法，若以中观理详细观察则根本不存在经得起观察的一种法，故而他宗所许随顺世间老人承认的说法也无法立足。在这一问题上，麦彭仁波切曾对札嘎活佛做过如是宣说：若如是承许，则于安立名言时必须首先询问世间老人的意见，之后才能安立自宗观点，但这一举动根本无有任何必要。有关这方面的辩论，麦彭仁波切在与绕萨格西的辩论书中也通过教证

理证进行过鞭辟入里的分析。

己三、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。

除所破实有之无遮法以外，如若无有其他的一种实相，也即所谓的究竟见解是唯一的无遮单空，那于此见解前，第三转法轮所抉择之显现光明根本无法成立，于见、修、行之一切时分均以单空为主，根本无有显现，如此一来，岂非已经成为无有所见。

“无所见”若从广的角度解释则与外道断见派无有差别，从狭义方面来讲与小乘宗别无二致。

所谓的见解，从空性角度虽然可承许为空性无我的智慧，但显现若不存在，那世俗积累福德资粮也已

经成为痴心妄想。欲想成就佛果必须圆满福慧二种资粮，智慧资粮即法无我、人无我之空性智慧，福德资粮则是世俗中的上供下施、顶礼膜拜等。但是，若见解、修行、行为等一切均为空性，那最后得果时也仅能现前无色界的一种单空，除此以外再无他者。

现在禅宗也有类似现象。如果已经真正获得一定境界倒是非常不错，对于个别顿悟根基者来说，这一点也非常合理，但对于不是此种根基的众生而言，仅仅承许一切都不存在之单空，将贪嗔痴等均限定于“无”这一界限当中，名言中念咒等积累福德资粮的善法全部抛之脑后，这样就很难现前现空双融的究竟境界。

宁玛自宗的不共特点，即于见修行果一切时分均未远离显现、空性二者，于显现中积累资粮、修习慈悲菩提心等，而任何万法于正在显现的同时即是空性的本体。于凡夫地时即如上一般如理如实地修持，当境界越来越向上时，其悲心不再是有缘的悲心，智慧空性也并

非分别念中所想象的一切皆不存在的一种空性。但这一点于凡夫相续中很难生起，故于凡夫地时，空性即是法、我皆不成立，显现即缘无量有情所生起的悲心，于此空性显现当中，名言中的因果不虚等无欺存在。

因此，于入定时以空性为主，出定后得位，世间一切名言如同彩虹般无有丝毫混杂而显现。在真正达到一定境界之后，胜义谛与世俗谛二者可以无碍双运，但于此之前，抉择胜义谛时，一切万法皆为空性，世俗中万法的显现是不灭而存在的。

故凡夫众生对于空性、显现二者仅以轮番的方式进行修持，但若承许为单空的话，则有很多过失。麦彭仁波切于《三本性论》以及两大辩论书中均再三强调：单空并非究竟见解。这并非是针对札嘎活佛与绕萨格西宣说的，实际上，现在藏汉两地有许多自诩为大乘佛教徒的修行人，他们在破析空性这一问题时仍然仅停留在单空这一层面上，这种现象非常多。

所谓的修行必须随顺实相义，真正的实相即是“深寂离戏光明无为法”，这就是释迦牟尼佛所证悟的诸法实相，根本不是一切皆不存在的单空，如果自己的修行并未随顺万法之实相，就说明已经修偏了、修错了。

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。

此处麦彭仁波切根据全知无垢光尊者的观点建立

了自宗。希望大家对每一个问题自宗是如何分析抉择的一定要提起重视，并且于相续中反复串习，在学习中观时，如果对他宗说法以及自宗观点都未能清晰掌握的话，那就根本称不上修学中观了。

有关宁玛巴自宗，楚西降央多杰在他的讲义中说：据说智悲光尊者属于自空派，明朗罗扎瓦是他空派。实际上，明朗罗扎瓦所承许的他空与无垢光尊者的观点无有丝毫差别，这一点从《三戒论大疏》中可以明显看出；而根据智悲光尊者《功德藏》的观点，他所许之自空与无垢光尊者的观点也可作等量齐观。

有些人认为，智悲光尊者的自空与格鲁派所许之自空无别，明朗大师的他空与觉囊派之他空不相上下。其实不然，若能真正理解自空与他空的含义，宁玛巴在抉择光明这一分时，与觉囊派无有差异，故而可以承许为他空派；在抉择第二转法轮的空性一分时，智悲光尊者等不论何者，与格鲁派所抉择的空性也无有点滴差

别。楚西降央多杰在讲义中也是用了一种不敢肯定的口气——据说智悲光尊者属于自空派、明朗罗扎瓦是他空派，但若真正了知自空、他空之本义，也就根本没有必要对此强加区分了。

智悲光尊者对于龙钦宁提派的恩德相当大，依靠他的加持获得证悟的人可谓数不胜数；而在宁玛巴戒律方面的传承险些中断时，明朗罗扎瓦出世，依靠他使之得以恢复。因此，对于宁玛自宗而言，二位尊者的恩德非常大。总而言之，智悲光尊者、明朗罗扎瓦、无垢光尊者、麦彭仁波切，他们的观点完全一致，只是个别说法有所差异而已。

所以，依照第二大佛陀全知无垢光尊者的观点，自宗承许真正的大中观是双运大中观或离戏大中观，前者指释迦牟尼佛第三转法轮之光明与空性无二无别之境界；后者则指佛陀第二转法轮远离一切执著戏论之境界。如此殊胜的大中观境界，主要是圣者入根本慧定的境界，

在它面前是远离一切戏论的，一切都是清净与光明大双运的。这样一种境界，虽于凡夫众生前无法现前，但与其相似的境界可以现前，对此如理抉择即是真正的中观见解。

抉择此中观见解之时，已经灭尽一切有无、常无常等全部执著，这就是宁玛巴自宗真正的见解。

现在虽有很多人并未真实通达此善妙的双运见解，但应该虔心发愿——愿我相续中早日生起离戏双运的中观境界。以前的诸多高僧大德也是这样讲的：当自相续中生起无伪菩提心与空性见时，他人哪怕仅仅闻其声、见其身也会获得不可思议的加持，甚至此人以无记心对他人开玩笑等，也会使凡与之结缘者获得加持、悉地以及力量。

我们每个人都在心中盼望能够在最短时间内获得与无伪菩提心无二无别的空性正见，如果何人真正于相续中已经获得了如此殊胜的境界，则此人虽然未对自己

作特殊加持，但仅仅见到他的身影、听闻他的声音，也会于自相续中种下非常殊胜的善根种子。同样，许多弟子相续中的善根还未成熟但即将成熟时，不必说听闻上师法王如意宝宣讲空性法门，依靠其相续中的无二智慧，即使仅仅听到上师开玩笑的音声也会于相续中获得无法言说的加持。

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。

若仅以单空作为中观见解之对境，则已经偏堕于相似胜义谛的一方，这只是一种相似见解，并非真正的双运或离戏见解。

《中观庄严论》云：“生等无有故，无生等亦无。”《四百论》中说：“由无有性故，无性亦非有，有性既非有，无性依何立。”所谓的单空对从未学习过宗派者来讲，若将人我、法我等全部抉择为空性也是极其殊胜的，但相对于中观派来讲，不要说中观应成派，即使对中观自续派也是一种比较低劣的见解，故而它既不是双运大中观也不属于离戏大中观。

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。

所谓的双运，对于有无、常断以及空不空等全部安立为等性，并未偏堕于任何一方，而此处所讲的胜义单空境界，仅仅属于有境的一种单空执著，因此这种说法肯定不合理，根本称不上双运大中观。

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。

戏论是指有无、空不空等一切所缘形象，而单空实际并未远离此种戏论，仍然执著一种单空境界，因此根本不能将单空称为离戏大中观。

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。

真正的大中观无有任何承认。中观自宗分两个方面，首先是远离一切戏论的大中观，也即修习中观的瑜伽士通过中观的分析方法进行抉择之后所现前的智慧，

于此智慧面前无有任何执著戏论。

修行人通过精进的闻思修行，依靠中观各种各样的推理方法真正抉择并获得大中观的空性智慧时，所谓的存在不存在等一切承认根本无有。于此证悟殊胜境界的瑜伽士面前已经真正现见了现空等性，是非有无等一切现似矛盾之法于其前完全平等，已经远离一切戏论，如《智海经》云：诸法皆不成，不许有或无。分别念前所现一切破立之法均属戏论，如柱、瓶等皆为空性之遮破，或光明等存在之建立，诸如此类的破、立万法全部都是戏论之法，依照实相如理观察万法时，一切诸法均不能依理成立。

当然，非依理成立之法并非中观自宗，如名言中承许如幻如梦的显现，此许是不是中观应成派依理承许的呢？并非依理承认。因此，根据诸法的实相而言，从万法本体来讲无有丝毫可承认之法，故于此定解面前一切法皆不承许。

作为修行人，应力求于相续中获得如是证悟极为重要。在仍未生起此种定解之前，一定要再三祈祷上师三宝加持，希望早日于相续中无碍生起，并且通过精进努力的闻思，潜心研究有关中观方面如《入中论》《中论》《四百论》等论典，对其中所说教义反复思维、深入体会，这样一来，即使不能获得真实证悟，也会得到相似的一种理解，这一点于凡夫地时完全可以获得。有论师说：若能长期闻思有关中观的论典，如幻如梦的境界必定会自然而然获得。因此，通过闻思中观法门，自相续中实有执著的习气必定会越来越减少。

所谓大中观的境界是圣者入根本慧定的智慧，作为凡夫人虽然暂时不能通达远离一切破立等戏论边执的境界，但与其相似的一种境界，比如通过详详细细观察，一切有无是非都是不成立的，自心的真正本面既不是有也不是无，既不是空也并非不空，诸如此类的见解必定会逐渐生起。若能具足大圆满方面的相关见解，则于中观当中也仅是说法不同而已，实际二者无有任何差

别，如若对中观有所理解，对大圆满所宣说的本来清净等道理也会轻而易举地圆融一味。

于究竟的中观境界前无有丝毫可以承许。真正认识到自心本性时，即会了知一切有无是非等根本不是万法之实相，这一点，通过闻思于相续中渐次修习相当重要，否则不可能无缘无故在相续中生起如此殊胜的定解并获得证悟。

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。

在大中观面前虽然有无是非等皆不承认，但于未通达此理的凡夫前，仍存在名言中对于二谛之分析，这一点必须承认。

在如是究竟的实相意义中，一切现相万法皆无任

何承认，无有任何区分，空即是现，现即是空。虽说如此，但于辨别后得时，从暂时名言量的角度，对胜义、世俗二谛必须进行区分，《父子相会经》中说：所谓的二谛非从他处了知，而由佛陀自己所了知，除胜义与世俗二谛外，无有第三谛。月称论师于《六十正理论释》中说：观待世间智而安立二谛。意即于实相中无有任何可以承认，是远离一切戏论的，若承许现或空即有过失，而于现相中应该承许胜义谛与世俗谛，其中，暂时之空性为相似胜义谛，究竟离一切戏论的空性为真胜义谛，世俗谛亦可分为真世俗与假世俗二者。

因此，从实相而言无有任何可作区分者，但暂时来讲，可以有胜义谛、世俗谛二者，否则对万法之实相也无法合理解释。

二者倘若观待于，二谛无别之实相，
仅是各自之现相，观待现见真义智，
二量亦是相似量，因一不能执二谛。

于名言量前，胜义谛与世俗谛虽然存在，然而此二者若观待二谛无别之实相则仅是名言中的一种现相许，实际根本不存在，这是从外境方面来讲。若从有境角度分析，现见一切万法本相的唯一即是佛陀的智慧，于其面前，所谓的胜义量与名言量仅是相似之量，以二者中的任何一者均无法真实了知二谛。

何为相似量？于抉择空性的胜义智慧面前是否存在显现之名言呢？根本无有，完全是抉择空性的一种智慧。于抉择现相时是否存在空性这一分呢？也是没有的。因此，以其中一个量根本不能清晰了知另一量所抉择之对境，这就是所谓的相似量。

然而佛陀的真正之量并非如此，于它面前此二量并未分开，是完全融合于一处的。比如凡夫众生以胜义量抉择万法时，可以了知一切万法皆为空性，此时光明现分根本无法进行抉择，若想对此明现分如理抉择必须具足第二量；但于圣者根本慧定面前，心性之本体为空

性，光明与此空性无离无合而存在，对空性、光明二者皆了如指掌。

故而，圣者入根本慧定的智慧与凡夫分别心面前的智慧有天渊之别，麦彭仁波切说：凡夫所拥有的仅是妙慧，而入根本慧定时方能称之为大中观的智慧。于圣者入根本慧定面前，既可以现见空性也可以现见光明，此二者并非轮番而是同时存在，这就是所谓的心、如来藏或者觉性。

对于入定根本慧与出定慧二者必须加以区分，于此处，麦彭仁波切已经作了非常清晰的辨别分析。当然，若不欲通达中观法理者，对此大可置之不理，但如果真正想通达的话，这一点是非常关键的。既然说一切万法都是空性、光明无离无合的，那我们为什么不能现见？凡夫众生的肉眼或者分别念存在一定的界限，唯有通过修行消除障碍获得某种境界时方可了知。很多经论中说：到一地菩萨以上时，空性与光明可以同时现见。但

凡夫时，胜义、世俗二量不能同时执著，见到其中一者时不能现见另一者，这就是有境上的差别。

因此，佛陀为了适应部分众生的根基，于渐悟者前安立了中观自续派与中观应成派，或者说，首先抉择显现，其次将显现抉择为空性，最后将空性也抉择为离一切戏论，如是渐次分析，即使钝根众生也可以逐渐接受。

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。

前面说，胜义、世俗二量，一者现前时另一者无法现前，故此二量仅称之为妙慧而并非智慧。

妙慧与智慧有一定差别，于此处，胜义量与世俗量可称其为妙慧。以此妙慧观察万法本性时，可以获得显现与空性的两种体性，比如依靠中观的大缘起因、离

一多因等进行观察，瓶子等一切万法的体性皆为空性；同样以瓶子作为对境，通过观现世量进行观察时，眼前所见即是瓶子，身体接触也有碰触之感，其显现部分无欺存在。因此，通过此二量观察时，可以获得显现与空性二种体性。《入中论》中说：“由于诸法见真妄，故得诸法二种体。”对诸法现见有真的一分与虚假一分的缘故，可以安立胜义谛、世俗谛二者，此二者是由妙慧进行抉择的，并非于智慧面前如是抉择，若以智慧抉择，则空性、显现一味一体无二无别，根本不存在种种差别分析。

因此说，依靠胜义、名言二量进行观察时，一切万法可以分别得到空性、显现二种体性。这时，一者存在的同时另一者并不存在，如以胜义量对瓶子等一切法作如理抉择，即可得出一切法均为空性的结论，所谓的瓶子仅是一种假象，并不存在。与此同时，显现是否存在呢？并不存在。而依靠名言量观察瓶子等法时，六根前可以真实显现，此时所谓的空性并不存在。故说具烦恼

束缚的凡夫众生之境界是有限的，于根识前一者存在时另一者根本不会存在，此二者只能以轮番交替的方式现前。

应该了知，于凡夫前，真正的入根本慧定并不存在，但对中观等法理有所了知之后，与根本慧定比较相似的一种境界于凡夫地亦可获得，也即通过种种推理或者上师指点，了知一切万法皆是空性，此空性与光明无二无别。这样一种境界于后得位时深信不疑，比如瓶子虽然显现，但此显现的本体与空性一味一体，此境界于凡夫时可以相似现前，麦彭仁波切于许多论典中说：如同画月般的定解，于凡夫众生前可以显现。

对于任何人与物，虽然存在各种想法、行为等，实际仅是于如幻如梦中存在，对它的我执也好法执也好，不论身体还是心识，一切皆如虚空般，全部是空性的，只是依靠种种因缘和合，可以现见此人此物，虽然现见，此显现也与彩虹无二无别，均是一种幻化的存在。一切

万法虽如幻般无欺存在，但于此显现之中可以对空性生起一定的定解，这一点只要对中观稍有定解者必定会无碍了知。

一切情器世界等万法，其本体上即是空性的，这并非仅是一种说法，实际真正通过理论进行如实抉择分析即可了知，万法本体就是空性，若非如此，则一切都不合理。对于这一点，凡夫人暂时只能以轮番方式交替现见，不能像圣者根本慧定那样同时存在，故于此凡夫地时必须承认胜义量与名言量二者，因二取未消融于法界之前，虽于道理上完全了知，却仍然存在一定的执著，就像幻化师虽对自己所幻化的美女存在一定贪心，却不会出现欲与之共同生活的念头。因此，修学中观到达一定程度时，虽仍然存在某种程度的执著，但此执著与从未修学中观者相比，已经不再像以前那样根深蒂固，其中存在相当大的差别。

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？

如果说存在名言中衡量显现、胜义中衡量空性两种观点，那这是不是中观自宗呢？若是中观自宗，则如前对他宗所说存在有无两种承认的过失，你们自宗也同样不可避免了。

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？

前译宁玛巴根据无垢光尊者的观点，对于对方所提出的问题早已做过透彻分析，也就是说，对辨别后得中观与正行入定中观作了非常细致的区分，于辨别后得中观时，胜义、世俗二者应该分开，既存在胜义量也存在世俗量，以其中一者对万法抉择时，另一者可暂时不作分析；于正行入定中观中，一切皆不承认，都是远离一切戏论的，此时可通过中观最究竟见解进行衡量。

其中，前者可称为粗中观，因其属于凡夫前较为粗大的一种境界；后者仅以圣者的根本慧能够了达，故而称为细中观。或者，一者为因中观，一者为果中观，中观应成派所承认之究竟观点由因而来，也即如中观自续派所讲——二谛分开承许，必须依靠相似胜义才能到达殊胜的胜义宝殿一样。因此，所谓的道中观，也可以将其称为因中观，而最究竟的圣者根本慧定即称为果中观。从有境角度而言，一者是心之对境，一者为智慧之对境。也可以称为小中观和大中观，若仅从某些人所证悟的单空境界来讲，这并不属于大中观，只能称之为小中观。

麦彭仁波切于其他论典中说：心与智慧是从有境角度区分的，粗、细中观是从对境分的，因、果中观是从能生所生分的，大、小中观是从自境界之体相而言的。

自宗承许有承认与无承认两种观点，即圣者根本慧定时无有任何承认，暂时而言可以有承认，如此分析抉择时，无有丝毫过失存在。

这以下主要阐述自宗观点——修行人首先应依照次第逐步修行。

显宗与密宗见解相比，从光明角度来讲，后者远远超胜前者，而显宗一般分为有部、经部、唯识、中观四者，中观也分自续派与应成派，其中应成派是显宗最高的见解。不论格鲁派还是宁玛派，许多派别都希望能够抉择中观应成派的见解，实际以应成派祖师的诸多论典进行衡量时，个别派别所持中观观点其实并非应成派的真正观点，根本未达到此派究竟观点这一层次。

唯识也可分为随理唯识与随教唯识两种，其中虽有相近于中观观点的个别说法，但仍然存在执著自心实有的观点，此宗派绝对无法与中观应成派相提并论。汉传佛教部分人认为唯识宗已经远远超胜中观宗，其实这一点根本无有任何教证、理证，若说唯识的究竟观点与中观比较相近尚且可以理解，但诸多唯识论师的内心应该非常清楚，唯识是否具足如中观宗那样将万法抉择为空性的一种理论？根本没有。既然不具足如此殊胜的理论，仅仅口头上说自宗已经超胜中观，那也仅是建立一种宗派而已，根本不存在教理等任何依据。

因此，应承许大乘可分为中观与唯识，唯识的究竟观点与中观有相同之处，这一点自宗也是承认的。

一般学习中观法门时，哪些地方应该承认？哪些地方不应承认？对于诸如此类的问题一定要善加辨别，若对此类问题能够真正抉择，对于中观进行实修也会轻而易举。

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，

自宗根据无垢光尊者《宗派宝藏论》《如意宝藏论》所宣说的观点进行抉择时，可以将中观见解分为暂时与究竟两种，究竟时无有任何可以承许，暂时的见解无论如何应该有所承认。

前文驳斥他宗时说，有承认、无承认二者同时承许有诸多过失，那自宗会否出现上述过失呢？

不会出现此等过失，原因是自宗已对暂时观点与究竟观点做出区分，并且在入定、出定时各自做出不同承许，根据出定后得观点而言，中观自宗应该有所承认。月称论师于《入中论》中前半部分以破自生、他生、共

生、无因生抉择了自宗无有任何承许，万法除大空性外无有任何成立之法；于后半部分，则对每一个法之法相分别做出明确阐述，并对五道十地进行逐层分析，将其中所包含的道理详详细细地作了抉择。由此可知，一切所许于后得时应该如是安立，不然一概承许一切时分皆不作承认或一切时分皆有承认都有各自不足之处。故而，自宗应根据暂时、究竟，或者入定、出定进行区分，如此一来，可以做出有、无两种承许。

所以究竟来讲，中观自宗见解无有任何承认，一切万法如果真正存在自生、他生等实质之法，那任何人也无法予以否认，因为众人对事实存在之法绝对无法抹杀，应该是众所公认的，这一点不要说学习宗派者，即使稍有明智的人都会承许。

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，

圣者于辨别后得时，整个万法暂时可以分为真、假两个方面，此二者必须依靠胜义量与世俗量进行衡量，通过二量如实抉择时所出现的破、立二者，可以破斥各自所执持之邪见。

通过名言量进行抉择时，一切万法因果不虚、三宝加持不可思议等无欺存在，以此可以破斥前后世不存在、三宝不具丝毫功德、恶趣无有痛苦等名言中各种各样的邪见，与此同时，可以建立名言中因果轮回不虚存在、三宝功德无量无边。名言中诽谤万法的一切邪知邪见必须遣除，其中所蕴含的真理也必须建立，故此通过名言量如理破立非常重要。

以胜义量进行衡量时，有些人认为神我存在、万法实有存在，为断除此种邪念，使其对万法于胜义实相如理通达，故对万法离戏与空性的道理必须如实建立，对胜义中也存在实有不空之法的观点必须予以破除。

因此，从最究竟的角度来讲，中观自宗无有丝毫可

以承认之处，而暂时胜义中不存在、世俗中存在的道理应该承认，胜义中不存在可以通过胜义量进行抉择，世俗中存在则应依靠世俗量如理抉择。如此抉择之时，为使各自面前出现的种种邪知邪见得以遣除，依据二量做出相应承许也就显得尤为重要了。

一切万法于胜义中皆为空性、离一切戏论，但于名言中，诸法皆如幻如梦而存在，对此二者之间的差别应善加分析。莲花生大士说：见解不应偏堕于行为。由于行为十分低劣的缘故，见解不应如是跟随，现在泰国、斯里兰卡等地，他们所行持的是小乘行为，其见解也堕于此中时，稍微违犯戒律即无法自拔，非常痛苦，因此，见解不应堕于行为之上。然而行为也不应时刻跟随见解，若见解高高在上，认为一切善恶皆为空性，而行为也如此随行，则会出现恶见满天的不良状况。见解、行为二者之间的关系必须妥善区分，否则，就如现在个别人那样——见解上并未证悟空性而行为已经证悟了，这是绝对不合理的。

因为本性中无有，任何破立承认故。

究竟来讲，所谓的破与立都是无有的，就像做梦时，于正在做梦之正量面前虽然呈现种种破立，然而醒觉之后，梦中所现之破立根本不复存在，故而五道十地、涅槃功德、轮回过患等所有的概念于实相意义上根本不存在。《中观入智论》中说：破立二者均不存在。也即破立是唯一需要破除的。麦彭仁波切于前文说：于究竟见解时，无遮非遮二者皆不承认。

这一点通过自身体验也会有所了知，显现、空性、轮回、涅槃等于名言中暂时可以安立，也可以区分清净、不清净，就像做梦时下有监狱上有宫殿，若犯律法则堕入监狱，若依种种行为如法行持则会居于华丽宫殿之中，然而，如是种种显现于醒觉之时皆是幻化，如此而已。因此，名言中虽存在束缚、解脱等形色各异的显现，其实于实相中并不存在。

上述所说之理非常甚深，一般凡夫初学者很难真

正领悟其中蕴含的究竟义理，故而佛陀以梯阶方式次第宣说种种法门的原因即在于此。

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。

从真正实相来讲，所谓的胜义谛与世俗谛不会偏堕于任何一方，比如胜义中万法空性，但万法并非仅偏于此空性一方，而世俗中万法可以显现，却也并未仅仅偏于显现一方。无论如何，虽暂时于名言中承许二谛存在，而实际二谛无有丝毫实质，在究竟实相中，无有任何破立承认之法。

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。

此处说，所谓的有承认、无承认只是暂时于现相当中如此承许，这与真正实相完全不相违，因为从暂时现相角度而言，一定要承许胜义、世俗二谛，而且抉择二

谛之胜义量与世俗量也必须承认。这一点无有任何抵触、矛盾之处，也不会存在丝毫过失。

辛二、观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，暂时观待仅假立。
未经观察共称有，即是现相非实相。

暂时如此承认时，通过中观教理百般观察也不会出现任何过失，中观应成派对自续派所发三大太过也根本不会落于自宗头上。由于有实无实等一切法根本经不起胜义观察，因而不会出现堪观察等诸多过失，因柱子、瓶子等有实法真正依靠缘起因、离一多因等中观正理进行观察时，一丝一毫也不存在；而无柱、无瓶、虚空等无实法也根本不存在。因此，自宗虽暂时承许有、无两种承认，却绝对不会出现上述所说之过失，无论如何承认，仅是暂时观待假立而言，实际并未承认任何实有之

法。

暂时未经观察假立存在的法只是一种现相，并非实相之法。有些论师说：所谓的承认须通过三种观察，即不经观察时形形色色的万法可以了然呈现；稍作观察时，一切显现均成空性；进一步详细观察时，空性也不存在，全部都是远离一切戏论的。因而依据次第宣说，即观现世量、净见量、胜义量等如是逐层安立的原因即是如此，六根前所显现之法本来存在，未经观察时，昨天的河流今天依然存在，轮回、涅槃等法也可以假名安立，所谓的存在或不存在根本无法进行抉择，这是观现世量前所获得之量；若对其稍作观察时，则会获得清净之显现，此时仍然属于名言范畴；继续观察时，由净见量所得之法也是空性，无有丝毫存在；再次观察，空性也并不存在，是离一切戏论的。

各种量均是一层一层依照次第安立的，但现在世间上的人们对任何量也不通达，对任何法也不观察其本

质，对现相、实相根本不作分析，只是随随便便依靠自己的分别念胡乱安立，月称论师说：对自己眼前所现之法也应详详细细地观察，实际所谓的眼见为实也是一种迷惑现象，真正观察时根本没有可靠之处。之所以称为世俗的原因，即一切万法都是虚假的，无有丝毫真实可靠之处，人们虽然现似存在日常的行住坐卧等一切威仪行为，但实际都是在假象中运行的，何时真正通达万法真相、了达心性本面时，就再也不会转生于轮回三有中感受无量无边的痛苦了。

因此，依靠密法的强性加持力与窍诀顿悟自己心的本来面目非常有必要，通过上师本尊的加持力，如若已经真正了达心性本面的话，凡夫人虽然尚且不能停止饮食，无法真正安住，但与从未修学宗派或尚未通达自心本义之前相比，必定会出现迥然有别之差异。

通达心性的方法多种多样，通过闻思、辩论以及依靠祈祷上师本尊，或如如安住观察自心均可有所了认，

无论如何，依靠种种方法寻求自心本性十分有必要。

现在世间上大多数人都是追随迷乱现相而竞相奔走，他们根本未能通达万法实相。就像梦中生子时，心中生起极大欢喜心，后来幼儿夭折，此时又生起极其强大的痛苦，其实生子之有实法与子死之无实法二者，均是梦中的一种迷乱假象，根本无有丝毫差别。同样道理，所谓的有柱与无柱，或者空性与显现，这些与梦中的生子与子死无有任何差别。上述道理在无垢光尊者的《虚幻休息》中均有详细讲述。

观察无实之理智，所见许为实相义，
观待世俗为胜义，观待究竟假胜义。

通过观察无实之理智所现见之法，可承许其为实相义，比如依空性正理对万法进行抉择，之后获得万法皆不存在的单空，从所见角度来讲，观待世俗可将此称为胜义谛，若观待一切万法实相之义，也仅将其称为相

似胜义谛。麦彭仁波切在给札嘎活佛的辩论书中说：中观自续派暂时安立的是假胜义谛。假胜义谛仅是一种单空，而单空也不存在、远离一切有无执著之相，则称为真胜义谛，此即中观应成派所抉择之究竟境界。

然而，观待世俗来讲，上述所谓的相似胜义也可称为真胜义谛，但观待究竟实相则仅是一种假胜义谛。《中观庄严论》中说：“若依分别念，成俗非真实。”单空仍然属于分别念的境界，故而只是世俗谛，并非胜义谛。清辨论师于《中观藏论》中云：“于此若无有，真实世俗梯，欲上胜义楼，智者非应理。”从最究竟观点衡量，单空之相似胜义仅仅是一种世俗谛，若仅通达单空，中观自宗根本不会承许其为胜义谛。

当然，针对从未修学宗派或者初学者，仅证悟单空或了知人、法皆不存在之理的功德也是非常大，《四百论》中说：“若谁略生疑，亦能坏三有。”但就中观应成派的究竟见解而言，这也仅是一种世俗谛，根本称不

上胜义谛。

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。

实相现相如若相违，或将实相、现相二者分开安立，则会出现四种过失，根据《解深密经》所说：一、证悟胜义时，以世俗未包括其中之故，仍然无法获得成就；二、诸法具有法与有法的关系，若二者分开，则如同柱子的本性不是瓶子，万法的本性也应不是空性胜义；三、胜义谛应成不是世俗谛之空性，承许二者异体之故；四、证悟万法空性者，以二谛分开安立之故，依靠世俗谛仍会生起烦恼。

假设二谛并非他体而是本体一体的话，也会出现四种过失：一、如同凡夫能够现见世俗谛之色法一样，也应现见胜义谛；二、若许二谛一体，则凡夫依靠世俗

谛得以增上烦恼之故，依靠胜义谛也应增上烦恼；三、如许二者一体，则如同胜义与法界不可分割一样，世俗也应与法界不可分割；四、由于世俗万法勿需寻觅，可以现量见到，胜义谛也应无需依靠上师窍诀而获得，而是轻而易举唾手可得。

对于胜义谛与世俗谛，或者实相、现相二者，既不能承许一体也不应承许异体，否则各会出现四种过失。究竟而言，胜义谛与世俗谛无有任何承认；暂时来讲，二谛观待智慧的有境可以如实安立，但也并非本体上以一体或异体存在，如若不然，凡夫现见柱子时即应通达胜义谛，或者胜义谛亦非世俗谛之本性，有诸如此类的种种过失。

有人认为：既然不是一体，实相现相又如何双运呢？如同火与火的热性一样，这仅是分别念中的无二双运，真正的无二并非分别念所执著的非他体之一体，故以此处所说之义可以表明，真正的无二双运已经完全超

出分别执著的一体异体。虽然，诸多论典在说明现空双运时均以火和火的热性或水与水的湿性等进行表示，但这也仅是为说明其本体而作的一种比喻，实际来讲，法与法性并非分别心中所想象的一种显现与空性无别，如若不然，火与火的热性于名言中不可分割一般，法与法的空性于现相中也不可分割，如此一来会出现非常大的过失。

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。

依靠上述道理可以了知，佛陀与众生只是实相、现相之别。许多经论中说：一切众生皆具如来德相。一切众生从实相角度即是佛陀，但从现相而言，并非一切众生均是佛陀。为什么呢？从现相角度，佛陀已经无余遣除一切障碍、断除一切过患，具足五道十地一切断证圆

满的究竟果位，而凡夫众生业力深重，具有一切烦恼束缚，对于人无我、法无我的智慧根本未能通达，故于现相中二者具有相当大的差别。

分析问题时区分实相、现相非常关键。现在许多大德给他人讲经说法时，未能区分实相、现相的缘故，由此导致产生了诸多矛盾，比如，有时说凡夫众生本自具足佛陀一切圆满断证功德，有时又说众生需要修道遣除罪障，最后显现成佛，这样一来，既然本来就是佛，为什么又需要通过修道显现成佛？与此类似的很多问题都会自然而然产生，并由此出现了许多疑惑与争论。

实际上述问题均是由未能妥善区分胜义、世俗二谛所导致，从实相而言，虽说众生即是佛陀、万法本自清净，但并非一切众生均能现见此等实相，比如柱子原本是刹那刹那的无常性，然而从未修学宗派者对此并不了知，他认为今天的柱子即是昨天乃至前天的柱子，因而柱子的实相虽是无常，但以凡夫众生之肉眼根本不能

现见柱子刹那刹那的变化。

器情世界一切万法应存在实相、现相之别，这一点不仅是修学宗派的佛教徒，即使稍微学习过物理、化学等世间知识的人也会明白，众生眼前所见的一切迷乱显现，与它的究竟实相并不相同，比如一条缓缓流淌的河流，似乎前年见到了这条河，今年仍然见到这条河，但真正对其进行观察，实际前年所见河流早已随波汇入大海，今年的河流根本不是前年的河流。同样道理，根据《宝性论》等三转法轮了义经论的观点，众生相续中具足的如来藏是从实相而言的，它虽然可以显现，但不应将其错认为现相。

对于众生与佛陀，有人认为二者是因、果的关系，也即以前是众生，通过修道后成为佛陀；以前凡夫地时一切地道皆不圆满，最后现前正觉时所有功德全部圆满究竟。但这仅为小乘观点，并非大乘所许，有关大乘观点于无垢光尊者的《大圆满心性休息大车疏》中有详细

讲述，续部中说：显宗认为众生为佛陀之因，密宗承许众生即是佛陀。实际来讲，众生与佛之间有能遣、所遣的一种关系，也即遣除一切障碍后可以现前圆满正觉佛陀，故大乘密宗承许众生即是佛陀，但此说法仅于实相上安立，现相上不能如此宣说。

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。

自宗既不承认实相现相为一体也不承认二者异体，因不论承许哪一者，均会出现前文所说各自具足的四种过失。正因为没有承许实相现相一体或者异体，所以众生即是佛陀故一切功德可以现前，众生即是佛陀故修持五道十地也非常合理。

若承许众生、佛陀二者为因果关系，则会出现因中有果的过失，《入菩萨行》中说：若因中也存在果，则

有食用米饭即已食用不净粪的过失。但诸如此类的过失与妨害于自宗观点中是否存在呢？根本不存在。自宗于实相中承许一切众生即是佛陀，但现相上并不是佛。

也许有人产生怀疑：既然一切众生即是佛陀，为何佛所具足的相好圆满、断证功德于凡夫众生未能具足？

对此应该了知，虽然实相中具足一切相好以及所有断证功德，然于现相中，众生以烦恼业障的遮蔽根本无法现前，如同太阳被云层障蔽时，虽然具足万丈光芒却根本无法显露。

又有人提出疑问：既然一切众生都是佛陀，那凡夫众生的精进修道也无有任何必要，本来即是佛陀之故。

这种说法也不合理。实相中虽然是佛，但此实相未现前之前必须依靠修道断除全部障碍，否则如来之实相根本无法显现，如同沦落为乞丐的太子，在未能登上王位之前，根本没有权力享用一切善妙受用，同样，实相

中众生虽是佛陀，但于现相中必须依靠修道断除障碍。

上述大多是自空派对他空派的一种辩论，实际对此以实相、现相进行区分的话，绝对不会出现任何疑惑谬误之处。解释佛陀密意时这一点也极为关键，不然对于佛陀在第三转法轮如《如来藏经》等经典中所说的“众生即是佛陀”“众生具足一切相好”等根本无法圆融解释。

个别对大乘教义一无所知的人经常口出狂言：“众生本来就是佛陀，不用修这个法、那个法，我早就是佛了。”实相上确实可以说本来就是佛，但现相上却并非如此。对于自空与他空之间的种种辩论，大家一定要了知其中要义，否则在解释佛陀了义经论时经常会出现相违的情况。

自宗确实具有一种非常殊胜的特点，正如麦彭仁波切于前文所讲：“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。”二转法轮与三转

法轮所宣说的观点无有丝毫矛盾之处，只是释迦牟尼佛宣说的层面有所不同，实际都是圆融无违的。否则，对释迦牟尼佛所宣讲的教义分开执著，认为一者合理一者不合理，或者将个别观点推向外道宗派，这种做法根本不符合佛教徒的行为。

所以说，对众生、佛陀等，不能不区分实相、现相而作一概承许，这一点不仅佛教当中，现在很多的物理学家、生物学家也非常清楚地了知——一切万法都有本质与现象的区分，本质虽然如是，但现象上不一定会如是显现，因此应该善加分别本质与现象；于佛教中称为实相、现相，一切众生在实相中可以称为佛陀，但于现相上并不是佛，对此一定要清晰了知。

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。

有些人认为密宗承许即生成佛，实际不仅密宗，如

若翻开显宗的了义经典，处处都可以见到“乃至蝼蚁以上的众生皆是佛”等说法，从实相上讲，释迦牟尼佛与具足一切烦恼束缚的众生无有丝毫差别，然而于现相上确实存在很大差异。

实相上讲，一切万法是本来清净的，一切众生本来就是佛陀，但于现相上，以一切烦恼障、所知障遮蔽的缘故，本具的所有功德根本不能如实显现，故而为遣除烦恼障碍，必须精勤修道。这一点不仅宁玛巴自宗如此宣说，一切其他宗派也应该如此承认，否则，根本不能居于佛教行列之中。

其实显宗《如来藏经》《涅槃经》中都有“众生即佛”的说法，但个别对诸多经典一知半解的人，对经中教义片面理解，认为这样的说法有如何如何过失，以此仅仅表明他自己根本未能区分实相、现相，只是顺口胡说，对佛经教义妄加揣测而已，对于这种说法根本没有必要加以驳斥，也不具足丝毫价值。

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。

胜义谛也即一切万法的真正本质，世俗谛是指未通达其本质之前的一种显现，此二者根本不相违，名言中应承认轮回、涅槃等一切都存在；胜义当中，从色法

乃至一切智智之间的万法都不存在，这一点没有任何相违之处，麦彭仁波切说：从空性角度应说为无遮，对此不必产生任何怀疑。

无垢光尊者引用《中观二谛论》的教证说：中观自续派于名言中承认为有，于胜义中承认为无有。之后又引用《入中论》的教证讲到了中观应成派的观点，因此，在宣讲中观自续派观点时，应将二谛分开——名言中存在，胜义中不存在。

中观应成派自宗也分入定、后得两种，于后得时抉择的观点，可以说与中观自续派观点完全相同。也就是说，中观应成派有适应顿悟者和渐悟者的两种法门，其中前者直接宣讲中观应成派自宗观点，为相应部分渐悟者的根基，则暂时抉择了与自续派相同的一种观点，即首先抉择单空无我，之后再为其宣讲中观究竟观点。

对于此种说法，个别论师并不承认，他们认为中观应成派不应区分真胜义、假胜义，麦彭仁波切在《澄清

宝珠论》中说：于此宗不应存在真、假胜义之分。根据这一说法，很多论师认为不应对中观应成派安立“假胜义谛”。虽然麦彭仁波切于《中观概要》中说“应成派是顿悟根基之补特伽罗的法门”，但一般来讲，中观应成派也可分为入定与后得两种，其后得智与中观自续派观点完全相同，即胜义中不存在、世俗中存在。

如此承许，是否相合于中观应成派自宗观点呢？

月称论师说：为何将一切名言安立推向于他宗？这种说法完全不合理。因此，将后得抉择之中观观点承许为暂时的中观自宗也是非常相合的。

如此一来，因自续派最终也将融入离一切戏论之观点中，那不是已经与中观应成派没有任何差别了嘛！

并不相同。何为应成？即自宗无有任何承认，全部以应成的方式遣除他宗邪见，故此称为应成派，此派最究竟的自宗主要以入根本慧定为主，在这一点上与中观

自续派完全不同。

胜义谛与世俗谛未承许为一体之故，应承认于胜义中无有、于世俗中有。中观自续派或者中观应成派后得位时抉择的此种观点非常合理，因为一切凡夫众生于能取、所取未消融于法界之前，胜义中不存在与世俗中存在二者的力量完全等同。

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。

乃至显现与空性分开的执著心识未消于法界之前，也即凡夫众生于空时不现、现时不空，二谛的力量也完全相同——万法在显现的同时不能空、于空的时候无法现。

所谓的“空性合理，它是存在的；显现不合理，它

是不存在的”这一点，对于已经了达万法唯心或者通达空性境界的瑜伽士而言非常相合，但于仍然存在执著分别念的凡夫众生前，胜义、世俗二谛的力量完全相等。

尤其执著心较重的人，于显现的执著习气尤为严重，这时，不能一概断定为一者存在一者不存在。如果一定要说“瓶子不存在合理、瓶子存在不合理”，这时有人也许会感到十分疑惑：瓶子明明在眼前存在，既能见到也能触摸到，瓶子不存在怎么能够合理呢？对他们而言，显现的力量似乎更大。然而对已经证悟空性的瑜伽士来讲，显现的力量非常薄弱，空性的力量极为强大。因此，《大圆满心性休息大车疏》中说“乃至二取未消于法界之前，仍然需要精进修道”的原因即是如此。

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。

何为胜义谛？何为世俗谛？所谓无实空性的定解，首先依靠缘起因、离一多因等中观理证分析，得出瓶子、柱子等一切万法均为实空，对此实空生起定解；之后万法于名言中无欺显现，如轮回不虚、前世后世存在、三宝加持不可思议、恶趣痛苦无量无边等有关现分方面的定解也已生起。也即依靠胜义与名言二量如理抉择，通过观现世量了知凡众生皆有生老死病，依靠比量推知轮回因果无欺存在；而一切万法本来清净，或皆为空性这一点，通过净见量或胜义量分析可以获得。此二量通过轮番方式进行衡量时，各自得出不同的结论：依名言量可以得出业因果、前世后世决定存在，此即所谓的世俗谛；通过缘起因等中观理证进行分析抉择，得出一切万法皆为空性，即是胜义谛。

胜义、世俗二谛分别依靠不同量如理抉择而得，就像科学家依靠不同仪器研究某一物质可以获得不同结论一样，依名言量所抉择的显现部分，称之为世俗谛，此显现真实不虚；通过胜义量再再抉择，可以了知一切

万法本自空性，这就是胜义谛。因而此处的“量”可以比喻为科学家的仪器，通过各自不同的仪器得出各自不同的结论。

一般中观自续派将二谛分开，如同牛角般安住于各自所在位置上，互不混杂，同样，自续派在抉择二谛时不会相互混淆，胜义谛是空性的角度，依胜义量获得；而世俗谛是从显现而言，依名言量获得。从现相来讲，胜义谛不是世俗谛，世俗谛不是胜义谛；从实相而言，此二者根本无有任何差别，就像大海与波涛，表面来看二者分开存在，但实际波涛即大海的本质，二者无有任何差异。

有关这方面的道理，修习密宗时也必须清晰掌握，否则，有时将名言、胜义混淆，有时对空性、显现二者不能如理抉择。佛陀第二转法轮所涉及的内容即是如此，而第三转法轮所讲道理则牵涉到密宗的有关观点，也即部分观点与中观相同，抉择一切万法皆为空性；还有一

部分抉择中观应成派最究竟的观点，即见解、誓言、坛城等一切皆不存在。但个别续部中也说：要坚定誓言、获得灌顶，最后成就果位。因此，如若未学习中观尤其《定解宝灯论》这部论典，则对哪些情况下存在、哪些情况下不存在以及法与有法之间的关系等许多问题很难了知其真正界限。

现在很多人闻思方面的智慧稍显不足，当然，若对佛教根本不想深入研究，也就没必要再三地思维抉择，但若真正想要深入了解佛教，就必须通达上述宣讲的道理，否则佛法是非常深奥难懂的，依靠简单片面的理解根本无法进行细致入微的分析。

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。

若承许胜义、世俗一体或异体，则分别会出现不可避免的四种过失，故于后得中观时，对此二取一舍一非常不合理，比如有人认为显现非常重要，对其进行着重赞叹，仅取显现而舍弃空性；有些人说空性十分重要，将显现弃之不顾，仅取空性。诸如此类的做法是绝对不合理的。

其实二量的智慧就如科学家的仪器一样，依靠二者分别了知世俗、胜义二谛的真相，如此一来，对观察二量的智慧必须加以分析，依此可以获得不同的结论，也即依靠名言量得知轮回业因果、如来涅槃以及情器世界等一切名言显现，依靠观察的胜义量进行抉择时，一切万法无有丝毫成实，全部为空性。

二转法轮抉择空性、三转法轮宣讲光明，现、空二者从胜义谛角度一定要融合起来；而一转法轮宣讲了迷乱显现的名言，诸如轮回如何痛苦、苦谛如何断除，之后如何获得灭谛的究竟果位，对于这方面的问题讲述得

非常清楚。因此，依靠胜义、名言二量进行观察时可以得到不同的结论，这一点应该值得承认，如若对此未加以承许，则中观自宗已经否定了名言，如此即已违背释迦牟尼佛有关业因果等的教言，尤其四谛法轮所宣讲的名言显现等一切万法已经全部相违了。

在最后获得法身果位时，一切心心所全部消失于法与法性之中，无垢光尊者于《四法宝鬘论》中说："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。"其中将法身比喻成虚空。《入中论》中说：获得法身时，心与心所均会无余灭尽。其实灭尽也只是名言中如此称呼而已，胜义中不尽不灭，所谓的灭尽也是根本不存在的。

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。

所有释迦牟尼佛的佛经及后代诸高僧大德所撰著的论典，其中也包括解释续部的诸多论典，如《大幻化网讲义》等。佛经，一般显宗称为经、密宗称为续，但唐密中也有相关的一些经典，实际从藏文直译来讲，应称为密宗续部。那人们通常所说的《大藏经》中是否包括密宗续部呢？可以包括。从广义来讲，经典可以包括续部；从狭义而言，所谓经典仅指显宗经典。此处应从广义角度理解。

所有佛经论典中讲到的破与立，有些观待胜义而言，有些则是从世俗来讲。对经典中所宣讲的有关道理若能真正通达，则解释显密诸多论典也会易如反掌，比如释迦牟尼佛第二转法轮以空性为主，第三转法轮抉择光明、显现、常有等；《中观六论》主要抉择空性，《赞法界颂》《宝性论》以光明显现为主；有些经论中说一切法存在，有些说一切法都不存在，这时大家应该清晰了知，存在仅是从名言世俗角度安立的，不存在则是观待胜义角度安立的。

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。

倘若唯从胜义角度来讲，所谓的五道十地、佛陀、众生等一切万事万物可以完全断定为无有，即佛、众生以及善恶因果全部无有。有些密续中说：普贤如来并不存在，善恶因果等全部无有。对于这种说法，有人特别害怕，认为不能说一切都没有，否则不是诽谤名言了嘛？以前上师如意宝讲《入大乘论》，有个人说："我以前认为佛陀是有的，业因果也是有的，但《入大乘论》中说一切都没有，这到底是怎么回事呀？"对他解释说"胜义当中没有"，但他根本不听，认为没有就是没有了，如果"没有"就根本无法接受。但不论接受与否，胜义中一切确实都是不存在的。

然而，如若不观待世俗而如此宣说也不合理，世俗中五道十地、业因果等必须存在，因此需要加上鉴别——胜义中无，世俗中有。这种说法于中观应成派后

得位时必须承认，无垢光尊者《如意宝藏论大疏·白莲花》中说：月称论师根据阿阇黎（指龙猛菩萨）的观点，从词句与意义上分别做了《入中论》《显句论》两部论典，开创了如日轮般中观应成派的见解，同时遣除了世间的一切边执邪见，此宗派于实相中一切都不存在，现相中可以有所承认。其中在安立科判时，首先是月称论师所创之中观应成派，之后于此宗派中胜义中不承认、现相中承认，最后讲到承认与不承认之界限，通过这三个科判作了分析。

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？”此处却加上鉴别，说胜义中无、世俗中有，这样一来，前面抉择中观应成派见解时并未加鉴别，此处为何加上鉴别呢？此处是在分析后得中观，这时如中观自续派一样加上鉴别完全可以，而前文所抉择的是中观入根本慧的究竟见解，故不需要加任何鉴别。

虽无轮涅诸现分，现量成立显现故。

虽然从胜义谛角度来讲，轮涅所摄一切现分均不成立，全部是空性的，但未经观察的情况下，于名言中缘起现分不灭而显现，这一点可以现量成立。

柱子、瓶子等一切现法，于胜义中全部无有，然而名言中凡夫可以明明了了地现见；胜义中虽然佛陀不存在，但名言中，佛陀于金刚座成佛并转三次法轮，这一点于文字上也有明确记载，是绝对不可否认的。

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，

虽说从名言量而言，所有的五道十地、佛陀、众生都存在，但所谓的存在也并非永远如此、恒常存在，因为若不观待胜义而有则不合理，假设不观待胜义而说诸法独立自主存在是绝对不能成立的。月称论师说：观待世间分别念建立万法为有。也就是说，一切万法均观待

分别念而假立，并非独立自主存在。《入中论》说：万法并非如阿罗汉入灭尽定一样，一切名言显现明明存在，因而不能说为不存在。

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。

名言中一切万法虽然明明显显地存在，但所谓的存在也并非实有自性，其实都是空性的本质，这一点通过离一多因等中观理进行观察可以清晰了知，故于后得分析或抉择中观自续派的观点时，对胜义谛、世俗谛二者安立为一有一无绝对不合理。如若存在，则空性、显现二者全部存在；如若不存在，则空性、显现等一切法皆不存在。

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。

有人提出这样一个问题：如果胜义谛与世俗谛的力量等同，那世俗中一切万法的显现，即使依靠空性也应无法破除，因二者力量相同之故已经成为实有之法，如此一来，世间上不是存在不空之法了嘛？

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？

名言中虽说二量力量相同，然而不论胜义中的空

性还是世俗中的显现，依据正理衡量时，其自性丝毫也不能成立。而且二谛之对境的自性并非不同，也即胜义谛与世俗谛的对境和有境等不论哪一方面，除所空之法不同外，于空基上根本无有不同，所谓的显现仅从现的反体来讲，空性是从胜义角度而言的，实际显、空二者完全相同，全部经不起胜义的观察。

显现的本体即是空性之故，怎会成为不空？虽说力量相等，但也根本不会成为不空之法，一定会空的。

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？

显现与空性二者同等可以显现，但所谓显现的本体也决定为空性，如果没有显现，则其空性也应成无处了知，比如柱子根本无有，则所谓的柱子不存在也无从谈起，存在与不存在二者观待安立，故此显现若不存在，

则空性也根本无法成立。

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。

所以，显现与空性根本不相违，且此二者互为因果，可以说显现即是空性、空性即是显现，或者显现之故可以是空性、空性之故可以显现。

宗喀巴大师对此有不同说法，他在《三主要道论》中说：“了知以现除有边，以空遣除无有边。”一般来讲，以空性的缘故断除有的边，以显现的缘故断除无的边，而宗喀巴大师认为，以显现之故可破除有之边，以空性之故可破除无之边，显、空二者可互为因果，起到相应的作用。大师接下来又说：“缘起性空显现理，不为边执见所夺。”一旦已经证悟缘起性空这一道理，自己的见解即不会被一切边执见所强夺。因此，于日常生活中应该经常串习，一切显现的本体即是空性，这时显

现已经成为证悟空性之因，然而以空性之故，一切万法可以存在光明显现。空性、显现二者互为因果，当然此中所说因果并非如种子生芽般的因果，《俱舍论》中讲到六因四缘，其中有一个相应因，比如心与心所可以互相为因，同时产生，同样，此处所讲因果就如相应因一样，如现见彩虹时，彩虹的本性不成立之故，可以对彩虹的空性生起定解，以空性之故，对其显现也可以生起定解。

由此可以确定，显现存在之时，空性也决定存在，此二者无论何时都是无离无合、无二无别的，通过无垢光尊者《大圆满心性休息大车疏》中水月的比喻或《虚幻休息》中的八大比喻进行抉择时，对于认识自心有非常大的帮助，对于万法空无自性之理也会生起坚定不移的定解。

对上述问题一定要详细分析，尤其学习中观时若未能对此善加区分的话，有时说空有时说不空，有时有

承认有时无承认，还有量与量之间的差别、胜义中的空性与大空性等，对于诸如此类的问题很难做出正确抉择。若能通达上述所说道理，不仅修学中观，在研读任何一部经典时，自己对光明显现、空性无我等各方面的道理都可以圆融无违地做出解释。

佛陀为度化不同根基的众生，宣讲了无以计数的法门，其中难免会出现现似相违的个别说法，实际上非但不相违，而且存在一定的必要与目的。对于这些问题，首先应该通达佛陀所说的究竟密意以及诸高僧大德的不同解释方法，这一点非常重要。藏传佛教的不共特色就是，既能无碍解释佛经的究竟教义，也能够将诸高僧大德所做论著之论义圆融于一处。因此，许多佛经论著表面看来似乎多有相违之处，但若能真正通达佛经论著的真正密意，对于现似相违的许多说法就可以圆融解释，了知种种说法实际并不相违。

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。

“不遍”是因明术语，以此表示所有显现的本体是周遍空性的，只要是空性就必定会显现。这一点只是凡夫人未作观察而已，认为显现就不能空，空性就无法显现，具有非常大的实执。修行过程中，对于一切实执均应予以断除，实执逐渐断掉后，凡夫众生的烦恼习气也会渐渐减轻，比如人人都执著自己的身体为“我”，若能了知所谓的身体仅是五蕴假合，并不是我，以此时时刻刻串习，到达一定程度后对自己的身体也不会特别执著。

人们相续中的我执与我所执相当严重，如若它们的对境受到损害就会产生非常强烈的烦恼以致感受无量痛苦，假设某人给自己一个桌子，此时便对它产生一种我所执，之后，如果有人弄坏这个桌子，自己内心就会产生强烈的不满。但是，若能断除自相续的执著——虽然桌子归自己所用，却并未对其产生我所的执著，那

即使别人将它弄坏也不会产生任何不满情绪。身体、房子等也是同样，人们都认为房子是自己的，如果能够断除我所的执著，即使房子被损害、烧毁，也不会感觉十分刺痛；身体受到损害也不会有丝毫疼痛之感，但这种境界，唯有圣者依靠修力方能获得。

应了知，于此幻化世界中存活时似乎不得不依靠我和我所，而实际来讲，它们其实都是空性的，虽是空性，却可以于其中产生诸种显现。若能对中观的现空无二真正有所了解，自己的我执与我所执必定会减少。

现、空二者恒时周遍，无论从空、现哪一方面进行衡量，这一点都是决定真实的。成实与真实有一定差别，现、空二者的存在就如梦中显现一样，梦中的一切显现对于梦中人来说都是真实的。

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。

通过了知显现的本体即是空性这一点，可以通达一切显现均如水月般并非实有存在，真正去观察时，没有一种显现是实有存在的，由此可知，眼前所现之色法、耳朵所听闻之音声全部是空性的，仅是暂时的一种幻觉而已。

一切万法正因为是空性，所以可以显现，如若有一种不空之法，则仅能显现此一者，根本不会显现其他任何一法，就像六道众生见一碗水一样，如果水的本性不空，那六道众生所见都应该是水，而不是呈现出各种各样的显现。

以显现了知为空性、空性了知为显现的缘故，可

以得知，显现、空性二者均不应执为实有。因此，不论任何一法，都是显现、空性无离无合的——显现即是空性，空性即是显现。然而真正有关无离无合这方面的道理，唯有圣者的根本慧定才能见到，凡夫众生依靠文字等相似理解之后，也仅是通过轮番方式了知。

虽然不能如是显现，也不代表万法之实相非是如此，万法本性即是现空无离无合的，如果何时真正见到这一点，就永远不会退转而再去执著二谛实有。众生的无明烦恼疾病，如若断除它的种子习气，那自此以后再也不会复发，《释量论》和《经庄严论》中都说：获得佛果后，再也不会感受轮回痛苦。尤其大乘获得佛果后，就不会再次退转，但小乘阿罗汉会出现退转的情况，根据经部以及唯识观点来讲，小乘阿罗汉退转的原因即是他相续中的习气仍未断除。

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。

所有色等显现的实相即是空性，因为抛开显现以外，独立自主的空性根本无法成立。为什么说空性、显现无离无合呢？意即抛开显现外无有单独的空性，抛开空性外也无有单独的显现。

此种无离无合的道理，显宗称之为现空双运，对于这一点，凡夫人经常理解为如黑白绳搓在一起一样，仅此而已，实际真正通达现空无别这一道理后，于相续中可以同时生起现而空、空而现的无二智慧，也即万法本性的实相智慧。

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。

从凡夫角度而言，对于现空双运的道理仅能通过比量或教量的方式认知，除此以外，不可能显现。也就

是说，乃至未能通达圣者根本慧定的殊胜境界之前，万法虽然是现即空、空即现的本体，然而具有二取分别念的众生，必须依靠轮番交替的方式如理修持，此种观察方式可以称之为妙慧。

六道轮回的众生具有能取、所取的束缚，故而他们的相续一直都处于一种动摇不定的状态之中，在此种障碍之前，所谓现空无二的殊胜智慧根本无法显现。就好像动摇不定的水池中无法显现清晰悦意的月影一般，同样，凡夫众生相续中的分别执著尤为强烈，即使无色界的众生相续中也具有非常浓厚的执著习气，在此种执著习气面前，现空无二的双运智慧已经被完全遮障了，根本无法显现。

因此，乃至未生起无二双运的善妙智慧之前，对于观察胜义谛、世俗谛二者之妙慧切莫一取一舍，一旦获得了无二双运之智慧，显现与空性二者不再需要通过轮番的方式修持，此时，观察胜义、世俗二谛的妙慧已经

毫无用处。但是，在能取、所取未消于法界，唯一依靠分别心与心所之妙慧进行观察之前，胜义中不存在、世俗中存在的道理应通过轮番方式进行了解，这一点非常重要。

麦彭仁波切于《解义慧剑》中将胜义量分为相似胜义与究竟胜义两种，将抉择光明的量分为观现世量、净见量两种。也就是说，在抉择光明时，首先通过观现世量——以眼、耳、鼻、舌等暂时决定，最后究竟时以圣者的净见量决定；抉择空性时，首先依靠中观自续派的相似胜义量将一切万法抉择为单空，之后以中观应成派的究竟胜义量得出诸法远离一切戏论的结论。所以，对观察显现、空性二者的量必须分析清楚，这样一来，由二种量分别抉择的所量也就很容易分析了。

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。

凡夫在能取、所取未消融于法界之前，抉择二谛的妙慧千万不能舍弃。如果抉择名言万法的名言量不存在，也就根本无法生起胜义、世俗双运的无二智慧。凡夫众生必须通过二种观察积累二种资粮，也即有缘的资粮是显现的，无缘的资粮是空性的，比如作布施时，关键是要以悲心摄持，而此悲心不应执为实有，需要通过三轮体空的智慧如理摄持。如果既有悲心又有空性智慧，就会轻而易举获得现空无二的境界，其中一者若不具足，那么通过胜义量、名言量如理观察所产生的智慧就很难生起。

古时的人们经常通过燧木、燧垫摩擦生火，如若其中一者不具足，所谓的火就根本无法生起，然而火一旦生起，经过一段时间之后，燧木、燧垫也会随之化为灰烬。同样道理，凡夫地时既具有显现的执著也具有空性的执著，必须依靠轮番的方式进行观察，但修持到一定程度时，观察显现与空性二者的量也会自然而然随之消失殆尽。就如《入菩萨行·智慧品》所讲，首先需要能

观察的智慧，一段时间后，能观察的智慧也会如同燧木、燧垫自然烧尽一般焚毁无余。麦彭仁波切在给单秋的辩论书中说：单空修持到一定程度时，即会如燧木、燧垫一样自然灭尽，因此你究竟对单空有什么特殊的感情，一定要对它执著不舍？

佛陀以及历代高僧大德都着重强调：抉择中观见解时，现与空二者决定不能相互脱离，现空如果脱离，则已经趋入邪道。《摄集经》中说：“如以智慧方便所摄持，无勤获得如来智菩提。”故说显现、空性不能脱离，如若二者未脱离，则会于无勤之中获得正觉菩提。萨绕哈巴也说：远离悲心之空性非为正道，唯一修习悲心而舍弃空性也无法脱离轮回。类似的教证，无垢光尊者于《大圆满心性休息大车疏》中曾经引用过两次。有关这方面的道理，在《札嘎山法》中宣讲大悲空性藏时也做过详细讲述。

对于二谛的分析非常重要，若能通达这一道理，对

一切如来教法都不会感到陌生，《中观二谛论》中说：“通晓二谛理，于佛不陌生，彼等积资粮，趋达解脱岸。”现在很多人对胜义中如何空性、世俗中如何显现这一道理根本不懂，对胜义、世俗二者混淆不清，由此产生许多矛盾与疑惑，实际上，佛所宣讲的八万四千法门其实就是二谛法门，如若对此善加分析，对佛教不会产生生疏之感，而且对积累资粮、行持善法也会倍加精勤，这样一来，必定于短暂时间内抵达解脱的彼岸。否则，对二谛的道理若未通达，会认为佛教当中处处存在矛盾，甚至对“色即是空，空即是色”也无法圆满解释。

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，

如若舍弃胜义量与名言量二因，则依靠其他任何

量或方法，都很难生起现空无别的中观无二大智慧。

当然这也是针对渐悟者而言的，一般顿悟者如国王恩札布德等，他们根本没有依靠种种法门进行修学；显宗也有很多人通过方便方法，于很快时间内获得证悟。但对于渐次者来讲，必须依靠上述两种量，否则依靠其他任何方法都不会获得无二智慧。

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。

真正无二智慧的本体已经远远超离语言、思维，故唯以相似表示方法以及语句诠释外，根本无有其他方法可以指点。释迦牟尼佛证悟时说：“我已经证悟了犹如甘露般的妙法，然而对谁宣说都无法了达。”意思就是说，如此殊胜的甘露妙法通过语言根本不能表达，以无法表达之故，仅可依靠某种方便法或语句等相似指点，比如指点月亮时虽通过手指进行表示，然而月亮的真正位置根本无法表达出来，同样，所谓的指点只是一种暂时的因，实际根本没办法直接表达其真正内涵。

在密宗当中，智慧的本性通过句义灌顶进行表示，比如上师让弟子观察自心，告知心的本性如同水晶一般，或者通过水晶球表示心的本性明明澈澈，而水晶中可以显现形形色色的一切法，但其本体无有丝毫实质，全部是空性，于空性中可以显现，显现也即是空性。有关这方面的道理，由于密宗续部所抉择的观点比较接近实相，因此可以通过水晶球、上师窍诀等进行指点，显宗在这方面确实很难与密宗相提并论。密宗之所以殊胜也就是

这个原因，很多弟子在灌顶的同时就开悟的现象非常多，有些虽然未能真正开悟，但也会对如来藏生起真实定解，在修持过程中会获得极大利益。

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。

如此殊胜的智慧，密宗尤其《金刚藏续》等续部中通过句义灌顶及种种方便方法得以认识，有许多高僧大德也是依靠上师的指点和表示获得证悟的。

此处所说智慧是出世间智慧，如果是世间智慧也是非常容易的，尤其世间一些高等学府中具有智慧的人非常多，他们依靠各式各样的方法和仪器可以通达世间智慧。但出世智慧必须经过长时间的遣除罪障、积累资粮，之后才能够获得，这样的出世间智慧，既可以说是释迦牟尼佛第二转法轮离戏空性方面的智慧，也可以是第三转法轮《如来藏经》等宣说的离一切思维言说的光

明智慧，不论哪一种智慧，作为凡夫人欲想真正衡量都非常困难，如果未依靠种种方便方法进行指点，就很难有所了认。

因凡夫众生能取、所取未消融于法界的缘故，仅仅依靠分别心识通达如此甚深的智慧十分困难，而释迦牟尼佛了知一切众生的根基，以极大的悲愍之心宣说了二谛道中观。所谓的二谛道中观并非究竟智慧，然而正如去往路途遥远的他方时需要向导指引一样，二谛道中观就如同趣往解脱彼岸的向导，可以引领我们走向正确无误的修行旅途。

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。

佛陀已经宣说了无误的二谛道中观，诸后学者依

靠此种观察——以胜义量了知一切万法皆为空性、以世俗量得知万法无欺存在，如此观察之后，即可成就现空双运之果。

现空双运也可分为暂时、究竟两种，暂时的现空双运是指柱子等法显现的同时即是空性，以空性之故可以显现，如同水月一样；究竟的现空双运指如来藏的本体光明与远离一切戏论的空性无二无别，此即究竟胜义谛，从密宗窍诀来讲，如来藏的光明即报身，空性为法身，光明与空性无二无别、大悲周遍安立为化身。

以大圆满而言，对空性与光明的诠释可以说非常圆满、究竟，其他教言当中，将显现执著成一种分别念，对空、现二者始终无法圆融，而大圆满以本体空性、自性光明、大悲周遍等名词圆满表现了现空双运的究竟含义。

显宗抉择胜义谛与世俗谛时，一般来说都是依靠中观的抉择方法，以轮番方式使显现与空性以能破、所

破的方式出现，也即空性为能破、显现为所破，以空性的能破之量来破除显现。

此种双运智慧之果，在显宗只能通过推理的方法——以缘起因、离一多因等种种胜义量如理抉择，但密宗当中，对此双运智慧有许多不同名称，比如母续称为乐空无别、父续称之为明空无别、无上大圆满续称为觉空无二，《时轮金刚》将其称为周遍虚空金刚，《密集金刚》称为不坏明点，大圆满续部则有赤裸觉性等各式各样不同的种种名词；从教派来分，宁玛巴将此无二智慧称为大圆满，其他宗派则称为大中观、大手印等；从证悟的角度，有人将其称为豁然开悟、明心见性、了了分明……总而言之，认知心的本体——显现即是空性、空性即是显现，再从高一层次来说，即是大圆满本来清净当中所宣说的教言，通过上师的比喻、直指、窍诀来指点相关道理；若从一般中观角度而言，全部以能破、所破的方式进行抉择，说明一切万法显即是空、空即是显。

真正来讲，本论最究竟的含义一定要通过无上密法的教言进行解释，否则，很难圆融通达其真正内涵。

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。

所以，不论显宗密宗，诸位修行人所需究竟了达的就是心的本来含义或说一切万法的实相意义，但如前所说，对渐悟者必须依靠二谛的方式成立道中观，谁如果未能通达胜义谛与世俗谛，除真正证悟者以外，根本不会了达一切万法的究竟意义。

诸多经论中说：对胜义谛与世俗谛的含义未能通达无碍而想了知现空无二之双运含义的话，那决定是一

种无稽之谈！因一切万法皆可包含于二谛之中，若能通达此二谛的究竟含义，则积累资粮、行持善法等一切行为都会合情合理，比如观修菩提心时，最终仍需安住于无缘之中，故说一切显现皆是假象，而修行的目的即是生起胜义菩提心。

皈依时也需安住于无二境界中，因最后必须通达胜义的皈依。宁玛巴不论《龙钦宁提》还是《开显解脱道》，都包含胜义、世俗两种意义，如果仅仅“为度化一切众生而发无上殊胜菩提心”的话，这只能称为世俗菩提心，根本不包括胜义菩提心；皈依也是同样，如显宗所说的“皈依佛、皈依法、皈依僧”是非常好的，但从空性角度来讲，皈依的对境就是自己的心，心的本性即是空性，像这种了义的皈依于现今时代确实是少之又少。

释迦牟尼佛所宣讲的佛法，从皈依、发心到修持人身难得以上，都有胜义谛与世俗谛的区分，如果没有通

达其中所说的真正含义，那就很难了达佛法的究竟内涵。

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。

遍知佛陀的八万四千法门完全是依靠胜义谛与世俗谛演说的，因此，暂时来讲，必须承认胜义谛与世俗谛二者，且以果中观的名称对因亦取名为中观，因而将其称为小中观。

《中论》中说：“诸佛依二谛，为众生说法。一以世俗谛，二第一义谛。”如来所说的一切法门全部可以包括在二谛当中，如若未能通达此二谛的意义，想要解释佛经论典可以说是难之又难。

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。

对于诸蕴等一切万法，通过观察抉择之后可以遣除一切所破，仅从遮破所破之无遮这一角度，应该承许有、无两种承认，比如对柱子、瓶子等进行观察，可以得知此等法于名言中存在，然而依靠中观理分析时，这些法也仅是空性而已。观待分别念前的单空来讲，“胜义中不存在、世俗中存在”这样一种概念于名言中必须承认，否则，对于名言万法无法圆满解释。

所以说，暂时承许小中观或安立二谛之观点非常合理，这一点是中观自续派之自宗，并非无缘无故推向于他宗的一种虚妄之说。

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。

依靠这样一种因中观，最后可以获得究竟果中观，然而依此道抵达真正的目的地之后，此道也不再需要。对此因中观或者道中观，于二谛之中应该承认，这也是中观应成派自宗的观点，如若应成派对此加以否认的话，则对月称论师的《入中论》《显句论》等论典根本无法解释，而且应成派也应与中观自续派无有任何差别了。但中观应成派分入定自宗与出定自宗两种，于入定自宗时一切都不承认，出定自宗时则有所承认，而中观自续派一方面未对入定、出定加以区分，一方面承许名言中一切万法真实存在，胜义中暂时抉择为单空，究竟抉择为远离一切戏论。对于“名言中是否承认自相”这一问题，麦彭仁波切于《澄清宝珠论》中说：这一点即是中观应成派与中观自续派的主要差别。

若未观待二谛，将胜义空性承许为自宗，将世俗积累资粮、修行善法等全部推诿于他宗则是绝对不合理的。尤其在中观应成派自宗论典当中，明明承认世俗中可以安立五道十地等，藏传佛教与印度的许多高僧大德也对此有所承认，根本没有将世俗中的一切安立推向他宗。

胜义空性并不是唯一的自宗，当然入根本慧定时有所承认的话，确实会出现很多过失，但于世俗中的一切承认是观待后得出定而言的，这一点可以安立为暂时的自宗。

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。

如若将世俗中的一切承认全部推给他人，自宗仅仅承许一个胜义空性，根本不存在光明分，比如臧拉巴等论师说：证悟究竟胜义时唯一现前空性，一切显现根

本不存在。也许这种说法具有特殊的密意，但实际来讲，此说法并不合理，光明分如果完全不存在，则其自宗已经成为单独的胜义谛，也即是一种单空。

不论藏传佛教还是汉传佛教，如若认为诸高僧大德所证悟的仅仅是一种单空，那已经将所谓的果中观仅仅安立在空性这一层面上，如此则对基道果时的一切显现全部安立为迷乱的所断，这是一种严重诽谤。

按照无垢光尊者《句义宝藏论》中所讲，一切众生于基时如何显现，依靠二十五种功德做出了抉择；于道时，五道十地等根本没有一个是单独的空性，甚至《俱舍论》以上都承许有一种现分；到达佛陀果位时，诸种光明显现也没有离开。

但个别人不仅诽谤道时的诸种显现，而且对果位时的一切光明显现也做出诽谤，这是非常可怕的见解。很多人认为：证悟空性就是得到了空洞洞的一种境界。而实际上，所谓的证悟空性也仅是从一个侧面做出的解

释，在证悟空性的同时，光明必定是与空性无离无合而存在的，否则，所证悟的境界与阿罗汉的无余涅槃也已经无有任何差别了。

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，

如果一切基道果的显现都不存在，于地道圆满究竟时唯独剩下一种单空，则于此单空当中，根本不会具足佛陀的如所有智、尽所有智、十八不共法、四无畏等如大海般无量无边的功德。以前印度的温拉巴桑给等论师说：一切都是空性。藏传佛教也有个别论师说：现前佛果时，如来无有智慧。无垢光尊者于《宗派宝藏论》中着重驳斥了如来不存在智慧这种观点。

此处说，执著地道圆满时仅为单空的观点，与小乘声缘道毫无二致，因小乘声缘道认为，获得无余涅槃时，一切蕴等诸法全部消融于虚空中，一点一滴也不会剩下。

此亦犹如灯火灭，实际无有差别故。

你等虽然自称为密宗、禅宗、华严宗、天台宗等等，但对佛陀所宣讲的《般若经》《涅槃经》等未能善加融合的话，肯定处处都会出现矛盾，《般若经》说一切都是空性、《涅槃经》和《如来藏经》着重说光明等显现，因此承认空性者认为宣说光明的经典不合理，承认光明者认为宣说空性的经典不合理。

其实现空双运的问题非常深奥难懂，在凡夫、菩萨、佛陀面前都存在现空的境界，那对于这样现空双运的境界究竟怎样理解？怎样认识？……对于这些问题，很多人都是浑浑噩噩、一知半解，相信通过学习本论，具有智慧的修行人，对佛陀二转、三转法轮以及包括密宗在内的有关光明与空性方面的问题一定会有所认识，所以，本论对诸位修行人来说可以说是一种无上至宝。

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。

《涅槃经》中说：执著空之空性者如同裸体外道，无有解脱；而不空之空性乃如来善逝之正教。意思就是说，空之空性是裸体外道——断见派的一种观点，而不空之空性即承许如来藏的光明分，这才是真正的正见，属于如来善逝之正教。佛在诸多经典中说：宣说显不是空、空不是显的所有补特伽罗，就如同执持虚空断见派或者无色界空无边处的见解一样，以此将诽谤一切双运界，他是释迦牟尼佛佛法之盗贼，是毁灭正法之恶劣者。

释迦牟尼佛的正法即是现空双运，显现与空性二者不能离开，假设仅仅执著空性，破除了一切显现，这就是佛陀正法之盗贼。《智慧手印经》中说：空性无生谁未作，无见无来无迁变，缘彼说我学皆空，此乃佛法之盗贼。《指鬘经》中说：毁坏佛陀教法者有两种，一者为断见派，执著一切皆不存在；一者为常见派，主张

一切有我。

应该了知，佛法从基道果任何一者来讲都是不离现空的，比如释迦牟尼佛第二转法轮抉择了空性，但其中并未否定光明，《般若八千颂》云：心无有心，心之自性即光明。何时真正通达空性、光明无二无别，才会将二转、三转法轮圆融一味，否则，对于此理未能善加辨别，在研读《涅槃经》时，认为如来藏是常有的、光明是存在的，然后将抉择空性者全部判为外道法门；见到《般若经》时，认为空性的说法绝对正确，只要说是常有存在即属外道。或者，认为释迦牟尼佛的教法是不是自相矛盾，或者承许他空时自空派已经成了外道，承许自空时他空派就成了外道。但是，若能依靠麦彭仁波切、无垢光尊者所宣讲的窍诀，对佛经、论典都会圆融地做出解释。希望诸位能够经常翻阅《般若经》《楞严经》等，对其中所说教义多多思维，通过各种途径力求通达佛陀所宣说的真正教义。

不论哪一个传承，凡抉择中观见解，即应承许中观应成派的见解是最高的，尤其藏传佛教许多宗派都自称自己所持的是中观应成派见解，但对于他们所抉择的到底是不是应成派的究竟密意则多有辩论。

对于最究竟的中观见解，有些宗派认为最后现前的应该是一种单空境界。但这种远离光明的空性是绝对不合理的，麦彭仁波切于《大幻化网总说光明藏论》中通过教证、理证对此观点作了非常详细的破斥：自心于基道果时均具足光明，否则众生于最初时不会产生迷乱的对境，无有现基之故，然非如此，由于众生未能认识此现分，故而产生种种迷乱；最后一切迷乱显现融于光明法界，从此之后凡夫众生不复存在，众生亦不会再次转生轮回。

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。

承许究竟圆满时唯有单空的观点已经将有者诽谤为无，如此则不仅相违于教证，且于理证也有一定违害，如名言中空性、光明均应承许为存在，胜义中，光明是不可思议的如来智慧，空性也是凡夫分别心无法思维的境界，然而本来存在的光明、空性等，你等却将之诽谤为无，此种说法于正理面前永远无法立足。

不论二转法轮还是三转法轮，作为佛教徒，应对佛陀的究竟密意圆满解释，但现在许多人不仅无法诠释佛经密意，而且依据自己的分别邪念妄加臆造，对佛经一知半解甚至断章取义，这是非常愚痴的一种行为。实际不必依靠佛经教理，仅仅自己推测也应了知，自己的心不仅是空性，而且存在光明一分，此光明分若于名言中不存在，则成佛时又于何处现前呢？因此，应依靠二谛之定解的金刚火，摧毁他人执著脱离显现的邪见高山。

对此处所讲道理真正生起定解并非难事，不论依

靠显宗哪一部经典，通过自己详详细细的观察，所谓心之本性并非单独的空性，从空性而言，其本体虽毫无疑问应承许为空性，然而从另一角度，其明现分也绝对不能否认。无垢光尊者在《上师心滴》《七宝藏》等论典中经常引用水月的比喻说明：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样，然而从现的角度却可以无欺显现，此现空双运的本体于任何具眼目者前均可无欺获得。

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。

以下总说显密共同要点。总的来说，显宗也是首先将显现、空性，或者名言与胜义分开抉择，最后方能通达无二的心之本性。实际心之本性是显现、空性无二无别的，但凡夫众生具足一切烦恼束缚的缘故，不论显宗还是密宗首先都应分开抉择。

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，有关中观方面的如佛陀第二转法轮《般若经》等经典，以及后代高僧大德所著的《中观六论》等论典，此二者分别称为经中观与论中观。在上述经论中，对于妙慧因中观，通过以理观察尚未成就之前，无法真实成立殊胜双运的果中观。

如前所说，个别利根者不一定首先以轮番方式修持，但以一般渐次根基来说，现空无二的双运智慧一瞬间于相续中生起是非常困难的。故此，诸多经论中首先

将显现、空性分开，依靠名言量抉择轮回因果存在、三宝功德不可思议，依靠胜义量抉择一切万法皆为空性，乃至分别观察二谛之正量所生之因中观未真正成立前，由其引生的双运果中观根本无法现见。

因凡夫众生具有非常严重的实执心，故而先将一切万法抉择为空性，以断除其实执，之后再继续修持如来藏的本来光明。修习生起次第、圆满次第者也是同样，修生起次第时观一切为清净，修无相圆满次第时观一切皆为空性，显现、空性分开修持；修持无上大圆满时，渐次根基者也是首先修习本来清净，之后再修光明任运自成；释迦牟尼佛转法轮时，也是先宣讲空性，再抉择光明。

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。

无垢光尊者在《大幻化网注疏》中说：释迦牟尼佛

第二转法轮是暂时了义的观点，其最究竟的了义观点应是第三转法轮，因佛陀暂时宣讲了万法空性，其光明分于第三转法轮才真正做出了抉择。暂时来讲，对于现空二谛法理进行以理抉择时，需要通过轮番方式进行观察，然而最终究竟了义的观点应是现空无二，此观点即是因乘、果乘最究竟的了义精华。

麦彭仁波切《大幻化网总说光明藏论》以及智钦仁波切《大幻化网总说·开启宝藏之钥》都讲到：胜义谛、世俗谛二者，暂时在密宗也应分开抉择，究竟则是现空无二无别。由此可知，显宗、密宗抉择的意义实际根本无有差别，一般密宗提倡的五十万加行、修本尊等，在显宗均是以隐藏方式宣说，但密宗所说教义显宗不一定全部具足，同样，显宗大乘所说教理也不一定全部在小乘根基众生前宣说。

显宗、密宗虽然无有任何差别，但于现今时代，很多人对密宗经常产生各种各样的邪知邪见，甚至认为密

宗佛像不能与释迦牟尼佛像供在同一佛堂中，此类人实际对显宗教义根本未打下良好基础。有一个人说：修学显宗，密宗上师不高兴；修学密宗，显宗上师不高兴。他自己夹在中间左右为难。实际显宗、密宗的上师不应为此展开争论，而应于外道前辩论并使他们了达佛法，这才是真正有价值的辩论。现在部分的密宗行者既没有讲经说法，也未实地修持，唯一依靠灌顶等方式进行引导，由此导致许多修行人对密宗无法生起真正的信心。

通常而言，需要依靠小乘观点抉择名言量，如《俱舍论》对五蕴、十八界等安立的观点，即使中观应成派也是承认的，《入中论》中色以及蕴等的法相与之抉择的完全相同。《俱舍论》是小乘以抉择名言量为主的一部论典，《中观根本慧论》则是未区分应成派与自续派的一部总的中观论典。现在个别法师将中观与俱舍混于一处，以俱舍观点解释中观，以中观观点诠释俱舍。当然，中观当中以名言量抉择时依靠《俱舍论》解释确实无有不可，然而中观所讲的胜义观点若与俱舍所讲之胜

义结合宣讲，那简直是天大的笑话，根本不可能成功！

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。

闻思派首先抉择空性，于空性中可以显现，显现的本体即是空性，依靠显、空二者断除有、无之执著，最后有、无二者均不存在，获得远离一切思维言说的境界，即是所谓的大中观。

为何称为“大”中观呢？以凡夫分别心根本无法容纳，是圣者离一切戏论的一种境界，为表明其完全属于圣者境界，凡夫无法领悟其中的甚深内涵，故以“大”中观、“大”智慧来表示。个别人认为“大中观”“大圆满”非常简单，只要掌握其中的一个窍诀就可以完全通达，但仅仅依靠一些相似的皮毛而获得真正大中观、大圆满的证悟谈何容易！

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。

依靠胜义谛、世俗谛轮番交替的方式进行观察，在没有证悟究竟智慧之前，此人即未通达诸佛的究竟密意，也即乃至存在现与空的执著之前，就无法获得佛陀真正的双运智慧。

不论修习大中观还是大圆满，很多修行人通过上师指点或窍诀修持时会获得相似的一种境界，但这只是暂时的，过一段时间，所谓的“我”也出现了，贪心、嗔心也随之产生了，这就是修行力量不足导致的。乃至以轮番方式修持未获得究竟圆满的智慧之前，根本无法证悟诸佛菩萨的究竟密意，根本未能通达究竟大中观的精华要义。

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、燧垫通过摩擦生火后，其自身也会随之焚毁一样，首先依分别念以名言量抉择显现、胜义量抉择空性，也即以显现断除无边、以空性断除有边，通过长时间的修持之后，对于显现、空性二者的执著，也会如同燧木、燧垫一样自然而然消于法界。

因此，以观察名言与胜义的无垢妙慧可以引生无二双运的大智慧，此时，空不空等一切戏论之边完全焚尽无余，此真正圣者入根本慧定的智慧，即安立为无二双运果中观。

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。

既不偏于胜义也不偏于世俗的后得妙慧，虽然暂时可以安立现空双运的名称，然于入圣者根本慧定之殊胜大智慧前，根本不会缘显现、空性等任何一者，完全是无二无别双运之体性。如显现以外无有空性、空性以外无有显现的一种境界，于名言中可以暂时安立为现空双运，但于圣者根本慧定前，显现空性、清净不清净、常无常等一切所缘皆不存在。此种境界必须通过修行才能获得，所谓的显现、空性等完全是凡夫分别心前语言和思维的对境，根本不是真正的现空双运，就好像以手指指点月亮时，手指绝对不是月亮一样，仅是依靠这种途径表示而已。

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。

为何此时不能称为真正的现空双运呢？因为这一阶段所得到的显现只是名言量的对境，比如柱子，人们以眼睛可以见到其颜色、形状，心中也如此寻思：此柱子不空的部分即是显现，它是明明了了存在的。所谓的空性，仅仅依靠胜义量——金刚屑因、离一多因等进行观察，将一切万法首先抉择为微尘，之后再进一步抉择为空性，这也是依靠分别心抉择所获得的对境。而双运即是名言量的显现与胜义量的空性二者不可分割、互相圆融。上述所有境界，均是分别念的一种对境，因而此现空双运并非圣者根本慧定的殊胜境界。

既然如此，于圣者根本慧定时，是不是除二谛抉择之显现、空性以外现前的一种现空双运呢？

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为同一者，然而眼翳消除时所见却完全不同，

同样，最初现、空二者完全分开，分别具足现和空的执著，但真正通达万法本性时，所谓的现与空根本无有二致，是一模一样的。

凡夫众生对显现与空性的执著极为严重，因而释迦牟尼佛为对治凡夫相续中的这两种实执，分别转了二转法轮、三转法轮，当显现、空性的执著完全消失于法界时，即无余现前现空双运的智慧，此智慧唯是各别自证的对境。

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。

超离一切言思的、各别自证的智慧即是圣者的根本慧定，此时，显现与空性、生起次第与圆满次第、本来清净与任运自成等等，凡是依靠语言文字所表示的一切有现、无现之法，于此圣者根本慧定前根本无有任何所现。

此种境界以凡夫分别心根本无法衡量，就像盲人一旦现见色法时，才能知晓大象的本来面目一样，同样，一旦真正开启相续中的无二慧眼，才能够见到无二双运的真实面目。

凡夫众生依靠分别思维所判断的法界根本不究竟，何时能够现前各别自证的入定智慧，有现、无现等一切都不成立，虽说不成立，却也并非单单的一个空性，除显现、空性无余清净外，根本无有其他。如同饿鬼业力稍微清净而转生为人时于水上一点一滴脓也无法现见一样，依靠凡夫的思维、语言根本无法表达各别自证的境界，一旦真正获得此各别自证的境界时，显现、空性完全无二无别，此时无有任何语言思维等执著。

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，

前面已经对显现、空性以及暂时的现空双运作了解释，而依靠轮番方式修持胜义、世俗二谛仅仅是一种妙慧，并不是究竟智慧，一旦无有轮番而是真正获得了显现、空性无二双运的殊胜智慧，也即柱子等万法的显现与空性二者可以于相续中同时现前，根本不需要轮番。

有些人认为：既然一切万法皆为空性，那为什么见不到？通过中观理抉择时确实一个法也不存在，但离开中观理证的观察，反而会增加有的执著，就像开水放在火上时是沸腾的，离开火时就会很快冷却一样，同理，以中观理进行抉择时，万法似乎已经完全成为空性了，这时贪心、嗔心等都不存在，甚至以为自己已经证悟了空性，然而一旦不再观察，所有的烦恼似乎丝毫也没有减少，全部都回来了，这到底是为什么呢？

凡夫众生相续中的烦恼实执非常严重，仅仅依靠理论观察是绝对不行的，必须通过精进修持才能真正断

除烦恼等实执，比如眼翳者虽从道理上了知海螺为白色，但想要真正见到就必须依靠长期服药治疗眼疾，凡夫从无始以来就在轮回苦海中流转，虽然短时间内已经通达众生流转的根源即是无明烦恼，但仅从道理上了知根本不足够，必须经过长时间的精进努力修持才能够真正断除。

何时真正获得了无二双运的智慧，观察的五蕴、十八界等一切所破根本不存在，抉择为无有丝毫自性的无遮单空也不存在，已经真正超越了能破、所破等一切法。龙树菩萨说：所破无有故，我亦无有破，汝等若说破，于吾大诽谤。真正来讲，实相当中无有任何可以遮破之法，因而如果有实宗说有所遮破的话，即是一个非常大的诽谤。《回诤论》中说：“若即无自性，遮亦无自性。”如果一切万法无有自性，则所谓的非遮或无遮也无有任何自性，已经完全超离破与所破、空与单空等一切法。

此处的“遮”，格鲁派认为中观应成派究竟来讲应是无遮，宗喀巴大师在《善解密意疏》中引用月称论师《显句论》的一个教证：“世间所有言，无事无所有。此等为显无遮故，无事即无自性义。”意即世间上所有的语言，没有有事、无事，也没有任何所有，此等唯一显现无遮之故。实际此处所说的无遮，也并非世间一切语言最究竟即是无遮之意，而是指究竟应该超越一切，但暂时于有实执的有实宗面前可以抉择为无遮。

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。

究竟时，所谓的轮番修持根本不存在，由于已经真正通达了佛陀所宣说的究竟密意，一切能观察、所观察、无遮、非遮等全部超越，此时，能破的显现与所破的空性于此境界前根本不存在。

然而此时仍然具有一种现分的方便相，以大圆满的术语来讲，即自性空性、现分不灭。此现分不灭从高一层次来讲，即是佛陀化身；从较低层次而言，即是大悲周遍之相。也就是说，佛陀从空分来讲已经完全证悟，从现分来讲，其大悲心恒时具足，在证悟空性的同时，大悲以无离无合的方式存在。《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。”就像见到太阳一样，已经真正见到如来藏之明分，但此明分是不是如太阳般光芒万丈呢？其实这也仅是从现分角度进行比喻的，从密宗角度是指光明，显宗角度则指其现分。此大悲现分恒时不灭，虽然世俗的一切显现已经全部灭尽，但如来藏的光明一分不会灭尽，《涅槃经》中说：如来藏之自性为光明。此自性光明，不同人所见各有不同，其实即为大悲自相，根本不会灭尽。

个别人对空性、光明二者不能平等对待，经常偏重其中一者而舍弃另一者，但不论执著其中任何一者都

会堕入一边。诸法本体即是空性，对此应深信不移，就如显宗般若法门当中所抉择一样；从密宗来讲，对于大圆满本来清净的觉性本体亦应有所认识。光明角度而言，如密宗大圆满中所讲到的托噶，显宗则如《十大如来经》所讲一样。故而对空性、光明二者不能轻视任一边，都应同等对待，所谓的空性大悲藏也是如此，将一切万法抉择为空性，虽于凡夫分别心前将此执著为单空，然而对此单空逐渐修持时，空性也是不存在的；光明一分也是如此，眼前所见到的明点与心相续中对无量众生现前的大悲心其实都是一种执著，但对此执著逐渐修持达到无缘时，即是佛陀的大悲自性。就像未成熟的孩童长大成人时，其本体根本无有任何改变，只是从原来的少不更事变成现在的老成持重，同样，现在对空性及大悲心等虽然具有一定执著，但其本性逐渐清净时，就会真正获得光明空性无别双运。

上述所讲的大悲相于不同续部中有各种不同名称，比如现分大悲、殊胜大空性、离戏大中观、二谛无别双

运、智慧到彼岸，噶举派称为俱生大手印，禅宗称为明心见性，还有光明大圆满等许多不同名称。虽然名称各不相同，实际本体根本无有任何区别，关键一点即对其是否真正有所认识，如果偏堕于自空、他空，或者无遮、非遮等任何一边，则不论为其取上如何善妙绝伦的名称，也根本未能通达它的真正本义；一旦已经究竟了达其真实意义，任何名称都无有丝毫差别。

有些人认为中观和大圆满二者格格不入，学习一者就不能学另一者。实际上，二者只是观察方法和趋达目的地的途径有所不同而已，就像乘飞机与火车一样，虽然乘坐的交通工具不同，但到达的目的地完全相同。

真正通达此种无二境界时，其他的分别念以及一般的语言、比喻等根本无法进行诠释。因此，若能对上述境界生起坚定不移的信心，其功德也是不可思议的，因为它是诸佛菩萨智慧的结晶，是诸佛菩萨通过多生累劫积累资粮所证悟的境界，故而仅仅对其生起信心的功

德也是无与伦比，《宝施童子经》中说：“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。”也就是说，有些人未以般若波罗蜜多摄持而精进修持布施、持戒、安忍等，这种功德非常大，但若有人仅仅听闻般若波罗蜜多并对其生起怀疑，则此人功德已经远远超胜前者所得之功德，更何况无有任何怀疑，对此般若法门读诵受持演说，其功德更加不可思议。

壬五（彼者唯是各别自证之行境）分二：一、自然智慧之境界；二、虽不可言诠然非为不可思议我。

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。

如此不可思议的智慧根本不是语言、分别念的对境，它既不偏于无遮也不偏于非遮，于一体、异体、显现、空性、清净、不清净等一切偏堕均不存在，如若存在，则如黑白绳子搓在一起般绝对不合理，因而于此智慧前无有有无等任何承认。

最后，法界与智慧融为一体，自然智慧无住而显现。“自然智慧无住现”引自《密藏续》，如云：“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。”意即大圆满、大中观的境界根本不是凡夫人的对境，很难通过语言文字如实表达，《般若经》中说：“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。”凡夫众生依靠上师窍诀虽然可以获得一种相似境界，但对于真正不可思议的境界根本无法了知。

癸二、虽不可言诠然非为不可思议我：

如是超越诸承认，远离增损殊胜义，
法界觉性无合离，此不能诠不可言，
然非谁亦不能证，如同不可思议我。

如是超越一切有无承认、远离所有增损怀疑的殊胜意义，实际是法界觉性无离无合的本性，其本体无法依靠任何语言、思维进行诠释言说。

既然如此，外道认为有一个不可思议的我，此“我”谁也无法了知，那前面所描述的不可言说之境界是否与此不可思议我相同，谁也无法真实证悟呢？与不可思议的我有天壤之别，这样一种境界，实际依靠上师窍诀、指点等方便方法，有成千上万的人已经获得了证悟。

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。

为什么说与不可思议的我有很大差别呢？虽然以语言文字难以表达，但通过无垢教证理证的观察，根据

诸传承上师的窍诀而入定，此时所产生的智慧如同可以驱除无边黑暗的明灯一般，能够遣除一切有无是非之无明痴暗，现量见到诸法的本来面目。

显宗有许多诸如此类的殊胜论典，关键问题就在于自己是否下苦功研究，是否能够潜心修行。密宗当中，像无垢光尊者的《上师心滴》、麦彭仁波切的《直指心性》以及法王如意宝的《大圆满直指心性注疏·窍诀宝藏库》当中都蕴含了非常殊胜的窍诀，对于这些论典没有生起信心而专心阅读研究的话，那确实太可惜了！尤其在座诸位，非常有幸遇到了如此殊胜的教法，遇到了如此善妙的窍诀论典，如若仍然对其不闻不问，那就很难对其他法生起信心了。

这些论典都是圣者高僧大德们的金刚语，与凡夫分别念写出来的文字完全不同。以前，克主华桑年轻时经常讲经说法，并且造了许多论典，后来到晚年时，发现根本没有人看他的书，于是生起强烈厌离心，他说：

现在末法时代已是接近油尽灯枯之时，若依吾之善说，尚有重燃正法明灯的希望，然而业力深重的无缘分之人，将如此殊胜的论典如同深埋地下的宝藏一般不予理睬，对其废弃一旁、置之不理。又说：人的寿命原本即是无常的本性，我的人生就如秋天的白云，四处飘散，现今大多数人已经不再具足殊胜缘分，故而如我这般广闻多学的人，应该前往寂静深幽的密林当中，独自思维佛法的奥妙深义。他留下这样的教言之后，即前往等净山独自修行，再也没有造论。

因此，希望大家对于这些善妙论典一定要倍加重视，尤其得过大圆满灌顶、修完五十万加行的人，像《上师心滴》《直指心性》等，它的功德与加持力都是不可思议的，一定要认认真真地看。就如克主华桑所说，人生的寿命如同秋天的白云一般，因缘聚集时显现出形形色色的种种景观，然而因缘消散时，纵然如何美妙的云朵也会随风逝去，不复存在，现在能够转为人身并且值遇佛法是非常幸运的，若仍然每天执著于戏论之中实

在太可惜了！

如此殊胜的境界，通过后得妙慧、依靠教证理证等窍诀，善妙无比的智慧明灯在自相续中会自然而然获得，这时，相续中的一切疑惑痴暗会随之销迹无余，心性的本来面目可以现量得见，这就是最为殊胜的无垢窍诀。因而自相续中的智慧宝灯应使其尽情地盛燃起来，以此方能遣除所有的愚痴执著。

辛三、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。

显宗的方便与智慧实际是相辅相成的，密宗所说的方便与智慧则以证悟的方式无离无合而修持。在密宗，依靠上师不共的窍诀，对于心性可以轻而易举了达证悟，就如无垢光尊者在《大圆满心性休息》中所讲："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。”空性与大悲是一切佛陀之精华，是显宗、密宗都需要共同修持的唯一法门。《四百论》中说：“如来所说法，略言唯二种，不害生人天，观空证涅槃。”佛陀教法简而言之唯有两种，即不害众生的大悲心和观修空性，通过这两种途径可以获得真实涅槃。

显宗密宗最究竟的法要即是大悲心与空性。二者不同之处，即显宗需要通过种种观察推理，观修一切众生皆做过自己的父母，以此方式生起悲心，而依靠胜义量的观察将一切万法抉择为空性，此空性、悲心二者以相辅相成的方式相互印持；密宗在显宗基础上具足尤为殊胜的窍诀，如以本来清净观察心性本来面目，使大悲心与光明以无二无别的方式现前。虽然究竟意义上显密完全相同，但暂时来讲，显宗根本未能涉及的诸多问题，在密宗已经通过窍诀方式做出了指点，无垢光尊者在《大圆满心性休息大车疏》中以太阳与乌云、种子与果芽的比喻，宣说了显密之间的种种差别，这一点通过教

证、理证以及实修实证皆可得以证实。

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，

显宗不论哪一个宗派，其最高见解可以说为中观，密宗最高见解则是光明大圆满。此处说，远离一切戏论的大中观与自性光明大圆满，名称虽然不同但究竟意义完全相同，除此大中观、大圆满以外，再没有较此更为殊胜的见解了。

在前一问题中，麦彭仁波切说：从基道果的角度，大中观与大圆满有所不同，前者实际仅是心部、界部零散的一种分类而已。分析此种说法时一定要注意，其实真正通达大中观、大圆满的境界时，二者于究竟意义上确实无有丝毫差别，然而在抉择方法或窍诀的修持上，大圆满的确具足非常殊胜的不共特点，比如通过大圆满的修行力，可以实现即生虹身成就，获得普贤如来的果

位，这在显宗是根本没有的。

这些问题非常关键，大家一定要善加分析。有时说显宗密宗相同，有时说二者不相同，它们的不同之处，即密宗具足零散的窍诀，尤其龙钦宁提心滴派有非常甚深的窍诀，但显密二者在所抉择的究竟意义上实际是完全相同的。为什么这样说呢？密宗所证悟的境界可以包括显宗所说的一切教义，比如佛陀第二转法轮，也即龙猛菩萨、月称菩萨有关中观方面离戏论的空性境界，在证悟大圆满时一点一滴也不会舍弃；释迦牟尼佛第三转法轮以及龙猛菩萨《赞法界颂》、弥勒菩萨《宝性论》等有关光明方面的境界，于证悟大圆满时也必定会无碍通达。

修持大圆满的过程中，对于空性、光明以及积累资粮等绝对不会舍弃，比如供养佛陀、布施、持戒等都会无有偏颇而行持。应了知，显宗密宗于究竟意义上绝对不相违。

很多对密宗一知半解的修行人认为密宗修法是一种歧途，这样的话，应该请他指出，密宗哪一种词句不正确？哪一种修行、境界，与显宗的修行、境界相违？现在许多人都对密宗抱有偏见，密宗个别修行人也认为显宗非常低劣，实际诸如此类的说法、想法都是不对的，不论宁玛巴还是格鲁派，其实根本不区分显密，因为周遍整个大地，根本不修显宗仅修持密宗的人是绝对找不到的。究巴根样尊者说：大中观、大手印、大圆满对智者来说完全不相违，于愚者不但相违且会妄加排斥。此处的颂词在《略说佛教各派互不相违》一文中也引用过，而且运用许多前辈祖师大德的金刚语说明了这一问题。还有些人认为，莲花生大士仅仅是密宗祖师，对此，阿底峡尊者说：莲花生大士虽于藏地个别众生前显现密宗祖师的形象，但他在印度弘传佛法的历史也有非常明确的记载。因此，对于佛教认识极其粗浅的个别人，对佛教教义以及佛教祖师轻易诽谤诋毁，这种过失其实非常大。

显宗有中观、唯识等很多宗派，对于唯识所许的实有明清之心识，不仅密宗，即使显宗中观应成派也是不承认的，除诸如此类的宗派说法之外，荣索班智达、麦彭仁波切等任何一个密宗祖师在有关大圆满中都未舍弃显宗教法。全知无垢光尊者不论宣讲哪一部论典，都会将《般若经》《宝性论》以及《如来藏经》等全部结合起来引用，麦彭仁波切于前文中说：“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。”显宗对个别问题只是没有直接明显地宣说，实际与密宗观点无有差别。

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。

大中观与大圆满仅名称不同，实际意义无有任何不同，除此之外，再也没有更为甚深的见解了。因为不论大中观还是大圆满，在真正现前如此殊胜的境界时，

对于轮番修行的有、无、显现、空性等一切戏论执著全部都会远离，如若认为除此以外仍然存在其他更加殊胜的法，则已成为具有戏论之法了。

因此，证悟大圆满之后是否需要舍弃般若见呢？根本不需舍弃，如果存在不具足般若见的一种大圆满见解，可能唯是邪知邪见，是根本不合理的。《涅槃经》《如来藏经》中所讲到的光明见解是否需要舍弃呢？也是不能舍弃的。那么，除此空性、光明二者，哪里还有更高的见解呢？故而说，如若舍弃此二见，认为还有其他更高的一种见解，那已经成为具有戏论了，绝对不合理。

藏传佛教略说有四大教派，格鲁、噶举、萨迦以及宁玛巴，广一点则有八大教派，再广则有十八大教派，实际十八大教派所抉择的全部是如来的究竟密意；汉传佛教也有十派、八派之说，不论分多少教派，其实抉择的都是如来教法。

以前哲哲国王梦见十八个人争夺一匹布，后来每人都拿到了一块，而且都完整无缺[69]。国王祈问佛陀为何如此，佛陀回答说：未来释迦牟尼佛的教法将会分成十八大教派，他们之间虽然互有争论，但每人所得之布皆为完整的原因，他们所宣说的都是如来的真正教法。对此有两种说法，一种说法，释迦牟尼佛涅槃之后，教法尚未结集，此时声闻内部互相争论，从而形成声闻十八部；另一种说法认为，藏传佛教虽然分为十八大教派，但所抉择的全部是如来教法，也有这种解释方法。

无论如何，有些大德确实对其他教派有所排斥，这是度化个别众生的一种必要显现，但有些人根本无有佛教基础，认为这个法清净、那个法不清净，这是绝对不合理的，莲花生大士曾对后学者留下教言说：“于佛无

69 哲哲国王偶感十梦之一。十梦：一者梦见有一象王从窗牖出，身虽得出，然尾为窗碍；二者梦见有一渴人井随其后；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习难；七者梦见有一猕猴身有粪秽，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。

偏教，应生净信心，三门谨慎行，时刻不放逸。”诸位对佛陀的无边教法，都应以无有偏颇的清净心与恭敬心对待，由于所度化众生的根基各不相同，佛陀会显示种种不同的法门加以调化，因此不应产生此法殊胜、彼法低劣等各种各样的说法。

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。

虽然从究竟意义来讲无有任何不同，但在修持方法上确实存在很大差别。在显宗，现空双运的意义通过比量观察的方式方能获得，比如依靠离一多因、缘起因等《中论》《中观二谛论》中所讲的各种理证，抉择一切万法皆为空性；光明方面通过净见量如理抉择，如

《宝性论》以一切众生皆具如来藏之故必定成佛等方式加以论证。一般来说，显宗于凡夫地时直接体会现空双运意义的少之又少，全部是通过比量观察的方式进行抉择，故而修行成就的时间也比较长。

密宗与显宗完全不同，密宗个别法门中虽然存在造作观察，但大多数是依靠上师的不共加持以及特殊的比喻和表示，亲身体验万法之本性，比如密宗个别修法中让弟子观心，心的本体是空性的、自性是光明的，并且通过各种比喻等方便法进行表示。这时，显宗需要长时间才能得出的结论，在密宗依靠上师的窍诀以及加持力，即使凡夫也可以很快时间当中现量[70]见到心的本性。如同已经咬钩的鱼虽然仍在水中，但立刻就会离开水面一样，对心性有所了认之后，很快就会真正证悟从而断除轮回。

辛二、宣说因果中观之别：

70　此处所指并非如一地菩萨那样现量见到。

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。

现空二谛中观也分两种，其中通过轮番方式——以胜义量抉择空性、世俗量抉择显现，于二谛分别观察，对显现不离空性、空性不离显现生起真实定解，将此称为妙慧，也叫做因中观或道中观。

通过上述道中观再继续观察，如同燧木、燧垫会烧尽无余一样，到最后证悟究竟境界时，对显现、空性的执著均会消于法界，于此称为双运果中观，也即中观应成派所抉择的究竟中观见解。

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。

很多经典中都将因乘称为显宗，果乘称为密宗，其中前者依靠比量推理的方式进行抉择，属于妙慧；后者

则通过上师窍诀以及自己的信心聚合认识自心本性，此种方法不需推理，是自己亲身体验的一种智慧。

二者之中存在因、果，及妙慧、智慧的差别，因此，对果中观以“大”的名称进行赞叹以说明其殊胜性。

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。

同理，其他的许多佛教名词如实相、空性、寂灭等，实际实相也有两种，一种指一切实执法不存在的单空，比如名言实相将一切万法抉择为清净，或者暂时的实相即万法空性；还有一种实相，即胜义谛、世俗谛无二无别，是中观应成派所承认的究竟实相。

如上所说，有法单空的实相，以及二谛无别双运之实相，二者名称虽然相同，但在意义上却有天壤之别，

若从意义上真正证悟究竟实相，则可称之为中观应成派的所化根基，而所谓的单空虽然并非究竟境界，但也属于暂时的实相。

名词虽然相同，然而于意义上一定要善加辨别，分析它所抉择的是暂时观点还是究竟观点，空性、光明以及不可思议的智慧等各自都有很大差别，比如证悟空性，则此空性是单空还是离一切戏论的大空性。不论学习中观还是大圆满，在闻思修行过程中，不论遇到哪一种名词都应灵活运用，否则永远沿着一条轨道前进肯定不合理。

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。

所谓的法性、法界、空性、离戏、灭尽定、胜义谛等各式各样的名词，有些名称虽然相同，但时间方面可

以有暂时、究竟的不同。这一问题非常关键，比如显宗、密宗、汉传、藏传都说证悟空性，阿罗汉也已经证悟空性，但他们在所证空性的范围及本体上有许许多多的差别。因此，不论哪一种情况都要善加分析，就像“胜达瓦（梵语）”有种种不同含义一样，如在战场上代表武器、过河时指船只、烧茶时表示火，虽然名字都称为“胜达瓦”，但在不同场合当中所指的事物也各不相同。同样，阿罗汉所证之空性、碗中无水之空性、一切皆不存在的单空之空性、证悟大圆满所了达之空性等等，空性的名称虽然相同，但针对各自不同之对境所表达的意义完全不同，因此，诸位有智者对上述所说之义一定要善加分析。

本论当中，麦彭仁波切将自己的智慧比喻成两个人——仙人和流浪者，前面通过流浪者与仙人的一问一答，分别讲述了七个问题。这七个问题在藏传佛教以及其他佛教中都是比较难懂的，在这里，仙人通过自己的智慧已经做出了圆满回答。

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：

流浪者提出的七个难题，仙人通过自己的殊胜智慧，以甚深广大的意义和语句做出了清晰透彻的回答。

在仙人对七个难解题如是做出圆满解释之后，流浪者对于其中的甚深意义已经远离增损怀疑，于是内心异常欢喜，口中也情不自禁地发出如下慨叹的话语。

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。

流浪者对自己以悲哀的语气说：呜呼！如同井底青蛙见到广阔无垠的大海时昏厥倒地一样，我以前根本未见到他宗具有如此殊胜的甚深法海，就像井中青蛙般只是津津有味地品尝着自宗之水味，并对此非常执著，自以为是地认为这就是最殊胜的甘露妙味，而此时，对于上述七个难解题，依靠您如金刚雷电般的稀有善说，已经完全摧毁了此种傲慢之高山。

此处以井蛙的比喻，说明个别人以自己的孤陋寡闻一味耽著自宗，但想要通过教证理证真正建立一个宗派，那对他宗一无所知是绝对无法成功的。现在许多佛

教人士对其他宗派向来都是不屑一顾、置之不理，自认为自己的宗派超胜一切，经常昂然自得地对自己啧啧称赞，以此满足他个人的虚荣心，这种行为实在是非常可笑，与井底之蛙根本无有差别！

作为一个真正的修行人，即使认为他宗并不殊胜，也应对其潜心研究，以期取长补短；如果发现他宗确实具足非常殊胜的教言窍诀，那一味地宣称自宗殊胜、他宗低劣更加不合情理。

以前曾遇到过一位和尚，他对藏传佛教非常不满，问他：“你认为藏传佛教不好是什么原因，觉得它不是佛教，还是虽然是佛教但不愿意接受？你对藏传佛教研究过没有？”他回答说：“倒是没有研究过，只是觉得它不好。”究竟怎么不好？他也无言以对。后来又问他自己学什么宗派，他说是学禅宗，但是问他“禅宗的究竟教言是什么，禅宗祖师对如来藏、空性光明等是如何解释的”，这样一一询问的时候，不要说修证上，即使

从理论角度也根本不能回答。

这种现象确实很多，有些宁玛巴、格鲁派的传承弟子，他们一味地执著自己的宗派，对其他宗派从来也未曾研究过，却口无遮拦地一味诋毁，这是非常不好的。实际宁玛、格鲁、萨迦等任何宗派都有各自的殊胜特点，这一点，自宗传承弟子加以赞叹弘扬也未尝不可，但对他宗根本不加以研究参学，就一味地妄加诽谤绝对不合理。

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！

此处说，宁玛巴自宗具有非常殊胜的不共特点。文殊菩萨真正化现为善知识形象的全知荣索班智达以及全知无垢光尊者，他们的传承具有十分殊胜的近传加持，依靠二位尊者的圣教与加持，宁玛巴教法才得以真正弘

扬于四方。

全知荣索班智达与全知龙钦绕降的智慧海洋中蕴藏了形形色色、不可胜数的甚深法藏珍宝，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》等，全知无垢光尊者的《七宝藏》《四心滴》《三休息》等，在他们的了义注疏中，所有佛经论典的真实教义全部通过窍诀方式得以展现。

但是，现在很多愚昧颠倒的人，对于二位尊者如摩尼宝般的真正法宝置之不理，反而到处寻求一些假宝。看看世间上不知取舍的人们，放着《七宝藏》《四心滴》等真正圣者高僧大德的金刚语不希求，却对凡夫分别念表相上的夸夸其谈、措辞著句如蝇逐臭般多方寻找，这种愚痴的行为实在太迷惑了。

这里并不是否定格鲁派、萨迦派等教法，他们肯定不是蛊惑人心的假宝。但现在世间上频频出现的各式各样的功法、教言，实际全部是以自己的分别念肆意胡说

的，根本没有任何有理有据的教证理证作为根据。见到如此颠倒的行为，麦彭仁波切深生感慨，劝诸后学千万不要舍弃荣索班智达以及无垢光尊者的胜妙善说。

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。

真正如理如法观察的智者，恒时不会遭受恶魔所作的任何障碍。对于中观等法理生起真实定解的人，恒时了知一切万法皆为空性，对于世间如幻如梦的显现，既不执著追求也不妄言舍弃，因而各种各样的魔害违缘根本不会对他作障碍。

依靠荣索班智达、无垢光尊者之教言所传出的理智狮吼声——《定解宝灯论》，对莲师教法之自宗的殊胜性必定可以生起不可退转的诚信。确实如此，真正通

达本论所讲道理之后，对于不论修道上的违缘还是邪魔外道做的障碍都能够坦然面对、泰然处之，而且，依靠本论七个问题的详细阐述，会对莲花生大士的教法真正生起深信不疑的诚信——宁玛巴的教法已经摄集了释迦牟尼佛三转法轮的所有精华教义，确实非常殊胜。

现在汉地有很多法师内心都存在这样一种矛盾：既然万法空性，那为什么如来藏不空？实际上，若能悉心听闻《定解宝灯论》，类似问题自然会迎刃而解。其他宗派虽然自以为是地执著自宗非常殊胜，心怀贡高我慢，实际也仅是一种增上慢而已，真正来讲，他们对佛陀二转、三转法轮的究竟奥义根本无法圆融诠释，通过本论如此殊胜的教言，可以摧毁偏袒执著佛经教义的一切邪知邪见。

上述所说自宗教义，就如同智慧宝剑一般，能够砍断一切邪知邪见蔓延的毒藤，大家依靠如此殊胜之机缘，已经圆满获得了具足无限锋芒的智慧宝剑，故应坚定不

移地牢牢握在手中，自己能够真正受持之后，也应将其赐予其他具缘者，使无量众生都能够脱离轮回、获证圣法。

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。

此处将所听闻的法理比喻成甘露之大海，听闻过程中所获得的不共教义如同甚深如意宝，也就是说，在无边甚深甘露的法理海洋中，无论何处有如意宝般的甚深法要，就一定要前往彼处虔心听闻修持，千万不要仅仅追随具有虚名浮利而无有真正法宝的名相之人，否则即使终生依止，最终也只是法与补特伽罗背道而驰，无有丝毫意义。

对这一颂词也可以解释为对法王如意宝的一种授记。在法王如意宝的传记中讲到，法王的母亲名为“意

措”，意为璁玉海，也即于此甘露大海中出生的如意宝，无论他在哪里出现都应千方百计地依止，而对末法时代许多名相上的假上师、假活佛等名相人士不应依止。成都昭觉寺曾经印过法王如意宝与清定上师的画册，叫做莲花中的宝珠，当时我一见到“莲花中的宝珠”，就想到应该是指法王如意宝，因为法王的父亲叫“巴德”，意为莲花。莲花中的宝珠是从法王父亲的角度比喻的，大海中的如意宝则是从法王母亲的角度比喻的，因此，五明佛学院的标志也是大海中有一朵莲花，莲花中出生宝珠，这也是法王如意宝父母种姓的一种比喻。

此处所说的直接意义，是教诫后学者应依止真正的甘露教法，但从间接含义来讲，也可以说是末法时代会从大海中降生真正的如意宝，诸位具缘修行人应该对他恭敬依止。

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。

本论所宣讲的甚深了义的佛法深义，仅仅依靠广闻多学不一定能够真实证悟。或者，有人虽然经过多生累世的精进修持，相续中俱生智慧非常深奥，但仅仅依靠分别伺察之意，仍然很难通达如此甚深的教义，如同深埋地下的宝藏，若无明眼人指点就根本不会真实了知。但是，谁如果能够真正通达并受持本论所宣讲的甚深要义，并对其他众生广泛弘扬，则此人不论何种身份，都堪称为真正的智者，大家应对其恭敬供养。

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。

凡夫众生的心具有一切偏袒执著，非常渺小，就像小小的水池一般，现在使如此微小的心成为真正宽广无边的善妙教言大海的时机已经成熟，此时，依靠如此殊胜、具有深广妙法的智慧宝器，应该欢欣喜悦地畅饮珍贵无比的教法海水。

通过闻思本论，应使自相续中原本狭隘、具有偏袒执著的微小之心转变成盛满智慧的甘露大海，从现在开始即应放弃一切执著自宗、排斥他宗的分别之心，真正取受二转法轮、三转法轮圆融无违、甚深广大的佛法教言，如此殊胜的机缘现在已经到来，大家一定要尽情享用，千万不要错过。

意思就是说，麦彭仁波切劝诫诸后学者一定要闻思全知荣索班智达以及全知龙钦巴如同大海般的殊胜教言，依靠智慧与信心的“抽水机”，一定要将二位尊者智慧大海中的水全部抽取出来，盛装在自己智慧的宝器中，自此以后，与诸位高僧大德无有任何差别，自己已经成为甚深广大的殊胜法器。

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。

依靠本论出现的善说江河，可以推断出真正智慧

的广阔大海非常深远奥妙，也即通过仙人对七个问题的善妙回答，可以推出麦彭仁波切无与伦比的甚深智慧非常广大。而麦彭仁波切所证智慧大海的源泉，即是如同龙王般的全知荣索班智达与全知龙钦绕降二位尊者。

意即本论所宣流的七条善说江河之来源，即是麦彭仁波切所具足的深广智慧大海，而此智慧大海的源泉应该是龙王，即荣索班智达、无垢光尊者以及前译持明传承上师的甚深教言和窍诀。

此处运用比喻和隐藏之义做出了非常善妙的宣说，希望大家细心分析。

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。

“虚空”是以隐藏的方式比喻显宗密宗甚深广大的意义。通过吸取虚空的精华要义，真正品尝内心的甘露妙味，获得殊胜无比的圣法智慧，此时，诸智者一定

要点亮具有大威力、大智慧的稀有正法之灯。

此颂讲到两层含义，也即首先依靠闻思本论，对其中所宣讲的显宗密宗如虚空般的甚深要义生起真实体会，并从中体味到佛法的甘露美味，究竟了达自心的真实面目；虽然自己已经品尝了殊胜善妙的正法美味，但不要以此为满足，应依此点亮具有殊胜威德力与深广智慧力的正法明灯，照亮一切众生通往菩提彼岸的通衢大道。

佛法的智慧甚深微妙，是任何科学家、文学家也无法比拟的。诸位智者应该精进闻思修行，然后在其他众生前尽心尽力地弘扬此法，因为本论所抉择的究竟教义是任何人也无法推翻的，其中所宣示的智慧无与伦比，在诸多智者面前也具有非常大的说服力，因而应在具缘者前尽量弘扬此法。

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。

流浪者口中宣说此种肺腑之言的同时，身体也是不断地恭敬顶礼，此时，仙人对上述所说甚深教言，为使流浪者能够更加深入理解体会，于是再次归纳并对流浪者教诲说：雪山狮子乳唯有金器方能容纳，若以其他普通容器盛装则必将容器碎裂、乳汁漏尽，同样，对于甚深殊胜的微妙正法，必须具有诚挚信心以及大精进的妙法器才可以无余受持，其他不具信心、精进，智慧也鲜少微薄者，纵然如何精勤修持也无法证悟受持。因此，唯一具有大智慧、大信心、大精进，对上师也毕恭毕敬的殊胜法器方可无碍受持。

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。

文殊心咒“阿 Ra 巴匝那德”是所有诸佛菩萨智慧的种子咒，如果经常念诵，可以打开自相续的智慧，修成文殊本尊，故而麦彭仁波切于本论当中，从头至尾以这六个字阐述了基道果的一切法门。法王如意宝从五台山回来后也是劝请大家发愿念诵文殊心咒一亿遍，如若真正念诵圆满，则今生来世都会转生为具有正知正念以及殊胜大智慧的人，因此，修持这一法门非常重要。

有关《定解宝灯论》的具体修法，大家可以心中观想文殊菩萨，然后口中念诵“阿 Ra 巴匝那德”。《大

圆满心性休息》从人身难得到最后的本来清净都有非常具体的实修法，而《定解宝灯论》虽然是一种理论性的讲解，但也可以逐步实修，也即日常行住坐卧当中经常观想文殊菩萨，口中时刻念诵它的咒语。当然观想的方法有很多种，比如乔美仁波切、麦彭仁波切以及萨迦班智达等高僧大德所做的不同仪轨，文殊菩萨也有红文殊、黄文殊、四臂文殊等，此类修法非常多，依靠哪一种仪轨修持都是可以的。一般来说，若想真正获得证悟，修持文殊法门最为殊胜，只有通过文殊法才能开启自相续的真实智慧，才能了知《定解宝灯论》的殊胜意义。

“阿字无生之法门”，在《文殊真实名经》及《大幻化网》等显密经论中都说：阿表示无生，无生表示空性，因而阿字代表一切万事万物无有自生、他生、共生、无因生，全部都是空性的。这是指第一个问题——见解无遮或非遮，见解究竟是无遮还是非遮？见解应该无生，表面看来似乎无有产生，实际是远离一切戏论的。

“Ra 字远离诸垢门”，证悟空性过程中，自私自利之心、耽著一边等全部是不究竟的证悟，属于一种垢染，见解若想真正获得究竟圆满，必须远离声闻缘觉自私自利的心。所以第二个问题“声缘证悟无我耶”，根据大乘观点进行衡量时，声闻缘觉的智慧还不究竟，对于这种见解的违品垢染，以“Ra 字远离诸垢门”进行抉择。

“巴字显现胜义门”，见解即证悟空性，若想此空性境界于相续中真正生起，就必须不断地串习修持。入定时到底有没有执著相？哪些地方有执著？哪些地方无有执著？有执著时如何现前？无执著时如何显现等持？这些都是通过修持决定的。

“匝字无生无死门”，所谓的修行有观察修、安置修两种，真正稳固的安置修是无生无死的。

“那字远离名称门”，那字远离一切名相，以此宣讲行为，也即真正瑜伽士的行为应该无有任何染污。

“德字甚深智慧门”，此中包括异境何为共所见、中观有无承认否两个问题。“德”字是甚深智慧之法门，以此宣讲见修行果当中的果。前面见修行全部圆满时，即会现前果，此时，于六道众生前如何显现，于胜义、世俗中如何显现？中观到底有没有承认？若无承认，如来的三身五智于本体中如何安住？于所化众生前，如来的功德、事业又如何现前？若有承认，现前之果于众生前如何显示利益众生？对具邪见者如何调服？本论以“德字甚深智慧门”宣说了上述问题。

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。

“无垢宝珠”即心性之光明本体——了义文殊怙主，于此中可以现前无量无边等持辩才之智慧。上述七

个问题，若归纳则可包括于六门之中，其中每一个法门应以二谛理观想——胜义中一切皆为无缘、世俗中均可显现。麦彭仁波切于此处讲到了具体的观想方法，也即自己可以根据事续、行续等任意一种观想方法，以二谛之方式观想文殊菩萨，之后诚心诚意祈祷，修持心无自性的如幻等持。此时，就如同无边的海水可以一饮而尽般，依靠文殊菩萨的加持真正证悟甚深智慧之密意，无边无际的一切所知万法于自相续中可以无碍了知。

文殊法门非常殊胜，在座诸位一方面依靠此《定解宝灯论》，自己要多方闻思观察，另一方面，愿意开启智慧之门的有缘者，应该经常修持文殊法门、修持现而无自性的如幻等持。这里的如幻等持，主要是观修如梦幻般的文殊菩萨，这一法门非常殊胜，像荣索班智达、无垢光尊者、麦彭仁波切、法王如意宝，他们虽然表面并没有修持，但实际肯定会修持文殊本尊的，因此，作为后学者应该随学诸位传承上师，经常念诵文殊菩萨的心咒，于自心本性之中安住，如此必定会开启自己的智

慧之门。

如果真正想通过《定解宝灯论》开启智慧之门，下面麦彭仁波切给我们讲了两个窍诀，一种是念诵文殊心咒来打开自己的辩才与智慧，另一种即下文所讲的通过大圆满的境界遣除一切戏论痴暗。也即是说，一种方法是如同《文殊大圆满》及《文殊静修法》中所讲——通过修行生起次第、圆满次第了达《定解宝灯论》的真正含义；另一种方法，即依靠上师的教言，安住于大圆满的境界当中，以此遣除内心的所有垢染，自然而然打开自相续的深广智慧。

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。

通过远离四边戏论的甚深之道，获得殊胜了义的实相意义——认识自心本体，入定于觉空无二无别的文

殊大圆满境界之中。

很多人都已经得过大圆满的灌顶，因此平时应经常安住于远离四边的实相境界当中，通过如此入定，最后获得远离一切思所的本来光明法界。能够获得文殊大圆满的境界非常重要，大家平时经常念诵《大圆满基道果无别发愿文》，境界较高的人一边念诵一边思维其中的意义，如此经常不断地串习，自己的信心与上师的加持等种种因缘聚合后，对于显宗空性的道理也会真正有所领悟。

现在很多人虽然对大圆满非常有信心，但琐事特别多的缘故，能够真正修持的人非常鲜少。人身非常短暂，在如此短暂的一生当中，所谓的见解脱、闻解脱、触解脱就是大圆满，谁若能与之结缘一定会有非常大的利益。作为宁玛巴的后学弟子，如果对大圆满不具足一定的见解或认识确实十分可惜，如若仅仅在《俱舍论》《中观》等文字法要上徘徊不舍，对大圆满一点也没有

修持，那临死时也很难获得成就。

学习五部大论的最究竟目的，就是要对大圆满有所认识，真正获得大圆满的境界，因此，以前的高僧大德在精进闻思五部大论等殊胜论典的同时，也是一直不间断地精进修持大圆满。在座的个别人，心情好的时候一直修，心情不好的时候连大圆满的法本都不知道放在哪儿，有些人甚至将大圆满就像普通法要那样对待，诸如此类的现象非常多。但有智慧的人，一方面要精进不懈地闻思，另一方面要不断地修持，比如有关大圆满方面的教言，每天看一点儿，然后心里面细心体会，对于《系解脱》等不间断念诵，同时念诵大圆满总持心咒等咒语，这样一来，可以在阿赖耶上种下非常殊胜的种子。

前文所说甚深智慧大海之源泉即是龙王，实际真正的龙王就是大圆满。所以，我在这里也合掌祈请：希望大家千万不要放弃无上大圆满，对于像法王如意宝、麦彭仁波切那样的大圆满瑜伽士，一定要恭敬依止，潜

心修学。

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。

远离一切执著之见解国王，于入定中可以自然而然灭尽一切执著相状之意暗，于自相续中可以生起显现光明大圆满之觉性智慧的日轮，此种智慧是任何人也无法强夺的。

在座很多人不仅发愿生生世世不远离大圆满的智慧，并且于短暂一生中也是努力精进地修持大圆满，通过如此修持以及上师如意宝的加持力与大威德力，已经对大圆满生起了非常强烈稳固的信心与智慧。作为修行人来讲，人身非常短暂，几十年的时间一瞬间就过去了，因此，麦彭仁波切于本论即将结文时，告诫诸位后学者：每天要不间断念诵文殊心咒，究竟来讲，要时刻修持大圆满法，如此一来，真实智慧的光明日轮必定会无

碍现前。

宁玛巴有关实修方面的教言确实非常殊胜，当然并不是说其他宗派没有这方面的教言，或许是对自宗的一种信心或贪执，对比各大教派的传承教言来讲，确确实实认为自宗宁玛巴的实修法门妙不可言，是他者绝对无法比拟的。

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。

麦彭仁波切将自己毫无偏袒的甚深智慧比喻成正直坦诚善于观察的大仙人，将相续中出现的矛盾、怀疑等心态比喻为寻思流浪者，此二者通过一问一答的方式，细致入微地阐明了难以通达的轮王七宝之数目的甚深难题。

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。

此处以谦虚方式对此论进行赞叹。

如我一般智慧浅薄、喜欢多方分别观察寻思的人，对于上述甚深广大的意义，如同从圣者智慧中撷取出的如意宝藏一般，为使一切具有殊胜缘分、公正不阿的人们生起欢喜之心而撰著了此部论典。

麦彭仁波切以非常谦虚的语言说：虽然我是一个智慧尚未成熟又具有分别寻思的人，但此部《定解宝灯论》却如同于圣者智慧宝藏中取出的如意宝，诸位后学者一定要深入研究、潜心修学。

实际麦彭仁波切是真真正正的大圣者，与文殊菩萨无二无别，有缘见到他老人家撰著的如此殊胜的论典，可以说是非常幸运的。因此，对于这部论典，大家应该发愿背诵，人身非常短暂，既然即生当中已经遇到了宁

玛巴的教法，又值遇了这部囊括一切见修行果的殊胜论典，若能完整背诵并精进受持是非常好的。

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。

具有如是甚深意义的善说妙法雨，成千上万的人依此均可证得如来的究竟密意，若谁能够对其欢喜听闻，必定会获得非常胜妙的大利益。思维至此，麦彭仁波切便以欢喜之心于众生福田中洒下了如此善妙的甘露法雨，凡具缘者一定要对本论细心思维、体会。

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。

通过再三思维，了知此法门具足如空性之甚深及地道之广大等非常殊胜的意义，许多众生对如此深义虽然想要获得，却茫然不知如何修持，于是依照内心明镜中所显现的深广之义，由德名无垢慧于孩童玩耍时期撰写。

一般文殊菩萨的种子字即“德”字，麦彭仁波切于诸多论典中均以“德”字来表示，也有智慧之义。本论由麦彭仁波切撰著于顽童时期，许多有关尊者的传记中都说：《定解宝灯论》是麦彭仁波切 7 岁所写。

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。

佛陀出有坏的深广法理如同虚空一般，穷尽一切语言文字也无法诠表其真正奥义，然而，依靠此《定解宝灯论》所宣说的精髓要义，对于一切佛法尤其大乘中观及密法的深义必定可以通达无碍。

末法时代，人身寿命极其短暂，纷繁杂乱的妄念更是层出不穷，因而想要完全通达显密一切教言是任何人也无法做到的一件事情，但是，依靠《定解宝灯论》这部殊胜的论典，必定可以全面通达显密一切教法之精义。

在座诸学者通过对本论的闻思修学，对二转三转法轮如何圆融、如何认识自己心的本性已经有所了知，实际释迦牟尼佛转八万四千法轮的目的就是为使一切众生皆能通达自己心的本性，对此甚深奥义以窍诀方式宣讲的即是这部《定解宝灯论》，除此之外再无其他。因此，依靠本论必定可以圆满通达一切深广教法，并且真正成办自他暂时究竟的一切利益。

《定解宝灯论》至此已圆满宣讲完毕。以此讲闻等

三时全部善根回向天边一切可怜众生早日成就佛果，愿世间所有高僧大德长久住世、法轮常转！

○–○ 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》

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》