

《中观庄严论》第78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！

发了菩提心之后，今天继续宣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》。那么现在中观庄严论的注释当中，前面对于胜义谛的自性和世俗谛的自性已经做了观察，如今在宣讲遣除与彼的争论。对于胜义谛的争论和对于世俗谛的争论，分别予以遣除。

现在宣讲的是在胜义谛当中离一切戏边的道理，那么胜义谛当中离开一切戏边有两个方面。首先是宣讲胜义谛离开言伺的境界，第二个方面是说如果是言伺的境界就不是胜义谛，那就应该是世俗谛。

那么现在对于一切真正的胜义谛不是心的对境，也就是说如果我们以心来缘这个胜义谛的话，始终没有办法真正的趋入到这个修持离边的正道当中。虽然现在作为凡夫人来讲，无论如何离不开这样的分别，没办法离开真正的世俗。但是在相续当中应该有一种目标、应该一种正见，那么这样一种目标就是说，无论如何通过修行逐渐逐渐要熄灭种种的戏论、种种的分别念。所以说在抉择见的时候，首先通过方方面面的理论把这个问题给抉择清楚。今天也是接着讲这个真正的胜义谛一定不是这样一种分别念境界的这样问题。

【比如，所谓的“一无所见”是以否定见的方式而表达的，“见无所有”似乎是建立见到的语意，但事实上这两者全无差别，】

比如有一个“一无所见”，那么“一无所见”是以否定的方式来表达，就什么都没有见到就是“一无所见”，通过否定的语气的方式来进行表达的。那么后面有一个“见无所有”，那么“见无所有”从它的这个语义上看，似乎好像是见到了一个无所有的东西。但是真正从它的这样含义来分析的时候，两者没有差别的。“一无所见”的意思也是表达了没有什么可见的，“见无所有”也是表达了一

个没有什么可见的。“后者也并不是宣说有所见”，那么后面有一个“见无所有”，实际上也不是说明有一个什么所见的，实际上“见无所有”和“一无所见”它是一个意义，所以后者也不是说明有一个什么所见。

【后者也并不是宣说有所见。 同样, 承许“胜义离心或者非为心的行境”与承认“是无分别的行境”实际上无有差别, 因为无分别是指断除一切戏论、 无有能取所取的境界, 因此不能说它的行境有所缘。】

那么通过前面的这个“一无所见”和“见无所有”的这个例子，可以同样类推在胜义谛当中承认胜义离心或者说这个胜义谛不是心的境界，和承认说是无分别的行境实际上也是没有差别的。前面是通过否定的一种语气，就胜义谛不是心的境界、不是心的行境，这方面是从否定的角度来讲。那么后面说是无分别的心境它好像是从肯定的角度来讲，但是实际上二者的差别是一样的。当我们说胜义离心或者非为心的行境的时候，它也是捡别了哦这个胜义谛你不要通过分别心的来缘，它不是分别心想行境。后面说是无分别的行境，那么这个无分别是怎么呢？无分别实际上就断除一切的心，断除一切的戏论这个叫做无分别。所以说是无分别的行境意思也是表达了一个要离心的意思。因为无分别就是指断除一切的戏论，没有能取所取的境界这个叫做无分别，这个在解释后面说与承认是无分别的行境。那么到底什么是无分别呢？无分别就是断除一切有无是非的戏论。那么有无是非我们就知道，这个是分别心能够缘取的这样一种对境法，所有的对境包括在有无是非当中，所以有无是非都是分别心的对境。因此说此处说的无分别一定要断除一切有无是非的分别心的对境。还有一个无分别就是说无有能取所取，能取所取恰恰就是分别心的境界。所以它有一个能取一个所取，那么要把这个断掉，所以无分别实际上说和不是心的境界是一个意义。

“因此不能说它的行境有所缘。应当按照(《入中论》所说的)“不生是实慧离生，此缘彼相证实义，(如心有相知彼境，以名言谛说为知)”的含义而理

解。”那么这句话的意思就是说，真正的胜义谛当中这种智慧是无所缘的，没什么可了知的。但是如果按照名言谛的角度来讲，或者按照平时我们宣讲这个无分别智和它的行境、它的对境，如果要从后得位的方式来表达或者要通过分别心的方式来了知什么叫做无分别的行境呢，就可以通过《入中论》当中的这个颂词来进行理解。那么《入中论》当中这个颂词“不生是实慧离生”，那么这个“不生”是什么呢？这个“不生”就是讲它的这个所缘，它的对境。那么“是实”就是真实的意思。那么按照胜义谛的角度来讲，一切万法不生，这个就是一切万法的真实性。这个是从所境的角度来讲，法界是不生的一种真实性的。“慧离生”这三个字主要是从能境的角度来讲，那么因为它的所境是离开了这样一种生住灭等等，它是不生的一种真实义，那么既然法界是无生的，那么能缘它的智慧也是离开生的，也没有一切生生灭灭的戏论。所以说这一句话主要是讲到了真实义当中所取和能取都不存在。所取的这样一种行境“无生是实”，这个方面就没有这些生住灭这些无生等等都不存在。既然它的所境不存在，它的能境“慧离生”。能够了知它、能够证悟它的智慧也是离开了它的生住灭等等的这样行相的。所以这两句就是讲到了离能取所取，离开了能境所境的这样一种真实义的状态。那么既然是离开了这一切能取所取的真实义状态，我们又怎么样了知这个菩萨、佛证悟了这样一种实相呢？“此缘彼相证实义”，那么从世俗谛的角度来讲，我们可以说这个“此”字，第一个“此”，这个“此”就是讲它的能证智。在名言谛的角度来讲，我们可以说，哦，这个能证的智慧缘彼相，这个“彼相”就是无生的真实义，证悟了实义了。又说这个智慧缘取了它的行相之后，证悟了真实义。缘取了无生的实相之后，证悟了真实义。我们可以这样说，可以这样讲。也就是说这两句话把它连起来观察的时候，在真胜义当中没有能知所知；那么如果在世俗谛当中，可以说这个智慧缘这种相而证悟了真实义，这个方面是可以讲的。也就是说这个是一种假立的一种认知而已，假立宣说而已，通过假立的方式说有一个智慧去证悟一个这样一种行相。真实分析的时候是

没有的，但是在宣说的时候为了让后学者知道这个境界，可以这样表述。下面打个比喻讲，“如心有相知彼境”。那么这个就是前段时间我们学习过很多的经部宗的观点，“如心有相知彼境”。这个“相”就是讲行相，后面这个“境”就是讲外境。实际上意思来说，那么经部宗它通过这样心识了知外境是不可能的，不能了知外境。为什么呢？因为这个外境是隐蔽分，前段时间我们对这个隐蔽分，对这个知境的问题也是学习过很长时间。实际上按照对方观点来讲，真正的外境是不可知的，但是假立的方式可以知。怎么样通过假立的方式来了知呢？“如心有相”就是在你的心面前显现了这样一个行相，显现了一个这个对境传递出来的一种行相、指点出来的行相，所以说通过了知行相而假立说我了知了外境了。因为这个行相和这个外境非常的相似的缘故，这个叫做一种假立的认知。所以说我们观点也是一样的，“以名言谛说为知”。那么，如果按照胜义谛的角度来讲，没有能知所知。但是通过名言谛的角度来讲，可以假立说通过一个能证的智慧，证知了一个所境的一种法界空性实相，这是完全可以的。所以说《入中论》当中这个颂词，把究竟的真实义和名言谛中假立的意义已经全盘托出了，通过这个方式可以了知中观的意趣。

“正如色不是耳识的行境而是眼识的对境一样，无分别的对境如果以缘胜义的方式来建立，则无分别与无能取所取的道理也将失毁。”那么在名言谛当中色它作为一种有境的対境，还有就是说这个色法不是耳识的行境，那么这个色法应该是眼识的行境，那么耳识的行境应该是一种声音。那么就说眼识的行境应该是色法，二者之间不能够错乱的，互相之间不能缘的。同样道理，无分别的对境应该是无分别的，没有任何能取所取、能缘所缘。无分别的对境如果以缘胜义的方式来建立，就是说好像有一个胜义谛作为所缘，然后我一个无分别的智慧缘了一个这样一种胜义，那么这哪里还是一个无分别呢？因为已经存在了缘胜义的一种方式了，已经存在了一个所缘了。

09.57好像有一个胜义谛作为所缘，然后呢我一个无分别的智慧缘了一

个这样一种胜义那么这哪里还是无分别的，因为已经存在了一种缘胜义的一种方式了已经存在一个所缘了说已经存在一个所缘呢这个只要存在所缘他就是一种有分别他就不是无分别所以说这样一种无分别的对境如果缘胜义的方式来建立的话那无分别的道理就会失毁他就不是无分别了，然后能去所取的道理也应该失毁那么在这个例子当中呢无分别智慧应该说是一种能取然后他所缘的胜义法就应该是所取也就是说如果在胜义谛当中真实存在一个无分别和无分别的对境一个胜义谛二者之间有这个真实的能取所取的关系的话，那么我们就说真胜义当中没有能取所取，真胜义是无分别的状态这方面的道理已经失毁那么就说是这个究竟来讲的话在究竟法界当中没有一种能证的智慧和所证法界的差别，讲的时候似乎有两个一个是能证一个是所证的这样一种法界但是究竟的意义上面呢法界也就是XX(11.14)为止，无分别智也就是这个法界所以说二者是这个完全是一味的他不是通过能取所取的方式来证知的，所以当我们证知的时候呢就是无分别智慧他现钱的时候呢这个就是法界的本身在宣说的时候呢可以说这个是能证的智慧那个是所证的一种法界但是实际意义上讲二者是完全一味的这个方面在大体上完全可以建立的，因此说胜义离心何时何地也无妨害所以我们说胜义谛是离心的境界在什么时间什么地方宣说这是完全没有任何的教证和没有任何理证的妨害的就说完全可以建立起来的，如佛经中也广说了超离(一般之识)直至佛智间所有识之行境的道理。佛经当中也是广说了超越一般的眼耳鼻舌身意这一班的心识乃至超离佛智之间的所有识的行径在二谛当中也是讲乃至呢就是说超胜一切智智的行径呢在澄清宝珠论当中引用过这样的教证，所以说呢这样一种真胜义谛乃至也不是佛的境界乃至不是佛的行径，这是什么意思呢我们说难道佛都没有办法证悟这个胜义谛么，佛证悟这个胜义谛但是呢就说佛也没办法用过哦我这个是佛智那个地方有一个胜义我通过我这个佛智取缘取那个胜义这个是完全没有的乃至在佛智之间都没有这个能取所取的道理，如果有那就是能取所取那

就不是佛智了所以说佛经当中广说超离一般之识不是一般的心识就说这个胜义谛呢他不是一般的心识的境界乃至也不是佛的境界佛没办法以佛智作为一种能证以他的这样一种法界作为他的一种所证,这种能证所证绝对没有的,所以说从这个意趣来讲的时候说超离了佛智的境界,乃至于佛智间所有识的行径的道理就说应该熄灭所有的戏论如果有一点戏论就不是真正的胜义谛了,所以,对于直接衡量远离一切名言的究竟胜义来说,世俗的有境——世间之识并非正量,所以说呢对于直接衡量远离一切名言的究竟胜义谛那么就说我们现在如果真正去衡量就说超离一切名言的真正胜义谛的话那么世俗的有境这个世俗的有境就是境衡量世俗的这样一种有境呢就讲世间的识,世间的这种心识呢不是正量了,我们平时说呢我觉得是这样的我是那样的我亲眼看到的我亲耳听到的这个应是正确的那么这个是在某种条件下某个范围当中我们的眼耳鼻舌身可以做一种暂时的证量但是呢你要通过这个暂时的证量去衡量究竟的意义这种世间识没办法胜任的超越了他能力的范围,所以说我们无论如何通过眼识建立一个法性啊通过耳识取听一个法性啊通过意识取缘一个法性啊根本都是做不到的因为他不是一个真正证量的缘故,世间之识除了有一个所依法以外无法缘不依一切、出世间智之行境的法界,就像刚出生的婴儿看太阳以及天盲看色法一样。那么就是说世间的识除了有一个所依法以外呢他没办法缘不依一切的出世间智之行境的法界也就是说世间之识他总是有一个所缘,如果他没有一个所缘他就不能安立成一个世间识了所以说这个世间识有一个特点呢他除了有一个所依法之外呢缘不到一切不依的完全超离了一切的这样一种出世间智慧的行径的法界,这个法界是没办法缘的打比喻讲就好像刚出生的婴儿看不到太阳一样,刚出生的婴儿他眼睛没睁开或刚出生的婴儿他没办法勘忍太阳这样一种强烈的光芒所以他看不到太阳没办法见太阳就是出生的婴儿,还有就是天盲就说是一种盲人他也看不到色法一样所以说呢这样一种这个世间的心识啊就好像婴儿一样这个太阳就像法性一样二者之间不是

能量所量的关系，还有呢就说世间的识呢就像盲人一样真正的法性就像色法一样在盲人面前没有办法显现色法在分别识面前也没办法现前法性，以前不是龙树菩萨讲过一句话么一个颂词，他说太末虫处处能缘，独不能缘于火焰之上；分别识处处能缘，独不能缘于法性，这个是讲的非常清楚太末虫是什么东西我搞不清楚但是从他的意义来看的时候呢太末虫呢他什么都可以缘但是他就是不能缘火焰他火焰是缘不了的这个意思那么通过这个比喻说明了分别心处处能缘什么都可以缘但是呢无独不能够缘于法性他就是不能缘法性其他的除了法性之外的这些色法声音等都可以缘但是呢就是不能缘法性的这个问题实际上把我们分别心的境界很狭隘他不能作为证量的道理呢讲的非常清楚地很清楚地已经讲过了，所以说现在我们不要过于相信自己的这样一种分别识因为对于这样一种出世间的行径来说呢就好像盲人一样，所以说呢像这样我们应该知道分别心必须要熄灭掉之后这样一种无分别的智慧才会现前那么怎么样来熄灭分别心呢，就是在修习这个无分别的智慧的总相之前必须要从见解上面了知的确从他的法性的角度来讲没有一个什么所缘的，的确远离一切戏论通过中观应成派的观点破斥掉从色法到一切智智之间的这种所缘从有到这样一种非有非无之间的这样一种所缘，或者这样从显现到空性之间的一种所缘乃至空性本身应成派本身的见解都要破除掉的道理呀首先通过学习的时候必须要了知，了知完之后呢如是就可以逐渐逐渐的取修持这样一种无分别的行径了，如果认为“有所依法”或“无所依法”的想法作为所缘境而以执著相来思量此对境是实相。那么这是一个问题提了一个问或者有些人的一些想法有些人认为这个有所依或者无所依，有所依是什么呢有所依就是讲这些柱子瓶子等等像这样一种存在的法有所依的法，无所依呢就是讲无实法无柱无瓶等等这种无所依法那么如果认为呢这个有所依或者无所依的这个想法作为所缘境就说缘这个有所依或者缘这个无所依而以执著相来思量这个对境就是实相，然后呢把这个有所依和无所依作为一个所缘境通过执著相来思量这个法是

实相那个法是实相应该是这样的吧应该有一个这样一种所依才对，那么下面就是讲事实并非如此，因为心所依赖的任何对境，以中观理不可能不予以打破，因为法尔理不具有远近，无论站在任何立场上，喜欢相状的人们所执著的所缘境都是不能安立的，那么事实呢并不是说你可以通过一个有所依或者一个无所依的方式来安立实相，不管是有所依也好还是无所依也好都没办法安立实相，为什么因为我们的心的任何对境也就是所以的任何对境不外乎两种了就是前面所讲到的有所依和无所依，你的心要么是依靠有所依的法要么是依靠这个无所依的法，那么我们这个心所依赖的任何对境通过中观的正理予以观察的时候呢不可能不予以打破的，中观理有离一多因，有大缘起因有很多这样的正因通过这样的正因对有所依的法无所依的法予以观察的时候呢没有一个不能打破就是因为法尔理不具有远近，那么这个法儿的道理呢不具有远近的这个法尔理呢不具有有无的这个法尔理呢是不具有贤劣的反正呢一切万法不管你是远的法也好近的法也好他是有的法也好无的法也好好的法也好坏的法也好反正呢在法尔理当中呢一切都是空性的他是不具备这样一种差别不具备这样一种远近的这样一种距离的无论在任何的历程上喜欢相状的人们所执著的所缘境都是不能安立的不管你展在任何立场反正呢就说喜欢相状的人们所执著的所缘境20.04

中观庄严论释第78课20-30分钟 郝慧颖

(19:50)他是不具备这样一种差别，不具备这个远近等这样一种距离的。无论站在任何立场上，喜欢相状的人们所执著的所缘境都是不能安立的。不管你站在任何立场上，反正呢就是说喜欢相状的人们所执著的所缘境一个都不能安立，因为他的法性就是没办法安立一个所缘的，法性呢就是一种离戏的，所以说你不管怎么样站在任何立场，从他的意趣来说，从他的法性来讲没有一个是真正能够安立他的这个自性的。如此，在离边空性那一望无际的大海中，当实执的航船沉没之际，贪恋各种各样所缘相之网的三世间意的诸位商主在

惊惶失措、魂飞魄散之中虽然准备抓住一个对境的依处，但所依本身也是不坚固的法。那么这段话呢是通过一个很形象的比喻呢来说明了一些有所依，内心当中有执着的人呢一种心理状态，实际上也是告诉我们呢，就我们在学习这个中观的时候，不要产生这样一种恐怖怖畏之心，那么此处呢把这个离边的空性比喻成一望无际的大海，就因为这个一望无际的大海他是没有边的，啊这个大海非常的大可以从一个角度来讲他无边无际，虽然就是说从某个角度来讲，怎么样大海都是有边的。但是从一般的语气的角度来讲，我们可以说大海是无边无际的看待一些这个小水塘啊一些湖泊来讲呢他是可以说是无边无际的，那么此处呢就把空性，离边的空性和这样一种一望无际的大海做对照比喻的，那么就是说这个实质呢，众生的实质比喻成这个航船一样，那么这个航船在大海当中遇到了风浪他要沉没了，就相当于众生的这个实质他就说受到的似乎是受到威胁了，一般的众生前面我们讲了很多次，他无始以来已经习惯了实质，没有实质就生活不下去了，有这种感觉，所以说当中观宗当中说的，从色法乃至一切自知之间全都是空性的，没有一个法是实有的，这个时候呢就好像他的船要沉没一样，他的感觉他的生命受到了威胁，所以说呢就是当他的实质被中观宗的理证一个一个观察，没有一个，看起来没有一个能够保得住的时候，他就开始非常非常的惊慌，说这个时候贪恋各种各样行相的网的三世间意的商主，像这样的话就讲到了这个商主比喻成这个修行者呢，修行者，实质比喻成航船那么这样一种商主比喻成修行者，那么这些各种各样的修行者，他贪恋各种各样的所缘像，这个是他的一个特点，那么贪恋各种各样的所缘相之网，有些是贪恋世俗五欲的，有些是贪恋这样一种道，有些是贪恋果，有些是贪恋一个见等等。那么这个贪恋所缘相之网的三世间意，三世间意就是三世间就是三有的意思，就说他具备三有的这样一种意识，他执着于三有的意识的这种，没有超越三有，像这样的话怎么样去落到三有当中，这个意思作为商主他惊慌失措或者魂飞魄散之中准备抓住一个对境的依处，他要想呢抓住一块木板或

者说依靠一个什么救生圈之类的东西，他反正呢准备要抓住一个对境的依处，他把这个呢作为所依，但是我们应该知道在这个大海当中，这个所依本身他也是不坚固的法，这个木板也好，其他的求生圈也好，他也是一个不坚固的法，最终也要坏散的，说这个放面意思就是说最终是任何一个法都没有办法作为一个依处的，如果真正存在一个实实在在的法能作为你的依处的话，那么也很好的，但是实际上呢就说再这样一种空性的大海当中没有一个法真正能够成为他的依处，那么就是说是像这样一种二取的的心识依他起啊或像这样一种无分的微尘，无分的刹那，就是说一般众生所认为的这个或者那个的神我自性等等，像这些法哪一个是真正的坚固的法呢，通过中观的这样一种证理的波浪，一打的时候呢，一分析剖析的时候呢完全碎裂了，连他的身体本身，连他的心本身也是无全都是一样这个不坚固的法，所以说在这个当中，哪里有一个实实在在的法可以让我们的去抓的呢，说让我们认清形势，实际上在整个法界当中，身心乃至所有的法全都是无自性的，必须要接受这个现实。在法界无边无垠的汪洋中，无始以来束缚轮回之因的所有分别念全部葬身其中，谁人对此又有什么闷闷不乐的呢？这个法界就是像无边无垠的汪洋一样，那么无始以来束缚轮回之因的所有分别念，最后呢都要葬身其中的，那么如果说是束缚轮回的因的所有分别念葬身其中了，真正一个希求解脱道的人来讲没有什么不高兴的，在入行论智慧品当中呢，寂天菩萨也曾经给我们做一个教诲，那实际上就是说呢，能够导致我们痛苦的就是这个人我，就是这个实质呀，那么现在呢就是说通过理证观察，把这个实质破掉了把引发一些痛苦的实质破掉了，你为什么不高兴呢，应该欢喜才对，所以说如果没有抓住正道的扼要，那如果说就是没有了解这个佛法的精华的般若的道理啊，没有知道熄灭分别心，就是真正最快趋入涅槃的这样一种捷径的道理呢，像这样的话一般的修学者他总是认为中观宗的这个道理哪个地方不对，把什么都破掉了，把我这个道都破了，最后最是说你没有什么得到的，这个就更恐怖了，我修了半天，我就是五岁就出

家了，然后什么都抛弃了，最后说什么都没有。这个对他来讲说是很恐怖的事情，但是我们说不是什么都没有，实际上来讲的话，法性当中当证悟的时候的确没什么可得的，但是在世俗谛当中，你如果这样清净之后呢，你当然可以在名言谛当中安立一个道果，但是呢如果众生没有分析世俗和胜义谛的道理呢没有把实像现像分析清楚，他肯定会产生这样一种恐怖的，所以说我们就说在在的说在在的强调一定要正确无误的来认知空性的相，如果你没有正确无误的认知空性相在这个当中就会出现歧途啊出现歧途，如果你正确无误的认知了空性的像呢，没有什么可恐怖的，就像这段话当中所讲的没有什么闷闷不乐的，应该非常高兴，你找到了证道的观要的缘故，就是这样的。要拥有不住一切的涅槃国政就必须生起无分别的智慧，因此具有深深胜解的诸位对于此理非但丝毫不惧，反而会兴高采烈。那么就如果我们想要拥有不住一切的涅槃国政，也就是说真正的证悟涅槃成佛的话，就必须生起无分别的智慧，那么你没有无分别的智慧是得不到不住一切涅槃国政的，因此说呢具有深深胜解的诸位就是说对于在无自性对于无分别的道理已经深深的认可了，产生一个深深胜解的诸位呢，对于这个道理非但不会产生畏惧心，反而是非常高兴，反而是因为找到了正道而非常高兴，兴高采烈。尽管中观的所有论典均开显了万法无自性，但对于无自性与空性可以理解成相似胜义与真实胜义的差别。那么此处呢是把这个无自性和空性就异议的角度来讲啊做一个比较，那么尽管中观所有的论点都是开显万法无自性的，这个无二法无知是一种共同的说法，但对于这个方面呢就是说对于无自性和空性这两个词呢，分别可以理解成无自性就是讲的相似胜义而空性讲的是真实胜义，可以这样理解。按照真实胜义来说，远离一切戏论，如云：“所谓空性是一无所见之异名。”那么按照真实胜义的空性来讲的时候呢，应该离开一切戏论的，空性就是离开一切戏论的，就好像佛经当中这样讲，所谓的空性呢就是一无所见的一种意义，什么都见不到，离开一切戏论，这个就叫做空性。对此生起定解之后万万不可再以无自性的词句

来固步自封，其实“无自性”就是为了说明远离戏论之义。那么对于这样的空性，对于一无所见产生定解之后呢，再不要以无自性的词句来固步自封了，因为这种无自性呢有些宗派喜欢使用这个无自性，那么使用这个无自性的意思就是说，有显现但是呢他无自性，所以说他对于这个显现方面呢是没有完全破掉，对无自性方面的这个耽着啊还是没有破掉，所以我们对于这种观点麦彭仁波切就教诫说呢，如果你对于空性无所见的异名产生定解之后呢就在不要以无自性的词句来固步自封了，应该把这样一种无自性的词句打破，抛弃无自性的执着，那么真正的趋入一无所见的空性当中，其实呢无自性也就是说明了远离一切戏论的意思，从他的真正的表达的意思来讲，所谓的无自性就是说没有一点戏论的意思，这个方面就是教诫对于这样一种无自性，对这个单空有执着的认为，教诫的时候就说呢，实际上就是说无自性他似乎说是缘起有自性无，就是说有缘起而没有自性他似乎要表达这个含义，麦彭仁波切说必须要把这样一层的执着有破掉。如《显句论》中讲述：有人言：没有任何给予你的财物，对方说：那么请将“一无所有”的财物给我吧。有什么办法能让他拥有不存在的财物呢？务必要清楚耽著空性也与之相同。那么在显句论当中，用一个例子说明这个问题不能耽著空性，比如说呢一个人说我没有可以给你的财物，那么对方没有理解他没有给你财物就是什么都没有的意思，他就认为这个一无所有的财物是一个财物，他就说呢那么把这个一无所有的财物给我吧。（30:10）

《中观庄严论释》第78课30--40分花开见佛

开始时间：29分52秒

那么在《显句论》当中用一个例子说明这个问题不能耽著空性。比如说一个人说：我没有可以给你的财物。那么对方没有理解他---没有给你财物就说什么都没有的意思。他就说他就认为这个“一无所有”的财物是一个财物，他就说：那么把“一无所有”的财物给我吧。那么就说月称菩萨也是这样分析了，在

这个地方也是这样讲：有什么办法让他拥有不存在的财物呢？它本来不存在，给他了也是实际上什么都没给一样的。所以如果没有理解到真正的含义就会出现这个问题。

所以【务必要清楚耽著空性也与之相同】。本来佛陀说一切万法都是无自性的，那么他就说：无自性的东西我要证悟。那么实际上这个无自性就说空性什么都不存在，最后你耽著无自性耽著空性也和上述的比喻是一样的。你这样耽著下去得不到任何的实义。就好像前面这个人他对一无所有的财物抱有很强烈的信心，很强烈的想拥有的意愿，逼着盼着要得到一个这个所谓的一个一无所有的财物。但最后来讲他得不到什么。所以此处也是一样的，人们的心识它总是想要得到一个空性，这个空性是个所得，他的心一直有这样期盼。但是如果你这样期盼下去也是没有一个什么真正的所得的。最后你如果认为的话最后失望的，为什么呢？最后你发现所谓的空性就什么都不存在的状态叫空性。所以说满足不了我们的分别念的这个希求心。

【总之，心中具有万法无自性的执著相实际上是相似胜义的有境，而真实胜义完全是远离承认与戏论的，】

那么，总之我们要应该知道心中具有万法无自性的一种执著实际上是相似胜义的有境，我们内心当中认为一切万法无自性的这种执著相是相似胜义谛的一种有境的状态。而真实胜义完全是远离承认远离戏论的。

【必须要以此来辨别清楚含义的要点，而单单依靠无自性的片面词句则无法认清。】

所以说我们必须要通过这种方式来辨别清楚它含义到底指什么的，否则这样单单依靠无自性的片面词句呢没办法分清这个含义的要点。那么通过无自性的片面词句到底是讲内心当中有一个万法无自性的执著相呢？还是说胜义谛是远离一切承认戏论的？单单凭借无自性的片面词句是没办法认清的。所以说要打破一切戏论安住在正见的空性当中。

【应成派与自续派的说法虽然圆融无违而于究竟的离戏要义中无二无别，但在辨别后得时按照自续派的观点将胜义分为两个则有便宜之处；】

那么就说应成派和自续派的说法就像此处所讲的一样圆融无违，那么在究竟的离戏要点当中是无二无别的。但是在着重讲的时候，比如说在辨别后得的时候，在辨别后得在辨别我们的分别心在要是了知一个相似胜义和真实胜义的时候，按照自续派的观点就把胜义谛分为两个，比如说本论它把胜义谛分为一个相似胜义和一个真实胜义，是一个便宜之处。这个便宜就是说很方便，很方便很合适的意思，很方便很合适这个叫便宜。那么就有很方便很合适的这种地方，一方面就说它究竟安立的究竟胜义谛所以说也不会耽著一个单空它是不可破的这种问题；它也安立了两个相似胜义趣入到真实胜义，它就给一般的众生的分别心有了个过渡的桥梁了，可以通过相似胜义谛过渡到真实胜义当中。所以这样分别来讲对于一般的众生来讲非常好。

【如果悟入入定无分别智慧中，则无需分开，即建立大离戏的本性。】

那么如果已经悟入了入定无分别的智慧，那不是随顺后得位的分别而是随顺悟入入定无分别的智慧，那么这个时候就无需分开相似胜义谛和真实胜义谛的这样差别了，这个时候就直接建立一切的大离戏的本性。

【只有通达了此理，才能掌握中观的究竟要点，否则实在是困难重重。】

只有掌握了上述这些道理之后，中观宗当中相似胜义谛和究竟胜义谛和暂时可以分开相似胜义和究竟胜义，就说暂时可以分究竟来讲没办法分别的这样一种究竟要点可以掌握，否则的话是困难重重。真正要了解中观的意趣非常困难的。

【从相似胜义的角度而言，所谓的“生与无生”仅是相互看待而安立的，这两者如果以理分析，则同样不成立。】

那么如果从相似的胜义谛角度来看的时候呢，它就存在显现和空性、生和无生等等这样一种安立的方式。那么实际上所谓的生和无生仅仅是相互看待

的，那么这个无生是观待生，生也是观待无生，所以说二者之间相互观待实际上两者都是没办法真实成立的。因为它是互相依赖的缘故，那么这两者如果通过正理的分析的时候呢同样都是没办法成立的。

【如果明明能够摒除耽著境，却始终不放弃无生的执著，那么实难切合万法的法尔，由此生等的耽著也无法予以断除。】

那么如果明明有能力有理证可以摒除这样一种耽著境，不管是生的耽著境也好，还是无生的耽著境也好都可以耽著。但是呢始终不放弃无生的耽著，就是对方他可以对于生的耽著可以破掉，但是对于无生的耽著他就说不愿意放或不敢放，不放弃这样无生耽著，他总是把无生作为一个耽著的对境，作为一个所缘，而且认为呢入定的时候也有这样空性的执著，佛成佛之后还是有这样单空的执著，像这样有这样安立的方式。那么如果始终不放弃的话实难契合万法的法性的，由此生等的耽著也是无法予以彻底抛除的。为什么这样讲呢？因为就说无生它实际上是一种生的一面，只是安立生的一面。所以说如果你把无生的这个方面不放弃的话对它的这样一种有实法的一部分可以抛除，但是所有的部分不一定能够真正予以断除的。因为你像这样讲的时候前面不是讲它分开二谛吗？分开二谛的时候如果你的胜义当中不放弃无生，那么在名言谛当中这个生显现方面的执著呢还是没办法予以断除的。所以说从这个地方分析下来的，生等的耽著最后也是没办法予以断除了。

【对方的想法是这样的：诸如拿“无瓶的执著”来说，如果所破瓶子的行相与排除瓶子相之分别念二者不存在，也就不能执著无瓶，然而无瓶的分别念是单空的有境。】

那么对方的想法是这样的：对方的想法分开二谛了，分开二谛就是比如说拿一个“无瓶的执著”，我要执著这个瓶不存在，这个瓶是空性的，拿这个无瓶的执著相来说，那么这个时候他就觉得有两个法不可不存在：一个是所破瓶子的行相应该有的；然后第二个就说排除瓶子相的分别念也应该有的。也就是说

在世俗谛当中所破瓶子的行相这个可以存在，必须要存在；胜义谛当中呢排除瓶子相的这样一种单空的分别念无实的分别念应该存在。那么就说如果这两者不存在那就没有办法执著无瓶了，我们怎么样说这个瓶不存在呢？应该说这个无瓶是存在的。所以说这个瓶子相和这样一种执著没有瓶子的相二者分别都应该存在，否则不能执著所谓(37分39秒)无瓶的这样道理。

【然而无瓶的分别念是单空的有境。】那么这个是什么意思呢？它意思说呢这样一种单空是存在的，比如说这个无瓶，这个无瓶是存在的，而且它是实相，所以说这个无瓶它的对境应该是存在的，那么如果说无瓶的对境是存在，那么无瓶的分别念那就是缘这个无瓶的这样一种心念啊，那么这个单空的有境的缘故这个无瓶的分别念也应该是存在的，不能破的，这种执著相不能够破。像这样讲的时候它就说最后要保持这样一种无瓶的分别念。

【在没有瓶子的地方，所谓的瓶子在名言中也不存在，因此也体现不出缘起性空双运的意义。】

他就说我们这样一种瓶子的显现相在世俗有而胜义无，所以说就是因为胜义有世俗无的缘故，它是缘起性空的，缘起性空双运的。但是呢如果说连瓶子都没有了，因为它前面的意思就说所破瓶子的行相是应该存在的嘛。那么如果反过来讲，它的意思说反过来讲，如果没有瓶子在一个没有瓶子的地方，所谓瓶子在名言中不存在了，没有瓶子，那么如果没有瓶子的话，它的空虽然有但是没有它的现，它虽然有空但是没有它的现，没有它的现的缘故就是没办法体现缘起性空双运的意义了。因此说必须要在有瓶子地方，瓶子的行相要保留。然后在观察的时候，哦，排除瓶子的分别念的这个无瓶的状态要保留，这个时候现就是空、空就是现了。如果这个时候你没有显现只有一个空，那么怎么样体现它缘起性空的双运的含义呢？没办法体现的，它是这样的。

【生等虽然在名言中存在，但实有的生绝对无有，这才是缘起性空的实相，由于是与之相符的智慧，因此对无生的执著永远不能推翻。】

那么就说他排除了前面这个不可能的情况之后呢，安立它自己正确的宗义，它就说生等虽然在名言当中存在的，那么瓶子的生瓶子的显相名言当中存在，但实有的生是绝对没有的，在显现生的时候没有一个实有的生，所以说就在显现的时候是空性的。这个才是缘起性空的实相，那这个就是缘起而性空，性空而缘起。所以说因为这样一种无生的执著是和这样缘起性空相符的智慧的缘故，所以说对无生的执著永远不能推翻。它就说要保留一个无生的状态，要保留一个无生的执著的状态，所以这个永远没办法推翻的。

结束时间:40分14秒

《中观庄严论释》第78课40分—50分—李簏

[39:48]在显现生的时候呢没有一个实有的生，所以说在显现的时候是空性的，这个才是缘起性空的实相，那这个就是缘起而性空，性空而缘起嘛。所以说因为这样一种这个无生的执著和这样一种缘起性空相符的智慧的缘故，所以说对无生的执著呢永远不能推翻。他就说要保留一个无生的状态，要保留一个无生的执著的状态，所以这个永远没有办法推翻的。那么这样一种安立的方式呢，对于一个初学者来讲，很容易安立，很容易确定，这个是他名言谛当中一定要有他的显现，没有他的显现安立不了缘起性空，也在显现的时候没有实有生，这个方面就可以安立他缘起性空，对初学来讲很容易相合。但是呢实际上呢，对于了义的观点来讲呢，还是有不了义的这个安立的方式。这种想法也不正确，正因为是双运，所以它的本体真如必然远离言说而住，否则，所缘境怎么会不成为存在的法呢？你这样一种想法也是不正确的，在胜义理论的观察的时候分一开二谛啊，在名言谛当中有显现在，在胜义谛当中单空，而且呢有一种对单空的执著，这个想法是不正确的。正因为是现空双运，现空双泯？？39:59的一种状态，所以说他的本体真如啊，必然是远离言说的。而远离思维，远离言说，而前面你自己的观点呢说，有思维可无声的执著不能够推翻，可以

言说的这种状态呢，所以说像这样真如的本体应该是远离言说的，否则呢这个所缘境怎么会不成为存在的法呢，应该存在的。如果他存在的话，那就不是空性了，因为他存在的缘故。然而，凭借分别念将现空结合在一起而执著绝不会成为相合究竟实相的智慧。那么这边有一个通过分别心安立的瓶子，那边呢有一个通过分别心安立的空性，而这后面呢通过分别念把二者合在一起？？

41:42现空又运。就好像呢这边有一条白绳，那边有一条黑绳，两个都是存在的。后面呢我们说把他搓在一起呢，搓在一起就会成为双运，成了一股了，成了双运了。这个是不是一个真正的双运呢？这个不会成为真正的这个相合究竟的实相的一种智慧，这个不是一种真正的智慧。因为呢首先有两个法，然后把两个法搓在一起，这个还是有一种所缘，还是有一种执着的。如果以胜义的观察理来分析，则不可推翻的名言之生与它上面的无生这两者同样了不可得。那么如果通过胜义的观察理证来分析的时候呢，所谓的不可推翻的名言的生，和他这个名言生上面的无生这两者，观察以后都同样是了不可得，都可以统统推翻。因此在真实胜义的这一场合里，应成派与自续派的密意完全一致。所以说呢不单单是应成派呢，即便在自续派在讲他究竟观点的时候，应成派和自续派的密意呢是完全相合完全一致呢，都不承许一个所谓生和无生，所谓的不灭的显现呐或者说看待这个显现的无生呐，全部都是推翻的，一点都不承认的。假设以名义的分别念执著所谓的“无自性”等已不复存在而仍旧不见实相，那么诸位圣者以远离分别念的现量也难以照见实相了。这一段话的意思呢，在讲总义的时候也曾经有所提及的。就是说对方他认为呢这个无分别的执着不能抛弃，不能抛弃。因为这个无自性呢，这个无自性的执着是不能够抛弃的，单空的分别是不能抛弃的。因为他是这个菩提的所缘的缘故，所以说如果你把这个无自性要抛弃呢，即便这个无自性不存在了，仍然见不到实相。为什么呢，因为无自性本身就是实相，你把无自性抛弃了就相当于承认有自性了，所以说呢像这样来讲的时候不见实相的。他的意思就是说呢，这个无自性的执著啊

不能够抛弃的，如果你抛弃了他不能见实相的，就是这个意思。那么我们说呢，如果说抛弃了这个还不见实相的话，那么就说是这个诸位圣者以远离分别念的现量也难以照见实相，为什么呢？因为他是没有一个所谓有无是非的这样一种执著的。诸圣者没有有无是非的执著，按照你的观点来讲，如果不执著单空，没有一个无自性的耽着，就没有办法见实相。那么诸位圣者呢，诸位圣者在他的这个，就佛陀在经典当中，菩萨在论典当中讲他们证悟境界的时候呢，都说远离一切分别念的现量。那么按照你的观点来讲，他们也没办法真正地现量照见实相的，应该有这个过失。如果对方认为在凡夫地时只是观修而已。那么对于这个远离分别念的现量问题呢，对方认为呢，就说是这个在这个凡夫地的时候呢，只是观修，没办法真正地生起证悟，没办法证悟这个无分别念。所以说在凡夫地的时候还是应该有执著，他应该他要表达一个是这个含义。他就在凡夫地的时候，无论如何呢他是没办法做到无分别的，所以他在凡夫地的时候应该还是要随顺分别。那么我们下面回答，后面这句话是回答的意思，那为什么不生起随同圣者的无分别智慧呢？那么当然我们也承认在凡夫地的时候，没办法真正地显现无分别的自相，但是在凡夫地的时候呢，可以随同圣者的无分别智慧而生起他的总相，这个是可以生起来的，这个可以生起来。所以说像这样讲，无论如何呢就说虽然在凡夫地的时候，没有办法真实地去显现无分别智，但是呢随同圣者的无分别智慧，这个必须要生起来。因为圣者安住的是无分别智，那么你要做为趣入无分别智者的正因，你在凡夫地的时候必须要串习他的总相。如果就说你不串习他的总相的话，你怎么样通过一个很粗的分别念一下子到了无分别当中去，这是很困难的事情啊，所以说在凡夫地时候呢，还是要随顺无分别智慧的总相去串习。虽然没有办法摆脱，但是你的修法的相续呀还是朝向无分别智慧的方向去的。所以说逐渐逐渐地要泯灭掉对于这个有分别的这个，对于这样一种这个无自性的执著，还是要泯灭掉。尤其是在见解上面，首先你就要认识，像这样一界圣者的智慧是无分别的，所以说现在

我要修行的这样法性，心性呢也应该是无分别的。必须要认识这一点，而对方的意思就是说，这个无自性的执著是不能够抛弃的，这个方面又不对了。对方认为：正因为不能做到这一点，所以暂时不能舍弃执著相。对方说呢正是因为你没办法做到一下子无分别呢，所以说你还是暂时来讲不能够舍弃执著相吧。这个执著相还是不能够舍弃，总之他牢牢地抱着这个执著相不放。那么下面说呢，有谁让你们以强制性方法舍弃它了。这句话的意思意味深长啊，实际上就是说我们在凡夫位的时候呢，没办法舍弃，而且也没办法通过强制性的方法舍弃它，所以说谁让你们用强制性的方法舍弃它了？佛让你们吗？还是菩提？都没有。那么这句话的意思是什么呢？凡夫地的时候没办法舍弃执著想，但是呢我们也没有必要强制性地舍弃它，舍弃不了。那么这个怎么办呢？逐渐逐渐地舍弃。首先要认知，通过正见来认知一切都是无可执著无可分别的，然后呢通过这样一种这个修法逐渐逐渐地细化这样的分别念，最后把这样一种分别念呢就说是这个完全地断除，这个是做得到的。所以说这个是循序渐进，而不是强制性的方法去舍弃它的。还有另外一层意思就是说呢，你如果实在不想舍弃也没有人强制让你舍弃的，但是呢实际上这个法性就是这样的，你如果你不舍弃，你不能够趣入到法性当中。你如果实在不愿意舍弃，你就拿着嘛，拿着就可以了，就是有这样这个意思了。但必

须对不可思议的法性之理生起诚信。但不管怎么样呢，首先我们必须要对不可思议的法性，就是远离分别的，不可思议的法性之理首先要产生一个诚信。相反，如果一边认为甚深境界为何不是寻思的对境，一边将微妙的智慧行境带入心识的领域，则已丧失了如来教精华的要点。那么如果没有对不可思议的法性生起诚信，这个地方就说这个法性是不可思议的。那么如果没有认为法性是不可思议的，相反呢，如果一边认为甚深的境界为何不是寻思的对境，为什么我的分别念就不能够认知这个法性呢？为什么我的分别念就不能认知这个甚深的行境呢？一边认为甚深行界应该是分别念可以认知的，比如说单空啊等

等。一边呢就将微妙的智慧的行境带入到了心识的命运当中，就把这个微妙的智慧呢，行境呢带入到了心识的领域当中，那么这个时候已经丧失了如来教法精华的要点了。所以这两句话的对比的意思就是说，这个法性应该是不可以思议的，但是呢如果我们认为，我通过分别心我就已经认知了法性了，一边认为我的分别心为什么不能认知呢，应该可以认知，一方面就已经把这样一种最为殊胜的无分别智慧的对境带到了心识的领域当中，这个就成了一个所破啦。就是我们心识面前的这样一种所谓的无分别智慧了，或者说心识面前的这样一种智慧了，这方面就不是真正的智慧，已经变成心识的特点了。因此，千万不要执著容易相应自心的观点而舍弃甚深之法。所以说呢我们在抉择见的时候，千万不要执著容易相合自性的观点，像这样一种世间五欲啊容易相合自性。这当然我们就不讲了，不是在这个地方所讲的。还有一个就是说单空的境界，单空的状态最容易相合自心了。为什么？这个心可以执著嘛，可以缘取，所以说呢这样一种单空的状态呢容易相应自心。麦彭仁波切说呢，我们在抉择正见的时候千万不要执著容易相应自己的观点，然后呢一直耽着在这个上面，最后舍弃了不可思议的我们的心不能缘的甚深的教法，千万不要这样做。如果这样做的话，一方面你的心很舒服啊，因为相应了自己的心了。但是呢从另外一个角度来讲啊，这个已经不是佛欢喜的正道了。佛欢喜的正道是离心的境界，远离分别心的境界，这才是佛欢喜的正道。[50:10]

中观庄严论释(78课50-56分钟)

还有一个是单空的境界，单空的状态，最容易相合自心的，为什么呢？因为这个心可以执着，可以缘取，这样一个单空的状态容易相应自心，我们在觉知正见时，千万不要执着容易相应自己的观点，然后一直耽着在这上面，最后舍弃了不可思议的，我们的心不能缘的甚深教法，千万不能这么做，如果这样做的话，一方面你的心很舒服，因为相应了自己的心。但是从另外一个角度来讲，这个已经不是符合欢喜的正道，符合欢喜的正道是离心的境界，远离分别

心的境界，这才是符合欢喜的正道。

如云对二谛之法理长久熟练才能生起相合智慧之安忍，而时而对离心之境界稍稍诚信后，再借助修习才能方可现前。那么这个教证，就是讲到要循序渐进，和前面谁让你们用强制性方法舍弃它的，这段话是遥相呼应的。就是说我们不能用强制性方法舍弃它的，这个是做不到的，那么，既然没办法通过强制性方法舍弃它，那到底怎么做呢？这个方面教导说，对二谛的法理长久熟练，这个是第一个要点。那么我们对于世俗谛和胜义谛的法理必须要长久去学习，和熏习，长久地去熟练它，这个时候才能生起相合智慧的安忍，随顺于智慧的法忍才能够生起来，相续当中生一个不可动摇的正见。

然后呢，尔时对离心的境界稍稍诚信，这个时候我们知道一切万法法界，以及万法的境界应该是离心的境界，对这个离心的境界生起诚信之后，再借助修习方可显现，这个方面的次第是很明显的，后面有了正见有了定解后，再通过不间断的串习，不间断的修习，象这样一种离心的境界才可以在我们智慧面前完全显露，完全呈现出来，这个方面通过这样一种方式就可以让我们无分别智慧现前，实际上，一方面是在对对方的问题的回答，一方面也是借助佛经当中的道理，让我们知道怎么样才能够现前无分别智。

首先对于这种二谛的法理长久的地去闻思，长久地熟练，生起相合智慧的安忍，对离心的境界稍稍呈现后，再要去修习。当然通过修所生慧，这时候无分别智慧才会生起。当然，对佛菩萨这种语重心长的金刚语加以思维，希望你们能放下以观现实之心固执己见与怯懦不前这二种心态而逐步趋入不可思议的智慧法理中，对于佛菩萨这段语重心长的金刚语我们加以思维的时候，能够领悟到修行的过程。

所以说，希望修学者或象我们这种修行者放下二种心态，一种心态是以观现实的心固执己见，什么是以观现实之心固执己见呢？就是前面在这段中讲到的，他认为这个甚深境界不是巡视的对境呢？这种巡视的对境就是观现实

的心，固执己见就认为，我通过我的分别念就可以认知法性，分别心就可以认知法性了，这个方面就算是一种极端，所以说，象这样讲的时候，分别心就能够缘法性，我的分别心就一定可以进入实相空性，这个方面是以观现实的心固执己见的心要放下；第二个要放下怯懦不前，他觉得这么甚深的法性，我这个分别心怎么能够趋入呀，这个法性太甚深了，一定要离心才能够证悟，而我现在的分别心这么重，这是永远不可能做得到的，这就是第二个极端，怯懦不前的极端。所以说，按照前面这段话，两种极端都要放下，一个是胜义谛不是分别心的状态，这个极端要放下，第二个极端就是说可以现证，只要我方法得当，只要我不放弃精进，我是一定能够趋入无分别的，就象前面所讲到的一样，你首先对二谛长久熟练，及至于最后修习(智慧)现前，诸佛菩萨以前也是凡夫人，都是和我们一样的凡夫，后来因为发起了菩提心，产生修道的决心，后面通过正确的方式，积累了资粮，修习了法性，最后证悟了佛果。佛陀说，任何一个人通过修学都可以成佛，那有什么不可以成佛的呢？可以成佛。所以说，放下这个怯懦不前的心态，逐步修行可以趋入不可思议的智慧法理当中。

而《楞伽经》中也说：“有之对立无，有亦无对立，是故莫说无，亦不假立有，何者皆不生，不将有灭亡，见无世间相，彼无有与无。”那么这个有和无，都是不存在的，在《楞伽经》中说，“有之对立”，有的对立面是无，有无对立，上师的意思在讲义当中讲了，实际上从语气上来讲和意义上讲，应该反过来说，无亦对立有，但是上师说，藏文就是这么次第，好象就是说，第一个也是讲有的对立无，第二个也是讲有的对立无，实际上这个方面就是说，有的对立无，无的对立有的意思，“是故莫说无，亦不假立有”，所以说，象这样因为有和无是对立的，对立的意思就是说有观待的意思，那么既然二者是观待的，所以说，有和无二者都不真实，“是故莫说无，亦不假立有”，在究竟的实相中，有和无都是不存在的。“何者皆不生，不将有灭亡”，实际上，一切法都没真正产生过，也不是把“有的”法灭亡，“不将有灭亡”，不是把“有的”法灭亡之后现起一个无相，有

灭亡之后见无，“见无世间相”，实际上“彼无有亦无”，在究竟的实相当中，有和无都是不存在的，都是没有的，应该对这种一切事相的法性当中不存在有无的观点要生起一种定解。今天的讲课就到这里。