

《中论》第四十四课笔录

诸法等性本基法界中，自现缘满三身游舞力，
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，今天继续宣讲龙树菩萨所造的《中观根本慧论》。现在讲的是第十八品，本品抉择人无我空性和法无我空性的缘故，是直接趋入实相，对治二障的殊胜修法，所以很多大德把这一品安立成精华品。也就是说如果真正通达了十八品当中所讲的内容，就可以真实地了知法界总相，了知之后，就可以让我们的分别心逐渐地予以靠近。

现在所讲的内容是第三个科判——驳斥与教相违，有三个颂词，第一颂是直接驳斥和教相违的观点；第二颂主要讲一切真如实相不可言诠的道理；第三颂“一切实非实”这个颂词，主要是通过假立的方式来宣讲真如。

今天要讲的是第二颂，宣讲一切诸法的真如性不可言诠。

诸法实相者，心行言语断，
无生亦无灭，法性如涅槃。

一切诸法的实相，不是心行言语所能够了知的，所以此处讲心行言语断；“无生亦无灭，法性如涅槃”，法界的实相真如是无生无灭的自性，犹如涅槃一样。

进一步分析，诸法实相为什么不是心行言语的对境呢？所谓的心行也好、言语也好，比如以心行当中的眼识为例，眼根或者眼识能够了知的法是非常有限的，只能够了知比较粗大的、近的东西，远的、细微的就无法了知了，或者说比较明显的东西可以了知，隐蔽的

东西就无法了知了。所以说眼识的作用相当有限，而且它只能够了知一些世俗当中的法。耳识也是如此，比较粗的、近的、明显的声音可以听得到，如果超越了范围，声波太高了、太低了，都没办法接收到，合适的情况之下，耳根才能够接收、分辨声音。而且眼识无法了知耳识的对境，耳识没办法了知眼识的对境，所以说它们的作用相当有限。

诸识心行的作用有限，言语的作用也是非常有限的，言语能够分别、宣讲的，都是心识能够分别的，我们的心识能够分别，言语就可以去创造词汇，把它进行一番描述，所以说言语是跟随心行。心行和言语的作用都是有限的，在《金刚经》当中也是讲：“法性非所识，故彼不能了。”法性不是所识的缘故，所以凡夫的心识没办法了悟法性。在龙树菩萨的《大智度论》中也是讲：“太末虫处处能缘，独不能缘于火焰；分别心处处能缘，独不能缘于空性。”有种虫，它什么都能够缘，单单不能够缘火焰，和这个比喻相似，我们的分别心什么都能够缘，但就是不能够缘法性、空性。从这个方面就了知，分别心的作用是有限的。当然分别心可以理解成狭义的意识，也可以了知为广义的眼识等分别心。分别心处处能缘，是世俗当中的法都可以缘，一旦超越了世俗的自性，到达了法性真如，分别心就没办法缘，缘不了了。这方面也是“心行言语断”的原因。还有，心行言语是属于有为法，法性是属于大无为法的自性，以有为法了知无为法是不可能的事情。

所以，的确是“诸法实相者，心行言语断”，我们诸根诸识的作用有限，没办法超越名言当中的作用范围，而让我们了知一切万法的法性。也就是说，如果我们通过心行去思维法性，是没办法真正地了知诸法的自性；通过言语来解释法性，也没办法真正解释法性自相，

所以叫作心行言语断。从总的方面就遮止了，我们想要通过言语去宣讲、通过心行去思维一切万法的真如，实际上是做不到的。

既然通过心行言语无法了知万法真如，我们应该怎么样去修持呢？在经论当中讲到了很多方法。

第一种是属于顶层的大圆满的修法，通过自己对于上师的无与伦比的信心和上师的加持力，因缘和合之后，当下就可以了知一切万法的真如。就像华智仁波切和他的弟子纽西隆多仁波切一样，当时他们在佐钦寺的山上修法，华智仁波切就问弟子：“你说过，你不懂心性，是不是？”弟子说：“的确，我没懂心性。”华智仁波切说没什么难懂的，让他躺下来，“你看没看到天上的星星呢？”“看到了。”“有没有听到佐钦寺的狗叫呢？”“已经听到了。”“这就是心性！”就是这么简单的一句话，纽西隆多就证悟了一切万法的本体，证悟了心的自性。后来，纽西隆多仁波切对他的弟子阿琼堪布解释：“趋入法性的方式很多，我的上师给我介绍法性，是通过根识趋入的，‘你有没有看到天上的星星’是眼识，‘有没有听到佐钦寺的狗叫’这是耳识，但是最主要的是上师的意传加持。”

既然通过简简单单的眼识耳识也可以趋入，这个地方不是说心行言语断吗？这里表达的意思是，通过眼识耳识作为所缘，然后趋入到一切万法的空性。心识也好，耳识也好，自性空性，或者说自性寂灭的状态，他是通过自己对于上师的信心，还有上师无与伦比的加持，二者因缘和合之后，顿时了悟一切万法的空性，是通过信心和加持力证悟的。

第二种是密宗当中修持气脉明点的修法，通过这种特殊的修法，打开身体当中的脉节之后，显现本来的智慧。这也是证悟心性的一种方式。

第三种是通过修持中观的方法，比如现在我们通过推理观察，了知一切万法的空性，在这个基础上生起觉受，进一步趋入离戏的空性。这就是中观的系统或者说传统的修法，通过观察修、安住修的方式逐渐息灭相续当中的分别念。

以上所讲到的是三种修行的方式。还可以加上第四种，就是前世的因缘非常殊胜，前世修持空性也好，修持福德也好，资粮非常雄厚，在这个前提之下，今生当中遇到一些特殊因缘，当下就证悟了。也有很多这种事例。

通过这些方式可以趋入实相，但是真正的诸法实相的自体是心行言语断的。诸法的实相，并不是你通过言语、思维就能真正得到的，通过言语去宣讲、通过心行去思维可以作为一个助缘，自己的心还是要安住在心行言语断的状态当中。通过很多方式，都可以帮助我们趋入于万法的实相，而万法的实相本身不是言诠的对境。

“无生亦无灭，法性如涅槃”，实际上法性也是无生亦无灭的，从本以来就没有生过，既然没有生，就不可能有灭。所以说一切万法本身安住在无生无灭的状态当中。涅槃就是指佛陀所获得的涅槃，我们都认许佛陀所获得的涅槃是无生无灭的自性，或者说佛陀所证悟的是无生无灭的自性。

为什么讲法性如涅槃呢？从一个角度来讲，法性就是涅槃，但是一般的众生对于涅槃的无生无灭比较容易认同，比如对佛陀所证悟的境界无生无灭容易认同，对于法性无生无灭就难以认同。为什么？因为讲到法性，往往是说瓶子、柱子等的法性如何如何，瓶子和柱子是无生无灭的吗？一般人认为，瓶子、柱子是有生有灭的，众生也是有生有灭的。既然这些法是有生有灭的，为什么又说它是无生无灭的呢？此处为了打破众生认为一切万法有生有灭的执著的缘故

，所以说法性如涅槃。

实际上一切万法在显现上面虽然有生有灭，但是它的法性的确是无生无灭的。通过涅槃的例子，让众生了知一切万法在显现的时候，它的法性就是无生无灭的。放在实际的例子当中，比如，我们的心正在起心动念时，或者我们正在看一个东西，正在执著它的时候，实际上这个法的本体本自寂灭，它就是无生无灭的自性。如果趋入到了这种自性当中，你和无生无灭的自性相合的话，就算是获得了涅槃的因，或者说如果你当下的证悟很圆满，在了知无生无灭的法性的同时就获得了殊胜的涅槃。因为法性是无生无灭的，涅槃也是无生无灭的，佛陀安住无生无灭称之为佛陀，如果你能够安住无生无灭，你也可以称之为佛陀。是这样安立的。所以此处讲“无生亦无灭，法性如涅槃。”

有人会想：既然一切万法的法性是心行言语断的，佛陀为什么通过言语来给我们宣讲一切万法的真如？比如，在《般若经》当中宣讲一切万法的实相，在《中论》当中龙树菩萨给我们宣讲万法的实相如何如何。既然它是超离了言语的，为什么要使用言语来进行说明呢？我们应该知道，在让众生了悟实相的方法当中，言语是属于特殊的一种方便。当然不单单是言语，有的时候通过意传加持，有些时候是通过手势（手势从一个角度来讲，也是可以包括在言语的范围当中），或者通过水晶等等其他的表示方式证悟法性，有很多。

为什么要使用言语？实际上言语是一种方便，就好像指示月亮的手指一样。手指本身不是月亮，但是如果不使用手指的方便，也没有办法了知月亮的所在。当然你会认为，反正脑袋抬起来东看西看，就看到了月亮了，需要手指吗？有些时候需要手指来指示月亮的。如果觉得不需要手指也可以看到月亮，那么每个人可能都有被

人指路的经历，当我们在问路，别人用手指给我们指路，实际上他的手指本身并不是路，但是我们通过他的手指所指的方向，这样看过去之后，是这条路那条路，目的地是那个地方，就可以很清楚地了知。所以说通过手指可以入道。

相同道理，我们通过佛陀的语言进行思维、抉择、修行之后，也可以入道，语言本身不是道，但是缺少了语言，我们也没办法入道。对佛来讲，他并不需要这些文字，他现证了实相之后，文字对他来讲是没有用了。但是对于初学的众生来讲，如果没有文字，没有表示的语言，众生就没办法了知一切万法的总相而趋入。因此对于我们来讲，心行去思维，言语去宣讲，对于法性的最初认知是有不可替代的作用的。在最初的时候需要心行言语，或者佛陀也只有通过言语来给我们指示一切万法的究竟实相。

这方面就是讲一切万法的实相是超离言诠的自性。下面讲通过假立的方式来宣讲真如。

一切实非实， 亦实亦非实，
非实非非实， 是名诸佛法。

这里宣讲了三个层次：实非实、亦实亦非实和非实非非实。三个层次都是佛法。

承接前面的颂词，既然一切万法都是心行言语断的，那么怎么样安立佛法的真实义？在科判当中（上师讲记当中的科判）讲得很清楚，以假立的方式来宣讲真如。也就是说佛陀宣讲的法都是通过假立宣说的，真实无法言表，因为语言本身也是戏论的范围。所以，只有通过假立的方式来描绘诸法真实性。

有三个步骤：第一个，“一切实非实”，针对于下根者，佛陀宣讲了实和非实的趋入方式。“实”，佛陀对于初学者宣讲因果是真实的，轮

回是真实的，如果修持正法，获得涅槃的这种状态也是真实的。众生通过这种方式趋入之后就会对因果轮回产生决定的诚信，对于自己通过修持道谛可以证悟灭谛的这样因果也产生诚信，就开始发心入道，这时候实有的教言堪能调化他，对他是非常有利的。所以对于下根者、初学者，宣讲实有的教言。然后“非实”，针对于下根当中的上根，或者下根者的相续成熟之后，就有必要给他宣讲非实。非实是什么意思？比如，小乘当中讲，胜义谛中我是不存在的，或者说一切粗大的五蕴都不存在，不是实有的，从这方面宣讲非实的道理。众生因为趋入了四谛十六行相，趋入了粗大五蕴的空性，而抉择到了人无我空性的缘故，所以就能够超越我执，获得殊胜的涅槃。

在“实”当中，五蕴这些都是存在的，或者佛陀也是在词句当中讲“我自为依怙”等等，似乎是认为我存在的道理，后面趋入真实解脱道时，又宣讲实际上粗大的五蕴都是假立的，真实的是微尘和刹那，不存在我，我也是无实的，五蕴也是无实的。

有些人可能会有疑惑：小乘有部有时候说一切万法都是实有的，有时候又说粗大的五蕴是假立的，而微尘和刹那是实有的，如何理解呢？它是这样安立的：在世俗谛当中瓶子、柱子、五蕴等等一切法都可以安立成实有，在抉择胜义时这一切就是无实有，而微尘和刹那是实有。实有分世俗谛和胜义谛两种安立，世俗谛当中安立柱瓶等等一切万法全部都是实有；在胜义谛当中除了微尘和刹那实有之外，其他安立成非实。而“我”实际上从来就不存在过，所以世俗和胜义当中都不存在真实的问题。

小乘在真实抉择所谓“我”时，对我和五蕴的抉择的方式稍微不一样，它认为五蕴名言当中可以实有，胜义当中是无实有的。通过分析瓶水等等的法就可以了知，《俱舍论》当中讲瓶水世俗，世俗谛当中

有一套实有的安立方式。但是“我”从来没有的缘故，“我”在世俗当中也没有安立成所谓的实有；在抉择胜义谛时，粗大的五蕴被抉择为空性、无实有，而安立刹那和微尘实有的观点。小乘在两个位置上安立实有的缘故，所以对它来讲也不矛盾。只不过我们觉得有部到底怎么回事？有时候说柱瓶都是实有的，有时候说都不是实有的？实际上和中观宗的二谛有相似的地方，如果我们能够接受中观宗的二谛——世俗当中显现是可以有的，胜义当中是没有的观点，那么对于小乘安立两种实有的观点也可以接受。

以上是对于下根者安立的实有和非实的观点，通过次第的调伏，众生就可以经由这种方便趋入到暂时的小乘的解脱当中。

第二个，“亦实亦非实”，对于中根者，佛陀宣讲亦实亦非实。前面宣讲的实和非实是互相矛盾的，不可能在一个法上面安立，此处的亦实亦非实怎么可以安立呢？是不是属于亦有亦无的法？实际上不是实、非实在一个法上面安立，而是说在两种不同前提之下，可以说亦实亦非实。比如说，此处真实出现了世俗和胜义的概念，也就是说在世俗谛当中，一切万法是实有的，而这个实有并不是说恒常不变的实有。

按照《中观庄严论颂》《中观庄严论释》等都可以安立所谓的实有，就是说在名言当中可以有显现，而且显现可以起作用，这样的法安立成实有。在世俗当中，这一切的山河大地、我们的身心器情都可以说是存在的，而且都在起各自的作用，乃至于你的分别心没有泯灭、因缘法还在继续运作的时候，显现法的作用全都是存在的。在世俗谛当中，虽然存在所谓实有的显现，但是通过胜义理论分析观察时，没有一个法是堪忍存在的，我们的身心，还有外面显现很坚固的铁块，很坚固的山等等，没有一个法是真实实有的，所以叫作胜义当

中非实。世俗当中实有，胜义当中非实，和合起来就叫作亦实亦非实。

这样了知，最后就可以通达：一切万法在胜义当中是空性的缘故，在名言当中是如梦如幻的显现；就是因为世俗当中万法是如梦如幻的显现，所以才说它没有本体。分开抉择世俗谛和胜义谛，也能够对一切万法的显现打破实有的执著，安立如梦如幻、安立它的作用，安立取舍之道等等，在世俗当中一切的功用仍然是存在的。只不过从前面所讲的实有的取舍当中脱离出来，安立如梦如幻的取舍，在胜义当中安住无实有的空性。这方面对于中根者来讲，能够离常离断，对于实有和非实的显现和空性都能够了知，作为趋入究竟胜义谛梯阶的过程。这是对中根者宣讲的。

第三个，“非实非非实”，对上根者宣讲非实非非实。一切万法的法性本来就是离戏的缘故，在离戏的法性当中，既不存在所谓实有的分别念，也不存在所谓非实的分别念。也就是说实有也好，非实有也好，只是我们分别念面前出现的两种概念而已。这两种概念是不是一切万法的真实实相呢？通过分析观察，实有固然是不存在的，非实有也是不存在的，这个时候就能够抉择到一切万法的真实离戏。

前面的“亦实亦非实”当中的“非实”是暂时假立的空性的本体，而到了“非实非非实”之后，就可以了知一切万法真的无所缘，我们的分别心没办法缘。因为实有也不存在了，非实有也不存在了，我们能够执著的法，除了实有和非实有之外没有第三品，我们到底如何去执著？没有可执著的缘故，这时候心就可以趋向于寂灭当中。所以对于应成派的根性，或者对于根性完全成熟的众生来讲，他完全能够接受一切万法离一切戏论，也就是非实非非实这种究竟的意趣。

佛对这一类众生就直接宣讲一切万法的究竟本体离一切戏论，心任何也不缘不执著的这种万法的真如，直接宣讲之后他们就可以如是的接受。

“是名诸佛法”，这就是一切佛所宣讲的让众生趋向于解脱道的殊胜佛法。此处的意思，不单单是非实非非实这种了义究竟的观点是佛法，亦实亦非实也是佛法，一切实非实还是佛法，全都是佛法。只不过是针对不同的根性，针对了下根者宣讲实非实，针对中根者宣讲亦实亦非实，针对上根者宣讲非实非非实，但是这三种观点都是真正的佛法。没有说非实非非实是佛法，其他的不是佛法，或说一切实非实是佛法，其他不是佛法，没有这样的。

如果我们能够系统地了知这些观点，从这个高度俯视就知道，佛陀宣讲了小乘的教法，中间宣讲了一切唯识的教法，还有中观离戏的教法都是清净的佛法。如果能够接受这个理论，我们也不会去诽谤任何佛法，因为任何佛法都是佛陀针对不同根性如是宣讲的，从这个角度来讲都是有解脱道的。只不过是针对不同的众生，用这种宣讲的方式，这也是佛陀殊胜的善巧，其他外道的本师没有这样的智慧、悲心、善巧，能够像佛一样针对各种各样不同的众生，宣讲不同的调伏方式，这方面是佛陀的一大特点。既然如此，我们对于佛陀所宣讲的小乘的教义，或者佛陀在经典当中宣讲的不了义和最了义的教义都要平等地产生恭敬心，因为都是法宝，都是能够引领众生趋向于解脱道的殊胜方式。因此也能够帮助我们产生清净心。

再者，和前面所宣讲的“诸佛或说我”“或说于无我”“无我无非我”的意义一样，不单单是对三类众生宣讲了三类教法，实际上从某种角度来讲（当然不是所有的人），我们也是经历了这三个阶段，一切实非实，亦实亦非实，非实非非实，也可以作为我们自己从实执分别

心过渡到离戏空性的可操作的三个阶段。

第一阶段，我们最初进入佛门的时候，执著的方式是实和非实。首先说因果轮回是存在的，然后发心可以得到解脱，后面又接触到“我”不存在，这是一切实非实的观点。

第二阶段，趋入大乘之后，接触到自续派分二谛，世俗当中有，胜义当中无的观点。在很长时间当中我们可能都是徘徊在亦实亦非实，即中观自续派的见解当中，在抉择空性时，认为世俗是一定存在的，世俗的空性也是存在的。因为这类见解在某个阶段非常适合于我们的分别心——显现是有的，然后实质是空的，犹如梦境一样，做梦的时候显现有，但是没有实质，非常符合我们的心态，抉择这个见解就觉得很舒服。但是毕竟是暂时的安立。

第三阶段，当我们的见解进一步巩固，思维进一步圆满之后，就会发现实际上一切万法的自性是非实非非实。所谓的世俗、胜义都是分别心安立的，分别心面前才有二谛，在菩萨入根本慧定时，连二谛的名称都不存在，哪里有世俗有、胜义无的安立呢？我们学习应成派的观点之后，就可以接受非实非非实的观点。而且现在也大概可以了知总相，有时候还可以串习这种观点。

我们在抉择见的时候有这样的过程，在修行的时候可能也有这样的过程：1、有些人是处在实有当中修行，实有的因果、实有的解脱、实有的发心，还是处在这个状态。2、有一些道友是处在非实的状态，或者说处在亦实亦非实的状态，在修习大乘空性时，我们的分别心很难以一下子安住在一切无所缘的状态当中的缘故，所以很多时候还是缘于单空，还是缘于世俗有、胜义无的这个“无”当中，这是单空的状态。现在也是鼓励大家修单空，因为单空比较容易缘，比较容易产生空性的觉受，所以从这方面讲，最初的时候修习单空是

比较合适的。3、在单空修行到一定程度时，就可以以这个作为方便趋入到非实非非实，真正能够安住总相或者自相的修行状态当中，这个时候可以安住离戏。所以对我们自己来讲，也可以把这三个阶段安立成我们修行的阶段。

通过这三个阶段逐渐逐渐泯灭我们相续当中的增益分别心。因为自己的心性或者一切万法的法界本来就是完全离戏的，现在我们的分别心是太重了，所以通过减少的方法让我们的增益心逐渐逐渐和法界相应，通过修持实非实、亦实亦非实、非实非非实这样的方式让我们的分别心由粗到细，由重到轻，最后就可以泯灭在一切万法的法性当中。也有这样的次第，所以说这也是调伏我们的殊胜方法，也是可以操纵的一种方法。

这以上讲完了第三个科判——驳斥与教相违的内容。

己二、宣说真如性之法相：

前面驳斥与教相违时附带宣讲了实相的问题，现在是正式宣说。真实宣说真如法相是以三个颂词来开显的：第一颂是讲胜义当中的真如法相，第二颂是世俗当中安立的真如法相，第三颂是讲二者的摄义，就是把胜义当中的真如法相、世俗当中的真如法相归摄在一起进行总结。

首先讲胜义当中的法相：

自知不随他， 寂灭无戏论，
无异无分别， 是则名实相。

此处讲，有五个标准安立成一切万法的实相，当然这五个标准也是很勉强的安立的。因为一切万法的真如，即不是心行也不是言语的对境，要安立符合这五个标准就是一切万法的真如实相，是很难真实宣讲的。在麦彭仁波切的《中论释·善解龙树密意庄严论》当

中讲，正常人所见是无眼翳的状态，如果要为一个天生有眼翳的人宣讲没有眼翳的状态，让他知道是怎么回事，真正很明了，那是非常困难的。如何宣讲他也只会知道面前的法是假立的，是暂时性的分别念安立的，但具体的没有眼翳的真实状态，是没有办法给他描绘出来的，只能让他大概知道，眼翳不存在的清净状态好像就是什么都没有的状态。

同样，佛菩萨要给我们这些无始以来天生就具备眼翳的人，描绘没有眼翳的清净的法界真如非常困难，虽然使用了很多很多的词汇，但是可以说现在我们所看到这些柱子、瓶子，我们的起心动念都是颠倒的，实际状态当中都是没有的，这种都没有的状态到底是怎么样的？只有到自己真正证悟法性的时候，才真正体会到佛所讲的没有是怎么回事。现在我们认为有的、是无的，都不是一切万法的真如。此处只是勉强地来引导，帮助我们抉择真如的总相，大概的总相目标给我们指引出来，引导我们的分别心逐渐去靠近它，在修行过程中不断地泯灭执著，靠近实相。

我们刚刚趋入修行时抱持期望，希望法界是什么样的，但是修行一段时间空性之后，相续当中有了某种体会，就会发现最初发心修空性时那种期望和现在安住的状态不一样，你开始靠近实相了。最初的时候是纯分别念，后来对空性稍微有一点点认知，但也是总相，再修行下去，分别心又细了少了，再看第二个阶段修法也是错误的，乃至最后现证空性时，回头一看，以前所有的东西都是错的。但是你不经过这些过程也没办法到达真实，因此从这方面讲，我们都是错误、错误当中慢慢靠近于正确。

佛菩萨告诉我们，虽然证悟之后会发现前面所有阶段可能都是没有用的，但是如果没有经过错误的过程，实际上是没有办法真正

趋入到正确的法相当中。真正法相到底是怎么回事，只有证悟之后才能了知，如人饮水，冷暖自知。但是这方面还是有它的作用，要宣讲它的总相，让我们靠近它，有一个标准可依循，这也是规范我们分别念的方式，学习空性之前，我们的分别念是非常散漫的，可以随便想诸法自性是这样那样的，但是没有一个是靠谱的，全都是非常离谱的分别念。

现在通过佛菩萨开示的这五个标准，就把我们的分别心归束在这五个当中，慢慢去靠近，就完全有了趋入正轨的把握。虽然这种所谓的标准，究竟来讲它还是错的，还不是真正的万法实相，但是你依靠了之后，分别心就有了一个轨道，通过这个轨道慢慢去约束、靠近，总有一天会熄灭的。因为目标是正确的，抉择空性的总相是正确的，就与漫无目的的去思维、修行完全不一样。所以这是快捷的方式，佛菩萨的大悲心给我们开显了这样的修行方法。

下面讲五种标准：一、“自知不随他”；二、“寂灭”；三、“无戏论”；四、“无异”；五、“无分别”。“是则名实相”，符合了这五个标准，就安立成实相。

一、“自知不随他”。“自知”，真正实相的本性，必须是各别自证的，任何人没办法帮助自己，从这个角度来讲，完全是自知的。“不随他”，“他”就是指语言、分别念、因明的推理、还有比喻，这些都是没办法跟随的，空性的比喻也好，通过因明的论式来推知一切万法空性也好，通过分别念去思想也好，还是说通过语言也好，都只能作为趋入的助缘而已。因为这些比喻、语言等都是属于言词的范围，本身并不是实相，也没办法真正指示出实相。如果通过这些能够指示出实相的话，只要有推理，马上就可以让我们了知、趋入万法的实相，但这是很困难的。在因缘和合时或在初级阶段，我们可以依靠推

理、比喻等等，让我们的心逐渐成熟，或者如前面所讲的传承上师通过语言直指心性的时候，这方面也有依靠的。慈诚罗珠堪布堪布的注释讲，不能单单依靠这些，这方面作为一个助缘是可以的，但是真正的实相本义，还是各别自证，是“自知不随他”的状态。

二、“寂灭”。一切万法的本性本自远离四边戏论，佛出世或者不出世，上师讲或者不讲，反正一切万法的真如实相就是远离四边戏论的。至于我们认为法是有、无的，是给它贴上的标签，认为这个瓶子是有，最后大家就认定了这个法是有；瓶子没有之后，我们说这个法是无，又贴上一个无的标签。实际上这个法本身什么都不是，但是我们的分别念认定它是或者不是、有或者无、常或者断等等，我们给它加了很多的名词概念，实际上在法的本性上面什么都没有，这就是叫寂灭。

我们也要抉择这种寂灭，为什么说我们所执著的法什么都不是呢？实际上如果它“是”，在通过胜义谛详细分析时，一定能够得到“是”的根据，也能够找到“是”的本体。但是一切万法到底是什么呢？说它“有”，也没有办法得到“有”的殊胜根据，说“无”呢？“无”也是不对的，说“亦有亦无”“非有非无”，从哪一个方面观察、抉择都是错误的，有漏洞的，一切万法的本性就是本自寂灭，我们给它安立的种种法并不是它自己的本性。

如同对某个人说：你是个大好人！他说：真正来讲，我也不是大好人，你们认为我是大好人。说他是大坏人，他也一概不承认：你们说大好人、大坏人是你们的观点，对我自己来讲守持自己的自性。

我们认为一切万法的本性是怎么样，其实并不是，只是我们颠倒错误的分别念而已。现在我们要做的事情，就是把加给一切万法上面的标签收回来，把我们加上去的执著全部泯灭，还原一切

万法本自的自体。一切万法就是这样的，是什么都没有的自体，最后要让我们的心相合于什么都不是的法界，这叫作证悟。

当然，乃至我们的心还没有完全和对境相合，哪怕还有一点戏论，这都不叫作真正的证悟，只有一切万法的本义是这样的，我的心也完全和它相等了，这时候就是证悟了。为什么所有分别念都叫作增益呢？因为在法界当中都是不存在的，哪怕一点点的执著也不符合于法界自相。所以在大乘的修行当中芝麻许的执著都不能有，对佛的执著、对法性的执著也不能有，因为法的本性当中，本来就是任何的状态都不存在。寂灭就是法性的第二个特点。

三、“无戏论”。戏论不是指其他的戏论，前面在寂灭当中讲到了息灭四边戏论，如果这里的“戏论”和寂灭当中的“戏论”是一回事，就有重复的过失。在很多注释当中这个“戏论”是单指语言的戏论，通过语言来讲一切万法有、无等等，实际上没办法真正了知万法的自性，所以此处无戏论就是指没有语言的戏论。所有一切语言的戏论全都要息灭，有的地方说“开口即错了”，实相没办法讲，只要说了就不是实相。因为语言只是分别心或者说分别念推动的一种表达的方式而已，实际上并不是万法的真实。佛陀的语言虽然不是分别心推动的，但也是引导众生的一种方便，没办法触及到实相本身，也就是说佛陀的语言没办法完整的把他自己的证悟表达出来，只能以相似相同的方式，让众生靠近实相而已，有一个目标，指出一个总相，除了这个作用之外，没办法通过语言真正让我们当下了知万法的自体。这叫无戏论。

四、“无异”。异就是差异，为什么叫无异呢？因为一切万法的法性没有差别。在世俗谛当中当然差别很大，张三李四、男人女人、或者此彼等等，有很多很多差别，但是在名言当中有差别，不代表在胜

义当中有差别，在胜义当中一切万法都是平等性的。在了知平等性之后我们就能够息灭对一切万法的种种执著，此是彼是这样的执著就可以完全息灭下来。我们之所以产生分别念，认为是不一样的，有自他的分别，男女的分别等等，有很多很多分别念，通过分别产生了一体、他体的分别，产生了很多很多实执，通过实执就让我们的心不寂静。怎么样让这所有的法都息灭下来？实际上了知它的平等性，佛和魔的自体是平等的，众生和佛的法性是平等的，安立平等性之后，就没有对于魔的境界要远离，对于佛的境界要靠近，这样希望和恐怖的心完全可以息灭下来。

众生不了知万法平等性的时候，总是活在希望和恐怖当中。希望：从另一个角度来说，希望自己过得更好，希望自己更快乐，希望自己获得某种证悟。恐怖：对世间人来讲怕死，恐怖死亡，恐怖破产，恐怖亲人离开自己，恐怖自己遇到很多不想遇到的事物；对于出家人来说，恐怖还俗，恐怖破戒，恐怖堕地狱，恐怖自己没有办法了知经论等等。有很多恐怖和希望。实际上，从法性的角度来讲，一切万法都是平等的，如果真正能够趋入平等，悟入一切万法平等性的话，就可以从希望和恐怖状态中脱离出来。这时候契合一切万法的实相，从而真正从分别当中解脱，也能够帮助其他人解脱这种执著。无异也是一切万法的实相，没有差别，我们要抉择一切万法的等性，主要从这方面趋入。

五、“无分别”。分别就是分别善恶、有无，做各种各样的分别。一切万法的实相是远离分别的，也就是说我们正在分别的当下，实际上一切万法的本体从来没有生过，这叫一切万法的心性，所以我们要寂灭分别。当然，世间人也有很多寂灭粗大分别念的方法，比如说修持寂止时能够达到一念不生的状态，实际上这并不是胜观当

中的无分别，而只是一种技巧，通过这种技巧让自己的分别念暂时不生，或者粗大的分别念不生，但是细微的分别念还是在刹那刹那生灭。只是他的禅定力量没有达到深度时，没有认知到而已，他认为自己已经无分别了，但实际上并不是这样的。

此处的无分别，是要真正了知一切万法的本体实在是无可分别，没有任何心的本体存在，所以不存在任何分别的状态，并不单单是无分别。在《辨法法性论》当中讲：木头和石头也是分别的，但这不是真正的无分别智；昏倒过去也是无分别的，但也不是无分别智；婴儿在生下来时，他不分别名义相混的概念，但也不是无分别智；无寻无伺二禅以上的境界，也还不是无分别智；还有认为我不能分别，也不是无分别智。内心当中对于一切万法无可分别的道理必须要甚深了知，之后安住在这个状态当中，这才接近于无分别智。此处的无分别是相合于胜观见的殊胜的无分别，而不是庸俗的无分别。

如果符合这五个条件，“是则名实相”，给我们指出了万法的总相。如果连总相都没有，我们就会失去目标，到底怎么样靠近，没有一个可操作性的方法。有了目标，我们在修行、打坐的时候，都可以按照这五个特征逐渐逐渐约束我们的心，或者说逐渐息灭我们的心。最初的时候是属于有戏论的方法，但是随着修行越来越深入，我们的心也能够逐渐逐渐地靠近真实的离戏的状态，所以还是很有必要的。

了知实相的五种特征，也能够帮助我们息灭增上慢。为什么呢？因为有时候修行稍微有一点点感觉，我们会认为已经证悟了实相，有的时候甚至把一些禅定理解成对法性的证悟，以前从来没有出现过的很轻安、舒适的感觉或者一念不生的感觉，稍微有些禅悦，有一点入定的境界，就觉得是不是已经证悟了实相。实际上，这些小

的感受离证悟实相还远得很。如果我们了知了真如性的法相之后，就可以在修行过程当中，以这五种条件来作为印证。是不是真正证悟了，看看你是不是寂灭了戏论，是不是真正地达到了平等，是不是真正达到自知不随他的状态，如果没有达到，说明离证悟还是非常远的。所以说，了知真如的法相，对于自己修行也好，还是修行过程当中作为印证的标准也好，都是很有必要提前学习的。

以上讲了胜义当中的真如法相，下面讲世俗当中真如法相。

若法从缘生， 不即不异因。

是故名实相， 不断亦不常。

在名言谛当中的实相真如，又如何了知呢？前面讲了胜义当中实相真如的法相。名言当中的实相就是“若法从缘生”，一切万法，是从因缘而产生的。一切万法从因缘而产生的缘故，所以说“不即不异因”，缘和它所产生的法——果之间是“不即”，“不即”就是“不一”的意思，缘并不是法，缘和果不是一体；“不异”，二者之间也不是他体的。“是故名实相”这就是世俗当中一切万法的的实相。“不断亦不常”。不异的缘故它是不断的，不即的缘故也不是常的，所以叫“不断亦不常”。

首先分析，如果缘和它的果之间是“即”，是一体的，那么果在因上就具备了，如此，农民种庄稼就没有用了，果在因上已经存在的缘故，你何必再去种？观察时是有过失的。或者说，工人也不需要去劳作了，果在因当中已经存在了，原料上面已经存在了果法——产品，所以说，不需要再去生产。还有，从某种程度讲，众生是成佛的因，如果果在因当中已经存在了，众生也不需要修行了，在因当中已经存在佛果的缘故。

因此，如果缘和果是一体的话，有很多很多过失。前面也讲过。

现在只不过是略说而已。

缘和法之间也不是他体的，即“不异因”。为什么呢？如果二者之间是他体的，果就有可能从非因中产生。因为他体的，二者之间是无关系的，是两个相续，既然从他体可以产生果，那么从非因当中也可以产生果，火焰可以生黑暗，等等一系列过失就会存在了。

还有，如果二者是他体的话，因和果之间就不会有任何的关系。如前面所讲，没有任何关系，怎么可以安立成因果？所以说二者之间也不可能是他体的。

“是故名实相”。断除了一和异，不即亦不异，“是故名实相”。“不断亦不常”：如果二者是他体的，因灭之后不会再引发果法，因就会断灭了；如果是一体的，因就是果的缘故，因就会变成常有了。但是一切万法从因缘而产生的缘故，“不即不异因”，因为是“不一不异”的缘故，所以说是不断不常的。因缘和合产生果法，不一不异，不断不常，就是世俗谛的实相。

我们怎么样去分析世俗谛的实相和胜义谛的实相？这个标准我们曾经分析过，实际上从一些角度来讲很相似，到底安立成世俗还是胜义？有一个原则，我们可以经由这个原则去辨别哪个是世俗的实相，哪个是胜义实相。所谓的世俗实相，世俗当中真如的标准，“若法从缘生”，重点是放在显现，放在生上面的，但是只不过它的显现是不一不异、不断不常的，是如梦如幻的显现。这就很容易了知，缘和果之间是不一不异、不常不断的，这方面就可以了知为世俗当中的真如。抉择胜义实相时，虽然也观察法和法之间的关系，但是它的重点是放在空性上面，实际上就是一切无所缘，一切无所执的角度。

一个是从世俗的显现上面去分辨，一个是从胜义空性方面去分辨，都可以安立不一不异，不常不断。但有些时候可以安立成胜义谛

，有些时候安立成世俗谛，主要是显现和空性两个方面的侧重点不一样。世俗的真如再分析下去，进一步就到了空性，只要你把重点移到空性上面，马上就变成空性的抉择了。

今天讲到这个地方。

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