

第81课

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！

中观庄严论释第43课0-10分钟-一片禅心月

0:00为度化一切众生，请大家发无上的菩提心！

好，发了菩提心之后，今天我们继续宣讲全知麦彭仁波切所造的中观庄严论释，文殊上师欢喜教言论，那么如今在对于胜义谛和世俗谛当中对于胜义谛进行辩论，那么在进行辩论的时候呢，现在讲的内容主要就是说如果这样的一种空性，没办法见的话，谁也无法证悟的原故，这个因是没有用的，那么针对这样一种问题，我们说这个因有用，首先对于没有证悟的凡夫者来讲，这样的一样合理的推理可以打破相续当中的种种争议，生起这样一种空性的见解，进一步在资粮道和加行道当中可以通过总相的方式来感受，然后后面进入修行的之后，就可以在见道的时候生起一种现量完全了知一切万法本性的智慧，在这个基础上进行修习可以成就佛果，所以说这样的理一多因完全是有用的。依靠辨别诸法等性的三摩地等所生的无分别念垢的智慧通达内外万法在未经观察似喜存在、无有实质，如同芭蕉树一般，一切增益的种子不得发芽，那么此处讲依靠辨别诸法等性的三摩地等所产生的无分别念垢的智慧，就说在这个智慧当中没有任何分别念的垢染，这种智慧可以通达内外万法没观察的时候似乎存在，但实际上是没有实质的，分析的时候犹如芭蕉树一样，如果能够如实了知所以一切认为诸法存在的增益的种子就不会发芽了，那么在这个当中讲到辨别诸法等的三摩地，实际上这个是佛和菩萨无量无边的三摩地之一，那么在很多的经典当中讲到了三摩地他的很多不同分类，《三摩地王经》、《般若经》、还有很多，比如说《佛说无尽义经》等等，在这些当中讲到了很多菩萨的三摩地，辨别诸法等性的三摩地如果安住在这个三摩地当中，就可以完全了知一切万法等性无生的道理，所以依靠辨别诸法等性的三摩地等等这些菩萨三摩地所产生的没有分别垢染的智慧就可以通达万法都是无实质，万法都是等性空性的，那么如果通达万法如芭蕉树一样根本无所得的话，一切增益的种子就没办法发芽了，如果说他的修行还没有圆满的话，相续当中还存在增益的种子，那么这个增益的种子在凡夫人的相续当中，它是会起作用的，它会生根发芽，为什么呢，原因就是众生没有通达万法空性的智慧，所以这种分别心就好象水一样可以滋润灌溉增益的种子，菩萨他相续中增益的种子虽然还没有完全消尽，他修行没有到量，他完全还未消尽，但增益的种子不会发芽了，修行到一定程度的时候，这样增益的种子，连种子本身彻底

灭尽，象这样的话就达到了一切万法究竟的实相了，

这段话的意思是这样说如果依靠殊胜的智慧的话是完全可以消尽实质，这样了知一切万法，了知一切万法空性的因有很大作用的。正如《大悲经》中所说：“如于湿性芭蕉树，求精华者渐剖析，然内与外无实质，一切诸法如是观……”。那么在这个《大悲经》中就讲到了，如于湿性芭蕉树，那么南方就很多芭蕉树，外表看的时候也是湿漉漉的感觉，很滑，很湿的这样一种树，外表看起来很高大很坚挺的一种树，从外表看起来它似乎里面有一个实有的东西，有一种精华，精华就说似乎是实有存在的，好象里面是不是有一种坚实的树干等等，求精华者渐剖析，从外皮开始一层一层的把它剥开，然而剥到最后的时候发现，内与外无实质，外表也是一层一层的皮，湿漉漉的皮而已，剥到里面也只是一层湿漉漉的皮而已，实际上根本找不到一点点精华实质，没有丝毫的实质，就象这个芭蕉树一样，就象剖析芭蕉树一样，一切诸法如是观，那么我们对于一切诸法也是可以这样观察，外表看起来的时候似乎这些山河大地或者我们的色身其他的这样的法啊，好象都是有一种实有的感觉，但是真正通过这样理一多因，缘起因的智慧慢慢一层一层的剖析，从外面剖析到里面，真正观察的时候没有一点实有的本体，所以一切诸法都应该是这样去观察，如是观察之后就了知一切万法都是空性的。《因缘品》中也说：“犹如伏魔树边花，世有实质不可知，比丘抵非彼彼岸，如老蛇皮旧蜕变。”那么这个地方讲的时候，犹如伏魔树边的花一样，伏魔树边的花就是指优昙花，那么优昙花只是在佛出世的时候才会开放，佛涅槃的时候就会隐灭了，这个和内地那种昙花还不一样的，那么这种昙花一定是在佛出世的时候，佛将要出世的时候才要开始发芽，然后佛逐渐逐渐长大的之后就开始生长了，佛证悟的那天晚上就会开花，然后佛要涅槃的时候就会枯萎，佛陀一旦进入涅槃它就完全失去了，这个就叫做优昙花，非常难以出现的就是这个优昙花，就象这个一样，世有实质不可知，世间存在实质这个也是不可了知的，那么下面还要讲这个问题，还要讲这个问题，意思是说，伏魔树边的昙花并非经常绽放，这并不是说在无花季节存在但由于细微而不见，而是本来无有才不见的。那么为什么把此处把伏魔树边的昙花和世间无有本质来做比较，就说伏魔树边的昙花并非经常开放，就说它要观待时间，观待地点，那么这样一种时间前面已讲过就是在佛出世的时候它才会开放的，观待地点它一定是在无热恼池的旁边，无热恼池的旁边可以开，其它的地方也是没办法出现的，所以说这样一种伏魔树边的昙花它并非经常开放的，但并不说在无花季节，在没有花的季节是不是太微细了而不见呢，不是因为太微细而不见，而是本来无有才不见的。同样，一旦见到了世间根本无有实质可言，就能

由轮回世间的此岸趋至涅槃的彼岸,也就是说弃离轮回。那么和这个比喻对照的时候我们就说这个昙花它不见的原因不是太小了看不到,太微细了看不到,而是它绝对是没有的,比如就说佛再不出世,或在佛涅槃之后呢,确实是因为没有这样一种昙花,那么怎么样寻找也找不到这样一种昙花,另外讲了本来无有,关键问题就在本来无有,那么世有实质不可知,我们就说一切的世间没有实质可言是什么原因呢,一切世间没有实质可言,不是太微细太微细了没有观察到,而是的确的确一切世间本来就没有实质,本来就没有实质,所以说你怎么去寻找,怎么样去观察,根本得不到一点点这样世间的本质,是不可寻的,这方面叫做世有实质不可知和前面这样一种昙花相对应的,那么了知这个之后呢,比丘抵非彼彼岸,非彼两个字就讲世间,非彼的彼字就讲彼岸就讲涅槃,非彼就讲不是涅槃,不是涅槃的意思就是世间了,那么比丘了达了这个问题之后抵达了这样一种轮回的彼岸,轮回的彼岸,世间的彼岸就讲涅槃了,如果你知道了一切万法是本来不可得的,本来不可知的就可以抵达轮回的彼岸,就超越世间到达涅槃的彼岸去,超越轮回,那么对于这个超越轮回,如老蛇皮旧蜕换。就象这个蛇到一定时间它要换皮,它的老皮它要换掉,要换掉之后,就说它要经历这样一番痛苦之后,然后它的旧皮就留在原地了,它自己就说从这个旧皮当中出去,和这样一种老蛇皮旧蜕换一样呢,所以说这样一种比丘通过修行之后,然后就可以说把轮回象躯壳一样,根本没有任何实质的这个躯壳一样的轮回呢,就扔在了世间当中,他自己就趋向了彼岸了,获得了解脱,获得新生,就象这样一种比喻一样,所以说通过这样一种方式了知了空性就可以趋向于轮回,前面两句,前面两句我们可以说是讲一切万法的本性,一切万法的本性本来就不知道,本来就无可这样了知的,比丘抵非彼彼岸,就讲到了一种通过修行可以获得解脱,后面最后一句比喻修行人从轮回中出离这样一种比喻,如老蛇皮旧蜕换。10:07

中观庄严论释第81课10-20分钟-一片禅心月

9:47前面两句我们可以说是讲一切万法的本性,一切万法的本性本来就不知道,本来就无可这样了知的,比丘抵非彼彼岸,就讲到了一种通过修行可以获得解脱,后面最后一句比喻修行人从轮回中出离这样一种比喻,如老蛇皮旧蜕换。本颂中辩答的这两偈说明了以下的意义:无始以来久经串习的实执难以打破,那么本颂中,有两个偈颂来进行辩答,一方面对方提问题,现在我们就作回答,实际上这两句说明了下面这个含义,一方面这样一种久经串习的实执是难以打破的,一方面这样一种久经串习的实执是本来就不存在的,完全都是属于众生的分别争议,完全都是分别争议,犹如头上安头一样的这样一种的分别自性,但是众生不了知把这个执为实有了,所

以时间很长之后，久经串习之后呢，似乎就成了一种有情的本性，只要一起心动念就绝对和实执相应的，绝对和实执相应，所以说它的时间非常长，它本来是虚妄的，但是它串习时间长之后它就变成一种很难以打破的这样一种自性，但是不是完全没办法打破呢，也不是完全没办法打破，因为它必定不是一个法性，它必定只是一个分别争议而已，所以说如果了知它的本体之后呢，也可以在很快当中修行证道可以从它修行证道当中解脱出来的，那么对于这种难以打破的实执呢，如果作才能够逐渐地从轮回当中从实执当中得以出离。作为这些实执的对治法唯是理证的观察，只有经过熏陶这种理证的观察方能断除烦恼，如果未经熏陶，则无法断除，因此要集中精力加以修习。那么作为这些实执的正对治，我们要对治这样一种实执呢，那就必须要空性，那么空性是怎么产生呢对于一般凡夫人来讲，唯是理证的观察，我们要通过佛菩萨教给我们这样一种殊胜的理证，对于这样一种我们所执著的实有，因为实执的话是一种能境，是一种能境，那么它的所境，实执的所境就是实有，所以说我们要从实执当中解脱出来，必须要首先观察这个实执所执著的对象是不是实有存在的，所以这个时候我们要使用理证观察，如果认为人我存在，这个我是有的，就应用人我理论，详细观察到底有没有人我，最后得到没有人我，对于这样一种法，对于一切的法对于其它的色心啊，身受心法这些观察的时候执为实有，观察的时候，一切万法，一切万法显现的时候本来都是空性的，一切法没有实有，就叫做无法我，或者就叫法无我，象这样的话一切万法都包括在人和法当中，所以说对于人了知人无我，对于法了知法无我，这个时候就已经应用理证进行详细观察了，了知之后我们就会知道，我们所执著的一切法，原来就是空性的，以前我们认为这些法是实有的，现在我们认为这个法是空性的，当了知这个法是空性的时候呢，我们的实执啊，因为它对境是无实有的，这个时候我们的实执就会慢慢消灭，就产生一种无我的正见了，就会产生一个无我的正见，所以说要对治这个法，要做为这个法的正对治呢，唯是理证的正确观察。只有经过熏陶这种理证的观察方能断除烦恼，那么我们要断除这种实执，断除这种烦恼呢，必须要经过理证的观察之后，才能够真正的断除烦恼，如果没有经过熏陶的话，就没有办法断除实执，所以说现在要集中精力的加以修习。在修习之前必须要产生正见，有了正见之后集中精力的再再去修持这样一种无实有，再再去修持这种无实有，所以说这个时候就可以逐渐的趋入到断除实执的路线上去。甚至心忽然间投入的贪执对境，也会不时萦绕心头而难以立即放下，更何况说无始以来熏习的烦恼呢？实际上我们对于这个问题也应该有一个正确的认知，通过现在我们这个比喻就可以了知这个烦恼是非常难以断除，为什么呢，有的

时候我们的心忽然投入一个贪执的对境，比如说自己很喜欢的人啊，或者很喜欢的一个景色啊，或者很喜欢的这样一个物品啊，反正就是很合自己意的这个东西，忽然间出现在自己心的面前的时候呢，这个叫做忽然间投入了贪执对境，这个时候很快，也许这个时间只有几秒钟，也许只有一分钟等等，象这样的话这样贪执的对境也会时不时的萦绕心头，难以立刻放下，这个时候一下子见到了一个对境，一下子只是对贪，对自己喜欢的对境，就一下子之间有一种很合和，有这样一种了知，但是马上要把这样一种贪执的对境放下的话，我们会觉得非常困难，比如说推个很长时间之后呢，几个月到几年之后，这个方面才会逐渐逐渐淡记忘的，这个就是一刹那间投入贪执对境，实际上我们马上就很难以放下了，何况是无始以来为熏习的烦恼，无始以来熏习的烦恼就更加难以立即放下了，有的时候我们说比如说在世间当中有的人喜欢抽烟的，喜欢喝酒的，这个方面就今生当中从这样一种十几岁开始熏习，就说抽烟上瘾，后面就说到了二十多岁的时候准备戒这个烟，就觉得非常的困难，非常的困难，所以这个方面短短的时间当中，熏习的一种烦恼，它实际上就非常难以断除的，何况是无始以来熏习的这个烦恼，我们要马上断除它，实际上是很困难的，比如说前面我们讲了要正视这个烦恼，一方面这个烦恼的本质无生我们要了知，这个也是一种正视的方法，一方面就是说这个烦恼串习时间长了，很难以断除，如果要断除，必须要付出很大很大的努力，才能够断除，象这样的话这个也是须要了知，这个方面在这个过程当中一种痛苦一种过程，有的时候还是必须要经历的，一个人戒烟的过程也是比较痛苦的，一个人戒毒的过程也是比较痛苦的，但是如果说你真正要想把这样一种恶习戒掉的话，那么当然就想到它戒除之后它是一种快乐的境界呢，那么在戒除这样一种毒瘾或烟瘾的过程当中，他要付出这样一种一定的痛苦，如果没能付出这样一定痛苦，随随便便很难以把这些东西戒掉的，所以我们要真正断除无始以来的烦恼串习的话，这个当中要经历一段痛苦也是很难以做到的，这个方面我们说在修法过程当中出现了一些障碍，出现了一些违缘，尤其是出现在心中的一些违缘，因为一方面对于这个世间，对于这个轮回对于这个实执习惯很难以割舍，一方面又处于佛的教言当中，你如果不消除这个烦恼就会怎么样，这两种观念他内心当中就会发生一种冲突，就发生冲突，发生冲突的时候，这个内心当中就会感觉很不舒服，就会觉得很痛苦，然后要逐渐逐渐趋入到要消除它的过程当中呢，要放下很多他以前习惯的东西，就象一个富裕的人他已经习惯了这种生活，最后说你要把这个断掉，你要过一种清贫的生活，对很多人来讲是不习惯的，现在我们就说对这个烦恼我们已经习惯了，最后就说要把这个断掉，你要应

无所住，你要怎么怎么样，这个时候你会比较困难，但是困难归困难，断是必须要断的，如果不这样的话，这个轮回，这个无始以来的轮回还会引导我们逐渐逐渐去感受更加严厉的痛苦了，这个叫做轮回吗，这个方面讲的很清楚了，必须集中精力的长时间的加以修习，否则的话，忽然间投下的一种烦恼都难以断除，何况无始以来的烦恼呢。

因此，我们了知正法的结果就是要对治畏惧、痛苦与烦恼，如果没有达到这种目的，也就失去了正法的价值，就像为了解除饥饿而烹调丰美的佳肴反不食用而饿死一样。因此说我们了知正法我们学习正法的结果呢就是要对治畏惧，对治痛苦和对治烦恼，那么我们在轮回当中很多这样的畏惧，这个畏惧来自于哪里呢，这个畏惧是来自于这样一种希求，有了希望就会有畏惧，因为我们在轮回当中总是希望得到这些更好的东西，总是希望不失去这些好的东西，所以在不喜欢，不希望失去这些的时候呢，它就会对于失去这些东西产生一种畏惧心，这个就是总的一种原则，所以在轮回当中我们分别来讲有很多很多这些畏惧的产生，还有很多很多各种各样的痛苦和烦恼，我们学习正法就是为会断掉这些，最后我们学习正法没有达到断除畏惧，断除痛苦，断除烦恼的目的的话，也就失去正法价值，尤其是我们一方面学习正法，一方面产生更多的畏惧，产生了更多的痛苦产生了更多的烦恼，这个方面就和我们趋入正法，学习正法这样一种行为，看起来的时候呢，基本上成为一种背道而驰，这个正法本身没有错，关键在使用者，我们在使用者，我们在使用正法的时候有没有真正正确的去使用它，这个方面是一个很大的问题，这个是这个地方是需要认真观察的一个问题，就说正法为什么要求我们一定要反观自相续，一定要用法去衡量自相续呢，也就是这个原因。20:06

【20:00】所以有的时候我们学完之后觉得越来越痛苦了，越来越烦恼或者越来越畏惧了，这个方面就说明我们在学法的过程当中哪一个环节、哪一个地方一定出了问题，一定要反观。所以如果一个一个找下去的时候有可能就找到了，这个是实执或者再细化一点可能就是对世间八法没有抛弃，对于这个我过于执着的缘故，所以说一方面学正法一方面没有真正的通过正法这个武器对治掉这些该断的烦恼和痛苦。打个比喻讲就像为了解除饥渴就烹调丰美的佳肴，最后烹调完之后不食用反而自己饿死一样。所以同样的道理我们为了解除轮回的痛苦去享用正法，最后正法得到之后没有去修习，反而又开始在轮回当中漂流一样，就像这样的比喻了，所以说了解了正法之后就一定要去认认真真去串修。

“我们如果对于一切法的自性空性，只是凭借理证的观察肤皮潦草的理解，终将无济于事。”一切万法是自性空性的，那么实际上

我们了知了一切万法是自性空性，不能只是满足于凭借理证的观察。如果我们只是满足于凭借理性的观察就觉得我这个观察能够过得去了，我推理能够推的过去了，我能够通过推理了知万法空性了，就已经足够了吧？实际上这个完全不行的。就说如果你能够满足于凭借理证观察，浮皮潦草的理解一点点空性的皮毛的话，终将无济于事，对自己调伏烦恼还是无济于事的。用现在的我们的相续当中占主导作用还是实执，仍然是实执。所以说我们通过理证了知之后，这种了知的空性还和我们的相续没有结合起来，所以说这个基本上还是处于一种心是心、法是法的状态，这个法还没有融入到我们的心中去。那么怎么样才能够融入呢？就是不间断的学习、不间断的串修，这个时候最后法融入心。所谓的法融入心我们的心变成法的状态了，这个叫法融入心。比如说出离心，我们的心变成出离心的时候这种出离心的教授融入我心当中去了，我一切起心动念都是出离心。那么后面的就说菩提心呢？菩提心融入到我的相续当中，我的心变成菩提心了，我一切起心动念都是为了利益众生的。后面串修空性，法融入自己的心，我的心变成空性的状态了。我的心变成空性的状态一起心动念都是在起心动念当下了知空性的。这个就是法融入心、心和法没有差别了。现在我们说心是心、法是法，即便上就是说法还是在法本上面，还没有真正的去和自己的心融合，这个方面就来自于太过于浮皮潦草理解法义，没有把这个法和自己的相续进行串修的这个过患导致的。所以说对调伏烦恼来讲终将无济于事的。很多人不了知这个问题，不了知是自己没有串习法的问题，反而认为这个是法本身的问题，他就觉得我学了这么多法，因为没有调伏我的烦恼的缘故，这个法是不合适的，这个法没有加持力啊，或者说这个法怎么怎么样，这个不是法的问题。如果你串习了这个法就能够对治自己的烦恼，所以说我们在学法的过程当中，这种也是需要了知的。

“为此，通过一缘入定而深有体会才是一切修行人唯一责无旁贷的事。”所以说呢了知之后必须通过一缘入定深有体会，对于无自性深有体会，这才是一切修行人唯一责无旁贷的事。现在我们所做的闻思，最终都是为了一缘入定而服务的，最终我们要去修持一缘入定的这样一种空性，那么在学习、修行这个空性之前，抉择一个圆满的正见，是为了后面修行或后面证悟而进行闻思的，所以这个方面也是讲过了一缘入定是一切修行人责无旁贷的事情，也就是一切修行人的正事。

“如《因缘品》中也说：“若虽具理多言谈，放逸之人不奉行，如放牧者数他畜，彼等不得沙门缘。设若具理寡言谈，然随法而奉行法，终能摈除贪嗔痴，彼等获得沙门缘。””在《因缘品》中也是这样讲

的，如果一些人虽然具备很多很多这样的道理，在讲起道理来的时候头头是道，也是非常乐于言谈当中，很喜欢去谈论这些，但是实际上很放逸，没有去奉行这样一种法义，就好像一个放牧的人在数别人的牛一样，把别人的牛数的很清楚，然后个个讲的时候也头头是道的。但是他所讲的这个牛羊毕竟不是他自己的东西，毕竟只是别人的东西。所以和这样一种放牧者数他畜一样的，“彼等不得沙门缘，”像这样的修行人，也得不到沙弥的因缘。沙门就是修行人的意思，他不会真正进入到修行人的行列当中。所以这个方面讲的时候我们不学习是不行的，但是学习完之后，只是落在言谈上面也是不行的，还是要去体会才行。要让这样的法成为自己的东西。“设若具理寡言谈，”设若一个人也是具有这样一种法理，对这样的法理很精通，但是他不喜欢高谈阔论，寡言谈，但是他自己喜欢随法而奉行，对于他自己的理解的法经常去串修，经常去奉行这样的法，所以说通过修行最后就能够通过这样的法义成为相续当中贪嗔痴的正对治，能够摒除相续当中的三毒，“彼等获得沙门缘，”这些人就能够获得修行的【25:59】。

“如果对于微妙甚深的佛陀之诸道，没有想方设法以百般的理证努力(观察、分析)，则无法生起相合真正实相的定。”那么如果对于佛陀微妙甚深的正道，没有想方设法通过百般的理证去努力观察、去分析的话，就没办法生起相合真实实相的定解。我们还是要想方设法以百般的理证努力观察分析佛陀讲的这些道理，尤其是要用佛陀教给我们的离一多因、缘起因等等理证，去对一切万法终极的观察，长时间的做观察，最后观察之后就可以对于一切万法的确是空性的，就能够生起相合实相的真正定解。如果没有想方设法去观察的话，这个时候还是没有办法生起的。

“由此可见，如森林起火般的闻思智慧只有借助精进之风与事势理才能将增益的密林尽焚无余。”有的时候我们说闻思智慧必须要如森林起火一样，森林起火一方面说这个火势很大，一方面就说森林起火之后肯定会把一片森林全部烧光，所以说我们的闻思的智慧一方面就说如火自燃一样，必须要很猛烈才对。另外一个角度来讲闻思的智慧的火升起来之后必须要遣除争议、必须要产生一个定解。所以说这样一种犹如森林起火般的闻思智慧只有凭借精进的风，这是一个条件，就是你必须要很精进，第二个方面必须要得理，借助事势理，如果你有了这个事势理但是你不精进的话，这个方面还是没办法遣除增益的。如果你只是很精进但是不得要领的话，还是没办法遣除争议的。所以一方面必须要很精进，一方面必须掌握正确的方式，两者和合了才能够把增益的密林完全尽焚无余。

“倘若如此，则既不会在盲修的黑暗中沉睡不醒，也不会以表

面的广闻随着油腔滑调之风摇摆不定，放任自流。”倘若能够做到这一点，倘若如此的话就不会在盲修的黑暗中沉睡不醒，他就不会盲修瞎练，他有了这样一种理证之道，遣除了争议【28:31】之后，他所修的道一定是正确的道，就是不会落在盲修瞎练的黑暗当中的。一方面对上师的道理他不满足于口头上的了知，他也能够把自己心相续当中自己掌握的法性付诸实践，所以说也不会落入另外一个极端，不会表面的广闻油腔滑调之风摇摆不定放任自流。就说一方面要广闻博学，广闻博学之后一方面要串习，如果能够做到这一点的话在修行的时候不会盲修瞎练。那么在掌握很大的广闻智慧的时候，也不会落在法油子的状态当中去，一方面法是法、心是心，二者之间根本不相融合，这样一种情况也会出现。

“而会在胜乘的美宅中尽情品尝各种各样妙法的美味：”那么自己摆脱了这两种极端之后，就在胜乘、就在殊胜大乘的美宅当中尽情的品尝各种各样的妙法美味。就像在美宅当中摆了很多很多好吃的美味一样，自己在品尝了就很高兴很欢喜。这个时候就把整个大乘比喻成一种美宅，整个大乘比喻成大房子、美宅一样。那么在大乘当中的各种各样的空性啊悲心啊这些智慧三摩地等等，各式各样的法就好像美味一样。那么自己进入大乘开始自己内心

【30:01】当中产生这样的证悟，相当于在房子当中开始品尝各种各样的美味，产生这样一种真正的快乐一样。

“依止真正的善知识令其心生欢喜：”这个就说在闻思过程当中智慧逐渐逐渐的开始开发了，他就对于善知识的作用、或者依止善知识的必要性产生一个非常坚固的认知，所以他在依止善知识的时候就能够如理如法的行持，通过自己如理如法的行持，令上师心生欢喜。这个欢喜前面我们再再提到过的问题，如果你供奉财务也能够让上师欢喜；如果你给上师做事情也能够让上师欢喜。当然真正能让上师欢喜的事情就是说如理如法的行持。上师善知识降临在世间当中，他的任务就是引导他的有缘弟子趋向于涅槃道、解脱道。那么现在看看他所调化的弟子，能够如理如是的奉行佛道，一步一步的接近解脱道，这种上师的欢喜心是真正的最高兴的事情。所以说像这样的话就是能够真实的依止上师、让上师心生欢喜，而不是说摆出很多虚伪的样子来让上师欢喜博得上师的欢心，这个是内心当中已经错误了，上师他是一个名言善知识。就说我们有的时候做的很多虚伪的、认为我这样做我这样说两句话上师会不会很高兴呢？或者我这样在表面上做一些事情，然后有意无意的把这个事情透露给上师，就觉得上师可能会很高兴的。那实际上这种高兴有什么用呢？也许表面上上师不拆穿你这个鬼把戏而已，就觉得上师显现的很高兴，但是他的内心当中很清楚啊，也许他内心当中很悲哀呢。为

什么很悲哀呢？你看我这个弟子学了这么长时间，现在学来学去学的这么狡诈了。所以真正来讲的话上师喜欢的修行人，应该是很朴实的很正直的这种。所以我们在依止的时候就尽量的在内心当中发心的时候不要有这种虚伪心，不要有一种狡诈心。实际上这种虚伪心和狡诈心就说可以瞒住一般的人，瞒不住明眼善知识的，瞒不住他的。所以说尽量的来如理如是的奉行正法，真正的如理如是的安住正法，上师这种欢喜他是发自内心的欢喜。但当然我们前面讲过了，上师在调化众生的时候，他因为是善巧方便的调化众生嘛，有些上师他是直接调化你，就内心当中生起的这种前面我们所讲的欺诳心，这个时候有的上师就不客气了当面就拆穿你的把戏了。但有的时候上师不是当面拆穿的，还是逐渐逐渐的引导你，所以说表面上看起来的时候似乎很高兴，有些时候对你所讲的汇报的事情也许很高兴，内心当中不一定真的高兴的，如果内心当中不一定真正的高兴的话，这个就说明自己的这样一种心和这样一种道差的很远，上师对你的行为没有认可。上师认可的行为肯定是如理如法的行为，第一个你的心必须要正，如果你的心虚伪狡诈的话，这个方面没办法让上师真正的心生欢喜的，没办法做到。所以有时候我们表面上装的再好、装的再乖巧，这个方面实际上没有任何用处，从修道的角度来讲没有任何用处，也许暂时有一些用处，可是从修道的角度来讲我们这种心实际上就已经实际上和正道完全背离的状态了，真实来讲上师绝对不会欢喜的。

“与诸多善良的道友朝夕相处，和睦融洽；”还有一个就说你闻思完之后你的心很调柔，所以自然和很多善良的道友就能够朝夕相处，就能够和睦融洽了，因为法和心产生一种融合，没有很多我执很强的一种状态表现出来。所以和别人相处的时候处在一种自然而然的和睦状态当中，不是说装出来。装出来的东西因为是装的缘故，总有一天会露马脚，就说你内心当中的烦恼很强，表面上和道友装的和睦相处，但实际上就是说有的时候只不过没有触及到你的自身利益而已，一旦触及到，原形马上就会暴露出来。所以说我们在闻思的过程当中，应该让这个法融入到心当中去。力争达到自然而然和诸多善良的道友朝夕相处和睦融洽的状态。

“对殊胜本尊信心百倍；”那么在修法过程当中，每个人应该有自己的殊胜不共的本尊作为他自己的所依，所修持的对境或者所修的法。这个时候闻思到一定量的时候，自然而然就会对自己有缘的殊胜本尊信心百倍，如果有了信心就会有悉地，因为信心和悉地是对等的。

“对一切有情的慈爱心与日俱增；”这个也算是闻思的相，闻思圆满的相就说对一切有情的慈爱心与日俱增的，不是慢慢慢慢消融

的，而是他这样对有情的慈悲心、慈爱心每天每天都在增长。

“享受着现有如幻之戏剧的喜乐。”而且呢他自己对于现有一切的器情，现就是讲显现的器世界；有就是讲有情世界。现有有的时候就讲有的时候是指灭，有时候现有是讲有情界和器世界。那么就是说享用着一切有情界和器世界如梦如幻一种喜乐——戏剧的喜乐，就说内心当中如果对空性有体会的时候，放眼一看有情就是器世界就会发现这一切都是不真实的，众生所做的事情都像演戏一样，没有一点点的真实，如果达到了这样的境界就说明闻思的果实已经成熟了，如果达到了上面讲的这些境界的时候，就说明自己的闻思有了一定的结果，闻思的阶段已经有一种果实可以成熟了。

“希望我们也向往、追随如是诸位大德的足迹。”以前的大德在闻思的阶段，他产生这种阶段性的结果，前面所说的一样，能够如理如法的行持让文殊上师欢喜的那一下，这方面都是以前大德曾经历过的，希望我们在座的这些后面所有的后学者，也能够向往这样一种足迹、能够追随这样一种足迹，虽然有的时候我们还不能达到这样一种功德，但是要把这个作为一种目标去追求。麦彭仁波切这一段话对闻思者来讲、对修行者来讲，这些教言都非常珍贵的，所以怎么样闻思是不是很正确，有一个衡量的标准，就是觉得我们的闻思已经圆满了，你觉得闻思已经圆满了、闻思的果实已经成熟了，是不是达到上面所讲的境界呢？没有达到这个境界说明你的闻思的果实还没有成熟的，还继续的去正确的闻思，所以一方面要闻思一方面要修行，这个方面就是麦彭仁波切所做的教诫。有些时候往往是这些修行人不了知这些教言，往往是这样的，修行的人就非常排斥闻思的，闻思者也往往看不起修行人，觉得在盲修瞎练，在搞什么，就非常容易产生这样一种分别，修行者就觉得天天搞这些形式干什么，天天搞这些分别念，天天落在分别念当中，这中间互相排斥是没用的。麦彭仁波切这方面讲的很清楚，你作为一个修行者来讲，你必须要闻思到量，你作为一个闻思者目的是什么？闻思的目的是为了修行。所以像这样讲如果你闻思真正到量了，怎么可能看不起别人呢？前面讲过了，对诸多善良的道友朝夕相处、和睦融洽。那么有的时候我们就说，这个他是干什么的人？他是一个修行的人，他是一个实修者，如果你真正的内心当中有一个正法的话，你会对这些修行人非常非常的敬重的，他们在实践佛法，他们通过正在打坐的方式，通过实修的方式在实践佛法，那是非常了不起的修行者，应该是这样一种问题，那么对闻思者也应该有这样一种相似的看法。有的时候我们往往就说对于很多造恶业的人，没有觉得这是一个很可怜的，没有觉得看不起的，但是对于内部当中的修行者，这个看不顺眼那个也看不顺眼，这说明我们在学法的过程当中没有把法义对准

内心，而是把这个法义对准外面，就像前行所讲的那样，是不是把这个正法变成观察别人过失的窗口了，这就不对了。所以在一边学习的时候一边还是要习惯于反观自己的心，要养成个习惯，一看到这个法义的时候，第一个就是说我有没有做到这个，这个当中比如说讲过失的时候，我是不是具备这种过失？如果养成这个习惯的话，第一个反观的就是内心了，对别人来讲有很多很多观察的方式。一个比较纯熟的修行者，他对别人的这种行为，往往习惯于观修内心的。即便是看到别人所谓的过失他也会认为他的过失不一定是真正的过失，因为第一，我的心可能不清净，当我的心不清净的时候我看到的任何一个法都是不清净的，比如一个人戴了一个变色眼镜的话，他所看到的一切东西都不是一切万法真正的颜色了，所以你戴了变色眼镜看任何东西都已经变了颜色了，所以第一我内心不清净的缘故，所以我看到这些道友的行为可能是有不如法的地方或者所谓的有一种不合理的地方；第二个这些人有可能是一种示现【40:02】

第二个呢就说这些人有可能是示现的一种，有可能是一种示现或者为了调伏某种人而示现的一种情况非常可能，那么佛陀就说了除了我和我之外的人之外呢谁都没办法了知有情的相续，那么我们作为一个肉眼凡胎的凡夫人怎么就一眼能够看穿了他的内心所想呢？看不到的，我们只能看他的表面行为，而表面的行为通过内心的摄持可以显现成这样也可以显现成那样，所以这个表面的行为，有的时候我通过你的表面的行为我推理你的心，有的时候这个推理管用有的时候这个推理不管用，为什么呢？因为他的外表的行为，前面分析了他完全是依靠他的内心完全是被内心所指使的，所以说他的内心如果很清净，他为了达到某种目的而显现某种不合理的行为也是很可能示现的，实际上为了说明这一点的话为了让我们知道不要随随便便观察这些所谓的不清净的修行者甚至于很多大德来故意的示现这样一种行为，大成就者当中有很多这样的行为，印度呀藏地呀还有汉地呀很多大德也是示现这种行为，他最后就是说明一个什么问题呢，说明一个问题就是当时他在做这个事情的时候他是有某种密义的，某种目的呀为了调伏或者为了弘扬佛法他有一种一般的人不可以想象的一种示现，所以说像这样讲的时候呢就说这是这个也没有办法真正去衡量别人，所以一个是他相续当中比较成熟而且他对这些观察的方式他也经常使用，经常使用的缘故呢他是运用的很纯熟的，对自己的烦恼经常去观察经常观察我们自己平常在修行的时候就养成以这个观清净心或者说是一看到法义的时候首先反观自己是不是有这种过失，这个方面习惯这种会好一点否则的话说是观察别人的过失是非常容易的事情，但是我们知道在观察别人的过失的时候在认为别人有过失的时候我们没有认识到这种观察

恰恰就是自己的一种过失，而且这种过失是恰恰我们根本很难以认知到的一部分的过失，很难以认知到，我们觉得我们就想当然的就认识到这么明显的当然就是别人的过失，但是佛陀就讲过的要反观内心的，如果我们再出现这种情况的时候很习惯于马上去看别人的过失的话，这个本身就是一个过失，但是我们就反而认不到这个过失，所以我们在学习佛法的时候这些方面我们要闻思，一方面我们就是要对这些修心的方式修法的方式也必须要有知在闻思的过程当中是很重要的，所以一方面有这种修心的窍诀一方面有这样理证之道的话就不会堕入两边，当我们闻思究竟的时候我们的心就调伏的差不多了，就是这样的，所以说前面所讲的这一段的开示呀，麦彭仁波切就讲的这些窍诀，反复去看反复去体会他，如本论之释的结文中写到，愿我享境受用遣昏暗，真实正理伴随正智慧，为利他众恒时敬依止，文殊菩萨纯净之莲足。在中观庄严论自释的结文当中，和上述麦彭仁波切讲的内容有相合的地方，愿我享境受用，那么静命论师说呢愿我能够享境受用，这个境受用就不是讲其他的这样一种外境呀其他的这样庸俗的受用，而是前面所讲到的这种会在【43:23】的美宅中尽情品尝各种各样妙法的美味，就愿我能够享用这样妙法的美味愿我能够了之如梦如幻的显现呀等等，享受这样一种这样一种法境，遣昏暗，遣除这些盲修瞎练呀这样一种昏暗，真实正理伴随正智慧，愿我在相续当中也能升起一种真实了知一切万法的这样一种正理，而且伴随着了知一切万法的智慧，为利他众恒时尽依止那么为了利益众生的缘故也愿我恒时能够依止，文殊菩萨纯净之莲足，这个是静命论师也是这样发了愿的，和上述的这些道理完全是相合的，在此对现证无我的瑜伽现量稍作分析，从本体分类释词与遣诤四个方面加以说明，那么前面一段话呢是对于一些修行者一些闻思这做了一番很殊胜的教戒，很殊胜的教戒这个里面讲了，下面回到书文当中来书文当中前面有一个瑜伽文，对于这个瑜伽文所修持的这个瑜伽，到底应该怎么样去了知呢，下面对于瑜伽进行分析，在此对现证无我的瑜伽现量稍作分析，那么因为证悟无我呢他是四种现量之一，属于瑜伽现量，所以对于现证无我的瑜伽现量稍作分析，那么分析的时候从本体分类释词和遣诤四个方面加以说明，首先讲第一个是本体，此处的瑜伽现量之本体是清晰显现对境无我，换句话说依靠修行而生的无念无误之识即成为瑜伽现量的法相，那么这个瑜伽现量的本体呢就是清晰显现对境无我，这种瑜伽现量虽然一般来讲四种现量呀，但是这个瑜伽现量有一个特点，一定是圣者的境界凡夫人不会有瑜伽现量的，所以说这个瑜伽现量一定是圣者为什么呢他清晰显现对境无我，他一定是对这个无我的这样一种自相清晰的呈现出来的，所以说这样一种瑜伽现量一定是圣者的这样

种殊胜的现量，他的本体是清晰显现对境无我的换句话说他的因是什么呢依靠修行而生，他的本体就是无念无误的识，那么无念就是无分别吗无误就是无错乱那么就说是无分别无错乱呢这个是现量的本体，现量的法相，总的法相呢就是无念无误一方面无念是无分别的，无误呢就是正确的，所以说但是他的因是什么呢依靠修行而生，他通过修行而产生的一种无念无误的心识就称为瑜伽现量的法相，这是他的本体，第二是分类，如果笼统的分则有声闻缘觉与大乘圣者三种行为，如果笼统来看的时候有声闻的缘觉的和大乘圣者三种现量因为所有的乘分为三乘，三乘都有证悟的果所以说笼统的分的时候呢就可以分为声闻的瑜伽现量缘觉的瑜伽现量和大乘圣者的瑜伽现量三种，或者声闻和大乘各分有学无学，由此就成了五种，或者分的时候呢声闻分成有学道和无学道，大乘呢也有有学道和无学道，那么声闻的有学道是从见道开始的，从见道开始乃至到罗汉相之间这个方面都是属于有学道，无学道呢就是阿罗汉，那么大乘的有学是从一地开始到十地然后他的无学是佛果。像这样的话就说是不算这些加行道和资粮道，加行道资粮道他是没有瑜伽现量的，他可以有总相他对于这样一种无我会有种总相的认知但是自相的认知只是在见道，见道的见字呢就是见实，见道真的意思就叫见道，所以说这个方面就分了四种了，再加上一个缘觉的无学道如此就成了五种，因为分了五种的话声闻分为有学无学大乘分为有学无学这是四种，再加上一个缘觉道的无学道如此就成了五种了，那么为什么没把缘觉的有学算进去呢，缘觉的有学没有单独计算，如俱舍论中云：依于第四之静虑，一座间得菩提故。那么按照一般的共同说法来讲呢缘觉乘呢没有有学道，没有单独计算的意思就是从缘觉自宗来讲没有这样一种有学道的，因为在俱舍论中在讲缘觉修行的时候是依于第四静虑，那么就说这样的缘觉他依靠第四禅，一座间得菩提，他在入座之前是个凡夫，然后就说在一坐之间呢他就可以得到无学道的果位，所以说在这个中没有单独去算他的无学，也有个别宗派认为缘觉也具有学，但他们所承认的有学也超不出声闻八【48:31】故而在缘觉只算一个无学，那么有个别的宗派呢认为缘觉道也具备有学道，但是麦彭仁波切的意思是说他们所承认的这个有学道是承认缘觉的有学道他只不过没有详细分析而已，如果详细分析的话要不就划为在声闻乘当中要不就划在大乘当中，所以说单独的这个缘觉道是没有有学的，有这样一种讲法的，所以说有些时候讲的时候呢比如说在缘觉乘他在入缘觉最后在进入缘觉乘修行的时候呢有一部分的缘觉他是曾经入过声闻乘的，如果他有有学道的话如果说他曾经以前入过声闻乘，那么他的有学道应该算在声闻乘当中，或者说大乘当中呢就说有些时候上师讲的时候就说是不定的种姓，从这个角

度来讲的时候呢有可能出现这样的情况，但是真正的分析的时候呢怎么样会出现大乘的有学道呢有时候是难以分析的，非常难以分析，因为就大乘的这个有学是属于一地以上，那么如果把这个有学放宽了，范围不是按照一地以上

那么如果把这个有学放宽了，他范围不是按照一地以上作为他的有学如果也算是资粮道呀或者再往前算的话，有可能他说曾经入过大乘，曾经入过大乘后面他又说不定种姓的缘故呢转而进入缘觉乘，如果这样的话大概可以算进去，否则的话还是不好算，因为说缘觉他已经成了罗汉果了，罗汉果之后如果说后面进入大乘这个可以，比如说一切的声闻缘觉必须要入大乘的，他首先证悟一个缘觉乘的阿罗汉果，后面就说是进入大乘的时候呢重新从资粮道开始然后进入见道的，进入见道然后二地三地四地十地这个时候大乘的有学，那么如果是这样算的首先他得无学果然后再进入缘觉进大乘这个体系所摄的有学也可以，但是这个方面和这个地方的意思明显不一样的，因为他毕竟严格来讲已经算是大乘的有学了，他说缘觉他发心入大乘之后呢最后得到见道，得到大乘一地菩萨得到一地菩萨的时候这个时候如果我是从缘觉进入大乘的如果是从罗汉果进入大乘的，这个方面是不是缘觉的有学呢？这个方面不严格的时候可以算，严格的时候算不进去，没办法算，所以真正来讲的时候呢缘觉是应该没有这样一种缘觉乘的，这样讲的，所以说呢故而在此缘觉只算一个无学，不算有学道，这五种现量均有后得有现之瑜伽现量和入定无现之瑜伽现量两种分类，由此共十种，那么这样五种现量都有后得和入定两种，那么后得是属于有现瑜伽现量，入定属于无现的瑜伽现量，总共呢就分十种，佛陀虽然入定与后得无二无别，但可以从如所有智和尽所有智的反体角度而分，那么就是佛陀他虽然入定和后得是没有差别的，没有差别呢前面说了这五种现量都分为这样一种入定和出定，那么佛陀怎么算呢？没有入定和后得的差别，那么这个时候可以从佛陀的尽所有智和如所有智两个反体的进行安立的，这个也是可以的，从他的因来讲的时候比如菩萨修行的时候他的入定智慧呢这方面就可以相应如所有智，出定位呢就可以了知一切万法的差别相他的尽所有智所以说在佛陀在成佛之后呢也可以从如所有智和尽所有智分别的表示入定和出定的两个不同侧面，那么什么是有现什么是无现呢？有现之瑜伽现量是指神通见到，那么因为他是后得位所摄，他是后得位所摄所以说这样一种有现的瑜伽现量呢是指通过神通见到很多很多这种差别法，如云：罗汉麟角喻佛陀，次见二三千无量。那么在俱舍论当中讲到了这样一种有现瑜伽现量的时候呢就说罗汉和麟角喻，麟角喻就讲缘觉因为他这个缘觉独觉分两种，麟角喻又叫做独觉，又叫做不行独觉，那么麟角喻独觉是属

于利根的一种独觉，那么这样一种罗汉呢他在出定的时候可以见到两千，大千世界，然后缘觉出定可以见三千大千世界，佛陀呢尽所有智可见无量的大千世界，这是从有现的瑜伽现量，指神通显示神通见到这些不同世界的差别，这是讲有现的瑜伽现量，无现的瑜伽现量是指声闻证悟一个人无我缘觉通达色法无自性，因此证悟一个半无我，大乘菩萨则圆满二无我，佛陀具有尽断一切习气的智慧，那么所谓的无现瑜伽现量就是讲见到无我空性这部分，因为此处的无现和有现，那么就是说观无我的本体呀无我的空性观待于这些三千大千世界等等这些显现来讲的话他就是无现的，有现的是指有这些其他的法显现，那么无现的瑜伽现量是指比如说以声闻来讲他证悟一个圆满的人我空性，缘觉是在这个基础上通达了色法无自性，所以说他证悟的是一个半无我，除了这个圆满的人无我之外对于色法无自性证悟了，大乘菩萨是圆满的证悟了二无我，然后呢佛陀是具有尽断一切习气的智慧，是有这样的所以说无现的瑜伽现量是可以这样来了知的，那么下面是第三个问题了释词，依照藏语瑜伽是指心安住于真实义中或者于真实义相应，那么就是要解释这个瑜伽现量，什么叫瑜伽呢什么叫现量呢？那么依照藏语呢所谓的瑜伽是指心安住于真实义中或者与真实义相应的意思，比如说我们说瑜伽就是相应，相应的是一个语义比如我们说上师瑜伽就是与上师相应，实际上这个地方瑜伽是心安住于真实义中或者和真实义相应的意思，就叫做瑜伽，现量指明了呈现，那么所谓的现量是不是通过比量推理呀而是指明了呈现就叫现量，依照藏语的字面意思讲，而在梵语中，现量的意思与扎德与阿嘉相结合成为扎德雅佳，其中扎德直接翻译成涉及各自的许多意义，阿嘉是根的意思，那么如果是扎德直接翻译的话就是涉及到各自的很多的这样一种各自的很多意义的，那么阿嘉呢就是指根的意思，那么这个方面我们就说是从梵文的角度来讲好像是各自的根，但是呢通过他的这样解释的方式呢实际上就是依靠各自之根，或者称为根依，就是依靠各自的根或者说这个方面把他安立为根依或者依根的意思，这方面就是梵语的现量的意思，从释词与说词的角度而言，因为就说是既然依靠各自的根，那么如果是现量呢现量如果是依靠各自的根的话，那么我们就会有怀疑了，有什么怀疑呢，这样一种无我的现量，瑜伽现量怎么依靠各自的根呢？佛陀的智慧依靠什么根，这样一种其他的需要什么根，像这样的话实际上这个方面就有怀疑了。为了圆满的说明这个问题，以下就是从释词和说词的角度来解释，释词和说词前面已经出现两三次了，大家都比较清楚这个释词说词，释词就是对他的意义上面上可以解释的，说词呢就是只有名称但是从意义上无法解释的，所以说在这个讲现量的时候呢也有这样一种释词和说词的差别，有些直

接从意义上可以解释有些是没有办法从意义上解释的，没办法的，所以说呢后面我们所讲的这个瑜伽现量呢这个瑜伽现量这个方面的法呢只有说词没有释词，他可以说是一种现量，可以说一种根依的意思，或者依靠根，说是可以这样说，但实际上呢并没有依靠根，没有依靠根而讲的，就说从释词与说词的角度来，例如所谓的海生一词，对于海生莲花来说，释词和说词相【57:55】那么在诗学当中呢在梵文呢，在诗学当中海生就是指生莲花就是海中产生的莲花而讲的，所以说呢如果直接用海生莲花来对照的时候呢这个海生莲花他称之为海生既有释词也有说词，可以解释为什么呢他本来就是在海中产生的所以他有释词，他又有说词，他也叫海生，名词就叫海生，所以对于海生来说释词与说词兼而有之，而对旱生莲花来说唯一是说词，有的时候也把在陆地上产生的莲花也叫海生，莲花又叫海生，但是因为他是旱生莲花的缘故呢所以说没有释词，没办法解释你不是大海当中产生的为什么叫海生呢，没有释词只有说词，有说词的话他的名称可以叫做海生，那么第三种情况呢海生动物，只有释词而没有说词，海生动物他是从海中产生的，他是在海中产生的，所以可以把所有海生的动物解释成海生，但是呢没有说词没有把其他的动物他的名称不叫海生，就是这样一种不同的差别，同样这里的扎德雅佳一词，虽然就释词而言是依靠根而产生其义，但可涉及到去自相所有识，同样道理这个地方的现量，现量这个就事实而言是依靠根的意思依靠根，根依吗但是呢他也可以涉及到取自相的所有识，只要能够取自相的所有识，都可以叫做这样一种扎德雅佳，可以涉及到这个问题，也就是说根现量与意现量二者既有释词也有说词，根现量他有释词，因为他毕竟是靠根的，根现量就是依靠五根依靠眼耳鼻舌身这个五根而产生的现量，所以说这样一种根现量呢他当然就是依靠根了，意现量也是一样的靠意根，意现量他是依靠意根而产生的所以他也有这样一种根依的意思，依靠根的意思也可以产生现量。所以说既有释词也有说词。

第81课60-69分钟，

【6000】

根现量它有释词，因为它毕竟是靠根的，根现量就是依靠五根依靠眼耳鼻舌身这个五根而产生的现量，所以说这样一种根现量呢它当然就是依靠根了，意现量也是一样的靠意根，意现量它是依靠意根而产生的所以它也有这样一种根依的意思，依靠根的意思也可以产生现量。所以说既有释词也有说词，二者都叫现量，都叫现量，所以说，既有释词也有说词。

【自证现量与瑜伽现量二者只有说词而无有释词;】

四种现量当中，前面根现量和意现量已经讲完了。自证现量和

瑜伽现量，剩下两种现量。自证现量一种是自明自知，自明自知的心识是不依靠根的，不依靠根。它不依靠根所以说它没有释词的，没有办法解释，通过解释的意义来讲没办法进行解释。但是它有说词，它叫现量，它叫自证现量。像这样讲的时候，只有说词，没有释词。而第四种瑜伽现量，瑜伽现量它也不是依靠根的。你说依靠哪个根，你看眼根耳根，依靠哪个根？没有依靠任何根，所以它是依靠一种禅定，一种等持。它通过修行而产生的，它依靠修行，修行是哪个根呢！在这个地方所讲的根中，没有一个根叫修行根。所以说在安立的时候，这个瑜伽现量，它是没有释词的，它没有依靠根，但有说词的，它叫现量。所以说只有说词而无释词。

【迷乱根识虽有释词却无说词。】

还有一种迷乱的根识，只有释词而却无说词。迷乱的根识，比如说见二月的，见二月，见黄海螺，这样一种迷乱的根识，它是依靠根的，依靠根，它可以解释，它是依根，但是没有说词，没有把它叫做现量。因为现量是一种无念无误之识，无念无误之识。无念无误之识才能叫做一种真正的瑜伽，真正的现量。而迷乱根识，它虽然是无念的，但是它是有误，见到两个月亮你错误了。所以像这样讲的时候不能叫做真正的现量。所以说呢，虽有释词但没有说词的情况，也是有的。

那么实际上讲这么多的意思，释词意思就是说这个瑜伽现量，它称之为现量，有说词而无释词，站在严格来讲的时候，因为它是依靠根的意识。那么这样一种瑜伽现量，没有依靠根的缘故，也没有办法安立成这样一种释词的存在。

【四、遗诤分为总说与别说，总说又包括因之辩论及果之辩论。其中第一因之辩论又有关于“本体”的辩论与关于“作用”的辩论两个方面。】

那么首先是对于这样一种本体的辩论，那么就说是对于这个瑜伽现量的，对于瑜伽现量的本体，和对于瑜伽现量的作用，某个方面是做了一个辩论的。

首先第一个是关于本体的辩论，就是对于这个关于瑜伽现量的本体它的一个辩论。

【(一)关于“本体”的辩论：有些外道说：“尽管久经修习，但最究竟的明现境界不可能出现。”】

那么前面我们讲了如果通过修习之后，产生一个无误的无念的这样一种智慧，这样一种境界，那么是可以出来的。这个方面就是说现证无我空性。

有些外道说：尽管你久经修习，但最究竟的明现境界还是不可能出现。尤其是像这样一种顺世外道，他尤其是这样讲的。他说你怎

么样修习也没办法现出这样的明现境界来。

【(在此以三相推理的方式驳斥对方的观点:)不离能修习证悟实空之智慧的方便而修行【有法】，有朝一日可以出现究竟的光明境界【立宗】，因为自之所依稳固并是串习自然殊胜之修行故【因】，如串习贪欲与恐惧之心【比喻】。】

就说我们说如果你长时间修行的话是可以生起这个境界的，也就是说如果不离能修习证悟实空智慧的方便。就是说证悟实空智慧的方便，就是平时我们讲到了缘空性再再去修行。如果你不离开能够修习证悟实空智慧的方便而修行的话，那么有朝一日可以出现究竟的光明境界，这个就叫光明的境界就是无我空性，这样一种瑜伽现量就可以出来，现证无我，现证空性而离开一切的实执。那么为什么呢？这个能不能成立呢？因为自之所依稳固，而且是串习自然殊胜的修行。第一个重要的原则就是说，他的所依是稳固的，第二个方面所串习的是自然殊胜的修行的缘故。这两个条件合起来它有一个很稳固的所依，在这个很稳固的所依基础上，再来串习自然殊胜的法，所以就能够达到究竟的。打个比喻讲，就好像串习贪欲，和串习恐惧的心，一个贪欲很强的人，他再再地串习贪欲呢，在他的面前就会出现这样一种稳固的相。恐惧的人，他再再地就是对于这些鬼、对这些蛇，再再地串习一种心的话，最后在他的心面前就会显现这样一种自相出来，就会显现这样的。所以说就好像串习这个一样，如果我们再再串习空性的话，有朝一日也会出现这个光明境界。

【所谓的“所依稳固”是说前面的能力熏染到后面，致使后面超胜前面，前后连续不断之义。】

那么在推理当中，一个因为自知所依稳固，那么什么叫所依稳固呢？所依稳固实际上就是说我们的心，我们的心这个所依是稳固的，说前面的能力串习之后能够熏染到后面，致使后面能够超胜前面，前后连续不断之义，这个叫做一种所依稳固。我们的心有这样一种特质，就像我们背诵一样，背诵刚开始的时候就说，刚开始背的时候是一个字一个字的看，一个字一个字的记，他像这样的话就是记得很不熟悉，它后面越串越串的时候，越来越熟越来越熟，这个时候就是我们的心有一种所依稳固的特质。前面的能力可以熏习到后面，致使后面超胜前面，前后连续不断。

【而并非前面对后面无有帮助。】

而并不是说你前面对后面没有帮助，如果前面对后面没有帮助，所依就不稳固了。但是我们就说前面对后面是有帮助的，这个方面是作为一个所依稳固，

【顺世外道等认为这一推量不成立，由于前后世不存在导致所依稳固不成立。】

那么顺世外道说你这样一种推量是不成立的，为什么呢？因为没有前后世，既然没有前后世，你的修行不是一世两世的事情，一两年的事情，你的修行是几世的事情。所以像这样讲的时候，既然前后世不存在，所以说你的所依稳固这一点不成立了，

【对于他们的这种理论下文中再予以破斥。】

那么下文当中还要对于前后世不存在这个问题进行破斥的，说这个地方就不讲了。

【只要所依稳固修习就必然会越来越明显，如同串习贪欲与恐惧之心一样，这一点以我们自身的体验可以成立。】

那么只要所依稳固，再休息一个自然殊胜的修行，最后就可以越来越明显达到究竟。所以说这个方面就前面讲过的，他第一个条件就是所依一定要稳固的，所依稳固时候再串习一个殊胜的修法，他这样一种境界，这样后果就会越来越明显，后后超胜前前，他到达究竟的时候，他就会现证空性无我。就好像串习贪欲心和串习恐惧的心一样，这一点是我们自身的体验可以完全成立了。我们越来越串习贪欲，我们的贪欲的后后超胜前前，越来越明显了，越来越明显，最后就会出现一个取、有，这方面都会出现。串习恐惧的心也是一样，越串习越恐怖，越串习越恐怖，像这样的话最后就崩溃掉了。或者就说后面会出现一种恐怖的境界真实现前，这个也是有很多的。这一点是我们通过自身的体验可以成立。这个来自于什么？完全来自于他的所依稳固，再加上串习一种其他的法。所以他这样做的时候，后后就会超胜前前的了，越来越会明显，这样的结果就会出现的。这个方面就是关于本体的辩论。

今天讲到这个地方。