

《定解宝灯论》第51课笔录



诸法等性本基法界中，自现圆满三身游舞力，

离障本来怙主龙钦巴，祈请无垢光尊常护我。

为度化一切众生，请大家发无上的菩提心！

发了菩提心之后，我们继续宣讲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巴匝那德开显密意的《定解宝灯论》。

前面我们把究竟大中观面前没有承认和名言二谛中有承认。既有空性的承认，也有世俗谛的承认。宣讲完这个意义之后，下面是针对前面我们承许的意义进行一组辩论。

戊二(旁述他宗之辩论)分二：一、如此承许则有如上之过；二、

辨析此义。

己一、如此承许则有如上之过：

“如此承许则有如上之过”，这是对方提出来的一个问题。“如此承许”是什么意思？如果你对于前面的科判中，所讲到的名言谛当中有二谛的承认或者分了有承认和无承认两个观点。一方面是在名言量面前有世俗谛的承认，一方面是胜义量面前有空性的承认，获得了现空的两个本体，而且是一有之时另无有。

如此承许则有如上之过，“如上之过”就是前面我们在破他宗的时候，对他宗所讲的过失。如果这样承许，你给他宗所讲的过失自宗也会有。如果你说自宗没有过失，他宗也没有过失，主要是针对这个问题进行辨别。通过这样辩论，我们内心当中的一些疑惑也可以遣除。因为前面我们在破他宗的时候已经讲到了，别别分开承许有很多的过患。学到这个地方的时候，我们看到自宗也是这样承许，如果没有通过一组辩论打破疑惑，内心当中可能没办法真实接受。因此麦彭仁波切在讲完自宗之后，紧接着以辩论的方式来打破这个疑惑的。

若谓上述于他宗，所说有无之承认，

二谛承许自相违，自宗岂不有同过？

“若谓上述”，对于他宗所讲到的分开二谛之后有的承认和无的承认，“二谛相许自相违”的过患，自宗难道不是有相同的过失吗？前面我们对他宗进行辨驳时，对他宗说，如果你们在抉择万法自性的时候，第一个方面是通过观察之后，因为打破了实有，所以这时候是

一个空的状态，没有任何承认。

第二个方面是讲到不观察的时候，有世俗的承认。我们就问了，如果是这样，你们是把有承认安立成自宗，还是把无承认安立成自宗？如果是把无的承认安立为自宗，所谓这些世俗谛当中五道十谛、因果缘起，所有有的承认都不能够安立了。为什么？因为只承许无是究竟自宗的缘故。如果你说害怕有这样的过失，而把有安立为自宗究竟的承认，那么其余的通过胜义理论观察之后，获得了单空或者空性的承认，就不是真正自己的承认了，因为唯一承认有的缘故。如果是二者之间分别是自宗，会有这样的过失。如果有和无同时都是自宗，遣除不堪观察的正理之后，一经观察就是无害故，就是说有和无都成了堪观察，前面我们对对方发的过失是这样的。发完过失之后，对方把这个问题反过来，“获得现空二本体，一有之时另无有”，有这样一种安立。对方说，你们是把别别的有或者无安立成自宗，还是二者都是相同的自宗？如果无是自宗，有的自宗就不成立了；如果有是自宗，无的自宗也不成立；如果二者同时，也有堪观察的过失。

对方把这个过患反过来，我们自己有没有这个过失？就要通过辩论的方式来打破这种疑惑，实际上自宗没有这样过患的。我们要知道对方是从哪个方面提的问题，为什么要提这个问题，这方面必须要了知。了知完之后，我们在进行思考的时候，就能够真正了知了。

己二(辨析此义)分二：一、具分析故无过失；二、叙彼理由。

“辨析此义”，就是对前面对方提的问题进行回答。分了两个，第

一是具有分析的缘故，是没有过失的；第二是为什么具有分析就没有过失，进一步的宣讲它的根据。

庚一、具分析故无过失：

我等对此作分析，辨别后得道中观，

正行入定之中观，粗细因果或心智，

大小中观之差别，方说之故岂有过？

我们的自宗对此是作了分析的，对于有和无的承认是作了详尽的分析。怎么样分析的？第一组是“辨别后得道中观”和“正行入定之中观”的差别；第二组是辨别粗细中观的差别；第三组是因果中观；第四组是心智中观；第五组是大小中观。辨别了这些差别的缘故，方说有承认和无承认，所以说“岂有过”？这是根本没有过失的。

自宗对于有承认和无承认分辨得非常的清楚，分辨的很清楚才宣说的缘故，根本没有任何的过失。怎么样通过辨别之后就没有过失？在正行入定中观、细中观、果中观、智中观、大中观，在这种场合当中，任何法都不承认。有不承认，空也不承认，世俗和胜义都不承认，完全是离戏的。有承认的时候，是在后得道中观当中，在粗中观、因中观、心中观或者小中观当中是有承认的。这些承认不是凡夫位，就是后得位。总之都是在名言谛当中，在后得的时候，承许了一个所谓的有和无。在承许有无的时候，一本体异反体的关系，或者二者之间都是假立的缘故，没有说是究竟的自宗。究竟的自宗一切都不承认，在后得位的时候，可以分析这些有无的差别，像这样就没有过失了。

第一组后得道中观和入定的中观。“辨别后得道中观，正行入定之中观”，“后得道中观”，就是讲圣者在出定位之后，后得的时候，有一个名称叫做道中观。在这个道中观当中可以分二谛。从菩萨自己的角度来讲，在后得位的时候，分别念现前，有了世俗，就有了胜义谛了，所以说在他面前本身也可以从后得的角度分别安立一个二谛、有无的承许。入定的中观，就是讲在无分别智入根本慧定当中，一切的分别念已经熄灭了，隐没在法界当中，所以在入定中观当中，可以说是没有丝毫承认的。这就讲到了后得道中观和正行入定中观的差别，也就是平时我们讲的入定和出定的差别，可以说是一个总的差别。

第二组粗中观和细中观。所谓的粗中观主要是还没有真正进入到根本慧定之前，凡夫人的分别心所能抉择的中观意义，叫做粗中观。因为分别心所缘的对境是很粗的缘故，所以从这个角度来讲叫做粗中观。细中观所缘的是法性，因为法性是很微细的，所以针对于粗中观的境界来讲，粗中观是心识故很粗，而入定时的无分别智慧是相合于法性的智慧，所以说很细，从有境的角度来讲也可以分粗细。然后从所缘的对境来讲，前面分别念所缘的所谓中观的无有生住灭或者离戏等等，都是粗的境界，而无分别智所安住的是法性，法性是很细微的，从这个角度来讲叫做细中观。总之粗中观是一般凡夫人能够抉择的，细中观就是圣者的殊胜智慧。在凡夫的粗中观面前，有二谛有无的承许，细中观里没有承许，也是对此作了详尽的辨别。

第三组因中观和果中观。所谓的因中观，可以说是能够到达入根本慧定的因，有些时候也可以解释成自续派的修法，自续派的修

法是进入是离戏空性的因，从这个角度来讲，也可以说是自续派的修法。自续派的修法分开了二谛，加了胜义简别等等，或者说在自续派主要是抉择后得位的境界，这个方面叫做因中观的因。在到达圣地之前，比如世第一法位，或者暖顶忍，他们能够修持的中观修法，乃至于大中观的总相，都称之为因。因为凡夫人修持的二谛或轮番抉择的二谛之后，内心当中通过真世俗谛的修法，就可以趋入到胜义谛当中，因此这方面就要安立一个因和果之间的差别。

第四组心中观和智中观，心和智的意义和前面没有大的差别。一般凡夫人是通过分别心去抉择万法的本体，所以叫做心中观，或者说圣者后得位的时候，也是通过分别念忆念法界，也叫做心中观，这个心就是分别心的意思。智是智慧，智慧中观就是无分别智慧。无分别智慧主要是讲到了菩萨入定的境界或者佛的境界，这些都是智慧，没有分别心现行。在心中观面前，当然会有二取了，有二取就有二、有无的分别。智中观息灭了一切的戏论之后，没有二取、二谛的分别，因此智中观面前是没有承许的。

第五组大小中观，所谓的小中观，和前面的后得是一个意思。小中观就是没有安住在究竟的法性当中，而是安住在单空或者大中观的总相当中，它也是分别念的状态。大中观没有安住单空，也不是安住大空性的总相，而是真正现前了大中观的自相究竟实相本体的缘故，称之为大中观。有的时候讲大中观是讲入定的境界；有的时候讲大中观是随顺入定境界抉择正见，如果随顺的是出定位抉择的正见，从抉择见的角度来讲也叫小中观，比如说自续派。如果随顺的是根本慧定抉择的方式叫做大中观。大中观和小中观的差别，有时是从证悟的境界、安住的本体来分的；有时是从是否随顺究竟本体来分

的，这方面在前后文都会出现。

自宗对这些问题进行了详尽分辨之后，“方说之故”，才说有没有承许。“岂有过”？难道会有前面的过失吗？根本没有前面的过失。前面是在胜义理论分二谛的时候，在胜义理论面前，有了一个世俗谛和胜义谛的承认，有一个世俗缘起和空性的承许。这样分析的时候，我们说两种哪个是究竟自宗？对方除了观察的无承认和没有观察的有承认之外，再也没有一个其他的承许方式。我们在观察的时候，在你们的两种观点当中，无论挑选有、无，或者两者都是全不对。自宗不是这样，在究竟的观点当中，入定根本慧定的时候，有和无都是平等离戏的。有和无哪个是自宗？有和无都不存在了，世俗谛不存在，胜义谛也不存在，有不存在，无也不存在。不存在的法哪个作为究竟自宗？没有一个真正的把有和无挑选出来的别别安立自宗，和合起来也没有，别别都没有，和合更没有。如果在究竟的入定境界当中，自宗的观点不承许前面有过失的；如果在后得位的时候，是看待分别心假立的，不是胜义理论面前分开了二谛之后说世俗当中不观察，胜义当中观察之后一个单空，最后似乎都成了一个究竟的自宗，成了一个堪观察的不空法了。自宗在后得时是一个假立的，有和无是看待的，都没有一个真正的自性。

在暂时的分别念面前，通过名言的理论，可以得到一个所谓的世俗的承许，但是这个世俗的承许也是幻化的自性，所谓的有是假立的，通过胜义理论观察的无也是假立的，在现相当中有有和无的承许，所以有是幻有，无也是假立的无，二者之间都是虚幻的关系。不存在你把哪个作为究竟自宗。这个不是究竟自宗，而是名言谛面前看待分别心分的二谛，不是真正的认真观察之后等到的究竟观点

，只是一个暂时性的观点，所以说二者都不真实。二者都不真实，没有前面所说的把哪个作为究竟自宗，也没有是分开还是和合起来。我们真正分析完之后，对这些作了详加分别，“方说之故岂有过”，这是不可能有过失的。

道中观和入定中观，所谓的道中观前面已经作了分析，就是说没有入根本慧定，后行位时的道中观。真正来讲，如果是后得道中观不是凡夫的境界，一定是圣者在入根本慧定出定之后的境界，叫做后得道中观。虽然道中观不是凡夫人的境界，但是凡夫人可以随顺后得道中观来抉择正见，然后修习道中观的境界，这个可以有。比如说凡夫人分了二谛之后，对于世俗谛、胜义谛通过轮番的修持方式，以随顺后得道中观为修法，可以作为入定的因，这是有的。凡夫人只能随顺道中观的修行方式，分二谛叫做随顺它的修行方法。如果你要真正进入大中观必须要随顺根本慧定，这方面就是讲到了在修习道中观的时候，会产生一些利用，这种利用无欺可以趋入到入定位殊胜的修法，可以从这个方面安立凡夫和圣者之间的因果关系。

在圣者当中也有这样的因果，比如说道中观作为因，正行入定中观作为果，并不是说初地菩萨后得位的道中观作为因，然后进入到初地菩萨的根本慧定当中，不能作为这样一种因果关系。初地菩萨最初入根本慧定的因在哪里？就在凡夫位的世第一法位，以空性的修法作为因，然后趋入到见道的第一刹那根本慧定的果，从初地的根本慧定起来之后，现前了分别心，这时修持小中观，以此为因，进入二地的大中观，然后再修持二地的小中观，进入三地的大中观，有这个中观和大中观的差别。自宗在抉择的时候，有道中观和入

定中观的差别。应成派主要抉择的是大空性，虽然承许有小中观、道中观等等，但是真正抉择的是大中观的正见，不是直接抉择小中观的正见。

应成派和自续派的差别，在《中观庄严论释》当中讲得很清楚，应成派首先就著重抉择离戏见。自续派首先是著重抉择是单空见、相似胜义谛。应成派不会著重去抉择单空，著重抉择的是离戏的空性，这个方面也有一定的差别。

在麦彭仁波切一个其他的论典当中，对粗细中观、因果中观、心智中观。大小中观也作了一个分类。麦彭仁波切说，粗中观和细中观从一个角度来讲，可以从所知的角度安立的。前面分析的时候，虽然细中观、粗中观都可以作为修法，但是著重可以从所境的角度安立粗细中观；心比较粗，智慧比较细，因此心智中观是从能境的角度来进行分别的。因果中观是从能生所生的角度来讲的，因是能生，果是所生，因中观作为能生的因可以产生果中观这个所生的果；大中观和小中观是从证悟境界的自体区分。证悟的境界圆满叫大中观，证悟的境界如果是单空等等叫小中观。这些都是从主要的角度来讲。前面我们分析的时候，道中观、入定中观、粗细中观，都有因果，从所境、能境的方面安立也是可以的。从主要的角度如是安立分类和差别。

其他的地方对于中观，也分了所诠义和能诠句，以前也讲过，今天附带的讲一下。因为在注释当中也有这样的分析方法。从所诠义和能诠句来讲，分了所诠义中观和能诠句中观，所诠义中观分了基道果，也就是说基道果都是所诠义。所谓的基中观讲到了一切万法现空无二的本体。一切万法现空无二、现空双运的本体，就是一切万

法的本基。无论你是否证悟，一切万法的本基就是如是的安住。哪怕一个地狱的众生，正在受痛苦时，一个大坏蛋正在做坏事时也没有离开过现空无二的本基。像这样讲的时候，现空无二本基就是如是安住，你证悟不证悟都是这样的。道中观就是方便智慧的双运或者五道十地的安立。五道十地，出定位、入定位都有安立。在基道果当中的道中观，要比这个地方的后得道中观的范围要广一些。为什么呢？此处的道中观就讲后得道中观，界限是后得位；基道果当中的道，是五道十地的道，包括五道十地当中的入定出定，入定和出定的修法都叫道，这是基道果的道，所以比这个地方道中观道的范围要广。

对于果中观讲到了，色身和法身是双运的果位和此处所讲的果中观意义稍有不同。此处的果中观讲到了入定位，就是说菩萨入根本慧定叫果。间接的也是讲了佛智，基道果的果中观单单是讲佛智的，至于菩萨的入定境界，都是包括在基道果的道当中的，因此在讲果中观的时候，没有再把菩萨的境界包进来，只是讲到了佛安住在色法双运的果位，叫做果中观，所以说侧面还是有不一样的地方，以上就是讲它的所诠义。

能诠句就是经中观和论中观。所谓的经中观，比如《般若十万颂》《般若摄颂》《心经》《金刚经》等等，这些经典都是属于经中观。《中论》《入中论》《四百论》等等，这些论典都是属于论中观。这就是把中观分为所诠义和能诠句。一方面来讲，承许句中观是一个相似的中观，因为它必定是文字。而不是真正的中观。另一方面来讲，文字中观抉择了所诠义的缘故，也可以安立一个中观的名称。从文字的角度来讲，虽然不能安立成中观，但是因为它抉择了殊胜的中观意义，所以也可以叫做中观。

基道果当中，也有不同观点。有些观点认为基中观是真正的中观，其他是相似的；有些观点认为果中观或者基和果是真实的，道中观是相似的。在《现观庄严论》等等当中有很多差别。我们此处主要了知所诠义和能诠句两种中观的分别。

然后再附带讲一些其他安立中观的意义。小乘有没有中观？直接来讲没有中观的安立，但是从小乘的角度来讲也有中道义。如果能够打破对于粗大五蕴的执著，证悟人无我空性，从小乘自宗来讲，也可以安立一个中观的含义。我们在学《中观庄严论》时，讲过外道也有唯识、中观，这个方面外道我们不讲，毕竟外道是邪道，没办法获得解脱。有解脱道的是从小乘开始。小乘有没有中观的意义？虽然明显的没有，但是从修法的角度来讲，能够安住人无我空性，也可以说有某种中观的含义。小乘主要是从证悟人无我空性安立的中观道。

唯识宗也安立中观道。唯识宗有随教唯识、随理唯识的差别。随教唯识从大空性方面来讲，和应成派也是相同的；从抉择光明的角度来讲，像《宝性论注释》当中也是提到了如来藏光明，有这样一种差别。随理唯识宗也解释中观、般若，像《般若摄颂》《般若八千颂》或者《现观庄严论》都要解释。以前我们在学《中观四百论》的时候，曾经也是提到过唯识宗的护法论师，他在解释《中观四百论》的时候，完全通过唯识宗的空性来解释。怎么通过唯识宗的空性来解释中观呢？他说，遍计空，中观宗所讲到的所有空都是二取空、遍计空。遍计空的意思就是说遍计所执、依他起是空的，就是从这方面来解释的空性的。唯识宗的中观就是讲二取空、遍计空。

再往上的时候，自续派的中观就是分开二谛加胜义简别的；应成

派的中观是一切不执著一切不承许。自空中观超越之后就是他空中观，他空中观也有中观的意思，他空中观抉择的中观宗，就是讲到了光明、空性和如来藏双运的本体。

中观有很多不同差别，对于这些差别我们也需要了知。虽然都在抉择中观，但是内部在抉择中道的时候，也是有所不同的。这方面在不同的经论当中，也是出现过，以上我们附带地宣讲一下。

我们平时提到中观的时候，几乎认为这个方面就是讲到了空性，般若波罗蜜多的理趣，就是这种安立的方式。虽然《现观庄严论》和《中论》都是在抉择《般若经》，但是《现观庄严论》抉择《般若经》的时候，主要是从修道的次第或者菩萨和佛的智慧，从这个角度来进行安立的。而《中论》等中观经论，是从《般若经》的空性方面，通过直接的角度来抉择空性的。真正讲中观的时候，比如说五部大论当中的中观，完全就是讲自空中观。然后五部大论当中有一个单独的般若，般若就是讲《现观庄严论》，这是修道的次第方面。中观和现观分别从深和广两方面抉择了《般若经》的意趣。

我们平时讲中观时，都是讲自续派、应成派的中观，或者讲龙树菩萨和圣天菩萨的根本中观，除了自空中观之外，其他的几乎没有安立中观的名称。我们说可不可以通过中观去抉择？抉择是可以的，比如他空中观也叫大中观，只是平时我们一提到中观的时候，大家都知道是讲自续派、应成派或者龙树菩萨根本中观，这个方面是需要了解的。

庚二(叙彼理由)分四：一、以入定后得分别承许故无彼过；二、看待之法非为究竟实相；三、承许胜义、世俗异体一体皆有过失；

四、依此破除其他邪见。

前面我们讲到了，“具分析故无过失”，具体来讲到底有什么根据？我们说分了入定后得分别承认缘故，没有前面的过失。

辛一、以入定后得分别承许故无彼过：

是故所谓大中观，究竟自宗无承认，

后得分现二谛时，二谛各自之正量，

所衡量之诸破立，均为破斥各邪见，

因为本性中无有，任何破立承认故。

在这两个颂词当中，讲到了入定和后得分别承许的缘故没有过失。“是故所谓大中观，究竟自宗无承认”，前面有大中观、小中观、入定和后得等等，在抉择大中观的时候，究竟的自宗没有这种承许，或者说大中观是讲根本慧定，根本慧定是大中观根本没有承认，随顺根本慧定抉择的时候也没有任何承认。因此所谓的大中观是究竟自宗没有承认的。

“后得分现二谛时，二谛各自之正量”，在抉择后得道中观的时候，“分现二谛”，分别显现了世俗谛和胜义谛。这个时候二谛各自的正量都是有的，有二谛就有分别衡量二谛的正量。有了正量之后，这个正量要衡量，就是说“所衡量之诸破立，均为破斥各邪见”，获得正量之后，就会有这个功用，就是说分别有破有立。总的来说，世俗量主要是安立。在《中观庄严论释》中也讲过了，在立的时候肯定有破，这是决定的。你要把其他法破了之后才能立，破的时候肯定也有立，

立的时候有破，破的时候也有立。世俗量主要是安立的，胜义量主要是破的，所以说“所衡量之诸破立，均为破斥各邪见”，都是为了破斥各种不同的邪见。

中观宗当中的世俗量，在安立的时候有什么邪见要破斥的？世俗量在安立的时候，要破斥其他的邪见。破斥什么邪见呢？比如我们在世俗当中，首先安立三世，三世就过去现在未来或者前世今生后世。有了三世才能安立真正的修道，否则也没有办法安立佛法修道的体系。在建立三世的时候是以世俗量，可以通过心的因，它的生因或者往前推往后推等等都可以安立。安立三世成立的时候，所要破斥的就是三世不成立的邪见，认为没有前后世的邪见就可以破掉了。在因明的《释量论》当中广讲了安立前后世的方面。

还有在破斥的时候，安立了什么？有了三世之后，就要安立因果，对于前因后果方面进行安立的时候，内部有很复杂的体系，真正来讲因果方面的体系是非常复杂的，在《俱舍论》当中也专门讲了六因四缘，异熟果、等流果、士用果、增上果等各种各样的果。在讲业报的时候，也有顺现法受业、顺次生受业、顺后次受业。因为业和果之间的关系很复杂，所以讲的时候也是安立了因果不虚、业果存在的道理，安立这些就是为了破斥其他的认为因果是不存在。虽然有些人承认今生当中有种子生芽的因果，但是前世的业来产生今生的果是没有的。为了打破这种邪见，安立了三世的因果。

还有安立三宝，因为三宝是我们皈依处，了知了轮回的痛苦之后就是皈依三宝，要安立三宝的存在，三宝的体相是什么，具有什么加持力等等，安立这些破斥的就是认为三宝没有能力的邪见。诸如此类的还有安立佛是量士夫、教法是正量，安立的时候，就破斥了各

种各样邪见。为了破斥邪见，安立了世俗量。

胜义量当中是破的，也是打破邪见。胜义量破斥什么？主要是破认为常有的自在天，自在天是常有不变的法，还有认为一切万法是实有不变的，这方面的邪见也需要破掉。胜义量所破的是什么？就是对一切万法俱生的我执、法执和遍计的人执、法执，这些都要破掉。只要你认为这是个不空的法，是恒常的或者实有的，都要通过胜义量去破斥掉。世俗量在立的时候破了很多邪见，胜义量在破的时候，一方面破了邪见，一方面是安立了一切万法空性的观点。在后得分二谛的作用非常大，这个方面讲得很清楚。后得分现二谛时，二谛各自之正量，所衡量之诸破立，均为破斥各邪见。在我们的脑袋当中，有各种各样的邪见，这些邪见如果不遣除，没办法树立一个正确修道的思想，真正的道也没办法建立。我们最初在闻思的时候，所做的工作主要就是破斥各种各样邪见，粗大的邪见或者细微的邪见都要破斥。如果没有把这些破斥掉，清净的佛法怎么样建立？一方面有很多人在学佛，一方面每个人在脑海当中都有这样那样的邪见，这还是清净的教法吗？如果学习佛法的人脑海当中有这样那样的邪见，也会把这种邪见传递给其他人。不管是通过正式场合的讲法，还是私下的谈论，都会把自己相续当中邪见传递给对方，这样一来，就没有真正的正法可言了。

基于这样的道理，为什么殊胜的经典和论典流传至今，还在分析辨别？前段时间我们开玩笑的时候也讲了，这些有没有承认已经辩论了一两千年，还在辩论说到底有承认还是没有承认。以前有一个其他地方的活佛回到了佛学院，齐美仁真堪布问他，您在讲什么？他说，还在讲因明，他说，怎么还是在分别烟和火？看到火知道有烟

已经辩论了好多年了。一方面也有应该好好实修了的意思，另一方面似乎是以果推因应该没什么问题了，实际上一代代的人相续当中都有很多邪见。以前毕业的道友相续当中，对于火和烟的关系，或者说有没有承认的问题搞清楚，他就可以修行、传法了。后面还不断地有人进来学习，如果你不把经典和论典这样一一传递下去，后面的人可能会没办法打破邪见。正法就是一代一代的人通过殊胜的传承方式，抉择生起了定解之后传讲下去，然后在后人相续当中建立了正见。一代一代的人相续当中生起了正见，才是传播真正的佛法。清净的佛法就是通过这种方式传播，一代传一代，就像传灯一样。

如果有人通达、讲解究竟的意义，佛法就在世间安住；如果精通清净教法的人越多传得越广，其他的人接收的也越多，就是真正的佛法兴盛。如果相续当中正见、修行的方式，这些掌握得很准确，这是真正的佛法兴盛。其他的人很多、庙盖得很大、佛像修得很高，虽然也算是佛法，但是很多地方说这只是个影像而已。盖寺庙是干什么的？寺庙是让僧众修学的地方，修了一个很大的庙，只有几个人在里面，一个人管好几个殿，哪有办法去修行？如果不知道这样的问题，可能会认为佛法就是金碧辉煌的寺院，我们说这个绝对不是佛法。

当年佛陀传法的时候，最初没有寺院的，后面慢慢僧众多了才有寺院，大家集聚在一起开始修行，那时候的寺院也不是特别好的。以前我们也学过噶当派的教言，也知道噶当派的寺院。看到传记当中讲，噶当派寺院的柱子就是用斧头劈出来的，斧头劈的痕迹非常明显，然后用刨子、油漆加工的很少。只要用斧头把木头劈的稍微圆

点，能够把这个梁顶起来就可以了。这么简单的一个经堂，里面是干什么的？就是讲法、修行等法行了，他们的教法非常兴盛，主要是调心为主，对其他的方面不是特别的著重。

一般凡夫人，环境差不一定能修，噶当派的修行者根性不一样，能够真正做到完全抛弃一切的人很少。在如今的时代，如果道场的环境非常差，有些人就不愿意学；如果环境或条件好一点，他就愿意学，从这个角度来讲，很多大德也要随顺这种想法。不管怎么样，真正的佛法来自于对于教义的掌握。如果问一下学佛法的人，佛讲的什么？不知道。那你怎么修行？大概就是这样的，反正天天念念佛、磕磕头，这方面只是一个影像而已。真正的佛法必须要掌握要义，如果对于因果的问题、空性的道理都没有掌握，不能说佛法很兴盛，这方面肯定是个衰败的相，内心当中越来越缺少佛法的意义，外在越来越多的做形象上的东西，就是衰败相了。

不管怎么样，应该好好的掌握佛法，因为这个缘故，所以很多证悟的大德菩萨，他们在降生的时候，努力弘扬佛法，即便他圆寂了也要化身重新来持教。为什么要出现化身呢？主要是持教的，他要把守持的教义传播下去。有些凡夫人的法师，在他圆寂之后，后面他培养的弟子又起来了，他们也会持教，然后他们再培养。从这个方面来讲，佛法才可以一代一代的流传下去。如果没有人去破斥邪见安立正见，最初邪见和正见就混淆了，好像是在学佛，其实内心当中有很多邪见，或者觉得有些外道似乎也有正见。我们在分析的时候，到底怎么样区别真正的佛弟子，怎么样修持正道？完全是通过对于教理的听闻和传讲，才可以把真正的意义流传下去。

单单能够传讲还不够，最好还是要有修证。如果内心当中既有

修证，又能通达经典的意义，他弘扬佛法的力量是非常大的，教导出来的弟子也完全不同。我们一方面要好好的学习，尽量把佛法传播下去，不要让佛法在我们这一代断掉了，这是非常可惜的，另一方面在学习的时候，尽量地去体会佛法、实践佛法，了知实践了教义之后，才可以真正把佛陀的教法和证法完全的住持、传播。虽然我们是在学习佛法，但是我们在感受佛法的时候，也有责任。前一代的上师把教法传给了我们，我们应该怎么样把这个教法传下去？有些人说这个我不管了，反正有其他菩萨做这个事情，这是没有责任心的行为。在自己有能力的时候，还是要发愿弘扬佛法。即便现在暂时没有能力，也要发愿以后有能力的时候，一定要把佛法好好的弘扬下去。我们在佛法当中获得很多受益，其他的众生也是一样的。如果有一个道场不间断的讲法，比如说佛学院就有讲闻佛法的传统，一拨道友来了，一拨道友又走了。虽然变化很大，但是来的人都能学到东西。学到东西之后，对他的相续不可能没有影响的。通过这个道场，他能够在内心当中生起哪怕一念的善心，都是有意义的。如果没有这个道场，你来了之后看一看就走掉了，什么都没有得到，来的时候空空荡荡，走的时候还是空空荡荡。如果有讲法的传统，虽然人员变化得很快，但是总能在这里寻找到一些教法，对他来讲，今生后世都有意义，这方面的必要性非常大，我们只要稍微观察一下就知道了。

后得分现二谛时，这些所衡量之诸破立，都是为了破斥各种邪见，这个必要性很大。我们在分析的时候，如果我们著重把重点放在离戏当中，就有一个感觉，世俗量、分二谛，好像没有什么作用吧？人的分别心就是这样的，著重在讲一个法的时候，比较容易觉得这个法重要，其他的法就不重要。我们在强调大空性、离戏、大圆满的修行时，有时候在我们的心中隐隐约约就会浮现出一种感觉。什么

感觉呢？啊后得的中观、单空不重要，不是这样的，只不过没有强调而已。如果强调的时候，比如把后得位分二谛，对于世俗量和胜义量著重强调的时候，我们马上就会重新生起来，后得时分二量，强调空性、世俗非常有必要。如果没有这些，怎么去辨别正见和邪见？如果没办法辨别正见和邪见，也没办法去修持真正的佛法。

我们讲过佛经当中有一个特点，当著重强调一个法的时候，马上我们就生起了很大的信心，似乎其他的法都是无关紧要的了。如果强调另外一个法的时候，又会生起了信心，这就是佛法的一个特色。要强调某个法的时候，肯定是著重的讲它的功德讲，其他的就不提了，有这样一种特色。如果我们多学的时候，就会发现都是重要的，没有哪一个法不重要。针对凡夫人来讲，尤其是下面的法对我们来讲比较容易相应。

这方面就讲到了分二谛，但是在后得位分二谛不是究竟自宗。为什么不是究竟自宗？“因为本性中无有，任何破立承认故”，因为在本性当中根本不存在任何的破立。有破有立前面讲过，就是说所衡量之诸破立，是为了破斥各邪见，只是在后得的时候分二谛，就是说在后得可以分破和立。在究竟本性当中有没有破立？没有破立。既没有破斥一个法，也没有安立一个空性的法，在本性当中破立都是不存在的。两个颂词讲到了自宗究竟无破无立，暂时有破有立的观点。如果这样善巧分析的时候，没有前面所讲的过失。

实相本性中二谛，亦不偏于任何方，

无论如何二承认，亦无真实成立故。

在实相本性当中，二谛不偏于任何一方。胜义谛不偏于空的一

方，世俗谛也不偏于现的这一方，或者说胜义当中二谛不偏于任何一方，就是讲二谛是圆融双运的，叫做不偏于任何方。我们在看文字的时候，很容易理解成好像有一个二谛，只不过没有偏于任何方而已，这个方面就是没有完全没有理解这个意义。实相本性中还有二谛吗？从一个角度来讲，可以说实相本性当中没有二谛。从另一个角度来讲，也可以说实相本性当中二谛圆融，因此文字解释说二谛不偏于任何方。比如说在讲胜义谛的时候，偏在了空的一方，或者说在讲世俗谛的时候，偏于现的一方，这个时候就不是圆融的，不是真实的实相了。我们说实相中二谛不偏于任何方和说实相当中二谛不存在，只不过是侧面不一样，所表达的是一个含义。

在这个状态当中，无论如何这个二承认，就是说世俗谛和胜义谛的承认，“亦无真实成立故”，既没有一个真实的承认，也没有一个偏于任何一方的真实承认。在这个究竟的实相本性当中，可以说是没有真实成立的缘故，所以没有任何承认。

有承认与无承认，亦是仅就现相言，

暂时二者分别言，真实互不相违故。

前面的颂词主要是讲实相当中不承认观点，后面的颂词就是讲到了有承认。有世俗的承认也好，无承认也好，“亦是仅就现相言”。只是从现相或者从名言谛、后得的角度来讲，可以有承认与无承认。“暂时二者分别言，真实互不相违故”，后面的真实我们不要理解成真实义、胜义谛。前面的亦无真实承认故，就是说在胜义谛当中没有一个真实成立，前面的无真实成立和后面的真实互不相连，二者是互相对照的关系，都是属于一个层次上的东西。后面的真实本义是真

实胜义谛，不是说胜义当中互不相违的意思。

这是什么意思呢？暂时二者分别言，把这个真实和前面的放在一起观察互不相违。暂时来讲，“二者分别言”，可以分别的以世俗量和胜义量去断定有无的意义。在断定有无意义的时候，所断定的都是真实义，不是说没有利用、虚假的，都是真实的。在名言量当中你如何断定，就如实成立，叫真实。比如说我们前面讲到，在世俗量当中断定三宝存在、业果无欺，在世俗谛当中就是这样的，没有什么虚假的。后面通过胜义量去分辨空性的时候，一切万法无自性，你这样断定之后，就是这样成立的，这就是真实的意思。

暂时二者分别言真实，就是说在二量面前都是如实如实可以成立的，互不相违。而且在承许三宝、空的时候，二者互不相违。因为是一本体异反体的缘故，没有一个相违的含义，都是假立的，所以互不相违。当说这是显现的时候，它的本性是空的；当说这是空性的时候，它的现相也是显现的。暂时来讲二者分别来说都是真实的，互相也是不相违的。只不过在现相当中分开了二谛，二谛就是一本体异反体。从这个角度来讲，它们之间没有矛盾，没有相违，就是这个意思。

今天的课就讲到这里。

所南德义檀嘉热巴涅 此福已得一切智

托内尼波札南潘协将 摧伏一切过患敌

杰嘎纳齐瓦隆彻巴耶 生老病死犹波涛

哲波措利卓瓦卓瓦效 愿度如海诸有情