

《定解宝灯论》第52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》。

《定解宝灯论》如今宣讲的是第七个问题中观有无承认否，主要是在宣说中观应成派到底有没有承认。因为在很多中观应成派的论典当中，几乎都是讲到了离戏或者入定中观的缘故，所以没有任何承认。有时候好像中观应成派也有基道果的承许，那中观应成派到

底有没有承认？第七个问题当中，主要辨别的就是这个问题。

辛二、观待之法非为究竟实相：

无堪观察等过失，有实法与无实法，

不堪观察终一致，暂时观待仅假立。

按照中观自宗的观点，因为对于入定和出定境界分别观察的缘故，在入定位的时候，没有丝毫的承认；在出定位的时候，世俗有胜义无。世俗有的法在真实义当中完全不存在，就是假立的。在假立的世俗谛过程中，都有各自的承认。这些承认在暂时的角度来讲，都可以说是真实的，互相之间没矛盾。

然后我们进一步的讲了，没有堪观察等过失，就是说世俗有和胜义无的两种观点没有堪忍观察等一系列的过失。为什么没有过失？因为有实法和无实法“不堪观察终一致”，通过胜义理论对于有实法和无实法观察时，都不能堪忍胜义理论观察，最终来讲是一致的，也就是假立的，没有办法安立。

“暂时观待仅假立”，世俗谛、胜义谛有暂时的承许，虽然在观待的过程当中，似乎都有自己的本体，但是真正分析的时候，都是假立的。如果我们真正对于有实法、无实法进行观察的时候，到底能不能堪为观察？就像我们给他宗发过失讲的一样，你们有堪忍胜义理论观察或者胜义理论无法破斥的过失，以及圣者根本慧定的境界应该成为破坏诸法之因。这一系列的过失到底是不是不存在？我们说根本不存在。因为我们观察有实法的时候，不堪观察。为什么不堪观察呢？因为所谓的一切有实法都是缘起和观待的法。一切的柱子瓶

子、山河大地的现相都是因缘和合之后显现的。只要通过因缘和合显现的法都是假立的，有实法是缘起的缘故，它没有自性。有实法之所以能够成为有实法，它也是一种观待法。因为观待了无实的缘故成为了有实法，或者说观待了因缘的缘故就是假立的，所以只要我们通过观察稍加分析，有实法就不会成为实有的法。

无实法能不能成为实有的法呢？也不能成为实有的法。无实法可以说也是缘起、观待。虽然无实法不像有实法一样，有实法有自己的因，缘起聚合之后，显现了柱子瓶子。无实法不是通过有实的因而显现的，无实法通过分析，就是遮破了有实法之后，显现一个无实法的状态。从一个角度来讲，它算是缘起，也是观待。观待的有实法才可以安立无实法，无实法也是不堪观察的。“终一致”，最终来讲，在真实义当中二者不存在，暂时观待仅假立，暂时来讲，有实法和无实法之间互相观待可以安立，所以都是假立的。有实法和无实法是互相观待假立的，还有上下左右、此岸彼岸等等也是互相观待假立的，都是一样的道理。这些法暂时来讲都可以有，但是稍加分析的时候，二者之间都没有一个真正的本体。

一切万法也是这样的，我们面前显现的、平时执著的一切万法，都是一个假立、缘起的法。因此佛陀教导我们说，对这些法不要执著，要看清楚它的本质和实相。暂时来说，实相互间都是假立的，没有一个真正实有的法。因此在遇到喜忧的对境时，佛陀告诉我们不要过于认真了，否则就会产生额外的烦恼、痛苦。如果这些痛苦或者快乐的对境现前的时候，如果能够了知这是幻化的自性，就不会产生烦恼，也不会产生额外的痛苦。我们学习佛的教义，也是必须要了知一切万法都是如梦如幻的自性。

未经观察共称有，即是现相非实相。

世俗有和胜义无，是“未经观察共称有”，没有经观察的时候共称都是有的。“即是现相非实相”，但是这种有是现相，而不是实相的法。

对于什么未经观察共称有？从字面上的意思来讲，似乎是直接指现相法，就是一切的世俗谛。世俗谛的法如果没有经过胜义理由观察的时候，在世间当中这些法共称都是有的。比如说对于瓶子柱子的承许，如果没有经过观察，大家都说瓶子就在这个地方，它有什么样作用，这是可以有的。未经观察共称有，这种有是现相有，不是实相的有，只是暂时、缘起的有。通过这个有，我们可以知道一切六道众生相续当中存在显现的习气。在空间和时间等特定因缘汇集的时候，就会如是的显现出来，因此这种有一定是现相，而不是究竟的实相。

《入中论》中也讲了“无患六根所取义，即是世间之所知”。无患六根所取义就是世间的所知。直接来看，未经观察共称有，就是讲没有经过胜义观察的时候，世俗法可以说有的，这种有是现相而非实相。

无实法也可以通过这样的方式来观察。“未经观察”就是说没有经过详细究竟观察的时候，所谓的空性、胜义无也可以说是有的、存在的，它是观待世俗法的胜义无。在我们的境界当中，可以说有一个世俗，一个观待世俗的空性。这种未经观察的意思，就是没有经过最详细、最究竟的观察，这种有就是共称有，在自宗他派面前都可以说有的。

即是现相非实相，这种共称有、胜义无，就是在现相当中的承许，不是实相当中的承许。实相可以理解成究竟位或者入定位，在入定位的时候还有没有胜义的单空？在实相当中是不存在的。在名言谛当中，在观待现相而承许的时候，有二谛，就有胜义谛的空性，也可以从这个角度来分析。未经观察共称有，即是现相非实相可以说是对于世俗谛的观察，也可以说是对于单空的观察，这些都是未经观察共称有，即是现相非实相的状态。

观察无实之理智，所见许为实相义，

观待世俗为胜义，观待究竟假胜义。

观察无实的理智，所见的空性可以把它承许为实相。在哪个层次上许为实相？观待世俗的时候，这种空性就是胜义谛了，但是观待究竟来讲，就是假胜义。

因为前面我们已经对这个法进行分析了，有世俗有和胜义无的承许，现在我们是对于单空的观察，观察无实的理智是能境。理智所见什么？是所见的空性。观察无实的理智所见的空性，我们可以承许为实相、胜义，此处的实相和胜义就是一个意思。在什么情况下，可以把无实的理智所见的空性许为实相的义呢？就是说观待世俗它是胜义。在中观或者二转法轮安立二谛的时候，我们可以说，显现是世俗谛，空性是胜义谛。在这个前提之下，世俗法当然就是显现了。观待世俗，它的胜义是什么？胜义是空性。通过破四边的理论在把有边破掉之后，得到一个无边空性的承许。这个空性的承许可以说是胜义谛。这是从哪个角度讲的？观待显现的世俗来讲，它就是胜义谛，因为它毕竟把显现的有边已经离开了。离开之后得到一个

空性的承许。这样空性的承许，从一个角度来看就符合于二谛的概念。因为显现是世俗，空性是胜义。它抉择到了世俗的空性，虽然还是只是一个单空的境界，但是必定已经是打破了有边之后承许的空性，这种空性可以说是胜义谛。观待于世俗，这种无实的理智所见到的空性可以叫做胜义谛。

“观待究竟假胜义”，观待世俗的时候是胜义，但是它是不是究竟胜义？观待究竟来讲，就是假义而已。究竟可以说是根本慧定的境界，也可以说是离四边的境界。因为前面破掉世俗破掉有边的空性，它在四边当中是破了一边，其余的无边或者三边还没有破斥，所以观待于破掉四边戏论的空性来讲，还是相似胜义谛，就是假胜义。这个地方的究竟是离开四边的空性。它必定还是分别念对境的缘故，不是究竟胜义，真胜义是一种无分别智的状态。从这方面观察的时候，它怎么样都是假胜义。

既然分别念的状态是假胜义，通过理论来通过理论抉择离四边的空性总相，到底是假胜义还是真胜义？如果从是不是无分别智慧的状态来讲，它不是真胜义。就是说通过理论观察，离四边的状态可以说是相似胜义。从离开四边的本体来讲，可以说は真实胜义，它所抉择的对境是一个真实的胜义。我们可以这样分析一下，就会比较清楚了。所谓的前面观待世俗的胜义，第一，它只是破掉了有边，没办法安立成究竟胜义；第二，它是分别念的状态。从破有边的角度来讲，没有破四边，它是分别念的状态。从这两个角度来讲，都是相似胜义。

通过应成派理论观察之后，离开四边的空性总相。虽然是分别念的状态，但它是离开了四边的。从这个角度来讲，可以是一种究竟胜

义。这种离开四边分别念的总相，毕竟离究竟胜义非常近，已经抉择到了总相，只不过还没有真正的安住，自相还没有现证。离四边的理论的胜义谛是相合于究竟胜义的。

观待于世俗的胜义，一方面是分别念的状态，从角度来讲，没有办法安立成究竟胜义。一方面它离究竟胜义还有好几步，离得太远了。不像离四边的见解，离真实胜义只是一步之遥，已经抉择到了离四边的见解了。而观待世俗的胜义谛，它是打破了有边，后面还有好几边，离究竟胜义还比较远。

虽然一个是大空性的总相，一个是破有边的胜义谛，都是分别念。但是一个离究竟胜义很近，一个离究竟胜义很远，从这方面来讲，这样分别也是可以的。因此我们在抉择胜义谛的时候，也是需要通过很多的思考，通过很多理证，慢慢来趋入它。最初我们学中观，觉得很难趋入，感到空性的问题非常抽象，但是慢慢学下去，通过思考一切万法的本体，从见解的角度总会相应。如果有一天大概知道了，一切万法的空性，就是这样显现的时候就是无自性的，什么时候自己内心当中真正的有一点懂了这个问题，在学空性的时候，就会感觉有点意思了，毕竟尝到了一点法味。它不再是在词句上，对于有无去观察了。而是的的确确知道了为什么这个法是没有的。从见解上面稍微有一点点了解的时候，学习空性就会有兴趣了。

我们在学习空性的时候，还要观待根性。如果没有前世的因缘，学习空性会稍微有一点困难。即便是以前没有因缘，如果能够通过修心的次第，通过抉择无常等理论慢慢学下去，逐渐可以重新通过熏习种子的方式而了达空性。或者说对上师有信心，对于上师所讲的教言毫不怀疑，也可以逐渐通达。我们以前讲《入中论》的时候，

很多大德在宣讲谁是能够听闻空性的根性时，就是这样讲的。一般在讲空性之前，都有一个要求，什么要求呢？对因果不虚首先要产生一个定解，然后就可以观察一切万法都是空的。因为在讲空性的过程当中，很多时候都是讲到因果等一切都不存在。如果首先在相续当中没有因果的正见，学习空性的时候就会落入到歧途当中，这样比较危险。因此要求在了达了因果，诚信因果存在的时候，可以逐渐的去学习空性的道理。《四百论》等很多地方都是有这种逐渐趋入空性的教授。

辛三、承许胜义、世俗异体一体皆有过失：

为什么要讲承许胜义、世俗异体一体皆有过失？这个地方出现了这样的科判，就是说我们在分析现相和实相、世俗和胜义的时候，到底有没有一个自性？对方给我们提了一个问题，如果你们承许世俗有胜义无，就有这样或那样的过失，有给别人发同等的过失，这个过失落到了自己头上，具有不可避免的过失。我们在分析的时候，通过好几个层次、理由，说明自宗根本没有过失。“承许胜义世俗异体一体皆有过失”也是避免过失的理由之一。

为什么说承许异体一体皆有过失？如果胜义谛和世俗谛有自性、本体的话，在本体自性当中就可以观察是异体还是一体的法。就像我们给别人观察的时候，说你们的显现和空性是一体和他体等等。这个问题在什么前提下观察？承许世俗谛和胜义谛是实有的或者存在本体。如果都存在本体，就可以分析到底是一体还是他体。我们说承许世俗胜义一体他体都有过失，就是说明自宗的世俗谛和胜义谛暂时来讲是假立的，究竟来讲，一切无所缘，没有任何的关系；暂时来讲，世俗的一体和他体别别承许都是有过失的。这方面主要

为了说明在世俗当中，二者是假立的，然后在胜义当中，一切都是无所缘的本体。

实相现相若互违，有二谛异四过失，

实相现相非他体，有二谛一四过失。

“实相现相若互违”，二者之间是他体的法，“互违”是不是一个本体。如果是他体的法，“有二谛异四过失”，就有世俗谛和胜义谛他体的四种过失，四种过失的来源是《解深密经》。佛陀在《解深密经》当中，曾经提到过，世俗谛和胜义谛二者之间如果是他体有四种过失，如果承许为一体也有四种过失。因此我们不能承许他体或者一体。

首先观察世俗谛和胜义谛他体的四个过失。第一个过失，如果世俗谛和胜义谛是他体的，胜义谛就不会成为世俗谛的空性。本来世俗谛是显现，胜义谛是什么？胜义谛就是世俗法的空性，世俗谛的法性叫做胜义。如果二者是他体的，就像柱子和瓶子一样，柱子不会成为瓶子的法性，瓶子也不会成为柱子的法性。因为二者是两个法的缘故，所以不会有谁是谁的法性的问题。同样的道理，如果世俗谛和胜义谛犹如柱子和瓶子一样别别分开，胜义谛就不会成为世俗谛的法性了。

第二个过失，如果世俗谛和胜义谛是他体的，虽然证悟了胜义谛，但是也没办法获得涅槃。因为二者是分开的缘故，你虽然证悟了胜义谛，但是和胜义谛别别存在的，还有一个单独的世俗谛，即便是证悟了胜义谛，因为没有证悟的世俗谛，还存在的缘故，所以还是没有办法获得涅槃。

第三个过失，如果世俗谛和胜义谛是他体的，证悟了胜义谛没有办法断除烦恼。因为一般的众生缘世俗谛，会产生烦恼的，或者说在世俗谛当中，世俗谛当中存在什么？世俗谛当中存在苦谛，尤其是存在集谛、我执，这些贪嗔痴的烦恼是存在于世俗谛当中的。如果说胜义谛和世俗谛是分开的，即便你证悟了胜义谛，因为烦恼和胜义谛是分开的，你证悟了一个胜义谛之后，还是会产生烦恼，没有办法断除。这样修行就没有作用了，佛或者罗汉已经证悟了胜义谛，还是没办法断除烦恼，这是很大的过失。因此不能承许胜义谛和世俗谛是分开的。

第四种过失，如果世俗谛和胜义谛是他体的，胜义谛不会成为世俗谛的空性。胜义谛就不是胜义谛了，世俗谛也不会变成世俗谛。这方面和第一个有相同之处，第一个过失讲到如果分开的话，胜义谛就不是世俗谛的法性，只是讲到这一步为止，不往下分析了。第四个过失是在这个基础上进一步的说，如果胜义谛不是世俗谛的法性，胜义谛就不是胜义谛了。为什么？胜义谛之所以能够成为胜义谛，就是因为它成为了世俗谛法性的缘故，所以叫做胜义。如果它不是世俗谛的法性，也就失坏了胜义谛的本体。如果它不是胜义谛，世俗谛也就不是世俗谛了。因为世俗谛是显现、假有。有胜义谛的缘故，才成为世俗谛。胜义谛一旦失坏了，世俗谛也就失坏了。不是名称，也不是观待了，就是真实有。从这方面讲的时候，世俗谛就变成胜义，不是世俗谛了，胜义谛也失坏了它的本体，不是空性了。如果二者他体的，都有别别的四种过失，因此不能够承许二者他体。

然后观察世俗谛和胜义谛一体的四个过失。“实相现相非他体”，“非他体”就是一体的意思。“有二谛一四过失”，也会有二谛一体的四

种过失。怎么样安立四种过失？第一个过失，如果世俗谛和胜义谛一体，胜义谛是无分的，世俗谛也应该没有分类。我们知道胜义谛的空性完全是一味的，所有的柱子、瓶子等等一切万法，在世俗谛当中，虽然有很多的差别、分类，但是到了胜义谛之后，都是大空一味的本体。如果二者是一体，胜义谛无分，世俗谛也没有分类。如果没有分类，就会出现很多过失。就像在世俗谛当中有男女的分类，这时男女就成了没有分类了，六道的分类或者上师和弟子的分类等等都会失坏，世俗谛当中就没有秩序和差别了。世俗谛有没有差别？当然有差别，比如有众生和佛、轮回和涅槃等等很多差别法。因为在世俗谛当中，众生不堪重负，不想忍受痛苦，才发心求道的，所以求解脱道、利益众生，都是在世俗谛当中分的。如果二者是一体的，胜义谛没有分类，世俗谛也应该没有分类，会有这样的过失。

第二个过失，众生依靠世俗谛会产生烦恼。同样的道理，依靠胜义谛也应该产生烦恼，因为二者是一体的缘故。众生在世俗当中，是不是一概生起烦恼？不一定是一概生起烦恼。因为圣者在缘世俗的时候，就会成为了知趋入胜义谛的因，所以不一定生起烦恼。在世间当中，众生缘世俗谛，柱子、瓶子等等会产生烦恼。如果是一体，缘胜义谛也应该生烦恼。如果真正能够缘到胜义谛，应该解脱一切万法的执著了。因为胜义谛是空性的状态，它是一种实相。如果二者是一体的，你缘世俗谛会生烦恼，缘胜义谛也同样应该生烦恼，就有这样的过失。

第三个过失，世俗谛是一个身语意的对境。如果二谛是一体的，胜义谛也应该是身语意的对境，这方面就有很大的过失了。我们就是说我们的眼睛可以看到瓶子，瓶子是我的眼睛的对境，它是我身

根的一部分。从一个角度来讲，它是眼根的对境。触觉是身体的对境，或者整个来讲，它是身的对境。我们语言可以表达瓶子怎么样，意也可以想世俗谛怎么怎么样，可以产生总相，意现量也可以直接知道它的自相。这是它的自性。如果二者是一体，胜义谛也应该成了身语的对境了。通过我们的眼根可以看到胜义谛，通过我们的语言可以表述胜义谛，通过我们的心也可以思维胜义谛。这是不可能的事情。众生无始以来都具有身语意，如果真正的胜义谛是身语的对境，早就应该通过身语意来证悟万法的实性了。佛陀也不会说，眼耳鼻非量，舌身意亦非，若诸根为量，圣道复益谁？佛陀说，通过我们庸俗的六根，没有办法真正的去了知胜义谛。通过要通过修持正法才能真正进入到胜义谛当中，佛陀曾做过很明显的教诫，因此没办法如是的安立。

第四个过失，世俗谛是不需要寻觅的，唾手可得的法。如果二者是一体，那胜义谛也不需要寻觅。世俗谛是不是不要寻觅？当然不需要。只要你睁开眼睛，这些柱子瓶子等色法就可以看到了；只要你张开耳朵，世界上所有的声音都听得到。世俗谛不需要去寻找，如果二者是一体的话，胜义谛也不需要寻找了。实际上需要打坐、思维等很多资粮才能证悟胜义谛，这方面就会完全失坏。如果二者是一体的话，会有这样的四个过失。以上就把二谛分开和二谛一体分别有四种过失都讲到了，因此我们不能承许二者是一体或者他体的关系。

既然没有办法承许二者是一体他体的关系，到底怎么样去安立二者的关系？从暂时位来讲，如果跟随自续派的观点，世俗谛和胜义谛，可以安立为一本体异反体的关系。为什么可以安立一本体异

反体？就是一个本体，比如色法，一个瓶子就是一个法当中分了两个反体，它的显现就是世俗谛，叫做现相，它的空性就是胜义谛，这是一本体异反体的关系。怎么样才能够安立异反体？在分别心的状态下，可以安立一本体异反体，就是说通过自己的分别心似乎可以同时知道这是世俗谛那是胜义谛。显现部分是世俗谛，空性部分是胜义谛，通过分别心在暂时位可以确认一本体异反体的关系。如果是究竟来讲，世俗谛和胜义谛在入定位时都不存在，入定位的时候都不存在，也不会存在什么关系。有一个法存在，才可以说有什么关系，如果法的本身都没有，怎么可以说什么关系呢？因此在真正的入定位时，什么关系都不存在，就是非一非异的关系。

非一非异就是说没有一体的关系，也没有他体的关系。第一，从相应于大中观的方式来解释，非一非异就是一概否认，彻底遮止，没有一没有异，也不会有一和异，所以叫非一非异。第二，虽然这种非一非异承许的侧面不同，但是意思是一样的。为什么是非一？因为世俗谛和胜义谛各有各的相，世俗有世俗的相，胜义有胜义的相。现相和实相各有别别的相的缘故，不是一个。因为二者都有自己的相，从这个角度叫非一。非异是什么意思？也不是完全的他体。因为离开了现相没有实相，离开了实相也没有现相的缘故，所以不是那种意义上的他体。我们现实当中真实的他体会什么样？真实的他体一定要有两个法别别存在，这时候才可以称为他体。比如说柱子和瓶子，各有各的自性、本体，所以两个是他体的法。世俗谛和胜义谛是不是这种他体？绝对不是。因为离开了胜义谛没有世俗的缘故，离开了世俗也没有胜义的缘故，所以我们就不能说离开了柱子就没有瓶子了，离开了瓶子没有柱子，离开了瓶子照样有柱子。在平时的他体当中，离开了一者还会有另一者。在二谛的关系当中，离开了世俗

谛没有胜义谛了，离开了胜义谛也没有世俗谛了。从这个角度来讲，二谛不是他体就是从这方面来给我们抉择的。在《辨法法性论》当中，对于有法和法性就是通过非一非异的观点分析的。

还有一种分析的方式，以前我们在学《入中论》的时候，注释当中有一段说世俗谛和胜义谛二者之间是遮一的他体。为什么叫遮一的他体？遮一的他体就是假立的他体，不是真正的他体，真正的他体就前面我们前面分析的柱子和瓶子一样。遮一的他体什么意思？就是遮除一体的方式安立他体，二者之间不是一个，假立成了两个，叫做遮一的他体。遮一的他体看起来好像是承认了一个他体，其实只是一个遮一方式的他体。世俗谛和胜义谛是不是一个？我们说不是一个，从遮除了二者不是一个的角度来讲，我们说是他体的。

怎么样是遮一的他体？具体分析下就比较清楚了。比如说世俗谛和胜义谛，前面我们是通过分别心，不是通过见解的角度来讲，似乎是有胜义谛当中什么都不存在，什么关系都没有，世俗谛当中跟随自续派有一本体异反体，这方面是从抉择见的角度讲的。如果是从如实存在的状态来看，就是遮一的他体了。比如凡夫安住在现相当中，在显现凡夫境界的时候，胜义谛大概没有。为什么说没有？没有现前胜义谛，对凡夫来讲全是世俗谛。这是从境界，而不是从见解角度来讲，从境界角度来讲，所有的凡夫都安住在世俗当中，所以有世俗就没有胜义，他们只有一个。反过来讲，圣者在入定的时候，只是现前的是胜义谛，所以在圣者境界当中只有胜义没有世俗、

一个有的时候另外一个没有，世俗谛和胜义谛是不是一体？遮除了一体。一者有的时候不是另外一者也有，二者之间不是一体。不是一体是什么？世俗有的时候，没有胜义；胜义有的时候，没有世俗

，二者是遮一的他体，不是真实意义的他体，只是在一个法存在的时候，另外一个法不存在。我们在凡夫的状态当中，圣者的法一丝一毫都不会现前；圣者在入定的时候，凡夫的法一丝一毫不会现前。世俗和胜义从这两个角度来讲是不是一体？遮一，不是一体。那是什么？遮一的他体，这是假立的他体。为什么是假立的他体？因为真正他体前面分析了，这是两个法同时存在的。在凡夫和圣者的状态当中，二者不是同时存在的。是不是一个？不是一个，可以说有两个，凡夫有凡夫的世俗谛，圣者有圣者的胜义谛，从这个角度来讲有遮一的他体的关系。

通过绳子和蛇的比喻很清楚可以了知，绳子和蛇就是遮一的他体。我们不能说绳子和蛇是一体的，也不能说是他体的，那是什么呢？遮一的他体就可以比较准确的了解这个意义了。见蛇的时候，不见绳子；见绳子的时候，不见蛇，从这方面观察的时候，一个显现的时候一个隐没，一个隐没的时候另外一个显现。有法和法性、现相和实相就是一个这样的。在《辨法法性论》当中，曾经提到过有法和法性之间的关系。当有法显现的时候，法性就隐没。比如说现在我们是在有法的状态，法性对我们来讲不现前；圣者的法性现前的时候，有法就隐没了，二者之间就是这样的关系。弥勒菩萨告诉我们说，凡夫人很颠倒，著无而弃有。众生所执著的是什么？我们众生所执著的是完全不存在的虚幻法，对于虚幻的法执著，而把真实存在的法性抛弃了。我们必须通过修道，认知一切现在我们执著的所有法，都是虚幻的，这些法都是不存在的。只有在了知了这些法是虚幻的情况下，把它隐没，法性才会现前。就像必须要把蛇相隐没之后，绳子的形象才能显现，这时候就是见到了真实的法性。

我们在了知世俗和胜义或者实相和现相，分析它们关系的时候，就是非一非异的关系，不是一体也不是他体的关系。前面我们分析的道理有些是附带讲了其他的含义，真正从此处所讲到的空性角度来讲，就是在胜义谛当中二者是平等不存在的，没有什么关系；在世俗谛当中，不能一概的说一体还是他体。如果跟随自续派讲的时候，就是一本体异反体，不是单纯的一，也不是单纯的异，非一非异的安立就是假立的法。如果是实有的法，不是一体，就是他体，但是一体和他体都已经否定了，说明二者之间没有一个真实不变的本体。这方面和自宗的观点非常的符合，二者之间就是假有的法，观待的缘故不存在一和异的关系。

辛四、依此破除其他邪见：

依此当知佛众生，亦是实相现相别，

于此许为因果者，乃是小乘之观点。

依靠前面我们分析的问题，应该知道佛和众生有什么样差别？就是实相和现相和差别。“依此”，虽然前面讲了是现相和实相、世俗和胜义，但是我们从一个角度来讲，佛就可以代表实相。佛现前了实相，众生是代表现相，因为他们没有现前实相。通过前面分析实相和现相的关系，我们可以进一步破除其他的邪见。其他的邪见关系到佛和众生的关系。佛和众生的关系是怎么样的？自宗的观点就是实相和现相的差别而已。

“于此许为因果者，乃是小乘之观点”，“于此”就是说佛和众生的关系如果是承许为因果，就是相合于小乘的观点，不是大乘的了义观点。小乘自宗虽然没有广大的宣讲众生如何成佛的道理，但是对

于释迦佛怎么成佛的道理进行了抉择。也就是说虽然不是承许所有众生都可以成佛，但是在他的教义当中说，各别的利根者、心量很大的人，他们如果是发了心可以成佛。释迦佛或迦叶佛等佛和众生是什么关系？小乘承许是因果。众生是成佛的因，成佛之后就是果。

在大乘显宗一部分的道理，可以说和小乘承许因果关系比较相合。即众生是成佛的因。如果通过积累圆满的资粮，逐渐就可以把自己变成佛的自性。二者之间也是承许因果的方式，这是随顺于小乘的观点来进行承许的。大乘的另外一部分是讲实相现相，在了义的大乘或者密乘当中，承许佛和众生不是因果关系，那是什么关系？就是实相现相的关系。此处分析的时候，在注释当中说，承许因果关系有不了义、不合理的地方。怎么样不了义？如果众生和佛是因果的关系，这是实有的因果，还是假立的因果？如果是实有的因果，只有四种情况，就是《入中论》当中讲的破四边生的理论，即自生、他生、共生、无因生。实有的因果只有这四种生，除此之外没有第五种生。我们说，众生和佛之间是自生、他生、共生，还是无因生？这些都有过失。没办法安立自生，自生就是不需要生了，已经有了；他生就会错乱生，比如火焰会生黑暗等等；共生也有前面自生和他生和合的过失；无因生也有很多过失。从这方面讲的时候不能够安立实有的因果。

实有因果没办法安立，换一个角度来讲，假立的因果，它是缘起的总可以吧？发了菩提心，修持了各种因缘之后，逐渐果报成熟之后，就会成就佛果。在众生的时候发菩提心，开始积累资粮，资粮圆满的时候，就可以证悟空性，成就三十二相八十随行好的佛的身体。从泛泛的角度来讲，不是很认真的话可以承认，众生积累资粮最后

成佛。从究竟的观点来讲，还有不合理的地方。

为什么？如果是通过因缘和合得到的一个果，我们前面讲了因缘和合得到的果是假立的。如果佛果是通过因缘和合得到的果，也会变成了有为法。为什么是有为法？因为这是因缘和合之后产生的法，任何因缘和合产生的法都是有为法的自性。如果是无为法，无为法是不需要因果，也没有和合的问题。如果说众生和佛之间是因果的关系，在众生的时候，积累各种各样的因缘，最后成就了一个佛果。如果是真正的因果关系，佛果一定是因缘和合产生自性。一方面是假立的法，一方面成了有为法，有为法就是刹那生灭的法。在究竟实相当中存不存在有为法？不存在有为法。这就变成了佛陀不是真正实相当中的法，只是一个现相的有为法而已。如果把佛的智慧、身体一概说是有为法，根本没有获得实相，只不过他的因殊胜一点。从这个角度来讲和很多了义的大乘观点就是有所违背的。因此不能安立佛和众生是因果的关系，实相现相的关系才是非常合理的。

实相现相是说现在就是佛，只不过因为有障垢，所以佛性没有显现出来。有障垢佛性没有显现出来的时候叫现相。障垢一旦消尽了，就是实相，叫做佛。从了义的角度来讲，众生现在就是佛的自性，众生已经安住在实相佛的密意当中，从这个方面可以安立的。

虽然我们从分别念来思考的时候，觉得很简单，就是一个实相和现相的差别而已，转变起来非常快，只要你证悟了之后就是实相，没有证悟是现相，但是一下子很快转变是不是不可能的？你看我们身体是实实在在的一个肉身的自性，我们要把他要舍弃掉非常困难。如果你证悟之后，从一个角度来讲，他的境界就会发生一个翻天覆地的变化。现在我们觉得根本转变不了的，在证悟之后会很容易转

变。这方面相当于梦境的比喻，我们在梦中执著很深的时候，比如说我们在梦中变成了一头猪，现在我的身体是一个猪的身体，有了猪的习气或者对猪的执著很深，我们真正认为自己是一头猪，如果还有这个意念，我们就提醒自己是一个人，不是一头猪，然后怎么样才能把猪转变成人？虽然觉得当时对于猪的身体、皮毛很难转变，但是只要你醒过来之后，一下子就转变了。当时我们在梦中觉得根本不可能是容易转变的，其实一下子就会转变过来。同样的道理，我们放眼一看，这个世界或者我们的身体肯定是很难转变的。真正证悟的时候，不是这样的。当我们对于法的执著很深的时候，觉得很难转变。一旦证悟空性，了知幻化的时候，没有什么不能转变的，只要因缘一到马上就能转变。实相现相关系说复杂也很复杂，说简单也是比较简单。关键问题就是在于我们是不是能够相合于这样的正见去修行。如果不相合于正见去修行，对我们来讲还是非常麻烦的事情。

如果承许实相现相差别会不会有下面的过失？如果是实相现相，众生是佛的显现等等，有没有过失？我们说，没有过失。下面就讲没有过失的原因。

不许实相与现相，为一体与异体故，

众生是佛当显现，正道修行无意义，

因中有果承认等，理证妨害皆无有。

自宗前面分析了，不承许实相与现相是一体和他体的缘故，众生如果是佛的话当显现，这个过失没有。如果是一体的，正道修行无意义或者因中具果等等承认，所谓理证的妨害，对自宗来讲都不存

在。

理证妨害有哪几种呢？第一个是“众生是佛当显现”的过失。因为自宗承许的话，众生就是佛，众生和佛之间是实相现相的差别，不是说众生是因佛是果，好像很遥远的关系。如果众生是佛的话，“当显现”，众生是佛就应该显现佛的智慧、相好。有些人就是这样认为，如果是众生是佛，为什么不显现佛的相好、智慧？不显现就说明不是佛。

我们在分析的时候，没有承许实相和现相是一体或者他体的缘故，众生是佛当显现的理证妨害是没有的。如果我们承许实相现相一体，众生是佛就应该显现了。反过来讲的话，如果一体的话，佛就是众生，佛应该显现众生的烦恼、执著，这方面也会有过失。因为我们没有承许一体也没有承许他体，所以只能说众生在实相当中是佛，现相当中还不是佛。

如果是他体的话，这边有一个众生，那边有一个佛。如果二者分别，在我们显现众生的时候，也应该同时显现佛。为什么？因为众生是佛已经确定了，而且实相和现相是他体的。这几个条件不要忘记，第一个众生是佛，第二个二者是他体的，众生是佛又是他体的，应该变成什么？除了众生之外，另外一个地方还应该有一个佛可以现量见到，因为是他体，众生是佛的缘故。而我们没有承许一体他体的缘故，众生是佛当显现的过失是没有的，一体没有他体也没有。

第二个是“正道修行无意义”的过失，什么叫正道修行无意义？有两种解释的方式。第一种，如果众生是佛就不需要修道了，已经是佛了还修什么道？我们修道的原因就是因为我想成佛，现在众生

已经是佛了，为什么还要修道？修道就没有意义了。第二，如果众生是佛的话，你的修道也没有意义，因为二者是他体的缘故，即便修成了，你还是没办法真正去证悟，成佛之后还有众生存在，所以修道没有意义。从众生是佛的角度来讲，修道没有意义，反过来讲修道也没有意义。为什么？众生是佛反过来讲佛就是众生，修道完了，你成佛了之后，还是众生的缘故，修道就没有意义了。

第三个是“因中有果”的过失，对方认为众生是因，佛是果。如果众生是佛的话，就应该是因中有果。第一会有因果同体的过失；第二会有吃饭相当于吃不净粪的过失，因为因中有果的缘故，发了很多这样的过失。

我们说没有承许一体和他体，所以也不会有因中有果的过失。第一个我们没有承许因果的关系，第二个我们没有承许一体和他体的缘故，所以不会有因中有果的理证妨害。

还有“等”字，就是前面我们分析过的一些过失。比如说如果众生是佛，众生堕地狱的时候，佛也会堕地狱；你杀众生，就相当杀一个佛；把一个众生身上的血弄出来之后，出佛身血，犯五无间罪了。有没有这些过失？根本没有这些过失。如果把这些问题分析清楚的时候，“理证妨害皆无有”。因为现相和实相我们没有承许一体他体的关系，所以对方给我们发的过失大概可以说是没有的。

通过前面我们的分析，因为是遮一的他体，当显现众生的时候，只有现相没有实相。佛的相好智慧也不需要有。如果把障碍消尽之后，实相现前了就是佛。显现佛的时候，众生的现相没有了，这是不会有任何过失的。

实相虽然为如是，然为障蔽不显现，

是故应当勤修道，此乃自他所共许。

实相虽然是如是清淨的，但是为种种障碍遮蔽的时候，佛性不显现，所以还是应当精勤修道，这是自他所共许的。

实相当中一切众生就是佛，虽然一切众生都是佛，但是你坐在那个地方，说我就是佛，这时候你是不显现的。坐在这个地方只能增加障碍，佛性不能自然显现出来了。虽然众生和佛是实相现相的差别，但如果你不修道的话，他的障垢是没办法遗除的。“实相虽然为如是，然为障蔽不显现”，必须要勤修道。不管哪个宗派都需要勤修道的，所以就是自他所共许的。

什么是自宗他派所共许？承许众生和佛是实相现相的宗派叫自宗。承许佛和众生是因果关系的叫他宗所共许。这是什么意思？不管你承许众生和佛是实相现相，还是你承认众生和佛是因果，都需要精勤修道。只不过修道的方式和观念稍有不一样的地方。怎么样观念不一样？承许众生是因佛是果是不是完全错误了？不是错误了。只是在认知的时候，没有通过最了义的方式观察而已。即便是最初承许众生是成佛的因，现在我要修道了，开始发菩提心、积累资粮，即便是最初通过这种因果的见修行，最后能不能成佛？一定能够成佛。对他们来讲怎么样去修道？必须要通过积累很多的因缘。前面讲了成佛首先要苏醒种姓，发出离心想要解脱，发起菩提心救度一切众生，开始修持六度万行，修持空性。逐渐修持的时候，你的境界也开始转变，进入小资粮道、加行道、见道。修道，最后就可以成佛。

承许因果关系的人需要精勤修道，承许实相现相的人还要修道，他们修道的方式不一样。虽然都要发起出离心菩提心，但是观念是完全不同的。为什么观念不相同？前面通过因果修道的人，虽然现在我还不是佛，但是我积累因缘之后，逐渐可以过渡到佛。从一个庸俗的凡夫，充满了烦恼，相续当中开始清净，然后生起了胜法的功德，逐渐修行之后，到了菩萨地，就可以在入定的时候现见法界，出定的时候积累资粮。这是一个积累因缘，逐渐显现果法的过程。这个果法是以前没有的，通过因缘和合之后逐渐显现出来的，因果体系是这样安立的。

通过实相现相体系的人也要发菩提心修空性，但是他的观念就不一样的。为什么？因为本来就是佛，他在实相当中就是佛，本来就安住在佛的密意当中。虽然在现相当中，我现在还是一个众生，但是在我的实相当中，圆满具备了所有佛的功德，只不过是被障碍遮蔽而已。他的修道纯粹是一个除障的过程，不是说这个法我还没有必须要具备一个新的因缘之后，让它逐渐成熟、显现出来，不是一个通过因缘而生果的过程，而是果法本来就存在，只不过有障垢，只要把障垢去掉，果法就会呈现出来的。虽然都是修道，但是修道的方式完全不同。如果知道自己本来就是佛，只要去除障垢，他的信心和精进都是完全不一样的，修行的速度也是非常迅速的。

我们安立的时候，是不是两个体系完全没办法圆融？不是不能圆融，不是说真正有一个因果，彻头彻尾都是承许一个由因到果的过程，不是这样的。真理只有一个，只不过在修道之初，给他安立因果的关系比较容易接受。即便是和他说所谓的修出离心修菩提心，是把一个没有的法重新显现出来，讲是这样讲的，实际上还是除障

的过程。因为从了义的教义来讲，每个众生都具备圆满的佛性，都有佛的功德，以至于从最了义的角度来讲，连佛陀相好的功德在众生的本性当中都具备了。虽然众生不知道，他们没有学习过了义的观点，不知道不等于没有，只不过以你的根性，佛没有对你讲而已，你修道的过程还是除障的过程，只不过就是换了一个让你能够接受的方法，说你是通过因缘重新和合之后得到的佛果，然后你相信了就开始修。实际上修的时候，都是除障的过程。后面佛直接给你讲，你就是佛。为什么不显现功德？因为你有障垢，所以现在把障垢去掉就显现佛性了。两种修法完全一样，都是除障的过程。只不过对一部分人说这是因果，他能够接受，即便是这样修，他也是在除障；对另一部分人说你通过能净因去遣除垢染，就可以显现佛性，二者都是一样的。从佛法的角度来讲，完全都是圆融的，只不过跟随不同的根器来讲，哪部分能够接受哪部分观点有所差别，实际上都是一个。

从了义的观点来讲，一切众生都是佛，即便是小乘众生完全不接受如来藏，这就是暂时不了知而已，你不接受不一定没有，他们修道的时候还是在除障。也就是说人无我空性的智慧在法性中也是具备的，只要你把障垢去掉之后，人无我空性就显现出来了。显现上好像是在圆满因缘过程，其实因缘仍然是个能净因。它是一个遣除障垢，显现本来佛性的过程。

从这个角度来讲的时候，佛法当中按照最了义的观点来讲，一切佛功德都是大无为法，全是安住在本性当中的。通过其他的因缘逐渐积累，修到一定程度时，已经现证相续当中的如来藏、大光明法的时候，就不会再去认为这是因和果的关系，这时候就会有了很大的转变。虽然自他所共许的方面都需要修道，但是在修道的时候也

有不同的认知。在勤修道的时候，可以分一个有勤和无勤。有勤作的修道是指相对来讲执著比较重的众生，执著重的众生通过勤作的方式修道。因为他们比较执著外相，所以在修道的时候，著重身语等形式，比较著重有勤作的方法。因为他觉得这样的修法，有可以抓得住的感觉。持戒、布施等等，做这些才像真正的修行一样。有勤作的修道前面也分析过，虽然比较把稳，但是也比较慢。

无勤作的修道，虽然也做其他的善法，但不是刻意的做，他对这方面的执著比较少。就是安住法性或者修习很多无勤作的修法，这方面的危险性大但是成就很迅速。修道的时候，也有两种修道方式，一是勤作的方式，一是无勤作的方式。总的来讲，目标都是一个，最终来讲一切众生都会成就殊胜的佛果。所以说，依此破除其他邪见。

今天我们的课就讲到这里。

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