**第10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！**

发了菩提心之后，今天继续宣讲全知麦彭仁波切所造的《中观庄严论释——文殊上师欢喜之教言》，在这个论典当中，前面这部分主要是宣讲《中观庄严论》的总义部分。

总义部分实际上也是在科判当中宣讲是造论分支，第二是真正的所造论题。分支当中是通过造论五本进行安立的。造论五本当中，前面讲过有谁所造；为谁而著；然后讲到了所造范畴。现在讲到的是全论内容，后面还要讲它的目的。在全论内容当中，主要是宣讲怎么样通过二理来抉择【0:53】【0:54】无有二谛的这样真如性。

如果要真正的通过二理来抉择二谛的话，必须要了知二谛，世俗谛和胜义谛是怎么样一种本体。前面是对于外道，对于小乘，对于唯识宗等等，都已经做了分析。做了分析之后，现在实际上在宣讲二理，或者二量。二理实际上是世俗理和胜义理，麦彭仁波切在这一大段当中怎么样来通过世俗理抉择世俗谛，通过胜义理来抉择胜义谛。在宣讲的时候，如果使用世俗理即便是说做终极的观察，实际上也只是成为一种世俗的观察，【1:42】【1:43】绝对不会成为胜义的观察。如果你使用胜义理分析的时候，绝对不可能得到一个世俗的结果，肯定是得到一种胜义的结果。所以也是告诉我们，通过【1:57】【1:58】无谬使用二理进行分析，进行观察的非常重要的。

这个问题也关系到中观应成派，按世俗谛能不能够使用唯识来见解的进行安立的问题。在这个【2:13】【2:14】麦彭仁波切译词当中当中《中观庄严论》，在这个注释当中，在《中观庄严论注释》当中，它的世俗的部分是属于唯识的，后面也是自续派也有应成派的观点。麦彭仁波切的意思很明显， 就是说中观应成派是可以使用唯识宗的观点，作为它的【2:31】【2:32】名言。

对于这个问题，其他有些修行者或者有些论师有些宗派，认为中观应成派的特点，世俗谛就绝对不能观察，如果一观察就可能成为胜义谛的观察，所以说他就觉得这个不是应成派的特色。全知麦彭仁波切就在这一大段当中使用了很多教证、理证等等，通过很多例子来说明实际意义上，如果通过世俗谛来进行观察的时候，是能成为世俗，世俗谛的观察不可能成为胜义谛的观察。

今天也是接着讲：

**“假设有人认为：说补特伽罗有成佛这只是从名言的角度来讲的。”**

前面我们刚刚说，如果仅仅分析名言才能胜义观察的话，那么承许入大乘的补特伽罗也有成佛好像变为承认中胜义存在了，他当然不会认为补特伽罗成佛在胜义当中存在。别人就是这样假设。它们回答说：说补特伽罗能够成佛的话，只是从名言的角度来讲的。他是这样做的回答。

**“这样一来，显然就承认分开二谛的宗派了。”**

那么如果你这样回答的话，那么就很明显的分开了二谛。分开二谛就是你认为补特伽罗可以成佛这个是在世俗谛当中进行安立的，那么实际上这样一种结论以经通过分析观察了，分开二谛了。对于这个问题在观察的时候，实际上是做了观察的。为什么呢？因为你分了二谛。你把补特伽罗能成佛的观点分开二谛来观察，这个只是在名言谛可以成立成佛，胜义谛当中不能成佛。不能安立在胜义谛当中，可以有补特伽罗成佛的这样一种结论。所以麦彭仁波切说你难道不是分开二谛了吗？

分开二谛是什么意思呢？已经通过观察了，对于补特伽罗能成佛这个问题已经观察过了。已经观察过了，那么按照你前面的观点来说，如果稍微观察就成了胜义的承许的话，那么实际上这个是不是胜义的承许呢？你一方面承许说这个是名言谛当中可以说他可以成佛，一方面也违背了你说不能观察，一观察就成了胜义谛的观察了，这个方面实际上就成了矛盾。

对方当然不承认这个是胜义谛当中有成佛，他是说名言谛当中成佛，名言谛当中成佛的话实际上也是通过观察而安立的。这个方面就是说显然分开二谛的意思就是这个。

**“希望你们明白，实际上这一宗派也承许名言中有实法体相成立，而且也认可唯识宗的观点。”**

希望你们可以比较明白，实际上这一宗派，在这个地方主要是讲应成派。应成派也承许名言中有实法，体相成立。应成派在胜义谛当中一切都是无所缘，抉择一切都是离戏的本体，在名言谛当中有实法体相成立，这个是可以安立的。为什么有实法体相成立在名言中可以安立呢？因为中观应成派，在抉择世俗谛的时候，在抉择名言谛的时候，世俗谛当中的这一切有实法。比如说水有水的体相，水的体相是潮湿，或者说火的体相是暖热。像这样的话实际上在中观应成派名言谛当中，对于这样一种法的本体是不是安立的呢？这些有实法的体相是不是成立呢？这些有实法可以成立。而且可以通过观察之后来认定，五蕴的体相如何成立的，地水火风的体相怎么成立的。像这样的话就是说有实法的体相可以成立，可以承许名言中有实法的体相成立。

这种承许有实法的体相成立，不可能成为胜义当中承许有实法体相成立，就是这个意思。所以说有实法，体相成立，如果我们放在抉择胜义谛的时候，这个有实法体相成立肯定不行。但是名言谛当中有实法体相成立，它的意义已经决定下来了。所以中观应成派当然不可能承许二谛当中任何的法是有自性的，所以名言谛当中有实法体相成立只能说它的显现，显现的这种作用，作用是不虚耗的，这样一种有实法的体相当然可以成立了。

**“而且也认可唯识宗的观点”**

唯识宗的观点名言当中应成派也是可以承许的。因为这些是通过世俗理论观察以后的一种世俗的观点而已，绝对不可能是应成派自宗在胜义谛当中如是承许的观点。

全知麦彭仁波切实际上也是在《中观庄严论注释》当中还有其他论典当中也是讲了一个殊胜的窍诀，什么样一种殊胜的窍诀？就说是这些名言谛当中的法，到底成不成立？主要是看这个法在名言谛当中有没有理证的妨害。我说这个法名言谛当中唯识，你说不是唯识，你说这样一种是不能承许的。我们就观察了，在名言谛当中承许唯识有没有理证的妨害？如果说有理证妨害，那么这个观点当然不能成立。如果没有理证妨害，那么这个观点可以承许。

有实法的体相也是一样的。我们说承认名言谛当中地水火风各有它各自的体相，各有它各自的作用，这个可以承许。为什么可以承许呢？因为没有理证妨害的缘故。有些法在名言当中就不能承许了，比如说麦彭仁波切举个例子说外道的一些神我，实际上，你说外道的神我承许的，真正观察的时候有理证的妨害，有理证的妨害就无法承认。或者在名言谛当中把一个白色的海螺说是黄色的，这个就是有理证的妨害，在名言当中不能承认的。但是我说名言谛当中白色的海螺是白色的，这个完全可以成立。所以像这样名言谛当中到底承不承认，能不能安立就看它名言中有没有理证的妨害。如果没有理证的妨害，绝对可以安立的。实际上这一宗派承认名言中有实法体相成立也好，还是说认可唯识宗的观点也好，总的观点都是这样安立的，完全是这样安立的。

**“如果对方说：那只是观待他宗而承许的，并不是真正的自宗。”**

“那只是观待他宗”就是说承认补特伽罗可以成佛，这样一种观点是观待他宗而承许的。这个可以分为两个辩论。就前面一种辩论说可以成佛，名言当中可以成佛，这个他就分开二谛了。如果对方看到这个不行，那就换一个论调，就说承许补特伽罗可以成佛是观待他宗。应成派观待他宗这样承许的，并不是真正的自宗。也就是应成派自己的宗派是不承认所谓的名言谛当中可以成佛的这样的观点，不是真正的自宗，是观待他宗而承认的。

那么下面就讲：

**“倘若如此，就与自宗后得时承认道果之理以及缘起存在的说法等已明显相违。”**

实际上如果你这样观察的时候呢，就和自宗后得，也就是中观应成派，中观应成派后得的时候，他承认道果的道理。还有在后得的时候，承认一切生是缘起生等存在的道理已经明显相违了。

比如说《入中论》，《入中论》当中大家都承认，这是《入中论》在讲胜义谛这一部分的时候不分二谛的，然后抉择一切万法离戏的观点。但是就是在讲后得的时候，就是在讲后得境界的时候，在讲显现的时候，好像最初的时候顶礼大悲心，凡夫三法也好，还有后面从一地到十地之间菩萨的这样一种境界也好，还有最后成佛的果位的功德也好，还有在讲空性分类的时候，这样一种基道果诸法的承认也好，这些方面实际上都是月称菩萨在《入中论》当中直接承认的。还有月称论师在打破了这样一种自生、他生、无因生之后，承许缘起生，那么这样一种缘起存在这也是月称论师在论点当中这样一种安立的。所以说像这样的话，自宗实际上，自宗的话也有这样一种承认和不承认两种，这个是在定解宝灯论第七个问题：中观有无承认否。在这个问题当中，自宗到底承不承认，说的非常清楚。如果是在抉择入定位境界的时候，没有丝毫承认。如果是在抉择这样一种后得位的时候，是怎么样就是怎么样，肯定会承认的，月称论师在后得位的时候，别人问你叫什么名字？他不承认也不说话，然后就说我不是月称，或者这个不是那烂陀寺，这个《入中论》不是我写的，他能这样说吗？肯定不会这样说，他就说这个是我的袈裟也好，或者我叫月称也好，或者这个是那烂陀寺也好，实际上都可以承认，像这样自宗他在后得的时候，承认道果之理、承认缘起存在，这方面和这些说法就明显相违了。所以说，承认补特伽罗可以成佛并不是观待他宗而承认，这个也是自宗的观点，这个是真正的自宗观点。但是，这个方面是分清承认和不承认的阶段非常重要，在抉择入定位的时候没承认，那么在抉择后得位的时候要承认。

**因而你们要清楚地认识到，承许名言量成的宗派是分开二谛来讲的。未分开而仅仅作分析并不至于变成胜义的观察。**

所以说对方你们要很清楚的认识到，承许名言量成的宗派是分开二谛来讲的，就是说有承许名言量成，有些宗派说名言量成，名言量成就说在胜义谛当中一切万法都是空性的，世俗谛当中通过名言量而成立，以名言量而成立就叫做名言量成，承许名言量成。像这样承许名言量成的宗派实际上也是分开二谛了，名言量成的这个宗派在世俗谛当中瓶子瓶子不空，像这样实际上这个是世俗谛，然后再瓶子实有空，像这样是胜义谛，他也是分开二谛来进行观察的，所以说也是分开来抉择的，所以说如果说是名言量成，把名言量成的宗派，通过名言量抉择的时候，也不可能就说成为胜义的观察。还有一个问题，就是从另外一个侧面进行讲的，未分开，就是不分开二谛的话，未分开的意思就是如果不分开二谛，仅仅做分析也并不至于胜义观察，不过一般的世间人，他不分开世俗谛也不分开胜义谛，它单单是对山河大地来做分析，会不会变成胜义的观察呢？仅仅做分析也不至于变成胜义的观察，比如说他分析山有多高，这个海有多深，他分析这个问题，最后我们说你分析了、你观察了，变成胜义谛的观察了，绝不可能这样的。所以说，即便没分开仅仅做分析也不至于成胜义的观察。所以说这个方面还是这个问题，善巧地使用二谛来衡量，二谛是非常关键的。

**总而言之，如果按照入定超越语言与分别境界所衡量之义而从究竟实相胜义无二无别的角度来说，不需要分开二谛。**

那么下面对于分开二谛和不分开二谛，或者有承认和无承认，实际上是做一个描述，如果是按照入定位，这个地方的入定不是一般意义上的入定，这个方面很多时候这个入定是讲入根本慧定，菩萨入根本慧定，因为这个入定外道也有入定的，他有四禅八定也有入定，小乘也有入定的，菩萨有些时候他也入一些其他的显示神变的定，这个方面不是这些讲入定，这个入定就是讲入根本慧定。入根本慧定的时候是超越语言，超越分别境界所衡量的意义，就是说在入根本慧定的境界当中，他因为安住在实相的本体，所以说实相的本体当中你这个语言、分别境界都是已经超越了，如果从这个角度来讲，从究竟实相，胜义无二无别的角度来说，因为这个入定的境界相合一，完全相合一，究竟实相胜义谛的本体，所以说在这个本体当中不需要分开二谛，为什么不需要分开二谛呢？因为就说所谓的这个二谛的分别，完全是观待、分别心安立的，如果有分别心，如果有分别心面前这样显现的诸法，那么就会安立这个就是世俗，然后它的这样一种体相就是任意，胜义谛就是这样的。如果已经安住在实相当中的话，实相当中没有分别心，也没有分别心这样一种境界。所以说像这样的话观待世俗的胜义谛也无法安立，因此说在入定位当中根本没有二谛，不需要分开二谛，没有二谛可分，所以说在入定境界当中的时候不分开二谛。也就是说为什么中观应成派说，中观应成派抉择胜义谛的时候不分开二谛的，因为中观应成派所抉择的就是入定的境界，所抉择的就是这样实相的本体，在入定境界当中，在实相本体当中，没有二谛可得，他就是说随顺于这样境界，在决择见解的时候，也根本不需要分开二谛了。

**如是显现的一切法本来就不存在有无是非等任何破立的承认**

那么就说是这样一种如是所显现的一切法实际上就现在我们面前显现的一切法，在胜义谛当中它的本体当中，本来就不存在所谓的有、无，是非等等一切的破立，一切的承认都是没有的，像这样立的方面的法就是有，是就是有的时候在因明的论点当中，有和是诸如之类的就是立，无和非这个就是破，法是没有的不是这样的这个是破。所以说像这样在名言谛当中我们说这个有的，是这样的，这些方面就是一种立了，没有的、不是这样的，这个就是一种破了，像这样的话在名言谛当中当然有这些有无是非，因为众生有分别念，对于这个法需要做衡量，需要做分别，但是在究竟实相当中，这一切所谓有无是非的概念，这样一种本体全都不承认的，没有的。

**因而正如（佛菩萨）以默然不语的方式答复一样**

佛菩萨以默然不语的方式答复，比如说在维摩诘和文殊师利菩萨，维摩诘、文殊师利菩萨对于不二法门，在做讨论的时候，首先文殊师利菩萨他对不二法门，他有他的这样一种见解，他说了很多这样一种不二法门的这样本体。，后面问维摩诘的时候不二法门是怎么样的？他不说话，什么都不说，实际上后面文殊师利菩萨他是赞叹的，这个是真正的一种不二法门，真正的不二法门就是这样的，真正的胜义谛就是这样，为什么呢？从一个角度来讲你说很多，说很多的话毕竟是一种语言，毕竟是一种语言的方法描绘他的种相，再怎么说也不是真正的不二法门，怎么样描绘都不是真正的实相，而如果你证悟了、了知了这样的本体，让你表示一下这样不二法门或者说真正的胜义谛呢，像这样就说什么都没有说的，没有一个字可以说，开口就有错，所以像这样从这个方面也是有这样安立的。还有就是达摩祖师和弟子之间的这些问答也是这样，达摩祖师最后要传法的时候（最要要离开的时候是怎么样），让他的这些弟子说一说他们的证悟，慧可祖二祖他就说是，让他说的时候，首先是其他的一些师兄弟，说我认为的是什么什么，说了很多，达摩祖师就说，你得到了我的皮，你得到了我的肉，你得到了我的骨，然后这些方面实际上都没有得到他的精华，最后就是慧可大师站起来，做个顶礼之后呢，站在这个地方一句话都不说，那么达摩祖师说你得到我的精髓，就是这样一种安立的。所以，他这些默然不语的方式进行答复，实际上也就是在真正的胜义谛当中，没有什么可以说的，完全已经超越了语言，完全已经超越了这个分别境界，实际上就是这样一种情况，所以像这样的话在胜义谛当中根本没有说所谓二谛的承认的。

**于真实义中由于超离一切名言、无说、离戏、平等的缘故，成立无所承认。**

那么在抉择真实胜义谛的时候，在真实胜义谛当中，因为超离了一切名言的缘故，因为在真实胜义谛是无说、是离戏，是平等的缘故，所以说如果要抉择这个观点，那我们就成立无所承认，像这样下面还要对这些词句还要进行观察，还有一番辨论的，别人说你这个无所承认，成立无所承认难道不就是一种成立吗？你这个成立部分难道就不是一种承认吗？麦彭仁波切说你不要跟随词句。

实际上这个地方的意义呢，我们就说要表达这个意义，不使用词句是不可能说清楚的，但是我所要表达的意义本身他是无所承认的，应该知道它的意义用手指指月的时候，如果你是看手指的话永远就看不到他的月亮了，所以说用手指指月的时候，你要看他的月亮，月亮在哪个地方，这个方面你可以知道。所以这个词句他说明的道理就是真实义当中呢一切言说都是没有的，一切本体都是离戏平等的，所以说这个时候是无所承认的。

那么下面就是讲有承认是什么时候有承认呢？

**然而就后得时，成为语言分别现相的对镜角度而言，如果是自己所说，或者对他人讲述基道果等法理那么必然要分开二量而加以破立，不要觉得，如此一来就与应成派大有分歧了**

那么就说胜义当中是这样，但是如果是要抉择后得的境界，那么后得的时候是成为语言的对境的现相，还有分别对境的现相，那么从他的现相的角度来说的时候，那么如果自己要思索这个时候就要分别，如果自己要思索就要分别，这个是这个方面一种现相，它的现相是世俗，它的本体是任意，等等世俗的时候要用分别，然后如果说需要对他人讲述，这个时候就要使用语言 这个时候就要使用语言，那么自己因为要给别人讲说的缘故呢 就要使用语言，或者你要造论，你要造论这个时候也需要文字来进行指引，如果是在这样一种前提之下 如果要给别人说述基道果等法理，那么必然要分开二量加以破立。那么就说如果自己要了知一切万法本体的话，那么在我们面前所显现的这个东西到底是什么？如果要分别的时候，和这样译成经典和论典这样一种意义一对照的时候呢，实际上佛菩萨就说一切万法是空性的，一切万法都是空性无所缘，那么现在在我们面前所显现的这些法他到底是什么样，当我们思考的时候，按照佛菩萨的这样一种这个经典、论典的这样一种语言分析引导的时候，这一切都是名言，他的这样一种本体是空性，这个时候就分开二谛来来进行观察，这个时候当然有二谛的承认的，还有如果说月称菩萨要给别人宣讲这样一种基道果的道理，基道果的道理实际上也是要分开二谛的，在名言谛当中这个地方本基是怎么样的，道果是怎么样的，胜义谛当中一切无所缘的这种道理是怎么样的，再讲的时候都要分开二量来加以破立，该破的就要破，该立的就要立，像这样的话就是说，必须要加以破立的。不要觉得这样分析破立之后，就与应成派大有分歧了，实际上并就不一定就完全就成了与应成派大分歧了这样一种观点了。所以说有承认和无承认还是要分清楚他的这样一种方式 什么时候是无承认的，什么时候是有承认的，这个方面是非常重要的一个问题。

**尽管名言的承认方式有所不同但祖师们的究竟意趣无有二至，这一点通过正理完全可以成立**

那么下面这一段就是教导我们说，如果我们不掌握，这些论典当中所讲到的这样一种精华要义的话，如果不掌握的话，有的时候就会对于很多智者的观点，就说是茫然不解，然后就开始会有可能进一步的导致诽谤等等的这样一种问题。那么如果你把这个精华掌握到了，掌握到了之后，你会知道一切祖师的密意完全无二，密意完全无二，就不可能对他们产生这样一种邪见，对他们就可以平等一起的。所以说这个地方就讲尽管名言的承认方式不同，但在宣讲的时候呢，在对名言的承认的方法跟随不同众生的根基，它所承认的名言方法是不同的，但祖师们的究竟意趣是无有二至的。第一，所有的这些祖师他都是完全证悟了胜义谛，第二个方面就说是他们的意趣，他们内心当中的想法完全是一样的，对于名言当中的承认全是如梦如幻，这个方面都是无有二至的。但是，只不过跟随不同众生的根性，有一部分众生根性他必须要经过这个经部的观点才能够接引，有些是通过唯识的观点才能接引，有些是通过这样一种世间的无患六根的缘起的意义可以接引，像这样的话就是安立了不同的名言，但实际上究竟的意趣是无有二至的，这一点呢凭借正理呢完全可以成立。下面还有一段就是在总结这部分，还有引用各祖师他们的意趣完全是无二的，这样的通过他们口述的很多语言通过成立的后面还有一段。

**如果懂得了这些道理，那么当今雪域中有些智者承认世俗量成立，另有一些论师将其视为完全不可能成立的谬论**

那么就说如果懂得了这些道理之后呢，那么对于一系列的弊病就会迎刃而解，那么什么样一种弊病呢？那么就说雪域当中有些智者他承认世俗量成的，名言量当中的一些名言谛的法是通过名言量来成立的，有些论师就把他视为不可能存在的谬论。像这样就觉得就是这些方面世俗量成立是完全不可能存在，把它作为一种谬论来进行批驳。

**还有有一些弊病就是对于前辈智者的观点有些人妄加诽谤说，没有证悟应成派的真实见解**

前辈智者是讲宁玛派的一切智者。宁玛派的很多智者在安立一切万法的实相是通过大圆满的境界或者是通过一切他们的这个证悟来宣讲一切无所缘，一切都不执著，像这样的一种殊胜观点的时候，有些人妄加诽谤的说他们根本没有证悟应成派的真实见解，像这样的妄加诽谤的。

**还有些人对诸大祖师的观点茫然不知**

还有些人对于一些诸大祖师，诸大祖师就说在这个注释当中也是提到龙树菩萨和弥勒菩萨或者龙树菩萨和无著菩萨，这些诸大祖师的宗旨是茫然不知的，没办法了知龙树菩萨他讲的胜义谛方面，或者弥勒菩萨他们所讲的这个问题茫然不知。然后由于这样的问题产生了很多很多这样一种邪知邪见。

**那么一系列弊病自会迎刃而解。**

那么这一段讲到了很多这个弊病，修行人在抉择正见的时候，在修学的过程当中不注意的话就会出现这样一种弊病。就说是轻一点的话就说是不懂，不懂这些祖师在说什么。那么如果这个病再重一点的话就开始要诽谤了，那么如果是对于这些大祖师进行诽谤，对于这些法进行诽谤的话，这个就成为谤法罪。谤法罪实际上是在这个所有罪当中，非常非常严重的这样一种罪障，就完全可以造的下。所以说麦彭仁波切就说必须要把这个问题要搞清楚，名言当中承许的方法虽然不同，但是祖师们究竟的意趣是无二的。那么如果懂得这个道理之后，那么诸如此类的谤祖师、谤法，或就是对于这些观点，内部观点一无所知的这些弊病，全部都会迎刃而解。所以说像这样的话就说是作为一个修行人来讲也是非常现实的一个问题，很现实的一个问题，因为我们要学佛法的话肯定会看很多书啊，会和别人讨论啊，或者自己修行的时候会去思考啊。这个时候如果对于这样的意趣，对于这些最核心的东西，最精华的东西，如果茫然不解的话，很容易出现诸如此类的这样一种过失，所以说如果要避免这种过失的话，就精进的去按照有正统传承的佛法去闻思修行，这个时候内心当中就会产生正见，不会对所有的祖师进行诽谤的 。

**在抉择如是二谛的道理时,有人不禁萌生这样的想法:如果所谓的世俗说成是障碍、覆盖真实义的话,就说明不清净的一切法本是如此,而远离愚痴的真实之法——佛陀身智等不是世俗,所以这些是不空的**

那么在抉择二谛的道理的时候，有些人他对于二谛的道理没有分清楚，或者按照后面麦彭仁波切所罗列的两种二谛对于这个两种二谛 的观点没有进行清晰地分辨的话，那么有些人他就会把这些问题就会搞混淆，对于这个二谛的道理如果没有真实通达就会搞混淆，那么他们是怎么样讲的呢？如果所谓的世俗是障碍，是覆盖真实义，那么在《入中论》当中有一句，痴障性故名世俗。那么什么是世俗呢？就痴障性故。它有一种愚痴，它有一种障。有一种这样障覆的这样一种含义，痴障性故名世俗。它像这样如果所谓的世俗是障碍覆盖真实义的话，就说明不清净的一切法（不清净的一切法就是讲世俗的这些法），本是如此是什么意思呢？本是如此的意思就是说，他不是真实义，因为他覆盖真实义的。那么这个世俗，这些不清净的一切法，它是不真实的。如果是不真实的，这个就说明它是虚妄的，如果它是虚妄的就说明它是空的。所以说你说世俗谛的法是空的，这个可以理解。为什么呢？因为世俗谛的这些法，必定会覆盖真实义，就说明不清净的一切法，本来就是这样的，本来就如此的，本来就是会覆盖真实义的，它就是不真实的，它非真实，非真实就代表什么呢？非真实代表虚幻。

虚幻实际上就是代表是空的，就不存在的，它实际上是这个意思。所以说把世俗谛的法首先判断为覆障，然后把它认定是非真实，然后就认为它是一种虚妄的法、不真实的法，是有这样一种本体的。当然，这样的安立方式也有，在三转法轮当中，对于这种世俗谛呢，它有这样安立客尘的意思吧。下面讲远离愚痴的真实之法。佛陀身智等不是世俗，所以这些是不空的。那么远离愚痴的真实之法是什么？佛陀的三身五智。像这样的话就说三身四智或说四身五智，不管怎样，反正佛陀这种身智是远离愚痴的，因为远离愚痴，才能显现佛陀的身智。所以这些是真实的法，那么这些真实的法，那当然就不是世俗谛了。因为所谓世俗就是一种非真实的，它是一种愚痴，它是一种覆盖的一种本体，它是一种虚幻的。所以，佛陀的身智是真实的法，不是世俗谛，所以说这些不是虚妄的、这些不是空性的。像这样的话，就说对二谛的意思呢就产生这样一种观点。所以尤其是后面佛陀的身智等等这些法，胜义谛的法它是不空的，这方面的不空是跟随分别念，它认为是实实在在的一种存在。下面就要对这个问题作分析了。

**实际上这种想法相当于论中所说的“于佛等微贪”一样,因此必须要断除实执,而对经中所说的“若有超胜涅槃之一法存在也当视为如梦如幻”生起定解。**

麦彭仁波切说，实际上这种想法相当于论典中所说于佛等微贪。于佛等微贪是什么意思呢？实际上就是对于佛果产生一种想要获得的心，这方面就叫于佛等微贪。我发誓成佛，我对于佛果我想要获得，这方面就是一种于佛等微贪。那么于佛等微贪是什么意思呢？有些地方说这个是一种善分别，你发愿成佛的这种心是一种善分别念。善分别念就是对你入道来讲那是很重要的，你必须要有这样一种求佛的一种心，为度化众生我发誓成佛。像这样的话，这是一种善分别念，善分别念的话，对于入道来讲那是很重要的。但是这种分别念、这种善分别念、入道的一种分别念，如果说你一直要保持这样一种状态，你如果要登地的时候，你还要保持这样一种状态，那就是成为一种障碍了。因为它必定是属于所知障的范畴当中，它是一种善分别念，它不是烦恼障，但是它是一种所知障。所知障它直接障碍成佛的，直接究竟障碍成佛的。但是间接来讲，它也是障碍解脱的。所以说，如果你是对于这样一种所知障如果不打破的话，你不断除对成佛或者一种贪执、实执的话，仍然没有办法登地，仍然没有办法成佛。所以说，必须要断除实执。前面实际上就是说，应对前面那个问题，前面对方说佛陀身智等不是世俗，所以这些是不空的，他觉得这个对佛果的身智不需要去借助于空性，所谓空的法就是指世俗谛，覆盖真实义的法才是空的，那么佛陀的身智不空，######（33:36）麦彭仁波切说必须要断除对不执著法的实执。

那么就是说，而要对经中所说的，这个经就是讲《般若经》，那么在《大般若经》当中，经常提到这样一种法，在全知无垢光尊者《虚幻休息》当中，经常使用的教证------若有超胜涅槃这些法的存在，也当是如梦如幻。那么就是说，它前面还有一句话就是说，世俗的一些法如梦如幻，胜义谛的法如梦如幻，若有超胜涅槃之一法存在，它就是说，世俗法如梦如幻，涅槃法如梦如幻，也就是说呢，一切世俗谛的法是如梦如幻的，胜义谛当中的涅槃法也是如梦如幻的，如果还有一个，假如说，当然真的超胜涅槃的法是没有的，这个地方是用一个假设句，假如说，还有一个比涅槃的法还要超胜的法，这个也是如梦如幻的。要对这个问题产生定解。就是说佛陀的身智是涅槃法，般若经当中讲，涅槃如梦如幻，那么你如果觉得佛陀的身智超胜了涅槃，如果有超胜涅槃一法的存在，也是如梦如幻的，仍然是如梦如幻的，没有一个真正实体存在的。

所以，实际说明什么问题呢？《般若经》中经常提到的这个教义，从色法乃至一切智智之间，都是本体空的，没有一个真正的实法存在的，全都是如梦如幻的。所以对这个问题必需要产生一个定解。那实际上就是说，于佛等为贪，前面分析的时候，为什么说从色法乃至一切智智之间都要把这样一种执著都要打破呢？实际上色法到一切智智之间，它包括了所有的一切法，一切的世俗法、一切的胜义法，全都包括在这个当中了。一切的世俗法，比如说前面的这个色、受、想、行、识，这些五蕴的法全包括世俗当中。还有后面的这样一种道位的法，像三十七道品、四无量心；像这样的话就是包括道位等，还有最后果位的佛陀的这样一切智智。反正就是说，一切世俗和胜义的法全包括在里面，一切的有为无为法全包括在里面。所以说，一方面，我们要打破对世间当中一些粗大色法的执着；一方面，如果你要成就究竟的佛果的话，那么对于这样一种胜义谛、对于这样一种佛的身智等等，也必须要打破实执，对这样一种认为实实在在的存在，这种实执必须要打破的。

当然，前面我们已经讲过了，从一个分别念的状态来讲，你如果对于色法等产生实执和对于成佛产生实执，从它分别念的这个本体来讲，它是不一样的，作用不一样。从它入道的角度来讲，如果对色法等很强烈的实执，这方面会障碍你入道，因为如果你对色法等等产生很强烈的实执，你很可能产生贪嗔；如果你对成佛产生一种实执，很有可能就会入道不清净。从这个角度来讲当然是不一样的。但是从它的本体来讲，不管你是对于这样一种色法的执著，还是对于这样一种佛果的执著，都是执著，如果是执著，都是束缚，全是束缚。所以，像这样统统要平等断除，每一个都是这样的。所以说，要让我们对于这样一种佛陀身智的法本体空，要产生一种殊胜定解。

下面就是麦彭仁波切的一个不共观点，上师在注释当中也提到了，这样一种不共的观点是非常稀有的。如果我们掌握了这样一种不共的观念的话，对于帮助我们理解佛经、论典和它的必要性，尤其是要帮助我们很准确地理解二转法轮的究竟意趣、三转法轮的究竟意趣非常重要。就是下面所讲的两种二谛，两套二谛的安立方式。

**所有经论中安立二谛的方法有两种，其一，是从观察实相胜义量的角度，将空性立为胜义，显现立为世俗；其二，是从分析现相名言量的角度，将实相与现相完全一致、真实不虚的对境与有境安立为胜义，其反方面立为世俗。**

这是两种二谛。两种二谛的文字不多，意义很深。第一个就是说，####(38:26)，就是现空二谛。平时我们讲的现空二谛就是第一种二谛，观察实相胜义量的角度，把空性立为胜义谛，显现立为世俗谛，这个叫现空二谛。现，就是讲它的显现；空，就是讲它的这样一种空性。所以，现空二谛的意思就是说空性这部分是胜义谛，就是说不管什么法，这方面很明显，自空观点，很明显的这种观点，反正不管是什么法，从色法乃至一切智智之间，这些法在显现的当下全都是空性的，所以空性这部分就是安立成胜义谛。我们理解，如果是要从现空二谛抉择一切万法的话，肯定是二转法轮，二转法轮使用的二谛的方式就是使用现空二谛。所以说我们翻开《般若经》一看的时候，都是讲一切万法都是空性的，翻来覆去的讲一切万法都是空性。所以这方面就是完全是现空二谛的一种标准了。

所以说一切的显现当下本空，不是以其它法来空，而是它显现的本体、它显现的当下，它自就是空性的，所以它具有空性的特质，那就叫胜义谛，把它安立成胜义谛。那么，显现的这一部分，不管是什么显现，这个就是世俗。从我们第六意识面前一种总相的显现开始，还有就是我们也是面前这样一种所谓的自相显现，还有就是说佛陀的这样一种身智的显现，这所有的这样一种贤和劣的显现，都是世俗，全是世俗谛。所以，空性就是胜义，显现就是世俗的。所以说如果要了知一切万法的本相，如果从实相胜义谛的角度观察产生定解的话，就使用现空二谛。反正它的胜义谛是空性，你必须最后要得到一个空性的正见（40:10）

显现一方面立为世俗，当然世俗方面它不完全说都是不好的。不能理解所有的世俗意思都是不好的、下劣的，不能这样理解。因为在这个世俗当中有色法的世俗也有佛陀身智的世俗，这个当中就通过不同的因缘显现的不同贤劣之法。它们的本体胜义当中是一味的，都是空性的。但是在名言谛当中有差别，那么这种差别法就是世俗谛。这个方面就是现空二谛。

那么还有一种二谛就是讲到了实相、现相二谛，就是讲第二种。这种第二种二谛主要用来衡量第三转法轮的意趣。第三转法轮的意趣如果你使用实相、现相现相二谛，可以非常准确的来认知它。最后我们还有一问题，就是实相、现相二谛和这样一种现空二谛还有一个融合。因为这两套系统虽然好像分开操作，但是因为佛陀所讲的诸法的法义是唯一的。所以说唯一的缘故，最后还是要有一个回归，这个是圆融的。所以这两种二谛最后还一个圆融的问题，否则的话就会产生两个结论。如果最后产生两个结论，比如说使用现空二谛得到一个终极结果，使用实相、现相二谛得到一个终极结果，后面就会出现通过两种二谛得到的两个结论。两个结论当中如果没有真正圆融的话，就会出现一个现实的问题：谁是真实的？谁是更真实？谁是最了义的？会出现这样的问题。如果出现这样的问题，要不然必须取一舍一，取一舍一那是不对的。要不然就是两个法界同时并存，两个法界同时并存这样一种观点也绝对不可能成立。法界唯一，不可能有两个胜义谛。所以像这样两种二谛还有一个圆融的问题。

下面我们首先分析一下第二种二谛：实相、现相二谛。那么“其二就是从分析现相名言量的角度”，它主要是现相、名言量，名言量就是说前面讲观现世境见量。像这样通过现相名言量的角度，“把实相和现相完全一致的真实不虚的对境和有境安立成胜义谛”。那么就是说实相和现相完全一致，就是说真正的一切万法、一切诸法宇宙的实相和它的现相已经没有差别了。所显现的现相也就是实相本身，这个叫做实相和现相一致了。真实不虚的完全没有这样一种虚耗的对境和有境，就说你所看见的对境实际上也是有境。有境和对境完全成了一味了，这个方面就安立成胜义谛，反面方面安立成世俗。

打比喻讲就比较容易通达，上师在注释当中打的比喻是海螺的比喻。这个白色的海螺就相当于它的这样一种实相，它本来就是白的相当于实相。现相就是显现在我们面前的，它本来是白的，如果它本来是白的显现在我们面前的时候也是把它看成是白的，这个叫实相和现相完全一致。“真实不虚的对境和有境”对境就是讲这个白海螺，有境就是我们的眼识。白海螺是它的对境，我们看到白海螺的这样一种眼识。如果说我看到的，我的有境和它的对境，有境是我们能看到的眼识、耳识这些有境，有境和对境完全一致了，就实相和现相完全一致。它本来是白的，我看到它也是白的，它显现的样子显现也是白的。这个方面叫做实相和现相完全一致，真实不虚的对境和有境，把这一方面安立成胜义谛。反方面就是世俗，反方面就是世俗是什么意思呢？它本来是白色的，但是如果我们的眼根有病了，我们看到这个白海螺是看成黄色的了。把这个白螺看成黄螺了，这个时候就是对境和有境不一致，实相和现相不一致。它的实相是白的，但是我们看到是黄的。我们就说对境和有境实际上真正来讲是白的，但是在我们现相当中对境是显现成一种黄色的，有境显现成黄色的眼识。这方面就是一种颠倒的，这个方面是世俗谛，这个是比喻。

如果从意义上来讲的时候，谁真正的证悟了胜义谛呢？真正从究竟的观点来讲，佛陀证悟了胜义谛，这种三转法轮的胜义谛佛陀是圆满的证悟了。菩萨是入定位的时候部分证悟了，部分显现。那么怎么这样讲呢？佛陀的现相就是实相，佛陀的有境和对境完全一致的，没有丝毫差别。佛陀所看到的所有的现相实际上就是实相，没有一点点的障碍。所以说，佛陀的这样一种对境和有境才能完全一致，对境这个法界和他有境的智慧完全成为一体了。所以这个时候实相和现相完全一致，这就是真正的胜义谛，从有境的角度来讲安立成胜义谛。

反方面世俗谛，比如说众生，我们这样一种安立的境界就是世俗谛。为什么是世俗谛呢？因为我们的实相和现相不一致，我们学习过教义之后我们就知道，一切万法的实相应该是如来藏的光明。但现在我们的现相呢，和这个实相不一样。现在在我们面前显现的诸法，山河大地等等有很多不清净的地方，变化、无常还有痛苦，这方面就是现相。那么这个方面就是现相，在我们面前所显现的现相和真正的实相二者对不上，所以说在我们的现相之外还有一个实相的本体存在。所以说这就是实相和显现不一致，这个就不是真实不虚的对境和有境的安立的方法。那么我们的对境和有境都是一种虚妄的本体，离开这个虚妄的本体之后还有一种清净的自性，如来藏的光明自性和它的智慧本身，所以这个方面对于众生来讲完全就是世俗谛了。所以像这样分别安立的方式就是这样的，实相和现相完全一致的这样一种真实不虚的对境有境这个是胜义谛，佛、菩萨就安住在这个地方。所以说佛的所有的境界都是胜义谛，因为离开了这样一种虚妄的东西。凡夫人从一个角度来讲，纯粹安住在世俗谛当中。因为凡夫人的境界完全是颠倒的，它的显现完全和实相不一致的。这个方面就是三转法轮的意趣。比较分析的时候，二转法轮它主要是从所境的角度讲的，从所境的角度观察的时候，一个凡夫人他也可以去安立胜义谛和世俗谛，他可以抉择。比如说现在我们虽然是凡夫，我们面前还显现这样一种很多很多不清净的法，按照三转法轮的角度来讲是纯粹的世俗谛了。但是从一个角度来讲的话，从把空性安立成胜义谛，这个时候我们就可以去观察、去分析。反正一切众生在空的部分就是胜义谛，所以你显现这部分就是世俗谛。从这个方面观察的时候可以这样去安立，所有的显现方面是世俗谛的自性。这个时候我们就要去修行，修行之后在二转法轮的基础上再去修行一切万法是空性，最后就把自己一切凡夫的虚妄分别全部分别掉之后、全部消失掉之后，最后就可以显现这样一种实相义。实相义现前之后这个就可以说证悟了胜义谛了，它的本体是这样进行安立的。这个方面就是讲两种二谛的安立方式，一个是现空二谛；一个是实相现相二谛。现空二谛主要是抉择自空，如果你要抉择自空观点你使用现空二谛。把一切的显现安立成世俗，它的本体空是胜义谛。三转法轮实相现相二谛呢，它主要是抉择三转法轮的意趣，主要是抉择如来藏光明的。所以如来藏的光明在一切有情相续当中本来具备的，但是因为世俗的虚妄分别障碍之后没办法显现出来，这样一大部分客尘就必须要空掉，那么怎么样空呢？必须要通过二转法轮《般若经》的体系把所有的客尘抉择为本性空，抉择为本性空之后把客尘通过证悟空性的方式扫除之后，它的如来藏光明本体一分一分显露出来。这个就是二转法轮和三转法轮两种二谛之间的一种连接，连接的方式就是这样的。那么实际上就是我们前面在讲中观的时候，也是再再提到过这个问题。实际上你对如来藏光明的执著，这个方面在二转当中，它抉择的时候就是你对如来藏光明，如来藏光明是世俗，它显现是世俗，它本性是空性的。这个方面就是帮助你打破这样一种如来藏光明的执著。那

那么这种对如来藏光明的执着放在三转法轮当中，恰恰就是它的一种客尘，所以说你怎么抉择如来藏本空，实际上就是说是你认为如来藏实有的这样一种分别心面前的如来藏呢，它是一种这个客尘之心，那么这样一种客尘之心在他空当中，它是它，它是必须要空的，如来藏光明它是一种无为法的自性，所以说从一个角度来讲像这样说就是说它的本体也是一种空性的，如来藏的本体是空性的，必须要把它抉择为空性。而就是说三转法轮如来藏的光明我们说是恒常不变的法，它实际上已经超离了分别心，已经超离了分别心之后的，离开了一切戏论之后完全熄灭之后的这样一种状态。这个时候说这样一种实有，实际上我们说如果你二转法轮的这样一种基础打牢了，般若体系这样一种体系学好了，这个时候所有的执着所有的概念应该在脑海当中都不复存在，没有一切的戏论，在没有一切戏论的基础上给你讲如来藏光明，你就站在很高的这样一种层次上去接受这样一种如来藏光明，也不会产生戏论，为什么？因为一切的戏论在二转法轮自空的这个境界当中，全部已经打破了， 在这个基础上再给你讲如来藏光明、恒常、实有，这个时候就不会产生戏论了。所以说为什么说如来藏光明这个恒常，它这种不可思议的恒常呢？不可思议的有呢？因为可思议的法都是凡夫的分别心，凡夫分别心的本体和凡夫分别心的对境在二转般若体系当中全都扫荡的干干净净。

那么就是说是在一切凡夫分别心的本体和它的对境的所有的法这个在三转法轮当中就安立成客尘，安立成客尘，所以说当你把这些客尘全部消尽之后呢，如来藏的本体，这样一种恒常不变的本体，你可以很准确的认知它，不可能认为它是一个分别心面前的有。所以说这种有，这样一种如来藏光明的有，在这样完全抉择完之后就完全可以通达了，因为把这个安立为客尘，而客尘是什么？客尘在有些地方我们再再讲这个问题的原因就是说八识和八识的对境全都是客尘。这样八识和八识的对境在哪个地方抉择为本空呢？八识和八识的对境在二转法轮当中，完全抉择为本空，就是说你的眼识和眼识的对境，意识和意识的对境，乃至于就是说如果有第八识的话，第八识和第八识的对境。我们说在二转法轮当中，这个是所有的法是本空的，乃至于说我认为佛怎么怎么样，我要成佛，这个是第六意识和第六意识面前的对境。这个方面必须要在二转法轮当中全是本空的，全是自空的，所以说当你把这些全自空之后呢，你对如来藏的执着这个是第六意识和第六意识的对境。我认为我要成佛是第六意识和第六意识的对境，反正像这样讲的时候，八识和八识的对境，在二转法轮当中全都是本空的，除了这个之外没有空性了，除了这个之外再没有空性了。

所以说而这种法在三转法轮当中，恰恰就是客尘，恰恰就是客尘，恰恰就是就是要远离的这一部分。所以说呢，三转法轮当中的客尘，他在二转法轮当中全部都已经该破的都破完的了，所有的戏论都已经空掉了。空掉了之后说，三转法轮跟你说在这样一种一切万法状态当中，如来藏它不显现是因为它的客尘存在，所以当你把这个客尘消尽之后呢，如来藏的本性就显现出来了。那么这种如来藏的本性完全是佛菩萨的对境，佛菩萨智慧的对境，所以我们说这样如来藏的本体在佛的智慧面前是不是如实的证知了，我们说是如实证知了。

我们再说，那么这种如实证知的状态是不是变化无常的呢？我们说绝对不是变化无常的，我们说是恒常不变的。所以说这种恒常不变完全不是我们分别心的恒常不变，它是佛菩萨面前的有，佛菩萨智慧面前的有和我们分别心面前的有不是一回事情，它虽然都是一个有。但是呢，它两种有的概念完全不是一样的，说佛智慧面前的有，它就是不可思议的一种有，超越凡夫分别心面前的有，如实如实存在的有，所以把这种如实如实存在的有，在名词上没有办法安立了，名字上怎么安立呢，就是说它是真实的，不空的，它是一种恒常的，它是一种安乐的，我们只有使用这些名词来表绘它。但是我们有的时候凡夫人如果没有二转法轮的基础，你就会使用分别心，就凡夫人的思维方式看这个有，因为我们面前的有，就是这种有，所以如果你没有二转法轮这样一种的基础，你去看三转法轮的教典，到处都是恒常，到处都是不变，到处都是安乐。

我们看这个不就是常乐我净么？常乐我净不是在这个一些小乘当中都破了么，为什么在三转法轮还出现如来藏、常乐我净呢？难道不是和外道的神我一样的么？完全不是一回事情。所有像这样的话就是说所有的凡夫分别心面前的有，在二转法轮全部已经扫荡干干净净了，没有一个什么可以执著的了。所以这个方面在现空二谛它的意思要得到万法空性的意思就是这样的，它把显现立为世俗，把空性立为胜义，它是这样的。

然后三转法轮当中讲了，它的客尘扫荡完了，它的光明如来藏全体显露，如来藏的光明全体显露的时候，这个时候，就是实相现相一致了，什么是实相，实相就是如来藏光明，现相是什么？现相就是一切的客尘，所以说像这样说的话就是说是这个，佛菩萨面前这样一种现相，它就是如来藏光明，它没有其他现相了。真正的现相客尘，在修道过程当中，从一地到十地，修道过程当中，通过证悟空性的方式，就是说部分的全部的也已经扫荡干净了，哪里还有你这样一种现相，连他的种子，连它的习气，全部都已经扫荡干净了。

所以这个时候如来藏的光明全体显露，对境和有境完全无二，这个就是真正的胜义谛，你没有证悟这个境界之前全是世俗，都是世俗谛，所以像这样从这个方面，就可以完全的把空性和如来藏的这个光明，完全没有一点点矛盾抵触的方式完全抉择出来，可以完全抉择出来，所以说必须要使用两种二谛，如果不使用两种二谛，如果不使用自空他空的这样一种观点，那就是说统一来做衡量的话，实际上我们对于二转和三转，老是觉得没办法统一的。

三转法轮当中讲有，讲恒常不变的有，这个有是什么状态？什么意思？像这样的话麦彭仁波切在《如来藏狮吼论》，大空狮吼论当中，对这个问题都讲的很清楚。所以说像这样的话就是说，像麦彭仁波切把这些问题讲的非常非常这个细致，只是我们是不是深入的把这种智慧变成了我们自己的智慧了，这个方面是需要自己努力，否则的话，讲的方面是讲的非常清楚了，讲的非常非常清楚的，讲得非常清楚。所以像这样的话就是说没有一个法，最后我们就是说，没有一个法是不空的。但是呢，就是说如来藏光明还是有的，那么在讲这个话的时候，如果你的意义完全通达了，你就不会觉得这个矛盾，如果你的意义不通达的话，你就觉得这个没有办法理解的，一方面就是说这个一切法本空，所有的法都是空的，一方面三转法轮后面又出来一个就如来藏的本体是不空的，如果你觉得是空的，它不是一种了义的说法，还有这么讲的，所以从这个方面讲它是从哪方面安立的，这个空是从哪个方面来讲空，为什么这个如来藏本性空，它的这个显现还是恒常有的呢？这个方面就要从二转三转意义要去详细分析，详细观察之后呢，自己内心当中可能会产生一个定解，否则的话，不好产生定解，那么这一段当中所讲的内容，就是说文字很少，但是就是说意义很深啊，听一次不一定能够完全的掌握，那么后面下去之后要好好看，然后去讨论，翻很多其他的这样一种这个教言，或者该问就问，像这样的话实际上，它这里面的很深很深的，二转三转法轮它的意思就非常深，我们不是说学一次两次，思考一两个小时就能够完全通达的，长时间思考，对这个问题产生一定的定解。

**后一种安立方法的胜义本体也是空性的。**

那么后一种安立呢，就是讲到了这个就是说实相现相二谛，实相现相二谛它安立的胜义谛，它的本体也是空性的，它的本体也是空的，所以前面我们在做分析的时候对这个问题也是稍加分析过了，也是分析过了，所以你在抉择如来藏本体的时候，这个如来藏的本体是不是本性空的，是本性空的，所以它的本体也是空的。

那么主要是这样一种本性空呢，就是说戏论呢，就是说我们要破的什么？不是说我们的分别念，通过我们的分别念要去破一个佛菩萨面前的这样一个如来藏，我们要去破一个佛菩萨的智慧，佛菩萨的智慧通过我的分别念去观察说你这个智慧是本空的，不是这个意思，实际上就是说佛菩萨面前的智慧，它显露的时候呢，它完全都没有一点点障碍了，没有一点的障碍了。所以它面前不存在空，不空的这样一种戏论，这种戏论法是没有的。

关键是对我们来讲，我们不需要对佛菩萨操心，它的智慧是空与不空，我们不需要操心的，他这个已经证悟了它的这个本空的这样智慧的本性了，关键是我们方向的分别念，怎么样去理解，就是说这样一种这个就是说显现法，怎么样去理解如来藏，对于我们相续当中如来藏这个体性是怎么样去安立的，所以这个问题还是关键落在我们自己对万法的一种错误认知上，所以观察的时候呢，不是说我通过我的分别念去破佛菩萨的智慧，一个分别念怎么去把佛菩萨的智慧破掉，说是空性的呢，不可能的，所以说是我们面前的分别心认为的这种智慧，把这样一种实执破掉。破掉之后，这个戏论法打破之后，我们就说它的本体是空的。这样安立胜义的法本体是空的，因为这个是凡夫人是根本没办法缘胜义的。所以说分别心面前的这个法即实执的法，错误的认知，它的本体是不存在的，它本体是空的。

所以说呢，这方面安立后一种安立的方法的胜义谛他本体是空的意思也就是这样的，主要是帮助我们在了解这样一种他的本体的时候，我们只能说他的本体是空性的，因为他所有的戏论这个时候都是不存在，在胜义方面他戏论都不存在，戏论就包括这样一种有无是非当中，就包括在这些当中。所以说观察完之后呢，我们有无是非打破之后这个戏论打破之后呢，可以说是他本体空，这个方面就可以安立了。所以说后一种安立的方法胜义的本体是空性的。

那么实际上这个在对照什么呢？这个方面在对照前面这个问题，前面我们说在抉择二谛，有人不禁谋生这样的想法，讲完之后后面不是说佛陀身智等不是世俗。所以这些是不空的，我们说对佛陀身智等不是世俗这个是胜义谛，这个我们在观察后面一段的时候把这个连起来。这的确是胜义谛。但是呢，就是说所有的这些是不空的，这句话不对，这个佛陀的身智不是世俗，他是胜义谛所以说这个不空，我们说本体也是空性的，实际上本体也是空性的，如果你通过分别心，缘这样世俗的话他也是不对的，也是必须要打破的。所以说就说是这个胜义谛的本体他也是离戏的空性，我们要回答前面这句话就说如果前面这一句话对方是通过实相现相二谛来提这个问题的话，佛陀的这样一种身智胜义谛他远离了愚痴的法，他是真实的法。但是这种胜义谛的本体也是空性的。这方面是对前面的问题做一个回答。

**此处按照前一种安立方法，也就是将世俗的含义安立为真实与非真实二者中非真实的方法，所谓真实的意思是说事物的本相---自性不成立的空性。**

那么就说此处呢我们按照前一种安立的方法，前一种安立的方法就是现空二谛。那么就说前一种方法现空二谛当中讲世俗的含义，把世俗的含义安立成真实和非真实两者当中的非真实，这样一种世俗谛不是真实的。那么这个非真实到底是怎么理解的呢，这个非真实是不是像你所理解的这样一种，非真实就是虚假，非真实就是空，那么真实就是不空，是不是这样理解的呢？不是这样的，为什么呢?因为下面我们会解释，所谓真实的意思是什么样的？所谓真实的意思是说事物的本相，自性不成立的空性，自性不成立的空性就是二转法轮当中现空二谛当中真实的意思。

所以说如果我们把真实的意思定义好了，所谓二转法论当中的真实的意思就是讲空性，自性不成立的空性把这个安立成真实。那么好了，我们讲非真实是什么呢？就是讲它的世俗谛嘛，世俗谛讲的很清楚，显现就是世俗。所以二转法论当中的非真实他就讲显现，所以说这个显现的意思他不是像你理解的一样，纯粹是一种虚妄的法。所以说如果是二转法论当中的真实，他这个真实就是空性。那么他这个空性就是胜义谛了。那么他反过来非真实的世俗是怎么样的，哦，就是显现而已。

那么显现是不是完全都是虚妄的呢？显现不一定完全都是虚妄的，比如说佛陀的智慧，这就不是虚妄的。所以说我们把这个理论再放到前面这个意思来讲，前面这一段话当中他不是有一个这个意思吗，如果所谓的世俗说成障碍覆盖真实义的话，就说明不清净的一切法本身如此。他就把世俗谛安立成覆障啊，就说是障碍覆盖真实义，就是非真实的嘛，非真实就是虚妄的意思了，而远离与真实之法，他就把真实之法的意思补空。但现在如果按照二谛二转法论的意思来对照的时候，这个地方就是说所谓的真实他恰恰就是空性的，所以你认为这样一种真实的法是不空的这个说法不对，对二转法轮来衡量的时候也不对。

然后就是说非真实，非真实就是世俗谛嘛。世俗谛是不是就完全障碍覆盖真实义，是不是不清净的一切法本来就是这样一种虚妄的法呢？也不是虚妄的法，因为显现就是世俗的缘故，显现当中包括一切法，乃至于佛陀的身智都是包括在里面的。所以说这个方面就是说如果我们把这个思路分清楚了，你讲这句话，你是要通过现空二谛来讲还是要通过实相现相二谛来讲，如果你使用现空二谛来讲，那么这句话也不对。（如果你要使用现空二谛来讲你这句话也不对）。关键问题就是说你要衡量什么法，你通过什么道理来衡量。现空二谛安立的方式他有两种理，所衡量二谛的方式也不一样，所以说我们就把这样一种对方这句话作为他观察的一种基，后面我们在学完之后，我们再回过头来看他这句话的时候呢，的确是有很多问题的，所以说麦彭仁波切后面说后面一种安立方法的胜义本体空的把他打破了。实相现相也不对，那么如果按照第一种安立现空二谛的话那么就真实和非真实不是像你这样理解的，真实的意思是空性，非真实的意思就是显现。所以显现当中不一定是虚妄的，显现当中不一定是完全覆盖的意思，是这个含义。

那么下面还要讲这样一种世俗谛，还要讲世俗谛。世俗谛是不是完全是覆盖的意思，世俗谛是不是完全是不好的东西，下面讲世俗，不一定完全是覆盖。

**因此，必须要明白：所谓的世俗仅仅是指生等现相在诸凡夫前似乎成了隐蔽，遮障空性的法，而不要误解为在何时何地都是欺惑、虚妄的，也不要误认为它恒常遮障空性，因为对于诸位圣者来说，空性与缘起其实是交相辉映的关系，所以显现并非障碍空性。**

那么前面认为世俗都是障碍覆蔽真实义的。所以说他就觉得世俗是一个很不好的东西。但是世俗是不是完全恒时障碍空性呢？不是完全恒时障碍空性的。世俗障碍空性障碍真实义，只是从不了知这样一种世俗谛本体的愚痴凡夫来讲，他成一种障碍，但是你说恒时世俗成为障碍，这个不能成立了，为什么呢？因为所谓这样一种世俗谛，一方面前面我们引用了这个颂词“痴障性故名世俗”月称菩萨在《入中论》当中讲“痴障性故名世俗”，它有一种障碍，它是一种障碍，那就是说如果你不了知它的本体，它就会成了障碍。

比如说现在我们凡夫人，我们凡夫人处在世俗当中，那么如果我们不了知它的本性的话，这个世俗存在的时候我们就了知不了空性了，在这层意义上它的确是一种障碍了，但是不是恒常存在，因为月称菩萨在《显句论》（在中论的注释《显句论》）当中，他讲世俗的时候安立了三种含义，第一种含义就是障碍的意思，“痴障性故名世俗”这个就是障碍的意思。第二种含义就是互相依赖，互相依赖叫世俗谛，就说相互之间互相观待才能成立这个叫世俗，这个也是世俗的一个意思。第三种意思就是名称的意思，比如说能诠，所诠义呀，能诠义句所诠义呀还有能知所知呀，这些名称叫世俗。

所以说这个世俗不是恒时障碍的意思。障碍只是世俗的三种意义当中的第一种意义而已。所以有的时候呢，佛菩萨在论典当中说世俗是障碍他只是取第一种意思，实际上他还有互相依赖呢，互相依赖它叫世俗了。这个方面还有它，还有名称叫世俗的，所以说不是说这个世俗是恒时的都是障碍，不能理解成恒时障碍。所以后面这段话的意思，麦彭仁波切让我们好好的认知这个世俗谛。所谓的世俗是指生等现相在凡夫面前，讲的很清楚，诸凡夫前似乎成了隐蔽障碍空性的法。只是在凡夫面前，而且是似乎成了隐蔽而不是真实成了隐蔽的法，如果是的的确确是本性成了隐蔽的法，那么永远我们别想证悟空性。

所以说在凡夫面前似乎成了隐蔽障碍空性的法，而不要误解在何时何地，在佛菩萨二地的时候或八地的时候世俗谛也是障碍的，就是在什么时间什么地点都是欺惑的都是虚妄的，不是这样的。也不要误认为他恒常遮障空性，因为对于圣者来讲空性与缘起其实是交相呼应的关系。

那么就是说佛菩萨通过空性了知缘起，通过缘起来了知空性，或就是说通过现相来趋入空性，通过显现来趋入空性，通过世俗来趋入空性，那么世俗谛是方便，胜义是方便生，这个是在入中论当中讲的很清楚的，所以说胜义谛是方便生的，就说世俗谛是方便，你有这种方便才能趋入胜义谛，你没有这种方便，没有方便生，所以说如果按照完全理解成把这个世俗谛理解成障蔽的话，完全成了障蔽你怎么成为方便呢?就没办法成为方便

，所以说它要成为方便说明它不是恒时遮障空性的。

很多佛菩萨他就是因为这个世俗证悟了空性或就是说对于凡夫人来讲，你怎么样去了知空性？你如果把这个世俗法全部抛弃完了之后在哪里还找到一个空性？我们就说比如说柱子是空的，柱子是空性的，你如果把这样一种世俗的柱子完全抛弃掉了，你哪里去抉择一个柱子的空呢？所以说这个柱子空，柱子它代表一切万法一切显现法，所以所有的显现法你必须要善加使用它，你才能了知一切万法是本空的，所以二者之间是交相辉映的关系啊，就是说空性和缘起是交相辉映关系，它不是说是肯定是障碍空性的一种法。而且在中观的四部经典当中呢讲第二步境界的时候他还要用缘起显现，他还要用显现来通达空性的。中观四部经典当中就说第二步就是双运嘛，第二步就是双运，双运怎么修的，这个双运是一种空的境界，他怎么样去了知空性境界？他怎么样来提升这种空性境界的？是通过显现来提升的。所以像这样话第一步是一种单空，也是一种空；第二步双运空仍然是一种空，那怎么样提升双运空？你是通过显现来提升的，通过显现通过缘起的显现提升的，所以像这样讲的时候呢那么这个所谓的世俗它不是恒常遮障空性的，因为它就是这样一种本体，所以说不是障碍空性。

**但由于随着实执显现的愚痴牵引势必导致颠倒缘一切对境的自性，也正是为了推翻所化众生的颠倒妄执，善巧方便、大慈大悲的佛陀随应所化有情的相续才将显现称为世俗，并将它假立为证悟胜义的别名。**

那么就是说是世俗它的本性来讲它就是一种本性空的法，但是呢就因为愚痴的凡夫人他不了知这个，所以后面语气转了一下“但由于随着实执显现的愚痴牵引”，这个谁有这样一种实执显现的愚痴呢？凡夫人就具备这个，所以“由于随着实执显现的愚痴牵引势必导致颠倒缘一切对境”，对于这个柱子、瓶子等等一切对境的自性颠倒缘，本来这一切法都是无自性的，但是就是说颠倒缘之后认为这个都是有自性的。所以说呢对于世俗法有了一种错误的认知的时候，“正是为了推翻所化众生的颠倒妄执”，它本来不是实有的柱子认为是实有的柱子，像这样为了推翻所化相续当中的颠倒妄执，具有“善巧方便、大慈大悲的佛陀随应所化有情的相续把显现称为世俗。”就为了让他们知道这样一种法，像这样话就说无自性的，是无自性的你不要执著它，你如果执著它会成为一种颠倒缘世俗法的这样一种显现，会颠倒缘它的一种实执，所以说呢佛陀把这个显现称为世俗，称为世俗呢我们再把它世俗的意思对照的时候，为什么把它称为世俗呢？痴障性故为世俗。所以说佛陀，他就是说痴障性故，他为了让凡夫人打破对于这个显现法的实执啊就说痴障性，你要去执著它就成为一个痴障性，你对它的这个执著，它是一种愚痴嘛，它这种愚痴为什么叫痴？有的说是所知障。它是一种愚痴，障的话如果你这样它就障碍你，它会障碍你去证悟空性的，所以把这个显现称为世俗当中也可以这样理解。就为了牵引众生把这个显现、本来这个显现只是一种缘起的显现而已，它本来就是离四边的，但为什么把显现安立成世俗呢？就是因为佛陀为了牵引所化有情打破颠倒的实执，所以说打破对世俗法的执著的缘故呢把它称为世俗。“并将它假立为证悟胜义的别名。”这个“它”是什么呢？它就是世俗就是显现，把这个世俗假立为证悟胜义的别名，什么叫证悟胜义的别名呢？证悟胜义我们都很清楚了，证法、证悟胜义谛了，实际上就是说胜义谛到底什么样的？我们说佛陀假立了一个证悟胜义的这种名称，就说这个世俗这个显现，一方面它的名字叫显现叫世俗，一方面把这个显现叫做证悟胜义，证悟胜义的这种名字我们可以这样理解，就把它证悟胜义的这种名字放在世俗，为什么这样理解？因为世俗和胜义本性是无二的，就是因为它本性无二，所以说就是说我们说证悟世俗谛了实际上我们证悟的是什么呢？我们所证悟的是世俗谛的显现法，但是呢就是说佛陀就说你证悟了胜义谛了，你证悟了空性了，实际上这个所谓的胜义空和这样世俗显哪里有一个这么明显的差别呢？没有一个别别他体的差别，所以实际上你证悟的是什么？你证悟的是山河大地的空，你证悟的是世俗显现，但是佛陀说你证悟了胜义，实际上你证悟了胜义，我们一看证悟胜义时候：“哦，这个证悟胜义，那高的不得了了。”如果说你证悟了世俗，我们就觉得这个低的不得了。但实际上就是说佛陀这个意思呢为什么把假立为证悟胜义的别名呢？实际上书名的意思就是说世俗和胜义，显现和空性一味，它就是一味的，所以说你把这个世俗你安立成证悟胜义的别名，或者说证悟了世俗你说是证悟胜义都可以，你说你证悟了空性，和你说你证悟了世俗谛一个意思，你证悟了世俗的什么？还不是证悟了世俗的本性吗？这个世俗的本性是什么？就是胜义谛，那么这种胜义谛在哪里呢？离开世俗谛之外有吗？根本不是有，根本没有，所以说这个世俗它在显现的时候，显现法正在显现的时候它的本性就是离四边的空，只不过现在我们不了知它的空而已。所以说通过学习观察之后，我们通过观察，破、破、破，观察它就说这个瓶子它离四边了，实际离四边的空没有离开瓶子本身，没离开瓶子本身，所以说当你证悟瓶子本身的时候就是证悟它的空性了，证悟了空性就是证悟了它的本身。所以像这样讲的时候呢世俗和胜义它的关系就是这样，我们千万不要把它认为是两个别别他体的法，也千万不要认为世俗很低劣胜义很高尚，不要这样认为，它只不过是两个不同的名称，除了这两个不同的名称之外还有个什么样的差别呢？在佛菩萨的境界当中没有两个差别法，只不过现在呢对凡夫人来讲，前面讲很清楚，世俗谛是什么样？好像是一个障蔽的，我们一看障蔽就觉得它是下劣的，但是这个地方把这一大段把这个问题讲得很清楚的，交代的很清楚，为什么要把显现安立成世俗？就怕众生对显现产生颠倒实执有必要缘故呢把它安立成这样一种好像是一种痴障性，安立成世俗性，实际意义上就说是世俗和胜义是一回事情，名字上有差别，但是有的时候我们不善巧的话，就在名字上面搞出了一些其他的问题的。所以说为什么这个地方讲，把它假立为证悟胜义的别名，就把它假立为证悟胜义的别名，就是这个意思，实际上你证悟了世俗就是证悟胜义了，证悟胜义也就是证悟世俗本身，这个只不过是名字不同而已，实际上它本性完全一样。

**但要明白，实际上显现与世俗是同一个含义，显现是现似存在，并非真实成立，也要清楚所谓的无实也不必说成是一种颠倒的显现，其实就是将空性立名为无实的。**

那么就是我们要明白，显现和世俗就是一个意思，所以显现不一定就是障蔽，不一定是痴障，它在某个前提下这个显现才成为一种障蔽的。在什么前提下呢？就是众生对它颠倒执著的前提下，这个显现才成为障碍，否则显现本身不是障碍，就像这个显现它就是一个中义的法、一个中性的法，你要觉得它是空性的你证悟它的空它就是空的，你产生实执了就具有这个实执了，好像就是一个实实在在实有的法，所以显现不缚啊实执缚，执著缚，这个地方讲的很清楚，现在我们要抉择显现的法实际上就是把这显现法就是说还原它的本性。现在我们认为的显现已经不是单纯的显现了，现在我们认为的柱子已经不是它单纯的柱子了，已经是加了我们很多的概念的柱子。我们很多概念已经加在柱子上面，所以说我们要把这些概念去除掉，就是使用中观的理论破、破、破，破的是什么？不是破柱子，实际上破的是我们对于柱子的一种执著，我们对执著柱子的很多概念我们要通过中观理论把它破掉把它拿下来，把所有的这样一种有无是非的概念拿下来之后呢这个柱子就是个单纯的柱子，这个柱子就是它本性的柱子，是什么柱子呢？离四边的柱子，离四边的柱子最后就显现出来了，所以说当你证悟它柱子离四边的时候，这个就证悟了胜义谛，实际上你说你证悟胜义谛还是没有离开柱子本身的，只不过就是我们以前、我们现在认为的柱子，现在我们认为的山河大地、现在我们认为的所有的轮回乃至于我们身心的这种世界，完全都是加了我们实执了。

现在我们认为的所有的轮回，乃至于我们身心的一种世界完全都是加了我们的实执了。现在我们要学佛法，就是把这些实执通过理论的方式全部拿掉，拿掉之后呢，就还原它本性，把它的本性还原出来，仅此而已，除了这个之外，根本没有其他的。所以显现和世俗是同一个意思。麦彭仁波切非常慈悲，讲来讲去讲很多，你看又讲显现和世俗一个意思啊。那么我们认为世俗是一种下劣的，那么显现是不是下劣的？佛菩萨的智慧是不是下劣的呢？实际上不一定，显现就是个单独的显现。

所以说显现，世俗也是一个单纯的世俗而已。它就是这样一种问题，所以说它的本性和胜义谛的本性无二无别。“显现就是指现似存在”，好像是一种存在，并不是一种真实的存在，它本性空的嘛，它不是一种真实的存在。“也要清楚，所谓的无实也不必说成是一种颠倒的显现。”那么所谓的无实也不必说成是颠倒的显现，在某个前提下，无实法是一种颠倒的显现。在什么前提下呢？就是在抉择三转法轮的时候。在抉择三转法轮的时候呢，这个所谓的无实，是和虚妄，是和颠倒放在一个层次上面的。为什么呢？因为三转法轮的有实呀，三转法轮的有实，实有，它代表是真实的意思，它和真实，和这样一种不虚假，和这样一种胜义谛它是一个层次上面的法。所以在某些论典当中呢，就是说无实等于虚妄，无实等于颠倒，就是这样的。

所以我们没有好好地理解它出现的场合的话，有的时候我们就一看见无实，就觉得它是个颠倒显现，但是也不必这样理解嘛。实际上，无实就是空性的立名，空性立名无实的，单单这样而已了。像这样就是没有实有嘛，没有实有就是空性的，它显现的当下就无实有。所以说，它显现的当下无实有，它也不是说是个颠倒的显现，不必说是颠倒的显现。

**如果表面的显现成立，表面的显现真实，那命名为世俗显然不合道理，（因为它）已变成不空了。**

如果表面的显现，就说像显现一样成立真实的话，那么就说是表面的显现是真实的，那命名为世俗显然不合道理了，因为它变成不空了。那这些方面显现为真实的意思就是说，在意义当中讲，显现似乎是一种真实的显现，实际它不是一种真实的显现。如果真实义当中，表面的显现成立了，或表面的显现变成一个真实不空的法了，那就不能把它称为世俗了，就不能把它称为显现了，因为它已经不空的法。

那为什么不空的法不能显现呢？为什么把不空的法不能命名为显现呢？下面讲：

**不空的一个所知有实法不可能存在的道理依据理证如实成立，因此在万法当中偏堕于现空一方的法绝对无有。**

如果这个法是不空的，就说明这个法绝对不可能显现出来。不空的法是不变的，不空的法是没办法运作的，所以像这样的话，就说不空的一个所知法，所知有实法不可能存在的道理，下面还要讲。下面就是在麦彭仁波切的离一离多理证当中还要讲这个问题。所以说，一切的法能够显现在我们面前，就说明它绝对不是不空的。一切万法是本空的缘故，才能在我们面前显现。就说这柱子它本空才能显现，这样一种瓶子本空才能显现，如果它不空就绝对没办法显现，所以说如果真实的显现成立的话，它绝对不可能叫世俗的。它叫世俗就说明它是空的。这个方面讲了很多很多殊胜的窍诀，真的是非常殊胜。那么就说下面还要进一步分析嘛，这个地方就不多讲了，因为下面还要讲。

**由于万法的本性中不存在，因而凡是讲道理的人谁也不会承认其存在。**

因为在万法的本性中的确不存在，所以凡是公正的人、讲道理的人谁也不会承认，这个法是存在的。没办法承认它是存在的，就是这个意思。

**总之，所谓“世俗”这一名词就是为了表明正在显现时即是空性的意义。**

那么世俗这个名词呢，麦彭仁波切这个方面再进一步给我们讲，再进一步地把智慧给我们的打开，再进一步把智慧给我们挖深。那么世俗这个名词就是为了表明啊，正在显现时就是空性的这个意义。这个意义是什么意义呢？如果你单单把这个着眼点放在词句上面，你们就理解不了，正在显现的这个就是空的。但是世俗这个名词为了表明，正在显现时它就本空的，它的显现就是本空的。柱子，就是说瓶子在显现时是本空的，这个意义就是这样的，显现的时候就是空性的。

**那些苦苦思索所谓“世俗”的字眼而将其视为低劣的坏法进而对空性另眼相待、对世俗不屑一顾的人们实难获得甚深中观的清净见解。**

那么有些人他是把这个着眼点放在世俗的字眼上面，苦苦思索世俗的字眼，你看，世俗，世就不用讲了，就是世间嘛，俗就是低俗嘛。像这样话就说，你把这样一种着眼点放在字眼上面，你肯定就把它想当然认为是低劣的坏法了。然后，既然它世俗是低劣的，那空性肯定是胜义了。胜义那是很高尚的东西了。所以说，“把世俗和空性另眼相待。对世俗不屑一顾的人很难获得甚深中观的清净见解。”但实际上麦彭仁波切的意思就是说，世俗它字面上似乎有一种坏的意义在里面，但世俗的意义呢，这个词所表明的意义是，这个显现就是空性的，所以说，他就是说，世俗和胜义就是一而二，二而一的。也就是它本来是一个法，但从词句上可以分为世俗和胜义两个词，那么这两个法实际是一个法，一而二，二而一，所以我们在理解时，不能把它们打成两截了。打成两截之后，这个世俗是坏的，胜义这个是好的。然后对胜义谛空性另眼相待，然后把这个世俗抛弃掉。像这样的人呢，没有办法获得甚深中观的清净见解。因为就是你把世俗和空性另眼相待，实际上就是把显现和空性打成两截。那如果你把显现和空性打成两截，你怎么能获得清净的中观见呢？真正清净的中观见就是说现空双运的，现而空，空而现，就是说世俗就是空性，空性就是世俗，像这样显现就是空性，空性就是显现，这个方面才是清净的甚深中观见。否则的话，如果你把这个世俗的字眼理解成很下劣的，没办法获得甚深中观见。这个方面从意义上讲，很深很殊胜，希望大家去体会。

**为此，如果明白无实的显现立名为世俗，自性不成的空性命名为胜义，这两者无有轻重之别，从色法到一切智智之间平等一味，那么就能确信万法之中再无有比这更重要的一个所知了。**

所以说，“如果我们要明白无实的显现立名为世俗。”那实际上就是说，这样一种显现和空性啊，就是说世俗和胜义，这两个法，前面讲，就是一而二，二而一，就是这样一个法。所以我们在分辨的时候，我们明白的时候，就是说，从它的显现，无实的显现这一分，从显现的这一分把它安立成世俗，然后把自性不成的空性这一分命名为胜义。实际上就说，显现和空性，显现和自性不成都是一切万法的本性，都是它的一体两面。一个法它有现显这一部分，这个法也有空的这一部分，所以显现这一部分就叫世俗，空的这一部分叫胜义。我们能不能把这个一体的两面打成两截呢？我们没有办法把一体的两面分成两个法，所以说我们怎么办呢？实际上只是从，只是把显现的这一分叫作世俗而已，把不成的这一分叫作空性而已。实际上，显现的这一分和空性的这一分，它就是一个法的本体，就是一个法的本体，除了这个法的本体之外，哪里还有一个单独的世俗和单独的这个胜义呢？没有，完全是没有的。比如说做梦呢，我们都知道这个梦是假的，但是就从它显现梦境的这个部分叫作世俗。这个梦境在显现时，不成立实有或自性不成，这个层面就叫作胜义，叫作空性。这个方面就是说，它一而二，二而一的特点非常的明显。所以说我们在抉择的时候呢，只不过佛菩萨为了引导我们呢，分了个世俗和胜义。如果我们通达了，如果我们对一切万法的本性通达了，根本不需要世俗、胜义这个字眼。所以我们现在就要去靠近佛菩萨的智慧嘛，佛菩萨的智慧对于世俗和胜义的这样的分别根本是没有的，因为他已经知道一切万法的体性，他已经证悟了。但是因为我们不知道，所以说告诉我们说，显现这部分应该叫世俗，空性这部分叫胜义，二者是一味的，二者一味。讲很多很多法，像这样主要还是让我们知道一切万法的本性，不是有，不是无，也不是这样一种单独的空，也不是单独的现，这个都是不存在的。实际上就是让我们打破实执，打破对这样一种认为显现实有的执着，就安立了一个显现，安立了一个空性，就从这个方面引导而已，除了这个之外没有一个其他的实际意义的。接下来下面说呢，“两者无有轻重之别”，这个讲得非常清楚了，就是说世俗和胜义，显现和空性，没有轻重之别。没有轻重之别，哪一个更好？哪一个更坏？没有，没有这个轻重之别，都是平等的。“从色法到一切智智之间平等一味”，色法到一切智智之间呢，都是这样平等一味的，都是平等一味的，和显现，和空性都是双运的。“那么就能确信万法之中再无有比这更重要的一个所知了。”如果了知这个，我们就能确信呢，在万法的所知当中，再没有比这一个更重要的所知。我们一定要了知世俗和胜义当中的这样一种观点，这样一种差别，实际上完全就是一味的。当然，我们一下把这个观点扭转过来，尤其是我们长时间学习过一些中观的一种词句，对中观的意义还没有通达的，还没有趋入的人，在我们现在脑海中挥之不去的就是世俗和胜义就是两个法。我们现在有的时候几乎要成为一种定论了，但是这个时候不能让它成为定论。这个时候要通过全知麦彭仁波切的论典，让我们马上知道实际上世俗和空性它就是平等的，没有轻重之别的，世俗就是胜义，胜义就是世俗，像这样一种法完全是一样的。所以像这样的话，了知这个，没有比这个更重要的所知了。

**如果与法界无二之智慧的所有显现本体不空，显然就与法界分裂开了，正因为与法界一味平等的缘故，我们应该了知现空不可分割、极为清净的本性。**

那么此处再进一步从法界和了知法界的智慧来进行观察，那么就是说因为从有些角度，经典当中讲的时候呢，法界是成为一种所境的，智慧是作为一种能境的。智慧来通达法界，智慧通达法界，所以法界是所通达，智慧是能通达。所以说在这时候呢，好像说法界是一个对境，智慧是一个能境，好像很明显有差别。实际上就是说，法界和智慧是无二的，法界和智慧是无二的。那么就是我们证悟的时候就是说，这个智慧，就是说真正相应的时候，就说是证悟了法界。究竟来讲，法界和智慧完全无二。“与法界无二的智慧的所有显现”，另外法界有的时候是代表空性的，智慧代表显现。所以就说，智慧的显现本体不空的话，那么法界是本体空的，那么智慧的显现是本体不空的，如果是这样的话，那么显然就和法界分离开来了。因为法界是空性的，智慧是不空的，那么就有一个离开法界之外的实有的智慧，那么这个方面就说，不应该这样安立。“因为与法界一味平等的缘故，我们应该了知现空不可分割、极为清净的本性。”所以智慧和法界是一味清净的，所以我们知道，现和空是不可分割的极为清净的本性。它本性就是这样的。

**如实证悟了如是二谛的实相才是绝对的中观道，这以上对二谛之理连带附加内容作了简略的说明。**

那么“如实证悟如是二谛的实相才是绝对的中观道”，所以前面讲了很多很多这么殊胜的教义。“以上对二谛之理连带附加内容作了简略的说明”，附加内容就是前面一些辩论，以辩论，就是通过辩论的方式进行安立的这些内容，也作了简略的说明了。今天讲到这个地方。