

《中观根本慧论》分二十七品，今天宣讲第十四品——观和合品。观和合品是观察一切诸法在互相发生关系的时候到底有没有接触。从因生果或是看待的角度来看，诸法到底有没有真正的接触呢？在没有仔细分析的时候，我们认为两个东西离得很近叫合，稍微分开一段距离叫离。如果稍加分析，合是假合，离也是假离，在假的合和离中安立了一切名言。实际上合和离的本性，完全是无自性的空性。但是众生不了知合离只是假立的，妄生很多分别和烦恼，所以必须通过在相续中产生根深蒂固的合离不存在的定解，才可以从一般的惯性思维中脱离出来。否则的话，我们还是按照惯性思维，合的时候产生苦忧，分离的时候也产生苦忧。这样就没有办法靠近实相，没有办法在佛法中获得真实的受益。

大乘中观宗和一般世间人和外道不一样的地方，就是能够掌握佛陀和诸传承上师在经典论典中所宣讲的一切万法不存在的窍诀，并且能够修持现证。如果我们掌握了这个窍诀之后，没有把它当回事，仅仅看作一般的学问知识，那就非常可惜。因为这个法不单单是一种语言，也不单单是一种文字知识，而是真正抉择万法实相的关键，是真正能够帮助我们从实执中解脱的一种切实可行的殊胜修法。因此我们遇到这样的教法，一定要有非常殷重的心、非常难得值遇的心，从中获得实际的受益。当然在学习的时候，因为前世的善根因缘不一样，一部分人在学的时候能够得到很大的收获，兴趣也非常高涨；一部分人对论典本身的殊胜性不一定有所觉受。每个人通过自己的因缘，获得的收获也完全不同。在学习空性法门的时候，我们还是按照传统的教授，对论典中的文字和意义进行观察，然后结合我们执着的方式，对六识所能够执取的万法，或对六识本身做一系列观察，最后了知一切万法是无自性的。和合实际上是假的和合，

根本不存在真实不变的和合，也没有一个所谓的接触而产生一切万法的情况出现。

今天我们继续分析和合不存在。前面说如果有异，就可以有合。如果没有异的话就不可能有合。前面是略说，如今是广说。

广说理证分了二个科判，如今宣讲的是第一个。

本体成立的异法不合理：一、以此理类推他法。二、破异体之本体；

第一个科判已经讲完了，现在我们讲第二个科判，破异体的本体。破异体的本体有二个颂词，第一个讲到了观待的异体是不成立的，第二个是说不观待的异体也是不存在的。既然观待的异体不成立，不观待的异体也不成立，说明这个异体本身是没有自性的假立的异体。因为异体如果是观待而有，就不是一个真正的异体了，如果不观待，异体也没有办法成为异体，所以所谓的异体都是假立的。不仅我们在学观和合品的时候，了解到和合不成立，同时对于其余的异体，比如说自他的分别，或色心分别的他体等等，也能很清楚的了知所谓的异是不存在的。如果异体不存在，一体也绝对是不存在的。所以一切万法不管总体也好，分支也好，分析的时候全都是假立的。

首先讲第一个观待异体是不成立的：

异因异有异，异离异无异。

若法所因出，是法不异因。

“异因异有异”，第一个异体，是因为另外一个异体才能够安立。

比如说第一个异是指柱子，第二个异是指瓶子，我们说柱子是异体的，是因为有一个和柱子不一样的他体的瓶子，二者之间才能安立异体的关系，也就是“异因异有异”的缘故。所谓的异体，因为安立了其它一个不相同的法，然后才说他们是异体，如果没有这样的异体呢？那就不可以安立。

“异离异无异”，所谓的异体离开了其它的法是没有办法安立的。这里观待的意义很明显。第一句主要从正面说，异体是因异而有异的，因为观待了另外的一个法，才有所谓的异体关系。第二句从反面再论证一次，离异无异，异体离开了异体是不存在的，比如柱子，离开了观待的瓶子不可能单独成立为异体，一个法怎么可能有异呢？

“若法所因出，是法不异因”。如果一个法是通过因而产生的，那么这个法就不会异于它的因。这是通过前面分析的异体关系来进行安立。前面说**“异因异有异，异离异无异”**，瓶子的异体是依靠它观待的因缘而成立，如瓶子要成立异体必须要观待柱子，如果没有这个因，就没有办法成立。“是法不异因”，所以这个异法绝对不可能异于它的因之外单独说有自性，一个有自性的法怎么可能有异体呢？第三句第四句是进一步指出：这个异体法如果是观待因缘而安立的话，那么这个法就不会异于它的因单独出现。既然异是观待它的因，也离不开它的因单独成立。那么异怎么会是一个自性成立的真实的异呢？根本不可能的。

我们如果借助龙树菩萨的金刚句。一句一句地分析，一轮一轮地观察的话，一切万法是假立的定解会越来越明显、坚固。第一句是从正面说异必须要因异有异，它必须观待异体才有异，第二句从反面再给你推一次，异离异无异，离开了观待的法之外是没有异的。

第三句第四句是说这个法如果是因而出的，这个法就不可能异于它的因而单独存在。如果没有办法异于它的因而单独存在，就说明这个异体是一个观待的、假立的异体，不可能是真实的异体，那么通过这个假立的异体来安立的和合，又怎么可能是真实的呢？因为所谓的接触或和合，必须在异体成立的前提下，才可以安立。如果此处安立接触的前提——异体，已经通过观察了知它是一个假立的不真实的法，怎么可能安立一个真实的接触呢？这样的观察方式，能够非常有效地打破我们的实执。我们跟随这样的金刚句仔细去观察、去思维，反复去学，相续中一定能生起一切万法假立的定解。如果只是学一二次，不一定有这样的体会。如果观察很多次之后，体会会很深，而且自然而然就会成为自己思维的一部分。知道假立之后慢慢通过假立的现象来深入到一切万法的究竟实相。一切万法的究竟实相本来就是无离无合，在名言谛中有假立的离和合。假立的，就是不存在真实的离合。这已经接近实相了，但还不是完全的实相。假立的合离认识了之后，我们可以进一步知道，在实相中合离根本就不存在，无离无合就是法界的实相。进一步地修行，我们就能够证悟无离无合的究竟实相本体，这个时候你可以说证悟了空性、或证悟了一切万法的等性。这就是中观修行的次第。所以说中观自宗的观点，是非常直接地针对我们的实执和分别念，通过观察分析直接予以破斥。我们通过再再地学习《中观根本慧论》中的颂词，可以逐渐了知一切万法空性的实相。

刚才讲到了观待的异体是不成立的，下面讲不观待的异体也不成立。

若离从异异，应无异有异。

离从异无异，是故无有异。

“若离从异异，”后面这个“异”是异体的意思，“从异”是说随从安立的异。柱子要成为异体，必须要随从于瓶子或者其它的法，比较之后，可以安立异。第一句话意思是，如果离开了随从安立的其它的异体而有异的话，应该有什么过失呢？“应无异有异”——应该存在没有观待的他体，就有一个有自性的他体。但是如果你不观待一个其它的异体，又怎么安立二者是他体的呢？一个独自的瓶子无法安立异体。

“离从异无异”，离开了随从安立的异体之外，根本找不到一个真实的异体。自和他，是两个他体法，如果只是自己一法，根本不观待他法的话，一个法根本没办法安立异。所以说离开了从属的异体之外，没有一个所谓的异。

观待也没有异，不观待也没有异。总而言之，这个异体是绝对没有的。中观宗在分析万法的时候，只要是执着的法，因为不符合究竟实相的缘故，都会出现这样和那样的矛盾和过失。不管是观待的异体还是不观待的异体，通过胜义谛观察的时候，都绝对不存在。

下面是讲第二个科判，宣说异体之总相不成立。

异体的总相是外道的观点。下面做观察。

异中无异相，不异中亦无。

无有异相故，则无此彼异。

外道认为，异体并不是通过观待而成立的，他认为有一种实有

存在的法叫总相。比如说，所有的树有个总相，松树、柏树、桉树或者杨树等等，在很多具体的树之外，有一个实有的总法，叫做“树”，这个树的概念就叫做树的总相，树的总相是实有的。或者说在所有的男人女人，张三李四之外，有一个人的总相，这个人的概念也是实有的。同样的道理，在牛马瓶柱等异相法之外，有一个异体的总相，这个异体的总相也是实有存在的。为什么不需要观待就可以安立异体呢？外道认为在一个法当中有一个异体的总相，比如说柱子和瓶子和合在一起的时候，柱瓶变成异体，它和其余的法和合在一起的时候呢，其余的法就变成异体了。这些法首先不是异体，如果有异体的总相和别别的法结合在一起的时候，这个法就变成异体了。所以他并不是通过柱观待瓶，瓶观待柱，互相观待的关系而成为异体，而是有一个实有的异体的总相，和这些别别的法结合之后，使这些别别的法变成了异体，所以不存在观待。实际上这个立论本身也有问题。这个异还是观待了的，如果说柱瓶在这个所谓的异体的总相没有和合之前，并不是异体，异体总相加入之后呢，变成了异体，这个观待的特征是很明显的。但是，此处并不从这方面观察，而是进一步地观察，如果说异的总相和这些柱瓶和合之后呢，变成了异体，那么分析这个所谓的异体的总相所和合的法，是异体的法还是不异的法？是和异体的法和合，还是不和异法的和合？和合的对象只有两种可能性：一种是异体的法，一种是不异的法。

首先，异体的法有没有办法和合呢？“异中无异相”，如果已经是他体的法，不需要和合之后安立异相了。因为它已经是异相，如果还有必要和合的话，会有重复无义等等很多过失。在已经是异相的法当中没有必要再通过和合去安立它的异相，这叫做“异中无异相”。

不异当中有没有这样的和合呢？“不异中亦无”，异和不异是矛盾的，异体的总相是异的总相，不异就和它矛盾，所以说不异中也不可能有异体的和合。因为有的法和无的法不可以在一个法上存在，如果一个法是有实的，就绝对不是无实的，如果有一个异体的总相是实有的，不异也是实有的，如果这两个法可以和合的话，会有相违的法在一个法上同时存在的过失。

对方说这个法首先是不异的，但是异体的总相和合之后，变成了异体，这也是不合理的。如果这个法的本体不是假立的，而是实有的不异，你怎么能通过异体的总相与它和合之后变成异体？一个实有的法不可能舍弃自己的本性变成另外一个实有的法。所以即便按照你的观点来说，也没有办法让本来不是异体的法变成异体。既然异体的法没有办法和合，不异的法也没有办法和合，那么所谓异体的总相就不成立了。

“无有异相故，则无此彼异。”，“异相”指总体的异相，“此”和“彼”是分别的异相。异体的总相如果不存在，那就没有此彼等分别的法。通过前面第一第二句分析，异体的总相已经无法安立了，既然没有异体总相，那么分别的异相也无法安立，所谓的异体是找不到的。这里一方面针对外道特殊的所谓异体总相的观点进行了遮破，进一步遮破了单独的异相和总的异相都没有，没有异相就不会有接触，接触的本体也是不存在。

外道所安立的总相，在因明中也做了破斥和分析。对方认为在别相的法之外，有一个单独的总相存在。按照因明自宗的观点，总相是分别念假立的，没有一个实实在在的东西叫总相，除了松树柏树总称为树之外，没有一个实有的东西叫做树的总相。除了每一个人

之外，不存在一个所谓人的总相。如果按照对方的观点，除了这些分枝之外，还有一个实有的总相，那么所有的人都不存在的时候，也应该有一个人的总相，所有的树都不存在的时候，也应该有一个树的总相。但是所有的树都没有了，哪里还有一个总的树呢？每棵树都叫树，所有细分的树的总称叫树，总相是一种假立的概念，它不是实有存在。但是外道把总相单独地从它的别相中提出来，说有一个实有的法叫异的总相，它和其余的法和合之后，就变成了异体。但是这样安立也是不成立的，这就是异体总相不成立的观点。

第二个科判是无有一异证明接触不成立。

是法不自合，异法亦不合。

通过分析没有一体和他体来证明接触是不合理的。

“是法不自合”，是说一体的法，自己和自己是不可能结合的。如果要结合的话，名言中至少要有两个法才有结合。自己对自己是无法起作用的，如灯无法自照，或者指尖不能自触等等。

“异法亦不合”，名言中异法放得很近的时候，有一种和合的概念，但如果是真实存在的异法的话，绝对不可能有合的。真正的异法各处本位，甲法有它的自性，乙法也有它的自性，两个无（不）同的自体怎么可能合二为一呢？如果要合二为一，必须要舍弃各自的自体，变成一个新的法。反过来说，如果是一个有自性的法，怎么可以舍弃自己的自性呢？不舍弃掉就没有办法合，舍弃了，有自性的本性又没办法安立，所以无论如何，都没有办法安立实有异体的和合。只能说靠得近的时候，就是一种和合，就像水和牛奶混在一起就说合在一起了。但仔细分析的时候，这些和合都是一种假相，没有一个是真实

的。一切名言中的法，我们所能接触到的一切法，通过中观的智慧一一分析，一切万法的虚幻、无自性、空性的道理，一定会被决断出来。

下面讲第三个科判，

摄已破成立之义：

合者及合时，合法亦皆无。

这里说三类法不存在，所以根本不可能有接触，也根本不可能有和合。

首先是合者，能触所触，就是合者。能作所作分别看待不同的时位，安立能触所触两个法，因为是看待的缘故，没有实实在在的能触所触，也就不存在一个所谓实有的合者。

合时，是说结合的时间也不存在。时间不外乎三时：过去、现在、未来。过去的法和未来的法不存在，因为已经毁灭了或还没有出现。现在的法正在接触的时候也没有合，因为异体根本不存在，也就没有办法成立所谓的和合。我们最执着的就是现在的法有结合，或者认为以前曾经合过，或未来会合，因此出现了很多分别妄念。比如别人曾经骂过我，骂我也是一种和合，于是就耿耿于怀一直就放在心中，其实哪有一个过去的法现在还让你牢牢地实执呢？这是一个典型的虚妄分别。或者认为未来也许别人会伤害我，实际上这都是虚假的。从三时的角度来说，都没有办法真实安立一个所谓的合。

“合法不可得”，合法是结合的动作、过程或方式。没有合者，没有合时的话，何来合法呢？和合的法也是不能安立的。通过“合者”不

可得，“合时”不可得，“合法”不可得，说明和合的本体的确是现而无自性。以上讲完了和合是假立的。

我们根深蒂固地认为和合存在，仔细分析世间或修行的很多例子，其实都是和合的假相，我们可以对所谓和合的假相一一分析，我们认为好的和合也好，不好的和合也好，平庸中性的和合也好，不管从哪个方面来说都是假立的。总的来说，任何一个果法，都是和合因缘产生的，所以可以通过和合来力破一切万法，力破一切万法的关系。不管是任何一种现象，都可以通过分析和合不存在、接触不存在来了知一切万法的确是显而无自性的空性的道理。这就看我们如何去深入思维，找出自己执着的例子，比如在论典中不明显的，但是在实际情况当中会出现的，或者对我们产生烦恼至关重要的因素，或者对于远离烦恼至关重要的因素，这些事例我们可以自己把它找出来，分析一下到底有没有。比如几年前别人对你做的事情，你现在还耿耿于怀的话，你观察一下有没有这样一种和合呢？当时没有和合，现在更加没有这个和合了，如果没有和合没有接触，为什么会产生一直耿耿于怀的不高兴的心态呢？或者别人曾经给你做过好的事情，现在心中还在不断地生起欢喜等等，对这些再再分析观察之后，烦恼自然而然就会减弱了，因为引发烦恼实执的根本因逐渐逐渐在消亡的缘故。上师仁波切讲得很清楚，虽然《中论》是理论，也许是增加分别念的一种方式，但是当我们的分别念再再融入《中论》的颂词中，我们会发现我们的实执的确在减少，我们会生起一切万法都是假立的智慧。接下来就是怎么样把这种智慧加深，把分成点的智慧连成片。一般我们在看书的时候认为万法是假立的，放下书之后认为是真实的，怎么样让放下书之后也能够和捧起书本观察的时候有一样的效果？或者打坐的时候认为一切万法是假立的，实际和人交

往的时候又变成真实的，怎么样把这些联合起来，这就是我们修行的内容。龙树菩萨的智慧很敏锐，拿起书讲的时候我们知道的确是假的，关键在于怎样在放下书之后，还能保持这种假立的观念，不单是在一个人独处的时候了知是假立的，与人交往的时候也能够运用《中论》的智慧善巧地去处理问题。实际上很多问题来自于实执，为什么会产生抵触或争执呢？互不相让故。为什么会互不相让呢？我的这个观点我不能放弃的，这就是一种实执的表现，如果内心当中实执能够削弱的话，就能够站在对方的角度去考虑问题，就可以容忍很多人所谓的对自己不恭敬不礼貌，很多问题都可以接受了，智慧就增长了，忍耐力就增长了。所以《中论》的智慧，不是抽象的哲学或概念，它是一种殊胜的智慧，不单单可以帮助我们趋入空性，更可以全方位的运用到我们的生活中。如果我们学得浅的话，就只能在浅层次上运用，或者只能在书本上运用，只能在打坐的时候运用，一旦下座后就用不上了，这不是因为法是有阶段性的，或有区域性的，你打坐的时候有，不打坐的时候就没有了，关键的问题在于我们有没有去发现它。发现也不可能是无因无缘，针对我们来说，反复地看，反复去观察，反复去思维，投入很多的精力，像这样才可以发挥效用。我们以前在学习世间知识的时候，尚且投入了这么多的时间和精力，有的时候为了考试很早就起来很晚才睡觉，所有的娱乐活动全部停止，一心一意地去准备考试。现在我们要掌握菩萨根本慧的境界，要彻底颠覆我们的虚妄分别念，彻底颠覆我们的实执，你看一两遍或者根本不看，就说我可以证悟空性，我发愿成佛，这就是顺世外道的观点——无因生。没有因怎么可能产生殊胜的智慧呢？如果想要很快地调伏烦恼，很想在今生获得解脱，那必须要投入付出一般人根本没有办法达到的精力。有的时候我们说太忙了太累了，但

实际上兴趣还是不足够，因为现实的利益太抽象，目前看不到现实的利益，或者空性太深了，的确不像看小说一样精彩，看电视看小说可以几天不睡觉，吃饭也一推再推，因为有一种现实的感官刺激，看《中论》就不是这样，这个果总觉得是一种摸不到的东西，所以很容易产生懈怠心。但是其实际的意义无数倍地超越了世间的小小说，超越了世间所谓的娱乐节目。凡夫人的习气从这方面也可以看出来，为什么迟迟无法获得相应，迟迟无法获得解脱的原因，也和没有深入思考或者善根欠缺有关系。不管怎么样，道理就摆在这个地方，如果我们想真正很快获得受用的话，必须要深入思维、深入观察。颂词里空性的道理是非常明显的，只不过我们第一次学的时候，只是消化一些术语和概念，或者消化颂词的字句，对它的意义没有真正的去深入，当我们再看的时候，第一次出现的术语概念和颂词语句上的问题已经没有了，所以可以更加深入到意义当中，发现空性是这样的，就能有所体会了，再去的时候，又深入了。我们刚开始学《中论》，和现在学《中论》对比，就发现颂词当中空性的意思这么明显，为什么当时就没有发现呢？并不是当时没有讲，而是当时已经讲了，但是我们的智慧还没有深入到这个深度，没办法发现空性。很多大德也说，实际上《中论》和大圆满的窍诀是非常相似的。但是我们很多人还没有发现《中论》和大圆满的窍诀有相似的地方。当我们的智慧深入了之后，你再去看，你就会认同这个观点了，的确和大圆满的智慧非常地相似。如果我们没有好好深入去学的话，觉得这就是一个一般的法本而已，最多比世间书要好一些，但如果真正深入其中，就会发现所有调伏烦恼的窍诀、成佛的方便都在里面了，没有一个不包括的。总之，如果仔细深入地去看的话，就会发现里面的宝藏；如果只是泛泛的看或根本不看的话，想从中得到很好

的受益是不可能的。不单单《中论》如此，一切佛法都是如此，如果你不投入时间精力想马上就可以获得证悟，这是非常可笑的事情。

《中观根本慧论》之第十四观和合品终。

下面讲第十五品——观有无品。观有无品是观察法的有实无实。一切法的存在，不外乎有实法或无实法。我们执著最严重的是有实法，它能够产生实执和烦恼。一般对虚空和石女儿产生烦恼很少，这属于一种所知障，但是如果不把这种概念打破的话，就没办法证悟平等性，这是修行到后面可以用得上。有实法就不一样了，有实法也可以直接引发贪嗔痴，产生法执。所以这里重点仍然是放在破有实法上面。本品就是通过破有无来抉择一切万法的空性。

十五(观有无品)分二：一、经部关联；二、品关联。

经部关联是说，不单是色法远离有实无实，受想行识五蕴十二处十八界，或者说一切万法，在观察的时候都是离开有实无实的。平时我们产生的贪心或者信心，它都是离有实无实，离有实无实就是无自性的；我们正坐在这听法，也是远离有实无实的，一切万法正在显现的当下，它既不是有实也不是无实，它是离戏的，它是一种缘起而已。但是众生不了知万法的本来空性，把缘起显现执著为有实法，当缘起显现消失之后就变成无实法，缘有实无实，又开始引发常见和断见，引发种种实执烦恼，这一切的来源，都是对缘起法本身的无明而引发的。这种无明就是不了知缘起法的本性。当我们深深地认知到缘起法既非有实也非无实，而是缘起性空的离戏的，就产生了生起光明与智慧的近因了。进一步修行的话，最后可以真正地现证空性智慧，然后断除无明的根本。

品关联是说对方认为有实法是存在的，因为有因缘和合的缘故，如果是因缘和合，就说明法是存在的，如果这个法不存在，因缘怎么和合也没办法安立。所以对方从有观待有因缘和合来成立诸法的存在。但是我们通过观察，没有办法从因缘和合中找到所谓法的有实和无实，或者说找到法的自性。下面我们分析因缘和合的法一定是无自性的，有自性的法一定没办法因缘和合。

此品分三：一、遮破四种戏论；二、呵责相违之见；三、教诫修习中观。

第一个是遮破四种戏论。遮破自性与他性；遮破有实与无实。

四种戏论这里不是指有无是非，而是指自性他性有实无实。这两个科判当中，第一个科判讲了两种，第二个科判又讲了两种，加起来是四种戏论。

一、遮破自性与他性：

众缘中有性，是事则不然。

性从众缘出，即名为作法。

性若是作者，云何有此义？

性名为无作，不待异法成。

遮破自性的颂词可以分三个侧面，第一句和第二句是说自性从因缘中产生就无意义，第三句是说如果自性从因缘当中出现就相违，最后一句是说名言当中自宗是怎么安立自性的。

首先讲第一个侧面，自性从因缘中产生无意义的观点，“**众缘中有性，是事则不然。**”性是自性的意思。如果说这个法是有自性的，比如说名言中水的自性是潮湿的，火的自性是热性，这是名言的自性。所谓的自性是从哪里来的呢？按照对方的观点它是从因缘和合中产生的，因为因缘和合所以说有自性。我们说“**众缘中有性，是事则不然。**”如果自性从众缘中产生则无意义，为什么呢？因为所谓有自性不应该观待因缘，如果观待了众缘，那就不是有自性的。慈诚罗珠堪布的注释当中讲到了热水的比喻，本来水的自性是潮湿的而不是热的。所谓的热水是通过火的因缘使水变热了，烧的时候热了，火一离开之后又变冷了，这就说明热不是水的本体。通过很多其他的例子都可以了知，如果是通过某种因缘和合而产生，这个法就没有自性。如果在每个缘中都没有法的自性，你认为众缘中有这个法的自性，“**是事则不然**”。因为如果它有自性，又何必要依靠因缘。比如说热就是水的自性的话，那就根本不需要从火中去产生热性，如果热水是从火的因缘中出现的话，就说明它根本没有自性。所以“**众缘中有性，是事则不然。**”就是说自性从因缘当中产生是无意义的。

第二个问题是说，自性从因缘中产生和自性存在这二者是相违的。如果是因缘产生则无自性，如果是自性则不可能从因缘当中产生。“**性从众缘出，即名为作法。**”如果自性是从因缘当中产生的话，就叫作法。作法就是因缘所作的法，因缘所作的法就是无有自性的法。在众缘中观察的时候都没有，但是因缘和合之后，法的本体就出现了，这个法观待因缘的特征非常明显，如果这个自性从因缘当中产生，它就是所作法。

“**性若是作者，云何有此义？**”这里的“作者”，不是平时我们所讲

的作者作业的作者，是说自性如果是所作法的话，自性和所作法是矛盾的。因为所谓的有自性，是在因缘和合之前，已经有它自己的本体，不需要观待因缘的。如果这个法在因缘和合之前没有，因缘和合之后存在，因缘消散又没有了，它是跟随因缘的有无而有无，这样的法怎么可能是实有的有自性的法呢？如果有自性的话，它根本不需要观待因缘就可以独自守持自己的本体。如果这个有自性的法是所作性的话，“云何有此义？”它根本就没有自性的意义了。因为二者之间是矛盾的。这在龙树菩萨的《中论》中讲了非常多，通过观待缘起因的道理来抉择一切万法无实有。

第三个问题是说，名言中自宗对于所谓的自性是如何认定的。**“性名为无作，不待异法成。”**名言中可以有所谓的自性存在，而胜义当中是不可能自性的。只有在名言中安立自性，说明只能在某一个前提下，在很窄的范围中勉强地安立一种体性，超出了这个范围之外去安立就不合适了。到底什么是自性？**“性名为无作，不待异法成”**，有两种解释，一个是两个条件，一个是三个条件。第一个条件是一样的——无作，不是依靠因缘所作的。比如说火，我们并不是说火不依靠木材而产生，而是说火的热性不需要观待其他的因缘，不像热水，必须具备火之后水才变热，热就不是水的自性，而热是火的自性，只要火存在热就有了，火的热不需要观待其他的因缘，从这个角度来说叫无作。第二个条件是**“不待异法成”**，成是成立的意思，慈城罗珠堪布的观点是“不待异法成”是第二个条件，就是不观待其他的异法就可以成立自己的本体。比如火的热不是通过其他因缘造作的，也不是观待其他法而作的。上师仁波切的注释中不待和异法分成两个条件来说，不待就是不观待其他的法，不异是不变化的。比如说火的热性，今天你生起的火是热的，明天的火还是热的。所以**“无作**

不待异法成”中，所谓的自性可以通过两个或三个条件来安立。名言谛中自宗承许的自性，都具备这三个条件或者两个条件，但是胜义中绝对没有所谓的自性。自性是在名言比较窄的范围中相似的安立，我们不能过分地观察。比如说火的热是无作的，只能说火生起来的时候，火的热性不需要其他的因缘而作，但是实际上不依靠因缘的法，在胜义中绝对不成立的。没因缘产生的法不成了无因生了吗？通过胜义理论分析的时候不可能有一个无作的自性的，不可能有不待的自性，也不可能有不异的自性，否则都会变成恒常不变或者自性存在的法。我们在破万法存在的时候，胜义中这些都是假立的，不管是火的热也好，柱子瓶子也好，真正观察的时候，没有一个法是无作的，没有一个法是不待异法成的，没有一个法是真实存在的。从色法到心法，从五蕴乃至到一切智智之间没有一个法是真正的无作不待异法成的，所以胜义中一法不立，胜义中没有一个法是有自性的。必须要分世俗和胜义两个层次分析，自性法胜义中不存在，名言当中仅可假立。

还有一个问题，如来藏自性光明的自性，是不是无作不待异法成呢？分两个方面来看，首先是看待众生的分别念来看，如来藏的自性也没有无作不待异法成的本体，因为如来藏的概念出现在我们心前的时候，肯定是由我们的心生的。如来藏的概念怎么来的？上师跟你讲了，这是一个因缘，或者说你看到法本中有如来藏的介绍，然后再通过自己的心识去分析观察，认定如来藏本体如是如是。那么在你的心前出现的这个如来藏是不是无作的？当然不是，因为看待了这么多因缘，看待你的心去分别，看待法本或教言，看待你的长时间思考分析，所以他是有作。他是不是不待异法呢？他看待了其

他因缘，所以也不是不待，也不是不异，因为你想的时候就有了，不

想的时候就没有了，它不是前后不变的法。所以这种如来藏的见，如来藏的概念出现在分别心面前，或者法性、法界、如来藏、大无为法等等概念，这一切出现在分别心面前的法，都是无自性的，都没有符合“**无作不待异法成**”的条件。所以在二转法轮当中，一切法无自性，一切法都是空性的，一切法都是虚妄的。如来藏也是虚妄的，在分别心面前它就不是真实的如来藏，它只是你分别心前概念的如来藏，它的确是虚妄不真实的。而真实的如来藏是超越分别心的，真实的如来藏的确符合三个条件，大无为法故无作的；不观待客尘法，不观待其他法可以自己产生，是不待；在成佛的时候现前了如来藏，和你修道的时候如来藏，和你在地狱流转时的如来藏没有变化过，它是不异的。所以从这个角度说它是有自性的，但是这种有自性的法，并不是分别心面前的有自性，从究竟理论来说它的安立和火的自性的安立不同，火是有为法，是一种暂时的安立，如来藏是超越了分别念之后的无作不待异法成。如果在名言究竟的净见量面前，可以安立如来藏的大无为法自性，它就是无作，就是不待异法成。但是它一定不是戏论，戏论是分别念的境界，而如来藏已经超越了分别心的境界，我们只能勉强地认知，但实际上我们还是用分别念认知的，但是我们可以利用分别念大概去抉择佛的境界。虽然我们使用的工具是分别念，但是如果不加入分别念的话，如来藏的本体可以是无作，可以是不待异法成，它的自性和出现在我们心中的如来藏不一样，一个是通过分别念相似地抉择佛经当中描绘的这个如来藏本体大无为法，一个是分别念之外的。我们所抉择的是佛的境界，不是分别念面前的这个如来藏，而是离开了分别念之后的如来藏。这样大概相似抉择的时候，可以符合自性条件，但这也是名言安立，不是胜义理论。名言理论有两种，一是观现世量，一是净见量。要安立观现世量

当中的自性，比如说火的热，可以大概的用这三个条件去成立有自性；如来藏是名言净见量，也可以说如来藏大无为法，通过无作不待异法成也可以安立。但是如果用胜义理论观察的时候，是绝对不成立的。自宗暂时安立自性的观点，今天讲到这个地方。