**《中观庄严论释》第83课讲义 校对稿**

**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！**

那么发了菩提心之后呢今天继续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》，那么在这个论典当中是抉择在世俗谛当中，通过唯识因明的观点来安立这样一种因缘的道理，在胜义谛当中呢通过自续派和应成派的观点安立一切无所缘、一切无所执的这样一种空性的道理。那么在这个对于二谛的道理安立完之后呢，是对于二谛的辩论，来遣除这些争论。

遣除争论当中呢，首先是对于胜义谛当中的争论。那么现在所安立的这个道理呢就是如果说现在这样一种空性谁都见不到的话，那么这样一种依因差应该变成无有意义的过失。

那么实际上中观宗在回答的时候说：“这个因不会成为没有意义，对一般的凡夫人来讲可以通过离一多因来抉择万法无自性，在加行道和资粮道的时候呢，生起一种总相的一种感受，那么如果说极度修习的话，在初地就可以现证这样一种集万法无自性的。”所以说这个当中呢就说了这样一种因呢一定是有意义的。

第二个方面呢就说是这个无我一定是可以现证的，但是呢如果是在凡夫地的话，虽然没办法现证，但是可以了知，可以通过推理的方式来了知，也是有这样一种间接的意义在这个里面进行宣说的。

那么现在我们安立的时候呢，主要就是说对于这样一种瑜伽现量，前面对于它的因、对于它的果和对于瑜伽王的佛陀的因和佛陀的果的方面呢进行了辩论呢。那麦彭仁波切说呢“是按照法称论师和这些萨迦班智达等等等智者归纳的内容进行宣说的。”。

**【一般来说,破斥外道等辩方的观点,目的都不只是目光朝外的争辩,而是要认识到像这些外道等的主张,我自身也存在与之相似的颠倒恶念,之后以无垢破立的理证摈除自相续中一切恶劣习气与妄念,如“具智财者于他宗……” 偈颂所说之义。】**

那么前面呢对于这个外道等的这个辩方的观点呢进行了破斥，那么我们在破斥这样的外道的观点的时候，在破斥对方就说是辩方观点的时候呢，应该知道我们的目的呢不只是目光朝外的争辩，那么主要是要这样认识：就说像这些外道等的这些怀疑，像这样一种主张，还有很多非理的这个妄念，实际上呢在我自身当中也是和它相似存在的。

那么这些相似而存在呢，它就分了两个层次：一个层次呢就是通过隐藏的方式，就是说呢有些恶念还没有现形，但是在我们相续当中呢，因为以前呢，无始轮回当中曾经入过外道，在入外道的时候呢，薰习了这样或者那样的很多很多的颠倒邪分别念，那么这样一种颠倒邪分别念的种子如果遇缘的话，它会再度的生起来。会再度生起来，这个方面是一种。

还有一种呢就是我们自己啊，比较在学习佛法的过程当中，比较明显的有些现行的这些邪分别，那么这些呢也是和外道等相似的一种颠倒妄念。

所以说它实际上是通过论典当中有一个就说这样的一种模拟的对手吧，一个辩方，所谓的外道等等，实际上呢让我们认清楚呢我们相续当中已经生起来的，或者以后即将生起来的，像这样一种邪分别念都是不合道理的，提前通过殊胜的智慧予以破斥之后呢，我们相续当中就可以生起对外道观点的一种正对治，灭除这样一种恶念就可以在佛法的道当中呢无有怀疑而修行。所以说呢就是说认识到我自身当中，相续当中也存在这个相似的颠倒恶念之后，以无垢破立的理证摈除自相续中一些恶劣习气和妄念，主要是这样一个目的。

如“具智财者于他宗”偈中所说之意呢，这个是上师说“只是在《释量论》当中的法称论师一句话”那么这句话是什么意思呢？“具智财者”就是说如果已经具备了智慧等的财富，那么对于佛法的这个含意已经有所了知的这样一种具智财者呢，“于他宗”就是对于外道等的宗派呢，如果在时间合适的时候是需要学习的。

“于他宗”就说是需要学习。那么学习呢主要是要破斥相续当中的这样一种这个习气，或者就说是以前我们曾经提到过这个问题呢，最初的时候呢，我们在学习佛法，百分之百的这个精力都要用在正道、内道当中，然后呢如果自己的这个智慧逐渐、逐渐有成熟的这样一种表现了，自己对佛法产生了一种信心的时候呢，这个时候可以适当的学习外道的观点。学习外道的观点是为了遣除这样一种疑念，遣除就说是外道的一种不合理的观点，或者就说是利益自己，或者利益他人。

所以说在历史上有很多佛教的大德呢，也曾经广学这样一种外道，而予以驳斥，予以破斥的，像这样的很多的。像无垢光尊者呢在他老人家这个像这个《宗派宝藏论》当中啊，《如意宝藏论》当中啊也讲了很多外道的观点，而且呢一一破斥，最后呢，建立佛法这样一种观点最为殊胜，尤其是到了后面的时候呢，建立大圆满的宗派最为殊胜的。就说像这样的话就说这些大德呢也有这样一种传统的。

所以这个偈颂当中所表达的意义呢，也是让我们知道，我们学习这样外道的宗派是为了遣除我们自己相续当中这个恶劣的习气、妄念，不单单是目光朝外的一种争辩，不是通过胜负心来进行辩论的。

**【并对自己的正道与本师生起坚定不移的诚信,因而这是最该深思熟虑的一件要事。】**

那么就是说破斥了对于外道的这样一种不合理的安立之后呢，对自己的正道——就是佛法，自己所学习的这样一种佛法的正道产生坚定不移的诚信，对于自己的本师释迦牟尼佛为主，还是于传承上师呢，生起坚定不移的诚信。

所以说这个方面就说如何进内道而退外道的一种大事情，所以说对这个问题应该深思熟虑，所以说我们在学习这样佛法的时候呢，也不要认为经常去和外道辩论，我们也不是外道徒什么的，要学习这些呢。实际上就说我们要进内道而退外道，这个方面呢必须要对于内道和外道的观点都有所了知，而有所辩论之后呢，才可以做到这个从外道这些邪见当中退出来，然后完全进到佛法正道当中去。所以说这是最该深思熟虑的一件要事了。

**【总而言之,铲除轮回的根本、 建立解脱与遍知之因就是分析二谛的无垢智慧。】**

那么把前面的这样一种意义总结归纳而说的话，我们要铲除轮回的这个根本呢就是这个我执，要建立这个解脱和建立这样辨知之因，就是分析二谛的无垢智慧。

那么一切万法在世俗谛当中如何安立，在胜义谛当中如何安立，对于二谛的这样一种本体呢，通过无垢智慧来进行分析。

**【这一智慧也不可能不观待修学等勤作像从天上掉下来、 从地里冒出来那样平白无故地出现。】**

那么就说我们要产生这么殊胜的无垢智慧，那么这个无垢智慧一定是观待因的，那么这个因呢就说是修学等勤做，那么这个修学等勤做呢，有的时候是似乎在今生当中，啊，这个就说修学者非常的精进，然后呢就说是通过精进修学之后慢慢，一点一点智慧开始增上，他的智慧开始成熟，有这样一种情况。

还有一些呢就是似乎有些人今生当中似乎没有这么勤做，很轻松的就通达了。但是呢就是说是今生当中不勤做，不等于前世当中没有勤做。

所以说像这样的话就说是我们真正要掌握这样一种无垢智慧的话，反正要观待这样一种修学啊、勤做啊、信心等等这样的因缘，有了这个因缘之后呢，我们的无垢智慧才生起来

所以说我们在学习这个教法的过程当中，如果有俱生智慧那另当别论，那么如果没有俱生智慧，那就必须在今世当中付出别人没有的努力，付出别人没有的努力。所以说要如果是别人就是说看三遍书的话，自己要看九遍或者十遍，乃以至更多像这样的话才可以对这样一种意义才可以掌握的。

如果今生当中如果没有勤做的话，那么就像萨迦班智达在这个《格言宝藏论》当中所讲的一样：“就是因为前世没有精进的缘故呢，今生我们成了愚者了，那么今生当中如果不努力的话，后世更加悲惨，更加成为没有智慧的人。所以说就是因为没有智慧的缘故，现在就要非常精进的修学。”也是曾经呢做过这样的教诫的。

**【因此,希求如此正道的诸位补特伽罗心中具足菩提心,最开始通过离一多理之方式善加观察内外万事万物的比量而生起确认万法无自性的定解。】**

那么就说是通过前面的这样一种这个道理可以了知呢，只要是希求这个证悟，希求正道、佛道的这样一种补特伽罗，心中呢首先要具足菩提心。首先要具足菩提心呢，这个就是进入大乘的这样一种标志，进入大乘的一种这个标准，或者一种基础，有资格。那么如果我们要追求殊胜的佛道，最初的时候呢不修学菩提心，不具足菩提心的话，那我们所修、所学都没办法成为大乘的因。

因此说呢，此处呢麦彭仁波切教导我们最初就要具足这样一种这个殊胜的菩提心。这个是具足这个殊胜的菩提心非常重要。但是因为这个论典呢主要是讲无二慧的缘故，所以说怎么样在相续当中生起菩提心的这样一种方式方法呢，在其他的大经大论当中讲得很清楚。有些我们学过了《入菩萨行论》当中呢，对于怎么样生起菩提心，怎么样就是说是这个让菩提心不退失，怎么样让菩提心辗转增长，等等，像这样的窍诀呢，是非常圆满的。所以最初的时候要开始生起菩提心。然后有菩提心的基础上最开  
始通过离一多理之方式善加观察内外万事万物的比量而生起确认万法无自性的定解。有了菩提心就要通过这样一种这个离一多因的方式的观察。内呢就是指自己的身体，或者自己的心识，外呢是指这样一种山河大地啊，或者就是说是一切的这样一种万事万物。像这样的话通过比量，因为这个不是现量了知啊，必须要通过推理，通过比量的方式生起确定一切万法的确是无自性的。 我们的身体在显现的当下也是现而无自性，我们的心识生起的当下现而无自性，一切的万法在不舍弃显现的当下现而无自性。所以说对这一切万法都要升起一种万法无自性的这种定解。那么如果又有了菩提心，又有了空性慧的话，那么这个时候呢就可以说，可以进入到这个小资粮道当中去。如果具备了无伪的菩提心，再具备有了观察这样一种万法无自性的正见，就可以进入大乘的小资粮道。那么如果没有菩提心，没有无二慧的话，那么就没办法进入小资粮道。如果没办法进入小资粮道，我们，我们的标准是要成佛，成菩萨等等。但是呢，如果没有最初进入这个大乘道的话，我们的这个一切的愿望，一切的梦想也只能成为梦想而已，没办法成为 一种现实。

**【这一定解与对事物的颠倒分别之增益二者好似光明与黑暗般互相对立,因而,所断的一切增益是依靠此定解来遣除的,离开了定解的修行如同天盲衡量色法一样不切实际。】**

那么就是说对于一切万法生起无自性的定解，和对认为一切万法就是说是存在这种颠倒分别的增益，这二者呢就好像光明和黑暗一样，相互对立的。就一个是认定一切万法无自性的定解 ，一个呢就是说认为一切万法存在的这种颠倒增益 。那么这二者呢就是相互对立的，相互对立的。那么就是说如果我们相续当中存在颠倒分别念的话，有增益那么就没有定解。如果什么时候有定解了，我们就不会再认为一切万法是真实存在的。所以说二者呢，就好像光明和黑暗一样，相互对立的。所以说呢所断的一切增益是依靠定解来遣除的。我们相续当中不认知一切万法处在无明状态当中。 那么怎么样来遣除这个呢，一定要依靠定解。所以说一定要依靠对于一切万法完全无自性的这样一种这个正见，这个定解来予以遣除。离开了定解的修行如同天盲衡量色法一样不切实际。那么如果说是离开了定解，没有定解的修行呢，就好像天盲，就是说一个没有眼睛的人，生下来就是这个盲人的。他去衡量色法根本是不切实际的。他没有能够衡量色法的眼根。所以说他永远不会知道色法是什么样子。就是它的这个显色是什么样子，形色是什么样子，永远都没办法了知的。所以说呢我们的修行也是一样的。我们的修行呢，必须要通过定解来做引领。那么如果离开了这个定解，我们的修行呢就好像这个天盲看色法一样，根本不知道是什么。所以说会处在一种盲修瞎练的这样一种状态当中。就好像我们把眼睛一闭上之后呢，所有的这个色法都看不到了。所以说呢我们修行的时候也是这样的。 如果没有这样的一种定解的双目的话，那么我们怎么样去看清楚我们所修的道呢，在这样黑黢黢一片的这样状态当中去修行。修行几十个劫也没办法从轮回当中获得解脱。

所以说与其开始的时候呢，花大量的时间去盲修瞎练，还不如最初的时候呢花大量的时间去闻思修行。通过闻思来产生这个定解。世间上也有这样的说法。磨刀不误砍柴工。就是说你的这个刀很钝，你说我要节省时间，我不管这个刀怎么样我赶快跑到山上去使劲砍柴。砍了半天也没办法就是说把一根柴砍下来。但别人呢，有些，另外一个人呢他首先在家里面，耽误一些工夫把这个刀磨快了，似乎好像他在耽误时间，但是从后面的效果看的时候呢，他刀很锋利，上去之后一下子就可以砍很多柴。所以说我们在修学之初，首先要通过这样一种这个精进努力啊。也就是我们闻思的时候也需要一番苦行啊，需要一番苦行来对于这样一种这个所修的道，比如说此处空性，对于这样所修空性的这个道，要产生一个坚定不移的定解。一切万法的空性的道理就是这样。

自己能够真正的画个句话，自己能够完全肯定下来。然后呢，通过几年或者说十几年的时间闻思之后呢，相续当中产生了一切万法的这个正道的定解，有了定解之后再去修行，那就不会错漏，而且相续当中根本没有怀疑。 我所修的这个是不是空性啊，我修的这个是不是正道啊。自己一边修一边在怀疑，那么这样修下去，几乎是没什么效果的。所以说此处呢麦彭仁波切对于这个定解呢也是非常非常的这样一种这个重视的。用了这样一种天盲不见色法的比喻来，就是说说明我们离开定解的修行，那么就完全是没有着落的。

**【所以,我时时刻刻合掌祈请安住在十方的一切修行人“修行一定不能离开定解”,同时也衷心祝愿你们的定解远离怀疑。】**

那么麦彭仁波切当年在造这个论典的时候呢，也是说时时刻刻的合掌祈请安住在十方的一切修行人，不管现在的也好，或者就是说是在这个当时的也好，或者就是说如今我们这个地方的修行人也好，还是其他地方的修行人也好，麦彭仁波切说呢，时时刻刻祈祷你们“修行一定不能离开定解”。所以这个，说明这个定解对于修行人来讲的确是太关键了。同时也衷心祝愿你们的定解远离怀疑。如果已经生起定解的人呢，就是说祈愿这些定解的人远离怀疑，真正的成为一种远离一切增损的一种殊胜定解

**【如果离开了定解,则实在难以证悟真实义】**

那么如果说是离开的定解的话，我们就难以证悟这个真实义的。因为这样一种定解就是证悟真实义的一孔桥梁，一种殊胜的方便。所以说如果没有定解了我们就没办法证悟真实义。

**【如果离开了理量,则无法生起定解】**

那么就是说是这个证悟真实义的前提，那么就是殊胜的定解。那么我们就会想，那么定解的前提是什么呢，定解的因是什么呢。这个方面就是讲，离开了理量无法生起定解。所以说呢， 这样一种这个定解的因，它就是理量。所以的理量就是说是通过正理来衡量的这样一种，一切万法的智慧。

比如说我们是说这个，如果你要对于世俗法产生这样一种就是说是这个定解的话，也需要因明的这样的推理。因明的这个世俗量就成为就是衡量世俗的理量。那么我们如果说，我要对胜义谛的万法来产生定解，那么就必须要使用离一多因，或者使用缘起因的真正这样一种推理的方式。通过学习《中观庄严论》，通过学习《中论》、《定解宝灯论》等等这样一种中观论典来产生殊胜的定解。所以说呢这样一种理量，如理如实的理量，是生起定解的因。那么麦彭仁波切这个地方再没讲了。但是在《定解宝灯论》当中啊，在第四个问题当中还讲了。那么理量的因是什么呢，理量的因是观察，来自于观察的。所以说我们在学习佛法的时候就是要观察。如果你不观察，你没办法产生这样一种正量，没办法产生一个定解。所以说最初的观察非常重要的。尤其是如理如是的一种观察的方式，非常重要，非常关键。所以说如果我们离开了观察呢没办法产生这样一种殊胜定解。

**【这是希求正法的诸位学人该铭刻于心的窍诀。】**

麦彭仁波切呢说呢这个是个窍决啊，那么如果我们真正的认识到了它的重要性，我们就会把这个窍诀铭刻在心中。然后呢经常通过观察而生起这样一种殊胜的定解。如果我们就是说把这样一种这个，把这样一种麦彭仁波切说的这个窍决认为，这个是麦彭仁波切的一种说法而已，实际上根本不是个什么窍决， 如果是这样一种态度的话，那么肯定还是很长时间当中没办法找到一个殊胜道。因为对这个法不重视的缘故呢，所以说也不会去这个下工夫。

**【所以说,斩断怀疑是闻思的结果,胸有成竹是修行的结果,无有这两种结果的讲修仅仅是影像罢了。】**

麦彭仁波切说呢，斩断怀疑是闻思的结果。我们闻思，最后要达到一个什么样的结果呢，就是要斩断怀疑。相续当中对于基、对于道、对于果，像这样的话都没有丝毫的疑惑，没有丝毫的怀疑。那么这种无有怀疑的状态实际上就是一种殊胜的定解。我们是不是闻思已经到了结果，就看我们相续当中有没有疑惑，有没有怀疑。

如果我们相续当中对这个法，那么法，很多怀疑的话，这个还是需要继续闻思的一种，一种表现，一种这样的标志，就是这样的。无垢光尊者呢曾经在这个《窍决宝藏论》当中呢也是这样讲过的。他就是说如果我们要独立去实修的话，他就讲了六种法。

这个独立实修的这样具足这个六种法。那么就是说其中第一个法呢就是说呢，离开了上师之后自己能够独立的；就是说，然后即便是离开了上师也能够独立，能够独立自主的修行，这个算是一个条件。那么第二个条件，讲到了相续当中一切怀疑的障碍全部遣除，没有这个怀疑，这个也是真正独立实修的一种标准，但后面还有好几种但关键问题还是在第二个。那么我们相续当中怀疑的障碍全部都没有了，没有疑惑了，这个时候你可以去修行，这是无垢光尊者讲的，不是说我们哪个人随随便便想，我认为这样、我认为是那样，无垢光尊者称为瑜伽之王、修行之王，所以说像这样讲的时候呢，他老人家讲这个条件绝对是标准，所以说我们有时候说我们去修行。我们要独立的修行，我们去一个人去住山。你一个人要住山，你要看你离开了上师之后你能独立吗？

离两天可能可以的、绝对可以独，时间长了之后呢，自己不好说。再一个，你相续当中这个怀疑的障垢，是不是遣除了？这个标准就很高。这个标准就非常高。我们开始修行、要独立修行的话，没有对闻思达到一个结果，没有真的遣除、斩断一切怀疑之前，还是不能够真正独立去修行的。所以要真正比较好的修行方式，是在上师的道场当中，一方面在闻思，一方面在修行，在上师身边啊有怀疑啊、有疑惑啊，可以遣除，最初就说像小孩走路一样，那你离开了母亲、离开了这样一种亲人的牵引，小孩学走路，你没办法走的很长时间很远，这个时候需要一定的扶持的，当你这样的小孩慢慢长大了，骨骼发育了慢慢成熟了，离开了这样一种扶持，离开了母亲，也可以走很长时间，可以独立行走的。现在我们修行还在处于婴儿阶段，没办法独立行走之前，还是要依止上师来闻思、修行，这个方面是非常关键的，所以斩断怀疑是闻思的结果，胸有成竹是修行的结果。

我们修行到一个什么结果呢？什么像是修行成功了呢？胸有成竹。这是不管出现什么情况，反正对于解脱道已经有把握了，胸有成竹这个就是通过修行之后的这样的一种结果。这个方面麦彭仁波切讲的很清楚，斩断怀疑是闻思的结果，胸有成竹就是修行的结果。那么如果在闻思的时候没有斩断怀疑，说明闻思没有达到结果，修行如果还没有达到胸有成竹的阶段，说明修行还没有达到一种结果。“无有这两种结果的讲修，仅仅是影像罢了”，如果没有这两种结果的讲闻或者说修行也仅仅是一种影像罢了，全知麦彭仁波切指出，非常强调这样一种定解。

**【顺便按照诸大德的教言对定解与增益稍作分析】，**

那么前面提到了这样一种定解，既然有定解、有增益那么就要按照大德的教言，对定解和增益是稍作分析的，在《量理宝量论》当中也曾经有对定解和增益有这样一种分析。

**【倘若对方说:“诸如对一个瓶子而言,无实的定解与分别事物存在的增益二者如果对境不同,则所遣与能遣的关系成为不合理,就像外面的光明与里面的黑暗一样】。**

那么此处是对一个瓶子而言，对方是这样说的。对一个瓶子而言，这个时候有一个无实的定解，认为瓶子显现的时候是无实有的，对这个瓶子无实的定解，然后与分别事物存在的增益，那么还有一种是认为这个瓶子是存在的，我分别这个事物，认为这个瓶子是存在的，有这个存在的一种增益，所以这两种，如果对境是不相同的，我们就问这个对境是相同不相同，如果是认为瓶子不存在的定解，和它存在的增益两者对境，就是这个瓶子对境它不相同，如果不相同的话，这个所遣和能遣的关系成为不合理。

那么这个时候就没办法成为所遣，这个地方所遣就是增益，能遣就是这个定解，通过能遣的定解来解除所遣的增益。所以如果二者的对境，它不是一个对境，那么不是一个对境，你这个能遣怎么样遣除所遣呢？它的对境是不相同的缘故。打个比喻讲，就像外面的光明，里面的黑暗，外面的光明处在外面的状态，里面的黑暗处在另外一个地方，所以二者不是处在一个位置上面，所以说外面的光明遣除了外面的黑暗，但是外面的光明不能遣除里面的黑暗，因为它就不是处在一个位置上。同样的道理，如果说无实的定解和“事物存在的增益”，两个对境不是一个，你的这样能遣的定解，怎么样遣除所遣的增益呢？没办法遣除，因为他是两个对境嘛，对境不是一个对境，没办法成立能遣所遣。

**【如果这两者的对境是一个,那么彼对境成立还是不成立?】，**

那么如果你不敢承许这个对境是他体两个，那么这个对境是一个的话，那么这个对境是成立还是不成立呢？要进行进一步观察。

**【如果彼对境成立,则具有所遣不错乱的过失,由于对境真实之故,如正量一样;】，**

如果这个对境是成立的，那么这个对境是有的，那么就具有所遣不错乱，这个地方所遣就是认为事物存在的增益，这个所谓所遣除的增益，这个认为事物所存在的增益呢，不是错乱的了，它具有所遣不错乱的这样一种过失，本来所遣是错乱的，但是现在对境是存在的，所以这个所遣就认为它所存在的这样一种想法，就应该是不错乱。由于对境真实的缘故如正量一样，就是因为对境是真实存在的，所以就好像正量一样，它对境是存在的，我认为它存在怎么成为一种迷乱呢？这就是一种正量了嘛。我的想法和对境的情况相符，这个就是一种正量。那么实际上对境是一种，我的心是另外一种错乱，这个就是非正量，就是非量。所以这个地方讲，如果说对境是存在的成立的，那么我认为它成立的想法就不应该成为所遣，不应该成为一种增益了，就应该成为一种正量。

**【如果对境不成立,则能遣就不能成为正量,如同无有所量的增益一样。】**

那么如果对境是不成立的，那这个对境没有，对境没有的话，能遣就不能成正量了，为什么呢？因为没有所遣的缘故，你的这样能遣成为正量你必须要成为所遣。但是现在这个所遣这个对境没有，连对境都没有那么你的所遣是什么呢？没有所遣，如果没有所遣，能遣就不能成为正量了。打个比喻讲，如同无有所量的增益一样。

那么此处是以无有所量的增益作为比喻，就是说如果没有所量，那就不会有能量，因为你的能量是观待所量能立的。所以说没有所量的增益，没有所量这样一种法呢，能量就成为一种增益了，就没办法和实际的对境相符合。你说这个所量是没有，但是我有能量，有一种能衡量，但是这个能衡量绝对是一种增益。所以没有一种所遣就没有办法成为一种能遣，所以这个能遣就不能成为正量了。这个意思。

**【再者,如果对境是一个,则彼对境是真还是假?】**

那么再进一步观察，如果对境是一个对境的话，那么这个对境是真的对境呢还是假的对境呢？

**【如果是真,则增益成了真实;如果是假,则正量也成了虚假。】**

那么就是说在分析的时候，如果这样一种对境是真实的，那么这个增益就不成为增益了，增益就成为真实了，为什么？因为这个对境本来就是真的，我认为它存在呢就应该成为一种真实，不应该成为一种增益；那么反过来讲，如果这个对境是假的，对境是假的，那么你的正量也不应该成为一种真实，因为你的这个能量和所量二者之间是一种观待的关系，如果你的所量，他对境是一种虚假的话，那么你能量这样一种正量也应该成了虚假的，不应该成为正量的。这样对增益和损减这两种心态。增益是一种分别，认为诸法存在的一种分别，定解严格来讲也是一种分别，也是第六意识当中认为诸法不存在的一种分别。那么这两种不同的心态，前面这句话的意思就是说，它是他体的，还是对境，是对境，不是心态，他们这个二者所衡量的对境，如果是分开的，那不能成为能遣、所遣，如果是一体的，对境如果是一个的话，错乱、不错乱等等像这样分析的很多，这个时候在看的时候似乎是非常有道理的事情，但是后面麦彭仁波切教给我们回答的方式,教给我们辨别这样一种总相和自相混合在一起的这样一种遣余的方式，把这个了结之后呢这样对这个问题是不难解决的，而且呢不单单是一种辩论的技巧啦，不单单是一种辩论术，而且是在这个抉择一切万法的世俗的本性的时候呢，的确应该通过这样一种方式来予以观察的。

**【驳斥:未进行有实无实的鉴别而仅是以遣余之心认定的一个瓶子即是对境所量。】**

首先呢我们应该知道呢对于这样一种这个，对这个所量啊，他不进行，在没有进行，他是有实法的鉴别之前，也没有进行他是无实法的鉴别之前，仅仅是通过遣余之心认定的瓶子，通过遣余之心认定的瓶子，就是说遣除非瓶，把非瓶遣除掉之后呢，就是，这个就是个瓶子，这个就是对境所量，首先我们就说是这样的，没有进行有实无实的拣别，单单通过遣余之心认定它这个瓶子，这个方面就是我们这个地方安立的对境所量。

**【由于耽著境是一个而无有“所遣能遣关系不合理”的过失。】**

那么这个时候我们所耽著的境呢就是一个，啊只是有一个瓶子的，以前我们增益的时候，所耽著的这个也是这个瓶子，那么就是说我们后面我生起定解的时候呢，认为它无实的这个定解呢，它还是这个瓶子，仍然是这个瓶子，所以说呢既然耽著境是一个的话，那么就没有所显能显的关系，不合理的过失了，所以说，我们前面就是一概把这个否决了，我们就说耽著境是一个，啊，没有说它是分开的，所以说把他第一个问题就回答了，那么就说是把第一个问题回答了之后呢，那么对方就会问了，既然你的耽著境是一个，那么你对境就是一个了。如果对境是一个，那么后面的问题怎么这样一种，怎么解决呢。我们说这个耽著境虽然是一个，但是呢执着的方式是不相同的。啊，增益的，有他的一种执着方式，定解有他的执着的方式，所以说执着的方式不同，仍然还是可以安立正量和非正量的一种差别的，所以下面讲了：

**【而执著方式是截然不同、各自分开的，因此安立正量与非量具有合理性。】**

那么耽着的对境虽然是一个，但是呢执著的方式是完全截然不同，是各自分开的，比如说呢，我在增益的状态当中执著这个瓶子，他就是属于一种认为它是实实在在存在的一种状态，那么后面我产生定解，定解执着这个方式呢，啊就说，认为这个瓶子显现的时候是无自性的，没有实有的，所以二者的执著的方式是截然不同，是各自分开的。

因此安立正量和非量具有合理性，所以说在这个时候呢我就安立，啊，符合他的情况的这个就是正量，不符合它情况的就是非量。那么什么是符合它的实际情况呢。就认为它显现的时候无实有，没有一个实有的这样一种状态，符合它瓶子的本来状态，瓶子的本来就是无实有的。所以这呢安立成正量，然后呢就是说瓶子本来是无实的，但我认为他是真实存在的，这个方面就是不符合它的实际情况，所以就叫非量，所以说呢我在上面通过执着方式不同，来安立正量非量的差别具有合理性。

**【可见，定解与增益的真假也是以执著方式符合不符合(对境)而安立的，而只以对境一者则不能确定。】**

可见呢，就说我们的定解的真和增益的假，这个方面也是以执著的方式，啊，你执著的方式符不符合对境而安立的，如果你符合呢就是真的，你不符合就是假的，而只以对境一者则不能确定。这个地方就把他关键的问题点出来了。那么前面对方在提问的时候呢他就把对境是分开的还是一个对境，如果是分开的又怎么怎么样。不存在能遣所遣的过失。

如果是一个呢，一个是真一个是假的呢，他就完全把重点放在了对境一个上面，他想在一个对境上面去安立这样一种真假，这个是无法安立的。麦彭仁波切的意思很清楚的，这个对境呢，他所耽著的对境是一个对境，但是呢就是说还有一种方式就是说你耽著的方式，你执著的方式符不符合一个对境可以安立增益和这样一种定解，就看安立定解和增益的差别，这个方面是非常重要的一个信息。

**【两个人的耳识中听到海螺的同一个声音一人认为是常有，另一人认为是无常，】**

那么以比喻说明，比如说两个人耳识当中都听到在吹海螺了，听到了海螺的一个声音，那么一个人听到之后呢，哦，他认为这个海螺声音是常有的，另外一个人听到这个海螺声音之后呢认为这个海螺的声音是无常的。

**【二者自己所认定的执著方式与对境海螺声是以现量、 遣余混为一体而执著的，】**

那么就说是二者自己认定的执著方式，就说一个认定是常有，一个认定是无常，他执著的方式与对境海螺声呢，二者是以现量和遣余混为一体的，那么所听到的可以安立，是一个声音，所听到的可以安立是一个声音，这个呢是一种现量，啊，两个人所听到的声音都是现量。然后这个时候呢，在听到之后，啊，通过遣余，就说通过遣余，通过遣余啊，他听到之后呢啊这个声音是常有的。啊第二个人听到声音之后这个是无常的。所以实际上他认为的这样一种常有和无常的这样一种海螺声呢，他是以现量和遣余混为一体而执著的，他听到这个声音是现量，然后呢就说认定它是常有和无常的是这种遣余的心识，所以说他最后这样一种执著的方式一个是定解，一个是这样一种增益，实际上这个定解和增益这二者呢，是通过现量和遣余混为一体的方式而执著的。

**【因此正量与非量的对境成了他体或一体的过失是无有的。】**

所以说这样一种正量和非量的对境呢，认为是他体的，不成能量所量，不成能遣所遣呢，或者就说如果是一体的，如果是一体的，是正是假等等，这些过失都没有，前面对方提出的问题也就是说，他把这样一种对境放在了一种他体还是一体上面，他没有分清现量和遣余混为一体而执著这个关要，这个关要没有就说是这个没有分清楚，所以说呢现量和遣余混为一体而执著，这个是非常关键的一个问题，所以说如果把这个问题解释清楚之后呢，对境可以是一个，但是呢耽著的方式，执著的方式是不相同的，执著的方式是不一样的，所以说这个时候就是可以分清楚在这个里面安立的一种定解和增益的差别。

**【如果真正地通达了这一点，那么因明的许多要点都将迎刃而解。】**

那么如果把前面所讲的这个问题，耽著的对境是一个，但是呢就说他执著的方式不一样，把这个问题通达了或者说把这个现量和遣余混为一体而执著而交流沟通，像这样的话，因明的很多要点都将迎刃而解，否则的话就像我们在学习《量理宝藏论》当中所讲的一样，有很多他宗的观点，很多他宗的观点，最后这个就说是萨迦班智达分析的时候，都是说没有把现量和遣余分清楚，没有通达真正的遣余的窍诀，所以出现了很多没办法解决的难题，但如果你把自相和总相，现量和遣余，把这样一种问题混为一体了而执著的方式这个要点，如果通达之后呢，很多因明的要点都会迎刃而解的。

**【如果对方进一步地说:“可是,定解与增益这两种心的本体到底是一体还是异体？】**

那么前面这个问题呢就说是已经过去了，已经完了。那么如果对方进一步的问，那么定解和增益这两种心的本体到底是一个呢还是两个呢，是一体呢还是他体的呢，就说定解的心和增益的心，定解和增益是两种心，那么这两种心的本体到底是一还是异？

**【倘若是一体，则如同剑不能砍自己一样，它们是所遣能遣的关系不合理；】**

那么定解和增益是一个本体呢，如果是一个本体，那么就说是这个啊，就好像剑不能自割一样，宝剑不能砍自己一样，所以说自己又能遣除自己这个是不行的，不能够安立所遣和能遣的关系，啊，如果是一体就没有能遣和所遣了。

**【如果是异体，那么如同佛陀的智慧未遣除其他众生相续的无明一样，具有所遣与能遣的关系也不合道理。”】**

那么如果定解是定解，增益是增益，我们要通过定解去遣除增益，二者是他体的，如果二者是他体的话，就像佛陀的智慧他是一个本体，众生相续的无明是另外一个本体，当佛陀证悟了殊胜的智慧的时候呢，他只是遣除自己的黑暗，没有遣除其他众生相续当中黑暗一样，所以说呢如果定解和增益二者是他体的，你虽然产生了定解的智慧，但是还是没有办法遣除和这个定解的智慧，他体的这个增益，仍然是没办法遣除的，所以说这二者之间具有一种能遣和所遣的关系了也是不合道理的，对方提出一个问题。

下面就讲驳斥:

**【驳斥:仅仅对心相续来说是一体,因而不会成为异体的相续，】**

我们首先一点是要肯定的，那么对心相续来讲呢，是一个本体的，所以说不会变成他体，啊，如果就说定解和增益是他体的话，就说完全两个相续呢，这个是我们不承认的，所以说呢，定解呢他也是在我自己相续当中产生的，增益呢仍然是在我自己相续当中产生的，所以说对心相续来说，这个就是一个本体，所以不会变成一体的过失。那么既然二者是一体的，会不会变成这样一种这个自己对自己起作用，不合理的这样一种过失呢？也不会。

**【由于二者本质迥然不同，因此也不至于变成自己对自己起作用。】**

那么但是呢就说是这个定解的本质和这样增益的本质，二者的本质是迥然不同的，而且通过下面这个辩论，下面还有一组辩论。通过下面这组辩论看起来的时候，二者不是在一个时间当中存在的。

所以说从这个方面讲的时候，从他的时间、从他的本质方面是迥然不同的，所以也不至于变成一种自己对自己起作用的过失。他是一个相续当中存在的，但是二者有不同的这样一种本体状态。所以说二者不同的这样种本体状态的缘故，所以说也不会说自己对自己起作用，这个过失是不会存在的。

**【对方又说：“再者，定解与增益（存在）是在同一时间还是不同时间？”】**

就是说定解和增益存在的时间是一个时间当中存在呢，还是在不同的时间当中存在。

**【在同一时间存在不可能，因为具有所断与对治的两种分别念并存的过失；】**

那么要在一个时间当中存在这个是不可能的。因为这个时候如果你真正安立在同一时间当中可以存在的话，就会具有所断，这个所断就是增益，对治是讲定解，就是说所断和对治的两种分别念并存的过失。

前面我们说了，增益是第六意识上面的一种分别，定解也是第六意识上面的一种分别，都是第六意识上面的分别。那么就是说如果说定解和增益在一个时间当中存在就会有所断和对治两种分别念在一个时间当中并存的过失。这个在《中观庄严论释》前面也讲过很多次了，两种有分别念是不可能在一个时间当中并存的，否则的话就会出现这个过失了。

**【如果时间不同，那么它们之间有所害与能害的关系不合理，就像白天的阳光与夜晚的黑暗一样。”】**

那么反过来讲，如果你承许它的时间，不是一个时间，是不同的时间。那么如果是不同的时间，你把前面的问题解决了，但是后面的问题又来了。什么问题呢？

就是说定解和增益之间，存在所害和能害的关系是不合理的，就像白天的阳光，你可以遣除白天的黑夜，白天的阳关就没办法遣除夜晚的黑暗。为什么呢？因为两个不是在一个时间段的缘故。不是在一个时间段，所以白天的阳光呢，就没办法遣除夜晚的黑暗。

定解和增益如果是在不同时间出现，那么当你定解出现的时候，没有增益；当你增益来的时候，你定解不存在了。所以说怎么样通过这样的定解去遣除这样的增益呢？下面就是对这个问题一方面驳斥一方面做善巧的回答。

**【驳斥：这两者尽管由于时间不同而不可能接触。】**

首先我们就是说或时间不同，我们就把前面这个就否定了，是不是同一时间，我们说不是同一时间。像这样的话，因为时间不同，它是前后出现的，不可能是有真正的接触的。

但是如果说时间不同，既然是时间不同，但是有没有前面所讲的二者之间不会出现所害能害的关系呢？这个所害就是他的增益，能害就是他的定解。那么会不会没有这个所害能害的关系呢？我们说不会，怎么不会呢？

**【然而在一个心相续中首先产生增益，随后生起定解致使增益的相续无法再生，对此立名谓“遣除增益”。】**

就是说一个人在没有学习佛法之前，没学习《中观》的无自性、空性之前，相续当中无始以来，他就一直存在万法实有存在这样一种想法，这种增益。乃至于没有遇到定解之前，他的这个增益的相续，他会一代传一代，代代相续，一直传下去。

今生当中还是认为诸法存在，如果没有证悟，下世还是认为万法是存在的。所以说他一方面有一种增益的生起，一方面有一个增益的一种相续，连续不断的相续。然后随后生起定解。后面就开始接触了佛法了，认为一切万法不存在的理论，逐渐逐渐开始学习。学习到之后定解产生了，定解产生之后，以前流传了很长的增益的一种相续没办法再延续下去，延续不下去了。

这个时候这个状态已经被定解的一种分别念已经占据了。相续当中产生定解的时候，以前我们认为万法存在的这种想法，这种连续不断地产生相续，相续产生的这个想法，没办法再生下去。对这个立名为“遣除增益”。就是说一种假立的所遣能、遣还是可以存在的，假立的能害所害可以存在。所以说对这个方面安立成“遣除增益”。

这个讲的很清清楚了。就是说当我们没有产生定解之前，相续当中有增益，而且这个增益它有一个相续，连续不断、连续不断地产生下去。那么后面我们学习佛法，在某一个时间当中，定解形成了，定解形成之后呢，就连续不断的到现在这个位置中断了，增益的相续中断了，这个时候就叫做以定解遣除了增益。

**【凡是作为心之本体的一切所断与对治无不与之相同,】**

凡是作为心的本体，在心相续上面安立的一切所断，一切对治都是和它相同的。比如说在心相续中安立的这样一种贪欲心，和这样一种不净观的修法，也是这样的，长时间有一种贪欲心，后面就不净观的对治生起来了，这个时候就说，通过不净观把它对治掉了，但是你说二者是一个时间嘛不同时间呢，你通过前面的分析，分析下来时候，我们可以通过这个方面回答，还有嗔恨心和它的这样一种对治，和它的慈悲心的对治，都是一样的，就说人我的执着和人我的空性的二者之前的能害所害，也是一样的，凡是作为心的本体，在心的本体上面安立一切所断，一切对治都是和这个相同的。

**【由于过去已灭、 现在已成而对其不可能妨害,未来未生,也不存在所害的情况,因此刹那性的法不成立所遣与能遣的关系,】**

这句话主要是讲到了刹那性的法，在刹那性的法上面是不能够安立所遣和能遣的，怎么样比喻说三刹那，第一刹那的法已经灭掉了，不存在了，现在的法正在生起，所以就说现在就说过去隐灭的法，现在已成的法，这两个刹那之间的法，实际上过去已灭不存在，只是存在如今的、现在的这个刹那，现在一个刹那，现在的刹那，你安立定解还是安立增益，如果你安立是定解，那么没有增益，没可遣除的，那么如果你是把这样安立成一种增益呢，定解没有、也没办法遣除，就是这样的，所以说过去已灭，现在已成，所以说对已灭的法不可能妨害的。

那么如果现在定解已成，未来未生，所以说现在存在的定解，对有未来未生的定增益也没办法存在能害所害的关系，所以如果你只是在刹那性上面安立这个所遣能遣的关系是不合理的，没办法成立的，既然在刹那增益上面没办法成立这样一种能遣所遣，那么怎么样安立呢，下面讲了：

**【但对于障碍所断的相续未来持续产生而假立为所遣与能遣的关系。】**

这个当中呢，首先有一个这句话我们断的时候，首先中间所断的相续，未来持续产生，“所断的相续未来持续产生”，这几个字意思呢，实际上它里面有一个所断，这个所断是什么，一个地方所断就讲增益。那么增益呢，他有一个相续，她会未来持续产生的。也就是说，如果没有遇到障碍的话，这种所断的，应该成为所断，所断的是增益，那么这个增益的相续呢，未来会持续产生。但是后面出现了障碍了。我们再看前面，障碍所断的相续未来持续产生。那么障碍所断，谁来障碍它呢：定解。

当你的这样一种所断的相续没有遇到定解之前，他会未来持续产生相续，它的后面定解产生了，定解成为一种所断相续未来持续产生一种障碍，所以说这个时候就讲障碍所断的相续，未来持续产生，那么对于这种关系呢，安立成假立为所遣和能遣的关系，能遣就是讲它的障碍，它的定解，所遣就是讲所断的相续，未来持续产生，就说我把这个持续产生的相续中断了，到这里就戈然而止了，没有了，这个时候我们就说过，定解遣除了增益。它是从相续安立，而不是从刹那安立的。这是在因明当中也是这样讲的。下面是一种复述了。

**【关于这一问题,有些人说:所断与对治于无数劫中并行不悖,菩萨圣者相续中的智慧与障碍的习气二者长久共存。】**

那么对于这样一种断障的问题，那么就说对于所断和能断的问题，有些人是这样讲的，有些宗派是这样说的，所断和对治于无数劫中并行不悖，我们要了知这个问题，必须要了知它的前期，就是我们要解释一下他的观点。那么这个观点呢，有些宗派呢，他是这样认为。那比如说：菩萨。他相续当中证悟了这个空性智慧，按理来说呢，空性智慧是对于他的这个所断啊，对于障碍是要断除的。那么就是他们在安立断障的时候呢，有一个特点，就是说在登一地，登初地的时候，一地到七地之间纯碎断烦恼障，一地到七地之间是断烦恼障，不断所知障的。然后从八地开始，断所知障。啊就是说菩萨的智慧对于断障问题怎么安立呢？

一地到七地之间是完全断除这个烦恼障的，所知障呢一点不断，那么八地以后开始断所知障，八地之后开始断所知障，是它是他这个前提是这样的。那么在安立这个前提的时候呢，如果说是一个通过凡夫，他这个大乘行者，他是通过凡夫进入圣道的，这个没问题。啊当你一个凡夫人就登初地了，这个时候你一地到七地之间，你可以断烦恼障。八地之后断所知障，顺理成章下去了。

但是这个地方有个特殊情况，什么特殊情况呢？对于那种，声闻阿罗汉，他就说是声闻阿罗汉，他以前曾经已经证悟了罗汉果了。后面呢发心入大乘，重新进入大乘道，这个地方就出现一个特殊情况，什么特殊情况呢？他在以前在阿罗汉果位的时候呢，所有的烦恼障断尽了，没有烦恼障了，后面呢就发心入大乘，到了初地。那么按照对方的观点来看的时候呢，一地到七地是断烦恼障的，而阿罗汉他的烦恼障在以前就断尽了的，所以这个时候就出现一个情况，一地到七地之间无障可断，没有障碍可以断。到八地时候开始断所知障，这样的问题了。

这样问题对与这个问题怎么解释呢？他就所断和对治于无数劫中并行不悖。无数劫就是一个无数劫，从一地到七地之间是一个无数劫，按照大乘说法来讲呢，资粮道到见道之间一个无数劫，一地到七地之间一个无数劫，八地到成佛之间一个无数劫，就这样的。所以说这个时候呢，所断，所断是什么？这个地方所断就是所知障。然后对治什么呢？这个地方对治是这个菩萨。因为他就说是这个罗汉那，这个罗汉到了初地的时候呢，他会生起一地的证悟、二地的证悟乃至于七地菩萨的这样智慧的证悟。他的这个证悟呢，证悟的智慧已经有了，但是呢所断呢，就是说烦恼障是没有的。那么就说所知障是不断的，啊不断的。所以这个时候就出现一个，就说是这个他的这能对治的智慧，和他的所断的这样一种所知障，在一个无数劫当中并行不悖。菩萨圣者相续中的这个智慧，和他这个障碍的习气啊，就是讲这个所知障，二者长久共存。就会出现这样一种问题。他是这样安立他这个宗义的。那么后面呢就是说这个麦彭仁波切说：

**【如果你们只是考虑名称也就另当别论,】**

什么叫考虑名称呢？你如果只是在名称上面说智慧和障碍可以长久共存，不去分析它的意义呢，我们就另当别论了，就只是说说而已了，啊不认真的说说而已，这个就另当别论，不管了。如果是真实你这样安立的话就会有其他的过患，就不了义的地方可以凸显出来。

**【不然，如果实际并存，则以智慧又如何能遣除习气？】**

本来的话就说我们说通过什么来遣除他的这个习气呢？通过什么来遣除它的障碍呢？就通过智慧来遣除的。但是，这个时候智慧已经生起来了，但是他的障碍呢是完全没有断，一点都没有断。这个时候呢就说，如果说是有了智慧但他的障碍不断断除，那是智慧和，智慧和障碍之间就不成了，就没办法成为相违的关系。

啊有了智慧不一定断障，那么就说既然有了智慧不一定断障，那么是通过什么来断障的呢？对方他会这样说：啊通过福德来断障。啊通过福德资粮来断障。啊通过福德来断障的话，就说是这个麦彭仁波切在《定解宝灯论》第二个问题当中也是提到过，那么如果说通过福德来断障，相当于太阳升起来了，没办法遣除黑暗，遣除不了黑暗。后面通过一个其他的蜡烛来遣除黑暗。这方面说法是不正确的。所以说真正要断障，必须是智慧，那么智慧就能够直接断障了。那么现在的话就智慧没办法断障，你再也找不到断障的这个方式了，啊这个当然就是广说呢是在后面也有讲了，还有在《定解宝灯论》第二个问题当中也有讲的。说智慧怎么能够遣除习气呢？

**【所以说，菩萨圣者相续中各自障碍的对治与所断绝不会并存】**

所以说呢，圣者相续当中的各自障碍的对治和所断是绝不会并存的。你的生起了什么样一种证悟，和这种证悟相关、相平等的，一个层次上面的这个障碍全部会断除掉。菩萨在这个断障的时候呢，就说你生起怎样的智慧，你生起了多大的智慧你就断除多少障碍。那么如果你的这个生起的障碍，啊生起的智慧，啊就说是小的，你断的障碍也就小，啊也就粗。如果你断生起的障碍深细、广大，你断除的障碍就说是越来越细，啊越来越就多，就是这样的。

那么就是说是对方他是说：一地到七地，纯碎断烦恼障，然后呢就说是这个八地之后纯粹断所知障。啊自宗呢就麦彭仁波切自宗，不是这样安立的，啊自宗的观点就是说：菩萨在初地的时候呢是断遍计的二障，啊就是通过学习外道的观点，啊通过学习外道的观点，而生起了这个遍计的烦恼障，遍计的所知障，就是在菩萨见道的刹那就断掉了。然后呢就说是从二地开始，见道之后从修道的时候，二地到七地之间，同时断除俱生的烦恼障和俱生的所知障，同时断除二种障碍。然后到了八地的时候呢，烦恼障断尽，相续当中剩下烦恼障的习气和所知障。这个时候八地、九地、十地这个时候主要断所知障。然后在金刚喻定的时候呢，摧毁最细微的这样障碍而成佛。那么针对这个，我们自宗是这样安立。

那么针对阿罗汉呢？那针对阿罗汉他在这个进入大乘之前，烦恼障是断尽了。那么到了这样一种这个，他通过发心入大乘，到了大乘的触底的时候呢，首先断掉的是这个串习外道的额这样一种遍计所知障，这个断掉。然后到了这个修道时候，二地到七地之间呢，就说是这样一这个俱生的所知障开始断掉。然后呢就是说俱生的所知障就分了九品了，啊分了九品。那么就是分了九品的时候呢，那么前面从二地到七地之间该断的断，到了八地之后呢，就说是这个后面的所知障断，就是这样的。

所以说这个时候不会出现有智慧而无障可断的这个情况，这个是不会出现的。啊因此说这个方面就是说是有这样一种，啊有这样一种背景啊，如果没有不知道这个背景的话，就不知道这个地方到底它的所指，啊是怎么样一种情况。啊他就在这个，这个问题曾经在《定解宝灯论》当中也是讲了，《定解宝灯论》第二个问题讲，在这个地方也是有讲这个问题。

【所取与能取细微的迷乱】

啊就是前面我们讲到这个断障，断障的时候就是初地菩萨他断的障碍，他因为刚开始只是见道，只是见道法界空性，它的力量还不强，所以这个时候断的只是遍计障，俱生障还没断，他只是见道而已，他见道的力量就可以断除遍计障。那么后面从二地开始呢，他开始进入修道了，进入修道之后呢，他就俱生的障碍就可以逐渐逐渐一分一分断除。你生起了多少智慧，你就能断除多少障碍，这二者是平等的。所以说呢，就说到了最后的时候，他的断障的话，就是从粗到细开始断的。

首先断的是最粗的障碍，后面是短的最细的障碍。也就是说呢，菩萨刚开始生起了智慧是，比较相对来讲比较小、比较细微的，他力量不强。力量不强，他断掉的障碍也是最粗的障碍。那么后面他的智慧深细了，他断的障碍也就最细的障碍，就像洗衣服一样，我们大家都知道洗衣服的过程了，洗衣服的时候，你当把这个衣服泡泡，把洗衣粉加进去，哗啦哗啦弄几下的时候呢，诶发现衣服黑水出来了，这个就是对于那种最粗大的脏垢，就通过这几下就可以了。但是你说通过这几下就洗干净了，不行。啊领口啊、啊什么袖子啊，那个地方你就使劲要搓，那个就是相当于细的障碍。你没有一个很强大的一种力量把它弄不下去的。所以说这个我们相续当中的障碍，他断障是从粗而细，粗的最容易断，细的难断。

所以说越他这个细的难断呢，他需要菩萨的智慧越来越深，越来越广，越来越细致，他能够对峙的障碍就越来越小，所以这个地方讲到了

**【所取与能取细微的迷乱习气怎么会是有学圣者其他智慧的所断呢？唯是金刚喻定的所断。”】**

这个地方在讲所取能取最微细的这个二取迷乱习气啊，他不是一地到九地之间乃至于十地啊这个金刚喻定之前的智慧能够断掉了，他只是金刚喻定的所断。为什么只是金刚喻定的所断呢？因为这个习气是最微细的，最微细的习气，他没有一个金刚喻定是断不掉的，所以他必须是最后的这个，最深广的这个，在有学道的智慧当中最猛力的智慧把它断掉，断掉之后然后进人佛地了，啊就是这样。所以这个断障的时候呢，他也是相对他的智慧逐渐逐渐断除的。啊没有说你的智慧生起来之后呢，和他平等的这个习气一点都不断，后面突然断掉，这个情况是没有的。啊关于这个地方的广说呢，啊以后我们学习《定解宝灯论》第二个问题的时候，讲的非常细非常广，啊如果这个时候我们不是清楚的话，到时候也是会详细学习的。

**【如此看来，有关定解与增益二者从对境、本体与时间三个方面进行观察这一点也是非常有研讨价值的，因此在解释“诸比量能知”的偈文后加以探索。】**

那么通过前面呢这样分析定解和增益二者的关系很有必要性，从对境是否一个，本体啊是否一个，时间是否一个等等，三个方面进行观察这一点也是非常有探讨价值的，因为这关系到定解和这个所断的这个增益，或者说是智慧和断障的这些问题，所以说很有非常有研讨的价值。因此说呢，麦彭仁波切觉得应该解释一下，所以在解释“诸比量能知”的这个偈文后面，加以探索。

今天讲到这个地方。【结束】