

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，请道友批评指正。

《中观宝鬘论》第九课

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！

为了度化一切众生，请大家发无上殊胜的菩提心。

继续宣讲《中观宝鬘论广释》。现在正在讲第一品别说因果，别说因果中前面已经讲过增上生的果和增上生的因，现在正在宣讲决定胜。

决定胜的因果就是了知二无我空性，进一步修行就可以获得殊胜的解脱。殊胜的解脱果就称之为决定胜，获得决定胜的空性修法称之为决定胜的因。

对大乘行者来讲，增上生的修法和决定胜的修法，二者绝对都需要修持，必须都要圆满地了解和修习。这两种修法相当于人的两只脚或鸟的两只翅膀一样，缺一不可。如果单单偏重一方，都没办法顺利获得解脱。在这里宣讲了必须要了知、要修持这两种修法的道理。

现在也在讲一些辩论，今天进一步宣讲。

如果对方说：这一点是承认的。

对方讲这一点是承认的。对于哪一点承认呢？所谓“这一点”是什么意思？实际上是对方认为，作为小乘的行者可以见法无我空性，可以证悟法无我空性，但不一定修行。以前在学习《中观》时，学习《定解宝灯论》的时候大概提到过。有些宗派的观点认为，小乘的行者可以证悟法无我，但是不一定修行。现见之后不一定去修，所以他不可能像佛一样，或者说佛陀和阿罗汉没有差别，这方面的过失是没有的，所以他可以证悟，但是不一定修行。对这一点来讲，我们是承认的。按照下面驳斥的意义来观察，所谓的这一点是承认的，主要是他们承认二乘可以现见法无我，但是不一定修行法无我。

下面针对他们的观点进行驳斥。

驳：那么，就像他们在胜解行位以总相的方式分析无我进而修行那样，对法无自性也同样分析而修行是合情合理的。

他们讲二乘，就是讲声闻、缘觉在胜解行位以总相的方式分析无我。

首先他们在现见无我之前，在胜解行位的时候，了知无我的总相。首先分析我的总相，然后缘无我的总相的见，进一步修行。这是二乘对于无我方面，无我是指人无我，对人无我的修法是在加行道或者胜解行位的时候，先分析了知总相，然后对总相进行修持。

同样的道理，对法无自性也同样分析而修行是合情合理的。在胜解行位的时候对法无自性首先分析，分析之后获得一个见，之后进一步修行，这方面也是合情合理的。这说明二乘对于人无我在胜解行时可以缘总相而修行。对法无自性，也是先分析了修行，这是因，果是什么样？果是在见道的时候，这些二乘通过胜解行见的总相分析修行之后，在见道的时候现见无我空性。同样道理，如果对方承许二乘可以现见法无我空性，就说明他们在以前修行过。修行的因是什么？就是因为以前抉择过。所以，从这方面讲，肯定首先了知了，再进行修持的。

下面还要进一步宣讲。如果在见道的时候，见到了法无我空性，那必定要修持的。

虽然你们不承认这一点，但实际上成为圣者以后仍旧需要修行，因为证悟的智慧需要递进。

虽然对方不承许这一点，不承许在获得见道或者见到了法无我空性之后必须还要修行。当他通过修道获得了罗汉果，此时修道圆满，也就是对于法无我空性的修道圆满，肯定会成佛的。对于见了之后必须要修行，对方是不承认这一点的。虽然你们不承认，但实际意义上成为圣者之后仍需要修行。此处圣者主要是获得了见道。获得见道的圣者，比如说小乘的圣者获得见道之后，肯定不可能停留在见道位置上，在获得见道之后第二刹那就进入了修道了。成为圣者之后仍旧需要修行。为什么？因为证悟的智慧需要递进。在什么时候证悟的智慧需要递进？就是在见道的时候所证悟的智慧，需要通过修道的方式层层递进，最后达到圆满。如果在见道的时候已经证悟了法无我空性，因为只是见道的缘故，必须要进入修道。他的智慧需要递进的缘故，所以，在见道的时

候已经现量证悟了法无我空性，必定要修行。即使对方说小乘的圣者只是见法无我，不需要修法无我，从这个角度来讲也是绝对不合理的。

如果在没有借助多种正理抉择的情况下就证悟了法无自性，那么人无我也需要变成这样。

这是从另外一个角度，再换一个破斥的方法来给对方发过失。

我们都知道，应成派在抉择法无我自性的时候，或者自续派在抉择法无自性的时候，还要借助多种证理来抉择。比如《中观庄严论》中静命论师就用了很多很多理证，通过离一多因，通过很多方式，抉择一切万法无自性。在应成派的论典中也是使用了很多观察的方式，比如《入中论》当中就破自生、破他生、共生、无因生等等，通过很多理证破这些观点，再抉择、证悟法无我自性。这是一般的情况，大家都知道大乘的中观学者，必须要依靠多种理证来抉择。

但按照对方观点来看，他只是证悟人无我空性，真正广大的理证是借助人无我空性的理证来抉择。但对于法无自性，有没有通过多种理证来抉择呢？实际上对于小乘的行者来讲，根本没有通过多种理证来抉择法无自性。如果没有借助多种理证也能证悟法无自性的话，那么人

无我空性也绝对变成这样的。也就是说要证悟人无我空性，也绝对根本不需要借助多种理证，也能够通达的。因为法无自性和人无我相比较，人无我要简单一些，法无我要复杂得多。如果证悟法无自性根本不需要证理抉择，那么要真正地证悟人无自性，我们更不需要抉择。这有什么过失呢？任何一个众生没有学习过人无我空性的理论，也可以坐在那里就证悟人无自性，就会存在一种过失：所有的众生不需要人无我空性的理论，就可以获证人无我，都可以解脱了。

此处主要是针对实际情况，如果二乘根本没有真正通过多种理证来抉择法无自性或者法空，他们就可以证悟的话，那么人无我也必须要变成这样。从这个角度来讲，小乘没有抉择，不能通达法无自性，如此不可能是真正的证悟。这也是针对对方的观点，作为一种理证。

下面又是另外一种破的方式，还有模式【08:13】。

不仅如此，而且除了菩萨的悲心与回向等殊胜方便以外的法，声闻缘觉也不同程度地具有，他们为什么不像大乘圣者一样，圆满二资粮后成就遍知果位，因为能够成就的缘故。

除了菩萨的悲心和回向,《宝鬘论》当中也讲到小乘不具备菩萨的悲心和回向等殊胜方便,对方也承许实际上是小乘不具备大乘的悲心和回向。除了菩萨的悲心回向等殊胜方便以外的法,这是自宗借助对方的观点,对方承许小乘不具备菩萨的悲心回向等殊胜方便。除了上述的悲心回向等殊胜方便之外的其他修法,声闻和缘觉不同程度地具有,这些其他的方便他是不同程度地具有的,他们为什么不像大乘圣者一样,圆满二资粮以后才能获得遍知果位呢?

虽然从刚开始抉择入道的时候,好像是没有这样的悲心和回向,但是他们也应该证悟了圆满的果位。为什么应该证悟了?因为他们具备一个非常重要的因素,就是已经圆满证悟了法无我空性。如果真正圆满证悟了法无我空性,他对于一切万法无自性如果真正已经现量证悟了,那么其相续当中,就像前面讲的一样,如果你真正地圆满证悟法无我空性,那么和法无我空性无二无别的悲心绝对会引发出来。或者真正证悟了圆满法无我空性之后,就会生起一种求佛果的心。生起求佛果的心之后,就会发起悲心和回向等。所以,只要具备了法无我空性这个重要的

条件，其他的悲心和回向在最初的时候即便不具备，后面也绝对会具备的。

为什么不像大乘圣者一样通过发起菩提心，逐渐圆满二资粮之后，成就遍知果位？应该成就遍知果位。也就是说二乘通过他们自己的修法，绝对也能够像大乘的圣者一样，在无学道圆满的时候就能成佛。因为能够成就的缘故，因为这些因可以具备，这些法可以修持的缘故，所以应该成佛，但对方也不敢承许这些。

上述也是一种观察方式，是一种破斥的方法。主要的问题还是抓住对方承许二乘真正地圆满证悟法无我。如果真正圆满证悟法无我，最初的时候即便不具备悲心和回向，但在证悟法无我的空性之后，他会发起求佛果的心，就会圆满积累资粮最终成佛。

钝根菩萨虽说不能迅速通达一切深广法义，但是通过修心轻而易举便可证悟。

这里讲到钝根菩萨，在菩萨当中也有上根、中根、钝根，此处讲钝根的菩萨。作为一个钝根的菩萨来讲，虽然不能够迅速通达一切深广法义，是指在很快的时间当中，像利根菩萨一样马上通达一切深广的法

义，但通过修心轻而易举便可证悟。通过修心是什么意思？通过资粮道和加行道，在资粮道、加行道的过程中修持自心——修持实相、修持无我的空性，到达见道的时候就可以轻而易举地证悟。钝根菩萨通过修心之后，还是可以证悟的。

《华严经》中云：“浅慧不能知，此等一切法，依清净慧眼，方入此之理。”

在《华严经》当中讲浅慧，浅慧是指前面的钝根菩萨，钝根菩萨通过迅速的方式是不能够马上通达一切法的，但是依靠长时间的修心，最后通过生成清净的慧眼，就可以获得殊胜的见道。这里是钝根菩萨如何获得见道的教证。

此外，三乘需要获得见道以及成为一乘，因为见解无有差别的缘故。如此一来，应成派也堕入寂灭边了。

这是再换另一个侧面，向对方说过失。因为喇拉曲智仁波切在后面也讲过了，当时有很多人带着嗔恨心来辩论，他对这些人的问题一一答复，所以在这里面他说了很多很多理证，一个理证讲了之后，又换另外一个理证来遮破对方的观点。

这里说三乘需要获得见道，这是一种过失。三乘需要成为一乘，这是第二种过失。两种过失的因是什么？因为见解无有差别的缘故。什么见解没有差别？从真正证悟圆满的法无我空性的见解来讲，根本没有差别，没有差别的缘故是三乘需要获得见道。

三乘需要获得见道的意义究竟何指？这里的见道是指大乘的见道，获得初地的意思。因为声闻缘觉或者菩萨他们所证悟的法无我空性都是无有差别的，暂时分三乘，那么处在声闻乘的行者，修持声闻乘的法，或者按照对方的观点来讲，修持了圆满法无我空性，当他们圆满了资粮道和加行道之后，就会直接进入大乘见道，因为已经证悟了大乘见道菩萨应该证悟的法无我空性的缘故，而且是圆满法无我空性。

所以，这个地方讲三乘需要获得见道的原因，是说见解没有差别的缘故，就不可能说声闻获得声闻见道，缘觉获得缘觉这样一种果位。有地方讲缘觉是没有真正的有学道，但是这里讲声闻和大乘，或者中间可以说缘觉，他们都必须获得大乘的见道，必须在很快的时间内登初地。

“以及成为一乘”，成为一乘是什么意思？就是三乘必须成为一乘。

这里讲三乘必须成为一乘，并不是说暂时三乘究竟一乘。自宗宁玛派也是承许暂时绝对有三乘，究竟是一乘，这在了义的经论中有抉择过。但此处三乘需要成为一乘，意思是什么？是指暂时的三乘也必须要成一乘，没办法分三乘。为什么？因为见解没有差别的缘故。之所以分了三乘，是因为他们对法界的认知有高低不同的差别，而现在所证悟的智慧完全无二，那么暂时的声闻乘、缘觉乘和大乘全部要变成一乘，没办法分三乘。存在这样的过失，根本原因是见解没有差别的缘故。

如此一来，应成派也堕入寂灭边了，这也是从另外一个侧面发过失。前面讲要么声闻缘觉全部变成大乘的见道，声闻乘和缘觉乘全变成大乘的这个过失。反过来讲，相同的道理，因为应成派证悟的空性，和声闻缘觉所证悟的空性一模一样，既然是一模一样，果也应该是一模一样，因为修法一样，因一样，它的果也会一样。如果是这样，因为声闻缘觉会堕入寂灭边，那么具备和声闻缘觉一样的修法的中观大乘应成派，当他圆满证悟法无自性之后，他也应该堕入寂灭边。从这个方面给对方发了太过，用的是同等理。前面主要是从三乘中声闻缘觉这些小乘

变成大乘的角度讲的，后面“如此一来”这句话，主要是讲如果一样的话，应成派也应该变成小乘。如果应成派变成小乘，那么也应该堕入寂灭边，有这个过失。

如果对方说：由于声闻不具备悲心与回向等，因而无有过失。

对方对于见解问题回辩的时候，他说小乘和大乘还是不一样。为什么？因为声闻不具备大乘的悲心和回向，会堕入寂灭边。而大乘菩萨具备悲心和回向，不会堕入寂灭边。其意思是说证悟的空性是完全相同的，但是小乘不具备大乘的悲心和回向，而大乘菩萨具备的缘故，所以一个堕入寂灭边，一个不堕入寂灭边，他从这个角度回答。

驳：当然，应成派不具悲心、堕入灭边这一点是见所未见、闻所未闻的事。

我们在回答的时候，没有按照他们的思路回答，仍是按照发过失的方式回答。

为什么说应成派不具悲心堕入寂灭边？因为应成派是大乘宗派，作为大乘的应成派来讲，不具有悲心、会堕入寂灭边这一点是从来没见过，也从来没听说过。这是什么意思？按照对方的观点来讲，声闻和

缘觉应该是应成派。为什么声闻、缘觉应该是应成派？因为他们已经掌握了应成派的理论，或者已经证悟了应成派的殊胜法无我空性的缘故。而且对方也承许，唯识宗自续派或者声闻的有部和经部，根本不可能通过自宗的观点修持，称不上阿罗汉，必须按照应成派的正见的修持才能获得阿罗汉。这方面我们说应成派，这里应成派是指声闻缘觉，你们所安立的声闻缘觉的应成派不具备悲心，能够堕入寂灭边是绝对安立不了。

自宗观点回答的方式，还是说声闻和缘觉和应成派无二无别，既然这样，前面说声闻不具备悲心和回向，所以要堕入寂灭边。我们说这种声闻和缘觉的应成派，不具备悲心是根本不可能的事情，堕入寂灭边是根本不可能的事情。回答的时候也是从这个角度，通过比较讥笑的口吻给对方发过失。

如果对方认为：即使证悟了法无自性但却没有修行。

对方说声闻缘觉证悟了一切万法无自性，证悟了圆满的法无我，但是在证悟之后没有继续修行。这和前面的问题差不多。

现在回答的是：那么，人无我也同样不修行，或者，需要讲出理由不同。

前面也提到这个问题。现在从另外一个侧面再去回答，那么人无我同样不修行。如果说这些小乘圣者在现见了法无自性、证悟了一切法无我空性时，可以不修，见是见，不修。同样的道理，圣者在见到人无我空性时，也同样不修行。如果不修行就只能永远停留在见道，没办法通过修道而进入无学道。为什么呢？理由相同的缘故。因为理由相同，小乘的圣者在见道的时候，证悟了法无我空性，但不修行。同样道理，小乘的圣者在见道的时候，证悟了人无我空性也同样不修行，这是理由相同的。或者需要讲出理由不同，如果说前面所讲两种观点，理由是不相同的，那么必须要讲出理由不相同之处。我们的意思是根据相同的。如果说二者根据不相同的缘故，小乘圣者在证悟了人无我空性之后需要修行，而证悟了法无我空性是不需要修行，那么要讲出根据不同的真正理由。

如果对方说：这是由根基下劣所致。

对方就开始讲不同的理由，就是因为根基下劣。什么根基下劣？小乘的行者看待于大乘行者来讲根基更下劣，虽然他见到了，但没办法进一步修行，就从这方面找一个不同的理由。下面开始驳斥。

驳：事实并非如此，因为他们比菩萨更为利根。

这也是以发对方的过失的方式作答。实际上自宗并不承许小乘比菩萨更为利根。这里主要是从对方陈述的观点来推知，让对方不得不承认这样一种事实，你们不是说小乘比大乘的根基下劣的缘故，我们说事实并不是这样的。为什么？因为小乘的根性应该比大乘的根性更利才对。为什么？因为大乘的菩萨需要发菩提心积累资粮，通过一个无数劫才证悟法无我空性，而小乘的行者承许三生就可以证悟法无空性，明摆的事实就是小乘比菩萨更有利根。那么为什么现在回避过失的时候，你又说：所谓的小乘根基下劣？前后观点来看是矛盾的，所以小乘的根性应该比菩萨的根性更为超胜。此处回答根基下劣的根据就不成立了。

如果说最初就是这样的种姓，

他们为了避免过失，又换一种回答——最初就是这样的种性。他们越来越低落到了种性方面，这是从最初的种性来决定的。最初是什么样的种性呢？小乘的种性在最初的时候，已经决定了他只能见法无我空性，而不能修法无我空性，最初的种姓就是这样决定的，因此没办法，只能见，不能修。

下面回答，那么，并不是从一开始就是宣说法无自性的法器，也不是能通达与修行的种姓。

如果用很多了义的经文讲，真正要讲种姓的时候，刚开始苏醒种姓的时候，小乘种性就变成最低的，缘觉是中根，菩萨是上根种性，苏醒的时候就是这样的。而真正按照种性之说观察的时候，声闻从刚开始苏醒种性的时候，就不是真正能够接受法无自性的法器。并不是从一开始就宣说法无自性的法器；如果真的要按照种性的角度来讲，他只能修持人无我。也不是能通达与修行种姓，小乘种性也不是真正能够通达与修行法无我空性的种性。如果你要讲种姓的话，小乘种性绝对不是堪能接受法无自性的法器，也根本不是能够通达和修行的种性，这方面就已经做了观察。

因此，如果像佛陀所指定的那样，互不混淆而安立三乘次第，则善妙无过。

这是破完它宗后，安立自宗，或者简略安立自宗的观点。自宗观点按照很清晰的层次，按照佛经论典所指定的一样，互不混淆地安立三乘次第。怎么样互不混淆？通过这三种种姓，通过内外的善知识，通过各自所修的法，可以这样安立。小乘的修法是最低的，他所证悟的空性也最少；缘觉是中等的，他证悟的空性比声闻要超胜；菩萨所修行的因或者种姓最超胜，所以菩萨的证悟最高。这是佛陀所制定的，在《现观庄严论》中弥勒菩萨非常清晰地讲到过。

如果能够互不混淆的安立三乘次第是善妙无过的。对方对于三乘次第以混淆方式来安立，当他们安立自己观点的时候，虽然使用了很多词句，使用了很多理证，想要圆满地安立自宗，但是，当其它宗派指出观点的时候，他们补救，但实际上越补救越没办法安立。所以经过一系列的辩论，前后矛盾的地方非常多。为什么会出现这样的问题？就是将不了义要说成了义的话，那是谁也做不到的。

假设认为：有声闻、缘觉圣者未证悟的法存在，那么以他的入定可现见吧？

下面又从另外一个侧面提出问题。因为前面我们已经真正证成了声闻缘觉不可能证悟一切万法无自性。如果对方是这样认为的，如果有声闻缘觉这些圣者没有证悟的法存在，按照自宗的观点回答的时候，声闻缘觉只是证悟了一部分法无自性，没有证悟所有的法无自性。他们从这个方面提问，如果有声闻缘觉圣者没有证悟的法存在，那么他们在入定的时候应该可以见得到吧？但实际上这个问题也是从字句上提出的问题，不是一个很深的问题。为什么呢？因为真正在入定的时候所见到的，只是见到了空性。比如菩萨在入根本慧定的时候见到二无我空性，声闻在入定的时候也是见到人无我空性，只能见一种自己对境的空性，除了这个空性之外的法，并不是他的对境。意思是如果有一些法没有证悟，有些法存在，那么在声闻入定的时候，对这些没有证悟的法，能不能见到？根本见不到。

现在回答就是，因为他们不能衡量法无我而能衡量人无我。

他们对于法无我自性没有衡量，也没有抉择，只能够衡量人无我。

因为他们入定时，只能以人无我空性作为所缘，除了人无我空性的空性所缘之外，其他存在的法也好，剩下的法也好，或者法无自性也好，这方面根本不是他们的境界。这是一种回答。

下面又开始发很多过失。

再者，声闻圣者不应该以业惑在欲界中受生，因为他们已经证悟空性的缘故。

所谓的证悟空性就是指圆满的法无我空性。如果已经证悟了圆满的法无我空性，就不可能再通过业惑方式在欲界中受生。但实际情况是怎么样？实际情况声闻圣者有四果，四果圣者的第一果和第二果都需要在欲界受生，初果在欲界七返，还要有七次受生，二果是一来，一来果还需要在欲界受生一次，三果以后就不还，或者是阿罗汉，不需要受生。如果按照你们的观点，因为声闻圣者在获见道时，已圆满证悟了法无我空性。如果已经真正圆满证悟了法无我空性，那么声闻的一果二果圣者就不可能再通过业惑的方式在欲界中来受生，这也是一种很大的过失！

《宝性论》中云：“圣者已根除，生病衰老苦，以业惑投生，无有故无彼。”

在《宝性论》中讲得很清楚，大乘初地的圣者已经根除了生病衰老痛苦，通过业惑投生，无有故无彼，根本没有这样一种障碍，没有投生的因缘，没有业惑的缘故，根本不可能在欲界中再投生。或者说不单单是欲界，按照大乘的角度来讲，真正圆满证悟法无我空性，获得初地的时候，通过业惑在整个轮回中投生是根本不可能的事情。《现观庄严经论》对这个问题也讲得很清楚。如果将声闻这些圣者安立成现见法的空性，这些过失是无法避免的。

如同焚烧种子一样，以智慧火已烧尽烦恼，就不可能再生业果。

已经证悟了一切万法无自性，这叫智慧火。通过证悟万法无自性的智慧火，已经焚烧了通过业惑投生的种子，故烧尽了烦恼。通过这样一种自性，不可能再产生业果。通过业惑来产生业果，是没有的。那么初地菩萨会不会投生？会投生，但他绝对不是通过业惑来投生，而是通过大悲心投生，通过发愿力投生，通过禅定力投生，或通过不可思议的境

界投生，有很多很多，但是没有一种是通过业惑投生的。证悟了初地之后，就不可能再通过业惑投生。

这明显与《四百论》中所说的“如见种有终，然彼非有始，如是因不具，故生亦不起”与“见谛无引业，无爱取无有”相违。

如果对方这样承许的话，还与其它的教证相违。和什么教证相违？与《四百论》的教证相违。“如见种有终”，好像见到一个种子，通过火可以将种子烧坏，然后种子不可能再发芽开花结果，所以种子的最后迹可以找得到。“然彼非有始”，但是这个种子的开始是找不到的，这粒种子没有开始，但是可以见到它的终结！同样的道理，“如是因不具，故生亦不起”，我们在轮回当中投生的开端是找不到的，但是可以找到它的结果。“如是因不具，故生亦不起”，如果通过修空性，斩断投生轮回的因，因不具的缘故，所以投生轮回的果也不可能产生。“见谛无引业，无爱取无有”，或者见道的时候，不可能再有引发轮回的业，所以无爱取无有。因为无有爱取的缘故，就不可能再有三有的投生。所以你们的承许和教证中所阐述的殊胜观点已经相违了。

如果对方说：不相违，尽管证悟了空性，但由于没有从数量、时间方面修行，并且没有以广大资粮摄持。

对方说实际上小乘证悟圆满法无我空性后还要投生轮回，与教证中所讲的证悟了法无我空性或者见道之后不会再投生轮回不相违。为什么不相违？因为小乘的圣者已经证悟了法无我，现见了法无我空性，但是没有从极多的数量，比如理证、教证或者很多数量方面没有很长时间去修行，并且没有通过广大资粮的摄受，不像大乘菩萨发菩提心积累很大的资粮，没有通过资粮摄受的缘故，虽然现证了法无我空性，还是要在欲界中七返或一返的方式来投生，他说这方面是不相违的。他们的观点还是说可以证悟但没有修，所以在证悟后还会再入轮回投生。

驳：如果证悟（了空性），还需要修行以理成立，这一点前面已论述过。

如果真正现见了空性之后必须要修行，这一点在前面已经论述过了，是不成立的。还有就是讲

只是说不曾积累无边资粮就不能证悟空性，而并没有提到证悟空性以后再依赖断除业惑、积累资粮。

前面说他们证悟了空性之后，因为没有从数量和时间方面修行，没有积累广大资粮的缘故还会入轮回，但这种回答的次第与经论中的次第已经相违了。为什么相违？因为在经论中只是提到如果没有积累无边的资粮，不可能证悟空性，必须积累广大的资粮才能证悟。比如在《庄严经论》第五品发菩提心中，讲到胜义菩提心是通过什么因缘获得的？长时间依止善知识，然后积累资粮，之后才能生起胜义菩提心，才能证悟空性。在了义的经论当中是这样成立的，并没有讲证悟空性之后再去依靠这些断除业惑、积累资粮的方式。真正要证悟空性必须断除业惑，必须积累资粮。当业惑断得差不多了，资粮圆满差不多了，才能证悟空性。并不是说在没有积累资粮、没有断除业惑的情况下，一下子就证悟法无我，之后突然发现资粮不够，所以还要入轮回，马上回头又去积累资粮，又去断除业障，这是根本没有提到过的。所以对方说虽然证悟了，但是没有从数量方面修行，没有积累广大资粮，这是根本说不过去的。

通过理自在（法称论师）所说的“依空见解脱，修余即为彼”也可以遮破对方的观点。

这是引用教证成立，引用法称论师的观点。“依空见解脱”，讲得很清楚，是通过空见来解脱的。通过证悟空见之后解脱轮回。“修余即为彼”，“修余”的“余”字讲出了空性之外的其它资粮，比如断除业惑，然后积累资粮，修其它的方便“即为彼”，只是为了证悟空性，“即为彼”就是为了证悟空性的方便而已。你说证悟空性之后再依靠积累资粮，麦彭仁波切也说好像太阳升起来之后不能够遣除黑暗，还要依靠其它的灯泡，还依靠其他的手电、蜡烛去遣除黑暗，这是根本不可能的事情。通过证悟空性的时候才能解脱，其它的修法只是为了证悟空性而已，这方面也可以遮破对方观点。

如此长篇大论之后，现在言归正传。前面是有必要性说了一些破立的观点。

癸三、证悟空性之功德：

听闻尽诸苦，此法无妄执，

怯无畏处者，不知故恐惧。

如果证悟了空性或者真正通达空性的智者，是没有妄执的，是没有恐怖的。没有通达空性，会产生恐怖。前两句就是讲智者，智者是听闻

尽诸苦。如果真正把前面颂词所讲的道理真正通达，那么听闻能够消除诸苦的此法，听闻能够消尽一切苦的空性的法。因为人无我空性现证之后也可以消除痛苦，法无我空性证悟之后就消除所有出世间的痛苦。

如果能够听闻能够消尽一切痛苦的真实义，或者空性的义，那么“此法无妄执”。通达此法之后就不会有妄执，就会打破无明或者打破颠倒的执着，安住在实相中。如果真正无妄执安住实相当中，这种智者根本没有恐惧，不可能对空性产生恐惧，反而很欢喜。

下面讲愚者，“怯无畏处者，不知故恐惧”。

什么叫无畏处？无畏处就是不应该生起畏惧之处。什么是不应该生起畏惧之处？空性实相不是应该生起畏惧之处。而是应该生起欢喜之处，因为空性义是打破妄执的殊胜所缘，或者空性是可以抉择实相的殊胜修法，它是一种欢喜处、所缘处，不是畏惧处，所以叫无畏处。

愚者怯无畏处，就是对于本来不应该生畏惧的地方生起一种畏惧。这是什么原因？不知故恐惧，他对于实相空性、对于人无我法无我空性不了知，仅从字句上去看的时候，就会生出恐惧。所以现在我们知道，空性绝对不是生畏之处，而是让我们生欢喜之处。

如果通达以上道理，则听闻这能灭尽诸苦及苦因、具足功德利益的中观法缘起真如性以后对实相义无有妄执或错乱的诸位智者无所畏惧，因为对于非为所惧之处的对治法本不该畏惧。

如果通达前面所讲的这些道理，听闻能够灭除一切痛苦，灭除一切苦果及苦因的中观法，（比如通过无明产生实执，通过实执而造业都叫苦因，）能够灭尽苦和苦因，能够具足功德利益一切增上生的果。在如今的时候能够产生无量无边的福德和智慧两种资粮的中观法缘起真如性，缘起真如性听闻之后，对一切万法的真实意义，一切万法实相义就不可能有丝毫的妄执。

一切诸法的实相意义到底是指什么？我们一再强调所谓的一切万法实相义，并不能够抽象理解到，在很远的地方有一种很清净的状态叫做实相，不是这样的。实相是我们自己思维，所看到的这些柱子、桌子，平时所能见的一切万法的一切显现，这个叫显相，叫做现象。在这现象的背后或者现象的本体中，就是无自性，一切显现都无自性，这叫做实相义。一切万法的实相就是现在我们所受用的这些法的本体，它的究竟的胜义谛，是没有离开我们生活的，没有离开我们的现象。我们在学

习佛法的时候，千万不要离开一切正在显现的世间法之外，再去寻找一个什么样的法性，这是根本找不到的。

我们正在起心动念的时候，就知道正在起心动念的本身就是空性。我们正在见到这种桌子时，正在见到的时候就是空性的，一切正在显现的是空性的，这就是通达一切万法的实相义。如果真正能够通达一切万法的实相义，就打破了无明、打破了妄执，所以叫作无有妄执。因为认知了万法实相的原因就没有妄执，或者说没有错乱的一些智者对于空性根本没有畏惧。因为对非畏所居之处，它是一种非畏所居的对治法，就是一切无明妄执的对治法，所以对这样的对治法不该生起畏惧心。

对于甚深之义心怀怯懦的所有愚者由于全然不知实相义才导致惊恐万分。

为什么这些愚者会恐怖？就是对于甚深的法性、甚深的空性心怀恐怖的所有愚者，一个原因就是不知道实相的意义，不知道一切万法无自性是一切实相的意义，所以才导致惊恐万分。他们会觉得如果抉择空性就会导致自己失去一切，如果不抉择空性还可以抓住一个东西，通过我去修道，之后我解脱了，最后安住在很快乐的涅槃中。他们觉得应该

有一个我和我所，但如果像《中观庄严论》讲一切无我、无我所，他们认为如果跟随中观宗学习，我会失去一切，什么都不会得到，所以他从这个角度导致恐惧万分的。

癸四、宣说解脱之自性分四：一、于无余涅槃之时永尽烦恼不应畏惧；二、灭尽边执称为解脱；三、正见与邪见之差别；四、宣说有余涅槃之时亦尽戏论。

子一、于无余涅槃之时永尽烦恼不应畏惧：

这是什么意思？主要是要打破对方的畏惧心，通过对方能够承许的一种观点，给他引导、宣讲。比如此处讲无余于涅槃之时永尽烦恼，小乘承许进入无余涅槃的时候灰身灭智，根本没有我，也没有有漏的蕴存在。既然承许无余涅槃的时候永尽烦恼，那么现在我们所宣讲的就是在进入无余涅槃的时候什么都不存在这样一种道理，就是一种没有我、我所、没有诸蕴的有实法道理。你既然能够接受无余涅槃的时候永尽烦恼，没有我和我所，没有有漏的蕴，那么现在正在宣讲没有的道理的时

候，为什么要恐怖呢？不应该恐怖。龙树菩萨很善巧，使用对方能够承许的一种观点，让对方承许现在我们抉择空性并不是恐惧的因。

涅槃中无有，此等汝不惧，

于此说无有，汝何生畏惧？

涅槃就是讲无余涅槃。在无余涅槃的时候也是没有，也是灰身灭智，也是根本没有有漏的五蕴存在，也没有我的存在。那时你们可以接受，你们根本没有畏惧，对于无余涅槃当中根本不存在我和蕴不畏惧。“于此说无有”，那么为什么现在我们宣讲无余涅槃境界的时候，或者现在我们在讲这个道理的时候，说没有我和我所，没有有漏蕴存在，为什么又要生起畏惧心？是不应该生起畏惧心的。

如果对方说：这是恐惧之处，因为空性否定了我与我所的对境，由此而生畏惧，获得解脱时永不存在蕴，则无有所得与能得，因而惊慌不已。

如果对方说，你们说不应该生恐怖，但一观察的时候，恰恰就是应该生起恐怖之处。因为所谓的空性就是什么都没有，就是否定一切；否定了我和我所对境；否定了我和我所存在，由此认为是一切断灭而生起

的畏惧心。如果获得解脱的时候永远不存在蕴的话，蕴已经没有了。则无有所得和能得，那么什么是所得？什么是能得？实际上根本不存在所得的涅槃的功德，也没有能得的蕴存在。他们认为如果真要获得解脱，应该有一个所得和能得，或者换句话讲应该有一个所依和能依。如果有五蕴存在，我获得了解脱，或者五蕴上面安立一个解脱，我可以享受这样一种安乐。但是如果没有所依、能依，没有所得、能得，这方面谁获解脱，谁去感受涅槃的安乐？所以如果解脱时蕴不存在，没有所得、能得，从这个角度才惊慌不已的。

现在开始驳斥：

驳：声闻部你们也必然承认，一切无余涅槃都不存在有漏的这一切蕴，那么对此，你们为什么不害怕呢？

声闻部也承许有余涅槃和无余涅槃，尤其是他们所承许的进入无余涅槃的时候，不存在有漏的一切蕴，有漏的一切蕴这时已经不存在了，或者叫灰身灭智了，身体也没有，能知的智慧也不存在了，安住在究竟涅槃、究竟寂灭的境界当中。对于这一点你为什么不害怕呢？究竟的

无余涅槃当中这一切的我、有漏的蕴都不存在，你们可以接受，为什么不害怕呢？

因为理由相同之故。如果对此不惧怕，那么此处说无余涅槃的阶段无有三种烦恼，完全符合事实，对此，你们为何畏惧？实在不应畏惧。

理由是相同的，如果你对于无余涅槃当中不存在有漏蕴这一点不害怕的话，现在我们正在宣讲无余涅槃的阶段，它是没有三种烦恼的。什么叫三种烦恼？三种烦恼就是前面所讲的三种杂染，三种杂染就是烦恼杂染、业杂染和生杂染。这三种杂染就是此处所讲的三种烦恼，三道之生死，三道证轮回，此处就是讲了三道这些法都是不存在，都是空性。

我们现在正在抉择烦恼不存在，正在抉择业不存在，正在抉择通过烦恼业所产生的生不存在。所以我们正在抉择无余涅槃的这种阶段时，是完全符合事实的情况。对于这一点你为什么要畏惧呢？不应该畏惧。

因此说，千万不要害怕对治法的空性，否则就像不惧疾病而怕妙药一样。

所以，你们千万不要害怕空性，千万不要害怕作为对治法的空性。

空性能够对治什么？空性能对治烦恼、业和生。小乘修行解脱道进入无余涅槃不就是为了寂灭烦恼、业和生吗？现在我们正在宣讲寂灭烦恼、业和生的方法，正在宣讲对治法，不应该害怕的。否则，如果害怕，就好像对于疾病不害怕，却害怕妙药一样。疾病就是烦恼、业和生，妙药就是空性。如果你对空性害怕了，对对治法害怕的话，就好像你对烦恼或者生的存在不怕，而怕空性，或者不怕疾病而怕妙药一样，这是完全不合理的事情。

这方面主要是渐次渐次地引导小乘声闻的众生，让他们进入大乘，让他们不要害怕空性的存在，如果这一点能够突破，他们对于大乘的教义不会再有一种不敢接近，或者肆意诽谤、盲目诽谤，就会理性地去观察。当然除了对小乘的这些根性进行引导的作用之外，对于现在我们在座的修行者，在修行过程中，轮回无自性、涅槃无自性的道理也是需要的。如果对轮回和涅槃执著有自性，这也是一种法执，还是一种障碍，障碍我们证悟圆满的空性。

子二、灭尽边执称为解脱分三：一、无实自性成立解脱不合理；二、解脱是有实法不应理；三、真实之义。

灭尽边执称为解脱是什么意思？只要是解脱就称之为灭尽边执。把边执灭尽之后这种状态就叫解脱。意思就是没有一个实实在在的东西、没有一个实实在在的自性叫做解脱，也是引导我们打破认为解脱、涅槃是实有存在的一种执著，这种所谓的解脱仅仅是灭尽边执而已。边执，就是有和无的这种执著，认为有和认为无这叫边戏，不是中道是边执。我们认为有涅槃，这是一种边执，要打破。认为涅槃无实存在，也需要打破。灭尽的边执，单单灭尽边执就成为解脱，这是一种假立的状态，实际上是没有一个实实在在的法、没有解脱的。

首先讲第一个：

丑一、无实自性成立解脱不合理：

把涅槃安立成一种实有的无实法，这是不合理的。

设若如是许，解脱无我蕴，

于此破我蕴，汝等何不喜？

对方讲我们对于解脱是不畏惧的。为什么？因为解脱能够灭尽痛苦，而且灭尽痛苦这种解脱的自性还是成立的，它有一种实实在在的法叫解脱，我们对这可以接受。

颂词中讲“设若如是许，解脱无我蕴”。如果你们能够承许所谓的涅槃，能够承许所谓的解脱，在解脱过程当中，在解脱寂灭当中，是无我、无蕴的。无我是指实有的我是不存在的，无蕴就是实实在在的有自性的蕴也是不存在的，这是解脱的状态。解脱的状态当中没有我和蕴的存在，没有我和我所的存在。从这个方面讲你们应该承许，如果这样承许，“于此破我蕴，汝等何不喜？”现在我们正在破我、破蕴的时候，为什么你们不欢喜呢？你们应该生起欢喜心才对。

如果对方说：灭尽痛苦的解脱自性成立，因而我们不畏惧。

对方说这种解脱的自性是成立的，也就是说解脱的果是实实在在成立的，它这样一种解脱的自性能够灭尽痛苦，有一个所依、所执著的东西，所以我们是不畏惧的。如果连解脱的自性都是空性，像中观宗所讲的一样，解脱也是没有的，解脱也是自性空的。如果解脱也是自性空

，我们就会生起畏惧。因为我们现在修道就是为了获得解脱，如果连解脱都不存在，我们肯定要畏惧了。

解脱既无人我，也不存在自性成立的蕴。

所谓的解脱实际上人我是没有的，也不存在自性成立的蕴。所谓的解脱无人我是什么意思？平时我们老是认为现在是在轮回当中受到束缚，好像是被一个绳子捆住一样。什么叫解脱？把这个绳子解开了，我就自由自在了，这叫解脱。当然从比喻层面讲可以这样讲，但如果从真实义来讲，是不是现在有一个实实在在的我，被这个实实在在的业惑捆住了，通过修道消尽业惑之后，实实在在的我得到了释放，就解脱了，根本不是这样的。所谓的解脱，没有一个人我，没有一个所谓的我获得了解脱，因为这个我本来就是不存在的。所以解脱的状态没有人我，也不存在自性成立的五蕴。

假设自他都需要承许解脱是遮破我与无我等一切戏论之边，那么对于此处破析我与蕴自性不成立而决定是空性，你们声闻部为何不高兴，因为你们承认解脱之时不存在蕴。

假设自己和他宗，即中观宗和声闻宗，都承认所谓的解脱是遮破我和无我等一切戏论之边，这句话我们怎么理解？遮破我，平时讲了很多，声闻宗也是认为无我才获得解脱的。为什么要解脱无我？比如我们按照他入定的状态，或者入无余涅槃的状态，这时会不会再通过一种思维方式，安住在一个所谓的“我现在正在安住无我的状态当中”的这种想法是不会有。

虽然有时候在出定的时候，他们会认为我是没有，无我是可以存在的。但真正的他在安住解脱状态的时候，真正入无余涅槃状态的时候，他不会再去分别一个所谓的我和无我之间的差别。就这一点来讲，自他都承许解脱是遮破我和无我等一切戏论之边的。既然这样，对于此处破析我不存在，破析五蕴不存在，这时自性不成立了，而抉择我和五蕴都是自性空性的时候，和你们所承许解脱的观点是完全相同的，应该高兴起来，因为你们承许解脱之时不存在五蕴。

应成派认为，寂灭涅槃与胜义谛意义一致。

为什么此处要讲这句话？平时我们讲胜义谛的空性和小乘认为的寂灭涅槃都是一个意思，获得寂灭涅槃就是获得胜义谛，或者在证悟胜

义谛、安住胜义谛的时候就是已经获得寂灭涅槃的状态。而此处我们要抉择的或者和对方要比较的就是，对方承许的是寂灭涅槃的状态，我们说是胜义谛当中的空性，所以寂灭涅槃和胜义谛是一致的，没有脱离小乘认为寂灭涅槃就是我们讲的胜义谛。我们并不是在名言谛当中没有解脱，只是说胜义谛当中解脱没有一个实实在在的自性存在，或者对方也承许寂灭涅槃当中我和无我这些都不存在，现在我们在讲胜义谛的时候，我和无我都不存在，这方面意义完全是一致的，也是为了进一步打破对方与中观宗所存在的隔阂。打破这些隔阂之后，让对方能够诚信空性、修持空性。

《普明现前菩提经》中云：“谁不知空性，彼不晓涅槃，故实无实灭，故而知空性。”

在经典中讲，谁不知空性，如果谁不了达空性，就不了知涅槃之道。要寂灭有实和无实的边，之后才能够真正了知空性，了知了空性才能够获得涅槃，此处讲到要寂灭有实和无实的两边。

有实和无实两边，如果对照小乘的观点来讲，认为涅槃是实有的，或者涅槃是无实的：认为涅槃是无实的，就认为一个无实的自性，认为

无实的涅槃的本性存在。如果要认为涅槃是实有、无实，还没有真正了知、证悟空性。

丑二、解脱是有实法不应理：

涅槃尚非无，岂是有实法？

前面讲到无实不应理，现在讲到有实不应理。

“涅槃尚非无”的“无”字，不能从字面上去理解。“涅槃尚非无”，好像是说涅槃尚且没有的，不是这个意思，实际上“无”就是“无实”的意思，涅槃尚且不是无实法，不是一个自性成立的无实法，又怎么可能是一个有实法呢？不可能是有实的法。如果要把涅槃安立成无实，从某些侧面来讲还说得过去。按照有些小乘的观点来讲，涅槃是一种无为法的状态，如果这种无为法状态的话说它是无实，还有点沾边。如果涅槃尚且不是无实法，又怎么可能是有实法？如果涅槃是有实法，岂不成了一种有为法的自性？从这方面讲肯定是不能安立的。按照大乘的观点来讲，涅槃不是有实法的自性，也不是无实法的自性，两种法的自性都要超离。因此，从这方面讲解脱是有实法也是不应理的。

如果对方说：灭尽蕴的解脱是有实法。

他认为灭尽蕴的这种解脱的状态，无余涅槃的状态，这种涅槃应该是一种有实法，这样我们才能够得到，才能证取。

驳：涅槃的灭谛尚且不存在自性成立的无实法，又岂能是自性成立的有实法？绝对不是。

所谓获证涅槃这种灭谛的状态，实际上所谓的灭谛只是苦谛和集谛不存在了。苦谛、集谛不存在这样一种状态，安立灭谛的名称。实际上没有一个实实在在的灭谛，在《四百论》中也有相合的颂词和意义能抉择。灭谛尚且不存在自性成立的无实法，它也不是一个实实在在的无实法，又怎么可能是一种实实在在的有实法，绝对不可能。

《根本慧论》中云：“若有不空法，则应有空法，实无不空法，何得有空法？”

在《中论》颂词中讲，如果世间当中存在一个不空的法，看待此不空法就应该有一个空的法，这样不空和空两个都可以得到。“实无不空法，何得有空法”，实实在在的在整个世间中根本没有不空的法，既然没有不空的法，怎么能得到一个空法？本颂词主要讲，空和不空，或者换

一种说法，有实和无实都不存在。教证说明的道理是，你认为涅槃是有实的，或你认为涅槃是无实的，都是不正确的！

丑三、真实之义：

尽实无实执，当知真涅槃。

真实的涅槃怎么安立？尽实无实执。消尽实有、无实有的执著之后，就是真正的涅槃状态。真正涅槃的这样一种本体，应该消尽实有和无实有的执著，这就是真正的涅槃。

所以，我们务必清楚，执著有实、无实自性成立的一切戏论如薪尽之火一般灭尽于法界中，这才是真正的涅槃。

通过前面的分析，要知道执著有实和无实，也可以对照前面的涅槃，它是有实还是无实，从这方面可以观察，或者对照整个大乘的教义来讲一切有实、无实法都要灭尽。看待于小乘的教法来讲，有它相应的寂灭当中安立的有实和无实的这样一种本体。当然，真正所有的有实、无实的词，按照大乘的理解能不能够真正把小乘的教义套进去？套不进去的。针对小乘来讲有实、无实，有看待它自己的教义而安立的有实和无实的状态。就像我和无我，前面说要遮破这样的戏论，或者要遮破涅

槃是有实的无实的，于是就可以针对这个意义来进行安立。这一切戏论犹如薪尽的火熄灭一样，有实、无实的执著全部熄灭法界中，这就是真正的涅槃。

否则，如果将无实执为有实，就如所说的“若许有实法，猛烈贪嗔起”。

如果把无实执着为有实，就像颂词讲的，如果承许一个实实在在存在的法，如果承许一个有实法，或者对照这个意义来讲，如果把无实执为有实，如果承许有实法，猛烈的贪嗔就会产生。

因为现在我们相续中产生猛烈的贪嗔，主要是执著实有。如果没有执著实有，就不会产生猛烈的贪嗔，这是每个人都有体会、自证的。为什么我们产生了很强烈的贪欲心？就是认为我们所贪的对境是实实在在存在的。为什么会产生很猛烈的嗔恨心？我们认为这样一种对境是实实在在存在的。所以，如果承许有实法，猛烈贪嗔起。

以及“若得任何处，依动惑毒蛇，所持尸之心，无住不被捉”。

还有这样意思：“若得任何处”，实际上与第三句中的“之心”相对照，中间“依动惑毒蛇，所持尸之心”，这是一种比喻。“依动惑毒蛇，所持尸”

，毒蛇在不断地动，尸体已经失去了命根，毒蛇缠住尸体，尸体是没有丝毫反应、没有丝毫的所谓反抗能力的。所以，不断在动的毒蛇会把尸体牢牢地控制住，尸体没有丝毫的反抗能力，或者没有丝毫的反应。意思就是若得任何处，如果我们认为能够得到任何法，能够得到任何出离的法，这样一种心态，无处不被捉。也就是我们的这个心，如果执著有实，会被束缚。如果执著无实，也是会被束缚。所以，“若得任何处”的这样一种心，无处不被捉。只要执著任何一法，都会被它所束缚，从而无法得自在。就好像依靠动感毒蛇，也可以说是烦恼或一种实执，依靠这样动感一般的毒蛇所持的尸体一样。我们的心，如果执著有实、执著无实，或者把无实视为有实，不管怎么样执著，我们的心无处不被捉，肯定处处都产生一种挂碍。如果真正产生挂碍，这叫作被境界捉住了，被有实、无实的境界捉住。被捉住之后怎么样？我们就没有反抗的能力了，就会随着业惑而转，犹如毒蛇控制尸体一样。所以，如果我们的心不了知实义、真实的状态，执著有实、无实，或者把无实执为有实，不管怎样去缘这样的处都会被束缚的。

此外，如果承许涅槃为有实法，则成为有为法的教证在这位阿闍黎的论典中也有出现。

如果我们承许涅槃是有实法，本来涅槃应该是无实法，如果把涅槃认为是有实法，那么则成有为法。谁成为有为法？就是涅槃会成为有为法。如果涅槃成为有为法，从一个角度来讲是一种生灭的；从小乘的层面来讲，这里主要是看待小乘的观点，如果看待小乘观点来讲，涅槃不可能是有为法，它是一种无为法，是三种无为法之一。比如抉择灭的涅槃，应该是一种无为法。如果承许有实法，必定会成为有为法。如果是有实法，则成为有为法的教证，在龙树菩萨《涅槃经》中是有出现的。

在有些印度注释中，将这两句解释成非抉择灭。

在有些印度的《宝鬘论》注释中，将“尽实无实执，当知真涅槃”解释成非抉择灭。怎么理解非抉择灭？此处可以理解成自性灭的意思。自性灭又是怎样安立的？自性灭看待于抉择灭。

抉择灭是通过修行之后，把有实无实的执著灭掉之后，就显现了涅槃，这叫做通过修行之后、客尘清静之后的涅槃。非抉择灭就是没有通过这样一种方式而自性涅槃，自性涅槃就可以理解成非抉择灭。所以

“尽实无实执，当知真涅槃”，实际上实有和无实有是本身就不存在的，本身就是没有的，本身就是消尽的，从这个方面可以说是真正涅槃，比如平时我们讲到的本性涅槃、自性涅槃，从这个方面可以理解成非抉择灭。

下面还有一种非抉择灭的解释方式，是完全按照小乘的《俱舍论》来讲的。有些大乘讲非抉择灭的时候，讲自性涅槃就是非抉择灭。它不是通过抉择灭，它本身就是灭的，从这方面讲叫非抉择灭。在有些印度经论中，这两句同样可以解释成非抉择灭的状态。

声闻部承许三种无为法常有、有实法实有的这种观点不应理。

声闻部承许三种无为法：虚空、非抉择灭和抉择灭，是常有的。有实法是实有的，比如刹那生灭的一尘和心识，这些有实法是实有的。那么，这一观点是不应理的。

下面讲略破三种无为法是常有的观点。

实际上，只不过是对无有触碍的色法而假立为虚空；

对方认为虚空是一种常有的法。但什么叫虚空呢？就是无有触碍的色法。本身色法是有触碍的，有触碍的色法不存在，叫无有触碍的色

法。没有触碍的色法存在叫做虚空。比如房子里没有人或者没有放任何东西，这叫做空房子，房子里没有存在有触碍性的色法，这叫它的一个空隙，它的虚空，是假立的。

仅是对一种有为法在外缘不齐全的情况下不产生这一点而命名为非抉择灭；

这种非抉择灭是按小乘的观点来讲的。小乘所谓的非抉择灭，是不是实有的？是不是常有的？实际上仅仅对一种有为法，在外缘不齐全的情况不产生这一点，这种本性就命名为非抉择灭而已，实际上没有一个实实在在的法的非抉择灭。

比如在有些地方讲非抉择灭被安立内外两种。外面的一种，比如，雪山冰地上的鲜花，这种有为法在外缘不齐全的情况下不会产生。在冰地上没有鲜花，为什么不产生它就是非抉择灭？什么是非抉择灭？外缘不齐全，产生鲜花的因缘不齐全。比如它需要土壤，需要温度等等，但是这些因缘都不齐全，故冰地上不开鲜花，这种情况就叫做外缘不齐全的情况下，鲜花的有为法不产生。从这个角度安立成非抉择灭，它只是缺缘不生的一种状态，实际上它不是实有的、不是常有的一种自性。

还有一种内在的非抉择灭。比如，有些地方讲忍不堕恶趣，是指在忍位的时候，在加行道忍位的时候，不会堕恶趣，从而导致他堕恶趣的因缘不齐全。虽然相续中他还有堕恶趣的业没有清净，但是他在修行的时候，导致他堕恶趣的缘不齐全，从而不会堕恶趣，这也叫一种非抉择灭。当然这种内在的非抉择灭，是从所谓外缘不齐全的角度安立，这也是一种假立。

依靠对治的智慧远离一切有漏法称为抉择灭，

依靠对治的智慧熄灭一切烦恼，或者依靠对治的智慧远离一切有漏法，称之为抉择灭。有漏法是一种烦恼。如果相续中生起无我空性的智慧，就叫生起了依靠对治的智慧。对治的智慧生起来之后，执著、烦恼就会全部熄灭。熄灭了后这种不存在的状态叫抉择灭。通过这样一种抉择而灭，抉择就是智慧，从这方面讲烦恼不存在的状态就叫做抉择灭，这也不是一种实有的。

因为这些不存在成实的事物。

这是总结。不存在成实的事物：前面的虚空、非抉择灭、抉择灭都是非常有的。前面所讲的这三种法都不存在成实的事物，所以，三种无为法是常有的观点是根本不成立的。这是讲到真实之义。

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