



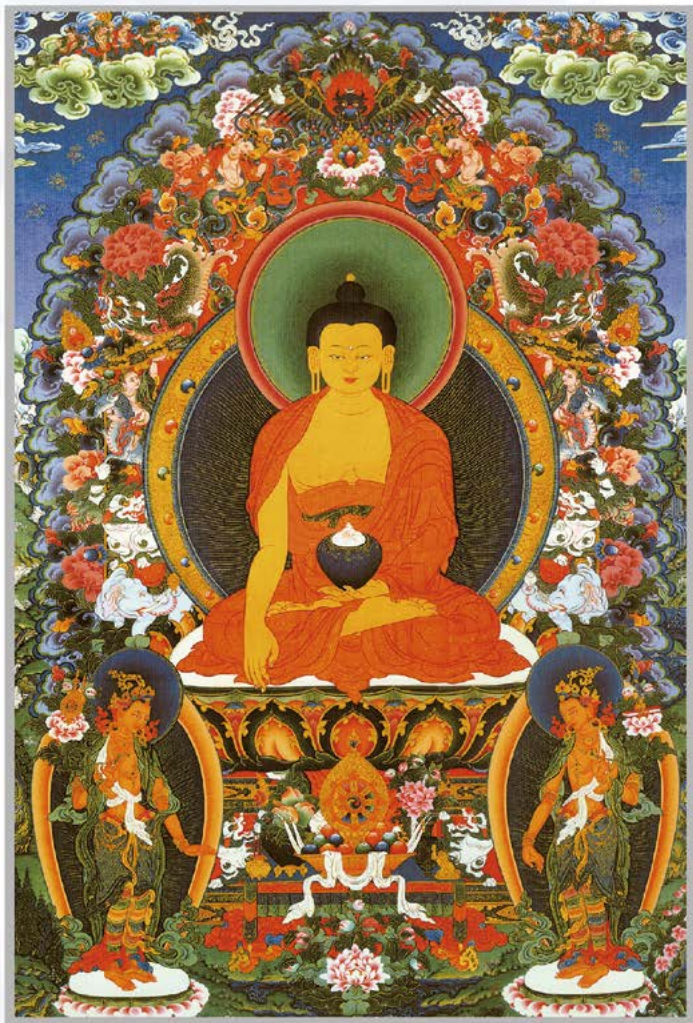
定解宝灯论讲解

— 1994年版 —

麦彭仁波切·造论

索达吉堪布·译讲

课程
11



南无本师释迦牟尼佛

BEACON OF CERTAINTY

定解宝灯论讲解

1994年版

麦彭仁波切·造论

索达吉堪布·译讲

传讲时间：1994年

版本：2023年12月

序

此论是宁玛巴文殊菩萨化身全知麦彭仁波切在七岁时所造。法王如意宝晋美彭措仁波切和敦珠仁波切在其所著的《麦彭仁波切传记》中都有如实详细记载。

译者本人有关翻译此论之缘起：1986年和1988年在五明佛学院两次听受法王传授此论。1990年，在印度南方大乘郎桌林高级佛学院于法王前听受此论并作了详细笔记。1993年，在美国期间，应美国各法会之请求，着手翻译此论，及至10月10日，初稿译成于首都华盛顿米日拉普贤法会藏密研究室。1994年，在五明佛学院为汉僧传授本论时又重新整理，同时参考了本论的三个大讲义，并听受了法王在北京高级藏语佛学

院传授此论的磁带和堪布德巴仁波切传授此论的磁带。
至此方慎校定稿。

此处赘述本论译成之“跨国缘起”，其意旨不在于阐扬周折艰辛，而是本人亦悯众生难遇正法之苦，今思即有此因缘，想是当有如是之果缘。故此愿与众有缘善知识以“跨国之弘法缘起”来弘扬此论。此论以前在汉地不仅无传承，连论名也鲜为人知。此论为总集显密精要的窍诀藏。主述中观与大圆满见修行果之秘要。诚请各位有缘修行者，不要急修盲练，首先应当依此论闻思究竟，再次第修法，方能享受深妙之法味。否则，虽知人身难得，得遇佛法更难，然而若是修行错乱，南辕北辙，岂非更可惜吗？

常持诵此论，生生世世不起诸邪见，盖得菩萨成实语之殊胜加持故。有缘信士，翻印结缘此法本，功德无量！

1994年8月15日

于喇荣五明佛学院汉僧显密经堂

目 录

初义	001
一 正见二遮如何说	033
二 声缘怎证二无我	085
三 入定有无执著相	139
四 观察修或安置修	193
五 二谛其中何关要	266
六 不一同境何所见	310
七 中观承认有无否	378
后记	475

定解宝灯论讲解

麦彭仁波切·造论

索达吉堪布·译讲

顶礼具恩根本上师！

请大家为一切众生发菩提心！

现在讲麦彭仁波切著的《定解宝灯论》，堪布根华（麦彭仁波切之主要弟子）等著有本论的讲义，且在每个讲义后都说，此是麦彭仁波切七岁时造的。麦彭仁波切在他五十七岁时也曾说过：“我在很小的时候，坐在一个坐垫上，写了此论。但在年龄大了之后，看此论时，虽

然在词句上有点不同说法，但在内容上没有什么矛盾，其意义还是很殊胜的。”就这样到他年老的时候，一直是没有改动过。有些讲义说他在七岁时一边玩耍，一边作此论，当时喇嘛滚波达吉拉为他写字记录。

上师晋美彭措法王曾讲过：“现在整个显密窍诀，麦彭仁波切归类于此论，不论是学显教者，还是学密教者，不管从哪方面闻思修，这部《定解宝灯论》一定要学好。如果没有学好本论，很多地方的怀疑是不可能遣除的。”本论的加持特别大，如果将其中的一句颂懂得的话，即使其他没有弄懂，也是没有多大困难的，所以，本论一字一句都是非常重要的，下面开始讲《定解宝灯论》。首先讲题目“定解宝灯论”，以前译为“信念”“确知”，但看很多资料中的“定解”比较恰当。“定”的意思是，先以闻思修的方式来抉择、确定，“解”是知道之义，通过闻思修，以教证，理证的方法来抉择甚深之义和广行之义，然后自己通达了它的真义，或证悟了它的本性实相，这样就叫做“定解”。所

以“定”有决定之义，“解”是了知之义，即决定了知。不论佛法之世俗中法，还是胜义中甚深之法，都已决定了知了。这也可以称为“正见”。“宝灯”，指水晶或金银之灯，能除黑暗，以此比喻定解之灯，能消除烦恼、所知一切痴暗之障。此论以义喻方式取名。“论”在藏文中无此字，“论”是在世间之中能作救度或遣除烦恼之功能，若无此功能，不称为“论”。以上释名竟。

顶礼文殊金刚上师！

这个顶礼句是我加的。在翻译《定解宝灯论》之前，一方面应知道这是根本上师与文殊菩萨的加持和恩德，一方面为使整个翻译能圆满结束，因此而作皈依、祈祷。一般的经论在翻译前，先在自己根本上师与本尊无别的面前顶礼皈依。文殊有我们的上师之意，也有麦彭仁波切之意，也有本尊之意，所以“文殊金刚上师”之句已具足三种意义，即顶礼了三尊。“上师晋美彭措传授”，对你们来讲，本论不是他讲的，但这是上师给我们传的。

上师在学院、北京、印度等地都传过。我来到五明佛学院，上师传过两次，这是本论的传承。

下面讲正论。

**何意蒙闭犹豫网 能解文殊金刚灯
心入甚深定解者 见善道眼吾亦信**

“何意”，不管是哪一个众生的心，凡是在六道轮回之中，没有证悟空性的众生，总是“蒙闭”于“犹豫网”之中，其心不知取舍，不知什么是真如实相，已经被犹豫网所蒙闭、覆盖了。“犹豫”，指对真实义有怀疑。比如说对因果、三宝，到底有没有、对不对，好像没有一种坚定的信心，怀疑惑心。犹豫有合理和非理之分，还有等分犹豫，即对两种决定不了。众生对胜义和世俗的一切诸法实相，已经蒙闭于犹豫网之中，如鱼落网，不可复出。同样，众生在无明惑网中，不知取舍，这种疑网，如何才能解开？只有将此殊胜的《定解宝灯

论》通达，才可解开，其他是没有办法的。“能解文殊金刚灯”，能解开犹豫或无明之网者，是文殊金刚。有些讲义中说“文殊智慧”，有的说“圣者文殊菩萨”或“文殊智慧勇识”等。“灯”，指智慧而言，只有文殊菩萨的加持和其无垢的智慧才能遣除无明，故以灯来喻说。“心入其深定解者，”不管是作者，学者，凡是心已入甚深之定解者，对一切法的实相，乃至闻思修之方式，都有一个坚定的信心或正见，不论是谁，其心有此定解者。“见善道眼吾亦信”，是指其彻底见到了善道的眼，善道，指非邪道。一般来说，我们看道路需要眼睛的，同样，正见或定解是见善道的眼。“吾”是论主自谓，“吾”也对具定解者起信敬，乃至顶礼。对每个蒙闭在犹豫网的众生，上面所讲的本论的内容，是不易通达的。这只有文殊菩萨的智慧和加持，才能成办到。比如说，我们对因果等一切法定解，这有二种定解，一种是名言方面，一种是胜义方面，这在其他讲义中没有讲，这是我自己认为的。名言方面的定解，即因果等

肯定是有的，如“上师的加持是无比的”等，对于这种，不管任何人，说这样那样的话，自己是始终不会变的，永远不可能变的，这种坚定的信心，叫正见。然后是证悟了法的本性，不管是哪个人，说动摇的话，但始终是动摇不了，自己证悟，非常清明，任何人作违缘也不可能动摇，这种就叫做胜义的定解，像这样有定解的人，麦彭仁波切也要顶礼的，我想也是这样，不论名言、胜义各方面，凡是一个众生对此有定解的话，我们也应该顶礼，在你们之中对两方面有定解者，我也将以三门很恭敬的方式来顶礼的，麦彭仁波切之“吾亦信”一方面是谦虚，一方面也许是“骄傲”。因“亦”有二意故。

下面讲没有定解的过失，在世间上，表面上不管是修甚深道，还是抉择各种各样的见，但若没有一个真正的定解，并不是很好的。

呜呼极深真实义 能通定解宝灯者
若无汝则此世间 蒙而迷于幻网中

论主以非常悲哀的语气来讲，“呜呼！”一切世间有情不知舍取，也没有一个定解信，因无定解，便永远漂流在六道轮回的大海之中，所以论主以极悲伤的心情讲：“呜呼极深真实义”。以前印藏诸大德，经过很长的时间，苦行精进，才能证悟此显密甚深之义，才能通达此甚深之义，这是由于有定解宝灯之缘故。藏文中“消”是联结之意，以“能通”译意较好，若你没有此定解宝灯，坚定信解、正知正见，则你在这个世间上，将“蒙而迷于幻网中”，未学过宗派的不用说，即使学过宗派的许多人，也是迷于其中。比如，有些教派的初学者，一辈子在辩论，在辩论之中说某教派没有证道等，以此造很多的谤业，而自己对佛法没有一个定解信；又如汉地的一部分和尚，仅仅什么都不执著而入定，其中很多也没有什么真正的定解，同样是迷于幻网之中；有些修大圆满的瑜伽士，他表面上说我是大圆满瑜伽士，如何如何的，但实际上，大圆满真正殊胜在何处，却没有一个真正的定解，虽然在修大圆满，却在造成旁生恶

趣之因，所以定解信非常重要。

定解信没有的话，不管你是修密修显，一切都是蒙而迷于幻网之中。幻网者，本无缘境，以执取故，自作束缚，犹如蜘蛛织网，自缚其上，麦彭仁波切说，若没有定解的话，对修法、讲法，都不可能有很好的理解。

下面讲有无定解之区别，用比喻方法讲。

基道果之一切法 决定引得胜解信

闻得生信此二种 犹如道及彼形像

其中，小乘也许基道果，其基为五种所执，道指四谛缘起性等，果指声闻之四果八向。大乘有不共的说法，基为胜义谛与世俗谛双运，道指智资和福资双运。或方便和智慧双运，果指色身与法身双运。但此基道果，不论大、小乘如何讲，其能包括一切诸法，基道果在每一个宗乘中有不同的说法，在大圆满中，也有不共的基道果。而在闻思修中，对此有二种认识，一种是“决定引

得胜解信”，即对基道果的认识真正是这样的，其心决定，引得（生）殊胜信心。如对大圆满经过长期闻思修，了知大圆满真正殊胜的地方，不管是千百个人诽谤大圆满，我的信心不可能退，即是这种定解。还有一种“闻得生信，”如听人说“大圆满很殊胜，今生之中能成就，或者中观非常殊胜，其离戏论顿悟后，没有什么贪嗔之心。”你马上就生起信心，这叫做“闻得生信”（不成熟）。比如，我们依止上师以后，对其人格、功德、加持、眷属等了解后（像这样的人，在世界上是不易找到的），于是在心中生起非常坚定的信心，这叫胜解信。但有些人不是这样，他听说依止上师晋美彭措法王很殊胜，马上就来朝拜，但来了之后，又听到他方有一位上师殊胜，了不起，便又去朝拜，于其功德没有一个定解之信，这叫做闻得生信。“犹如道及彼形像”。一个是真实的，一个是形象的（相似的），前面讲的两种基道果，一种是引得的胜解信，一种是闻得生信；一个是真正的善道，学者在这条道上修行，是不会堕恶趣的，一个是道之形

象，相似的。

麦彭仁波切的每一句话都是非常重要的，我们在今生之中，如果真正想要解脱的话，要好好理解体会。我想这次讲论，也是麦彭仁波切的加持，加之此中要点很重要，所以在修道过程中，你们即使修一百年的话，如果没有一个定解的话，马上又会变的。如果有一个定解，其信心和正见是不会变的。正见若不变，你口中虽没有念诵，或身心没有修持的话，还是很好的。若正见变，虽然现在我们中许多人念诵呀，闭关呀，似乎是可以的，但是你的见若不对的话，达到一定的时候，如过两年之后，你不一定还会念诵的，也不一定仍在修持，正见变了是很危险。麦彭仁波切的教言，在正见方面和修行方法上都是有的，这是比较重要的，千万不要忘记。

此讲定解信的必要。

稀有法称月称师 善说一同之光芒

照射佛教广天道 摧毁一切黑暗疑

二大车的开创，对整个佛教的两种抉择，即对名言抉择的法称论师的宗派和对胜义抉择的月称菩萨的宗派，这两个论师对整个佛教的贡献很大，后来人闻思二者广大善说，容易了知佛教的深广之义。

在整个世尊教法中，法称论师的传记，非常稀有，他是因明的创始人，对因明广作弘扬，对许多外道的观点皆悉取胜，他自己得不共悉地，在印度佛教史及其略传中已广说之。在传记之中月称论师亦非常稀有，龙猛菩萨之中观由他首先弘传，他造了诸多论，如《入中论》《中观珍宝记》《显句论》等；开创了中观应成派，其得不共之悉地，于墙壁无碍而行，于画牛挤奶等示现了无量神通之事，对印度很凶恶的外道，经常辩论，摧毁其论点。因此说为“稀有法称月称师”，又月称论师主要抉择了世尊第二次法轮的意义，法称论师对第三次法轮，即对名言方面进行了抉择，其“善说”即月称于中观方面有许多论著，法称于因明方面有许多论著。“一同”指其出生在同时代，或者说其名言抉择的论和

胜义抉择的论，一同在整个世界上显现光芒，以日月之光来喻。其善说如日月之光芒照射于佛教的天道上，天道是虚空之意。辞藻学上讲虚空是天人所行之道路，故说天道，两论师于中观、因明上抉择的论，犹如日月之光照射于佛天。当时释教小乘衰没，小乘十八部由龙猛菩萨和合了一些，但还有外道和小乘的观点，不知道到底佛法如何，这时候由法称、月称师的诸论照射于佛教的天道上，摧毁一切黑暗疑，即未证悟的，邪证悟的一切邪见和外道所有观点悉已摧毁，对真正的实相怀疑和不知无明的一切观点学派悉皆摧毁了。对圣教，特别是法称月称之论，要经常闻思，若没有好好地闻思，对弘扬佛法是起不到真正的作用。这是麦彭仁波切特别讲二论师的贡献及对其论闻思的必要性。

下面讲，为什么两论师有这样大的贡献和对其论闻思的必要。

名言观察之因明 无误取舍与退进

这颂主要讲法称之因明于佛教的作用，及因明对佛教的贡献，因明主要讲观察名言世俗谛的建立方面，观察时起何作用？即是起“无误取舍与退进”。这个作用就是在我们学法中，不管因明、逻辑也是反应在这方面的，对这些必须无误取舍，如在世间上，三宝如何成立，因和果如何成立，造善和造恶等，用比量和现量的方式来教证和理证，从而“无误取舍”。“退进”，指对外道不能使进，要退却之，对佛法方面教理要精进修学，也要无误取舍，只要学好因明，对取舍因果方面有很大作用，现在很需要。有些说，学禅宗、密宗不需要学因明，因明是属分别念的。虽然真正对密法有永远不变的信心的人是可以不学的。但一般人不一定有这样的信心，或现在有些信心，但以后可能退悔的，所以首先要学好因明，对三宝的信心及对因果的取舍有很大作用，一般都晓得，其因明学得好的人，对见的抉择是非常正确的，如果不懂得因明，虽然对佛法的不同方面有一个愚笨的信心，或暂时的信心，但是很危险的，因此因明

很重要。上师在给一些堪布取名字时亦用此“因明”二字。

你们有幸遇到麦彭仁波切亲自说的语言，应好好观察一下，他是如何讲的。若麦彭仁波切再出世，除此善说之外，也许没有什么窍诀，若无垢光尊者、麦彭仁波切亲自再来到这个世间上，人肯定还是那样，表面上看也许还没有法王如意宝那样的威望，但实际上其教言还是留在这个世间上，显现在我们的面前。

尤其佛法及本师 获得定信唯一门

尤其因明对佛法起信心，有很好的作用，学好了因明对世尊及其教法，以教证、理证及一般比量的方式论证的话，只有释迦佛的教法殊胜，其他之外道讲的一切众生不是我的父母，有些人讲“人应当发慈悲心”等等宗派，没有一个正确的。只有学好因明，才能对佛法起一个绝对的信心，并对本师亦能生起绝对信心。本师为

正量士夫，以理证的方式在《释量论》第三品里讲得很清楚。

学佛的人，若别人问你，为什么释迦牟尼佛是正量的？我们应当回答：释迦佛从来没有说过假话，他所说的语言，不论用科学或其他推理方式，一点虚妄都没有。我们应当用因明和逻辑及其他的一些推理方法来理证，不然你仅说世尊是对的，这样外道是不承认的，因为外道也有自己的本师。其第三品以世尊无误开示四谛，无误宣说因和果及缘起等各方面来理证的，因此对自己的本师及教法想获得定信的唯一门，就是学修因明。以上讲了法称论师对佛法的主要作用——因果取舍和退进轮回之间的关系，还讲了对佛法及对本师起定信的唯一法门——因明。

因明的推理非常细，不应说因明是搞分别念的。修大圆满的人暂时有一点不执著也没有什么的，上师转法轮主要是消除众生的严重的邪见，我们只有靠长期的闻

思修才能消除邪见。现在你对上师、大圆满等都有信心，但对因明没有信心，若到了一定时候，也许有点困难。以上讲因明论。

以下讲月称菩萨的中观论。

因明论及真实义 抉择胜义之理智

如是能明无垢量 胜乘中观此二相

“真实义”即离一切戏论之诸法本性，对此抉择，需要胜义谛的理智的观察方法，即胜义谛的理证。月称菩萨在中观应成派里讲胜义谛是离一切戏论，特别是在入定中，离一切戏论是月称菩萨的究竟观点，这是胜义量，亦即无垢量，这就是胜乘中观，余乘不可比之。“此二相”指因明和中观二种，世俗和胜义两种观点，是非常殊胜的，这是从作用方面讲的。我们学佛的人，应将两者的观点圆融无碍、用双运的方式来理解，否则，有些仅靠名言上观察，有些仅是学胜义谛，什么

都不执著，这样是不行的，以上说月称和法称或中观和因明，亦即深和广两方面的观点，对深广两方面的圆融无碍的理解才能证悟佛法。

**善学智慧睁二眼 本师宣说圣教道
于彼不随为他转 应赞真实通达者**

对上面所讲的因明和中观的论义用闻思修三慧，善于修学其智慧。“睁二眼”，比喻因明与中观，有了因明所开道眼和中观所开道眼，则对世尊所宣说的佛法有决定的信心。“本师宣说圣教道”，即本师第三次转法轮中所有的圣道，即比较圆融的道。“彼”指圣教。对于圣教不会再被他人所转，必须有中观和因明坚固的基础，才能对现在汉地的众生真正有益，我想中观和因明特别的重要。现在的气功、外道，在整个世界上非常的多，汉地的学佛者，大多数没有一个坚定信心，仅仅是修一个观音菩萨的观想，能治一点病，用这种方法来学佛，根本消除不了自己的怀疑，自己也不可能解脱。

据我观察，虽然大多数的出家人和居士对密法信心很大，但并不是真正为了解脱，有些是为治病的，有些听说红教大圆满中有一个“双修”，他们在名言之中，特别在一般世间法中对治不了自己的贪心，他们想要一方面学佛，一方面还要满足自己的欲望，像这样的人进入密法的多，信密法的人，他的心里面不一定有一个正见，信密法的人贪欲还是很重的，也许他有一个目的，治点病，有些认为大圆满今生能成就，若成就了，威望不得了，给人转法轮，作欺骗群众的事，总之，他们抱有各种各样的目的。真正有正知正见的，对佛有信心的，对轮回厌离的人是很少很少的，你们以后在修行路上遇到一些魔障的时候，才可能会晓得的。

现在我们有幸听麦彭仁波切这样的论，一定要好好闻思修。在闻思修之后，即使有一百个人在我面前显示神通，或说这样那样的话，我们的心对密法和对释迦牟尼佛的教法是不会退转的。我想，你们每一个人应当祈祷自己的根本上师和麦彭仁波切，理解这些道理，

特别是定解信。若你的定解信非常坚定的话，即使你天天没念诵也不要紧，不管做什么事，还是会好的，不会被外道所转，因此抉择见是很重要的。对因明和中观真实无伪通达的人，如无垢光尊者，荣索班智达是应当颂赞的。而我们很多人不但不能通达两者的观点，反而说因明不好，中观不好，密法好得很，这话是千万不能说的。有些人刚学点密法，就说显教没啥意思，我对大圆满很有兴趣，对其他没啥兴趣，我这个根基不是显教的。现在末法时代，舍掉一切仅仅修大圆满可能有点困难。

以上我讲了法称和月称论师的两种观点，圆融无碍是许多高僧大德所赞成的。现在讲七个问题，是麦彭仁波切从缘起、来源讲，以比拟的方式来讲，描写两个人，一者问，一者回答。

如此思维仙人前 顿到一位流浪者
为作推测辨难故 如此询问七疑问

“如此思维”，即思维释迦牟尼佛转法轮和印度六大庄严弘扬教法。虽然藏地也有诸多宗派，印度有唯识，中观等派，但真正圆融无碍的解释方法是很少的，因此在这里是如此思维的。一位公正的仙人作如是思维，正当他思维佛法之时，在他面前忽然来了一位流浪的人，他对因明方面好像很有兴趣，那个流浪者欲测仙人的根基、智慧，看他懂得多少的观点，如此他一方面为推测，一方面为辩论难题，其目的是向仙人提问具轮王七宝之数目的难题，并且在未提问之前，告诫仙人应自己回答，不要重复别人之说。

随声他宗何智者 将自安心善鉴别
所问此难令速答 则明如见内智慧

首先以善于回答的功德讲的，你若随声他宗，是不能算为智者的，即自己没有可靠的主张，仅仅随别人的说法，不能算为智者。现在许多人就是这样说，这经如何讲，那经如何讲，似乎说得很多，其实他自己没有什

么感受，是不能称为智者的。但也不是说别人的说法一点也不能依靠，依靠是可以的，在自己讲时需要有窍诀性的。本来释迦牟尼佛的经，后来智者的论，传承上师的窍诀，是可以依靠，但把这些经论窍诀原原本本抄下来，再给人家重复一遍，是没有意义的，应该自己有点感受再讲给别人是很好的，在辩论时亦如是。自己应善于鉴别，以教证和理证以及上师的窍诀，再加上自己的一些经验和修法的感受，把心安住下来鉴别显密教法的内容。流浪者对仙人提问这些难题，请他快速回答，不要抄袭他人的说法，应用自己的智慧来回答，如果你能马上回答，如同眼见物体那样能显现出你内心的智慧程度，我会自然晓得。复次不善于回答的过失，流浪者对仙人教诫说，如果你没有修持，仅是寻求世间八法，是没有意义的。

多闻象鼻虽伸长 而如井水深法水
未受尚求智者名 如同劣种贪宫女

此讲有些人对唯识、因明、中观等五部大论，从表面上闻思很广。以大象的鼻疆来比喻“多闻”，因多闻故非常骄傲，于别人面前夸耀自己的功德，如同大象的鼻疆能伸很长，但是深井之水是不可能喝到的。同样如深井水一样深、广的显密诸法，你仅是多闻，也不一定能感受到。有些人他自己修法感受一点也没有，但想成堪布、大智者，让许多人都恭敬他。如是求智者之名，是不可能的，如同“劣种贪宫女”，如下劣种姓的木匠、铁匠、渔夫等贪想国王之女一样。以上就善于回答与否的功德和过失而讲的。

以下讲七种难题。此处仙人比喻为学红教者，流浪者一般指学其他教派的人，流浪者开始提出七个问题（先略释，后广讲）。

第一个问题：正见二遮如何说？

中观抉择正见时，一切万事万物皆要破，破的方法有几种，有些以“非遮”而破，“非遮”即此不是实

有的，用“不是”等来破；有些以“无遮”而破，即以“无实有”而破，以此二种方式来破。有的认为非遮应理，有的认为无遮应理，那到底哪一种应理，你们红教观点于此如何？你们的正见是“非遮”还是“无遮”？

第二个问题：声缘怎证二无我？

对声闻和缘觉，有些宗派说证悟了二无我；有的说二种皆未证悟；有的说仅证悟了人无我。有的说人无我证悟了，法无我还没有完全证悟等各种说法，那声缘到底是如何证悟二无我的？

第三个问题：入定有无执著相？

有的说入定时没有一点执著，有一点执著都是不行的；有的说需要有一点执著，没有执著也不行。那到底在入定时有无执著相？

第四个问题：观察修或安置修？

在修行中有些说一边修行一边观察自己的修行对

否？有些说不能观察，只要安置放下来就行，那二种到底以哪种修为正确？

第五个问题：二谛其中何关要？

有的说胜义谛重要，有的说世俗谛重要，那到底二者如何，是平等呢？还是有主次区别的？

第六个问题：不一同境何所见？

六道众生即“不一”，但他们看一个物体，如看“一碗水”，那所见到境界到底是怎样？是否有物体？

第七个问题：中观承认有无否？

中观应成派在最后抉择见时，有些人认为，中观应成派什么都不承认，有些人认为有承认的，那有、无承认，到底是怎样的？

彼言依靠空性理

以上七个问题就是如是问的，上面所讲的语言，主要依靠空理而讲的，特别是以中观抉择空性方面的理来问的。

此说深奥七难题 与不相违圣教义

以理即成请答复我说的这非常深奥的七个难题，你回答时请不要与圣教相违，特别是不要与你们红教中无垢光尊者、荣索班智达等的论著相违，在不相违的基础上，以教证和理证来答复，即以因明方式理证亦能成立的方式来回答。

《定解宝灯论》首先在初义里讲问七种难题的缘起，麦彭仁波切将心以拟人的手法变成流浪者和仙人，然后流浪者在仙人面前问了七个难题，此七难题都以空性之理而宣说，请仙人在不违反圣教的基础上，以理证的方式回答，以下又接着对仙人说。

从仙人将受到的难处而讲的，不但其意义以空性

为基础，而且其词句亦难以通达。

因明语珠荆棘矛 十万虽刺亦不穿

诸大迷惑之难处 应说长舌伸如电

此讲七种难题深奥之义，用一般的因明不可能解释的，如有些教派，仅是学点因明，一辈子仅以辩论来度人生，如此不可能通达此难题之义。“因明语珠”就是从因明之词句来讲，其语言是一串一串的，故比喻像念珠串，因明的论点如同“荆棘矛”，荆棘矛虽尖利，但其实不能穿透坚固的物体，仅能穿透柔软之物。“因明语珠”如同荆棘做成的矛一样，“十万虽刺亦不穿”，虽有众多之因明论点，同一时间里，亦不了达此难题。纵十万荆棘刺亦不能穿破，比喻即使对因明很通达，仅是辩论，对上述难题是解释不了的。“诸大迷惑之难处”，诸如黄、花等教之许多大德，在遇到此难题时，亦感到茫然、迷惑，如以前印藏大德在遇到阿罗汉证悟二无我方面的难题时，有些人说，都证悟了；有

的说，法无我一点也没证悟；还有的说，仅证悟了一点，从这方面看，遇到这样难题时，不知舍取而迷惑于其中了。一者因明不可能解释得到，再者以前诸大德亦回答不了，于是流浪者请仙人不要拖时间尽快回答，马上造此《定解宝灯论》。“应说长舌伸如电”，应当好好回答七难题，不要拖时间以教理证成立的方式答复，此句以比喻之手法。伸长舌如闪电般来回答我的提问，意指请不要拖时间尽快以教理证回答此七难题。

如是智慧劝语风 纵微震动仙人

如末劫风摇山王 稍持不语禁行后

此处智慧按流浪者之语言来讲，流浪者劝求他的语风，即马上造论，快速回答，如是劝请之语风。“纵微震动仙人”，虽然此七问题之语风震动微弱，却对仙人之心震动如末劫风摇山王，在末劫之时，其风吹得整个须弥山王亦摇动。此七问虽小，但仙人遇此如遭巨大困难，如末劫风吹动山王，心里害怕答不出来，在无

可奈何的情况下少许持不语之戒静然片刻。但这有两种说法，先是麦彭仁波切造此论后，传给弟子根华，在根华的讲义中是如上解释的，在堪布根华的徒弟堪布尼登的讲义中亦如上面解释的；但后来在石渠一带有一位叫楚西降央多吉（即文殊金刚），他造了此论的一个讲义，其说法与上面说法有点不同。他是这样说的，流浪者劝仙人之语风虽细微小，但是震动仙人的心却是很大的，如末劫风摇动山王。末劫风摇动仙人的心，使其心非常高兴。他想，我应马上造此论，因为不论显教密教其意义在心里都显现出来了，于是特别高兴，并且舍弃了以前不说话、不造论的不好行为，他开始行持马上说话和造论的行为。其“禁”和“行”是分开讲的，其分开似乎有点不妥，因在后面的几句皆显示的是仙人似乎造不出论，遇到很大困难，我认为堪布根华和尼登的解释较好理解，仙人在无奈中入定一会儿，以祈祷传承上师的必要，开始讲了下面的颂词。

呜呼百般依苦行 又复观察智慧火

连续盛燃彼等亦 此难未能立无垢

这里的仙人，我认为是真正的麦彭仁波切，他讲的是以仙人之口述的，当流浪者问到这些难题时，他心里非常悲伤，呼呜！往昔印藏诸大德为修法故经受百千苦行，无吃无穿等，连续盛燃智慧火光的高僧大德，其在生生世世中盛燃智慧之火连绵不断。“彼等”指高僧大德，即在长时间中经受过苦行的，盛燃着智慧的大德，像这样的高僧大德也“此难未能立无垢”。上面讲的七个问题，他们也没有建立起无垢的观点，他们在求法中，遇到了许多苦行，其智慧之火生生世世中未曾间断，但在遇到此类难题时，亦没有立宗派，没有自己的真正观点。像他们都是这样的，何况我（麦彭仁波切）呢！此以谦虚的语言表示，这怎么能答得出来。

俱生辨才意力微 亦未承受长学担
况吾劣者由何答 内愁呼唤妙吉祥

我这俱生的智慧、辨才都很浅薄的人（当然这是自谦之词，麦彭仁波切是文殊菩萨的化身，说自己智慧浅薄，完全是自谦之语），也未曾承受过长期闻思的担子，因麦彭仁波切当时造此论是七岁，他只在华珠仁波切座下听过七天《入行论》的法，其他的法未听受过，与生生世世盛燃着智慧之火的高僧大德已经受过长期的苦行是不能相比的，而自己俱生智慧辨才浅薄，又未承受过长期学修的担子，像我这样俱生智辨弱劣的人，拿什么来回答？于是心里非常忧愁，呼唤祈祷妙吉祥菩萨，心里想，像我这样智辨弱劣的人，怎么能证悟这些法的意义。于是他马上祈祷自己不共的本尊——文殊菩萨，因此后学者，在遇到难题时，亦要祈祷自己的根本上师和本尊。

尔时思彼加持故 于心显如黎明时
稍得辨才之机缘 以理察说善说义

祈祷之后心里想已得到文殊菩萨的加持，于是麦彭仁波切之心显现出如黎明之时那样。（一般夜晚中一切都

看不到，但到黎明时，一切事物都自然而然看得到）“稍得辨才之机缘”；稍微得到辨才智慧的机会，即对上面所提的七个问题，回答时没有什么困难，得到了辨才智慧的机缘。于是将上面所问的七个难题，以教证和理论的方式来讲善说的意义，即我们宁玛派的观点是如何如何的。这里“善说”指经、论，特指无垢光尊者和荣索班智达的善说。下面讲此意义的窍诀。

以上此论的缘起，即《定解宝灯论》是如何产生的已讲完了，下面以“喻阿 Ra 巴札纳德”七个字的方式来讲七个问题，这七个问题是整个论中所解释的正文。

对此论要好好记下，以后可能得不到这样的机会。不论见、修、行等哪个方面来说，我想此论很重要。其颂词要背，边听边背，背的意义特别大；又《入中论》其意义也很重要，我想生生世世不离这些法本很重要。麦彭仁波切的这个法加持很大，我们学佛的人，若有这样一个观点，那不管是到世界上哪里去，也是没有什么

困难，只要对此论背熟，再加上好好念诵此论，不要说这辈子下辈子，乃至生生世世亦不会生邪知邪见的，我敢大胆这样说。你们在此发愿还是可以的。

你们对法王如意宝今天给一颗人参，明天给一粒花生米，这不是真的供养。我想上师不希求，我也不希求，你们真能背诵此论的话，法王如意宝本来与麦彭仁波切的因缘殊胜，这样对自己有很好的加持。

以上讲了造论的意义、缘起。

一 正见二遮如何说

现在讲第一个问题、抉择见。中观应成派需要抉择见，或者我们学密法、修其他法，都需要正见，此中以教、理证来抉择正见，抉择见方面有诸多宗派，如印度之有部、经部、唯识、中观等。这些宗派在抉择见上是不同的，特别是大乘中诸派在抉择见上有所不同，但修法是相同的。麦彭仁波切在《定解宝灯论》的要疏里讲，第一个问题主要是抉择正见，第二个问题主要讲抉择正见中的歧途，如声闻是否证悟空性等。先讲正见，讲其他教派的抉择情况并观察其过失，然后讲自宗无垢正见的建立。

嘎单见谓是无遮 其余诸说即非遮

首先要知道“无遮”“非遮”，特别是我们学中观、

密法时，这两个名词比较重要，讲《入菩萨行论》时也讲过。“无遮”一般指对任何法否定之后，再不遣除任何一法，不潜隐另一法，如“无我”，即没有，亦不把其他法隐在“无我”之后。“非遮”已经否定了某种法，在否定此法时却潜隐其他之法，如“婆罗门白天不杀生（非杀生）”其“白天不杀生”已经潜隐了夜晚或许“杀生”之意义，这叫做“非遮”，即某种事物否定之后，能使另一种事物潜隐。无遮是在否定之后，不再潜隐其他之法，在抉择见时，不论格登，宁玛和其他教派，都承认一切法皆是实执，所有一切法都要否定，但在否定之时，唯识宗认为，遍计的一切法在圆成实上是没的，清净的依他起方面有遍计或世俗的法是空性的，那依他起的真正意义，就必然潜隐出圆成实是一个实有之法，故唯识宗自己的“明心”始终是不能破的。由于潜隐了一些法故，小乘中如“五蕴”“意识”等大的方面是破了，但较细微的，如“无分刹那”却被潜隐后，破不到。一般其在胜义之中破是破，但基本上属于“非遮”方面。

小乘宗和唯识宗其观点都属于非遮，彼等对胜义谛不可能作究竟的抉择。中观自续派把胜义谛和世俗谛分开讲，是一个错误。麦彭仁波切说此是歧途。

这里先讲格登派之宗见，本来从麦彭仁波切的任何一个讲义中看，他自己讲那一个宗派是正确的，那一个是不正确的，从这方面是不会有，但为了引证根基，特别在有些见解上，需要以教证和理证的方式来辩论，这是必要的。这里讲的格登就是黄教，以前我们讲过宗喀巴大师在其真正的正见方面是不会有错误的，但是为了接引某些众生的缘故，其中观应成派的观点实际上成了中观自续派的观点。“格登见”，承认“无遮”的见，那他们是怎样讲的：譬如说“石女的儿子的形象若没有，则其死之也没有”，若这样的话，我们首先要认识“实执”（即实在的执著），若没有认识“实执”，最后“实空”（即实有已经没有了的一种空性）不可能证悟的，就像石女的儿子，其形象若没有，则死亡也没有。我们最后证悟的时候，应当实空是需要的，证悟实空首先要破实执，

“一切法无实执”即是无遮，他们以这种方法破，这是一个无遮的观点。

其余的一些宗派，主要是觉囊派，其主要依世尊讲的《时轮金刚》立宗，他们的观点基本上与唯识宗见相同，但不同之处是他们不承认自心是明清常有，他们却取名为如来藏。他们讲，现在的如来藏上遍计的能取所取是空性的，如来藏实际上是成实有的，也可以说是圆满成实法，其实质是已经存在的，他们是这样讲的。以觉囊派为主，其他如噶举派，其观点是非遮，其说：“能取所取不实有的”，“非”就是“不”之意，其破法用“不是”的方式。

前用“无”，此用“非”，讲能取所取不是胜义谛，真正的胜义谛是如来藏。并说现在我们见到的一切能取所取的法不是胜义谛，在此句中实际上已经潜隐了胜义法是如来藏的本性，这叫做“非遮”。下面我们建立自宗时，就会明白。若只是承认一个非遮的话，那对世尊

之第二次法轮，龙猛菩萨等解释的时候，讲如果如来藏被承认为常有、实有，则与外道之常有自在的我，是没有区别的，故不应理。又如黄教的论点仅仅是一个实空，也是不能承认的，如果承认仅是一个实空，则离戏是不能成立的再者若仅讲非遮，而承认如来藏实有，则与第二次法轮的观点相违，若仅讲无遮则与第三次法轮的观点相违，所以在建立自宗时最好不承认为好。

前译自宗由何言 由于无二大智中
谓无所破遣除后 单独无遮或非遮
破后余法为何引

前译此指宁玛派，从吞弥桑布扎首次翻译经论，至荣索班智达译经之间，其间所翻译的经和论为主而建立的宗派叫宁玛派，也叫前译（以荣索班智达之前翻译的称为前译），其宗派为宁玛巴。那你们宁玛派自宗有何说法，你们无遮、非遮都不承认，那么观点到底如何？自己对自己问，宁玛派分两个界线讲，一个是抉择无二智慧，

即根本慧定，在根本慧定前，对一切轮涅诸法，无遮非遮，皆不承认；其后用比量的方式来破立时，我们只承认无遮。这两个以下分开讲，首先抉择圣者的根本慧定。讲自宗观点，无二大智慧中，圣者入根本慧定，即现空无二，能取所取无二的大智慧境界之中，谓“无”，这种“无”非一般之“无”，是离戏之“无”。所破遣除后，是指觉囊所讲的能取所取遍计的法，这些都是所破。在大离戏中，我们承认谓“无”，在大离戏之中“所破”已被遣除，黄教所说的实执或其他所说遍计遣除之后，在无二大智慧中，单独之无遮是不承认的，其所破已遣除，其所承认的无遮则不予承认，再者其非遮也不承认。既然一切法都已经破完了，法怎么会入到根本慧定之前面来呢？如法性、实空，仅是一个空性，仅是一个法性如来藏，怎么会到入根本慧定之前面？对一切都破完了，其空、不空、非空等皆不承认，即离四边，离八边，那其他的余法，怎么会潜隐到？

彼二以意假立许 实上二者非承认

远离一切破立二 超意本来之法性

实执和实空两者皆是名言假立之意义，再者如来藏的本性和遍计的一切法，此二者其实亦是心假立的，因而上面的无遮和非遮中之能破和所破皆是心假立的。有实和无实，有为法和无为法等亦皆是意识心假立而已，是不能承认的。实际上在达根本慧定之前，有实、无实皆不承认，在入定的根本智面前，远离了一切破的实执、遍计。能取所取等世俗之法，是不承认的，然而建立的法也是没有的，实空、如来藏的本性，一切的破立，皆不承认。实际超越一切意识即是法性，即超越一切意识的本性，实际上是法性。入根本慧的本性即是法性，在本来的法性之中，一切是不能承认的，在圣者根本慧定之中，一切无遮、非遮皆不承认，麦彭仁波切第一个观点是这样讲的。

第二种说法，在比量抉择的时候当然承认一个无遮，在比量抉择时承认一个无遮是没有与上义相矛盾的。

格登派在最后入根本慧定前，抉择一个空性，这在《善显密意疏》《入中论》里面讲的，最后入根本慧定，实际上是一个空的执著，这是不应理的。上面所讲的入根本慧定境界是那樣的，然后抉择之时，以比量方法，应该用无遮来破的。

由思唯一空性理 若问可答即无遮

圣境具德月称师 藏地荣索法贤二

由于你仅从空性的道理来思维，然后问我们到底是无遮、非遮？即答“无遮”这是从空性道理上讲，一切都是不存在的。实执没有，能取所取，轮涅所摄一切诸法皆是空性，故我们回答是“无遮”。那你们有什么根据？我们宁玛巴在比量时，用无遮有一定的根据。“圣境”即印度，印度的具德上师，中观应成派的祖师，在其比量时，亦用无遮。在《显句论》中有人问：“如果不是自生，那是否是他生？”月称菩萨回答说：“一切都应承认为无遮，如自生、他生、共生皆承认为

无遮来抉择空性。”因为引用了许多佛经来教证，所以月称菩萨在抉择见、比量时亦用无遮。再者“藏地荣索法贤二”，法贤是荣索班智达的名字，在藏地来讲，荣索是非常出名的班智达。荣索班智达和无垢光尊者，对宁玛巴的恩德很大，但荣索尊的论仅有如《入大乘论》《显现立为圣尊》等，不如无垢光尊者的论著多，主要是被毁灭了。荣索班智达的论加持非常大，特别在密法方面建立了许多真实的观点，现在还有一部《大幻化网讲义》，虽然至今保存他的论较少，但宁玛巴的弟子们对他的信心和对无垢光尊者的信心没有区别。当阿底峡尊者入藏时，荣索班智达很小能说一点点话时，就与阿底峡尊者辩论，尊者对他提的许多问题答不出来，尊者甚感奇希，很赞赏，荣索认为他是印度一位名叫努毛让班智达的化身。班智达在小时候，虽没有学修，已经把大圆满的许多密法圆融无碍地精通了，他对宁玛巴恩德很大，他讲的《入大乘论》《大幻化网》讲义，我都有传承，其中特别《入大乘论》讲得非常殊胜，主要依大

圆满见来讲，将修行和窍诀结合起来讲，像麦彭仁波切的论著那样，既有辩论又有窍诀。一般来说，在藏地将辩论和窍诀二者结合起来讲，只有麦彭仁波切较为殊胜；其他如格龙巴，只有在辩论方面讲，其窍诀方面不太明显；还有如根华、洛兰琼珠，既没有辩论也没有窍诀，仅是在字面上解释。现在对我们这些邪见很重的众生，一方面需要辩论，一方面还需要窍诀，应如麦彭仁波切那样，两者双用，若仅用一者，是调伏不了众生的。如仅是辩论，那把自己所修的窍诀也搞不清楚。讲修之时，辩论和窍诀都很重要，若仅是窍诀，遇到信心很大的人是可以的，若遇到有一点智慧的人，他也不一定会承认；若仅是辩论，愚者亦不承认。一般我们都晓得，遇到比较深一点的辩论，有些人便打瞌睡了，有时讲一点甚深窍诀时，有点智慧的人，其心里并没有多大的收获，特别在摄受不同根基的很多众生时，既有辩论，又有窍诀，是很重要的，否则对几种根基不好摄受。像麦彭仁波切那样，有时讲修法中的错过，有时讲抉择见

方面的错过，讲得都很殊胜，印度的月称菩萨在《显句论》中抉择见时说，在比量时，要用无遮，一切法都要破除来抉择空性，又藏地的荣索班智达也如是抉择空性。

一至密意一同声 成立本净大空性

他们两人心里的密意和所说的论是一致的，“一同声”荣索班智达在其论中讲，中观最后成立见时，不像唯识宗那样，依他起、遍计成了空，然后圆成实成了有了，是不能这样承认的，一切都要破的。荣索班智达与月称论师一样，他们心里所想的观点一致，他们所讲的论也是一致的，是用同一种方式来破。他们两人在抉择见时，已经成立了本净之见、大空性之见。荣索在密法方面建立了本来清静之大圆满见，月称菩萨在中观方面建立了大空性之见。本来清静和大空性两者在意义上无差别，麦彭仁波切在下面就讲了大圆满和中观意义方面是一致的，其说法不同，证悟境界是相同的。

以上讲了他宗的观点，还讲了宁玛巴自宗的观点，即在入根本慧定时，一切离戏，在抉择的比量中承认无遮。下面主要讲，为什么在比量时承认无生或清净呢？或者说，讲无遮的原因，荣索班智达与月称论师的观点已在上面讲了，现在讲其成立之原因。

**此法本来是清净 或说本无自性故
因从二谛中未生 可说无生有何疑**

为什么说此法本来清净，本大空性呢？因为轮涅所摄一切法，或说情器世间诸法，或言有为法和无为法等所有诸法本来是清净的。以大圆满的说法是本来清净，或以一般共同密宗之观点，说外之色相为本尊形象，一切声音是本尊心咒之声，一切妄念都是智慧之显现，从这方面观察是本来清净的。“清净”一般是密宗的说法，所以应按照荣索班智达和无垢光尊者的观点来说，一切法皆是清净的，没有不清净的。从大中观的观点讲，轮涅所摄的一切法，本无自性，正像《中论根本慧论》或

其他中观论中所讲的那样，一切都是远离自生、他生，有者有不生，无则（者）无不生，从各方面观察，本来无自性的，因而在讲义里面没提这样的观点，只提了密法的观点。我认为这样解释比较好，用中观的观点，相当于印度的大中观的观点，和藏地大圆满见是一致的。麦彭仁波切在这方面的教证，即中观说的无自性和密宗说的本来清淨，两者是一致的。因为在胜义谛、世俗谛中，真正有实相的情器是没有产生过的，“因从二谛中未生”，所以密法和显教说，凡是轮涅所摄诸法在胜义中是不可能产生的。在名言之中亦是不产生的。一切诸法在二谛之中，本来无生，本来清淨，“可说未生有何疑？”因此可以说一切诸法无生，这有什么可怀疑的？无生即是无遮。因为我们有一定的教证和理证，所以我们在抉择比量之时说一切是无生。这与显密诸法中所有的观点并不相违，故“说无生有何疑”！这里已讲了宁玛巴所承认的观点。

下面讲否定的一些观点，特别对格登派中一些不

应理的观点需要破斥的，这里面的语句要注意，否则像汉地许多讲义如《心经》的、《金刚经》的，经常出现“显有”与宗喀巴大师在后面说的那样，显有实执和显空无别，那到底“空”怎么理解？表面上讲一切法都是空性，但真正在内心理解上，很多人并不是这样，从讲义中能看得出，其观点并不是究竟的，此处也不一一指出讲义之名字，你们以后会晓得的。

下面讲的很重要，请注意听。

柱子本来清净后 其余不空无少许

未破柱子谓无有 而谓非柱是何理

以柱子比喻万事万物，说柱子等本已清净，本未产生，其本性为空性，那空性之后，其余不空的法是哪些？是不会有的，其他不空的法是无少许的，这里讲柱子是实空的，但是柱子实空的话（实执空），但其本性是不空的，如果柱子本性空，则名言之中有“没有柱子”

的过失，有很多人是这样想的。这种说法是不对的，因为柱子已经空了，柱子以外其他的法，还有什么不能空的？以此推广，轮涅所摄的每一法的本性皆是空性的。这些“空”可以用释迦牟尼佛说的经典来教证，如世尊说色由色空，声由声空，香由香空，五蕴中每一个亦是如此；即蕴由蕴空，界由界空，如是后每一个法在教证方面讲自性是空，并没有讲每一个法上面的实执或其他的法是空，这里讲柱子已空之后，别无一法可找到。

下面讲破他宗的一些观点，格登派破外境法时，他们没有破柱子的本性是无有，那他们是怎样说的？“而谓非柱是何理？”：然而他们说柱子不是实有的，那实际上“不是实有的柱子”已经成立了。是以“实”来空的，未破柱子谓无有，而谓非柱，即不是柱子，即柱子不是实有的。这是什么道理？这种“非柱”不应理，到底是以什么观点来成立的？上面所讲的是格登派未破柱子的本性为无，而说柱子不是实有的，柱子以其“实有”来空的，即“实空”。在抉择时，仅“柱子不是实

有”就以为对了，“不是实有”即非遮，则好像“无实有的柱子”肯定有，心里自然而然会使人引出这样一个结论，这是不应理的。

否定柱子之空性 与后剩下显现二 空与不空于无二 不得犹如搓紧线

格登派把柱子上面的“实执”否定了，即否定了柱子上面“实执”的空性。而柱子自己的本性没有否定过，其实执否定之后，则有一个实空，他们把这种叫做空性。其后剩下了柱子上面无实有的空性和柱子自己的显现，余后其宗派这样讲，柱子的本性不能空。柱子是显现的，其“实有”是空的，这很值得注意，我听到以前汉地的中观及其解释，他们说“显空无别”，怎样说的呢？说一切诸法无实有，如现在这个柱子是显现，无实有和此柱子的显现是无别的，这两者是显空无别，也是麦彭仁波切最主要破的一个观点，所以说否定柱子上面的“实空”和剩下来的“显现”即柱子自己的本性。

如我们在名言中，眼睛看到的柱子的本性，及显现这二者，即实空和显现二者。“空”这里指以“实执”来空，“不空”指“显现”，柱子本性是不空的，则此空与不空是不可能无二的，无二不是这样解释的，中观中不是这样理解无二的。“犹如搓紧线”这犹如白黑二线搓在一起，白色有白色自己的位置，黑色有黑色自己的位置，这不能说是双运，双运即成无别，就像柱子和柱子的无常，柱子和柱子的所作性，如火与火的本性一样。显和空，在语言上讲有一些侧面，但实际上是不能分开的，这叫做无二双运。他们承认的柱子上面的空性和显现，实际上成了黑白二线搓在一起，这是不可能得到双运的，所以我们许多人在修法过程中，嘴巴上说“显空无别，一切都是空”。但实际上对“显空无别”并不理解。

我看到汉地的很多人乃至台湾的很多人提问，我当时想，给他们讲一下《定解宝灯论》多好呀！他们的智慧很好，但对显空无别之理解，并不应理。麦彭仁波

切的话，表面上看来不是那么难，但真正每一句话非常重要，我们自己对“显空无别”的理解对不对，应当观察一下。对我来说，有时觉得很简单，有时想“若实执的空性和显现”不是双运，那又是怎样的呢？很容易生怀疑心，实空和显现，即空与不空不可能双运的，一切诸法应当这样理解，如柱子其本性是空性。当然格登派非常聪明的人，说是说得来，对我们来说，我们自己有一个实执，想柱子不是实有，不是实有的部分和显现的部分双运，我经常也这么想，下面麦彭仁波切的观点能清除这些怀疑。这是圣者的语言，不像有些很有名气的高僧那样。对此论一边好好背，一边好好读看，这样才有很好的理解。现在一边翻译，一边讲，有上师的加持，内容能懂得到，自己懂了不要忘记，否则太可惜了。

如格登派虽自说是自空，但其实已成了他空，本来你们承认的是“无遮”，但是已经有了“非遮”的过失，以上用此来破的。下面又说你们自己承认的自性空，但是在我们的观察时已成了“他性空”的观点。显和空分开

来讲有诸多过失，无垢光尊者专门在《如意宝藏论》里有对自续派的华热当论师等，讲过许多过失。若显空分开讲，则罗汉和菩萨在证悟柱子空性时，有对柱子不能制止贪心之过失，如我贪某物，但我证悟了其性空；若显空分开，我虽证悟其空性，但不能制止对它的贪心等等，有如此过失，这是无垢光尊者的善论。

柱子以柱不可空 法性以柱谓成空 已置空基余空者 即成句义二他空

这里讲的是格登派的观点。“柱子不是以柱子来空的”，如果柱子以柱子来空的话，则柱子在名言中已断尽了其名言，特别上面的“实空和显现”是由于柱子不空的缘故。如果名言之中柱子空，则有柱子撑不起房屋的过失，因此柱以柱不空，柱以实执空，这是他们不共之观点，这是在宗喀巴大师《善解密意疏》“六地”中已说过的语言。当时宗喀巴大师取瓶子来比喻，瓶子不能以瓶子空，不然的话，是不成立的。其他像觉囊派为

主的讲“法性”是有的，现在柱子、瓶子是世俗法，在法性上应当承认为空性的。世俗之一切法，在胜义观察，都是空性的，胜义谛如“如来藏法性”是实有的，不空的，格登派以“柱子本性不空；实执是空的”。觉囊派讲：法性是不空的，依他起，偏计的一切世俗法是空的。两种观点都把真正要空的法放置了，其“已置空基余空者”：需要空的根本，如柱子的本性或法性，本应该空的，却已放置不空了，将其他的世俗法加在上面，说余法为空，这已经成了他空之过失，这与圣教之教、理二证相违。

一者是句子上面的他空，二者是意义上的他空，实执空为句空，当然他们并不这样认为，但在我们观察抉择时，实际上是这样的，成立了他空，又觉囊派讲法性不空是意义上之他空。二者皆不应理，学者不应当承认。

上面讲了句他空和义他空。现在分别破之，首先破

句他空。以教证和理证来观察此观点不应理。

稀奇彼以彼不空 空基不空余遗留

稀奇是感叹的语言，有讥笑之意，真稀奇！本来这些法是比较易懂的，是不需要加分别念的问题，却加上了分别念，本应易懂的却不懂，为什么呢？“彼以彼不空”，譬如柱子不以柱子之本性来空，却以柱子上面实执来空，一般牧牛人等平庸者都不可能承认的。再不必说学过宗派的学者不会承认，因为你们“空基不空”故。本来如世尊说的，一切轮涅诸法皆如梦幻，没有一个不空的法，但你们所讲的“柱子”“法性”之句、义他空，其应当空的却不空，“余遗留”：在其他的方面，把你们的柱子的本性或法性留在这个世界上，你们也不观察，空也空不过去，这样有什么过失呢？任何法不能承认不空，应承认一切皆空，这在世尊第二次法轮的《大般若》《小般若》等经中都是这样讲的，且很细致。

经说色即以色空 教义以及理相违

此仅以色即色空，声、香、味等皆空，乃至五蕴、十二处、十八界等一切轮涅诸法也是空性，从色法至佛智间所有诸法皆是空性的，这在《般若经》和龙猛菩萨、月称论师的论著中都是这样抉择的。所以说，若如你们那样抉择，则与世尊经教和印藏诸中观之论点相违，“以及理相违”这也与下面讲的理相违，若与教理二种皆有相违，不论如何的观点，是不能承认的，自宗、他宗皆不承认。这与理证方面是如何相违的？

柱与柱子之成实 若一一遮一亦遮
若异非柱之成实 虽破然而原柱子
以何不空成堪忍

讲以格登派为主要的观点，这里仅以柱子为喻，但还有汉地出名的学者，在其书中讲“瓶子”和“瓶子的实执”是分开讲的，也属于此类，故麦彭仁波切作如是讲，

“柱子和柱子上面实有之物”（成实）：你们讲柱子自己不空，其实执空。心对它执著叫实执，心对它没有执著时叫成实，好像不依靠柱子，在其上面有成实产生之物。所以说，你们讲的柱子和其成实二种是分开住还是一体住，亦即一体还是异体，如是问时，他们若说是同体，即两者为不分开的形式住的；那我们否定了其柱子或其成实，即一遮，则另一者同时被破了。如火与火之本性一样，若同体，一者能破，另者也能破；若汝承认两者是分开的，不是同体，则虽以教理证破了“非柱之成实”，但是原来的柱子，任何法对它都空不了，它依然存在，故“实执”破了，不一定能破“柱子”之本性。

“以何观察成堪忍”，用胜义谛观察始终不能破，已经有了“堪忍”之过失，其过失，为《入中论》中月称论师给自续派讲的三大过失之一，即用胜义谛观察，名言谛有“堪忍”之过，因究竟一切皆空，所以不能承认“堪忍”。故若一体时，一者破，则另者亦被破，若分体，虽破了一者，但另者始终不能破，有了“堪忍”之

过，用胜义谛观察这柱子是永远不能空的。但用“一异多因、金刚屑因”的观察方法，对上面的“柱子”观察，不成空性，是不可能的。

若谓成实本无故 不需一异之观察
虽无成实凡夫前 瓶子执著成实故
已破不空瓶之外 所有成实为何者

若敌宗这样说：“成实本无故。”他们讲“成实”本是没有的东西（事物），不需要你们用异一、多一的观察方法来观察，你们是不应理的，因成实本无故。若这样讲，则麦彭仁波切回答，对，你们讲得对，成实本来无有的。但对成实的认识，你们搞错了，“成实”不是你们那样认识的，“虽无成实”，成实之界限，指一般胜义谛观察不可能破的事物叫成实，因为这样的事物在胜义、世俗之中是不可能找得出来的，所以你们说成实本无是对的，但是在凡夫人面前，应当承认为有。“瓶子执著成实故”，由于凡夫无始以来习气厚重，“认瓶

子为实有”，“昨天的水，今天仍在流”，他们有相续串习迷惑的执著，所以他们不可能证悟空性或承认无成实。我们凡夫人把瓶子执为成实，但对瓶子以外的物体不可能执为成实的，这个观点很重要，凡夫人到底执什么为成实？就是执著显现的物体为成实，除此之外是不会执其余为成实的。如你们讲，除了瓶子的本性以外，其实执是空的，这是不应理的，即“已除不空瓶之外，所有成实为何者？”还有另外一个成实之物到底是什么样？在对我们凡夫来讲瓶子本身是真正的成实的执著，但你们不承认，那瓶子以外，另外有一个成实执著，那这个到底在哪个人的意识里存在，或者说，这样的成实到底是如何的？

耻笑了知所破境

以讽刺的语气讲，真稀奇，你们真正了知了所破境！？本来格登派中有些喜欢辩论的人，经常这样讲，中观抉择时，所破的很重要，他们讲，什么叫所破？所

破有教证理证两种，若所破没有认识到不可能解脱的。所破不是心假立，应该是事物之上有一个实有的成实为所破，并说所破未认识，中观的观点始终是不能通达的。既然这样，你们已知道所破境，不是瓶子，而是瓶子以外的“成实”。特别在宗喀巴大师后来弟子中有这样的观点，讲前译的高僧大德对所破没有认识到，我们应成派对所破认识得细致。对这些，麦彭仁波切这里讲，你们已经认识了，谁也没有这样一个执著，认识为你们的所破，真有点稀奇可笑，你们之所破到底是怎样的一种所破？连牧牛的凡夫人都不可能说的一个所破，都是你们中观应成派的所破！

成实有等之简别 加上所破而宣说

自续论中虽称有

你们说，在胜义谛一切诸法是没有的，应加上“成实有”“胜义有”等不同简别作为所破。破：虽然在中观自续派的论中，如清辩论师的论，其观点，在胜义

谛中不承认有的，名言之中自相是不能破的，有加“胜义”“实有”之简别，其凡有所破上面加如是简别，指明所破是什么，简别在真实义中是没有的，这在自续派中是有的。

由从观察胜义言 加上彼者有何用

依中观应成派的观点来抉择，按胜义谛来说，加上这种简别是没有用处的，“加上彼者有何用”：如加“真实义有”，“胜义有”等，是不应理的在中观应成派抉择时，不论世俗、胜义，凡是一切诸法连名言之中亦是要破的，如“实空不能破”“瓶子在名言之中舍不得破”“名言之中的瓶子很好，我要喝水你们不要破”等，用不着这样着急，在抉择胜义时一切皆要破。

汝想若空名言中 恐怕亦成无柱子

汝宗以为，若将“瓶子”“柱子”承认为“空”，则于名言之中亦恐怕没有“瓶、柱”，在《善解密意

疏》中亦有此说。若许瓶柱自体为空性，则名言之中“柱子亦不存在”，名言中若没有柱子，连凡夫人亦不承认，何况中观者不承认。若名言中柱子没有了，则诽谤名言，有堕于断边的过失，这是很危险的，所以你们要保护名言中之“柱子”，不然“房子垮下来”是很危险的。由于怕“柱子没有房子垮下来”，故承认名言中柱子是成实有的。

虽作文纠此注意 文纠之过此更大

你们仅在文字上面借口而不是在意义上辩，如说“马死了”仅在其音上借口说“妈死了”等，你们仅在心里怕别人在你们的文字上做些纠缠，故有“瓶以瓶不空”，“瓶以实执空”等言词。“文纠之过此更大”；你们在文字上的纠缠，此中过失更大。这有何过失呢？

世俗谛中之柱子 可说有者尚不足

彼彼不空为何说 若谓彼二实上一

如你们想，世俗中有柱子，是不能破的，那干脆说：“世俗中有柱子”，而不用说：“柱以柱不空，柱以实执空”。在没有观察时，名言之中的“柱子”，可说“有”，就对了，不用说“柱以柱空”等。如宁玛派承认，世俗中的柱子为“有”，胜义之中为“无”。而你们说这些时，心里还不足够，还要加上“彼彼不空”，这怎么讲？若你们讲这两个道理是一样的，说世俗之中柱子“有”或者“柱以柱不空”是无区别，一致的。

非是已谓柱子有 柱于柱有不相同

后者能依及所依 间接好似已承认

这两个观点不同。因为世俗谛中柱子有和你们承认的“柱以柱不空”是不相同的。“柱以柱不空”实际上成了“柱以柱有”有两“柱”重复之过失，两者意义不同。前者说世俗中有，在名言之中是指在无观察时，显现是有的、不灭的，不论那一个众生都是这样理解的。后者有能依所依的关系，似有两柱子，一者为能依，一

者为所依，虽然你们是没有直接承认，但间接不得不这样承认，如说“柱以柱不空，柱以实执空”。“柱以柱不空”，在你们直接讲时，是没有能依所依的两根柱子，但由我们间接观察时，有此关系存在。这似乎是麦彭仁波切仅从文纠来辩论，让对方认为仅抓住此小小之点来破，但是麦彭仁波切不但在此论中，在其《入中论》的笔记中，亦以此例来破，写了二十多页，另外他给弟子们讲的《总要述汇集》中仅以此“柱子”为例破的很多。以前法王如意宝也讲过这个要点，表面上看来柱子上面柱子不空，有文纠之嫌，但实质上有“能依所依”的很大的关系，众生对瓶子有一定执著，但此执著在实执上认识来理解，有很重要的意义。所以这种辩论方法，是破任何一种“实执”的唯一方法，从字面上讲，麦彭仁波切对“柱以柱不空”经过观察，已成了“能依所依”的关系，虽然对方直接没有承认此，但间接已是不得不承认了。“柱以柱不空”，其实两个都不需要，干脆说名言之中柱子不空就可以，其心里亦如此想。

以下问，你们的“柱以柱不空”，从胜义和世俗分开讲，到底是指哪一方面而言的。

胜义柱子即非缘 柱以柱者何不空

世俗复谓柱柱子 言说二次误文句

如果你们的“柱以柱不空”是从胜义讲。但在胜义之中，一切的显现都是没有的，是“非缘”的，空性离戏的，一切离四边、八边，所以胜义谛柱子不需说，因是非缘故。柱子以柱者，怎么会不空呢？柱子在本性上一定是空的，不需“柱以柱不空”这种文句。从世俗来说不需加柱、柱子，因有重复之过失。在世俗之中已重复说了柱和柱子这两次，你们在语法或文句上面还不懂，应好好学文法。“柱以柱不空”，好像有点不对，在名言之中若只讲句子不空就可以，不用说两个，若在胜义谛之中，没有这样说法，亦不能说的，所以“柱以柱不空”最好在我们面前别提。以上主要讲其他教派之“句他空”。

倘若自即自不空 自有正时以他空

若无其余所破者 相违自许自不空

前面对方讲“自即自不空”，这里以另一种观察方法问对方，“柱子的本性是空，还是不空？”若说柱子本性不空，那柱子本性永远不会空的，若说柱子本性空，则与“柱以柱不空”相矛盾，倘若对方说，柱子自己的本性不会自空，是以“实执”空的。则有如是过失：柱子自己本性正在“有”时已经成了“以他空”。如上面讲，“他空”之过失，就是柱子本性永远不会空，若不空，用胜义谛观察，其成堪忍处，其本性永远不能破，则众生执著柱子的实执永远不能破。若对其“实执”没有破掉，则若于此有贪心，其贪心亦不会断的，则众生是不可能解脱的。众生对外境的实执是不可能断的，若自性不空，则有以上讲的过失。自性有的时候，已经成了以他空，“他空”不算是真正证悟空性的因，如同一个物体上面的另一物体不存在，这不算证悟此物体之空

性。若诸法自性不空，则烦恼障和所知障永远不会断，若不能断二障，那不可能得解脱，因此此种说法不应理。

若对方说，我们不承认柱子自性不空，承认柱子自性空，“若无其余所破者”，即没有其余的所破，柱子本性即是所破，亦即柱子本性是空性，若想这样承认（于其他宗派，可以如此承认，因佛经中多曾宣说每一个法皆以其本性而空的），但对你们自宗是不能如是承认的，因与你们的论著自相矛盾，与你们自己已承认过“自不空”观点相违。以上是对格登派为主的“句他空”观点破的。

以下破义他空。先介绍自空和他空之区分，自空以胜义谛观察一个法的本性，只是一个空性这叫自空，如中观自续派，其暂时的观点，可认为是“自空”，名言之中“有”，到胜义谛中成了空性，这种空性可说是“自空”。他空是以胜义谛观察其本性是不能空的，以世俗法对它是有一定的空性，世俗法这里指其他的事物，这叫“他空”。法王如意宝以前在石渠学习经论时，其

学院中经常辩论“自空和他空”，现在黄教对之辩论亦很大。根霍仁波切认为，“自空”和“他空”在意义上没有多大矛盾，如果一个宗派堕于自空或他空之一边，是有过失的，若没有堕边者，没有过失，对自、他空辩论虽多，但两者无多大区别。麦朗仁波切对宁玛巴密教方面恩德很大，大圆满之续部、心部方面法，都是他传下来的，特别是戒律方面之安居、授比丘、沙弥戒之仪轨，是他传承的，但他的观点像觉囊派的“他空”，在其《三戒律之讲义》中是这样讲，自己的观点不是无遮，而是非遮，这与麦彭仁波切所说的观点不同。以前有一位措西江东仁波切讲过，我们宁玛巴自宗里，麦朗仁波切等，其观点算是他空，智悲光尊者的观点，算是自空方面的；无垢光尊者和麦彭仁波切的观点既不是自空也不是他空，其观点是二者双运。上师如意宝亦讲过，不能堕于一边，否则是有过失，但宁玛巴是不是“自空”，我们宁玛巴应当承认以自空为主的，这种“自空”并不是一个相似的自性空，应当是大离戏和大无二。无二，

即在名言之中是无遮，这种观点可以说是以自空为主的。

“自空”和“他空”不仅在藏地，而且在美国、欧洲亦有许多人在研究。以前法王如意宝以龙猛、月称之观点讲“自空”，从每一个论中看，“自空”讲得很清楚，特别第二次转法轮对“自空”之意义抉择得清楚。又弥勒之论，如《宝性论》等与龙猛菩萨之《法界赞》中讲他空为主，广讲他空，所以世尊第三次转法轮以他空为主，宁玛巴应当承认二次和三次法轮之自空、他空不矛盾，承认皆为了义。在第三次法轮中讲的“他空”，如来藏为主的显现和第二次法轮一切诸法本性为空性，两者是无别、无二，两者和合理解是很好的，一般了义和不了义从自空和他空里分，是有一定境界，自空之境界，在胜义中观察，如此瓶子，只是空性，这样抉择叫自空。他空在胜义谛观察是不能空的，是以他法而空，这叫他空。觉囊派是真正的他空，但格登派自己不承认是他空，而麦彭仁波切观察其观点已成了句子上的“他空”，格登派有名言之中“有”，不一定胜义中“有”，胜义中

“无”，不一定名言中“有”等说法；宁玛派说，“名言中有，不一定胜义中有，胜义中没有，名言中不一定没有。”名言中可以有，两者不能互相阻隔的，这很好理解，如世俗法在名言中有，你不能说胜义中仅是所显现，而胜义之中无的法，不一定说世俗中亦无。麦彭仁波切的许多论中“名言中有，胜义谛中不一定有，胜义无，不能说名言中亦无。”这是重要的一个要点。

总说是以他空者 彼空必定不当空
 如马虽无成立牛 当何了知彼马空
 已见彼马于牦牛 有何利益有何害

若仅证悟他空，对断证功德无利无害，即对断除一切烦恼，证悟一切功德无利无害。总而言之，不论句他空，还是义他空；“彼空必定不当空”，他空亦算是一种空，彼空指以他空之空，必定不能算真正的空，证悟他空的境界，不是真正证悟空性的境界。如瓶子之“实执”证悟成空性，并不是真正证悟了空性。《入中论自

释》亦说，证悟了一个法在另一法上不成立的空性，这种证悟不算是真正证悟空性，算是相似空性，此即不许它的本性为空性故。以下喻说：马上虽未成立牛，那怎么知道彼马空即说证悟了马的空性，这如对瓶子之实执证悟空性了，但你不能说对瓶子证悟了空性，如上说实执和瓶子是两种事物，同样你已经见到了“牛”上“马”不存在之“空性”，但这对证悟“牛”之空性一点利益也没有，一点坏处也没有。对牛没有证悟空性，对马证悟空性，对牛来说，没有利害的，因是二物故。故知证悟他空非真空性。对瓶子和法性两个来对照，如世俗法在法性上不存在，世俗法之空性已证悟，但对法性仍有执著，可见对世俗法证悟空性，对法性是没有意义的，然后世俗的法未证悟空性，对原来之法性也是没有害处。

是故不空之涅槃 与轮亦是法法性
 现空无别皆不得 有寂等性此无有

这种不空的涅槃和显现的轮回之法是不可能双运、显空无别的，轮回和涅槃在本性是平等的，但对你们的观点来说是无有的。我们中间许多人，若问他，显空无别是如何讲的？他会讲，一切法都是空性，空性又如何呢？涅槃是有的，我的本性是涅槃的，我是空性，我之显现与涅槃是无二的等等。麦彭仁波切在这里对此说法已否定，显空无别不是这样不改！轮涅无二亦非汝理解的那样，若认为涅槃是常有，能得殊胜果；世俗是无常的，无常和常有双运，非也。

所以说，如觉囊派所承认的不空之涅槃，即法性。什么法对自皆不能空，原本实有的，如来藏、涅槃皆可讲，和轮回中之法是无二双运的，是法和法性的关系，法指空的、世俗之有为法、不清净法，法性指清净的、胜义中讲的法的本性而言，他们讲不空的涅槃和空的轮回即是清净法性和不清净有法的关系，是无二的。不空的涅槃即显现和空的轮回即空性，是无别双运。但你们这种观点是不可得的，即不空之涅槃和空之轮回，是法

性和法之关系，和不空之涅般和空之轮回是显空无别等皆不可得的，这如同黑白二条搓紧的线，不可能双运！显空无别非如是理解。

诸如现在学佛的人不要说证悟，连理解也是没有的，其大言“我们显现是涅般”“一切本来清净”“一切本无自性”，说什么“不空的涅般和空的轮回双运”。到底是如何双运的，犹如“石女的儿子”与“你的儿子”两个双运吧！因此一定要好好背诵此论，我想若学好此论，正见一定会定得下来！对我来讲，在未遇到此论时，当然对三宝的信心是有的，但对宁玛派的观点是没有一个坚定的、确切的见解，遇此法时，自己也再三求学，到现在不论千百万智者在我面前现神通，亦不被他所转变。不用说对外道，对其他教派亦有一定的定解。在究竟的观点上，都是圆融无碍的，但暂时对自己来说，若没有一个坚定、确切的正见，好像抓不住重点。麦彭仁波切和黄教的单木秋辩论时说过，如前译的无垢光之善说很多，后译的宗喀巴大师之善说亦很多。而我今生

在宁玛派教下，因此我要把宁玛派的观点好好整理。这样自己对传承上师会有很好的信心，若有信心，则自己会有不共之证悟境界！你们亦再三请求我翻译此论，但因缘不成熟，到现在似乎才成熟，我也有空暇来译此论。我们中有些人在遇到甚深法时似乎内容也不懂，也没有兴趣，当遇到简单的法时，很小瞧：这个我懂，那个我也懂，这样的人永远也得不到智慧。有时讲“柱子和瓶子”对他无关系，讲“法性和涅槃”时，也对他无关系，好像什么法对他都无关系。修行不好的人，什么法对他也没关系，修得好的人，对每一个法深深地观察时，才越来越有证悟。此论每一个字，在我们没有得佛果之前，是不好懂的，我们应好好看此论，十多遍地看是必要的，虽然我们不能作出一位七岁孩童所写的论，但我们应当重复他的语言，也是值得的。

“显空无别”不论在藏地，还是汉地，对其理解大多有以上颂中说的那样。“如同黑白二线紧搓”，在麦彭仁波切未出世前，我想宁玛巴的很多观点也是非常危

险，但他出世以后，对他的经论闻思修的人，其观点并不危险了。

在许多了义经中讲，轮回和涅槃是等性的。除轮回外无涅槃，除涅槃外无轮回，尤其在《中论》中讲得透彻，但此处相对于“他空”的观点，亦是没有什么等性的机会。

下面的“显空无别”在字面上讲可以分开，但真正证悟时二者是不可分的。如麦彭仁波切讲的，凡夫人在显的时候，不能“空”，在“空”的时候不能“显”，但在瑜伽士证悟此境界时，只有在字面上如此说。有法的本性是法性，法性的显现是有法，显空无别，这样是可以承认的。而非“不空”与“空”之无别。荣索班智达在《入大乘论》中解释空性时说：“空性并不是如在经堂中无僧众，若经堂中无人只能说经堂中空”。许多人认为碗中没有水之空与显空无别之空是一样的，但显空无别不是这样说的，若是这样，则证悟空性很简单了。

下面以比喻说明。

如说水月非真月 天月以空自水月
若是现空无别者 则证无二谁亦易

若理解显空无别时说，水中显现之月非真月，天上的月是以水中之月空的，水中之月是以天之月空的。说水月之本性是空，但却能显现，则说天月性空，把水月之显与天月之空，合在一起称为现空无别；有者把自空与他空合在一起说，是显空无别。若显空无别是这样的话，则不论何人，证悟空性岂不容易？

牦牛非马诸悉知 牦牛显现现量见
教主大德为何说 证悟其义真稀奇

牦牛非马，不论何人皆悉知道，牦牛显现时，大家都现量能见，不需比量，牦牛之显现是以马等对之空的，若此是“显空无别”，那为什么印藏诸大德说证悟空性是极稀奇的事。月称论师说，显时空是缘起，证悟

这种缘起空性的人是非常难得的，非常稀奇的，诸经论中皆赞叹。牦牛的显现和马的空性合在一起，纵是愚者亦能证悟，那以前的教主大德就不应该对证悟空性赞叹稀奇。某些人闭关三天，就证语空性，那教主大德不必说证悟空性是“比较困难”“难得稀奇”。若今日证悟空性，明朝又生贪心，这是不应理的。

下面讲自宗见，讲自宗如何承认“显空无别。”

是故前译自宗为 观察水月水月性
少许不得正无有 水月显现现量见
虽是无遮能显现

若说他宗之“显空无别”很不应理，那自宗观点如何呢？以水月为喻较易懂，此喻经中亦曾有，夜晚清净水池里，无垢明月影现其中，但其水月了不可得，一切轮涅诸法皆如是。以窍诀方式来解释，只有麦彭仁波切之论中有，其将水月释为显空无别的智慧是极少见

的，法王如意宝说，麦彭仁波切的独有的特点，用水月之喻，使大家对显空无别的智慧很容易通达，在名言之中观察水月之本性时，以内外密等各种方式观察其到底在何处？则水月之自性，少许亦不可得，就在其本性空的同时，水月的显现是不灭的。是以现量而见，不论是谁，在观察的时候，内外月性都不可能成立的。但就在正没有的时候，水月之显现是不灭的，这非比量见，而是现量所见，于眼前显得非常清楚，现量不需要不同时的因缘，是能执著同时的因缘的。“虽是无遮”，自宗在观点方面讲是无遮，但空性之中，以水月来说，是可以显现的，这是比喻方面讲，然后在意义方面讲，将水月改为一切诸法，观察其本性时用金刚屑因、一异、多一、有无生因、缘起因等中观的方法观察，其诸法自相少许不可得，在其“自相”不可得之时，其显现亦是不灭的，是现量而见的，当我们真正一一观察时，柱子和水月一点儿区别也没有，它的形相一点儿也是不成立的，但其显现仍是现在眼前，是现量而见的。因此虽然观点

是无遮，但显现不灭是现量见的，这是总说宁玛巴之“显空无别”之观点，这是较易理解、易懂之正见。至于修是自己的事，希望你们千万不要离开正见，给别人讲时，应用麦彭仁波切所讲的那样，不要加自己的观点看法。自宗虽在破诸法时是无遮（空性），但可以显现，如自宗观点，观察柱子时，其内、外、中皆不成立为柱子，但没有成立之同时，其显现还是现量的。格登派之无遮和自宗之无遮，要区分开，若他人问，你们自宗“虽是无遮能显现”，亦用无遮，那么你们自己亦承认是无遮？我们回答：承认的方式不同。

以现量成立此观点。

凡夫意前空和有 虽成相违此现量

一切智者希语赞 于此无别说稀奇

对烦恼障和所知障都没有摧灭的凡夫意识前，“有和无”定成相违的，有的说若诸法是空性，那我吃饭时

肚子不能饱呀；有的说诸法不是空性吧，显现还是有吧。其在“执著空”时，不会执著“显”，“显”执著时，空执著不来。虽在凡夫面前，显空似现相违，但在修行究竟的瑜伽师面前，显和空是现量而见，以无别方式见，而非比量。以水月为喻，水月显现有时，其水月之空性亦于同时见过，在实际意义上，显和空是无分别的，水月之显即空，水月之空即显，我们凡夫在见到不清净诸法时，和空是没有区别的，那为什么没有证悟空性，这是因为对此空性还没有生起定解。我们习惯上把“显现”执为常，其事物之空性，在凡夫六根面前显是显过，但是法界的形相还没有现量过，因为法界之形相还没有证悟，所以在凡夫人面前“显”和“空”是相违，但在瑜伽师面前则是现量见到二者无别无二的。故“一切智者希语赞，于此无别说稀奇”！一切智者以稀有的语言赞叹此，“显空无别”真是稀奇！龙猛菩萨在《五次第论》中讲过，一切因果是空，空之中是缘起显现，但缘起显现的因和果的依靠形式非常稀有，非常稀有

的！又无垢光尊者说：无有能取所取的瑜伽师面前，显而无执的无二显现是真稀奇！真可笑！又大圆满见，上师在《心性直指》中用大中观见和大手印见两种方式抉择的，若按此中观点抉择是很殊胜。

现在法王如意宝每天以传法为主，有几千个徒弟，没有喊他们以闭关为主，而叫他们以闻思修为主，上师肯定知道修持的重要性。为什么以前的高僧大德提倡修行，而现在法王如意宝为什么却闻思为主？我认为，上师以为修行的前提，正见很重要，现代科学发达，人心染污复杂，你修行一、二天，不一定一辈子对佛法之正见能坚定下来，先打好闻思修基础，将一辈子的正见抉择下来，若生定解，则日夜修一点就是一点，若无正见，闭关四、五年，然后跑到红尘里去，搞“非法活动”。因此我认为正见很重要，特别《定解宝灯论》要好好背，若无正见而修行一、二天，我想上师也是不赞成的。

以上“现量”而讲“显空无别”，下面以“比量”

而讲。

由从空方衡量时 无有少许不空故
虽能可说断定无

这里从空的方面观察“显空无别”。一切轮涅诸法，以空性方面衡量，不论有为、无为、乃至佛智慧，无一不空，其本性为空，《入根本慧论》中亦说：“除了缘起以外，诸法皆无，除了空性以外，诸法皆无”。故缘起以外的法，空性以外的法，皆不会有，因无有少许不空者故。按宁玛巴观点讲，敢说断定无有的，从空方面问，敢说一切无有的，此“无”非兔角之“无”，非仅空无，乃离戏之“无”。

无彼无相正未舍 自现不灭而显现
现彼现相正未舍 住于无基大空性

是否把原来的“显现”舍了，然后变成“空性”了？不是这样，在无有这种法或说空性时，“无相”即

无的相、性质，空的性质。正当没有舍之时，“自现不灭而显现”，如水月一样，其性未舍，而其显现仍自然而现。法王如意宝讲过，麦彭仁波切讲的“显空无别”，最主要的是上面这四句。现在诸人所承认“显空无别”时，“显”有时舍“空”，“空”有时舍“显”，并非是这样的。“无”的形相正未舍时，显现却是不灭的，显相正在显形未舍之时，是住在无基大空性之中的，如柱子之显现未舍时，其本性住在大空性之中，可说显现是空性的，并不是有显现以外有个“空性”。如般若经中说色即是空，空即是色等，以四和合的方式来讲是一样的。色即是空，空即是色，但真正于心中证悟其义的人，犹如昼日之星辰而罕见，这需长期的修证功夫。上面的四句颂在藏汉许多高僧大德未曾说过的，是对“显空无别”最殊胜的见地。大圆满之本来清净之介绍的内容也是能包含的。一般智慧不高的人，认为这四句颂与般若经中“色即是空，空即是色”没有多大区别，但这四句颂，特别说到，无相未舍，空相未舍，而在显现它

的本性是很重要的。

于彼此空以此空 此空此现之分析

始终不可获得故

对这种“此空和以此空以及此空此现等，而做分析是始终不可得的。”显之时即空，空之时即显。对诸法的本性来说，没有任何法能以“此空”“以此空”的方法来抉择的。“此空”指“成实空”，用法性上之遍计世俗法来空；“以此空”，即瓶不自空以实执空，法性自不空以他法来空。“此空”，指以成实自己本性而言，瓶子不空，或讲瓶子以成实来空，加此两种分别，亦不可得。还有“此空”和“此显”，观察时，胜义法“空”，世俗法“显”，这也不可得。或说自续派以下的观点，特别小乘中将“无方微尘”和“无分刹那”承认为实有，他们说：“此空”，即世俗中较粗的五蕴是空的；“此显”，即无方微尘和无分刹那是一切法的本体。它们可显现一切诸法，小小物体是显现之基础，粗

的五蕴等是空的等等，这也是不需加分别的，也是不可得的。中观应成派在抉择时，以上所加分别，皆不需要。

“以显即空、空即显”来抉择见。这种显空无别之境界，瑜伽者在以中观闻思修，以大圆满、大手印等各种方式来修持后，才能证悟。

是由内心定解时 寻义智者无义故 情绪不生懊恼上 既得乐意真稀奇

这种“显空无别”的意义或境界，在内心生起定解时，则不随任何人所问而转变自己的定解。或内心证悟时，想证悟法界，寻找胜义谛，或求大圆满之义的心，已了知诸法无义，或说诸法空性，显空无别等，即证悟了显空无二之境界。如世间人若丢了瓶子，寻找不到，其情绪懊恼。而寻找诸法真义的智者，经长期闻思修等，最后了知“诸法无义”，不仅无懊恼情绪，反而心中生起真正的乐意。其终于了知到诸法无义是真正的殊胜，心中生起已证悟法界的意乐。如我们证悟心的本

性时，虽未找到心的本性，安住于心之本性无改变，故心得安乐。此乃巧妙的窍诀。

麦彭仁波切所讲证悟的境界、方式，如是推理易使人了知。以上七个问题中第一个问题讲竟。

二 声缘怎证二无我

有谓缘觉阿罗汉 无有证悟法无我
执著诸蕴为我许 乃至未除以彼力
非能断除烦恼障

格登派的夏瓦秋桑和噶举巴之不动金刚持这种观点，其他还有持如是观点的宗派，这里就不提。他们依俱舍论讲，缘觉、阿罗汉只证悟“人无我”，“法无我”未证悟。按俱舍论所说，法无我是对“无方微尘和无分刹那之证悟”，故声缘未证法无我。以下破之，若未证法无我，其烦恼障亦不能消除。

执著诸蕴，以为是“我”，此处“许”不是承认的意思，是“少许”“而已”之意。乃至未能消除执著诸蕴，即未证悟诸蕴空性之时，我执不能断除，由我执不

除，以执我执之力，亦不可能断除烦恼障。此讲若法无我未证悟，其烦恼障亦不可能断除。实际上法我执亦是烦恼障的分体，法我执是总项，人我执是分项，法我执是诸蕴假立的一个执著，声缘必须要破的。

彼我亦依于诸蕴 假立俱生我执境 与彼瓶等空基分 空相无有稍区别

凡“我执”是依靠于诸蕴的执著，因先有无明，次生萨迦耶见；外境有诸蕴，则会执我和我所。“我”肯定需要依靠“诸蕴”，这种“我和我所”，在真正观察时本来是没有的，是假名安立的。但众生不知此是假立，无始以来，便有俱生形式的我执，这里主要指人我执，或说烦恼障。“彼瓶”指所知障或法我执，与上面说的“人我执”在空基方面可分，即所空的方面，一者从外境，一者从自体，但在空的（空相）道理，意义上是不能区分的。这里不是说一者证悟，一者未证悟，因若证悟人无我则法无我，必定会有少许证悟的。自宗讲人法

我执，俱生我执指人我执，是众生无始以来，由于能取所取迷惑，以俱生形式存在的，但亦非心的本性。本性和俱生有区别，因为心的本性是光明的，将来会成佛的，俱生在心产生妄念时而俱有的，麦彭仁波切在与绕色格西辩论时讲过，本来无明和心从无始以来是有的，但一者是后然性的，将来成佛时能消除，一者心的光明在成佛时变成智慧而已，不会像烦恼障那样灭掉，心的本性光明将越来越明显，最后变成佛的智慧。从初始说，烦恼障和所知障不同不是同时出现的，但后来则由于后然性，是可以离开的。

若分各法各士夫 则成自性空性故
 如是圣教与理证 现量成立而超越
 声缘法我未证悟 此说唯成立宗已

如《入行论·智慧品》讲的那样，以头不是身、脚不是身等法无我观察方式来分析，或以同样的方法进行人无我等各种观察分析也可以。“士夫”指补特伽罗

或人，在分析时，只有在执著方面不同，粗细方面不同。从整体来说，一者证悟另一者必定有所证悟，它们在空的道理方面是不可分的，这是麦彭仁波切的一个独特观点，应当记住：“空基分、空相不分”。

声缘在圣教中证悟空性，人、法二者都证悟，有七种圣教量，如《般若颂》《宝鬘论》《七十空性论》等皆说，声缘证悟法无我。还有三种理证，亦能成立声缘证悟法无我，在《善解密意疏》中讲过：“若未证悟法无我，声缘则如外道的仙人那样，在轮回中而不能解脱。”等三种理证。“而超越”指上面所提的观点已“超越了教理证”，所说“声缘法我未证悟”，只是以此发展成立宗派而已，拿不出什么教理证来。

有者对此极过分 承认三乘见道一
 并许证悟无高低 显密经续等诸论
 一切释为不了义

这里主要以否定格登派为主，有些人在对声缘证悟空性方面讲得极过分。前者说声缘一点法无我也未证悟，而此处，他们“承认三乘见道一”，所证悟的智慧没有区别，此处“见道”，可能指“见道以上的智慧而言，亦不是五道之见道”，“并许证悟无高低”，承认声闻、缘觉、菩萨三者所证悟的智慧没有高低。本来一般认为一地菩萨智慧最高，其次是缘觉，再者声闻，这在密宗的九乘续中是这样分的，而他们承认诸所证无高低，无区别。本来显教经论中，如《现观庄严论》、龙猛菩萨之《中论》、法称之论中及世尊说的经中，皆说菩萨、声闻、缘觉之境界有一定的高低区分，如《现观庄严论》第一品论述罗汉的基智、道智、果智时讲，罗汉证悟的基智比起佛和菩萨的较低，菩萨得佛果较近，声缘却很远。还有弥勒菩萨讲，第一地菩萨开始消除所知障，与他们的观点亦有相违。密续中论述声缘菩萨之智慧境界时，说菩萨比起证悟声缘的人，法无我方面其所知障在初地时亦消除了，故其智慧更高，所断亦高，

在各方面有区别。《现观庄严论》说缘觉对所取已证悟空性，但能取未证悟空性。又其他经中说，菩萨证悟的境界如大海，声缘所证为牛迹，其证悟有一定的区别，这在教理上有如是的证明。当说出这些教理证时，格登派皆释这些经续为不了义的，是密意说，暂时说，但了义与不了义，应当具三种条件，否则，智者是不会承认的。在没有理由、根据时，反而说经续为不了义，如说《现观庄严论》为不了义，那依什么根据理由？其实一点理由都说不出，《现观庄严论》是对最甚深的智慧（般若）波罗蜜多的释论。若释此为不了义，则世尊及诸大德的一切经续论典不得不说为不了义，那一切皆成不了义。再者，让他们以教证理证来说明“三乘证悟无高低”时，他们一点根据也找不出来，这是不应理的。故这里麦彭仁波切没有直接给予否定，而以萨迦派的格龙巴等大德的语言作否定。

于彼前过劣道者 已得大乘见等时
少无所断等过失 理证妨害无法答

对于这个问题，萨迦派的格龙巴和大桑洛杂瓦，在《入中论》的讲义中说了许多，“前过劣道者”指声缘在菩提道上先经过了声缘小乘之道，而证罗汉，后还要入大乘道，故说为“前过劣道者”。在入大乘时，先从资粮道入（当然罗汉已断了烦恼，诸派皆许之），在达到加行道时需要一个阿僧祇劫，然后见道，从见道到第七地，又需一阿僧祇劫的修道，是需要这样一层一层上的。如是对格登派问，那些先在小乘中得过罗汉果而后入大乘者，在他入大乘时，烦恼障已断尽，所知障如你们所许是到第八地才开始断的，那么七地以下所需的两大阿僧祇劫的时间中，其烦恼障早已断尽，那积资有什么用处？也没有一点所断的，在已得大乘见道的一阿僧祇劫和见道后至七地的一阿僧祇劫中，因烦恼障早已断尽，而所知障还不到断时，那么其间一点儿也没有可断的，有如此过失。此中“等”字含有空性何不断所知障之义。如此必有这种智慧，没有意义之过失。

经过声缘的劣道者，具有无二的智慧，但这种无

二智慧，却不能断所知障，与慈氏诸论中“初地始断所知障”的教证相违。萨迦派诸大德指出他们有如是之过失，请格登派回答这些“理证妨害”，而他们不能回答。又者按你们说，罗汉仅三生就证悟了空性，而菩萨最利根亦需一个阿僧祇劫，则小乘成利根，其在三生中，证悟了人法无我的智慧，而菩萨则至少需一阿僧劫，故有“小乘利根”之过失。但格登派始终没有好好回答过，以前宗喀巴大师作了这些论之后，萨迦之格龙巴对此否定，到现在他们还是加一些简别，真正还是无法回答。

此外，麦彭仁波切对之亦加了诸多否定。

**此外虽说悟所证 然而所断尚需助
未证证悟自许违 若证不舍所断违**

虽说证悟了人、法无我的一切智慧，那为什么所知障一点儿也没有断，要等到第七地以后才能开始断？他们回答说：“先要积累资粮，然后才能断。”若是这样，

则成“未证证悟自许违”，那要问你们通达的“无二智慧”是证悟，还是未证悟，若说未证悟，那你们不能说“三乘见道一，证悟无高低”，这与你们自宗相违。如果说在罗汉时无二智慧已证悟，那为什么不舍所知障？这也与无二智慧相违的，不论从哪方面说，都是不应理的。如说断所知障需要积累许多资粮，但积累资粮不是断所知障之因，断除所知障的因是智慧。如果智慧不是断二障之因，那三界之中再找不出断除二障之对治，在《释量论》《四百论》中说，集资仅起断除二障的助缘作用，非真正之因，断除二障之因是真正的无二智慧。在《入行论·智慧品》中讲，烦恼所知障的唯一对治因是智慧或空性，所以对他们讲，你们已证悟无二的空性智慧，但还不能断除所知障，那整个世界上再找不到一个对治，以下喻说：

如日既升然黑暗 遣除依他感稀有

如同太阳已升起，但消除黑暗还要依靠灯之类的

其他因缘，这会令人笑话！

若说积累资粮之后才会断所知障，那七地以前无积累资粮吗？在加行道中积资就有，那应断所知障，若不能断，那也应在见道时断，因见道时应有积资故，若说初地不能断，等到七地时资粮具足才开始断，若是这样，那到十地时资粮比七地更圆满，应到十地再开始断才应理。总之，你们承认烦恼障从初地断，所知障从七地之后才断，这在《现观庄严论》等中亦未说过。这里主要说若有无二智慧，为什么所知障不能断除，再者所知障的对治之因是无二智慧，而非积集资粮。这里要明白，“所断”就是所断除的二障。“所证”指人、法无我智慧，所断与所证是相违的。若有了所证，而没有断除所断是不应理的，这两者的关系一定要讲清楚。麦彭仁波切在《辩倒日光论中》说中，若所证有的时候没有断除所断，则经过很长时间，亦不能断除所断。你们的“所断”最主要的违品是什么？回答是“无二智慧”。既然已有了“无二智慧”这种所证，为什么不断之，若

说“尚需积资”，但积资并非断二障之正因。

**有谓声缘自相续 五蕴虽已证空性
余法无我未证悟**

这是破以萨迦派的格龙巴为主的一种观点，他在《现观庄严论》的一个讲义叫《甚深伏藏要门》中讲了阿罗汉境界，即有以上所说。他们说声缘证悟了自相续的五蕴空性，这里自相续包括在自己方面的心、境五蕴，并说除此其余法未证悟。或说在破四边中的“有边”（五蕴）方面证悟了空性，而“余法”另外三边，或自相续以外的法还没证悟，这是他们的观点。

**设若证悟五蕴空 则除无为法之外
未证他法有何者**

此破以上观点。如你们所说，已证悟了五蕴之空性，除了“五蕴”以外的无为法（虚空、择灭、非择灭等），其一切有为法皆包括在“五蕴”之中，那除证悟的“五蕴”

以外，未证悟的是哪些法？又者你们所证悟的自相续五蕴是《俱舍论》中所讲的“空性”？还是《中观论》中的“空性”？若是前者，则其抉择“相续”粗的为空性，而细的相续未抉择，如对“无方微尘、无分刹那”未抉择为空性。若这样，你们自相续的五蕴也未证悟其空性，那为什么呢？因为对细的自相续五蕴未证悟故，若依此论，则声闻未得罗汉果，因俱舍论对“无分微尘”“无分刹那”抉择不了其为空性，所以依此论，罗汉是不可能证悟空性。

若你们说是依中观所讲的五蕴而证悟。但无为法在中观中亦被承认为空性，不许无为法为实有之法，那你们说只证悟了自相续的五蕴，而实际上，是将所有的有为法、无为法皆证悟了空性，如同格登派之观点，无一不是证悟空性的法。再者，除你们说的自相续的五蕴证悟外，除无为法之外，剩下的是哪些法？实际上，一切有为法皆可包括在五蕴中，而无为法在小乘经部亦不认为是实有的，而说是假立的，唯有部承认为实有，但

这与你们无关，从经部以上，皆承认无为法为缘起和假立的，因为这样，所以你们实际上完全证悟了法无我。这和格登派所说一致，如是承认是不应理。

或者你们说，声缘对包括在自己相续中的法证悟了空性，之外的法没有证悟空性，这也不可能。我和我所执，声缘从五蕴细的方面证悟空性是不可能的，若承认声缘证悟细的方面“我”之空性，此与《俱舍论》的抉择相矛盾，这样以自续和他续分开亦不好推理，每一个众生的自相续，从无始以来漂流于轮回的因是五蕴。

以上讲诸大德“此难未能立无垢”，不论格龙巴，还是宗喀巴大师，尽管他们是很出名的大德，又智慧无边，但对这些问题判断时，还是有点错误的。

下面讲建立自宗的观点。

是故若问何自宗

由于上面广破他宗的缘故，有人会问那到底你们

自宗于此有何观点？先讲月称菩萨的观点，后讲无垢光尊者的观点。

先以月称菩萨的观点为根据。

具德月称自释云 声缘为除烦恼障
如来宣说人无我 佛子为除所知障
圆满宣说法无我

具德月称菩萨在其《入中论自释》的第六地中讲过，声缘为解除三界轮回之因烦恼障故，如来为他们宣说了“人无我”；菩萨为了求得无上佛果，则必须要断除所知障，如来为诸菩萨宣说了圆满的“法无我”。在自释中是这样说，声缘为求解脱，佛为之宣说人无我。菩萨为得解脱，佛则宣说二种无我。声缘虽对缘起空性有点证悟，但其法无我的圆满修持是没有的，他们只有解脱三有轮回之方便等。下面麦彭仁波切以另外之语引月称之语解释之。

若问声闻及缘觉 已说证悟空性义
如是所说如何耶

若有人问：声缘证悟了空性义吧？如在《入中论》“彼至远行慧亦胜”句说，声缘皆证悟空性，若没有证悟，如外道之仙人仅得离欲而住于轮回之中，那怎么理解？

彼等声缘为断除 诸惑而修人无我
所有圆满法无我 无有修持而如说

彼等声缘为断除三界轮回之因，即烦恼障（诸惑）而修行人无我，而所有圆满的法无我未证悟，大乘善士未摄受，大乘经论亦未听闻，亦未修持，如此而解释。在初地时之所证法无我与六地时所证法无我不相同故，故说声缘仅证少许缘起性空。

龙钦绕降尊者云 往昔一切阿舍黎
纵使辩论此有无 自宗前时之声缘

虽有几种得罗汉 若未证空蕴我执 乃至不能解脱故

龙钦绕绛即无垢光尊者，在他的《如意宝藏论》中说：在他之前，研究中观、密法的印藏阿舍黎，他们虽有许多辩论，声缘是否证悟法无我？有些说有证悟空性，有些说无证悟等，但不论怎样，自宗有自己的观点。有些派别如萨迦派等，是在无垢光尊者之后出现的。垢光尊者之前各宗，对往昔之声缘，认为有几种观点，这在佛世就有几种不同罗汉，后小乘分化成十八部，其中有些承认有不可思议的“我”，有些承认“我和蕴一体”，有些认为不同体等有多种说法，但不论何说，凡是这种“得罗汉”者，若未证空蕴我执，乃至不能解脱故。此“得罗汉”包括声缘之得果，罗汉在梵文中是“出有坏”之意，亦可释为“缘觉”。若对自己相续或粗之五蕴没有证悟时，连三界亦是不能出离的，因粗之五蕴未断，则执五蕴之萨迦耶见是不能断的，我执不能断，造

业不会断，则于轮回不能解脱，则于罗汉之果未究竟，故“若未证空蕴我执，乃至不能解脱故。”不论其果有漏无漏，始终是不能解脱三有的。

虽许彼者有证悟 圆满无我未证悟
 经说声缘微无我 如虫食芥粒内空
 是故劣用否定词 已说未证法无我

虽然自宗承认声缘于法无我有少许证悟，对五蕴的自相续或粗的部分虽有证悟，但细微的“无方微尘”“无分刹那”还是没有证悟，否则与俱舍宗就有自宗相违的过失。但“圆满无我未证悟”：其细微部分与所有的所知障，是不能承认证悟的。佛经中说，声缘所证如毛上之水，菩萨所证如大海之水等喻。“如虫食芥粒内空”，亦如虫食芥子壳，其“内空”即所证，喻其证空极微小，相对来说佛菩萨所证犹如广大虚空。在诸经论中，以“劣用”之语，说声缘“未证法无我”，非是完全否定其证空，是“以之为劣”之语而说。

此乃殊胜之善说 与此相同别无有
如同海水饮一口 不得说为无饮海
如是法之所分我 无我证故许见空

此是无垢光尊者殊胜的善说，像这样的善说，在整个世界上是找不到的，为什么呢？论主以喻为答：“如同海水饮一口，不得说为无饮海，如是法之所分我，无我证故许见空。”就像海水若饮了一口，你不能说他没有饮海水。同样道理，声缘于法的一部分，不论人我，还是法我，对于“法之所分我”已经证悟了，即证悟了一部分无我，故许其已见空性（虽其未见完全之），从这里看出，麦彭仁波切对宁玛巴究竟之观点，已在颂词上圆满宣说了。

犹如海水饮一口 所有未进腹中似
一切所知诸自性 无有证悟空性故
圆满无我许未见

如同喝了一口海水，但其并没有将所有海水饮入腹中那样。一切所知诸自性，即一切细微的刹那方分和所知部分的自性，还没有证悟空性，所以说声缘之“圆满无我”，许其未见。

前面说声缘之粗的五蕴已证悟了，或相续的五蕴已证悟了，但从心方面讲，无分刹那，从外境方面讲，无方微尘没有证悟空性，俱舍论称之为胜义谛，未证悟其为空性，许其实有。有人说声缘已证悟其粗的方面，那细的方面也应该证悟，粗和细在证空道理上是一样的，如粗的柱子经观察其内外等部分，成了细的柱子，那细的亦会被破的，是不可能堪忍的。

若问一法见空性 不见一切为何耶

于彼以教理窍诀 如是观察虽可见

“一法”指人无我。如果问人无我的法已证空性，那为什么不证悟法无我方面的法，或说声缘已破四边

(有、无、俱有、俱无)之“有边”，那其他三边为什么不破呢？或问其粗之五蕴已证空，那为什么微细的“无方微尘”“无分刹那”不能证悟呢？这方面有诸多教证，如《四百论》中说，一法能证悟空性（能如此推理），其他法亦能证悟，在月称论师的《六十正理论》的讲义亦有“如知此地洞是空性的，那另一地洞亦是空的，以此推理，一法证，则万法亦应证。”对我们来说亦有此疑问。论主回答为“于彼以教理窍诀，如是观察虽可见。”对于这个问题，以大乘的圣教经典、正理观察和上师窍诀来观察推理，是可以见到“一切法为空性的”，这里圣教经典指世尊之所说经及龙猛菩萨等的无垢中观论著；正理观察即以诸大德高僧及自己的正理推论来观察；上师窍诀是大乘中根本上师的教授窍诀，以如此大乘的教理窍诀观察，声缘在证粗方空性时，其他一切法之空性是可以证悟的。

暂时声缘诸种性 唯有贪执人无我
是故难证其他边

由于他们根基劣，未闻大乘经典，大乘善知识未摄受，加上他们不承认大乘诸经，所以，以他们自宗是不可能证悟的。以大乘之观察方法，他们证悟人无我，亦可证悟法无我。又者，其声闻有决定和不定二种姓：决定种性是一辈子不入大乘，依小乘教理得罗汉果，当然最后究竟还是要入大乘的；不定种姓者，依大乘讲，是可以证悟法无我的，若依止大乘善士，是可证悟空性的。但暂时声缘由于种姓劣，仅仅贪执人无我，只想自求解脱，仅为断除我执为目的，必不是为众生，经常贪着“人无我”，所以说很难证其他三边，或其他法的边。下面以小乘自许的喻来说。

如同诸瓶许假立 亦许微尘实有也
 若瓶能证假立意 观察微尘亦应证
 暂时未证如是也

在小乘中有诸多矛盾的地方，而他们自己承认，如将粗的法如瓶子等，承认为假立，后将瓶子打碎，但被

打碎成微尘时是不能再摧毁，承认为实有，即许细的微尘为实有。假立和实有在一物上承认，是矛盾的，若实有则非假立，若假立则非实有。再者以中观之理观察，“粗者假立，细者实有”是不可能的。以大乘的观察方法，意识指能观察能抉择之意识，用之观察其瓶子则成虚妄、假立，再观察细微之微尘亦是应当证空的，但是他们暂时未证悟其细微之空性，仅停留在粗相之证悟上。这是麦彭仁波切的一个善说。

本来粗体与无分尘是相违的，但对于他们自宗来说是无违的。

粗体以及无分尘 虽似相违而彼等 暂无圣教窍诀故 建立无违之宗派

如瓶子等粗体和无方微尘，他们说，首先需要“无方微尘”，才能显现瓶子，不能在虚空中显现瓶子，将无方微尘逐渐堆积而成瓶子显现，不应在空中显现瓶子，

这如石女的儿子一样是不应理的。这是他们讲的，当我们观察时，他们承认的“无方微尘”在长大过后成了有方位、方向的瓶子、柱子等物，前后是矛盾的，因无方尘，即无方向故，即使无数个无方尘堆积起来，亦是无方向才应理。但形成瓶子等后，却成了有方向、方位，则原来的无方微尘变成了“有方尘”，再者无数个堆积的“无方微尘”亦不能长大，瓶子亦就应不能长成，可见无方微尘不可能是粗体的本性，反之粗物亦变成“无方微尘”那样小。当然对于他们没有听闻大乘法，亦未得大乘善士之摄受等，在他们自宗上，所建立的宗派是无违的。这也不是仅说宗派之建立，声缘对于人无我已证悟，其烦恼障已断，于三界中已得解脱，不受后有，虽然其法无我还没有证悟，但已超胜于迷途凡夫。这就是他们建立的无违之宗派。

若一法证悟空性，为何一切法不能证空？这是不一定的。

如是一切唯识宗 若无所取则能取
为何不证自续派

如果你们不承认“一法证悟，一切法则不一定证空”的话，那依你们的观点，唯识宗亦成中观应成派之观点，但是唯识宗于所取（外境）许为不实有的、假立的，而对能取（心）认为是实有的，常有的，心是自明自知的，在成佛时将圆成实变成了如来智慧。其能取之心亦应在所取证空时而证空才对，但他们为什么不能证悟，而说是实有、常有等呢？像这样一切假相和实相唯识宗其所取早已证空，依你们观点，其能取为何不证？而说能取是自知自明的。

胜义无有实质理 彼理观察名言中
不成自相何未证 是故汝宗之一切
唯成中观应成派

自续派是因其在名言中承认每一法有其“自相”

而得名的。如其承认于名言中，“火的本性是热的”等自相，但在达到胜义谛时，反破一边，是一个“空地”，在胜义谛中，证悟了诸法空性，其为何在世俗谛中而不证空，却执“自相”？因你们承认一法空，则一切法空故。自续派以胜义观察，诸法无有实质，在《中观庄严论》中说，一切轮涅所摄诸法在胜义之中是空性，依此胜义之中抉择“一切空性”的理智，观察名言谛“不成立自相”的境界，为何不能证悟？自续派是分开讲世俗和胜义的，在世俗中他们承认有自相的法，但中观应成派连名言之中亦不承认。那应成派是否承认“火的本性是热的”呢？应当承认。但不是以“自相”承认的，而是以“如幻如梦”式承认的，中观应成派于胜义中一切是离戏的；自续派暂破一边，抉择“空性”，最后抉择还是离戏的。一者是次第而来，一者是顿到，在时间上有迟速之分，根基方面有利钝之别，是故按你们的宗见，见一法的本性空，则见一切法空，那唯识宗、自续派、有部、经部皆应当都是中观应成派之观点。另外，外道

中亦有世俗的法是空性的，这方面有一点证悟，那他们亦应证悟一切法是空性，亦成了中观应成派的观点，这样是有如是过失。再者未学宗派的人知道瓶中无水的空性，那他们亦成了中观应成派。一个法的本性是空，是一切法的本性的空，仅能证悟一法，但不一定能证悟一切法，当然在法方面讲是一样的，由于众生的根基等不同是不一定的。

谁有声闻缘觉者 诽谤讥毁大乘宗

若证悟一法本性空，则证悟了一切空性，那在小乘中之无常、无我、空、苦、集、灭、道，都是有空性，这些空性他们自己也承认，为什么对大乘中讲的空性而经常诽谤，说大乘非圣教等，呵责大乘观点呢？依你们的观点，这是不应当出现的。再者他们应当证悟大乘之离八边之空性，但在佛说般若经时，他们为什么却恐惧，这不应理。他们自己的空性已证，般若经所说的空性亦应证悟而无恐惧才应理。

是故一者之自性 虽与合等一切法
然而不足内外缘 尔时缓慢证悟也

所以，一法的自性，从其空性（本性）方面讲，与别的法是无有区别的。如说柱之本性是瓶之本性，瓶、柱之本性是一切轮涅诸法之本性，因瓶、柱之本性是法界的，一切轮涅诸法的本性亦是法界的缘故，在法界之中是无有离开的。因此从能所方面讲，其所取方面，每一个法的本性是一样的，但从能取方面讲，众生之根基不同，不一定能证悟。从人的根基讲，需要内外诸缘，对声缘来说，需要大乘经教听闻授受，善知识摄受等诸外缘，内之诸缘无大乘的智慧，对大乘经教无闻思修等，故未具是内外诸缘，则其证悟缓慢。当然从法的本性上讲，即从所境方面讲，声缘菩萨所证悟的法的本性是无有少许区别的，但从能知方面是有很大区别。麦彭仁波切针对我们众生的根基来讲，我们中有的说，“一切法是离戏的、空性的，大圆满中所讲是本来清净的”。这

从法的本性是这样的，但对于你们，不要说证悟本来清净的实相，你们连本净的一般大概总相亦未证其一点，说如此大话，毫无意义。声缘虽证人无我，还需内外诸缘之集聚，若具足才能证一切法空，对我们来说更是困难。有些人听过一些中观、大圆满的法，就什么也不执著，作善、作恶也无所谓，闻思修也无什么，本来就是清净、空性等，但对你来说是不一定证悟的。由于你自己的根基，和本来清净两者没有融合，从各方面观察，还会生贪心嗔心等。论中主要针对声缘而讲，还需要内、外缘之集聚，何况我们凡夫众生，其证悟肯定缓慢。在这方面还有些善论，在这里主要讲小乘，但对其他宗派（如大乘中诸宗）亦是适用的，如学密宗者，虽外缘具足，如上师已灌顶、传法等，但内缘（如自己信心、智慧等）未具足，亦是不能证悟的。

本来利根以自力 虽有证悟而钝根
 立即不定自证悟 一旦必定需证悟
 经说十千劫之后 罗汉出定入大乘

总的来说，不论显密之根基，其利根（《俱舍论》中讲有本来利根，不依外缘）仅依自力，在短暂的时间有证悟的，在上师灌顶的刹那而显证悟，又菩萨在传法时马上会证悟的。

但对于钝根，虽然给他灌顶传法，但不一定马上就证悟和短时间就成道。如今日给他传法，明日就飞到天上去，这是不会的，这需要内外缘具足，需要长时间的闻思修。如有些人听说宁玛派的大圆满很殊胜，高兴地跪到这里来求，第一天灌了顶、传了法，第二天还没有证悟，其心里面就有点不高兴。但不论你高兴还是不高兴，钝根的人是不会快速证悟的，是钝根利根你自己晓得。如果《定解宝灯论》其中的一个颂词，一天也背不下来，就可想而知了。

不论钝根或利根，他们必定会证悟空性。“一旦……入大乘”。有余罗汉需要长时间修习才证悟空性，无余罗汉，在得果之后，佛经里说需要十千劫入定（《白

莲华经》中讲的)。出定以后，佛对他讲，你虽得罗汉果，但仍不圆满，不是真正的解脱，应寻求如来乘，虽于轮回中得到了解脱，而非圆满涅槃般。佛一面弹指，一面放光令他从定中苏醒，他出定之后，开始入大乘，不论小乘的哪一种罗汉，皆要入大乘。按大乘讲，每一个众生皆具如来藏，但如来藏是按自宗讲，对于罗汉根基的人说，当然是不承认的，释迦佛之不了义经中也说达到罗汉果是究竟的。但这是暂时说的法，是否真正有一个永远得罗汉果、得菩萨果的有情？这是没有的，究竟还是要成佛的。

如理趣入大乘者 亦需无数劫修习

如理趣入大乘的罗汉，以自宗无垢光尊者和麦彭仁波切自己的观点认为，声闻唯从小资粮道入，中资粮道以上是不能入的，资粮道和加行道需一阿僧祇劫，从初地至七地需一阿僧祇劫，最后从八地到十地需一阿僧祇劫，这样入大乘的罗汉亦需三大阿僧祇劫的时间，才

能成佛，故此处讲“亦需无数劫”。入大乘的界限，在藏地有过辩论，特别是格登派的色拉杰尊巴，是位很出名的智者，他认为罗汉一般从八地入大乘，他依据汉地唐朝时一位和尚叫圆明（圆测）作的《解深密经疏》中所说小乘入大乘从八地开始，他以此为根据而承认入大乘的界限。还有藏地一些高僧大德，认为入大乘是从初地入的；宗喀巴大师的上师仁达瓦，在他的中观资料中讲小乘罗汉从七地入大乘，萨迦派的格龙巴的一位上师叫绒敦，他说从见道以上入，格龙巴否定过，对从八地、七地、初地入者，若一个利根者，只需三生即得罗汉果，之后入定，经十千劫，有未入大乘前只通过了三生和十千劫的。若入大乘时从八地入，而八地以上只有一个阿僧祇劫，那只用了一个阿僧祇劫和十千劫，再加三个人生就能成佛，而大乘自宗的一个利根菩萨，最起码要用三个阿僧祇劫，两者相比，大乘（成佛）缓慢，小乘则疾速，如是推理有“小乘利根”的过失。这是格龙巴对他讲的，这种观点有什么错误呢？佛经中讲，大小乘

以其根基不同，其所修之法也不同，发愿力也不同，又小乘自利心很强等，这样最利根的罗汉和最钝根的菩萨相比，其成佛要推迟四十九个大劫，即菩萨成佛快，利根罗汉成佛比不上。若按你们的观点（从八地入），则与经教相违，而成了罗汉成佛比菩萨成佛提前了那么多时间，这是无法解释的。再者从初地入大乘，也有过失。罗汉只需两个阿僧祇劫和十千劫再加上三个人生就成佛了，而菩萨至少需要三个阿僧祇劫，这与经教仍是相违的。对这些观点，格龙巴早就观察过，认为是不对的。这里只重复了他的语言，自宗亦未亲自否定过以上观点，但是也真正不能承认，否则有一定过失。无垢光尊者和麦彭仁波切在他们的论中，一般承认从小资粮道入大乘，是很应理的。上师讲过，按无垢光尊者的观点，从小资粮道开始（从时间方面讲），经过三大阿僧祇劫能成佛。再说学小乘的，有很强的自利心的缘故，入大乘至成佛再加上十千劫和三个人生，也讲得通。

间接驳斥“三乘见道一致”的观点。

声闻寻求寂乐者 如是数千彼劫中 何无未证诸无我

前面已讲入大乘至成佛需经三大阿僧祇劫，但你们是不能承认声闻与菩萨的智慧是一样的，否则有一定过失，这为什么呢？因为声缘经常寻求自安乐，即寂乐的罗汉果。如是在三个人生和十千劫的修习中，为什么还没有“未证悟的诸无我？”你们与菩萨相比，时间很短，对证悟诸无我方面，应当有未证的部分，不可能完全证悟，否则是不应理的，一切“诸无我”还未完全证悟才对。这是为什么呢？因为菩萨之初地、二地……等亦有很多“见”之高低，所以罗汉和菩萨见之高低之间应当是有的。

得地菩萨见法界 亦岂越上圆明耶

登地的菩萨，如初地二地等亦有一定的区别，本来已见到法界了，但从自己的智慧圆满方面还有一定的区

别，其明现方面有一定区别。在龙猛菩萨的《法界赞》中亦如是讲，从初一至十五日，月亮越来越明显、圆满。同样从初地到十地的菩萨，其智慧亦越来越明现和圆满，至成佛时再无究竟的一个圆满。像这样得地菩萨都有增上圆明，而你们所说的罗汉为什么其智慧无有上进？这是不能承认的，否则佛智慧和罗汉智慧没有区别，而佛已无所知障，罗汉却有？这样问时，同样无法回答，所以得地的菩萨所见法界，也是有越来越圆满、明显的境界，况乎罗汉？（而非如你们讲的，罗汉早已证悟菩萨所证悟的智慧，不需越来越明显、圆满之过程。）

若具发心行回向 无边理门积资助 必定一切应证悟

如果罗汉已具足为一切众生发菩提心的大乘发心，在行为上常行持六度四摄，再者愿一切众生得无余涅槃的回向，即具足菩萨的发心、行持和回向；又具足中观讲的观察因、观察果，以及金刚屑因等等无边的理证方

法；还有积集资粮。总之，如大乘讲的以发大悲心、发菩提心并以其他福慧资粮等作助缘的话，其罗汉必定会证悟空性。这是因为菩提心、回向等是一种善巧的方便，若具有此善巧方便因，其证悟是必定的。

如同密宗速证悟 具缘善巧方便故

如密宗有三个人生得成就的，或六个月成就，或一生之中成就，这些都有很殊胜的证悟，其证悟迅速，这是什么原因？因为密宗里有许多善巧方便，如自己的信心、密法的加持和根本上师的加持，这些具有善巧、方便性的能力，故于密乘中能很快成就的。若罗汉具发心、回向等善巧方便，如同密宗一样，也可以迅速解脱而成佛。

现时宁玛派从见修行来分析，其见以《定解宝灯论》为主；其修以法王如意宝之《心性直指窍诀藏》为主；其行以华珠仁波切之《大圆满前行》为主，从日常

行为方面行持；其果自己得不得就不说了，宁玛巴最主要的观点摄集于本论中。

这里也否定了其他外道方面的我执。俱生我执和遍计我执的认识方法是有所不同的，首先要认清我执，后破别人说的我执，此讲自宗是怎样承认我执的。

**虽除执著常有我 俱生我执贪五蕴
是故何时有蕴执 彼有我执之教义**

在认识我执时，许多外道承认有一个常有自在的我，当然这是谁也不承认的，用麦彭仁波切的论典容易破“我执”的。外道承认的“我”是一个“常有自在的东西”，是在五蕴之外，如这个房子由我来管，我就像俱生我执，五蕴就像我所管的东西，自在常有就是我。这是常有的东西，因为在后生的解脱或堕落等都由我来承担，我肯定是常在的。在详细观察时，没有什么道理，在没有详细观察时，似乎有一点点道理，但这种我执实

际是不应理的。为什么呢？这种我执非俱生我执而是遍计我执，是其他宗派观察时所加的。

虽然，消除了执著常有的我，即你们所说的“常有自在的我”（我们以各种方法观察时已经破除了），但是，除掉此“我”后，其俱生我执还没有除掉，所以你们对这种我执认识还不准确。众生从无始以来，刚一出生就执著五蕴，这种俱生我执无始以来就贪着五蕴。你们虽然把常有自在的我消除了，但俱生我执依然存在，且贪执五蕴。龙猛菩萨在《宝鬘论》中说：“何时蕴执，尔时有我执，由我执有业，由业而有生。”龙猛菩萨的这些教义不是为解释常有自在的我的，而是为了解释：有蕴存在，则有我执存在。

何时设施处蕴有 尔时彼执意乐有
假立我之因具故 彼果我执说不退

任何时候有一个假立的基础、住处，就有假立义，

如房子盖好后，将设施处——此房子取名为某某。同样我执的设施处就是五蕴，若五蕴不存在，则假名我亦不存在。任何时候只要有设施处即五蕴存在，那么执著我的意乐亦存在，即执著五蕴的心是存在的。众生把五蕴执为我和我所，“蕴”，指相续粗大的方面，非指无方尘等。假名我的主因——五蕴已具足故，彼果指假立我的因之果，即指我执，由五蕴存在而来，五蕴存在则我执存在。因此，《宝鬘论》之教义应如是解释。

何故常我虽远离 假我尚依设施处 未止俱生执境故 生起我执无障碍

为什么前面讲的遍计的常我，虽然用各种观察方法已远离了，但这种俱生的假我仍然依靠着设施处——五蕴？设施处也可解释为“假立之基。”当然在未观察时，这种假我是真正的我执，在观察时是假立的我执，在你没有破除俱生我执，即对五蕴粗的执著没有破除之前，因具足故，其果自然产生。五蕴和五蕴执的因已存

在，则我执之果永远不会退，这样生起我执是无障碍的。

是故消除烦恼障 必须蕴等证空性

此说不合圣教义

以格登派为主的一些大德讲，消除烦恼障，必须把五蕴等一切法证悟空性。这种说法与《宝鬘论》等教义是不符合的。为消除烦恼障，宣说人无我，若不注意观察抉择，把人无我当成对五蕴的执著，则以为证悟一切法（五蕴包括一切法）空，才能通达人无我。

破外道之常有自在之我，非是我所执境，本来常有自在的我，观察时都是没有的，但在没有详细观察时，其观点似乎有少许道理，他们讲五蕴需要一个主管者，这主管者就是我。若我没有去轮回，解脱、得果皆不应理，故要有一个常我，但这种观点是不对的。然而虽破了此常有自在的我，其无始以来执著五蕴的俱生我执仍没有破。龙猛菩萨在《中观宝鬘论》中讲：“何时

有蕴执，尔时有我执，由我执有业，由业则有生。”其教义应当是这样解释的。蕴，指集聚之意，是粗的方面。因为无方微尘、无分刹那是非常小的，不可分割的，所以无方微尘、无分刹那等不是按集聚来承认的。这样按《宝鬘论》所讲的意义，不是说没有破除对细微的执著，其我执不退，是说对粗的物体集聚在一起或对细微之物集聚在一起而起执著，则产生我执。麦彭仁波切以自己的语言讲了自宗的观点，当然不是如萨迦派格龙巴所承认的自相续的五蕴，也不是格登派之所承认的从细微的无分刹那等皆要证悟。这些也与《俱舍论》所讲的不符合，论中只说对“蕴”证悟空性就可以了，而没有说对细微的无方微尘等亦要证悟空性，也没有说其他的，如自相续等亦需证悟空性。《俱舍论》对无分刹那、无方微尘，亦未抉择空性，并许其为胜义实有。而《俱舍论》是小乘自宗的究竟之论，否则有“俱舍所说的罗汉，亦未得解脱果”之过失。当然佛教各个宗派皆承认依《俱舍论》在小乘中是有一定解脱的。麦彭仁波切在

《辩倒日光论》中亦说，我们众生不靠教证、理证，只靠自己的观想，亦可以认识“我执”的状况，决定是细的，还是粗的。

观想时，我的身体就是我执对象，正如此碗而执为碗，对经堂亦执其总相等，不会因细微部分而起执著。“我”是总体的、假立的执著，所以对总体部分证悟空性是可以讲通的。但有些人想，麦彭仁波切讲的，堪布说的，我基本上晓得，假立的“我”是不存在，在我身上找不到，但我为什么还有蕴执？要知道，我们仅以闻思的方式抉择了“无我”，总体已晓得“无我”，但现量仍未见到。如你还没去北京，但我已给你详细讲了北京的情况，你基本上了解了北京；知其总相，但现量还是没有去见过。闻思观察是总相上抉择了无我，但自相则需证悟，若有粗的五蕴的存在（执著），则有我执之意乐存在。我执之因即五蕴，蕴存则因具，因具则果生，即我执生成，无有障碍。“假立之我”执著与“实相之我”执著有一定的区别，假立我和我所，于如幻如

梦的罗汉境界中亦存在。在《辩倒日光论》中讲，对得罗汉果的有余罗汉，若你问他，你这个身体是谁的，他会说：“是我的”。但这是一个虚世俗。在《入中论》中有世俗谛和世俗虚，后者亦非世俗谛，如凡夫人执著瓶子和龙猛菩萨执著瓶子，两者表面上看是一样的，但是有区别的。菩萨看到瓶子，是如幻一样的，而凡夫则以真正的瓶子而对待。同样，罗汉也是如幻般而承认为我，因其从根本上现量证悟了人无我故，总之，我执的因——蕴集聚时，则有我执产生。

若没有制止聚集之五蕴，则俱生我执是不会退的，因缘具足故，其果——我执亦无障碍地生起。

所以说，以上面所讲的道理来观察藏地一些宗派所持的观点是不应理的，如说罗汉得罗汉果，必须从蕴等细微方面的无方微尘、无分刹那等一切诸法也要证空等，这种说法不符合《宝鬘论》之教义。论中未说需证细微部分之空性，只说对粗略的蕴证空时，能通达人无

我。上面所讲的《宝鬘论》的教义和罗汉证悟人无我等，在月称菩萨《入中论》等中是有解释的。

此义如是月称解 倘若了达假立我
 则除我执能足够 虽未了知无绳索
 而见无蛇除蛇执

如果你了知通达了“假立我”的意义，即这仅是取名假立而已。如果证悟了这样的境界，则除却我执的条件已具备了，即你已把自己的五蕴证悟空性，或者说，通达了五蕴是假立而已的，我是不存在。凡是假立的我执证悟时，则除我执的条件已经足够。在《入中论》中，月称菩萨是这样解释的，麦彭仁波切是以理证的比喻方式作了解释：如在黄昏时，一条花色的绳子，疑是一条青蛇在旋绕，而自然生起恐惧，用灯照明，才知不是青蛇，原来是一条绳子。这个道理是说，虽然你在见到绳子时，还没有证悟绳子是一根毛一根毛组成的，是上上下下微尘构成的，像这样仔细观察时，在胜义观察

之中绳子是没有的，但在当时的时候，你不可能如是证悟到绳子亦不存在，因原来你疑绳为蛇，但现在已知此是绳子，心中只有这个绳子的念头，这时已把恐惧消除了。麦彭仁波切用这个比喻是非常好的，现在我们也会认为小小微尘等不需证悟，就像此绳子之比喻，是很容易了知的。同样对于我执来说，若蕴执退了，则我执就不生了，那细微部分就不需证悟了，此喻很重要。麦彭仁波切和绕色仁波切辩论时，讲到此喻，绕色仁波切点点头，是很赞成的。真正微细的法没有证空，还是可以通达人无我的，否则若细微的需要证空的话，那绳子之微细部分也需证空，否则执绳为蛇的恐惧是无法消除的。因此只要见到是绳子时，谁也不会害怕，我执也是一样的，两者合在一起讲很重要。

还有在破常有自在的我时，《入中论》中讲，谁也不会说，有一个常有自在的我，你们在破我执时，其他地方有一个我，是令人稀奇的。本来是害怕蛇，在消除蛇执时，而说这里没有大象，如果这样说，岂不使人笑

话？你们也这样说常有自在的我，众生根本不会有这样的执著，虽破了常有自在的我，但众生的俱生我执一直没有破到，所以这种说法不应理。麦彭仁波切说，《入中论》的这句和《宝鬘论》的那句话（龙猛语）合在一起理解，那中观的许多要点，是自然而然开悟的，即《宝鬘论》中之蕴执等和《入中论》中大象与蛇的比喻合在一起，人无我等中观的要道能开悟，是一个殊胜的窍诀，这是就常有自在的我之辩论。

然后，不论声闻、缘觉、菩萨，暂时各有其乘，但到最后究竟是一乘的，自宗是这样承认的。

最终必定需证悟 诸法本体即一性
 现见真实一相故 龙树父子理证说
 究竟成立唯一乘

三乘之分是暂时性的，最终皆要证悟离一切八边的空性，这为什么呢？一切法的本性是一样的。虽然如

唯识宗的一些观点，说众生中有些不一定成佛，说有不定种性。但中观讲这些经是不了义的，用其他大乘经教证时，有很大违害。这就是说每一个众生最终是要成佛的，若要成佛，则必定须证空性，法的本性与法界是一点儿区别都没有的，能见法性的智慧，即现量而见的真实义，是一相的。从所见法的本性方面讲，一切法是同一性的；又从能见法性的智慧方面讲，每一个法的法相是一相或一体的缘故。龙树和月称俩父子在其中观论中以理证方式这样讲过，“究竟成立为一乘”。他们异口同声地说了最后一切观点之究竟时，成立为一乘，一乘是如来果之意。这也可以说是证悟人无我和法无我的“乘”，在其他一些经中说是无二乘，真正的乘都是不承认的，但是在《积集经》中说，暂时对众生引证时有一个方便的要道，叫做乘，真正的乘是没有的，更没有“实相”的乘。

龙猛菩萨在《根本慧论》中讲云：“法界无分别，诸乘不可分”，故以这样理证，又说：“暂时分三乘，

为应机众生”，又月称菩萨在《入中论》最后一节中云：“是故为众生，宣说无二乘。”故凡是最后的道都是一样的，如到拉萨去，一人乘车去，一个骑马去，同样是到达一个目的地。当然，中观父子是这样讲的，但小乘和唯识宗都不承认究竟一乘，他们各自承认自己为究竟一乘。

**假使以按汝自宗 彼者声缘已证故
此理怎成为一乘 仅仅立宗而已也**

这里对格登派为主要的观点有间接性的驳斥。假使按你们的观点来讲，彼声闻、缘觉早已证悟无二智慧，那以龙猛、月称菩萨的理证方法，你们是怎样成立一乘的，若声缘早已证悟无二慧，那凡夫和菩萨是否是一乘？三乘合一乘对你们来说，只有停留在口头上。当然对龙猛、月称二菩萨说的观点是不敢否定的。但在实际观察时，你们的观点是没有一个很好的立足点。然而这对我们（自宗）来说，这很好解释，声闻证悟人无我，缘

觉较声闻为稍上进；然后得菩萨，入大乘时，三乘为一，最后成佛时，已经是无二乘。但对于你们声缘早已证悟空性，“三乘为一乘”是很有困难的，这仅仅立宗而已。当然你们也承认三乘为一乘，就你们的观点观察时，暂时和究竟是无法分的，其究竟一乘仅仅说说而已，并没有什么根据。而我们自宗，暂时有声闻乘、缘觉乘、菩萨乘，最后都入了如来之果乘，在大乘中又有一地、二地等安立，这是应理的。所以说，你们之观点仅仅是建立宗派罢了。在立宗时虽说成立究竟一乘，此因龙猛、月称二菩萨在中观诸论中所说明显，不得不承认究竟一乘，但真正观察汝宗时，其成立究竟一乘有点困难。

此说无二智慧者 唯有究竟所见性

即是唯一法性故 所有圣者至其处

能取和所取无分别，即是离一切戏论的法性，亦即无二智慧。圣者所见之法性，也就是一切法的本性。法性和佛的所见性是没有区别的，佛的智慧与法界两者，

是从侧面分的，二者本体是无别的，故说“即是唯一法性故”。最后达到无二智慧的时候，所有的圣者不论是暂时的声缘、还是菩萨，均达到最究竟的智慧境界，是很应理的。暂时是有智慧之高低、时间之缓促、境界之大小等，但最后达到究竟时，三乘圣者都要证悟无二智慧的境界。这样用龙猛、月称二菩萨之观点，是很容易解释的。对我们没有多少智慧的人，慢慢想宁玛巴的中观见是非常殊胜的。麦彭仁波切说过之后，自己宁玛巴的见是不可能退失的，不论是从那方面的教理证来讲，这辈子是不可能退的。

如果是这样的话，世尊之第二次法轮和第三次法轮所说的内容，不会成矛盾，再世尊之后的高僧大德之间亦不会成矛盾。本来对声缘证悟空性的问题，麦彭仁波切说了，并不是一切都证悟了，也不是一点也未证悟，还是有一点点证悟。总而言之，对于这种说法已经证悟是很好的，否则，是有点困难。

是故此理若善证 龙树宗及慈氏论 互为犹如蔗糖蜜 一同口味适相合

所以说，对上面所讲的声缘证悟的内容，如你很好地通达了，即了解了声缘只证悟了一部分法性。那么，对于龙树菩萨解释世尊第二次法轮的内容即主要讲空性的论，即六大中观等（《七十空性论》《中观宝鬘论》《六十正理论》《中论》《回诤论》《精研磨论》等）所说的内容；以及慈氏、无著菩萨解释第三次法轮之内容的论，即慈氏五论（《现观庄严论》《大乘经庄严论》《辨法法性论》《辩中边论》《宝性论》），是不会认为矛盾的，而变成很和合的（当然此五论中，《现观庄严论》和《宝性论》是讲中观应成派见的，《大乘经庄严论》主要讲大乘的内容，《辨法法性论》等讲唯识）。否则，若说罗汉早已证悟空性，不但与弥勒之论相违，还与龙树之论相违，使两者变成矛盾。本来对佛教中的二大殊胜（二殊胜，是指龙树、无著二菩萨）而言，龙树菩萨主要讲中观，以空性方面为主，无著菩萨主要以唯识方面为主，

二者在其内部是否有矛盾，这是不会有的。所以二者之论互为相合，如同蔗糖和蜂蜜一样，对身体皆有营养之用，且不成矛盾，两者融合为一，对身体有益。同样，若将龙树教和慈氏教，一并修时，其加持很大，感应也大，且不成矛盾，非常和合（融洽）。以上这些很重要，麦彭仁波切所讲的不仅是这个方面，你们不能以为这是对声闻讲的，与我们无关系。上面已讲了义和不了义等方面，若我们以后对其论，说这是龙猛菩萨说的，是不了义的，又说无著菩萨的那个论也是不了义的，如是取舍经论，那龙猛和无著菩萨已经成了矛盾。应该如麦彭仁波切说的那样，龙猛和无著是解释佛之二次和三次法轮的非常殊胜的大德，二者观点是不成矛盾的、是合得拢的，如是这样理解是很好的。有些讲义中把糖蜜之喻比喻为将二大车观点合在一起，经常修持的话，对智慧的身体也是很好的。

此外如同非合食 腹内不安痞症时

扬起教理锐刺针 数百刺入意深怯

除此以外，即对上面内容没有很好的理解，就如同食与自身不相适的食品，开始生病，如患胆病等的人，而吃酥油等油量大的食物，则更恼火。同样，如说罗汉证悟所有的空性，或说一点也未证悟，或者以弥勒菩萨所说的有些是不了义的，三乘见道一等解释的话，如同吃不相宜之食物，身体不舒服不安稳。同样若对此内容不善于了解，从反面解释，此为不了义，彼也不了义，则与其内容成了矛盾，如同患了痞症，则需开刀动手术，如有些邪见较严重者，这些观点合不拢而相互争执，对这些人，大德们扬起教证和理证的针刺（刺向邪见），其心也许是胆怯的。

我们学每一个法都必须了解其内容，若未了解其内容，根本没有能力给他人发太过的辩论。萨迦班智达说得好：“愚者少说为佳”。当然，有智慧的大德特别在辩论中有精彩之处，而一般愚笨的人连内容的观点还未了知，就开始说这个观点不对，那个观点不对等，这就是真正在诽谤大乘。麦彭仁波切说过：“我们的口是

造业之门。”确实是这样呀。

辩论应依正知正念，这对智慧很有助进，但是不注意时容易造业。《宝性论》讲，如一般人对山后面的色法不能看到，但因为眼睛有眼，应当看到才对，然而被山所挡，连色法亦不可见，所以对甚深之法，表面看来彼此似乎有矛盾，应祈祷上师、仔细思考，消除怀疑才对，本来我们智慧弱劣，连日常之事亦有时自生矛盾，况乎对甚深者？

法王如意宝上师见他的根本上师托嘎如意宝时，根本上师说：凡教派与教派之间不应辩论其究竟与否。如宗喀巴大师所讲的，在与他有缘的弟子面前是了义的，宁玛派的无垢光尊者所讲的法，在其有缘的弟子面前是了义的、究竟的，了义和不了义，不要决定其为正确和其为不正确，这里也应该如是解释。如上师在五台山的一首道歌中讲，虽然老虎跳得很远，但青蛙不应学老虎。因为青蛙跳不了多远，且会碰坏脑壳的，那是上师在五

台山上对未来授记的道歌中讲的。

上述第二个问题讲完了。

三 入定有无执著相

这以上主要讲的是见，麦彭仁波切的一个编成修法中讲，第一个问题主要抉择现空无别，第二个问题讲现空无别的无二智慧非声缘之境界，第三个讲现空无别如何修持，现在讲第三个问题。

见之正行修持时 有说一切不执著

前面已抉择了见，见有正行，如中观见、密宗见，先在上师面前听闻，过后抉择了见，之后见之正行需要修持。不论大圆满见，中观之离四边、八边见等都需要修，修持时大致是一样，但有些说法不同。“有说一切不执著”，不执著一般分两种，一种是好的，一种是坏的，可以说不好的较多，特别在汉地之禅宗里，首先给人讲，好也不执，坏也不执，一切都是法界，最初将所

有的分别念制止；或者在藏地的什么都不执的马尔巴和米拉日巴，究竟了大手印观点，但有后来学大手印的人，最初入门就对取舍因果不需要，什么都是大手印境界，什么都不执著，安住下去；还有宁玛派中，本来大圆满是真正的境界，但有人给初学者讲：“你放下来，什么都不要执，是正行”等，这都是此处之敌者。

所谓一切不执义 善证邪见分二种

麦彭仁波切将不执义归纳为两种，一者是善证的，真正是大圆满、大中观、大手印，心中所现的真实境界，是善证的；另一种仅是把分别念暂时压下去，什么都不执，对法的法相没有证悟，那是邪见的。此处，邪见属内道中细分，非如外道见。

一者远离四边戏 至于圣者智慧前

一切见为无住故 自然消尽诸执境

明空如同望虚空

首先讲善证。什么是善证呢？即中观中所说的远离有、无、有无二俱、有无俱非四边，或者为真正法之本性，远离四边戏论，只有在初地菩萨以上的智慧面前现量见。或者我们在闻思时，在总相上以各种辩论方法或各种观察方法抉择之，抉择之后在道理上已经明白，则有圣者的相似智慧境界，这叫相似的离四边戏。这两者所抉择的见是无住的，因此执著是没有的，因见方面是无住的，则能所二取不会有的，自然消尽了。如《入中论》中讲的那样，分别念消尽时，一切境界也是消尽的，其境界是明空如同望虚空，也是空，也是明（即空即明），此虚空非指所见的蓝色天空。因明中讲，蓝色天空为庄严虚空，在房子里见的虚空为空间虚空，此意义很重要。讲法界时真正来比喻时，它是一个不可思议之境界，用相似的一种境界来表示它，有点困难，但二者毕竟有点相似，还是可以近似比喻的。一般修行可以的人都知道在自心之本性上或一切诸法的本性上观察，其本性与虚空没有一点区别。而虚空有明分吗？明分是

没有的，这主要是在心上讲的，心是有怎样一个明分？心觉得中间这个空性，没有什么，而知道了，这种知道非其他的道理和推测来知道的，实际是真正看到了，看到的是从来没有看到过的“虚空”，这与胜义谛是很相似的，“望虚空”就是指看一切事物没有见到什么（非不具根或有缺，这里指亲证之境界）。这种是明清空性，从大概的比喻上可以这么讲，从大圆满、大中观之境界可以这么讲。远离四边戏论，在圣者智慧面前，如同望虚空，一切执著，一切执境，一切之一切都是远离的，皆同望虚空一样，明空无别的，这是第一种善证之不执义。真正有这种明空无别的智慧境界，不论是何宗何派，我们都是赞称的，而不会因他宗他派而诽谤。但仅是下面所讲的，这种不执著是不应理的。

二者无念和尚宗

仅是那种以“无念”（此指某些不善领会祖师意旨者，非

泛指一切)为修的宗派中某些行者,是属于邪见¹这非对所有的和尚而言,因为唐朝时,藏地来了一位和尚,叫马哈牙纳,他的观点是好的执著,坏的执著,皆不可有,如不论白狗或黑狗咬时,皆出红血,什么都不应执而入定,这样讲是不应理的。现在禅宗的大德,讲大圆满之本来清净和禅宗之明心见性,两者意义是一样的,但在他的修法中,真正有麦彭仁波切所讲的那样,仅有稳坐寂止的一面,没有胜观的这一部分,则两者合在一起有时有点困难。一方面讲达摩祖师等在世尊之授记中是有的,他们的观点不能说是不好的,有些真正是完全很好的。但现在以我们的观察方法来看,禅宗对一个境界高的人来说,是可以的,但对境界低的一般人来说,最初就给他讲不造善业等,光是闭起眼睛来坐,对这样的人来说是不相应的宗派,境界高的人,如果不堕于无色界

1 这里应加简别:禅宗之宗旨中有“无念为宗”之语,但无念之内涵,非仅字面之义,其具离四边戏之含义,广见诸宗师之论说,如《顿悟入道要门》等,禅宗是极强调对机之上上根法门,因后世之根基弱劣,仅执字面之义而修行的,故而有此邪见产生,论主亦是针对来藏地之一大乘和尚而否定的,非否定禅宗之本身。

是可以的。真正大圆满和明心见性在很多地方是相似的，但对初学佛的人来说，你们这样天天坐，我想，这个教派对他是不相应的。

以前静命论师有授记说：汉地有一个和尚要来，传“什么都不执著”之修行，应同他辩论，最后果真来一和尚，即请印度莲华戒论师与之辩论，将“大乘和尚”赶走。（关于大乘和尚的去向，有多种说法，这里是一种说法。）

现在看汉地之禅宗范围很广，其好的方面肯定有。禅宗是释迦牟尼佛的一个真正教派，但对初学者有点困难，无垢光尊者的《实相宝藏论》中说：“当时的因明家，也许其没有究竟和尚的观点，实际上和尚的观点是很应理的，在最究竟处不执著与大圆满是一致的”。但暂时对初学者来说有点困难。

不察稳坐安住者 无有胜观明分故
犹石沉海平凡住

如果什么都不观察，如对造业时有什么果，积累资粮，贪嗔痴等各方面一点也不观察、不注意，只是日日稳坐安住，无有明清胜观故，即没有一个定解信，若没有胜观，你只是一个寂止，于此末法时代很难成就。仅坐禅是不行的，因众生邪见妄念分别过多，若仅仅坐禅，最多转生于无色界；因末法众生的分别念和妄念非常粗大，若仅是坐禅，以空无边处，识无边处等修法而修成天人也是很困难的。若无胜观，仅有寂止是不行的。如同石沉大海，平凡庸俗而住。执著一个“不执著”之念亦不应理。眼睛闭起，心里面有一个不执著的境界，明明清清，好耍得很，但并不究竟。

譬如所谓一切无 中观见得一切无
 无色信解一切无 彼等语句虽相同
 意义不同如天地

如所说的“一切无”分两种，一种是得见的一切无，“见”到了离四边或离八边的空明无别之一切无；另一

种是无色界所信解、信受、观想的一切都是无有的，一切都是意识的等，两者在词句上是相同的。前面说的无执著亦是在语句上是相同的，但其意义上有天地间区别，一者是善证，一者是邪见。

如是远离四边戏 一切四边亦不执

除此四边余执境 无故可许无执著

离四边也是一种不执著，从所取方面或法的法性方面来说是离四边的，无一可执的边；从能取的智慧方面亦是离四边的，即一切四边亦不执。既然法性离四边，则能取之智慧亦是离四边的，那除此能所之四边，还有可执取的外境吗？这是不会有，以无有故，可以承认为无执著。

若因此说无执著 或有愚者劝告言

初皆不执应放松

如果因在这里说离四戏论之无执著，或其他经论

中所说离八边之无执著，那么有些愚笨的人就给别人劝告说，最初学佛时，一切都是不应执的，作善作恶皆不好，这都是让分别念生起故，这个分别念应放松下来，就会证悟大圆满、明心见性等，放松下来是最好的修行方法。麦彭仁波切指出这是一种过失，对初学者来说，此不应理。

诸众庸俗极松故 常漂三界轮回中 仍然不必再劝勉

三界轮回的一切众生，由于庸俗的分别心，如：贪嗔痴等极放松的缘故，无始以来从未对治，也没有以善知识之窍诀来对治，放松得太过分了，于是经常漂泊在三界轮回之中，受着无量的痛苦折磨。但你却还要对他们劝告说，应放松下来，安静下来，你不必再如是鼓励他们。他们已经漂泊在三界中很长时间了，虽然他们得到了一个人身，有些学佛的缘分，但他们刚刚学佛，你却劝告他们什么也不要执著，不要让分别念生起就可以。

若这样的话，你是害了他们，不要以借大圆满、大手印的方法使他们再堕于轮回苦海中。

假使彼等本未知 而说吾等知本性

假若他们（指某些善知识）本来没有证悟大圆满、没有明心见性等，而他们自己觉得证悟了，给别人也说：我已经了知法的本性，上师的恩德很大，他一加持，我就证悟了，若摄受很多弟子，我是有能力的。

要知胜义之本性 必须深解实空义

法王如意宝在中国高级佛学院，以显宗的观点讲了此论。后来上师到拉萨时，给一位文殊菩萨像献哈达时，文殊菩萨没有接哈达。上师心里有点不高兴，上师想，《定解宝灯论》的解释不能用中观的方法，应该用大圆满密乘的解释方法才对。后在出国时，上师给文殊菩萨献了哈达，文殊菩萨以一种很好的方式纳受了，上师在印度佛教高级大学讲此论时，就用大圆满的内容讲

了。

我这次也依大圆满见讲，上师在印度讲的磁带我有，堪布南顿讲的磁带我也有，还有上师在佛学院讲的，我记的笔记也有，对颂词的翻译，已经很认真了，有时对一个字需要考虑很长的时间，因为圣者的语言不同凡夫的，若不细心，肯定有不对的。

在这里讲的胜义是指大圆满的境界而言。

要真正知道胜义或本净的本来面目或本性，就必须深刻地定解实空之义，这里的“实空”非同格登派所说的实空，此处“实空”是把自己心的本性依传承上师的加持，以不可思议的方式已经证悟了“实空”。你要知道胜义，必须要证悟心的本性——实空，当你证悟后，不论有千百万个智者或大成就者来转变你，说你的证悟境界是不对的，而你始终不为之所动，因你真正得到了一个宝物故。

大圆满的境界可以分为：知、感、证三种。上师经常说，一般资粮道时，是了知境界；加行道时，是感受的境界；达到初地时，才是真正证悟的境界。知道、感受、证悟三种，上师一般是分开讲的。当然资粮道时要想了知胜义之本性，亦需要深深的定解实空之义。

若你知道本性，那本性到底是怎样的？

辨别乱现自他者 谁亦了知何必修

你是不是仅知道字面之义，证悟字面能辨别自己的心是明清的，不是别人的意识，观察时是找不到的，自己能感受各种的境界，你是否把这种感受当成了证悟本性？这根本不是的。否则连愚笨的人亦能了知的境界，何必修呢？

或者说，我不是只晓得自己意识之不同，而是上师给我传了法，我通过观察心，得到了一定的境界，所以说是证悟了大圆满。

有说倘若观察心 形色生住及去处

未见故证空性耶有人说，如果我在观察心时，心之形状、颜色、生处、住处和去处皆不见故，所以就证悟了空性。

法相极为甚深故 此有极多错失处
心者非为色法故 谁亦不会见色等
若想未见证空性 此乃极为误解也

一切诸法的本来实相是非常甚深的缘故，像你以上说的那样是不可能证悟的，你那种证悟有很多危险的地方，这是为什么呢？心者不属于色法，无从谈起它之色、形等，连没有学过宗派的人也不会说我的心是有颜色的，如果你想观察心时，没有见到色等，就认为是证悟空性，这是有极大的误解。

百般观察人头上 不可得见旁生角
若说彼者未见故 证悟彼空谁亦易

如果百般地观察人的头上始终是不可能见到有旁生角的，如果说人的头上没见到旁生（如牛）之角，就证悟了空心，那谁都容易证悟那样的空性。

有些人观察心是没有颜色、形状，就认为证悟了，那没有什么稀奇的，心本非色法故，在讲错过时好像没有证悟，讲正行时似乎又不对了。仅用分别念放松是无法对治烦恼的。讲真正的证悟境界，了知亦可以用证悟的名词代替。

是故以理观察时，若见真正实相义

则此心者如虚幻 深刻了达无实性

所以说，以教证、理证（中观之观察因和果）等观察法的本性，这里所观察的是自己的心，或以大圆满观察心的来源、住、去处等方法。如果真正见到了心的本来实相之义，或心的本来面目，则用比喻来说，从它的空方面和显而无有自性方面来说，如同虚幻。但这种虚幻如

上师说的，现在的电、幻术等皆是虚幻，那么心的本性无生如同虚幻。显现上如同电、幻术能有各种各样变化；或如空中彩虹，显而无实，显而性空，大空无别的，或如梦如幻，深刻地通达了无实性，纵使千百万个外道与你辩论，你也不为他们所转的。这种无实性，非如上面说的心没有形状、颜色、来、去、住处等，而是在本性上、实相上真正通达了无实性，离八边。

法王如意宝说过大圆满的正行境界，这几句话已能概括，像这种语言简略、内容易懂、且用比喻等而讲，这样深刻的意义，在无垢光尊者的《四心滴》与其他一些法宝中是寻找不到的，是真正大圆满正行的介绍，是与无垢光尊者和荣索法贤班智达的正行介绍没有区别的。

如果上师给弟子介绍，然后弟子观察是否证悟正确，也是这几句作为衡量的。麦彭仁波切在大圆满见歌中说，显现各种各样的心，观察时心的本性是空性，本

性空性之中，明显不灭，这种明显不灭是无垢的法界和觉性。上师亦说麦彭仁波切的一个最甚深的窍诀在这里介绍，但介绍时，大多数人在加行道时已了知了空性。在了达空性之后，必须要修持，否则仍会退失，正如无垢光尊者说的：初学者的证悟如同战场上的小孩，若没有把他管好，就会受到敌方的束缚，或受到自己的束缚，同样认识觉性之后，需要修持，否则就被烦恼和分别念所制服。智悲光尊者亦说：“初学者的觉性如同乌云遮住的太阳一样，很快就被烦恼障所遮蔽的。”所以，不需问别人，按麦彭仁波切说的这几句来对照，证悟还是没有证悟，自己是晓得的。

彼时自心起念空 譬如直视前虚空 必得坚定之深解

达到这个境界时，自己的心中生起各种各样明明白朗朗的念头也是空的。这里指正在起念头时，其本性是空的。虽然此时心起各种分别念或执著，其心同时是空

性的，譬如直视虚空，我们中许多人在刚刚遇到大圆满时，这种感觉是有的。同时之念起空，犹直视眼前之虚空，有不可思议之境界，从内外密观察本性始终是找不到的。因为找不到本性，如同得了如意宝贝一样，并不是说仅是一个虚空那样，仅是一个有阻碍的那样，于此决定会得到一个坚定的深解。大圆满之正行，懂也是这几句，不懂也是这几句。

麦彭仁波切与绕色格西辩论时，格西问：“大圆满和中观是否是一个见地？”麦彭仁波切说：“中观的最究竟观点与大圆满之见是一样的，但中观是通过观察方法来抉择，没有用窍诀的方法来直接介绍，而是用很多辩论和理证的方法来抉择后，才达到究竟的见地。但大圆满中不这样转弯，是直接以窍诀的方法介绍的。”这种直接介绍的对象亦需要利根，先要进行观察，然后决定是否可讲大圆满的窍诀。

或问汝之彼心者 是否无者犹虚空

或者种种能觉知

这里讲一些错过。如果我们对那些自称证悟的人问一下，你的心是“无”，仅是空的，如同虚空那样？或者心是“有”，是能种种显现的一个觉知？

对此一切必定说 刹那不住移动心

谁也有故是意识

对于这个问题，他们必定会如是说，我的心一刹那也是不住的，是移动的心，这样的心谁都有，是一个意识。

故心非有非无者 彼为光明法身了

此处是自以为证悟空性的上师对其弟子的回答：所以说你刚才所讲的意识是非有的，即没有颜色、形状、来、住、去处的，心也不是无的，心是一刹那不住的，心却是明明朗朗，是每一个众生有的缘故。这个心就是

光明法身，说心明明清清是报身，心像虚空一样，什么也找不到，这个是法身，然后两者合起来叫做化身的，这种心实际上是光明法身，我已经把大圆满的最甚深的窍诀介绍给你了。

彼亦矜夸自认体 甚多听闻虽不必 一知诸解通达了

其弟子亦自夸，哦，现在我认识了心，不是有，不是无，这个是光明法身。上师的恩德很大，我永远不能忘记。其弟子自以为认识了心的本来清淨的本性，然后他就说，诸如因明、中观等都不需要了，非有非无的心已经证悟了，你们之“因明语珠刺荆棘，十万虽刺亦不穿”的，我这个大圆满的瑜伽士不需要这些的，过多的听闻不需要了，“听闻”这是指对显密之闻思。“一知诸解通达了”，即了知了此非有非无之心的“本性”，就可以通达一切所知了，但实际上这是一个不可思议的笨蛋。证悟大圆满的境界并不是这样，嘴巴里装石头也

啃不到一点，还说大话证悟了大圆满！

法王如意宝说：“真正证悟大圆满的境界，如同站在最高的山上能看到一切大大小小的山，在修行时，一切闻思的智慧是能显现出来的，但是现在很多人说不需要闻思就可以证悟大圆满，这是不可能的。”

你们要好好背一背，整理好笔记，这样，在修行方面的见地就解决了。

非有非无大圆满 远离四边之戏论

这两句是讲真正的大圆满，实际上就是非有非无的。从胜喜金刚、西日桑哈、莲华生大士等所有传承上师所传来的大圆满法是“非有非无”，但这只与上面的“非有非无”在语句是相同的，在意义上有天地间的区别。此处“非有”并不是如上面说的颜色、形状、来、住、去处没有，若是有个实相，三世诸佛以智慧眼观时，亦应看到，但却没有见到过。因为真正有一个实相

的事物是没有见过的，所以是“非有”；若仅是石女的儿子那样，是谈不上什么证悟的，因为大圆满的本体是轮涅一切诸法之基，所以也是“非无”的。按传承上师传来的无上大圆满法，它是远离四边戏论的；从中观观察，真正的大圆满是离四边的，并不是如上面说的离二边，这是从真正大圆满的境界讲的。

若善观察汝此说 未敢言说即有者
 无者也是不可说 实上有无二俱者
 或者非为二俱边 其二之一未超离

从驳斥对方讲，如果我们真正对你们的观点用传承上师的教证和自己很好的理证观察，你们所说的境界，你们是不敢说是有的，如来源、颜色、住、去处等，也不敢说仅是一个“空”的，这与石女的儿子没有两样。但心不是这样的，似乎贪心、嗔心等各种分别念，是很清晰地常常显现的。因为无始以来的分别心，明明亮亮，还是存在故，所以，你们对是有、或无，都是不敢说的，

你们心中实际上觉得是“有和无两者合在一起的。”你们牢牢记着这种境界，以为是最高境界，或者你们认为不是有，也不是无，即“不是有无二边”的东西还在心中执著，凡是这两边之其中一边，在你们心中还未超越远离。实际上，是没有认识真正的觉性。

彼心非有非无者 此根系念于心中
此为不可思议我 与彼不同名而已
所许之义无区别

你们总是把自心挂念在一个非有非无的“东西”上，“非有非无”的痴根，系缚在自己的心中，抛也抛不开。你们的这种“大圆满”境界，与外道之不可思议的我，在名字上不同，但所许的意义是没有区别的。虽然你们说是“自然智慧”“大乐无别”“任运自成”“本来清净”，但实际上所修的和外道法一样。法王如意宝曾作过一文，专门用大圆满中的术语，把外道法的名称换掉，让大家看。大家都认为这个是很殊胜的大圆满，其实上

师只将外道的“大自在”换成“普贤如来”，外道的“自生”换成大圆满的“自生觉性”等，许多弟子不详察细别，致使迷茫了。以上讲修大圆满正行的一些歧途。这部论，是先讲一个错过，接讲一个正行。其他的论先是将所有错过放在一起讲，然后把正行讲在一处。

**心及此外一切法 皆为深解无实上
诸现现于缘起故 是非言思皆远离**

真正的证悟是这样解释的，凡是心与心外的一切法，如山河大地等器世间诸法，及五蕴有情世间一切诸法，都应了知其本性，得到定解，即这一切心法、色法皆无自性，无有实有。于此基础上，外之一切境界及内之心境，都显现为缘起性。故一般学中观者，虽能口说，但真正懂得缘起者很少，这种缘起性可以说是心造的，心之造作亦可说是缘起性的，这时候，一切是、非、言、思等皆是远离的。特别是现在我们观察器世间时，也很重要，尤其在解释科学家和佛教间的不同观点方面，缘

起性很重要，由众生的业感性不同，所引起的对器世间的认识就不同。譬如科学家所认识的地球、太阳、银河系，乃至整个世界或宇宙，被看成是某种状态和形状等。于是他们问：你们佛教说有一个须弥山，听说很高，还有四大部洲等，那到底用什么方法观察到的？还有你们的《俱舍论》中说，我们南赡部洲中午时，北俱卢洲已经成了午夜，那美国和加拿大是不是所说的北俱卢洲？有科学家如是问。我想回答这个问题，一方面比较简单，一方面还是有点困难，如佛教有佛教的说法，科学有科学的讲法，两者若都正确是不可能的，都错误也不可能。或者若说：“你们科学不对，是诽谤法的本性”，这么说也不行，因现在许多众生对科学是亲眼所见现量而成故。若认为释迦佛说的不对，这对一个学佛的人也是不应说、不该说的，当然其他不学佛者可以说。如果遇到这样的问题，若对业感和缘起不善了知，是不好解决的。这时应思维，世尊已抉择了外境一切法，无一可确定者，特别是释迦牟尼佛对整个地球及世界宇宙，没有

抉择成一种物体（状态、形状），若说成是一个物体，于此问题是有困难的。任何一个科学家若说须弥山或北俱卢洲根本不存在，这是有很大的困难，为什么呢？因为还是有少部分众生是能看到北俱卢洲和须弥山的，那看过之人与科学家辩论，科学者又该如何回答？譬如，无垢光尊者的传记中说，妙音女带无垢光尊者到四大部洲、须弥山转了一圈；还有最近多莫寺院的一个修行者，在修行过程中，有几个空行母经常接他到印度，又经过大海等，见到了须弥山，还到其他的世界去了，七天之后才回来。当然绝大多数众生见不到，但这里问题的关键是：针对的外境是否是一个实有的、固定的东西？若抉择其为实有，是有困难的。若使前面二者就各自所见辩论，两者各以现量成立外境，是很难抉择的。如说火的本性是热，但火中存在的火鼠，却悠悠生存着。而且其火增盛，其生命亦更旺盛，这在人类的意识看来是不可能的。若使二者辩论，各以自己的意识来抉择，是不可能得出一个结论的。这是为什么呢？以众生的心和习气，

能显现各种各样，现时南赡部洲为共业所现，故所见是一致的。但若科学说地球是圆形，除此别无所显，这是不能说的，因有些众生不一定如是显现。因现代人绝大多数认为科学是深奥的、微密的，而佛教却是简单的，也许还认为释迦牟尼佛在许多方面没有说到，而科学见到了等等。基于此类疑惑，故于此多说一点，在许多佛经中，释迦佛并没有仅讲有一个须弥山，有些经中说地轮、大海旋绕等，有些经中，如华严经、念住经等讲所显之须弥山是不同的，是由众生的业感不同故。如说须弥山是四方形、圆形、如形等，距海七万由旬、或八万由旬等等，皆是由众生业感不同而随机缘而说的。一个外境，在不同业感的众生面前是不能决定其是某一种显现的。现代各国科学家对众生不同业感现象也开始研究，如有人以玻璃为食物，有人在一海岛上煮鱼吃，却见鱼在沸水中悠然地游动等等，但此类原因，至今未找到。我们说，真正一个事物的本性是没有的，是缘起性的。诸如佛经中说的，有些众生见得很小，有些见得很

广，于一微尘上可现庄严刹土等，真正对佛经做一番细致闻思之后，才能感受到：只有佛法说得那样对，若像科学说的“外境是一个固定的物体”是有点困难的。

总之，外境的显现是不定的，一切外境都是心造的（不同业力的众生之心是不同的，其所显现亦是不同的），《入中论》中说：“有情世间器世间，心有种种境无边。”关于心造器情世间，举个公案来说，以前鹿野苑有一妇女，将自身观想老虎，最后果真变成老虎，使整个鹿野苑城的居民都被吓跑了，成了空城。对于无始以来漂流的众生都有无量的无明习气，那这些无明习气为什么不能显现各种各样的器情世间？因此，我们对现在所显的器情世间，以简单的“对”或“不对”，是不能抉择的。众生皆以各自的意识为根据，故世尊说法，对当时有缘的众生，应机而说相应的器情世间法，所以佛说的语言非常深奥，不论任何理证都不可能否定，是真正的善说。如说传真、幻术等是否世尊了知？佛已将极其甚深的因果之法都晓达了，况乎幻术等？现代科学不可思议的进

步，可以说是缘起，那什么才叫缘起？如说“吃饭饱了是缘起”，这样回答有点困难。法王如意宝说，对《入中论》或《中论》多闻思，则对缘起和空性是比较容易证悟的。不能以自己的分别念为依据，而说诸高僧大德的观点不对，因我们自己了知的太少太少了。在辩论时，不能执定地球是个实有的、不变的物体，若你没有抉择出一切为缘起，其性是空，这方面是不能辩的。如科学家在某一专业是精通的，但不一定让他来到藏地，就能熟练地做挤牛奶的活计，可见各有其限制，是不可能与全知的佛陀正觉者相比的。总之，这种显现的缘起境现，是远离是、非、言、思的。

远离四边戏论要 无缘透彻觉性也

此为纵说离是非 然于意前如靶住

证悟的境界是远离四边戏论的，一切戏论是没有的。心和外境的一切轮涅诸法，都已深刻地通达了无实有，即破除了四边之“有边”，本性是空的，一切显现

(心境皆可包括)都是缘起性的。此破“无边”，“是”指有无二俱有，“非”指有无二俱非，此二边亦是远离的，四边既离，心、思、言说皆是远离的。这种要点，是所缘和能缘，一切都是找不到的。“透彻”是无阻碍之义，无垢光尊者在《胜乘宝藏论》等主要讲透彻觉性、赤裸觉性。即证悟自心无阻碍之本性，能所之缘不可得，虽然说的时侯，不是“有”，不是“无”，也不是“俱有无”也不是“俱非有无”；而在修行时，在你的意识前，有一个依靠处。如同靶子，如说“透彻觉性”，心里想，可能是一个明亮的东西，或是一个很安乐的东西(感受)，这是不对的，口说远离，但心不远离。

首先以闻慧抉择无我，以思慧将抉择的无我要好好修，最后以修慧入离戏之境界。中观所讲的离四边之关要，实际上与大圆满所讲的透彻觉性无有区别。这四句中，前两句从中观方面讲，后两句从大圆满方面讲。此说远离四边戏论之密要，就是无缘透彻觉性，中观中所讲的最高境界，就是无上大圆满所讲的远离能所二缘

的、无碍的、赤裸的，即被称为透彻的、明清证悟的觉性，这是真正的悟境。

自他依此实执故 相续趣入三有河
此等能翻之对治 即是无我之执著

这里讲其过患。这种实执是不应理的，不论是有、无、是、非等一切执著，一定要消除。否则的话，自他一切有情依靠这种实执，无始以来相续不断地漂流趣入三界轮回的大河里。此等实执是三有轮回之因，要推翻它的唯一的对治是什么呢？对治就是“无我”，对初学者来说，“无我”的执著很重要。宗喀巴大师、麦彭仁波切皆说此“无我”的执著很重要，若连“无我”都不执著，对凡夫人来说是有困难的。首先是执“无我”，然后把“无我的执著”也消除，就可证悟离戏。《四百论》中云：“外境若证悟，能断三有根。”若证悟外境无我，则能继除三有之根。

彼亦未知无理趣 唯思无有皆无益
 如同花绳误蛇时 虽思无蛇尚无益
 了知无理则除怖

若没有在道理上明白“无我之理趣”，仅是在心中观想“我是没有的”等，是无益的。应当用中观之观察方法来观察，比喻来讲，如有一花色绳子，于黄昏时误为毒蛇，虽然心中观想，这不是蛇，不可能是蛇吧，仅仅这样想，但心中还是害怕的，这是不可能消除恐惧的。如果你了知了这不是蛇，而是绳子，又知道此绳子是一根一根线组成的，而蛇是血、肉等组成的，则会彻底消除恐惧。同样对“无我之理趣”在道理上确是了知了，就不会有“我”的执著。

又如我们中有些人认为，三宝可能有加持，但在道理上不明白是根本不行的。特别是对“无我”的认识，学中观者，不论以何方法观察，有“我”的证据一个也找不到，则对“我”的贪执，稍有减轻。否则仅想

我是不会有，诸法都是空性，但“空”不一定对治实执，“空”到底是怎样讲的？萨迦班智达说：“智者从理智，愚者随他言。”智愚之别，主要靠对事物的观察能力之强弱而分的，故说未知无我的理趣，仅是想一想“没有我”等是没有用处的。

**故以观察通达后 唯依观察尚不足
无始串习实执故 反复应修具执著**

所以，用中观的观察方法，观察因和果，或以修心的方式，观察自心的来、住、去处，心所如何样，心的本性如何等，之后通达“我”不存在，一切诸法是空性的。但仅以观察是很不够的，只学点中观，到处去辩论，是不应满足于此的。本来对有漏法要少欲知足，但对闻思修等圣财七法则不应知足，在未得解脱之前，要勤修、精进、努力。虽通过观察大概了解了“无我”，但还须长期修学，虽由上师的加持，感受到我已不存在，若没有经常修持，那种无我的境界，似乎一会儿就消于法界

了。应当在具体意义上好好修持，无始以来，我们众生对实执的串习深厚，烦恼障和所知障在我们自续上已经习惯了，不可能仅懂其义就能对治，应当反复修持“无我”。

众多大德再三说 若修无我则我执 除根之故此务必

许多证悟胜义的大德说，（此指宗喀巴大师所说）如果常修无我的修法，那么对“我执”能从其根本上消除的，所以无我是务必要修的法。上师亦讲过，以前有一位大德，经常要求弟子每年听《入中论》《中论》三次或一次，这样过几年后，才能对大圆满本来清净之见生起定解信。最初讲大圆满时，破实执或无我很重要，若“无我”未证悟，修行是容易反悔的。因此，不论修大圆满或中观，宗喀巴大师等再三说“空”“无我”，其目的主要是从根本上消除我执。

法王如意宝经常讲，因人有不同根基，所以在修法时也不同，若大圆满之直接根基或中观应成派之直接根基者，对他讲离四边时，他会在同时证悟四边的。但一般根基者，首先破有边，“我”是不存在，应修好“无我”，然后破“无边”，再破“是”“非”等，次第而抉择修持，即“显现”抉择为“空性”，“空性”再抉择为“无二”，“无二”抉择为“离戏”，用这种次第的方式，边抉择边修行，才容易证悟。不然，众生是钝根，而法是利根之法，两者合在一起，是很有困难的。虽然法是有加持和境界，但众生却不能接受这种法的，如用二十斤的称，称八十斤的大米。对初学者来说，直接从离四边之境界趣入，是有困难的。

最初学者入门法 此是无有迷失处

若说初时彼舍弃 则定魔说之密语

对初学者来说，首先入门应先抉择“空”“无我”而修，不论学密学显，这是最好的入门方法，这是决定

不会有危险或迷失的。现在绝大多数学佛者，不管是方丈还是活佛等名气很高者，都可说是初学者之根基，所以必须先修“无我”，这是不会有错过和迷失的，大家应好好修。

在现在红教中亦有对初学者说：“初皆放松，什么都不要执著，如无我、加行、资粮、闻思修等执著皆不需要，应舍弃”，那他的这种窍诀必定是波旬（魔王）之密语。一切如中观的观察方法等皆不执著，仅是闭起眼稳稳地安坐是有迷途的。因初学者首先需要执著的，尤其需要执著“无我”，否则不能断无始以来的习气。上师在印度时说：“现在国外一些高僧大德，其外国人对他们供养很多美元，那他非常高兴，说给供养人好好传一个‘窍诀’：让他什么都不执著。因供养之多，故其好心好意给他传，可是实际上他传的这个窍诀（针对于初学者）已成了魔鬼的密语。”

彼执所引对实空 生起殊胜定解时

从此近似无执者 并非究竟实相故

远离三十二增益 大空离戏应修习

对无我之执著经常修持，所引起的实空，对此实空生起殊胜定解之时，就近似无执者，但也并非是究竟的实相，因还有“无我之执”故，仍属于一种执著。为什么呢？应当修持远离三十二增损和大空离戏。三十二增损指四谛十六行相，每一个加同品和违品，即成三十二增损。如苦谛之苦、无常、无我、空四行相，加上同违品，如对“无常”则成：“非无常”“非常有”，对“苦”：“非苦”“非不苦”，对“无我”：“非无我”“非有我”；“空”：“非空”“非不空”等。每一个破二边，共有三十增损，或略加归纳为“十六行相”“离八边”“离四边”。这里讲离四边之境界，最后把“无我”的执著应须消除。所以离四边亦需好好修持。从这里可以看出，麦彭仁波切在此论中修持和见地讲得非常殊胜。

完全通达实空后 空性现于缘起性
 现空何者亦不执 犹如用火炼纯金
 如是虽可得信解

用前面那样观察的方法，对轮涅所摄的一切诸法，或有为、无为法等，以中观的各种方法观察之后，必定会通达“一切诸法是实空”之境界。到这时，应如中观所说的，先把“显现”抉择为“空”，然后将“空”抉择为“缘起”，再将“缘起”抉择为“无二”，将“无二”再抉择为“离戏”。用这几种抉择境界的方式，达到“现空无别”的境界。如何抉择一切诸法，从空方面讲，皆是本空无根的，如《入中论》之十六空，弥勒菩萨论中的二十空等。还有这里归纳“实空”，空性并不仅是空的，它是现于缘起性的。如《七十空性论》中说的那样，一切诸法本性是空性，空性显现于缘起的，缘起是空性之中显现，是现空无别的。有时因和缘具足称缘起；有时将缘分叫做缘起；有时仅把显现叫做缘起；

有时把胜义谛的法叫做缘起，有时把世俗谛法称为缘起。对缘起之理解只能依照当时之情况来作解，单独“现”或“空”都不可执著，因为现和空本性是无别的。本性是无别，则真正达到实空时，故“实空”亦不可执，这是一个殊胜的定解。比如用火炼金，通过十六次的火来磨炼，之后就不会退其色质等，成了黄灿灿的金子。同样在得到佛的智慧或一种定解时，永远不会再退回的。只有利根有缘众生，能得到这样信解，但一般根基者并非如此。

否则极为甚深要 圣藏智成诸大德
 长期精勤所证义 呜呼愚者一瞬息
 说是证悟起怀疑

对极为甚深的要点如大圆满的“本净”、禅宗的“明心见性”“大手印”等精要，印藏的许多大智成就的大德们，他们亦需经历很长的时间，在修法过程中亦需精进努力，才能证悟其甚深之义。作者以悲哀的语气

说，唉！如今末法时代，那些非常愚笨的人说是闭关一个月，或上师给他灌顶时，他就说证悟了。对这样的证悟，作者怀疑他是否真证悟。因从法方面讲，前者行的是极甚深的要点；从众生的根基讲，前者是极利根。但他们如印度之八十多位大成就者，其中如布玛麦札、加纳思扎等用了九年、二十一年的时间证悟大圆满，何况他们过去还是五百世的班智达，但最后到五台山依止上师西日桑哈才证悟。又如藏地的马尔巴和米拉日巴，亦用了很长时间的苦行和精进；还有无垢光尊者依止上师革玛燃扎时，吃穿皆无，睡时在口袋中睡等，是这样苦行过的。他们通过这样的苦行之后，才把极甚深的要点证悟。可叹的是现时愚人，如有些居士说，我很忙，上师给我灌个顶，七天就可开悟，我马上回去要上班。又如去年我修行时有点境界，觉得证悟了一点，但又想肯定不会的，因为法王如意宝证悟大圆满时，念了麦彭仁波切著的《心性直指》颂词一万遍，麦彭仁波切的祈祷文一百万遍，同时修了一百万个大礼拜，才证悟了大圆

满。像我这样的人，连文殊心咒一百万，乃至五十万也没念到，这点境界，根本不可能证悟，若证悟的话，则有我比上师利根的过失。上师之前世列绕朗巴已开悟了，这生中还需示现如此长期精进修持才证悟大圆满。而我一天中，有时二小时，有时半小时，有时五分钟，且有些处于昏沉，如是证悟的话是不可能的，但说了解是可以的。如在禅宗有些小和尚说开悟了，其实他甚至对小小的吃素的戒律都守不住。有人说，高僧大德是示现的，那你自己证悟倒是不需示现直接证悟的，但这在因明上是讲不通的。

因此，若具足法之殊胜根基、长期的时间和精进等各种因缘，才能证果，否则不可能得果。

**正行现有轮涅法 远离有无是本性
本来未成有无法 若起偏执成戏论**

一切法的本性如是，本来是这样，修正行时应依如

此见。真正的正行见是这样的，一切器情世界等诸轮涅所摄的一切法，其本性是远离有无的，实际上轮涅所摄的诸法是一种智慧之显现，这种智慧的显现是离四边的。有些认为轮回法离四边、涅般法不离，这是不对的。经中有说涅般亦离四边，本来从每一个法的本性上说，没有可成之法，有和无皆不可成立故。若你起执著，在正行方面偏执有或无，那成了戏论。在真正修正行时，有、无皆不可执，这是最高的境界。此就所证悟的境界而讲。

是故以理观察时 不见一切成立故 于彼为何起执著

因此不论是外境还是自心，以理证的方法观察时，都不见有一个可成立的，都是没有实相的，能堪忍的一个事物在整个世界上是找不到的。既然在正行方面不见有一个成立之法，那心对什么能起执著？因所执著之外境离四边故，若所执外境离四边，则能执之心亦必离四边。能所之境是相互观待的缘起法，因而在能取方面亦

不会有什么执著的，但没有执著并非是在证悟时无定解。定解和执著有一点区别，一般定解有几种，凡夫有执定解，加行近似无缘定解，初地真正无缘之定解。

然而远离四边戏 观察引得定解中
自生光明之智慧 胜观明显犹如灯

前面执著无有，后是远离四边戏论的。通过一定的观察才能得到这些远离四边的意义，最后得到几种对空性的定解。如凡夫之有缘，加行之相似无缘，初地之真正无缘等定解，这时候心中会自然而然生起光明之智慧（本有的一个物体叫自生），也可说是本来智慧的光明，也就是指胜观，胜观是在明清方面讲的，胜观和明清很重要，胜观是很明清的，犹如灯光，并不是无知。如“无念稳坐”，无有明分，如石沉海。这对加行道、初地以上的境界都可说，也可以从低的方面讲，如你们中有些人之境界。

与彼违品之行相 四边劣意如黑暗

除根对治胜观故 何修必须生定解

此从反面讲，与上面所讲的成违品的形相是执著四边，是一种下劣的意识形态，对有、无、有无二俱、非二俱，不论执哪一种，皆如黑暗一般。除去这四边之根的唯一对治就是胜观，不论修什么，首先生定解很重要，这里定解指对胜观而言，因胜观是了解法界的智慧故。

同时能破四边戏 超意本来之法界

但众生根性不同，对利根来说，同一时间能破有无等四边，根性、上师、法等因缘具足故，他们同时破四边而超离一般意识辨别之境，而证悟本来的法界。往昔如莲师见到西日桑哈，上师将三个字母置于虚空，说：“一切显现不执著”，连说三遍，莲师便证悟了；又恩札布德受灌顶时马上开悟了，一般中观应成派不共之所

化机，或大圆满不共之所化机，是同时能破四边的。

异生同时难证故 轮番而破四边戏

此为闻思正见派

但上面同时破四边的修法，对异生凡夫是有困难的。 (利根人，有时会慢慢变成钝根，钝根人，有时会慢慢成利根。有时对僧众，能起信心，有时若一一观察也不起一点信心，有时又觉得，他也不定是文殊化身，现量看不到不一定就不是的，但比量可以说，文殊菩萨亦化人身故。) 凡夫在一刹那时间里是很难于证悟法界的，因需要诸多因缘具足，这里同时指同时破四边。故首先破“有”，然后破“无”，再“二俱”，最后“非二俱”，应次第而破。如修前行，先修上师瑜伽，然后空行、本尊瑜伽次第修。但对利根人，麦彭仁波切的一个修法讲义中说，可以把三根本或几个本尊观在一起修，但一般人是不可可能的，这是属于闻思正见的观察派之修行方式，也叫班智达派；还有一种是古沙里的直修派。一般班智达派是以各种辩论的方式观察修的，而

古沙里派是直接以安置修的。总的来说，闻思正见的派别是稳当的，无有过失的，对利根来说，古沙里派也是很好的。

于彼常时修行者 如是定解越明显
摧灭颠倒之增益 智慧增如上弦月

对于这种长期闻思的修行者，其定解越来越会明显，能摧毁一切颠倒的增损。增损，广讲有三十二种，略则有八边、四边之增损。其闻思修的功德日日增上犹如上弦之月，愈趋圆满明显。

一切不执劣见者 未成诸法之定解
于其由何能生起？是故不能除障碍

这里针对最初学佛者而言。对于非常利根的众生，首先抉择不执著是比较好的。但对于一般根基修行者，首先抉择一切（有、无等四边）不执著是不可以的，这是一种劣见，这种劣见者，不能生起不成立人无我和法无

我的定解信，或没有成立一切诸法空性的定解信，那对于一切法之本性的定解——空性，怎么会生起呢？由于一切不执故，对一切法的本性无有定解，则不会生起证悟智慧的功德，所以不能消除二障。此因为二障的唯一对治是人无我和法无我。而他由于什么都不执故，则没有人无我、非法无我的智慧，没有证悟二无我。《入行论·智慧品》中亦讲驱除二障的唯一对治是二无我，若速求佛果，应尽快修二无我。我们修法的目的是尽快消除障碍，而这种修法不能消除障碍，因其于诸法本性无定解信，由无定解故，则障碍无以消除。

由于此二之差别 如同烟因推测火 上进断证而了知

为什么呢？因为此二种，一者是初皆不执的邪见修法，一者是达到正行时，至究竟时抉择离四边之修法，是善证的修法。这两者之间的差别，是正见或邪见，自己可以推测，如同见到山上有烟，则彼处必有火。此用

因明的说法，以果来推因，是一种比量的方法，同样对上面两种见地是否正确，应看你依彼在修法上断证是否有上进，即烦恼障，如贪心、嗔心等是否渐轻或断除；是否增上菩提心、出离心及对因果的信心；是否证悟二无我的空性等。若于断证方面有上进，则不执著的修法是对的。此论中并非否定一切不执，主要破初学者之一切不执，这很重要。你们中有人喜欢经常坐禅，我是不反对的，但主要是怕你对因果或其他一些方面，一点信心也不生起，是不应理的。

自己的修法是否正确，可以用这句话来衡量，即从断证是否有上进可了知。

何故愚昧盲修者 并非断证之真因
 阻障生起功德故 犹如汉茶过滤器
 灭尽教证增烦恼 尤其因果退信心

这是为什么呢？因为自己愚昧，或由邪道的上师

摄受盲修。如今许多人不知真正的修法，尽是盲修者。若仅盲修，非是断除二障、证悟二无我空性等的真正之因。如汉地大多数学佛的人，尤其初学者，通过学习此论，会真正有一点进步的，这里不仅有教证，还有许多理证。若仅教证，此经、彼论之不同说法，各种各样，有点难于解释的。一切不执著的盲修对以前所具有的闻思修、对上师三宝的信心及出离心等功德也成了障碍。本来修行是对因果、上师三宝之信心生起增上之功德，但你仅是制止分别念，对这些功德之生起有一定障碍，这如同汉地的细末茶在进入滤器时，其茶的精华都已经漏下去了，剩下的只是些叶子和渣子，此喻盲修的结果使以前有的闻思修和信心、出离心等功德，都漏尽了，连清静戒律亦没有了，但其他一些在邪见方面的执著却剩下来了，你的自续越来越如汉茶进滤器那样了。

我们中有些人通过闭关后，结果贪嗔痴的“叶子”还是有的，而以前有的信心、出离心等却消失了。

华珠仁波切讲：这会灭尽教法和证法，而增上烦恼。教法：如对这四句意义懂得，也包括在教法里；证法，指自己所证悟的心，如菩提心，证悟空性，这属于证法方面，指内心意识的证悟而言。教法是从文字，或佛塔、僧众方面而讲。

总之这种盲修会使教证二法灭尽，而且增上新旧烦恼，尤其对因果退失信心，我们中许多人是这样的，在修大圆满一段时间后，就说证悟了，对因果不害怕了，不执著了，对于最高的境界是可以的，但许多人不一定是证悟了最高境界。

麦彭仁波切在这里说，修行的正确与否，特别看对因果之信心增上与否，这是特别重要，如果你越来越相信因果，虽然你没有得到一个白色大明点，或空性也不知道如何证悟的，但你由于对因和果越来越相信，则说明你的修行不会错的。如果你对因果原来有点儿相信，而现在马虎随便，则是在修行上有不对之处，特别对因

果退失信心，则是着了魔。这些情况出现时，主要靠祈祷上师，修上师瑜伽，生起对因果之信心。麦彭仁波切的这部论，每一天所讲的都有非常重要的内容，好像是特为我们有些人说的。

设若具足正见眼 盛燃前无教证相
由于见空之功德 无欺因果缘起法
生信将成灭烦恼

假若真正具足了正见之善眼，此处正见指显空无别、本净等。凡是执著或不执著方面，抉择正见真正具有善眼的人，则其以前没有过的教、证功德将会盛燃起来，如原先对闻思修方面或信心、出离心等很一般，现在却盛燃起功德验相。

由于见空的功德和加持，则对无欺的因果生起很好的信心。对每一个众生，乃至能所取未消于法界时，因果是不会消失的。具正见者由于见到空性的加持，对

一切诸显现即为缘起性，因果必定会有的、不会灭的，自然能生起殊胜信心，逐渐灭尽自己的贪嗔痴三毒烦恼。如果你有这些验相，这说明你的见是正确的。

莲花生大士说，即使达到最高的见，因果的取舍还应像粉末那样细，我想在末法时代比莲花生大士的见还高者可能找不到。

我们这个密法，没有一点修证功德想弘扬是不可能的。萨迦班智达的格言说：有功德的人，如同一种木兰花，不论生在任何地方，首先是不知的，默默无闻的，但蜜蜂还是会寻找到这种花，而不寻找其余之花的。因此我们好好地闻思麦彭仁波切和无垢光尊者的论典，学完之后，只要有缘分的话，对弘扬佛法，并不困难，但自己没有人格，是不可能弘扬真正的佛法，这是讲劣见方面，主要是取舍因果很重要。

因果是空性和缘起无别的缘由而来的，并不是无缘无故而来的。真正证空的人对因果是非常重视的，比

如堪布嘎顿，有些方面他不执著，很稀奇，有些方面，特别在因果方面，很重视。他从小就给别人传法等，后来，在他年纪很老非时候，我到他家去，常见他在供灯、供水、供糌粑、念经等，像他那么老，还是辛辛苦苦地做，像阿底峡尊者的传记中讲的那样。一般见到空性的人对因果特别重视，这肯定是见空的功德力和加持力。对无欺、因果缘起性，证空的人首先知道一切是缘起，缘起之中是空性，但空性之中在把能所二取消于法界之前，一定会有因和果，因和果是自己会感受的，他对因果是有定解信的，并且他会将贪嗔痴的烦恼逐渐摧灭的。

观察引得定解中 一缘安住之等持

未见见性殊胜义 所见之义无偏袒

以教证和理证的方式观察，引得对一切远离怀疑，对整个法界具有不可动摇的定解。一种是以中观方式证悟空性，心不外散，依一缘专定于一切不执的三摩地，

或禅定中，还有一种是用大圆满中安住修的方法证悟空性。他们所见性时，真正的一个有相状的东西是没有见过，此犹如见虚空，由虚空无本体故，同样见法界也是这样。不管是观察方式或安住方式，见时没有见过，但真正见到的意义，是殊胜的本性。所见到的此本性无偏袒，因有“未见”和“见性”似乎有偏袒，故说所见之义，有边、无边等四边皆离。这是就证悟空性的境界而讲的，这种证悟也是自己必定自知的，非不知自证。

纵使一切无执著 然如哑巴受糖味

修习瑜伽士生信 不须唯有依观察

虽然在证悟时，有、无等四边皆远离了，对此没有执著，但并不是什么都不知道，还是知道自己证悟的境界的，就像是哑巴吃糖，感受到其味，而又无法以身口意表示其感受之味。同样证悟法界，亦是无法用语言能表达的，只能以勉强的“不可思议”“离四边”等表示。

经常修行的瑜伽士，其心有感受，能于此生信，如哑巴吃糖，以前上师修大圆满时，他的同学问，到底大圆满的境界是怎样的？上师说：“就如我入定那样。”不需要再观察自己是否正确，这是对于安置修行，得到感受的瑜伽士来说的。

宗喀巴大师的上师仁达瓦说：“我现在证悟中观的最究竟的观点时，不论有千百万个大菩萨来对我说，你的这种证悟是邪道的，不究竟，我的心一点也不会随他转移的。”

以上第三个问题讲完了。

四 观察修或安置修

修习胜乘正见时 观察安住何应理

先以略说的方式提问，修行大中观以上的乘，如续部等抉择的正见时，是应观察修还是安住修？（唐密和东密可说是外续，不能说是马哈。）前面二个问题抉择了正见，第三个问题，主要讲修行时有否执著，这里主要讲观察与安置。观察和执著有点区别的，上师曾把第三、四个问题合在一起，即讲修行时的问题。在修行胜乘正见时，是以观察修还是安置修，何者符合圣教和论典的道理。这种观点并不一定是中观所分的宗派，可以说是个人的观点。

有谓不察安置修 观察障蔽实义故

不察笼统而安住

宁玛派中有些人或噶举派中有些人认为不需观察，而心一味安置修正行。他们认为，观察必定是一个分别念，不论其分别念是好是坏，在修行中造成一定的障碍。这种观察的分别念会障蔽一切法的实相之义，所以不能观察。心粗略或大概而安住下来，心自然放松，以专注而安住，这是大乘正见之修行。这样心若没有被分别念染污，就容易见到法性。

有谓唯一需观察 无有观察之修习

如同睡眠无利故 时时必定需观察

这主要是格登派所说的一种观点，他们强调胜观很重要，如果没有胜观，光是心安住下来（寂止），是不能得到解脱的。所以，不论在出定、入定，观察都很重要，一般按我们的观察来说，出定当然须观察，但入定时怎么观察呢？有这方面怀疑，但在他们的诸多中观论中讲，在入定时仅仅执著一个空很重要，不然，若不空则一切诸法变成实有了，因此在入定时，空的本性不能

离开的。对其执著和观察不应离开，措西降多的讲义中如是说的。对于我们中的一些特重观察的人也是这里所说的，如有人说修行中观察很重要，没有观察是根本不行的。

没有观察的正行修习，如同睡觉时对增长自己功德无利，因睡时没有分别念，则说只是一个寂止没有义利，因这不是对治烦恼障和所知障的因，仅是无分别念而已。你这种无观察之修行如同睡觉，于断证皆无义利，故不应理，必须时时刻刻，不论入定出定皆要观察。

以上两种观点各据其理，各持观点，但自宗于此问题，要分界线。一者说寂止重要，一者说观察重要，各讲理由；麦彭仁波切对两者皆不称赞，应予以分析，先否定第一种观点：

修习不得偏执为 断定观察或安置

修大乘中观、唯识或金刚乘正见时，不能偏执观察

或安置，将二者断定其一，应当二者皆需要的。法之本相极为甚深故，不应偏执其一，应生起信心，发愿以后趣入。

一般不察安住修 虽能成就仅寂止
 然修未生定解故 脱道一目即定解
 彼舍不能断除障

一般不观察心之未来、过去、现在，其心不思念而安住的这种修行，虽然修得好能成就，但这在以前是可以的，现在有点困难。这里“寂止”一般是指四禅或四空定（四无色界）而讲的，四禅、四无色界之因，现在成就很有困难。仅依寂止，其心可放下可安住，能达到这种境界。在修行过程中，没有生起定解信故，对法之本性，无胜观的智慧，仅是心安下来的境界是可得到。然而解脱道唯一的一目，就是定解，若没有定解，不要说是菩萨果，连罗汉果亦不能得，所以说胜观和寂止是不能分开的。若分开只能在四禅天和无色界住很长的时间，

舍去定解是不能断除烦恼、所知障的。因为定解信无，则智慧无，则我执不能断除，所以，没有胜观的寂止是不能得到解脱果的。

未知法性何修者 修俗妄念有何利

如同盲人趣入道

这里讲无胜观之过患。如果你没有知道法的本性如何，如不知以闻思修的方法或以各种抉择的方法来抉择法性，那你只是不执一切到底是修什么呢？光是修庸俗妄念、分别念，对断证有什么义利？如同盲人行在道上，必定会有危险性，是不可能达到一个很好的目的，同样若无胜观，其心仅寂止安住，是不一定得到解脱的。

麦彭仁波切之第三个问题是讲如何修法，第四个问题是讲所修之义以如何方式来证悟。

唯识以上之大乘、金刚乘，此正见已于前抉择，现在讲以何方式修持，于此有三种观点：（一）有者认

为不需观察，只要心安住、放松，以寂止为修就行了。

（二）有者认为入定、出定皆需观察，因无胜观之智慧，如同睡眠。（三）自宗以寂止与胜观双运。

无始迷乱之习气 颠倒贪执自性故 应用百般方便力 若未勤察难证悟

破：仅寂止而修难证悟。因为无始以来，众生相续中存在贪嗔痴之毒，产生迷惑于六道轮回之中的习气，所以这种迷乱习气成熟后，成为颠倒意。如本来是无常有的执为常有，本来无我执为我等，以四颠倒为主。这种颠倒意对法的自性是贪执的，而自性是离戏的，但他反而执著自性，这种执著是很严重的，且经很长时劫的，如果对治它，是很有困难的。在对治时，胜观很重要，或说定解很重要。无始以来自己的心有烦恼的习惯，这样我们应常用千百方的方便方法，如布施，持戒、忍辱等六度，和闻思修的窍诀等。这里“力”，指的是理证即观因、观果、观察本性的显教方法，以及密宗之四

证相的观察方法，此在《大幻化网总说光明藏论》中广说，一切诸法之本性是唯—，一切诸法都是本性加持故，一切诸法是各种显现故，一切诸法是文字形的，这些内容很深以后在密法中讲，密法观察诸法本净，因是唯—故；又诸法是文字形的，诸法又是现量性的，这就是四大因。“力”，指显教之百般理证与密教之百般方便之力。若没有用千百万元的理证和方便精勤观察的话，也是难以证悟法的本性的，证悟是需要许多条件的。

何故贪执此迷乱 与见真义相违故

极为串习有暗中 实义光明真难得

讲难证悟之原因。为什么证悟需要百般的理证和方便？因为无始以来的无明贪执六道中迷乱的显现，本来一切都是空性的，众生却执为实有，贪执迷乱的器世间和有情世间，这与见到真正的胜义实相是相违的。现在观察其违品力量大，还是正品力量大，如智慧是正品，无始迷惑之烦恼为违品，两者谁力量大？当然是无始以

来非常习惯的三有痴暗力量大，故证悟胜义谛的智慧光明，是非常难得的。我们从自己的经历就知道，如观察自己一天廿四小时的心，信心和智慧可能是四个小时，贪嗔痴却占了五、六个小时，加上睡眠、吃饭等，真正廿四小时中得到实义光明的时间也许连一分钟也没有，有些可能十分钟，有些一小时，看我们中许多人，若将智慧和分别念相比较，智慧有点少，以打架之胜负为喻最为明显。真正无始以来串习的习气非常难以对治，有时甚至是不能对治的。因此，证悟胜义实相的智慧光明是很难得到的，从大的方面说，在整个世界上，得到佛法光明是很困难的，也是极少的，这就是麦彭仁波切所讲的原因。

往昔修学之宿缘 成熟上师加持故

观察生住来去时 虽有通达实空义

但是有少数还是可以证悟的，不论显教、密教，有些人生生世世遇到大圆满和密法的善知识，那到这一辈

子，他听到密法或究竟实相义时，心里面有不可思议的感觉，说明往昔之熏习种子好，修习过这些密法和大圆满，在宿缘成熟的今生是可以证悟的。还有在具德上师的不共加持下和自己信心具足时，也可以证悟的，如上师喊你观察心之来住去及形色等，你自己也如实地观察，是可以通达实空之义（指本净之义），此实空非如前格登所讲，它是离戏的，以不可思议的亲证通达真实义而言。

上师以前于此处讲过一个麦彭仁波切证悟大圆满时的公案：曾经他天天去上师降央亲哲旺波处，有一次他去见上师时，守门的人不让他进，麦彭仁波切力气大，就把他们推开，进了上师的房子。当时降央亲哲旺波上师穿着一件很大的棉袄，正在静坐，表情有些不高兴。麦彭仁波切心想，今天上师不高兴，可能是我刚才把守门人推来推去的原因。他坐在上师面前，想出去，又不敢动，想继续坐下去又心不安，于是很害怕地坐在面前。正当这时，突然上师伸手抓他一把，问道“你是什么？你是谁？你从哪里来（其一）？”此时麦彭仁波切观心

的本性时，证悟了透彻觉性——大圆满本来清净的实相，从此对降央亲哲旺波上师生起不共信心，尊为自己的根本上师。法王如意宝在印度讲此论时，讲了这个公案。

还有华珠仁波切证悟大圆满的公案：他有一次坐在自己家里，突然来了一位叫智慧金刚（即下文之“亲哲益西多吉”）的人，是一位大成就者，他在道孚、马尔康经常显现神通。一次他去道孚化缘时，有一白一黑两条狗扑来咬他，他用刀子将两条狗，从狗身中央划成两段，那些人开始骂他，他说：“你们若要这两条狗的话，我把它接上就可以了。”在接的时候交换了上身和下身，结果成了两条花狗，又复活了。听说解放后，这两条狗死了，把狗皮拿到了竹庆寺作了鼓皮，以示纪念。从亲哲益西多吉的传记中看，他不是一般的大成就者，他示现过种种的飞、行、神变。他在马尔康传法，临走时，那里的人们不让他走，他说我给你们做个塑像，这个塑像与我无有区别，可以加持你们。他们有点不相信，还是请求让他也留下，他就让那些人去问塑像，是否与他

相同，他们问了，那塑像点点头说：“相同、相同”，于是人们把那塑像叫亲哲安咱玛，即“与我相同”之意。去年我去马尔康安居时，他们说那塑像还在，但有些说已在解放时毁了，现在的佛像，是他加持的东西装藏的。传记中说亲哲益西多吉有三百六十种神变，有的说一百八十种不可思议的示现。

智慧金刚到华珠仁波切门口，喊他出来，华珠仁波切一出门，智慧金刚就拉着他的手摔跤，摔来摔去。华珠仁波切倒在地上之时，忽然他觉得智慧金刚口中有酒味，华珠仁波切认为可能上师喝了酒，因喝醉酒了，来这里摔跤，他于是心中有些不愿意，此时上师便开口痛骂他，他刹那观自心，便证悟了。于是上师给他取名“老狗”，他说，这是上师给他取的密名，他在许多自己作的大圆满讲义中经常用此作笔名。

还有上师讲的，有一位叫伦顿的堪布，在石渠的一个山洞坐，有次他们拿了一块面粉做的饼子，当时华珠

仁波切问他：“你这饼子，头在那儿，尾在哪儿？”堪布伦顿说：“这是一个四方形，没有头、尾。”这时他观心时就证悟了，后来他就写了很多大圆满的讲义，于是传下来一个派别，有其独特性。

这说明有些是在因缘成熟，在上师喊他观察心时，由上师加持、自己信心，能立即证悟。

彼者罕见极少数 全都如是不能证

虽然有像那种遇到上师马上证悟的人，但只是极少数，并不是每个人灌顶后马上就会成就的。若今天灌顶，明天反对上师，后天不理上师，过后又对上师起点信心等，或者自己今天精进，明天不精进，这样证悟是有困难的。有些以为，密法殊胜是今生能成就，也不知道其他书中讲的诸多因缘，便马上找密法中哪一个更殊胜。当他看到藏地的大圆满时，就立即来求此法，如说去美国坐飞机几小时就可到，很好玩，也不考虑自己有

无路费，就一心想去美国，像这样证悟，全都是不可能的。

探求本来清净义 必须究竟应成见

抉择、证悟大圆满的本来清净之义，必须究竟中观的应成见。麦彭仁波切并没有说，你把中观丢在一边，就能成为大圆满的大成就者。所需的应成派观点，是讲如何观察，如何修道，其方式如何等很重要。你若一边把《入中论》《中论》放在一百公尺外，一边想当大圆满的大成就者，这是不可能的，你的正见不具足时，大圆满是很难证悟的，对于一般的根基是必定需要的，但如上面讲的特殊根基者是不需要的。

在无垢光尊者和麦彭仁波切的论中，在讲修法时，有时强调执著很重要，有时强调不执很重要。麦彭仁波切为了适应一般众生根基，并兼顾特殊根基，讲的论很善巧，没有错过。

现在众生业感复杂，上师加持亦无量无边。听说上师在美国等时，显现了各种各样的神通，如上师的照片说话、显现六道轮回，又荷兰与另一国同时邀请上师，两国争论不休，上师同时就去两国度化，这是真正的事。上师的感应，肯定有的，加持也是不可思议的。

若不能如不共根基之证悟，应次第修学。

探求、证悟或抉择皆可说，你若真正探求本来清净之本意，必须要中观应成派之究竟见，否则对钝根来说，其本来清净的深奥的道理是很难通达的。应成派的见不像自续派的见，在名言之中承认其自相。应成派抉择见时，是离八边的，连名言之中也是以如幻如梦的形式承认，一切诸法皆不承认为实有，诸法之本性与虚空之本性无别。抉择本净之义，必须首先对《入中论》《根本慧论》（即《中论》）及其他龙猛诸论好好抉择，抉择之后对大圆满的道理就容易懂，然后再修习大圆满，就不会有错过，且。特别是无垢光尊者的《胜乘宝藏论》

《宗派宝藏论》中已着重讲了，首先应抉择中观应成派观点。

由从离戏方面言 已说此二无差别

从证悟的所取，或说所证悟方面讲，中观应成派所抉择的离四边和大圆满中所抉择的本来清净，这两者是无区别的。即从法界的离戏方面讲，如无垢光尊者之《胜乘宝藏论》已说，中观之离四边之义与大圆满之本净之义，二者是没有区别的。

那是否中观和大圆满见一点差别都没有？不是没有，是在能取（但能取所取，真正在这里也是不能解释的，因能所是从执著方面讲的，应当从无执著的法界和智慧两个方面讲，但在表示时只有这样以比量而讲，真正来说是没有能所取的。）的智慧方面还有一定的区别，从法界方面是无区别的，显教和密教于此是没有差别的，从智慧方面、自证方面讲，是有一定的差别。

是为断除空性执 密乘宣说大安乐

显教中有一个“空性”的执著，本来显教亦许离四边的，但他们离四边后，仍有一个空性的执著。空性执是就显教所择抉而讲的，因为显教中以许多比量方式和胜义因来抉择故，如说非有非无时，其心里好像没有什么感受，心中还是有“一切诸法没有”的一个东西，实际上离戏论仍是一个空性。我们在中观抉择时，还是有点空性的执著，但真正观察时是离四边的，但离四边也没有找到什么东西。麦彭仁波切说这种显教之离四边，仍是一种空性之执，为了断除“空性”之执著，密乘中宣说了离戏的、智慧的、空性的大安乐。若没有这种大乐智慧，其离一切戏论的智慧是证悟不了。所以从智慧方面讲，是有天地间之差别。中观所讲的离四边戏的最高智慧和大圆满所讲智慧相比较，实际上显教之离四边是一种空的执著。有时我也想，在显教中有、无、是、非四边都破了，这不是一种空的执著吧？但这主要是比

量抉择的东西。法王如意宝亦讲过，显教抉择的离四边，似乎如同在黑夜中射箭一样，其射出的箭落到什么地方，也不晓得，给人这种感觉。在显教之抉择是这样的，说有不成，说无也不成，什么都无法回答的程度叫做离四边。在密教中依上师的窍诀和大圆满的许多方便法，亲身把这种不可思议的意义感受到了，又者显教证空是总相方面，密教则依传承上师的加持之后，亲身以自相证空的，下面也以天月、水月、画月等比喻了这方面的区别。

从法界离戏方面讲无差别，萨迦班智达说，若以为红教之大圆满是比智慧波罗蜜多还崇高的见，若这样不是一个正见，是一个邪见。红教对他讲，他没有把能见与所见区别开，在所见方面，显教之智慧波罗蜜多和密乘中无上大圆满的本来清净见是没有一点区别的，但从能见方面讲是有一定区别的，显教所讲的毕竟是一个比量的境界，密乘所讲的是一个现量的境界。比量虽是一个量，但比起现量来，并不是很好的（诸语言文字，人类思

想等之限制故)。比如亲自见到的火和见山后面冒烟而推测有火，毕竟有差距的，当然是现量看到的很准确。这几句颂一方面也是对萨迦班智达的一种否定，萨迦班智达在他的《三戒论》中说，若有比波罗蜜多还要高的见，那这已经成了非离戏的过失。宁玛巴在回答时说，在所见方面是没有区别的，但在能见方面显、密是有区别的。因为显教中观是一个比量的境界，没有现量证悟故，所以心里总有一个“空的执著”。当然这里的空性，在麦彭仁波切的诸论中讲，空性是有大小，离戏也是有大小的，密乘中所抉择的离戏比显教抉择的离戏大。当然以显教自宗观察时是离一切边的，是离戏的，但用密乘的观察方法，还是没有离边，显教自宗是根本不会承认有一个“空的执著”之边，但用密乘中上师亲自教授的现量证悟之境界来比较时，当然是一种空的执著，所以空的执著方面也有区别的。这里之“空的执著”并非显教所讲的光是一个空执，这是“一种最细微的空执。”

为了断除显教之离四边之空性执，密乘中宣说了

大安乐的智慧来作为对治。那这种大安乐的智慧到底是怎样？

空乐无别之法界 以离能取及所取 如是之理而感受

这种大安乐的智慧就是大乐智慧和空性法界，二者无分别，二者融为一体了。在感受时，能取没有，所取也是没有的，即有、无、是、非没有，以远离能取所取的方式而感受的。在传承上师的加持下，自己亲自能感受到，这是密法中的一个特点，一般显教中没有这个特点。

由此现明觉三者 即是大乐之异名

这种大乐智慧有其不同名称，即现、明、觉。“现”者，现空无别身金刚；“明”者，明空无别语金刚；“觉”者，觉空无别意金刚。即身、语、意三金刚是大乐智慧之异名，这是从大乐智慧的侧面分的。又大中观

之现空无别之智慧；大手印之明空无别之智慧；大圆满之觉空无别的智慧，这些都是大乐智慧的异名。上师在印度讲此论时说，在马哈约嘎中主要讲现空无别之智慧，把本尊等一切抉择为清净的；阿努约嘎中主要抉择“大乐”，即明空无别之智慧；阿底约嘎中主要讲觉性赤裸，所以大圆满主要讲觉空无别的智慧，这也是密乘中所讲的大乐智慧之一种异名。

**以此现分色身者 乃至世间为救度
一切有情得利乐 究竟大悲之本性**

在证悟大乐智慧时，所显现分是色身之因，色身是报身、化身；所证悟的空性方面，实际上是法身的因。显现分所作的一切集资等是色身之因，色身是救度一切众生的，乃至世间未空时，使一切有情得到暂时之人天安乐和究竟的如来果之乐。觉空无别之智慧与大悲的本性，在本体上是不能分的，觉空无别和大乐智慧，实际上是究竟大悲的本性。这种究竟大悲的本性是色身之因。

我们现在证空或觉性，是以后度化众生的一个因。

在显教能否得到佛果，有些智者、班智达认为未入密乘，不能得佛果，在《三戒论》中亦有如是所讲，故有些论中有认为首先通过显教，然后必须入密乘才能成佛。

成佛以后用哪种方式救度众生？应以色身（化、报）救渡，诸论中未有说法身救度众生之教言，我们常看见的普贤如来佛父佛母双运之相非是法身，这叫做法身之报身、化身。法王如意宝的《心性直指》中有法身的报身，报身的化身等二十七种分法。在《入中论》中讲最后得果时有用如意树或如意宝作比喻，《入行论》中亦有这个比喻，这些比喻皆指色身，法身不可能用此比喻。法身皆承认为无为法，无为法救度众生有困难，因为显现上不存在故。故应以色身救度众生，前面所讲的现空、明空、觉空等无别，都以显现方面讲的，显现方面实际是色身者。比如说我已证悟了大乐智慧，那大乐的这一

分是法、报、化三身中的哪一种？以前面之理观察时，这种大乐是报身和化身，并非法身，实际上我们所证悟的都包括在色身中。

所以说证悟的显现分，实际上是究竟大悲的本性，大悲的本性与觉性是不能分开的，若分开时讲不通。色身为什么要救度众生？因上面主要讲智慧方面，而这里讲色身，故有此怀疑。凡是除了觉性，另无一个大悲，因悲空无二，《宝鬘论》中讲大悲和空性无二，讲得很多。

是故本来之自性 不住有寂大智慧

从“探求本来清净义……”至此，在有些讲义中，说此段是以马哈约嘎而讲的，但这部分以马哈约嘎为主讲有点困难。我认为，前面所讲的探求本来清净的方式和密乘中之大安乐智慧的不同名称，若以马哈约嘎来讲，有点困难。

所以说心的本性，即一切法的本性，与大悲无别之本性，这个自性是最高的智慧。本来的自性是最高的智慧和究竟的大悲，它不住三有之边，因具有智慧故，亦不住寂灭的涅槃之边，因有大悲心故。究竟大悲是最大的本性和最大的智慧。

若以马哈约嘎讲，是以胜义的七种方法观察，即轮涅无别为基，以空乐无别为修道，最后得果。以这种方式也可以，但按所讲法义是有点困难。

本基之中如何住 是依便慧空乐道

修持今身亦现前 色法双运之佛果

这颂主要讲阿努约嘎，这种大悲与智慧无二之本性（在本基之中住的“本基”是指基、道、果之中基而讲的），在本来的基中如何而住？在修道时应当认识本基，若没有认识本基，就会在修道中以妄念故转到轮回之中，因此应当先认识本基，认识本基的方法是什么？应当用方便道

和智慧道，智慧道，指修风脉明点方面；方便道，指修密乘中秘密的一些修法而讲；又“慧”，指生起次第；“便”，指圆满次第。这里讲即应当依靠生起次第和圆满次第，最后以空性和安乐无分别之道而修行，修持之后，在阿努约嘎中，今生中已能得到现前法身、色身双运的佛果。我们只要得到色身果时，法身是会得到的，因三身毕竟不会离，我们讲三身时是分开的，但真正是不能分开的。经续中讲：最初成就法身，在法身中显现报身，最后显现化身，在成就时三身已具足。

基道果三实不分 金刚乘果四灌顶
着重觉空自生智 光明金刚顶之宗
即是诸乘究竟处

此是讲阿底约嘎为主，基道果在显现时是不分的。《金刚萨埵意境续》中有生次马哈，一切法之基，故名为基；圆次阿努，一切法之道，生圆无二为大圆满阿底，乃一切诸法之果。在显现时可以这样解释，在《心性直

指》中亦引过这一教证。但实际上，按照阿底约嘎不共的观点，这基道果三者是不能分的，也没有什么可分的。基，是诸法之本性，如来藏的本性；道是生次和圆次，或按小乘的说法亦不需要的；若亲得上师的窍诀，果是马上能现前的，所以大圆满中三者是不分的。

一切诸法最高的金刚乘也可说是大圆满乘，其果要现前时，那以何种方式而现前呢？应当用灌顶和上师的加持，这里四灌指第四句义灌顶或通过四种灌顶，但最好是以句义灌顶解释为恰当，因此应以句义灌顶之道来修持。如上师给你指示，以水晶等表示无垢清净的本性，你一看无垢清净的水晶象征着自己的心，从而修持证悟。此中不同于其他一些智慧，是着重于觉空无别的自生智慧。有些人于此有疑，若说自生，那怎么证悟？于此不必怀疑，如说虚空本是无为法，如有云、无云皆于此无改。同样，这种觉性也是自生的，这里“自生”与汉文中的“自生”不同，藏文中“自生”实际上有“无为法”之意、“常有”之意。但汉文中却成了“自

己产生”，变成了有为法、无常之物。应当理解为常有之物，大圆满之中着重宣说了觉空无别的自生智慧，这就是光明大圆满金刚顶乘唯一的宗派。这种道用方法在其他乘如马哈、阿努、内续和事续中都是不会有的，这是诸九乘之究竟之巔，是一切圣者至其处之处。

大圆满的基道果不同于诸乘。如显教之基为界、处、蕴等诸法，道是三十七道品，果为色身和法身，是分开的。我们在闻思七宝藏中，大圆满的究竟观点时，生起一定的定解信和信心很重要。当然在中观和一些密乘中，实际上以胜义观察，三者也是不可分的。这三者不从实相讲，从显现的意义讲，也是不能分的，因第四灌顶之时就可觉悟到自生智慧故，基道果三者不分的金刚乘，其果的修持是第四句义灌顶。在上师一介绍认识后，作为道，这中间不需依靠生次和圆次，也不需其他法苦行和修持，这只要把介绍第四灌顶的形式转为道用。上师介绍觉空自生智时，能得到佛果，这是光明大圆满金刚顶之乘，也是诸九乘（外三乘：声、缘、菩萨乘；内三乘：事、

行、瑜伽乘；密三乘：三约嘎）之究竟处。以上是讲修道次第，下面讲定解次第。

乃至定解未生前 方便观察引定解

若生定解于彼中 不离定解而修习

如上面所讲，在没有生定解之前，应以各种方便方法、观察方法引生定解，若无定解，是不可能修持的。若于彼生起定解，再不需要观察抉择，否则成了无穷的过失。在修行时不能离开定解而修，即不能离开胜观而修。

如灯定解之相续 能除颠倒分别念

对此应当常精进

既然不离定解而修习，那一定有一相续，就像在黑夜中，像灯一样明亮的相续的定解，能消除一切颠倒的分别念，凡善恶、有无、贪嗔痴、无明等所有分别念。在我们的经验中，这种定解是能够消除颠倒分别念的；

在没有定解时经常生贪心、嗔心、嫉妒等。如果你把定解回忆，一切烦恼是不会有。比如有时心实在调伏不了时，看一些传承上师的大圆满方面和其他方面一些殊胜之论，读时很快就把那些不好的分别念慢慢地消除了，等读完了，再想想刚才我生起的分别念，如此我们虽然对法还没有证悟，但对上师和法仍是起信心的，这样在实际修行过程中是能得到的，能体会到“如灯定解之相续，能除颠倒分别念。”

对这种定解应当发起精进心，若没有精进，其定解可能生不起，仅懂其理，也不可能解脱的，对诸事精进心很重要。

初时观察极关要 若未引上善观察 怎能生起胜定解

这讲定解之次第，最初仅是不执著、不观想等是不行的，反反复复观察是很重要的。应先依止上师，听闻

正法，然后以自己的智慧能力来作各种各样的观察。在没有能力观察时，应祈祷上师和向金刚道友提问，这也很重要。若说观察重要，并不是不管自己懂也好，不懂也好，天天生分别念就对了。

为什么说观察很重要呢？作者以次第的方式讲了其重要性。

如果你没有用中观和因明中的善说来观察，那怎么能生起一个殊胜的定解呢？一般没有学过中观和因明（如《现观庄严论》等大论）者，其说话方面（与学过者）很有区别的，显得很愚笨，其修法更变成愚盲的，修法本是细微的事，其更可能模糊了，如有些僧人对法的仪轨方面念诵很好的，但其修可能不行，嘉瓦仁波切曾说：“我们修法时，应当先闻和思很重要，否则在摄受别人或自己修持方面，都不能成就的。”为什么要这样，因为首先需要把怀疑消除，否则成佛也是困难的，所以最初学法依止善知识很重要。

若未生起胜定解 怎能灭除恶增益

如果没有生起殊胜的定解信，那怎么能灭除恶劣分别念的增益呢？现时社会上之增益是不可除的，如社会上有些对佛法一点儿也不研究、不思考，闭上眼睛说“释迦牟尼说假话”等这样的狂话。我不直接否定你的说法，问你是否有一个道理，如有可以说说。他说：“佛法好像一个神话。”我说：“佛和神到底有无区别，先要弄清楚，神话故事在我们佛法中也是否定的，我们佛法不是一个神话故事，这两者有相当大的差别，佛教大藏经在这里有，你不用说整个佛法是假的，就其中的《入中论》是佛法中的很小部分，你好好把这个论学一下。学完后，你再破一下，若破不了的话，整个佛法要破是有困难。不要说这辈子，你生生世世也办不到的。但这辈子你首先好好学一下《入中论》的道理，如果你把《入中论》的观点破倒了，那你可能成了世界上最大的一个科学家了，但我想你也是办不到的……”。这是

一个愚痴的增益！

若未灭除恶增益 怎能禁止恶业风

“增益”指对本来的事物，以分别念故，反而将它夸张或缩小，一般是指夸张。如果没有能够断除颠倒分别之恶劣增益，怎么才能禁止恶业力呢？大圆满中讲，如果其心起了分别念就产生风，风起故，分别念就不能断止。但若风入中脉后，分别念则没有，思维显现智慧。“风”，一方面指显教中的业和无明，一方面仅指业力的起心、动心。

若未禁止恶业风 怎能断除恶轮回

如果你没有断除业风，当然不可能将恶劣的六道轮回断除的，因众生依业而产生故。

若未断除恶轮回 怎能灭尽恶痛苦

如果你没有断除轮回之根，则会在轮回之中漂流、

转生。无论六趣之中，都是以三大苦为主，这种痛苦是不能灭尽的，以上说了定解是灭苦之主因。

轮涅实上无贤劣 证悟等性无贤劣 此为殊胜之定解

这里讲究竟的定解。轮涅在实相上没什么贤劣的。虽然在言说上，轮回是恶劣的事物，涅般是贤善的，但在观察自相时，只是觉性证悟与不证悟、通达与未通达之间的区分，显教中也说两者之间的关系是明与不明的关系，弥勒菩萨的《经观庄严论》中有此说。所以说，轮涅在胜义实相上是没有贤劣、好坏之分的，但众生未证悟这种等性境界，在达到一定时能证悟轮涅、烦恼、地狱与净土等皆是无贤劣的，大圆满中亦有等性之说。在达到证悟时，没有什么取舍的，完全是等性境界，这是殊胜的定解。这是就等性智慧而讲为定解的。龙猛菩萨《中论》中对轮涅在实相意义上再三讲了涅般和轮回无少许差别。

此说殊胜定解者 未作舍立轮涅故
虽似相违而句义 不违诸道之关要

这里所讲的定解，即对实相生起无伪的定解信。在达到最究竟觉性时，没有对轮回之舍弃，亦没有对涅般之成立。因为在本性之中没有破立故。从表面看，这种“未作舍立”似乎相违，如将轮回和定解执为互相对峙，而此处却未作舍立，似乎在句子上有相违，但其句义上不相违。从句上说，一者从显现而讲，一者从实相而讲。从显现方面讲，在没有把能所二取消于法界之前，轮回仍是所对治，定解是能对治，在意义方面也不相违。在证悟实义者之前，二者无取无舍，在句义上皆不相违，而且是一切大乘道的关键之密要。轮涅在实相之中不可分，在表面显现时，是应分的，并以定解对治轮回。

见行窍诀之密要 应当观察受义味

上面所讲的要点，一方面是甚深见的秘诀，一方面

是广大行的窍诀（所有的内容、意义具足，其语言简略，称为窍诀），是所有见、所有行的窍诀、密要，故应依止善知识，听闻观察，将殊胜之意味感受才行。观察、感受很重要，若不能在上师灌顶时开悟，就应当多方积资，多方引用方便观察，精进努力，这对初学者很重要。

**中须观察轮番置 设若观察生定解
未察执著庸俗时 再三观察引定解**

首先需要观察，但并非一直乃至已生定都需要观察。在修行到中间阶段时，由先观察后生起定解，而后安置，观察和安置应轮番而住。若你先以各种方法对法界生起定解时则应依安住修持，但过了一段时间由于未察的缘故，又执著庸俗的分别念的话，那应再观察引生定解。

已生定解彼性中 不散一心而修习

已经生起定解时，再不须观察，应安住于本性之中，

一心不散地修习法要。

不散有两种，一种外散，一种内散。有人以为其心未散，但实际上你的心在哪个地方不散？你的心没有一个依靠点，如果有定解时，在定解之中不散是可以的。若无定解时，你什么都不执著，实际上是内执，内面之相状未离开，若未生定解，连不散之名亦得不到，他自己觉得不散，实际上不是外散，就是内散。如我感觉明点、光明等，还是不对的，这里讲的是在定解之中一心不散而修持。

定解增益互违故 观察断除增益根 应当增上胜定解

定解和增益意识是相违的，若有定解时，则不会产生增益意识，若有增益意识时，不会有定解的智慧，应用各种方法观察而引生定解，定解产生之后，能断除增益之根，故应当增上定解的智慧。

最后虽无依观察 自然生起定解时
除彼性中安置外 已成何必又成立

上师给你介绍，你已经证悟了，或者于中观之中，由观察已引生起定解之时，这时虽无观察，其心中会自然而然生起定解。此时除了定解之本性之中安置以外，已经成立的定解，又何必再成立？如已经认识了本性，就再也不用观察，在麦彭仁波切的《心性直指》的颂词中说：“我修的是意识，还是智慧？不能这样观察，否则对寂止和胜观有一定的障碍。”法王如意宝亦说：“我们已经认识了自己的母亲之后，就再也不用认识，再不用说这是我的母亲等，否则是愚笨的做法。”

假使了知绳无蛇 则彼定解断蛇执
仍说此处无有蛇 又复观察岂非蠢

如在黄昏时误绳为蛇，最后以各种缘起了知了彼处无蛇，这就产生了“彼处无蛇”之定解，则能断除误

绳为蛇之执著，既已这样，若认为仍要观察，仍然说彼处无蛇，这样是非常愚蠢的做法。

现前圣道智慧时 不必依尚观察修 已经现量证悟者 何必伺察因论式

“现前”，指成就，已经现前了见、修道的智慧时，再不必依靠观察来修。在真智现前时，不必再观察此是真智或非真智等，已经现量证悟了圣者之智慧，何必再用分别和寻察的比量推式来观察。现量证悟的真智，再不用分别因论式比量的方式来推测断定。如已见火，再不用烟来推测，如是智慧之自相已见，这非是执著和分别念所包括，若再用分别念和其他一个量观察时，就没有什么意义，现量之事物不需再用比量，只有在现量未成立之事物，才会用到比量。

对于思维上之矛盾，在《量理宝藏论》中说，一般是智慧存在时，颠倒之分别念不复存在，如同黑暗和阳

光一样不会并存。

若谓远离伺察意 尔时不成见义智

这是敌者承认的观点，以格登派为主的说远离了伺察之意的话，那时就不能成立见到真实义的智慧。其说观察极重要。

则诸圣智如来智 世间无害识所取

汝宗皆成颠倒意 因为彼等无分别²

自时无有观察故

此破彼观点，若如你们说，修行前前后后皆须观察，则有如此之过失，即诸从初地至十地之圣智与如来之尽所有智和如所有智，以及世间上以无损害之五根所见之色等，从现量而成立的意识等，对这些圣智、如来智，乃至世间之意识之所取，若按汝宗的观点，此皆成了颠倒之意。为什么成了颠倒意？下面以彼宗所承认的观点

² 因为彼等无分别（已证故）。

作为根据而破的，因为圣智、如来智、世间之五根识已经是无分别念的缘故，若按汝宗时时刻刻需观察，则此因无分别念故，如同睡眠一样，无有利益，是故按汝宗说此诸成了颠倒意。自己证悟时，如初地见道时，亦无有观察，无分别，若不尔者，从初地以上亦需观察，则成过失。

远离四边之戏论 具有殊胜定解前 思维此是此境等 所缘观察不得故

从不需观察之道理而讲，在初地以上之智慧已经远离了四边之戏论，并且具有非常殊胜的显空无别之定解智慧，于此定解智慧之前，寻求思此是、彼是、此境、彼境等等有缘观察分别念，始终是不可得的。

如麦彭仁波切与绕色格西辩论时说：“如同我们承认释迦牟尼佛，及佛说的三乘教法；同样我们也承认宗喀巴大师及其教法，宗喀巴大师如世尊一样，其教法

可分前期和后期。而你们大多数以宗喀巴大师的后期教法为主，但前期和后期何者究竟？我以为宗喀巴大师前期所作观点究竟，当然我是不能这样说的，因为我处在宁玛派，你们会说：‘我们所持不究竟观点，而你却知道我们格登派的究竟观点。’”但真正的教理论证，宗喀巴大师之前期所作观点，是究竟的、应理的。在此处，宗喀巴大师前期所作的论中说，初地以上得远离四边戏论的智慧。“在抉择最后离戏论时，一切所缘和有意识的，皆不可得。这是他给根本上师仁达瓦写的书中说的，但在后期亦说入定须观察、抉择无遮等。”

当时麦彭仁波切给绕色说这些时，绕色亦很高兴，并给仁波切说了许多话。

这里所说不论何宗派，在最后抉择定解离戏时，说一切事物此是、那是、此境、彼境，其所缘皆不可得。

此时观察执相者 如蚕以丝缠自身
彼念束缚彼者故 如是正义不得见

已现前了圣者智慧，如上师给你讲大圆满之本净和自成觉性时，已见到其本性，若还要再观察时，则成障碍。如果达到圣智现前时，还要观察此有、此无等执著各种相状，那么这些执相缠缚了自身，如同蚕虫以自吐之丝还缠自身于丝壳内。若再观察，以其分别念束缚捆绑障碍了原来清静觉性，或你所证悟的智慧，所以说以自己的分别念自缚本净之觉性是不行的。这种不能有分别念之讲法是在最后觉性现前时而言，并非对初学者而说。初学者首先须观察，而后轮番观察与安置，最后在增上殊胜定解之时，应安置而不必观察，否则彼分别念反而束缚了本净之觉性，造成障碍，如是则法界真正之本义或大圆满本净之义是不可得见的。

故以殊胜定解者 断除实相之障时
 本义光明见无误 即是各别自证智
 何为心所之妙慧

证悟大圆满觉性之人，其智慧不是分别念。如有

些人说证悟了，其实是心与心所之分别念，这是不可能的，你若真正证悟了法之实相时，绝非心与心所之分别念。所以说，以殊胜之显空无别为定解者，即对法之实相生起无伪之智慧者，以此无伪之智慧，能断除颠倒之有、无、是、非等之增益、障碍，即对法之实相方面的此等障碍能消除，此时，法之实相显空无别之光明智慧能现量无误而见。以观察引生的殊胜定解之智，能断除见到实相之障碍，在断除之刹那，其本来清静之实相之义，或说光明大圆满之本净之义，能现量而见（此讲主要依上师在印度以密乘之见而讲，即以大圆满为主而讲，你们以后看情况，看众生之根基再以大中观或唯识而讲，亦是可以的，此论于何宗派皆是极殊胜之善说故）。这就是自己尽所有智与如所有智的不分的智慧之证悟境界，或者说是于修道时相似的智慧之证，说见到实相之义，即是各别自证智。这种自证智怎么能说是心和心所包括的一般智慧呢？因为心与心所是分别念故。这里讲的般若与智有些区别，一般“般若”指慧，分基、道、果三种般若，此处是指道般若而

言，即心、心所之慧，此处般若以能辨别的智慧讲，其各别自证智为果般若，即真智、无分别智。无有能取所取的智慧叫智、本智。在大圆满中有阿赖耶识与法身之区分、智慧与本智之间的区分等，这里是般若与智之间区分，或说是慧与智之区分，一般修道之智慧称慧，证悟者为智。阿底约嘎所说的智慧是究竟智、果智，但在没有究竟时是道智慧，在没有现前时是基智慧。

妙慧之境即辨别 意念如此等执著

妙慧与智之间的区分，妙慧之境界是辨别诸法之相，其意念有诸多执著，如此是胜义谛，此是法界等之分别；但在证悟大圆满时无此类如意念辨别等执著。

由于等性智慧者 不缘二取各现空

不住心及心所相

真正的智慧（智）又是怎样的，在藏文中“西绕”与“意西”两个是有区别的。凡是辨别的慧称“西绕”，

“意西”是圣智，非凡夫有，即指本来智。如说究竟智慧时，说为尽所有智和如所有智，而没有说“慧”字。

“慧”较“智”低，本来般若亦有智之意，如般若波罗蜜多是指最高的智慧来讲的，但这里与之并不矛盾，应随时随地加以简别。由于轮涅无别，或显空无别之等性智慧，它不会执著所缘——能取所取两种所缘，也不缘此显、此空，它的法相不包括在心 and 心所之中。

是故观察引定解 入定于其无垢慧

彼因得果无二智

慧与智为因果关系，先有定解，次引上慧，以有慧故，入定智现前。所以说以各种观察方法引生定解，在殊胜的定解之中入定。入定时产生无垢智，即先以定解引出慧，以慧为因，引生智为果，故彼慧因得无二智果。

抉择正见立定宗 以及了达各辨别

即是无垢之慧量

把入定根本慧和出定后得智分开讲，一般入定时指智，出定时指慧，因出定时以观察之方式故称慧，入定时则称自生智。出定时，一般立宗派抉择正见辨了义不了义等皆用慧来讲，在中观中两者区别很重要。抉择正见，如抉择中观、大圆满等见，是清净无垢的慧，立坚定宗派，需辩论等，这也属慧摄，再者了达、辨别法性、有无等法，此是胜义、彼为世俗，辨别了义、不了义等，也是一种无垢的慧量，或说是无垢般若的比量。

慧引定解之道中 究竟实相入定智

此为大乘道正行

入定时讲智，在智的本性中入定故，最后把无垢之慧引生起很好的定解，这里是智慧引定解，上面是定解引智慧（可见定解有深浅、大小、范围之分），因此定解之意义很广，以慧引生的定解中修道时，即在最究竟法之实相上入定，其为入定智，这种入定智是大乘道的正行。一般先观察引智慧生定解于无执著中入定，则能现前圣智

与如来智。在观心时，马上有证悟，此时应认识，过后就不可找到，如静水之月影现，若稍动水，则不见月影，故应随时体认证悟。

般若之范围大，把“西绕”译成“般若”不应理，远离能所为智非慧。

具此今生得无二 是故即乘亦是大

若具有此定解的大乘之正行道，今生能得无二双运之佛果，不需如显教和外续之观点，有比喻说，显教智慧从背后显现的，外续部智慧从前面显现，大圆满智慧从内心显现。若具上面所讲之正行，则于今生能得到无二金刚如来之果或有学与无学道之果，有些讲义把有、无学道包括于无二果；有些则只许无二是无学道果。一般得初地时可称无二之果。所以自宗之大圆满在诸乘中是最高的，是九乘之极顶。乘有因乘和果乘，大圆满（阿底约嘎），可以说是果乘，因它可以证到佛究竟智，

也可以叫因乘，在修道过程中有不同之证悟故。大圆满是实智，也是乘，因为乘是一种过程境界故，集经中有此说。此大圆满亦称大，因在今生之中能得到大手印和大持明果。在《现观庄严论》有对“大”之解释，即行大、断大、证大三大。行大，指世尊证悟智慧；断大，指断除一切烦恼所知障；证大，指最大的证悟，即指尽所有智和如所有智。

使以按照四续宗 此道无上句灌顶

虽是究竟之智慧 然未安立单独乘

大圆满有其不共特点或优异性，先与他宗之智慧相比较而说明。

按照格登为主的宗派，一般承认三乘四续，四续指事、行、瑜伽、无上瑜伽续部。宁玛派承认三乘六续，其六续是前三续加上无上瑜伽部，其又分为三个，即马哈、阿努、阿底共六续。这里是按他宗之观点讲，别宗

也有最高的智慧，自宗也是承认的。按四续部讲，在修行之中，从生起次第至有相圆满次第，至无相圆满次第，最后在圆满次第的无相法需要表示时，也承认有句义灌顶，以其介绍圆满次第的最高智慧。虽然这是最高最究竟的圆满次第的智慧，但是你们并没有将此究竟智安立为单独之乘罢了，而如大圆满的阿底约嘎虽可以叫乘，但我们称它为究竟智，亦没有称为乘。

譬如具德时轮续 着重解释等性智

彼许诺续之究竟

譬如你们所承认的父、母、无二续，父续指密集金刚等，母续指胜乐金刚等，无二续指《大幻化网》和《时轮金刚》等。你们在最高的时轮金刚中着重介绍的等性智或称周遍虚空金刚智，并许时轮金刚是一切续部之究竟，因此大圆满如此安立还是应理的。

无上续中第四灌 着重宣说此道智

诸续密意之精华

这里讲宁玛派三约嘎之意义。同样的道理，在无上续的马哈、阿努、阿底三约嘎续部中，在最后（这里主讲大圆满三约嘎中皆有三次第，此就大圆满次第而讲。）以大圆满为主的第四灌顶，着重地宣说了此道的觉空无别之智或瑜伽师亲证本净之义的究竟智。这里“此道”指无上续之第四灌顶之道，即无上大圆满道。自宗认为，这是一切续部密意的精华。此为解释自他宗之究竟智而显示自宗之特点、功德，自宗将无上续部分为三约嘎，马哈约嘎解释为密集金刚，阿努约嘎解释为胜乐金刚，阿底约嘎解释为时轮金刚。

此说宁玛派之最后三续中着重宣说了觉性、觉空无别的智慧，这是一切续部密意的究竟之精华。

**如金十六炼极净 余乘宗派经观察
越来越净此究竟**

这如同经十六次炼金成为极净之纯金那样，所以自宗大圆满，是对外道、小乘、大乘、金刚诸乘续宗派，以最高的智慧来观察，观察的结论是：大圆满是诸乘越来越净之极点。如小乘中没有通达的，在唯识中通达，唯识中没有通达的，在外续部通达，外续部还没有清浄的，在大圆满中清浄，最后至阿底约嘎圆满清浄究竟。

在荣索班智达《入大乘论》中说，从最高的阿底约嘎到小乘有事部之间的宗派中，下下宗之邪见，上上宗能对治消除，而下下宗之功德，于上上宗是增上具有的，如小乘之人无我智慧，在唯识宗里，其功德是增上的，而小乘中最细微之微尘，在唯识宗是不承认的，下下之邪见上上无，下下之正见，上上增上清浄，最后至阿底约嘎，至究竟清浄。

希望大家经常看一些宁玛派殊胜的论典，消除怀疑。

是故无垢智慧量 成立此义之理趣

若思诸续密意疏 尤其法贤理观察

离魔成熟不夺智

前面讲了大圆满是究竟清净的，以无垢的智慧量（一般用教、现、比三量）来观察时，大圆满的甚深之义是能成立的。

从教量方面来说，即从普贤如来到现在的历代传承上师来观察，教证方面是成立的；然后从比量方面观察，也能成立，历代高僧大德，以推理的方式已将其成立，其无有过失；从现量讲，从过去至现在的历代传承上师是现量证悟其成立的。故以三量成立，皆无有过失。如果思考从事续至内续的讲义，如嘎绕多吉、西日桑哈、藏地莲华生大士、毗卢遮那译师，以及无垢光尊者之《三大解脱》《三大休息》《七宝藏》等，尤其是荣索班智达以理证观察的方式，皆能无垢成立其理趣。麦彭仁波切对荣索班智达的善说极为赞称，应当闻思他以理观察的无垢善说，则能远离一切邪魔外道，他的论著现

在可惜不多，只剩下《入大乘论》《清净本尊观》等几本论了，其他诸多论已遗失了。法王如意宝说：“你们应该好好闻思《入大乘论》，这本论对现量和比量认识大圆满，特别是以教量方面无可置疑地成立大圆满的观点，都极为重要。”上师于印度给加瓦仁波切传大圆满时，曾引用到《入大乘论》的许多语言来教证，加瓦仁波切非常高兴地说：“这个《入大乘论》，我一定要请一本，你们藏地那边好请不？听说拉萨好请荣索班智达的书，荣索班智达的善说最好啊！我于大圆满方面的一些怀疑消除了。”在给上师的信中亦有遣除怀疑等之句。对我们宁玛派来说，恩德最大的全知麦彭仁波切就不多提了，他的恩德是无量的，在他前面的荣索班智达、麦朗仁波切、无垢光尊者等对宁玛派的功德和恩德，做弟子的是永远报不完的。八七年上师于五明曾讲过《入大乘论》，传时亦不好懂，似乎是讲一点故事，但后来慢慢观察时，其义越来越明显。你们也许能听到，也许不一定能听到这部论，这要看缘起。大圆满之义，想以无

垢之三种智慧量来证明其能成立，首先需好好闻思、理解诸续密意的讲义，特别是闻思荣索班智达以理证方式观察的善说。于弥勒菩萨的《经观庄严论》中有“法贤以理观察说，恒时无有魔所害”等之句的授记，是说若闻思法贤之以理观察之论，能除魔害（虽然他的善说现存不多，但只要看无垢光尊者的《三大休息》等，也是不会遭魔害的。“离魔”是指离一切内、外魔，内指一些邪分别念，如说“大圆满并不很好”等邪见和一切心之执著、诽谤法等。），并且在自相续之中能成熟不可被他人所夺之智慧。不论学何宗派，首先对自宗坚定下来，如有的学黄教的很好的格西，他虽是根本辩不倒你，但他实际上把宗喀巴大师所说法的密意是证悟了的。而我们中很多好的堪布，不论哪一个邪魔外道给他显现神通，他的心是不会为之动摇的，因为他已了解到究竟的大圆满，心中怀有定解故。但我们中有些人是没有定解，东风来随东去，西风来随西去，说明见、修、行、果俱不坚定，如果把宁玛派的善说经常闻思修，则能成熟不堕恶趣之智慧，这很重要。如《定解宝

灯论》，“定”有诸多意思，“解”亦有诸多意思，现在我们中许多人因为能听懂理解一些，所以能安稳地住在这里，不像过去传一次法时，就有好多人去成都等处，心很不安定，这是现在得到了麦彭仁波切的一个不共的自续成熟的加持。我把“法贤”改为“麦彭”或“龙钦”来说：即“尤其麦彭理观察，离魔成熟不夺智。”这样也是很好的。

然而见之正行义 若以偏执现空等
 说为心与心所境 则已非说宣说故
 智者密意皆相违

本来大圆满见是如此的，大圆满之本来清净见即实空之义，如果有人把它执著空或执著为显是不对的，如仅执为是明点或彩虹等也是不对的。现在如邱陵先生对大圆满研究是很有名的，出的书名字是很有味的，而其实是讲一些书面文字，真正有否窍诀是很难说的。后译的一些大德和格登派为主的人认为，大圆满最后的智

慧，实际上是一个细微的意识。麦彭仁波切在《三大本性论》中专门破了这个观点，说这不是细微的意识，应当承认为觉性。如果把显、空、意识承认为是大圆满的智慧，或将大圆满说为是心所的东西，则是将不可言说的，远离有、无、是、非的东西，或将秘密的在未灌顶者前不可说等的“东西”（因皆是非说故），反而宣说了，这与智者（大圆满历代传承上师）的密意皆是相违的。

由于阿底约嘎者 现空不可思议智 是故唯离不净心

若自己一点证悟都没有，却给他人说大圆满，也许大圆满并不是你所说的那样，非随便可以言说的。阿底约嘎者，“阿底”指极为之意，“约嘎”指瑜伽。“马哈”是大之意，“阿努”是随行之意，这里极为瑜伽是最殊胜之瑜伽。其本来清静和任运自成所讲，极为殊胜故。其“现”亦不可思议，“空”亦不可思议，其亦不可以语言描述，是现空不可思议的明智或觉性智慧，所

以说大圆满是唯一远离了不清净的心和心所的。

《真实名经》被宁玛派的诸大德解释为大圆满、阿努、马哈约嘎。释迦牟尼佛的经典，不论加在那个层次，都是适应的，是善论故。还有《心经》也被解释为大圆满之义理，世尊的语言有很多类似特点，有直接、间接、隐藏的密意。荣索班智达之论一般以因明之方式来成立大圆满，这很重要。一般对不承认大圆满的人，应当用因明的方式理证，因为对于他，教证不一定成立。

对所持之正见，如大圆满见，或对其深信，若不为他所动，这一辈子得一人身是有意义的。以上是对修学大圆满之一些错过和修法而讲。

今天所讲的内容比较深，以前听过大圆满讲义的人，这里讲的本来清净和任运自成是基本上晓得，但没听过的人，其中有几个未灌顶的人，若详讲不一定起作用，故今天略讲。

于此分二直断见 抉择本净之空分

光明顿超能抉择 自成身智之自性

对于大圆满正行的修法，可分两部分，其一者是直断见，或立断见，主要是抉择大圆满本来清净见的，即把现行的好的、不好的分别念直接断除，并介绍为法性，即一切万法都抉择是大空无别。

深解内明瓶童身

第二者讲光明任运，或光明顿超，所抉择的是，每一个众生之自生智非由“重新”空性而来，而是本自圆成的身密、智密的本性。身密，指清净之佛身而言；智密，指佛的智慧本性而言。因此对每一个众生皆有如是佛性而深生定解，故以明点、金刚链等之介绍方法能生起信解。每个众生皆有佛性，在大圆满中以窍诀的方式而介绍，以喻而介绍，说瓶子中放一佛像，在内面而存在的，或说瓶子里放一灯，内明而存在，每一个众生之

佛性亦复如是，在各自的内心存在，但勿错解为自心中有一个释迦像等，大圆满之光明任运非如是解。现时许多人自己无传承上师的窍诀，依文解义作表面理解给人传讲，是很可怜的，他自己完全错解了无垢光尊者之密意（或义趣），亦是贻误了他人。这仅是种比喻，说众生皆本自具足佛性，其佛性是光明的性相，无色、无垢的。任运自成的窍诀主要抉择每一个众生身密和智密的本性，并且对内明智慧能生起信心，任运自成是一个智慧，可以这样理解。

二者亦无各分别 即是本净及自成 唯有双运大智慧

本净和自成是不能分开的，因在本性是不可分的，但对于不同根基者，其有适于前者，亦有适于后者。这里以颂词形式，亦不可能归纳完整，只有经常闻思无垢光尊者之《七宝藏》，本净与自成不可各自分开，二者唯是双运大智慧，非仅是一个空性或仅一个明点，或讲

明点时，非是不空之明点等，这与上面所见的现空无别没有区别，应如是理解。

对此余续不同名 称为无毁智明点

此处宣说极明显

上面所讲的本净和自成亦非宁玛不共之见，只不过在余续中其名字不同而已。有一黄教的格西曾专门作了一篇摧毁宁玛派童瓶身之铁锤论，他意思是将宁玛自宗所说的童瓶身，用锤子摧毁。麦彭仁波切亦专门有一篇破此论的文章，说密集金刚中有一个无毁的明点，与宁玛之瓶童身，意思是一样的，只是不同名和介绍的窍诀方面不同罢了。任运自成之智慧在密集金刚中讲为“无毁的明点”，若将“童瓶”毁摧，则亦把无毁明点锤碎了，若不了知自宗的观点，却要破他宗的观点，是有诸多困难的。佛性在显宗解释为如来藏，但在密宗，应当以这种窍诀和方式而介绍为童瓶身等才合适。但是童瓶身在大圆满中宣说得极为明显，而于密集金刚等续

中宣说得并不明显。

断分别念方面的窃诀为本来清淨。中观讲空，密法讲清淨。依靠窃诀，才能于今生得到普贤如来果，否则是很难于今生中得到普贤如来果的，依靠上师传的窃诀，依修明点、金刚链的方便修法，会顿超本来很困难的事。

以光明任运、顿超的修法，见到自己本具之身密和智密。无垢光尊者说，本净主要是断除分别念，而光明任运是在断除分别念之后，令其本具智慧或本性显现的修法。应当于此生起信心，按照脱噶的三种坐法和三种看法，修明点和金刚链，这时自己内心之中普贤如来的本性，能于虚空之中显现。有些大圆满中讲如来镜智，于镜中显现影像，此种影像可以于此喻为瓶子童身等。当我们看到虚空之时，其中有普贤如来的本性金刚链（明点），以此方式，则了知自己内心之中存在本性，一般脱噶中是以如是方式修持的。同样道理，没有空性的东西，通过眼根是不可能显现金刚链的，对这些若没

有看过无垢光尊者的善说，是有点困难。自生身、智密、生起“每个众生皆具瓶童身”之信心，以窍诀之修法可以证悟的，此瓶童身如一般显教所讲的如来藏、佛性，在密教中说法不同，说为五光（一个光团）等，于各续所说也不同。

本净与任运是分开讲的，但实际二者是不可分的，断除分别念与显现自生智是不可分的，是明空双运、智空无二的大智慧。密集金刚续中说，心间有一智慧明点，在修时，以上师窍诀，能证悟明点。但在宣说上方便不同，此处之童瓶身，是以各种窍诀之方式，说得非常明显。

麦彭仁波切说，现在世界上有些人遇到的上师并不是具有法相的，有些法方面是外道或邪道的，有些人虽遇佛法，但并不是很了义的，是以其他的间接讲法的。但我们宁玛派中，法是非常殊胜的大圆满，是非常了义并且亲自以明点、金刚链等窍诀方式讲的，其本师如莲

花生大士等传承上师亲证得成就的，所以若遇此教法应当是值得高兴的。自他宗派在义理上是一致的，而窍诀方便上有天地间的差别。在密集金刚中讲，显教之十地菩萨对如来藏的真正本性如想了知的话，如同了知黑暗之中的物体一样，并不能很好地见到了本性，显教中一般是以隐藏形式而讲的，其他续部中亦是以隐藏的方式讲，但大圆满续部是以明显而宣说，以窍诀的形式讲，有如是的区别。

大圆心部窍诀义 各诸大德所修持
道果息灭大手印 无二中观等异名
实上离心智慧故 一切皆为许相同

藏地诸教派是否有大圆满这种法？有的，有大圆满的一部分的法。大圆满可分为心部、界部和窍诀部三种，其后两部较深，心部主要抉择万法，是以心的方式和空的方式抉择的，其他教派皆有大圆满心部的修行法，但后两部没有，唯宁玛自宗具有。大圆满心部的窍诀之

义，萨迦、噶举、格登、觉囊等派的大德中有修持的，但其取名不同。如萨迦之道果法，主要以密法的道和果而宣说，布诺巴传道果，属大圆满心部的一个窍诀部分；帕单巴和玛吉拉准传的息灭法，将般若经和断法两个融在一起抉择宗派的；噶举派为主的大成就者，以大手印为主，无二中观是格登派为主的，当然其亦有密集金刚等最高的密法，但他们亦不离开中观，还有噶玛噶举等，皆属大圆满心部之法，可以说他们是修持大圆满心部的人。他们每个宗派所讲的究竟的观点、修持的法，皆是远离了心和心所的智慧，最高的大手印等皆是远离心、心所之智慧。有一位大成就者叫秋吉单帕说：“远离一切戏论叫大中观，远离一切伺察意的法叫大手印，一切圆满具足的法叫大圆满。”故大致的意义是相同的，特别是麦彭仁波切的《中观庄严论疏》中前部分说，噶举、萨迦、格登等宗派皆是一样的。在莲华生大士传中自说：“我在印度金刚座时，称释迦牟尼佛；在普迦拉山叫观音菩萨；在乌金净土，我的名字叫莲华生大士；

我在最后时，变成宗喀巴大师；然后弘扬正法，那时于拉萨修了许多寺院；又在将来时，在萨迦地方，有名叫贡噶坚赞，能把我的殿堂庙宇恢复；还有我的化身是阿底峡尊者。”这些都是莲师离藏时，国王所请求而说的，莲师把将来藏地的佛法情况，说得很清楚。小传中说得更多。

又如我们上师在宗喀巴大师座下是克主杰，在萨迦派是萨迦班智达贡噶坚赞等。我们一般凡夫人，自己不能幻化，便认为是莲师传中说的不应理的，是不可能的。我认为这是可能的，比如只要有水的地方，月亮之影是会影现于其中的，诸多高僧大德，其智慧与法界是一体的，能显现有各种形相。但对我们有些人来说，各种教派是不同的，大圆满和大中观亦是不同的，大圆满和大手印现在似乎团结起来了，但是大圆满和禅宗以及大中观之间，有的认为是搞不好团结的，像两个国家一样，这是不对的。麦彭仁波切讲，道果、息灭、大手印、无二中观等皆是大圆满心部之窍诀的修法，只不过取名

不同，各有各的传承，实际上皆是离心和心所的究竟的智慧，这一切皆应当许其在究竟之义上是相同的。

一切智者同声说 如来成就同密意

具有智慧的尊者、菩萨，如世尊、马尔巴等，异口同声地说：“如来的果和大成就者的密意是相同的。”成就的方式和显现的化身虽是不同，但究竟之义和观点上是没有区别的，同样对上面的不同名的修法的究竟之义，在真正证空的人来看不但不会相违的，而且是相同的。其意义是相同的，但各有各的窍诀是不同的，其所化根基亦也不相同。

有说自宗大圆满 已经胜过大手等

有些人说，自宗的大圆满超过了大手印、道果等，是最高的，很殊胜的。我们有些汉僧亦说：“我们宁玛巴的法很殊胜，大圆满最殊胜，法王如意宝更殊胜，索达吉堪布更殊胜。”这种是不一定的。

无证则无道名言 若证密意一致故 理证应理不可分

原因是：如果你未证大圆满时，说大圆满殊胜或不殊胜等修道中的名言，是没有什么用的。没有证悟的人，也无所谓判断，因不可能知道何处殊胜；如果你证悟了大圆满或大手印等，则证悟密意是一致的。但缘分和根器是不同的，如米拉日巴传中说，米拉日巴遇到大圆满成就者克拉瓦云登降措，大师说：“我此大圆满，有缘者若遇到，白天修白天成就，晚上修晚上成就，若是上根则不修也要成就。”米拉日巴想，我以前修密咒是那么简单地就掌握了，今遇此大圆满法，我还是有缘分的，我能成就。于是常常睡懒觉，将法与自续背道而行。最后上师喊他，对他说：“你是真正业力深重，现在你和我大圆满是真正没有缘分，你应到雅多隆的一个山沟里，有一位叫马尔巴的大译师，你与他前生有因缘，应当到他那儿去。”当时米拉日巴听到马尔巴的名字时，

他的相续中的庸俗的分别念断灭了一会儿，后来他坚定地去找马尔巴，最后他依止马尔巴学修，于一生之中得到了无二金刚如来之果。对米拉日巴那样利根的人，大圆满是没有缘分，而和大手印是有缘分的，因而在有无缘分是有区别的。

以理证的方式，分析此是正确、彼不正确等是不应理的。在未证悟时分别是不应理的，若证悟时，则是无法分的，因密意一致故。

上面讲了我们应该注意的一些要点，要深深体会。

如是一切无上续 第四灌顶诸智慧

大圆满中无分别

在证悟方面无区别，但在范围方面等有区别。像《时轮金刚》《大威德金刚》《密集金刚》《大幻化网》等无上续，于第四灌顶时宣说了最究竟的智慧，这些智慧皆圆融无碍地包容在大圆满中，可以说诸教派之

最殊胜之法皆集中于大圆满，而大圆满中比较殊胜的一些法
 是其他教派不一定所具有的。

然彼诸源大圆续 心界窍诀部所分
 深广殊胜之密要 余宗曾无之修法
 众多零散之秘诀 不必说为差别法

大圆满有不共之特点，若问大圆满与大手印等是否相同？当然在证悟的基智上是相同的，在修法之窍诀方面是有些不同。诸时轮、大威德、大手印等续之来源是大圆满续部，大圆满分为心、界、窍诀三部（其窍诀部又分四类），这三部是最甚深，一般人很难以证悟。又如无垢光尊者之《四心滴》内容是那样广大，那样深广之殊胜密要是很多的。但其他宗派，连其修法之名亦未所闻。当然大圆满中有总集形式的窍诀，还有众多零散的窍诀，如上师之《文殊大圆满》，麦彭仁波切《心性直指》华珠仁波切之《三大窍诀》等，像这些一生中能得到佛果之零散窍诀，不必要说为是自宗之特点了（应当

是)，此说大圆满仍是有很多特点，不同于其他之修法。若不尔者，四大持明，如噶绕多吉、布玛麦扎等的四大密续，以前传过，现在也传过，有些依此今生亦得如来果，有些虽未得果，但得到宝物者也很多很多。若未知这些特点，给别人说大圆满之殊胜是应有点害羞的。

于此究竟大圆满 深寂光明无为法
 虽是如来之智慧 此处暂时修道中
 与彼同分之智慧 喻义双运分别用
 画月水月天月喻

最究竟的大圆满，其真正的意义是什么呢？其有如是特点：一者深，一般人所难证，语言亦难以推测，非常甚深；二者寂，远离有、无、是、非四边戏论，其息灭故，名为寂；三者光明，自光和自色，并不是灭尽了，而是自然有光明的，以自性不灭故；四者无为法，指三世无迁变，大圆满有如是之特点，在证悟时会现量知道的。这虽然是如来之究竟智慧，而非修道之智

慧，然而于修行之五道中，与如来智相似，同分之修道智慧，还是可以证悟的。“喻”指资粮道，“比喻方面之智慧”；“义”，指加行道义理方面之智慧；“双运”，指见道以上之双运智慧。这三种智慧可以用三种比喻来说明，喻智慧以画月喻，义智慧以水月喻，双运智慧以天月喻。在资粮道证悟的大圆满，如见纸上面画的月亮，其法之总相已见，但真正之法未亲见故；在加行道证悟的智慧或空性，如水中之月，比画月有提高，但真正之月未亲见。在初地见道时证悟的双运智慧，如见天月，是真正见到了法界。在上师传大圆满时，有些人有所证悟，但过一段时间，又模糊了，这说明在小资粮道时，是可证悟喻智慧，法之总相是有所了知，但真正之法界是没有证悟，这与从未见过画、水、天月之人是有所区别的。也称喻智慧为喻光明等。这是很重要的一个要点。不然，以为大圆满是很高的如来智慧，一般凡夫人是不可证悟的，而这种比喻说明了可以有不同层次的证悟。（注：以上画、水、天月之喻与《大幻化网总说光明藏

论》所讲略有不同。)

次第前引后者故 此为自然无漏智
按自慧力有修故 譬如为得圣道智
如是修行同分也

三种智慧是次第引故，最后证悟时亦称大圆满之智慧，或叫自然本智，无有烦恼之无漏智慧。按照自己之慧力，故有不同层次之修行所得的修道智慧。有些宗派说，大圆满是如来智，非凡夫所修，对此回答为：你们对于初地之圣智亦是不可修的，但在抉择时已将初地根本智抉择了，与此相似，同分之智慧是可以修的，同样大圆满如来智之同分智慧亦是可修。

法性无二大智慧 若以现量抉择时
一切伺察执著见 皆必消尽见离戏

大圆满之觉空无别的大乐究竟智慧，如果以现量的方式抉择（指已经证悟了大圆满），一切伺察四边见和执

著分别念之相，都必定消尽于法界，见到离戏的法界本性。

**是故若未善辨别 定说有执或无执
悉有过患及善分 如同月形盈亏住**

若没有将上面所讲的好好辨别，即初修时观察很重要；中间时，观察和安置轮番而修；最后时不必观察，应当安住而修，层次分明。于此若未善辨别其中关系，而定说修时需要有执著，或不需要有执著，这些是不对的。如说修行时需要有执著，则有过患，亦有善分，因最后不需执著，故成过患，又因最初需要有执，故有善分之一面。若说修行时不需执著，同样有过患和善分，此不必赘述。比如月形以盈亏而住，是不可断定其盈其亏的，应当次第而讲。

此为真实圣教义 无垢理证而成立

这是真实的圣教之义，也是以无垢的理证所能成

立的，因此应当以此义而修行。以上第四个问题讲完了。

五 二谛其中何关要

二谛其中何关要 有说胜义极重要
 世俗幻象知所断 胜义不是迷乱故
 胜义即是清净见

略说胜义与世俗何者为重要？“有说”，这里主要指格登派为主的后译的大德和某些个人所持的观点。他们说胜义谛重要，因抉择的空性，为一切法本来的实相，所以胜义谛极重要；而世俗谛是幻相，用各种方法破时，无一堪忍，再者是名言假立的、虚妄的，因其不清净，应当了知世俗谛是所断的，非所证。而胜义谛是清净的，是以圣者根本慧抉择为主的，而以法界抉择为主，故胜义谛不是迷乱的，是究竟的。胜义谛亦无有、无、是、非之戏论，是真正的空性，无垢染，是很清净的见。这

以上是对方之观点，其认为胜义重要，世俗是幻相、所破，证悟空性是很好的境界，世俗毕竟是假的。

**世俗不迷若真实 胜义不得空性故
彼语如是虽说之**

这以下是破敌者之观点，首先这三句是就佛经中说“世俗是假，胜义是真”的密意而解释的，假若说世俗谛不是迷乱的，而且是真实的一个东西，那么胜义谛就不可能成空性，如假设柱子不是世俗谛所摄，而是真的，那胜义谛对之判断是无法空的，佛经中虽然依这个道理说过“世俗假，胜义真”，但实际上并不是说，柱子是不清净的，已经清除了，然后再建立一个新的胜义谛，并非此意。

**既除世俗法之外 少许不得胜义故
彼二方便方便生**

此说胜义世俗看待而有，看待并遣，二者是平等平

齐。既然除了不清净之柱子、瓶子，乃至山河大地等世俗法之外，则根本不可能单独成立一个胜义谛。即世俗若无，则胜义亦无，如除所见黄色海螺之外，再无法找到一个白色海螺。原来的黄色海螺，实际上是白色海螺，不清净的柱子、瓶子，实际上是清静之胜义谛，胜义与世俗是方便与方便所生之关系。如说世俗为方便，则依靠世俗谛之方便——世俗名言，而证悟胜义谛，胜义谛可说为是方便所生；或者，胜义谛为方便，因其空性故，只有空性之胜义谛，能如幻如梦之显现诸法，所以世俗谛为方便所生。二者可以互换。这些是显教所说之方便与方便所生，若按密乘可以说，修道之生次、圆次与最后空乐无别智慧，达到觉空无别境界，也叫做方便与方便所生。

**不依所察之有事 与彼无事皆无有
是故有事及无事 二者缘起许相同**

能作用的法叫有事，不能作用的法叫无事，若没有

依靠有事之名言，即没有依靠和观察有事之法，则与彼看待的无事之法亦是无有的。如说瓶子是有事法，若瓶子无有，则能观察之“非瓶”亦无。一切有事依缘起而生，一切无事以看待假立而生。若无看待假立、长与短、此与彼皆不成立，所以如瓶与非瓶、柱与非柱、空与不空等一切有事与无事之关系，两者是缘起而生，看待而有，许其缘起相同，皆是看待而成立故。

若以空执断现相 空性现于缘起性

染污龙树之善宗

若如彼说，胜义重要，而世俗次要，像这样则有空之执著。尤其是断灭显现、名言，以胜义重要故，断除世俗名言，仅存空执，而无显现，则“空性现于缘起性”不可能成立，故染污了龙猛菩萨之善宗。若将空性与显现断开，即仅执著空，断开世俗之显现，那龙猛菩萨之《中论》所讲的“不生亦不灭、不常亦不断、不一亦不异、不来亦不去”等离八边，皆已讲了缘起，而他

们将此善说摧毁了。本来一切诸法是空性的，但空性是现于名言之缘起性的，此是龙猛菩萨之善宗，彼说已染污了此善宗，是故彼说不应理，彼之观点不成立。

抉择见，修行见，行持见时，二谛何重要。如说海螺，有眼病的人，见为黄色，但黄色非海螺之本色，如在实相之中，一切诸法乃至清净佛土，亦不可见的。在显现之中，诸法乃至净土还是成立可分的。

不论有为法，还是无为法，真正有实相之堪忍法是找不到的，胜义与世俗是平等，观待而立。

见空彼道修行后 唯有证悟空界故
圣者入定空性智 汝宗亦成灭法因

继破“胜义重要，世俗次要”之观点。在修道时依彼修行所见的空性，若仅是空性，而无显现，依此修道，所证最高空性，仅是证悟无有显现之空之法界。若这是圣教之入根本慧定（或如来智）的空性智慧，依你们的观

点，则成了摧灭诸法之因。这本来是应成派对自续派所发的三大太过之一，说自续派“名言之中有，胜义之中无”，那圣者之根本慧定则成摧灭诸法之因。若以“胜义重要，世俗次要”而修，仅依空性修道，最后证悟亦是无有显现之唯空法界。这样原来一切诸法是有的，显现的，但到初地后，或成佛时，一切诸法仅是空性，则圣者之根本慧定亦成了摧灭诸法之因。自续派有此过，而汝宗亦有此过。

是故诸法本来空 然而现空不偏袒

所以说本来一切诸法是空性的，但这种“空”非如碗中无水，应是大空离戏之“空”。“诸法空相”是本来诸法之实相无有，以无始以来空故，这种空亦非单空或单现，应是现空二者不偏袒，远离断常之边，除色之外无空，除空之外无色故。

此说唯空为主者 彼执未知究竟义

此说“胜义重要，世俗次要”者，以唯空为主，显现为次要等，这种执著没有了知一切法之究竟之意义——显空无别之观点。这以上就“胜义重要”为主要的观点而破的。

有者遣除胜义后 仅仅以为世俗中 续部之见分高低

有些宗派和个人说，胜义谛之中一切都是空性，空性之中无可分，而世俗很重要。这一般来说是宁玛派中有些人所持的观点，他们讲胜义是一切空性的，不用管了，不需要了，是离戏，空性故，故遣除、建立宗派等皆不需要。仅仅在世俗之中，显与密、小乘与大乘、续部之中，外与内之见、修、行、果之高低不同等等，皆在世俗之中分，因而世俗很重要。

胜义空性未摄持 世俗自见分高低 如此区分不应理

破云，世俗之中有如此之高低之分，是用胜义抉择的智慧从证悟与不证悟方面而讲的，若胜义完全证悟，则世俗之分亦无必要。如在外续部所说事、行、瑜伽中，在事部修本尊，本尊是尊贵的，自己是下劣的人；在行部修时，自己与本尊是同等的；在瑜伽部，本尊与自己是无二的，是如是修法的。在胜义之中自己与本尊等性，无有高低可分，而在世俗分如此高低，则无意义。一种宗派对胜义认识很高，对胜义之证悟亦很高，则世俗之辨别能分下来，譬如显教中，本尊与自他之修法，都是没有的；而密教之中有，其胜义之见有一定的殊胜，其世俗之修法亦有一定区别，不然的话，胜义中已经遣除，世俗之中分高低，是不应理的。

“显现”亦分胜义和世俗谛，“实相”亦可分二谛，此为麦彭仁波切的观点。一般显现之中胜义谛是一切诸法为本尊形相，诸佛刹土之清净相，这里是就显现之胜义谛而言。若说是实相之胜义谛，因是离戏故，则如彼所说，没有什么区别，但显现之胜义谛有一定的区别。

如你们所说胜义之中空性一点也没有摄持，即不管胜义空性，将之脱离，而在世俗自己的见方面分高低，从显密、大小、外、内续部等见方面分，这种区分是不应理的。

不具胜义之定见 世俗观修本尊者
 仅是观想非正见 有些外道持咒者
 亦诵咒时自观他

为什么呢？因为没有具足胜义定见，或说证空之定见故。其实不管修何法，以胜义之空性观点摄持很重要，若在修法时，未有胜义空性之摄持，则其胜义之定见不具足。若在名言之中观修本尊等，仅仅是一种观想，并不是具有胜义正见之修持，如同有些外道，在诵持心咒时，将自身观为他身而已，并无空性正见之摄持。

有谓世俗极重要 并说二谛须双运
 又复称赞世俗方

有些大德说，修行时世俗谛极重要，并且于最后究竟时世俗与胜义、显与空、大乐与智慧等皆要双运，此是说得果之时应双运，并再三称赞世俗方面，说名言之安立在于世俗方面，观空性破他观点，建立自己观点等是在名言世俗方面建立的，所以世俗极重要。这是他们的观点，然后破此观点，其所建立之观点与修持合不拢。

修持双运之见时 舍弃双运执单无 善妙所说之母后 未能跟上修行子

你们说的是二谛须双运，但正当修持此正见时，而将双运舍弃，并没有修，而是执著一个单空，单独之“无有”，其闻思与修行无关、脱节。比喻其善妙所说之“二谛双运”之“母亲”后面，却没有跟上修行之“儿子”，将闻思喻“母亲”，修行比喻“儿子”，这说明你们抉择见与修行所采用之见相互脱节，以上破他宗论。

是故前译自宗者 基道果之诸法名
 常与无常二谛等 远离一切诸偏袒
 唯以双运立宗派

先略说建立自宗。自宗的观点，不像有些其他宗所讲的那样，应当是二谛双运，无有偏袒，在基方面是二谛双运；在道方面是二资（福智）双运；在果方面是色法二身双运；故在基道果三方面中，胜义谛与世俗谛皆不离开。在基时，胜义谛主要是指空性方面，世俗谛主要是指显现方面；在抉择道时，智慧资粮是胜义谛方面，福德资粮是世俗谛方面；在得果时，法身由胜义谛所得来，色身由世俗谛所得来。故世俗谛与胜义谛不可分开，本来胜义谛就叫做世俗谛，世俗谛就叫做胜义谛，真正证悟最高境界的人是不分的，但还没有证悟者前有如是之区分。在基、道、果之每一方面，常与不常皆不承认，世俗与胜义皆不单独承认，还有有、无、是、非等等，皆是远离一切偏袒的，如破世俗、建立胜义、常

与无常等皆不成立，自宗之基道果唯以双运的方式来建立自己的宗派。有许多教证与理证所成立，比如有些宗派认为，如来藏为常有不变，有必要如是承认，常有不变的本性是空性故，而不必要如有的承认为仅是一个空性，这与第三次转法轮所说的“显现不灭”相违。荣索班智达说：“什么时候胜义谛与世俗谛二者证悟无别之境界，这可名为证悟大圆满。”

脱离二谛各自上 不能安立基道果

如果二谛脱离，在世俗谛上建立基、道、果是不可能的，因背离了二谛双运，所建立的仅仅是世俗法而已。如果抛开世俗，在胜义之中建立基、道、果三者亦是不成立的，因其无法修。这两句是很重要，即使其他的没学到，对这两句话好好思维，还是很有益的。若脱离二谛之双运，建立基道果是不可能的。

于此基道果三者亦无此舍此取分若除世俗无胜义

若除胜义无世俗对于基道果三者，在抉择时，并不是“基”是舍的，“道”是取的，或“道”是舍的，“果”是取的，亦无舍世俗分，取胜义分。这为什么呢？因为，若除世俗谛，则无胜义谛，同样，若除胜义谛亦无世俗谛可言，两者犹如火与火性，或如白螺因眼疾误为黄色一样，这是从境界方面讲，是比较高深的，二者无有区别。

一切显现周遍空 一切空性周遍现

若有显现无不空 空亦不成不现故

一切显现，如柱瓶乃至山河大地，其所显现，皆必定是空性的，一切空性皆必定是显现的，对此有些不好理解。若这样讲，那石女之子能否显现，在未观察时，似乎此也有理由，但真正证悟者或有闻思修的人，对此并不太难理解，因为显现和空是就一个名词而讲的。如在《心经》讲的“色即是空，空即是色，色不异空，空不异色。”所以这里的“空”并不是“没有”的意思，

除色无空，除空无色，若是“没有”的意思，那石女的儿子应当显现。“空”并非“没有”，若是这样，那“色”即是“没有”，“没有”就是“色”，这是不对的。一般来说，空是在一个设施处或有假立的基础上安立的，若无假立设施处，空亦不必安立，如石女之儿子不存在故，其“无儿子”亦不可能存在。凡是一切诸法，能缘起的法皆能显现，这种能缘起的法是空性的，因没有一法在观察时能堪忍故。若是有显现的法，没有不空的，因以理观察，无一堪忍永存故，若是空的法，亦不可能不成立其显现。

双运符合于法界，诸佛之母是般若经，但其修行之子却未跟上，即说其真正的观点于修行中都未究竟。

有事无事此二者 亦作空基而空故

一切显现是假立 空性亦是意假立

“有事”指一切有为法，如柱、瓶等能功用的物体。

“无事”，如虚空、无为法、石女的儿子、兔角等不能作功用之法。这些有事与无事（例如瓶与非瓶二者），那它们是如何空的，因为有事作空基，再需要空的，比如此瓶子作了空基，在空之形相方面无区别。但是在作空基方面稍有区别，“有事”是缘起而产生的，如集具了制作瓶子的各种因缘时，“瓶子”则产生出。“无事”，如“非瓶”是假立产生，当然有事亦是假立产生，但无事仅仅是假立而已。缘起与假立有点不同，无事仅仅是假立，没有真正的因与缘组成，是观待而生。有事与无事，都要作空基，然后才能空故。在空相方面无有区别，在空基方面稍有区别，即在有法方面，一者是缘起而生，一者是仅仅假立而生。凡是一切显现，如柱子、瓶子等世俗谛之不清净显现，皆是假立而已，同时空性或胜义谛空、无事之空（胜义谛与无事有点区别，胜义讲涅槃，已包括了有事与无事故，无事仅是没有的东西亦是心意之假立）亦是以心假立。如在梦中“生儿”显现，这种显现亦是假立的，然后儿又死了，其心痛苦，其儿死了，成空，此空亦是

心假立的。实际上在证悟实相的人看来，儿子亦没有生，亦没有死；在没有证悟的人来看，生了儿子是显现的，有“儿子”显现，死了成空，无儿是空性的。

以理观察定解前 此二方便方便生
不成一有一无故 本来无合无离住

在证悟者或观察诸法达到究竟定解者，以理证观察得证悟智慧的定解前，显与空或世俗与胜义二者，是方便与方便所生的关系，依靠显现证悟空性，显现为方便，证空为方便生。这二者不可能成立为显现是有，空性是无，因在一个本体上故，若说胜义谛是清净的，是有；世俗谛不清净，是无，此也不能说。本来一切诸法是无离无合而住，那种认为“以前是没有的，在后来证悟时，自己相续与智慧和合了”，或者“原来是有障碍的，最后证悟时离开了”，是不对的。既没有合也没有离。每一个法性在每一个众生的智慧中是存在的，本来是无合的，也没有什么离开，如文殊大圆满中所讲的最

高境界那样，大圆满除了此论之介绍外，要了解是有点困难的。

故知现空之各分 然而实义永不分
 由此称为无二名 能见实相之定解
 不堕任何诸边故

故知在后得或抉择时，可以将现与空分开讲说，但实际上实义是不可分的。虽在出定或抉择的智慧量上，“现”是一种抉择方法，“空”又是一种抉择方法，“现”置于名言中抉择，“空”于胜义中抉择，然而实义是不能分开的。由此之故，在许多经论中称现与空无别为无二智慧，或无别智慧等之名，皆是双运故。为什么称之为“无二”，因为能见实相之现量智慧定解，不堕于任何之有、无或空、不空之四边的缘故。

真实观察智慧前 显现空性此二者
 有等无等一本体 可许同体面异分

特别是抉择胜义谛时，真实观察智慧面前，显现与空性二者，或世俗与胜义，“有”时二者皆有，“无”时二者皆无（有则双俱，无则双遣），有、无等性，因其一本体故。胜义谛与世俗谛之间的关系，可以承认为同一本体，但其侧面不同而可以分，以言说分别念方面是不同的。中观宗于此辩论很多，自续与应成所承认的观点在最后的意义亦不同。在《解深密经》中说，若将二谛承认为一体时，有四个过失，若将二者分开亦有过失，在证悟其中一者时，另者不能证悟。若将二者承认为一体，则有知道世俗谛时，胜义谛亦证悟了。

对同体而异分如何理解？无垢光尊者在《心性休息》的讲义中解释为，月亮影现在水池里，其水月显现叫世俗谛，其水月是空性的，叫胜义谛。

“同体面异”是一个很大的发明，比如柱子，其是所作性、无常性、有法，这在侧面分时有很多的特点。但这在柱子的本体上没有什么区别的，比如所作、无常、

柱子，可以回答为同体面异，以分别念故有不同特点。但实际上，柱子即无常、无常即柱子，胜义与世俗之关系，在中观应成派究竟的观点，是应当承认为离戏的。在无垢光尊者的《胜乘宝藏论》中是这样讲的，在自续派承认的那样是可以的，有时中观应成派亦那样承认。

有事、无事皆要作为空基而后空，有事之法依缘起而产生，在具备各种因缘时显现，还有分别念中无事之法，仅是一个分别念而没有自相的。有事在五根前可以显现，无事只有在心的分别念上能显现，如说石女之儿子，有与无皆属假立，是无区别的，但以理证的方法可以观察。在最后证悟的定解面前，显与空还是有一定的区别，是依靠名言世俗之显现，才能把空性胜义证悟。这二者从缘起看待方面讲，不成“世俗是有，胜义是无，或世俗是无，胜义是有”之关系。本来二谛是无合无离而住的，不是以前分开的、远离的，而证悟时会相合的；或以前烦恼所知二障故，两者是远离的，现在证悟时两者是和合的，这是不对的。应当了知一切轮涅诸法

之显现，尽管可以分开讲说，但于抉择时皆不成立。在后得时可以如幻显现，乃至在闻思未究竟，无证悟者面前可以分开显现，然而，在真正双运之义上是不可分的。显即是空，空即是显，故于诸经论中取无二、无别、双运、智慧、法界等名。

以众生之业感而分，以其分别念而分，非以他分，二谛非同体亦非异体。

彼亦初学者面前 犹显能破所破相 尔时现空未双运

在闻思未究竟、未证悟显空无别、圆融无碍之境界的人面前，仍然显现能破与所破之相，如空性能破烦恼与障碍等之显现。

对能取所取未消尽于法界之前的初学者，世俗与胜义或现与空之间的关系，如能破与所破之间的关系而显现的，对他来说，现与空未成双运，未证其双运境界。

宗喀巴大师在《三主要道论》中说：“乃至现空分开现，如来教藏未证故。”

一旦现空自性者 现于显现得解信

一旦空性显于显现，即一切轮涅诸法皆是空性，抉择空性之后，其空性之自相是现于显现的，因空性即是缘起性故，缘起故，其显现不灭，对此应得到不退之信解，应得到一个证悟之境界，即此时现空是双运的。有些人说证悟了空性，其实不一定，若证悟了空性，对你有害之事，你是见为无害的。上师以观看电影作比喻，如了知电影是如幻的，无实相的，其中之人拿枪对准你，你是不畏惧、不动心的。但在现实中，有人拿枪对准你，你会恐惧害怕的，说明你对现实之人并未证悟性空。因此在出定时，应当用如幻如梦来对待所缘。

诸法本来为空性 此等诸现空性故

见空显现现而空 对此生起定解也

这讲中观之正见的次第，首先一切显现抉择为空性，次空性抉择为双运，双运再抉择为离戏，离戏抉择为等性，这是中观的四个层次。一般说来，双运、离戏、等性，没有多大区别。但对初学者来说有一定次第，先将一切万法，以观察因和果的方法抉择为空；然后此空性非单空，而是与现无分之双运；这种双运，亦非如“意前如靶住”之执著，观察这种双运，是真正离一切戏论。其离一切戏论；并非“什么都没有”的那样，应当是与如来之等性智一样的。

一切轮涅所摄诸法的自性是空性的，是由缘起故，成为空性。世俗之中的一切显现亦是空性，其空性之显现，实际是双运之空性。见到空性时即是显现，显现即是空性，二者同时故，对这中观的四个境界生起定解时，则已证悟此四境界。此中第一句抉择空性，次句抉择双运，再句中“见空显现”为离戏之义，“显而空”为等性之义。

此乃经续窍诀中 一切甚深之根本
 闻思断除增益义 即是正见无歧途

这是显教的经典、密教的续经以及大圆满的窍诀中，一切甚深要道之根本。中观所讲的这些见之次第，是以闻思方法来断除颠倒增益之分别念，并不是以修行的方法来断除，主要是以教证、理证观察来断除。这是无有错过，无有歧途的正见。

彼要愈深通达故 一切世俗此显现
 亦渐断尽自相执 续部乘次现如是

上面所讲的现空无别的要点，越来越深地通达，从显至密，从外续至内续，从初地至十地之间，皆有越来越深的通达。一切世俗之中的显现亦渐渐断除的，比如显教对诸分别念未断除，在达到外续时则断除了一部分，然后至内续部，依各种方便都是可以断除的。其见次增上时，通达主要道亦是增上的，胜义谛越通达，世俗谛

之显现或不清净，能逐渐断尽。此以胜义谛通达之加持故，此处“自相执”如未了知空性，对柱子之自相执较深，通达一点，则其执著减轻一分，如是至究竟通达，其自相执亦无。如有人说我学了二、三年了，一点证悟也没有，这是不定的，此深意非一日、二日所能了知。如你现在学了这么多，等再过二三年看自己各方面，其贪嗔痴等是否减轻，才能了知。此是先前之所学故，这是每个人所感受的，比如我在中观方面，以前认为所持观点是很究竟的，但现在看来，好像是一个娃娃的想法，是有很大区别的，这说明在越来越了知胜义谛时，其世俗方面之贪嗔痴相是越来越淡薄的。

因此，续部和经部的见的高低亦如是显现的，在胜义方面分析过后，在世俗方面，亦能如是显现的。

讲中观之四个见次或四个境界：诸法从时间方面来说，并非现在证悟时才是空性，其本来就是空性，所说空性，即是显现，即空即显，即显即空，对此应生起

定解，即是中观的现空双运境界。这是一切甚深道之根本，也是以闻思之方法来断除增益，这是证悟空性的要道。麦彭仁波切在《八大法行总述》里说，显教所得果与密教所得果，是没有区别的，但在得果的方便方式上有很大的区别，密乘有许多方便，显教很少有这样的方便，故时间拖得很长，在所得果之功德方面，一点也没有区别。但在从前麦朗仁波切和阿尔班智达讲，不论何种显教，最后还是要入密乘，不入密乘，则不得真正的佛果，有如是之教证。麦彭仁波切于《三相宝灯论》中有显密之所得果，及其功德方面无一点儿区别，但在修道的善巧方便上、快慢上有一定的区别等之论述。

这个要点有利钝之分，若越来越通达，其对世俗之自相之无始执著，会由于胜义谛逐步通达，则能逐步断除。

器情现尊定解见 与意观修此二者
永无相同之时机

上面讲仅是观想和有真正定解，二者有很大区别。证悟空性之修与未证悟空而仅是观修是有很大的区别的。器世间与有情世界所有的显现，皆显现为圣尊之定解见，（这里“圣尊”的范围比一般“本尊”之范围大，能包括坛城、本尊、诸佛、菩萨等清净形相及境界。）亦即密乘将一切器情世间之不清净之庸俗显现和一切分别念，皆抉择为清净形相，如成为坛城、本尊、无量殿。凡是一切显现都是不像现在那样的庸俗，于此得定解之见，以教、理证，抉择，或以上师的窍诀抉择，其器情世间亦无一不是清净的法相。在其根本上已经知道了一切诸法是本尊的形相，如是证悟的人，与仅仅观想，“一切都是清净吧”，“一切是本尊吧”，自心仅如是思维的人，这二者无相同之时。在其修法方面，在见地方面，在得果方面，皆不可能相同。如观修文殊菩萨，自己认为自己不是文殊菩萨，今自观为文殊菩萨，这是一个很大的错误。应当从很多的教证和理证来成立，自己的本相本是与文殊菩萨无二无别。应当有这样的定解，不能认为，我是人，文殊菩

萨是本尊，我观修文殊菩萨本尊等，这样仅是意观修。

譬如中观于诸法 了达实空即为见

梵者为病诵咒时 观想无病非为见

此以喻说明一者为见，一者非为见。譬如在中观中，以各种方法已经通达了诸法离一切戏论，对此得到了定解，即是正见。上面的“器情现尊定解见”，与之相同，是一种定解正见。而外道的婆罗门为了消除病而诵咒时，观想无病，这并非是见。二者虽在“无”的方面相同，但一者有定解信，一者却无，因此一者证悟清净境界，与另者观想其清净，是有很大的区别的。上师经常讲：若对《大幻化网总说光明藏论》多闻思，对观修本尊是没有什么困难的，若对这些续经没有好好的闻思，虽观修亦不一定能得果，因其方法不懂故。

若证胜义实相义 深信世俗为尊性

否则住于迷乱相 而何成立圣尊性

若证悟了胜义谛，则世俗谛之中清净观，亦能证悟。这里圣尊并非指本尊，而是清净形相，如外之一切色法显现，皆为上师本尊之形相，所有的念头皆为本尊智慧，所有的音声皆为本尊之语金刚。

若以闻思或善知识的窍诀证悟了胜义实相义（又如发现时我们虽未有自相证悟，但基本上对胜义之实相有一个了知或定解，也是一个境界），则对世俗不清净显现，能生起深信，此非不清净，而是圣者的形相和清净之形相，于此能自然而生起定解。否则若未证悟胜义之空性，而自己住于不清净的迷乱相中，却将自己观为清净的文殊菩萨，对自己之不清净，一点儿亦未证悟空性，这怎么会变成本尊之形相呢？应当先证悟空性。如现在汉地、藏地大多数学佛者，都成了“住于迷乱相，成立本尊相”的情况，许多人对胜义谛空性方面，没有一点儿定解，甚至一点儿也不知道，而在名言世俗之中观想文殊菩萨、观音菩萨，一边诵咒，一边心里想我是文殊、我是观音，这实际是上住于迷乱相，应当先要了知你怎么会是本尊，为

什么是清净的？或解释为，你住于迷乱相，于其他地方、境界，有圆满相好的如来来到你面前等，这也不可能。

除此二取迷现外 无有其余轮回名
 彼除所有道分类 并非唯由胜义分
 胜义理趣即一故

除了能取与所取以外，即以痛苦和烦恼所包括的迷乱显现以外，无有其余轮回之名，轮回就是二取。无垢光尊者在《心性休息》中以因明方式教证过，除能取与所取以外，别无“轮回”之名，现在迷乱之能所二取即是轮回，这很重要。若把能取所取消于法界，则无轮回可言。有些人以为我这个能取所取不执著时，好像轮回没有了，这不一定，轮回还是在这无记之中等着你，为了消除轮回，有许多道之分类，如宁玛之九乘，他派之三乘、四续、六续等分法，在显教中有五道十地之分类等等。这种道的分类，并非仅在胜义谛中分，胜义之中不需要分，因胜义中法性皆为一体故，无所谓分。为

什么世俗与胜义应当在显现与实相方面分，因胜义的究竟理趣是法界一体，而无所谓五道十地，三乘四续，乃至九乘之分。

**世俗有法之现分 已见修行胜义性
依其意力而宣说 事行瑜伽及无上**

那是如何分的？应当是世俗与胜义合在一起而分的，若证悟二谛，其续部亦要如是而分类。世俗有法之不清净的显现分，以闻思或窍诀故，已经见其显现为空性，开始修行，则是在胜义之中修行，实是胜义和世俗合在一起而修行，则智慧有一定之增上。那依靠众生智慧意力大小，如来宣说了事、行、瑜伽及无上部等四续。首先宣说了证悟不是很高的事部，其次行部，再者瑜伽部，最后是证悟究竟的无上续。因此续部并非仅在胜义或仅在世俗中所分，而是二谛合在一起而分的，其证悟的智慧也有一定的区别。

一切世俗之显现，于密法之中抉择为本尊形相。中观未说一切诸法本来清净，所显为清净之坛城、圣尊形相；在密法中则有前说，此是显现之胜义，非离戏之胜义。

一般所举比喻，必须双方皆承许的，但其比喻之义，不一定对方所承许。麦彭仁波切之《大幻化网总说光明藏论》中，特别讲了世俗之显现如何是清净的。在显教中虽提到平等性，而在密教中更进一步说明了本净、二大平等、四大平等，《黑蛇记录》云，器情一切世界变成清净。

若在显教中离戏方面有一定之定解信，在密教中本来清净方面则有一定之定解，应多闻思《大幻化网总说光明藏论》。

是故二谛各自上 不分续部之高低
 然而二谛双运义 于此如何得解信
 如是修行亦随行

在二谛各自上不可能分大小、显密及续部之高低，那这些差别是以如何分的，是在二谛双运之基础上分的，因胜义即世俗，世俗即胜义故。瑜伽者在二谛双运义上修行，已经得到不同层次之定解，其修、其行皆是依照其所得二谛双运义的不同定解而随顺修行的。故显密及续部之高低由此而安立，其见愈高，其修、其行亦高深；其见低，则其修、其行亦浅显。

是故无上金刚乘 一生赐予解脱道
 无误如是修行者 譬如异类有情众
 所见水相不同喻 如是若依清净见
 现有等净坛城性 对此谁者不生信

于五浊恶世之末法时代之一生中能赐予解脱道的无上金刚乘，对其密法之仪轨、修法无有错误而修行的人，是极适合的。譬如不同趣的众生，其所见水相亦是不同的，如鬼趣、人趣、天趣众生，其所见各为脓水、水、以及甘露，还有持明者与佛菩萨看到法界和佛母等，

其业障越清淨，其所见也越清淨。这是比量和现量所成立的，以此比喻，同样，若依清淨自续的圣者菩萨之所见，（此处清淨见，亦即幻化网续所抉择的一切本淨之见。）则一切器情世间，轮涅所摄诸法皆现为等性、清淨之坛城性，即是本尊、心咒、智慧、除此无一不清淨者。一切诸法本是这样，哪一个对此不生信心呢？此颂说，今生好好闻思修金刚乘，今生有修行之把握，这样好好修持的人就像是不同众生，其所见不同那样的，其业障越轻，所见越清淨。那我们依靠这清淨之见，如《大幻化网总说光明藏论》所抉择的诸法本淨那样，亦必定会看到其清淨的，则对密法必定会是生信心的。道理上是本淨，你已经知道，那怎么会不对此生信心呢？必定会是生信心，这说明修行之见很重要，如果立了正见，则观诸法本淨就不困难了。

如果如是未了达 正许轮回不淨性
 而为观修圣尊者 犹如呕瓶涂香水
 悲哉等性金刚乘 彼思修行如灯画

如果对轮涅所摄诸法是本来清净，这个道理未了达，则许轮回是不清净，它是烦恼和业力所组成的。正在如是承认的同时，却又观修清净的本尊等形相，这是不可能得成就的。这犹如不清净的瓶中装着诸多不净物，而于其外表上涂了许多香水，此瓶仍是不干净的。同样，若把整个器世间和有情世界观想为不清净，而观本尊为清净等，是不可能成就的。

这样修持的人是很可怜的，一边认为自身不清净，一边又观想为清净，于此作者深为悲叹！末法之众生，对轮涅等性的无上金刚乘，欲想修持，但其修行如画上之灯，其画灯（灯指密法）是不能消除无明黑暗的，仅是相似而已，是根本不可能消除无始以来的烦恼无明，因其修法很不应理故。这是麦彭仁波切讲的修法最甚深的一些窍诀，现时通达真正清净、如理观修者很少，从今以后你们应以此理为依，应当如理观修。

证悟并非只在二谛各自上，应在二谛双运的基础

上证悟。见抉择“基”二谛，修行之道为二资，果使之现前二身。见修行果，是从修行者方面讲，基道果，从所修方面而讲。

若越来越闻思修持金刚乘，终有一天会使自己的不清净之贪嗔痴显现为本尊、坛城，心咒等的。比佛还难值遇的金刚乘，于此末法时代，一生之中能赐予解脱道，应当生信而精进修持。

显现与实相，如火的本性，可分二种，一种是其“热性”，一种是离戏，即是暂时与究竟之分。在我们面前显现亦有真假二种，如海螺白色与其黄色分别在无眼病的人与有眼病的人面前显现。麦彭仁波切把胜义谛和世俗谛分两种，其中密宗的二谛从显现和实相讲是很应理的。

现相虽现不清净 彼为迷乱所立宗
实相真实所见义 此名不分金刚宗

现有器情诸法虽然现为不清净，（特别在有烦恼无明的众生面前）这是由无始以来所迷乱之业力、烦恼、无明为基础所成立的宗派，其显现是无始以来之无明迷乱之所显，那所见本尊、普贤如来、坛城等，是显现还是实相？这里用观察名言谛时，有胜义与世俗二种的方法（抉择），其所见的实相，如明点等之显现，皆包括于实相方面。一般第一种二谛，胜义为离戏，世俗为有法，这从显教的分法来讲；另一种分法是，在胜义谛中一切都是清净，如无量殿、明点、本尊本性等，世俗谛中指一切不清净法，这是密法中所分的二谛，这里以密法所分显现与实相而讲。实相见之义皆是真实清净的，其所见义指圣者菩萨观清净而见的。比如所有的器世间是无量殿之形相，所有的有情都是本尊。在大圆满前行中修密乘的发心方法时讲，将上师观为普贤如来或莲花生大士；金刚道友观为普贤如来之眷属或莲师眷属；或金刚萨埵男女；然后法是大乘法；时间是三世无时；其处所是铜色吉祥山净土，或东方琉璃世界等，这叫做胜义实

相，或叫真实所见义，这叫做基、道、果三不分的金刚乘宗派。其无迷乱，由见胜义而安立故，在抉择见，将显现的实相分开，显现为不清净，实相为清净。但在修行时，在实相的基础上，修持显现，最后使之入于实相，否则就有过失。

若想器情能所依 本来不是清净性
 而观清净之修法 现露抵触之本相
 彼道即是道形象 如洗黑炭无转白

若见修二者脱离，则有过失。若无正知正见，即能依之有情世间与所依之器世间，或器情世间所包括的一切诸法，你本来认为不是清净的，如山是真山、土是真土，有情亦是平庸的有情等；又如在修行时，或听法时，上师本来不是佛却观想为佛，我们本来不是金刚萨埵男女却观为金刚萨埵男女之形象，这里的环境本来不是莲师之任运自成的莲华光明宫，反而观为彼宫，凡在生次、圆次中，观为清净相的话，便显露出你自相矛盾的抵触

本相，你本来认为是不清净，而观为清净，净与不净相违故。你所修的大乘金刚道，实际上成了道的形象，并不是真正的道。如同煤炭，不论怎样洗，是不可能变白的。如把自身真正的血肉之身，观想为清净的文殊菩萨，如同洗炭之喻。在《大幻化网总说光明藏论》中，这些讲得很清楚，现时之观想，皆为生起次第，观清净性很重要。

本非思是假修者 若能成就殊胜果
 则诸外道太阳派 本无实空之定解
 而舍显现修空者 亦能应成断诸惑

现在若有科学者问，你们为何将自身观为文殊、观音菩萨？可能大多数人答不出来，或以“佛法中有这一规矩”而作答。但佛法之中一切非是规矩、传统，其含蕴着甚深的道理，如是等等，必广学多闻，才能了知。那种本不清净而观为清净的假修行者，如果能够成就殊胜果，那外道中太阳派，其观点本无中观实空定解，但

他们舍去显现而修空，则他们亦应当断除烦恼，故这是不应理的。

若谓事行无上续 正见无有高低者
 已证现有等净见 自尊贤劣净不净
 如是未见分各自 则自损害自而已

内教中高低是依所证悟之见而区分。如果说事、行、瑜伽及无上续的正见无高低的话，那么已经证悟了器情世间诸法是离戏（等性）和清净之见的人，为什么在修持中有这样的区别？那自己是誓言，所修本尊是智慧尊，在事、行续部中，智慧尊是贤好的，自己是恶劣的，依靠本尊得加持，这是不应理的。在瑜伽部中特以清净为主，不清净是被舍弃的，这也不应理。因在见解上平等故，未见贤与劣，净与不净等，但在行持上却分别，这是不应理的，唯是自己损害自己而已。此不同于大圆满见，于行持中还要因果取舍之见。

或者如同下续部 于此耽着诸舍取
 无上运伏酒肉等 若行取舍等性者
 则名不证狂妄行 岂非悉应呵斥处

从另一方面破上面的观点。在事、行续部中，对双运、降伏、饮酒等，认为皆不应理，因有一定的取舍，在显教中亦有此执著和取舍。若是在见方面一样，那为什么有这样的执著和舍取呢？在无上部中有降伏法，即对十种摧灭佛法之怨敌施行；还有双运法，若无甚深不共见解摄持这种方便，亦成邪淫；还有誓言中有饮酒，食五肉、五甘露等做法。若在见方面是无区别的话，却在行持时不应取的已取了，不应舍的已舍了，成了取舍等性无别了，这难道不成了疯子的做法！难道此不为诸大德所呵斥之处？当在证到密宗无上清净见时，这是开许作的，若不做则与三昧耶戒相违，因此在见地方面有一定区别的。在显教中诸不应做，但在密宗可开许做，主要是密乘将轮涅诸法皆抉择为清净，若未证清净，食

五肉、饮酒，还是要犯三昧耶戒的。荣索班智达说：对于初学者来说，对双运、降伏、食五肉、饮酒，只应观想而已，若借口修行密宗，而去杀生、邪淫等，只能是堕落，谈不上守护誓言，但在真正证悟清净见之后若没有做，是犯誓言的。在别解脱、菩萨、三昧耶戒中有很多相违之处，现在一人受三种戒，如何成立？麦彭仁波切著有《三戒一体论》，我现在正在翻译。此论能解答，三种戒相违的疑问。

如是如是实相义 能见定解名为见

依上面次第，“如是如是”能证悟法界之实相义，对实相之义渐渐证悟，所证悟的无缘智慧名为见，或“定解”。

以见如何抉择义 如是随修及行持

所以对于见修行果，首先是抉择见，以见抉择法界实相义，之后依见随修。不论显教、密宗，见很主要，

若没有见，皆成盲修。

若谓不定九乘数 以见高低分乘故

其他有说，你们宁玛派承认为九乘，不一定吧，可以多于九乘，也可以少于九乘，为什么？因为乘是以见之高低而分故，高的方面有很多，低的方面也很多故。

是由内宗最低至 究竟金刚顶之间

安立九部有理故

自宗回答对方云，从佛教最低的乘，至究竟的金刚顶乘之间，安立九乘是有道理的，即安立声、缘、菩萨三乘为法相因外三部，因“佛性”以法相方式抉择故；安立事、行、瑜伽三乘为苦行明觉内三部，是以苦行的方法抉择明了觉性故；安立马哈、阿努、阿底为随转方便密三部，以直接方式抉择佛性，故名九乘。

如乘虽有众高低 而立三乘等有理

此讲安立九乘的理由。此如乘虽有众多，而你们安立三乘有理由，说以所化机上、中、下根基而安立，或以佛三次转法轮而为依，那自宗亦有安立之理由。以根基分上、中、下，在上等再分三等，中、下依次而分，共有九乘；或以修法方面分，有外、内、密三类修为主，或从方便上分，外三乘无方便，内三乘有一些方便，密三乘有许多的方便等，所以宁玛派分九乘有一定理由。

**故内智力愈增上 如是如是诸器情
分别见为不净净**

总之，自己内心智慧能力越来越增上时，如是如是将器情世间诸法，由原来不净的，现在见为净，其内智增上故，于器情诸法，渐见为清净。

**是故现空无二基 证悟二谛无别相
彼道如是修行者 能得二身双运智**

所以说一切法的本性是现和空无别为基的，为证

悟此基，以二资双运为道，如是修行此道，最后能得到二身双运之智慧果。

以上第五个问题讲完了。

六 不一同境何所见

第六个问题主要讲众生之业感。法王如意宝讲过，一切诸法在其本性上什么也不是，真正一个法既非胜义，又非世俗，什么都不是，而什么都是可以显现的，比如普贤如来得果，众生在轮回中流转。在什么都可显现的基础上，什么都可转变。一切如幻，有变无，无变有，众生业感不可思议，幻化之术不可思议，诸佛菩萨的加持不可思议。有四、五种不可思议，“一切诸法什么都不是”，“什么都可显现”，“什么都可转变”，这三个内容是荣索班智达的善说。表面上看来诸大德有辩论的形相，实际上是为了知众生之各种业感，并非为辩论而提些问题，着重从辩论抉择正见，以教、理证成立自宗，对外道及内宗之邪说反驳。

荣索班智达说，在名言之中，一切如幻和幻化一点区别也没有，这并不是以胜义观察而来，以名言观察即可。如名言上之人、众生等，与幻术一点也无区别，他在《入大乘论》中举了一例，说明在现实中的众生与幻化的众生一点也没有区别。在印度，有一个妇女，只有一个小孩，他们有一善巧幻术的婆罗门仆人，一天此妇到田里做工，其儿巴赖跟着母亲走了，婆罗门找小孩，一直未找到。他想，其妇权力高，如果这儿子丢失了，妇人肯定会杀他，于是他以幻术变现出一个儿子，名叫“巴赖”。其妇带着先前的儿子巴赖，从田里回来，见屋里又出现个“巴赖”，她不知道谁真谁假，这到底是怎回事？其婆罗门有点害怕，未敢交代幻术之事。于是两个儿子在一辈子中一点区别也没有，同吃、同住、同卧等等。当其儿子巴赖死时，其幻化子也同时死。村上的人说肯定一个是假的，但其幻化的巴赖也是有血有肉的身躯，一点也看不出假。

这是荣索班智达讲的一个真实故事，其说明所见

众生与幻化众生一点区别也没有这一道理，如何以教理来证成呢？幻变是无边的，不可思议的，而我们众生是如何造成的？是以不可思议的业力变现的，其幻变与业力皆是不可思议的，还有加持亦是不可思议的。他讲一般的天人、土地神等有不可思议的加持，诸佛菩萨的加持更是不可思议。譬如印度曾有几个人聚在一起要纺织布，其织布机需用木头作，于是到森林里去选木料。在森林里，环境优美，其树木长得好看，他们中一人于是说：“若砍了树，就破坏了此优美环境，还是不要砍伐吧。”大家同意了，到别处去找木料。其地土地神很高兴，因为他们未砍树木故，于是跟上他们，对那个人说：“你这个人很好，你想求什么悉地，我会满足你的所求。”那个人说：“我不知道要什么悉地，我有几人伴，跟他们商量以后，明天给你说。”他们经过商量，认为他所给的不可能是出世间悉地，只能是世间悉地吧，于是他们想，他们只能用身体的前部织布，而身体背部不能织布，我们应当求这样一个身体，前面之身与后面

之身均能纺织，于是给土地神说了此要求。土地神给他们加持后，其身后长出了手、脚、眼等，亦能织布了。当他们后来城市里，市民们说魔鬼来了。其他同伴也跑了，市民们把他抓了，他说：“我不是魔鬼。”于是他把他土地神的一番经历讲了，市民们便不再恐慌。后来在他死后，其前后手、脚等无一点区别，可见土地神之幻变也不可思议，那诸佛菩萨加持更是无边的。这个公案说明，众生之业感无边，现实都是业感所幻变。

荣索班智达善讲故事，寓意极深，听者品味其义，越觉其义深，现时科学之创造说明现量而成是业感之无边幻变。

一水各自有情前 显现不同有事时
 有谓共同所见水 一切能见全为量
 若水少许有自性 则无正量及非量

以问答形式论说。以水为例，同一水在六道及诸佛

菩萨持明者面前，其有不同之显现（这里诸佛、菩萨、持明者等证悟者皆包括于有情中，若阿弥陀佛不属有情，则他的世界中只有菩萨，而他不是有情，亦非无情，是不能讲通的，一般人以为二地以下的菩萨及凡人、小乘人，是有情，亦不一定）。同一水境，地狱众生所见是铁水，饿鬼见为脓，人见为水，鱼类等水生动物视为住处，在诸佛菩萨面前显为法界，或甘露或佛母等不同情况。所以同一水境，其十法界有情所见为不同的显现，是不同的物体。那是否有一共同的外境呢？以前唯识不许有共同外境，中观承认有一共同之境，但共同之境到底是如何，在具体讲时却有困难，如果没有共同物体，那所显现的又是什么呢？

在宗喀巴大师的《善解密意疏》中说，有共同的所见境是水，当然按他们的比喻是很对的，此并不是说见到了水，是说所见境为水。还有在格龙巴的论中说，共同所见为水，因世尊于人间转法轮故，所见为水之故，六道众生及持明者、菩萨、佛依其能见之眼识为量的，并无彼是此非，都是正量的，不是非量。破此观

点，若所见境为水，则有如是过失，如果水有少许其他物体之本性，如有铁水之少许本性，脓之少许本性，甘露之少许本性等，则有无正量与非量的过失。如对人来说，其见到水为正量，若将水见为脓，则不是正量，是非量等。对你来说，此水既有铁水之本性，又有脓之性，还有甘露之性，则成无正量和非量了。格龙巴讲，那应成白色海螺亦有一点黄色的部分了，因有胆病者见为黄色故，有如是过失。

若是各境不共同 如见瓶柱之眼识 共同所见不成有

既然说异类众生所见其境亦不相同，那就如同一个人见瓶子之眼识与另一个人见柱子的眼识，此两眼识不共同故，则其共同的所境是不可能成立的，故水不是共同所见境。或以一人第一刹那见瓶子，第二刹那见柱子，那见瓶与柱的外境不同，其眼识亦不同，同理见脓与见水之境与眼识亦是不同的，则怎么能安立为共同的

所境？破共同所境为水之观点讫。

有谓共境为潮湿 若有共同各潮湿
不灭而存则潮湿 不共所见不应起

有些大德认为六道众生共同所见为潮湿，并不是水，他们认为水遍不到一切，以潮湿代水。水之定义中具“潮湿”，这也许是他们自心所想二者不同。克主杰的中观笔记中有以“潮湿”为解释共境的，还有解释宗喀巴大师教法的四大班智达之一索南则巴者，在其中观的总疏中有五、六篇之多解释共境为“潮湿”的论述。如果说不同类众生，共同所见的“潮湿”不灭而存在的话，则异类众生所见仅是潮湿，其不同之所见不应有，因潮湿不能显现为不共同之所见境。

一见一者前无有 脓水等基为何者

饿鬼所见之脓，在人面前是没有的，可见潮湿并不是共同所见境，那脓、水、铁水等之共同所见境到底是

什么？

此外空无边处者 所见湿境由何成
 若湿与水一体者 显现脓等皆不得
 水异湿性皆不缘

再者四无色界之空无边处天之有情，如看一碗水，只能看到虚空而已；而识无边处天之有情，只能看到意识的本性，此外看不到什么，那共同所见之湿境在其面前何能成立？若承认潮湿与水为一本体，那显现脓等是不可能的，因同一体故，只能显现水或潮湿。若说潮湿是除水以外的一个东西，那以现量是不能见到的，眼识所不缘的，此说法不应理。

各自不同之显现 共同所见不容有
 共同所现相同法 一者不可现种种

六道众生于其各自的意识上有不同之显现，其共同所见境是不容许成立的，若共同所显现相同之法，如

共同所见水或潮湿等，则共同所显现之法不可能再显为各种物。再者不同类众生以现量的眼识执著外境，现量之物，只有一者，能生一种眼识，除此之外种种显现是不可能的。

**是由看待假立外 若许观察堪忍法
则须使成实相故 如何观察不应理**

由看待故，可暂时安立一个共同所见境。看待眼识的所见安立为暂时之共同所见境，比如看待人之眼识，其水是共同所见境，看待地狱而说，其铁水为其共同所见外境等。看待而言假立的外境是可以安立的，除此看待假立之外，如果许有一个观察能堪忍之法，那么，例如水，则何种众生皆见为水，不论如何观察，亦不可破，则此法必须为实相故，但这样的堪忍之物是根本不可成立的，是不应理的。

中观是否承认有无，这很重要。中观有、无皆不承

认，那道理何在？其理在诸法本性上，若有一个法成立，他们会承认的，但无论如何观察，如是的“有”法，不可成立故，不堪忍故。

若无共同所见境 则如唯识无外境
 务必承认识为境 彼者即是不应理

若说没有一个共同所境，众生业感不同显现就对了，吧，“共同”二字不可安立，此不应理。如果说没有共同所见境，则如唯识宗所承认的无外境，仅有意识，此必须承认唯识之“把自己的意识变成外境”。唯识宗认为，外境是没有的，自己依他起之阿赖耶识和习气，能够把自己的意识变成外境之形相。这种观点一点儿也不应理。

如无外境心亦无 能取所取之显现
 世俗中亦相等故

破彼为不应理。依《入中论》之中之破式（中观破

式)，在般若经中说，心与外境皆无，在对法中心与外境，两者皆有，在世俗中二者皆俱，在胜义中二者皆遣，有时俱有，无时俱遣，两者在“有无”上无区别，月称论师是如是破的。如说无外境，则观察时，其心亦无，对外境观察，由大、中、小微尘，最后变成空性，如是观察自心，亦会变成空，无一堪忍之实有心。能取之心与所取之境的显现，在世俗之中俱有故，其显现相同故。在世俗中应承认二者皆有，若心有时，其所执境无区别，境亦有，因心境看待而立故。

于诸所现若观察 二取不应分有无

虽有境现而虚妄 心现亦是—成故

心、境在胜义中俱遣。如果对这些世俗之中的心境显现，以胜义谛来观察时，则能取、所取不应当分有和无的。虽然有外境，其显现是虚妄，此是唯识宗所认为，并说其在胜义中观察时，是能破的，而自己明心见性之心是不能破的，此不应理。若外境能虚妄显现，则

能识虚妄外境之心，其显现亦不可能成堪忍，是说其境能破，其心亦能破。堪布根华用“喻啊口牛”之推理方法来破心之不成立，如诵“喻啊口牛”时，执著“喻与啊”的心，是刹那刹那之变法而破，对初学者可以如是来破。但对长时间闻思者，应当用无垢光尊者《如意宝藏论》中的推理方法，以影子的推理方法，一个勇士向光与影子相连之处射箭；或者如太阳的影子，相当于一秒钟之内画一条线。萨迦班智达说：“现在的一刹那不能分，未来过去的一刹那是可分的，或者最细微最细微的刹那是不能分的。”但现在的刹那亦可以分，如何分？如把很薄的纸用针来穿，在穿时，能否在现在一刹那间穿破它，若不能穿破，那现在之刹那还需加上现在的“再一刹那”，若说两个刹那能穿破，则有上、下两面，将之再二分之一，那现在之无分刹那亦可分了，如是容易破，故外境没有，其心亦不可能成立为有。

一切诸法在胜义量中，是空性离戏的，不可得的。中观承认有无之问题对修行者来说是非常重要的。

万法唯心造，则自心亦变成外境，此不应理，以中观的破法，两者无区别。万法唯心造，其心亦没有，仅空外境而执心却深，世俗之中不能说万法唯心造，因心有，外境亦有故。在胜义之中，心不存在，境亦不存在，到底“万法唯心造”从何角度讲，当然依唯识是可成立的。

无论同见或异见 共同所见为现分
 皆有现基能成立 故彼若无不应理
 犹如已见戏剧等

这讲自宗“现空不偏堕”之观点。前面破以水、潮湿等为例立为共同所见的观点；又破“没有共同所见”，悉已破讫，那是否有共同所见？若有，其共同所见又是如何？无论是同类业感的众生，共同所见如水或脓等，或者业感不同的异类众生各自不同所见，其共同所见是一种“现分”，是指有一显现的部分。即许有共同所见之“现分”，但在大圆满中之“现分”与此“现

分”有少许不同。六道等异类众生聚在一起，是有一个共同所见的，称之为“现分”或“现许”，为什么要这样承许？因为无色界之空无边处天，有一个“空”之显现；识无边处天有一个“意识”的“显现”；天人有一个“甘露”之显现；人及绝大多数旁生有“水”之显现；饿鬼有“脓”之显现；地狱众生有“铁水”之显现等；若问脓水等之显现，是否是无色界之“空”“意识”之显现？从显现方面讲，可以说是，但真正是不是“脓”“水”“空”“识”等，可以说不是，因此等已经偏堕了。以众生自己的业感将之堕偏，比如海螺，有眼翳者与无眼翳者，见黄见白，但海螺是共同所见，而所见成白或黄，是由眼障所限的缘故，但其海螺之显现不灭，其共同所见是不偏于何方的“显现”或称“现分”。对“现分”应如是理解，凡是六道众生面前各有一个“现分”的，若无此“现分”，则众生所见之显基不存在（即所显现的基本法源）。所以说六道众生皆有一个显基（显现各种各样的基础之法），或说为“现分”亦可。比

如诸佛菩萨之显基为“法界”，“法界”实际是智慧的现分，又“甘露”等亦是智慧的现分或世俗的现分。凡是轮回显现者之面前，说为轮回显现之“现分”；涅槃显现者之面前，可说为涅槃显现之“现分”。这种“现分”，在六道众生自己所显现时，已经偏堕于不同方面，但总的来说，只有一个“现分”。

我们在内心中慢慢思考时，麦彭仁波切的这个观点，确实很妙。若此“现分”不承认是不对的，凡是不同类众生，其虽有各自所见，但确实存在一共同之显现之法。所以说，若无“现分”是不应理的。譬如，我们此一百人都观看了戏剧，但不同人有不同的看法，或认为好看，或认为可以，或认为不好看等等不同所见，但“看戏剧”是共同的。同样，从各道众生以其业感显现来讲，叫做“现分”；从每一个众生所见之外境方面来说是“显基”。

除此已有现分外 余处不可得有者

是故若无此现分 则成诸境如虚空

除此六道众生共同所见之现分外，在别处不可能再找到一个共同的所见的物体，不论以胜义或世俗观察，始终是不可得见的。所以说，如果没有不偏于六道各自所见之共同之“现分”，则诸外境如同虚空。此中“现分”很重要，修大圆满要破执著，而不破显现。此中之“显现”与“现分”是一样的，在讲中观时，说破诸法本相，而真正的“显现”是根本不会破的。在麦彭仁波切的《智慧品释》中讲，破“显现”的一个中观，何处都不会找到，那所说“显现”是怎样的，此即是“现分”。又谛洛巴说过：“不要破显现，只要破执著即可。”瑜伽师不论在入定，还是出定时，其“显现”是不灭的。此处之“现分”是以这种“显现”而讲，但在我们未证空性者来说，将太阳光或在自己面前而显现的物体等，当作“显现”。即是将没有空之物体，认为是“显现”，此非所讲之“显现”，应当是现空无别，不

偏堕何方的“显现”。麦彭仁波切在因明大疏中说：

“显现非常重要，是不能破的，不论在比量时，还是现量时，显现是有的。”

内外诸缘所障故 如是真义不得见
如同幻咒损眼时 木筷亦见象马等
是故共同所见者 不可决定而安立

那既然有一个共同所境——“显现”，为什么众生只看到不同之“境”，如水、脓等，而不能见到共同之不偏堕之“显现”呢？此由众生业力强，将“显现”堕到自己的“所见”方面去了，本来共同所见是“显现”，但不同业感之众生见到时，却执为是脓、水等。以其业力所牵，故不见共同之所见境——“显现”。

本应见共同所见之“显现”，但以无明习气烦恼等内十二缘起和如外道之作用，或没有学过宗派的因缘等外十二缘起等等的内外诸缘所障故，如是真义是不可

能现见。本来的一种显现，不偏于何方，暂时来讲，此共同所境为“显现”；究竟来讲，此共同所境是“法性”。本来所见的“水”或“脓”等，真正说来是“法性”。以前藏地之一些大德亦有立“法性”为共同所境，但“法性”不易讲，“显现”可以讲，在众生也可讲通，若讲“法性”，则“脓”成“法性”，有饿鬼证悟法性之过失。

比如幻化师念心咒，将眼根损坏了，其变幻术时有几根木筷，此时亦由眼被迷惑故，而见为牛、马等幻境。现时之电影、电视，一方面肯定是外境，即有这样一个“外境”，另一方面，以其幻化能力，似乎已把自己的眼睛迷惑了，因所有之影视，在外境中都是不存在的，可说此等已把观众的眼睛迷惑了。同样，本来是“法性”或说“显现”，以“木筷”为喻，由不同业感、内外诸缘所障故，不见如是“显现”，却见种种之相，如同眼被幻咒所迷惑，妄见木筷为象马等。所以说，共同所见的事物，你不可能决定为实有之物而安立之，如说

是水、是脓等，或者是能观察堪忍的法，是根本不可能安立的，这种“显现”你想破亦不能破，若问共同所见是显现，那观察脓与水是一体还是别体？别人的观点能破得倒，那麦彭仁波切的观点，以一体、别体方法观察，如何回答？这很简单，此“显现”不偏于何方，其水、脓、虚空等皆有“显现”故，因皆有“显现”故，而无过患和错失。若以水、脓等为共同显现，则不能遍及空无边处天之“虚空”等，故能破，或者在诸佛菩萨之所见面前，此亦根本不能建立，故与麦彭仁波切之观点有很大区别。

一方面好好祈祷传承上师，一方面天天看、思维此论，才能懂得这些观点的奥秘。一般从表面上看一看，对初学者来说，有与无在许多方面是相违的，要慢慢看，才能懂。

自宗现空不偏堕 本基何者亦不成
诸现皆为相等故 一法亦能现种种

前面在破别人观点时建立自宗，此处以正面建立自宗。自宗以为，现并不是仅偏于“现”方面，空亦非仅偏于“空”方面。一切从现空无别上讲，是不偏堕于那一个方向，轮涅诸法之本基，即本体什么都是不成的缘故。一切显现，不论其清净与否，其显现总是有的，但初学者是相等的缘故。经常把“空”抛开而“显现”，这种习惯不应理，显现即是空和有不能偏堕。所以—个法在不同的众生面前可以现种种之相，若真正弄清这个道理，如《普贤行愿品》中有微尘数那样的刹土，在每一个微尘上的刹土中有不可思议的如来，每一个如来周围有不可思议的菩萨眷属等，像这样甚深的境界，亦是了知的。若无了解此处所讲的道理，则对《普贤行愿品》中所说之甚深境界是无法理解的，甚至变成相违。上面之义大概是这样讲的。

观戏剧时，—个演员可扮罗刹、人、天人等等，其现分可许有，以所境与能见方面讲“现分”可以许共同境，所见由于不同执，现分为法界自色，六道皆是因为

颠倒妄执种种。

设若何者可现空 则彼一切皆合理

设若何者不现空 则彼一切不合理

假若任何一法，在瑜伽者面前其显现与空性无分别，即成现空无别，则彼基道果之安立、因果之取舍、正量与非量之区分等皆成合理。只要现空无别能成立的话，一切都好办，则一切法及其修行皆是合理而无过患。设若任何之法，于瑜伽者面前，不是现空无别，而是单现或单空或既非现又非空，成常有之法等，则一切基、道、果之安立，因果之取舍，正量与非量之区分等皆成不合理，“现空”实际上是缘起的。

若问于此量非量 如是区分不应理

所现余处未见故 观现世前成所量

由于诸法本来性 住于各自之本性

成立一异之量故

你们说一切皆是现空无别，那正量与非量之区分，则不应理。比如，水是现空的，则水可以是脓、铁水、甘露等，故若是现空，则一切应理。所以量与非量之区分则不应理。对如是提问回答为：所显现之法，如在人面前显现“水”，地狱众生面前显现“铁水”等，在余处是没有见故。如人见之“水”，在饿鬼、地狱则不见为“水”，因明是以凡夫人所见境界而讲，在观现世的量方面讲，此还是成立。这里的“所量”，比如在人面前“水”是所量，即正量，但在地狱众生面前“水”是非量，这样“水”是所量（所衡量的法），故看待世间上之因明，其“所量”是能成立的，此很重要。不然现在大家听了《定解宝灯论》，以为“什么都是业感而产生的，水也好，脓也好，没有什么执著，喝水时，喝脓也可以等。”若是这样，是未能区分量和所量。观现世，是因明中最好的术语，观现世是就凡夫人所见之境界讲的，观现世之意识、观现世之眼识等皆是凡夫人所无错乱的意识、所看到的眼识而言，观现世量是就凡夫人所

决定的正量而言。这样量也分很多，如胜义量、世俗量、净见量、观现世量；又教、比、现量等。

量的实际之义是不欺骗的意识称为量，凡是什么都能得到的，是无欺识，正确意识。真胜义量是中观应成派抉择离一切边之量，假胜义量是中观自续派在抉择胜义时，仅抉择“空”的量。世俗量分为净见量和观现世量，净见量，指圣者菩萨所见的法界，或观待于恶趣，人所见“水”为净见量等；观现世量，在凡夫人面前又分为正量与假量。比如水是正量，将阳焰看成水则是“非量”，又如火之本性是热的，设若火的本性是冷的，则是非量。教量，指以教证之量；比量，指以推量方法所得量；现量，指自己亲自所见之量。在五明学科中的因明只能抉择到观现世量，如《释量论》《量理宝藏论》等因明七论。净见量与胜义量，因明基本上不抉择，因明七部论，抉择教、比、现之同品与违品。净见量在弥勒菩萨的《宝性论》比较明显，《大幻化网总说光明藏论》亦主要抉择净见量，说业障消除之后，如何

如何清静，还有荣索班智达的一些善说抉择净见量亦很多。胜义量在中观论著中是很多的。以上分法，一般是按第二次法轮所分，空性为胜义谛，显现为世俗谛的分法而讲的，故净见量包括于世俗量中。还有一种以观察名言为主的分法，则净见量可归入胜义量中，是按第三次法轮意义而分的，其为究竟之量。

此处分法是按麦彭仁波切《智慧宝剑》所分。若问由于“何者可现空”，则量与非量之区分不应理。问答为一类众生所见的，在别类众生却没有见，故见现世量面前，其所量是能成立的，并非不成立，为什么呢？由于诸法于因明之中各有其性，如火之性热，水之性潮等（此处“本来性”非指胜义量之中所讲）。所以诸法各住于其不同的性质上，如火不可能混杂于水，水不可能混杂于石木等，柱与瓶并非意义不分，应是分开的。

每一个法，在名言之中，其法相是不同的，所以每一个法皆各住于其本性上，说现量并非指水变成脓，脓

变成铁水等，即看待名言上，不可混杂故。在观现世量面前，可以成立一和异之间的正量，如水或脓，在一者面前，则一者承认，同体则同体承认，异体则异体承认，量与非量应区分，如阳焰与水应分开一样。有些人仅听过一些中观，“一切都是显空无别”，水可以喝，则脓也可以喝，糍粑可以吃，屎也可以吃（众笑）。这是不行的，应当把所吃的和能吃的在名言之中，即观现世量面前好好区分。当然有些人嘴巴上说“什么都可以”，但实际上他不敢这样做，还是需求好吃的，舍弃不好吃的。因此中观之现空无别，并非把一切都混为一谈了。

是故成立看待量 诸法以性非成量
 若成则应成实相 虽成一水自执量
 无待唯性不成量 胜义观察不成立
 饿鬼前亦不成立

因而成立看待之量，如看待人说，所见为正量，则异类所见为非量等，是可以成立的。一切诸法并不是以

自己之本性成为量的，因胜义之中观察时，始终是不可堪忍故，如水之“本性”并不是以胜义量所成立的，观待量是可成立它的。如说水为何在人面前成量，可说观待人类众生可以成量，但并不是水之本性成了量，否则成以胜义观察堪忍之过。若以自己本性成量，则成实相之过失。虽然观待人来说，水成为量，能用能喝，从自己执著的角度可以成量，但“水”并非不观待任何法，有一个自己的本性而成量的。若无观待，唯有本性是不成量的，因胜义观察其本性不成立，另外观待人所成量之“水”在饿鬼前是不成量故。因于前唯见“水”是脓故，故不能说其自性能成量。

二量了知自执境 取舍彼境不欺故

正量并非无意义

以比量和现量了知，其所执各自之境，如听山后水声，则推知山后有水，依此据找水，果见水流（此是比量）！或自己现量见到水（此说现量），取水亦能得到，所

以说“现空无别”并非使量与非量变成无别了。以现量和比量了知，各执其所境，取舍彼境，譬如取水，以现量之亲见而取水，以比量之推知而取水，若说此处无水，因眼不见故，此为“舍弃”，不论所取，所舍皆可以现量与比量推理了知应取应舍。此种现量和比量并不欺骗你，“现空无别”并非在名言之中一切都是可以的，故正量并不是无意义，还是有其意义的。

在胜义中不承认量与非量，但在世俗名言中可以承认之。如观待人所见水为所量，人之无惑乱之眼识所现“水相”为能量，判断其能饮，为正量。不欺骗的一个意识和外境称为量，一般为正量。如来藏本性之现量，故将“净见量”归入胜义量，中观未破也不必破。名言世俗中之法相，如火之热性，水之湿性，因其在名言中各处其本性位上，故成立。比量了知外境时，有分别心、寻伺心、推测心，是总相了知外境；现量时，无寻思，以自相了知。

是故所谓—水者 观待人见而安立
 观待天人于甘露 作为见基而执著

在名言中不会舍弃取舍，亦只有在观待下才成立—异之量。譬如“水”是观待人而讲的，又如“脓”是观待饿鬼而安立，观待天人以“甘露”为安立，故以不同观待故，作为见基而有不同执著。

水见脓水甘露时 三者并非聚—处
 其中—者亦非量 除此之外见余法
 以量无法成立之 所见三者皆无故

如在人、天、鬼三种众生面前，放—碗水，所见各为“水”“甘露”和“脓”，那些所见是自性而成，还是观待而成？若是自性而成的话，“水”“甘露”“脓”三种并非集聚在—起，那是否是其—中所见之—者呢？亦不是的，因三种众生前，其中—者对另两种众生来说是非量故。除此三者此外，以量观察分析，是无法成立余

法之量的，即根本未见过其他之法。若无观待，在共同基础上，其所见是没有的，不能成立故。

人见此水若非水 余法为水非理故
水名应成永无有 彼等之宗建立量
亦是成不立理

若不观待人，其“水”之见亦不成立，若说人所见之“水”不是水，而是“非水”，即有脓、甘露等之部分，那将脓、甘露等看作为“水”，则是非理的，那观待人而言之“水”的名，亦应成永远无有之过失。如一斤水，在天人看来，就是“一斤甘露”，那连一点“水”亦不得，其名亦无有了，像这样以“有自性之法”建立量的宗派，是不应理的，因无观待故。

是故短暂惑乱因 其未所染诸根境
此乃务必立为量 如水阳焰以为水

量与非量应在名言中分清楚，若无暂时之惑乱因

(可分内外二种)，则所见应承认为正量，若有内外惑乱因，则所见为非量。此是自宗之安立方式。短暂惑乱因，指如得胆病的人见白海螺为黄色，此因病故而引起的是内惑乱因，若病愈了，则其自消，故称为短暂惑乱因，亦是就名言中所见之虚假而说为惑乱因。又如乘车时，见道旁的树木、村庄、山川向后跑等，此为外惑乱因所造成之非量，或有时闭起眼，似有两个太阳，老人经常见有魔等逼恼等，皆为短暂惑乱因，若未受到这些短暂惑乱因染污之五根、五境，则所见务必安立为正量。如眼睛未受他物所染，所见为真正柱子，称之为正量，否则称为“非量”（对外境亦有惑乱之因染污情况）。如见“水”为正量，而见“阳焰”以为是“水”，则是非量，因眼识受外惑乱因之染污故。若走近时，见不是水，故误以阳焰为水了，称为非量。又比量之根本是现量因，由推测之量而后见现量故。

观待量与观现世量有点区别：如有胆病的人看来海螺是黄色，为观待量，但非观现世量。

故暂饿鬼以业障 清净水亦见脓水
 尽障方见真水故 观待人见是为量
 饿鬼由缘转变故 暂时建立水为量

此讲净见量。所以说，饿鬼暂时以其业障，如前世之悭吝等，则于人所见之清净水，亦看成了脓水，当饿鬼之业力渐渐消尽之后，才能见到真正的水，故观待人和饿鬼而言，“水”是正量，为什么呢？饿鬼暂由自己的业缘覆蔽故，将水看成脓水，所以观待人与饿鬼，建立水为正量。同理诸类众生间之正量，亦如是建立。无垢光尊者在《大圆满心性休息讲义》中说无色界所见之“意识”，虚空与法界接近，其境界非常高，似乎他们亦证悟了“大圆满”。此如空无边处境界、非有非无、像虚空那样的境界证悟了，如是禅定亦具有，可见其境界远比“甘露”要高得多，亦可作为观待之正量，像这样依次第所见，立为净见量。至初地时，如见一碗水，亦看成了许多刹土等。最后在佛的尽所有智前，见为一

切事物之本性，不混杂而存在，在如所有智面前，一切皆成法性。这样一来，障缘愈清静，其所见亦愈为正量。荣索班智达有一部专门把显现建立为本尊的论中，有如是的善说。

究竟理证观察时 彼等习气之显现
 余者清静所化前 水亦能见刹身故
 如是不能决定为 唯有人见即为量

观待暂时所见可建立“水”“甘露”等为正量，但以究竟之胜义谛或如来智慧，用理证的方法观察时，天、人、鬼等所见之甘露、水、脓等，皆是无明习气的显现，乃至得地菩萨所见的“菩提心”（《入行论·智慧品》所云），以最究竟的观点观察，还是有一点无明执著的法相，此亦当弃舍，亦非究竟量故。在其余的菩萨持明者等二障已清静，于所化机面前，将人所见之水，亦见为清静的十方刹土、十方诸佛菩萨之金刚身等显现。因此不能将人所见之水，决定为正量，而其他所见不是正

量，只可暂时以观待故立为量。

是故障缘愈清淨 观待下者各所见
 可许愈上愈成量 究竟法性唯一故
 能见量亦唯一性 第二量者永无有

当众生各自的业障因缘越来越清淨时，如次第从地狱至无色界或从初地至究竟等觉，其障缘愈清淨，观待下者，上者的所见可立为量。如是善论，只有在荣索班智达的论中讲得明显，其他诸派，其道理讲的有，但以教理证成立的并不多。究竟的法性，可以说为净等无二，离一切戏论，即只有一性，能见它的也只有佛的智慧量，也是唯一的自证故。除佛智外，其第二量如菩萨智慧，第三量如人的智慧，不论是科学、文学、艺术等，是永远不可能有的，只是暂时观待故，方便安立而已。对学佛者来说，佛的智慧是第一量，除此佛智外，在世界上是再找不出第二个正量。

实相—谛即双运 正量自然本智慧

唯一所断无明故 觉与不觉之差别

实相—谛是就胜义谛之本性而讲，即不离世俗谛的胜义谛，亦即现空无别，双运之义。其衡量它的正量，亦是每个众生自然本具的如来藏的本性智慧，其唯一所断为无明。因无明包括烦恼、所知习气、禅定诸障等，故除无明以外，别无所断，所以，觉与不觉并无实相之差别，只有明觉与不明觉之差别。如涅般是已明觉了，而众生未知此本性，故名轮回。荣索班智达云：“一般凡夫众生与未学过宗派的人，将轮回和涅般，执著真正有一个实相，但实际上只有证悟与未证悟之间的区别，此外别无他有。”以上讲净见量。

是故以量此建立 诸法自性为圣尊

即唯前译之自宗 全知荣索班智达

所示善说狮吼声

前面主要讲了观现世量和净见量，这种讲法只有在宁玛派中有，其他诸派所无有。所以说以正量的方式，以净见量的方式，愈趣至究竟清静。这种建立一切净垢诸法，不论在胜义中或名言中观察时，其本性为圣尊性，一切诸法的本性清静，是本尊、坛城、无量殿之体性，此是前译宁玛派的观点，谓诸教派所无有。将“一切诸法抉择为清静”的说法，是全知荣索班智达的明显善论。此虽于密乘中以密藏形式有所宣说，但真正以窍诀方式宣说，只有在班智达的《显现立为圣尊》的论中有。此外，诸尊者之论中皆无，后来无垢光尊者的《七宝藏》中将此善说，以窍诀形式再三解释宣说了。所宣示的善说，如同雄狮之吼声，使诸派观点不能比。

余派解说此宗时 无有合理说法故
 如何承认皆非理 于彼共同所见者
 各自现空不应理

其他教派解释此“一切诸法是本尊之形相”“一切

皆是业感的”“一切都是清淨的”等观点时没有一个合理的说法。有些根本不承认名言中诸法之本尊性，并说此是外道之观点等；有些虽承认一点，但不像宁玛派所承认的那样决定、明显，且亦无窍诀方式之抉择。在汉地许多书中也找不到像此论以窍诀方式明显的讲法，此非自赞自宗。你们以后慢慢观察，会了知这种说法的不共处（殊胜），其余宗派不论如何承认，皆不应理。譬如，承认共同所见为水“潮湿”，乃至本尊形相等，皆不很应理。法王如意宝说过，若把这个问题好好搞懂，那现在所说的地球之形状，科学卫星的不可思议之幻化等容易解释，并从内心知道众生业感的种种差别。此问题对现时众生非常重要，因为众生业感不同，其显现万千，亦可转变，亦可无有等等。安立不偏堕之共同所见，与上面所讲的“量”有所不同。若仅安立为“显现”是共同所见，或仅安立“空性”为共同所见，皆不应理。

若是所见唯空许 无论任何诸有情
应成虚空亦见瓶 瓶成不见如虚空

远离显现之空许 若能所见何不见
 应成诸法恒无有 无因宗过此相同

分说仅以“空”为共同所见不应理，如果说共同所见是唯一的“空分”而已，不是显现的，亦不是显空无别的，仅许“空性”为共同所见，那无论什么样的有情在见到虚空时，都应当见到瓶等器物。比如人所见之“水”与饿鬼所见之“脓”二者，因为共同所见是“空性”，那空性可变成“水”和“脓”，那也可变成瓶等器物。本来瓶是人能见之物，而虚空或石女的孩子是见不到的，无实相的。若共同所见是“空性”，那“瓶子”，亦应成“空性”而看不到才应理，所以现空偏堕之共同所见不应理。如你所承认的，远离一切显现的“空性”为共同所见，那“瓶子”为什么不见为“空性”？“空性”为什么不见成“瓶子”等。若承认这样的所许，那应当成了诸法恒有，或恒无了，与外道无因派（顺世外道之一）的观点无区别了。无因派承认一切诸

法不需要因，只是在无因之中产生的。《中观庄严论》中破云，若不需要因，那冬天应开鲜花，夏天而不应当开花，因诸法不需要因故能产生，故夏天之温度、湿度等皆不需要，而能在冬天时开花，此则诸法恒有或恒无之过失有了，此处之敌者亦有此过失。

空时无现互违故 若有不空则空许
 安立所见此相违 若问汝者上述论
 现空为何说不违 此处见义名言量
 即其建立之时故 彼前有无皆相违

在“空”的时候不会有显现，此处“空”如虚空一样的“空”，而“现”指如“瓶子”一样的实有之显现，在“空”时是不可能“有”的，是互违的。若有不空的显现，而却安立仅空为共同所见，这二者是相违的，以上讲“仅空”为共同所见不应理。若敌者问：“你们自宗在上述的《定解宝灯论》中已经说，现与空不相违，若无胜义无世俗，若无世俗无胜义等，还说一切显现周

遍空，一切空性周遍现等等，显现与空性不相违，那为什么此处却说现与空是相违的？”这应分界线，一般在名言因明之观现世量前，“有”即是“有”，“无”即是“无”，在它面前“有”“无”是相违的。若依中观胜义量来说，“有”与“无”“现”与“空”等皆不会相违，故应有观现世量与净见量之不同的说法。这里是以见义名言量，指诸法于名言中所见的本性之量而讲的，或说以观现世量、因明量而言。在建立如是名言量之时，在它面前有无必定是相违的，以名言的角度，你不能说“柱子是空性，空性是显现”的。对中观闻思未究竟的人来说，有时全部空，有时却不空，于此感到有点难以理解。按照名言现世量，一般的现量与比量时，你根本不能说是空的，在其建立的名言量面前，有是有，无是无，二者是相违的。故“瓶子”不能说成“无”，虚空不能说为“有”，这是有一定的界线。

一法之上二谛者 不违智慧所境故
若离空性之现许 不得作为所见境

彼现如何显现耶 未有偏袒之显现
如此无法思维故 不可成立此现基

此按中观的说法，或以胜义量为主而讲，现空不违，有、无相等，轮、涅不分等，是有如是特点的，即在一法之上胜义与世俗二谛，或显与空二者等，皆是不相违的。因为上面所讲的主要是以圣者入根本慧定的所境，所以在名言之中，并非一切皆无，如说因果、善恶等皆无，是不应说的。而在胜义谛之中显与空、胜义与世俗等皆是相等的，这是智慧所境故，并非分别念的所境。但在分别念面前，现和空不能这样讲，现与空等还是有的，在以上说过凡夫分别念前有无相违等，以很多方式也讲过，此很重要。在一法之上二谛不相违，只有在圣者的根本慧定面前而讲，所以在名言之中不能仅仅承认为一个“空性”。

以下破无空性之“显现”安立为共同所见，亦不应理，如果离开了空性的“显现”，你不能将此作为共同

所见境。先问敌者，你们那种离开空性的“显现”，到底是如何显现的？敌者说，他们的“显现”是没有偏袒的。但这种是不可能的，若是不离空性的显现是可以存在的，但以不空之“显现”，如人见为水，饿鬼见为脓等，都偏堕一方了，其根本不会变成于各类众生面前不偏袒的所见境。因此你们这样无有偏袒的“显现”是无法思维的，不可能容于心中，所以你们所讲的不空的、无偏袒的显现，是根本不可能作为共同所见境的。

由于未见能知量 而仅谓有立宗也
 若成所见堕偏袒 则此以外不得见
 又即不空显现故 亦成理证堪忍处

为什么不能成立呢？成立的理由无法找到故。因为是未见过一个能知的量，如说山那边有水，是以现量见到故，或以比量推知故，但汝之“不空的显现”，有什么能知量呢？实无能知此共同所见之量，而只说有这样一个共同所见，仅仅是立宗而已。如果已把所见偏堕

了，如人所见之“水”，地狱众生所见之“铁水”，此所见已偏堕了，则除了这个以外是不能见其余的。如人除了见水之外，不能见“铁水”“脓”“甘露”等，这些是根本不能见的。敌者若问：那上面你们所说的共同所见是一个“显现”，此有无过失？此并无过失，上面所讲的“显现”，是现空无别之“现分”，是不离法界自色的现空无别的现分而讲的，故无过失。而此则是以“不空的显现”为共同所见，故有这些过失，又复即是“不空的显现”之故，亦有胜义量以理证观察成堪忍处之过失。

无论脓水甘露等 所见彼三皆相违
 若即彼水是为脓 人前为何显现水
 设若非脓即是水 为何此外见脓等
 若说饿鬼前现水 应许其无脓显现

不论安立脓、或水、或甘露等，作为共同所境，若其本性不空，仅是一个显现，则皆是相违的。此为略说，

以下广论。为什么是相违的？如果你承认水的本性非水，而是脓，那为什么人前却显现“水”故安立“脓”为共境不应理。如果说人所见的水，本性非脓，而是水，那为什么饿鬼等见水时却见到的是脓？此不应理，因你说水的本性是水（此为假说语），若以现空无别之解释是可以的，这里主要说敌者以“不空之显现”而言的。若说水的本性为水，非脓，那为什么在饿鬼前显现脓等？至于在有些众生面前将水却看成了“虚空”“意识”等，此亦不应理。如果你说，并不是这样，水的本性即是水，脓是非量，水是正量，那么饿鬼前应显现水，其脓的显现则于其前应无有，不得不如此承认，故有此过失了。

由于除自现见外 无有单独所见基

若有则成异体故 一基非一如瓶柱

此摄“不空之显现”之义。由于除自己现量见到之外，如人之见水、饿鬼之见脓等，再没有一个单独之共同所见境（或基），以教、理证，观察不见故。如果

有这样一个共同所见的话，如人所见水之外，还单独存在一个共同所见的话，则显现与显基（所现）成为异体。一类众生所见的共同所见基，并不是另一类众生的所见，比如，人之所见基，并不是饿鬼所见基。如同—人见柱，—人见瓶，你不能认为两者有共同所见了，同样，你们把现和空分开，这种观点是永远建立不成的。以上主要破“不空之显现”。

是故现空无分别 或者实空显现许
 双运大等离偏袒 诸法本来平等故
 等性大圆满之中 所成之义已抉择

这以密法的解释方式，安立自宗“共同所见”之观点。安立显现与空性无分别之共同所见；或者将远离一切实有、戏论的“显现”，作为共同所见；也可以说，与法界无分别的实空的“显现许”，安立为共同所见，这种显空无别双运、大平等性是远离一切轮涅偏袒的；诸法本来平等而住，在光明、平等的大圆满通彻本

性之中，所成立的意义已经抉择了。即在上面将净等无别的大圆满之义，通过教、理证方式抉择了，这可以称为大圆满之正行，或称为大中观的正行，亦可称为自宗之“共同所见”。

修道此时依净见 不净显现自解脱

解信金刚圣教义 所谓现有净法身

将抉择之义修持时，应依靠净见量，即轮涅诸法本来清净之见，一切器情世间及贪嗔痴等不清净显现，不需对治，自然而得解脱。这就是阿底约嘎密续中说的“现有净法身”的意义，即一切显现和一切有情皆是清净的法性，这种金刚乘圣教之义，在自己体味中能得到信解。“现有净法身”是密乘中最究竟之义，在修道中依靠净见量，将一切不清净显现逐渐消尽于法界，而成为清净，如是对上述之究竟义能生一定之信解。对初学者来说，若说“一切清净”谁也不会对之生信心的，昔华珠仁波切曾对索加仁波切（列绕朗巴大师）说过：“现

在器情世界，都抉择为清淨，是依何种量？因诸佛菩萨所见，一切诸法本来清淨，故依诸佛现量故，此非凡夫之所见，犹如眼疾者见海螺为黄色，而非白色。凡夫面前，显现与实相未统一故，只有对此‘本淨’生信心，而真正是见不到的，达到证悟时，二者统一了，不清淨之显现消于实相之中，才能现见诸法是如何如何本来清淨之义。”法王如意宝亦说：“大圆满中，《大幻化网》的教证是需要的，但理证亦很重要。对方在道理上无法回答时，其不得不承认为清淨，当然显现上，密乘亦不承认为清淨。”此讲依淨见量，于密乘之究竟义当生信解。

是故幻化网续云 五蕴如幻现无偏

彼者即是淨尊现 生信彼教密意义

《金刚萨埵幻化网续》云：“五蕴即五部如来，色蕴毗卢遮那佛，受蕴宝生佛，想蕴无量光佛，行蕴不动佛，识蕴不空成就佛。”贪嗔痴慢疑五毒为五智，还有

“五蕴即五智”之说，幻化网续所说“五蕴如幻”，即如无实性的如幻一样的五部如来，其显现是周遍的，不偏于任何一方的。彼五蕴，即是清淨的五部如来或五大智慧的本性和圣尊的显现，故依净见量修行方能对此密续义生起信解。

此《定解宝灯论》是大圆满的总述，以前法王如意宝的一位上师哦巴则格讲过：“《定解宝灯论》实际上是《大圆满心性休息》的概述。再者显教的《现观庄严论》和中观等中每一个内容，都是包括的。”的确《大幻化网》的要点、大圆满的一些要点等，都在此论中具有。

因执为五蕴，故以五佛转之，并非安立某蕴定为某佛等，这有很广的教证。

浓执尽时知迷乱 于彼修持能见水
 净大佛子见水尘 一一如数无量刹
 见水玛玛格佛母 究竟断除二障时

现见双运大等性

如是宣说六道次第所见，圣者所见，乃至佛究竟所见。如以饿鬼执著的“脓”，当其业力报尽时，知道此是迷乱习气之显现，并不应理，在修持观想脓之本相为水，是清净的，则于后来能见到“水”。对此有两种解释，一种是饿鬼在自己位置上修持，了知了彼执脓为迷乱习气，而后通过观想而见到水；一种是饿鬼的业力报尽，转生于人道，故而见脓为水了。

得地的佛子或大持明者，在所见到的水的微尘上，皆有无量的刹土和佛身，并且现量地见到水为玛玛格佛母。在《大幻化网》中五大转为五佛母，地大佛眼母，水大玛玛格佛母，火大白衣佛母，风大救度佛母，空大法界自在佛母。得地的佛子和大持明者，能现量见到五大为五佛母，这些佛母具有能引生大安乐和大智慧的功能。这些道理只有在密乘中听闻到，初闻时有些难以理解。在《大幻化网》中，这些道理讲得很多的，在《中

论》中亦有讲的，如自现刹土和他现刹土，特别是自现刹土，从初地至七地皆能见到这种刹土和报身佛，在得地菩萨以上，能见到报身佛、佛母、无量殿等清静形相。除此之外，一般在名言之尽所有智之中、如所有智中，没有一个不清净的东西。

此说得地圣者见水之本性为佛母的本性，这也并非究竟。荣索班智达说：“对六道众生而言，得地菩萨所见为正量，得地菩萨所见五大为五佛母，在究竟佛来衡量，仅是一个清静的显现而已，亦非究竟量，佛所见的离一切戏论、大空无别，才是究竟量。”如初地、二地见法界，在他自己来说是无分别、究竟的智慧，但上地菩萨和佛看他的智慧，并不究竟。比如观大海，从远方看，大海是很平静的，无一点流动，但到近处时，大海必定是有波浪的。故上地菩萨和佛见初地、二地等菩萨的智慧，仍是杂有分别念的，其障碍未消除故。等到究竟断除烦恼、所知障乃至一切习气无明障时，其智慧是佛智，能现量见到一切诸法是现空无别的大双运，轮

涅无别的大等性，在其智慧前，上面的见“水为佛母本性”，亦不过是一种净见量，亦非正量。

是故清净之见者 断除一切障碍故
诸法无误之实相 唯有彼智能现见
此外无有其余也

最清净的大智慧是佛之见，因为将所知障中最细微的部分已断除故，一切诸法本来的实相，只有佛的智慧才能现量见到，除佛智外，世界上再找到一个真正的量。

彼者建立究竟量 具有理慧眼者前
此等本净法身住 成立如是立宗顶

彼者指佛智，即能所二取皆消于法界的究竟智慧，以此建立为究竟量。只有具备殊胜的理智和多生累劫之中遇过密法的，具大智慧、理智的、具慧眼的人面前，才能宣说佛的智慧为最究竟的量。“一切都是本来清

净”等，在这样的人面前是成立的，在其他人面前则不能成立。此外，“理”是指具善巧理辩；“慧”指多生累劫遇善知识、与密法和圣教有缘分的人。于这些人面前，一切轮涅诸法本来清静，以法身如来藏而住等道理是能成立的，这是显密宗见之顶峰，如是有缘者面前能成立，而在其他人面前是不可能成立的。

在很多有缘分的人面前，《定解宝灯论》每一字、每一句都是非常殊胜的，能成立的。但在无缘者面前，不管怎样，好像是不成立的，当然这主要是由自己的根基和对此法是否结下殊胜因缘而决定的。

然彼乘具奇千光 劣意鸱鸢鸟皆成盲

然而如大圆满这样具足稀奇、加持殊胜的千种光芒的顶乘之法，对于那些往昔从未遇过善知识的劣根基者，或仅遇小乘，甚至始终堕于外道邪见中的众生，犹如猫头鹰在白天阳光下，其眼成盲。类似诸劣根众生，

纵遇如是大乘胜法，其心不生信心且多讥谤。

于彼究竟等性界 仅说显现圣尊相

如是不能立一方

对于究竟的现空无别的法性等性界，仅仅说一切显现是本尊、坛城、五佛、五佛母等之显现，像这样不能安立于一个方面，因为一切法之本性，并非仅是清淨的佛相外别无所有。这是不能断定的，因为“法界”是一切都不成立，所以能够显现一切，并非仅现诸大佛子，以其修道力，令风、脉、明点，清淨后之净相，如见五佛母等，其非究竟。若有人听说一切器情世间之色法显现为金刚萨埵，则观想柱瓶等器物为手持铃杵的光明灿烂的报身萨埵形象。但法性之显现，并非只如在诸大佛子前的如是显现，因法性之力不可思议故。诸佛子以其道力，情器变为光明净相，如五佛母等，但并不能以此安立，因以胜义谛观察其并不究竟，若执此净相，则如外道之常我无异。

然而自性本净界 与彼现分智慧身
 无离无合故现分 本来即是净圣尊
 观察实相亦无害

我们所见的显现的一切和自性本来清净的法界，是无区别的。自性本净的法界已经显现，其显现分则变为智慧身，如五佛、五佛母、金刚萨埵等，也可说在我们业障清净之后，能见到这种智慧身，此与法性无离无合故。这种现分可以称为本来清净的圣尊性，此处圣尊非指有眼、有手、执持种种器物的报身形相，是说其本性是本来清净的本相。譬如，幻化网有了义与不了义两种，一般如普贤如来、毗卢遮那佛等显现有法相的形象，为不了义幻化网；了义幻化网，指平等与清净无别的法性。显现轮回和涅槃之幻化网，称显现幻化网。这样看来，我们见到的文殊菩萨、观音菩萨，当然是暂时业障清净的加持的感应所见之量，但以究竟观察，“观音菩萨的本性不可破”，或“法性和观音菩萨是异体”

的，这是根本不会成立的。在众生面前所显现的“观音菩萨”等是不了义的幻化网，法性和圣尊相也称幻化网，这样抉择在观察胜义实相时，亦不会产生妨害。如是现分也不可能破，如见到的观音菩萨的本性是与自性本净的法界无分别故。在清净业障之后，其净相能见到，其本性非是手拿莲花和念珠之形相，否则，若说观音菩萨是最究竟的实相，则其显现的本性不能破，观察胜义谛时，则为有害，因常有故。此说暂时道用之显现，只是一种净相而已，并非究竟法性。

由于断除二障碍 现空无别法界者 即是究竟真实性

讲究竟量。由于佛断除了烦恼、所知障，乃至最细微的习气障，则其智慧与现空无别的法界成为一体，这就是最究竟的量，或说为法性，故在其面前不见有“法相”的一个法。

此外无论何证悟 并非究竟真实义
 绝断二障未尽前 实现永不相同故

此外诸大菩萨、大持明者的种种证悟，并不是究竟的真实义。上师曾比喻过，初地至十地乃至佛之间的证悟，如同月夜观月，从地面上看月亮，虽能见到，若再高于地面几千由旬，所见比地面明显，依次达到月亮附近时，所见则更明显、细微。虽然从初地以上已现量见到法界本性，但从初地到十地，其现分愈趋明显、圆满。在二障未消尽之前，诸法本来之实相，与有情之种种现相，永远是不相同的，在未达到佛果之前，此二者永远不相同。纵是诸大佛子之显现或实相，也只能说是相似，犹如眼疾未愈，所见海螺为黄色与其本色不同故。实相与显现是中观和因明的两个要点。

暂时道位诸显现 如净眼翳除糊乱
 有境之垢愈清净 境亦如是见清净
 除此清净有境外 余无不净之境故

暂时处于五道十地的不同道位修行时，于诸显现之境，如同净拭眼翳，则所见之迷乱，能自然清净。类似意识（有境）的染垢越来越清净，外境也是越来越能见到清净的。因此，只要把自己染垢意识清净之后，其他并无一个不清净的境相。

然一补特伽罗者 成佛之时亦不成

其余不现不净法 自现由障自遮故

若心清净，则外境亦净。那一个人成佛了，其心已净，则外境亦净。那为什么其他的众生所见之外境是不清净的？此不一定，一个补特伽罗成佛了，而其余的众生亦不会成不现不清净的法，如释迦牟尼如来成佛了，其有境障垢消除了，其所境也没有了，而其他的众生前仍然是有不清净的外境，何以故？因为众生各自的显现，是由各自的障碍所遮蔽，而未能证法性故。

是故诸境及有境 虽即自性本来净

暂以垢秽所覆故 应当勤精断除障

所以说自心与外境，虽然二者自性是本来清净的，观察外境及心皆是本净的，无一不净法，从实相和了义方面讲是本来清净故，但并不因为其实相上清净，其显现亦成清净，这是不定的。众生因暂时的烦恼、所知二障垢染，覆蔽了本来清净的佛性，以此缘故，不管何时何地应当勤行精进断除障垢。上师于《忠言心之明点》中亦说若心不清净，如镜中像不清晰，生起次第和圆满次第显现的机会永不会有，因此应当精进努力消除障垢。

所断诸障净自性 其余无有不净故

自性光明平等性

所断诸障的自性，从实相上讲是本来清净的。若说所断障为不清净，佛性为清净，二者若真正矛盾，是不可能的。不论是烦恼、所知乃至一切习气障，其自性本来清净、无一不净，其自性亦是光明、平等性的与法

界无别。此种甚深法要，在小乘教中一般是没有的，只有在自性大圆满中才能介绍到，在二次、三次法轮中亦未提到“业障之自性本净”等要点之广说。在大圆满中上师介绍窍诀时，讲到正在生起贪心时，刹那观贪心的本性则立刻变成了智慧；当嗔心正在显现时，刹那观想嗔心的本性，也立时变成了智慧，如是观时无一不清净之法。以上这些在大圆满中直接介绍，而在其他教法中一般有将以这些转为道用的方法、断除的方法以及很多对治的修法等。而业障本性清净，相对于这些教法有点困难。因此这里讲所断的障碍，除了自性本净之外，无一不净，障碍也是自性光明的，不论贪嗔痴等所有障碍，都是自性光明与法界平等而住。

如是种种诸现相 未证之时各执著
 凡夫于何生贪心 彼为凡夫愚痴者
 以彼愚痴束缚之

如果显现种种净与不净的器情世间，这是未证悟

二无我的各种众生的不同执著境界。六道凡夫众生对任何一个法都生贪着，所以说他们是具有无明习气的愚痴凡夫，被愚盲和无明所系缚，关闭在轮回的监狱之中。

若证一切等性中 究竟彼果得本地

三时无时本来界 制胜自然之智慧

若了知诸法本性，则容易证悟。能了知诸类有情由业感显现，在本性之中，皆是大等性的。若证如是本性，即轮涅诸法在法性之中悉皆平等，则究竟自性本体的果（普贤如来之果），能得到本地（即法的本位）。在远离过去、现在、未来三时之无时中（亦称本时，法性时），得到本来的法界，自然智慧在三时无时之本性之中已经胜利了。上师介绍大圆满时，自己证悟了自然本智。大圆满的智慧并不是有为法，它应当包括在无为法之中，否则成了无常法，则不应理。

诸法承认大净等 此说理趣善成立

现空何者不成故 一切应现皆可现

上面所讲的大等净或现空无别的意义，可以理证成立之。一切诸法，不论是烦恼还是智慧、轮回与涅槃、净与不净等可以承认为大清净、大平等。这种说法的理趣，是能善于成立的。因为现与空，从单独方面讲，或是总体方面讲，不论何者都是不成立的。显而外无空，空而外无显，一切轮涅之显现，因与果之显现等等的建立都是合理的，因为自性不成立故。凡是符合于实相的法皆可显现，若不符合实相的法，是不可能显现的，纵然其不清净，也是不能显现。

此外凡是所增益 一切非理皆不现

上面讲现与空无别，则一切可以显现，一切皆是应理。除此之外，凡是所假立的、增益的，如本来空的，反而说为非空；本非空，却说为空等；或仅说是“空”，或仅说是“有”，或仅说“常”，或仅说“无常”等增

益法，则因果、轮涅等一切诸法都是非理的，那一切轮涅、因果等净与不净之显现，都是不应该显现的。

此理获得解信门 即是空性缘起道

这甚深的道理，观世间量是无法比量的。一般的现量亦不可能衡量如此深密的道理，要获得真正信心的“门”，如对密法现空无别之义等甚深理趣，获得真正不退信心，需要有一个方便的入门，这就是所讲的空性缘起道，亦即缘起性空。此理很重要，若于此生起定解与证悟，则对因果、轮涅之显现能起信心，于这些不会有错过。

上师在印度讲此论时说，现在人们对科学有信心，认为是不可思议的。但实际上，你若对缘起性空的意义得到一个信解，则一切法并非如科学所认为的那样。科学仅是一种判断物质的能力及以不同组合而显现不同的物质而已。若说为不可思议，那还有比之更不可思议

的东西，如密咒，若人成就一个密咒，其能力使整个科学是无法比拟的，又如禅定的能力，亦不可思议，更不用说佛的不可思议的神通和神变。若与这些相比，科学并非了不起，现在有些人对缘起性空无一点儿信解，便以为佛教中的某些观点正确，是因为符合科学的缘故，并说佛教的有些观点与马克思等所说的道理是相同的，所以释迦牟尼佛是正确的，如此以马克思和科学来证明佛教是正确的，实在是一种可笑、可怜的论调！这种论调是很危险的，对于佛法，应当在缘起性空这方面好好理解。那科学、哲学并非了不起。或有人说，现代的飞机、卫星等，在以前是未发明的，故认为科学了不起。法王如意宝说，释迦牟尼佛唯一为利益众生，而显各种神变和做事业的，若飞机、卫星等真正对众生有解脱的意义和能力，那释迦牟尼如来早就开始宣讲这种法了。不必说释迦牟尼佛的神力，就说佛的大弟子目键连，其神变亦是不可思议的，他曾对佛说：“他以神通观察到地下有丰富的‘地油’具足百味，若人们享用它，不

会遭受饥饿，是取之不竭的好饮食。”目键连并说：

“他把整个三千大千世界的器情世间搁在左手上面，然后悄悄地用右手将地油拿到地面上，再把众生安放在原来位置，众生是不会晓得的，这样，众生就可享受到地油。”当时佛对目键连说，这不必要，众生虽暂时享受‘地油’但依其业力，很快会用完的，此并非解脱道。如是一位小乘阿罗汉，将三千大千世界拿在一手中，而众生皆不觉知，一位阿罗汉有如此能力，那现在以科学造飞机、轮船、卫星等，目键连尊者也肯定有此能力，能创造出最新的科学发明，但这些并非对众生之解脱有所利益，故而佛经中无有宣说。

若得定解此现空 则离增减坛城中
 世间空与不空等 法性不可思议义
 内心生起深安忍

如果对“现空无别”之义你得到定解，那千百万人来转变你，你是不会被转的。本来一切法是显现的，

显现亦是空性的，在整个显现上，一切都是无离无合的，不论显现如何，在其本性上是远离一切增与减的。

“增”，指证悟智慧时，并非原来没有智慧，此时增上而有。如初地、二地智慧增上，其本性上讲，是无有增上的。“减”指消除二障而言，从其本性来说，并无减小乃至消尽。故于这样远离增减的坛城中（此非指一般所说之坛城，而是法性之义）得涅槃时，世间之边为“空”；反之流转轮回之中，世间之边为“不空”。世间之边的“空”与“不空”，以及因与果、众生与如来、智慧和烦恼等等相对法，其法性是不可思议，非一般凡夫所能思量其甚深之义。如是对上面所说的种种法义，内心中应生起深深的安忍。如有些经中说，世间为空；有些经中说，世间不空，烦恼要断；有些经中说，烦恼无断等等。若是证悟缘起空性的人，则能生起安忍，此处安忍是三忍之法忍，正如宗喀巴大师所说，若证悟一点缘起空性，对所闻思的法，越来越能安忍，慢慢在道理上思维，会理解其义趣的。若以我们的智慧所认为的“矛

盾”中观察出的错误，在佛法中是根本找不到的，在心里只是对此不理解和有种种障蔽所致故。

见一尘中尘数刹 刹那亦能现数劫

诸法实空幻定解 入于如来之境界

若生法忍，亦能于“一尘上能显现微尘数多的刹土”，生起法忍后，见一微尘之上，有微尘数多的刹土。以前目键连显如此神通时，自己和他人皆能见到所显的“三千大千世界”。又者一刹那能显现为几个大劫时，刹那并未延长，大劫亦并未缩小。一般在凡夫人面前成矛盾的，诸法的实性为空，在如幻如梦的定解中，可以入于如来之境界，故于缘起性空得到定解，对于这些道理亦能生起信解。

是故自现无偏袒 远离执著无偏颇

本基法界不可思 法性何者不成立

以及现空无别等 此宗所说法名义

亦用百年勤思维 若无成熟前修因
虽具大慧非浅学 然而不能证悟也

以上讲宁玛派于此观点的不共法名。这些话，似乎是麦彭仁波切专为我们讲的，此宗法名，如“无偏袒”“远离执著”“本基法界”“法性何者不成立”等，很多人感到根本摸不着边，这说明往昔与之无有因缘。自宗有“自现无偏袒”，一切自现的“显现”，无有现与空之偏袒，亦是大圆满的一个法名。“远离执著无偏颇”，是指显现时，远离一切执著且无偏颇。“本基法界不可思”，指一切法的本基法界，本来是不可思议的。还有“法性何者不成立”“现空无别”“空乐无别”或“等净无别”以及“觉性透彻”等等，这些是自宗所说的法名及其意义。如果没有成熟前世修学密乘的因缘，虽然具有很大智慧且精进好学，已经用了百年时间精勤思维其名义，但不用说其含义，其连名称也不能搞懂。

是故诸宗究竟义 数百妙法善说河

流入此海真稀有

归纳此第六个问题。一切大小、显密诸乘的究竟义，即是大圆满所讲之义。千百万殊胜妙法，为诸大德所说，其善说如江河，都流入于大圆满之海中。阿诺班智达的《三戒论》说，大圆满犹如大海，一切江河之来源与归宿皆是大海。同样，一切妙法从大圆满之中而分出，最后亦必归元于大圆满。自宗诸古德于此有许多教理证，曼朗诺则仁波切的《大幻化网续讲义》中有“大圆满为何是诸妙法之源？最后诸妙法又如何汇归于大圆满？”等专门的论述。这里麦彭仁波切只是概括而说，诸千百万妙法之善说，犹如百千万江河川流，皆汇归于究竟的大圆满法界海之中，遇此稀有大圆满，岂有不由衷欣幸？

其余现相诸不定 并诸显现具变异
究竟双运智慧者 无欺见义无变异

除佛境界外，其余之境界，不论其清静与否，都是不定的。如饿鬼之“脓”显现，可变成人见的“水”的显现，菩萨的“本尊”显现亦是不一定的，现见为“法界”的时候是有的，并且这种种的显现具有一定的变异。若达到佛的殊胜妙果，即现空双运大智慧，则此究竟量永无变异。这是所见的真实不虚的实相量。

以上第六个问题“不一同境何所见”，已圆满讲完了。下面讲第七个问题。

七 中观承认有无否

于离戏论大中观 观察有无承认时
前代诸师同声说 中观自宗无是非
亦无一切有无等 是故应许无承认

第七个问题主要讲中观承认有无否。从表面上看，似乎只是中观应成派与自续派之间，对“有无”问题的辩论。实际上抉择诸法本性时，中观的“有无之承认”很重要。以承认与否，说明到底能否找到一个实相，并非仅是辩论“有无”。若将这个问题了达乃至证悟，则中观诸论，是容易看懂的。若未搞懂这个问题的意义，那《六十正理论》《七十空性论》《中观论疏》《入中论·善解密意疏》等诸论，始终是搞不懂的。它们最究竟的意义，在何处辩论？何处而了知？因此中观“有无

之承认”问题非常重要。

对于离一切戏论的大中观（本来把修行的境界可分为大圆满，大手印，大中观等，这里讲大中观），言“大”者，不是自续派所许的中观，应当是应成派所许的中观。在观察有无承认时，有些中观前代诸师如桑那巴格西等异口同声地说，中观承认无，因为中观自宗抉择见时，无有一切“是”与“非”，“有”与“无”等，是离八边的，所以中观应成派自宗抉择时，应当许为“无承认”。即中观抉择诸法时，一切都不承认。

自论既有诸道果 缘起诸宗之建立
 自宗如是虽承认 然诸名言送余宗
 则即句义皆相违

破彼观点。若说中观一点也不承认，则与中观应成派的论师月称、寂天等的论中“有承认”相违。在《入中论》中有凡夫三地、有学地、无学地等，还讲了五道、

十地乃至得果。在《入行论》中亦讲了道、果、缘起等，若他自己不承认，那是让谁来承认？

中观应成派自己的论，如《入中论》《入行论》等，既然有讲五道、佛之得果如三身、十力等，这说明道与果已承认了，再者已讲了一切诸法在名言之中是有的，在胜义之中是缘起的，缘起的这种现空无别的法也承认了。“诸宗”，如大小诸宗派也承认了，中观应成派已将自己的宗派如是承认了。但是按你们的观点来讲，前面的诸道、果、缘起、诸宗之建立等名言皆送给其他宗派了。中观前代诸师们讲，月称菩萨自己不承认这些名言，是看待世间而讲的，是世间所承认的名言。若说月称菩萨一方面建立了这么多名言而自己不承认，一方面将这些名言送给其他宗派，那么月称菩萨所写的句子亦相违了，如《入中论》的句子，若他不承认，则成相违，其意义也相违，如初地时讲了“大悲心”“无二慧”等是初地之因，若不承认，那该怎样建立？按你们的观点，只有《入中论第六地》中抉择无我时，有点可

承认的，除此之外，全部送给了别人，这是不应理的。

**龙钦绕降尊者云 中观有无承认者
前代诸师执偏袒 各宗各有二失德**

宁玛派的龙钦绕降尊者在《如意宝藏论》中说抉择中观“有”“无”承认时，前代的诸师是执著偏袒的，有些说有承认，有些说无承认，皆已偏颇了。承认有与承认无之宗皆有过失和功德，若有承认，从一方面讲，有一定功德，中观中也讲，在出定时是有功德的；但从另一方面讲，有一定过失的，因在入定时，一点儿也是没有承认的。若说是无承认，对于入定来说，抉择见时是对的，是一种功德，但从出定来说，若断定无承认，则是一种过失。

在中观中，何时可以承认与何时不可承认诸法本性，这要分析清楚。

后来的宗喀巴大师及甲操杰在抉择诸法有无承认

时，说一切名言要承认，无实有之名言要承认，“实有”不承认，甚至在胜义之中无实有者也应承认。

**是故前译自宗者 衡量胜义实相时
本性一切不成立 如是有何所承认**

接讲无垢光尊者《七宝藏》之教证，此处讲宁玛巴于中观之有无问题最重要的观点。虽然自宗学者都会说到这几句话，但在其究竟意义上仍需细微思考，否则他宗破时亦有困难。宁玛派自宗对此问题的观点，一般分两个方面，一是在圣者入根本慧定时，以及以入根本慧定为主，与别人辩论制胜他人时，都必须是“无承认”。二是在后得出定时和摄受弟子时，需要“有承认”，自宗是这种方式建立宗派的。以各种观察和衡量方法观察胜义时，以自生、他生、有、无、是、非、异与一、因与果等各种衡量方法来观察胜义实相时，诸法之本性都是不成立的。凡是轮涅、器情诸法，于本性上一切都不能成立，因观察之后无一堪忍故。亦即抉择圣者的根本

慧定时，因诸法之本性皆不成立，则于诸法有什么所要承认的呢？即是一切无承认。

由于所谓自宗者 即是安立实相故
由此辩论等之时 如同本性无承认

究竟的中观应成宗派，是由于安立究竟实相为自己的宗见故，其安立究竟实相时亦无承认，正如月称菩萨在《入中论》中要建立究竟的实相，他自己承认的最究竟的法，即是胜义谛。在胜义谛之中，一切皆不承认，故与外道、他宗辩论时自生、他生、共生、无因生等皆要破除，是由于建立了究竟实相为宗派的缘故。故以圣者根本慧定为主，与别人辩论时，也是和抉择法的本性一样的，一切无承认。若辩论时有承认，则对自己有困难，如中观破四生时，若月称论师有承认之一法，那对方会反问那个法是自生还是共生，或是他生。这样就破不倒别人的观点，因自己有承认故。因此在抉择圣者根本慧定、建立究竟实相的自宗时，以及以根本慧定为主

与别人辩论制胜他人之观点等情况时，不承认一切诸法。

后得道果及宗派 如所尽所诸建立
各自不杂许承认 将来此理若能说
即是吾之善说力

在圣者出定时或在抉择名言时，是“有承认”的，上面“抉择见”是没有承认的。后得时，五道十地，乃至三十七道品，皆要承认。果指尽所有智、如所有智、十八不共法等亦需承认。诸大小宗派亦需承认，凡是所有一切基道果，及由此建立的宗派所摄的一切诸法皆需承认。比如，色蕴与想蕴二者，也不会因是空性，就无有区别，两者是不会混杂的。又如因与果，道与果等皆不会混杂的。每个法皆有其各自的法相和所诠，如定义、分类等各种各样，皆是承认有的，在摄受众弟子时亦需承认。此处虽未讲，但在麦彭仁波切的其他中观论著中有。若不承认，给弟子转法轮是有困难的。给弟子们讲，因果是如何的，宗派是如何建立的等，这些自宗

的观点，在将来有人若能讲说，自己亦能了知，那就是我（无垢光尊者）的《七宝藏》之善说的加持。麦彭仁波切受到了无垢光尊者善说的加持而造了这部论，现在我也受到了尊者的加持，给你们传授了这一善说，虽然没有完全说到，但百分之一已说到了。

**依此雪域有智者 唯一又复极建立
自宗具有承认方**

依靠这些道理，这里指后得时有承认的一方面道理，或说依靠玛歇上师讲的有承认之理，雪域藏地的有些智者和大德，非常重视地建立或赞称自宗所讲的有承认的一方面道理，这里指格登派的一些大德。

**彼亦若未善辨别 性义一切不成故
亦难断定有承认**

这个道理，若没有用胜义与世俗，入定与出定的辨别，由于一切法之本性之义是皆不承认的，也很难断定

为“有承认”。对此好好辨别，一切法本性一点也不成立，而说有承认是有点困难的，此不应理。

所谓中观之自宗 即是以理作衡量 中观宗之究竟义

什么叫中观之自宗？就是自己以最究竟的理证方法观察所得的结论，称为自己宗派。为什么说中观以无承认为宗，是因为中观以最究竟的理证来观察，始终得不到什么，故是无承认。如在自己面前没有东西，擦亮眼睛亦不见其物，则得出此处“无东西”的结论。所以说中观自宗是按照最究竟的理论作反复的衡量和观察，衡量中观宗究竟之义，最后得出结论，即是自己的宗派。同样我们自己也可观察诸法的本性，如果得不到，你可以说是无承认，但你不能任何情况下都断定为无承认，于名言之中六根面前所有各种各样的境现，这些不承认也是不行的。我们还是按尊者所说的那样，分入定和出定，或抉择见和行持道两个方面来讲是很好的。因此在

破诸法时与中观之有无问题，有很重大的联系。

此外一切非自宗 因为中观自衡量
彼者不可成立故

中观以最究竟的理证意义观察得出的结论，称为中观自宗。除此之外，暂时看待世间而安立的宗派，或暂时名言所安立的宗派等，并不是中观自宗。因看待世间、别人，即是送给别人的观点，不能算是自己的观点。因为中观自己在胜义之中以理证的观察方法来衡量，世间之名言及看待其他宗派，都不是自己的宗派。这里讲，看待世间有一个名言，在实相上不存在，是要破除的，故说“有承认及其有承认之名言”，于实相中皆不成立故。

是故要是承认者 自成观察之承认
以理比度能立之 胜义中成承认故
彼成观察堪忍处

所以说，你要是“有承认”或“无承认”那就自然而然的是经过观察之后得出的承认，要是在名言中承认的话，已经成了观察得出的承认。当然你们在说的时候，并没有说“自然观察”，“实相观察”，但我们以理证的方法用比量和比度来推理，你们的承认已经成了自性的承认了，即有自性的存在了，则成一个不可穿破的自性承认了。这是为什么呢？我们在比度时，你们之承认已经成了“胜义中成立”的承认，既然于胜义之中成立的话，则成观察所堪忍之处了。为什么要这样讲？因他们在破了有实时，说无实的东西在胜义之中存在，那无实的东西在胜义之中需要承认，实则成了观察的堪忍处了。不然的话，前面自宗所讲的后得时有承认，已变成观察的胜义堪忍之处，这是不可能的。若对后得之承认，进行真正胜义观察时，一点儿也不成立。抉择见时，都是无有的，故自宗不会有此过失，但他们在入根本慧定时，也是有“无实有”的一个执著，故有此过失。

如果自宗非承认 自有承认皆相违

如果你们的自宗，有无皆不承认，而你们前面再三建立“有承认”的方面，并说看待世间“有承认”很重要，此则与你们自宗相违。

自宗观察不观察 已有两种所承认
 此二必定真实者 则问彼二为自宗
 或者各自为自宗

如果你的自宗“有观察”，在究竟观察胜义谛时，“不观察”看待世间而言，若你们自宗“有观察”抉择胜义谛时，与“无观察”看待世间而承认，则有两种承认，即“有观察”与“无观察”之承认。若二者必定是真实的，那么请问，你们所承认的两种，何者为自宗？抑或二者皆是自宗，还是其中一者是自宗？此处“有观察与无观察”和上面讲的“有承认与无承认”是一个意思，因为有观察则无承认，无观察则有承认。

若谓各自违另一 有者不是所承认

无者若是所承认 所谓有者之承认
世俗中亦不合理 唯已承认无者故

如果说你们只承认“无观察”或“有观察”其中的一个，那与另一个相违了。如果你说“有者”，不是你所承认的，“无者”若是你所承认的话，如说“胜义之中一切皆无”。对此破云，所谓“有者”之承认，在世俗名言之中亦是不合理的，因为你已经承认了“无者”的缘故，所以在以胜义量观察时，“有者”在世俗中也是不可能成立的。

二者自宗若承认 遣除不可堪忍后
承认以理无害故 二者亦成堪忍处

若说有承认与无承认二者是你自己的究竟观点。则破云，本来已经遣除不可堪忍之诸法，其无实性、空性故，于名言之中有实相之法皆亦遣除故，如是以理证的方法，承认自己的观点无有矛盾、无有妨害，但实际

上有、无二者亦成了堪忍处了。如同应成派对自续派发的三大过失之一，“诸法成堪忍”了。

然彼二者不集聚 若聚观察虽证悟
 然如未察时妄念 仍然如是存在故
 对此观察有何利？世俗堪忍亦非理

然而“有承认”与“无承认”不可能在一个法上成立。如对于瓶子，说“有承认”与“无承认”是不可能集聚的，如果说“有”“无”二者承认在一个法上集聚，则在观察胜义谛时，虽然证语其法之本性为空性，但是如同未观察时的分别念一样，仍然还是如是的存在着。对这个问题观察有什么利益？即说其胜义谛证悟无利益，因分别妄念不可断除故，对断除烦恼、所知障亦无利益。故“二者之承认”若集聚于一法上，则有胜义谛虽证空性，却不能断除世俗谛的分别妄念，有这样的过失。如此世俗谛，以胜义谛观察将它变成堪忍处，亦是不应理的。

若除所破之无遮 此外再无胜实相
 无执不得现分故 则定见修行诸时
 为何不成不见者 必修随顺实相故

如果你们说已经遣除了实有之事物，而后剩下的是无遮，即仅是无实空性。除此无遮之外，再没有一个殊胜的实相，你们所谓的“无遮”实际上是一个“空”“无”的执著，则永远不可能得到现分。如基道果的一切安立、三十七道品、佛果之种种功德等都没有一个现分，仅是一个如“虚空”那样的空性，依你们的观点，见、修、行、果等一切之时，那怎么不会成不见者呢？不见者即是断见者，亦即见、修、行、果皆无，所以这是不能承认的。你应当按照实相，随顺远离戏论，并非依一个无遮的实相去修行，应如实相如何安立，即应随顺之。不论在抉择见、修行时，皆应随顺实相及其同分之义。因此在抉择见、修持道时不能离开实相，否则仅说“无遮”，此根本不是实相的究竟之义。总之，

仅是“无遮”的观点，其见、修、行、果皆不应理。在藏地有很多大德将“无遮”作为究竟的观点；在汉地，有些对《金刚经》《楞严经》解释的大德亦说，只要达到“空性”就可以了。若到“空”的位置就满足了，这种无遮的观点，亦是此处麦彭仁波切所说的论敌，仅是“空性”，并非究竟的实相之义，不必用教证，仅用理证就可破此观点。若仅空性，则无现分，则基道果之安立皆不应理，则成了断见或未见者。因此应当按照和随顺究竟的实相之义，抉择见和修行。

现在国内外，“无遮”之见很普遍，在汉地不用说某某大德不对，就看他们对经之疏，所传之书，便可知道他们的证悟如何。此并不是诽谤那一个人，因在其书中写得非常明显的，只要详详细细地看一下，其书中所讲的“空”是如何“空”的，是如何认识“空”的，书中说“远离有无是非”，“离四边或离八边”，是清楚的，但在讲到修行时，只是成了“一切诸法不存在”为究竟实相了，其他几个边都不管了。

是故遍知所宣说 自宗如是应了知

讲宁玛自宗究竟无垢观点的建立。本来宁玛派中以智悲光尊者为主的讲格登派之自空观点，麦朗仁波切为主的大德，讲觉囊派之他空观点。但许多大德说，自宗的观点，应当是无垢光尊者和麦彭仁波切所讲的“乐空无别”或“现空双运”的观点。经常修持此观点，是很有利益的，以此缘故，遍知无垢光尊者在《如意宝藏论》中已着重宣说了这个问题。我们宁玛自宗的观点，应当按照无垢光尊者所说的那样去了知。

若是真实中观者 则即双运大中观
 或者离戏之中观 圣者入定根本慧
 与彼同分抉择后 即是有无等诸边
 一切息灭之性故

此说全知无垢光尊者所讲的自宗无垢观点。如果是真正的大中观，即非自续派所讲的中观，因其不是究

竟的中观，称之为暂时的中观或道中观，或小中观，或粗中观等诸名。而应成派所承认的中观，此即是真实的中观，也可称为现空无别双运的大中观，是释迦牟尼佛第三次转法轮的主要内容。也是在第二次法轮所讲的那样，是离一切戏论的中观，或说是《入中论》中所说的离一切戏论的中观。这种中观，在凡夫地的众生，能否抉择、修持呢？这是可以的。本来大中观是圣者入定的根本慧，真正的大中观是佛的智慧和圣者菩萨的智慧，但是凡夫众生可以闻思抉择修持，与圣者之大中观同分（相似随顺）的智慧。在抉择其同分后，有、无、是、非诸边，都是息灭的本性，此即大中观，远离一切戏论边，并不是说仅息灭“有边”，而其他边不必息灭。宁玛自宗是以离一切戏论，进行与圣者根本慧定相似同分之抉择，抉择之后，远离一切有无是非之边，在凡夫修持时，以轮番的方式修持，但最后究竟证悟离戏，因此可见自宗的安立没有过失，而且由许多教理证成立之。

仅仅空许作境者 彼道二谛偏一故

彼者即是相似见 并非双运及离戏

若仅仅是一个“空性”，或仅破“有”边，或仅破“实有”等，仅是一个空分，将之作为智慧之境，这种道在二谛之中已偏于胜义方面了，二谛并未双运，这种修行之见是一个相似见。如藏汉地，许多人仅是将诸法空了，此非究竟正见，或非双运和离戏之正见。

双运即是等有无 一切现空皆等性

然此胜义之空界 于彼唯一执著故

什么叫双运呢？双运就是一切法的有与无，或胜义的“无”与世俗的“有”，轮回与涅槃等皆是平等性，无有上下、高低，一切显现与空性都是平等性，然而上面是将如虚空那样的一个“空界”作为智慧之境，而唯一执著，此非究竟的双运空性。真正的双运是现空无别的，仅是“空性”则不成双运。

戏论即是有无等 一切所缘之行相

然此未离无戏论 由于对此所缘故

什么叫戏论呢？戏论就是有、无、是、非等边执（在藏文中戏论有“边”“执”“形相”等意思），是一切心所缘执著的行相，譬如执著瓶子时，瓶子的形相，于心中执著，所缘即是瓶之形相。在《现观庄严论》中“所缘与行相”讲得很详细，特别在宗喀巴大师的《金鬘论疏》中讲得很多，仅是执著“空性”的见，没有离开“无”边的戏论。因为彼将“空性”执著为所缘的缘故，以为“空性”为究竟之见，所以执“空”而未能离开“无”的戏论。

是故于大中观前 无有任何所承认
 已证现空等性故 有无是非等破立
 一切戏论皆远离 诸法如同实相义
 承认以理不成故 所有一切不承认

应成派所承认的在圣者入根本慧定面前，即真正

的大中观面前，是没有“有、无”等一切诸边的，没有任何所要承认的。因为圣者已经证悟了现和空在本性上都是等性的，所以不论“空”或“有”的形相皆不存在。其“有”“无”“是”“非”等诸边，或破除烦恼，建立观点等等，这一切的戏论都远离了。如果轮涅所摄的诸法，按照实相之义，有所承认的话，以理证与教证，其所承认之法，是不可能成立的，因此在以圣者根本慧为主而抉择下，所有的一切法都是不承认的。

**如是实相究竟义 虽无承认而现相
名言量前各二谛 亦有如此承认也**

按照实相之义，或在实相量，或入根本慧定面前，依究竟之义来讲，一切都是不承认，但是否完全都是不承认呢？这也不一定，在现相方面来讲，名言量前还是有所承认的，在名言量的智慧面前，二谛的各方面都是承认的，可以原本、不混杂地承认之。故依月称论师观点，从实相方面讲，一切皆是不承认，以显现方面讲，

基道果等一切之建立，是要承认的。

以“现”和“空”的二谛分法，可以说是一切皆不承认，“二谛”亦不承认，以“显现”与“实相”的二谛分法，中观则有“有”的承认与“无”的承认，这是很重要的；以胜义为主的分法，空性称为胜义谛，显现叫做世俗谛，这种分法是按第二次法轮所讲而分的。以这种分法，不用说入定时连出定后得，一切的一切皆不承认，也不分二谛，名言、胜义亦不承认，这可以说，以“现”与“空”分二谛时，中观是一切都不承认。其次以“显现”叫世俗谛，“实相”叫胜义谛，即以名言为主的分法，是按第三次转法轮所讲而分的，在圣者入根本慧定时，切勿承认，在后得时中观是有一定承认的。这些是麦彭仁波切在其中观论著中所表述的观点。

在“实相”的究竟之义上“无承认”，而“现相”的名言量前，胜义谛是承认的，世俗谛也要承认。这里的胜义谛，指一切都是清净的本尊、坛城、咒轮、智慧

等；而世俗谛，指观世间量所得的一切诸法。在名言量前，不论净与不净等一切诸法都要承认。

**彼二亦是若看待 二谛无二实相言
则成各自现相许**

彼胜义量与世俗量，虽在名言量前承认，但在看待二谛无分别的实相来说，即法之最究竟之二谛无分实相来讲，则胜义谛和世俗谛成了显现而已，并非是真正有一个实相的事物。此是就“二谛”所量的方面来解释。

**看待无二见义智 二量亦成相似量
彼一不执二谛故**

从能量方面看待，二量亦成相似量，若看待胜义与世俗二谛无二，即现见法的本性之义的智慧，对此而言，那胜义量和世俗量亦成了相似量，这很重要。有时我们会觉得胜义谛是一个非常坚固的东西，但真正在看待二谛无二的实相或能见法之本义的无二智慧而言，二

谛皆为相似之量，可见胜义量并不是一个坚固不可破的量。因为胜义量不会执著世俗谛，世俗量亦不会执著胜义谛，所以只能各自执著各自，故非是正量。

是故二量即妙慧 彼二衡量瓶等时

纵使获得二自性

从量的角度讲，胜义量与世俗量是一种“妙慧”，并非究竟的智慧。妙慧，指心与心所包括的一种分别念能区分辨别诸法的能力。这样二量只是心与心所包括的一种分别念的分别智慧。若二量衡量瓶等诸法时，其二量本是妙慧，并非究竟智慧，但能得到两个自相：胜义量，得一个正确的“法的本性”；世俗量，得一个“假的本性”。胜义量所得到的“真性”与世俗量所得的“假相”，如瓶柱之相为世俗量所得，其“空性”，则为胜义量所得。虽二谛为妙慧，但衡量诸法时，还是能得到诸法之二自性。这说明二量所得之两个本性不同。

一时另一无有故 凡夫意前此二谛
 除非轮番不显现 是故二谛衡量时
 成立实现二承认

在胜义量得“空性”时，世俗的法则不“显现”，或世俗量得来“显现”时，胜义谛中却不成“空性”，这是凡夫前的所境。如在抉择“瓶”为“空性”时，其“显现”却不能显，在抉择“瓶”等为世俗显现时，“空性”又找不到了，因为在凡夫前同一时间观察一量时，另一量是没有的，所以在凡夫前，二谛除了轮番的形式可以显现外，其他形式是不能显现的。因此以二量衡量二谛时，可以成立为一个法的实相和显现这两种量，即胜义量所得为“实相”，世俗量所得为“现相”。

若谓上述向他宗 所说有无之承认
 二谛承认互违过 自宗亦成相同耶

如果对方说，你们自宗对他宗说了“有”承认不应

理，“无承认”亦不应理的许多过失，还有“二谛之有承认与无承认，同时承认的相违过失等等。”而你们宁玛自宗也不是有这样过失吗？因你们有时承认了二谛和有承认以及无承认等故，以上是对方提问。

吾宗对此善辨别 分辨后得道中观
正行根本慧中观 粗细因果或识慧
分位中观分大小 如是析说故无过

自宗回答：我们自宗对这些问题是很善于辨别，其安立方法不同，并非如他宗，以粗略的语言草率作答。我们区分辨别为：后得道中观，是有承认的，是以凡夫意识和未至究竟的圣者依道行持所显现。正行是圣者入根本慧定前，一切“有”“无”承认等皆是无有的。还有以分别念所境的粗中观，或名言粗中观，也有承认，基道果之一切皆可安立，又以法性为主讲的细中观，一切都是不承认的，因其非常细微，唯圣者所境故。还有以妙慧辨别诸法的因中观也有承认，果中观则是无法

辨别的，是达到了无二慧的中观，此时无承认，或者心和心所包括的意识面前是承认的。所谓识中观，即凡夫人意识之境界。在远离心与心所的智慧所境面前，是不承认的，是慧中观，有以上几种分类的。因此中观有如是的大小之分，在说大中观时，我们“无承认”，在讲“小中观”时则有承认，如是以上面的分类道理来分析说明的，故自宗是无有过失的。

在第七个问题讲完前，麦彭仁波切专门讲自宗是如何建立的，何处是需要分析的等，能消除我们的许多疑问。麦彭仁波切在一本《遣除怀疑论》中说，中观可分为基中观、道中观、果中观、般若中观、论中观、经中观、佛母中观等。比如，论一切法的法性，可以称为基中观；在修道过程中以现空无别的智慧修行，称为道中观；最后达到究竟如来智慧，称之为果中观；还有义中观和句中观。义中观已包括了基道果的所论之义，句中观，指经中观和论中观，经中观包括大、中、小三种般若；论中观，指龙猛菩萨所造的中观诸论，以及月称，

寂天菩萨所造的诸中观论。对上述所分中观中，真正具有实相的中观，应当承认为基中观和果中观，是真正的中观，其他道中观，论中观等，可以承认为相似中观或名称中观、假立中观。在讲《现观庄严论》时，亦分为句、义、果、经等般若，当然《现观庄严论》与中观所抉择的方法是不同的，但实际上都是以释迦牟尼佛所宣说的现空无别的法界而抉择的。《现观庄严论》以间接方式主要抉择圣者的智慧和佛的智慧，是比较详细的，而中观对法界方面讲得详细，是用直接的方式来宣说的，并且在基、道、果等，讲得比较详细，除此之外，两者在意义上是没有区别的。

因此暂时有许多分位的中观，在时间上，证悟上皆有不同层次，故有大小之分，对中观并不断定“有”或“无”之承认，而是依于文句很细致地作了分析、解说，故自宗从根本上并无他人所说之过失。

是故离戏大中观 无有承认为自宗

彼者即是究竟也

以下讲何时应当承认，何时不应承认，并讲其中理由。

在抉择“现空无别”为主的离一切戏论的大中观时，无有一切“有”“无”等之承认，这就是全知无垢光尊者传下来的宁玛自宗，也是月称菩萨的应成派中观，这无有一切“有”“无”等之承认，即是最究竟的中观正见（观点），不论从哪方面讲，这是中观应成派的究竟密意。

后得二谛各现时 二谛各量所衡量 一切所有诸破立 亦是为除异邪见

若问大中观前什么都不承认，那在后得时，是否也是不承认？答曰：后得时有承认，并非无。在后得时，因与果、基道果等以及万事万物皆是有的，皆是承认的，即一切诸法都是承认的，但这种承认，有什么利益呢？

自宗承认是有一定的目的，是为了消除诽谤方面的邪见，如承认因果等；为了断除诸见方面的增益，如为破除常我等；为消除其怀疑和断常不等增减故，因此要承认，除此之外，则不承认，但这种并不等于“自己的名言转送于他人”的观点了，这是有一定区别的。

在后得时，“胜义谛”于圣者根本慧前显现，“世俗谛”于凡夫意识之前也有能所二取自相，二谛各有显现。胜义谛以胜义量来衡量，世俗谛以世俗量来衡量，在衡量时，一切因果，基道果等的建立，一切邪道和邪见，一切贪嗔痴烦恼等的破除，凡是一切的破除与建立，亦是为了消除各种不同邪见和增益的缘故，这很重要。若中观应成派，什么都无承认，则成诽谤因果，而有连“名言中亦不承认”的邪见了，在能取所取未消于法界，未达到究竟实相时，因果是不灭的。因此应成派要承认因果，这种承认也是实相上的承认，并非实际上没有因果。而名言中承认，则成矛盾，你若未达到佛果时，不论造何因，其果是存在的，故是合理的承认。

实相一切诸破立 无有任何承认故
 实性二谛无偏袒 无论一切所承认
 无有稍许成实故

那是否因果，基道果在实际上存在？在证悟法界的圣者面前是没有的，而在能所二取未消于法界的凡夫前却是有的。比如火的本性，本来是离戏的，但在诸法证悟离戏前，手触火时，火仍会烫手，在究竟实相之意义上，一切因、果，破除二障，建立基道果，智慧等观点，此一切破立，都无有任何可承认的。从法的实性方面讲，并不偏于二谛的任何一方，除胜义无世俗，除世俗无胜义故，自宗不论在名言或显现之中如何承认一切法，没有一点少许成实之法，非将实有破除，然后有一个“无遮、无实”，若这样建立，自宗亦成堪忍处，故自宗在安立基道果等一切法时，连少许如芥子的成实之法也没有，因为都是无为法的本性故，否则若有少许成实法，器情世间的诸法，皆不可能有显现，也有此过失。这个

要点很重要。

纵使破立二承认 亦是观待现相故
二者不同分位时 真实无有相违故
无有堪忍等过失

自宗之后得时所承认的一切破立，都是观待现相的缘故而安立的，乃至能所未消于法界时，现相不灭故有因与果的，胜义量与世俗量，显与空等二者不同分位时，一者是入定而讲，一者是出定为主而讲，二者在时间上，抉择方式上，能证悟的智慧和根基等方面皆不相同，故有很多不同的分位，但虽有众多分位，但真实没有相违。胜义谛对世俗谛无相违，世俗谛对胜义谛亦无相违，比如凡夫人前显现虽有，但在胜义谛中却是没有的，与胜义之“无”不会相违；胜义之中一切是空性的，但在“空性”时，显现上还是有一些显现的，亦是不会相违。因此应成派对自续派所说的堪忍之过失，自宗是没有的。

观察有实不堪忍 无实亦不能堪忍
究竟二者即相同 暂时看待假立许

为什么没有堪忍之过呢？因为以胜义观察有实时，其不成立，看待或相待而言故；观察无实时，亦不成立故，分别念假立故。有实与无实在消于法界的本性上无有区别，故自宗无堪忍之过失。

对瓶柱等一切有实，观察因、观察果等一点都不成立，看待安立故并无“有实”，皆不堪忍，皆成空性故；又对“虚空”、石女之子等一切无实作观察时，分别念假立故，皆不堪忍，因其无实相故。因而在究竟方面，二谛、显空、有实无实等二者皆是相同的，暂时看待因缘，以及看待众生分别念，故有这种看待之“有实”，假立之“无实”而已，二者皆无实相。

不察世称有许者 即是现相非实相
观察无实之理智 所见实相许胜义

观待世俗是胜义 观待究竟假胜义

在胜义观察中，一切皆是不成立。在没有观察，世间上人们所共同承认的一切有法，如柱子、瓶子、山河大地等万事万物，（一般世间人是不观察的，平常人就不必说了，即使那些思想家、科学家也不会观察自己的心到底是什么样的？自己面前所见的柱等本性到底如何？）这种不经观察，仅以所见而共同承认的“有”并不是真正“有”，只是现相而“有”，以有分别念故。其“现”相是不灭的，如说火是热的，其形相是红色，用手触它，它在名言之中还是有一定的“实相”，会烫手的，如于有眼疾的人所见的黄色海螺，对他来说是究竟显现的实相，但决不是真实的实相。若真有实相的法，是不可能找到的。

观察柱、瓶等有实之物，到最后，柱瓶等已不是实有的了，而是无实的东西，得到一个“无遮”或“无实”的理智，亦即“空”的执著。在自己的智慧面前，所见到的是一个“实相”，当然观察最后所得来的得不

到故，如是修大圆满的人也说自己心找不到时，即是证悟了大圆满，修禅宗的人，也说分别念找不到，万物都找不到时，即是最究竟的明心见性等等。自以观察所得“无实”理智，将所见“无实”之实相，自许为究竟胜义谛。对这种观点，进行观察，从一方面讲是胜义谛，从另一方面讲不是胜义谛。从看待世俗谛中，没有学过宗派的人而言，你这种已破“有边”的“单空”观点，是一个“胜义谛”；但从看待的见来说，你的观点并非究竟之见，即看待究竟的应成派之离四边，离八边见，你的这种见成了假胜义。所以说自续派之见皆为假胜义，其暂时破“有边”而最后“空性”是“无边”，故称为相似、假名胜义等。现在汉藏的很多修法已经成了修假胜义谛，也有许多假究竟，假证悟。

设若实现互违者 二谛异体有四过

实现互为非他者 二谛一体有四过

二谛亦可叫做现相和实相，不能承认二者相互矛

盾，假若将显现与实相看成相违的话，那二谛成异体，胜义谛住胜义位，世俗谛住世俗位，二者已成分离，若这样，则有四个过失，在《解深密经》中讲了四过，经云：若二谛成异体，则有（一）虽已证悟胜义谛，但得不到涅槃果之过失，因世俗谛未证悟故，这是一个过失；（二）胜义谛不是世俗谛之本性之过失；如同瓶子非柱子；（三）世俗证空时，胜义还没有证悟之过失，世俗万法已证悟无我和空性，但胜义谛还没有证空，如已证瓶空，而柱子仍未证空；（四）若二谛分开存在，那一个补特伽罗得到涅槃时，在他的智慧中，二谛亦须有分开方式存在的过失，故不能承认二谛为异体。譬如所见白、黄海螺，只有从根基讲，除此在本相上不能承认有个黄色海螺或白色海螺，因在有眼翳者面前永远见不到一个白色的海螺，在无眼翳者面前永远找不到一个黄色海螺。

若实相和显现，并非互别，即已经成了一体，似乎胜义谛即是世俗谛，世俗谛即是胜义谛，或现相即是

实相，实相即是现相，将二谛说成是一体，亦有四种过失：（一）一般凡夫能见到世俗谛，那胜义谛亦能见到，因一体故；（二）凡夫人靠世俗常生贪嗔痴烦恼，那依靠胜义谛亦要生贪嗔痴烦恼；（三）因胜义谛唯法性不可分故，世俗谛亦不应分基道果等一切法之安立；（四）世俗谛是所见的一切法，不需寻找，则胜义也无需寻找，但为证悟胜义谛故，修行人经常寻找胜义谛。

总之二谛既非异体又非一体。

**此理如来及众生 亦是实相现相许
于彼承认因果者 应知小乘之观点**

那二谛的关系是如何呢？从现相与实相的方式作为解释。除此之外，不能说成能生与所生，上面所讲的道理，使我们认识到，已成正觉的如来，与还没有证悟的凡夫众生，二者实际上是实相与现相的关系，已经成佛的如来，称实相已经现前了，还未证悟的凡夫众生前

只是现相。所以说如来与众生间的关系，那是实相与现相的关系，这很重要。现在学佛者多有迷惑，如《宝性论》中说，每一个众生皆有佛性，佛怎么没有贪嗔痴？我们众生为什么会有贪嗔痴？特别初学者于此有疑惑，而这里已讲得很清楚了。

从小乘的观点讲，众生是作为因，最后得到佛果作为果，小乘是这样承认的，我们众生是不清淨的凡夫，通过修道达到证悟，最后经过三大阿僧祇劫，证悟了究竟如来的果，这种因与果的承认是小乘的观点。那大乘如何承认？是以现相与实相承认的，现相是众生，实相是佛，故在大乘经中有说：“一切众生皆是佛。”此是就实相来讲，并不是从现相而言，若说现相上是佛，那你为何不具三十二相八十种好、十力、四无畏、十八不共法等功德？小乘中没有说过众生皆具如来藏，只有在唯识宗以上的《宝性论》中始提“如来藏”。

实现未许一异故 众生若佛应所缘

修持诸道无义过 承认于因果等 理证所害皆永无

现相与实相，不承认一体与异体。否则，众生如果是佛的话，现在应当看到。诸经中说，众生有佛性，那这个佛性在何处？是真佛还是假佛？若是真佛为什么不见？这样的过失，是没有的。我们说，从现相上来讲，众生不是佛，不论哪个经中也没有说，现相上的众生是佛，而说实相上众生是佛，现相上众生不是佛，若现相上众生是佛，中观一切无承认，那修道有什么意义？一切都是本来空，本来清静，那现在我们修行念经、诵咒、看经等都无意义，我们本来是空性，本来是佛，我是佛等这样讲是没有相违的。虽然实相上是佛，而你未现前故，还是需要精进努力，不然永远不可能懂得此理。

又者承认因中具有果，此是外道之承认。彼说，因上存在果，虽不见故，但这种过失是没有的，上面所说的这些过失，以理证观察亦是不能妨害的，是永无有的，

如因上具果者，在现相上，因上是不具果的，但在实相上，众生是把本相显现的，若因中具果，则有“如食不净”等过失，如是过失，自宗是没有的，这些道理在佛法中很重要。

诸障遮蔽实相故 不现如是须修道

自他二宗皆所许

那为什么不见实相？主要是被暂时的二障所迷惑。本来一切都是实相的，但暂时由二障故，遮蔽了实相，故不能显现原本如是的本来清静，犹如眼翳者所见海螺为黄色，以眼病故，不见其本色。同样，如麦彭仁波切已经了知了法性，他给我们讲的时候，我们中有些人还不承认，有些承认了，认识到自己以无明眼疾故，不见海螺白色，但见黄色等以暂时障碍故，不见法性，所以必须要修道，除却障碍，故而于小小因果皆不可诽谤，若以诽谤因果，地狱之火烧身时，空性也许无处寻。

由于二障遮蔽实相故，不能如是现见实相，故须修道除障。你们小乘宗派是这样的，我们自宗亦是这样所许的，在这些方面没有区别。

（若仅是一个空性，依麦彭仁波切《中观庄严论疏》中讲，是一个名言谛，非胜义谛，是意识分别念的境界。）大乘认为，如同虚空被云遮蔽，暂时的二障遮蔽着众生的如来藏，真正的一个因和果现前的方式是没有的。特别是荣索班智达，在《入大乘论》中说，在龙猛菩萨《七十空性论》与《六十正理论》中讲只有积累二资粮圆满，才能成佛，即福德资粮与智慧资粮是成佛之因。但这种成佛之因，是以外教的因而讲的，真正的因是如来藏的本性，只要使如来藏的本性显现就对了，并不是要真正的因，如同青稞种子那样是不需要的。

无垢光尊者在《大圆满心性休息》中讲，大乘的承认方式应当是以“现相”与“实相”的方式来承认，众生即是实相还没有“显现”。不许小乘之因与果之方式

承认，或承认为因与果，如来藏已成有为法了，而非是无为法，即成因的过程转变为果的过程。《宝性论》云，如来藏若是有为法，是不承认的。无垢光尊者说如来藏是无为法，其烦恼、所知二障是它外在的障垢，若消除之后，如来藏则原本显现，当然小乘无所知障的名言，说为“无明”。

**二谛既无相违故 有无承认怎相违
亦非互为一体故 建立二种之承认**

这主要讲自续派的观点。自续派把“有与无”，“胜义与世俗”等皆分开讲。我们以现空无二的方式抉择二谛时，二谛是不相违的，现即空，空即现，一切诸法实际上是空性的，空性的自色即是显现。在承认时胜义之中是“没有”，世俗之中是“有”，两者分开讲时是不会如自续派所承认的那样相违的。应成派在后得时，亦承认一切诸法是有的，而在入根本慧定时，一切皆是不承认的，故“有”与“无”之承认并不相违，又者二谛

在本性上并非一体，前颂中亦讲二谛若一体有四种过失故，所以建立有与无二种承认。

是故乃至二谛 心有各自显现时
彼二时终同力故 不应仅许有或无

在能所二取未消于法界之前，二谛皆须承认，如心在入定时，有“空”的显现，在出定时，则有“现相”之显，乃至能所未消于法界前，二谛始终是同力的。一般我们轮番而住的修行者，承认胜义时，世俗亦要承认，在承认世俗时，胜义亦须承认，因未把能所消于法界故，你不能只承认一切都是空性、胜义谛，而不承认世俗谛，否则已经诽谤佛法，成了断见的过失。若你只承认一切都是因果，都是有的，不空的，这样又成了常见的过失。应当承认，显现是有的，当正在观察时，却是没有的，二者皆需承认，只有在最后达到究竟时，一切因果等皆是无有。没有学过宗派的人，他只承认世俗谛就可以了，不需承认胜义空性，只承认三宝、因果、加持就可以了，

但在学过宗派而未至究竟间，二者须轮番承认。胜义之中是“无”，世俗之中是“有”，在能所消于法界时，你无须再承认世俗，只承认胜义之空性智慧就可以了。

我自己以为，对初学佛者，给他只讲一点三宝的功德、加持、神通的力量，其他如空性等不讲是可以的；对于学过一些中观的人两者都要承认，最后达到初地以上境界时，只承认一切皆是尽所有智与如所有智之境界，除此之外，真正的承认是不会有有的。

对于我们来讲，你以胜义谛观察时，诸法真正是空性；在世俗之中，当手触着火时，就会喊：“我的手”，故有两种执著，则必须要承认二谛。二谛因具相同功能故，不应当仅许胜义或世俗之一种，这个问题很重要。我们中有些人仅执著“空性”“本来清净”，对“因果”等显现一点儿也不管，有些则把因和果当成胜义谛而执著，这二种皆不对，应轮番而修，麦彭仁波切讲得很清楚，你在能所二取未消于法界前，二谛皆需承

认，不能仅许一方。

二量轮番衡量时 决定实空名无者
 决定现分名有者 彼二所得或所见
 即是可称为二谛

以二量衡量所得的结论可以称为二谛，对初学者来说，二量衡量二谛时，只有以轮番的方式进行。以世俗量衡量时，因果是有的，三宝的加持是有的，一切基道果的安立是有的，这些有者可以建立，其违品如烦恼障所知障等要消除，这样破立时，对胜义量无一点妨害。因为你只有一个心，你在建立此世俗量时，胜义量还没有建立，世俗量破时，胜义量还没有破，所以在对世俗量进行破立时，胜义量是管不到的。然后你以胜义量来观察一切法，其因不存在，果不存在，人法二我亦不存在，这样观察时，你对世俗量并无一点破坏，对因果、正见、邪见等，一点也没有管到，因此二量轮番衡量是次第进行的，非同时进行的。对我们这样根基的人，观

察胜义时世俗没有观，观察世俗时胜义没有观，因此是轮番观察的。

以胜义量观察诸法时，决定诸法为“实空”，可取名为“无”或“空”，即以胜义量观察诸法时，无一法实有，这叫做“无”；以世俗量观察诸法时，决定诸法能“现分”的，可取名为“有”，如“因果”的现分是有的，基道果的现分也是有的，还有轮回，涅槃法等所有现分世俗法是有的。胜义量与世俗量所得来的“有”与“无”或所证悟的见，这可以称为二谛，一切无方面见称胜义谛，一切有方面见称世俗谛，能取所取二者皆可包括于二谛各自中。如我的能知，一个是能抉择，一个是所抉择，所抉择是佛法，能抉择是我自己的能知，能抉择的空性之执与所抉择的空性的诸法两者，皆可包括在胜义谛中，我执著的一切诸法是显现的，与所执著的外面的一切显现是有的，这二者皆可包括在世俗谛中。

彼二不一亦非异 是故彼二断定为

一舍一取不应理

因为胜义谛与世俗谛并不是一体，也非异体，两者关系是实相与现相。把二谛断定为：胜义重要故取，世俗次要故舍；或世俗之因果等很重要故取，胜义之空性不重要故舍，皆是不应理的。应当从空与现两方面皆要闻思修行，往昔莲花生大士讲过，见应当是最高的密乘见，行持应当从最低的小乘观点来行持，这是很重要的。现在很多学佛者其行持已经成了邪法，邪行，很多人错迷了，并不是他们自己愿意搞错或愿意行邪法，而是他们没有遇到善知识或善窍诀，有些执著于因果，连密法中的求加持，一点也不生信，有些又太过分了，把密法的一些深沉行为直截了当地做了，因果方面是一点也不顾忌的，这两种做法皆是不对的。见应当是最高的，但行持应当从最低处行。

观察彼二之智慧 各自辨别而承认
如得究竟法身时 一切心与诸心所

名言之中可说灭 胜义之中灭亦无

在观察二谛的智慧时，应当加二谛简别而承认，若不加“二谛”之简别，则有困难，因世俗之中一切是有的，胜义中一切是无的，则如自续之观点。故于后得时加简别很重要，那如何加简别，譬如最后究竟时得法身果时（密教所说的如来果，显教所讲的法身法界，一般所说的法身是指法的本性“空性”，其“空”方面称为法身、法界，真正有眼、有手等的如佛像的法身是没有的。是一切报身、化身的显基称为法身。）所有分别念的心和心所，加名言简别可说，于名言之中此心与心所皆灭了，无比的智慧已得到，无比的功德已具足，在胜义之中，心与心所之灭的说法，亦是没的，因离一切戏论故，若不加简别，心与心所则于胜义之中有灭，则与胜义无承认相矛盾，故应加简别而承认。

所有佛经论典中 所示一切诸破立
有些相对胜义许 有些相对世俗说

以上之加简别与佛经论典不相违，不论是释迦牟尼佛所说的经中，还是诸高僧大德所造的论典，其中，有些对诸法“立”的很多，有些对诸法“破”的很多。但在经论中所开示的一切种种破立，有些是看待胜义而言，说一切都是空性，没有因果，没有众生，没有佛等，亦并非不承认名言之因果；有些则讲名言有、世俗有、因果有、佛众生皆有，转法轮也有，涅槃也有等，是看待世俗而说，这个世俗是真的，但以究竟来说亦是假的。现在有人说，这个世俗是假的呀？但假不假，我们自己心里晓得。

麦彭仁波切亦讲过“胜义之中无，不一定世俗之中亦无，世俗之中有，不一定胜义之中也有”。这是宁玛巴最主要的观点。

若以唯有胜义言 众生诸道如来等
可说一切皆无有 然而不待世俗谛
彼者唯一不得成 虽无轮涅诸现分

现量成立显现故

如果以胜义谛的角度来讲，那可以说，众生无有，一切修道亦无，如来亦无，还有因果等皆可承认为无有，但是不观待世俗谛，这种唯一的承认方式，亦是不能成立的。若说如来没有，但如来还是有的，释迦牟尼佛于印度金刚座转法轮，现在世界上也是承认的，在二千五百三十多年前佛陀三次转法轮，现代科学发达的国家也承认，即使有那么一两个人诽谤，是根本没有什么理由的，所以说“如来没有”的说法不能成立。若说诸道没有，也不成立，那么显密诸道及其依道成就的大德多如星辰，这又如何解释？再者“众生没有”，若说没有，那你自己也没有了。因此没有去观待世俗，是不能这样承认的。从实相上来讲，轮回和涅槃都是没有的，但在世俗之名言中，一切轮涅之现分，是现量而成立其显现的，是有的，诸众生、诸地道之成就大德、诸如来等皆是有的，因现量而显现故。

若以名言量而言 众生诸道如来等
 纵使可说彼等有 然而不待胜义谛
 彼者唯一不得成 虽有如是而观察
 以量决定不成故

若观待名言量而言，六道众生、声闻缘觉、五道十地菩萨、如来等，一切法都是有的，虽然可以说为是有，然而若不观待胜义谛，仅说有者亦不成立，因为世俗之中的“有”毕竟是假的，所以在观察时“有”还是不成立的。虽于名言量中，一切诸法原原本本而有，但是以胜义谛确切观察时，以真实的胜义量决定，“不空之法”是永不成立的。因而释迦牟尼佛在第一次转法轮时，没有提“胜义谛”。在刚入门的初学者面前，“空性”之理不讲亦可以，应使他们先对因果等生起无伪的信心之后再讲，才有意义。否则对初学者，一边讲空性，一边讲因果，似乎在他们心中装不下，且有时心生怀疑。

是故永时彼二者 一有一无不容有

二谛始终都是同时有，同时无的，像胜义无、世俗有，或世俗无胜义有，是不会有这样的情况。

**设问二者力同等 并且若许真实者
则成有实不空耶**

如果问二谛之力相同的话，并且许二者于各自位上皆为真实，则成了“有实”“不空”的过失了吗？

**二者自性不成立 二境实际非异体
彼性空故怎不空 二者同力显现故
成立空性若不现 由何了知彼性空**

以上回答为：我们没有承认任何一个实有的法，故无上述之过失。二谛在其自性上观察，没有一个“自性”成立的法，观察世俗之法不会有一个自性的法，观察胜义也不会会有一个自性之法，但是在分开抉择时，也有一定的必要、功德以及很大的意义。因为胜义之境为空性，世俗之境为显现，两者并非是异体，非如瓶柱那

样，应是空即显，显即空，一切法的本性是显现的，显现实际上是空性的，那怎么会不空呢？在中观中，一切诸法之显现抉择为空性，从而证悟空性，但这个空性应当证悟为缘起，这很重要，不要执著于“空”，这个空性是显现于缘起的。又胜义谛只于圣者根本慧前显现，世俗谛于分别念前显现，二者之显现是同力的，都是可以成立空性的，并非“不空”，若此“空”没有显现的话，那你怎么会知道这个是空性的？空若不显，怎知彼空？

是故二者不相违 互为显现于因果
 若知现有空亦有 永时彼二无合离
 现空遍于一切故 如何衡量亦真实

所以显和空二者实际上是不相违，二者是互为因果的，前面颂词讲到此二者是方便与方便生的关系。依靠显现，证悟空性，其功德亦有，将显现作为因，空性作为果是可以的。在证悟空性之后，以空性为因，显现

为果，其功德亦有，如果知显现有时，其空性亦是有的，其“空”有之时，显亦是有的，二者永远是无离无合的，其一者空，一者显是不可能有的。对轮涅所摄的一切法，其本性上是遍于一切处的，不论如何衡量亦是真实的，比如世俗于世俗位上是真实的，胜义于胜义位上是真实的。虽以胜义量观察世俗量本来是假的，但在世俗位上仍有一个假的真实，譬如《入中论》所举的梦喻“彼者面前梦亦真”，本来是个梦，但在梦境中却也真正感受到那样的苦乐等。虽在梦醒后，方知是梦不实，但当时在梦中，却是真实感受到，与真实是没有区别的，故二者在各自的位置上仍有一定的“真实”，这个“真实”在没有消除之前，二者是同等同力存在的。

若知显现即空性 则现证悟无实有

若知空性即显现 而空不可证实有

故见无离无合时 实有永时再不翻

如果以胜义的观察方法或往昔因缘成熟，了知诸

法之显现本来是空性，那证悟“一切显现”为“无实有”，一切器情诸法，于你无利无害而不执著。若有人不执显现为实有，却又执“空”为实有，亦是不可能的。因诸法之本性离戏故，故若证悟了本性，则再不可能产生戏论；所以在见到法性时，是无离无合的，原来“实有”的执著再不可能重复。如《释量论》所教证的那样，譬如水已烧开，就再不可能复回到原来的冷水状态，若到达如来境界，再不可能退堕于轮回的境界，因智慧已究竟，所有二障的根本之因已断除，则无轮回之果产生。

一切显现实相者 空故无离亦无合
 由于舍弃显现外 单独空性不成故
 是故乃至轮番时 修习二谛即妙慧

一切轮涅所摄诸法的实相是空性的缘故，其显现与空性是无离无合的，如果把显现舍弃于外，单独的“空性”是找不到的，以教、理证也是无法成立。因此在未得到佛果之前，一直是需要轮番修持的，所轮番修

习的二谛，即是妙慧，为心与心所之辨别妙慧。

于此二取轮回时 不稳心与心所故
 真实智慧不显现 无舍无取当摄持
 观察无垢二妙慧

由于处在二取未消尽的轮回之中，心与心所未得禅定之力前，一直是不稳定的，以此缘故在未离开轮回之前，或未很好对治之前，圣者之根本智慧是不可能显现的，故在未离轮回，未得佛果之前，此二谛妙慧不应舍弃，否则别无一个得智慧的方式。应当于二谛以无舍无取之方法而摄持观察无垢之二妙慧。观察胜义谛之量与观察世俗谛之量即是所说的二妙慧，这是非常重要的。

现在学佛的人，有些偏于方便道门，有些偏于智慧道门，或说偏于名言道门或胜义道门，很多已经脱离了二谛。我想，麦彭仁波切的《定解宝灯论》传于汉地，从此会更有一些好的修行人。

何时其中一不具 彼二所生双运智
 必定不得生起故 犹如燧木燧垫中
 若无一者不生火

在未脱轮回之前，不论任何情况下，二种妙慧之一若不具足，那么二种妙慧观察所生的双运智慧，必定是不会生起的。双运智慧生起之因即是二种妙观察之慧。犹如古时候以燧木和燧取火，二者相互摩擦，而生出火，其后二者亦渐渐烧尽，若缺其中一者，则不能生出火来。同样观察显现与观察空性的两种妙慧，若不具足，则由二者所生的双运智慧是不可能得到的。其比喻在麦彭仁波切《智慧品释》及诸中观论著中都有宣说，其喻义很深。依靠二者生起火，其二者亦渐渐变成火光而消尽。同样观察空性与显现的二智慧，初时是有执著的，但达到最后究竟时二者是渐渐地消融于法界。我们当中有人这样怀疑，我们天天修空性，那“空性”之执著又如何消除呢？上面之喻说即明显解释了此疑问。

如来继承师已说 脱离方便与空性
 此乃不是真实道 是故若舍此二因
 则永无法生大智

释迦牟尼佛在《集积经》《般若经》中亦如是讲过，还有世尊之后，印度之八十大成就者之一——萨惹哈，藏地的马尔巴，无垢光尊者等很多传承上师，他们反复地说：“若脱离了方便和空性（方便如显教的前五波罗蜜多、四摄等，空性指抉择自、他、共、无因四生等为无生等）则不是真正的道。”萨惹哈说：“远离空性非真道，仅有空性无大悲，此亦非是真正道。”此中大悲与方便是一个意思。如果舍弃方便与空性二因，则永远无法生出大智慧。

智慧自之本性者 超离思维言说故
 唯依表示方便法 或者语句表明外
 真实不能指示故

本来无垢的智慧是离戏的，离言说思维的，但在显密教中皆有表示的方便法。本来诸佛菩萨所境界的智慧，是能所无别的，远离心及心所之分别念。一切有、无、是、非皆是远离的，甚至言说思维皆是远离的，是无法可说的，那么如何直指或介绍呢？是唯依表示方便法，如西日桑哈和莲花生大士的公案，是以手指表示法；有些是通过方便法，如通过生起次第、圆满次第方便道，智慧空乐道等很多方便方法来表明。这些在显教中亦有，但只有方便和智慧的修持方法，除此之外，比起密宗，则没有一个捷径。或者以词句的方法来表明，如显教亦有心如何如何等，在密教中说得更明显，除用言语等方式表明以外，真正来说，不可思议的智慧是不可能给你指示的，因不可言说故。如《华严经》《楞严经》《量理宝藏论》等皆有指月为喻。虚空中有月亮，以手指指时，愚者不看月亮，只看手指。故以语句表示时，亦不可执语句。有些人说，世尊自称没有说过一句法，但他不是说了四十九年的法了吗？这种辩论是无益的，真正

的智慧，只有一个表示方法而已，此外无法表示故。

密咒续云句灌顶 金刚精华续等中 以句方便而直指

在共同的密续中，如《时轮金刚》《大幻化网》等所说的句义灌顶，或讲其意义为大乐灌顶，在此灌顶中，将自心用水晶、玻璃之透明来表示，此外直指是有困难的。在不共同的密乘大圆满的心、界、窍诀部等金刚精华续，如《自现续》《普作续》等不共续中，以“词句”这种方便来介绍的，特别是“本来清静”以词句来介绍自心无颜色、形状等。上师介绍时亦说：“什么都不要执著”等来表示直指；还有用方便方法，如大圆满中任运自成的“脱噶”修法，以观“虚空”等方便；此外将真实智慧，要亲自指出是不可能的。

如是远离世间智 不依其他不得故 宣说二谛道中观

如是远离四边的不可思议智慧，如果没有依靠其他的方便法，如句义之表示法，或上师之窍诀等，那是不可能证得的。故在诸经续论典中，皆宣说了二谛道中观，非仅宣说果中观为证得故，必须宣说因位或道位之中观。

是故抉择二谛时 现空能破所破相
 是以轮番而宣说 彼果双运智慧者
 续部中说种种名

在抉择道中观时，二谛应当分开而讲，以现与空作为所破与能破的对治方式宣说，以胜义谛为真实，作为能破；以世俗谛为假相，作为所破。如来和传承上师宣说时，亦以轮番而宣说，现与空以能破所破方式而修持得到的双运智慧果，在续部中说为种种名称，如“大圆满”“大手印”“光明智慧”“俱生智慧”“大乐智慧”等等，只是名称不同而已，其意义是一致的，而在中观中称果中观、法界等意义是一样的。

是故中观之诸宗 由从二谛理建立
 不依胜义世俗谛 不得证悟双运智
 是故胜者所说法 皆依胜义世俗谛

在建立中观的各种宗派时，应成自续等皆是在二谛之理趣上建立。如果不依靠胜义谛与世俗谛，是不可能证得双运智慧的，二谛于其本性上不可分，但在抉择时要分开，众生执著的方式不同，其抉择方式也不同。故有舍世俗，证胜义之方式。如来和传承上师所说的妙法，都是依靠“胜义”和“世俗”二谛而宣说。因此不论学密乘或学中观者，二谛的概念非常重要，若不懂这两个概念，是无法解释佛法的，其意义甚深，纵毕生研究，若未得果，亦有点模糊。若了知二谛，则能于佛法大概知晓。

是故承认各二谛 中观果名取因名
 即是轮番小中观

本来中观是离戏的，唯有“果中观”名副其实，但在承认二谛各自时，将本来的果名“中观”暂时用于道用，修道时取为因位之名（中观之意思即是法界故）。可以说，此因位中观为“轮番小中观”“因中观”“出定中观”等说法。麦彭仁波切说：“中观、空性、法界、胜义谛等名，每一个都有相似与究竟两种，究竟的远离一切言说和思维，相似的并不远离言说。如抉择空性时，是离戏的，还是无遮的，此二名很重要。”

**观察诸蕴咸空性 断除所破之无遮
于彼看待名无者 亦有如是承认也**

自续派所承认的中观，即是道中观。观察诸蕴皆为空性，断除一切实有之所破，承认为“无遮”或“空性”，这个“无遮”看待世俗名言可称为“无”，在名言之中或后得之时，也有如是的承认。

如是因或道中观 二谛如何所承认

即是二者为自宗 不许胜义为自宗
而于世俗送他者

如是因中观或道中观，其二谛不论怎样承认，皆是自己的自宗，如说胜义的空性，名言之显现等，皆是为了自宗，并不是胜义之“不许”是自宗，名言之“有许”送给他宗。中观应成派在因中观和道中观承认时，二谛不管怎样承认，皆是自宗，不可能承认胜义为自宗，世俗不是自宗而送与他人。否则《入中论》第六地抉择之“空性”为自宗，其余所说诸基道果皆非自宗，则有初地之无二慧亦不承认等过失。

若尔自宗胜义谛 则成单空且诽谤
一切基道果显现 皆是迷乱并所断
究竟之时唯遗留 仅仅离障之空界
应许二谛等无有 如同声缘自道中
所许无余涅槃果 此宗亦如熄灭灯
无有少许区别故

若只承认胜义谛，不承认世俗谛，将世俗谛的作用送给别人，那中观应成派的自宗，仅仅变成了一个单单的空性，而且诽谤了一切基（二谛），道（二资）、果（二身）之显现，说它们都是迷乱的、假的，并且都要断除的。最后究竟成佛果时，只留下了一个离却障碍的、无有显现的空界，应当不得不承认尽所有智和如所有智等都是没有了，如同声闻和缘觉在自己的小乘道中，所许的无余涅槃果，其无有智慧境界故，而你们宗派亦与之相同，犹如熄灭之灯，与小乘之观点无有少许区别。有此过失。故应当在后得时承认一切基道果等世俗谛之安立。

佛说诽谤双运界 如同虚空断见者

释迦佛法之窃贼 亦是毁灭妙法士

以教理证之方法来抉择上述之过失。先以教证，若不承认世俗谛，仅许胜义之“空性”则有如经中所说之过失。佛说，本来之法界是双运之法界。但若诽谤双运

之法界，不许其是现空双运之界，仅说是一个如同虚空的空界，这种“执空”的断见者，并不脱离轮回。但为了消除其实执故，暂时以“执空”的方便对治是可以的，但以究竟而讲，若仍执空则成断见，是释迦牟尼佛教法的盗贼，本来诸法是现空无别的双运智慧，但他仅执著一个“空性”，则成佛法之小偷，亦是毁灭大乘殊胜妙法的补特伽罗，并非弘扬佛法的高僧大德。

麦彭仁波切给绕色格西答辩书中，以四十多部佛经来教证：仅执“单空”是不究竟的观点，有四十多页的论述。

**理证彼宗亦非理 因为本有诽谤无
以用定解金刚火 其能摧毁劣见山**

若以理证观察彼宗之观点，并非究竟，也是不合理的。因为一切基道果、因果等的显现，在世俗之中本来是有的，而彼说成世俗之中亦是无有，则已成了诽

谤。闻思龙猛菩萨和月称菩萨的“现空无别”的中观诸论，最后对“现空无别”生起定解，如同金刚火，或说为“劫末火”喻其定解坚定，不可摧毁，且能摧毁一切，以现空无别智慧的定解金刚火能摧毁一切劣见之山。

阿底峡尊者的一个大弟子仲敦巴，他有一本“父书”和“子书”，专门授记未来藏地的佛法情况，在他的父书中说，“未来有一比丘出世，其名字中有‘扎巴’二字，那位‘扎巴’比丘抉择的见，有些地方不应理，但是不能起邪见，是阿底峡尊者和我的化身……”等。从后来的黄教看，宗喀巴大师是一个比丘，其名字中亦有“扎巴”字样，大师所抉择的见，在究竟上是有一点过失，这也是仲敦巴所说的，但是你们不要对大师起邪见。

绕色格西与麦彭仁波切辩论时，格西说：“我以前认为仁波切不懂什么，因辩论书在三年前写成寄给你了，却不见回答，我这儿的许多居士认为仁波切答不出辩论

书，我当时说仁波切是一位大修行者，也许所寄去的书他还没有收到等，而三年后，您（麦彭仁波切）把辩论书写回来了，我看过后，真正认为你们宁玛派有很多殊胜的地方。”格西还将“父书”的上述授记写给麦彭仁波切，并再写了一本书。当时许多黄教格西对他不满：“你不仅没有坚持我们自宗的观点，反而还用教证来使之不成立，这是不应该的。”

绕色格西在第三次辩论书的最后说，您（麦彭仁波切）要永远摄受我，你们这种“现空无别”的见非常殊胜。绕色格西是黄教非常有名的格西，是妙音天女的化身。

虽于见上有所驳斥，但不可起邪见，应以正知正念的态度对待。

是故中观诸论云 对于妙慧因中观
以理观察未成前 不成双运果中观
故虽二谛理抉择 成立二谛无别果

此乃因果诸乘精

讲中观修法之次第。本来是大中观，但在修时是次第而修，在抉择时，也是次第而抉择。在中观诸论中说，对于妙慧因中观，或说道中观，以理证方式观察，其未成立之前，则永远不可能成立双运的果中观。虽然在后得时，对二谛的妙慧理趣，进行暂时抉择，并非究竟，但是为了最后成立二谛无别果，这种抉择（或修法）是因乘（显教）和果乘（密教）的精华所在。

彼智轮番断诸边 不住二边离心境
 是故名为大中观 何时现空轮番理
 乃至未得究竟智 尔时未证佛密意
 亦非究竟大中观

以二谛智慧能轮番断除有无诸边，不住于二边，远离心境，因此称为大中观或果中观。什么时候现空无别智慧，仍需要轮番之理而修持时，乃至未得到究竟双

运智之前，尔时还没有证悟佛的究竟密意，因执“空”、执“现”轮番而有故，则不是究竟的大中观。

犹如摩擦燧木火 二谛净慧所引得
 现空双运大智慧 息灭有无是非等
 一切四边之戏论 圣者入定根本慧
 安立双运果中观

这如同摩擦燧木取火，以二谛净慧观察所引得的双运大智慧，如同摩擦燧木和燧垫所生出的火，其木垫亦随火之生起而渐尽。同样胜义与世俗之二妙慧于轮番修持之后，引得双运大智慧时，亦消融于现空无别的法界中，这时候息灭了有、无、是、非四边戏论，将圣者入定的根本慧，安立为双运的果中观。

不偏二谛后得智 虽立现空双运名
 入定根本大慧前 不缘现空双运性
 名言量境即显现 胜义观察境空性

双运彼二融合体 彼等言思之境故

不偏于二谛的任何一方的后得智慧中，虽然安立有“现”“空”“双运”等名称，但在入根本慧定面前，其“现”“空”“双运”等名称、法相都是无所缘的。在后得时，所安立的名言量皆是言语和思维之境，并不是离一切戏论的。我们所用的“现”“空”“无别”等皆是言说之境。名言量得出的境界即是分别念显现之境。以胜义观察一切显现之境皆为空性，而不成立“显现”，所抉择的“空性”是分别的境界，并非智慧之境界。名言量所得之“现”与胜义量所得之“空”，二者融合在一起，这也是分别念的境界。如前面所说的黑白二线搓在一起那样，“现”“空”“双运”等皆是言语思维之分别念的境界。

超离言思入定者 即是各别自证许
 如有现无现等 理证亦是不成立

超离言思的入根本慧定的智慧，即是诸佛菩萨现量见到诸法本性的各别自证境界的智慧。如是于圣者的根本慧定，“有现”和“无现”都是不承认的。所谓根本慧定“有现”者，为有胜义智慧之显现；所谓“无现”者，为“如虚空那样，无任何显现”。麦彭仁波切说，真正圣者根本慧定，“有现”与“无现”都是不能安立的，而以理证也是无法成立的。若说“有现”则圣者的根本慧定则没有离戏论，若说“无现”，则圣者的根本慧定成了摧灭诸法之因。

是故轮番修二谛 尔时此名为妙慧
 一旦无有轮番修 获得双运智慧时
 观察蕴断所破后 无遮单空皆离越
 不现能破所破相

在轮番修持二谛时，这种智慧只称为妙慧，并不究竟；一旦达到不需要轮番修持时，现即空，空即现，于同一时间里二种智慧能显现，远离了凡夫之境界，此时

获得双运智慧，此时观察诸蕴，断除所破：“无遮”“单空”等执著皆远离超越了。在凡夫时虽现能破所破相，但此时现与空、胜义与世俗等皆不显现为能破所破之相，而是能破即是所破，所破即是能破。

现分方便具胜空 远离戏论大中观
 以及俱生大手等 虽有众多不同名
 皆是离心智慧故 以余分别不可思

此时世俗之一切显现为方便，与殊胜的空性，是双运的，称此双运智慧境界为远离戏论的大中观，以及“俱生大手印”“大圆满”等等不同的名称，虽名不同，但都是远离了心和心所的分别念、传承上师所亲证的智慧。以其他凡夫的分别念的智慧，对之是不可言思的，无法衡量出的。

麦彭仁波切造此论，一方面具有辩论，一方面讲究竟观点，对他宗不起邪见；一方面建立自宗，一方面融

通他派，故很殊胜。

其非言语分别境 是故无遮非遮等
 另一现空等无偏 无有执著离偏颇
 虽离有无等承认 方便智慧即双运
 自然智慧现不住

“大圆满”“大手印”“大中观”等并不是分别念之境界，因此“无遮”和“非遮”，异体与一体，现与空以及有无是非等等都是无有偏堕，无有任何执著并远离一切偏颇。虽然在法之本性上远离有无等的承认，但是在修行的瑜伽师面前，方便与智慧是以双运而显现，自然智慧是以显现不住的方式而存在的。即真正是离于戏论的，而在瑜伽师面前有一定证悟。

是故远离诸承认 无有增损殊胜义
 界智无离无合相 应许此等无诤说
 然非谁亦不证者 犹如不可思议我

由此无垢理观察 所引各别自证智
 后得智慧定解灯 破除诸疑之黑暗
 亦有如是现见故

远离有无之承认，无有增益、损减的胜义谛的法性之义，即是法界与智慧无离无合的本性，是无法言说和表诠的。这并非如外道所说的“不可思议我”，谁都不可证悟。如说大圆满，大手印等是无法言思之境界，则有人会认为，我不会证悟吧，实际上由无垢理来观察大圆满、大手印等智慧之后、能引得佛和菩萨的自证的觉性智慧。后得智慧定解如灯一样，能消除一切的怀疑诽谤、黑暗，这在后得或修行时，也有如是现量而见到的。对大圆满，很多人已经成就了，如嘎绕多吉（胜喜金刚）、布玛麦扎等，现在佛学院的很多堪布，或许未证到佛的究竟境界，但许多不可言说的境界还是证悟到了，从他们的言说中能体察到。

显宗方便与智慧 彼二互为作摄持

此处方便与智慧 无离无合而修证

显宗的方便如六度四摄，七支供等，与智慧如空性、胜义、三轮体空之清净慧，二者是互相作摄持的，如在布施时需要三轮体空的智慧来摄持，否则不成清净。在观空性之后，出定还需要集资粮、忏悔等方便法摄持，显宗一般把方便和智慧从本体上是分开的，但在修行时，二者是不可脱离的，互为摄持、印持的。在密咒金刚乘中，方便和智慧是无离无合而修行和证悟的。方便的本性实际上是清净的，等性的，智慧也是方便的。故在抉择、修行、证悟时二者皆是无离无合地进行。显密在方便与智慧上，一者是互作摄持而修证，一者是无离无合而修证。

远离戏论大中观 光明自性大圆满

此二义同名不同 较余更无殊胜见

显教所讲的远离戏论的大中观，与密乘所讲的光

明自性的大圆满，这二者在意义上是相同的，只是不同名称而已。依众生不同的根基，二者在最后所抉择的究竟之义上是无一点不同的，除了这二者之外，或除了与大圆满等同的一些殊胜法之外，在整个世界上再也找不到一个殊胜之见了。以前噶玛巴不动金刚曾说：“远离一切执著是大手印，远离一切伺察意是大中观，一切宗派的究竟精华是大圆满。”智悲光尊者在《功德藏》中说：“第三次法轮所讲的‘光明’和第二次法轮所讲的‘空性’二者融合在一起，即众生本具的如来藏，这叫做大圆满”。五世班禅和五世达赖也作过一些大中观与大圆满没有区别的讲义，并说“大圆满与大中观在意义上是一致的”。但这样说时，而在修大圆满却要灌顶，学大中观不需要灌顶，这又如何解释？这主要是抉择的方法不同，再者，方便的究竟、用法和修法是不同的。从大圆满来说，修法是很快且很殊胜的，有具体的殊胜性，但是所抉择的究竟之义与大中观则是没有区别的，从能抉择的方便上却有天壤之别。

因无现空轮番执 远离四边戏论故 此外皆成有戏论

讲殊胜的理由。因为它没有现和空的轮番执著，远离四边戏论，所以是最殊胜的。除此以外，都是有或多或少戏论。

然而显宗双运义 是由观察而抉择 密宗直接自体验 现量成立觉性界

大中观、大手印、大圆满等虽在所抉择的本性上没有区别，但在能抉择的方式方便上则有一定的区别。如显宗所抉择的双运义，是观察方法，是通过观察本性、果、因等各是如何，或其本性与其他法有什么联系等方面，以反复观察为主而抉择，在最后所得出的结论也是有一定的观察性。在显教只将胜义谛进行观察抉择，在经过一个阿僧祇劫之后，才得到第一地菩萨的智慧，其所得到的智慧，是以观察而得来，并不是亲自体验的。

以因明方式譬喻，如说山后有火，以见烟故，比量而知，其火决定是有，但始终是比量得出的结论，并非现量亲见，而密宗是以直接的方式去体验，如外、内续部主要以生、圆次第而直接抉择、体验双运智慧；在不共的大圆满之中，依传承上师直接的介绍后，觉性和法界无分别之等性，自然而然开悟和了达。故密宗是以直接体验觉性智慧，并不是以观察方法来了知，而是以上师的窍诀和自己的信心给合在一起，亲自证悟，并能现量成立法性和觉性的智慧。

是故所谓中观者 分别观察二谛时
 即是妙慧道中观 彼引二谛一体时
 现空双运果中观 此二因果显密见

此讲大小中观的区分及详细的分别。所谓的中观，在分别观察胜义谛和世俗谛时，即是心与心所的分别念的妙慧。或说为道中观，以此二妙慧观察二谛，最后引得二谛为法界一体时，即是现空无别双运的果中观。为

了证悟基中观，需要抉择道中观和果中观，道中观是以证悟的方式而抉择的，道中观和果中观是因和果的关系，也可以理解为显教见和密乘见的关系。

前者即是妙慧分 后者唯一乃智慧
 是故后者赞大名 如是实相亦复然
 二谛无别与实空 此二实相名相同
 义异天渊之差别

前者道中观或显宗见是属妙慧方面的，后者果中观或密乘见，即是圣者菩萨的根本慧定的智慧。显宗大多所抉择的是妙慧的境界，密乘大多所抉择的是智慧的境界，如大圆满介绍时，是了义之中的了义，按无垢光尊者说：“了义还是分几种的，特别密法是了义之中的了义。”因而对后者智慧，密见等，许多续经和许多高僧大德都赞叹为大名称，如大圆满、大手印、大中观、大威德等，因其是智慧的境界，不可思议故。唯有证悟故，故赞为“大名称”，如是对中观分为道与果两

种。同样，对于“实相”“空性”等亦有如是区分。在不同位置上有不同的解释，不然在“空性”时，全部都是空性很好的；在智慧时，全部都是智慧很好的；证悟时，全部都是证悟了。如许多人想证悟，但证悟并非是一种，也有许多大小不同的区分，同样的“智慧”“空性”都是这样的。

麦彭仁波切专门将一些术语作了区别，同中观之区分一样，实相也有不同的区分。如二谛无别的实相与仅是没有“实有”的“实相”这二者名虽相同，但说证悟了“实相”，那到底是哪种“实相”？因其意义有如天地之间的差别，若是前者，则只有圣者根本慧定所证得的真实实相；若是后者，那我们皆可证悟。如说柱子，它不是实有的，“实有”对它是空的，但这仅是分别念的境界，并非智慧的境界。

如是法性与法界 胜义空性离戏论
寂灭边等虽同语 究竟实相大差别

故当无误析宣说 如同胜达瓦名也

还有如“法性”也是这样讲的，一般暂时的法性，是名言中的法性，如人、柱、火各有其特性，而真正的法性是胜义中离一切戏论的法性；“法界”也有这样的区别，如《俱舍论》中讲的法界，火的本性是热，水的本性是潮湿等皆叫做法性，而中观所讲的法性，是真正的法性，密宗中所讲的也是真正的法性，这是两种法界。同样，“胜义”也有暂时“胜义”和究竟的胜义二种。暂时的胜义谛，仅是一个“空”，如自续派所许；究竟的胜义谛，如应成派所许，是离一切戏论的。还有“空性”也是这样有暂时与究竟两种“离戏论”。如格登派所承认胜义中柱子是无有的，名言中并不是无有，说这就是离戏论。但实际上没有离一切戏论，只是相似的离戏论，真正的离戏论应如中观应成派所承认的那样。“寂灭边”亦一样，有暂时的寂灭边如声缘所得果，寂灭了一切烦恼，而真正的寂灭边，是佛所得到的无上菩

提果，故寂灭边亦有暂时与究竟之分，其差别很大。还有“涅槃”“法相”等虽其名句是相同的，但只能在不同的时间、处所、条件下分别应用，因其差别很大故，所以在讲经论，修行时，应无误地分析而宣说，如同“胜达瓦”名称，虽仅此一名，但却用于不同的行动环境，如渡河、乘车、请坐等皆是此名词表示。

以上将显密教中所有观点已圆满讲述完毕，以七个问题的方式圆满了。

如是甚深七疑问 深广义句解说时
 问者敬语如此说 呜呼自如池水龟
 未见他论深法海 仅尝自宗池慢味
 此语摧毁吾等慢

如是所讲的甚深的七个疑问，用甚深广博的词句已作了解说。以很明了清楚的教证和理证，解释了宁玛巴的殊胜观点。在解说时那位问者——顿到的流浪者，

他很恭敬地听着，他想，此仙人是有一定的智慧，他只是简单地问了几个问题，却得到那么广的解释，连他自己也有点害怕了，其中许多的道理，他也搞不懂，此时他很恭敬地、很高兴地说（先前的骄傲和推测之情已不复存在）：“呜呼，我自己就像一只乌龟住在小水池中，自以为水池很广阔呢，从来没有见过像宁玛巴的布玛麦扎、无垢光尊者的论述，或其他教派的论著的深广法海，仅尝到了自宗的小池般的傲慢味，您所讲的七个问题，已经摧毁了我的傲慢，当时我还以为您答不出这七个问题呢。”

文殊喜舞称荣龙 圣者胜义大海中
 具有种种法宝藏 若彼舍弃而希求
 他宗似宝真愚昧

宁玛巴荣索班智达和无垢光尊者有不共的法宝和正见。文殊菩萨欢喜游舞，幻化成出家形相，称为荣索班智达和无垢光尊者，他们两位是圣者文殊菩萨的化身，

他们殊胜之义犹如大海一样，具有种种的法宝藏，如无垢光尊者有《三大休息》《三大解脱》以及《七宝藏》等很多法宝，荣索班智达也有《入大乘论》等各种法宝。如果我们把宁玛巴的这些法宝舍弃了，而希求其他宗派，而其他宗派只有相似的珍宝，表面上看来是很好，其语言上辩论也很多，但真正的介绍本性是非常的少，窍诀也是非常少的，因而其他的宗派，只是成了相似的珍宝，你若如此希求他宗，真是愚昧呀！诸大德在解释此颂时说，荣索班智达和无垢光尊者具有很多的法宝藏，而开此法宝藏的钥匙却是《定解宝灯论》。若无《定解宝灯论》这把钥匙，虽然荣索班智达和无垢光尊者的法宝很多，你却不一定能得到宝贝。

思理观察法贤者 恒时无有魔违缘
 故发理路狮吼声 获得深解海生教
 自宗具有殊胜性 偏慢驳斥他宗者
 当依不夺慧剑柄 如是良机应赐他

若常以思维和理智观察诸法之本性，以及善妙旨趣于诸经论是如何讲的，则永远不会遭受魔障违缘的。若知诸法本性，则不会遭受魔害，比如我们中闻思很好的人，很少遭魔障，反之则易遭魔障，这就要求我们以理证和理智来观察，因此上述的《定解宝灯论》已经成了雄狮所发的震骇群兽的吼声。通过此论的加持，能对海生大师的教法，获得深解，诸有缘者能在道理上明白自宗的殊胜性。偏向于自宗，对他宗生骄慢，以及驳斥他宗的人，应当依靠这部论断除骄慢与偏颇。那些对自宗亦未定解的人，而经常与他人辩论这个观点不对，那个观点不对，像这样的人，应该依靠不被他人夺去的智慧宝剑之柄，如是缘分应当赐给别人，让他们舍弃自己偏颇的观点。

闻法犹如甘露海 甚深意趣海宝珠
 彼者何处当取之 不应跟随相似士
 广闻多言亦非然 虽显生修深观察
 不解深义如地藏

闻思修之法，犹如甘露海，能享受此是再好不过的事，有缘者才能享受到。甚深的法如同海中的宝珠一般，那海中的宝珠，无论在何处，我们都应当去求取。不论法王如意宝晋美彭措法王在哪里，我们都应该依止亲近他老人家，不可一时舍弃。不应当跟随那些仅仅名声很大的“活佛”“堪布”等，若依止他们，不能有益处，因为他们只是相似的善知识，并不是真正的善知识。否则，《定解宝灯论》和大圆满的语言，你虽然能广闻并说得很多，也不一定能证悟；虽然显出天生智慧，修持精进，具足甚深的观察，也不一定能解释此甚深的意义。如地下的宝藏，非一般人能得到它，有缘人才能拥有它。

谁持此法知具慧 吾意立为深广海
 慧库十万珍宝器 知求教言善作时
 龙王喜海喻饮之

不论哪一个人能够修持本论，应当知道，他是具有智慧的人。今后若有人能受持修行此法，应当推知他是

有一定智慧的人。以麦彭仁波切的智慧建立了深广之慧海，如是慧库蕴藏着十万种珍宝之器。麦彭仁波切他自己作为一个殊胜的法器，以谦虚的语言而造了此论。

将自己的意识作为深广海的法器，而应当是求上师教言、善说的时候了，就像龙王在大海中游舞是很欢喜的，我们应当饮这种妙法的甘露，享受这样的教法，应当知道自己也是这样的法器，当饮这种妙法的甘露海。

阿底峡尊者来到藏地后，专门称赞宁玛巴的教法殊胜，并说：“释迦牟尼佛住世时的佛法，也没有如此宏盛。”当时阿底峡尊者来藏时已精通印度所有显密教法。当他来到桑耶寺中，见到许多大圆满方面的续，尊者便问藏王和一些上师：“你们这些大圆满续从哪里来的？”他们回答说：“是从空行刹土及其他清净刹土迎请的”。阿底峡尊赞叹说：“像洛青仁庆那样的大译师和其他大德所传承的莲师教法真殊胜。”现在国际上公认的显密佛法皆具备的整体国家或地区只有中国

的藏地，外国人讲藏地是“佛法之巅”，特别在法国的每一个寺院中专门称赞藏地的佛法殊胜。我想在藏地无垢光尊者和麦彭仁波切的法是真正殊胜的，尤其麦彭仁波切的法只有在法王如意宝这个时代，我们才能弘扬得开。以前从未听过麦彭仁波切的教法，在外国信佛的人们，对无垢光尊者能起信心，对他造的论及讲义还有部分译文；而麦彭仁波切的作品中，只有卜卦的译文，并称之为殊胜，认为说得很准确等。

知由广阔慧海中 降流上述善说河 当知彼源龙王者 即是传承持明教

已经知道，由作者广博的智慧大海之中，降流出本论——善说之河。当知大海及江河的来源即是龙王，若无龙王之广大福德，则彼大海不会有，因其福德故，有此大海之显现。同样作者之慧海及其流露出的本论是来源于持明上师的教法，即莲花生大士，布玛莫扎。持明教传至蒋扬亲哲旺波等所有的传承持明上师，这是《定

解宝灯论》的真正来源和根据。

吸引天边食其精 于心普利妙甘露

意得如是大力 故当照稀有妙法灯

证悟本论，需要殊胜的智慧，精通一切所知，并且了知使用其精华。一切所知中，究竟的精华是密法，密法中究竟的是大圆满的本义。对心来讲，当然是普利一切的妙甘露，精通一切所知，证悟大圆满，如同受用殊胜的甘露，自己的心要得如是的大加持力、大智慧故，应当开显此稀有殊胜的《定解宝灯论》的胜法之灯。如果我们要求精通诸法，且要证悟大圆满的本义，首先必须把《定解宝灯论》之灯盛燃起来，若于本论未能精通，如是殊胜妙法则不一定能得到。

彼说如此恭敬时 仙人于彼又说道

非深立为深广故 归纳上义说此教

殊胜妙法狮子奶 唯容智慧胜妙器

否则虽勤亦不住 如是此容此妙器

先前突然来到的流浪者，此时很恭敬地对仙人说了上述二颂时，原来的那种猜测、不敬，被仙人的深广解释，扫荡得一干二净了。这时候，仙人亦想能救脱此流浪者了，又高兴地对他道：本来流浪者的根基并非甚深之器，像专门的因明家那样无所证悟，却将他安立为深广的法器。为此之故，将本论七个问题之义归纳而说。

殊胜的妙法唯有智慧胜妙之器才能容盛，就如同雪山上狮子的奶，唯有金器，其余银、铜之器若盛之，都会使狮奶漏流而出。此《定解宝灯论》殊胜妙法，犹如彼雪山上狮子之奶，只有具足殊胜智慧的胜妙法器才能受持得下来，其他人不一定是本论真正的法器。因此其根基很深，智慧很高的人，才能装得下此妙法。否则，任你精勤努力，也不一定住于你的相续中，如同除金器外，余器盛不住狮子奶一样。如是所容的妙法及能容殊胜妙法之器，依下面六个门而分别宣说：

阿 (𑖀) 者不生之法门 Ra (𑖠) 者远离诸垢门

巴 (𑖡) 者胜义显现门 札 (𑖣) 者无有生死门

纳 (𑖤) 者远离诸名称 德 (𑖥) 者甚深智慧门

如何安立妙法及妙法器。“阿”，本来是无生之义，这里主要是现空无别的意思，这是第一个问题中讲的抉择见，称之为无生法门。修阿者即修现空无别见者，即能容得下。“Ra”者，是远离一切诸垢之义，垢指罗汉仅得寂灭之边，与六道众生仅处于轮回之边，此二边皆成垢染，必须远离此二边。故从声缘是否证悟二无我而辩论，此问题中讲到，声缘非大乘根器，唯有大乘的真正根器，才能将此论学得通。“巴”者，讲观察修或安置修的问题，在胜义之中讲，一切无有显现，在世俗之中有一定的显现，“扎”者，是讲入定有无执著相，在入定时一切生死轮回的执著相是没有的，而在出定后得时，于初学者有一些执著等方面的意义而讲。“纳”者，讲第五个问题，二谛其中何关要？即在胜义之中远离一切诸名称。“德”者是将六、七两方面的问题合在一起

讲的，第六个问题讲诸不同趣的众生所见的显现，其现分是不灭的；第七个问题讲，此显现之现分是不灭的，在世俗中可以承许，但在胜义之中皆无有，所以中观之有无承认，亦分道中观与果中观。以上六个门，若好好修持，则本论所讲的内容，如是法器是装得下的。

彼者一一六门者 亦以二谛理所缘
 若修幻化之等持 则由无边大海水
 能其吸收引腹中 其心无垢珍宝中
 盛燃总持辩才慧

上面讲的七个问题归纳为六个门，也是缘胜义谛和世俗谛的理趣而修持。麦彭仁波切另有一个专门修持本论的修法，将自身观成文殊菩萨，心间放光等。本想把本论的修法译出来，但时间来不及，等以后再说吧。这里讲，如果你能修这些幻化的等持修法，那么由显密无边的所知大海水，能于一刹那吸收于自己的腹中，即指于一刹那精通一切所知法，其心犹如无垢的珍宝，于

此无垢珍宝的心中，则能盛燃起总持、辩才，智慧等许多功德。

定解灭除四边戏 彼道究竟之实相

离心光明本性界 入于文殊大圆定

法王如意宝讲，本论所有的内容，归纳于此四句话中，修持本论，经常观想此四句话是很殊胜的，在抉择见时，以殊胜定解，灭除一切四边戏论，如是道修持到最后，最终达到究竟的实相——离心光明本净界，入定于文殊大圆满的禅定之中。将所抉择的见进行修持，经常入定于“离心光明本性界”的文殊大圆满境界中，是本论最殊胜的修法。

你们一边祈祷，一边念诵，一边观想，可能会证悟大圆满。根器深者，仅由念诵亦可证悟。

于广离边见王中 入定现见真实义

灭尽四边劣意暗 显出一切光明日

于一切离戏如大中观、大圆满之见王中，于入定中现量见到实相真实义，从而灭尽有、无、俱有、俱无四边劣意之暗，而现前出一切大圆满本来清净之光明净日，以上是《定解宝灯论》中所有修法窍诀式之归纳。

公正观察仙人者 顿到分别流浪者
 如是彼彼问答故 宣说难处王宝数
 如吾浅慧寻思者 极为甚深稳固义
 如从大智圣意中 取后又复此善造
 如是善说妙法雨 俱胝佛子喜行处
 当闻其心得有利 此问随喜洒甘露
 是故如是又复说 为众思维深广义
 由意镜面何显现 游乐玩名德者造

《定解宝灯论》的所有内容，是“公正观察”的仙人所说，由那位“顿到分别”的流浪者所问。二者一问一答已宣说了佛教中深奥的七大难题，其数等同七宝之数。如像我这样浅慧寻思的人，能将这极为甚深的大中

观、大圆满的极难证悟的稳固之义，从圣者的大智慧中取出，而后又善造此《定解宝灯论》，则是极为殊胜的。像这样的善说，实际上是妙法雨，是无量俱胝菩萨所欢喜之行持处。若听到此论，则有很大利益。因流浪者之所问，论主随喜彼问而回答之，洒下妙法甘露，因此如是再再宣说，是为了众生思维其甚深、广大之义。从自己智慧的明镜中，显现出传承上师之教授法要，一位名叫“德”字的游乐玩耍的七岁孩童而造。以上说造论的目的。

后来麦彭仁波切在五十七岁时说：“我在很小玩耍的时候（七岁时），坐在一个坐垫上写就的，虽然在文句上有点不同说法，但其内容是很殊胜的，因有其必要和意义，所以也不必改正。”关于“七岁造的”，这在麦彭仁波切的传记中有记载，而法王如意宝作的麦彭仁波切的传记中也有说明，麦彭仁波切一个大弟子堪布根华所作的《定解宝灯论》讲义中亦有记载。又麦彭仁波切的另一个大弟子堪布尼登亦曾为此论作一讲义，其中也

说“麦彭仁波切七岁造此论，当时论主口述，由负责教字的喇嘛记录之。”在历史上，像这样一个智者，在七岁时造如此殊胜之论，的确是极稀有的。

极深佛法如虚空 虽以诸时不可说
因此定解宝灯论 若依能得殊胜道

极其深广的佛法，犹如虚空，虽在一切时中宣说，也说不尽八万四千法门，但此《定解宝灯论》却能汇集总摄。若依于此论，则能获得殊胜之佛道。

茫嘎拉，即增上吉祥之义。

本论于去年（1993年）麦彭仁波切圆寂日，请求法王如意宝开许翻译，后于美国完成初稿。今年给你们边讲边校正，正式定稿。

后记

这部《定解宝灯论讲解》是堪布索达吉上师于1994年春天为汉族四众弟子开讲，经过百余日讲授圆满。在整个讲授中，我们作了详细录音，并发愿在因缘成熟时，整理出书，一者为报上师赐法乳之恩德；二者为使汉地修学者从闻思修，趣入菩提道，提供一部精要论释，由此对显密教法能生起无伪的定解。若生起正见，则解决了修行途中关键的问题，即树立起了正见，其修行自然会随彼见解而行，如是则不难走上真正的修行觉道。由以上两种缘由故，现在终于圆满了初衷，经堪布索达吉上师许可，并通过录音带整理成书，在整个整理过程中，诸位金刚道友和信心居士们给予了许多帮助与指正，在

此谨表谢意！

由于整理时间仓促，其中所有错谬之处，愿于上师三宝前诚心忏悔，并期盼诸位大德指正。所有善根，回向一切有情，速证菩提，共成佛道！

愿诸时诸方增上吉祥！

1998年5月

〇〇 五部大论相关阅读

戒律：

- ▶ 索达吉堪布全集 20 | 译作 《事师五十颂释》
- ▶ 索达吉堪布全集 21 | 译作 《沙弥五十颂释》
- ▶ 索达吉堪布全集 22 | 译作 《大乘斋戒功德》
 - 《大乘斋戒功德》
 - 《斋戒功德相关公案》
- ▶ 索达吉堪布全集 23 | 译作 《赞戒论浅释》
- ▶ 索达吉堪布全集 24 | 译作 《三戒论释》
 - 《三戒论释》
 - 《建立三戒一体论》
- ▶ 索达吉堪布全集 1 | 课程 《赞戒论讲解》
- ▶ 索达吉堪布全集 2 | 课程 《沙弥五十颂讲解》
- ▶ 索达吉堪布全集 3 | 课程 《三戒论讲解》
- ▶ 索达吉堪布全集 4 | 课程 《事师五十颂讲解》

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·白莲花之瓔珞》
- ▶ 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》

