**《解义慧剑》第3-4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，我们继续学习《解义慧剑》。

《解义慧剑》是全知麦彭仁波切造的一部殊胜的论典，引导我们通过思维的方式对佛陀和佛陀所宣讲的二谛正法产生不退的定解。因为能够在我们后面的修行中发挥至关重要的作用，所以对于世俗谛和胜义谛的法要产生定解非常重要。我们的修行不是缘世俗谛的显现法取舍，就是缘胜义谛的空性来做观修，如果完全悟入二谛的自性，也就悟入了万法的本体。悟入万法的本体能够遣除疑惑，消除我们对于二谛的迷惑。如果遣除了二谛的迷惑，可以真实到达一切万法的本性。这时所有对于实相的无明产生疑惑，通过疑惑产生烦恼，通过烦恼再造轮回的业，通过业生起种种的痛苦，所有轮回的自性完完全全都会消散，这也是我们学习《解义慧剑》的必要性。本论所抉择的词句，或者通过词句抉择的意义，不是关于世俗谛的，就是关于胜义谛的，都是对于佛陀和佛陀的法要产生如是定解的殊胜方便。

现在是通过四种道理来抉择二谛，前面学习了作用理和观待理，现在学习的是法尔理，有世俗的法尔和胜义的法尔。世俗谛中因缘和合产生的法有因有果，不管是因和果，或者因在这个法上的本性，在世俗当中因缘具足一定会呈现的，这是自然法则、法尔如是，这是世俗的法尔。不管我们喜欢不喜欢，因缘具足之后就会如是的呈现。无论在世俗谛中如何呈现，这些法因果体的本性在胜义当中本来就是空性的。进一步来说这些法的本性在胜义谛当中本来是清净的。现在我们讲的胜义法尔，主要还是从它的空性，就是显现的本性空分这一点进行抉择的。

**壬二、从空性胜义角度而宣说：**

前面我们已经通过世俗的层面讲了，下面是从空性胜义的角度宣说。宣说什么呢？宣说法尔，就是说一切万法的实相是怎样的体性。一切万法的实相是空性胜义谛，或者从胜义的侧面讲就是法尔。我们不要忘记了，这还是在缘我们面前的因缘和合之后所呈现的万法。不管是根识前的自相法，还是我们分别识前的总相法，本性都是空性的，我们现在抉择的胜义法尔，仍然没有离开五识和六识的本体和所缘境。学习佛法都是这样，千万不要认为学胜义谛空性时就开始转移了，好像现在学的空性和自己没关系，永远不要这样认为，否则没办法悟入真实的法性和佛法的精要。佛陀宣讲的所有的法要都和我们的生活、工作、起心动念息息相关，如果了悟了它们的本性，能够在其中真实地远离迷惑，然后悟入法界。

我们讲的胜义法尔，也就是现在起心动念的本性、所看到的瓶子杯子的本性。因为我们缘这些法产生了颠倒的执著迷惑、实执烦恼，所以导致了轮回。如果我们要远离轮回也必须要回到这个法上面，重新定义这个法到底是怎么样的。因为以前我们在这个法上迷惑了，所以现在要在这个法上去觉悟。我们学习佛法中的空性，乃至于密宗的等净见等等，都是回到现在我们看到的法本身去重新观察。以前我们错误了，现在就是来纠正它。纠正它也没有什么，还是缘当前的法。比如以前缘杯子或者某个人产生了贪欲心、嗔恨心，现在再回到这个法上重新观察它是值得我生贪心、嗔心的吗？它的本性到底如何？重新观察了显现法之后，我们就会发现它的胜义实相，一旦发现了胜义实相，就会从错误的观念当中解脱出来，一旦修正了观念，我们的行为也就随之修正了。

观察胜义谛不是远离显现法本身去观察的，永远都是在观察我们执著、经历的所有事件，了知之后，我们就会懂得佛法当中说的，怎么以智慧为前导做一些善的分别，这样会非常的清晰。

因果体之法，真实中观察，

能生不可得，观待生亦无。

虽现各自体，体性本为空，

三解脱法界，胜义之法尔。

“因果体之法，真实中观察”，前面讲因果体代表了所有的缘起法。无论真实存在的，还是内心假立的，反正一切都是因缘和合产生的，所以有各自的因、果和本体。因是作用，果是观待，体是法尔，此处缘世俗当中的因果体之法，“真实中”不是从表相上、世俗中，而是真实义当中它的究竟实相，就是说我们通过胜义实相在真实中观察，就可以知道“能生不可得，观待生亦无，虽现各自体，体性本为空”。这个颂词就是我们在胜义当中对因果体观察之后得到的结论。

首先能生不可得对应的是什么呢？对应的是作用理的因。因为在世俗法尔当中，这个因等于作用理，所以此处我们在胜义当中，也是针对名言谛中作用理的因作观察。名言谛当中因缘和合或者因具足了，一定会生果。我们在胜义当中观察能生不可得，就是说真实的生是不可得的。我们观察因产生果的时候，如何能够真实的安立。当然名言当中观察因能生果，它是一种世俗的观察，相对于胜义的观察来讲不是最严格的观察方式。只要具有因就有生果的能力，观察到这个层次为止，不能再观察了，再往下就要到达胜义的观察了。

如果再仔细地观察因如何生果等等，就会知道通过胜义理论观察因和果之间到底接不接触，这样分析之后，就可以了知因果同时，或者因接触生果、因不接触生果等等都不合理。如果因不接触生果，因和果之间是别别他体分开的，因和果不接触，因生了之后就灭了，这个灭是实有的灭。真实的观察我们不能按照名言谛当中讲的，大概的因缘具足之后就可以生果了，这里的观察非常严格。因和果之间的接触到底是怎么样的，不是一种泛泛的观察。因和果不接触，因灭了之后生果，在一个完全灭的无中不可能生果的。如果完全灭的无可以生果，那么这个果一定是无因产生，它没有因，因已经灭了，不可能再生了。

如果因和果接触而生，应该是因存在的时候果已经有了，或者果生了之后，因还没有灭，有这样的过失。严格来讲，实有的能生是没有的，只有名言谛当中如梦如幻假立的生，假立的生和胜义中的无生很相似。能生不可得主要是说实有的因生果不成立，实有的因产生的显现法是不可能存在的。

我们千万不要混淆了，虽然名言谛当中因可以生果，但是胜义谛究竟的实相当中因的本性不可得，实有的因生果的方式不可得。从这个侧面观察，能生不可得主要是从真实中观察的。如果按照《入中论》中的观察方式就更广了，整个《入中论》主要是使用金刚屑因来抉择万法的空性，来破实有的生。显现法有生住灭，如果有实有的生就可以有实有的本体，如果生不实有，它所产生的法也不实有，也就是说因不实有，果不可能是实有的，不可能依靠一个无实有的因，产生一个实有的果。《入中论》中广泛地使用了金刚屑因来作观察，其中分了自生、他生、共生、无因生。我们今天没时间去一一介绍，如果想要详细地理解，就要学习《入中论》，或者其他中观论典中对于四边生的精华宣讲。

以上主要是因和果之间接触与否的观察方式，这也可以破实有的能生。因为如果你的能生是实有的，因和果之间到底有没有接触，或者是不是同时，通过这样的方式也可以破掉实有的能生因，所以因体果当中能生的实有因是不可得的。

然后是观待生亦无，主要是对于果方面做分析。果是什么呢？前面第一个是作用理，第二个是观待理，这个果是观待理。在真实义当中有没有一个真实的观待理，即果观待因呢？真实中观察观待生亦无，我们可以这样连接，就是说在真实义中观察到所谓的观待理、果观待因而安立也是不存在的。那怎样不存在呢？就用到了中观五大因中的破有无生因。如果这个果是实有的，它在因上面已经有了，还是没有？这和能生因的侧面不同，虽然我们观察破实有的生因和果时，二者之间都有交集，存在一些联系，但是它的侧面仍然不同，此处观待生亦无是从果的侧面。

如果这个果是实有的，那因是生了一个已经有的果，还是生了一个没有的果呢？这是破有无生。如果这个果先有，已经有了而生不合理；如果这个果先无，生了一个没有的果也不合理，所以叫做破有无生因。如果这个果法在因上已经有了，就不用生了，有了还生什么呢？因上已经有了叫破有生。破无生是如果这个果法在因中没有，因为此处我们破的是实有，这就是一个实有的无，如果本来在因上面没有也没办法产生一个没有的果，这个果是没有的，永远产生不了，已经有果不用再生了，没有的果也生不出来，怎么样生一个没有的果呢！

从破有无生因的侧面来观察的时候，观待生亦无。如果学习过中观五大因的道友会比较清楚，没有学习过的人不一定能够马上通达破有无生因的方法。对于我们来讲，抉择胜义谛的因也不是三两句话就能讲清楚的，它是一个很大的体系。如果我们以前没有听过中观，破了几句会觉得没什么说服力，或者听完了之后也没听懂为什么就没了，我们此处只是略说而已。在《智慧品》后面也有一个破有无生因的广说，其他地方也有破有无生因，之所以这样破的原理也关系到很多其他中观的问题，今天在这里没办法详细地讲。我们大概知道如果这个果已经有了不用生了；如果这个果没有怎么样产生一个没有的果呢？就像我们生不出虚空一样，没有的果是生不出来的，所以说观待生亦无。这是在真实中观察。

然后因果体当中的体真实中怎么观察，得到了什么呢？虽现各自体，体性本为空，这是观察因果体当中的体，就是说世间的法尔，即火的热性、糖的甜性等等，这些因果体当中的体于真实中观察虽现各自体，就是说名言谛当中虽然显现了各自不同的本体，但是在真实中观察的时候，体性本为空，它的体性也是空性的，这种对体的观察可以使用离一多因来观察，也可以使用缘起因。如果用缘起因来观察，名言谛当中显现的法因缘和合产生的缘故，所以无自性，体是空性的。如果通过离一多因主要是针对本体观察的，我们观察面前法的体性，所有实有的法体性不是一体就是多体，离开了一体和多体之外，找不到一个实有的法。现在我们面前的法本体是实有的吗？我们说是实有的。所有实有法的自性不是通过一体来呈现，就是通过多体来呈现，如果能够安立一和多，就可以安立实有；如果一、多不成立，实有也不成立了。

我们分析自己执著的瓶子、柱子等等，这个法是一体还是多体，前提是我们说所谓的多体是很多一体组成的，所以观察的重点仍然放在观察一成不成立上面。如果实有的一成立了，就可以进一步地观察实有的多是否成立；如果实有的一不成立，那实有的多就不用观察了。很多地方破这样的本体时，重点还是在破实一，如果实一破了，实多是绝对没有的。

怎样破实一呢？比如一个瓶子，这就是一，我们说这是一个实有的瓶子，如果这个瓶子是实有的，它的本体必须要成立一，一个瓶子这个一能够成立吗？不能成立。为什么不能成立？因为这个一是假立的。为什么是假立的一呢？因为所谓的一个瓶子或者一个人、一个团队，都是观待了很多不同的部分，它通过很多不同的部分组成的，所以当我们观察这个瓶子的时候，瓶子可以分上中下，它就不是实一了，已经是多体的。这个瓶子也可以分为瓶盖、瓶腹、瓶底、里面、外面等等，既然可以分这么多它不可能是实一，否则不可能分那么多。

粗大的法很容易分成若干部分，我们所执著的实有法在哪里呢？没有。然后再把这些细微的法一个个地分析也是一样的道理，都有各自不同的组成部分。一直分析下去最后也得不到一个所谓的实一，如果实一不成立，实多当然也不成立了。如果一成立不了，多也成立不了。这是什么法？这个法是假立的，本性就是空性的。所谓的实有就是一多，如果你把一和多成立了，实有就成立；如果一多不成立，实有也成立不了，就打破了它所谓实有的自性。此处简单地介绍了一下离一多因。

虽现各自体，不管显现的是什么法，只要是我们的八识和八识对境中存在的都可以通过如是的方式观察，不管是实有存在的，还是我们脑海当中执著的常我、如来藏，乃至于我们认为的所谓空性等等，如果认为这些本体存在，都可以通过离一多因的方式观察抉择它的本性无自性，所以虽现各自体，体性本为空。我们脑海中浮现的概念，比如涅槃、如来藏、空性等的本性都是世俗法，我们观察这些法同样是空性。

佛菩萨面前的是证悟了空性之后的法，不是我们观察的本体，他们已经证悟了空性，他们脑海当中的如来藏是不是实有的？佛菩萨还会有这种执著吗？早就没有了，否则得不到究竟的证悟。佛菩萨已经证悟了空性，我们就不用帮助佛菩萨来抉择他们所证悟的空性是不是实有的，不需要再去帮助佛菩萨打破这个执著。我们要打破是自己脑海当中的概念，对我们而言这些需要抉择，如果没办法抉择脑海当中的概念，留存下来会成为我们趣入胜义法尔的障碍。从这个侧面来讲，我们对于空性、如来藏也要抉择为本性空，它是如梦如幻的。对我们而言它是我们脑海当中的，对佛菩萨而言这些本身是安住于他们的自性了。

我们说无实有、离戏空性等等，都可以如是地安立它的本性空，抉择完之后，能生不可得是从它的因抉择不可得，观待生亦无是从它的果抉择不可得，虽现各自体，体性本为空是从它的体性观察的。如果我们再把前面三种因体果观察胜义的本性，归纳一下主要是对于因果体所摄的法空性安立一个名称就是三解脱法门，此处叫三解脱门，或者也可以叫三解脱法界，法界就是实相，也是空性的意思。它可以从对于因、果的执著中解脱，也可以从体的执著中解脱，或者对因果体观察完之后，我们就可以解脱一切的分别念，这就是三解脱门，门是方便的意思，这样的观察就是趣入法界的方便。

一切万法无外乎就是因果体，除了因果体之外，还有什么缘起、执著的呢？没有了。一旦把因果体抉择为空了，相当于把一切万法抉择为空性，三解脱法界叫做胜义之法尔，它是胜义的法性，空性就是它的法性。为什么它是空性的？一切诸法本来如是。无垢光尊者在《虚幻休息》中也是引用了龙树菩萨的教言，比如水的自性是潮湿的、糖的自性是甜的，所以一切万法的自性为空性。其实这个颂词中也讲到了世俗法尔和胜义法尔，就是说火自性为热性、水自性是潮湿或者糖自性为甜这些都是名言的法尔，世俗谛中是这样，一切法本性空是胜义的法尔。在名言谛当中，水的潮湿，还有糖的甜等方面都是名言中因缘和合显现的，我们不用去驳斥它，也不用去推翻它，在世俗谛当中本来如是，该承认的就要承认，这没什么，它的究竟实相是空性的，我们对此也需要去分析观察的。

了知了之后就通达了世俗谛、胜义谛的法尔，此处我们主要是从胜义的法尔方面去观察。如果我们要全面了知一个法，必须要了知二谛；如果只是从胜义去了知，对这个法没有全面地了解；如果你只从世俗谛去了知，对这个法也没有全面地了解，只有了知了世俗和胜义两个方面，才是真正全面地了解显现法所有的特点。一切万法本来就是如是，佛菩萨已经完全了悟它的本性，我们也必须要了知。

虽然有时候我们说我知道这个法是什么回事儿，但是真的懂了吗？没有。我们有时只是看到了法的表面，一般的世俗人认为懂手机、杯子、瓶子，真正来讲只是从它世俗谛的某一个侧面了知一些而已，它的无常等其他的法懂了吗？没有。它的刹那生灭、本性空性都没有懂，只是对一点点的法懂了。我们如果真正要懂得一切万法，从一切的执著当中脱离出来，必须要对世俗、胜义的法都要了知，才是真正地懂了。因此我们学习的时候对世俗谛和胜义谛都要了解。以上简单地介绍了从空性胜义的角度来宣说法尔理。

**庚三、随同三理而摄义：**

作用观待理，有实之法尔，

理终归法尔，缘由无所觅。

“作用观待理”，前面我们也讲了，作用理就是因能够生果，观待理就是果观待因才能产生。作用理和观待理就是有实的法尔，因为有实法能起作用、呈现有实，或者我们面前能够呈现这些法，要不然是作用，要不然就是观待，除了因和果之外没有其他的法了。所谓的法尔，就是说这个本体，我们是在一个法上面讲因果体。有时候我们是从这个法的因上来讲，有时候是从因产生的果方面来讲，有时候就是从正在显现的安立一个名字叫做本体。

本体既可以是因，也可以是果。因为现在这个法，可以成为后面法的因，所以它可以成为因。这个法也可以成为果，因为它是以前的因显现出来的果，所以不从因果的角度讲，可以叫本体。从因的角度来讲，它就是因，从以前因的角度来讲，它就是果。实际上一切万法除了因果之外，没有其他的法了。有实法就是因和果两方面的法，也叫做法尔。

“理终归法尔”，从因缘生果的作用理和果观待因的观待理，不管是作用理还是观待理，理终归法尔，真正来讲，最终极的理归在了法尔理当中，为什么因能够生果、果为什么要观待因？法尔如是，本来就是这样的。“缘由无所觅”，它的理由没什么去寻觅的，因为已经观察到了它的本性如是，所以这是自然法则。

在观察的时候，如果我们首先没有去学习作用理和观待理，直接上来就说一切万法法尔如是，一方面我们产生不了定解，一方面也有可能会像断见派一样，没有因果，认为一切本来如是，不需要因缘就可以产生，他们认为这是自然规律，没有因缘的。如果我们不讲因生果，也不讲果观待因，直接说一切万法法尔如是，在本来就缺少因果正见的基础上再直接讲法尔，很有可能会加深我们的断见，我们认为没有因果，本来就是法尔如是的。

我们讲法尔的时候是第三步，首先讲作用理，再讲观待理，讲完之后，为什么因有生果的作用，为什么果必须要观待因，这时再讲法尔理，就能真实地追溯到它的本源，到了这个程度，就是法尔如是了，对我们而言，一定要经由前面的铺垫。如果对于佛菩萨而言，这就是法的本性，不需要做什么铺垫，本来就是如是的。因为这种本来如是容易让我们误入歧途，所以首先要观察作用理和观待理，然后再讲它理终归法尔，“终归”的意思就是最终要汇入于法尔理当中，一切显现法本来如是的。

这时再说缘由无所觅，就是说法尔如是。为什么因能够生果，果为什么要观待因，它的法尔本来就是如是的。这里面并不是说，这些并不是没有做分析，虽然因为什么能生果还可以分析一大通，但是分析到最后万法的本性就是这样的。火为什么热的？我们虽然可以说里面有火的分子，还有什么东西，但是为什么火分子是热的自性呢？最多再分析一两次，还是本来就是这样的，有实法就有这个功效，会落到这上面来。

万法为什么空性的？它本来就是这样的，现在我们只是还原它的本性。这个空性是谁创造的？没有人创造，本来就是这样的。如果我们了悟了它的实相本来就是这样的，就可以去掉迷惑；如果不了悟，缘迷惑会产生很多的分别和烦恼。佛法只是引导我们回归法界，实相、如来藏不是谁创造的，本来如是，法界的本性本来就是如是。

**己二（说证成理）分二：一、略说；二、广说。**

证成理也是进一步安立，对于世俗谛和胜义谛本性的法尔如是去证成。证成的时候，也是对于因、果和世俗、胜义的体去证成了，下面有很多现量证成，比量证成等等，现量证成和比量证成是什么？除了前面的作用和观待因果体之外，也没有什么可以证成的。因为体有世俗和胜义的，所以我们去证成它，通过这样的分析，进一步地说这是对的，就是说作用、观待一定是正确的，法尔本来如是，也是正确的，这方面叫做证成理。

**庚一、略说：**

二谛之法尔，随同而衡量，

事势理成故，即是证成理。

什么是证成理呢？“二谛之法尔，随同而衡量”，就是说我们随同二谛的法尔而衡量，即世俗、胜义的法性，或者自性，我们随同世俗谛、胜义谛的本性去观察衡量，就可以安立事势理，这就是证成理。此处我们了知了证成理，同时也了知了什么是事势理。

大恩上师经常提到，这就是万法的事势理如何如何，到底什么是事势理呢？它的本体不管是世俗的法尔，还是胜义的法尔，或者它是世俗谛的本性，还是胜义谛的本性，叫做事。随着它的本性顺势而入的意思，我们随顺它的本性抉择得到本来的状态，叫做事势理。

跟随抉择世俗谛和胜义谛的实际情况得到它的本性，在抉择事势理的过程当中，也会遣除万法本性的颠倒说法，安立正确的本体，很多地方都会出现破他宗、立自宗，为什么破他宗呢？其他的宗派不是事势理，对于世俗谛和胜义谛没有随顺体性去抉择，在这过程当中会出现这样那样的过失。这并不是说中观宗的嘴巴有多厉害，能够找出别人的漏洞，而是说其他的宗派在抉择世俗和胜义法要时，没有随顺万法的本性，本身不正确，理论就会出现漏洞。如果随顺它的本性抉择，随顺了世俗，比如无常等等，或者随顺了空性的本性，理论就是无可辩驳的，这种道理是通过事势理而承认。

佛陀和中观祖师的理论，无论怎么样观察分析，也没有办法找到漏洞。因为随顺了它的本性而抉择的，所以它是大实话，真话就是真话，不需要通过其他的谎言来掩饰。世间上如果说了一句谎话可能要用十句谎话来遮掩，十句谎话需要更多的谎话来遮掩，没办法得到一个正确的结果，肯定会出现漏洞。如果说的是实话，不需要通过很多的谎话遮掩。如果不是万法的本性，再怎么讲你的立宗，或者别人给你指出问题的时候，越补救漏洞越多。中观师或者佛弟子抉择无常时，完全可以成立的。为什么可以成立呢？比如无常、不净等等，万法世俗的本性就是如此的，胜义的空性本来就是这样的。我们只要把这个理论掌握了，使用好就可以了，本身不会有任何的问题。

如果我们没有学好、理解透，给别人讲不清楚，遇到他人反驳，就会没办法自圆其说，这个情况是有的。这是我们没有真正理解而已，一旦理解了之后，不会有任何的问题，这是事势理成故。这也叫证成理，就是随同二谛的法尔衡量，通过事势理可以安立的是证成理，安立什么呢？既可以安立它的因有生果的作用，也可以安立果必须要观待因，而且因和果之间有关联，正因和正果的关联和非因不能产生果，都可以抉择得很清楚，而且了知万法的本性，也是随顺事势理。因为万法本来就是空性的，所以随顺空性抉择，最后就可以达到它的实相，这些都叫证成理，通过它可以证成二谛的体系。

现相与实相，自体现量显，

或依现量见，无欺比量他。

万法的本性也有现相和实相两种，对于暂时的现相和究竟的实相，“自体现量显”，要不然是通过它的现量的显现见到它的自性，要不然就是“或依现量见，无欺比量他”，或者依靠现量见到的再去推理，通过“无欺”，就是说没有欺惑的正确途径去比量它的隐蔽部分，所以说现相和实相都有现量和比量。

世俗的现量可以通过现量见，比如我们无患、没有颠倒的眼根，可以看到世俗谛中的鲜花等色法，这是现量显的，还有一些现量看不到的，要通过我们见到的部分去推知隐藏的部分。虽然某个东西隐藏不现，但是我们要证成它有，就通过因和果之间特定的关联去推理它，比如火和烟、水鸥和水之间的特殊关联，这方面还有很多。

如果我们对于比量的智慧学习得很好，可以通过很多东西之间特定的因果关联去推理。因为法有很多特性，所以也可以通过它比较明显的特性去推知。比如通过所作性去推无常，虽然所作和无常都是一体的，但是无常比较难懂，而所作比较易懂，通过所作推知无常也是一种推知，这些都要依靠现量见到的前提。无欺就是没有错误地去比量、推理难以见到的比较隐蔽部分，或者通过我们现在的果去推因，比如可以通过田里长出来的庄稼，以这个果来推因，这些一定有它的因，还可以通过现在我们所感受的痛苦和安乐来推知它的因是什么，成立一系列的正理之后，它的因不是善业就是恶业。

可以通过果来推知它的因，也可以通过你现在的行为推知未来的果，你如果造了善业或者恶业，以后一定会好的果或者不好的果，你现在修持解脱道，发菩提心、修空性见都很纯正，而且也很精进，通过现在的因，一定可以得到以后的解脱果，这个解脱果是什么样，通过现在修的法就可以推知出来。这些对于我们来讲，都是比较隐蔽的，通过某些现量得到了比较隐蔽的法，这一点对我们来讲非常重要。

实相方面也有现量和比量，佛、菩萨已经真实地离开了迷惑，证悟了万法的本性，就是现量见到了实相，这是对实相方面的自体现量显。

然后对于实相的本性“或依现量见，无欺比量他”，也可以通过现在我们所看到的，比如世俗谛的显现法作为比量的因，然后通过现量见到的推理实相中的本性是什么，如通过现在的显现法推理它是空性的，这是缘起故空性，或者我们面前显现的柱子、瓶子，是离一多故、空性的，也可以通过净见量来了知它的本性是清净的。我们面前现在显现的法是清净的，为什么？因为清净了障碍的佛陀见到这些法的本性是清净的缘故，他通过净见量知道我们现在看到的东西在实相当中本来就是清净的，没有不净的东西，也是通过我们见到的现量，无欺去比量我们看不到，还没有证悟到的实相本性，这是我们现在要用的。

不管是世俗谛中的法，还是胜义中的法，都要通过现量和比量观察。我们要把它无误地运用很纯熟，尤其是密乘当中有很多一般人根本想不到的，或者显宗当中未曾提及的高深见解。这些也是使用我们现在的眼根、耳根，乃至于意识面前浮现出来的东西为基础来说明这些法的本性为什么是空性、清净的，通过什么道理来证成它呢？通过净见量来证成，依靠净见为因，得到现在的法也是清净的结果。

对于我们来讲，虽然现在看不到它的清净，但通过净见的因可以推出来它是清净的。当然它使用的高度不一样，使用净见量时，一定要首先要成立佛陀是遍智的，我们要有一种信心，在这个高度上才能使用净见量。如果没有达到这个高度，比如和一个从来没有过学习佛法的人说这是佛见的，凭什么佛见的就是对的呢？他会这样追问。有些因是通过现在的人能够理解的方式去推理的，即因明观现世量的推理，不需要用其他教证，就是用现在大家都能接受的道理推出他们不得不承认的果。有些不行，必须要使用教量，比如净见量，必须要以佛见为清净，首先这个推理者的高度必须要高，如果达不到这个高度，你必须要下去补课，然后再来使用净见量。对我们来讲，净见量就会成为不确定的了。我们都不确定佛菩萨见到的是否清净，怎么用净见为因，来推理现在这些法是清净的？这方面必须是在一种比较高的高度上。

还有如来藏的三种因，在《宝性论》中讲，这些也是在比较高的高度上，对一般的人使用佛陀法身能现故等因的推理，这是不行的。一般人没有达到那么高的高度，这些推理对他来讲有点太高了。世俗谛中观现世量的推理，一般的人都可以接受，因明中的推理都是通过现在看到的来推理的，然后可以知道所作性无常，不需要用什么教量的就完完全全可以知道的。对实相来讲，也是有推理的，可以比量。

对凡夫人而言，能够真实现量的就是我们八识对境前的法，这些都是我们能够体会得到。怎么用现量去推出对我们有用的结果，通过现量的显现让我们了知什么是取舍之道，对我们来讲就是比较重要的。

“现相与实相，自体现量显”，或者依靠现量见为基础，无错误、无欺惑地去比量其他的隐蔽法。因为我们的根所见必定有限，所以除了现在看到的法之外，还有很多我们看不到的隐蔽法。世俗谛中有很多，胜义谛更不用说了，纯粹都是隐蔽的。怎样才能对这些我们看不到的法产生定解呢？比量就很重要，所以我们要学习怎样使用比量，在什么情况下使用比量。掌握之后最后就可以真实地达到佛菩萨的期待。佛菩萨希望我们达到什么样的程度呢？因为佛菩萨希望我们通过清净的修行达到清净的见解，所以早期在这些工具的应用、学习上面尤为重要。

**庚二（广说）分二：一、现量证成理；二、比量证成理。**

**辛一（现量证成理）分三：一、总说；二、别说；三、摄义。**

**壬一、总说：**

现量共有四，无误根现量，

以及意现量，自证及瑜伽，

现彼境自相，是故无分别。

这六句主要是讲到了它的本性，即四种现量的本体。那是什么本体呢？所谓的现量证成，共有四种现量。“无误根现量”，第一种叫做根现量。根现量是无误的，没有错乱因缘所染污的叫做无误。什么是错乱因缘、迷乱因呢？第一，根的本身有问题，你的眼根耳根出问题了。比如你是近视眼、青光眼，或者散光眼。你的根本身有问题，通过有患的根去看对境得不到真实的对境。你的根本身不能有毛病。第二，你的根可能没有毛病，受到了错乱的因缘干扰，比如说你坐在飞奔的火车上面，或者产生了其他让你迷乱的因缘等等，都有可能会让你看错。如果你被这些迷乱的因缘干扰，也会有看错的时候。

如果你的根是无患的，也没有被其他干扰的因缘所迷乱，这样的情况下，你的根识直接取到的对境叫做根现量。显现法本身，眼根能够见到的显色形色都可以叫做根现量。根现量主要是五根，从眼根到身根产生的现量识叫根现量，也叫根识现量，这是无误的。

第二种叫做意现量，意现量是通过意根产生的意识限量。前面是根识现量，现在是意识现量，意识现量是内心当中必须要有正常的意识，相续没有疯狂、颠倒，如果你的意根已经迷乱了，疯狂了，那就不行，看到的东西肯定不真实的。有些人意根迷乱的时候他不知道在想什么、说什么，这就是颠倒的意识。如果没有颠倒的意识，在意识现量面前可以清楚的缘取外面和内在的一些对境。意现量的前提是意根产生的，而且意根没有狂乱，这方面产生的现量。

第三种叫做自证现量，不依靠其他的因缘，心完全能够了知自己，自己证明自己，自己明了自己的心，叫做自证现量。它不需要其他因缘证明，产生心所的时候自己很清楚自己的心就是自证现量。

第四种叫做瑜伽现量，瑜伽是修行的意思。什么叫瑜伽呢？我们在《智慧品》的注释当中也学过，修行止观的人叫瑜伽士，所修的止观叫瑜伽。瑜伽现量是修持止观，然后得到的现量。修行止观的过程可能不能算瑜伽现量，而是修止观有了果之后，真实通过止观能够清晰地了悟这些超凡对境的时候，叫做瑜伽现量，瑜伽现量就是圣者的境界。虽然修瑜伽的人很多，但是此处止观的瑜伽和外道的瑜伽不一样，外道的瑜伽也许修寂止和其他的法，但是没有观，观是无我空性。它是胜观，胜是殊胜、超胜的意思，观就是这样一种智慧。

什么叫做胜观呢？殊胜智慧的观察就是无我、实相，叫做胜观，其他的不能称为胜观。虽然现在很多人在练瑜珈，在印度也有很多外道的瑜伽士，但是这些不是真正的瑜伽现量，没有瑜伽现量。为什么没有瑜伽现量呢？他们的瑜伽当中没有清净胜观，断不了我执，没办法打破实执无明。他们没有真正的瑜伽现量，瑜伽现量只是修行佛法止观双运的瑜伽士才有，从广义上来讲，也有修小乘止观得到小乘圣果的人，然后真正的大乘瑜伽士是真实见到法界，无分别智慧现前的人叫做瑜伽士。不管怎么样，佛教的圣者们叫做瑜伽现量。

四种现量都可以现彼境的自相，也就是说根现量、意现量、自证现量和瑜伽现量的对境，“现彼境自相”，都是显现它们的自相，而不是通过推理等等了知它的总相，不是知道总相，而是知道自相是怎样呈现的。“是故无分别”，“是故”就是无分别的，或者有些地方加个无错乱，无错乱是一种真实的现量。有的时候不一定会加，因为后面我们讲意现量的时候，里面也有一句，这里是总的讲现量，而不是说无错乱的现量。虽然有些要讲无错乱，但是主要是无分别，无分别能够照见自相的叫做现量。

现量中有正现量，还有颠倒的现量，这是后面要分析的。此处所谓的现量就是根、意，还有自证的瑜伽等等，通过这方面来显现境的自相，这不是通过分别念了知，而是通过无分别如是照见对境，这个心识叫做现量。

前面是讲它的本体，下面是没有四种现量的过失。

设若无现量，无因无比量，

因生彼灭等，凡现皆不容。

“设若无现量，无因无比量”，如果没有前面所说的四种现量，无因无比量，因为比量的因是现量，就像刚刚我们讲的一样，如果你要通过比量推理，必须要有显现在面前的某个法作为它比量的因，如果有了显现的法，我们就可以通过这个显现的法比量推出隐蔽的部分，以及我们想要知道的，或者寻找的自相法，都可以找得到。如果没有现量，比如你的眼识前没有显现烟，怎么通过烟去推理山后有火呢？这是没办法了知的，首先要有现量，然后才会有比量。胜义量也是一样的，如果看到了柱子瓶子，才可以知道柱子瓶子的空性；如果没有显现柱子瓶子，怎么知道柱子瓶子显现的空性呢？这是无法了解的，所以说设若无现量，无因无比量。

“因生彼灭等，凡现皆不容”，还有“因生”“彼灭”。“彼”字也可以理解成果，因产生了果，后面果又灭了，或者“因生彼灭”即因生果之后因就灭了，就是因和果不同时。不管是因生果灭，或者因生了果之后因又灭了，一切的显现“皆不容”。你怎么能够肯定这些法存在呢？我们说这个因存在，或者因生了果之后因灭了等等都需要现量。如果你的根识没有见到，或者意识没有照见，所有世间显现的法都没办法安立，不单单没有世间的法，而且连实相也没有了。如果没有世间的现相怎么安立世间、众生？没有实相又怎么安立圣者呢？因为他见到了实相才安立为圣者的，如果没有实相连圣者也没有，所有的世俗谛和胜义谛，安立凡夫和圣者的根据都没有了，所以必须要有现量，才能通过比量推知我们以前做过什么，以后要做什么，或者现在某些法存在的时候隐藏了什么，这些都要用比量来了解。如果没有现量也没有比量了。这就是没有现量的过失。此处主要是说世俗的法中没有现量的过失，后面主要是从胜义的侧面来讲没有现量的过失，胜义中没有现量有什么过失呢？

若尔彼空等，依于何者知？

不依名言谛，不得证胜义。

“若尔”，现量必须要成立，如果现量不成立，“彼空等”，这个“彼”是世俗显现法的空性。刚刚我们再再讲了，所有的空性是显现法的空性，所有的胜义是世俗法的胜义。要不然我们抉择显现法、空性法干什么呢？就是因为我们对于世俗谛的显现法产生了迷乱的认知，无始以来没有认识显现法的本性而产生了颠倒执著、非理作意，所以流转到了现在，一直在轮回中漂泊，毫无安全感。

世间人肯定是没有安全感的，尤其是真实的修行人，因为我们不知道以后会不会堕落恶趣，所以在轮回当中没有安全感的。主要是对于万法的本性没有如实的通达，对于以后是不是还要继续流转，或者什么时候才能解脱，我们不确定。这会令我们比较恐怖。因为以前没有了达，所以我们流转到现在。现在我们必须要缘显现法重新认知，直达它的本性，这些显现法在显现的时候就是无自性的，无自性可以把认为实有的颠倒观念去除，再不断的串习、安住，回归了本性之后，我们就可以真实地获得解脱的确信。从世间的角度来讲，我们的安全感会慢慢地培养出来，最终会把我们置于安全之地，永远不会退失，这都是来自于对法的观察。

如果没有现量的法，“彼空等”，它们的空性、清净，“依于何者知”？依靠什么才能知道呢？柱子、柱子的空性，瓶子、瓶子的空性，我的心识、心识的空性，贪心、贪心的空性，信心、信心的空性等等，要得到万法本性的结论、修行的成果依靠什么了知？我们不可能绕开一切的显现法说空性，那么这个空性是谁的空性？如果我们绕开了显现法去谈空性，也不是真正的空性，因为空性是世俗的空性，如果没有世俗就没有空性，所以如果没有现量见到我们的自证，没有真实的对心识的确定，也没有意现量，依于何者了知万法的空性，怎么知道佛陀所证悟瑜伽现量的自性的的确确是万法的本性呢？我们说佛陀证悟了，佛菩萨证悟了瑜伽现量见到万法的实相，万法实相到底是怎样的状态？我们怎么去靠近它？如果没有现量我们没办法推理胜义当中的实相、空性到底怎么样才能安立，所以说依于何者知。

“不依名言谛，不得证胜义”，如果不依靠名言谛证悟不了胜义谛，名言谛是方便，胜义谛是方便生，这方面在《入中论》中也讲的很清楚，两者是方便和方便生的关系，依靠名言谛作为方便观察它。什么是作为方便呢？就是通过观察它可以得到它的空性。

另外依靠名言谛的修行可以证悟胜义谛，虽然胜义谛无修无证，但是还是要依靠名言谛的修行才能证悟的。从见解的角度来讲，如果不依靠名言谛柱子瓶子的显现观察，也得不到瓶子柱子的空性见解。从修行的侧面来讲，如果不依靠名言谛的顶礼、布施、持戒、安忍、禅定、观修空性的总相等等，怎么去证悟胜义谛，达到佛菩萨的境界呢？如果不需要我们也不用学了，那佛菩萨到底是依靠什么证悟了这么超凡的胜义谛瑜伽现量呢？一定有他的因，就是依靠世俗谛为因修行。如果有了见解，会知道怎样把看到、听到的法转为道用，这些都是如何通过名言谛得到胜义谛的方法。

我们抉择见解的时候，永远不要离开名言谛去找一个胜义见；我们修行的时候，也永远不要指望抛弃世俗的修行，直接证悟胜义了，没有这样的事情。虽然胜义的本性是超离因果的，但是证悟胜义谛的本身是一种果，必须要具足它的正因缘才能真实的达到这样的结果。所以说不依名言谛是不得证胜义的。

我们学习了佛法一段时间之后，就会完全了解名言谛和胜义谛的关系，不会在名言和世俗当中通过自己的分别念去搞一个隔阂出来，我们也不用痛恨名言谛，痛恨名言谛干什么呢？它其实就是方便，如果你懂得了，依靠它就可以产生方便生的智慧。我们不需要绕开名言谛直接证胜义，也不用想只有名言谛没有胜义谛，因为我看不到的缘故等等，这一切的问题在我们深入学习佛法之后，逐渐可以消失，产生一个修行佛法的正见。

**壬二（别说）分四：一、根现量；二、意现量；三、瑜伽现量；四、自证现量。**

**癸一、根现量：**

五根所生识，明了受自境，

根现量彼无，如盲不觉境。

“五根所生识，明了受自境”，“根现量”主要是五根。五种根所产生的识可以明了“受自境”，叫做根现量，即根识现量。里面有根识有现量，它的因是根产生的识，这个根就是五根，即眼根、耳根、鼻根、舌根、身根，从眼根到身根的五种根所产生的眼识乃至于身识，五种识可以很明了的感受自己的对境。

眼根对于种种的色法，可以了知显色和形色，耳根了知种种的声音，鼻根了知种种香味，乃至于身根对于热触、冷触、柔软、粗涩等种种触都有一种明了的感受，都能够缘、明了的感受，叫做明了受自境。明了受自境就是平时我们亲眼见到、亲耳听到的，如果你见到、听到的这些都是它的自相，叫做根识现量。

前面是总的没有现量的过失，这里是别别的没有根识现量的过失。“根现量彼无”，如果没有根识现量，“如盲不觉境”，就像盲人一样没办法觉知外境。打个比喻讲，盲人的眼根损坏了产生不了眼识，没有办法看到外面的显色和形色。同样的道理，如果没有耳根乃至身根的根识现量，就像没有眼根的盲人见不到境一样。众生的五根都失坏了，就没办法觉知外境，对于色声香味触五种境都没办法去明了觉受。因此必须要有根现量。根现量彼无的话，就会如盲不觉境。

我们是不是不觉境呢？我们在觉境，一般正常的众生都有。众生有些根可能不齐全，但是有其他的根，比如盲人眼根不全，耳根、身根还是有的，他们耳根、身根乃至于鼻根现量都有。有些人可能听觉不行，但是眼识等其他方面都是有的；有些人可能眼根耳根都不行，但是身根还存在的。我们现在都在觉悟对境，说明有根现量，如果没有根现量，我们就像盲人见不到色法一样，不知道色声香味触了，根现量的作用是能够明了的受自境，这些现量的法应该都是存在的，这个我们要了解。

**癸二、意现量：**

意根所生者，明断内外境，

意现量彼无，共知法识无。

前两句讲到了意根现量的本体，后两句就是说如果没有意现量的过失。意现量产生的因是什么呢？意根所生，意根产生了意识，然后通过意根产生的意识能够明断内外境叫做意现量。这里讲得很清楚，如果以后提到什么是意现量的时候，就是意根所生明断内外境。意根所生的是什么？产生了意识，意识可以明了地了知，“断”就是了知的意思，能够明了的了知外面的色法和内在的心识法，叫做明断内外境。

什么是“意根”呢？意根和前面的五种根分开讲也是有一定的考虑。前面的眼根乃至于身根，按照《俱舍论》的讲法都有自己的单独存在的一种根。比如眼根、耳根，我们说就是眼睛、耳朵，《俱舍论》中讲这些是它的所依，真实的根是一种内在很清净的色法，眼根、耳根就是这样的。唯识宗中说意根是属于内在的一种功能。

按照《俱舍论》的说法，所谓的意根是什么呢？意根不像外面的五根一样，都有一个色法作为它的根。没有一个真实存在的像眼根、耳根一样的意根，这个意根是什么呢？意根是一种假立的根。这是怎么假立的呢？就是前面的五种识或者六种识，识生了就要灭。前面的识正在灭的时候，无间灭为意，正在灭的时候就把它假立为意根。它灭了之后，第二刹那就会产生意识，中间是无间的，不是说五种识或六种识灭了，中间有一个空挡安立为意根，再产生一个意识，它不是通过灭法产生的，意根的本体就是前面的五种识或六种识。

打比方来讲，这个意根就是眼识、耳识、意识，为什么眼识、意识等等不叫意根呢？虽然眼识的功用是真实地照见外面的色法，但是眼识在灭的最后一刹那，还没有完全灭完，完全灭完就不存在了，不能叫意根了。这个灭的最后一刹那，把马上要灭的部分假名为意根。因为它一灭的时候，第二刹那无间地引发意识了，中间不可能间断，也没有其他的法存在。眼识的最后一刹那假立为意根，然后它一灭第二刹那无间引发意识。没有一个单独的东西，都是依靠前面的耳识、眼识，或者同时的五根，五根识的本体都可以作为它的意根。有时前一刹那的意识，要灭的部分也可以假立为意根，就是说五种识或者六种识马上要灭的部分假名为意根，没有一个单独的东西。

意根产生的叫意识。意识能够明断内外境，意现量可以像眼识一样，看到外面的自相法，能够明断外境。眼识没有办法照到内在的境，意现量可以明了，完全了知内在的法。比如梦境，它是一种比较颠倒，或者迷乱的现量。在注释中讲了，我们在讲它的现量，真实的现量还是颠倒现量这方面不讲，反正就是可以明断内外境，外在的法可以，内在的法也可以，都能够通过意现量来了知。意识对内在产生的法可以了知，外在产生的法也可以了知，同时可以了知内外法的叫做意现量。

“意现量彼无，共知法识无”，如果没有意现量，“共知法”，“共”是同时，共同了知内法，也可以了知外法的识就没有了。因为五根识都是缘外境的，没办法缘内在的法，所以意现量可以缘外面的法，也可以缘里面的法。按照因明中的说法，意现量对外面的自相法也可以缘。它和眼识所缘的是不是一样的法呢？这方面要分析。因为刚刚讲了意根的本体就是前面的五识或者六识，所以当眼识在缘了対境之后，最后一刹那灭的时候，就变成了一种意根，第二刹那就产生了意识。虽然意现量可以缘外面的自相，但是缘的不是一刹那的自相。比如因明中讲了，第一刹那色法出现的时候，眼识还没有缘它，外在的色法是刹那生灭的，眼识不可能看到第一刹那的色法，眼识产生之后看到了色法的第二刹那，然后眼识灭的无间意根形成，意根形成之后。第三刹那意识就出现了，就是说眼识灭了之后出现意识。意识缘到的也是対境的法，但不是眼识所看到的第二刹那的自相，而是看到色法第三刹那的自相。

它看到的是自相，但不是眼识所看到的自相，眼识所看到的自相，也不是第一刹那的色法。因为色法不是不动的，也是刹那生灭的，所以第一刹那的色法，不管眼识，还是意识都缘不到。第一刹那色法出现了作为所缘缘，然后第二刹那眼识产生缘第二刹那色法的自相，眼识、第二刹那的色法一灭，然后意现量的产生，意现量产生之后，缘的是色法的第三刹那。虽然它可以缘対境的色法，但是它和眼识所缘的不是一个色法，是同类的一个相续的色法。耳识听到的声音、鼻识闻到的香味也是一样的，意现量可以了知外在的法，但是它缘的是一个相续的法，不是同一个法，这在因明的注释当中，讲得很清楚。

有些地方讲了，比如引发的神通属于意现量，在自己的意现量面前浮现了这样的境，也是通过意现量来了知的。比如外道修禅定之后也会引发神通，这个神通是什么呢？也是一种意现量，有这样的说法。神通不一定是外面的法，有时候可以直接看到很细微的法，有时候不一定，比如了知前后世等等，这是属于意现量，他是现量见到了，不是推理，而是真实见到了，见到了到底是什么法呢？过去的法灭了，未来的法没有产生，有一种说法说这也是意现量。

**癸三、瑜伽现量：**

依教善修行，终明受自境，

瑜伽现量无，不见超凡境。

依教善修行是因，终明受自境是本体，瑜伽现量无，不见超凡境是没有瑜伽现量的过患。

依教善修行是它的因，就像根现量的因是前五根，意现量的因是意根一样。瑜伽现量的因是什么呢？“依教善修行”。依靠佛陀止观的教义善加修行。当修行达到一定的量，就会产生果，“终明受自境”，最终可以通过他修行的成果来明受自境。所明受的自境分两类，瑜伽现量达到量之后分为见胜义实相和见名言谛。因为他已经通过止观双运的瑜伽达到了一种果，所以分为两个，一是相当于见胜义谛的，比如入定智。从大乘的角度来讲，可以见到二无我的法界空，他安住胜义谛的时候，能够了悟万法的空性。另一个是他通过入定见法界智慧，出定之后也可以引发不共的能力。“超凡境”是不共的能力，可以见到一般世间人见不到的隐蔽自性，也是一种神通。

这个神通为什么不是意现量呢？因为前面我们讲了有些神通是外道的神通，外道的神通没有瑜伽现量，所以有时候就是意现量。内道的神通有些能力，比如出定位的时候，在《俱舍论》中讲到声闻、缘觉、佛陀在出定位，可以见到两千世界、三千世界、无数世界等等，出定位的能力也是属于瑜伽现量。

对我们来讲这是一种神通，对他们来讲是一种功能，这方面是瑜伽现量的本体。终明受自境，明受入定的自境，就是空性。小乘是无我、四谛十六行相；大乘是无分别智慧的对境，离戏法界的自性。出定位通过他们见到了实相的功能，就可以分别见到两千、三千、无数世界等等，这是他们的神通或者功德。

“瑜伽现量无，不见超凡境”。如果没有瑜伽现量，也没办法见到超越凡夫人的对境。什么是超越凡夫人的对境呢？无我空性就是超越凡夫人的对境。不管凡夫人怎么去想，通过分别心永远缘不到无我空性，这方面是超凡境。还有凡夫人也没有办法通过自己的能力见到两千、三千大千世界或者无数世界，根本见不到。这也是一种超凡境。不管是从胜义的自性，还是从名言的自性来讲，都是属于超越凡夫人的对境。必须要有瑜伽现量，否则没办法安立圣者。到底圣者圣在那个地方呢？超越凡夫人，怎么超越凡夫呢？入定见法界空性，出定见到广阔无边的境界，都是超越凡夫的境界。

这也是我们现在修行以后得到的结果。对我们来讲，如果好好修行，也可以达到瑜伽现量，这种现量不是推理推出来的，而是真实的照见，这种照见不是眼根去见、耳根去听，而是通过智慧完完全全照见的。法界实相是不是菩萨在入定位时眼睛睁很大，然后看到了法界的空性？这不是通过眼根看到的，而是通过内心的无分别智慧相应的，也不是有个能见所见，而是本来达到了这种状态，这方面假名为照见。

如果没有瑜伽现量不存在凡胜的差别，尤其是不会有圣者见到超凡境的状态，因此必须要有瑜伽现量，而且通过描述，我们很清楚这是内道的不共特点，外道没有瑜伽现量。

**癸四、自证现量：**

现量领受色，如实除增益，

自心若有彼，知彼他无穷。

“自证现量”就是自己明了自己，自己证明自己。那自己是什么？就是指心识。所有的心识都有自己明了自己、自己能够证明自己的功能，即自明自证、自明自知。自明是自己心识的本身带有明了的功能，自证就是自己可以证明自己的存在，不需要其他法来证明自己。

这和其他外面色法等等不一样，对我们而言，色法存在与否，它是没办法证明自己的，必须要用我们的眼识等等，通过色法之外的他法来证明。我们说，这个瓶子在角落里，你去找就找得到。瓶子存在与否，必须要我们的心识来证明。心识本身不需要其他的法来证明，自己可以证明自己，所以叫自证。

“现量领受色，如实除增益”，打个比喻讲，就像我们的眼识能够现量领受到外境的色法。

当眼识看到外在的色法时，“如实”，当下就可以遣除色法的增益。比如这是一个白色的海螺，当我无患的眼识如实照见白色海螺的自相，就是说现量领受到白色的时候，如实的遣除了黄色等等的增益法。这方面不需要其他的证明，我的眼识现量可以照见。

对于眼识本身来讲，它在照见白色对境的时候，就可以完全安立了，这是现量照见。对于白海螺来讲，必须要通过眼识来证明它是白色的。这里有两个问题，一个是眼识现量领受白色的时候，眼识本身不需要，如实地遣除了增益，另一个是白色的对境必须要眼识来照见，才能确定它是白的。

我们再来看自证现量，“自心若有彼，知彼他无穷”,同样的道理，我们心的本身“若有彼”“知彼”，第一个“彼”是现量领受色如是除增益中讲的，眼识可以现量领受对境，不需要其他的。如果我们的心识也像前面所讲的眼识通过现量领受对境如实遣除对色法的增益，这个彼就是这个。如果我们的自心也和眼识一样，就可以知道自心了。第二个“彼”是心的意思，即知道自己的心。第一个彼是前面现量领受色除增益的方式，如果我们的心拥有这样的能力可以知彼；第二个彼就是我们的心，完全知道我们的心。因为心像眼识见到色法一样可以如实照见、现量领受、遣除增益，心识也有现量领受对境，能够了知遣除增益的状态，就可以知道自心，这是一样的。

其实自心需要证明吗？不需要。我们自己领受自己，就像眼识现量领受色法可以如实地遣除增益一样，心的本体若有彼，具有这种功能，也可以如实的了知自己的心，自己证悟自己，自己明了自己，叫做知彼。

“他无穷”，我们的心识照见对境的时候，就可以如实地遣除增益，不需要他法来证明。如果不是自证，而需要他法证明就会变得无穷无尽。当我们生起心识的时候，现量感受到了这是白的，在产生的心识当下，自己明了了，我们心识的存在也是自己证明自己。有了这个可以证明自心的存在，遣除自心的增益，完全是自己领受自己证明。

假如不是这样的，而是需要他法来证明心识存在，就会无穷无尽了。因为我们要证得心识的存在，如果自己不能证明，必须通过其他法证明，以第二个心识证明第一个心识存在，那怎么证明第二个心识是存在的呢？必须要用第三个心识证明，最后就会变成无穷无尽了。心识的法相就是明知，自性既可以明它，也可以明自，就像眼识一样可以完全的明了外境法，也可以完全明了自己的法，自证是心识的体性。自己明了自己，自己证明自己，既可以明自也可以明他，能够通过明他来了知明自，本身是明了的自性，它是明知体。

“现量领受色，如实除增益”，明知的体性可以明他也可以明自。当我们的心识产生的时候，自己明了自己，自己证明自己，不需要第二个心识来证明第一个心识的存在，也不需要第三个心识来证明第二个心识的存在，心识产生的当下自己可以证明自己。我们每个人的心，当它生起来时自己了知自己，都是很清楚的，不需要别人来证明的，也不需要其他的法来证明。如果需要其他心识来了知它，就会变得无穷无尽。通过这方面可以了知自证。

故以明知体，犹如知对境，

无待而自明，此即称自证。

因为自证相对比较重要，也比较复杂，所以用了好几个颂词来解释。

“故以明知体”，心识的自性不像外在的色法一样，它是明了的自性。其他外在的法，比如杯子、山河，本性都是无情物，不具有明了的自性，而心识本身是一个明知体，可以自己了知自己。“犹如知对境”，心识就像能够了知对境一样，也可以明了自己的本体。“无待而自明”，不需要观待其他的法，自己就可以明了自己。“此即称自证”，这就称之为自证，所有的心识都是自证。

此处自证现量是不是指第八识是自证呢？中观宗和唯识宗辩论的时候，破唯识宗阿赖耶识的自性都是说它是自证，那自证是不是指阿赖耶识？阿赖耶识具有自证的体性，究竟来讲，阿赖耶识是比较稳固的，经常讲到它可以自明自知。在《入行论·智慧品》《入中论》等很多地方讲了很多，唯识宗成立自己的心识是独立实有的无境唯识的自性时，没有真实的外境，心识是实有的。既然虚幻的外境不存在，它是无实法，对于没有对境的心识，怎么证明它存在？他们说自己能够证明自己。有时讲到自证都是在讲阿赖耶识。

麦彭仁波切在《中观庄严论释》中讲，所有的识在名言谛都是自证的，当我们的眼识产生时，从内观侧面来讲，它是自证的，自己证明自己。虽然从外观来讲，眼识照见了色法，但是从眼识本身来讲，内观的意思就是说照见色法的时候，眼识的本体需要别人证明吗？不需要，当下就很明了。因为识本身就是一种明清的自性。眼识耳识鼻识舌识身识意识乃至于阿赖耶识，所有的识都是自明自知的。

“无待而自明，此即称自证”，这方面称之为自证。简别了什么呢？简别了无情法，无情法自己没办法证明自己的，不是明知的自性，心识法是明知的自性，这是心识和外在无情法在法相上最大的不同。所有的心识都是自证的，前面说了，所有的识都是自证识，此处把心识和眼识、耳识等分开有什么用意呢？根现量是眼识等因缘通过五根照见外面的色法等等，功用是明了外界的色法；意现量是意根产生，可以同时了知内外的自性；瑜伽现量是通过依教修行之后能够明了超凡的境。自证现量和根现量、意现量不一样的地方是什么呢？它的侧面不同，不需要他法来证明，自己能够明了自己的自性。虽然我们把自证现量和意现量、根现量放在一起完全可以重合，但是它的侧面不一样。根现量是自证的，主要功效是了知外境的，意现量同样是自证的，它是识就是自证的，第一个是意根产生，第二个是同时明了，或者能够总的明了内外法的本体安立的。自证现量不需要其他法来证明自己，自己可以证明自己。从这方面来成立自证的。

依他现量受，能定现量者，

唯自证彼无，依他皆不成。

“依他现量受”，“他”是其他，依靠其他三种现量可以完完全全领受自己的境。“能定现量者”，能够确定它们是现量的“唯自证”，因为它们是自证的，从这个侧面来讲，瑜伽现量也可以叫一种识，从有些不共大乘的侧面来讲，当然是一种无分别智，有些地方来讲，也是一种识。如果瑜伽现量是一种识，它也是自证。难道入定的智慧不是自证吗？肯定是自证的。自己可以知道我证悟了，当时的智慧很清明，然后出定的时候，见到三千大千世界，也是自证的，有些地方说瑜伽现量是一种识，有些地方说是一种智慧，这是转识成智。从出定位的侧面来讲，也可以安立成一种识。在了义不了义的教义中，从比较严格的角度来讲，瑜伽现量属于智慧的自性，我们不能说佛陀的后得，或者尽所有智是一种心识，没有。菩萨位入定位是智慧，出定位是心识，这方面也有。不管怎么样，从不了义的教法来讲，瑜伽现量也是一种清净的识。

“依他”，就是其他的三种现量来明确领受，能够确定三种都是现量。“能定现量者”，了知它们都是现量。“唯自证彼无”，只有通过自己明了、证明，自证现量完完全全可以确定它们是现量，“彼无”，除了自证之外，其他的方式没办法确定它们是现量。“依他皆不成”，如果不是自证，自己没办法证明自己，如果依靠其他的因缘来证明，因为必须要通过很多因缘来确定，所以没办法确定它是现量。

有一个方法直接可以证明，就是自证。因为三种现量都是自证本性的缘故，完全够了，不需要其他的证明。我看到了色法，听到了声音了，明了了的对境等等。如果是自证，就不需要其他证明了，当下就可以确定见到了一种法遣除增益了，通过自证可以确定这个法是现量的，而不需要通过其他的法来比量推理。

**壬三、摄义：**

这是现量的摄义。

比量本现量，现量自证定，

归不误心受，而无余能立。

“比量本现量”，我们在世间当中要用到很多比量。前面讲过了，没有现量就没有比量，所以比量的根本是现量。“现量自证定”，这个法是现量的必须要通过自证来确认。自证是什么？自证的本性是“归不误心受”，为什么现量是自证确定的呢？因为所谓的现量归摄在无误的心受当中，由没有错误的完全不错乱的心直接感受，这是心的自证领受，可以通过心领受自己的心。

“而无余能立”，除此之外没有办法安立其他的能立，这是讲到了自证的重要性，所有的心识都是自证、自明自知。在世俗谛当中到底有没有自证，这一点在不同的宗派中辩论很大的。因为中观宗在《智慧品》《入中论》等论典中破了自证，所以有些宗派认为所谓的自证在名言谛中也是没有的。全知麦彭仁波切他老人家说名言谛当中的自证一定要有，这个地方讲得很清楚。如果名言谛当中没有自证，就没办法安立自己证明自己，如果没办法安立自证，就没办法安立现量，也没办法安立比量。名言谛当中我的心自己了知，不需要其他的证明，这是完全可以成立的。

在心识生起的当下，自己就很清楚，这就是一种自证，而不是说第一刹那的心第二刹那来证明，第二刹那的心第三刹那来证明，都不需要。第一刹那的心生起的同时，心识本身的功能就可以证明自己了，它是一种明自的自性。像我们的心识可以明了对境一样，心识也可以明了心识自己，不需要其他证明，就是自证。所有心识都是自证的。

虽然在名言谛当中有自证，但是胜义当中没有自证。胜义当中为什么没有自证呢？如果是实有的就不行，如果是无实有的就可以。心识既是能证又是所证，自己证明自己，里面有能证所证了，在名言谛当中没有什么，如果在胜义谛当中说这个自证是实有存在的，自己证明自己，里面有能证所证，就是两个法了，一个是能证的心，一个是所证的心。如果两个就不是实有的一了，这方面破的时候很严格。胜义谛中不可能有自己证明自己，离开了外境独一的心识，不存在一个破不掉的自明自知，不观待外境的心识。在启动了最严格的审查程序之后，胜义谛当中不可能有有自证，在名言谛当中可以有，而且有很大的必要，没有自证就有很多的过失。

全知麦彭仁波切专门在一些论典中，讲了很多名言当中没有自证的过失，以及具有自证的功德，这个地方也讲得很清楚。名言的现量、比量，现量是通过自证来确定的，而比量通过现量才能安立，如果没有自证就没有现量，没有现量也就没有比量，如果现量比量都没有了。我们在世俗当中怎么破立、取舍，甚至也没有办法做任何的交流，众生也不存在了。如果安立现量，真正的根本就是要安立自证。归不误心受，而无余能立，没有其他的能立。

故依离分别，不错现量已，

于现前诸法，能除诸增益。

“故依离分别，不错现量已”，因为自证是无分别识，不是通过分别念推理的，就是当下的眼识、耳识等等，或者意现量当中的意识。意现量肯定是无分别的，但意识本身不一定。刚刚我们讲了，意根产生了一个意识，这个意识可以是意现量，也可以是分别识。虽然意根产生了意现量，那是不是所有的意识都是意现量？那不一定。因为它是意识，意识的增上缘是意根，意根可以产生意现量，也可以产生分别的意识。观察的时候，现量都是无分别的，然后不错乱，可以如实了知对境。

“于现前诸法，能除诸增益”，对于现前的诸法能够遣除增益。遣除增益有两种，一种是于现前诸法，就是当你的眼识照见、意现量去缘的时候，当前这个法的自相就会如实地呈现在你的心识当中，这也是一种遣除增益。白就是白，没有把白看成黄，如实的了知对境。本来没有的你认为它有，或者本来不是这样你认为是这样，都是一种错乱，叫做增益。现量可不可以除增益呢？从如实地了知它自相的侧面可以叫做除增益。还有另外一种除增益，就是依靠现量然后产生一个定解，产生定解也可以除增益。就是说分别识马上跟进，当如实的见到白色之后，我的分别识马上确定这是白的，不是黄的，当第二刹那通过分别识确定之后，就从定解的侧面遣除了增益。因为定解和增益是相对的，有增益就没有定解，有定解就没有增益，所以定解能够除增益。通过我们的确定性来遣除增益，就是一种分别识。

能除诸增益也可以说因为前面有了不错的现量，所以可以于现前诸法，通过分别识来遣除增益，这样理解可以，直接从现量去解读也可以。第一个如实照见对境，没有错乱见，就是除增益。第二个是产生定解叫做除增益，从这两个方面都可以除增益。

因为前面讲了通过现量引发比量，或者通过现量引发决定性，这种决定性是什么呢？通过现量引发的决定性，不需要其他的。第一刹那现量见，第二刹那马上确定了，这是因为现量的功用而确定的。现量有没有确定性呢？虽然它自己没有，但是可以作为引发第二刹那决定的因，这是通过现量引发的决定性，从这个侧面来讲可以安立。它本身是无分别识，虽然无分别识不能像分别识一样确定定解，但是可以没有增益的无误照见对境，而且也可以作为第二刹那马上通过自力引发的一种决定，这个现量可以做到。

**辛二（比量证成理）分三：一、本体；二、分类；二、除诤。**

前面是现量，现在是比量，比量运用了分别识，主要是第六意识分别念去做很多比量的推理。

**壬一（本体）分三：一、以何心比量；二、以何因比量；三、以何方式比量。**

第一个“以何心比量”，是通过什么样的心来做比量；第二个“以何因比量”，是通过什么样的因来做比量；第三个“以何方式比量”，是通过什么方式来做比量。科判当中的这些内容对我们来讲都很关键。

**癸一、以何心比量：**

取境义共相，混合名能知，

是有分别识，圆行异名言。

通过第六意识的分别识作为比量的因。在做比量因的时候，具体来讲是什么心呢？不是名义相混的心，就是自相和共相混合的心，主要还是分别心在运作，通过这样的心来做比量。

“取境义共相，混合名能知”，比量的时候我们要取一个境，因为比量的都是比较隐蔽的方面，比较明显的现量就可以了，尤其是我们观现世量来讲，对于比较明显的柱子、瓶子、声音等等，眼识、耳识就可以取了，但是对于比较隐蔽的部分，必须要用分别念的比量。

首先我们要取一个比较隐蔽的境，或者要了知它的意义，首先在我们心中要浮现一个义共相，然后混合它的名称就能够了知。比如瓶子的概念或者形象，在脑海中浮现，我要找这个瓶子，脑海当中浮现出瓶子应该在房间里的哪个位置，昨天晚上喝水放在那里忘拿了。当脑海中浮现出来之后，随着脑海当中的印象就去找就找到了。

或者混合名就是说，某某道友你帮我去把那个瓶子拿一下，这时候我脑海当中浮现了一个瓶子，然后通过混合名言之后，我给一个道友说某某道友你帮我去那个地方取个瓶子，那个道友听到这个名言之后，在脑海当中浮现，噢，就是那个瓶子吧，听到在房间的这个位置，他也在脑海当中浮现了，然后去找就可以找得到。

比量的时候，主要是义共相混合名就能了知，在交流的时候，或者说我们要推理或者比量，这个地方当然是比量，比量通过推理了知确定的自性，比如找东西或者确定无常等法义，都是义共相和混合名之后了知的。

这是什么心比量呢？“是有分别识”。使用的不是无分别，是有分别的意识。“圆行异名言”，“圆行”是可以圆满的，“行”就是行持做取舍，即圆满的去做行持、取舍。“异名言”，不同的名言我们都可以行持、取舍，有很多的交流等等。

通过有分别识把义共相和名称混合之后，然后可以去使用交流，或者得到外境，这是一种比量的识，或者通过推理推出隐蔽的自性等等，这方面是混合名和义的方式。

下面讲第二种情况。

不谙名言士，心现义共相，

依可混名念，于境行取舍。

“谙”是熟悉的意思，对于一些不熟悉名言的人，比如婴儿刚刚出生，或者生下来不久，牛奶、瓶子的名称在他耳边响起过无数次，对他而言就是一串符号、几个字而已，或者一些声音而已，他不知道这些表达的是什么，他对名言表达的意义还不熟悉。

平时我们在学习的时候，也是名义相混，把名称和意义混合起来，混合的很熟的时候，就可以了知。我们学法也是名义相混的，比如三宝，首先告诉我们三宝的名词，三宝是什么呢？上师给我们讲三宝是佛宝、法宝、僧宝。随着词句不断的深入，脑海当中开始浮现出三宝的意义，这是佛宝、法宝、僧宝。还有空性本来是一个词语，空性是什么呢？意义浮现不出来。我们缘着这个名称不断的学，慢慢就会知道空性的概念，一说空性的时候，脑海就会马上浮现出空性的总相。当我们说释迦牟尼佛的时候，马上就浮现出释迦牟尼佛的影像，这方面都是名称和意义混合。

有些婴儿还没有这个能力，或者在他没有学习之前没有这个能力，他处于学习的过程。父母告诉宝宝这是火，那是瓶子，他不断的去念，把名和义相混去对应。首先把自相指给他，这叫什么东西，他就在自相上去念，这是瓶子，他不断的念。在上学、工作、生活中也不断的串习。首先他可能不熟悉名和义之间的关联，学习之后就可以混合。

对我们来讲，外语也是一样的。我们对母语中的名和义已经混的很熟了，对于外语我们还不知道。我们的汉语讲得很清楚，一说瓶子马上脑海浮现出了瓶子，如果别人用英语说瓶子的时候，我们就不懂他说的是什么。这时名和义还没有相混，如果你去学习英语单词，什么叫做瓶子，就会知道这个词代表瓶子。熟悉之后他再说的时候，我就可以得到了。我说的时候他也知道我在说什么了，这就是通过名义相混，也要通过一种训练。

交流必须要通过名义相混，对于不谙，就是不熟悉名言的婴儿、外国人等等，他们心中可以显现义共相，能够浮现出来瓶子的影像。虽然婴儿不知道火的名称，但是他知道火的能力，碰到之后很痛，也会知道吃糖很甜等等。脑海当中有这个概念，当他看到的时候，就想去避开，或者想要去吃。在名义没有相混之前，他可以用义共相取境，我们取境不一定是名义相混的，单凭义共相也可以取境。

如果你要和别人顺畅的交流，在世间当中和别人做很多事情，必须还是要学会。虽然你自己一些小事情单单凭义共相就可以解决，但是每个人都凭义共相，我们也没有神通，怎么会知道别人的想法，所以必须要他把义共相通过名称表达出来，名义相混了。我也有这个概念，大家把这个东西取一个相同的名称，都把这个叫瓶子，好了，达成共识了。或者新产品出来了，这个叫什么？这个叫iphone。大家都知道iphone就是说手机，最后一说的时候大家都明白了。这就是名和义相混了，相混之后大家就可以共同的交流，然后做很多事情。

刚开始可能不熟悉名义相混，对于名称表达什么意义还不知道，第一，他可以凭着心中的义共相去取境；第二，名和义是可以相混的，虽然现在没有相混，但是他可以在以后去不断的熟悉名称和意义之间的关联。

“依可混名念”，可以依靠名义相混的分别念，“于境行取舍”，以后可以名义相混，或者现在来讲，虽然没有混，但是他还是可以凭着脑海当中的义共相取境。

若无分别识，破立名言无，

故比量学处，谁亦无法示。

这里讲的是分别念的重要性。我们在修法的时候，觉得今天又生分别念了，然后如临大敌。不同的场合对于分别念有不同的安立，在讲名言谛，或者比量的时候，分别念还是很重要的。因为分别识本身对我们来讲是破立取舍的的根本，如果你没有分别识，破立名言无。

名言当中该破的，比如毒品千万不能碰，这是破的；道德规范是好的行为要确立。世俗当中有破立，在学习佛法的时候，也有破立，这是犯戒的行为，这个不能做；那是闻思修，我们要去做，实执要破、空性要立、菩提心要发、自私心要破等等，我们学法的时候也是要破立，都是依靠分别念来破立的。

如果没有分别念，通过现量怎么去做破立呢？你只是眼睛看到了这个东西，怎么去做破立呢？没有瑜伽现量，怎么样去了知是不是法性呢？我们在世间要做很多的破立，还有学习佛法从世间到出世间，确定清净的正见修行，都要靠分别念。

分别识不是一个坏东西，关键要看我们怎样去使用它，初期我们根本离不开分别念。我们说分别念不好，离开它是不现实的事情。你不想这个可以想那个，不想这个法肯定要想那个法，在你的分别识没有遇到对治之前，一定会照样运作。即便你把粗大的压制了，细微的还在运作，你没有能力去压制它的，虽然我们离不开分别识，但是也要善用它。

“故比量学处，谁亦无法示”，如果没有破立的名言，很多世间的推理，还有学处当中的很多戒律，该做不该做的等等，“谁亦无法示”，没办法给他众开示这个应做那个不应做。为什么不能做？因为什么讲了很多，这些都是运用分别识、现量比量等等，通过现量作为根据，然后再推理我们为什么不能做，很多隐蔽的东西都要通过分别识来进行推理，比量的核心就是分别识。

分别衡量证，寻后等隐事，

分别比量无，皆成如婴儿。

“分别衡量证，寻后等隐事”，分别念能够衡量，“证”就是证成、确定、能够寻找的意思。分别能够衡量、证成、确定、寻找后等隐事。“后等隐事”就是讲三时的对境，注释当中也是这样解释的。“后”是什么？就是未来要发生的，以后我们要去做的。比如以后会怎么样呢？以后也许会发生那样的事情，或者后世想要往生极乐世界，现在我应该做准备等等。对于后面的事情，通过分别念来衡量、确定，我要念佛、修持空性，最后可以成佛。后面的事情，对我们来讲必须要通过分别念来进行确认。

“等”就是过去的。我们要忆念过去，这个事情我没做对，以后不能再做了。像这样忆念以前的事情，或者以前上师给我们讲要发菩提心，或者发菩提心的窍诀，忆念过去上师讲的法，对我们来讲在修行的时候也有这种必要。

“隐事”就是现在的对境，虽然正在发生，但是现在对我来讲有些东西是隐蔽的，我看不到的，没办法了解，必须要通过分别念来推理。我们需要衡量、确定以后的事情，追忆过去的事情和推知现在隐蔽的事情。

“分别比量无，皆成如婴儿”，如果没有分别念形成的比量，皆成如婴儿，所有的众生都会变成了婴儿一样。如果我没有这个，就会变成婴儿了；如果所有众生没有这个，都变成婴儿了。世间当中没办法交流了，什么事情都没办法做了。婴儿自己没办法生火做饭，不能去挣钱，也没办法推知空性是怎么回事，不知道怎样出离轮回，都没办法了。

如果皆成如婴儿的时候，就没办法做取舍，关键是现在我们要做很多修行。如果有这个，很多事情就可以做，如果没有这个，就像婴儿一样。婴儿只有一个现量，可以看到，看到之后不知道是什么。虽然有些修法窍诀中说，我们应该像婴儿一样，那是观待于其他场合讲的，但是此处在名言当中，如果你要具有定解，或者修行，没有分别念是不行的。如果大家都像婴儿一样，没办法做该做的事情，不该做的事情也避免不了，所以通过分别识来做比量非常重要。

今天我们课就讲到这个地方。

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

杰嘎纳其瓦隆彻巴耶 生老病死犹波涛

哲波措利卓瓦卓瓦效 愿度有海诸有情