



定解宝灯论·新月释

全知麦彭仁波切造颂

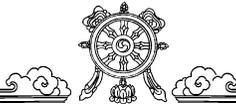
索达吉堪布 译颂

益西彭措 讲授

序 言

全知麦彭仁波切（公元 1846——1912），乃前译宁玛巴一代宗师，莲花生大师及雪域诸多伏藏大师所共同授记的文殊菩萨殊胜化身，曾经为随学弟子示现以智慧之火点燃火供，修持忿怒本尊令夜空中的繁星纷纷躲避，以及西藏一些寺庙的僧众以大威德等威猛诛法诛杀时汗毛无损诸多不可思议的稀有成就与神变，一生中如日般主弘无上密法大圆满。

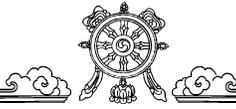
此《定解宝灯论》是尊者孩提时代（七岁）游戏时随口唱出的金刚句，被后人誉为总集显密精要之窍诀藏。全论以九乘佛法修持中必须抉择的七难题为起因，雪域各派高僧大德的观点为助缘，遵循依法不依人的原则，剖析种种因机施教的暂时立宗，依世尊二转法轮般若经典与三转法轮开显如来藏光明的了义经典、第二佛陀龙树菩萨与月称菩萨的密意、圣者弥勒菩萨与无著菩萨的论典、雪域荣素班智达与三大文殊化身之一的全知无垢光尊者的善说，建立了究竟无垢的宁玛



巴自宗。在论尾依《般若十万颂》和密乘《大幻化网根本续》等的善说，以文殊心咒“阿 RA 巴杂纳德”六字归摄全论。如此融通显密的稀有论典如同圆满的月轮，显于众生福德与信心的虚空中，照亮弃轮回趋涅槃的通途，令面对诸多立宗如堕雾网的凡愚有情豁然开朗。法王如意宝晋美彭措曾赞叹道：“常持诵此论，生生世世中不堕诸邪见，盖得菩萨诚实语之殊胜加持故。”

追忆释迦世尊，本自因地，种种苦行，依大菩提心和大悲愿力，于三大阿僧祇劫中布施生身血肉无数，舍生赴死，忍辱负重，终成无上正等正觉。正如颂云：“佛游于世间，随处说经法。”佛陀示现十二相游化世间救护众生的根本是佛法，其结晶是往昔诸大圣者所结集、保存至今的三藏十二部圣教，《天子如意持请问经》中也说：“诸法经论二种摄，善说及其密意释，依此于此世间中，佛法能得长久住。”即佛法住世的标志是四众弟子对经律论的闻思修行与弘扬。正如世亲菩萨曾在《俱舍论》中所说：“佛正法有二，谓教证为体，有持说行者，此便住世间。”佛弟子要像宗喀巴大师一样地宣讲佛法，如密勒日巴尊者般修持佛法，才能令佛法兴盛不衰。法王如意宝时常对色达喇荣五明佛学院的四众弟子谆谆教诲：金刚道友之间应清净戒律，互相鼓励，情同手足，在这温馨清净的环境中，共同精进闻思修行。

正如尊者所说：“脱道一目即定解。”在广博的大千世界，无数生命都为求得安乐而奔波，各种扬言能究竟离苦得乐的教派也纷至沓来，令人眼花缭乱。而佛教与外道最根本的区别即是诸佛菩萨所阐扬的“般若大空性”，对此坚定不移的信解便是内道佛教的正见，如同



行路所必须的双目，是一切有情获得解脱安乐的根本所在。此《定解宝灯论》是众生福报与信心的虚空中显现的月轮，光辉周遍清凉，能无余遣除众生的痴暗与热恼。由于颂文金刚句蕴涵的密意深广圆满，凡夫的分别念无法通达穷尽，故此注释名《新月释》。在此声明：对显密究竟了义的见解无信心者，不得阅读此《新月释》，并祈请龙天护法恒时守护。

籍此整理出版《新月释》之功德以回报上师法王如意宝与全知麦彭仁波切的恩德；愿生生世世不远离上师法王如意宝与全知麦彭仁波切。

吉祥圆满！

益西彭措

藏历土蛇（2001）年1月3日



目 录

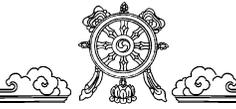
定解宝灯论·新月释.....	1
序 言	1
目 录	4
绪 论	12
甲一、法的体相、分类.....	12
甲二、上师传法的方式.....	17
乙一、导师佛以身语意三门显现神通变化而传法	17
乙二、阿闍黎声闻罗汉以三清净而传法	18
乙三、班智达（智者）的传法方式	18
丙一、戒香寺的传法方式	18
丙二、那烂陀寺的传法方式	19
丁一、作者.....	20
丁二：所从属的经典或论典.....	27
丁三：总义.....	28
丁四：为谁而作.....	29
丁五：作论必要.....	30
甲三、弟子听法的规矩.....	30
乙一、发心	30
乙二、行为	32
丙一、所断之过失	32
丁一、器之三过.....	32
丁二、六种垢染.....	32
丁三、五种不持.....	32
丙二、所取之行为	33



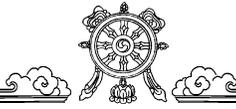
丁一、依止四想.....	33
丁二、具足六度.....	34
丁三、依师威仪.....	34
甲一、初善序义.....	36
乙一、(论名) 定解宝灯论	36
乙二、定解的定义、分类	37
乙三、译礼	39
乙四、礼赞	40
甲二、中善论义.....	42
乙一、略说引言	42
丙一、分离两种正量的过失	42
丙二、正道与形像道的差别	43
丙三、赞叹正道与入正道者的功德	45
丙四、以问答的方式宣讲论义	55
乙二、正式提出七个难题而分别广说	74
丙一、第一问题：究竟见是无遮还是非遮	74
丁一、略说他宗并立自宗.....	74
丁二、广说.....	87
戊一、破他宗	87
己一、略说他宗无遮其实是非遮及句义他空 不能双运	87
己二、广说	95
庚一、与教证理证及其自宗相违.....	95
庚二、宣说不能成立双运等过失.....	116
戊二、成立无二双运自宗	122
丙二、第二问题：声缘怎证二无我	155
丁一、破斥他宗.....	155



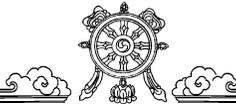
丁二、建立自宗.....	196
戊一、引述月称论师的善说.....	196
戊二、引述无垢光尊者的善说.....	198
戊三、遣除对此怀疑及究竟时声缘罗汉终将证悟 圆满法无我空性.....	204
己一、总说.....	204
己二、别释圣教妙义而除疑.....	215
己三、真如法性唯一故究竟成立一乘，余宗 偏失而自宗应理.....	218
丁三、龙树菩萨与弥勒菩萨密意不相违.....	221
丙三、第三问题：善巧分别入定时有无执著的问题	224
丁一、不作任何执著.....	224
戊一、略说善证与邪见的区别.....	225
戊二、广说.....	262
丁二、无我执著.....	277
戊一、总说初学者的渐修次第.....	277
己一、强调应执著二无我的必要.....	277
己二、究竟应断除空执.....	283
己三、宣说正行远离一切执著的正见....	291
戊二、分说正见派的修法.....	291
丁三、愚夫颠倒修法与正见修法的差别.....	296
丁四、需以修行消尽一切执著.....	300
丙四、第四问题：修行时应观察（观）修，还是安住 （止）修.....	307
丁一、宣说他宗.....	307
丁二、分说自宗.....	309



戊一、总说	309
戊二、分说	337
戊三、消除对自宗的邪见，并成立自宗为殊胜正道.....	350
己一、超离一切执著的入定智慧是大乘道的正行	351
己二、以此说明阿底约嘎是一切续部的究竟处，一切乘的顶峰	356
己三、抉择其义的宗派超胜一切道乘之理由	362
己四、一切经续、窍诀的究竟密意与光明大圆满无二，并均源自大圆满	371
己五、宣讲凡夫也能修持大圆满法中的殊胜智慧	386
丁三、摄义.....	390
丙五、第五问题：胜义谛和世俗谛何者为主要 ...	392
丁一、破他宗.....	392
丁二、立自宗.....	410
戊一、宣说二谛无偏双运之法性乃一切经续窍诀无误之密意.....	410
戊二、以证悟双运法性程度的不同来区分续部的高下.....	424
戊三、破除对此观点的妨难	432
己一、破析轮回不清净的观点	432
己二、破析上下续部见解无高低的观点 ..	438
己三、以见解的不同安立九乘法的次第 ..	441
戊四、摄义	458



丙六、第六问题：什么是六道众生的共同所见境	460
丁一、分别破除偏颇的他宗	462
丁二、成立无垢的自宗	490
戊一、共同总说	490
己一、现空双运的平等法性	490
己二、破除无法建立正确的量与非量的妨难	494
庚一、自宗能成立现量与比量且并非无意义	494
庚二、他宗不能成立正量	497
庚三、自宗能成立正量之理	501
辛一、暂时成立二量	501
辛二、最终成立一量	505
辛三、自宗不共特法是安立大清净法性	508
戊二、分说净等大无别之双运法性	510
己一、偏袒于现或空都不能建立共同的所见境	511
己二、宣述净等无别真谛之双运法性	517
庚一、基远离偏堕的现空双运究竟实相是净等无别之真谛	517
辛一、宣说胜义之大等性	517
辛二、成立世俗之大清净	518
辛三、宣说究竟界智无别双运之真谛	528
庚二、地道净秽的各种显现	533
庚三、如是证悟与否之功过	537
己三、成立大净等之理及生起定解之功德	539



戊三、以不可思议之方式归纳其义	542
丙七、第七问题：离戏大中观是否有承认	544
丁一、遮破无有承认之观点	545
丁二、引述龙钦巴尊者将有无承认分开安立的善说	548
丁三、遮破依此而着重建立有承认之他宗	553
丁四、追随龙钦巴尊者广说自宗	563
戊一、自宗将有无承认分开安立	563
己一、出入定或因果二中观	563
己二、实相大中观无有任何承认	568
己三、现相中有各自名言二谛之承认	568
戊二、断除对此之诤论	573
己一、断除自宗有相同过失之诤论	573
庚一、提出诤论	574
庚二、断除诤论	574
辛一、区分开现相中后得的心识与实相 中入定的智慧之差别故自宗无过	574
辛二、以此理能遮破其它邪见	580
辛三、宣说自宗所许之二谛无有相违之 过失	583
庚三、摄要宣说：经教中的所有破立之理 互不相违	586
己二、断除二者同力真实之诤论	588
己三、宣说二谛分开承认及其必要	593
己四、宣说将因或道中观胜义之承认许为自 宗，而将世俗送于他，则有教理妨害	596
戊三、以此理宣说是显密诸宗之道要	600



己一、总说显密共同之道要	600
庚一、略说	600
庚二、广说	602
庚三、摄义	608
己二、别说显密道要与见解之差别	609
己三、以此类推余义	612
乙三、本品末义：随喜赞叹及摄义之教言	613
丙一、随喜并敬赞，祈劝请为他人开显此法灯 ...	613
丙二、宣说受持胜法之法器	620
丙三、摄要精藏真实之教言	620
乙四、归摄宣说的所有要义	626
甲三、后善结义	628
乙一、发起胜心智慧作答	628
乙二、慈悲利他而造	628
乙三、依此能获胜乘妙道当依止之教言	629
后 记	630



皈依上师三宝！

为度化一切众生发无上菩提心！

三世一切如来的心要，

显密诸法甚深究竟的精华，

一切有缘弟子修道的无上窍诀门，

以咒王阿RA巴杂纳德开显密意的：《定解宝灯论》！



绪论

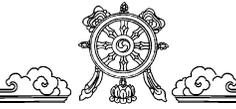
分三：一、法的体相、分类；二、上师传法的方式；三、弟子听法的规矩。

甲一、法的体相、分类

法，梵语为“Dharma（达摩）”，意为“住持”。按世亲菩萨的《论义正理释论》中云，法共分十类：一、所知：包括有为法、无为法的一切万法；二、道：佛经中说正见是法，而正见同时又是道，故道也是法；三、涅槃：佛法总分为教法与证法，最究竟的证法即是涅槃；四、意境：即六识中意识的对境，是诸法所出生之处，也即是“色声香味触法”中的“法”；五、福报：佛经中讲到国王及其眷属等受持善法，共积福德之法；六、寿命：如佛经中所说凡夫乐于见到的常久的法；七、教典：如经典、论典都被称为佛法；八、未来：如说未来此身必定衰老等，是指未来之法；九、决定：如沙门四法；十、法规：如国家的法律。世亲菩萨归纳为“法者所知道，涅槃及意境，福寿及教典，未来决定规”一偈。此外尚有所修之“法”及所破之“法”等。

这里所讲的法是第七类“教典”。教典之所以被称为法，是因为法具有住持之义，而教典所诠释的意义有住持的作用，故能诠的教典也被称为法。

教典的能持：那么怎样理解教典的住持作用呢？这就要先理解教典的含义。提婆（圣天）菩萨在《中观四百论》中云：“如来所说法，略言唯二种，不害生人天，观空证涅槃。”善逝如来所宣说的教法，概略为二



种，即教法和证法，若能依靠圣教句义如法修行，则能断一切恶、修一切善，以此就能断除恶趣诸苦和畏惧，暂时得生人天善趣的安乐。依大乘圣教闻思、观修诸法本体空性，究竟得证大般涅槃。

比如，十种善业的方便资粮具有远离恶趣、住持善趣的力量，依方便甚深的福慧二种资粮具有破除一切无明痴暗、究竟获得圆满断证佛果功德的作用。可见这一切皆依教典方能产生。如龙树菩萨在《中论》中说：具有坚定的世间正见，则能长时间转生在善趣，而不生于恶趣，证悟了胜义空性则获得解脱与解脱的功德。故为住持解脱。而且圣天菩萨在《中观四百论》中说：“薄福于此法，都不生疑惑，若谁略生疑，亦能坏三有。”因此教典能住持善趣与解脱，符合法的定义，所以说教典是法。

《定解宝灯论》有使众生积累方便与智慧二种资粮的作用，并作了广大、甚深与圆满的抉择，故也属于教典。

教典的分类：教典分为经典和论典，佛在《天子如意持请问经》中说：“诸法经论二种摄，善说及其密意释，依此于此世界中，佛法能得长久住。”世亲菩萨在《俱舍论》中如此说。弥勒菩萨在《宝性论》中讲了经典、论典的体相（定义）与分类，经典的定义是：“所诠三学能诠为无垢，能立三量上中下善业。”雪域各论师对这一句有不同的解释，宁玛巴祖师龙钦巴（无垢光尊者）在《七宝藏》的《总论藏》中依《宝性论》作了如下诠释：经典是依说法者释迦牟尼佛的增上缘而显现的有关显密的声、句，其所诠之义为三学，能诠的声



句毫无垢染，同时经典的依据须圆满现量、比量和教量，并且其前后中都是善法。

了义的佛经：在通常的概念中，认为印刷成册的经书（如《般若摄颂》等）才是经典。由于通过这些经书能理解佛的旨趣，故暂时也不妨这样认为。但由于工人不是佛，故工人以机器、油墨印刷出来的经书仅是相似的佛经，真正了义的佛经不在外境的字与纸上，而是在众生心中显现出来的佛所宣说声句的总相，此是针对众生的分别心而安立。至于佛的境界中，了义的佛经就是明空双运的法界实相。

佛经共分七类：一、佛亲口所说的经典，如《般若波罗蜜多摄颂》；二、佛身加持的经典，如由佛身加持金刚藏菩萨所说的《十地经》；三、佛语加持的经典，如佛语加持文殊菩萨说了《未生怨王忏悔经》；四、佛意加持的经典，如佛意加持观世音菩萨说的《般若波罗蜜多心经》；五、六、佛的功德、事业加持树林、天鼓、虚空、凡夫、声缘罗汉等而说的经典；七、佛开许的经典，佛在世时没有宣说，开许弟子在结集时可增加的字句，如“如是我闻”、“须菩提请问”、“欢喜信受，作礼而去”等。

关于论典的定义：无垢光尊者在《总论藏》中总结了论典需具备的三个条件：一、作者已圆满具备造论的功德；二、解释了经典、续部的密义；三、具备改造、救护两个作用。

造论者的条件共有三种：一、登地以上；二、已现见本尊并被本尊摄受；三、通达五明。上等的造论者圆满具备这三种功德，中等的造论者已被本尊摄受并通



达五明，下等的至少已通达五明。至于不具备上述功德者所编撰的文字，即使包罗万像、洋洋万言，也不在论典之列。

“改造、救护”的意义，依世亲菩萨的《论义正理释论》中说，是改造众生的三毒成三学，救护在六道轮回中的痛苦众生趣入涅槃。

另外，萨迦派的荣敦巴论师给论典下的定义是：一、作者无散乱；二、抉择佛的密意；三、具有改造、救护两种作用。他的弟子果仁巴论师认为更详细抉择时，还需加“佛涅槃后”这一条件，因为《解深密经疏》为佛自己所讲，佛当然无有散乱，抉择了佛自己的密意，并具有改造、救护两个作用，但不能把它划归为论典。

无垢光尊者的《总论藏》中虽然没有明显提出，但实际已经隐含了“佛涅槃后”这一条件。因为在此之前已抉择了经典的定义，并提出经部以外的属于论部，而且佛在世时，弟子中证得圣位的已得到不忘陀罗尼，未得圣位的也可听佛直接宣说密意，故不需要有论典。全知麦彭仁波切说，第一部论典为佛涅槃后阿罗汉们所造的《大毗婆沙论》，也表明了论典应有“佛涅槃后”这一条件。

了义的论典：与经典一样，真正的论典并非指印刷出来的书籍，而是指在听闻者心中显现出来的造论者所宣说的名、字、句的总相。

关于论典的分类大致有三种方法：

按内容之胜劣而分：《瑜伽师地论》中把论典分作三胜六劣。三胜为：具有真实义、能使众生远离痛苦、以修法为目的。只要具足其中一个条件即属于殊胜之



论。六劣为：无意义、具邪义，此二与胜论中“具有真实义”相违。恶心所造、无慈悲心所造，此二不能遣除众生痛苦，故与胜论中之“能使众生远离痛苦”相违。以听闻为主、以辩论为主，此二与“以修法为目的”相违。

《定解宝灯论》三胜具足：以文殊智慧了义地抉择了诸法本性，故具足真实义；从小乘直至一生中证得普贤王如来果位的修法全部具备，故能使众生远离痛苦；讲述修法所必须具备的像如意宝、灯塔一样殊胜的定解。

按作用而分，论典共有四类：即归纳略说佛陀广说的经典，如《戒律根本颂》、《俱舍论颂》；开显佛经中隐含的密意，如《现观庄严论》；摄集散于各经中的佛语精华，如《经观庄严论》；使无次第者有次第，如《辨中边论》。

《定解宝灯论》总括了小乘共同承认的佛所说八万四千法门以及大乘不共同承认的无量无边显宗与新旧密宗法门；以窍诀方式归纳而说，如第二个问题讲述了有关小乘的内容，第一、七个问题主述有关大乘显宗的内容，第四、五、七问题主述有关新、旧密宗的内容；按见修行果(或基道果)的次第而讲，第一问题抉择正见，第二问题抉择通达正见之能境(即究竟通达人我、法我空性的是佛菩萨，仅圆满通达人我空性的是声缘罗汉)，接下来次第讲述修、行、果，以及得果之后如何宣说了义的法度化众生。

以所讲法的内容种类而分：有讲述五明等的“说尽所有法论”，如《释量论》；有讲述空性与现法等“说



如所有法论”，如《中论》；以及讲述五道的“说解脱及一切种智之道”，如《瑜伽师地论》。

《定解宝灯论》从认识、遣除自己障碍等的前行修法，到抉择暂时的单空与不清净的现法，直至现空大双运的境界，以及抉择五道的位次等都圆满具备，故包含了上段所指的三种内容。又有以抉择第一、二、三转法轮及外密、内密、新旧密宗经、续的不同而作的分法，这些分类所涉及的内容，《定解宝灯论》也都具足。

可见，《定解宝灯论》抉择了经典与论典中暂时与究竟的一切密意，所以是如意藏；又从修法方面归纳了一切见修行的精要而成为窍诀藏。这样殊胜的论典，十分难遇。法王如意宝曾说过：初学佛法之人，如果闻思忆念、并相似去修《定解宝灯论》中的意义，会在生生世世中不离正见，不生邪见。

甲二、上师传法的方式

分三：一、导师佛以身语意三门显现神通变化而传法；二、阿闍黎声闻罗汉以三清净而传法；三、班智达（智者）的传法方式

乙一、导师佛以身语意三门显现神通变化而传法

首先是佛身神变：即佛眉间白毫放光，遍照虚空，使未被摄受的众生得以摄受，接着出广长舌相，遍满法界，使已摄受的弟子遣除对佛的邪见或疑惑，并生起信心。

其次是佛语神变：佛以一音声说法，使无量众生都能随类各得其解，如人听到的是人语，天人听到的是天人语，非人听到的是非人语言等。虽然成就了佛果的上师们都有此神通功德，然只有示现十二相（从兜率天下



降、入胎、出生、通达五明、受用明妃、出家、苦行、趋菩提金刚座、降魔、证道、转法轮、涅槃)成道的佛方才示现,而凡夫、声闻、独觉与菩萨都不具备,因他们都有不同程度的所知障,不可能像佛一样圆满通达三世,了知微细的因果等。现在印、藏、汉等不同语言的众生都在学佛,这也是佛语神通的加持力所致。

再次是佛意神变:佛遍知众生根机、习气、与缘份,了知应传小乘法或大乘法,或广说,或不广不略说,或略说等。

乙二、阿阇黎声闻罗汉以三清净而传法

法器清静:多数罗汉证果后有他心通,可观察他人的心相续,知道传法暂时有无意义,会不会使他人产生邪见等,所以听罗汉传法的弟子必是清静的法器。

传法者能诠之句清静:罗汉已经遣除烦恼障,尤其是俱生我执的种子,消除了贪嗔烦恼,泯灭了亲怨分别,故音声微妙。

所诠之义清静:罗汉们都已得到不忘陀罗尼,无论自己对所讲的法通达与否,都能圆满准确地传述佛的意趣。

乙三、班智达(智者)的传法方式

藏汉佛法均源于印度,印度古代众多寺庙中,最著名的是那烂陀寺与戒香寺,有众多班智达在其中讲法、辩经、著论。此后,藏地讲法的方式除了弥勒菩萨所传、世亲菩萨发扬的五窍诀传法方式(必要、略说、解义、连贯、答辩)之外,多数遵从这两个寺院的传法方式。

丙一、戒香寺的传法方式

戒香寺的传法方式分二。



听法者法器清净：首先讲作者的功德，其次讲该经论的功德，又依《华严经》强调听法时应作四想：将所传法观想为殊胜良药；将自己观想为病人；将传法上师或善知识观想为善巧良医；自己闻法、修法则观想为治病。

佛法兴起、弘扬的过程：即讲佛于因地如何发心，如何行持十度，证得佛果，广转法轮，又在有粗重分别心的凡夫前显现涅槃，后来阿罗汉三次结集三藏，班智达们著论弘法等等。在雪域，宗喀巴大师的《菩提道次第广论》即是依戒香寺的讲法，因其传承上师阿底峡尊者来自戒香寺。

丙二、那烂陀寺的传法方式

分五：一、作者；二：所从属的经典或论典；三：总义；四：为谁而作；五：作论必要。

那烂陀寺的传法方式可分讲经与讲论两种。按五圆满（地点、导师、弟子、时间、法）传讲经典，按作论五支（作者、所从属的经典或论典、总义、为谁而说、作论必要）的方式传讲论典。

宣讲《定解宝灯论》既可依戒香寺的传法方式，又可依那烂陀寺的传法方式，也可依弥勒菩萨五窍诀传法方式。但因为全知麦彭仁波切是宁玛派大成就者，而宁玛巴创始人莲花生大师是来自那烂陀寺的班智达，又宁玛派空性见的传承上师龙树菩萨也是那烂陀寺的班智达，又《定解宝灯论》第一、七问题按月称菩萨的观点抉择，而月称菩萨也是那烂陀寺的班智达。因此我们采用那烂陀寺的作论五支进行传讲。



丁一、作者

《定解宝灯论》的作者是文殊菩萨化身全知麦彭仁波切，论尾有“游乐玩名德者造”，即由“德”（全知麦彭仁波切之尊名，亦即文殊菩萨种子字）在嬉戏玩耍中所造。全知麦彭仁波切的功德，可从他的传记获知，同时也可以从教证（授记）来了知，莲花生大师曾授记全知麦彭仁波切是在雪域如果日般弘扬大圆满的主要大成就者之一，使末法时代众生相续中的无明黑暗得以遣除，产生无上大圆满的智慧。

在雪域的康巴、安多、西藏和马尔康等地，有数不胜数的伏藏大师曾授记：真实的普贤王如来显现为文殊菩萨（文殊是一切诸佛智慧的总集，也是一切诸佛的上师），然后再化现成全知麦彭仁波切。全知麦彭仁波切的慈悲、智慧、功德就连三世诸佛也无法宣说殆尽。藏文“麦彭”两字意为不败。全知麦彭仁波切在世间人面前曾显现神通，号称“麦彭”（不败），辩论等时也被尊为“麦彭”（不败）。全知麦彭仁波切是末法时代业障深重的众生面前，文殊菩萨显现人身，弘扬了义教法的大成就者，如果对他有坚定不退的信心，必定能证悟大圆满。信心如花蕾，日出必开，所以我们应恒时虔诚地祈祷全知麦彭仁波切。

为使后学者能对全知麦彭仁波切有所了知，在此略述尊者之功德：全知麦彭仁波切的金刚上师，名扬全藏的大成就者蒋扬钦哲旺波在送给全知麦彭仁波切的一幅白度母唐卡的背面写道：“弥勒密意现量知，如文殊智达诸法，尊胜诸方同法称。”故全知麦彭仁波切实际上是弥勒、文殊、法称等的总集身，弥勒、文殊、法



称的广大传记也就是全知麦彭仁波切的传记。

全知麦彭仁波切讲、辩、著三种功德圆满，对所学法的意义自然通达。向上师求法仅需求个传承便传讲，他的弟子中，当天听法当天即证悟的很多。

尊者在嘎莫达匆（地名）闭关专修大威德金刚的十三年中，当时晚上的星星、月亮都奇迹般地移向东方，时为石渠地区（今四川石渠县、与青海交邻）的众多弟子、信众所亲见。又在论著中指出宗喀巴大师的单空见是暂时为下根弟子所作的不了义抉择后，拉萨三大寺的僧众一起念经，欲诛灭尊者，但全知麦彭仁波切丝毫未损，他对弟子说：“并非僧众的修法没有加持力。”随即把僧众修法的力量移向面前的一块石头，石头即刻爆炸。因为全知麦彭仁波切已清净了一切业障，相续中无丝毫的恶心，故不可能受到诛法的损害。

在石渠的即 寺中，三天便阅完了甘珠尔（经部）。在格蒙寺入定修法之余，用二十五天便阅完了丹珠尔（论部），并且只在此次阅读后，便对经论内容熟记不忘（在杂加寺依背诵为弟子们念丹珠尔传承，弟子们依论部对照，正确无误）。

全知麦彭仁波切圆寂前对弟子们说：过去未曾宣说过自己的功德，是因为五浊恶世颠倒的众生往往把真话假听，假话真听，故只在圆寂前稍作透露：自己实际上是大成就者示现成菩萨，菩萨再示现成凡夫形像。只因藏地雪域福报浅薄，当时的宁玛巴弟子福报不够，故愿望未能全部实现，然也已略可慰心，这十几年来来的心脏病等已消去了众生的许多障碍；自己从小到现在所著的一切论著、修法仪轨，均为文殊菩萨加持入于心



间后所作，无一夹杂自己分别念。其弟子经常看见在全知麦彭仁波切将要传法时，旁边的文殊像便发光融入全知麦彭仁波切的心间。在与有名的格西洛彭措辩论时，格西等现量见到其为文殊菩萨。在竹庆寺传法时，弟子们也见到其为文殊菩萨，全知麦彭仁波切说：“对你们来说，也可说是文殊，因一切经论已无碍通达，并在辩论时于心中全部显现。”

宁玛宁提派主要是因大圆满法而得名，大圆满对遣除执著来说，就像大人扛小孩般地轻松，与其余的勤作法门相比，有如乘飞机比骑牛。全知麦彭仁波切前世曾示现过罗汉、菩萨、大译师等等，这一世在藏地示现大成就者，主要目的就为弘扬大圆满。圆寂后往生东方不动佛的现喜刹土，示现名为“救畏怙主”的大菩萨，专为大乘菩萨宣说像《定解宝灯论》之类的了义法。

在印度与藏地，类似于尊者自小就显现究竟智慧和功德的大成就者有两位。

一是古印度与月称菩萨辩论自空与他空达七年之久的旃陀罗阁弥。自幼就具有俱生无漏的智慧，通达诸法的甚深意义。他刚出生就对母亲说：“我住母胎九月多，您辛苦了。”母亲大为惊愕，疑为魔怪转世，因此责其在七岁前不准开口说话。快满七岁时，有一外道著论与内道辩论，并提出辩败的一方需皈依获胜的一方。当时内道的班智达无一人能出面应辩，旃陀罗阁弥看到了外道的辩论书后，因还不到开口说话之时，于是挥笔写了一篇回辩文。恰好有一内道班智达来到他家，见桌上有此回辩文，惊喜异常，便问是哪位大班智达所作，好请去与外道对辩。母亲想最近外人没有来过，便问孩



子，在得到母亲的开许后，他便如实告知这篇文章是自己写的，因为外道若辩赢，对佛法与众生将有极大的危害，自己年纪虽小，但愿意和外道约定个时间进行辩论。到了辩论的那天，内道的班智达、外道的论师依次入坐，正前方搭了两个高高的法座，写辩论书的那位外道论师已先上座。看到内道辩论的人还未到场，便讥笑内道心虚，无人敢上法座。等旃陀罗阁弥到场，他看竟然是个小孩，衣服也粗陋不堪，更是得意非凡，准备大显雄辩威风，尊者在上法座后先自我介绍了一番，说自己虽未满七岁，但相续中已通达一切诸法的本性，并且归纳地讲述了对外道文章的回辩，以及内道佛法闻思修的方法、成就后的功德等。这番话令外道论师大惊失色，傲慢顿时消除，未辩论便下座，皈投到了内道门下学法。

还有藏地宁玛派的荣素班智达，孩童时也曾已由诸多班智达、洛扎瓦(大译师)抱着，与他们进行辩论，其中包括自印度来藏的阿底峡尊者，最后荣素班智达都辩胜了。他们说荣素班智达是许多班智达、洛扎瓦的总集化身，不可能辩赢他。这也是从小便显现了大圆满究竟智慧的例子。

但这两位大班智达都未曾作类似于《定解宝灯论》这样归纳显密一切窍诀精华的论著，当知此乃全知麦彭仁波切一人独具的不共同功德。

《定解宝灯论》并不是某人在经过了多年苦行，皓首穷经之后东摘西引拼凑而成，而是尊者七岁时从大圆满智慧海中自然流出。凡夫在七岁时大都还童蒙无知。就算是声闻独觉，也造不出这样的论典，因为他们不但是密宗、即使显宗中的法无我空性也尚未圆满通



达。菩萨不依经论典，仅以自己的能力也无法造出这样的论典。所以，像这样自力宣说显密窍诀论典的，从能力角度而言，非佛莫属。

《定解宝灯论》末尾说：“游乐玩名德者造。”本论是全知麦彭仁波切七岁时在玩耍中唱出的道歌，由旁边一位喇嘛仁清滚波笔录。尊者在五十七岁时，曾对弟子堪布刚华等说：虽然《定解宝灯论》在字句上未达精妙，但意义上无丝毫不妥之处。世间上没有谁的功德能够超过释迦牟尼佛，但佛在示现时也是经过苦行后，才成道转法轮，并未示现在孩童时便造出了抉择一切诸法的了义论典。而且即使在佛经中，抉择基道果、加行、正行时也各有偏重，未同时全面论述，没有在一部经典中统摄了显密诸法。雪域诸派的大成就者相续中功德都无差别，但也无一人曾做如此稀有的事业。由此也可见此论非属一般，因此不用说真实了达，并按此论去修，即便只接触了其中的片言只语，也会获得极大的加持。

对凡夫来说，不用说闻思三藏，连翻阅一次三藏的目录都不容易，而《定解宝灯论》将一切诸法法义，从小乘到大乘的唯识、中观以及新、旧密乘都归纳在了一起，这样的论著，在印度、藏地和汉地真可谓是耀古腾今。

《定解宝灯论》的句义浅显，容易理解，接触过中观、密法的人不会觉得难懂，但反复学习、思维这些金刚句后，便会觉得其意义越来越深，而且逐渐能感受其不共同的加持。

精进闻思像《定解宝灯论》这样集教理、修法、窍诀于一体的论著，可以生生世世不起邪见，对上师三宝



树立起坚定的信心，对诸法的胜义本性获得稳固的定解，从而为修法打下扎实的基础。这样即使在短短的一生中，也可获得普贤王如来的果位。

喇荣五明佛学院最重视且必须背诵闻思的即是《定解宝灯论》。对一个修行人的正行修法来说，闻思《定解宝灯论》已经足够，理解了《定解宝灯论》后，再去修行，绝对可迅速获得大乘佛果，正如本论的末尾说：“而此定解宝灯论，若依能得殊胜道。”

全知麦彭仁波切的主要化身安住在清净刹土说法，但在娑婆世界，全知麦彭仁波切的化身也不计其数，年龙达热拉姆空行母的父亲、大伏藏师阿傍大师曾授记全知麦彭仁波切圆寂后转世为法王如意宝晋美彭措，所以法王如意宝的功德、传记也就是全知麦彭仁波切功德、传记的延续。

法王如意宝出生时，口诵文殊心咒，那时便已得到了尊者的加持。幼时在多次祈祷全知麦彭仁波切后，亲自见到了尊者的智慧身，并听受了传法。过去世做格萨尔王的大将丹哲·依吾波美时的事也像当天发生的那样历历在目。在讲密法时，许多续部的颂词在心中自然显现。法王如意宝每次提到全知麦彭仁波切时都尊称为“喇嘛（上师）全知麦彭仁波切”，并说自己相续中一刹那的慈悲心、信心都是由全知麦彭仁波切的加持入于心间的结果，而我们这些弟子对尊者即使开个玩笑也会对获得传承的意传加持产生障碍。法王如意宝还说他自己的加持要快速圆满地融入弟子的相续较难，而祈祷全知麦彭仁波切，可保证迅速证悟大圆满正见，获得与法王无二的成就与度生的方便等功德。



雪域各教派的大论师们在成就上没有差别，但他们往昔的发愿以及在众生前显现的功德各有千秋，其中全知麦彭仁波切的功德至为殊胜稀有，因此我们应发起生生世世不远离全知麦彭仁波切的愿心，即使他显现为旁生，也应发愿做其子女，如果他入地狱度众生，自己也发愿跟随到地狱去，如果他在清净刹土，也应发愿到清净刹土去，一刹那也不远离，时时都应这样祈祷。

在全知麦彭仁波切自己所作的一首祈祷偈中说：

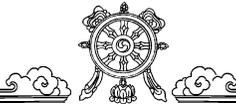
觉空文殊童子之加持，
密意界中获证八辩才，
教证法藏海洋尊胜主，
诚挚祈祷麦彭那迦尊（不败尊胜）。

全知麦彭仁波切的出世，犹如白日的星星般稀有罕见。因为这必须由众生的福报与佛菩萨的愿力和合方能出现，故在娑婆世界，这种机缘少之又少。

喇荣五明佛学院的汉族四众弟子法缘殊胜，幸遇到了全知麦彭仁波切的显、密论典与修法仪轨，当今国内外的很多上师、堪布与活佛所弘扬的主要也是全知麦彭仁波切的教法，这是全知麦彭仁波切杲日般的大圆满智慧及不共同、广大的愿力所致。

初学者对全知麦彭仁波切生起信心极难，往往白天生起信心，晚上就退失，今天的信心，明天就退失。如果我们不断闻思全知麦彭仁波切的论著，则能真实了知他的功德，就能产生对全知麦彭仁波切的坚定信心，即使一切诸佛再显现一个宣说了义法的化身，也无过于其上。

信心与愿心只有闻思修行才能使其增上，大家今



天听到全知麦彭仁波切的功德，很是欢喜，但这还远远不够，因通过听闻功德而生起的信心大多肤浅，容易飘摇，只有通过闻思修行，感受了尊者传下来的甘露法味时，信心才会坚固、广大，故应好好背诵闻思修他的论典。

敦珠法王和法王晋美彭措都著有全知麦彭仁波切的传记，欲广知功德可详阅之。

至于想真正地学习、了知全知麦彭仁波切的传记，应该背诵、闻思修尊者的《定解宝灯论》、《大幻化网总说光明藏论》等论著。

丁二：所从属的经典或论典

从经典方面说，《定解宝灯论》属于显宗经典与密宗的续部。具体来讲，在显宗方面，第一、七问题讲述般若的究竟空性，故属于第二转般若法轮，第二问题直接抉择了小乘罗汉仅证得圆满人无我空性，故属于第一转四谛法轮，间接抉择出了圆满的法无我空性是大乘圣者所证，并抉择了究竟一乘，故也属于第二转般若法轮。第六问题讲述如来藏光明及其功德，故属于第三转法轮中的了义经典；第三、四和第六问题讲述初学者正行时，抉择万法唯识，识为空性，从修法上包括了唯识观点，故也属于第三转法轮的不了义唯识经典。在密宗方面，第五问题等讲述了外密宗的事部、行部、瑜伽部，也讲述了内密宗的旧密与新密，第五问题等讲九乘佛法时，讲了旧密的玛哈约嘎、阿努约嘎、阿底约嘎，并且在第六问题中以窍诀方式讲述了它们的究竟意义，同时也涉及到了新密的嘎举、格鲁、萨迦以及时轮金刚等法。



《定解宝灯论》尤其应包括在大圆满的窍诀部中。第六问题中以窍诀方式详细抉择了普贤王如来尚未成佛、众生尚未转入轮回时的基的本性。在本论的后善部分，讲到了安住于了义的文殊，修究竟的大圆满法，以及成就普贤王如来的果位。

从论部方面来说，在印度可归于龙树菩萨、月称菩萨所造之论，因为第一、二、七问题中抉择了《中论》、《入中论》中的观点；也可归于弥勒菩萨的《宝性论》与无著菩萨的《宝性论释》等，因为第六问题抉择了如来藏光明，在第二问题末尾论证了龙树菩萨、弥勒菩萨观点互不相违。在藏地雪域，主要归于龙钦巴尊者与荣素班智达所造之论，因为第二、七问题主要依龙钦巴尊者的观点而抉择，第一、六问题依荣素班智达的窍诀而抉择。

丁三：总义

在第七问题的末尾，从“如是此容此妙器，阿者不生之法门”到“德者甚深智慧门”，以高度浓缩的方式将全论的精华归纳在了文殊六字心咒中。法王如意宝在北京“中国藏语系高级佛学院”等地讲授此论时，又将此归纳为能遣除一切疑惑与增益损减的邪见，对大中观、大手印、大圆满究竟之义产生的坚固定解，此定解贯穿于全论始终。

《定解宝灯论》的注疏有很多，普遍流传的有三种，即由楚西降央多吉堪布所著广的注疏，及由堪布刚华和堪布尼登著的较略的注疏。此外，法王如意宝还不共同地指出，上根人可以通过《定解宝灯论》这一书名直接理解全论，就如高明的医生摸了脉便能了知病情一

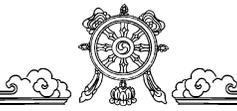


样；中根人通过从顶礼句“何意蒙闭犹豫网”到“以理观察善说义”即可理解全论的缘起、总义；下根人则从“嘎单见谓是无遮”到“如同胜达瓦名也”逐步、详细地理解七个难题，抉择自宗、他宗观点，明了修行的次第。最后又为上、中、下三种根器的人，用窍诀方式以文殊六字心咒归纳全论（基道果或见修行果的一切诸法都归纳无遗），并以悟入文殊大圆满定任运度化众生。

丁四：为谁而作

论首“何意蒙闭犹豫网”一句即已明示，本论是为有不明执著、没有定解、但又追求解脱的内道弟子而宣说。这是法王在学院广讲《定解宝灯论》时首先提出的。

因明中把一切心识与智慧归纳为不悟、颠倒、疑虑、证悟四种。不悟心识：如世间放牧人，他们不会长时去闻思修行，无缘了达显密教法；颠倒心识：是指外道颠倒计执诸法真义。此《定解宝灯论》主要不是讲轮回的过患，因果的取舍，而是了义地抉择显密的深义，世间人与外道并非这类法的法器，或许听受后反而产生邪见，从而使传讲者也破三昧耶戒，对有这两种心识的人，应渐渐以不了义的方便法接引他们进入佛门后，再次第传予空性、大圆满等法。而第四种具证悟心识的是三世诸佛以及弥勒、地藏等菩萨，他们已通达了诸法实相，故不必再为遣除相续中的疑惑而去闻思。因此，从理论上也可以看出，正是为了指引已入内道、期望成就、然相续中仍有疑惑的众生，全知麦彭仁波切才造了《定解宝灯论》，此论能使他们对诸法实相产生定解，然后精进修行，在有限的一生中证得佛果。



丁五：作论必要

可分为暂时的必要与究竟的必要两种。佛所宣说的显密教法可归纳在文殊六字心咒中，通过闻思，即可相似通达。又文殊有了义与不了义之分，了义文殊为分别心的胜义本性，现空大双运的境界；不了义幻化的文殊有身语意三种，身文殊是指显现于众生面前的十地菩萨，因本论可归纳为文殊心咒的六字，故此为语文殊，念诵文殊心咒时应了知心咒中包含了基道果，包含了显密诸法的精华为意文殊，如此则语文殊的加持速入自己的心间，就像坐近火炉自然能感到热量一样，以上是暂时的必要。

究竟的必要：是闻思《定解宝灯论》后，对诸法究竟本性遣除了疑心与增损的邪见，通达了明空无别的大圆满本性，如此修行则一生可得普贤王如来果位，任运度生。

甲三、弟子听法的规矩

分二：一、发心；二、行为。

乙一、发心

发心有恶心、无记心、善心之分。弟子在听法前应观察相续中的发心，要将恶心、无记心改成善心，按大乘来说即是发菩提心，菩提心是区分大小乘的标志。凡夫要生起清净、圆满的菩提心很困难，因此首先应培养相似的菩提心，即应竭力发起对众生的悲心与为利众生求佛果智慧的决心。从悲心方面讲，应知三有的众生往昔必曾作过自己的父母亲，他们对自己的恩德可由现世的父母那里推知，现世父母将妙衣美食让给自己，他们自己病了并不在意，而子女病了则心急如焚，视子



女的幸福为自己的最大幸福，视子女的痛苦为自己最大的痛苦。而这些过去世的父母亲，现在仍是众生，所作所为都是转生轮回之因，且大都在操持罪恶之业，绝少有时间行善修法。比如牧民、农民每天二十四小时，除放牧、耕作外，能否有半小时去修法？又如旁生，即使告诉它：只要念一句观音心咒，即可成佛，它还是一样的蒙昧愚痴，不会念诵。现在我们得到了人身，遇到了功德圆满的金刚上师，懂得了因果的取舍，更得到了上根精进者六个月修持即能证悟的大圆满法，故应精进地忏悔业障，祈祷诸佛上师，修行大圆满，为救度六道的父母众生而愿迅速证得佛果。成佛后便具备了度化众生的一切方便，能无勤、迅速地救度众生。而挂在嘴上的成佛、弘扬佛法、度化众生等。并不算菩提心，真正的菩提心不在于语言与外面的行为，而是看在相续中是否产生了悲心和求得佛果智慧的决心。我们每天在念经、听法、绕佛塔坛城、打坐修法时，都应观察自己的发心，比如，若仅仅是因为人家听法去了，我也茫茫然随大家去听，那是无记发心，若为将来能荣归故里，名噪一时，则是不如法的恶心，这些在形相上虽为善事，实无多大功德，甚至是恶业。故发心至为重要，菩提心生起了，连一件小小的善行都会生出无穷的福德资粮来。

密宗在听法时有五圆满的观想（即本师圆满、境圆满、眷属圆满、时圆满、法圆满），依此观想可获得无量的功德。没有菩提心，大乘的见修行果都不会得到，无论修唯识、中观、密宗的加行与正行，都应一开始就发菩提心。在每次讲法前，都要提醒大家发菩提心即是



此理。如果口中高唱要马上证悟大圆满，度化众生，其实一切都只为自己打算，并未思及过众生，这样怎么可能证悟？

乙二、行为

分二：一、所断之过失；二、所取之行为。

丙一、所断之过失

分三：一、器之三过；二、六种垢染；三、五种不持。

所断之过失，在《大圆满前行引导文》中已作广述，此作略说：即器之三过、六种垢染、五种不持。

丁一、器之三过

耳不注如覆器之过：闻法时只是身在经堂，而心不在焉，于妙法无丝毫收获，如碗口倒置，不可能倒进去东西一样。

意不持如漏器之过：听法时对所讲内容并未一一次第铭记于心，事后只得了个大概印像，与未闻法并无差别。这样根本无法产生修行的智慧，就像碗已破漏，存不住东西一样。

杂烦恼如毒器之过：若夹杂了为得名利、争强好胜等不纯正的发心，犹如盛有毒液的碗中倾入甘露一般，使学法反成了增长傲慢等烦恼的助缘。

丁二、六种垢染

在上师前生起傲慢心；对上师与法不生信心；不精进求法；分别心外散；分别心内收太紧；因时间长，天气冷、热等而生疲厌。

丁三、五种不持

持文不持义：如儿童采花一般，只求文字语句的精



妙而不求实义。

持义不持文：只注重意义，忽视文字的作用，如不背诵颂词等，最后导致意义难于忆持与通达。

未领会而持：对了义的执为不了义，不了义的反执为了义。

上下错谬而持：如把外道观点误认为是内道的观点，他宗观点误认为自宗的观点，把该取的舍掉，把该舍的又执持。

颠倒而持：领会的意义与佛法本义相违，非但虚掷光阴，且易导致谤法。

每个人都有自证分，对自己的发心与行为应时时观察，若没有清净的发心与行为，则产生智慧、获得解脱根本不可能。因为佛法的加持力虽然不可思议，但如果发心、行为有垢染，则不具备得到加持的条件。断除了这三种过患后，已具足了解脱的因。若自己不精进闻思修，而想获得上师三宝的加持力，只希望获得，不想付出，这只是梦想。本师释迦牟尼佛说：“我为汝说解脱法，当知解脱随自转。”佛已为我们宣说了闻法、修行、除罪、修善等等的解脱方法，我们按此去励力实行才能获得解脱。

丙二、所取之行为

分三：一、依止四想；二、具足六度；三、依师威仪。

丁一、依止四想

佛于《华严经》中说：“善男子，汝当于已起病人想，法起药想，于善知识作医王想，殷重修持起医病想。”仔细思忖一番，我们从无始以来到现在，一直转生在六



道轮回中，相续中充满了烦恼与业障，这是世俗中真正、了义的病人。幸而现在得到了人身，投生在南赡部洲，遇到了正法与成就的善知识，那么对上师的教言就应真实去执行，对正法精进去修行，才能渐渐得到解脱；若依然自以为是，就像患病者不吃医生的药，不遵医生的嘱咐一般，永远没有痊愈的可能。

真正想学法的人，每次听课都应生起这四种想法，如此则会主动去学法，功德才会迅速生起。

丁二、具足六度

认真学法的人，每次听法都可具足六度：每天在传法前给上师、佛像供香、花、灯等即是属施度；打扫经堂，并端正发心与行为即属持戒度；忍受寒热、时间过长等即为安忍度；以欢喜心听法即是精进度；心不外散即为静虑度；听法后遣除了相续中的疑惑，即是智慧度。

丁三、依师威仪

《毗奈耶》中说：“不敬勿说法，无病而覆首，持伞杖兵器，缠头者勿说。”即对不恭敬的人不能说法（即指闻法者应恭敬之义），不是病人不能戴帽、蒙头，上师未开许则不管刮风下雨，都不能打伞，也不能带刀等兵器。又《本生经》中说：“坐于极下地，当具温顺仪，以喜眼视师，如饮语甘露，当专心闻法。”即上师应坐于高处，听法弟子坐于低处；调伏自相续，生起听法的欢喜心；以欢喜的目光注视上师；对听法如同饮用甘露一般。如此则听一次法，也能得到无量功德。

听法、念咒、修本尊、修空性都是正行，但若前行的发心与行为不如法，则正行的修持不会有多大的功德。前行若如法，则一个月的正行修法会比泛泛修一百



年的功德还大。我们不能以为这些只是前行而忽视，应该在每次听法时都提醒自己按这些要求去做，藏地的上师在每次讲法前都会反复强调这些内容。

若切实按照以上要求去做，会产生无量功德，这是佛亲口所说的教言。佛曾说：凡夫与菩萨们出定时最殊胜的修法是一人传法一人听法。又佛在《听闻集》中说：“具足了如法的发心与行为，听法后了达了诸法的本性与分类，则能遣除相续中的邪见与业障，修行后能得解脱果。”证悟是建立在闻法的基础上，初学者没有闻思，不得坚定的伺察智慧，没有伺察智慧，就没有修法的智慧，没有修法的智慧，也就得不到解脱果，故佛说闻法如灯，能除黑暗。

以上只是略说，详细内容可参阅宗喀巴大师造的《菩提道次第广论》的“听闻轨理”部分与《大圆满前行引导文》篇首“闻法方式”部分。

没有闻思过佛法的凡夫如同盲人，今天听到某人说宝瓶是黄色的，明天又听到某人说是红色，因而无所适从。闻思就如眼睛，能辨别正邪，明了取舍，使相续中产生定解。弥勒菩萨在《经观庄严论》中说：若不需通过闻思即可如理修行，则佛根本没有必要说法。萨迦班智达也曾说：没有闻思，就好像没有手的人去攀登悬崖峭壁，结果只有葬身山谷。唯有像普贤王如来那样根器的人才不需闻思，可以直接修行，但全知麦彭仁波切曾说：“在过去世积累了很多福报，这一世稍经上师指点分别心的来去，便能证悟的人很少很少。”从无始时来到现在，我们一直转生在轮回中，这一世烦恼依然强大，无明依然深重，故绝对不会是上根利器的人。因此



对初学者来说，当务之急不是苦苦修炼，重要的是精勤闻思。全知麦彭仁波切以侧重闻、思、修三种圆满智慧而分别造了三部论著：以圆满的听闻智慧造了《名相分别智慧宝剑论》，以圆满的思择智慧造了《义决定分别宝剑论》，以圆满的修行智慧造了《定解宝灯论》。故侧重修法的弟子尤其应该学好《定解宝灯论》。

甲一、初善序义

分三：一、论名；二、定解的定义、分类；三、译礼；四、礼赞

乙一、（论名）定解宝灯论

“定解”，在本论中是指凡夫通过闻思显密诸法后，对法界本性产生的坚定信解。“宝”即如意宝，人们祈祷如意宝可以圆满世间的一切愿望，而通过修学本论后，能圆满获得出世间法的一切功德。“灯”为比喻，灯能遣除黑暗，谓按此定解去修，能遣除相续中的无明。本论具有改造、救护两大作用，故称为“论”。这是对论题作字面上的简单解释。

佛在《楞伽经》中说：“若不立名称，世间皆迷蒙，故佛巧方便，诸法立异名。”有了书名，上根者可依此理解书中内容，如医生摸脉而知病情；中根者，可依此而理解大意，如世人根据军队的服装、仪式等判断其身份；下根者，也可依此书名轻易找到该书，如药店工作人员按照药柜的标签去抓处方上的药。

经论命名的方法有八种：

根据讲法的地点，如《楞伽经》是因佛在楞伽山(今斯里兰卡境内)所说而得名。

根据讲法的时间，如《父子相会经》，表明是释迦



牟尼佛与父亲净饭王相会时所说的经，又如《涅槃经》是佛将入涅槃时所说的经。

因祈请的弟子而得名，如《宝月请问经》、《婆罗门女请问经》等。

以所诠之义而得名，如《十地经》。

以颂词的数量取名，如《般若十万颂》、《六十正理论》、《戒律三百颂》、《唯识三十颂》等。

以作用而取名，如《现观庄严论》、《中观庄严论》等。

以比喻取名，如《佛说稻秆经》、《白莲花经》、《智慧品释·澄清宝珠论》等。

以作者取名，如《维摩诘所说经》等。

其余尚有以上师教言取名，比喻与意义和合等方法而取名。

《定解宝灯论》是以什么方式取名的呢？按本论的三种藏文注疏中讲，是以意义与比喻和合而取的名，意义为“定解”，比喻为“宝灯”。法王如意宝则只说是以意义而取，定解是抉择基的定解，宝为道，因如意宝能赐予一切所欲，证得此定解后，能产生诸多功德；灯为佛果智慧，得到一切智智的大乘佛果后，能遣除无明业障，了达一切有为、无为法的本性。

乙二、定解的定义、分类

定解的梵语为“之札”，意为对所知有一定的信解。其体性是对甚深所知法的本性依靠教、理以及上师的窍诀在相续中遣除了对它的疑惑与增损，生起了坚定的信解。

定解的类别，主要依因、本体、所知缘三方面而分。



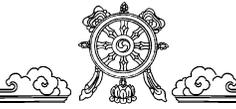
以因而分：定解可分成根据圣言量、现量、比量而产生的三类。如显宗大乘资粮道主要依教、理来观察从而对诸法本性产生定解，又比如显宗大乘加行道的定解并不是因现量见法界，也非依教理，而是依照入定时相似见的法界而得，这是属于比量。如大乘的见道，入定时见到法界的本面，出定时便根据这入定时的现量所见而相应产生出定解。

以本体而分：分为有漏法定解与无漏法定解。前者是没有得到出世智慧的凡夫，对二谛法产生的一种定解，后者是已得出世智慧的圣者们对世俗法、胜义法的定解。依据大、小乘的《俱舍论》：无论有漏法定解与无漏法定解都属于内境的心所有为法。但是大圆满窍诀部的定解则是无漏出世的智慧，属无为法。

以外境所知缘而分：有对基的定解、对道的定解与对果的定解。如本论颂词中说：“基道果之一切法，决定引得胜解信。”

定解还有其余多种不同的分类。法王如意宝指出，从旧密宗不共同的角度来看，又可有三种定解，即有法见、法性见、自证见。在《大幻化网》的众多旧密注疏中解释了此三种见。有法见为见到一切现法的本性是清净的光明，法性见为通达本来的大空性，自证见为有法见与法性见的双运、统一。

以主次而分：全知麦彭仁波切在《大幻化网总说光明藏论》及其余论著中指出：菩萨的定解主要指出定时的定解。入定时见到了实相，从见到实相这方面来说，也可相似称之为定解。对异生（凡夫）来说，在大乘资粮道中定解是主要的，其余的相对次要，因资粮道主要



是积聚福慧资粮，着重于闻与思，需要抉择基道果与法界的本性。

以前后的次第而分：有闻、思、修三种定解。闻的定解并非依分别心伺察，也不依入定智慧而产生，而是听闻句义后所得；思的定解是在听闻上师讲解的句义后，依照一定的理论根据进行伺察后所得；修的定解是在思的定解基础上，入定修行后所得，上根有缘弟子则可根据经论的意义入定，见到或相似感受法界本面，出定后产生出对诸法的相应定解。另外，上根者也可由圆满的修慧直接产生闻思智慧。

以暂时与究竟而分：凡夫的定解均为暂时定解，佛菩萨的智慧为究竟定解；又九乘中前八乘的见解为暂时定解，顶乘密宗大圆满见是究竟定解。

以道的梯级而分：有小乘五道定解（包括资粮道、加行道、见道、修道与无学道），依圆满的人无我空性智慧为究竟；大乘的五道定解（亦分作资粮道、加行道、见道、修道与无学道），以圆满的法无我空性智慧为究竟。若无定解则没有修与行，也不可能得果。见修行果又有各自的定解。

乙三、译礼

顶礼文殊金刚上师

这是当今宁玛巴大堪布索达吉翻译本论时所加的顶礼句，主要目的是遣除翻译过程中的障碍。

文殊金刚上师有三种含义：一、金刚上师是法王如意宝，法王形相上示现为凡夫身，本性则与了义文殊无二无别；二、指文殊化身的全知麦彭仁波切；三、指文殊本尊。



法王如意宝曾应五明佛学院的汉族四众弟子的祈求撰写了《祈请索达吉堪布长久住世文》：

具德上师加持入心间，不偏众生普降大法雨，
三学之藏索朗达吉尊，祈请身寿不变久住世，
愿以发心皓月之光明，五浊黑暗消于法界中。

乙四、礼赞

全论开篇，全知麦彭仁波切首先顶礼定解。

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。

凡夫有无明(如《俱舍论》中说：“痴心引生疑惑心。”)，故转生于轮回，皈依了三宝后，经过祈祷“智慧勇士”文殊菩萨，获得了定解，从犹豫网中得到了解脱。“能解文殊金刚灯”，是产生定解的方便。“心入甚深定解者”，是定解的本性。“见善道眼”是定解的作用，像这样有定解的人，我全知麦彭仁波切也要顶礼的。

顶礼的对像一般是上师、佛、菩萨、本尊、空行、护法、法宝和僧宝等，顶礼句往往采用赞叹他们的功德以及对自己与众生的恩德等的方式。这里全知麦彭仁波切的顶礼句，以生起坚定信心的方式来顶礼相续中的定解，并赞叹了贯穿于全论定解的意义。

顶礼分有上、中、下三品：上品安住于诸法本性，在泯灭了三轮执著中顶礼。中品相似地安住于本性中而顶礼。下品以恭敬心，两手合掌，以身体顶礼。全知麦彭仁波切在这里以上品方式对定解进行了顶礼。



“何意”指皈依了上师三宝，并开始广学宗派，希望得到解脱的人。“蒙闭犹豫网”指因大小乘各宗派对二谛等诠释有异，故心生犹豫，无所适从，相续中未生起定解，就像被困在了网中，无法伸展。

“能解文殊金刚灯”，能解开这犹豫网的是文殊菩萨的金刚灯，即以文殊菩萨智慧的加持力，心中产生定解，从而挣脱犹豫之网的束缚，了知见修行果，找到了修行的道路。

“心入甚深定解者”，初学者因为相续中尚未产生定解，要入定安住正行修法很困难，这就需要祈祷文殊菩萨，楚西降央多吉的注疏解释为有色相的不了义文殊，众生祈祷了相好殊妙的文殊菩萨，可以遣除无明黑暗，产生甚深定解，此定解是解脱犹豫网的近取因。堪布刚华等则解释为了义的文殊，即空性光明双运的大圆满本性，理解了这大圆满本性的人，即取得了比大海虚空还深广的甚深定解，这是大圆满窍诀部的见解。

“见善道眼吾亦信”，定解如同双眼，见到了趋向解脱的善道后，依此修行能迅速遣除障碍、圆满功德、证得佛果，故全知麦彭仁波切说“吾亦信”：以安住于诸法本性，在泯灭了三轮的执著中一边生起信心，一边进行顶礼。

按通常的造论规律，在“顶礼”句后应有“表明造论发心”的颂词，而《定解宝灯论》中不明显，法王如意宝指出：这与《中论》和《入中论》一样，在顶礼句中已间接表述了“发心造论”的意义，即所著述的是为遣除众生的疑惑网，使其产生定解，趋向解脱的论典，且书名中“定解”，也隐含了发心的意义。



甲二、中善论义

分四：一、略说引言；二、分别广说；三、本品末义：随喜赞叹及摄义之教言；四、归摄宣说的所有要义

乙一、略说引言

分四：一、分离两种正量的过失；二、正道与形像道的差别；三、赞叹正道与入正道者的功德；四、以问答的方式宣讲论义

丙一、分离两种正量的过失

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。

这一颂揭示心中没有对二谛实相产生坚固定解、远离观察二谛无垢正量的巨大过患。

“呜呼”表露出全知麦彭仁波切对没有定解、转生在轮回中遭受痛苦的众生所发的强烈悲叹之情。能通达显密了义的“极深真实义”唯依相续中的“定解”，此定解是能遣除障碍、圆满功德的“宝灯”。若无定解宝灯，则此世间的众生则将永远蒙闭在犹豫的幻网中，得不到解脱。

“幻网”，是因为不清净的轮回与转生在其中的众生其实都是如梦如幻，并非实有，如梦中山河大地均为习气所幻现，亦如幻师通过念咒等助缘幻化出的马、牛等物一样。然只因众生执著，而困在自己编织出的生死幻网中。

印度论师们常以“四法”来介绍论典，四法为：论典所诠之意；著论之必要性；必要之必要；以上三法之间的联系。法王如意宝指出此颂间接地解说了本论的



四法。

求法者首先希望知道经论的内容是否正是他们所感兴趣的，论典所诠之意即能解除这个疑惑；其次他们希望知道闻思该经论后能否产生智慧等作用，即有无著论的必要；然后他们会观察产生了智慧等的作用后在究竟上有没有利益，即必要之必要；最后他们想了解这三者的关系，即联系。

从“极深真实义”一句可看出，《定解宝灯论》的所诠意义是大乘显密的究竟精华，这也正是广大求法者所期望通达的；从“能通定解宝灯者”一句中可看出，通过闻思本论，能对显密精华的极深真实义去除增损，产生定解，故对求法者有极大的必要；从“若无汝则此世间，蒙而迷于幻网中”可间接看出，依闻思获得的定解去修，能脱离轮回，证得究竟解脱，这是必要之必要，而三者之间的联系是：第一者与第二者是方便与方便生的关系，第二者与第三者是因果的能生与所生关系，第一者与第三者也可视为一体关系。

丙二、正道与形像道的差别

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。

前一颂顶礼了定解，又指出了没有真实定解的过患，这一颂就分别定解的真假。

对基道果所包括的一切诸法进行闻思抉择，必定会引出胜解信；未作闻思抉择，仅依听到的一些字句生起的信心，亦可称之为闻得生信。此二者的差别就像是真实的道与道的形象一样。



基是所知之法的本基，道是能知的修行道路，果是修行的结果。大小乘关于基道果的定义各不相同，小乘的基是四谛十六行相，道是资粮、加行、见、修诸道，果是无学道阿罗汉果。大乘的基是世俗、胜义大双运，道是资粮、加行、见、修诸道中方便与智慧资粮的累积，果是佛的色身(报身、化身)与法身的双运。

基道果包含了一切诸法。对基道果生起信解，上、下根人有两种不同的方式。依法不依人的上根弟子根据教理，思维诸法之基，而引生出坚定殊胜的定解，这是真正的定解，是可供行走的真实道路，依此可极快地证得涅槃；而下根弟子，并未随教理对诸法之基进行抉择，只是仅依附于从上师那里所听闻来的说法，这种定解肤浅乏力，极易退转，是假定解，属闻得生信，依此修行不能引生智慧、遣除障碍，因而不殊胜，犹如纸上所画以及心中臆想的道路形象，没有实际的作用，不能引导众生趋向涅槃。

又如瑜伽士现量见到的清净刹土与凡夫在唐卡(图画)上见到的清净刹土，内容虽相同，但却有着本质的区别。注疏中则以灯与灯的影像作比喻，灯有遣除黑暗的作用，但灯的影像却不具此种功能。

法王如意宝指出这上下根器学法人的具体区别是：对基的二谛双运，上根人根据教理抉择后，产生了定解，下根人只是人云亦云，其实心中并未理解；上根人在修道中，入定时安住于法界本性积累智慧资粮，出定时依布施等度精进积累方便资粮，下根人只是相似地入定，出定时仍有世间八法的耽著，但相似地行布施、持戒等积累方便资粮；上根人可以很快证得佛果，而下根人因



为没有抉择基的正见，也就没有道的真实修行，故得不到佛果。《定解宝灯论》所适合的根机是能生起“胜解信”的上根弟子。

依照全知麦彭仁波切与法王如意宝的教言，初学者应该力求做上根的学法弟子，先努力闻思，取得定解，为日后迅速证果打下扎实的基础。若没有定解便去打坐修行，充其量只能安住无记的禅定中，而更多的状态是昏沉或杂念纷飞、滋生烦恼而已。

总之，书名中的“定解”，顶礼句中的“定解”，以及无定解过患中的“定解”，都是“胜解信”之真实定解，而非“闻得生信”之假定解。

丙三、赞叹正道与入正道者的功德

希有法称月称师，善说一同之光芒，
照射佛教广天道，摧毁一切黑暗疑。

希有的法称论师与月称论师如同日月，他们的善说汇合在一起，就如同日月的光芒，使佛陀的第二、三转法轮的密意昭然若揭，摧毁众生相续中的一切疑暗。

“广天道”是用诗学的修辞方式喻指天人所行走的广阔道路，即虚空，借此来比喻佛教中第二、三转法轮。虚空中只要有日月，其光芒必然能照亮万物，遣除黑暗。

产生定解的来源是闻思正法，而闻思的对像主要是内道中大乘的唯识与中观，具体是法称、月称论师的论著。

法称、月称论师具有不共同的神通与功德，是众生的真实皈依处，分别发扬光大了陈那论师与佛护论师



创立的随理唯识与大中观，并使其成为常盛不衰的两大宗派，故称为“希有”。

法称论师是南瞻部洲弘扬唯识最有力者，著述了诸多详细、广大抉择名言的因明论典(因明以随理唯识见为究竟)。法称论师修忿怒本尊时现见本尊，本尊问他欲求何种悉地(成就)，法称论师答需“尊胜诸方”，即能立不败于十方，本尊如其所求给予了悉地，从那时起法称论师无误地通达了世俗唯识之理，广破外道，使无数外道弟子皈依内道.....他与陈那论师同是六庄严中以因明庄严南瞻部洲的大论师。陈那论师主要归纳宣说了第三转法轮中因果能生、所生及法的不变本性。首先有短小的一百多部因明著作问世，后来现量见到文殊菩萨，得到殊胜加持，相续中圆满无误地通达了世俗名言后，造了集合所有因明论典之义的六品《集量论》(六品依次为现量品、自利品、观违碍品、他利品、观譬喻品、观能破品)。后法称论师作了七部因明论著，对《集量论》进行广泛的注疏。即《释量论》、《定量论》、《理滴论》、《观相属论》(又译作《关系论》)、《他续成立论》(又译作《悟他论》)、《因滴论》、《辩难正理论》(又译作《诤理论》)。前三部为根本论，其中《释量论》专从文句、意义上解释《集量论》，并且广泛破了他宗，建立了自宗；《定量论》较广地建立了自宗，未广破他宗；《理滴论》未广破他宗，也未广立自宗。后四部为支分论，其中《观相属论》主要论述一体与因果的关系；《他续成立论》主要论述虽然一切见闻觉知为唯识，然不同众生的相续是他体相续；《辩难正理论》是唯识为回答有部与外道，抉择离识无外境而宣说的立敌(立即提出



自宗观点之一方，敌即辩论之对方）辩论、辩论胜负及堕负之处；《因滴论》专给有部以因明的宗、法、同品周遍和异品周遍三相讲述唯识的意义。

月称论师出生在公元七、八世纪的南印度娑曼陀，是佛护论师的再传弟子。当时印度大小乘佛法均极隆盛，他在那烂陀寺担任堪布时，广弘中观宗，追随佛护阿闍黎，光显龙树菩萨深广理趣，摧伏邪说，所向披靡。曾示现神通，从石板上画的牦牛身上挤出牛奶来供养那烂陀寺的僧众。关于他的事迹可阅读《入中论日光疏》。以大中观不共同的应成理论真实地抉择了法界胜义谛的本性。分别造了《中观四百论释》、《六十正理注释》、《中论颂释——显句论》三大注疏，又造了抉择《中论》意义的《入中观根本论》、《入中论》及《入中论自释》。

**名言观察之因明，无误取舍与退进，
尤其佛法及本师，获得定信唯一门。**

这一颂赞颂法称论师弘扬的因明。观察名言实相的因明理论，能令众生对世俗因果法进行无误取舍，退出常见与断见的外道，进入趣向解脱的内道，尤其是对佛法与本师释迦牟尼佛产生出胜解信心的唯一途径。

不少人认为因明只是一门辩论的学问，这其实是很大的误解。因明主要抉择的是第三转法轮中随理唯识经典的教义，并以理论成立佛是具足一切智智的量士夫，佛所说的法是正法，以及因果、轮回、涅槃等的世俗正理。为了破除外道等的遍计执著，引其进入趋向解脱的内道，才以慈悲的发心与智慧的力量与其展开



辩论，解除他们的邪见、边执。

“因明”即是以有根据之因使众生明了世俗法。初学者若不闻思因明，很难对三宝、因果等产生出真正的坚定信心，因为初学者的信心大多只停留在口头上，就像一棵芭蕉树，虽然漂亮，中间却空虚不实。又虽有理智尚未进入佛门的人，很难直接对高深的大圆满等法生信、通达，如科学家等，若贴近他们的研究方向，依因明提出轮回、因果等的根据后，可以较轻松地遣除他们的疑惑，使他们对佛法生起信心，因为对于宇宙间的世俗诸法，法称论师已在一千多年前就详细无误地抉择了。

又论典的三胜六劣中，指出以辩论为目的的属于外道论典，而因明是包含共同明的内道论典，目的是使初学者对三宝和因果生起坚定的信心并作为自己真正的依怙，并非以辩论为目的。

陈那论师在《集量论》开篇顶礼赞叹释迦牟尼佛的巍巍功德时说：“成量士夫利益众生心，顶礼导师善逝救护者。”法称论师在《释量论》第二品“量成立品”中专门作了论述。藏地的萨迦班智达也在《量理宝藏论》第九品中对此作了专门的论述。

释迦牟尼佛成为“量士夫”，是因为往昔发了清净的利益众生的心，即菩提心，此为发心圆满。此处“导师”意谓六度万行，即发心后，又长时精进于六度万行，这是加行圆满。发心与加行圆满，便具备了成佛之因。获证了佛果后，便能圆满自他二利。“善逝”表示自利圆满，这是佛精进修学大乘法的结果。“救护”表示利他圆满，因为佛为众生宣说了解脱的正法，因而成为众



生的救护者。

按照全知麦彭仁波切《释量论大疏》的科判，这些功德前前为因，后后为果，同时也是我们众生修行成佛的过程。在回答世间人及外道等“为什么佛是量士夫”的问题时，应先建立佛是救护者的观点，如是他们必问：为什么佛是救护者？回答的理由是佛传了四谛法，他们若想辨别真伪，可研究佛亲口宣说的法，于是会肯定佛悲心广大，智慧深远，已圆满利益了他人。这样再次第往上推，即因为佛是利他圆满的救护者，自利必已圆满，因此是善逝。善逝必已经过六度万行，故可推出是导师。六度万行均为利益众生，即有利益众生之心，故佛是量士夫。这些功德后后为能立、前前为所立。

使世间人与外道承认佛是救护者的主要根据是四谛法。小乘佛法把轮涅诸法归纳为苦集灭道四谛，大乘通常归纳为胜义世俗二谛，月称论师《入中论自释》中指出大乘的二谛可包括小乘四谛，即苦集道三谛归于世俗谛，灭谛归于胜义谛。

世间轮回的特征是苦谛，苦谛有三苦（苦苦、坏苦、行苦）、八苦（生苦、老苦、病苦、死苦、爱别离苦、怨憎会苦、求不得苦、五蕴炽盛苦）之分，其原因即集谛，是无明烦恼（我和我所的执著）。也正因为轮回痛苦的因是集谛--无明烦恼与业障，其果自然也不会是安乐，而是苦谛--轮回痛苦，即便看似安乐，其实质也是漏法，究竟还是痛苦。但众生并非永远只有痛苦，因为还有灭谛与道谛的存在。

灭谛是佛等圣者们安住的出世间的涅槃。道谛是趋向灭谛的方法，它是证悟人无我与法无我的过程，依



此修可遣除俱生我执的种子，趋向灭谛，得到解脱。比如误认黑绳为蛇（集谛），而生起恐怖（苦谛），待看清了并非是蛇后（道谛），怖畏即可消除（灭谛）。这就分开了轮回与涅槃。世间轮回的起因是由无明所致，是烦恼与业障的结果。

有的外道认为世间是由一个不可思议的神我所创造，有些科学家们则说世间是由无情物产生的，此与外道中的“现世美”的观点类似，认为没有前世，也没有后世，是无因无缘自然出现的。下面分析这两种观点：如果是同一个神我产生了世间器情，则为什么有人享受快乐，有人遭受痛苦？再观察神我是常法还是无常法，是常法则不可能产生万物，是无常法则他也在刹那生灭，没有自在亦不能产生万物，这在《入中论》中已广破。若是没有因缘便可产生，则石头也应能生出稻米。如是可知这两种观点都不正确，萨迦班智达在《量理宝藏论》第九品中说：“心无观待其它因，成立前际无穷尽，因已聚足且无碍，成立后际无穷尽。”观察我们现在的分别心是依外境的无情物无缘无故忽然产生的，还是依前一刹那的分别心而产生的？若是依外境忽然发生的，则柱子也应产生分别心，而且在今天怎么能回忆起昨天的事情？怎么还会保留以前的习惯爱好？若说现在的分别心是依前一刹那的分别心产生的，则一直往前推，也就有了前世。同样，若承认明天有，则也可推出有后世，因为轮回中的凡夫以现世最后一刹那的分别心作为近取因，而产生了下一刹那的中有等的分别心。缩小来看，昨天好比前世，今天是今世，今晚是中阴，明天是后世，三世可以这样理解。



如是说后世看不见，因而不存在，那么明天也看不见，是否也不应该存在了？又如果在这一世不需要为下一世行善止恶，则今天是否也不必为明天作衣食等的准备了？！

如此便得出：产生烦恼痛苦轮回的主因是内相续的无明分别心，外境唯作助缘而已。无明分别心经过长时期沉淀后，便产生了一定的习气(惯性)，如小牛一生下来便会吃奶，猪、狗等很喜欢吃我们看来是不清净的食物，这些习气不断驱使众生在轮回中流转。

外境中并没有绝对好吃的东西、绝对好听的声音，比如有人喜欢吃的酥油，另一人见了正好反胃；母亲过世了，儿子无论看到多么美丽的景色，心里依然痛苦；有人衣不蔽体，却充满着快乐；有人衣食丰足，却整天愁眉苦脸。从作者的角度观察，善果、恶果是因相续中的善心或恶心分别造了善业、恶业后的报应，都是内分别心使然，故与外境没有必然的联系。

轮回的理论，还可通过一些有神通的瑜伽士或再生人的回忆找到根据。也有少数人能回忆起前世生活过的地方、父母、朋友以及自己死亡投生的经过等，详见大堪布索达吉所著《佛教科学论》中第三章“轮回与因果”。

四谛是由佛自力宣说的，由此可知佛已亲自证得，因此佛是具有一切智智的量士夫。而外道正好相反，外道说他们的法是正法，因为是大自在天等所说的，至于为什么自在天是宣说正法的量士夫，他们却拿不出充分的理由。

依据因明是我们在世俗中对佛、法生起坚定信心



的唯一途径，如理闻思因明之后，生生世世中都不会对佛、法生起丝毫邪见。

**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。**

真实义即是甚深空性的胜义谛，抉择胜义的圣者之理智，胜义无垢的量阐明了大乘殊胜的中观修法。

“因明论”联接上一句，“真实义”接下一句，指佛、菩萨以超越了分别心的智慧所通达的法界真实的、胜义的本性，即现空大双运。“理”指抉择胜义谛的理论，“智”为圣者通达法界本性的智慧。也可将“理智”只理解成抉择胜义谛的理论。说理智是“无垢量”，是因其抉择了本来清净无垢的法界本性，故用来抉择的量也当属无垢。也就是说，以这种无垢量的理智，能阐明法界的胜义本性。“胜乘中观”指以月称论师为代表的中观应成派，“胜乘”是相对于主要抉择暂时单空的自续派而言。“此二相”是抉择世俗谛的因明与抉择胜义谛的中观。

中观派是龙树菩萨创立，解释第二转般若法轮密意的教派，以龙树菩萨的《中论》为根本之论，印度后代论师又为不同根机的弟子对龙树菩萨的中观论典作了不同层次（菩萨入定与出定的差别）的诠释，由此形成了以佛护、月称等论师为代表的中观应成派和以清辨、智藏等论师为代表的中观自续派，其中应成派以月称菩萨的《入中论》、寂天菩萨的《入菩萨行·智慧品》等为代表论著。自续派又分为上（清辩论师等）、下（海云论师等）二个支派。



佛在大圆满十七续部中的《应成续》中赞叹了应成派所诠释的观点。因为法界本性本来就远离四边八戏，故应成派本身对法界的本性不作任何的承认（此在第七问题中广讲），只为随顺无明深重的凡夫才作了诸如缘起法等不了义描述。对他派（人）的任何有承认之说都以“应成立某种过失”--即“应成”这一金刚杵来遮破。

中观应成派以“应成”这一方法为基础而派生出来的四种独特的应成理论是“汇集相违”、“根据相同”、“能立、所立不成立”、“他称三相理论”。中观自续派等的单空见可有效地遣除有边，但若圆圆满遣除有、无、亦有亦无、非有非无这四边的执著，只能依靠应成派这四种不共同的理论，在本论第一问题中对此有介绍。

应成派在抉择胜义时不分二谛，更不分相对的单空假胜义谛与究竟真胜义谛，这对遣除众生二取与三轮的执著有极大的作用。众生认为凡所见到、听到的等都是真实存在的，执著很深，因而业障深重。但如果法界本性上确实存在这些不清净的法，则永远无法遣除，正因为法在本性的反体上这些法根本就不存在，才会有遣除的可能。佛在《般若摄颂》、《般若十万颂》等经中云：无论众生了达与否，成佛与否，如虚空一样的法界本性从来不变。应成派的无垢理论具有遣除众生执著的巨大力量，对此闻思并取得定解后去修行，可以无有违缘、顺利地证悟法界本来面目。

不通达显密修法的人会因为中观是显宗，而认为它是浅显的法门。其实它与大圆满中体性为空性、显现为光明中的空性部分完全一致，大乘显宗在方便与窍



诀方面不及密宗丰富明显，但第二转法轮的般若空性与第三转法轮的如来藏光明和合即等同于大圆满的内涵。

全知麦彭仁波切在本论第七问题中说：在法界空性这一反体（角度）上，大中观也就是大手印或大圆满。在本论第四问题中指出：听到上师指点分别心之生住灭便能证悟的人已很稀少，需先理解大圆满彻却本来清净的含义，且绝大部分人都应先以中观应成派的胜义理论来抉择法界无生无灭的空性。

**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。**

因为有了因明与中观智慧之双眼，以闻思修而趋入，则会对于本师释迦牟尼佛三次转法轮所宣说的一切圣道生起坚固信心，而不会随外道等他力所转。因此对于因明和中观真正已圆融无碍通达的人，我们应当赞叹，向他顶礼。

中观与因明（唯识）都是为了调伏众生的分别心，遣除众生的业障，而从胜义与世俗两个不同侧面所作的论述，都是甘露妙法，不相违背。

“善学智慧”谓长时间闻思因明与中观，心中生起了定解。“睁二眼”谓睁开了通达世俗谛与胜义谛的双眼后，可以清晰无误地见到本师宣说的圣教解脱道，因为是经过自己的缜密思择、伺察后取得的定解，而不是被动地接受他人的观点，故不会再被外道等的观点所牵转。这样的佛弟子，是真正通达佛法的人，应该受到赞叹。藏文注疏中以荣素班智达为例。



无论学小乘、大乘，显宗、密宗，首先必须具备正见，这是不变的规律。精进闻思法称、月称论师的世俗、胜义理论，取得定解，然后依此修行的人，无论从形相上，还是本质上，都是名符其实的佛陀弟子。

下面出现了两位戏剧性的人物——仙人和流浪者，全论通过仙人和流浪者之间对法义的相互问答，而得以敷陈开演。

丙四、以问答的方式宣讲论义

如是思维仙人前，顿到一位流浪者，
为作推测辩难故，如此询问七疑问。

当一位“仙人”正在“思维”以上的内容时，突然到来了一位“流浪者”，他为了观察仙人有无正见与修证，并为辩论难题的原故，向仙人提出了构成全论的七个难题。

法王如意宝在学院广讲《定解宝灯论》时，不共同地提出了仙人与流浪者具有外、内、密三层不同的意义。

从外义上讲，“仙人”代表隐匿深山，如理抉择诸法，并通达了显密的宁玛派大成就者。“流浪者”代表一位四处流浪，因此听闻过萨迦、格鲁等派诸多教法的普通佛弟子。说法地点当在此秽浊刹土。以上之意于论中“公正观察仙人者，顿到分别流浪者。”金刚句中即可看出。

从内义上讲，“仙人”代表菩萨入定智慧，“流浪者”代表菩萨出定时通达诸法犹如梦幻的伺察智慧，说法地点当在清净刹土。因为入定时安住在法界本性中，不起任何分别妄想，好像修行人安住于深山，不与外面的



纷纭世界接触一样，出定时偶尔会突如其来地生起伺察的分别心，如推理基的实相，某派观点属何种层次，有何根据等，就好像居无定处的流浪者会突然出现在仙人面前一样。实际上，全知麦彭仁波切时刻都安住在定中，没有出定入定的区别。故内义表示此七难题非凡夫人所能回答，只有菩萨入定时以般若智慧观照，才会得出答案。法王如意宝说：内义的根据是本论的金刚句“如从大智圣意中，取后又复此善造”而来

密义则很深远，仙人代表佛的遍作王智，流浪者代表无漏的如海般的眷属，说法地点当在佛的自现刹土。即与《大幻化网根本续》从究竟观点上抉择的说法者为普贤王如来，听法眷属也为普贤王如来所化现一样。因为作者全知麦彭仁波切是了义的文殊化身，已证得一切智智的普贤王如来果位，恒常安住于法界本性中，并以大慈悲心为眷属传授显密了义的窍诀。从本论金刚句“定解灭除四边戏，彼道究竟之实相，离戏光明本性界，入于文殊大圆定，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”中即可看出。

因此，《定解宝灯论》这样深远的论著，在秽浊刹土、佛报身的清净刹土以及佛的自现刹土中都在传讲。以初学者的层次，主要应以秽浊刹土的外义来理解，仙人于此刹土宣说《定解宝灯论》的目的，一是让流浪者能去十方弘扬了义教法，二是为修学此了义教法的弟子遣除疑惑后，更易于证悟。

这是法王如意宝不共同的窍诀性讲法，对理解全论有画龙点睛之妙用，应牢记不忘。



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。

这是流浪者对仙人回答问题所提的要求。因为您是对法界胜义谛有修证智慧的瑜伽士，如果不能提出确立自己的观点、仅仅随声于他宗的主张是没有意义的，如此怎能称为智者。你应当将自心安住下来，用教证、理证、上师的窍诀及自己实修的感受、体验等，详细地思考鉴别。流浪者还用调侃的语调说：我还要去别处继续流浪，没时间长住这里，所以待思考好了后，请迅速回答。我可以通过你的回答，进行比量推测，如眼识现量见到外境一样清楚地了知你的内在修证智慧。

多闻像鼻虽伸长，而如井水深法水，
未受尚求智者名，如同劣种贪官女。

流浪者指出随声他宗，不以修证智慧回答的过失。如果仙人自恃“多闻”，这就好像一头大像，像鼻虽然伸得很长，但因为水井的口子小、底部大、又很深，所以依然吸不到甘凉的井水。只具闻的智慧，如标榜自己得到过大藏经传承，阅过三藏，精通五明等，而未证得法界本性的人也同样得不到甘露法水的真实受用。若自认为是智者，则如同下劣种姓的猎人、渔夫、屠夫、卖酒人等梦想贪求国王的王妃一样，徒受世人耻笑而已。堪布刚华、尼登还把“未受尚求智者名”的人比喻成本论中金刚句“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”一颂中的“池水龟”。

正见二遮如何说？声缘怎证二无我？



入定有无执著相？观察修或安置修？
二谛其中何关要？不一同境何所见？
中观承认有无否？

“正见二遮如何说？”“见”有邪见与正见之分，正见又分为暂时的世间正见与究竟的出世间正见，流浪者所问是抉择法界本性时的究竟正见。因为抉择法界本性需要破除所取之境，雪山各派在抉择这个问题时，有些认为应是无遮；有些认为应是非遮，所说各异。于是流浪者问仙人：宁玛派自宗在这时所承认的是无遮，还是非遮，或两者均不承认？

“声缘怎证二无我？”在究竟中三乘为一乘，暂时可分有三乘。此问提出：声闻、缘觉罗汉有没有证悟法无我？因为西藏中观前代论师有认为声缘只证人无我，未证法无我；另有认为三乘所证空性无别，已见圆满法无我；又有认为自相续五蕴已证得空性，对余法未证空性。而印度的唯识与中观，中观应成派的月称论师与自续派的清辩论师，观点也都不一致。

“入定有无执著相？”此入定指修法界本性时的究竟入定，而非暂时加行道的入定。在究竟入定时，是否还有执著相？有些论师认为需执著一个无遮的单空相，否则如同睡觉，类似没有正见的庸俗无念的修法；也有说不能有执著相。

“观察修或安置修？”在究竟入定之前，需不需属于前行方便的观察？有说必须要观察，否则也如同睡觉；也有说不应观察，仅需安置，认为观察是入定的违缘。



“二谛其中何关要？”在已证悟的成就者入定境界前，胜义、世俗二谛哪个更重要？有说胜义谛更重要，因为胜义谛真实无有迷乱，而世俗谛有迷乱，并非正见，也有论师说世俗谛重要，因为二谛是双运的，不能抛开世俗谛，故方便之世俗谛更为重要。

“不一同境何所见？”六道众生对同一外境的所见并不相同，如天人见水为甘露，人见水是水，饿鬼见水是脓血等，那他们所见的对境是同抑或是异，具体对境又应是什么？

“中观承认有无否？”中观宗分应成派与自续派，此问应成派的大中观本身有无承认？在雪域，中观前代论师大多认为没有承认；而后代论师认为应有承认。

法王如意宝指出：流浪者的七个问题，可以分成基道果三种，第一个问题是基，第二、三、四、五问题为道，第六、七问题为果。下面仙人的回答也可按此相应分类。由此可见，《定解宝灯论》是抉择从各派教义直到大圆满窍诀的一部全面论著。

仙人作出的回答有广、略二种，从“呬单见谓是无遮。”到“如同胜达瓦名也”为广答。“归纳上义说此教”到“德者甚深智慧门”为归纳略说。

流浪者所问非世间之法，而是显密的关键问题，欲弘扬佛法，建立自宗，必须对此作出明确的回答。

这七个问题以严密的前后次第阐述基道果之深义。

现在先简略介绍一下仙人对这七个问题的回答。

对“正见二遮如何说？”的回答是：在以分别心抉择法界空性的反体时，应是无遮见，在以无漏的出世智慧现量感受法界本体时，则不存在无遮见或是非遮见。



因为无遮与非遮都是分别心状态下的抉择方法。归纳回答为“阿者不生之法门”，《大幻化网根本续》及般若经典中都讲到“阿”代表无生、清净、远离了戏论与边际的不可思议智慧。

对“声缘怎证二无我？”的回答是：依月称论师的教证，在暂时分三乘时，声缘已证悟圆满人无我及部分法无我，归纳回答为“RA者远离诸垢门”。此句直接意义是圆满证悟（见）法无我的是佛菩萨，因为“RA”表示远离一切垢染，间接意义是声缘已证悟部分法无我。

对“入定有无执著相？”的回答归纳为“巴者胜义显现门”，即入定时无有散乱和执著，无有二取，这种胜义显现是无漏智慧所感受的大光明，也即是止观大双运。

对“观察修或安置修？”的回答归纳为“杂者无有生死门”，即暂时需以分别心去观察、安置，但在究竟入定时既无观察，也无安置，因为这些都是无常生灭法。

对“二谛其中何关要？”的回答归纳为“纳者远离诸名称”，即在究竟的法界本性上，二谛的意义、名称俱不存在。

对“不一同境何所见，中观承认有无否？”的回答归纳为“德者甚深智慧门”，即相对佛的尽所有智，有一个共同的所见，即众生尚未轮回，普贤王如来尚未成佛时的法界本基；在佛的如所有智面前，无有任何承认，一切均为大空性、大平等，只是为随顺众生才暂时说有承认。

了解了流浪者对七个问题回答的总述，就像手里拿了张地图，对理解以下的正文极有帮助。



彼言依靠空性理，此说深奥七难题，
与不相违圣教义，以理即成请答复。

以上七个难题是依靠中观抉择法界空性方面的观点而提出，非常深奥，你要在不违背释迦牟尼佛及无垢光尊者、荣素班智达等大德所说的圣教义的基础上，以理证的方式作答。

从所诠义方面来讲，显密究竟正见的基础是空性，故以上问题是从空性的角度出发而提出的。因这七个关于法界无生大空性的问题，唯佛与菩萨方能回答，凡夫分别智慧只有依靠教理才能回答，因此回答时应符合下列要求：首先不能与显密了义经续相违；其次不能与宁玛派无垢光尊者、荣素班智达、持明无畏洲等大成就者的善说相违；再次只依教证未必能使他派人士或世间人等信服，故尚需再依靠抉择名言以及胜义的理论进行论证。

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。

以上难题的意义非常深奥，就是用十万条如荆棘矛般尖锐的因明语珠，也刺不穿这些使往昔诸多大德显现迷惑的难处。你应当如闪电一样伸出长舌不拖延地如理回答。

这一颂则从能诠角度来讲。前二句意为世间分别心不能究竟了达这七个问题，后二句说印藏有些论师对这七个问题也不能作出了义圆满的回答，故请详细善说。



“因明语珠”是“推测辩论”的分别心，因具备有力的根据与严密的逻辑，依其可通达世俗法，但因明不是出世的无垢量，故不能依其通达出世的胜义无漏法。即使长篇犹如珠串的因明，面对犹如铜墙铁壁的上述七个问题，也变得像荆棘一样无能为力。

在雪域，建立各教派的高僧大德们也显现对此感到迷惑，故请伸出长舌，如闪电般极快地作深广精微的回答。“长舌”在藏语中比喻能言善辩，而口才笨拙的人往往被比喻成“舌头卷曲”。

对于印藏诸大成就者所显现的“迷惑之难处”，我们该如何理解呢？

应知诸大成就者都有清净传承，弘扬的都是趋向解脱的殊胜正法，尽管他们显现上的证悟有高低之差别，所传的法也有深浅之分，但实际上他们都已证得了普贤王如来的果位，并且都是同一化身，只是在相应根器的所化弟子前显现不同的形相与教化而已。

藏地各派都源自印度，宁玛派祖师莲花生、贝玛目扎、萨迦派祖师仲滚布瓦巴、息灭法的祖师帕单巴、噶举派的祖师帝洛巴、那洛巴、格鲁派的阿底峡尊者，都是印度的大成就者、大班智达。

且各派的究竟见也都完全一致，互不相违，此在本论第四问题“一切智者同声说，如来成就同密意”之释文中有广述。

各派的究竟见皆为一趣，其原因就是各派大师实则一体。班钦洛桑曲坚说：“大智成就莲花生，化身具德燃灯尊（阿底峡），又化罗桑扎巴华（宗喀巴），我无其余皈依境。”二世达赖格邓江措也说：“成就持明莲花



生，五百顶饰阿底峡，金刚持佛宗喀巴，异身游舞我顶礼。”文殊化现慈公唐仁波切说：“雪域开创佛法莲花生，彼义如理修持阿底峡，于彼遣除邪论宗喀巴，三者无二以教量成立。”大智者土官说：“阿底峡尊者和无等塔波瓦，法王宗喀巴，皆为莲花生大师之化身。”莲花生大师略传云：“尔时上地名萨迦，父名文殊母忠玛，其二所生吾化身，子名根嘎降村者，彼将重建吾神殿。”授记萨迦班智达是莲花生大师之化身。又藏土诸大德共尊萨迦班智达、宗喀巴大师、无垢光尊者三者皆为文殊菩萨化身。

原本一体的各大成就者，由于往昔的佛法因缘，今世所化弟子的根器，以及弘法环境等条件而显现各自不同的形相与教化，如庆哲王修之见歌云：“我学的是萨迦教典，而精通的是宁玛密法，此前世因缘真希奇，我修习的是密咒道果，而证悟的是自现大圆满，此前世因缘真希有，我祈祷的是瑜伽自在，而唯有莲师赐与加持，此前世因缘真希有。”宗喀巴大师在宁玛派大成就者业金刚前听闻过大圆满，并作其阐明大圆满见修之《甘露妙药》，收于其著作全集中。大师早年在萨迦寺闻思显密教法学习萨迦派传承，并在其关于般若的论著《现观庄严论金鬘疏》抉择了离戏论的究竟空性。大师晚年以出世的大悲与智慧为对外境实执深重的众生宣论了暂时不了义的单空，并提出中观应成派的八大难题，收录于《中论疏——理海》、《入中论善解密意疏》、《辩了不了义论》等论著中。在雪域，萨迦派、格鲁派持自空见，觉囊派持他空见，其间互有破斥，这对利益部分特定的众生有暂时的必要，而宁玛派全知麦彭仁



波切的出世，始终根据教证和显密在究竟本性中一味一体的理证，以大双运的方式圆满地抉择了佛的究竟意趣。

而且应该了知：九乘佛法都是为了调伏不同众生的分别心而作的宣说，不存在一派对众生有利，另一派对众生反而有害的可能。因此对九乘法都应详细理解并尊重，不能只认为自宗圆满而轻视他宗。对于修持无上大圆满的弟子，小乘的出离心必须要具备，中观自续派的单空亦应精进闻思，而大乘的菩提心更是要不遗余力地大力倡导。具备了小乘对涅槃的欣乐心，对轮回的厌离心，会对我们学佛产生很大的推动力；证悟了人无我空性，对调伏相续中的我执与烦恼有很大的帮助；如果以大乘菩提心来摄持所修善法，则一切功德都成为成佛的资粮。能如此体会，会对九乘佛法都真正观为无上甘露，即使遇到命难也不会舍弃。

古今藏汉通人证士、圣人贤者对各法门所持不偏袒之见及兼收并蓄之行，实堪当今学者效法。各派教法本无差异，以凡夫之分别心看犹有分别，也实属自然，若他宗教法与自己想法稍有不同时，不可轻易毁谤，因为凡夫不能直接度量诸佛菩萨深奥善说之义，《胜乐金刚续》云：“众生根基既无边，如来幻化亦无边，若于自宗不相同，即时不能作诽谤，应当发愿将来知。”《神变经》云：“嗟，如来子，为成熟诸有情，如来示现众多方便，依众生种种根基而说法。有众生以菩萨能调伏，有以声闻，有以缘觉，有以天人，有以龙王，有以神变，有以国王，有以禅定，有以闻法，有以神通能调伏。”《华严经》云：“善逝幻变既无量，为调伏一切有情众，



现示彼色形色等。”《父子相会经》云：“如来显现魔王形像来救度众生。”《法华经》也说：观世音菩萨的三十二应身，有缘众生应以何身得度者即现何身而为说法。藏地的有些苯波教法是佛化身白苯波祖师宣说的。所以我们对于所有宗派的教法证法以及各派祖师应于恒时观清净心。

如果自恃少有的世智辩聪，增上傲慢，贪执自宗，互为嫉妒，显露痴暗，诋毁圣法，生罪无边，唯有堕入地狱，长劫受苦。《宝性论》说：“何者依止恶友嗔恚佛，杀害父母罗汉破僧合，彼此思维法性必解脱，何人意嗔圣法无解脱。”《月灯经》云：“若于瞻部洲，毁坏所有塔，何人诽谤法，此过较其大，若于恒河沙，杀害阿罗汉，何人诽谤法，此过较其大。”《般若八千颂》云：“造五无间罪，不及谤法像。”而且因各派的传承上师也都是同体化身，应无一例外地视为普贤王如来，恭敬承事，倘若心有爱憎之分，不仅得不到加持，反因造极重罪而堕入地狱。

我们修学佛法之目的，根本在于断除烦恼获得解脱，如果在佛法上产生分别执著、滋生烦恼乃至互相诽谤斗争，不但空耗暇满人身，造诸多恶业，也辜负了佛菩萨以及祖师们的悲心。作为佛教徒，纵然无力成办弘法利生之广大事业，但也不能故意摧毁或诽谤佛菩萨们传下的甘露妙法，否则会如：“狮子身中虫，自食狮子肉”。最终果报也将不可思议。

同时我们应明白：佛教的一切戒律，别解脱的居士戒、八关斋戒、沙弥（尼）戒、比丘（尼）戒、大乘的菩萨戒以及密乘的三昧耶戒，均以皈依戒为根本。我们



在学佛之初做三皈依时，皈依的法宝便包含了小乘、大乘显宗、大乘密宗的一切佛法，而没有将任何一种佛法排除在外，《四十二章经》云：“学佛道者，佛所言说皆应信悦，譬如食蜜，中边皆甜。吾经亦尔。”倘若师心自用，以狭隘的情见妄测、评说圣教，在造下了谤法之罪时，不用说显宗、密宗的一切戒律，甚至连最根本的三皈依戒都已破坏，已无资格称为佛陀的弟子了。

关于诽谤佛法及其过失，佛在《地藏十轮经》第三品“无依行品”中有一段极为明确的开示：“复次善男子，有刹帝利、旃荼罗王、宰官、居士、长者、沙门、婆罗门等旃荼罗人，随恶友行，善报微少，谄曲愚痴，怀聪明慢，于三宝所无淳净心，不见不畏后世苦果。此有一类，于声闻乘得微少信，实是愚痴，自谓聪敏，于我所说缘觉乘法，及大乘法，毁皆诽谤，不听众生受持读诵，下至一颂；复有一类，于缘觉乘，得微少信，实是愚痴，自谓聪敏，于我所说声闻乘法，及大乘法，毁皆诽谤，不听众生受持读诵，下至一颂；复有一类，于小乘法，得微少信，实是愚痴，自谓聪敏，于我所说声闻乘法，缘觉乘法，毁皆诽谤，不听众生受持读诵，下至一颂；如是等人，名为毁谤佛正法者，亦为违逆三世诸佛，破三世佛一切法藏，焚烧断灭，皆为灰烬，断坏一切八圣道，挑坏无量众生法眼。”在第四品“有依行品”中，佛再次又强调说：“善男子，如来无有所说名字，言说音声，空无果者，无不皆为成熟有情，是故一切毁谤如来所说正法，坏诸有情正法眼罪，过诸无间、似无间等无量重罪，若有于我为欲利乐一切有情所说正法，谓依声闻乘所说正法，或依缘觉乘所说正法，或



依大乘所说正法，诽谤、遮止、障蔽、隐没、下至一颂，当知是名谤正法者，亦名毁灭八圣道者，亦名破坏一切有情正法眼者，如是之人既自习行大无利行，亦令一切有情习行大无利行。”《遍摄一切研磨经》说：“曼殊师利，毁谤正法，业障细微，曼殊师利，若于如来所说圣语，于其一类起善妙想，于其一类起恶劣想，是为谤法！诸谤法者，由谤法故，是谤如来，是谤僧伽。”由此可知，谤法的罪相非常细微，即使在论及法义时，语言未经观察便容易造下谤法罪，对此须时刻警醒，防心如贼，守口如瓶。

所以无论志学哪一宗派，都应以证悟无上菩提为目的。首先必须心胸宽广，气度非凡，然后深入经藏，智慧如海。同时，严持戒律、解行并进、广积福德、勤忏罪业、猛厉祈祷上师三宝的加持才是真正的法器。如果目光如豆，心胸狭窄，自是非他，门户相争，则无论是学教还是学律，学显还是学密，都不可能有所成就。对此，我们应切记。

往昔印藏的诸大成就者，为了接引不同根机的众生，各自建立了不同的宗派，其出发点完全是以出世的智慧与无漏的大悲对机立教，根本不同于世间凡夫以我执为根本的意气争辩。同样，我们在此建立自宗破他宗，旨在澄清法的究竟了义与否，以帮助道友们树立了义的知见，同时了知不同法门的层次、差别，辨别修学途中的歧路与障碍，最终能够如理如法地走上成就之路。

印藏诸论师的“诸大迷惑之难处”具体显现在哪里呢？



在藏地，格鲁派创始人、文殊菩萨化身的宗喀巴大师在成就上与普贤王如来、莲花生大师无任何区别，但因成就者观机逗教，有教无类，故并不只教化一类根机，也并非必定宣说了义教法。对于“正见二遮如何说”，宗喀巴大师在《中论释——理海》、《入中论善解密意疏》、《辩了不了义论》等晚年所造的论典中讲的中观正见实际是破有边的无遮单空。

对“声缘怎证二无我”，宗喀巴大师又说声缘罗汉与大乘所证无别，但实际上佛于大乘第二和第三转法轮中宣说了现空大双运，对小乘只讲了人无我空性，故他们所证悟的空性实际上有极大的区别。

又比如“入定有无执著相”，宗喀巴大师在《菩提道次第广论》等论中说应有执著之自相，否则成了摩诃衍的无念和尚宗。

在讲相续中发生无漏智慧的方便应是“观察修或安置修？”时，宗喀巴大师在《菩提道次第广论》止观章中说应观察修。但实际上在究竟智慧前不应观察修，比如现量见到时不必再去作比量推测一样。

对“二谛其中何关要”，宗喀巴大师说世俗谛更重要，但在究竟法界中，基道果都是世俗与胜义双运，没有一个独立的世俗谛可得。

对“不一同境何所见”，宗喀巴大师在《入中论善解密意疏》的第六品中说，六道众生相同的所见境是水。

对“中观承认有无否”，宗喀巴大师分开二谛，有胜义、世俗二种承认，世俗都是假立的，依名言与分别心存在，在胜义中是空性，无论是以凡夫分别心抉择的胜义谛还是在菩萨入定智慧前都是无遮的单空。



这些从究竟上来说是属于不了义说法，但有些格鲁派弟子执著为了义的究竟见，并据此而否定了真正了义的究竟见，对弘扬了义教法以及修行者的了义修行都产生了障碍。故对此应以大悲心摄持，作辩论破析，以分清诸教法层次，不致继续谤法。

又萨迦班智达弘扬了甚深的道果法，但在显现上也说显宗与密宗、外密与内密的见都无差别，这也与教理不合，详见本论第五问题的回答。

萨迦派的大论师果仁巴等认为小乘罗汉对自己相续中的粗细五蕴已证得空性，而对余法之空性尚未证得。此也与教理不合，详见本论第二问题的回答。

嘎举派有些论师认为入定前不能有观察修，只能安置修，入定时也是一开始就不能有执著相。

又一些中观前代论师说声缘罗汉完全未通达法无我，中观应成派在暂时和究竟中都根本不作承认等。

因此从教理上衡量，这七个问题确实成了雪域诸大论师显现迷惑之难处；如果能抉择得很了义，流浪者再也无提问之必要了。因此流浪者也敦请仙人尽快讲述宁玛派的观点，遣除他人之疑惑，使了义教法得以弘扬光大。

在流浪者提出七问并作劝请后，仙人产生了下列感受：

如是智慧劝语风，纵微震动仙人心中，
如末劫风摇山王，稍持不语禁行后。

流浪者这些具有极深智慧的问题及劝请回答的语风虽微弱(只有七个问题)，却像是劫末时能刹那摧毁须



弥山的狂风一样，强烈地震撼着仙人的心。仙人在显现上表现为遇到了困难“一时语塞”而暂停了话语。

对“稍持不语禁行”，注疏中有两种解释法，堪布刚华、尼登释为仙人无法马上回答，故一时语塞，而堪布楚西降央多吉则将禁行解释为仙人听了问题与劝请后，犹如劫末风吹过，心中产生强烈的欢喜，故不想以不了义的回答敷衍了事，因此立即入定，安住于法界本性中。堪布楚西降央多吉的根据是本论末尾的颂词“离心光明本来界，入于文殊大圆定”，即离开了分别念，入定于了义文殊菩萨的光明本性中。因为这七个问题的回答归纳在文殊心咒的六字中，包含了诸法的本性，显密的精华，而这只有在入定中才能通达，非分别心所能感受。

这两种注疏在文字上似为相违，但究竟意义上实为一致。因为堪布刚华和尼登是以外义上的仙人抉择全论的，为示现谦虚的必要性故对甚深的问题一时会表现为一筹莫展。堪布楚西降央多吉的注疏是从内与密的仙人反体上抉择的，内义上的仙人为菩萨的入定智慧，密义上的仙人为佛的遍作王智，而菩萨的入定智慧与佛的遍作王智不可能回答不出，故很欢喜回答。

又真正的仙人是造论者全知麦彭仁波切，全知麦彭仁波切不可能无法回答，故应依内义与密义把“禁行”理解成入定，而把外义的仙人理解成因无法立即回答而一时语塞。

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。



这是外义上的仙人发出的感叹。因为依止过许多善知识，经过了广泛的闻思，也精进于苦行，因此智慧之火连续盛燃、深远莫测的诸多印藏高僧大德，他们对此也没有从究竟了义的角度作出过无垢的善说。

“彼等”指世亲菩萨、萨迦班智达以及宗喀巴大师等。

如世亲菩萨，在印度被称为第二全知，又亲口说过自己在过去五百世中一直转生为班智达，但在显现上，其中观观点在印度被认为尚未究竟。如他把第二转般若法轮按随理唯识抉择后，将般若解释成：遍计法为空性，依他起为实有。他对“中观承认有无否”便承认有依他起。

阿底峡尊者虽然也经过了广泛的闻思和许多苦行，但他所宣说的法仍被认为未达究竟。

又如萨迦班智达，曾在二十五世中转世为班智达（其上师扎巴降称印证），在现世中对声明、因明等五明的讲辩著均无有障碍，但显现上也说显密见为一致，详细内容将在后面抉择。

又佛经中有很多关于将在“嘎单寺”诞生一位大班智达——宗喀巴大师的授记，如佛在《三昧地王经》中授记：在雪域嘎单寺有宗喀巴大师与其两大弟子弘扬佛法，并授记宗喀巴大师将以五佛冠庄严拉萨的两大佛像。他从小广泛闻思修，经过多种苦行，领受了许多显密灌顶传承，早期宣说了现空大双运的究竟见，但在晚期把究竟的中观见宣说为无遮的单空见，因而有些后继弟子不易分辨抉择。

所有这些引出了仙人的感叹。



俱生辩才意力微，亦未承受长学担，
况吾劣者由何答。

仙人继续感叹说：连上述的高僧大德都未能圆满回答此七难题，建立无垢的教派，那像我这样俱生智慧低劣，又未经长期闻思，辩才也低的人，怎么能如你所要求的做出与教理不相违的回答呢？

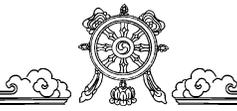
事实上，全知麦彭仁波切造《定解宝灯论》时只有七岁，仅在华智仁波切面前听过七天的《入菩萨行论》传承，确实没闻思过五部大论、显密经典，也没修过苦行。

这是全知麦彭仁波切在显现上为消除“我是成就者”的傲慢心故作此说。

内愁呼唤妙吉祥，尔时思彼加持故，
于心显如黎明时，稍得辩才之机缘，
以理察说善说义。

由于内心忧愁，仙人呼唤祈祷不共本尊文殊菩萨赐予加持，通过祈祷文殊菩萨获得智慧加持的原因，自心显现如黎明时能稍见外境一般，得到了稍许的辩才和智慧。依此机缘，以抉择名言的因明理论和抉择究竟实相的胜义理论来观察解说此七难题，并开显释迦牟尼佛的经典及无垢光尊者、荣素班智达等大德善说的真实意义。

于是外义上的仙人祈祷不共同的本尊--文殊菩萨，他不仅是以身与口，而且相续中生起了不共同的信心，一心一意地祈祷能如教如理地圆满抉择这七个难题，



以使流浪者去四处弘扬。

在诸大菩萨中，文殊菩萨代表佛陀深广难思的智慧，观世音菩萨代表佛陀的慈悲，地藏菩萨代表佛陀的大愿，普贤菩萨代表佛陀的大行……此时仙人需要的是抉择显密甚深教义的智慧，故祈祷文殊菩萨，渐渐地，仙人得到了文殊菩萨的加持，相续中自然通达了显密教义。就好像天将破晓，黑夜中看不见的东西慢慢清晰起来，能现量见到物体的形状、大小、颜色等一样。

这时仙人的智慧虽不能与如同白昼的诸佛菩萨之智慧相比，但已超乎凡夫，与经典及宁玛派无垢光尊者等祖师所宣讲的教义相契合，可以进行回答。

那是否一般人经祈祷后也能马上通达呢？从外仙人的角度讲，他祈祷本尊只是一种助缘，继而显现入定智慧，以此入定智慧作为近取因（此入定智慧为仙人独具，而流浪者却没有），而通达这七个难题。至于普通凡夫没有足够的信心与入定的智慧，故难以立刻通达。从内仙人角度讲，他的入定智慧好比是近取因（此入定智慧区别于仙人出定时的思量抉择）。从密仙人角度讲，他的遍作王智好比是近取因。（入定智慧，遍作王智，均是大无为法，本性上不存在能生所生的因果关系，只是显现上有相似于世俗的近取因）。

虽然全知麦彭仁波切当时年仅七岁，但早已证悟了大圆满智慧，而且如前所说，尊者一生中的所有论著都是得到文殊菩萨开许、并且是在文殊加持入于心间后所造。而外义仙人的“呼唤妙吉祥”、“显如黎明时”、“稍得辩才”只是全知麦彭仁波切为了示现成就者共同具有的谦虚美德，以及示现欲求通达诸法本性所应



具足的信心、精进等因缘而做的方便说法。

乙二、正式提出七个难题而分别广说

分七：一、第一问题：究竟见是无遮还是非遮；二、第二问题：声缘怎证二无我；三、第三问题：善巧分别入定时有无执著的问题；四、第四问题：修行时应观察（观）修，还是安住（止）修；五、第五问题：胜义谛和世俗谛何者为主要；六、第六问题：什么是六道众生的共同所见境；七、第七问题：离戏大中观是否有承认。

丙一、第一问题：究竟见是无遮还是非遮

分二：一、略说他宗并立自宗；二、广说

丁一、略说他宗并立自宗

嘎单见谓是无遮，其余诸说即非遮。

嘎单派的见可以承认是无遮见，其它宗派持非遮见。

嘎单是藏文音译，意为“福报深厚”，因为宗喀巴大师首先建造了拉萨三大寺中的嘎单寺（后二寺为色拉寺、哲蚌寺），故以嘎单派命名他创立的教派，又称为格鲁派。

宗喀巴大师对第一个问题“正见二遮如何说”的回答是无遮见。“其余诸说”在藏文注疏中被释为觉囊派，但“诸说”意味着不只有一种，小乘的有部、经部，大乘的唯识其实都是持非遮见。小乘有部与随教经部认为粗的五蕴积聚是假立的世俗法，是空性，但同时承认无分的分别心与微尘是真实存在的，不是空性，故为非遮见；随理经部派认为第六意识面前显现的时间、地点等和合的共相是世俗谛，而诸法的自相，即能产生作用



的刹那有为法是胜义谛，因而是非遮见；唯识分随理唯识、随教唯识两种，其中随理唯识在抉择了遍计法为空性的同时，承认了依他起是实有，故也是非遮见。随教唯识在抉择了佛陀第二转法轮世俗谛中的不清净现法为空性的同时，承认如来藏的大光明是实有，亦属非遮见。

那么，什么是无遮与非遮呢？

遮，意为遮破、破除。无遮是指在破除后，没有间接地引出其他的承认，由此产生的定解称无遮见。非遮是在直接破除之后，间接又引出了其余的承认，由此产生的定解称非遮见。比如，虚空中没有石女儿（石女不会生育，故不可能有儿子，以此比喻不存在的法），这是无遮；经堂里法座上没有宝瓶，但可引出有法座，这是非遮。

无遮见与非遮见都有正与邪的区别，正的又有暂时与究竟之分。

邪的无遮见，如外道“现世美(顺世派)”不承认前世、后世，也不承认有解脱。

邪的非遮见，如外道数论派在分析世俗中身语意之所作等均为假立的同时，间接引出了胜义谛中存在着不可思议的神我。

正的无遮见与非遮见又各有暂时、究竟的区分。

暂时的无遮见是中观自续派抉择空性时着重于胜义中破有边的单空见。自续派将诸法分为二谛，在胜义谛中一切诸法被平等地遮破，没有能被承认的实有本性。因其分开二谛，并且所安立的空性只是假立、相似的单空，故不是真实的空性，只是了达真实胜义谛的方



便，是菩萨出定时所通达如梦如幻般没有自体的诸法，这单空是暂时的无遮，通达单空见是暂时的无遮见。

暂时的非遮见是小乘有部、经部及大乘随理唯识所抉择的胜义谛。

究竟的无遮见是中观应成派以不共同的应成理论相似地抉择究竟胜义谛本性。究竟的非遮见是大乘随教唯识依靠见清净的名言理论抉择如来藏的光明显现。

宗喀巴大师一生著述了大量显密论著、注疏。其观点在前后两个时期有明显不同，早年在萨迦寺闻思显密教法，学习萨迦派传承，抉择了了义的法界本性，所作的密宗论著《甘露妙药》的观点与莲花生大师、智慧海胜母(益西措嘉)所宣说的教言一致；其显宗论著有有关于般若的深广注疏《现观庄严论金鬘疏》，也与宁玛派、萨迦派一样抉择离戏论的究竟空性。后往嘎单建寺，抉择了与早期不同的大乘中观见，著述了《中论释--理海》、《入中论善解密意疏》、《辩了不了义论》等，提出了无遮单空与中观应成派的八大难题，建立了不共同的格鲁派嘎单见，为实执深重的众生宣说了暂时的单空。

宗喀巴大师在《入中论善解密意疏》中抉择应成派时说：不但自续派，应成派同样也分开了二谛，世俗谛是未以胜义理论详细观察的情况下，以凡夫的分别心与名言所虚假成立的假立显现法；在胜义谛中一切诸法没有自性，是无生的单空性。这样在胜义中遣除一切执著，没有间接地引出其余的法，故是无遮空性，相续中产生了这样的定解即具有了无遮正见。嘎单派认为这种单空是佛菩萨入定时以无漏的智慧所见到的空性，是究竟的胜义谛，这在《菩提道次第广论》的“止观章”，



以及《辩了不了义论》、《中论释--理海》中都有如此论述。

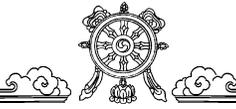
对“中观有无承认否？”这一问题，中观应成派认为胜义谛中远离四边八戏，一切都为无生，宗喀巴大师则认为世俗谛中不承认实有，胜义谛中绝对有单空的存在。

宗喀巴大师同样不承认如来藏光明与空性双运。他在抉择八大难题时把“一切众生都是佛，有如来藏光明，本来就圆满无量功德”的观点判为不了义。把密宗生起次第中“将一切诸法都观为清净本尊”的教言也说是不了义的修法方便。

雪域觉囊派属中观他空见，觉囊派创始人觉摩·弥觉多杰以第三转法轮的十种了义经典与龙树菩萨的《法界赞》及弥勒菩萨五部论典中的《宝性论》，以及新译密宗中《时轮金刚》等的续部，引出了非遮他空见。

觉囊派认为世俗谛中不清净能知、所知的诸法是依无明忽然产生的，在菩萨入定及佛陀的智慧面前，也就是在究竟的法界胜义谛本性上是根本就不成立、不存在的，这与第三转法轮所抉择的世俗谛都是自空的遍计法，以及密乘本来清净的观点一致；同时又间接引出了如来藏光明，它是在本来空性基础上的不可思议实有，是一种远离四边八戏的胜义法，在法界胜义中犹如金刚杵般坚固地存在着，不可以空，否则了义经论中“众生即佛”之说便没有了根据。因觉囊派在直接遮破了世俗法的同时，间接引出了如来藏光明，故是非遮见。

这种非遮见与抉择现空二谛的大无遮见相合。若有人误解了觉囊派的非遮见本意，认为在抉择现空二



谛时仍是非遮，这种观点应予遮破。

前译自宗由何言？

宁玛巴自宗的观点到底是如何承许的呢？

关于前译，有两种定义，一是全知麦彭仁波切在与单秋辩论时指出：无垢光尊者(1308_1363)以前的论师为前译派，故宗喀巴大师及其弟子属于后译派。另一种，也是应用得最多的观点是；从藏文文字创造者、翻译家固弥桑布扎至荣素班智达所翻译的经续称为前译，此后的被称为后译，前译派即是指自宗宁玛派。

在藏地，嘎单、嘎举、萨迦等各派主要是依显宗——确切地说是以抉择中观观点的差异而分别建立的。从密宗角度来说，只有前译派(或旧译派，即宁玛派)与后译派(或新译派，包括萨迦、嘎单、嘎举、觉囊各派)两种。

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，
彼二以意假立许，实上二者非承认，

宁玛派是以抉择无二智慧时和抉择空性时两种情况分析的。这几句颂词抉择在无二大智慧(或圣者的根本慧定)中，一切都是离戏的无，单独的无遮或非遮皆不承认，这时一切法都已破完，怎么还会有其它的法引到此根本慧中来呢？无遮、非遮都是分别心状态下的假立法，在根本慧定中，此二者实际上都不被承认。如《法华经》云：“诸法寂灭相，不可以言宣。”

仙人已经了达显密诸法的教义及各派见解的差别，



他对这个问题的回答分成二种：首先是佛菩萨入定时的境界，这时无遮、非遮俱不承认；其次是出定时依胜义的理论抉择法界空性，这时应是无遮。

“无二”是指法界的现空大双运，这时远离四边八戏，既没有单独的现，也没有单独的空，没有相对待的二法，故称无二。

诸佛菩萨安住于究竟法界的入定大智慧中，已遣除一切诸法，在有所破法后，单独的无遮已无必要，否则有损减的过失；同时也不可能在破除后还引出其余的法，存在一个单独的非遮，否则就堕入了有边，犯了增益的过失。

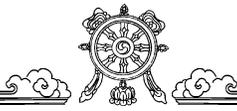
在佛菩萨的无漏智慧中，六根、六识或八识都不存在。因此，色、声、香、味、触、法等六尘也不可能存在。如《贤愚经》中说：“五蕴空无相，无有我我所。”而分别心所造作的无遮见及非遮见也就同样不可能存在，它们只是一种世俗中假立的观念，并不实有。故在无二大智中，对它们都不作承认。如《华严经》云：“法性本空寂，无取亦无见，性空即是佛，不可得思量。”

远离一切破立二，超意本来之法性

在根本慧定中，是远离一切破立，超越一切意识的本来法性。

这一颂是“实上二者非承认”的理论根据。

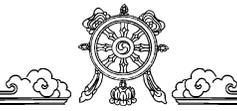
“破”指无遮，“立”指非遮，这些都属于分别心所造，而究竟法界本性超离了分别心，不存在现法、空性、轮回、涅槃、单空、究竟空性的差别，远离了名言、能知、所知，当然也就不存在分别心所造的无遮与非遮。



究竟的胜义谛无法以分别心去真实抉择与了达，诸佛菩萨是在净除了罪障，圆满了功德，证得出世的无漏智慧后，才彻底了达了法界胜义谛的。

这有许多教证作为根据，佛于《二谛经》中讲：“天子，若胜义谛是身语意之境，则不是胜义谛，而成世俗耶。天子，然其胜义谛者，远离一切名言，于真实中不生不灭，离一切能说、所说及能知、所知，乃至超离俱胜一切智智之境。”佛菩萨以不可思议的无漏智慧通达法界本体之时，没有所取的外境(法界)，也没有能取的一切智智，这就是真正的胜义谛。又中观应成派论师寂天菩萨在《入菩萨行·智慧品》中说：“胜义非意境，许意是世俗。”无论无遮还是非遮都是“意境”--分别心的对境，故是世俗，而非胜义。《现观庄严论》、《宝性论》、《缘起赞》中都说，正因为无有取舍，才抉择出了胜义本性，这时没有众生执著的三十二相、八十随好的佛，也没有不清净的轮回与众生，没有见、修、行、果的区别。月称菩萨在一部窍诀论著《入般若波罗蜜多论》中说：在法界中无佛、无众生、无见、无行、无修，因一切诸法大平等的缘故，故没有可舍弃的轮回，也没有可追求的如来藏光明。

又依据理证，诸佛菩萨入定智慧所通达的既非有边，也非无边（有、无二边均是世俗的看待法，除此之外，再也没有分别心所能通达的法）。寂天菩萨在讲到入定了义的智慧时说：“若实无实法，皆不住心前，彼时无他相，无缘最寂灭。”又龙树菩萨在《中论》的十八品抉择胜义谛本性时讲到：“诸法实相者，心行言断，无生亦无灭，法性如涅槃。”



依据以上的教证、理证可知，究竟中无遮与非遮俱不存在，即在圣者入定见法界的智慧面前，非遮与无遮都不承认。

下面论述出定时以比量推理佛菩萨入定的境界，也即是胜义谛的法界空性时，应是大无遮见。

由思唯一空性理，若问可答即无遮。

在出定抉择法界空性这一角度，前译宁玛巴自宗认为从色法到一切智智都是大平等的空性，直接、间接都作遮破，并不引出其余的法，故是无遮。

无遮见抉择出的是自空，非遮见抉择出的是他空。应该再次强调的是，这些都是在分别心相似抉择胜义谛本性时的不同观点，而诸佛菩萨以入定智慧现见胜义谛之相时既非无遮，也不是非遮。

在雪域，萨迦、嘎举、格鲁各派着重于无遮见，觉囊、布敦等派着重于非遮见。宁玛巴自宗则既不着重于无遮，也不着重于非遮，特别强调的是现空无二大双运。

宗喀巴大师晚年所抉择的胜义谛，是为初学者及菩萨出定时的修行所宣说的单空，这是暂时的无遮见。萨迦派抉择的远离四边八戏、不可思议的空性，是究竟的无遮见。觉囊派的他空不是抉择第二转法轮所宣说的法界无生无灭的大空性，而是依据第三转法轮了义的经部，抉择了不可思议的如来藏光明，此如来藏光明并不是假立存在的，而是与大空性双运的真实存在；至于不存在、假立的只是依靠无明所产生的世俗不净法，这是究竟的非遮见。

格鲁派许多论师破斥了觉囊派的他空非遮见，说



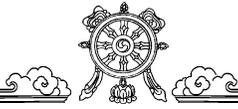
它等同于外道的不可思议神我。他们如此做的目的是为了接引初机弟子，因初学者如果对如来藏、佛的智慧等产生了实有的执著，则不可能得到一切智智的佛果。

而有些论师因为没理解觉囊派的理论依据，认为它是邪派，不可能证悟等。他们讥讽觉囊派的他空见不是从印度传来佛菩萨所宣说的正见，而是觉囊派祖师躺在自己的卧室里苦思冥想、闭门造车的产物。

但是，觉囊派自宗的了义论典已清楚地解释了宣说他空见的原因。觉囊派论师多罗巴在《中观了义海自释》中说：在空性的反体上，如来藏与空花、石女儿、兔角相同，都为自空，如果从这自空的角度，把如来藏认为是有堪忍的自体，则与外道的不可思议神我没有差别，但因这已在般若经论中作了广泛宣说，故其自宗着重宣说光明反体的他空。

全知麦彭仁波切在《中观庄严颂释——文殊上师欢喜教言》的注释(藏文本有二百零八页，共分三类，前四十页讲述中观的总义，中间一百四十页是对《中观庄严颂》的注释。后二十八页是与单秋辩论的内容。)中，论述内道与外道的根本差别以及现空二谛时也指出，如来藏、佛的智慧、涅槃的功德都应了达为现空双运法，如果认为有堪忍的自性，则成了外道的邪见。

新旧密宗都抉择了清净的现法，而且显宗第三转法轮的十部了义经典以及龙树菩萨的《法界赞》和弥勒菩萨的《宝性论》也抉择了如来藏的光明，明确指出如来藏光明并非假立的、不存在的，而是真实的、实有存在的，而且修行者必须通过修行这种智慧方能证得涅槃。但我们又不能认为它是与空性相违背的堪忍实有，



这个“有”是跟空性双运的真实的有，它不是由无明所造作的。由此可知觉囊派是很高深、了义的宗派。

全知麦彭仁波切在抉择经、论的主要观点时并不单讲无遮，也不单讲非遮。在依胜义谛理论来抉择第二转法轮的究竟空性时，如《智慧品释·澄清宝珠论》、《中观庄严颂释》以及与扎嘎活佛的辩论书、与 RA 沙格西的辩论书中都是用无遮见，全知麦彭仁波切在《中观庄严颂释》的“总义”及《他空狮吼论》、《如来总纲狮吼论》中指出，依净见之名言量，抉择第三转法轮胜义谛中的如来藏时，必须运用非遮见，必须承认他空，否则与佛的了义经典相违。在雪域，唯有全知麦彭仁波切与究竟义不相违、无误不偏地运用了无遮见与非遮见。

那么如何从理论上确立究竟的自空与究竟的他空不相违背呢？关于这一点，他派对此没有宣说，全知麦彭仁波切在《中观庄严颂释》中根据第二、三转法轮的了义经论，总结出了两种不同的二谛：

一、“现空二谛”。现是世俗谛，包括不清净法和胜义谛中的如来藏光明；空是胜义谛，它应用于第二转般若法轮的经典以及中观论典，依现空二谛能很准确地理解自空无遮见。

二、“实相、现相二谛”。以他空为主讲二谛时，实相、现相相同的能知、所知是胜义谛，实相和现相不相同的能知（八识）、所知（色、声、香、味、触、法）是世俗谛。这里的胜义谛是清净了业障的佛、菩萨的智慧（能知），以及这种智慧所了达的融于一味、一体的实相与现相（所知），也就是不空的如来藏大光明具有真实、



圆成、实有、堪忍、了义、不变自性等特征；这里的世俗谛是菩萨出定时与凡夫的分别念(能知)以及在这种分别念前形成的互为异体的实相与现相(所知)，也就是相对于胜义大光明(自)，应了达为空性的不清净显现(他)——这种不清净显现包含了凡夫不清净的能知、所知与菩萨出定时暂时清净的能知及清净刹土等所知，具有假立、遍计、非实有、空性、非了义、幻变等特征。依这种二谛能很准确地理解他空非遮见。

这两种二谛之间的关系：第三转法轮的胜义谛是第二转法轮的胜义谛大空性与世俗谛中清净、光明的如来藏部分的大双运；第三转法轮的世俗谛，也就是他空中的“他”，即是第二转法轮世俗谛中的不清净现法。

由此可看出，显宗与密宗、第二转法轮的般若中观与第三转法轮的随教唯识互不相违，中观主要抉择胜义谛中的空性，随教唯识主要抉择胜义谛中无量圆满的功德，都是“一致密意一同声”。全知麦彭仁波切指出：在抉择胜义谛时，认为自空与他空相违的教派并不深奥、了义，认为自空与他空双运的教派不但了义，且能“尊胜诸方”——随往何处都能立于不败之地。

雪域萨迦派、格鲁派持自空见，觉囊派持他空见，他们之间互有破斥，暂时来说，这对利益部分特定的众生有很大的必要。而唯有宁玛巴自宗的全知麦彭仁波切根据教证和现、空在究竟本性中一味一体的理证，以双运的方式圆满地抉择了它们的究竟意趣，而且指出第三转法轮的他空见因为进一步抉择了胜义中的如来藏光明，因此较第二转法轮更为深广、了义。无垢光尊者、罗钦达玛西日的《大幻化网根本续》注释中也都说：



般若破一切执著，安住于空性，属暂时了义，而如来藏直接宣说心的胜义本性，为究竟了义。

接下来仙人介绍自宗出定时承认无遮见的传承。

圣境具德月称师，藏地荣素法贤二，
一致密意一同声，成立本净大空性。

印度的具德上师月称菩萨与藏地的荣素班智达二人在这里一致密意一同声地成立了中观的大空性和密法的本来清净。二者语言不同但意义相同。

印度是贤劫千佛示现成道的地方，故称为“圣境”。在印度抉择自空无遮见的主要是具德月称论师（传承依次为释迦牟尼佛、文殊、龙树、佛护、月称），他依据不共同的“应成理论”来抉择法界的究竟空性时，自宗无有任何承认，故他的宗派叫“应成派”，所抉择的空性即是“大般若”，又称为“大空性”、“大中观”、“大自空”。雪域的宁玛派大成就者荣素班智达，在《入大乘论》中讲述密宗的彻却(直断)，以及讲述法界中本来就不存在遍计法时，详细地抉择了法界大清净的本性。尽管他们一位用的是梵语，一位用的是藏语，但他们的所诠（义）总相没有丝毫差别，故是“一致密意”，能诠（句）的总相也相同，故是“一同声”。

这是本净大空性无遮见的传承，至于显现大光明的他空非遮见传承，只要把颂词略微变动一下，即很明了：“由思唯一光明理，若问可答是非遮，圣境具德旃陀罗，藏地龙钦绕降二，一致密意一同声，成立显现大光明。”印度以非遮抉择他空见的代表人物是旃陀罗阁弥（传承依次为释迦牟尼佛、弥勒、无著、旃陀罗阁弥），



藏地宁玛巴自宗则主要是遍知龙钦绕降(即无垢光尊者)。无垢光尊者在《四心滴》、《七宝藏》、《三解脱》等著作中详细抉择了大圆满的光明本性。此传承主要见于大圆满的续部。

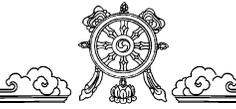
总之，无论本净大空性，还是显现大光明，都是有传承、圆满的佛法。法界究竟本性为现空大双运，在出定时各自从空性或光明的反体上抉择胜义谛时，自然有所侧重，二者在全知麦彭仁波切处得到圆满究竟的最终抉择。

下面具体陈述出定抉择胜义谛时成立无遮见的理由。

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。

自宗荣素班智达在讲述密宗彻却时说诸法本性“本来清净”，印度具德月称论师则说诸法“本无自性”。其理由即是：从空性的反体说，诸法本来清净，本无自性，不用说胜义谛，即使世俗谛中实际上都不存在一个生灭的有为法，即“二谛中未生”，因此诸法必定是无生。

说“二谛中未生”，是因为在法界本来空性的反体上，二谛就如同石女儿、兔子头上的左、右两角，本身就是子虚乌有的事，轮回、涅槃，现法、空性，有为法、无为法都不存在，把它们分开成为二谛，便是犯增益的过失。故二谛只是暂时随顺众生的分别念时一种不了义说法。月称菩萨在《中观四百论大疏》中把这种在抉择法界究竟空性时还分开了二谛的做法破斥为邪道。



下面用比喻来描述：

丁二、广说

分二：一、破他宗；二、成立无二双运自宗

戊一、破他宗

分二：一、略说他宗无遮其实是非遮及句义他空不能双运；二、广说

己一、略说他宗无遮其实是非遮及句义他空不能双运

柱子本来清净后，其余不空无少许。

柱子等一切诸法本来是清净空性的，除此之外不空的东西少许也不可得。

柱子是属于无明眼识所见的物体，以此代表无明所感受的一切显现。而法界空性是般若智慧所见，非无明所能见。因此在胜义中，在诸佛菩萨的入定智慧面前，柱子等无明所现的世俗法都不存在，更谈不上它们的成住坏空了。说它们不存在，应该知道是本来就不存在，而不是先有后来才消失。

理解了柱子等的一切世俗现法本来就无自性，本来就是空性后，以此修行，就可以遣除相续中因柱子等世俗现法所产生的烦恼障与所知障，证悟空性而得解脱。因此自空无遮见非常殊胜。

其理论重点有三：一、中观应成派以胜义理论抉择法界空性时，不能分开二谛，不能加上胜义的简别，不能认为世俗中有，在胜义中没有；二、在抉择中观应成派的究竟正见时，单空的无遮见有过失；三、认为柱子不空，而柱子上实有的法是空性，此为接引实执深重弟



子的一种权巧方便，不能作为究竟之说。

要详细分析格鲁派的中观观点，首先是要认清它所界定的所破相--即它所要破除的法的范围，以及用来破除的理论依据。对此，宗喀巴大师在《菩提道次第广论》、《中论释·理海》、《入中论善解密意疏》中都有论述。

在《菩提道次第广论》“止观章”中讲述“观”时，宗喀巴大师也提出先要认清所破法之相，即所应破除的对像。比如要说一个人没有，首先要认识这个人一样，要抉择无我，首先要明了此“我”及其自性，相续中必须现起它们的总相，并引了《入菩萨行·智慧品》中“未触假设事，非能取事无”作为教证。众生执著的所知法，即所破的相无量无边，重要的是抓住其根本，对它作详细究竟的破除后，则无量无边的所破之相都已破尽，如果还留存有实有的法，则还会产生出实有的执著，不会从三有轮回中解脱。

《菩提道次第广论》接下来介绍了前代中观论师的所破相：有分别、有承认、分开了二谛的都为所破的相，万法都无生住灭，连极微尘那样的堪忍自体也不存在，从色法乃至一切智智皆能被破除。其理论根据是《三摩地王经》中云：“眼耳鼻非量，舌身意亦非，若诸根是量，圣道复益谁？”而且《入中论》中也说：“世间一切非正量”。

前代论师还认为：若分开二谛，在胜义中进行简别是中观自续派的观点。因为月称菩萨的《显句论》第一品中指出：自续派的清辩论师在《般若灯论》中以分开二谛、加胜义简别而抉择空性。



以上列举了前代论师的所破相后，宗喀巴大师接着对此进行了遮破。

宗喀巴大师引用龙树菩萨的《六十正理论》中一切众生依靠方便、智慧二种资粮而获得佛的法身与色身的教证，指出欲想证得佛的二身，必须积聚福、慧资粮，因此必须分开二谛，这才是抉择本基的正见。依此才会 在世俗中诚信并无误取舍因果，积累福德，而且不会破坏名言中的因果等缘起法，在胜义谛中，增长智慧，最终获得二身。

因此，宗喀巴大师认为前代论师不分开二谛，把名言中因果缘起法也作为所破的对像，并且不作胜义简别的做法，犯了遮破太过的过失，形成了断见，而堕于恶趣。

宗喀巴大师接着又指出藏地另一些中观论师确立的所破之相犯了太狭的过失，那些论师提出的所破相须具足三种条件：自性非因缘所生；时位无变；不观待他立。他们的理由出于《中论》：“自性从因缘，出生则非理，若从因缘生，性应成所作。若性是所作，云何应道理。自性非新作，及不观待他。”宗喀巴大师认为《中论》这二颂是指法界本性的空性，而不是指胜义理论所破的对像应具备的三种条件(宁玛巴自宗也同样认为)。因为芽果等有为法都是刹那法，依仗因缘所生，随时间、空间的变化而变化，而且芽果等都是观待于它们的种子方才成立。这样一来，就连内道中的有部也完全通达了空性，因为有部也已破除了这三种条件。而且中观也不需要 在小乘基础上再去抉择法无我空性，大小乘在空性见上就不应该会有辩论。



宗喀巴大师认为这种所破法的范围过于狭隘，并不是真正中观应成派的观点，尚有许多实执没有遣除，而形成常见，无法超出三界。

以上我们介绍了宗喀巴大师对他派所破相的抉择，可详见《菩提道次第广论》卷十七至卷十九。

宗喀巴大师接着提出了新的所破法，分为二个部分：道所破，理所破。“道”是见道、修道之道，“理”指胜义谛理论。“道所破”即是众生在修道时所应破除的法，也就是众生的业障（包括烦恼障和所知障），根据弥勒菩萨的《辨中边论》中“于诸烦恼障，及以所知障，此摄一切障，尽此得解脱。”而且宗喀巴大师指出这应是实有的法，否则一切众生将不由功用、轻轻松松地得到解脱。

“理所破”是邪执及其所执的自性实有，依据的是《回诤论》及《回诤论自释》中的教证：若有人对自性空幻化出的女人误作实有，并生起了邪执，则佛及佛的弟子会变一化身遣除这种执著。与道所破不同，理所破只是众生分别心增益的产物，并不是实有的法，否则根本无法遣除。所破之理，并不是像铁锤砸破宝瓶那样，待遮破之后诸法才成为空性，而是本来就空，二谛中本来就不存在，体认了这种空、无自性，产生了无遮的正见，就达到了破的目的。

宗喀巴大师在《入中论善解密意疏》中也认为中观应成派所破的相并不是宝瓶等法，若宝瓶等世俗法所应破除的法，则会引出世俗中根本没有宝瓶的太过；应成派所应破的是对宝瓶产生出的实有共相，即堪忍的自性。



由此宗喀巴大师说：“柱子非以柱子空，柱子所破实有空”，即应成派胜义谛的所破法并不是指名言显现法，而是名言显现法上的实有法。

以上了解了宗喀巴大师对所破法的界定，下面仙人开始讲述宁玛巴自宗的观点，并对宗喀巴大师的观点进行评析。

首先是发问：

未破柱子谓无有，而谓非柱是何理。

你们在破柱子等物体时，未破其本性为无实有，却说柱子不是实有的，因为对柱子的实执是空性的，是何道理？

若不破柱子本身，则所破法应是什么？如何能见空性？

接下来指出：这种柱子等世俗现法本身不空，只是众生所执著出来的它上面的实有法是空性的观点有三种过失：与现空双运相违；名义上是自空无遮见，实则成了他空非遮见；与了义的般若经论以及胜义理论相违。

与现空双运相违。

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。

“否定柱子之空性”是说否定了柱子上实有的法后得出的空性，“剩下显现”是指即使用胜义谛理论也无法遮破的柱子的显现。这两者统一在同一根柱子上，变成了毫无关系的二体，不可能成为无二双运，因为柱



子代表的是万法，万法现是现，空是空，现与空毫不相干，现法在二谛中都存在，空性在二谛中都没有，二谛中都没有的空性与二谛都无法破除的显现，则不能成为无二的大双运了。“犹如搓紧线”，比喻就像黑白二线被生硬地搓在一起一样。

自宗宁玛巴认为：宗喀巴大师抉择出的正好是菩萨出定时的境界。菩萨出定时所见到的确实是如梦如幻的单空，因为那时还有二取，对外境的显现法尽管已不会再生起实有的执著，但还会现量见到，不会寂灭。如果否认这时的显现法，则成了损减，堕入断见。但是在圣者的入定智慧面前，也即究竟的胜义谛中，已超越了这个层次，一切都是平等的空性，连柱子等的显现法也已完全寂灭在法界中。

名义上是自空无遮见，实则上成了他空非遮见。

**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。**

柱子以柱不空（柱子本性不空），以及误解了觉囊派他空的柱以实执空而法性不空、以法性上面遍计空。这两种观点，实际上已经将真正需要空的根本即空基（或称法性、本性的基础）放下来了而说为不空，却以其它的法对其空。这样就一个成了句子上的他空；一个成了意义上的他空。

“柱子以柱不可空”，这是嘎单派的观点，宗喀巴大师在《入中论善解密意疏》中说，柱子不能以柱子空，若连显现的柱子也空了，则犯了外境中根本没有柱子的过失，故柱子不空，只是柱子上实有的法才空。



“法性以柱谓成空”，这是藏地门朗格日以及随理唯识的观点。门朗格日在抉择第二转法轮的观点时，认为法性(圆成实法)不空，在法性，柱子等世俗不清净显现法才是空性。随理唯识认为在第二转法轮中，虽然佛没有传讲与空体相违的法，但可以随理论而推出有依他起等不空的法。

“已置空基余空者”，“空基”：空性的基础，也就是现法，“余空”：建立在实有的空基之上的空性法。在宗喀巴大师而言，空基是柱子的显现，余空是柱子上实有的法；对门朗格日来说，空基是法性，余空是柱子等世俗法；至于随理唯识，空基是依他起，余空是遍计法。

“即成句义二他空”，前者“柱子以柱不可空”实际上成了语句上的他空，后者“法性以柱谓成空”实际上成了意义上的他空。

之所以称嘎单派是“句他空”，是因为虽然他们自称是自空无遮见，但在破完了柱子上面的实有法后，又肯定了柱子的显现是在二谛中都不空的法，这在字面上显然已成立了他空见。

而嘎单派曾广破了觉囊派的他空非遮见，因而全知麦彭仁波切在给单秋的辩论书以及在《他空狮吼论》中都说道：你们说柱子以柱子不空，觉囊派说如来藏以如来藏不空，你们说柱子上实有的法是空，觉囊派则说不清净的世俗法是空，字面上显然相同。如果你们所讲的没有过失，则觉囊派也应没有过失；如果说“如来藏以如来藏不可空”有过失，则“柱子以柱不可空”同样也有过失。

应知宗喀巴大师宣说的是不了义法，若把这不了



义法认作是了义的，则有过失。而觉囊派依据的是第三转法轮的了义经典，并不是随第二转法轮。即使从第二转法轮现空二谛方面来看，也不可能推出宗喀巴大师讲的是了义理论，觉囊派是邪派的结论。全知麦彭仁波切对此曾用很多比喻作过论述。

而且，中观自续派是以在胜义谛中，柱子等世俗显现法是空性、不存在而建立了单空。中观应成派不分二谛，认为在究竟的法界本体上，柱子等法不显现、空性、无生。往昔的印度、藏地的中观论师们从没有说过“宝瓶等自己不空，只是它上面的实有才空”，从依法不依人的立场出发，依据教证理证进行分析，应该承认在究竟法界中“柱子是以柱子而空”。

众生流转轮回，不能解脱，正是因为对万法产生了实有的执著，而执著的对像恰恰是柱子等法本身的显现，因此所要破除的也正是柱子等本身的显现，了知这是无明所变现，在法界本性中从来就是无生的、空性的、不存在的。第二转法轮的《般若十万颂》、《般若一万八千颂》等经典中讲述空性时讲到了胜义的空性、自性的空性、空性的空性等这都是一切法自性的空性。这样的知见才是了义的真实之见，对初学者树立正见也有很大的必要。

而“柱子不空”的理论，在理解究竟胜义实相时，并不真实，故也没有必要。无垢光尊者、全知麦彭仁波切都说过：要完全消除对怨敌的嗔恨心，应该知道怨敌本身即是空性，本不存在，而其余的法是空性也好，不是空性也好，对于消除对怨敌的嗔恨并没有少许帮助。同样，要遣除对柱子等的实有执著，应直接破除柱子等



法的本身，如果柱子本身不空，而它上面的法是空性也好，不是空性也好，知不知道都没多大必要，因为他还会对柱子等法的显现产生实有的执著。

下面讲“彼以彼不空”的观点与了义的般若经、论以及胜义理论相违。

己二、广说

分二：一、与教证理证及其自宗相违；二、宣说不能成立双运等过失

庚一、与教证理证及其自宗相违

希奇彼以彼不空，空基不空余遗留，
经说色即以色空，教义以及理相违。

你们这种“彼以彼不空”的说法真希奇，本来连一般人都不会执著柱子以外的实有，只会执著柱子本身，而你们却将应当空的空基、即柱子的本性不破，留在世界上，却加上了一个谁也不会执著的无有的实有，并将其破除，而佛经中说：色即以色空，一切色法乃至涅槃都是空性，显然你们的观点与佛菩萨等圣者的教义、理论都相违了。

仙人回答说：嘎单派自称抉择了佛的了义观点，但事实上与圣教与抉择胜义谛的理论俱相违背，故称“希奇”。嘎单派认为柱子不是以柱子空，只是它上面的实有才空，随理的唯识认为依他起不以依他起空，而只是它上面的遍计法才空，这样在究竟法界中还留下了空性的基础——柱子与依他起。

这样便与佛的“教义”相违背。为什么呢？因佛在般若经典中说色即以色空，声香味触法也都以其自性



而空。

《般若十万颂》中讲了十六空性，其中讲外空性时，说色、声等法是“彼者彼性空”，而非以“他”来空。无论佛出世和传法与否，一切现法的本性都是无生、空性、清净。在讲内空性时，也说眼根等法是“彼由彼性空”。

在《般若二万五千颂》中，佛说从色乃至一切智智，万法皆无生、无实有，是本体不存在的自性空，自性当下即是空性。

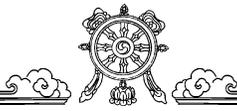
《般若摄颂》中，佛说色、受、想、行、识都是自性空，若说究竟胜义谛中还有是空性、假立的色等显现，则是邪道，不是真正了义的般若见。因此在修无分别的出世智慧时，不作这种本性空性，现法不空的分别。

一切般若经典的精华——《般若波罗蜜多心经》中也云：“色即是空，空即是色，受想行识，亦复如是。”

《入中论》也诠释了般若经典中的十六空性，其中第十四“自相空”分基道果三方面来解说。首先解说了基的五蕴、十二处、十八界、十二因缘的概念，其次解说了道的六度、四无量心、三十七觉分、八解脱等，接着解说了果的十力、四无畏、十八不共法，最后总结说：“若有为自相，及无为自相，彼由彼性空，是为自相空”。

由此可知，广、中、极略的般若经典都说诸法自性空，而没说诸法的本身不空。嘎单派的“柱子以柱不可空”的理论直接与般若经意相违背。

而且也与“理相违”，例如中观自续派、应成派所共同运用的抉择法无我时的三个理论。



观察因的金刚屑因。金刚屑比喻这理论的威力，通过观察起因，而能将对诸法的实有执著击成粉碎。凡夫执著产生万法的因归纳起来不出四种：自生、他生、自他共生、无因生，除此再无其他因缘，中观已把这四种因作了彻底的破除。如果柱子本身在胜义中不空，则必然存在着它的起因，这样就与金刚屑因相违。

以破有无生因来观察果，果是原先有的，还是新产生的？若原先已有，既然已经有了，不需要再重新产生果；若原本没有，则无法产生。因此在究竟胜义谛中，不可能存在一个柱子这样的果。

观察自性的离一异(多)因，若有不空的自性存在，则不同的自性之间，或同一自性的不同部分所存在的方式只能有两种：或是一体，或是异体。在名言中不观察时，可以承认有一个柱子，但柱子的上、中、下、前、后、左、右、外、内等都不相同，若是一体的话，看到其中某一部分，便该能看到全部，下面腐烂了，所有的部分都应该腐烂。所以，众生在没有观察时所认为有的柱子，真正观察时并不存在，如果连一个都不存在，则更不可能有很多不同的柱子。因此从这观察一体、多体的理论可以直接得出柱子本来就无自性，本来就如石女儿一样不存在。

因此，“柱子以柱不可空”的理论，与中观观察因、果、自性的理论都相违背。

另外，全知麦彭仁波切在抉择显密难题（主要是显宗五部大论的难题）的《众论难题释》中指出：嘎单派“柱子以柱不可空”的理论还与其自宗观点相违。因为嘎单派在阐述中观应成派对八大难题的不共同观点时



讲到，基的世俗法中没有实有的法，都是分别心所造，都是假立的名言，但在讲分开二谛，且不破世俗谛时，又说柱子以柱子不空，宝瓶以宝瓶不空。因此全知麦彭仁波切说，这两种理论相遇时，必然互相矛盾。要么柱子应以柱子空，因为柱子等一切世俗法都是假立法，实际并不存在；要么一切世俗法不是假立，因为柱子以柱子不空，从而引出了两大过失。

再分析日常生活，比如我们生病时，是说“我病了”，而不说“我上面的实有病了”；宝瓶摔破了的时候，直接说“宝瓶摔破了”，而不说“宝瓶上的实有摔破了”。不用说在胜义谛，即使在名言谛中，除柱子本身外也不可能存在一个柱子的实有。

而且还可以引出一个可笑之处：即因为柱子不以柱子空，所以烦恼障不以烦恼障空，所知障不以所知障空，只是这二障上面的实有才空，因此即使成就了佛果，也根本没有遣除烦恼障与所知障。

接下来全知麦彭仁波切以离一异因理论进行详细的分析。

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？

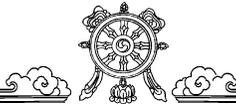
柱子的本性与柱子的成实，如果是同体，则其一被否定了，另一也同时被破除，如果是异体，那么不是柱子的这个成实虽然已破，而原来的柱子无论以任何方法观察也无法空，成了堪忍的实体。



柱子与柱子上面的实有法是一体还是异体？若是一体，则其中一个被遮破了，另一个也应被遮破，即遮破了柱子上面实有的法后，同时也应遮破柱子本身。就像柱与柱的颜色，如果柱子被烧掉了，则柱子上面的颜色也应同时被烧掉。若是异体，即认为柱子上的实有在胜义中不成立，但柱子的显现在胜义中不能被破除，这样一来，柱子的现法成了根本不是空性的一个堪忍法，坚固得连抉择胜义谛的理论在它面前都显得无能为力，这与中观自续派、应成派的论师们抉择胜义谛的理论明显相违。如此则可以反问：在诸佛菩萨入根本慧定时，需要见一个红色的柱子呢，还是黄色的柱子？而且佛宣说诸法空性成了无意义，中观论师们以胜义谛理论来抉择胜义空性也都成了不了义的观点。

又月称菩萨在《入中论》及《入中论自释》中指出中观自续派在抉择胜义时分开了二谛而产生了三大太过。这三大太过在嘎单派的单空见上同样存在。首先是分开二谛，加了胜义的简别，如此在胜义谛中，世俗谛的显现法还存不存在，若许存在，则因菩萨入根本慧定时根本不见柱子等显现法故，菩萨入根本定的智慧实际上灭除、破坏了世俗的现法，成了断见；其次，缺少若存在，则胜义谛中尚有他生，因为这世俗谛的显现是由各种因缘所产生的果，是他生；第三、因为分开了二谛，并且认为“柱子以柱不可空”，故以胜义谛理论无法抉择出一切诸法的空性。

全知麦彭仁波切在本论第五问题与《中观庄严颂释》、《入中论》注释及跟 RA 沙格西的辩论书中，都对这个问题作过详尽的分析。



破对方之辩护：

若谓成实本无故，不需一异之观察。

如果你们说成实是本来就没有的一个东西，因此不需对柱与柱子之成实进行同一或相异的观察。

克主杰的《中观大纲——善缘者睁眼论》、嘉样杰巴的《入中论注释》中都提出过这种辩护。因为宗喀巴大师在《菩提道次第广论》中，把所破的法分为了道所破与理所破，理的所破法二谛中都不可能存在。柱子上面的实有是众生对柱子的自相执著后产生的一种总相，正属于理所破，真实中并不存在。因此他们引用了法称菩萨《释量论》中所说：如果没有自体，不需作一异观察的教证，认为对此作一体异体的观察纯属多余。

下面全知麦彭仁波切对此作回答：

虽无成实凡夫前，瓶子执著成实故，
已除不空瓶之外，所有成实为何者？
耻笑了知所破境。

虽然宝瓶上面的实有法属于理所破的范围，在真实中并不成实有，但在有人、法我执的凡夫前，瓶子等法依然被执著为是实有，因此应破的仍是瓶子本身。若说“彼者以彼不可空”，而将犹如石女儿的瓶子的成实作为所破境，并说唯有自宗才正确认识了此所破境，则定会成为智者耻笑之处。

比如有人误认黑色的绳子为蛇，究竟说来，绳子还是绳子，根本不会因有人误认而变成了蛇。同样，空性还是空性，不可能因为有众生对其产生了实有的执著



而成为一个堪忍的法。若有人把黑绳当作了蛇，应直截了当地对他说明这不是蛇。有人对宝瓶产生了执著，应对他说明根本没有宝瓶，而不必说宝瓶上的实有是没有，若仍说宝瓶是有，则并没有破除什么。

法界中并无真正堪忍的所破法，但凡夫有人我执与法我执，因此相续中执著诸法的自相与共相，中观所破除的正是这二相，了知这二相如同影子、梦幻，乃至远离四边八戏，并不存在，就能遣除执著，证得空性。犹如对怨敌产生了嗔恚烦恼，应知自己与怨敌都了无可得，方能消除嗔恨，而不是了知怨敌上的实有不存在就可奏效。

瓶子之外的另一个“所破境”，其实并不存在，而你们说有些前代论师的所破法范围太小，有些则太大，只有嘎单自宗才合理地确定了所破法的范围，但经过认真观察后，发现你们的所破法就如同石女儿一样，根本就不存在，且与教理都相违，故不可避免会受到智者们的取笑。

接着仙人分析宗喀巴大师所认为的“柱子若以柱子空，则破坏了名言法，堕入断见，故应加上胜义简别”的理论，其本质是中观自续派的观点。

成实有等之简别，加上所破而宣说，
自续论中虽称有，由从观察胜义言，
加上彼者有何用。

通过对宝瓶、柱子等加上实有的简别，在胜义谛中来遮破它们的实有性，这是以印度清辩论师为主的自



续派观点，而以观察本无分别的究竟胜义谛而言，加上了对诸法的简别是多此一举，毫无作用。

清辩论师在《般若灯论》中说：诸法世俗中实有，只在胜义中方是空性。如果不加上胜义的简别，仅仅说诸法空性，则诽谤了世俗中因果的实有，成为断见，自续派的智藏论师在《二谛论》及《二谛论自释》中也作了同样的论述。

月称菩萨在《入中论》第六品的自释中说：这种在抉择胜义谛时尚对诸法的实有与否进行简别的做法，毫无意义，且有过失。又在《显句论》第一品中，指出这种做法是有宗抉择二谛时的方法，《六十正理论》注释中说，在抉择究竟见时，不能分开二谛，因为一切诸法都是平等空性，本无自性，只是在相对世间名言谛时，才有二谛的分法。还在《中观四百论大疏》中说，如果分开二谛，认为诸法名言中是能生，胜义谛中为无生的见解是一种邪见。

宁玛巴自宗认为自续派分开二谛，抉择的是假立、暂时的胜义谛，这胜义谛只是破了有边的单空，而成派抉择的是真实、究竟的胜义谛，这不只是单空，而是有、无、俱、非四边都破，这时不可能分开二谛，也不可能加上对诸法实有与否的简别，否则抉择出的已不是远离四边的真胜义谛。

以上是教证。从理证上说，成派抉择的不是初学者暂时的修法，而是抉择登地以上的菩萨入定时以无漏智慧现见法界本性的反体，也就是基道果中基的究竟本体。在基的究竟本体中，一切诸法本来远离戏论与分别，本来是无生无灭，二谛就如同兔子头上的左右角



一样并不存在，更不存在一个角好、一个角劣、一个应取、一个应舍的情形。如果说众生见到了分开的二谛法，那只是众生的分别心所见，众生面前的万法无量无边、纷繁芜杂，但在法界的本体中，万法本来就是无生的，因此我们在相似地抉择法界的究竟本体时，不能分开二谛。

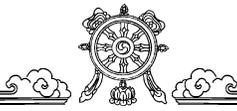
接下来揭示嘎单派之所以提出此种理论的原因。全知麦彭仁波切写给单秋的辩论书中也说：“你所多次重复引用格鲁派中的应成派抉择本基的不共观点，最多不过是自续派，尚未达到应成派的见解，而且，自续派认为暂时世俗中柱子存在，但在胜义谛中柱子本身也是空性的，这样，你们的见最后与哪个相同也不知道。”

汝想若空名言中，恐怕亦成无柱子。

你们是担心若柱子是以柱子而空，则在名言中也不存在柱子了，则成了诽谤名言而堕于断边的过失。

应成派认为分开二谛其实是看待于名言，以及在回答有宗时的方便说法。有宗认为诸法粗的不存在，细的存在，或名言中存在，胜义中不存在。正是因为他们有这种实有的执著，故才在对他们宣说时分开了二谛，而真正的法界一切皆空，并无二谛可分。如果一方面修空性，一方面又执著空性中有实有性，则现量成为矛盾，这样又如何能证得空性？

我们一再强调，这是宗喀巴大师针对有很大实有执著的初学弟子所宣说的单空见，犹如上楼时的梯子，是引向真正般若精华的一个前行方便。如果对初学者



直接宣说“没有宝瓶等法”，则容易使他们对世俗的宝瓶、清净刹土、缘起、因果都作断灭想，产生损减的邪执著，不但无法通达胜义谛，且与外道“现世美”相类似。正是针对这些弟子，宗喀巴大师以不共同的大慈悲宣说了这种不了义的无遮单空见，这有很大的必要，对他们来说这正是无上醍醐。全知麦彭仁波切在《定解宝灯论》的下面部分及在《中观庄严颂释》的“总义”中都作了这样的评述。宗喀巴大师自己所究竟通达的并非单空，而是远离四边八戏、不可思议的空性，这在他早年的著作及在给他的上师仁达瓦汇报自己证悟的信中都可看出。正如人的十个手指长短、粗细不相同，众生的根机也是千差万别，因此诸佛菩萨都有宣说了义法与不了义法的可能，不能因为是文殊菩萨化身的宗喀巴大师所宣说，便可以把不了义的理解成了义，即使是释迦牟尼佛宣说的不了义法，也不能作了义想。因为我们应该依法不依人，依了义不依不了义。

虽然宗喀巴大师晚年宣说的是不了义观点，但我们仍应该理解的原因是：首先，应知此处嘎单派代表了一类不了义法，如小乘有部、随理唯识、中观自续派。其次，也是更主要的是我们自己在修空性时，如果修究竟的空性不相应，可先着手修单空，在生起了单空的功德时，再及时觑破，在修究竟空性时，应该随了义经论，随诸佛菩萨真正通达的空性。诸佛菩萨面前有没有无明，有没有二取？都没有。那他们入定时是不是也好像闭起眼睛，只在第六意识上修个空性，而外面宝瓶等万法的显现依然还摆在那里，没成空性？肯定也不是。

了义地说，八地以上的菩萨出定时已不见外境中



不清净的显现，而开始见到清净的本尊与刹土，见水是甘露，见到的树也是珍宝遍布，到了佛地时，已完全没有了不清净的柱子与瓶子或清净刹土等显现。

佛已没有了出定入定的差别，完全是万法一味一体的法界本体。但是菩萨尚有这种差别。在入根本慧定时，消尽了二取二相，修的是真正法界的空性；在出定时，还有二取，有外境不清净的现法，还有二相，但与凡夫不同的是，已没有了实有的执著。“柱子以柱不可空。”恰好是菩萨出定时的境界，表明还有柱子的显现法，既不能说它不显现，也不能说你不见。而菩萨入定时不见宝瓶，不见柱子，这是为什么呢？因为柱子是眼识的对境，眼识属于无明，菩萨入定的智慧不但不是眼识，而且正是来对治遣除无明的，两者正好相违。

因此真正观察时，不能说“彼者以彼不可空”，胜义中还存在现法等等。

若有人想：可以这么说呀，不是说如来藏的光明显现与大空性是一体吗？应知任何语言、思维的都是世俗谛，这只是相似地说它们是一味、无二、一体的，真实的意思无法用语言表达。比如有人在给你指月亮看时，他的手并没有长得足以触到月亮，而依然能使你见到月亮一样。

若认为柱子在二谛中不存在会导致断见，对下根的初学者可以这么讲，但对上根者以及在抉择究竟见的时候，肯定不会成为断见。否则，首先佛的智慧见空性时应成断见，而且菩萨的修法也成断见，因为他们入定时根本没见到柱子，所以说在法界本性中，柱子是空性、无生的见解会对修究竟空性起到真实的帮助。



下面指出这种做法有矫枉过正的过失

虽作文纠此注意，文纠之过此更大。

世俗谛中之柱子，可说有者尚不足，
彼彼不空为何说。

为了避免认为世俗上也无柱子而成断灭见，嘎单派作了不说宝瓶是空性而说宝瓶不以宝瓶而空这种文字上的修饰。但这样重复说上两次，不但对遣除世俗中的断灭见毫无作用，反而矫枉过正，引出了更大的过失。这种说世俗中柱子实有还不够，还要说“彼彼不空”的理论，究竟是依据什么教证、理证得出来的结论？

若谓彼二实上一。

如果说：世俗谛中“柱子有”和“柱子以柱子不空”实际上是一样的。

嘎单派回答：你们说世俗中柱子有，我们说“彼彼不空”有，这两个是一个意思，只是我们语句上稍微多了一些，你们稍微少一些。而且我们在语句上还更好一点，“彼者以彼不可空”，显得很严谨。

但事实上根本不成一个意义：

非是所谓柱子有，柱于柱有不相同，
后者能依及所依，间接好似已承认。

这种说法不对，二者实际上不相同，已说的世俗中你们柱子有，与你们的“柱于柱有”不同，因为你们间接地好像承认二者是能依所依的关系。

“非是”，并不是这样的啊！宁玛巴自宗不以胜义



理论观察，讲世俗中的柱子时，直接讲的是“柱子有”；而你们所说的是“柱于柱有”是“能依及所依”的关系，前面的柱子是能依，后面的柱子是所依，就好像鸟与树林，把一个物体分成了两个互相依存的事物。

嘎单派弟子辩护说：宗喀巴大师等论师并没有对“柱于柱有”提出过这种能依与所依的关系呀！对，直接是没说过，若说了会成很大的过失，但在间接上其实已经承认了。

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。

如果从胜义谛讲则一切显现皆无，都是空性，离四边八戏，即非缘，柱以柱子为何会不空？若从世俗谛说，你们的柱以柱不空有重复地说柱柱子的文句错误。

以“离一多因”理论来观察的时候，眼识现量见到的粗大柱子被分析成细微，细微的又被分析成无方微尘，又以东、西、南、北、上、下六方来观察无方微尘时，便得出了与虚空一样的无实法。柱子只是众生的无明业障所感现的有为法，在胜义中，柱子本性即无生，不存在。故“柱子以柱不空”应成无意义。

在世俗中重复说“柱柱子”，不但多余，而且“误文句”——语法上有毛病。比如说拿宝瓶时，不必说拿宝瓶上的宝瓶，张三来了，不必说张三上的张三来了。当前后意义不同时，可以重复，如般若经典中讲“空性的空性”；在需强调时，也可以重复，如孩童练习藏文发音，也有重复念“嘎嘎嘎”的。但现在是抉择胜义空性，与上述情况显然不同。



全知麦彭仁波切在《众论难题释》中指出，这种“彼者以彼者不空”的理论在二谛中都没必要。

首先，以世俗谛而言，存在着三大过失：

用处不对。因为现在是在抉择胜义谛，不需要来分析名言谛，如在说东方的时候，用不着来讲西方的事，否则文不对题。

没有必要。说柱子依然存在，只是柱子上没有别的东西，就好像柱子上面没有宝瓶，马上面没有牛，这些道理人人都知道，不需要专门费力去分析。

字句相违。因“彼者以彼不可空”，不可空即是实有，而又说理所破在二谛中都不存在，显然在字句上相违。

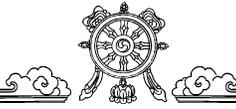
其次，以胜义谛而言，同样也有三大过失：

与自宗承认相违。“柱子以柱不可空”，即承认了柱子的实有，而又说理所破在胜义谛中也不存在，故两者相违。

一方面自称是无遮空性，另一方面“柱子以柱不可空”，间接有了承认的法，则成了非遮的他空见，与自己承认的无遮见相违。

依靠空性而不能产生世俗显现的万法，因为你们所承认的“空”（柱子上的实有）二谛中都不存在，不空的法（柱子的显现）则二谛中都存在，一个根本不存在的空性，怎么可能产生一个真实实有的法？就如根本不存在的石女儿又怎么能产生石女儿的妻子呢？

为什么嘎单派有这么多过失？就因为以“彼者以彼不可空”这种矫枉过正的方式抉择了诸法空性，就好像藏族谚语中所说的“本来不好看的人，装出一脸苦相



时，就更不好看了”。本来有承认就已不对了，加上彼者以彼不可空时，过失就更大了。即使文殊菩萨再显现一个三十二相、八十种好的庄严身把格鲁派的单空当做了义空性来宣说，也不可能遣除这六个过失。暂时的不可能变成究竟了义的，就好像火是热的，不可能有因为很多人把它说成了冷的，它就会变冷一样，若硬要说成是冷的，过失就会像前半月的月亮，越来越明显。

倘若自即自不空，自有正时以他空。

倘若柱子自己不空，则意味着连胜义谛理论也无法抉择出它的空性，柱子便成了永远破除不了的实有法。众生相续中对柱子的实有执著也没办法遣除，如此则成了他空。而宣说他空的觉囊派正是嘎单派所破斥的。

全知麦彭仁波切在给单秋的辩论书上说过：佛曾在《大法鼓经》中对以觉囊派多罗巴为主抉择他空见的论师们授记赞叹为不可思议的成就者。佛又在第三转法轮其余的了义经典中，授记能宣说与大空性双运的如来藏光明的是真实的圣者，因为对此能圆满通达的只有佛，连菩萨们都只能相似、部分地通达。

但如果不先理解如来藏的空性便起修他空，则多半会和外道修不可思议的神我相类似。

遣除众生相续中的烦恼障与所知障、破除其实有执著的直接对治法是第二转法轮的般若精华；了达般若空性后，对法界本性无倒、真实、直接的修法是第三转了义法轮，以及密续中《时轮金刚》等所宣说的“遍空虚空金刚”和大圆满的甚深义。



因此究竟的修法不是单空，也不是堪忍的现法，而是究竟空性与光明的双运，但这现空大双运的真实之相凡夫无法通达，只能相似地了解，因为这两者都远离了四边八戏。也正如寂天菩萨所说的“胜义非意境”——超出了分别念的范畴。

应知这并不是破宗喀巴大师的观点，全知麦彭仁波切曾明确指出，这真实揭示出了宗喀巴大师为初学者强调单空重要性的密意。看起来前面好像一直在直接、间接地破斥宗喀巴大师的观点，实际上是破除后人对宗喀巴大师观点的不正确理解，针对嘎单派的弟子把单空执为了义的观点，而从了义的角度上所作的分析抉择。

这样从所接引对像的根机，所宣说教法的层次，说法的本怀(目的)等方面了解了单空见后，间接上也就理解了中观应成派的特点，单空见与究竟应成见之区别由此一目了然。各种见解也均可按此方法作有序的归类，了义及不了义法可如理地归应到各自的位置上，不致于错乱及混淆。因此，抉择各宗见解时，不能理解成因对自宗有贪心，对他宗有嗔心，而破斥他人见解，导致门户之见、宗派之争，这样恰好与论师们的目的背道而驰。

闻思本论第一问题的目的是准确地理解法界的空性本性，以及在理解空性的同时遣除疑惑。空性见树立起来，也知道了各派见解上的差异，自己在修法上容易产生的歧途也就清楚了。也可理解到各派针对不同根机的所化众生，在各自的层次上都可相对圆满地建立起其不同的见解，进而了知各派都是诸佛菩萨示现成



祖师而宣说的甘露妙法，互不相违，不可能有的对众生有好处，有的反而有害处。从理智上确知各派都是内道的佛法，都是众生的皈依处，就能从根本上消除宗派之争。

如果不先闻思空性，相续中没有产生出空性的定解，这样的修行不可能深入，不可能有收获，而且极易误入种种歧途。又有些实执严重的众生，听到空性便以为是什么都没有的断灭，听到了有便以为是实执的有，听到双运便以为是两者生硬地拼凑在一起，说不可思议便以为一切断灭，无法修行，是不可知论，这类众生业障深重，对他们来说最紧迫的即是以闻思增长正知正见，消除邪执。佛在《未曾有因缘经》中列举了闻法的殊胜作用：“闻为金翼鸟，威势武力强。闻为行宝藏，所在相利益。闻为大桥梁，济度众苦厄。闻为大船师，济度生死海。多闻令志明，以明智慧增。智则博解义，能以定为欢。善解甘露法，从是得泥洹。闻为知律法，解疑亦见正。从闻舍非法，行到不死处。仙人敬事闻，诸天亦复然。检心不放逸，积闻成圣智。慧能散忧恚，亦除非邪衰。欲求安隐吉，当奉事明者。盲从是得眼，如暗中得烛。开导世间人，如明将无目。是故应舍痴，离慢豪富乐。务学事明者，是名积聚德。”佛又接着说：“是故当知，求三乘人，当学般若，欲离三恶八难苦患，欲受人天快乐果报，以要言之，求一切福德，皆应修学智慧方便。”但如果仅仅听闻，不去思惟，更不以闻思的定见去着手修行，则很容易对空性产生邪见。如小乘十八部声闻中有傲慢未证人无我空性的那部分声闻，在听到了龙树菩萨所宣说的大乘空性后，无法接受，而



诽谤龙树菩萨是魔的化身。还有一类是只学不修，以增长见识为目的，对他来说，多闻只是增长傲慢的因。佛在《未曾有因缘经》中说：“若人有智慧，不说人自知，如是多闻者，如日照世间；有多少有闻，自大以骄人，如人盲执烛，照彼不自明。”即是具慧、谦逊又多闻的人，如日照天下，于自他都有极大的利益；而闻思不充分、又心存傲慢的人，则仅有的那点闻思只是用作吹嘘、装饰自己的资本，对自己完全没有意义，就像瞎子手中拿的蜡烛一样。全知麦彭仁波切在《智慧品释·澄清宝珠论》中也断言：“若多数闻慢观现世者，虽经百劫数精进观察，亦不可证得少许。”因此应该双管齐下，解行并重，一方面依止一位具法相、精通中观的上师认真听闻，反复思维，对空性产生出定解；另一方面则应对中观的诸大论师以及传承上师虔诚地祈祷，并广积各种资粮，广行布施，严持戒律等等，这样可渐渐通达大乘不可思议的空性。全知麦彭仁波切在《智慧品释·澄清宝珠论》中接着又说：“是故如是所说之教授，唯求修道者，当依即心宝也。”

因为佛所证得的空性法不可思议，众生难以理解和接受，所以佛成道后四十九天不宣说佛法。龙树菩萨在《中论》中指出：佛四十九天未说法，是对下根众生的慈悲，因为下根众生听到空性了义法，反而会生起断见，最后因缘成熟，经有缘的弟子祈求后，佛才宣说了空性了义法。如《妙法莲华经》方便品中，舍利弗劝请佛说法时，佛说偈言：“止止不须说，我法妙难思，诸增上慢人，闻必不尽信。”舍利弗又再次劝请后，“尔时世尊告舍利弗：汝已殷勤三请，岂得不说，汝今谛听，



善思念之，吾当为汝分别解说。说此语时，会中有比丘、比丘尼、优婆塞、优婆夷五千人等即从座起，礼佛而退。所以者何，此辈罪根深重，及增上慢，未得谓得，未证谓证，有如此失，是以不住。世尊默然而不制止。”

不能以为般若、中观只是显宗法，并不深奥重要。其实它们是佛法的精华，欲想修密得到成就，绝大部分人应先通达显宗的空性。

但如果破除了万法的实有，认为最后还有一个破除万法后的空性存在，这样又堕在了边执中。龙树菩萨在《中论》中说：佛说空性见，能除诸邪见，谁执空见者，彼等无可修。”这类众生对用来对治执著的空性也产生了实有的执著，暂时已无药可救，只有发愿将来调化。

对初学者来说，空性非常高深，最难捉摸，但在闻思修行时，最能迅速对治烦恼、获得解脱的也是它。产生了空性定解后，相续中对般若、中观的欢喜心、祈求心便自然生起，不共同的觉受也能感受到，这时会知道闻思、修行中观确实是自己极大的福报。

修行中观的步骤：首先应像宗喀巴大师所宣说的那样，坚信世俗中的因果、轮回；其次灭除自己第六分别心对它们的执著，了知它们只是众生无明分别心的迷乱显现，法界中本不成立，把它们观想成如梦如幻，无丝毫实有可得，这样久久思维、观想后，自己对外境的实有执著会渐渐由粗转轻，由轻转无。业障、执著自然消除，不再产生新的执著；在此正见的基础上，再去修各种显密法要，甚至于大圆满的妥嘎，都不会产生非理的实有执著，能无有违缘地得到解脱。



有些修行人，持戒很严，修法很精进，各方面都好像做得很好，但就是进步不大。仔细一分析，原来他们一直是以很重的执著心在行持。白天对一切的外境都深深地执为实有，行住坐卧、修法诸时中都是在分别心上打转转，晚上在梦中一点没有自主自不用说，甚至第二天还对晚上的梦境产生各种执著，从不回光返照一下，根本没发觉是无明的分别心在束缚着自己，如此所谓的“修行”，自然收效甚微。

借助水中月影来修单空是初学者切实有效的方便：水中月影明晃晃地印在那里，但其实连极微尘的实有也不存在，虽不存在，但还是现量见到了，这就是月亮、水等因缘聚合后的缘起、假立显现。由此推理周围的一切显现实际上也只是在无明分别心前的一种假立存在，乃至无明分别心断尽之前，它们都会无欺地存在，但存在的同时又无丝毫实质。依此行持，对亲友不会发生坚固的贪执，对怨敌不会产生很大的嗔恨，这样持之以恒，相续中的烦恼便会得以减少，业障得以清净。由此对上师三宝产生的真实信心，对法宝产生出的真正皈依、希求心，乃至后来的菩提心、佛果都是从这单空开始的，失去了单空的修法，就连罗汉果位也不可能得到，更不用说密乘的证悟了。

由此可见，般若空性对修行者来说特别重要，内道与外道最显著的区别也是有无宣说般若空性，所以顶礼、供养般若经典的功德才显得那么大，我们平时顶礼、供曼荼罗时供奉上《般若摄颂》也就是这个道理。

有人以为《定解宝灯论》第三问题开始才讲到修法，因此前两个问题不很重要，这其实还不理解修法之真



实内涵。第一问题由“阿”字不生之法门来表示，非常深奥，若不通达这部分内容，下面的修法便形同虚设，对修行者产生不了作用，例如理解了空性，对理解密宗中五毒即五智会有帮助，反之，即使说五毒即五百智，也还是起不了作用。

众生根机有上中下三种，每种又各分出三种，共有九种，佛为这九种根机的众生，宣说了九乘佛法进行调化，如果这九乘佛法都不能对治自己的烦恼，并不是佛说法时遗漏了你这种根机，而是你没有发心去对治自己的分别心之故。真正以对治烦恼的发心闻思空性正见，一、两个月就能产生作用，而且全知麦彭仁波切亲自说过：修密宗的人甚至七天之内就可产生身体变轻、执著自然消退，或者相续中的悲心、智慧像潮水一样极快增长的验相。如果我们嘴上整天说要修行，真正先要我们闻思空性、学会修行方法时又不干了，这样的人只有发愿在来世再去调化。

若无其余所破者，相违自许自不空。

如果在胜义理论面前，除了柱子，没有其余的所破法，柱子自性就是空性的话，则胜义理论已破除了柱子的现法，抉择出了空性。这显然与你们自己承认的“柱子以柱不可空”的理论相违。

无论是中观应成派还是自续派，所抉择的范围都不仅仅限于一两个法、或只是针对自己的相续，而是法界中的所有万法。

前面分析单空无遮见的非究竟处，下面总破不了义的单空与他空。



庚二、宣说不能成立双运等过失

总说是以他空者，彼空必定不当空。

万法的本体是清净的空性，但若认为万法本体不空，只是除万法本体之外的其余法是空性，则离理解空性还有很远的距离。因为万法的本体与除本体外的余法这两者是他体，不是一体。因此总的来说，只认为其余法是空性，诸法本身不是空性，那这个空性在理解上肯定有失误。

下面以比喻说明：

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。

知道了马上没有牦牛，怎么能得出连马也是空性的结论？相反，见到了马，对理解牦牛的空性又有什么利益与妨害？

世俗中马与牛是异体，两个并无关系的事物不能用来作为相互推导的依据。嘎单派说柱子本身不空，只是它上面的实有才空，显然可见这“柱子”与“柱子上面的实有”不是一体，否则，要么柱子与实有一样都成空性，要么实有也与柱子一起不空。因此就像马上的牦牛对通达马的自性空性无任何相应关系一样，柱子上的实有对通达柱子的空性没有任何利害关系。知道柱子上的实有是空性，对断除柱子的实执没有帮助，按这样去修，也不可能断除二障，得到出世的功德。

还有，如果按第二转法轮之义把觉囊派所宣说的如来藏理解成实有，而只有世俗中因无明产生的不清



净显现法是空性；又随理唯识说依他起不空，只有遍计法是空，这样也不可能圆满断德，因为若如来藏、依他起实有，则没法遣除对它们的执著，而世俗的不清净现法、遍计法空也好，不空也好，对通达如来藏或依他起的空性有什么帮助？

“马与牛”的比喻并不只是全知麦彭仁波切的用法，佛在《楞伽经》中对大慧菩萨说：法界的本性为不可思议、本来清净的光明如来藏，说经堂里没有人，马上面没有牛是一种最低劣的他空。同样如来藏、依他起、柱子等自己不空，只是在它们上面的世俗不清净现法、遍计法、实有是空性，也是最低劣的他空。

是故不空之涅槃，与轮非是法性，
现空无别皆不得，有寂等性此无有。

三大过失是：不空的涅槃与空的轮回不成为法与法性的关系；现空不成为双运无别；轮回、涅槃不成为大平等性。

不空的涅槃与轮回不成为法与法性的关系。佛在《妙法莲华经》等经典中说过：轮回是有法，它的法性是涅槃的空性。又《大般涅槃经》等中说：世俗法究竟清净的空性是涅槃，除此再无其余的涅槃。弥勒菩萨在《辨法法性论》中也作了同样的论述。如《中论》云：“涅槃之实际，及与世际，如是二际者，无毫厘差别。”如果涅槃不空，它便不能被看作是轮回的法性，因为轮回的法性是空性，空与不空是无关的异物，正好相违。这样也就现量与经意相违，不构成有法与法性的关系。在柱子与柱不可空的理论中，柱子本身是有法，而柱子



上实有的空性是所谓的法性，这两者是互不相干的异体。随理唯识中的依他起与遍计执也是无关的他法，故这些实际上都不能成为法与法性的关系。

现空不成为双运、无别。龙树菩萨说：在究竟的法界上，一切都远离四边八戏，现法并不是实有地存在，空性也没有堪忍的本性，因此现法是究竟的空性，空性也是究竟的空性，两者没有任何差别，因此才说现空无别、双运。而嘎单派说柱子的实有不但在胜义谛，在世俗谛中也不存在，至于柱子本身，不但在世俗谛、用胜义谛理论也不能破除；又随理唯识及误解了觉囊派他空的人认为依他起、如来藏在胜义中实有，而相对于它们的遍计法、世俗迷乱显现在胜义中不存在。这样有的在二谛中都有，没有在二谛中都没有，这怎么能构成现空双运？这根本不是空性的法与根本没有的法怎么去成立双运？

轮回、涅槃不成其为大平等性。如《缘起赞》、《宝性论》及《现观庄严论》中使用了完全相同的四句偈子，诠释基的究竟本性是无取舍的有寂大平等：“此中无所遣，并无少可立，于正性正观，正见而解脱。”柱子本身应取，柱子的实有应舍，在随理唯识等不了义他空中，依他起应取，遍计法应舍，有取舍便不是大平等的本性，而与经论相违。究竟的法界上，轮回是空性，涅槃也是空性，这二者一味一体，没有取舍，成为大平等的本性。若一个应取、一个应舍，则不可能成为平等，就像一间房子中，黑暗与光明不可能同时存在一样。但又不能认为在法界中，轮回与涅槃平等存在，就好像一只袋子中装了两个不同的物体一样。如果轮回本来就不存在，与



轮回相看待成立的涅槃，自然也就不会存在，只是暂时在有分别心众生看来，才有不清净的轮回与清净的涅槃两种对待法。

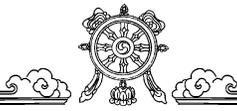
若听到了轮回与涅槃是无取舍的大平等性后，便只顾埋头睡觉，不再去修福积资、遣除烦恼，这也是根本没有理解大平等性真义的愚行。《大般若经》云：“若了知一切法如空性，乃畏业及业相成熟之见，方是正法也。”佛法的大平等性是在显现的轮回有为法清净了，涅槃的功德圆满了之后才证到的。若问：轮回被遣除，涅槃功德圆满，这不是有分别吗？对，有分别心的时候，绝对有轮回、涅槃的区别，这时便要灭除轮回，趣向涅槃，待灭除了取舍的分别心后，便现量证悟了无有分别的轮涅大平等性。说遣除轮回，也正是说明了法界本性中没有轮回，若有个实有的轮回，便不可能被遣除。

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。

如果说水中月影非天空的真月，故以天月来对应水月的空性，水月自身不灭显现，如果这样就是现空无别双运的话，则谁都能轻而易举地证悟无二双运境界了。

水月比喻柱子上的实有，天月比喻不空的柱子，不空的柱子是现，本来不存在的柱子上的实有是空。同样水月是现，由天月来对应其空性。如果说这就是现空大双运，这种双运容易得连放牛娃也不用思辩就能了达。

随理唯识认为遍计法是空、依他起是有；及错解了他空见的人认为依他起无，圆成实是堪忍的有，且认为



这空有又是双运，这也同样站不住脚。

又比如视力正常的人都能见到宝瓶，但见宝瓶现法的同时都没见到宝瓶上实有的法，是否也可以说凡见到宝瓶的人都已见到了空性与显现的大双运？

牦牛非马诸悉知，牦牛显现现量见，
教主大德为何说，证悟其义真希奇。

牦牛上无马的存在谁都知道，牦牛的显现现量可见，如果说牦牛的显现与马的空（即牦牛上无马）可作无二的大双运，那教主释迦牟尼佛及龙树菩萨等大德们为什么还要赞叹它的甚深与希有？

而佛陀成佛后，正是因为双运境界太深，众生无法了达，故才叹言：“止！止！吾法妙难思。”而接连四十九天没有传法。龙树菩萨对这种双运也赞叹说：“知此诸法空性已，一切业果依缘起，希有又此极希有，希奇又此极希奇。”

所以这种不了义自空和他空所宣说的毫无关系的“双运”，都是针对下根人的不了义说法，如果这就是究竟的无二大双运，则凡夫中除了盲人之外，只要有眼识和分别心的人，甚至放牛娃都现见了无二的双运。这样一来，就没有了智者与愚者的差别，不需要赞叹空性的希有不可思议，因为谁都能轻易见到，更不需要广积福慧资粮，精勤闻思修行了。

无二大双运之所以是希有法，是因为不灭显现，正在显现之时，外、内、中、上、下都不存在，远离了四边八戏，也正是在这空性中，假立的世俗因缘集聚了，它就有显现。说没有，它能显，说有，它又是空性，这



境界远远超出分别心所能了达的范围，因此才说它是希有法。

讲真正了义的般若时，轮回也好，涅槃也好，本身当下都是空性，堪忍的法在二谛中都不存在，只是分别心对这些现法产生了执著，认为它是有法，有好、坏、对、错等，进而有了取舍时，才开始感受痛苦，也有的便去追求涅槃。理解了这点后，就开始知道了轮回涅槃的本性是空性，并了知轮回的现法是暂时因无明与业障才显现的，可以在极快时间内遣除，因为它们的本性即是空性，一旦了知此，它们便如烟消云散般地融入在法界之中。譬如虚空中有时会有云翳遮住阳光，如果这云永远存在，则阳光永远不可能普照大地，但事实上云翳都是在虚空中忽然发生，最终仍又融入、寂灭在虚空之中。世俗法也是如此，清净之后，融入了法界。而并不是像把脏衣服脱掉甩在一边那样，人也把世俗法甩到一边，而躲到别的地方去得到解脱；把本来清净修好了后，一切轮回的现法都寂灭在法界，这才是真正证悟成就了。

但理解与证悟的差别应该分辨清楚，理解并不等于证悟，这两者是因与果的关系。有人理解后就像证悟了一样，不再取舍修行，把成就了以后究竟不需要修当作一开始就不修了。这样就混淆了基的正见与圆满的果位，倒果为因。初学者目前该取舍时应该精进取舍，修习善法，积累福报，忏悔罪业。等这些如梦幻的取舍法融入法性，究竟无取舍的大平等性呈现于前，这时才证悟了无二的大双运。

以上论述了以嘎单派与随理唯识为代表的自空与



他空不属究竟知见，下面讲述自宗的见解。

本论前文全知麦彭仁波切曾作过略说，即在出定状态下，依胜义理论抉择究竟法界本性时：“由思唯一空性理，若问可答即无遮。”

戊二、成立无二双运自宗

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

因此宁玛派自宗认为：以各种方式观察水中月时，水月的本性是少许也不可获得的，而在此水月的本性正无有的同时，水月的显现还是现量可见不会灭的，虽然从空性方面讲我们认为一切诸法皆是空性的，但显现还是可以现量见到。

如前所述，法界的本性若单是现法或单是空性，都有过失，因此前译宁玛巴自宗不承认单独的现法或空性，而是现与空的大双运，比如水中月影不但在胜义谛，连在世俗谛中都无法堪忍的实体，但在世俗的缘起中可现，且正现之时，二谛中都无法实有。

这个比喻很深刻，既不会诽谤世俗缘起法，也不会认为胜义中还存有实有法，佛在《三摩地王经》中首先提出了这个比喻：晚上无垢的月亮现在水中，正在现时，即为空性，如是一切诸法皆与此平等。全知麦彭仁波切也在这里专门用来比喻诸法现空双运的本性。

“观察水月水月性，少许不得正无有”喻安住于空性。水中显现出月亮影子的时候，天上的月亮并没有掉



落在水中，也就是说并没有真正的月亮在水中，从它的外、内、中观察，哪怕极微尘的实有也不可得，也不是现的时候有，不现了才没有，而是正在现的时候就“少许”不得。同样，从无间地狱到清净刹土，最后到佛的智慧或如来藏光明，哪怕是微尘大的实有法，二谛中也根本不存在。如《二谛经》云：“譬如显现此有法，慧观少许不可得，不可得性是胜义，本来所具之法尔。”

“水月显现现量时”喻虽然本性为无遮大空，但世俗缘起能假立显现，且能被现量见到，就像火在哪里都是热的一样，一切显现都与空性不相违。

中观认为，正因为法界为空性，才能有诸法的显现，世间凡夫对此不易理解，但常闻思中观，听闻了现空大双运的人能够渐渐领会。

依照这个比喻可以知道：外境虽然有木头、水泥做成的柱子，黄金、白银做成的宝瓶等，但正在它们显现的时候就是空性的，只是第六意识的分别心把它们执著成了实有。从内心来说，相续中产生了恶的贪、嗔、痴、嫉妒等烦恼，或善的大悲、信心时，从外、内、中、上、下、前、后各方面观察，堪忍的实有在烦恼中没有，在大悲心、信心中也没有。对于初学者，悲心、信心应该培养，烦恼应该遣除，如果闻思中观后产生现空无二的定解，知道这些分别念毕竟上是空性，从而不去分别执著，就可以相似去修无取舍的空性，既不会对它们产生执著，也不会诽谤它们的显现，对空性与缘起因果法能产生坚定不移的正见。

凡夫一般认为既然诸法是空性，就不能被看到、闻到及触摸到等等，就像“现世美”所说的那样，总之不



能有显现。这是无始时来对显现执著后产生的一种坚固习气。如果细细揣摩这个水月的比喻，认识到无论在白天、晚上、池塘里、江河中、大海中，只要因缘凑成了，它就能显，正当显现时又并非实有的存在。同样，在众生的分别心面前，只要因缘凑合，就有六道轮回的显现，但正在轮回之时，又没有实有的轮回，也没有正在轮回的众生，二谛中都是空性。反复观察思维，就能很容易地相似理解法界的现空双运。

现法尽管五花八门，但本性只有一个--空性。于是有人会问：法界是否以远离四边八戏的空性安住？对。那么空性又安住在什么上面呢？在名言中不详细观察时，宝瓶的空性应安住在宝瓶上，柱子的空性应安住在柱子上，比如第三转法轮阐述如来藏远离四边八戏，不可思议，不在这边，也不在那边，但在世俗中仍说在众生相续中有如来藏，而不能说在宝瓶、柱子中有如来藏，密宗在世俗中也解说了义的文殊、现空双运的大悲心、佛的智慧，安住在众生的心间。

因此在世俗名言中可以说空性有，安住在现法上；如来藏有，安住在分别心上，而真正把这些假立的现法、分别心清净后，则没有这些区别，一切都成了一味一体的法界本性。比如正在现的万法有各种差别，但在空性上它们没有分别。我们依胜义理论相似地理解了空性或打坐安住于胜义本性时，没有内外上下，万法都融入在法界空性中，无有分别，没有能知与所知，但能感受。

我们在以水月作比喻反复抉择了现空不二，希望大家反复思察，内心中产生定解，然后去修行，转换身心。这也是诸佛菩萨修法的规律。无论何时何地，修法



前所必需要理解的就是空性。

密宗中就把五毒观为五智慧，那是不是现在的分别心完全等同于空性呢？也不是，不能这样理解一味一体，只有分别心的本质才是智慧，在凡夫面前，它显现上还像是实有。比如夏天的水在冬天结成了冰，我们不能说冰就是水，夏天的水可洗澡、游泳，冬天的冰刺冷、坚硬，但冰化了就成了水，同样，智慧有无量功德，分别心有无量过失，但对分别心不去执著，了知它的本性就成了智慧，没有现法也就没有空性，就像没有五毒就不会有五智一样。如此理解之后，在入定修不可思议的空性时，外境的宝瓶就如同石女儿一样。在暂时出定时，会有宝瓶等的显现，但了知其如梦如幻，不会产生执著。

了义的佛即是无生无灭的法界本性，这无生无灭的法界本性自然也包含了众生在内。《楞伽经》中大慧菩萨赞佛偈云：“一切无涅槃，无有涅槃佛，无有佛涅槃，远离觉所觉，若有若无有，是二悉应离。”所以说众生本来是佛，都安住于清净的涅槃中，故不必很费力、有为地去追求一个佛果。了义的修法即是安住于无生无灭的法界本性。《楞严经》中云：“以不生不灭为本修因，然后圆成果地修证。”比如衣服脏了要洗，如果衣服上本身就有污垢，怎么洗也不会干净，若说衣服本身没有污垢，用不着洗，那也不对，因为显现上毕竟脏了，但这污垢是后来因缘聚合忽然染污上去的，因此可以洗掉。我们应该理解、更重要的还是体认现法的本性即是空性，然后便精进地闻思修，同时认真取舍善恶业，积聚福报，双管齐下，极快地把不净现法遣除。



有人认为修法好像是一个人的左边有个智慧，右边有个无明，他们长时间相互交战，最终智慧战胜了无明。初学者可以这样取舍智慧与无明，但烦恼的本性就是胜义的智慧，显现上有执著时才是烦恼，只要在烦恼显现时，知道它的本性是空性、是智慧，安住于它里面的空性中，不去执著它的显现，烦恼就不会粗重、有力，自然消融在空性中，转变成智慧。般若空性特别殊胜，佛的一切智智并不是从遥远的刹土找来的，而是修了般若空性，去掉了对万法的执著后，在内相续中显现的，而且人人具足、本自圆成。因此应再三忆念《定解宝灯论》中第一、二个问题所抉择的空性，相续中串习久了，当梦中现出各种境像时，会知道它们都是假立、如幻的显现，即使是恶梦，也不会有怖畏、痛苦。这样白天、晚上慢慢习惯后，在中阴显现各种境像时，就不会去执著，不会有痛苦，甚至当下解脱。如果听闻之后不去忆念，不去修行，则没有多大必要，就像听说不远处有座鲜花盛开的花园，而你不动身前去，永远也享受不到那里的美景一样。

上根人可以一闻正法即解脱，但绝大多数人首先应好好地听闻，然后认真去思维抉择，再按闻思的结果去精进修行，这是凡夫学佛的程序。有些人只想修行，不想闻思，这是个很大的错误，又有人泛泛而听，而不去思维、修证，走向了另一个极端。我们应严格遵守闻思修的次第，不可颠倒、逾越或缺失。

但如果只听闻思惟了一段时间，修行时间也不长，便开始往四面八方跑，美其名曰：“云游参访。”这样分别心会增上、散乱、执著增多，而成为闻思修的障碍。



就像一只雏雁，贸然去大浪里搏击，只会折翅堕海一样。

自宗宁玛巴认为相续中的正见至关重要，全知麦彭仁波切在《定解宝灯论》第一、二问题中详细抉择了二谛都无生的空性，并由文殊六字心咒中“阿”、“RA”字来表示，第三问题开始进入修行。能以这几天着重抉择闻思的正见为基础，了知一切都是空性的显现，不去取舍，外境中没有对自己有利的法，也没有对自己有害的法，自相续中便会对外境、身体逐渐淡忘，从而无论在什么地方，遇到任何炎夏寒冬、顺境逆缘，都能随遇而安，修证功德日日增上。又有人认为自己分别心很粗重，没有福报智慧，没有证悟的希望。应知修行并不是向外寻找佛陀的智慧，只要了知分别心的本质就是空性，空性与不可思议的大光明一味一体之后，安住于如虚空一样的空性，这样去修显宗、密宗，根本不会有违缘；若是真正能理解如来藏光明、他空或密宗的妥嘎并入手修行，也特别深；依靠现法也可以迅速证悟、解脱，也即成就了了义的本尊，了义的大悲心，了义的智慧。又有人会疑问：若一切都是空性，那度化众生，了知众生根机，飞行隐身可以做到吗？绝对可以，正因为是空性就有显现的能力，又加上究竟中的无缘大悲作为缘起，才可以示现报身、化身以及无量的神通。

末法时代凡夫烦恼实执粗重、分别心多，对各种法很容易产生执著，而空性正是烦恼执著的无上对治药，在显宗密宗中都特别地重要，所以全知麦彭仁波切在《定解宝灯论》、《中观庄严颂释》等许多论典中都赞叹过空性。

喇荣五明佛学院的汉僧在这几年来着重闻思中观



空性，因为如果没有空性正见，修法就很难有长进、成就。

如同宗喀巴大师所说，要了达空性必须先认清所破。宁玛巴自宗也同样把所破法分成道所破与理所破两部分，道所破包括烦恼障与所知障，但对二障的定义与他派有所不同。进入资粮道后必须具备对诸法本基的正见，因此必须认清理所破，即抉择胜义谛基的正见时所应破除的对像。

中观的两大宗派——自续派与应成派对理所破的定义不同。全知麦彭仁波切在《中观庄严颂释》的“注释”中说：自续派认为世俗中诸法虽不是堪忍法，但有幻相，胜义中则一切皆空，故分开了二谛，并加上胜义的简别。自续派的所破法，即是在胜义理论面前的“实有法”，不破现法本身。又全知麦彭仁波切在《中观庄严颂释》的“总义”中说，中观应成派把一切承认都作为所破法，而且其不共同所破法恰是对诸法分开二谛，再加上胜义简别，因为这只是相对于世俗的众生而言的。

又从前面“成实有等之简别，加上所破而宣说，自续论中虽称有，由从观察胜义言，加上彼者有何用”的前三句可看出自续派的所破为胜义谛中的实有法，后二句中从胜义谛理论观察时，不需加上胜义简别，分开二谛即是应成派的所破。

那么自续派与应成派的区别在哪里呢？

宗喀巴大师在《中论释——理海》中提出，应成派与自续派的主要区分在于抉择世俗谛时，应成派认为名言中诸法其实是因众生的执著而产生的，故只是假立的幻有，自续派则认为诸法本身即是实有存在的。克

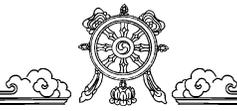


主杰及嘉样杰巴的《教派要论》也作了同样论述。

萨迦派的果仁巴认为应成派与自续派的区别主要在于抉择胜义谛的各自能立理论不同。

自宗全知麦彭仁波切认为自续派与应成派的区别有主次两个方面：主要的区别是胜义谛的所立，自续派的胜义谛所立着重广大抉择的是单空，应成派的所立是没有任何承认，远离二取的大空性。次要区别是能立（即使用的理论）与所破等，自续派的能立是自他（即自续派的自宗与他宗）共同承认的三相推理和比喻，所破是胜义谛中的实有法；应成派的能立是“他称三相理论”，即应成派本身不需要任何理论，只以他宗用来推理的三相理论来推出对方的立宗应成某种过失，即以子之矛攻子之盾，遣荡一切粗细执著，所破是包括分开二谛，加上胜义简别在内的一切承认。

并且自宗认为：自续派在究竟上也认为胜义谛空性远离四边八戏，无有取舍承认，这从自续派诸大论师们的论述中可以明显看出。智藏论师的《中观二谛论》指出：在破除了生、住、灭，抉择出无生、无住、无灭之后，究竟空性中并没有什么可抉择、破除与建立，是“真实明无遮。”菩提萨埵在《中观庄严颂》中，广大地抉择了单空胜义谛后，又说：“真实义中诸戏聚，彼等一切中解脱，纵使若依分别心，则成世俗非真实。”即分别心所了达的单空，究竟来说还是属于世俗谛，而非真实胜义谛。又菩提萨埵的弟子莲花戒论师在《中观庄严颂难题释》中说，暂时可以建立一个属于无边的单空空性，但这单空在胜义谛本性中并不存在，因为胜义谛远离了四边八戏。至于自续派为什么着重抉择的是暂



时单空呢？清辩论师在《掌珍论》中说：“无真世俗梯，而上正高楼，智者非应理”，即究竟胜义前，单空是真实的世俗谛，它是证悟真正胜义谛的方便，犹如爬上高楼时的楼梯一样，若没有这个单空的方便，则智者们认为其非理。

全知麦彭仁波切总结说，自续派着重抉择的是菩萨出定时的修法，虽然见得到现法，但了知其如梦如幻，不执为实有。而应成派抉择的是菩萨入定时的修法，见到的是远离了四边八戏的法界本性，故没有任何承认，不分开二谛，也不用加胜义的简别。

于是有人会问：既然自续派究竟上的所立与应成派一致，暂时承认的也是应成派认为的菩萨出定时的修法，那么是否他们之间就没有辩论了？

全知麦彭仁波切在《中观庄严颂释》的“总义”中回答说，问题在于：自续派是以抉择胜义谛的胜义理论抉择出了单空，故与应成派的分歧依然存在。佛护论师在《中论释》第一品中破四边时，不分二谛，不加胜义简别，清辩论师认为这会导致诸如没有立宗，不能遣除他人的疑惑等许多过失。后来月称论师又在《显句论》中维护了佛护的观点：在法界本性上没有任何承认的缘故，故不需分开二谛、加上胜义简别等。另外，自续派将这些理论作为其自宗的理论，而应成派本身并不承认，只在遣除他人执著时才会运用。

清辨等自续派论师以胜义理论抉择了单空假胜义谛，并暂时承认这是了义的抉择，因胜义理论是用来阐明远离四边八戏的大空性的，不可能抉择出一个假胜义谛，从自续派论师在究竟上否认了单空假胜义谛看



来，他们对此也很清楚。其目的显然是为了接引下根学法弟子，把不了义暂时说成了义是为了增强他们的信心，待他们证悟了单空见后，再进一步引向究竟的胜义谛。

全知麦彭仁波切以其深邃不共的智慧，根据印度应成派和自续派暂时互相辩论的论典，真实地揭示出他们暂时的差异和究竟上的一味一体。这在印藏历史上，尚属首次。

应成派把一切承认，尤其是分开二谛，加上胜义简别的单空见作为理所破的教证很多，现举几例：

经典：如佛在第二转法轮的《般若十万颂》中说：“须菩提，若对微如毫端的名相产生了执著，也不得究竟佛果。”

《般若二万五千颂》中说：“善来、善男子，修习般若，一切法不执，一切法不住。因般若波罗蜜多无住，无能过于彼者。”

《般若一万八千颂》中须菩提白佛：“若对有为法产生执著，相似之法忍尚不可得，真实法忍，更不可得。”佛说：“如是如是，汝对无为法产生执著，也不得法忍。”

《般若摄颂》云：“虽说证蕴空，菩萨勇士者，尚行相状故，未信无生处。”了知五蕴在世俗中有形相，在胜义中是空性，也不是究竟修法，因为分开了二谛故。

佛在第三转法轮的了义经典中，也同样宣说了胜义谛远离四边八戏，例如：《涅槃经》中，佛告弥勒菩萨：“善男子，弥勒，诸声闻、独觉无法测度远离有无的旨意。”

《文殊安住经》中说：“无有戏论，诸法寂灭，因



为非有非无非非有非非无。”

《说菩萨行经》云：“生与无生唯戏论，此二皆是分别意。”可见嘎单派的胜义中无生的无遮单空也是分别意的对境，不是了义修法。

《摄正法经》云：“执于所缘乃至缘于涅槃生欢喜者，诸佛菩萨言彼为下根。”对涅槃发起欢喜心者，也属下根。

《摧毁业障经》云：“对空性产生实有相，即为障碍。”又对文殊菩萨说：“文殊师利，若对轮回、涅槃产生执著相，也成障碍。”

《楞伽经》中说：“怙主所宣圣法，为自证智慧所缘境，非分别心所缘，声闻亦不能通达，唯远离有无的圣者方能通达。”

《解深密经》云：“甚深法，非凡夫所缘，不可言说，非二句义，唯善逝宣说。”即究竟的甚深法不是凡夫所缘之境，非言语可表达。

论典：如龙树菩萨在《不可思议赞》中说：“有谁分别空性，此分别心亦是空性。”

又《缘起赞》中说：究竟本性中无舍亦无建立。按格鲁派讲，世俗不清净的实有应该遣除，单空应该建立，这便与龙树菩萨的观点现量相违。

又《中论》中说：“何者耽余法，有实或无实，彼等佛教中，并未见真谛。”直接指出了单空的无遮见还没有达到真谛。

又《回诤论》中说：“我无承认故，我即为无过。”

又在《六十正理论》中云：“自性不生故，为何有生法？”月称论师在“注释”中解释说：“地大等自相



不生，既没有自生，也不可能从水的湿性中产生，也就没有他生，因此地本身就是空性。”

月称论师在《六十正理论释》中云，若认为即使自性不生，但世俗中色受有生，呜呼，此诚误入歧途也。也就是说诸法在世俗中有生在胜义中无生，这种分开二谛的观点在究竟上属于邪见。

又《入中论》云：“若谓自相依缘生，谤彼即坏诸法故，空性应是坏法因，然此非理故无性。”若分开二谛，世俗谛中有自相因缘生，那么菩萨入定见到空性的智慧应成为毁坏诸法的因，然此说非理，故诸法无自性，即不能分开二谛。

《入中论》还说：“若谓安住世间理，世间五蕴皆是有，若许现起真实智，行者五蕴皆非有。”即在世间众生前五蕴皆有，但在诸佛菩萨入定智慧前则根本没有，这个意义在《中观四百论》中也同样被提到过。

又《中观四百论大疏》中说：“如是只有安住于名言谛，或在世间众生面前时，可以说现量见到了宝瓶，但在以胜义理论寻求胜义自性，不作如上语，因为宝瓶自性无论何时何地都不可见故。”

在《入中论自释》中，也作了类似论述。

又《显句论》中说：凡夫众生前可许有眼识所见的宝瓶柱子等，但法界本性中没有这些实有法，因此根本不作承认，不承认就没过失，若承认则有过失。

又《显句论》中还说：“若以一切是空，是无有的执著，此是邪见。”单空即认为一切是空，是无有，但是格鲁派弟子把这句话忽略过去了。

在《显句论》中，月称菩萨还说：“如虚空花鬘，



空性亦如是，此理应了知。”即空性不是所知缘，没有一个实在可修的单空空性。

月称菩萨在中观窍诀修法《入般若波罗蜜多根本颂》中说：“破立二者均应破，真实本性无破立。”

在抉择法界本性时没有任何承认，但为随顺有分别心的众生时，可以说胜义中为空性，世俗中有缘起的万法。这也有许多教证。

如寂天菩萨在《入菩萨行·智慧品》中说：“于见闻觉知，此处非所遮，是处应遮者，苦因执谛实。”即世俗中眼识所见，耳识所闻，意识觉知等这些不是所破的对像，此处所应破除的是苦谛的因，即众生的实有执著。可见寂天菩萨在随顺众生时，也分开了二谛。

又《入中论》中“真实不生世间生”一句，即胜义本性中无生清净，在世俗众生分别心前，可说有缘起生，依靠外的种子可产生出芽果，依靠内的无明可产生出行等，外内的缘起待因缘聚集都可产生果。

而且，《现观庄严论》、《法界赞》、《缘起赞》及《桑布扎续》皆云：“此中无所遣，亦无少可立，于正性正观，正见而解脱。”

前面阐述了所破法，接下来分析能破的因，也就是用来遮破的理论。能破、所破在本书中均为略讲，详见《入中论日光疏》。

根据所破法分为人我与法我两部分，能破的因也因此分为抉择人无我的理论与抉择法无我的理论两类。

抉择人无我的理论是“七相理论”，前五相由龙树菩萨提出，后二相由月称、寂天菩萨增加。主要见于《中论》、《入中论》、《入菩萨行·智慧品》。《入中论》中以



车与车的支分（零件）为喻云：“如车不许异支分，亦非不异非有支，不依支分非支依，非唯积聚复非形。”车比喻“我”，车的零件比喻五蕴。

一、车与车的零件不是异体关系，否则除了见到一辆整车外还应另外见到单独的零件，比喻我与五蕴非异体的关系，否则除了见到一个单独的我之外还应另外见到五蕴，这在世俗上也与人们的现量所见相违。

二、车与零件不是一体关系，否则有多少个零件，就应有多少辆整车，喻五蕴与我不是一体，否则我与五蕴一样应有五个，而且我应成为刹那生灭的有为法。

三、零件上没有具备独体的车，喻五蕴上不具备一个实有的我。

四、并没有一个独体实有的车依附在零件上，喻没有一个实有的我依附在五蕴上。

五、也并没有零件依附在一个实有独体的车上，喻没有五蕴依附在实有的我上。四、五两相说明车与零件、“我”与五蕴并不是一种相互依存的关系，暂时在世俗中可以假立地说我是“能取者”，是造业的作者，但详细观察时，并没有一个能取的我与造业的我。

六、并非零件混乱地积聚在一起，便可以产生一辆实有的车，比喻并非五蕴积聚在一起，便产生了我，只是我们的分别念把他们执著为积聚在一起的他体。

七、也并非零件有规律地积聚在一起的形像便是车，比喻五蕴积聚起来的形相也不是我。如果因为有形相可见而把身体看成我，则除色之外的受、想、行、识都没有形相，不应同被执著是我。

佛经及《中论》中用到了车等的比喻，《入中论》



便依此详细地从七个方面观察了“五蕴”与“我”，从而得出了人我空性的结论。按这七相理论必定能理解大小乘中的人无我空性。

遣除对“我”实有的执著，相续中生起人无我空性的正见，按此去修，可以证得人无我空性，而得小乘阿罗汉果位。

抉择法无我的理论是中观自续派与应成派共同运用的“五大因（理论）”，以及应成派独有的“四大应成理论”。

五大因是：

一、“金刚屑因”，经典中的《佛说稻秆经》，论典中的《中论》、《入中论》、《掌珍论》等都用到了金刚屑因。它是抉择因果中“因”无自性的理论。

二、“破有无生因”，它抉择的是果的无生空性，果若已有不须再生，果若无不能产生。很多佛经以及《中论》、《入菩萨行·智慧品》等都用到了“破有无生因”。

三、“破四句生因”，它是同时观察因与果的理论，多种经典以及智藏论师的《二谛论》中用到了“破四句生因”。

四、“离一多因”，经典中的《楞伽经》等，论典中的《中观庄严颂》、月称论师的《入中论自释》、《入般若波罗蜜多根本颂》中用到了这个理论。

五、“缘起因”，经典中的《龙王请问经》，论典中的《中论》中都有运用。

首先，“金刚屑因”是详细观察因的理论。它的得名，是众生执著诸法自生、他生、共生、无因生，其邪见如山，而金刚屑因以其强大的威力彻底地破除了这



四边生，如同金刚杵将其邪见的山击得粉碎，化成了极细微的碎屑，故以此比喻而得名。它的方法是以芽、果为例，观察诸法产生的因。

凡夫执著产生诸法的因归纳起来共有四种，首先是外道数论派认为的自生，其次是内道的有部、经部、随理唯识、中观自续派在世俗谛中认为的他生，第三是外道裸形派认为的共生，第四是外道“现世美”承认的无因生。而经过金刚屑因的彻底遮破后，得出：自生有无义生、无穷生、不必要生的过失；他生有火焰产生黑暗之类的过失；若自生、他生不存在，则更不可能存在有他们的共同所生；若无因能生，因此有现量见的成为不能见或见不到的应成现量能见的过失，这样便把四边生彻底地破除了。可详阅《入中论日光疏》。

其次，“破有无生因”是详细观察果的理论。它的方法是，若说胜义中有果存在，且这个果由某个种子（因）所产生，则观察种子还在的时候，果是否已经存在，若已存在，则不需要再生。若在种子时不存在果，《中论》中说则根本没有的没办法产生，就像千千万万个因缘集聚了也没办法产生出石女儿与兔角一样。

即世俗众生面前，种子上本来有果，或本来无果，或除这两种外的其余情况，都不能产生出果，只能说因时没有果，后来以因缘和合产生出了果，但这个缘起生也是假立的，是不以胜义理论详细观察而言的。

这时应防止的一个误区是：我们不能因破了四边生，便进而把佛法在世俗中的因果、轮回、善恶果报等世俗定律也一并否定了，重新堕在了无边。那么应成派是如何看待万法产生的呢？应成派认为，在世俗分别



心面前只能承认是缘起生，缘起生因为是假立的，不成立有，故不落四边。这缘起理论有两个前提：第一是从现法的角度，第二是面对世俗分别心尚未消亡的众生。因为应成派抉择的无生无灭的法界本性中，包括缘起生在内的一切万法都已寂灭，也就是缘起生在法界中本不成立。但世俗中有无明的众生已经把无生的法界空性看成了森罗万像、错综复杂的万法，并且他们粗重的分别心见到了万法的生灭，见到稻种长出了稻芽，长成了稻谷，父母生出了子女，并认为这一切浑然天成，本来就是如此，也只会如此。一部分众生对这些现像生起了怀疑，进行了思考，试图找出隐藏在这现像之后的真相，这就是各类外道及古今中外的哲学家们，但因智慧、福报不足，而未能找出答案。有一类声闻缘觉，找出了比较令人信服的答案，但也未臻圆满，他们是众生中学问渊博、智慧深远的佼佼者，尚且如此，若直接将应成派无生大空性讲解出来，则对绝大部分根性不高的众生来说无异于对牛弹琴，使他们如聋如盲，无从下手，无法理解。因此佛菩萨们退而求其次，先宣说了因果等前行法，待众生修行慢慢上路，根机相对成熟，但尚未有能力理解无生大空性时，便从众生所见所闻所觉所知的角度，将众生所执为实有的生灭法与无生大空性折衷，留取了众生所见的生灭之相，去掉了众生额外安立上去的实有执著，此即应成派所承认的缘起法，自续派、宗喀巴大师的单空见。待众生了达了缘起后，执著已大半去除，根性已完全成熟，这时诸佛菩萨便直接宣说出了无生无灭的大空性法界，这时应成派才呈现出其遣荡一切、超然卓立的独特风采。如此随顺众生



的根机与意乐，渐次迂曲，而最后使众生回归本原，登上法王的宝座。

缘起生粗粗看来似乎与四边生中的他生相类似，但两者有着本质的区别。因为应成派的缘起生如幻如梦，是不经仔细观察，暂时得出的结论，跟芭蕉树一样，没有实体。而他生则认为实有的因产生了实有的果，是经观察后成立的。在以胜义谛理论观察时，找不到一个“他”，因为有种子时无果，在果上无原先的种子，种子与果不会同时存在，就像昨天与今天，上午与下午，前一分钟与后一分钟不可能同时并存一样。又像在梦中，不观察时好像有种种因果法，但连世间人也知道，这都是习气幻化，根本没有一个真实堪忍的因与果的“他体”，又如幻化师幻化出的像马，本是虚幻，没有实体，也就无所谓“他体”。反之，他生也就不可避免会有下列过失：因产生果时，因若灭，则因成了断法，若没灭，则因成了常法，而应成派的缘起生因为本身即是不仔细观察的假立法，故没有上述过失。

对初学者来说，佛所说因果是不可思议的，没有能力去观察，故暂时不能观察。已对因果产生坚定不移的信心后，才可以进行深入、真实的观察，这时就如实了知应成派所说的因果是假立的缘起生。

因此中观应成派在世俗众生面前说果依靠因而产生，而且因果如梦如幻没有实有，只在因缘如梦幻和合集聚时，才会产生如梦如幻的果，因此是缘起生。

第三、“破四句生因”是破除有宗的因能产生果的执著。有宗执著的实有因产生实有果的方式归结起来共四种，称作四句，即：“一因生一果、一因生多果、



多因生一果、多因生多果”。

虽然在世俗分别心面前，可以暂时相似地承认这四种出生万法的方式，如眼根、心识、外境色法三者和合后才产生眼识所见的形像，即是多因生一果。又如一粒稻谷生长出几十粒稻谷即是一因生出多果等等，但在胜义谛中都不成立。全知麦彭仁波切的《智者入门》、智藏论师的《二谛论自释》中都广破过胜义中这“四句生”

第四、“离一多因”，这不是从因、果的能生与所生方面，而是直接从法的本性上去抉择空性。诸法的本性上如果有实有的法存在，则要么是一体，要么是多体。先观察一体这种情况，我们把一根柱子分成上、中、下三部分，又把上面的部分再分成上中下三部分，这样分下去，会发现成为一体的柱子根本不存在。没有一体，也就更不可能有多体，因为多体是依靠许多个一体组成的，就像经堂里一个人都没有，也就不可能有许多人组成的僧团。

第五、“缘起因”的理论：一切诸法是空性，因而能显现。显现远离了世俗谛中的断边，又因所立是空性，遣除了胜义中实有的遍计法，故远离了常边。

在抉择空性的这四种因中，第一种“金刚屑因”是从因的角度，第二种“破有无生因”是从果的角度，第三种“破四句生因”是从共同对因果观察的角度，第四种“离一多因”是直接观察诸法本性的角度。而接下来的第五种“缘起因”包含了前四因的全部内容，在五大因中最具力量，能摧破一切实有的执著，同时远离常边与断边，故是五大因中的“因王”。



中观抉择诸法本性有三种方法，被称为“三解脱门”，即抉择因的无相解脱门，抉择果的无愿解脱门，抉择自性的空性解脱门。其中金刚屑因抉择无相解脱门，破除色与形相；破有无生因抉择无愿解脱门，胜义中无果，因此无有取舍，而达无愿；破四句生因共同抉择无相、无愿解脱门；离一多因抉择空性解脱门，胜义中无一体，也无多体，故是空性。缘起因则共同抉择三解脱门，故又被称为“因王”。

按性质来分，可以有“对立可得因”以及“统一不可得因”，缘起因属于“对立可得因”，另外四因属于“统一不可得因”。对自续派和应成派来说，这五大因都是“破因”，而不是“立因”。无论是自续派的单空，还是应成派的大空性，都是只事破除而不事建立。（是指破除实有后不再建立一堪忍实有之法）

虽然自续派与应成派共同运用这五大因，但在运用方式上又有着本质的区别。自续派本身就承认三相理论，也力图从正面去推出空性的结论，因此是“自续”的理论。对于应成派来说，这是“他称”的理论，因为应成派抉择的是出世、入定时的空性并入定安住在究竟的法界中，因此它自己并不需要一个承认并借以宣说的理论，因为法界本性远离分别，一法不立。以此而对众生的妄想分别所增益出来的种种显现作认真观察时，必然会发现种种难以成立的漏洞。正是基于这一原理，应成派论师在不离法界空性的同时逐层剖析众生所承认的对像，最后得出他们的承认根本就不能成立，也就是使用的“以子之矛，攻子之盾”的方法。这些方法总结起来，也就是共同的五大因与不共的四大应成



因。可见，应成派新鲜活泼，并不拘泥于某一种理论，也不刻意从正面去推出空性的结论，而只是为随顺世俗凡夫人的根性，为其解粘去缚，廓清迷雾，不说而说，说犹未说。

前面已讲了中观自续派与应成派共同具有的五大因，接下来介绍应成派不共同的四大应成因，即：汇集(摄受)相违应成因；根据相同之应成因；能立所立同样不成立之应成因；他称三相应成因。

圣者入定时安住的法界本性是不可思议、远离四边的，这时无遮与非遮、破和立都不作承认，因为这些都是属于分别心所造作。但在凡夫面前相似抉择胜义谛空性时，中观应成派则将分开二谛等作为所破法，以共同的五大因与不共的四大应成因摧坏一切有无诸边，而承认无遮，而且是大无遮。

在抉择胜义谛空性反体的理论中，中观应成派的理论是无上的，因为它不分二谛，不作任何承认，因此广大、深细地抉择了空性，使世间众生能借此相似地理解佛、菩萨的入定智慧，依此去修，也能容易地证得大乘的见道果位。

《中论》中说：正因为万法无堪忍实体，假立缘起才会得以显现。即不清净的宝瓶与清净的如来藏光明在二谛中都没有堪忍的实体。因此应成派把二谛也列为所破法之一，佛陀所安住的即是这种没有分别、没有承认、不可思议的法界大空性。

在共同的五大因中，应成派与自续派不同的是不分开二谛，不加胜义的简别，在四大应成不共因中，应成派同样没有任何承认，而推出他派或三相推理的自



我矛盾。

下面简单介绍一下四种不共应成因的梗概，并以内道有宗的他生见为例进行说明。

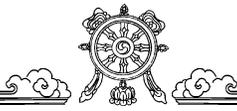
一、汇集相违应成因。内道有宗分开二谛，承认他生，他们承认因和果是不同自性的他体，同时又承认因能生果，应成派把这两个立论汇集在一起，既然因、果是不同自性的他体，则种子不能生出芽，即因不可能生出果来，这显然与因能生果的理论相违，故其立论不能成立。

二、根据相同之应成因。因为因与果是不同自性的他体，且因能生果，则依照与它相同的根据，可以推出火焰也应能生出黑暗，因为火焰与黑暗也是不同自性的他体。实际上应成派对种子、芽、黑暗、火焰都不作承认。

三、能立、所立同样不成立之应成因。对于上述第二个根据相同因，有宗回辩说，虽然火焰与黑暗也同是他体，但与因果关系存在着很大的差别，因为要构成因与果除了两者应互为他体外，还需满足四个特点：因本身有产生果的力量，但火焰没有产生黑暗的力量；因生果现量可见，而火焰生出黑暗不可能现量见到；因生果是缘起法，而火焰生黑暗不是缘起法；因生果是法的本性，而火焰生出黑暗不是法的本性。因此因能生果依然能够成立。

中观应成派于是对这四个特点逐个进行观察。

力若在果上，显然有过失。力若在因上，则观察力与因是一体还是异体，若是一体，则把种子从上、中、下、左右分别观察，不存在一个实有的因，若是异体则



产生果的不应该是因，而是那个力。

若现量见，应分清能现量见的是诸佛菩萨的入定智慧，还是凡夫的分别心识，若是前者，则据《三摩地王经》，诸佛菩萨的入定智慧前并没有不清净的现法，因此也就没有因与果的存在。若是后者，则凡夫的分别识本来就属于无明，尚未通达法界的本性，因此在抉择法界本性时不能以此作为根据，就像不能请瞎子来判断外境的色法一样。

因缘和合能生果，火焰不能产生黑暗这类缘起法是基于假立的世俗法而言的，但在法界本性上不存在缘起法。

此本性是世俗上的本性，还是胜义上的本性？若是前者，只在不认真观察时才会成立，但一经观察，便如层层剥开芭蕉树一样，最后找不出一个实有的本性。若是后者，则如同究竟观察了的世俗，本来即是不可思议，远离四边八戏，故也没有本性存在。至此，有宗提出的因果之间的四个特点，也就是他们的能立已被一一破尽，能立不能成立，所立自然也冰消瓦解，无法成立。

由此可知，因能生果是在凡夫分别心前，不以胜义理论详细观察的假立缘起生，在胜义理论面前，一切在所立、承认都像将干草投入烈火，只能使火势增旺，其本身也被烧尽无余。

四、他称三相应成因。三相是宗法、同品周遍、异品周遍，是因明用来观察事物是否成立的理论。他宗把这三相理论作为他们推理的依据，而应成派本身没有任何承认，故也不需要这种用来成立所许法的三相理



论。只是以他宗使用的三相理论，推出他们所承认的法不成立，从而使那些有实执的众生遣除执著，产生空性正见。

应成派的这四种不共同理论，可将有边、无边、亦有亦无边、非有非无边全都破除，但在破除的同时又没有诽谤现法，这在前面水中月影的比喻中已详细抉择过。

以上是以分别心伺察诸佛菩萨入定智慧的境界，目的是为接下来的修行服务，修行时安住于闻思所抉择出来的正见之中，遣除实有的执著。这就好像在地图上清晰、准确地确定了自己所要到达的目标，然后不偏离这个目标而起程上路一样。只有正确抉择了空性正见，修行才会增上、广大，才能有效地遣除相续中的执著、痛苦，很快地生起大乘道的功德。但若只具见解，不去修行，实有执著也不可能遣除，就像已在地图上确定了目标，但不动身前去，永远到达不了目的地一样，《大般涅槃经》云：“不以闻故得大涅槃，以修集故得大涅槃。”《华严经》云：“深闻法已，摄心安住，于空闲处，作是思维，如说修行，乃得佛法，非但口说，而可清净。”

以上依自续派与应成派共同的以及应成派不共的理论，阐明了第二转法轮的精华——空性正见，乃用以作为根据的了义经论、抉择的方法和它对我们修行的必要性。

在雪域，对应成派有多种不同的理解。宁玛派以全知麦彭仁波切为代表，以不分开二谛，法界本体是远离了四边八戏的究竟空性为自宗。而嘎单派的观点却迥



然不同，宗喀巴大师认为应成派的胜义空性有两种：一是诸佛菩萨入定时所修的究竟单空，这是真实胜义谛；二是凡夫及资粮道、加行道时相似所修的单空，这是假胜义谛。因此诸佛菩萨入定时还是有所缘之境，不然就形同睡觉，成了以摩诃衍为代表的无念修法，宗喀巴大师的很多弟子都沿袭这个观点。

如克主杰论师在《中观总义——善缘者睁眼论》中说，中观不论是自续派还是应成派，都要分开二谛。RA沙格西在给全知麦彭仁波切的辩论书中说，你们宁玛派没有承认，究竟中没有所修及能缘境，都是不可思议，实际上就是摩诃衍的无念修法。全知麦彭仁波切回辩说：如果宁玛派依究竟的教理抉择的大空性成了无念修法，则释迦牟尼佛及众多论师不也成了“无念者”了？

格鲁派把与单空教理相违的部分密续和第三转法轮了义经典判为不了义，只承认第二转法轮的般若经典，龙树菩萨、月称菩萨等的论典是了义的经论，并对此作了合乎单空见的诠释。而全知麦彭仁波切在与RA沙格西的辩论书中以长达二十页的篇幅引用了了义的经、论，新旧密宗的外、内续典，以及印度、雪域诸瑜伽士的道歌，论证了究竟的法界是远离四边八戏，没有任何承认的大空性(密续部分详见第四、五问答题)。并引用了宁玛、嘎单共许的《中观四百论》中：“非有非无非有无，二者自性亦非非，四边解脱中观者，即是智者真实性。”作为教证。

全知麦彭仁波切说嘎单派单空见不可能圆满破除四边，并对沙格西说：嘎单派的因明“摄类学”学得很好，有两个否定词时成了肯定，破掉非二边时，成了



二边，破掉二边时，又成了非二边，实际上连有边也没有完全破除。（详见《入中论日光疏》）

详细观察后，可知把单空作为究竟的观点没有任何教理根据，就连诸佛菩萨聚集一起也无法使其不了义变成了义。也无法达到《中观四百论》中的“四边解脱中观者，即为智者真实性。”这一境界。最后连沙格西也承认说：真正究竟胜义谛是四边八戏远离的空性，不能理解为单空，旧密宗的观点确实有真正的教理根据。

全知麦彭仁波切还与沙格西说：不用说中观应成派，连自续派也不承认单空是究竟的修法。具体教证前面已作引述。

因此，无论从第二转般若法轮的经论，还是第三转法轮的了义经论以及密续中看，都可得出法界本性是远离四边八戏而不是遣除了有边的单空。全知麦彭仁波切在与沙格西辩论时指出一个太过说：格鲁派弟子不认为法界本性是远离承认、不可思议的大空性，反把这些了义经论的观点判为不了义，则已不知道究竟是谁的弟子。

由此可知，宗喀巴大师是以大悲心为实执深重的弟子宣说了不了义法，但在究竟上不了义的不能被说成了义的，否则不但与教理相违，不能理解诸佛菩萨的密意，而且也无法获得究竟的解脱。

现在重新回到颂词上来。

凡夫意前空和有，虽成相违此现量，
一切智者希语赞，于此无别说希奇。



此颂阐述无二大双运是圣者瑜伽士现量所见。凡夫执著现法为实有，执著空性不能显现，因此现与空就好象水与火，光明与黑暗一样，互相排斥。但对瑜伽士(证悟者)来说，现空大双运却正是他们的现量境界。并且这现空大双运远离言思，深妙难测，是八万四千法门的精华，三世诸佛安住的胜义本性，故恒受佛、菩萨、智者们的赞叹。如龙树菩萨便赞叹这无二大双运是“希有又此极希有，希奇又此极希奇”。

菩萨出定时虽然见到二取的现法，但了知其本性为空，因缘会遇即能显现，因而是空性与显现中缘起的双运。菩萨入定时以无漏智慧感受大空性与大光明的双运，这种双运称为大双运，以有别于空性与缘起法的双运。

自宗宁玛巴认为：现空大双运尽管在凡夫面前似为相违，但这正是法界的本来面目。全知麦彭仁波切在下面说：“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。”又说：“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。”凡夫人用空去破有，空有不能双运，但在诸佛菩萨的智慧面前，现空正是一味一体的大双运。全知麦彭仁波切在本论后面说“彼亦初学者面前，犹现能破所破相，尔时现空未双运。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。”

由从空方衡量时，无有少许不空故，
虽能可说断定无。

此颂以胜义理论作相似的比量推理。在用胜义谛



理论抉择空性时，基道果所摄的一切诸法，连微尘许的堪忍实体都不存在，没有少许的非空性可得，都是本来空性、无生、清净、平等，故可以毫无怀疑地说万法都是空性。

从教证上看，所有般若经典再三宣说轮回涅槃所包含的一切诸法，都是无生的大空性。故自宗认为是“虽能可说断定无”，前文也曾说“由思唯一空性理，若问可答即无遮”、“因从二谛中未生，可说无生有何疑”，月称菩萨在《显句论》中又说：遮破四边是大无遮。在《入中论》第六品中说：“如石女儿自性生，真实世间俱非有，如是诸法自性生，世间真实皆悉无。”

从理证上看，应成派与自续派在以胜义理论抉择自相空性时，都是遣荡一切，而没有承认过少许实有的法。抉择他空的弥勒菩萨于《宝性论》中说：分别心的究竟本性就如虚空，没有因缘，没有集聚，没有生灭，也没有中间安住的法。因此无论修自空、他空，都应将诸法本性抉择为空性。

那是不是因为空性便不能见闻，也不必修了呢？也不是，空性是诸法基的本性，但它又不是单空，而是同时与现法的双运，即：

无彼无相正未舍，自现不灭而显现，

诸法无论清净与否，都没舍去空性的体相，本来就没有丝毫堪忍的实体，本性上都是空性，但在各种不同的缘起法集聚时，就会现出许多清净与不清净的现法。

初学者对单独的空性与单独的显现都较容易理解，但对现空平等大双运都很难领会，因此应精进地依靠



教证与抉择胜义谛的理证反复伺察，遣除疑惑，从而取得定见。其中对理解现空大双运最有帮助的即是水月的比喻，应仔细揣摩，在行住坐卧中经常忆念。

现彼现相正未舍，住于无基大空性。

诸法显现的形相正在未舍的同时仍安住在没有堪忍、实有的本基大空性中。这空不是断灭空，也不是单空，而是现空双运的大空性。

由此我们知道，依胜义谛理论，可以相似地感知现空大双运。现与空无论在菩萨的出定还是入定中都不是相违、无关，而是一味一体，这是佛法的究竟精华。

菩萨出定时，也见诸法的显现，那时外境中依然有色、声、香、味、触、法等林林总总的万法，但不同的是这些已只是幻相，无丝毫的实质内容，菩萨们不会对它们产生哪怕一刹那的执著，就象一面镜子，不会对一张漂亮妩媚的脸产生欢喜，也不会对一张沾满污垢的脸产生憎恶一样，从无间地狱到佛的报身刹土都一视同仁，视如梦幻。有人会想：既然万法本性皆是空性，是否可以任意显现？那也未必，此类显现仍属因果缘起法范畴，只有在因缘集聚时才会有显现，比如、石女儿、龟毛兔角就不可能显现。若问：是否只有实有法才能显现？正好相反，若真有实有法则无法显现，凡有显现，都不实有，大部分显现的虚妄性我们分别心粗重的凡夫只有深入观察思维后才能了知，但也有我们现量可知的虚幻法，如水中月影、镜中景象、空谷回声等等。

因此在世俗中，一切都是缘起生，没有大自在天、神我等实有的主宰来惩罚或帮助我们，支配我们的就



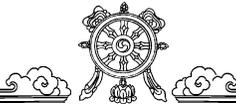
是那无欺的因果缘起规律，但一切的主动性又掌握在我们自己手中，我们只要不造恶业，便不会感受痛苦，因为没有这类因缘集聚的机会。但若破了戒律，犯了五无间罪等，相续中就有了受苦的种子，虽然这种子在胜义中观察时，是了不可得的空性，但在没有把它忏悔清净之前，它还是会迅速增大，因缘成熟时，造业者便会亲身感受痛苦的果报。

无论在观待众生分开了二谛时，还是在不分二谛的诸佛菩萨的瑜伽现量前，现空一直都是双运，它们对众生无利无害，显现的万法不是众生转生轮回、产生烦恼的因，空性也不是众生脱离轮回，获得涅槃的因。众生之所以转生轮回、充满烦恼，其原因就是众生的无明对万法产生了实有的执著。其实，即使在初学者面前，不清净的现法也不会产生太大的障碍，主要应做的就是放弃对它们的实有执著。

自续派认为显现正遣除了无边，空性遣除了有边，而真正的意义却是以显现遣除有边，空性遣除无边，这正是应成派现空无二的真实意趣。

当我们通过闻思修行的阶梯，证得了究竟的现空大双运时，便是我们彻底超越世俗的因果缘起规律支配之时，此时至少已登入初地。菩萨入定中，以无漏智慧现见一切诸法都是本来清净，本来无有分别，本来就与法界空性一味，大光明与大空性融成一体，犹如火与火的热性，无法分离。没有单独的现法，也没有单独的空性，现空没有主次之分，这在下面第五个问题中有广述。

为了便于理解，我们在论述时，先把现与空分开来



抉择，最后得出他们双运的结论。（双运、一味、一体、无二，都是表明现空其实是不可分割的整体）。真正修行时，并不是这边一个现，那边一个空，就象两个人，先是互相敌对，后来握手言和。

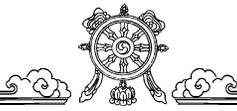
另外，显宗是以分别心去相似理解法性，密宗则将智慧直接安住在太清静的本来面目中，因此显密在所见到的空性本面上虽没有任何差别，然在登地之前，在方便窍诀、速度以及所得到的加持力上依然存在着很大的差异。这将在本论第六问题的回答中具体阐述。

于彼此空以此空，此空此现之分析，
始终不可获得故，是由内心定解时，
寻义智者无义故，情绪不生懊恼上，
既得乐意真希奇！

在这些“此空以此空”及“此空此现”等说法观察分析下，始终不可获得、不可成立现空双运义。对以上现空无别的意义和境界由内心生起定解或证悟，这时寻找真实意义的智者已得到了无义（现空无别）之故，不似俗人丢失东西没找到而生懊恼，而且既得不可思议的境界即法界的本性故，心里乐意非常，这是真希奇！

对“于彼此空以此空，此空此现之分析”这两句的解释，藏文的注释说法不一，按照法王如意宝的解释，前一句是嘎单派的自空见解，后一句是随理唯识等承认实有法的他空见解。

“此空以此空”，柱子、宝瓶等自己不空，是空性所安住的基础，只是空基上面的实有才是真正的空性；



“此空此现”，此空指因无明而产生的不清净世俗法，此现指如来藏，这是随理唯识以及门朗格日错解了觉囊派他空见的不了义他空等，间接上也包括了小乘有部经部认为的胜义中存在着无分微尘与刹那的分别心的非遮见。这一系列对空性与显现的分析，都与现空大双运直接相违，不但在胜义上，即使在世俗中也不可能获得。

探寻万法本性的智者，在内心对现空大双运真正生起定解时，恰恰因为没有找到有边、无边等的实有之义，故与普通人苦苦寻找后一无所获、空手而归的失落心情完全不同，心中不但不懊恼悔恨，反而生起了不退转的坚定信心，产生强烈的欢喜心。因为这时寻义智者对诸法之基已有了相似的正见，可以相似地与诸佛菩萨一样安住于法界本性，度化众生的能力也相似得到，佛果已遥遥在望。如《金刚经》云：“以实无有法得三阿耨多罗三藐三菩提，是故燃灯佛与我授记，作是言：汝于来世，当得作佛，号释迦牟尼。”而现量证得这一殊胜定解，了达了本来面目时，其相续中的欢喜心更是无以伦比，前所未有的，初地菩萨取名为“欢喜地”即是此理。即使对这现空大双运稍有认识的初学者，相续中的粗重执著都可以迅速减轻，对上师三宝的信心与欢喜越来越大，对甚深的法界本性树立起坚固的定解，产生诸多希有的功德。

堪布刚华在《定解宝灯论讲义》中说：在雪山自空与他空有许多辩论，但承认现空双运的宗派才是最究竟的宗派。全知麦彭仁波切在下面也有类似的金刚句。

第一个问题已经讲完，下面作一总结。法界的究竟



本性是无遮还是非遮，应从两方面观察：诸佛菩萨的入定智慧远离了分别心的造作，没有破除与建立，这时没有无遮见和非遮见；在凡夫分别心前以胜义理论抉择大空性时为大无遮见，以见清净的名言理论抉择如来藏等现法时为大非遮见，而不是无遮单空，也不是远离空性的实有的非遮。大乘显宗第二转法轮的般若经论着重抉择大空性(也称为大中观、大般若)，对如来藏的大光明作了略说，而第三转法轮的了义经论宣说了与本来清净的大空性双运的如来藏大光明。

这时基道果怎么安立呢？大空性与如来藏大光明是佛的法身智慧，在凡夫面前，这是法界基的本性，是所知法，渐次安住于基的本性有道，首先是资粮道、加行道时的相似安住，慢慢纯熟后，到见道入定时已正式见到了本基空性。在见道与修道入定时见到了本基中相应的空性与光明的大双运，或者说见到相应的如来藏光明，出定时则见到如梦如幻的显现，如此轮番而修。当二障完全消尽，圆满通达了如来藏光明时，便证得了佛果。基道果本是一味一体，是佛的法身(也即是究竟法界)的三个反体，修道即是如理安住于本基之中，得果也就是证得了基的本性，而并非在无为法的基之外再去求一个有为的缘起法。

无论在佛、菩萨、声缘罗汉还是在六道众生面前，究竟的法界只有一个，在这法界中，轮回、涅槃、众生、佛、菩萨、清净、不清净都没有丝毫差别，皆是一味一体，故以代表一切万法无生无灭的 A(阿)字来表示。因而全知麦彭仁波切在全论结尾把第一问题归纳为“阿者不生之法门”。修学显密了义教法的初学者只有广泛



闻思诸法无生的经论，相续中产生坚固的定解后，再去修行，才不至于误入歧途，才会顺利成佛。

丙二、第二问题：声缘怎证二无我

分三：一、破斥他宗；二、建立自宗；三、龙树菩萨与弥勒菩萨密意不相违

丁一、破斥他宗

第一个问题抉择了基的正见，第二个问题将抉择证悟此正见的是声缘罗汉、还是菩萨？仙人先作广答，后以“者远离诸垢门”进行归纳。

所谓二无我，即是人无我和法无我，换言之，即无二我，也就是无人我和无法我。“我”不是世俗称谓中“你、我、他”中的“我”，而是指“自我”，也就是有其实有的自性。人我与法我总摄了有情的一切妄执境界。人我，即是凡夫妄执五蕴为实有之物，而产生对虚假的“我”的执著，此主要就有情而言；法我，即是凡夫妄执诸法为实有之物，它涵盖的范围有广、狭二种，广义的法我指包含了人我在内的一切万法，因五蕴本来就是万法中的一部分，即广义法我包含了有情与外境，以及无边、二边、非二边，狭义的法我指除人我之外的那部分法我。

从二障的产生根源来说，人我执产生烦恼障，狭义的法我执产生所知障。所谓烦恼障，是对众生证得暂时解脱形成障碍的烦恼，细分不可计数，归纳起来便是贪嗔痴三毒（或再加慢、嫉而成五毒）；所谓所知障，即是对众生证得佛的一切智智所形成的障碍，归纳而言，便是二取、三轮执著和习气。准此，人无我智慧即是去除了众生在五蕴粗相上产生的“我”的执著，了达了“我”



的本来空性，法无我智慧则有两重含义：去除了对人我之外的诸法的执著，了达了除人无我空性之外的法无我空性（狭义）；去除了对一切万法的执著，了达了一切法的空性（广义）。下图略示自宗的观点：

总的来说，佛法暂时分为三乘：声闻乘、缘觉乘和菩萨乘（包括佛果），根据《妙法莲华经》以及弥勒菩萨、龙树菩萨的观点，这三乘究竟都必将成佛，即佛法究竟上只有一乘——佛乘。在暂时所分出的三乘中，声缘罗汉证悟了圆满的人无我及部分的法无我（其中声闻罗汉证悟了五蕴是粗相的假立，但对细相的无分微尘和刹那分别心仍执为实有，缘觉罗汉则通过对十二因缘的观察，对细相的无分微尘也遣除了实执，只剩下了对细相中的刹那分别心的执著，这是他们之间的差别）；菩萨与佛已证悟了圆满的法无我，即圆满证悟了第一问题中所抉择出来的基的正见。确切地说，菩萨已圆满地见到法无我，虽还有垢障待除，但已没有为自己而求涅槃的发心，也不会因烦恼而转生轮回。只有佛陀既远离了凡夫不清净的轮回及小乘声缘只为解脱自己生死而求涅槃的过失，又远离了一切垢障，证得了无有取舍的法界大平等。故“者远离诸垢门”直接表明佛菩萨已远离了妨碍证悟圆满法无我空性的诸垢（比如断除了为自己求涅槃的发心），间接表示声缘还未清净现见圆满法无我的垢障（如仅为自己求解脱的发心。）

有谓声缘阿罗汉，无有证悟法无我。

有的认为声缘阿罗汉根本没有证得法无我空性。

“声缘阿罗汉”是指声闻、缘觉中已证得无学道阿

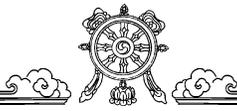


罗汉果位者。声闻是指在佛前闻四谛法，然后又为他人宣说所听闻到的法，故又称“宣闻”。在无色界没有形象，也不存在声音，但那里的阿罗汉因往昔在欲界、色界中曾是声闻弟子，依其种姓故仍被称为“声闻”。缘觉又称独觉，独觉分两种：一种是部行独觉，即往昔或今世前期，曾为声闻弟子，入声闻加行地，然后今生独自证入独觉见道、修道、无学道；另一种是麟角喻独觉，往昔不一定为声闻弟子，未曾入声闻五道，在入资粮道前已圆满百劫的资粮，今生独自在尸陀林等地观修十二因缘，现证了从独觉的资粮道起到无学道的功德，而证阿罗汉果。声闻相对于独觉、菩萨来说尚是下根。

持声缘罗汉完全没有证悟法无我空性观点的共有三家：小乘未证悟并具有傲慢的声闻；印度的清辩论师及其弟子；藏地中观前代论师。

小乘未证悟并具有傲慢的声闻：小乘十八部声闻中大致又可分为有傲慢的声闻与已证悟的声闻两种。有傲慢的声闻没有证悟人无我空性，但自以为已经通达，因而心存傲慢，又因对大乘的般若空性不能理解，而指责大乘所弘扬的法无我空性非佛所说，是龙树等后代论师所编造。已证悟的声闻了达了人我本空，并已证部分法我的空性，虽然不承认究竟一乘，仍是承认三乘，但在听到大乘的空性妙法时，即理解成了小乘的空性，故不会与大乘辩论。这里指有傲慢的声闻。

小乘弟子为断除相续中烦恼与业障的集谛，了知烦恼、业障漏法的果报都是痛苦的苦谛，故为追求自己解脱的灭谛，发起强烈的出离心，进入道谛的修行。道谛在位次上也与大乘一样，分资粮道、加行道、见道、



学道（修道）、无学道。它的内容是四谛、十六行相，主要修行人无我空性，而以观无常、轮回过患等为辅助，广如《释量论》所说。小乘《俱舍论》中说：宝瓶等可被钉锤砸碎，类似宝瓶这样的外境法与内境粗相分别心都是假立的世俗法，而无方微尘与无分刹那是胜义法。如罗汉证悟时，证得苦谛本性是刹那的无我空性，这显然已包含了部分的法无我空性。于是真正随教理的小乘弟子，在证悟罗汉果前，通过闻思小乘的经论，知道欲证得人无我的空性，必须同时证得五蕴粗相的法无我空性，因此不会与大乘产生辩论。但部分有傲慢的声闻，对小乘经论没有足够的闻思，也没修证，以为自己已证得了四谛十六行相和圆满的人无我空性，这样的傲慢声闻，认为证得罗汉果不需要通达法无我空性，所以就与大乘辩论。

印度的清辩论师及其弟子：他们认为佛护论师在《中论释》第七品中所说的“大乘菩萨应该证悟般若波罗蜜多的空性，小乘罗汉也要证悟五蕴的一切法无我空性”的论说有误，理由是若声缘罗汉通达一切法无我，则佛说大乘法应成无意义。

对此观点，雪域的格鲁、萨迦与宁玛巴自宗的理解不同。格鲁派认为：应成派认为已证悟的声缘通达了大乘般若经典中所说的法无我空性，与大乘登地菩萨所证一致，因此佛护“通达一切法无我”是了义的观点，自续派和唯识所持的声缘罗汉未证圆满法无我空性是不了义的观点。

萨迦派等把这声缘罗汉是否证悟法无我列为一个重要的论题，果仁巴大师的《入中论释》、《现观庄严论



释》以及他的弟子班智达额秋在其抉择中观各派的论典中说:佛护论师与清辩论师在究竟意义上一致,都认为是证悟自相续五蕴粗相及细相的空性,之所以有辩论,是因为对法的定义不同。在因明中把辩论分成对句与对意义两种辩论,这里是属于句辩论,即对词句的理解有差别。他们认为自续派是把有边中自相续的粗细五蕴和俱生假立我都包括在人我中,而没包括在法我中,法是有边中剩下的他相续粗细五蕴和外境的色法以及无边、二边、非二边。同时认为应成派是只把因五蕴产生的俱生我作为人我,而把自续派中的法我与划为人我的自相续的粗、细五蕴作为法我。因此自续派所说的证悟人无我与应成派所说的证悟法无我的部分其实都是指证悟自相续五蕴的空性,两者完全一致。如图所示:

宁玛巴自宗全知麦彭仁波切认为:清辩论师和佛护论师的观点一致,应成派与自续派都是抉择大乘空性的教法,如果在意义上互有差别,则要么自续派有声缘未能证得罗汉果位的过失,要么应成派尚未作详细观察。清辩论师也说小乘罗汉必须证悟四谛十六行相,也就是轮回中一切外境的器世间都是假立有漏的无常法,在胜义中只存在细相的刹那法。因此清辩论师还是认为五蕴是法的部分,并且罗汉已证得这部分法的空性。

那清辩论师为什么还与应成派辩论呢?全知麦彭仁波切在与当秋的辩论书中指出:从清辩论师所举的“如是则大乘般若空性应成无义”这一理由中可以看出,清辩论师把佛护《中论释》中“通达一切法无我空性”误



解成了声缘罗汉与登地菩萨一样通达了一切所知法的空性。

而佛护论师说“一切法”时的本意并非如此。月称论师在《显句论》第十八品中说：声缘罗汉通达的是缘起的空性，其意义即是声闻罗汉仅遣除了对我与我所的俱生执著，了达它们是假立的缘起法，通达了五蕴粗相的空性，而缘觉罗汉在具足声闻罗汉一切功德的基础上，对五蕴细相中无方微尘的空性也证悟了，所以佛护论师所说的一切法，并非指包括一切有为法和无为法。

全知麦彭仁波切给单秋打比方说：应到的一切人都到了，并不是指世界上的一切人都到了，该服用的一切药都准备齐全了，并非指世上的一切药都已拿来了。同样，证罗汉果时应通达空性的一切法，并非指分别心前的一切所知法。萨迦班智达在《量理宝藏论》中也说过：说一切都来听法时，牛没有来便没有过失。

而清辩论师的这种辩驳，在字面上就变成了罗汉丝毫未证悟法无我，恰好与他的本意相反。

那有人会问：清辩论师也是一位大班智达，他会理解错吗？论师们为了接引不同根机的众生，而在建立暂时的宗派时，会有这些示现。就象《入中论自释》中的“此教宣说声闻、独觉亦有知一切法无自性者。”对这“知一切法无自性者”，萨迦派认为是通达自相续中一切五蕴粗相及细相的空性；嘎单派在关于应成派的八大难题中讲述声缘罗汉圆满通达一切空性时说这是所有所知法；自宗全知麦彭仁波切认为这一切法是指证悟声闻罗汉时应通达为空性的一切粗相积聚法。同一句



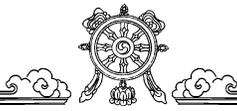
话，不同的论师就有不同的诠释，但这并不意味着他们本身对这些句义不同层次的涵义没有理解。

藏地中观前代论师的观点及其它观点：另外，果仁巴大师在《入中论释》中说，萨迦派的荣敦巴论师也持此见。萨迦派的另一大论师班钦额秋在《六部大论总释》中讲过，荣敦巴是莲花戒论师的化身，虽然表面上是应成派观点，但应注意的是，他主要弘扬的是清辩论师、莲花戒论师等的自续派观点。

**执著诸蕴为我许，乃至未除以彼力，
非能断除烦恼障。**

五蕴属于法，众生因在五蕴上执著有我而堕入轮回，因此只要这种执著不被遣除掉，以其力量，就不能断除烦恼障。换言之，不断除蕴执，就不能断除人我执，也就不能证得阿罗汉果。

色受想行识五蕴本是五个独立的个体，但凡夫却误以为是一个蕴集在一起的实有法，由此而虚构出了与生俱来的我，又由此俱生我而生起了一种坚固的俱生我执，又因这俱生我执，而产生了烦恼有情身心、障蔽涅槃的烦恼障。如《宝鬘论》中云：“若时有蕴执，彼即有我执，有我执造业，从业复受生。”《入中论》云：“慧见烦恼诸过患，皆从萨迦耶见生。”法称菩萨在《释量论》中也作了同样的论述。又《楞伽经》中也说：法执产生所知障，俱生我执产生烦恼障。可见只要没有去除俱生我执，就无法断除烦恼障的种子证得罗汉果，而要去除俱生我执，则必须去除蕴执，这蕴执便是法执之一，故罗汉已证了部分的法空。



人法二空的“基”虽有差别，但空性的“相”相同，故人我空性通于部分的法我空性，也就是说，声缘已证悟了部分的法无我空性：

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。
若分各法各士夫，则成自性空性故。

众生的俱生我依靠对五蕴的执著而建立，它是假立的，同时又是俱生我执的执著对境，这个俱生我与宝瓶等的外境在空基（空性的具体对象，如宝瓶的空基是宝瓶，柱子的空基是柱子等等）上虽然不同，但在它们的空相（主要指空性的本体）上却没有丝毫区别，因为无论是外境的法还是内境的众生都是自性空的原故。

“彼我”即假立的俱生我，“我执境”指俱生我执的所缘境，首二句意为凡夫众生从五蕴中幻变出一个俱生我，又从这个假立的俱生我上产生出了俱生我执，也就是说，俱生我执的直接所缘境不是五蕴，而是俱生我。如《智慧品释——澄清宝珠论》在破俱生我时用比喻说：“日暮之时，眼识不明者，若花绳错见为蛇，使其生起执蛇之心时，若不依灯缘等，则不能除彼执也。如是花绳如诸蕴，黄昏不明眼识者如迷缘之无明，蛇执如我执。”即这绳子本不是蛇，不管看清了还是没看清，绳子仍是绳子，眼识不明者错误执著的蛇相，只是第六分别心前假立的总相，待灯照明绳子之时，蛇执便消失无余。同样，五蕴本无俱生我，也仅是第六分别心前假立的总相，待证悟圆满的人无我空性时，这虚妄的俱生



我执将尽遣无遗。《智慧品释——澄清宝珠论》接下来
说：“若彼暗室中挂上灯火，照明一切时，了达所见之
蛇，即是花绳，此处虽无蛇相，而绳者迷为蛇相。如是
见此境无蛇，即自然能除蛇执。依此五蕴之我执，即假
立之外，一无所有。”《入中论》也说：“由了知我是彼
境，故瑜伽师先破我。”即瑜伽师以智慧了知俱生我是
俱生我执的对境，故先以理论破我，再以修破我执。

这里有个问题：既然俱生我执根源于相续上的五
蕴，但无色界没有色蕴，那岂不是无色界的众生已消除
了俱生我执，也证悟罗汉果了呢？

此不尽然，因为：无色界天人仍未遣除以前在欲、
色界时对色蕴执著的种子，即色蕴之相虽已灭除，但种
子尚存；对其余四蕴仍有执著；转生到欲、色界之后仍
将重新产生对色蕴的执著，故俱生我执依然存在。

“与彼瓶等空基分”：法我是因外境的宝瓶等物体
而发生，欲证悟法无我就需证悟宝瓶等外境的空性，故
宝瓶等外境是法无我的“空基”，就人无我而言，空基
则是相续中的五蕴，故它们的空基，即所证空性的对象
不同。

后二句是解释其原因。“各法”指宝瓶等外境法，
“各士夫”指俱生我，即各法的空性与各士夫的空性都
是自性空，故其空相一致。《大智度论》卷四云：“声
闻乘多说众生空，佛乘说众生空、法空。”意即声缘罗
汉与菩萨所证的空基虽不同，但空相一致，声缘罗汉所
证是菩萨所证空性的一部分。

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。

般若经典及月称菩萨在《入中论自释》中已现量（意为直接、明确）地以圣教与理论成立了声缘罗汉已证法无我，认为声缘罗汉丝毫未证悟法无我显然忽视、超越了这些圣教与理证，只是一种没有能立根据的所立（宗派）而已。

宁玛派与格鲁派在这个问题上引用的圣教与论证都是“七教三理”（萨迦派果仁巴大师在《入中论注疏》则引用“三教二理”）。月称菩萨在《入中论自释》第一品解释“彼至远行慧亦胜”时引用了五教，余二教是在《显句论》中引用的。

一、龙树菩萨在《宝鬘论》中云：“若时有蕴执，彼即有我执，有我执造业，从业复受生。”由此可以推知声缘罗汉已证悟了部分的法无我空性，因为若未通达五蕴空性，就会生起俱生我执，有我执则一定起惑造业流转生死。而实际上声缘罗汉已证人无我空性，遣除了俱生我执，这样就肯定已通达了五蕴非实有的这部分法无我空性。

二、《宝鬘论》中云：“犹如眼迷乱，所执旋火轮，如是诸内根，取现在诸境。诸根与根义，许为大种性，大种各无义，故此义非有。若大种各异，无薪应有火，合则无实相，应知余亦尔。大种与二相，无故合无义，由合无义故，色义亦非有。识受及与想，诸行于一切，各别体无故，胜义中无义。”犹如眼错乱，妄见旋火轮，如是诸根虽缘现在境，但根境识随一皆无自性，唯由错乱心所见。诸根与境，都是五大种的本性，但五大种各



自都没有实有自性，因此由五大种组成的诸根与境都实无自性。若诸大种各不相看待（缘起相依）异体而有，当成无薪应有火的过失，大种若是和合，则每一个的相当成无有自性，是看待有故，其余大种亦可如是了知。诸大种各别与和合二相中，若各别无有自性，则和合亦是无有自性，又由和合无自性故，所以色蕴不存在实有自性。识、受、想及行四蕴，一切和合，都无自性，各别亦无自性，因此诸法在胜义中皆无实有自性，为空性。

此五颂说明五蕴的聚集和合没有实质，在真实中无一存在。要得到解脱就必须通达色等五蕴粗相本来无有的空性，也就是声缘要证悟部分的法无我空性。

三、《声闻经》说明色等五蕴并非实有的五个比喻：“诸色如聚沫，诸受类浮泡，诸想同阳焰，诸行喻芭蕉，诸识犹幻事，日亲之所说。”声缘要证得阿罗汉果就必须通达五蕴犹如聚沫等没有实有堪忍的这部分法无我空性，而且最后还指出这五个比喻是日亲——释迦牟尼佛所亲口宣说的。

四、龙树菩萨《中论》云：“大乘说无生，余说尽空性，尽无生义同，是故当忍许。”大乘宣说本无生灭、四边八戏远离的无生空性，小乘宣说（余说）的是在证得究竟的无余涅槃时，世俗刹那生灭的五蕴完全彻底（尽）的空性（无余涅槃，刹那生灭的五蕴完全彻底“尽”的空性，都是小乘自己的讲法，真正将刹那生灭的五蕴完全灭尽获得无余涅槃，唯是大乘的不共功德。“尽”的空性是对罗汉相续而言），由证此空性，遣除了俱生我执，而证阿罗汉果。因此无论是大乘的“无生”空性，还是小乘的“尽”空性，都是指“无实有”的空性，意



义上相同，故傲慢声闻无需跟大乘辩论。

五、《中论》引用《杂阿含经》云：“世尊由证知，有事无事法，迦旃延那经，双破于有无。”佛对小乘迦旃延那上座说过，要解脱就要破有事与无事法，这里的有事与无事即是部分的法无我。

六、《般若二万五千颂》中云：“欲求声闻地，须修般若波罗蜜多，独觉与大乘菩萨亦复如是。”般若波罗蜜多意即通达空性的无漏智慧，由此也可知道声缘定须证悟支分的法无我空性。

七、《般若摄颂》云：“谁求声闻独觉果，乃至法王如来果，必依般若法忍得，离此恒时不可得。”意义与上面的《般若二万五千颂》相同。

另外，嘎单派的沙格西曾引用了九个教证，但总的来说，宁玛派和嘎单派主要都是引用上面七个教证。

接下来讲的三种“理证”，也都可见于《入中论自释》对“彼至远行慧亦胜”一句的解释中。月称菩萨首先从《十地经》的教证得出了“声缘亦有知一切法无自性者”这一结论，即对于声缘，三果与四果阿罗汉可入小乘共同灭定，大乘菩萨入不共灭定，七地以下需功用加行，七地时不需功用加行，刹那入起。就不需功用加行入灭定而言，七地菩萨慧力胜声缘罗汉；而单就入灭定而言，声缘罗汉也是圣者，证悟了人无我空性，即证悟了五蕴是假立的聚集这所应证悟的全部法无我空性。

下面以“三理证”来分析罗汉若未证悟这部分的法无我空性，就会引出三大过失。

若声缘罗汉未证法无我空性，则“不过如世间离欲者”。因为这些离欲者也已经暂时压制了粗重的贪欲，



若声缘罗汉根本未证悟法无我，显然不可能超过他们，这样大乘初地菩萨慧力也就超过了声缘，于是直接与“彼至远行慧亦胜”相违背。

若不通达部分法无我空性，则不能通达五蕴粗相是假立的聚集而证人无我，未证人无我空性则不能断除三界轮回的烦恼种子，就如世间的修法外道，所以说“彼等亦应不能永断三界一切随眠，如诸外道”。

若未证悟法无我，则没有证悟五蕴粗相空性，也就不能证得补特伽罗无我，因为“又缘色等自性成颠倒故，亦应不达补特伽罗无我，以于施設我因之诸蕴有可得故。”

但需指出的一点是：同样的“七教三理”所引出的结论却不同：宁玛派自宗认为声缘只证部分的法无我空性，而嘎单派认为是已圆满证悟法无我空性，具体将在下文作详细抉择。

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。

有的观点则作了太过份的诠释，连暂时分三乘时也承认三乘见法界的智慧相同，并承认证悟的智慧方面没有高低，同时把显密的经、续及论典中凡有与此不同的论说都释为不了义。

这一观点的代表人物有三：大翻译家日称罗扎瓦；萨迦派的论师仁达瓦（童子智慧）；宗喀巴大师及其弟子们



仁达瓦在《入中论释》中说：自续派及其以下的各宗认为声缘没有圆满通达法无我空性，但中观应成派认为声缘已圆满通达，而且与大乘登地菩萨见法界本性的智慧相同。

宗喀巴大师的观点有早年和晚年的区别，早年造的《现观庄严论金鬘疏》中解释：“彼由缘相门，非方便故远，由善巧方便，即说为邻近。”一颂时认为，声缘罗汉尚未证悟圆满法无我空性，离佛果还很远，而大乘菩萨已圆满证悟并具有善巧方便，所以距佛果极近。前两句指声缘罗汉，后两句指菩萨，从中可以看出声缘罗汉与菩萨有明显的差别，这与宁玛巴自宗观点一致。但格鲁派的弟子们认为当时宗喀巴大师智慧尚未圆满，是不了义的说法，故遵循他晚年所造的《入中论善解密意疏》等观点，即声缘阿罗汉已圆满证悟了法无我空性，克主杰等论师所造的众多论典注疏中，普遍采用的是后一种观点。

应该强调的是：宗喀巴大师晚年所提出的声缘罗汉圆满证悟法无我的观点，皆由于不可思议的大悲心，欲将三乘种姓的一切众生从初发心就引入大乘般若的修法。针对小乘欲寻求遣除烦恼障而得暂时解脱的特点，为了使小乘不诽谤大乘、不与大乘辩论，而自愿入大乘，宗喀巴大师说：“一切实执都是烦恼障”，因此，要遣除烦恼障，就要修大乘般若，断除一切实执，证悟圆满的法无我空性。又由于小乘种姓及大乘初学者修究竟般若有困难，于是宣说了单空的修法，渐次引入究竟般若的修法。由此可见宗喀巴大师度化一切众生成佛的大悲心与佛无异，并且所著的《菩提道次第广论》



等论疏也被共许与佛亲口所说相同。

上述三家认为声缘罗汉与大乘初地菩萨同样见到了圆满的法无我空性，没有什么差别。但宗喀巴大师也并不是认为声缘罗汉与大乘初地菩萨相续中所有功德完全相同，因为菩萨在大乘资粮道、加行道积累了许多不共同的方便福德资粮，菩萨在出了根本定后也具足许多殊胜的不共同功德，这都是声缘罗汉所不具足的，只是在通达本来清净的法界空性这个反体上，三乘之间无有高低优劣之分。

而显宗第三转法轮的十种了义唯识经典、弥勒菩萨的《辩中边论》、《经观庄严论》等都认为：究竟来说唯有佛乘，即最终都将进入大乘道，证得佛果的圆满功德，并无三乘的区分，但在暂时分开三乘时，声缘罗汉只证部分法无我空性，无法与菩萨所证悟的圆满法无我空性相提并论。密乘中也有三乘、五乘、九乘等分法，都指出声缘罗汉与菩萨在证悟胜义谛上有差别，如《大幻化网根本续》说：声缘罗汉相对于大乘来说只证悟了相似少分的空性，并未圆满。但嘎单派认为这些经论的讲法都为不了义。

总之，宗喀巴大师晚年提出了中观应成派的八种不共难题，这与雪域宁玛、嘎举、萨迦都不相同，其中之一就是说声缘罗汉已圆满证悟了法无我空性。只要用理论详细分析就可以推知这种论述是不了义的。因为宗喀巴大师讲过小乘有两种：其一是小乘有部，随世亲论师《俱舍论》中宣说的基道果修行，他们不能证得阿罗汉果，都属傲慢声闻，没有证悟法无我空性，他们在小乘《俱舍论》中也自称不须圆满证悟法无我。其二



是证悟的声缘阿罗汉，他们通过修习般若波罗蜜多，已经真实得到了阿罗汉果位，圆满证悟了法无我空性。两种小乘之间的区别在于：第一种随《俱舍论》修行的小乘弟子，可以遣除无色界顶层（即非想非非想天）粗的俱生烦恼（世间与外道的修法无法遣除），即补特伽罗独立自取之我，但不能遣除细的俱生我执，即补特伽罗自性成立之我，还有俱生我执的微细种子；第二种能进一步依般若经典而修，进而遣除补特伽罗自性成立之我执等，且与大乘菩萨所证圆满法无我空性相同。

嘎单派对这一论点比较强调，而且有广泛的论述。因为宗喀巴大师所立的八种难题（其中基三、道四、果一，详见《入中论日光疏》）中有关道方面的三个难题皆依此（指声缘证圆满法无我）而立：即一切实有执著的种子皆是烦恼障，其习气为所知障。其弟子贾操杰的《入行论智·慧品释》、克主杰的《中观总义·善缘者睁眼论》、嘉样杰巴的《入中论释》、沙格西、扎嘎活佛等都更广泛地引用教证说明声缘阿罗汉已圆满证悟了与大乘初地菩萨相同的法无我空性。

我们先来具体分析嘎单派关于这一论点的教证与理证。

一、嘎单派认为声缘罗汉圆满证法无我是般若经的观点。

克主杰等论师引用《般若二万五千颂》中佛对弟子舍利子所说：很多象目捷连一样的阿罗汉很长时间修行般若，没有大乘菩萨一人一天中修般若的功德殊胜。舍利子问其缘故，佛回答是因为菩萨有很多方便，即菩萨有不共于声缘的悲心、菩提心等。克主杰等论师认为



这就可说明声缘罗汉已证圆满的法无我空性。若按他派论师的说法，佛的回答应该很简单，即“小乘阿罗汉们没有圆满证悟法无我空性，而菩萨已经圆满证悟”。

全知麦彭仁波切在遣除单秋的怀疑书中说：此时佛只是从一个方面所作的回答，意即不但是智慧，在方便上也有差别。因为这可以从经文前后的文句中找到明显的依据，在此之前佛即已说过：修轮回涅槃大平等的般若是大乘菩萨不共功德之一。

《般若摄颂》中又云：“没有方便远离智慧，堕小乘灭定。”即大乘菩萨若没有殊胜的方便和智慧，就成了小乘的声缘罗汉。可见承认声缘罗汉通达圆满的法无我空性，显然已与般若经典相违。《般若摄颂》又说：大乘菩萨中的大乘种姓得不退转授记者，再也不会堕入小乘，如果是下根的菩萨，属于那种不定的种姓，只是因机缘凑巧遇上了大乘佛法，而修学了大乘，若未登地则尚有可能退转去修小乘法。由此也可知声缘并未具足方便与智慧，也就没有通达圆满的法无我空性。

又《般若十万颂》及抉择般若修证次第的《现观庄严论》在抉择“基的正见”时指出，一切种智、道种智等仅仅是大乘诸佛菩萨的功德，小乘声缘罗汉并不具备，修习大乘不共的四种加行（《现观庄严论》中有云：正等加行、顶加行、次第加行、刹那加行），是大乘菩萨的功德；又说：修习了义般若的菩萨需要遣除四十六种过失，其中之一即修小乘的单空。

又大乘《俱舍论》（即《大乘阿毗达摩杂集论》）、第三转法轮经典及密续都没讲过大小乘同等证悟圆满的法无我空性。



二、嘎单派引用了龙树菩萨的教证。

龙树菩萨的《宝鬘论》中云：“若时有蕴执，彼即有我执，有我执造业，从业复受生。”嘎单派对此解释为：声缘获得阿罗汉果位必须遣除俱生我执，而我执依五蕴产生，所以要遣除五蕴的执著。而与宁玛巴自宗不同的是，宗喀巴大师接下来指出因为一切刹那的法都包括在五蕴当中，那么遣除蕴执即是证悟了五蕴一切粗相与细相刹那法的空性。由此认为声缘罗汉也证悟了圆满法无我空性。

其实龙树菩萨只是说声闻阿罗汉要证悟人无我空性，必须了知五蕴聚集的总相（粗相）是暂时假立的，即部分法无我空性，并没涉及到细相刹那法也是空性的深度。这从月称菩萨《入中论》的“慧见烦恼诸过患，皆从萨迦耶见生”就可看出，烦恼的起因即生死轮回的过患都从萨迦耶见即俱生我执而产生，而并没有说是从对一切法的执著产生。又《显句论》中云：有俱生我执就有烦恼，而堕入轮回，故须遣除俱生我执。而没有说必须圆满通达一切的法无我空性。

嘎单派又引用龙树菩萨《中论》来证明自己的论点。即《中论》中归纳《杂阿含经》的经文说：“世尊由证知，有事无事法，迦旃延那经，双破于有无。”嘎单派把有事、无事解释成了有边、无边，从而得出声缘阿罗汉通达一切法无我空性。但《杂阿含经》上下文中的“由多数世间人执著‘有’和‘无’的区别，而产生生、老、病、死等法”这一意义，说明了“有”和“无”并非指有边与无边，这“有”指对三有轮回善恶趣等实有的执著，它是世间正见；这“无”就象外道“顺世派”的断



见，不承认因果及前后世等等，是邪见。这样的“有”与“无”仍属于五蕴的范畴，并未达到刹那法的深度，更不是指一切的有为、无为法。

同样，龙树菩萨在《宝鬘论》中有相同的一句：“有有者趣善趣，无无者趣恶趣。”即承认有前世后世因果轮回等，进而止恶行善者往生善趣，而不承认前后世因果等就堕落恶趣。所以《杂阿含经》的意义可从《宝鬘论》明显看出，即“有、无”不是总的有边无边的一切诸法，而只是一个部分，《中论》引用《杂阿含经》正是这个目的，遣除了这有事与无事，也就遣除了部分的法执。

又《中论》中用“五相理论”抉择人无我空性时，只指出五蕴的粗相是假立的空性，实际上是有生灭的刹那法，比如“若我与五蕴一体，则我也应成五个”，并没有深入抉择五蕴的刹那法也是空性，即没有说声闻罗汉必须圆满通达法无我空性。月称菩萨的《入中论》及寂天菩萨《入菩萨行·智慧品》用七相比喻说明人无我空性时，也以五蕴是粗相的、多体的聚集，以“我”没有多体来抉择“我”的空性，而没有涉及到五蕴的刹那法也是空性。如《入中论》颂云：“由蕴多故我应多，其我复应成实物。”我们还可以引龙树菩萨《分别觉与未觉品类论》来进一步证明：有人晚上见到一条绳子，误以为是蛇，心中很恐惧，后来点了一盏酥油灯去看，才知道是绳子，虽然事实上并没有蛇，但依靠酥油灯才遣除了相续中的增益。绳子比喻五蕴，以蛇比喻人我，即自己相续的五蕴聚集（绳）上并没有真实的“我”（蛇），但因无明而起俱生我执（蛇执），依靠人无我空性的智



慧（酥油灯）可以遣除俱生我执，从而断尽烦恼超越生死轮回的痛苦。应引起注意的是，龙树菩萨在这里只是说了没有蛇，而没说绳子也没有，五蕴（绳）是假立的“有”法，而没说五蕴本身连微尘的法也不存在，故声缘罗汉只须部分而非圆满证悟法无我空性。

三、宗喀巴大师的《入中论善解密意疏》、克主杰的《中观总义·善缘者睁眼论》及嘉样杰巴的《入中论释》等都说：声缘圆满证悟法无我空性也是提婆菩萨的密意。

圣天菩萨的《中观四百论》中云：“一法之空性，即诸法空性。”法界的本性只有一个，比如宝瓶的空性就是柱子的空性，在法界中一味一体，没有什么分别。又云：“谁证一法空，即证诸法空。”由这两个观点可以得出声缘罗汉也与大乘初地菩萨一样，已圆满证悟法无我空性。

全知麦彭仁波切回答说：从《中观四百论1》的前后文看，该论中的“一法之空性，即诸法空性”以及通达一法的空性即能通达一切诸法的空性是针对利根与究竟现空双运的大空性来说的。我们知道，空性大致可分两种：暂时的相似单空和究竟的现空大双运的大空性，对于小乘声闻来说，他们所证悟的是暂时单空的一部分，在四边中仅仅破了有边中五蕴的聚集与粗的相续，至于有边中的无分刹那法以及其余三边未被破除。虽然缘觉罗汉将细相中的无方微尘也证悟空性，但仍有无分刹那法中的无分别心及其余三边未被破除，可见声缘罗汉证悟的是暂时单空的部分空性，不是究竟现空双运的大空性，不符合“一法之空性，即诸法空性”



的理论。因此声闻罗汉通达了自身五蕴粗相的空性后，对外境通达的也只能是粗相的空性，缘觉罗汉通达了五蕴的粗相及细相中无方微尘的空性，二者所通达的都不会是粗、细相一切法的空性。

全知麦彭仁波切又在《中观庄严颂释》说：从根器角度而言，小乘的声缘罗汉相对于大乘菩萨来说恰好属于钝根，故并不适合于提婆菩萨上述推理的条件。他们因没有殊胜的智慧，不可能从较浅层次的空性，以自力推理出深层次的空性。在《定解宝灯论》下文“若问一法见空性，不见一切为何耶？”的颂释中有详细分析，又如云：“本来利根以自力，虽有证悟而钝根，立即不定自证悟，”并且若说通达部分的空性就能通达一切诸法空性的话，那么就有小乘有部等都等同于中观应成派的过失。

四、嘎单派又说声缘罗汉与菩萨证悟无高低也是月称论师的密意。

其理由即是《入中论自释》、《显句论》中使用的七教三理。但全知麦彭仁波切在《日光论》中说：实际上月称论师在《入中论自释》中所说的“声缘要证悟法无我”也只是指部分证悟。

如《入中论自释》第一品云：声闻为断烦恼障，须观察并证悟“诸色如聚沫，诸受类浮泡，诸想同阳焰，诸行喻芭蕉，诸识犹幻事。”这些只是为证悟人无我而必须通达的部分法无我空性。因为声缘的目的只为断烦恼障，不需要圆满证悟法无我空性，如月称论师《入中论自释》解释：“无我为度生，由人法分二。”时说：“谓佛世尊，为欲度脱诸众生故，说二无我，其中为度



声闻、独觉说人无我故，为度菩萨证得一切种智故，说“二无我。”即为声缘只宣说人无我，而为度菩萨宣说了人无我和法无我空性。

《入中论自释》紧接着又说：“声闻独觉虽亦能见缘起缘性，然由彼等于法无我不圆满修，唯有断除三界所行烦恼方便，可立彼等圆满修习人无我义。”这便明确说明了声缘虽能见缘起缘性，了悟五蕴是假立的空性而圆满证悟人无我空性，但这属于不圆满的法无我空性。《显句论》第十八品也有同样明显的论述。

下面再来分析月称论师在《入中论自释》中的“三理证”。

第一个理证是：“倘不遍知诸法无自性，不过如世间离欲者。”世间的离欲者只暂时遣除（其实是压伏）了粗分的烦恼，微细的烦恼种子丝毫未除，不但法无我空性，连人无我空性也没有证悟。按照嘎单派声缘证悟圆满法无我的理论，这一理证就不一定成立，因为介于圆满证悟法无我与世间离欲者之间还存在有已证悟人无我以及部分证法无我这一可能性。全知麦彭仁波切在《遣除单秋疑惑论》中说：月称论师第一理证的真义是：声闻先要了知五蕴粗的聚集是暂时假立，是不存在的空性，依靠这种部分的法无我空性才能圆满证悟人无我空性，即“不知一切法”无自性，就不会遣除俱生我执，有我执就不能断尽微细的烦恼种子，就跟世间离欲者完全相同。若声缘未证悟圆满的人无我空性和部分的法无我空性，则大乘见道位菩萨的智慧力就应已胜过声缘罗汉，但《十地经》中明确说明了菩萨只在第七远行地时智慧才胜过声缘。所以说由这个理证推知



声缘只证悟了部分的法无我空性和圆满的人无我空性。

第二个理证是：“彼等亦应不能永断一切随眠，如诸外道。”月称论师的解释是：若声缘未证悟法无我空性，不能永断一切随眠，如诸外道。而嘎单派的理解是若声缘罗汉未圆满证悟法无我空性则不能永断三界的一切烦恼种子，就如外道一样（因为嘎单派认为一切实有执著是烦恼障，要永断三界一切烦恼障种子就需遣除一切实执，即要证悟圆满法无我空性。）这同样也出现了一个漏洞，也就是忽略了部分证悟法无我空性，圆满证悟人无我空性这一可能性。全知麦彭仁波切在《日光论》中又打了一个比喻：对房子的地板、墙壁、屋顶等进行分析后，就会知道人们概念中的房子其实并不存在，对房子总的聚集这种执著会自然遣除。从比喻中可知，对房子的地板、墙壁、顶层等作粗略的分析，就可遣除对房子总的聚集这种执著，并不需要对地板等作微细的分析。同样要永断一切烦恼障种子，需要遣除俱生我执，即要证悟五蕴的聚集是假立的，也即证悟部分法无我空性和圆满人无我空性，并不需要证悟圆满法无我空性。声缘罗汉虽不需证悟圆满法无我空性，但若对法我中的一部分，也即五蕴粗的聚集，若不理解是假立的，俱生我执就没有办法破，也就不能证悟人无我空性，这就与外道一样。

第三个理证是：“缘色等自性成颠倒故，亦应不达补特伽罗无我，以于施設我因之诸蕴有可得故。”明确指出了“于施設我因之诸蕴有可得故”，《入中论》第六品云：“缘色转故生贪等，以未达彼本性故。”也就是对色等五蕴粗大相续的实执若不遣除就会产生贪等烦恼，



而并没有说明要通达一切粗、细法的自性（即空性）才能遣除这种颠倒执著。

嘎单派在分析三理证时认为，既然声缘罗汉不是“世间离欲者”、“外道”及“未达补特伽罗无我”，则应是“圆满证悟法无我空性”。这样只是在两个极端上作选择，而忽略了位于两个极端间的中间环节，即“圆满证悟人无我空性，部分证悟法无我空性”，这也正是声缘罗汉的真实证悟境界。佛初转法轮传的是四谛法，声缘修四谛十六行相，便可得阿罗汉果，即证悟圆满人无我空性，而法无我空性只是证悟微小部分。

但嘎单派辩驳说：《入中论自释》第一品中“此教宣说声闻独觉亦知一切法无自性者”，不是明显有“一切法无自性”的字眼吗？全知麦彭仁波切回答说：从上下文对照观察，此处的“一切法”指声缘为证悟人无我空性所应通达的一切法，即五蕴的聚集和相续，而不是总的一切法。

五、宗喀巴大师在《入中论善解密意疏》中又引用了寂天菩萨的观点。

在《入菩萨行·智慧品》中对暂时分三乘时小乘有傲慢的声闻提出的“由见谛解脱，何用见空性”的辩论，寂天菩萨回答说：“经说无此道，不能证菩提。”智生慧论师的《入菩萨行详解》认为“经”就是般若经典，般若经典中说：“凡执实相者，皆无三菩提之解脱。”又说：“声闻缘觉佛果，亦若不依此般若空性，则不能获得故，此为能生四圣者之佛母。”而小乘声缘阿罗汉已得解脱，远离了俱生我执烦恼，但由于嘎单派将一切实执都作为烦恼障，故声缘罗汉一切实有执著的分别心应已经



遣除，也就是说声缘已圆满证悟了法无我空性。宗喀巴大师在《入中论善解密意疏》中又引用《入菩萨行》“此非染污爱，如痴云何无”两句，并依自己对《俱舍论》相关颂词的解释为：“补特伽罗独立自取我而产生的爱没有，”及自己对般若经典相关颂词的解释为：“依靠补特伽罗自性成立的我产生的爱却不能遣除”，而认为寂天的密意是：只有证悟了圆满法无我空性才能遣除补特伽罗自性我执及由此产生的爱烦恼的种子。但这是不了义的说法，真正的意义，如《入菩萨行·智慧品》云：“心有所缘者，亦难住涅槃。”印度对《入菩萨行》和《智慧品》的注疏翻译成藏文的共有八种，智生慧及格拉论师等的注释中都明显说过：目犍连、舍利子等阿罗汉只得到暂时的解脱，并不究竟，要圆满证悟法无我，就必须再入大乘道修大乘法，暂时的脱离生死轮回的果位并不是究竟的解脱果位。全知麦彭仁波切在《智慧品释·澄清宝珠论》及与沙格西的辩论书中广为抉择了寂天菩萨及印度众多论师的密意正与自宗相同，即举例中的目犍连与舍利子等都是大阿罗汉，此处是指阿罗汉而非指傲慢声闻。

六、嘎单派有些论师认为以上分开三乘时声缘圆满证悟法无我空性，也是弥勒菩萨《现观庄严论》的部分观点。

弥勒菩萨在《现观庄严论》中云：“法界无差别，种性不应异。由能依法异，故说彼差别。”即法界的本性没有差别，对此进行分类就与法性不相应，但是暂时根据能依的差异可以区分出三乘所依的不同意义。嘎单派据此认为声缘圆满证悟了法无我空性，因为声闻



罗汉、独觉罗汉、菩萨这三乘圣者们的智慧所缘境都是法性，见法性没有什么差别，并认为这也是《现观庄严论》各家注疏的观点。在雪域，从梵文译成藏文的《现观庄严论》注释有二十一种，其中圣解脱军和狮子贤的注释是最为重要的两种，他们在解释这一颂时都指出：小乘圣者与大乘菩萨所见外境的胜义法性没有差别。嘎单派据此说明声缘罗汉也证悟了圆满的法无我空性。

全知麦彭仁波切在给单秋的辩论书中，依自宗宁玛巴的理论对此作了详细的破析并指出：虽然法界本性没有差别，但是有真实见法界究竟本性与未真实见法界究竟本性的差别，故分了三种不同的种姓，并且《现观庄严论》中并没有“小乘声缘所证即是大乘菩萨所证悟的法无我空性”之意，如云：“大师于此说，一切相智道，非余所能领，于十法行性。”也就是说《现观庄严论》八品所诠的深义唯有大乘佛菩萨才能领受，声缘对此无法证悟。狮子贤对《般若八千颂》和《现观庄严论》专门作了一个对照的注释，其中广讲“非余所能领”时指出，声闻和独觉对《现观庄严论》八品中所诠深义，一切种智性、道种智性，大乘根本智等八义根本没有领受。

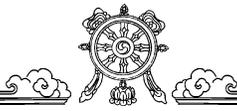
而对“法界无差别，种性不应异，由能依法异，故说彼差别。”一颂应如何理解呢？虽然法界的本性上并不因三乘所知不同而有差别，但是见法界时有真实见法界究竟本性与未真实见法界究竟本性的差别，声缘罗汉没有证悟圆满的法无我空性，由此而暂时有三乘种姓的分类。《现观庄严论》所表述的四种不共加行唯大乘菩萨才有，并在颂词中直接讲过小乘与大乘在得



佛果的方便上不同，故历时有迟速之分，小乘看待大乘菩萨来说，因无方便故距佛果很远，只有具足方便距佛果极近，方可真实称为大乘菩萨，如“由善巧方便，即说为邻近”等。与菩萨相比，小乘的发心、所行之道与大乘发菩提心度化众生相违，他们的智慧也不是究竟的对治法所生的智慧，菩萨们若生起小乘的发心，则是倒退。

又《现观庄严论》在颂词上也明显有说小乘声缘罗汉的断德与大乘菩萨有高低的差别，如云：“远所取分别，未离能取故，当知由所依，摄为麟喻道。”即独觉阿罗汉对一切外境色法的执著分别已经断了，而对内自相续无分的刹那分别心仍然有执著，换句话说，也就是还没有证悟圆满的法无我空性。对于这一颂，嘉样杰巴的《入中论释》认为应看作是随理唯识宗的讲法，但全知麦彭仁波切指出，《现观庄严论》主要抉择般若，不可能是随理唯识宗，因为论中破过随理唯识：“若有余实法，而于所知上，说能尽除障，吾以彼为奇。”又《现观庄严论》注释中，公认最为究竟的是圣解脱军和狮子贤两家，他们的注疏中都抉择了一切法的空性，并且，世亲菩萨暂时把般若的观点依随理唯识来讲述时，狮子贤在其《现观庄严论释》中也曾对此作过破斥，故不可能又建立起有实有依他起的随理唯识观点，所以按嘉样杰巴的说法，弥勒菩萨自己宣说随理唯识又反过来破随理唯识，是自相矛盾的。

所以，《现观庄严论》中不可能既说声缘与菩萨同等证悟了圆满法无我空性，又说小乘与大乘有很多差别，使前后句义相违。全知麦彭仁波切在给单秋的辩论



书中说：“就象先介绍了一大通帝释具有极大福报、能力、个子很高等特点，最后又说帝释其实并不存在，如果这种说法不算相违，则世上便没有相违的说法了，佛陀化现的弥勒菩萨不可能这么说。”

而克主杰在《中观总义·善缘者睁眼论》中认为弥勒菩萨的《现观庄严论》中了义和不了义并存，却不相违，并引用法称论师《释量论》旁证：《释量论》中先说有外境，后来又说外境都是唯识所现，这两者前后不同，但并不相违，因为这是分别对经部派和随理唯识弟子们的宣说。单秋也引用了这一观点。

全知麦彭仁波切回答：《释量论》确实如此，如印度弘扬因明的智生慧论师在《释量论释》中认为：不观察时与世间观点相同，稍加观察时则与经部的观点相同，详细观察世俗不清净法时就是随理唯识。故《释量论》宣讲了不同层次的三种意义，其中究竟的意义是唯识。而《现观庄严论》则不同，因为此论并不是属于世间或小乘经部范畴，而主要讲述第二转法轮般若经典究竟的现证，即讲述的现证是究竟层次上的现证，不象《释量论》在不同的三个层次上，分别抉择出了世间的观点、经部的观点及随理唯识的观点，因此用《释量论》来作类比推理不合理。另外，若对般若经典的究竟现证还分别作了义不了义的讲述，则对众生无利益，对大小乘种姓的弟子都起不到引导作用，因此弥勒菩萨分八品真实地抉择了大乘从资粮道起直至一切智智的无学道佛果的修证过程，在每品中都分别讲述了大小乘的不同功德，大乘菩萨的功德多且广，而小乘声缘罗汉不但根本没有领受过大乘的现证，而且功德少而小。



全知麦彭仁波切的弟子们进一步指出：嘎单派的观点其实就已认为弥勒菩萨的五部论典与中观应成派的不共观点存在着很大的分歧。

如 沙格西认为：《现观庄严论》与应成派有许多不同之处，主要属于自续派的观点。全知麦彭仁波切反问说：《现观庄严论》主要讲的是般若现证的方面，如果这是自续派的话，那么第二转法轮的经典不都成了自续派了？另外嘎单派其他的论师也有说，不只是《现观庄严论》，而且最有代表的圣解脱军和狮子贤两位论师的注释也不可能是中观应成派了义的观点，实质上是自续派，因为虽然这两个注释是最重要的注释，但两位论师是自续派的论师。对此回答说：自续派也不承认声缘罗汉证悟圆满法无我空性，嘎单派对这一观点也是清楚的，并且在全部二十一家注释中也找不到一句说：暂分三乘时，声缘罗汉未入大乘道就已圆满证悟法无我空性。故《现观庄严论》抉择的是究竟的意义，与应成派不会相违。

七、嘎单派有些论师还认为声缘已圆满证悟法无我是弥勒菩萨《宝性论》的观点。

《宝性论》颂云：“诸自觉之胜义，以信心而通达。”即是说，三世如来宣说的胜义（如来藏大双运），需以信心通达，而嘎单派认为无著菩萨在《宝性论释》中所列举的通达如来藏的能境，包括了声缘，因此把《宝性论》列为应成派的论典，于是据此说明：声缘罗汉圆满证悟了法无我空性。

嘎单派为了保护自己的单空见，虽然依此两句颂词，说《宝性论》是应成派的论典，但他们对其中有关



如来藏光明及功德的说法，仍认为不仅在胜义中，而且在世俗中也不存在，是属于不了义的宣说，是为了摄受有宗下根弟子。

依《宝性论》中的这两句颂词可知，需依信心才能通达如来藏，而嘎单派认为声缘对如来藏的观点也可产生信心，因此通达如来藏的能境应该包括声缘。但正如《宝性论》云：空中太阳光芒虽照耀，但盲眼之人亦不见。比喻世间凡夫、声闻、缘觉与大乘初学者四种人没有证悟如来藏。全知麦彭仁波切在与单秋等辩论时说：《宝性论》以及无著菩萨的《宝性论释》主要诠释的是第三转法轮了义经典，这些了义经典如《白莲花经》等就暂时分开了声闻、缘觉、菩萨三乘，并且其功德、证悟有很大的差别，而从未说在暂时分三乘之时，声缘可圆满证悟法无我空性或体悟如来藏的大光明等。而且在雪域被那些认为单空是究竟空性的论师们所视若怨敌的觉囊派，也对《宝性论》中所讲如来藏的光明等有很大的信心并着重作了宣扬，若《宝性论》属应成派的论典，这样觉囊派就成了应成派，破斥他们也就是破斥了应成派，自己反而不是应成派了。《宝性论》是中观他空方面的论典，不属于应成派的论著，因为没有以应成理论抉择胜义本性。

以上详细分析了嘎单派说明声缘圆满证悟法无我空性所引用的经论教证，接下来再来看嘎单派支持这一观点的理证，这些理论归纳起来有二种。

首先，佛陀开演的第二、三转法轮中以甚多理论抉择出了从色法乃至一切智智都是清净圆满的法无我空性，而这些法的当机祈请者都是须菩提、舍利子等的小



乘阿罗汉，若阿罗汉们最后都没有圆满证悟法无我空性，那么佛的说法就没有意义了。

全知麦彭仁波切回答说：往昔有声缘罗汉虽听闻了大乘菩提心方面的法，但却未能生起菩提心，是不是也可说佛宣说菩提心方面的法无义呢？别说声闻罗汉祈请大乘法，就算是上法座宣讲大乘法者，也不一定就已证悟。佛菩萨的功德不可思议，如佛曾经为了消除魔障，加持魔上法座讲大乘法，但不能说魔证悟了。另外，是否只有小乘声闻阿罗汉来问法，再也没有大乘菩萨呢？并非如此，而且舍利子、目犍连、摩诃迦叶、须菩提等大阿罗汉本身都是大乘菩萨的化身，究竟上已圆满证悟了法无我空性，他们为了助佛宣化，显现为没有圆满证悟法无我空性的阿罗汉，比如目犍连因遭外道攻击而受了很多痛苦，并因此而圆寂，便不能说那时他没有痛苦或未圆寂，小乘的律藏及经典都有如此记载。总之，佛对大乘弟子宣说了义的般若经典，而对小乘弟子宣说的则是四谛法轮，此时并没有说四谛全都是法无我空性，未说刹那法不存在、是无生无灭的法无我空性，而是说轮回和涅槃有差别，各有因果。所以不能认为第二、第三转法轮的显密经续是佛给小乘弟子所传的法，应知第一转法轮才是针对五比丘等众多小乘弟子的，佛说法从来都是契理契机，故嘎单派所立此理显然不成立。

其次，宗喀巴大师在《菩提道次第广论·止观章》中说，中观应成派不共同的观点“声缘圆满证悟法无我”的根本依据是：一切实执的种子是烦恼障，烦恼障习气则为所知障。理解了这一点，很简单就可以成立“声缘



圆满证悟了法无我空性”，因为声缘证得阿罗汉果位时已经圆满遣除了烦恼障也就完全遣除了一切实执，圆满证悟法无我空性，另外，宗喀巴大师的《入中论善解密意疏》及其许多弟子们也这样宣说。而且宗喀巴大师在《辨了不了义论》等论典中引用了《中观四百论》、《中观百字论释》、《入中论自释》、《七十空性论》等证明这是中观应成派及般若经典的密意，即一切实有执著是转生轮回的根本因（烦恼障），从这根本因上产生出了贪嗔等烦恼，因此声缘若证悟了缘起的本性就能完全遣除一切实执而得解脱。

全知麦彭仁波切在与札嘎活佛辩论的《日光论》中依教理广为破析：龙树菩萨曾说，每个论典都有其总义（一般性）和别义（特殊性），按此来分析论典是一种很好的方法。《入中论自释》、《中观四百论》、《七十空性论》、《中观百字论释》等都指出无明（实有执著）是轮回的根本因，这是总义，但同时应明了其别义，即如果想单纯遣除烦恼，得到暂时的解脱，并不需要遣除所有的实有执著，证悟圆满的法无我空性，而只是遣除其中的俱生我执就可。总之，自宗全知麦彭仁波切也肯定一切实有执著是无明。但无明有两种，第一种是十二缘起中的无明；第二种是所知障的无明。声缘要遣除轮回烦恼，只需遣除前一种无明，不需圆满证悟法无我空性。比如《入中论》云：“慧见烦恼诸过患，皆从萨迦耶见生。”意即：之所以产生烦恼等各种过患，不是由于一切无明，而只是由于俱生我执。其余几个教证，于此不作详解。

《华严经》云：“尔时此菩萨，过于二乘行。”《大



《智度论》卷二十八云：“如是摩诃衍经中，处处赞菩萨摩诃萨智慧胜声闻、辟支佛。”《大智度论》卷六亦云：“菩萨无量清净智亦复如是，于诸天天人及声闻、辟支佛所不能量，名为无量智。”《大般涅槃经》云：“须陀洹、斯陀含人，断少分烦恼，佛性如乳，阿那含人，佛性如酪，阿罗汉人，犹如生酥，从辟支佛至十地住菩萨，犹如熟酥，如来佛性，犹如醍醐。”《楞伽经》云：“大慧、彼智有三种：谓世间、出世间、出世间上上。云何世间智？谓一切外道凡夫，计著有、无；云何出世间智？谓一切声闻缘觉，堕自共相，希望计著；云何出世间上上智？谓诸佛菩萨，观无所有法见不生不灭，离有、无品、如来地，人法无我，缘自得生。”

宗喀巴大师所立应成派不共八大难题中有关“道”的方面有四个，其中三种即是声缘阿罗汉圆满证悟法无我空性，一切实执种子为烦恼障，其习气为所知障。但宁玛巴自宗认为：并非一切实执种子为烦恼障，而对外境刹那的法或对轮回涅槃、清净刹土等产生的实执及其种子、习气都是所知障，而烦恼障都是依靠俱生我执而产生的，所知障从法执发生，《楞伽经》等也如是说。或对五毒烦恼和相应的心所是烦恼障，另外的一切无明的分别心都是所知障。有多种说法，以后还可详细分析。

所以，一切实执的种子并不全是烦恼障，也有一些属于所知障。在《楞伽经》、弥勒菩萨《宝性论》、《辨中边论》中说：一地菩萨开始遣除烦恼障与所知障，不会遣除烦恼障种子的习气。《入中论自释》指出到八地才开始遣除习气，全知麦彭仁波切《智慧品释·澄清宝



珠论》中也这么说。但是所知障（二取、三轮的执著等）有遍计及俱生两种，一地就开始遣除遍计的所知障，而二地菩萨以上开始遣除俱生的所知障，《现观庄严论》也如是说，有《宝性论》、大乘《俱舍论》、《楞伽经》等真实的根据：大乘见道菩萨不只是遣除烦恼障，也包括所知障的遍计种子。所以说宗喀巴大师这三个不共同理论就成为非了义的宣说。

以上我们系统地介绍并分析了嘎单派在“声缘是否证悟法无我”上的观点，其中部分内容，将在本论下文的颂词中被引述到。

下面转入颂词，关于“承认三乘见道一，并许证悟无高低”的观点，仙人分两方面回答。首先引述萨迦派论师对宗喀巴大师所提出的十八个大过失中的一个，即罗汉未断除障碍便登初地；其次指出虽已证悟但断除障碍尚需助缘的观点，会陷入两难境地。

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。

按嘎单派的观点，相对于大乘而言，修持低道而证悟的小乘声缘罗汉，进入大乘获得见道时，及八地以下的修道中，有未遣除任何障碍便获得这些功德等的过失。所以在理证上有妨碍，他们无法圆满回答。

按嘎单派的观点，小乘的阿罗汉已经遣除一切烦恼障，而所知障只在八地以后才会被遣除。这样小乘阿罗汉发心学大乘时，没有遣除什么障碍，就可得到大乘初地，具足了大乘见道的智慧，这就形成了“少无所断”的过失，其中“等过失”具体是：



一、从初地以上得到了智慧，但没有遣除任何障碍。

二、从时间比较，小乘较短的时间就可以证悟圆满的法无我空性，因为声闻阿罗汉果位三生可得，独觉果位一百劫可得，而大乘菩萨在登地之前的资粮道、加行道中积累福慧资粮就需一大阿僧祇劫，也就是说大乘花了更长的时间才证悟了与小乘阿罗汉相同的法无我空性。

三、如此则大乘道不如小乘道殊胜，或者大乘弟子根钝而小乘声缘根利。

果仁巴大师又在《入中论释》中列出宗喀巴大师所立的“声缘已圆满证悟法无我空性，一切实执的种子为烦恼障，所知障为烦恼障种子的习气”等八大难题有六十四种大过失，又他的《现观庄严论广释》中又指出这有十八大过失，同为萨迦派三大论师之一的达聪译师也列出了十八大过失。

全知麦彭仁波切在《日光论》中也作了如此破析，且进一步指出如此三乘道所调伏的众生根器就没有上中下的差别，因为小乘声缘已证悟了圆满的法无我空性。

嘎单派后来的弟子们为了挽救萨迦派的破析，就立论提出小乘声缘罗汉发了菩提心后，直接进入大乘八地。

果仁巴大师及宁玛巴自宗对此皆已破析。依这种观点，佛弟子不应该入大乘而应入小乘，因为证得声缘阿罗汉的时间是三生或一百劫，从八地到佛果的时间是一大阿僧祇劫，也就是说修学小乘，证得阿罗汉果，再学大乘，径登八地而最后成佛只需一大阿僧祇劫零



三生或一大阿僧祇劫零一百劫，远远少于大乘种姓的菩萨们从发心开始到成佛所需要的三大阿僧祇劫的时间。这样，本来是小乘修法绕了远道，倒变成大乘修法绕远道了，就好像放着方便的前门不走却绕个大弯子从后门进屋一般。又佛已在大乘经中说过：大乘种姓的弟子，从凡夫发菩提心开始，经五道十地到究竟佛果，比小乘种姓弟子证悟小乘罗汉果后，再入大乘，最后证得佛果，要快四十九劫。这样八地之说比一地之说的漏洞就更大了。

此外虽说悟所证，然而所断尚需助。

除此之外的过失是：虽然说罗汉已证悟了圆满的法无我空性（即见圆满法无我空性），然而要断除所知障，尚需方便助缘。

这两句是引述嘎单派的观点。宗喀巴大师在抉择应成派时指出：若大乘种姓菩萨不经过小乘而直接进入大乘资粮道，在到达见道位时，遍计烦恼障已经被遣除，从二地至八地则断烦恼障俱生种子，从八地开始遣除所知障；而如果先证阿罗汉果再入大乘道时，因为已遣除包含烦恼障俱生种子在内的一切烦恼障，而所知障又只有八地以上的殊胜智慧加上两大阿僧祇劫中圆满的方便福报才能被遣除，故从初地到八地不用断除任何障碍，只需积累布施等的方便福报，为在八地时遣除所知障作准备。

全知麦彭仁波切指出这种理论陷入了一种两难境地。

未证证悟自许违，若证不舍所断违，

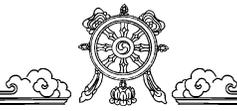


如日既升然黑暗，遣除依他感希有。

如果说“虽说悟所证，然而所断尚需助”是因为声缘未完全证悟法无我空性的话，则与其理论本身相违，如果说声缘已证悟圆满法无我空性，则与这种证悟没有能遣除任何障碍的理论相违，比如太阳已升起来，但还说需要借助另外的因缘才能遣除黑暗，即成了可笑处。

所知障仅仅靠智慧尚不能遣除，还需要借助方便的福报，即要资粮、加行道修一大阿僧祇劫的福报再加上从初地到八地的又一大阿僧祇劫，总共两大阿僧祇劫所积方便的福报，这显然不能成立。因为大乘菩萨在出定时要修方便的福报，但依靠它去遣除障碍的种子和习气根本不可能，因为大乘的中观、唯识都指出，遣除障碍的直接近取因并不是慈心、悲心及发世俗菩提心、行布施等方便，而是无漏的智慧，如寂天菩萨《入菩萨·智慧品》云：“空性能治彼，烦恼所知障，欲速成佛者，云何不修彼。”即遣除烦恼障、所知障只有依靠通达空性的智慧，欲快速成佛，必须修空性。又法称论师《释量论》云：与俱生我执相违的是空性智慧，而并非慈悲等方便，所以遣除俱生我执种子的是空性智慧，而不是方便资粮。萨迦班智达于《量理宝藏论》中亦说：“不违慈等自我故，非能断除轮回根。”所以菩萨出定时修的福报是成就佛陀的三十二相、八十种随形好色身的近取因，而对治障碍实执的空性智慧则是成就佛陀法身的近取因。

第二转法轮般若经典着重诠释的是入定的般若空

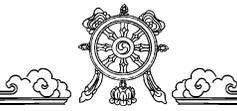


性，而不是出定时所修行的方便资粮。《入菩萨行·智慧品》开篇即云：布施等五度是佛为了成就第六度智慧而宣说的，即“此等一切支，佛为智慧说”。

而且若小乘声缘罗汉证悟圆满的法无我空性，就已遣除所知障，再详加分析小乘真正证悟的声缘在见道位时就应该见到圆满法无我空性，然后经过一来果、不还果的修道修圆满法无我空性。这样证得阿罗汉位时应同时也圆满地证悟法无我空性得到了一切智智的佛果，圆满了一切“断证功德”。

宁玛巴自宗认为：声缘阿罗汉只证悟了支分的法无我空性，故须遣除支分的所知障。《大智度论》卷四十二云：“声闻、辟支佛漏尽时，得诸法不受；菩萨久来知诸法不受，皆如无余涅槃毕竟空，是故说不与二乘共。复次，二乘有习气，有碍有障故，虽有无受三昧，不清净。”《现观庄严论》云：独觉阿罗汉已圆满遣除对一切外境有边三轮执著的所知障，而声闻阿罗汉只是遣除了部分所知障。《宝性论》、《辨中边论》及大乘唯识的《大乘阿毗达摩集论》所说也都相同。全知麦彭仁波切《智慧品释·澄清宝珠论》中云：声缘阿罗汉完全遣除的唯有烦恼障，而圆满遣除所知障唯有到大乘佛位。这与萨迦派果仁巴大师所说稍有不同，但与萨迦派香秋瓦班智达所说相同。

全知麦彭仁波切在《日光论》中分析说：宗喀巴大师的密意也可以从这个方面来理解：即大乘种姓菩萨从资粮、加行道再入见道乃至七地主要是遣除烦恼障，八地以上遣除所知障，并不是绝对地说七地以下不能遣除所知障。



有谓声缘自相续，五蕴虽已证空性，
余法无我未证悟。

有的观点认为，声闻罗汉证悟了自相续五蕴所有粗相与细相的空性，但对“余法”，如外境的色法及他相续的五蕴，则连粗相的空性也未证悟。而缘觉罗汉证悟了自相续五蕴所有粗细相的空性及外境色法粗细相的空性，对“余法”——他相续五蕴粗相亦未证。

持这个观点的有三大代表人物：萨迦派果仁巴大师及其弟子额秋班智达、噶举派嘎玛巴不动金刚论师。

果仁巴大师在《中观总义论》抉择道果中的道时，认为虽然声缘阿罗汉不需圆满证悟法无我空性，但小乘《俱舍论》指出，若承认有边中自相续的无方微尘与无分刹那分别心是实有，还是不可能证得阿罗汉果（这是果仁巴大师对《俱舍论》有关颂词的解释），因此中观宗讲声闻阿罗汉对自相续的五蕴从粗相的聚集直到微尘与刹那分别心都通达空性，即人无我与法无我都已通达，缘觉罗汉还将外境色法的粗细相也证悟空性。额秋班智达在《入中论难题释》与嘎玛巴不动金刚在《入中论释》第一品中也作了相同论述。

仙人指出从这种论点可以得出声缘已证一切法空，而与其自宗相违。

设若证悟五蕴空，则除无为法之外，
未证他法有何者？

若自相续五蕴粗、细相都证悟空性，那么除无为法之外，就不存在未证悟的他法。因为自相续、他相续及



外境色法，虽然可这样分作三类，即空基不同，但空相却相同。当声闻罗汉证悟自相续五蕴粗、细相的空性时，他相续及外境色法的粗、细相同样会证悟，这样一切有为法的粗、细相的空性都已证悟了，那么除无为法之外，哪里还有未证悟的他法呢？

果仁巴大师等的这个观点有两个特点：自相续五蕴不同于他相续五蕴和外境的色法；罗汉不仅证悟了自相续中五蕴的粗相空性，对自相续中细相的无分刹那分别心和无方微尘法也证得了空性。

分析第一个特点的关键在于理清万法的本性与分类。万法可分为有为法与无为法两大部分，这里果仁巴大师等把有为法又分成了不同的三部分，即自相续的五蕴；他相续的五蕴；独立在自相续和他相续之外的外境色法。这种分法是可行的，大小乘《俱舍论》也有如此的分法，但要从中得出上述结论则有失偏颇。因为声闻在证悟时意味着证得万法的粗相空性，而这三部分在本性上却是一致的，都是由本来空性的无方微尘与无分刹那分别心假立聚集而成，因此当一个小乘修行人证悟到自相续五蕴中色蕴是由无分微尘组合而成的假立法的时候，在同一层次上，他相续的色蕴以及外境的色法也自然都已被了知是无方微尘集聚成的假立法。如《楞严经》中持地菩萨对佛讲自己往昔证阿罗汉果前的境界言：“我即心开，见身微尘，与造世界所有微尘，等无差别。”其余四蕴也可依此类推。故此，就声闻证悟粗相的空性而言不必区分自相续已证悟，他相续五蕴或者自他相续之外的外境色法未证悟，果仁巴大师等论师的观点也就不攻自破了。



关于第二个特点，声闻罗汉是否对细相五蕴也已证得空性及证悟时是否有自、他相续及外境色法的不同问题，我们来进一步分析有部、经部、唯识、中观对此的论述。

有部中五百阿罗汉所造《毗婆沙论》及概括其总义的小乘《俱舍论》中，都没有提出证声闻罗汉果必须通达五蕴微尘及无分刹那分别心的空性，恰恰相反，明确指出了在声闻罗汉的境界中，微尘与无分刹那分别心都被认为是实有的、属胜义谛。

又以世亲菩萨《俱舍论自释》为代表的随教经部认为：择灭（以智慧观察后所灭除之法，如烦恼等）、非择灭（不是以智慧观察后灭除之法，而是其因缘不具故不生之法，如雪山无长绿草之因缘故无绿草）、虚空三种无为法是观待有为法而假设安立的，并不实有。按果仁巴大师的论断，声缘罗汉已通达一切有为法的空性，自然也就已通达了无为法假立的空性，也就是说已通达了一切法的空性，这就与宗喀巴大师所讲的“声缘证悟圆满法无我空性”的结论完全相同，于是果仁巴大师对此所指出的十八大过失，就都落到自己头上来了。

大乘随理唯识把一切的遍计法都抉择为四边八戏远离的空性，而没有象果仁巴大师所说的那样，把自相续五蕴单独从他相续五蕴和外境色法中分离出来。

中观宗也未说小乘声闻罗汉只证悟有为法中自相续五蕴的空性。龙树菩萨《中论》及月称菩萨《入中论》依五相（或七相）理论抉择小乘声闻阿罗汉所证的人无我空性时，也不作这种自他相续及外境色法的区分，而是将五蕴作为一个整体，通过观察“我”与五蕴的关系



从而破除了实有的俱生我，成立人无我空性。又龙树菩萨《分别觉与未觉论》也说明了不必通达五蕴细相的微尘与无分刹那分别心的空性。

佛初转法轮宣说了四谛法，指出声闻罗汉需证悟四谛十六行相，即圆满的人无我空性，也即是证悟五蕴粗的聚集及相续是假立的空性，而细相的无方微尘及无分的刹那分别心是实有、是胜义，也并没有作如上的三分类（自、他、外境）。从执著方面讲俱生我执也只是对五蕴粗相的执著，并不是对细相。比如，说“尸陀林的尸体”时是指粗大的聚集，当其腐烂、分散成微小的尘埃时，就再不会将这些微尘执为尸体。说我的衣服、我的房子，也是对粗相的执著，当衣服、房子坏成微尘时也不会去对这些微尘执著。

总之，显宗四宗都不认为声缘罗汉证悟了自相续中所有粗、细相五蕴的空性，并且证悟空性时，也未有自他相续与外境色法的不同。

丁二、建立自宗

分三：一、引述月称论师的善说；二、引述无垢光尊者的善说；三、遣除对此怀疑及究竟时声缘罗汉终将证悟圆满法无我空性

戊一、引述月称论师的善说

因为以上三种说法都不圆满，所以流浪者问仙人：

是故若问何自宗？

那么宁玛派自宗是什么观点呢？

首先引用月称论师《入中论自释》中的观点（此观点在前文解释五教时已有较详细的介绍）：



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。

具德月称论师在《入中论自释》中说：声缘的目的是断除一切烦恼障，故如来宣说了人无我空性，菩萨的目的是断除一切所知障，故如来宣说了圆满的法无我空性。

“具德月称”指断、证功德已经圆满的月称菩萨。“自释”指月称菩萨造的《入中论自释》。在《入中论自释》中解释“无我为度生，由人法分二”两句时，月称菩萨说“其中为度声闻独觉，说人无我故，为度菩萨证得一切种智故，说二无我。”又在解释“彼至远行慧亦胜”时说“声闻为断烦恼障故、……阿遮利耶显此义云：大乘说无生，余说尽空性，尽无生义同，是故当忍许。”综合这两个观点，可见只要圆满遣除了烦恼障，即使没有圆满遣除所知障，也可以得阿罗汉的果位，故佛对声缘弟子宣说了人无我空性。“佛子”有三种（身子罗睺罗、语子声缘、意子大乘菩萨），此处指的是“意子”，即大乘的菩萨欲得究竟的佛果，就要进一步圆满遣除所知障，即单修人无我空性还不够，还要修圆满的法无我空性，故佛又圆满宣说了法无我空性，有圆满见而增上修习才可证得佛果。

如果闻思过《入中论》的人就有可能产生疑惑：

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：《入中论自释》第一品在解释“彼至远行慧亦胜”时，月称论师依《十地经》的教证说：“声闻、独觉亦有知一切法无自性。”又以“五教三理”说声缘已证悟了法无我空性，而《入中论自释》第六品只说圆满证悟人无我空性，这是为什么呢？

仙人先引《入中论自释》第六品来回答：

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。

声缘们为了断除一切烦恼障而修了人无我，但是对法无我却并没有圆满地修持。《入中论》第六品将圆满的法无我空性广分为十六空，略分为四空，仅是大乘不共般若修法的功德。

月称论师在《入中论自释》第六品中对“无我为度生，由人法分二”的解释是：“声闻、独觉虽亦能见缘起缘性，然由彼等于法无我不圆满修，唯有断除三界所行烦恼方便。可立彼等圆满修习人无我义。”因此，《入中论自释》第一品在解释“彼至远行慧亦胜”时说“声缘亦有知一切法无自性”，与《入中论自释》第六品中说声缘圆满证悟人无我空性，其实一致。对此，月称论师在《入中论自释》第六品中解释说：声缘罗汉圆满证悟的唯有人无我空性，于法无我不圆满修，即只证部分法无我。换言之，声缘罗汉证悟了所应证悟的一切法无自性。

戊二、引述无垢光尊者的善说

龙钦绕降尊者云，往昔一切阿阇黎，



纵使辩论此有无，自宗前时之声缘，
虽有几种得罗汉。

龙钦绕降（即无垢光）尊者在《如意宝藏论·白莲花释》中云：往昔藏地雪域的中观前代论师们对“声缘是否证悟法无我”有不同的观点，这首先需确定声闻弟子的分类。自宗对以前的声缘，共有两种分类方法，一种方法是把佛涅槃后的小乘弟子分为“一切有部”等十八部声闻。另一种方法是把声闻分为三种：一、大乘菩萨所化现的声闻阿罗汉；二、傲慢的声闻；三、真正入小乘五道的声闻弟子。大乘菩萨所化现的声闻阿罗汉如舍利弗、目犍连等助佛宣化的大阿罗汉；傲慢的声闻如小乘经中的记载：有比丘实未证阿罗汉果，但自以为已经证得，起傲慢心，佛就在虚空中显现神通，以方便调伏，但这比丘却认为，自己与佛只是有无神通的区别，而证悟的空性无别，因有傲慢心故，不但于法无我，连人无我空性都没有证悟；入小乘道的弟子即是已从凡夫地证得小乘资粮道直至罗汉果位的弟子。自宗所讲的即是在第二种分类中的第三种，即入小乘道的声闻。

若未证空蕴我执，乃至不能解脱故。

虽许彼者有证悟，圆满无我未证悟。

但无论如何，小乘弟子首先必须通达依五蕴粗的相续所产生的俱生我的空性，遣除我执的种子，否则根本不可能证阿罗汉的解脱果。虽然声缘阿罗汉证悟了人无我空性，但未证悟圆满的法无我空性。

声闻阿罗汉除圆证人无我之外，还通达了有为法



中一切五蕴粗大相续聚集的空性；独觉阿罗汉更进一步对所取境中色蕴的细相都通达了空性，但对有边中能取分别心的刹那生灭仍执为实有，故所证也只是少分的法无我空性。

真正圆满的法无我空性要破完四边，而声缘阿罗汉还只是破除了一部分的有边，大乘中观自续派抉择出的一切诸法在胜义中都是无实有的单空，就已经超出了声缘阿罗汉的空性。

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。

“经”指《宣说二谛经》。《宣说二谛经》指出声缘阿罗汉证悟的法无我空性很微小，观待于大乘的诸佛菩萨是劣等的，就好像小虫把一粒白芥子吃空后的那一点点空间，不能与无限的太空相比一样。所以佛就用否定语气说：“声缘阿罗汉没有证悟法无我空性。”

从大小乘证悟空性的方面讲，应成派承认声缘罗汉也证悟了法无我空性，自续派认为声缘罗汉没有证悟圆满的法无我空性，但都承认声缘罗汉也需修般若空性。般若经典中说，不但菩萨需修般若空性，声缘罗汉也需修般若空性。因此，讲般若的功德时，声缘罗汉亦需证悟法无我空性，法王如意宝也说，应成派和自续派双方观点的共同之处，要从这方面去理解。那么，经中用否定词有何必要呢？弥勒菩萨的《宝性论》、《现观庄严论》等，随教唯识无著菩萨等的论典，随理唯识世亲菩萨、陈那论师、法称论师等的论典，都讲小乘没有与大乘一样证悟圆满法无我空性，大小乘证悟有很大



差别，有高低的区别。《大智度论》卷五十二云：“初入道乃至阿罗汉，名声闻人；观因缘法，悟空小深，少愍众生，名辟支佛；深入空法，行六波罗蜜，大慈大悲，是名菩萨人。”在修法上，如发菩提心、积累资粮，抉择如来藏、见如来藏等三转法轮了义经部的修法，大乘随理唯识修大乘唯识，这些不共同的修法小乘没有，单单是大乘才有的修法。因此，虽然小乘声缘罗汉证悟了部分法无我空性，但必须强调证悟圆满法无我空性、证悟如来藏本性，是大乘不共的特点。所以，佛用了否定词。比如有人想买件标价一千元的东西，但包里只有一元钱，就说：“我没钱，买不起。”意思当然并不是一点钱都没有，而是比起一千元来太少了。有的论典还提到，一户人家中虽然有个男人，但庸碌无能，外人于是就会说：“那家没有男人。”也就用了否定语气。密宗《大幻化网根本续》及第三转法轮的经典，弥勒菩萨的《经观庄严论》都同样用了否定语气。又如《妙法莲华经》等说：究竟一乘，声缘罗汉证悟功德很少，圆满广大的证悟功德仅大乘佛菩萨才有，声缘罗汉是暂时的解脱，要入大乘，发菩提心，修大乘法，才能得究竟的解脱，究竟利益自他无边众生。

另外，我们在前面也引用了关于这个论点的其余一些教证。

此乃殊胜之善说，与此相同别无有。

在这以前，雪域的各宗论师都未作此善妙之说，到龙钦绕降尊者才首次提出。

这两句是全知麦彭仁波切对龙钦绕降尊者的赞叹。



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。

如同虽然只喝了一口海水，但不能说没有喝过海水一样，声缘阿罗汉虽未圆满证悟法无我空性，而人我也是法我中的一部分，故可说声缘罗汉也证悟了部分法无我空性，通达了万法无生无灭本性中的部分单空。

这里全知麦彭仁波切把人我包括在了法我中，作为法我的一部分来讲述，全知麦彭仁波切在其它的中观论疏中亦曾说过：“法我是总体，人我是支分。”还有一种分法，即把人我从法我中分离出来，与狭义的法我相对。这样罗汉也还是证悟了部分法无我，因为证人无我时必须证五蕴为空性，而五蕴即属狭义的法我部分。

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。

从另一个角度来说，犹如只喝了一口海水，没有把整个大海吸进腹中去，同样，暂分三乘时声缘只是证悟部分法无我，而没有证悟一切所知法的自性为空性，即没有证悟圆满的法无我空性，故应如此承认。

由上可知，修习般若可以得到暂时与究竟的两种解脱，如果只希望自己得解脱，自然只是小乘的修法，也只能证人无我的暂时解脱果位，若发起了大乘菩提心，抉择了甚深的法无我空性，才可得究竟一切智智的佛果。因此，佛在《妙法莲华经》卷三药草品中云：“今为汝等，说最实事，诸声闻众，皆非灭度，汝等所行，



是菩萨道，渐渐修学，悉当成佛。”

那么我们自己是修大圆满，为何还要来抉择声缘的境界呢？通过详细伺察抉择小乘道，从理论上弄清楚，欲证悟究竟的法界本性，得到究竟的解脱，必须发起菩提心，而不仅仅是出离心，必须闻思修习法无我空性，而不仅仅是人无我空性。这有如下必要：一、大乘修行人发心度化一切众生，对于小乘种姓的众生，应该对他们宣说小乘法。因此，大乘菩萨必须通达三乘佛法；二、暂时分三乘、究竟一乘，众生都具足如来藏都可成佛，为了将一切众生最终都引入佛地，大乘菩萨应通达三乘法义；三、自己真正入大乘、永不退转。因无始以来俱生我执的习气，对自己的贪执很深很重，很难发起渡化众生、得究竟佛果的菩提心，虽然很多人口里说的是学大乘法，而实际上只求个人的解脱，发的是小乘心，这样最多也只能证到阿罗汉果，走了一条迂回曲折的道路，因此应以上面对大小乘区别的论述，对照自己的发心，看自己的发心是不是为了度化六道一切的众苦逼迫、毫无自在安乐的父母众生，回报他们的恩德，让他们远离轮回的痛苦，得到究竟安乐的佛果。同时，对照相似所修的空性，是不是四边八戏远离的究竟法界本性，是不是远离了暂时单空的边执。这样，时时调整，使自己的菩提心和见解不断稳固，与大乘相应，永不退转。在这基础上再修大圆满，才能稳速趣向究竟的佛果，任运度化无量无边的众生。发菩提心，并不是一开始为自己求佛的一切智智。华智仁波切说，真正大乘种姓的弟子，对天下的众生有一个永不退转不可思议的大悲心，想任运度化所有的众生。而要任运度化无边众生，



只有佛的智慧才能做得到，因此大乘菩萨要求佛智。有了佛的一切智智，自在转法轮，众生闻法后去修，可遣除二障种子习气，才能得究竟的安乐。

要利益众生，必须转法轮。只要佛法住在世间，众生的安乐、利益便自然获得。而转法轮必要先闻思修，尤其首先必须闻思佛法。

欲成办二利，先要有颗善良的心，在此基础上，逐渐生起菩提心。重要的是看自相续有没有真正的菩提心，是不是为求任运度化众生的能力而希望成佛。若无出离心、菩提心，仅以污染执著去求成就的功德，则恰似缘木求鱼。证悟的智慧不会无因无缘的产生，只有在菩提心的基础上，修法无我空性，功德才会生起，俱生我执、法执才会断除。若虽有出离心，但无菩提心，仅以小乘发心去求佛果，则永不会成功。因此，修法的方向、目的要先弄清楚，再加上坚定深广的愿心摄持，才能精进修法，业障消除后，修法自然会上去，度化众生的事业也会欢喜去做，自他利益皆顺利成办。若无相似的菩提心，修大圆满、大手印等密法，也修不上去，反会造业。就象旅行的人已在地图上确定了目的地及路线，有了菩提心，自他一切众生成佛的大道就在眼前，依此皆可极快到达佛一切智智的安乐彼岸。

戊三、遣除对此怀疑及究竟时声缘罗汉终将证悟圆满法无我空性

分三：一、总说；二、别释圣教妙义而断疑；三、真如法性唯一故究竟成立一乘，余宗偏失而自宗应理

己一、总说

于是他宗提出了疑问：



若问一法见空性，不见一切为何耶？

已经见到了一个法的空性，为什么还不会见到一切法的空性呢？

这是嘎单派提出的疑问，理由有二：《中观四百论》中有“谁证一法空，即证诸法空”二句；佛在经中曾用若知道其中一支芦苇是空心的就可以推理出所有芦苇都是空心的这一比喻，来说明见一法空性，即能见诸法空性。

前面我们已经介绍了全知麦彭仁波切在《中观庄严颂注释》里作出的回答，在这里自宗全知麦彭仁波切又分四方面进行回答。

于彼以教理窍诀，如是观察虽可见，
暂时声缘诸种姓，唯有贪执人无我，
是故难证其它边。

对于“谁证一法空，即证诸法空”，只要以教理窍诀继续观察，是可以做到的，但在暂时分三乘时，声缘的种姓只贪执（满足于）证得圆满人无我空性，因此难以证到有边的细相以及无边、二边、非二边的空性。

从这里也可间接推出，大乘种姓的佛子们依靠教理及上师所传下来的殊胜窍诀等，抉择了胜义谛的正见，然后精进修行，可以证悟圆满法无我空性，获得究竟的佛果。但正如手指有长短粗细的不同，暂时分三乘时，众生的根机也有胜劣的差别。小乘弟子对轮回极端厌离害怕，以猛厉出离心为助缘，追求自我解脱，等到证悟了圆满人无我空性，解脱了烦恼时，目的就已达到，



而再无前进的动力，裹足不前。《楞伽经》云：“大慧，是名声闻得自觉圣差别相乐，菩萨摩诃萨，于彼得自觉圣差别相乐不应修学。”《大智度论》卷三十一云：“声闻者，但破吾我因缘，不生诸烦恼，离诸法爱，畏怖老、病、死、恶道之苦，不复欲本末推求了了，坏破诸法，但以得脱为事。大乘者，破三界狱，降伏魔众，断诸结使及灭习气，了知一切诸法本末，通达无碍；破散诸法，令世间如涅槃，同寂灭相，得阿耨多罗三藐三菩提，将一切众生令出三界。”因此小乘种姓的声缘弟子在未入大乘道以前就不可能象大乘菩萨一样证得圆满的空性。这就说明了第一点：大乘种姓优，而小乘种姓劣。

下面是“唯有贪执人无我，是故难证其它边”的举例说明。

如同诸瓶许假立，亦许微尘实有也。

比如《俱舍论》中说：在不观察时粗相的宝瓶是实有，是有作用的法，但只是在世俗谛中的假立存在，在胜义谛中并无实有，而组成宝瓶的微尘刹那法在胜义中却是实有的，不是空性。

若瓶能证假立意，观察微尘亦应证，
暂时未证如是也。

按照见到一法的空性，即必定能见到一切法空性的观点，则声闻已证到了瓶的假立，以这种了知的分别意识，去观察微尘，也就应能证到微尘的假立空性，但在暂时分三乘时，声闻没有能力以了知瓶假立空性的分别意识去推测观察微尘，并证悟微尘的假立空性。



大乘菩萨可以通过了知粗的宝瓶是假立的空性，或者说人无我的空性，进而通达微尘刹那也都是无实有的法无我空性，声闻却只能证悟粗的五蕴如宝瓶等是假立，无法进而证得刹那法的空性。

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。

小乘弟子认为五蕴的粗体是空性的，但组成五蕴的刹那法却是实有的，这种看似矛盾的观点，因他们暂时没有圆满法无我空性的圣教与窍诀，因此还是可以在其范围内建立两者不相违的小乘自宗。

第一转法轮中，宝瓶等假立的粗体是由实有的无分微尘来组成，它们互为因与果的关系，大乘唯识和中观以一个微尘与周围的六个微尘是否相连这一方法来观察，就可发现有两种相违：一、若不相连（即中间一微尘与六个微尘不接触），无分的微尘不会组成粗体的宝瓶等；二、若相连（即一微尘与六微尘相接触）此微尘尚能再分。但这只是进一步的观察，若仅对小乘弟子本身来说，因为没有闻思过佛说的大乘般若甚深经典及龙树、月称菩萨等论师们所传的窍诀，因此尚未达到“一个微尘与周围六个微尘是否相连”这一方法所抉择的高度，他们并且会对法无我空性产生恐惧，认为如果说微尘刹那法也是空性、假立，则内外的器情世间就没有了存在的基础，就象虚空一样无因无缘，不能产生、显现，而等同于外道“顺世派”。但小乘有部、经部等各宗在其特定的范围内还是可以建立此观点，依之修行而证得人无我空性，得阿罗汉解脱果。《大智度论》

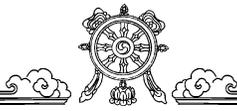


卷三十一云：“为求佛道者，说六波罗蜜及法空；为求辟支佛者，说十二因缘及独行法；为求声闻者，说众生空及四真谛法。”

如是一切唯识宗，若无所取则能取，
为何不证自续派，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。

随理的唯识宗认为：一切遍计法是假立的，而刹那的依他起是实有的，但按嘎单派所理解的“谁证一法空，即证诸法空”来推理，则唯识宗既然已见到了所取的遍计法是空性，那为何还证不到能取的依他起是空性呢？这样月称论师在《入中论》中再三破斥依他起、自证分等在胜义中的实有不空是否也已没有了必要？中观自续派在以胜义谛理论抉择空性时分开了二谛，在胜义中诸法是没有实质的空性，由嘎单派理解的见一法空则已见诸法空来观察，则诸法名言中也不存在自相了，二谛中都成了不生不灭的空性，那么自续派也已抉择了圆满的法无我，是完全的应成派了。这么说来，一切宗派都成了中观应成派。

楚西降央多吉在注释中指出：若如是许则有外道数论派也应成内道的中观应成派的过失，因为数论派《自在黑续》云：“殊胜三德性，并非所见境，凡是所见者，如幻极虚妄。”意即其胜义谛（三德）不能在世俗中被理解或见到，世俗名言所感受或见到的都是如梦如幻、虚伪的假立空性。因为已经见到了世俗中的空



性，因此也应能圆满证悟法无我空性，这样他们也成了应成派。

又月称论师《入中论自释》云：世间凡夫也知梦或影子是空性。依嘎单派所说，那么尚未学宗派的世间凡夫也如月称菩萨一样成为大乘中观应成派的论师，外道及内道的有部、经部、唯识、自续派也都无一例外应成为应成派了。

谁有声闻缘觉者，诽谤讥毁大乘宗。

既然有部等也是大乘中观应成派，承认了圆满的法无我空性，那怎么还有傲慢的声缘来诽谤大乘宗派呢？比如他们说般若经典不是佛所宣说，而是佛涅槃后魔的化身龙树伪造的，都是断见，以及说这些大乘论师根本没有证悟等。

而弥勒菩萨《经观庄严论》指出：小乘正因不通达大乘的甚深经典而诽谤为非佛说。寂天菩萨《入菩萨行·智慧品》中也引述了小乘向大乘所发的问难：“由见谛解脱，何用见空性。”

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。

因此虽然一法与一切法的究竟自性都是同一法界本性（但应注意这不是从能证的众生方面，而是从所证的法界本性上来说的），但在暂分三乘时，声缘尚未入大乘道，内外缘没有具足：外没有依止大乘的阿闍黎，内没有大乘不共同的大智慧、大悲心的修法，故而在未入大乘时不能圆满通达法无我空性，只有渐渐入大乘



道，然后才能证悟。因此，相对于一开始就入大乘的人来说，是缓慢证悟。

《大智度论》卷三十一云：“但为小智钝根故，先说众生空；为大智利根者，说法空。”《华严经》中解脱月菩萨言：“佛子菩萨住初地，有无量身业，无量口意业，已能过声闻辟支佛地。”金刚藏菩萨言：“缘大法故过，非实行力，第七地实行力故，一切声闻辟支佛所不能坏。”

《现观庄严论》对这个问题也有阐述：“彼由缘相门，非方便故远。”意即小乘尚未证悟圆满的法无我空性，而且外内的缘也不具足，观待大乘菩萨来说，声缘得到究竟一切智智的佛果还要很长时间。

我们也可以观察大小乘基道果的差别，声缘弟子在抉择基的正见时并未了知一切法的本性就是究竟空性，故修道是观察四谛十六行相，认为万法是无常、苦、空，修人无我空性，而未修一切清净无生无灭的法无我空性，证罗汉果时只通达了圆满的人无我，未能证得圆满的大乘法无我空性。

**本来利根以自力，虽有证悟而钝根，
立即不定自证悟。**

通常利根者以自力，可以从一法的空性，迅速证至一切法的空性，但小乘弟子等钝根者则不一定能以自力马上证悟。

“利根”指大乘弟子，如《现观庄严论》云：“由善巧方便，即说为邻近。”大乘菩萨已生起了殊胜的菩提心，已抉择了圆满的法无我空性正见。在资粮道与加



行道的一大阿僧祇劫积聚了极多的二种资粮，由于具备这些条件，在见道位就可以证悟圆满的法无我空性，故为利根。

“钝根”指声缘阿罗汉，他们需要进入大乘的资粮道，依止大乘的阿闍黎所宣说的窍诀去修行方能慢慢证悟，想不入大乘而要极快证悟则不可能。

若不分别根机，则一切众生都应成利根而极快证悟圆满法无我空性，或者反过来说，学法者都成了钝根，不能证悟。所谓的根器，包括信心、精进、念、禅定、智慧五个因素，大小乘各自都讲这五个因素圆满具足的是利根，反之为钝根。

那么声缘弟子在何时证得圆满法无我空性呢？

一旦必定需证悟，经说十千劫之后，
罗汉出定入大乘。

罗汉最终也必将证得圆满法无我空性，经中说在一万劫后，罗汉将出定修学大乘道。

佛在《妙法莲华经》等经中说：声缘阿罗汉入小乘共同灭定安住十千劫（即一万劫）后，必定出定而进入大乘道。因为阿罗汉已经遣除了烦恼障的种子，断尽了轮回的因缘。故而他们在十千劫最后一刹那往生净土，并在第二刹那出定，但这出定并非是由自力，而是凭籍佛身口意的方便加持而出定。即佛身放光、弹指，佛语中宣说阿罗汉所得只是暂时解脱轮回的有余涅槃，非为究竟，不应以此为满足，应当进入究竟的佛乘，得究竟的无余涅槃，并以意念加持。佛与大菩萨虽亦已断尽三界轮回的种子，但由于无碍的大悲心与智慧双运，在



六道中或依三摩地幻化或一至七地依愿力而自在度化众生。阿罗汉却没有这种大悲，也没有发起殊胜的菩提心，更无双运智慧故不能依三摩地幻化或依愿力转入轮回，只有在往生清净刹土后才能发起世俗菩提心，依止大乘的佛菩萨，积聚福慧二资粮，闻思大乘了义的经典，产生出法无我空性的正见而相似修习，渐次得见道果位时，方圆满见法无我空性，从二地进一步修道，乃至得佛果时才彻底断尽二障而圆满一切功德。

下面说明暂分三乘时声缘阿罗汉不可能证悟圆满法无我空性的理由。

如理趣入大乘者，亦需无数劫修习，
声闻寻求寂乐者，如是数千彼劫中，
何无未证诸无我？

如理趣入大乘的菩萨尚要一大阿僧祇劫时间相似修法无我空性，以及发世俗菩提心、广积资粮，才能得见道位而证悟法无我空性，而声缘仅求自己暂时得寂灭安乐之果、根钝、无菩提心、无广大二资粮，在短短的三生（声闻）或百劫（缘觉）加上安住灭定的十千劫时间里，怎么会有证悟圆满法无我空性的可能？

由以上的教理都说明宗喀巴大师所说“三乘见道一”是不了义的宣说，若执为了义，则直接与教理相违，就左右为难，好像端着盛满滚烫开水的玻璃杯子，丢了要摔烂杯子，不丢手又会被烫伤。

得地菩萨见法界，亦岂越上圆明耶？

即使登地以上菩萨所见到的法界，也岂非不是随



着智慧加深，位次增上而越来越圆明的吗？

大乘菩萨在资粮道抉择法无我空性而得定解，在加行道中进一步深入，感受更殊胜，在见道位才现量证到，从二地以上修道则逐渐断除二障俱生种子习气，使正见增上，更为圆明地了解法界的本性。这样菩萨在见道后还要修，而不是在登地时就可一了百了，而声缘阿罗汉连大乘道都未进入，怎么可能证悟圆满的法无我空性呢？

龙树菩萨在《法界赞》中以比喻来说明：象下半月廿九晚上，只能见到一丝月芽儿，比喻在大乘资粮道、加行道，只相似抉择法无我空性，相对于诸佛菩萨而言，所见的只是法界本性的极微部分；而到初三、初四，月亮越来越大、越来越亮，已被明显地看到，比喻见道的登地菩萨开始逐渐断除俱生二障之垢而见法界本性；从初五到十五月亮越来越增上，至最圆最亮，比喻在修道中，法界本性越来越被圆明地见到，得到无学道的佛陀果时，已将俱生二障之垢遣尽无余，圆满证悟法性。

弥勒菩萨《宝性论》也云：凡夫无法断除二障之种子，得清净的见道。而登地菩萨在修道入定时能圆满见法界本性，但出定后仍有二取的所知障等，由见渐渐增上，到佛果才能始终安住如来藏的清净大光明中。

既然大乘见道已圆满见了法无我空性，见到了究竟的法界本性，为何还不能一下子证悟圆明的法界呢？详细观察即知见道位所见法界本性，不是从远离俱生二障之俱生种子与习气的断德角度而言，而是从菩萨入定时遣除二障遍计种子现证本来清净的法界本性角度而言（菩萨因为没有圆满方便的资粮，不可能常在定



中，在出定时由于垢障便无法见到法界本性)。法王如意宝常常比喻说：从一里远的地方见到一个人，是大概的形象，渐渐走近只三步握手问好时，对脸部五官等的形象都见得一清二楚，这也就是从见道、修道直到无学道佛果的过程。

那么欲圆满证悟法无我空性应具备什么条件呢？

若具发心行回向，无边理门积资助，
必定一切应证悟，如同密宗速证悟，
具缘善巧方便故。

如果发起了世俗菩提心修习大乘的六度，并将善根回向给一切众生；同时闻思无边的般若、中观应成派理论及了义唯识（随教唯识）等的教理门，准确地抉择出胜义谛的空性；加上以六度中的方便门来积聚资粮，作为助缘，这样具足了因缘和善巧方便后，才能遣除二障，圆满证悟一切诸法的究竟本性。如同密宗因为有金刚上师不共殊胜加持力，加上本人抉择了圆满的正见，有坚定不退转的信心，依生圆次第、大圆满的窍诀而修行等各种因缘及善巧方便，故能极快成就一样（“具缘”在藏文本中是“具足”之义）。尤其无上大圆满，具上等信心的弟子，精进修持六个月，就可得到普贤王如来的果位。《庄严誓言》中说：“由六月不动，信解及恭敬，获金刚持地。”即如果三昧耶戒清净而且具足信心、恭敬心，仅六个月就会获得金刚持地。《杰珍大圆满》也说：三昧耶清净且具足真正的上等信心，修此法六月即可得到普贤王如来的果位。法王如意宝在《胜利道歌》



中说：“甚深妙道光明藏，仅闻词句断有根，六月修要得解脱，唯此铭刻于心中。”即守持清净的三昧耶戒，得到了上师的加持，产生信心后，仅听闻无上大圆满的金刚句，以此可断除轮回的种子和习气，而且信心具足的弟子今生在六个月当中就可以得到普贤王如来的果位。

如同密宗中可快速证悟，大乘显宗与小乘相比，由于有不共的因缘善巧方便，亦可快速证悟，如《大智度论》卷七十四云：“复次，远离般若，用声闻、辟支佛法修行四念处如恒河沙等劫，不如一日如所说住般若中修四念处，乃至一切种智。”

己二、别释圣教妙义而除疑

正确理解龙树菩萨《宝鬘论》的密意：

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。

虽然遣除了外道邪派的遍计我执（如认为有常一自在的作者），但若对五蕴仍有执著，则一定还会有俱生我执，因此龙树菩萨在《宝鬘论》中云：“如有蕴执，彼即有我执，由我执造业，从业复受生”。此处指的是龙树菩萨的密意，非他派观点。

其理由是：

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。

无论在何时，只要俱生我执的施設处——五蕴以及执著五蕴的意乐都存在，产生假立我的因就已经具



备，因此俱生我执之果也就必然不会消退。

大小乘《俱舍论》都指出产生俱生我执等烦恼现行有三缘：随眠、所缘境、非理作意。众生没有遣除相续中烦恼的种子，有怨亲等的所缘境，加之分别心的非理作意，故我执若不消失，依缘便会产生烦恼现行。

正确理解月称菩萨《入中论》的密意，了知为什么已破了常我后仍然有假立的俱生我执：

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。
是故消除烦恼障，必需蕴等证空性，
此说不合圣教义，此义如是月称解。

为什么呢？因为常我虽然已远离了，但是假立的俱生“我”仍然依存于其设施处——五蕴上，这样因尚未遣除俱生我执的对境——俱生我以及五蕴粗相，因此仍会毫无障碍地生起我执。因此嘎单派认为要消除烦恼障，就必须把粗、细五蕴都证为空性的观点不符合圣教之义，这从月称论师有关的观点中就可得出。《入中论》第六品云：“证无我时断常我，不许此是我执依，故云了知无我义，永断我执最希有。”又云：汝宗瑜伽见无我，不达色等真实义，缘色转故生贪等，以未达彼本性故。”

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。

声闻阿罗汉只要通达五蕴多体聚集产生的“我”原



是假立，就足以能遣除我执，获得暂时的涅槃。比如，误认花绳为蛇而产生恐惧，只须知道原本无蛇，只是一条绳索，就能除去蛇执，解除恐惧，而不必进一步了知绳也是因缘和合的假立。

对这个问题，前面已引用小乘经部（如《声闻经》）的教证及七相（五相）的理证，还可用房子与马车的譬喻来说明。全知麦彭仁波切在《日光论》中说：对房子的执著是因门窗砖瓦柱子等和合聚集在一起而成的房子形状才生起，而不会因单独的一块石头或一根柱子生起，因此要遣除这种执著，把房子拆开来就可以了，而不必要把石头、柱子也继续切割、细分。同样，遣除对自相续五蕴的实执也只须把它分开观察了知只是微尘刹那的假立就可以了，而不必通达五蕴微尘刹那也是空性。

全知麦彭仁波切在《遣除单秋疑惑论》中进一步指出：反过来看嘎单派的观点，即声缘弟子若仅依第一转法轮的经论闻思修习，尚不能了知四谛十六行相的无常、苦、空等，也就不能通达人无我空性，不能得到真实的阿罗汉果，这就等于诽谤了小乘的经论，有很大的过失。全知麦彭仁波切对单秋说：“这等同于破第六条密乘根本戒的堕罪，这是哪位阿阇黎跟你说的？”四谛法是佛不共悲心所宣说，对下根者得小乘解脱果来说是了义的修法，具极大的恩德。

寂天菩萨在《入菩萨行·智慧品》中指出，观察“我”与自己的手足四肢等五蕴是一体还是异体，对初学者遣除俱生我执是窍诀性修法，很容易遣除我执。我执本体本来就是空性，而凡夫众生犹如狂人般想抓住一个



本来没有的东西，但对初学者来说，不以闻思抉择正见，就不会有修证的基础，但产生正见后，还要反复忆念修习，才有力量产生修慧，最后到阿罗汉果时才能圆满遣除俱生我执的种子，解脱轮回的痛苦。否则，起初不以闻思抉择正见，或有正见后不忆念修习，都不会有实际效用。

己三、真如法性唯一故究竟成立一乘，余宗偏失而自宗应理

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。

但声缘罗汉最终必定会回小向大，证得诸法的共同本性而成佛，这时以出世无漏的智慧可现量见到诸法的真实本性唯是一相，对此广泛抉择的是龙树月称父子（龙树菩萨创立中观，然后月称菩萨进一步开显龙树菩萨的密意，故月称菩萨被共许为龙树菩萨的法子、意子），他们以教理抉择了究竟只有唯一的佛乘。

龙树菩萨《法界赞》云：“法界无别故，主要乘无分，宣说三乘者，引众生入佛。”即法界没有区别，则究竟的大乘也没有分类，只有一乘，而佛宣说三乘乃是为了接引声缘种姓的弟子得暂时解脱，最终也趣向佛果，因为他们不能很快地契入大乘道，故佛以悲心不舍弃他们，就侧重于自利的解脱而宣说了第一转四谛法轮。

月称论师在《入中论》中讲佛果功德时说：“离知



真实义，余无除众垢，诸法真实义，无变异差别，此证真实慧，亦非有别异，故佛为众说，无等无别乘。”即要断尽二障，必须具备通达究竟法界本性的智慧。

全知麦彭仁波切在《日光论》中说：第二转法轮与第三转法轮的许多了义经论都宣说究竟一乘，如第二转法轮的般若经典抉择的空性也只有一个，没有高低、优劣的区别。弥勒菩萨在《宝性论》中依第三转法轮了义经典《白莲花经》讲：一切众生同等具足如来藏大光明，彻底遣除障垢得佛果功德时，大光明会圆满显现。

《妙法莲华经》中云：“十方佛土中，唯有一乘法，无二亦无三，除佛方便说。”又云：“我即自思维，若但赞佛乘，众生没在苦，不能信是法，破法不信故，堕于三恶道。我宁不说法，疾入于涅槃。寻念过去佛，所行方便力，我今所得道，亦应说三乘。”

《大般涅槃经》云：虽暂分三乘时有声缘阿罗汉等，但究竟唯有一佛乘才可得真实无上的涅槃，即：“诸法性平等，唯有一涅槃，无二亦无三。”

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。

但按你们嘎单派自宗的观点，声缘阿罗汉既然与大乘菩萨同等地证悟了圆满的法无我空性，则应得到与菩萨相同的果位，即声缘罗汉与大乘一地菩萨一样，证悟了“诸法本体即一性”。以上述道理怎么能成立究竟一乘呢？你们所谓“三乘究竟一乘”的理论是没有能立的所立，仅仅是立宗而已（因为暂分三乘时，声缘罗汉只证悟部分法无我空性，要入大乘后，才能证悟圆满



法无我空性，即证悟“诸法本体即一性。”而你们自宗认为声缘罗汉已证“诸法本体即一性”，这样成立究竟一乘的能立就不存在，即没有必要成立。）。“彼者”即是指“诸法本体即一性”。

大乘中观应成派、自续派、随教的唯识宗都承认唯一佛乘，而小乘有部、经部及大乘随理唯识派则认为究竟是三乘，而不是一乘。嘎单派说声缘阿罗汉只是见到圆满的法无我空性而未修习，这不正确，因为阿罗汉并不是在见道的第二刹那就得无学道果位，也要经过修道逐渐由二果、三果才能证四果无学道果位。因此，既然声缘罗汉在见道时见到圆满的法无我空性，则经过二果、三果的修道时修圆满法无我空性，在四果无学道时应该已证悟圆满的法无我空性，得到究竟的佛果。这样嘎单派在八大难题中把龙树父子究竟一乘的理论实际上已抉择成了三乘，反而与自己“究竟一乘”的观点矛盾。

下面是宁玛派自宗的观点：

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。

圆满证悟法无我空性时，并无能取与所取的分别，故称为“无二智慧”，这时所见法界本性只有一个，即是现空双运或明空双运，也正因为法界本性只有一个，因此，虽然声缘首先入声闻乘与缘觉乘，在三生或百劫中修习后得罗汉果位，然后入定安住一万劫，最后往生净土，在佛的加持下出定入大乘，与一开始就发菩提心入大乘的菩萨相比，声缘罗汉走的是一条迂回曲折的



路，但最终圣者声缘罗汉与圣者菩萨一样，都将汇归到究竟的法界本性。因此所有的声闻罗汉、缘觉罗汉、菩萨等圣者最终都将汇归到这一境界。

弥勒菩萨《现观庄严论》云：在佛的果位，入一种三摩地即已入一切三摩地，具足一种功德即具足无量的功德。全知麦彭仁波切在《般若摄颂释》中说，其原因就在于法界的本性只有一个，因而断尽二障之垢得究竟佛果时，得一功德就能同时圆满具足一切功德。正如提婆菩萨在《中观四百论》中云：“一法之空性，即诸法空性。”

丁三、龙树菩萨与弥勒菩萨密意不相违

是故此理若善证，龙树宗及慈氏论，
互为犹如蔗糖蜜，一同口味相适合。

因此以上依第二和第三转法轮了义的经论详细进行了抉择，若能善巧闻思修证，得到定解，就可以知道龙树菩萨与弥勒菩萨所宣说的密意是一味一体，犹如蔗糖和蜜糖甜味相同。

二转法轮的般若与三转法轮的如来藏光明是圆融法，究竟的自空无遮见与究竟的他空非遮见不相违。以现空二谛可准确地抉择自空无遮见，以现相、实相二谛可准确地抉择他空非遮见。以上讲了了义的随教唯识与中观不相违，这一不相违，他派对此没有宣说，唯自宗全知麦彭仁波切根据教证和现空在究竟本性中一味一体的理证，圆满地抉择了他们的究竟意趣。此外，全知麦彭仁波切还论述了下面几个“不相违”。

全知麦彭仁波切指出：随理唯识与中观亦不相违。



全知麦彭仁波切首先赞叹菩提萨埵《中观庄严论》中的二谛分法，抉择世俗现法时依随理唯识，抉择胜义空性时依中观。即胜义谛是远离四边八戏的空性，世俗谛依世俗名言理论抉择时，即是唯识。依陈那论师的《集量论》、法称论师的《释量论》及世亲菩萨的《唯识二十颂》，以分别心了义抉择世俗现法，都是随理唯识，世俗皆是分别心的幻化，是习气的成熟。

接下来讲暂分三乘、究竟一乘不相违。暂分三乘时，全知麦彭仁波切以教理及比喻说明依《俱舍论》如理如法修人无我空性亦可得阿罗汉果，证悟圆满人无我空性及部分法无我空性，但要入大乘才能见圆满法无我空性，再通过修习，得佛果时才证悟圆满法无我空性。所以说究竟一乘。

自续派与应成派不相违。应成派一开始就抉择了远离四边八戏、不生不灭的大空性，自续派虽然暂时分开二谛，加上胜义简别抉择了暂时的单空，但究竟亦认为究竟法界本体是不生不灭的大空性，而不是仅破有边的单空。

显宗与密宗不相违。虽然在初修阶段，断除障垢、积累资粮、现证法性等有些不同，但在登地见道时，显密无二无别。密宗有即身成佛的方便，显宗见道后，亦可于七天中极快成佛。

龙树菩萨广为抉择空性甚深法，与弥勒菩萨广为抉择现证与行法，侧重点不同，但仔细对照究竟义并不相违，全知麦彭仁波切在《中观庄严颂释》云：真正了义随经部的唯识及大乘中观，甚至连一个句子的相违都没有。在《日光论》中说随教唯识与中观所立修道次



第、遣除障碍、证悟的功德都相同。

由此闻思智慧不断增上，也可以了知印度、雪域各宗祖师们证悟的究竟本性本无差别，都是一味一体，只是为了弘扬佛法度化众生，契合众生的根机，所讲才有了义、不了义，或是部分了义的区别。

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。

否则，如果认为龙树菩萨与弥勒菩萨观点相违，他人就会以教理进行有理有据的破析，好比吃了性质不同的食物，腹内感到不适，得了重病，这时就要心惊胆颤地请医生用众多刀、针进行治疗一样。

嘎单派认为龙树菩萨的密意为声缘罗汉圆满证悟法无我空性，而弥勒菩萨却说没有证悟，这两者犹如光明与黑暗相互矛盾，无法和合，犹如非合食。又在八种不共难题中成立了声缘阿罗汉圆满证悟法无我空性，但宁玛、萨迦等派都对此作了破析。

或者有人认为人无我空性是小乘的修法，而自己修学的是大乘显密胜法，故不必去闻思修学小乘的人无我空性。这是错误的，虽然修学大乘者可以超越人无我空性，直接证得法无我空性，即使这样，他肯定还是已证得了人无我空性，好比能挑起二百斤担子的人，必定更有能力挑起一百斤的担子。大乘初学者也可单修人无我空性，但与小乘不同的是先发世俗菩提心，为了众生的利益而精进修行。若无菩提心仅有出离心，即使修时轮金刚、大手印、大圆满仍属小乘的修法，最高也只得阿罗汉果，若无厌患三有的出离心，则连小乘的功



德都不会得到。

抉择各宗派的观点时应依法不依人，依了义不依不了义，但不可对不了义的法产生轻视、舍弃的心理，因为这些法对相应根机的众生极为重要，能逐渐把他们导向解脱，否则断众生慧命，破坏三宝，有极重的谤法罪。弥勒菩萨在《宝性论》中云：“对大乘显宗而言，造了五无间罪，通过安住般若空性的修法可消除。但若谤法舍法，其罪无法忏悔，因为其对治的法宝已被舍弃的原故。只有成熟果报，感受痛苦。”因此我们应严格依照佛陀与诸大菩萨为我们开示的大乘道次第闻思修行，方能强烈感受上师三宝的加持力。若口说修殊胜的法，但自心中只有针孔大的善心，未有坚固的出离心，未发菩提心，最多也只能得到轮回的暂时安乐，身到宝洲却空手而归。

“声缘怎证二无我”的问题，到此已讲解完毕。通过破析他派论师的暂时立宗、建立自宗，对声缘二乘的发心、见解及其证悟境界已基本了解。对此，我们应对照自相续，观察自己的发心和见解如何，同时应善巧利益三乘众生，对声缘二乘种姓的人，先作暂时引导，使其获得暂时解脱安乐，最终使一切众生都入佛乘，获得究竟的解脱。

丙三、第三问题：善巧分别入定时有无执著的问题

分四：一、不作任何执著；二、无我执著；三、愚夫颠倒修法与正见修法的差别；四、需以修行消尽一切执著

丁一、不作任何执著

分二：一、略说善证与邪见的区别；二、广说



戊一、略说善证与邪见的区别

第一个问题详细抉择了究竟的正见，第二个问题抉择了安住于这正见的应该是罗汉还是菩萨，并从侧面强调了发菩提心和闻思法无我空性的重要性。第三个问题则在前两个问题的基础上，进入专门的修行，深入地论述了义的正行修法。

对于“入定有无执著相”，雪域各派有不同观点，有说一切都不应执著，有说始终都应有执著等，仙人把这些真假正邪的见解详加辨别，最后归纳为“巴者胜义显现门”，指出暂时来说需有执著相，但诸佛菩萨以出世的无漏智慧安住法界的甚深光明本性时则已泯灭了执著之相。

无论修大中观、大手印、禅宗还是大圆满，这个问题是每一个人在修行过程中都将遇到的，在学习中，应以此对照自相续，切不可转而向外攀缘，在宗派分别上打转转。

见之正行修持时，有说一切不执著，

所谓一切不执义，善证邪见分二种。

在按见解作正行的修行时，有的观点认为一切都不应执著，这所谓的一切不执著，有善证与邪见二种。

与此截然不同的另一种观点，是宗喀巴大师晚年所造的《入中论善解密意疏》及《菩提道次第广论》的止观章中所提出的，认为即使入定的圣者也要有对单空的执著，否则就成为“和尚宗”（指摩诃衍的无念和尚宗）。这将在下一个问题“修行时应观察修或安置修”中回答。



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。

第一种是远离四边戏论的修法，在诸佛菩萨的无漏智慧前，因为一切都见为无有安住的缘故，自然消尽了一切执著的对境，犹如放眼万里无云的晴空，没有丝毫云翳相夹杂，明明朗朗。

这可以从下面所引述的一些显密教证以及成就者的窍诀教言来作证明。

《般若十万颂》中云：“须菩提，若对微如毫端的名相产生了执著，也不得究竟佛果。”

《大般若经》云：“大菩萨行持般若波罗蜜多时，对任何法都没有相、没有忆念、没有作意。”

《般若二万五千颂》云：“善来，善男子，修习般若，一切法不执，一切法不住，因般若波罗蜜多无住，无能过于彼者。”

《般若一万八千颂》中云：“须菩提白佛：‘若对有为法产生执著，相似的法忍尚不可得，真实法忍，更不可得。’佛说：‘如是如是，汝对无为法产生执著，也不得法忍。’”

《摄正法经》云：“执于所缘乃至缘于涅槃生欢喜心者，诸佛菩萨称彼为下根。”

《摧毁业障经》云：“对空性产生实有相，即是障碍。”佛在经中还对文殊菩萨说：“对轮回、涅槃产生执著的相，也成为障碍。”

《楞伽经》云：“世尊，所宣说的圣法，是自证智



慧的所缘境，非分别心所缘，声闻亦不能通达，唯远离有无的圣者方能通达。”

《宣说圣者善戒经》云：“大迦叶，总之，所缘皆是分别心，乃至对空性产生分别，也不是究竟的修法。”

《宝积经》云：“胜义中，圣者的般若波罗蜜多与智慧面前，任何可以知、可以遣除、可以修、可以证的法都没有。”

《智慧光明庄严经》云：“了知究竟胜义本性者，不说有，不说无，不以言语回答。”

《大象能力经》云：“欲求一切智，无上佛果者，诸法皆不取，诸法皆不舍。”

《金刚杵顶续》云：“亦非有，亦非无，亦非实有，亦非实无，非是所诠、能诠，此即是清净涅槃。”等三个外续部，宣说了远离边戏，寂灭分别念的修法。

新密宗的《密集续》云：“无有实有无有修，若修即是非修行，如是修者不缘于，实有及与非实有。”

《桑布扎续》云：“分别即是大无明，堕入轮回大海因，无别禅定中安住，如空将净诸垢染。”

《具慧鬘续》云：“实有修行非修行，不实修行亦如是，此二平等一味中，不修亦即为修行。”

萨哈在《朵哈八藏大手印明显口授》中云：“譬如林中狮吼声，群兽闻之悉丧胆，狮儿闻此皆欢腾，宣说本来无生乐，邪执愚夫皆畏惧，有缘弟子乐而颤。”

龙树菩萨的《无生宝藏论》云：“不作忆念无生灭”，以及“显现幻化善恶离。”

清辩论师所作，被共许已将一切班智达、成就者的修法窍诀归纳于其中的《中观宝灯论》云：“究竟的修



法，任何也不思维，不住于一切诸边，分别心在任何法的本性上也不生。应安住于什么也不成立之中。”

阿底峡尊者在《中观窍诀修法》中论述安住法界本性时云：“什么也不安住，什么也不存在，任何相不生，一切戏论皆寂灭。”

莲花戒论师在第一部《修行次第》中云：“‘寂灭’是有边与无边等分别的戏论都已寂灭，如是瑜伽者以智慧观察，不缘任何实有，此时，对有不会产生实有分别，也不会对无产生分别心。”第三部《修行次第》中云：“因此，在圣教中，产生不忆念、不作意，是在真实的妙观察智慧的前行之后。因为，有真实的妙观察智，才会产生不忆念、不作意。”

圣者安住于法界本性中时没有任何执著和承认，但并非如有人累极了躺下来昏睡过去一样心中茫然一片，而是“犹如哑巴受糖味”，于法界本性有深刻的感受，即明空大双运。这种善证修法，就大乘显宗圣者瑜伽现量而言，其果位至少一地，此时现量见圆满胜义本性；就大乘显宗资粮道、加行道而言，即是通过闻思抉择法界本性，产生正见后，相似的善证修法；就大圆满窍诀部而言，则先以智慧了解大圆满本性，有了大圆满正见后，第二刹那起修。登地前，显宗与大圆满的修法有差别：前者以伺察心相似安住正见；后者以智慧直接安住。登地后，二者无差别，都是真正善证，此时圣者们可以凭证得的无漏智慧使一切忽然产生的垢障消融于法界本性中。

外境是习气的幻化，轮回的根本是分别心，有分别心就会取舍，感受漏法的苦乐。若通过闻思产生了大中



观的正见，则了知分别心与如来藏光明、众生与佛，无有差别，在法界本性皆一味一体。分别心正分别时，即是无生的大空性，安住这个坚固无疑惑的正见，即是了义的修法，可轻松成佛。若将分别心视作怨敌一样要遣除，另外再去寻找一个智慧，此是邪见歧途。《大幻化网根本续》云：“心的本性是佛，此外无有佛。”《时轮金刚》亦云：“从了义角度讲，心的本性即是佛。”

虽然法界本性上无生无灭，众生都是佛，但不能因此而弃舍修行。本来清净的如来藏光明固然具足无量不可思议的功德，但因为被忽然产生的无明障垢遮蔽而不能显现，故要经如幻的修习遣除障垢后才能现前。

不仅显宗，密宗中的新密与旧密、乃至顶乘大圆满都离不开善证的修法。显宗修行者在登地以前，在抉择出了义见解后，相似地依此善证方式渐渐证悟到了义的本性，登地后则是真正依此善证之法修行。大圆满则在获得智慧见解后的第二刹那起修。释迦牟尼佛、龙树菩萨、莲花生大师等都是依此善证而究竟成佛。

但有一类人，事先并未抉择正见，也未现证无漏的智慧，只听说了禅宗或大圆满的究竟修法，知道了一切执著都是转生轮回之因，亦是一切智智的障碍，便误认为是从一开始就不须观察，并且放弃了世俗方便资粮的积累，这便是接下来所要分析的“邪见”。其中最具有代表性的就是历史上的摩诃衍所倡导的“无念和尚宗”。

二者无念和尚宗，不察稳坐安住者，
无有胜观明分故，犹石沉海平凡住。

第二种是无念和尚宗（指一位被称为摩诃衍的人



依自己错误的见解建立的宗派，由于他本人是出家和尚，故称其建立的宗派为和尚宗，又因为他对初学者强调一开始就无念放松而住，故总称无念和尚宗），主张任何时中都不作任何观察，只将身体稳坐下来，将心安住下来，由于这种修法没有胜观的明分（光明这一部分）的缘故，就象一块顽石沉入大海一样，浸泡的时间再长也不会发生变化，只是平庸地安住着，不会产生任何修法的功德。

若没有胜观，则任何微细的功德都不会产生，无法对治二障之垢，纵然如是安住百千万劫仍旧轮转生死。

这里的“和尚”是指藏王赤松德赞时代一位从敦煌到藏地弘扬佛法的出家人，历史上称为摩诃衍，藏文音为“哈相玛哈雅那”，玛哈即大，雅那即乘，哈相即和尚，所以总的意义为“大乘和尚”。“和尚”、“喇嘛”本来都是对德高望重出家人的尊称，后来也泛称广大出家僧众。

萨迦班智达和班钦额秋总结了主张一切时中都不应执著的主要有三类：摩诃衍的无念和尚宗；噶举派部分未证悟的弟子，他们认为大手印修法不分暂时与究竟，在任何时候都不能有执著，否则会对真正的止观双运修法构成障碍；宁玛巴部分未证悟的弟子，他们也认为修大圆满时不分初学者与圣者，利根与钝根，一切应无执著。其中以摩诃衍的无念和尚宗最具代表性。

下面分这几个部分来叙述：

(一)、略赞禅宗正行修法是究竟善证。

(二)、摩诃衍的邪见。(1)、历史上的授记与辩论，(2)、剖析摩诃衍的见行，(3)、摩诃衍的见行与禅宗顿门相违，



- (4)、全知麦彭仁波切与全知无垢光尊者的密意不相违，
(5)、其余的历史文献

(三)、略述禅宗的见行

(四)、闻思佛法的必要性

略赞禅宗的正行修法是究竟善证

摩诃衍到藏地弘扬他的见行时，说他所弘扬的是禅宗顿门的修法，但通过下面的分析，就可确知，摩诃衍的见行与禅宗顿门相违。而真正禅宗的正行修法是究竟善证，在此首先作一略述。

禅宗在历史上又名“般若宗”，宗门所传，则以灵山会上，拈花微笑一则公案为其开端。世尊在灵山会上，拈花示众，是时众皆默然。唯迦叶尊者，破颜微笑。世尊曰：“吾有正法眼藏，涅槃妙心，实相无相，微妙法门，不立文字，教外别传，咐嘱摩诃迦叶。”又有云：世尊至多子塔前，命摩诃迦叶分座令坐以僧伽黎围之。遂告曰：“吾有正法眼藏，密付于汝，汝当护持。”并敕阿难副贰传化，无令断绝。……复告迦叶：“吾将金缕僧伽黎，传付于汝，转授补处，至慈氏佛出世，勿令朽坏。”迦叶闻偈，头面礼足曰：“善哉善哉！我当依教，恭顺佛故。”据此二说。唯宋王安石曾谓于内廷校阅秘阁图书，得读未经颁行之《般若大梵王问决经》记述此事，实可征信。

禅宗祖师印证开悟所依的经典主要是《楞伽经》和《金刚经》，故禅宗可以相似地包括在显宗。但从它“不立文字”、“教外别传”等特点看，又超出了显宗的范畴，而与密宗的大圆满、大手印等相类似，故禅宗也可相似地包括在密宗中。但大圆满、大手印等有着不同的



传承体系，又专有不共同的续典，而禅宗又没有如密宗中的灌顶等的传承，因此也不是完全意义上的密宗。

“不立文字，教外别传”：禅宗不施設文字，不立言句，直传佛祖心印，而教外别传，意谓在如来言教之外的别传。心印：心者佛心，印者印可或印定之义，禅宗不立文字，不依言语，只以心传心，以佛心印定众生心，证不二相，故称心印（有人认为：“不立文字，教为别传”中的“教外别传”，应该指在佛教的教门外不传，只在入内道的弟子中传。若是如此解释的话，在这点上禅宗与内道其余法门没有差别，都是在入内道的弟子中传，因此就用不着用“教外别传”来描述禅宗的不共特点，只用“不立文字”来描述就可以了）。密宗尤其大圆满的三大传承中，除耳传需言语外，密意传即是不立文字，弟子得加持安住本性而证悟；表示传，也是不依言语，依手印、水晶等表示的密意而证悟。密宗大手印的究竟修法，也是依上师加持，弟子以信心修上师的密意而证悟。《大幻化网根本续》中讲报身佛亦是不依言语文字而传密意。因此，在“不立文字，教外别传”上，禅宗与密宗有相似之处，所以禅宗也可相似地包括在密宗中。但若无正见、无福智，不取舍因果，仅不忆念不分别去修禅宗、大圆满等法，徒增业障而已。譬如小孩骑“飞马”，是不可能到达目的地的。

禅宗在印土经初祖摩诃迦叶尊者，二祖阿难尊者，传到十二祖马鸣菩萨，十四祖龙树菩萨，十五祖迦那提婆尊者，一直传到第二十八代达摩祖师。达摩祖师观汉地有大乘气象，便来汉地传法，并成为汉地的禅宗初祖，后传二祖慧可大师、三祖僧璨大师、四祖道信大师、五



祖弘忍大师、六祖惠能大师。

《坛经》中有描述六祖开悟的经过。经中关于六祖开悟的经文有二处：一、在《行由品第一》的前面有“见一客诵经，惠能一闻经语，心即开悟。”二、在《行由品第一》的后面有“为说金刚经，至应无所住而生其心，惠能言下大悟。”紧接着的经文是“便传顿教及衣钵云，汝为第六代祖。”因此，惠能是在第二次大悟后成为六祖。而且前后二次悟有差别，前者言“开悟”，后者言“大悟”；前者未具体指出所闻经文的文句，只言：“一闻经语”，而后者具体指闻“应无所住而生其心”；后者是在五祖问惠能“米熟也未”，惠能曰：“米熟久矣，犹欠筛在”后，给惠能密传《金刚经》时，惠能大悟，由“犹欠筛在”可知，前一次“开悟”，不及后一次“大悟”。又《般若品第二》中云：“善知识，我于忍和尚处，一闻言下便悟，顿见真如本性。”由此可见，六祖是在五祖给他密传《金刚经》时顿悟本性的。因此，应该认许，五祖给惠能密传《金刚经》，至“应无所住而生其心”时，惠能大悟，成为六祖。过后，六祖在南方广弘禅宗顿门，以此禅宗在汉地广泛地弘扬开来了，同时在北方弘扬禅宗的还有五祖的大弟子神秀，他所弘扬的禅宗被称为“渐门”。

六祖大师大悟时所闻经句，在《金刚经·庄严净土分第十》中云：“是故须菩提，诸菩萨摩诃萨，应如是生清净心，不应住色生心，不应住声、香、味、触、法生心，应无所住而生其心。”（憨山大师在《金刚经决疑》中释为：菩萨庄严佛土。不假外来。只是自净其心。心净则土自净。故曰。但应如是生清净心而已。不必别求



庄严也。又疑。既云清净。如何生心。佛言。清净如何生心。但不生六尘染心而已。非有清净可住而生心也。所谓执谢情忘。净心自现。故曰。应无所住而生其心。三祖云。莫逐有缘。无住空忍。此为无住生心。安心之法。妙不过此。故六祖一闻。言下顿悟。）

六祖大悟的境界。在《坛经》中云：“惠能言下大悟，一切万法不离自性，逐启祖言，何期自性本自清净，何期自性本不生灭，何期自性本自具足，何期自性本无动摇，何期自性能生万法。”

《虚云和尚年谱》中有虚云和尚开悟的述记，此摘其大义：光绪二十一年乙未（1895年），虚云和尚五十六岁，是年渡水时，“忽失足堕水，浮沉一昼夜。”被渔夫网起，被宝积寺僧人认出，留居数日，此时已“口鼻大小便，诸孔流血。”但仍赴扬州高旻寺，欲求堂中打七，“即请代职予不允，又不言堕水事。”于是挨了香板，病情加剧，血流不止，“以死为待”。“在禅堂中昼夜精勤。澄清一念，不知身是何物，经二十余日，众病顿愈。”此时，有外来的人将堕水事告众，于是“禅堂内职不令予轮值，得便修行，从此万念顿息，工夫‘落堂’昼夜如一，行动如飞，一夕，夜放晚香时开目一看，忽见大光明如同白昼，内外洞彻。”又“至腊月八七，第三晚，六枝香开静时，护七例冲开水，溅予手上，茶杯堕地，一声破碎顿断疑根，庆快平生，如从梦醒。”述偈曰：“杯子扑落地，响声明沥沥，虚空粉碎也，狂心当下息。”又偈曰：“烫着手、打碎杯，家破人亡语难开。春到花香处处秀，山河大地是如来。”

以上略述禅宗的源流，同时摘录了两位禅宗祖师



大德开悟的经过。意在表明，禅宗是释迦牟尼佛亲自所传、经历代祖师承传弘扬的上乘法门，是有缘弟子即身成就的甘露妙法，其正行修法是究竟的善证。

(二)、摩诃衍的邪见

(1)、历史上的授记与辩论

持明无畏洲说：“佛及与佛等同者，才能决定众生的根基。”因此，我们不能决定摩诃衍本人的根基，仅对他所弘扬的见行，作一分析。

有关这一历史事件，我们依据的文献有印度的文献，如莲花戒论师的《修行次第》（本释中引用的三部《修行次第》是藏文版）等；有藏地的文献，如《布顿佛教史》等；汉地的文献，如敦煌的史料。本着“不随地方及人，只随法及教理”的原则描述这一历史事件。在历史上的这场辩论中，尼泊尔的莲花戒论师与摩诃衍是双方的主辩，因此他们各自所著与此有关的文献不能忽视，如莲花戒论师的三种《修行次第》，及在敦煌文献中发现的摩诃衍呈给藏王赤松德赞的三道表疏。

这里讲的授记与辩论主要依据《布顿佛教史》等。

藏王赤松德赞时期，大论师菩提萨埵（又译作静命、寂护大师）临近圆寂时曾授记：“我圆寂后，在藏地虽不会出现外道，但内道将会分成二派，互相辩论，那时藏王可派人到印度南方迎请我的弟子莲花戒进藏，他能熄灭邪论，显扬正法。”又选弟子伯央为阿闍梨，嘱其将来传法。此后，众人欲请菩提萨埵的另一弟子益西旺波传法，而他自己想静修，于是去妥扎寺静修。就在这个时候，汉地的摩诃衍和尚来到藏地，宣说他的教义。摩诃衍和尚自称传的是禅宗顿门修法，不须修身口的



善行而成佛。当时，王妃等很多人皈依了他，开始不取舍因果，不断恶行善。伯央阿闍梨等少数人仍宗菩提萨埵之规，因此发生了争论。藏王赤松德赞下令要求臣民们遵循菩提萨埵的见行教言，这样便激怒了摩诃衍的弟子，他们手持利刃，扬言要杀掉不随摩诃衍的人。藏王前去迎请闭关的益西旺波来平息伯央阿闍梨与摩诃衍间的争辩，益西旺波以菩提萨埵的授记提醒藏王，于是藏王派人前去迎请印度那烂陀寺的莲花戒论师进藏。

摩诃衍得知此事后，便在所住的禅定寺内，依《大般若经》等经典，与弟子们一起训练辩论，达四月之久，并向弟子讲说了自己所著的五部论典，这五部论是：《不修正法睡可成佛论》。《禅定睡眠论》，宣扬不忆念、不分别的睡眠就是禅定。《离诤论禅定复书》，发挥了前论。《见之表面》，阐述其所谓不修法而成佛的顿门修法理论。《八十种经根据论》，将约八十部经典中所涉及到不分别、不忆念的内容，汇集成论，作为理论依据（由商鼎文化出版社出版的《吐蕃僧诤记》中亦列举了五部论，其名字分别是《禅睡论》、《坐禅状态的获得》、《反复获得坐禅状态》、《制度的反面》、《八十经源流》）。

这五部论宣扬一开始就不用分别作意，不用观修法界本性，不用积资忏罪，只需放松不忆念，于床上禅坐，如睡觉般不做意，并说这是汉地禅宗祖师主要宣说的顿门，是禅宗殊胜的不共同修法。

当他们在翻阅经典作准备时，见到了《解深密经》中所说的首先要观察、抉择法界本性，然后再忆念观修，最后证悟时才遣除执著相，因为与他们的观点相抵触，于是摩诃衍说这不是佛经，并用鞋底擦毁了经文。



莲花戒论师到达的那天，藏王及眷属、摩诃衍及其弟子们都到河边去迎接。在河对岸的莲花戒论师为了观察摩诃衍是否是智者，用禅杖在自己的头上方划了三个圈，表示问对方三界轮回的因是什么，摩诃衍将自己的披风下摆甩了二下作答，表示三界轮回的因是二取的执著，或是自他执著的分别心。莲花戒论师很高兴，知道辩论的对方是会依据教证、理证的智者，而不会以烦恼心辩论。

辩论在拉萨桑南的菩提寺举行，藏王坐在中间，莲花戒论师、益西旺波及伯央等少数人坐在左边，摩诃衍及追随他的多数人坐在右边。藏王首先致词：“我本人对佛法非常崇敬，造了很多寺庙，把三藏教法翻译成了藏文，希望雪域正法兴盛，有正确的修法次第。但现在，佛法中产生了两个不同的见解，一是摩诃衍的修法，主张不忆念、不作意，只如睡觉一样地安住；二是先伺察抉择法界的本性，然后观修证悟，依靠出世的无漏智慧遣除分别的执著相。这两种相违的见解不可能都正确，因为一个佛教不可能有两个导师。所以请来你们二人辩论，辩论时应不违佛法的密意，而不能有世俗的斗争烦恼心，负者应向胜者献上花鬘，而且不能再留驻西藏，必须离开此土。”

摩诃衍先陈述他的观点：“万法都是分别心所造，作善不善业，其结果不外乎往善趣和恶趣二途，仍未解脱生死轮回，而且是成佛的障碍。譬如黑白两云，任何一种云都是障蔽天空的，须都不作意，由任何也不思想而完全解脱生死轮回。任何也不作意、不加分别、不去观察，即是‘无缘’，这与一时顿入十地无异。”又说：



“修十度的十行法，是佛为下根人宣说的法门。”并以比喻对莲花戒论师说：“你讲的先从皈依发心起修的方法，就如猴子爬树一样，而我的不忆念而成佛的修法，就象金翅鸟直接降落在树顶上一样。”

莲花戒论师辩论道：“如你所说任何也不思想，即是舍离了‘妙观察智’，这样也就舍离了出世的智慧。如果仅作‘无想念’，那么昏倒或失去知觉的时候，也就应成为证得了‘无分别’的出世智慧。”针对摩诃衍所作的譬喻，莲花戒论师说：“你所作的譬喻与你的观点正好相违。因为金翅鸟一开始也要从地面起飞，越飞越高，最后才到达树顶的，并不能一开始就飞到了树顶，所以与你的一开始就不作意、不伺察、仅放松安住的观点恰好相违。”

这时，藏王开许双方的弟子、侍从等都可以参加辩论，于是伯央便说：“按照对方的观点，有不知法界的本性、不用修法就可成佛的过失”。因为一开始就不观察、不忆念，仅放松安住，这即是不知法界本性；睡眠即是禅定，即不用修法。

接着，益西旺波也发问说：“按照你的观点，不需修就已成佛了，那么以‘不忆念’去修也就没有必要。如果你说一开始还未成佛，还需要慢慢去修，那也就不成你所说的顿门修法。比如登山，须一步一步攀登上去，如果未迈一步，说是已到了山顶，这是不可能的。同样，你说需要修，但是又说不忆念，不作意什么，不修什么，放松安住，这样是不可能到达成佛的目的地的。资粮未圆满，业障也未清静，怎么可能圆满断证功德成就佛果呢？如你所说什么也不须作，只须睡眠，依此理则应连



饭也不用吃了，但那就会饿死，哪里还谈得上成佛呢？”

摩诃衍以及弟子们对于这些有理有据的话无法以教理根据回答，只好向莲花戒论师献上花鬘，承认自己失败。

于是，藏王赤松德赞宣布说：“从今以后，在雪域大乘的正见应该依龙树菩萨的见；行应依阿闍梨菩提萨埵等弘扬十度的‘十法行’，禁止‘一开始就不作意’的无念和尚宗的修法。”其后，摩诃衍和尚被遣送回汉地，藏王下令将其五部论作了窖藏，以不再误导修行人。全知麦彭仁波切在《前译教法兴盛发愿文》中，也叙及到了此事：“希有萨霍堪布之行仪，无比具德龙树之见二，钦定双融一味之传流，唯愿莲师教法恒兴盛。”偈中的萨霍堪布即是堪布菩提萨埵。

辩论后，藏王赤松德赞请莲华戒论师将他的观点写成论著，于是莲花戒论师奉命造了三部《修行次第》，现收于《丹珠尔》。前两部《修行次第》讲述次第的修法（其中第一部已在北宋时由施护三藏翻译成了汉文，题为《广释菩提心论》），后一部主要收录并破除摩诃衍的观点。又作了《中观光明论》，较广地分析了摩诃衍的观点，并指出了其谬误所在，所以《中观光明论》也可以说是第三部《修行次第》的广释。此后不久，摩诃衍的四个弟子来到藏地行刺莲花戒论师，大师受伤后示现圆寂。

(2)、剖析摩诃衍的见行

我们借助对摩诃衍所谓的“无念”的分析，就可以对显密的大中观、禅宗、大圆满、大手印等法门清除理解上的误区，去除修胜义法界本性时在见解上的障碍。



下面先简略评析摩诃衍的见行。

①、摩诃衍舍弃了正见、智慧：

按显宗讲，初学者需通过闻思，以胜义理论抉择正见；对密法大圆满而言，一方面通过闻思产生正见，另一方面虽没有多闻，但因缘成熟，上根人在得到上师加持下，通过禅定见到究竟本性时叫正见，后继续安住直至圆满证悟法界本性。

摩诃衍所著的论典遗失了，只在敦煌文献中存有他呈给藏王的三道表疏，因此他本人的观点不能详细直接了解，但可以从其他方面间接了知，尤其是莲花戒论师作的三部《修行次第》，因为莲花戒论师是辩论中的主要当事人，又他的三部《修行次第》是应藏王祈请而作的，其中收录并破析了摩诃衍的观点，陈述了正确的见行次第。

莲花戒论师在第三部《修行次第》中引述摩诃衍的话说：“诸法都由分别心所造，以善恶心造善恶业，得善恶的果，在善趣和恶趣转生，因此堕于轮回。若任何也不分别、不作意，就是解脱轮回。因此，任何也不需分别，布施等十种法行是佛为缘慳智劣的钝根而宣说的，而对智慧高、缘份深的利根者，佛告诉他们，黑、白二云都遮蔽太阳光明，如是善业、恶业都是成佛的障碍。因此，一开始就任何也不分别、不观察、不行持，这样就是无缘，如同顿入十地无异。”

在本论的颂词“二者无念和尚宗，不察稳坐安住者，无有胜观明分故，犹石沉海平凡住”中，全知麦彭仁波切指出了摩诃衍的无念修法，没有抉择正见，没有胜观的智慧，仅不作任何观察，身体安住，犹如石沉大海，



平庸安住而已，不会生起修法的功德。

莲花戒论师在第二部《修行次第》中也说：“仅仅不作意，不会遣除分别心，也不会证悟无自性的本性，因为没有智慧的光明。”

在第三部《修行次第》中还说：“如是无念宗，如说无念者，远离了胜观的智慧。若无胜观的智慧，瑜伽士（即修行者）以什么方法来遣除无始来对色法生起的执著习气，使之消失在法界本性呢？如果说一切法不执著、不忆念就可以契入法界，这说法不合适，因为没有真实的胜观智慧，对感受的一切法，无法不作意、不忆念。”

由此可见，在胜义上，摩诃衍舍弃了正见，舍弃了出世无漏的智慧。另外，莲花戒论师在第三部《修行次第》中进一步指出：“没有正见，一开始无念放松，如认为正确的话，则一切大乘殊胜法都已远离。”

就相似抉择究竟胜义实相，或开悟了达法界本性的圣者境界而言，确是无念。但这与无正见、未成就，仅口中讲的无念、不作意，有极大差别，如前文颂词“见之正行修持时，有说一切不执著，所谓一切不执义，善证邪见分二种”所说，“无念”有正邪两种。真正的修法确实是无念，它建立在无生的定解上，是出世的无漏智慧，就象火一样，能把分别心的柴薪烧尽在法界中。但仅仅一开始，即以无念压住分别心，并不一定是正确的正行修法，若以不让妄念生起的方法来修无念，则恰恰与真正的无念修法背道而驰。如《圆觉经》云：“善男子，彼善知识所证妙法，应离四病。云何四病？……三者止病，若复有人作如是言，我今自心永息诸念，得



一切性寂然平等，欲求圆觉，彼圆觉性非止合故，说明为病……”（憨山大师释为：此示止为病也，然圆觉普照，大用无方，岂可以永息诸念，耽着枯寂之行，以求之耶，以圆觉妙性，非止可合，故说为病耳。）摩诃衍的“无念”恰好犯了这种“止病”；又《圆觉经》云：“一切如来本起因地，皆依圆照清净觉相，永断无明，方成佛道。”（憨山大师释为：是故一切如来成佛本起之地，更无别法，皆依此圆觉自性之光明，还照寂灭清净之觉体相，即性体也，以此圆满照彻无遗，则无明永断，圆证法身，唯此一法而已，故曰皆依圆照清净觉相，永断无明，方成佛道也。）仅仅任何也不分别、不作意，哪来的“圆照清净觉相”呢？摩诃衍的不作意还只是分别心，只是一开始把分别心遮蔽，不忆念而放松安住，没有出世无漏的胜观光明，这也正如全知麦彭仁波切所指出的那样是“庸俗极放松”。

从上述所引摩诃衍的观点中可知，摩诃衍的“任何也不作意，不加分别”，“任何一种云都是障蔽天空的”，主要是所知的角度，而所知的法界本性上，取舍的分别心本来就不存在。从能知上，摩诃衍没有提及需闻思抉择法界本性产生正见。对于圣者，前后世、轮涅皆是大平等的空性，确是无念安住，不需作意，但对大多数的修行人，若不具正见，则无念安住无有意义，执著“不忆念、不分别”只是空耗时间，或引发睡眠而已。在他的话语中，没提到安住本性，见法界本性的正见，这样上根者也无法证悟。

《楞严经》云：“纵灭一切见闻觉知，内守幽闲，犹为法尘分别影事。”永嘉大师《证道歌》云：“舍妄心、



取真理，取舍之心成巧伪。”

下面再来看摩诃衍自己在著作中所述说的观点。在《顿悟大乘正理决》第一组问答，摩诃衍的回答文中有“一切众生缘无始以来妄想分别，取著妄想善恶法。或长善或长恶，以是因缘流浪生死，出离不得。所以经文凡所有相皆是虚妄。若见诸相非相，则见如来。若了知此念，功德经无量劫，修习善法不如此一念功德。又言，所凡夫位中不合学此法者。一切诸佛菩萨，无量劫所修习善法成等觉，皆留与后代，末法众生，教令修习。既言凡夫众生不合学此法，是诸佛法教留与阿谁？凡夫不合学此法，出何经文？”

又在第一道表疏中的教理论述部分有：“思益梵天白佛，菩萨以何行诸佛授记。佛言：‘若菩萨不行而诸佛则授记’。佛言：‘我念过去逢值无量阿僧祇诸佛如来，承事无空过者，及行六波罗蜜，兼行苦行头陀。佛总不授记。何以故？正所行故。以是当知，若菩萨出过一切诸行，佛则授记。我念过去行无量苦行头陀及六波罗蜜；行一切行不如一念无作功德。”《吐蕃僧诤记》的注释说：“我在《思益梵天所问经》中没有找到这句话（也没有找到前面那句重复的话），但这句话非常精辟地概括了全部教理。”

从上述两段引文分析，摩诃衍不分胜义与世俗，不分前行正行，不论众生根基，不论是否具足正见，而简单强调“不分别、不取著”，强调凡夫亦合学此法，若是这样，佛说前行法有何必要？而且第一组问答的引文中“一切诸佛菩萨，无量劫所修习善法成等觉，”如何解释？



总之，摩诃衍接触了了义修法后，未能真正理解，而堕入到无明中，沉入到一种庸俗的无记状态中，分别心虽未被觉察到，但其实一直在不停地波动中，这就象一个已止语的人又向外人反复说他在止语，也象掩耳盗铃的人一样矛盾可笑。人在睡眠的时候，实际上安住的也正是这种庸俗无念的境界。

②、摩诃衍舍弃了方便、行持：

莲花戒论师在第三部《修行次第》中说：“没有胜观的智慧，仅不忆念、不作意修行，是愚笨的修法。”

在莲花戒论师的《修行次第》中还引述了摩诃衍关于修行人行为的论述，摩诃衍说：“语句中没有精华，以世俗法不会成佛。”

小乘修行人多有为对治口业而止语者。缘觉罗汉曾因憎恨自己恶口造业而发愿不讲话，待证罗汉果时，仍以身体传法为主。《大幻化网根本续》第六品云：报身刹土，报身佛的身相明如镜子，与此对照，菩萨可直接清楚地看到自己需要遣除的障垢是什么，还需多长时间能成佛，而不需借助言语。从实相上讲，胜义本性远离言说，不可思议。

“语言没有精华”是很多经续中都有的一句话，这是佛主要从胜义实相而作的宣说。从前文引述的一些教证可知，胜义实相确实超离了言思，但如果据此而以为在尚未究竟证悟的世俗人面前语句也没有了精华，则会导致讲说佛法、闻思佛法、结集三藏、念诵佛号、念咒语等一切与语言有关的世俗善行都没有意义了。这样，《无量寿经》中“十念往生”的愿，或临终时，以信心祈祷一次亦得往生，也成无义。佛以一音声传法，



各类众生皆可会义，也成无义。三身刹土都不断传法，利益众生，亦成无义。密宗讲，言语是普贤王如来的智慧游舞，亦成无义。我们从《修行次第》中引述的有关摩诃衍的一段话中，可以看出这种见解和行为的直接后果：“藏地多数喇嘛和王妃等居士修他的法，导致拉萨桑耶寺里的供养断了，闻思停止了，身口的修法也废止了。”

善恶业的本性，在究竟法界本性中不存在，无有可取舍之处，对摩诃衍的观点，不是从这个角度去破的，而是破其一开始就不分别、不忆念，单单安住这个不忆念、不执著上，不取舍善恶业的主张。如此的无念修法，对中、下根人来说要破，就是对上根者来说也要破。

摩诃衍说上根人从一开始就应放弃造善业，因为善业也是轮回之因，成佛之障，于是莲花戒论师在第三部《修行次第》中，反驳摩诃衍说：“若说造善业必定转生在轮回中，障碍成佛，这不一定。因为登地以上的圣者以大悲心修持善业，回向众生以获究竟的佛果，这不可能是转生轮回的因，如果作善恶业一开始就该舍弃，那么别解脱戒律等也该舍弃，穿僧衣等也都没有了意义。”莲花戒论师接着说：“不修持善业，就不会在轮回中为众生作利益的事业，若不饶益众生，则远离了究竟的菩提。不饶益众生而能得佛果是不可能的，在大乘显密的经续论典中找不出丝毫的教证。”

《金刚经》中云：“无我、无人、无众生、无寿者，修一切善法，即得阿耨多罗三藐三菩提。”

《大般若经》云：“若了悟一切法如虚空，乃畏业及业相成熟之见，方是正法也。”永嘉大师《证道歌》



云：“了即业障本来空，未了应须还夙债。”

又摩诃衍在辩论后的第三道表疏中，提出了在未通达真如的人前，应该“转经、合掌、礼拜、修善”，又说：“现令弟子沙弥未能修禅，已教诵得《楞伽》一部，《维摩》一部。”于是有者会问：摩诃衍在此主张未达真如的人，应作诵经礼拜等的方便行持，而达真如的人正是善证的无念修法。这些不是正表明摩诃衍的见行很正确吗？对此的回答是：在这道表疏中记载的，引导初学者诵经、礼拜等，也只是方便行持，而对他的基本观点，尤其是对如何趋入智慧，仍未见有改变。另外，这第三道表疏实际是在辩论后呈上的，因此表疏中所记的摩诃衍对世俗中诵经、礼拜等积资净障的方便行持已作倡导，也只能表明他在辩论失败后，在世俗的方便行持上有所转变。

全知麦彭仁波切在《中观庄严颂释》中及与沙格西的辩论书中说：摩诃衍的修法实际上就是显相执著。而上面在分析摩诃衍的见行时，指出显摩诃衍主张“一开始就任何也不分别、不观察、不行持。”这一开始就任何不分别、不忆念，即等同于庸俗无念、庸俗极放松，或离念而无念。因此，有者提出，这显相执著与庸俗无念、离念而无念不同，摩诃衍的见行到底是怎样？回答是：摩诃衍的“一开始就任何也不分别、不观察、不行持”的观点，可以说是“庸俗无念”，但对他们依此观点而作的修法稍加分析，便可发现其实是显相执著，即摩诃衍的见解是邪无念，实际行持是显相执著。

在《坛经》的《机缘品第七》中，六祖大师针对现相执著，说过一偈：“不见一法存无见，大似浮云遮日



面。不知一法守空知，还如太虚生闪电。此之知见瞥然兴，错认何曾解方便。汝当一念自知非，自己灵光常显现。”

总之，摩诃衍在胜义上的见解使其弟子安住在了庸俗无念上，世俗行为又使其弟子们轻视了有为善法，放弃了集资净障的机会，因此他们不可能有修行得到进步、获得成就的机会。

(3)、摩诃衍的见行与禅宗顿门相违

摩诃衍自称他的无念修法是禅宗顿门，那么真正的禅宗顿门是不是这样的呢？在《坛经》中，六祖大师数度论述了无念，如在《般若品第二》中云：“何名无念？若见一切法，心不染著，是为无念。”在《定慧品第四》中云：“无念者，于念而无念”又云：“善知识，于诸境上心不染，曰无念”又云：“善知识，无者，无何物？念者，念何物？无者，无二相，无诸尘劳之心，念者，念真如本性。”从中明显可以看出六祖所弘扬的无念是真正的善证修法，而摩诃衍所理解、宣扬的无念并未契六祖本意，因摩诃衍是“离念而无念”，而六祖强调的是“于念而无念”。

在《坛经》中有这样一段经文：“有僧举卧轮禅师偈曰：‘卧轮有伎俩，能断百思想，对境心不起，菩提日日长。’师闻之曰：此偈未明心地，若依之而行之，是加系缚。因示一偈曰：‘惠能没伎俩，不断百思想，对境心数起，菩提作么长？’”这里卧轮禅师所说的偈，极似于摩诃衍的“离念而无念”。而六祖大师说的偈，是善证修法的“于念而无念”，正破“离念而无念”。

六祖还多处呵斥了那种邪执的无念，如《般若品第



二》中云：“善知识，莫闻吾说空，便即著空。第一莫著空，若空心静坐，即著无记空”又云：“若百物不思，当令念绝，即是法缚，即名边见。”《定慧品第四》云：“若只百物不思，念尽除却，一念绝即死，别处受身，是为大错，学道者思之。”而下面这句，更是直指摩诃衍的无念修法的弊端：“迷人著法相，执一行三昧，直言‘常坐不动，妄不起心，即是一行三昧’。作此解者，即同无情，却是障道因缘。”其中所指出的“常坐不动，妄不起心”，与仙人在颂词中所呵斥的“不察稳坐安住者，无有胜观明分故”如出一辙。《坐禅品第五》中云：“此门坐禅，元不著心，亦不著净，亦不是不动。若言著心。心元是妄，知心如幻故，无所著也。若言著净，人性本净，由妄念故，盖覆真如，但无妄想，性自清净，起念著净，却生净妄，妄无处所，著者是妄，净无形相，却立净相，言是工夫，作此见者，障自本性，却被净缚。”对照六祖的这些金刚语，摩诃衍所倡导无念宗的纰缪昭然若揭。

(4)、全知麦彭仁波切与全知无垢光尊者的密意不相违，上面指出了摩诃衍的观点是邪见，但无垢光尊者曾经又赞扬了摩诃衍，这又怎么理解呢？另外，在印度等地有人讲：宁玛派的观点与摩诃衍的观点相同，无垢光尊者也赞叹过其观点，也有人说不相同。那么实际上是怎么一回事呢？

无垢光尊者在《实相宝藏论自释》中说：“大阿闍梨和尚所说，劣慧之心所不能容，于实义中，如是而住。”这里劣慧不是指莲花戒等论师，是指与无垢光尊者同时代的直贡沃热华增和后来的瓦蒙格西等诽谤大圆满

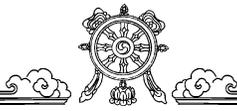


的人。正如莲花戒论师在《中观明鬘论》中所说：“智者不安住，胜义分别中，于善与非善，分别亦何异。”

无垢光尊者这里所赞叹的并不是摩诃衍主张未具正见者一开始便不取舍善恶的观点，而是赞叹“如黑云、白云都遮蔽日光一样，善恶的分别心是上根人成佛的障碍”，以此来说明在究竟的本性上，诸法本来大平等中远离了取舍等。

如此解释的根据，是无垢光尊者上面的那句话是在“界定超越善恶因果者”这个小科目下，解释下面这几句颂词时讲的：“自然觉性胜义如杲日，善恶白黑二种云所障，爱著取舍精勤电闪轰，降澍苦乐迷相之大雨，轮回种子六趣瓣所包，呜呼六趣之苦应悲愍。”接下来的科目是“教诫界定因果者”，颂词是：“究竟义之了之义之心要，犹如金带藤带等缠缚，法与非法平等缠缚心，犹如白黑云聚等为障，善恶二业等为觉性障，是故通达此义瑜伽师，乐欲超出诸善恶因果。

可见，一方面由于“于实义中，如是而住”，所以尊者赞摩诃衍所说的“善恶业也是成佛的障碍，犹如白云、黑云都遮蔽了阳光一样。”另一方面，尊者又强调乃至二取的耽著未消除前，都应对善恶谨慎取舍。无垢光尊者在《大圆满虚幻休息妙车疏》中云：“于本性上无有取舍，惟心报我时，遂由善恶取舍而成无误之业果，故应精勤于集资忏罪之法。”尊者在《上师心滴·直断引导义》中云：“乃至我执没有消失在法界本性前，需要修殊胜的教言，对因果法要有惭愧心，常具净观及恭敬心，将自心调伏成无染污过失的清净状态，对三昧耶和戒律恭敬受持，独自在神山安住修行。”又云：“乃至



耽著未破期间，仍要取舍善恶业，修无二的殊胜义。”同时，无垢光尊者在《如意宝藏论》中说：“迷乱未消失前有因果的显现，故善恶取舍很重要。”又在《法界宝藏论自释》中说：“阿赖耶，及阿赖耶中显现的各种分别心前，仍会有各种现法和对轮回执著的分别心，对这些，若仍说无因无果的话，应成了与外道“顺世派”一样的断见。”

获得了无垢光尊者无余加持的意子（即法子，现量见无垢光尊者，得到摄受，《七宝藏》、《四心滴》等论著中所诠密意已完全通达）无畏持明洲在《全知上师教言甘露滴》中说，摩诃衍没有把对所缘的无念与无缘赤裸智慧分开。而且在无记的分别心中，念、想、受都灭除了，就好象昏迷或昏睡了一样，堕落在无明的一部分中。以大圆满无缘智慧，不夹杂寻伺的分别心，自证智念没有被分别习气染污，就象没有垢染的纯净水晶一样，安住在没有消长、变迁，以及解脱了边际、具深广智慧的密意自性中。所以说摩诃衍的见行与大圆满不同。

综上所述，我们就知道无垢光尊者为什么要赞叹摩诃衍，这是针对瓦蒙格西等诽谤“上根人修大圆满，无勤任运，于实相义上，无念安住。”于是尊者在《实相宝藏论自释》中说：“大阿闍黎和尚所说，劣慧之心所不能容，于实义中，如是而住。”于实义中，确实是如摩诃衍所说“譬如黑白两云，任何一种云都是障蔽天空的，须都不作意，”而如是住。虽然摩诃衍说了上述与实相义很相符的话，但若以此去引导没有闻思抉择正见或未得金刚上师加持的初学者一开始就无念不作意，则是误导。而且正如无畏持明洲所说，这种没有正



见的无念，是一种无记，堕落在无明中，从这里可推知摩诃衍没有把所缘的无念与无缘赤裸智慧分开。

因此，同样的词句，摩诃衍将拿它去引导没有闻思没有正见的初学者一开始就无念不作意，而且他所缘的无念，并不是无缘赤裸智慧而是堕在无明中。而无垢光尊者借这些词句正好描述究竟胜义实相的善证修法，以回斥瓦蒙格西等诽谤大圆满的人，尊者并非赞叹摩诃衍引导无正见初学者一开始无念放松，也不是赞叹其所缘的其实属于无明的无念。因此，尊者赞“摩诃衍所说”，与全知麦彭仁波切破摩诃衍没有抉择正见一开始就无念安住的观点，并不相违。

(5)、其余的历史文献

在敦煌的文献中，发现有摩诃衍与印度僧人辩论的书面记录，以及摩诃衍呈给藏王赤松德赞的三道表疏。辩论的书面记录题名为《顿悟大乘正理决》，卷首并有当时在藏地为官的汉族居士王锡撰写的一篇《叙》。《吐蕃僧诤记》导论中有这样的记述：“伯希和从敦煌带回的一卷汉文文书驱散了所有的疑团，这卷汉文文献从许多方面证明了西藏传说的真实性。这就是有关僧诤会的汉文“文献”档案，它无疑是在辩论会之后不久立即在吐蕃当地写成的，这部文献没有其它文字修饰，只有一篇序言，它还是由摩诃衍请求一位敦煌的文人所撰，这位敦煌文人是一位被迫为吐蕃效力的汉族小官吏，他当时可能是在拉萨的摩诃衍佛教大师的教侣之一。同样，这位学者还受命为案卷写一个标题，于是就定名为《顿悟大乘正理决》。另外，在该《叙》的末尾处也提到作叙的起因：“小子非才，大师徐谓锡曰：



‘公，文墨者，其所问答颇为题目，兼制叙焉。’因目为：《顿悟大乘正理决》。”

该《叙》简略叙述了辩论的前后经过，与其余史料不同的是，该叙记录的辩论结果似乎是摩诃衍获胜，而且藏王亦宣诏准许道俗依法修习。《叙》中与此有关的记述是这样的：“至戊年正月十五日，大宣诏命曰：‘摩诃衍所开禅义，究畅经文，一无差错。从今已后，任道俗依法修习。’”那么为什么藏王要宣诏准许道俗依法修习呢？或许是因为，虽然辩论已结束，胜负大家也已明了，后来的修行人对抉择正确的见行不会再有疑惑，但当时摩诃衍的部分弟子偏执较盛，行为过激，这从该《叙》中可间接看出：“为法捐躯，何曾顾己？或头燃炽火，或身解霜刀。曰，吾不忍见朋党相结毁谤禅法；遂而死矣。又有吐蕃僧三十余人，皆深悟真理，同词而奏曰：‘若禅法不行，吾等请尽脱袈裟，委命沟壑！’再加上当时皈依摩诃衍的人较多，为了平息由辩论引起的风波，藏王宣诏准许道俗依法修习，意即那些固执己见的人可以去依摩诃衍的见行，而并不是命令道俗都去随摩诃衍修学，这从引文“任道俗依法修习”中的“任”字可以得知。

因此，从上述引文中，并不能得出辩论中摩诃衍获胜的结论，而且从引文上也未有词句直接表明摩诃衍获胜。另外，若认为摩诃衍获胜的话，那么摩诃衍呈给藏王的三道表疏的次第及内容就较难理解。下面我们来对三道表疏略加分析。

在《叙》中有“以月系年”的词句，《吐蕃僧诤记》对此的解释是：“指大辩论一月复一月地一直延续了至



少整整一年的时间。”在这一年左右的辩论期间及辩论结束后，摩诃衍曾先后给藏王呈上三道表疏。

第一道表疏中有：“臣之所说，无义可思。般若真宗，虽信难入，非大智能措意，岂小识造次堪闻？……特蒙陛下福力加护，理性助宣。实冀广及慈悲绝斯争论：即诸天必皆欢喜，僧尼彼我自无。”另外，在这道表疏中，附有一段教理论述：“准《思益经》云，罔明菩萨问梵天，何为一切行非行。梵天言：‘若人于千万亿劫行道，与理法性不增不灭’。又思益梵天白佛，菩萨以何行诸佛授记。佛言：‘若菩萨不行而诸佛则授记。’又“佛言：‘我念过去逢值无量阿僧祇诸佛如来，承事无空过者，及行六波罗蜜，兼行苦行头陀。佛总不授记。何以故？正所行故。以是当知，若菩萨出过一切诸行，佛则授记。我念过去行无量苦行头陀及六波罗蜜；行一切行不如一念无作功德。’又“问文殊师利，叵有无所行名为正行否？答言：‘有。若不行一切有为法，是名正行不是退转’。”

从第一道表疏中所引教证可间接了知摩诃衍的见行，并在表疏中表露出他对自己见行的信心，希望藏王能息除目前的这场辩诤，帮助他弘扬他的见行。

第二道表疏中有：“臣前后所说，皆依经文，非是本宗。若论本宗者，离言说相，离自心分别相。若论说胜义，即如此。……何为方便？三皈、五戒、十善、一称南无佛，至一合掌，及以小低头等，乃至六波罗蜜。诸佛菩萨以此方便‘引导众生’，令入胜义，此则是方便。”又“是故一味之水，各见不同；一切众生亦复如是，知见各各不同。”最后“伏望圣主，任随根机方便，



离妄想分别，令入于无二胜义法海，此亦是诸佛方便。”

在表疏插入的问答中，引用《诸法无行经》说：“若悟得不思不观如如之理。一切法自然具足，修与不修且得。如未得不思不观如如之理事，须行六波罗蜜、三十七助道法。”又引《金刚三昧经》说：“‘如如之理具足一切法’。若论如如之理法，离修不修。”

在表疏的续文与结尾部分有：“自今若有疑徒，伏望天恩与决。”（《吐蕃僧诤记》中注为：这里是指希望藏王决定结束辩论和解决“疑徒”）。

第二道表疏中，仍祈请藏王结束辩论，但与第一道表疏不同的是，在这道表疏中，摩诃衍明显地分开二谛，于胜义是离修，一切法自然具足，而世俗中合掌、五戒、十善等是方便，并且说众生的根基知见各有不同。

第三道表疏中有：“缘凡夫众生力微，据修行理，与六波罗蜜（《吐蕃僧诤记》有注解：这不是他在大辩论期间说的话。）且不相违。其六波罗蜜与诸善要行不行者，前后所对照者是约胜义，不言行不行。论世间法，乃至三皈依一合掌，发愿大小诸善，上下尽皆为说，悉令修行。”又“于胜义中，离修不修。若论世间法，假三业清净，不住不著，则是行六波罗蜜，又外持声闻戒，内持菩萨戒。此两种戒则能除三毒习气。”又“若通达真如理性，即是坐禅！若未通达者，即须转经合掌礼拜修善。”进尔“现今弟子沙弥未能修禅，已教诵得《楞伽》一部、《维摩》一部，每日长诵。”又说“摩诃衍一生已来，唯习大乘禅，不是法师。若欲听法相，令于婆罗门法师边听。”

从此表疏中可看出，摩诃衍不但分开胜义与世间，



而且正在令弟子行持世俗方便法，对闻思也正在倡导。

对三道表疏的内容作次第分析，可得知摩诃衍在见行上逐渐有所改变，若摩诃衍是辩论的胜方，则这种转变没有必要。另外，若摩诃衍获胜，而且藏王已宣诏准许道俗依法修习，则摩诃衍不可能连续上三道表疏呈给藏王以表示自己见行上有所转变。

佛光出版社出版的《佛光大辞典》，依《西藏佛学原论》、《顿悟大乘正理决》，亦得出摩诃衍在辩论中败北的结论：“诤论嚣然，久莫能决，藏王乃集众使两家辩论，莲花戒陈词破难，师无以应答，逐放还汉土，自此中观之学遂代禅教而兴，此事在西藏佛教史上，为有名之‘拉萨论争’，又称为‘顿渐之争’。”

但所幸的是该文献中也记录了当时辩论的经过，并间有提及摩诃衍的见行，这就为我们观察双方的观点提供了依据。

在记录中，双方辩论的焦点在于从各方面对无念（记录中多用无想）的界定上。从摩诃衍的回答中可以明显看出，摩诃衍虽然在不同问题的回答中引用了不同的经文，但其主要的内容都是妄想障碍本性，除却妄想则能显露本性，而未能对庸俗的无念与真正的无念作有效的区分。同时，摩诃衍也强调了上根人不用修行六度，六度只是中下根人的修法。这些观点，和莲花戒论师在三部《修行次第》和《中观光明论》中所记录摩诃衍的观点是完全一致的。

（三）、略述禅宗的见行

上文已引用《坛经》论证了摩诃衍弘扬的不是真正的禅宗顿门，下面我们再来看禅宗的见行。



禅宗虽然不立文字、教外别传，但祖师大德们为了有助于弟子证悟，也留下了不少著作与语录。从中可明显看出真正禅宗的见行。

菩提达摩祖师作了《大乘入道四行论》，把修行方法分为“理入”与“行入”两种。理入是借助于教理，通达众生本来是佛，只是被分别妄想所覆盖，因此不去分别，了达法界的一味一体，同时又不著文字相；行入，分报冤行、随缘行、无所求行、称法行四种，以这四种行为包含一切善行，其宗旨正好与摩诃衍所宣扬的相反。达摩祖师又说过：“明佛心宗，解行相应，名之曰祖。”即心中证悟了佛法的究竟精华，并且见解与行为能够相应的人才称得上是禅宗的祖师，表明既要有究竟的见解，又要有与见解相应的行为。

三祖僧璨禅师在《信心铭》中说：“不识元旨，徒劳念静”，即如果心中没有对法界产生定解，一味空心静坐只是徒劳。又说：“须臾返照，胜却前空”，即应该有胜观的光明。这与本论中“自生光明之智慧，胜观明显犹如灯”和“巴者胜义显现门”等金刚句有异曲同工之妙。

《六祖坛经》中怀让禅师说：“说似一物即不中”（无法用语言表达），六祖问：“还可修证否？”（既然语言无法表达，那还可不可以修证？）怀让说：“修证即不无，污染即不得。”（应该无修而修）。这也明确地讲了不应舍弃修行。《六祖坛经》中还有一首偈子说：“顿教法门今已留，救度世人须自修。”

从后来丰富的禅宗语录、著作中，更可以找出许多类似的论述。如药山禅师说：“高高山顶立，深深海底



行。”这与莲花生大师的“是故见较虚空高，业因果较粉更细”如出一辙。还有汾山禅师说：“实际理地，不著一尘，万行门中，不舍一法”。这都说不应该舍弃六度万行。

有些人在阅读禅宗的经典及禅宗祖师大德们的语录时，从其中的一言半句去理解，其单独的表层意义似乎与摩诃衍的见行极相近。但若从上下文全面理解的话，就可以避免上述误解。

如在见解上，大中观着重宣说现空双运，密宗着重宣说明空双运、乐空双运及觉空双运的大平等、大智慧。虽然各自所用的语句不同，但在胜义本性上，大空性、大光明、大安乐、大智慧都无二无别。而禅宗在见解上是不是仅讲空性呢？并不是这样，而是讲“空”的同时，亦讲“明”，且反复强调以本有智慧去证悟胜义实相。

讲“空”的教证很多，比如《金刚经》中有：“一切有为法，如梦幻泡影，如露亦如电，应作如是观。”

《坛经》中六祖大师所作人们熟知的偈：“菩提本无树，明镜亦非台，本来无一物，何处惹尘埃？”又《坛经》的《般若品第二》中云：“世人妙性本空，无有一法可得。”在此不多讲。

下面来看看禅宗如何讲“明”、讲“智”。《坛经》的《机缘品第七》机缘品第七中云：“无上大涅槃，圆明常寂照。凡愚谓之死，外道执为断。”《顿渐品第八》云：“自性无非、无痴、无乱，念念般若观照，常离法相，自由自在，纵横尽得。”《般若品第二》云：“悟此法者即是无念，无忆无著，不起诳妄，用自真如性，以智慧观照，于一切法不取不舍，即是见性成佛道。”《般



若品第二》又云：“善知识，智慧观照，内外明彻，识自本心。”

在行持上，摩诃衍的庸俗无念，正是禅宗在实际修行时所应避免的歧路。如近代禅宗大德虚云和尚在《参禅要旨》中云：“这时候是个大关隘，很容易跑入歧路：一、这时清清楚楚无限轻安，若稍失觉照，便陷入轻昏状态；二、这时清清楚楚，空空洞洞，若疑情没有了，便是无记，坐枯木岩，或叫“冷水泡石头”。到这时就要提，提即觉照。”

《参禅要旨》中讲到了禅宗的见行。“参禅的目的，在明心见性，就是要去掉自性的污染，实见自性的面目。污染就是妄想执著，自性就是如来智慧德相。如来智慧德相，为诸佛众生所共具，无二无别。若离了妄想执著，就证得自己的如来智慧德相，就是佛，否则就是众生。”这里明确地提出了参禅的见解。

接下来讲在有了上述见解后，如何修行，即“只为你我从无量劫来，迷沦生死，染污久了，不能当下顿脱妄想，实见本性，所以要参禅。”然后讲参禅的先决条件，即“因此，参禅的先决条件，就是要除妄想。妄想如何除法。释迦牟尼佛说的很多，最简单的莫如歇即菩提一个‘歇’字。禅宗由达摩祖师传来东土，到六祖后禅风广播，震烁古今。但达摩祖师和六祖开示学人最紧要的话，莫若‘屏息诸缘，一念不生。’屏息诸缘，就是万缘放下。所以‘万缘放下，一念不生。’这两句话，实在是参禅的先决条件。这两句话如果不做到，参禅不但是说没有成功，就是入门都不可能。”

如何圆满这个先决条件，因人而有异。即“上焉者，



一念永歇，直至无生，顿证菩提，毫无洛索。其次则以理除事，了知自性、本来清净，烦恼菩提，生死涅槃，皆是假名，原不与我自性相干。事事物物，皆是梦幻泡影。我此四大色身，与山河大地，在自性中，如海中的浮沤一样，随起随灭，无碍本体。不应随一切幻事的生住异灭，而起欣厌取舍，通身放下，如死人一样。自然根尘识心消落，贪嗔痴爱泯灭。所有这身子的痛痒苦乐、饥寒饱暖、荣辱生死、祸福吉凶、毁誉得丧、安危险夷、一概置之度外，这样才算放下。一放下，一切放下，永永放下，叫作万缘放下。万缘放下了，妄想自消，分别不起，执著远离，至此，一念不生，自性光明，全体显露。至是，参禅的条件具备了，再用功真参实究，明心见性才有分。”其中“以理除事”意即除少数上根人外，大多数人要先在道理上明白“本性本来清净”，才能“除事”，即才能放下分别执著，做到“万缘放下，一念不生”，间接指出了闻思经论抉择见解的重要性。

直述参禅见解的话语还有很多，如“达摩东来，‘直指人心，见性成佛。’明明白白指示，大地一切众生都是佛。直下认得此清净自性，随顺无染，二六时中，行住坐卧，心都无异，就是现成的佛。”“心即性，即觉，即佛，无有形相方所，了不可得，清净本然，周遍法界，不出不入，无往无来，就是本来现成的清净法身佛。”又如“‘妄起即觉，觉妄即离。’若能利用妄想做功夫，看此妄想从何处起。妄想无性，当体立空，即复我本无的心性。自性清净法身佛，即此现前。究实言之。真妄一体，生佛不二。生死涅槃，菩提烦恼，都是本心本性，不必分别，不必欣厌，不必取舍。此心清净，本来是佛，



不需一法。”

具体指导修行的话语，如“宗门主参禅，参禅在‘明心见性’。就是要参透自己的本来面目，所谓‘明悟自心，澈见本性。’这个法门，自佛拈花起，至达摩祖师传来东土以后，下手功夫，屡有变迁。在唐宋以前的禅德，多是由一言半句，就悟道了。师徒间的传授，不过以一心印心，并没有什么实法。平日参问酬答，也不过随方解缚，因病予药而已。宋代以后，人们的根器陋劣了，讲了做不到。……采用以毒攻毒的办法，教学人参公案，或是看话头。……目的在于以一念抵制万念。……话从心起，心是话之头。念从心起，心是念之头。万法皆从心生，心是万法之头。其实话头、即是念头，念之前头就是心。直言之，一念未生以前就是话头。由此，你我知道，看话头就是观心。……看话头就是观心，就是观照自心清净觉体，即是观照自性佛。”又如“行人都摄六根，从一念始生之处看去，照顾此一话头，看到无生的清净自心。”

禅宗对根器的要求很高，如《坛经》中说：“此法门是最上乘，为大智人说，为上根人说。”那么如果有真正的禅师来传授禅宗，当时人们能否接受呢？答案是肯定的，因为在此之前，大圆满的两大传承系统已由莲花生大师和布玛目扎尊者在藏地弘扬，当时得度的众生极多，莲花生大师还给藏地一切众生，包括虫蚁在内，作了大圆满灌顶。在当时弘扬的教法中，弘扬善证无念的显密经续论典已很普遍，如《自现续》、《应成续》、二转法轮的般若经典、龙树菩萨的《中论》、菩提萨埵的《中观庄严论自释》等。



(四)、闻思佛法的必要性

一般人在接触到了义教法、然未对其作充分的理解之前，都有可能产生出类似于摩诃衍所提倡的那种庸俗无念。从古至今这种邪见不绝如缕，因此历史上莲花生大师、六祖大师、莲花戒论师、宗喀巴大师、果仁巴大师等，直至近代的全知麦彭仁波切、现在的法王如意宝都对这种容易导致的歧途作了广泛的破斥。

有问：“善证与邪见都有无念安住的内容，其区别在何处？”仙人于是以比喻指出它们词虽相同而义实迥异。

譬如所谓一切无，中观见得一切无，
无色信受一切无，彼等语句虽相同，
意义不同如天地。

譬如所谓的“一切无”，通过修学中观所见到的“一切无”，与偏堕于断边的无色界（空无边处，识无边处，无所有处，非想非非想处）所信受的“一切无”这两者之间，虽然语句相同，意义却有天壤之别。

前者是远离四边八戏的空性，本来就无有存在，后者却连一边也没有远离，仍在轮回。

由于理解的不同，产生了善证的无念与邪见的无念，以及属于断边的一切无及远离四边的一切无，字词上虽相同，但意义截然对立，究其根源，是理解的差别所致。而正确理解诸法的本质意义必须通过闻思，可见闻思佛法是非常必要的。

或有人认为，禅宗“不立文字，教外别传”，故不



需闻思。六祖大师在《坛经》的《嘱累品第十》中指出了这种偏执的过患：“执空之人有谤经，直言‘不用文字’。既云‘不用文字’，人亦不合语言，只此语言，便是文字之相。又云：‘直道不立文字’，即此‘不立’两字，亦是文字。见人所说，便即谤他著文字。汝等须知，自迷犹可，又谤佛经，不要谤经，罪障无数。”

虚云和尚在《参禅要旨》中云：“其次则以理除事。了知自性，本来清净。”即对大多数的人，需闻思经论，以闻思的理，去除分别执著之事，以闻思确信自性本来清净，修行才会顺利。另外，禅宗印证开悟的经典常用《楞伽经》和《金刚经》，若不闻思通达此二经，如何去印证呢？六祖大师大悟亦是五祖对他密传《金刚经》时获得的，尔后将自己的法语心要不断向世人传讲，弟子将这些法语结集，即成《坛经》，结成《坛经》的必要，即是方便禅宗弟子闻思。虚云和尚在《参禅要旨》中提出的办道的四个先决条件是：深信因果、严持戒律、坚固信心、决定行门。略加分析，可了知要确定这四个先决条件，都需要闻思佛法。若不闻思不会明白因果的道理，也就不会深信因果。不信因果，决不会去严持戒律，而且要持戒必需闻思了知戒律的学处及持戒的功德，破戒的过患。没有闻思的智慧，很难对三宝产生稳固的信心，对解脱的行门也很难抉择和坚持行持。因此，这四个先决条件都离不开闻思。

戊二、广说

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。



如上所述，远离了四边的戏论，对于一切四边都不执著，而万法均包含在四边之中，故除此四边再也不可能有可执之境，这样才可许为真正的无执著。

这里仙人以戏（戏论）来描述四边，四边（有边、无边、亦有亦无边、非有非无边）囊括了一切边际，另外还有与四边类似的八戏，《中论》开篇赞法界本性时，归纳了《宝积经》等讲的八戏，八戏指的是生、灭、常、断、一、异、来、去。侧重于有边，故四边的范围较八戏更广。

我们分别心能了达的是世俗谛，而法界的本性，分别心无法通达，初学者需经过闻思，以分别心相似抉择法界本性，然后安住修法界本性，则可逐渐见到远离四边八戏的无生大空性。

由于无始来的实执，我们入内道修法时却又开始执著“我要有正见，我要开悟。”于是想打坐证悟，但因没有经过广泛系统的闻思，没有正见，借口修禅宗顿门、修大圆满等，仅无念不分别，则仍是轮回的因，甚至连善趣人身都难以再获得。因为无悲心、无闻思、不取舍善恶、无正见，只是口中的大圆满则不会有坚固的信心，如此会起惑造罪。

而真正大圆满修法如何？大圆满正行修法，安住的也是远离四边八戏的无生大空性，而且与其他法门不共同之处是，加行时有伺察，而正行安住大圆满正见时，无伺察，直接以智慧安住，此时如日中天，星星虽多，光芒皆隐，一切实执消尽，万法皆是大圆满本性。

若因此说无执著，或有愚者劝告言，



初皆不执应放松，诸众庸俗极松故，
常漂三界轮回中，仍然不必再劝勉。

若有愚者因为了知圣者的智慧中没有执著，便据此劝他人说，不论任何人都可一开始就什么都不执著，仅放松安住即可。但要知道众生正是因为平时处在庸俗极放松中的缘故，既没有执著善法，也不知忆念法界本性，因此才一直在三界轮回中漂转，对这些可怜的众生，你就没必要再去给他们讲“初皆不执”的庸俗放松了。

对于具宿缘的弟子，了知法界的胜义本性后，通过上师的加持，修行真正顶乘的甘露法，确实白天修白天成就，晚上修晚上成就，就象普贤王如来一样，非常轻松就可证悟。

而愚者一开始就不忆念、极放松，乃至住山闭关，其实跟狱囚又有什么差别呢？不说今生当中，就是生生世世如此去修，同样连一刹那证悟法界本性的可能性都没有。遇到逆缘时烦恼比谁都大，还会反过来怀疑上师三宝的加持力，连起码的信心都退失了。

法王如意宝在一首金刚道歌中说：无论如何，上下根基，没有安住正见，仅无念修法，则相当于雪猪子在冬天三个月左右的冬眠。若想无正见而放松，则可远离我们，跟雪猪子去学吧，去依止它吧。

莲花生大师曾授记说：“若并未真正理解大圆满究竟深奥的本性，只因为善恶业对法界本身都没有什么好或坏的影响，便不取舍善恶业，这就是魔王所讲的黑法，而不是清净的正法，未来宣说和修习此邪法的愚人



会很多，后世肯定仍然是流转轮回，备受恶趣痛苦。”

弥勒菩萨的《辨法法性论》在抉择出世的智慧时，指出了五种容易与出世智慧相混淆的邪无分别，即：

“心不作意离真实，寂灭及与自性义，执著相状共为五，远离彼等即智相。”

不作意：仅仅不作意不是出世智慧的特征，因为婴儿也无第六分别识作意。

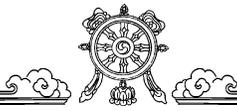
离真实：欲界、色界第一禅定中有寻伺意，若认为超过此就是出世智慧，那么色界第二禅以上便是佛的智慧，因为第二禅以上是无寻无伺离真实的三摩地。

寂灭：若认为无分别心的寂灭便是出世的智慧，那么世间修道时所得的灭定，也就成了无漏的智慧。

自性义：若认为无分别心便是出世的智慧，那么无分别心的无情物的自性义，如眼根和石头也应该具有了无漏的智慧。

执著相状：本来应是不执著放松，但由于心里总忆念“不观察、不执著”，反而不能舍离执著。全知麦彭仁波切在《中观庄严颂释》及与沙格西的辩论书中说，摩诃衍的修法实际上就是显相执著。

自宗对胜义的本性也抉择为无忆念、远离分别、不作意。因此，沙格西便认为宁玛派与摩诃衍的和尚宗相似，都是无执著、无分别。因为当时摩诃衍离开藏地时，留下了一双鞋子，摩诃衍说以此缘起，将来雪山仍有修摩诃衍和尚宗的弟子，于是沙格西便说宁玛派是摩诃衍的弟子。全知麦彭仁波切回答说：自宗是在闻思的基础上，伺察抉择法界的本性，产生定解后，按次第修行，或直接安住本性（从大圆满上讲），最后证悟



安住法界本性中，而并不是象摩诃衍那样一开始就什么都不执著，仅放松安住。这种一开始就不执著的观点，其实属于显相执著，两者有极大差别。

假使彼等本未知，而说吾等知本性，

有一类人，他们其实并未通达诸法的胜义本性，而声称已经通达胜义本性了。

要知胜义之本性，必需深解实空义，

辨别乱现自他者，谁亦了知何必修。

但是要通达诸法胜义的本性，必须首先深刻理解实空的意义，仅仅是一种凡夫的迷乱显现或者只能分别自己与他人，谁都能知道，又何必要修法呢？

下面就“明空”这两个方面具体分析容易产生的歧路，首先是“空”的方面：

有说倘若观察心，形色生住及去处，

未见故证空性耶。

有人说，在观察自己的分别心后，发现分别心没有形状、颜色，也没有生处、住处及去处，因此便认为已证悟了分别心的空性。

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，

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。



但法相极为深奥，上述观点有许多的错误之处，因为分别心本来就不是色法，自然就不会见到分别心的形色、轻重等，若以为仅是没有见到分别心的形、色等就已证悟了空性正见，这是极大的误解，就象在人的头上怎么观察也见不到有旁生的角时，便说已证悟人头的究竟胜义空性一样，如此证悟分别心的空性就太容易了，谁都能做得到。

第一问题中也说过：“牦牛非马诸悉知，牦牛显现现量见，教主大德为何说，证悟其义真希奇”。

另一方面，若认为如此就证悟了空性，则佛转法轮便没有必要，因果也不须承认。

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。

因此以中观胜义理论来观察时，如果已见到了真正的实相，则应能深刻了达分别心虚幻不实的本性。

未入道者用分别心去观察体悟“现空双运”，而已入道者安住分别心无生大空性，起心动念的当下就是般若波罗蜜多。

我们可能疑惑：万法分色心二类，但仙人为什么只谈内在的分别心，而不涉及外境的色法呢？原因是：一、随理唯识已抉择出了在胜义谛时，没有独立存在的柱子、宝瓶等色法，一切都是识所幻现。全知麦彭仁波切在《中观庄严颂释》中云：“一切都是分别心的幻化，是唯识。”又《宝积经》云：“外境无情的本性本来无有，是作者心的幻化。”二、《宝积经》又用比喻说明，狗被丢石头时，便去追咬那石头，而不知道去咬扔石头的人，



但是给狮子丢石头时，狮子不会去追咬石头，而是直接去追咬丢石头的人。同样，我们要解除自他的轮回痛苦，就要清楚痛苦的根源是“丢石头的人”，即无明分别心，而不是“被丢出的石头”，即外境诸法。因此，我们要调伏烦恼分别心，就要通过闻思，坚信轮回的根本是内的分别心，而非外境色法，对法界本性生起胜解信，然后向内观分别心的本性，安住修法界本性，通达法界无生的大空性，便彻底调伏了无明烦恼心，永脱三有轮回。同样，我们要调伏分别心，必须通达心的空性，而不必在幻化的外境诸法的真假等上面去分别。

**彼时自心起念空，譬如直视前虚空，
必得坚定之深解。**

这时候自心仍会起心动念，但在心念生起的同时就知道它是无生的大空性，就象直视面前的虚空，修行人必须生起这种甚深的定解。

有人因对全知麦彭仁波切具有极大的信心，仅依此颂金刚句就已悟入。是故正确的修法并不是心灭了才是空性，而是正起心动念时，就是无生大空性，即现空双运。即使佛菩萨来观察也找不到他的实体，外内中都是空。一般人往往以为举头望天时看到了虚空，但稍稍思维，其实人们什么也没有看见，只是一片虚空而已。佛在般若经典及许多密续中也曾用这个比喻及“水中月影”宣说本来清净的大空性。

法王如意宝讲本论时指出：《定解宝灯论》之“定解”，就是从这个角度来考察学法弟子能否依此论产生了义、坚定不移的正见，安住而修，如果还不能长时安



住，就要进一步思维、忆念此金刚句，生起信心，如是行持，不需太长的时间肯定能证悟分别心的本性。

这几句是大圆满的甚深修法，有了这种定解，不论在什么地方都容易修，犹如着眼睛就可辨别道路，知道该怎么走而进入正道。即使是普贤王如来，一开始也是以了知或说安住法界究竟本性而成就，尤其中下根人，更要先抉择正见，然后以胜观光明的智慧遣除无明的分别执著，安住在法界的究竟本性中，这时再不忆念、不作意，获得真正的解脱。真正的修法，就应当常常忆念观察“是故以理观察时”至“必得坚定之深解”这些金刚句。着手具体修时，可首先观想自己面前的虚空与自己的分别心无二无别，内的分别心与外的虚空没有区别，然后往内观，观分别心的本面即是无生大空性。日常行仪中，都可如此观修，修法的体会能逐渐生起，当烦恼现前时，忆念一下正见、再安住正见，烦恼便会无力地消失在大空性的本体中。

无垢光尊者也说过：“宁玛巴的修法的确殊胜，白天闻思，晚上修法实证。”但如果懒散松懈什么也不想干，只喜欢吃饭睡觉，这样要证悟大圆满仍很困难。

信心是证悟最殊胜的助缘，在修法时不可忽视的是对金刚上师的信心，真正殊胜稳固的信心产生时，不管是白天还是梦中都能忆念上师的功德与恩德，视为完全跟普贤王如来一样，是一切智智的佛陀，此时不清净的烦恼分别心自然寂灭，能很快证悟大中观或大圆满的彻却正见。这也就是为什么历代传承上师都这么强调信心的原因所在。

我们稍加思择，自然会生起信心，自然不再懈怠而



精进。现量的三宝，就在我们眼前：在这显密道场上，真正大成就的上师，是三世佛的显现、本体；传讲的法，即如净刹中不断宣演的显密精华；与二、三百活佛、堪布共同安住，不断闻思修的僧团，是难得的忏悔对境，真实的皈依处。在这里，大家都平等自在，一天二十四小时都可自由自在地闻思修九乘法。想到这些，想唱金刚歌跳金刚舞般的欢喜心会数数生起，看到什么、吃什么都很高兴。因此，生生世世不离上师三宝，弘扬佛法，利益众生的坚固愿心就自然生起来了。一切安乐的来源是佛法，世俗的漏法没有可靠的，可靠的单单是上师三宝。不要东想西想，妄想不断，现在吃穿住没有大的困难，无病、无痛苦、有不可思议闻思修的自在与安乐，不能懈怠。世俗中没有精华，皆是漏法，这个身体也不例外地是漏法，是暂时借来的，不要太执著、太珍惜。若对有漏的身体太珍爱执著，则此身比魔鬼还有害，想想此身每天受的供养有多少，每天造的闻思修的功德又有多少。若舍弃对身体的爱执，精进地作出世的福慧资粮，则此身是珍宝般的暇满人身，依此发清净愿，作闻思修，对自他有极大的利益。否则，待老苦逼身时，将后悔莫及。因此，不能空耗时间，应精进闻思修佛法，再三祈祷上师三宝，积累资粮，消除业障，舍弃自利心，调伏烦恼心，饶益无边众生。

接着就“明”的角度来说，误解此义的人这样为弟子们解说：

或问汝之彼心者，是否无者犹虚空，
或者种种能觉知？



有人问：你观察自心时，是否犹如虚空那样空无一物，或者又能有种种的觉知？

有些藏文注解认为这几句是为了破斥邪见故而先作的提问。法王如意宝认为是具邪见而又自以为已证悟的“上师”为弟子们传法时，先向弟子提出的问题。

对此一切必定说，刹那不住移动心，
谁也有故是意识，是故非有非无者，
彼为光明法身了。

因为刹那刹那不住移动的分别意识谁都有，因此弟子必定会回答说有，于是“上师”就说：刹那不住移动的心没有形色生住去处，故是“非有”，但能见闻觉知，故又是“非无”，这就是经续论典中所指究竟法身的大光明。

彼亦矜夸自认体，甚多听闻虽不必，
一知诸解通达了。

于是这些弟子就生起傲慢心，宣称不需要多闻显密经续诸论，就已了知大圆满中揭示的明空双运，即分别心无有形色来去的空性与种种能知的觉性双运，这样，心的双运本性了知后，也就可通达一切诸法的究竟本性。

错误根源到底是什么呢？就在于对“明”与“空”的错误认识。如果因为分别心本身的形色生住去处等即不存在，与石女儿、兔角平等，从而将此误认为是分别心的空性本体，以及认为其能觉知的功能即是大光



明，则显然是错误的。

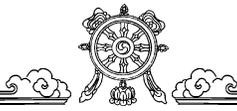
若以此认为不必再闻思了，则更是错上加错。本师释迦牟尼佛曾为四句偈而作多少苦行，下根的我们更应多闻，才能遣除烦恼分别心，消除疑惑与增损，产生定解。一般的年轻人，闻思三十年差不多，再修法二至三年，功德则容易现出来。现在末法时代，如理如法闻思的福报都没有，更别说修的福报，反过来说闻思没必要，徒增业障。作过一点闻思的初学者，又没有想到修法需祈祷上师三宝，修上师瑜伽，忏悔业障，以胜义理论忆念定解，安住去修，才能很快生起修法功德。仅靠自己的力量去修，很难证悟。相似有见解、有点修的感受，若生欢喜傲慢，则成违缘，这时对法界本性的认识往往只是一个总相，若起分别执著，则是自心现魔王。虽有点修法的体验，但没有多闻，要去引导他人仍比较麻烦。因此，起初闻思佛法非常重要。

非有非无大圆满，远离四边之戏论。

而在大圆满中，“非有”的本来清净大空性，与“非无”的不可思议大光明，即轮涅诸法显现的基础，都远离了四边的戏论。

也就是说，大圆满是了义的自相空与清净大光明的双运，虽然自相空，但如来藏大光明也不可理解为龟毛、兔角一样根本没有，而是可以通过不可思议的智慧去感受。

大圆满窍诀部中的极密部是在区分开了分别心和智慧后，直接安住在了智慧之中，而寂灭了分别心，就象太阳从云层中钻出来了一样。而除此以外的修法是



在分别心上修行，渐渐修成智慧。对此也许我们会怀疑，既然分别心与智慧不同，那怎么能够把分别心修成智慧呢？因为虽然因与果本来不相同，比如稻种和稻芽、火与烟不相同，但却可以依因缘假合而发生。又比如钻木取火，木中没有火，但通过摩擦可以生火，因此有漏的分别心相似修习远离四边八戏的胜义谛空性，便可以产生出世的无漏智慧。另外，从究竟而言，分别心的本性即是智慧，这两者实际上是完全相同的一个，故修行时也并不是离念而修，而是即念而修。

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。

如果对前面的观点作仔细的观察，发现它其实把能觉知的认为是“有”，但口中却不敢说“有”，而说成“非无”，而无形色来去等应该是“无”，也不敢说是“无”，而说是“非有”。实际上，这种修法并没有远离四边，而是既堕入了有边，又堕入了无边，即二边；或者是既非有，又非无，即非二边。这样其实并没有超离这二边中任何一边。

这是一种似是而非、含糊不清的见解，就象一个人晚上到了一个陌生的房子里，眼前一片漆黑看不见前面的东西一样，心中没有把握，不敢说有或无。

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，
所许之义无差别。



这种人在修法时，心中系念着“非有非无”，这就好象射箭时的靶子一样，成为所缘境，这不是法界的究竟大空性，虽然名称上与外道不可思议的神我不同，但意义上没有丝毫差别。

外道秘密派说那个“不可思议我”也同样既不是有也不是无，但是可以安住了知，并属于胜义谛，凡夫不可能以分别心去通达。这些与上述完全相同。

初学者若未闻思显宗大中观或密宗大圆满彻却的正见，又不积累福报，而急于修行，就容易误入类似的歧途。心里想要尽力安住于无念但还是做不到无念，烦恼反而更多，严重的最后会导致气冲心脏而发疯，法王如意宝对此也再三强调。萨迦班智达也说：这种修法往往就是无色界或旁生之因，最好也只是安住于随理唯识的刹那依他起，仅仅远离了遍计的能取所取。而真正有定解者，犹如早晨太阳照到房间里面，很明显地见到室内空空，在相续中对明空或现空双运有决定的见解，入定很深，出定时如幻如梦地修一切善法。

法王如意宝年轻时曾著过一部论典，叫《披戴天饰的恶魔》，文中完全使用大圆满的语句，但宣说的其实是外道秘密、数论派的观点，著此论后，就送给附近一些修法的老喇嘛们看，他们有的人看了后说：“这种修法对我们真是太殊胜了，照这样修，一生当中，就可以成为圣者，乃至证得普贤王如来的果位。”因此法王如意宝让大家注意自己的见解，不要颠预笼统，连堕入外道见解也不自知。

萨迦班智达说：我们凡夫，对行、住、坐、卧的日常小节都很注意，对得究竟佛陀果位的解脱法就更应



当详细思维，随随便便地就说我很喜欢修法，要闭关，禁语不见人等，就没有多大意义。因为没有证悟法界本性，在轮回当中也象是闭关一样，而不能到清净刹土，亲近成就的圣者。

全知麦彭仁波切的《中观庄严颂释》也说：若不通达自空，不说大乘的成就，连阿罗汉果也得不到。去年圆寂的霍西堪布曲却仁波切讲解《定解宝灯论》时讲过一个故事：他认识的一个喇嘛，最喜欢闭关修行，听经念诵等都不参加，有一天出关晒太阳时，一位闻思过大乘中观的喇嘛顺着老喇嘛的观点说实修特别重要，能清净业障，成为一个真正的瑜伽者。老喇嘛连声称是，于是喇嘛就试探性地提出外道那种“不可思议我”的见地，老喇嘛赞赏说：“你所说的百分之百正确。”结果出了洋相。

距学院六十公里的色尔坝，在几十年前曾有一位著名的上师叫依柯喇嘛秋央让珠，他有很多弟子，有些弟子很快就说已经证悟了，但常常不被他首肯。有一次，又有一位弟子汇报说已证悟，烦恼已消尽了。过了几天，喇嘛责备管家偷了僧众的东西，并说是前几天自称修得很好的那位告发的，管家前去对质，那位弟子就大动肝火，说：“这是谁搞的鬼，想跟我过不去，我从来没有诬陷过你。”于是气冲冲地与管家一起来到上师面前。上师说：“你不是说烦恼都没有了吗？怎么现在还发脾气呢？说明你还没证悟。”

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，



远离四边戏论要，无缘通彻觉性也。

正确了义的修法，应该在通达心和外境一切诸法都无实有的甚深定解上，再了达一切世俗显现都是假立的缘起，这时是、非、言思都已远离，这就是大中观远离四边戏论的关键所在，也就是大圆满中无缘通彻的觉性。

了达心及外境都无实有已远离了有边，了达一切显现现于缘起远离了无边，“是”是亦有亦无边，“非”是非有非无边。

智慧不能被理解为是个实在的本体，而是犹如虚空。消融了一切内外能所的区别，自然安住，虽心中没有忆念，口中也无法言说，但相续中有强烈的体会，如人饮水冷暖自知。

想修法的人，先要闻思，伺察抉择法界本性，产生定解。若有了定解，应打坐安住此定解而修，才能遣除执著烦恼，否则的话，画饼不能充饥。外在的因缘具足，内在又生起了定解之时，应相似修。修上师瑜伽，忏悔业障，然后伺察修与安置修交替进行。有人特别着急，要求特别高，想立即就获得出世无漏智慧。但初学者要注意，乃至登地前，都需要伺察安置交替修持。在交替修时，最初不要忘记法界本性，作伺察，否则易堕入阿赖耶识或第六分别识上，待渐渐能安住时则不需观察忆念。初修时有人去分别外境法的假立空性，却不反观分别心的本性是无生大空性。而修法要往内观，起心动念的当下就是无生大空性，忆念安住的就是这个。有了定解，安住修其实很容易。而且，按显宗的讲法，忏罪



最殊胜的修法，也是安住无生的大空性；在密宗中安住无生大空性，不仅是最了义的忏罪方法，而且也是清净三昧耶戒的殊胜修法。

此为纵说离是非，然于意前如靶住。

有人纵使也说是离一切是非，但在修或观想的时候，心中仍然有一执著点如靶子一样地安住着，这也不成真实修法。

丁二、无我执著

分二：一、总说初学者的渐修次第；二、分说正见派的修法

戊一、总说初学者的渐修次第

分三：一、强调应执著二无我的必要；二、究竟应断除空执；三、宣说正行远离一切执著的正见

己一、强调应执著二无我的必要

修无我的执著，首先要再三地修习有承认、有执著的空性，即无我的空执，以破除实有的执著。中观应成派也认为，即使是登地的菩萨，出定时正确圆满修的也是单空，以遣除实执的种子。

为什么初学者首先要修单空呢？

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。

众生无始以来由于俱生我执起惑造业，不断地在三有（欲界、色界、无色界）大河中轮回，受尽无边痛苦，而能遣除这轮回的直接对治法，就是单空修法。

《入中论》第一品中：“最初说我而执我，次言我



所则执法”，解释了众生执著产生的根源，即众生相续中首先产生我执，然后依之而起我所执，并分别自他，对怨敌、亲友起嗔恚贪爱等业而转生轮回（这里说“初”执我，“次”起我所执，这只是言词上的一种说法，实际上没有这样的次第，众生在轮回中，我执与我所执无始以来就具有）。因此修人无我空性为主的单空就很容易遣除这种实执，这个见解已在本论第二个问题中作了深入的抉择。

内外道最基本的区别是形式上是否皈依了三宝，而见解上最根本的区别在于内道的九乘法中都不共同地抉择了胜义空性。小乘主要修人无我空性，大乘显宗和密宗时轮金刚、大圆满等修本来清净的大空性，即使佛的智慧功德也不是堪忍的有为法。清除业障习气，获得解脱的近取因也是证悟空性的智慧。

分别心贪嗔习气很微细，稍不注意就极易生起烦恼，最应引起修行人警惕的是在法宝与僧众这两种对境前所产生贪嗔烦恼。法王如意宝曾讲：在喇荣沟附近曾住有一位证悟者，叫喇嘛洛珠，经常有色尔坝与色达的僧人到他那儿去求法或询问修法中的疑难，一次，求法的僧人中有人说某某是另一个寺院的喇嘛，我们不跟他们一起，喇嘛洛珠听了显现很生气，并说：“是这样的话，你们以后跟我也不要说一句话。”托嘎如意宝也提到有些人喜欢分别宗派，说什么“这是他宗的僧团，跟我们没有多大的关系”，托嘎如意宝说：佛弟子应当互相亲近、恭敬，犹如水乳，使学修增上，按照小乘别解脱戒或大乘菩萨戒来说都应如此，若互相嫉妒、嗔恼，就不是内道同一佛陀的弟子，有很大的过失。法



王如意宝也一再强调对各宗派都不应当诽谤，即使是诽谤外道，也犯了密宗三昧耶戒的第六条。又有人以贪嗔心分别汉传显教、藏传密教，愿学一种而不愿学另一种，这也是犯了舍法的过失。对于业障重的人，烦恼分别心很难对治，往往会因烦恼而诽谤法宝、宗派，造不可思议的恶业。特别是入了大乘显宗及密乘者，尤其要注意。上上戒的功德大，但破戒时的过患也大。比如舍法，在小乘不是最重的罪；但在大乘显宗中可以说是最重的罪，如《宝性论》中云：五无间罪可以通过安住无生大空性而遣除，而舍法者，由于对治的法宝舍弃了的原故，此舍法罪无法忏悔。在密乘中，舍法则犯了第二及第六条密乘根本戒，其果报是堕入金刚地狱。因此，应祈祷上师三宝，发露忏悔业障。

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。

但是若没有空性正见，不理解“无”的真正意趣，只是心里笼统地想着“没有，没有”等等，便不可能遣除相续中实执的种子，只是徒劳无益。比如误把花绳看成是蛇，单在心里想着没有蛇还不会产生作用，只有明白何以无蛇的道理才能除去恐怖。同样，若只是口中说“空”，对烦恼、分别心的本性没有了知是空，那么遇到违缘时，就很难对治。因此，首先要闻思，祈祷上师三宝，忏悔业障，依胜义理论抉择法界本性，产生定解，尔后应以伺察修安置修交替进行，才能令实执，由粗重



变细微，最后根除，这样每天都有闻思修的功德，每天都在进步。

这样的人有时候也会出现好象灭除了分别念的境界，但其实在心里却总有执著，很多旁生就住于这种境界。

所以初学者应踏实地修单空（即分开二谛，世俗谛中有因果善恶及前后世等，胜义谛中都不存在），不要小看单空修法，它不仅是实执的直接对治，对今后修生圆次第、大圆满也都有帮助。

故以观察通达后，唯依观察尚不足，
无始串习实执故，翻复应修具执著。

在理论上通过观察通达了单空的正见后，还要进一步实践修习，仅仅依靠观察是不够的，因为我们无始以来无明实执的习气特别浓厚，只有反复修习有执著的单空才能解除实执。

《入中论》亦云：仅仅破除外道所计的常我还不能证人无我空性，必须通达俱生我的空性，断除俱生我执，才能证悟人无我。

众多大德再三说，若修无我则我执，
除根之故此务必。

众多大德们都再三强调：如果修人无我空性，则能遣除俱生我执种子或说我执的根，因此必须修此人无我空性。

即使是已发了殊胜菩提心的大乘行者，此单空修法也特别的重要。弥勒菩萨的《宝性论》、法称菩萨的



《释量论》以及萨迦班智达《量理宝藏论》都阐述过：俱生我执的直接对治是空性慧，而不是慈悲及菩提心等。印度自续派的清辩论师、智藏论师、堪布菩提萨埵、莲花戒论师，也都分别开二谛，广泛抉择了单空。在雪域宗喀巴大师及其弟子也都宣说单空，一方面因为单空是我执的直接对治法，另一方面是以不共的大悲心为令实执极重的初学者最终也能修习远离四边八戏的究竟大空，而作铺垫。

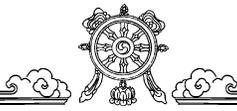
最初学者入门法，此是无有迷失处，
若说初时彼舍弃，则定魔说之密语。

这是初学者入门的修行方法，不会导致迷惑错失，如果有人说不初学者刚开始学法就应放弃单空的执著，不作忆念而极放松，则肯定是魔鬼所说的密语。

对于法界尚未有丝毫感受的初学者首先就须有执著之相——单空，以遣除我们无始无明习气所带来的实执，这点至为重要。因为初学者相续中对万法有很坚固的实执，对他来说，一开始就教以远离四边的修行，显然要求过高，对遣除其实执往往难以产生实效，他的粗重分别心难以通达这需要以智慧来感受、远离四边的胜义谛。而菩萨出定时所修如梦如幻的单空则较容易领会，因为单空以闻思的分别心完全可以了达，又是实执的直接对治法，故对初学者来说是遣除实执简单易学的修法。

因此修单空并不是自续派不共同的观点，应成派同样认为初学者应以修单空开始。

全知麦彭仁波切在《智慧品释·澄清宝珠论》中以



比喻形象地描绘了下根人的特点：“本来无缘劣众前，不可思议法性即其所惧之处，不知其理。若示无者则执为断空，若示显现，则执为成实，若示双运，则执为如搓黑白线，若示不可思议则执为一切无有，如同无念和尚宗之见（即摩诃衍之见）。”

大般若、大中观不分二谛，直接抉择入定的胜义本性，即万法平等无生的大空性，其实有的本性在二谛中都不存在，远离了四边八戏。对此，单空是不了义的，是暂时的。若有般若波罗蜜多修法的基础，可以直接修究竟正见，但对初学者，最初修单空则很可靠，否则粗重的实执难以对治。若有稳固的单空见，调伏烦恼心很快，烦恼分别心本性就如石女儿，水中月影一样，起心动念当下即空。尤其在末法时代，部分人认为求得了灌顶就可以了，可以稳得出世智慧，而对菩萨戒、三昧耶戒不闻不问不加重重视，甚至连最基础的无常心、出离心都没有，贪今生、求八法，我执不断坚固，满足于相似的闻思见解，不深不稳，不重视次第。这些都是实执烦恼的具体表现，其直接的对治就是单空的修法。

有者不重视单空修法，仅向外去寻求大中观、禅宗、大手印、直至顶乘大圆满这些深法，而未曾反观自心相续是否能与自己寻求的深法相应。有者求得深法反而傲慢增上，不吃苦闻思，不修皈依、出离心、菩提心这些前行等的修法，不谨慎取舍善恶，不忏悔宿障，不修上师瑜伽，这样很难迅速调伏自心烦恼。殊不知，就算是求得了顶乘大圆满密法，虽此法加持不可思议，但如果自己未产生大圆满正见，今生修的也只是相似的大圆满，极类似于中观的伺察修。如果自己心中未有世俗



菩提心，那么修大乘法，最多获得小乘罗汉果位，如果自己连出离心都不具足，那么修这些深法，今生得罗汉果位都不可能。如果对胜义实相中的大光明、大乐、自生智慧产生实有的执著，则等同外道修不可思议我。凡此种种，不说调伏自相续，要是此类现象越来越多的话，连正法都会被毁灭。因此，不能一味求深法，而不反观自心，不讲前行正行的修法次第。而此处讲中观修法时，对绝大多数人，最初应执单空修单空，待单空的修法稳固，实执基本遣除后，再除空执修究竟正见，这是必要的次第。

诸佛菩萨等出世圣者具足无量功德，他们最有资格骄傲，但他们却没有丝毫的贡高我慢心，凡夫稍有一点微不足道的功德，就常常生起傲慢心，自以为根器很高，看不起入门者的修法。这样高不成低不就，远离四边的空性摸不着门，简单易行的单空又不屑修，则再过百千万劫也不会有进步，而且往往容易烦恼充满，受到魔的加持，堕入邪道。

因此，从究竟的角度而言，单空不是究竟的空性，但在未产生究竟定解的修法前，不能远离对单空的执著。修行前最重要的是应对修行过程中前后的次第及其差别了然在胸，若前后颠倒，结果会适得其反。

己二、究竟应断除空执

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。



内心反复修习上述单空的执著，从而生起了对单空的殊胜定解，这时已近乎于一个没有了实执的人。然而因为只破了有边，尚有其余三边未破，故并非究竟的实相，与上根者的究竟修法仍相去甚远。因此还应继续修习远离三十二增益的离戏大空。

对初学者来说，单空特别的重要，等到单空已修成后，就要超越单空。这就象渡海到宝洲需要借助船只一样，但渡过了大海，到了宝洲时，若还背着船只，不愿舍弃，则是累赘。又比如，要烧掉柴薪必须用火，当柴薪被烧完时，火也就自然灭了。比喻对实有执著的对治法是空性执著，当实有执著被遣除后，观待于实有法而假立的单空也应被遣除，否则相对于究竟空性来说，还是一种执著。

前文已指出应成派在开始时也有修单空的阶段，寂天菩萨在《入菩萨行·智慧品》中说：“若久修空性，将断实有习。”但有单空的执著不能证悟究竟的大智慧，因为单空还属于微细的无边，是一种心所法。因此接下来应是：“由修无所有，后亦断空执。”断除了空执后，便证悟了大智慧，证悟了大空性与大光明的法界本性。

寂天菩萨在《入菩萨行·智慧品》中描述了这种大空境界：“若实无实法，皆不住心前，彼时无他相，无缘最寂灭。”

四谛共有十六行相。其中苦谛四行相为非常、苦、空、无我（非常：待众缘故；苦：逼迫性故；空：违我所见故；无我：违我见故）。

集谛四行相为因、集、生、缘（因：如种理故；集：等现理故；生：相续理故；缘：成办理故）。



灭谛四行相为灭、静、妙、离（灭：诸蕴尽故；静：三毒息故；妙：无众患故；离：脱众灾故）。

道谛四行相为道、如、行、出（道：通行义故；如：契正理故；行：正趣向涅槃故；出：能永出生死故）。这十六行相是小乘弟子为证罗汉果所必须修的法，加上一切凡夫颠倒执著的非十六行相，共三十二种，但这些在究竟法界中都不存在，成了增益，不出四边，因此修大乘法的弟子应该远离这些边戏，极放松地修习真正的大空。

关于极放松，并非凡夫人对法界本性一无所知地去学放松。而是对究竟本性有坚定的定解，了知本来就是无生无灭、没有承认的大空性后，再极放松而打坐修行。

颂词中用到的“大空”不只是显宗的概念，因为大圆满的“彻却”中上师解说心的本性时，也是用的无生大空。初学者若对单空已有感受，或有稳定的大空定解，或有上师传给窍诀时，也可修这无生的大空。先稍稍忆念一下这个正见，然后安住于这个无生空性中，自然就不会分别，很稳定，很深邃，不可思议，更没有一丝疑惑。这是佛所宣说最了义的修法，给它安立大圆满、大手印、禅宗顿门、大中观等各种名称都可以。

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。

经过上述观察对空性生起的定解，及反复修行，最



后完全通达、证悟后，出定时便见到空性从缘起性中显现，这时对显现与空性都不再有执著。就好象黄金经过十六次锻烧之后，变成了稳定的纯金，永远不会再混进杂质了。

根据全知麦彭仁波切的《大幻化网总说光明藏论》所讲，自宗现空双运究竟修法的次第是：现抉择为空；现空抉择为双运；双运抉择为离戏；离戏抉择为大平等。此处阐述的即是第二步“现空抉择为双运”，进一步的解说请阅本论的第五问题。

“现空何者亦不执”，这时对现空都没有执著，现即空、空即现，两者无二无别，不用说现与空的本体没有任何分别执著，就连反体上也不会有任何区分。在现与空上本来都不存在一个微尘大的实有法，就好象晚上在平静的海面上，映出满天的繁星，但真实来讲大海中连一颗星星都找不到，在入定通达了真实的空性后，出定时就可产生如此殊胜的定解。

“犹如用火炼纯金，如是可得信解。”黄金经过十六次锻烧工序后，便得到稳定的纯金，又《俱舍论》等中说，南瞻部洲的大海中，也有极纯的黄金。以此黄金来比喻上述入定通达胜义大空后，出定时产生的殊胜信解。

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。

否则，对于上述连印度、西藏诸大成就者，都要经



过长时期的苦行与精进才能证悟的甚深意义，若一些连稳定的世间正见也没有的下根人，说在一刹那间便已证悟了，真让我生起怀疑。

往昔印藏大德并不是一开始就极放松，不取舍善恶业而成就的。而是在证悟前经过了长期的精进闻思修，积累福报，忏悔业障，几十年如一日。大家耳熟能详的如布玛目扎、加拿思扎、帝洛巴、那洛巴、密勒日巴等大成就者，很多世中都是大班智达，长期精进如法依止上师，受过很多苦行，而不是一味休息、睡觉而轻松证悟的。

大圆满祖师无垢光尊者也曾在西藏桑耶长期精进的闻思修，当时生活条件极其艰苦，没有被子，只有一个牛毛口袋，晚上就钻进口袋抵御寒冷，经过了这样长期的苦行后，才证得法身果位。

法王如意宝青年时代曾学过法的石渠江玛佛教学校，是个算不上寺庙的寺庙，因为全寺除上师托嘎如意宝住在一个简陋如现在的牛粪棚的木板屋之外，所有的弟子全都住在帐篷里。法王当时住在一块岩石的凹进处，在石壁外再搭一个帐篷挡风避雨。就在这样艰苦的环境中，培养出了法王如意宝等一大批高僧大德。法王和几位道友曾有一次从江玛到青海去朝见嘛呢喇嘛，因连日大雪，他们仍在风雪中赶路，寒风刺骨，途中手脚冻裂失去了知觉，但仍然坚持不懈，赶到了嘛呢喇嘛的修行地。

法王如意宝在讲《定解宝灯论》时还讲了这样一个故事：过去，全知麦彭仁波切、列绕朗巴、康巴的根桑曲扎格西（法王今年所传的《入菩萨行广释》即根桑曲



扎格西所作，法王即列绕朗巴和根桑曲扎的共同转世)、措西喇嘛等，一起到蒋扬亲哲旺波面前听杰珍大圆满，全知麦彭仁波切当时住在后院里一个帐篷中。一天措西喇嘛说：“你们宁玛派的有些弟子领受上师一个灌顶，然后极放松，说是在吃一个糌粑的时间里便已证悟了大圆满，而小乘声闻依止的上师是本师释迦牟尼佛，在很长时间内精进地苦行，但你们宁玛派却说暂时分三乘时，他们还没圆满证悟法无我空性。对此我心存怀疑。”本来这个问题不难回答，比如大圆满法见解彻底、加持力大，是了义的修法等。但全知麦彭仁波切没有回答，在晚上大家将睡时，摇铃把弟子刚华召来，重复了白天措西喇嘛的话，并说他这些话很真实啊，很不好回答。这个公案从堪布刚华一直传到法王如意宝这里，法王如意宝又讲给了我们。法王说：“全知麦彭仁波切这么做的密义，是向弟子说明修大圆满的弟子也应精进苦行，集资净障。”

有人认为过去的大德都是普贤王如来的化身，本来与凡夫人就不同，显现苦行、证悟是理所当然的。密勒日巴尊者曾专门针对这种想法说：这样去想，对他是生起了极大的信心，但对法却产生了极大的邪见。真正如理如法精进地闻思修，凡夫也即身可成普贤王如来，我们对这一点不能生起一丝的疑惑。

这些大成就者都是经历很多苦行才成就的。我们凡夫人也应该以苦行精进闻思，如果没有闻思，没有积福忏罪，不生信心，对法界胜义本性没有定解，不用说这一生，生生世世都不会产生修的智慧，不会证悟法界本性，甚至连下世转生到善趣都很困难。



法王如意宝经常提到：心里没正见的人往往喜欢说诸如昨晚梦里普贤佛母赐给了我一副铃和杵，早上醒来时一切都变了，分别心不见了，不需要吃饭了等等，要知道这些并不是修法的真正验相，真正的验相是产生了殊胜的大悲心，对因果产生正知正见，对上师产生真实的信心。若这些方面没有增上，甚至倒退，则不管梦中、定中所见是多么殊胜稀有，无疑都是魔王化成本尊来作的扰乱，会使自己误入歧途。

又有些发心不纯的人，心里对上师未存有几分真正的恭敬心，供养了一条哈达、一些钱后，就觉得特别了不起，好象上师没有钱，吃、穿不够，拿了这钱后，会象普通人一样特别高兴，似乎上师象商店里的货物，已经被自己买过来了一样。认为现在上师给自己传法、灌顶是理所当然的事，甚至倒转过来，上师做自己的弟子也未尝不可。而不知上师是佛，佛不可能没有吃、没有穿，他连最殊胜、了义的三摩地妙食都有，不需要这一点点有漏的财物，即使把三千大千世界所有的珍宝财物拿来供养，也不足以报上师的恩德，以往人们向上师求法时，供养的是整袋的黄金，并不是为“买通”上师，而是为了增上福报与信心，净除业障，获得加持，以证悟心的本性。

霍西喇嘛等许多高僧大德说过：“世间人，最初得些漏法的安乐，但后面却跟随着无边的轮回苦；修行人最初吃苦精进，后面则得到解脱的究竟安乐。”末法时代，百分之九十九的人都需闻思，抉择法界本性，产生定解，否则别说度人，就是自度也不可能。世亲菩萨曾说：“教法需要闻思，证法需要修持。”可是如今，真正



的佛法很少有人讲闻，能吃苦如理如法闻思修的人很少，若了解一点般若经中有关空性的词句，便不执著极放松起来。少数得到上师的慈悲摄受却不珍惜，上师现愤怒相时，退信心；若现寂静相时，则产生颠倒的染心，不知上师的功德，不报上师的恩德。

也有极少数冒充上师的人，不但没有证悟，发心也不正，往往故弄玄虚，说些诸如：我们有缘，我梦见过你，果然今天遇到了，缘起也很好。然后进行灌顶，并告知不用修加行，不用积福净障，只是一味地放松、安住就可以成就，弟子也就以为已经证悟了心的本性。按理修大圆满法，安住了心的本性后，修三个月或六个月就可成就，可是这些得到“上师”印可的人闭关了三年、六年后，人还是原来那个人，分别心还是那么难调，嫉妒、傲慢一点也未见减少，于是相互间就产生了矛盾。

口里说得深，行为显现很高，并不是一个学佛人的样子。重要的是在相续中产生定解，有真正稳固的皈依心，比如梦中遇违缘时，有没有祈祷、皈依上师三宝的心，如果没有，则中有或后世中遇到极大怖畏的时候，自己一个凡夫没有能力，又想不到祈祷三宝，则怎么能解除怖畏？若平时梦见的都是日常生活中的漏法，皈依心也不具足，也不集资净障，怎么能证悟顶乘大圆满呢？

全知麦彭仁波切给我们开示了先闻思，后修单空，待对单空有殊胜的定解后，再修殊胜现空大双运和大圆满的路。按这样去精进修持，加上对金刚上师的信心，精进苦行，集资净障，才是正确的修法。



己三、宣说正行远离一切执著的正见

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。
是故以理观察时，不见一切成立故，
于彼为何起执著。

在修正行时，一切轮回与涅槃的法都显现出它们远离了有与无的本性。在本性中，本来就不存在有无诸边的法，若对此生起颠倒的有与无的执著，则成了戏论。因此以胜义理论观察时，一切都是本来无生的大空性，不会见到有形相、颜色、刹那性等任何一法的成立，这时怎么还会可能再产生任何的执著呢？

“正行”即是安住于依胜义理论伺察得出的正见，或安住于依上师解说心性时所认识的法界本性而修行。

戊二、分说正见派的修法

因绝大部分修行人是通过闻思、渐次修行的根器，所以在此专门介绍闻思正见派的修法。

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。

然而在这由观察引得的关于本来无生，远离四边八戏的大空性定解中，并不类似于昏迷状态或象外道“顺世派”那样认为先有后无的断灭见，而是与大空性无二无别、互为双运的大光明，也即是自生的大智慧。这是止观中的胜观，犹如一盏能照破一切黑暗的明灯。

真正的如来藏大光明是与大空性无二的双运，也



即是基的本性、道中安住的现空双运、果的二身双运。在第三转法轮了义经典中，对智者可直接讲如来藏光明是存在的、不变的、无取舍的，是具无量无边功德的无为法。而愚者，对此会作分别取舍的颠倒执著，正确理解不到、修不成、见不到如来藏。

虽然大光明与大空性如火与火的热性一样无二无别，但初学者往往执著一个不可思议的胜义法。因此，初学者必须系统闻思般若空性，若先不讲大空性，则对如来藏光明会产生实执，调伏不了烦恼心，永远不得解脱。

圣者入定时明空双运的境界虽是不可思议，但不可将此与外道的不可思议神我混为一谈。虽然外道认为神我是实有存在的、不空的、不可思议的，但若对此略加分析，他们执著的神我，只是一个假立的总相，无自相。并且在众生面前，在世俗中也不存在一个神我，在圣者的智慧面前亦不存在一个神我、大自在天。因此，这胜观(或称为如来藏大光明)与外道不可思议的我有着本质的区别，因为它本来就远离边戏，与大空性一味一体。而外道的不可思议我、自在天等在究竟上是可思议、实有存在的，其边际执著根本无法遣除，得不到暂时或究竟的解脱。

下面讲这种智慧的违品，以及欲证得这种智慧，必须生起定解。

与彼相违之行相，四边劣意如黑暗，
除根对治胜观故，何修必须生定解。

与上述胜观智慧相违的，即是对四边产生执著的



下劣分别意识。前者如灯光，后者如黑暗，前者可以遣除后者的边执，以至于遣除它的种子，因此修行人为了对治下劣的分别心，不管在什么时候都必需产生胜观的定解。

即使资粮道、加行道的凡夫菩萨在入定前的最后一刹那，也是在极短时间里忆念了法界本性，然后入定，直到见道前，都是这种修法。

过去在格猛地方，有位与全知麦彭仁波切同时代的大成就者，叫丹增罗伍喇嘛，圆寂前所作的偈子中透露是莲花生大师的化身。他生前常向有缘弟子传授大圆满修法，但首要条件是先要用三年时间闻思中观，完全理解法界的甚深本性。

也许会有一部分人有如此体验：刚入内道时，觉得自己的信心、悲心还不错，但随着时间推移，最初的这些善法好象在不断退失，信心、悲心越来越不如从前。这是为什么呢？因为以前的信心、悲心没有正见作基础，信心多是类似于“闻得生信”之类的，悲心也是相似的、远未清净坚固。这样的信心、悲心不可靠，很易退失。因此，有部分内道弟子会觉得自己的信心、悲心反不如初始，与此同时又没有足够的闻思，没有定解，没有修法。这样，可靠的信心、悲心、智慧、人格无法增上。此时不能生疲劳心，应多闻思，引发定解，多祈祷上师，修上师瑜伽，忏悔业障，这样信心、悲心等善法功德会逐渐产生、稳固。

竹庆仁波切云：与修行相比，见解更重要，见解高修行也高，见解低修行也低。因此，我们要反问自己，有没有定解？打坐修法时安住了定解没有？若无定解，



应加紧闻思，抉择产生定解，然后观察修，在相续中引生定解，遣除增损。若有定解后，应不远离定解而安住，自生胜观智慧会自然现前，一切显现为本来的大清净，一切都是安乐的法。这时对治烦恼也就非常容易。否则，会认为修法很不容易，或说自己没缘份、业障深重等等。

下面讲破四边戏的方法。

同时能破四边戏，超意本来之法界，
异生同时难证故，轮番而破四边戏，
此为闻思正见派。

对于能同时破除四边戏论，超越了分别意的本来如此的法界，异生（凡夫）因为根器下劣，很难证悟，只能轮番破除四边戏，这轮番而破的便是闻思正见派的修法。

果仁巴大师指出尚未到登地时的凡夫需轮番破，而登地后则是同时破。凡夫需轮番破的原因，是因为在同一凡夫相续中，第六分别心在同一刹那只能执著一个事物，如想到了宝瓶便想不到柱子，忆念着破有边便不能忆念破无边，因此只能依次修，也就是从修相似的空性开始，渐次修持究竟的空性。

同时破的例子，如莲花生大师在依止上师西日桑哈时，西日桑哈给莲花生大师作了个契克印后，解说了心的本性，莲花生大师便刹那间证悟了，获得了无漏的智慧。在大乘显宗中，修中观应成派空性的圣者，也是同时破除四边。

下面是善证者的功德利益：



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。

恒常修轮番破四边戏的人，他相续中的定解会越来越明显，逐渐摧灭对法界颠倒执著的增益，智慧就会象从初一到十五的上弦月一样，越来越增上。

“常时”并非指一次打坐修法时间很长，而是每天都坚持抽几段时间来修，而且每次修的时间都不宜太长，如此坚持不懈，同时精进于积累福报，修上师瑜伽。

无等达波仁波切(冈波巴大师)曾说：修法越殊胜，分别心就调伏得越柔顺，若分别心仍很粗重，则修法必定不殊胜。如果我们平时经常看到这个人对上师不恭敬，那个人持戒不严谨等等，这正说明了我们自己忘失了定解，分别心没被调伏。有定解，修法殊胜者的验相是在相续中增益逐渐被遣除，心很清净，对世间八法没有欲求，对众生产生了真正的悲心，对上师三宝的信心及自己的智慧逐渐增上。

接着讲邪见者修法的结果。

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。

而那些并非在证悟本性之后，而是刚开始修时便一切不执著，见解低劣的人，因为没有知道上师所解说的心性，也不去伺察、推理，怎么能生起诸法在法界中并不成立的定解呢？没有定解也就不可能有安住定解的胜观，没有胜观智慧也就不可能遣除障碍。

圣者的一切不执著是安住在智慧上，劣见者所谓



的一切不执著，其实是安住在无明分别心上，这样就象牦牛、雪猪子一样，怎能产生大悲、信心甚至证悟这些功德？这样修上十年、二十年，仍将一无所成。

丁三、愚夫颠倒修法与正见修法的差别

由于此二之差别，如同烟因推测火，
上进断证而了知。

以上轮番抉择了邪正修法的差别，就象看到有烟就可以推测一定有火一样，从修行人所表现出来的断证功德是否长进就可以判断其修法的邪正。

“此二”即指上述愚夫颠倒修法与正见修法这两者，“火”比喻入定修持的深浅，“烟”即比喻出定时所表现出来的断证功德。

下面解释之所以能从外在的断证功德表现推知出其修法邪正的原因。

首先是邪道的验相：

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。

为什么呢？因为愚昧的人还没有生起正见，也没有上师加持的方便，就忙于修行（象前面所讲的庸俗无念那一种），这不是断除二障，获得证悟的真正之因，反而会障碍断证功德的生起，就象滤茶器，茶水倒进后，可饮用的茶汁都漏尽了，剩下来的都是残渣。这种盲修瞎炼的人，甚至会使相续中已有的教法——闻思的功



德，和证法——信心、出离心、菩提心及智慧等功德全都灭尽，而相反的无明痴心、傲慢、嫉妒等烦恼越来越深重，甚至对因果都退失了信心。

这些人口中声称此是极为殊胜的修法，自诩同于佛菩萨等圣者，行为上不取舍善恶业，不做世俗方便的福报，不对众生修慈悲菩提心，并认为那只是下根者才需要的，常喜妄语、绮语等。嗔恚嫉妒同道梵行者，滥用僧物、侵损常住等，却以最究竟的见解作挡箭牌，说究竟法界中本无分别，并无能作、所作，也没有什么因缘果报，一切只是如梦如幻，却因没有契入，而导致了与外道“顺世派”完全相同的结果。

有些人因梦中见到一些景象而洋洋自得，有智慧的人听了却为他感到可怜：对梦中的事都发生执著，怎么去证得空性？要见到本尊、证悟空性，首先得有定解，依靠殊胜的定解，不说一个本尊，无量本尊的加持都可得到，获得与他们一味一体的究竟成就。

法王如意宝在按莲花生大师窍诀所作的《直断要诀释》中说：“若无丝毫信心、悲心等正道的验相，则无碍地穿越山崖，在空中如鸟一样飞，在水中如鱼一样游，大的变小，小的变大，看他人一眼，就能把他的病治好，在山崖、虚空中取出佛像等伏藏品，将一般的魔降伏后收作眷属，这些都是魔所作违缘的验相，故不能认为是正道。应以慈悲之心降伏魔众，以智慧之眼照见并趣向解脱之道。”大小乘共同承认的了义神通，是调伏相续烦恼；显密共同承认的了义神通，是具圆满殊胜菩提心，弘扬佛法；密宗尤其大圆满不共地认为，降伏业障深重、难以调化的众生，将他们的心以舍字形象融



入阿弥陀佛等的心间而往生净土，这才是最了义的神通。

下面是善证修法的验相。

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。

如果具足了单空与究竟大空性的定解以及正见修法之眼，便可自然而然迅速地在相续中产生以前所没有的闻思正教与信心增上等教证二法功德增上的验相，已产生的会增上。而且由于证悟空性功德的加持，对毫厘无欺的因果缘起法会自然产生极大的信心，并将逐渐灭除烦恼。

因为烦恼是把一切万法看成实有后才产生的，而修了空性后，实有执著渐渐消去，万法已如水中月影一样如梦如幻，这时想要产生烦恼也很困难。即使因过去习气而在出定时偶然产生了烦恼，也如强弩之末，力量变得很小，持续时间很短，不需要再专门用一个对治法，就会自动消失。就象落在雪地上的火星一样，不可能长久。

而且，证到一切都如梦如幻后，发现过去世的父母，也即现在的众生，正在因为实有的执著，虽然心里希求安乐，却遭受着各种无谓的痛苦，于是心里自然产生大悲心。如果证悟到究竟的大空性，便知道众生本来是大清净涅槃中的佛，本身安住在大空性与大光明之中，因为没有认识的缘故而转生轮回，就象一个人面前就放



着如意宝，却因为眼瞎，还遭受着贫穷的折磨，因此对众生任运地生起大悲心。

因此，修行高低的验相表现在世俗中的信心、出离心、菩提心、取舍因果等，这不但在小乘及大乘的显宗，大乘密宗也同样认许。修空性后的功德，同时又会增上空性的修行，两者互为因果，互相促进。

登地圣者出定时也要发大悲菩提心修方便的五度，利益众生，净罪积资，然后入定安住法界本性。在第三转法轮的经典中广说：大乘弟子在登地以前，以修相似的空性为主，而在登地之后，则以出定为主，为什么呢？因为大乘弟子的主要目的是度化众生，在登地后，出定时才可以幻化极多化身，修无量的六度万行，度化无边的众生，而且诸佛菩萨在证悟后会更加精进地修行六度万行，而不是从此可以放逸懈怠。比如四地菩萨精进度圆满，自此以后一切都是以凡夫所望尘莫及的最精进的程度上求佛道，下化众生。直至究竟成佛后，任运地度化众生。

真正的大乘行者开始发心时唯考虑的就是众生的利益，从不发心独自为自己去得一个佛陀果位。《入菩萨行》云：“何需更繁叙？凡愚求自利，牟尼唯利他，且观此二别！”意即佛正是为了利益众生，才极快圆满了一切智智的果位，而众生也正是为了利益自我，无始时来仍在轮回中流转。如果我们观察自相续，虽然口中说发菩提心修大乘法，实际上对自己要清净业障，获得解脱更为迫切，这就是小乘的发心，如果只是为求得世间的圆满，则连小乘的出离心也不具备。所以我们决不能轻视皈依、出离心、菩提心等加行的修法，否则就成



为断证功德的极大违缘。

菩萨观想一切众生都是自己而兴“无缘之慈、同体之悲”，比如《普贤行愿品》把功德回向给一切众生往生极乐世界，并不是如凡夫或“独觉”那样退了菩提心，一个人往生到清净刹土自在修行。法王如意宝、霍西堪布等大成就者都反复强调学佛人必须再三闻思《定解宝灯论》和《入菩萨行》，对大乘行者，这两部论犹如日月，必不可少。

丁四、需以修行消尽一切执著

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。

由以上闻思观察引得对空性的定解(或由上师解说心的本性而产生定解)，然后安住于这“一缘”即大空性中，修行“等持”即禅定。这时未见到有四边八戏的法，因此才真正见到殊胜的法界本性，对所见的真实之相，也无有是空性或不是空性的偏袒执著。

《般若摄颂》中有个比喻：虚空并不存在，因它没有任何颜色、形相、本体，但还是可以说见到了虚空。对法界本性，也只能用这种方式来表达。这时没有其余的所知法，也没有外、内的差别，只是极放松安住在无生空性中，好象一个小偷进入一间空室，发现屋里本无一物一样，分别心本身即远离四边八戏，是清净的法。修行稍微稳定的人，可以在行住坐卧的同时，仍安住在一缘之中。

当然这并不是用眼识见到一个希奇的外境法。这时没有忆念、没有分别，好象被一个人牢牢地抓住了一



样。

纵使一切无执著，然如哑巴受糖味，
修习瑜伽士生信，不须惟有依观察。

但虽未见，却并不是一无所获，而是内心中有甚深而且稳固的定解，只是无法用言语表达，如哑巴吃了糖，无法给他人用语言表达糖的味道一样。就象在烧开的水中倒入食盐，一会儿盐就溶入水中，与水成了一味一体，找不到一粒单独的食盐。同样以无漏智慧打坐修行后，一切融入在了法界本性，没有一个单独成立的法。凡夫人对未见即是见很难理解，就象一人手中空空，而说递给你东西一样，觉得不可思议。

这时，瑜伽证悟者相续中对法界本性生起了坚定的信心，再也用不着初修时那样依靠观察修，只安住修就可以了，不再“惟”观察修了，无始时来已疲倦至极的分别心这时可以永久地安息了。

这一问题到此已全部结束，现在我们再回顾一下内容大纲。

对下面要讲到的一些名相，在此先作简单的说明。单空与究竟空性，两者都是无为法，初学者抉择基时，世俗的单空无为法要观待有为法，如瓶空要观待瓶，而究竟空性是大无为法，不要观待世俗法，超过了观待的世俗法。而见解是有为法，其中单空见与究竟空性正见的区别为：单空见有空执，而究竟空性正见，虽能了知、通达，但无空执。单空与究竟空性是从所知方面讲，而见解是从能知方面讲。

要对外境林林总总的万法一个个地去修单空势所



不能，而万法的作者是分别心，正当它在分别之时，即是无来无去，无生无实，在胜义中如石女儿一样并不存在。在分别心刚显现时，便看住它的里面或后面，或知道在二谛中都是无生的大空性，这样分别心就慢慢地寂灭下来，如果去压制它，它分别就更厉害，越来越粗。有了这种定解后，在打坐时就安住于这个无生单空之中。

发了菩提心，修行单空，可以遣除四边中有边执著，产生许多功德，对初学者来说很深，也是菩萨出定后的修法。它是大乘的修法，而不是小乘的修法，因为小乘罗汉还不能破除有边中细的执著。

修单空时应避开歧途，应该防止把单空理解成柱子上没有宝瓶的那种低劣他空，也就是说并不是妄动的分别心外有一个单空，以分别心去找一个单空，而是这妄动心的本身即是单空，也就是自性空或自相空。还应防止把单空理解成象前面所说的只是没有颜色、相状，这样不可能产生出单空修法的功德。

修单空也是针对内心。初修要以信心和恭敬心为主，关键在于内心，而不在于身口外在的形式。我们平时发心不清净，充满烦恼等等，主要是由俱生我执产生的，欲遣除俱生我执，应修人无我空性。从人无我空性的所知反体上，无论你在修空性也好，知道空性也好，已解脱或正在转生轮回也好，都毫无差别是没有的、是本来无生的空性，也就是说，不管吃饭睡觉，担柴运水，或者命终，无论何时，身体上都不存在一个俱生的我，而不是在有的基础上，去寻找一个无我。

单空修成后，不会再有实有的山河大地，实有的本



尊，实有的轮回过患以及实有的清净涅槃等执著。一切都如梦如幻，如梦如幻地感受痛苦，如梦如幻地观想本尊，如梦如幻地解脱轮回，如梦如幻地获得安乐。

单空已经修得稳定之后，便不能再安住于单空，究竟的修法应如寂天菩萨所说：“由修无所有，后亦断空执。”

以上归纳了单空的修法，下面讲究竟大空性的修法。究竟的法界是现与空的大双运，只有智慧才能真实感受。就象一间空屋，早晨太阳射进来时，变得很明亮，这样既是空的，又是光明的。对初学者只能以单空来表示，有人一听说法界便以为是外境中存在的法，听到大空性就以为如石女儿一样，没有光明，听到光明便认为是智慧，把法界、空性、光明、智慧认为是相对独立的实有法。其实这些都是分别心的本性，是融于一味一体的，修行智慧外，不存在一个空性；法界本性外，不存在一个智慧，就象火与火的热性，不可分离。

对基道果，如何安立大空性？在凡夫面前，它们是法界的本基，在修道中是出世无漏智慧所见到并安住的本性，果是彻底融入这法界本性。这时如人饮水，冷暖自知，而无法用世俗中的语言表达。如果象佛一样安住于法界本性，刹那也不动摇，任运地做度化众生的事业，则不需要再取舍善恶因果，因为法界本性中丝毫不存在这些世俗法，一切世俗法都融入在了法界本性中。但如果没有证得佛果，还有出定、入定的区别，则虽然通达了诸法如梦如幻，还是应谨慎取舍善恶业。而且世俗中最重要的是发心，发心纯正广大后，身口行为才会随之广大。



我们可以用比喻来描述大空性。虚空中远处飘来的乌云挡住了太阳，使人见不到阳光，得不到温暖。但无论有云无云，太阳依旧高挂在天空，只要去掉云层，太阳就会照耀大地，同样不管有无分别心，其本性依然未变，人的好、坏、对、错等等的分别心就象忽然出现的云，挡住了它的本性，即本身具有的智慧，如果安住于分别心无生本性中，分别心就消失在了法界中，智慧的光明就显露出来，就象云消散在了虚空中，煦暖的阳光重新普照大地一样，这时会感受无漏的光明无为法的大乐，但在感受的同时，又没有一刹那的欲求与染心。

传承上师们亦反复强调心的本性是大空性。法王如意宝等诸多传承上师都说：八部《大幻化网续》都讲了分别心是幻化，安住于此就是智慧，一切证悟功德才会发生，增广和巩固，乃至圆满佛陀果位，任运度化众生。除此之外，再没有另外更为殊胜的修法。

修大空性首先要强调的是定解。有时早上觉得安住心的本性很容易，下午就很困难，有时妄念纷飞，好象很难修。这不是修行的好坏，而是尚未产生定解的缘故。修行不是另外去找个空性，而是想去找的分别心本身即是空性，就象冬天的冰，本身就是水的一种状态，而不是独立于水之外另外有一种东西叫冰。如果有坚定的定解，就会时时了知妄动的分别心即是大空性，分别心就慢慢寂灭下来。安住之后，便极放松，不能再去分别，就象劳动后休息一样。如果这时开始往外散乱，或是昏沉，则出定去积累福报，或是再忆念一下定解，或是修一下上师瑜伽，然后再安住在无生本性中。《大圆满心性休息》就是在知道无生空性的本性后，以极放



松而安住于其中。这是成就者了义的休息，是打坐时真实的修法。

修大空性的通常次第如何？凡夫若有真实稳定的定解，也可以有相似的殊胜修法，如大乘加行道是以修法为主，而且是以修相似的胜义为主，有出定与入定的区别。入定中不加分别，安住在资粮道中认识到的大空性，已安住后，则不需要再三去观察修或再忆念，犹如安住在虚空一样，相续中也不会产生疑惑，有不可思议的感受。这样不需要很长时间，便会对佛法产生不共同的皈依心与信心，对他人学法、积累福报也会产生随喜心。否则只会泛泛了知佛法不可思议的加持与殊胜，很难真实感受。如果不安住在分别心本身不可思议的空性上面，只是觉得分别心没动，没有忆念，很放松，而没有了达分别心的空性，则与外道不可思议我的修法成了一致。这样修上千万劫也不会增上证悟的功德。

在着手修大空性时，不能放弃前行修法。我们应常常修上师瑜伽，持诵佛菩萨心咒。比如念金刚萨埵心咒时，就要忆念将无始时来心中之无明业障烦恼习气，以此咒力极快清净；闻思前则诵文殊心咒，能令不知者知，知者更深，深者增广。

另外这里着重指出初修大空性的人所应注意的。初修者往往苦恼于心念没有办法安住，甚至打坐时烦恼反而更多，而不知从何下手。烦恼分别心是世俗谛中最究竟的怨敌，它到处乱跑，忽上忽下，好象故意去抓一个人时，却根本找不到。但有个窍门，如果了知心的本性即是空性，只要放松，分别心就不会再乱动，流转轮回备受痛苦。究竟的上师和本尊也就是心的胜义本



性，而幻化本尊的本身就是自己的金刚上师，诚心祈祷就能得到加持，这些都要作如幻如梦想，若产生执著，认为外境的本尊是实有法，则反而会得到魔的加持。而真正的佛和魔也是在自己相续当中，不必向外寻觅，能如此理解，那么修行中就不会有什么违缘。

初学者刚刚契入法界本性，安住的时间不可能很长，顶多就是念一遍百字明的时间，出定时，又忆念、祈祷、重新安住，交替进行。圣者已得到出世的无漏智慧，则不必再观察忆念，能够始终安住。荣素班智达的《入大乘论》云：初修者在抉择正见生发信心后，入定时有定解的感受，但出定时仍须忆念，否则仍会有凡夫分别执著的染污心发生，比如铁块虽然已在火里烧得通红，但是一拿出来，很快就变为黑色。华智仁波切亦说：有些初学者能在讲经、闻法、吃饭等的同时相似安住于法界本性，但时间往往很短暂，这是上师加持，自己勤修的结果，此时就应在寂静处精进修习，才能稳固，若处在热闹城市中，散乱心更多，修起来就很困难。

安住于分别心的胜义本性，并不是把分别心强制镇压伏，而是了知分别心自性本空后，不再去分别执著，安住于其中而极放松，这是瑜伽士的了义修法，无垢光尊者的《七宝藏》、《上师心滴》等著作中作了详细的说明。有人打坐三四个小时犹如一刹那就过去了，这只是止观当中的止，与色界、无色界的修法类同，并不是真正出世胜义本性的修法。

我们闻思此章内容时，应再三观察自相续是否有类似的错误，如果有的话应及时改正过来，依善证之法精进修行，定能极快地解脱。



丙四、第四问题：修行时应观察（观）修，还是安住（止）修

分三：一、宣说他宗；二、分说自宗；三、摄义承接第三问题，第四问题仍然是讲修法，但角度不同，第三问题论述安住正见的究竟正行修法，第四问题论述的是从前行修法到正行的修法。

丁一、宣说他宗

首先流浪者提问：

修习胜乘正见时，观察安住何应理？

在修习胜乘正见时，是应该观察修（观）还是安住修（止）？

“胜乘”是指第三问题中所抉择的善证的无念，即显宗的大中观、密宗的大手印、大圆满等的修行方法。有说先以教理观察法界本性，而后安住，有说不经观察，一开始就极放松而安住，有说始终需要观察，到底哪一种是合理的呢？

仙人首先列出他宗的见解及理由，然后提出自宗之见，并进行对比分析。在此再一次强调，破析他宗并不是以烦恼心自赞毁他，而是以此返照我们自相续中的同类见解，了知这些见解的正与邪，以及正见所对应的修行次第，再在具体修行中作合乎实际的调整。宣说不同正见的这些祖师并不是没有证悟，而恰恰是因为他们已经证悟了，所以才有能力针对不同根机的众生作或了义、或不了义的宣说。

先是第一种他宗：

有谓不察安置修，观察障蔽实义故，



不察笼统而安住。

有的认为自始至终无论出定还是入定，都不能观察，只需安住修。他们认为一切的观察分别，都会障蔽远离四边八戏的法界实相，而种下轮回生死之因，所以从一开始就应笼统安住。

“有谓”是指噶举派部分弟子、宁玛派部分弟子和摩诃衍等，他们用水中月亮的影子作比喻，说月影不可能抓上来，水一搅动连影子都看不到了，如果没有这种行为，月影才能看得到。观察也是分别心，比如在闻思了知了很多的显密大小乘法相后，分别心会增多，因此不应作闻思抉择正见、忏罪集资等各种前行，不观察极放松安住才是了义的修法，才能证悟法界的究竟本性。

接着是第二种他宗：

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。

另一种观点恰好相反，认为自始至终都必须观察，若无观察就同睡眠一样，不会产生丝毫的断证功德，所以必定需要观察修。

这是格鲁派一些论师所持的观点，如《菩提道次第广论》的止观章中，在广为破析前代中观论师认为究竟中不须观察及摩诃衍的“无念和尚”一开始就不观察而安住的见解后，宗喀巴大师接着论述：没有观察的放松安住肯定不会有遣除烦恼业障、生发大悲心、证悟空性等功德；或者先稍作观察然后安置修习，犹如睡觉前略加观察，那么睡眠就同于打坐修法，亦可以产生断证



的功德。前代中观论师们有此过失。

对下根者来说情况的确如此，没有抉择定解，只是把自己关在房子里坐上一两个小时，无非是散乱昏沉，跟睡觉没有区别，不会有任何利益。宗喀巴大师因此提出不论出定、入定乃至安住法界的究竟本性时，唯一修习的就是观察，否则就成了摩诃衍的“无念和尚宗”。

丁二、分说自宗

分三、一、总说；二、分说；三、消除对自宗的邪见，并成立自宗为殊胜正道

宁玛巴自宗认为：先须观察，中间观察与安住交替进行，最后在见到法界本性后是安住而修。

戊一、总说

修习不得偏执为，断定观察或安置，

修行不能简单地偏执为仅观察修或仅安住修。

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。

若一开始就不观察安住而修，这样虽然也能有所成就，但最多也只能成就初禅前的欲心一境，然而只这样安住修止的人，因没有产生出对胜义止观大双运的定解，而定解又是解脱道的唯一眼目，因此舍去了定解，就象舍去了双眼一样，不能在修行中断除障碍及其习气，也就不可能获得暂时和究竟的解脱。

因此初学者不能仅以安住的方法修行，应观察而修。



“止”是为了使分别心稳定不动，使胜观的智慧顺利无碍地产生。若初学者不具备止的功德，则观察修时即使偶尔可以相似地安住心的本性，产生相似的无漏智慧，但不可能稳定、增上，也不可能持久，不能得到真实的胜观。犹如在山顶上点起一支蜡烛，山风吹来，就会飘摇不定，很快就被吹灭了。但如果一开始便只是一味极放松，就成为堕落旁生的因。萨迦班智达也说：下根人仅修止多数堕入旁生，少数修得好的也只转生到色界、无色界。

但是真正的止也很难修成，全知麦彭仁波切在《大幻化网总说光明藏论》中说：“断五过，依八种对治行，以六力、四作意而次第修九住心”后，才成就最低的寂止，然后再成就色界的禅定，次第而至无色界禅定。

未知法性修何者？修俗妄念有何利？

如同盲人趋入道。

象这样不知胜义法性的人，又能修什么呢？无非是在修庸俗的妄念罢了，但是修庸俗的妄念又能产生什么利益呢？就象盲人走路，不但到达不了目的地，而且还会处处遭遇到危险。

不但修大中观、大圆满，即使是修外前行中的无常、因果及内前行中上师瑜伽这些法，也应先产生定解，才会真正产生修行功德，如果只泛泛思维，没有产生定解，则对轮回也不会产生出坚定的出离心。

欲学佛、弘扬佛法的人，闻思与修前行最为重要。哪里有闻思，佛法就在那里长住，佛法的加持力也容易体验。



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。

众生因为有从无始时来积累沉淀的迷乱习气，反而对清净的自性产生了颠倒的人我执与法我执。因此应该用佛陀所传授的各种理论方便，进行精勤的观察，否则难以证悟。

初学者欲遣除相续中的坚固实执，需要很深细、稳定的殊胜定解，对中下根人来说，生起定解最好的方法是闻思象《中论》、《入中论》、《定解宝灯论》等深法。但在闻思过程中，应注意不能泛泛听过，只学个大概，应对科判以及颂词的直接、间接意义都作深入分析。如果通过闻思经论，学得了佛菩萨的世俗智慧，就会知道在世俗中何者应取，何者应舍，能清楚修行的方向与自己目前的程度，信心、出离心、大悲心也就日渐增上。如果不闻思，只停留在赞叹佛法加持不可思议，上师成就、神通不可思议上，对遣除相续中的障碍仍无太大助益。

不净世俗中最了义的怨敌是产生烦恼、执著的分别心，修行的目的也就是调伏分别心，使相续中渐渐产生信心、出离心、大悲心与空性等功德。名义上是活佛、堪布、堪姆、空行母……如果没有这些功德，还是与凡夫一模一样。

信心、出离心与大悲心无论对初学者，还是圣者菩萨，都是修行的动力与检验修行的验相。它们既是前行，也是正行。如大乘一地菩萨亦是对佛菩萨、僧众、佛法生起信心，才增上对法界的证悟。



全知麦彭仁波切在《中观庄严颂释》的“注疏”中说：一切出世的功德都来源于对上师三宝的信心，一切世俗的福报都来源于对众生的大悲心。

菩萨的近取因是菩提心，菩提心的近取因是大悲心。有了大悲心，才能恒时欢喜地精进于利乐众生，无有疲厌。释迦牟尼佛正是对上师三宝生起了信心，对轮回生起了出离心，对众生生起了大悲心之后才证悟成佛的。否则，尽管我们得到了最殊胜的密法灌顶和传承，若定解、前行修法都不具备，证悟依然是空中楼阁。

在以胜义理论观察法界本性，产生定解的同时，我们还应致力于做绕塔、顶礼、念诵等各种证悟的助缘方便，比如要收获庄稼，种子是最重要的，但除了种子外，还需养料、阳光等各种助缘。得到过殊胜灌顶传法的人，往往忽视了这些方便力，这点应引起重视。

如果在每次听法、修法或作其它善事之前，先思维无常，生起出离心，再生起大悲心与菩提心，则一切事业都成为清净的解脱资粮。如果这些前行不具足，也没有因证悟而已任运产生这些前行的功德，则即使表面上看来积累了许多福报，实际上烦恼与傲慢会比以前更多，成为日后后悔之处。

在对法界实相作精勤观察的同时，还应对相续中的傲慢与嫉妒也作精勤的观察，在五毒烦恼中，傲慢与嫉妒很难被觉察到，因为产生傲慢与嫉妒心时，分别心只见到了自己的功德，而见不到他人的功德。

我们还应恒时精进，因修学功德的增上与精进程度成正比。非上等根器的人，只精进一两天、一两年不会消除无始时来累积的坚固习气业障。即使做世俗法，



只精进一两天也不可能圆满。佛法中没有一个不可超越的神祇，只要精进，无论何人都能证悟成佛。

我们现在很幸运地遇到了《定解宝灯论》，三世诸佛所传的法，再也没有比《定解宝灯论》更清楚明了，这是诸佛菩萨大菩提心的结晶。如果在闻思后不精进去修，则如同去了如意宝洲空手而还，还是根器低劣、没有福报的一种表现。诸佛菩萨也不可能象甩石头一样把我们无因无缘地甩到西方极乐世界或究竟法界，因为世俗因果不会错乱。佛曾教诫说：“我为汝说解脱法，当知解脱随自转。”欲想要解脱成佛，对听过的佛法应该理解一个修一个，理解两个修两个，如同吃饭，不会说今天不吃，留待以后再吃，修行也同样不能往后拖。

因此我们应按上师、佛菩萨的教言去做，上师们就象指路人，给我们指明了道路，我们自己不走，还是到不了目的地。

下面解释应勤察的原因：

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。

为什么要勤察呢？因为众生无明的贪执对法界本性产生了迷乱分别念，这与能见到法界真实义的修法相违，在这种经过了无数次串习的轮回黑暗中，很难见到真实法界的光明。

众生相续中的烦恼分别心很粗重，不象菩萨出定时那样，仅仅有种子而已。我们相续中出世的智慧一丝一毫都不具有，而无明却延续不断。愚者一般只以为发



生贪、嗔、嫉妒或做了杀生、偷盗等才算是做了恶业。其实愚夫异生从早到晚都一直处在不断生灭的无明中，起心动念大多属于恶业。如《地藏菩萨本愿经》中地藏菩萨说：“世尊，我观是阎浮众生，举心动念，无非是罪，脱获善利，多退初心，若遇恶缘，念念增益，是等辈人，如履泥涂，负于重石，渐困渐重，足步深邃。”如果不闻思、不在修前行的基础上勤察，就很难突破这层无明。

上面是总的情况，下面是上根者的特例：

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，
彼者罕见极少数，全都如是不能证。

有的弟子，以往昔的修学宿缘成熟作为近取因，并以成就上师的加持作为助缘，在上师指出了心的本性，自己观察了分别心的生住来去后，就能通达法界真实空性的意义，证悟成佛。但这样的情况极为少见，不可能所有的人都以这种方式证悟。

密宗的金刚上师有三种：灌顶上师、窍诀上师与传密续上师，金刚上师与佛功德齐等，但恩德比佛更大，因为佛出世时，我们因业力、因缘的关系没有值遇，而现在的金刚上师正在象当年的佛陀那样摄受我们，使我们能超离轮回，证悟成就。

获得金刚上师加持的近取因是信心，它就象打开上师加持库藏的钥匙。佛曾对舍利弗尊者说：证悟胜义谛唯一的因是信心。密宗中最主要的也是信心，信心大的



证悟快，信心小的证悟慢，无有信心的不会证悟。《杰珍大圆满》中说：密宗的根器主要不是指福报、智慧、三摩地，而是指信心，信心大的是上根利器，信心小的根器则低劣。借助于信心，才能获得金刚上师的加持，证悟心的本性，如云：“当知胜义俱生智，唯依积资净障力，具证上师之加持，依止他法诚愚痴。”即欲证悟成就，要么积资净障，要么猛厉祈祷金刚上师，如果不经闻思，定解不具，不精进于积资净障，不守持三昧耶，也不修上师瑜伽，则肯定不可能证悟。

弥勒菩萨在《宝性论》中说：证悟佛果必需通达如来藏了义的本性，而这又必须凭借对上师坚定不移的信心。

莲花生大师说：如果对上师有信心，又理解了心的本性，则放牛人都可证悟，如果没信心，又不知心的本性，即使班智达也不可能证悟。因此在密宗中，比分别智慧、精进及三摩地更为重要的，是对上师三宝稳定、不退转的信心。

如果一切所作令上师欢喜，也是上师加持入于心间的一个助缘。大成就者萨 哈说：“师言入于何人心，犹如现见手中宝。”

如果没有金刚上师的加持，则修生、圆次第可转生色界及无色界果，但不可能获出世功德而证悟。无垢光尊者在《大圆满虚幻休息妙车疏》中说：“唯依靠观想生圆次第等各个道之本体不能解脱，因为它们还需要依靠行为及增相等。而唯以此上师瑜伽自道之本体就能使自相续中生起实相之证悟，即可得解脱，所以说一切圣道中上师瑜伽最为甚深。”续部中也说：“十万劫中



勤观修，具相随好之本尊，不如刹那念师胜，念咒修法千万遍，不如祈师一遍胜。”续部中还说：“观具恩上师，于头顶心间，或于手掌中，千佛之成就，彼人亦可得。”成就者贡仓巴也说，上师瑜伽是无上的生圆次第：“生起次第虽多修，然修上师为无上，圆满次第虽多修，然诚依师为无上。”阿底峡尊者说：“诸友未得菩提需依师，故应依止殊胜善知识。未证实相之前需闻法，故当谛听上师之教授。诸安乐乃上师之加持，故当报答上师之恩德。”

历史上即身证悟的大成就者都是对上师有极大信心的人，无论上师显现何种行为，信心都坚定不移，为服从上师教言，宁舍生命也在所不惜。如过去龙树菩萨的弟子龙菩提吃了龙树菩萨的鼻涕后，得到了最究竟的悉地。有人对马尔巴上师让密勒日巴背石头修房子觉得不好理解，好象做这些没有多大意义，但马尔巴上师是成就者，密勒日巴又有极大信心，通过这些苦行，就能消去许多业障，获得上师无比的加持，而即身证悟。

那洛巴是位精通三藏的班智达，在印度摧灭了一切外道的诤论，他在戒香寺守护北门。一天，空行母对他授记说：你虽然能善知文句，但没有善巧修证的智慧，因此应求上师的教授，修上师瑜伽。那洛巴依止了帝洛巴后，帝洛巴说：我的证悟是通过修苦行、积累福报、清净业障后才得来的，你岂能随随便便而证悟？那洛巴对上师产生不共的坚定信心后，帝洛巴拿鞋在那洛巴头上一打，那洛巴就证悟了。

无垢光尊者的意子持明无畏洲看了无垢光尊者的《七宝藏》、《四心滴》等后，对无垢光尊者产生了“与



佛无别”的坚定信念，猛烈地祈祷，得到无垢光尊者的智慧身摄受，加持融入相续而自然证悟。

法王如意宝对根本上师托嘎如意宝的信心也使我们感触良深，托嘎如意宝已圆寂四十多年了，但法王直到现在还会在每个晚上都梦到他，而且每次梦到时都充满了崇敬与惊喜。在讲法时，每每提及托嘎如意宝的往事时，便老泪纵横、哽咽难止。

对有信心的凡夫来说，大圆满是最最简单的一种修法，它具有不共同的殊胜加持力，有缘者白天修白天就成佛，晚上修晚上就成佛。弟子相续中信心圆满，证悟的因缘具足时，上师可用各种方便来加持，使其刹那证悟。许多有信心的弟子在金刚上师解说心的本性时，观察分别心的生住来去而证悟，更有的连这些方便也不需用，上师只需指指虚空，或让看一下清净的水晶，弟子便已证悟，禅宗祖师的传记也有许多这样的事例。

法王如意宝在讲此处颂文时讲了三位成就上师证悟的经过。

宁玛派大成就者华智仁波切首先在上师嘉维尼格仁波切面前通达了大圆满心的本性，华智仁波切后来说这时就象天刚破晓。一天，康巴的瑜伽师多钦则仁波切显现大圆满禁行行为，来到华智仁波切屋门前高喊：“华智，你马上给我出来。”华智仁波切听到后，刚跑出门，就被多钦则仁波切一把抓住衣领，这时华智仁波切嗅到多钦则仁波切嘴上的酒气，突然想起他喝了酒，自己不能失礼，正在想时，多钦则仁波切把他摔倒在地，并骂他“老狗”。华智仁波切立刻明白这是上师在向自己解说心的本性，自己一观察，突然大悟，就象太阳已



从东方升到了天空。后来华智仁波切把“老狗”作为多钦则仁波切赐给自己的密名，并经常在著作后以“老狗”署名。

全知麦彭仁波切是历史上唯一不经过勤修学而显现究竟智慧的大成就者，但也显现了从未证悟到证悟的过程。一天，全知麦彭仁波切去见上师蒋扬钦哲旺波仁波切，守门的喇嘛不让进，吵了起来，全知麦彭仁波切力气很大，随便把他们往两边一推，就闯进了上师的屋里。屋里蒋扬钦哲旺波仁波切拥着大鼈坐着，头蒙在大鼈里，全知麦彭仁波切这时见到上师一言不发，寻思可能是刚才与守门喇嘛吵闹让上师不高兴了，心里有些懊悔，正在如坐针毡，不知所措的时候，上师突然从大鼈里伸出手来，抓住全知麦彭仁波切，大喊一声“阿喂！（喂）”，全知麦彭仁波切于是一观察心的本性，当下大悟。

还有一个公案，一天华智仁波切与弟子纽西喇嘛隆多一起在帐篷里进餐，华智仁波切突然指着桌上一个用糌粑、奶渣、酥油做成的圆状食物，问：“哪里是头，哪里是尾？”纽西喇嘛隆多知道这是上师在向自己解说心的本性，一观察心性，没有头，没有尾，便刹那证悟了。

修行者应对自己的信心、欢喜心和恭敬心作一鉴别，许多人口中对上师的信心，其实只是一般的欢喜心、恭敬心而已。欢喜心、恭敬心是看到上师有功德、有名望、精通经论、经常示现神通、有许多皈依弟子等，因此内心欢喜、恭敬，前去亲近。若真生起了信心，则无论上师后来显现杀、盗、淫、妄诸多恶业，都自然能看



作是调伏自己所施設的一种方便，即使在梦中，也观上师是佛，而不发生一丝一毫的疑惑。纵然自己遭受多大违缘，生多大的病，也不退失信心。在依止上师之前，应先作审慎的观察，应寻找有菩提心具法相的善知识，依止后，应时时观作佛想，任何的行为、教言都看作是上师调伏自己的方便，在未得究竟佛果前，应常常忆念上师的教言，一切祈祷、礼拜等善业都应依上师的教言而做，自己的任何安乐、积累的福报都看作是上师慈悲与智慧加持的结果。因此时时想着报答上师恩德。否则不会获得加持，不可能证悟成就。

修密法一切加持成就的来源是上师。在金刚上师面前得到灌顶的同时，就得到了三昧耶戒，如果破了支分的三昧耶，则马上忏悔，这样一生中还可得到普贤王如来果位，若对一个金刚上师进行诽谤，则实际上也诽谤了所有的金刚上师，即是破了根本的三昧耶戒，并且也不可能在别的金刚上师前完全忏尽这谤师的过失。

如果弟子与金刚上师之间没有任何三昧耶的缺犯，关系如金丝一样纯，则弟子以信心祈祷，上师的加持就可融入弟子心间。

不修上师瑜伽，欲证得心的本性，如门户朝北的房子想要照进阳光一样不可能。

具足信心，上师的任何言谈举止都会成为证悟的助缘，见到上师都会欢喜不已，上师传法时就更加地欢喜，上师开个玩笑也会很喜欢去听。上师本身就是见解脱，上师法语就是闻解脱。而没有信心的人，无论上师说话、传法，显现各种行为时，他都会生起邪见，他们来世只有到金刚地狱去受苦。



遇到了很大违缘时，如果心里怀疑：上师真的会不会有加持，能不能遣除这个违缘，可能有点麻烦哦！这样便糟了，如果连这点稳定信心也没有，则修密宗、证悟大圆满很困难。

有人因自己年事已高，或自叹根器下劣而对自己没有信心，这属于非理犹豫，完全没有必要。藏王赤松德赞时的大译师贝若扎那来到马尔康附近的嘉慕荣时，遇到了八十岁的麦彭滚波，贝若扎那将禅带系在他身上，禅杖靠于他的腰间，并加持开示上师瑜伽的修法，使其当晚就证悟了密宗大圆满彻却正见，并在圆寂时身体完全消失在法界中，证悟成佛。麦彭滚波年岁已大，也没闻思很多，听了上师瑜伽的修法，心理产生了猛厉信心后成就。因此不必为自己是老人或没深广的闻思基础犯愁。

内道九乘修法中，上师瑜伽最为重要，它既是前行，也是正行，有了它，不求别的修法都可以，若缺少了它，则最根本的修法就没有了，通过对经、续、论，以及无垢光尊者等许多成就者的传记、教言的观察，可知道最根本的修法即是上师瑜伽。对金刚上师产生信心后，调伏分别心就特别容易，通达大圆满就特别简单，就象甘露丸已到了手上，马上就可吃一样。

有信心的人自然会知道修大圆满很简单，法王如意宝曾说过：如果掌握了修法，大圆满是最简单容易的修法。当修上师瑜伽，对上师产生了清净、稳定的信心后，会全身颤抖、泪流满面、相续清净，能直接趋入大圆满的本性。相似的信心产生时，相续中会产生清净的感觉，殊胜真实的信心产生时，它的本面即是大圆满的



大清净法。这时分别心会自然地直断，而安住于它的本性中，智慧自然显出。平时我们会认为智慧只是装在佛菩萨的心里，其实智慧一直就跟随着我们。智慧就象一间屋子，而信心就是钥匙，所以具足信心至关重要。

并且有了信心后，世俗的智慧、福报、三摩地、精进、定解等自然会具备，如成就者贡仓巴说：“若修上师瑜伽法，尽除过患德圆满。”从皈依到大圆满智慧根本的近取因即是信心。有本皈依证并不一定表明自己是上师三宝的弟子，因为外道也可同样拿本皈依证。真正皈依戒的因是对上师三宝坚定的信心。

初学者虽然暂时未生起坚固的信心，但通过修上师瑜伽，念上师的心咒，并亲近对上师有信心的金刚道友，远离持有邪见的人，经常讲说上师的功德，了知上师相续中蕴藏着广大的菩提心与大圆满的智慧，这样慢慢可以产生不退的信心，当产生真正、稳定的信心时，肯定已证悟了大圆满本性。

我们试着想一想：如果没有金刚上师法王如意宝驻锡这里，创办佛学院，我们怎么可能有机会在这里学殊胜的佛法？怎么可能每天供数千水，数千灯，积许多福报？这都是法王如意宝的加持而得来的。我们现在不缺外境的缘，上师是续、经、论及大成就者们所授记的佛陀化身法王如意宝，从上师处得到的灌顶与传承也已不少了，重要的是相续中对上师有没有信心，三昧耶戒清不清净，如果对上师有见佛一样的信心、三昧耶清净，则相续中肯定有相似或真实的证悟，已得到了上师三宝的相应加持。

可以认为，《定解宝灯论》第四个问题，间接讲述



的就是应修上师瑜伽，使相续中产生信心。

但因为能即身证悟的有缘上根弟子很罕见，所以不但修显宗、即使修大圆满的本来大清净也需先闻思通达中观应成派的正见。

**探寻本来清净义，必需究竟应成见，
由从离戏方面言，已说此二无差别。**

欲探寻密宗中本来清净的意义，学显宗及学密的中、下根都必需圆满理解究竟的中观应成见，因为从远离戏论这一方面来说，应成见与本来清净是无二无别。

中观应成派的究竟观点是不分二谛、没有分别、不作任何承认的大空性，在万法显现的同时，万法在二谛中都不存在，如石女儿一样，这与大圆满无生的大清净一致。

全知麦彭仁波切在《中观庄严颂释》的“总义”中赞叹中观应成派说：虽然自续派的单空对初学者来说容易理解，也容易修，但应成派的无生大空性是显宗中与密宗究竟观点相同的宗派，许多持明者都曾作过赞叹。因为分二谛，存在刹那法是从分别心这一角度而讲的，而从大空性角度讲，凡夫的刹那分别心在二谛中根本不存在。

前面也曾讲过：“圣境具德月称师，藏地荣素法贤二，一致密意一同声，成立本净大空性。”并且讲述了大空性的特点：“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。”

无垢光尊者在《法界宝藏论》的注疏中也宣说过这个观点：大圆满自体的远离四边等，大部分与应成派相



同。

全知麦彭仁波切在本论第七个问题中说过：“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。”后一句意为在远离戏论方面再也没有更殊胜的所见法。虽然从能知的修行者方面讲，显密在见道之前有差别，但大中观、大圆满都远离了戏论，在二谛中都无一法存在。又说：“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。”意即《时轮金刚》等在现分上宣说了显宗没有的清净本尊等与空性双运的方便，格鲁派宗喀巴大师的究竟观点也是不作任何承认的大中观，以及嘎举派的大手印修法等，在所知胜义上讲，这些都认为分别心所对的只是四边中的境界，是假立的法，而究竟的胜义超过了分别心。

大圆满十七大续部中的《应成根本续》说：“般若波罗蜜精华，摄于直断现法中。”意即密宗直断一切现法，安住在大清净的空性中。而显宗的究竟般若波罗蜜多也宣说一切诸法二谛中不存在，都是无生无灭的大空性，在远离戏论的空性反体上与密宗无有任何差异，是密宗的一部分。

因此在闻思时，应把中观放在首位，虽然五部大论、共同乘的声明、工巧明等都很重要，但世俗中的所知法比天空中的星星还多，在末法时代要详细一一抉择理解实属不易，因此应择其精要，在修上师瑜伽并理解三昧耶的学处，不作违犯后，应认真闻思《中论》、《入中论》、《七十空性论》等，抉择出大空性的正见，为修行打下基础，然后学习密宗的大清净、大平等，便能准确



无误地理解，迅速产生相似的智慧。

闻思中观产生定解后，即使相续中产生了烦恼，也自然能忆念起这烦恼的本身是无生大空性，安住其无生大空性，烦恼便极快地寂灭。

以前老堪布们给我们讲法时经常提到：如果多闻思中观，抉择心的本性，认识到了无生大空性的正见，并且这个空性习气渐渐深厚之后，便会在产生安乐、痛苦时自然忆念起无生大空性，于是对安乐不会产生贪染心，痛苦也变得很浅薄，他们在困难时期正是忆念、安住在分别念无生的大空性中，故相续中未受痛苦。

那么是否大中观与大圆满完全一样呢？是否学中观也需灌顶或学大圆满也象中观一样不需灌顶了呢？仙人下面作了回答：

是为断除空性执，密乘宣说大安乐，
空乐无别之法界，以离能取及所取，
如是之理而感受。

为了断除显宗中对空性的执著，密乘广泛宣说了大安乐智慧，密乘中这个空乐无别的法界，是在远离了能取、所取之后，现量感悟的，这是密宗不共的见解。

这大安乐是无为法的大安乐，不能理解成世俗有为法的安乐，如衣食饱暖等。世俗有为法的安乐是以刹那生灭的分别心去感受，究其实质还是痛苦。而这大安乐是无为法的胜义本性，故称其为“大”。全知麦彭仁波切给“大安乐”下的定义是：远离了漏法痛苦的本体，是本来清净的大智慧，感受了本来清净的胜义本体。新



密宗的《时轮金刚》等把究竟心的本性宣说为大安乐，大圆满窍诀部也把无漏的大清净与大光明宣说为大安乐。

于是有人会疑惑：显宗的中观应成派宣说的不也是远离四边的空性吗？怎么还会有对空性的执著呢？从所知法上讲，应成派是从所境的世俗缘起显现的万法本身并不存在这一角度进行的诠释，远离了一切的边际执著，抉择了能知、所知均是空性，但从感受（修法）的方面来说，则不象密宗那样是无漏的智慧，而是比量伺察相似修远离四边八戏的分别心，在五十一心所中，这属善心所中的分别智慧。密宗大圆满在了达万法是大清净、大平等、大安乐本体的同时，不共同地从有境的角度，指出了一切清净法都是智慧所显现，一切不清净法都是分别心所显现。因此直断分别心，就能直接趋入大空性、大清净也是大光明、大安乐的本性。

也就是说，显宗般若把幻化的法与幻化的作者都宣说为所知的无生大空性，而密宗则不注重幻化的万法，而是着重直断幻化的作者，趋入究竟智慧。就象打靶一样，显宗是准确地确定了靶位，而密宗在准确地确定了靶位之后，还射出了箭。

显宗般若也已略说了如来藏光明，如《般若一万八千颂》中说：分别心本性不生，是大光明。（宗喀巴大师的一些弟子因为在究竟见解上抉择出了单空，而单空便不可能有光明与其双运，历史上很有名的大格西喜饶嘉措便把藏文大藏经《甘珠尔》所有般若经典中的“光明”字样都改成了“自性空”。）

第三转法轮中，《妙法莲华经》等十种了义经典以



及弥勒菩萨的《宝性论》等论典在大空性的基础上，又着重宣说了如来藏的光明。全知麦彭仁波切把这些经论作为显宗与密宗过渡的经论，就象连接河两岸的桥梁一样。而相比第三转法轮的了义经论，密宗中更甚深广大、明显详细地宣说了自然本智的大光明。比如《宝性论》中说一切众生都有如来藏，是法身的种子，产生法身的智慧，将来能得报身的佛果，而在显相上众生不是大清净、大平等的佛。又比如在显宗中只是约略提到了义的本尊，与不了义的世俗中清净本尊，五毒即是五智慧等，而在密宗尤其在大圆满窍诀部中才广大、明显地宣说。

又显宗的现相中有苦、集、灭、道四谛，苦谛是漏法之果，集谛是苦谛之因，是遣除的对象，道谛是依止之法，灭谛是所得之果，这样就有了取舍，并且集谛的对治法是道谛，但密宗中说苦谛即灭谛，是大安乐，集谛即道谛，集谛的五种烦恼是五种大智慧。

对五毒即五智，凡夫觉得不好理解。这是既没有修行体验，也没有深入闻思的缘故。并非五毒的显现是智慧，而是五毒显现同时的究竟本性即是五智慧。五智是观待于五毒而安立的，其实质只是一个清净安乐的大智慧。密宗没有显宗显现中四谛的区分，一开始便安住在这究竟的智慧之中，这时便没有好的五智、劣的五毒的区分。这时分别心越多，产生的智慧也越多，分别心增上了，智慧也随之增上。

那么是否凡夫实有执著的分别心用不着遣除了呢？当然不是，有这种想法的人表明他对五毒即五智并未理解，宁玛派许多大成就者开示过，实有执著的分别心



在所有九乘中都应被遣除。只有安住在智慧中，烦恼越大，智慧就越深，而凡夫恰好相反。全知麦彭仁波切在《大幻化网总说光明藏论》中讲述三昧耶时详细地解说过这个问题，小乘将烦恼当作毒药，但大圆满抉择的是佛智，修行时即安住在佛智上，了达五毒即五智慧的幻化，安住在这本性时，现量知道五毒即是五智，犹如冰受热自然融化成水。

因此在见道以下的资粮道与加行道中，显密有极大区别，密宗大圆满圆满地宣说了本来清净的大光明，称其为大安乐，是直接从佛果上起修，因此更为殊胜。

无垢光尊者在《法界宝藏论》自释中说，大中观是在抉择出如虚空一样的大空性见上修胜义。大圆满则一开始以远离分别心的智慧，觉知了自然赤裸的无为法。

在显宗中，真实的世俗菩提心产生后才开始进入下资粮道。在密宗大圆满中，则以相续中对大清净大平等产生定解后才进入下资粮道。

对密宗在下资粮道时便已经以智慧去感受法界，荣素班智达曾用比喻说明：太阳首先被云遮住了，当云开始慢慢移开，太阳从云层里钻出一点点的时候，这已不是相似太阳，但也不是圆满的太阳。正象如此，通达了大圆满胜义本性的弟子一开始便是以部分的智慧去感受，随着修行的加深，智慧渐渐增广，最后获得佛果时证得圆满智慧。未入下资粮道的大圆满修行者，则还是以分别心相似地领悟，相似地修行，犹如见到纸上的月亮，或水中的月亮。

本论下面有：“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。”从这一颂可以得出这样一个结论：即如果名义是修密宗，而打坐时以分别心去抉择而修，则事实上是显宗修法；反之，名义上在修显宗的大空性，但实际上已经是以智慧的部分去感受，这就是密宗的正见。但这是见道以下的显密差别。

正因为密宗明显地宣说了大安乐，并直接以智慧去感受，才与显宗不共同地需要灌顶、传承。

大圆满的下资粮道修法与显宗见道以上的菩萨修法，虽然智慧上有深广的差别，但同属无漏智慧，因为按显宗的讲法，见道位以上有入定与出定，入定时见大清净、大平等的实相，而出定时，还是见到无明所幻化的宝瓶等幻相，虽然没有丝毫执著，但还未泯灭所取与能取，因此还有实相与现相的区别，有二谛的存在。而大圆满虽也有世俗与胜义二谛的区分，但这二谛都是智慧，因此不分暂时的现相与究竟的实相，一开始便以佛的部分智慧去感受相应的法界，随着智慧的增上，忽然的垢染渐渐融入在了法界本性中，最后垢染完全消失时，呈现圆满的佛果智慧。

因此，无垢光尊者、全知麦彭仁波切都指出：了义地说，这时显密都已完全一致，都已以无忆念、无分别、无漏的大智慧平等圆满地通达了法界本性。显宗了义经典如《般若二万五千颂》、《大密方便经》等也说：菩萨见道后，欲寻求如来果，七日即可成就。全知麦彭仁波切在《大幻化网总说光明藏论》中说：如果这时显密还有差别，则“应成诸法之真如有不同种类，又应成显宗见道未见真如之性，亦应以理证成立除四边外，尚有断除余戏论”等过失。



那“垢染”是否与大圆满的大等净见相违呢？须知大圆满的大等净见是修行时的见解，垢染则是从修行者自身这个方面去说的。旧密宗中也有基道果的先后次第，便是针对修行者的修行过程而言的，基是本来清净的大智慧，道是修行过程，果是证入基的本来清净的大智慧，就象远离了一点点云与完全远离了云的太阳，其实是同一个太阳，但在远离云层时还是有个过程；又比如初修时所感受的空性犹如瓶中的虚空，见道、修道时象房子里的虚空，成佛时则象外境的大虚空，虚空都无垢染，但暂时有大小差别，同样，初学者、瑜伽师与佛所安住的都是无有垢染的智慧，但智慧有大小的差别，自身的垢染也有从重到轻直至消失的过程。

由此现明觉三者，即是大乐之异名

密续中，与大安乐同义异名的有现空双运、明空双运、觉空双运三种。

法王如意宝解释这三大无别双运时说，父续玛哈约嘎着重宣说现空无别，母续阿努约嘎着重宣说明空无别，无二续阿底约嘎着重宣说觉空无别。法王又指出现空无别是大中观，明空无别是大手印，觉空无别是大圆满，并指出《定解宝灯论》藏文注疏中现空释为身金刚、明空为语金刚，觉空为意金刚。

现空、明空与觉空在意义上无任何差别，新旧密宗的目的都是为了获得这种解脱，故并不相违，但新密宗侧重于前行时的功用与方便，比如气脉、明点的圆满次第，而对任运、不藉功用的修法只约略提及。并详说前三种灌顶，间接略说最后一种灌顶。新密宗的无上续部



《时轮金刚续》与《大幻化网根本续》中宣说的大清净、大平等一致，但只是略说。旧密宗大圆满的窍诀部则不借助生圆次第这些有为的修法，而直接通过修上师瑜伽等，安住在方便生的智慧中而极快证悟，比如本论作者全知麦彭仁波切小时便已圆满了大智慧，不须借助有功用的前行，这也是《定解宝灯论》的定解。一旦修生圆次第或大中观、大手印产生方便生的智慧后，则也与大圆满的智慧无二无别。

在本论第七问题时，全知麦彭仁波切说：“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。”

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。

上述大乐的显现部分——色身，在众生面前显现为救度一切众生得到暂时与究竟利乐的究竟大悲。

“色身”为佛三身中的报身与化身，大圆满究竟的本性分有现分与空分，色身即是现分。

以大圆满窍诀部讲：在法界究竟本性中，在大空性之外，不存在佛的三身、五智，没有佛也没有众生，没有轮回也没有涅槃。那么既然没有可怜的众生，又怎么能生起大悲心呢？佛的大悲心中虽然没有一个所缘的众生，但佛安住在与大空性无别的大智慧中，以此为近取因（此非世俗刹那性之近取因），便可在众生面前显现报身与化身，无勤救度一切有情，犹如天上月亮，可任运在江海中显现出月影。

在大圆满中，法报化三身即为一体，那怎么理解这



三个反体呢？莲花生大师说：心的本性空性即是法身，心的大清净光明是报身，与空性无二无别并周遍于法界的大悲即是化身。

在大圆满中，“三身”、“五智”、“心的本性”都是同一意义。凡夫听到“身”时便认为是外境中的形相，听到智慧便认为是见不到的内在的法，其实三身的“身”非是漏法之身，而是无漏之身。就象世俗中许多法依附于有漏的身体上一样，究竟本性的无量无为法的功德借助于三身来表示，以三身证悟并感受、安住在究竟的本性，故三身也唯是大智慧。

是故本来之自性，不住有寂大智慧。

因此说诸法本来的自性，是既不住有边——轮回，也不住寂边——涅槃的大智慧。

显宗在暂时抉择时，以智慧不住轮回，以大悲心不住涅槃。但在显宗了义经论，尤其在大圆满密续中，没有不住轮回的智慧与不住涅槃的大悲这两种区别，而是本体即是不住轮回与涅槃的大智慧，在大圆满中这大智慧是尚未产生佛与众生之前的大清净本体。

怎么理解大圆满本性中远离了有寂之边呢？大圆满本性中没有分别心，没有业障，没有实有的种子和习气，而是自然的大清净，因此没有轮回，没有轮回故，便也就没有与轮回相对待的涅槃。也就是说，没有与轮回相对的小乘的涅槃，也不是遣除了轮回后获得的涅槃，而是无生的大空性与大悲心无二无别的大涅槃。

修法中相似获得的也是智慧，但它是区分有寂中寂边的智慧，故有别于不分轮涅的“大智慧”。显宗中



凡夫的智慧是以分别心相似去伺察，相似去修，故也不是大智慧。全知麦彭仁波切在《大幻化网总说光明藏论》中也作了同样的论述。

下面讲大圆满基道果三不分：

**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。**

万法在本基中是如何安住的（远离戏论，如是而住），通过方便与智慧、大空与大乐双运的道的修行，可以在今生现前色法双运的佛果。万法自然清净的胜义究竟本性，即大空性与大智慧双运的法界称为“基”；以部分的智慧安住这个基时称为“道”；全部的了义智慧永远安住于法界，即究竟心性的光明——色身，与心性的大空性——法身的双运称为“果”

上根者修大圆满，在修道时需依靠方便与智慧，智慧是心的无生大空性，方便是光明的大安乐。了义地说，方便与智慧都是无为法，普贤王如来成佛时，并没有以刹那生灭有为法的方便与智慧去积累资粮，而是以无为法的方便与智慧积累了义的资粮。这种积累的方式也并不是渐渐积累后方圆满，而是心的本性中已圆满具备了福慧资粮，安住于心的本性后即自然获得。

利根者修密宗大圆满不需要到中阴或后世，即身即可现前色法双运的佛果，一刹那也不需要变动大清净的本性，不需要出定与入定，永远不离开这本性时即为究竟的佛果，究竟的解脱。

基道果三实不分，金刚乘果四灌道，



着重觉空自生智，光明金刚顶之宗，
即是诸乘究竟处。

以大圆满窍诀部观点来讲，基道果没有任何差别，三者实际上是一者。金刚乘的果也就是第四灌顶的道，着重修持的是觉空自生的智慧，这是光明金刚乘顶峰的大圆满宗，是诸乘的究竟处。

显宗中基道果三有差别，基分实相与现相，在实相上，众生具如来藏，是本来清净的佛，这与大圆满相类似，但在现相上，具如来藏的众生是成佛的因，而不是佛果；在道上，显宗广说的是有为法的修法（无学道时才是无为法），而大圆满从一开始便是安住在无为法上；在果上，显宗中的化身佛主要针对的是声缘罗汉和凡夫众生，报身佛针对的是大乘菩萨，法身佛才针对佛陀自身，而大圆满中三身（或五身）都针对的是自身（众生与佛没区别，都具足三身或五身）。

因此在显宗中基道果三者各有特性，有的为因，有的为果，有些是暂时，有些是究竟。但在大圆满中，此三不作分别，故称为“金刚乘”，金刚即不可分之义，安住于这无生的大空性与大光明双运即是佛果，也即“金刚乘果”。

“四灌道”，这金刚乘果即是第四句义灌顶的道。宝瓶灌顶、秘密灌顶、智慧灌顶这前面三灌顶观待于第四大圆满的句义灌顶，均是有功用的修法，成为前行。而金刚乘果的四灌道大圆满正行修法一开始是以部分的智慧去感受佛所通达的境界。

总的来说，大圆满包含了从皈依到共同灌顶，以最



后的第四句义灌顶。在大圆满特有的句义灌顶中，也包含四种，即句义之宝瓶，句义之秘密，句义之智慧，句义之句义。

“着重觉空自生智”，大圆满窍诀部唯一宣说觉空大双运的自然清净的光明大智慧，不带丝毫的分别心。基是佛果之基，开始修时便是以无漏智慧而安住，最后成佛时也是以大智慧安住法界，这在新密宗中并未着重广大宣说，只在第三智慧灌顶时以“第四灌智亦复然”间接提及。

大圆满宣说的不是修道中的瑜伽士或菩萨的境界，而是无学道的佛果中基道果不分的究竟本体，在修大圆满正行时不藉任何功用，从开始便以智慧去感受无生法界，在已经任运地安住在法界中时，若还有为地去修生、圆次第，则同样成为障碍，也不需借助空行母。这时只需修上师瑜伽，使相续中产生清净、稳定、不退转的信心即可。相比于大圆满，生、圆次第还是属于不了义的法门。只有理解了大圆满的特点，才会对法圆满产生不共同的信心，如果只是人云亦云，听别人赞叹大圆满殊胜而随声附和，则不可能深入堂奥，理解甚至证悟大圆满心性。

大圆满开始修时是直断分别心，安住于分别心的大清净本性，以智慧去感受修法。这时阿赖耶识和法身无别，第六意识与无漏智慧无别，但在产生大圆满智慧前，即还是以分别心去相似抉择时，阿赖耶识和法身，第六意识和无漏智慧还是截然不同的法，并应将其区别处详加鉴别。这时修取舍因果、严持戒律、积资净障等世俗有为善法便特别重要。相似的见解虽高，但若行



为上已开始一切都不执著，不取舍善恶业，则无异于受到了魔的加持，是最邪的修法。大圆满不是安住在分别心上，而是将分别心直断，安住在它无生的本性上。

下面是修法的次第，即初时应观察修，中间观察安置交替，最后安置而修：

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。

在定解还未产生之时，应以各种方便进行观察，以产生出定解，在定解产生之后，则应安住在其中，不再观察，也不远离定解而修习。

初学者或通过闻思取得定解，或得到上师解说心的本性时产生定解，这两者中至少应具备一个。然后继续修上师瑜伽，猛厉祈祷后，以清净稳定的信心去安住于定解中而修法。在未产生定解前，在出定时不但应积累方便的福报，行持六度万行等，而且应以教证与胜义理论来观察心的本性，这样就能使相续中产生出心的本性即是无生的大空性的定解。圣者瑜伽师在出定时也是不离定解，以如梦如幻的见解行持六度万行。

在许多修法仪轨中说，初学者一座时间应短，而座数应多，如屋檐水滴，一滴一滴短暂而持久，入定安住一会后，即刻出定，或积累方便资粮，或重新忆念定解，又复入定。如此周而复始，使每次入定都处于真正的修法状态中。初学者若入定修法时间过长，则容易堕入无记中，或者往内昏沉，或往外散乱，使智慧不生，一般者感生旁生恶道，最好也只产生无色界的止，如是盲修空耗时光，于修法无益。



如果定解不稳定，则修的智慧不会极快增上，烦恼分别心也难以极快调伏。但只要相续产生了稳定的相似定解，并常常忆念，相似的定解就会渐渐转变成不退转的真正定解。这时无论是在城市、寺庙，还是吃饭、打坐，都能随时安住于这定解，也即心之本性中，而不会被外境所转。不然，即使在寂静的山林或关房中也依然烦恼丛生，无济于事。

如灯定解之相续，能除颠倒分别念。

对此应当常精进，若离又复观察引。

如明灯一样的定解之相续，能摧破颠倒分别念的黑暗，因此应精进修持，安住于这个定解中，如果在入定安住中，心又外散或向内昏沉，则通过观察、忆念，再次引发定解。

如果反复修习以伺察产生的定解，这定解便能越来越明显，最后显现出出世无漏的智慧与胜观的光明，能够遣除一切颠倒分别念及其种子习气，使其消灭在法界的本性，渐次而至成佛。下文的：“定解增益互违故，观察断除增益根，应当增上胜定解。”以及在本论第三个问题时的：“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。”意义均同。

因为安住定解特别重要，因此再强调一次，凡夫分别心刹那在变动、生灭，这在变动的分别心本来即是无生的大空性，对此无有任何疑惑，有真切的感受，即使有一千尊佛、一千位大成就者在面前说分别心本性不是无生的大空性，自己也不产生丝毫的动摇，即具有了定解。修行时就忆念、安住在这定解中，如果远离了定



解，就重新观察，重新安置于其中，或修上师瑜伽，猛厉祈祷上师三宝，加持自相续对心的本性产生定解，或行持六度万行，集资净障，这样，即身中要成为证悟者也不困难，应精进修持。

具有了定解，则理解了究竟的胜义本性，修法也与诸佛菩萨相类似，具有了灭除分别心的执著与种子、无始时来业障最无上的对治法。

过去正因为放纵了分别心而流转于轮回，现在就应抓住这分别心。如果没理解分别心的作者是无生的大空性，则不但修显宗，即使修密宗也没法证悟。

如果要去背几千斤重的石头，或去外境宝洲取宝，我们可以用“老了”、“力量小”等推脱之辞，但真正了义的如意宝就在心里，就是分别心无生的大空性，它是诸佛菩萨的无漏智慧，是般若波罗蜜多以及大中观、大手印、禅宗顿门等修法与证悟的智慧，也是大圆满窍诀的精华，因此在一个法门中获得了究竟成就，也就是在所有法门中获得了究竟的成就。

戊二、分说

先讲初学者开始修时观察修，产生定解的重要性：

**初时观察极关要，若未引上善观察，
怎能生起胜定解？**

初学者修行之前应了义的教典与胜义理论详细观察心的本性，这点至为重要。因为若没有善加观察，则怎么能产生殊胜了义的定解？

此定解即书名《定解宝灯论》中“定解”的含义之一，其定义如下面所说“证悟等性无贤劣，此为殊胜之



定解。”即以智慧去感受诸法没有贤劣差别的大平等。

全知麦彭仁波切曾说：初学者应象车轮不停转动一样，在相续中不断地观察，以此为因，就能产生稳定定解的果。

产生定解的方法，除颂词中说的中下根人的善为观察外，有缘的上根弟子可以借助对上师不共同的信心而自然产生。

若未生起殊胜定解，怎能灭除恶增益？

如果没有生起殊胜的定解，怎么可能灭除掉恶劣的分别念增益呢？

从究竟的胜义本性来讲，无常见、常见等的十六行相与非十六行相都是恶的增益，都已寂灭在法界的胜义本性中。从暂时的世俗而言，则非十六行相是恶增益，十六行相是世俗的实相。

如果相续中产生了殊胜的定解，则了知三十二行相都是戏论安立，在法界中并不存在，进而依此修行，产生了出世无漏的胜观智慧，能亲证没有增益的法界。

若未灭除恶增益，怎能禁止恶业风？

若未禁止恶业风，怎能断除恶轮回？

如果没有灭除恶劣的分别念增益，又怎能禁止恶业风的吹动，如果没有禁止恶业风的吹动，又怎能断除恶的轮回？

“风”不是外境空气流动产生的风，不是身体里的气，也不是《句义宝藏论》等中所讲的智慧风。法王如意宝指出：“恶业风”是指相续中不清净分别心的业障。



称其为风，是因为犹如外境的风能把树叶等吹得四处飘荡一样，此无明习气的恶业能使人不由自主地转生在轮回。

因为无明习气使人远离究竟心的胜义本性，反而产生颠倒的分别心念，故不断转生于轮回。粗略地说，阿罗汉证得五蕴皆空，完全断除了烦恼障及其种子，故已脱离了轮回。但阿罗汉对细的刹那法还有实有执著，对粗的五蕴也还有如梦如幻的形相执著，故究竟抉择时，这仍属于轮回中的法，阿罗汉还未究竟获得解脱。这种意义在显宗不明显，是法王如意宝从密宗的角度而作的宣说。

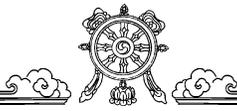
若未断除恶轮回，怎能灭尽恶痛苦？

若未断除恶轮回，怎么能灭尽三苦与八苦等轮回痛苦呢？

因此要灭除痛苦，必需断除轮回，要断除轮回，必需禁止恶业风，如此从“怎能灭尽恶痛苦”渐次往上观察，最后归根结底，便是“初时观察极关要”，有了观察，便可在最后遣除痛苦，获得究竟的大安乐。

而观察的基础是闻思，不闻思佛经论典，心中茫然一片，怎么谈得上观察？如果没有观察，从何起修？最后对调伏烦恼不可能产生任何帮助。大乘菩萨在资粮道时着重的还是闻思，而不是修行。

另外重要的是：应对上师三宝生起不共同、稳定的信心，若信心与初时观察相辅相成，则可收事半功倍之效。中下根弟子通过信心可相似产生大光明、大安乐的觉受，断除认为心的本性唯是空性的空执，又通过闻思



了知心的本性是大空性，而断除实有的光明执著。这犹如人的双眼，若缺其一，所见即有偏差，只有双眼一齐睁开，才能准确无误地看到事物，又如人的双足，人只有具备了双足后，才能健步如飞。

而上根者则把上师看作是佛的化身，把上师的一言一行都坚定地看作是佛的示现，则只修上师瑜伽，通过对上师殊胜的信心便可获得上师的强力加持，获得证悟。

这是全知麦彭仁波切以不共同的大慈悲、大智慧给我们作的教言，对此不能只泛泛听过而已，应精进努力去遵照修行。

下面是究竟殊胜定解的定义：

**轮涅实上无贤劣，证悟等性无贤劣，
此为殊胜之定解。**

在究竟实相上没有殊胜的涅槃与低劣的轮回之分，证悟了轮回与涅槃没有好坏的平等性，即已具备了显密教法中最殊胜的定解。这也是书名《定解宝灯论》中定解的含义之一。

这在前面已作过广释。现再作一简略概述。

在现相上，轮回与涅槃都是现法，有着它们各自的作用，轮回的现法产生痛苦，涅槃的现法产生安乐，前者是有为缘起的现法，后者是无为缘起的现法。但真正在本来究竟的胜义本体上观察时，轮回、众生与分别心是无生的大空性，涅槃、佛与佛智也是无生的大空性，都不存在堪忍、实有的本性。不管你了达与否，证悟与否，佛出世、传法与否，这种基的究竟实相一点也没改



变。因此轮涅实际上没有差别。

龙树菩萨的《缘起赞》，弥勒菩萨的《宝性论》、《现观庄严论》以及密宗中的《桑布扎续》中都有完全相同的一颂：“此中无所遣、亦无少可立，于正性正观，正见而解脱。”

定解不能仅仅理解作见的定解，修、行、果也各有其定解。还有见的见定解、见的修定解、见的行定解、见的果定解。证果时不是另外有所得，现基的大清净即是究竟的佛果。远离了忽然的垢染，安住于这大清净中即是佛智，以部分的智慧安住时为道，虽没有安住，但大清净的本性丝毫未变，这就是基。基不能只被理解为外境的法，道与果也不只是内有境的法，这三者实为一体。

在显宗中，初地菩萨入定时即见到并修行轮涅大平等的实相，到八地时在出定中也开始修大平等；在密宗中，《大幻化网根本续》等暂时宣说了一切诸法为不了义的本尊；大圆满窍诀部则直接宣说究竟的心性是大空性、大平等与大清净。

此处的定解是总集显密精华无上窍诀的见解。正如法王所作的简略科判中所说，这是“三世如来的心要，显密诸法甚深究竟的精华”。

下面讲在下根人面前此定解虽似相违，而实不违：

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。

这个显密最殊胜的定解，因为没有舍弃轮回、建立涅槃故，下根没闻思观察的人便觉得相违，但在已闻思、



观察了心的本性，或是获得上师加持通达了心性的上根人面前，无论从文句，还是从意义上都不相违。而且这殊胜的定解还是显宗、密宗修道成佛的关要，通达了这殊胜的定解，即可成佛；舍弃或未了达，则究竟涅槃圣城的城门紧闭，成佛无由。

密宗大圆满窍诀部中宣说诸法唯是觉空自生大智慧的光明，没有实相与现相的区分，有些人就认为在证悟之前也不需要遵循因果规律；又有些人认为若有分别心的众生是智慧圆满的佛，则众生不需要遣除业障、积累资粮；而且若众生是佛，则颠倒了因果，因中应已有果，吃食物也等同于在吃粪便了。另外，众生若是佛，则佛也应转生于轮回，他们认为众生应是佛的因，而不应是佛。

全知麦彭仁波切已在《他空狮吼论》、《如来总纲狮吼论总义》以及《大幻化网总说光明藏论》等论典中详细地回答过这些疑问。

从显宗角度讲，应分开究竟的实相胜义谛与暂时现相的世俗谛。在实相上众生是佛，不需要取舍与清净业障，暂时现相上有无明的垢染时应取舍善恶，舍弃垢染的轮回，追求清净的涅槃，而密宗见解是直接建立在实相的高度上的，这时一切众生都是佛，除此别无他佛，一切众生的分别心之本性即是无生大清净自然智慧的光明，除此再无其余佛智。故对众生是佛提出疑问的人没分清实相与现相，实际上它无有丝毫疑问之处。

般若经典、狮子贤的《现观庄严论释》等对此作过很贴切的比喻：一件新衣服穿久了，有了污渍，虽然其衣服的本性没变，但已看不见衣服原来的颜色，这时便



要清洗。如果垢染是衣服的本性，则根本不可能洗干净，如本来是黑色的乌鸦、木炭怎么也不可能洗成白色，说衣服洗了可干净，也就意味衣服本体上本没有垢染。同样，无生的大空性、大清净、大平等的究竟实相本来就没有一丝垢染，暂时由无明与分别心产生的万法就象日后沾上的污渍，遮住了本来大空性、大光明的法身智慧，去掉垢染后，法身光明才会显露出来。如果众生本来是佛，就在现相上也不用修道，则衣服脏了，是否也不必要去洗了？

全知麦彭仁波切还用了海螺的比喻：一个白色的海螺，没眼病的人看到的是白色，但有眼病者看到的却是黄色，无论看到了黄色、白色，海螺白色的本性依然没变。如果因为众生本身处于究竟法界中，就不用修道净除业障的话，则见到黄色海螺的病眼也用不着医治了。

又如在梦中，感受了种种恐惧怖畏或荣华富贵，醒来之后，方知是南柯一梦，众生目前所执著的一切，也是犹如梦幻，毫无实质可言，但梦要醒后才知是梦，众生也要修行证悟后才知本身正处在实相中。

关于众生的实执，我们可做一个实验，黄昏时在他人房门前放一条黑绳，他人将此误当成蛇，不消一、两分钟，心里就会产生几分恐惧，然后慢慢往后退。无始时来所积存的习气更是远远比这要稳固，因此众生才有深重的实执不能见到真正实相。

而且，正因为众生本来是佛，只因无明垢染障蔽才成为众生，因此成佛才有可能，反之，要去追求一个有为法的佛果绝无可能，而且发心在获得坚固之前就很



容易退失。众生只要完全安住于心的本性，调伏了分别心，就可返朴归真而成佛，如果真正有堪忍的分别心，这分别心就不可能被灭除。理解了这一点，就不会对佛法究竟深义产生疑惑。

说众生是佛，是说众生无明分别心的本性即是佛的智慧。因此，安住于分别心上的是众生，安住于分别心胜义本性的是佛，佛与众生的差别就象一只手的手背与手掌，众生要成佛其实易如反掌。

见行窍诀之密要，应当观察受韵味。

甚深之见、广大之行、各种不共同窍诀的究竟密意精要，即是上述定解所感受的殊胜意义，故初学者应当通过观察正在妄动的分别心的本性，来感受到无生的大空性、大光明的妙味。

我们应反复观察自己的分别心究竟在哪里，有什么颜色，什么形状？观察时，不要起“我要观察，我应修分别心无生的空性”这样的作意，而是直接观察正在随时妄动的分别心的胜义本性。如果只是诵念“无生的分别心”、“无生的轮回”、“无生的涅槃”，那就已偏离了这定解，这已安住在了刹那生灭的分别心上，而还未契入正在如此忆念的分别心的本性。要知这么忆念正是轮回的因，直断这忆念，契入它的本性才可证到无生的大涅槃。

我们从无始时来许多障碍的习气都很习惯、稳定了，因此不可能一打坐就寂灭粗重的分别心，安住在它的无生本性中。就象要去逮一匹马，你若去追它，它跑得比你更快，但若手里放一些马喜欢的食物，从远处慢



慢靠近它，就能很轻松地抓到它。也象小偷偷窃时那样，不会冒然出击，也不会不去偷窃。分别心也是同样，你若想用力去安住在它无生的本性中很是困难，若根本不去忆念它的本性，往外散乱，也不可能因此而安住在它的本性中，而你若施以巧力，既不去紧紧抓住它，也不放任自流，而是慢慢地观察正在妄动的分别心本面，即无生的大空性，稍微安住后，分别心就会被引过来，寂灭在无生的法界本面上。这样一两天就会感受《定解宝灯论》中金刚句的不可思议加持力，就会相似感受无生的大空性、大清净。这种相似的感受也是定解，这是我的最大希望。

如果没有闻思，未取得定解，分别心不可能有被调伏的时候，就象猴子在树林中，总是上蹿下跳，没有安静的时候。这时到处乱跑没有意义。安住一处也没有意义，到处乱跑只能增加无明习气，增上烦恼，甚至最后对三宝信心都会消退，安住一处也不会增上功德，就象山上的雪猪子，虽然很少钻出洞来，还是显得很愚笨。如果有稳定的闻思定解，加之对上师三宝有坚定、清净的信心，则无论在何时、何地都无烦恼，即使遇到逆境，也安之若素，就象神马，无论在哪里都很驯服。

在世俗上，无明的分别心是我们最究竟的怨敌，谁调伏了它，谁就是英雄，就是世上最勇敢的人。如果一段时间后分别心还是那么刚强，则成了形相上的学法，而相续中一点也没有感受到法味，犹如吃苹果只吃了外面的皮，而没尝到里面的味道一样。

如果对上面的金刚句有信心，并虔诚祈祷全知麦彭仁波切，在听完这一问题后，会产生相似或真正的定



解，学完《定解宝灯论》后，有些真正到资粮道、加行道，有些成证悟者、瑜伽士也未可知。如果不下功夫，则听法如石头上倒了水，一会儿又干了一样，不会有收获。

下面讲述中间阶段的修法：

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，
已生定解彼性中，不散一心而修习。

在观察已得稳固见解后，中间阶段应观察、安置轮番而修。这时如果只有观察时才能产生定解，而没有观察时，分别心便产生庸俗执著，就应再三地观察，引生定解。在已生起定解时，应安住在定解中，专注不散乱地修习。

关于中间观察与安置不能偏颇，荣素班智达作过一个比喻：比如一块烧红了的铁皮，从炉火中拿出来后，不一会便变黑了，同样，安住在定解中时修法无疑很殊胜，但初学者安住时间一长，便容易忘记定解，或昏沉，或散乱，又回复到庸俗的分别心中，就象铁皮从炉子中取出来了一样。这时便又要观察，忆念正在变动的分别心的本性即是无生无灭的大空性。重新引生定解，再度安住于其中。

有人提出入定安住很困难，分别心很容易产生，平时倒很容易忆念并安住于心的本性。这是因为对无生只有一个大概肤浅的了解而已，故无法真正入定。

初学者在打坐时，不管分别心是否在妄动，都不必



高兴和难过，也不需要取舍，只安住在分别心无生的大空性中即可。出定时并不是象入定时那样安住修，而是尽力忆念，不管心里产生何种念头，或高兴、难过的感觉，或在修大悲心，发菩提心，或在发信心时，都应忆念它们的本性是无生的大空性。长久练习后，在入定时便会更容易更深地安住于本性中。这样至少会感受到显宗中大空性的殊胜妙味，知道分别心的过患。于是执著一天天减少，对上师三宝、因果的信心一天天增上，智慧日日更新。而若没有定解，则欲打坐入定而无门可入，这样分别心就会增上，如此即使修行几十年也终将一无所成。

修的方法：先修前行，即皈依，上师瑜伽，对上师三宝产生信心；然后忆念一下定解，方法是或忆念上师宣说的心本性或诵念几句金刚句，或者忆念胜义理论抉择大空性，接着不去理会当时的分别念，而直接安住在这定解中，安住大约半分钟，又有分别念起时，便重新修皈依、上师瑜伽，重新忆念定解，如此反复修习。

下面解释“不散一心而修习”后，应增上定解的理由：

**定解增益互违故，观察断除增益根，
应当增上胜定解。**

定解是增益的对治法，而观察是定解的来源，因此通过观察能完全断除增益的种子，故应当通过观察增上殊胜的定解。

如果安住在彻底的定解中，顷刻间即可遣除无始时来的执著种子与习气，因为执著的对治法是智慧，就



象在一间多年暗无天日的房子里，拿进一盏灯，积存了多年的黑暗刹那就会被消尽。如果安住于心的本性，所有依附于分别心的业障便自然清净在心的本性中。

下面讲最后阶段的修法：

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？

因为一开始观察修，中间观察与安置交替而修，修行的力量渐渐加强，最后可以不经观察，而以串习力自然生起定解。这时“观察”这一修法的目的已经达到，因此除在彼性——定解中安置之外，何必还要再去观察？

关于最后不需要观察的安置阶段，法王曾说过一个比喻：就象一个人见到了母亲后，不需要再去一直忆念这是我母亲、这是我母亲……

下面以比喻说明：

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。

假使有人把黑绳执为蛇，而后来了知了真相，以无蛇的定解消除了对蛇的误执，如果此时还在察看，继续说此处无蛇，无疑是多此一举。同理，观察已得定解后，再重复去观察，也是愚蠢之举。

宗喀巴大师在晚年所造的《菩提道次第广论》等论著中，提出无论在什么阶段，都必需有观察，否则如同睡眠，也就是本论在第四问题开头：“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。”



显然这是宗喀巴大师的不了义说法，下根人若不先观察则无以获得定解。而宗喀巴大师在给上师仁达瓦的信中，明显提出修行最后应安置修，究竟的法界是远离戏论、无生无灭的大空性。

下面讲最后不需观察的理由：

**现前圣道智慧时，不必尚依观察修，
已经现量证悟者，何必伺察因论式。**

修行人经过初始时的观察修，中间的观察、安置交替而修，最后在加行道时，经过长时期的相似安置修后，终于现前了圣道（见道、修道、无学道）出世的智慧，这时便不必再依靠观察修，因为已经以出世的瑜伽现量证悟了胜义的本性，何必还用因明三相比量推理的方式来观察呢？

法王如意宝说：有缘的上根弟子修大手印或大圆满既可以观察修，也可以安置修，并引用全知麦彭仁波切的教言：上根者不作观察，只一味安住，对分别心不作任何改变，然后猛厉祈祷上师三宝加持，这样依上师的强力加持，或通过上师解说心的本性就可证悟。

大成就者萨 哈也说：思维之心、所思之境全都远离，象婴儿一样无思而安住，然后忆念金刚上师教言，或修上师瑜伽，这样精进修行必定能证悟俱生大智慧。

而大手印则主要依安置修，舍弃粗的分别心后，安住于细的分别心这一缘中，相续中寻找正见与胜观的智慧，最后就能产生清净无漏的三摩地。

大圆满的前行中，主要是意的前行，这与中观一样，以观察来抉择胜义的空性，然后安住于其中。



大圆满的安置修有两种：一种是以相似的修来寻找殊胜的正见和胜观的光明。第二种与之相反，是以观察修产生正见的定解，然后以这种见来寻找殊胜的修法。

法王如意宝指出：这是相似的止与观的差别。对已具足寂止功德的人来说，应侧重于观察修。止与观相似地双运，就可产生无漏的止观双运，证悟法界。对已闻思过中观，对胜义本性产生了定解，但还没有修可的人，则应安置修。

因此归纳而言，宁玛巴自宗认为：不同的根器所修方法不同，绝大多数的修行人，是中下根器，他们应先观察，中间观察安置交替进行，后安置而修，只极少数的上根人可通过对上师坚定的信心，获得上师加持，或观察，或安置，极快证悟。

在末法时代，修有功用的法，要修到色界无色界的禅定甚至是欲界细微的止，也都极不容易；而对有缘份又有信心的人，遇到了成就的上师后，最容易快捷的成佛方法即是修大圆满。六个月即可究竟成佛。这是全知麦彭仁波切与宗喀巴大师的观点，故修大圆满极为重要。

戊三、消除对自宗的邪见，并成立自宗为殊胜正道

分五：一、超离一切执著的入定智慧是大乘道的正行；二、以此说明阿底约嘎是一切续部的究竟处，一切乘的顶峰；三、抉择其义的宗派超胜一切道乘之理由；四、一切经续、窍诀的究竟密意与光明大圆满无二，并均源自大圆满；五、宣讲凡夫也能修持大圆满法中的殊胜智慧



己一、超离一切执著的入定智慧是大乘道的正行
下面先讲述格鲁派对此问题的观察，再行评析：

若谓远离伺察意，尔时不成见义智，
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，
自时无有观察故。

有的观点认为：远离伺察分别，仅仅安置修、不可能产生见道胜义谛的智慧。如此则见道、修道菩萨圣智的所取，无学道如来智慧的所取，以及世间无害识的所取，按你们宗派来说都成了颠倒之意，因为他们也都没有分别，本身在取境之时都没有观察的缘故。

无害识即不颠倒取境，共有眼耳鼻舌身五识和第六识中的无分别识（如他心通等），这六种世间无害识虽然也是无明的一部分，但它们没有分别，故在世俗中，相对于第六颠倒的意识来说，还是属于世间正量。

在颂词中，“无分别”旁注有“已证故”，即这一句也可换成“因为彼等已证故”，因为已证无知故而可称为世间无害识的除上述六种外，还应加上第六分别识中的非颠倒作意识，如认为世间是无常、苦、空、无我等的分别意识。

尽管第六意识的本性是智慧，但在世俗上这两者互为相违。圣智与如来智断除了第六意识的无明，也就断除了伺察意，因为只有第六意识才会起伺察的作用。如果说智慧成了颠倒意，则内道中自小乘有部以上都不会予以承认。



下面提出圣智如来智没有伺察的根据：

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。

在经过初时的观察修，中间的观察与安置交替而修之后，如来与菩萨已在相续中产生了殊胜的定解，此定解远离了有边、无边、双边和非双边的戏论，也即是出世的无漏胜观，这时相续中已灭除了无明分别心，也就不会有此是轮回、彼是涅槃等的所缘观察。

如果此时还继续伺察，则反成了修法的障碍：

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。

在入定安置修时，如果还去观察外境的相状，则又成了执著相状的人，于证悟成为障碍。就象春蚕吐丝，反而一层层把自己包在里面一样。因为这种观察的分别念束缚了众生本身，这样就不能见到正义——究竟的法界。

比如池塘风平浪静时，水中便映出月影，这时若去搅动水面，水成了污水，月影不可能再映在水面上。全知麦彭仁波切在《大圆满直指心性》中也说：在已止观双运入定安住时，再也不必去作“这是不是智慧，是不是分别心，是不是真正了义的胜观修法”等的伺察，否则反成障碍。

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。

因此以胜观光明的殊胜定解，断除了证悟法界实相的障碍——增益、损减的无明分别心时，准确无误地见到了本性光明，这能见的是各自所亲证的无漏智慧，怎么可能是二取执著中的思择心所智慧呢？

注释中把“本义光明”解释为显宗胜义谛中的如来藏光明，而法王如意宝则作了下列解释：“本义光明”是大圆满中基的究竟光明，也就是心的究竟本性光明。基的光明如母，即“本义光明”，修道的部分无漏智慧如子，即“见无误”，众生安住于基的母智，如盐融水，无二无别，而现前相应的子智，即“各别自证智”。

以各别自证智去见本义光明时，并不是象分别心那样以内相续的能知去通达外境的所知，而是这两者融为一体，本身为出世、无漏的无为法，泯灭了分别心的能知、所知的境界，因此称其为各别自证智。

下面区别妙慧与自证智慧：

妙慧之境即辨别，意念如此等执著。

妙慧的境界即是心中作各种辨别等的执著。

这是妙慧的定义。妙慧即是分开了能境与所境，并且以能境去辨别、忆念所境的执著。

下面讲自证智慧：

**由于等性智慧者，不缘二取各现空，
不住心及心所相。**

由于各别自证智是安住于现空无别究竟大平等的智慧，因此没有对外境的所知及内的有境这二取的执



著，也没有对现法与空性分别产生现执与空执。并且因为这各别自证智安住于心性究竟智慧，因此不可能安住于六识分别心以及五十一心所的法相中。

因此妙慧与自证智慧的差别为：前者有观察、分别取舍的执著相，有外境法；后者无有执著，也无外境法，而安住在胜义本性中。从有境方面讲，前者是凡夫或登地以上的菩萨在出定时的修法，后者是登地以上的菩萨入定与佛的境界。

下面讲述这两者并不相违，而且是因果的关系：

**是故观察引定解，入定于其无垢慧，
彼因得果无二智。**

是故通过无垢妙慧的观察而引生定解，然后不远离这定解而入定，以此无垢妙慧为因，可以得到远离二取的究竟无二智果。

上述阶段前为因，后为果，也就是说，为了取得无二智，就需从观察入手，渐次而修。

下面讲述无垢慧的定义：

**抉择正见立定宗，以及了达各辨别，
即是无垢之慧量。**

用来进行抉择正见、立宗，以及了达、辨别各种法相的是无垢的慧量。

无垢慧量的第一个作用是“抉择正见”。非上根的初学者一开始时主要抉择的是菩萨出定时的修法，同时也相似地抉择菩萨入定时的究竟胜义，为修行作准备。第二个作用是建立自宗，第三个作用是能了达、分



辨自相与总相、实相与现相、了义与不了义等等的区别。

这个无垢慧虽还只是心所的智慧，但对初学者极为重要，它是修行的基础，是渡过轮回大海、到达涅槃彼岸的舟船，要产生殊胜的中观胜义智慧，初学者必需借助于这无垢的心所妙慧。

月称菩萨在《中观四百论大疏》中也作过一个比喻：要汲水必需先有水器，要求得胜义智慧必需借助心所的妙慧。

法王如意宝则按大圆满窍诀部而作解释说：心所的妙慧是显宗的正见，它所产生的密宗的智慧，有了这智慧后，密宗修行才真正开始。

总之，无垢慧量是出定时真实了达万法的正量。

下面讲述修大乘胜义的正行：

**慧引定解之道中，究竟实相入定智，
此为大乘道正行。**

一般来说，资粮道时是以无垢慧量去抉择胜义本性，相似地入定于由无垢慧所引定解的修法是加行道，得到出世的入定智慧时即是见道。这种见道时的入定智即是大乘道的正行，在此之前的修行为前行。

下面讲述这大乘道正行的殊胜性：

具此今生得无二，是故既乘亦是大。

若有缘的上根弟子有了这大乘道的正行，即可在今生中证得无学道的无二佛果，因此这大乘道正行既是“乘”，也是“大”。

说大乘道正行是乘，是因为它能将修道人任运地



送达涅槃圣城；说是大是因为：得到的果位不是暂时的罗汉果，而是究竟的佛果；以最快速度即生就可成就。这也就是大乘的真正意义，也是较外道与小乘的超胜之处。

乘又有因乘与果乘两种，《般若摄颂》等对此有论述。因乘是指学道的过程，果乘是指无学道的果位。这里大乘的“乘”既可理解为因乘，因为大乘道的功德可证得佛果；也可理解为果乘，因为按极密部大圆满窍诀部来讲是一开始便相似安住于佛的见大清净、大平等的智慧之中，或者说，所修与所证都是大等净，而非另外有所得到才成佛。

关于乘，在本论第五个问题论述九乘时还将详细宣说。

己二、以此说明阿底约嘎是一切续部的究竟处，一切乘的顶峰

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。

如果按照新密宗的四续宗来讲：这无上句灌顶的道，虽是究竟的智慧，然而并未单独安立为一乘。

藏地各宗派所弘扬的显宗法门大体上均一致，密宗则稍有区别。宁玛(旧译)派主要弘扬的是旧密宗，其余的格鲁、嘎举等宗派主要弘扬的是新密宗。

因为新密宗把密续按次第分为事续、行续、瑜伽续、无上瑜伽续四种，故也称为四续宗。四续宗的最高灌顶是句义灌顶。虽然句义灌顶的密意是无漏的究竟智慧，但未被单独安立为一乘，而是包含在了第四无上瑜伽



续之中。

旧密宗则又把无上的瑜伽续分成玛哈约嘎(父续)、阿努约嘎(母续)、阿底约嘎(无二续)三类，无二续也就是大圆满续。

因此新旧密宗在究竟上没有分别，都是了义的密宗续部，只是前者着重抉择方便的生、圆次第等的前行与有功用的方便，后者着重抉择的则是方便生的无漏胜观智慧。因此四续宗也应承认大圆满是顶层，大圆满续部是无上的续部。

下面举例说明：

**譬如具德时轮续，着重解释等性智，
彼许诸续之究竟。**

譬如新密宗中的《时轮金刚续》，着重解释了大平等的智慧——遍虚空金刚智，指出这是了义的胜义本性，这种修行是最究竟的圆满次第。而无论旧密与新密，从本体上讲，都承认《时轮金刚》是新密中最究竟的续典。

《时轮金刚》是新密宗觉囊派最主要弘扬的密续，那么修旧密宗大圆满的人是否不需学《时轮金刚》呢？答案当然不是。因为《时轮金刚》是释迦牟尼佛亲口宣说的续典，当年莲花生大师专门造过《时轮金刚》的注释，以玛哈约嘎为主加以大圆满窍诀部的观点进行了解释。按莲花生大师的观点去修，便已与大圆满类似。全知麦彭仁波切也作过广与略的两种注释。《时轮金刚》相对旧密宗来说，虽然侧重于有功用的圆满次第，对方便生的大清净、大平等、大安乐的智慧只是约略地提及，



但其方便生的智慧已与大圆满智慧无二无别。

全知麦彭仁波切在这里以《时轮金刚》作比喻，说明大圆满是九乘之巅，目的是为了遣除部分新密宗弟子的疑惑，他们认为大圆满不是佛说的续部，也不是九乘之顶，故尔全知麦彭仁波切引用了他们所共许、新密宗中最了义的《时轮金刚》的大空性与方便双运，来证明大圆满是诸续之王，九乘之顶层。

又新密宗中有认为大圆满是智慧而不是乘，为代表的是萨迦班智达。全知麦彭仁波切在《大幻化网总说光明藏论》中明确指出：这是萨迦班智达为相应弟子的不了义宣说，大圆满不但是智慧，而且也是单独的一乘。前面引述《般若摄颂》的教证说，乘有因乘与果乘两种，见道、修道的智慧是因乘，无学道的智慧是果乘。所谓因乘也即是渡人的方便，所谓果乘也即是到达的目标。关于果乘，显宗的《入中论》在最后也说：“故佛为众说，无等无别乘。”弥勒菩萨的《宝性论》以及显宗了义的《妙法莲华经》都讲述了究竟唯是佛果一乘。修行大圆满可以一生便证到普贤王如来果位，故是因乘，又是八乘的究竟，故是果乘。新旧密宗的究竟意趣完全一致，只是新密宗把密宗包括在大乘中，旧密宗着重、广大地抉择了究竟的大圆满智慧，将其独立于一般意义上的大乘之外，安立为最无上的一乘。

无上续中第四灌，着重宣说此道智，
诸续密意之精华。

而无上大圆满续中的第四灌顶，着重宣说了修道的智慧，这是诸续密意的精华所在。



“无上续”是指旧密宗六续中的最高大圆满续。六续中的前三续“事续”、“行续”、“瑜伽续”与新密宗中的前三续一致，而旧密宗把四续中的无上瑜伽续又分为玛哈约嘎(父续)、阿努约嘎(母续)、阿底约嘎(无二续)，故成为六续。

无上续部有宝瓶、秘密、智慧、句义四种灌顶，“第四灌”即是指句义灌顶。旧密宗着重宣说的是方便生的智慧，并且是以部分的智慧直接安住而修。新密宗对第四灌也有宣说，但或是间接提到，或是略说，如《密集金刚》中以“第四灌智亦复然”简略带过，在修法上新密宗着重于方便功用方面的生起次第与圆满次第，这是新旧密宗的主要区别，也是旧密宗中“无上续中第四灌”是“诸续密意之精华”的原因所在。

在九乘佛法中，生、圆次第相对于大圆满，犹如第七、八层楼相待于最高的第九层楼，也尚未圆满究竟的佛智，新密宗与显宗大乘更需要通达大圆满智慧后方能圆满成佛。其余诸乘虽然也有了义的宣说，但未经明说，故大圆满是了义中的极了义。

这是全知麦彭仁波切主要依照荣素班智达的观点而作的宣说。

下面用比喻进行说明：

如金十六炼极净，余乘宗派经观察，
越来越净此究竟。

黄金经过十六次提炼后变得极为纯净，无丝毫杂质。正如这样，余下的八乘暂时在当机众生面前各自是最殊胜最了义的，但是经过仔细观察后，越往上面越来越



越清净，最终到顶乘大圆满时，便达到了最究竟处。

大圆满中一切诸法在二谛中平等，都是无生的空性，下面八乘的一切功德在顶乘大圆满中都已具足、圆满。比如，小乘破有边执著的人无我空性，大乘随理唯识的遍计法空性，中观自续派在胜义中一切都是空性，中观应成派的诸法本来无生的大空性，外续部的究竟佛果基的本性为无生的大空性都已包含在了大圆满的自性大空性中，而各自的不了义均已远离，如小乘认为实有的无分微尘与刹那分别心，随理唯识实有的依他起，自续派的分开二谛，应成派虽然已抉择到了无生的大空性，但是对大平等、大清净只是简略地宣说，且对远离四边的大空性尚留有的空执，这些不足之处在大圆满中都已不存在。又外续部在出定时将本尊与自己执著为有好坏之分，入定时才与自身融为一体，第七乘玛哈约嘎与第八乘阿努约嘎着重于方便功用的生圆次第，这些观待于大圆满安住于胜义智慧的修法都还是不了义修法。

大中观、大手印法门在证悟之前也与大圆满有很大的差别。大中观是以伺察的分别心去相似修大空性，大手印的正行首先也以止的分别心相似而修胜义，最后产生胜义的智慧，大圆满则是一开始直接以智慧而修。

对下面八乘抉择得越广、越细，就越会对顶乘大圆满产生坚定不退的信心。

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。

因此通过无垢智慧量的观察，可以成立此大圆满义为最究竟无上的修法，是无学道如来所安住的境界。如果对续部，诸大成就者的注疏，如无垢光尊者的《四心滴》、《七宝藏》等，尤其是法贤尊者(荣素班智达)在《入大乘论》等论著中的论述，经过仔细观察后，会远离外、内魔的损害，相续中成熟稳定的、不为外力所夺的大智慧。

抉择大圆满见的三种无垢智慧是：诸佛菩萨的教量、作为根据的理量、上师的窍诀量。

若有人说大圆满不是佛所宣说，或不能去修，如果此人是圣者，则是以大悲心为相应根器弟子的不了义宣说，如果尚未证悟，则无疑造下了堕入无间地狱或金刚地狱的因。因为大圆满不但是最无上的成佛捷径，而且是佛亲口所说，并且是龙钦绕降尊者、荣素班智达等大成就者以教理广为证明的。如果暂时不能理解，则应通过认真祈祷上师三宝，在善知识面前闻思显密的甚深经论，最后必然能够理解接受。因此无论在何时何地，遇到何种违缘，都不能诽谤大圆满法。

魔分外魔与内魔，外魔容易降伏，内魔从了义上讲即有执著的分别心，大圆满的彻却(直断)，正是对治这内魔分别心最无上的方便。

“法贤”即荣素确让的义译，弥勒菩萨在《经观庄严论》中曾对法贤作过授记。他的《入大乘论》与《黑蛇总纲论》抉择了大圆满为九乘之巅。在《黑蛇总纲论》中，他以黑蛇为比喻，论述了最了义的智慧是大圆满的



智慧。在《入大乘论》中，总结了大圆满的八个不共特点，即诸续之王、显密诸乘之顶、诸佛法之源、诸圣教之总疏、诸如来之捷径大道、诸善逝之究竟密意、未来瑜伽士的修行大道、一切佛究竟圆满的法身果。

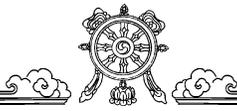
全知麦彭仁波切在《大幻化网总说光明藏论》中以大圆满观点论述玛哈约嘎时，也引用了上述八大特点中的六个。论中讲述大圆满的窍诀并不是有相坛城、手印等道续，而是在三续中所述有佛有众生之前不可思议的大空性与大光明双运的基本性，以及安住于无取舍本来清净胜义本性的修道，和证得了基本性的果，并且基道果无有任何差异。又道续分成十一续，每一续的最后都是以大圆满殊胜的见、修而解释，比如在手印、密咒品讲没有手中所结的手印、口中所念的咒语等等。理解了大圆满后，便会产生坚定不退的信心，相续中会产生不可思议、不可言说的清净安乐，这时的智慧比虚空还广，比大海还深，已与文殊菩萨相同，不会退转。

己三、抉择其义的宗派超胜一切道乘之理由

下面讲大圆满非心所的境界：

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。

然而若将大圆满正行见的意义或偏执为显现，或偏执为单空，或者认为在究竟上还有堪忍的取和舍，或者认为究竟法界中有个不可思议的本体，但又是实有法，可以用分别心了达，就如同外道不可思议的我一样，



或者认为基本性的光明是第六意识中很细的心或心所的对境，这就把超离言思的大圆满作了宣说，而与大圆满在人间的初祖嘎绕多杰（极喜金刚）等诸大智者的密意完全相违了。

在显宗了义经典与密宗续部中，都论述了究竟境界不可思议，如般若经典中说“不可言思智慧到彼岸”，其余经续中也说“各别自证智慧之行境”，也即胜义本性是自证智慧境界，而远非分别心所能了达。

少数人学了大圆满后，认为自己已经产生了大圆满正见，因而心中生起傲慢，这正表明他没有产生大圆满的正见，因为大圆满一开始便已是以部分的智慧去契入，已远离了这些庸俗分别念，另外若自知未产生正见而自谓已产生，则根本戒都会因此而违犯。

下面解释大圆满非心与心所的对境的理由：

由于阿底约嘎者，现空不可思议智，
是故唯离不净心。

由于阿底约嘎（大圆满的梵语音译，意译即明点瑜伽）是显现与空性都远离了四边、八戏，是本来的大清净与大平等双运的大圆满本性，这在凡夫分别心面前成了不可思议的智慧，因此可以说它只是远离了凡夫不清净的分别心与心所。

接下来介绍大圆满的彻却（直断）与妥嘎（顿超）的修法：

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，



深解内明童瓶身。

大圆满极密部又分二个部分：一是直断见，抉择的是万法本来清净的空性方面；二是光明顿超部分，抉择的是五身与五智的自性方面，而能对内明童瓶身产生深刻的信解。

大圆满分外内密的心部、界部、窍诀部三部。窍诀部又分为外、内、密、极密四部。颂词中的“此”即是指窍诀部中的极密部。

“于此分二”，极密部又分为彻却(直断)与妥嘎(光明顿超)两种。其中直断见侧重于抉择心的本性中本来清净的大空性方面，直断中“直”的意思不是将来，而是在现在安住于大圆满心的本性当下，就直接断除二取执著的分别心，安住在无生的明空大双运中。如果对大空性没有疑惑，以智慧稳定安住，这时证到了一切外、内、上、下、自、他等等的二取分别所知法都象外境的虚空一样本来就根本不存在，但有坚定的感受，这便是彻却直断见。

彻却抉择的是万法无有高下、贤劣本来清净平等的实相，全知麦彭仁波切在《大幻化网总说光明藏论》中依旧密宗的续部及莲花生大师等大持明者的窍诀为主进行了论述。在实相上众生与佛平等一如，只是在现相上众生没有证悟，没有断除分别念而安住在分别心上，而佛有直断的见，安住在了大清净、大平等的实相上。

直断见的本净远离了二取，远离了四边八戏，既是空性，又是光明，是明空自证无为法的智慧。直断的见



解、修行均圆满后，就可以远离有漏法的身体，乃至极微尘许也不存在，而消失在大圆满的法界本性中。如果已证得直断见，但修行还未圆满，则圆寂后身体便缩小，但不能完全消失，又往昔大圆满成就者的论典及法王如意宝的论中把直断作为懈怠者的修法，光明顿超作为精进者的修法。因为修直断只须把分别心直断，安住在它的明空大双运本性中，不必要有顿超所需的坐姿、看势等等。

另一种是“光明顿超”，这里的光明当然不是外境中的日光、月光、灯光或定境中见到的光明等，因为这些都是刹那生灭的有为法，是世俗的假立法，在究竟法界上是本来就不存在的无生大空性。但它也不是侧重于本来大清净的自空方面，这里的光明是与大空性一体的智慧光明，是无为法，是佛法身的光明，它不是分别心因缘所生，而是分别心的本性任运自成的光明。

光明顿超所抉择的，即是“自成身智之自性”，即是抉择现空无二无别任运、自然成立的五身五智的自性，也就是妥嘎的自然光明。

窍诀部中的极密部以下，所有密法都是在中阴或在后世才得到普贤王如来果位，未修过密法的人，中阴时的自性光明也会显现，但如流星一般倏忽消失，而修过窍诀部以下密法的人，中阴时自性光明的显现则会持续较长时间，因此容易认识与证悟。而大圆满窍诀部中的极密部直接在现世就现量以眼识或智慧见到并安住在光明中，不需要等到中有或后世，在现世就能顿超成佛，故名光明顿超。

妥嘎的光明不但诸圣者，连我们凡夫也可以眼识



现量见到。我们在按修妥嘎的前行仪规将坐势、看势、境、门、风、分别心一一如理完成后，眼识前就可以现量见到身智所幻化的相似彩虹。那怎么知道这幻化的彩虹不是外在的事物，而是心的变现呢？我们可以闭上眼睛，然后用手挤一下眼睛，这时眼前会见到光明。通过这些现量可见的证据，我们可确知妥嘎如梦如幻光明的存在。

但不能以为修妥嘎出定时眼识前变动的光就是佛的光明，这还只是佛光明的幻化。而凡夫人对此则很难理解，会对光明、本尊、彩虹、金刚链产生实有的执著，因此在修密宗之前先学大中观，对远离四边的大空性产生定解，就显得很有必要。

“内明童瓶身”是用比喻来说明大圆满自成身智的光明。

在一个宝瓶里有一盏灯，故宝瓶的内部很明亮，但由于瓶壁的遮挡，故无法从瓶外面看到，等到宝瓶破碎后，光明就自然显露出来。同样，我们众生具有的是有漏的身体，以世俗缘起而言，在我们有漏身体内的心间上，安住着大圆满自然清净大智慧的明点。

也许有人会问：那为什么在尸陀林的尸体中看不到呢？看不到并不等于活人身体中不存在，比如不管我们活着还是已死亡，我们的分别心也根本找不到，但我们自己就可现量知道自己分别心的存在；又比如我们梦中会见到日、月、灯火的光明，但在身体内外都找不到这些光明的痕迹；又比如闭起眼睛，再用手揉挤一下，就会看到亮光，但这亮光也不可能在身体内外找到。这些还都是有为的世俗法，那更何况是出世智慧的光



明？

因为此自成身智之自性光明虽然在实相上远离了一切边戏，但从世俗缘起法讲，它存在于我们的身体内，故称为“内明”，又因这光明在我们活着时一直存在于身体里面，不会衰退、消失，故称为“童瓶身”。瓶子如果被打破，则光明自然射出，同样，众生不清净的忽然无明如果消尽在大圆满的法界本性中而证得佛果时，这内明就显露在外面，这时一切都是大清净，一切都是大平等，一切都是明空无别自成身智之自性光明，就象金洲不存在瓦砾一样。这时好比外面的宝瓶已消失，内在的光明普照内外一切。佛与众生的区别也就在于有没有瓶壁的阻隔而已。

以上将大圆满智慧以空性的反体——彻却本净的大空，和显现的反体——妥嘎的自成身智自性两个方面作了阐述，实际上应知此二是一味一体，不可分离。

在历史上，无垢光尊者以前的大圆满修行者通常先修妥嘎，再修彻却，自从无垢光尊者以后，便基本上先修彻却，后修妥嘎。无垢光尊者、全知麦彭仁波切等祖师一再强调，虽然妥嘎顿超无为法的光明在圣者、凡夫身上都恒时不变而存在，但若没有直断的见而修妥嘎，便如小孩看彩虹，对调伏分别心起不了多大的帮助。

根据上述的理论，在凡夫地都可对极密部大圆满遣除疑惑，获得百分之百的胜解。

那彻却直断的大清净与妥嘎光明顿超又是什么关系呢？

二者亦无各分别，即是本净及自成，



唯有双运大智慧。

这二者并不是互不相同、单独成立的他体，彻却的本净与妥嘎的自成这二者的双运即是大圆满的自生大智慧。彻却的大清净与妥嘎的光明即是此大智慧的两个反体。

不管是佛究竟智慧的本性，还是众生分别心的究竟本性，都是本净与自成双运的大智慧。此大智慧不是众生未来成佛之因，而是凡夫修妥嘎时眼识所现见的任运自成的光明，当下就是佛果。

无论修彻却还是妥嘎，都能在一生中成就佛果，但相对来说，妥嘎的修法比彻却修法还要深广一些。

无垢光尊者也讲述了直断与光明顿超“二者亦无各分别”的观点。他说：“寂灭分别之直断、智慧内明顿超二，双运自生即智慧，是乃宁提秘密道。”

下面讲新密宗对此的论述：

**对此余续不同名，称为无毁智明点，
此处宣说极明显。**

对这里所讲的大圆满直断本净与光明顿超自成之双运义，在新密宗中也有论述，如《密集金刚续》中称其为无毁智明点等，只是在“此处”——大圆满窍诀部的极密部宣说得极为明显而已。

“无毁”意即非因缘集聚的刹那法，故不会被毁坏，“智”即胜义的智慧，“明点”即远离了四边与八戏的智慧。

《时轮金刚》观待于旧密宗而言，着重宣说的是圆



满次第，略说了大圆满的智慧，但在众多新密宗续部中，则如前面所说：“着重解释等性智，彼许诸续之究竟。”

《时轮金刚》将修圆满次第所得方便生的胜义大智慧称为无变的大安乐、方便生的空性、无二的智慧身、遍空虚空金刚，虽然是略说，这与大圆满的智慧已是名异义同，而对大智慧在众生与佛的相续中都平等存在，以及安住之处、修行之道、修得之量都未作广说。

而大圆满的续部及成就者的论著中对此作了详细、广泛的论述。如无垢光尊者在《句义宝藏论》全文十一品中广讲了“自成身智之自性”，第一品从基的角度抉择了自成身智之自性，即无佛无众生时的基本性；第二品讲述了普贤王如来在第二刹那成了佛，众生在第二刹那堕入轮回，因为普贤王如来安住在无为法自成身智之自性中，并讲述了此自成身智自性的功德，而众生则执著有实有的二取法；第三品讲了众生虽然堕于轮回，但自成身智之自性是无为法，故仍未远离此自性；第四品讲安住之处，即此自成身智之自性从胜义而讲虽然是远离边际，并不在哪一处安住，但从世俗的角度而讲，现空都是双运，故在世俗上哪里有现，哪里就有空，因为现与空是一味一体的，故此自成身智之自性可以说安住在众生的心间；第五品讲修持之道；第六品讲修持之要门；第七品讲智慧之境要；第八品讲修持次第；第九品讲修持之验相和量；第十品讲中阴的修法；第十一品讲普贤王如来究竟的解脱果位。

这些论述在新密宗中很少涉及。相比之下，前八乘就象已远远看到了佛地，尚需修行有功用的方便，精进修行较长时间才能到达，而大圆满则是直接就安住于



佛地之中，依凭信心，通过修了义的智慧，以最快的速度成佛，由此可见大圆满的殊胜。

如果受了大圆满的灌顶，并清净受持了大圆满的三昧耶戒，则下面八乘的戒律都已清净受持，如果证悟了大圆满智慧，则下八乘的果位都已经证得。这就好比已登上了须弥顶峰，浩浩群山自然一览无余。

如果有人觉得九乘佛法都对他起不了作用，还希望有未包括在九乘法内的第十乘来调伏他地相续，是不可能的幻想。九乘佛法，都是佛为了调伏不同众生的分别心而作的宣说，因此对九乘法的每一乘都应详细了解，不能只认为密乘大圆满才重要而轻视其余八乘。对我们来说，小乘的出离心等也同样重要，如果没有出离心和大乘的菩提心，末法时代的众生根本无以得到成就。佛对上根人说的大乘密宗与对下根人说的小乘法，都是我们调伏分别心的助缘，都是有极大加持力的佛法。具备了小乘对涅槃的欣乐心，对轮回的厌离心，会对我们的学佛产生很大的推动力量，具有了小乘的人无我空性，对调伏相续中的我执与人我烦恼有很大的帮助。尤其是以大乘菩提心的摄持修小乘的人无我空性，则生起的更是殊胜的大乘功德。体会到了这些道理后，会对九乘佛法都真正视为无上甘露，即使遇到命难也不会舍弃。如果外表上好象在修大乘显宗甚至是大圆满，但其实内心中还是由俱生我执在支配着自己的发心与修行，则最好也只是在修小乘的法，如果对轮回还没有产生厌离心，对世间法还有贪执，则连小乘也算不上，这样内道的九乘佛法都没有修到。因此观察自己的内心，是不是与所修的法相合，便显得十分重要。



因为大圆满见修行果特别殊胜，而新密宗又没有直接、广大地宣说，故修学新密宗的人不容易马上接受、并承认这是佛法的顶乘，在历史上，就产生了这样的辩论。

具有代表性的是以前格鲁派的瓦蒙格西，他写了一部《砸破童子瓶身之钉锤》来破斥大圆满妥嘎的童子瓶身。全知麦彭仁波切对此回答说：“如果承认了新密宗，则无疑应同时承认旧密宗，如果旧密宗的童子瓶身不成立，则新密宗《密集金刚》中的‘无毁智明点’也会被摧坏。如果佛的了义观点有过失，则其余观点更有过失了。这样，他的论著实际上就否定了佛所说的新旧许多续部。”

就象弥勒菩萨在《现观庄严论》的“顶加行品”中说：因为顶加行最后一个次第的修法特别殊胜，而小乘弟子不可能马上感受到，因此多有辩论。同样地，因为大圆满特别高超殊胜，因此末法时代有些没有很大福报，又有很重烦恼与业障的众生会对此毁谤。虽然众生都很可怜，但这种谤大圆满法的人最为可怜，现世显示了魔的事业，来世堕到无间地狱或金刚地狱。因为大圆满法三世诸佛的究竟密意，一切圣教的来源，一切显密究竟的修法，一切续部的续王，一切诸佛菩萨了义的修法，因此在无间地狱中，再也没有比这种诽谤无上圣法更为严重的罪人了。我们尤其应对他们回向善根，使他们在地狱中极快消完业障，获得解脱。

己四、一切经续、窍诀的究竟密意与光明大圆满无二，并均源自大圆满

下面论述雪域各派各不相违，均包括在大圆满之



中：

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。

大圆满心部的零散窍诀，即是其余大德所修持的“道果”、“息灭”、“大手印”、“无二中观”等法门，它们虽然名称不同，但因为实际上都是远离了分别心的智慧，因此都是相同的。

大圆满的三部密法所讲意义虽然相同，但心部是侧重于光明，界部侧重于空性，窍诀部则是光明与空性二者的双运。心部又有很多窍诀修法，雪域的萨迦、嘎举、格鲁等教派的了义修法正是大圆满心部的部分窍诀。

在藏地依据佛所宣说的不同经续以及传承的不同，而形成了宁玛、嘎举、萨迦、格鲁四大教派，也有的将嘎举并入宁玛中，而将宁玛、萨迦、格鲁、觉囊称为四大教派。

萨迦派所修的“道果”法依据的是《喜金刚续》，“息灭”法是印度的父尊者帕单巴与母尊者玛吉拉仲所创，为息灭众生在轮回中的无量痛苦之意，也称“断教”法，即直接切断分别心烦恼的佛法。

“大手印”是嘎举派的修法，先以分别心修寂止，遣除相续中粗重的分别心，然后产生“胜观”，出世时即以了义的止观双运而修。大手印又分为基大手印、道大手印与果大手印三种，真正的大手印基道果三者实



则一味一体，不可分割，故称其为了义“大手印”，马尔巴大译师、密勒日巴尊者等为祖师。

“无二中观”在此处是指格鲁派宗喀巴大师早年弘扬的大中观，师承于阿底峡尊者。“等”包括了觉囊派和布顿派等等。

又如觉囊派的显宗依据主要是第三转法轮的了义经典、弥勒菩萨的《宝性论》、龙树菩萨的《法界赞》等论典，着重抉择如来藏光明的他空见，在密宗中主要弘扬新密宗的《时轮金刚》。

下面用比喻说明各派一致之义：

一切智者同声说，如来成就同密意。

就象凡是智者，都会承认如来和成就者是一个意思，因为他们所证得的密意完全一致。

此处如来和成就者指代上述的大圆满和道果法等，同密意指代上述的离心智慧。

关于各派互不相违，全知麦彭仁波切在其余的论典中也作了多次强调。在《中观庄严颂释》的“总义”中，详细论述了雪域四大教派在所抉择的离四边的空性上，在以智慧安住的修道上，以及在最后所得的佛果上都相一致的观点。注释中说：“离戏之殊胜胜义法界本性，非为宁玛派之不共观点，因佛在殊胜显密经续中再三宣说了远离四边之本性，且六庄严等圣者们以直接、间接等的方式作了极为明显的开显，一切大成就持明者以意修持而感受，此是通向一切智智之唯一道路，故新旧各派的究竟观点一致。”

全知麦彭仁波切首先列举了嘎举派的究竟见：“玛



尔巴大译师云：‘究竟不共双运见，即是极为不安住，此乃三世佛密意，若欲分离方便智，堕于边际故所破。’意即究竟正见是以远离四边而安住于无二的大双运，这是三世如来的究竟密意，如果有人想具有智慧但远离方便，或者想具有方便但远离智慧，都会堕于边际，成为所破。

“雪域成就王喜笑金刚（密勒日巴）云：‘若解现空为无二，即为殊胜圆满见。’”意为通达了现空无二的见解是殊胜圆满的见解。

其次是萨迦派的究竟见：“文殊菩萨对萨迦大上师的教言《离四边耽著窍诀论》中说：‘耽著今生非佛徒，耽著轮回非出离，耽著自利非菩萨，耽著实执非正见。’”全知麦彭仁波切这里引用了第四个耽著：“耽著实执非正见。”也即离开了耽著的智慧才是究竟的正见。

接下来全知麦彭仁波切引用了萨迦班智达的观点：“藏域智者王萨迦班智达在自己造的《释迦密意显现论》中说：‘无论观待于何人，显现部分为世俗，空性部分为胜义，现空无离部分为双运。“显现暨空性，精通各分已，何处成一体，彼名为双运。”意即如理了知三相是所知基，以方便与智慧双运而修持是道，证悟时，历经暂时的道与地后，获得究竟之三身是果。此三相不违教理，是一切了义经藏之究竟密意。’”

“显现暨空性”四句是萨迦班智达引用龙树菩萨《五次第论》中的话，三相是境相、空相与双运相。

下面是格鲁派的究竟见：

全知麦彭仁波切先解释宗喀巴大师宣说单空的原因：“众多尚未通过以理观察产生定解的初学者，仅将



离戏义落于言说，无法摧毁实执，且已成邪道，故宗喀巴大师以大悲之手牵引，暂时着重宣说以观察引出无自性之空执。”即宗喀巴大师以大悲心对初学者暂时在见解上示以无自性单空，在修行上教以空执。因为很多初学者对般若经典及中观的殊胜论典中的远离四边的空性尚未产生出以理观察的定解，仅在口头上说远离四边戏论的空性，故无法摧坏其相续中对万法实有的执著，又如果将与空性双运一味的光明执为实有法，则又落入邪道。故宗喀巴大师以大悲心在《辨了不了义论》、《入中论善解密意疏》、《中论释——理海》等论著中着重宣说了胜义谛为单空，修行时不能远离对单空的执著。

接下来全知麦彭仁波切又引用了宗喀巴大师究竟的观点：“究竟之教言，为如《三主要道论》中所说：‘现相缘起不虚妄，性空离许之见二，何时见为相违者，尚未通达佛密意。一旦同时不轮番，已见缘起不虚妄，若证灭尽诸境执，尔时观察见圆满。’”即在世俗中的现相与缘起不虚妄而真实存在，在胜义中则离开了一切有无的承认，若对这两者仍见为相违而矛盾，则尚未通达佛的密意。真正圆满的见是，现与空不需轮番而见，能同时见到性空与缘起不虚妄而存在，这是显宗与密宗最了义的定解，如果证到了这个境界，则已灭尽了一切实执，也就获得了圆满的见解。

下面论述嘎举派的究竟见：

“第三世噶玛巴自生金刚云：‘非有如来亦不见，非无轮涅一切基，非违双运中观道，愿证离边心本性。’”即一切法不是堪忍实有，因为如来也未见到实有的法，



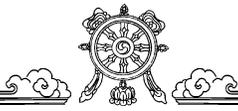
也不是断灭的无，因为一切轮涅诸法的本基是现空大双运，证到了这本基的便名为如来。这两者互不相违，双运一味，即是中观之道，故第三世噶玛巴发愿证悟远离边戏的心性。

而且嘎举派的论师们在解释般若现证、中观以及第三转法轮了义经论时也都讲到现空无二的大双运是究竟的观点。

接下来全知麦彭仁波切讲述了觉囊派的究竟见解：“觉囊派一切智智多乐瓦·喜饶江臣在《中观了义海论》中说：‘以出定时的分别妙慧观察时，究竟果身智之本性为如来藏，彼具常、坚、寂、不变、自体不虚之性，此是圣谛；抉择入定之时，则应离戏修习，如是所说极为深要。’”

即菩萨在出定时以妙慧的分别心观察时，究竟佛果三身五智的本性是无为法的如来藏，不管是就众生还是就佛而言，这如来藏的本体并不刹那变动，故具有常、坚、寂灭、恒时不变、自体不虚的特点，此是殊胜真实之义，应该注意的是这是在出定时以分别妙慧观察时的结果，在真正入定时，则应该远离一切边戏、的承认，不管是凡夫的分别心还是菩萨的分别妙慧都归属于无明，菩萨只能见到部分的如来藏光明，真正圆满了达如来藏本性的唯有佛智，对于菩萨来说，圆满的如来藏光明仍是难以测度的境界。

觉囊派的他空相似地抉择了圆满的如来藏光明，无论我们转生在轮回中，遭受着猛厉的痛苦，或往生到了清净刹土，或证到了见道、修道，或证到了无学道的佛果，如来藏光明恒时未变，与无生的大空性双运而存



在，光明并不寂灭，只是“他”——不清净的世俗假立法寂灭在法界中，故称为他空。

全知麦彭仁波切最后引用了觉囊派达拉那他论师的话作为结尾：“此外，达拉那他说：‘如是愚迷世间众，犹如兔角丝毫无，或分别为谛实有，故堕常断二边际。由于缘起除断边，又由空性除常边，缘起是故为空性，由于空性普生故，空与缘起为无二。’等等表示一切圣者同声而说如来成就同密意。”

颂中的意义，即轮回中愚昧的世间众生，对其说无则执为如兔角那样，即使在名言中也丝毫不存在，堕入象“顺世派”那样否定因果、轮回的断边；对其说有，则执为在胜义中也实有存在，而堕入常边。而知道了知了一切都是假立的缘起显现，在世俗中显现不灭，便可遣除断边，又虽然有缘起的显现，但其自性空寂，故能遣除常边。缘起与空性又互不矛盾，因为缘起是假立、虚幻的法，其实质正好是空性，又因为是空性，才能产生出万法，故缘起与空性其实无二无别。这观待于证悟的圣者，已是究竟的双运，观待于分别心状态下的凡夫，则还只是暂时的双运，究竟的双运应是无生的大空性与心的光明本性的双运。以上种种例证，表明了一切圣者皆已证得如来的果位，宣说了一致的法。

又全知麦彭仁波切在给 沙格西的辩论书中说：“是故殊胜义之本性中，前后智者成就同密意，如能建立雪域持教众，无需辩论依法获安乐。”即对于诸法的胜义本性，宗喀巴大师以前及以后的智者与成就者们的究竟密意皆为一致，若能建立起这样的理念，则雪域诸派讲修佛法、统领大众的大德们便无需再作辩论，均



可依此了义观点。

关于格鲁派的究竟见，除了上述引用的根据外，宗喀巴大师在给仁达瓦上师的信中，也讲到了究竟的法界是空性与光明的双运。在宗喀巴大师所著的修法窍诀《甘露妙药》中又说，虽然胜义本性是四边远离的空性，但更重要的是应对与空性双运的光明生起定解，遣除疑惑。

宗喀巴大师有四位大弟子，他们的弘法事业如虚空一样广大，曾有弟子问克主杰：有说大圆满是最了义修法，有说其不了义，还有些说它不是正法，究竟哪种观点正确？克主杰说：大圆满是真正殊胜了义的，是莲花生大师、益西措嘉空行母所了达并传下的无上法门，不存在丁点错误与不了义。如果对此作毁谤，则是到无间地狱遭受痛苦的因。

另一位大弟子是贡目塔瓦江臣，他一直随侍在宗喀巴大师的左右，在《密宗宝藏论》中记载，宗喀巴大师对他传授的秘密修法是现空无二的大双运，而且指出了这是大中观、大手印与大圆满一致之处，并且他说：“宗喀巴大师对别人传了什么我不得而闻，但对我是传了以光明为主的他空。”

班禅洛桑秋甲江臣著写了一部讲述大手印修法的论典《如来道论》，该论主要论述了大中观、大手印、大圆满互不相违的修法。

五世达赖喇嘛的上师花局冷主曾给五世达赖传了将大中观、大手印、大圆满三大修法融于一味的殊胜修法。

五世达赖在《新密宗密集金刚续释》中说，胜义本



性是现空、明空无二的大双运。

又萨迦派的上师仁达瓦虽然在早期对觉囊派的他空见作了有必要的破斥，但后来在深山闭关修法时所写的道歌中说：众生心的本性不但是无生的大空性，而且还是无为法任运的大光明，两者大双运是了义的如来藏本性。并作了赞叹。

还有萨迦派的果仁巴大师虽然对宗喀巴大师的许多观点提出了辩论与破析，但他在《入中论释》的结尾处说，真正了义地讲，雪山各派的论师在证悟远离四边的胜义本性见解上没有任何区别，都是登地以上菩萨的示现。

雪域八派之一的布顿派弘扬的也是他空见，布顿仁波切的《如来庄严论》中说，究竟心的本性远离了四边，远离了二取的分别心，是与空性无二的无为法清净大光明。

觉囊派的多罗瓦·喜饶江臣在《中观了义论》中还说：“在入定时法界的本性是远离边、戏的大空，在出定以妙慧观察如来藏光明时是他空，这两者互不相违。胜义究竟的本性从空性角度而言，如同石女儿、兔角及空中莲花一样是本不存在的大空，故是自空，这以般若经典及龙树菩萨解释般若经典的众多论著为根据；而从光明角度而言，第三转法轮的了义经典，及《宝性论》等论典中作了宣说，光明与无生大空双运而存在。”

全知麦彭仁波切在《他空狮吼论》中指出，觉囊派等的他空是按照第三转法轮所诠释的如来藏光明而宣说的，根据见名言清净的理论抉择了如来藏的常住、不变、不虚妄，根据胜义的空性理论抉择时，如来藏本性



也是远离边、戏的大自空。

名言有两种，一是有二取的众生面前显现的万法，暂时来说可作为正量，二是以见名言清净的理论来抉择的如来藏光明或大圆满的光明顿超，这是佛的智慧，是真正究竟的正量。

在宣说大空性时，已间接宣说了大光明，在宣说大光明时，也同时意味着宣说了大空性，这两者是无二无别的大双运。

全知麦彭仁波切的弟子堪布刚华说：把现空分开有很大的过失，若把现空以一味双运来宣说，则既是究竟的自空，也是究竟的他空，弘扬这种观点的教派在各方都能立于不败之地。

现空双运有两种：一是菩萨出定时所见世俗缘起与空性的双运，这是暂时的现空双运；另一种是诸佛菩萨入定时所见无生空性与大光明的双运，这是究竟的现空双运，根据以上的论证可以了知，雪域各派在究竟上都承认是究竟的大空性与大光明的双运。证悟这现空大双运的是究竟的智慧，而不是无明分别心，并且在究竟的修法上，都属于大圆满心部的窍诀。

随教唯识的如来藏光明、《大幻化网根本续》中本来清净的光明、一切显现都是本尊、妥嘎的光明、万法本基的无量功德，这些都是他空方面的观点。般若大空性、彻却本来清净的大空性、众生烦恼执著本来寂灭这些都是自空方面的观点，自空与他空互为一体，犹如火与火的热性不可分离，宣说两者的经典各占一半。故佛教各派并不相违。

弘扬各个教派的祖师，虽显现各异，实则均为同一



如来的化身，这可在莲花生大师、阿底峡尊者、萨迦班智达、宗喀巴大师等许多成就者的授记或论著中了知到。具体可参阅索达吉大堪布著的《略说佛教各派互不相违》。

我们即使对外道也不能以烦恼心去诋毁，否则佛果会离我们越来越遥远。《时轮金刚》十四条根本戒中，第六条即有禁止以嗔恨心诽谤外道教法。又了义经典中有说在外道中间也有许多诸佛菩萨的化身。对外道尚且应该如此，何况对内道的各个教派呢？

不但在白天，即使在梦中也不能生起对他派诽谤的念头，或许有人问：梦中作不了主怎么办？只要白天认真闻思、如理抉择，真正了知各派互不相违，一般梦中便不会作出超过你定解的行为，也还有人因以前的习气成熟，梦里还会出现诽谤的情况，这就要在平时加深定解，并励力忏悔以对治。

有说自宗大圆满，已经胜过大手等，
无证则无道名言，若证密意一致故，
理证应理不可分。

以前有少数修学宁玛派的人认为大圆满已经胜过了大手印、大中观、道果等法，于是仙人回答说：如果没有证悟的人来说，则他相续中并未具有大中观、大手印等的见，这样就没有这些“大手印”等道的名称，也就谈不上与大圆满的比较，如果通过大手印、大中观等已经证悟，则所悟到的密意与大圆满一致，这样从理论上可看出他们并无高下之分。



如是一切无上续，第四灌顶诸智慧，
大圆满中无分别。

无垢光尊者说：在证悟者面前各派了义的观点互
为一致。依科喇嘛秋让珠央说：未证悟者多觉各派相违，
但证悟者依修法所得的感受，对显密了义的经续及雪
域大乘各派都能平等地生起信心。班禅洛桑秋甲江臣
也说：证悟者前一切佛法均不相违，尤其大乘各派了义
的观点完全一致。

下面指出新旧密续的区别：

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

然而其余如大手印等各派，均源自大圆满心部的
窍诀。大圆满分为心部、界部、窍诀部，其中窍诀部深
广、殊胜的密要，是在余宗如大中观、大手印、道果、
息灭等法门中所没有的修法，窍诀部中众多零散窍诀，
更不必说是独特的了。

比如大中观指出万法的法界本性即是心的本性；
大手印中心的本性为基，通过先止后止观双运的修行
为道，圆满证得心的本性为果，远离忽然的垢障；“道
果”法也是遣除分别心，以智慧证悟心的本性，获得究
竟的果，其所依《喜金刚续》的观点是，一切幻化的法
在外境中没有堪忍性，无情法均是假立幻化，在世俗中
是无明的幻化，胜义中则外、内，自体、他体均不存在；
“息灭”法是直断烦恼痛苦，最后证悟的窍诀也与大圆



满心部部分窍诀相同。

但以上诸派与大圆满窍诀部有着显著的区别，大中观等是先以分别心渐次修行，而大圆满窍诀部则是直断烦恼，从一开始便已以智慧而感受。另外，以众生相续中清净的信心，依凭金刚上师的窍诀，即可证得无有生灭的虹身佛果是大圆满窍诀部的不共同特点。

说大中观等宗派最究竟的窍诀是大圆满心部的窍诀，是因为：这些宗派的祖师都是在印度主要求得心部的窍诀后流传下来的；他们所著仪轨或对密续的注疏等法要中最高即是心部的法，而没有界部与窍诀部的法。

其余各派均源自大圆满，大圆满本身则又分为心部法、法界部与窍诀部。这三部各各包含众多分支。其中心部着重于解说心的光明，指出万法均是心的幻化，如外境中的红黄蓝绿诸种颜色可在镜子中显现，也即是镜子的幻化，同理，对有情而言，这些颜色等外境也都是心的光明所幻化，这幻化的万法与心既不是一体，也不是多体，是假立的缘起法，它不是堪忍实有的法。

这里应该特别强调的是：大圆满心部不能与随理唯识所论述的阿赖耶、自证分、依他起等同，前者是与大空性双运的无为法，而后三者是刹那有为法，关于这点，无垢光尊者在《法界宝藏论自释》中有专门论述。

以外、内、密来表示大圆满的心部、界部、窍诀部，并不是象要进入一座房子，需先后穿过三扇门一样，即先后经历这三个阶段后才可证悟的意思，而是象一所房子，通过三扇门中的任何一扇门都可以进入，但三扇门的大小，便利程度各有差异，即表明后者较前者更殊



胜，前者相对于后者成了共同法，后者相对于前者则具有不共同的殊胜性。

众多零散的窍诀是指成就上师(如来)的意传、持明的表示传和补特伽罗耳传，还有如《上师心滴》等论著中的直断与顿超双运的甚深修法。大圆满窍诀部又大致可分为外、内、密、极密四种，外窍诀部如身体，内窍诀部如眼，密窍诀部如心脏，极密窍诀部如一切具足的人，直断与顿超即是极密的窍诀，极密窍诀的修法即使在大圆满心部、界部以及窍诀部的外、内、密修法中也不具有。

这些是简单的分类，详细的在一百余部大圆满的母、子续，全知无垢光尊者的《四心滴》、《七宝藏》及持明无畏洲、全知麦彭仁波切等的论著中有述。

大圆满极密部又分为新旧两个时期，布马目扎尊者所传的称为旧极密部，莲花生大师弘扬以妥嘎为主的新极密部。

学习这些续部、论典应具有灌顶、传承、信心、清净的三昧耶，还有不可缺少的是上师的讲解。因为佛在续部中，为了防止泄密等原因，特意在一些地方将前后的颂词颠倒，如在《大幻化网根本续》讲密咒的第七品中，前后调换的很多。尤其对在六个月即能成就的大圆满窍诀部，上述条件更是缺一不可，否则即使将法本研究上几十年也是徒劳。若具有这五个条件，则佛的大圆满智慧就象在手中一样，可极快成就。

全知麦彭仁波切在《中观庄严颂释》中也曾说：从比量中的果量来衡量，即可明显看出极密部的殊胜，如了义传记中所说的，莲花生大师并非经过许多苦行积



资净障后才显现证悟，而是自小便具足了大圆满智慧，还有许多成就者现量可见的彩虹身也是独一无二的特点。就象须弥山超然于群山之上不需用过多言语的渲染，极密部的殊胜也是显而易见的。八万四千法门都是佛为调伏众生分别心而宣说的，都是殊胜的妙法，但是能使具缚凡夫在六个月中即可究竟成佛，并且修习直断使有漏身体消失于法界，修习顿超显现虹身任运度化众生等特色唯九乘之顶极密部所独有。

时趋末世，众生烦恼炽盛，无明盖障越来越重，以星星、月亮之光已很难遣除这极深的黑暗障，因此如太阳般的大圆满应运而兴。只要有信心，不管业障多么深重的人也能依此极快解脱，而若没有信心，则连班智达也难入门。

象莲花生大师、布玛目扎尊者等显现虹身的成就者从古至今皆不断出现，如一百多年前，新龙的大成就者班玛登得证得彩虹身后，以他的加持力，使普通的凡夫人也见到周围的山峰成了透明，成为彩虹，而见不到不清净的色法。前年在新龙县圆寂的堪布阿琼，在圆寂时连毛发、指甲也未剩下，还有以法王如意宝在国内外的弟子圆寂后身体缩小等瑞相，都可作为生起信心的根据。

五世达赖喇嘛也曾赞叹说：使有漏身体寂灭在法界中并成就彩虹身的殊胜妙法唯大圆满极密部独有。

安住于大圆满本性后，自己的一切言语行为便都是为了调伏众生的分别心而作。如果一个人想要证悟大圆满，那他相续中猛厉的信心与坚定的决心不能动摇，而且应日日增上，就象一个在沙漠中长途跋涉的人，



饥渴交加，看到了不远处一泓清泉，心里只存有想跑过去喝个痛快的念头。我们末法时代众生的烦恼就象饥渴之火，而如果相续中的信心象那渴望喝到泉水的念头那么强烈，则不但在白天，梦中也会亲近上师三宝，获得殊胜的加持与证悟。如果长时间学法还没得到实效，应知并不是上师与法没有加持，应当反省自己内心，检查相续中有没有生起信心，以及三昧耶或有无违犯。

己五、宣讲凡夫也能修持大圆满法中的殊胜智慧

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。

这里所说的究竟大圆满，是深寂光明的无为法，它虽然是如来（而非凡夫）的智慧，但凡夫在大圆满暂时的修道中，是修与如来智慧相同的智慧，也即是喻双运和义双运，这分别可以用画月、水月和天月来比喻。

“究竟”是指大圆满是诸乘（一切道）最后所到达之处，一切续部中了义的精华，一切智慧中最高的智慧；其本性是“深寂光明无为法”，“深”是以凡夫分别心，乃至以圣者菩萨的出定智慧都难以窥测；“寂”是寂灭烦恼障与所知障，虽然小乘罗汉也寂灭了烦恼障及部分所知障，但二障完全寂灭的只有在证悟大圆满智慧之后；“光明”，这种深寂的智慧并非是单空，而是有显现的光明；“无为法”指这种光明不是世俗刹那变动的法，非从有为的因而生，也非从教而证得，而是任运无



为法的大清净大空性，安住于这种境界即被称为是如来的智慧。

“此处”即修行大圆满，“同分”即相类似，意即虽然圆满通达“深寂光明无为法”的是如来的智慧，但在大圆满暂时的修道中，也是一开始直接以智慧契入，安住在与如来智慧相同的部分大圆满智慧中。

暂时修道中的两个阶段是“喻双运”与“义双运”。

“喻双运”是以相似比量方式领受大清净与大光明双运的智慧，这是加行道时的境界，“义双运”是以“喻双运”修行究竟后，现量见到大清净与大光明双运的智慧自相，这是见道时的境界。这两者可以分别用“画月、水月、天月”来作比喻，画月、水月、天月形象上一致，但画月只是一种相似的影像，水月是月亮的真正影像，天月则是月亮的真实自相（有的旧密宗把画月比作凡夫，水月比作见道的圣者，天月比作佛智）。全知麦彭仁波切在这里把画月、水月都比作加行道，因为画月、水月都是月亮的一种相似影像，而加行道正是以“喻双运”的比量衡量方式进行修行，天月则是见道，因为见道真正见到了诸法义双运的实相，如同见到了天上真实的月亮。

有些新密宗的注疏把画月比作资粮道，水月代表加行道，天月代表见道，因为在资粮道中修生起次第，生起次第究竟也就意味着资粮道圆满而进入加行道，加行道则修圆满次第。关于这点，全知麦彭仁波切在《大幻化网总说光明藏论》中作了抉择，认为不可以如是一概而论，因为根机的差异，有仅修生起次第而产生喻双运的加行道智慧，也有久修圆满次第而未产生喻



双运智慧而仍停留于资粮道。并且全知麦彭仁波切根据续部及《现观庄严论》、《经观庄严论》指出：相续中产生了世俗菩提心后进入资粮道，产生喻双运的智慧后则进入加行道。

画月与水月之所以都属于加行道的境界，因为加行道中有暖位、顶位、忍位与胜法位四个阶段，前二位是相似喻智，如见画月，后二位是真实喻智，如见水月。

暖位表明离见道已很近，见道比喻成火，就象离火很近时会感到温暖一样，把自相续中生起了见道的前兆——能诠喻智时的阶段称为暖位，就象已见到了画月中的月亮一样。修行继续增上，到虽然未能完全不造恶业，但已能造作最殊胜的有漏世间善法时称为顶位，到对无生的大空性能真实安忍，了知安住于无生大空性中是最了义的修法时便称为忍位。就象又见到了水中月亮，对月亮的圆形、洁白已有了前所未有的特殊领受。最后到了世间道最殊胜究竟处，并能极快、自然地引出如见到真正天月一般的圣道时便称为胜法位。

次第前引后者故，此为自然无漏智，
按自慧力有修故。

以上的几个阶段，是以前前引出后后而次第经过的，最后得到的是大圆满的自然无漏智慧。但是因为各人根机的不同、慧力的大小差异，各自的暂时证悟也不同，有的能直接证到资粮道或加行道，也有的直接能证到见道甚至无学道佛果。

印度历史上的国王恩扎布德就是在灌顶的同时证得佛果的，莲花生大师也是在上师西日桑哈解说心的



本性时顿悟成佛的。

下面是全知麦彭仁波切对“大圆满是究竟佛果的智慧，凡夫怎么能直接修持呢？”的疑惑所作的回答：

譬如为得圣道智，如是修行同分也。

譬如为得到登地菩萨的智慧，凡夫也是在修与其相类同的智慧。

全知麦彭仁波切在这里用他宗的修法作类比来遣除疑惑。在雪域大乘各派共同的显宗中，为了得到圣道（见道以上）的智慧，凡夫在资粮道与加行道中也是修与见道相类似的无生大空性智慧。既然凡夫可与圣道同分而修，则当然也可与如来智慧同分而修了。

见道智慧与如来无学道智慧虽然在程度上还是有很大差别，但相对于凡夫而言，见道智慧与如来智慧都是出世无漏的智慧，都是分别心所不能触及，故从这一角度而言，两者可以等同。

**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。**

如果具有了大圆满正见，上师的加持已融入于心间，现量抉择了诸法本性大空性与大光明无二的如来大智慧时，相续中的一切伺察心与执著都必将消尽于大圆满心的本性之中，而见到离戏的本性。

从显宗角度讲，这是见道之后的境界。从大圆满极密部的修行来讲，则是修法一开始就安住在了这种境界中。



丁三、摄义

下面是对第四问题回答的总结：

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。
此为真实圣教义，无垢理证而成立。

因此若未善加辨别，而片面地断定初中后都应有执著(观察)或都应无执著(安置)，则都有错误与准确的成分，好坏参半，如上半月月亮渐渐盈满，但在下半月时又渐渐亏失一样，并不完全合理。而自宗(此)的见解是依据显宗的第二转法轮和第三转法轮了义经论的观点，以及密续和成就者的注疏、窍诀这样的真实圣教义及无垢的理证而成立的。

自宗的见解是：在入定修正行前，先需观察修，中间观察与安置交替进行，产生正念时安置于无生空性正念中，正念忘失时重新观察，令正念生起，最后正念能相续不断时便已不须观察，直接无执著地安住在正念之中。

霍西堪布曲却仁波切在讲《定解宝灯论》时则把这一颂解释为第三和第四问题意义的总结。因为第三大问题是抉择“入定有无执著相”，相对初学者来说，入定时应有单空的执著，但相对于圣者菩萨的究竟入定，则不应有任何执著。第四大问题是抉择“观察修或安置修”，单单观察或单单安置也都有其片面性，故颂词总结第三、四个问题的意义说“定说有执或无执，悉有过患及善分，如同月形盈亏住。”



关于观察和安置修，无垢光尊者在《上师心滴》、《胜乘宝藏论》及显密的一些经续中都有论述，而论说得最广的，当推《定解宝灯论》第四大问题。

观察修(观)和安置修(止)不能偏废，也不能认为互相违背。没有胜观的观察修，无法产生寂止的安置修，同样，没有寂止的安置修，也无法增上胜观的观察修。楚西降央多吉在《定解宝灯论》的注疏中总结第四问题的意义时说：比如一个容器，里面未装精华当然没用，而仅有精华没有容器也不行，正象如此，观察修、安置修、有自相、无自相都需要。

从第三、四个问题的回答中我们可以另外看出：若没有闻思，不知有胜观，相续中未产生定解，如此修行，不是事倍功半，就是误入歧途。又若只是想广闻博学，获个班智达之类的美誉，而耽著于文字，象藏族谚语所说的，“在书上跳舞”一样，不往相续里面修，不将所学的妙法运用于修行中，这就象到了宝洲，看到了一个如意宝，取来看看放在一边，又看到一个如意宝后，取来看看了一下，又放在了一边，最后一个也没拿到，空手而返，将来必定后悔不已。无等达波仁波切曾说：闻思后若不能如法行持，则所得之法反成堕落之因。如此学《定解宝灯论》，也是枉费心思，并无多大意义。

对《定解宝灯论》我们应多读多看，学院里的其美仁真堪布在学《定解宝灯论》时，将一天所讲的内容看二十八遍、多至四十八遍，相续中慢慢忆念这些金刚句，理解后，便按此去修。我们应该先背熟《定解宝灯论》，接下来理解其中意思，再进行思维观察，然后祈祷以全知麦彭仁波切为主的传承上师，并安住于观察得到的



定解而修行，这样肯定一天比一天好，一个月比一个月好，以前很重的烦恼会越来越轻，逐渐既能获证殊胜果位。

丙五、第五问题：胜义谛和世俗谛何者为主要
分二：一、破他宗；二、立自宗。

前面几个问题已分别阐述了基的正见，证悟此正见的是声缘还是佛菩萨，以及入根本慧定的前行和正行的修法。本问题阐述宁玛巴自宗以二谛双运安立基道果及九乘次第等的观点，并归纳为“(纳) / 者远离诸名称”。

丁一、破他宗

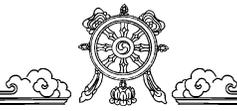
首先是问题的提出：

二谛其中何关要？

流浪者问仙人：胜义谛和世俗谛中，何者是主要的？或者二者是平等的？这个问题涉及到基、道、果及九乘次第的安立。而自宗和他宗对此回答并不相同。他宗对此回答有二种：一者认为胜义谛更为重要；另一者认为世俗谛重要。首先辨析他宗胜义谛重要的观点：

**有说胜义极重要，世俗幻相知所断，
胜义不是迷乱故，胜义即是清净见。**

噶举派的有些论师、萨迦派的萨迦班智达和果仁巴大师及其弟子，前代中观论师仲那巴认为，胜义谛更为重要。这是因为：一、世俗谛是依烦恼与业障而产生的迷乱妄相，是应被遣除的所断法。二、而胜义谛是法界的本面，不是迷乱妄相，是应证悟的所证法。三、依



胜义谛理论所抉择的胜义谛见解是无作的、清净的。

首先，我们应该知道的是，这些论师提出以胜义谛为主要的观点，是为了使弟子们对轮回中由无明所产生的内外不清净法产生厌离心，遣除他们相续中的我执与法执，这是论师们以大悲心与智慧所流露出的暂时殊胜方便，是极有必要的。但是若以教证、理证加以辨析时则成了不了义的观点。首先是其教证之根据：

世俗不迷若真实，胜义不得空性故，
彼语如是虽说之。

世俗之显现法如果不是迷乱的而是真实的，则在胜义谛中，其不能成立为空性。故世俗谛是迷乱的，而胜义谛是真实的，而且经论对此有教证。“虽”字是转折词，连接下文。

他宗认为：如《入中论》第六品中云：“说见真境名真谛，所见虚妄名俗谛。”及“痴障性故名世俗，假法由彼现为谛，能仁说名世俗谛。”“此中犹如已觉位，乃至未觉三皆有，如已觉后三非有。”“慧日破除诸冥暗，智者达空即解脱。”等教证足以成立上述三条理由，从而成立其“胜义谛极重要”的论点。

宁玛巴自宗也承认上述之教证，但在二谛的关系上却不同。在二谛的相互关系上，有部认为现不是空，空不是现，现是所破的对象，空是所证的目标，现与空不能双运，犹如水与火不能结合在一起一样。如果二谛在究竟法性上是这样的关系，则可以成立“胜义谛极重要”的观点。但自宗认为二谛不是这样的关系，全知麦彭仁波切在《中观庄严颂释》中阐述了现空和实相、现



相两种二谛。此处阐述的是第一种二谛，在究竟之法界上二者是双运的、一味一体的，不存在何者更为重要的可能。在暂时承认二谛时，二者是方便和方便生的关系，是平等的，也不能说何者更为重要，二者是不能互相脱离而单独存在的，本论第七问题亦云：“是故永时彼二者，一有一无不容有。”故而仙人回答说：

既除世俗法之外，少许不得胜义故，
彼二方便方便生。

离开了迷乱的世俗法之外，根本不可能另外找出一个胜义的空性，因为二者是方便与方便生的关系。就象在火之外不可能找出火的热性来，或除火的热性外不能找出火来一样。世俗的缘起法在显现时本身就是空性，也正因为是空性才可以缘起显现。二者是不能分离而单独存在的。如《心经》云：“色不异空，空不异色，色即是空，空即是色。”

世俗与胜义这两者互为方便与方便生的关系。对凡夫众生而言，世俗是方便，依靠世俗抉择胜义理论等的方便法可以证到方便所生的胜义空性。月称菩萨在《入中论》第六品中说：“由名言谛为方便，胜义谛是方便生。”而对证悟的圣者来说，则不仅如此，胜义谛也可以成为方便，世俗为方便生。《入中论》第六品中云：“如是一切法虽空，从空性中亦得生。”《中论》第二十四品云：“以有空义故，一切法得成；若无空义者，一切则不成”。月称菩萨在《显句论》中也类似的教证。

中观的四步次第修法中，首先抉择一切显现为空性，其次抉择现空为双运，然后抉择双运远离四边戏论，



最后抉择为大平等。对中观的这四步次第修法应完全理解，否则很难深入学习显宗的了义教法。

在密宗中，新、旧密续都认为世俗与胜义平等一如，没有主要与次要之分。在新密续中，是以世俗谛的生起次第和有相圆满次第的方便，来产生方便生的遍空虚空的金刚智慧。在旧密续中，按《大幻化网根本续》的观点，世俗的不清净现法，如五蕴、十二处、十八界等，暂时清净为有相天尊，究竟清净为大乐光明，且与大等性一味一体。又方便与智慧、现与空、本尊与本尊母，这些在幻化时虽在反体上有区别，但二者实为一体，因此现与空是无二的大双运，没有主要次要的区别。

又大圆满的彻却是修本来清净，妥嘎则是修光明顿超。但这两者同时又是双运无二，不存在主次之分。

上面从中观乃至大圆满极密窍诀部中都可以看出，现空二者互相之关系在所境上都没有高下、主次、殊胜与低劣之分。在能境上则有所不同，在有不明分别心的众生前，现空是不同的法，并且正好相违，现法是堪忍实有地存在，空性则是断灭的空，正因为这样的执著，众生才转生在轮回中。而具有无漏智慧的圣者则已见到了现空无二大双运的实相。

全知麦彭仁波切以他的大慈大悲在颂词中对我们作了清晰的辨别，对这些金刚句应牢记在心，时常忆念观察，否则要破掉心中的执著便很困难。

凡夫一般都认为显现是实有存在的，只有在以胜义理论进行观察时才会了知它的虚妄不实，但真正现量的感受只有在修了法后才能体悟到。

下面讲世俗中有事与无事是以缘起而平等存在，



在胜义中则现空都远离了四边，是无二的究竟双运：

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。

这里全知麦彭仁波切归纳了《中论》、《入菩萨行·智慧品》、《六十正理论》、《显句论》中的观点。“有事”指有作用的缘起显现法，如经堂中有的宝瓶；“无事”指没有作用的观待法，如经堂中没有宝瓶。即若不依靠所观察的有事法，则关待彼有事法的无事法也不存在。从有事与无事相互观待而存在上说，二者的缘起是相同的。比如经堂里早上放着个宝瓶，下午已被拿走后，可以说宝瓶不见了，这是观待于上午有宝瓶而言的。假如根本没有宝瓶则不会有宝瓶被拿走等事。因此若没有世俗有事法，便根本不会有无事法。

因此从所境角度来说，有事与无事在世俗上都是假立的缘起法，两者观待而成立。从能境角度来说，无事是众生第六分别意识前的所知法，而有事则是众生无分别意识前的所知法。这与自空的观点一致，在印度，般若自空大都遵循月称菩萨的观点，月称菩萨在《入中论自释》中说过，依靠灯可有灯的光。同时与他空如来藏光明的观点也相一致，因为如来藏光明是世俗显现法，它与空性一体，互为双运，这两者也没有主次之分。

另外容易走入的误区是：因空性是第二转法轮中所宣说的，而比空性还要了义、深奥的是第三转法轮和妥嘎中的光明，由此便认为光明比空性更为重要，空性仅在次要的地位。应该知道不同的经典阐述法界实相时，虽其着重的侧面不同，如第二转法轮着重于空性之



反体，第三转法轮着重光明之反体，但应知在所知的实相上空性与光明实际是不可分开的一体，就象世俗中的火和火的热性一样，不可能有主次高下之分。正因为我们无始以来习惯了分别执著，才会有如此的非理念头。经典中有时着重宣说空性，有时着重宣说光明，一句话中往往有着外内密的许多意义，只从字面上去理解，往往容易产生误解，如有些经典中说要杀父母亲，如果看到了这句话便跑去将现世的父母杀死了，则显然是很愚痴的行为。这话实际上是说，无明是众生转生在轮回的近取因，故应遣除这如轮回的父母亲一样的无明烦恼。

下面讲若认为在究竟上空性更重要则有过失，从而破遮其观点：

**若以空执断现相，空性现于缘起性，
染污龙树之善宗。**

如果认为胜义谛空性极重要并执著要从闻思或修行后产生的空性智慧去断除世俗谛中的现相，则显然与龙树菩萨的空性现于缘起性——空性与缘起一味一体的善说之宗相违。

龙树菩萨在《中论》、《法界赞》、《六十正理论》等论典中都论述了“空性现于缘起性”的观点。尤其在《六十正理论》开头的归敬颂中说：无等释迦牟尼佛宣说了空性缘起双运的观点，此为外道所无，故顶礼释迦牟尼佛。《中论》开头的顶礼句说：“不生亦不灭，不常亦不断，不一亦不异，不来亦不去，善灭诸戏论，能说是因缘，我稽首礼佛，诸说中第一。”月称菩萨在《显句论》



中解释说，龙树菩萨在这里将《中论》二十七品的意义归纳为“八不”，揭示了显现与空性是无二大双运的本性。这是佛所宣说的内道不共同的善说，故稽首顶礼释迦牟尼佛。又《中论》第二十四品颂词中说：“以有空义故，一切法得成；”及“是故一切法，无不是空者。”故现即是空，空即是现。

龙树菩萨抉择空性的《中论》与抉择光明的《法界赞》，是依胜义谛理论和依清净的名言量抉择法界本性的两部代表性论著，如果进而以智慧现量感受这两部论著所诠释的意义，则与大圆满已相去不远了。一个修大圆满的人，闻思显宗的这些经论时，会认为这就是大圆满法。

在显宗中，首先对外境的山河大地慢慢进行观察，得出了既是空性又是光明的胜义本性，再观察这胜义本性是外境无情物的本性，还是众生分别心的本性等，这样以各种理论反复观察后，最后得出了这些暂时来说是分别心的变化，究竟上则是自心本性的无生大空性与大光明双运的幻化。也就是众生以分别心转生在轮回中，但这分别心的本性即是究竟的智慧，所以全知麦彭仁波切说，一切基的究竟观点最终乃是顶乘大圆满基的本性。

已有大圆满相似修法的人，在闻思般若经典时，便会直接了知宝瓶，柱子等外境是分别心的幻化，而不需要再从宝瓶、柱子等上一步步去推出空性。

显宗与密宗的差别就象同样去抓一个小偷，显宗好似从蛛丝马迹的线索中，逐渐寻找，渐渐水落石出，抓住了小偷，而间接把他捉拿归案一样。而密宗则好比



现量见到了小偷，而直接把他捉拿归案一样。

显宗中嘎单派的单空修法与前译中观大空性修法之差别，全知麦彭仁波切作比喻说：“单空修法是把食物先在头上绕几圈后，才送到嘴里；而大空性之修法则直接就把食物送进了嘴里。”

但千万不能认为单空修法有过失，因为对末法时代众生若一开始就示以最高的修法反而难以接受，故渐渐以次第的方便将众生引向最高的修法很有必要。

下面讲胜义空性为主要，世俗显现为次要的观点具有另一大过失：

见空彼道修行后，惟有证悟空界故，
圣者入定空性智，汝宗亦成灭法因。

如果认为胜义谛是除显现之外单单的一个空性，则通过资粮道的抉择，加行道的相似修行，最后在见道时仅是证得无有显现的空性法界，这样，按照你们宗派来说圣者入根本慧定的空性智慧亦成了断灭诸法显现的因了。

这个过失实际上也是中观应成派对自续派分开二谛、承认名言谛中诸法实有、胜义谛中为空性的观点所发的三大太过之一。另两大太过是名言谛应成堪忍正理观察和应成不能破胜义生。

楚西降央多吉的注疏中解释说：不仅是自续派，凡是认为空性为主要，显现为次要的宗派（包括萨迦派的果仁巴）都会有“空性应成灭法因”的过失。

下面总结说以空性为主要的观点并非究竟的观点：



是故诸法本来空，然而现空不偏袒，
此说唯空为主者，彼执未知究竟义。

由上面的分析可知：基道果、轮涅所摄的诸法本来就是无生的、远离四边八戏的大空性，但在诸法本空的同时，如来藏的清静本具大光明或者因缘集聚后的显现依然不灭，现空是互为双运的一体，并不偏堕于现或空的边。故尔，认为胜义中唯有空性、空性较现法更为重要的执著未能了知究竟的现空大平等、大双运的意义。

注疏中还说从“此说唯空为主者，彼执未知究竟义”的间接上也可理解“此说唯现为主者，彼执未知究竟义。”的意义，即如果认为在法界本性上，唯有如来藏之光明且其为主要，空性为次要之观点，也还是没有了达法界明空双运的究竟意义，此观点在下面广述。

这里指出“以显现为主也非究竟”的原因是：在旧密中，现法都要抉择为暂时有形相的本尊及究竟大圆满的光明净圣尊本性，因此以空性为主的执著不可能存在，但反而会执著以显现为主，但此亦非究竟之观点，如第六问题中云“于彼究竟等性界，仅说显现圣尊相，如是不能立一方”。

还会引出的一种错误认识是：既然不清净的显现法暂时上都是有形相圣尊，究竟上是大光明的净圣尊本性，那么不清净的显现就应该是被遣除的对象。但实际上抛开不清净的显现法外不存在暂时上的圣尊及究竟上的光明净圣尊，只是有分别心的凡夫将其执为不清净而已，如颂云：“是故诸境及有境，虽即自性本来



净，暂以垢秽所覆故。”在本论第六问答题广为抉择不清净之显现暂时为有相之圣尊，究竟上为大光明的净圣尊本性。如云：“于彼究竟等性界，仅说显现圣尊相，如是不能立一方。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。”又云：“此理获得解信门，即是空性缘起道，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。”

下面破遮认为显宗与密宗、外密续部与内密续部的见解在胜义中没有差别，唯是从世俗上区分的观点：

有者遣除胜义后，仅仅以为世俗中，
续部之见分高低。

“有者”，在藏文颂词后有一小字，说明是宁玛派的部分弟子，因为他们认为显与密，外续部与内续部见解的差别仅仅是从世俗角度区分，并不涉及到胜义。

法王如意宝在广讲《定解宝灯论》时，分析他们的理由有下列二条：显宗中没有宣说现法是本尊的幻化，而在密宗中着重宣说了这一点；密宗中的事部、行部虽然也宣说了显现是本尊的幻化，但事部将本尊与自身观为如国王与眷属，行部观为如亲友关系，都非一体，瑜伽部在入定时，虽没有任何分别，但在出定时也需迎送本尊等，而仍有差别。无上瑜伽部虽然宣说了本尊不在外境上，而是分别心的本性，但玛哈约嘎着重于生起次第，阿努约嘎着重圆满次第，都是有功用的加行与方便，唯有阿底约嘎才不借助于有功用的加行方便，故密宗的高下次第也是从世俗上区分的。



实际上世俗之高低区分是基于对胜义见解之深浅而得来的，因此不应该抛开胜义而单从世俗上区分。即：

胜义空性未摄持，世俗自见分高低，
如此区分不应理。

胜义与世俗是无二的双运，如果没有以胜义空性的见解摄持，即抛开了胜义空性的见解，仅仅以世俗的见解而区分高低，显然不应理。

下面进行具体的分析：

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。

如果没有具足诸法胜义的信解、究竟的正见，而仅仅是在世俗中观修实有堪忍的本尊，这样仅仅是初学者修法时的一种暂时观想方法，不可能破掉实有的执著，获得解脱。这类观想方法在外道中也有，他们诵咒给人治病等时，也将自己观想成天人等清净的身体，而没有自他平等无二的正见。

并且，当对本尊的实有执著很重的时候，魔王便往往乘虚而入，显现出本尊的形象，使修行人心生欢喜而受到魔力的加持。

而如果已对现空无二取得了定解，则魔王也好、真正的本尊也好，凡有显现即是空性，空性即是远离四边八戏的法界光明，凡有思想都是无二智慧，就象虚空一样，谁也损害不了它。因此这时没有违缘，一切显现全



都成为修道的顺缘，不仅本尊、即使魔王的显现也有助于修行、证悟大圆满。

这些都是法王如意宝的教言，教导我们对现空大双运生起定解至为重要。

因此，在修本尊时，应知道所祈祷的是如幻如梦的本尊，或者在对现空大双运取得定解的基础上进行修行，才会成为密宗真正的正行修法。

修生起次第时，先应了知法界的本性是空性即真如等持，然后对众生发起真正的无缘大悲心即现位等持，然后于现法无二无别的空性中显现出本尊的种子字，种子字再变成本尊的身体即因位等持。玛哈约嘎中所阐述的生起次第修法，必须具足这三等持，否则非为生起次第之真实修法。

有些人在没有了解本尊本性的情况下，只是想修个本尊，这样长时间修行后，还没得到本尊的加持，于是心里怀疑：是不是本尊的悲心与菩提心退了一点点，不然为何自己的信心越来越增上，咒语也快念到一亿了，却还没见到本尊，没有得到加持。这些都是因为他们对中观的空性没有闻思和定解，对密宗彻却也没有获得感受，不知道是从空性中显现出本尊的缘故，反而要去找一个实有的本尊，但即使莲花生大师、文殊菩萨帮你去找也不可能找到。因此不是本尊退失了悲心，而是自己一开始就没把正见学好。

因此应该以如梦如幻的自身祈祷如幻如梦的本尊，祈求如幻如梦的加持与悉地，遣除如幻如梦的轮回痛苦，获得如幻如梦的解脱与大安乐。

在修有相圆满次第时，不能把气、脉和明点执著为



实有，在修扎龙（气脉）时，若把实有的风观想在肚子
里面，使劲地坐在那里用功，这样做多半会着魔，或者
最好也只能获得色界、无色界的悉地。

所以我们应该反复祈祷全知麦彭仁波切，反复思
维、体会《定解宝灯论》金刚句的含义，从而产生定解
并用于修行中。

有谓世俗极重要，并说二谛须双运，
又复称赞世俗方。

“有谓”指嘎单派，宗喀巴大师在《入中论善解密
意疏》、《菩提道次第广论》及《中论释——理海》中云：
缘起的世俗显现很重要，因为在实相中，现空二谛需双
运，故再三称赞世俗的缘起显现方面很重要，因为中观
及胜义之理论不能遮破显现，若破显现，则有堕于断见
等太过，而且也破不了显现。

因为宗喀巴大师认为空性只有在胜义中才变得重
要，而现法不但在世俗中存在，即使以空性理论来观察
时，也不是没有显现，而仅是现法上的实有不存，也
就是以胜义理论无法把现法破除掉，否则成了断见，二
谛无法双运。而且又赞叹了世俗的缘起法，因为依靠世
俗缘起法可以遣除断见、诚信因果、生起出离心、大悲
心等证悟胜义的方便与加行，而这些不可能被胜义空
性破除掉。

我们知道，中观自续派在以胜义理论来抉择单空
时，与中观应成派不同，其暂时分开二谛，承认世俗中
诸法自相有，而胜义中为空性，以胜义的单空与世俗的
显现双运，以显现来破除断边，以空性来破除常边。这



样能使烦恼、实执深重的初学者理解世俗出离心等的重要，在以后修行过程中遣除违缘，并且也是菩萨出定时修法。其实宗喀巴大师所抉择的中观见解与自续派相近，密意也一致。

这样一来，虽然说二谛是双运的，但抉择的胜义谛却是单空的，如此在修持究竟的法界本性时，仅是修单空而已，故修行没有与究竟的见解相合：

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。

在真实修行所谓的二谛双运见解时，却完全舍弃了与空性双运的现法，这实际上也就舍弃了双运，只是执著于破除了有边的单空，仙人这里打了个绝妙的比喻：所说象母亲一样的善妙双运见解，与象子女一样的修行相脱节，即闻思的是双运见，但在真正修行时却与此相反，仅是执著了一个单空。

对我们来说，辨析各派的观点并不是最终目的，重要的是抉择出了义的观点，并能应用到实际的修行上。比如在修本尊或大圆满妥嘎的光明时，如果执著有实有的本尊和光明，而忽视了其本性即是无生的大空性，这样便永远也不可能解脱；虽然诸佛菩萨所幻化出的本尊、空行母等的数量与众生的不清净分别心数量一样多，上师在有分别心的凡夫面前也示现为平常的人身，但上师本尊无生大空性的本性却永远也没有变。

实际上众生也是如梦如幻、空性的，众生的痛苦也同样是如梦如幻、空性的，真正堪忍的众生与痛苦在过去、现在和将来都不存在，正是因为众生不了达如梦如



幻和空性，相反还执著为实有的、堪忍的，因此不用说在轮回中住很多年，即使只住一天也会感到痛苦难捱。

因此见与修不能相互脱节。首先我们应以教证、理证抉择基的本性。在现空二谛中，把诸法抉择为现空无二的大空性，这是从所境上讲的。其次我们应通过道的修行而现前证悟无二大平等的法界本面，这是从能境上讲。所以在修行时，不应仅仅修习单空，而是先修单空、进一步再修离四边八戏的大空性；上根者则直接修行离四边八戏的大空性。这样才能现前基的本面而证得佛果。如果我们闻思中观后，加深了对现空无二的理解，不但能在白天遇到形形色色的外境时不去执著，而且在晚上梦境中也能得到自在，进而在中阴显现各种景象时也会了知其幻化不实，这样在中阴时即可成就。

有人认为闻思不是修行，修行则不必闻思，其实，通过对经续论等的闻思，了达其中的意义，本身就已经是伺察修，且也为以后的安住修打下了很好的基础。否则若是泛泛而过，则闻思也没有到位，伺察修也算不上，又如何能安住修呢？闻思就是为了遣除心中的疑惑、明了修行的方法与次第，其目的是为了了解脱，而不是无实义的轮回琐事。所以，哪里有清净的闻思，哪里就有如法的修行与成就，若是没有闻思，则又如何如理的修行呢？若是闻思不重要，则本师释迦牟尼佛又何必讲这么多经？诸大论师又何必造这么多论典？这么仔细想想，就会觉得对初业行人来讲闻思极为重要。如果我们努力去闻思的话，会觉得每天讲的都很深奥，而且对《定解宝灯论》中的每一金刚句都想立刻去修行，去体会，这样用不了多久烦恼就明显减轻。但如果仅仅是闻



思，不去修持，则还是不能对治烦恼种子，对成就也无意义。

一般初学者往往不打坐修行还好，打坐时各种烦恼、疑惑便如上半月的月亮一样越来越增上，似乎整个屋子都已被烦恼充满了一样，这是因为没有闻思的缘故。没有闻思的基础，则无法对治各种邪的、错误的分别心，照这样盲修瞎炼，很容易导致风入命脉（心脏）而致疯狂。这也是法王如意宝所再三强调的。

我们有时对周围的人会觉得讨厌，对画在纸上的本尊像会觉得殊妙无比，究其原因，还是因为实执深重，正因如此，才使我们一直轮转在六道之中。

又尽管在闻思中了知不应该分别执著，但在修行中往往会产生这次打坐的效果很好，那次打坐的效果不好等的分别执著。这也是因为闻思所得的定解不深的缘故，故而还应继续努力闻思以及忏悔罪障积累资粮。

如果打坐的效果不好，心里产生了沮丧情绪的时候，就寻找是谁在沮丧，并通过教证理证来认识沮丧情绪的无生本性，这样它自然就消于法界。不管是在起烦恼时，还是在发信心时，分别心都是无生的大空性，理解后并如此修持，则相续中便不再生起猛厉的取舍，而且对密宗的五毒即是五智也会有相似的定解。所以对有一定闻思的人，一切境界皆成了修行的助缘。

现在大家正在听讲的时候，观察一下我的声音是从哪里来的？安住在哪里？最后又到哪里去了？实际上这声音本来就是如幻的空性，虽是空性但能听到，虽能听到但本身又是空性。这就是缘起法，是现空无二的



双运。

佛安住于现空无二之中，听一切声音都是清净的现空双运，而凡夫听到后则随之产生贪嗔等烦恼，这便是没有对现空双运产生甚深定解的缘故。

理解了现空无二的法界本性，会对赐予灌顶、传授窍诀、讲解密续的金刚上师产生出极大恭敬心、报恩心与信心。有了信心，证悟便为时不远了。

无量无边的金刚上师、本尊都是法界的幻变，如果安住在了法界本性之中，则所有的上师、本尊都与自己无二无别了。

大圆满在行住坐卧中都可以修。当你躺在床上的时候，让分别心慢慢安静下来，不去管他，然后象小偷悄悄凑近一户人家的窗户，观察里面的动静一样，慢慢看看这分别心从哪里来，安住在哪里，到哪里去了？最后会了知一切都是跟虚空一样的大空性。如果这时口里说“证悟了，就象虚空一样”，这样又错了，又在产生执著。这时应修上师瑜伽，祈祷上师的加持，不然有些魔会在这时趁机变化成本尊的形象来扰乱。如果加修上师瑜伽，将一切都观成上师的体性，则任凭魔力再强，也敌不过金刚上师的加持。

不仅对本尊，就连平时见到的人、动物、房屋等情器世界都应观为金刚上师的本性，因为这些不清净法在究竟上讲也都是大圆满智慧的自现，修宁提派大圆满的人，一切都可成为增上修行的助缘，内在的分别心被调伏后，外境的一切都成了眷属，而获得彻底的自在，就象文殊菩萨能以智慧加持魔王，使其宣说佛法，虽然魔王相续中没有菩提心与智慧，但他也不得不说法。



金刚上师在显现上无论名望高或低、福报大或小，或是有众多的眷属，或是住于简陋的山洞中，但只要能使自己对心的本性有所认识，就是有缘份、有加持力的金刚上师。

如果对无生的空性有了一些体会，则无明障垢就会显得特别的软弱无力。这就象阳光透进千年暗室时，千年的黑暗刹那就消失得无影无踪。

有些人在提起空性时，往往会认为是不了义的观点，提起现空无二时，会说：“对、对，一切外境都是现空无二。”却忘了自己的分别心也正是空性，也正是现空无二。在打坐修持时，智慧不会从外面跑进来，自己观察并认识了心的本性，这就是智慧。

过去诸佛因为安住了现空无二的心性而成佛，未来诸佛亦将如是，现在诸佛亦如是。在《大幻化网根本续》第十二品颂词中云：“十方际与四时中，遍寻不得圆满佛，心性即是圆满佛，莫从他处寻找佛。”

修行时，身体前面留出一块空间，然后眼光落在这片虚空约一二尺左右的地方，这时慢慢将自己的分别心与这片虚空融为一体，过不了多久，便会清楚地了知自心无生大空性的本体，但又无法用语言明确地表达，这时便具有了真正的正见。如果尽管无法用语言表达，但心中还有疑虑，则还是在阿赖耶或阿赖耶识上，二者的差别就只这么一点点。

我们有没有在梦中忆念《定解宝灯论》等的金刚句？有没有修持如幻如梦等的习气？如果没有，则表明闻思还不够。

上面辨析破遮他宗，下面建立自宗的观点。



丁二、立自宗

分四：一、宣说二谛无偏双运之法性乃一切经续窍诀无误之密意；二、以证悟双运法性程度的不同来区分续部的高下；三、破除对此观点的妨难；四、摄义

戊一、宣说二谛无偏双运之法性乃一切经续窍诀无误之密意

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。

由于上述二谛或现空互相脱离之观点不符合实相，故前译宁玛巴自宗认为诸法的胜义本性是无生的大空性，同时，这大空性又有如幻如梦的缘起显现或如来藏之大光明显现，即现空是无二的大双运。在安立蕴界处等基，三十七菩提分法、六度等道，无愿等果的名称时，都远离了分别心所假立的常与无常、胜义与世俗等边执，不偏堕于任何一边，唯以现空大双运而安立。在本基上，究竟的法界本性是大光明与大空性的双运；在修道时，也是修福慧二种资粮的双运；在佛果上，是法身与色身的双运。远离了现或空等一切的偏袒，而以平等双运的圆融观点建立自宗。

关于双运的含义，并不是分别心所认为的有两种东西融合到了一起，而本来就是无法分开的一体，如本论后面所云“可许同体面异分”。就象龙树菩萨所说的：“是故远离戏论边，此乃中观双运义。”

中观自续派之所以分开二谛，是因为不这么做，有



些根机的众生就很难理解现空双运，他们会认为世俗中不能现，或者胜义中也有堪忍的法，因此自续派先说世俗中的有是假立的，在胜义中是空性。

现空双运又分暂时双运与究竟双运两种，暂时双运是在分别心状态下，观一切法如水中月影，现而空，空而现。前五识与第六识中的无分别意识可以现量感受现，但第六意识执著其为单空，这与菩萨在出定时的修法相似。究竟的双运是在完全断除了分别心的无生大智慧面前，无生的大空性与大光明双运的胜义本性，这是菩萨入根本慧定时的究竟双运，如本论第七问题中云：“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”。在佛智面前，则已达到了平等一如，不再有入定与出定的区别。

因此我们不能因为学了中观的空性，便认为出定时什么也不用修，因为菩萨在出定时还是在修暂时的现空双运。也不能认为菩萨只有出定时的单空与入定时的究竟空性这两种修行方法，因为出定时菩萨还有如幻地修行方便资粮，如一地菩萨同时在一百个刹土示现度化众生等，这些内容主要在解释般若现证密意的《现观庄严论》中宣说。

脱离二谛各自上，不能安立基道果。

宁玛巴自宗认为：脱离二谛双运的观点，单独在胜义空性上、或单独在世俗显现上，都不能安立真实无垢的基道果。

其理由是：凡是世、出世间之一切法都是所知法，所知法在抉择胜义理论的观察下，无不皆为大空性；虽



本性是大空性，但从显现侧面讲又是大光明，因此在本基上是大光明与大空性的双运，二者是一味的、一体的，相互交融，不可分离。既然本基上二谛不能分开，也就不会有分开二谛的修道，这样无因无缘也不可能产生出分开二谛的果位，因此偏堕于显现或是空性，基道果都无法安立，如本论第七问题中云：“若是真实中观者，则即双运大中观。”及云“实性二谛无偏袒”。“脱离方便与空性，此乃不是真实道”，“彼果双运智慧者，”等宣说了基道果皆双运也。

二谛双运的法界本性本来如此，即使佛陀显现出最大的神通也无法改变，即使众生烦恼、业力无边无际，也不可能堕入到二谛双运的法界之外。《般若二万五千颂》云：无论佛出世与否，说法与否，众生了达与否，证悟与否，法界的本性都是二谛双运。故而必须通过福慧双运之修行而现前色身与法身双运之佛果。

下面阐述对基道果三者而言，无有现空何者应取何者应舍之分别：

于此基道果三者，亦无此舍此取分。

因为法界是现空无二的平等体性，因此在基、道、果上，根本不存在二谛何者主要而应取与何者次要而应舍之贤劣差别。

这个观点是从法界本性这一角度而言的，在菩萨出定及有实执的众生前，还是有如幻如梦应取的涅槃和应舍的轮回。

接下来阐述无有舍此取彼的理由：

若除世俗无胜义，若除胜义无世俗。



世俗与胜义相互观待而存在，没有离开胜义而单独存在的世俗，也没有离开世俗而单独存在的胜义，因此对胜义与世俗不能取此舍彼，此二者犹如火与火的热性一样，除了火没有一个单独火的热性；除了火的热性也没有一个单独的火。

下面抉择显现之本性为空性、空性依因缘而有显现：

一切显现周遍空，一切空性周遍现。

因此基道果所摄一切诸法的显现必定全部为空性，空性也必定全部周遍于显现法上。如《心经》云：“色不异空，空不异色，色即是空，空即是色。”

无论是圣者智慧前的如来藏大光明之清净显现，还是众生心识前的不清净显现，必定都是大空性的，一切空基的空性周遍而显现出轮涅诸法。

“一切显现”包括众生前五个无分别识、以及第六意识中的无分别识前显现的自相与第六意识中有分别识前所显现的总相神通、自证分、瑜伽现量等。一切显现也可指秽浊刹土与清净刹土的显现。

或有人问：既然“一切空性周遍现”，那么无为法的石女儿、龟毛与兔角等为什么不能显现？提出这个问题的人，显然他对显现做了狭窄的理解，他认为只有眼识所见的色法才是显现，而实际上对众生来说“显现”包括了一切所知法的自相与总相。首先，石女儿等跟虚空一样，没有象有为法的宝瓶等色法那样的自相显现，同样也没有观待其自相显现的空性。其次，石女儿等与空性不同的是：空性不可言思，但石女儿等可以言思，

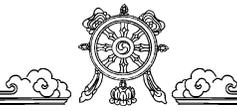


在说起石女儿等的时候，众生的分别心中会自然显现出一个石女儿的假立总相，这便是其显现，当然也就有了观待总相显现的空性。因此在眼识等无分别识前虽没有石女儿的现与空，但在第六识的分别识前则有其的显现与空性。但在究竟法界的空性中，不存在柱子以及石女儿等的显现与空性。在名言中，柱子等有自相的显现，而石女儿及外道之大自在天等没有自相的显现，故依名言之理论即可破遮石女儿及外道大自在天等的自相显现。

我们平时习惯于说某人是在显现上吃饭、诵经和修行，而如果说他在空性上吃饭、诵经和修行则难以理解。这是由于没有理解现空无二的实执习气所致，应该努力确立定解加以对治。

有人或许会对“一切空性”产生疑惑，因为宝瓶、柱子的空性都一样，也即空性只有一个，又从哪里来的一切空性呢？应知这是从世俗上而言的，世俗上有宝瓶的显现，也有柱子的显现，宝瓶的空性因为观待于它的显现才有，柱子的空性也是因为观待于它的显现才有，我们暂时不能说宝瓶的空性在柱子上，也不能说柱子的空性在宝瓶上，不然无法遣除我们的实执。

于是又有人想：不对呀！本来不存在，说它是空性，现在怎么又说在宝瓶上存在一个空性呢？应知虽然实有（有边）的空性确实没有，但假立的可以说有。比如人在屋里睡觉，梦到了许多景象，虽然梦中的这些现法真正来说都不存在，但暂时可说是在屋子里做梦时显现的。因此在暂时不观察时，可说宝瓶在哪里，它的空性也就在哪里。



又有人问：电视所演的是如梦如幻一样的戏剧，荧屏上的人物杀人等不会有因果，人的生活也是同样的如梦如幻，那是否现实中杀人也不会有因果呢？这里应该分开的是，从不存在实有本性这一点上，电视与现实生活两者没有差别；但电视画面中的人物没有如梦如幻的分别心，则不必感受如梦如幻的果报，而现实中的众生有如梦如幻的分别心，便要感受如梦如幻的果报，在这一点上有很大差别。

若有显现无不空，空亦不成不现故。

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。

若有显现，其之体性必定无有堪忍，故没有不是空性的；若是空性，其也不会没有显现或不显现，正因为是空性，故因缘起而显现。有事与无事虽有差别，但都作为空基，而其体性本来即是空性，一切显现犹如梦中子之显现一样仅是无明分别心的假立而无实义，同样与其看待的无事空性犹如梦中子死一般也是分别心的假立。

佛在《优波离请问经》中说：“世间都是分别心所造，故是假立而非实有。”又在《般若十万颂》中说：“色、声、香、味、触、法暂时以观待假立而存在，究竟中一切都是空性。”

把一切外境都抉择为分别心的假立，此在随理唯识中广说，它对于破除外境的实执有很大的力量，但随理唯识尚未把分别心本身抉择为空性。在中观与随教



唯识中已抉择了分别心本身的空性与光明。圣者在入根本慧定时才真正现量感受一切万法的无生大空性。

又眼识现量见到的宝瓶、黑绳等也是人的分别心所遍计出来的。有个公案可以说明这个意义：以前龙树菩萨曾教一个弟子观想头上长角，那个弟子经过长时观想，习气成熟后，真的有个角从头上长了出来，连他人的眼识都可现量见到，最后越长越高，连门都出不去了。这说明分别心的习气成熟后，眼识及第六分别识都可见到其习气所成熟的自相与总相。

由于初学者对中观、唯识中所讲意义理解的习气很薄弱，就觉得这个问题很难理解，其实它很简单，我们试想一下睡觉时，并不是没任何感受，经常会梦到自己见到了家乡、田野、城市、亲友等，在梦中，感觉这些显现是在外境上真真实实存在的。但醒来一想，发现梦中的眼识也没有，外境也没有，只是分别心的习气成熟后所变现的。而白天所见到的一切景象也同样都是分别心的习气成熟的结果。又有人想：“梦中一切显现都是虚妄不实，可在醒后了知，那白天的显现虚妄不实又能根据什么知道呢？”已成就了的诸佛菩萨就象我们做梦醒了一样，知道了凡夫白天所感知的一切显现也是虚妄不实。

因此，凡夫所了知的一切自相与总相，一切悦意与不悦意的外境都是假立不实的，都是心的幻变。无论是在善趣，还是在地狱深处，这一规律永远不会改变。

中观中讲的空性暂时需要观待现法，有现法才有空性，就象没有宝瓶，自然也就没有宝瓶的空性一样。有了宝瓶，同时也就有宝瓶的空性，因为空性也是观待



于现法才能成立，而现法又是意识假立的，因此空性也是意识的一种假立。

理解这一点之后，对“空性亦是意假立”的疑惑便会迎刃而解。如果我们刚一听到空性亦是意假立，便会觉得矛盾：“空性是假立，那不就是说显现是真实了吗？”这是凡夫无始时来看待的习气所致，往往以为破了一个法后，便自然又建立了一个法；取了一个法后，便认为定要舍一个法。但这里是一味地在破遮，而没有建立。

但是对现空都是意识假立这些经文的意义，各派暂时又有不同的解释。宗喀巴大师在后来提出的应成派不共的八大难题中说：一切世俗法都没有实有是分别心所造，是假立的名言，这是应成派独有的观点。而全知麦彭仁波切指出：以胜义理论抉择出一切法都是假立不实的，这不是应成派的特点，因自续派也同样抉择了一切法都是如梦如幻般的假立不实法，应成派着重抉择的是入根本慧定时无生大空性。

分别心变动的速度很快，你越去抓它，它就跑得越快，它可以在几秒钟内从这里转到日本，再到美国，甚至可以到天界或地狱一趟，你即使坐上火箭也赶不上它。但使一个巧计，慢慢安定下来，让它慢慢回来，显出它的无生本性，这时就可以抓住它了。就象抓一匹马，你若是去追它，它跑得比你还快，但在手里放些盐巴等，然后慢慢地靠近，这样便很容易抓到它了。

打坐时安住在分别心的里面——这是我已再三强调过的，安住在这无生的大空性上时，刹那刹那变动的分别心就会逐渐融入到这无生的大空上，就象火炉边



放着的一块冰，一会儿就渐渐缩小消融了。

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。

在以胜义理论对诸法本性进行观察抉择所产生的现空无二的甚深定解面前，名言谛之显现与胜义谛之空性二者是方便与方便生的关系。即显现是方便，空性是方便生，因为借助宝瓶等世俗的显现法，可以通达胜义中宝瓶的空性；或者空性是方便，显现是方便生，因为由胜义的空性中以缘起而产生世俗如梦如幻的显现法。

因为现空互为方便与方便生的关系，所以两者不会成为一者有而另一者无，暂时承认二谛时两者平等存在，究竟时两者乃是双运的一体，二者本来即是无有相合也无有分离而住于一体。

故知现空之各分，然而实义永不分，
由此称为无二名。

由上述的分析可知，无论是基道果中的何者，现和空是从各自不同的反体上而言的，然而在实相上，现空本来无有分别而住于一体，故而称为无二双运。在后得时或抉择胜义时，中观把世俗的显现与胜义的空性分开而阐述，但在究竟的真实意义上，这两者根本不可能分离，由此把现空一体的关系称为无二大双运。

下面陈述在究竟真实义上二者是无二大双运的理由：



能见实相之定解，不堕任何诸边故。

因为真正现量见到诸法现空无别究竟实相的甚深定解，并不堕于现空的任何一边之故。

至此我们可以归纳为：现空并没有主次之分，暂时是缘起法，互相观待同时存在，究竟时二者一味一体。依靠如此见解才可遣除相续中的常见、断见等邪见，渐渐修持而有所证悟，直至菩提。

凡夫在未理解这深妙的定解前，总是认为现空恰好相反，显现的诸法根本不可能是空性，空性也根本不可能有显现，因此也产生出了许多的烦恼和痛苦。

下面继续阐述二者是双运一体的关系：

**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。**

在观察真正实相的甚深妙慧前，显现与空性二者是有则俱有，无则俱无的关系，因其是同一本体之故。所以可以承许二者的关系是同一本体，侧面不同。

所谓的“真实观察”，并非指观察分别心前的世俗显现法，而是指以教理观察究竟法界的本性，故为“真实观察。”即以一定的理论根据观察胜义谛之实相，以区别于凭空想象的观察。真实观察的智慧也就是前面“入定于其无垢慧，彼因得果无二智”中的无垢妙慧。

在这妙慧前面，显现与空性同时并存，故是“有等”，理解这一大乘不共同的观点非常重要，是理解下面双运一味等观点的基础。而菩萨入定时二者则平等地远离了四边八戏，平等地不存在，故是“无等”，有则双



俱，无则双遣，故是不可分离的同一个本体，但因为此二者代表两个不同侧面，因此显现与空性是“同体面异分”——本体相同，反体不同。

如果认为它们二者在胜义中异体，在世俗中同体，各会产生四种过失，这将在本论第七问题中讲述。

关于现空的“同体面异分”，全知麦彭仁波切在其余论著中也有阐述。无垢光尊者在《大圆满心性休息广释》中也以水中的月影的比喻作了阐述，水中的月影在显现时是世俗，正在显现的同时，内外中均不可得，这是胜义。这是从两个侧面而讲了胜义和世俗，但其实只有一个月影即为同体。并且还以这个比喻解释了密宗大圆满的本净和自成，即不共同世俗的显现是任运自成的大光明，胜义空性是本来清净，它们是无二的大双运。《胜乘宝藏论》中也说：世俗的显现法是任运自成的大光明，胜义空性是本来清净的大空性，但这只是表述上的差异，真实上并非二体，也就是说本体相同，反体不同。比如一个人是婆罗门种姓，同时又（皈依佛门）受了出家戒，故又是内道出家人，说他是婆罗门也好，是内道出家人也好，都是指的同一个人。又大成就者荣素班智达在《入大乘论》中解释了义菩提心时说：了义菩提心就是现空无二的本体，暂时而言分开了现与空，世俗与胜义，但真实上是不可分割的一体。

又全知麦彭仁波切的弟子协庆加查在《前译教法兴盛发愿文》的注释中以另一角度解释了“同体面异分”，即观待于圣者的智慧而言，现与空是“同体”，观待于凡夫分别心而言，现与空是“面异分”，这也与上述诸大尊者的密意一致。



还要防止一种误解：认为虽然没有各自独立存在的反体，但有各种反体融合在一起的本体存在，就象一罐牛奶与一罐水倒在一起后，虽然不存在独立的牛奶与水，但存在的是水与奶的交融体。这是一种很大的误解，其实所谓一体，指的就是不可分割的一体，现空无二指的就是法界本体上没有单独存在的现与空。现与空这二者都远离了四边八戏，既然远离了四边八戏，就不可能还有二者融为一体的实有存在。法界本性远离言说，勉强可用世俗语言、比喻表示，但世俗语言、比喻只能表达世俗的范畴，故应注意总相与自相的差别。

下面以中观四次第对现空双运逐层进行论述。现为空；现空为双运；、双运为离戏；离戏为大等性。

首先论述第一次第：

彼亦初学者面前，犹显能破所破相，
尔时现空未双运。

一般初学者认为，显现与空性是各不相同的法，世俗显现是所破，胜义空性是能破，此时虽把世俗显现了知为胜义空性，但尚未了知二者为大双运。宗喀巴大师在《三主要道论》中也阐述了这一观点：“现相缘起不虚妄，性空离许之见二，何时见为相违者，尚未通达佛密意。”

这三句指出了中观抉择诸法为空性的第一步次第，断除了有边、常见。

下面论述第二次第现空双运：

一旦现空自性者，现于显现得解信。



一旦对空性现于显现生起定解，则现而空，空而现故，二者乃双运也。

随理唯识等认为只有在实有法的基础上才能产生出万法，这是暂时不了义的观点。这可借助于虚空与云的比喻来说明，所谓虚空，并非象一般人所想象的是实有存在的一种外境，实际上空无一物才被称为虚空。但正因为虚空空无一物，才能显现万法，有时我们在早上见到山谷中生起一团白云，不到一、两个小时白云便已遍满了整个天空，但没过多久，白云又在虚空中消失得无影无踪。同样，世俗的万法也是从空性中以因缘而显现的，它可以因出世胜观的智慧而又寂灭于法界本性的空性中。中观的这一次第断除了无边与断见。

这是菩萨入定时空性与光明双运或菩萨出定时单空与幻化之显现的双运，也正如宗喀巴大师在《三主要道论》中所说的“又由现相除有边，及由性空除无边。”即因显现而遣除有边，因空性而遣除无边，而不象有实执的凡夫所认为的显现遣除无边，空性遣除有边。

此指中观第二次第，即把空性抉择为现空无二的大双运，何时现空已融成一体，不再有二者的分别，此时才在相续中对现空双运的本性生起了真正的信解。

下面阐述中观的第三、四次第，即对现空离戏与等性生起定解：

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。

轮涅所摄之诸法本来即是空性，以缘起而显现；显现是以缘起而显现，故是本来空性的自性。所以正空之



时即显现，正现之时即空性。若见到此，则会对离戏现空双运的大等性生起殊胜的定解。

无论我们分析了也好，没有分析也好，诸佛菩萨用智慧观察也好，凡夫众生以心识观察也好，诸法都本来是空性。正在空性的同时又以缘起幻化出万法，正在显现的同时即是空性。因此若见到空性同时的显现，显现同时的空性，则即是离戏。二者平等故，即是等性。大乘的修行者在入资粮道、加行道时会对这种现与空的大平等生起坚定的信解。平等分庸俗的平等和胜义的平等两种，前者是世俗上的宝瓶与宝瓶、柱子与柱子等，或男女的平等关系。后者指在胜义本性上离开了四边八戏、一味一体的大平等，这时不需要再去逐个分析宝瓶等上的现与空以及二者的双运等等。凡夫可通过闻思相似地理解这个境界，但现量证悟这个境界的唯有诸佛菩萨。

下面阐述这种见解的重要性：

此乃经续窍诀中，一切甚深之根本，
闻思断除增益意，即是正见无歧途。

这种现空双运实相的见解是显宗之经部与密宗之外续、内续以及不共大圆满窍诀中一切甚深要道的根本或精要。以闻思的正道，断除对实相的增益分别心，即是无有过错，无有歧途的正见。

此处经指显宗经典，续指外续部，窍诀指内密宗生起次第、圆满次第、大圆满的窍诀。如显宗的《般若心经》中说“色不异空，空不异色，色即是空，空即是色”等，密宗的外续部暂时分开了（清净的）世俗谛和往生



大空性的胜义谛，但其究竟上也是二谛无二的大双运。内续部如《大幻化网根本续》中抉择为等净无二。大圆满窍诀中讲了本来清净与任运自成无二。后后比前前在深广明细上更殊胜。

初学者对上述见解通过闻思，断除了相续中增益损减的疑惑分别后，所得到的便是在闻思阶段中最究竟、最殊胜的正见。依此正见去修行，便会顺利、迅捷地获得成就而不会误入歧途。

宗喀巴大师在《三主要道论》中，也作了类似的论述：“一旦同时不轮番，已见缘起不虚妄，若证灭尽诸境执，尔时观察见圆满。”

以上所述的是见解，然仅有见解不去修行也不会灭除自相续粗细的烦恼，获得解脱，故应努力实修。

戊二、以证悟双运法性程度的不同来区分续部的高下

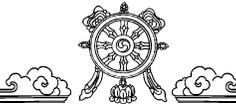
在修行中，见解愈高，其修法也就愈殊胜：

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。

通过闻思修越来越深地通达现空双运大等性之要的缘故，对世俗中一切显现法自相的执著亦逐渐地断除，续部乘次的高低也是如是而安立的。即愈通达现空双运，世俗之自相执著也愈小，续部的乘次也愈高。

因为对现空双运的法性进行阐述时深浅程度有所不同，见解也相应地分出了高低，于是就有了显宗及外、内密续等各乘次第的差别。

关于这一点，萨迦派、格鲁派等暂时有不同的观点。



萨迦派认为所知之法界唯一故，显密见解不存在差异。格鲁派宗喀巴大师于《给仁达瓦上师的汇报书》中提出显密见解没有差别，只是密宗在生起次第、圆满次第等世俗的方便上比显宗殊胜。宁玛巴自宗认为登地之前显密见解有差别，否则下乘为什么没有上乘的殊胜方便呢？

下面全知麦彭仁波切以具体的理论、比喻论述因见解的高低，续部乘次也有相应的高低差别：

**器情现尊定解见，与意观修此二者，
永无相同之时机。**

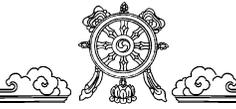
以教证理证抉择及通过修行而感受、证悟外器世间与内有情世间，在究竟本性上都是清净的刹土与本尊，以及五蕴为五方佛，五毒为五智等等的定解见，与仅仅是凭空观想而修行这二者，永远没有相同的时候。

“意观修”即毫无理论根据，只是自己的一种凭空想象、臆断，如无端地把牦牛观想成狮子，把石头观想成黄金，把器情世间观想成清净刹土与本尊，但因不是从真实的定解出发，故与前面基于教证、理证等之定解见有着天壤之别，虽然两者都称为“修行”，却永远无有相同之时。

下面以比喻说明：

**譬如中观于诸法，了达实空即为见，
梵志为病诵咒时，观想无病非为见。**

譬如中观通过教证以及各种推理方法，得出众生所执为实有的诸法是无生的大空性，这是正确的见解，



而梵志（婆罗门）在为病人诵咒治病时，毫无根据地观想为无病，这没有教证理证之根据，故不能称其为正确的见解。

由此可见，对初学者来说，闻思以及祈祷上师的加持较修法远为重要。如果没有经过闻思、祈祷上师，尽管听到了一些本来清净、平等等的阐述见解的词句，但因没有详细的闻思，也没有感受，对其含义则不理解，相续中的疑惑一点也没有遣除，没有产生定解，如此去修，如无眼盲人，只会在原地打转转，是不能获得成就的。

另外，如果按照萨迦派和格鲁派的观点，即显密见解完全一致，则不可避免地会得出密宗的生圆次第等的方便如同梵志的意观修一样，成了无有见解的修行。

下面论述只有通达现空无二之胜义实相后，才能得出器情乃现尊之定解见：

**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？**

如果证悟或由教证理证而了达了现空或二谛无二的胜义实相义，才会深信世俗之一切显现法是为了义圣尊的本性。否则有颠倒执著而住于迷乱的相状之中，既未经过闻思，也未有证悟的智慧，如何能成立世俗之显现为本尊之本性呢？

下面指出何为轮回以及为断除轮回安立道地分类的依据：

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。

除此能所二取的迷乱显现之外，再也没有所谓的轮回。遣除此等迷乱显现的所有道地分类，并非是仅仅在胜义谛中区分，因为胜义空性之究竟理趣是唯一法界，故不能区分，也没有高低之分别。

所谓轮回，其特点即是未证悟胜义实相，未知世俗显现为本尊之本性，而有外境不清净的所取与内境分别心的能取的迷乱显现，除此之外别无轮回。

欲解脱轮回，便要灭除二取的迷乱显现，如此便需闻思修行，修行过程中所有小乘、大乘道地的分类，密宗之四续、六续九乘次第之安立，并非仅仅依据胜义而分，其原因即是“胜义理趣即一故”，正如弥勒菩萨在《现观庄严论》中所说，胜义中一切平等，无有差别，故仅依靠胜义无法分出三乘佛法次第等的差别。

下面探讨区别外内密续的根据：

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。

依据对世俗有法抉择的见解或修行深浅的不同，所获得的关于胜义法性智慧力的大小，依次宣说了由低到高的事、行、瑜伽及无上瑜伽部的乘次。

事部修行时把本尊观想为国王，自身观想为眷属，是一种主从关系。行部则把本尊与自身观为如同兄弟、朋友一样的平等关系。瑜伽部在入定时观为一体，在出定时自身观为誓言本尊，祈请智慧本尊融入自身并予



以加持赐予悉地。无上瑜伽部不在外境中寻找本尊，而了知众生分别心的本性是空性与光明无二的大双运，也即是了义的本尊，如是能迅速证果，证果后可幻化出无数本尊，度化众生。这是新续中最为殊胜的修法。

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。

由上面的论述可知：仅仅依单独的世俗显现或胜义空性不能分出续部的高低乘次，二谛各不偏袒之故。然而由对二谛双运实相的甚深见解有高低不同，从而可分出续部的高低乘次，并且修持和行为也随顺于见解而行。就象人的影子完全跟随人行走的方向一样，其见解越高，修行也越深，真正证悟了二谛双运义的瑜伽士，其知一切都是清净的显现而行持很高的行为，而如果对此没有很高的见解，其修行必定不深，此时如果去行持很高的行为，则无异于疯狂行为。如果没有见解，那么应该忆念什么，安住什么都迷罔不知，也就根本谈不上什么修行了。

由此可见，修行的深浅，主要是取决于见解的高低，见解如眼，修行如足随眼而行，故对一个修行人来说，首先闻思取得定见至关重要。

这也在间接上指明了萨迦派、格鲁派关于显密见解一致的观点属于不了义。

见解愈高，则修行也愈深的缘故，在九乘佛法中，无上金刚乘理所当然地成为最高的修行：



是故无上金刚乘，一生赐与解脱道，
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？

因此，比佛还难遇到的无上金刚乘是即使在五浊之时，也能于一生中安乐迅速地赐予无二双运金刚持果位的甚深妙道，对此如实无误地修行，则犹如不同有情对同一水之所见分别见为脓血、甘露等比喻一样，如是依于圣者的清净见解，将现有见为净等无二的坛城本性，何人会对此不生起强烈的信心呢？大圆满不仅在一生中能赐予解脱，如果还有幸学到了大圆满窍诀部中的直断与顿超的修法，则能更速捷地在六个月或三年等短短的时间内证得究竟的普贤王如来果位。我们周围众多高僧大德的成就与显现的功德现量证明了这一点。

“无误如是修行者”是指如果如实无误地理解了法界的本性，并真实地修持，则必会对一生成佛生起信心。

比如同样一碗水，不同的补特伽罗（有情、众生）所见到的形相，便大相径庭。地狱众生见到的是铁汁，饿鬼见到的是脓血，水居旁生见其为住处，人见其为水，天人见其为甘露。六道众生因业力的深浅，各自见到的形相上的差异便有如此之大。而圣者菩萨见到的则是玛玛革佛母圣尊，至于佛则见到是法界的大光明。

这些所见到的形相，相对来说，以业障较轻的众生所见到的为正量，如天人所见到的甘露观待人见到的



水为正量。同理，相比脓血，水为正量。但究竟的正量，则是圆满了断证功德，契证了法界实相的佛所见到的大光明。也就是说，在众生见到不清净的外境形相的同时，它的实相是大清净。这个水的比喻，将在本论第六个问题中广述。

“如是若依清净见，现有等净坛城性，对此谁者不生信？”此“清净见”并非是指无明凡夫的见解，而是佛的究竟智慧。“现有”指所显现的外境与能显现的有境，包括凡夫心识所显现的各种不清净外境与圣者智慧所显的清净外境。“坛城性”指大平等与大清净双运的法界本基。

从上面绝妙的比喻可以推知，如果跟随佛陀的清净见，则可了知一切显现与有境都是大平等与大清净双运的本性。此本性并非是佛陀以大神力将现有从不清净改变成了清净，而是佛陀以大智慧现量证到了现有的净等本性。因为凡夫的心识属非量，佛的智慧是正量，所以应对佛陀以智慧观照到的“现有等净坛城性”生起坚定的信心。

要想证到这“现有等净坛城性”的境界、或者在此生结束后能上品往生到清净刹土，那么现在就应该开始修行这个清净见，否则无因无缘则也无果。

系统地闻思了小乘、大乘及密乘的经续论后，自然会对密乘中广大着重宣说的了义清净刹土，无上的佛智等等生起稳固不退的信心。自然会有皈依、修学弘扬密宗的发心。通过这种系统的闻思，也可避免或偏执于密宗而轻视显宗，或拘泥于显宗而诽谤密宗的偏见；也可消除凡夫固有的先入为主的感情执著，而对整体的



佛法产生坚定的信心，这种依据教理的理性思维，是学好佛法的一个必要前提。如果没有建立定解，最好是先学做哑巴，以免造下口业；如果对佛法已获得了定解，则应广泛弘扬，遣除他人的疑惑，使他们也能理解。

佛法的特点是注重理性，对佛门外的人，以因明的方式可以使他们对佛法僧生起信心，进入佛门，然后再由小乘，再到大乘显宗，到大乘的密宗，一步步以理论根据把学法的人引向究竟处。只要是注重理性，没有个人偏见的人，自然会对佛的九乘教法生起信心，尤其对一生即能解脱的密法大圆满生起无上的信心。因末法时代，众生疑惑越来越多，就象星星、月亮的光芒难以完全遣除黑暗一样，其余的八乘教法也难以完全解除他们的疑惑，而无上大圆满的见解如日处中天，能彻底遣除疑惑，真正理解大圆满见解的人，自然会对佛法生起稳固的信心，自然会精进修持，也自然能迅速感受到佛法不可思议的加持。

若他人有疑惑，我们应以利益他人的发心去讲解辩论，但如果他人不依理论根据，心有感情执著，或是强词夺理，则缄默不语更好些。

仙人这里的“对此谁者不生信？”是针对谁而讲呢？一是有疑惑的人，二是他派的有些弟子。他们认为密宗里的大清净与大平等只是一种方便说法，而并非真正的见解与修行，故仙人此处以教理抉择后，指出了没有理由不对此生起信心，并加以强调。

到这里仙人从正面讲述了应对大等净见生起信心，接下来从反面论述若没有大等净见，则修持密宗根本不能解脱。



戊三、破除对此观点的妨难

分三：一、破析轮回不清净的观点；二、破析上下续部见解无高低的观点；三、以见解的不同安立九乘法的次第

己一、破析轮回不清净的观点

如果如是未了达，正许轮回不净性，
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。

如果对情器的显现、声音和心识本来为清净的天尊、咒语和智慧之见解没有了达，而在承认轮回是烦恼、业力形成的蕴界处不清净法的同时，又将此等法观修为清净圣尊的能依所依，此犹如将盛呕吐物之瓶涂上香水一般，则实乃可怜。如此将本非天尊与坛城的情器世间观想为天尊与坛城而去修持等性金刚乘，则犹如画灯不能遣除黑暗一样，是不能成就的。

如果没有了达现有是大清净、大平等的双运本体，即凡有显现都是佛身，凡有所闻都是佛语，凡有忆念都是佛智，而仍认为轮回是苦谛、集谛，其本性是不清净的业障和烦恼，但在修行时，却把轮回的众生观想为大威德、金刚萨埵等圣尊的本性，把器世间观想为坛城。这样见修已经互相脱离，互相成了矛盾。在见解上认为轮回本性不清净，犹如污浊不堪的呕瓶，而仅将其观修成清净，犹如给呕瓶涂抹上香水。但无论撒上多少香水，呕瓶仍不会改变其污浊的本性，同样无论怎么观修，轮回若本来是不清净，则不会变成清净的本性。这种修持，



实际上徒劳无益。

密宗里的生起次第、圆满次第是以大清净的见解摄持的，如果没有这个清净本尊的密宗见解，而去修清净的本尊，则见解与修行不符，甚至相对于修行，见解成了邪见。

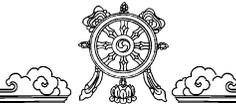
于是仙人发出悲悯的叹息，没有轮回涅槃本无分别的金刚乘见解，认为轮回本性不清净，而把现有观想为清净的天尊坛城，按这样的见解去修生圆次第的修法，即便是修上一百年也不会调伏分别心，产生证悟的智慧。这好比在墙上画了一盏灯，不能发出光明，遣除黑暗一样。

显宗中认为不清净的轮回是苦集的本性，故与密宗清净见不同。但宗喀巴大师晚年从若生圆次第未被大空性见解摄持、则不是真的生圆次第之观点出发，并为了着重弘扬“大般若”的大空性目的，而宣说了显密见解没有差别的观点。

由此可见，定解对修行至关重要，有定解的修行，能很快感受到修法的力量，获得如量的证悟。而没有定解的修行则乏力，不会得到如量的证悟。我们应观察自己相续中有没有定解，没有这样观察的凡夫人无疑属于愚人，观察后若发现尚未生起定解则应精进闻思，尽早生起。已相似生起定解，但未按之修行的应精进修行。

以上从闻思角度抉择了有无定解对修行的影响，下面从修法角度进行论述，首先应理解实相与现相的区别，以及它们是如何成立的：

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。

现有器情诸法在凡夫及七地以下之圣者出定时，虽然显现为不清净，但此乃烦恼无明等所成立的宗派，诸法观清净见之实相则是大空性大光明无二的本性，这种真实所见义，或谓胜义实相乃是基道果不分的金刚乘宗派。

这是宁玛巴自宗的观点。因为看待于众生的分别心和诸佛菩萨的智慧，故有相对于分别心的现相和相对于智慧的实相。分别心所对的现相虽然不清净，但这是由众生的迷乱分别心本身所造成的，实际上不清净的现相都是假立的，真实中并不存在。这可从唯识所诠释的无明习气中详细地了知。这是第七乘玛哈约嘎及其以下的各乘所持的见解。而大圆满中没有看待于众生的分别心，唯一论述了佛无漏的胜观大智慧，此大智慧所照见的是本来即大清净与大平等双运的实相，此实相因是诸佛的究竟智慧所照见，故不同于不清净的现相，是真实所见义。这种真实所见义，不分基道果，完整如金刚杵一般不可分割，故名为“不分金刚宗”。

在迷乱所立宗与不分金刚宗之间，我们应随不分金刚宗而修。真实的修行应该是分开实相与现相，同时了知显现的本性是实相的大清净，然后安住于这本性之中，现相就会自然寂灭在它本来的实相中，而证得实相义。

下面讲没有定解的修持并非真正的修持，而且见与修互为矛盾：

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。

如果认为能依的有情世间及所依的器世间，本来不是大清净的本性，而仅仅是在修生起次第圆满次第时观想为清净，这种修法显现出了与见解相矛盾和相抵触的本相，所以这种道不是真正的圣道，而是道的形象，犹如无论怎么洗黑炭，其也不会变成白色一样，修这种道也是不能成就的。

格鲁派有些弟子认为：外境所依的器世间与内境能依的有情世间，本来就是苦与集的本性，并不清净。众生的本性并非本尊，烦恼也不是智慧，显现只是现相的显现，而不是实相的显现，它的本性只与空性双运，而非清净。他们指责宁玛派讲密法时所宣说的器世间是清净刹土，有情五蕴等是五部佛等的观点有过失，理由是众生不应该是佛，不然有佛也如同众生一样转入了轮回的过失。他们在具体修行时，只是按密宗生圆次第的要求把器情世间观想为清净的本尊与坛城，这样很显然见解与修行不仅毫无关系，而且还互相抵触。

这种修法没有随顺生、圆次第的见解，而是见解是见解、修行是修行，互无联系，故不是真正的修行，这种道只是道的一种形象，是一种与见解相违的修法，也是似是而非的修法。

这样的修行没有证悟的希望，比如炭本身是黑的，怎么洗都不可能变成白色，只有本身是白色的东西，把它的污垢洗净后，才会显露出白色来，同样，如果认为现有的器情世间是不清净的现法，反而观想为清净而



修行则无论修什么法，怎么努力、精进，也终究不可能证悟到现有大等净的涅槃境界。

如果详加分析他宗对宁玛巴自宗的太过，其实并不成立。一者，从玛哈约嘎以下的观点看，自宗认为众生在实相上是佛，在现相上并非佛。所以从现相上讲是众生转于轮回。从实相上讲众生是佛，但轮回在实相中也不成轮回，也没有佛转于轮回的过失。二者，阿底约嘎的观点不分别实相与现相，是直接从实相上讲的，此时并无轮回，故也无佛转于轮回的过失。

闻思到这里后，我们应反观自己，相续中有没有生起现有诸法的实相是大清净的定解，若还没有，则应按教理去猛烈地伺察，遣除疑惑，生起实相的定解。然后在打坐修行时，安住在实相的定解中，以此正因，及祈祷上师而使上师的加持融入自己的心中的助缘，这样因缘和合，便可产生很强的修法力量，可很快地消除烦恼业障，生起修行的功德，这时就能真实感受到迷乱显现的万法只是一种假立的存在，与胜义实相不存在一体、异体的关系，就象眼根有病的人见到虚空中的毛发只是假立的存在，与眼识根本没有一体或异体的关系一样，这样也能对执假有为实有而徒受无量痛苦的众生生出无伪的大悲心。这时也能真实感受大等净的实相，就是了义的上师，了义的文殊菩萨，了义的莲花生大师等圣尊。这时的修行人会自动非常精进地修行，修道的功德也会日日增上。

相反，有些弟子修学密宗后，没有从对实相产生定解上下手，而是急功近利，盲修瞎炼，这样必然得不到多少修法功德，于是又反过来怀疑上师，怀疑密法，甚



至退失了信心，这是我们应引以为戒的。

有时我们看到某些活佛、上师满脸垢腻，尤其在藏地牧场上的活佛、上师们更显得不修边幅，因此心里信心有些动摇，这就是我们对清净没有定解，没有认识到诸法的实相，以为清净就是干净整洁，而不知他们早已断除了障垢，只是在世俗中随缘显现而已。

下面论述如果没有正确定解的修行也能获得解脱，则外道太阳派应成也能解脱：

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。

如果认为万法本来不是清净的本尊与刹土的本性，但在修行时却观想自己为本尊，外境是清净刹土，这便是对实相没有真正的定解，而只是勉强按仪轨去观想的相似假修行者。如果他们也能成就与本尊无二的殊胜佛果，则外道中的太阳派，本身没有显现是空性的定解，而只是舍弃显现观想修空这样的非理修行也应成能断除烦恼了。

全知麦彭仁波切所论述的这些意义非常深奥，这些比喻似浅而深，我们要修了义的法，要尽快成佛度化众生，就应该把这些金刚句记在心中，好好揣摩。如果我们现在心里还没有产生定解，那么这些金刚句就是消除我们疑惑的良药。思维、抉择这些修道上的见解非常重要，这是如理修行之前必不可少的一个环节，否则虽然成佛的愿望很高很深，但不在这些基础上下功夫，



则永远不会往前迈步。

如果我们心中还没有取得定解，而只是按仪轨要求照葫芦画瓢地去修大清净的本尊，是不会有多大的效果的。因为初学者在修行时无论怎么忆念都只是第六分别心意识前的一个总相，不是符合实相的自相。

以上破析了格鲁派的不了义观点，如果认为是了义，则在究竟上不可避免地具有与外道太阳派一样的过失。

己二、破析上下续部见解无高低的观点

下面破析萨迦班智达的观点，首先引述彼之观点：

若谓事行无上续，正见无有高低者。

这是他宗之观点，认为事部、行部、瑜伽部、无上瑜伽部之四续部或六续部对实相的见解没有一点点高低的差别。

萨迦派的萨迦班智达在《三戒论》、果仁巴大师及班钦额秋在《三戒论注释》中认为，密宗的事部、行部、瑜伽部以及无上瑜伽部之间的差别是在修与行上，而与正见无关。在见解上，显宗与密宗以及密宗各乘之间均相一致。因为远离四边戏论的见解只能有一个，如果除此之外还有另一离戏的见解，则彼见解必定堕入戏论。

从所知上讲，远离四边戏论的大空性只有一个。但见解不是从所知上安立，而是从能知上安立的，而能知对所知了知的程度不同，便可导致见解的高低、正邪。如萨迦耶见（我见）是邪见，相信轮回、因果等是世间的正见，对大空性与大清净生起的定解是出世的正见



等。

显密正见的区别是：在胜义方面，显宗大乘只具有无生大空性的定解，在世俗显现方面，未深入到现法的本性是了义本尊、是佛的法身光明智慧的层次；密宗也借助不共同二谛来论述，但在灭谛（胜义谛）中指出了光明、空性双运，如彻却的本来清净与妥嘎的大光明指出了现法的本性是本尊、是佛的法身光明智慧。

如果认为各续部的见解没有差别，则有两大太过，下面仙人具体从两个方面分析。首先是第一大太过：

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。

如果四续部或六续部的见解无有高低，则已证悟或抉择了无上续部大净等无二见的修行者，在见解上没有自尊与圣尊的贤与劣、净与不净的差别，但在修行事、行、瑜伽续部时，为何有自尊与圣尊贤与劣、净与不净等不同的分别？如是则自己对自己徒然作了损害了。

无上续部在“修”时自己与本尊平等，是无二一体，没有高下之分，在“行”时不取舍净与不净。而事、行部在“修”时自己与本尊存在着高下、贤劣之分，在“行”时也要取舍清净与不清净。这一点需要先了解。现在既然萨迦派的论师说事、行、瑜伽部与无上瑜伽部的见解一致，那要么事、行部具有无上瑜伽部的见解，或者相反，无上瑜伽部具有的是事、行部的见解。如果是前者，则事、行部在见解上应该已经证得了一切显现的外境与内在的有境为大平等与大清净，但在“修”上却依然



分开了“自尊贤劣”——贤妙的本尊与下劣的自身，在“行”上则进行“净不净”的取舍。

如是见解上没有高下之分，但在修与行时，却与见解脱离，有了高下之分，这样见解与修行互相不一致，实际上修行也成了非理的、邪的修行，故这样的修行人只是自己损害自己而已。

其次，如果无上瑜伽部的见解是事部、行部、瑜伽部的见，则导致第二大太过：

或者如同下续部，于此耽著诸舍取，
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？

或者无上续部的见解同下续部（事、行、瑜伽）一样即自尊与圣尊有净与不净、贤与劣等的区别，那么在“修”上也应有耽著，在“行”上也应有取舍。但是无上续部在“修”上采用双运、降伏等证悟方便，在“行为”上饮酒，享用五肉（人肉、马肉、象肉、狗肉、孔雀肉）等，在无上续部本身而言，因为有无上的见解摄持之故，这些“修”、“行”都成为了证悟的殊胜方便，但如果没有大等净见解作为基础，对这些取舍等行持平等一致，也即是对他们不作取舍，则难道不是没有证悟的疯子的狂妄行为吗？难道不是应遭呵斥之处吗？

无上续部的这些不共行为并不在没有证悟者的行持范围之内，它需要证悟、安住于大等净之见，然后在出定时以如梦如幻方式如理行持，这样对自己获得圆满的证悟成了极大的顺缘。否则犹如兔子学狮子跳跃



悬崖，落个粉身碎骨的下场，这种行为一来使自己堕落，二来使他人因此而对无上密宗产生误解，而造恶业。

在密续中，明显宣说了事部、行部、瑜伽部与无上瑜伽部修与行的区别，而在事部、行部、瑜伽部的各自续部中未直接宣说它们之间见解的差异，但根据续部，在间接上也可明显推出修与行是因见解的差异而有差异。

有大等净见的瑜伽士，因为见解很高，修行也随顺见而高深，他们饮酒从来不醉，一般人所认为极不清净的五肉，他们却甘之如饴，虽食用甘露，却又无丝毫的执著，大家熟知的济公和尚就是这类典型。

外道与内道的主要差别在于是否皈依了三宝，内道中小乘与大乘的主要差别在于是否生起了菩提心，而在大乘法中，从大乘显宗，到大乘密宗的事部、行部、瑜伽部，直至无上瑜伽部，他们之间的主要差异则源于见解的差别。

佛法没有胜劣之分，但有了义与不了义的区别，忽视了这一特点，将小乘法门，大乘显宗法门，无上大圆满法门均等量齐观，则于佛法尚未入门。

己三、以见解的不同安立九乘法的次第

如是如是实相义，能见定解名为见。

以见如何抉择义，如是随修及行持。

如是如是越来越深地通达现空无别或净等无别之实相义的定解或见，如是如是随顺于所抉择见解的修持也越来越增上，行为也越来越增上，而且九乘佛法的次第也越来越明显。



对二谛双运的实相义生起的相似或真实定解均称为见，而“修”的深浅取决于见的高低，“行”则又取决于见与修，这三者达到究竟，便得到了“果”，这是见修行果四者的关系。

见所产生的方式有两种，一是依教理闻思而产生，二是修上师瑜伽，以上师的加持而产生。得到见解后，安住于见解上便是修；在修之后，出定下座时，行持与见修相应的（日常）行为即是“行”，最后究竟证悟实相义便是果。按照旧续部的共同观点这四个步骤自成因果，无法超越。大圆满宁提派的观点则更为深奥，请参看具体的续疏等。

宁玛巴自宗认为九乘佛法的差别都源于见解的不同。小乘声缘弟子抉择了人无我空性的见解，依此入定而修，并行持十二头陀行，最后获证阿罗汉果。大乘显宗弟子在人无我见解之上，又圆满抉择了法无我空性的见解，依此见解而入定修持，出定时行持六度万行，最后历经三大阿僧祇劫获证佛果。密乘弟子抉择了大等净之见，安住于此大等净之法界本性而修，无有取舍而行，最后顺利证得究竟的佛果，任运转法轮，随缘度化众生，这是最快的成佛之道。因为法界本性本来就象如意宝一样圆满具足无量的功德，因此只要具有了对法界本性的见解，然后如理地安住、契入，便自然能显现一切本具的功德。

若要成佛，修行最为紧要，在修行之前，闻思抉择见解则更为重要。见解的高低，决定今后修行的难易与深浅，以及证果的快慢。故尔不可轻忽闻思。另一方面，对见解不高的修行者而言，行为必须随顺于见解的高



低，一丝不苟，如理行持，否则便会自误误人。

有人仅以分别念相似了知究竟实相远离一切耽著，其心中尚有许多耽著和取舍，但却认为不再需要念咒，绕塔等积累方便资粮和智慧资粮。让他修无常，他说世界本来就是无常，不需要再去修。这实际上是没有任何修持却去行持了义的行为，次第已错乱，如果再进一步去直接行持运伏等甚深行为，则会违反根本戒。也有些真正的修行人证悟的见解很高，但在行为上并未显露，如古代有许多修行人在成就、虹化后，世人才知道他们是修密的高僧大德，因此我们对他人的行为等观清净心，是很重要的。

普通人的见解、修行如何，可从他的行为上大致推知。有人说他自己见解高，修行好，可拿针扎他一下，看他疼不疼，如果痛得毗牙裂嘴便是吹牛而已。

有烟的地方就有火，心里有定解的人，他对上师、法的信心非常稳固，精进程度也会超乎常人。这时如果他再猛烈地祈祷金刚上师，修上师瑜伽，则会更快地增上修与行，尤其是见解较深、发心较大，同时正在积累许多殊胜福报的人，他会遇到很大的违缘，因为此乃清净业障故，这时更要精进修上师瑜伽，不致使自己受到违缘的侵害。

相反，没有定解的人，对上师三宝不会生起很大的恭敬心与信心，学法也象在玩游戏，偶尔心血来潮时会精进一段时间，没过多久又恢复常态。不注重在心里生起定解，对闻思也没多大的兴趣。而且，不首先着重于生起定解，而着重于修、行，这样不能消去执著，执著若不消去，烦恼也就不会被调伏，这样总有一天会生起



很大的贪心、嗔心，从而也使守持清净的根本戒都麻烦了。

在陈述了自宗安立基道果及九乘次第的观点后，他宗的论师又提出疑问：

若谓不定九乘数，以见高低分乘故。

这是格鲁派弟子的观点，他们提出如果以见解的高低来区分乘次的话，那么你们宁玛巴自宗把整个佛法判为九乘则不应理，因为“能见定解名为见”，而定解数量不能决定只有九个，故乘数也不一定只有九个。

新密宗把佛法分为三乘四续，不同于旧密宗的九乘六续。关于续部的数目，第四问题中已有解说，此处不赘。其实九乘与三乘的关系也如同六续与四续一样，实质上相同，暂时分法上有差别而已。九乘可归纳为三乘，三乘也可细分为九乘。

关于三乘分法的教证在《金刚藏续》中说：内道只有三乘四派，第四乘第五派并非佛之密意。这句话的真实意义是整个佛法均已包含在了三乘四派之中，除此三乘四派所包含的内容外别无佛法。而且如果按格鲁派部分弟子的观点，把这句话理解为佛法只能分判为三乘四派的话，则现量与同属新密续的《文殊真实名经》等中把佛法分为四乘等的教证相违。若说最后可归纳于大乘等中，则九乘的外内密宗也可归于大乘之中，或者细分而有九乘。

接下来解答上述之疑问：

是由内宗最低至，究竟金刚顶之间，



安立九部有理故，如乘虽有众高低。

而立三乘等有理。

正是因为以见分乘，故宁玛巴自宗把内道从最低的声闻乘至最顶大圆满之间分为九乘是有道理的，如同乘虽然有由低到高的众多安立方法，而安立为三乘有道理一样。

所以你们对把内道从最低的小乘直至究竟金刚顶乘（大圆满）之间安立为九乘的分法感到怀疑其实很不合理。这是为什么呢？因为佛法因众生的不同根机，不同的定解，而有众多的高低乘的分法，如二乘、三乘……等。

众生根机粗略可分为上、中、下三种，每种又可各自分为三种，即下下根，下中根、下上根……直到上上根。调伏下下根众生的是声闻乘，调伏下中根的为独觉乘，调伏下上根的为菩萨乘，这三乘总称为招引出离外三乘（因显宗分开轮回、涅槃，而招致轮回的根本是集谛，消除集谛而引导众生出离轮回获得涅槃之乘为招引出离外三乘。）。调伏中下到中上根的为事部、行部、瑜伽部，此三乘总称为苦行明觉内三乘（以极多苦行（此乃观待内密而言），而明了佛（觉）所讲胜义之乘，为苦行明觉内三乘。），调伏上下到上上根的为大瑜伽（玛哈约嘎）、随类瑜伽（阿努约嘎）、最极瑜伽（阿底约嘎），这三乘总称为随转方便密三乘（随所生之五毒烦恼，将彼等转为道用时，此具方便善巧之窍诀之乘，名为随转方便密三乘。）。

三乘安立的理由是根据三种不同根机、种姓的众



生，而立有三种分别予以教化的乘。九乘的安立也正是建立在这一理论基础之上的。

如同安立的三乘一样，安立的九乘数目也并不是不可变动的固定数量，一方面从众生总体而言，可分为九类种姓；另一方面，从众生具体的无量根机而言，又可归纳为这九类种姓。它是一个对理解不同根机的众生、不同层次的佛法比较合适的数目。

根据众生根机、见解等的差异，乘有众多不同的分类，如《白莲花经》、《宝性论》、《法界赞》、《入中论》、密乘《心本续》等都指出佛法究竟上只有一乘。之所以立为因乘、果乘二乘者，如密续《净四大种吉祥续》说：万法摄为因法、果法二种，故乘也可摄为因乘、果乘二种。《般若十万颂》等又分为小乘、大乘两种。也有立为三乘者，如弥勒菩萨的《经观庄严论》中把佛法以不同众生的加行、福报、发心、所依的经典、修行的深浅的不同而分为声闻乘、独觉乘、菩萨乘三者。密宗的《秘密精要（明灯）如意续》中说：“外内密三乘、圣教亦佛说。”外乘为显宗，内乘为外续部，密乘为内续部。又有立为因三乘、果一乘共四乘者，《文殊真实名经》中说：决定出于三乘者，住在于彼一乘果。”有立为五乘者，《楞伽经》中佛就立为人乘、天乘、声闻乘、独觉乘、大乘（如来乘）。《大幻化网根本续》第三品中分为人天乘、声闻乘、独觉乘、菩萨乘和无上密乘之五乘。又有立为六乘者，《心本续》说：“决定六乘。”有立为七乘者，《坛城摄（受）续》中分出人乘、天乘、声闻乘、独觉乘、菩萨乘、外乘（事部、行部、瑜伽部）、内乘（玛哈、阿努、阿底）。有立为八乘者，《大虚空续》



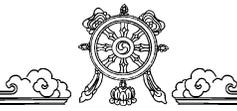
中说：“如是超过八乘（意即应安住于一乘）。”安立九乘的如《心本续》等，详细建立了九乘次第，说万法本性即为清净的大菩提。又有立为十六乘者，《精华日月续》中安立为人天乘、外道五乘、内道九乘，光明精华顶乘共十六乘。《楞伽经》及许多续部中都指出因众生根机无量，故乘数也有无量。不仅如此，如果众生的分别心消于法界本性时，无乘无众生，则“乘”的名字都不存在。

下面依据大圆满之《遍行续》与《自现续》，《大幻化网根本续》之第十三品，莲花生大师之《窍诀见鬘论》，无垢光尊者之《心性休息》与大幻化网注疏《遣除十方痴暗》，罗亲单玛西日之大幻化网广释《金刚手教言》，全知麦彭仁波切之《大幻化网总说光明藏论》，以及大小乘俱舍论等续疏经论中关于世间乘与出世间乘各自的定义（体相）、释词、分类（又分为入门、见解、戒律、修持、行为、果六项）的内容，简单归纳如下：

乘总分为世间乘与出世间乘。前者又分为人天乘（人及欲界天）与梵天乘（色及无色界天）；后者分为声闻乘、缘觉乘、菩萨乘之招引出离外三乘，事部、行部、瑜伽部之苦行明觉内三乘，玛哈约嘎、阿努约嘎、阿底约嘎之随转方便密三乘，即分为九乘。

乘之定义者，梵语音为“雅那”，其义为乘，即依靠车、船等运载工具所到之地，及到达此地所依靠之车、船等运载工具。如是《般若摄颂》论述乘之定义为，依靠修习佛法所获得的果位，及为获得此果位所依靠的有学道之法。

人天乘：



一、定义（体相）：能得人道与欲界六天乃至其最上安乐之方便，但仅依此方便不能超出轮回。二、释词：梵语音为“玛讷夏雅那”，其义为具有将众生置于人道或欲界天安乐果位力量的乘，故谓之人天乘。

三、分类：1、入门：了达三恶趣之痛苦，并遣除转生三恶趣之因——十不善业后，入于人天乘。2、见解：信解前世、今世、后世之三世，及善恶业之因果。3、戒律：以见解摄持的普通戒律为断除十不善业；殊胜戒律为守持八关斋戒等。4、修持：乃至成熟善趣果报力圆满之前，不断增上修持力。5、行为：行持有漏法之十善业，如身之顶礼，语之赞颂，意之善心等。6、果：依善业力之小与大，而相应获得四洲之人道与欲界六天。

梵天乘：神变、四无量心、世间五种神通为其之殊胜功德。

一、定义：能得色界无色界天之方便，但依此不能超出轮回。其含义，一是遮去了欲界诸趣；二是遮去了出世乘。

二、释词：梵语音为“德瓦雅那”，“梵”者，“清净”之义，即清净欲界诸烦恼，具有将众生置于色无色界天安乐果位的力量之乘，故谓之梵天乘。

三、分类：1、入门，2、见解，3、戒律，与人天乘相同。4、修持：在欲界时，修持四禅、四无色定。5、行为：行持有漏法之十善业及四无量心。6、果：略说者即对应于不同之禅定，而转生于相应之色界或无色界之天处。

如《中观宝鬘论》云：“先增上生法，后生决定胜，



由行增上生，次生决定胜。增上生即乐，定胜谓解脱。”如是依世间正见修行十善业、四无量心，从四禅、四无色定等后世虽然能转生善趣，但业力尽时，又转生于下趣，故应借助人天乘、梵天乘之梯，再修持无漏善业而超出轮回。

能超出轮回之出世乘又分为因乘与果乘。如《窍诀见鬘论》云：“出世之乘亦分二，因乘及金刚果乘。”因乘又分三，声闻乘、缘觉乘、菩萨乘。

声闻乘：

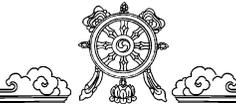
一、定义：为了使自己从轮回中获得解脱的发心，以及作为证悟人无我空性的方便法之乘为声闻乘。

二、释词：

梵语音为“夏瓦嘎雅那”，其义为听闻四谛正法之义后，为他人宣说所闻之法义之乘，故又称为闻宣乘。

三、分类：1、入门：对轮回之痛苦产生强烈的厌离心，并生起为自己寻求解脱的发心后，以四谛法入于声闻乘，即了知苦谛，遣除集谛，获得灭谛，依靠道谛，缘于四谛而取舍因果，为其入门。以比喻说明四谛，则苦谛如疾病；集谛如病因；灭谛如病愈后之安乐；道谛如治病之药。

2、见解：能被破坏力或分析力舍弃其形相的内外粗相诸法为世俗谛，其为假有、假立之粗相。不能被破坏力或分析力舍弃其形相的无方分之微尘和无时分之刹那为胜义谛。抉择在假立、粗相之世俗法上本来就不存在人我之人无我空性的正见为其见解。3、戒律：以出离心所摄持的别解脱八种戒。4、修持：在守持清净戒律之基础上如理依止阿闍黎，听闻小乘正法、伺察法



义，并修持其义。具体修持之方法分二：一是寂止的修法，如为对治嗔心而修慈心、为对治贪心而修不净观、为对治痴心而修缘起观等。二是出世胜观之修法，即修持四谛十六形相。5、行为：主要是为了自己获得解脱，总的修持十二杜多功德（十二头陀行），即(1)持粪扫衣；(2)但持三衣；(3)但持毳衣；(4)但一坐食；(5)次第乞食；(6)不作余食；(7)处阿兰若；(8)常住树下；(9)常露地坐；(10)常住冢间；(11)长期端坐；(12)随处坐。6、果：四向四果，即预流向、预流果、一来向、一来果、不来向、不来果、阿罗汉向、阿罗汉果。预流果、一来果、不还果为暂时三果；阿罗汉果为究竟果，其又分为有余涅槃和无余涅槃。

独觉乘：

一、定义：在最后有时，不依止善知识，了达现证独觉菩提方便的圆满人无我空性和部分法无我空性（色蕴粗细相之法无我空性），而修持十二缘起之乘。

二、释词：梵语音为“札德嘎布尔达雅那”，其义为独觉乘，即依靠自己的修持而获得觉悟之乘。三、分类：1、入门：了达轮回之痛苦而生起强烈厌离心，为求自己之解脱，以十二缘起而入于独觉乘。2、见解：在声闻乘见解之基础上，增上通达色蕴细相空性的正见。3、戒律：同声闻乘。4、修持：在修持四谛十六行相之基础上，顺观逆观十二缘起。5、行为：不是以语言而是以身神变之表示而为他人传法。6、果：分为麟角独觉与部行独觉两种。前者在资粮道时已积集了一百劫之资粮，故于最后一生中，现证五道之功德而获得独觉阿罗汉果；后者在最后有之前一生时，已入于加行



道或见道，并其于命终时，见到无有佛出世，故发起独觉之愿，如是于最后一生时，从加行道或见道起修而证独觉之果位。

菩萨乘：

一、定义：以智慧了达诸法之本性，并以大悲心而广大利益众生之殊胜方便之乘。

二、释词：梵语音为“布尔德萨埵雅那”，其义为菩提勇士乘，即以大勇猛之发心，为众生求得无上正等正觉之果位，恒时无有懈怠或退堕之乘。

三、分类：1、入门：了知胜义谛世俗谛之二谛而入门，二谛有中观与唯识之差别；中观又分为应成派与自续派之观点。唯识又分为随教唯识与随理唯识之讲法。随理唯识又分为真相唯识与假相唯识。2、见解：圆满抉择人无我空性与法无我空性和如来藏光明所产生的见解，或将诸法抉择为唯识之见解3、戒律：守持律仪戒、摄善法戒和饶益有情戒。4、修持：在资粮道、加行道、见道、修道之四道中修持三十七菩提分法。即下资粮道修四念住，中资粮道修四正断，上资粮道修四神足。加行道之暖位、顶位修五根；忍位、世胜法位修五力；见道时修七觉支，修道时修八圣道。5、行为：出定时行持自他平等、自他相换、他胜于己或行持十度，利益众生。6、果：获得法身和色身之果位，乃至世间未空之前任运度化众生。

显宗乘把因转为道用，故谓之因乘；而密乘乃把果转为道用，故谓之果乘。其分为外密乘与内密乘，外密乘又称为苦行明觉内三乘，即事续乘、行续乘与瑜伽续乘。内密乘又称为随转方便密三乘，即玛哈约嘎乘、阿



努约嘎乘、阿底约嘎乘。

密乘之所以超胜于显宗乘，是因为显宗乘将因转为道用，而密乘是直接将果转为道用。或有问曰，若密乘是将果转为道用，则问是将已成熟之果转为道用？还是将未成熟之果转为道用？若是前者，则应成无穷之过，因已成熟之果又转为道用故，如是则密乘获得佛果应成远道矣。若是后者，则应成并非将果转为道用，因为果未成熟故。如是则自相矛盾。若果未成熟，则其非究竟之果，譬如青芽非果。对此答曰，从实际上讲所获得果之本体在所有众生各自相续中虽已存在，然众生没有认识，故仅仅从认识本来存在之果方便上讲，称为将果转为道用。故前半句可以遣除上述后者之问难，后半句可以遣除上述前者之问难。

事续乘：

一、定义：通达胜义乃远离四边戏论，并依靠世俗之智慧圣尊获得悉地的方便的乘。

二、释词：梵语音为“智雅雅那”，其义为事业乘，即着重于行持外之身口事业之乘，故谓为事续乘。

三、分类：1、入门：分为成熟入门与事业入门。成熟入门者，即以加持水与五佛冠及其支分之灌顶而使弟子成熟为法器，故谓之成熟入门。事业入门者，即以沐浴、清洁之三清净（本尊与坛城清净，圣物与受用清净，咒语与三摩地清净）而入门。2、见解：分为胜义见解与世俗见解。胜义见解者，即心性乃为远离有无等四边之清净明空之智慧。世俗见解又分为倒世俗与正世俗，倒世俗承许显宗中观以下所抉择的凡夫前真实世俗与颠倒世俗皆为倒世俗。正世俗为证悟法性



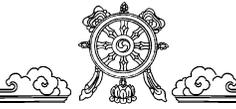
而显现出的三部圣尊之坛城。3、戒律：分为十一种：(1)不舍三宝；(2)不舍菩提心；(3)不远离咒语手印；(4)不远离铃与金刚杵；(5)不舍上师；(6)不舍本尊；(7)不睡高广大床；(8)不食肉；(9)不饮酒；(10)不吃大蒜；(11)不吃萝卜。4、修持：分为有相修法与无相修法。有相修法者，即依靠空性圣尊、文字圣尊、声音圣尊、色圣尊、手印圣尊及形相圣尊之六种圣尊而修持。迎请圣尊，并作供养、赞颂、诵咒等，观想智慧圣尊为国王，自之誓言圣尊乃眷属而祈求悉地。无相修法者，即乃安住于远离四边之无缘中而修持观想圣尊、诵咒等显现法。5、行为：分为观察修持时间、食物、衣饰、清洁、所依（所缘）、诵咒之事业。6、果：于人生之十六世（《大幻化网根本续》之观点）或七世（《普作续》之观点）中，获得身语意三金刚持地之三身五智。

行续乘：

一、定义：以同于瑜伽续乘之见修，同于事续乘之行为，作为获得悉地方便的乘。

二、释词：梵语音为“俄巴雅那”，其义为平等乘，即平等行持外之身语事业与内之修法之乘。

三、分类：1、入门：分为灌顶入门与事业入门。灌顶入门者，即以加持水之灌顶，五佛冠之灌顶，以及铃灌顶与金刚杵灌顶而入门。事业入门者，同于事续乘。2、见解，与4、修持，同于瑜伽续乘。3、戒律，与5、行为，同于事续乘。6、果：于人生七世（《大幻化网根本续》之观点）或五世（《普作续》之观点）中，成就身、语、意、功德（事业归摄于此中）四部佛果之金刚持果位。



瑜伽续乘：

一、定义：以胜义无相法性之加持，将世俗观修为金刚法界至尊，如是以贤劣取舍之功用而希求成就佛果。

二、释词：梵语音为“约嘎雅那”，其义为瑜伽乘，即以内之修法为主，外之清洁等为辅之乘。

三、分类：1、入门：分为灌顶入门与事业入门。灌顶入门者，即以五觉性灌顶与金刚上师灌顶而入门。事业入门者，即以有相与无相三摩地而入门。2、见解：分为胜义谛与世俗见解。胜义谛者，即一切诸法之自性乃是远离戏论相之光明空性。世俗又分为正世俗与倒世俗，倒世俗同于事续乘之所许。正世俗者，即任何之显现，以证悟法性之加持，则其为金刚法界坛城之显现，故承许凡夫前之显现是本不存在的。3、戒律：发菩提心后清净守持菩萨戒之三种戒，以及五部佛之共同誓言、分别誓言。分别誓言者，是指毗卢佛之三条誓言，不动佛与宝生佛各自的四条誓言，无量光佛之一条誓言，不空成就佛之两条誓言，共为十四条誓言。4、修持：分为有相修持与无相修持。有相修持者，依靠五现觉生次与四神变，并以身、语、意、事业之四手印印持，而观修本尊及本尊母之修持。无相修持者，胜义无相体性与由其加持下之至尊显现智慧显现乃为无二，安住于此中而修持。5、行为：以修习本尊法为主，清洁等为助缘，而成就自他二利。6、果：于人生之三世中，成就五蕴清净于五智之五部佛果位。

玛哈约嘎乘：

一、定义：以方便的生起次第为主要所依，依靠了



达及修持二谛无别殊胜义之加行而获得解脱自性之乘。

二、释词：梵语音为“玛哈约嘎雅那”，其义为大瑜伽乘，即将自心趋入于无二殊胜义，并超胜于外瑜伽续乘，故谓之大瑜伽乘。

三、分类：1、入门：分为灌顶入门与事业入门。灌顶入门者，即宝瓶灌顶、秘密灌顶、智慧灌顶、句义灌顶之四种灌顶。其中宝瓶灌顶又分为利益灌顶与能力灌顶。利益灌顶又分为五精华及佛冠等十种灌顶；能力灌顶又分为秘密听闻灌顶等五种灌顶。总之灌顶入门共有十八种灌顶也。事业入门者，即修习大空性智慧之真如等持、修习方便大悲心之现位等持及修习本尊次第之因位等持之三等持。2、见解：身智所严饰之法界为果时具胜空性，此乃殊胜胜义谛。彼力之现，此等器情显现，亦住于身智自性，不成实有，智慧如幻，此名为殊胜世俗谛。此二谛各自之上，亦具现空无离无合之理。彼亦，以身智净分，较共同二谛，此更为殊胜也。3、戒律：按照新密之观点，有十四条根本三昧耶戒，及了知五肉五甘露等之自性并受用的支分三昧耶。按照旧密（其中一种续部）之观点，有二十八条三昧耶，其中有三条身口意根本三昧耶，其余二十五条为支分三昧耶。按照《大幻化网根本续》之观点，有五条根本三昧耶，十条支分三昧耶。4、修持：分为修部与续部二种修法。修部修法，即依四轮修文殊身，依三声马鸣修莲花语，依自生智慧修真实金刚意，依轮涅万法具足圆满功德而修甘露功德，依诛业为主而修难调能调方便之金刚橛事业。此为不共同五智慧尊之修法。以及差遣非人，猛咒咒诅，供赞世神共同世间尊之修法。续部



修法分为有相修法与无相修法。有相修法又分为生起次第与圆满次第。生起次第者，即对自性基续义生起定解之见，便随彼见，自心修习或转入于现有等净之理。圆满次第者，即依方便深窍诀，而现前基续大净等自任运坛城。无相修法者，即以功用、勤作之方便而修持真如等持。5、行为：以殊胜方便摄持，对任何轮回诸法，皆不执著而行持。6、果：于此生或中有时现前自成五身之自性。

阿努约嘎乘：

一、定义：以智慧之圆满次第为主要所依，依靠了达及修持法界与智慧无别殊胜义之加行获得解脱自性之乘。

二、释词：梵语音为“阿努约嘎雅那”，其义为随转瑜伽乘，一种含义为随玛哈约嘎后之瑜伽；第二种含义为随后而出阿底瑜伽故。即主要以智慧修习圆满次第之瑜伽。

三、分类：1、入门：分为灌顶入门与事业入门。灌顶入门者，即根本灌顶三十六种，分别为十种外灌顶，十一种内灌顶，十三种修习灌顶，二种秘密灌顶。支分灌顶有八百种。事业入门者，即以法界与智慧无二之方式而入门。2、见解：于此基性坛城，亦不依外勤作之道，而内实修身金刚之风、脉、明点法，则显现彼性，彼性即是法界空性普贤佛母坛城，方便大乐普贤佛父坛城，彼二无别佛子大乐菩提心坛城，此乃诸部坛城之遍主。对此生起空乐无别之定解乃为见解。3、戒律：按照《集经密义续》第六十六品，分为四条决定关要三昧耶，二十八条共同三昧耶，四条殊胜三昧耶，二十三



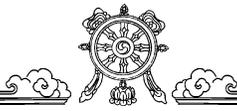
条禁行三昧耶，二十条修习三昧耶，四条平常四威仪三昧耶，断除五魔三昧耶，降伏四敌三昧耶，见解三昧耶。上述一切归纳为无有守持安住法界之顿门三昧耶，及有守持之渐门三昧耶。4、修持：分为方便道与解脱道。方便道者，如《大幻化网根本续》云：“奇幻希有法，非从他来，依方便智慧，如此之中起。”如是所说，主要依方便奇妙之行，以强力使现自住智慧，而速能成就彼果。犹如玛吉嘎之力，于一瞬间其将铁球转为黄金也。解脱道者，如《大幻化网根本续》云：“圆满智坛城，等行闻思修，自成自然性。”如是所说，主要以闻思修行之殊胜智慧，来抉择诸法皆为本觉自然本智自圆大坛城而修习故，究竟诸道后，于自现身智坛城大平等中解脱。犹如果支巴之宝，与铁界物并置，使其渐次变金也。5、行为：主要平等行持法界与智慧之行为。6、果：于此生中现前与二十五种功德无二之任运大乐自性身。

阿底约嘎乘：

一、定义：于本来菩提自性义中获得解脱、远离取舍希疑自体之方便。

二、释词：梵语音为“阿底约嘎雅那”，其义为最极瑜伽乘，即一切诸乘顶巅之瑜伽，故名为最极瑜伽乘。

三、分类：1、入门：分为灌顶入门与事业入门。灌顶入门者，即以觉性力用灌顶等成熟相续而入门。事业入门者，即以无所入而入门。2、见解：通达实相真实性，即本来菩提之自觉本性为本净、自性自成无别中，不灭大悲之力现，三身自圆之义，不依生起次第及持风等有勤方便，而依无作自明、无破无立之理，此为觉空本来



之见。3、戒律:不远离无有、平等、一味、自成之四种三昧耶。4、修持:随顺甚深之见解,依靠立断四直定,及超越四灯而修行。5、行为:任何显现皆为法性自现之幻化故,而无有取舍之行为。6、果:于六个月中获得任运圆满之普贤王如来之果位。

或有人问:萨迦班智达在《三戒论》中云:“阿底约嘎是智非乘也。”故阿底约嘎非是顶乘及果乘。对此答曰,此观点难以成立,因为均说无论道智或果智,皆为是乘,总圣教中共称谓道乘及果乘也。尤其无上密咒之究竟道智,即是一切诸乘之王,于彼详说之论,成立为诸乘之顶也。文殊菩萨化身之圣者萨迦班智达在《三戒论》中所说之密义,是以大悲心为相应根器弟子的不了义宣说。因为萨迦班智达已承认阿底约嘎是智慧,则可推知其或是道智或是果智或二者兼而有之,无论道智与果智均说为乘故,则阿底约嘎必定为乘。《般若摄颂》云,乘有因乘果乘之分,无论因乘或果乘均为乘也。若萨迦班智达上述观点是了义的话,则与教证与理证相违。故阿底约嘎是顶乘及果乘也。

戊四、摄义

故内智力愈增上,如是如是诸器情,
分别见为不净净。

是故能见二谛双运大清净实相的内心智慧力越来越增上,如是将器情世间也逐渐由原来不清净的,见为清净的,以及大清净的。

在现空无二的法界本性中,本无高低、贤劣的差别。那么成就的佛,轮回中的众生,利根、钝根这些是如何



区分出来的呢？其差别的来源即是众生的能境分别心。

根器、智慧和种姓并非一成不变，修学佛法即是为了改变这些特性。大部分众生为中下根机，但也有未经修学即已证悟的上根者，这是悲悯众生的佛菩萨在轮回中不共同的示现，如全知麦彭仁波切即是一例，故不可盲目自许，应具自知之明。但也不要自轻自贱，盲目地认为自己没有善根，没有福报，与殊胜的大乘法没有缘份，因为我们虽然至今尚流转于轮回，确属下根，但已遇到成就的金刚上师，求到了殊胜的法要，这即是往昔无数善根成熟的果报。另一方面，如果现在再不勇猛精进，依教奉行，则人身难再得，以后很难再有这么好的机缘。

通过精进闻思修，积福忏罪后，智慧越来越增上。这样器情世间也因智慧的改变而逐渐变为清净，直至究竟的大清净。

在暂时的修道过程中，入定时已安住于大清净中，但出定时若未安住于这个境界，则所见到的仍是不清净的器情诸法。

《宝性论》中说：所见均为不纯净的是众生，入定时见为清净，出定见为不纯净的是学道中的圣者，无有出定入定，所见均为大光明的是佛，这也完全是依靠内心智慧而作的区分。

下面总结、归纳基道果：

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。

如上所述，基的本性是现空本来无二无别，证悟现



空无别的道乃二资双运之道，如理修行上述双运道的修道者，最终能证得色法二身双运的佛果并具有如所有智与尽所有智二种智慧。故仙人于此告知流浪者，自宗认为显现与空性在基道果中均为双运一味，不可偏袒。

以上已将第五问题释竟。摄略而言，首先辨析和破遮他宗对“其中二谛何关要？”两个有偏堕的回答，然后以教证和理证建立了自宗“唯以双运立宗派”的无垢善说。

学习之后，应观察自相续是否从内心深处对二谛不分的大等性产生了定解，若未生起，则不应仅停留在表面的词句上，而应广闻深思实修，如是则会越来越深地体会到金刚句甚深广大之义。

本问题的另一个重点是九乘佛法的次第。九乘佛法各有定义、释词、分类等，下下者为上上者之基础，上上者不仅具备了下下者之功德，还具有更超胜的功德，故不应取此而舍彼，应反观自相续，对九乘佛法是否生起了定解？具备了什么层次的功德？所以一方面应系统闻思九乘佛法，另一方面应由下下者起修，逐渐具足上上之功德，迅速成就佛果。

丙六、第六问题：什么是六道众生的共同所见境

分二：一、分别破除偏颇的他宗；二、成立无垢的自宗

在第五问题中，抉择了显现的世俗与空性的胜义二谛。本问题也是抉择二谛，但这是第二种二谛，即实相与现相不一致的能知和所知是世俗谛，实相与现相无二、能知与所知也已融为一体的是胜义谛。按后一种



二谛中的世俗谛，不同的能境各有不同的所境。按中观的世俗谛，不同的所境有一共同的基础，本问题先抉择世俗谛中的这一共同基础。然后抉择在胜义谛中，共同所见法是众生与佛尚未分开之前的本基，也即是大圆满中的本基。按这个次第抉择的必要是借助前面所抉择世俗谛中的共同所见境，来得出六道众生、声闻、缘觉、菩萨和佛的共同所见境是大圆满基的本性这一结论。这一问题的内容，新密宗的嘎举、萨迦、格鲁、觉囊等教派均无涉及。

第六、七两问题的内容是全论中最殊胜的部分，可以归纳为文殊心咒的德字中，即“德者甚深智慧门”。

全知麦彭仁波切在《大幻化网总说光明藏论》的见解续事中对这个问题作了甚深和广大的抉择，所依的根据是无垢光尊者、荣素班智达及莲花生大师等八大持明者的伏藏品，尤其以荣素班智达的《大幻化网疏》、《入大乘论》等善说为主。如果一一拜阅了上述传承祖师的论著后，就会发现所有的精华都已包含在这一问题的回答中了。也就是说，若闻思了这一问题，即与闻思了上述传承祖师所有的善说等同。

这一问题的大意，可按全知麦彭仁波切《大幻化网总说光明藏论》中的科判理解，即所知法之本性是本尊，能知心的本性是智慧，前者又分从观察世俗量而建立，与以观察胜义量力而建立两种亦即大平等、大清净双运的心性，从两方面分别建立。

法王如意宝在讲解《定解宝灯论》时，不共同地指出第六问题不是为了破析他宗、建立自宗，也不是为了建立世俗的共同所见境，而主要是为了抉择究竟的所



见，亦即大圆满基的本性，或佛的所见。这可归纳在下列三点：一、一切法的究竟本性何者亦不是。二、虽何者也不是然何者也可现；三、因种种显现本性空性，显现如幻，故为大清净。

法王如意宝总结的第一点“一切法的究竟本性何者亦不是”，是因为此究竟本性是佛与众生尚未分开之前的无记法，远离言思。因此也远离了轮回、涅槃、分别心、智慧等的差别，（这与显宗的见解不同，显宗虽也抉择了基乃大清净的涅槃，但这些都包含在分开轮涅时之涅槃中，未曾言及不在轮回、涅槃内的本性。）然而自第二刹那起显现了万法，此万法实质均为假立、幻有，均将消尽在大清净的本性中。故普贤王如来认识了这一点而成就佛果，而众生未认识这一点为显现所迷，执此幻有为实有，故从此而流转于轮回。

先是流浪者提出问题，然后仙人分世俗的抉择和胜义的抉择两方面回答，世俗抉择中先讲述破析他宗观点，后述自宗见解。

丁一、分别破除偏颇的他宗

首先阐述共同所见为水的他宗观点：

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。

同一之水，在六道众生前，分别显现为不同的水、脓、铁水等时，有者把共同所见承认为水，因为一切能见都是正量故。

中观抉择世俗谛时，与唯识把一切外境承认为习气的显现不同，而是把外境承认为与心识同时并存。而



同样一碗水的外境（以水为喻，是因此处为人讲法，水为人所常见之物），六道众生所见各异。自下至上依次为：地狱众生见为铁水，饿鬼见为脓血，鱼见为房屋，人见为水，天人见为甘露（无色界中空无边处的天人见为虚空）。如此同一外境，在不同众生前成了完全不同的物体，那么这些外境到底有没有一个共同所见境？若有，则是什么？

再打一个比喻，如有六个人，分别从同一宝瓶的上、下、左、右、前、后观察，虽见到的各异，但他们现量知道有一共同所见境——宝瓶，现在问的是六道众生与“水”的问题。

承认水为六道众生的共同所见境，是宗喀巴大师的观点，在《入中论善解密意疏》中解释“鬼见脓河心亦尔”一句时指出：一方面水是六道众生的共同所见境；另一方面六道众生各自能见之识均为正量。宗喀巴大师先作了个比喻：如有善持明咒者，虽触炽燃铁丸而不烧手，将彼铁丸取于手中，身识虽亦缘彼铁触，然不生感觉极烧热相之识，是因用咒水洗手为缘也。其无彼咒力者，则生觉彼铁丸极烧热相之识也。”然后宗喀巴大师分析他们的外境相同：“如是烧触与不烧触，俱应许是彼一铁丸之触尘。”而身识不同，但各自都是正量，且互不能破：“二身识量，此一量所成立之触尘，非彼一量所成立者。故虽许彼二俱是量，然非此一量之所成者，即彼一量之所破也。”

宗喀巴大师从这个比喻推出：如是于一河处，河之一分，由鬼昔业增上力故，见为脓血，河余一分，由人昔业增上力故，不现脓血，现为可饮可浴之水。结论为：



彼二俱是河之一分，由饿鬼眼识量所成立义与人眼识所成立义，事体各别，故非一量所成立义，余量即成立为彼相违事。即脓血与水都是河的一个组成部分（一分），因为饿鬼与人所造业力的差异，而在各自的眼识前成立。故不能以饿鬼所见的脓血为正量，来认定人所见的水为非量，反之亦然。

下面分析若此观点为了义，则有两大过失，第一是泯灭了正量与非量的差别

若水少许有自性，则无正量及非量。

如果用量能成立水是有少许自性的共同所见，并且六道众生各自之所见与能见全为正量，则六道互相之间之所见与能见就没有正量与非量的差别。

若六道共同所见境之水有稍许自性，则人前的水，饿鬼前的脓血等相互之间就不应有正量与非量的差别。

“自性”有两种含义，一是胜义、一是世俗，后者即宗喀巴大师认为的“柱非以柱空”，亦即世俗的显现不空，在世俗中，脓血、房舍、水、甘露等显现各自都有其显现的自性，并且这些显现都是水的显现的一部分。虽然在这一前提下可以承认“一切能见全为量”，但却犯了另一个基本概念上的过失，即因为全为正量，故没有非量，如是则又不会有正量，因为正量与非量是互相观待而成立的。如没有“长”，也不可能“短”一样，没有非量，也就没有正量，也无法安立正量。其实宗喀巴大师只是对单独的个体作了具体的分析，而未对相互之间加以观察与比较，因此这一结论若应用到相互间的观察上，必然会导致上述泯灭正量与非量差别的过



失。

关于这点，果仁巴论师在《入中论释》以及《见解分别论》等中作了广泛有力的破析，指出若此观点为了义，则其过失会多如雨点。他举了一个比喻：若饿鬼所见的脓血等各是水的一分，则一人喝了一碗水后，应有实际上已喝了一碗脓血，也喝了一座房舍等的过失。还有，这样承认也引起自相矛盾：一方面宗喀巴大师认为世俗法一经观察均为假立；另一方面又在详细观察后，承认了六道众生的共同所见是水，这两点无论如何也不可能相合，不了义的不当作了义，否则就象印度的成就者萨哈所说的那样：他游戏时随便所作的事，大家都认假当真了。同样，对宗喀巴大师所说的法，应分清层次，不能把不了义的理解为了义。

第二大过失为共同所见境不成立：

若是各境不共同，如见瓶柱之眼识，
共同所见不成有。

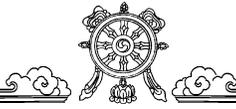
如果人所见的水，并非其余众生所共同见到的，犹如人眼识前的宝瓶与柱子各自不同一样，不存在共同之所见。这便与唯识见相同，而与宗喀巴大师弘扬的世俗中承认有共同所见境的中观观点相违。

以上分析了承认共同所见境为水的观点属不了义。

下面分析他宗的第二种观点，即共同所见境为潮湿：

有谓共境为潮湿。

有些承许共同所见境为潮湿。



持这种见解的代表性人物是格鲁派的克主杰与嘉样杰巴两大论师。嘉样杰巴在他的《入中论释》中解释“鬼见脓河心亦尔”时指出，宗喀巴大师所说的共同所见之“水”，不能理解为人所见的水，其义是指潮湿。他说：“潮湿一碗彼者安立为所见”。

克主杰在《中观总义——善缘者睁眼论》中广泛详细地建立了宗喀巴大师的观点，破遮了前代中观论师的观点，遣除了他宗对格鲁派自宗的辩驳，回答了他宗的辩论，并且列举了不承认其自宗观点的诸多过失。这是格鲁派中具有代表性的观点。他说：“潮湿的一部总体中生起六个分支”，即本基为潮湿，分支有六种。

他们认为共同所见应为潮湿，其根据是，地狱众生所见的铁汁有湿性，饿鬼所见之脓血，鱼等旁生所见之屋舍，人所见之水，天人所见之甘露等都同样有湿性。将水解释成潮湿则可避免承认共同所见是水所引起的过失。

下面对此观点进行破析。

首先从反面推理，如果存在有自性的共同所见境，则不应有不共同之所见法：

若有共同各潮湿，不灭而存则潮湿，
不共所见不应起。

如果六道众生各自之所见是共同的潮湿，并且其本性一直不灭而存在，则应成所见仅是潮湿，而不应生起其余的脓血、水等所见法，因为潮湿并不能显现为不同的其余所见法。

其次，从正面推理，若六道众生之所见不同，则不



能成立潮湿为共同所见境：

一见一者前无有，脓水等基为何者？

一类众生所见到的外境，另一类众生见为其他的外境，如饿鬼见不到天人所见的甘露，反而见为脓血；天人见不到饿鬼所见的脓血，而见为甘露等，其余可依此类推。这样的话，脓血、铁水等外境的共同显现之基是什么呢？

在胜义中确实存在一个六道众生共同所见的法界本性，但这远离了四边八戏，不可思量，是大清净与大空性无二的本性。除此之外，便不存在堪忍、自在成立的法，一切世俗不清净的法都是观待业障与分别心所造作出的缘起假立法，水与潮湿都逃不出这假立法的范畴，一经胜义之观察，与石女儿、空花没有区别，故不可能成为不须观待、独立恒存的六道众生之共同所见境——潮湿。

第三，潮湿之性并不遍于六道：

此外空无边处者，所见湿境由何成？

此外对无色界空无边处的有情，一切显现均见为虚空，因此潮湿之所见境怎能存在？同理可推出识无边处、无所有处、非想非非想处之有情也同样见不到潮湿之外境。

第四，观察潮湿与脓血、水、甘露等是一是异，从而推出潮湿不是六道众生之共同所见境：

若湿与水一体者，显现脓等皆不得，
水异湿性皆不缘。



如果潮湿与水是一体，则只能显现为水，而不能显现为铁水、脓血、甘露等。同样，如果潮与水、脓血、铁汁等为异物，则除水等之外的潮湿显现也都不会有。这样潮湿不是六道众生的共同所见境。

潮湿与水也不可能是异物，因为除了水之外，见不到一个独立存在、现量可见的“潮湿”之所缘法，它们不象柱子与宝瓶，各自独立异物地存在，并可现量见到。它只是在第六分别意识前显现出的一个总相而已，而没有一个在外境上自相存在的潮湿。如“人”只是一种总相，一经观察，便发现由男女老幼等组成，说男女老幼等的总体是“人”，这“人”便是第六意识概括出的假设总相。因此说在名言中不存在一个真实、不变动的潮湿。

这样若承认六道众生所见各异，则会得出没有一个实有的共同所见境；若承认有一个实有的共同所见境，则六道众生不可能有不同的所见。这好比手中拿了一个盛满滚烫开水的玻璃杯，摔掉呢，则会打破杯子；不摔掉呢，又会烫伤了手一样，处于骑虎难下的尴尬境地。

实际上这是宗喀巴大师与克主杰等论师为下根者所建立的在意识之外有独立存在的外境的不了义观点，暂时安立六道众生之共同所见为水与潮湿。如果认为此乃了义观点，则必定会导致上述过失。

这里一体与异物之观察方法是以名言理论所作的观察，在胜义中不存在有一体与异物的关系。

下面是从暂时的共同所见与究竟的共同所见两个方面进行破析，首先分析暂时的共同所见，指出二谛中



都不存在不须观待，独立成立之共同所见境：

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。

在六道众生各自不同的外境显现前，不存在相同的一个共同所见境；六道众生前共同所显现的相同法，一者故不能显现为不同的其他法。

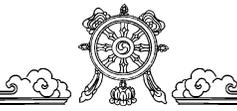
这是从世俗角度作的分析。在世俗名言的概念中，一是一，多是多，一与多互为矛盾，不可混杂，不同的显现不能说成一个；相同的一个所见也不能说成多种。比如有三个人，其中一个人在学院里看经，一个人在色达县城看电视，一个人在牧场上看白云蓝天，不能说他们看到的是同一种东西。这是前半颂的比喻。又比如房间中有六人，在观看一只宝瓶，有人在看内壁，有人在看外形，有人在看瓶上的画……不能说他们在看完全不同的东西，而是同一物体的不同部分，这是后半颂的比喻。

由上一颂可得出下面的结论：

是由观待假立外，若许观察堪忍法，
则须使成实相故，如何观察不应理。

是故，水或脓血等观待人或饿鬼等而成为其同类众生的假立所见境。除此之外如果承认一个堪忍正理观察的水或潮湿等共同所见境，则其必定是胜义之实相，如是，则无论如何观察，这种承认都不应理。

由上颂可推出：只有观待于一类特定的众生前才有特定的外境显现，因此是观待法，而且这种存在，不



会在另一类众生前显现，因此没有恒常不变的性质，故是这类众生的虚假安立。如水，只有在人类面前才见到水，其余众生见为其他的法。可见只是观待于人类才能说其为“水”，又水这一外境不能遍于一切有情，只是观待人而成立，因此也仅是人的一种假立而已。

而且从胜义理论来看：如果经过观察后还存在有不需观待、不是假立的堪忍法，则此法自然应成为胜义实相，其能遍于一切有情，一切处所，也是诸佛菩萨所证悟之实相。若此实相是水或潮湿的话，则无疑会导致见到水便是见到实相，也就是证悟成佛，这样有见到水之人或见到潮湿的六道众生都已成佛的过失。

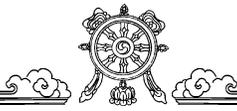
这样无论从上一颂的世俗理论观察，还是从这一颂的胜义理论观察，水或潮湿为共同所见境之观点都不成立。

荣素班智达曾说：“只学了下乘法的人往往会把不了义法执为是以正量抉择的了义法，但是以顶乘大圆满的观点来看，一切法不必用胜义的理论观察，即使仅用世俗的理论观察就可了达这一切都是幻化的、假立的，都无有真实之性。”

应该再次指出的是，讲述这些金刚句之目的并非破遮他宗，而是以辩论作为一种加行、方便，来得出后面胜义中共同所见境的结论。

上面分析了承认六道众生的共同所见境是实有法的观点的过失，下面分析承认六道众生没有共同所见境的观点亦有过失。

首先分析在暂时的世俗中，若不承认有共同所见境，则如同唯识而不应理：



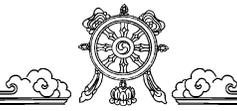
若无共同所见境，则如唯识无外境，
务必承认识为境，彼者即是不应理。

在众生看来，外境中确实存在着脓血、水、甘露等色法。若承认没有共同所见境，则应如同唯识宗所承认的那样，外境本不成立，唯是由内之心识习气而变现为色等外境。这样便必须承认识是外境，然而依教理观察这并不应理。

这里并不是破除唯识，所谓不应理是指在下列两种情况下承认唯有识而无外境的共同所见法则不应理：一、在胜义法界中，承认存在分别识的实有本性。二、在世间名言分为暂时现相和究竟实相两种时，世俗的究竟实相应承认唯识，然在暂时现相时不应承认为唯识。

抉择众生的共同所见境，从胜义上讲，无境亦无识；从名言上讲，有境必然有看待彼境之识，因这两者互为看待，缺一不可，此处所说之“无境唯识”不应理的理由即是此，详见《入中论日光疏》。

月称菩萨在《入中论》中说：“无色不应执有心，有心不可执无色，般若经中佛俱遮，彼等对法俱说有。”即若没有外境的色法，则不应执著存在有分别心；若有分别心则不应执为没有外境的色法。对于“佛俱遮”，月称菩萨引用了第二转法轮的般若经典中佛对心法色法平等遮破，都是无生的大空性为教证，这是从胜义方面而言的。对于“俱说有”，则引用了第一转法轮的《俱舍论》（对法）、《阿毗达摩杂集论》等教证，色与心都应说是有，色由微尘组成，心识是有情了达外境色法的



内在本性，都是假立有，这是从世俗的暂时现相方面而言的。

若在世俗暂时现相上也认为无有外境而唯有识，则有两大过失：一是本是无情物的有漏色法，如水、石头等也应能如心识一样会有见闻觉知，产生喜怒哀乐；二是本无形状、颜色的心识应如同外境色法一样会有形状、颜色等了。

无垢光尊者在《如意宝藏论》中也从胜义实相与世俗的暂时现相两方面抉择了非是唯有识。

但从世俗实相、也就是以名言的理论究竟观察时，释迦牟尼佛及诸大论师都抉择为唯有识。

这样详细观察后，就会了知佛所说的法没有丝毫矛盾之处，都是佛以大悲心大方便而循循善诱，因机施教，以善巧方便而由低到高，渐渐成熟众生的善根，引导众生趣向究竟的解脱。由此会对佛的清静与圆满的智慧产生出强烈的希求心。如果对佛的种种暂时与究竟的方便不加了知，混为一谈，粗浅地认为佛法有相违、矛盾之处，则会愚痴地认为有些法好，有些法不好，有些应学有些应舍等，而造下舍法大罪。

在《大海幻化网续》、《文殊幻化网续》、《金刚萨埵幻化网续》等“八大幻化网续”中都指出，清静之法是智慧之自现，不清净诸法是心识之幻化，可见《大幻化网续》也是承认唯识是世俗的实相。

中观所破的唯识是随理唯识，因为随理唯识的论师们为了调化下根弟子而宣说了一些不了义的观点，即依他起在胜义中也是刹那、堪忍地存在，本性不空。全知麦彭仁波切在《中观庄严颂释》中指出，中观与随



理唯识的主要辩论处即在依他起的空与不空上。

中观论师一方面对随理唯识的一些不了义观点作了破遮，另一方面对随理唯识的世俗实相是唯识的观点作了充分的肯定与赞扬。龙树、圣天、清辨、月称、寂天、菩提萨埵等诸大论师对此都有论述。

清辩论师在《中观宝灯论》中说，中观有外的粗中观与内的细中观两种，细中观主要是修法，在世俗中依唯识而抉择。全知麦彭仁波切在《经观庄严论释》中说此观点是修行的殊胜精要，并作了高度的赞扬。清辩论师在《中观宝灯论》中指出：龙树菩萨等中观论师在修内中观时都承认世俗实相是唯识，并引述了中观论师们的原句。其一是龙树菩萨在《大乘二十颂》中说：“内外所立法，离心无所成。”即内有情世间与外器世间都唯有心识，除此心识外别无他法。又《大乘二十颂》说：“诸法皆心性，如幻而安住，心性与光明。”即诸法之世俗本性都唯是心识，心识也是如幻而安住，其究竟之胜义本性是无生的大空性与大光明。

圣天菩萨说：“所知法非实，乃自心所现。”即外境的所知法无有独立能成立的实有本性，都是分别心的变现。这也在世俗实相上以唯识而宣说。

清辩论师在抉择粗中观时，是按小乘的经部观点来抉择世俗谛，即在世俗中存在着与心识看待的外境器世间。但在抉择细中观时，也是以唯识而宣说。如“幻化的心显现了内外之法，我与蕴等法少许也不成立。”

清辩论师在《中观宝灯论》中还引用了月称菩萨的话说：“心外无有诸法成立，诸法如阳焰，均无自性。”

寂天菩萨在《入菩萨行》第五品中也说：“实语者



佛言，一切诸畏惧，无量众苦痛，皆从心所生。”及“有情狱兵器，施設何人意，谁制烧铁地？女众从何出？佛说彼一切，皆由恶心造。”等。

自续派的另一大论师菩提萨埵以中观的观点抉择胜义谛，以唯识的观点抉择世俗谛。此在他的《中观庄严颂》及《中观庄严颂自释》中广说。

以上引述了中观论师的论述。那么唯识论师们又是怎样宣说的呢？

唯识的祖师弥勒菩萨在“慈氏五论”中讲述了如来藏是与大空性无二的无为法的胜义本性，并未讲在胜义中还存在有刹那的依他起法。

无著菩萨在《宝性论》的注释中说：“一切分别所造作的法都是依无明所产生的，是假立、如梦如幻地存在。究竟的胜义本性是如来藏光明，这如来藏光明已远离了四边八戏，本性是现空无二的大双运与大清净。”

弥勒菩萨与无著菩萨是随教唯识的论师，随理唯识的论师有世亲菩萨、陈那论师、法称论师等。他们宣说了世俗实相是唯识，前面已对这部分作了肯定，对其承认的在胜义中刹那的依他起是不空的观点已按教理作了否定。

全知麦彭仁波切在《中观庄严颂释》中详细地抉择了世俗实相必定是唯识，并指出世俗诸法是唯识的见解，对初修者来说极其重要，是无上的窍诀法，修习此法可以极快地遣除对外境的贪欲等的一切执著，在中阴时也可轻易地遣除各种怖畏。

佛在《十地经》中说：外道没有了达轮回的根本因是内的无明的唯识，而认为或是大自在天，或是神我等



等。

佛在《宝积经》中说，下根人认为离识之外还存在有实有的外境，上根人了知世俗之一切法唯是心识的变现，心识本身也是无生的大空性。佛比喻说，人向狗扔一块石头时，狗会朝石头方向跑去；同样，下根人对虚幻的外境产生实有的执著。而人若向狮子扔一块石头时，狮子会扑向扔石头的人，搏而食之；同样，上根人了知一切外境如梦如幻，都是心的变现，同时了达心的本性是无生的大空，超越轮回，获得解脱。

大乘破小乘、中观破随理唯识时并不是全部否定其见解，而是说在究竟本性上并不存在这种实有的本性。下下的宗派相对于上上宗派是加行与方便，上上宗派是下下宗派的增上，修上上宗派成就了的人，同时也已具足了下下宗派的所有功德。因此若认为下下宗派是不了义而不皈依、不修行的人，不但修上上宗派成就不了，而且还造下了舍法罪。如果认为某一派的观点有错误，则首先应是佛有了过失，因为这一切法最先都是由佛金口宣说的，历代的论师把佛各个层次的密意造成各种论典广为弘扬，以便众生修学，故不能诽谤这些成就论师们，因为杀尽天下的众生，也抵不上诽谤成就论师的业障重。末法时代的众生难免具有谤法、谤成就者的习气，但自己应警惕，不但在白天，就连在梦中也不能让其现行，一经发觉，应立刻忏悔。

有人学习了中观，便轻视唯识；也有人学习了唯识而认为中观不应理。这样把纯正的佛法理解成了水与火一样不相容、亲友与怨敌一般不调和，这种学法人没有理解整个佛法是一味一体，皆为调伏无明而宣说的，



故而首先应把狭隘的心理纠正过来，不然会越学业障越增上。

也不能想当然地认为佛法都是一个意义，没有多大的差别，如此则又走到了另一个极端。小乘弟子仅为求自己的解脱而修学小乘佛法，最后获得的是暂时的解脱；大乘弟子为了一切众生成就佛果而修学大乘佛法，最后获得的是究竟的解脱。大乘的显宗与密宗在究竟的果位上没有区别，但在见解、方便、成佛的快慢上有很大的差别。

佛法从下越往上，就越来越殊胜，也就越来越趋了义，最后在宣说佛的究竟果位时，直接指出众生本来是佛，只需积累二资清除偶然染污的垢障，便可无勤成佛。正是由于对这个本来面目完全认识、部分认识、一点也未认识等的差别，从而区分出了佛、菩萨、众生等的差别。

由此可见，法越高深，就越了义，成就也越快，尤其在众生寿命很短的末法时代，无上密法就显得更为重要。

对于密法尚未产生信心的人，可以从小乘法等开始逐步引导，依据教证、理证，一步步遣除其心中的疑惑，直到最后对无上密法产生坚定的信解。

无垢光尊者在《四心滴》、《三休息》、《七宝藏》中也广破过随理唯识，在《心性休息广释》中举例说若外境是由识产生的，故是识，则牛的粪便应成为牛，因是由牛产生的；山上的草烧燃时，因其是分别心的本体，故分别心也应该烧燃；一个人出生之前外境不应该存在；人远涉至他乡时，外境的房子等家乡的一切也都要



跟了去等很多过失。

全知麦彭仁波切与知庆仁波切解释了无垢光尊者的密意。全知麦彭仁波切在《遣除单秋疑惑论》中指出：无垢光尊者在《如意宝藏论》等论典中广破了随理唯识，这是从世俗现相的层次上而言的，这时心与外境同时存在，不能认为外境即是心识。

知庆仁波切也指出：无垢光尊者在《心性休息广释》、《法界宝藏论》中，还破除了唯识的另一方面，即在胜义中不是空性，而是实有的依他起。月称菩萨在《入中论》，寂天菩萨在《入菩萨行·智慧品》中也都作了相同的破除。

在世俗的实相上，无垢光尊者也承认唯识的观点，因为山、山上的牛、牛粪、草、草上燃起的火等，这一切在胜义中均不存在。而且在世俗实相中，除了心识外也找不出一个在外境上独立存在的山、草、牛等。如《平等自解脱》的引导文中说：“彼等归纳者，显现直指为心，心性直指为空性，空性直指为现解故，即是堪放之见也。”还指出心的本性若按密宗的见解而言，则是远离了四边八戏的大清净的解脱，以智慧直接感受是大圆满不共同的修行。在《法性自解脱》中说，在初夜时应把显现法决定为分别心的本体，犹如梦境。

唯识自宗的论典以众多的根据建立了唯识，其中最主要的有两个因，一是显现因，一是俱生缘因。这在《量理宝藏论》第二品中有详述。法王如意宝在传授唯识时指出：显现因主要讲述甚深的一方面，俱生缘因主要讲述广大的一方面，将一切万法都归结为唯识的本性。



唯识的建立还运用了许多生动的比喻。这些比喻一方面借助于世间生活，另一方面也借助于分别心的推理，故尔极易为世间人所接受，并使人对唯识之意义产生深刻的认识。其中最具有代表性的比喻是梦喻。比如我们在不观察时认为外境中有实有的存在，如山、水等有形状、有颜色、可触摸等，唯识借用梦的比喻来说明这不一定正确，因为梦中的山、水、人等梦境也都有形状、颜色，也可触摸等等，但在醒来后谁都知道这只是梦中的显现而无实有。

唯识依靠教、理及形象的比喻，使凡夫也能清楚地认识到万法唯识的世俗实相，依此而修行对遣除外境的实执也很殊胜。但这只是以分别心去观察世俗万法所得的结果，不能由此而认为在智慧所感受的法界上还存在有唯识的本性，就象不能以凡夫分别心具有烦恼为根据而认为佛智也具有烦恼一样。

以“显现因”、“俱生缘因”等理论为基础构起了无有外境而唯有识的见解是随理唯识；不仅如此，还进而抉择了心识也是无生大空性的是应成派。再深一步，抉择法界中与大空性双运的如来藏大光明是《宝性论》等随教唯识；更深一步，将无生的大空性与如来藏的大光明直接以窍诀方式抉择，令人以现量式直接感受、证悟的便是大圆满的无上密法。这样下乘实为上乘的方便，上乘则包含了下乘的所有功德，对各乘进行了正确的定位后，便可了知佛应机说法的方便善巧，了知佛法确实如甘露，能使所有的根机众生都得益。

学佛的人还应引起警惕的一种心理是：因为自己的民族、地域的关系，对本地流行的佛法特别执著，而



对其他地方的佛法产生一种排斥心理。殊不知佛法是一种放之四海而皆准的真理，超越了民族、疆域的界限，并不是某一地区的人创造了佛法，佛法也不专属于某一地区的人，而是所有佛弟子的共同导师释迦牟尼佛的法身与色身所宣说的，无论哪一地区弘扬的佛法都是一切佛弟子所应共同皈依和修学的。

可惜的是，在末法时代，真正以教、理为根据去思考、辩论的人少之又少，大多以五毒烦恼为出发点，意气用事，貌似探讨深邃的佛法，实则只想压过对方，这样的辩论是越少越好。至于互相真心探讨佛法的辩论能增长智慧，应加以鼓励。如果自己发心清净，闻思也有相当基础，这时遇到有人在妄加评论佛法，随意宣扬邪见时，因这种行为不仅损害了自己的相续，也损害了他人的善根，且妨碍了佛法的弘扬，故应该拿起智慧的宝剑，以有力的教、理根据，斩断其邪见。

上一颂指出了若不承认有共同所见境的第一大过失。接下来的三句指出了第二大过失，在世俗现相中能取所取是存则俱存，遣则双遣。

如无外境心亦无，能取所取之显现，
世俗中亦相等故。

如果外境的所知法不存在，则能知外境的心识也不会存在，故在世俗现相上，能取的心与所取的境都有显现，相互观待而存在。在究竟之胜义中，外境与内之心识皆为无生大空性，内外法平等不存在。虽然六道有情所见到的互不相同，如人见为水，饿鬼见为脓血，天人见为甘露等，但在世俗之显现上，观待于人之心识，

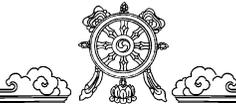


水为其所见；相对于饿鬼，则脓血为所见境等等，能取所取互为观待平等而有。

第三、在胜义法界本性中，一切戏论都已远离，故能取与所取都不成立。

于诸所现若观察，二取不应分有无，
虽有境现而虚妄，心现亦是不成故。

如果用胜义理论来观察世俗的一切显现，则世俗的二取显现都是戏论与假立，能取与所取均属于世俗显现中的一部分，因此同等的不成立，不应认为能取之心识有而所取之外境无。所以外境的万法虽然显现不灭，但却没有本性，故只是一种虚妄、假立，犹如水中月影。同样，内境之心识也是显现不灭，而无本性，也是虚妄，在胜义中不成立。这在本论第一问题中已广泛作了解答。此处再举一例以说明，譬如我们通常所称的宝瓶，把它分割成上、中、下三份，这时所谓的宝瓶在哪里存在呢？如果说其中某一部分如上份是完整的宝瓶，那么上份应已包含了中、下份，把上一份砸碎，中、下份也应自然破碎。再看具体的上、中、下每一部分，都可再分成上中下三份，这时我们的眼中是已分割成的各个局部，原先的宝瓶已不复存在，如此不断分割下去，最后分到微粒的程度，再进行观察时，发现原来是无生的大空性。由此可以知道，我们所说的宝瓶，其实是我们心识前的一个妄相而已，实际在外境中并没有固定不变的实有宝瓶。同样看待宝瓶的心识也是假立和虚妄的。所以上师以宝瓶给我们灌顶是随顺我们分别意识的一种方便。



所取的外境和能取的心识是相互看待、相互依赖而存在，所取的外境如果象石女儿般根本就没有，那么也不可能有见石女儿的眼识。故能取的心识也是如石女儿般根本不存在。另外，也可以从一体或多体的角度等理论直接观察心识与外境，而得出二取皆为无生大空性的结果。

上述三个方面可以归纳为：在世俗暂时现相中，看待于各道的有情而言，存在着各自的所见境。然这仅是不详细观察的情况下所安立的；在胜义中则无有世俗所许的共同所见境。

以下阐述自宗对此的究竟观点，即胜义中存在有共同所见境，并且万法均依此而产生，反之，若许胜义中无有共同所见境，则万法无由产生：

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。

无论是同一道中不同有情的共同所见，或是不同道有情之间的不同所见，其有一个共同所见境，即为现分。六道众生有一个共同的现基是能够成立的，若无此现基，则六道众生不能有各自的所见，故不应理。如戏剧中同一演员可表演不同的角色一样。

同见与异见有两层意义：一、同属一道的有情因业障、福报相近而有共同的所见境，但业障、福报相差较大的各道有情之间的所见则不相同；二、六道有情所见的均属不清净法，这是同见，而看待于圣者所见的清净



涅槃，则成了异见（这一句是从相对的角度而言的）。但无论是共同的所见或是不同的所见，从最殊胜的，也就是从究竟、绝对的角度来看，有一个圣者与凡夫的共同所见境，这就是“现分”。这里现分并不指世俗中有边的显现法，而是在法界中与空性无别的大光明，或空性自体显现的大光明。它远离了偏堕，遣除了二取的不清净相，对世俗中的众生可以相似地说为了义的法界本性，究竟的显现法，以及究竟法界本性的缘起，此缘起亦非摄于有边等。此究竟之所见即与空性无二无别的大光明，其远离了一切偏堕与戏论，依此共同所见境及六道众生各不相同的业力，而分别见为水等所见境。

“究竟”一词，通常有两种不同的意义。一是观待于暂时但本身与暂时毫无关系，如十楼相对于一楼；二是虽与暂时相对，但暂时与究竟具有同一本体，并未离开暂时而谈究竟，如冰之于水。此处“究竟”之义属于后者。

法界属无为法，此无为法也有两种含义。一是观待于有为法的无为法，如虚空等，属假立法。二是不观待有为法的绝对无为法，直指法界本身。全知麦彭仁波切在许多论著中都曾指出，这无为法本来就是远离四边，不能为分别心所了达，故往往称其为“大”，如大无为法、大中观、大清净、大光明、大双运等。

以这个显现为基础，可以产生同见与异见、轮回的染污法与涅槃的清净法，基道果等的一切。这是从最殊胜、最了义的角度而言的。由此也可了知，众生因未了达这个现基而流转生死，圣者所证的也不是单空，而是清净、圆满的现基。有了这个现基，才会有迷乱的众生



与证悟的圣者，以及轮回与涅槃。反之，若认为不存在这样一个现基，则这一切都无从区别及建立，故不应理。

此也可由演员演戏来说明。一个演员，可在舞台上扮演许多不同的角色，有一天他上午演了一位天女，令观众如痴如醉，下午演了一位魔王，令观众惊慌恐惧。如果没有这位演员，则上午的欣悦与下午的恐惧都不会发生。这下午的恐惧，可以比喻为未看法界本性的恶趣众生，上午的欣悦，可以比喻为未看法界本性的善趣众生。及至在后台见到卸了妆的演员本人时，才知这一切都是他的变化所作，就象见到了法界的现基后，才知一切万法都是现基的变现。

如果因凡夫不见圣者所见之境，圣者前也不存在凡夫所见之境，所以认为两者所见之境恰恰相反，则也不正确，此仍以演戏为喻来说明：演员上午扮演了天女，下午扮演了魔王，在观众看来，飘曳的天女与狰狞的魔王给人以完全相反的观感，却仍是由同一人扮演。同样，众生在现量证悟法界本性前，以各自的业力而未如理认识现基，反以非理作意而见为各种所见境。

在显宗大乘的了义经典中，这个现基被称为如来藏，正是基于这个如来藏，才分出了众生与如来：本身虽具有如来藏，但未证悟的是众生；本身具有如来藏，并已证悟、安住于其中的则是如来。仍可借用比喻说明，昏暗的傍晚，路上横着一根黑绳，这时有甲、乙两个人走来，甲不知是绳，错看成了蛇，因此心中大生恐惧痛苦，一步步后退。而乙知道这是根黑绳，因此并未有丝毫的恐惧，也不会产生痛苦。甲待乙指明了真相，凑近瞧清楚后，也现量见到了绳子，恐惧心随之消失。众生



就如甲，如来就如乙，众生与如来的共同所见境——如来藏光明，就象甲与乙的共同所见境是黑绳一样。众生将如来藏的大光明执为实有的万法，就象甲的恐惧痛苦缘于错将黑绳看成了蛇一样。

若认为既然圣者与众生有一共同所见境，则圣者应如众生一样感受痛苦，或众生应如圣者一样没有痛苦的话，则也不正确。犹如甲与乙有一共同的所见境——黑绳，但甲未了知真相，而产生畏惧，而乙明了真相，不产生恐惧一样，同样，众生与圣者，虽有一共同之所见境，但众生未如理认识而感受痛苦，圣者如理认识而感受大安乐，二者在认识与否上有很大的不同，而非是所见境的不同。否则若所见境不同，则众生如何成就佛果呢？

比如来藏更深一层的共同所见境的见解，再无超过其上的是大圆满窍诀部见解，即本基之见。上述轮回中的众生与证悟的佛是基现的各种变现，基现则是从本基中产生出的属于第二刹那的法。在这个产生基现的本基中，没有众生、如来、轮回、涅槃等等，这个第一刹那的本基，就是大圆满无上密法中的究竟心性，也就是圣凡的共同所见境。在第二刹那的基现中，认识并安住于本基实相的是如来，未安住而迷失的即是众生，这时才产生了佛与众生的差别。这个观点在各种《定解宝灯论》注释中都未提到，而是法王如意宝在以大圆满窍诀部的观点广讲《定解宝灯论》时所传讲的，无垢光尊者在《句义宝藏论》中也广述了这个观点。

总之，在显宗的了义经典中，圣凡的共同所见境宣说为如来藏光明；在无上的大圆满密法中，则更深广明



细地阐述了无佛无众生时的本基状态。

宣说共同所见境的目的，是为了避免众生对无生大空性的偏执，通达了这究竟的共同所见境，则自然了知一切世俗显现均为假立的妄相，而刹那间消除对世俗显现的执著。

下面阐述若无现基，则万法无从安立：

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。

除此不偏于现空任何一边的共同所见——现基或现分之外，再也不存在另外的一个共同所见境，是故若没有此现分，则清净法与染污法，同见与异见都不可能显现，阿弥陀佛等的清净刹土及不清净刹土也不可能产生，从小乘直到大乘应成派的各类空性也不能安立……一切应成犹如虚空什么也没有。此乃堕于断边的邪见，有无量的过失。

第二转般若法轮着重广大宣说的是远离四边八戏的无生大空性，没有象第三转法轮那样更进一步地直接宣说这无生的大空性即是清净如来藏的大光明。这样仅以般若法轮难以回答为何法界在暂时上有佛、众生、涅槃、轮回等等的差别法这一难题。故闻思未究竟的人很容易导致这一颂所言之“则成诸境如虚空”的过失。

或有人有疑问：既然大圆满中也宣说了一切法都是幻化的、假立的、无有一法成立，那么是否也会导致类似的过失呢？对此回答：不会，大圆满中并非仅仅宣说了大空性，而是将大空性与大光明一同宣说，故无此



过失。如果了悟了这大光明的则是觉悟的佛；虽然是大光明，但未了悟此实相的则是有分别的众生。

对众生来说，首先应通过闻思而相似地抉择出法界的总相，然后开始相似地安住修行，逐渐增上至见道时，便以瑜伽现量见到法界的本面，最后成佛时圆满证得法界本面。如果没有现基的光明，则不可能有这一切的显现。或有者认为：这一切的显现并不存在，故现基无必要。此观点不正确，因为所谓的不存在，是四边不存在，还是远离四边后的不存在？若是前者，则正在显现时，远离四边的大空性存在。若是后者，则也不正确，因为远离四边的空性本体永远不会断灭。又有人认为：若此现基存在不灭，则数论外道的神我也同样宣说为存在不灭，二者有何差别？数论外道虽然抉择出了凡夫分别心所理解的法都是假立的法，但这未能圆满解释世俗万法的起源，因此推测在这世俗法之外，有一分别心不可思议的神我存在，由此而产生万法。但若详细加以观察，所谓的不可思议是指第六分别心不可思议，这不可思议的神我若真实存在，是否可以现量证知？若不能现量证知，则它仅是遍计执著的结果，就连世俗的实相也算不上，是一种在胜义与世俗中俱不存在的遍计执。就象一位盲人，见不到眼前的宝瓶，反而说是柱子一样。

龙树菩萨在《中论》中说：下根人学习中观时，因不了知其真实义而导致断见转生恶趣，上根人则了知一切都是大空性之实义，而与大光明相一致。

或问：既然如来藏之光明本来远离了垢染，则从中如何生起刹那的世俗法？答：如来藏光明远离垢染是



就实相而言，此需圣者的瑜珈现量才能证知。而众生因无明垢障，把如来藏光明错认为或妄执成了刹那的世俗法，这便是世俗之现相。如一只白色的海螺（喻实相的如来藏光明），在无眼病之人（喻圣者）看来其是白色的，而有眼病的人（喻众生）则把其看成了黄色的（喻刹那的世俗法）。因此，无有实有的黄色存在，也不是黄色从白色中生起，黄色只是未认识白色的一种错觉。同样，刹那的世俗法并非实有存在，也并非是从如来藏中产生世俗法，其只是众生对如来藏的一种错误认识。

又问：刹那的世俗法如宝瓶等在众生面前是以四边的方式真实地存在着，与这离四边的如来藏直接相违，故怎么可能从远离四边的如来藏中妄执而产生出四边的世俗法呢？答：如来藏的实相远离了四边八戏，但众生以非理作意而妄执，故从中显现出世俗万法。此可借梦境的比喻加以说明，梦境中虽然有各类实有的事物，但一经观察，四边都不存在。所以醒时虽然梦中之法远离四边，但在梦中以习气之力可以产生出四边显现。同样，如来藏虽然远离了四边，但众生以无明而产生出四边显现。又如夏季的水，到冬季时结成了冰。冰是坚硬的固体，而水是柔软的液体，二者似乎相差甚远，但不可否定的是，冰是水的一种变化，二者本质上是一样的，水本身在因缘聚合时可以变成冰。

总之，第二转法轮宣说了法界远离四边的自空；第三转法轮进而宣说了这远离四边空性的本性是如来藏的大光明，世俗不清净法都已远离，故是他空。但自空与他空实乃双运一味，自空与他空都是法界的一个侧面。



下面阐述众生为何没有认识此现基的共同所见境：

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

以内外的种种迷乱因缘，众生未能如如地见到诸法的实相，犹如以幻咒之力损害眼后，将木篲等显现见为象马的显现相同。是故，共同的所见境，不能决定安立为偏于如水等一边之显现。

众生没有见到共同所见境的真实之义，是因内外的迷乱诸缘障蔽之故。如地狱众生，因深重的业力，便见到有炽热烧铁的外境，与因极深的无明所感的强烈痛苦。又如饿鬼，见到远方有水，待长途跋涉到水边后，却发现是一滩脓血，此为其外缘。若好不容易找到了一点水，喝进体内后，水变成了火，焚烧身体而更痛苦，这是内缘。善趣中的人与天以山、水、宝瓶等为外缘，分别执著与烦恼等为内缘，正是这些无明习气所感的内外诸缘，障蔽了六道众生的慧眼，迷失了本来实相的大光明。

前面我们曾举了海螺、绳等的比喻，此处全知麦彭仁波切则举了幻咒的比喻来说明。

某些幻咒能损坏人的正常眼根（喻内缘），使木篲（喻真义）看上去变成了象、马（喻外缘）等其余物体。因此共同所见境不能决定安立为具无明习气的众生所见到的水等。

前面抉择了观待众生可安立有暂时的共同所见境，

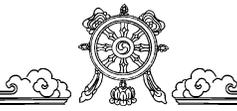


如人前的水，饿鬼前的脓血等，经抉择实相的理论观察后，都堕在了四边之中，属虚妄假立之法，而非究竟的共同所见境。也可从这个比喻来推理：看待于幻咒所损之眼根而言，所见为象、马等；看待于无病眼根而言为木篾；后者看待前者，更为正量；故只有佛之所见，才是究竟之共同所见。

能究竟圆满见到这共同所见境真义的只有佛的智慧，菩萨智慧的所见则未究竟。众生闻思了佛菩萨的宣说后，也可产生相似见到究竟所见境的妙慧，此妙慧即是智慧之因，其中关系在第四节中有详述，故此不再重复。

现基的光明为圣凡共同所见之境，如来藏为圣凡共同拥有之如意宝，但圣者因证得了这本具的如来藏，见到共同所见之真义而为佛；众生虽有与圣者同等之如来藏只因尚未证得而徒遭无量痛苦，如此了知后，便会真正感到圣者的高贵，凡夫众生的可怜，同时也会对自己终将同流充满信心而精进修学。

不同论师在讲解这一部分时观点有所不同，有的认为在这以上都在分析他宗，以下方才讲述自宗观点；也有的认为这以上已讲了自宗，但从“无论同见或异见，共同所见为现分”开始到此颂仍是抉择暂时的共同所见，如把“共同所见为现分”解释为暂时共同所见境如水、脓血等的现分。这些观点暂时在看待不同根机的弟子有其必要。我们则按照法王如意宝的讲法，即从“是由看待假立外，若许观察堪忍法”起至“心现亦是不成故”抉择了暂时的共同所见境。从“无论同见或异见，共同所见为现分”起开始抉择自宗究竟的共同所见境。



相同的解说还有楚西降央多吉仁波切所著的注释。

如果将“共同所见为现分”解释为暂时的共同所见境，则此现分无论是水、甘露等法，都会导致上面分析的“若谓共同所见水”的过失，若此现分许为第六意识的总相，则不可避免地会导致“有谓共境为潮湿”的过失。若说这现分只是第六意识前假立的现分，则此现分也只能是第六分别识前的总相，因具体的水、甘露等在不分别识前有实在的个体，并非假立。

丁二、成立无垢的自宗

分三：一、共同总说；二、分说净等大无别之双运法性；三、以不可思议之方式归纳其义

戊一、共同总说

分二：一、现空双运的平等法性；二、破除无法建立正确的量与非量的妨难

己一、现空双运的平等法性

自宗现空不偏堕，本基何者亦不成，
诸现皆为相等故，一者亦可现种种。

自宗认为，不偏堕于现空任何一边的现空无别的大等性之本基，其不成空与不空等之戏论。本基的一切显现皆是等性之故，一者可以显现种种不同的显现。

此颂以上是在破析他宗观点的同时建立自宗，以下则是直接建立自宗。自宗关于共同所见境的究竟观点不偏堕于现或空的任何一边，因为若偏堕于空性，成为了单空，则从单空中无法建立起众生与佛的差别，众生的分别心应不能了知外境，圣者的智慧也应成不能现见法界。若共同所见偏堕于显现，则无法安立暂时之



共同所见和究竟之共同所见。因为法界中不存在堕于显现的堪忍法，下文有广述。

故宁玛巴自宗认为共同所见境是不偏堕于现与空的本基，在这本基中，没有众生与佛、轮回与涅槃等等的差别，没有一法成立。因为所见的万法乃是由本基中显现基现时，未如理认识实相之本面，而以非理作意所产生的。故实相上是平等一如，无有丝毫差别。由此可知从这一本基产生出种种万法。

下面阐述法性若是现空无别，则可真实地安立一切，否则一切皆不能真实地安立：

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。

设若任何法其实相是现空无二无别，现空不相违，互相一致，则现与不现，量与非量等一切世俗之共同所见，皆为合理和可能。否则，设若其实相不是现空无别，则一切世俗诸法皆不能合理地安立。

在以闻思抉择了现空无二的定解和现量证得了现空无二的瑜伽士面前，从本基中显现的一切轮回、涅槃等法都是合理的，否则皆不可能、皆不合理。

有者认为虽然凡夫也已具备现空无二的实相，但其须以智慧认识，而不是分别心的对境，故凡夫以分别心修行的因不可能感得认识实相的果。这也不一定，因为显宗采取的都是这个修行步骤。显宗的大小乘佛法都是在各自的资粮道、加行道上以分别心修行，最后获得各自的见道出世智慧。因果虽然各异，但以因可以感得果，如火与烟无论在形状、颜色等方面都不同，但生



起火后也自然产生烟。又如天上乌云（喻内外障缘）遮蔽了太阳（喻共同所见境），只要把乌云驱散（喻以如幻的修行消去如幻的内外二障缘），太阳就会显现出来（喻并非以修行证得一个新的解脱，而是以修行除去二缘，而自然现前解脱。），以分别心修行从而证得法界之过程如第四问题中所述，可以分为伺察修，伺察与安住轮番修，安住修三个步骤而最后现量认识法界。

语言及思维的所知是一种假立的总相法，与自相不同但有一定的联系，故说起空性、不可思议、离四边、双运等名词时应了达该词所指的意义乃总相，应依此而现证自相。如给人指月，手不可能长到足以指到月亮的表面，但循着他人手所指的方向，就可发现真正的月亮。如给人讲“不可思议”时，有人会说还是可思议呀，你一说不思议，我脑中还是可以浮现出这么一个总相来。须知这就是被语言与分别心的总相困住了，没有透过语言所诠之总相，去领会其真实所指之自相。

我们应把见修行果之差别分别清楚，而不应混杂。在基的本性中没有取舍，没有属于四边的法，但轮回中的众生以无明而产生了这些世俗法，尽管这些轮回、无明、烦恼、实执等本身就是虚妄假立的、远离了边戏，然而若没有认识其本性，则仍会造业，感受痛苦。因此学法人在行为上应深信因果，如理如法地行持；在修行时安住于最高的见解，这样便可顺利获得无上的果位。否则，初学者如果仅仅听说了本基中一法不立，没有取舍，便舍弃了一切应做的闻思、积福、忏罪等等的修持与行为，这样便同于第三问题所破的无念和尚宗，此世成为下根愚人，下世投生恶趣无疑，此类人，应饿他十



天，因为本基中无有饿与不饿等之差别，当然也不需饮食，不会有饥饿，此时便可看清其修行如何。

自相的分别心从小乘直至顶乘大圆满中都是被遣除的对象，只是遣除的方法因根机差异而有深浅的不同，上根行者于分别心产生时，不特意起心对治，而时当下认识，安住于分别心的本面上，分别心即会迅速融入法性；而内道中从未言及在对无丝毫见解的凡夫分别心前万法的现相也是清净平等，无须取舍，可以听任分别心产生的说法，此种观点若非魔所加持，便是外道的遍计执著所产生。因此应把众生未曾离开的本基实相，与众生暂时安住的世俗现相分开。

大瑜伽士密勒日巴尊者，已为我们显现了此类例子：他曾把人们认为无有质碍的虚空变为有质碍，可以在虚空中行、住、坐、卧等，自己身体未曾缩小，小小的牛角也未曾放大，而整个身体钻到牛角中去了，还在里面唱道歌，以此教化弟子等等。正因为实相中现空不偏堕，故安住于实相的瑜伽士可以有种种稀有的显现，以出世三摩地的力量自在世俗之缘起显现。

在对现空不偏堕的本基未以闻思取得定解、或未以现量证悟的众生前面，则会认为从本基显现万法极不合理。

如有部宗与大乘辩论说：若万法本空也即现空双运，则佛的相好，三宝的功德等等也都无法建立了。应成派回答说：若万法不空，则痛苦永远实有，永远无法遣除，如此则恰恰无从建立三宝的功德，唯有万法本来空性现空无别，不偏于现或空边方可建立。故过失反都落到了许万法不空的有部派头上了。这在本论第一问



题及《中论》、《中观四百论》等论中有广述。

在具体的修行中，如果我们对现空双运没有足够的闻思，就很容易堕入到认为“一法亦能现种种”是极不合理的邪见中，从而也不能获得修法的功德。如在修生起次第时，需按真如等持、现位等持、因位等持去观想，其真如等持便是观修或安住究竟的胜义无生大空性。不了达这种观点的人，最好也是以贪欲心，去执著一个实有的本尊，而实有的本尊在二谛中都不存在，这样修法的结果可想而知。

真正的生起次第，是先以如幻的庸俗自身，祈祷如幻而又殊妙相好的清净本尊，从而使庸俗的自身转变成清净的本尊，最后这有形状、颜色的本尊也融入到本来的法界中。即清净与不清净也都是观待而成，最终的法界中这两者都不成立。

也有人因不了达现相与实相的差别，在听说众生即是佛时大生疑惑：我这么一个不清净、充满烦恼的人怎么可能是佛呢？须知众生在实相上本来是佛，而在现相上则非是佛，这正是由于烦恼等不清净法的内外二种障缘才使佛性无法显现出来。

己二、破除无法建立正确的量与非量的妨难

分三：一、自宗能成立现量与比量且并非无意义；
二、他宗不能成立正量；三、自宗能成立正量之理

庚一、自宗能成立现量与比量且并非无意义

若问于此量非量，如是区分不应理？

他宗（尤指格鲁派弟子）提出疑难：如果一切显现皆为等性，则量与非量之区分与差别应成为不应理，如



此则正量成了非量，非量成了正量，正量与非量互相混淆，六道所见之不同法也成相同法，都应成正量或非量。

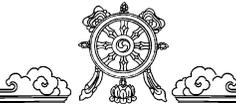
仙人对此回答说：

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。

如人前所显现的水，在其余趣之有情前，不能见到或不显现，故于观现世量前，水即是人之所量。由于世俗诸法各自具有自之体相，互不相同，故以此可以成立一异之量。

全知麦彭仁波切在这里提出辨别量与非量有两种标准，一是众生的观现世量，二是圣者的净见量。在《大幻化网总说光明藏论》及《义分别智慧宝剑论》中，全知麦彭仁波切也作了相同的阐述。一是六道有情以稳定的习气所见的外境看待其业力是正量，否则为非量。如相待于饿鬼自身，脓血是正量，看待于天人则成非量。二是六道有情相互看待，以业障相对清净的作为正量，如天人所见的甘露看待人见的水为正量。余可类推。此颂指的是前者。

“所现余处未见故，观现世前成所量”，六道众生于同一外境所见各异，如人眼识所见的水在其余如饿鬼等众生前并不存在，而相对于人本身来说，眼识见到的水则成为正量，如果把水见到了天人所见的甘露或饿鬼所见的脓血等说明人的眼识或第六识出了毛病，故都是非量。



“由于诸法本来性，住于各自之本性”，诸法世俗的本性各有特点，互为他体，且互不混杂。

“成立一异之量故”，如相对于人来说，水是一法，脓血及甘露等均为异法，故此一法是正量，其余异法成了非量。

下面阐述此一异之量只有在世俗看待中才成立：

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。

是故世俗中的正量与非量都是看待于众生各自的业力而成立，若不看待能知的众生，不看待他法，诸法在其自己的本性中不能独立成为正量，否则应成堪忍正理观察之实相了。看待于人之执著，水虽然成为量，但其并非无有看待唯以水之本性成为量的，因为水在胜义理论观察下不成立，在饿鬼前也不成立为水。

以水为例，水是看待于能见人的眼识才成立为正量，人的眼识又是看待于人的稳固习气才能成立，若不看待仅仅从其本性而言不能成立为正量或非量。因为用胜义理论观察时，在胜义中找不到一丁点水的存在，水是远离四边八戏的无生大空性。其次在世俗现相上，在饿鬼等其余的五道众生前，水也不成立，而成了脓血等物。余可类推。

他宗又提出疑惑：如果世俗中的正量都是看待而成，在实相中并不能成立，那这世俗正量还有没有其作



用与意义呢？答曰：

二量了知自执境，取舍彼境不欺故，
正量并非无意义。

以二量所了知或确定的水等自执之境，对此可以无欺真实地进行取舍，故世俗中的正量虽然是观待而成立，但可以起到世俗中取舍的作用，故并非无有意义。

二量即现量与比量。无论众生是以现量还是比量去了知自执境，都可以真实无欺地去取舍此自执境，如人见到了水，或听见水流声，推知有水，都可以取之洗浴、解渴。反之若不了知此自执境，则不可能达到上述目的，如果以人趣以外的所见为量而告知前方有甘露，则人去了后怎么找也只能找到水，不可能找到甘露。故观待人为正量的水是有其意义的。此是以人为例，其余众生都可类推。

由此可明显看出，六道众生各自的正量在世俗中有其作用。

庚二、他宗不能成立正量

因此相对于人或天道，六道众生的共同所见境可以说是水或甘露：

是故所谓一水者，观待人见而安立，
观待天人于甘露，作为见基而执著。

是故所谓之水，观待人道之所见而言，可以安立为六道之共同所见或见基；而观待天人，六道之共同所见或见基则可安立为甘露。

此处之“是故”，有些藏文版本的颂词中为“譬如”，



但讲义都作“是故”，从上下文意义上看，也应作“是故”。由上述六道众生看待各自的正量在世俗中有其不欺的作用，因此相对于人的个体来说，执著水为六道有情共同所见之见基，比如以人所见之水，在饿鬼前可现为脓血，天人前现为甘露等，但这仅能适用于人道。同样，相对于天人来说，执著甘露是六道众生共同所见之见基，但这也仅能适用于天人，余此类推。

关于世俗唯由看待方才成立，上文已有多处述及，如“是由看待假立外”、“是故成立看待量”、“无待唯性不成量”等等。

或问：既然世俗法都属假立的缘起法，无有实质，那为何水在人类前不现为甘露和脓血呢？答：正因是假立缘起，所以在人类前必现为水相，因为看待人类业力的因缘而现为水之故。如是天人前现为甘露，也是因为天人之业力较人的业力轻使然。由此也可知外境中本无水或甘露，只是众生依业力习气深浅而现出种种虚幻之相，犹如幻师幻化出的象、马等等，实际上他们并没有看到不依赖人的业力而另外单独存在的外境。

对这些金刚句认真闻思、仔细揣摩后，自己的认识层次会有很大的提高，即使尚未按此修行，在日常生活中也能有力地对治烦恼，倘若见一贪欲之境，如果有闻思后的坚定信解，不用忆念或稍作忆念即可了知这贪欲之境本来无有，只是自己无明习气的幻化而已，这样自然淡化了对其执著，如果再增上修持有所证悟，则能自然安住于本来具足的实相中，如冰融化为水，不净的轮回显现自然消于法界的大清净显现之中。

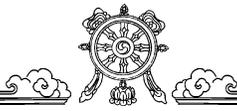
全知麦彭仁波切在《时轮金刚讲义》中说：他人说



自己头在痛时，如果听信了此话，则好象真的感觉有头痛，这样稍长一段时间后，头真的能痛起来。这便是邪见增益的结果，我们修学佛法，正是要反其道而行之。如果我们身体不适时，应把闻思的定解应用到实际中，深刻了知这仅是无明习气的假立幻化，并不真实，这样重病也会减轻甚至痛苦消失。反之，自己忧心忡忡，执为实有，忘记了闻思时所得的如意宝，则不但会痛苦不堪，还会病上加病。真正由闻思获得了定解，并能完全用于生活中的人，自然能感受到集谛即道谛，苦谛即灭谛，而轻松地证悟成就。因此我们初学者，一方面应为日后的修行、证悟认真闻思，确立正见，以佛菩萨的金刚智慧遣除自己认识上的疑惑，不可马虎，虚度人生；另一方面要在这基础上，将闻思所获得的定解应用到日常的行为中，闻思一个用一个，闻思两个用两个，边学边修，学以致用，这才是真正的学法人，能很快感受安乐，不久必定获得成就，广弘佛法。这两点缺一不可，缺少第一条，则不论住了多少山洞，修了多少苦行，其知见与见解之层次只会停留在平凡人或外道的层次上，对解脱无有实义，于修行无益。若缺少第二条，不以修行为目的去指导闻思，入海算沙，皓首穷经而于修行亦无裨益。

到此仙人正面回答了他宗关于量与非量的疑惑，下面从反面论述，若水等不是观待人等而安立为六道之共同所见，则无法建立量与非量：

水见脓水甘露时，三者并非聚一处，
其中一者亦非量，除此之外见余法，



以量无法成立之，所见三者皆无故。

水观待人、饿鬼、天人而分别见为水、脓、甘露时，水与脓、甘露三者并非聚合为一体，三者中的任一者若不观待亦不能以量成立为共同所见；除此三者之外的其它法，亦不能以量成立为共同所见，因为见基本不存在，所见中脓等三者本无有之故。

“水见脓水甘露时”，这是宗喀巴大师不了义的观点，因部分弟子执为了义，故进行分析，以解疑惑。宗喀巴大师在晚期的论著中说：六道众生共同所见之境是水，这水在外境中不依观待，而是独立、实有、不空地存在。六道众生以水为近取因，以第一刹那的各自习气为助缘，从而第二刹那在众生前现出了脓血、水、甘露等所见，如人以水为近取因，以第一刹那的无明习气为助缘，而于第二刹那见到了水，饿鬼也是以水为近取因，以第一刹那的无明习气为助缘，而于第二刹那见到了脓血，天人所见的甘露也是如此。仙人于是从总体与个体以及他法三个方面分析，认为第一：这三者并不能聚集到一体上，因为脓血只在饿鬼前成立，人与天人不能见到，水也只在人前成立，其余众生不能见到，甘露只在天人前成立，其余众生也不能见到，故这三者不能聚集到一体上，既然不能聚集到一处，自然也不可能以三者为一体所成的正量。第二：单独的个体（如脓血等）在其余众生前不能成立，故三者中任何一者也不能称为正量。第三：除了这总体与个体两个方面以外，其余所见到的外境（如宝瓶等），更无法成立为正量。因此从这三方面观察，没有一法可以成立为正量。



下面进一步分析，发太过：

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，
亦是将成不应理。

如是人所见到的水如果不是水，余法为水也不应理，则应成即使水之名称也不存在。如是之宗派所建立的诸量根本上就不应理，同样，非量之安立也不应理，在世俗中也无法进行取舍了。

如此则会导致“水名应成永无有。”此句有二解：所知万法中没有水这一外境，更何况水之名称；不但名言谛中，即如胜义谛中也不存在水，更何况水之名称，这显然堕入了断见。由此可见，认为非看待、非假立的六道众生共同所见境是水而建立起的正量与非量不合理。

此上从正反两方面回答了他宗关于“若问于此量非量，如是区分不合理”的疑惑。

庚三、自宗能成立正量之理

分三：一、暂时成立二量；二、最终成立一量；三、自宗不共特法是安立大清净法性

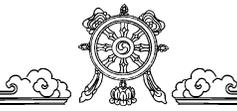
辛一、暂时成立二量

分二：一、见不清净世俗的观现世量；二、见清净世俗的净见量

壬一、见不清净世俗的观现世量

下面阐述自宗对世俗中正量的论述：

是故暂短惑乱因，其未所染诸根境，



此乃务必立为量，如水阳焰以为水。

是故，未被外内暂短惑乱因所染六根所见的外境必须安立为正量，如正常眼根所见之水；反之则为非量，如有胆病之人将白海螺见为黄海螺，以及把阳焰见为水等。

以上分析了世俗之中量与非量的标准，得出自宗的结论：即在世俗中，未被内外暂短惑乱因所染之诸根（如人清净之六根）以及此诸根所对之境（如人正常六根所感之六尘）应被确立为正量。虽然诸根与暂时的惑乱因均为无明的幻化，但清净的诸根可以无欺地感受世俗外境，暂时的惑乱因所染的诸根则更为惑乱虚妄，在名言中也无法正确感受外境，故应远离。如正常的眼根与其所见的白色海螺应立为正量，而有翳的眼根及其所见的黄色海螺则应为非量。又如人把水见为水是正量，把沙漠中的阳焰见为水则为非量。在《入中论》中关于世俗之正量与非量也有类似之教证：“有患诸根所生识，待善根识许为倒，无患六根所取义，即是世间之所知，唯由世间立为实，余即世间立为倒。”

以上分析了在世俗中，针对六道众生各自个体时量与非量的区分，下面从六道相互之间的角度，揭示出各道之间业障相对清净者，其所见之量应成正量；业障相对不清净者为非量，法王如意宝指出这是从修行角度出发而作的分析：

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。
饿鬼由业转变故，暂时建立水为量。



是故，饿鬼以往昔业力之障，把清净的水见为脓水，待其业障清净后，方才见为水，故而观待人所见的正量——水，饿鬼由业障将其转变而见为脓水，所以观待业障较重之饿鬼，人所见之水应为暂时正量。

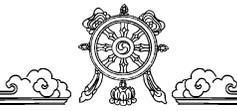
饿鬼在暂时受饿鬼之痛苦果报时，以业障深重之故，把人所见的净水见为脓水，待其饿鬼的业障消尽，上升到人道时，所见之脓血自然变现成真正的水，虽然如上所说，脓血相对于饿鬼来说应成正量，但饿鬼众生与人相观待而言，人的眼识及人所见的水应立为暂时正量，饿鬼的眼识及其所见的脓血应暂时立成非量。其余各道之间的比较也都可依例推出。例如：“故暂人类以业障，清净甘露亦见水，尽障方见甘露故，观待天见是为量，人类由业转变故，暂立甘露为正量。”

由此可见，在六道众生中，相对而言，地狱众生的眼识及其所见的铁水最为非量，渐次而上，天人的眼识即其所见的甘露最为正量。而且间接说明了菩萨见水为玛玛革佛母，较天人所见之甘露，更为正量，但这仍然不是最究竟之所见，最究竟的正量则是断尽了二障、圆满了二资粮的佛陀以智慧所照见的明空无二的法界。下面有广述。

壬二、见清净世俗的净见量

下面阐述凡以习气之所现，均不能成立为正量：

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



以理证来究竟观察时，六道众生之所见乃是其各自习气之显现，因其他已断除迷乱习气的圣者，把人所见之水见为清净之刹土，及玛玛革佛母之身像故，人所见之水若不观待，则不能决定为唯一之正量。

以抉择究竟实相的净见量理论观察时，从地狱众生的铁水直至菩萨出定时所见的佛母都是习气所显现的假立虚妄之法（习气不能决定为恶习气，也有善习气）。

如果不观待于习气，则各类众生所见的铁水、脓血乃至玛玛革佛母，即使世俗中也不可能存在。以水为喻，人所见的水，在菩萨出定时的清净习气前，水已变成了清净的佛母及其刹土，因此不能决定为只有人所见之水才是正量。此句间接上也说明了宗喀巴大师与果仁巴大师所立人之所见为正量是不了义之观点。

下面指出障缘愈清净，所见亦愈为正量：

**是故障缘愈清净，观待下者各所见，
可许愈上愈成量。**

是故业力习气之障缘愈来愈清净，则观待下者下者，上者上者之所见应许为愈上愈为正量。

此观点在显宗的中观、随教唯识，新续部的时轮金刚等都有简略隐含的宣说，如《入菩萨行·智慧品》云：“世间见二种，瑜伽及平凡，瑜伽世间破，平凡世间者，瑜伽慧差别，为上上所胜”，《入中论》云：“如有翳眼所缘事，不能害于无翳识，如是诸离净智识，不能害于无垢慧。”弥勒菩萨的《宝性论》及无著菩萨的《宝性论释》也有类似论述：“如来藏光明是基，以相似、支



分及至圆满修而分出上下之差别。”众生以证悟如来藏的光明而最后成佛，就象空中烟消云散，太阳圆满现出一样。远离一分垢障，即得一分光明，获一分证悟，如空中乌云飘离一分，太阳就显出一分。在大乘见道、修道时，只见到部分的光明。道地越高，所见的光明亦越明显、殊胜，至佛位则圆满证悟。第二转法轮侧重于宣说大空性，在大空性方面，见道菩萨所见到的与修道、无学道佛果无异，而在大空性明现方面则有差异。这样抉择下去，最后必然汇归到大圆满基的本性上。

辛二、最终成立一量

究竟法性惟一故，能见量亦惟一性，

第二量者永无有。

究竟实相之法界或法性者，乃二谛无二或双运唯一性，如如之究竟能见之量亦为唯一性，除此之外，第二个究竟量永时也无有。

对凡夫而言，法界的本性，或者众生分别心的本性，或说为远离四边的大空性，或说为如来藏光明，或说为大圆满的大智慧。对圣者而言，出世的胜观智慧是指见道、修道对圆满觉悟的佛而言是一切智智的智慧。名虽不同而义实相同。

究竟的法界本性只能有一个，故圆满了知这法界本性的究竟能见正量也只能有一个，从入道修行的角度来看，究竟成就、圆满证悟法性的也只有佛陀的智慧。在此之前从凡夫直至十地菩萨的能见量都属暂时的正量，故永远不可能存在除佛智外的第二个究竟正量。这在本论第二问题抉择“究竟成立唯一乘”时也已间接说



明。

实相一谛即双运，正量自然本智慧，
唯一所断无明故，觉与不觉之差别。

是故究竟实相一谛即净等双运，如如见其的正量即是自然本具的如来藏本性智慧，唯一之所断乃无明，故佛与众生仅是觉悟与不觉悟之差别，此乃旧续部及其窍诀中所宣说甚深了义的究竟精华。

诸法实相唯是一谛，此一谛即是现空或明空的大双运，此是从所知方面讲；证悟究竟实相的究竟正量即是自然的根本大智慧，此是从能知方面讲。

这唯一“正量自然本智慧”的反面，也只有一个，即是无明，但其也是自然本智的幻化。在名言中，无明感受痛苦，故应被断除。因此，本来具有，且又安住于这自然本智的是佛，本来具有，但未认识与安住，反而执著无明的是众生，故佛与众生只有是否觉悟实相的差别。就象一手的两面，这一面是手掌，翻过来即是手背。

自宗在《大幻化网根本续》中把分别心的幻化抉择为世俗，把智慧之幻化抉择为胜义之实相。大圆满则唯一抉择现相实相无分别的如来境界，此乃是究竟了义的圣尊。

荣素班智达在《入大乘论》中也说：实相中不存在取与舍，证悟这实相的是佛，未证悟的是众生。

有些下根人了知了这一点后，会导致两个歧途：即既然众生与佛本无差别，一切的修行便是多余，故而放弃了精进、苦行、忏罪积福，无念和尚宗即是一例。这



个歧途的症结在于未分清实相与现相，实相上不存在觉悟的佛与受苦的众生，但现相上佛在感受大安乐，而众生却因无明障蔽而沉溺在烦恼海中感受无量的痛苦。既然因无明而堕在现相的缘起法中，虽然实相上是佛，但若不忏罪积福，则不能安住于实相中，如是则本来的佛性仍不能显现，痛苦依然难忍。犹如一人衣服穿脏后，那人却因执著衣服本来无垢，而不去洗干净，而招人嫌弃一样。这在本论第五问题中已有详述，此不重复。有问：“名言中的宝瓶等从其所知的外境方面讲应属清净，只是不清净的众生才见到不清净之相，故应承认究竟的正觉佛前也应显现宝瓶。答曰：宝瓶在胜义实相中虽然是无为法的大清净，但在名言中其现相即属无明的幻化，仍属不清净法，而佛的自现是宝瓶的大清净，月称论师在《入中论》中说：“如有翳眼所缘事，不能害于无翳识，如是诸离净智识，非能害于无垢慧。”故相对于无垢的自然本智，宝瓶等一切法只能属非量。

第二个歧途是：“既然实相中没有世俗不净显现，那么证悟此实相的佛还受不受因果规律的支配呢？”具无明的凡夫无疑须受因果规律的支配，只因不能现量了知因果而多有忽视或懈怠。菩萨出定时也在现相的缘起法中，加之菩萨以入定智慧的力量在出定中能基本现量了知何因感何果，故菩萨不昧因果，详细取舍因果，致力于六度万行的善法。佛经也有“菩萨畏因，众生畏果”的明训。而证悟了双运一谛的佛陀则完全跳出了因果缘起的牢笼，自由自在，无牵无挂，不作意于世俗因果，但在众生面前又自然不逾越世俗因果之规律。故无法以世俗的“受支配与否”的眼光去勉强衡量。



辛三、自宗不共特法是安立大清净法性

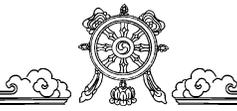
此善说是旧译宁玛派的特点，尤其是全知荣素班智达的善说：

是故以量此建立，诸法自性为圣尊，
即唯前译之自宗，全知荣素班智达，
所示善说狮吼声，余派解说此宗时，
无有合理说法故，如何承认皆非理。

是故以世俗净见量把内外之一切显现成立为自性本来清净的圣尊与刹土，此乃唯是前译金刚乘的甚深自宗，全知荣素大班智达在《显现立为圣尊》等中所示的善说狮吼声，全知龙钦巴等前译派上师亦以教理、窍诀把世俗抉择为大清净，他派解说此观点时，无有合理之论述，无论如何承许皆不应理。

由上述的观现世量，入道修行时的相对正量，以及佛的究竟净见量，可以得出这一结论，诸法在凡夫的观现世量前是不清净的显相，在见道以上的菩萨前是相好庄严的不了义的清静圣尊，这在大圆满的前行方便法——生圆次第中着重修行。在佛的究竟净见量前是了义的本尊，即明空的大双运，在这种实相一谛的大双运中，没有佛与众生，涅槃与轮回等的任何区别，众生若安住于此一实相中修行，可以迅速成就，直趋佛果。

这是前译自宗的独特之见，如《大幻化网根本续》虽属玛哈约嘎之阿底约嘎，即生起次第中的大圆满次第，但在广述生起次第时，在第十三品《窍诀教言品》中侧重宣述了诸法了义的圣尊本性。在第九、第十一、



第十二品中也有简略涉及。之所以称此实相为了义的圣尊，是因为此实相具有最大的力量，一切都源自此实相，安住于实相，即如上说“一法亦能现种种”，刹那中可幻化无量神变，五毒变成五智，秽土变成黄金铺地的净土，三界众生、无边刹土融入一微尘中，一微尘可有无量圣者同作佛事等。

其余如格鲁派、萨迦派等并不认同此无上善说，他们认为密宗与显宗于见解上没有区别，只是密宗方便众多、殊胜。这样不免具有第五章中分析的“彼思修行如灯画”及“则诸外道太阳派……亦能应成断诸惑。”等过失。

前面讲到过，藏地以旧、新密续而分出了旧译宁玛派与新译各派。新译各派中又以所弘扬的显宗为基础而分出萨迦、嘎举、格鲁三大教派及其余较小宗派。此主要的四大教派各有其显著特色，萨迦着力于见，嘎举着力于修，格鲁着力于行，而旧译宁玛派则着力于果。故也唯有旧译宁玛派中有六月成佛之法。

月称菩萨在《入中论》中也作了类似的语句：“如离于本论，余论无此法，智者定当知，此义非余有。”

佛为中、下根器的众生宣说了无数的渐次法门，而三世诸佛的究竟密意仅为上根人作了直接宣说，即此“诸法自性为圣尊”，及“有情自性为智慧”。圣尊是指了义的明空无别，故与自然本智无二无别。之所以分开叙述，乃为照顾众生的根性。对承许识外有境的众生，佛将此外境色法抉择为了义的圣尊，待众生在闻思了唯识，并了知万法唯识，识外无境后，佛才将此识之本性抉择为大圆满自然之本智，故此可以把从外道到内



道小乘、大乘的所有众生接引到大圆满的见解上来。全知麦彭仁波切在《大幻化网总说光明藏论》中，就从外道的见解开始，一步步抉择出最究竟的见解应是显现立为天尊，有境立为智慧的密宗甚深见解。

佛又为上根人从修行的角度，宣说了此了义的圣尊或智慧安住于众生的心间，此心非指一种色法，若是指色身内的心，则解剖后眼识应能找见，但这并不成立，因为无明幻化的眼识无法见到实相的自体。从这一方面修行，众生可以迅速、有效地断除分别妄念，速得成就。

有问：“那么大圆满法是否唯有上根人才能修，中下根人无缘问津呢？”此不一定，大圆满法的加持，传承上师的加持都不可思议，而且此中更有一方便中的方便，即是对传承上师与法生起无比的信心，从而获得加持，豁然现前自心中隐藏的大圆满智慧。在大圆满中，根器的定义与下八乘不同，并不按精进、念、定、慧根为区分标准，而是完全取决于该修行人对上师与法的信心（信根），信心殊胜者为上根，中等者为中根，下等者为下根。具上根信心的人不管在白天、梦中都不会把上师看作一个凡夫或罗汉或菩萨，而是观为与普贤王如来无二无别。佛凡说法都是为度化众生，佛无须为自己宣说解脱法门，众生要究竟成佛，必须修行究竟的佛法，且此大圆满了义教法普被三根，故完全没必要望而止步，痛失解脱良机。

戊二、分说净等大无别之双运法性

分三：一、偏袒于现或空都不能建立共同的所见境；二、宣述净等无别真谛之双运法性；三、成立大净等之



理及生起定解之功德

己一、偏袒于现或空都不能建立共同所见境

下面是以他宗为代表，分析在抉择共同所见境时容易产生的歧路。歧路共有两种，第一种认为共同所见境是只现不空的实有外境，第二种认为共同所见境是只空不现的空性。

首先是略说。

于彼共同所见者，各自现空不应理。

六道之共同所见若仅仅是单空或显现则不应理，其理由下面广说。

下面先广说共同所见境若是只空不现则不应理的理由：

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？
应成诸法恒有无，无因宗过此相同。

如果共同所见仅仅是什么也没有的单空，则不论是人或是别的有情，皆应把什么也没有的虚空见为宝瓶等，又应把宝瓶等见为什么也没有的虚空。所以远离显现的单空如果是共同所见，则为什么宝瓶等不能见为如石女儿或虚空花一样的虚空？如此则应成诸法是堕于空边的恒时断无或是堕于常边的恒时长存，此则有相同于无因宗的一切过失。

此以格鲁派一部分弟子的观点为代表。他们认为



共同所见境是唯一的空分。此说应成有四大过失：一者是六道中的任何一个有情，不但在看宝瓶时见到宝瓶，而且在看虚空时也应见为宝瓶。因为虚空也没有有边，唯是单空，故虚空也符合共同所见境的特点。二者，恰恰与前者相反的是，宝瓶应成见为虚空，因为这一共同所见境的特点是唯空无现，故犹如空无一物的虚空，人们实际上并不能在虚空本体上看到些什么。三者，共同所见境应能为有情共同见到，但唯空的观点，因没有显现，故亦无法见到，则自相矛盾。四者，诸法应成或者常有不坏，或者永远无有。因为既然这共同所见境是唯空，则不须因缘积聚；不须观待缘起的和合；本无显现。如此夏天的草应长开不谢，水在任何众生前都现作水，脓血、甘露等也应如此。这样恰好与现世美的无因宗观点相一致。大小乘佛法对现世美外道的观点已作了透彻的辩驳，此处仙人就引用了菩提萨埵在《中观庄严颂》中评论外道现世美的话：“应成诸法恒有无。”

准确地说，万法在胜义中远离四边，名之为大空性，世俗中以假立的缘起而显现出万法，而此唯空之见已属四边中的无边，是第六意识增益的产物，世俗、胜义中俱不存在，堕于断边。

下面仙人总结其“所见唯空许”的错误所在。

**空时无现互违故，若有不空则空许，
安立所见此相违。**

正单空之时，则无有显现，二者互为相违故。如果存在不是单空的显现，则将什么也没有的单空安立为所见或见基则与自之观点矛盾也。



症结在于：唯空的无有显现与世俗所见的万法显现互成水火，始终无法统一在一起。如果此一部分弟子为挽救此弊，而说并非完全空性，则又与唯空的所见相违，形成骑虎难下之局势。

他人了知了“所见唯空许”的非理，也了知了症结在于显现与单空相违，于是提出了疑惑：那么你们宁玛巴自宗承认的共同所见境中的现空不二，不也存在着上述现空相违的过失吗？

若问汝者上述论，现空为何说不违？

若问：你们宁玛巴自宗在上述之论述中为什么说空性与缘起之显现互不相违，二者为双运或无二？

下面仙人从胜义谛及世俗谛两个方面进行了回答：

此处见义名言量，即其建立之时故，
彼前有无皆相违。一法之上二谛者，
不违智慧所境故。

此处对观现世量的诸法进行观察时，即建立名言量之时，于其前一法上有无二者互为相违。前而一法之上现空之二谛如火与热性互不相违者，乃是圣者无二智慧的所境或行境也。是故对此二种情况应善加区分。

在世俗谛中，因众生所见的脓血、水、甘露等都是有为的显现法，不是单空，故世俗谛中的共同所见境理应也是有为法，不应唯是空分，且此共同所见境也只能是观待于具体的众生而言。如观待于人类，饿鬼见的脓血、人见的水、天人见的甘露的共同所见境即安立为水，此时并非现空双运，而是现空分离、互为相违。而且抉



择此世俗谛中的共同所见境用的是名言的理论，此理论本身也决定了所抉择的结果是远离空性的实有显现。

而上述自宗明空无二的共同所见境，是从胜义的角度讲的。此时显现本是无生的大空，空性在缘起集聚时可以显现为万法。这种现空二谛的双运互不相违，因为是圣者智慧所感受之境的缘故。此处应引起注意的是，自宗的暂时观现世量是在观待特定众生的前提下提出的，而此实相显现是未观待特定的众生，自在而存在的。

以上破析了第一种“所见唯空许”的歧途，接下去仙人分析共同所见境是远离空性的实有显现的歧途：

若离空性之现许，不得作为所见境，
彼现如何显现耶？

远离空性实有的唯一现分，不能作为共同的所见境或见基。因为作为现基的不空显现是以水、脓血等何种方式显现的？象水、脓血等都是习气所感，在其余众生面前不会有这种显现。

下面再进一步分析：

未有偏袒之显现，如此无法思维故，
不可成立此现基。由于未见能知量，
而仅谓有立宗也。

各不偏堕的显现，谁亦无法思维，故现基是不空的现许不成立。此乃是由于找不到能知量，故仅仅是立宗而已。



水是相对于人才有的显现，从六道众生总体的角度去观察，此水已成了偏袒、片面的显现，因为已把饿鬼见的脓血等排除了在外。因为六道众生业力悬殊的缘故，虽实质为同一法，各道所见到的却是大相径庭。故要找出一个在世俗中为六道众生共同承认、不空而又不偏堕于一边的显现的现基实不可能。若能找出，则肯定不能被业力习气不一的六道众生所共同见到。

而且，此种观点也没有教证作为根据，故在现量、比量和圣言量中都不能成立。因此只是立了一宗而已，同说见到了石女儿一样没有根据。

若成所见堕偏袒，则此以外不得见。

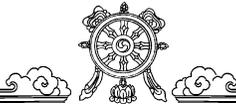
水、脓等显现若成共同之所见，其不空故必定偏堕于一边，应成除此水等显现之外，再无其余之世俗显现。除此过失外，尚有下列过失：

又即不空显现故，亦成理证堪忍处。

再者，若是成实不空的显现，故以观察胜义的理论观察后，显现应成为堪忍实有。这就是《入中论》中月称论师向自续派提出圣者根本智应成破诸法之因、名言应成堪忍正理观察、应成不能破胜义生三大过失中的第二个。

下面抉择世俗中不存在实有、不须观待而能自在成立的法。

**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。

无论现基或共同所见是脓、水、甘露等三者中的任何一个都相违而不成立，若水之现基是脓，则脓不空故人前如何显现为水？若水之现基不是脓而是水，则饿鬼为何见为脓？若说饿鬼也见为水，应成无有脓之显现，实不然也。

以饿鬼前的脓血、人前的水、天人前的甘露为例，仅仅从外境上存在的这三种显现法来讲，他们互相相违，没有相同之处。假设它们实际上是相同的一体，那么就是说实际上水也是脓，那人前为何只能显现出水而不可能显现出脓血？如果因此说不通，而说它们的共同所见境应是水，不是脓，那么为何饿鬼前又显现出了脓血，天人前现出了甘露，而不是水？

为了挽救上述的过失，他宗提出了饿鬼前的脓血其本质是水。若如此则饿鬼不可能在水之上又见到了脓血，就象说水的本体是脓血，但人只见到了水一样。且饿鬼口渴难忍的原因正好是找不到水喝，故与饿鬼的现量相违。

自宗的观现世量因为是在相对于具体有情的前提下抉择的，故与上述见解不同。比如相对于人类来说，六道共同所见境是水，有人在河边洗衣服，这时来了个饿鬼，第一刹那所对的即是人见到的水，这是近取因，但因饿鬼的习气为助缘而在第二刹那见到了一河的脓血。这时与他宗的区别即是是否看待于具体的众生。

至此已经清楚，各个六道有情所见境无一可作为



总体的共同所见境。那么是否有可能在六道有情各个所见之外存在一个共同所见境呢？为了遣除这个疑惑，仙人继续回答说：

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。

总之在世俗谛中，在六道有情各自以习气所见的外境之外，并不存在一个单独的，不观待于六道有情的所见现基。如果有，则此所谓的现基应成与其在六道有情前各自的显现互为异体，现基与显现毫无关系，此不应理。就象柱子与瓶子互不相关，一者不能作为另一者的现基一样。所以任何显现不能作为与其异体显现的现基。

己二、宣述净等无别真谛之双运法性

分三：一、基远离偏堕的现空双运究竟实相是净等无别之真谛；二、地道净秽的各种显现；三、如是证悟与否之功过

庚一、基远离偏堕的现空双运究竟实相是净等无别之真谛

分三：一、宣说胜义之大等性；二、建立世俗之大清净；三、宣说究竟之界智无别双运之真谛

辛一、宣说胜义之大等性

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。



是故诸法本来不偏堕于一边之现空双运，或者与实空无离无合之显现，其乃远离偏堕远离戏论之现空双运大等性，因轮涅诸法本来即是大等性之故也。如是等性之自然智慧，在光明大圆满中所成之义已用甚深经续及教理抉择了。

由上述对共同所见境是“唯空”、“唯现”两个极端观点的破析，可以得出结论：一切诸法在胜义中是现空无有分别或者是与实空无别的显现。本性都是现空双运的大平等，远离了对轮回与涅槃、常与无常、现与空、以及能取与所取、有与无等法的偏袒，因为诸法在实相上本来即是大平等之故。这个究竟的共同所见境，在前面讲述大平等的光明大圆满时，已依现量、比量、圣言量三量圆满地抉择了。

辛二、成立世俗之大清净

此无上大圆满之义，以分别心无法了达，而依靠如理修行后，方才现量感受。由此能对大圆满窍诀部法生起坚定的信解：

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。

如是所说义在修持之道位时，依于净见量之理证道，对外内一切不净显现乃本来清净大智慧现有自解脱之清净法身之金刚圣教密义能生起决定的解信。

大圆满修道有别于前八乘有功用、加行的修行，是极放松地安住在大清净心的本性中。故对于已现量感受到大清净的大圆满瑜伽士来说，内、外的一切不清净显现都自然解脱，荡然无存（如人梦醒，梦中境象自然



消失无余)。故不需要再以专门的智慧与方便去遣除实无存在的烦恼等不清净相。在闻思阶段了知了这一不共的特点后，便会对一切器情世界都是清净法身的金刚圣教（无上大圆满）之义，生起坚定的定解与信心。

下面阐述生起信解之理由：

**是故幻化网续云：五蕴如幻现无偏，
彼者即是净尊现，生信彼教密意义。**

是故无二续之《大幻化网根本续》中云，五蕴无有自性犹如幻化之显现，其远离偏堕，是本来清净之刹土和圣尊。对此甚深密义能生起不退转的信心。

《大幻化网根本续》属第七乘生起次第，主要宣说众生的色受想行识五蕴都没有本体存在，本来即属幻化，在有实执的众生前虽然显现不清净之相，但实相上从来不曾偏堕到不清净相之中。在《大幻化网根本续》第二品中，直接宣说了五蕴分别是清净的五佛，依次是：色蕴清净为法界体性智的中央自性毗卢遮那佛，清净痴心后所得；识蕴本性是东方不动佛，代表大圆镜智，清净嗔心后所得；受蕴本性是南方宝生佛，代表平等性智，清净我慢后所得；想蕴本体是阿弥陀佛，代表妙观察智，清净贪欲后所得；行蕴本性是北方不空成就佛，代表成所作智，清净嫉妒后所得。因此众生的五蕴身心本来就是五部佛的总集体。宣说此义的目的，是针对有不清净五蕴存在的实执众生，通过将五蕴转化为清净的五部佛这一组有形相的不了义本尊，而证得究竟大清净的了义本尊。

《大幻化网根本续》中还宣说了众生身心中的四



十二寂静本尊，这四十二寂静本尊也不是住在他方刹土，而是众生的五蕴等（蕴支）的世俗实相。

但在《大幻化网根本续》所属的玛哈约嘎自宗，对于为什么五蕴清净后成为五佛，为什么这一对应关系不能改变，如为什么色蕴不可以转变成东方不动佛等没有论述。如同显宗第二转法轮宣说的大空性未涉及法界实相中的大光明，故相比于第三转了义法轮可说为尚未了义一样。如果了知了上述大圆满窍诀在修道时“不净显现自解脱”，则自然对《大幻化网根本续》中五蕴为清净的五佛生起信解。因为在大圆满窍诀部的现基中，五蕴与五佛都不存在，都自解脱为大清净，故实质上五蕴本体即五佛，五佛本体即明空明空双运之法身智，因众生对五个蕴集的执著，而宣说为五佛，此其一；现基第二刹那即显现万法，这时在菩萨出定及已证得大清净的（如来）尽所有智前，现量见到五蕴本性即五佛，此其二；在世俗凡夫前，虽不能现量感知五蕴即五佛，但其各自的力用相同，如色蕴的力用与代表法界体性智的毗卢遮那佛相同。因此在阿底约嘎（大圆满）高度来观察玛哈约嘎（生起次第）时，会对生起次第的善说产生出坚定的信解。

法王如意宝在一首道歌中也说：离开大圆满的智慧眼，很难理解五蕴即五佛，五毒即五智。

从传记中也可以看到，有些高僧大德在遇到马牛等旁生时，也退在路边，恭敬合掌，让马、牛等先过去，因为他们以入定的智慧力用，在出定时把一切都见为清净的本尊，现量了知这些旁生在本性上即是五部佛。

这些讲解在《定解宝灯论》的其余讲义中较少提出，



是按法王如意宝的观点而讲的。

下面开始从低往高观察名言量，最后得出佛智所见的大清净大平等是究竟正量：

脓执尽时知迷乱，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。

饿鬼所执著的“脓”，当其业力报尽时，知道此乃迷乱习气之显现，通过观想修为水或转生人道后，真实见为水。而清净之大佛子则见到一水尘上有无量刹土，及见到水为玛玛格佛母，在究竟断除二障及其习气之佛位时，现量见到双运大等性的究竟实相。

饿鬼在经长久苦报后，或善缘成熟而得到诸佛菩萨的加持下，业力转轻，了知脓血原来是迷乱的显现，其实则是清净的水，于是观想成水去修持，最终饿鬼执水为脓的习气消尽，人道习气现前，现量见到的是水。在入道中，又因善缘成熟，皈依了三宝，闻思了佛法后，了知这水也是人道的习气所感现，业障清净后，即可见到清净的本尊。继续按此修行，最后就可真实见到水原来是玛玛格佛母。

而显宗八地以上的菩萨又被称为清净的大佛子，他们出定时见到器情世界都是黄金、珠宝庄严的清净刹土与清净的本尊。人所见到的水，他们见到的不是水，而是每一水的微尘上都有无量的清净刹土，而究竟断除二障习气种子之佛则现见其为净等双运之大等性。



这也正是一切有为法都是虚幻、假立的缘故。密勒日巴尊者显现的小容大，虚空成质碍等神变，以及密续中说证悟者可以把天上的星星摘下放在地上，地上的树种到虚空中，还有以前成就者示现的毒药变甘露，石头变黄金等的神变，这些圣者任运示现的神通现量说明了一切有为法虚幻、假立的缘故。

不但一滴水中有无量刹土，就是水的一微尘及一发尖上也有无量的佛在无数刹土中广转法轮，且互不相杂。这个世俗实相在我们凡夫看来不可思议，因为我们对万法有实有的执著，认为大与小是固定关系，只能大包容小，而小无法包容大。但这只是凡夫狭隘分别心的执著及业力所致，实际上大小都不存在，都是幻化之物，故可任意幻变。而且平时我们也会遇到此类例子，如我们在卧室中睡觉时，梦到一大片草原，许多人在草原上赛马、嬉戏。这草原的范围早已突破了卧室，但谁都知道这是习气的幻化，完全可以成立，且不会当真。同样，以大光明幻化出来的万法，也可以大小互摄，一水尘中含摄有无量刹土也就很轻易能理解了。

在这里，实相与现相分开而抉择，究竟实相是大圆满的本基，佛见的大等净，暂时的实相是清净刹土与本尊，现相则是六道众生的所见。

现在还在世的一个成就者，能在手指上现出亡人所在的地方及形象，当亡者在恶趣中受苦，家人为之者发愿行善，愿其脱离恶趣时，成就者一弹指，手指中的亡者就冉冉上升，直接往生到了清净刹土。

这些是以比喻相似的讲述，真正现量见到的只有诸佛菩萨。



在《大幻化网根本续》第十一品中详述了五大即五佛母。我们面前的水，大佛子见到的是玛玛格佛母，浸到水里时，也有潮湿感，且产生无量的三摩地，感受无量的大安乐，这对大佛子而言仍然如幻如梦，毫无执著，新密续中说，虽然万法都是幻化，但观修幻化中的清净本尊，是修法中的一种强力方便，能迅速成佛。水有潮湿的本性，而玛玛格佛母同样也有潮湿的本性，水在世俗实相上成为玛玛格佛母，而不是其余，正是潮湿所引起的作用。如是类推地大清净为佛眼佛母，火大清净为白衣佛母，风大清净为救度佛母，空大清净为法界自在佛母。

不闻思这些甚深法要真正可惜，闻思有定解后不修持也真是可惜，修行不精进，三天打鱼，两天晒网同样还是可惜；远离了这些错误，认真闻思修行，不需要很长时间就可得到佛法加持的甘露，获得证悟，这也是很容易的事。

玛玛格佛母等是大佛子出定时所见的世俗实相，但这时尚有所知障的习气，相对于八地以下的菩萨见到的不清净幻相，八地之所见虽已转成清净，但毕竟还留着这一清净的幻相，需要遣除。如一幻师幻化出一个饿鬼、一个人、一个天女，最娇媚的当属天女，相对于另外两个有难以尽述的殊妙相好，但还是属于幻化无常法。因此继续修行，断除了二障的种子习气，究竟成佛后，则见到水等是（明空）双运的大平等，这唯有在大圆满窍诀部中才圆满、明显地作了宣说。

在显宗中有胜义无生、世俗如幻二种平等，在密宗中，有胜义一切平等离戏，世俗一切器情皆为身智坛城



大清净之殊胜二等。在《大幻化网根本续》第十一品中云：“二等殊胜二等，普贤坛城刹土。”全知麦彭仁波切在《大幻化网总说光明藏论》，讲述见解续事时论述密宗在四个方面超胜于显宗，即《三相灯论》云：“一义亦不昧，不难方便多，是为利根故，极胜密咒乘。”并且密宗之见可分为见有法之见，见法性之见，见自证之见三类。抉择密宗见之四种方式为一因、文字理、加持及现量。如云“一因文字理，加持及现量，如依四证相，皆为大正觉。”故大等净之见极为重要，其余的一切学处，皆须随顺于此见解也。故我们应广加闻思，加以抉择。

我们祈祷本尊，应如理地了知观想为幻化的形相，这样才能得到本尊真实的加持，如果执本尊为实有而祈祷，则即使获得加持，其力量也很弱。

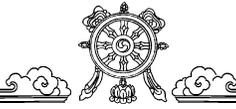
下面阐述究竟的正量即是佛智：

是故清净之见者，断除一切障碍故，
诸法无误之实相，惟有彼智所现见，
此外无有其余也。

是故，究竟清净的佛陀之见，无余断尽二障习气故，诸法如实无误之究竟清净实相唯有被彼智所现见，除此之外之正量，少许也不存在。

因此佛智才是最清净之见，因为佛已断除二障的习气，故可无碍地现见诸法的实相，除此之外则不可能再有其余的正量。

大圆满的见解即是站在佛智的高度统览法界，大



圆满的修行即是以上师窍诀的最胜方便直接安住于究竟佛智。若尚未安住于佛智，而以分别心修行大圆满的人，只能说是大圆满的相似修行者。

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。

因此唯有彼者被建立为究竟之正量，在具有甚深教证及理证之殊胜智慧眼者前，此等内外一切清净之显现皆从本初以来即住于清净法身智慧，此乃成为一切宗派之顶。

上述的佛智立为究竟正量，佛智所现见的双运大等性是诸法实相，也即是圣凡的共同所见境，但只有对金刚上师、密法有殊胜的信心与缘分，具有智慧眼的人才能深解信受，然后以上师与法的殊胜加持，现量证悟万法而安住本来清净的法身（果位）。众生与佛在法身位中毫无差异，只在现相上已了悟的称之为佛，未了悟的称之为众生，实则众生与佛的差异只在悟与未悟之间，故上根修行者成佛易如反掌。

反之，没有殊胜缘分，根器下劣者则不容易生信心，反而进行讥谤：

然彼乘具奇千光，劣意鸱鸢皆成盲。

然而彼乃与其余宗乘不共之甚深胜乘，为一切乘之顶巅，具有奇妙无比之百千万光芒，犹如无数太阳之光芒，下劣意趣者，犹如鸱鸢远离甚深教理之慧眼，对此犹如盲人般，不能了知其义，更何况证悟真义了。

因为大圆满乘有无量不可思议的功德，如容易契



入、修行快捷、加持力强大、任运度化众生等，就象日出东方，放射出万丈光芒。大圆满续中有四部最殊胜的续典，修行人最为珍视，总结四大续典，共有一百一十九条（极密）的窍诀。宣说大圆满正见的窍诀性续典有一千一百部，以总纲形式宣说窍诀的有三十部，象铁钉一样直断分别心，直接安住法界的窍诀有六百条。

末世众生福报浅薄，无法在释迦牟尼佛面前承事听法，具报身相好的菩萨都安住在各自的清净刹土，我们由于业障深重，也无缘在其前请问法义。不幸中的万幸，由于多生累劫种植的密法因缘成熟，遇到了金刚上师法王如意宝，有机会得到即使在许多清净刹土都秘而不传的上述大圆满窍诀。如果我们信解坚定、行持如法，不但是在白天，而且在梦中也能生起法王如意宝即普贤王如来的不退转信念，那么接受上师法王如意宝窍诀的那一天，就是我们证悟的那一天。

现在人的寿命最多也只有七、八十岁，不可能象龙树菩萨那样活上几百年，广闻博学一切经续论典对绝大部分人来说并不实际。因此在经过了必要的大乘发心、通过闻思中观、对法界的大空性等获得了定解后，即应着手修行，各乘法门中，在一生中，在几年甚至六个月就能究竟成就的唯有大圆满法，只要具足条件，要得到相应的证悟及佛法甘露的加持则极为容易。故观察后，即应立即投入大众闻思修的行列中。况且，若心中没有真正或相似的证悟，以后要弘扬大圆满法也只是句空话，所弘扬的也无非是影子佛法，不能对众生惠以真实的利益。

显宗的二、三转法轮已从大空性与大光明两个反



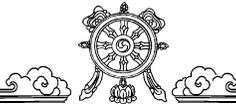
体抉择出法界的本性，因此极为殊胜。在大圆满法中，佛则更直接、详细地直指出了这个法界本性，相比之下，二、三转法轮显得较为隐晦、简略，对契入之种种方便，佛也少见传述。在生、圆次第中，佛已宣说了观想本尊、修气脉明点等种种有功用法门，但相对于众生极为殊胜难得之无功用方便，及如此修行的原理，佛仅在大圆满中才和盘托出。

在《大幻化网根本续》注释中也说：尚未对大圆满生起（完全的）正见时，若已有强烈欢喜心的感受，则已超过显宗大中观的正见，因为显宗在登地以前都以分别心修行，故修大圆满时可很快超过之。全知麦彭仁波切于《大幻化网总说光明藏论》中说：“是故，如理趣入密咒地之初业者，最低亦与不退菩萨同等，或较彼更速疾故，与最后有等同等也。何为如理趣入者？即从获得灌顶，并对灌顶义智，现有大等净，生趣坚信者也。”

全知麦彭仁波切在一部密宗论著中说：佛为使众生能顺利地契入大圆满的修行，故先宣说了生起、圆满次第，以其作为助缘的加行与方便。因为使众生对粗重业力所显现出的不清净万法观修成清净的刹土与本尊后，与心的本性只一纸之隔，契入大圆满修行就非常容易。

然而下根劣意的人对此顶乘法门却难以理解接受，就象鸱鸒（又称猫头鹰），阳光越强，其视力越弱。更有甚者，或因魔的加持，或心中嫉妒等烦恼炽盛，对此无上佛乘妄加诋毁，从而造下了难以估量的罪业。

在无垢光尊者时代，就曾出现了这一类业力深重的人，如果不按教理如理抉择，还会继续出现这一类人，



因此一方面严谨遵守“于非法器不说秘密之义”的密乘戒，另一方面应大力系统地闻思、弘扬二、三转法轮，把下根劣器者逐步培养成能直接接受无上大圆满法的上根具慧之人。

辛三、宣说究竟界智无别双运之真谛

于彼究竟等性界，仅说显现圣尊相，
如是不能立一方。

法王如意宝解释说：在究竟无二大平等的法界中，不能认为只是显现清净、实有的圣尊相，而不是与空性双运一体，不能如是仅仅建立一方或一边。

下面阐述理由：

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。由于断除二障碍，
现空无别法界者，即是究竟真实性。

一切清净之显现，乃自性本来大清净之法界与自性光明之智慧身，二者本来双运无离无合。故此一切现分本来即是清净之智慧圣尊，观察实相之理论对此也无有损害，此乃因为与无余断除或清净了二障习气之智慧无别之现空双运法界者，即是最究竟之真实性也。

然而在本来大清净的自性中，空性（界）与空性的现分同是佛的究竟智慧身，本无区别，本无离合。因此这现分实际上是最清净、最了义의圣尊。在密续宣说修行窍诀时，了义的本尊、空行、智慧护法与了义的金剛



上师并非在外境安住，而是一味一体地安住于心间，也就是自己心的本性。因为本尊、空行、智慧护法与成就上师本身就安住在同一个大等性法界中，只在有分别妄执的众生前才幻化成代表不同功能、力量的各种不同的报、化身形象。故在修行中如果未认识到上师、本尊、空行、护法是同一法身的幻化，而执为是实有的不同他体，并今天修这个本尊，明天又把它舍弃，转修另一位，或疑虑修这个本尊，其余的会不高兴吧等，这样会造下舍弃本尊的深重恶业。

而且，这了义的圣尊（即光明），在应成派强有力的理论面前也丝毫不受损害，而且越观察越发现有充分的理由成立，就象龙树菩萨对有宗所说：你们越说不是空性，越用各种理论破斥，反而越显出万法的空性一样。对这了义的圣尊，越用应成派殊胜的理论观察，越发显出它是颠扑不破的真理。因为这大光明的了义圣尊，本来就建立在大空性的基础上，与大空性无二无别，是同属大无为法的两个反体。故越深入观察，越能明显呈现出它明空双运的本体。

修行大圆满时，一个比较显著的特点是把究竟法界以无漏智慧抉择为心的本性，然后安住于此本性而修行。此心专指第六意识，而不是前五识与第（七）八识。入定时安住于此心之本性，此心已成为大圆满智慧，出定时阿赖耶识上眼识等的习气（渐次）重又生起，又开始见色、闻声，如此修行一段时间，眼识的种子与习气很快得到清静，阿赖耶识呈现出它本来的智慧光明。至此佛果现前，八识均已呈现出本来之五智慧。这个修行过程，也就是前八乘的境界在其出定时的呈现过程，

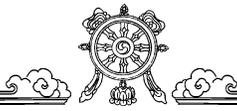


即从最初的实执不清净法，到现量了知这不清净只是虚幻的假立法，渐次至不清净呈现出清净本尊等相，最后现见到大等性的双运本来面目。

显宗（唯识）也宣说了八识转变成智慧，即前五识转为成所作智，第六识转为妙观察智，第七识转为平等性智，阿赖耶与阿赖耶识转为大圆镜智与法界性智。这方面与密宗所说完全一致，区别在于，显宗是将八识转化成智慧，而密宗是八识当下即是智慧，不需将来借用功用去转换，只是佛与众生觉与未觉的差异。

大圆满的顿超修行过程历经四相：法性现前相，证悟增长相，明智如量相，法尽不可思议相。若于显宗位次对应，则第一法性现前相是登地见道；第二证悟增长相是二至七地，第三明智如量相是八、九、十大佛子地。第四法尽不可思议相是无学道佛果。本论第六问题主要宣说的即此四相的境界。

修行大圆满时，对第六分别识是无偏的大智慧生起了信解后，安住于其中，现量见到之时，即证法性现前地，也即是显宗大乘菩萨的见道位；显宗二地至七地的菩萨出定时仍见到不清净相，但以入定之力用，了知不清净相如梦如幻而不起分别执著，并以六度万行的方便功用积累功德，渐次增上位次。在大圆满修行的第二证悟增长相中，因有大圆满究竟本性即了义的圣尊的（智慧的）定解，了知虚幻万法皆可改变，不清净法可呈现为清净，因此在此时显宗八地至十地才现见的清净本尊与刹土都可显现，但起初并不是圆满的双运相，而只是现佛身的部分，清净刹土也不甚广大，而是很小或是其中的部分。所显现的彩虹起初也如宝瓶大



小，渐次增大到房舍大小，又增大到山峰大小，最后充满于虚空，无有边际。到第三明智如量相时，则如显宗住净地八、九、十地菩萨所见，一切器世间都转变成清净刹土，一切众生都成圆满的佛父佛母双运身。在平时，有上师或许会称弟子为佛菩萨等，因为在上师面前弟子确实显现为相好庄严的佛菩萨，但弟子若不观察自己相续，而认为自己已真正成为圣者，则未免显得太愚笨了。又在末法时代，学佛人中浮躁好虚荣者多，踏实稳重者少，当上师嘉许弟子几句后，有些会喜不自胜，猜想自己是否已证悟了。这样就错解了上师的功德与慈悲。到第四法尽不可思议相时，第三相所见到的一切清净刹土与本尊悉皆融入于大圆满法性智慧，此时没有清净之本尊，也没有不清净之众生。

全知麦彭仁波切在一部密宗论著《八教海》中也说：修有功德的第八乘圆满次第也需以大圆满理论方能建立。即众生心间有法身智慧，心间有条大中脉，在大中脉中安住有无量的佛陀。修圆满次第气脉明点的目的是为了刹那刹那不停变动的分别心迅速地安住下来。因为在世俗中气往外散时，分别心也随之外散，如果气融入了中脉，则分别心也内收，消失在法身智慧中。正因为大圆满中才直接指出法身智慧不在外境，而在众生心间，故圆满次第不象生起次第那样注重外境的本尊，而是以内金刚身为修行的方便。依圆满次第，风部分融入中脉即获得部分的证悟，全部融入后即获究竟的证悟。如果修大圆满，直接安住于心的本性时，则不需那些使气入中脉的有功用方便，而气可以自然入于中脉。不仅如此，有漏的身体也都融入了虚空，而成就



毫无障碍的虚空身。故华智仁波切曾有教言：“不知大圆满的见解而修气脉明点，是可笑之处。”由此而发展到大圆满时，便有“内明童瓶身”的了义方便。

全知麦彭仁波切在《八教海》中说：“第八乘的阿努约嘎不象玛哈约嘎，不注重外境的观想，而是从内的金刚身起修，原因即是金刚身中有佛的法身智慧——内明童瓶身。蓝色的中脉在世俗实相中确实存在，但了义的中脉是远离了不清净四边的究竟法界。这时一切的身体、分别心、风、脉等都消失于中脉中。”这是全知麦彭仁波切所独有的精辟善说，余处未见。

初学者往往误认为分别心与智慧各自异体独立存在，听到智慧安住心间，安住于心的本性中，便想象在心间深处隐藏着一个智慧，智慧周围绕着分别心。实际上，分别心所在之处，即是智慧安住之处，如火与热性，并未分离。

佛在前八乘中渐次宣说诸法本性时，逐步往内之金刚身靠拢，如在显宗中渐次地把山河大地等诸法的实相抉择为大空性，或唯识；在外续部中以清净的行为，自身与本尊渐次以主仆、友兄、一体的关系而依止、祈祷外在的本尊，将来获得本尊的加持而成就；新密续中观想许多佛父佛母而将来得到证悟，生起次第也祈祷外在的本尊，圆满次第转向身内修气脉明点，如此渐渐由远及近，最后在大圆满中才直接点出了“内明童子宝瓶身”的正见与了义的修行方便。

无论修那一乘，都应竭力防范障碍的生起，修行障碍实则都起之于自身，而非来自外境，尤其在已有一些相似的感受、证悟时，发心、行为比较容易退堕，开始



转向世间八法，寻求名闻利养，于是已得的一切验相，相似的证悟立刻退失，就象乌云渐薄，太阳接近显露时，又刮起一阵猛风，卷来了一大堆乌云，重新将太阳牢牢地包裹起来一样，此时应猛厉祈祷上师尤其破了支分三昧耶后，修行道路上突然新增了一道巨障，很难突破，此时应猛厉修上师金刚萨埵，依其愿力及自之信心，可使障碍逐渐消尽。若破了根本三昧耶，则证悟的希望已经消失。

密乘三昧耶学处比别解脱戒、菩萨戒还要繁多，而且，受持密乘戒，也就意味着同时必须守持好前面的别解脱戒与菩萨戒。佛为保证我们修行时不受障缘所扰，才以大慈悲与大智慧为我们安立了这些戒律，明白这个目的后，才能全心全意地持戒。

法王如意宝说：在末法时代以修无常、发大慈大悲之菩提心、而修大圆满窍诀法为主，除此再也没有殊胜的修法。

法王如意宝说：关于宁玛派大圆满不共同的观点，无论是佛金口宣说的续部，瑜伽成就者所著的论典，印度以及藏地雪域的一切善说都包括在了《定解宝灯论》第六问题中。

庚二、地道净秽的各种显现

下面论述因佛已究竟清净二障之习气，故佛智是究竟正量。在此之前，实相与现相永不相同：

由于断除二障碍，现空无别法界者，
即是究竟真实性，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。

除了诸佛圆满断除了二障，故佛以智慧照见现空无别的法界是最究竟最真实的之外，无论何种层次上的证悟，因尚未断尽二障之故，都不是究竟的正量，故其所见的境界也不是究竟之真实义。实相与现相在未究竟断尽二障前，永远不会相同。

如小乘罗汉所证的人无我，大乘见道、修道的菩萨所见与所修的法无我空性，都是暂时之正量，不是究竟之正量。因为在完全断尽二障习气之前，实相与现相永远不能融为一体，故所见之境不是究竟现空无别的法界。乃至十地菩萨，在金刚喻定之前，其所见之境中，实相现相也未完全一致。

在修行法门中，前八乘都是从众生现相的角度出发，去寻求佛果。唯有第九乘大圆满法在修行时，直接从佛果的角度出发，泯灭实相与现相的区别，以种种窍诀方便迅速、直接地以智慧安住于实相的究竟法界中，因此也称大圆满乘为果乘。

在修道过程中，随着道地的增上，智慧的加深，所见之境也渐渐转变成清净：

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。

是故暂时瑜伽道位的一切显现，犹如将眼翳逐渐消除或清净，所见之糊乱外境也逐渐消除一样，有境的障垢如是如是清净，外境也如是如是见为清净。因此清



净或消去有境上的障垢后，余无不清净的外境。

众生在现相中有二种障碍，故所见尽是迷乱的显现，无法见到万法的真相，犹如眼有翳病时，见到与眼根正常者完全不同的外境，尽是虚妄（增益）之相一样，修道的过程，也就是消除相续中二种障碍的过程，随着二种障碍渐渐清除，众生所见的迷乱显现也渐渐淡化消退，如翳眼接受治疗后，渐渐痊愈一样，这时所见的外境也逐渐清净，逐渐现出本来面目。二障之习气完全断除后，外境的迷乱显现也全部消失无余，这时就剩下一个明明清清、纤毫未染的本来智慧。至此方才彻底明白无论是外境，还是内心，都无实体，只是心本体的幻变而已。故《大幻化网根本续》中云：不清净诸法唯是心识之幻化，清净诸法唯是智慧之自现，而从来无有单独实有存在的外境。也正是基于这个道理，法门越深，下手处也越转向有情内心，到了密宗中，就着重以修内心，而不注重于外境。《时轮金刚》中说：有情之心清净，即是佛果，除此别无佛果可得。

既然一个众生成就后，外境显现都清净为智慧，那么其他众生前是否也同时消尽了外境的不清净显现呢？

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。

然而某一有情无余清净了一切迷乱之显现而成就佛果时，不能决定成立其余有情不显现不清净之法，因为不清净显现乃由自之遮障而使其显现为不清净也。

然而在一补特伽罗净除二障、究竟成佛之时，其余众生前的不清净法不可能消退。因为不清净之显现是



由相续中的业障所惑而现，各类众生业障不尽相同，故所见之外境也不相同，一人成佛，并非是以佛的神通力将众生所见到的不清净外境改造成为清净，而是相续业障清净，外境清净之本相在他面前自然现前而已，故对相续中有二障之众生不会因他者清净障垢而自己之障垢也自然清净。此即各人吃饭各人饱，各人生死各人了的道理。

比如两个都有眼翳的人，见到的都是黄色海螺，若其中一人的眼翳治好，黄色消失，白色的本相现前，但这时另一个眼翳还未调治的人见到的依然是黄色海螺，而不会见到白色海螺的本面。

因此众生都应精进修行，断除相续中的二障：

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。

是故在实相上诸境与有境之自性虽然从本以来未被障垢所染，非常清净，但是被迷乱的忽然障垢所覆蔽，故不能见到本来清净实相，所以应精勤于清净除障的方便。

是故虽然有情与外境的自性本来都是大清净，修与不修都不影响其大清净的本性。但在现相上的众生暂时以忽然、假立的无明障垢障覆了这自性，而枉受轮回，故应竭尽力量修行，断除这无明的二障。

修行的法门无量无边，最殊胜的法门即是安住于二障本来清净的本性中：

所断诸障净自性，其余无有不净故，



自性光明平等性。

所净的障垢除了本来清净的自性之外，无有不洁净的自体，故其自性乃究竟清净的光明平等性。

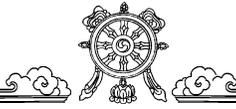
这是大圆满独特的修行方法，即虽然二障障住了大清净的本性，但这二障同样也是大清净自性的幻变，故直接从这二障入手，了知并安住于其清净自性中，则一切障缘消失，无有其余之不清，此时现前自性本具的大光明与大平等。此障缘的分别心可比喻为隶属于国王的臣民，此清净自性可比喻为国王，做臣民的人需四处奔波劳碌，喻分别心之动转不息；而臣民一旦成为国王，则不必再行奔波，可安住不动而一切所需均自然成办，比喻安住清净自性后，分别心不再动转而一切功德现前。这是最了义的修法，其余对治障缘的方便依此可归纳为三种：声闻乘将贪欲等障缘执为如怨敌等的所断法，以不净观等方便加以对治；菩萨乘中执为所净之法，以观修空性等方便摄持而可以使障缘得以净化；密咒道中则将其转为道用。

庚三、如是证悟与否之功过

未认识（转为道用）的凡夫则仍不能超离不清净的束缚。

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。

如是境与有境种种现相的大清净自性，尚未证悟之时，各各执为不同之各种境义身等。凡夫众生之所以



对其生起执著，是因为其为愚痴之凡夫，为愚痴等无明所束缚故。

象铁汁、脓血、水、甘露等等诸种不同的现相，虽其自性本来即是大清净，然而未证悟的众生却各各将他们执著为实有存在的外境。凡夫对外境生起实执贪心等，即被这实执的愚痴束缚住了。如本论第三问题中所云：“如蚕以丝缠自身，彼念束缚彼者故，如是正义不得见。”

若安住于此大平等本性，即可究竟成佛：

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。

假若证悟了种种现相的大等性并加以修持，则获得轮涅诸法双运等性的究竟果位本地，其乃远离三轮执著，四时无有迁变，三时无时的光明本来大法界，以自然智慧制胜一切障碍，现前一切智智之佛果，获得智慧法身。

如果证悟了诸法大平等的本性，即可获得究竟佛果，到达现基的本地。

上根的大圆满修行者，在听受上师解说心性的第二刹那即可直趋现基本地，而各种显现自然寂灭，一切功德圆满现前，获得佛果。但并不是所有大圆满修行者都属这种情况，中、下根获得相应的证相，获得一、二相，出定时宝瓶等不清净显现仍然不会寂灭，第三相仍有清净本尊等的显现，只有待信心修行增上后才会出现上根者那样的证悟，这点应注意分别清楚。

在获得本地后，过去、现在、未来这世俗中的三时



也寂灭了，无生大空性中，也即是无时的本来法界中，故又称为本来时。获得并非因缘集聚，而是无为法的自然大智慧。

己三、成立大净等之理及生起定解之功德

诸法承认大净等，此说理趣善成立。

现空何者不成故，一切应理皆可现，

此外凡是所增益，一切非理皆不现。

如是承认诸法本来安住于大净等之中，此理趣若能善加成立，则显现与空性何者也不成立，且空与不空、轮回与涅槃等皆为可能且极为应理，并以缘起而显现不灭。除此之外，一切所增益的不空之恒常与无现之单空等，皆不可能，并且轮涅的无量显现也不能以缘起而显现，就根本上不存在。

就胜义实相而言，轮回及其相反的涅槃都是大清净、大平等、无有取舍，对初学者来说，这是抉择正见时应生起的定解，修行者相续中的正见应该比虚空还高，修行时只要尚未证得这大净等的本性，则仍应取舍，应自然安住于法身智慧，不能安住于第六意识或第八阿赖耶识上，行为上应如理遵守因果规律，如果已证悟了大净等本性，则无取无舍，不希求涅槃，不厌离轮回，又自然具足与大智慧双运的大悲心，任运度化众生，到地狱时也如处清净刹土，就如在虚空中吹多大的风，于虚空毫无损害，又如侮辱讥讽画中之人，画中人也不会起烦恼一样。

在这大平等的现基中，独立于空性外的显现与独



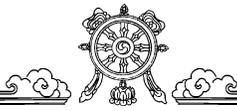
立于显现外的空性都不成立，轮回与涅槃悉皆远离之故，一切应理之法都可显现，这显现的一切在本基中不成立，从本基中显现基现时，觉悟者成了佛，未觉者沦为众生，轮回与涅槃自此时便开始了。故又都是假立、虚幻之法。故又可转变，一法中也可显现出万法，同时也可融入于大等净的现基之中。故本来源自现基，中间安住于现基，最后又返归于现基。除此之外都属增益之见。

与此不相一致的其余见解，要么堕于唯空，要么堕于唯现，相对于现空无别之现基本相，都成了非理的增益，实际上都不会显现，在世俗中也不可能存在。这在前面已经作了破析。

此理获得解信门，即是空性缘起道，
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。

对上述妙理生起定解与信心的方便之门，即是空性与缘起无违双运的唯一胜道。是故若获得了现空无别的定解，则于远离增减诸法本来大净等的坛城中，对世间空与不空轮回与涅槃等相对法的法性是净等大双运普通人不可思议的甚深义于内心会生起甚深安忍。

万法正在缘起显现时，四边都不存在，是大空性，在大空性中，缘起集聚时，又可假立虚幻地显现。故虚空与宝瓶本无差别，安住于这空性时，可以凌空独步，也可自由穿越山体、墙壁等质碍物，可刹那入地狱，也



可刹那间飞往清净刹土，转一刹那为百千万劫，也可转百千万劫为一刹那，可以将六道器情世界放置在一手掌之上。如当年佛讲说六道众生的痛苦时，舍利子以神通把六道众生放置于手掌上，但佛告舍利子说：你虽具这种神通，但仍未能减轻众生的痛苦，解救众生痛苦的方法即是使其证悟。可见小乘罗汉已有这种神通，大乘圣者的神通就更不可思议了。

如果对这性空缘起生起了定解，则了知世间轮回在证悟者面前的空性，与凡夫众生前的不空，都与远离增减的法性坛城不相违，这时对不可思议的法性坛城会生起甚深的安忍。

《现观庄严论》以上、中、下根或以安忍深浅为标准而把安忍分为三种。上根在加行道，中根在见道，下根最迟在八地能对不可思议的法性义产生安忍。而修无上密乘，安住于心的本性时，则一开始即能产生甚深安忍。

**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。**

内心对不可思议法性义产生安忍之后，能在一尘之中现出尘数佛刹，然尘未增大，佛刹也未缩小，一刹那也能显现为数劫，数劫也可显现为一刹那，以这诸法本来空性、显现如幻的定解，能入于如来的境界。

如《普贤行愿品》中云“一尘中有尘数刹，一一刹有难思佛，一一佛处众会中，我见恒演菩提行。”“一切如来语清净，一言具足音声海，随诸众生意乐音，一流佛辩才海。”这在显宗而言，是登地菩萨才能真正行



持的境界。

上面讲密乘修行方便中所安住的心性，并非是现基，而是现基幻化的佛智，以此安住后即能了知佛的境界。

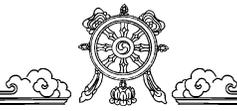
如原子分裂爆发出巨大的能量，这就是幻化万法中的各种幻化作用，可惜人类把它制成了核武器，但咒藏中还有比这力量更为强大的咒语，瑜伽士因缘成熟，通过念诵那些密咒，即可使核武器失灵，一场即将发生的核爆炸悲剧得以避免，而证悟者的力量则更为殊胜。

戊三、以不可思议之方式归纳其义

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。

是故，诸法本来现空无别净等无二或双运义之自现无有偏袒、远离执著、无有偏颇、本基法界不可思议、法性空与不空等戏论何者不成，以及现空无别双运等此大圆满自宗所说术语之含义，即使用百年（喻很长时间）加以勤思亦不能了知其义，若无有前世修习之宿因或其未成熟，则即便是具大妙慧非浅学之人也难以证悟。

前部分陈述大圆满中专门的术语，若无宿因而且修大圆满习气未成熟，则虽然博学聪颖之人，用上百年时间去精进思维，仍然不但不会证悟大圆满的密义，连



上述法名的意义也不会彻底理解。在本论第一问题中也有“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。”相类似之语。

我们现在已经得到大圆满灌顶，听受了大圆满法要，肯定是前世大圆满善缘的成熟。无垢光尊者在《胜乘宝藏论》中为我们作了两大推理：其一是：“凡是值遇无上密乘的人，往昔必定已供养过无数佛陀，并已成过普贤如来的眷属。因其现在已行持无上密乘之故”其二是：“若男若女入此胜密，并获得传承教言，即使未有证悟，然以听闻的功德力，决定速疾解脱，因其已值遇无上果法之故。”密续中还指出，学大圆满之人此生若未证悟，下世十五或二十五岁前即可重遇大圆满法而必定证悟。

接着讲述顶乘大圆满是诸乘之究竟之义：

是故诸宗究竟义，数百妙法善说河，
流入此海真稀奇。

密宗大圆满是诸续之王，诸乘之顶，诸佛法之源，诸圣教之总疏，诸如来之捷径大道，诸善逝之究竟密意。其余小乘、大乘、显宗和密宗一切法门的善说之河都从大圆满法门中流出，各个法门的究竟证悟，也都源于大圆满法，故又流归大圆满顶乘之大海。故此是最最稀有之法。

下面是第六问题的总结颂词：

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。



佛地以下圣凡所见的现相，都是或轻或重的无明习气所感现，都是虚幻假立之法，故非绝对的正量，而且，这些林林总总的显现又是假立的缘起所现之故，因此又是无常法，在刹那不停地幻变，毫无稳定性可言。这些显现在究竟现基中一法也不可得到，并且都要融入、消失在现基之中。而一切圣凡的绝对正量，即是大圆满究竟明空双运的大无为法智慧，以这种究竟正量智慧所见之究竟清净法界之义即是诸法的本来真实之相，远离了虚幻假立，远离了无常缘起，故丝毫不会变动。

在现实中可看出分别心与智慧的巨大差异，以分别心闻思的习气在下一世，甚至数年后即已消失大半，而以大圆满智慧摄持，则万法都可忆持不忘。如法王如意宝几十年以前只念过一次的仪轨到现在还依然能一字不漏地念诵出来，这即是“究竟双运智慧者，无欺见义无变异”之具体明证。

已将第六问题释竟，通过对什么是六道众生的共同所见境的辨析，建立了暂时看待的共同所见境及究竟的共同所见。确立这样的净等大双运之见解极为重要，因为金刚乘的修、行、果等一切续事，皆必须随顺此见解，并被此见解印持才能成为金刚乘之正道，才能证悟此见而获得佛果，故其为诸道唯一彻底之要。希望大家努力闻思并修持而证悟其义。

丙七、第七问题：离戏大中观是否有承认

分四：一、遮破无有承认之观点；二、引述龙钦巴尊者将有无承认分开安立的善说；三、遮破依此而着重建立有承认之他宗；四、追随龙钦巴尊者广说自宗



诸法的本性是明空无二。前一问题从明之侧面或反体抉择了一切众生、声闻、缘觉、菩萨、佛的究竟共同所见境是大圆满的本性。本问题再从空性的反体进行抉择。离戏大中观之应成派在入根本慧定时，一切皆不承认。在出定后得时，有承认，安立五道、十地、三身、十力等显现之缘起法。此乃宁玛巴自宗的无垢观点，所以对离戏大中观是否有所承认的问题，若不加辨析，仅是许为无承认或有承认，则各有功德与过失。

本问题与前一问题可以归纳为“德 KA:者甚深智慧门”。此内容从见解上讲，前一问题讲有法见，本问题讲法性见；从佛果上讲，前一问题讲究究竟共同所见境，也即佛尽所有智前的大光明，本问题讲佛如所有智前的大空性。

丁一、遮破无有承认之观点

首先阐述把离戏大中观承许为无有任何承认的观点：

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。

在观察极为不住、双运离戏大中观应成派自宗是否有承认时，大多数前代中观论师异口同声云：极为不住、双运之大中观自宗，无有此是此非及有无等任何戏论故，承许何时皆为无有任何承认。

雪域的中观从时间上分为前代与后代，仲那巴格西、玛夏香追等为前代中观论师，萨迦班智达、无垢光



尊者、宗喀巴大师等为后代中观论师。

中观前代论师如仲那巴格西及其弟子等的观点，认为极为不住、双运离戏大中观远离了四边八戏、三十二增益等故，应何时皆无有任何承认。

所谓“大”者，有三种，即大中观、大手印、大圆满之三“大”，此处主要讲大中观应成派之义。

下面破析其观点：

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。

上述观点不应理，因为具德月称菩萨自宗，即《入中论》的颂词与自释中，建立了基蕴界处之缘起，道之十地，果之十力等，以及现分无欺缘起生诸观点。自宗有如是明显承认，若仍云自宗无有承认，而将名言中基道果之一切承认送给世人，则与具德月称菩萨之能说句与所说义二方面皆相违，故不应如是承许。

中观分为自空中观与他空中观，此处指自空中观，其又分为自续派与应成派。应成派以佛护论师、月称论师、寂天论师等为代表，抉择了圣者根本慧定之现空双运大空性实相义。

应成派后学者皆应遵循月称菩萨的观点，胜义谛中固然一切皆不承认，然于名言中，在《入中论》及其自释等中建立了五道十地、菩提心、大悲心、十力四无畏等基道果诸法，故若许大中观一切皆不承认，则现量于能诠句上与月称菩萨相违。



应成派胜义谛的所诠义远离一切戏论，此为诸法的实相义；然而为了现证如是实相义，必须安立名言上的基道果，以及名言中的有漏因果与无漏因果，故必定有所承认。仲那巴格西等之所以承认中观应何时皆无有承认，是因为其认为应成派在名言中无有承认，仅是随顺世间人所承认而承认，故其非自宗之承认，将此承认送于世间人。然此非理，如月称菩萨在《显句论》中云：“欲求水者，先需准备盛水之器；欲证悟胜义实相，无有疑惑地必须承认名言谛。”如果仅仅笼统地把大中观许为一切皆不承认，则与所诠义也相违。

这种何时皆一切不承认的观点，也与寂天菩萨《入菩萨行》的能诠句与所诠义相违。雪域前代后代中观论师皆承认寂天论师是应成派论师，《入菩萨行》为应成派的论典。《入菩萨行》有十品，阐述了世俗与胜义谛之诸法，故一切皆不承认之观点与此能诠句相违。通过十品能诠句诠释了胜义与世俗二谛：前八品讲了大乘菩提心及忍辱、精进、禅定等世俗修法，第九品讲述了胜义谛大空性，及世俗谛基道果诸法。故一切不承认的观点与《入行论》之所诠义亦相违。

如果任何时位皆无有承认，则问仲那巴格西，其是否是出家人，是否是格西，名字为仲那巴？若其不承认为出家人等，则与世间亦相违。故若不加分别，仅说一切不承认，而认为闻、思、修等皆无有功德，则是断见。所以无论是学习中观，还是学习禅宗或大圆满者，若如是承许，极易造恶业，故当谨慎。在抉择根本慧定及与他宗辩论究竟实相时，一切皆不承认；后得时承认胜义、世俗二谛。而且凡佛所说法，皆依世俗与胜义二谛，如



《佛说二谛经》云：“凡佛所说法，依胜义世俗。”圣天论师在《中观四百论》中，前八品抉择了世俗谛，后八品抉择了胜义谛大空性及二谛之修法。《入中论》中亦云：“由于诸法见真妄，故得诸法二种体，说见真境即真谛，所见虚妄名俗谛。”月称论师在《中观四百论大疏》中云：“中观应成派亦随顺世间而分二谛。”中观自续派也分二谛，如清辩论师云：“无正世俗梯，而上正高楼，智者非应理。”故于名言中，必须承认二谛及二谛中所建立之诸法。

修学佛法、寻求解脱者，必须依大空性之正见，才能断除实执。如《入菩萨行》云：“空性能治彼，烦恼所知障。”而慈悲心等非是实执的直接对治法，仅是助缘，如《量理宝藏论》云：“慈等不违自我故，非能断除轮回根。”佛在第二转法轮中，着重广大宣讲了甚深般若空性，开显第二转法轮究竟意趣者，佛授记为龙树菩萨，其在《中论》、《七十空性论》等中观六论中广大抉择了根本慧定中一切不承认的大空性。月称菩萨在《入中论》及其自释、《显句论》、《中观四百论大疏》、《六十正理论释》中对根本慧定一切不承认之圣龙树父子（注：此处是指龙树与圣天两大论师）究竟意趣作了广大抉择，故后学者应着重对此及佛护、寂天等论师的著作广加学习与修持。

丁二、引述龙钦巴尊者将有无承认分开安立的善说

对于“大中观是否有所承认”仅仅作有承认与无承认二种回答，各有功德与过失：

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。

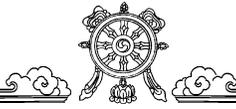
第二佛陀全知大法王龙钦绕降尊者云：若对具德月称中观自宗，即中观应成派在名言中是否有所承认加以观察，雪域前代有些智者，偏袒地执著于有承认或无承认，若对此有无承认二宗加以观察，则各有功德与过失。

全知法王龙钦绕降在《如意宝藏论自释·白莲花论》中云：对于判断大中观是否有承认时，前代的很多大德是偏于一方，他们的观点各有功德与过失。如许中观有承认，于后得名言中是成立的，但于根本慧定中，并非如此。如许无承认，也仅于根本慧定中成立，但在后得名言中还是应安立基、道、果的分类等。

前代中观论师玛夏香追及其弟子认为：大中观于任何时位皆有承认。然此不应理，因为于后得时，有世俗谛胜义谛及二谛中所安立诸法之承认，然于根本慧定时，为离一切边戏之大空性故，应无有任何承认。故其观点有功德也有过失。

而前代中观论师仲那巴格西及其弟子认为：大中观于任何时位皆无承认，则也不应理。因于根本慧定时，固然是无有任何承认，然于后得时，必须承认二谛及二谛中所安立之诸法，故亦有过失。

格鲁派的宗喀巴大师与其弟子克珠杰等为了摄受下根弟子，以不共同的大悲心宣说了单空，即在入根本慧定中也应有单空的执著，名言中要承认存在不实有诸法等。在本论“入定有无执著相”的问题中，也有一些辨析，这种无论是在根本慧定还是后得时皆有承认



的观点是不了义的，否则与教理皆相违。

下面阐述自宗的无垢观点：

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？

是故，远离一切过失前译自宗的善说，在衡量随顺于圣者根本慧定的胜义实相即诸法本性法界中，是非有无等任何戏论皆不成立、不存在故，如是则不作有无等任何承认。

宁玛巴自宗对中观有无承认是分开入定与后得而安立的，即在抉择诸法的究竟实相胜义法界本性或圣者入根本慧定的境界时，远离一切四边八戏，无有任何承认；在后得的道位或以大悲心摄受弟子时，须安立基道果诸法，故有承认。所以不能笼统不加辨别，仅许为有承认或无承认，如是则非为圆满无垢的观点。

下面阐述有无承认之时位，首先是无有任何承认的时位：

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。

是故所谓的究竟自宗，是指如实衡量究竟实相义，即应如实相中如何承认而承认，故在抉择入定智慧行境及与他宗辩论时，应如本性或实相中没有任何有无等极细之戏论，而不作有无、空不空等任何承认。

应成派以与自续派共同的五种推理与不同的四种推理抉择了胜义谛。其远离一切边戏，为根本慧定的实相，此中没有任何承认，一切皆遮破。故自宗承认在根



本慧定中，或者同他宗辩论根本慧定时，无有一切承认，是大无遮。月称菩萨在《显句论》中也阐述了此大无遮之观点。此为龙树菩萨之究竟意趣，龙树菩萨云：“我无承认故，我即无有过。”故全知麦彭仁波切此论之观点，即是无垢光尊者之观点及月称、龙树菩萨之观点，也是第二转法轮般若空性之究竟意趣。故宁玛巴之中观观点也即是应成派之观点，不仅如此，大圆满之究竟观点在空分上也与此相同，如本论第四问答题中云：“由从离戏方面言，已说此二无差别。”

其次是有承认的时位：

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。

在后得名言中，应如正教中所宣说般，安立基道果及如所有法，尽所有法等，并且各自应互不混杂而承许。将来对此有无承认之理若能如是释说，应该了知即是我在《如意宝藏论自释·白莲花论》中的善说加持力所致。

全知法王龙钦绕降在《白莲花论》中，善巧安立了无垢自宗，即大中观有无承认的时位。这样安立有无承认，是看待于圣者之入定智慧与后得或凡夫之心识而安立的。一方面，要成就佛果，务必抉择究竟之实相、本来之法界，这是圣者各别自证智的境界，其中从空分讲无有一切承认。所以在安立般若空性或同他宗辩论时，应一切皆不承认。另一方面，为了度化一切众生，



使其获得究竟之佛果，务必观待于众生心识之行境，而安立基道果，以及世俗中一切能有助于证悟法界之诸法。此亦为圣者后得或佛尽所有智之境界。中观应成派正是基于此，而安立了二谛。所以对不分入定与后得，一概不承认或一概有所承认之观点，应加以遮破。

另外，对于胜义中有承认的观点，如自续派所着重抉择的单空，随理唯识的依他起，小乘的无分刹那、无方微尘的承认，则偏于细分的断常边。承认诸法有实有自性，或一切不存在的现世美外道，也偏于粗分的常断边故，皆应加以遮破。

若以应成派之胜义理论加以观察，自续派所许的观点堕于细微之断边与常边，因其分开二谛，在世俗中承许有诸法的显现，在胜义中承许单空。依究竟胜义理论抉择究竟法界时，抉择出的不是双运法界，而唯是单空，故堕于断边，既然所抉择出的不是双运法界，则未遮破世俗显现法，故又堕于常边。

如是随理唯识也堕于细微之常断边。其许遍计法空故，堕于断边；依他起不空故，堕于常边。

小乘经部有部所承许之观点，也堕于细分的断常边，因为胜义中许有无方分之微尘与无时分之刹那故，堕于常边；承许无有粗分色法心法故，堕于断边。

外道现世美堕于粗分之断边；数论派等四常见派堕于粗分之常边。

是故，依于无垢光尊者善说的加持力可以了知，下宗派的胜义谛，为上上宗派的世俗谛，唯有应成派最为了义，远离一切粗细之边执与戏论。



丁三、遮破依此而着重建立有承认之他宗
着重于有承认之他宗观点：

依此雪域有智者，唯一又复极建立，
自宗具有承认方。

雪域某些智者如玛夏香追及其弟子等，依于此而认为：中观应成派自宗若以胜义理论加以观察，无有成实故不承认成实，但承认单空及有不观察世间共称名言之承认。并以教理唯一地、一而再、再而三地对此着重加以建立。

格鲁派的一些大德认为：中观应成派不仅在世俗名言中有承认，即建立了基道果及因果等，而且在胜义谛中也有承认，并广引教理对此着重加以建立。宗喀巴大师在《菩提道次第广论》的止观章中认为，中观应成派依靠龙树菩萨之中观论典抉择二谛法，首先安立世俗谛与胜义谛，世俗谛是显现不空之缘起法，而胜义谛是单空。依胜义理论产生单空的中观正见，又以世俗谛正量抉择缘起之世俗法，如是可远离断见，产生因果等正见。世俗缘起法是“柱子以柱不可空”等之缘起法，承认因果、前后世等，否则是断见。胜义谛是单空，而且入根本慧定时，也有单空之执著，否则堕于雪域以前的“无念和尚宗”。如是分开二谛，安立世俗谛与胜义谛。在此基础上积累智慧资粮与方便资粮，二资圆满后，依靠方便资粮获得色身，依靠智慧资粮获得法身。在《入中论善解密意疏》第六品中也认为，中观应成派依胜义理论所抉择法界的究竟观点，即是单空。在《中论释——理海》中认为：中观应成派在二谛中都是有承认



的，在胜义谛中须承认单空，真正通过胜义理论圆满抉择般若空性的唯是应成派，但是一些前代中观论师承许中观应成派之自宗是无有任何承认，此与“无念和尚宗”相同。因此，宗喀巴大师依《六十正理论》认为：一切众生通过积累二资粮而获得色法二身之佛果，此为中观派甚深不共之理。

其弟子克珠杰等格鲁派诸大德们，也对前代中观论师所承许的观点，即应成派究竟中一切不承认，世俗也无任何承认，仅随顺世间人所许而承认，进行了破遮，认为这种观点堕入断见，故应如宗喀巴大师分开二谛，二谛都有承认。

下面分析此乃未善加辨别之观点：

彼亦若未善辨别，性义一切不成故，
亦难断定有承认。

彼亦，若对入定与后得的细粗中观等，未各自善加分别，而建立一切时位皆有承认者，由于胜义实相之法界中，不成一切有无等任何戏论故，仅建立中观应成派自宗何时皆有承认的观点，是极难以成立的。

中观有根本慧定之果中观、细中观、慧中观，与后得之因中观、粗中观、识中观，根本慧定中，远离一切戏论，无有任何承认。而出定后得时，有二谛及二谛中诸法之承认，即承认如幻如梦之诸法。对此若未善加辨别，仅仅承许有二谛及二谛中所安立诸法之承认，则不应理，也不成立。

所以宗喀巴大师的观点非为了义，其密意是为了度化中下根弟子，着重建立了出定之境界或随顺众生



心识行境而建立了如是观点，若承许此为最了义，则被教理所害。另外，若把此观点与宗喀巴大师在《三主要道论》及《对仁达瓦上师之汇报书》中观点相对照，也可了知此为不了义。

大乘学道者，应观察自相续，究竟具备了什么样的正见？有什么样的修法与证悟？有哪些地方不应理？这样才能增上功德，成就佛果。否则，如果仅仅依据一切不承认，而认为不需要修法，则堕入“现世美”之断见。一切不承认是入根本慧定的境界，自己是否安住在这个境界中呢？若没有安住，则不是不需修法，而是必须积二资、忏二障，才能证得这个境界。在究竟上应修一切皆不承认之大空性，否则与修外道不可思议我等有什么差别呢？所以善加辨别因果中观极为重要。

下面阐述理由：

所谓中观之自宗，即是以理作衡量，
中观宗之究竟义。此外一切非自宗，
因为中观自衡量，彼者不可成立故。

如是，所谓中观应成派的究竟自宗，即彼之究竟胜义实相义，纵以胜义理论如何观察衡量也无有丝毫违害。除此之外，于名言中所作的一切承认法，非为究竟应成派自宗观点，因为若以抉择胜义实相的理论进行观察衡量时，一切都不能成立故。

为什么有承认之观点不是应成派的究竟自宗呢？因为应成派之究竟自宗，即是应成派以胜义理论所抉择出的究竟实相义，也即是入根本慧定之境界。于此究



竟实义中，没有有无等一切戏论，故有承认之观点非为应成派之究竟自宗。其之根源，在于未对入定之细中观与出定之粗中观善加辨别。故应采纳龙钦巴尊者之观点，对有承认与无承认善加辨别而安立。

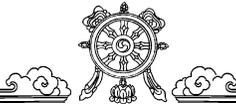
若是凡夫，则应修菩萨出定之修法，即分开二谛，集资忏障，并如本论第四问答题中所述，以伺察、轮番、安置修习单空或离四边之大空性，如是以无欺之缘起力，可由粗中观之修法而证入细中观之根本慧定。

在有所证悟、弘扬中观时，一方面应分清粗细中观之时位，另一方面应着重弘扬应成派离一切戏论、一切不承认的究竟不共观点。此为第二转法轮般若空性之究竟意趣，以此正见为基础，则易于修持真正的他空如来藏及大手印、大圆满等修法。否则无法破除实执，无法生起出世之胜观智慧，故历代传承大德，尤其是弘扬大圆满者，对此中观应成派大空性正见皆特别重视。

再进一步阐述理由：

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。

是故，应成派究竟自宗若如名言中之承认而承认，则自然应成为是以胜义理论衡量而得之承认故，虽然他宗未直接承认世俗法应有自性，但以正理可推知，因此承认是以胜义理论观察而成立，因此，名言中不观察共称的承认于胜义中反而成了实有，并成为胜义理论观察的堪忍处。如是则有应成派对自续派所发的三大



太过：名言应成堪忍正理观察；应成不能破胜义生；圣者之根本慧定应成破灭诸法之因。

有者认为：应成派胜义理论不破世俗显现法，也破不了世俗显现法，因为法界是现空双运，若破显现，则非为双运。然此非理，因为所破分为理所破与道所破。理所破即是一切分别心与分别心的所缘境，如有边、无边、非有非无、亦有亦无等粗分及分二谛现空等细分的法，所以凡夫前之山河大地瓶柱等不清净显现法，及如来藏大光明等皆是所破，皆是大空性。道所破指法我二执以及由此产生的一切障碍，故不能承许圣者根本慧定中有凡夫前的不清净显现法，也不能承许有不是空性的如来藏。详见《入中论日光疏》。

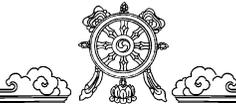
若为避免上述太过，而承许自宗仅仅是无有任何承认，则也不应理：

如果自宗非承认，自有承认皆相违。

如果说不观察随顺世间的承认，不是应成派自宗的承认，则与前许如同世间凡夫所承认而承认的自语相违。

格鲁派认为应成派在安立世俗谛时，不承认为自相有，也不承认为唯识，而是随顺世间凡夫所承认的那样而承认。如《入中论》第六品云：“果故此等虽非有，我依世间说为有”。所以若承许应成派自宗无有承认，则与此相违，故应许应成派有承认。

下面再对格鲁派的观点进行破析。对世俗、胜义中的二种承认，何者为自宗，或各自皆为自宗进行观察，首先提问：



自宗观察不观察，已有二种所承认，
此二必定真实者，则问各自为自宗，
或者彼二为自宗？

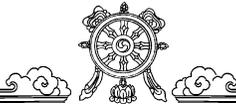
格鲁派在解释应成派时认为其有两种承认，在用胜义理论观察胜义谛时，不成实有，承认单空；不观察时，如同世间凡夫共称名言而承认。此二种承认如果是正确的话，则问二者中的某一者为自宗呢？还是二者共同为自宗呢？

其次依次破析如何回答皆不应理，先破承许其中一者为自宗不应理：

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。

如果说二者中的一者是自宗观点，则另一者应不是自宗观点，因二者直接相违故。例如，若有承认不是中观自宗的观点，无有承认为自宗的观点，如是则自宗不观察世间共称名言的承认，就不能承许，因为唯承许无承认为自宗观点故。

如果仅仅承许有承认的名言或无承认的胜义单空中任一者为自宗观点，则另一者应不是自宗之观点，这又与自宗承许二种承认相违。如承许无承认是自宗观点，则于世俗中的承认，如安立五道十地等等则不应理，因仅承许无承认之单空为自宗观点故。另一方面，若承许有承认是自宗观点，则无承认胜义谛应不是自宗观点，如是则如何抉择诸法胜义本性呢？



格鲁派认为应成派承许世俗诸法唯以名言假立而有，此缘起之显现是“柱子以柱不可空”之不空；胜义是单空。如是则问：何者为应成派自宗？若答曰：世俗之有承认为自宗。则有不能抉择诸法胜义本性之过。若答曰：胜义单空为自宗。则又有不能安立世俗基、道、果及因果等缘起法，堕于外道现世美断见之过。所以格鲁派如何承许皆不应理。那么宁玛巴自宗是否也有相同的过失呢？肯定没有，因为自宗分开了因中观与果中观即入定与后得，故无过。后有广述。

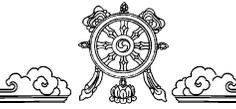
若承许二者共同是自宗观点，也不应理：

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。

若承许世俗中柱以柱有之有与胜义单空之无，此二种承认皆为自宗观点。那么，以胜义理论观察任何法后，其不成堪忍，故无有堪忍观察的过失，也无有理证所害。但有上述的承认故，有与无二种承认皆成胜义理论堪忍处。

若承认诸法有不空的缘起显现，观察后为二谛中皆不存在的空性。这种观察的过程无有过失，所承认的空性也成立，但承认缘起显现与无实单空皆为自宗之观点故，不能破除显现，也不能破除单空，如是则二者皆成为观察堪忍处了。

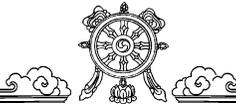
宁玛派认为应成派分入根本慧定之细中观与后得之粗中观。后者是随顺于心识之行境，在心识前，承许分开二谛，在世俗谛中安立唯是名言假立的缘起显现法；在胜义谛中承认显现法之本性是单空或大空性。但



此时之胜义谛是心识之行境，是总相，而非自相。胜义谛之自相应是圣者智慧之行境，即入根本慧定之境界，此时一切皆不承认，因实相中本来无有任何戏论故，不住于任何边故。若不如是承许，则与圣境印度应成派观点相违。

这种承许与格鲁派承许的应成派观点有极大差别。格鲁派承许应成派之观点应分开二谛，加胜义简别，世俗谛是“柱子以柱不可空”唯名言假立的缘起显现法，胜义谛是单空。但是胜义谛是超离意之行境，如《入菩萨行》云：“胜义非意境”，如何会有分开之二谛、胜义之简别、“柱子以柱不可空”之显现等如此意行境之法？此时若二谛尚未双运，又如何能远离一切戏论？若有“柱子以柱不可空”之显现法，即应成派圣者智慧前尚有世俗之不清净显现法，这怎么应理呢？又若圣者智慧前存在有执著之单空，则怎么会是智慧之行境？仅仅依这种观点修行，不但不能获得佛果，也不能获得大乘见道。另外，格鲁派认为前代中观论师仲那巴等一切不承认的观点，诽谤了世俗显现之因果、前后世等，堕入断见。若此是入根本慧定之观点，则圣者智慧前本无因与果、前后世等不清净之显现，如何会堕入断见呢？

圣者根本慧定之境界，是能所无二。随顺于心识而言，从所知上讲，是现空无二或明空无二，乐空无二，觉空无二等。此时无有不是大空性之法，皆是离一切戏论，极为不住之唯一法界实相。所以无有宝瓶柱子等不清净法，显现是大清净之显现，是离一切边戏之显现，是与大空性一体之显现，大空性也是离一切边戏，极为不住之大空性。故应成派许为一切不承许，本无任何所



承许故。所以如幻如梦之缘起法是菩萨出定之境界，此时显现与单空双运，故有暂时与究竟之两种双运。

下面分析其过失：

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，

如是未观察之显现有，与观察后之空性无，此二者不能集聚于一法上。如果二者集聚于一法上，则以胜义理论观察后，证悟无遮法或空性时，未观察世间凡夫所许之法尚存在，并且执著其的分别念也应存在，则胜义理论之观察不能对治分别念，如是用胜义理论进行观察又有什么用处呢？用应成派胜义理论观察诸法应成无有意义。不仅如此，不观察世间共称的世俗有，也应成为堪忍正理观察，此亦不应理。因为在所知范围内，不存在任何堪忍正理观察之法。

如果承许有无二者集聚于一法之上，一方面二者异体故，有胜义中异体之四种过失；另一方面，又承认二者集于一法之上故，有世俗中二谛一体之四种过失，如同《解深密经疏》中所许。后再广述。

若依格鲁派的观点，胜义谛与世俗谛应不能集聚于一体上，若不集聚于一体上，则各有四过失。为什么按格鲁派之观点，二谛不能集聚于一体上呢？因为用胜义理论抉择诸法之究竟实相、智慧之行境时，其抉择出的是分开的二谛，不空的显现及有执著的单空。如是则不清净之显现及有执著的单空，都成了堪忍正理观察，成了实有，故不能集聚于一体上。所以即使是十方



诸佛菩萨、月称论师再来也不能成立其观点为应成派的究竟观点。

那么宁玛派自宗是否也有同样的过失呢？自宗无有此类过失。因为自宗承许在圣者根本慧定中，二谛双运，是一味一体。无有不是大空性的世俗显现，也无有单空，唯是离一切四边戏论，极为不住之大空性，此时无有二体故，无有集聚与不集聚之说法。用应成派胜义理论观察而抉择究竟法界时，在所知范围内，无有堪忍观察之法，详见《入中论日光疏》中“文殊手中的宝剑”之理论。自宗承许在出定后得时，随顺于分别心，可分为二谛及二谛中所安立之诸法。但二谛是分别心下的假立法，是一法之二个侧面或反体，也无有集聚与不集聚，因本为一体故。对集聚之含义，不应理解为二个法合为一个法，而是出定时分别心下一个法的二个反体，在入定时，以智慧现见其本来的一体。在修行时，首先应从分别心状态下之二谛入手，忏悔二障，积累福慧二种资粮，以及抉择并修持观待于缘起显现法的空性总相等，如是逐渐增上，最终能远离世俗之假立法，现见法界之自相，此即是各别自证智之行境，此时现空为一味一体，是大空性。而分开二谛及二谛中所安立之诸法，皆是分别心状态下的假立法。所以一切轮回、涅槃、有与无、现与空等皆应抉择和证悟为大空性。如上所述，仅是依于教理对格鲁派分开二谛等观点进行正确地定位，所以并不是遮破其观点。此观点在本论第一问题也已详述。

无遮单空非为究竟见：



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，

为何不成无见者？必修随顺实相故。

另外，以胜义理论观察，如果仅能得到破除所破实有的无遮单空，除此之外，再无其余究竟殊胜的实相见解，则现前此见之时，由于仅仅执著无遮单空，任何现分也得不到的缘故，与无有任何现分之单空相随顺之见解、修持、行为亦成一切皆无有，如是为什么不成为断见？因为修持应随顺于所抉择的实相见解，而且行为也应随顺于见解与修持。

丁四、追随龙钦巴尊者广说自宗

分三：一、自宗将有无承认分开安立；二、断除对此之诤论；三、以此理宣说是显密诸宗之道要

戊一、自宗将有无承认分开安立

分三：一、出入定或因果二中观；二、实相大中观无有任何承认；三、现相中有各自名言二谛之承认

己一、出入定或因果二中观

前译自宗所承许之观点：

是故遍知所宣说，自宗如是应了知，
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。

是故如同第二佛陀遍知龙钦巴所宣说的一样，前译无垢自宗者，应如是了知：若是极为不住、双运离垢



的中观应成派者，应是现空双运的大中观，或远离一切戏论的大中观，此者即是相似于圣者根本慧定无二智慧，以真实究竟胜义理论，抉择了无余寂灭有无断常等粗边及极细边的自性，也即二谛双运的实相故。

宁玛巴自宗大中观的观点，即是全知麦彭仁波切所述的观点，此与大法王龙钦巴的观点无二无别。而且此观点与印度应成派诸论师之观点也相一致，故亦是应成派的究竟观点。仅在能诠句上略有不同，印度应成派诸大论师所用术语为“极为不住双运离垢大中观”，全知麦彭仁波切等术语为“远离一切戏论现空双运大中观。”“极为不住”即为不堕于有、无、二俱、二非以及分开二谛、加胜义简别等粗细之边，此与“远离一切戏论”即为同一义。

无垢光尊者在《如意宝藏论》中云：宁玛巴自宗者，即是现空双运的大中观或离一切戏论的大中观。不是如自续派那样抉择的单空，而是抉择了离边的大空性。不仅破除了常断等粗边而且破除了分开二谛加胜义简别等细边；不仅抉择了现分为大空性，而且抉择了空性也是大空性，此乃相似于根本慧之境界故。

虽然在根本慧定中，离一切戏论，无任何承认，但初学者在未证悟法界自相前修习大中观时，仅是以分别心修习其总相，尤其显宗首先是伺察修，故包括在分别心之境界中。所以在密宗中为了对治此执著而宣说了大安乐，如本论第四问题中云：“是为断除空性执，密乘宣说大安乐。空乐无别之法界，以离能取与所取，如是之理而感受。”大安乐即为大光明等，如前云：“由此现明觉三者，即是大乐之异名。”



法界之究竟实相是明空双运之一味一体。所谓“双运”者，是观待于众生分别心之表述方法，有分别心则有执著，故第二转般若法轮以胜义理论抉择了大空性之反体；第三转法轮以净见名言量理论抉择了如来藏大光明之反体，故说二者双运。这样的明空双运实相义，在分别心前所显现的总相，是假立之世俗法，不是如来藏明空双运之胜义实相法，也不是大圆满的本性，是分别心前假立的暂时双运法。究竟之双运法，只能依靠智慧才能现见其自相，此时无有双运与否，以及空、明之分别。所以大中观从这一角度抉择为大空性，离一切戏论边际。由此也可了知，现在我们面前的山河大地瓶柱等不清净显现法，堕于一边故，是由业障而现前的，并非究竟现空双运中的显现，现空双运中之显现，即是如来藏大光明，其也即是与空性一体的。所以实有之显现法，无论是山河大地等不清净法或如来藏之清净法，在二谛中都不存在。若未通达一切显现法之大空性，不用说佛果，即是大乘见道都不可能获得。全知麦彭仁波切在《中观庄严颂释》中云：“佛的智慧以及如来藏大光明之本性亦为空性，未破实执，则与外道不可思议我之观点一样有过失。”

安住于大中观根本慧定的境界时，凡夫分别心前的一切空与现，清净与不清净，山河大地等与佛的清净刹土、佛的智慧等，皆为大空性，证悟圆满时，即是佛的大光明。由净见名言量所抉择之大清净、大光明、大圆满之自然本智与大空性是一体一味，即是大空性。

单空并非自宗的究竟观点：



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，

除此之外，仅仅把破除所破上实有的无遮单空，作为第六意识之所境法，是偏堕于单空边故，仅是相似见解，并不是究竟现空双运与离一切戏论的究竟见解。

这里要分清单空与空分之差别。应成派承许圣者根本慧乃为现空双运，以第三转法轮而言，即为大光明与大空性双运一味一体，而应成派大中观仅以胜义理论抉择了此一味一体的空分，而单空者，并不承许圣者根本慧为明空双运一味一体，而承许根本慧只是破遮了有边之单空。此二差别极大，故称单空见为相似见。

究竟见与单空相似见的差别：

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。

究竟见解者，应是现空双运离一切戏论，有无或现空乃为双运等性。而相似见解者，单单是唯一无遮胜义的空界，或唯一之有境，因其尚未离开一切戏论。

初学者或认为：山河大地等不清净法是显现，其无实有为空性，二者犹如黑白线搓合般为现空双运，这仅是暂时之现空双运，是菩萨后得之境界，这种双运不是究竟现空双运之自相，也不是究竟现空双运之总相。

单空见解未离开无边的执著，未离开一切戏论，所以是相似见。此也即是印度自续派论师们所着重抉择的。若再破除单空执著，即可远离有无二边戏论，从而离一切戏论。故自续派论师也承认和修习大空性，前已



广述。全知麦彭仁波切在《中观庄严颂释》中云：莲花生大师弘扬了究竟无上大圆满，而菩提萨埵及莲花戒论师等首先弘扬了中观自续派观点，以此缘起力，宁玛巴着重于应成派的见解，而宗喀巴大师等着重于单空见。此亦是为了摄受中下根故，仅仅依此见解不能直接证得大乘无漏智慧。但并非依此见解间接上也不能获得见道，因修习此见解，能引上大空性之见解，再修习之可获得见道故。如同说不皈依三宝不能成佛，其含义并非是仅仅依靠皈依三宝即能成佛，因尚需通达大空性见解，积累二资粮等之故。另外，应成派虽着重广大抉择了大空性之见解，在修持上，首先为了遮破对有边之执著也应修单空，如《入菩萨行》云：“若久修空性。将断实有习，由修无所有，后亦断空执。”及“若实无实法，皆不住意前，彼时无他相，无缘最寂灭。”破除一切边执后，显现即是离四边之大空性，而大空性也是大空性，故现空双运于大空性。

所谓之边戏者，是什么意思呢？

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。

所谓之戏论者，即是有、无、空、不空等所缘行相，具二取执著之一切相。然此无遮单空，也未离开戏论，因于此有所缘故。故此仅除有边，也是心识行境，其见解是相似见。

一切边执可摄为四边，四边又可摄为二边，而有无二边互相观待而存在，有不成之故，无亦不成立。故《中观庄严颂》云：“生等无有之故，无生等亦不容有也。”



有、无是相互观待而成立，依“无”可破遮对有边之执著，有边遮破后，无边也就不存在。如《中观四百论》第十六品云：“由无有性故，无性亦非有，有性既非有，无性依何立。”

己二、实相大中观无有任何承认

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。

是故于实相双运离戏大中观前，无有任何破立之承认，因为大中观的瑜伽士已证悟了轮涅所摄的一切诸法现空双运离戏等性，彼义之诸法实相双运法界，远离一切有无是非等破立诸戏论，如是实相双运离一切戏论，故轮涅诸法也为双运离一切戏论。有无等任何之承认，以观察究竟实相的正理观察时，此等皆不成立故，所有有无空不空现不现等任何皆不承认。因此中观应成派之究竟自宗，在宣说根本慧定时，无有任何承认，当知此能成立也。

圣者根本慧定中，诸法究竟实相乃为现空大双运，故应成派以胜义理论抉择其空分及随顺其自相之总相中，亦为一切不承认。圣者以智慧，可现量现见轮涅等性现空双运之法界，于此实相前，轮涅一切诸法皆为离一切戏论，故无有任何承认。

己三、现相中有各自名言二谛之承认

如是实相究竟义，虽无承认而现相，



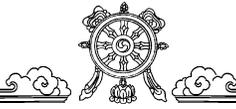
名言量前各二谛，亦有如是承认也。

如是宣讲根本慧定时，于诸法实相现空无别双运法界之究竟义中，无有任何二取名言戏论故，虽能成立无有承认，然于辨别后得时之暂时现相中，亦有名言中各个二谛的承认，即承认世俗中有，胜义中无。

在世俗现相中，因众生执著二取戏论，故存在现相的世俗与实相的涅槃，全知麦彭仁波切在《智慧品释·澄清宝珠论》中云：“由从愚痴我执心而得成立染污轮回及相反之涅槃二种。”并云：“是故由愚痴力便执著二取戏论者前，无欺而存在此轮回显现，于是已灭尽轮回之涅槃亦存在。”

小乘虽将诸法归纳为苦集灭道四谛，然此四谛可归摄于二谛中，即苦、集和道谛摄于世俗谛，灭谛摄于胜义谛。并且以小乘之四谛不能归摄所有轮涅之诸法，而以二谛可归摄所有轮涅诸法。所以在后得时需要安立二谛，而在根本慧定中并无二谛，如《智慧品释·澄清宝珠论》云：“安立二谛者亦是所化众令入道之门而已，在胜义中，亦无堕于二谛，因不可思议法界真如即究竟实相也。”又云：“在胜义中虽无有安立为二谛，而名言中有二谛，因为必定有实相现相二者故。”

中观应成派与自续派为随顺众生心识之行境，于后得时承许二谛。龙树菩萨在《名言成就论》中云：虽然胜义中，一切诸法之法界本性远离一切戏论，但在后得名言中，二谛法仍然存在。圣天菩萨在《中观四百论》第九品中云：“以世间少有，于胜义都无。”即二谛等世间诸法，是随顺众生而安立，并非为堪忍观察之实有，



也非为如外道所许之大自在天等所造，及非为有部经部所许实有之无分微尘与无分刹那，以及随理唯识所许之实有依他起法，世人所执之实我，在胜义谛中皆是大空性。如《入中论》云：“由是次第知诸法，真实不生世间生。”所以虽然安立了二谛，然其乃相互看待的假立法，在实相中并不成立。在名言中，有现相之世俗谛，看待于其实相，安立为胜义谛，而在胜义谛自相中，一切皆不承认。故在世俗中，对假立之胜义谛并未单独抉择，而是抉择了根本慧定究竟实相胜义谛之自相。

上述观点也是龙钦巴尊者与全知麦彭仁波切之意趣。如上颂词中所引《白莲花论》之观点，及所引《智慧品释·澄清宝珠论》之语。

后得名言中，自宗也承认世俗胜义二谛，因此时存在二取，故可安立世俗谛与胜义谛。

彼二亦是若看待，二谛无二实相言，
则成各自现相许。

彼名言中的二谛，亦仅是看待二谛无别双运实相而言不遮破二谛各自现相之名言。

在众生心识之行境中，有其心识前现相之世俗谛，而为了证悟实相求得解脱，又有看待于现相之实相胜义谛。二者本为一体，但众生未证如是实相，故须安立二谛。

看待无二见义智，二量亦成相似量，
彼一不执二谛故。

看待于现见二谛无别实相义的智慧而言，观察二



谛的二量也成相似量，因为任何一量皆不能同时执二谛故。

是故二量即妙慧，彼二衡量瓶等时，
纵使获得二自性。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，

是故观察名言谛与胜义谛的二种量是心所妙慧，以此二量来观察衡量宝瓶等诸法时，如《入中论》云：“由于诸法见真妄，故得诸法二种体。”设若获得妄与真之体即现空二者，由于此二量之境互不相同故，衡量而分别其中一者时，对另一者则不能衡量和分别，于此二量境如何也不能同时衡量与分别，故于具二取凡夫之意前，二谛除轮番显现外，不能同时显现，由此当知用二量分别衡量二谛时，能成立有无二种承认。

胜义量与世俗量是从能境而言的，对于应成派而言，世俗量即是因明量，胜义量即是胜义理论之九种因。此二量即是心所之妙慧，依此妙慧能现前无二智慧之自相，无二慧之根本因也即是此妙慧。依此世俗量之妙慧可对世俗诸法进行比量推理，从而了知世俗之本性，如没有神通，不能现量了知前后世，但依比量之妙慧可以推出前后世，以及由烟推知有火等等。这种名言量，应成派承许其为因明量，而随理唯识并不如是承许。依于胜义量之妙慧，可了知法界之总相，显宗中依此分别心妙慧而伺察修，可现见其自相，前者是方便，后者是方便生，如《入中论》云：“由名言谛为方便，胜义谛

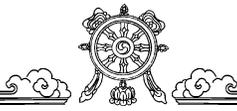


是方便生。”《中论》第二十四品云：“若不依俗谛，不得第一义；不得第一义，则不得涅槃。”

后得时之胜义量与世俗量皆为心所之妙慧，前者是观察胜义谛空性之妙慧，后者是观察世俗谛显现之妙慧，二者均为名言中之量。圣者入根本慧定时，胜义量之妙慧成为无二慧；至佛位时，二取无余寂灭于法界，无有出定入定之差别，此二妙慧此时即为各别自证智之二个反体，即如所有智与尽所有智。以此智慧刹那即可了知一切所知，故为一切智智。见道与有学道之圣者，有出定、入定之分别故，入定时现前胜义量之无二慧，出定时通达世俗量之妙慧。而凡夫则皆是妙慧，并且以胜义量妙慧伺察修习法界，以二量轮番而分别衡量显现与空性，故无法同时现前二量。

果仁巴大师《见解分别论》中的观点也同于全知麦彭仁波切的观点，其承许凡夫在资道、加行道中，以轮番式而次第修习，通过大乘加行道，将此修习坚固和增上，使得出定时也能如同入定那样，现前妙慧，至大乘见道位时，以瑜伽现量现见法界本面之自相。凡夫虽可同时闻声、见色、尝味等，但此乃依于前五无别识故，非是依于有分别识。有分别识不能同时产生二种分别心之心所，故其不能同时有二种妙慧，也不能同时生起二量，缘于二境。

应成派在后得时与自续派一样，分开二谛。以胜义理论进行抉择时，也是以分别心而轮番遮破四边，在表面字句虽相似，实际之意义上差别极大。全知麦彭仁波切从所立、能立两方面已进行了阐述，详见本论第一问题。



此颂的间接意义，也表明格鲁派的观点非为究竟了义之应成派观点。其密意乃于凡夫心识行境前，以世俗量抉择有漏与无漏因果，以及积二资、忏二障、成二身等世俗正量，为修持胜义空性准备增上助缘，如《智慧品释·澄清宝珠论》云：“诸道之根本要依智慧，彼能断证究竟，彼之助缘方便，已说施等。”以胜义量抉择法界本性，又以单空引上离四边之大空性，再通过修持而现证自相。胜义量也是与自相相随顺或相似的妙慧，否则如同外道所许之大自在天等，则如何修持也不会现前自相，因总相是遍计所执，非理增益，无有自相故。此亦是不可思议之缘起力使然也。在第五问答题中所云之“唯以双运立宗派”，即是对圣者入根本慧定之无二智慧而言的，而凡夫有二取故，以二取轮番衡量现空。法王如意宝在道歌中亦云：“出定诚信因果不虚妄，勤积二资忏除诸罪障，入定离戏光明胜本性，如是现证无上大觉王。”所以初学者应观察自相续，不可自许太高，似乎凡夫境界已一切不承认；也不可堕于另一边，似乎圣者根本慧定中还有二取之不净显现法。

戊二、断除对此之诤论

分四：一、断除自宗有相同过失之诤论；二、断除二者同力真实之诤论；三、宣说二谛分开承认及其必要；四、宣说将因或道中观胜义之承认许为自宗，而将世俗送于他，则有教理妨害

己一、断除自宗有相同过失之诤论

分三：一、提出诤论；二、断除诤论；三、摄要宣说：经教中的所有破立之理互不相违



庚一、提出诤论

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？

这样，宁玛巴自宗在前面说他宗存在有无承认以及二谛承认内部相违的过失。自宗不也有相同的过失吗？

庚二、断除诤论

分三：一、区分开现相中后得的心识与实相中入定的智慧之差别故自宗无过；二、以此理能遮破其它邪见；三、宣说自宗所许之二谛无有相违之过失

辛一、区分开现相中后得的心识与实相中入定的智慧之差别故自宗无过

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。

自宗对此分位善加辨别，分为后得道中观与正行圣者根本慧定双运智慧大中观，此二次第的粗中观与细中观，或因与果中观或意行境与慧行境小大中观的分位。对此善加辨别后，于细中观或双运果中观或根本慧中观或大中观时，无有承认；于粗、意行境、后得、因中观或道中观时，有承认，如是宣说故，自宗没有上述应成名言堪忍正理观察等三大过失。

初学者通过修持小中观或粗中观，可以现见大中观或细中观，对凡夫而言，二者是因果关系。不仅如此，

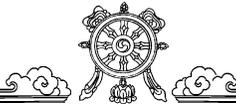


圣者在出定入定时，也修习小中观与大中观，如二地出定时，修习小中观，再入定现证第三地大中观，又出定修三地小中观，后入定得四地大中观，余同。在圣者前，二者是能生所生之关系。应成派论师没有用胜义理论单独抉择小中观，而直接抉择大中观，如《智慧品释·澄清宝珠论》中云：“是故当知于应成派此时，着重抉择双运离戏大中观故，此宗无有真胜义与假胜义之类别也。”清辩论师在《中观宝灯论》中云，中观可分为外粗中观与内细中观，内细中观是指修行时之中观，外粗中观抉择宗派时之中观。显然与此处含义不同。

全知麦彭仁波切在《遣除单秋疑惑论》中说：中观可分为所诠义中观与能诠句中观，前者又分为基中观、道中观、果中观；能诠句中观分为经中观、论中观。基中观是指诸法究竟现空双运的法性；道中观是指五道十地、二资以及出定入定之修法，比本论中之道中观含义广；果中观是指究竟之法身与色身双运。经中观包括广、中、略等般若经典。论中观指龙树、月称、寂天菩萨等所造诸中观论著。上述各种分别中，真正具有实相的中观，即为基中观与果中观，是真正的中观。其他之道中观、论中观等，可称为相似中观或名称中观、假立中观。在《现观庄严论》注释中，也将般若分为句般若、义般若等，请参阅《入中论日光疏》。自宗对此中观善加辨别，分位宣说有无承认，故无过失。

下面阐述究竟之中观为根本慧大中观：

是故离戏大中观，无有承认为自宗，
彼者即是究竟也。



是故，根本慧双运果大中观，无有有无二边等任何承认，此即为自宗二谛无别究竟实相。

后得时有承认之中观为小中观：

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。

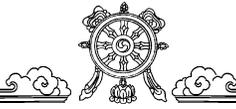
于后得因中观或道中观现空二谛各自显现时，以观察二谛正理各量，所衡量遮破无有之空，与建立有之现，又观待于各自二谛之胜义无有成实，与名言中有此之一切承认，亦是為了破除增益损减邪见故。

在后得时，安立因果及基道果等，一方面为了在凡夫意前安立正世俗谛与世俗法，另一方面，依此取舍，可以有助于证悟胜义谛。凡夫有二边之执著，为了对治此执著，自续派建立世俗谛之显现来破无边，承许胜义谛为单空而破有边。而应成派着眼于法界究竟现空无别之实相，以显现破有边，以空性破无边。

根本慧定中无承认：

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。

于本性或超越破立、二谛无别究竟实相双运之果中观中，没有观待各自二谛之破立等任何承认，故究竟实相本性二谛无别双运等性者，无有偏堕于二谛任一方，故无论有无承认遮破建立等，其自体皆无有少许成实，当知因此而无有破立之任何承认。



在究竟实相果中观中，无有见修行果，无有现与空，无有破与立，无有一切边戏与一切承认。若有承认，皆非实相，而是现相，故应破遮。后得时有承认：

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。

因此善加辨别入定后得中观的差别后，在宣说根本定时，本性中无有戏论故，无有承认，此乃自宗所说究竟之要。辨别后得时，观待于二谛，自宗也承认有破立二种承认。亦仅是观待名言现相世俗而有所承认。以观察二谛分位之各自量，安立破立二者，如是二谛之量互不相违。

无有堪忍等过失。观察有实不堪忍，
无实亦不能堪忍，究竟二者即相同，
暂时观待假立许。不察世称有许者，
即是现相非实相。

上述之承认并非自宗的究竟观点，故无有应成名言堪忍正理观察等三大太过，因显现之有乃为依缘起而生故，不成堪忍胜义正理观察，离一体多体且为假立之缘起法故。无实者亦是观待有实而假立故，不成堪忍正理观察，因彼是观待及缘起也。是故究竟义者，破与立或空与不空二者犹如梦中生子与其子死亡一般，如是于名言中均不成实有。暂时各个破立之二谛相互观待，于不观察现相名言中，仅为假立也。彼即为不观察依世间共称而有，仅是名言现相中有，而非是胜义实相



中存在。

所谓不观察世间共称名言者，即正常五根识及第六识前之法，如《入中论》云：“无患六根所取义，即是世间之所知，唯由世间立为实，余即世间立为倒。”

单空为假胜义：

观察无实之理智，所见实相许胜义，
看待世俗是胜义，看待究竟假胜义。

以观察无实胜义之理智，所见之空性许为胜义实相者，也是看待世俗现相而为胜义。看待于二谛无别究竟实相，仅为假胜义或相似胜义，非为究竟胜义，因此也包括于名言中。

自续派与格鲁派所许之无遮单空胜义谛是假胜义，属于名言谛，仅破实有边看待于世俗显现，因其已破除了有边故，可名为胜义。看待于破除了四边的大空性，仅为相似胜义。因未破无边之单空，可以用分别心完全通达；而大空性破除了四边，以分别心仅能相似了知其总相而不能了知其自相，须以无二慧才能现证，故为真正之胜义。

承许二谛在胜义中异体与世俗中一体各有四过：

设若实现互违者，二谛异体有四过，
实现互为非他故，二谛一体有四过。

设若实相与现相二谛互为相违，许其为异体，则有四种过失；又若许此二谛实相现相，互相非为他体而为一体者，也有四种过失。

颂词中是从实相与现相二谛方面而讲的，本论中



第一、五、七问题主要讲现空二谛，第六问题主要讲实相现相二谛。从现空二谛讲，也各有四种过失。若承许二谛在胜义中异体有四种过失：一、胜义谛应成非世俗谛之本性。所有有法为世俗谛，诸法之法性是胜义谛，若许二者异体，则胜义谛应成为不是世俗谛之本性，犹如瓶子与柱子互为异体，一者非为另一者之本性一样。二、应成证悟胜义谛也不能获得涅槃。本来证悟胜义谛应获得涅槃，但若许二谛异体，除胜义谛之外，还有一个单独的世俗谛，则世俗谛中诸法尚存在，不能获得涅槃。三、应成虽证胜义谛，但还不能断除贪等烦恼。一个众生相续中不能同时产生轮回过患与涅槃功德，若二谛异体，则其相续中证悟胜义谛产生涅槃功德时，不能遣除其相续中异体之烦恼业障，应同时具有贪等烦恼过患，故其应同时既为圣者又为凡夫，此则不应理，犹如太阳光照大地时，尚不能遣除大地之黑暗一般。四、胜义谛应不成世俗谛之空性，则胜义谛应不成为胜义谛。世俗谛之空性为胜义谛，若二谛异体，则胜义谛应非成世俗谛之空性，如是则胜义谛也不成为胜义谛。

若承许二谛在世俗中一体也有四种过失。关于一体之定义，《俱舍论》中许为眼识前可以见到的无分别同类体性之法。因明论中许为犹如有漏法的宝瓶与其刹那生灭无常之二者为一体。唯识宗承许外境之山河大地等非为识外独立存在，故与识为一体。中观宗承许现与空，实相与现相在凡夫前，无法如瓶柱一样同时见到，故非为他体。但二者犹如火与火的热性般，并不是一个法，故也非为一体。后得时，有二取故，不能同时见到现空二者，只能以二量轮番衡量，故不能许为一体，



否则有下述四个过失：一、胜义中诸法无有分类故，世俗谛中诸法也应无分类，若二谛一体，则在世俗中，瓶柱乃至上师弟子等也应为一体而无有差别，此不应理。二、在世俗中，凡夫众生依世俗谛诸法，产生贪等烦恼，因二谛一体，应成有依胜义谛也产生烦恼的过失。三、世俗谛是身语意之行境，若二谛一体，则胜义谛应成身语意之行境。四、如同世俗谛不必修持垂手可得，若二谛一体，则胜义谛应不修持也自然可得，则众生皆已涅槃成佛矣！

那么实相与现相或胜义谛与世俗谛是什么关系呢？实相是现相的本性：众生以无明将实相错执为现相，而诸佛菩萨则认识了现相本性的实相，二谛也是如此的关系。在实相胜义中，一切不承认故，不承许二者是一体或是异体。另外，从实相胜义上讲，二谛本无体性，故无法安立一体异体。犹如正常眼根下的白色海螺与有病眼根下的黄色海螺，说是异体吧，见到一者时，见不到另一者。说是一体吧，见到一者时，并非是见到了另一者。所以二者既非一体也非异体。二者既非完全无任何差别之一体，也非犹如瓶柱之异体。诸佛所现证胜义谛之大空性或实相之如来藏大光明，凡夫以无明将其错执为世俗谛之法或现相之不清净法。二者之关系犹如大海与波浪一样，除海外无波浪，除波浪外无单独的大海。又如黄白海螺之比喻。若深思此比喻，则会对二谛非一非异之关系产生很深的领会。

辛二、以此理能遮破其它邪见

佛与众生非为因果之关系，而是实相现相之差别：



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。

不应把实相与现相许为一体异体之理，应承许佛与众生是实相与现相之理，若承许众生为因，佛为果者，应知此为低劣小乘等所许之观点。

实相现相之理与因果之理差别极大。众生与佛若许为因果关系，则分析因与果是自生？他生？共生？无因生？若许非为四边生，而为缘起生者，则以众生之因缘集聚所生之佛，应成假立法，其之显现于实相中应不存在，此则不应理。故此为小乘及显宗大乘之观点。新密宗的萨迦派、格鲁派等承许众生具有佛因，无有佛之无量功德等，其观点与小乘等有很多相似之处，非为究竟了义观点。众生与佛是现相与实相之差别，此在旧译密续及其疏释如《大幻化网总说光明藏论》等中着重广说。如是承许，则没有诸如修持应成无义，于因具果，食用食物应成食不净，众生于地狱受苦时，应成佛也在受苦等等一切过失。因为现相与实相非一体故，众生受苦，非为佛在受苦，食用食物非为食不净，修持非为无义。二者又非异体故，须修持除去障垢，才能由现相而证实相。全知麦彭仁波切在《大幻化网总说光明藏论》之见解续事中，用有眼翳者把白海螺见为黄海螺为比喻，说明为见白海螺必须除去眼翳，并云：“是故不见如是实相者，是乃被迷乱所染而生，为除迷乱，当需修道。”如是遣除若众生与佛为现相与实相之差别，则有不需修道之疑难。其余类此可知。

佛与众生许为实相现相故，无有过失：



实现未许一异故，众生若佛应所缘，
修持诸道无义过，承认于因具果等，
理证所害皆永无。

是故，因不许实相现相二者一体或异体故，则没有诸如若众生为佛应显现出具相好庄严的佛身，修道与一切修持应成无义，于因具果，及食用食物应成食不净物等一切理证所害，自宗无有此等诸过失。

许为实相现相故，无有不需修道而成佛的过失：

诸障遮蔽实相故，不现如是须修道，
自他二宗皆所许。

有情实相乃为佛，然有情被自心所现的种种忽然障垢所蔽故，而不能显现出佛性来，为除去障蔽佛性之忽然障垢，故须修道。自他二宗皆许为应精勤修道。

荣素班智达的《入大乘论》，龙树菩萨的《七十空性论》、《六十正理论》等中皆讲：只有圆满二种资粮，才能消去障垢，使本来之如来藏显现出来而成就佛果。《宝性论》、《法界赞》中亦云：如来藏是大无为法，消除其上的烦恼所知二障后，才能显现出来。无垢光尊者于《如意宝藏论·殊胜品》中云：前译宁玛巴不共殊胜见解者，众生与佛是现相与实相之差别，依认识实相与否而为佛与众生。故于修持时，也是直接安住于实相中而修持。他派则无此殊胜之修法。欲以此修法修持，须具三个条件：对上师有殊胜信心；具有闻思修之智慧；守持清净之三昧耶。如是则上师的加持能迅速融入弟子心间，圆满现前实相光明。于此五浊恶世，唯有大圆



满之日光才能迅速遣除众生心之痴暗，如《应成续》云：“唯大圆满法，堪可调化浊时众生。”

辛三、宣说自宗所许之二谛无有相违之过失
宁玛派自宗无过：

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。

自宗于现空二谛中少许也没有堕于一边之故，承许名言中有与胜义中无之见解，这二者怎会相违？根本不相违。不仅如此，现空互相非为一体故，于名言中安立世俗中有与胜义中无之二种承认，极为应理。

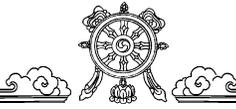
所以有与无皆是在名言中观待而安立的，而且无是指无堪忍自性，有是指有缘起显现，显现与空性是两个侧面，非为一义，一为有法，一为法性，显现是空之显现，空是显现之空，故根本不违且极为应理。例如，可以说纸是白色的，又是固体，白色与固体不是相违，而且从两个侧面对纸进行了描述，极为应理且有必要。

应承认二谛之时位：

是故乃至至于二谛，心有各自显现时，
彼二时终同力故，不应仅许有或无。

是故乃至至于心有现空二谛的显现，以及心所未无余消于法界之前，于其存在之间，此时二谛是互相观待而安立故，不存在一者有而另一者无，现空二者有则俱有，无则俱无，二者具有相同之力或相同之位置，故没有一有一一无偏于一边之承认。

《二谛经》中所述之二谛，是在后得名言中安立的。



乃至二取未消于法界间，无分别识现其显现，第六分别识抉择其为空性，如是而安立二谛，有现必有观待其之空性，有空也必有所空之空基，故不应仅仅承许有或无。在后得名言中，以二量安立二谛，这主要是自续派所广大着重抉择的。凡夫以分别心理解二谛而安住于其义后，不会有贪嗔亲怨等粗重之分别，因其为空性故，为假立之缘起法故。所以有一切世俗法如梦如幻如阳焰等八大比喻。故本论第五问题中云：“显现空性此二者，有等无等一本体，可许同体面异分。”及云：“闻思断除增益义，即是正见无歧途，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。”

以二量抉择二谛：

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。

以离一多因等胜义理论可决定诸法为不成实有或实空，于不观察世间共称名言中以名言理论，可衡量因果前后世等无欺而存在，决定为缘起之现分，如是轮番以二量衡量外内诸法时，二量各自所见到之义，即为现空或世俗与胜义，可称此为名言中之二谛。

不应取一舍一：

彼二不一亦非异，是故彼二断定为，
一舍一取不应理。

此二谛非为一体异体故，现空二谛互不观待而断



定为一者应取一者应舍，则不应理。犹如不观待于火不存在火之热性，及不观待于火之热性不存在火一样。

现空二谛是在分别心下法界的两个反体，二者各自都无堪忍之自相，故二者非为一体，也非为异体，不能分离而单独存在，故不能取此而舍彼。以分别心了达此二谛、单空与大空性，极为重要，大多数初学者智慧不是很高，难于直接安住于大圆满之境界，而具足中观正见后，对治凡夫之粗重分别就有很大力量了。凡夫一般对亲怨有很大的执著，即使是看到怨恨者的照片，有时也会心生嗔恨，撕之，烧之，以此而解心头之恨。另一方面，又会把亲者之照片带在身上，随时思之、念之。从世俗前后世因果上观察，则亲怨无定，何必太过执著；从中观之见解上伺察，照片等乃为影子，撕之烧之，于其自身有何害？思之念之，又有何益？现而空故，总相自相皆无自性。自之分别念也现而无自性，何必造业而枉受轮回，不如安住于单空或大空性中而消业。即使是对单空修习一段时间后，也会明显减弱分别之执著心，平息部分痛苦，更何况修大空性，乃至有所感受与证悟！凡夫有时会对梦中之苦乐产生执著，喜之，忧之。若在梦中，因其未了知梦为梦故，也就罢了。梦醒之后，还继续执著实不应理。可见实执深重者即使是对单空的闻思修也极为不够。现空二谛增上通达至究竟时，为现空双运，与大离戏之一切不承认。此即应成派之见解。此大中观之见，是显宗中之最高见解，也是密宗明空双运，乐空双运，觉空双运等之基础，也是内外道在见解上之根本差别，即使以分别心通达，也能强力对治执著，若具此正见，则会从内心深处皈依佛法，并且对说法者



之佛，修法者之僧众，亦皆深心皈依，对自己能平息世间八法，对他能无勤生起悲心等，故极为重要。

究竟之一谛：

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。

是故以观察各个二谛心所妙慧之正量，可对现空、有无各自分开而承认。犹如获得究竟果位，心与心所之一切二取无余灭尽于法身智慧时，于名言中应承许为灭尽了一切心与心所之二取，而于实相胜义谛中，本来清净故，连灭尽也不存在，应如是承认。

在圣者出定及凡夫分别心前，以二量衡量二谛。在究竟佛果时，一切无余寂灭于法身智慧中，因此时无有寂灭与不寂灭，如《入中论》第十一品云：“如心有相知彼境，依名言谛说为知。”及云：“尽焚所所如干薪，诸佛法身最寂灭，尔时不生也不灭，由心灭故唯身证。”

庚三、摄要宣说：经教中的所有破立之理互不相违

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。

佛母般若波罗蜜及宣说二谛与如来藏等经典，圣龙树的中观诸论与《法界赞》等诸大论典，以及补处十地大菩萨弥勒的《现观庄严论》及《宝性论》等论典中，所宣说的一切破立，有些是从空性方面而言，承认一切基道果诸法为空性或无有，有些是从名言显现方面而



言，承认有基道果诸法。

经论中的破立或无与有，皆从胜义与世俗方面而言，故若不观待于二谛，笼统而言为有或无则不应理。全知麦彭仁波切亦曾言：“胜义中无有者，不一定在世俗中无有；世俗中有者，不一定在胜义中也有。”

空性须依于显现：

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。

若仅从胜义空性而言，五道十地佛众生等基道果所摄诸法本来清净故，可毫无疑问地说为空性或无有。然而，不观待于名言显现的世俗诸相，说彼为唯一无有或空性则不能成立，虽然是无有或空性，然不灭现相缘起故，基道果所摄轮涅诸法之现分，此诸显现无欺现量而成立。

名言须观待胜义：

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，

从显现名言量而言，地道佛众生等基道果的显现，全部现量显现故，纵使可以无有怀疑地说为有，然而不观待胜义谛空性，唯一说有或显现不能成立，浩瀚无边



的显现虽全部现量而有，然于实义上不成立故，以胜义量可决定其为自相空性。

下面是结语：

是故永时彼二者，一有一无不存有。

是故对有无或现空或世俗胜义的二谛，犹如水与水的湿性一般，永时不能承认一者有而另一者无。故了知不存在一有一无极为关要。

己二、断除二者同力真实之诤论

若承许二谛同力则世俗诸法是否不空？

设问二者力同时，并且若许真实者，
则成有时不空耶？

若问：以二谛量观察所得的现空义，或二谛若势力相等或同等重要，故许二谛皆为真实，如是世俗诸法于胜义中是否成为不空？

世俗诸法于胜义中非为不空：

二者自性不成立，二境实际非异体，
彼性空故怎不空？

二谛本来自性不成故，同为空性。世俗显现与胜义空性二者自性上或实际上不成异体，故任何显现的本体皆为空性，诸法怎不为空性？

现空不可分离：

二者同力显现故，成立空性若不现，
由何了知彼性空？



二谛同等缘起显现，故现空二谛必定同等成立为空性。若无显现，如何了知其为空性？应不能了知，因无法了知无有显现之空性故。

现即是空，空即是现：

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。

是故现空二者不仅不相违，而且互相显现为因果，空故缘起，缘起故空。现空二者中一者存在时，另一者也存在，犹如火与火的热性一样互不分离。何时对此生起决定的定解，则无余断除对现空二者永时无有合离义之疑网。是故现空二者无有互不遍者，故任何显现必定为空性，任何空性必定为显现，如何衡量现空二者，也不相违，乃为真实。显现乃空性，空性乃显现故。

有人认为：初学者学习中观时，对外境显现法，通过理证虽能将其抉择为空性，但对消除自相续之烦恼，似乎作用不大，故学习中观也无太大意义。这种看法显然不应理。因为不用说依照胜义理论将诸法抉择为空性，即使是对空性产生合理之怀疑，也能断除轮回之根，《中观四百论》云：“薄福于此法，都不生疑惑，若谁略生疑，亦能坏三有。”那么为什么会感到其对治烦恼作用不大呢？一是没有真正通达空性之见解，仅是表面了知词句而已，设若真正通达即使单空之见解，则现见外境法时，很容易产生此现即为空，乃为如幻如梦之心念，如是则如何会生起很大执著与烦恼呢？而且产



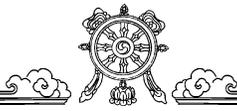
生任何心念之时，也轻易能了知此心念也是空，也是如幻如梦，又如何会被心念所转呢？二是没有修持，以分别念大致了知空性后，无有串习修持故，现见外境诸法或起心动念之时，此见解已消失，而无法对治烦恼。故应依于教理再三地伺察修，至见解能自然生起不忘失时，轮番修，再安住修渐至以无二慧现见现空无别之大空性。真正有空性见解时，无情也会说法，也会成为证悟之因。如云：“溪声尽是广长舌，山色无非清净身。”

若证悟现空无别，再也不会起实执：

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。

若了知色等显现自体为空性，则可证知其显现为不成实有之空性；若了知空性显现为色等或是色等之显现，则可证知空性亦不成谛实，无有执著故，证悟空性亦不成实有。因此现见现空无合无离双运时，现空二谛将永时不翻成实有，永时不成谛实一体故，而不执著彼也。

任何显现皆为空，如水中月影等；所谓的空即是显现上的不实有，如幻如梦之性。然凡夫以非理作意将显现执为实有，而未作详细之伺察，若少作伺察，任何显现皆非实有，以其无常故。所以帝洛巴尊者云：“显现非为束缚，若耽执则束缚，故当断除耽执。”对初学者而言，中观之理对断除实执有很大力量，但仅以分别心通达空性，则容易退失，唯有以修持而现见现空无别双



运之自相时，才不会再起实执。

空性不能离开显现而独存，反之亦然：

一切显现现实相者，空故无离亦无合，
由于舍弃显现外，单独空性不成故。

如是无有合离故，色等一切显现其实相为空性，与空性无合也无离。由于舍弃色等一切显现外，另外的空性少许也不成立故，无有单独之空性，因其本来即与显现无合也无离。总之，本来一切显现与空性无合无离，一切空性也与显现无合无离，故宣说为无别或双运。

在《大幻化网根本续》等中讲报身传法时，唯以表示之方便法，如依虚空、回声等来表示心性，其眷属即可证悟成就，其原因也在于现即空，空即现，二者无二无别。在显宗中虽未直接阐述，但间接上还是讲了一些，如外境的无情法是心识之显现，心识之显现为空故，即是般若，如云：“青青翠竹无非法身，郁郁黄花尽是般若。”

轮番修习二谛时，不应取一舍一：

是故乃至轮番时，修习二谛即妙慧，
于此二取轮回时，不稳心与心所故，
真实智慧不显现，观察无垢二妙慧。
无舍无取当摄持，

现空二谛无合无离，同等重要或同力故，乃至以各自二谛量轮番修习各自二谛时，其为具二取之心所妙慧，于此具二取执著之轮回时，以心与心所之动摇，二



取分别之障碍，不能显现和证悟远离极细二取执著戏论之无二光明智慧，对所述现空二谛无有迷乱垢染二量之妙慧，不应取一舍一而应同等摄持。

本来现空是无离无合之一体，但凡夫有二取故，不能同时现见双运，仅能轮番而修习，若同等摄持，逐渐可引上双运。若取一舍一，无法引上现空双运之大空性。

二谛妙慧引上双运智慧：

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。

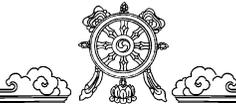
不应取一舍一之原因者，二谛之二量中，若一者不具或无有，则以二谛二量所生之无二双运智慧必定不能生起，由于因不具足故。犹如燧木燧垫二者中，若一者不具则不能真实产生火一样。

此之教证：

如来继承师已说：脱离方便与空性，
此乃不是真实道。

是故胜者如来及其继承师——诸智者成就者于经续论典中数数宣说，脱离方便之显现分与智慧之空性分，则堕于一边故，非为方便智慧双运的真实道。

佛于《般若摄颂》中云：“方便智慧无别而摄持，善根无有偏堕成佛资。”其余般若经中云：“无有方便之智慧，纵使三世勤行持，不得解脱与寂灭，无有智慧方便者，不得寂灭亦如是。”方便与智慧中，若一者不具，



则不能获得寂灭之果。《现观庄严论》云：“智不住诸有，悲不滞涅槃。”也间接上说明了此义。龙树菩萨在《中观宝鬘论》中也云：“空悲双运之妙法，唯是大乘不共道。”印度八十大成就者之一萨 哈也云：“远离大悲之空非正道，唯修大悲舍空无解脱。”遍知法王龙钦巴于《如意宝藏论》，全知麦彭仁波切于《智者入门》中也作了同样的宣说。

己三、宣说二谛分开承认及其必要

分开之二谛量为因，可以引出双运无二智慧之果：

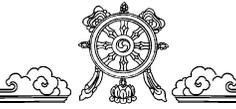
是故若舍此二因，则永无法生大智。

是故，若离开二谛正量的二因，永无方便或其他之因能于自相续中生起无二双运大智慧之果，故须依于此二因。

密乘中以表示方便法而直指：

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，密咒续云句灌顶，
金刚精华续等中，以句方便而直指。

深寂离戏双运智慧自之本体，超离二取心之思维言说境，犹如以指指月般，除依表示方便法介绍实相或以语句表示外，智慧之自体不能真实表示，故密咒乘中以表示方便窍诀介绍实相智慧，其为句宝灌顶，名言中以此而介绍。于《金刚精华续》等甚深大宝续部中，以句、表示等种种方便法而直指本来法界无二双运智慧



之自体。

显宗中首先以分别心修持胜义总相，逐渐相似安住，以至见道。在密乘中以水晶、透明玻璃等加以表示和直指，如《时轮金刚》与《大幻化网根本续》等所说之句义灌顶、大乐灌顶等。在旧密续如《大幻化网根本续》等直接广大地宣说，在新续中隐示间接而说，全知麦彭仁波切在《大幻化网总说光明藏》中云：“即是第四灌顶之智慧，此慧在余续中未明示，从第三灌之间接暗示而得知。”在顶乘之大圆满如《自现续》、《普作续》等中，以词句等方式介绍。

为得双运智慧故宣说道中观：

如是远离世间智，不依其他不得故，
宣说二谛道中观。

是故超越世间深寂离戏双运光明之智慧者，不观待于表示及词句其他方便，在具二取众生前，不能真实获得其自体，故宣说了二谛量之道中观。

轮番观察二谛能引上双运之果：

以二谛理所察果，能现见其为双运。

如是以二谛轮番之道中观而观察与修持，能成立及现见二谛无别双运智慧自体正行根本慧中观之果。

暂时说为二谛，究竟为双运：

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。



如是道中观以轮番式而观察和抉择二谛，其果正行入定中观能现量成立和现见二谛无别双运智慧，因此，以二量抉择二谛实相时，现空二谛中世俗显现之所破与胜义空性之能破是以二谛轮番式而宣说，彼果二谛无二远离破立双运智慧者，于金刚乘续部中，以种种表示方便说为大安乐、大手印、大圆满等各种名称。

中观宗以二谛而说法：

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。

是故抉择实相的中观诸宗，以及一切论著中，皆以胜义世俗二谛之理来抉择和建立轮涅所摄一切诸法。如是，若不依于观察现空二谛之二种正量，不能如理证悟二谛无别双运智慧，故遍智胜者所说之一切法，皆依世间世俗谛与胜义谛之二谛而真实宣说。

全知麦彭仁波切所宣说的圣者出定后得时安立二谛，并以二谛为众生说法之观点，也是圣龙树之意趣，如《中论》第二十四品云：“不依世俗谛，不得第一义；不得第一义，则不得涅槃。”上述观察现空二谛所得之二种正量即包括于龙树菩萨所说的世俗谛中。《中论》又云：“诸佛依二谛，为众生说法，一以世俗谛，二第一义谛。”

是故承认二谛为小中观：

是故承认各二谛，中观果名取因名，
即是轮番小中观。



以是之故，具有二谛量之各自世俗中有、胜义中无之承认者，为道中观，是把入定智慧果中观名立于因上，即为二谛轮番因或道之小中观，为凡夫所修或菩萨出定所修之中观。

小中观承认无遮单空之根据：

观察诸蕴成空性，断除所破之无遮，
于彼观待名无者，亦有如是承认也。

于小中观中，不仅承认世俗中有，而且以胜义量观察蕴界处等后，于胜义中亦决定承认断除或破遮所破成实后之无遮单空，即观待于断除所破之实有后，于胜义中亦承认无。

自续派为了摄受中下根机，着重广大宣说了以分别心也可完全通达的小中观，此也即是菩萨后得之境界，承许分开之二谛，世俗谛即诸法之显现，胜义谛即是无遮之单空。这种观点，一方面不会堕于断见，有显现故；另一方面可以对治实执，为单空故。而小乘则未修到全部的单空，仅是单空中的一部分，如本论第二问题中所宣说，此不赘述。

已四、宣说将因或道中观胜义之承认许为自宗，而将世俗送于他，则有教理妨害

因或道中观中，二谛之承认皆为自宗，不能取一舍一：

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。



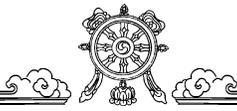
如是因或道中观中，以二谛量承认诸法胜义为空性或无，以及名言世俗为显现或有，各自二谛之承认皆是中观之自宗。否则若许胜义中无或空之承认为自宗，而将世俗中有之承认送于其余世间士夫，则不应理。

这主要是对格鲁派观点而言的。宗喀巴大师在抉择八大难题时，承许应成派的究竟见解是无遮单空，并且法界之究竟本性唯是单空；世俗谛中之诸承认是应成派随顺于世间人而言，故非是应成派自宗之观点，而送于世间人。格鲁派还认为圣凡皆修单空，圣者以无二慧于入定中修习；凡夫以分别心而修，故前者为真胜义，后者为假胜义或相似胜义。全知麦彭仁波切于《智慧品释·澄清宝珠论》中曾破遮曰：“虽其如是说，此宣说空性之时，破色等皆是唯无遮，非遮而破者，亦若说到底，彼亦成无遮，是因为实执不合空性故。如是诸缘起无欺而显现，现空双运，由此而务必消尽诸破立之实执。”若承许究竟法界唯是无遮单空，而非为大空性大光明双运者，还有下述之过失。

取单空舍世俗之过失：

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，
应许二智等无有，如同声缘自道中，
所许无余涅槃果，此宗亦如息灭灯，
无有少许区别故。

倘若如此，则此中观自宗所抉择的胜义观点，无疑



仅是一个单空，把基道果的一切世俗显现执为无，因为是迷乱显现，故皆无有。如此则不仅诽谤了一切基道果的显现，而且究竟此道至佛位时，离一切障碍的法界也唯是遗留下了现空分离的单空，或犹如虚空的断空，无有任何果法功德二智等，与小乘声缘自道中所承许的犹如火烧尽木柴般任何皆无有之无余涅槃相同，此中观自宗所许大乘正等佛陀二智等诸果法功德犹如油尽灯熄般，成为什么也无有与小乘所许无有生许差别，故极不应理。

印度的自续派论师着重广大抉择了单空，但于究竟上也承认大空性的见解，如《智慧品释·澄清宝珠论》中所述。应成派直接着重广大抉择的是极为不住离一切戏论一切不承认的大中观，此仅是法界的空性反体，也是圣者入根本慧定时之境界。在第三转法轮中，还以净见名言量抉择了大光明之如来藏，如是明空双运即是究竟之实相。所以承许究竟实相唯是无遮单空非为了义观点。而宗喀巴大师将此说为应成派了义观点之密意者，一方面是因为此观点对凡夫初学者极为重要极为适合。另一方面，若说其为非了义观点，则浊时众生轻视而不修习，故以方便说为了义观点，参看《三主要道论》自可了知。

如果加以观察，小乘宗所许的无余涅槃非为究竟，须入大乘，获得无余寂灭一切戏论的究竟法身时，才是真正的无余涅槃。

故当呵斥取断空者：

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。

遍智佛陀于多种经续中明说，把双运法界或现空无二果法智慧诽谤为无有，如同虚空之断空，汝等即是无等释迦狮子现空双运善说精要窃贼，即是毁灭了义甚深正法的劣士。

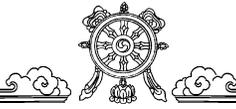
将双运法界仅仅承许为犹如虚空之断见，即使在第二转法轮中，也非为了义。全知麦彭仁波切于《如来藏总纲狮吼论》中亦云：将现空双运之法界仅承许为断空者，是释迦佛法之窃贼；若未真正通达中观之究竟见解，而将断空许为究竟见者，则为毁灭深妙佛法。并引用《智慧手印三摩地经》云：“空性无生亦无作，无见无来无灭法，炫恶取空为胜见，此乃佛法之家贼。”

理证上其也非理：

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。

真实理证亦证明彼宗与现空二谛双运相违，如是现空分离断空之宗，将真实名言量所得之义极大诽谤为断空，以二谛量真实道之定解金刚火，能将现空分离断空劣见山如焚草般无余烧尽而摧毁。当知其被理证所害。

法王如意宝也再三强调过：对凡夫初学者而言，若未真正理解大中观之意义，对因果也未正确理解，而以空性、大中观、大手印、大圆满、禅宗等甚深见行为借口，妄言一切都是空性，没有因果，不需要忏障积资等，则会使他人产生断见，毁坏佛法，而造下深重恶业，后



世堕入恶趣，故当谨慎。无垢光尊者在《如意宝藏论》第十八品中亦云：若未真实通达现空双运之见解，只是口中说没有有边，没有无边，亦没有双边，离诸戏论等，最高也只是无色界非想非非想处天以分别念执为断空之见解，次者则为诽谤基道果诸法现世美外道之断见。全知麦彭仁波切在《中观庄严颂释》中引用无垢光尊者之教言曰：没有空性之定解，而以空性为借口诽谤因果等，其相续即充满了邪见。传承上师皆云应对空性产生真正定解，才能产生无二正见，否则，仅执一切法为断空，不积资净障，则是受了魔的加持。前文也广引各派观点阐述了究竟现空双运之见解。

戊三、以此理宣说是显密诸宗之道要

分三：一、总说显密共同之道要；二、别说显密道要与见解之差别；三、以此类推余义

己一、总说显密共同之道要

分三：一、略说；二、广说；三、摄义

庚一、略说

二谛无别义是显密之精要：

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。

是故，抉择实相的中观诸经论以二谛各自之量，尚未以理证观察抉择而真实成立妙慧因中观之前，不能成立双运果中观或二谛双运根本慧之果，故虽暂时将



一切诸法实相以二谛正理抉择为现空二谛，但成立二谛无别实相果或现空双运离戏等，当知此乃显密乘胜义甚深精要密意。

无垢光尊者在《法界宝藏论》中也阐述了现空双运，并引用《中论》、《入中论》等教证、理证来阐述大空性。在显宗中，也略述了大光明。在第三转法轮中，如《大般涅槃经》、《如来藏经》等经部，《宝性论》、《法界赞》等论部中也都抉择了佛性、如来藏之大光明。在密续如《大幻化网根本续》等中，则着重广大作了抉择。尤其在《如意宝藏论》第十八品中，宣说了显宗之现空双运，在密宗中相当于大幻化网中所讲基的究竟观点。在本论第五问题中也云：“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。”

显宗以轮番之理引上双运果中观：

彼智轮番断诸边，不住二边离心境，
是故名为大中观。

是故，随顺于圣者根本慧定双运智慧而抉择后，修行者以轮番之理而修行，渐次断除二边，任何边皆不住，引上超离心识之智慧，故名为大中观。

在显宗，以伺察、轮番、安住三种方式修习空性，逐渐引上见道。而在密宗之大圆满中，是辨别了心识与智慧后，直接安住于智慧而修持。无垢光尊者亦云，显密仅在一地之前有差别。

未引上无二智慧前，非为果中观：



何时现空轮番理，乃至未得究竟智，
彼时未证佛密意，亦非究竟大中观。

如是乃至以二谛轮番之理而修行，未引上远离轮番之双运智慧前，彼时非为诸法密意之精要或究竟无二双运智慧之大中观。

《现观庄严论》中亦云：•凡夫初学者修习空性时，仅是暂时相似而修，并非瑜伽现量。真正般若智慧在大乘见道以上才有，而唯有获得一切智智佛果时，才为真实圆满究竟之果般若。《入中论》第六品中云：“一切种智智，现见为自相，余智为少分，不许名现见。”

庚二、广说

无有二取之根本慧为大中观：

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。

犹如二燧木互相摩擦所生之火能无余烧尽此二燧木一般，以观察各自二谛二量之无垢妙慧聚合力所生出或所引得的二谛无二或现空无二双运智慧火，也即是无余寂灭了一切有无是非等四边戏论二取习气的圣者根本定，境与有境无二之智慧，名言中安立其为二谛大双运果中观。

《宝积经》中也以比喻说明妙慧与无二慧暂时上是因果关系，即以妙慧引上无二慧，但至究竟无二慧时，彼因自然消除。见道以上圣者根本慧定之境界即是果



中观，而月称论师在《入中论》中将佛的法身智慧许为究竟之果中观，如云：“尽焚所知如干薪，诸佛法身最寂灭，尔时不生亦不灭，由心灭故唯身证。”并抉择报身佛在名言中寂灭一切心与心所，获得佛之法身智，具有二十一种功德。

大中观之自相远离一切名言：

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。

如是不偏堕于现空二谛各边之无二双运智慧，其后得智慧，虽然在名言中可安立或宣说为二谛或方便与智慧或法界或现空双运之名，但在超离言思真实圣者根本定之无二双运大智慧前，不缘于各个显现、空性及双运本性等等。

印度一些智者曾言：真正安住于果中观之根本慧定时，犹如秋季无云晴空。如是法界中虽具足一切法，然也未偏堕于一边。

现空双运并非根本慧所缘境之理由：
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。

显现是世俗名言量境或所获之义，空性是胜义量之境或所获之义，以及第六意识所执著现空双运或彼二无别之融合体，这两个侧面即是言思之境。

现空双运大中观之自相乃言语道断，心行处灭，如前颂云：“入定根本大慧前，不缘现空双运性。”



无二取自证智之行境不可言思，无有任何偏堕：

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。

是故，超离名言言思之圣者真实根本定者，即是各别自证无二智，除此之外，不承认根本慧定是有显现，无显现等一切名言，因为偏堕于现空各边的戏执是言思之境，于圣者根本定大智慧前，以理证不能真实成立。

双运智慧有种种名称：

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，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。

是故乃至以各自现空而轮番修持二谛，尔时是具二取心所之妙慧，何时不以轮番修习二谛，而现量见到或获得圣者根本慧定双运无二智慧之时，则超越了以胜义量观察蕴界等所破后，所抉择出的无有自性断除显现犹如芭蕉树无有精华的无遮单空，不成立能破空性与所破显现偏于现空各边之相，寂灭了一切二取，名为现分不灭方便具胜离戏大空性，又称为离戏大中观，及二谛无别双运，与现空双运、般若波罗蜜多、俱生大手印、光明大圆满等等众多表示无二双运实相之名称，



即是超越心与心所之无二智慧，故借助另外二取心与心所之分别，则无法思议，故说为般若波罗蜜多等。

雪域各派的究竟观点皆为根本慧定之境界，故互不相违而为一义。班钦洛让曲吉云：在圣者面前，各大教派之究竟观点皆为一致。全知麦彭仁波切亦云：如果雪域各派承许究竟之观点是现空双运，则不会有任何辩论，并且依于此法可得无上安乐。圣者入根本定之无二智慧，超越心与心所，可安立为大中观等种种名称。而且显密也无任何差别。本论第四问题中亦云：“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。”又云：“无证则无道名言，若证密意一致故，理证应理不可分。”

自然智慧之境界：

其非言语分别境，是故无遮非遮等，
异一现空等无偏，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。

不可思议的智慧非为言语分别之境，不偏于破除显现后之无遮单空与自性不空之非遮常恒显现，也不偏堕于犹如搓黑白线般以意将现空相合之双运、及一体异体、显现空性等边。无有执著、不偏堕于任何一边，离一切戏论之无二智慧自性光明，说为不生不灭虚空体性。超越有承认无承认或有无现空等一切承认，也非为无有任何分别之睡眠等，清除一切边执劣见翳之法界，空性智慧之法界与光明智慧之大乐二者无离无合，



故为无别双运之自然智慧，诸瑜伽士以各别自证无见而见，无住而住，无现而现，故佛说为各别自证智慧之行境。

“自然智慧现不住”等观点，是全知麦彭仁波切依《大幻化网根本续》第九品而讲的，自然智慧远离了一体多体，远离了一切戏论边执，没有任何偏袒，是佛之大法身智慧，甚至超越了一切智智之境。如《入中论》云：“不生是实慧离生，此缘彼相证实义，如心有相知彼境，依名言谛说为知。”所以从最究竟观点上讲，佛之如所有智与尽所有智也仅是名言假立法，如是才能理解各别自证智之含义。在现空二谛中的离戏大中观及实相现相二谛中的实相，依分别心仅可相似抉择和了知其总相，如依比量可成立因果、前后世等，其自相对分别心而言，是不可思议。因实相是根本慧之境故，故《宝性论》云：胜义谛为不可思议，不仅是凡夫之分别心，即使是圣者后得之分别心对如来藏大光明也无法真实了悟。然其是各别自证智之境界，《中论》第十八品云：“自知不随他，寂灭无戏论，无异无分别，是则名实相。”

甚深实相不可诠说：

是故远离诸承认，无有增损殊胜义，
界智无离无合相，应许此等无诠说。

是故超越了有无是非空不空等一切承认的实相现空无二法界，远离了一切自性不空之增益，及无有与法界无二之光明智慧显现之损减，如是胜义实相，即为无二双运智慧与觉性或法界与智慧本来无有合离之唯一



甚深实相，应当承许为其自相不能借助词喻分别来表示或詮说，故超离言说思维。

如是实相唯以各别自证智才能现见：

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。

虽然如此，然非是外道所许的谁也无法证悟的不可思议我，依于无垢教理的观察，所引出的圣者根本慧定双运无二之本体，瑜伽士之各别自证智，其后得清净智慧之定解是如理开显法界现空无离无合无有增减实相之灯，能远离一切怀疑之黑暗，诸瑜伽士能现量而见。

实相大中观离一切戏论之自相，对分别心而言，是不可思议，故《释量论》云：“瑜伽圣者之修法乃为不可思议。”不仅如此，即使是世俗中诸法，以遍计识也不可现量了知。凡夫有二取，故许遍计识与其之对境非为一体，仅能了知外境之影相，如眼见色，舌尝味，第六分别心思维总相等皆是如此。那么诸法实相是否是犹如外道之不可思议我呢？也不是。因以各别自证智可证悟其自相，也即现量而见。所以在名言中，可以承许实相大中观是各别自证智之境界，而非是无明业障分别心之对境。在大乘显宗中，于资粮道时，以分别心通过胜义理论抉择其总相；在加行道时，相似安住和感受；至见道时，以瑜伽现量而见；至佛果时，圆满现见而安住。而密宗中，尤其大圆满中，以灌顶之水晶等而



诤示；以上师之加持而弟子直接感受或证悟，故本论第三问题中云：“纵使一切无执著，然如哑巴受糖味，修习瑜伽士生信，不须惟有依观察。”本论第四问题云：“空乐无别之法界，以离能取及所取，如是之理而感受。”

庚三、摄义

显密之道要：

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。

在显宗道中，方便现分与智慧空分二者，互相摄持。而于无离合甚深金刚乘秘密道中，方便显现与智慧空性二者以本来无合无离修持而现量感受、证悟。

方便智慧双运无二是显密道之精要，但在大乘显宗中，二者是以互相摄持而双运；在密宗尤其是在大圆满中，是直接以无离无合式修持而感受，证悟其无二双运。方便本来具足智慧，智慧中本来也具足方便，故是一法中具足一切法。

证悟时所见为一：

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。

现空双运离戏大中观与界智无二光明大圆满二者，皆为双运无二智慧，故为义同，然而能表示的名称不同。其余再没有比此更超胜或殊胜的见解。

大乘显宗与密宗在离戏之上见解，无有差别；在证悟实相时，也无有差别。但在抉择见解的方式上，所抉



择的是大空性见解或是明空无二、觉空无二等上，以及修持之方式等上，有很大差别。如云：“由从离戏方面言，已说此二无差别。”及：“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。”在抉择见解时，显宗依分别心以胜义理论而抉择离戏大空性；而密宗依“一因文字理，加持及现量。”四种方式抉择。显宗自宗仅抉择了法界之空分，而密宗不仅如此，还抉择了明分；在修持上，显宗以伺察、轮番、安住三方式而修，密宗以生圆次第等修持。另外在行为、戒律、得果之快慢等等上也有很大差别。

另外在道果、大手印、时轮金刚等与大圆满之间也有差别，前者并非辨别心识与智慧后，直接安住于智慧而修行，其窍诀至高是大圆满心部的窍诀。如云：“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。”

究竟见解无执离戏：

因无现空轮番执，远离四边戏论故，
此外皆成有戏论。

因为无有对现空二谛轮番之任何执著，远离一切四边戏论、一切执著故，除此之外，若有其余见解，其应成有戏论。

己二、别说显密道要与见解之差别

显密道要之差别：

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。



虽然显密见解于法界现空双运离戏上为一义，然而显宗对二谛或现空或方便智慧双运智慧义，是以二谛正理观察而比量抉择并修持。而无上秘密殊胜金刚乘密宗中，诸瑜伽士对各自觉性界智无离无合之双运智慧以强力方便直接迅速现量感受而成立，故极为甚深与超胜。

全知麦彭仁波切在《大幻化网总说光明藏论》中，安立密宗见超胜显宗见时，云：“从抉择法界离戏分说，纵使无有差别，而以现见法界之有境说，实有差别，因见者以有境分而安立，故有极大之差别也。”并引用《三相灯续》之教证云：“一义亦不昧，不难方便多，是为利根故，极胜密咒乘。”由此于见道前，在修、行等上也有差别。然见道后，显密无有差别，如《大幻化网总说光明藏论》云：“是故诸成就智者共许显密道中现见法界均为一致。”

因果中观之差别：

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，
前者即是妙慧分，后者唯一乃智慧，
是故后者赞大名。

是故，所谓现空二谛双运之中观者，分别观察二谛量之心所妙慧是因中观或道中观；以二量所引现空二谛无别一味正行圣者根本慧定之双运智慧为果中观。此二者依次为因与果或心识与智慧。如是显密见解，其



差别在于比量与现量或心识与智慧或因与果之理，而后者比前者增上超胜。前者为有二取心所之妙慧分，后者乃唯一超离心识之双运无二智慧，是故后者被称赞为离戏大空性、俱生大手印、光明大圆满等大名，尤为超胜。

从修持方法上讲，大中观、大手印、大圆满之差别在于凡夫初学者最开始时，是以分别心观察而修大中观，以分别心安住而修大手印，以无漏智慧修大圆满。若以分别心而修，则非大圆满之真实修法，故下八乘之修法为大圆满之前行，而非正行修法。那么或问：真实修大圆满者，因其以无漏智慧而修故，是否皆为见道以上之圣者？回答是不一定。下面以比喻说明：如于日分蚀时，若有乌云遮蔽，则见不到其日影，但可以想象一个日分蚀之日轮。此比喻凡夫初学者之中观等修法，仅是修法界总相，而未见自相。若云渐薄，则可见到空中日分蚀后之日轮，仅是日轮之部分，也不太清楚，但毕竟是现量见到了日轮，比喻大圆满修行者在见道以前的修法，其二障渐薄，相似见到了法界之自相，虽不太清晰，然仍可谓为无漏智慧。若乌云全部散去，则部分未蚀之日轮清晰可见，比喻至见道位时，已现量见到了法界之自相，此时为无二智慧。如是日蚀渐去，日轮渐圆，比喻增上修道位时，逐渐见到较前为圆满之法界。至日轮全圆时，比喻已到佛果，圆满见到了法界。故本论第四问题中亦云：“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，画水月天月喻。”直接之阐述，请参阅具体之续疏。



己三、以此类推余义

名同义异：

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。

是故经续论中，所有所谓之实相，亦如同上述二种中观一样，有蕴界处所摄显现诸实事为空性之无遮实相，与现空二谛无别双运智慧之实相，此二种实相虽名字相同，皆为实相，但所诠义差别高下犹如天地，一者为舍弃了与本性空性界本来无离无合自性光明显现之单空，一者为不舍光明之现空双运。

应善加辨别：

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。

如是所谓之法性有无遮实空法性，与二谛无别双运智慧法性之二种意义，所云之法界也有无遮实空法界与二谛无别双运法界二种，空性也有无遮空与双运空二种，离戏也有单空离戏与二谛无别现空双运离戏二种，寂灭边也有无遮单空与现空双运寂灭二种，胜义也有无遮假胜义与双运真胜义二种，颂词中之“等”字还包括了涅槃、无为法、本性身、法界智慧等无遮单空与现空双运二种。能诠名或语句虽相同，所诠义有无遮单空与究竟殊胜现空双运，其之差别极大，高下犹如天地，故应以无垢教理分清各个因与果、粗与细、后得与



根本、心识与智慧行境之时位，无误无乱善加宣说。犹如胜达瓦者看待不同时处，而有不同之义，如行走之时为车，渡河之时为船等等。

各种关于法性、离戏之名词，有相似和真实的两种含义，故应善加辨别。比如离戏，有部认为，果法生时因法灭故，远离常边；因法无间有果法起故，远离断边。经部许为，诸有为法相续转故，远离断边；刹那灭故，远离常边。唯识宗许为：遍计所执不谛实故，远离常边；依他起谛实故，远离断边。自续派许为，诸法名言中有自相故，远离断边；胜义中无自性故，远离常边。如前所述，若以应成派之理论观察，皆堕于微细之断常边。故应善加辨别。

所以各派之见解是依次增上，而且显密之修法也依次增上，如小乘将烦恼执为所断，大乘显宗执为所净，密咒乘中将其转为道用，可参阅《大幻化网总说光明藏》中誓言续事中所说之理。

乙三、本品末义：随喜赞叹及摄义之教言

分三：一、随喜并敬赞，祈劝请为他人开显此法灯；二、宣说授持胜法之法器；三、摄要精藏真实之教言

丙一、随喜并敬赞，祈劝请为他人开显此法灯

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。

对如是极难证悟极具深义的七个问题，以无垢教



理作甚深广大解说之时，顿到的分别流浪提问者已对此七甚深义断除怀疑获得了定解，很欢喜并恭敬地说：呜呼！我自己犹如住于小水池中的乌龟，以为小水池比大海还殊胜而生傲慢，后见到大海时，被吓昏在地而死去一般，仅仅尝到自己宗派之义，从未见过他宗犹如大海之甚深经续法理，还生傲慢心。你的这些甚深稀有之语摧毁了我的傲慢，我对此很欢喜，愿将此作为我之殊胜恭敬处。

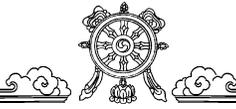
仙人与流浪者有外内密三种意义，对凡夫而言，主要应从外义去理解，此为全知麦彭仁波切为了度化有缘者而示现为二人而已。从外义上讲，流浪者为广闻各派佛法，并以分别念作过伺察推理广学博闻之智者，故其也很傲慢。而仙人是已证悟甚深法性之大成就者，故其有究竟了义之见解，具有无数功德。所以流浪者提出往昔诸大智者也未作了义回答的七难题后，仙人即显示祈祷不共文殊圣尊而入于大圆满了义境界中，以其力用作了不违教理的了义回答，流浪者听闻并深思后，顿生信心，对以前的傲慢深加忏悔，并对仙人作极大赞叹而皈依。并以池中龟自喻而自责，这个比喻印藏论典中多有提及，与井底之蛙的寓言极其相似，故不赘述。

流浪者与仙人之间通过七问七答一方面阐述了九乘佛法基道果之精要，以供有缘者闻思修学。另一方面流浪者之所以如此示现，也是为了消除后学者之傲慢。凡夫相续中有少许功德，即易生傲慢。藏族俗语云：无功德者非常傲慢，犹如乞丐讨到少许财食；有功德者没有傲慢，犹如国王一样。而傲慢对于求道者而言，是一切过患之根本。有傲慢故，佛也难以度化，释迦佛曾云：



“贪嗔痴烦恼炽盛之人，我可度化之，但具大傲慢者无法度化。”如提婆达多、善星比丘之类。有傲慢故，对法亦生怀疑甚至生邪见，虽修法也难得悉地，如云：“分别观察寻思者，彼等虽修离悉地。”有傲慢故，对僧众也难生信心，因其难生清净心，则所见所触之人，尽是有过失者。有傲慢故，难得上师之加持，如云：“上师虽示深窍诀，弟子若以疑惑心，视彼言词无悉地。”及云：“傲慢如高山，不生功德水。”故直贡觉巴仁波切亦云：“上师四身似雪山，若未生起诚敬日，加持之水不降注。”全知麦彭仁波切亦云：“愚笨者学习佛法后，可对治自己之愚痴，而有傲慢之世间聪辩者，听闻佛法也难以受益，因其未认识相续中之傲慢。”有傲慢故，毁坏一切善法，如经中云，如火烧尽芽种，果也难生；傲慢大火，坏诸善法，不生修法之功德。总而言之，傲慢之过患无量无边。那么有什么值得傲慢呢？是因具有清净之三乘戒律吗？则具清净戒律者，随处可见，彼此彼此，又生什么傲慢呢？是因具有有漏三摩地呢？有漏故无常，无常故苦，又有什么值得傲慢？是因具有闻思修三种智慧吗？那么诸佛菩萨更应生傲慢，但何曾见到佛菩萨生傲慢呢？再者若真实具有修之智慧，则能了知一切皆为大空性，于大空性中又何有傲慢？故傲慢之源，则是无明之非理作意，全知麦彭仁波切言，傲慢以隐藏式而存在。而此正是我们所要断除的。

傲慢之违品是信心，故傲慢有多大过患，信心也有如是大的功德。大小乘宣说五蕴十二处十八界以对治之，故应反观自相续努力生起信心，信心之功德者，无量无边，具信心则具有一切修法之功德，世俗与胜义之

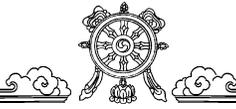


正见也唯依于信心，经云：“信心佛宝信法宝，如是信心亦僧伽。”及云：“信心为父信心母。”佛经云：“舍利子，胜义谛必须以信心才能证悟。”莲花生大士云，若无信心，即使是通达五明之班智达，亦得不到成就；若具信心，即使是放牛者，也可获得成就。又如云：“若是愚笨具信者，彼修能得诸成就。”尤其是修大圆满者，唯有依于信心，上师之加持才能入于心间而得成就。故欲速成就者，当励力生起信心。

文殊喜舞称荣龙，圣者胜意大海中，
具有种种法宝藏，若彼舍弃而希求，
他宗似宝真愚昧。

如是甚深广大稀有教言之源第二遍知大班智达荣素法贤与大遍知龙钦绕降，是至尊语自在文殊欢喜游舞所示现的圣者。二者胜意无二之智慧大海中，具有不可思议极为众多的不共种种经续甚深了义法宝藏，善生甚深法理密意疏释犹如如意宝王，现在尚真实存在，若舍弃此等而去希求他论相似之宝，呜呼！真乃愚不可及。

荣素法贤尊者，从小时，即具大圆满之自生智慧，其能得陈那之因明，世亲之经教，月官之解说，法称之辩论，教主巴波之著作等五种圆满而成菩提。因其于一切法，仅闻一次，便能领悟，且只字不漏，故称其为文殊化身，详见《西藏古代佛教史》。阿底峡尊者入藏时，荣素班智达年纪尚小，阿底峡尊者抱着荣素班智达，并互相辩论，然阿底峡尊者无法获胜，承许荣素班智达为



自己的一位上师化身等。其于《入大乘论》、《黑蛇总纲论》、《大幻化网广释》、《显现立为至尊》等论中以义、喻深广地抉择了大圆满基道果之理。龙钦巴尊者为公认的藏地三大文殊化身之一，其之功德，不可尽述。其之著述，如《三解脱》、《三大休息》、《七宝藏》、《四心滴》等，将大圆满法广加弘扬，如日中天。此二尊者之疏释，为宝中至宝，故当珍惜而修学。

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。

因此，以极为贤妙的正量正理对二谛法进行思察，断除一切疑惑，获得殊胜定解之善思者或具有甚深教理智慧者，恒时无有不具甚深经续义邪慧魔所作之违缘，故发通达经续甚深二谛理路之狮吼声，依此能对乌金莲花生大士（海生金刚）所传尤为殊胜的前译自宗教法获得坚信，不被他转。

前译宁玛巴教法，尤其是新旧宁提派，可使凡夫于短短六个月中，获得究竟悉地，成就不生不死大虹光身，其以法身因、报身因、化身因之三因抉择佛之境界，并直接将佛果转为道用等，此为下八乘所不共者，尤为殊胜。第五世达赖喇嘛亦云：“唯有宁提派法可以获得虹光身。”《旧译教法兴盛发愿文》中云：“甚深内续三部密意髓，依不共胜窍诀秘密道，现前虹光法身极神奇，愿莲生佛之教法兴盛！”

偏慢驳斥他宗者，当依不夺慧剑柄，



如是良机应赐他。

对偏堕与傲慢之他宗进行驳斥时，应依无垢甚深了义教理不可夺之智慧剑，并应将此良机赐予他人。

当以紧握依义不依句、依了义不依不了义等无垢教理智慧宝剑之柄，当空挥舞，驳斥他宗之不了义观点，斩断其疑惑，开显无垢了义正见，使他者亦获得甚深了义观点。故流浪者劝请仙人宣说殊胜教法。

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。

是故听闻共同经续之法理，犹如具有精华香甜甘露之大海，与此不共同之圆满经续、甚深密意者，如同甘露大海精华之如意宝，无论其在何者心中，无论其显现胜劣善恶，都应百般精进具大敬信努力求取。没有通达甚深义者，无论其显现如何贤妙，也无利益，故不应追随如是相似士。

闻法如饮甘露海，有二义，一为闻法即为饮用甘露大海；一为闻法后修持而获得大安乐为饮用甘露大海。当如四依四不依而寻求佛法甘露大海精华如意宝之大圆满，如是能迅速遣除意贫意暗之二障，速疾安乐地获得圆满断证大虹光身之佛果。对真实具此法者，当于一切生世中一心一意地追随。

广闻多言亦非然，虽显生修深观察，
不解深义如地藏，谁持此法知具慧。

是故虽然广闻甚深共与不共之经续，能说甚多教



理，具有很大俱生智慧，修持也很精进，并以推理作了甚深观察，然未证悟甚深经续之密意，犹如未知地下之宝藏。若谁受持此论并积资忏罪，则知其为具殊胜智慧，超胜他人之胜士夫。

吾意立为深广海，慧辩十万珍宝器，
知求教言善作时，龙王喜海喻饮之。

为使自意成为具有如理证悟经续甚深精华密意甚深智慧藏犹如深广大海般之胜器，应知此即是寻求善妙教言论典之时，并应如同龙王喜爱大海般，尽饮此深广佛法甘露大海。

此是流浪者劝请后学者闻思修佛法之语。为了使自已如理证悟经续窍诀密意，并具有无量智慧与辩才之珍宝，应寻求甚深善妙之教言与论著，并一口饮尽此佛法之甘露大海。

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。

应知是从深广之智慧大海中，降下流出了上述甚深无二智慧深广善说之教言河，而此智慧大海之源即是前译持明传承教言经续甚深窍诀之龙王。

前译宁玛巴之教法由法身普贤王如来传于报身金刚萨埵，再传化身极喜金刚，次第传于降花喜宁，西日桑哈，加纳思札，布玛莫札，莲花生大师直至龙钦绕降尊者、持明无畏洲等。此三种传承，从未被分别念的垢染所染污。是无比清净具大加持传承与教言之源，即如具如意宝之龙王，由彼降下大海，再从大海中流出一切



大小江河。

吸引天边食其精，于心普利妙甘露，
意得如是大力故，当照希有妙法灯。

为吸引犹如虚空无有边际不共甚深经续窍诀之密意并刹那食尽其精华，生起普利自心之甘露大海，为使自意速得如是大力，如是祈劝具缘贤妙士夫仙人开显稀有无比不共窍诀的法灯。

所知法犹如虚空无边无际，为刹那通达其密意，为使自己尤其是后学者获得如是之利乐故，流浪者劝请仙人开显此甚深经续窍诀之法灯。此是全知麦彭仁波切示现外义之流浪者与仙人而利益后学者。

丙二、宣说受持胜法之法器

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。

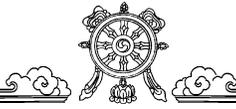
流浪者极恭敬说此语之时，仙人为使浅智之流浪者成为深广之大智故，又对其归纳上说而摄略如下。

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。

对于犹如狮子奶之甚深经续殊胜妙法，唯有犹如金宝胜妙容器之大智法器才能受持，否则，如何精勤亦不能证悟受持，如同狮子奶不住于劣器之中。如是此甚深经续窍诀胜法，唯有被具深广智慧法器者所受持。

丙三、摄要精藏真实之教言

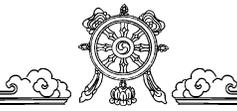
阿者不生之法门，RA 者远离诸垢门，



巴者胜义显现门，杂者无有生死门，
纳者远离诸名称，德者甚深智慧门。

阿字者，诠释二谛不生之法门；RA字者，诠释入于有寂等性之法门；巴字者，诠释真实根本慧定无有任何执著，然也非为无念昏迷，而是具有胜观之智慧，现见究竟之胜义，故为胜义显现门。杂字者，诠释真实之观察能引上寂灭四边戏论之定解，从而证悟无有生死等性之法身，故谓为无有生死门；那字者，诠释二谛无有一切主次之相状，现空二者不可分离，犹如火与火之热性般，此二者于名言中同等重要，此为言思之境；于胜义中，此二无别之实相超离言思，远离名称，不可思议，故谓为远离诸名称；德字者，诠释现空二谛无别甚深义于如微尘之有法上，亦可抉择，即若了知与证悟超越观现世量之诸法大等性，其显现分即为究竟之共同所见境，胜义离戏无承认与名言有承认二者不违而相合，及从大乘到金刚乘间名言量对此之安立，故谓为甚深智慧门。

德字门诠释的是佛如所有智与尽所有智的究竟境界，即是大圆满之自然本智。对此依于基道果不分金刚乘之大圆满理论，可以作相似之介绍，以胜义理论抉择空分，以观现世量名言理论抉择后得之缘起显现，以净见量名言理论抉择究竟所见境佛境界之明分，究竟之法界或佛各别自证智之境界是明空大双运，此净等无二之究竟实相，是佛智慧之究竟所见，是如所有智与尽所有智之境界。第六问题与第七问题从明分与空分二个反体进行了抉择，故不仅不相违，而且是相合双运之



同一本体。

第一问题宣说了正行现空双运之相，第二问题宣说此正行之相非是声缘等之行境。第三问题宣说了修持正行之理，第四问题宣说了修行者相续中如何生起正行之理；第五问题宣说了自相续生起甚深证悟者前，如何承认二谛；第六问题宣说于彼者前以二理宣说一切诸法为大等性；第七问题宣说按自己之证悟而为他者宣说甚深见解。如是佛所说的因乘果乘之教全部摄集于此，故若如理通达此要义，则能了知显密之大海，能开显自证及为他者宣讲之八大辩才宝藏门。是故从一一字门中，能了知和证悟诸时方所摄之无量法理。一义中包括一切义，从劫至劫，说不能尽，故是无尽之智慧。一义中遍摄诸法，以一义也能宣说诸法，故是开发法藏。一字中尽摄一切字，故必定是等性。摄集一切后，抉择为等性双运之唯一智慧。此者亦是开显法藏之甚深窍诀。

全知麦彭仁波切在《总持与辩才之修法》中说：上述六字门归纳了全部佛法，如若广讲，极为广大与甚深，今略述如下。

以文殊六字心咒归摄所有教法，除本论外，在《般若十万颂》等中，也以文殊六字归摄了所有般若之义，特别是在阐述总持之修法时说：“阿者不生之法门，者远离诸垢门……”开显般若现证密意《现观庄严论》之注释，如宗喀巴大师之《现观庄严论金鬘疏》中也以文殊六字心咒归摄了所有教法，尤其是般若空性。大圆满续部也有以六字心咒归纳一切法。一些修法仪轨中也以六字心咒归纳一切之修法。总之经续窍诀中，以六



字心咒可归摄所有佛法。

在第一问题中，以“阿”字归纳了大中观、大手印、大圆满等之观点。全知麦彭仁波切于《总持与辩才之修法》中云：阿字宣说正行双运之相，现空无有任何偏袒，为法界实相本性，亦为大乘正行修法。《真实名经》中亦云，阿字代表无生法，代表一切诸法本性大空性。《大幻化网根本续》第四品以阿字之修法为主而进行抉择。阿字是无生的名相，表诠大无遮之大空性，在大圆满中即为本来清净之义。为现空双运或明空双运的本性。

第二问题中，阐述证悟大空性的唯是大乘见道以上圣者，小乘之声缘罗汉等没有证悟圆满的空性，故暂时安立为三乘，故云：“者远离诸垢门。”“诸垢”是指畏惧轮回，希求涅槃，唯求自解脱之垢染，唯有大乘见道以上之圣者，才真实远离了这些垢染，小乘及凡夫等，暂时上未离如是之垢染，但是由于：一、法界之本性是离戏；二、众生相续中，都具有如来藏；三、佛之事业遍布一切众生。故所有众生必定会圆满证悟全部空性而成就佛果，故暂时为三乘究竟为一乘。故《入中论》亦云：“诸法真实义，无变异差别，此证真实慧，亦非有别异，故佛为众说，无等无别乘。”

第三问题中，以修持正行之“巴”字名相，诠释根本慧定虽无任何执著，但有胜观光明，非为无念之和尚宗，故云：“巴者胜义显现门。”此正行之修法中，无有任何心与心所之执著，远离一切戏论，在显宗中是一地以上圣者之境界，但在密宗，尤其是大圆满窍诀部中，凡夫以无漏智慧可以相似或支分地修持。

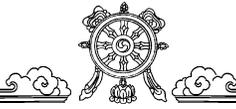
第四问题中，以“杂”字无有生死之名相，诠释如



何生起正行根本慧定之修法。在显宗，以观察、轮番、安住三种方式修行而引上正行修法，在密宗中，修上师瑜伽，以上师之加持而速疾无难入于根本慧定，在此境界中，无有生死与刹那生灭法，是明空大双运之本性，是无二智慧之境界，在大圆满中，是彻却与妥噶双运之修法，故谓为“杂者无有生死门。”

第五问题中，以无有主次“纳”之名相，诠释在已证悟法界之修行者前，二谛是如何显现的。诸法实相，是明空双运，后得时，二谛相依而俱存，故以二资双运而修；入定时，以无二慧现见无二之法界，究竟时获得二智，成就色法二身之佛果。故唯以双运安立基道果，对于根本慧定而言，二谛无有主次，即使二谛之名称也不存在，故云：“纳者远离诸名称。”《大幻化网根本续》亦云，诸法皆是远离名相，是远离实有之本性。般若经中亦云，五蕴唯名言假立而有，其本性远离一切名相。故于胜义中，不用说实有之自性，即使是诸法之名称也不存在。

第六、七问题中，以“德”字诠释甚深智慧之行境。德字是文殊菩萨之种子字，也是全知麦彭仁波切之名，其有众多含义。在第六问题中，以净见名言量抉择了诸法是大清净至尊之本性，从基上讲，此是大圆满之本基，从果上讲，是尽所有智之境界。从暂时共同所见境之现相，与究竟所见境之实相二个侧面而抉择。第七问题中，以胜义理论，宣述了诸法大平等之本性，此也即如所有智之境界。此二问题分别抉择了明空双运实相之有承认显现分与无承认空性分，二者双运无二，乃为佛智之境界，故云：“德字甚深智慧门。”其为佛所证悟的二等



与殊胜二等，并且佛任运度化众生时，也是如是而宣讲佛法，为众生转甚深广大之法轮。

总之，显密九乘佛法皆可归摄于此六字门中，若通达此六门，即通达了八万四千法门之精要，若真实修持此六门，能速得成就，也能为他人无误善巧开演佛法。开启总持辩才之宝藏门。故此六字门前后次第不可错乱。

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。

对阿等六门，若皆一一缘于现空二谛无别双运远离生灭之理，即能说之“A”字是不生故，所说义也是本来无生，故为等性，以等性于等性则无诤说，犹如以虚空于虚空中绘图画一样，如是无说是诸说之胜因，从劫至劫而说，也于法界无增无减，并了知诸法是唯说者，为缘于胜义门。如是能说之“<”字与所说之离垢，能说之“0”字与所说之胜义光明，能说之“4”字与所说之无死无变，能说之“/”字与所说之离名称，能说之“KA:”字与所说义之双运无二甚深智慧，彼等一一之能说与所说二者皆为无生，故是等性，以彼于彼本来住于无说，以此要经劫而说，亦于离言之法界无增无减，了知诸法是唯名唯说者，乃为缘于胜义门。如是于等性中三时无有动摇，“A”字为<、0、4等其余字，以及轮涅所摄诸法之生处或来源，若了知此者，即为无欺缘起，



此乃极为希奇、无与伦比之大神变者所宣说，若知此者，为缘于世俗门。二者无别双运中，智慧藏等八大辩才藏之门，能被迅速开启，其因乃为修持犹如幻化之殊胜等持，能以深广智慧将犹如无边大海水之经续窍诀智慧吸于腹中，于心之珍宝中盛燃无二智慧之无垢总持与辩才。

八大辩才藏又名辩才八库，《广大游舞经》中云：“无从忘记忆持库，思维辨别智慧库，了彻一切经义证悟库，执持一切所闻总持库，善说能满足众生所愿辩才库，护持一切圣法佛法库，三宝慧命不断菩提心库，堪获无生法忍修行库——此乃辩才八库。”

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，

依于灭除一切四边戏论甚深定解之道，能入于诸法究竟实相，超离心与心所，界智无二光明本来界，了义文殊觉空无别光明大圆满无改等性中。

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。

如如入定于离戏见王觉空无别光明大圆满一切等性广界，现证法性光明大圆满之真实义，自然澄清并寂灭有无等四边执著之一切劣意痴暗显现，显现出二智光明之日轮。

乙四、归摄宣说的所有要义

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。

公正观察的大智仙人与顿到分别流浪者，以一问一答而宣说了极难证悟甚深轮王七宝数之善说。

总之，本论以文殊六字心咒归纳了基道果之定解，第一问题阐述了大乘显密共同之定解。第二问题阐述了全部与支分证悟此定解之补特迦罗，暂时安立了三乘，究竟上成立为一乘。第三、四问题阐述了前译宁玛巴不共之定解——自证智见，并从前行修法与正行修法二个侧面论述，剖析歧见而安立无垢之自宗。第五问题，阐述了自宗唯以二谛双运净等无二安立基道果，且依此见解之高下而安立九乘之高下。第六问题阐述了大光明之有法见；第七问题阐述了大平等之法性见。故全论以定解为中心，从前行、正行、小乘、大乘、密乘等各个侧面加以阐述，也可以归摄为基、道、果及度生事业四项中。基为所知，道为所修，果为所得，度化事业是得果后之事业，因其须以法身智为近取因故。抉择了基之了义本性后，依此而修，可入解脱门，得解脱果。若仅抉择了人无我之见，没有发菩提心，而仅以出离心为基础修持人无我见，可得暂时解脱之罗汉果，小乘虽许其为无余涅槃，但未寂灭所知障故，非为究竟之无余涅槃，尚须入大乘，成就佛果，才能任运度化众生。故前前为因，后后为果，互为因果。反之，欲任运度化众生，必须得无上佛果之法身智慧，此则必须修双运之大乘道，此又必须具基之了义正见。故为得后者，须以前者为基础。

学道者应对照自相续，有什么样的定解？有什么



样的修法？若未生起究竟之定解，应反复学习全论，若未有正行修法，应从前行见解上着力。总而言之，此论总括九乘佛法，从凡夫初入道乃至佛果的一切层次，故为甚深与广大，此论乃修道之指南，佛法之总纲，祈视为无上至宝。

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。

似我浅慧分别者，对此极深难证以十万分别念之证理亦不能刺穿之稳固义，从具大智慧圣者无二智慧深广秘藏中真实取出而善造。

甲三、后善结义

分三：一、发起胜心智慧作答；二、慈悲利他而造；
三、依此能获胜乘妙道当依止之教言

乙一、发起胜心智慧作答

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。

如是真实深义善说美妙的法雨，是俱胝数佛子大智者所喜行与证悟处，有信心者若欢喜听闻思惟能获极大利益。故随喜流浪者的提问，而向众生洒下了极为甚深妙法的甘露。

乙二、慈悲利他而造

是故如是又复说，为众思维深广义，
由意境面何显现，游乐玩名德者造。

是故，离于正量无由生起甚深定解，仅为道之形象，



为诸具缘者思维证悟深广经续之义，如同无垢镜之意所现，由名为“德”者以无垢智慧而善造。

乙三、依此能获胜乘妙道当依止之教言

极深佛法如虚空，虽以诸时不可说，
而此定解宝灯论，若依能得殊胜道。

诸善逝佛世尊经续之甚深法理等同虚空，虽于所有一切诸时中宣说亦不能尽述，而此《定解宝灯论》已归摄一切甚深经续之要，若能一心依止、闻思修行，必可远离一切怀疑，开显殊胜光明，获得大乘经续甚深妙道，并为他人者无误宣示。

茫呷拉木

增上吉祥。

再者，全知麦彭仁波切亲赐之后跋云：“此《定解宝灯论》是我幼年欲发心求学之时，顿然自现于心中，于一座上而造毕，其意义融通无违，并具有关要，故不加改动，保持原文。麦彭巴于五十七岁时著，善哉！”全论释竟。



后 记

《定解宝灯论·新月释》的讲解始于藏历火牛（1997）年七月二十六日，于藏历土蛇（2001）年持明法会圆满日整理圆满。在这一千多个日子里，几批金刚道友陆续帮助整理，学人亦反复校正，以期成为道友们闻思修行的助缘。

学人对《定解宝灯论》有很大信心，曾背诵全论，并于大恩根本上师法王如意宝座下聆听过多次，对每一金刚句都做过审慎的思维，但因为学人智慧欠缺的缘故，讲解时未能全面彻底地复述金刚句外、内、密的种种涵义，再由于讲解和整理的时间过长，内容上难免重复、遗漏、颠倒以及错误，其过失在于讲解者和整理者，若有未理解他派观点、误解其他论师之立宗以及对持教大德在语句上的不恭敬处，于上师三宝、三根本前不覆发露诚挚忏悔。若有少分功德愿上报四恩，下济三塗，无边有情，同登极乐！

益西彭措