**说明：以下法师辅导笔录，为道友个人行为。如有错漏之处，向上师三宝忏悔，请道友们批评指正。**

**《中观宝鬘论》第四十二课**

**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，请大家发无上菩提心！

现在正在宣讲《中观宝鬘论广释》第四品国王行为。

前面已经宣讲了国王应该以相合世间国政的佛法修持方式，断除一切损害的行为，必须受学大乘佛法并断除对大乘的诽谤，而修持解脱之因。现在宣讲通过殊胜的空性来破斥“受”有自性。

“受”是爱的因。如果有了“受”，不管是乐受还是苦受，如果认为“受”有自性就会产生“爱”。对于快乐产生不离爱,对于痛苦产生乖离爱。这样的爱发展到圆满的时候就会产生“取”，有了“取”就会有“有”，这就是轮回的生因。当我们抉择了万法无自性，从“受”开始进行遮止，就不会产生“爱”。如果没有“爱”就不会有后“有”的产生。无论自我解脱或修持利他，都必须了知“受”无自性，通过了知受无自性可以顺利地利己和利他。

**癸二、破自相快乐之本体：**

**识受想及行，一切皆如是，**

**各体无境故，胜义中境无。**

对方认为：因为“受”和其余三种心识的自性，或者说“识受想及行”一起产生的缘故，“受”应该是有自性的。其实，如果真正观察，“受”既然和其它的法一起产生，本身就说明它是一种无自性的法。别别观察的时候，每一个法的本体都是完全没有自性的，所以这种心识的自性、受的自性、想的自性和行的自性“一切皆如是”。通过前面观察聚合和单独的本体，从这个角度来理解的时候全部都是相同的，所以叫“一切皆如是”。

“各体无境故，胜义中境无”，每一个分开的自性，比如说受的自性，如前面观察，不管是乐受还是苦受，都是无自性的。从心识的层面来讲也是这样。心识有六种或者八种心识，都是各种各样因缘的聚合，是很多种心刹那聚集的自性，所以心识也是同样的道理。想是取像的自性[[1]](#footnote-0)，如果没有心识的本体、没有外面的相就无法取像，无法取像也就没法安立想的自性。行主要是造作业的方式，包括相应行、不相应行等等，全都是观待各种因缘产生的，个体都没有一个实有的境。所以在胜义中观察的时候，一切境完全是没有的。

**如果对方说：由于受与识、想、行一起产生，因此自性存在。**

对方想成立受的自性存在，他的根据是什么呢？因为受和识、想、行一起产生的缘故，从这个方面可以安立。意思是如果受无自性的话，或者说如果受不存在的话，怎么可能和识、想、行一起产生呢？既然可以和识、想、行一起产生，说明它自己本身存在。

这里提出了一个新的理论，但和前面观察的方式一样，在名言谛当中可以说受存在，识、想、行存在，或者以随同的方式一起产生等等，这都是可以安立的。但是实有的自性无论如何无法产生。按照对方的说法，受是随同其余三种名一起产生，这就说明受本来就是一种聚合的自性。如果是聚合的自性，就绝对是无自性的，因为凡是因缘和合产生的法都是无自性的。

具体而言，识主要是随同心识产生，可以安立为心王。受是心或者身体所感受的一种状态，如乐受、苦受或无记的舍受。比如说身受，由身体或者耳根等等方面产生。乐受主要是从第六意识方面产生，就是说一个色产生的时候，就会有心识。想就是取相。一个受产生的时候，它要取那种相，所取的相要么是痛苦的，要么是快乐的，或者是无记舍受的。而行主要是由很多心所法一起产生。所以，一个受产生的时候，肯定是有识想行一并产生。综上所述，对方的论点在名言谛当中可以安立，但是通过这样的理由完全无法成立实有的存在。

**驳：即便如此也无有自性，**

如果你这样承许，实际上也是无自性的。

**识、受、想、行一切都是方方面面聚合的，自性不成立，各自分开也是同样，**

通过乐受或者苦受安立的时候，如前面所讲的一样，因为是方方面面聚合的缘故，自性是不成立的。如果把各自的法分开的话，也没有完全不变的自性存在。

受的形式有很多种，比如说乐受有心乐受和身乐受。心乐受有各种各样不同的想法而产生的乐受。身乐受也有接触饮食、饮料，接触各种各样色等产生的乐受。如果从这方面观察，受蕴本身就是由很多很多的法组成的，既然很多法组成一个受蕴，这个受蕴本身必定没有不变的自性。从单独的受观察的时候，它也是无自性的，所以说“各自分开也是同样”。

心识也是这样。心识从无始流转到现在，或者说心识能存在，必须依靠多种因缘。很多种心识组合在一起称之为识蕴。从六识来讲，六种识和合在一起的时候称之为识蕴，而每一种识再分的时候，比如眼识乃至于意识，也都有很多不同的分法。想也是这样，因为能取相的缘故便有很多种想，对于作者的想、对人的想、对于水的想、对于无量无边的法的想，这样的想也是完全无自性的。行也有很多相应的行，如各种各样的心所法、不相应行的法、假立的法等，这些都是由很多因缘组成。如果分开各自观察的时候，也是同样不成立自性。

**因为在胜义中本性不成立这一点已经抉择完毕。具有乐受在真实义中都不存在实有的外境。**

具乐受在真实义、胜义谛当中绝对不存在实有的外境，能感受、所感受都完全无法安立。

**《无尽慧经》中云：“受谓耽著……直至受谓分别之间。”**

佛经中讲，所谓的受是一种耽著，乃至于广说“直至受谓分别之间”，对此都做了广大的抉择，所以我们应该知道所谓的“受”不是一个自性存在的法。

**我们要清楚，受仅仅是分别而无有自性的体相，犹如虚空。**

我们一定要知道所谓的“受”只是由分别而产生的。当我们身体感受之后心便会去分别：这是一种乐受。或者说，当内心去缘一个想或缘一个相的时候，便产生一种心乐受。所以，这些都离不开分别，根本没有所谓自性的体相。如果没有把分别加进去，便没有这个是快乐、这个是痛苦等等的受。从这个角度就会知道，自性的体相犹如虚空一样。虚空就是无自性、不存在的比喻，所谓的“受”从胜义谛中观察的时候也是相同的。

**辛二、破痛苦自相自性成立：**

**犹于苦伪造，真乐起我慢，**

**如是于乐毁，痛苦亦起慢。**

这个颂词主要是通过观待的方式来破斥所谓痛苦自相成立。前面讲过，在名言当中可以成立自相痛苦，但此处是放在胜义谛当中观察。在名言谛当中虽然说痛苦是真实的安乐是伪造的，但在胜义谛当中二者平等无自性。首先我们要抉择所谓的痛苦是无自性的，抉择完痛苦无自性也就不会产生乖离爱，之后就像前面所讲的一样，不会刻意拒绝痛苦，当痛苦来临的时候，我们可用空性的智慧予以抵挡或是消化，就不会产生无意义的痛苦，也不会发生障道退道等等的因缘。

首先观察“乐”。“苦伪造”就是说痛苦在消弱的时候好像产生一种快乐。“真乐起我慢”是说本来是一种虚假的快乐，但是凡夫则认为这是一种真实的快乐，而且产生一种我慢。“我慢”在这里是我执的意思，或者是实有的意思，认为乐是一种真乐而产生实有的执著。

“如是于乐毁，痛苦亦起慢。”如是在快乐被摧毁的时候，或者纯粹没有快乐的时候，就会产生痛苦，而且众生对于这样的痛苦也生起我慢。前面说过我慢是认为痛苦是真实的、苦是有自性的，于是想方设法想避免或消除痛苦，或者在遇到痛苦的时候没办法忍受从而障道。

就如同人们把痛苦改变后产生的虚假快乐执著为真实一样，这种安乐毁坏之后产生的痛苦众生也同样产生一种我慢，从这两个方面对比、观察，二者完全是相互观待的，也就是说快乐观待痛苦，痛苦观待快乐。如果我们从来没有痛苦的话，也不会有快乐这种感受或概念，或者说没有快乐也不会有痛苦的概念。因为有两种感受可以观待，有痛苦就有快乐，有快乐就有痛苦，我们就知道二者是观待成立的缘故，因此二者完全都是无自性的。对于两种“受”——苦受和乐受的执著方式也一样，对于“苦伪造”产生的相似快乐而执著，而当快乐被摧毁的时候，便对随之而来的痛苦产生实执。所以从这两个方面观察的时候，二者都是无自性的。

**如果有人认为：快乐虽然不成立，但痛苦自性成立吧。**

前面第二个科判对于快乐自性是否成立已经作了观察，快乐不成立已经通过正理予以证成，那么痛苦自性是不是应该成立呢？前面我们在观察的时候曾经说过痛苦有自相，但从胜义谛空性的角度，痛苦也是无自性的。

**正如对遇到贪爱的对境自相快乐本体有依据已予以否定了一样，**

对遇到所贪的对境产生一种自相快乐，所谓“本体有依据”的说法前面已经否定了。

**能令生起想离开爱著的对境——自相痛苦实际上也是义理的所破，因而是在胜义中予以遮破，**

“能令生起想离开爱著”叫做乖离爱。想要离开这个爱著的对境，就是自相痛苦。不离爱的对境是快乐，乖离爱的对境是痛苦，我们极其强烈地想要离开或不想得到痛苦的这种感觉，就是乖离爱。乖离爱想要离开的、想要乖离的就是自相的痛苦。如果把自相痛苦的境遮破了的话，乖离爱也会被遮破，就像我们把不离爱的对境——自相快乐遮破的时候，相续当中不离爱的执著也会减弱乃至于消失，二者之间是能取所取的关系，存在必然的联系。这种自相痛苦实际上也是“义理的所破”，因而是在胜义中予以遮破。这里讲得很清楚，不是在名言当中遮破，而是在胜义当中进行观察、进行遮破。

**犹如痛苦伪造，使得苦受稍有减退的时候，真正会以认为自相安乐的我慢或执著相而迷醉。**

现在进一步观察所谓安乐是一种假象。“痛苦伪造”就是把痛苦改造之后使得苦受稍有减退，但是众生会因为自相快乐的我慢而迷醉。也就是认为有一种自相的快乐，对此产生我慢或者说执著，产生一种真实想，进而安住在这里面而迷醉，不知道这一切都是虚假的。

**同样，当快乐被击得粉碎，无有丝毫明显的快乐，处在自相或者自性成立的痛苦中也会生起我慢及想要离开的爱著，而有实法的本体丝毫也不存在。**

同样的道理，当快乐不存在的时候，这时已经没有丝毫明显的快乐，“处在自相或者自性成立的痛苦”当中，也会产生我慢。当一切快乐都不存在的时候，就有比较明显的痛苦存在。所谓的痛苦，人们认为是一种自相或者自性存在的痛苦，把这样的痛苦认为是实有的而产生我慢。

我慢的解释方式有很多，有时指骄傲自满的情绪，有时指认为“我”存在的想法。因为我本来不存在，如果认为我存在，这种感觉就是我慢。所谓的“慢”就是一种增益的心，把不存在的我认为有我存在，这就是慢。所以有时我慢就是我执本身，有时我慢是认为实有存在的意思。

因为有了实有存在的感觉，就会想要离开爱著，也就是乖离爱。“而有实法的本体丝毫也不存在”。当我们产生迷醉的时候，或者产生乖离的时候，所缘的对境——快乐的自相和痛苦的自相，这些有实法的本体丝毫也不存在。既然我们所缘的对境是丝毫不存在的虚假法，那我们就知道缘它的心识这种不离爱或乖离爱也是虚妄的。如果对境是真实的，那我们的心如理如实缘这个对境的心态也是真实的。

比如说名言当中的无常观，如果外境确实是无常的，那我们认为它是无常，这就是如理作意。如果外境本来是无常的，而我们认为它是恒常的，这就是对于对境的错误认知，是一种非理作意。此处也是同样的问题，在空性、胜义中没有所谓的自相快乐，也没有所谓的自相痛苦，但是我们认为有，这种心态就是错误颠倒的心态，所以这些有实法的本体是丝毫不存在的。

**苦乐也是相互观待的法，并且因也不固定，**

所谓的苦和乐是互相观待的，产生苦和乐的因缘也是不固定的。这是什么意思呢？所谓的因不固定，就说明果不固定。我们认为苦和乐这个果是实有的，如果苦和乐是实有的，那么因必须是固定的。但是产生苦和乐的因不固定，既然因不固定，所产生的果——苦和乐的自性也绝对是不固定的。所以此处说“因也不固定”，有这样一种含义在里面。

**比如，依靠同一个太阳也会生起热乎与遣除严寒的温暖的两种快乐，**

依靠太阳产生两种快乐：一是产生一种热乎乎的感觉；二是能够在寒冬腊月中遣除严寒的温暖。一个太阳的因产生了两种快乐，就说明此因所产生的法完全是不固定的。如果说快乐是实有的，那么一个太阳的因只能产生一种固定的快乐，但是一个法产生了这么多的快乐，说明这些都是无自性的，都是在变化观待的。

**虽然当听到某一个声音而感到恐惧、痛苦，当习惯以后也会产生欢喜。**

以一个声音为例进行观察。刚开始的时候对某一个声音，比如说大乘的菩提心、或者要布施手脚等等这些词语或声音会感到很恐怖、很痛苦，但是习惯之后，对于这个同样的声音会产生欢喜心。一个因可以产生两种果，所以这种因是不固定的。既然没有固定的因，所产生的果也无自性。从果推因或从因推果都可以了知这样的含义。

**因此，认为成办快乐与断除痛苦只是迷乱，**

所以现在我们拼命地追求快乐，这是一种迷乱的想法，因为所追求的快乐的自性并不存在的缘故。想要猛力断除痛苦的想法也是一种迷乱，因为所断除的痛苦也不存在的缘故。可以从这两个方面观察。

如果我们通达这个法义之后，会在不同层次上给我们帮助。比如在世俗的初入道阶段，如果我们了知快乐和痛苦是无自性的，是一种迷乱，就不会以今生有限的暇满人身为得到快乐而造业，或为了断除痛苦而造业。从这个层次来讲，会帮助我们断掉恶业，通过自己的暇满人身去修持善法，从而获得增上生。入道之后，知道快乐和痛苦是无自性的，作为大乘发菩提心者来讲，也不必为了成办自己的快乐而害怕感受其余众生的痛苦，这种心态断掉后，会发起一种勇猛的心态。

还有在修持无二慧的阶段，必须了知一切万法无自性。了知快乐、痛苦等一切万法无自性，就能帮助我们趋入无二慧、远离一切戏论的空性当中，有很多殊胜的利益。对于修道来讲，了知快乐痛苦不存在，只是迷乱，最初能够压制业果愚，中间能帮助我们断掉粗大的烦恼而入道，最后也是趋入空性的一种殊胜助缘。

**因为轮回的有情苦乐感受无恒常、无自性的缘故，甚至在名言中也没有定准，而是交替出现，**

因为轮回的有情感受的苦和乐是无有恒常、无自性的缘故，所以在名言当中也是交替出现的，有的时候感受快乐，有的时候感受痛苦，单从这一条来讲，我们也能够得出苦乐无自性的结论。如果苦乐有自性，刚开始的时候感受到痛苦，就会永远感受痛苦，刚开始感觉到快乐，就会永远感受快乐，不会变化，有自性的法是不会变化的。所以说如果有自性恒常的话，就没有办法出现名言中苦乐交替这种情况了，正因为交替出现的缘故，由此也可了知苦乐完全无自性。

**如同被藤皮所捆缚的人在太阳下晒和被雨淋的感受一样。**

打个比喻，一个人被藤皮所捆缚的时候，在不同外境下会感受两种不同的觉受。在太阳下晒的时候会感觉很痛苦，为什么？因为太阳一晒水分干了，藤条收缩，就会感觉捆得越来越紧，产生苦受。被雨淋的时候水分进入藤条，藤条开始放松，又会产生一种快乐的感觉。所以说一个被藤皮捆缚的人面对不同外境会有苦乐交替出现的情况。

**再说，一者感受痛苦而对另一者来说却现为快乐，**

这里通过两个相续来分析。对于两个相续来讲，同一个所感受的境，是不是他们产生同样真实快乐与痛苦的因缘呢？不一定。一人感受痛苦时，对另外一者来说却感受为快乐。世俗当中有很多例子，以吃饭为例，因为口味不同，同样一盘川菜，一个喜欢麻辣的人吃的时候觉得很舒服，但另外一个人可能觉得像毒药，根本没办法吃下去。同样的一个东西根本没变化，如果这个因真实是一种快乐的因，任何一个人吃这盘菜都会感到快乐或痛苦。由此类推，没有一个实实在在的快乐或痛苦的自性成立。

这个比喻说明，如果存在一个实有的话，要么就是完全痛苦的因，要么就是完全安乐的因，但其实一者感受痛苦，一者感到快乐，或者如果再来个第三者的话，他也许没什么感觉，既不快乐也不痛苦，能吃就行，而有一种舍受。同样一个法会产生不同的感觉，我们就可以知道，这些都是分别心假立的。喜欢吃辣、喜欢吃甜，或者说把辣味看成快乐或者痛苦，这些都来自于熏习，有些是前世的熏习，有些是今生的熏习。总之在熏习很多之后，就会觉得这个东西好，或者觉得这个东西不好，这就是遍计。

法王如意宝以前讲过，所谓民族习惯等等这些都属于遍计。比如，喜欢在耳朵上吊个大耳环，或者不喜欢吊大耳环，到底哪个对哪个不对呢？实际上就是来自于民族的习惯而已，都是属于遍计法，没有一个是真实的。一个人认为快乐的或者好看的，别的人不一定这么认为。由此我们知道，所谓快乐的因或痛苦的因，都不是实实在在的存在。如果它的因不成立实有的话，它的果也不可能是实有的，所以，所谓苦、乐的感受都是无自性的。

**如果这些各自的本体成立，那么就不该变成这种情况。如云：“蛇为孔雀快乐生，习毒毒成营养素，骆驼口中之荆棘，成为尤其欢喜因。”**

这里进一步以教证成立前面的观点。毒蛇一般来讲是恐怖的因，见到毒蛇或者被毒蛇所咬的时候会产生各种各样的痛苦，乃至于毒发身亡。但对孔雀来讲，毒蛇就不是恐怖的因。“快乐生”就是说毒蛇是孔雀生起快乐的因，或者说是快乐的生因。孔雀看到毒蛇时的时候非常快乐，吃毒之后不但对身体没有什么损害，这个毒还会变成营养素，越吃毒它的羽毛越鲜艳。其它经论中也讲过这个例子。同样一个蛇，同样一种毒，是不是一个真实痛苦的因呢？不一定。蛇对于孔雀来讲就变成一种快乐产生的因，或者说蛇的毒对孔雀来讲，变成一种羽毛鲜艳的因，根本就不是所谓痛苦或衰败的因。

再以荆棘为例，一般人手抓到荆棘会觉得非常痛苦，认为荆棘是不好的东西。但对于骆驼来讲，骆驼口中的荆棘反而是心起喜欢的因。另外对于一般的人来讲，玻璃也是一种痛苦的因，但有些人就喜欢嚼玻璃，越嚼越舒服。这些都说明众生的业不同、串习不同，一些人认为是痛苦的对境，对于另一些人就不是，反而会认为是快乐的对境。由此可知，所谓的受都可以认知为彻底的虚假现象，都是无自性的现象。我们对这个问题认识得越深，修法就会越深，如果对这个问题认识得不深，或认识之后不去串习的话，对于修行来讲也不过是学习了一种学问而已。

**《摄正法经》中云：“如是菩提果，寂净光明性，通达此受者，正念如是住。”意思是说，受与受者是缘起空性。**

在《摄正法经》当中讲，菩提果的自性是寂净光明的自性。所谓菩提果的自性有两种，一种是等性菩提，另一种是离障菩提。等性菩提指一切万法正在显现的时候是无自性的，本来就是空性的，本来就是寂净光明的。离障菩提指通过修行功德成熟之后，现在所见到的一切法都转变为寂净光明自性。所谓的菩提果，就是指这两种清净的自性。

“通达此受者，正念如是住。”我们要通达“受”和“受者”都是寂净光明的自性，当我们正在感受苦乐的时候，所感受的苦乐本身是寂净光明的，能感受苦乐的心的自性本体寂净光明，只不过因为众生迷乱的缘故，众生不了知的缘故，产生了乐执和苦执，产生了不离开和乖离的感觉。当圣者通达了能受和所受都是寂净光明、都是无自性的时候，乐和苦就不会变成障道的因缘，就会变成证悟一切万法空性的因。

当受产生的时候观察受的自性，也是一种很殊胜的入道方便。密宗当中有些修法就是如此，通过接近痛苦的甚至非常痛苦的受，或接近很安乐的受，当正在接近受的时候上师就会说：你现在马上看你这个受的心性，它的本性什么。有很多弟子就因此而证悟这个受及一切万法的自性是寂净光明的，大智慧就会显现出来。不同的教义中有不同的认知，但不管怎么样，所有教义都讲受是虚假的、无自性的，应该通达、安住在它的本性上面。

所谓的受是所受的意思，受者就是能受的意思。所受一般来讲就是苦乐，能受就是指自己的心或者身体。这个教证的意思就是说，能受和所受二者完全都是缘起空性的，都是无自性的本体。

**辛三（遮破之果）分二：一、宣说证悟空性而解脱；二、认清证悟空性之有境心后破其成实。**

**壬一、宣说证悟空性而解脱：**

**现无体性故，舍弃值乐爱，**

**及离痛苦爱，见此而解脱。**

“现无体性故”，一切的苦和乐或者一切法都是显现而无体性的，现而无自性。虽然有显现，显现是不灭的，作用也是不灭的，但它的体性是空的，当我们见到时，当这个体性起作用时，当下完全都是无体性的。

如果能够了知一切苦乐的显现是无自性的，就会抛弃两种爱。第一种是“值乐爱”，对于快乐永远值遇不想离开的这种感觉。第二种是“离痛苦爱”，也即平时讲的乖离爱，对于痛苦非常想要离开的感觉。这个“爱”字不一定都是想要得到的意思，有时“爱”是非常想要离开的心思，比如乖离爱。“爱”是一种很深的执著，对于快乐有很深的执著，对于不想受痛苦也有很深的执著。

如果了知苦乐无自性，就会抛弃“值乐爱”和“离痛苦爱”，“见此而解脱”。这个“此”字是讲无自性、离戏论，一切的苦乐和值乐爱、乖离爱的两种所境和两种能境都是无自性的，能够见到能所无自性就可以获得解脱，也就是科判“宣说证悟空性而解脱”的意思。

**如上所述，受连同对境体性都不成立的缘故，通过修习它的意义而舍弃值遇快乐的爱与想离开痛苦的爱，**

就像前面所讲的一样，所谓受——乐受和苦受等等，连同对境苦和乐，都是不成立的。我们学习论典了知一切都是不成立的，之后不能仅仅满足于此。了知是修行的前行，我们不能把前行当成正行。“通过修习它的意义”，这里讲得很清楚，了知之后必须要修习它的意义，通过修持受无自性的意义，抛弃两种不好的执著，一种是非常想要值遇快乐的执著，另一种就是想要离开痛苦的执著。

**断除了爱就不会再积业，也就可以从轮回中解脱出来，**

如果断除了乖离爱和不离爱，就不可能再通过这种爱的方式积业。比如怨敌现前的时候很想造一些打击或者杀害对方的业，认为对方死了之后我的恐怖、痛苦就会消失，这就是通过爱而积业，通过乖离而积业。这只是一个例子，实际上我们的很多负面情绪都是通过这个而引发的。从另一个角度来讲，如果断除了对于世间五欲、世间八法等等的执欲爱，就不会为了好的享受而以贪心去造业。所以断除了爱就不可能再积业，没有业就可以从轮回当中解脱出来。

**这也是通过现量见到远离一切戏论边甚深缘起之义并经久修行串习，断除二障而解脱的。**

要从轮回当中获得解脱，必须“现量见到远离一切戏论边甚深缘起之义”。这句是说获得解脱必须通过修行之后现量见到一切万法的自性。如果对照道地的话，这个层次对应见道。在见道的时候可以现量见到一切万法的自性，然后“经久修行串习”，这主要是说修道。见道之后，有时从二地开始算，有时从见道的一刹那之后开始算，就进入修道。经久修习圆满之后，最后烦恼障和所知障彻底断掉，获得最究竟的解脱，成佛的解脱。

**这是总的教诫想要从三界轮回中解脱的诸位。**

**有些人说：所谓“一无所见”即见真如，难道不只是假立的吗？**

有些人认为这是假立的，为什么呢？有些地方讲所谓的真如是一无所见的，既是一无所见，又是见到了真如，这种一无所见的说法是不是假立的呢？如果是一无所见，有些地方又说见到了真如。如果是见到了真如获得解脱的话，又怎么可以说是一无所见呢？所以所谓的一无所见，应该是一种假立的说法，而真正见到真如，有一个所见，才是真实的。

我们说，这要从否定和肯定两个角度来分析。从肯定角度来讲，就是一无所见，确实没什么见的，有什么可见的呢？一切万法自性就是空性的，能见也是空性的，通过虚空去见虚空这是不可能的事情。所以如果从肯定角度来讲，是一无所见的。从否定的角度来讲，可以有一个假立的见到真如本性，有一个所谓的智慧见到了对境的真如，好像有一个能见所见，这只是一种否定方式而安立的。所以如果不了知这种方法，有时说没什么见的，有时说通过智慧见到了真如，他就认为必定有一个是假的。对于相续中有实执的人来讲，他就会取后者，认为见真如等等有一个所见，有个空性或者法界被我见到了，而当说一无所见、没有能见所见时，就觉得是不了义的。

此处说“一无所见”即见真如是不是一种假立的说法？为什么是假立的呢？实际上并不是假立的。

**为什么呢？说“见到真如”，这只不过是为了让别人理解的词句，而并非承认以所见能见的方式真实成立。**

一无所见是正确的。我们在看到“见到真如”这种说法的时候很容易理解成修道之后通过眼睛看到了真如。实际上真如不是通过眼睛见到的，是通过智慧去证悟的。以智慧去证悟法界，有时候被描述成见真如、见到法界。所以所谓见到真如，只不过是为了让别人理解词句的方便说法，或说相似地描绘菩萨入定的境界、相似地描绘佛陀见法界的境界，是一种词句的描述方式而已，并不承认有一个真实的所见能见。如果说有一个真实的所见能见的话，就是有二取。有一个所见的法，有一个能见的智慧，就没有离开能所。有能所的话，就没有离开戏论。没有离开戏论的话，就根本不可能真正地证明一切万法的自性。所以论典中说见到法界真如和一无所见，可以从两个方面帮助我们理解：一无所见可以说是在描绘菩萨的真正境界；能见所见，或者说有一个智慧见法界，是为了帮助我们理解他到底是安住在什么状态当中，或是解释词句而安立。

**如果对方又问：倘若无有所见能见，那么由何者见什么呢？**

我们可能会这样想：如果真实没有所见和能见的话，那么又通过什么见什么？有的时候说，当你修行的时候内心生起智慧，通过这种智慧见到了本来安住的法界，有一个所见和能见。如果没有所见和能见，智慧也不存在，“由何者”见到什么东西？好像变成一种什么都不存在的状况，把名言谛也抹杀了。

实际上我们说，在胜义谛当中没有所见能见，因为胜义本性当中能见者不存在，是空性的；所见者也不存在，也是空性的。如果在胜义谛当中还有能见所见的话，就成了戏论。所以描绘胜义谛的时候全是否定，能见的智慧也否定，所见的法界也否定。《宣说二谛经》中讲，所谓的胜义乃至不是佛的境界。这是什么意思？在胜义谛当中，佛的智慧去见一个法界，这也是不存在的，因为没有能见所见的缘故。所以在解释的时候是从这个角度解释。

但是我们说佛见到了智慧，这个能不能成立呢？如果推到名言谛，也就是通过分别和词句能够表达的这种层次的时候，可以说佛的智慧见到了胜义谛，菩萨的智慧见到了法界。名言当中可以讲有这样的能见所见。之所以有这样的疑问说明对方不知道这二种层次，不知道胜义当中怎么安立，名言当中怎么安立，所以他会说如果没有所见能见，“那么由何者见什么呢？ ”这方面就完全混淆了。

下面就宣讲在名言谛当中是可以有能见所见的。

**如果说圣者的入定证悟空性的智慧在名言中也消失，去除无明的明觉也不复存在，则纯属颠倒邪说，**

“圣者的入定证悟空性的智慧”中，“空性”是所证悟，“智慧”是能证悟，通过智慧去证悟空性。现在我们站在名言谛的角度，或者站在自己凡夫分别念的角度，相似地去分析圣者在入定的时候到底是什么层次的时候，只能通过语言来描述。我们说，空性就是圣者所证，智慧就是能证，通过他的智慧证悟所证空性。听了之后我们就知道菩萨是安住在这样一种境界当中。如果按照菩萨自己的境界来讲，根本不存在所谓的能证所证的概念。这种概念、这种分别都不可能存在，怎么安立有个能证所证呢？从这个角度，我们说名言当中能证所证是不可能消失的。站在名言谛的角度，菩萨在出定的时候也说，刚才我安住在根本慧定，通过智慧证悟空性。佛陀在描述的时候词句上也这样宣讲。通过凡夫的分别心分析的时候，也可以相似地分析有这样的一个能证所证。所以这个方面不可能消失。

“去除无明的明觉也不复存在”，“明觉”就是智慧的意思。在入定的时候无明被遣除了，明觉的智慧产生了。如果说去除了无明的明觉也不存在，就纯属颠倒邪说了，完全是一种纯粹的断灭见。

**如同顺世派所许一样成了诽谤，**

顺世外道认为根本没有什么灭谛，或者说死亡之后什么都不存在，名言谛当中不存在因果，也不存在所谓的证悟和菩萨的觉悟。有些外道和因明也有这样的承许：染污和心识是一体的，染污不可能被去除，如果被去除、被断掉之后心识也同样被断掉。这都是不了解一切万法的规律。实际上在入定定解当中确实没什么表述的，全部都遮去，没有能证所证，什么都没有。但也不是说一个人入根本慧定后就什么都不知道了，昏厥了，也不是这样。在入根本慧定的时候通过分别心去了知，或者从眼睛里看外境，这样了知的方式绝对不存在。菩萨所证悟的空性是一种殊胜的智慧，是无分别智，不可能说一证悟空性智慧，完全昏迷，出定之后回忆一下才知道刚才我什么都不知道了。这不是真正的菩萨。修了这么长时间，得到这样一个境界，这是不可能的。所以说菩萨在入定的时候，完全安住在无分别智当中，安住在法界的自性当中，对他来讲是非常清楚的，只不过不是以分别心去认知，而是以无分别的智慧去通达。

所以，在名言当中分析的时候，有光明的显现，有证悟。但是从胜义谛方面讲，没有证悟，没有能证，没有所证，基本都是否定的。从名言谛来讲肯定有能证，有所证，在后得的时候也可以知道并如是宣讲，这二者根本不矛盾，否则就成了诽谤。

**这就如同承认冰融化后消失水也不存在一样。**

此处是讲有法法性。如果对三转法轮的意义、有境方面有所了知的话，对这些问题就比较容易通达了。

如同冰融化之后消失为水，我们的分别念就是冰的状态，智慧就是水的状态，它们是法和有法的关系。如果我们认为在很远的地方有一个智慧，有一个法界，我们跑过去抓到手上就证悟了，这是错误的认知。我们的分别念正在起心动念时，是冰的状态，叫迷惑。证悟空性的时候，迷惑消失了，觉悟升起来了，所觉悟的就是分别心的自性。除了分别心的自性之外，没有其它所觉悟的。就象冰融化之后，水是冰的水，一个是它的有法，一个就是法性，二者是有法和法性的关系。现在我们所见到的山河大地和内心的起心动念，都是冰的状态，进入证悟的时候就是水的状态，水并没有离开冰而存在，冰也没离开水而存在。我们的分别念和智慧二者之间，凡夫的烦恼和佛陀的智慧之间，也是这样的状态，不是二个别别他体的法。当我们迷惑的时候，就是迷惑了自己本来的佛智慧而安住在分别念当中，这就叫轮回。通过修道了知轮回的心性，修行证悟之后，也就是心的自性证悟了，烦恼的自性证悟了。除了这个烦恼的自性之外，没有重新证悟一个什么法，就如同冰融化之后消失为水。这个理论在三转法轮当中讲得比较细，尤其是《大幻化网》对此开示得更为明显和广大。

**另外，见胜义谛的心也并非成为胜义谛，**

这句话的意思是什么呢？真正的胜义谛没有能见所见。所谓的“见胜义谛的心”是名言谛，这句话实际上已经表现了能见所见。什么是所见？胜义谛。什么是能见？见胜义谛的这种心，或者见到胜义谛的智慧。如果出现类似“见到胜义谛的心”这种句子的时候，它也不是胜义谛，也根本不可能描绘真实胜义谛。真实的胜义谛没有能表所表，没有词句能够表述，没有能够见到胜义谛的心和所见存在。如果说有，那就绝对不是胜义谛。

这说明什么问题呢？说明真正要证悟胜义谛必须打破一切执著，乃至于认为有一个见到圣义谛的智慧——这种执著都要打破。内心当中丝毫的执著，全部都是无自性的，都要打破，把这一切打破之后就没有什么障碍了，这时才能显现真实的不可言说的胜义谛。如果认为我必须要证悟什么东西，内心当中有这样的执著，就会障碍我们现前真实不可言说胜义谛。为什么中观宗说一切都不存在、一切都要打破呢？并不是说在名言当中否认一切，而是在胜义当中确实没有任何执著，哪怕是最微细的执著，执著一个最好的法界，执着一个空性，执著一个佛，这种分别念是一种障碍。把这些障碍完全打破，内心中的执著完全不存在了，这时胜义谛就浮现出来了。如果你的内心还有丝毫的执著存在，胜义谛是根本不可能浮现的。

**而二取显现已全然隐没，仅仅是将在实相胜义谛无有二取显现中入定的心各别自证智慧称为见无生真如义而已。**

在真实的胜义谛中二取显现完全泯没，没有能取、没有所取。不管这种所取是很殊妙的所取，或者我们认为这个所取是法界，或者把它安立成如来藏、安立成佛等等，在胜义中这种所取的概念都是不可能成立的。如果所取的概念不存在，能取的心识也不可能存在。所以真实来讲，二取的显现在入根本慧定的时候，在胜义谛当中绝对不可能存在，全部隐没了。如果我们要证悟的话，“仅仅是将在实相胜义谛无有二取显现”的入定的心、各别自证的智慧称为见无生真如义，只能这样表述。这是一种虚假的表述，否定的方式表述，否则的话，前面所讲的二取显现隐没的时候，又说有一个各别自证智慧见到了无生真如义，这本身就是矛盾的。说没有二取，又说有一个智慧见法界，这完全不是真实义。

宁玛派自宗对这些问题讲得非常清楚，麦彭仁波切的《智慧品》注释及其他论典的讲义在讲到甚深根本慧定的时候，都讲过所谓能证的心和所证的空性这种概念都不能有。但有些宗派为了引导初学者进入空性，会说有一个空性，空性与其所缘不能离开，有一个能够知道它的心，这种证悟空性的心也是必须要有的，否则将断绝名言，没办法安立圣者证悟胜义谛。既然这样的话，对于经典当中所讲入定时无二取又怎么解释呢？就解释成没有庸俗的二取，但是心去证悟智慧这点必须要这样安立。宁玛巴不承认这种观点。不管所执著的东西再善妙，它还是一种微细的二取，有这样微细的二取仍然无法现见真实义。在这个问题上也存在这两种稍微不同的观点。

**有些人这样承认：凡夫修胜义谛是依靠二取分别心，因而是“总相”。**

有些人说，所谓的凡夫要修胜义谛的话完全都是“依靠二取分别心”，所以他所修的胜义谛只是修持胜义谛的“总相”而已。

这句话不能说完全错误，但是要分层次。一方面，凡夫修胜义谛，确实是通过二取分别心，有一个能知了知空性的定解，所缘是离开有无是非的空性总相。我们缘这种总相，通过分别心的方式，慢慢去磨练、泯灭执著，修到最后，这种力量一成熟，刹那之间就进入了无分别智慧当中，就见到一切万法的自相了。

我们在修行的时候不能说一切分别心都不好，而是要善用分别心。如果我们不善用分别心，它就会去缘取山河大地、缘取有情、缘取资具而产生恶分别。如果我们能善用分别心，就能够用分别心去对轮回产生出离心，这种出离心是很想解脱的一种状态，是一种分别念，但是我们在修行时要依靠这个分别念。还有度化一切众生、发愿成佛的菩提心也是一种善愿分别，这种善分别是相合于法界的。再往高一点就是一切万法空性，我的定解是了知这个空性，这也是一种分别，但这种分别是趋入无分别的直接加行，直接近取，是必须要有的。对于分别的问题来讲，分别并不是自性很坏的一种法，而是看我们怎样使用。如果通过烦恼去束缚它，通过烦恼去统摄它的话，这种分别就变成恶分别。如果通过佛菩萨的智慧，比如学佛法、思维佛法、修行佛法，这样的分别心是通过佛菩萨的智慧摄受的缘故，就变成了对修道有用的分别。

《辨法法性论》讲过，想成佛的这种心是所知障，这种所知障、这种执著在八地的时候才能泯灭，前面一到七地之间都泯灭不了，也没必要泯灭，追求佛道的心是一种动力。所以一概不著相，根本不分什么层次，根本不分善和恶，这是没有理解到真正佛法的意义。最究竟来讲的确没有什么相，就像胜义谛的入定智慧，连智慧本身都不存在，连智慧本身所追求的真如也是一种执著，要全部打破，但是在出定位的时候、名言谛的时候、初入道的时候，就看我们怎样善用分别。善用分别心指的是能够帮助我们产生极其强烈的出离心菩提心，然后认知空性，这是完全要依靠而绝对不能脱离的。

**将所谓的总相作为对境而护持，这种修行在修行高低、显现、定解方面有真假的差别。**

把所谓的总相作为对境来护持，这个修行方式也有高低的层次。比如最初入道时，对空性如果善加抉择的话，会破除有无是非而知道空性是这样一种不可思议的境界，然后开始把这个“总相”作为对境进行护持。这种修法因为刚入道，还没有产生某种觉受，或者说还没有真正体会到所谓有无是非的境界的缘故，这种修行是很低的修行。

再修行上去，还是对总相护持。比如说到了世第一法位的时候，以一切能取所取全部泯灭的方式来修持，这也是以总相作为对境，但是他的修行很高，分别心极其微细，即将接近于见道的智慧。

所以，“总相”也是有高低的差别，而且在所显现的相以及所产生的定解方面都有差别。比如说在凡夫的时候对于空性的总相所产生的定解，和菩萨出定的时候对空性总相的定解，二者完全不相同。一个是从来没有见过法界真如的凡夫纯粹通过分别心所产生的对空性的认知定解；另外一个是菩萨出定时因为没有安住于真实自相之中，而忆念之前入定安住于真实自相的情况，这种总相是现见法界而出定后的一种功用，这就非常清晰，极其清晰。就像一个人从来没去过印度，只能通过想象印度而得出一个总相；但是一个人去过印度之后回忆印度的总相，那就不一样了。一个是完全没有经历过的，一个是经历过之后回忆的，都是总相，都是分别，但是二者之间就有定解是否清晰等很多差别。

所以说所谓的总相，或者说二取分别是否完全是凡夫修行，这不一定，要看它的高低，看它的真假。一般来讲凡夫只能修总相，但是在圣者位的时候，也有依靠二取分别心去缘总相继而护持的修法，不能一概而论。

**圣者入定无为法自然智慧本身与对境胜义谛成为一味一体后，不离开虚空般的境界也安立为现量见到的名言，因为并不是像睡眠与昏迷那样。**

圣者入定的境界是无为法自然智慧本身，这种自然智慧是一种无为法，然后“与对境胜义谛成为一味一体”，这就把圣者入定的智慧讲得比较清楚。所谓圣者入定的智慧，并不是说有一个法去见了另外一个法，这只是一种表述。实际上我们本来就安住在空性当中，没有离开过胜义谛的法界，只不过因为粗粗细细的邪分别障碍我们见到本具的自性。圣者修定就是把自己一切的分别心泯灭，这种状态就能够和法界本身的状态相应，从而把本具的智慧显露出来，这是无为法的自性，不是有为法的自性。所以，遣除分别之后，没有其他分别的这种状态，就是安住在胜义谛，就是安住在法性。

所以“成为一味一体后，不离开虚空般的境界也安立为现量见到的名言”，“现量见到”的意思是说，实际上也没有离开这样的境界，成为一味一体之后，安立见到法界的名言。

“因为并不是像睡眠与昏迷那样”。睡眠是一种无明状态，处于昏沉当中。昏迷时，虽然什么都不分别，什么都不知道，但是完全没有和智慧相应。有的时候昏迷可以安立成无分别，但是不能够安立成无分别智。圣者入定的功德是无分别智，它既具备无分别的体相，又具备智慧的体相，具备这样体相唯一是菩萨以上的圣者，完全是无分别智慧的显现。

世界上有很多无分别，比如说我们眼根的取境是无分别，石头瓦块无分别，昏厥的时候无分别，还有入灭尽定的无分别，这些无分别是不是无分别智慧呢？如果把这些认为是无分别智，就是误入歧途。《辨法法性论》中弥勒菩萨讲无分别智慧的五种歧途时，把它们之间的区别全部讲到了。要无分别而且了知一切万法本体的智慧，这才叫无分别智。圣者入根本慧定，也就是说无分别的智慧，这是一种不可言说的殊妙境界，根本不可能象睡眠和昏厥那样什么都不知道，什么都不了知。所以说圣者入定的时候，象分别心这样的分别不可能有，但是他有智慧的自性，有无分别智慧的自性，所以对于所安住的境界非常清晰。

**也就是说，法性不存在前后刹那的顺序，因而与之无二的智慧也无有次第，息灭一切戏论。**

所证的法性不存在前后刹那的顺序，是无为法，它没有前后变化的自性。和它相应的安住在这个法性当中的智慧也不可能持续刹那显现。所以从这个角度来讲，我们可以把这个安立成总相，没有前后刹那次序。如果是有分别的，次第次第显现，就是它的别相：第一刹那是什么，第二刹那是什么……法性没有前后刹那，安住的智慧也没有前后刹那。这是不是护持总相的方式呢？这也是一种很高的护持总相的方式。这个总相实际上是有很多很多方面可以讲，从字面上可以理解成一种分别状态，就是二取的执著对境，这也不一定不好；只要没有很多很多前后刹那的显现，也叫总相，安住这种总相当中也不一定就是凡夫的修行。

前面讲过不离开虚空般的境界安立为现量见到的名言，这也是一种相似的二取，不一定是见总相。我们安立一个名言，通过智慧见到了法性，从这个角度分析时，算是一种能取所取、能见所见，但也不一定是见了总相。或者通过能见所见而见到法界自性的，也不一定只是凡夫修行人。所以关于总相有高低、真假、定解等各方面的差别，和这一段的意义可以对照。

**于此只是说无有二取显现，而真正不存在一切二取相只有在佛地，因为在佛地已灭尽了二取的习气。**

这是讲最高的境界，最高的层次。最高层次在入定的时候，只是说无有二取显现而已，是不是不存在二取相呢？如果说不存在二取相的话，只是在佛地。此处把二取的显现和二取的相作了区别。按照这句话来观察，也可以有所通达——在入根本慧定的时候，平时凡夫的能取所取的概念——这是我能取的心，那是所取的一种法，这种和我们的分别心对应的二取显现在入定时确实没有了。但是如果按照入定有现的观点来讲，这时二取的相还有。

如之前讨论，入根本慧定的时候到底这样的法显不显现呢？如果按照凡夫二取的方式，二取显现是不可能有的，比如这是能取、这是所取，这种二取的显现在入定的时候不会有。但是在入定的时候，眼根如果不变的话，就像水池当中显现的影像一样，这样的相是可以显现的。入定时安住在一切万法的空性当中，以真正的分别心去安立能取所取是不会有的。但是，如果圣者习气未灭的话，还会有眼根，眼根还会起作用，还可以有二取的相。从这方面观察的时候，圣者到底有没有证悟二取习气的空性？如果没有证悟二取习气空性的话，他们又安住在什么法性？是不是安住在胜义谛当中？或者说他安住的胜义谛法性是除了二取习气之外的法性，二取习气本身的法性没有安住？并不是这样的。

菩萨在证悟一切万法空性的时候，显现也好，习气本身的空性已经完全证悟了。但是证悟之后的习气，有没有因为证悟的缘故而消除呢？这不一定。因为他可以证悟二取习气本身的空性，但证悟了法空性，不一定能通过证悟而遣除习气。我可以知道你是空的，但是我还没有遣除的能力。就像菩萨证悟了一切所知障，所有本体都是空性，但是真要遣除最微细的所知障必须要到十地末尾。这就是说，在初地菩萨的时候，所有二取一切法的空性全部证悟了，但不一定有能力遣除他的习气。这方面是我们要思考的问题。

《入中论》第一品断障部分也讲过这个问题。在初地的时候证悟一切万法无自性，证悟之后是不是一定就能遣除俱生障碍呢？不一定。俱生的烦恼障和所知障，在初地时全部证悟是空性的，但是一点都不遣除，这是不矛盾的。因为我可以见到空性，但是我的能力只是见到空性，没有修。要遣除俱生障碍必须通过一步一步的修持，把它的习气一步步的泯灭，通过修道的力量不断圆满加强，等它的习气泯灭之后，它的相就泯灭了。所以现在我们所看到的山河大地都是习气显现的，真正要灭尽这个习气，灭尽二取心，这里讲得很清楚，唯一在佛地灭尽。所以，在菩萨位的时候能够安住在一切法空性当中，但是他的力量并不能够遣除习气。我们可以从这个方面这样去了知、分析。

所以说“于此只是说无有二取显现”，和无有二取相这两个方面有这样的前后次第，或者说有高低差别。因为在佛地才能灭尽一切最微细的二取习气，所以真正的二取相不存在只有在佛地才完全了知。证悟空性和遣除习气是两回事，我们可以证悟空性，但证悟之后的智慧是否能够遣除、能够断掉习气，还需要看修道的力量到底有多深。

**壬二、认清证悟空性之有境心后破其成实：**

**若谓谁见心，名言中说心，**

**无心所无心，实无不许俱。**

科判中“认清证悟空性之有境心后”，说的是前面内容的含义。第一个科判讲所证的法性时，有证悟空性的有境智慧，有境的心，“认清证悟空性之有境心后破其成实”，这种有境的心也不是成实的。也就是说，证悟了知有境的这种智慧或者这种心也是非成实的。

下面讲的时候好像是在破心心所，这种心心所不是真正证悟空性的有境心，真正证悟空性的有境心是无分别智，不可能以心心所去见。心心所是一种无明的状态，是一种愚痴，它没办法真正见到微细的法性。那么，这个颂词当中把它放在名言谛当中的心心所去观察，是什么意思呢？

因为我们安立所谓证悟空性的有境心，主要是在菩萨出定位通过心心所去分析的。菩萨在后得位回忆所证悟空性的有境心，实际上是一种心心所的自性。菩萨也有心心所，只不过这种心心所是无漏的心心所。我们凡夫的心心所是有漏的心心所，但是从能够了知万法自性的方面来讲，二者功用是相同的，所以这里讲的是认清证悟空性的有境心后，破其心的成实，应该从这方面了知。

“若谓谁见心”，如果说没有真正的能领受和所领受的话，谁能够见心呢？谁也没有见到心。为什么此处提问谁能够见到心？下面的注释中讲，心是一种所知，是一种对境，所以必须有能见。如果说没有心心所，没有能见所见，那么谁去见到心？它就不是所知了。能够认识它是所知，如果不能认识它就不是所知，而一切万法肯定是所知，一切所知就是一切的能见所见，从这个方面讲，如果没有心心所的话，谁也没办法见到心。

所以第二句回答说“名言中说心”，在名言谛当中可以见到心。这种见到心主要是以一种忆念、回忆的方式去见。比如前一刹那我们在想一个柱子，后一刹那意识到刚才我的心在想这个柱子。这种所谓见到心，见到心心所，主要是回忆、忆念的方式，而不是我的心在产生的同时就能见到自己。同一时刻心是见不到自己的，心无法见到自己的心。所以名言中说心也主要是从这个角度来安立说已经见到。

“无心所无心”，在胜义当中心所不存在，心也不存在。心主要是讲心王，心所是讲眷属。心所生起的时候心绝对是同时存在的，心产生的时候没有心所跟随是不可能的。心就像国王一样，心所就像眷属一样，国王一走动，眷属就要走动。而在胜义当中既没有心所也没有心。

“实无不许俱”，因为在真实义当中不存在差别的缘故，两个心同时存在而见到是不承许的。“不许俱”的意思就是说不承许两个心同时存在。所以两个心同时存在说你见到我，我见到你，这种心见心的名言，不是从这个角度安立的。

**假设对方说：如果心心所、所领受能领受一切都无有体性，那么由谁来见心呢？因为，如果心也是所知，则必然可见。**

前面对于心心所、能领受、所领受全部都已经破完了，全部都是无自性的。这样就出现了一个新的问题，通过谁来见心？因为心是所知的缘故，必然是可见的，但是没有能见、所见，没有心心所，则没有办法安立心是所见的本体。

**驳：说体性不存在并不是破名言，因此在名言中足可以说“我的心这样这样，他的心如此如此”。**

前面我们说一切都是没有体性的，没有能见、所见，并不是说名言当中也没有。名言当中可以这样宣讲：我的心是怎样怎样，可以说见到了。

**因为这并不是真相，心也是观待而安立的缘起。**

这也不是真实相，说我的心这样，他的心那样，这并不是在真实义中存在的。所谓心是观待安立的缘故，也是无自性的。

**心所不存在心不会生起，无有心也不会生起心所，可见实际并不存在体性成立的情况。**

这个方面讲观待安立。如果心所不存在的话，心也不可能单独生起。如果没有心，也不会单独产生心所。可见实际上就是不存在体性真实成立的情况，如果有自性成立，离开一者之后，另一者可以安立。

**也并不是由心本身见到心本身的真相，因为自己不会对自己起作用的缘故。**

以心观心，或者说心可以见到自己心的自性，并不是说由心本身能够见到心本身、自己能够见到自己。能不能在同一时间自己见到自己的真相呢？这是不可能的。为什么？一个时间当中自己不可能对自己起作用。就像自己的指尖不可能自触[[2]](#footnote-1)，刀锋不能自割一样，心不可能见到心。这是佛陀在经典当中讲的。

**再者也不承认两个心同时一起产生。**

还有所谓心见到心是不是同时生起呢？也就是前面所讲的“不许俱”。是不是两个心同时生起，一个心见到了另外一个心，另外一个心见到这个心呢？这也是不可能的。两个心不可能同时生起，在一个时间当中不可能同时生起能见所见。所以在名言当中有能见所见，详细观察的时候，只有一个心，自己见到自己是不可能的。

第二种情况，心能够见到心是两个心同时生起，这也是不可能的。只能通过忆念的方式，通过回忆发现我的心是这样起心动念的，我是这样想这样观察，他的心是那样想那样观察。这只是一种回忆而已。从这个角度可以说心见到心，或者说能够知道有心存在的一种真实的根据。

**如果对方说，这样看来，以所谓的名言来见心心所合情合理。**

既然不在胜义上破，在名言当中应该有一个见到心心所。这看上去也挺合情合理的。下面进一步分析，要看怎么见。

**假设前面产生的“快乐的心”是常有，那么后来出现时也将见到，如果没有常有的心，又见什么呢？**

所谓的见，是不是见到自相，是不是真正能够见到所谓快乐的心呢？如果你前面产生一个快乐的心，这种心如果是常有的话，它不会变化，到后面几刹那时它还会存在，因为还存在的缘故，当我后面的心产生的时候，前面的心是恒常不变的，所以能够见得到。但是没有这种不变的心，前面这种快乐的心在后面已经泯灭了、已经消失了。如果没有一个恒常的心留住在后面这个心产生的刹那，你见到了什么？所谓的名言当中心见到了一个心，见到一个心心所，并不可能说一个心恒时存在，不变化，然后留到后面被后面的心见到了，没有这样的情况。完全不是这样一种心见心。

**由于一起产生的事物会立即坏灭的缘故，所缘与能缘不存在。**

所见的心叫所缘，能见的心叫能缘。一起产生的事物会立即坏灭，快乐的心缘的这种快乐境，这些全部都是刹那坏灭的。因此，所缘和能缘是不存在的。为什么？因为当所缘产生的时候，能缘还没有产生，当能缘产生的时候所缘已经灭掉，所以恒时不可能有能缘和所缘同时存在的情况。从这个角度来讲，所缘和能缘是虚假的，不是真实成立的。

**也有解释说：由于无有本体的缘故，不承认不相观待而俱生的情况。**

有些人说没有本体，所以也“不承认不相观待而俱生”。互相之间不观待可以同时产生（俱生）的情况是完全无法安立的。

**庚二（大小乘所说空性）分二：一、仅得解脱亦需证悟无明之对治——空性；二、大小乘之差别。**

单单要得到解脱必须证悟无明的能对治，就是空性。生起空性能够对治无明，无明灭了之后就会解脱。所以单单要获得小乘解脱的话，也必须要证悟空性。

**辛一、仅得解脱亦需证悟无明之对治——空性：**

**如是真如中，知无众生已，**

**犹如无因火，无住取涅槃。**

在胜义谛当中了知众生不存在。“因”指薪柴。知道所谓的有情或者我、众生不存在之后，犹如无因火，就好像薪柴不存在火就不存在一样。了知众生不存在之后，就会断掉投生的业，无住轮回而取涅槃。

**上文中已阐述了爱的对境——自相的受不存在，**

爱的对境就是受，因为是通过苦受、乐受而产生乖离爱和不离爱，所以前面产生的受是不存在的。

**诸如此类在真如中，于受等坏聚五蕴假立的有情或人我仅仅知道轮回的根本——俱生坏聚见无有独立自主性还不足够，认识到无有自性成立的真义并且了达一切蕴均非恒常后再进一步修习，**

“蕴”是坏聚的自性。“坏”是坏灭，“聚”是聚合。坏灭就是无常的意思，或者终究会坏灭的意思。“蕴”实际上就是聚合的意思，“坏聚五蕴”就是五蕴本身。什么叫“受等”呢？五蕴是色、受、想、行、识，受是包括在里面的。通过五蕴假立的有情，和在五蕴上面安立的人我等等，是轮回的根本。如果我们仅仅了知轮回的根本——“俱生坏聚见”无有独立自主性，是依靠五蕴假立而和合的，这还不够。必须要认识到无有自性成立的真义，也就是人我确实无有自性成立的真义，而且了达一切蕴非恒常后再进一步修习，必须了知一切粗大的五蕴是无自性的，然后再进一步串习修习，才可获得真义。

**结果犹如无有因——薪柴的果——火不存在一样，投生世间的因——无明我执所生的一切业前世已灭尽无遗，并且引生后世的因——新积的业不存在，再加上依处或所依蕴不存在，由此无取而获得涅槃。**

进一步修行之后，因为没有因的缘故，它的果也不存在。此处以火的因和果做比喻。火的因是薪柴，如果没有薪柴，它的果——火就不会存在。如果投生的因是无明我执，无明我执灭掉之后，由其所生的一切业前世已经灭尽，就不可能再引发后世，最究竟来讲是获得阿罗汉果时，最后一切的业全部灭尽，后世的因——新积的业不存在，再加上依处或所依蕴不存在，所以无取而获得涅槃。

**因此要百般努力。这以上是分别进行的教诫。**

今天的课就讲到这里。

所南德义檀嘉热巴涅

托内尼波札南潘协将

杰嘎纳齐瓦隆彻巴耶

哲波措利卓瓦卓瓦效

1. 《大般若波罗蜜多经》云：“变碍是色相，领纳是受相，取像是想相，造作是行相，了别是识相。” [↑](#footnote-ref-0)
2. 《宝髻经》云：“如剑不自割，指亦不自触，如是应知心，不自见亦尔。” [↑](#footnote-ref-1)