

一切时中至诚顶礼供养皈依无比尊贵的大宝上师雪歌仁波切！祈请您悲愍摄受！

雪歌仁波切讲授·廖本圣老师口译

科判源自至尊宗喀巴大师所造《入中论善显密意疏》·笔记内容仅是个人理解

不生亦不灭 不常亦不断 不一亦不异 不来亦不出  
能说是因缘 善灭诸戏论 我稽首礼佛 诸说中第一

|                        |    |
|------------------------|----|
| 甲一、释题义 .....           | 13 |
| 甲二、释礼敬 .....           | 17 |
| 甲三、释论义 .....           | 18 |
| ◆乙一、造论方便先申礼供 .....     | 18 |
| 丙一、总赞大悲 .....          | 21 |
| 丁一、明大悲心是菩萨之正因 .....    | 21 |
| 戊一、明二乘从佛生 .....        | 22 |
| 戊二、明诸佛从菩萨生 .....       | 31 |
| 戊三、明菩萨之三种正因 .....      | 33 |
| 丁二、明彼亦是菩萨余二因之根本 .....  | 40 |
| 丙二、别礼大悲 .....          | 42 |
| 丁一、敬礼缘有情之大悲 .....      | 42 |
| 丁二、敬礼缘法与无缘之大悲 .....    | 55 |
| ◆乙二、正出所造论体 .....       | 62 |
| 丙一、因地 .....            | 62 |
| 丁一、总说此宗修道之理 .....      | 62 |
| 丁二、别释异生地 .....         | 62 |
| 丁三、广明菩萨圣地 .....        | 64 |
| 戊一、十地总相建立 .....        | 66 |
| 戊二、诸地各别建立 .....        | 76 |
| 己一、释极喜等五地 .....        | 76 |
| 庚一、极喜地(释第一胜义菩提心) ..... | 76 |
| 辛一、略说地体性 .....         | 76 |
| 辛二、广释地功德 .....         | 77 |
| 壬一、庄严自身德 .....         | 77 |
| 癸一、别释功德 .....          | 77 |
| 子一、得真义名初功德 .....       | 77 |
| 子二、生佛家等四功德 .....       | 78 |
| 子三、趣上地等三功德 .....       | 79 |
| 癸二、总明功德 .....          | 80 |

|                          |     |
|--------------------------|-----|
| 壬二、胜过他身德.....            | 80  |
| 癸一、此地由种姓胜二乘 .....        | 80  |
| 癸二、七地由智慧胜二乘 .....        | 81  |
| 癸三、释成上说 .....            | 84  |
| 子一、明《十地经》说二乘通达法无自性 ..... | 84  |
| 丑一、解释《释论》之意趣 .....       | 84  |
| 丑二、明彼亦是《入行论》宗 .....      | 92  |
| 子二、引教证.....              | 97  |
| 丑一、引大乘经证 .....           | 97  |
| 丑二、引论及小乘经论 .....         | 99  |
| 子三、释妨难.....              | 111 |
| 丑一、释《释论》已说之难 .....       | 112 |
| 丑二、释《释论》未说之难 .....       | 113 |
| 壬三、初地增胜德.....            | 115 |
| 癸一、释初地之布施 .....          | 115 |
| 癸二、释下乘之布施 .....          | 117 |
| 子一、由施能得生死乐.....          | 117 |
| 子二、由施能得涅槃乐.....          | 117 |
| 癸三、释菩萨之布施 .....          | 118 |
| 子一、明菩萨布施之不共胜利 .....      | 118 |
| 子二、明二种人皆以布施为主 .....      | 118 |
| 子三、明菩萨行施时如何得喜 .....      | 119 |
| 子四、明菩萨施身时有无痛苦 .....      | 119 |
| 癸四、明施度之差别 .....          | 119 |
| 辛三、结说地功德.....            | 119 |
| 庚二、离垢地(释第二胜义菩提心).....    | 127 |
| 辛一、明此地戒清净 .....          | 127 |
| 壬一、明此地戒圆满 .....          | 127 |
| 壬二、明依此故功德清净 .....        | 127 |
| 壬三、明戒比初地增胜 .....         | 127 |
| 壬四、明戒清净之余因 .....         | 128 |
| 辛二、明戒之功德.....            | 129 |
| 壬一、明于善趣受用施果必依尸罗 .....    | 129 |
| 壬二、明生生展转受用施果必依尸罗.....    | 130 |
| 壬三、明无尸罗难出恶趣 .....        | 130 |
| 壬四、明施后说戒之理 .....         | 131 |
| 壬五、赞尸罗为增上生决定胜之因.....     | 132 |
| 辛三、明不与破戒杂住.....          | 133 |

|                                    |     |
|------------------------------------|-----|
| 辛四、明戒度之差别 .....                    | 133 |
| 辛五、结明此地功德 .....                    | 134 |
| 庚三、 <b>发光地</b> (释第三胜义菩提心) .....    | 135 |
| 辛一、释地名义 .....                      | 135 |
| 辛二、释地功德 .....                      | 135 |
| 壬一、明此地忍增胜 .....                    | 135 |
| 壬二、明余修忍方便 .....                    | 136 |
| 癸一、明不应瞋恚 .....                     | 136 |
| 子一、明无益有大损故不应瞋恚 .....               | 136 |
| 子二、明不欲后苦则不应报怨 .....                | 137 |
| 子三、明能坏久修善根故不应瞋 .....               | 137 |
| 丑一、正义 .....                        | 137 |
| 丑二、旁义 .....                        | 139 |
| 子四、明当思不忍多失而遮瞋恚 .....               | 143 |
| 癸二、明理应修忍 .....                     | 143 |
| 子一、多思安忍胜利 .....                    | 143 |
| 子二、总劝修习安忍 .....                    | 144 |
| 壬三、明忍度之差别 .....                    | 144 |
| 壬四、明此地之净德 .....                    | 145 |
| 辛三、明三度之别 .....                     | 145 |
| 辛四、结明此地功德 .....                    | 146 |
| 庚四、 <b>焰慧地</b> (释第四胜义菩提心) .....    | 150 |
| 辛一、明此地精进增胜 .....                   | 150 |
| 辛二、明此地训释 .....                     | 151 |
| 辛三、明断德差别 .....                     | 159 |
| 庚五、 <b>难胜地</b> (释第五胜义菩提心) .....    | 163 |
| 辛一、明此地训释 .....                     | 163 |
| 辛二、明静虑增胜善巧诸谛 .....                 | 164 |
| 己二、释 <b>第六现前地</b> (释第六胜义菩提心) ..... | 168 |
| 庚一、明此地训释与慧度增胜 .....                | 168 |
| 庚二、赞慧度功德 .....                     | 169 |
| ★庚三、观甚深缘起真实(第六地的核心) .....          | 170 |
| 辛一、立志宣说甚深义 .....                   | 170 |
| 辛二、可说深义法器 .....                    | 170 |
| 辛三、说后引发功德 .....                    | 172 |
| 辛四、劝法器人听闻 .....                    | 173 |
| ★辛五、宣说缘起真实 .....                   | 174 |
| 壬一、 <b>圣教宣说真义之理</b> .....          | 174 |

|                         |     |
|-------------------------|-----|
| 癸一、引圣教.....             | 177 |
| 癸二、明了知真实之障.....         | 180 |
| 子一、明自续中观派之实执 .....      | 182 |
| 丑一、明实有与实执.....          | 182 |
| 丑二、以幻事喻明看待世间之实妄 .....   | 192 |
| 丑三、法喻合释 .....           | 198 |
| 子二、明应成中观派之实执 .....      | 202 |
| 丑一、明由分别增上安立诸法之理 .....   | 202 |
| 丑二、明执彼违品之实执 .....       | 207 |
| 壬二、以理成立圣教真义 .....       | 219 |
| 癸一、★以理成立法无我.....        | 219 |
| 子一、就二谛破四边生 .....        | 219 |
| 丑一、立无自性生之宗.....         | 219 |
| 丑二、成立彼宗之正理.....         | 229 |
| 寅一、破自生 .....            | 229 |
| 卯一、以释论之理破... ..         | 229 |
| 辰一、破自许通达真实之邪宗... ..     | 229 |
| 巳一、破果从自体之因生.....        | 229 |
| 午一、果从自体因生成无用.....       | 230 |
| 午二、果从自体因生违正理.....       | 231 |
| 午三、破彼救难 .....           | 234 |
| 巳二、破因果同一性.....          | 234 |
| 午一、种芽形色等应无异 .....       | 234 |
| 午二、破其释难.....            | 234 |
| 午三、二位中应俱有俱无 .....       | 235 |
| 辰二、明未学宗派者之名言中亦无 .....   | 235 |
| 辰三、结如是破义.....           | 235 |
| 卯二、以中论之理破 .....         | 236 |
| 寅二、★破他生.....            | 236 |
| 卯一、叙计.....              | 236 |
| 卯二、破执.....              | 244 |
| 辰一、总破他生派.....           | 244 |
| 巳一、正破他生.....            | 245 |
| 午一、总破他生(第 14-16 偈)..... | 245 |
| 未一、以太过破.....            | 245 |
| 申一、正明太过.....            | 245 |
| 申二、抉择彼过.....            | 249 |
| 酉一、明他生犯太过之理 .....       | 249 |



|                                      |     |
|--------------------------------------|-----|
| 酉二、许太过反义亦无违 .....                    | 249 |
| 未二、破释妨难 .....                        | 249 |
| 申一、释难 .....                          | 249 |
| 申二、破救 .....                          | 253 |
| 午二、别破他生 .....                        | 256 |
| 未一、依前因后果破他生 .....                    | 256 |
| 申一、正破 .....                          | 256 |
| 申二、破释难 .....                         | 257 |
| 未二、依同时因果破他生 .....                    | 260 |
| 午三、观果四句破他生 .....                     | 261 |
| 巳二、 <a href="#">释世间妨难</a> .....      | 261 |
| 午一、假使世间共许他生释世妨难 .....                | 261 |
| 未一、世间妨难 .....                        | 261 |
| 未二、答无彼难 .....                        | 262 |
| 申一、二谛总建立 .....                       | 262 |
| 酉一、由分二谛说诸法各有二体 .....                 | 262 |
| 酉二、明二谛余建立 .....                      | 266 |
| 酉三、看待世间释俗谛差别 .....                   | 276 |
| 酉四、明名言中亦无乱心所著之境 .....                | 279 |
| 申二、正释此处义(第 27 偈) .....               | 284 |
| 申三、别释二谛体 .....                       | 285 |
| 酉一、释世俗谛 .....                        | 285 |
| 戌一、明于何世俗前为谛何前不为谛 .....               | 285 |
| 亥一、正义(第 28 偈) .....                  | 285 |
| 亥二、 <a href="#">释烦恼不共建立</a> .....    | 287 |
| 戌二、三类补特伽罗见不见世俗之理 .....               | 297 |
| 戌三、看待异生圣者成为胜义世俗之理 .....              | 300 |
| 酉二、释胜义谛 .....                        | 300 |
| 戌一、解释颂义 .....                        | 300 |
| 戌二、释彼妨难 .....                        | 301 |
| 申四、明破他生无世妨难 .....                    | 301 |
| 申五、明世间妨难之理 .....                     | 301 |
| 午二、明世名言亦无他生释世妨难 .....                | 302 |
| 巳三、 <a href="#">明破他生之功德</a> .....    | 303 |
| 巳四、 <a href="#">明全无自性生</a> .....     | 304 |
| 午一、 <a href="#">破计有自相（三应成）</a> ..... | 304 |
| 未一、圣根本智应成为是破诸法之因 .....               | 304 |
| 未二、名言谛应成堪正理观察 .....                  | 305 |

|                           |     |
|---------------------------|-----|
| 未三、应成不能破胜义生 .....         | 308 |
| 午二、释妨难 .....              | 309 |
| 巳五、明于二谛破自性生之功德 .....      | 310 |
| 午一、易离常断二见之功德 .....        | 310 |
| 午二、善成业果之功德 .....          | 310 |
| 未一、明不许自性者不须计阿赖耶等 .....    | 310 |
| 申一、▲释连续文（应成八难处） .....     | 310 |
| 申二、释本颂义 .....             | 313 |
| 申三、释所余义 .....             | 316 |
| 酉一、明灭无自性是不许阿赖耶之因由 .....   | 316 |
| 酉二、明虽不许阿赖耶亦立习气之所依 .....   | 318 |
| 未二、明从已灭业生果之喻 .....        | 321 |
| 未三、释妨难 .....              | 322 |
| 申一、释异熟无穷难 .....           | 322 |
| 申二、释违阿赖耶教难 .....          | 326 |
| 酉一、正释违教之文义 .....          | 326 |
| 酉二、离意识外说不说有异体阿赖耶之理 .....  | 329 |
| 酉三、明密意言教之喻 .....          | 329 |
| 辰二、别破唯识宗 .....            | 329 |
| 巳一、破离外境识有自性 .....         | 330 |
| 午一、叙计 .....               | 330 |
| 午二、破执 .....               | 332 |
| 未一、广破 .....               | 332 |
| 申一、破无外境识有自性之喻 .....       | 332 |
| 酉一、破梦喻 .....              | 332 |
| 戌一、梦喻不能成立识有自性 .....       | 332 |
| 戌二、梦喻不能成立觉时无外境 .....      | 335 |
| 戌三、梦喻成立一切法虚妄 .....        | 336 |
| 酉二、破毛发喻 .....             | 338 |
| 申二、破由习气功能出生境空之识 .....     | 340 |
| 酉一、破说由习气成未成熟生不生见境之识 ..... | 340 |
| 戌一、叙计 .....               | 340 |
| 戌二、破执 .....               | 340 |
| 亥一、破现在识有自性功能 .....        | 340 |
| 亥二、破未来识有自性功能 .....        | 341 |
| 亥三、破过去识有自性功能 .....        | 343 |
| 酉二、重破说无外境而有内识 .....       | 344 |
| 戌一、叙计 .....               | 344 |

|                        |     |
|------------------------|-----|
| 戌二、破执.....             | 346 |
| 酉三、明破唯识宗不违圣教.....      | 348 |
| 申三、明如是破与修不净观不相违.....   | 349 |
| 未二、结破.....             | 352 |
| 巳二、破成立依他起有自性之量.....    | 352 |
| 午一、破成立依他起之自证.....      | 352 |
| 未一、征依他起之能立明其非理.....    | 352 |
| 未二、破救.....             | 355 |
| 申一、叙计(唯识宗如何成立自证识)..... | 355 |
| 申二、破执.....             | 357 |
| 酉一、正破他宗.....           | 357 |
| 酉二、自宗不许自证亦有念生.....     | 359 |
| 戌一、此论所说.....           | 359 |
| 戌二、余论所说.....           | 361 |
| 酉三、释难.....             | 362 |
| 戌一、释余现量及比量难.....       | 362 |
| 戌二、释余意识难.....          | 364 |
| 未三、以余正理明自证非理.....      | 368 |
| 未四、明依他起有自性同石女儿.....    | 369 |
| 午二、明唯识宗失坏二谛.....       | 369 |
| 午三、唯龙猛宗应随修学.....       | 370 |
| 午四、明破依他起与破世俗名言不同.....  | 371 |
| 巳三、明说唯心非破外境.....       | 373 |
| 午一、解释地经说唯心之密意.....     | 373 |
| 未一、以释地经成立唯字非破外境.....   | 373 |
| 未二、复以余经成立彼义.....       | 374 |
| 未三、成立唯字表心为主.....       | 374 |
| 午二、明外境及内心有无相同.....     | 375 |
| 午三、解楞伽经说唯心之密意.....     | 377 |
| 未一、明说唯心都无外境是不了义.....   | 377 |
| 申一、以教明不了义.....         | 377 |
| 酉一、正义.....             | 377 |
| 酉二、明如是余经亦非了义.....      | 378 |
| 申二、以理明不了义.....         | 380 |
| 未二、明通达不了义经之方便.....     | 381 |
| 寅三、破共生.....            | 381 |
| 寅四、破无因生.....           | 382 |
| 丑三、破四边生结成义.....        | 384 |

|                      |     |
|----------------------|-----|
| 子二、释妨难.....          | 384 |
| 丑一、正义 .....          | 384 |
| 丑二、总结 .....          | 387 |
| 子三、以缘起生破边执分别.....    | 388 |
| 子四、明正理观察之果.....      | 390 |
| 癸二、★以理成立补特伽罗无我 ..... | 391 |
| 子一、明求解脱者当先破自性我.....  | 391 |
| 子二、破我我所有自性之理.....    | 392 |
| 丑一、▼破我有自性 .....      | 392 |
| 寅一、破外道所计离蕴我.....     | 393 |
| 卯一、叙计 .....          | 393 |
| 辰一、叙数论宗.....         | 393 |
| 辰二、叙胜论等宗.....        | 395 |
| 卯二、破执 .....          | 396 |
| 寅二、破内道所计即蕴我.....     | 398 |
| 卯一、明计即蕴是我之妨难 .       | 398 |
| 辰一、正义 .....          | 398 |
| 巳一、叙计 .....          | 398 |
| 巳二、破执 .....          | 399 |
| 辰二、破救 .....          | 401 |
| 卯二、成立彼计非理 .....      | 401 |
| 卯三、明计即蕴是我之余难 .       | 402 |
| 卯四、解释说蕴为我之密意 .       | 404 |
| 辰一、解释经说我见唯见诸蕴之义      | 404 |
| 巳一、明遮途遮遣所破是经密意       | 404 |
| 巳二、纵是表论亦非说诸蕴即我       | 405 |
| 巳三、破救 .....          | 406 |
| 辰二、依止余经解释蕴聚非我        | 407 |
| 辰三、破蕴聚之形状为我          | 407 |
| 辰四、计蕴聚为我出余妨难 ...     | 407 |
| 辰五、佛说依六界等假立为我        | 409 |
| 卯五、明他宗无系属 .....      | 410 |
| 寅三、破能依所依等三计 .....    | 411 |
| 卯一、正破三计 .....        | 411 |
| 卯二、总结诸破 .....        | 412 |
| 寅四、破不一不异之实我.....     | 414 |
| 卯一、叙计 .....          | 414 |
| 卯二、破执 .....          | 415 |

|                      |     |
|----------------------|-----|
| 寅五、明假我及喻.....        | 417 |
| 卯一、明七边无我唯依缘立如车.....  | 417 |
| 卯二、广释前未说之余二计.....    | 418 |
| 辰一、正义 .....          | 419 |
| 巳一、破计积聚为车.....       | 419 |
| 巳二、破计唯形是车.....       | 420 |
| 辰二、旁通 .....          | 422 |
| 卯三、释妨难.....          | 423 |
| 卯四、余名言义均得成立 .....    | 425 |
| 寅六、明此建立易除边执之功德 ..... | 425 |
| 卯一、正义 .....          | 425 |
| 卯二、释难 .....          | 426 |
| 卯三、车与我名法喻相合 .....    | 427 |
| 卯四、明许有假我之功德 .....    | 427 |
| 卯五、明凡圣系缚解脱所依之我.....  | 427 |
| 丑二、▼破我所有自性 .....     | 429 |
| 子三、观我及车亦例余法.....     | 429 |
| 丑一、例瓶衣等法 .....       | 430 |
| 丑二、例因果法 .....        | 434 |
| 丑三、释难 .....          | 436 |
| 寅一、难破因果过失相同.....     | 436 |
| 寅二、答自不同彼失.....       | 438 |
| 卯一、自宗立破应理 .....      | 438 |
| 辰一、于名言中许破他宗.....     | 438 |
| 辰二、于名言中许立自宗.....     | 438 |
| 卯二、自宗不同他过之理 .....    | 439 |
| 卯三、如成无性难成有性 .....    | 439 |
| 卯四、了知余能破 .....       | 440 |
| 壬三、说彼所成空性之差别 .....   | 442 |
| 癸一、略标空性之差别 .....     | 442 |
| 癸二、广释彼差别义 .....      | 443 |
| 子一、广释十六空.....        | 443 |
| 丑一、释内空等四空 .....      | 443 |
| 寅一、释内空.....          | 443 |
| 卯一、正义 .....          | 443 |
| 卯二、兼明所许本性 .....      | 444 |
| 寅二、释余三空.....         | 445 |
| 丑二、释大空等四空 .....      | 448 |

|                       |     |
|-----------------------|-----|
| 丑三、释毕竟空等四空 .....      | 451 |
| 丑四、释一切法空等四空 .....     | 454 |
| 寅一、一切法空 .....         | 454 |
| 寅二、自相空 .....          | 454 |
| 卯一、略标 .....           | 454 |
| 卯二、广释 .....           | 455 |
| 辰一、因(基)法自相 .....      | 455 |
| 辰二、道法自相 .....         | 455 |
| 辰三、果法自相 .....         | 456 |
| 卯三、总结 .....           | 457 |
| 寅三、不可得空与无性自性空 .....   | 457 |
| 子二、广释四空 .....         | 460 |
| 庚四、结述此地功德 .....       | 462 |
| 己三、释远行等四地 .....       | 462 |
| 庚一、第七地 .....          | 462 |
| 庚二、第八地 .....          | 465 |
| 辛一、明此地愿增胜及起灭定之相 ..... | 465 |
| 辛二、永尽一切烦恼 .....       | 466 |
| 辛三、证得十种自在 .....       | 467 |
| 庚三、第九地 .....          | 467 |
| 庚四、第十地 .....          | 467 |
| 戊三、明十地功德 .....        | 468 |
| 己一、明初地功德 .....        | 468 |
| 己二、明二地至七地功德 .....     | 469 |
| 己三、明三净地功德 .....       | 470 |
| 丙二、果地 .....           | 471 |
| 丁一、初成正觉之相 .....       | 471 |
| 戊一、正义 .....           | 471 |
| 戊二、释难 .....           | 472 |
| 己一、叙难 .....           | 472 |
| 己二、解释 .....           | 473 |
| 庚一、释不证真实义难 .....      | 473 |
| 庚二、释无能知者难 .....       | 476 |
| 辛一、正义 .....           | 476 |
| 辛二、明理 .....           | 476 |
| 丁二、建立身与力之功德 .....     | 476 |
| 戊一、建立身 .....          | 476 |
| 己一、法身 .....           | 476 |

|                       |     |
|-----------------------|-----|
| 己二、受用身.....           | 477 |
| 己三、等流身.....           | 478 |
| 庚一、于一身及一毛孔示现自一切行..... | 478 |
| 庚二、于彼示现他一切行.....      | 479 |
| 庚三、随欲自在圆满.....        | 480 |
| 戊二、建立十力功德.....        | 482 |
| 己一、略标十力.....          | 482 |
| 己二、广释十力.....          | 482 |
| 庚一、释处非处智等五力.....      | 482 |
| 庚二、释遍处行智等五力.....      | 485 |
| 己三、一切功德说不能尽.....      | 487 |
| 己四、知深广功德之胜利.....      | 488 |
| 丁三、明变化身.....          | 488 |
| 丁四、成立一乘.....          | 488 |
| 丁五、成佛与住世.....         | 491 |
| 戊一、释成佛时.....          | 491 |
| 戊二、释住世时.....          | 491 |
| ◆乙三、如何造论之理.....       | 493 |
| ◆乙四、回向造论之善.....       | 495 |
| 甲四、结义.....            | 496 |
| 乙一、何师所造.....          | 496 |
| 乙二、何人所译.....          | 496 |

学习目的：透过月称菩萨的《入中论》和《明句论》，才能真正了解龙树菩萨《中论》空性见解的密意

缘起赞：「无垢智轮满，无碍游虚空，除边执心闇，映邪说星宿。」

(前二句：)龙树菩萨开示空正见的无垢染的论著有很多特质。

学习者若了解这些论著，就能圆满诠释大小乘所谈的空性，不会像小乘那样批评大乘非佛说。

所以龙树菩萨的空性论适用于小乘的教法、也适用于大乘的教法，

而且对所有佛的教法都能够毫无阻碍地去了解。

(后二句：)空性的见解可以去除众生心中愚昧的边执见，有些是常见、有些是断见。

有情心中若有断见，会执什么都没有，没有造业、也没有感果，就会胡作非为而堕恶趣。

有情心中若有常见，会执轮回为常或轮回的安乐为常，造业而在轮回中不断流转。

即：执断见会让有情堕三恶趣；执常见会让有情不断在轮回中流转。

在佛教的宗义里面，除中观宗以外，其它的都称为说实事师，就是主张实有的宗派。

包括小乘的毗婆沙宗、经部宗、大乘的唯识宗。

因为他们有实有的见解，所以在中观宗来看，他们还不了解世间的实相。

他们的见解就像星星一样，在中观宗如日如月的光芒下完全被遮蔽。

在缘起赞的最后宗大师说，他的中观空性的见解是透过月称菩萨的论著才完全了解。

即：透过月称菩萨的论著，才能真正了解龙树菩萨的空性见解的密意。

月称菩萨抉择空正见的论著中很重要的有两部：入中论、明句论。

入中论和明句论虽然都是说空性，但是性质有点不太一样——

入中论是月称菩萨他自己对空性的一种体会。

就像题目所表达那样，入中论是引导进入中论的一部著作，它是解释中论的意义，不是逐字。

明句论是对龙树菩萨的二十七品中论逐品逐句的解释，所以其题目叫“明句”。

清辩论师也有类似的两部著作：属于意义解释的中观心论、属于句义解释的般若灯论。

正如宗大师在缘起赞所说，他是透过月称菩萨的论，才真正了解到龙树菩萨的空性见解的密意。

我们也要仿效宗大师的做法，透过月称菩萨的入中论来了解龙树菩萨空性的密意。

月称的入中论是根本颂，学习入中论的时候，要配合他自己写的入中论自释，

还要配合宗大师针对入中论根本颂和入中论自释所写的入中论善显密意疏。

看有没有希望透过这些论著来了解龙树菩萨的密意，即龙树菩萨关于空性的见解。

我们进行的方式是主要以宗大师的入中论善显密意疏为基础来学习。

学习时不是抓它的字句，先要抓它的科判，以善显密意疏的科判为主来了解月称的入中论。

然后以科判为架构，了解每一个科判所要说明的主题。

再根据善显密意疏里所引的成立这个主题的经典，看看这些经典所要成立的主题是什么。

入中论是月称菩萨透过他自己对空性的体会写出来的一部论，是对中论意义的解释。

所以刚开始学习的人如果透过入中论来了解月称的想法，会比较容易。



而明句论是对中论二十七品的逐字解释，所以一下子抓到月称的总体思想比较困难。  
所以建议初学者从入中论下手，先抓到月称对空性的想法，再进一步去学习他的明句论。  
格鲁派三大寺的学习次第也是这样。

他们先配合宗大师的入中论善显密意疏来学月称的入中论，  
之后再进一步配合宗大师的中论大疏正理海（是解释月称菩萨的明句论的）来学习明句论。

另一方面，入中论比较适合初学者的原因是：

入中论是把中论里面的重点或比较核心的内容抓出来，通过正理去更清楚地说明。  
所以读月称菩萨的入中论更能掌握中论的重点和核心，之后再看中论就比较容易。  
如果一开始就直接读中论，即使读完了也不知道重点在哪里，它想表达的是什么也不知道。

## 甲一、释题义

### 1.《入中论》的“中”指龙树菩萨的《中观根本慧论》

入中论善显密意疏以四大科判来解释中论：一、题名的意义；二、译师礼敬；三、论体；四、结义。

「**摩陀耶摩迦阿波达啰拿摩**」此论于印度四种语中，雅语为「**摩陀耶摩迦阿波达啰拿摩**」，  
藏语「**名『入中』**」，其所入之中，是《中观论》，如云「**为入中论故**」

这个题名里有两个重点：所要进入的“中”是什么？进入的方式是什么？

对“**中**”有三种理解：第一种指**空性**；第二种指**中观论典**；第三种指**了解空性的心**。

这里的“中”是指中观的论典，因为月称菩萨的《入中论自释》很明确地这样说。

那么这里的“中观论”是指龙树菩萨的《中论》还是指中观的论典？

凡是开示空性，都可以算是中观的论典。

龙树菩萨的《六论》和圣提婆的《四百论》和佛护菩萨的《佛护论》都是中观论典。

又《释论》于引《根本慧》时，每曰「**中观云云**」，故知是《根本慧论》也。虽《般若灯论》  
依「**摩陀耶摩迦**」字根，谓《中观论》与中观宗皆名中观。然此言「**中观**」，当知唯是（龙  
树）《中观论》，勿作余中观论及中观义解。

《根本慧》指龙树菩萨的《中论》，全称为《中观根本慧论》。

现在我们要确定的是，《入中论》的“中”不是指所有的中观论典，而是指龙树菩萨的中论。

### 2.怎样由月称菩萨的《入中论》进入龙树菩萨的《中观根本慧论》，有两个理门：

由此论入《根本慧》者。

（有人说：）有谓“**彼论**（指龙树菩萨的《中论》）**未广说世俗胜义自性**，此论广说，故能入彼”。

（宗大师：）然**抉择真实义之正理异门**，《根本慧》中较《入中论》尤广，故彼说未善。

自宗谓“**由甚深广大二门能入《根本慧论》**”。

“此论”指月称菩萨的《入中论》。《根本慧》指龙树菩萨的《中论》。

为什么会提出怎样进入的问题？因为月称菩萨还有一部《明句论》。

既然《明句论》已经对龙树的《中论》作解释了，为什么还要再写《入中论》来解释《中论》？

针对这个问题，有他人和自宗两种回答。

有人说，《中论》没有详细地说明世俗与胜义这两个的本质，

而《入中论》对此有详细的说明，所以《入中论》能进入《中论》——“故能入彼”。

**宗大师：**然抉择空性义的各种正理，龙树菩萨的《根本慧论》比《入中论》讲得更详细。

所以有人说的“中论没有详细说明胜义世俗自性”的讲法是有问题的。

因为实际上在讲胜义或空性部分的时候，《中论》讲得比《入中论》更多，故“彼说未善”。

透过甚深和广大这两个方面能够进入《根本慧论》。

广大门在《入中论》里面主要是讲初地到十地菩萨的广大行的部分。

**第一理门：**《入中论》是如何由甚深门进入《中观根本慧论》的——透过破自续与唯识的空性见解

**(理由：)**初如《自释》云：「智者当知此宗是不共法。」又云：「不通达真实义故，谤此深法，今欲无倒显示论真义故，造此入论，入中观论。」

**(宗大师：)**此说为显自宗(指应成派)所抉择之中观义，不共余中观师(指自续派)，

及显《中论》不可顺唯识释，故造《入中论》。

《显句论》说：「依缘假立之理，如《入中论》应知。」

又《根本慧论》与《显句论》，皆未广破唯识宗，惟此中广破。

**(结论：)**故依此论二种所为，乃能善解《根本慧论》之义，是为此论入中观之**第一理门**。P39

以下解释自宗说入中论如何由甚深门进入根本慧论。

一般而言，唯识、中观自续、中观应成派都承认龙树菩萨的《中论》所开示的空性义。

可是他们在理解龙树菩萨《中论》的空性义的时候，只有应成派的解释是完全正确的。

从应成的角度来看，唯识和自续对中论的解释特别是对空性部分的解释是有问题的。

因此《入中论》站在应成的立场来指出唯识和自续解释中论的问题在哪里，并加以破斥。

并且显示应成对空性的看法与唯识和自续对空性的看法是不一样的。

就是这样以甚深门的方式进入龙树菩萨的《根本慧论》。

为什么唯识也是龙树菩萨的《中论》的追随者？这个讲法是有根据的——

世亲菩萨最初是学小乘宗义，他那时完全否定“大乘是佛说”，认为大乘经论都不是佛说。

他甚至批评龙树，说龙树说的这些大乘教法都是他自己的心臆造出来的，他是魔的化身。

世亲菩萨的哥哥无著菩萨是大乘的唯识宗，龙树菩萨是大乘的中观宗。

世亲菩萨既然说哥哥无著是龙树的追随者，意思是唯识的宗义还是随顺龙树的宗义的。

不过他们之间差了五百年，龙树是在佛灭度四百年后出世；无著是在佛灭度后九百年出世。

但世亲菩萨来看他们两个好像是“一丘之貉”——龙树菩萨是魔的化身，圣无著是他的追随者。

**(结论：)**故依此论二种所为，乃能善解《根本慧论》之义，是为此论入中观之**第一理门**。

“故依此论”即月称菩萨的《入中论》。

**二种所为：**在这部《入中论》里面，①他指出唯识宗解释的《中论》的空性义是不对的；

②指出自续派解释的空性义也是不对的。这二种所为都不是龙树菩萨所说的真正的空性义。

**第一理门**指甚深门；(第二理门指广大门)。

这句话是结论，前面是其理由——从“初如《自释》云”开始。

**破自续派：不通达真实义故，谤此深法：**空性义是甚深之法，非常重要。

可是由于不了解的缘故，所以去诽谤它或者舍弃它。这里指的是中观自续派。

**今欲无倒显示论真义故，造此入论，入中观论：**“论”指中论。

到这里为止引了《入中论自释》两段文，是说中观自续对《中论》的解释是有问题的。

宗大师通过这两段引文说，应成派所抉择的中论的空性义跟自续派所抉择的空性义是不一样的。

**破唯识宗：**“及显”后边是破唯识宗，他们对中论空性义的理解也是有问题的。

这里有两个重点：“显《中论》不可顺唯识释”：不可顺着唯识的思想来解释中论的空性义。

这是他造入中论的第一个理由。宗大师的根据是月称菩萨的《显句论(明句论)》。

月称在明句论提到的**依缘假立**之理主要是说明有外境。有外境的道理可以从《入中论》了解。

这句话显示，明句论提到入中论透过依缘假立成立有外境的道理，**是要破唯识不承认外境。**

明句论中没有直接去破唯识，但是这两句提到你要破唯识，可以看入中论的依缘假立之理。

这是讲为什么《中论》的空性义不能够随顺唯识的思想来解释。

**又《根本慧论》与《显句论》，皆未广破唯识宗，惟此(指入中论)中广破。**(造入中论的第二个理由)

龙树菩萨的《中论》和月称菩萨的《显句论》都没有广破唯识宗，故在《入中论》里面广破。

**第二理门：**学习《入中论》中的**广大门**才能全面理解《中论根本慧论》当中的空性义

二、由广大门入中观者。圣者宗，不以有无通达甚深真实义慧而判大小乘。但《根本慧论》除甚深品外，未别说有广大大乘法。此论说彼以无边理门，广说法无我义，故于大小两乘中，唯为大乘所化而造。

如《自释》云：「又为光显法无我故，宣说大乘亦应正理，欲广说故。声闻乘中，则唯略说。」此说最显，后当广释。

是故若于彼论所说道中，别以圣者所说大乘广大道而满足之，极为善哉。为满足彼故，宣说异生地三法，圣位有学十地及果地。又于五地、六地次第，宣说依止静虑自性、修正奢摩他，以观察二无我真实义之妙慧修毗钵舍那。

故于思维《根本慧论》义时，若不忆及此论(指入中论)所说诸法，而思维甚深广大和合之道次者，则知彼人失于造《入中论》之**二种所为**。

故依此论由**广大门**入《根本慧论》之道，即是入中观之**第二理门**。龙树菩萨在中论当中所开示的空性，不仅大乘要修，小乘也要修。

龙树菩萨在《中论》当中所开示的空性，不仅大乘要修，小乘也要修，但是修法有所不同。大乘必须要透过无边正理来思维空性，小乘则不需要这样。

**无边正理**指配合广大行道次第，即慈心、悲心、增上意乐及世俗菩提心等内容。

这个部分《中论》没有很清楚地说明，但是在《入中论》里面有很清楚的说明。

如《自释》云：「又为光显法无我故，宣说大乘亦应正理，欲广说故。声闻乘中，则唯略说。」

法无我指空性。就是说，在大乘当中说明空性的正理是广说的，即透过无边正理。

也就是说，大乘不只是空性，还结合了空性及其助伴-广大行的道次第。

而在声闻乘的经论当中对空性只是略说而已，意为他们的空性没有结合广大行的道次第。这说明大小乘的差别很大。可是仅看《中论》就看不出这点，因为《中论》大部分都在讲空性。这样会以为中论是共大小乘的。当然中论是共大小乘没错，但是中论主要是针对大乘。但是仅看《中论》，看不出广大行的部分。

入中论很清楚地说，中论所说的空性是大乘的空性，并且补充了中论里没有特别提到的广大行。而且是透过龙树《中观宝鬘论》里的抉择广大行道次第的部分，来补充说明中论的空性道次第。所以可以说《入中论》里面广大行的部分补充了《中论》里面没有说的部分。

**此说最显，后当广释：**可以很清楚地看出大小乘讲空性的差异，当然修时也有差异。

**是故若于彼论(指中论)所说道中,别以圣者(龙树菩萨宝鬘论)所说大乘广大道而满足之,极为善哉。**

宗大师解释说，在《中论》所说的甚深空性的道之上，

再把龙树菩萨在《宝鬘论》中所说的广大行的道次第加上说的话，是非常好的。

意思是他很称赞《入中论》的这种做法。

若《入中论》不这样把广大行道次第加到中论上，有人会误解为中论的空性是针对小乘说的。

**为满足彼故，宣说异生地三法，圣位有学十地及果地。**

为了补充《中论》的缘故，《入中论》中宣说了凡夫地三法：大悲心、菩提心、无二慧，以及从初地到十地的菩萨。这些都是在《中论》空性义的基础上，开示广大行的道次第。

特别在第五地主要讲静虑部分；第六地讲观的部分。果地指佛地。

整个《入中论》分为十一个部分来说明《中论》，即菩萨十地加上佛地。

异生地三法是放在初地菩萨的部分，在第一发心里面讲。

**故于思维《根本慧论》义时，若不忆及此论(指入中论)所说诸法，而思维甚深广大和合之道次者，则知彼人失于造《入中论》之二种所为。**

假设有人在思维龙树菩萨的《中论》时，没有抓到月称《入中论》所说的结合广大行道次第，就等于他没有掌握到《入中论》补充的广大行道次第部分，即失去了广大行道次第。

这里主要说学习《中论》时，不仅要思维甚深道次第，还要像入中论所说结合广大道次第，二不可缺。

如果缺了广大行道次第，他就是没有了解到《入中论》提到的第二种所为。

**二种所为：**月称菩萨造《入中论》有两个目的：让学习者不颠倒地正确地进入《中论》。

透过甚深门的目的：让学习者能够分辨出唯识宗和自续派解释空性义时的不共在哪里。

还有他们的这些解释在应成派看来有哪些问题。了解了这三者的差异，就达到了第一个目的。

结合广大门道次第的目的：如果除了甚深门道次第之外，再结合广大行道次第，那就抓到了月称菩萨造这部《入中论》的第二个目的。

月称菩萨造《入中论》的这两个目的，就是带领学习者怎样进入《中论》。

如果学了《入中论》还是没有了解这两个目的，等于是没有真的了解《入中论》。

另外只学《入中论》不看《中论》，也不对。因为《入中论》只是彻底了解《中论》的工具。

工具学好了却不去挖宝藏，这样很可惜！



## 甲二、释礼敬

### 「顶礼曼殊室利童子」

顶礼妙吉祥者，是法先王之遗制，以此论为胜义阿毗达磨，宣说慧学为主故。

这个礼敬是翻译者加上去的，礼敬的对象是文殊菩萨。

从礼敬对象可以看出，这部论主要开示三增上学中的慧增上学，三藏中的论藏。

另外说明译师希望在翻译过程中能顺利译完，没有障碍。

西藏先王制定法律，译的论如果是慧增上学，就要“礼敬文殊师利菩萨”。

汉地把三藏译成经律论，不太恰当。

经律论的论在西藏是翻译成“阿毗达磨”，这个阿毗达磨不一定指论，还可以指经。

所以可能翻译成“阿毗达磨藏”比较正确。

§ 藏地是从宣说的主题来分：阿毗达磨藏抉择增上慧学；修多罗藏主要是开示增上定学。

经律论三藏的“经”汉地翻译成“经藏”，在西藏翻译成“修多罗藏”，这是音译。

修多罗藏也可以是经、也可以是论，不一定是经。

§ 汉地是从作者来分：作者是佛的就是经藏；作者不是佛的就是论藏。

通常经是佛说的显教的部分；佛语包含显教经跟密续的续。

汉译的论藏跟藏译的阿毗达磨藏有四句关系，或者说四种联系——

是论藏不是阿毗达磨藏：如弥勒菩萨的现观庄严论。因为它不是抉择慧学为主，是抉择定学。

是阿毗达磨藏不是论藏：比如般若经。般若经是佛说，不是论，但是抉择的是空性慧。

二者皆是：比如入中论，它是论，又是抉择慧学的。

二者皆非：比如杯子、柱子等。

汉译的经藏跟藏译的修多罗藏之间也有四句关系，或者说四种可能性——

是修多罗藏不是经藏：例如弥勒菩萨的现观庄严论。它不是经是论，开示增上定学。

是经藏不是修多罗藏：比如般若经，它是经但不是修多罗藏，因为它开示的是增上慧学。

二者皆是：比如《圣虚空藏经》，主要开示菩萨的戒律。既是经藏又是修多罗藏。

律藏主要是小乘的律仪，大乘的律藏属于增上定学。

二者皆非：如上边讲的杯子等。

### 音频入中论密意 2006TP-002

我们要以利益如虚空般的有情的利他心来学习广大行的道次第，这是属于福德资粮。

有属于福德资粮的广大行的道次第(世俗谛)和属于智慧资粮的甚深见的道次第(胜义谛)。

这样以自利和利他的心去积累智慧资粮和福德资粮，才能达到究竟。

假设没有了解这两种道次第，就无法做到真正的自利与利他。

现在我们学习的《入中论》就是开示这两个道次第的一部论著。

透过《入中论》的学习可以了解这两个道次第，透过这两个道次第去累积福慧资粮。

最终去成就一切安乐来源的佛果位。应该以这样的发心来听闻《入中论》。

### 甲三、释论义

分四：乙一、造论方便先申礼供，乙二、正出所造论体，乙三、如何造论之法，乙四、回向造论善根。  
结合科判和根本颂解释论文结构

#### 乙一、造论方便先申礼供

初又分二：丙一、总赞大悲，丙二、别礼大悲。今初

总赞大悲的意思是不去区分大悲心的种类，对整体的大悲心作礼赞。

别礼大悲就是把大悲心分为三类：缘生大悲、缘法大悲、无缘大悲。对这三种大悲礼敬。

这里是说为什么要礼赞大悲，其理由何在。丙一、总赞大悲——

声闻中佛能王生，诸佛复从菩萨生，大悲心与无二慧，菩提心是佛子因。[1]

悲性于佛广大果，初犹种子长如水，常时受用若成熟，故我先赞大悲心。[2]

前七句是月称菩萨在《入中论》开头礼赞大悲心的原因，即前七句是最后句的因。

把科判与《入中论》根本颂结合起来讲，紧扣《入中论》的架构进行。

即先讲科判，直接讲根本颂，然后再回过头来看《善显密意疏》的解释，这样才会紧抓架构。

丙二、别礼大悲

最初说我而执我，次言我所则着法，如水车转无自在，缘生兴悲我敬礼。[3]

众生犹如动水月，见其摇动与性空。[4]

前四句为缘生大悲；“摇动”为缘法大悲；“性空”为无缘大悲。

#### ▲生起大悲心的基础——出离心和悦意慈：

大悲心要有大慈或悦意慈作为基础。悦意慈就是像母亲深爱她的独子这种心理状态。

要有悲，先要有三士道中的中士道次第的基础。

中士道要生起自己不忍轮回苦、想从轮回中解脱出来的出离心。

本来出离心是自己要解脱轮回的想法，大悲心是要把这种想法扩展到一切有情。

也就是不忍心看到一切有情在轮回中受苦。

这种大悲如果有造作，就还不能称为真正的大悲心，必须要达到无造作。

达到无造作任运而起的程度，才可以说真正达到了大悲心生起的标准。菩提心也是同样。

无造作地愿一切有情都能够脱离苦及苦因，有这种想法就是生起了大悲心。大悲心是思心所。

广论的中士道和上士道说：假设中士道的出离心没有修得很好，那么上士道的大悲心也无法修好。

这两者有绝对的关联。广论的科判“生起出离心(意乐)之量”有提到这个问题。

这里引了嘎当派霞惹瓦的说法：如果你对苦谛的思维很表面、对整个轮回苦没有深刻的体会，那对断除苦因的集谛、以及成办证灭和修道的心就都不会很坚固。

更进一步说，如果知苦断集证灭修道的心不强，那么到了上士道，对大悲心的欲求也不会强。

因为你自己的心中都没有体会到被轮回苦所逼迫的感受，更难体会到自己以外的有情的苦。

所以真正的大悲心很难生起。进一步，你为众生的解脱愿成佛的菩提心也很难生起。

这一段主要是说，假设没有中士道强烈的出离心为深厚基础，后面的道都无法坚固地生起。  
所以中士道的法类，尤其是出离心部分，是一切道次第教法的核心或重要基础。

虽然大悲心的基础是悦意慈，但是大悲心跟中士道的出离心也非常有关联。  
假设你有悦意慈的基础，但是中士道的出离心没有修好的话，大悲心就不能真正生起。  
慈心是大悲心的基础，慈心的生起跟慈心之前的(知母等)有关系，跟出离心没有直接关系。  
或者反过来讲，中士道的出离心与上士道的悦意慈比较没有直接关系。  
中士道的出离心跟上士道的大悲心有比较紧密的关系。  
但是在上士道，慈和悲的关系是：慈是悲的基础，先要有慈，然后才有悲。  
所以，如果大悲心要生得好，一定要在中士道时出离心生得好。

产生悦意慈有一个顺序，必须先要知道一切有情都曾经当过自己的母亲，知母、念恩、报恩。  
还要加上自他平等、自他交换，这是生起悦意慈主要的因。  
然后在悦意慈的基础上，进一步生起大悲心，这个大悲心还与中士道的出离心有关系。  
原因是什么？假设没有中士道的先缘自己不能忍受轮回的苦的体验，  
那你对其他有情受苦就不能以同比心去对待，没有办法生起“他的确很痛苦”的感受。  
所以一定自己先要体会到被轮回所逼迫而无法忍受的痛苦，  
你才能进一步体会到其他有情在轮回中所受的苦，对他人的苦无法忍受的心才会产生。  
假设你自己没有先体会到轮回的苦，你看到一个其他有情，而且这个有情是你的敌人，  
那你不仅不会不忍他在轮回受苦，甚至他受苦的时候，你反而会觉得很高兴。  
这个原因就是自己没有真正体会到轮回的苦，想脱离轮回苦的出离心没有真正产生，  
对敌人才会有兴灾乐祸的感觉。  
这里提到的重点是：中士道的出离心跟上士道的大悲心有紧密的关系。

看到有的国家很贫穷，没有吃或者生病，一般人看到这些都会觉得很可怜，生起怜悯心。  
可是这种怜悯心是很短暂的，不能称为大悲心。  
大悲心是不只是这种暂时的苦无法忍受而已，而是看到有情生生世世受苦无法忍受。  
他希望有情生生世世都能够从痛苦中脱离出来。  
所以他不管是暂时还是究竟都能利益到有情，有这样的想法才是大悲。  
暂时看到有情没有吃没有穿，很苦，只想到这样的话，不是大悲心，只能算是怜悯心。

### ▲简述大悲心的三种分类及差别

缘生大悲：只缘众生，不缘众生之上的任何特质。  
缘法大悲：在这个基础上进一步思考众生是无常的性质，受苦的情况，没有常一自在。  
常一自在空是粗品补特伽罗无我。在应成看来这些都是世俗法范畴，所以归于缘法大悲。  
无缘大悲：当思考细品无我，也就是应成派所说的空性的时候，这个部分就归为无缘大悲。  
也就是思考众生是无实有的，不是自己方面成立的，众生这个名言所指的对境是找不到的。  
这三个是相同的概念，是应成派所说的空性，或者说是细品的无我。

这三种大悲都是不忍众生受苦的心。

缘生大悲只缘众生，没有另外的心来辅助它。缘法和无缘有另外的心来辅助。

缘法大悲心除了大悲心之外，还有另外一个辅助它的心。即——

并不是大悲心本身去观察众生是无常、苦，而是另外一个心去观察众生是无常、众生是苦。

以这个另外的心来辅助大悲心的时候，就叫缘法大悲。

无缘大悲也同样，除了有不忍众生苦的大悲心，另外还有一个辅助的心去观察众生是无实有。

因为从应成派的角度，如果只有不忍众生苦的大悲心，没有观察众生无实有的心来结合——

那么这样的大悲心是有过失的大悲心，因为这种大悲心会把众生看成是实有。

在不忍众生苦的大悲心之上，结合观察众生是无实有的心，这才是没有过失的大悲心。

也就是要结合观察细品无我的心或观察空性的这种心，这就是平常说的三轮体空的概念。

比如：不执著布施的人是实有、布施的对象是实有、布施是实有——这样的布施才是清净的布施。

同样，观察众生无实有的大悲心才是真正清净的毫无瑕疵的大悲心。

所以，无缘悲心是结合空性的悲心，这种悲心才是无污染的、无过失的、最清净的。

#### **为什么无缘大悲心的力量最强**

如果以空性去结合大悲心、对有情无实有看得很清楚的话——

就会对有情是实有的执著是颠倒的、是虚假的、会欺骗我们或者愚弄我们看得很清楚。

这样你对有情会生起更强烈的悲心。

就是说，当你把了解有情无实有的这种心与大悲心结合的话，对你的大悲心会有加持的作用。

比你只是对有情生起大悲心（缘生大悲）的力量更强。

也就是说，你更能看出实有执的过失在什么地方，你会更想把它去除。

你也会知道，众生就是因为实有的执著才会不断地在轮回当中流转，

所以你对众生受到实有执的主宰和控制而不忍的心就更强。

所以大悲心结合了解众生是无实有的这种心有很多的好处，

让我们更清楚地看到实有执的坏处，也让我们对有情生起更强烈的悲心。

再强调一下，不管是缘法大悲还是无缘大悲，不是大悲心本身缘法或大悲心本身去缘无实有，

而是有两个心——不忍众生苦的大悲心以及它的辅助的心。

总之应成派以下的无我都归纳到缘法的部分。

缘不忍众生苦的大悲心结合众生无实有的心，这两个心结合在一起，才是无缘大悲心。

无缘大悲：不忍众生苦的大悲是具有世俗行相的心；缘众生无实有的心是具有胜义行相的心。

观察众生无实有的心在这种状态下属于分别心，它与不忍众生苦的大悲心心可以同时存在。

具有世俗行相的心与具有胜义行相的心虽然是同时存在，但并不是相应的关系。

所谓的“相应”指心与心所之间的五种相应关系，它们的所缘要一模一样。

而这两种心的所缘不同，所以不可说这两种心是相应关系，只能说是同时存在的。

加行道以上都具有这种无缘的大悲。



**缘法大悲**：也是有两个心，一是不忍众生苦的大悲心，另外一个辅助它的心。

辅助的心就观察众生是无常、是苦，没有常一自在。

总之这个辅助心就是应成派主张的无实有以外的，即自续以下所认的无我。

这些无我在应成看来都要归到**世俗法类**，因为这些都不是法的究竟实相。

当然唯识和自续都认为自己认的无我是最究竟的，是法的究竟实相。

所以不忍众生苦的大悲心，结合观察有情之上的世俗法类的悲心还是归要缘法大悲当中。

即：只有观察众生无实有的悲心才归到**无缘大悲**，其它的都归到**缘法大悲**里面。

**众生犹如动水月，见其摇动与性空**：“摇动”与“性空”都要结合前一句。

以前句为基础，看见它摇动的一面，又看见它性空的一面。“**摇动**”为缘法；“**性空**”为无缘。

**最初说我而执我，次言我所则着法，如水车转无自在，缘生兴悲我敬礼！**（**缘生大悲**）

**众生犹如动水月，见其**摇动**，缘生兴悲我敬礼！**（**缘法大悲**）

**众生犹如动水月，见其**性空**，缘生兴悲我敬礼！**（**无缘大悲**）

以上讲三种大悲心分类，下面回到科判“总赞大悲”。

### 丙一、总赞大悲

此中有二：丁一、明大悲心是菩萨之正因，丁二、明彼（指大悲心）亦是菩萨余二因之根本。

#### 丁一、明大悲心是菩萨之正因

（此）又分三：戊一、明二乘从佛生，戊二、明诸佛从菩萨生，戊三、明菩萨之三种正因。

声闻中佛能王生，诸佛复从菩萨生，大悲心与无二慧，菩提心是佛子因。[1]

悲性于佛广大果，初犹种子长如水，常时受用若成熟，故我先赞大悲心。[2]

前七句是第八句的因，不仅如此，前七句本身其实就是在赞叹大悲心。

第一偈：声闻独觉都是从佛生，诸佛的源头是菩萨，菩萨的因是大悲心、无二慧、菩提心。

第二偈：说明悲的重要性，修道之初、修道期间、结果成佛，这三个阶段大悲心都很重要。

他要讲的是：菩萨的三个因中，大悲心是最重要，因为一切的源头都是来自于大悲心。

赞叹大悲心其实也就是礼敬大悲心，因为礼敬也可以通过嘴巴。

“悲性于佛广大果，初犹种子”说明大悲心是无二慧跟菩提心的因。

初、中、后阶段大悲心都很重要，尤其是在最初的阶段更显得重要。

因为这个阶段没有无二慧，也没有世俗的菩提心，只有大悲心。

所以说，大悲心是另外两个菩萨的因的基础。

为令悟入《中观论》故，月称论师造《入中论》。非但不得以余论所礼声闻独觉为礼供之境，即较之诸佛菩萨，亦应先赞诸佛最初胜因，救护生死牢狱所系一切无依有情为相，因立果名号称佛母之大悲心。

这段是还没有正式进入礼赞大悲心之前宗大师解释月称的《入中论自释》的内容。

一般论体之前的礼赞，如果是小乘的论典，礼赞的对象是声闻独觉；大乘论典礼赞诸佛菩萨。不管是小乘论典还是大乘论典，他礼赞的对象都是达到结果的补特伽罗。

唯独这部论是礼赞这些结果的因，礼赞它的源头大悲心。

所以这部论的**礼赞对象**与其它论典不同，这段就是要说明这一点。

依《入中论》这种模式，平常我们在皈依或者礼敬的时候，

如果我们皈依或礼敬的对象能转成我们心中那小小的悲心的话，可能对我们的利益会更大。

## 戊一、明二乘从佛生

对应的根本颂：**声闻中佛能王生**。意为：声闻独觉这二乘都是从佛陀当中产生的。

假如没有佛陀，声闻独觉行者即使想要解脱而修道，也不得其门而入。

只有佛知道他们的解脱之门，而且完全知道他们的根性，会观待他们的需求而给予适当的法。

比如佛观察这类行者没有办法直接进入大乘，必须要走先自己解脱的路，然后回小向大。

没有佛，这类行者根本就不知道如何解脱；透过佛，他们才能达到目标，所以是从佛而生的。

### ◆ 1. 解释声闻

藏文的“声闻”：从佛那里听闻正确的教授，然后把这些教授转述给别人听闻。

“声 nian”是他从佛那里听；“闻 tui”是让别人听闻，即告诉别人。

声闻行者的个性比较合群，比较喜欢团体生活。

独觉行者比较喜欢离群索居，喜欢独自在清静处精进修行，精进心比声闻强。

而且他在证得独觉果位的最后一世是不听法的，因为他在此世之前所需要法已经听够了。

他独自一人在寂静处或阿兰若处静静修行，然后证得独觉果位。

### 音频入中论密意 2006TP-003

上次讲到《入中论善显密意疏》的书首礼赞，分为总赞大悲跟别礼大悲。

总赞大悲部分是没有区分大悲心的种类，从整体上去礼赞。

别礼大悲部分是把大悲心分为三类而作礼敬。

第一偈与第二偈是总赞大悲心。

如何总赞大悲心？声闻独觉从佛而生（第一句），诸佛的成就是要透过菩萨修行才能成就（第二句）。

从源头去追溯，可以找到成为菩萨的三个因：大悲心、无二慧、菩提心（第三、四句）。

其中大悲心又是无二慧与菩提心的根本，总赞大悲的原因就在这里。

**科判：**丙一总赞大悲：丁一、明大悲心是菩萨之正因（第一偈）：丁二、明彼亦是菩萨余二因之根本（第二偈）。

丁一分三：戊一、明二乘从佛生；戊二、明诸佛从菩萨生；戊三、明菩萨之三种正因。

戊一对应“声闻中佛能王生”。戊二对应“诸佛复从菩萨生”。

戊三对应后二句“大慧心与无二慧，菩提心是佛子因”。此“菩提心”指**大乘世俗发心**。

（第一种解释：）从他闻正教授，修行证得声闻菩提果，能以此义令他闻，故名声闻。令他闻者，如经说「所作已办，不受后有」等。

(断诤:)无色界声闻虽无此义,然不为过,以有彼名者不必定有彼义,如陆生莲华亦得有水生之名也。

(第二种解释:)又声闻之梵语「萨啰波迦」亦训「闻说」。从诸佛听闻成佛妙果之道,为大乘种姓求彼道者说故,名曰声闻。如《法华经》云:「我等今者成声闻,闻佛演说胜菩提。复为他说菩提声,是故我等同声闻。」此二义虽菩萨与声闻相同,然「闻说」之义正属声闻。

(断诤:)有说第三句中无「胜」字,故前句是大乘菩提,后是声闻菩提。但疏意不然,前是大乘菩提,次是往菩提之道。若谓何者?菩萨虽亦从。佛听闻佛道,为所化宣说。然经说「声闻」,意取但说彼道,而自身全不修者。

《入中论善显密意疏》对“声闻”有两种解释:

第一种解释是字面上释“听闻”。按藏文,“声 nian”是自己从别人那里听闻。

“闻 tui”是让别人听闻,即自己证得果位之后,再把自己所学的内容让别人知道。

意为:声闻行者从佛那里听闻正教授,自己修行证得阿罗汉之后,再把这个正教授告诉别人。

通常在让别人听闻的时候,他会像经里所说的讲自己是“所作已办,不受后有”。

第二种解释:藏文叫“闻说”,这是根据法华经,藏文叫《正法白莲花经》或《妙法白莲花经》。

经云:“我等今者成声闻,闻佛演说胜菩提。复为他说菩提声,是故我等同声闻。”

第一句的“我等”指声闻阿罗汉,即已经成就声闻的阿罗汉果位。

第二句指他们虽然已经成就阿罗汉果位,但是要回小向大。“胜菩提”指佛果位。

意为他们希望佛为他们开示成就佛果位的方法。

第三句的“菩提声”指成就佛果位的菩萨道。

虽然他们已经回小向大了,不是一般的声闻了,但是就听闻来讲,他们还是跟声闻类似。

按照藏文,第三句没有“他”字。这里指佛为成就阿罗汉果位的人开示菩萨道。

前三句说,有些人已经成就了阿罗汉,他们希望佛为他们开示佛果位及成就佛果位的菩萨道。

说者是佛;听者是已经成就阿罗汉果位的声闻,所以第三句没有“他”的意思。

这里听起来有点复杂。第一种解释没有问题,即自己从佛听闻正教授,然后让别人听闻。

第二种解释是根据《法华经》,有关回小向大。它把“听闻”解释成“闻说”。

“闻说”的“闻”指声闻阿罗汉去听闻;“说”的主词是佛,闻佛所说佛果位和菩萨道。

根据藏文,可以把“闻说”也理解成声闻,所以第四句说“是故我等同声闻”。

把藏文解释成中文很复杂,有点困难。

这两种解释,听者不同;第一种听者是二乘行者;第二种是二乘阿罗汉。

这两种主要的区分:前者是修小乘道的行者;后者是修大乘道的行者。

第一种解释的断诤:有人说,无色界的声闻并没有这样的意思啊。

这里要说明,不管是哪种解释,都有一个共同的地方,就是都是从佛那里听闻正教授。

不过一个是听闻成就小乘阿罗汉果位的正教授;一个是听闻成就大乘佛果位的正教授。

听闻之后他们要对别人宣说,这点来讲是类似的。

所以我们可以说,其实《法华经》讲的声闻的对象应该是指菩萨。

虽然“声闻”这个词一般是用在小乘行者，可是就听闻和为人宣说这两点来讲有共通的地方。所以在《法华经》里面也可以把菩萨称为声闻。

比如舍利弗尊者，佛说“声闻舍利弗”，实际上他是菩萨。

佛称他为声闻，是说他虽是菩萨，但他也像小乘声闻行者一样从佛听闻，只不过听的是大乘教法。

小乘行者和菩萨都是从佛听闻并为人宣说，这点类似，所以小乘行者和菩萨都可以称为声闻。

**第二种解释的断诤：**有人说，既然菩萨也可以称为声闻，小乘也叫声闻，那是不是毫无差别？

主要差别：小乘行者听佛说声闻道而成就阿罗汉果位之后，他会宣说声闻道。

大乘行者也会从佛那里听闻声闻道，也会对别人讲声闻道，但是他自己本身不修声闻道。

他们同样从佛那里听闻并为别人宣说，但是小乘修声闻道，大乘不修声闻道。

## ◆ 2. 解释中佛

「中佛」之「佛」，《释》说：「佛之真实于三类补特伽罗处转。」

**(断诤：)**有谓此说「达朵佛陀之声于三类补特伽罗处转」，此说甚善。如云：「达朵为真实。佛陀为觉悟。」以取觉悟真实为佛陀时，则三类补特伽罗皆有其义。「觉悟真实之声，亦诠释支佛。」但今误译为佛。佛陀之声，虽可通译为佛，但于此处则失当。以佛陀声亦诠释「华开」及「梦觉」，非必须译为佛也。

这里要把“佛”理解成觉悟的意思，不是指佛陀的佛。

如果把“佛”理解成觉悟，那么对声闻也可以用，对大乘也可以用。

“中”的意思是介于声闻与大乘二者中间，胜于声闻乘、劣于大乘。

劣于大乘是因为他没有大悲心，没有办法成就佛的一切相智。

胜于声闻乘是因为他的福德资粮和智慧资粮都比声闻乘超胜。

**(解释“中”：)**「中」者谓诸独觉辈。由百劫中修集福智胜进，故胜出声闻。然无福智二资粮、一切时遍一切有情之大悲及一切相智等，劣于正觉，故名曰中。

宗大师的《入中论善显密意疏》是依照月称菩萨的《入中论自释》来解释的。

如果有《入中论自释》对照，就能很清楚地看出宗大师是怎么解释的。

“百劫中修集福智”与“无福智二资粮”似乎相违，有人就提出质疑——

**(他宗：)**有谓：此智慧胜声闻之义，如云「离所取分别」(此句出自《现观庄严论》)。

现观是依照瑜伽行中观自续派来解释：声闻修的是补特伽罗无我；独觉主要修二空。

这里的“所取”就是独觉的主要所修——能取所取二空。

这样就解释了为什么独觉的智慧胜于声闻，因为修二空比修补特伽罗无我智慧更高。

但是应成派不会接受这样的解释，应成认为声闻、独觉、大乘修的见解都一样，都是修空性。

所以如果解释成独觉的智慧胜于声闻的话，应成派无法认同。

**(自宗：)**彼说非理，此宗(指应成派)说声闻独觉亦能通达一切诸法无自性故。

“此宗说声闻独觉亦能通达一切诸法无自性故”：(此为应成八难处之一)

不仅是大乘行者能够了解法无我,也就是了解空性,声闻独觉行者也能了解法无我,了解空性。意为智慧并无差别。中观应成不承认瑜伽行自续派所说的三乘智慧有差别。

**即彼(指入中论自释)说者,亦许彼(指应成派的讲法)义故。**

上边引的《入中论自释》是以应成派的宗义为基础来谈的,故不能从瑜伽行自续的角度理解。

**故知《释论》(指入中论自释)说「智胜进」为胜出。言「胜进」者,谓所修道渐进渐妙。此复于百劫中勤修福智,非若声闻不耐久修。**

这里从应成的角度解释为什么独觉的智慧胜过声闻,主要是从修行的时间来分优劣。

因为成就独觉阿罗汉果位需要在百劫中修;声闻行者的修行时间大概是三世。

这段话在解释“由百劫中修集福智胜进,故胜出声闻。”

以下讲为什么独觉的福智不可以称为福智资粮的理由。有福智而没有福智资粮,原因在哪一

**虽诸福智皆可名为资粮,然资粮之正义,乃无倒修行无上菩提之方便,能摄受自果者。如《显义论》(即狮子贤的明义释)说:「大悲心等正行,以能摄取大菩提故,乃名资粮。」**

因为福智资粮是有定义的,必须要有大悲心的正行来摄持的。

意为:能够引导他人进入佛菩提的福智,才可以称为“福智资粮”。这是根据《明义释》。

龙树菩萨的《中观宝鬘论》里面也有这样的一段话:

能够成就法身的因,才可以称为智慧资粮;能够成就佛的色身的因,才可以称为福德资粮。

若不符合这个条件,就只能称为福智而已,但不能称为福智资粮。

**故具此义之福智,乃资粮正义,不具此义者,乃通常资粮。**

具备《中观宝鬘论》定义的福智才是真正的福智资粮。

你们会不会觉得很枯燥?如果你们手上有自释的话,会觉得宗大师讲得比较有味道,非常棒!

问:如果声闻与独觉证的品质是一样,那声闻更厉害啊,因为他三世就完成了,而独觉要百劫。

答:菩萨是八地才能断除烦恼,这个中间要两大阿僧劫;声闻三世就可以断除烦恼。差别在哪?

当然断除烦恼就时间来说,菩萨要很长时间,但在这么长的时间里,他们不是一直要断烦恼。

他们是在修的过程中,烦恼自然就会断除。

独觉也是同样,他们的目标不是专门要断除烦恼,他们想要当“第二个佛”,不是那么简单。

独觉阿罗汉和声闻阿罗汉的差别很大,独觉修行的力量和神通比声闻要强很多。

声闻只是追求单纯断除烦恼,离开轮回就够了。独觉想当第二个佛,自然他们就会断除烦恼。

声闻和独觉都是要了悟中观应成派所说的空性,在这点上智慧没有差别。

但是了悟空性的智慧的力量不一样。

声闻和独觉所修的对境空性是一样的,都可以了解空性。

可是因为修的时间有长短的差异,所以了解空性的心的力量会有差异。

另外,在百劫中累积的福德与三世中累积的福德也有差别。



刚刚讲声闻与大乘了悟空性是一样的，了悟空性的心的力量不一样。

心力的意思是：比如要把杯盖举起来，可以用一根手指，也可以用两根或三根手指。

就是说，理解空性是一样的，但是辅助的部分有很大的差别，即心的力量有很大的不同。

大乘行者要从无边正理去思维空性，声闻行者就不能从这么广的角度去思维。

大乘大悲心的心力非常强，独觉的目标是第二佛，心力也非常强。

这样非常强的缘故，他修空性的力量就不一样。独觉不是利他的心。

问：声闻独觉的圣者有生缘悲，或法缘悲，或无缘悲吗？

答：**大悲**是指大乘的种姓觉醒的意思，所以声闻独觉不会有这三种大悲。

我们也是这样，当自己与他人没有利害冲突时，也会随份去帮助他人。

但是当有利害冲突的时候，还是会选择以自己的利益为主，声闻独觉都是这样的心态。

而菩萨则完全不是这样，利益冲突的时候，他会选择以**利他**为主。这就有很大的差别。

可以说，声闻独觉有利他的想法，但不是大悲。

如果是一个小乘的阿罗汉，他回小向大，这就是大悲了，那他大乘的种姓就觉醒了。

但是声闻独觉还是有利他的心，因为他们有修四无量心，所以还是比我们强。

**“虽诸福智皆可名为资粮”**：这是一般的讲法，即福智都可以称为资粮，

但真正的资粮是**“乃无倒修行无上菩提之方便，能摄受自果者”**，“自”指方便；“果”指佛果。

无上菩提之方便：即成就佛果位之道。这种道的修行才能成为真正的福智资粮。

即真正的福智资粮是能够引导到佛果位的资粮，根据是狮子贤的《明义释》。

**且就资粮之梵语「三跋罗」之义训而译，**

资粮的梵语的定义表达的是真正的福智资粮，即能够引导至佛果位的资粮。

这里为什么要引狮子贤的《明义释》？主要是前面他宗“有谓：此智慧胜声闻之义”。

他宗说独觉的智胜过声闻的智的原因，引用的是瑜伽行中观自续派的讲法，

所以这里也顺着他的宗义见解的论，用瑜伽行中观自续派的论典来说明。

实际上如果不考虑宗派见解，用龙树菩萨的《中观宝鬘论》来解释也可以——

成就法身的因是智慧资粮；成就色身的因是福德资粮。

问：请仁波切讲一下大悲心与利他心的差别。

答：**大悲心**指重视他人胜过重视自己。一般称为自爱执与他爱执。

**他爱执**是把别人看得比自己重要；**自爱执**是把自己爱得比别人重要。

当他爱执胜过自爱执的时候，就称为大悲心，而利他心未必有这种成份。

利他心虽然有利他，但是还没有达到他爱执胜过自爱执，即还是认为自己比较重要。

再解释中佛。为什么叫“中”：因为他没有一切种智，他所累积的**福智**也不是真正的**福智资粮**。

就这点来讲，他比大乘行者要差，但是他希求的仅次于佛的果位。

比起声闻来他更殊胜，因为他在百劫中修，声闻只修三世。

在最后一世他不需要依赖老师，不喜欢团体生活，就是他有精进，但是没有悲心。

他的修行时间和精进程度都比声闻强。

可以从“中佛”来了解“独觉”：“佛”是觉悟，“中佛”即中等的觉悟。

从“中”了解“独”：“劣于大乘行者”主要是悲心的部分；“胜过声闻”主要指百劫精进修行。

**由福智之行胜出声闻，故于欲界最后生时，不依他教，能自发阿罗汉智**(这句讲他是胜于声闻的)。

**复以唯为自利而得觉悟成阿罗汉**(这句讲他的悲心比大乘差)，故名独觉，亦曰自觉。

“由福智之行胜出声闻”是为什么是“中”的理由：他的福智劣于大乘、胜于声闻。

在欲界最后生时，他不需要老师；在欲界最后生之前，他还是要从佛那里闻法。

如果不是这样，那就与第一句“声闻中佛能王生”相违背了。

为什么最后一世选在欲界？因为他要找特别苦的地方，而且特别要找会生起无常心的地方。

“唯为自利而得觉悟成阿罗汉”：独觉的悲心比大乘差，他只是为了自利而成阿罗汉。

“自觉”在藏文来讲，是自己的觉悟自己产生。

在看宗大师的《善显密意疏》的时候，最好手中有《入中论自释》。

因为宗大师不是对《自释》全部解释，他是把比较不好理解的地方挑出来解释，等于是跳着讲。

如果不知道这段话是来自《自释》的话，就有点连不起来。

他解释的是难以理解的地方，通常会有争议。

### ◆ 3. 解释能王

**「能王」者，二乘阿罗汉虽亦可名能，然非能王。唯诸佛乃称能王，以得胜出声闻、独觉、菩萨之无上法王，彼三人亦依佛语而得法故。**

“声闻中佛能王生”中的能王就是能仁王。

如果就“能仁”来解释，不仅佛可以称为能仁，二乘罗汉也可以称为能仁，但不能称为能仁王。

只有佛才能称为能仁王，因为他是胜出声闻独觉菩萨的无上法王。

而且声闻独觉菩萨要走向他们各自的菩提，必须要依赖佛为他们开示的道才能到达目标。

希望你们不会觉得无聊。因为有时解释得很细的时候，就没有办法马上抓到一个整体的东西。

一个原因是你们可能没有习惯；另一个是有些人希求马上抓到整体，这样就会无聊。

对于不习惯你们要慢慢习惯，这没有办法；另外对于整体的了解你们不要那么急，要练习耐心。

音频入中论密意 2006TP-004

闻法动机：为了利益虚空般的如母有情，我们无论如何都要证得佛果位。

为了成就佛果位，我们要听闻正法。现在要听闻的是月称菩萨所造的《入中论》。

《入中论》是透过甚深见和广大行的道次第来进入龙树菩萨的《中论》。

就是以了解二谛为基础，修学方便智慧双运之道，最终成就佛果位。以此动机来听闻这个法。

《入中论》开示的大乘修行的道，以十种发心配合十地来说明，包含了见道和修道的内容。

见道之前的资粮道和加行道是在书首礼赞的“大悲心与无二慧，菩提心是佛子因”中说明的。



此处所说的三法(大悲心、无二慧、菩提心)就是要说明资粮道和加行道的部分。

**声闻** (《自释》与《密意疏》对照)

【自释】能得正教授之果，故名声闻。如云：“所作已办，不受后有。”等。或从诸佛听闻无上正觉妙果之道，为求者宣说，故名声闻。《法华经》云：“我等今者成声闻，闻佛演说胜菩提，复为他说菩提声，是故我等同声闻。”虽诸菩萨亦有彼义，然唯宣说自不修行，乃是声闻，故异菩萨。

【密意疏】从他闻正教授，修行证得声闻菩提果，能以此义令他闻，故名声闻。令他闻者，如经说「所作已办，不受后有」等。……从诸佛听闻成佛妙果之道，为上乘种姓求彼道者说故，名曰声闻。如《法华经》云：「我等今者成声闻，闻佛演说胜菩提，复为他说菩提声，是故我等同声闻。」……然经说「声闻」，意取但说彼道，而自身全不修者。

**中佛** (以下是有关独觉内容的《密意疏》与《自释》的对照。)

【自释】①佛陀是觉悟真实之义，其名于声闻、独觉、无上正觉三处俱转，故佛声亦詮独觉。  
②独觉之福慧展转增长胜出声闻，然无福智资粮、大悲、一切相智等，劣于正觉，故名为中。  
③此亦不依他教自然智生，唯为自利而自觉悟，故名独觉。

【密意疏】①「中佛」之「佛」，《释》说：「佛之真实于三类补特伽罗处转。」……  
②「中」者谓诸独觉辈。由百劫中修集福智胜进，故胜出声闻。然无福智二资粮、一切时遍一切有情之大悲及一切相智等，劣于正觉，故名曰中。……  
③故于欲界最后生时，不依他教，能自发阿罗汉智。复以唯为自利而得觉悟成阿罗汉，故名独觉，亦曰自觉。

**能王** (《密意疏》是依照偈颂的顺序依次解释声闻、中佛、能王；自释则是先解释能王。)

【自释】由得圆满无上法王，较声闻独觉菩萨尤为圆满自在，即声闻等亦承其命，故诸佛世尊名曰能王。

【密意疏】「能王」者，二乘阿罗汉虽亦可名能，然非能王。唯诸佛乃称能王，以得胜出声闻、独觉、菩萨之无上法王，彼三人亦依佛语而得法故。

自释：“声闻独觉要由如来说法乃得出生，故曰能王生。”这句解释“声闻中佛能王生”的“生”。

宗大师在《善显密意疏》中还是按照偈颂第一句的顺序来解释，这样不会混淆。

宗大师这样的顺序不是没有按照《自释》的想法，

因为宗大师在“声闻独觉要由如来说法乃得出生，故曰能王生”前面——

还有一句“透过前述解说的方式”，这句话法尊法师在《密意疏》中没有译出，应该加上。

结合《入中论自释》，补充解释声闻：

【自释】能得正教授之果，故名声闻。如云：“所作已办，不受后有。”等。

声闻透过听闻正教授并修行之后，证得声闻阿罗汉果位。这是解释藏文的第一个字 nian。

他证得阿罗汉果位之后为别人说法，让别人听闻。这是解释藏文的第二个字 tui。

证得阿罗汉就是“所作已办，不受后有”，就是让别人听闻，这就是 tui 的意思。

或从诸佛听闻无上正觉妙果之道，为求者宣说，故名声闻。《法华经》云：“我等今者成声闻，闻佛演说胜菩提，复为他说菩提声，是故我等同声闻。”虽诸菩萨亦有彼义，然唯宣说自不修行，乃是声闻，故异菩萨。

这是《自释》对声闻的第二种解释，这与上星期讲的意义相同，字面不一样。

上次讲菩萨也有从佛听闻小乘教法，他也会跟别人讲，但是他不会去修小乘的教法。

这里是说声闻也会从佛听闻大乘教法(nian)，他也会跟别人讲，但他自己不修大乘教法。

所以第二个解释对声闻来说很低了，好像只有闻、没有修的意思。

“无上正觉妙果之道”指大乘道，包括甚深见和广大行的道次第的教法。这是 nian(听闻)。

“为求者宣说”是让别人听闻，就是 tui。

以下有点断诤的意思：“我等”指菩萨。从《法华经》看来，菩萨与声闻一样——

从佛那里听闻大乘教法，跟别人宣说大乘教法。但是实际上不一样哦！

声闻只有听闻和宣说大乘教法，但是自己不修；菩萨听闻并宣说大乘教法，自己也修。

结合《入中论自释》，补充解释“中佛”：

【自释】①佛陀是觉悟真实之义，其名于声闻、独觉、无上正觉三处俱转，故佛声亦詮独觉。

②独觉之福慧辗转增长胜出声闻，然无福智资粮、大悲、一切相智等，劣于正觉，故名为中。

③此亦不依他教自然智生，唯为自利而自觉悟，故名独觉。

这三句分别解释“觉”“中”“独”。

“觉”不是只指大乘佛果位，从觉悟的角度，三乘的菩提果都可以称为“觉”。

“佛声”指“佛”这个语词，意为“佛”这个语词也可以用来独觉。

“中”是比上不足、比下有余的意思，胜于声闻、劣于大乘的佛。

“独”：不依他教不是整个成就佛果位的过程中都不依止佛，只是在最后一生无需依赖老师。

独有两个意思：一是最后一生不需要依靠老师；二是唯为自利。

结合《入中论自释》，补充解释“能王”：

由得圆满无上法王，较声闻独觉菩萨尤为圆满自在，即声闻等亦承其命，故诸佛世尊名曰能王。

这段说明声闻独觉是从能仁王生的。

从这段看不出来“能仁”这个词可以用于声闻独觉，也可以用于菩萨。

宗大师在《善显密意疏》里面清楚地说明了这个问题——

【密意疏】「能王」者，二乘阿罗汉虽亦可名能，然非能王。唯诸佛乃称能王，以得胜出声闻、独觉、菩萨之无上法王，彼三人亦依佛语而得法故。

意为声闻独觉也可以叫做“能仁”，但是不能称为“能仁王”，只有佛才能称为能仁王。

结合《入中论自释》解释“生”：

要从诸佛乃生声闻等，以诸佛出世无倒宣说缘起，彼由闻思修习，乃能随其信乐满足声闻等果故。

藏文“要从诸佛乃生声闻等”的后面有“如何产生”。意为：如何从佛产生声闻独觉？

“彼由闻思修习”藏文是“由闻思修习彼”，“彼”指缘起，不是指声闻独觉。

“声闻等果”包括须陀洹或预流果、斯陀含或一来果、阿那含或不来果、阿罗汉果。

**【自释】**(断疑：)设有一类唯闻佛说缘起善达胜义，而不现生证般涅槃。然彼行者于他生亦必能获得所求果报，如定业果。圣天云：“现已知真实，现未得涅槃，他生决定得，犹如已造业。”《中论》亦云：“若佛不出世，声闻已灭尽，诸辟支佛智，无依而自生。”

有人提出疑问：声闻从佛那里得到教授之后可以随他们的信乐得到他们所要的果报，可是有一类行者不是这样，在有佛时他没有证果，他在证果时却不需要依赖老师，此即独觉。如果他在最后一生不依赖佛，那好像他证得的独觉果位跟佛没有关系，所以不能说能王生啊？这里说，独觉行者在听佛说缘起那一世中没有证涅槃，但在下一世必获得所求果报。如定业果，即他造的业不是现世就能得果报的那种业，而是下一世能够领受果报的业。此有根据，如圣提婆的《四百论》：“现已知真实，现未得涅槃，他生决定得，犹如已造业。”另外的根据是《中论》：“若佛不出世，声闻已灭尽，诸辟支佛智，无依而自生。”这两个根据都是说，现世没有证，来世必定证，所以证果的来源还是从佛听闻教法。

答：《中论》：“如佛不出世，声闻已灭尽”，即佛不在世，而且能代替佛说法的声闻也没有。这时有一类行者就是独觉，他能靠自己的力量成就佛陀果位。

现观庄严论的注释中也有这样的解释：这些独觉原本是属于声闻种姓，后来才变成独觉种姓。当然《现观庄严论》本身没有这样的解释，因为这个注释的祖师是瑜伽行中观自续派。依瑜伽行中观自续派的解释会导出一个说法一声闻未必是声闻的决定种姓，有可能会改变。假设有佛有声闻，这类行者有可能会证得声闻的阿罗汉。假设没有佛没有其他声闻为他说法，这类声闻就有可能变成独觉种姓。

**【密意疏】**声闻独觉从佛生者，谓由佛力之所植生？

藏文是：声闻独觉是如何由佛力而生呢？这段主要讲这个问题。

以诸佛出世必无倒宣说甚深缘起，二乘种姓于此听闻思惟，精勤修行，即能随其信乐满足声闻独觉所希愿果，故说彼二由佛植生。若作是念：虽有众多声闻种姓从佛闻法即于现生而证菩提，然独觉种姓必不于现生趣证，说彼等于佛所说义闻思修行，乃圆满自果，似不应理。无失。设有一类独觉种姓，闻佛所说甚深缘起，已善通达真实义谛，虽不即于现生证独觉涅槃，然彼独觉行者，由修佛所说缘起力故，于他生中定得涅槃。如造定业，虽不于造业生中即受其报，然于他世则定受也。前说亦尔，由于佛所说法，闻思修行能满所愿，亦非依现生说也。此如《四百论》云：「设已知真实，现未得涅槃，他生决定得，犹如已造业。」《中论》亦云：「若佛不出世，声闻已灭尽，诸辟支佛智，无依而自生。」

声闻中佛如何从佛而生的问题就解释到这里。以下是断疑。

**【密意疏】**《释论》「设有一类」等义，

(第一他宗：)有谓此答「若说缘起而非即得声闻等果，应说缘起不能满足声闻等希愿」之难，

(第二他宗:)有谓此答「修缘起无生义,应无间能生彼果。然无此事,故后亦应不生彼果」之疑。

(破斥:)彼二家俱未了达文义,以于诸佛植生独觉最疑难处,理应别为断疑者,皆未能断故。

“设有一类”指《自释》的断疑部分说的“设有一类唯闻佛说缘起善达胜义”。

这两个他宗都是认为刚刚那段文是解释声闻从佛而生,实际上自释是解释独觉是从佛而生。

第一他宗:因为他从声闻是从佛而生的角度来解释的——

所以他说声闻听佛开示缘起,没有办法在那一生就证得声闻阿罗汉果位。

第二他宗:假设一个声闻行者在有佛的时候修缘起无生义都没有办法成就声闻阿罗汉果位,那佛不出世的话,就更别想证得声闻阿罗汉了。

宗大师的破斥是说,他们不了解那段文其实要说明的是独觉从佛而生,而误解为声闻从佛生。

## 戊二、明诸佛从菩萨生

【自释】但诸能王复从何生?论曰:“诸佛复从菩萨生。”

设作是念:“岂非菩萨亦从如来说法而生,名佛子乎?云何诸佛世尊从菩萨生耶?”

①以理成立:此有二缘,菩萨亦得为诸佛世尊之因,谓时位差别及劝令发心。约时位说,以如来是菩萨之果故。约劝发心说,如曼殊室利菩萨,劝释迦牟尼世尊及第一菩提心极喜地余诸佛,最初发菩提心。最究竟果,待其主因,故说诸佛从菩萨生。

以正理来成立“诸佛复从菩萨生”主要有两个理由:

第一个是时位差别。即在修行的过程中,一定要经历从因位的菩萨阶段到果位的成佛的阶段,故菩萨是他成佛的近取因,所以可以说佛是从菩萨产生的。菩萨与佛是同一个相续。

第二个是劝令发心。一个行者要成佛,他必须要依止菩萨作为老师,最后成佛。

这个菩萨与他不是一个相续,但是他成佛的俱生缘。

②以教成立:①由圆满因最尊重故。②既说因应供养,则果应供养自可知故。③诸佛世尊如大药树给无量果,则于彼嫩芽等尤应励力爱护。④为令会中三乘有情趣大乘故,赞叹菩萨。

这里有四个理由,他用教来说明赞叹菩萨比赞叹佛更殊胜。

因为你在赞叹菩萨的时候就已经在赞叹佛了;可是你赞叹佛的时候未必赞叹到菩萨。

这四个理由说了之后引出经教——

如《宝积经》云:“迦叶,如初月为人礼敬过于满月。如是若有信我语者,应礼敬菩萨过于如来。何以故?从诸菩萨生如来故。”此以圣教正理成立诸佛从菩萨生。

我们赞美满月的时候不会去想赞美初月,但是赞叹初月的时候就隐含着赞叹满月。

同样的道理,赞叹菩萨也就赞叹了佛;赞叹佛未必赞叹到菩萨。

音频入中论密意 2006TP-005

嘎当派格西朴穷瓦常引《入中论》第二品的一个偈颂:

“若时自在住顺处,设此不能自摄持,堕落险处随他转,后以何因从彼出。”

他是告诫行者在作任何善行之前调整动机很重要。

第一句是说我们已经得到八暇十满的人身,出生在有佛出世的时代,

而且还能值遇他的教法,这种情况非常难得。



后几句说假设不能很好地把握住，将来堕恶趣的话，那要透过什么因才能得到这样的人身呢？寂天菩萨《入行论》第一品用闪电来比喻，佛出世非常难得，佛出世时世人才会产生修福的念头。这样的机会是非常少的，所以要好好把握时机，不要浪费时间，每天朝这个方向思维。我们为了不浪费时间所以来听法。听法表面是善行，但若动机不善，所听法也不会成为善。听法时要尽量做到皈依发心偈所说的心态，以这种心态来摄持学法。反过来再以所学的法增强对三宝的皈依和发心。皈依和发心是法的核心。以皈依和发心偈来说，皈依是共大小乘的，发心是大乘的。这两个合起来包含一切佛法。

《入中论》开头礼赞大悲。礼赞大悲就是礼赞皈依发心中的发心，因为大悲心是菩提心的因。礼赞大悲也等于礼赞一切大小乘以及决定胜的根本。有人会疑问：《入中论》的书首礼赞是不是只有礼赞大悲心？其实不是。他虽然是直接礼赞大悲心，其实也隐含着礼赞大悲心的果。礼赞因也就是礼赞果。

进一步解释以教成立“诸佛复从菩萨生”的第四个理由：

上次讲到以教成立的第四个目的是“④为令会中三乘有情趣大乘故，赞叹菩萨。”意为——佛出世的目的是让声闻独觉的有情能转趣大乘，即回小向大；让原本就是大乘种姓的行者能够持续走大乘道。这个目的会让人产生疑问：独觉行者会转趣大乘还是会成就阿罗汉果位？前边提到独觉行者的特性是在最后一世成就独觉阿罗汉的时候一定是没有佛的地方。可是现在这里说，佛可以让在场的独觉转趣大乘。看起来好像有点相违。这是一个辩论点。

应成派对三乘种姓的看法与其它派不同。

比如唯识宗讲三性中的依他起性是实有，他们安立一个理由——声闻、独觉、大乘等三类有情的个性上实有的能力在，所以三乘种姓是决定的。这与一般的讲法比较像，比如每个人都有各自的性格，是没有办法改变的。或者从不同的角度看，有些人做什么事都是为了自利。为了达成自利，他比较喜欢跟别人一起来达成，这就是声闻的个性。有些人也是要达成自利，但他不喜欢跟别人一起来达成，这是独觉的个性。另外一些人是利益别人胜过利益自己，这就是大乘种姓的行者。唯识宗认为这三类人的个性上都有实有的成份，没有办法改变，所以是三乘决定种姓。想一想我们自己的种姓，有可能改变吗？很难的，所以好像是独立的。为什么透过三乘种姓的个性有实有的成份就能够成立依他起性是实有？因为唯识宗找到依他起性的究竟就是心，因为他不承认外境。透过三乘种姓的个性有实有的成分，就可以成立依他起性是实有，从而成立心是实有。这三乘种姓中，不稳定的是声闻和菩萨，声闻可以转大乘，菩萨可以退转，独觉则非常确定。就像水往低处流，独觉的法性就是如此。就是唯识所说的，没有办法改变。或者说，为什么因会产生果？这很难回答，因为法性就是如此。

中观应成不会说三乘种姓是实有的，他会说独觉种姓很坚固，很难改，就像法性一样。但他不会说坚固到实有，坚固到完全没有办法改变。

▲应成与唯识的差别主要来自于一个不承认实有、一个承认实有。

应成认为独觉即使证得独觉的涅槃之后，还是可以回小向大。

唯识认为只要证得了独觉阿罗汉或独觉涅槃之后，就进入了无余涅槃，心相续就中断了。也就是说，他不可能回小向大了。这是他个性上实有的成分所导致的。

所以对于“为令会中三乘有情趣大乘故”的疑问，中观应成的解释是合理的。

### 戊三、明菩萨之三种正因

戊三对应的是第一偈的后两句：大悲心与无二慧，菩提心是佛子因。这里提到三法。

月称的《自释》的顺序与此稍有不同：大悲心、菩提心、无二慧。

因为根本颂主要是教化利根行者，所以先讲无二慧，再讲菩提心。

《自释》是要教化钝根行者，所以在大悲心后先讲菩提心，再讲无二慧。

答：中观应成对声闻种姓者、独觉种姓者、大乘菩萨种姓者看法不一样。

独觉种姓者与声闻种姓者和大乘种姓者不同，他一定会把独觉阿罗汉这条路走到底。

声闻就不同，比如他们走完声闻的资粮道，之后可以走菩萨道或独觉道。

所以可以说独觉种姓者是很固执的，他一定要达到自己的目标。

成就了独觉阿罗汉之后遇到佛，也可以进入大乘菩萨道。

答：我们说赞叹菩萨就是赞叹佛，是指修菩萨行的菩萨，不包括中间有退转的菩萨。

菩萨的意乐和加行修得非常好的话，他一定会往上走。

答：我们现在连三乘种姓者的边都谈不上，比如大乘种姓者的条件是必须有大悲心。

具有出离心并喜欢团体生活，就是具有声闻种姓者。

具有出离心，刚开始还是喜欢跟团体学习，后来喜欢一个人静静修行，这是具有独觉种姓者。

在我们没有成为这三乘种姓者之前，都有随顺这种或那种的倾向，可以从现在的个性去类推。

或者我们目前这三种倾向同时都有，也就是不定的状态。

这就要看你在哪个方面投入更多的心力了。比如对独觉种姓方面下功夫，就会朝那个方向走。

不管你朝哪个方向走，最好的情况是开发自己朝具有大乘种姓者的方向走，这是最好的。

原因是我们虽然还没有成为具有这三种种姓者，可是我们内心当中都有成佛的可能。

广论的中士道下士道跟声闻独觉非常接近，如果你大乘的目标没有抓清楚，不小心就会走错。

如果你大乘的目标很清楚，明白中士道和下士道只是前往上士道的必经之道，就不会有危险。

所以广论中叫“共”中士道和“共”下士道。“共”是辅助我们朝向大乘的意思。

真正学法的目标是为了利益来世，为了对治心中的烦恼；有些人是为了现世利益而修学佛法。

二者看起来一样，但是内心目标不同，结果会有很大的差别。

如果能够把所学的法用于对治烦恼、利益来世而实修，这样所学的法才会成为法。

另外一种就没有办法成为法，其危险性与把下士道中士道当作目标是一样的。



【自释】①具大悲心者，见他受苦，为救一切苦有情故，(此段讲大悲心)

②便发心曰：“我当度此。一切世间出生死苦，令成佛道。”(此段讲菩提心)

③又此誓愿，离无二慧不能成办，乃决定修无二智慧。故一切佛法之种子是大悲心。(无二慧)

这是把“此处所说三法”区分出来，并且反映了一个修行次第。

钝根者先生起菩提心：已经生起大悲心的人不忍有情受苦，他要救度一切有情脱离苦。

进一步他思考为了让有情脱离苦，安置到佛果位，我自己一定要成佛，由此立下誓愿。

但是仅有这个确定还是不能达到成佛，所以需要修无二慧或空性慧。

这种大悲心、菩提心、无二慧的次第就像寂护在《中观庄严论》中所说，是钝根者的修行次第。

随法行者会先发起希求无上正等正觉的心，而进入能仁所开示的大乘道，然后修空性慧。

有些菩萨心中已经生起菩提心，但是还没有了解空性，比如阿底峡尊者的上师金洲大师。

他是菩萨，因为已经生起菩提心，但没有了解空性，这样看就是钝根行者。

可以这样讲，金洲大师没有了解空性是因为他持的是唯识见，没有持应成见。

所以可以说，凡是心续中已经生起菩提心但是没有接受应成见的菩萨，

或者说他有接受应成见、但是还没有完全了解空性的菩萨，都属于钝根菩萨。

利根的大乘行者与根本颂说的是一样的，即先生起大悲心、再生起无二慧、再生起菩提心。

利根者先生起无二慧：有人疑问：如果无二慧是在大悲心之后产生的，其实在更早的阶段、大悲心产生之前的出离心阶段，就有可能生起无二慧，不一定要等到大悲心以后才产生无二慧。

因为利根行者在中士道时会思维解脱到底有没有，而不像钝根那样人家告诉他有解脱他就相信。

他会思维到底是什么把我们绑在轮回当中，这就是我执。

那么所执的“我”到底有没有，他就会去观察。

他发现我执的这个“我”是不存在的，而且这种执著是可以断的，之后他才生起出离心。

我执的能治品就是无我的智慧，即无二慧。

利根者在思考有没有解脱的过程中就会产生无二慧，不需要等到大悲心之后生起无二慧。

对此中观应成这样解释：利根行者在生起大悲心之前有没有无二慧？是有的——

只不过他的无二慧不是透过无边正理来产生的，无边正理的无二慧是大悲心之后才有的。

大悲心生起之后的无边正理的无二慧与大悲心之前的出离心阶段产生的无二慧程度上有差别。

所以在讲无二慧的时候我们要分辨：他的无二慧是不是透过无边正理而成立？

如果是，就是大悲心之后产生的；如果不是，就是大悲心之前产生的。这是对利根者而言。

另一个问题：为什么利根者的菩提心是在无二慧之后才有？

依无二慧有两个结果：一是圆满成佛、二是解脱。

利根者对解脱的思考：利根行者思考无明这个颠倒心所执的境不是实有，实有执是不正确的；

而与此相反的了解无实有的心所了解的境才是正确的。

把这两种心作比较，再不断思考：这个了解无实有的心有没有办法去断除执实有的无明。

不断观察之后，他发现是可以断除的。

当他心中产生了解空性的心的时候(此时还不是现证空性)，

一边他会不断加深了解，一边会不断推论：这种了解空性的心有没有可能变成现证空性的心？  
配合修行的体会，他对空性的了解越来越深刻。

他发现现阶段这种了解空性的心如果不断加强的话，终有一天会变成现证空性的心。  
这种瑜伽现量比我现在了解空性的心要强，到了见道位，应该是有能力断除遍计的实有执。  
到了修道位以上，甚至连俱生的实有执也是可以断的。透过这些推论，他越来越肯定。  
而且在亲身修的过程中，他感受到(内心里面)这种能力越来越强。  
既然在修道位连俱生实有执都可以断，那么断除所有的实有执应该是有可能的。  
也就是说，解脱成佛是有可能的。也就是说，他透过推论得到了确定。  
这些是利根针对解脱来思考的。

**利根对成佛的思考：**当一个人成佛的时候，他了解现观空性的同时可以显现一切法，  
这个对于走解脱路线的话是不可能达到的。他会这样去想。  
因为解脱的走法是了解空性，然后开始对治无明我执，看不出在了解空性的同时能显现一切法。  
所以他想：如果最终成佛时在现观空性同时又可以了解一切法，那就与解脱就有本质的不同。  
这种(以无边正理)现观空性的力量以及广大的程度，远远胜过仅现观空性的那种心。  
▲自求解脱这种心是没有办法产生透过无量无边的正理而产生现观空性的这种心的。  
所以透过无量无边的正理而产生的现观空性的心之前，你的心量一定要非常大。  
这种广大的心量就是大悲心。  
就是说，要有广大的心量才能进一步产生透过无量无边的正理来现观空性的这种心，  
最后成佛时才有可以在现观空性的同时了解一切法。所以心量必须要广大。  
这里讲的是了解空性之前的大悲心与了解空性之后的大悲心的层次是非常不一样的。  
大悲心之前的了解空性的心不是透过无边正理，大悲心之后的是透过无边正理了解空性的心。  
利根行者会知道，透过了解空性的心证得解脱跟透过了解空性的心成佛，之间的差别非常大。

**★大悲心与无二慧：**问：为什么这个广大的心量不是来自于空性而是来自于大悲心？  
答：为什么大悲心会让人的心量变大，因为大悲心是缘虚空般的有情。(虚空无尽、有情无边)  
而且是要帮助所有的有情都离苦。而各类有情受苦的情况不同，离苦的方式当然也各不相同。  
如果只想自己离苦，那就比较简单；如果要帮助各类有情都离苦，那就复杂多了。  
所以你要思考怎样成立各种正理去帮助各种不同的有情离(不同的)苦。  
所以经典说，大乘行者才是真正的利根；独觉行者是中根；声闻行者是钝根。  
原因就是大乘行者有大悲心，他思考的广度是非常难以想像的！  
为什么了解空性的心没有那么广大？因为它不像大悲心那样把除一切众生苦的责任自己来扛。  
所以无论怎么样修空性，心地也不会扩大，只是会在智慧上提高。  
心地不能扩大，心的力量就没有办法增长，这样就不能用无边的正理了悟空性。  
我们现在是在我执的当下想利他，利他都是利“我的”众生、利“我的”亲戚，是自私的想法。  
大悲心不是这样，大悲心没有“我的”这种障碍，是把我的心真正变成他人的角度。  
所以不会没有办法忍耐(令一切有情离苦得乐的重担)。  
比如，无论我们怎么爱自己，会痛苦吗？不会。

如果有大悲心的话，那么替别人着想永远不会痛苦，因为这是自然的感觉。

所以我自然会知道他们想什么、他们需要什么…，这样，各种角度的智慧就已经得到了。

佛经说大乘是利根的原因就在这里，不是空性的原因，主要是大悲心的原因。

空性无论怎么修，也不会增长能够从各种角度思维的这种智慧。

大悲心会使我们获得从各种角度思维的力量。

一个大乘行者堕入小乘的话，以前他可以以无边正理了解空性的能力就会不见了。

问：大悲心把众生的痛苦看成自己的痛苦，自己心力又不够，好像要疯掉的感觉，压力很大。

答：我们要得到圆满的菩提果位，利益无量无边众生的心一定要生起。

之所以有这种承受不住的感觉，主要是没有真正看清楚把自己看得比别人重要的自爱执，也没有看清楚把一切如母有情看得比自己重要的这种他爱执，没有看清楚才会有这种感觉。

如果你真正清楚地看到了，我们要证得断除一切过失具足一切功德的无上正等觉果位，

这个果的因就必须非常圆满。由圆满因产生圆满果是很自然的，是非常符合因果的。

必须要生起利益虚空般如母有情的心才会得到这个果。

如果能这样想，你就会觉得我现在利他是非常自然的事情，应该不会有承受不住的感觉。

有承受不住的感觉，是因为——

你对自爱执是所有过患之门、他爱执是所有功德的基础这点没有看得很清楚。

自爱执是所有衰损之门、爱如母有情是所有功德的基础，这是在上师瑜伽中提到的。

我们要获得圆满的果位，一定要生起利益一切众生的利他心，这个心要圆满。这是如理如法。

如果清楚所作是如理如法，就不会有疯掉的感觉；如果有一点不如法的感觉，心才会受不了。

如果知道所修的是如理如法，就会有越修越稳定的感觉，不会疯掉的。

为什么如理如法？因为我们的心没有办法离开我们的感受，它一直要希求圆满的果位。

如果我们没有心，那随便做就可以了。但是我们有心，不这样做不行。

当然也有可能还没有修到这个阶段，不是马上可以跳上去的，要一步一步走。

不可以认为这个是最好的，所以我马上要修，不是那么容易的。

比如什么时候可以修布施、什么时候不可以修布施，也是有差别的。

答：了解空性的时间跟修空性的时间不一样。修空性是菩提心之后修六度。

现在是讲在生起菩提心之前，先要了解我能不能成佛。

没有这个了解，利根者就不敢投入在这个上面，他会觉得不安全。

所以他在前面要观察我能不能成佛，这种观察就需要无边正理的空性慧。一般的空性慧不能。

所以也有次第，即大悲心、无二慧、菩提心。

这里讲的无二慧一定要讲大悲心后面的无二慧。

大悲心前面那个无二慧不算大乘菩萨的，是修出离心的。(大悲心起之前不会有无边正理)

音频入中论密意 2006TP-006

之前的课讲得有点细，好像重点不是入中论根本颂，而是讲入中论自释和宗大师的善显密意疏。这样讲可能几年也讲不完。所以还是要回到原计划，主要讲根本颂，并配合科判来读。

针对《根本颂》的重要部分，再看《自释》和《善显密意疏》。主轴还是《根本颂》。

**【密意疏】若声闻独觉从诸佛生，诸佛复从菩萨生者，是诸菩萨之因复云何？**

这个问句是第一偈中前二句与后二句之间的连接。

**谓大悲心，与通达远离有事无事等二边之慧，及菩提心，此三即是诸菩萨佛子之正因。**

此句是对上边问句的回答。

▲解释无二慧：

从有境的角度：“远离有事无事等二边”就是无二显的意思。无二慧是从有境的角度讲。

对“**二显**”有三种理解：第一种是境与有境相异的显现，即境是存在于心之外的显现。

第二种是指实有的显现，即境与境之间毫无关系这种实有显现。

第三种是世俗的显现。

“无二显”就是没有上面的三种，这三种只是暂时的无二显，直到佛地之前都是这三种。

第四种无二显是对佛来说的，他完全断除了实有的显现。

这四种为什么属于有境？因为都是在内心的显现，显现是针对有境来讲的。

无二与无二显不同，只能针对有境说无二显，不能说境是无二显。因为显现都要归到有境。

所以无二范围比较大，无二包括境和有境，无二显只是讲有境。

从境的角度讲有两类：第一唯识宗：无所取能取的无二。其中所取是客；能取是主。

第二中观宗，是离常断二边的无二。这里的常指实有，不是无常的常；断指全无。

现在我们讲的无二慧是讲从境的角度的无二慧，即了解没有实有和全无。

有事指常边，即实有边；无事指断边，即全无边。

一般讲：非有、非无、非亦有亦无、非非有非无。“等”包含其中的后二个。

非有-不是常边(远离有事)；非无-不是断边(远离无事)；

非亦有亦无-非“即是常边又是断边”；非非有非无-非“不是常边也不是断边”。

▲解释菩提心：

菩提心的定义在弥勒菩萨的《现观庄严论》中由两句来说明：发心为利他，求正等菩提。

“发心”是名相，“为利他求正等菩提”是发心的性相。

这个定义包含两个部分：一是利他、一是求正等菩提。圆满发心必须具备这两个条件。

以下这段就是讲发心必须具备这两个条件。“菩提心者…所说亦同”。

**菩提心者，《释论》引经云：「如自所达法性，愿诸有情皆能了达，此所发心，名菩提心。」**

**此仅缘菩提心所为之一分。《释论》又云：「应发如此心，愿我拔济一切世间皆令出苦，决定成佛。」**

**此未缘所得菩提，亦仅是相之一分。当如《释论》于说依大悲心：生菩提心处所说：**

**「正法甘露妙味之因，永离一切颠倒分别为相，一切众生亲友体性，正欲求得如是佛果。」**

**此文显说缘所得之菩提。故应许为利一切有情，欲得无上正等菩提，乃为圆满发心之相。本**

**论疏亦作此说。《现观庄严论》所说亦同。**



▲为什么菩提心是心王：发心指大乘的世俗菩提心，它本身是第六意识心王。

发心本身一定是心王，与这个心王相应的有欲乐心所，是五别境当中的一个。“求”指欲乐心所。

《现观庄严论》这两句之后，有人提出疑问：发心只是心所。

这里讨论的结论是说，大乘的世俗菩提心不是心所，不要认为“求”就是心所。

修七支因果和自他相换菩提心的时候，即使内心生起了大慈和大悲，也只是希望去利益。

这时还没有办法把自己的身语意完全投入到这个道上面，因此还不能称为菩提心。

一旦确定“我一定要把身语意全部投入到这条道上”，这才是菩提心。

要达到这样的确定，只有心王才有这个力量。因为心王就像国王；心所就像大臣。

在没有生起菩提心之前修七支因果和自他相换的时候，只是心所在起作用。

心所的意思是内心没有整个投入，只是一部分心这样想。

平常练习的时候是先从欲心所练习“为利有情愿成佛”。

虽然现在这个小小的欲心所没有什么力量，但是慢慢就会影响到心王。

后来就会变成整个心王自己主动投入进去。

以心王的力量生起“为利有情愿成佛”的想法的时候，可以算是已经投入了。

菩提心一定要达到心王，达到心王才开始在利他上投入，之前只是造作地练习，没有真正投入。

这就是为什么菩提心一定要是心王。

仅看现观这两句很容易误解为发心是心所，所以狮子贤在明义释中针对这两句作了很多解释。

#### ▲菩萨三因的法源根据

安立此三为菩萨正因，是《宝鬘论》意。彼云：「若自与世间，欲得大菩提，本谓菩提心，坚固如山王，大悲遍十方，不依二边智。」

“大悲心与无二慧，菩提心是佛子因”的依据是龙树菩萨的《宝鬘论》。

《根本颂》中的这两句是针对利根说的；《自释》是针对钝根说的，所以次序有调动。

#### ▲释疑：《入中论》与《中观庄严论》中大悲心与无二慧顺序的差异

如《中观庄严论》云：「先求真理智，胜解胜义已，缘恶见世间，遍发大悲心，精勤利众生，增长菩提心，受能仁禁戒，悲慧所庄严。」（利根：无二慧、大悲心、菩提心）

诸随信行者，发大菩提心，受能仁禁戒，次勤求真智。」（钝根：菩提心、无二慧）

《中观庄严论》是寂护论师所造。前八句针对利根菩萨；后四句针对钝根菩萨。

根本颂（利根）：大悲心、无二慧、菩提心。自释（钝根）：大悲心、菩提心、无二慧。

根本颂是先有大悲心然后有无二慧；中观庄严论是先有无二慧，顺序对不起来。为什么？

其实中观庄严论第一偈与入中论根本颂的后两句并不相违，因为这二者是不同阶段的大悲。

从开始发起大悲心到成佛有三个阶段，这三个阶段都有大悲心。

利根行者在生起无二慧之前一定要生起大悲心，这是不用怀疑的。这是初期的大悲心。

利根行者在生起无二慧之后，为了生起菩提心，必须要再次发起大悲心，

因为他不能从无二慧直接进入菩提心，所以要再次生起大悲心。

所以《中观庄严论》讲的大悲心就是这个**中期**的大悲心，而《入中论》讲的大悲心是**初期的**。

“初如种子长如水”，菩萨三因里面大悲心是无二慧和菩提心的根本的原因，就是因为最初都是由大悲心出来，讲得很清楚。

此但说为菩提之根本，未直说为菩萨之根本。然根本即最初义，以彼以三种正因为最初，故知即是菩萨之正因。又说三法为菩萨因者，在观察声闻独觉既从佛生，诸佛从菩萨生，则菩萨复从何生，故知非是能建立因，乃明菩萨之能生也。

**为什么无二慧是菩萨的因：**

“大悲心与无二慧，菩提心是佛子因”，“佛子”指菩萨。菩萨是果，三个是因。大悲心是菩萨的因，没有问题，但是说无二慧和菩提心是菩萨的因，就有点会有疑问。因为一个人要成为菩萨，他只要发起菩提心就好了，不需要生起无二慧啊？（第一个问题）另外，菩提心与菩萨是同时生起，你有菩提心，就是菩萨；没有菩提心，就不是菩萨。所以不能说菩提心是菩萨的因啊？（第二个问题）

**如是立此三法为菩萨因，其最初得名菩萨者，是否指最初入道者而言？（主要问题）**

若谓是，则不应安立大乘发心为彼之因，以初发彼心者，即立彼为菩萨数故。亦不应安立不依二边智为彼之因，以诸菩萨要先发世俗菩提心，而后乃学菩萨六度行，要学般若波罗蜜时，乃学不依二边之智故。若谓否，则与所说如初月及如药树嫩芽之菩萨皆成相违。

答：不许后说。虽许初说，然无前二过。以菩萨前导之发菩提心，意在修学发心，非谓修成之真实发心。此如尝蔗皮及皮内之汁味。若但发宏誓，为利一切有情故，愿当成佛，此乃随言作解，如尝蔗皮之味，虽此亦名为发心，然非真发心。若依修菩提心之教授而修，发生超越常情之胜证，如尝蔗浆之真味，即真发心。《劝发增上意乐会》即依此义密意说云：「爱乐言说如蔗皮，思惟实义若真味。」利根菩萨种姓，先求真实正见，次乃发心，故亦无后过。**二**，乃《释论》所说之离二边慧。此亦不妨于菩萨之前有之。有谓此是胜义菩提心，极为不可。以所言无二慧，是初入道菩萨之因慧也。

**第一个问题：**宗大师说“大悲心与无二慧，菩提心是佛子因”的菩提心，不是指已经生起菩提心的那个菩提心，而是还在修菩提心的阶段的菩提心。所以就解决了菩提心是菩萨的因的问题。

**第二个问题：**为什么无二慧是菩萨的因，这个偈颂是针对利根的菩萨行者来讲的。

因为利根行者在没有生起菩提心之前就已经了解空性了。

钝根的行者的就不适用根本颂里面的解释了。

钝根的大乘行者有：比如阿底峡尊者的根本上师金洲大师、利器之轮的作者法护。

他们都是持唯识见解，没有持中观见解，没有了解空性。这样的钝根菩萨行者有很多。这些钝根行者就不是根本颂直接教化的对象。

前面有“《现观庄严论》所说亦同”，意为就**发心的定义**来讲是相同的，



而不是说《现观庄严论》里讲的发心就是这里《入中论》讲的发心，二者并不等同。

这里讲的发心是还在修道位的发心，而《现观庄严论》讲的是圆满发心的定义。

修道位的发心最终成就结果的时候，必须要符合《现观庄严论》的圆满发心的定义。

可以说，《入中论》里面讲的发心就是要生起《现观庄严论》里面讲的发心。

从所缘和行相来讲，这二者没有什么不同。所缘和行相指自利的部分和他利的部分。

“大悲心与无二慧，菩提心是佛子因”这两句主要是针对利根菩萨来讲的。

无二慧是菩萨的因，菩提心是指还没有生起菩提心，即菩提心的定义还没有圆满具足的阶段。

这三个是菩萨的因，这是合理的，这段主要就是要说明这点。

## 丁二、明彼亦是菩萨余二因之根本

悲性于佛广大果，初犹种子长如水，常时受用若成熟，故我先赞大悲心。

科判中的“彼”指大悲心，特别是指最初阶段的大悲心。

初犹种子(初重要)：指大悲心在最初阶段很重要。

长如水(中重要)：指大悲心在中间阶段也很重要，就像水一样让农作物成长。

常时受用若成熟(后重要)：指大悲心在末阶段也重要。

科判意为：大悲心是(此处所说的)无二慧与(此处所说的)菩提心的根本。指只适用于现阶段。

此处所说的无二慧指透过无边正理而了解空性的无二慧。

此处所说的菩提心指按照定义还没有圆满的菩提心。

【密意疏】三因中以大悲为主，由大悲心亦是菩提心与无二智之根本。为显此故，说「悲性」等一颂。大悲心于丰盛广大之佛果，为初生要因，如种子。中间令增长，如水润。后为众生常时受用之处，如果成熟。故我月称，于声闻、独觉、诸佛、菩萨及余二因之先，或造论之首，先赞大悲心。

从“大悲心”开始至此是对第二偈的字面解释。

此非入后文方赞，即此所说于生佛果初中后等即是赞叹也。「性者」，显佛果三位中之心要「唯」一大悲，不如外谷初中后三位之要因别有三事。

为最初重要如种子者，谓具大悲心者，见有情受诸苦恼，为欲救一切苦：有情故，便缘所为事而发心曰：「我当度此一切有情。出生死苦，令成佛道。」又见要自成佛道，乃能满彼愿，故复缘菩提而发心言：「我为利益诸有情故，愿当证得无上菩提。」又见不修无二慧所摄施等诸行，则彼誓愿终不能成办，乃进修智慧等行。是故大悲心为一切佛法种子。《宝鬘论》依此义：云：「若大乘经说，大悲为前导，诸行。无垢智，有智谁谤彼。」此说大悲为前导，菩提心所引诸行，与离二边无垢净智，此三行摄一切大乘义尽。

最初重要的内容说得比较多，主要是说它是另外两个菩萨的因的根本。

这里是说我们要成就佛果位的话，需要累积福慧二资粮，累积二资粮需要透过菩萨行。

这些行会不会成为佛果的因，主要是看在行菩萨行之前有没有生起菩提心。

这个菩提心之前就要生起真正利他的大悲心。

如果这个利他的大悲心没有生起，那所生起的菩提心也就不是真正的菩提心。

而且可以说，这种菩提心是夹杂有自爱执成分的菩提心。

如果是这种菩提心，那么所做的行就不会成为佛果的因。

比如声闻独觉也行布施，可是由于他们没有生起菩提心，他们的布施不会成为成佛的因。

以无边正理了解空性，也必须要以大悲心为基础才会生起这种智慧。

**为中间重要**因如水润者，谓大悲种子发生菩提心芽已，若不时以大悲水灌溉之，则不能修习二种广大成佛资粮，定当现证声闻独觉涅槃。若以悲水时加灌溉，则必不尔。

大悲心在中间的阶段为什么重要，主要有两个方面。

如果中间的阶段没有大悲心来辅助，行者就有退转的危险，退回声闻独觉小乘道的危险。

大悲心能让菩提心持续而不退转。

另外，大悲心可以让行者更顺利地累积福慧二资粮。

**为最后重要**如成熟者，谓成佛已，设离大悲心，则必不能尽未来际为诸有情作受用因，亦不能令声闻、独觉、菩萨圣众辗转增上。若于果位有大悲相续者，则一切皆成。

假设一个行者已经成佛了，但是成佛之后不去利益有情，那么成佛的目的就没有达到。

为了确保成佛的目的能够达成，所以在成佛的阶段也必须要有大悲心。

因为大悲心在初中后都很重要，基于这个理由，就说“故我先赞大悲心”。

“赞”在藏文里有未来时的意思，但这里并不是说将来要礼赞大悲心，应理解成“应该赞”。

**如是解释「悲性」等四句之义，应知即是显示乐大乘者应先令心随大悲转。次依大悲，至诚引发众相圆满大菩提心。既发心已，则学菩萨诸行，尤应彻了甚深正见。**

这是宗大师针对第二颂对读者的一个教诫。

第二颂是要说明对大乘有希求的人不是一开始就为利众生愿成佛，不是光是这样想而已。

应该让你的整个心完全被大悲心所吸引过去，完全顺着利他的大悲心去想。

有了这个大悲心，再去发起众相圆满的菩提心，指具足菩提心定义的两个条件-利他和成佛。

最后一句藏文的意思是，你发了心以后，毫无疑问会学菩萨行。

这里讲发心之后去学菩萨诸行有一个重点——

一个还没有真正发心的行者去行菩萨行，特别去行六度中的后二度的话，会有两个危险：

一个危险是透过止观的学习，他有能力断除烦恼解脱轮回，但会堕于小乘涅槃当中。

更大的危险是他所证得的止观根本没有办法断除烦恼的种子，仅是世间止观(观上静下粗)而已。

当这个行者证得四禅产生神通之后，他不仅不会出离轮回，反而会更增强对轮回的贪著。

所以在没有生起真正的菩提心之前就急于去行六度，特别是去修静虑与般若二度，

会有这两种危险。所以宗大师特别强调一定要在发心之后再去行六度。

音频入中论密意 2006TP-007

闻法动机：为了利益如虚空般的如母有情，所以我必须要成办佛陀果位。

为了成就佛果位，必须要学习成佛之道，包括方便与智慧二道。

要学习此二道，首先必须要了解所学道的基础是什么，也就是二谛。入中论包含二谛的内容。

世俗谛就是这部论里面所要说明的广大行的道次第的部分。

胜义谛就是这部论里所要开示的甚深见的道次第的部分。

了解了二谛，我们才会去行方便与智慧两者结合的道，最后成就无上正等正觉的果位。

成就了无上正等正觉的果位，自利和他利才是圆满的。

成佛与解脱的最大差别就是佛陀所想的唯有利他；解脱行者想的只有自利。

入行论：如空及四大，愿我恒成为，无量众有情，资生大根本。

意为：就像四大种跟虚空，从无始以来到将来都在不断地利益有情，能这样思维的只有佛。

## 丙二、别礼大悲

### 丁一、敬礼缘有情之大悲

最初说我而执我，次言我所则着法，如水车转无自在，缘生兴悲我敬礼。（丁一、敬礼缘有情之大悲）

众生犹如动水月，见其摇动与性空。（丁二、敬礼缘法与无缘之大悲）

别礼大悲总共有六句，前四句是缘众生的大悲，即缘生大悲。

后两句是缘法大悲及无缘大悲，后面也要加上“缘生兴悲我敬礼”。

“摇动”有两个意思：第一是刹那坏灭的意思；第二是无自性的意思。

刹那坏灭主要是说明无常；无自性是说性空或无实有。

“众生犹如动水月”同时比喻摇动和性空。

后面两句有两种解释：一种是至尊法幢在《中观总义》中的解释——

针对缘法大悲：众生犹如动水月，见其摇动刹那灭，缘生兴悲我敬礼。缘法的“法”指无常法。

针对无缘大悲：众生犹如动水月，见其摇动与性空，缘生兴悲我敬礼。

从至尊法幢的理解可以看出，“摇动”除了无常和刹那灭之外，还有无自性的意思。

但是按照宗大师的善显密意疏，“摇动”只指无常，没有无自性的意思。

有三类大悲：缘生大悲、缘法大悲、无缘大悲。这三类大悲的所缘都是一切有情。

都是不忍一切有情受苦。如果不是这样，就不能称为大悲。

缘生大悲只有不忍众生苦；缘法大悲还有不忍无常的众生苦；无缘大悲是不忍无实有的众生苦。

善显密意疏：“此亦由思有情悦意、及流转生死，而后能生（大悲心），已如前说。”

这里的“此”指缘法大悲与无缘大悲。“前”指缘生大悲。

这三个大悲同样都是透过悦意去思维有情都是悦意的，

以此为基础进一步思维他们受苦的情况而生起大悲。这点上三种大悲都是一样。

只是缘法大悲再思维有情是无常的、无缘大悲思维有情是无实有的。

注意：缘法大悲的所缘不是无常；无缘大悲的所缘也不是空性或无实有。

完整的讲法是：缘法大悲是缘具有无常特质的有情的大悲。

无缘大悲是缘具有无实有特质的有情的大悲。

大悲心缘的重点还是有情。《善显密意疏》说“缘法大悲”与“无缘大悲”是省略的表达。

三类大悲的所缘都是一切有情；行相都是把有情看成悦意，不忍他在轮回中受苦。

这里是说，大悲心不能去缘无常、不能去缘空性，它缘的对象还是有情。

密意疏：“则知彼三，皆以欲令有情离苦为行相。虽亦同缘有情为境，而所缘不同。”

这里的“所缘不同”是指在共同所缘(有情)的基础上，所缘有情的特质不同。

以上是针对三类大悲偈颂字面的解释，详细的内容将来会说明。

**最初说我而执我，次言我所则着法，如水车转无自在，缘生兴悲我敬礼。**

这里主要说明执我的坏聚见或萨迦耶见。坏聚见分两个部分：执我和执我所。

先有执我的坏聚见，才有执我所的坏聚见，由此产生其它贪嗔等烦恼，从而造业并流转。

所以前二句与第三句隐含着产生其它烦恼以及造业。第三句讲在轮回当中受苦的情况。

前三句说明执我的坏聚见与执我所的坏聚见是轮回的根本。

**由我执萨迦耶见故，引生我所执萨迦耶见。故有情类于生我所执萨迦耶见之前，先起我执萨迦耶见，于无自性之我，妄谓有性，乃于所说之我执为实有。次由我所执萨迦耶见，离于我执所缘境，缘余眼色等法，谓是我所有，乃于我所著为实有。由是流转生死，如水车之旋转不已，不得自在。缘此众生而兴大悲者，我今敬礼。此即敬礼缘有情之大悲。**

这段文字是对上面偈颂的字面解释。

根本颂中“最初”指执我的坏聚见是在执我所的坏聚见之前产生的。

我你他之我是名言之我，这个我叫做所缘境，是中性的，没有加上概念。

如果把我变成实有(实有之我)，就是执著境了，即你已经加上一些概念在上面了。

藏文中关于“我”有四个词：我(自己)、我、补特伽罗、士夫。一般情况下这四个同义。

#### ▲补特伽罗我执与坏聚见是三句关系：

若是坏聚见，必然是补特伽罗我执；若是补特伽罗我执，未必是坏聚见。

因为坏聚见缘的是第一人称我自己；补特伽罗我执可以是第二人称、第三人称。

所以补特伽罗的范围比较广，坏聚见的范围比较小，只是针对自己。

例如缘第二、三人称的其它有情是补特伽罗我执，但是它不是坏聚见。

#### ▲辨别：以下八段详细解释补特伽罗我执(对有情)和法我执(对无情)，非常精彩！

##### ▲①补特伽罗我执是在五蕴的基础上产生的

一般补特伽罗想到“我自己”的时候，在名言我的上面就伴随着实有的成份。

“最初说我”：“我”本身是很单纯的，它就是一个名言上的我，是中性的我。

但是说到我或者想到我的时候，自然而然就会把实有的概念加(增益)在这个“我”上面。

进一步思考会发现，其实在把我想成实有之前有一个更前面的理由—先把五蕴视为实有。

由于这个才会进一步把这个五蕴上面假名的我执为实有。

我们之所以把假名的我执为实有，是因为有前面(五蕴实有)的理由。

先是有五蕴作为基础，在此之上安立名言的我，(在此之上产生实有的我)。

因为我们把五蕴执为实有，在这个力量的带动下也会把我想为实有。

把五蕴执为实有就是法我执，(把名言的我执为实有的我)就是人我执。



这个“我”是三个人称都可以用，所以就是补特伽罗我执(三种人称)。  
但是现在讲的重点是萨迦耶见，所以这个我执是指第一人称的。  
如果说“人我执”则不够精确，因为只限于六趣中的人的范围，应该是讲“补特伽罗我执”。  
从这里可以看出，法我执在先，补特伽罗我执在后。

### ▲②为什么这里先讲补特伽罗我执后讲法我执

“最初说我而执我，次言我所则着法”，看起来最先好像是执我的萨迦耶见，  
而刚才说的顺序是先有法我执再有补特伽罗我执。  
从这里的可以对比出：执我的补特伽罗我执在先，执我所的补特伽罗我执在后。  
其实真正来讲，法我执是第一；执我的补特伽罗我执第二；执我所的补特伽罗我执是第三。  
为什么这个偈颂先讲执我的补特伽罗我执而不先讲法我执呢？  
因为轮回的根本是安立在补特伽罗我执的坏聚见(萨迦耶见)上。  
因为一讲到“我”的时候，会触动到内心的“我”的部分，而不是五蕴的部分。  
或者从产生烦恼而造业的角度，最有关联的是与自己有关联。  
所以这里的重点是放在执我的坏聚见和执我所的坏聚见，而不是放在法我执上。  
其理由是：这里是就轮回的根本来说的，而不是就实际产生的顺序来谈。

### ▲③为什么把执我的补特伽罗我执和执我所的补特伽罗我执称为“坏聚见”

烦恼分两类：一种是背后有理由支持它的(五见)；一种是没有理由的，比较情感的(五非见)。  
坏聚见的命名有两个含义：第一是让我们知道它是错误的；第二是不要产生这样的见解。  
第一，坏聚见是错误的：我们在五蕴之上安立名言的我，而五蕴具有坏灭的本性。  
这个“我”只是在五种具有坏灭本质的蕴的聚合之上假名安立的我而已。  
坏聚见所见的境就是具有坏灭性质的五蕴聚合之上假名的我，坏聚见把它执为实有。  
实际上这个“我”就像五蕴无实有一样，也是无实有，所以我们不能把这个我作为实有。

### ▲④缘生大悲的重点是讲众生是无明，而不是讲众生是无自性

问：在缘生大悲的四句偈当中谈到无实有的我(第一人称)作为实有的我，是坏聚见，  
这样在缘生大悲时就已经谈到无自性，那为什么还要再讲无缘大悲？好像没有必要啊？  
答：这四句偈的重点是讲无明，而不是讲众生是无自性。  
了解无明未必了解空性，我们在讨论众生无明的时候，未必了解无明是颠倒心。  
在讲《广论》和《略论》的毗钵舍那之前都会辨认空性的相违品，也就是空性的所破。  
辨认之后才透过正理去破这个所破，这时才讲空性。  
而不是在辨认所破的时候就了解空性了，那样的话空性的道理就不用讲了。  
所以讲所破的时候并不意味着这时已经了解了空性。  
同样，在讲无明的时候也并不意味着这时已经究竟了解了空性。  
这个偈颂主要讲由于众生有执我的坏聚见和执我所的坏聚见，所以会起惑造业而流转轮回。  
并不是解释这个就意味着我们已经了解空性了，真正说明空性是在无缘大悲的时候。  
同样，讲到我执的时候，你要了解它是颠倒的，就必须要在了解空性之后。

在了解空性之前，你只能了解我执是什么东西，但是你未必会了解它是颠倒的。

了解无明和了解无明的对治是空性见是两回事。

藏文里有这样的话：如果了解无明的话，未必了解无明是无明。

意为虽然你了解无明，但你未必了解无明它本身是无明。（了解空性才能知道它是无明。）

即：你只能了解它字面的意思（第一句），但未必能了解它是颠倒的（第二句）。

▲⑤坏聚见是有理由的：答：五见是有理由，五非见是没有理由。

萨迦耶见是五见中的一个，为什么会有理由呢？看上去这种把自己执为实有是有理由啊！

我们没有仔细去思考，实际上经论的放大镜已经把这些理由讲得很清楚，只是一般人不理解。

经论已经把坏聚的理由讲了出来，比如从四生的角度，我们内心深处会执著其中的一种。

比如从自生的关系，所以这个我是实有的。有的人会执著由他生的关系我是实有的。

总之都是有理由的，只是我们没有仔细地去把这个理由抓出来。

▲⑥执著是怎样产生的：下面要讲的是第二句“次言我所则着法”。

“我所”是讲“我的这个”，重点不是“这个”，而是在“我的”上面。（执我所的补特伽罗我执）

如果把重点放在“这个”上，那就变成法我执了。比如我的手、我的蕴、我的身体。（法我执）

比如把名言的我执为实有，就是执我的坏聚见。

同样“我的”这个概念也是名言中有的，把这个执为实有，就是执我所的坏聚见。

如果说“我的身体”的重点是在“身体”，就变成是法我执了，就不是补特伽罗我执了。

因为身体是色蕴，把色蕴执为实有，就是法我执。

▲执著产生的三个顺序：法我执是先产生，然后产生我执，然后产生我所执。

一开始在产生我执之前，五蕴上面还没有安立“我”的概念，把此五蕴执为实有就是法我执。

在此之上我们把它安立为“我”的名言的时候，又把“我”执为实有，就是执我的坏聚见。

再回过头来享受“这个五蕴是我的”的时候，这就是执我所的坏聚见。

这时五蕴已经跟“我”的概念结合在一起了。

对凡夫来说，不管对境有几个，只要是存在，都会伴随“它是实有”的分别，都会对其执著。

所以我们对瓶会执为实有；对瓶是无常会执为实有。对蕴会执为实有；对我的蕴会执为实有。

如果只是单纯对蕴执为实有，就是法我执。

对“我的蕴”执为实有分二：以蕴为重点而执著是我所执；以我的为重点而执著是我执。

▲⑦怎样区分执我所的补特伽罗我执与法我执

这里的麻烦是：“我所”是放在法我执还是放在补特伽罗我执里面。

想“我的蕴”或“我的身体”的时候，没有办法截然划分到底是补特伽罗我执还是法我执。

只能对“我的蕴”或“我的身体”去思维它到底是补特伽罗我执的成分多还是法我执的成分多。

经论中说，这种情况百分之八九十是属于补特伽罗我执，所以就把它归到补特伽罗我执。

可是并不是说“我所”本身是补特伽罗我执哦！不是像“我”跟“蕴”一样可以截然划分。

因为它两个部分都牵涉到，“我的”的时候，补特伽罗的“我”也在里面。

“我的东西”的时候，又牵涉到法。所以补特伽罗和法两个都牵涉到。



所以要观察，到底牵涉到的哪个成份比较多。

应成派说，“我的东西”的时候，百分之八九十与补特伽罗有关，所以归到补特伽罗我执。

并不是说“我的”本身是补特伽罗，它既不是补特伽罗，也不是法。

这就像“犹豫”一样。犹豫里面有符合事实的犹豫、不符合事实的犹豫、等分犹豫。

不符合事实的犹豫可能是百分之八九十不符合事实，不是全部都不符合事实。

同样，在接受律仪的时候会念三遍，前两遍称受戒师为阿闍黎，第三遍时变成受戒师。

其实到第三遍还是在接受律仪的过程中，但是大部分律仪都已经接受过了。

所以藏文仪轨到了第三遍的时候会说“大部分”已经受完了。

▲⑧答：应成派来讲是补特伽罗我执和法我执这两种我执一起断。

但是在了解补特伽罗无我和法无我的时候有难易的差别——

了解补特伽罗无我比较容易；了解法无我比较困难。主要是这两种的基础不同，故了解上有难易。

但是透过了解补特伽罗无我和法无我将来去断二我执的时候，二我执是同时断的。

辨认的时候，补特伽罗我执也是比较容易辨认；法我执比较难辨认。

补特伽罗我执里面有我执和我所执，这个没有难易的差别，只是有顺序的差别。

先了解执我的补特伽罗我执、再了解执我所的补特伽罗我执。

#### 音频入中论密意 2006TP-008

第一偈：声闻中佛能王生，诸佛复从菩萨生，大悲心与无二慧，菩提心是佛子因。

从偈颂中看出，三乘功德的基础是大悲心无二慧和菩提心，这就是此处所说的三法。

此处所说三法的菩提心是造作菩提心。透过此三法产生菩萨，然后成佛，佛为声闻独觉说法。

由此三法产生菩萨然后成佛是就同一心续的行者来讲的，声闻独觉是不同的心相续。

总之所有大小乘功德的利益来源就是这三法。

要想此生的暇满人身有意义，我们要跨出的第一步，就是至少要生起造作的菩提心。

三法的根据是龙树的宝鬘论：“本谓菩提心，坚固如山王，大悲遍十方，不依二边慧”。（自释）

造作菩提心也叫做“如蔗皮之发心”，它来自于大悲心。大悲心中最强有力的就是无缘大悲。

对入中论作闻思，要特别了解无缘大悲的部分，因为生起无缘大悲之后的菩提心力量非常强。

上次讲到别礼大悲中的缘众生的大悲，在第三偈——

最初说我而执我（我执），次言我所则著法（我所执），如水车转无自在，缘生兴悲我敬礼。

这个偈颂与后面断疑的部分有关联，先在此说明。

前两句主要说我执的坏聚见跟我所执的坏聚见两者之间产生的顺序。

“最初”即根本的意思：先有我执的坏聚见作为根本，之后才会有我所执的坏聚见产生。

所有我执中最先产生的是法我执，不是坏聚见。这个在前面已经分辨过。

实际上的顺序是先生起法我执，然后是执我的坏聚见，接着是执我所的坏聚见。

注意法我执与我所的区别。具体找科判子二明应成中观派之实执·丑二明执彼违品之实执。

“明执彼违品之实执”的“彼”指丑一中的“由分别增上安立诸法之理”。（第五卷）

整句指与由分别心增上安立之理相违的实有执，字面上先这样理解。

【密意疏】《释论》(入中论自释)又云:「萨迦耶见执我我所行相而转,是染污慧。」此说俱生萨迦耶见之所缘,任运能起我觉。故执他补特伽罗为自相有之俱生执,虽是俱生补特伽罗我执,然非俱生萨迦耶见。(至此为止是说明萨迦耶见与补特伽罗我执这两者的差别)执我我所行相而转者,非显我我所执行相之境,是说于彼二自相有起执,即为行相。俱生我所执萨迦耶见之所缘,谓我所法,非以我之眼等为所缘。其行相,谓缘彼所缘,执我所为自相有。(第五卷)

这是断疑的部分。按照《自释》,有两个地方要断疑问——

#### ▲一是要分辨萨迦耶见与补特伽罗我执之间的差别。

萨迦耶见的所缘重点在自己;补特伽罗我执指缘自己以外的其他有情。

前者是把自己执为实有。后者不能称为萨迦耶见。

细分: 如果不把萨迦耶见算在内,那补特伽罗我执限定的就是自己以外的其他有情。

一般来讲,补特伽罗我执包括萨迦耶见,把自己和其他有情执为实有,都是补特伽罗我执。现在是讲,如果把自己以外的有情执为实有的这种补特伽罗我执,那跟萨迦耶见就是分开的。即把我以外的有情执为实有,这也是补特伽罗我执,但这个补特伽罗我执不包括萨迦耶见。

(补特伽罗我执与萨迦耶见、义共相与声共相、所知与常法)

#### ▲二是要分辨执我的萨迦耶见与执我所的萨迦耶见。

字面上看是执我和执我所,但重点是执“我为实有”,而不仅是执“我”为所缘。

“实有”是行相。这里的重点是行相,而不是在所缘。

宗大师讲,“我的蕴”重点不是在“蕴”,而是在“我的”,这个占百分之八十。

如果重点在蕴,那就变成法我执了。这里说的是“执我所”的萨迦耶见,所以不是法我执。既是萨迦耶见、又是补特伽罗我,就是自己。

我们对自己上面的执著跟对他人上面的执著不一样。

对自己上面的执著是对名言安立的我比他人更重要的一种看法,这叫执我的萨迦耶见。

对他人的执著心没有那么强,但是“他是我的敌人”、“他是我的朋友”,

这时也有“我的”,这也是萨迦耶见。

§ “他是我的朋友”上面有一般的执著心(“朋友”),也有执“我的”萨迦耶见。

这里容易误会:我的执著心跟他人上面的执著心好像没怎么分啊?有分:一个重、一个轻。因为把对他人上面的执著跟他人上面“这是我的”执著混在一起,后者是执我的萨迦耶见。执我的萨迦耶见是轮回的根本。

对他人上面的执著是补特伽罗我执(非萨迦耶见):对我上面的执著也是补特伽罗我执(萨迦耶见)。

所以补特伽罗我执不一定是萨迦耶见,因为萨迦耶见一定要跟“我”有关系。

而补特伽罗我执不一定跟“我”有关系,比如对太阳的执著心跟“我”没有关系。

#### ▲再述执著心的分类:

我们一见到某个法的时候一定会执著。

法可以分为有情与无情,所以执著心也可以分为有情上面的执著心和无情上面的执著心。

有情上面的执著心比无情上面的执著心要强一点点。

有情里面，“我”和“我跟他”，后者的执著更强。

无情上面的执著心是法我执；有情上面的执著心是补特伽罗我执。

(补特伽罗我执分为萨迦耶见和非萨迦耶见。前者又分为执我的补特伽罗我执与执我所的补特伽罗我执。)

萨迦耶见：萨迦耶见这块比较重，因为与“我跟他”连接了。

非萨迦耶见：如果跟“我跟他”没什么连接，只是有情上面的执著，那也比无情上面的执著心强。

所以有情上面的执著心不是法我执，而是补特伽罗我执，但不一定是萨迦耶见。

萨迦耶见是几种执著中最强的，即跟“我跟他”这种念头连接的执著心。

“萨迦耶见执我我所行相而转，是染污慧。”指执我的萨迦耶见和执我所的萨迦耶见两个。

其行相是：一个是执我为实有；一个是执我所为实有。这两个都是染污慧。

“此说俱生萨迦耶见之所缘，任运能起我觉。”其意为——

俱生萨迦耶见的所缘是“我”，就是在“我”这个所缘上执为实有。

“故执他补特伽罗为自相有之俱生执，虽是俱生补特伽罗我执，然非俱生萨迦耶见。”

(至此为止是说明萨迦耶见与补特伽罗我执这两者的差别)

“执他补特伽罗”指执自己以外的补特伽罗，如果把他执为自相有(实有)的话，

它是俱生补特伽罗我执，但不是俱生萨迦耶见，因为把自己排除掉了。

这里要说明的主要是第二个，即分辨所缘和行相的差别——

“执我我所行相而转者，非显我我所执行相之境，是说于彼二自相有起执，即为行相。”

“境”指所缘境。重点不是讲我执萨迦耶见跟我所执萨迦耶见的所缘境，

重点是讲行相，即把我执为实有的行相和把我所执为实有的行相。

“俱生我所执萨迦耶见之所缘，谓我所法，非以我之眼等为所缘。”

这句是进一步说明“我所法”，比如“我的蕴”，重点是在“我的”，而不是在“蕴”。

“其行相，谓缘彼所缘，执我所为自相有。”这也是在进一步说明把我所执为自相有。

**★分辨：**以下八段详细分辨我所执的萨迦耶见与法我执！

①以下是断疑的另外一部分。刚刚讲，我所执的萨迦耶见的重点是把“我的”执为实有。

疑问：若如此，那这里讲的我所与第三偈的“最初说我而执我，次言我所则著法”的我所不同。

他认为这里的我所重点是在“我的”，而第三偈的“我所”重点是指法。二者概念不同——

**【密意疏(卷五)】**若尔，何故《释论》解我所云：「次念云：此是我所。谓除我执境外，贪着余一切事。」此岂非说计着眼等事为我所，即是我所执耶？

这句是质疑，意为第三偈的“我所”指的是法，到这里又变成“我的”，所以有冲突。

彼论意说于眼等见为我所，执我所为实有。非说眼等是我所之所相事(指实际的例子)。若不尔者，则萨迦耶见与法我执应无差别。

宗大师回答，如果“我所”指的是法，就会变成我所执的萨迦耶见既是萨迦耶见，又是法我执。

即使第三偈里面自释说明，先缘眼等法，这个没有错，但在缘眼等法之后，会加上我的概念。

这时就变成我的眼(蕴)等等，还是在“我的”上面执为实有，这才是我所执的萨迦耶见，

而不是重点在“眼等法”上面。(把“眼等法”执为实有是法我执)

比如刚看到一个人穿着一只鞋时，还不知道这个是谁的鞋子，这时把鞋执为实有，是法我执。

当看到整个人穿着这个鞋子，你才会想这是某某人的鞋子。

加上“某某人”的时候，就有补特伽罗的概念在里面了，这时就不是单纯的法我执了。

即：当你还不知道这个蕴是属于谁的时候，这时很单纯，就是法我执。

当你知道这个蕴是属于“我的”或“补特伽罗的”的时候，就会加上“有情”的概念。

当加上“有情”的概念的时候，就是我所执的萨迦耶见，这时就不是法我执了。

前面讲的我所和第三偈的我所都是这个概念。

(强调“这是我的电脑”，而不是我的杯子、我的房子，是法我执；

强调“这是我的电脑”，而不是他的电脑、你的电脑，就是执我所的萨迦耶见。)

**▲②重点是加上“我的”概念之后把它执为实有，而不是把蕴本身执为实有。**

记住：同一个心不会有两种执持方式。另外，一个心不能同时有两种所缘。

所以，我们把“眼等”执为实有就是法我执；把“我所”执为实有就是执我所的萨迦耶见。

所以一个是法我执(“眼等”属于法)，一个是我所，我所不是属于法。

这两个所缘不一样，所以不会同时在一个心里面出现。

**▲③重点**：五蕴上面我们想到“这是我的”的时候，同时也有生起“执我所”的萨迦耶见。

但是一般人很难区分“五蕴是我的”跟“执我所的萨迦耶见”，因为这两个是同时生起。

要区分：“这个电脑是我的”是事实的或名言中有的，这个想法是对的，不可说不是我的。

但是同时生起的“执我所”的萨迦耶见是不对的。

实际上这两个是不一样的，但是很难区分。为什么不一样——

**★所缘境与趣入境不一样**：“电脑是我的”，所缘境是电脑；趣入境(耽著境)是“我的”。

“电脑是我的”的执我所的萨迦耶见的所缘境是“我的”；其耽著境是“是实有的”。

**④答**：不管是什么样的法，只要一想到，上面的执著肯定是有。想“电脑是我的”的时候，一想到电脑，肯定有对电脑的执著。一想到“我的”，也会对“我的”执著。

萨迦耶见是讲在“我的”上面的执著，把这个部分执为实有，这就称为执我所的萨迦耶见。

所以想到电脑没有错，但想到电脑的同时把它执为实有，这个是错。

同样，电脑上面“这是我的”没有错，但是“我的”上面有实有的想法，这个是错。

想到电脑的执著心是法我执；“电脑是我的”，“我的”上面的执著心是执我所的萨迦耶见。

**⑤问**：“我的电脑”是缘在电脑；“这电脑是我的”是缘在“我的”上面，可以这样讲吗？

答：对。有了“我的”想法就是执著心，有一点点前后的差别。

比如刚刚说的看到一只鞋子、然后看到那个人，就变成我的他的，之后就会生起执著心。

同样，我们想到电脑，之后就会想到“我的”，然后就在“我的”上面执著。也有一点点前后。

大悲心有三种，这里有个断疑：

缘生大悲没有了悟空性，那么他缘的众生是不是实有的众生？如果是这样，那大悲心有问题呀？

实际上不可以说是大悲心有问题，缘生大悲是在名言安立的众生上面思维众生苦。



⑥在还没有断除实有执的有情心中，看到一个对境的时候他同时会有两种想法。  
第一个想法是，这个对境是存在的(合理)；第二个想法是，这个对境是实有的(不合理)。  
不可说这两个想法无法区分，这两个想法还是要分开的。  
如果不把这两种想法分开，那将来断除“对境是实有”的想法的时候，  
也必然会把“对境是存在”的想法也断除了，而这样断是不合理的。  
虽然这两种想法同时产生，但并不表示这两种心是完全混在一起不可分的。

⑦一个心没有两种执著方式：“电脑是我的”是合理；执“电脑为实有”的想法是不合理。  
只要是心，都有执持境，分别心有，无分别心也有。  
“一个心没有两种所缘境或执持境”是说第一个想法和第二个想法是有前后关系的——  
“眼等”是所缘境，“眼等是我的”的“我的”是执持境。这个想法是合理的，不是要断的。  
之后再把“我的”当作所缘境，把“我的”认为是实有，实有就变成执持境了。  
这就是执我所的萨迦耶见，这个是要断的。  
“一个心没有两种执持境或一个心没有两种所缘境”是说——  
因为这两种想法有前后的关系，所以不会同时产生。  
既然这样，就不会有“眼等”这个所缘境跟“我的”这个所缘境同时产生。  
也不会有“我的”这个执持境跟“实有”这个执持境同时产生。  
因为要先有这个想法，后面才有那个想法。第二个想法是要断的。

⑧他宗的问题是从“眼等”就直接跳到实有了，他认为“眼等”就是我所。  
如果像他宗这样把“我所”当作“眼等”，直接把“眼等”当所缘境来执为实有的话——  
那就不是这里所说的执我所的萨迦耶见，就变成法我执了。实际上——  
146 页讲的我所跟第三偈讲的我所是同一概念，而不是把第三偈的我所当作眼等而执为实有。  
他宗把这两个“我所”混淆了。  
P146 自释中说“萨迦耶见执我我所行相而转，是染污慧。”  
他宗认为这句与第三偈中的“我所”好像是有冲突的，于是这里才出现断疑的这段文。

### ★辨认我执与了解空性的顺序

回到第三偈，这偈是讲唯缘众生的大悲，即众生在轮回受苦而不忍所生起的这种大悲。  
这时还没有谈到缘空性的无缘大悲，你就提到我执的萨迦耶见和我所执的萨迦耶见，  
那在这个阶段有办法了解(对治我执和我所执的)无我跟空性吗？的确会产生这样的问题。  
有学者主张，在辨认我执为根本的轮回的时候，必须要了解空性。有学者则认为不需要。  
主要的问题是：在辨认我执的时候，到底需不需要了解空性见。  
自宗的月称和宗大师这派学者认为在辨认我执为轮回根本的时候，未必需要了解空性。  
即先辨认我执是轮回根本，之后再用道理去成立空性，再用空性去破我执。  
他宗学者认为在辨认我执为轮回根本时必须先要有空性见，才有办法辨认。

自宗：我们心中生起“我是存在的(对)”这个想法的时候，同时会伴随执我是实有(错)的想法。



这两种想法有各自的境：一个是我存在于世俗当中；一个是我是实有。

他宗认为如果没有空性见，这两种境就无法区分，那么执这两种境的想法（有境）就无法区分。

为什么他宗认为要分辨这两种境就必须要了解空性？

这两个想法一个是世俗中存在的我（名言之我），一个是世俗中不存在的（实有之我）。

如果不了解空性，那对这个问题的思维根本就无从下手。他宗是这样认为的。

自宗认为在分辨这两种境时不需要先了解空性。原因是（自释第九偈）——

“慧见烦恼诸过患 皆从萨迦耶见生 由了知我是彼境 故瑜伽师先破我”

这说明要辨认萨迦耶见是轮回的根本，是可以在前面先做到的，此时不需要了解空性。

后两句意为：由了知名言的我是萨迦耶见的所缘境，故瑜伽先破实有的我。

偈颂中明确：可以先辨认萨迦耶见或我执是轮回根本，之后才用道理破萨迦耶见所执的实有。

宗大师的五部空性论都是这样，先辨别所破，之后透过缘起等正理去破所破，这时才谈到空性见。

即：第一步是辨别所破，因为如果对所破的范围你没有辨别得恰到好处的话——

要么就是破得太过；要么就是破得不够。破得太过就堕于断边；破得不够就堕于常边。

所以一开始辨别所破非常重要，这时不需要了解空性就可以辨别。

所以第三偈虽然没有谈到跟空性有关的无缘大悲，只谈缘生大悲，还是可以谈两种坏聚见。

即还是可以谈这两种坏聚见为轮回的根本。

第三偈用水车来比喻众生在轮回中流转的情况，用六个比喻来说明六义。

【密意疏】诸众生类如水车者，诸有情与水车轮，是能同所同之总体。其相同之理，《释论》别说若喻若法各有六义，今且合说之。一、此有情世间，为惑业绳索所系。二、由识推动之，如旋转水车之人。三、于上自有顶下至无间，深邃生死大井中无间旋转。四、堕恶趣时，不待功力任运而坠；升善趣时，要极大勤勇方得上升。五、虽有无明爱取烦恼杂染，及行有业杂染，余七支生杂染，然前后次第则无一定。六、恒为苦苦坏苦行苦之所逼恼，故诸众生迄未有出轮转之时。

### 一、此有情世间，为惑业绳索所系。

因为有情有萨迦耶见，故尔起惑造业，业所感生的异熟果报连佛菩萨都无法更改。

正如宗大师在三主要道中所说，众生被难以遮遣的业的绳索捆绑住，即被绑在轮回。

比如今生造了来世会堕恶趣的业，假设这个恶业在今生没有得以清净，来世定会成熟堕恶趣。

当然如果忏悔清净，则另当别论。

无始以来所造的业都是如此，只要没有还净，一定会感果，毫无例外。

有情的心就是主宰者，只要这个心受烦恼所控制，就会把我们带到恶趣。

如果把整个心摆在法上，这个心就会把我们带领到好的地方即善趣去。

如入行论第五护正知品所说：我们真正要守护的就是这个心，不要让心随烦恼而去，要随法走。

除了这个之外，其它的都没有那么重要。

### 二、由识推动之，如旋转水车之人。

这是比喻我们的心，它是推动我们往上走或者往下走的主宰者。

宗大师在缘起赞中说：我们无法得到暂时和究竟安乐的根本障碍就是无明。

如果了解到缘起空性的道理能够切断无明，那么作为有智慧的人，怎么会不努力了解空性呢？

了解空性和缘起之道是令皈依境的十方诸佛最欢喜的道。

因为宗大师的三主要道中讲到空性见的时候说，如果一个人能够努力修行空性正见，

他就是走在一条让诸佛菩萨欢喜的道路上，这是令诸佛欢喜的无上供养。

因为经中说，一切有情由于无明而产生烦恼，透过身语意去造业，不断在轮回中流转。

佛出世的目的是为这些有情开示甚深见的道次第。

有情了解这些道次第后才会斩断烦恼的根本，也就是无明，最终从轮回中解脱出来。

所以当一个人有情努力去了解空性的时候，是佛最欢喜的事情，这是对佛最好的供养。

我们现在学的是丙二别礼大悲，其中有三：缘生大悲、缘法大悲、无缘大悲。

缘生大悲对应的偈颂是第三偈，我们讲到第三句“如水车转无自在”。

这句是以水车为喻，透过六种特质来说明有情在轮回中流转的情况。

### 三、于上自有顶下至无间，深邃生死大井中无间旋转。

这里要说明轮回中的高下变异一直没有停止。从下往上、从上往下，没有终了的时候。

轮回没有开头、没有结尾，没有终点，也没有暂停，而是不断地上下易位。

### 四、堕恶趣时，不待功力任运而坠；升善趣时，要极大勤勇方得上升。

这里是说明堕恶趣和升善趣的难易程度。堕恶趣很容易；升善趣很艰难。轮回就是如此。

### 五、虽有无明爱取烦恼杂染，及行有业杂染，余七支生杂染，然前后次第则无一定。

三种杂染：业杂染、烦恼杂染、生杂染。

一般来说，烦恼杂染是因，然后产生业杂染，然后产生生杂染，生杂染就像果。因果顺序如此。

但是在轮回当中流转，此三互为因果。

可以说烦恼杂染是业杂染的因；也可以倒过来讲，烦恼杂染是业杂染的果。

不可以确定地说，烦恼杂染才是因，因为它同时也可以业杂染和生杂染的果。

因此三互为因果，所以轮回终无了期，永远没有结束的一天。

### 六、恒为苦苦坏苦行苦之所逼恼，故诸众生(如水车的绳索)迄未有出轮转之时。

藏文的第六点讲到水车的绳索，中文没有翻译出来。

水车的绳索比喻在轮回当中流转的有情不出三种苦，不管是哪一类，本质悉皆是苦。

而且由于被水车的绳索所束缚，所以他经历的只有这三种苦，这三种苦以外的他经历不到的。

**【密意疏】**此六门法喻合说，非仅令了知有情流转之理而已。前虽说乐大乘者应先发大悲，然未说如何修习，悲心乃发。

刚刚用水车的比喻以六点来说明法，这不是仅让我们了解有情在轮回中流转的情况，

如果只看第三偈，会以为这里只是在讲有情流转的情况，实际上这偈要与第二偈结合来看。

因为第二偈是说悲心是菩提心和无二慧的因，即修菩提心和无二慧之前先要修悲心。

但是怎么对有情生起悲心在第二偈没有讲，而是在第三句的前三句讲。

所以缘生大悲心不能只看第三偈的前三句，应该配合第二偈的四句来理解。

### 出离心与大悲心的关联

**此复应知初发业者，若未思自我流转生死而令心厌离，则于思惟他有情时，不忍其受苦之心，必不能生。**

这里的重点是说明出离心与大悲心的关系。

还没有生起出离心的初发业者，不忍众生受苦的大悲心一定无法生起。

**故当如《四百论释》所说，先于自身思惟已，次缘他有情而修。**

先思维自己在轮回中受苦的情况，生起出离心，才能进一步缘其它有情修习悲心。

此与广论讲法一样，先要有自己欲脱离苦的出离心，

进一步生起希望其它有情也能离苦的大悲心，再进一步生起菩提心。所以要重视出离心。

那么出离心与大悲心有什么关系，怎样从出离心进一步培养出大悲心？

它们的关联并不在于所缘，因为**所缘不同**。出离心的所缘是缘自己；大悲心则缘其它有情。

出离心与大悲心之间的关联在于二者行相相同，即都是思维在轮回中受苦逼迫。

这个苦一定要辨认到周遍行苦，而不能只辨认到苦苦或坏苦，否则对某些人生不起悲心。

比如有人今生具足各种顺缘，如果没有辨认到行苦，就会以为他没有苦，无法对他生起悲心。

而且自己没有体会到整个轮回是苦的话，那就无法进一步对其它有情的轮回苦感同身受。

首先要体会自己从有顶到无间的轮回苦，内心要生起转变心意的感受，

然后才能体会到同样处在轮回中的有情与我一样在受这些苦，这时才能对有情生起大悲心。

若没有辨认出周遍行苦的本质也是苦，甚至会把周遍行苦当成安乐，对轮回本质看得不全面，

**▲所以一定要辨认出周遍行苦中所谓的乐受或舍受的本质都是苦，这才算真正辨认到苦谛。**

这种辨认一定要从**自己身上**做起。因为谁对轮回苦的本质感受最深刻？当然是自己。

唯有自己从内心当中体会三界苦的本质，才能进一步感同身受其它有情的轮回苦。

这里主要讲辨认整个轮回的行苦，为什么要从自己开始。原因在哪里——

苦与受有关系，从受的角度来判断它是苦。从自己身上才可以体会受，不可能从别人的角度。

从苦苦辨认到行苦之后，才能对众生的行苦可以辨认。

粗略地分：恶趣多半是**苦苦**；欲界的人天属于**坏苦**；色界与无色界的有情属于**周遍行苦**。

欲界的人三苦都有。我们身心的组合体五蕴完全是业跟烦恼主宰之下的产物。

藏文“周遍行苦”的意思是，它完全是在业跟烦恼的控制下造作出来的，所以**毫无自主权**。

所以五蕴本身就是周遍行苦。在这个基础上有时会产生坏苦，即粗的乐受或有漏的乐受。

有时会产生疾病这种苦苦。苦苦和坏苦的基础就是周遍行苦。

生起大悲心必须依赖出离心，二者之间相似的地方在于行相——受苦以后的行相是一样的。

但是二者的所缘不同，出离心的所缘是自己；大悲心的所缘是其它有情。

虽然有出离心，但是如果不把一切有情看作是非常珍贵的，那么也无法生起真正的大悲心。  
所以真正的大悲心的生起需要两个条件：出离心、悦意慈。

▲大悲心的行相跟出离心一样(轮回苦)；大悲心的所缘与悦意慈一样(如母有情)。

### 大悲心与悦意慈的关联

当对自己身上受苦逼迫的情况很了解并且生起了出离心时，有没有办法直接生起大悲心？  
有了出离心，是没有办法直接跳到大悲心的，虽然行相一样，但是缺少对有情的悦意慈。  
所以并不是有了出离心就可以生起大悲心，中间要转换所缘，要生起悦意慈。

而且悦意慈也不是马上可以生起，前面要修知母、念恩、报恩，或者自他相换。

三个步骤生起悦意慈：知母、念恩、报恩。五个步骤：知母、念恩、报恩、自他相换。

广论里面是讲三个步骤生起悦意慈。

总之，出离心不能直接跳到大悲心，应该是：出离心-悦意慈-大悲心。

辩论：第一是唯缘众生的大悲，如果说“值得珍贵的众生”，那就不叫“唯缘众生”的大悲。

第二个缘法大悲是缘“具有无常性质的众生”，这也不是唯缘众生的大悲。

“唯缘众生”就是单纯缘众生，不能在众生前面加上修饰语。

悦意慈就不是单纯地缘众生，其所缘境是“值得珍贵的众生”，故不能叫“唯缘众生的大悲”。  
所以关于生起出离心、经过悦意慈、再生起大悲心这样的讲法在寺院里是有辩论的。

因为有人认为加上悦意慈以后就不能归到缘生大悲里面，有人认为可以。没有确定的说法。  
(个人认为)虽然加上“值得珍贵”的特质，但还是唯缘众生的大悲。理由是——

比如对自己来讲，缘自己的时候不会说“缘值得珍贵的自己”，

虽然没有讲，但实际上缘自己的时候就已经加上了“缘值得珍贵的自己”。

同样，缘其它有情的时候，“值得珍贵”也是隐含在“唯缘众生”里面了，无需特别讲出来。

即：提到“唯缘众生”的时候，其中已经有“值得珍贵”包含在里面。

修他有情于生死中受苦，为即此能引生大悲心耶？抑须余法助成之？曰：现见见怨家受苦者，非但无不忍心，且心生欣幸。非亲非怨者受苦，则多舍而不问，是于彼无悦意相之所致也。若见亲属受苦，则心多不忍，其悦意愈重，不忍受苦之心亦转增，故欲引生大悲心者，于余有情务须心生最可爱乐悦意之相。此悦意相由何方便引生？诸大论师略有二规，一，如月称《四百论释》说：「思惟一切有情从无始来，皆是父母等眷属，为度彼等故，能入生死。」大德月及莲华戒论师亦如是说。二，静天论师之规，如余广说应知。

问：生起出离心之后，只要把所缘境一转，就可以生起大悲心吗？抑或需要其它法来协助？

答：需要其它的法来协助，这个法就是悦意慈。

生起悦意慈的方式有两种：七重因果、自他等换。

七重因果是从金洲大师传下来的；自他等换是从寂天菩萨传下来的。

阿底峡尊者有这两个传承，阿底峡尊者的上师金洲大师也有这两个传承。

七重因果是从无著菩萨辗转传到金洲大师；自他等换教授是从文殊菩萨直接传给寂天菩萨。



从寂天菩萨经过三位传承祖师再传给金洲大师。

若能于有情思惟最可悦意，及于生死受苦之理，而修大悲心，则月称论师作此不共礼敬方为有义。若不能者，虽自矜聪智，直与鹦鹉诵经等耳。此为缘有情大悲心之理，至下当释。

这段话很重要。

**若能于有情思惟最可悦意：**这句话是针对所缘来讲的，透过悦意慈来思维所缘。

即要把所缘的众生想成非常悦意、非常值得珍惜。这是以悦意慈作为辅助。

**于生死受苦之理：**这句话的重点是行相，即受苦逼迫的情况。这个是透过出离心来作辅助。

透过悦意慈思维有情这个所缘值得珍爱；透过出离心来思维有情在轮回中受的逼迫苦。

以悦意慈和出离心作辅助而去修大悲心，那么月称论师做的这个不共的礼敬才会真的有意义。

最后这几句的意思是说，月称菩萨一开始礼赞大悲心不只是说大悲心很重要，

**▲更重要的一层意义是说，大悲心通过出离心和悦意慈的辅助在自己心中是可以生得起来的。**

宗大师很清楚地说明，生起大悲心需要出离心和悦意慈两法来辅助。

如果知道了这两种方法且照此去修而生起大悲心，月称菩萨所造的不共礼赞才会真的有意义。

或者说你是月称的弟子或者月称很喜欢你，或者你自诩为中观师，

但是如果你不了解这个方法生起大悲心的话，那么再怎么喜欢月称也不是真正有意义。

## 丁二、敬礼缘法与无缘之大悲

众生犹如动水月，见其摇动与性空

【密意疏】由见众生如水中月影，为风所动，刹那动灭。缘彼而起大悲心者，我今敬礼。此即敬礼缘法之大悲。由见众生如水中月影，似有自性而性实空，缘彼而起大悲心者，我今敬礼。此即敬礼无缘大悲。《释论》略「缘生」，而仅引上句「兴悲我敬礼」者，意谓后二所缘中，已说有「众生」矣。

此谓如澄净水，微风所吹故，波浪遍于水面。水中月影与彼所依之水，同时起灭，如有彼月自体显现可得。然诸智者，则见彼月刹那无常，及所现月自性本空。如是菩萨随大悲心者，见诸有情，堕萨迦耶见大海。无明大水流注其中令极增广。非理作意邪分别风鼓动不息。往世所造黑白众业，如空中月。今世有情如彼月影。刹那生灭为诸行苦之所逼迫，而自性本空。缘此便有大悲心生。此亦由思有情悦意，及流转生死，而后能生，已如前说。此中萨迦耶见即是无明，而复别说无明者。意取能引萨迦耶见之法我执无明。

以下主要针对“众生犹如动水月”来说明。

所缘是“众生”；行相是受轮回苦的逼迫，与缘生大悲的行相是一样的。

在所缘上要作区分一“犹如动水月，见其摇动”是配合缘法大悲；“性空”是无缘大悲。

被风吹动的水中的月亮会摇动，摇动比喻众生被业和烦恼所驱使，刹那变异。

性空是说水中月看起来好像是月亮，实际上根本不是真正的月亮。

比喻的是有情看起来是实有的，但实际上不是实有。

当一个人了解有情是自性空的时候，为什么能对自性空的有情产生大悲心呢？



原因是当一个人了解有情虽然显现为有自性但实际上是无自性的时候，他就会知道为什么有情在轮回里面流转，因为有情没有了解到一切法都是无自性的。一切法皆显现为实有，而实际上不是实有，可是有情不了解这点而起惑造业不断流转。第二句的“见”不是指有情，而是指了解无自性道理的人。他见到有情被显现的实有所蒙蔽而承受轮回的痛苦，因此对有情生起怜悯和悲心。

#### ▲缘法大悲与无缘大悲之间内涵的区分：

偈颂解释的缘法大悲主要是针对有情刹那坏灭的无常性。

其实以应成的角度，自续以下主张的无常一自主，都可以归到缘法大悲的“法”中。

所以缘法大悲的“法”不仅仅是无常而已，自续以下的见解都可以归纳在这里。

“无常一自主的补特伽罗”意为补特伽罗是依于五蕴而成立的，这是有部关于无我的见解。

这个无我的见解对治的只是粗品的无明或者粗品的补特伽罗我执。

“无常一自主的补特伽罗”意为没有离开五蕴而独立存在的补特伽罗。

意思是说，补特伽罗不是与蕴毫无关系的，不是与蕴相异的。

这样的见解也是归在缘法大悲的“法”里面，这只是举例。

其它经部、唯识、自续的见解也都可以归到“法”里面。

只有应成派讲的空性见才能归到无缘大悲的“无缘”里面，这个空性见对治的是细品的二我执。

**A. 缘法大悲：**除了无常之外的自续派以下的无我见解都是归类到“法”当中。

这类法对治的只是粗品的无明而已，辨认细品的无明就很难。

假设无法辨认到细品的无明，那么他所辨认的轮回根本就不够全面，悲心的力量也不够强。

如果学法者能够辨认到最细品的无明，能够了解最细品无明的空性见的悲心的话——

这种悲心的力量会最强大。简单地说，就是缘法大悲的力量没有无缘大悲的力量强。

#### 音频入中论密意 2006TP-010

月称菩萨在开头礼赞三种大悲，是因为他看到大悲心的重要性，他的整个心被大悲心所吸引。

我们看的人也不要很草率地带过去，好像只是讲一些冠冕堂皇的话，没什么重要。

月称菩萨希望读者看到礼赞大悲后，也能够生起大悲心，尽管它很难生起。

因为如果能生起的话，对自己、对他人利益都会很大。

所以我们在作闻思的时候，也不能把这个没办法修当作借口就不修了。

即使现在没有办法修，也要希望将来能修，同时一方面忏悔罪业，一方面累积资粮。

要把修大悲心这条道当成“我一定要修”的所缘。

已经讲过缘法大悲与无缘大悲的差别。

无缘大悲的“无缘”指应成派所说的空性。

缘法大悲的“法”根本颂只有解释为无常，实际上包含自续以下所有粗细无我的见解。

所以除了空性以外的见解都可以放在缘法大悲的“法”当中。下边这段就谈这个内容——

若能解有情刹那起灭，则必已遣除常一自在有情之想，故亦能解定无离蕴异体之有情。

如果能确定有情是无常、是刹那起灭，就能遣除有情是常、是一、是自在，也能够了解到没有离开蕴之外的有情。“离蕴异体之有情”就是离蕴之我(有情)。苦谛四行相的“空”指粗品的补特伽罗无我；“无我”指细品的补特伽罗无我。

**“空”**是否定离开五蕴而常一自在的有情。即：没有**离蕴的有情**。

粗品的补特伽罗无我就是指这里讲的没有离开蕴之外的常一自在的有情，即没有离蕴之我。

**“无我”**是否定**即蕴的有情**，虽然与蕴是自体性，但是不依赖五蕴的实质有的有情是没有的。

尔时便知有情唯是五蕴和合假立，即缘蕴等法上假立之有情，故名缘法。

当确定没有离开蕴而常一自在的有情之后，便会知道有情只是在五蕴的聚合体之上的假名而已。所以缘法大悲的“法”完整来讲应该是“**缘蕴等法上假立的有情**”。

此说无常有情仅是一例，即缘无实主宰之有情，亦是缘法所摄。

实缘法上假立之有情，而但云「缘法」者，是省略之称也。

缘法大悲的法是指五蕴等法，实际应该说“缘五蕴等法上假立的有情”，缘法大悲是简称。

“此说无常有情仅是一例”意为根本颂只是举**无常(基本)**的有情作为例子，实际上这个法不只是无常的有情，还包括**无常一自在(毗婆沙宗)**的有情(离蕴之有情)，也包含无自己**能独立实有(经部宗)**的有情(即蕴之有情)。

就是说，有情与蕴是同一性，但是他自己能够独立起来，不需要依赖五蕴。

也包含唯识宗所说的**能取所取异质(唯识宗)**的有情，这样的有情也是没有的。

也包含自续派所说的无我的主张(有情**无实有但有自性(自续派)**)，藏文的直译是——

在没有透过无缺陷的觉知中显现自力而安立的情况下，对境以自己不共存在方式成立。(应破)意为：当一个有境思考对境的时候，如果这个对境就如同他思考的那样能发挥功能的话——这样的心称作“没有缺陷的觉知”，或者说“无害的觉知”，也就是他想的对境与实际上符合。在自续派来说，这样的对境和有境都是自性成立。

简单来说，自续派不管是对境还是有境都不承认实有。**唯识派**主张对境无实有，但有境是实有。

**自续派**虽然承认境与有境都是**无实有**，但是他承认境与有境是**有自性的**。

**应成派**则认许实有与自性是同义词，这两个都不承认。即：不承认实有、也不承认自性。

★中观自续派的“无实有”与“自性成立”！以下分为三段来解释。

①**自续因**为什么叫做“因”？

用正因推理的逻辑，比如：是所作性，所以是无常。此时我们心里有“是这个，所以是那个”。这种推理可以增长智慧，慢慢可以成佛。所以用正因可以成立涅槃的法、也可以成立轮回的法。轮回的法和涅槃的法不是实有的，但是我们可以用它们推理。

推理的时候我们心里辨认这个，然后认出另外一个法。这时所取的法上面有一个能够认的力量。

**自续**认为这个能够认的力量如果找的话，可以**找得到**，但是**无实有**(这就是**自续因**)。

找得到的意思是可以用它来推理。

主要的问题在于：唯识认为我们看到的一切法都是内心的显现，内心是实有，外境不存在。中观认为连心也象唯识讲的境一样，完全没有。

这样的话是不是很奇怪？好像轮回也没有、成佛也没有，好像变成什么都没有了？  
所以自续说，什么都是无实有，但有境的法和对境的法上面还是有一个我们可以辨认的力量。

“能够可以辨认的力量”如果找的话是找不到的。（应成）

我们的心可以观察有境、也可以观察对境，所以我们可以观察一切法、可以辨认一切法。  
自续派认为，辨认的时候要有一种力量，才会轮回、才会成佛。（没有这个力量就无法推理）

②基础认知：中观宗(包括自续和应成)都不承认对境实有，但是自续承认自性成立。

自续派所说的自性成立的意思是对境或有境本身有一种能力，这个能力是可以找得到的。

应成派认为，如果这个能力(或功能)是可以找得到的话，那也是一种实有。

这个对境如果是瓶，看见瓶的眼根识就是无害的觉知，因为他所了解的瓶的确有它的功能在。  
如果对境是兔角，那想兔角的分别心就是有害的觉知，因为他想的对境不存在，没有功能。  
这里的“无缺陷的觉知”或“无害的觉知”就是他所了解的对境有没有跟它符合的功能存在。  
有它的功能的就是自性成立；没有它的功能的就是无自性成立。这是自续派的说法。

【为了便于集中理解，把上面的一段自续的“无实有但有自性”的主张摘录在此——

在没有透过无缺陷的觉知中显现自力而安立的情况下，对境以自己不共存在方式成立。（应破）  
意为：当一个有境思考对境的时候，如果这个对境就如同他思考的那样能发挥功能的话——  
这样的心称作“没有缺陷的觉知”，或者说“无害的觉知”，也就是他想的对境与实际上符合。  
在自续派来说，这样的对境和有境都是自性成立。】

（译师：很抱歉，这里仁波切解释得很详细，可是这个部分我抓得不是很好。）

③有一种简略的讲法，仁波切说虽然比较好了解，但还是没有完全抓到原意——

刚刚讲自续派不承认实有，但是他们承认自性成立。那他们的“实有”怎么安立呢？

假设对境方面是自性成立，可是有境没有去安立，就是两个条件里面少一个条件的话——  
那这个对境就是实有，这样的实有自续是不承认的。

▲如果对境是自性成立，心(有境)也是无害的心去安立，这个就是自续派所说的无实有。

无这样的实有的有情，这就是中观自续派讲的细品的法无我和补特伽罗无我。

中观自续派的见解不是那么容易了解的。

寂护的论著中也说，这个是最究竟的见解，是能够表达出龙树论著的真正内涵的见解。

这么大的成就者认为自续派的见解是最究竟的见解，是能够表达龙树心要的见解，

所以对我们来说，当然一定是非常难懂的！

自续派以下的无我的主张，一直到最底下的无常为止，都包含在缘法大悲的“法”里面。

**B. 无缘大悲：**就是应成派所说的无实有或者空性，即缘无实有的有情或缘自性空的有情。

**无缘大悲亦非但缘总有情，乃缘自性本空之有情。所谓无缘者，谓无执实相心所著之境也。**

“执实相之心”就是实有执的心，它所著的境就是实有。“无缘”就是无实有。

**实是缘非实有所差别之有情，而但云「无缘大悲」者，亦是简略之称。**

“非实有所差别之有情”意为具有无实有特质的有情。

“无缘”意为缘无实有的有情，“无缘大悲”是简称。

缘法大悲的“法”不能只理解为缘法本身,应理解为自续以下说的无补特伽罗我和法我的有情。  
无缘大悲的“无缘”要理解成缘应成派所说的无实有的有情。

如果把缘法大悲和无缘大悲按照字面只是单纯理解成缘法跟无缘,没有加上“…的有情”——  
因为无缘大悲本身就是缘无实有跟空性,就会误解为大悲心可以对治无明。这是不对的。

但是释量论说,慈悲等等的行相与无明并不相违,意思是大悲心并不能对治无明。

无缘大悲是缘无实有的有情的大悲,而不是指缘无实有的大悲,这两个的差别要清楚。

显教阶段,慈悲属于方便分,它无法对治无明。能够对治无明的是般若分的空性。

只有在密咒乘才会提到方便跟智慧双运,而在显教中,方便跟智慧是分开的。

他宗一:第一大悲产生之后又产生第二大悲的时候,第二大悲有没有第一大悲的成份在里面?

或者说,当一个人产生第三大悲的时候,第三大悲有没有包含前两个大悲?

他宗二:一个人已生起第一大悲还没有生起第二大悲,因为他还没有了解到无离蕴之常一自在的有情,那他会不会去缘离蕴的常一自在的有情?

回答一:产生第二大悲的时候,会有第一大悲;产生第三大悲的时候会有第二大悲。

回答二:如果一个人没有生起缘法大悲和无缘大悲,只有能力生起缘生大悲——

这时假设他把有情看作实有的或离蕴的常一自在的有情而缘的话,这样的大悲不能称为大悲。

因为以应成派来说,这样的大悲是所要断的。

比如毗婆沙宗和经部宗把三宝看成实有,这样就变成皈依实有的三宝。

应成派认为三宝不是实有的,所以如果皈依实有的三宝,这样的皈依三宝就是所要断的。

所以缘离蕴的常一自在的有情的大悲跟缘实有的有情的大悲不是大悲,因为这是所要断的。

**唯**:为什么第一种是“唯缘有情的大悲”?

加“唯”字就是要把“有情是实有的”和“有情是离蕴的常一自在的”这个特性去掉。

只是单纯地缘有情,把有情作为大悲的所缘。(名言上的有情)

一般我们的心里会有这两种情况,就是把有情看作实有或单纯的有情。现在采取后者。

皈依也是这样,我们现在还没有了解空性,所以一定会看三宝是实有的。

但是我们心里也有没有加上实有的单纯看三宝的心,这两种心同时都有。

皈依实有的三宝的心不算皈依。

比如我们看杯子是实有、心里没有单纯持杯子的心,不可以说是这样。这两种心都同时有。

如果只看到杯子是实有,那实有的杯子是没有办法摸的,因为实有的杯子不存在。

我们摸的是真正的杯子,此时持杯子的心是很单纯的,但同时也有杯子是实有的心。

悲心、皈依三宝的心、持杯子的心里面,也有执著心的杯子、执著心的悲心、执著心的皈依,

但是这个不算悲心、不算皈依。如果是皈依、是悲心的话,

那有些悲心是要断除的,有些悲心是要修的,这样就很奇怪。

**【密意疏】**以是应知或说第一大悲要缘常一自在之有情者,所说非理。

以未得无我见者之大悲,多有仅缘有情总相者。即得共同人无我及真理见者之大悲,亦多有



**未缘差别相所别之有情。**(此段说不管他有没有了解无我见,缘生大悲是缘单纯的有情,不可以加特质。)

没有得到无我见解者的大悲,是缘实有的有情和缘单纯的有情,两种都有。这里指单纯缘有情。

“以未得无我见者之大悲,多有仅缘**有情总相者**”,这个才是大悲。

如果加上“常一自在的有情”,就是所应断了。

“即得共同人无我及真理见者之大悲,亦多有未缘差别相所别之有情。”

“共同人无我”指自续派以下的人无我;“真理见”指应成派的空性见。

**喻如能遣瓶上常执已达无常者,非凡缘瓶心皆缘无常所别之瓶。即未达瓶无常者,亦非皆缘常相所差别之瓶也。**

比喻说,对一个了解无常的人,他也不会说在缘瓶时就一定是缘无常的瓶,也可以缘单纯的瓶。

对于一个不了解无常的人,他也不是一定要把常的特质加在瓶的上面,他也可以单纯缘瓶。

### 大乘的悲心与声闻独觉的悲心的差别

之前说过大悲心的生起要有一些助伴,即出离心跟悦意慈。

大悲心之前有悦意慈,悦意慈之前有两种教授:金洲大师的知母念恩报恩,或加上自他等换。

下面是谈大乘的这种希求救度的大悲心跟声闻独觉的四无量心的悲心的差别——

**此三大悲随缘某一所缘,皆以救拔一切有情出苦为相,故与二乘之悲心有大差别。**

大乘的大悲有三个特性:一是所缘是**一切有情**;二是救度一切有情**出苦**;三是**希求救度**。

三类大悲心所缘的**一切有情**,包括从无间地狱的有情直到第十地菩萨相续后继阶段的有情。

第二个行相是**一切的苦**,包含烦恼障跟所知障等二障。

第三是**希求救度**:大乘行者把救度一切有情出苦的责任自己承担起来。这跟声闻独觉不同。

现观庄严论说,声闻独觉的基智是远离佛果位的基智,因为他还有自爱执的成分。

所以他们的悲无量的悲心是自爱执所摄的悲心,所以他们的悲心没有大乘的三种特点。

若尔,最初入道菩萨正因之大悲中,为有三种大悲否?曰不定。大乘种姓**随法行者**则有。彼先抉择胜义之正见,次乃缘有情发大悲心,依大悲故发菩提心学菩萨行能仁禁戒。若大乘种姓**随信行者**则无。彼不能先达真理,待发心已,方能求真理正见及学菩萨行。如《中观庄严论》云:「先求真理智,胜解胜义已,缘恶见世间,遍发大悲心,精勤利众生,增长菩提心,受能仁禁戒,悲慧所庄严。诸随信行者,发大菩提心,受能仁禁戒,次勤求真智。」以如是说故,三种悲心皆可在前生起。虽已先获得真实性之见,然学菩萨行时,重新再抉择真实义而后学菩萨行亦不矛盾,非但不矛盾,一定要如此理解。

这段重点是,在生起无造作的菩提心之前,是不是三种大悲都产生或某一两种产生? **不一定**。利根者在生起无造作的菩提心之前,第三种大悲就已经产生了,因为他在菩提心之前了解空性。钝根者要在生起无造作的菩提心之后才会生起无缘大悲。寂护大师的中观庄严论中如是说。所以发菩提心之前有这三种大悲是有可能的。

**最初说我而执我,次言我所则着法,如水车转无自在,缘生兴悲我敬礼。**(缘生大悲)



众生犹如动水月，见其摇动(缘法大悲)与性空(无缘大悲)。

第一偈是唯缘众生的大悲，前三句讲行相，或描述有情的特性。所缘是“生”，即众生。

缘法大悲：“众生犹如动水月，见其摇动与…缘生兴悲我敬礼。”行相同于缘生大悲，为前三句。

无缘大悲：“众生犹如动水月，见其…性空…缘生兴悲我敬礼。”

这里缘生的“生”也具有前三句所说的众生的特质。

三类大悲的行相都是一样，即此偈的前三句。但是所缘不一样——

缘生大悲的所缘只有众生。

缘法大悲的所缘是具有无常特质的有情或无离蕴之常一自在的有情。

无缘大悲的所缘是自性空的有情。至此书首礼赞的说明就结束了。

印度论师在造论时，通常书首礼赞讲完后会有一偈颂说明立誓造论，即要把论写完整。

但在入中论的书首礼赞之后并没有立誓造论的偈颂，此无过失，因为——

入中论要解释的是龙树菩萨的中观根本慧论，中论本身就没有立誓造论。

音频入中论密意 2006TP-011

本论申礼供已，虽未立誓愿，然亦无失。如《中观论》与《六十正理论》。亦有但立誓愿无礼供者，如《亲友书》。此《入中论》为造论而申礼供，应亦兼含立誓之义。

有的论有书首礼赞，没有立誓造论，但在礼赞中有间接说明立誓造论，如中论和六十正理论。

有的论只有立誓造论、没有书首礼赞，书首礼赞在立誓造论中反映出来，比如亲友书。

使他趣入之因，谓所为、「系属」等。本论①所詮，即甚深广大二义。其②不共所为，如前已说。所为之心要，③暂时者，谓由了解论义，如法修行，进趣四道。究竟者，谓证果地。所为心要依于所为，所为依于论，即是④系属也。

有的论著在书首礼赞与立誓造论之间，会提到目的(所为)、关联(系属)。

提到这些是为坚固论而作宣传，是想让人家读的意思。

目的等四法包含四个部分：学习这个部分的主题、目的、究竟目的、前面三个彼此的关联。

所为与关联(目的等四法)另外的名称叫“趣入之支分”，即：使他趣入之因。

①所詮就是主题。“本论所詮”即入中论的主题，就是甚深道次第和广大行道次第。

②所为就是目的，一般是透过目的了解所詮，即了解一部论的主题。

“不共所为”：这里是中观应成派的主张，他在这里诠释主题的方式不共于唯识和中观自续。

“此说为显自宗所抉择之中观义，不共余中观师，及显《中论》不可顺唯识释，故造《入中论》。” P39

③究竟目的分二：一是暂时的究竟目的，了解入中论并如法修行，可以进趣资粮加行见修四道。

二是究竟的究竟目的，就是最后证得无学道的佛果位。

“所为之心要”就是究竟的所为或究竟的目的。

④系属：第三依于第二，第二依于第一，这样的关系就是系属，就是关联性。

一般的书首礼赞和立誓造论之间都会有这样的四法，入中论中虽然没有，但礼赞中已包含了。

## 乙二、正出所造论体

### 丙一、因地

#### 丁一、总说此宗修道之理

这个科判说明这部《入中论》是包含甚深见和广大行这两个道次第的论。

跟这部论相同性质的论也有，比如①龙树菩萨的《宝鬘论》和《法界赞》以及《经集论》。

龙树菩萨的首要弟子②圣提婆(圣天)的《四百论》也是这样的性质，同时具备甚深见与广大行。

③清辩论师的《中观心论》也是具有甚深见与广大行这样的论。

第四是④寂护论师的《中观庄严论》。

第五是⑤寂天菩萨的《集学论》和《中观修行次第》。

第六是⑥阿底峡尊者的《菩提道灯论》，也是同时具有甚深见和广大行部分。

月称菩萨具有甚深见和广大行的《入中论》的来源依据可以追溯到龙树菩萨。

宗大师是根据阿底峡尊者的《菩提道灯论》，从《菩提道灯论》再追溯到龙树菩萨的三部论。

因为我们现在学的《入中论》同时具有甚深见和广大行两个道次第，

这样透过对此的学习，了解阿底峡尊者的《菩提道灯论》就很容易了。

再了解阿底峡尊者之前的五位祖师所造的论著也会很容易地趣入和了解。

#### 《入中论》有两个特点：

第一个特点：《入中论》与其它《中论》的注释不同。

它特别提出应成派与唯识宗和自续派在有关甚深见道次第的部分的不共的诠释。

其它的注释书没有办法把龙树《中论》的正确意义毫无颠倒地诠释出来。

这是第一个特点，即《入中论》对甚深见的诠释方式比其它的《中论》注释更正确、更殊胜。

第二个特点：不仅如此，《入中论》里面还加进了广大行道次第的部分。

也就是说在这部论里面，它还告诉我们如何把甚深见道次第和广大行道次第结合。

其它注释要么只讲广大行，要么只讲甚深见，但都讲得不是太正确，也无法区分宗义的不同。

在《入中论》之前已经有很多论说明甚深见道次第和广大行道次第，

为什么有这么多的论都在谈同样的内容？

宗大师解释说，对同一个主题从不同的角度造不同的论——

目的是为了让行者对甚深见道次第和广大行道次第的结合得到坚固的确定，这样不会走错路。

**“应先以闻思力抉择龙猛菩萨等宗义。于修行之真实道获大信解，不为诸余似道所引。”**

“等”包括上述除龙树以外其他五位祖师，他们的论都是开示这两种道次第结合的。

这里的“似道”指错误的道，看起来像真的，其实是错误的。

#### 丁二、别释异生地

异生地主要是针对异生菩萨，即凡夫菩萨来讲的。有人提出疑问——

**若此论(指入中论)中抉择菩萨甚深广大二道，及彼果者。则于菩萨道极关重要之异生地诸道次第，应于礼敬(指书首礼赞)后宣说。今未说彼(指异生菩萨地)而即说圣地(指圣者菩萨地)何耶？**

意为在书首礼赞之后应该接着说明异生菩萨地，然后再讲圣者菩萨地，可是《入中论》没有这样，它是跳过菩萨异生地，而直接讲菩萨圣者地。既然这部论要讲完整的甚深见道次第和广大行道次第，为什么会遗漏这个部分？

答：已于礼敬时说。意为已经在书首礼赞里面说过了。

**前**(指书首礼赞)明修三种因乃成菩萨，即是显示欲入大乘者须先修彼三法，故此处不复宣说。

前面的书首礼赞当中已经说明过修三种因才会成为菩萨，即大悲心、菩提心、无二慧。

那时的菩提心是如蕉皮的发心，即造作的菩提心。

想要成为大乘菩萨的行者需要先修这三种，书首礼赞中已经讲过，所以这里不再讲。

**又彼三法非仅道前**(指进入大乘道之前)须修，即成菩萨亦应修习。

不仅还没有成为菩萨的人需要修这三法；已经成为菩萨还没有成为圣者的也需要修此三法。

即：修此三法生起无造作的菩提心进入资粮道，资粮道和加行道的菩萨还要继续修此三法。

**其不依二边之智尤为诸行之上首。以彼为例，则施等余行亦皆须学。**

书首礼赞提到大悲心、菩提心、无二慧，无二慧并非没有助伴。

这里只是以不依二边智(无二慧)来作说明而已，其实它还有其它的五度作为助伴。

凡夫菩萨要修的主要是这三个，其中无二慧还包含五度。

大悲心和菩提心是意乐，无二慧是菩萨行(加行)。即意乐和加行。

如《集经论》云：「菩萨若无善巧方便，不应修学甚深法性。以方便智慧双运，乃是菩萨之正行。」

龙树菩萨的《集经论》这段引文主要是成立：书首礼赞里面提到的无二慧要伴随五度。

“善巧方便”指其它五度；“甚深法性”指无二慧。

此句意为不能离开五度来修无二慧，应该是以方便智慧双运来修菩萨正行。

《集经论》这段主要是说无二慧不能离开五度，这才是菩萨的正行。

#### ▲破斥摩诃衍和尚的妄破一切的错误主张：

**此说当学二种资粮双运之道。仅有智慧或方便一分，不应知足。**

这是宗大师对《集经论》四句偈引文的解释。

**若全无殊胜方便智慧，仅修心一境性，尤不可恃。**

这是破斥他人的过失。有人认为成佛只靠心一境性就可以了，比如支那和尚摩诃衍。

以下是指出完全不作意的过失。

**未知观察真义正理所破之界限而妄破一切者，现世大有其人。误以一切分别皆是实执，谓：**

**「一切名言安立皆唯就他而立，佛果唯有智慧观空之真如法身，佛色身是所化相续中摄。」**

应成派认为，分别里面要分应该断的和不需要断的两个部分。

①**错误主张**：可是主张不作意的人认为，只要是分别心，就都是要断的，不管是什么分别。

此派只承认空性，除了空性之外的一切世俗法都是不存在的，所以胜义谛和世俗谛不能结合。

对于未断实执的人有存在，对于已断实执的人就没有这些世俗的建立。

“就他而立”的“他”指佛以外的一切有情。

意为对佛来讲没有一切名言的安立或世俗谛，世俗谛是对佛以外的有情来讲的。

并且他们认为佛果只有法身没有色身，而且这个法身只有自性法身。

他们不承认智慧法身，因为智慧法身还是属于世俗谛。  
佛的色身也是世俗谛，佛没有色身，只有还没有断实执的有情才能够看到佛的色身。  
这是摩诃衍和尚的主张，有很多过失，下边是讲其过失。

**若尔，则以教理成立声闻独觉从诸佛生，诸佛从菩萨生等，一切皆非《入中论》之自宗。彼谓「修三法乃成菩萨，亦非中观师自宗，唯就他(佛以外的有情)而立。」**

背景知识：摩诃衍和尚认为完全不作意才是中观宗的主张。  
也就是说，他认为真正的中观宗只有空性的胜义谛的安立，没有世俗谛的安立。  
从他们的角度看，《入中论》不是中观宗的主张。因为——  
书首礼赞的“声闻独觉从佛生，诸佛又从菩萨生”还是从世俗安立，所以不是真正的中观宗。  
“修三法乃成菩萨”也是世俗谛的安立，不是真正中观师的自宗，唯是佛以外的有情安立的。  
**总之，凡自宗所应修之道，悉皆毁谤。**

宗大师指出摩诃衍他们完全不作意的主张的过失。过失就是自宗所说的道理他们都毁谤。  
因为自宗说的应修之道都是世俗谛建立，对此他们完全否定，因为他们只承认胜义谛。

**②应成破斥：论(入中论)说自性本空之有情，有六法如水车流转生死等，悉成矛盾。**

照理说有情是自性空(胜义谛)与像水车一样流转生死(世俗谛)这两者在应成派是并不矛盾的。  
但是按照摩诃衍的讲法，这两者是矛盾的。

**应知彼等(指摩诃衍对入中论的解释)始从礼供乃至论终，皆是倒说也。**

摩诃衍等对《入中论》的解释从头到尾都是颠倒的，都讲错了。

**圣地所说修学施等，多有为异生地所应学者，故于现在即应精勤修学。**

这两句话的意思是，大悲心等三法不仅在异生菩萨地要修，到了圣者菩萨地照样要修。

### 丁三、广明菩萨圣地

这个科判的内容主要是以《十地经》来谈初地到十地的菩萨。

**四种差别：**他们的所缘和行相都是缘空性这个对境，并没有差别。他们的差别在于此四——  
一是功德数量的差别；二是力量殊胜的差别；三是波罗蜜多的差别；四是异熟果报的差别。

说十地菩萨缘空性没有差别的意思是，十地菩萨都是圣者，有根本定和后得位两个部分。  
此处说的十地是针对圣者的根本定来谈的，而且是针对现观空性的根本定。  
这样讲似乎与《宝性论》有点违背，因为《宝性论》是以所遮与能遮来讲看见法身的情况。  
**所遮**是佛性或如来藏，《宝性论》用九个譬喻和九种意义来说明所遮。  
**能遮**的部分《宝性论》也是用九个譬喻和九种意义来说明，即什么东西能够遮蔽佛性。  
主要是说明佛性是被垢染所包覆在里面，垢染是能遮、佛性是所遮。  
当透过修道逐渐把外面的垢染去除之后，所呈现的佛性或佛的法身会不一样。  
原先垢染非常厚重时看到的佛性与透过修道之力垢染越来越薄时所看到的佛性是不一样的。  
《入中论》说十地菩萨缘的空性是一样的，而《宝性论》讲看到的佛性或法身是不一样的。



诸地差别(指四种差别)虽如上说,然胜义地之所缘行相,则无不同。

胜义地:是指圣者现观空性的根本定当中,他的所缘行相都是空性,没有不同。

如《十地经》云:「如空中鸟迹,智者难思议,菩萨地亦尔,难说况能闻。」此说如鸟虽于空中飞翔,然彼鸟迹,世间智者语所不能议,心所不能思。如是如飞鸟之胜义地,虽于如虚空之法性中行。然彼行相,即彼圣者亦不能如自所证而说,闻者亦不能如彼所现见而闻。

宗大师回答:《十地经》的讲法与《宝性论》的讲法其实并无相违。

▲不相违的结论是:就法性来讲是一样的;就法身来讲是不一样的。

比如初地菩萨在根本定中有无间道和解脱道,在此过程中有能破的空性与所破的实有。

法性无差别:能破的空性在这两个阶段并无差别,所以法性是一样的。

法身有差别:虽然无间道和解脱道都是用空性来破除实有,但无间道时实有还没有完全破除。

到了初地的解脱道,初地的实有才破除。所以就破除实有的心来讲是不一样。

无间道中现观空性的心,是未离所破的实有的那种现观空性的心。

解脱道的心是已离初地应断的实有的现观空性的心。

初地中无间道与解脱道的能破的空性(法性)是一样的,它们要对治的实有也都是一样。

但是不同的是无间道是对治的过程;解脱道是对治完毕。

已离实有的现观空性的心之无自性,就称为法身。

这个心与未离实有的现观空性的无自性的心是不一样的,在无间道时不能称为法身。

十地中的各地都有自己的所断,断除之后获得各自的解脱道。

每个解脱道的法身(证德)只是佛的法身的一部分,因为佛的法身是所有的所断都要断完。

十地菩萨的所缘行相都是一样,都是同一种空性。这种空性是有规定的,不是随便哪种都可以。

如果初地菩萨是缘瓶的空性、第二地是缘柱的空性,那么这两个地的所缘就不同。

▲这里要修的空性是心的无自性,或者说心上的空性,因为心上的空性跟一切法都有关联。

而且修这样的心的无自性或心上的空性能够断除心上的所有的实有执。

所以从心上下手去断除实执,而且是透过心上的无自性去断除心中的实执,是最有效的。

因为如果从每一个对境去断除实有执的话,是断不完的。

即在每个对境上修空性是修不完的,因为对境无量无边。

如果从最根本的心上下手断除实有执的话,它看到任何对境的时候就不会执为实有了。

所以要从心上的空性去修,断除心上的实有执。不是在境上下功夫;而是在自己心上下功夫。

修无常也是这样,对每一个对境都修无常比较没有用。

把自己能取的心视为无常的话,那在对境上面就不会有常法的执著心。

答:初地包括见道的无间道和解脱道,占百分之八十,还包括修道的无间道。

答:真正生起无间道进行对治的时候,所缘的空性一定要是自己心上面的空性。

宗大师讲十地的所缘行相都一样,意思就在这里。这是究竟的所缘境。

但是还没有到那边之前,也要思维体味各种空性,比如我上面的空性、五蕴上面的空性。

因为现在害我们的是各种所缘,所以先要把这里压一下、那里压一下。



比如我们现在马上修空性是不行的，先要修无常、不净观等等，  
这些不能究竟断除烦恼、断除常法的执著心，能够究竟断除执著心的是心上面的空性。

答：无间道与解脱道有差别：无间道时所断还没有断除；解脱道时已断除。  
成佛时有自性法身，成佛之前有自性法身的前面续流，这个前面续流就是随顺法身。  
解脱道时就会出现随顺法身；无间道时随顺法身还没有出现。  
但是无间道时这个随顺法身的前面续流在，这个前续就是心上面的空性。  
初地无间道断除见所断之后，随顺自性法身的这部分就清楚了一点。

#### 音频入中论密意 2006TP-012

我们学《入中论》的目的就是要了解缘起，缘起有粗细的不同。  
如果为了现世或来世的安乐去了解缘起，这种对缘起的了解就是比较粗的。（下士道）  
如果不仅是为了现世或来世的安乐，而是要从轮回解脱，对缘起的了解就比较细微。（中士道）  
如果为了一切有情的解脱，自己就必须成佛，要成佛就必须累积二资粮，  
并且要舍弃自爱执，把别人看得比自己重要的心要生起，这种心对缘起的了解就更广更细。（大乘）  
这是就成立的方面来讲，是从世俗谛的安立方面来讲。  
如果对缘起从遮止的方面了解的话，就是要透过空性破除实有或不须要依赖他法的观念。  
这是属于甚深见的道次第，或者说属于胜义谛的安立部分。  
透过下士中士上士让自己对缘起的体会越来越加深、越来越广大，  
最终进入上士道之后，成佛才有可能，利他的目标才能达到。要以这样的动机学习这部论。

### 戊一、十地总相建立

这里讲断所断的方法。上次讲到十地菩萨所缘的法性空性是一样的，但所见的法身不一样。  
为什么所见的法身不一样？因为断一分无明，证一分法身。  
法身就是心的无自性，即如来藏，它被垢染所覆盖。垢染去除得越多，法身就呈现得越清楚。  
比如初地时他只看到法身的十分之一，第二地见到十分之二…。  
所以在十地中的各地看到的法身是不一样的，但是空性的所缘是一样的。

**▲中观应成：**自续以下所认许的烦恼障和所知障多数是烦恼障；无明的习气和实有的显现才是所知障。

①十地的所断就是烦恼障和所知障。

烦恼障是小乘的主要所断；所知障是大乘行者的主要所断。各个宗义都是如此承许。

只不过毗婆沙宗没有用“所知障”这个术语，而是用“非染污的无明”。

自续派以下认为二障的本质都是认知（即心法），也就是心跟心所，是精神层面的。

应成派认为所知障不属于认知，烦恼障当中有些属于认知，有些不属于认知。

应成派认的烦恼障与自续以下不同，他们认的非常非常细——

自续以下说的粗细补特伽罗我执所生的烦恼他们都认，但不只是这些，

连自续以下认的所知障，应成派也认为是烦恼障。

比如唯识认为能取所取二的执著心是所知障，但是中观应成认为这是烦恼障。

自续派讲的执著心，应成派也认为是烦恼障，不属于所知障。

还有应成所说的自性成立的执著心也是烦恼障。

应成派讲的自性成立的执著心是最细的，认知的心里面再没有比这个更细的障碍了。

应成派来说，任一个认知变成障碍的话，就是烦恼障。这个说法很有道理——

我们心里的其中一个认知变成障碍的话，内心就会烦恼，所以就是烦恼障。

应成认为所知障里面没有认知；自续以下认为所知障里面有很多认知。

比如唯识说的能所取二的执著心是认知，也是所知障；自续的执著心也是认知，也是所知障。

而中观应成派认为所知障里面没有认知。如果一个认知变成障，那就是烦恼障。

②应成派主张的所知障是习气，比如执著心已经断除了，但是它的习气还在。

另外，有的认知本身就是障，比如菩提心本身不是障，

但是菩提心对佛希求的时候，中间有实有的显现。

为什么会有实有的显现？因为实有的显现是现观空性的时候才能去除的。

没有现观空性的任一个认知都会有实有的显现。

菩提心不是现观空性。没有现观空性，这个实有的显现就挡不住，一定会出现。

所以这个实有的显现不可以说是菩提心，它是菩提心上面的一个东西，就是不相应行。

所以，菩提心上面的实有的显现是心吗？不是。是认知吗？不是。它是不相应行。

如果它是认知的话，那这个显现就会变成菩提心了，或者菩提心就会变成实有的显现了。

而菩提心不可以说是实有的显现，又不可说菩提心是所知障。

但是中观应成认为菩提心不是所知障，菩提心上面的实有的显现才是所知障。

所以中观应成派认的所知障有两种：一个是习气；一个是显现。（这两种都是不相应行）

实有的显现是连好的心上面也有，可以说了悟空性的比量、大悲心、慈心等都有实有的显现。

为什么会有实有的显现？因为不是现观空性，所以挡不住实有的显现。

此复应知：未得佛地以来，其未为无明习气所染之智，唯圣根本无分别智。彼亦是暂时。从根本定起，仍生习气为彼所染。乃至七地以来有无明染。八地以后与阿罗汉，断尽能染之无明则无彼染，然仍为无明习气所染。

③在没有成佛之前，只有现证空性的根本定智才不会被无明习气所染，其它都会被染著。

“圣根本无分别智”特别指应成派所主张的现观空性的这种智慧。

除此之外的自续以下所说的空性都含有无明的习气和实有的显现。

因为在应成派来说，在没有达到现观空性之前，即使已经了解空性的比量，

但这时比量的心中呈现的还不是空性，它只是空性的义总，所以无法阻挡实有的显现。

★唯有心中显现出空性的时候，才能把实有的显现遮止掉，这只有见道以上的根本定才能做到。

A 即使已经生起应成派主张的空性的比量，也无法遮止实有的显现，何况下部宗主张的空性。

B 即使是现证自续派以下的空性，也无法遮止实有的显现，因为下部宗的空性不是实有的正对治。

答：现观空性的根本定中都不会有实有的显现。

实有的显现要到第八地以上才开始断，因为是所知障。所知障包括实有的显现和习气。

故初地的见道无间道不是对治实有的显现,要对治的是见所断的种子,即遍计的实执及种子。比如冷气和热气。在无间道冷气和热气都有,冷气逐渐把热气驱逐,全部驱逐后就是解脱道。三大寺扎仓的教科书对此有辩论——

无间道是对治所断的过程,解脱道是已经断除所断。这两个有什么差别?

解脱道时遍计实执的种子没有了,见道无间道时也没有。为什么强调遍计实执的种子?

遍计实执在资粮道一开始了解空性的时候就没有了,但是遍计实执的种子一直在。

一生起见道无间道,遍计实执的种子就不见了。佛典里面说这两个是同时。

如果是这样的话,那无间道所要治的就看不见了,那无间道要治什么?我们会这样想。

佛典说,不见了就是对治。但是“完全不见(坚固)”与“不见(不坚固)”不一样。

比如开灯是对治黑暗,一开灯黑暗就不见了,不见了就是对治。灯不稳定,黑暗就会回来。

不见就表示对治,它还没有坚固,就是无间道;坚固了,就是解脱道

想一想的话,佛典里面讲的是有道理的。如果不仔细想,就不明白对治的是什么。

种子与习气: 种子有产生实有执著的能力; 习气有产生实有显现的能力。

下部宗也是这样讲:补特伽罗我执的种子跟补特伽罗我执的习气不一样,

他们断补特伽罗我执的时候是连它的种子一起断,但是并没有断补特伽罗我执的习气。

因为下部宗把补特伽罗我执的习气归到所知障。

所以他们主张,任一烦恼要断除的时候,它的种子要一起断。

因为种子可以生起烦恼,种子断了,烦恼才算断了。

所以如果种子和执著心是烦恼障,那这两个一起都是烦恼障;是所知障,则两个都是所知障。

唯识宗承许的烦恼障与所知障:补特伽罗我执跟补特伽罗我执的种子两个都是烦恼障。

所知障有三个部分:①能取所取二的执著心及其种子(法我执)两个都是所知障。

②断除补特伽罗我执及种子之后,它的习气还在,故唯识把补特伽罗我执的习气也归到所知障。

③能取所取二的执著断了之后,它的习气也还在,所以也归到所知障。

自续派认为补特伽罗我执的习气在补特伽罗我执断除之后还在,所以不是烦恼障,是所知障。

种子与习气:当一个人已经断除了实有执及其种子之后,所以不会再产生实有执。

但是因为习气还在,即实有的显现还在,但是他还是没有实有的执著。

问:应成派承认的所知障有两种:不相应行法中的习气和实有的显现。只要是认知上面的不清楚就会导致他不快乐,所以把这个部分放到烦恼障里面了。如果习气会让他有显现为实有的感觉,那不是会让他不快乐吗?不会吗?

答:如果是显现之后生起执著心的话,即生起一个认知的话,那他会有感受。

现在讲的习气是单纯从习气来讲的,没有认知。

§我们现在是习气和种子都混在一起。所以对我们来说,习气的后面也会变成有种子出现。

对我们来说,各种烦恼的认知会出现,出现之后会有感受。

这个认知的力量会使心王心所都错乱,这时心里就有烦恼了。

对于一个已经断除了实有执及其种子的人来讲，实有的显现会不会让他烦恼？  
比如一个小乘阿罗汉已经断除了实有的执著心，他心里没有任何一个认知会变成无明或障。  
他的障是无错乱的心或正确的心上面还没有圆满，比如实有的显现。  
比如在了解这个杯子的时候无法了解那个电脑，有这种不了解的情况。  
但是对这种情况，无法把它认为是认知。  
了解电脑的心的认知本身无法了解这朵花，因为他有实有的显现。  
这种实有的显现使他看到电脑与花之间没有关联，这个显现挡住他不能了解花。  
只是这种情况而已，并不是另外有一个无明出现。  
阿罗汉不像佛一样，了解这个的心能同时了解其它的，因为实有的显现挡住了这种能力。

答：刚刚讲的光明与黑暗只是比喻，实际上的事情不是完全一模一样。  
我们心里面的这些好的，比如菩提心、无间道、解脱道是与根性的本性相应的。  
所以它增长的时候会越来越坚固，不完全像外面的黑暗与光明的关系，停电了就非常可怕。  
我们用这个比喻取的是对治的意思：有光出现黑暗就无法存在，因为光有对治黑暗的能力。  
还有小一部分：我们内心会认为，不见不是完全没有。  
在无间道还没有生起之前，遍计的种子一直在，无间道一生起就不见了，表示无间道对治它。  
用不见来表示对治：有它，所以不见了。但是要做到完全没有办法回来，是解脱道要做的。  
法称论师的《释量论》第二品讲了很多，心的本性与外面的物质相差很多。  
心续是完全不断，很稳定，而外面的光有时会断掉。

答：现量与比量有什么差别。对对境空性来说，比量是推理，推理时一定会与自己的观念连接。  
所以了解一定是有问题，因为一定会把自己第六意识中的义总加上去。故比量一定是分别心。  
这个分别不是执著的意思，而是推理之后第六意识的一种判断或确定。  
这个判断本身没有错，但是加进了自己第六意识的想法，义共相的问题就出现了。  
义共相是自己的想法，对了解判断空性有帮助，但是从另一角度，它又有障碍。  
因为由于有了这种想法，他就无法看到清淨的赤裸裸的空性，这就是障碍。  
再细一点解释，义共相是以自己的想法为主，这样就有有境与对境无关的实有的显现。  
也可以说义共相本身是实有的显现。所以比量有实有的显现，有义共相。  
现量没有实有的显现，就没有义共相；没有义共相，就没有实有的显现。  
这时就变成现量，就赤裸裸地看到对境。也可以说有境与对境如水入水，无二无别。

问：现观空性的现量与了解空性的比量一个能够对治、一个不能够对治，那么能够对治跟不能够对治的差别在哪里？主要的原因是什么？

答：对治分很多种，比量也是一种对治。资粮道加行道一大阿僧劫，此间要以比量修空性。  
无间道的时候才开始真正的对治，这时是对治烦恼的种子。

**▲量的生起：**以对境的现量作为正因成立事势比量，以四圣谛的事势比量成立信仰比量的对境极隐蔽法。  
对空性来说，以对境的现量透过闻思生起空性的比量，再以瑜伽现量现证空性。



①问：我们现在是透过闻思了解空性，形成空性的概念后，这个义总会障碍我们现证空性吗？

答：我用过透过线去抓念珠的比喻。我们要到那里，不抓这个也不行啊，一直抓一直接近。刚开始用义共相去抓，透过这个越来越接近空性，最后抓到了，义共相就不见了。

先要在课堂上闻思，修的时候要用止观。资粮道时有缘空性的止，加行道时有对空性的观。生起缘空性的观与进入加行道是同时。对空性来说，先要生起比量，再生起现量。

如果没有特别的对境，一般是先生起现量，然后会生起比量。

意思是要生起比量，先要有自己很清楚很懂的一个法，这就是现量的对境。

然后以这个现量的对境作为正因，成立无法用现量看到的法。这时生起的量就是比量。

即以能够了解显现法的现量来生起比量，这个现量包括前五识及第六意识的意现前。

以这个现量作为产生了解隐蔽法之事势比量的正因。(解释现前法、隐蔽法、极隐蔽法部分略)

②一般大家都是用第六意识判断，这时已经是第六识分别心了。

这里讲的是现前法是现量的对境，不是第六意识分别心的对境。

比如看到花，五根识了解时是现量，后面第六识确认的时候，有正确的确认和不正确的确认。

不正确的确认是：用的正因是对的，但是后面的结论是不对的。用的正因是五根。

五根的后面第六识判断的时候会错乱，比如判断花是独立的实有的。

所以用的正因对，不等于后面成立的结论对。

但是也有对的部分，比如看到花就会想，下面一定有水或者有土。这个第六识的判断没有错。

所以正因是花，结论也有对的、也有不对的。不管对与不对，都是分别心。

这个分别心对的时候达到坚固的时候就是量，这个量就是比量。

③宗法、后遍、遣遍三相具足，用正因去推，结论就不会错。

但是我们常常不具足这三相，所以后面颠倒心跟错乱心一直会生起。

所以正因虽然对，但是结论对的却很少，因为没有具足三相。

具足三相结论就会正确且坚固，这个时候就会达到量，这个量就是比量。

实际上刚开始我们会用五根识或意现量的对境当正因，然后推出结论，结论正确就达到比量。

然后把这个比量当作理由，可以成立另外一个比量(隐蔽法)，也可以成立极隐蔽法。

比量里面有一种是四圣谛上面的比量，只有这个比量可以当作正因成立极隐蔽法。

用现量的对境成立事势比量，用四圣谛的事势比量当正因可以成立信许比量的对境极隐蔽法。

**此复应知：未得佛地以来，其未为无明习气所染之智，唯圣根本无分别智。彼亦是暂时。从根本定起，仍生习气为彼所染。乃至七地以来有无明染。八地以后与阿罗汉，断尽能染之无明则无彼染，然仍为无明习气所染。**

在没有成佛之前，只有现证空性的根本定智才不会被无明习气所染，其它都会被染著。

“无明习气”就是指实有的显现。从现观空性的根本定出来后还会产生实有的显现。

因为以应成派来讲，只有佛才完全没有实有的显现。

七地以下的菩萨还会有无明和无明的习气。

大乘是八地以上没有无明(指实有执)；小乘是只有阿罗汉才没有实有执。



但是八地以上的菩萨以及阿罗汉还是有无明的习气以及实有的显现。

对于断实有执和实有执的习气，应成派和自续派的主张不同。

应成派主张从第八地才开始断实有执的习气，即七地以下没有办法断实有执的习气。

自续派主张从初地就开始断实有执，同时也断实有执的习气。

举例：实有执是上面的东西，实有执的习气是最底下的东西。上面的没拿掉，就碰不到下面的。

所以应成派说，在实有执没有断尽之前，你根本就碰不到实有执的习气。

所以一定要在第七地之前把实有执断尽了之后，进入第八地才能够断实有执的习气。

应成主张第八地以前要把实有执断尽，包括见所断和修所断两大类。

见所断就是遍计实执，要在见道的解脱道根本定中断完。

之后要断俱生实执，是从初地阶段修道的无间道开始断。俱生实执从粗至细共分九类。

那么断除九类俱生实执（粗粗、粗中、粗细、中粗、中中、中细、细粗、细中、细细）怎样分配到十地？

自续派：粗粗中又分出两个：粗粗粗和粗粗细，这样就刚好是十类俱生实执。

十地中，下地的障碍消除才会进入上一地。

初地的最后是无间道，二地的开始是解脱道，二地最后是无间道…同样，每地都是这样子。

初地最后的无间道对治的是粗粗粗俱生实执；二地最后的无间道对治的是粗粗细…。

十地最后面的无间道对治的是细细的俱生实执，再后面解脱道一生起，就是佛了。

所以十地最后的解脱道不是十地，而是成佛。

应成派：前面的地与自续派相同：即初地断除粗粗粗、二地粗粗细、三地粗中…六地中中。

但七地不同，七地中有无间道两次和解脱道两次，整个对治中细、细粗、细中、细细。

#### 音频入中论密意 2006TP-013

寂天菩萨在《入行论》第三品护菩提心品中提到，我们在轮回中漂泊，忍受种种的苦。

假设没有脱离轮回，轮回的根本-我执就在，由我执支持的自爱执也会一直在。

这个自爱执会让我们对轮回中的任何事物的欲望都无法得到满足，由此受到种种痛苦。

如果能够思维菩提心珍宝的话，就可以让我们的内心得到暂时的休息，得到一种安慰。

偈颂中说，就像一位盲人寻找宝物，如果得到了，会生起极大的欢喜，宝物喻菩提心。

我们在听法时，也许听不懂，也许昨晚没睡好，也许之前发生了什么事情，无法专心听法。

如果这个时候思维我们听法是为了利益一切有情，

就会让我们的心变得更加专注，就不会在意之前发生的一切情况。

由于我们心中有自爱执，所以对喜欢的东西起贪著，对不喜欢的起嗔恚。

我们经常处于这种欲望得不到满足的状态下，内心是非常扰乱不安的。

如果这时修把别人看得比自己重要的菩提心的功德，

那即使在一刹那中，也可以把之前内心的扰乱和不满足的感觉暂时苏息下来或者去除。

不仅如此，菩提心也可以在很短的时间内圆满我们的善业、去除我们的不善业、降低习气。

菩提心不仅对于解脱轮回有帮助，对于证得佛的一切相智也有帮助。

这些在能仁王释迦牟尼佛的经典里面有说过，在佛陀之后的祖师们的论典里面也有说过。

这些在龙树菩萨的《宝鬘论》有说，在《入中论》中也有引用——

若自与世间，欲得大菩提，本谓菩提心，坚固如山王，大悲遍十方，不依二边智。  
菩提心很重要，但是不能仅有一个菩提心而已，必须要有空性慧作同伴，以大悲心作为根本。  
基于这样的理由，所以《入中论》在书首礼赞中把这三个放在一起说明。  
三者中以大悲心为根本，书首礼赞中特别礼赞大悲心的原因也在这里。  
如果闻法之前以此三为动机、以此三为正行、以此三为结行，利益会很大。(略去科判的解释)

**A.大乘世俗菩提心：**定义具足的大乘世俗菩提心即“发心为利他，求正等菩提”。分两段解释——

①对菩提心的字面解释，《善显密意疏》说：因此当如《释论》于说依大悲心生菩提心处所说：正法甘露妙味之因，永离一切颠倒分别为相，一切众生亲友体性，正欲求得如是佛果。

他在讲什么才是定义具足的大乘世俗菩提心，即必须具备自利和利他二种愿望。

至尊慈氏说“发心为利他，求正等菩提”是定义具足的大乘世俗发心。

假设这个菩提心只具备利他，还不能称为定义具足的菩提心，必须是二利具备。

在“因此”前面提到，仅希望不了解空性的有情能够了解空性、希望有情能够离苦，这不是定义具足的发心，因为这只是利他的愿望，还要加上证得佛菩提的自利的愿望。

另外，如果仅是“希望不了解空性的有情能够了解空性”，那了解空性的有情就没有照顾到。如果“希望一切有情，不管是苦还是苦因，连同他的习气都能断除”，这样的发心也不全面。因为利他的部分是全面了，但是自利的部分没有考虑到。

因此，一个发心除了对利他的部分要全面考虑到之外，还要考虑到自利圆满的部分——希望自己能够证得无上正等正觉的佛陀果位。

②不要误解：自己证得佛果位就是自利圆满，这种自利不应该是让自爱执增加的这种自利。

自利的目的还是为了利他，有这种想法是为了增强利他的能力。因为——

假设一个人只想“我要让一切有情离苦得乐”，就还没有到下定决心的程度。

假设他想“我要为此而成就佛果位”，这样才能把利他的力量施展出来。

因为前者只是一种想法而已，后者不仅是想法，他已经下决心去做了。

因为他知道，只有自己成就佛果位才能达到利他的目的。

这两种情况下，发心的程度和力量是完全不一样的。

而且想成就佛果位的这个人已经把让一切有情离苦得乐的责任自己全部承担起来。

虽然自利圆满是伴随着把自己的一切过失断除，把自己的一切功德圆满，但是这个“自”不是自爱执，自利的目的还是为了利他。

上面引用的《自释》中的四句就是具足定义的世俗菩提心。

这四句主要说明自利佛果位的部分，主要是说佛的四身。

**第一句**“正法甘露妙味为因”是说佛的报身或圆满受用身。

“正法甘露妙味”特别针对初地以上菩萨体味的佛法，初地以下的菩萨无法了解(听不懂)。它的来源就是报身，因为报身的眷属都是初地以上的菩萨。

**第二句**“永离一切颠倒分别为相”：直接说明自性法身，间接说明智慧法身。

颠倒分别指的是无明或实执及其习气。断除无明及习气的部分称为灭谛(自性法身)。

断除无明或实执及其习气要通过道谛(智慧法身)，所以可以间接了解智慧法身。

**第三句**“一切众生亲友体性”主要说明**化身**。

不分为圣者和非圣者，佛可以根据众生的根性用化身来利益他们。

比如可以如其所应现为大自在天身，现为外道的导师，或现为魔等，教化所需教化的有情。

《入中论》的“中”就是龙树菩萨的《中观根本慧论》，它诠释《中论》里面的修行次第。

《中论》的重点是放在甚深道次第的说明，《入中论》对《中论》有点补充的性质。

它不仅说明甚深道次第，还加上了广大行道次第的部分。

而且在解释甚深道次第的时候，还把中观应成的不共的甚深见道次第说明出来。

简单来说，《入中论》讲的甚深道次第是以应成派的不共见解来解释的，再以广大行作为补充。

有人质疑，《入中论》看上去是讲初地到十地菩萨的情况，大乘资粮道加行道没有说明。

实际上大乘资粮道加行道的修行在书首礼赞中说得很清楚——

“此处所说三法”即**大悲心、无二慧、菩提心**，未入道和已入道的大乘资粮道加行道行者都要修此三。

所以在正文里面就没有特别说明这部分，而是直接从见道位以上来说明。

在进入本文之前，宗大师特别给学习者一段教诫——

▲在学习《入中论》的正文之前，先要了解总的道次第。这个教诫是有它的用意的。

①意为学习道次第的人，不要忘了学习道次第所根据的这些佛陀和祖师们的经论。

学了道次第之后，你要有能力了解和运用道次第里面所引用的这些经论。

就是说，仅看道次第是不够的，还要有能力去进一步深入佛和菩萨们所开示的经论。

②反过来，一个仅学经论的人，如果不能把经论的内涵总结起来作为**实修的教授**，也不行。

所以仅看经论的人，也要回过头来学习道次第。

▲**结：**专修道次第的人要有能力**解读经论**；专修经论的人也需要对道次第**了解(并实修)**。

《广论》中讲道次第的第二个殊胜是“一切圣言皆现为教授”。

**“殊胜”**这个词有两种含义——

①学完道次第的人看到所有论典时，内心会想：这些都是可以实修的，故更加努力地学习。

所以学道次第的人也要学习经论。(因为他知道了经论都是可以实修的)

②学习经论的人对怎么样实修不了解的时候，要用道次第。

所以宗大师在《入中论善显密意疏》还没有进入正文解释的时候，

就讲到学习《入中论》之前内心里面要有道次第的观念，

这样学《入中论》就不会走偏——只有理论，没有实修。

**补充丁一：**丁一总说修道之理就是宗大师在给一个总的道次第的教诫。这里的重点是——

**若于诸大论师之论典专精研习，而于修道之理心无定解，则彼闻思未见扼要。虽于大乘多施劬劳，终难得真实之果。故于修道之次第，当勤求了知。**

意为有些人专心投入经论的学习，虽然学了很多经论，但是对于经论怎样实修并不了解。

他的心也没有办法透过研读经论而改变。问题就出在他没有了解道次第的部分。

宗大师在《广论》的开头说到道次第的别译是阿底峡尊者的《道灯论》。

还有圣提婆的四百论，寂天的集学论、入行论。龙树菩萨的经集论、法界赞、宝鬘论。

清辨论师的中观心论、寂护的中观庄严论、莲花戒的修次三篇等等。

初修业者于此等法易生定解之方便，燃灯智于《菩提道次第论》中，已显了宣说，如彼应知。

意为通过阿底峡尊者的《道灯论》可以了解上述论典所说的道次第的内容。

**补充丁二：**别释异生地。

若此论中抉择菩萨甚深广大二道，及彼果者，则于菩萨道极关重要之异生地诸道次第，应于礼敬后宣说。今未说彼而即说圣地何耶？答：已于礼敬时说。前明修三种因乃成菩萨，即是显示欲入大乘者须先修彼三法，故此处不复宣说。

书首礼赞中所说的三法不管是未入道的行者还是已入道的资粮道加行道行者修的都是一样。书首礼赞已经说明过了，所以这里就不说了。

又彼三法非仅道前须修，即成菩萨亦应修习。其不依二边之智尤为诸行之上首。以彼为例，则施等余行亦皆须学。如《集经论》云：「菩萨若无善巧方便，不应修学甚深法性。以方便智慧双运，乃是菩萨之正行。」此说当学二种资粮双运之道。仅有智慧或方便一分，不应知足。若全无殊胜方便智慧，仅修心一境性，尤不可恃。

有人质疑：空性慧应该是发了菩提心后行六度的第六度时才会修，为什么发菩提心前修无二慧？回答说，无二慧不仅是在生起菩提心之前要修，生起菩提心之后修六度时也要修。

有人发了菩提心以后学习六度，六度里的方便分和智慧分是互相摄持而修的。

**斥所破太过：**《广论》的观里面有提到辩论所破的实有执。

对这个所破必须辨认得恰到好处，如果没有辨认得恰到好处，要么**所破太过**；要么**所破太狭**。所破太过的过失是不仅破了应该破的实有的部分，连不应该破的世俗或名言的法也破了。宗大师在论中经常破斥这种所破太过的人，指出他们的过失——

未知观察真义正理所破之界限而妄破一切者，现世大有其人。误以一切分别皆是实执，谓：「一切名言安立皆唯就他而立，佛果唯有智慧观空之真如法身，佛色身是所化相续中摄。」

实际上有些分别不是实执，只有一部分分别是实执。所破太过的人认为所有的分别都是实执。为什么在这里提到所破太过？因为在书首礼赞中提到无二慧，在六度时谈到般若的部分。所以宗大师特别把这些错误提出来加以说明。

按照所破太过的讲法，就没办法说明入中论，因为从一开始，他们的讲法就与书首礼赞违背了。他们把名言世俗的法都破了，就不用谈大悲心、无二慧、菩提心了，因为这些都是他们要破的。若尔，则以教理成立声闻独觉从诸佛生，诸佛从菩萨生等，一切皆非《入中论》之自宗。彼谓「修三法乃成菩萨，亦非中观师自宗，唯就他而立。」总之，凡自宗所应修之道，悉皆毁谤。与论说自性本空之有情，有六法如水车流转生死等，悉成矛盾。应知彼等始从礼供乃至论终，皆是倒说也。



回到丁三：丁三、广明菩萨圣地。戊一、十地总相建立

建立为胜义发心之十地，《释论》以地之体性、何法摄持、得名，及其名义四义而释。

从初地以上就有世俗发心跟胜义发心了，以下从四法来解释。

如云：「菩萨无漏智(1.地的体性)为悲等所摄持(2.何法摄持)，各别分位，名之为地(3.得名)。是功德所依(4.名义)故。」

特别针对“各别分位，名之为地(得名)”这个部分，后面有详细说明——

略以四门差别，各别立为极喜地等：一，由功德数量辗转增长之差别…；二，由殊胜神力辗转增长之差别…；三，波罗蜜多各别增上之差别…；四，受异熟生辗转增长之差别…。

“菩萨无漏智”的“漏”一是指无明；二是指无明的习气。

无明的漏从初地到第七地都有，可以分为遍计的和俱生的，俱生的可以分为粗中细。

第八地到第十地已经无有明漏了，但是还无明习气的漏。无明习气的漏也分为粗中细。

无明的漏称为烦恼障；无明习气的漏称为所知障。

从根本定起，仍生习气为彼所染。乃至七地以来有无明染。八地以后与阿罗汉，断尽能染之无明则无彼染，然仍为无明习气所染。

从第八地到第十地，以及小乘的阿罗汉已经无有明漏所染，但仍为无明习气所染。

故有说无明及彼习气尽时智慧亦灭，以为论师(月称论师)宗者，如观行派外道，妄计垢尽心亦尽，是大断见。

这样主张的人就是辨认所破太过的人。

他们认为在实执和实执习气断尽的时候，一切世俗的显现都会消失。

他们认为一切世俗的显现消失就没有所修的法、也没有能修的补特伽罗。

能修的补特伽罗心识的智慧也不存在了。他们认为这种情况就是月称论师的主张。

这是所破太过的人认为的月称的主张，这种说法是错误的，与外道的观行派是一样的。

这种是属于垢尽的时候心也不存在的大断见。

自宗：在无明与无明的习气(或者说烦恼障与所知障)断尽的时候，心还是在的。

心不会随着这两种障的断尽而不存在。其根据就是龙树菩萨的《法界赞》——

《法界赞》亦云：「犹如火浣衣，为众垢所污，投于猛火中，垢焚非衣损。如是光明心，为贪等垢染，智火烧其垢，非彼光明性。」

石棉衣被污染后投入火中，火烧掉的只是外在的污染，石棉衣不会被烧掉。

同样，我们具有光明的心被贪等垢染，智火只会烧掉它上面的垢染，不会把心烧掉。

此说如石棉衣，若有垢染投入火中，火能烧垢而不损衣。如是心垢用智火烧，仅烧其垢；非光明心亦随之而尽。

音频入中论密意 2006TP-014

我们闻法的动机是要利益等同虚空般的有情，无论如何也要成就佛果位。

就像龙树菩萨在《中观宝鬘论》中提到的：



一切有情依于善行累积福德资粮和智慧资粮，最后得到两种殊胜身，即法身和色身。  
法身是自利的，包含自性法身和智慧法身。色身是利他的，包含报身和化身。  
自利的法身是透过智慧资粮的累积而证得；利他的色身是透过福德资粮的累积而证得。  
我们只要学习智慧资粮和福德资粮，最终可以证得佛的二身或四身。  
智慧资粮就是如实地了解究竟实相，如实地去修习实相。  
福德资粮就是修行广大行的道次第，或者修学缘起法。  
这二者的结合就是进入二谛的修学，《入中论》里面把这两个部分都包含了。  
所以我们通过《入中论》的学习累积福智二资粮，最终可以证得佛果位。以这样的动机来听闻。

## **B.大乘胜义菩提心：大乘世俗菩提心所摄的现证空性的智慧。分两段解释——**

①现在谈的入中论第一发菩提心品，不是指大乘世俗发心，第一到第十地都是讲胜义发心。

胜义发心是被大乘世俗菩提心所摄的现观空性的智慧，是菩萨圣者以上才会有的。

“胜义”是真正或真实的意思，是相对于世俗来讲的。

大乘的资粮道加行道的世俗发心只是一种愿，它还不能真正断除所断，成就圆满正等觉。  
只有到了初地以上的胜义发心才能断除所断，因为从初地开始有现观空性的智慧了。  
透过菩提心所摄持的现观空性的智慧，可以去断遍计的见所断，接着断俱生的修所断。  
到第七地时把俱生的实执断完。从初地到七地主要是断遍计的烦恼障和俱生的烦恼障。  
从第八地开始断所知障。之所以具有这种能力，是因为有菩提心所摄的现观空性慧。  
《入中论》所谈的从第一发心到第十要理解成胜义发心，再分每一地发心有何功德。

②胜义发心才是真正的发心，因为唯有胜义发心才能真正达到菩提心的目的—成佛。

之前的资粮和加行的世俗发心只是愿的发心，只靠这个无法达到目的。

要记住两句话：胜义发心不是发心；定义具足的发心必然是大乘世俗发心。

这样理解：发心就是发出心广大，了解空性没有什么心广大。

心广大是指“为了利益一切有情，我一定要成佛”，这种心才叫心广大，才叫菩提心。

所以真正的菩提心只有世俗菩提心，了悟空性的慧不可能发心，所以胜义菩提心不可能是发心。

那为什么要称为“胜义菩提心”？因为真正能达到菩提心的目标是胜义菩提心。

见道以后的空性慧才有能力达到菩提心的目标，这就是胜义菩提心。

世俗菩提心不可能会达到菩提心的目标，他只是想一想而已。有两种：愿菩提心和行菩提心。

比如上课之前的动机是愿菩提心；上课时提醒自己“为利众生要成佛”而听闻，是行菩提心。

修六度时提醒自己发菩提心，这个就是行菩提心。这个“提醒”包括造作和无造作。

世俗菩提心是内心里有为利益一切众生我要成佛的发心，而胜义菩提心只有现证空性。

## **戊二、诸地各别建立**

### **己一、释极喜等五地**

#### **庚一、极喜地**(释第一胜义菩提心)

#### **辛一、略说地体性**

「佛子此心于众生，为度彼故随悲转，由普贤愿善回向，安住极喜此名初。」

这首偈颂是要说明地的体性，讲到“地”的词源，就是为什么叫做“地”。

关于“地”的词源，《入中论》有提到，弥勒的《经庄严论》、龙树的《宝鬘论》里面都有。

《经庄严论》是在第二十一品；《宝鬘论》在第五品，都是最后一品。

《经庄严论》关于初地极喜地的说明有两个重点：

一是初地菩萨看到自己已经接近佛菩提了；二是看到自己能够达成利益众生的事业。

看到这两个，他的内心涌现极大的欢喜。

经庄严论说初地菩萨初次得到见道位，离尘薄很近了，从见道初地往上地转依是很快的。

他看见自己接近了佛菩提，并且能达成利益众生，所以非常欢喜。

入中论极喜地这首偈颂没有提到经庄严论提到的接近佛菩提这点，这里的重点是利他。

前两句意为他的心为大悲所转，他的整个心都是要利益有情。

第三句：凡是所累积的善根，他都会透过普贤的愿去作回向。

前三句都是在讲他利益有情的那种心。

第四句：因为他把所有的善根回向有情利益有情，所以他非常高兴，故初地名为“极喜”。

《俱舍论》给证得大乘见道位的菩萨取名“法轮”，因为他离将来成佛转法轮已经很接近了。

当大乘行者证得见道位的时候，诸天也会很欢喜，他们在天空发如是声：

一位行者已证得见道位，将来他会转法轮行佛的十二种事业来利益众生！

十地菩萨每地的词源、每地的庄严自相续的功德、胜过他相续的功德、每一地的增上度，如果要详细了解，建议看《经庄严论》二十一品，还可以配合世亲菩萨对经庄严论的注释。

初地佛子的心随大悲转，透过普贤愿从内心深处把自己累积的善根完全彻底回向给有情。

不是像一般众生那样仅用嘴巴回向，内心没有这样想。

作回向时，没有一个回向能比普贤菩萨的回向更殊胜，寂天菩萨的集学论说这是无上回向。

文殊师利勇猛智。普贤慧行亦复然。我今回向诸善根。随彼一切常修学。

三世诸佛所称叹。如是最胜诸大愿。我今回向诸善根。为得普贤殊胜行。

这是各个教派都共许的。用这两个偈颂作回向与入中论和集学论的密意都是相随顺的。

## 辛二、广释地功德

### 壬一、庄严自身德

#### 癸一、别释功德

##### 子一、得真义名初功德

从此由得彼心故，唯以菩萨名称说<sup>(1)</sup>

第一功德：这个科判的名称意为：这个名称是真正的名实相符的菩萨的名称。

初地菩萨得到了胜义菩提心，即菩提心所摄持的现观空性的慧，这个慧能使菩提心达到目标。

大乘世俗菩提心没有办法达到目标，只有胜义菩提心才真正可以达到成佛的目标。

所以初地的菩萨是名实相符的菩萨，他不只是愿而已，他从实际上开始往成佛的目标前进。

“此”指初地；“彼心”指胜义菩提心。第一句是因；第二句是果。

## 子二、生佛家等四功德

生于如来家族中<sup>(2)</sup>，断除一切三种结<sup>(3)</sup>，此菩萨持胜欢喜<sup>(4)</sup>，亦能震动百世界<sup>(5)</sup>。

**第二功德：**按照应成见，三乘行者从各自的见道位直到各自的阿罗汉为止，中间不会再转变。意为必然可以证得各自的阿罗汉，不会转到其它的道上，不达自己的目标不会停止。

其它宗义说，声闻行者证得见道后，还是有可能会转入比如独觉乘。

**第三功德：**第二句与第一句有果因关系。为什么到了大乘见道的菩萨一定会成佛而不会停止？原因就是第二句“断除一切三种结”——萨迦耶见、戒禁取见、疑。第一句是果。

**解释三结：**以《俱舍》所解为善。彼云：「或不欲发趣，迷道及疑道，能障趣解脱，故唯说断三。」

第一种是比如某人想去某地(想要那个结果)，但是他的心又不想去。

第二种是他虽然想去，但是走的路却是错的。

第三种是走的路没有错，但他总是怀疑这样走到底对不对，没有信心。

大乘见道者已经断除了这三个结，所以他一定可以前往佛地。

**①萨迦耶见：**为什么萨迦耶见会让我们不想前往解脱的目的地？

因为解脱是从轮回的根本-无明(萨迦耶见)当中解脱，而萨迦耶见是对我的贪著。

由于对我的贪著，虽然知道有解脱，但是却不想走上解脱的路。

因为走这条路必须要把对我的贪著断除，如果把这个断除，好像就没有人照顾自己了。

照顾自己的那个“我”不见了，这很可怕！对我的执著使自己不愿走上这条路。

**②戒禁取见：**按照俱舍论的讲法就是他走错路了。走入歧途有两种情况——

第一种：如果已经接受了“解脱就是断除对我的执著”的想法，

接着他就会去辨认我们所要断的坏聚见(萨迦耶见)是什么，但是他辨认的不正确。

所以第二种就是萨迦耶见辨认对了，但是他用的方法却是错的。

**③疑：**即带有烦恼的随眠疑。即使他已经没有了第一结与第二结，但他还是不相信。

因为不相信，一直处于犹豫的状态，所以他的力量用不出来，到达解脱目标就会耽搁很久。

以上是按照《入中论》或者中观应成的角度来解释，按照一般的情况也可以解释得通。

第一种是自以为是，认为自己的想法跟作为都是最好的，没有人可以比得上自己。

这是一般人的想法，这种想法的改变很困难。因为自以为是，所以 he 不想改变。

第二种是虽然想改变自己的许多不足，但是改变的方法不对，比如他去找各种宗教。

走的不是能达到真正安乐的道，只是想自己得到胜道去打败别人。

第三种是虽然他进入了修行佛法的行列，但是对因果、轮回等一直在怀疑是真是假。

这种想法会让他无法生起强烈的信心和修行这条道的力量。

**第四功德：**又此初地菩萨，入种姓决定，由得彼果功德，远离彼地过失，故生不共之欢喜。

前三句是说明偈颂的第一句“生于如来家族中”。这是就初地菩萨所成就的功德来讲。

第四句“远离彼地过失”是说偈颂的第二句“断除一切三种结”。这是从所断的过失来讲。

前四句合起来作为第五句的因，他所以会得到不共的欢喜，是因为他成就了功德、断除了过失。

前面经庄严论中讲为什么是极喜时提到两个重点：一个是靠近佛菩提；一个是利他。

而“佛子此心于众生，为度彼故随悲转，由普贤愿善回向，安住极喜此名初。”中，这首偈颂好像重点只是在讲利他，其实这里的几句就是在讲靠近佛菩提。所以《入中论》表达的“极喜”与《经庄严论》是一样的。

“故生不共之欢喜”是说明根本颂的第三句“此菩萨持胜欢喜”。这是第四个功德。

第五功德就是根本颂里的第四句“亦能震动百世界”，这是指菩萨利他的能力。其实不仅是震动百世界，他有十二类百功德，前者只是后者的一部分。

补充：“断除一切三种结”的第一结坏聚见不能直接只说“坏聚见”，要说“遍计的坏聚见”。因为初地菩萨只能断遍计的坏聚见，还无法断俱生的坏聚见。戒禁取和疑都是只有遍计的，所以这里就不用特别说明了。

解释烦恼：烦恼分为根本烦恼和随烦恼。我们断的所断主要是指根本烦恼。因为随烦恼是依于根本烦恼而来的，根本烦恼是基础。根本烦恼断了，随烦恼也会断。根本烦恼有六，前五是非见烦恼，第六染污见又分成五个，叫五见烦恼。故为十根本烦恼。五非见烦恼(五钝使)是跟着自己的感受走，是没什么理由的，感性的。五见烦恼(五利使)虽然有理由，但是它的理由都是错的、颠倒的，他依于错误的理由而确定。中观应成派是随顺上阿毗达磨即《集论》的讲法。它提到五见中的坏聚见和边执见有遍计和俱生两类；其它三见只有遍计，没有俱生。五非见中，疑是只有遍计；贪、嗔、慢、无明等四则遍计和俱生都有。《集论》中提到坏聚见有遍计和俱生两类，《入中论》中也同样提到“自见所属皆遍尽”。这个“自见”就是指俱生的萨迦耶见，这是在第四地要断的。可见《入中论》和《集论》讲法一样，萨迦耶见除了遍计之外，还有俱生的。《俱舍论》则承许萨迦耶见只有遍计，应成对此不承许。

### 子三、趣上地等三功德

从地登地善上进(6)，灭彼一切恶趣道(7)，此异生地悉永尽(8)。

第六功德：“地”指初地；“登地”指登第二地。“善上进”是指进展非常快速。

俱舍论说，当一个大乘行者证得初地的时候，天人会说，南赡部洲又出现了一个转法轮的人。

第七功德：在大乘加行道忍的时候就已经不会堕恶趣了，但是忍位时他还无法断堕恶趣的因。只有到了初地才能断投生恶趣的因。投生恶趣的因主要是遍计的烦恼。投生善趣的因则包括遍计烦恼和俱生烦恼两类。

第八功德：“此”指初地的菩萨已经永尽凡夫的身体。

大乘行者到初地时就是圣者了，圣者跟凡夫有个很大的差别，就是身体不一样。

凡夫的身体是苦蕴；圣者的身体是意生身，藏文的词义是“意的本质的身体”。

等于是从凡夫位到圣者位，他的整个身体就改变了。

声闻即使证得了阿罗汉，他们的身体也还是苦蕴所摄，还没有初地菩萨的有意自性的身体。

大乘行者不需要到阿罗汉或佛地，只要到了见道位身体就是意生身了。  
为什么？因为初地菩萨苦蕴的身体已经转成意生身了，意为苦蕴已断除。  
苦蕴要断除，必须从它的因集谛开始断除。集谛里有烦恼集和业集，以烦恼集为主。  
烦恼集的根本是我执，能够断除我执的根本就是现观无我的智慧。  
现观无我的智慧声闻、独觉、大乘圣者都有，  
但只有大乘圣者现观无我的智慧有强大的后盾，即大悲心跟菩提心，因此力量比声闻独强许多。  
所以他们只要到了初地，就能够把苦蕴的身体转成意生身。  
不仅大乘圣者现观无我的智慧胜于声闻独觉，甚至在没有现证无我的资粮道加行道位，  
他们了解无我的智慧的力量都比声闻独觉阿罗汉现证无我的智慧的力量更强。

## 癸二、总明功德

### 如第八圣此亦尔

第八圣指四向四果中的初果向。证悟的次第：  
初果向、初果住、一来果向、一来果住、不来果向、不来果住、阿罗汉向、阿罗汉住。  
这里讲的第八是从果位高低来讲，阿罗汉住是最高。从最高往下排，初果向就是第八圣。  
初果向是不是圣者有两种讲法：按照俱舍论，初果向是圣者；按照集论，初果向未必是圣者。  
因为俱舍论是从见道位开始算，见道的根本定有十六刹那，前十五刹那是初果向，故是圣者。  
见道的第一刹那是苦法忍，第十五刹那是道类忍，第十六刹那是道类智，就是初果住。  
集论认为从加行道暖位开始，直到见道的第十五刹那都是同一座，也可安立为初果向。  
按照集论的讲法，只要还没有到见道位之前，也有一部分是初果向，这部分就不是圣者。  
如果是见道位以后从第一刹那根本定的无间道到第十五刹那，那这部分就是圣者。  
所以初果向有圣者和非圣者两类。集论是这样讲。  
这里入中论是随顺俱舍论的讲法，所以把初果向说为“第八圣”。

音频入中论密意 2006TP-015

## 壬二、胜过他身德

### 癸一、此地由种姓胜二乘

**即住最初菩提心，较佛语生及独觉，由福力胜极增长。**

此说初地菩萨只能透过种姓之力胜过声闻独觉。  
第七地菩萨不仅是以种姓之力胜过声闻独觉，还可以透过慧力胜过声闻独觉。  
癸二七地由智慧胜二乘主要是说，第七地的菩萨从最粗的欲界的心到最细的灭等至的心，  
以及从灭等至的心到欲界的心，这种转变可以在刹那间完成。有时用“入出灭等至”来说明。  
这是说第七地菩萨以智慧力胜过声闻独觉。

此处的三句偈颂与“生于如来家族中”有关系。为什么初地行者被称为已经入于如来家族中？  
应成派：三乘行者达到各自的见道位时，就不再会转换余道，而是一定会证得自乘的菩提果。  
所以大乘行者到达大乘见道位时，他的成佛是指日可待，从此时开始他正对治他的所断。  
那么是什么使他在初地的时候就能把直到成佛为止的道已经确定了呢？是胜义菩提心。



如果是胜义发心可以让初地菩萨确定可以成佛的话，胜义发心是般若，属于智慧资粮，那是不是可以从这个角度讲第七地菩萨是以这个慧力胜过声闻独觉？不是这个意思。

**第七地**菩萨以慧力胜过声闻独觉的慧不是指胜义发心，而是指他**入出三昧的能力**。

这个能力在初地时还没有办法胜过声闻独觉。

故第七地的“彼至远行慧亦胜”的“慧”不要理解成胜义发心，也不要理解成方便智慧的慧。

初地菩萨能够决定自己的成佛之道的主要原因是由于胜义发心。

**结：**能够使**初地菩萨**确定成佛道路的智慧与能够使**七地菩萨**胜过声独的智慧是不一样的。前者指胜义发心使他决定成为大乘种姓者；后者指入出三昧的能力使他的智慧胜于声独。

仅是胜义菩提心没有办法成为成佛的因，必须要有后盾，即以世俗发心和大悲心作为辅助。如果没有世俗发心和大悲心，胜义菩提心的能力就没有办法发挥出来。

这里的“由福力胜极增长”的“福力”主要讲世俗发心跟大悲心，它是胜义发心的助伴。

**此如《弥勒解脱经》云：「…如是初发业菩萨，发菩提心(指胜义菩提心)虽未久，然由生如来法王家中，以菩提心及大悲力，已能胜于一切久修梵行之声闻独觉。**

发胜义菩提心没有很久，就可以生在如来法王家中，即透过胜义菩提心来决定他的自道。

按照宗大师善显密意疏的意思，第二句“发菩提心虽未久”指的是胜义发心。

但是印度学者的《疏抄》认为这个菩提心是指世俗菩提心，宗大师认为他解释的不对——

**《疏抄》谓此明世俗菩提心，非也。此约胜义心说。经说初发业者及发心未久，与前说初地始生如来家中，其义相同。盖本颂即摄彼经之义也。**

“即住最初菩提心”指胜义发心，其经典依据就是《弥勒解脱经》。

**然则不许异生菩萨之世俗菩提心亦能胜过二乘耶？不尔…**

有人问：是不是资粮道和加行道的异生菩萨都没有办法胜过二乘？

答：不是。资粮道和加行道的异生菩萨虽然入出灭等至不能胜过声闻独觉，

但是还是有胜过声闻独觉的地方，只是不能像——

初地以上的圣者菩萨可以透过种姓决定或者像七地以上菩萨可以透过入出定能力胜过声独。

资粮加行的菩萨不像圣位以上的菩萨行心不会退失，他的愿心还在，但是行心会退失。

因为愿心还在，在这点上还是胜过声闻独觉——

**谓大菩提心，虽离诸行亦不可轻毁。若是已得大地之菩提心，决无离诸行者。**

“大菩提心”指愿心；“诸行”指行心。有愿心才有行心。

初地以上菩萨有愿心也有行心，而且这个行心是不会退的。

但是资粮加行菩萨的行心有可能会退，但是即使退了，也不可轻毁。

所以，初地菩萨由种姓胜二乘，就是透过这三句来简要说明。

## 癸二、七地由智慧胜二乘

**彼至远行慧亦胜**

“远行”指第七地；“慧”专指入出灭等至的能力，简单讲就是三摩地的能力。

这种能力指可以从**最粗**的欲界的心依次进入色界四禅和无色界四静虑，直到**最细**的灭等至。

然后再从最细的灭等至到最粗的欲界心，这样的往返过程只要一刹那。

虽然七地菩萨能这样从最粗到最细，再从最细回到最粗——

但是他最粗的心不能发挥细心的功能；同样，他的细心也不能发挥粗心的功能。

到第八地才能达到这种功能。第七地只是转换很快。

所以第七地菩萨入出三摩地的能力还没有圆满。

第八地时他才会粗心时发挥细心的作用、在细心时发挥粗心的作用，入出三昧才会圆满。

虽然“慧”是指入出三摩地的能力，但并不是说与胜义发心无关，但这里重点不是胜义发心。

胜义发心指现观空性的心，第七地的重点是训练现观空性的心入出三摩地的能力。

我们的认知里面有各种各样的心，种类繁多，但是我们能够用的只有很少的部分。

训练三摩地的技能就是让各式各样的心都能够为我们所用，不管是粗的心还是细的心。

假设平常我们用不到的心通过三摩地的训练都能够为我们所用，我们的工具就变多了。

到了第八地，粗的心可以发挥细的心的功能；细的心也可以发挥粗的心的功能。

我们现在的状态，从很粗的心变到很细的心要经过一段时间，要收心，要专注，要思考对境。

而第八地的菩萨在看到很粗的境的同时，可以思维到最细的部分。

就是说他在用粗心看粗的对境的同时，细心也会发挥作用。中间不需要经过一段时间。

《现观庄严论》第五品有训练三摩地技能的内容，提到狮子奋迅三摩地，提到观顺逆缘起。

修的方式：第一阶段：从欲界心开始修，依次进入四禅、无色等至，再从无色等至到欲界心。

第二阶段：熟练之后再训练跳的，比如从初禅跳到第三禅、从第三禅直接跳到空无边处…

第三阶段：四禅八定都练得纯熟之后，再在后面加灭等至。

第四阶段：熟练之后再在四禅八定每两个之间插入最细的灭等至。

第五阶段：之后再在九个（四禅八定和灭等至）之间的每两个中间插入欲界心。

当然欲界心也分粗细，这里没有作区分，是说整个欲界心。

但是在第五阶段，初禅之后进入的欲界心和第二禅之后进入的欲界心的粗细还是有差别。

按照现观来讲是三类：两类属于正行，一类属于加行。有超越之加行和超越之正行。（听不清）

有九等至中的每两个中间插入欲界心和九等至中的每两个中间插入天尽定的两种情况。

第七地主要是训练从欲界心一刹那进入灭等至，再一刹那回到欲界心的这两个入出的能力。

即在超越的加行和超越的正行中插入灭等至。（注：此段记得不太清楚）

答：灭尽定一定要是出世间道，因为它是比有顶还细的，所以有顶的烦恼也要去除。

只有出世间道才能把有顶的烦恼去除，因为没有比有顶更高的界。出世间道要见道以上才有。

小乘的阿罗汉可以进入灭尽定，但是与第七地的菩萨不一样。第七地菩萨可以刹那间往返。

第七地菩萨能刹那间出入三昧的能力，跟第六地观察顺逆缘起的慧得到善巧有很大关系。

第六地第一偈：“现前住于正定心，正等觉法皆现前，现见缘起真实性，由住般若得灭定。”

最后句意为，透过第六地顺逆缘起的智慧，第七地时可以得到刹那入出等至的能力。

这里的“般若”指善巧顺逆缘起的般若；“灭定”指他将在第七地得到刹那出入等至的能力。

所以第六地观顺逆缘起就是在训练往返三昧的能力。

▲比如修习思维十二缘起，我们现在看到生和老死的心是粗的心。

如果一直思维生和老死从哪里来、从哪里来…，它的因是什么、它的因是什么…

这样一直修，越来越快，其结果，一看到生和老死，就可以马上看到最开始的根本来源无明。

就是说，粗的心马上就可以转换成细的心。

观察生和老死的来源，观察的心越来越细、越来越细，

找到最开始的第一个因无明的时候，这个心就已经非常细了。

看到生跟死亡的时候，能够一下子就思维到无明，这就是练习慧的力量，从粗能够马上连到细。

第六地就是这样很快速地修十二缘起，越来越快，所以第七地能在一刹那粗细的心快速转换。

比如世间一个人如果很短视，只能看到眼前，看不到更远的因果关系，就是没有智慧的人。

如果一个人考虑得很远，对这个结果能推到很远的因，就是有智慧的人。

对三摩地的顺逆缘起的观察思维也是这样。

我们要想让智慧增长，也可以用这种方式：看到眼前的东西便能思考它的来源、它的结果。

这样慢慢就会增长智慧。没有这种能力，看到眼前的事情就跟着走，就是没有智慧。

简单的例子：看到美味的食物，不去想到它的后果，不想它会增加脂肪让血压升高就去享用。

**（怎样增长智慧？**①推的内容：看到一件事情，要去推它的因和它的果，推得越远越好，这就是正因论式。

②推的方式：推的时候，对可以练习从顺到逆、从逆到顺；同时练习从粗到细、从细到粗。

③推的速度：要训练这种推理的速度，越快越好。）

### 分辨初地的慧与第七地的慧

**彼初地菩萨至远行地时，非但以世俗菩提心胜二乘，即胜义菩提心智慧之力，亦能胜彼二乘。**

“彼至远行慧亦胜”“彼”指初地菩萨，当他到第七地时，出入三昧的能力胜过二乘阿罗汉。

“亦”指不只是世俗的发心胜过二乘阿罗汉，连胜义发心（指三昧能力）也胜过二乘阿罗汉。

刚才讲过，三昧的能力离不开胜义的发心，即现观空性的发心。

**胜义发心的定义：**由世俗发心所摄持的现观空性二显消失的大乘心王。

要认出这里的“慧”是胜义发心，但这个慧的力是三摩地的力量，不是从胜义发心有没有判断的。

从初地开始，胜义发心的力量就已经胜过声闻独觉阿罗汉，不需要到第七地。

第七地主要是说胜义发心的三摩地之力，这个力量要到第七地才胜过声闻独觉，要作出区分。

初地开始就决定成佛了，能够成佛的决定者就是胜义发心。就这点来讲就胜过声闻独觉。

### 分辨世俗菩提心与胜义菩提心

世俗发心是发心，但胜义发心不是发心，因为胜义发心是世俗发心所摄持的现观空性的心王。

这两个发心为什么一个要加“世俗”、一个加要“胜义”？主要是针对要成办的目标来讲的。

世俗发心对于成办目标只有想法，但是没有能力成办；胜义发心是真正能成办发心的目标。

原因是世俗发心没有现观空性的能力，所以没有办法正对治所断。

另外，法宝分为世俗法宝和胜义法宝。世俗法宝指经书；胜义法宝指灭谛道谛。这有些类似。

胜义法宝是真正的法宝；世俗法宝是“可以称为”法宝。

胜义法宝不是胜义谛的意思；世俗法宝也不是世俗谛的意思。这是从真的还是假的角度讲。

胜义法宝和世俗法宝可以从名词相符和名词不符的角度来讲。与名词相符的是胜义法宝。胜义发心与世俗发心是从能不能达到目标的角度来讲。真正能达到目标的是胜义发心。

**彼初地菩萨至远行地时,非但以世俗菩提心胜二乘,即胜义菩提心智慧之力,亦能胜彼二乘。**

“胜义菩提心智慧之力”即三昧之力。

这里谈到应成派的不共主张,即声闻独觉二乘阿罗汉也有能力现观空性,是基于这点来讲的。

是说第七地的菩萨现观空性的三昧之力胜过声闻独觉现观空性的三昧之力。

此与自续派以下不同,他们认为声闻独觉阿罗汉未必要了解空性。

应成派认为声闻独觉要证得阿罗汉,必须要有现观空性的能力。

### 癸三、释成上说

#### 子一、明《十地经》说二乘通达法无自性

#### 丑一、解释《释论》之意趣

“上说”指癸二中引用的《十地经》。“成立上说”是说在癸三里要成立《十地经》的讲法。

癸二引用的《十地经》讲到,声闻独觉的圣者都会现观空性,癸三就要成立这个讲法。

这里要注意癸三这个科判没有对应的入中论根本颂,但是在入中论自释中有癸三的说明。

按照应成派的主张,第七地、第八地、第二地各有两个无间道、两个解脱道。

应成派认为,只要是认知的部分,都是属于烦恼障。

所以实有执在自续看来是所知障,而应成派认为也是属于烦恼障,因为实有执属于认知。

应成派安立的所知障不是认知的,比如实有执的习气。

烦恼障在第八地以前都要断完,从第八地开始断所知障。

也就是实有执及其种子在第八地以前全部要断完。

第二地是修道,初地的最后是修道的无间道,修道的解脱道从第二地开始算。

第二地到第十地是修道,要断修所断。应成认为修所断总共有八个——

先把修所断分成粗中细,粗品里面细分有四个:粗粗粗、粗粗细、粗中、粗细。

中品有三:中粗、中中、中细。细品不再分,因为细粗、细中、细细是同时断。

这八个与自续派是一样的,自续派也是安立八个。

首先要清楚,从下地到上地一定是从无间道到解脱道,每个地的开始一定是解脱道。

初地的对治粗粗粗品的无间道没有放在二地,而是放在初地,为什么可以放在修道里面?

因为已经开始对治俱生烦恼了,所以要放在修道。俱生烦恼要靠修来断,现证没有办法断。

用现证可以对治的就是见所断(遍计烦恼);用修才能对治的障就是修所断(俱生烦恼)。

见道和修道是从对治力量的角度分的;下地和上地是从有没有断除掉的角度分的。

初地的后面开始进入修道无间道,即开始正对治粗粗粗品的修所断,断完进入二地①解脱道。

接着进入第二地的①无间道正对治粗粗细品修所断,断完之后进入②解脱道。这两个一组。

接着是对治粗中品的②无间道,对治完进入第三地。所以第三地开始是断除粗细品的解脱道。



应成派的见解：第二地有两个无间道和两个解脱道。

音频入中论密意 2006TP-016

为了利益虚空般的如母有情，我们需要证得无上正等觉果位，我们目前正是处在最好的时期。因为我们过去生利益过尽虚空般的如母有情的缘故，我们才能得到今天这样的幸福安乐。这告诉我们利他的功德是不可思议的。

我们要把利他的担子自己完全扛起来，并且加上希愿自己能够成佛。

仅有利他的想法，没有把利他的责任担起来，那这个利他还不是最好的。

最好的利他是把利他的责任自己扛起来，就是为了达到利他的目的，自己发愿成佛。

如果以这种动机来听闻佛法，就是最好的动机，所累积的善根是最好的。

《入中论》的主题是空性的内容，为什么在书首礼赞中要礼赞大悲心？是有理由的——如果这个空性没有以大悲心或菩提心所摄持或者为助伴，那么这种空性即使二乘也有。可是这样的空性不能称为般若波罗蜜多。

菩萨由于有大悲心和菩提心辅助，所以他所修的空性可以称为般若度。

大悲心的重要性就在这里。月称就是因为看到这一点，所以在入中论的开头就先礼赞大悲心。

我们念“为利众生愿成佛”时，不要理解为“我要得到”这样的自利的心。不要误解。

“为利众生愿成佛”是已经把利他的责任放在自己身上了，比修大悲心时的利他心更强。

这种利他的心非常圆满，没有比这个更圆满的了。

而前面修大悲心时的利他只是想帮助而已，但是没有把利他的责任放在自己身上。

可以说，从无始以来我们得到的大大小小的乐都是来源于利他的心。

所以我一定要投入利他的心上面：我一定要生起非常圆满非常广大的利他的心！

怎么样才算广大圆满的利他心？菩提心才是广大圆满的利他的心。

用这样圆满的发心作为动机，后面正行的善根功德才是最大的。

《入中论》的主题虽然是空性，但是月称菩萨礼赞的对境是大悲心。

这就表明大悲心跟后面的主题有关系。不只是有关系，而且还可以说利他的心比空性更重要。

因为空正见小乘也有修，但是没有达到般若波罗蜜多。

空正见是否能达到般若波罗蜜，靠的是动机中有没有大悲心、有没有菩提心。

有了大悲心和菩提心，才可以说后面修空正见是修般若波罗蜜多。

所以大悲心非常重要，利他的心非常重要，所以月称菩萨在书首礼赞中赞大悲心。

我们学习空性的深见法门时，心里面常常会缺一个东西，就是没有方便，只偏向智慧。

没有被方便所摄持的般若、没有被般若所摄持的方便，此二者都属于束缚。

★中观应成：声闻独觉行者也必须通达法无自性，有三个能立因。（应成八难处之一）

《十地经》说，声闻独觉圣者也了解一切法无自性，就是了解空性。此说与自续唯识都不同。自续唯识虽然对空性有不同的解释——



但是他们都说大乘圣者有了解空性，而不会说小乘圣者也可以了解空性。

应成派的不共认许：不管是大乘圣者还是小乘圣者，只要是圣者，都有能力了解空性。

这段安立了三个理由，说明为什么小乘圣者也能了解空性。

第一理由：如果二乘圣者没有了解空性，那么初地菩萨的慧力就胜过他们。

因为在十地经中很明确提到，初地菩萨不能以慧力胜过声闻独觉圣者，要到第七地才能胜过。

第二理由：如果二乘圣者不能现观一切法无自性，那么他们只能用压服的方式断除三界烦恼。即只能对治烦恼现行，不能根除烦恼种子。这样与外道就没有什么区别了。

第三理由：如果二乘圣者不能现证空性，他就无法了解五蕴是无自性，这样他就会有法我执。假如他执五蕴为有自性，那么依于五蕴而假立的补特伽罗他也会执为有自性。

这就是说二乘圣者有补特伽罗我执，这就很荒谬了，这样就变成他们无法现观补特伽罗无我，这样就不能证得解脱了。如果认为二乘圣者没有了解空性，就会有这样的问题。

以下把《自释》提到的这三个理由配合《善显密意疏》的内容来解释。

《十地经》说，六地以下不能以智德胜二乘。由此可知，二乘亦知法无自性。

这段与癸二里面引的《十地经》的内容有关系，特别是跟最后一句有关——

如《十地经》云：「诸佛子，譬如王子，生在王家具足王相。生已即胜一切臣众。但以王力，非是自力。若身长大，艺业悉成，乃以自力超过一切。诸佛子菩萨摩訶萨亦复如是。初发心时，以志求大法故，胜一切声闻独觉，非以自智观察之力。菩萨今住第七地，以自所行智慧力故，胜过一切声闻独觉所作。」

前面很明确提到，第七地菩萨能够以自己的慧力胜过一切声闻独觉。

反过来讲，第六地以下的菩萨的慧力不能胜过二乘。

《自释》里面并没有明确提到《十地经》的这句话，只是说“经说”或“十地经说”。

宗大师特意表达了《十地经》里面的重点，就是六地以下不能以慧力胜二乘。

【自释】是故应知唯远行地以上菩萨，乃能以自慧力胜二乘，六地以下未能也。

此教显说，声闻独觉亦有知一切法无自性者。

【密意疏】《十地经》说，六地以下不能以智德胜二乘。

二乘圣者能够现观一切法无自性的三个理由：

【自释】倘不遍知诸法无自性，不过如世间离欲者，则初发心菩萨亦应以自慧力胜(第一能立)。

彼等亦应不能永断三界一切随眠，如诸外道(第二能立)。

又缘色等自性成颠倒故，亦应不达补特伽罗无我，以于施設我因之诸蕴有可得故(第三能立)。

第三理由的“色等自性”句意为执五蕴有自性，或有法我执。

因为他认为五蕴有自性，所以依于五蕴而安立的补特伽罗我也有自性。

这三个理由是能立，它要成立的所立是——

【自释】此教显说，声闻独觉亦有知一切法无自性者(所立)。

再看《善显密意疏》怎样解释这三个能立和所立——

【密意疏】《十地经》说，六地以下不能以智德胜二乘。由此可知，二乘亦知法无自性(所立)。

这是宗或所立。下边是三个能立——

若二乘人无彼智(指了解法无自性之智)者，则初发胜义心菩萨之智德，亦应胜彼，以彼不知法无自性故(第一能立)。如以粗静相世间道而得离欲之仙人，《释论》谓「犹如外道，声闻独觉亦应不能永断三界烦恼及种子」，意显若不通达空性修习，则如粗静相世间道不能尽烦恼种子(第二能立)。又说：「若不通达真实义，则应缘色等五蕴而执实有。由此心颠倒故，则应不能圆满了解补特伽罗无我，以于施設人我所依之诸蕴执为实有之境，未能破故。」(第三能立)

★破斥&了解：先用应成论式破斥五蕴实有；再了解补特伽罗无实有；再了解法无实有。(应成)

此后宗大师针对第三个能立加以说明——

此(指第三个能立)明：若于施設所依之诸蕴(施設补特伽罗所依的诸蕴)，未能破执实之境(指诸蕴)。则于安立之补特伽罗，亦不能破执实之境。由未通达补特伽罗无实，则亦不能圆满了解补特伽罗无我也。

①第三个理由说明：如果对施設补特伽罗所依的诸蕴不能够破除执为实有的执著，

则于诸蕴之上安立的补特伽罗，也没有办法破除执补特伽罗为实有。

因为没有了解补特伽罗为无实有，则亦不能圆满了解补特伽罗无我。

简单地说，如果还执蕴为实有，就无法了解定义圆满的补特伽罗无我或补特伽罗为无实有。

但并不是说，不了解蕴为无实有(法我执)，就无法了解补特伽罗无实有。这两点要加以分辨。

这里的“破斥”就是应成论式的作用。

应成论式的作用主要是破除执一边的颠倒分别；正因论式的作用主要是去除犹豫。

▲应成派的论典皆说，先了解补特伽罗无我，然后进一步了解法无我。这个顺序是确定的。

这里并不是说要先了解法无实有，然后再了解补特伽罗无实有，他不是表达这个意思。

这里是说，如果你没有破斥执蕴(法)为实有，那就不可能了解圆满的补特伽罗无实有。

②破斥与了解：对“破斥”和“了解”要区分，破斥在先、了解在后，这两个不能混为一谈。

通常会先透过应成论式破斥对方执一边的颠倒分别，

破了之后，并不表示对方就了解了，之后再安立正因论式来确定。“了解”在藏文是确定的意思。

应成论式的重点在于破斥；正因论式的重点在于除疑而得到确定。

了解的顺序：如果对两种无我得到确定或了解，顺序一定是先了解补特伽罗无我，再了解法无我。

破斥的顺序：但这里的重点是破斥，先透过应成论式破法我执，之后才能了解补特伽罗无实有。

这个讲法并不是说先了解法无实有、再了解补特伽罗无实有，不要把破斥理解为了解。

因为如果把“破斥”理解为“了解”的话——

就会跟公认的应成派承许的先了解补伽罗无我再了解法无我的顺序完全相反。

如果月称菩萨犯这个过失的话，等于是他浪得虚名。如果我们误解，就为以为他犯了过失。

③这个我们自己想一想的话，非常有意思。

我们自己修或者想补特伽罗无我的时候，如果对所安立的“我”所依的五蕴有实有的看法，那还是没有了解补特伽罗无我，还是有一种可靠的境存在，这样补特伽罗无我是完全无法了解的。

所以要了悟补特伽罗无我，最起码对补特伽罗所依的五蕴上面的执著要破除。

但是破除这个跟了解五蕴无实有又不一样。(注意破除与了解的关系)

第一步：先用应成论式破执五蕴为实有，就是先破法我执。

但是破法我执并不等于了解了法无我，破除是内心里面把这个想法破掉而已。

第二步：接着才可以了解(确定)补特伽罗无实有。

第三步：再接下来才可以了解(确定)法无实有。

四力忏悔也是同样，追悔力是破斥力，然后才是对治力。破斥力就是不喜欢，心里非常后悔。

破斥力与对治力不同，破斥力是已经知道它有过失，非常不喜欢它。

破斥力是如果我做这个恶业的话，会怎么样，一直想它的过失。这是在用应成论式。

应成论式是这样一有法声音如果是常法，那会怎么样、会怎么样…最后知道常法确实是不对。

破斥力就像应成论式，重点在破斥；对治力有点像正因论式，除去疑惑得到确定。

破斥力就是想，如果不去忏悔所造的恶业，会给我们带来什么危险。

同样，先要以应成论式破斥法我执，假设没有破的话，会有什么后果。

把法我执破斥了并不意味着已经了解了法无我，这是两个阶段。

先用应成论式破斥法我执，接着再成立法无我，此时要用正因论式成立法无我是存在的。

科判：癸三科判的子一就是刚才讲的用三个能立去成立所立。

子二引教证成是说三个能立成立的二乘可以现证空性不是月称自己的想法，龙树也是这样讲。

这个“教”主要是引龙树菩萨的论。自释里面引用了龙树菩萨的《中观宝鬘论》等。

子三释妨难是月称引清辨自续的主张，自续认为虽然大乘圣者能够现观空性，但是小乘不能。

这里引清辩论师的讲法，把它当作对应成派的问难或质疑，应成派再破除这个质疑。

这里不是说月称与清辨当面辩论，月称是比较后来的。

应成派说，如果声闻独觉不能现观空性，则有上面提到的三种过失。

在这个争论点上应成派与下部宗义有很大不同，所以上下宗义之间起这么大的争论。

§ 由这个争论点可以引生很多问题——

从应成派的角度看下部宗，下部宗所说的声闻独觉阿罗汉不是真正的阿罗汉。

而且不要说不是真正的阿罗汉，甚至他们说的声闻独觉行者连补特伽罗无我都没有办法了解。

甚至下部宗所说的入道者的安立都有问题，而且他们安立的补特伽罗行者也无法了解四谛。

下部宗所主张的声闻独觉行者希求解脱的心一出离心也有问题，都变成值得观察。

就是说，下部宗所安立的声闻独觉行者在应成派来看，都会变得有问题。

根源就来自于上(应成派)下(自续以下)宗派对二乘圣者是否了解空性的争论。

从应成派的角度来看下部宗义，下部宗只能断除他们自己认为的我执。

比如修行下部宗所认为的四谛可以证得解脱；修下部宗所认为的无我能断除我执。

这些只是下部宗自己所认为的能断而已，可是从应成派的角度来讲，他们还有断不了的部分。

就是说从应成派看下部宗，下部宗只能断除他们能断的部分，或者说他们能看到的部分而已。

▲此义极难通达，诸依本宗(月称)及静天论师者(及其追随者)，多未能善说，故更为抉择之。

即对上面讲的一个所立和三个能立非常难以了解。

即使是月称和寂天及其追随者，也没有办法把应成派的真正思想很清楚地表达出来。

比如阿底峡尊者的上师金洲大师也承认月称菩萨的《入行论》，但他的见解却偏到了唯识。

他们自称是应成派的追随者，但是他们没有办法把应成派的见解阐释得很好。

比如寂天菩萨的《集学论》跟《入行论》其实是应成派的见解，

但是金洲大师在诠释这两部论的时候，却以唯识的见解来诠释。

本师释迦牟尼佛传给文殊、文殊传给寂天…再传给金洲大师，

这样传下来照理说应该保持中观应成见解，可是到了金洲大师，他却以唯识来诠释。

比如弥勒佛写的《现观庄严论》，诠释者圣无著和世亲却用唯识的观点来诠释。

世亲之后的圣解脱军抓到了《现观庄严论》的内涵，但是他字面的解释却有些问题。

到了尊者解脱军，他也是从唯识的角度来诠释现观的。

然后是狮子贤，他是用中观自续派的观点。

就是说，对一部论的解释在不同的论师、不同宗义的背景下会有不同的情况呈现出来。

**断诤一：**说二乘修粗品四圣谛就能证得阿罗汉果位的经典是不了义经。(应成八难处之一)

如石法师补充：对此定论生疑及除彼疑之理。(藏文有这段)

对二乘圣者必须要了解空性或法无自性这点有人产生疑惑。

产生疑惑的人有两类：一类是追随应成派者；一类是没有追随应成派者。

【密意疏】(此段讲疑惑)或有作是念：若以正理抉择补特伽罗实我与诸蕴性，一异俱遣，则能定解空无我相及无常等十六行相。即能解彼，则彼正所化机亦必缘彼极善修习，由修习力，定能现证补特伽罗无我。此是成立瑜伽现量诸理之所成立。由是因缘，现证彼义之见道，能断分别烦恼亦得成立。若彼已成，则现见补特伽罗我已，更数数熏修之修道亦得成立，亦能成立断除俱生烦恼，乃至漏尽。虽未通空性，亦能断三界一切烦恼及种子。以所述见修断惑之理，即出世间道断惑之理也。故修无常等十六行相之道，亦能断一切烦恼尽。

疑惑的内容主要是说，四谛中苦谛四行相是有的，另外三谛的四行相也是有的。

透过止观双运三摩地修行，可以证得现观四谛的瑜伽现量，由此进入见道修道，最终得阿罗汉。

照下部宗的讲法，这些是有的，而且是可以修可以证的。

他们要表达的意思是：即使透过缘四谛去修，也可以证得阿罗汉，好像不需要修法无自性。

起疑的人是中观派的：一类是依月称和寂天论的中观派；一类是没有依月称寂天论的中观派。

如果起疑的人不是中观派，月称就不会用龙树菩萨的论作为成立的根据。

应成派提出疑惑的人认为，修四谛就能证得阿罗汉的四谛是粗品的四谛。

《初转法轮经》开示一切法有自性，是在一切法有自性上面谈修四谛证阿罗汉。

在应成来看这个四谛属于粗品的四谛，开示修粗品四谛证阿罗汉的经是不了义经。

这个就像唯识宗说修粗品法无我的二空就可以证得大乘的见道修道甚至成佛——

应成派把开示这些道理的经典归为不了义经是一样的。

修四谛可以证得阿罗汉与唯识宗修二空可以成佛，这两个是类似的。用后者来推前者。

【密意疏】如唯识宗破无方分极微与极微所集之外境，并与彼异体之能取，虽可以量成立。彼所化机久修彼义，则能现见。见后熏修虽亦得成。然若说彼道能登十地而趣后三道，则中



观宗释彼为不了义也。

这段是以唯识宗的情况补充说明二乘修粗品的四谛可以证得阿罗汉的经典也是不了义。

不是应成派的中观宗起疑的人认为，二乘行者修补特伽罗无我就可以证得解脱是有根据的。他们的根据就是集论。集论与俱舍论称为**二部对法**。集论是上对法；俱舍论是下对法。这里还提到释量论，释量论是根据俱舍论和集论的讲法。释量论有两种宗义：经部和唯识。这两部论都提到二乘行者要证得解脱成就阿罗汉，只要修补特伽罗无我就可以了。

**《释(量)论》亦云：「空见能解脱，修余为证彼。」印度论师有误解此中「空见」为通达真实义之见者，深乖论义。论说空彼补特伽罗实我之空见耳。**

有人对释量论提到的“空见”有误解，以为是空性见，其实这里的空见是补特伽罗无我见。宗大师对此特别提出来讨论。宗大师解释经论时有时会针对错误见解作一些附带的说明。

**断净二：**二部对法所说的阿罗汉不是真正的阿罗汉，他们不能断**补特伽罗实有执**和**法实有执**引生的烦恼，但是他们能断有顶及有顶以下所有由**补特伽罗能独立实执有的执著**引生的烦恼，故殊胜于外道世间道。

**此道**(现观补特伽罗能独立实质有空的道)虽不能永断烦恼种子，然能暂断烦恼现行。

这也是**中观有人**提出疑惑。如果二部对法所说的二乘行者没修一切法无自性或细品的四谛，他们只修粗品四谛，在粗品四谛中主要修补特伽罗能独立实质有空的的部分，之后证得瑜伽现量。有了瑜伽现量后，开始断他们能够断的烦恼。

但是从应成派的角度来看，由于他们没有修一切法无自性、没有修细品的四谛——所以他们只能断他们认为应该断的烦恼，还有其它剩余的烦恼没有断。

所以虽然他们自认为这样修能够证得阿罗汉，但是没有办法证得真正的阿罗汉。

所以对集论和俱舍论所说的阿罗汉通常会称为“二部对法所说的阿罗汉”。

二部对法所说的阿罗汉在应成派来看不是真正的阿罗汉。

疑问的重点是：既然二部对法所说的阿罗汉没有办法把所有的烦恼断尽，那是不是跟外道一样？外道是透过世间道断烦恼，而不是出世间道。

二部对法所说的阿罗汉虽然在应成派看来不是真正的阿罗汉，还有很多烦恼没有断除，但是他们跟外道透过世间道断除烦恼还是有很大的差别，要殊胜许多。

原因是：非佛教徒透过世间道最多只断除**无所有处以下**的烦恼，而且只能伏**粗的烦恼现行**。无所有处以及无所有处以下由补特伽罗能独立实质有的执著所引生的**微细烦恼**是动不了的。

可是**二部对法所说的阿罗汉**不仅可以对治无所有处以下的烦恼现行，

而且也能对治补特伽罗能独立实质有的我执所引生的烦恼，

甚至可以对治到有顶当中由补特伽罗能独立实质有的我执所引生的烦恼。

他只是无法对治到**有顶里面**属于补特伽罗实有执和法实有执所引生的**更细的烦恼**。

**此道**(现观补特伽罗能独立实质有空的道)虽不能永断烦恼种子，然能暂断烦恼现行。彼共外道之**粗静相道**(指外道的世间道)，尚能暂断无所有地以下烦恼现行，而况前道之暂断现行乎。然所言暂断烦恼现行之烦恼，亦是《集论》《俱舍》所说之所缘行相烦恼。若本宗所说染污无明之实执，及由彼所起之利钝烦恼，凡异于《对法》所说者，则虽现行亦不能断。



烦恼种子：“本宗所说染污无明之实执，及由彼所起之利钝烦恼”。

利钝烦恼：利烦恼指五见烦恼；钝烦恼指五非见烦恼。

就是说二部对法所说的阿罗汉没有办法断补特伽罗实有执和法实有执所引生的烦恼。

这是非常细的，是二部对法所说阿罗汉根本断不了的部分。

那二部对法所说的阿罗汉能够暂断的烦恼现行是什么部分？

就是由补特伽罗能独立实质有的我执所引生的五见和五非见。

而由补特伽罗实有执跟法实有执所引生的五见五非见他们是断不了的。主要是说明这个。

断除烦恼有很多粗细的差别，最低的是世间道，我们现在是连世间道的力量也没有，很头痛！

如果有世间道的力量，平常我们的贪嗔痴就都是可以断除的。

为什么这里讲得这么细的、这么深？

我们真正修的时候会有很多错误的路，我们自己认为是最究竟的，实际上没有抓到究竟。

所以修的时候一直会卡，一直会选错。

月称菩萨、寂天菩萨、宗大师他们走的是最正确最究竟的路。

所以他们非常清楚地把他们走过的路讲出来：这里会有这样的错误、那里会有那样的错误。

我们现在虽然还没走到这里，但是要一直发愿，以后走的时候不要错。

走正确的路会修得很快，如果走的时候一偏掉，就会走上世间道的“阿罗汉”。

所以我们尽量不要错，一进入的时候就要走上最正确的路。

很多修行者透过宗大师的解释和月称菩萨的解释而修行，已经成就了。我们也要这样发愿。

这很复杂，连经部和唯识的修行者都有这些问题，我们就更会出问题了。

但是还好，他们已经把这条路上容易出错的地方给我们指出来了。

**又《对法》说有顶地摄之烦恼现行，粗静相道虽不能断，然修前说通达粗分补特伽罗无我之道，则亦能伏断也。**

这里的“烦恼现行”是指由补特伽罗能独立实质有的执著所引生的烦恼现行。

粗静相道指非佛教徒的世间道，连这些他也断不了，因为他只能断无所有处以下的烦恼现行。

“粗分”是相对于应成派来讲的，粗分补特伽罗无我就是补特伽罗能独立实质有空的见解。

“亦能伏断”：只能伏断由补特伽罗能独立实质有的补特伽罗我执所引生的烦恼。

补特伽罗实有执和法实有执所引生的烦恼他还是伏不了。

这个要作区分，并不是有顶里面的烦恼他都能够伏断。

音频入中论密意 2006TP-017

我们现在开示的这部论是以空性为主题的论，空性这个主题是所有教法中最深奥的，难以了解。

了解了空性的道理之后，还有另外一种危险，就是远离方便。

远离方便的这种了解空性智慧，从经典来讲，也是一种束缚。

远离方便的智慧是束缚；远离智慧的方便也是束缚。

在学习过程中面对的问题是，一开始是不了解空性，接下来的问题是空性与方便分离。

为了遮止这种情况，《入中论》开示的内容就是智慧与方便不分离的道次第。

假设我们能够透过无量无边正理的品类去了解空性义，自然而然就会具备方便。

如果不是透过无边正理的品类去了解空性，就会像小乘的行者一样。

远离方便的智慧是束缚，意为没有方便辅助般若，般若的力量就是非常微弱的，也不能圆满。

大乘行者的修为什么能够清净、能够圆满，原因就在这里。

问：小乘行者会不会把了悟空性的般若与方便看成相违？答：会。

问：小乘行者也能够了解空性甚至现观空性，他们不是可以把一切烦恼障都断除吗？

这样，了悟空性的智慧不是跟其它烦恼都相违了吗？

答：他们虽然能够把一切烦恼甚至烦恼的根源我执断除，但是实有的显现无法断除。

就是说，他们只断除实有的执著的部分。

“实有的显现没有断除”的意思是：他们虽然有现证空性，但还是力量不强。

他们缺少的是无边正理的空正见，所以无法对治实有的显现。

现证空性有力量大小的差别—比如小乘里面，见道现证空性的力量与修道现证空性的力量差别很大。

同样，小乘的现证空性与大乘的现证空性差别也是很大。

直接看的时候，好像现证空性是已经了解清楚了，但还是有力量大小的差别。

可以这样讲：小乘了悟空性的智慧可以和小乘本身的方便结合，

但是小乘了悟空性的智慧跟大乘的方便是没有办法作结合的，而且他们认为此二是相违的。

上次课引用《十地经》说明二乘行者也了解法无自性(空性)，入中论对此用三种正理来成立。

不仅月称菩萨这样主张，寂天菩萨也是同样的看法，这就是今天我们要讲的内容。

## 丑二、明彼亦是《入行论》宗

“彼”指声闻独觉二乘也了解法无自性或了解空性，这也是《入行论》的主张。

**(第一因：)**静天菩萨亦许此义，《入行论(第九品)》云：「由见谛解脱，何用见空性。」外人意谓由见无常等十六行相之道，已能解脱烦恼。故为尽断烦恼，不须见无自性之空性也。

**答曰：**「经说无此道(指法无自性)，不能证菩提(指三乘的菩提)。」

有人说，二乘透过了解四圣谛十六行相就可以得到解脱，了解空性有什么必要啊？

自宗回答：不了悟空性，不仅大乘的菩提不能证得，连二乘的菩提也不能证得。

从这里看出寂天菩萨也主张，二乘必须了解空性，否则无法证得他们各自的菩提。

这首偈颂是说明寂天菩萨认为声闻独觉也了悟空性的一个因。

**(第二因：)**次说：「苾刍是教本」等四句，亦明心有实执所缘之道，不能得于涅槃。

入行论第九品：比丘是教本，比丘难安住，心由执实有，无法证解脱。

(如石译本：若僧为教本，僧亦难安住，必有所缘者，亦难住涅槃。)

比丘主要指声闻独觉中的声闻阿罗汉，如迦叶尊者，他们是传承佛的教法的代表者。

佛世尊所开示的教法的核心就是法无自性，而声闻是教法的主要传承者，

如果说他们不了解空性，不是很可笑吗？

这样就会产生一个情况：他们不能成为比丘，或者他们图有比丘之名。

第三句：因为他们不了解空性，所以他们的心还会把一切法执为实有。

第四句：因为他们还执著于一切法为实有，所以无法证得涅槃。

第二句：他们不能成为执持教法的比丘。

**(第三因：)次云：「若断惑解脱，彼无间应尔。」**

意为：如果不了解空性只了解四谛十六行相就可以解脱，他应该是直接从资粮道跳到阿罗汉。

这里主要是顺着“由见谛解脱，何用见空性”这个外人的主张来讲的。

应成派认为，行者一定要了解空性才能到资粮道的中品。

不了解空性只修四谛十六行相的人，他们甚至连资粮道的中品都没有达到。

如果这样的人也能解脱，就有从资粮道下品直接成为阿罗汉的过失。

这里的“惑”不是指应成派所说的所有的烦恼，而是指二部对法所说的烦恼。

而且这个“断”也不是断烦恼的种子，只是伏烦恼的现行而已。

“断惑”意为他只是伏二部对法里面所说的烦恼现行。

如果只是伏二部对法里面所说的烦恼现行就能解脱，就好像直接从资粮道跳到阿罗汉一样。

这在应成派是绝对不可能接受的。

在应成看来，已经了解四谛十六行相的行者虽然比外道好一点，但还是跟外道很类似。

①假设外道证得了色界的四静虑，那他也只能伏欲界烦恼的现行。

而且也不是所有的欲界烦恼都能降伏，他只能降伏粗的烦恼现行。

所以像补特伽罗我执、实有执等所引生的烦恼的种子和现行根本都是动不了的。

②二部对法所说的声闻独觉行者比外道好一点，他们不仅可以伏断欲界比较粗的烦恼，

而且也可以伏由补特伽罗我执所引生的烦恼现行，但是他们无法断补特伽罗我执的种子。

这两类行者对于应成所主张的实有执产生的比较细的烦恼现行无法压伏，其种子就更无法动到。

所以在应成看来，这两类行者其实很像，只不过声闻独觉行者比外道要好一些，

至少他们可以压伏补特伽罗我执和常执的现行。他比外道多了这两个。

**(第四因：)然「彼等虽无惑，犹见业功能。」**

外人坚持说，只要透过四谛十六行相的修学就可以得到解脱。这两句是从应成的角度再来破。

“彼”指修四谛十六行相的二乘行者；“惑”指两部对法所说的烦恼现行。

修四谛十六行相的二乘行者虽然可以压伏两部对法所说的烦恼现行，

但由于他们无法压伏和断除应成所说的由实有执产生的现行及其种子，故还是有引生轮回的业。

“业”是能引业，指来生还会投生到轮回，因为这个业的功能还在。

二部对法所说的烦恼种子及实有执的种子、实有执的现行，他们都没有动到。

因为比较微细的烦恼还在，所以从应成派的角度，这些行者还是会流转轮回。

**如云：「由远离空性，心灭当复生，如无想等至。」**

此三句是用比喻说明第四因的两句。

修四谛无常等十六行相的行者跟修无想等至的外道是类似的。

无想等至(第四禅广果天)的行者可以暂时压伏无想等至以下的烦恼现行。

但是他出了无想等至之后，必然会往下掉。

前二句是针对二部对法所说的声闻独觉阿罗汉，

“心灭”指他们虽然暂时压伏二部论所说的烦恼现行，但是“当复生”就是还会再投生。这种情况就像修无想等至的外道一样，只是压伏烦恼，微细的烦恼没有真正断，还会再受生。修无想等至的人假设把无想等至当作解脱，出了无想等至必然会堕恶趣。因为当他从无想等至出来时，会发现他之前认为的解脱不是解脱，就认为没有解脱，起邪见。二部对法所说的声闻独觉阿罗汉也有可能产生(修来修去)发现没有解脱的这种问题。

**(外人：)敌者于「犹见业功能」，作如此难：「且谓无爱取，而云决定者。」谓由彼道断尽受后有之爱，故决定不由业力更受后有。**

之前应成针对外人讲“彼等虽无惑，犹见业功能。”现在是外人回答。

外人回答的背景是，业要感果必须要有烦恼滋润。

他们已经承认业功能是有，但没有烦恼滋润这个业功能就不会再投生，他们从这个角度反驳。

“且谓无爱取”，外人说二部对法所说的声闻独觉已经没有爱取了。“决定”指决定不再受生。从十二缘起支的角度是爱取有，意为有爱才有取。但藏文是“无取爱”，意为无近取因之爱。

**(应成)答曰：「此非染污爱，如愚云何无？」此谓敌者既许愚痴无知，有染污不染污之二，何不许此爱，亦如《对法》所说，有染污不染污之二耶？然此乃说应有大小乘共许之非染污爱，非谓自宗许彼爱为不染污也。**

“愚”指无明。小乘认为无明分为染污的无明与非染污的无明两类。

应成派就顺着他们无明分两类的主张，说爱也分两类，即染污的爱和非染污的爱。

这两句偈意为：这个非染污的爱就像愚一样，怎么会没有呢？应该是有的。

就像你们小乘主张的无明分为染污无明和非染污无明一样，爱也分为染污爱和非染污爱。

所以除了污染的爱之外，还有非染污的爱，怎么会没有呢？应该要有。(从无明推到爱)

二部对法所说的阿罗汉只伏了染污爱，没有伏非染污爱，而这个非染污爱还是烦恼。

(应成：1. 非染污爱还是有的；2. 非染污爱还是烦恼。)

进一步成立爱还是有的——

**论曰：「由受缘生爱，彼等受仍有。」此即显示余道(十六行道)能断余烦恼现行，而不能断爱之理。**

由于二部对法所说的二乘阿罗汉没有了解空性，所以他们还是执受为实有，由受为缘产生爱。

由这二句安立论式：于彼等有法，若彼心续中有执受为实有的实执，必然有生贪著受者爱。

第一句是讲论式的若三则二的关系(若是C，则必然是B)；第二句是讲因(C)。

这两句是说，如果因具备，果不产生是不可能的。意为如果有受，必然有爱。

那怎样断贪爱？必须要对起贪爱者和所贪爱的境修无实有或无自性，断掉贪爱的源头。

以上就是寂天菩萨的《入行论》里面提到的二乘也有了解无自性的内容。

音频入中论密意 2006TP-018

我们要证得佛陀果位，需要透过智慧与方便双运之道证得。其中以智慧为主，方便是智慧的辅助。



如果能让智慧的力量很强大，产生以无边正理来了解空性的智慧，必须由很多方便辅助。随着智慧不断增长，不仅能断除烦恼障，也能断除所知障。能断除二障的智慧必须有方便。方便指的就是集资净障。集资净障的内容就是去除我们的恶心，增长贤善之心。其根本就是菩提心，菩提心是方便的代表。透过智慧和方便的结合，我们最终可以达到菩提。要想无错谬地修学广大行的菩提心和甚深见的空性，必须先要了解广大行和甚深见的内容。了解之前必须要作听闻，要以这样的动机来学习月称菩萨的《入中论》。因为这是把广大行和甚深见结合的一部论著。

补充解释癸二、七地由智慧胜二乘：“彼至远行慧亦胜”。

菩萨到了第七地远行地的时候，他的慧(指出入三昧的力量)胜过声闻独觉。不仅菩萨有了解法无我的慧，声闻独觉也有了解法无我的慧。法无我指空性。月称菩萨特别注意到经论中说声闻有了解法无我的慧，所以这里提出应成的不共主张——第七地菩萨既然胜过声闻独觉，表明声闻独觉也有法无我的慧，差别在于入出定的能力。这句偈不能只从字面上去理解为菩萨了解法无我的智慧胜过声闻独了解法无我的智慧，必须从月称的自释去了解，并不是慧上有差别，因为二者都了解法无我，这里的慧是指缘法无我慧的三昧能力。这要从月称的《自释》才能看出来，因为《自释》里引了《十地经》。他在解读经义时看到与下部宗不共的地方，即看出声闻独觉也了解法无我。从这里衍生出应成派不共于下部宗的看法。

补充解释癸三、释成上说。

**科判：**“上”指癸二提到的《十地经》所说的二乘圣者也有能力现观空性或现观法无我。  
分三：子一 明《十地经》说二乘通达法无自性，子二 引教证成，子三 释妨难。初又分二：  
丑一 解释《释论》之意趣，丑二 明彼亦是《入行论》宗。  
丑一解释《释论》之意趣指《入中论自释》当中解释龙树菩萨的论。  
丑二明彼亦是《入行论》宗是《入中论自释》里面没有的。这是宗大师补充说明的。

补充子二、引教证成，“教”指龙树菩萨的论。“证成”指成立二乘能够现观法无我。  
子二 引教证成。分二，丑一 引大乘经证，丑二 引论及小乘经证。  
丑一引大乘经证在《自释》里边没有，《善显密意疏》才有，是宗大师加上去的。  
丑二在《自释》里面是有的。  
丑一和丑二都是引经去证成声闻独觉也必须了解法无我，了解空性。  
并且用《十地经》说明二乘必须证得法无我。主要是证成这两个。

上次谈到以《入行论》来说明二乘也有了解法无我。  
有西藏法师破《入行论》所说的二乘也有能力证得法无我。  
他们不是破《入行论》的全部内容，而是基于自续派的立场，去破斥与自续派不一样的地方。



破斥的内容就是：**论曰：「由受缘生爱，彼等受仍有。」**“彼等”指声闻独觉二乘的阿罗汉。  
意为：如果仍然执受为有自性，以此为缘就会产生贪著自性成立的受的贪爱。  
这里是寂天菩萨讲下部宗，下部宗认为声闻独觉阿罗汉不需要了解法无我，  
只需要了解下部宗那些比较粗的补特伽罗无我，认为修这些就可以断除烦恼。  
寂天菩萨不是这样认为，他对下部宗说：如果按照你们这样说的去修，  
声闻独觉阿罗汉内心里面受上面的执著心就还在，因为他们不了解法无我，不了解空性。  
如果受上面的执著心还在，就一定要有受上面的贪欲，所以声闻独觉阿罗汉就没有断除烦恼。

会有什么西藏的法狮子与自在狮子会站在自续的立场上来批评？  
前弘期寂护论师迎请藏王到西藏，他跟藏王的关系很好，所以那时整个西藏以自续见解为主。  
所以法狮子和自在狮子是以自续派的见解去批评刚刚提到的那两句。  
宗大师对法狮子和自在狮子的批评很厉害。  
我们不会觉得现在讲的这些好像跟我们没有关系？  
我们听这些的时候自己应该要有感觉：这些烦恼真的是非常细非常多，  
连自续派的那些大祖师们都没有办法认出这些很细的烦恼。  
应成派讲的执著心是非常细的，他们讲的空性我们很难认出来。  
应成派说，这些执著心这么细，有执著心一定会带来烦恼。  
自续派以下没有办法把这些烦恼认出来，即没有办法认出这些执著心是错误的。  
应成派对这些执著心的认识是正确的，自续派以下认不出这是错乱的心。  
所以这些执著心带来的烦恼也认不出是烦恼，他觉得是正常的。  
我们现在认为自己那么粗的烦恼是正常的（不认为它是烦恼），不需要断除，这是非常糟糕的！

答：自续派的祖师们为了开我们的智慧，所以才这样讲。  
比如无著菩萨已经是登地的圣者了，他一定了解了空性，但是为了我们，他就一直开示唯识。  
众生就这样一步一步地开智慧，慢慢就被带到正确的空性。

**西藏法狮子与自在狮子辈，破《入行论》云：「有因不能成立有果，故非善说。」此因习闻藏地诸师多说声闻不证法无我义。又因未能精识（寂天和月称）论师之教理，乃于智者妄生毁斥。如是藏人有于月称论师见其过失者，亦由未解论师之义，乃以似过妄相攻难。**

“有因不能成立有果，故非善说”是顺着“由受缘生爱，彼等受仍有”所说。  
他们认为有因不能成立有果，因指受，即有受不能成立有爱，所以《入行论》说这样讲法不对。  
寂护的自续派的影响力很大，故藏地祖师多说声闻不证法无我，因为对自续派的见解串习很多。  
寂天在《入行论》和月称在《入中论》破斥下部宗说声闻独觉不了解法无我，  
而西藏法狮子和自在狮子并不了解他们破的立场，所以妄加批评。  
这里主要是说西藏法狮子和自在狮子受中观自续派见解的影响，  
不了解寂天和月称的真正想法，所以妄加批评。  
寂天和月称的见解并没有错，但是法狮子和自在狮子却以相似正理来攻击他们，

所以宗大师对他们进行斥责(藏文是“责骂”)。

法狮子和自在狮子破《入行论》的理由是说，有因不能成立有果。

从字面上看这样讲没有错，因为因不一定能产生果，只有当因的各种条件都具备才能产生果。

寂天菩萨当然知道这个道理，但是他的重点不是在这里。

他的重点是声闻二乘亦了解法无我，因为如果执受有自性的话，那一定会产生贪爱。

法狮子没有办法接受声闻独觉有了解法无我这个观点，所以他就抓住不是重点的地方去破。

## 子二、引教证

引教证就是引经教来证成。教包含大乘的经论和小乘的经论。

证成声闻独觉必须了解法无我，还有证成《十地经》说声闻独觉必须要了解法无我。

### 丑一、引大乘经证

此科判《入中论自释》没有讲，是宗大师根据月称的《显句论》提到的三部大乘经加上去的。

**第一经：《显句论》引《增上意乐请问经》云：**「如有人闻幻师奏乐，由见幻师所幻之女，起贪心而为贪所缚。惟恐众知，深生羞耻，从座起去。到静处已，即缘彼女作意不净，作意无常苦空无我。善男子于意云何？当言是人为正行耶？为邪行耶？白言：世尊！**§女尚非有**，况缘彼女作意不净，作意无常苦空无我。当言彼人是为邪行。世尊告曰：善男子，若有苾刍，苾刍尼，邬波索迦，邬波斯迦，缘于不生不起诸法，作意不净，作意无常苦空无我，当知与彼无异。我终不说彼愚痴人是修正道，当说彼等是行邪行。」

这段经文是讲一个故事。是说有人对幻师变出的女子起贪心，他怕人家知道，就离开了。

离开之后对幻化女子修不净及无常、苦、空、无我。

世尊问善男子，这个人对幻师变现的女子起贪心而去修这五个，这是正确的修法吗？

善男子回答不是正确的修法，因为根本就没有这个女子，她是变幻出来的。

对根本就不存在的东西去修不净等五个，所以是邪行，即不正确的。

**同样的道理**，如果有人把一切无自性的法执为实有，在这个基础上去修这五个，就是邪行。

**缘于不生不起诸法**意为把不生不起诸法执为实有或执为有自性，不过字面上看不出来。

这段经文是说，声闻独觉只修四谛十六行相是没有力量的，隐藏在最底下的**实有执**还在。

因为只修四谛十六行相根本没有办法把这个实有执断除。

如果一开始的基础有问题，在实有执的错误基础上修四谛十六行相，没有太大的作用。

这里要说明的是，唯有在**了解无实有**的基础上去修，这种修法才是正确的。

下面有个问题经常会提出来辩论：假设把三宝执为实有去皈依的话，这是不是正确的皈依？

如果这不是正确的皈依，那在没有了解空性之前，就没有人有正确的皈依了。

这还是属于皈依，但是不是清净的皈依，是具染的皈依。

就如布施一样，三轮体空的布施才是真正清净完全正确的布施，

没有三轮体空的布施还是布施，但不是清净的布施。

如同清净的布施要通达空性一样，清净的皈依也要通达空性。

如果我们把三宝执为实有，内心还是会有不愉快，因为执为实有本身就是一种烦恼。

**第二经：**又《显句论》引《静虑愜悌经》说：「曼殊室利，诸有情类由不如实见诸圣谛，以四颠倒颠倒其心，不能出离虚妄生死。」曼殊室利问佛云：「世尊！惟愿为说诸有情类由缘何事不出生死。」佛说「由不 **S 如实了知四谛**，故不能解脱生死。」曼殊室利又问：「于何境，如何执，故不能解脱生死。」佛答：「若作是念：我(把我执为实有)当出离生死，我当得般涅槃。以实执心修无常等。谓我已知苦，断集，证灭，修道。我已获得阿罗汉果。由暂离烦恼现行，即自谓诸漏永尽。临命终时见生相现，遂于佛所而生疑谤。由此罪业堕大地狱。」

“我当出离生死，我当得般涅槃”：指把“我”执为实有。

以这个实有执为基础想要出离生死、证得涅槃，就是“以实执心修无常等”，就是邪行。这样终究是没有办法解脱轮回、没有办法证得涅槃的。

实有执不仅障碍解脱轮回和证得涅槃，更糟糕的是他修四谛十六行相时会自以为解脱了。

但是因为他的实有执还在的缘故，最终烦恼还是会生起。

而在烦恼生起的时候，他就会怀疑佛说的不是真正的解脱道，产生这样的大怀疑(大邪见)。

故曼殊室利复问云：「如何乃能通达四圣谛。」答曰：「曼殊室利，若见一切 **S 诸行无生**(指无实有之生)，彼即知苦。若见一切诸行 **无起**，彼即断集，若见一切诸法 **毕竟涅槃**，彼即证灭。若见一切诸法 **究竟不生**，彼即修道。」又说：「彼道能无所取而般涅槃」。

“若见一切诸行无生”意为要了解苦的产生是无自性的，它是由业和烦恼以无自性的方式产生。

**知苦**：如果见一切诸行无自性生、无实有生，“彼即知苦”，这才是真正的正行，不是邪行。

**断集**：“若见一切诸行无起”：“行”指轮回所摄之法；“无”指无实有；“起”是指因。

如果了解到轮回所摄的一切法的因是无实有或无自性，而断这个因，这才是真正的“断集”。

**证灭**：“若见一切诸法毕竟涅槃”：“毕竟涅槃”指自性涅槃，也就是无自性。

也就是要了解无自性是一切法上都有的，这样你才能证得灭谛。

也可以这样理解：因为一切法上面无自性，所以才能证得灭谛。

如果一切法上面没有无自性，则无法证得灭谛。

**修道**：“若见一切诸法究竟不生”：如果能现观一切法无自性，这才是真正的修道。

以上是佛回答文殊菩萨的问题。重点是要先了解到四谛是无自性的，这样修才能达到成果。

如果了解四谛是无自性或无实有，无论怎样修都不会得到真正的成果。

**第三经：**《能断金刚经》亦显此义，如云：「善现！于汝意云何？诸预流者颇作是念：我能证得预流果不？善现答言：不也！世尊。何以故？世尊，诸预流者，**S 无少所预**，故名预流。」又云：「世尊！若预流者而作是念，我能证得预流果者，即执我、有情、命者、补特伽罗。」于后三果亦如是说。此谓若预流者，于能得人及所得果执为实有而作是念：我能证得预流之果，即为执我。盖执补特伽罗实有，即补特伽罗我执；执果实有，即法我执。所言诸预流者不执实有能证果者，约彼无有实执所著之境，非说彼身全无俱生我执也。于后三果亦应如是知。自续中观师虽于此文有异解，然慧生论师引此文以证，证二乘菩提亦须通达空性，极为善哉。

《显句论》没有引这部经，这是宗大师加上去的。这段重点是讲小乘四果。

这里说没有证得初果意为，不能把初果当作有自性而去证有自性的初果，这是没有的。

意思是说声闻独觉也要了解无自性，所证的初果才是真正的初果。

想证四果的小乘行者不能认为证者自己是实有的，是自性成立的。

必须要了解到自己是无自性，就是要了解空性，这样去证初果才是正确的。

以上是以三部经典成立《十地经》所说的声闻独觉证阿罗汉必须要了解空性。

## 丑二、引论及小乘经论

引的论是引龙树菩萨的论。《入中论》主要是诠释龙树菩萨的《中论》的密意。

这里等于是引龙树菩萨的其它的论，特别是《宝鬘论》，来成立龙树菩萨的《中论》。

这里引了两段《宝鬘论》的内容，第一段出自《宝鬘论》第一品-增上生与决定胜品。

▲《宝鬘论》第一品：《宝鬘论》云：「乃至有蕴执，从彼起我执，有我执造业，从业复受生。(1)

三道无初后，犹如旋火轮，更互为因果，流转生死轮。(2)

彼于自他共，三世无得故，我执当永尽，业及生亦尔。(3)」

此三偈颂引自《宝鬘论》第一品。月称的《自释》里面引的更多，但是他只有引，没有解释。

宗大师把《自释》里面所引的最重要的这三个偈颂引了过来并加以解释。

第一偈：前两句：“蕴执”即执蕴为实有的执著，也就是法我执。

前两句意为如果有法我执，从这个法我执就会产生我执。“我执”指执补特伽罗为实有的执著。

这是应成不共主张的我执，而不是下部宗义所认为的补特伽罗能独立实质有的我执。

▲用应成派的主张理解这段话：

如果声闻独觉行者不了解法无我，就无法断除法我执，就表示他们还是有法我执。

从法我执就会产生补特伽罗我执。如果还有补特伽罗我执，他们就无法从轮回中解脱出来。

用这两句偈颂去成立声闻独觉也要了解法无我。

第一偈后两句：由这个(执补特伽罗为实有的)我执会造业，造业后会在轮回中受生。

意为假设阿罗汉不了解法无我，就会有补特伽罗我执，由这个我执会造业，从而流转生死。

宗大师说不能只是从字面上理解这四句偈。

字面理解是这样：因为有蕴执，就会有法我执，就会产生补特伽罗我执或坏聚见。

由坏聚见造业，然后不断在轮回中受生。

这样会有问题：初地到七地的圣者实有执也没有断完，那他们是否也会造业、在轮回中受生？

如果只按字面理解，就会认为初地到第七地的菩萨还会造业、还会流转。

而实际上初地以上的菩萨不会再造流转轮回的业，所以他们不会再流转。

所以“乃至有蕴执”必须这样理解：只要对于执蕴为实有或执法为实有的实有执的所执境，还没有破除他的耽著境(即实有)的话，(就会继续流转轮回)。

简单地说是：只要还没有了解蕴或法无实有…就会有这样的过失。

★破与新：这里是断所断跟破所破的差别，主要是针对“乃至有蕴执”这句话。

正确的理解：“有蕴执”是说只要尚未以理破实执的耽著境，就会还有轮回。



不正确的理解：只要尚未断实执。

关键是标准设在哪里，如果是设在这里，那就连初地到第七地的菩萨也会造业、也会轮回了。

因为他们的实有执还没有断，可是初地以上的菩萨已经破实有了。

他们是已经破实有，但是还没有断实执。要先破实有，慢慢才能断实执，差别在这里。

这里(破)主要是对于境来讲的(颠倒心的境)；断是对于心来讲的。

所破是实有；所断是实执(或实有执)。所破是所断所执的那个东西。先要破所破；才能断所断。

初地到第七地已经破所破了，但他的所断还没有断完。就是懂得了道理，但是心还没有改变。

这两个的差别：懂道理了就是知道它是错(破)，要改变就是从有境上去除掉(断)，改变心。

音频入中论密意 2006TP-019

第二偈：《宝鬘论》的三首偈颂中，第一偈颂就已经说明了声闻独觉阿罗汉必须要了解法无我。

如果他们不了解法无我，就会有蕴执(即法我执)，从而还会产生补特伽罗我执，造业受生。

第一偈是说为什么会流转；第二偈是说流转的情况如何。

这个流转就像旋火轮，没有办法找出始点，可以说每一点都是开头、也都是结尾。

轮回中没有开头没有起点，或者说每个点都是果、也是因。

就像十二缘起，其中的每个支都可以是因、也可以是果，找不到哪一点是开头。

第一句“三道”一般理解成三种杂染——烦恼杂染、业杂染、生杂染。

三道的顺序是固定的：烦恼杂染在前，之后业杂染，之后生杂染，生杂染再产生烦恼杂染。

但是找不到真正的源头，因为是互为因果。

得到生杂染后会有身体，有身体会有生老病死，这是跟整个十二缘起支有关系的。

烦恼杂染有无明支、爱支、取支；业杂染包括行支、因位识、有支；生杂染有名色、六处、触、受、果位识、生、老死。(广论：初八九烦恼，二及十为业，余七者是苦。)

我们得到了生杂染的身体，处于情器世间。

身体的圆满和外在的器世间的圆满对轮回中的有情来讲，都是产生烦恼的因。

比如，如果我们所受用的器世间圆满，我们会产生贪著；器世间对我们有伤害，我们会嗔恚。

我们都是处在这种状态当中，外境圆满与不圆满会让我们产生贪嗔等烦恼。

在轮回中产生贪嗔痴等烦恼的源头就是愚痴，有了这三个烦恼的根本，其它烦恼随时会产生。

前两偈是说，假设一个人执蕴为自性成立的话，他就会持续在轮回中流转。

第三偈是说：当一个有情能够断除执蕴为自性有的话，他就可以解脱轮回。

此偈意为如果了解了法无我，补特伽罗我执就可以断除，业及受生也可以永尽。

前二句：假如一个有情不管是对自己的蕴还是他人的蕴，不管是对过去现在还是未来——都了解了法无自性，那么(第四句)补特伽罗我执就会永尽。

又彼缘起，不从自生他生共生，其自性生于三世中俱不可得。见无彼故，或不可见故，即能断尽我执萨迦耶见。故亦能灭生死流转。

第三偈的“自他共”就是这里解释的自生他生共生，此与《中论》第一品有关。

《中论》第一品就提到“诸法不自生，亦不从他生，不共不无因”。

藏文里有 namuya，意为“不论何时”，意思是不论过去现在还是未来。



就是无论在什么场所、在什么时间，都完全找不到自性生。场所指自身和他身。

**故知本宗学者，若许二乘证法无我，然于烦恼建立，全不思惟不共之理，是仅有信仰本宗之名而已。**

这是宗大师在批评那些自认为是应成派，也自认为是吉祥月称的追随者，

但是对应成与下部宗差别在什么地方却完全不知，认为应成的烦恼建立与下部宗完全一样。

这种人虽然自诩为月称的追随者，也只是信仰月称的应成派而已，并不算真正的中观应成派。

这句话也是提醒我们自己：如果认为自己是应成派，追随月称的宗义的话——

就一定要仔细地了解月称这个体系里面讲的内容是什么，要仔细思考和辨别他所说的内容。

要了解应成派的地道建立，了解对烦恼粗细的辨别，怎么样断除所断。

否则只能算对应成宗义的信仰者而已，不能成为真正的中观应成派者。

▲《宝鬘论》第四品：《自释》引了《宝鬘论》第四品的九首偈颂，第九偈是前八偈的总结。

所以宗大师在《善显密意疏》中只引了其中的第九偈——

**抉择蕴等皆无自性已，又云：如是如实知，无实众生义，犹如火无薪，无住取涅槃。**

“抉择蕴等皆无自性已”是说明《宝鬘论》第四品中的前八偈。

偈颂是说如果了解一切有情都是无实有，就像火没有薪柴(轮回的因)，就能解脱轮回。

**此说由见真实义故而般涅槃。**

有人说这段是针对大乘说的，月称反驳说，这段其实是针对声闻独觉阿罗汉讲的。

因为他在后面说“复说「菩萨亦见彼，决定求菩提」”，可见前面的九偈是针对声独说的。

前面说声闻独觉阿罗汉要了解法无我才能解脱轮回，接着说菩萨也是一样。

《自释》在引了九偈之后说“若谓唯诸菩萨乃见如是无自性”，

这是针对前面九偈来说的，有人认为是针对大乘行者来说的。

月称反驳：“此亦不然，是依声闻独觉增上作是说故。”

从这里清楚看出，九偈是针对声闻独觉来讲的，是说他们也要了解法无我。

以下是**小乘经典**(共三部)也有讲声闻独觉必须要证法无我。

**第一经：声闻乘经亦有此说：诸声闻为断烦恼障故，「诸色如聚沫，诸受类浮泡，诸想同阳焰，诸行喻芭蕉，诸识犹幻事，日亲之所说。」以五喻观察诸有为法皆无自性。**

透过五种比喻来观察诸有为法皆无自性。这是出自小乘经，但没有说是哪部经。

龙树菩萨的《释菩提心论》提到与上边小乘经文相关的内容——

**虽《释菩提心论》云：「(外人质疑：)佛于声闻宣说五蕴，于菩萨众说色如聚沫等喻。」**

这句话很重要，是对外人对龙树菩萨的质疑：

佛不是在声闻经典里面讲五蕴是实有的吗？对菩萨众才讲五蕴是聚沫等吗？

意思是外人认为佛在经典里面针对小乘行者讲法是实有的，对大乘菩萨才讲法是无有实。

**然彼论意，且约暂时不能了达真实义之声闻而言，非指一切声闻。**

接着龙树菩萨反驳：佛说五蕴是实有只是针对少数暂时还无法了解法无我的声闻行者。

声闻行者要解脱轮回，一定要了解法无我。

有人误以为“佛于声闻宣说五蕴，于菩萨众说色如聚沫等喻”是龙树菩萨的想法。

实际上在这段话的后面，龙树菩萨对此进行了破斥。

可见龙树菩萨的想法跟月称菩萨是一样的，即声闻独觉行者必须要了解法无自性。因为——  
**以彼论亦云：「若不知空性，即非解脱依，彼愚者流转，六道三有狱。」**  
意为如果不了解法无自性，就没有办法获得解脱，还会流转于六道。

**第二经：又声闻藏中亦说诸法无自性义。如《宝鬘论》云：「大乘说无生，余（声闻）说尽空性，尽无生义同，是故应忍许。」**

大乘经典里面有提到“无生”，小乘经典讲“尽”，这两个术语的意思都是空性。

意为，你们这些不了解声闻独觉需要了解法无自性的人也必须要认可这点。

小乘经典讲的“尽”一般会结合有为法来讲，意为“有为法尽”。

对“尽”有不同的理解，所以下边宗大师对此作了详细解释，但是《自释》中没有详加解释。

**此谓大乘经中…释者多未能通达，故今详说之。**此大段都是对“尽”的解释。

这里也引了《中论》，因为《中论》里面也引了小乘经，即《迦旃延那经》。

**有说：诸声闻乘许有为灭尽。若有自性则灭尽不成。既许灭尽，则应先许无自性。故说彼义同。此不应理。若如彼说，则凡中观师所许苗芽等法，皆有此义。则应许苗芽等一切法，皆与空性义同。《宝鬘论疏》谓：「无生与刹那义无别」，亦是未解论义。**

宗大师说这样的讲法并没有真正了解论的本意。

宗大师对“尽”的解释主要根据龙树菩萨的《六十正理论》，其注释是月称菩萨写的。

月称的《六十正理论疏》中有一段小乘经，宗大师就是根据这个小乘经典解释“尽”。

**此当如《六十正理论疏》说：先引小乘经云：「（第一段：）若于此苦，无余断、决定断、清净、永尽、离欲、灭、静、永没（这句讲此世的苦）。（第二段：）不生余苦、不生、不起，此最寂静、此最微妙。谓决定断一切诸蕴、尽诸有、离贪欲、息灭、涅槃（这句讲来生的苦）。」次解（指月称菩萨的《六十正理论疏》）此义云：「言“此苦”者，唯依现在身中苦蕴，说“无余断”，乃至“永没”。依未来苦，说“不生余苦”，乃至“涅槃”。」**

**第一段：**“若于此苦”…“永没”这段主要是说明有余涅槃。

**第二段：**“不生余苦”…“涅槃”这段主要是说明无余涅槃。

第一段是讲他还活着的时候，身体还在，所以有苦蕴；第二段是讲死了之后就是无余涅槃。

这里主要是就第一段“永尽”的“尽”和第二段“尽诸有”的“尽”来作说明。

**“永尽”的“尽”指身体的苦蕴在现观空性的根本定当中会消失。**

就是说，在现观空性的根本定当中看不到身体，但并不是说这个行者的身体已经不存在了。

而是说在现观空性的心当中，苦蕴的显现（指身体）消失了。

因为他的对境只有空性，所以世俗法的显现都会消失，不是说身体不存在的意思。

**▲即在现观空性的根本定的心面前，看不到苦蕴的身体，或者说属于苦蕴的身体会消失。**

只是在那个当下显现消失，并不是说这个行者的苦蕴的身体已经不存在了。

《心经》中说：“舍利子！色不异空，空不异色，色即是空，空即是色，受想行识亦复如是。”

这段经文一般是配合资粮道跟加行道来解释的。

“是诸法空相…”，这里有八个特质——空、无相、不生、不灭、不垢、不净、不增、不减。这八个是说是见道位。藏文中每一个有“舍利子”的地方，就是进入一个不同的道位。

▲对“空中无色”的“空中”有两种理解：一种是在现观空性的根本定中看不到色受想行识。并不是说这些都不存在，只是说这些世俗法的显现都消失了。

第二种理解，在“空中”的状态下实有执就断了，这是配合修道来解释的。

修道是断俱生实执，见道是断遍计实执。遍计实执是伴随俱生实执而生的，是后天生的。

“空中”意为在现观空性的根本定的状态下才开始真正有办法断俱生的实有执。

“永尽”也有两种理解：第一种是在现观空性的根本定中，属于苦蕴的身体不显现。

第二种是在现观空性的根本定中已经开始断俱生的自性执或实有执。

第一种的“不显现”可以说是属于苦蕴的身体的空性。

▲所以说在现观空性的根本定的心当中，看不到蕴看不到身体，就是看到了蕴或身体的无自性。

因为一个能够观察和思维对境究竟实相的心当中，最好的心就是现量，因为它如实反映对境。

现量对对境是成立趣入（立入），对境有多少特质，它会一五一十地看得清清楚楚。

比量对对境则是遮遣趣入（排入），它只抓它要了解的部分，剩下的就排除掉。

瑜伽现量观察蕴时看不到蕴，它看到的是蕴的真正本质，即蕴的空性。

§所以可以说，小乘经所说的“尽”是现观空性的根本定的心所看到的情况。

它看不到蕴，其实看到的就是蕴的无自性或蕴的空性。

这种讲法与大乘经典所说的无自性生的讲法是一致的。

**此二空性义同之理。有说：诸声闻乘许有为灭尽。若有自性则灭尽不成。既许灭尽，则应先许无自性。故说彼义同。此不应理。**

这里“有说”指承认龙树菩萨的，应该是中观宗，但是没有真正了解《宝鬘论》的人。

下面还有“若必如彼实事师说”，实事师指唯识以下的三宗，他们主张实有。

为什么实事师无法解释上面《六十正理论疏》引的小乘经典里面的“尽”的意思？

原因是实事师把“蕴尽”理解成蕴不存在。

真正的理解应该是蕴在现观空性的心来看，它的显现是消失的。

如果蕴不存在，那么修的人又是谁？会产生这个问题——“则有所证涅槃时，已无能证之人。”

另外，下面说的“永尽”就是上面小乘经典说的“永尽”。

小乘经典说的“永尽”非由对治而尽，“对治而尽”是实事师的讲法，就是把蕴毁掉。不对。

正确的理解是“本来尽故名尽”。“本来尽”意为蕴本来就是无自性，只是凡夫不了解而已。

当行者能够现观空性的时候，他就可以知道：哦！一切法本来就是无自性！

他只是新了解一切法本来就是无自性，并不是让有自性变成无自性。

所以“本来尽”的理解是对的；“对治而尽”的理解是不对的。

第三经：除此之外，《中论》中明确提到小乘的《迦旃延那经》也有提到小乘也有了解法无我。

《中观论》云：「世尊由证知，有事无事法，迦旃延那经，双破于有无。」此亦显示小乘经中双破二边者。此经出《杂阿笈摩》（即《杂阿含经》）。

此处共引了三部小乘经典，宗大师说——

上来仅略举少分，余《宝鬘论》，《六十正理论》，各种赞文中，犹多可引者。

从这里看出，佛所说的小乘经典的正所化机是小乘行者。

这些小乘经典说，小乘行者也必须了解法无自性，这是龙树菩萨解释这些小乘经典的真正密意。

龙树菩萨认为，佛在小乘经典里面为什么要提到这些内容？

意思是声闻独觉行者也要了解法无自性，这是龙树菩萨的真正想法。

可是龙树菩萨之后的中观派的追随者还是没有了解到这点，比如中观自续及应成的某些人。

所以如果自认为是中观宗，当有人问到这些小乘经典表达的是什么意思的时候，必须要这样说明。

音频入中论密意 2006TP-020（答疑课摘录）

安止(定心所)是修等至达到轻安；胜观(慧心所)是修胜慧达到轻安，这两个都是五别境中的心所。

九住心之后生起心轻安，然后得到身轻安、身轻安乐、心轻安乐，生起心轻安乐才叫达到安止。

安止是等至达到最正确的程度。胜慧是比较广大的，殊胜的胜慧称为胜观。

先要生起安止，在安止的对境没有跑掉的基础上，慢慢练习观察。

安止定在一个境上时，心轻安乐生起了，但开始观察时不会有心轻安乐，这是另外一个练习。

刚开始观的时候很辛苦，没有办法一边安止一边观察这样同时做。

练习之后会生起心轻安、身轻安、身轻安乐、心轻安乐，这时候达到了胜观。此前是胜慧。

五十一心所里有五别境，所有了知的心王都有五别境，连五根识也有五别境。

第六意识中的再决识等都是了知的心王，都有五别境。有五别境就有慧。所以慧非常广。

胜观只有在第六识中有，五根识不可能有，而且只有修行者的第六识中才有胜观。

胜慧的范围非常大；胜观的范围非常小。

安止与等至也是这样。连五根识也有等至，一般的没有修行者的第六识中也有等持。

安止的范围非常小；等持的范围非常大。

藏文里面一般的等至与五别境的等至用的词是一样的。五别境里面中文叫“定”。

现在强调的是安止不是心王，是心所。心所里面有等至，就是五别境中的“定”。

同样，胜观是慧，慧的意思是它不是心王，它是心所，就是五别境里面的“慧”。

宗大师一直强调这个，他有一个用意——

他说如果安止跟胜观都不是心王而是心所，就可以在一个心王旁边同时出现这两个。

这样，不能同时出现的理由就不存在。

有人主张安止跟胜观不会同时出现，宗大师就破斥这种主张。

还有人认为胜观不是观察，不是慧。

佛典经常说止观双运。他们认为止观双运时，“观”不可以解释成慧，因为观察时心会乱。

对观的解释，他们会说心非常聪明、非常清静，但是不可以观察，一观察心就会跑掉。

宗大师破斥这种主张，说胜观是可以观察，它是一种胜慧。

答：比如道次第的内涵，它是一个粗的整体的看法抓出来，里面有更细的分出来。

对境的空性也是这样，观察空性本身的内涵是什么，然后观察它里面的每个部分是什么。



比如对于谛实有，从因的角度、果的角度、它本身性的角度…从各个角度观察，这是细的。

答：正理是因，不可说它是心，但是能用正理的有境是心。

比如论式：有法五蕴，无自性生，因为无四边生故。无四边生是正因，能思考的是心。

无边正理就是无量无边的正因。能思考无量无边正理的有境就是心，正理成立出来的是空性。

空性慧的力量有大小，用的正因越多，空性慧的力量越大；用的正因越少，空性慧的力量就越小。

所以小乘行者心中的空性慧跟大乘菩萨心中的空性慧力量的大小有很大差别。

菩萨心中空性慧的力量非常非常大，所以他就可以断除所知障，也能够断除自爱执。

小乘行者的空性慧只能断除执著的心，但是没有办法断除执著心的习气(所知障)和自爱执。

要生起空性慧或者了解空性，需要用理由来成立空性，用的理由很多很多就是无边正理。

比如《中论》对空性的解释就是用无边正理，没有一个小乘的论典会这样解释。

第二十七品在一个空性上面分得非常非常细，因为他是从各种角度了解空性。

大乘经典对空性的讲法和小乘经对空性的讲法有很大的差别。

▲诸法上面自性空的部分是空性，但是诸法本身不是空性。

补特伽罗无我是空性，但是不周遍是空性，因为一切法都是补特伽罗无我，而一切法本身不是空性。

问：补特伽罗无我是空性，但是不是所有的补特伽罗无我都是空性，还有哪些不是？

答：所有的一切法都是自性空，自性空的这个部分才是空性。

比如有法五蕴，五蕴本身上面自性空的这部分就是自性空，即五蕴自性空本身就是空性。

所以一切法上面的自性空的这部分取出来(才是空性)。

一切法上面的自性空一定是空性吗？是空性，因为它是一切法上面自性空的这个部分。

自性空的这部分一定是空性。

一切法上面有自性空，但一切法并不是空性。(一切法上面自性空的部分才是空性。)

如果讲有自性空的就是空性，那就变成一切法是空性，因为一切法有自性空，这就不对了。

有自性空一定是空性吗？不周遍。也有空性，也有不是空性。(有空性不周遍是空性)

比如空性本身又有空性，又有自性空；世俗谛的一切法有自性空，但是它不是空性。

同样，补特伽罗无我本身是空性，但是它不一定是空性。这是从中观应成派的角度看。

下部宗认为补特伽罗无我不是空性，中观应成派认为补特伽罗无我是空性。

但是补特伽罗无我一定是空性吗？不一定。一切法都是补特伽罗无我，因为一切法自性空。

问：毗婆沙宗认为别解脱戒是色法，应成派也认为别解脱戒是色法，他们的理由一样吗？

答：从不谈本性的角度，他们的理由是一样的。如果谈本性，就不一样了。

比如这个糖果是不是甜，毗婆沙宗也说甜、应成派也说甜，这是一样的说法。

但是从本性的角度讲就不一样，这个甜是它本身的体性还是什么，从自性的角度就不一样。

从理由的角度，戒是要挡住身语造业的行为，要挡住色法，它本身一定要是色法。

比如那边淹了大水，我们心里想要挡住它，没有用，一定要有一个色法出来才能挡住它。

所以别解脱戒一定是色法，毗婆沙宗和应成都是这样认为，但毗婆沙宗认为色法是实有。



菩萨戒里面行为蛮多的，所以也是色法。

戒是不是色法一直在显教里辩论。密乘戒是不是色法，要看里面有没有色法的东西。

### ▲如何把空性当作修安止的所缘境

答：安止的所缘境世俗谛也有，空性也有。

把空性作为安止的对境时就是不观察它，把前面已经了解或成立的空性抓住，就定在这个位置。

问：…比如杯子可以先在内心里面现出它的影像，然后去观察分析它。

空性就不能这样，空性只是一些道理，我们要去想它的道理，是这样吗？

答：不是，安止的对境也有像杯子这样的色法，也有不是色法的。

比如无常、四圣谛、空性、心本身，都可以作为安止的对境。

这些是比较细的，要透过理由才可以了解。但是对这些法没有办法在修安止的同时用理由。

先要用理由已经成立对境，之后心抓住这个对境安住在上面，就这样修安止。

空性需要透过许多理由来了解，了解之后修安止的时候就不要一直想这些理由，不可以。

以空性作为对境修安止就是这样。

问：我用理由成立空性之后，此时我的内心就生起了“空性是成立的”，然后我的对境好像就变成了这句话，因为我对这个相信的，好像就安止在相信上面，是这样吗？

答：不是这样。“相信”好像是没有理由的样子，而现在是已经用理由成立了，这个差别很大。

用理由成立之后，心里有一个定解，就是把法的最究竟的体性抓出来，心在定解中安住。

所以还是有一个对境，不是心的想法，是对境法的最究竟的体性，很清楚地确定它就是这个体性。

问：经部宗把习气放在不相应行里面，为什么习气是不相应行？

答：先要清楚什么是“行”。一切有为法都涵盖在五蕴里。四蕴以外的一切有为法就是行蕴。

行蕴里面也有心，有心的就是“相应行”；不是心的就是“不相应行”。“不相应”就是不是心。

摄类学中讲到相应因，相应因只有心王和心所。这里讲的相应行就是相应因的意思。

相应就是心王和心所；不相应就是不是心王和心所。不相应行的“行”是行蕴的意思。

行蕴里面有是心的部分，也有不是心的部分，所以分为相应行和不相应行。

上阿毗达磨里面有解释相应行有多少、不相应行有多少。

不相应行是从行蕴里面分出来的。怎样认行蕴？除了四个蕴以外，一切有为法都是行蕴。

比如看习气是不是行蕴，它不是色蕴、受蕴、想蕴、识蕴，所以一定是行蕴。

再看它是相应的部分还是不相应的部分，当然不是相应，因为相应一定是心王或心所。

### ▲种子与习气：我执的种子会引生趣入境上的颠倒识，使我执现行；我执的习气引生显现境上的实有显现。

问：习气既然是不相应行，那么它是怎么样影响我们的心？

答：（不相应行虽然不是心法），但并不是不会影响心法。

习气可以分为两个：一是种子、一是习气。这两个都是习气。

种子真的会从那边感出来一个心；习气不会感出心，但它会影响心。它没有能力直接冒出心。

种子是习气里面比较强的，它能够感出来一个心。习气不会感出心，但是它会影响到心。

我们分为我执的种子和我执的习气。我们心里的我执是从我执的种子生出来的。

我自己会不会了解我自己？当然会了解。我是不是存在？是存在。我会成佛，我会轮回。

我们自己能了解自己的心是不是颠倒识？不是，因为它能了解自己，它是量。

那么它有没有错？有错。它了解我是没有错，但是了解我的时候显现的我是实有的。

但是了解我的这个心没有执著。

了解我的这个心跟我执不一样：①我执是颠倒心，它的趣入境不存在。

而②我自己了解自己的心的趣入境存在，但是它的显现境有问题(显现为实有)，这个是错。

那么显现为实有是谁给它的？是我执的习气给它的，不是我执的种子给它的。

如果是我执的种子给它的，它就会变成颠倒识，就会变成我执。

那么种子和习气住在哪里？住在心上面，不是另外一个法上面。

比如，第一刹那的我执上面有没有第二刹那我执的种子？有。(种子有能生的能力；习气则没有)

意为第一刹那的我执有生出第二刹那的我执的能力，从这里认出它是种子。

所以种子不是另外一个法上面，不可以认为是另外一个东西。

有时我执本身就不见了，不见的时候它就会变成习气中的种子。

比如我们生气，后来又不生气了，这个嗔恨心就变成种子的习气。

▲这时它在哪里？按中观应成来说就在名言安立的“我”上面，也是行蕴。

这个“我”就是无始以来一直在跑的我，这个我是存在，所有的习气都在这上面。

唯识认为习气是存在于阿赖耶识上，阿赖耶识是实有的法，应成不认为在阿赖耶识上。

答：习气没有什么对境，所以是不相应行。

相应有五个：对境相应、所缘相应等。没有对境的时候，就变成不相应了。(心法都有对境)

如果说一个色法变成心、或者一个心变成色法，这就有问题。

因为色法有限制，心法有限制，这两个是非常冲突的。色法不可能变心法；心法也不可能变色法。

§可以这样判断：如果不是五相应，就是不相应行。

五相应的五个是心王心所才有的，如果不是心，就不可能具备五个中的任何一个。

▲问：有人说无常是不相应行，还有人说无常是常法？

答：有人说无常是不相应行，这是有他的理由的。他为什么这样讲呢？

无常这样的道理本身是非常细的法，它是无常和常法这两个里面的无常的法。

无常不可能是色法，因为色法是五根识了解的；也不是心法，因为心法是自证分能感觉到的。

那么就一定是不相应行法。(第一个理由)

摄类学讲到时间是不相应行，无常本身来说也是时间，因为它是一刹那一刹那地变化。

所以无常也是不相应行。无常为什么是不相应行，就应该这样想。(第二个理由)

另外一个是不能直接讲无常是常法，“瓶子是无常”这部分才是常法。

是谁让瓶子无常的？没有啊！瓶子是无常是没有因的，因为瓶子是无常是它自己的自性。

我们平常说善因有善果，善果是善因生出来的，“有善因就有善果”不是谁弄的，它没有因。

同样，无常本身是不是无常？当然是。“这个法是无常”这个部分不是无常，它没有因，是常法。

问：为什么一个凡夫对空性有怀疑，三有就会动摇？

答：怀疑分三，其中有“朝向正确的犹豫”。

朝向正确一定是有理由的。他想这个理由时，执著心就有点开始动摇。

执著心是根，它一摇动了，各种粗的烦恼乃至各种累积的业就会摇动。

根摇动一点点，上面摇动得更厉害。

问：为什么说“善因得善果”是没有因的？

答：如果问为什么有因就有果？这个规矩是谁弄出来的？这是法的本性，是大自然本身的规则。

答：行苦是其它二苦的基础，在它的上面坏苦和苦苦会出现。

行苦就是自己没有办法控制，我们完全是受烦恼和业控制而行动，“行”就有这个意思。

修的时候，先要对苦苦有厌离心，这是第一个要生起的，所以道次第里面讲先要修下士道。

如果对苦苦没有感受，对坏苦就不会有什么感受；对苦苦和坏苦没有感受，对行苦也不会感受。

他觉得这些都是自然的。所以先要生起对苦苦的厌离心。

然后思考行苦。行苦强调的是业和烦恼的过失。

一切轮回里面的人、自己、所用的法、朋友等一切看到的对象都是帮助生起烦恼、帮助造业。

看到了这些过失，对烦恼和业的厌离心非常强的时候，就会对引起烦恼和业的法产生恐惧。

烦恼和业的过失主要是观察思维苦苦、坏苦为基础，强烈的厌离心就会生起。

这样的心生起后，会感受到所谓轮回里面圆满的法都是骗我们，都是让我们烦恼、让我们造业。

从这里下手，行苦上面强烈的厌离心就会生起。

问：各种宗派的见解不同，比如色拉杰和色拉昧，这对我们的修行会有影响吗？

答：色拉杰的至尊法幢和色拉昧的\*\*，色拉昧的造作者是色拉杰至尊巴的弟子。

至尊法幢组织了一个为学习五部大论而辩经的团体。

之后他觉得这样还不够，旁边需要有一个比对的对境才会学得更深入更广。

所以他让他的弟子：你要写一个跟我不一样的解释，但是大的方向要没有错，不要写一样的。

这样讲出来就会引起辩论，辩论才会增长智慧，就像政治的什么党一样。

所以色拉寺里就有两个扎仓，他们常常会辩，这样辩对互相都有帮助。

我们学习时肯定会从多个角度辩论，从这个角度辩、从那个角度辩，已经习惯了。

所以我们学过之后觉得，这个有可能，那个也有可能，我们不会想他不对。不会这样想。

我们学完之后也不会想：这个一定是正确的，只是想这个有可能。

什么时候会知道哪个是正确的？我们生起证悟的时候会知道。

在这个之前，大的方向一定要清楚，比较细的地方不是需要那么清楚，以后自然会清楚。

所以这个没有什么矛盾，而且学习上很有帮助。

四部宗义在各个寺院有不同的解释，四部宗义的层次有高低，寺院里的学习不可说有层次。

学习四部宗义只是开智慧的一个方法。有的时候故意有一点不一样。

这样也是很有用，用的词不一样意思一样；词一样意思不一样，都会辩，对学习理解有帮助。

比如中观应成派解释的时候，意思一样，但是用的词就不一样。

用这个词会有什么过失，讲一大堆，有人会说，用这个词才能真正表达意义。辩论起来。

怎样理解大的方向？比如无著菩萨开示唯识，他自己很清楚，以后一定都要带到中观应成的见解。

但是他面对当时的众生，暂时还没有办法解释中观，所以就一直解释唯识。

解释唯识也会帮助到中观应成派，对这点他也很清楚。

我们有时候会解释他故意这样做，有时候会说祖师他本身会有错。两边都有讲。

答：修大悲心之前一定要修慈，不修慈就生不起大悲心。

因为要生起的是能够把一切众生离苦的责任由自己承担的大悲心。

所以对对境的众生要一直思维有多么苦。但只有这样修也生不起承担一切众生苦的大悲心。

所以前面先要修慈心。修慈心有两种方式：一是自他相换、一是七因果。

问：修出离心怎样避免堕入小乘？

答：如果在出离心上面一直加强，就会有堕入小乘的危险。

先要了解整个道次第，修的重点要放在大乘菩提心上，修下士中士也是为了大乘。

要懂得大乘菩萨的修行是最正确的，在这上面的体味要非常强。

道次第中宗大师在讲止善知识之前讲了三士道之间的连接，对这个要清楚。

以此作为基础，追求大乘的心要增强。

如果没有这个基础，直接修下士道中士道就会有堕入小乘的危险。

所以先要懂涵盖三士道的整个道次第，要清楚大乘才是最究竟的，这是最重要的。

问：昨天讲到鸽子听法的故事，是说我们听不懂也要申习自己的习气，以后会听懂，道理何在？

答：五十一心所里有的心会变成二，也会变成三，没有办法说到底是什么，比如睡眠就是这样。

鸽子与我们睡眠一样，心里没有特别的想法，这样，对境是三的时候它就变成三。

它没有意乐，也没有菩提心，也没有烦恼，但是它的对境是非常殊胜的法。

这样接触对境的时候它就会变成三。天天这样子听，它的习气累积越来越强。

所以它来世就变成那么大的智者。

我们人的动机是可以调的，那就更不一样。鸽子都可以做到这样的善根，人就更有希望。

问：鸽子的内心没有什么想法，对于内心很混乱很杂染的人，告诉他一些很好的道理，有用吗？

答：福田力有一些不可思议的力量，这是没有办法解释的。

比如变成初地菩萨以后，他走到哪里都变成佛塔一样，这是他修行的力量，是不可思议的。

答：有的人打坐没有多久就能看到人家的什么，从佛法的角度，这不是神通。

修神通一定要有初禅的功夫，这是最基本的，是佛典里面讲的，没有达到初禅的不叫神通。

先要具足止观的证量，以这个证量才能透过无间道和解脱道断除欲界粗的烦恼，达到初禅。

初禅与神通的关系：神通有很多层次——

比如已经断除欲界烦恼的初禅的神通，他能够看见欲界的问题，但无法看到初禅以上的。

二禅的神通能看见初禅，无法看到二禅以上的。佛典里面有这样讲。

意为欲界粗的烦恼要去除，才会看得见欲界的本性是什么。

我们现在没有办法看到,是因为粗的烦恼挡住我们。粗的烦恼去除后,比较细的境就会看得到。

▲对这个法上面的烦恼有没有去除会直接影响我们了解它的智慧,这是非常有关系的。

为什么有的人没有达到初禅也有一些所谓的“神通”?

用上面的道理推的话,某些部分的烦恼他比较浅少,所以他看得见某些小小的部分。

但是这种去除烦恼不是用空性,而是让心暂时离开烦恼,深入到清静里边,才会看到。

所以他们的神通有时有、有时没有。心清静时会看得见,心不清静时就看不见了。

有些是与过去有关系,有些是我们过去遇到的,心清静的时候也许会看得见。

比如为什么有些人会看到前世来世,心很清静,自己会看自己的心、自己的烦恼。

逐渐去除烦恼,心越来越深、越来越细,就会看到心上面的过去的情况。

问:为什么藏传佛教分为黄、红、白、花四派,这四派都是中观应成的见解吗?

答:其它的教派我不是那么懂,所以没有办法肯定地讲哪个是中观应成、哪个不是。

但是可以肯定地说,不管哪个教派,就是跟着印度祖师二胜六庄严的。

龙树的密意由佛护论师讲出来,佛护论师的密意由月称讲出来,这是大家都认同的。

但是四个宗派的解释可能有一点点不一样。比如对月称论著的解释。

但是大家都会认同月称菩萨是最正确的。

有人说“应成派”是宗喀巴大师用的名字,但是我们会说不是这样。

因为月称菩萨已经把这个名字讲清楚了,从那个时候就开始了。

用这个名字的解释可能有的教派就不认同。

国王迎请清辩论师,他是中观自续派,这个也有些影响,但是还好,我们黄教那时还没有出现。

但也不可以说那时没有中观应成派,中观应成派的祖师那时还是有。

从历史的角度看,每个时期的众生的根器与什么样的法相应,解释的就有不同。

不可说这个教派本身有问题,因为那些祖师也有很多成就。

比如无著菩萨已经是圣者了,我们会说,那他一直讲唯识啊!他是根据众生的根器讲唯识。

其他的祖师也是这样,传法的时候要看众生的根器。

四个宗派里面最早期的就是宁玛派红教,其次是萨迦派,其次是白教,其次是黄教。

所以后边派的老师都是宁玛派的:比如萨迦派的老师是宁玛派的;

白教的老师是宁玛派和萨迦派的;黄教宗大师的老师几乎都是萨迦派的,也有宁玛和白教的。

学完了之后,自己觉得这样对众生更方便、更有帮助,就写了下来。

黄教是最后面,离现代很近。现代人的烦恼很多,就要讲很多理由,这是与现代众生最相应的。

#### 音频入中论密意 2006TP-021

为了利益等同虚空般的如母有情,我们要证得无上正等正觉佛陀果位。

成就无上正等正觉果位的因可以分成两类——近取因和俱生缘。

近取因主要是靠自己的努力,俱生缘有赖于在皈依境前积资净障等等。

我们现在对以开示空性为主题的论典作闻思就是在累积近取因。

同时把中观应成祖师月称、佛护、圣提婆、龙树、佛作为皈依境来礼敬,就是在累积俱生缘。

具备了这两个因,了解空性和最终成佛的目标就一定可以达成。以这样的动机来闻思。



近取因就是思维四圣谛、出离心乃至空性正见等，其中以空性正见为最强有力的近取因。若能对皈依境作礼敬、祈请、供养，就可以同时累积俱生缘。  
让以佛为主的皈依境诸尊内心最欢喜的，就是我们思维空正见。  
宗大师在《圣道三要》劝勉具器者听闻的时候说，应该依止让诸佛欢喜之道。  
在开示空性见时又说，之后必须要进入诸佛欢喜之道。  
就是说，思维空性见是让佛和皈依境诸尊最欢喜的。

### 子三、释妨难

月称《入中论自释》对“彼至远行慧亦胜”的解释很多，《善显密意疏》对它的解释也有 20 页。为什么用这么多的篇幅去解释这个？主要是因为它涉及到上部宗义与下部宗义的差异。只要是对根本颂的句子解释很多的地方，通常都是那个句子很重要，而且可能涉及到上下宗义。《善显密意疏》的解释多，是因为宗大师是根据月称的《自释》的意趣。  
《自释》对这句偈很详细地辨别中观自续等等的差异。  
宗大师在《善显密意疏》中以《自释》为基础，再加上其它的经论作补充。

中观宗分为自续和应成，他们所依的基础都是龙树菩萨的《中论》。  
在诠释《中论》的核心要义的时候，因为个人理解不同而分出这两个宗义。  
月称和佛护是从应成的角度理解《中论》，清辨则是从自续的角度理解《中论》。  
《中论》本身除了解释中观思想之外，也有破斥唯识思想的部分。  
所以要有三个宗义的基础，才能真正抓到龙树菩萨的《中论》的思想。  
也就是必须要清楚地了解中观应成派的宗义、中观自续派的宗义、唯识宗的宗义。  
否则很难真正理解到龙树菩萨的《中论》的思想。  
在这三个宗义当中，我们真正要取的是抓到应成派的思想。  
要真正理解应成派的思想，就要认真分辨应成与自续和唯识有什么不一样。  
就像《入中论善显密意疏》开头提到的，“入”就是要透过广大行和甚深见来进入《中论》。  
这里就有提到应成的看法与自续、唯识的看法的不同。  
特别是以甚深见进入《中论》时与自续和唯识不一样的地方。

一般来讲，在甚深见这个观点上，应成跟自续、唯识主要的差异有八个，称为八难处。  
关于八个难处有一部论，就是贾曹杰大师写的《中论八难处之笔记》。  
八难处是应成派的核心的比较不容易了解的思想，是从基(3)、道(4)、果(1)的角度分的。  
**基：**①不承认阿赖耶识、②不承认自相、③承认外境。  
**道：**④不承认自续因、⑤不承认自证分、⑥小乘行者必须要修空性、⑦二障安立。  
不承认自续因：应成派承认了解空性的方便是要透过正理，但是他不承认自续因。  
不承认自证分：要成立正因论式必须要具备因三相，这点应成派承认。  
其中 B 与 C 是异的，有些下部宗认为必须要透过自证分来成立这两者是不同的。  
对于这点应成派不承认，应成派不承认有自证分。  
小乘行者必须要了解空性现观空性，才能断除所断，成就各自的阿罗汉果位。

中观自续和唯识都认为大乘需要修空性，小乘不需要修空性。

**果：⑧对尽所有智的安立方式：**“尽所有”指世俗法的显现，只存在于有情身上。

尽所有在佛本身是没有的，因为佛所见的是一切法的究竟实相。

佛知道有情身上有世俗的显现，所以说佛有尽所有智。

对“彼至远行慧亦胜”解释了这么多，讲的就是**第六个难处**：小乘声闻独觉必须要了解空性。

间接谈到为什么这两类行者必须要了解空性，因为应成主张的所断与下部宗不同。

下部宗认为声闻独觉解脱只要断补特伽罗我执就可以，应成认为没有断实有执就无法解脱。

所以这里也涉及到**第七个难处**——应成与下部宗安立的所断不同。

为什么这句偈颂讲了这么多，原因就在这里。

## 丑一、释《释论》已说之难

提出质难的人是**清辩论师**，清辩论师质难的人是月称之前的**佛护论师**。

因为月称是站在佛护一边的，所以月称在这里是代替佛护来回答清辨的质难。

**《释论》云：「设作是念，若声闻乘中亦说法无我，则说大乘经应成无用。」**此所出敌者，是**清辩论师**。以佛护论师第七品疏中解释：「小乘经说一切法无我之义，即诸法无自性义。」**《般若灯论》破云：「若如是者，则大乘经便为无用。」**

清辨破的是声闻独觉也要了解法无自性，声闻经典也开示法无自性。他认为——

若按佛护所说，声独行者也了解法无自性，声闻经典也开示法无自性，那大乘经典就没有意义了。

有人说自续跟应成是一样的，如果是一样，清辨就不会去找佛护的麻烦，月称也不会帮佛护辩。

**有作是念：“若声闻乘中说法无我，则说大乘经应成无用”。应知彼宗(指清辨)俱违教理。**

月称说清辨的话与前面所引的圣教的正理相违。

清辨的问难是违圣教正理的，这个没问题，在前面已说。

但自宗里有人起疑：是否像清辨别所说，大乘经就没什么用了？因为大小乘经都讲法无自性。

这样就显不出大乘经典比小乘经典优越的地方了。

其实不需要起这样的疑惑，因为大乘经不仅开示法无我，还开示很多主题。比如《自释》——

**说大乘经，非唯宣说法无我，亦说菩萨诸地波罗蜜多、大愿、大悲等，回向资粮不可思议法性。**

因为必须要自续派也能接受，所以引了两派公认的龙树的《宝鬘论》。

这样不仅可以除去自宗内部的一些疑惑，也可以让自续派了解大乘经典并不是没有用处的。

月称对清辨在《般若灯论》中对佛护的破斥(大乘经应成无用)有两个回答。

但在《自释》里面没有明确说明，在《善显密意疏》里面宗大师提出来了。

**两个质疑及其回答：**宗大师认为月称对清辨的质疑主要是分为两个部分——

你说大乘经应成无用，①是指整个大乘经无用、②还是指大乘经所说的法无我没有用？

针对第一个质疑的回答：大乘经没有只讲法无我，还讲了波罗蜜多、大悲发心等很多内容。

针对第二个质疑的回答：大乘经讲的法无我不是没有用，大乘经与小乘经讲法无我的方式不同。

小乘经讲法无我只是用少数的正理成立而已；大乘经是用无边的正理去成立法无我。

把质疑分成两个部分作两个回答是根据宗大师的《善显密意疏》，里面讲得很清楚——

【密意疏】今反破云：为总说大乘经无用耶？为别说大乘经说法无我为无用耶？

从“若如初”开始是第一个回答；从“若作第二义”开始是第二个回答。

《自释》中没有这样清楚地分为两个部分，但还是可以分。

【自释】(对第一质疑的回答：)说大乘经，非唯宣说法无我，亦说菩萨诸地波罗蜜多、大愿、大悲等，回向资粮不可思议法性。如宝鬘论云：“彼小乘经中，未说菩萨愿，诸行及回向，岂能成菩萨。安住菩提行，彼经未曾说，惟大乘乃说，智者应受持”。

(对第二质疑的回答：)即为显示法无我故，宣说大乘亦应正理，欲广说故。声闻乘中说法无我，仅略说耳。如阿遮利耶云：“若不达无相，佛说无解脱，故佛于大乘，圆满说彼义”。

旁论已了，慧无乱者已能自知本相。

最后这句有点像月称在责骂清辨：假设你的慧没有错乱的话，应该了解。

这里的重点是大乘经典在宣说空性的时候，是以无边正理来成立空性。

书首礼赞讲的无二慧是指行者了解空性的时候要以无边正理来成立空性。这两个角度不同。龙树菩萨的《中论》是以无边正理宣说空性，比如观缘品。

不仅观缘品，比如眼识等内外六处当作有法，眼识作为果，就果来观察它的无自性。

或者从眼识等内外六处的因来观察它们的无自性。或者从眼识等的生起来观察它的无自性。

或者从破四边生的正理去成立法的无自性。

从各个角度去探讨法的无自性，说无边正理的原因就在这里。只有大乘才会有无边正理。

【密意疏】由是当知诸大乘人，随成立一法无实，亦如《中观论》所说，有无量品类能立之理。故于真实义慧极为广大，诸小乘人仅以略理成立真实义，故于真实义慧略而不广。故说彼二慧有广略，修有圆满不圆满之殊。致此差别者，亦由诸二乘人唯为断除烦恼障故，精勤修行，以略理通达真实义，便能满其所愿。而诸大乘人为断所知障故，精勤修行，故于真实义，须以广大慧而善通达也。

空性慧有广和略，修空性慧也有圆满和不圆满。是什么导致了这样的差别——

原因是二乘只要断烦恼障就够了，不需要断所知障；大乘不仅要断烦恼障，还要断所知障。

## 丑二、释《释论》未说之难

★偈颂1：中观应成派质疑瑜伽行中观自续派对《现观庄严论》独觉偈的解释

这个科判是宗大师对一个断净内容的补充说明。

争论的原因是中观自续和中观应成派对于《现观庄严论》有不一样的诠释。

【密意疏】《现观庄严论》云：「远所取分别，未离能取故，当知由所依，摄为麟喻道。」此说独觉道虽能断执所取实有之分别，犹未能断执能取实有之分别。

自续：这四句偈是在说明独觉，自续派把这里的独觉理解成中乘，即比大乘差、比小乘好。

第一句：为什么独觉比小乘好，因为他远离了所取分别。

自续认为这个所取分别是执外境成立的执著，或者说执有能所二取的执著。

而小乘行者并没有断除执外境成立的执著，所以独觉比小乘要高。

第二句：是说独觉比大乘差的原因，即“未离能取故”，能取指实有执。

因为独觉虽然远离了对外境成立的执著，但还没有断除实有执，所以独觉比大乘要差。这是自续派对为什么独觉是中乘的原因的诠释。从这里看出——

自续派认为独觉没有了解空性，当然也不可能断除实有执。这是自续与应成很大的差异。

自续派解释《现观庄严论》的代表人是狮子贤，他是瑜伽行中观自续派的代表人。

他把三个宗义分别与三个乘划上等号：把小乘的宗义与声闻乘划上等号；把唯识宗的宗义与独觉乘划上等号；把中观宗的宗义与大乘划上等号。

所以他认为声闻乘修的是细品的补特伽罗无我；独觉乘修的是能取所取二空；大乘修空性见。应成认为三乘圣者都修空性，所以他不把宗义与乘划上等号，而是根据行者根器的钝中利。

应成说，小乘的宗义、唯识宗的宗义、中观宗的宗义，唯识宗的宗义刚好介于中间。

因为唯识除了承认要断补特伽罗我执，还承认要断能取所取异的执著，但不承认要断实有执。独觉乘也是比声闻高、比中观低，处于中等的阶段，但不是独觉所修的是唯识的宗义。

(唯识宗介于三个宗之间；独觉乘介于三个乘之间，但唯识宗与独觉乘的所修内容并不等同。)

“远所取分别”：自续认为这里有两个：一是执外境成立的执著；二是执外境为实有的执著。

第二把外境执为实有的执著，瑜伽行中观自续认为是粗品的所知障。

这个应成不认同，应成认为所知障只有大乘行者才能断，独觉是小乘行者，无法断。

对于自续对所取分别的这两种理解，应成派都不承认。

应成对于自续的第二种解释(即把所取分别认为是执外境为实有的执著)提出质问——

你所说的执外境为实有的执著，这个外境到底是存在还是不存在？

如果你说这个外境是存在，那独觉就可以了解这个外境的无实有了。

如果他可以了解外境无实有，透过这个道理他也可以了解有境也是无实有。

这样他就不会是“未离能取故”，这样就会与你们对第二句“未离能取故”的主张相违了！此中的道理是：如果了解了外境无实有，以同样的道理可以推知，了解外境的心也是无实有。

这样就不会说第二句“未离能取故”了，因为与“远所取分别”的解释就相违了！

其根据是圣提婆的《四百论》——

**【密意疏】若能安立外境为有，以观察真实义之正理能破实有者，则于能取，依前理之力，便能通达其非有实性。如提婆菩萨云：「若见一法真如性，即见一切法真如。」**

以上是应成破自续认为的“执外境为实有的执著当中，外境存在”。

以下是应成破自续认为的“执外境为实有的执著当中，外境不存在”。

这个就更容易破：如果外境像兔角一样完全不存在，那么在了解外境无实有的同时——也可以了解这个能了解的心也是无实有——

**若如第二说，即狮子贤等之规，是则无外境乃量所成立。若能成立无有外境，则能取心非离所取别有实体，虽最钝根亦能成立。**

以上是中观应成针对中观自续对所取分别的两种理解的两种破斥，此内容在《自释》中未提。

**★偈颂 2：**三乘都了解空性，所了解的空性本身没有差别，但是能了解的心有广略深浅的差别。

以下是应成派以《现观庄严论》破斥自续，成立声闻也有了解无实有(空性)。



又彼论云：「法界无差别，种姓不应异，由能依法异，故说彼差别。」此说声闻独觉亦通达法性。应成认为宗义跟乘是要分开理解的，此偈前两句从宗义的角度讲；后两句从三乘的角度讲。前两句只是比喻，就像唯识宗在三宗中处于小乘宗义与大乘宗义中间的位置，同样独觉乘在三乘中也处于胜于小乘与劣于大乘的中间的位置。主要是说明这两个位置。这句话要表达的是：不能像自续说的，能取所取分别就是只说独觉乘了解的是唯识宗的宗义。

**中观应成**：这里主要是说中观应成说，声闻、独觉、大乘都是一样了解空性。但是了解空性时有深度和广度的差别。我们会想，都是了解空性，有什么差别啊？他就用一个比喻：小乘的宗义、唯识的宗义、大乘的宗义，三者都会说他们的见解是最深的。他们的见解都是透过观察法的本性，而观察法的本性有深度的差别——有的只能解释补特伽罗无我；有的能解释能所取二空；**中观**能深入地解释法的本性，即谛实空。用这样的比喻就容易了解，声闻、独觉、大乘了解空性时一定会有深度的差别。

**瑜伽行中观自续**：毗婆沙宗和经部宗的见解是声闻乘要修的；唯识的见解是独觉乘要修的；中观的见解是大乘要修的，他们就把这三个一一对应起来了。

补充说明：在第二首偈颂中自续讲的第二个执外境为实有的执著，应成质疑自续：如果外境是存在，了解存在外境是无实有，那透过这个道理也能推出能了解的心也是无实有。不过了解境与有境是无实有的时间并**不是同时**。

如果外境不存在，那外境就像兔角一样是虚妄的，**应成认为**了解虚妄东西的心也是虚妄的。了解外境是虚妄(无实有)与了解能知的有境的心也是虚妄(无实有)，这两个了解**是同时**。这两个是相应的：境是虚妄的，心也是虚妄的。(这里讲到有境与对境的关系)

又彼论云：「**(译：)法界无差别，种姓不应异，(答：)由能依法异，故说彼差别。**」

这段是说三乘行者都了解空性，所了解的空性没有差别，但能了解的心有深浅广略的差别。前两句是诤论；后两句是回答。

“法界”指空性。“种姓不应异”指无论哪乘，都一样要去了解空性。

**诤论**是说：既然三种种姓都有了解空性，那如果空性没有差别，就不能区分三种种姓的行者。

**自宗**回答：虽然空性这个境本身没有差别，但是能缘的有境(能依法)有深浅广略的差别，所以是依这个来分三乘的差别。

这里是宗大师按照**应成**的角度去解释的，狮子贤站在瑜伽行中观**自续**的立场，不是这样解释。现在只要知道应成派自宗是怎样解释这两首偈颂就可以了，这里只是简单了解。

音频入中论密意 2006TP-022

### 壬三、初地增胜德

#### 癸一、释初地之布施

尔时施性增最胜，为彼菩提第一因，虽施身肉犹殷重，此因能比不现见。

第二句的“菩提”指无上菩提。“菩提第一因”指要成就无上菩提的第一因。

有人会奇怪：要成就无上正等正觉，它的第一因不是入大乘道的菩提心吗？

答：就整个大乘道来说，这样说没有错，但现在是就十地来讲，第一因是布施波罗蜜多。



现在讲的菩提第一因，是对见道、修道、无学道这段范围。

“于十度中”，从这段开始说明为什么初地的波罗蜜多比较增胜的原因。

初地菩萨的心续中并不是没有除了布施以外的波罗蜜多——

**于十度中，虽后胜于前前。然说此地布施胜者，谓此地修行布施有殊胜力，于所修戒等则无此胜能。**

十波罗蜜多就本质来讲是后胜于前前，但是现在不是从这个角度来讲。

而是说初地菩萨他自己的心续中，这十个波罗蜜多哪个修得最好——布施波罗蜜多。

其余的九度对他来说没有布施修得这么好。“然说此地布施胜者”是就初地菩萨自己来讲。

**如经说：「初地中随施内身外物，不起少分违逆施度之悭贪。」然不如第二地，竟至梦中不起少分违逆戒度之犯戒。又此地所有不可现见之智德，即由布施而能比知，谓彼非但殷重布施外物，即割身肉施人，亦极殷重，彼所具他人不能见之登地等德，由此施为因能比度而知，如见烟比知有火。此即显示布施身命财宝，全无悭惜，虽如是布施，而身犹安详不变异也。**

对布施来讲他不会有任何悭贪，但就持戒来讲，他还没有像第二地菩萨连梦中都不违犯戒律。

初地菩萨的布施波罗蜜多增胜与菩萨律仪的十八根本堕、四十六恶作的前七个有关联。

七个中的第二个“随逐欲心转”也是修布施波罗蜜多要断的，它与悭吝之心有关。

这个**贪欲**主要有四个方面：多欲、不知足、对所得的财富受用贪著、对别人的恭敬承事贪著。

如果没有看到此四的过失而跟着走，就是第二个恶作。初地菩萨要把这些全部断除。

对一般的凡夫而言，要布施自己的身外之物并不困难，但是要布施自己身上的肉很难做到。即使是菩萨，也要看他的悲心是否达到了一定的量。

若量未达到一定程度而施身肉，有可能会无法忍痛苦而退堕到小乘，所以对布施身肉要小心。

初地菩萨已经达到这样的量，所以他布施身肉完全不会有痛苦，不会退堕小乘。

还没有达到见道位的菩萨，就要看大悲心的量有没有达到这个程度。

为什么没有达到大悲心量的人会退转？因为布施身肉很痛苦，

而且布施要行持整个三大阿僧劫，想到这儿，他的心力就退缩了。

初地的菩萨已经不是一般人的身体，而是**意生身**，根据藏文是“意之自性身”。

为什么初地菩萨会有意生身？因为他有大悲心的缘故。**意生身的根本是大悲心。**

他们修四圣谛的力量比声闻独觉修四圣谛的力量要强，根本在于他们有大悲心。

有大悲心的菩萨修四圣谛的目的不是为了求自己的解脱，而是为了利益一切有情。

而且他修的空性是以无边正理来成立的。

基于这两点，即使他只是到了见道位，他的身体就已经不一样了。

声闻独觉修的所缘也是四圣谛，但因为只求自己解脱轮回，而且修空性也不是无边正理，所以即使他们证得了阿罗汉，也无法获得意生身。

他们到了见道修道及**有余涅槃**，还是过去的业烦恼的**苦蕴之身**，到**无余涅槃**时才有**意生身**。

**初地菩萨的身体已经转变为意生身了，这时即使他布施身肉也不会有痛苦。毫无悭吝的贪著。这时他很容易行广大布施，知道自己可以迅速累积广大资粮，已靠近佛地，故非常欢喜。**

以上是初地菩萨的外在情况，以此可以推知他内心的证悟层次。

如无著菩萨修弥勒本尊时，救护母狗并割身肉喂蛆，从征兆可以推断他的内心证悟到了初地。因为割自身肉不是一般人能做得到的，而且割后又用舌头把蛆从母狗身上取出，处处慈悲。

“虽施身肉犹殷重，此因能比不现见。”

第三句是第四句的因。是说施身肉不仅不会痛苦，而且没有任何贪著。

透过菩萨布施身肉的外在的因，能够推断菩萨心续中的功德。

## 癸二、释下乘之布施

### 子一、由施能得生死乐

**彼诸众生皆求乐，若无资具乐非有，知受用具从施出，故佛先说布施论。**

“下乘”指下劣之所依。下劣的所依包含大乘加行道以下所有的有情。

对大乘见道位以上的菩萨来讲，布施是证得无上正等正觉果位的最初一步，就是最重要的。

下面是讲除了大乘圣者以外的行者，布施也是最首要的。

前三句指一般有情的想法，每个有情都希求乐，乐指有漏的乐、轮回的安乐或轮回的圆满。

轮回的安乐来自于受用的资生具，受用又是从布施来。

有因果的关系。布施得受用；受用得安乐。要想将来得到受用和安乐，现在就要布施。

诸佛了解众生的想法，所以一开始就讲布施的重要。

**悲心下劣心粗犷，专求自利为胜者，彼等所求诸受用，灭苦之因皆施生。**

这是指有些人行布施时的心态就像商人一样，完全从利益的角度考量。

他不是以帮助别人的心态行布施，而是计量行布施后将来能够得到多少好处。

这两首偈颂第一是讲正确的布施心态；第二是讲那些心术不正的布施。

不管心术正与不正，布施都可以得到受用，这两个偈颂要说明的是这点。

从这里也可以看出业果是丝毫不爽的，造布施的业可以得到受用的果，不管心好还是不好。

所以不是只有佛教徒布施才可以得到受用的果，不是佛教徒布施一样可以得到受用的果。

这里的子一主要谈的就是由施能得轮回中有漏的安乐。

### 子二、由施能得涅槃乐

**此复由行布施时，速得值遇真圣者，于是永断三有流，当趣证于寂灭果。**

得到涅槃乐不像得到生死乐那么快，也许要好几世才能得到。

这里是说行布施时，有可能被布施者是阿罗汉或者是菩萨圣者或者是如理修行的行者，

这样我们对他们布施时可以与他们结下因缘，将来还有机会碰到他们。

更重要的是因为他们是圣者或如理修行的人，他们会由于我们的供养而引导我们朝向解脱。

透过布施值遇圣者不是一两次，应该是很多才有机缘碰到那个圣者。

一旦你有机会供养圣者，你就已经种下了将来解脱的种子。

业成熟的情况是，因为你布施他，他也会帮助你回报你，这是业果的规律。

他帮助你就不见得只是以布施的方式，他帮你的方式是最终会带你走向解脱道。

西藏人传说，只要你去五台山，一定会遇到文殊菩萨的化身，只是我们没有办法了解。所以我们要把握机会，心里一直要想：有可能他是文殊菩萨。另外一点都不要结恶缘。一定要与每一个人或每一个动物结善缘，同时注意他的表情和言行有什么特殊点。这样有可能会抓到文殊菩萨给我们的非常殊胜的口诀，所以要把握机会。这里也是一样，我们一直布施，不小心就会遇到一位菩萨者。

“此复由行布施时，速得值遇真圣者”，这个“时”在藏文里是“终有一天”的意思。“终有一天”意为不是一两次，你要不断地行布施，终有一天你会遇到圣者。他的意思是说这不是很容易达到的，你要一直布施才会有这种机会。

(子一)由施能得生死乐是说布施马上就可以得到安乐的果，效果比较快。

(子二)由施能得涅槃乐的效果可能没有那么快，必须透过多行布施跟圣者结上缘。因为自己已经利益他了，那他将来一定会回报我，他的回报就是带我们走上解脱。更正：“下劣所依”不仅指加行道以下，还有指一般人的布施，因为他所希求的是轮回的安乐。

### 癸三、释菩萨之布施

#### 子一、明菩萨布施之不共胜利

**发誓利益众生者，由施不久得欢喜。**

菩萨布施与一般人布施的差别：

一般人透过布施想得到来世的受用，布施的时候他觉得自己累积了很多的福德。或者有的人就是喜欢布施，他布施以后很高兴，但是他并不在意被施者有没有得到满足。菩萨会想被他布施的人有没有真正达到满足，受施者得到满足，菩萨才会感到欢喜。布施的方式也不同，菩萨会考虑这个布施对对方的究竟利益，一般人布施时只考虑暂时利益。藏语里有利益和安乐这两个词，利益只针对究竟来讲；安乐是针对暂时来讲。重点不一样。“不久”是马上的意思。菩萨布施让对方满足的当下，他就已经得到欢喜了。

#### 子二、明二种人皆以布施为主

**由前悲性非悲性，故唯布施为要行。**

“二种人”一是下劣所依的，指一般人；另外一种就是菩萨。

**由前所说大悲为性之菩萨，及非大悲为性者，其所求之一切增上生乐与决定胜乐，皆由布施生，故唯布施为最要之行。《亲友书》亦云：「了知财物动无实，当施沙门婆罗门，贫乏亲友以后世，更无至亲过于施。」**

一般人与菩萨布施的心态是截然不同的。

菩萨行者在被布施者得到满足的当下，他感到极大欢喜，这时他的布施的目的就已经达到了。来世得到受用这个结果对他来说只是附带得到的结果，不是最重要的。

一般人布施时不会想对方有没有得到满足，所以他不会因为对方满足而得到安乐。

他希求的是来世会不会得到受用，这是他希求的主要部分。

### 子三、明菩萨行施时如何得喜

且如佛子闻求施，思惟彼声所生乐，圣者入灭无彼乐，何况菩萨施一切。

此与“由施不久得欢喜”有关。菩萨在布施的当下对方得到满足，他就得到很大的欢喜了。

菩萨听到有人求布施的声音就会产生很大的安乐，

这个安乐比声闻独觉圣者入寂灭涅槃得到的乐更殊胜。

仅听到求布施的声音菩萨就这么高兴，何况菩萨施一切呢！

这首偈颂是说菩萨布施的乐是怎样产生的，这个乐是受施者满足的当下产生的。

从这里可以看出菩萨的布施与一般人的布施不同，我们应该效仿菩萨的布施。

### 子四、明菩萨施身时有无痛苦

由割自身布施苦，观他地狱等重苦，了知自苦极轻微，为断他苦勤精进。

这时菩萨会想，虽然割自身肉有痛苦，但可快速累积资粮、快速成佛，让有情不再受恶趣苦。

如果自己现在不这样做，有情在地狱中受的苦要比自己割身肉的痛苦超过许多倍。

透过这样的比较，他会很精进地行布施。

自己割身肉的痛苦跟无量无边有情长时期所受的苦相比，变得微不足道。

比如有情在地狱中所受的苦比自己割身肉所受的苦不知道要苦多少倍，

而且地狱有情忍受苦的时间不知道要比自己承受割身肉的苦的时间长过多少倍。

而且自己割身肉又可以累积资粮快速成佛，可以让这些有情不再在三恶趣特别是地狱受苦。

从这样的角度，割身肉反而是让他更精进地行布施的动力。

见道位以上的菩萨是毫无痛苦，因为是意生身。

资粮道加行道的菩萨割身肉时还是有苦，但是透过以上的思维，他们不以此为苦。

### 癸四、明施度之差别

施者受者施物空，施名出世波罗蜜，由于三轮生执着，名世间波罗蜜多。

前两句主要说明出世间的波罗蜜多；后两句说明世间的波罗蜜多。

“施物”的藏文原词也可以理解为布施这个动作。

现观施者、受者、施物都是无实有的智慧所摄持的布施，就叫做出世间的布施波罗蜜。

没有现观施者、受者、施物无自性所摄持的布施，就是世间的布施波罗蜜，指加行道以下的。

### 辛三、结说地功德

极喜犹如水晶月，安住佛子意空中，所依光明获端严，破诸重闇得尊胜。

第二句：月亮上升到高空比喻菩萨到初地的时候，相对于资粮加行道的菩萨阶位已经很高了。

第三句：上升到高空的月亮放出明亮的光芒，月亮喻佛子的心，它的光芒喻佛子心中的证悟。

第四句：月亮所照射的地方没有黑暗，比喻初地菩萨的证悟已经把三结断除了。

第一句是总的说明：极喜地的情况就像月亮一样。藏文与中文的顺序不同。后三是三个比喻。

音频入中论密意 2006TP-023 复习课

前二偈是把礼赞大悲心的理由与礼赞本身合在一起讲的

乙一礼赞中，有丙二总赞大悲和丙三别礼大悲。

那么“总”是什么意思？根本颂的“赞”的部分在哪里、“礼”的部分在哪里？

是用什么方式赞的？“赞”跟“礼”有什么区别？为什么赞的时候是总、礼的时候是别？

《入中论》的赞的部分讲的时候有点麻烦，因为赞大悲心的理由好像跟赞在一起。

赞大悲心的理由是所有声闻是从佛语出来；佛的功德是从菩萨出来；菩萨功德从菩提心出来。

菩提心是从无边正理出来；无边正理是透过空性慧出来；无边正理的空性慧是从大悲心出来。

所以大悲心在修行开始时重要；中间修行时重要；成佛时也是最重要。所以我要赞大悲心。

所以这里是把礼赞大悲心的理由与礼赞大悲心配合在一起讲的——

**声闻中佛能王生 诸佛复从菩萨生 大悲心与无二慧 菩提心是佛子因**

**悲性于佛广大果 初犹种子长如水 常时受用若成熟 故我先赞大悲心**

“故”的前边是理由，即第一句到第七句。这里赞的理由和赞的本身似乎分不出来。

宗大师在《密意疏》里讲到第二偈是赞大悲心，即大悲心的初中后都很重要。

第一偈的四句是赞大悲心的理由，佛从菩萨生，菩萨从三法中，三法中其它二法要靠大悲心。

第二偈大悲心的重要性也可以当作赞的理由，也可以认为它本身就是赞。

总赞是讲大悲心在哪个方面重要，赞是讲大悲心在初中后都重要。

初、中、后的各个阶段，缘生大悲、缘法大悲、无缘大悲等三种大悲心分别都要有。

“总”的意思是三种大悲心都有，即三种一起；“别”的意思是各个分别有，即初中后各期都有。

缘生大悲心的界限是从生起大悲心起直到成佛。

缘法大悲的界限是从生起缘法大悲心到成佛都有。

缘法大悲需要了解四圣谛或有中观自续以下的见解，用这个智慧生起缘法大悲心。

无缘大悲：不仅用中观自续以下的见解，能够用中观应成最细最深的空性慧生起的大悲心。

无缘大悲心的界限是从生起开始到成佛。

这三种大悲在初中后都很重要，所以赞叹大悲心的对境里三种大悲都有。

**生起无缘大悲的菩萨的心续中同时具有缘生大悲心**

我们会想：佛有没有缘生大悲心？佛的大悲心是不是都是无缘大悲心？

对佛来说，缘生大悲心与无缘大悲心不相违，与佛入定与后得不相违是同样的道理。

中期的圣者菩萨在后得的时候，有时生起无缘大悲心，有时生起缘生大悲心，不一定。

比如我们现在对一切法执著，但是我们心续中不执著的心也有。

比如在这个杯子上我们有执著心，也有了解这个杯子的心。

对杯子的执著心与了解杯子的心不一样，一个是颠倒识、一个是量。

不可以说我们是执著的人，所以我们所有的心都是执著，不可以这样说，同时这两个心都有。

同时会有执为谛实有的心和了解谛实有空的心。

缘生大悲心是直接看到众生的苦，另外同时还会更深入地看到众生谛实有空(无缘大悲)。

不可以说我已经了悟谛实有空，故我所有的心都是了悟谛实有空的空性慧，不是，还是有另外的心。

**误：**缘生大悲心在了解空性之前有，一了解空性了就变成无缘大悲，缘生大悲心就不见了。

**正：**在了解空性、现证空性的菩萨的心续中，还是有缘生大悲心，连佛也有缘生大悲心。



有人不认同缘生大悲在佛地也有，我们会这样跟他辩——那总赞中初中后的“后”怎么解释？

利根菩萨一定是修此三法成为菩萨，钝根者则不一定

大悲心、无二慧与菩提心是菩萨的因，从这里可以提出很多问题来思考。

比如：所有的菩萨必须要修这三个法吗？没有修成这三个法就不能当菩萨吗？也不是嘛！

那这里讲的菩萨的因是什么样的菩萨的因？是利根菩萨的次第，利根菩萨一定是这样。

钝根菩萨大部分是这样，很少部分没有修这三个法，也会变成菩萨。

利根是非常坚定地跟着智慧，了解了之后非常坚定地走，修得非常快。他是跟着脑，不是跟着心。

钝根经过串习也会变利根，他们也想当利根，尽量会做。利根是一定会这样走，钝根是不一定。

问：刚才说有少数钝根没有修这三个法，也变成菩萨，是什么样的人？

答：这些人可以说是被宗义所影响的。阿底峡尊者的老师金洲菩萨已经是菩萨了，

但是他们在之前没有修这三个法，没有了悟空性。他们是下部宗的见解，所以无法了悟空性。

所以讲，大悲心是无造作的，菩提心不是无造作的，这点要区别。

★三法中的大悲心是无造作的大悲心，菩提心则不是无造作的菩提心

三个法里面的菩提心不是真正的菩提心，是造作的菩提心。

如果这个菩提心是无造作的菩提心，那就不是菩萨的因，而是跟菩萨同时。

如果三个法里面的菩提不是无造作的，那三个法里面的大悲心也不是无造作的吗？

宗大师：此三法中，大悲心是无造作的大悲心；菩提心不是无造作的菩提心。有这个区别。

因为如果大悲心不是正确的大悲心，就没有办法生起无二慧（无边正理的空性慧）。

生起无边正理的空性慧，助缘是一定要有正确（无造作）的大悲心。

三种大悲心的所缘境与执持境

再复习别礼大悲的部分。缘生大悲、缘法大悲、无缘大悲是从所缘区别的，不是从行相区别。

现在这里行相是境、所缘也是境。

比如：杯子是无常。杯子是所缘、无常是行相。或：杯子是所缘境、无常是执持境。

三个大悲心的执持境相同：如果（众生）能离苦多么好！

但是所缘境（谁要离苦）不一样。没有用空性慧生起大悲心的时候，对所缘上面他还是有执著。

生起无缘大悲的修行者对所缘境的众生不会执著。这就是无缘大悲与前两大悲的区别。

对于前两大悲心，不可说大悲心本身有执著，而是修行者有执著。

缘生大悲完全没有考虑众生是无常，他只是看到众生是苦而生起大悲心，这样就更执著。

缘法是想到了众生的无常和苦，所以就不是那么执著。

要从三个所缘境真正取出来一个东西，有点困难。

比如无缘大悲所缘的众生是什么样子？很难讲出来，众生本身是无实有啊！

缘生大悲所缘的众生是什么？实有的众生不存在啊！

缘生大悲没有助缘的空性慧，无缘大悲有助缘的空性慧，它能够遮止对所缘的执著。

缘生大悲缘众生时，没有考虑众生的无实有、无常，唯缘众生而已，是吗？

如果是唯缘众生，就有一个问题——

在前面修过知母念恩报恩的行者与没修过对众生的看法肯定不同,他对众生会有非常亲爱的想法。所以缘生大悲所缘的众生不可说“唯众生”,而是缘“如母般最亲爱的众生”。没有想无常。缘法大悲也有想最亲爱的众生,在此上面也有想众生的无常。无缘大悲在这个基础上,更进一步地想众生实有空。

答:毗婆沙宗有不同说法:修八忍八智时对境一直变,因为所断在变,有时苦谛、有时集谛…比如苦法忍和苦法智的对境是欲界的苦谛;集法忍和集法智的对境是欲界的集谛。所断一直在变,当然有境也一直会变。第十六刹那时,三界所有的四圣谛的内涵都很清楚,所有的见所断都断除,因为见道现证了。前面的十五个(从苦法忍到道类忍)都不是见道。这是在《俱舍论》里面说的毗婆沙宗的观点。中观认为八忍八智的对境没有变,都是无我,而且认为前十五即从苦法忍开始都是见道。

### ★修习空性：怎样透过安止和胜观修习空性，共四段，很重要！

①答：昨天讲的《广论》里面宗大师说，胜观需要靠安止，没有安止胜观无法生起。一个对境要清楚，必须心不散乱。智慧要加强，定非常重要，所以智慧与定有关系。讲这个是为了成立止观双修。止观双修不是有时修止、有时修观。而是修观的时候同时修止，止观双修的意思就是这样，宗大师主要是讲这个观念。因为不散乱心的定力弱的话，智慧本身也会虚弱。要注意“观”和“智慧”的意思不同。宗大师在《广论》中用这两个词的时候非常小心，应该用的时候用，不应该用的时候不用。

②了解空性的智慧,空性要清楚,前面空性的义总必须清楚,因为没有办法直接接触空性本身。先要把自己内心里面的空性的义总(义共相)取出来,这也是跟空性有关系。为什么叫“义总”?义总不仅与空性的字有关系,与空性的意思也有关系。现在我们对空性的字都没有靠近,更不要说靠近空性的意义了。义总是不仅进入“空性”这个字了,而是已经进入空性的意义了。但是义总并不是真正的空性,(它对空性的认识)是与自己的概念连接的,所以叫空性的义总。先要有空性的义总,然后慢慢修,越修(空性)越清楚。

③修止的对境是什么,修观的对境是什么?我们讲过影像,它不是五根识的对境,是第六识的对境。我们打坐的时候,就是第六识想出来一个影像,心就一直定在那里。空性的义总就是这样,第六识一直深入地想空性的意思,想来想去自己取出来一个东西修。这个东西与空性的意思有关系,但是它不是真正的空性,但是我们一定要透过这个来修。这样修下去,我们会清楚空性的义总,再修再修我们会清楚空性本身。

④有两个阶段:对空性的义总明晰是加行道;对空性本身清晰就是见道(现证)。缘空性的胜观跟加行道是同时,即什么时候生起缘空性的胜观就是进入了加行道。昨天讲到宗大师说,空性的义总没有明晰,意为没有办法生起观。没有安止就不能生起胜观。

义总没有明晰意思是有智慧,有了解空性,但若无安止,连对境空性的义总也没有办法明晰。

意为不用说空性明晰,连空性的义总也没有办法明晰。(止观与两个明晰的关系)

义总要明晰,前面就要修安止,要配合安止一直观空性,慢慢空性义总就会明晰,进入加行道。

透过义总一直修,慢慢越来越近、越来越近,有一天连空性也明晰了,就变成现证空性,进入见道。

问: 见道现证空性之后直到成佛前, 他还有没有义总?

答: 根本定中没有义总, 后得时还是有义总。

答: 在十六刹那的问题上, 经部宗、唯识宗、中观自续派的说法是一样的。

中观应成也是说无我, 但是把无我认出来时差别就很大。有深度。

毗婆沙宗不认同断烦恼主要是断除见烦恼, 认为非见烦恼比较难断, 见烦恼比较易断。

所以他们不是以断见烦恼为主, 而是遇到一个烦恼, 就用与它相违的念头来修。

不是找出烦恼的真正来源来断, 他们没有抓到这个。

经部宗在这个方面没有专门的论述, 我没有看过。

唯识宗的可以讲, 因为无著菩萨的集论说, 我们主要是断见烦恼。

见烦恼中主要是我执萨迦耶见。所以不管见道还是修道, 都一直要修无我, 原因就在这里。

毗婆沙宗认为, 不是所有的烦恼都是从萨迦耶见生起的。

他们认为萨迦耶见是遍计烦恼, 不是俱生烦恼。俱生烦恼没有见烦恼, 只有非见烦恼。

俱生烦恼他们取出来就是贪、嗔、痴、慢等四个, 上二界各有三个。

他们认为见烦恼比非见烦恼更容易断。

重点是他们不是从见烦恼那边断除烦恼, 所以不是一定要修无我。

他们以不净观来对治贪, 不是以断除我执来对治贪。这是深度的差别。

我们也会想, 毗婆沙宗好像有道理, 修不净观就能直接对治贪, 修无我好像有点距离的样子。

问: 昨天讲《广论》时讲到宗大师说, 修止不仅有观的功德, 修其它的比如无常都容易修起来, 那为什么我们不先修安止, 然后再修道次第的无常、暇满等?

答: 因为如果我们先生起安止的证量的话就会有神通, 就会非常执著, 看别人都是傻傻的。

好像有无量无边的路可以走。那时利他心还没有生起, 还是不善, 就会造各种恶业, 很危险。

另外对自己断除烦恼方面有知足的感觉, 就会堕入小乘。

好的话会变成小乘; 不好的话会造恶业。会有这样的两种。

所以在没有生起菩提心之前, 不可以有这个证量。

但是宗大师说, 如果你们有这个证量而没有修安止, 很可惜, 因为修这个非常有效果。

虽然我们没有修安止, 但是知道修安止很有效果。

原因是有了安止, 我们的整个心可以安住, 能够专心地修法。

所以现在我们要把所有的心投入到修上面。

比如修悲心时, 把我们自己的感受和智慧连在一起, 投入到大悲心上面, 心就比较容易调过来。

如果只是从闻慧的角度, 没有感受, 就没有达到最高的智慧,

就好像用心的小一部分的力量而已, 这样就不会改变自己的心。

所以修的时候, 要把自己整个的心从所有的角度投入到里面, 那修一分钟两分钟也有效果。

否则修一个小时、两个小时也没有效果，而且越修越傲慢，另外一些烦恼也会生起。

音频入中论密意 2006TP-024

#### 复习书首礼赞：

到上次课为止，我们已经把《入中论》第一发心部分的书首礼赞和正文说明完了。

书首礼赞解释异生及异生菩萨所要修学的内容，即“此处所说三法”。

三法的排列顺序在入中论和入中论自释中不同，是依照所化对象根器的利钝而作调整。

《入中论》是为利根行者而说；《入中论自释》是为钝根行者而说。

入中论：大悲心、无二慧、菩提心；入中论自释：大悲心、菩提心、无二慧。

我们现在连钝根都不是，因为钝根有很强的信仰，利根的头脑中有很清晰的理路。

虽然我们甚至连钝根都没有达到，但是我们可以(练习)取这二者的优点。

龙树菩萨的宝鬘论提到：要得到来世的增上生，就要透过信；要得到决定胜，就要透过慧。

这个信是要透过事势正理去成立佛所开示的四圣谛(隐蔽法)，确定无误之后，

再进一步确定佛是量士夫，然后透过信许正理对佛所开示的业果等极隐蔽法生起信心。

这时对业果的信解就不是迷信了，它的背后有(强大的正理体系支持)。

我们平常要观察：自己的信是否像钝根那么强烈，自己的思考能力是否像利根那么深刻广大。

进一步是否能把这两者作为助伴而结合，如果能做到，对我们会非常有帮助。

利根行者是透过无二慧或者事势比量来生起菩提心的。

钝根行者是先生起菩提心再生起无二慧，所以生起菩提心不是靠事势比量，而完全是靠净信。

他先生起对圆满菩提功德的净信，之后生起想要去证得的心。一是净信、二是希求心。

信有三种：胜解信、净信、希求信。胜解信：相信圆满菩提的功德是有的；

净信：相信圆满菩提的功德非常清净；希求信：自己也想证得圆满菩提的功德。

这两类的行列我们都没有进入，但是我们可以取二者的优点——钝根的信和利根的慧。

当某一天我们进入其中的一种的时候，我们的心就会非常稳定。

缘生大悲心只是观有情外在的受苦情况。

缘法大悲心观察：有情为什么会受这么多苦，因为他们心中有常的执著及粗细补特伽罗我执。

还有自续以下所说的法我执。他比无缘大悲的深入程度差，因他不能辨认出产生苦的所有苦因。

无缘大悲能辨认出最微细的苦因，即应成派所说的法我执，也就是把全部的苦因都找到了。

从初地到十地的菩萨可以同时观察到有情心续中的所有这些执著。

我们虽然达不到，但是平常要对有情进行这方面的思考，生起三类大悲心。

三类大悲心中，最殊胜最圆满的就是无缘大悲。“无缘大悲悯藏观世音”。

要生起无缘大悲，必须要了解空性，这样才能辨别出最细微的法我执。

从这里可以看出，虽然他生起的是大悲心，但是他有空正见来作助伴。

也可以看出甚深见的道次第与广大行的道次第二者必须要结合。

我们现在还没有这三种大悲。那为什么第一种唯缘众生的大悲还没有？



因为唯缘众生的大悲必须要思考到整个轮回苦，以及众生受轮回苦的因是什么。

而我们一般人不要说思维轮回苦，连来世会受苦的情况都不会想到，

甚至连现世做某些事将来会受苦的情况都想不到。

就是说，我们可能有悲，但是这个悲只是在看到别人受苦的结果时产生的悲，

只看到苦的结果好可怜，并没有深入地想为什么。也许会想到，但是想的不是很深入。

正确来讲，大悲心、菩提心、无二慧应该以观察修为主，

可是我们平常都以为修行就是安住修或止住修，这绝对是错的。

不管修这三法中的哪一个，开始时是一定要透过观察修来修的。

### **复习第一地（提示重点）**

广释地功德中分三：壬一庄严自身德；壬二胜过他身德；壬三初地胜功德。

壬一庄严自身德分八，其重点是已经生起胜义菩提心的菩萨，已经进入了决定成佛的种姓。

壬三初地胜功德是说修十度中的布施度。

初地菩萨的所断有三：坏聚见、戒禁取见、疑，称为三结。

为什么称为结？因为它像打结一样，会把有情绑在三有中，无法离开三有而证得解脱和成佛。

俱舍论说坏聚见是“不欲心”，就是不想解脱不想成佛。

俱舍论说戒禁取见是“错误道”，就是已经想解脱了，但却选择了错误道。

俱舍论说犹豫是“于道起犹豫”，就是已经想解脱，也走上了正确的道，

但是却不能全心全意投入修行，因为内心对所走的路一再怀疑。

犹豫：修法过程中，犹豫对我们造成很大伤害，使行善没有力量。我们自己可以体会出来。

比如行善时想：这样做到底会不会有好的结果，如果将来没有好结果，是不是吃亏了？

所以在这种犹豫的当下，行善的力量就不会强。没有犹豫，就会非常欢喜地去行善。

比如修忍辱修悲心，别人一直欺负你，你就怀疑这样做到底有没有好的结果，修力就被抵消。

所以就不能以欢喜的心去修忍辱和悲心，表面上在修忍辱，很慈善，其实内心很生气。

坏聚见：为什么坏聚见会让我们不想证得解脱？分两个方面。

没有想得很深入的人 would 认为，解脱就是得到很快乐的结果，但是他不知道要从什么地方解脱。

他会说要解脱轮回，但是解脱轮回又是什么，他不清楚。这不是真正解脱的想法。

另一类人知道解脱是什么，但是他害怕。

他知道解脱轮回就是解脱带有因的轮回，而且他知道轮回的主因就是我执。

要解脱就要把我执舍弃。把这个无始以来一直照顾着自己的我执断除，会感到很害怕。

因为从此以后好像就没有人会照顾自己了。深入思考要断除我执的人会想到这点而产生恐惧。

既然解脱就要断除我执，那他就不想解脱。

戒禁取：把不是戒律的当成戒律来持守，把不是禁行的当成禁行来持守。

不过这种错误道目前来讲，在座的各位可能并没有这种情况。

对我们来说，当前最好的就是信与慧结合来修行。如果做不到二者结合，至少要做到以信为主。

因为这样可以确保自己来生得到到增上生的人天果位。



初地菩萨除了断三结以外，还会生起殊胜的喜悦，让他更有力量成就大乘成佛的果位。

决定种姓就是决定他可以成就大乘成佛的果位。

我们虽然达不到这样，但是对于佛法要修欢喜心，尤其对现在学的入中论、密意疏、道次第。

我们有这样的福报，能够值遇这样的教法，而且能够作闻思，这是令人非常欢喜的事情。

修欢喜可以鼓励自己一定要把这个修学完成，就像初地菩萨一定可以成佛一样。

我们在修法时能够修欢喜，可以让自己生起一股力量：我绝对要把这些论学完！

上面已经复习了壬一庄严自身德和壬二初地增胜德。

壬二胜过他身德：这里的重点是说初地菩萨能胜过声闻独觉。

主要表现在两个方面：一是了解空性的慧力；一是入出三昧的能力。

主要原因是什么？因为他有大悲心的摄持。可以把这个道理推到自己身上——

我们虽然没有到初地，但是我们行善时如果有大悲大慈辅助，那这个善行的力量就会不一样。

胜过他身德里面有一段是入中论根本颂里面没有的，但是自释及密意疏里有提到。

重点是声闻独觉行者要证得解脱，必须要了解空性，这是应成派不共的说法。

也就是说，透过自续派以下的道，声独行者无法断烦恼，无法证解脱。

壬三里的偈颂：“由割自身布施苦，观他地狱等重苦，了知自苦极轻微，为断他苦勤精进。”

是说初地菩萨行身体布施时会受苦，但他心里很清楚：受苦之后会得快乐，很快成就佛果位。

成就佛果位之后，他就会很快停止有情在地狱受苦。

了解这点之后，他布施身体时所受的痛苦相对来说就变得很轻微，他会很欢喜地行身布施。

我们也可以把这个道理用在自己身上。

平时我们修行遇到一些困难的时候就想：我们现在所受的小小的苦，可以让自己很快成佛。

将来就可以救护无量无边的有情。这样想的结果，修行中所受的苦就会变得微不足道。

对修行中的各种问题会欢喜地去面对，对我们的帮助会很大。

造恶的时候要这样想，我们现在修行，将来会成佛。在菩萨阶位的时候都会有神通。

他会用神通知道自己以前造了什么恶行，比如知道：哦，原来我在某世骗过谁。

菩萨彼此都会知道以前对别人造了什么恶行，他觉得很不好意思，很羞愧。

为了避免将来成为菩萨的时候想到过去生造了恶行的缘故，

我们现在在造恶之前先要想想，将来可能会出现这种情况，就不要去造恶骗人、伤害人。

有些人发愿投生净土，现在的师兄师姐投生净土的话，一定会有神通。

大家都会知道他骗过人，这是很丢脸的事，每天一直会不好意思。所以现在要小心，不要骗人。

三轮体空：三轮体空的布施称为出世布施波罗蜜多；三轮执著的布施称为世间布施波罗蜜多。

这里的重点是布施时由空性慧所摄持，这样才是清淨的布施。

其他的善行也是这样，如果能以了解无实有的空性慧摄持，所行的善行才会清淨。

如果以实有执的心行善，无论是什么善行，都不是清淨的。为什么是不清淨的——

以实执心去行善时，这个善行因为有实执的成份在里面，所行的善行将来有可能会产生烦恼。

照理说学法的人不会像不学法的人那样有贪嗔，但是实际上他还是有贪嗔，

因为他在行善的时候，还是有实执的成份。

**法印：**我们要透过无实有的慧在每一个法上都盖一个印，就是要了解每一个法都是无实有的。行善时也要了解每一个善行都是无实有的，在每个善行上盖一个无实有的印，善行才会清净。假设学法的人没有透过无实有的慧对他所修的内容盖一个无实有的印…，比如一个人以实有执修慈心，他会认为慈心是实有的，进一步会对慈心起贪著，就产生烦恼了。所以修善行时也会起贪而生烦恼，因为他认为善行是实有。当我们用实有执的心去看别人的时候，会把他看成实有，对他没有慈心的行为我们会起瞋。现观庄严论的第二品也同样提到修布施时必须要用三轮体空的智慧摄持。他提到菩萨要在加行阶段**发心**；正行阶段整个以**空性慧**摄持；结行时**回向**。修任何法皆如此。其中以三轮体空来修正行与我们现在这里讲的是一样的。 (55 分礼赞和初地的复习结束)

## 庚二、离垢地(释第二胜义菩提心)

### 辛一、明此地戒清净

#### 壬一、明此地戒圆满

**彼戒圆满德净故，梦中亦离犯戒垢。**

第二地菩萨的戒已经圆满，非常清净。不仅在清醒的时候不会犯戒，连梦中也离犯戒的垢染。罪分为遮罪和性罪两类。

**遮罪(遮戒)：**可以分为根本堕及僧团或上师所规定的一些戒条。

违犯根本堕会造罪。对于僧团或上师所规定的一些戒条虽然违犯，但是体性来讲并没有造罪。

**性罪(性戒)：**不管是否受过别解脱戒菩萨戒密乘戒，只要违犯就是造罪，比如未受过戒者杀生。没有受过戒的人杀生只造性罪；已经受过戒的人杀生不仅造性罪，也造遮罪。

不净行来讲，正常夫妻的性行为没有违犯性戒，但是对于出家人，就违犯了遮戒的根本堕。

遮罪里边的僧团的戒条，比如佛制的律里有提到，比丘不能扛很大块的动物皮。

其实扛这个并没有造任何罪，但是僧团有规定，所以如果比丘这样做就违反了规定。

第二地菩萨对这三个戒(性戒、根本堕、违遮戒)都完全不会违犯。

#### 壬二、明依此故功德清净

**身语意行咸清净，十善业道皆能集。**

身语意等一切外在和内在的行为(指身三口四意三)都没有犯戒的垢染，所以唯有善行。

#### 壬三、明戒比初地增胜

**如是十种善业道，此地增胜最清净，彼如秋月恒清洁，寂静光饰极端严。**

前二句：虽然初地时也完全作十善业，不会作十不善业，但是第二地比第一地更殊胜更圆满。清醒的时候没有差别，但是梦中有差别。

初地菩萨在梦中会有十不善业的污染；二地菩萨即使在梦中也不会受戒垢所染。

后二句：戒律就像秋月一样，具有两种功德——

第一功德是能止息热恼，指行者的烦恼能止息，他的五根非常寂静调伏。

第二是它放出白色光芒照亮夜晚的道路，他的戒像秋月的光芒一样放出威严。

这个威严可以让十方三世诸佛菩萨感到欢喜。

他身边的人也能感受到他持戒所散发的光芒，他自己本身也会非常有自信。

宗大师说，出家众顶上的庄严就要看他的上师，颈上的庄严指他说法辩经的能力。

他的法衣不在于贵重与否，而在于他穿的是一件戒衣。

不穿衣服会不好意思，出家众好好守戒，在佛菩萨前面就不会不好意思。戒就是出家众的衣服。

音频入中论密意 2006TP-025

#### 壬四、明戒清净之余因

**若彼净戒执有我，则彼尸罗不清净，故彼恒于三轮中，二边心行皆远离。**

壬一到壬三是说要行随顺品十善业，不被十不善业所染污，即使在梦中也不要被戒垢所染。

壬四讲到戒清净之余因，就是三轮体空，即不生起实有的耽著。

如果对三轮生起实有的想法，就会让我们产生我执，由我执而产生烦恼，从而持戒不清净。

初地菩萨是布施增胜，如果对三轮产生实有的想法，就属于世间的布施波罗蜜。

如果对三轮不生起实有的耽著，就是出世间的布施波罗蜜。

二地菩萨对持戒者、持戒的对象、持戒的行为这三轮不起实有的耽著，就是戒律清净的波罗蜜。

这里不象初地一样用世间和出世间结合，而是以戒律是否完全清净来说明。

**若苾刍于别解脱戒最极清净，而不能除诸法有自性见，则彼尸罗终不能清净，名为破戒似善持戒。**

“破戒似善持戒”在《宝积经》里面也有提到。

**由不断除有所得见，尸罗终不清净。故二地菩萨，离破戒时，于谁(持戒的对象)有情，修何对治(持戒的行为)，由谁(指持戒者)能离之三轮，皆能远离有事无事等二边心行执有自性也。**

“有所得见”指实有执。其中的“所得”指实有。

最后句按藏文是这样：第二地菩萨已经断除了对于有事(无常法)和无事(常法)这两类法执为自性成立的这种心的活动。若说“皆能远离于有事无事等二边执有自性之心行”会更清楚。

有人会疑惑：这里为什么会有常法？

这种情况是有的，比如我们讲断杀生，“断杀生”是无遮，所以是常法，即无事。

因为讲“断杀生”时没有成立法成立起来，只有提到“断”。

可以对“断杀生”讲三轮无实有：比如我断杀生；我做了断杀生这个行为；我对谁断了杀生。

#### 分辨：§1. 分辨戒律清净与戒律完全清净的差别：

要区分四个：戒律清净、戒律不清净、戒律完全清净、戒律完全不清净。

第二地菩萨做到了戒律完全清净，这就需要了悟空性。

对于不了悟空性的人而言，只能说戒律清净，不能说戒律完全清净。

比如阿底峡尊者的上师金洲大师，他是唯识宗的见解，他有生起菩提心。

但是因为他没有应成的空性见的缘故，所以我们说他是戒律清净，但不是戒律完全清净。

#### §2. 分辨布施与布施波罗蜜多、持戒与持戒波罗蜜多的差别：

小乘行者只是布施和持戒，不是布施波罗蜜多和持戒波罗蜜多，即波罗蜜多不会用于小乘。

对“波罗蜜多”有两种理解：一是因位；二是果位。

因位波罗蜜多是成就无上正等觉的因，只有生起菩提心的大乘行者才具有这样的波罗蜜多。小乘行者因为没有菩提心，他们行布施和持戒不是为了成佛，只是为了解脱。

所以他们的布施和持戒不能成为波罗蜜多，只有大乘行者的布施和持戒才能成为波罗蜜多。

果位波罗蜜多指佛的果位。

§ 3. 分辨“般若”与“般若波罗蜜多”：般若可用于小乘行者，般若波罗蜜多不可以用于小乘。

“般若波罗蜜多”也有因位和果位两种。“波罗蜜多”的意思是到彼岸。

“到”有正在进行的，即因位波罗蜜多；也有已经到达的，即果位波罗蜜多。

§ 4. 分辨总别关系：布施与布施波罗蜜多之间，布施是总；布施波罗蜜多是别。

可能有人想，他行布施行持戒就已经在行大乘行了，千万不要这样想，要看有没有菩提心摄持。有菩提心摄持的布施和持戒，才可以说是大乘的行持。

一般人的布施和持戒不要说大乘，连小乘也没有。

比如有人布施是为了来世，这个连小乘也谈不上，因为小乘至少是要出离整个轮回的。

虽然目前我们还谈不上小乘或大乘的行持，但与将来我们要走的波罗蜜多并不是没有关系。

现在所作的布施和持戒与将来所要行的波罗蜜多是有关系的，有方法和机会来转变。

§ 5. 布施和持戒之间有次第的关系，这个讲法出自弥勒五论中的《大乘经庄严论》。

依次第：布施在先持戒在后；依高下：布施较低持戒较高；依难易：布施较易持戒较难。

观察自己就可以知道，比如让我们去布施，好像不觉得太难。

但是守戒方面，比如断身语意方面的恶行，好像有点困难。

要有布施才有持戒，所以学时先学布施，之后再学持戒。布施是一种能舍的心。

比如一个人对家人很贪著，要让他出家离家就很困难。此例说要先有舍才能出家受别解脱戒。

施的心如果没有生起，那么持受别解脱戒的心就无法产生。有先后次第关系。

§ 6. 持戒与业因果：持戒不是在违背业因果的情况下持受另外一个戒。

佛教讲的戒都是建立在业因果的基础上。

也就是说，一个人即使没有受戒，他也要受业因果的支配。

我们在十方诸佛菩萨面前立誓透过身语意三方面去持守符合业因果的戒律，这就是持戒。

所以业因果之上的戒不会违背业因果，只是有没有在诸佛面前发出誓言。

如果没有发出誓言就不算持戒，但是还是受业因果规律的支配。

## 辛二、明戒之功德

### 壬一、明于善趣受用施果必依尸罗

失坏戒足诸众生，于恶趣受布施果。

有了布施这个因，将来会得到受用。

如果是在善趣得到受用，就可以规划为解脱为成佛怎样利用，只有在善趣当中才能这样做。



如果得到布施受用的时候自己是恶趣身，那就不能充分运用这个受用，就浪费了。  
以善趣身受用布施果报有赖于持戒，持戒是得到八暇十满的善趣身的因。  
得到善趣后分为好与坏两类，好的可以值遇佛法，值遇善知识，可以修学。不好者则没有。  
得到好的善趣才可以把我们过去布施得到的受用很好地利用和发挥。

**(所立：)彼修施者，若能具足净戒，当于天中感最圆满之财位。**

此句是讲在善趣中感得布施果报的善趣有情。

**(能立因：)然有堕恶趣中而受圆满大财位者，如独一地狱，龙象等畜类，及大力鬼类。由彼众生修施而失坏戒足之所感也。**

此句是讲有布施而没有持戒的人在恶趣中得到受用的情况，是因的部分。

这两句的重点是：如果一个人在善趣中得到布施的受用，他就能充分去利用和发挥受用。

如果是在恶趣中得到受用，就不晓得怎样去利用和发挥这些受用。

就像两人，一人不懂如何经商，即使有再多的钱，也会经商失败。

另一人懂得如何运用财富，他可以不断积累财富。

这个科判是说，如果要生生世世得善趣而受用布施的果报，就要靠持戒。

## 壬二、明生生展转受用施果必依尸罗

**生物总根受用尽，其后资财不得生。**

如果因为持戒而得到善趣身，就有机会值遇善知识为自己开示如何布施如何持戒的教授。

如果只有布施没有持戒而投生到恶趣，就没有机会值遇佛法善知识，会把过去生布施的果报耗尽。

如果要在未来的生世都得到善趣身，在现在的善趣身时就要懂得如何用过去的果报再行布施。

在善趣受用布施果报与在恶趣受用布施果报之间有很大差别。

堕恶趣能把过去生积累的布施果报全部耗尽；（生善趣能为来世再继续积累新的受用）。

就像根本颂所说，“**生物总根**”如本金和利息。

一个懂得运用钱财的人会把本金留着，只受用利息的部分。

不懂得运用钱财的人会把本金和利息都用完，恶趣众生运用受用的情况就是这样。

受用喻为钱财更易了解：把钱财用在自己身上会用完，用于布施别人则是累积利息，不会用完。

补充：生物总根：除了可以理解成本金之外，也可以理解成植物的根部或种子。

意为我们受用植物的果实，然后连它的根部和种子也一起受用掉。

## 壬三、明无尸罗难出恶趣

**若时自在住顺处，设此不能自摄持，堕落险处随他转，后以何因从彼出。**

广论引了这个偈颂。此偈说明八暇十满的人身义大难得及死无常，透过这些寻求佛法的心要。

“何因”就是持戒，不是指堕了恶趣再持戒，而是指现世就要持戒，不让自己堕恶趣。

**第一句**讲目前我们已经得到八暇十满的人身，往上走和往下掉的**主宰力量**在自己手中。

即使今世没有得到解脱成佛，但是至少来世不要掉到恶趣，要生到善趣。

**第二句**讲如果来世没有得到善趣而堕入恶趣，那就无计可施了。透过这样的思维产生怖畏。  
因为一旦堕入恶趣，自己就完全不能主宰了，即使想要生善趣，也是无计可施。



答：初地和第二地现观空性是一样，但是在有境的方面有差别。

比如初地的持戒与第二地的持戒相比，前者没有后者想得细、想得广。

对于没想到的部分当然就不能观察它的无自性了。

补充：“若彼净戒执有我”，“有我”藏文直接是写自性。

“二边心行皆远离”，这里的“二边”指自性或实有。

意为第二地菩萨对于戒律微细跟广大都没有耽著实有的想法，而初地无法达到这种程度。

比如一个还有实有执的修行人，他会认为知苦断集证灭修道是实有的，有自性的。

但是对于一个连四圣谛是什么都不知道的人，当然有实有执，但是与前者无法比较。

“二边”指自性或实有(所破)；中观应成说的“二显”指实有执(所断)。

“无二慧”的“无二”指无实有。了解无实有的慧就是空性慧。

中观应成所说的二显：境不是仅仅透过有境去安立，而是由它自己方面成立。

即：对境本身由它自己方面成立，而不是由我们的分别心安立，就是自性实有的意思。

应成讲“无二慧”；唯识讲“二空慧”，两个宗派用词不一样。

二空慧意为境与有境是空掉异质，即二者是同一实质，境与心是从同一习气的因呈现出来的。

#### 壬四、明施后说戒之理

是故胜者说施后，随即宣说尸罗教，尸罗田中长功德，受用果利永无竭。

由破戒是感恶趣等众患之本。

这里是讲从壬一到壬四如果破戒有哪些过患。

壬一是在恶趣享用布施的果报；壬二是不能生生世世得到布施的果报；壬三是堕恶趣出不来。

故战胜一切罪恶者，战胜一切烦恼一切罪恶，因为他的悲心的缘故。

为令布施等功德不失坏故，于说布施后，即说持戒之教。

为了让有情布施的功德不失坏的缘故，所以佛陀在讲完布施之后接着讲持戒的教法。

戒如良田，为一切功德之所依。若于尸罗田中长养施等功德，使施等因与身财等果，辗转增长永无间竭，乃能长时受用多果。

此段讲持戒的功德。在持戒的田上行布施，就能得到与壬一到壬三相反的功德。

初发业菩萨(指资粮道的菩萨)，虽以利一切有情为得佛道之心，须勤修布施，然亦须于善趣身(相对于壬三来讲的)成熟布施之果(相对于壬一来讲)，复须多生相续受用(相对于壬二来讲)，故亦以持戒为因，以无此(指持戒)善趣身(此三字应去掉)，则不具修菩萨行之顺缘(指布施的果报)也。

此段是讲持戒的重要。成佛之前还是要不断得到善趣身，以善趣身得到布施的果报。

分为两个部分：对于资粮道的菩萨来讲，究竟利益是要成佛。

成佛之前还是要得到善趣身，这样就需要持戒；得到善趣身还是要受用，需要布施的果报。

精确地讲：在暂时的菩萨阶段中，主因是持戒；顺缘是布施的果报。

## 壬五、赞尸罗为增上生决定胜之因

若诸异生及语生，自证菩提与佛子，增上生及决定胜，其因除戒定无余。

壬一到壬四讲对于增上生来说持戒很重要；壬五是说对于成佛的决定胜来讲持戒也很重要。标题的意思是，尸罗不仅是增上生的因，而且也是决定胜的因。

“异生”指凡夫；“语生”指声闻；“自证菩提”指独觉；“佛子”指菩萨。

对于声闻独觉行者要得到解脱的决定胜，以及菩萨要得到成佛的决定胜，持戒也很重要。

佛子不仅要生起菩提心，还要立下誓愿行菩萨行，这是成佛的主要因。

声独主要所修是三增上学，这是解脱决定胜的因。其中戒增上学是其他两个增上学的基础。

故诸异生未入圣道者，其能得善趣增上生之因(指持戒)，及从佛语生之声闻、自证菩提之独觉、并诸佛子菩萨，其能得菩提决定胜之因，净戒以外定无余事也。

未入道的凡夫的最低标准就是声闻的资粮道。

以是净戒虽在二地时说，然初发业菩萨皆当修学。防止十不善业，乃至莫令起犯戒心，修此律仪戒，极为重要。当如上来所说而正思惟，每学戒时，当以无所得慧摄持而修。

净戒虽然是在二地时说，但是我们现在这个阶段也要学。

“防止十不善业”：不仅是不要作，连起心动念都要注意，“乃至莫令起犯戒心”。

“上来所说”指壬一对应的两句“失坏戒足诸众生，于恶趣受布施果”到壬五的“其因除戒定无余”。

这里重点是讲防止十不善业，不仅不造十不善业，连动机也要防止。

我们造十不善业是从动机开始，把动机遮止了，十不善业的行为就不会发生了。

下面是讲即使已经不造十不善业，无论你能持守多少条戒律，都不要产生慢心。

就像宗大师在《始末愿文》中所说，意为初中后皆善。

其中提到不管你有什么功德，都不能产生慢心。

宗大师在《慈氏愿文》中有提到，一个人要戒律完全清净，就不能把所持戒律执为实有。

这两个愿文是说，一个人已经持好净戒，还不能说戒律完全清净。

若要戒律完全清净，还要在持戒的基础上不要有执为有自性的慢心，这样才是完全清净。

如果把戒执为实有的想法，从这里就会产生慢。

音频入中论密意 2006TP-026

佛的二身即自利的法身和他利的色身，这二者是同时达成的。

但是在修学的过程必须是以利他为主，自利为副。

佛的色身和法身是体性一而反体异。

为了证得佛的二身，我们在因位时必须以利他为主，特别是要生起菩提心。

因为是体性一反体异，当我们利他的心达到究竟，即成就色身的同时，法身也就附带成就了。

要生起利他的心好象很困难，生不起来的原因是没有了解到利他为先，自利是附带成就这点。

就是说，如果要真正生起利他的心，就要对利他为主、自利为副的道理有很清楚的了解。

或许有人问：为什么要以利他为主、自利为副？为什么利他究竟时自利也会达到究竟？

佛在成佛之前经历了三大阿僧劫去行利他，最终成佛时他的自利也达到圆满。从他成佛的过程中我们知道，他利是主要的，自利是在他利圆满的同时达成。如果能够很深刻地了解这一点，对利他就不会觉得困难了。而且这个认知必须要达到这种程度：一想到自利和利他，自己内心马上清楚地知道利他为主。

即使不谈佛法，世间的情况也是如此。

如果一个人在别人的眼中是可有可无的人，他自己就没有什么快乐和自信。

如果一个人在别人眼中是被需要的，他自己会感到很欢喜很自信，他自己想要的利益也能达到。就是说，世间人也是在帮助别人的同时让自己的内心感到欢喜和自信，表明自己是有价值的。世间的事尚且这样，在法上面更是如此，而且更深更广。

在修道的过程中，在动机的阶段要把这二者结合，在实践的时候也要把这二者结合。

入中论礼赞中提到大悲心、无二慧、菩提心三法，其中大悲心和菩提心是利他，空性慧是自利。这两组之间是彼此互相增长的：深入了解空性慧的结果，有助于悲心和菩提心的提升；反过来，悲心和菩提心的提升，有助于加深对空性慧的了解。

此三法相当于修道过程中的动机的部分，在修六度时六度之间也是彼此互为助伴的。

比如，在行布施的同时要观察三轮体空。布施相当于利他：观布施的三轮体空相当于自利。同样，第二地以持戒为主，持戒相当于利他：观持戒的三轮体空相当于自利。

### 辛三、明不与破戒杂住

**犹如大海与死尸，亦如吉祥与黑耳，如是持戒诸大士，不乐与犯戒杂居。**

这个科判是说持戒清净的人与持戒不清净的人不会靠得很近。前两句是比喻；后两句是意义。第一个比喻是过去的一种说法：大海里的龙很干净，看到死尸他们就用波浪把它赶到海边去。第二个比喻是说吉祥与不吉祥（黑耳），这两个不会同时存在。

后二句：第二地持戒的菩萨不会与犯戒的人一起居住，因为他会感到羞耻。

这两句是说，除了他自己不会违犯戒律，对于违犯戒律的人，他也不愿与他在一起。

第四句不是针对人，而是针对犯戒的行为。不要认为二地菩萨没有悲心而远离犯戒者。他对犯戒者的行为感到羞耻，他有悲心，希望犯戒者能断除这样的行为。

我们有时会认为自己持戒不错，不喜欢与行为不好的人在一起，以为自己很象第二地菩萨。

我们不喜欢跟行为不良的人在一起，是担心自己的名誉受损。

我们还喜欢攀附修行很好的人，因为跟他们在一起，别人对我们的看法也会不一样。

但是我们对自已内心生起的烦恼却没有感到惭愧而想要断除。

从这里可以很清楚地知道，我们跟二地菩萨差得太远了！

但是我们误以为自己目前的心境就像二地菩萨，千万不要这样误解！

### 辛四、明戒度之差别

**由谁于谁断何事，若彼三轮有可得，名世间波罗蜜多，三着皆空乃出世。**

差别在于有没有实有执的成份在里面。

有实有执的持戒属于世间的波罗蜜多；没有实有执的持戒属于出世间的波罗蜜多。

前三句是说明世间的持戒波罗蜜多；后一句是说明出世间的持戒波罗蜜多。

这有点类似于世间道和出世间道的情况。

外道虽然透过修行能得到初禅的未到定和初禅的根本定，但还是属于世间道。

因为他们是观欲界的过患和上界的功德而修成的。

他断的只是欲界的烦恼现行，但是没有断欲界的烦恼种子，他的动机还是来自实有执和我执。

也就是说，他是以实有执和我执为根本而让欲界的烦恼不现行。

世间人的行为也是一样，他造恶行时别人会不高兴，好的行为别人会称赞自己。

外道修禅和世间人都是考虑到功德面和过患面，它的最初的源头还是来自我执和实有执。

世间道可分为两类：一类是在同一世间道里观功德和过患；

一类是观欲界过患色界功德，这是在不同的世间里观功过，还是没有出离三界。

这两种都是以我执为基础去观(上地的)功和(下地的)过的，所以都不离世间。

出世间道是以无我慧或无实有的智慧为基础，观的是整个轮回三界的过患。

假设一个人看到了贪欲炽盛和嗔恚炽盛的过患，他了解到把欲望降低这些过患就不会发生。

他就让自己的贪欲或嗔心不起现行。世间人会说他是一个很好的人、少欲的人等称赞的话。

其实他只是让贪欲和嗔恚不现行，而内心的实有执还是存在，他并没有真正断除贪欲和嗔恚。

只要实有执没有断除，贪欲等烦恼还是有可能现行，终究是不稳固的。

同样，如果他是从我执或实有执为基础去持戒，比如想到持戒对来世的功德利益，

这样以我执为出发点的持戒并没有达到究竟，还是在世间道的基础上持守戒律。

如果他把实有执和我执摧毁，在这个基础上去持戒，他的持戒才能达到究竟。

“由谁”是持戒者；“于谁”是断恶的对象或者持戒的对象；“断何事”指所断除的恶行。

假设把这三轮执为实有，就是世间波罗蜜多。“有可得”指执为实有。

第四句：如果对三轮都没有实有的执著，就称为出世间的持戒波罗蜜多。

## 辛五、结明此地功德

**佛子月放离垢光，非诸有摄有中祥，犹如秋季月光明，能除众生意热恼。**

“佛子月放”与“非诸有摄有中祥”要连在一起。

第一句和第二句以月亮比喻持戒清净的第二地菩萨的功德。

“非诸有摄”指他的持戒不是三有(轮回)所摄，但他并没有离开轮回，是轮回中的“有中祥”。

“离垢光”与后二句指月亮的光明。月亮的光明有两个特性——

一个是远离垢染的离垢光；一个是能够去除众生内心的意热恼。

可以讲月亮本身是持戒的功德；月亮的光明是能够去利益有情。

### 庚三、发光地(释第三胜义菩提心)

入中论最重要的主题是空性，但只有到第六地才谈到空性，是以广大正理说明空性。

在第六地之前没有以正理广大地去说明了解空性的般若。

第三地是安忍度增胜，修安忍对大乘行者非常重要，他要修嗔恚的对治。

为什么要修嗔恚的对治？因为菩萨要利益一切有情，他把利他当作自己的责任。

具贪者有时还会由贪的缘故去帮助其他有情，而具嗔者只会漠视或舍弃有情。

若不修习安忍，心中有嗔恚，就不会把利益他人当作自己的责任，就不会不舍弃有情。

### 辛一、释地名义

(因 1:) 火光尽焚所知薪，(宗:) 故此三地名发光，(因 2:) 入此地时善逝子，放赤金光如日出。

宗：“故此三地名发光。”以两个因来成立第三地为什么名为发光地——

第一个因是“火光尽焚所知薪”，是描述第三地菩萨入于根本定中的情况。

第二个因是偈颂的后两句，说明第三地菩萨在后得位的情况。

**此菩萨第三地何以名发光，名实相符故。以得第三地时，发智慧光尽焚一切所知之薪。此是于根本定位，放寂静光明，能灭一切二取戏论也。**

不要误以为“尽焚一切所知之薪”是开始断所知障了，这与所知障无关。

这里是指以所知为实有的实有执，但也不是说第三地把所有的实有执都断了，只是断粗分的。

**又善逝子，得第三地时，生智慧光明，如日将出，先现赤金色光明。此是第三地后得位见赤色或黄色光遍一切处。**

此段讲后得位。因为他在根本定中能够断除粗品的实有执，所以在后得位举目所见皆是金色。

这与我们的境界有关系，当我们的内心非常干净的时候，看到的人和事物都很清净。

当我们的内心很污浊的时候，我们看到的人和事物也会变得很污浊。

**《宝鬘论》亦云：「三地名发光，发静智光故，起静虑神通，永尽贪瞋故，由此地异熟，常作天中王，增上行忍进，能遣诸欲贪。」**

永尽：指永尽粗品的贪嗔，因为粗品的实执已经断了。

为什么三地称为发光地？主要从根本定和后得位他所见到的景象来谈的。

根本定断粗品实执，后得位见一切皆如赤金色，以此来称第三地是发光地。

当心清净时，看到周围的人和事物都清净，反观我们却是看什么都不顺眼。

这就需要反省，其实不是外面的人让我们不顺眼，而是我们自己内心的扰动和污浊造成的。

一般人不是这样想，总是认为是外面的环境让我很不舒服，就互相挑衅甚至打杀。

以下把第一个科判辛一作为主体或基础，来谈主体之上的特质。

### 辛二、释地功德

#### 壬一、明此地忍增胜

**设有非处起瞋恚，将此身肉并骨节，分分割截经久时，于彼割者忍更增，**

**已见无我诸菩萨，能所何时何相割，彼见诸法如影像，由此亦能善安忍。**



第一偈颂是说世俗的安忍度；第二偈颂是说由空性慧摄持的安忍度。

第一偈：“有”指有人；“非处”指不是我们应该起嗔的对象，就是第三地的菩萨。

如果有人对第三地菩萨起嗔，不仅割他的肉还割他的骨头，不仅一点点割而且持续时间很长。

第三地菩萨由于悲心而对伤害他的人生起更大的安忍，这是前二地菩萨所做不到的。

“忍更增”指第三地菩萨的忍特别增胜，他不仅安忍，而且对伤害他的人起更大的悲心。

第二偈：空性慧所摄的安忍度。在第一偈所说的忍的基础上，完全没有三轮实有的执著。

此与第二地三轮清净的出世间持戒波罗蜜多相同，出世间的波罗蜜多是戒律完全清净的。

三轮：“能”指割者；“所”指被割的菩萨。“何时何相割”指什么时候用什么方式割的行为。

“诸法”指三轮。第三句是说第三地的菩萨见三轮如影像般无实有。

第三地菩萨安忍增胜的原因有二：

一是第一偈所说的慈心悲心的世俗安忍；二是第二偈所说的看到三轮无实有。

《释论》谓：「『亦』字为摄安忍之因。」意谓非但前因能不恚恼，即由此第二因亦能安忍也。

这两个因中，以第二个因为根本。

假设我们去伤害别人，在伤害之前我们是把三轮执为实有，在此基础上起嗔。

如果把这三轮都了解为无实有，嗔就没有产生的基础了，这才是根本彻底解决嗔的方法。

空性的智慧对安忍度有辅助的功能，空性慧不仅是安忍度的因，而且让安忍更清净。

不仅安忍度要由空性慧摄持，菩提心大悲心也要由空性慧摄持。

## 壬二、明余修忍方便

### 癸一、明不应嗔恚

#### 子一、明无益有大损故不应嗔恚

若已作害而瞋他，瞋他已作岂能除，是故瞋他定无益，且与后世义相违。

“余”指不只是第三地菩萨这样修，第三地以前的菩萨也是这样修，即指一般的情况。

壬一特别指第三地菩萨修安忍的情况；壬二指一般的修安忍的情况。

科判的“无益”对应的是偈颂的前三句；“有损”对应的是第四句。藏文中是“大损”。

前三句：别人对自己已经作了伤害，即使对他起嗔，他对自己造成的伤害也无法除去。

一般的心态是我对他起嗔会占便宜，从而让对方吃亏，我胜利他失败。

但是起嗔的人多半没有想到，其实在他起嗔的第一刹那先伤害到了自己。

还没有伤害到对方之前，首先自己就受到嗔烦恼的伤害了，来世还要受到嗔恚的果报。

从这个角度思考会发现，嗔恚是没有任何益处的。

第四句：经典中说，一位比丘尼为僧众服务，有一次她有些厌烦，就想请其他僧众帮忙。

其他僧众没有时间，比丘尼就很生气：我每天像狗一样为你们服务，而让你们帮我一下就不行。

因为她以嗔恚心来讲这句话，所以后来的五百世她就当了狗。

如果她以菩提心来讲：我希望来世当狗服务人群，这样来生反而不会当狗，还累积了资粮。

所以同样的话以不同的心态讲出来，其结果是完全不一样的。

所以看来动机非常重要。比如普贤行愿品所发的愿在我们来看几乎是不可能达到的，但是因为他是以菩提心为动机发的愿，所以即使他发来生“很差”的愿，来生也不会很差。比如我们平常表现出来的都还不错，但有时内心不是很舒服的时候——有些不好听的话就要脱口而出，这时就要小心！

嗔恚对当下对来世都有不好的后果，有非常大的过失，第四句就讲这些大的过失，比如上二例。

## 子二、明不欲后苦则不应报怨

**既许彼苦能永尽，往昔所作恶业果，云何瞋恚而害他，更引当来苦种子。**

科判的藏文意思：不欲后苦与报复别人是相违的。这里要说明的就是这点。

如果我们知道，别人伤害自己可以让自己过去生伤害别人的业的果报尽，却又同时报复别人，这就等于又播下了来世受苦的种子。

现世受别人的伤害是与过去生自己伤害别人有关系的，肯定是过去生伤害过别人。

如果你过去生没有伤害别人，即使别人要伤害你，也伤害不了，或者别人根本就不会想伤害你。

如果能认识到这些道理，接受这个伤害，那我们过去所造的恶业也就尽了。

如果对这些不能忍受，又反过来去报复别人，等于又造下了来生受苦的因。

偈颂：“彼苦”指现世中对自己伤害的苦。接受这个苦能永尽往昔所造的恶业的果。

既然了解了这个道理，为什么还要因为嗔恚而去报复他人呢？

前二句是说“不欲后苦”；后二句是说“不应报怨”。（注：报怨是报复的意思，不是抱怨。）

## 子三、明能坏久修善根故不应瞋

嗔与其它烦恼不一样的地方：其它烦恼不能坏善根，只有嗔烦恼能坏善根。

与嗔烦恼相违的是善的心，是不会伤害别人的心，更好的话，它是利益别人的心。

由善心所累积的习气会留存在我们的心续中，唯一能够毁掉这个善根习气的烦恼就是嗔。

因为嗔的特性就是想办法伤害别人，它是非常粗劣的想法，是不善的，是不想利益别人的。

下面的科判为分二：一是正义、一是旁义。旁义没有对应的偈颂，是宗大师的补充说明。

## 丑一、正义

**若有瞋恚诸佛子，百劫所修施戒福，一刹那顷能顿坏，故无他罪胜不忍。**

嗔恚有各种对象，此偈所说的是一位菩萨嗔另外一位菩萨。

起嗔的菩萨在百劫中所修的布施持戒等善根，在一刹那间就摧毁掉了。

嗔像火一样，可以把我们心中累积的善根习气完全烧毁殆尽，力量是非常强大的，很可怕！盖房子很辛苦，要从基础一点点往上盖，但是毁房子很快，几秒钟就可以毁掉。

嗔火摧毁善根的情况也是类似，会把你辛辛苦苦累积的善根习气瞬间摧毁掉。

菩萨嗔菩萨的后果都这么严重，何况我们这样的凡夫起嗔呢！

而且又不知道起嗔的对象是否是菩萨，所以（任何情况下都）不起嗔是最保险的方式。

这里配合至尊法幢对《善显密意疏》中这个偈颂的解释会更清楚，分三个科判：

一是分辨“福”，或者善根指的是什么。这个福指的是福德资粮，不是智慧资粮。

说是福德资粮的根据有三：入中论根本颂、入中论自释、入行论第六品开头。

智慧资粮非常坚固，基础非常深厚，所以嗔恚所断的善根不包括智慧资粮。

所以这里讲的会被嗔所摧毁的善根主要是指福德资粮。

但是如果这个福德资粮是被了解空性的智慧所摄持，那这个善根就不会被摧毁。

即使是被了解空性的比量所摄持，也不会被摧毁。

所以这里说的被嗔所摧毁的善根是指没有被空性慧所摄持的善根。

从这里也可以看出了解空性慧有很大的利益。

二是起嗔者有哪些，被嗔者有哪些。分五种情况——

第一种是证悟高的菩萨对证悟低的菩萨起嗔。

第二种是证悟低的菩萨对证悟高的菩萨起嗔。

第三种是菩萨对与自己证悟相等的菩萨起嗔。

第四种是非菩萨对菩萨起嗔。第五种是非菩萨对非菩萨起嗔。

这里的偈颂是指第一种情况。第二种与第三种可以透过《般若摄义》来了解。

《般若摄义》说第二种和第三种会让菩萨进道往后延。

假设他们起嗔的时间是五个时边际刹那，那么他们会有五大劫的时间在道上无法前进。

受完五大劫停滞的果报之后，他们的道才能增长。

第四种就是寂天菩萨在入行论第六品开头所说，这里引用了《入行论疏》——

**《入行论疏》有说：「多千劫中所修善根，由瞋众生即便摧坏。」**

第五种非菩萨嗔非菩萨在寂天菩萨的《集学论》里小乘经典时提到。

他先讲到礼拜的福德：礼拜时身所覆盖的微尘的量有多少，就有多少次投生为轮转王的福德。

累积这个善根看起来很容易，要摧毁这些福德善根也很容易，就是嗔。

所以非菩萨对非菩萨起嗔，要看他嗔的时间有多少，之前他投生为转轮王的福德也会被摧毁。

三是摧毁的情况怎样，是把全部善根摧毁得不剩还是使我们的进道拖延。

摧毁善根的情况除了上述以外，还要看嗔的力量的大小。

如果嗔的力量很大，就会让所有善根的果完全毁掉。这是最惨的情况。

较好一点的，可以剩一些善根的果。最轻的是让善根的果变小。

完全摧毁善根叫“永尽”；中等情况是“遍治”；最轻微的叫“转薄”。

**彼二论师于能瞋所瞋虽未明说，然能坏百劫或千劫所修善根之瞋恚，其所瞋境，必要菩萨。**

“彼二论师”指月称跟寂天。“百劫”指上边提到的第一种；“千劫”指第四种。

第一种跟第四种所嗔的对象都是菩萨，所以这里说“其所嗔境，必要菩萨”。

**其能瞋者，观《释论》说：「菩萨大士」一语，则能瞋之菩萨，似较所瞋菩萨力大。**

这是针对第一种情况。

至尊法幢讲的五种情况，即使是第一种证悟高的菩萨，也是属于异生菩萨，不是圣者菩萨。因为圣者菩萨不可能被嗔心所转。

**其能瞋菩萨定是异生。所瞋之境，则有登地未登地之二类。**

意为起瞋的菩萨必定是异生菩萨，所瞋的菩萨有登地(圣者菩萨)和未登地(凡夫菩萨)。

**如是便有大力菩萨瞋力弱者(第一种)，力弱菩萨瞋强力者(第二种)，能瞋所瞋力相等者(第三种)。**

此三种能瞋和所瞋都是限定于菩萨。

**其中初者坏百劫善根。**这是入中论根本颂或者自释要讲的。

**至于第二、第三两种，由所瞋境之胜劣差别，摧坏善根之量，亦当依据圣教，更为观察。**

“圣教”就是上面提到的《般若摄义》。

**如《般若颂》云：「若有菩萨未得记，瞋恚斗争得记者，随彼恶心刹那数，重经尔劫披誓甲。」**

“未得记”指未得授记者。此偈是说证悟低的瞋恚证悟高的，他的道会往后延。

宗大师只提到前面的三种，至尊法幢把善显密意疏的内容整个又编排了，加了后面的两个。

**若非菩萨而瞋菩萨(第四种)，则坏千劫善根，极为明显。生**

这是相当于至尊法幢五个分类中的第四种，根据就是入行论第六品。

至尊法幢跟宗大师前三个分类是一样的，但是后面不同——

至尊法幢的后两者是非菩萨瞋菩萨、非菩萨瞋非菩萨。

宗大师除了这两个之外又安立了一个“菩萨瞋非菩萨”。

等于是宗大师分了六种、至尊法幢分了五种。

为什么至尊法幢只分五种，没有第六种“菩萨瞋非菩萨”？

因为他的科判是要安立什么样的人对什么样的人起瞋恚坏善根，

而对于宗大师安立的第六种“菩萨瞋非菩萨”的情况，菩萨本身不会坏善根，

法幢讨论的是坏善根的情况，而菩萨瞋非菩萨并不会坏善根，所以法幢没有把第六种放进去。

**从「于三千」至「非由此故便生疮疤」，是明菩萨于非菩萨心生瞋恚、口出恶言、身行捶打。**

**既与损伤菩萨不同，亦知不须重披誓甲。**

“不须重披誓甲”是说他的进道不会往后拖延。

## 丑二、旁义

上面提到的坏善根的三个程度在《善显密意疏》中也有提到，但是术语有点不一样——

**世尊，如是善根，由何令其微薄、损减乃至永尽。**

完全摧毁善根叫“永尽”；中等情况是“损减”；最轻微的叫“微薄”。

有人问，我们累积的福德资粮的善根会因瞋恚而变成微薄、损减或永尽，

那我们平常在累积善行之后作回向还有什么意义？这个之间有什么样的关系？

是不是我们所作的“为利有情愿成佛”的回向的善根不会被摧毁？

回答是“不是”。不要说我们众生所作的回向，连菩萨所作的回向的善根都会被瞋恚摧毁，

何况我们凡夫所作的回向，都会被瞋恚所摧毁！

这里引了两部经，第一部《无尽慧经》说回向主要是让我们善根的果报不会尽，

回向是让我们的善根不断产生结果，但并不是说回向后的善根不会被摧毁。

音频入中论密意 2006TP-028

我们闻法是为了利益虚空般的如母有情，为此我们无论如何要证得无上正等觉的佛陀果位。

那么必须证得无上正等正觉佛陀果位的理由何在？

我们的心是五蕴中的识蕴，从无始以来到现在从没有间断过。

在五蕴之上特别是心之上安立的这个我也是从无始以来到现在也没有间断过。

这个安立的我从无始以来到现在想要离苦得乐的想法也从来没有间断过。

甚至从现在到未来，这个想要离苦得乐的心也不会中断。

怎样才能彻底离开苦和苦因以及苦因的习气而达到究竟安乐的状态？就要证得佛陀果位。

怎样才能达到这个果位？必须达到利他究竟，附带达到自利究竟。

我们要知道，只有利他达到圆满，自利才能圆满，所以必须以希求利他的想法作为开始。

唯有以希求利他的心作为基础去修学，最终才能达到无上正等觉佛陀果位。以这种动机听闻。

证得佛陀果位需要意乐和加行两个部分。意乐就是菩提心，书首礼赞中已作说明。

加乐就是配合菩萨的十地来说明的十种波罗蜜多，这就是正式进入本文的部分。

第三地是安忍度，主要修安忍或者对治嗔恚。

为什么要特别把嗔恚提出来作为我们对治的对象？

因为在众多烦恼中，与利他心相违的就是嗔恚，它会摧毁我们的善根，令利他心无法增长。

为什么必须修安忍或者让自己不起嗔恚，有两方面的理由来成立。

第一理由：修习大乘法的目的就是要利他，利他就不能起嗔，因为嗔恚的相状是不管他人的苦乐。

嗔恚与修习大乘法的补特伽罗的利他想法或菩提心是违背的，因此不应该起嗔。

第二理由：即使是一般人，如果不想让自己有所亏损，就不应该起嗔，因此也必须修安忍。

因为没有一种烦恼可以象嗔恚一样能够摧毁我们的善根。

★入行论：内心不安乐是我们产生嗔的因。意不安乐与嗔之间有因果关系。

如果对内心的不安乐不去控制它或不去减少它，最终就会形成嗔恚。

比如别人对我们作无理伤害，你对他嗔恚之后，并不能让这个伤害消失。

所以别人对我们伤害之后，我们由于内心不欢喜而起嗔，对于伤害的去除是无济于事的。

相反，我们应该从别人对我们伤害产生的苦当中去思维苦的功德。

苦有许多功德，比如思维恶趣苦之后，我们可以想到要皈依三宝。

思维轮回苦之后，我们会产生出离心。

思维自己以外其它有情的苦，我们可以生起大悲心和菩提心。

总之，思维这些苦可以让我们产生想学三士道次第法的动机。

我们还要思维，承受他人对我伤害造成的苦可以使我过去生对他人所造的恶业得以清净。

所以，当别人无理加害自己的时候，我们不要因为内心的不安乐而进一步产生嗔恚心。

嗔恚心对消除这个伤害是无济于事的，（而且会造下新的恶业），此时要思维苦的各种功德。

所以别人对我们的伤害造成的痛苦对我们的影响如何，完全有赖于我们怎样思维。



如果往正面想，去思考苦的功德，就不会让自己内心不安乐，反而会感到欢喜。

内心欢喜之后，才会产生利他的想法。

也就是说，内心安乐的想法是我们开始行善的基础。

如果不思维别人对自己伤害造成的痛苦的功德，内心则不欢喜，从而产生嗔恚。

所以，内心的不欢喜不仅不是想要利他的起点，而且是想要伤害他人的起点。

所以对于别人对自己的伤害而造成的苦，完全看我们从什么角度去思维。

思维正确，会让自己更欢喜，更想去利他；思维得不对，就会产生不欢喜，进一步嗔恚。

这两种思维的好坏与结果，我们要能够清楚地辨认。

对治嗔恚的因(意的不安乐)以及它的果(嗔恚)有个名称，叫“破坏之对治”。

就是对于起嗔与不起嗔之间的利益和过患而去行破坏的对治。

上次说到嗔恚能摧毁善根，这个善根并不是所有的善根，主要是指福德资粮。

至于般若和般若所摄的智慧资粮，是没有办法被嗔恚所摧毁的。为什么——

可以从①道的方面和②所断的方面思考。

①道的方面：一是广大行的道次第(浅粗)；二是甚深见的道次第(深细)。此二有深浅差别。

②所断方面：嗔恚、贪欲、嫉妒等烦恼(粗的所断)；实有执(细的所断)。

广大行道次第能够断除粗的烦恼，但不能断实有执。断实有执唯有通过甚深见道次第。

因为嗔恚是所断里面比较粗的烦恼，所以它只能摧毁到广大行道次第的福德资粮的善根。

为什么说了解空性的心是最细的？因为它能对治烦恼里面最细的，即实有执。

其它的像大悲心、菩提心、安忍等是没有办法对治实有执的。

只有了解空性的智慧才能对治最微细的烦恼实有执。

基于这个理由，可以反过来讲，嗔恚伤害不到般若及般若所摄的智慧资粮的部分。

**以下三段讲到回向的道理：**

断疑：既然嗔恚会断福德资粮的善根，那若把累积的福德资粮回向无上菩提，就不会被摧毁？

回答不是。七支供养的前六支都属于福德资粮，第七支是回向。

回向的目的是让前六支福德资粮能够生果无尽，直到成佛为止。

生果无尽并不表示已经回向于无上菩提的福德资粮不会被嗔恚所摧毁。

回向者是我们的心，把我们的善根回向于来世的增上生或者究竟的为利众生愿成佛。

作这样的回向时，善根的习气会贮存在我们的心中。

我们的心是非常稳固的，所以不用担心善根所累积的习气会消失。

善根在心中累积的习气是否能穷尽，要看我们回向的内容。比如——

如果回向来世得增上生，那么所累积的这个善根习气在得到增上生的果时就用尽了。

如果是回向于解脱，那么我们心中累积的习气在得到解脱时就会用完。

如果是回向于为利众生愿成佛，那我们心中的这个善根就一直持续到成佛都不会穷尽。

原因是我们的心非常稳固，不用担心已经贮存的善根习气因为心的中断而没有地方贮存。

为利众生愿成佛的这种心力是所有回向心力当中最强的，目标是最远的，所缘是最广的。

所以由这种心力所作的回向与在这个心上所留存的善根习气之间的关系是非常紧密、非常强的。直到成佛之前，即使在这之间产生许多结果，善根习气也不会穷尽。

为什么回向无上菩提的心力比只是回向增上生和解脱的心力要强？

比如两人来这里上课，其中一人想在九点到十二点之间我要专心地听这节课。

另一人想我只上到十一点就离开。二者心态不同。

前者会从头到尾保持专注；后者在快到十一点时就会骚动不安。可以看出二者心力的差别。

回向无上菩提的心的目标非常远，非常广，心力非常强。

所以他在自己的心上所累积的善根习气也非常强。

直到成佛为止，这个善根习气所感的果都不会穷尽。

那么是不是得到佛陀的果位之后，这个善根的习气就会穷尽？不是这样。

无上菩提的体性跟虚空一样，只要虚空存在，无上菩提就存在。

意为证得无上菩提之后，它还是持续存在，并不是到了成佛这个善根就穷尽了。

所以第一刹那成佛，第二刹那这个善根的果报还会一直持续下去，犹如虚空般安住。

如果不是为了证得无上正等正觉，那么我们在作回向的时候，心力就没有办法提起来。

如果不知道成佛需要长达三大阿僧祇劫的修行，

也不知道回向无上菩提的善根在成佛时也不会穷尽，

而且内心深处又是完全以自利的想法去作回向，即没有想利益一切有情，只是想“我要成佛”，即使嘴里念的是把所有善根回向于无上菩提，这样回向的利益也是有限的。

(只有具备最强心力的人，才会把善根毫无保留地回向于一切有情。)

这是旁论附带说明的内容。

嗔恚怎样摧毁善根，上次谈过有三种方式：转薄，即让进道拖延。损减和永尽摧毁善根。

**此复如有上中下(永尽、损减、转薄)三品尽相，随所坏之限，彼即不复成熟也。如是破坏之相有二：谓坏速生新道之功力(对应下品)，及坏感生善果之功力(对应上品和中品)。**

比如加行道暖位菩萨，本来此世就可以证得见道位，但他起嗔的缘故，证得见道时间会很长。

耽搁的时间，就像他从资粮道到加行道暖位所需要的时间这么长。

从这个偈颂了解到，没有什么烦恼比嗔恚更能摧毁我们的善根。

所以我们要思维嗔恚的过患，而且特别要从它的因开始下手断除。

不要让嗔恚的因-不安乐在心中产生。

要思维别人对我们的伤害产生的苦的功德，让内心感到欢喜。

如果内心感到欢喜，那么自然不欢喜就不会出现，因为这两者是相违的。

内心没有不欢喜，嗔恚就不可能出现。

自己欢喜才能让别人也感到欢喜，自己不欢喜的人是没有办法让周围的人欢喜的。

自己欢喜周围的人也会欢喜；周围的人欢喜自己会更欢喜。

这样安乐和欢喜就会不断增长，这是因果的法则。

反过来，自己不欢喜影响到别人，别人也会不欢喜；别人不欢喜会让自己更不高兴。

**科判：**壬二明余修忍方便分二，其中癸一明不就嗔恚分四：

子一明无益有大损故不应嗔是讲**现在**当下不应起嗔。

子二明不欲后苦则不应报怨，这两者是相违的，是讲若希望**未来**没有苦，就不要报怨。

子三明能坏久修善根故不应嗔，指嗔恚能坏**过去**所修善根。

## 子四、明当思不忍多失而遮嗔恚

**复次，无力者不忍，徒为自害。若有势力无悲愍者，则俱害自他。**

前面三个科判配合三时说明嗔恚的主要过患，下面是说其它的过患。

产生嗔恚首先是伤害自己，假设力量很强而且又没有悲心，就不仅害到自己，也害到别人。

**使色不美<sup>(1)</sup>引非善<sup>(2)</sup>，辨理非理慧被夺<sup>(3)</sup>。不忍令速堕恶趣<sup>(4)</sup>。**

色不美：嗔恚会使色不美，不管长得多好看的人，当他起嗔的时候，没有人想多看他一眼。这是现世就可以感受到的。它的果报是，起嗔的人在来世会长得不好看。

引非善：一般人会把容易起嗔的人归类到非善的人里边，不会归类到行为好的人当中。

来世的果报是他讲的任何话会让人家不喜欢。

辨理非理慧被夺：能够辨别是理非理的智慧被夺走。

当一个人生气的时候，他原先有的明辨事理的智慧会受到干扰而看不清事理。

辩经场上也有这种：有一个人快要赢了，对方故意激怒他让他起嗔，他的头脑不清晰，就输了。

印度有很多乌鸦，常去吃窝中的小鸟，孩子们看了很生气，用石头丢乌鸦，但因生气往往打不中。

不忍令速堕恶趣：三毒会引生堕各自的恶趣：痴引生堕畜生趣；贪引生饿鬼趣；嗔引生地狱。

嗔是引发一个有情堕入到三恶趣中最惨的地狱趣的一个主要的原因，都是由不忍造成的。

## 癸二、明理应修忍

### 子一、多思安忍胜利

**忍招违前诸功德，忍感妙色<sup>(1)</sup>善士喜<sup>(2)</sup>，善巧是理非理事<sup>(3)</sup>，死后转生人天中<sup>(4)</sup>，所造众罪皆当尽。**

“前”指癸一科判下的四个有关不忍的内容，这里说如果能忍，就能感招与前面相反的功德。

后面四句主要是针对“使色不美<sup>(1)</sup>引非善<sup>(2)</sup>，辨理非理慧被夺<sup>(3)</sup>。不忍令速堕恶趣<sup>(4)</sup>”。

第二句：不起嗔的人现世面容好看，来生感妙色。“善士喜”与“引非善”相反。

前面说不忍的话会落到不善类，此处说安忍的人可以让善士感到欢喜。

第五句：指嗔恚所造的众罪皆当尽。为什么安忍能让嗔恚所造的众罪都尽？

因为安忍属于四力忏悔里面的对治力，对治力有六，其中一种就是去行与烦恼相违的。

比如这里要对治的是嗔恚，能够对治它的就是安忍或不嗔。故修安忍，嗔恚所造的罪能穷尽。

“善巧是理非理事”指慧，但是这个慧不是指广大行道次第和甚深见道次第这种慧，有点像与生俱来的那种慧。但与生俱来并不是没有原因，它与过去生的想法有关。

只是在这生看来它好像是与生俱来或者本性。

有的人的选择是对自己真正有益的，比如选到了佛法，而且是正确的佛法。

他不会作出错误的选择，这与他过去生修安忍有关系，与根器的利钝没有关系。  
这点是最重要的，因为可以造就一个人的个性，使他在选择人生的道路时总会选择到正确的。  
对于哪些应该做、哪些不应该做的取舍，他都是清清楚楚。

## 子二、总劝修习安忍

了知异生与佛子，瞋恚过失忍功德，永断不忍常修习，圣者所赞诸安忍。

## 壬三、明忍度之差别

纵回等觉大菩提，可得三轮仍世间，佛说若彼无所得，即是出世波罗蜜。

与前面的布施和持戒一样，安忍也分为世间的安忍波罗蜜多和出世间的安忍波罗蜜多。

修学次第是先修世间的安忍波罗蜜多(前二句)，再修出世间的安忍波罗蜜多(后二句)。

被实有执所束缚或把三轮看作实有的波罗蜜多是世间的波罗蜜多。

不受实有执束缚或了解三轮无实有的波罗蜜多是出世间的波罗蜜多。

▲只有应成派是这样分，因为应成把轮回的根本安立在实有执上面。

自续以下不认为轮回的根本是实有执，故不会从实有执的角度分世间和出世间的安忍波罗蜜多。

应成派认为实有执是烦恼障，主要是障碍解脱。

并且他们认为实有执是轮回的根本，断了实有执就可以从轮回解脱。

自续和唯识则不认为实有执是烦恼障，他们把实有执归到所知障。

按照自续和唯识的看法，一个行者解脱轮回之后，他仍然有实有执。

就是说，真正障碍解脱轮回的不是实有执，而是补特伽罗我执，

即执补特伽罗能独立实质有的颠倒心，这个才是他们认为的烦恼障。

应成派与自续以下对世间道和出世间道的安立方式不一样。

应成和自续以下都认为轮回是属于世间，但是对于轮回的因安立的界限不一样。

应成认为轮回的因是实有执。

自续以下认为轮回的因不是实有执，而是补特伽罗能独立实质有的执著。

应成认为：自续所修的补特伽罗无我还是世间道，因为断不了实有执。

但是自续以下认为修补特伽罗无我就是出世间道。

他们所认为的世间道就是外道的道，就是修色界无色界的等至。应成认为这些都是世间道。

应成是以有没有办法对治实有执作为安立世间道和出世间道的界限。

没有办法对治实有执的道就是世间道；能够对治实有执的道才是出世间道。

这个偈颂已经体现了应成派的殊胜之法。

比较三轮：布施：布施者(能作)、布施对象(所作)、布施本身(业)。

安忍：受伤害者即修行人本身(所作)、伤害者即伤害我们的人(能作)、伤害的行为(业)。

布施度与持戒度的三轮是一样的，修行者本身是能作。安忍则与此二不同。

## 壬四、明此地之净德

此地佛子得禅通，及能遍尽诸贪瞋，彼亦常时能摧坏，世人所有诸贪欲。

第三地是安忍增上，除了安忍增上的功德以外，还有其它的功德，壬四就要说明这点。

壬二偈颂“了知异生与佛子，瞋恚过失忍功德，永断不忍常修习，圣者所赞诸安忍。”

这是月称菩萨针对一般人修安忍的教诫。当然这里主要是针对第三地菩萨来讲的。

怎么才算是清淨的安忍波罗蜜多？不能夹杂带有轮回因的安忍。

不被实有执所束缚的安忍才是真正清淨的出世间的安忍波罗蜜多。

第一句是证得随顺品的功德；第二句是去除不顺品的功德。

第一句是说安忍增上的第三地菩萨可以得到随顺的功德—静虑、神通、四无量心。

“禅”指静虑；“通”指神通。这两者有因果关系：静虑是因；神通是果。

静虑是心所依，是止观双运的基础。透过静虑一般可以产生五种神通，第六漏尽通必须是圣者。

透过静虑也可以得到四无量心。神通和四无量心都是静虑的果。

第三地菩萨虽然能得到静虑和神通，但是这个静虑和神通与世间人的不同。

因为此地菩萨已经可以由三轮不可得的般若摄持他的安忍，或者说他已不会被实有执所束缚。

所以他所得到的静虑和神通与仍然被实有执所束缚的静虑和神通是不同的。

第二句不是指粗细的贪瞋都断尽，主要是指粗品的贪瞋，因为他细品的烦恼还没有断。

中观应成认为到第八地时才能把所有的烦恼障断尽，或者说把一切实有执断尽。

初地主要是断遍计的烦恼障，第三地断俱生烦恼障中比较粗品的部分。

前二句说第三地菩萨自己心续当中的证德，他已经具备帮助有情的能力。

后二句说他的异熟果报是可得第四切利天主，以此化身帮助特别是欲界的有情。

比如他可以请佛说法利益有情，也可以辅助菩萨增长证悟，以及帮助一般的修行人。

安忍度的修持与其它功德是有关系的。

因为他对别人的伤害能够安忍，所以他能生起随顺的静虑和神通和四无量心，去帮助他人。

安忍度不仅是指别人对自己的伤害，还包括比如持戒修行时的忍。

内心不受扰动的能力提升之后，对他的静虑和神通的产生也有辅助的作用。

## 辛三、明三度之别

如是施等三种法，善逝多为在家说，彼等亦即福资粮，复是诸佛色身因。

什么样的所依能够成就这三度(布施、持戒、安忍)？

这三度是属于智慧资粮还是福德资粮？它所感的果报是什么？

前二句说明所依的差别；第三句讲资粮体性的差别；第四句讲感果的差别。

菩萨有在家的和出家的，在家的菩萨行三度比较容易。

以布施为例，出家人布施的东西是三宝物，所以布施有没有后遗症需要观察。

也就是说，并不是他想要布施就可以布施，可能要考虑很多。

但如果是在家众，用自己的血汗赚来的财物行布施就没有这个问题。

以戒律为例，出家菩萨在受菩萨戒之前还受了别解脱戒，而别解脱戒与菩萨戒有些是相违的。



所以在持戒时他两者都要考虑到，不仅要考虑到别解脱律仪，也要考虑到菩萨律仪。

在家众受的是**五戒**，与菩萨律仪完全没有相违的，守起来会比较容易。

以**忍辱**来讲，出家众所到之处会受到人们的恭敬，所以他修行安忍的机会不多。

而在家众就必须面对很多需要修安忍的情况。

这两句直接是讲在家众，但是间接要讲的是后三度主要是针对出家众的。

因为出家众是心舍现世而作闻思修，后三度对出家众来说比较容易。

前三度属于福德资粮；精进涵盖福德资粮和智慧资粮二者；静虑度与般若度完全是智慧资粮。

第四句是说布施持戒安忍是成就佛色身的因，意为此三度不是法身的因。

所以如果要成佛，除了前三度以外，还必须要修后三度。这里间接说明了这点。

从辛三的偈颂可以知道，布施持戒安忍的所依差别、体性差别、果报差别了解了之后，

再回头复习布施度的时候，必须要把这段结合到布施度里面去了解。

第二句的“说”在藏文是赞叹，意为佛赞叹在家众是行前三度的最好的能依。

可以这样思维，把佛的赞叹当作鼓舞自己修行的动力。

#### 辛四、结明此地功德

**发光佛子安住日，先除自身诸冥闇，复欲摧灭众生闇，此地极利而不瞋。**

前二句：透过像日光一样的三轮体空的智慧，除去自己心相续中的粗品俱生实有执。

第三句：进一步要去摧灭其他有情心续中的实有执或烦恼障。

第四句：第三地菩萨辨别有过和无过的慧力非常利，能很清楚地辨别有过和无过，

但是他对有过的有情不会起嗔，特别是对伤害他的人不会起嗔。

一般人则不是这样，一般人看到别人的过失就会很难忍受而起嗔。

#### 音频入中论密意 2006TP-030

六度里面没有(专门的度)对治其它的烦恼，只有忍辱度是特别对治嗔恨心的。

对治嗔恨心非常重要，大乘修行者在对治嗔恨心方面要修得好。

对治嗔恨心的意思是我们大乘修行者不可以伤害任何一个众生。

在任何情况下都不可以让嗔恨心或者伤害别人的心障碍到我们的修行。

我们没有办法帮助到众生，至少不要对他们伤害，这是大乘最基本最主要的(原则)。

做善行前一定要念皈依发心，即大乘行者作任何善根的时候，一定要以菩提心为动机。

如果没有菩提心作为动机，那他做的行为就不属于大乘修行者。

小乘修行者作善行前的动机里面都不会提出发菩提心。

从动机开始就发菩提心，不可以伤害任何众生，利益众生的心从动机开始，这是大乘的特色。

所以我们要时时注意，伤害众生的心完全不可以出现。

我们每次听法前一定会念皈依发心，自己在家做功课前也一定会念皈依发心。

皈依是小乘大乘共同的，小乘的功课和仪轨前面一定有皈依。发菩提心是大乘不共的。

发心会使我们的行为也变成大乘的行为，意为后面的行为会变成能成佛的因。

★**正确**的皈依和发菩提心源自**正确**地认识佛的果位

①**真正从利益一切众生的角度皈依和发心，才能最后证得佛的果位。**

佛的果位是能利益一切众生的**能利圆满**的果位。

对于佛的果位不可以想“我会得到”，而是要想“我能够服务众生”。

所以“我能成佛”的意思是“我要利益一切众生”。

如果我们能出现这种念头，那心的力量就扩大了，就变得勇敢、有勇气了。

这样就不会只局限于利益一个人两个人或我的亲戚。

心的力量扩大之后，慢慢我们利益一切众生的行为也开始了，利益一切众生的**意乐**也生起了。

这两个具备之后，在三大阿僧劫中修修修，才会最终证得内心所追求的佛的果位。

我们先要把佛的果位(的性质)认清楚，这样发菩提心时心里就不会掺杂“对我有好处”的想法。

这才是真正的皈依和真正的发菩提心。

②**从功能的角度讲，佛的唯一能力就是能圆满地利益一切众生。**

如果念头里有成佛对我有好处，我要得到最好的，这样发菩提心是不正确的。

好像我是比众生更好的，我得到无比无上的果位。

这样想就是欺负众生，好像众生是低的，我是高的。保护众生、利益众生的念头就不见了。

所以我们在念“为利众生愿成佛”的时候，一定要把佛的果位认清楚。

就如刚才讲的，佛没有什么自己的东西，他只有能利益一切众生的能力。

如果他利益一切众生的念头不出现的话，佛也会消失的。

③**从因的角度讲，佛的心续唯以大悲心的力量而存在。**

佛的心续为什么存在？以**大悲心**的缘故佛的心续才存在。我们众生的心续是以**贪心**而存在。

如果佛的心续中的大悲心不见的话，佛的心续就会断灭。

《入中论》说大悲心在初中后都重要，后为什么重要？没有大悲心，佛的果位也不会存在。

为什么会不存在？我们的心为什么能相续地走？因为它有**因**。

比如说我们的心为什么能够相续地走，因为它有**执著**，它自己执著于自己，自己爱自己。

它不断地去抓这个，所以我们的的心续会不断地走。

声闻独觉罗汉虽然得到解脱，但还是有我爱执，所以心的续流还会走。

我们现在所以有活活的感觉，完全是由于**贪的活力**，由于有贪，**心的续流**才会走。

成佛之后，贪烦恼的爱不见了，我爱执的爱也不见了。

那为什么佛的心续还在活活地往前走？只有大悲心，是**大悲心**的力量。

所以说，佛存不存在完全是依靠大悲心，佛的作用也完全在于大悲心。作用是利益一切众生。

如果没有利益一切众生的事情，佛也就不见了。

④**从报身的角度讲，佛的果位唯以利益一切众生为目的而存在。**

佛的四身中，报身是原本的佛，(化身是为了利益众生从报身幻化出来的)，释迦牟尼佛是化身。

释迦牟尼佛成佛的时候，有一个跟他心续一样的报身，这个报身幻化为释迦牟尼佛。

任何一个众生成佛的时候，身语意都圆满的具足三十二相八十随行好的佛就是报身。

报身有五决定，其中有一个是有众生他就存在，没有众生他就不存在。

所以佛的果位的存在只有一个理由，就是利益众生！

关键就是他有“我要利益众生”的想法，所以他才会活下去。

主要的问题在哪里？心里有“我需要作”的想法才会活下去。

我们也是这样，当心有牵挂非常执著的时候，就没有办法断气，有欲求才会活下去。

所以我们认佛的果位的时候要明白，为什么他存在？百分之百是为了利益一切众生。

我们就把具有能圆满利益一切众生作用的称为“佛”。

(报身有五个特色：时间决定、处所决定、眷属决定、法决定、身决定，必须全部具备。)

#### ⑤明白这些道理之后，一定要发起正确的菩提心

如果我们能认识到这个道理，对于“我要成佛”的想法内心里面就不会生起执著心。

由于没有执著心，在发“我要成佛”的大愿时心就不会缩回来。

否则说“我要成佛”时，心就缩回到“我”上面，没有发出去利益一切众生，而是我爱执加强了。

这种念头远离利他的心，这样发菩提心的话，不是正确的发菩提心。

以此为动机，无论行什么善，都对利益众生没有帮助，对成佛也没有帮助，反而有伤害。

比如想下辈子我要非常富有，我要从众生那边得多少，这种念头对下辈子富有没有帮助。

相反，如果想我对众生能帮助多少，有这种念头下辈子就会富有。

成佛与利益众生差不多，利益一切众生的念头一出现，就帮助到成佛，是成佛的因。

如果想，我要比别人都好，这个念头就伤害到了成佛，下辈子也不会怎么好。

所以大乘修行从意乐开始，就要有利益一切众生的心，不可以有一点点伤害众生的念头。

大悲心在初中后期都重要，同样，利他的意乐也是初中后都重要。

六度里面放忍辱度就是这个意思，能对治伤害众生的嗔恨心。

问：刚才说自性身本来就有，那怎么用缘起去解释空性？

答：空性本来就有，一切法没有自性，没有自性就是它的自性。

“本来就有”的意思是它的空性就是它的自性。

比如心上面的空性，就是心上面的自性。心上面的空性本来就有。

众生心上面的空性就是如来藏。众生心上的空性以后会变成自性清净自性法身。

为什么称为如来藏？心上面的空性就是心没有自性。

没有自性就是百分之百依赖其它的因缘。因为依赖因缘，所以它可以改变。

正因为有依赖其它因缘的特性，所以它会变，最后会变成佛。

“依赖其它因缘”与“它没有自性”是一样的意思，缘起和空性是一个意思，只是角度不同。

所以心没有自性就是如来藏。心没有自性就是心的自性。

心是不是它自己？心的自性一直找的话，找不到，因为它没有它自己。找不到就是它的自性。

心没有自性就是心的自性。那心没有自性是不是心没有自性的自性？不是。

因为如果是这样，心没有自性就会谛实成立。

任一个法都是它自己不是它自己。(因为根本就没有它自己。小理路中有“它不是它自己”。)

心的存在不是靠它自己的自性，而是靠其它的因缘。它没有自己，这个就是它的自性。

“没有自性”是不是它自己成立的？也不是，这个也是靠其它的因缘。

不可以把法性和自性成立分得非常远，法性是空性，空性也是法性(自性)。

但是不可说空性是自性成立，是谛实存在。

“心没有自性”是不是心的自性？是。“心没有自性”是不是心没有自性的自性？不是。

所以说任何一法它自己本身都不是它的自性。意为任一法都不是自性成立，不是谛实所成。

法性就是不是它自己，任一法的自性就是法性。

比如：心没有自性，这就是法性。谁的法性？它自己的吗？不是，是心的。

所以心没有自性就是心的法性，心的自性就是它的法性，不是从它自己的角度讲的。

心本身是无常法，“心没有自性”是常法，因为心永远没有自性，这个是没有变化的。

无常与常法有两种情况，有的说无常是常法，有的说无常不是常法。

无常不是常法的主张：没有一个无常是常法，所以无常不是常法。

无常是常法的主张：比如这个电脑是无常，“电脑是无常”这个部分不是谁造成的，它本来就是无常，所以“电脑是无常”是常法。

常法是永远存不存在的意思，没有说是不是它自己的自性的意思。常法与自性不一样。

常法与谛实成立也不一样，谛实成立是不需要依赖他缘而自己成立。

问：有人度众生度了很久，不见众生减少，反而更多。那这些众生是从哪里出来的，空性吗？

答：众生是从什么时候开始有，这个就不用想了，佛经中有十四无记，佛对这个问题没有回答。

很多上师说，这样思维没有什么意义，对我们的修行没有帮助。

比如轮回是从什么时候开始，可以回答无始。但还是会想：什么样才是无始？

我们现在已经在轮回中了，已经有苦了，即使找到轮回从哪一年开始也没有什么意思了。

有些智慧不是真正的智慧，是对我们修行没有帮助的智慧。比如邪见是不正确的智慧。

它虽然不正确，但还是有一种观察的样子、智慧的样子。

比如有些智慧是在极隐蔽上面研究，这就不对，实际上极隐蔽是没有办法透过推理研究的。

有些智慧不正确，但现在我们没有办法对治它，所以需要远离它，要修到一定程度才能对治。

佛法是量，所以我们透过理论学习是正确的。

但有时逻辑智慧太偏，看上去是智慧，实际上是不正确的智慧，这也不好，会障碍我们修行。

广论说一些不正确的口诀与大部论相违，那如果直接抓到大部论就不会有相违。

所以直接抓大部论的内涵能抓到非常正确、非常精要的法。

我们平时经常念入中论是很好的，可以透过入中论看菩提心是什么样子、六度是什么样子。

这是非常清淨的法。否则菩提心和六度讲了一大堆，掺杂了很多自己的想法，是不清淨的。

可能听起来舒服，但是不正确的，属于广论说的“不正确的口诀”。

所以以前有些大修行者把入中论、现观庄严论当作功课每天做。

法王的老师已经七八十岁了，每天直接做入中论和现观庄严论的功课，最正确最清净的法。色拉寺的世尊法幢把般若八千颂当作功课每天做，每天一定念一遍。直接抓到正确精要的内涵，感觉会不一样，修行上面的体味会增长。我们自己的智慧比较虚弱，所以没有办法体味增长。对于入中论我们要慢慢地学习，以前学过的那些内容不要忘记。我们每天念入中论，内心里面对修行的体味会很深，那就非常好，这是最正确的。这样，很有逻辑的不退转的证量就会生起，因为这是理性的，不是感性的。其它感性的法就不是不退转的，因为它是不坚固的。

#### 音频入中论密意 2006TP-031

我们平常修行时最主要的障碍，就是在学习和做功课思维时心非常散乱，所以没有什么效果。宗大师在广论奢摩他中说，为了对治散乱，打坐呼吸很有效果。心脏的工作就要靠呼吸，这个停下来我们的命也就结束了。所以首先我们要了解，气就像我们的命一样重要，有了这样的了解，心就可以安住在气上面。因为我们大家都有我爱执，都非常爱自己的命，所以能够安住在气上面。怎样安住在气上面？要呼吸自然，不可以有声音，也不要强迫，也不要太慢或太快。我们凡夫要做到自然很难，就故意做到自然，就像睡觉呼吸那样自然。上网可以看到法王每天的功课、打坐、运动等行为，有他打坐的照片，你们可以看一看。

### 庚四、焰慧地(释第四胜义菩提心)

#### 辛一、明此地精进增胜

**功德皆随精进行，福慧二种资粮因，何地精进最炽盛，彼即第四焰慧地。**

第四发心是精进增上，第四地菩萨除了有前三地的三种增胜之外，还有第四个精进增上。这里还有一层意思是说，精进要比前三者更难。精进的定义是“喜于善”，即入行论讲的对善非常欢喜的思心所。行者有了这样的精进心，他可以把一切种类的懈怠都遮止掉。从初地到第四地都是善行的修行。比如布施是把自己所欲的心放下，当然这个可以结合到布施于人。也可以结合到我们这里的每个人舍下自己的工作来听法，这也是布施度的一种修学。来到这里以后你必须遵守这里的规矩，这是持戒度的修行。在这里听课你必须忍耐久坐的(劳累)，这是安忍度的修行。在听法时你努力保持非常欢喜的心，这是精进度的修持。精进度的修行比前三度更难，前三度只是在修学善，精进度不仅是修学，而且是很欢喜地修。十度都能结合到善行，但是善行能不能得到圆满的果报，完全要看是否精进。所以这里说：所有无余的功德都要随着精进行。

第二句与前面所说的有点关系。

三增上学能不能达到圆满有赖于第四度，同样，福慧二资粮能不能达到圆满也有赖于第四度。



六度与三增上学结合：三增上学的戒增上学相当于六度里面的前三度。  
定增上学相当于六度里面的第五度静虑；慧增上学相当于第六度般若度。  
第四度精进度可以涵盖在这三度里面，即每一度都需要精进。所以每一增上学都需要第四度。  
六度与福慧资粮配合：前三度属于福德资粮；后二度属于智慧资粮。第四度二者都属于。  
第三句：“炽盛”指燃烧很旺的火，比喻第四地精进特别增胜，能遮除一切懈怠。  
偈颂的前二句说明精进的功德；后二句说明精进度增上是在第四地。

## 辛二、明此地训释

此地佛子由勤修，菩提分法发慧焰，较前赤光尤超胜。

由此三句偈颂说明第四地为什么叫焰慧地。这里主要是引龙树菩萨的《中观宝鬘论》来说明。  
叫“焰慧”的原因是此地菩萨修学三十七菩提分法非常善巧。“赤光”指第三地。  
焰慧地与般若的功德有关系，或者说第四地菩萨修三十七菩提分法与般若的功德有关系。  
三十七菩提分法主要是缘四谛来修，其结果是让行者出离心更强，精进心也就更强。  
由于有这样的关系，所以说第四地是精进增上。

三十七菩提分法可以分为七类：四念住、四正断、四神足、五根、五力、七觉支、八正道。  
这种分类最初源自于慈氏怙主的《现观庄严论》，是由无著传出来的。  
八事中前三事是基智、道智、一切相智。一切相智中有一百一十种行相，分为三七三四三九。  
声闻主修三十七菩提分，要成佛的人也必须要修随顺声闻的三十七个境（行相）。  
第二类是随顺菩萨的三十四。第三类的三十九个行相是要成佛的人的不共修法。

分：三十七菩提分法是成就菩提的因或者支分。

菩提：对于小乘行者是声闻菩提；对于大乘行者是指佛菩提。

根据《俱舍论》，这个菩提指尽智与无生智，这主要是针对大乘来说的。

三十七菩提分法要看行者，因为行者不同而成就不同的结果。

四谛也是同样，四谛是一切佛法的基础，三乘都要修。

以自所依为主修四谛，其结果是成就小乘的菩提；以他所依来修是大乘的菩提。

七供的七代表三十七菩提分的七类，修时要思维我要闻思修三十七菩提分的七类法。

**1. 四念住：**三十七菩提分的第一类是四念住，是慧心所。分为身、受、心、法等四。

“念”指对于境忆持不忘，在此基础上作深远的思考，四念住有这样的内涵。

“身”念住是我的基础；“受”是我受用的境；“心”就相当于我；“法”是我所取舍的目标。

**1.身**体的本质是不净的，是无常的苦无我的，但是我们都把它想成常乐我净的四颠倒。

**2.受**的本质是苦，它是苦的来源，是有漏受。有漏受一直在欺骗我们，但我们却一直追求它。

藏文中脑袋是理性的，心是感性的。实际上应该是感性跟着理性走，但我们通常是相反。

就像这里提到的，追求有漏的受用。我们认为它很重要，但它一直愚弄我们。

**3.心**是我的基础的那个我，对心有很多看法，比如印度的非佛教认为心是常一自在的。

或者看成不依赖五蕴自己能独立的实质。这些看法就是从粗到细的我执。

但实际上心并不是这样，心是无常的，不是一、不是自在，不是自己能独立实质有。

**4.法**是成就的目标。如果把身体看成是常乐我净，把受看成是最重要，把心看成常一自在等。由于对心的看法是颠倒的，所以最终成就的目标也是颠倒的。

如果要成就的目标是正确无误的，就要把这些颠倒见都断除(无我)，这就是法念住。

**▲四念住**也可以结合**四圣谛**来思维，在弥勒菩萨的《辨中边论》中有提到。

身念住结合苦圣谛；受念住结合集圣谛；心念住结合灭圣谛；法念住结合道圣谛。

**身念住**：**苦圣谛**包含有情世间和器世间。但我们是以身念住为主修对境，这就相当于身念住。也就是观身体是无常、是不净、是苦、是无我。

**受念住**与**集圣谛**结合，集圣谛包含业集和烦恼集，此二之中，以烦恼集为因产生业集。烦恼的根本是无明，无明相当于种子，由贪爱能让烦恼增盛，而贪爱的因是有漏受。由贪爱所产生的有漏受的本质是苦的，它是苦因、苦性。

受念住结合集圣谛时，重点是在于有漏受，重点不是在于烦恼的根本无明。

**心念住**是结合**灭圣谛**，这时的重点就放在烦恼的根本无明上面。

心不是常一自在的，也不是能独立实质有，也不是有自性的，把这些断除就是灭圣谛。

俱舍论提到三结与灭圣谛之间的关系：有坏聚见(萨迦耶见)的人不想解脱，这两者是相违的。如果他想要去除坏聚见，证得灭圣谛就有希望；如果坏聚见的想法强，灭圣谛就不会出现。

**法念住**配合**道圣谛**，与对前三的思维有关。

其中身念住与苦圣谛结合、受念住与集圣谛结合是所断的部分。

当了解到烦恼的根本无明或坏聚见是可断的时候，对灭圣谛的信解会增强，这是所证的部分。配合法念住的道圣谛也可以说是能断，也可以说是能证。

四念住的对境心受心法(所修的境)上面已经说明，下面说明能观的心(能修的心)。

我们认为身是干净的，不是苦的无常的，但是透过理由去思维，会发现身是不干净的、苦的。有漏的受也是这样，不去思维时认为它是我们需要的，透过理由思维会发现它是痛苦的来源。所以说能观修四念住的四个境的心是能够透过观察去思维的，所以说它是慧。

就是说，平常我们看到的这四个境是它的颠倒的一面，透过观察思维才能看到它的真实相貌。之后在心了解到灭圣谛的可证，在法上了解到能修和能断，从而发起精进进入四正断。

**2. 四正断**：能观身受心法这四个境的心是慧心所，从慧心所到生起四正断有两个阶段。

即**慧心所**生起**信解**，由信解生起**希求**，再进一步生起**精进**。此四是后后依于前前——慧(指定解)的力量越强，由它所生的信解就越坚固，信解越坚固希求心越强，从而精进力就越强。不细分的话精进的因是慧，如果细分，精进的前面还有三个阶段——慧、信解、希求。在精进之前还没有进入实修，从精进才开始进入实修阶段。

为什么省略掉中间的两个？因为信解和希求不是精进的主因，精进的主因是慧。

四正断不能发起的原因，就是主因的慧对于哪些应该取、哪些应该舍没有得到。

如果对身受心法这些对境的取舍的**慧**真正生起，再经过**信解**和**希求**阶段，自然就会生起**精进**。就像观修四圣谛要依苦集灭道的次第，修四念住也要依照身受心法的次第。

依照这个次第来观修，最后就会产生对于自己想要达到的目标能够正确作取舍的慧。  
之后会产生更强的信解、希求、精进心。

能够作取舍的慧所取的是什么？所舍的是什么？所取的是善，所舍的是不善。

**四正断**：对于所要取的善法未生**令生**、已生**令增长**；对所舍的不善法未生**令不生**、已生**令断**。

按照藏文应该译作“四正断”，这个命名主要是针对所断(所舍)来讲的。

原因是在轮回当中，绝大多数都是要断的。四正断的顺序是先断不善、再修善。

同样，凡夫在修学时，先要看不善业的过患，断不善业的部分，接着才去修善业。

四正断是针对心来讲的，都是在我们的心上作的。

如果我们的心的烦恼等恶不善法，

那么我们现在要做的就是继续保持不让它在我们的心中产生，将来也不要让它产生。

也就是说，我们要把自己心中的烦恼等不善法现在就断除。

未生的不善法将来也让它没有产生的机会。

一般讲到行善造恶就会想到身业和语业，但是这里**重点在心**，在心上断不善和在心上增长善。

辨中边论讲到慧、信解、希求、精进这四个之间有因果关系，因都是了解取舍的慧心所。

信可以分为三类：信解信、清净信、希求信。这三个信都要具备，才能产生希求。

**信解信**主要是从因跟果的次第去思维观察：断除实有执就能证得圆满菩提。

断除我执或实有执或自爱执是因，证得圆满菩提是果。对这个因果关系产生信，就是信解信。

**清净信**是仅对圆满菩提这个果观察而产生的信，想到这个果会让有境的心很清净。

**希求信**：根据藏文应是“现欲信”，意思是他相信自己有能力证得圆满菩提，自己也想证得。

有了这三个之后就会产生希求信，希求心增长会产生精进。

从这里可以看出来，三信不是愚信，它是以慧为基础。

冈波巴大师在解脱宝庄严论中说，行者的身具备八暇十满，心具足三信，他才成为希求法的法器。

狮子贤在《明义释》的书首礼赞中有提到三种所化机。

一类所化机信心非常大，但是不坚固；一类所化机信心坚固。

信心大的表面看起来不错，但是这类所化机属于钝根，信心虽大但可退转。

信心坚固的所化机是利根，他的信心是不会退的。

所以论典说信心大不见得是好事，隐含着只有很大的信心但是没有坚固的信心，所以可退转。

以上是从断除我执实有执自爱执成就圆满菩提果的因果关系结合三信来说明。

同样也可以用不善法结合三信来理解。（也可以结合善法进行同样的思维）

如果思维并相信造不善法会产生苦果这种因果关系，就是**信解信**。

如果反过来想，不造不善业就不会有苦果，没有苦果就是功德，这就是**清净信**。

自己做到不要产生苦果，这就是**现欲信**。

对不善业的苦果和善业的乐果都可以这样以三信思维，不断增长而产生希求。

希求不断增长而产生精进。到了精进，心就可以持续不断地住于善法当中。

这样就有可能证得三昧，也就是进入到四神足阶段。

三昧是非常令人惊讶或者说是非常希有的功德，因为它对自对他两方面都很有利益。

重点是在“足”，它是基础的意思，这个神足主要是针对利他来讲的。

得到三昧定之后，有能利益他人的神通就很容易了，三昧定是神通的基础。

#### 音频入中论密意 2006TP-032

佛的二身是果的**佛宝**；因的佛宝指释迦牟尼佛到月称等传承祖师们，因为他们都是说法者。

入中论开示的广大行道次第和甚深见道次第是**法宝**。

西藏印度的祖师大德及在场的出家众这些修行的助伴是**僧宝**。

修学入中论的时候，必须要对皈依境作清晰的观想。

**果的佛宝**主要是指自己透过闻思修学之后将来成就的佛果位。

**因的佛宝**主要是我们在修学过程中为我们开示佛法的人，是我们成佛的助缘。

结合我们现在的情况，我们正在学入中论开示的甚深见道次第和广大行道次第是法宝。

在场的各位透过修学这些将来成佛了，就是果的佛宝。

为我们开示这部论的月称菩萨及他的传承上师是**因的佛宝**。

以入中论为例，在听不同的法之前，要以类似的方式去清晰地观想三宝的皈依境。

入中论开示的甚深见和广大行虽然不是真正的法宝，但是随顺的法宝。

我们透过闻思修产生的证悟在见道之前都是**随顺的法宝**，见道以上才是**真正的法宝**。

我们修学的过程都是以前前为因，后后为果，一个接一个随顺上去的。

作前行的皈依发心很重要，我们所皈依的**法宝**就是在**正行**时所听闻思维的内容。

入中论本身是真正的法宝，但是我们对它的闻思修是随顺的法宝。

在前行皈依的阶段，必须要把我们所皈依的法宝与正行里面所开示的内容作一个联系。

这就是所谓的以皈依来摄持正行。以皈依来摄持正行，我们所学的法才不会变为颠倒之法。

以发心来摄持，我们就不会堕入只求自己解脱的道，而是趣入大乘之道。

皈依阶段对法宝的辨别很重要，修法不只是为自己，而是为了利益一切有情。

而且要思维这个法不是与自己无关的，必须要思维这个法能够去除自己心续中的烦恼。

在发心的前行阶段因为是要利益一切有情，所以在正行时力量会更强。

皈依时必须要把所皈依的法宝与正行闻思修的法宝结合，这才称得上是以皈依所摄持。

发心时也要把说法者所说、听闻者所闻及六度等都结合到利他，这才是**以发心所摄持**。

**3. 四神足**：**1.欲**三摩地神足、**2.勤**三摩地神足、**3.心**三摩地神足、**4.观**三摩地神足，都是三昧心所。

这四种神足的体性都是三昧，但是各有不同的助伴心所，所以分四。

前两个神足可以讲心所，即欲心所和精进心所。

第三个“心”应该是指“思维”；第四个“观”应该是“伺察”。

第三个“思”是心所没错，但主要是指自己的前一世修定的力量而产生的。

第四个“观”是别人告诉自己如何修定或鼓励自己修定而得的。

欲三摩地神足是**恭敬加行**，就是从内心深处觉得他所修的法是非常珍贵的，这样力量才强。

勤三摩地神足在于时间，是连续不断地起精进，它有一个术语就是恒常加行。

这四种神足以三昧为基础，对对境已经可以得到自在。

得自在的方式是先去对境本身以前对我们产生的过患。

比如我们以前对这个境产生过烦恼，把烦恼的习气净化后再继续修，修到可以控制这个境。

比如你想要让火变成水，那就缘这个火，可能让它转成水。

也就是说，四神足有控制境的能力。为什么四神足可以随意改变境？

原因是，以火为例，我们认为这就是火，不可能改变，对它的这种耽著很强。

阿罗汉或佛没有这些耽著，所以他们看到的境不是我们所看到的这个样子，并不是不能改变。

如果对境止息内心的分别，定不断增长，总有一天这个境可以为我们所控制。

举例：一个喜欢钱的人，钱就不太容易到手；一个有施心的人，钱就会自然到手。

就是说，你对这个境越贪著，分别心越强，就越不容易掌控它。反则很易掌控。

四神足有两方面的利益：一是可以调伏他人；二是可以让自己内心定力增长。

三十七菩提分法的七类是有次第的，即由粗到细。

四念住是以慧心所为体，对四圣谛能够正确辨认并取舍。

四正断是发起精进，对不善的断除，对善的…，重点还是放在外在的身语方面。

四神足的重点是断除内心的分别。

**4. 五根与 5. 五力：**内容相同，都是信根(力)、进根(力)、念根(力)、定根(力)、慧根(力)。

但是有力量强弱的差别：五根的力量比较弱；五力的力量比较强。所以前者为根，后者为力。

按照《大乘经庄严论》，信的对境是以大乘菩提为主；进以菩萨行为主要的境；

念的对境是胜乘的甚深道次第和广大行道次第；定以大乘的止为主；

慧的对境是以大乘出世间的观为对境。

**1. 信：**信的对境是大乘菩提的功德，因为大乘菩提是我们所证的目标，故要对这个目标起信。

**2. 进：**要证大乘菩提，必须要透过菩萨行，这个时间很长，必须三大阿僧劫或三无数劫。

这就必须要有精进的力量，或者对佛子行的希求。

**3. 念：**对于甚深见道次第和广大行道次第的教授要不忘地忆念它。

也就是不要把它留在书本上，要结合要我们的内心当中。

**4. 定**和**5. 慧：**对教授实践的方法，就是结合止观双运的三摩地。

宗大师引的《解深密经》中所说的大小乘的所有功德都是止跟观的果的理由就在这里。

五根和五力都是在大乘的加行道阶段。

五根五力的差异：

根是自在的意思。即根于境得自在的自在。意为在此阶段，违逆品烦恼不会跟修行混杂一起。

即修行是非常清淨的，或者说修行阶段烦恼不会产生，所修的法也非常纯，不会杂染不顺品。

五根和五力在下座时都会有烦恼，但五根时烦恼比较强，而且会让座中修的力量消失。



但到了五力，他在座中修的力量很强大，后得时即使有烦恼，这个烦恼也不会对他造成影响。四神足时对境就已经得到了自在，五根五力时，这个自在的基础还在。所以五根的根也是有自在的意思，这个自在使他在正修时不会杂染违逆品。下座时烦恼还是会产生，而且这个烦恼会对正修的力量造成危害或减损。到了五力，即使下座的后得，违逆品这个烦恼也不会对之前正修的力量造成减损。在五根和五力的正修阶段，从头到尾都是非常纯净，不会杂染任何违逆品，这是一样的。这里的纯净并不是净化了烦恼障和所知障的意思，而是净化了烦恼和习气的过患。这个过患属于烦恼障的一类，也可以说属于所知障的一类，但它是比烦恼障和所知障更粗的。五根五力的不顺品：信的不顺品是不信；精进的反面是懈怠等等。

**6. 七菩提分：**“分”是因的意思，即成就菩提的因。这里的菩提主要指大乘菩提。

分七：念、择法、精进、喜、轻安、定、舍。

**1. 念菩提分：**五根五力中有念根和念力，七菩提分中有念菩提分。这三个“念”之间有区别。

五根五力是大乘的加行道；七菩提分是大乘的见道。

五根五力的念根和念力是透过分别心去忆念空性，不忘失空性。

但是七菩提分的念就不是分别心了，是现观空性。二者的作用都是不忘失空性的忆念。

五根五力是透过分别心去思维空性的各种理由，透过这些因来了解空性。

七菩提分的念菩提分阶段就不需要透过因去推知空性，因为他可以直接看到空性。

但是这时空性的理的部分他还没有忘失。

念菩提分是处所的支分，有基础的意思。这个基础是由五根中的念根和五力中的念力形成的。

**2. 择法菩提分**是自性的支分，它以自性为它的作用，它本身是慧心所。

这个自性是就有境来讲的，意思是没有比这种心更能清晰地看到究竟实相的心了。

这是慧里面最好的，因为它看到的是究竟的实相。以这个慧可以成就无上菩提。

**3. 精进菩提分**的作用是出离的支分。这个出离指从低层次的道进入高层次的道。

就是说，行者要从低层次的道证得圆满菩提，就是要靠精进，不断提升。

藏文中“出离”有两种含义：一是从不好的地方解脱出来，比如从轮回中脱离。

二是证得的意思，就是可以证得更高层次的道。

法尊法师翻译的时候，“证得”的这个出离他翻译为“出生”。

七菩提分的前三安排是有用意的，这三个有前后的关联性。

念菩提分又与前面的五根五力有关，念根与念力是念菩提分的前行。

有了这两个强有力的前行，念菩提分才能产生。这三个念的本质都是不忘失对境空性的忆念。

念菩提分是场所(基础)，本质是现观空性的慧心所。

仅有现观空性的慧心所还不够，还要有出离为作用的精进菩提分，才能达到圆满的菩提。

有人在学习佛法的过程中，没有看到法对他内心利己的改变，就说这个法没有用而舍弃。

学法要具备两个条件，一个是对法要产生悟解，就是慧，就是择法善提分。  
二是有了这个还不够，还要达到一定的量。吃东西也一样，没有吃到量就不会感到饱。  
即使你对法进行分辨的慧正确，但是没有修到一定的量，效果是看不出来的。  
很多人在还没有见到效果的时候就舍弃了这个法。  
其实并不是法本身的问题，是修法的量还不够，这个量就是精进善提分。  
但是仅有精进善提分还是不够，因为这个精进有可能会转为疲惫。  
所以在精进的过程中要不断地想，自己在了解法的方面一直在进步，对此修欢喜。  
另外要不断对无上菩提的利益功德修欢喜。修欢喜是持续精进的助力。  
所以 4.喜善提分是以利益功德支为它的作用。

后三善提分轻安、定、舍都是在内心没有烦恼的状态来谈的。  
此三是以以前四为因而得到的成果。在这三个阶段中，心中没有烦恼。  
5.轻安善提分的作用是因；6.定善提分的作用是安住；7.舍善提分的作用是没有烦恼的体性。  
轻安是无烦恼之因，当心中不快乐的时候就容易产生烦恼，因为有烦恼所以很容易伤害别人。  
如果自己不感到不愉快，就不容易产生烦恼而去伤害别人。  
有人学佛法越学心胸越狭隘，越来越不高兴。一定是学错了，因为佛法是真正能让我们快乐的。  
所以轻安是让我们心中没有烦恼的基础或因。  
轻安与定有因跟果的关系，不是同时的。到了定的阶段心安住在无烦恼状态，这是定的作用。  
舍善提分的作用是没有烦恼的体性，意为不造任何业。舍是行舍。  
七善提分有因果关系，从大的范围看，前四是因、后三是果。前四中也是前前为因。  
后三者可以称为无烦恼支分。此七具备就可以成就圆满菩提。

**7. 八正道分：**正见、正思维、正语、正业、正命、正精进、正念、正定。  
八正道分的修学内容是三增上学。虽然凡夫也学三增上学，但是要达到量必须是圣者。  
也就是说，只有圣者的心续中才有真正的法宝，现观四圣谛的补特伽罗才会有法宝。  
一二六七属于增上慧学。三四五属于增上戒学。第八正定属于增上定学，即增上心学。  
**正见：**主要是针对后得位来讲的，他能够清楚地辨别空性义。  
后得位时他能够清楚地辨别哪些正确哪些错误的能力，来自于之前的现观空性的根本定。  
**正思维：**也是后得位阶段。不仅自己能够透过思维辨别空性义，也能够无误地为别人解释。  
当讲到正见时，可以有分别和无分别两类，但是讲到正思维时就属于分别了。  
正见与正思维有非常紧密的关系，有了正见之后就会想怎样让别人也了解。  
正见是自己了解；正思维是想怎么样让别人也了解，这是另外一种慧。  
正见是正思维的基础，没有正见，正确无误地为别人解释是不可能的。  
**正语：**正确无误地用语言来为别人说明宗义，听到说明的人 would 认为这个人是智者。  
**正业：**包含两个层面，一是如理地取舍善恶业；二是对生活保持少欲知足。  
正业的正有非常清净的意思，就是完全不会沾染烦恼。

辛二明此地训释的“训释”藏文的意思是“定词”，即决定的语词。

为什么第四地命名为“焰慧”，定词有决定命名的意思。

原因是根本颂讲的“此地佛子由勤修，菩提分法发慧焰”，主要在第二句。

修学三十七菩提分法比第三地更殊胜。“较前赤光尤超胜”的“赤光”指第三地，故名焰慧。

第四地行者的三十七菩提分法特别增上，对应的是精进波罗蜜多。

三十七菩提分法的内涵是以四圣谛为主修，这个部分是与声闻独觉共通的。

修四圣谛会增进行者的出离心，因为四谛谈到无常苦空无我，特别是无常和苦的部分。

这就是为什么寂天菩萨的《入行论》第七品是以无常和苦来谈生起精进。

所以思维四谛对生起精进有绝大的关系。

《入行论》透过思维无常和苦以及四力来生起精进。四力：胜解力、坚固力、欢喜力、放舍力。

第七精进品主要观修无常和苦，观修之后生起离苦的想法，其结果是灭谛和道谛。

透过灭谛和道谛的功德增长自己的欢喜心。这些都是有关联的。

精进要以四力为助伴——

1.胜解力：胜解有相信和接受的意思。接受的是业因果：造恶业会堕恶趣；造善业会生善趣。

2.坚固力：相信业因果之后，开始修学教法，在进入教法之前先需要观察。

观察自己是否有能力去修学，要找适合自己的。找到适合自己的才能持续稳定地学下去。

这样去学的话，精进心才能够真正生起。

如果没有好好观察就去接受一个法或律仪，由于不适合自己的，所以精进心就会很难生起。

所以坚固力与修学之前所作的观察很有关系。

有些人连自己是不是佛教徒都搞不清楚，就去接受很大的灌顶。

接受灌顶之后他也念诵，但是不知道意义何在，所以到最后就放弃了。

原因是一开始就没有好好作观察，没有思维过这个法是不是适合自己。

所以我们在学习任何法、接受任何律仪或灌顶之前，先要仔细观察是否适合自己。

还要观察受这些法、律仪或灌顶的目的何在，需要具备什么条件，自己能不能做，之后才进入。

在观察之后接受法、律仪或灌顶，就不要半途而废。

比如在学广论之前，经过深思熟虑，知道这个法是利益自己的，而且知道自己具备修学条件，要经过各种考量之后再修学。

假设在修学过程中起了想要放弃的心，就要思维：这是我当初经过深思熟虑决定要学的。

如果现在这样半途而废，那么这种半途而废的习性会影响到将来修学任何法。

甚至到了来世也还会有这种习性，不管做什么事都是做一半就放弃，做什么也没做完。

这是一种很不好的习气，或者说是一种很不好的业。

透过这样的思维提起心力，继续把它修学到究竟圆满。

3.欢喜力：仅有坚固力还不够，到后来会感到很勉强，所以在坚固力的同时要修欢喜力。

比如我们在修学道次第或现在学《入中论》的时候，会听到一些能够增长智慧的内容。

或者可以了解到以前所不了解的佛菩萨的功德等，从而对菩萨生起更强烈的净信心，

进而增进更想累积资粮的心力。对这些成就就要适时地提醒自己：我有进步了。

增加欢喜的感觉对后面的修行很有帮助。

**4.放舍力**：偶尔也要有放舍力，但这个放舍不是停顿或半途而废，实际上是休息的意思。比如到某个阶段，散散步甚至去旅游，让自己的心完全放松，放松之后更容易提起精进心。成办一件事情，要一直提起精进心，但是要以四力为助伴。有了具足四力的精进，才能让我们完成所要完成的事情。因为我们在完成一件事的时候，比如有时对业果相信的程度会降低，这时要有胜解力作助伴。比如在学法之前或学法之时不是很坚固，这就要透过第二力坚固力。在修的过程中有时会变得愁眉苦脸，体会不到法乐，此时就要修欢喜。第四是要适时修习，这就是放舍力。

**故此地菩萨成就最胜慧学，于三十七菩提分法，若粗若细皆悉善巧。**

意为当行者对三十七菩提分法得到善巧时会产生慧。中文有点看不出这个意思。此句与下面“自见所属皆遍尽”有关系。

### 辛三、明断德差别

#### 自见所属皆遍尽

当行者对粗细三十七菩提分得到精通之后，他所得到的慧能把“自见所属”都遍尽。

这里的主词是“慧”，“自见所属”是遍尽的对象。

或者说，善巧粗细三十七菩提分法所生的慧能够遍尽自见所属。

**自见**指萨迦耶见。这个萨迦耶见是应成派所主张的萨迦耶见，即最微细的萨迦耶见。

萨迦耶见的同义词：坏聚见、有身见。

**所属**包含应成主张的法我执及下部宗主张的补特伽罗我执。

即下部宗主张的不依赖五蕴的补特伽罗我执，还有更粗的常一自在的补特伽罗我执。

应成派主张的**法我执**是**自见的因**，下部宗主张的**补特伽罗我执**是**自见的果**。

**皆遍尽**不是指第四地菩萨把萨迦耶见或执自己为实有的见解全部断尽了，而是执著力降低了。

**★萨迦耶见是怎样产生的【名言之我与所破之我·法我执与补特伽罗我执（坏聚见和非坏聚见）】**

「自见」谓微细萨迦耶见之我见。「所属」谓此见为首，执着我人等主宰实有之粗分补特伽罗我、我所执（自见的果），及执着蕴处界实有之法我执（自见的因），皆遍灭尽。「尽」谓永断此地所应断二种我执之种子，非一切皆尽。经说：犹有俱生萨迦耶见故。

①坏聚见指执“我”-即执自己为实有的见解。

“我”有两类：一类是名言中有的，这个不是所要破的；另一类才是坏聚见所执的对象。

**名言之我**是存在的，这个不能破。

**所破之我**：凡夫认为这个名言之我的背后有可以找得到的一个对应的东西，这个才是所破之我。

即你我他的我（名言之我）不是要破的，但我们总是认为这个名言之我后面有一个很实在的找得到的我，或者由自己方面成立的我，或者有自性的我，这个我才是要破的。

萨迦耶见或执我为实有的见解所执的就是第二个——**所破之我**。

②举例：我们认识王先生，我们说他是存在的，王先生成佛、王先生轮回，这个没有问题。

A.王先生看他自己的时候缘的是他自己(名言之我),这个没有问题,但他认为名言背后有一个很实在的自己(所破之我)的时候,这个就是所破之我。这个对他自己来说,就是他的坏聚见。

B.别人看王先生:再如有一个凡夫缘王先生,王先生这个所缘是存在的(名言上的王先生),但是他认为王先生的背后有一个很实在的王先生,这时他对王先生就有补特伽罗我执(所破)。这个补特伽罗我执不能称为萨迦耶见,因为他不是缘自己,而是缘王先生。

C.佛看王先生:他很清楚,王先生的名称背后并没有一个实有的王先生。

③第三种情况比较容易,佛看王先生时不会有增益在里面,如实看见。

第二种情况:别人看王先生时会有增益,即除名言王先生之外,背后还有一个实有的王先生。

第一种情况会有两个增益:王先生看他自己是实有的,而且还加上一个实有的我。

第一个执著(增益)是认为王先生(我)这个名言的背后还有一个王先生。

这个看法与别人对王先生的看法是一样的:有一个实有的王先生。

第二个执著(增益)是“这个实有的王先生就是我”。这个就是萨迦耶见。

这个是王先生自己看自己的时候比别人看他时多出来的。

第二种执著的危害比第一种执著的危害更强更大。

因为第一种就像别人看王先生一样,好像是分开的。

但是第二种当王先生看到自己(执著自己)的时候就不一样了。

④又例:执苗芽为实有与执苗芽的生长为实有,这两个不一样。

因为执苗芽为实有是总的而已,里面可能包含各种情况。

但执苗芽的生长为实有的时候,注意力就放在生长上,生长是你现在所关注的最重要的东西。

又例:从十八界来讲眼根叫眼界;从十二处来讲眼根叫眼处。同样都是眼根,为什么名称不同?

原因在于,当我们把眼根称为眼处的时候,重点是看它产生识的缘,“处”是生门。

把眼根称为眼界的时候,是从它与其它的界不同的类别来讲的。

当你从不同的角度去执眼根的时候,就会有不同角度的执著在里面。

把执眼处为实有的时候,就是把眼根产生识执为实有。

把眼界执为实有的时候,就是在执它跟其它东西是不同种类的。

⑤王先生背后实有的那个王先生只是比较泛的,但认识到这个实有的王先生就是自己的时候,好像自己是王先生这个范畴里面的王一样,胜过其他。

这样的想法对自己的影响非常大。

所以说把法执为实有的对象可以是一切法,是很泛的法,也可以限定在自己。是总还是特定。

这是讲执的范围,也可以是一切法,也可以限定于自己。

执的方式,可以执一切法为实有,也可以执自己为实有。

执一切法为实有(法我执)没有执自己为实有(坏聚见)对自己的影响大。

执自己为实有的时候很多过患会产生。

这就是为什么萨迦耶见是轮回根本的原因,最大的问题就来自于执自己为实有。



⑥所以为什么讲“自见所属”，以自见为原点来看，在产生执我为实有的坏聚见之前。

其实是先执自己以外的法为实有，一般会讲这是法我执，这个法就是蕴。

执蕴为实有的执著在坏聚见之前，它是坏聚见的因。

但是在执蕴为实有或法我执这个阶段，我们并不会产生贪嗔等烦恼，

贪嗔等烦恼是到了坏聚见的时候才有的。真正烦恼的根本是坏聚见。

所以如果安立轮回的根本，一般会安立坏聚见，而不是它的因-执蕴为实有的法我执。

因为“我”最重要，所以对我喜欢的就起贪，不喜欢的就起嗔，从而造业并轮回。

我们想到我的时候都会认为我是核心，其它的都是边际。这是站在我们自己的立场来想。

但是每个人都是从自己的角度认为他自己是王、别人是边际，所以痛苦就产生了。

为什么《入行论》第八品讲自他平等，因为每个人都是王。

所以站在自他平等的立场，看到每个人都是王，就不会以自我为中心而不顾别人。

所以如果不认为自己才是我，是中坚，别人也是我，也是中坚，这样才是共赢。

这是最好的情况，也是符合实际情况的。

「所属」谓此见为首，执着我人等主宰实有之粗分补特伽罗我、我所执，

这个是自见的果。自见是应成讲的细微的补特伽罗我执，其它的补特伽罗我执都比较粗。

所以是从细产生粗的角度来讲的。

下部宗的比较粗的补特伽罗我执，都是来自于应成所主张的细的补特伽罗我执。

补特伽罗我执与萨迦耶见是三句的关系，补特伽罗我执的范围大，萨迦耶见的范围小。

现在不是从范围大小的关系来看，而是从细产生粗的关系来看。

上面提到萨迦耶见的因是执蕴为实有的法我执，需要厘清的是——

你看到某人的身体，这是蕴执；你看到这个身体之后知道他是某某人，这个才是补特伽罗我执。

蕴执跟补特伽罗我执，一个是把身体的色蕴执为实有。

之后了解到这个身体是某某人，再把这个人执为实有，这个才是补特伽罗我执。

「所属」谓以此见为先之执着我人等主宰实有之粗分补特伽罗我、我所执，及执着蕴处界实有之法我执，皆遍灭尽。「尽」谓永断此地所应断二种我执之种子，非一切皆尽。经说：犹有俱生萨迦耶见故。

“粗分”是相对于自见里面的微细来讲的。

即以微细的萨迦耶见为先，才会产生粗的下部宗所说的补特伽罗我执。

“及”要与前面分开，即“执著蕴处界实有之法我执”不是以补特伽罗我执为因，

反而是微细的补特伽罗我执的因。

“非一切皆尽”：修道过程是从粗到细，这里是断比较粗的，并不是所有的都断。

★**萨迦耶见的粗与细**：唯有断除应成主张的微细的俱生萨迦耶见(自性有)才会真正从轮回中解脱。

①最后一句也是从应成的角度讲的，俱生萨迦耶见指的是应成所说的微细的萨迦耶见。

下部宗所说的不依五蕴而独立实质有的及常一自在的补特伽罗萨迦耶见不是俱生的。

因为没有学过宗义的人不会有这些执著,但不管是否学过宗义,都有应成说的微细的萨迦耶见。

应成派所说的微细的萨迦耶见才是真正的俱生的萨迦耶见。

但是下部宗认为他们所主张的那种才是俱生的,这种见解是错误的。

意思是,只有应成派讲的这种微细的萨迦耶见才是轮回中的一切有情都有的。

学过宗义见解的人可能会产生遍计的萨迦耶见。

比如学过俱舍论的会认为不依赖五蕴而独立实质有的补特伽罗我执是俱生的萨迦耶见。

但是当他断了这个之后,其实他还没有解脱,因为应成主张的更细的萨迦耶见还在。

这说明下部宗所主张的不是究竟的,他们只是自己认为断了而已,实际上并没有真正断。

只有断了应成派所说的微细萨迦耶见才会真正解脱,仅断下部宗所说的不会真正解脱。

应成派所说的萨迦耶见是每一个有情从无始以来都有的,只要烦恼未断,一定是有的。

②下部宗主张的粗的萨迦耶见是怎么来的:他们认为补特伽罗跟蕴不是不同体性。

外道认为,补特伽罗跟蕴是不同体性,即离开蕴之外有一个常一自在的补特伽罗。

佛教认为此不合理,因为补特伽罗不可能离开蕴。

下部宗认为补特伽罗跟蕴是同一性,蕴是实质有,因此依于蕴而成立的补特伽罗也是实质有,这个就是在应成派看来下部宗所认的粗的补特伽罗我执。

这是遍计的,要经过学习才有,并不是每个有情都会有的。

应成:每个有情都有的是在每个有情的名称背后,有一个很实在的此人。这是比较细的我执。

下部宗(俱舍论)认为只要断了跟蕴同样是实质有的补特伽罗的执著,就可以证得阿罗汉。

应成则说这样的阿罗汉不是真正的阿罗汉,因为他只断了粗的遍计的补特伽罗我执,

一切有情在轮回中都有的真正的俱生的补特伽罗我执他还没有断。

③为什么下部宗所主张的补特伽罗我执粗、应成所主张的补特伽罗我执细?

下部宗所认的是不依赖五蕴的能独立实质有的补特伽罗我执。

应成派所认的是执补特伽罗自性(有)的补特伽罗我执。

这就要看实质有和自性之间有什么差异。实质有比较粗;自性比较细。

实质有是学宗派见解才会有的;自性是不需要学宗派见解,每个有情都有的。

为什么实质有粗、自性有细?

因为下部宗所说的实质有是境本身成立过来的力量,比较明显,所以说它是粗的。

而自性有是指你安立的名言背后所指的那个东西,它不是很明显,所以说它是细的。

这有点象王先生执自己为实有与王先生执背后那个东西为实有的差别。

下部宗认为一切法都是有自性,但并不是一切法都是实质有,即在自性的基础上有实质有。

下部宗认为蕴是实质有,补特伽罗是依于五蕴而成立的,所以补特伽罗是施设有。

比如树木是实质有,但森林是施设有。下部宗认为不管是树木还是森林都是有自性。

下部宗认为一切法都有自性,但其中有的是实质有,有的不是实质有。

实质有的比如蕴和树木;施设有的比如补特伽罗和森林。

实质有是从境上面成立过来的,所以它的力量比自性有的力量更强。

我们每个人的心续中都有外道宗义的种子，接触外道宗义时这个种子就浮现起来。  
进入佛教时刚开始是学下部宗义，下部宗义是承认一切法都是有自性的。  
进入外道宗义后会舍弃外道的见解，这时只是舍弃遍计的部分。  
学到应成派时，断的才真正是俱生的。  
学下部宗并不是增加对自性的执著，这只是每个有情都有的部分而已，到了应成才能真正断。  
我们有外道的常一自在的种子的意思是，我们在随眠当中已经有。  
随眠当中也有补特伽罗能独立实质有的种子。  
所以我们学宗义的时候是把它认出来，把它醒过来，明显之后把它断除掉。

继续讲八圣道分：八正道分一定是在现观空性的根本定之后才会有的。  
正见是到了后得位，之前是现观空性的根本定，得到了完全正确了解空性的智慧，此即正见。  
正思维圣道分：指我们在说话之前的动机，就是五十一心所里面的寻跟伺。  
就是去想怎么样把自己对空性的正确了解告诉别人，为别人解释。  
语圣道分就是为别人解释空性的时候所用的语。  
正业边际圣道分：指自己所守的戒律。“边际”指戒律的界限。  
正命圣道分：一生的工作及生活的方式等没有过失。不仅没有五邪命，连放逸都没有。  
正精进圣道分指断修所断的阶段。精进有“多次”的意思，意为要花很多力气不断地断。  
正念圣道分：正念是正精进的助伴。在精进的过程中透过正念不让昏沉和掉举产生。  
正定圣道分：可以产生神通神变等功力。

八圣道分的“分”：即支分，就是助伴。前五有助于利他；后三有助于自利的断烦恼方面。  
三十七菩提分法与五道的关系，集论与俱舍论不同。狮子贤的明义释是随顺集论的。

**集论**：跟现观庄严论的注释明义释的看法是一样的：

四念住是资粮道下品；四正断是资粮道中品；四神足相当于资粮道上品；五根相当于加行道的暖位；五力相当于忍和世第一法；七菩提分相当于见道；八圣道相当于修道。

**俱舍论**：四念住等于资粮道；四正断等于加行道的暖位；四神足相当于加行道的顶位；

五根相当于加行道的忍位；五力对应世第一法；八圣道分是见道；七菩提分是修道。

按照集论或明义释的讲法，四念住相当于资粮道下品，意为从资粮道下品到成佛都有四念住。

其余六个支分与此同理，都是直到成佛都有。

音频入中论密意 2006TP-034

## 庚五、难胜地(释第五胜义菩提心)

### 辛一、明此地训释

**大士住于难胜地，一切诸魔莫能胜。**

第五地称为难胜地有两个原因，但是在善显密意疏里只提到一个。

第一个是说，外在的天子魔没有办法打败或伤害第五地的菩萨，所以得到难胜的名称。

第二个理由是其它的论里面有提到，第四地以下的菩萨难以达到像第五地菩萨这样的修行。

天子魔的伤害类似于世尊成佛之前魔军对他的伤害。当时世尊在三昧中,魔军让他从定中出来。

第五地菩萨的三昧非常稳固,天子魔没有办法破坏他的三昧定。

四魔:死主魔、烦恼魔、天子魔、蕴魔,它们各对我们造成不同的伤害。

死主魔对我们现世的身体伤害;烦恼魔对我们的心恼害;

蕴魔把我们绑在轮回当中,阻碍我们证得解脱;天子魔在我们解脱的过程中造成障碍。

四魔产生的根源还是来自于我们本身的我执无明。

没有我执无明,就不会去造恶业,就不会有别人来伤害我们。

由于有我执无明,过去生造了很多业,现世中才会受到很多伤害。

不仅我们是这样,有人用斧头砍龙树菩萨的头,怎么也砍不下来,但一根草就可以取他的头。

他没有伤害过的人怎么用利器伤害他也不成,但被他伤害过的人用一根草就可以取他性命。

这四魔并不是可以指出来的,这里主要指四魔中的天子魔,它产生的根源在我们的内心。

当菩萨到了第五地的时候,即使天子魔也没有办法伤害他。

难胜的“胜”对应的藏文字是 jiang,有两个意思:一是令不存在;二是学习或者串习。

天子魔无法伤害第五地的菩萨用的是第一个意思。

第二个意思是指第四地以下的菩萨没有办法作第五地菩萨这样的串习。

再如诸行无常的“行”也有二义:一是因缘聚合造出来的意思;第二是有坏灭的意思。

这两种解释看起来是相反的。藏文中是这样用——

比如东西散落在地把它收拾好,是取第一个意思。然后把它清掉,这是用第二个意思。

Jiang 的两个意思也可以从先后的关系去理解:先让不学习的情况不存在,之后进一步串习。

## 辛二、明静虑增胜善巧诸谛

**静虑增胜极善知,善慧诸谛微妙性。**

“静虑增胜”与上边的第二句偈颂有关系。

到了第五地,天子魔没有办法破坏菩萨的三昧,表明第五地菩萨静虑的力量非常强。

以第三句的“静虑增胜”为缘,可以产生了解粗跟细的四谛的智慧。

从这句也可以了解到,这是中观应成派讲的。因为应成以下只讲一种次第,不会再分粗细。

**应成派**如何认识补特伽罗我执和法我执(为什么补特伽罗我执分为粗与细、为什么二我执都归类于烦恼障)

①为什么中观应成把四谛分为粗细:一般来说苦谛与集谛归为杂染品;灭谛道谛归于清净品。

其中集谛分为烦恼集跟业集,烦恼集的根源是我执无明。

应成认为下部宗主张的我执无明只是粗的,还有更细微的我执无明是下部宗无法了解的。

因为从源头开始就分粗细了,所以业集也分粗细,苦谛也分粗细,灭谛也分粗细,道谛也分。

应成承认下部宗主张的四谛,但是认为那只是粗的部分。

②**应成派**把四谛分为粗细,是因为四谛的源头我执无明分为粗细。

比如以补特伽罗我执为例,应成认为补特伽罗只是在蕴上假名安立的,没有实在的实特伽罗。

也就是说,你要在名言的补特伽罗的背后找一个真正的补特伽罗,是找不到的。



但是下部宗认为，补特伽罗不只是一个假名，可以找到与这个名称相对应的实在的补特伽罗。应成认为，下部宗认为在补特伽罗这个名称背后有一个实在的补特伽罗的话，其实他们就有他们看不到的补特伽罗我执，而这个我执是真正的俱生我执。由于下部宗看不到这个微细俱生我执，故由这个我执产生的细的贪嗔等烦恼他们也看不到。由这些细的贪嗔烦恼产生的细微的业他们也就看不到，他们不认为这个有过失。所受的细微的苦他们也辨认不出来，能灭这种细微苦的道他们也看不到。

③此外，应成认为产生补特伽罗我执的因是法我执，即执蕴为实有的执著。此二有因果关系：先有执蕴为实有的法我执，才有执补特伽罗为实有的补特伽罗我执。应成认为补特伽罗我执就是“在补特伽罗名言背后有一个真正的补特伽罗我，可以找得到”。同样，法我执就是“在蕴这个名言背后有一个实有的蕴”，这样去执著就是法我执。法我执与补特伽罗我执的关系①非常紧密。应成把这两个执著都归类到烦恼障里面。这是应成与下部宗很不一样的地方，下部宗义中，这两个执著没有那么紧密。应成认为有蕴才有补特伽罗在世俗当中的安立。把蕴执为实有的执著方式，跟把补特伽罗执为实有的②执著方式也是一样。如果认为在蕴这个名称的背后有一个与此名称对应的实在的蕴，就是执蕴为实有的法我执。如果在补特伽罗名称的背后有一个与此名称对应的实在的补特伽罗，是执补特伽罗为实有的补特伽罗我执。这两个的执著方式一样，都是认为在名称的背后有一个真正的东西存在。

④下部宗认为，补特伽罗我执是不依赖蕴的。也就是说，不依赖五蕴而自己能独立的补特伽罗，对此执著就是下部宗认为的补特伽罗我执。他们认为法我执与补特伽罗我执不一样，不属于同一类。小乘不承认法我执，所以关于法我执，主要是探讨唯识宗与中观自续。他们讲的法我执跟补特伽罗我执就不像应成派讲的那么紧密。唯识宗的法我执是指能取所取异质，即境与心不同质。自续认为法我执“不是在无害心中显现而安立，而是对境本身成立”，这种执著是法我执。这两种法我执的安立跟补特伽罗我执的关联都不是很紧密。也就是说下部宗认为法我执与补特伽罗我执的执著方式不一样，此与应成派不同。

⑤应成派：当我们看到蕴，紧接着就会有“这是某某补特伽罗”的想法，所以关系非常紧密。就像这个关系一样，你执蕴为实有，接着也会去执补特伽罗为实有。因为这两者关系紧密，并且执著方式也是一样，所以应成把这两者都归类为烦恼障。可以从世俗的执著方式推到执著的方式。在名言中，有了五蕴之后，很自然就会产生“这是某某补特伽罗”的想法。蕴是施設处，补特伽罗叫安立法。蕴是命名的基础，补特伽罗是命名之法。这两者的关系在世俗当中是非常紧密的：了解到蕴时，紧接着就会想“这是某补特伽罗”。执著时也是这样：把蕴执为实有，接着也会把在这个蕴之上安立的补特伽罗执为实有。因此，以应成所说的补特伽罗我执为出发点——



它的因是执蕴为实有的法我执，它的果就是由补特伽罗我执产生的其它的烦恼。

这些都属于集谛，但是下部宗无法把这些烦恼麻辨认出来。

这些烦恼集产生的业集下部宗也无法辨认出来，由业集产生的苦谛也无法辨认出来。

⑥虽然下部宗辨认不出来应成派所说的细微的补特伽罗我执和法我执，

但并不是他们所认为二我执中没有应成所说的细微的二我执。

还是有的，只是他们看不到而已。

他们把应成所说的补特伽罗我执和法我执都混在他们辨别出来的补特伽罗我执和法我执里面。

就像圣提婆在四百论里所说的，就像身根布满全身一样，它与其它的根是有重迭的。

比较细微的二我执就像身根，他们能辨认出来的粗的二我执就像眼根，二者是重迭的。

▲**结**：所以下部宗所说的二我执除了他们所能辨认出来的粗的二我执之外，

也包含着应成派才能辨认出来的细微的二我执。

下部宗能辨认出来的苦谛集谛中含有他们所辨认不出来的应成所说的细微的苦谛和集谛。

所以说应成派所辨认出来的苦谛和集谛的范围非常大。

了解了应成与下部宗辨认苦谛集谛的差异之后，对二者之间的灭谛和道谛的看法就清楚了。

#### 二谛与四谛之间的关系：

善慧诸谛微妙性：他对粗细的四谛非常善巧，所以能够把下部宗无法认出的细微的苦集认出。

而且停止产生烦恼的非理作意，让心不朝向烦恼。

善显密意疏中提到，经论中讲四谛和二谛，讲到不同的安立方式。

有关辩论的部分我们不细讲，但是了解这两者之间的差异很重要。

在每一法上都有二谛，即属于世俗层面的真实及究竟本质的真实。

总的法上面有二谛，别的法上面也有二谛。比如有为法上面有二谛，念珠上面也有二谛。

二谛是彼此依赖而存在，没有世俗谛就不会没有胜义谛；没有胜义谛也不会有世俗谛。

从无自性的角度讲胜义谛，从依赖因缘和合而产生的角度讲世俗谛。一体两面。

如果没有无自性，那就是有自性；如果有自性，就没有依赖因缘和合而生。(从无胜义谛推)

如果不需要因缘和合而生，就是有自性的，此与无自性相违，就把胜义谛破坏。(从无世俗谛推)

第一种说法：同样可以推到杂染法(轮回所摄之法)与清净法(涅槃所摄之法)。

总的杂染法上有二谛，但是佛讲二谛时，先讲世俗谛，不先讲胜义谛，因为有情无法了解。

这个世俗法其实就是因果法，因是集谛；果是苦谛。

涅槃品所摄之法上面也有二谛，但是佛也不先讲胜义谛，而是先讲世俗谛。

这个世俗谛也是因果之法，因是道谛；果是灭谛。

当所化机对苦集的因果关系和灭道的因果关系越来越清楚的时候，

他执这些为有自性的心也就越来越降低了。

当他知道这些都是无自性的时候，他就可以进入杂染品和清净品所摄的法的胜义谛部分了。

所以这时佛才开始对这些人讲胜义谛的部分。

佛先讲世俗谛的苦谛集谛，这个是方便；透过这个去了解胜义谛，这个是方便所生。

所以轮回所摄之法上的世俗谛跟胜义谛的关系，前者是方便；后者是方便所生。

涅槃所摄之法上的二谛，也是先讲世俗谛、再讲胜义谛。前者是方便；后者是方便所生。

这个次第是从解说或者弟子听闻的角度来讲的，但是实际上境本身不分先后，是互相依赖的。

当听者先了解世俗再了解胜义之后，知道此二是互相依赖的时候，他的了解就更深入。

这时他再回过头去看世俗谛的时候，了解的深度跟第一次听到世俗谛时的深度就不一样了！

这就是二谛与四圣谛之间的关系。

**第二种说法：**还有其它的关于二谛与四谛之间关系的解释方式。比如——

苦谛有无常、苦、空、无我这四种行相。

无常和苦属于二谛当中的世俗谛；空跟无我属于胜义谛。

集谛包括烦恼集跟业集，烦恼集的根本是无明。即三：无明、无明产生的烦恼、烦恼产生的业。

无明是颠倒的执著，是无我慧正对治的对象，所以无明跟胜义谛有关；烦恼和业跟世俗谛有关。

灭谛里面，无明灭则烦恼也就灭了，后面的业也就灭了，后面的苦果也就灭了。

所以无明灭属于胜义谛的部分，无明灭要透过无我慧去灭。

道谛是烦恼的对治。透过空性慧去对治无明，是属于胜义谛的部分。

如果无明能对治，那它后面的烦恼、业、苦果都能对治，这是世俗谛的部分。

**第三种说法：**关于二谛与四谛的关系还有第三种讲法，

就是课本上说的“六十正理论亦云：「涅槃是胜义谛，余三谛是世俗谛。」”

涅槃就是灭谛，四谛里面的灭谛是胜义谛，其它三谛是世俗谛。

第三种说法有一个很振奋人心的地方：它让我们了解到灭谛就是心的究竟本质或者空性。

这就意味着我们有解脱轮回的能力。

反过来讲，如果苦谛是空，是胜义谛，那我们就惨了，就不可能解脱了。

心的究竟本质就是心之上的空性，灭谛跟我们的心有没有断烦恼有关系。

心的究竟本质是空性，意味着它可以离烦恼。这个可以离烦恼的心叫自性住种姓或自性涅槃。

这个是就它能离烦恼的能力来讲的。心已经离烦恼的状态才叫灭谛。

心的本性是空性，是常法，但是我们的心现在被烦恼所覆盖，包括遍计和粗细的俱生烦恼。

断烦恼的过程中，心的究竟本质会越来越呈现出来。烦恼完全离开时心的究竟本质就是灭谛。

心的究竟本质从无始以来都是一样的，只有当烦恼完全离开，心的究竟本质才成为灭谛。

★为什么在累积善业时心的究竟本质的光明不会被覆盖掉？而累积不善业时会被覆盖？

原因是善的想法是符合事实的，而心的本质本身就是符合事实的。

(符合事实的意思是与法的究竟本质完全相符。从世俗谛来讲，符合事实就是存在的、不颠倒的意思。)

所以善的想法越多，就越会增加它的亮度，而不会覆盖它的光芒。

我们内心的烦恼及由烦恼产生的不善业都是跟事实不符合的。

比如烦恼的心想的肯定与对境有差异，(烦恼的心是颠倒的，颠倒心的对境是不存在的)

这些与事实不符合的烦恼和不善业越多，心的本质的亮度就越会被盖住。

另外的理由：每个有情都想去除苦而得到究竟的安乐，这个目标是符合事实的。

(只有证得佛陀果位才会真正离苦得乐，所以离苦得乐的目标是符合事实的)

所以当自己有能力越靠近这个目标的时候，我们的心的亮度就越增加。

这就要靠善心，比如菩提心、出离心、空正见等。

这些心越多，离究竟离苦得乐的目标就越近；反之烦恼越多，就离这个目标越远。

因为烦恼是让我们离开安乐和承受痛苦的主要来源。

要达到这个目标，不仅需要空正见，还需要其它很多善法来辅助。

这样心的本质才能真正呈现出来，才能达到究竟的安乐，烦恼跟烦恼习气才能彻底去除。

在断烦恼的过程中，每断一分烦恼，就可以证得一分灭谛。

心完全离开烦恼之后，才可以说是证得真正的灭谛，这时的灭谛就是涅槃。

## 己二、释第六现前地(释第六胜义菩提心)

### 庚一、明此地训释与慧度增胜

**现前住于正定心，正等觉法皆现前，现见缘起真实性，由住般若得灭定。**

前二句说明第六地为什么称为现前地；后二句说明慧度增胜的情况。前二句是果；后二是因。

慧度增胜指第六地菩萨对二谛非常善巧，跟第五地不一样。

后二句是说般若慧，因为般若增胜，所以会有前二句那样的果，即这个慧能现观法性。

第一句：第六地菩萨的心安住在现观法性的根本定当中。

第二句：这样的菩萨离成佛很靠近了，即靠近了正等觉法。

为什么住于现观空性根本定中的第六地菩萨已经很靠近成佛了？

“如来”的意思是已经到达真如者。意为境是什么样，他的心就能完全无悟地了解到什么样。

后二句：第六地菩萨对于缘起的流转还灭非常精通非常善巧。

他可以在想还灭门的同时想流转门；在想流转门的同时想还灭门。

而我们在想苦谛时就无法同时想到集谛；想集谛时无法想业和果等。

第六地菩萨对缘起的了解更深更广，他能在很短的时间里把流转和还灭联系在一起。

由于对缘起的了解更深更广，所以他了解空性的力量更增强。

第七地菩萨“彼至远行慧亦胜”的慧指他纯熟的三昧能力，能在一个成事刹那出入灭尽等至。

这种能力就来自于之前第六地的串习训练。

第四句的“得灭定”是未来式，意为将得到第七地的灭尽等至。

我们也要希望有第六地菩萨这种心量，他对缘起的流转还灭看得非常广非常深——

在看到缘起这面时已经想到解脱那面了；在思维解脱这面时已经想到流转那面了。

反观我们，常常为了芝麻蒜皮小事，心就缘在那边，就跑不出来，心只是集中在一个小点上。

甚至为了这点事情，连呼吸都很困难，像断掉一样。(同学们哈哈)

心量的宽跟狭从这里就可以看得出来。

音频入中论密意 2006TP-035

第六地开始练习出入三昧定的能力，到了第七地能在一个成事刹那出入灭等至。

“彼至远行慧亦胜”的“慧”就是指这种能力。

即在一个成事刹那中,从最粗的欲界心到色界四禅到无色界四等至,直至变成最细,这无法想像。一般我们的心从粗到细要渐次转变,所以第七地的这种能力是不可思议的。其实初地菩萨就已经有四禅和四无色等至的功德,但需要很长时间从最粗到最细慢慢转换。第七地菩萨可以在一个成事刹那从最粗到最细、再从最细到最粗。第八地不仅有这个能力,他甚至可以用最细的灭等至的心做欲界心能够做的事情。他能够用这九种心的每一个去做其余八种心能够做的事情。从初地到第八地都有这种功德,但是到了第七地才能快速往返,到第八地才地这样任运。

其因就是在第六地对十二缘起作顺逆观察,就是说第六地菩萨必须对十二缘起非常善巧。善巧的产生是对杂染品和清净品作顺逆观察。

杂染品的顺观察:由无明产生行…老死(苦谛);逆观察:老死由生而产生…无明(集谛)。

净治品的顺观察:无明灭则行灭…老死灭(灭谛);逆观察:老死由生灭…无明灭(道谛)。

第五地对粗细四谛都得到善巧,第六地对十二缘起的清净品和杂染品的顺逆观察得到善巧。其差别:第五地菩萨虽然对粗细四谛得到善巧,但是对四谛彼此之间的关联,思维不快速。而第六地菩萨在思维老死时马上可以找出它的因,源头就是无明。思维无明时马上会想到它最终会得到老死等过患,因为他对十二缘起之间的关联非常熟悉。

第六地的因是怎样产生第七地的果,之间的关联如何?

从无明到老死,无明是最细的因,老死是最粗显的果。

因与果之间,果比较粗;因比较细。因为因与果之间时间非常长,因可以追溯到很久以前。或者从看得到和看不到的角度说,果是看得到的;因是看不到的。

思维果与思维这个果的因这两种心是不一样的,思维果的心比较粗;思维因的心比较细。

第六地菩萨对十二缘起的杂染品和净治品作顺逆观察,就是在训练心由粗到细、由细到粗。这跟第七地的一个成事刹那间从欲界心进入灭等至、再从灭等至到欲界心的情况相类似。

“(由)现见缘起真实性,由住般若得灭定”,藏文中这两个“由”有因果关系——由现见缘起真实性而住般若;由住般若将得灭定。

“现见缘起真实性”就是对十二缘起的杂染品和净治品作顺逆观察。

“住般若”:第六地是般若增胜,般若增胜的原因就是对十二缘起作顺逆观察。

第二个关系是由般若增上的缘故,他在第七地将得到灭定。灭定指刹那间入出灭等至。这两句是说般若波罗蜜多增胜的情况。

## 庚二、赞慧度功德

**如有目者能引导,无量盲人到止境,如是智慧能摄取,无眼功德趣胜果。**

前二句是比喻;后二句是意义。

“有目者”比喻第三句的“智慧”;“无量盲人”比喻第四句的“无眼功德”,指前五度。

“无量”指即使前五度累积的功德非常多,但还是无法到达“胜果”,指无上正等觉果位。到佛果必须要由般若波罗蜜多来引导,就像有目之人能引导无量盲人到所要到的地方“止境”。

第六地行者般若度增胜，其实在我们这个阶段也可以训练。

通常我们看到结果的时候，心就完全被这个结果所吸引而不能想到它的来龙去脉。

这样的话智慧要增长广大就很困难。所以我们平常要做这样的训练——

当一个结果或事实摆在面前的时候，要去思维它背后的因缘，把这个结果追溯到根本和核心。

经常不断地做这样的训练，我们的心就会随之而广大，心就不会被眼前的事困住而打不开。

这样从眼前粗的结果往前追溯到细的因，来回作观察，在这个过程中智慧就会不断增长。

第六地菩萨的智慧广大而深远，也是之前这样训练出来的。

这样的心就不会狭隘，心可以很细微，也很宽广。

我们通常为了一件小事就往里钻，越钻越小，最后把自己陷在里面出不来，甚至得忧郁症。

我们要学习第六地菩萨宽广的心量，把这种想法告诉其他人，让自己和他人都不要心胸狭隘。

这样忧郁症就会减少。希望大家作这样的发愿。

### ★庚三、观甚深缘起真实(第六地的核心)

#### 辛一、立志宣说甚深义

如彼通达甚深法，依于经教及正理，如是龙猛诸论中，随所安立今当说。

第六地是般若度增胜，般若度是有境，是认知。般若度认知的境就是空性。

这个空性与刚才我们讨论的十二缘起是有关系的。

“缘起”是依赖和关联而产生的意思。“依赖”就已经说明了空性这个内涵。

“依赖”就是不由自己方面成立。“般若度”就是不由自己方面成立的空性义。

因此月称菩萨就从不由自己方面成立的空性义去谈。

他说他不是按照自己的想法去说明空性义，而是根据龙树的论去解释，就是这首偈颂。

下面要谈般若度所了解的境，也就是空性。“彼”是第六地菩萨。

龙树与第六地菩萨所了解的甚深法一样，而且还透过经教和正理来说明他所了解的空性。

因此月称菩萨根据龙树菩萨依照经教和正理写的论来说明。

月称说他根据龙树的论来解释空性，有两个原因——

一是龙树及其弟子圣提婆是后来所有中观祖师都共认的根本中观师，他们的论大家是共许的。

二是这也意味着有些对龙树的注释并不是完全正确，故没有按照他们的论来解释，比如清辨。

#### 辛二、可说深义法器

若异生位闻空性，内心数数发欢喜，由喜引生泪流注，周身毛孔自动竖，

彼身已有佛慧种，是可宣说真性器，当为彼说胜义谛，其胜义相如下说。

随所安立今当说：说的主词是月称，他要说的是空性。说的对象是谁？

能够说空性的对象并不是任何人都可以，必须是具备一定条件的闻法器，否则会有过失。

比如若不是空性的听闻法器而听空性，可能会认为业果和三宝是没有的，甚至毁谤空性义。

闻法器听到空性后会产生欢喜，因为听到空性后他知道一切都是依缘而生，是无自性的。

这样他再思维业果和三宝，会得到更深的了解，



空性让他对断除轮回的根本无明我执有更强的信心，与断除二障证得一切相智越来越靠近。对空性的理解使他修行更加得力，心力变得更强，所以他对空性很欢喜。

在听闻空性之前，修行者也会相信业果，不去造恶，而去行善。但对达到究竟解脱的目标做起来有点使不上力，对我执无明也不是很清楚，出离心也不坚固。总之好像浮在空中，心不是很踏实。了解空性后，他对于自己的修行会很踏实。因为他知道了真的可以证得解脱，真的可以断除轮回的根本我执无明，对业果也更加信解。入行论第八品的自他等换以前也听闻过，但是总觉得很难，听闻空性后就觉得不那么难了。听闻空性的法器在听闻空性道理之后，对以前修学的三士道更有信心，心力更强。

无始以来到现在，我们心续中的自爱执、我爱执以及种种烦恼和所知障等等，只有空性能治。空性是一药治百病，其它的药再好也不能把这些病全部去除。所在现世我们得到这个除百病的药时应该非常欢喜，而且感到非常稀有。宗大师了解并体会到空性的道理之后，不由自主产生了礼赞世尊的想法。因为空性义对自己有很大的恩德，所以他写了缘起赞来称赞开示空性义的世尊。结：听闻空性而产生欢喜的人就是听闻空性的法器。

第六地菩萨了悟的空性，未入道的凡夫也可以听闻，但要具备两个征兆。从这两个征兆可以推知这个未入道的凡夫是听闻空性的法器。内在征兆：内心数数发欢喜。外在征兆：由喜引生泪流注，周身毛孔自动竖。从这两个征兆可以推知：彼身已有佛慧种。佛慧指空性慧。佛慧种：每个有情都有佛种，这里是指听闻空性能够把他的空性慧种子唤起。指有潜力能够在此世了解空性慧的有情。能够成为听闻空性法器的人听闻空性之后，对业果和三宝等其它的法会加强理解。但听闻空性义之后对业果和三宝等见解有危害的，就不是听闻空性的法器。我们是介于这两者之间，听闻空性之后不会去毁谤业果三宝，但是也没有特别的欢喜心产生。为什么我们听闻空性义对业果三宝等世俗谛的广大行道次第的心力没有更提升？因为我们对世俗谛的广大行道次第与胜义谛的空性义之间的联系了解不够，故没有特别感受。另外为什么我们不会毁谤三宝和业果、出离心，因为我们对此了解也不深入，故没有毁谤的问题。

内在征兆与外在征兆有关联性，由于内在的欢喜而引发了外在的流泪和毛发竖立。一般有悲心或生起出离心或听到地狱苦的时候，我们会感动流泪或毛发竖立。第二种情况比较常见，第一种对一般人来讲比较困难。听到空性而欢喜流泪和毛发竖立的人的思维已经比较深刻，比一般人的层次要高一点。如果不结合空性义，只是单纯地修世俗谛的广大行道次第比较容易。结合空性义则比较难。基于这个原因可以说，对于空性义生起极大欢喜的人不仅已经对广大行道次第有所了解——他也能把空性义结合到广大行上面，这样的人是比较特别的人。按照这个标准，我们都不算在能够听闻空性义的行列当中，但是宗大师有一句话——

“然若能不违善知识之教诫，亦是堪新植通达空性功能之法器也。”等于把我们也放在里面了。结：主要的意思是，只要不会去毁谤、不会去损减世俗道次第的，还是可以听闻空性的。我们虽然还没有达到真正听闻空性义的法器，但是我们要不断发愿，让自己达到这个标准。

▲可以像缘起赞里面所说的那样发愿——

③愿一切生舍身命，住持能仁妙教法，光显甚深缘起性，虽刹那顷不慢缓。

④愿胜导者无量难，殷重为心所成办，由何方便另此增，昼夜专注恒思察。

愿生生世世当中宁可舍弃我们的身体和性命，也要弘扬甚深缘起性。

连一刹那都不放松地执持能仁的教法。

我们要怎样渡过此生？可以像世间人一样地过，也可以选择这样的方式来过生活——

世尊透过三大阿僧劫所成就的心要，不仅自己要了解，还要尽力弘扬，以这种思维来渡日。

在执持和弘扬大乘教法时会有障碍，所以希望护法们作我们的同伴——

⑤净胜意乐勤彼时，梵王帝释住世间，妙黑天等护法众，恒为同伴无暂舍。

再看这个偈颂：②愿利教者尽有际，不遭恶分别风动，达圣教理于大师，获得信忍常充满。

佛陀的教法即使到三有的尽头都不会被恶分别的风所动摇。

希望真正了解佛陀教法并且透过了解教法而对导师起信的人能够恒常充满。

重点是希望：透过对教理的思维和抉择而真正了解空性义并且能够断除内心烦恼的士夫恒常充满整个世间，这样教法才不会衰微啊！

但是译文中看不出这点，最后句好像是说某某人的信忍常充满。应该是“获信忍者常充满”。

①遇此无上大师教，皆由尊重深恩故，此善回向诸众生，成善知识摄受因。

是讲道之根本依止善知识之理，因为依止善知识才有机会听闻空性的教法。

这五个偈颂已经说明过了，从今天开始，我们的回向文就改成这五个偈颂。

每次法会结束都这样念的话，慢慢我们都有可能变成这里说的听闻甚深空性的法器。

### 辛三、说后引发功德

彼器随(彼)生诸功德，常能正受住净戒<sup>(1)</sup>，勤行布施<sup>(2)</sup>修悲心<sup>(3)</sup>，并修安忍<sup>(4)</sup>为度生，

善根回向大菩提<sup>(5)</sup>，复能恭敬诸菩萨<sup>(6)</sup>。

听闻空性的法器在听闻空性之后会产生六个功德。

(1)持戒：他在此生中听闻思维空性义，会了解到空性的无价，就会希望来世也能闻思修空性。

所以来世必须要得到八暇十满的人身，这种心更强烈，所以持戒的心也更强烈。

从这里可以知道，了解空性不仅对了解甚深道次第有帮助，也对修行广大行道次第有帮助。

(2)布施：他还会思维，仅是持戒对来生还不够，还要有一定的资财才能保证有足够的时间听闻空性。所以他布施的心就会比以前更强。

(3)悲心：他还希望自己了解空性的力量能够更加强大，不要像小乘行者那样只思维少许正理，而是要透过无边正理思维空性，这样就需要修大悲心。

此六句偈颂中，第一句是所立，后面五句总共有六个内容来说明它。

藏文中第一句有两个彼，第一个彼是听闻空性的法器；第二个彼是闻思空性产生的功德。

如果不是听闻空性的法器，在听闻之后，空性对他只是知识而已，不会有六种感受产生。

他不能用空性对治内心的我执，因为他不能把空性与自己内心的颠倒联系在一起。

能够接受空性的法器在听闻空性道理之后，不只是了解空性，他还会想到其它与空性有关的。

他会了解到，空性对断除我执和提升悲心以及修世俗谛时观三轮体空都是有幫助的。

所以我们可以透过这六句反观自心，是否听闻空性之后想到这六种功德。

如果想到了，就进入了听闻空性的法器的行列。

不管是不是适合听闻空性的法器，都要知道听完空性后怎样实修，要把此六作个连接。

(1)持戒：闻法器者听到空性之后如获至宝，因为轮回是无始的，如果不去对治，就没有结束，

整个轮回就像一片混乱，通常会用无明昏暗来形容，有情也没有看到解脱轮回之道的慧眼。

听到了空性的道理，就得到了看到解脱之道的眼睛，空性本身就是解脱门(三解脱门)。

由此他希望来世继续得到这样的慧眼，这样就需要来世得到人身，为此他持戒的心力更强。

(2)布施：若来世吃穿等生活资具匮乏，也没有闲暇时间修学佛法，所以在今世要努力行布施。

(3)悲心：听闻空性如果不以大悲心来摄持，那这个空性也是有限的，只能断烦恼障。

结合大悲心的空性的能力则非常强大，不仅可以断烦恼障，也可以断所知障。

因为由大悲心摄持的空性见能够由无边正理来思维空性。

(4)安忍：如果他因为持戒而得到暇满人身，因为布施而生活资具不匮乏、有时间听闻空性，

也有大悲心来摄持他的空性见，但如果他没有威严或容貌丑陋，

人家不会生起敬重心，这样利益圣教和利益有情会有困难，所以必须修忍辱。

(5)大菩提：要证得圆满佛陀果位，必须具有空证见和大悲心。

如果不了解这点，即使把我们累积的善行回向无上菩提，这个善行也不会真正成为成佛的因。

(6)恭敬诸菩萨：空正见和大悲心的双运是非常深广的，

能够修学大悲心结合空正见的菩萨行者是非常值得尊敬的，这时才会对他生起敬重心。

若一个学者不了解大悲心与空正见结合的深奥之处，可以说他并没有真的尊重诸佛菩萨。

或者说他的回向也没有真正达到回向无上菩提的量。

也可以说他对三宝中的佛宝也没有真正生起皈依的心。

如果不了解空性，就不能了解空性与大悲心的结合，也无法了解无上的修行是多么深广，

也就不了解无上菩提的功德，所有这些都跟空性见有关系。

#### 辛四、劝法器人听闻

第六地菩萨是般若度增上，为什么会提到“听闻空性的法器”这个问题？

不是指第六地菩萨是听闻空性的法器，因为他早就是听闻空性的法器了。

般若的境是空性，所以才附带提出在不是菩萨的有情里面有哪些是适合听闻空性的。

善巧深广诸士夫，渐次当得极喜地，求彼者应闻此道。

前二句是因；后二句是果。

“诸士夫”指能够听闻空性的法器，对深广法善巧的士夫一定能证得极喜地。

得极喜地决定能够证得无上正等正觉，也能够快速地证得无上正等正觉。

“求彼者”即希求极喜地的人。“此道”指甚深见道次第和广大行道次第结合的深广之道。

辛四以前都是前行的部分，从辛五才开始正式说明第六地的主要内容。

## ★辛五、宣说缘起真实

### 壬一、圣教宣说真义之理（8ab）

根本颂在 P15。从 P133 到 P151 都是讲中观自续和中观应成的所破。我们先说明根本偈。

**彼非彼生**(破自生) **岂从他**(破他生)，**亦非共生**(破共生) **宁无因**(破无因生)。(8ab)

此二句是在解释龙树菩萨《中论》的第一品的第三偈：

**非自非从他，非共非无因，诸法随于合，其生终非有。**

入中论的这偈和中论的这偈都是在说明法无我，都是先从法无我开始说明。

月称菩萨对中论这偈的解释与其他人的解释不同。

他是把前二句与第四句当作能立因，第三句当作有法。

其他人解释是把前二句当作正因，第三句是有法，第四句当作所立法。

可以明显看出，月称没有提到所立法的部分，他只提到宗和因。

而其他注释者是把这首偈颂当作一个完整的论式。

### ★总述：以下几段介绍《入中论》第六地总体结构，很重要！

为什么这里是先破法我，按照修行次第是先破补特伽罗我，有两个理由——

一是以应成来讲，这两个所破的深度没有差别，但是法我比较难了解，所以先讲。

为什么法我比较难了解？因为法我的“法”比补特伽罗的范围更广。

二是中论主要是破外道跟佛教内部不正确的宗义见解。

法我的范围广，破法我可以把外道及佛教内部的不正确宗义都破斥，而补特伽罗我的范围有局限。

到“观察速当得解脱”这里都是以理成立法无我的部分。(子四、明正理观察之果)

即到 P319 为止都是讲①法无我。从 P320 到 P375 都是讲②补特伽罗无我。

这两个无我讲完之后，从 P377 开始才讲③无我的分类。

整个第六品现前地的三大科判就是这个。

成立法无我主要是用破四边生的正理。

其中的破他生主要是破唯识宗跟经部行自续派的见解。

因为这两个宗派是承认他生的，唯识不承认外境，而经部行中观自续承认外境，故分开来谈。

破自续承认的他生的同时，也破了毗婆沙宗跟经部宗的见解。这三个宗都承认外境。

成立法无我的部分分为四段，因为是根据破四个生。

破自生：从 P152 “彼从彼生无少德”开始，到 P158 “以犯广说诸过故”。

破他生：从 P158 倒数第四行到 P300 第三行为止。

破共生：从 P300 到 P301，只有一个偈颂：“计从共生亦非理，惧犯已说众过故。”

破无因生：从 P301 到 P304 的偈颂“为说四大种”。

从 P305 丑三开始是对前面破四生的总结。

破四生里面**破他生**最重要，因为是破自续和唯识。

破自续：从 P158 开始到 P228 的“不见能取离所取”之前。

从 P229 开始到破他生结束都是破唯识。

破他生主要是破经部行自续跟唯识，但是也破瑜伽行自续派，顺带破毗婆沙宗跟经部宗。

这两个自续派都承认世俗中有自性，有自性的意思是名言所指的对象是找得到的。

《入中论》主要是在第六地时说明空性，分为三大部分：

①先破法我成立法无我；②再破补特伽罗我成立补特伽罗无我；③再讲无我的分类。

破法我成立法无我是透过**破四边生**的正理来讲，其中的**破他生**主要是破应成派以外的宗见。

《入中论》的“中”指龙树的《中观根本慧论》。“入”有两种理解——

一是补充，《中论》只提到甚深见道次第，没有提到中观的广大行道次第。“入”是对此补充。

二是应成对中论的解释方式与自续和唯识不同，《入中论》是应成派对《中论》的不共解释。

密意疏：“自宗谓由甚深<sup>(1)</sup>广大<sup>(2)</sup>二门能入《根本慧论》。”

下面有“初如《自释》云”，“初”指甚深<sup>(1)</sup>；下面的“由广大门入中观者”即是广大<sup>(2)</sup>。

甚深<sup>(1)</sup>的内容在第六地的破他生的时候讲，这是应成对中论的不共讲法，区别于自续和唯识。

广大<sup>(2)</sup>的部分主要是在前五地和七到十地的部分讲，这是对《中论》的补充部分。

回到辛五，从 P133 到 P150 还没有进入破四生，是讲应成、自续、唯识各自的所破是什么。

如果不把所破分清楚，对应成派怎样破自续和唯识便会搞不清楚。

因此这部分是先作一个背景说明，接下来才正式进入破他生。

补充说明辛三：P130 的“彼器随生诸功德”，宗大师的解释非常好，很值得再看一遍。

**得空见诸大乘人，由生清净正见，于修广大行品起极敬重，此是最应称赞之处。**

这几句话有很重要的内涵：如果对于空正见毫无杂染，他会对于广大行品非常敬重和希求。

这是最应称赞之处。其根据是龙树菩萨的《菩提心释》——

**由知诸法空，复能说业果，此为最甚奇，此乃极希有。**

意为：如果对空正见没有清净的了解，就不仅不会尊重广大行品，甚至会做犯戒的事。

真正了解了空正见之后，反而对广大行更加希求。二者是互相辅助，不是相违的。

不适合听闻空性的法器有两类。

**是故必须永离二种非器：或不信解而生毁谤<sup>(1)</sup>，或似信解而以正理破除一切因果等法<sup>(2)</sup>。**

一种是不信解而生毁谤，就是根本不相信空性。第二种似信解空性，但是不正确。

就是说他相信空性见，但是他所了解的空性与他的广大行是相违的。

“破除一切因果等法”指破除广大行道次第。

**即依无自性之空见，了达一切能作所作诸法极为应理也。**

这是正确的了解，即适合接受空性的法器依无自性的空性见解，



他会认为广大行道次第或业果等缘起的法是非常合理的，而且对这些世俗谛的法了解得更深更广。了解空性与广大行不相违，这才是正确的了解。**若非如是，自谓已得正见，而于持戒等一切业果建立，见如兔角之花纹，谓彼等行是对未知了义者说，已知了义即不须彼。此乃妄执，一切皆是分别所作，一切分别皆是着实之相执故。便同支那堪布，摧毁一切善根也。…**

从“若非如是”主要是破二种非器中的第二种。

即他信解空性，但他信解的不是清净的空性，这种信解反而会危害到他的广大行。原因是在了解空性的当下，由于没有世俗法的显现，所以他认为广大行等世俗法是要断的。所以他们越修空性，离广大行的修行越远。这样就变成修空性与广大行完全相违。这种讲法与月称和龙树的讲法是完全违背的。

**纵作此等臆说，适成前引诸论之敌者也。**

“前引诸论”指月称菩萨的《入中论》和龙树菩萨的《菩提心释》。

这两段文就是破除学习空性却破了广大行的修持。

但是支那和尚和持他空见者执著的就是月称和龙树所要破的这个见解。

补充说明辛四：善巧深广诸士夫，渐次当得极喜地，求彼者应闻此道。

是说听闻法器可以得到极喜地，决定成佛。希求极喜地的人应该学习结合大悲心的空性见。宗大师引了很多的经论来说明，有四百论释、集经论释、能断金刚经、如来藏经等等。这些是说在解说和听闻空性的阶段，可以产生很大的利益。

从长远来讲可以成就佛果位，也可以净化我们的恶业。

在净罪时有四力忏悔，其中对治力的六个都跟空性有关，透过此净化罪业。

第一是了解空性义；第二是读诵开示空性义的经典；第三是造立佛像，因为佛是开示空性的源头；第四是对佛像行供养；第五是持佛的名号；第六是密咒，密法中佛现为本尊像。

即使你不了解空性义也没有关系，可以念心经、金刚经，印跟空性有关的经书，供养经书。第五持佛名号跟空性没有直接关系，但是有间接关系——

佛在成佛之前发愿：将来我成佛后，众生称我的名号，他的业障会净化。佛是透过空性成佛。第六密咒，比如持百字明及大日如来咒等。

密乘要求在修密咒之前，一定要对空性有一定的了解，对菩提心有相当的了解。条件比较高。后两种对一般人来讲很困难，比如第五持佛名号可以净罪。

《释迦佛赞》的“礼敬供养皈依导师”这段，经典说念这个可以净化一万大劫的罪。

这是了义的讲法还是不了义的讲法，可能还需要观察。

还有第六持陀罗尼可以净多少罪，好像很难相信。

但是可以相信，在我们思维空性义的时候可以净罪，这是肯定的，这个不用外求，从内心思考，净罪的功能就能达到。

所以思维空性是这六个对治力里面最重要的，而且是目前我们的信解可以达到的。

**《未生怨王经》云：「诸造无间罪者，若能闻此正法信解修行，我不说彼业是真业障。」**

未生怨王就是杀自己父亲的阿阇世王。“正法”指空性。

意为还没有到了解空性，只要思维并且信解空性，业障就不会造成任何过失。

①说空性者要具备两个条件——

要具二缘方能获得所说胜利。一、发清净心，谓不顾恋名利恭敬等。二、不倒说，谓不倒执所说法义。

第一是说法者要有清净动机，也就是不是为了贪恋名闻利养。第二是所说的空性义没有颠倒。

②闻法者需要具备的条件：第一是要发清净心；第二是不颠倒地了解法义。

若具二过，或随一过，皆能障碍无量功德。

如果说者不具备此二条件或只具其一，都会障碍无量功德。其根据是——

世亲论师云：「故若颠倒说法(第二缘不具备)，及心杂染，希求利养恭敬名闻而说法者(第一缘不具备)，失坏自身大福德聚。」其闻法者，发清净心，与不倒解法义，亦极重要。

音频入中论密意 2006TP-037

密意疏是先破法我，再破补特伽罗我。在此之前宗大师先说应成、自续、唯识各自的所破。因为若不了解这些，在破清辨的主张时就会不清楚为什么要这样破，不明白自续与应成的差异。所以先要明白月称对所破的主张是什么、清辨对所破的主张是什么，再进一步破清辨的主张。辨别所破在月称菩萨的《明句论》中也有说明。

## ★认明各宗所破之我

### 癸一、引圣教

科判辛五是“宣说缘起真实”，从这里开始才进入第六地的正体部分。辛一到辛四是前行。这里讲到第六地的修行是有根据的，根据的经典就是《十地经》，它讲每地菩萨的修持方式。对第六地菩萨的修行要透过十种不同所缘的空性进入真如。

也就是说《十地经》是透过十种正理来成立空性(十种平等性)，这与前五地的修持很不同。

为什么月称菩萨《入中论》的第六地要特别抉择空性，其根据也就是在这个地方。

十种平等性本身就是空性，只是了解空性的方式不同，所以分为十种。

★十种平等性：《十地经》论述第六地菩萨透过十种正理来成立十种平等性。

《十地经》说：「第五地菩萨，欲入第六地者，当观诸法十平等性。何等为十？谓一切法无相故平等性<sup>(1)</sup>，一切法无体故平等性<sup>(2)</sup>，无生故<sup>(3)</sup>、无起故<sup>(4)</sup>，远离放<sup>(5)</sup>，本来清净故<sup>(6)</sup>，无戏论故<sup>(7)</sup>，无取无舍故平等性<sup>(8)</sup>，一切法如幻如梦如影如响如水中月如镜中像，如化事故平等性<sup>(9)</sup>，一切法有无不二故平等性<sup>(10)</sup>。菩萨如是善通达一切法自性，得明利随顺忍，得入菩萨第六现前地。」

从第三到第七省略了“平等性”。第九里面提到七个。

▲[1. 无相故]其中初平等性，谓于圣根本智前，诸法异相皆不显现。

即“一切法无相故平等性”，是针对世俗的一切法来讲的。一切法在世俗当中有不同的呈现，但在圣者的根本定智面前都是一样，世俗的显现完全消失，这就是世俗法的究竟本质-空性。

▲[2. 无体故]第二谓一切法皆无自体故平等。

这里的一切法指包含世俗法和胜义法的境本身。“无自体”就是无自性或者不由自己方面成立。这里没有说“于圣根本定智前”，因为这是就境本身来讲的，境本身就是无自性。

分辨：前两种平等性的差别：在瓶(世俗谛)上这两种都有；但是空性(胜义谛)上只有第二种。

因为瓶在世俗当中有呈现，但在圣者的根本定智前，这个瓶的显现消失，这是第一个平等性。

瓶的第二个平等性：瓶这个对境本身是无自性，不是自己方面成立。

所以从世俗法来讲，这两种平等性都可以解释，但是空性只有用第二种才能解释。

因为空性本身就是圣者根本定智的对境，不能说空性此时消失，根本定智看不到。

所以第一种平等性无法说明空性，但是第二种可以，因为空性这个境本身也是无自性。

如果去找瓶这个名称背后所指的对象，圣者的根本定智是最好的智慧。

当以圣者根本定智去找，发现瓶这个名言背后所指的对象找不到的时候，这就是瓶的究竟本质。

因为是以最好的智慧去找，这样也找不到的话，我们就说这个就是瓶的究竟本质或者瓶的空性。

十种平等性的前两个是后面八个的根本。

因为以下的八个中的每一个都可以用第一种或第二种来解释。前二是总；后八是别。

### ★[3. 无生故]第三无生依未来世说。

无生可以从第一平等性来解释，也可以从第二平等性来解释——

圣者的根本定智去找“生”这个名称所指的对象找不到，这就是生的究竟本质。(第一平等性)

“生”这个境本身是无自性的，是不由自己方面成立的。(第二平等性)

这里的“无生”是针对未来的时间说的。

### [4. 无起(不生)故]第四无起依余时言。

“无起”是相对于上边的“生”来讲的。“生”是未来时。“余时”指除去未来的过现二时。

无起也可以用第一平等性和第二平等性来说明。

在圣者的根本定智之前无起。意为透过圣者的根本定智去找起这个名言所指的对象，找不到。

起本身是无自性的，不是自己方面成立。(第二平等性)

**此亦通一切法皆悉平等。以下诸性，当知亦尔。**

意为第三“无生故”和第四“无起故”的后面都要结合“平等性”。

但是要注意这里的“一切法”是指有为法。

“以下”指经文里面的第五、第六、第七也同样要结全“平等性”，此三也是针对有为法。

第三无生和第四无起不适用于无为法。因为——

说无为法虚空是自性无生或自性无起，这并不是它的空性，因为它本来就是自性无生自性无起。

这是它的世俗特性，不是它的究竟本质。无生无起不适用于无为法的原因就在这里。

前面有提到十个平等性的前两个都可以结合到其余的八个上，密意疏中没有全部作结合。

但是在三大寺的教科书里都有结合，即后面的八个每个都结合到前两个。

### [5. 远离故]第五远离，谓当生已生空，

“当生已生”包含未来过去现在，所以也包含三时，但是这里的重点是讲法本身是无自性。

也可以结合前二：根本定智找不到；当生已生的法本身找不到，因为无自性。  
第五是就法本身，而第三无生和第四无起是就法产生的时间和产生的方式来讲的。  
如果不这样分辨，就好像是重复了。

第四无起按照藏文应该译成“不生”。破四生主要是针对第三无生来破，不是第四。

★**分辨**：为什么**破四生**是针对**第三无生**(未来)来破，而不是针对**第四已生**(现在和过去)来破？  
此二之中，破还没有生的比较难(**无生**)，这是还没有到果的**因的阶段**。因破了果也就破了。  
如果从果下手，因没有破，这个因还是会产生结果。  
所以破过去已生和现在已生不是重点，**破未生才是重点**。

中论：**非自非从他，非共非无因，诸法随于何，其生终非有**。这个“生”指未来的生。  
破四生的生分**有因**和**无因**。有因分三：跟果同本质的因、跟果不同本质的因、二俱；无因一个。  
这四种都是从因阶段的未来生的角度去破斥，而不是从过去和现在已经产生的角度破斥。  
所以下面抉择**法无我**的来源就是十种平等性中的**第三种平等性**，原因就在这里。  
第三种平等性是十个中最重要的，成立了这个，再成立其它九个平等性就很容易。

**此即由第二自体平等性相所显之远离。**

这里是宗大师把第二平等性结合到第三无生、第四不生、第五远离上面。

**[6. 本来清净故] 此复非是现以教理令其远离，乃是本来即如是清净，是第六性。**

第六与第五有关。第五是当生法(未来)跟已生法(过去和现在)，了知三时无自性故应远离。  
第六是讲这三时的法不是我们透过教理来让它**变成**无自性的，而是它自己**本来**就是无自性。

**[7. 无戏论故] 第七性，谓无二取戏论，即与第一性义合。**

无二取戏论是从第一平等性的角度来讲的，即圣者根本定中没有二取的戏论。

**若作名言分别所不能论解，即是第二性之差别。**

第二平等性是就境本身的无自性来讲，第七是说无论怎样用分别心去思考，都法改变这个事实。  
第七平等性宗大师亲自用前二种平等性去说明。

**[8. 无取无舍故] 第八性之差别，亦如是。**

“亦如是”意为也可以像第七平等性一样去结合第一平等性跟第二平等性。  
取跟舍是世俗的两种情况，但是在圣者的根本定中，取舍的现显就消失了。  
或者说，在圣者的根本定中去找取舍这个名称背后所指的对象的时候，找不到。(第一平等性)  
取和舍这两个对境本身就是无自性(不由自己方面成立)。(第二平等性)

**[9. 一切法如幻如梦如影如响如水中月如镜中像，如化事故] 第九性谓能证成前义诸譬喻门。**

用这些譬喻来说明胜义中无自性这个意义本身。  
透过第九平等性的七个胜义无的譬喻来成立前面八个平等性，即透过**譬喻**来说明前八的**意义**。

**[10. 一切法有无不二故] 第十性谓一切法，若有事无事皆无自性。**

“有事无事”指有为法跟无为法，或无常法跟常法。一切法上都有常法跟无常法这两类。

二谛例：比如一切法上都有二谛。不论二谛的哪一谛，都是无自性。

二境例：从另外的角度讲，比如有为法的境跟能够观察有为法的有境，



有境分为现前知和分别知，现前知看有为法这个境是无常的，但分别知看有为法是常法。因为分别知所看到的是有为法的义总。有为法的义总会跟有为法本身混在一起，故产生常执。这样也可以结合说每个法上都有常法和无常法。但是对无为法这个境，不管是现前知还是分别知，都是常法。除了这些例子之外，一切有为法都可以这样结合。

前说十种平等性中，此以正理成立自性无生平等性，则余平等性亦易知之，故圣者于《中论》初云：「非自非从他，非共非无因，诸法随于何，其生终非有。」

自性无生平等性就是十种平等性中的第三个，这是最难的部分。这个了解了，其它就容易了。

以上讲的 P134-P148 的内容在《中入论自释》中是紧接着说明的。

《中论》一开头破四种生就是针对第三个“无生”的“生”来破。

《十地经》中讲“得明利随顺忍，得入菩萨第六现前地”。下边解释——

明利谓速慧。随顺谓与第八地无生法忍相随顺。此随顺忍，以随位不同，有多种异释。宣说诸法真实义之教文虽多，今是解释第六地慧通达真实，故但引以十种平等性证第六地之教也。其中的“速慧”与这首偈颂有关：“现见缘起真实性，由住般若得灭定。”

前边讲过第六地菩萨对十二缘起流转还灭的顺逆观察，即由粗到细由细到粗已经非常快速了。这是为了将来在第七地能在最短的成事刹那入出灭等至而作准备。“速慧”就是快的意思。

“随顺”是与第八地的无生法忍相随顺。

第八地时烦恼及其种子都断尽了，“无生”指烦恼完全不生。烦恼完全不生就得到“无生法忍”。

## 癸二、明了知真实之障

如刚才所说，破四生之前必须要了解所破是什么，了解空性之前首先要了解所要空的是什么。如果不把所空了解清楚，会把不应该空的也空了，就落入断边了。

在战场上作战先要了解敌军在哪里，敌军是什么样，否则会伤害无辜。射箭要知道靶在哪里。要空掉所破，就要辨别所破是什么，就要学（癸二）明了知真实之障（即辨别了知空性的不顺品）。

“明”在藏文中是辨别的意思。“真实”指空性。“障”在藏文中是指不顺品。

▲在成立空性之前先辨别所破，这是宗大师不共于其他教派的一大特色。

不仅①入中论善显密意疏是这样；②辨了不了义善说藏论也是这样；

③中论大疏正理海也是这样；④广论的观也是这样；⑤略论的观也是这样。宗大师的五部空性论

于抉择诸法无实中，若不善解何为实有及如何执实有，则于真实义见，定有错失。

“何为实有”是所破；“如何执实有”是所断。若不明所破及所断，对空性见的了解定有错。其根据为《入菩萨行论》第九品。

《入行论》云：「未知所观事，必不取彼无。」

“所观事”指所破。“彼”指所观事。意为要先了解所破才能了解空性，才能破得恰到好处。

分辨：实有是所破（对境），所破是不存在的；实有执是所断（有境），所断是存在的。

此说心中若未善现起所破事之总相，则必不善缘取彼所破事之无。



如果心中没有很清楚地呈现所破事的义总，则不能了解空性。“所破事之无”指空性。所破虽然没有，但分别心中还是会呈现所破的义总，因为分别心把存在和不存在的都可以呈现。  
**以是心中若未如实现起所无之实有行相，及由何事空之所破行相，则必不能定解无实与空性也。**  
“所无之实有行相”指所破的实有的行相。  
“由何事空之所破行相”指所空的那个所破的行相是什么。  
以上的重点是说，你要了解空性或无实有，先要了解所空的是什么，所破的实有是什么。  
以下讲**所破**分为两类：**遍计**的所破跟**俱生**的所破。  
遍计的所破是由宗派见解说明的所破；俱生的所破是只要有情，就都会有的。

**又此所破，唯由宗派遍计之实有(所破)，及略知实执(所断)，犹为未足。必须了解无始随逐传来为宗派变未变心者共有之俱生实执，及彼所执之实有。**

仅了解宗义遍计的所破和所断还不够，因为是遍计的，是杜撰出来的。

**重点是必须了解无始以来不管是否受到宗教影响的一切有情的俱生实执，这才是真正的所断。若未能解此，则虽以正理破其所破，然于无始随逐传来之实执全无所损。**

如果不能正确地辨别遍计的所破跟所断与俱生的所破跟所断——

一味地以正理破遍计的所破和断遍计的所断，则对无始以来的真正的实执全然伤害不到。

**又应先解自身之实执，次当善知以诸正理直接间接破除彼境之理。**

“自身之实执”指俱生实执或真正的所断。“彼境”指自身的实执，它境是实有。

**直接：**应成派的正理是直接破俱生实执所执的所破。

**间接：**唯识和自续所主张的正理无法直接破俱生所破，但对了解应成正理有帮助，故为间接。他们主张的正理只能破遍计所破。这里的“间接破”应译为“辗转破”。

**以若唯作向外转之破立，则利益甚微也。**

“唯作向外转”意为破所破跟自己俱生的实执毫无关系。“破”与“立”都是指遍计的。

“唯作向外转”跟俱生实有的破与立毫无关系，唯向内转的破利益才大。

向内转的破立指破俱生的所破跟成立无俱生的所破。

**此中若能善知自续应成中观两派所明，乃能善辨所破差别。**

★这段也包括**宗大师**对学法者的**教诫**：要把书中的内涵跟自己的心结合，不是把它当作知识。另外，辨别所破不要去辨别跟自己心相续无关的所破，而是要去找跟自己心有关的**俱生所破**。如果我们能够辨别自己心续中的俱生所破，即使用下部宗的正理也会有帮助。但前提是要辨认出俱生的所破，而不是一味地在外边找遍计的所破。找到俱生所破之后，当然最直接的是用**应成派**的正理，但是下部宗正理也有助于破俱生所破。但是如果俱生所破没有找到，不管是用应成正理还是下部宗的正理，都没有找到所破对象。入中论里也有一个对学法者的教诫：论中观察非好诤 为解脱故显真理。是说月称在入中论里面的观察不是为了去辩论，是为了解脱而说了这些正理。为什么提到这两句，因为很多学法者学的目的是为了与人辩论，有人学了辩论用于世间法。

## 子一、明自续中观派之实执

### 丑一、明实有与实执

自续派之论典，于所破多未明说。惟《中观明论》释世俗有，可就其违品之有，知其何为胜义有或真实有。

意为除了莲花戒的《中观明论》，其它自续派的论都没有很清楚地提到这点。

即使《中观明论》有提到，但是也没有直接讲所破，而是讲与它相反的世俗有。

现在是把它倒过来：与自续派讲的世俗有相反的就是自续派的所破。

中观自续分为经部行的中观自续派和瑜伽行的中观自续派。

经部行自续的代表是清辨和智慧藏，以及清辨的弟子观音禁；

瑜伽行自续的代表是寂护（静命）及其弟子莲花戒和狮子贤。

著作有清辨对《中论》的注释《般若灯论》和《中观心论》。恩择焰对《中观心论》的解释。

清辨的弟子观音禁对《般若灯论》的注释，叫《般若灯论广释》。

智慧藏的代表著是《中观二谛论》。

寂护的代表著是《中观庄严论》。莲花戒的代表著是《中观明论》，以及《修次三篇》。

狮子贤的代表著是《明义释》、《八千颂般若摄义》。

★如彼《论》云：「(1)于无真实性事，增益违上行相之乱觉，(2)名为世俗，此能障真或由此能蔽真实故。(4)如经云：“法生唯世俗，胜义无自性，于无性错乱，说明真世俗。”(3)从彼所生，由彼所显现，所见一切虚伪之事，名唯世俗。此复由无始错乱习气成熟增上而生，由此能于一切含识，示现似有真实性事令见为有。故由彼等意乐增上，安立一切虚伪性事，名唯世俗有。」

中间引的这段经是龙树菩萨的《经集论》里面引的《楞伽经》的经文。

此三段都是在解《楞伽经》。前两段是解后三句，即：“胜义无自性，于无性错乱，说明真世俗。”

第三段重点解释经文的第一句：“法生唯世俗”。

先看下面宗喀巴大师怎样解释《中观明论》的内容。

中观明论：(1)于真实中无自性事，增益违上行相之乱觉，

宗大师：(1)「乱觉」以上，明于胜义中无自性错乱为胜义中有自性。(这就是自续派的所破)

上句是莲花戒所说的。中观自续派不会直接讲“无自性”，他们的所破是“胜义中无自性”。

“胜义中无自性”就是《中观明论》第一句的“于真实中无自性事”。

中观明论第一句：于真实中无自性的这个法，错执为胜义中有自性。

应成派就不用加“胜义中”，只说“执无自性为有自性”就可以了。

▲中观自续主张一切法在世俗当中是体性成立、自相成立、自性成立，即由自己方面成立。

但是在胜义中不以体性成立、不以自相成立、不以自性成立，不是由自己方面成立。

所以如果没有提到“胜义中(真实中)”这个简别，此四就是存在的。

中观明论：(2)名为世俗，此能障真或由此能蔽真实故。

宗大师：(2)从「名为世俗」至「蔽真实故」，明真世俗之义。世俗是能障义，谓能障蔽真实也。

这里的“真世俗”不是真正的世俗的意思，是指障蔽空性的世俗。

“名为世俗”指能障蔽真实的世俗，这个“真实”是指空性。

音频入中论密意 2006TP-038

壬一的“圣教”是指《十地经》，第六地菩萨是透过《十地经》所说的十种平等性进入空性。但是这个科判还不是最重要的，最重要的是壬二以理成立圣教真义。这是核心的核心的核心。也就是说，虽然圣教是这样讲，但是还是要透过理来成立圣教所说的这些道理。

从宗大师的《善显密意疏》对月称菩萨的《入中论》及其《自释》所作的科判，可以推测出宗大师的智慧在什么地方，他真正能够完整而毫无错误地抓到月称菩萨心中的密意。还有宗大师无论什么时候都会提醒学习者，学习空性一定是往内对治自己心续中的我执，特别是从无始以来一直认为存在的我这个俱生我执。

学习空性不是断除外在的跟我们的内心无关的实执，或者只是为了驳倒其它的宗义，或者只是把空性当成一种知识来研究。

如果是这样，那么学习空性对我们的内心不会有丝毫的帮助，只是浪费时间而已。而且可能会因为你学习空性时把它当作知识，变成了一个学者，把空性当作提高身价的筹码，由此产生贪嗔等烦恼，这样不仅对断除你内心的俱生我执没有帮助，反而成了让你贪著世间而造恶业的助缘。这些都是宗大师无时无刻不在提醒的。

在下士道净化罪业最有效的方法，就是跟空性有关的这些方法。

假设我们已经学习过跟空性有关的论典，还是把一切执为实有而造业的话，即使还没有生起菩提心，但是至少来世会不堕恶趣，因为至少你知道怎样净化实有执这些罪业。对所造的业诚心忏悔，再在月称为主的传承祖师面前诚心请求——我因为实有执造成的错乱而造了罪业，希望你们能够原谅我，希望我来世不堕恶趣。学了空性虽然没有办法利益到他人，但是至少要以空性对治的方式来忏悔自己的罪业。这样的诚心忏悔可能对来世不堕恶趣会有帮助。

上次课谈到自续派主张的所破。（下边接着解释第二句(2)）

这里“世俗”指有境，就是上边说的“乱觉”，即能障者。意为错乱的觉知能够障蔽空性。即把胜义中无自性的法增益为胜义中有自性的错乱的觉知。

此与世俗谛的情况类似，“世俗”指实有执；“谛”指对实有执这个心来说是真的。

胜义谛也是这样理解，“胜义”指没有错乱的心，“谛”指对于没有错乱的心来讲是真的。

**▲重点**是世俗即实有执这个部分，乱觉、世俗、能障者就是自续派所说的实有执，此三同义。把胜义中无自性增益为胜义中有自性，这个“于胜义中有自性”就是自续所破的实有。

**中观明论：(3)从彼所生，由彼所显现，所见一切虚伪之事，名唯世俗。**

为什么宗大师越过《中观明论》所引的经文先解释这段？

实际上这段就是莲花戒针对那段《楞伽经》文的解释，宗大师是要顺着这段解释来说明。说明之后，再用《楞伽经》来作他的佐证。

▲**境与心(自续)**：境显现为不由心安立是所破(实有)；执境不由心安立的分别心是所断(实有执)。

一切境都是由心安立，包括分别心和无分别心，境本身是自性有、自相有、自体有。(世俗中有)

①在讲宗大师对第三段(3)的解释之前，首先要作个背景说明。

因为自续没有直接讲所断和所破是什么，这些是隐藏在文字里面，所以先要对宗义有所了解。

当一个境在认知当中呈现的时候，实际上这个境是被这个认知所安立的。

认知包含有分别的认知和无分别的认知两类。

不管这个境是分别心所安立还是无分别心所安立，都跟心有关系。(安立与心有关)

但显现的时候却不是这样显现。境在心中显现的时候，跟心的安立没有关系。(显现与心无关)

也就是说，境在心中的显现不是由心安立出来的。(自续的所破)

▲境在心中的显现不是由心安立出来的，这个显现就是自续派所主张的实有或谛实成立。

“心中的显现不是心的安立”是由无始以来所累积的实有执造成的。实有执是分别心。

是无始以来所累积的实有执造成境在心中呈现时好像跟心无关、不是由心安立。

这个实有执就是自续派主张的所断。

自续的世俗中有即一切境都是由心安立，包括分别心和无分别心。世俗中有也叫虚假成立。

▲②**结**：境都是由心安立出来的。心有两类：分别心和无分别心。

由分别心和无分别心安立的境是世俗中有，或虚假成立。

世俗中有就是包含二谛在内的一切法，都是虚假成立。这是有的，这不是所破。

所破(实有)：境在心中显现的时候，不是由心去安立，即“境在心中显现为不由心安立”，这样的境才是所破。分别心和无分别心都有这样的显现。

所断(实有执)：“境在心中显现为不由心安立”是无始以来实有执的习气造成的，这个实有执就是所断。这个实有执是分别心。

③▲**三种心**，前两种是安立境的心；第三种心是作为所破的实有执。

第一种是安立境的无分别心(即前五识)；第二种是安立境的分别心。

这两种心并不是所断。这两种心是去安立境，意为这个境是跟这两种心有关的。

由这两种心安立的境是世俗中有或虚假成立，这不是要破的。

第三种(实有执)是执“境不是由心安立出来的”这种分别心，这是众生从无始以来就有的。这种心就是实有执，自续认为不需要由心安立的境就是所破。

④自续派跟经部宗有点类似的地方，但不是完全等同。

(1)经部宗说，现前知的显现境是有为法；分别知的显现境是无为法。(这点自续与经部相同)

(2)而且经部宗说，现前知的显现境在现前知之前就已经成立了。(这点自续与经部不同)

自续派对第(1)讲法赞同，但是对于“境在现前知了解之前就有”不赞同。

自续派认为要跟心连上关系之后，现前知的显现境(也就是有为法)才能成立。

而不是在现前知认识之前，这个有为法就成立了。

即：有为法的成立跟现前知去安立，这两个条件具备的时候，这个有为法才成立。



为什么经部宗认为有为法是成立在现前知之前？因为他们认为——

有为法是由无方分的微尘累积起来的，所以现前知还没有了解之前它就已经成立起来了。

自续认为有为法跟现前知这两者是对等的，即有为法这个境必须要配合现前知才能成立起来。

⑤此三种心当中，第一种安立境的无分别心当中，境不会呈现为不由心安立。

为什么不直接说“在无分别心当中境呈现为由心安立”？这是细微的世俗，又不一样。

第一种无分别心(五根识)和第二种分别心都是“境不会呈现为不由心安立”。(这两种不是实有执)

第三种也是分别心，“境呈现为不由心安立”。(这种才是实有执)

分别心有这两种，但是呈现的时候，它们的境会混杂在一起，而呈现为“境不由心安立”。

即：从心的角度可以分为三种，但是从境的角度，后两种的境是混在一起的。

实际的情况是：境是由第一种心和第二种心安立起来的。

即一切法都是由这两种心安立的，称为世俗中有或虚假成立。

但是我们的内心却会执：境(一切法)不是由心安立起来的。这就是第三种心造成的。

⑥自续认为前五识不会呈现实有，应成认为不止第六意识呈现为实有，前五识也会呈现为实有。

这是自续派跟应成派之间很大的差别。

自续说虽然境不会呈现实有，但是境会呈现心外存在。(自续的所破)

宗大师：(3)从彼实执所出生故，由彼实执现似实有。能见彼者是分别心非是根识，与《二谛论释》之所破实有，非根识所见义同。从「此复」至「而生」，明彼实执是俱生执。

⑦此段是讲第三种心。即实有执是由无始以来执“境不由心安立”这种习气所造成的。

实有执的颠倒心的对境是不存在的，我们现在是讲对境存在的心分两个，没有颠倒心。

我们面对的境是存在的，面对这个境的心有两种：无分别心(第一种)和分别心(第二种)。

第三种：面对这个存在的境的时候心就会想，这个境是自己独立的，不是由心安立的。

这就是执著心，是实有执。(由心安立的是世俗中有；不由心安立的是实有)

面对存在的境的心有以上两种，当然不存在的境也是有很多。

按照刚才这样分，好像颠倒只有实有执的样子，不是这样。

并不是把所有的心都涵盖在这三种里面，也不是所有的心都在前面两种心里涵盖。

前面的两种心是境存在的，分为无分别心和分别心，不是所有的无分别心和分别心都是境存在。

⑧实有执是不由心中显现而安立。一切法都是心中显现而安立，意为一切法都是由心安立的。

“一切法都是心安立的”不是不存在的境，一定要是存在的境。(境、法、存在，同义)

一切法怎样由心安立？分两个：分别心(第二种)跟无分别心(第一种)。

所以能安立的心不是实有执，实有执是第三种心。

实际上前两种心面对境时，马上就会生起一个实有执，就是第三种“境不由心安立”。

这是无始以来带来的实有执的习气及实有执的影响。

第三种心的实有执是怎样执著？他会看对境的法是不由心中显现而安立。

这个“心中”就是指前面的两种心，即第一种无分别心跟第二种分别心。



第二种心跟第三种心都是有分别的第六意识，不止这些，所有的烦恼都是有分别的第六意识。

**中观明论：**(3)从彼所生，由彼所显现，所见一切虚伪之事，名唯世俗。

两个“彼”都是指实执。“虚伪之事”即世俗谛。“世俗”指实有执，在实有执当中呈现为真。

**宗大师：**(3)从彼实执所出生故，由彼实执现似实有(此句解释“彼”)。能见彼者是分别心非是根识，与《二谛论释》(作者智慧藏)之所破实有，非根识所见义同。

特别说明这个实有执是分别心，不是前五识的无分别心。

“所破”和“实有”是同位语。《二谛论释》所说的所破实有不是根识所见。

《中观明论》跟《二谛论释》的意思是类似的。

**重点**是说，实有执所抓的不是前五识所能够见到的。

**中观明论：**此复由无始错乱习气成熟增上而生，

此句重点是讲实有执是怎样形成的，实有执是俱生的。由它形成的方式可以知道它是俱生的。这个实有执是无始以来的错乱习气成熟之后而产生的。这是产生的方式。

“无始”意为俱生的，不是现世而有。这是说明它是俱生的。

**宗大师：**从「此复」至「而生」，明彼实执是俱生执。

这里不要追究为什么无始以来会有这个习气，这不是重点。重点是怎样断这个实有执。

因为追究也不可能追究到源头，如经说，被毒箭射到不要去找谁射我，应立刻把毒处理掉。

有同学问以上是自续派的哪一派的讲法？两派都有。

中观明论的作者莲花戒是瑜伽行自续派的祖师，下面提到的智慧藏《二谛论释》是经部行自续。

所以以上讲法是共通于自续两派的，自续两派有共通的自续见解。

这里的重点不是自续两派之间的不同见解，而是自续跟应成派差别在什么地方。

这两个自续派核心的见解是一样的，其它支分的见解有所不同。

▲⑨刚才提到前五根识不会呈现境是实有，但是会呈现境是存在于心之外的。

分别心不仅会呈现境是实有，也会呈现境是存在于心之外的。

为什么前五识会呈现境是存在于心之外而又不会呈现境是实有？

呈现实有只有分别心，不会在根识。原因是——

第二种心呈现的境是“于无害心中显现自立而安立”，意思是不会显现不由心安立。

第三种呈现的境是“非由无害心中显现自立而安立”，意思是显现为不由心安立。

第二种心，名言所指的对象是找得到的，因为这种心看的境是世俗中有的境。

第三种心，在这种心看来，不仅名言所指的境是找得到的，甚至是成立过来的，更强了。

五根识(第一种心)没有对名言所指的境找的力量，所以对前五识来讲不会显现为实有。

只有分别心才会去找名言所指的对象。

但是前五识会显现境跟心是无关的，是存在于心之外的。

**中观明论：**(3)从彼所生，由彼所显现，所见一切虚伪之事，名唯世俗。此复由无始错乱习气成

熟增上而生，由此能于一切含识，示现似有真实事性令见为有。故由彼等意乐增上，安立一切虚伪性事，名唯世俗有。」

中观明论的第三段解释《楞伽经》的第一句“法生唯世俗”。

宗大师：(3)故云「于一切含识」，彼等含识之意乐，非唯分别心，亦有无分别心。由彼二种心增上安立为有之“非胜义中有”之诸虚伪事。名「唯世俗有」者，即「法生唯世俗」之义。非谓于实执世俗中有也。

这是宗大师对第三段的解释，与前两段不同。前两段重点是解释三种心的第三个-实有执。第三段的重点是讲前两种心，即能够安立世俗中有的两种心，即不是颠倒的那两种心。前两段是讲实执，它是显现为不由心安立，第三段是讲不显现为不由心安立的前两种心。

“含识”指一切有情。“意乐”指前两种心，即能够安立一切法存在的心。

“非唯分别心”指第二种心；“亦有无分别心”指第一种心。

这两种心能够安立世俗中有，都是正确的，都是符合事实的心。

“实执世俗中有”即实执所执的世俗中有，就是实有。

也就是说前两种心安立的境的确是存在的，就是世俗中有。而第三种心所执的境是不存在的。

这里“世俗”用得很多，要分辨一下，不要混在一起——

中观明论的“名为世俗”就是障真实的世俗，这个是指有境，即实有执。

“法生唯世俗”指前两种心安立的境，是世俗中有，是一切法。

“故由彼等意乐”指前两种心。“安立一切虚伪性事，名唯世俗有”是由前两种心安立的一切法。

“非胜义有之诸虚伪事”，如果是胜义中有就是实有了，但是不是。这里指虚假成立的一切法。也就是前两种心能够安立的一切法。

这就是经文“法生唯世俗”这段经文的意思，而不是指第三种心当中的世俗中有(指实有)。

音频入中论密意 2006TP-039

(4)如经云：“(因：)法生唯世俗，(有法：)胜义无自性，于无性错乱，(所立法：)说明真世俗。”

此处解释这四句《楞伽经》经文的是莲花戒的《中观明论》，所依的宗义是自续的宗义。

但是《楞伽经》也可以从应成派的角度来解释，而且这种解释才更符合经义。

如果用论式来表达，第一句相当于因(能立)；后三句相当于所立(有法加所立法)。

对于一个论式，通常要先讲所立，再讲因。所以《中观明论》先解释后三句，再解释第一句。

这段经里出现两个“世俗”，意义不同。

第四句的“真世俗”应理解为“障碍真实的世俗”，这就是自续派所认为的实有执。

这个“真实”要理解成空性，即“障碍空性的世俗”，就是实有执。

第一句的“唯世俗”指三种心中的前两种，一是无分别，一是有分别，这两种心可以安立一切法。这两种心里面都不会显现“不由心安立”。

▲既然不会显现“不由心安立”，那就表示这些所显现的法都是虚假的，都是无实有的。

三种心里面前两个心是符合事实的心，一是无分别、一是有分别。

这两种心可以去安立一切境或一切所知，它所安立的一切法是无实有或虚假的。

虚假跟无实有的原因是它是由这两个心去安立的。虚假-无实有-由心安立，三者是同义词。

第三种心是实有执，就是《楞伽经》四句中的第四句的“真世俗”。

▲它会把前两种心所安立的境执为实有，意为它会执为不是由心安立的。

再回来看《楞伽经》的四句。(从论式的角度解释楞伽经四句)

第二句和第三句“胜义无自性，于无性错乱”是有法；第四句“说明真世俗”是所立法。

第一句“法生唯世俗”是能立。

有法：“胜义无自性”：一切法的究竟本质是由心安立，也就是虚假成立的，或者说无实有的。

“于无性错乱”：但是第三种心实有执会把无实有的一切法错执为实有。

这个“实有”的意思是不由心安立。这两句是有法的部分。

所立法：“说明真世俗”：把无实有错执为实有的心说明为真世俗。“真世俗”就是实执。

“真世俗”指的是会障碍一切法无实有的这种颠倒心，会障碍我们看到一切法的空性。

这个“世俗”指覆盖；“真”指这个世俗会覆盖真实，覆盖无实有。

能够覆盖真世俗的这种心就是实执。

能立因：第一句的“世俗”不是覆盖的意思，而是说一切存在的法都是由心安立的。

能够安立一切法存在的这种心是符合事实的心，包含分别心和无分别心。

所以这里的“世俗”是指由符合事实的、能够安立一切法存在的这种心。

藏文“世俗”的第一个音节有“一切”的意思；第二个音节有两种解释——

第一种解释是覆盖的意思；第二种是由心安立的意思。

对《中观明论》四句的论式关系清楚之后就不会混淆了。

《中观明论》是先解释所立(有法和所立法)，再解释能立(第一句)。

“法生唯世俗”的解释主要是从“故云「于一切含识」”开始。

**自续派之论典，于所破多未明说。惟《中观明论》释世俗有，**

这里的“世俗有”是由心安立的意思。更详细地说就是由符合事实的心所安立的一切法。

所以世俗有是指境。但是并没有讲不由心安立的这种情况，即没有讲实有的情况。

▲即《中观明论》只提到由心安立(无实有·前二种心)，但未讲不由心安立(实有·第三种心)。

《中观明论》已经是自续派里面间接提到实有的最接近的论了，其它的论都没有提到。

但是它没有直接讲实有，只是讲到由心安立的这种无实有的境。

▲**由是当知，若谓非由于心显或由心增上之所安立，而是彼义(指境)自体中有，即是(自续派的)**

**实有、胜义有、真实有。若执彼有，即是俱生实执。(此即自续派安立的实有和俱生实执的定义)**

这段话非常重要，是讲自续派的所破，即自续派所认为的实有、胜义有、真实有(的定义)。

《中观明论》没有直接讲实有，而是说由符合事实的心安立。

但是可以从它的反面“不由心安立而有”而知道自续派的实有。

如果执这样的实有，就是实有执，这跟科判完全符合。

▲分辨：“非由于心显”，一般讲“显现”就是有境那边的力量(在心上)呈现过来。

此与“心执境”的方向是相反的。(一个是心被动；一个是心主动)

“显”是指境有往心上投射它的行相的能力；“执”是心往境上去(作意而)执。

自续主张世俗当中一切法是自性成立，意为名言所指的对象是找得到的。

所以这里用“显”，意思是说境也有投射过来的能力，不是完全依靠我们的心去安立。

简单地说，自续认为不是完全靠心安立过去的，有一半是境投射过来的。即半是安立半是投射。

准确来讲，自续的主张是“于心中显现之力而安立”，而应成的主张是“由心安立”。

这就表示自续认为境本身有它的力量过来。但是应成不会加“显现”。

这两行千万不要忘记，很重要。其它的可以忘，这个不可以忘。

《中观明论》云：「言胜义中无生者，谓由真智不能成立诸法生也。」准此可显，若观真实义智而能成立为生及有者(遍计实执)，即胜义之生有。此与前说，复云何通？

这是与自续派的所破有关的提问。

“真智”指圣者的根本定智。“准此可显”藏文是“间接可以了解到”的意思。

疑问：若圣者根本定智能够成立为真和有，那是不是就变成胜义的真和有？这是不是所破？

答：诚如所问，当知于所破所加之胜义简别，有二胜义。一以闻思修三种理智为胜义，如上所说，即由彼(删除“不”)成者。二以非由心增上安立，而是彼义自体中有，为胜义有。

“诚如所问”藏文的意思是“的确是如此”，意为真的会有这样的问题。

▲分辩：“胜义”有两个意思，即有两种“胜义中有”。

第一种“胜义中有”的“胜义”指的是在圣者的根本定智当中存在的。这里重点是在讨论境。

圣者根本定智当中有的的确是有，比如空性。

第二种“胜义中有”的“胜义”指实执有。意为“实执当中有”是不存在的，要找例子也找不到。

第一种“即由彼成者”的“彼”指前句“闻思修三种理智”，这个境的确是有的。

第二种的重点是“胜义中有”，是境，但这个境是不存在的，因为这个境是由实执所执著的。实执所执著的境叫“胜义有”，这个是所破。这个胜义有根本不存在。

凡前种胜义及彼所成就，皆可是有。后种胜义及彼中有，皆定非有。

“前种胜义”指闻思修三种理智所成立的境，“彼所成就”指境的实例，如空性，这两者是有。

“后种胜义”指实执所执的境，“彼中有”指境的实例，这两个都不存在。

所以这两种“胜义”不能指心，因为讲心没有就有问题了，必须理解为心所成立或所执的境。

以下讲圣者根本定是他所见的，一般来讲，他所见的并非所破。

一般而言，圣者根本定智所见的并不是所破，但是当结合实例时，有些会变成所破。

比如，如果圣者根本定中见到世俗法，这个世俗法是所破。

因为圣者的根本定看不到世俗法，他只能看到空性，他所见的空性不是所破。

一般而言，实有执的心当中所执的都是所破。其范围很大，任何法执为实有的部分都是所破。

常法是不是所破？不是，因为它是存在的。“有为法是常法”是所破。

因此，它本身存不存在是另外一回事，跟某法连在一起，可能就变成了所破。

一般来说圣者在根本定当中的所见不是所破，它是存在的，

但是当它跟世俗的法连在一起的时候，就变成了所破。跟空性连在一起不是所破。

跟实际例子连在一起的时候，有时不是所破，是存在。

比如瓶子在圣者根本定当中显现的话，瓶子就变成谛实有，瓶子谛实存在的相就是所破。

因为在根本定当中瓶子是找不到的，如果找到了，瓶子就变成谛实有。

根本定有很多种，这里指的是空性根本定，在空性上面入定。

圣者在根本定当中找到，它是不是实有的行相？不一定。

要看它跟什么法连接，如果是跟世俗法连接，就是谛实有的行相。

瓶子上面的谛实有有两种意思：一是“瓶子不由心安立”，这是瓶子谛实有的意思。

二是瓶子在根本定当中出现，这也是瓶子是谛实有的意思。

空性上面的谛实有的意思只有一种。

一般来说，谛实有的意思就是宗大师在前面讲的“不由心安立”，这个比较正确。

**▲分辨：**“谛实有”的安立方式：第一种是圣者根本定中如果出现世俗法，就是谛实有的意思。

但是这个不可能出现。但是如果结合实际例子就有例外，比如结合空性就有例外。

空性在圣者根本定中出现不是所破，但是世俗法在圣者根本定中出现就是谛实有，是所破。

这种安立谛实有或所破的范围比较狭，并不是一切法都可以这样安立。

第二种谛实有的安立方式是“不由心显现而安立，而是由境本身成立起来”就可以结合到一切法。

“如上所说”指“《中观明论》云：「言胜义无生者，谓由真智不能成立诸法生也。」”

“诸法”指世俗法，意为在圣者的根本定中，没有办法成立世俗法。

“由上所说，即由彼成者”，“成”指成立胜义谛，并没有相违。

**▲分辨：**以下七段解释遍计实执与俱生实执之间的差异

①以是若后胜义中有，则前胜义中亦决定有。这是假设的一个讨论。

“后胜义”指自续派安立的实执。在这个实执当中，如果执境是“不由心的显现之力而安立，而是境本身之力而成立起来”，假设这个是境的究竟本质——

那它一定会在圣者的根本定智当中呈现，但这是不可能的。

**然执有前者，非俱生实执。**

意为它是遍计的实执。意思是如果“境是不由心的显现之力而安立，而是境本身之力而安立”，这样的定在圣者根本定当中呈现的话，执这样的境存在，就是遍计执，不是俱生执。

**其俱生实执，必须执后者为实有也。**

真正的俱生执就是后者所说，就是去执境是不由心的显现之力而安立，

而是境自己成立起来的，这种执著才是俱生实执。**(境不由心安立而是自己成立)**

②遍计实执：如果一个世俗的法，不是由心显现而安立，而是自己本身成立的话，那就可以说这就是世俗谛的法的究竟本性。

如果自己成立就是它的究竟本性的话，那根本定中的圣者一定会了解到这个体性。

了解的时候当然就会显现这个世俗谛的法。

世俗谛的法如果不是由心安立而是自己成立的，根本定中就(应该)能够显现。(然而不是)



如果我们心里执世俗谛的法在根本定中可以找到，这种执著心是宗义推理之后才产生的。这种执著不可能是俱生的，是遍计的执著心。没有学宗义或推理，这种执著心不会生起。这里说的执著的对象是世俗谛，如果是胜义谛，圣者在根本定中是可以了解到的。所以这种遍计的执著只有世俗谛，没有胜义谛。

俱生实执是执一切法都是不由心中显现之力而安立，是自己能够成立起来的。

刚才这段重点是俱生实执与遍计实执之间的差异。

遍计执并不是一切有情都有，俱生执是一切有情都有。

▲③有人不能区分遍计实执和俱生实执，把这两者混为一谈，其结果是一一

要么认为圣者根本定智所见的空性是不存在的，这就堕入了断边；

要么认为圣者根本定中所见的空性是实有的，这就堕入了常边。

原因是没有区别遍计实执所执的境跟俱生实执所执的境二者之差别。

实际上这两种实执所执的两种境有差别，所以执境的两种心亦有差别。

如果不能区分这两种境和这两种心的差别，就会有堕入断边或常边的过失。

④①若后胜义中有，则前胜义中亦决定有。

(2)然执有前者，非俱生实执。其俱生实执，必须执后者为实有也。

如果对这两点没有了解，那么对所破的辨别就会有问题。

“前胜义中有”与“后胜义中有”是三句关系：前胜义中有范围较小；后胜义中有范围较大。

“前者”指圣者根本定中所见世俗之法，如果认为是实有，就是遍计实执。

“后者”为俱生实执，即“境不由心中显现之力而安立，而是自己能够成立起来”的这种执著。

⑤▲颇有未能辨别此二之差别〔指上面标的(1)和(2)〕，于明所破时，便谓堪忍正理观察（结合胜义谛非有），或堪观之事（结合胜义谛实有），为所破量齐（即所破界限）。由此，或说胜义谛非有（即没有空性，堕断边），或说胜义谛是实有（堕常边）。异说竞起。若能善辨前义，则知说实性中无，胜义中无，与说法性是有，法性即实性，即胜义，都不相违也。

“堪忍正理观察”：为什么堪忍观察会变成空性不存在，字面上不是很好了解。

自宗“所破”的正确定义：不是以心的显现而安立，而是境那边自己成立。

他宗讲两种：一种是讲堪忍正理观察，就是正理观察的结果能找到。

“堪忍”的意思是找到。“正理观察”指圣者的根本定，最好的正理就是根本定智。

他宗对谛实有的自量（定义）就是堪忍正理观察，即根本定中能找到。二者之间划了等号。

而空性不是谛实有，那就变成空性在根本定中找不到。

如果空性在根本定中找不到（即不堪忍正理观察），就可以说空性不存在。

所以他认为空性不存在，或者说没有就是空性，找不到就是空性。（断边）

如果是这样，那“所破”的定义就认错了。这样就有两种结果——

一是认为不存在就是空性（断）；一是认为空性是根本定者找到的究竟的法的本性（常）。

堪观之事：即正理观察找到的事物。好像抓到了法的究竟本性或核心，等于是谛实有。

这样空性就变成了谛实有，这就是堪观之事。因为他认为抓到了法的究竟本性。

⑥**最重要**：我们观察任何一法的自性的时候找不到它，找不到就是找到。

比如瓶子没有自性或者找不到瓶子，这就是瓶子的自性，这个没有错。

但是不可说，找不到瓶子就是瓶子的自性，所以它是自性成立。（这个是错的）

不可说瓶子不存在，又不可说瓶子是自性成立。不要混淆。这个很难理解。

音频入中论密意 2006TP-040

⑦**▲结**：重要的是自宗对实执的看法，实执里面俱生实执和遍计实执的差别要分清楚。

**遍计实执**：若观真实义智而能成立为生及有者，即胜义之生及有。

**俱生实执**：由是当知，若谓非由于心显或由心增上之所安立，而是彼义（指境）自体中有，即是实有、胜义有、真实有。若执彼有，即是俱生实执。

外人不能区分这两者，把它混为一谈，要么把空性变成无；要么把空性变成实有——

由此，或说胜义非有（即没有空性，堕断边），或说胜义谛是实有（堕常边）。异说竞起。

自宗是依《中观明论》把它善加区分。

俱生实执与遍计实执之间有三个差别——

**第一**、俱生实执是每个有情都有的，不管是否学过宗义。

遍计实执是学过宗派见解的人才有的，他会去找观真实义智是否能找得到这些法。

**第二**、俱生实执执的对象是一切法，把一切法执为实有。

遍计实执观为实有的只有除了胜义谛以外的世俗法。

**第三**、俱生实执是俱生的心。遍计实执是遍计的心。

先要抓自宗的主张，外人的先不要管，讲到后面再回过头来看。

## 丑二、以幻事喻明看待世间之实妄

“**幻事喻**”是**自续**派所用的比喻。中观**应成**是用“**蛇喻**”，即把有斑纹的绳子看成蛇。

自续派用幻事喻来表达，比如幻化的马象，其**所依的基础**是小石头或木头及幻师的咒力。

魔术师的**咒力**是表达，境的成立不是完全由心安立出去的，**境本身**也有成立的力量。

蛇喻就没有这样的成份在里面。两派使用的比喻有很大的差异。

幻事喻是透过比喻来说明丑一的实有跟实执。丑三是把法与比喻结合起来解释。

**欲知何为以心增上安立或不安立为有，由彼幻喻即易于了知。**

以心增上安立是符合事实的，不是错乱，也不是实有。

不以心增上安立才是实有，是错乱，是所要断的。

幻事喻在自续派说明实有与无实有的时候，最能表达他的主张的特点。

**如幻师变木石等为象马。即彼幻师与眼识迷惑之观者及眼识未迷者之三人中，初（幻师）唯见为（木石显现为真正的）象马而不执为象马。第二类人，既见且执。第三类人，象马之执见俱无。**

变现出来的象马只是显现出来的，其实并没有象马。

这就象有情看一切法，一切法实际上是无实有，但是却显现为实有。

有三类人：一是幻师；二是眼识迷惑之观者；三是眼识未迷者。

第一类(见而不执)：幻师唯见木石显现为真实的象马，但他不会执为真实象马，因为是他自己所变。对幻师来说，他知道这只是呈现为真，实际上不是真的，纯粹是由心安立出来的。

第二类(既见且执)：对看戏者而言，木石不仅显现为真实的象马，而且他也会执为真实的象马。看戏的人认为这不是由心安立的，是境本身真实地呈现过来的。相当于实有执。

第三类(见执俱无)：指没有被咒术所迷惑的人，他看到的只是木石，对他来说没有显现为象马。即没有真正的象马的显现，所以他当然不会把木石执为真正的象马。

又彼幻物现为象马者，不可①如误绳为蛇，②唯于彼识前绳现为蛇而绳实非蛇，而妄谓：“③如是唯于乱识前现为象马，④然彼幻物不现为象马。”

前两句(绳蛇喻)：误绳为蛇的人纯粹是错乱的心把蛇安立过去的，与境成立过来没有关系。

后两句(幻事喻)：木石呈现的象马因为有咒力的作用，所以也有从境呈现过来的力量。

又彼幻物现为象马者，不可妄谓：「如误绳为蛇，于彼识前绳现为蛇而绳实非蛇，如是唯于乱识前现为象马，然彼幻物不现为象马。」

“不可妄谓”的意思是反过来，应该这样理解——

绳蛇喻不能讲是从它那方面成立过来为蛇：象马喻也不能讲完全都是由我们的心去安立的。要注意“于彼识前”，即误绳为蛇要在错乱识前绳才会现为蛇。

这句表达境没有成立过来的力量，完全是我们的心把绳错执为蛇。

“妄谓”应该调到第三句前，意思与刚才讲的一样——

绳上无蛇，所以绳根本就没有成立过来的力量。

但是木石上因为有咒师的力量，所以会呈现象马过来。象马的确会呈现过来。

所以这两个比喻是有差别的，不能用误绳为蛇的比喻套在幻师变现象马的比喻上。

象马喻的意思是：即使今天没有观看者，幻化的象马还是在的，因为有幻师咒力的关系。

但是如果有观的人，幻化的象马会现为真的象马。

所以这两个都有：一个是境本身成立；一个是心去观而安立。

但是执绳为蛇没有境成立这部分，即境上没有蛇，完全是心的安立，是心把绳执为蛇。

幻师用咒力把木石变为象马，这个幻化的象马本身是存在的，跟心把它执为真正的象马无关。

即使无观者，这个幻化的象马还是存在，这说明境是本身成立起来的。

当有观者时，他把这个幻化的象马看成真的象马，这个时候才跟心有关系，加上了心的安立。

幻师看幻化的象马时不会错乱，因为他知道这个仅是幻化的象马而已，完全不是真实的。

但是幻师知道，看戏的人会把它看成真的，因为他们的心错执的缘故。

结：自续派：境和心两个方面都有。应成派：只要心安立过去就可以了。

讲到幻化象马显现的时候，境和心两个方面都有了，因为幻化象马是在心中显现。

不会说先有显现，我的心才起来。见(显现)是第一刹那；执是第二刹那。

显现的第一刹那，境本身的力量和眼识的力量都有安立。

“它是真实的吗”这种执著是后面才有的。我们现在讲的不是这个。

比喻跟法义还是有很大的差别的，不能把二者划等号。

比喻一般是世间人用的讲法，但是世间人讲的真假跟法义讲的真假在层次上要差很多。

用比喻去喻法义只是说二者之间有某些类似的部分。

应成派解释象马喻也会解释成都是由心安立的，咒力也是由心安立的，境没有成立过来的力量。

①咒力只是假名，因为去找咒力所指的对象是找不到的，仅凭这点就不能说境有成立的力量。

②另外，咒力也要依赖他法，不是自己成立起来的，所以是无自性。

③另外，由心安立也不完全是观戏者由心去安立，魔术师施咒也是由心安立。

这些都是说明境完全没有它自己成立起来的力量。

比喻跟法义本身就是有差距，而现在谈的又是应成派的法义，是法义里面最深的。

所以跟比喻之间的落差就更大。所以不能纯粹从比喻去理解法义。

世间的比喻相对于法义而言是非常粗的，但是易于了解，可以用它去了解比较深的道理。

魔术师和观戏者这两类人的心都是错乱的，但是错乱的情况有所不同。

魔术师只有显现错乱，但是没有去执；观戏者除显现错乱外，执的也是错乱，他有两个错乱。

显现本身就是错乱的，不是到执了才错乱。

我们看幻化的象马时会告诉自己这不是真的，这说明你知道这是假的，才会这样告诉自己。

如果没有一直这样告诉自己，你就会执著这的确是真的。

我们与佛有差别：佛不需要一直告诉自己这不是真的马。

我们需要不断地告诉自己这不是真的这不是真的，一定要这样告诉自己，因为我们有显现的错乱。

佛没有显现的错乱，他有显现的象马，但是他没有象马是真的这种显现。

第三类人为什么没有看到？因为没有受到咒力的影响。

咒力影响到我们的眼识错乱，眼识会影响到第六识。

但是在第六识这边我们要挡住它，（要告诫自己：）它不是真的。

第三类人不是指佛，是指世间人。用这类人是为了说明（显现）也是靠咒力跟有境。

观者是显现为实有而且执著为实有；幻师是只显现为实有，但是不会执著为实有。

音频入中论密意 2006TP-041

幻事喻是对中观自续派实有主张的最适合的比喻。

幻化的象马虽然显现为真的象马，但是幻化象马这个境本身有幻师的咒术的力量在里面。

有境本身，即观戏者的心也受到咒力的作用。

所以境和心两方面都受到幻师的咒力的影响。

观者虽然看到的不是真正的象马，但他却看成是真实的象马。

这就说明境和心两方面都有，这就是自续派所说的由自己方面成立或者由自性成立。

境和有境都受到咒力的影响而呈现的真实的象马是由自己方面成立的。

仅是境受到咒力的影响，这个是实有。

若约此义安立幻物现为象马，则约幻师言，唯由乱心如是显现增上而立，非由幻物本体增上



而立也。约观者言，则不自觉所见象马由心增上而立，反执彼幻处确有真实之象马存在。此即就喻说明由心增上安立与不安立之理。故于彼物现为彼像，是否所现之实体有其二类。

幻化的象马是木石幻化而显现，观者看不到木石，看到的只是象马。

想一想，幻化的象马指出来是什么？（木石-咒力-眼识-象马）

由咒力的作用，木石在眼识上显现为象马的样子，这个就是幻化的象马。所以这两个是等号。

▲木石显现为象马，其中有①木石上面的咒力，还有②眼识上面的咒力，二者合在一起才产生。

而观者把它看作只有从对境那边真的成立的，跟有境没有关系。

幻化的象马对幻师也有显现，但是他没有对境那边成立的执著。

幻师看到的是作用在木石上面的咒力和作用在自己眼识上面的咒力合起来成立的象马。

所以幻化的象马不是完全由对境木石那边成立的，一定是对境和有境合在一起才能成立。

幻化象马对观者和幻师都有显现，即从对境那边以实有的方式显现。

幻师虽然有实有的显现，但是不会执为实有；观者面前有实有的显现，而且他也执此为实有。

第二段是辨别以心安立和以心了解这两者的差异。有人把这两者混为一谈，宗大师在此厘清。

于此等二宗紊乱之点皆能分别。

“此等二宗”就是以心安立和以心了解，而不是指两个宗派。

“以心安立”各宗派都承认，因为“以心安立”就是“存在”的定义，即“能够为心所了解者”。

但是“为心安立者”即被心所安立者，就不是各个宗派都承认的。？

（参考其他师兄笔记：“以心了解”是指了解“境是由心安立出来的”。）

观众所见的幻化的象马是被他的心所安立的，但是他并没有了解这个幻化的象马。

因为他不了解这个只是幻化的马，他认为这是真正的马。

所以就观者来讲，他对于马由心安立是成立的，但是由心了解不成立。

比如分别心当中瓶的显现境叫瓶的义总。

可以说执瓶分别心安立瓶的义总，但是不能说执瓶分别心了解瓶的义总。

有的书中说“以量安立”，与量结合的时候这个安立就不可以讲安立，而是了解的意思。

当执瓶的分别心形成的时候，在这个分别心当中同时就有瓶的义总出现。

瓶的义总是由执瓶分别心安立。谁来了解这个义总？执瓶分别心之后的心去思考瓶的义总。

但是这时不能说，瓶的义总是由执瓶分别心以后的心去安立的。

但是可以说执瓶分别心以后的心可以了解瓶的义总。所以安立与了解不一样。

从宗义主张来讲，“能够为心所了解（指以心安立）”四部宗义都承认；

“以心安立（指了解境是由心安立出来的）”只有唯识宗以上才承认。

若善解此义，则余妄计：「①诸事实宗，②亦由能量增上安立所量（指以心了解），③能量即心，④由彼安立所量，⑤亦即由心增上安立，则彼（指诸事实宗）亦应破除实有。」

“此义”指以心安立和以心了解。

①“诸事实宗”包含毗婆沙宗、经部宗、唯识宗，都主张实有。

外人把“以心了解”认作是“以心安立”，他把二者混淆了。

②“由能量增上安立所量”指以心了解，但外人把它理解成以心安立。“增上安立”指了解。



第二句应该是指“以心了解”，但是外人把它解释成“以心安立”。  
他用第三、第四、第五这三句来解释第二句，但是这个解释是错误的。  
因为第二句是以心了解，第三第四第五解释成以心安立，等于把以心了解和以心安立等于了。  
外人认为以心了解即以心安立，所以他认为毗婆沙宗经部宗唯识宗应该也可以了解无实有。  
所以他说“则彼亦应破除实有”。然而事实上不是这样，因为此三宗是主张实有的。  
因为外人不知道以心了解和以心安立的差异，所以才会认为下部宗也破除实有。

**于此等二宗紊乱之点皆能分别。由能量安立所量，是由能量(指现量和比量)通达(指了解)二种所量之实性。彼(指以心了解者)与前说(指以心安立者)实极不相同。**

“二种所量”指显现境跟隐蔽境。能量指现量和比量：现量了解显现境；比量了解隐蔽境。  
外人的“由能量安立所量”是以量了解对境或以心了解对境的意思，不是以心安立对境的意思。  
经部宗可以讲自相就是显现境；共相就是隐蔽境。  
但是自续派来说，自相不等于显现境；共相也不等于隐蔽境。  
但这里最好用显现境和隐蔽境来讲，不要用自相和共相。自相共相经部可以讲，但自续不行。  
用世俗谛跟胜义谛也不行，因为世俗谛也有隐蔽境。

外人认为以心了解者跟以心安立者一样，那么是不是当说实事师了解对境的时候——  
他们除了知道他们所了解的对境之外，也了解到这些对境是以心安立的？  
如果说实事师了解对境是以心安立，就会了解到不以心安立就是实有或所破。此不合理。  
所以这里不能把以心了解和以心安立混为一谈，这样会变成说实事师也能破实有了。  
正确：只能说说实事师的心了解境，但是不能说他们了解心安立境。

丑二中说，幻化的象马显现给观众的是实有，而且观众也会去执为实有。  
但是幻化的象马虽然也显现给幻师实有，但是幻师不会执为实有，因为他很清楚这是假的。  
**则应凡所见事，彼事非空(指观戏者)，**

“凡所见事”指幻师所化现出来的象马。“彼事非空”指把幻化出来的象马执为真的。  
“凡所见事”是显现；“彼事非空”是显现为实有和执它为实有。中文翻译看得不是很清楚。  
**若彼事为空则应不可见(第三类人)。**

这是指第三类人，没有被幻师咒力所影响的后来的观众，即眼识未迷者。  
他没有看到幻化的象马，当然也不会把幻化的象马执为实有。

**此二既俱存(指幻师)，则知依通常名言识增上者唯是虚妄也。**

“此二”指现为实有但他不会去执为实有这两件事情。“通常名言识”指世间人的心。  
“唯是虚妄”不是指谈空性时无实有的意思，这里是说显现跟实际不一致的这种虚妄。  
虚妄的意思是显现为实有的象马，但是实际上无象马，这是就世间人的心来讲的。

**显空二俱：**世间人所了解的虚妄具备两个条件—显和空：显是显现有真的象马；空是没有象马。  
这两个条件不具足就不可以说虚妄。幻师则具备这两个条件。  
那么幻师是透过什么心去知道显现的是真的象马而实际上没有象马？

瑜伽行自续派主张自证分，显现是在眼识上显现，是自证分了解这个显现。

他不能说是眼识了解，因为眼识是颠倒识，它无法了解幻化的马。

所以幻师了解幻化的马有显现真的马(显)，但是实际上不是真的马(空)。

经部行自续派不承认自证识，他们说看到幻化象马之外的其他的眼识能够了解。

因为看到幻化象马的眼识是错乱识，是颠倒识。

必须透过其它没有错乱的眼识来证明看见幻化象马的眼识看到的是假的，是虚妄的。

比如看见天空等的其它没有错乱的眼识。

**(1-显)成立如是幻相者，若顺瑜伽行之中观师，谓由自证现量成立。**

这里是在成立幻化的显现，由自证分了解幻化的显现。这是瑜伽行中观自续派的主张。

**许有外境之自续师，则谓由缘地方及虚空等之根识现量成立**(指成立幻化的显现)。

经部行中观自续派不承认自证分。

**(2-空)如现非有者，谓若如是有者，则于眼未迷者应亦能见，然彼无所见。**

“如现非有”是指显跟空的空，即显空二俱：又有显现、又不像显现般存在。后三句是因。

**(1)是故现似象马与(2)象马本空，二义俱存。此依未学教者通常名言识成立为妄。**

“未学教者”指世间人。

这种虚妄对于没有学过宗教见解的世间人也是了解的。显空二俱时，世间人也知道其是假的。

**与成立镜中影像为空之心。俱非粗细任何理智。**

这些都是很粗的道理，与了解空性的粗细理智还差得很远，只是世间人的认知而已。

**若依通常名言识增上安立之实有者，**

“通常名言识增上安立之实有者”不是我们讲的所破的实有，是指比喻中的显现象马。

虚妄与实有：实有有两类；虚妄也有两类。

世间讲的虚妄指上面所说的显现象马而实际上没有象马。

佛法讲的虚妄是指世间人认为是真的这些世俗谛的法，现为实有而实际上无实有。

世间的虚妄世间人都能了解；佛法讲的虚妄是没有学过教义的世间人没有办法了解的。

世间讲的实有，比如幻化的马现为真的马。这个显现的真的马就是世间人的实有。

佛法讲的实有就是现为实有而实际上无实有。

**则应凡所见事彼事非空**，指对观众来讲，显现是真的，他也认为是真正的马。

**若彼事为空则应不可见**。指第三类，不受咒术影响的人，看不到幻化的马，也不会执为真马。

**此二既俱存，则知依通常名言识增上者唯是虚妄也**。对幻师来讲。

问：修广论时要把地狱苦观成实有而产生害怕的心，是否跟现在所学的理路相违？

答：现在我们内心里面还不具备空性的见解，所以也可以从实有的角度修。

比如唯识以下都有修行，他们也是透过实有的想法修行，但这不是究竟的修行方式。

你们不用担心这样修的话以后会很难生起空性，或者跟空性违背，不可以这样想。

透过这样修也可以积聚福德。得到福德之后慢慢心会扩大，不那么狭窄。

心扩大了也会慢慢帮助到修空性，自然就会去除执著心。

另外，我们修空性会不会使对轮回的厌离心变弱，出离心和菩提心变成虚妄？不会。  
因为宗大师和月称、佛护等祖师讲，正确的空性道理跟缘起是一个体性。  
越想空性，缘起会修得越深越广越细，看看《中论》就会感觉到。  
龙树感觉世俗的法跟空性连在一起，没有什么区别。  
所以想世俗的问题会帮助提升空性的见解，对三轮互相依赖会有非常细的理解。  
这样对因果法则及缘起规矩看得更严格，因为看到一点点就会有有很大的影响，看到更恐怖的。  
真正修空性的话是跟缘起连在一起的，诸法完全没有自性，它的产生要依赖那么多因缘。  
这就是正确地修空性。正确地修空性，生起的出离心和菩提心更强烈。  
比如内心里面有一点点我执，他就马上会看到这个会影响到哪里。  
如果对缘起空性的道理不是那么懂，从实有的角度修，那只是一个角落，无法更细更广更深。  
所以，了解空性的出离心跟没有了解空性的出离心的差别太大了！  
所以现在透过实有来修对今后修空性不会有很大的影响，不然也不会有四部宗义的次第。  
四部宗义次第的意思是我们会慢慢这样往上走。  
但是我们修的时候不要以实有的特色为主，我们真正生出离心不是靠实有的想法。

### 丑三、法喻合释

**喻：**如眼识迷惑之观者（第一类人），认幻事为实有（指世俗的实有）。

第一类人不了解他所见的其实是幻师的咒力所幻化的马，他认为马是从那边自己成立的。

**法：**如是诸有情类，见内外诸世俗法似真实有（指所破的实有），不知唯由自心显现增上安立，执为诸法自体实尔，是为无始传来俱生实执。

一切世俗法都是唯由自心显现而安立，但是有情认为法是自己成立，他们就去这样执著。

这个就是自续派所安立的俱生实执。（“显现”意为有外境自性成立）

此自续派所安立者，若以应成派观之，则彼执所破之心，犹觉太粗，仍非最细之俱生实执。

应成所破的俱生实执不是自续所说的这种俱生实执，应成认的俱生实执更细。

所以从应成派的角度去看自续派所安立的这种俱生实执，相对来说比较粗。

★为什么应成所安立的俱生实执比较细、自续的比较粗？

自续派所破的实有：“非由于心显或由心增上之所安立，而是彼义自体中有，即是实有。”

其中有两个条件：一是不由心安立；二是完全从境成立起来。

▲自续派承认自性成立，但是不承认实有——

自性成立就是境在心中显现而安立起来。意为心也去安立、境也从那边自己成立过来。

即境也显现到心中，心也去给它安立。具备这两个条件是自性成立。这是自续承认的。

实有：如果仅是从境那边安立过来、完全不靠心去安立，这就是实有。自续不承认。

注意“执”与“显现”含义不一样——

“显现”表示从境那边有出现；“执”是心趣入境。这里用“显现”就是这个意思。

应成派认为自续安立的自性成立（和实有）都有问题。

▲应成派认为不仅自续的实有是实有，即粗的实有，而且连自续安立的自性成立也是实有。

自续认为境有自性这个部分是实在的，在这个上面有另外一种颠倒的实有执。

所以自续是在境本身有自性这个基础上认出颠倒心的实有执。

应成派看来这是非常粗的实有执，因为这个实有执的基础本身就有错(因为实际上境本身没有自性)。

自续派认为境本身有自性是基础、是实在的，这个完全没有碰，而又指出另外一个执著心。

你认的基础已经有执著心了，你却完全没有认出这个是实有执，你讲的是上面的粗的实有执。

应成认为自续所说的自性成立是不对的，这个基础本身就是错的。

而自续又在这个错的自性成立的基础上去谈所破的俱生实有，所以应成认为这是很粗的实有。

#### 音频入中论密意 2006TP-042

子一明自续中观派之实执，其中丑一是明实有与实执。实有是所破；对所破的执著是实有执。

▲此科判中有宗大师根据莲花戒《中观明论》对自续派主张的实有和实有执的简要说明——

**自续派实有和实有执的定义：**由是当知，若谓非由于心显或由心增上之所安立，而是彼义(指境)自体中有，即是**实有**、胜义有、真实有。若执彼有，即是**俱生实执**。

这段就是自续派的所破，即自续主张的实有和实有执的量齐或界限。

《中观明论》中没有提到“心显”的“显”，只是提到心的力量。

宗大师把“显”加上是去是让意思更清楚，因为没有“显”就看不出境有**投射过来**的能力。

所以在定义自续派所主张的实有的时候，都会提到“显”这个字。

加上了“显”就可以看出境有由自己方面成立过来的能力，意为有自性成立。

一般来说，心往境那个方向去思考或者执取，不能表达境有成立过来的能力。

要注意区分：心往境上去**执**去思，并没有表达境从它自己方面成立过来(**显**现在心上)的意思。

▲对这个清楚了，就能够分清楚应成与自续所说的**实有**的差异，即**执和显**的差别。

自续所说的境从它自己那边成立过来跟心安立过去是世俗中有，但应成认为这还是实有。

因为只要是境成立过来，就是实有。

自续派的实有是指**心没有安立过去、只有境有成立过来**，这是他们认为的实有。

能够辨认应成和自续对实有的不同看法，就能辨认他们对空性的看法的不同。

就能清楚地辨别这二派对法无我的不同看法。

就可以知道虽然都是**说无体性宗**，但是这二派的见解还是不同的。

后面**除疑**的部分比较难，但是很重要。法无我的部分学完之后再回过头来看会比较清楚。

继续讲丑三法喻合释。

**如眼识迷惑之观者，认幻事为实有。如是诸有情类，见内外诸法似真实有，不知唯由自心显现增上安立，执为诸法自体实尔。是为无始传来俱生实执。**

这段与前面讲的是一样的。

**此自续派所安立者，若以应成派观之，则彼执所破之心，犹觉太粗，仍非最细之俱生实执。**

**应成派**来讲，有粗的实执和细的实执两种。

**细的实有执**就是自续安立的世俗中有，即境由自己方面成立，而且心安立过去，两个条件。

自续承认的实有执在应成看来是**粗的实有执**，即只有境成立过来，不由心安立过去。

但是自续派自己认为这已经是最细的实有执了。



若时能以正理，破彼(自续派)实执所计之实有，则犹如幻师，了知唯由内心增上安立为有，不复妄执内外诸法实体本尔。

从这里开始就是真正的法跟喻的解释。

这里的幻师是用来比喻了解中观自续派的空性的修行者。

幻师知道显现马象而实际上没有马象，比喻了解空性的人知道现为实有，但是实际上无实有。当然这里的实有是自续派主张的实有。

**法**：对了解自续空性的人，境显现为由自己方面成立、不由心安立，但是他不会这样去执著它。

**喻**：幻师虽然看得到自己所变现的象马，但他知道是假的，所以不会执象马为真。

①有显不执：这个法喻说明幻师是有显不执。

②有显有执：对凡夫有情，即眼识迷惑的观众是有显有执。

这个是比喻不了解空性的凡夫，对他们呈现为由境成立，而不由自己的心安立，故执著对境。

③不显不执：这是对第三类人，即眼识没有被迷惑的观众，既没有显现也没有执著。

比喻在现观空性的根本定当中的情况，此时对境不会呈现为由自己方面成立而不由心安立。

自续用幻化的马象作比喻跟我们刚才的讨论有关系。比喻的重点——

幻事喻：境本身有能力把它的行相呈现过来，意为自续认为境是由自己方面成立过来的。

蛇绳喻是应成派用的，把绳执为蛇纯粹是由我们的分别心执过去的，没有蛇成立过来的意思。

有人有疑问：这个比喻是显空二俱，即显跟空二者是同时存在的。

那么这个显跟空是否可以用到所有的法上，比如用到瓶上(显瓶但瓶不存在)？

回答是不行，不可以这样讲。比喻跟实际上的情况还是有落差。

所以不可以把显现有马象而实际没有象马，直接推到显现有瓶而实际上没有瓶上面去。

要这样推：自续来讲，瓶不是只从它自己那边成立过来而已，心也要安立过去瓶才存在(自性成立)。

如果仅是瓶从它自己那边成立过来，那就是实有，这是自续所不承认的。

要从自续派的实有跟世俗中有的角度去理解，而不是直接把比喻套过来，这样会有问题。

自续：比喻要怎样与实际结合？境显现只有自己方面成立而不由心安立，实际上不是这样。

实际上是境也成立过来，心也安立过去。这才是喻跟法的结合。这才是显空二俱。

显空二俱：比喻是显现有象马(显)而实际上没有象马(空)，此即显空二俱。

不能运用到实际当中的例子是显现瓶而无瓶，这是错误的运用。正确的运用是——

**空**：瓶由自己方面成立而不由心安立，这是要空的。

**显**：瓶由自己方面成立、而且心也有安立过去，这是显。这才是正确的显空二俱的理解。

比喻与法的连结就是：境从那边安立过来，心也安立过去。

次破分与有分，若异性者应全无关系，若一性者，尔时于彼应审谛观察，其体虽是一，然现相似异，乃无可否认之事实。

自续派讲的显空二俱也可以运用到其它的地方，比如部分跟整体的关系，即“分”跟“有分”。



部分跟整体显现不一样,但实际上并不是不一样,因部分是整体的一部分。这也是显空二俱。  
不管是有为法还是无为法,都可以分为部分和整体。  
从自续派的实有执来看,在把一个境执为实有的时候,好像这个境是整体呈现过来。  
即使它有很多部分,也会把这些部分忽略掉,好像它本来就是一体的。  
其实不是这样,要靠很多部分才能把一个境成立起来。  
但在“不需要心安立”的时候,就把这个境看成是整体的。显现为异就是整体跟部分没有关系。  
所以自续主张的实有跟实有执,也可以从总体跟部分的关系的角度来理解。

**彼谓所知中有有事(指无常法)无事(指常法)二类。**

**重点:**由是当知此派(指自续派)中虽无(1)非由内心显现增上安立之体性,然许有(2)非唯假名由彼增上安立之体性,亦不相违。故两派中观之所破,于内心安立上有极大之不同。

(1)自续派的所破实有,即“非由内心显现增上安立”,这个是不存在的,因所破实有不存在。

(2)第二涉及到应成派的主张。自续派认为有否定应成派所许的世俗中有。

因为自续所认的世俗中有就是境成立过来、心安立过去,所以他对应成的唯由心安立过去不承认。  
意为自续认为把应成派所许的世俗中有否定掉,这个才是存在的。

★自续和应成都用由心安立说明世俗中有,但是——

自续把它理解成由心的显现之力而安立。

这就牵涉到“境成立过来、心安立过去”两个条件,这是自续安立的世俗中有。

应成认为的世俗中有是唯由分别心安立过去,境丝毫没有成立过来。

“由心安立”是两派都用来说明各自的世俗中有,但是差别很大。

“不由心安立”是两派的所破,但是差别(也)很大——

自续的实有:不由心安立,而境方面自己成立过来。

应成:自续的“境也成立过来、心也安立过去”的世俗中有是细的实有;自续说的实有是粗的实有。

**若将此派(自续派)之实有,实执,与破彼实有之正理,先善为引导,次乃示以应成正宗,则善能分辨正见之差别。故于此中略为宣说。**

这个很重要,为什么宗大师在这里要先提自续派,是为将来真正理解中观应成派宗义做准备。  
所以我们先学自续、再进入应成,这是很正确的学习步骤。

(丑三)法喻合释的比喻有三个,(用来说明显空二俱)。

第一喻(象马喻):“眼识迷惑之观者”指第二类人,比喻不了解空性的人。

幻师比喻了解空性的人(第一类人)。

“眼识未迷者”指在现观空性的根本定中的人(第三类人)。

用幻化的象马这个比喻说明显空二俱,即显现有象马而实际无象马。

第二喻(瓶喻):是要说明瓶显现为自己方面成立而不由心安立,但实际上不是这样。

这就是一切法上面显空二俱的意思。

第三喻(整体与部分)同样,整体跟部分显现为异而实际上不是异,这个也是说明显空二俱。

**此派(指自续派)中虽无(1)非由内心显现增上安立之体性,然许有(2)非唯假名由彼增上安立之体性…**

(1)是自续派的所破(实有)；(2)是自续所主张的世俗中有。

即无自续派所说的实有，但是有自续派所主张的世俗中有。

这两种在应成派来看都是实有，只是第一种是比较粗的实有；第二种是比较细的实有。

这样就显示出自续派比应成派的看法低。

## 子二、明应成中观派之实执

### 丑一、明由分别增上安立诸法之理

这个科判是说明应成所承认的世俗中有，就是唯由分别心增上安立。

自续和应成都共用由心安立，这里要区分对境是由显现而安立还是唯由分别心安立。

自续把“由心安立”理解为“于心中显现而安立”，这就意味着境也成立过来、心安立过去。

应成把“由心安立”理解成唯由心安立过去，境没有呈现过来。

宗大师在引完经论之后说明，为什么应成把“由心安立”解释成“唯由分别心安立”。

《邬波离问经》云：「种种可爱妙花敷，悦意金宫相辉映，此亦未曾有作者，皆从分别增上生，分别假立诸世间。」此说诸法皆由分别增上安立。说一切法唯由分别假立，及由分别增上安立者，余证亦多。

《六十正理论》云：「正等觉宣说，无明缘世间，说世是分别，云何不应理。」《释论》(月称造)释此义谓：「一切世间非自性有，唯由分别之所假立。」

《百论》亦云：「若无有分别，贪等亦非有，故智者谁执，真义及分别。」《释论》云：「有分别，方有彼贪等，若无分别彼等亦无。决定当知如于绳上假立为蛇，定无自性。」真义谓有自性，分别谓依彼(指有自性)而生。

“真义谓有自性”是要破的，再加上上面的两个“唯”意为：只有分别心安立，境无有自性。所以“唯”的意思是否定境是有自性的，所以这里特别强调“唯”。

彼贪等如于绳上假立为蛇者，乃举一例。余一切法皆是分别假立，如于绳上假立为蛇。由彼(指绳)之杂色盘伏与蛇相似，若于境不明，便起彼绳为蛇之乱觉。尔时若绳总体，若绳一分，都无少分可安立为蛇者。故知彼蛇唯是分别假立。

此段讲的是喻，以下讲它要表达的实际意义。

**(理由：)**如是依于诸蕴便起“我”(指蛇)想，然彼诸蕴(指盘绳)，若前后相续，若同时总体或一分，全无少分可安立为我者。离蕴分及有分(指蕴的整体)之外，亦无少分异体可安立为我者。

**(所立：)**故彼我唯是依蕴分别假立，都无自性。

在蕴的整体和蕴的一分上面找不到我；在蕴分及蕴整体之外也找不到我。

《宝鬘论》(第一品第80偈)云：「士夫非地水，非火风非空，非识非一切，异此无士夫。」此中士夫即补特伽罗、有情、自、我。「非地」乃至「非识」，破有情六界之一分为我。「非一切」，破六界之合集为我。末句破离六界外异体之我。

有情非地水火风空识六界之中任何一个，破六界的任何一个为我；及破六界的总合为我。

“异此无士夫”意为离开六界也找不到我。前三句破我与蕴一体；后句破我与蕴异体。

然非不许补特伽罗，亦非别许阿赖耶识等为补特伽罗。

此句很重要。以上从六界与五蕴对补特伽罗的观察是胜义中观察。

胜义中观察没有并不代表世俗中没有，世俗中还是有的。即唯由分别心安立的补特伽罗是有的。

应成不会讲把阿赖耶识安立为补特伽罗。

故如《释论》(指月称)所解，正是菩萨(指龙树)所许也。

补特伽罗不是六界，但并不是没有补特伽罗，这是月称的想法、也是龙树的想法。

若了知由分别心安立补特伽罗之理，由分别心安立余一切法，与彼义同。

由分别心安立补特伽罗的顺序：先从补特伽罗本身安立，再推一切有情、一切法。引经论说明。

如《三摩地王经》云：「如汝知我(补特伽罗)想，如是观一切(我之外的一切法)。」

先了解分别心如何安立我，之后就能了解分别心如何安立补特伽罗我以外的一切法。

《般若摄颂》云：「知自及诸众生等，乃至诸法亦复然。」

这里提到三个：一是自己；二是其他众生；三是诸法。

这些都是由分别心安立的。但是了解的顺序是先了解自己、再了解有情、再了解一切法。

《宝鬘论》(第一品第 81 偈)云：「如六界集故，士夫非真实，如是一一界，集故亦非真。」初二句，谓依六界合集假立为士夫。后二句，谓离分与有分之法，决定非有，故一一界皆依多分合集假立，则分及有分，皆非安立为彼之事。

前二句是依于六界而安立的士夫；后二句说各别界也是依于其所依而安立。

这些都是由分别心而安立起来的，所以也都不是真实的。

这里的“士夫”指补特伽罗；“一一界”指一切法。

《宝鬘论》第 81 偈的前二句可以拿到第 80 偈后面，等于是前偈的回答，这样意思会更清楚：虽然士夫不是六界也不是离开六界而有，但并不是没有士夫。

意为士夫是分别心依于六界而假名安立的，但是这样假名安立的士夫不是真实的。

这里要表达：士夫或者补特伽罗这个名言的背后所指的那个东西是找不到的，仅是名言而已。

或者说在观察胜义的理智当中是找不到的，但不是说世俗中不存在。

在胜义中找不到也是刚开始有空性体悟的人感到畏惧的原因。

因为本来认为很实在的东西突然找不到了，会有恐惧感产生。

这个实有的心就是我们平常的心，不要再到外面去找什么叫实有的心。

没有另外一个很恐怖的我执能找得出来，我们平常的想法就是我执。

《宝鬘论》第一品第 80 和 81 偈非常重要，法王说法时一再提到这两句，要背下来。

▲这两句是说明补特伽罗及一切法都是胜义中无而世俗中有，应成见解的要点都包含在此。

音频入中论密意 2006TP-043

一切供养之中，如教奉行的供养是最殊胜的，其中又以听闻缘起性空的供养最为殊胜。

因为空性是佛语的核心，所以听闻思维空性是殊胜中的殊胜，缘起赞有提到。

要把唐卡中的佛像观为真正的佛在这里，我们就在他们的面前闻思佛授记的祖师们造的论。

这些论里面是祖师们开示的缘起空性的道理。

这样观想和闻思会让诸佛感到非常欢喜，在此过程中我们就累积了很大的利益功德。

“由心安立”唯识、自续、应成都会用，但是“一切法唯由心安立”只有应成派才用。

此说诸法皆由分别增上安立。说一切法唯由分别假立，及由分别增上安立者，余证亦多。

引完《邬波离问经》之后，宗大师特意加了个“**唯**”，很重要。其它很多经也提到这个讲法。

“唯”主要是排除自性成立(由自己方面成立)。

在读宗大师的论的时候，必须要清楚地抓出他要表达的重点在哪里，这样才能知道应成主张。

对经论的字面意思不清楚也没关系，但是要抓到宗大师对其内涵的解释。

应成派为什么要用绳蛇喻？这个比喻来自于月称对《四百论》的注释。

释论云：「有分别，方有彼贪等，若无分别彼等亦无。决定当知如于绳上假立为蛇，定无自性。」

宗大师就针对这个比喻来说明。

彼贪等如于绳上假立为蛇者，乃举一例。余一切法皆是分别假立，如于绳上假立为蛇。由彼之杂色盘伏与蛇相似，若于境不明，便起彼绳为蛇之乱觉。尔时若绳总体，若绳一分，都无少分可安立为蛇者。故知彼蛇唯是分别假立。

绳只是呈现为蛇，实际上根本没有蛇。从绳的支分找蛇找不到；从绳的总体找蛇也找不到。

**分辨**：但是要注意喻跟义不是完全等同，它们之间只有一部分概念是一样的。

**比喻**当中把绳执为蛇，但是蛇不存在。但**意义**里面把蕴安立为补特伽罗，补特伽罗是存在的。

这是不同的地方。共通的地方是：名言所指的对象找不到。

即：名言“蛇”所指的对象找不到；名言“补特伽罗”所指的对象也找不到。

▲(第一理由：)如是依于诸蕴便起我想，然彼诸蕴，若前后相续，若同时总体或一分，全无少分可安立为我者。(第二理由：)离蕴分及有分之外，亦无少分异体可安立为我者。(所立：)故彼我(第二理由的所立：)唯是依蕴分别假立，(第一理由的所立：)都无自性。

第一理由意为：“我”或“补特伽罗”这个名言所指的对象在诸蕴上是找不到的。

说明我是不由自己方面成立的，是假立的，因为在蕴上找不到自性成立的我，说明我无自性。

第二理由是说“我”或“补特伽罗”不是在蕴外安立的(离蕴)，因此在蕴外也找不到。

以此说明在诸蕴之外也找不到我，说明我要依赖诸蕴才能成立起来，此即唯是依蕴分别假立。

第一理由说明所立中的“无自性”；第二理由说明所立中的“唯是依蕴分别假立”。

★宗大师对这两个理由及其所立的依据是《中观宝鬘论》的这首偈颂——

宝鬘论云(第一品第80偈)：「士夫非地水，非火风非空，非识非一切，异此无士夫。」

此中士夫即补特伽罗，有情，自，我。非地乃至非识，破有情六界之一分为我。非一切，破六界之合集为我。末句破离六界外异体之我。然非不许补特伽罗，亦非别许阿赖耶识等为补特伽罗。故如释论所解，正是(龙树)菩萨所许也。

“士夫非地水，非火风非空，非识”：补特伽罗不是六界中的各别。

“非一切”：补特伽罗也不是六界的整体。



以上是说明上面第一理由的所立一补特伽罗无自性,或者说士夫这个名称所指的对象找不到。

“异此无士夫”:在六界之外也找不到补特伽罗。“此”指六界。

意为补特伽罗这个名言虽然在蕴上找不到,但是也不能离蕴而安立,必须依于蕴才能安立。

此句说明上面的第二个理由所成立的“唯是依蕴分别假立”。

这首偈颂表达的内容与绳蛇喻相同——

在绳的整体和部分上都找不到蛇(说明士夫无自性);在绳之外也无法安立蛇(说明士夫依蕴假立)。

按照定义,“有情”跟“补特伽罗”不是同义词,但是在这里好像列为同义词。

**彼贪等如于绳上假立为蛇者,乃举一例。**

《四百论释》讲“于绳上假立为蛇”的比喻主要要说明“贪等”,主要不是讲补特伽罗。

意思是这只是一个例子而已,还可以衍生出其它情况,比如“于蕴上假立为补特伽罗”。

透过绳上找不到蛇的比喻来说明贪等,也有其用意,即可以对治我们的烦恼——

我们生贪起嗔的时候,应该去找我的贪嗔到底在什么地方,找不到时贪嗔就降低了。

这个例子是在讲心,不是讲贪嗔的对境。贪嗔的心找不到,就是绳上找不到蛇的比喻要表达的。

有时候自己找“我的贪心在哪里”,找的时候它不见了,有点接近数论派的…

**若了知由分别心安立补特伽罗之理,由分别心安立余一切法,与彼义同。**

“由分别心安立补特伽罗之理”指前面说的补特伽罗是无自性,唯是依蕴分别假立。

透过这样安立补特伽罗的道理,也可推出其它一切法也是依施設处分别假立,都无自性。

宗大师引了《三摩地王经》《般若摄颂》和《宝鬘论》等经论作为佐证。

▲宝鬘论云(第一品第81偈):「如六界集故,士夫非真实,如是一一界,集故亦非真。」

初二句,谓依六界合集假立为士夫。后二句,谓离分与有分之法,决定非有,故一一界皆依多分合集假立,则分及有分,皆非安立为彼之事。离彼二外,亦无异性可立为彼之事也。

“故一一界…之事也”这段话非常重要。因为从“依于彼(界)而安立”可以看出很多东西——六界中的每一个合起来就是六界的整体,士夫是依于这些界的个别和整体而安立的。

这就意味着士夫不等于个别界,也不等于六界的总和。

也可以看出,虽然他是依于个别界和界的总和而安立,但他不等于个别界,也不等于界的总和。

而且也不可以离开界去安立士夫,所以在六界之外也找不到士夫。

★所以从“依于界而安立”可以看到三个——

①士夫不等于各别界;②士夫也不等于六界的总和;③士夫也不能离开六界而安立。

一切法的安立与它安立的基础,跟补特伽罗的安立及其安立基础是一样的——

法不等于它所依的各别部分;也不等于这些部分的总集;法也不能离开部分及总集之外安立。

宝鬘论:如是一一界,集故亦非真。

据上面可推:蕴的各别不是士夫;蕴的总集不是士夫;离蕴之外找不到士夫,士夫是依蕴假立。

从三种情况都找不到士夫,所以得到结论:士夫只是名言而已,名言所指的对象是找不到的。

所以他是无自性的,他只是依于蕴而假立的,所以他不是真实的——“士夫非真实”。



★宝鬘论云(第一品第 81 偈):「如六界集故, 士夫非真实, 如是一一界, 集故亦非真。」

前二句可以按照正因论式来安立补特伽罗。

A. 第二句的“士夫”作为有法; B. “非真实”作为所立法; C. “如六界集故”是因。

“如六界集故”表达的是士夫是依于六界的合集而安立出来的——

所以士夫不等于六界的各别; 士夫不等于六界的合集; 士夫也不是离开六界而安立。

由于这个缘故, 所以成立士夫不是真实的。

后二句: 以同样的方式安立一切法: 一切法有法, 非真实, 依自己支分的合集故。

比如地界的每一支分不等于地界; 地界的合集也不等于地界; 支分的合集之外也找不到地界。

由此成立地界非真实。其它五界以此类推。由此再推到一切法皆如此。

从这里可以看出, 如果没有像宗大师这样解释开来, 龙树菩萨的《宝鬘论》是非常难解的。

(丑一)明由分别增上安立诸法之理, 宝鬘论的两个偈颂已经很清楚地说明了这个科判的内容。

(除疑:)瓶等诸法由分别安立之理, 虽与绳上假立之蛇相同, 然瓶等诸法与绳上之蛇, 为有为无及有无作用等, 则极不相同。

由分别心安立诸法的情况上面已经说明, 即宝鬘论的两偈。最后这段是除疑。

除疑是说明, 比喻跟意义不能划上等号, 比喻跟意义只是有某些类似的部分。

这里是说, 瓶等诸法是存在的, 而绳上之蛇是不存在的——“为有为无”。

另外, 瓶等诸法是有其作用的, 而绳上之蛇没有蛇的作用。

▲以彼二事, 须否决定名言, 即立彼名有无违难等, 极不同故。

这个是理由。这几句话很简要, 但是内涵很深。宗大师在后面才会详细说明, 这里只是带过。

说分别安立之法, 能有各别作用者, 是佛护, 静天, 月称三大论师解释龙猛父子意趣之不共胜法。

这三位论师的论里面有详细的说明, 说明无论存在不存在的法——

都是由分别所安立的, 都是不由自己方面成立的, 差别是一个有作用一个没有作用。

从这句话也可以推出, 书首礼赞里面的“三派大车”指的是佛护、寂天、月称——

“龙猛提婆所成宗, 三派大车广解释, 我以无垢净慧眼, 不共要义皆善见。”

此亦即是中观见之究竟深处。

“深处”指最困难的地方, 也就是中观应成的究竟见解当中最困难的地方。

怎么困难? 一切存在不存在的法都是唯由分别心安立的。

存在的法虽然是唯由分别心安立, 但它却有它的作用, 这是最难理解的。除疑部分至此结束。

以下解释《正理海》里面与此有关的唯由心分别心安立但是又有能所作用的部分。

(因此)如宝鬘论(第一品第 99-100 偈)云:「色法唯名故, 虚空亦唯名, 无种宁有色, 故名亦非有。

这里还是回到一切法都是唯由分别心安立、不是自己成立这个重点。

受想及行识, 如大种如我, 皆应如是思。故六界无我。」又云:「唯除于假名, 若云有云无,

世间宁有此。」此说于胜义中, 名亦都无, 除名言中唯由名言增上安立, 都无所有。故唯是假名。若善了知以上诸义, 则能善解一切诸法皆是依缘安立。依缘假设, 依缘而生。皆无自

性，皆无不由他名增上安立之自在体。随立何法，皆是不寻彼假义而安立者。

“若善了知以上诸义”指唯由分别心安立、不由自己方面成立这两个重点。

“随立何法，皆是不寻彼假义而安立者”——

意为我们在安立一世俗切法的时候，都是不去找名称后面所指的对象，就是不去作胜义观察。

观察世俗存在的时候，不能用胜义观察。对世俗的法都是不作思维不作观察去安立的。

如果用胜义观察去找名称所指的对象是找不到的，这样就无法安立世俗的法。

## 丑二、明执彼违品之实执

“彼”指丑一科判所说明的依蕴(尔)分别假立和无自性，这个道理适合于一切法。

与其相反是有自性，执为有自性就是实有执或者自性执。

★(应成派的所破：)一切唯由名言增上安立为有，若执非如是有，即是执①实有，②胜义有，③真有，④自性有，⑤自相有，⑥自体有之俱生执。

这六个在应成派来讲都是同义词，都是无自性的相反，都是所破。

但是在自续派来讲要分成两组：前三是所破、后三不是所破。

《中论大疏正理海》里面说，中观自续派认为：

一切法如果加上四个简别就是所应破；如果加上另外三个简别，就是不能破的。

四个所应破的简别指前三，即实有、胜义有、真有，宗大师又加了一个真性有。

另外三个简别即自性有、自相有、自体有不能破。

《中论》初品偈颂：「非自非从他，非共非无因，诸法随于何，其生终非有。」

结合此偈颂，自续认为四生是所破，但是如果加上后面三个简别，就是不能破的。

因为他认为自性等三个简别的四生是有的；实有等四个简别的四生才是他们所要破的。

应成认为这七个都是所应破。根据就引了龙树的《宝鬘论》中的两句：

彼等不由自性成立，因此彼等是非真有。

意为无自性就是非真有，这样就把第一组的真有跟第二组的自性有划上等号了。

月称的《入中论自释》中也经常提到自性跟实有是同义词。

这里引了很多经论来证明应成派认为这七个是同义词。

### 音频入中论密意 2006TP-044

龙树传下来显密两方面的法，显教的代表就是六部正理论。

密教的代表有密集金刚的生起次第和圆满次第。

还有对显密法注解的月称菩萨的论著。

我们要透过对《入中论》的学习，来了解龙树六部正理论的密意。

以此为基础，将来透过月称的注释进一步了解龙树关于密集金刚生圆次第的密意而成佛。

以此动机来听闻《入中论》的讲授。

科判：(子二)明应成中观派之实执后面根据藏文要加一段很重要的话，然后才说“此中分二”——

“如果明了此中唯由分别心安立的方式，将易了解与此相反的实有执。”  
应成认为诸法的存在方式是唯由分别心安立就可以存在了。  
假设不满足于此，还要再说名言所指的对象是找得到，那就是应成派的所破。  
前面已经引了很多经论及绳蛇喻来说明诸蕴安立补特伽罗的情况。  
如果这两句话有缺漏，就不明白为什么要分为(丑一)和(丑二)。这两句是这两个科判的理由。  
另外(如果漏掉这两句)，这两个科判之间的关系也不会马上可以得到——  
并不是了解了由分别心增上安立之后，马上就可以了解明执彼相违之实执。  
即(丑一)和(丑二)之间还需要一些解释，才能了解两者之间的关系。当然这个字面上没有。

**重要关联：**(丑一)是说诸法唯由分别心安立，接下来应该说：  
如果不了解唯由分别心安立，就无法了解名言所指的对象找不到；  
如果不了解名言所指的对象找不到，那么执名言所指的对象找得到的实有执也就无法了解。  
而这个就是(丑二)的内容。所以在(丑一)和(丑二)之间要加一句连接。  
▲(丑一)与(丑二)根据心的了解次第共说明了三个问题——  
①如果了解(丑一)法唯由分别心安立，意思是法的名称所指的对象是找不到的——  
②接着就可以了解到“名言所指的对象找得到”这种情况不是所知，不是存在的法，它是所破。  
③接着才可以了解到执这个所破的实有执，此即进入(丑二)。

现在要认出来应成的所破，“名言所指的对象找得到”就是所破，是不存在的。  
首先要了解，一切法都是唯由分别心安立，那么对于怎么样唯分别心安立就要清楚。  
如果对此不清楚，就会认为名言所指的对象找得到，就存在，不会认为这是不存在，是所破。  
所以要了解所破，就先要了解一切法是怎样存在的，即唯由分别心安立而存在。  
三步：①了解诸法的存在方式(丑一)；②辨别所破(实有)(中间加句)；③辨别实有执(丑二)。  
那为什么不分为三个科判？因为(丑一)与(丑二)补的部分包含在(丑二)里面了。  
所破的实有不存在，它只是心中的想法，所以就与实有执一起讲就可以了。

▲有几个表达必须要非常清楚——  
**第一组：**“唯由分别心安立”与“不由自己方面成立”与“名言所指的对象找不到”意思相同。  
这些都是无实有的意思，不是所破。这些属于世俗谛。  
**第二组：**“非唯由分别心安立”跟“由自己方面成立”意思相同。这是应成不承认的，是所破。  
▲“于名言中所作能作合理”比第一组更细微，因为它属于细微的世俗谛，比胜义谛更难理解。  
它本身与我们对它的理解要分开。  
它本身是名言所指的对象找不到，唯分别心安立，在这种情况下它还有作用，要理解这个很难。  
先要理解名言所指的对象找不到，在名言所指对象找不到的情况下还有作用，要第二步理解。  
在名言所指对象找不到的情况下还有作用，这个就是细微的世俗谛。  
第一组中，“唯由分别心安立”就是要破斥境是由自己方面成立的，由此可以断常边。  
在“名言所指的对象找不到”的情况下，又有能作所作的作用，这是断断边。  
“唯由分别心安立”的“安立”不是存在的意思，没有讲它的作用。

“存在”是指在“名言所指的对象找不到”的情况下仍然有作用。

(丑一:)说分别安立之法,能有各别作用者,是佛护,静天,月称三大论师解释龙猛父子意趣之不共胜法。此亦即是中观见之究竟深处。

“说分别安立之法,能有各别作用者”在藏文看得比较清楚——  
在唯由分别心安立的情况下,诸法各自的能所作用是合理的。

这就把胜义谛跟微细的世俗谛一起讲了。第一句讲胜义谛;第二句讲微细的世俗谛。  
这个道理很难理解。“究竟深处”是指最困难的地方。

一切唯由名言增上安立为有,若执非如是有(藏文:若执非唯由名言之力安立之有),即是执①实有,②胜义有,③真有,④自性有,⑤自相有,⑥自体有之俱生执。

“一切唯由名言增上安立为有”就是(丑一)讲的主要内容。

这里是要谈它的反面——非唯由名言增上安立为有,这就是实有。

如果对无实有(一切唯名言增上安立为有)了解得很清楚,那对它的反面就会了解清楚。

这也是为什么刚才在(丑一)跟(丑二)之间加上两句连接的原因。

▲“非唯由名言安立”意为不只心安立过去,境也成立过来,此即应成所认的实有执等六个同义。但是自续认为“非唯由名言之力安立之有”只是后三个,而且认为这不是所破,是存在的。

(丑一:)此派中虽无非由内心显现增上安立之体性,然许有非唯假名由彼增上安立之体性,亦不相违。

“虽无”指没有自续派的所破。自续派的所破指不需要心的安立,是境自己成立过来。

“许有”指承许自续派的世俗中有。自续派的世俗中有指境成立过来,心安立过去。

这两个在应成看来都是所破:自续的所破是粗的所破;自续的世俗中有是细的所破。

此执所执之境,即是假设实有之量。这个俱生实执所执的境,也叫耽著境。

“假设实有”是指实有不存在。此句意为假设它存在的话,它的量就是这个样子。

到此为止把实有执以及实有执所执的耽著境实有说明完了。

▲(应成的胜义中有:)于所破上所加胜义简别,有二种胜义,此派(指应成派)亦同。

“亦同”指跟自续派是类似的。即前边讲过的——

①当知于所破所加之胜义简别,有二胜义。一以闻思修三种理智为胜义,如上所说,即由彼(删除“不”)成者。二以非由心增上安立,而是彼义自体中有,为胜义有。

二种胜义:第一个是讲有境,即认知的部分;第二是境的部分。

①有境:应成与自续在有境方面的表达是一样的:圣者根本定智之所见,即胜义中有。

但是因为自续没有了解应成所说的微细所破,所以虽然字面一样,但是内涵和程度都有差别。

②境:在非于无害心中显现之力而安立的情况下,对境以它自己不共的成立方式成立起来——这是自续派所说的境方面的胜义中有。非唯由分别心安立之有,这是应成派讲的实有。

二种胜义举例:如果圣者根本定智看到瓶,这个就是瓶的胜义中有。这个是结合有境。

瓶是唯由分别心安立(应成),如果说是非唯由分别心安立,就是从境的角度讲的胜义中有。



胜义中有的情况有这两种，世俗的法都有这两种安立方式。不包含胜义的法。

②这两种胜义中有有何差异？结果是一样的，但是趣入理解的角度不同。

应成讲瓶是唯由分别心安立而有，如果说瓶是非唯由分别心安立，就等于境本身的瓶自己成立。

如果是这样，那么用圣者根本定智去寻找的话，一定会找得到，因为它不只是名称而已。

说明名称所指的对象是有的，不需要靠名言安立，它自己就可以成立起来。

这是用两种方式去描述一件事。就像无常与所作性，理解的角度不同。

以境的角度讲，执非唯由分别心安立的这种实有执是俱生实有执。

如果是执圣者根本定（有境）中找得到的瓶，就属于遍计实有执。因为跟以理由寻求有关系。

俱生与遍计的差别：俱生执是不需要理由而去执；遍计执需要很多理由去成立而执。

③此与前面讲的有关：“然执有前者，非俱生实执。其俱生实执，必须执后者为实有也。”

“前者”是从有境的角度来说胜义有或者实有，即圣者根本定智能够找得到的，是遍计执。

“后者”指非唯由分别心安立的这种实有，也就是境上的实有。对这个实有的执著是俱生执。

应成和自续对实有的辨别粗细不同，但是讲法是类似的。

执非唯由分别心安立的这种有，就是俱生实有执；执圣者根本定所见有的，就是遍计的实有执。

这两种执著都是颠倒心，第一种（俱生实执）是基础，第二种（遍计实执）是在此之上产生的。

比如执瓶是在观察究竟的理智当中找到，这种执著心是遍计的，与“根本定当中有”的执著心一样。

因为有这种执著心的人先要主张法的究竟体性是自己成立，这样观察究竟的理智也会找到它。

如果不主张法的体性是自己成立，那么不可能生起观察究竟的理智中会找到它的执著心。

遍计实执找到的实有是在俱生实执所执的实有之上额外加上去的。

④“①非唯由分别心安立”与“②由自己方面成立”与“③名言所指的对象找得到”意思虽然相同，但是从俱生实执和遍计实执来讲还是有差别。

第一组：“非唯由分别心安立”和“由自己方面成立”是形成俱生实执的因。

第二组：“名言所指的对象找得到”是形成遍计实执的因。

此三的周遍关系都是一样，并且都属于境，但是分为两组。境分为两组，故有境也分为两组。

我们初学者遍计实执还没有，但一直有俱生实执。初学者根本不会想名言所指的对象有没有。

我们现在学的这几段很短很重要，这个不懂的话，后面的内容没有办法看懂。

中观自续派虽于所知不许实有等（胜义有和真有）三，然自性等（自相有和自体有）三，则许名言中有。

自续主张三个存在和三个不存在；应成认为这六个都是在所知中不存在的。

此于暂时未能通达最微细之真实义者（指应成所讲的空性），实为引导证彼之大善方便也。

意为自续派的主张还是必要的，可以扮演接引的角色。

前面也提过这个内容：若将此派（自续）之实有、实执、与破实执之正理，先善为引导。次乃示以应成正宗。则善能分辨正见之差别。故于此中略为宣说。

这句话也是说明从自续派引导到应成派的情况。



以下谈补特伽罗无我和法无我。应成派是从空性所依的基础来分，而不是从所破来分。但是自续以下都是从所破来分。这是需要辨别的。

▲故二无我，不由所破区分，乃以所依有法(指空性的所依)而分。

应成认为：补特伽罗无我的“我”和法无我的“我”不是你我的我，是不存在的，是所破。你我他的我是名言上的我，是存在的，不是所破。

“非唯由名言安立之有”就是这里“二无我”的“我”，是所破。

分辨：不要把这个“我(不存在)”与你我的“我(存在)”混淆。前者为所破之我；后者为名言之我。

所破之我指①非唯由名言安立之有，也就是②以自己方面成立，或③名言所指的对象找得到。

例：瓶无我，“瓶”是空性的所依；“我”是非唯由名言安立之有。

意为在瓶上面没有自己方面成立的东西，它唯由分别心安立，这就是“瓶无我”的意思。

因为瓶是属于补特伽罗以外的法，所以瓶无我是属于法无我的范畴。

例：扎西兄无我。意为扎西兄基础之上我不成立。

因为所依的基础是补特伽罗，所以“扎西兄无我”就是补特伽罗无我。

或者说，在扎西这个人之上没有扎西的自性，此与扎西之上没有瓶不一样。

一般我们会想，扎西这个人身上有扎西的自性，但是仔细想，其实不是这样。

“自性”的意思是自己可以主宰的，不需要靠任何因缘的。

扎西这个补特伽罗的安立必须要有施設处，必须要依于五蕴才会有扎西这个人。

五蕴再找下去也有它的施設处。任何一法之上都没有一法的自性，这就是法无我。

所以“扎西之上没有扎西的自性”，这个才是扎西的实相。这个就是补特伽罗无我。

同样，补特伽罗以外的一切法之上都没有一切法的自性，这就是一切法的实相，此即法无我。

应成：所破都是一样，但是要看在什么基础上(所依)破。

在补特伽罗的基础上破，就是补特伽罗无我；在补特伽罗以外的法上破，就是法无我。

这是应成的讲法，根据所依的基础不同来区分补特伽罗无我和法无我。

自续：根据所破来分。因为所破的不同来分补特伽罗无我和法无我。

这里因为应成与自续以下不同，所以特别提出来说明。

这是应成派不共的主张之一，他有他根据的来源，主要是月称的入中论和提婆的四百论。

俱生我执当中的萨迦耶见，本论破他(指萨迦耶见)以诸蕴为所缘，

应成派认为补特伽罗是依于诸蕴而安立的，

但是你要找补特伽罗这个名称所指的对象，在蕴里是找不到的。

下部宗也说补特伽罗是依诸蕴而安立，

但是他会说补特伽罗这个名称所对应的东西，在蕴里是可以找得到的。

这是应成派与下部宗的很大区别。

因此对应成派来讲，如果在缘补特伽罗的时候连五蕴一起缘，那就有过失了！

但是下部宗这样缘的话就没有过失，因为他认为补特伽罗这个名称的所指在蕴里可以找到。

**萨迦耶见**：萨迦耶见的所缘有两个：一是我；一是我所。萨迦耶见与坏聚见、有生见同义。这个“我”是指名言之我，与“补特伽罗”是同义语。

应成派认为补特伽罗是依于蕴而假名安立，这个名称所指的对象在诸蕴里找不到。

所以在缘“我”的时候，不能把蕴混在一起缘。

“名言之我”也叫“唯我”，它不含五蕴。

坏聚见所缘的是名言之我，这个是有；但坏聚见把它执为由自己方面成立，这个是没有的。

坏聚见与补特伽罗我执有范围大小的区别：补特伽罗我执的范围大；坏聚见的范围小。

所缘都是名言之我，如果认为能找得到它的自性，就是坏聚见；找不到就是无我见。

了解法上的无自性比较难，了解补特伽罗无自性相对来说比较容易一点。此又分两类——对我们这些受烦恼所控制的有情来说，在我之上找不到主宰的力量，好像比较容易理解。

但是如果去想佛菩萨和罗汉们之上补特伽罗无自性，好像难以理解，因为他们很有能力。

音频入中论密意 2006TP-045

(丑二)明执彼违品之实执，是讲应成派主张的实执，分二——

应成：执补特伽罗为实有的实执(补特伽罗我执)及执法为实有的实执(法我执)，也叫二我执。

应成派讲的二我执是从所缘上来区分的，因为所破都是一样，都是实有。

自续派讲的实执只讲法我执，他不谈补特伽罗我执。

因为在自续来讲，补特伽罗我执不是执补特伽罗为实有，只有法我执才是执法为实有。

所以自续派对二我执的分法是从所破来分，而不是从所缘来分。

应成派讲的实执有两种；自续派讲的实执只有一种。

所破：应成的所破只有一种，即实有；自续的所破有两种：一是实有；一是自己能独立实质有。

所缘：应成的所缘与下部宗的讲法也有很大的不同。所缘指补特伽罗跟法。

执补特伽罗为实有，“补特伽罗”是所缘境；“实有”是执持境。执持境就是所破。

应成派所说的补特伽罗只是名称，其所指在蕴上找不到。同样法也是名称，在其所依上也找不到。

下部宗认为补特伽罗这个名称的所指在五蕴里找得到，法这个名称的所指在其所依上也找得到。

### ★补特伽罗我执 1——执我的萨迦耶见

(因：)俱生我执的萨迦耶见，本论破他(指萨迦耶见)以诸蕴为所缘，释论说缘依蕴假立之我；

(宗：)故起我觉之所缘，乃缘唯我及唯补特伽罗。

这个论式是要说明应成派的所缘，即执补特伽罗为实有的这个所缘境。

**宗**：应成认为补特伽罗这个名称的所指在蕴上面是找不到的，这就是唯我及唯补特伽罗。

也就是说，应成的所缘很单纯，就是我或者补特伽罗这个名称而已，跟蕴没有关系。

**因**：自续以下认为补特伽罗或我这个名言的所指在诸蕴里面是可以找得到的。

即他的补特伽罗或我跟蕴有关，这是应成派所要破的。

“执补特伽罗为实有”(行相)，其中“补特伽罗”是所缘境；“实有”叫做执持境。

前面加上“执”以后连在一起，叫行相。行相属于有境，跟执著心有关系。

行相与有境有关系，不是单纯的境，但是“实有”单纯是境，执持境也叫耽著境。

这里的行相就是把补特伽罗执为实有的<sup>心</sup>。

**(所立法:)是其行相,(因:)释论云:「我执于非有我妄计有我,执此是实」。(有法:)此谓执彼我为实有。**

此段是以释论为因，成立在补特伽罗这个所缘境上，把补特伽罗执为实有，即行相。

以上是讲执我的萨迦耶见的所缘和行相。所缘是唯我(即名言之我)：行相是把它执为实有。

应成派说的“**唯我**”的意思是跟蕴没有关系，即在蕴中是找不到的。

**释论又云:「萨迦耶见执我我所行相而转,是染污慧。」此说俱生萨迦耶见之所缘,任运能起我觉。**

这里前后共有四段引文，都是说明萨迦耶见的所缘是唯我。

从“故执”开始是辨别假设这些所缘不是缘自己，而是缘自己以外的其他有情，

那就不是萨迦耶见了，因为萨迦耶见的所缘必须是我自己。

如果是缘自己以外的补特伽罗，是补特伽罗我执，但不是萨迦耶见。

以下是分辨补特伽罗我执跟萨迦耶见的差异。

**故执他补特伽罗为自相有之俱生执，虽是俱生补特伽罗我执，然非俱生萨迦耶见。**

萨迦耶见与补特伽罗我执的行相都是执为实有，但是所缘不同。

**释论又云:「萨迦耶见执我我所行相而转，是染污慧。」**

有人对这段话有误解，宗大师对此进行说明。

**执我我所行相而转者，非显我我所为执行相之境，而是说于彼二自相有起执，即为行相。**

误解的人把我跟我所解释成行相的对境，也就是把耽著境或执持境执为实有。

实际上这里的我和我所应该是所缘境才对。

为什么会误解？因为藏文中“转”是进入的意思，即进入我跟我所的行相当中。

中藏意思对不上，后句应改为：是说萨迦耶见为执彼二为自相有的具有行相者。

此句是说明我跟我所是所缘境，前句是说我跟我所不是行相境。

### ★补特伽罗我执 2——执我所的萨迦耶见

执我所的萨迦耶见跟执我的萨迦耶见一样，都跟蕴没有关系，即他所指的对象在蕴中找不到。

**俱生我所执萨迦耶见之所缘，谓我所法，非以我之眼等为所缘。**

**其行相，谓缘彼所缘，执我所为自相有。**

这是讲执我所的萨迦耶见的所缘和行相，这个比执我的萨迦耶见的所缘和行相要难理解。

原因是这里的“我所”跟蕴无关，一般会认为“我所(或我的)”跟蕴有关系。

执我的萨迦耶见跟蕴无关还比较好理解，我们不会把我等于诸蕴，跟我的身体划上等号。

但是对执我所的萨迦耶见的“我所”的辨别就比较困难。

什么是“我所执”？指出来当然就是蕴。

但是我所执的萨迦耶见的所缘境指出来，就只能指出“我所执”，我所执的蕴不可以指出来。

难就难在这里。

例如：杯子是无常(第一个心)，这个无常的道理就是细的无常(第二个心)。这是两个阶段。

连接起来就是：“杯子是无常”就是细的无常。

这个心的所缘境是“杯子是无常”而不是“杯子”；耽著境是“细的无常”。

再如：我们看自己的身体是我的，“我的”是有自性的执著。这就是执我所的萨迦耶见。

执我的萨迦耶见的所缘境是我，这个我指不出来，在蕴上面找不到。

执我所的萨迦耶见的所缘境是我所，这个我所指出来的时候，身体就是我所。

执我所的萨迦耶见的所缘境我所可以指出来，不可说任一个蕴不是我所。

▲这就比较难理解，我所能取出一个蕴，但是不可说执我所萨迦耶见的所缘境是蕴。

就像“杯子是无常是细的无常”的所缘境不是杯子。“无常”是所缘境；“细无常”是耽著境。

执我的萨迦耶见，在五蕴上去找我的实际例子是找不到的。

但是执我所的萨迦耶见的“我所”，在五蕴上去实际的例子是找得到的。

这里要表达的重点是，比如有两个心(第六意识)。

第一个心想“它(眼等)是我的”，接着执我所的萨迦耶见就把这个“我的”当作它的所缘。

就是说这个“我的”跟“眼等”蕴有关系，但是不是把“眼等”当作所缘。

▲意为执我所的萨迦耶见不是把“眼等”当作所缘，而是把“我的”当作它的所缘。

然后再把它执为实有。这时“我的”就变成执我所萨迦耶见的所缘；

实有就是耽著境或者所破，执我所为实有的执著就是执我所的萨迦耶见。

**彼论意说于眼等见为我所，执我所为实有。**

次第：意为先是第六意识去想眼等是我的，然后执我所的萨迦耶见就去把这个我所为实有。

一个东西在还没有变成我的之前跟变成我的之后，我们的态度很不一样。

一想到这个东西是我的之后，贪著马上就出来了。执我所的坏聚见让我们产生这样的心理。

先是想眼等蕴是我的，这个念头还是可以接受的，没有夸张的想法在里面。

但是把“我的”执为实有之后，很多夸张的想法就跑出来了，执我所的萨迦耶见就产生了。

认定是“我的”之后心就有执著出来；在认定是“我的”之前就没有那么严重。

▲“五蕴是我的”时候，还没有产生执我所的萨迦耶见，但对对境(五蕴)的法我执已经产生了。

这个法我执会帮助产生执我所的萨迦耶见。

产生二我执的顺序，一般先产生法我执，再产生补特伽罗我执。

把眼等蕴认为是“我的”的同时就产生法我执了，

之后才会产生把“我的”执为实有的执我所的萨迦耶见。

“眼等是我的”是名言上的，但是同时我们心中会产生法我执。不可说它本身是法我执。

除疑源自第九偈：最初说我而执我 次言我所则著法 如水车转无自在 缘生兴悲我敬礼。

重点是第二句，还有“缘余眼色等法，谓是我所有”，他的疑惑就是从这里来的。

起疑的人认为根本颂及自释都是把眼等诸蕴作为我所有(即我所)。

(质疑)：若尔，何故释论解我所云：「次念云：此是我所。谓除我执境外，贪着余一切事。」

**此岂非说计着眼等事为我所，即是我所执耶？**

这个“我所”就是“次言我所则著法”的“我所”。

提出质疑的人认为执我所的萨迦耶见的“我所”就是眼等事。

**(回答：)**彼论意说于眼等见为我所，执我所为实有。非说眼等是我所之所相事(实际例子)。若不尔者，则萨迦耶见与法我执应无差别。

回答说，眼等事并不是执我所的萨迦耶见的所缘，而是有两个想法——

先起念头“眼等事”是我的，之后把“我的”当作所缘而执为实有，这个才是执我所的萨迦耶见。

**▲分辨：**如果认为“我所”直接就是“眼等事”，那就是法我执了。

执眼等为实有的执著是法我执，这样就与执我所为实有的萨迦耶见没有差别了。

意为：如果把执我所的萨迦耶见的我所等于眼等事，那就不叫萨迦耶见，而是叫法我执。

这里有一个很麻烦的地方，可以提出另外一个质疑——

执我所的萨迦耶见的“我所”，是不是补特伽罗？不是。是不是法？是。

如果我所是法，那应该是法我执。这里就衍生出一个回答：

**▲分辨：**若于法上执为实有，未必是法我执，例如执我所的萨迦耶见，它还是补特伽罗我执。

从刚才的理再进一步推(反过来推)——

若是补特伽罗我执，他的所缘也未必是补特伽罗，例如执我所的萨迦耶见所执的我所。

为什么所缘不是补特伽罗也是补特伽罗我执？

虽然执我所的萨迦耶见的我所不是补特伽罗，而是法，

但在“我所”的想法中，偏到“我”上的心占到其中的百分之八十；“所”占到百分之二十。

虽然执我所的萨迦耶见的所缘是“我的(我所)”，但是心偏重于“我”。

所以即使“我所”本身属于法的范畴，从整体上看还是属于我执。

所以执我所的萨迦耶见就放到补特伽罗我执的范畴内。

执我的萨迦耶见和执我所的萨迦耶见是所有的执著中对我们的影响最大的。

## ★法我执

俱生法我执之所缘，谓自他相续所摄之色蕴等，眼耳等，及非相续所摄之器世等。行相如前说。

应成分二我执是从所缘来分，不是从所破来分。行相都是破实有。

## ▲认明二我执

此二种我执，即系缚生死之无明，七十空性论云：「因缘故生法，分别为真实，佛说是无明，彼生十二支。」此说缘诸法执为真实，即生死根本之无明。从法我执，引生补特伽罗我执之无明。故说从彼生十二有支。

此段主要说二我执即是无明，是轮回生死的根本。

**破**(是断的意思)**此无明**(指二我执)，必须先见彼所执为空及无彼所执之我。

要破无明或二我执，首先要了解无明或二我执所执的境是不存在的。

第一句是**断所断**；第二句是**破所破**。要先破所破才能断所断。

密意疏中以三部论五段文来说明，要先破所破，才能断所断。

结：二我执是无明，无明是轮回根本，要断轮回根本就必须先破无明所执的实有是不存在的。



**此所说痴，是三毒中之痴，故是染污(具烦恼的)无明。**

无明就是三毒里面的痴，所以它是属于烦恼。所以**二我执就是烦恼**。此与下部宗讲法不同。应成认为二我执都是烦恼，但下部宗比如自续派，则把法我执归到所知障而不是烦恼障。这里**重点**就是要区分法我执是烦恼障还是所知障。

**此说灭彼无明，必须通达空即缘起之甚深缘起义。**

应成认为龙树菩萨跟圣提婆关于缘起性空的论的密意是说明二我执是轮回的根本，是烦恼。要断二我执必须要透过空性见来断。这句话也有这样的意思——自续等下部宗义虽然也解释龙树跟圣提婆的论，但是他们并没有理解二位祖师的真正想法。二我执是烦恼，对此自续和唯识都不承认；断除烦恼要了解空性，这个道理他们也不承认。实际上他们没有抓到龙树跟提婆的真正密意，从宗大师的著作就可以看得出来。

音频入中论密意 2006TP-046

第六地一开始讲的是境的空性，这个空性必须要用理来成立。空性包含补特伽罗无我和法无我。宗大师没有第六地的开始就直接讲补特伽罗无我和法无我，而是讲空性所要空的是什么。所以在讲二无我空性之前先要辨别我执所执的境以及它对境是怎样执著。我执把境执为实有或谛实成立，实际上这个谛实成立根本是没有的，但是他还是去执著。所以必须要先辨别，否则不知道二无我所要空的是什么，即所破是什么。

应成和自续对境上安立的实有不同。虽然都叫实有，但是内容不一样，对空性的安立也不同。应成是从所依的基础来安立二无我，补特伽罗无我和法无我的所破是一样的(都是实有)。但是所空的基础不同，一个是补特伽罗、一个是法，以此来分两种无我。

自续不是从空性所依的基础来分二无我，而是从所破来分二无我。

按照应成的分法，因为两个所破完全相同，所以二我执把境执为实有也是一模一样，都属于烦恼，都是轮回的根本——无明，是三毒里面的痴。所以是具染无明。

应成派认为二我执是烦恼无明，断除烦恼需要了解无实有的般若，所以断除二我执需要空性慧。此与自续不同，自续认为阿罗汉有了解空性和不了解空性二类，要证阿罗汉未必要了解空性。应成认为要了解空性才能证得阿罗汉。

**释论解「故瑜伽师当灭我，」谓由破除我执之境(耽著境)，通达无我。**

(癸二)以理成立人无我：慧见烦恼诸过患，皆从萨迦耶见生，由了知我是彼境，故瑜伽师先破我。此偈说明一切烦恼都是来自于萨迦耶见，要破除萨迦耶见，必须从它的耽著境去破。这也是在说明，无我见是要断烦恼的，萨迦耶见就是属于烦恼。

“我”指萨迦耶见的耽著境，也就是所破之我。

这个才是正确的透过无我来破除我执的境的方式。

下面摩诃衍和尚的见解就不是透过无我来破除我执的境的方式——

**故若未能破我执境，但于彼境摄心不使散乱，不可说为通达无我。**

通达无我不只是内心完全不起念头、不去执境为实有，这样并不表示了解无实有，而是必须先要辨认出我执的境(耽著境)是什么，并且透过正理去破。

我执的境就是所破，为什么一开始就要辨认所破，原因就在这里。

▲我们的心在了解对境的时候有**三种情况**——

此谓心于境转，总有三相：一执彼所缘为实有。二执所缘为无实。三都无彼二差别相。

第三种“都无彼二之差别相”即区别于第一与第二的情况，就是既不执为实有，也不执为无实有。

意为当你不把所缘执为实有的时候并不表示你已经了解第二种了，也有可能是第三种。

所以不作意的情况可能是第三种，但是他并没有了解无实有。

故(“故”与论式无关)【**总宗**：若未能破我执境，但于彼境摄心不使散乱，不可说为通达无我，】

其理由是，【**总因**：[**小因**：此谓心于境转，总有三相：一执彼所缘为实有。二执为无实。三都无彼二差别相，][**小宗**：如未执无实时，非即执为实有。故未缘二我时，亦不定缘二无我。]

**因**：有无量心住彼第三类中。(最后句是因里面的因成立因里面的宗的理由)】

“故”与下面的论式无关，“故”之前是引圣教；

“故”之后才是以理成立为什么破我执的境才算通达无我。

宗大师在解释所引经论时，也会附带破一些不正确的见解。这里要破的见解是全然不作意。

上段意为：要破除我执，先要辨认我执的耽著境(所破)，第二步才用理去破所破。

▲以下讲要从自己的内心去辨认所破，而不是往外追寻。

(**宗**)是故要于自身认识二种我执，次于自所误执之事，抉择非如执有。

(**因**)若不尔者，唯于门外破立，全不得要领，如贼逃林中，于林外追寻也。

辨认我执的所破必须要从自己的内心去寻找，而不是看别人的心中有没有我执的耽著境。

如果一味往外看，我们自己心中的实有执还是不能断，这种辨认毫无意义。

看别人的心中有没有实有执，这不能算是了解空性，

因为自己心中的实有执还在，实有执没有空掉就是没有得到空性。

没有辨认出自己心中的所破，就没有办法对治掉自己的烦恼。

问：是不是我们没有办法辨认别人相续中的实有执所执的耽著境？

答：即使你可以，但你还是断不了，因为他人心中的实有执你没有办法破，只能破自己的。

所以最后还是得回到自己内心里面去辨认所破，用正理去破，才断断除。

辨认他人心中的实有执不算辨认实有执，因为这样对了解空性有帮助的实有执没有辨认到。

因为了解空性是为了去除自己心中的实有执。

即使他人心中的实有执去除了，自己心中的实有执还是存在，即小偷一直在自己心中。

**若能善知实执，则知有无量分别非二我执。**

要把心于境转的三类辨认清楚，首先要辨认我执的耽著境。

“能善知实执”就是把我执的耽著境辨认得很清楚，那三类就能辨认得很清楚。

这样就会知道有无量的分别心并不是二我执，这就是三类中的第三类。

假设能把这三种辨认得很清楚，就能断除下面这种颠倒心——

**彼妄执‘凡分别心所取之境，皆是观察真义正理之所破’等邪执，皆可断除也。**

这个邪执也是摩诃衍和尚的见解。

他认为只要起分别心,这个分别心就是实有执;只要不起念就是了解空性。等于没有第三种。

自宗会说“不被观察真义正理所得”,但是不会说“被真义观察正理所破”。

因为观察胜义之量不会看到世俗法,但是并没有否定世俗法。

被真义观察所破,摩诃衍和尚说,只要起念头就都是实有执,而所有实有执的境都是颠倒的。

他认为只要不起作意就是了解空性,所以杯子等世俗法都是观察真义正理之所破。

自宗会说杯子不为观察真义正理所得,但不会说杯子为观察真义正理所破。即不会把杯子否定。

藏文中下面还有三段,是说从摩诃衍的说法引申出来的必须加以解释的问题还有很多。

有些在其它的论里已经解释过了,有些会在后面解释。

**▲三种心:**此谓心于境转,总有三相:一执彼所缘为实有。二执为无实。三都无彼二差别相。

当一个凡夫了解了第二所缘无实有的时候,他会有这三种心,一直到大乘第七地都会有。

从第八地开始到第十地的相续后际,只有第二跟第三,因为已经断了实有执。

到了佛地就只剩第二了,但是他的心可以发挥胜义和世俗两种功用。

第一跟第三:对不了解空性的凡夫来说,第一和第三是同时具有,因为这两种心没有相违。

比如:我们在喝一杯好喝的咖啡时就会有第一和第三这两种心态,而且是同时现前。

“这个咖啡很好喝”的心态没有错,是第三种,但同时会执这个好喝的咖啡是实有,这是第一种。

前者是名言量,不会把所缘境执为实有和无实有;后者是实有执,把所缘境执为实有。

第一跟第二:第一和第三这两种心态不会互相排斥,但是第一和第二是互相排斥的。

因为不可能在把一个所缘执为实有的当下又了解它是无实有,因为一个境上实有与无实有相违。

第一跟第二这两种心可以同时存在,但是不能同时现行。为什么——

当一个人了解了无实有或空性的道理之后,因为他还没有到第八地,所以实有执还在。

所以对所缘境了解为实有和无实有这两种心都会有,但只有一种现行,不可能两种同时现行。

了解空性的人在第七地之前,当他了解一个所缘无实有的心现行的时候,

不能说他的心里面没有实有执,还是有的,只是没有现行而已。

第二跟第三:第一跟第三没有相违,同样第二跟第三也没有相违。

比如:大悲心是第三种心,所以它跟第一和第二都不会相违。

它可以跟第一种心同时产生,也可以跟第二种心态同时产生。

接受唯识宗义的人生起大悲心的时候,他会把大悲心所缘的众生及众生所受的苦都执为实有。

执为实有是第一种,大悲心是第三种,二者并不相违。

再如:无缘大悲,大悲心本身是第三种,他了解众生被苦逼迫是无实有的话,是第二种。

所以第二与第三也不相违,这两种心态可以同时现行。

当一个具有大悲心的人了解所缘是无实有之后,此时他的心中三种心态都有。

只是第一跟第二不会同时现行,这种情况直到第七地前都有。

第八地以上只有二和三。这时他了解所缘无实有的心与大悲心的功能是分开的。

意为了解所缘无实有的心只能了解所缘无实有，它不能发挥大悲心的作用。

反过来讲，大悲心只能发挥大悲心的作用，它不能了解无实有。

到了佛地，大悲心也能了解无实有；了解无实有的心也能发挥大悲心的作用。

所以佛地没有第三种心态，全部都变成了第二种。

佛的所有的心都能了解无实有，也都能发挥大悲心这种世俗的作用。

**▲丑二小结：**丑二的科判明是“执彼违品之实执”，重点是前两行——

**应成：**一切唯由名言增上安立为有，若执非如是有，即是执①实有，②胜义有，③真有，④自性有，⑤自相有，⑥自体有之**俱生执**。

应成派的世俗中有：一切唯由名言增上安立为有。

应成说的**俱生实执**即六个同义词—实有执、胜义有执、真有执、自性有执、自相有执、自体有执。

这个所执的**耽著境**就是实有、胜义有、真有、自性有、自相有、自体有。这就是**所破**。

此科判的重点就是应成派所说的俱生实执(所断)和俱生实执的耽著境(所破)。

**自续：**由是当知，若谓非由于心显或由心增上之所安立，而是彼义(指境)自体中有，即是**实有、胜义有、真实有**。若执彼有，即是**俱生实执**。

自续的**所破**：实有、胜义有、真实有。

从这里看出自续和应成所破的量齐不同。这两段是辨认应成和自续的所破的最核心的部分。

[自续的世俗中有：境从那边成立过来，心也安立过去。认许境是自性有、自相有、自体有。]

**序：**应成有关二无我的区分是根据空性所依的基础。

在法上透过正理去破所破，就是以理成立法无我。

在补特伽罗的基础上透过正理去破所破，就是以理成立补特伽罗无我。

我们**心中**有没有真正辨认所破还不知道，但起码透过宗大师准确的词有辨认应成的所破。

如果按照应成的所破从五蕴等法上破除，就是以正因成立法无我。

如果按照应成的所破在补特伽罗上破除，就是以正因成立补特伽罗无我。

现在就开始学习以正理成立法无我和以正理成立补特伽罗无我。

为什么先以理成立法无我、再以理成立补特伽罗无我？

是根据《入中论》的**根本偈**《中论》，这是第一理由；第二理由是法无我比较难以理解。

但是按照修行次第，应该是先修补特伽罗无我、再修法无我。1:04

## 壬二、以理成立圣教真义

### 癸一、以理成立法无我

#### 子一、就二谛破四边生

#### 丑一、立无自性生之宗

《中论》第一品的第一偈：「非自非从他，非共非无因，诸法随于何，其生终非有。」

根据《中论》第一品的第一偈来谈法无我。对此偈可以安立一个正因论式。

**▲**第一句：“内外诸法”有法。第二句是所立法“无自性生”。

第三句是因：“因为无从自、他、共、无因生的缘故。”

这首偈颂只是表达了有法跟因的关系(即宗法)，没有直接说明所立法。

因此偈前的书首礼赞说“不生亦不灭，不常亦不断，不一亦不异，不来亦不出”，这里已经提到“自性不生”的概念，即所立法在书首礼赞中已经说明过了。

《入中论》引的《十地经》中谈到十种平等性，这就是在说明法无我。

《中论》书首礼赞的“八不”也是说明法无我。

但是为什么《入中论》在讲法无我时特别只就其中的“自性无生”来说明？

主要理由是：如果了解了自性不生，其它就都很好了解了。

有两个阶段：第一，《中论》第一品第一偈讲不自生和不他生与它前面礼赞之间的关系。

第二，八不和十种平等性中那么多法无我，为什么特别把无自生抓出来讲，理由是什么。

宗大师认为《中论》第一偈只说明了宗法(第一因式)，没有提到所立法。

但是其他学者认为此偈已经完整地表达了整个论式。因此有些争论。

但是两派都共同认为四无生是正因。

宗大师根据的是月称的《入中论自释》；其他学者根据的是莲花戒的《中观明论》。

《中论》第一品的第一偈：「非自非从他，非共非无因，诸法随于何，其生终非有。」

按照月称的《入中论自释》分：第三句是有法；第一、二、四句是因。(注：后面有纠正)

按照莲花戒的《中观明论》分：第三句是有法；第一、第二句是因；第四句是所立法。

**释论云：「此中非字，与有之能立自生相连，非与有相连，破有义亦成立故。」**

“非”指中论第一偈的“其生终非有”的“非”，此要与前二句连在一起作为因。

“**非与有相连，破有义亦成立故**”不是自宗的看法，是说不是把第四句当所立法、前二句当因。

**故不可如中观明论所说，以破四边生为因，成立无自性生。**

所以不可以像莲花戒的《中观明论》那样理解中论第一偈。

但不管是《中观明论》还是《入中论自释》，因都是破四生，只是对中论第一偈的解读不同。

#### 音频入中论密意 2006TP-047

我们无始以来追求的就是离苦得乐，想离开苦和获得乐都要靠因。

因果的规则是无法改变的。(因为因果的规律是大自然的本性，法尔如是。)

要想获得乐就要具足它的每个因，这样才能获得圆满的快乐。想脱离苦也要慢慢具足它的因。

离苦得乐最正确的方法唯有佛法，所以与我们的追求最有关系的就是佛法。

佛法不是从内心迷信想出来的法，它是完全如理的，而且是符合因果规则的。

**得乐：**得乐要从乐因开始修，往前走的每一步都是快乐的。

从下士道到中士道直到成佛，是一步一步累积圆满的乐的因的过程。

这些因是很神奇的，它们必须是相同的因。与乐顺的因才能感乐果，与乐不顺的因不能感乐果。

因为修的过程就是逐步积累圆满的乐的因的过程，所以在修的过程中快乐会不断增长——

上士道：我们不愉快是因为跟他人比较、竞争，没有利他的心，没有真正的爱心。



修菩提心和菩萨行的人心胸会不断扩大，心会非常平静，非常广大，完全没有这种苦。连苦也会变成他的修行，因此对他来说没有什么不快乐，这种快乐是我们无法想像的。

**中士道：**在此之前修中士道的时候，他也会一直对治贪嗔痴等烦恼。

由于他会避开苦的来源贪嗔痴，所以他没有这些苦。

并且他一看到轮回，心中就能增长补特伽罗无我慧。

他会面对烦恼境修行，遇到烦恼境他反而会增长证悟。真的是很神奇！

他虽然不像菩萨那样心胸广大，但是他的心胸还是我们一般人无法想像的，很快乐。

**下士道：**在此之前修行下士道的士夫会清净地遵守业果的规矩。

我们现在看到的世界上非常好的人就非常遵守业果规律，一点点都不会超越业果的规则。

对于一个清净遵守业果的修行者，旁边的人都会信任他，都会变成他的好朋友。

所以他的这辈子旁边都是好的(人或事)，下辈子也会得到暇满难得的人身。

他在人前人后不会不一样，所以他的心非常勇敢、非常稳定、非常自在，完全没有恐惧。

这样修下士道、中士道、上士道，直至成佛，这个过程一定会快乐！

成佛时得到圆满的快乐，所以随顺这个快乐果的因也一定是快乐的。

**离苦：**离苦要从苦因开始断，断除一分烦恼，远离一分恐惧。

佛法是得乐的法，也是离苦的法。

**下士道：**不遵守业果、人前人后不一样，心里就永远会有恐惧。

**中士道：**没有对治烦恼贪嗔痴，心中就很杂染，我爱执也很令人痛苦，这些都去除就是离苦。

**上士道：**修到后面，二障都断除掉，就彻底去除了苦的因。

**皈依：**我们每天念三皈依的时候，主要是皈依法宝，离苦得乐最正确最究竟的方法就是法宝。

对离苦得乐的信心就是对法宝的信心。这不是迷信，这是因果缘起本身的规则。

离苦得乐的方法就是从下士道到成佛的修行，用这个方法，自利和利他都会圆满。

利他圆满，自利才会圆满；利他不圆满，自利就不会圆满。

**发心：**开始作第一个因的时候心里要想：我为获得利他圆满的果报而修这个法！这就是发心。

皈依时要想因果的道理。相信了这个道理之后——

第一个因一定会关联到最后利他圆满的果报。心里要对这个关联十分清楚而发愿，此即发心。

**空性：**现在我们学习的空性的法是菩萨们修的法，但是下士道和中士道修也是相当有帮助的。

下士道修皈依法时为了认识三宝，对三宝的空性要有理解，不理解空性就没有办法认识三宝。

下士夫学习一些空性的法可以对缘起的道理理解得更细更深。

对缘起理解得细和深可以帮助守好业果，他对果的严重性会非常清楚：我不可以有一点违犯！

学习空性对中士夫对治烦恼方面帮助也非常大。对上士夫对治我爱执也很有帮助。

因为会看到“我”是没有什么好执著的，它就是幻化一样，是指不出来的。

所以学空性就比较容易去除我爱执，没有学空性就比较难去除我爱执。

《入行论》第八品讲自他相换的时候一直讲名言之我的所指是找不到的，所以我爱执不真实。

所以空性的法与三士道都有关系，每天学习空性的法的时候要把这些关联想一想。

由是「非自」等论义，应如是配释：**(有法：)内外诸法，(因：)于任何时处宗派，自生决定非有。余三宗**(非从他生、非自他共生、非无因生)**亦应如是配释。**

这里的“非自”是解释中论第一品第一偈的最前边两个字，即非自生。

《中论》第一品第一偈：**「非自非从他，非共非无因，诸法随于何，其生终非有。」**

**纠正**前面讲的自宗对第一偈的解读：

第三句的“诸法”是有法，“随于何”与其它三句放在一起是因。

**自宗论式：**“诸法”有法，**无自性**，因为“随于何，非自非从他，非共非无因，其生终非有”。

第二句**所立法**“无自性”，在这首偈颂中**未表达**，因为在此偈前的书首礼赞中已提到。

这里的“内外诸法”就是在解释偈颂第三句的“诸法”，即内六处和外六处。

这句话只提到自生，其它三句也应这样配释，例如——

内外诸法有法，于任何时、处、宗派，他生决定非有，因为……。

**他宗论式：**“诸法”有法，“随于何，其生终非有”，因为“非自非从他，非共非无因”。

他把“随于何，其生终非有”当作所立法，等于是把它理解成无自性。

从这两个论式的因的部分的对比可以看出，月称更能抓到龙树菩萨的想法。

宗大师把因的部分解释为“于任何时、处、宗派，自生决定非有”。

这个表达比他宗“自生决定非有”的力量要强很多，即成立宗的力量更强。

自宗(的因)等于是多了“于任何时、处、宗派决定非有”，而不单是“决定非有”。

**背景说明：**龙树菩萨造《中论》主要是为了破当时**外道**的想法。

当时的外道认为诸法都是**有自性的**，只是他们成立诸法有自性的因不同——

有人认为是自生，有人认为是他生，有人认为是共生，有人认为是无因生。

用月称和他宗对第一偈的解释去破外道的话，月称的讲法力度更强。

**破的重点是破外道的因，因为如果因被破了，就无法用因去成立所立了。**

**外道论式：**诸法有法，有自性，因为自生故。

用月称论式破：你说的这个自生无论是任何时间、任何场所、任何宗派，都不存在。力量很强。

而他宗论式只以“无自生”作为因，来破他的“有自性”，力量显然不强。

**释论云：**「①此中非字，②与有(指自性有)之能立自生相连，③非与有相连，④破有义亦成立故。」

①“此中非字”指中论第一偈的第五个“非”。“有之能立”与“自生”是同位语。

②“与有之能立自生”重点在讲因。“有之能立”指外道的主张，指外道论式的因-自生。

③前面的“非”否定的是外道的能立因，而不是否定外道的所立法。

④是说，如果这样的话就可以破自性有了。意为破了因就可以破所立法了。

这里**重点**是说，龙树当时破外道时主要是**破他的因**。

月称抓到了龙树的密意，所以在破外道的因时加上了“无论任何时间、场所、宗派”，力量很强。

破了因之后，外道的诸法自性有的主张(所立法)自然就破了。

“时间”和“地点”指现前显现中，“宗义”指隐蔽法，指从比量的对境的角度也不会出现。即自性生用逻辑推理无法成立，现前的任何时间任何地点也没有自性生。

外道讲有自生，如果你直接讲没有自生(去反驳)，就没有什么力量。

外道的所立法“自性有”的理由就是“自生”，

如果对他直接讲“没有自性有”完全没有什么意思，破自生(因)实际上就是破自性有(所立法)。

辨别：“自生”与“自性生”不一样：

在外道论式里面，“自性有”的理由是自生、他生、共生、无因生。用四生成立有自性。

自续派以下的内道都承认他生，他们把他生当作理由成立自性生。

“自生”的“自”有点体性一的意思，不是有没有自性的意思。“他生”是体性异的意思。

中论第一偈要成立的跟前面的书首礼赞那两句有关系，就是要成立自性不生。

自性不生就是《十地经》中十种平等性的第三个-无生平等性。

等于第一偈与书首礼赞合起来就是要成立十种平等性的第三个无生平等性。

无生平等性成立起来之后，其它九个平等性就很容易成立。

第一偈为什么没有提到所立法，因为你直接跟外道讲无自性，他根本不会承认。

一定要去破他的因(自生)，让他去成立根本就是没有自性的。

自宗论式只能对已经承认自己是中观宗、但是还没有真正了解诸法无自性的人才能安立。

因为你对外道讲无自性，他是不会承认的，所以这个论式的对象不可能是外道。

主张自性有的宗派很多，从自续以下到外道都是这种认许，所以我们反驳的对象太多了。

所以月称的论著也有破除外道的，也有破除佛教内部的各个宗派的。

这段讲这几个论式要用对地方。

**故不可如中观明论所说，以破四边生为因，成立无自性生。**

藏文是：中观明论所说的这句话并不是不可以，这个论式本身没有错，但是要用对地方。

这个论式没有错，但是中论第一品第一偈不可以解释成这样。

如果解释成这样，那中论第一品第一偈讲的对象就变成外道了。

中观明论把第一偈解释成以破四边生为因成立无自性生的完整论式，这是对外道的解释方式。

而月称只是把第一偈理解成有法和因而已，不是完整的论式。

科判(丑一)立无自性生之宗，如果按照密意疏宗大师的解释，这样翻译容易有误解。

应该是“立无自性生之能立以及无四边生之宗”，因为重点在于因。

**内外诸法，于任何时处宗派，自生决定非有。余三宗亦应如是配释。**

(丑一)说的立宗就是立这四个宗。(丑二)是成立(丑一)的正理，(丑一)到(丑三)是破四边生。

中观宗都是成立“诸法有法，是无自性生，因为无四边生故”。

但是自续要在因和所立法上面加上“胜义中”这个简别。

自续论式：诸法有法，于胜义中自性不生，因为于胜义中无四生故。

为什么应成和自续有这样的差别？（因为他们的所破不同）

**一切唯由名言增上安立为有，若执非如是有，即是执实有，胜义有，真有，自性有，自相有，自体有之俱生执。**

这六个有是应成的所破，而自续的所破只有前三，自性有、自相有、自体有不是所破。

自续：胜义中无自性有、胜义中无自相有、胜义中无自体有，因为胜义中无四边生故。

有人疑问：为什么应成的因里面只说“无四边生”，没有说“胜义中无四边生”？

为什么只用“无四边生”就可以成立无自性或无实有？

应成派论式：诸法有法，无自性生，因为无自生、无他生、无共生、无无因生故。

(第一组：)自生、共生、无因生是无自性，这个比较容易了解；

(第二组：)他生是无自性则不容易了解。

因为自生就是体性一，即因跟果是体性一，因果体性是一就是有自性，易破。

共生包含自生和他生，其中的自生就如上边讲的，比较易破。

无因生是不需要因，它自己方面就能成立，破这个也比较容易。

而他生是依赖他法而产生，为什么是有自性呢？这个不容易了解。

应成解释：他宗认为他生的“他”这个名言所指的对象是找得到的，所以他生是有自性的。

如果自生、共生、无因生中其中有一个生的话，应该是自性生，这个比较容易认出来。

问：他生是因果体性异，所以是实在的。他生是靠体性异的很多法生的，为什么是自性生？

答：我们会想，他生就是缘起生，好像还是有自性生的意思，所以很难理解(无自性)。

**▲应成**：中观月称解释时，先把“他”指出来，名言所指的对象找得到，就变成有自性了。

所以脑子里承认“他生”的时候对这个“他”就已经有执著了，已经认为有自性了。

自续来说，自生、共生、无因生都是胜义中生。

但是他生就不需要胜义中生，因为自续认为他生是自性生，这个是对的。

因为自续承认自性生，不承认胜义中生，所以他承认他生。

为什么自续的能立因里面必须是“胜义中无四边生”？主要是在他生这里。

因为他生若不加上“胜义中”的简别，那就是存在了。

其它三个不加也可以。但是四个因放一起时必须加，单独说无他生时也要加。

所立法“无自性生”前面也要加“胜义中”，因为自续不承认“无自性生”，他们承认自性生。

应成派论式中的所立法一定要说“无自性生”，直接讲“无生”是不对的。

后面的四个因不用加“自性”，因为这四个一定是自性生。

**故此宗(指应成派)于名言亦不许有他生。**

从这句可以推出，自续于名言中是许有他生的，而且这句话不需要说“自性的他生”。

理由是在说“自己”跟“他”时，该名言所指的对象都是找得到的，隐含着有自性的概念。

所以不需要再加“自性”等六个同义词，这是应成的见解。

(丑一)科判主要是解释中论：「非自非从他，非共非无因，诸法随于何，其生终非有。」

以月称入中论的第六地第八偈的前两句来说明这个偈颂：

如是圣者的四宗(指四无生)本论成立，颂曰：“彼非彼生岂从他，亦非共生宁无因。”

此谓彼果法非从彼自性而生。岂从有自相之他因而生。亦非从自他共生。宁复有无因而生者。

到这里是对这两句偈颂的字面解释。

外人认为四边生是成立自性生的能立因，所以应成破是从四边生去破，从而破自性生。

那么为什么只有四边生，没有多也没有少？

若有自性之事，则定从四边随一而生，以自性生中定属有因无因二类。

可以从有因和无因这两类来讨论。有因里面可以分为各自(自生、他生)和总合(自他共生)。

另外还有一类无因，“生”不出这四种情况。

这句说明透过破四边生就可以破自性生。因为四边生只有这四种，没有再多。

▲辨别：当空性义显现为我们内心的对境的时候，空性本身不能呈现为成立法，必须是遮遣法。

因为空性若在心中呈现为成立法，我们的心就会对它产生执著。

有人疑问：我们不是要用理由去成立空性吗？而成立的空性又是遮遣法，这不是有矛盾吗？

有两件事并不相违：(第一)透过正理去成立无自性跟(第二)无自性本身是遮遣法不相违。

月称用很多正理(能立)去成立法是无自性(所立)，同时他又强调无自性必须是无遮。

无自性必须是无遮，意为此论式用正理所成立的所立法必须不是成立法，

如果是成立法，那么他的推理就是错的，他所成立的就不是无自性。

这个看起来有点奇怪，成立到最后，所成立的是不成立的。

①所立必须是无遮：故决择无自性时之所立，即唯遮所破之无遮。

这里明确提到，这个所立必须是无遮。根据是月称的《明句论》。

如显句论云：「世间所有言，无事无所有。此等为显无遮故，无事即无自性义。」

以上几句意为：成立无自性之所立必须是无遮。

②以正理成立：(因：)(第一段文)释论亦云：「已说四宗，为以正理成立故。」(第二段文)下文亦以破四边生为因，说诸法离自性生。(第三段文)显句论破四边生之后云：「故生非有，是所成立。」

这段是以正理成立无自性这个所立。

以上两段是说：②以正理成立无自性这个所立，与①所成立的无自性是无遮，并不相违。

龙树的《回诤论》对此也有解说，但是跟这里有点不一样，要区分。

有人质疑：如果是无自性，就不能成立遮遣。龙树答：即使是无自性，也可以成立遮遣。

意为无自性本身是无遮与透过正理成立无遮，这两件事并不相违。

《回诤论》主要是从境上谈；这里主要是从内心的想法来谈。

有人认为名言的所指是找得到的，这就是有自性。有自性才能成立这个、破除那个。

龙树答：有自性才没有办法去成立破斥，只有在无自性的情况下才能成立破斥。这是境上作观察。

这里说：当我们在心中用正理去成立一个对境的时候，会误以为所成立的东西一定是成立法。

其实不然，我们成立的是遮遣法。这里谈的是后面这种情况。



**(所立:)故非不许成立诸法无自性生。**

这里的因和所立是要说明：无自性是可以由正理去成立的。

**显句论云：「诸比量，唯以破他宗为果。」此说诸比量式，唯破他人自性有之宗，不更成立别法，然非遮成立彼破。**

**故彼(指显句论)又云：「吾等非成立有无，唯破他人增益之有无，破除二边成立中道。」**

宗大师说这两段显句论的文很容易让人误解，好像无法用正理成立无自性这个所立。

“诸比量，唯以破他宗为果”，会令人产生误解，好像自宗没有主张，目的只是破他宗。

“吾等非成立有无”，好像自宗对有没有都不成立。

“唯破他人增益之有无，破除二边成立中道”，自己对有无都不成立，没有任何主张。

这两段说明，自宗并不是没有成立任何法，不像这两段文字面上说的好像什么都没有成立。

这里要表达的是：当自宗去破他人主张的有自性的时候，其实就是在成立无自性。

因为有自性和无自性是直接相违，破了有自性，就等于成立了无自性。没有第三种可能性。

**若谓亦非无自性者，则应成有自性，离此更无第三品(指第三种可能性)故。**

反过来讲，假设没有无自性，那就会变成有自性，这是自宗所不承认的。这是应成的辩论法。

**因为如回诤论云：「若即无自性，遮于无自性，由遣无自性，即成有自性。」**

这也是反问。假设没有遮除无自性，就会变成有自性了。但这是不对的。

这里讲的是承认《显句论》的外人，这些外人看《显句论》的两段说——

最正确的应成派不可以承认成立无自性。因为如果成立无自性，那无自性就会变成成立法。

他觉得应成派应该是不承认用很多正理成立无自性，而是用很多正理破有自性。

即应成派是“唯破有自性，但是不可说成立无自性”。这是外人的看法。

宗大师用逻辑说，破有自性，就是成立无自性。因为有自性和无自性是直接相违。

即除了破有自性外，没有任何成立无自性。

如果破了有自性而没有成立无自性，那应该还有第三个法。

如果这样你还不承认成立无自性的话，那你就要承认有自性，因为你总得承认龙树吧。

这里的外人是承认龙树的《回诤论》的，所以宗大师对这个外人引《回诤论》。

外人的想法是不能用正理去成立无自性，因为用正理成立无自性，无自性应该是成立法。

所以他就反过来说用正理去破有自性。

**自宗**说不管用正理成立无自性、还是用正理去破有自性，其实都是一样的。

因为只有破有自性和成立无自性这两种情况，破了有自性一定是成立无自性，没有第三种可能。

断见就是什么都破而不成立，这里的外人跟断见的看法有点接近。他认为破，没有成立。

这个外人也承认中观宗和月称，但是没有抓到月称的密意，所以他的理解偏向于断见。

所以有人对应成派误解，认为应成派只是去破他宗，不承认任何因，也就是无法用因成立自宗主张。

只是用应成论式去破他宗，不用因去成立自己的主张，这是对应成派的误解。

其实破有自性就是成立无自性，这是应成派的主张。

虽许有如是能立所立，然非自续派，如余处已广宣说。

为什么不是自续派？因为这里能立的因不是自性成立的。

自续派是自性成立的因，应成派是无自性的因。

上面的外人认为自己是应成派，但是他没有真正理解月称的想法。

他认为应成派不能讲因，只要讲因，就会变成自续派。实际上应成是承认因的，无自性的因。

### ▲**辨别：二种遮遣之相**(指定义)云何？

为什么要辨别成立法和遮遣法？因为外人认为用正理去成立的是成立法，而不是遮遣法。

也就是用正理成立的无自性是成立法，不是遮遣法。这就说明他们对成立法和遮遣法不了解。

成立法和遮遣法不是从境上去区分，而是从心上去区分。

也就是说，成立法与遮遣法的境是同一个，但是因为在心中呈现的方式不同，故有二种法。

比如真和不是假，这两个的境一样，但在心中呈现的方式不同。前者是成立法；后者是遮遣法。

但是也有些境本身就是遮遣法，比如虚空、空性、补特伽罗无我、二空等。

这些境本身是遮遣法，但是我们的重点不是境而是心。

我们是以境在内心的呈现方式来决定它是成立法还是遮遣法。

### ▲**(遮遣法定义：)**凡言遮者，谓由内心正遣所遮而得通达者，

**(不正确①：)**因此若仅于有事法(指事物)境上遮所遮，如云非自，此犹非是遮遣之相。

藏文：若仅在有事法境上遮遣所遮，则不是遮遣法。“非自”指不是自己。

意为若仅在境上遮遣所遮，例如非自，这不符合遮遣法的定义。

遮遣法定义的重点是这个境必须要在心中呈现。(意为仅从境上成立不了遮遣法)

以虚空为例，虚空的定义是无质碍。

如果只讲境上无阻碍，就还不能成为遮遣法，因为遮遣法与心的思维有关系。

遮遣法的定义是指我们内心出现这个法的时候，是以什么样的方式出现。

所以遮遣法不是讲境本身是不是有遮除。(而是讲心里面有没有遮除)

**(不正确②：)**又如法性及胜义之名，虽未正遣所遮，然心中现起彼义时，必现起遮遣戏论之相，此乃是遮。

这里是说，是不是可以从字面上去理解成立法与遮遣法？也不可以——

“法性”及“胜义”从字面上都看不到遮遣的意思，但都是遮遣法，因为与内心的呈现有关。

结：这里讲到有两种情况不符合遮遣法的定义——

①境上的遮遣不等于遮遣法的定义；②不能从字面上去判断是不是遮遣法。

### **(遮遣法分类：)**遮有二种，一曰无遮，谓心遣所遮法已，不更牵引或更成立余法。

无遮：内心在遮遣所遮之后，不会进一步引申成立其它的成立法。

二曰非遮，谓心遣所遮法已，更牵引或成立余法。

非遮：内心遮遣掉所遮之后，还会再引申或成立其它的成立法。

如问云婆罗门可饮酒否？曰不可。此语仅遮饮酒，不更成立可饮余物。

“不可”遮掉饮酒，没有成立其它的成立法，所以是无遮。

如欲明某人是首陀罗种姓，曰此非婆罗门。此语非但遮婆罗门，亦成立离婆罗门外之首陀种人。

不是首陀罗种姓就是婆罗门种姓，条件是A知道B一定是这两种种姓中的一个。  
如果有人对A说，B不是婆罗门种姓，那A就会知道B一定是首陀罗种姓。  
当他遮遣掉婆罗门种姓时，就会知道是首陀罗，这就是成立法。这就是非遮。

与法结合：无遮的例子有空性、二空、谛实空、补特伽罗无我，只遮掉所破，没有成立。

非遮的例子如谛实空如幻，遮遣掉谛实(所破)，引申出幻化的显现(成立法)。

二空如幻：在遮遣掉能取所取异质(所破)的同时，又呈现一个幻化的景象(成立法)。

“如幻”可以结合不同层次的比喻：谛实空如幻的“如幻”更细微；

二空如幻的“如幻”比较粗；补特伽罗无我如幻的“如幻”就更粗了。

同样，“众生犹如动水月，见其摇动与性空”的“水月”也可以结合不同层次的比喻。

龙树的七十空性论：无自性的生如梦；无自性的住如幻；无自性的灭如寻香城。

其中第二句的“住”有存在的意思，有成立法的概念在里边。

根本定与后得位：定中如虚空，后得如幻化——

谛实空如幻如化是在后得位的阶段，这时他看到的是非遮，因为后得时不能现观空性。

根本定如虚空，因为根本定是现观空性，虚空和根本定都是无遮。根本定看不到如幻化。

后得位一定是在现观空性的根本定之后才有，之前不会有。所以根本定更重要。

当行者在根本定现观空性无遮的时候，到了后得位一切显现在他面前都是谛实空般的幻化。

他透过根本定中现观空性的力量在后得位集资净障，这时的集资净障就会非常清净，三轮体空。

即他在根本定中得到的空性慧在后得时摄持他的集资净障，使其成为出世间的波罗蜜多。

后得时的集资净障又会对将来的根本定有帮助，但是最先的源头还是根本定。

于引余法中又分势引、直引、时引三种。

非遮可以分为三类。藏文的顺序是直引、势引(间接引)、时引。

初如云：胖祠授昼日不食。此语义引余法。

遮遣的是白天吃东西，“余法”指晚上吃东西。势引是间接引出，字面上直接看不出来。

二如云：有无我。此语能遣所遮及直引余法。

直接遮遣的是“我”，而且又直接讲了“有”，这个就是引申的所要成立的法。

上二是别引，亦有一语俱引者，如云：胖祠授昼日不食而不瘦。

三如已知某人非刹帝力种即婆罗门种，然未决定究为何种。若于尔时云此非婆罗门。此语虽未明说而意已显。

第三种时引就是看具体情况，与上面讲的婆罗门种姓和首陀罗种姓是相同的例子。

月称的明句论提到空性的时候，是成立法与遮遣法当中的遮遣法，是遮遣法中的无遮法。

所以空性连非遮都不是，当然更不是成立法了。

意为当我们用心思考空性的时候，绝对不会有成立法呈现，也不会在遮遣之后又引生成立法。

答：遮遣法也是从境上区分，但是不可说从境的体性上面区分。

境的体性，比如非假与真是一个东西。但还是有区分，有境的执取方式不一样——

一个是破一个所遮的情况下显现；一个是在没有破所遮的情况下显现。

要从有境显现这个境的角度讲遮遣法的定义。无遮和非遮的定义也是从有境的角度讲。

对“空性是无遮”要了解：①空性是遮遣法，意为空性是在内心破掉所遮的情况下才显现。另外，②在破掉所遮的同时内心没有任何成立法，如果有成立法，就变成非遮了。

#### 音频入中论密意 2006TP-049

我们每个星期六上午来学习《入中论》，意义非常大。有两个理由——

一是为了透过听闻思维《入中论》，自己能够成就佛陀果位。

二是透过听闻空性能去除有情心续中的无明，也就是去除他们心中的烦恼业及其所感的果报。

因为无明而产生烦恼，从而得到异熟的身体，情器世间都是由业烦恼感得的，无明是其源头。

如果将来我们教导有情了解空性的道理，他们就可以去除无明，就不会再受苦了。

所以我们现在学习的这些内容从利益一切有情的角度来讲，是非常重要的。

所以在学习时不要只想到利益自己个人，更要想到利益很广的有情。以此动机来学习这部论。

(丑一)立无自性生之能立基本上讲完了，对应的就是中论的第一偈、入中论的第八偈前二句。

## 丑二、成立彼宗之正理

### 寅一、破自生

#### 卯一、以释论之理破

#### 辰一、破自许通达真实之邪宗

#### 巳一、破果从自体之因生

(丑二)成立彼宗之正理的“彼宗”指破四边生。

(卯二)：中论破自生的偈颂：因果是一者，是事终不然，若因果是一，生及所生一。

(卯一)以释论之理破，对应的是入中论的第八偈的后二句到第十二偈。

(卯二)以中论之理破，对应的是入中论的第十三偈。

(寅二)破他生是从第十四偈开始。

▲我们现在学的这些理路主要是辨别把法执为实有的方式，我们执著的方式是非常细微的。

这些理路就是从细微的角度把实有执的执著方式一一地加以破斥，找出过失，最终成立无实有。

学习这些需要很细微的思维，除非下很多功夫去思考，否则很难辨别清楚。

比如中论第一品讲到观察缘，破除\*\*，如果用一般的头脑判断这是白色这是红色，

这种粗的思考完全不能体会出中论里面的内容，感到差不多都一样，没有什么区别。

那么问题在哪里？实际上不是没有区别，龙树讲的道理一定可以区分的。

大乘空性一定是透过无边正理来成立，龙树月称是透过无量无边的很细很广的正理来讲。

用一般很粗的心去思考，是没有办法理解的。

因为执著心是最细的最根本的烦恼，它生起的时候很奇怪，从很细很小的念头里也能够生起。

它从很细的念头里一直冒出来，所以我们要从很细的念头那边认出它、破除它。

因为要从很细的念头里面破除它，所以就要从无量无边的角度，从很细的角度来解释它。

我们学习的人要以我们现有的智慧，尽量用很细的心思考，用粗的心去思考学不到东西的。

执著心是感情的，不是理智的，要把自己很细的感受抓出来，从这里了解执著心是什么样。

这样能够比较容易抓到执著心。

## 午一、果从同体因生成无用

**彼从彼生无少德。(8c)**

这个科判与辰一破自许通达真实之邪宗有关，就是破有宗义思想的宗派，主要是数论派。

**数论派：**在因的阶段各种因缘非常多，但是在果的阶段只有一个。

比如苗芽在因的阶段不只是种子，还要有其它很多缘具备，然后才能产生苗芽这个果。

那么一定有一个东西把这些因缘收摄起来变成一个果，具有这种能力的就是总主。

所以**总主**是把众多因缘合成一个结果的联系者，它也叫做**自性**。

因缘是无量无边，果是一个，即无量无边的因缘感出一个果。

数论派认为一定有一个连贯的力量存在，这样一个结果才会出现。

所以看起来因缘是散乱的，但是其中也有连贯的能力，他们称此能力为“总主”。

果本身也有连贯的特色；众多的因缘也有连贯的特色。果与众多因形成“同甘共苦”的关系。

不要认为这是数论派的想法，不是我们的想法，其实也是我们的想法。

我们的执著心真正解释出来，就是数论派的想法。比如四生的执著心我们都有。

以自生的执著心主张四生的道理并进行解释，这就是数论派。

是数论派帮助我们解释自生的执著心。

**数论外道，见有互异诸因共生一果。故说因中若无一同一体性之自性随转，则不应理。**

因的部分有很多，但是果的部分只有一个。

他们作这样的观察之后认为，因中若没有同一性之**自性(指主)**，多因生一果则不合理。

把许多因缘变成一个果的就是主，即主有能力把多因变成一果。

即数论派认为多因跟一果是同一自性。

**故说大麦亲因之体性，即是水粪等众缘之体性。**

因的阶段有主因跟外缘，主因即近取因，但这里译成“亲因”。主因即大麦，外缘即水粪等。

**如是芽之体性与因缘之体性，亦同体相即。**

数论派认为主因大麦跟外缘水粪等都是同一性，但也并不是说主因就等于外缘。

从“总主”的角度来看，这些**主因跟外缘**与**果**是同一性，但并不是三者完全等同。

“芽之体性”指果的阶段；“因缘”指主因种子和外缘水粪。

**一切果法(藏文是“变异”)之体性皆尔。**

一切果与其因缘都是同一性。总主的作用是让一切因缘变成一个果。

总主遍含于因果三个阶段，而且此三者都是同一性。

我们说因缘产生果，但是数论认为总主更重要。因为没有总主，这么多的因缘不会产生果。

**彼宗许总(指总主)别(指果，即变异)同体义亦如是，与佛弟子说瓶与有为同体之理极不相同。**

这里要辨别，数论派主张的同体性与佛教徒讲的同体性的概念不同。

刚刚了解了数论派的主张，现在看自宗怎么破。

**(有法：)彼有生作用之芽，(所立法：)若从彼芽自体而生者，彼生毫无必须出生之增上功德，**



**(因：)以芽之自体于前因位已成就故。**

**数论派：**因缘和果及总主都是同一性，因此在因的阶段就有果的体性。

**自宗：**既然因的阶段就有果的体性，那就没有任何必要再讲从种子(因)产生苗芽(果)。

理论上种子生芽应该有它的作用，但是按照数论派的主张，种子生芽就没有意义了。

因为按照他们的说法，在因(种子)的阶段就有果(苗芽)的体性。

以我们的执著心来说，我们看一些成功的果报的时候，①有的果我们觉得是应该的。

②有的果我们会觉得不可能成功，运气也太好了！好像不是那么应该的，但是还是出现了。

两种情况：认为应该，是有执著；认为不应该而实然出现，也是有执著。

①**认为应该：**自生的执著比较多，我们认为这个果在因的时候就已经确定了，所以果是应该的。

因的时候确定，就是因的时候果的自性已经存在了。这就与数论派说的差不多了。

实际上苗芽生长的过程中它的自性**还没有完成**，它还在一直长。

而在我们的执著心中已经确定，**是已经完成**的样子。这就与我们的想法有矛盾。

在我们的头脑中，在因的阶段果就已经完成了，这与果一直是在产生的过程中就有矛盾。

因果或种生芽是有目的的，但是按照数论派的讲法，这个过程就没有意义了。

果在因的阶段是处于正在生的阶段，但是数论派认定在因的阶段果就已经完成了。

苗芽一直在努力地长，它一定有它要成就的目标，按照数论派，这样努力地长就没有用了。

好像它没有自己的目标了，因为在因的时候果已经完成了，所以不需要继续长。

(午一)是讲若果从自体因生则成无用。对于“成无用”，这里用了一个应成论式来破。

从我们的观点来说，因产生果应该有它的意义存在。

如果果是从与它自体性的因产生，那这样因果的作用就变得没有意义了。

(午二)以从自体因生为正理，即用正理去破(午一)所说的数论派的因与果自体性的观点。

## 午二、果从自体因生违正理

**生已复生亦非理(8d)。若计生已复生者，此应不得生芽等，尽生死际唯种生。(9abc)**

**第一句：**“亦”是相对于(午一)的“彼从彼生无少德”来讲的。

从“亦”可以看出宗大师安立两个科判的原因：(午一)说没有意义；(午二)是说**也**不合法理。

(午一)：按照数论派的讲法，果从与之同一性体的因而生的话没有意义(无少德)。

(午二)：不仅没有意义，而且还不合法理。后三句就说明不合法理。

**第二句：**还是在谈种子生芽，按照数论派的说法，因的阶段就有果了，这时种子已经生芽了。

那么假设这个种子再生芽，就会有不断地一直生下去的问题——

即**种生芽**的阶段一直在持续，最后无法到达成熟的状态。这里字面上很难看出这个意思。

**第三句：**那么在这个世间应该看不到收成。“此”指这个世间。即没有完成式，只有进行式。

**第四句：**所以只要轮回没有消失，我们就只能看到**种生芽**，看不到稻谷的**收成**。

▲按理说应该是种子转变为芽，此时它的**体性转变**为芽(的体性)，芽生成时种子就消失了。

但是按照数论派，种子一直在生芽，种子的体性并没有变为芽，一直保持种子的体性。

这首偈颂说到两个过失：第三句说在世间看不到成熟的稻谷；第四句说会有无穷尽的种生芽。

(此偈的解释在后面更正为：种一直生种，不可能生芽——“若计生已复生者，此应不得生芽等”。)

#### 音频入中论密意 2006TP-050

听闻和思维入中论主要是学习甚深中观见，为什么要学习甚深中观见——

我们自己和他人都有很多痛苦，这些痛苦来自于烦恼，烦恼的根源是实有执。

学习甚深中观见最主要的目的就是要断除实有执。

从本师释迦牟尼佛到龙树月称到宗大师，为我们开示甚深中观见，让我们最终断除实有执。

在念诵二胜六庄严赞和皈依发心时要祈求能够了解甚深中观见。

即使没有办法断除实有执，也要让实有执的力量减低，并减少学习障碍，必须这样发愿。

**基本论式：**内外处有法，自性不生(或无自性生)，因为没有自生、他生、共生、无因生。

“自性不生”就是十种平等性的第三个“无生”。

内外处跟补特伽罗是施設处跟安立法的关系，主要破是的内外处是自性生。

如果把施設处破了，那么安立在其上的补特伽罗也就破了。

这是从源头去破，因为现在是讲法无我。

“自性”意为由自己方面成立，现在要成立的是无自性生。

假设有自性生的话，不出四种情况：

一是从跟果同一性体的因而生；二是从其它的因而生；三是共生；四是无因生。

“生”不是讲已生，而是讲未来即将生果。如果把未来的阶段破了，现在的阶段也就破了。

**▲自生**的意思是从与果同一性体的因而生。这就意味着果的力量很强，它是由自己方面成立的。

**他生**是因跟果是不同的体性。但是无论是因还是果，都是由自己方面成立的。

即由自己方面成立的其它的因而产生由自己方面成立的果。

**自他共生**：自生的情况也有、他生的情况也有，二者结合而产生。

也就是包含从跟果同一性体的因而生(自生)，也包含从跟果不同体性的因而生(他生)。

**无因生**：不需要因就能产生。意思是果本身也是由自己方面成立的。

不管是哪一种生，都有自性或者由自己方面成立的概念在里面，特别是果的部分。

现在是要用正理来破自性成立的自生、他生、共生、无因生。

自生：从跟果同一性体的因而生。既然因跟果是同一性体，那么在因的阶段就有果了。

既然因的阶段就有果了，那么何必再生果？就没有必要了——(午一)果从自体因生成无用。

自生除了没有必要之外，它还跟正理相违，这就是(午二)果从自体性因生与正理相违。

**生已复生亦非理**(8d)。**若计生已复生者，此应不得生芽等，尽生死际唯种生。**(9abc)

这四句是说：从与果自体性的因而生果跟正理相违。第二句是数论派的主张；

后二句是以两个应成论式破斥数论派对“自生”的主张——

第一个是“此**应**不得生芽等”；第二个是“(应)尽生死际唯种生”。

第一论式说，如果按照数论派的主张自生，应该种子阶段是因也是果，因为因果同一性。

这意味着在种子的阶段就有果了，这个果本身就是种子，也就是不可能产生芽。  
数论派的意思是种子在因的阶段就有种子了，（而实际上种子在它的因的阶段还没有种子）。  
到了种子形成的阶段还是种子，种子生的东西还是种子，只会看到种子一直产生种子。

类似数论派的想法其实我们也有，比如我们认为今天的自己就是昨天的自己，没有变。

好像今天我的这个情况在昨天就存在了。这就好像自生的意思。

照理说，昨天的我是今天的我的因，体性应该是不一样的。

实际上是今天的我在昨天的时候不存在，今天的我是新的我。

如果今天的我昨天就存在，今天就又再产生一次，这是第二次，还会有第三次、第四次…

如果这样再再产生下去，那往生就永远不会出现。

现在要破除的是，今天的我的因不存在，我们认为它的因昨天存在，这是不对的。

种子在它的因的时候就存在的话，它又会生第二次、第三次…，这样苗芽永远不会出现。

所以我们心里常常有矛盾，只是自己看不到而已。

看到往生的时候就会看到这个矛盾：我那种自己不停地产生的想法是不对的。

往生时出现的跟它是因的时候存在而再再产生的这种想法是矛盾的，但我们看不到这种矛盾

答：第一次产生之后，应该是第二次不可以产生。

如果今天的我是昨天产生的话，今天不可以再产生，实际上应该是这样子，这两个是有矛盾的。

我们心里是想：昨天他存在、今天他还是存在，这两个实际上是有矛盾的。

我们认为今天的我的因存在的感觉，跟实际上他今天又产生，这两个是冲突的。

但是我们不会认为这两个是冲突。那这两个哪个不对？认为昨天存在的想法不对。

如果这个想法对，那今天就不可以产生。如果今天可以产生，那为什么明天不可以产生？

▲我们要破的是昨天存在，因为昨天的时候不会存在。如果存在的话，今天不会产生。

如果今天产生，那明天也要产生。如果这样一直继续产生，那永远是今天的我。

若计生已复生者：“生已”指已经产生的种子。“复生”指它如果能再生的话。

“已生”指种子在因的阶段就已经有了，到了种子的阶段等于是再产生一次。

等于种子原封不动地从因的阶段来到种子的阶段，这样一直排到下一个果的阶段…

这样就会得到第三句这个结果“此应不得生芽等”，即得不到苗芽及其成熟的结果。

第一应成论式(9b)是破主张自生：按照这个主张：世间应该看不到苗芽的产生。

第二个应成论式(9c)讲的是“尽生死际唯种生”。这个主要是讲时间——

不管时间多久，都只能看到种子的产生。比如只能看到玉米的种子，看不到玉米。

问：自生的解释是从与果同体性的因而生，此与自性生有何关联？

▲答：如果因跟果是同一性，就可以说这个因所生的果是由自己方面成立的，也就是自性生。

因与果是同一性，但是不能因此而说因就等于果。

## 午三、破彼救难

**云何彼(指苗芽)能坏于彼(指种子)。(9d)**

主张自生的宗派对应成的破斥进行反驳(即补救)，应成对此再一次破斥。

从偈颂中看不出他宗的补救，只能看出应成派的再破斥，只有一句。

主张自生的人**补救**：苗芽还是会产生的，当种子坏灭的时候，苗芽就产生了。

应成**再破**：你主张因跟果是同一体性，那就没有种子坏而苗芽生的情况，自体性不能互相损害。

从根本偈中看不到主张自生派的补救，那为什么能看出来主张自生的人有补救呢？

从这句偈颂中应成派再破他的补救就可以看出来一苗芽怎么可能让种子坏灭呢？不可能。

意为：如果像你所说种子与苗芽是同一体性，那么苗芽不可能会破坏种子而产生。

(补救 1:) **若作是念：由水时等能生芽之助缘，令种子变坏，令芽生起，芽与能生之种子同时安住成相违故，是种灭芽生。故无违正理之二过。又种子与芽体性非异，亦非不从自生。(自宗：)此不应理。**

“二过”指上面应成派用两个论式所破的数论派的二种过失。

原因是“种灭芽生”，主张自生者认为必须是种灭之后芽才产生。意为种跟芽不会同时安住。

他认为如果这样解释就能补救那两个过失。

(已二)破果从自体之因生讲完了，重点是“生”。

## 已二、破因果同一性

### 午一、种芽形色等应无异

**异于种因芽形显，味力成熟汝应无。(10ab)**

“因”指能作因，与“种”是同位语。“力”指功能或能力。

“成熟”指种子的阶段还没有成熟，但是到了芽的阶段已经成熟了。

这里有五个：形状、颜色、味道、能力、成熟。种跟芽的这五项都不一样。

意为：对于主张自生的宗派来讲，种的这五个跟芽的这五个应该都是一样啊。

### 午二、破其释难

**若舍前性成余性，云何说彼即此性。(10cd)**

主张自生的再次补救前面的过失，但偈颂中还是看不到，是从应成再度破斥看出对方有补救。

(补救 2:) **设作是念：舍种子位转成芽位，种芽仅是分位差别，故即种子体性转变成芽。**

这里的前提是，主张自生的宗派还是认为种子跟苗芽是同一体性。

他们认为，虽然是同一体性，但是因为阶段不同，所以还是会有种跟芽的不同变化。

自宗认为，如果是有所改变，就不能说是同一体性，这两种是完全相违的。

**应成破**：若舍前性成余性，云何说彼即此性。“前性”指种子；“余性”指苗芽。

意为：若如你所说舍弃了前性(种子)而转成余性(苗芽)，怎么能说此二是同一体性呢？不许。

也许有人会说，这么简单的道理大家都知道，为什么还要去讲？有什么意义？

我们经常是处在精神错乱或思绪无条理的状态，即道理与实际的想法不一样。

其实今天的我跟昨天的我是不一样的，但是我们有时认为一样，有时又认为不一样。  
对入中论和中论讲的一些道理，我们会想，讲这么简单的道理，谁会这么笨啊？  
比如苗芽和种子，形状、颜色、功能都一样，谁会这样讲啊？谁会错乱得这么离谱啊？  
实际上错乱的正是我们，我们脑子里常常有很多互相矛盾的想法。  
比如刚刚说的，昨天的时候我存在，又想，我今天做一些新的事情。这两个是矛盾的——  
要么昨天的我不存在；要么我今天不可以有新的工作或新的生命。但我们不会想这两个有矛盾。  
龙树和月称就讲：如果苗芽在种子的时候就存在，那后边就会有很多矛盾。  
而我们对这些矛盾就分不清楚，自己不觉得有矛盾。  
有这么多的矛盾我们却没有看到，真的是很离谱！

### 午三、二位中应俱有俱无

**若汝种芽此非异，芽应如种不可取，或一性故种如芽，亦应可取故不许。** (11)

就像在苗芽阶段没有种子一样，因为苗芽与种子是同一性，所以应该也没有苗芽。故不可取。  
反过来讲，就像苗芽的阶段有苗芽，所以这时应该也有种子，因为苗与种子是同一性。  
第一种情况是不可得，主要指我们的根识没有办法看到芽跟苗。  
第二种情况是看得到，即能取，就是我们的根识能够看到这两种。  
这也叫同理破，要么两个都看不到；要么两个都看得到。  
若体性一，那么看到苗芽，就应该能看到种子(可取)；看不到种子，就应该也看不到苗芽(不可取)。

这个偈颂是以芽的阶段为主来破主张因果同体的宗派。

“汝”指主张因果同体性的宗派。“此非异”指在这个世间当中不是不同，意为同体性。  
第一种是“不可取”，指我们的根识看不到。第二种是“可取”，即眼根识能看到。  
第二句：因为芽跟种是同体性，在芽的阶段看不到种，所以在种的阶段应该也看不到芽。  
第三四句：在芽的阶段既然能看到芽，因为种芽同体性，所以在芽的阶段也应该能看到种。  
但是事实上并不是如此，所以“不许”，意为我们不主张因果同体。

### 辰二、明未学宗派者之名言中亦无

两者差别：(辰一)是破一些学过理论的人，这些理论可能是错的。  
(辰二)说没有学过理论和宗派的人也不会承认自生这种讲法，用世间的名言破自生的说法。  
**因灭犹见彼果故，世亦不许彼是一。** (12ab)

第一句：因虽然灭了，但还是能看见它的果。“见”指世间人。即种灭了还是能看到它的芽。  
这句意味着因与果不是同体性。一个在，另一个可以不在。  
如果是同体性，要么两个都看不到；要么两个都看得到。  
第二句：世间人也不会接受因与果是同一性体的说法。

### 辰三、结如是破义

(辰三)是对(辰一)观察究竟体性的理和(辰二)观察世间人的名言两种破自生的总结。  
**故计诸法从自生，真实世间俱非理。** (12cd)



“计”有增益的意思。“真实”指从观察究竟体性的正理来看；“世间”指从世间人的角度看。不管从究竟的体性还是世间角度的体性都不合理。  
(卯一)是以释论(入中论自释)之理破，破自生的部分到此快要讲完了。

【**更正**：上次讲过种生芽的情况会一直重复发生，这个讲法要更正，以今天讲的为主。即种一直生种，不会有生芽的情况。  
也就是因的阶段就有种，即种的阶段还是种，种还是继续生种，不会有芽出现。】

音频入中论密意 2006TP-051

## 卯二、以中论之理破

(卯一)是用《入中论》本身的正理破自生；(卯二)是进一步透过龙树《中论》的正理破自生。  
**若计自生能所生，业与作者皆应一，非一故勿许自生，以犯广说诸过故。** (13)

**偈释**：若计果从自生，则所生果与能生因，所作业与能作者皆应成一。然彼等非一，故不应许自生。以犯此论与中论广说诸过故。

如果主张自生会有两个过失：1. 能生与所生应成为一个；2. 所作业跟能作者也应成为一。但是实际上能生与所生非一；所作业与能作者也非一，所以不能主张自生。  
因为会犯《入中论》和《中论》当中所说的上述两种过失。

**其初过者**，如中论(第二十品)云：「因果是一者，是事终不然，若因果是一，生及所生一。」谓因果若是一性，则父与子，眼与眼识皆应成一。

第一过指能生因与所生果的体性成为一的过失。

前二句：能生因与所生果体性是一，这种事情是绝不可能有的。

后二句：如果能生因与所生果体性是一，那么能生因与所生果就会变成同一个。

**第二过**如中论(第十品)云：「若燃是可燃，作(所作业可燃木材)作(能作业火)者则一。」

第二过失是指如果主张自生，能作者与所作业也会变成体性是同一个。  
火跟火的能作者若是木材所作业(即体性是一)的话，那这二者理应成一。即有同一体性的过失。

如上次课所说，如果没有好好静坐思维观察，接受自生和不接受自生都会有想。

唯有经过细微的思维观察，才能分辨自生是我们要排除的。

《中论》第二十品叫“观察聚合品”(破初过)；第十品叫“观察火与薪品”(破第二过)。

从品名看出，龙树菩萨可以从生活中粗显的事情观察到细微的智慧。

即透过木材跟火的关系，可以观察到我们的一些错误的想法。

## 寅二、破他生

### 卯一、叙计

破自生讲完了，即将进入破他生。

先复习一下中观自续和中观应成各自提出的内外处一切法不生的观念。

**自续派论式**：内外处有法，于胜义中不生，因为在胜义中无自生、无他生、无共生、无无因生故。

这里特别要注意的是所立法和能立因中都有“胜义生”。

应成派论式：内外处有法，自性不生，因为无自生、无他生、无共生、无无因生故。

▲应成派论式与自续派论式的差异与前面讲的有关系——

1.为什么自续派论式的所立法要加“胜义中”？

应成：一切唯由名言增上安立为有，若执非如是有，即是执①实有，②胜义有，③真有，④自性有，⑤自相有，⑥自体有之俱生执。

应成认许此六同义，无论世俗还是胜义，都不存在。

但自续认为此六不同义：前三无论世俗胜义都不存在；后三世俗中存在、胜义中不存在。

自续派论式的所立法和因中都要加“胜义”的原因就在这里。

自续认为“自性”与“胜义”的意义不同：自性生在世俗中是有的，胜义生在世俗和胜义中都没有。

所以他不会讲“自性无生”，而是讲“胜义中无生”。

2.为什么自续派论式的因里面要加“胜义中”？

自续在因的部分加“胜义中”主要是针对四生中的他生，与其它三个生没有关系。

因为自续派承认世俗中有他生，而对胜义中的他生是不承认的。(他认为只有胜义中才没有他生)

自续派不承认(世俗的)自生，即使不加“胜义中”他也不承认自生。

他也不承认共生，因为共生包含自生和他生。无因生当然他也不承认，因为果一定要有因。

自续派不承认自生、共生、无因生，但是对于他生，如果不加“胜义”，他是承认的。

3.自续派加“胜义中”的又一个理由：

自续派与非佛教徒辩论的时候，非佛教徒可能会提到“胜义中生”的概念。

为了破对方胜义中生的概念，所以他加“胜义中”也有他的道理。

或者对方安立的所立法是“胜义中生”，因是“胜义中自生故”。

为了破对方的讲法，自续会说“胜义中不生，因为胜义中无自生故”，以相反的论式来破。

▲应成与自续比较大的差异在“他生”，关键在于“他生”这个名称所指是否找得到。

应成认为本来就没有他生，即使不加“胜义中”也没有他生。(即他生在世俗和胜义中都不成立)

应成派认为讲到“他”的时候，就意味着有一个“自”。(释量论：有我知有他)

不论是“他”或“自”，名称所指的对象都是找不到的。基于这点，应成说无自生也无他生。

自续派认为他生的“他”所指的对象在世俗中是找得到的；应成派认为在世俗中也找不到。

自续认为世俗中是有他生的，只有在胜义中才没有他生。

科判：丑二. 成立彼宗之正理分四：寅一. 破自生；寅二. 破他生；寅三. 破共生；寅四. 破无因生。

这里是从应成派的角度破的，所以不管破哪个，都没有加“胜义中”。

(寅一)破自生，主张自生的主要是外道，特别是数论派。

(寅二)破他生，主张他生的主要是佛教内部-自教说实事师(毗婆沙宗、经部宗、唯识宗)。

但是这里的自教说实事师还要加上自续派。

因为自续认为在世俗中法有自性，所以是说实事师。这在应成派来看还是属于实有。

龙树菩萨《中论》的前二品是总说补特伽罗无我跟法无我，后面的二十五品是详说。  
第一品观缘品是略说法无我；第二品观去来品是略说补特伽罗无我。  
破四生这个正理是在第一品，第一品是透过破四生来成立法无我。破四生的重点是破他生。  
非自非从他，非共非无因，诸法随于合，其生终非有。这个就是破四生的正理。

破他生的“他”主要指四缘—因缘、等无间缘、增上缘、所缘缘。四缘包含着一切因和缘。

▲观缘品就是观六因四缘。这个六因四缘就是破他生的“他”。

因缘包含因，六因中去除能作因，其它五因就归到因缘里面。

自续说他生的他透过正理观察(四缘)是可以找得到的，《中论》第一品就是破这种说法。

为什么叫做“他”？因为相对于他所生的果，就是“他”，而且“他”是找得到的。

跟果不同的名称所指的对象找得到，这是自续及自续以下的宗派都承认的。

或者说这个“他”本身是由自己方面成立的，或者说自相成立。

即这四个宗派都承认有由自己方面成立的他生，或说由自相成立的他生。

应成派承认一切有为法由四缘生，但是不承认由自相成立的因缘生或他生。

▲《中论》第一品就显示由因缘生(应成)跟由因缘自相成立而生(自续以下)二者相违。

即由四缘生跟由自相成立的因缘生二者之间有很多矛盾的地方。

为自续派以下的宗派显示这个相违，从而说明他们的理解是有问题的。。

应成讲的因缘只是名言中有的因缘而已，所以应该说由名言中有的因缘而生，只能这样讲。

不能像自续以下说的由因缘以自相的方式而生，或者说由自相成立的因缘而生。

我们首先要辩认自续以下的宗派对于由四缘而生的主张是什么，然后再看与应成有何相违。

如果不了解下部宗对因缘的主张是什么，就看不出应成派与他们的差异。

这就需要学习摄类学和宗义。

这里指自续以下的宗派。其中分为承认俱舍论(“有说”)的和不承认俱舍论(“又有说”)的两类。

### A.从俱舍论的主张来讨论因缘的

何等为四缘？即因缘、所缘缘、等无间缘、增上缘。

1.因缘是五因性，除能作因。如俱舍云：「因缘五因性」。

“因”就是五因。六因中除去能作因，剩下的五个即这里的“五因”，五因都归到因缘里面。

六因，如《俱舍》云：「能作及俱有，同类与相应，偏行并异熟，许因唯六种。」

异熟因：我们心中产生烦恼，然后会去造业，这个烦恼和造业都是属于因的阶段。

其果报就是来世感生某一器世间和情世间，这是异熟果。感生这个异熟果的因就是异熟因。

遍行因：心中产生烦恼时，第一个烦恼对第二烦恼的产生有辅助的作用…。

业也是如此，第一个业会对第二个业的产生有帮助，比如能引因和能生因彼此之间有辅助。

相应因：一个烦恼的认知当中包含有很多心王和心所。(心王心所之间具有五相应)

如果其中一个心所是恶的，那么与其相应的其它心王和心所也都处于恶的状态。善也同样。

意为：这些心王和心所要么一起好；要么一起坏。要么一起利益；要么一起损害。

同类因：比如认为瓶是无常的认知，它会产生柱子是无常的想法，而不会产生柱是常的想法。

认为瓶是无常和认为柱是无常是同类的想法。同类的想法只会产生同类的想法。

不会出现认为瓶是无常，而又产生柱是常的想法，即不会产生不同类的想法。

我们心里面这两种想法都有，只是一种想法产生的时候另外一种想法不会产生。

俱有因：比如筷子，很多筷子聚在一起时不能折断，一根筷子可以折断。

因为很多筷子聚在一起互相辅助而产生了无法折断的力量。

五因辨别：遍行因是与烦恼的前后有关系；相应因是心王心所之间的同时的关系。

遍行因是前后辅助的关系；俱有因是同时彼此辅助的关系。

俱有因是总；相应因是别。同类因是总；遍行因是别。

为什么俱有因是总、相应因是别？因为俱有因适用于一切法，相应因只限定在认知里面。

为什么同类因是总遍行因是别？同类因适用于一切因果法，遍行因只适用于认知中的因果关系。

2.所缘缘，谓六识所缘境一切法。如云：「所缘一切法。」

所缘缘不是六因中的一个，六因也不算在所缘缘里。

所缘缘范围很大，一切法都可以作为六识的所缘缘。

六因与四缘里面，四缘的范围比较大——

因缘包含五因，增上缘包含能作因。故因缘和增上缘就把六因都涵盖了。还剩下所缘缘等无间缘。

3.等无间缘，谓除入无余涅槃心，其余已生心心所法，如云：「等无间非后，已生心心所。」

除了进入无余涅槃的心，其它的已经产生的心和心所都可以当作等无间缘。

这里主要是毗婆沙宗和经部宗的主张。他们认为当行者进入无余涅槃的阿罗汉时，心就断了。

所以在他断之前的刹那的心就不能当作所缘缘了。“入无余依涅槃心”指最后心。

一个认知在产生的时候，必须有在它之前的认知，这个认知要先灭掉。即B要产生必须A先灭。

刚刚灭掉的A这个认知就称为等无间缘。

四缘中，等无间缘一定是认知，其它三缘可以是心法以外的法。

可以说等无间缘是下一个认知的近取因或亲因。藏文是“彼无间缘”，“彼”有过去的意思。

等无间缘对即将产生的认知有辅助，它是以自己灭的方式辅助。只有它灭了下一认知才会产生。

比如A认知是等无间缘；B认知是等无间缘所要产生的下一个认知。

假设B认知是看见青色的眼识，A这个等无间缘就是想要看青色的认知。

当眼识真正看到青色时，B认知就产生了，等无间缘同时也就灭了。

4.增上缘谓能作因。如云：「增上即能作。」

“作”是有主宰或有权力的意思。增上缘与其它缘相比就像主人一样，能够了解对境主要靠它。

比如我们要产生眼识，就要依赖眼根。

看一个境的时候，境的行相必须先要投射到眼根，这样才能产生了解这个境的认知。

如果没有眼根，眼识就不会产生。所以眼根是产生眼识的最重要的主宰者。

四个缘中，如果没有增上缘，即使其它的三个缘都具备，眼识也无法产生。

眼识是异熟果，眼识的产生必须依赖它过去的业，可以说这个业就是它的异熟因。

眼识是十二缘起支里面的名色支,“色”指色蕴;“名”指受想行识四蕴。这是过去业引生的果。

▲眼识的阶段是果,形成这个果的过去的业包含异熟因、同类因、遍行因三个。

与眼识这个果同时的因有两个,即俱有因和相应因。

这五个因都具备还不够,看到青色的眼识的产生必须要有青色的所缘缘;

还要有前一刹那(想看)的认知等无间缘。这些都具备,眼识还是无法产生,还要有增上缘眼根。

所以说增上缘或能作因是产生认知的主宰。

音频入中论密意 2006TP-052

皈依与发心二者是以皈依为根本,然后才有发心。没有皈依作为基础,就没有发心。

我们要皈依的对境是三宝,所以我们先要辨认三宝的体性和事业,之后对其生起信解。

三宝可以帮助我们成办我们要成办的目标,即离苦得乐,成就无上正等觉菩提果位。

佛宝和僧宝是外缘,成佛的真正主因是法宝。具备了这些因跟缘,就可以达成我们的目标。

佛宝是已经成佛的为我们开示佛法的导师;僧宝是我们修行过程中的助伴。

在凡夫阶段的法宝就是在内心生起闻所成慧、思所成慧、修所成慧,这只是随顺的法宝。

真正的法宝必须要证得灭谛和道谛。

由于烦恼障和所知障有粗细的不同,所以灭谛和道谛也有粗细的不同,这些要依次而生起。

这些因跟缘都具备之后,我们才能成办菩提目标。对此必须要有所认识。

从无始来我们内心深处都一直希望离苦得乐,乐是究竟无上的乐,离苦是连其习气彻底断除。

但是我们常常把不是究竟的乐当成究竟的乐,把不是究竟离苦当作究竟离苦。

目标是没有错,但是我们对离苦得乐的辨认发生了问题。

比如把轮回所摄的安乐认为是究竟乐,不知道究竟乐是证得一切相智。

我们认为无苦就是究竟离苦,而不知道到达无住涅槃才是究竟离苦。

要达到究竟的目标就需要近取因(法宝)和俱生缘(佛宝和僧宝)。

只有佛教徒才会这样思维,非佛教徒不会这样思维,他们认为一个造物主这样的外缘就够了。

我们在合掌皈依的时候,要这样思维—佛宝和僧宝是外在的,唯法宝是我们心续中要成就的。

也就是必须要听闻佛典得到闻所成慧,再思维产生思所成慧,再透过修行产生修所成慧。

没有现阶段随顺的法宝三慧,将来不可能产生真正的法宝—灭谛和道谛。

皈依最主要的对象是法宝,我们却反过来,以皈依佛宝和僧宝为主,对内心法宝的开发不重视。

法宝中能够让我们快速成就佛果位的法就是菩提心及六度心。

皈依和发心中是以皈依为根本,然后才有发心。

先要辨认皈依的对境三宝中哪里是主因、哪些是外缘,之后在发心阶段把法宝的能力再增强。

也就是透过菩提心和六度心快速证得佛陀果位。

即使现在无法生起具相的菩提心,但是要在皈依的基础上尽可能地提起心力。

如果在皈依和发心时作这样的思维,心力会比较强大。

有人误解:在依止善知识之后,道次第的功德会自然在自己的心续中产生。其实不是这样。

道次第的科判:第一是道之根本依止善知识之理;第二是依止之后如何修行之理。



第一是外缘或助伴，就像前边说的皈依佛宝和僧宝；第二才是皈依法宝的部分。也就是皈依佛宝僧宝之后，如何让内心生起法宝，还是要靠自己，这才是主因。

要生起具相的菩提心方法有三：受持菩萨律仪；受大乘八关斋戒；不断念诵思维皈依发心偈。此外要效仿菩萨在行利他善行之前，先调整皈依发心的动机，以此摄持一切善行。即使现在做不到，也要时时这样训练自己，终有一天会达成这个目标。

**应成派论式：**一切法有法，不以自性生，因为无自生、他生、共生及无因生之故。龙树的中论里也有用正因说明为什么破四生，但月称入中论里面破四生的正因不同于中论。他们破四生的道理表面上看是破主张有四生的宗派，好像跟自己毫无关系，其实四生的想法我们每一个人都有，有时这个、有时那个，混杂在一起，我们的内心很错乱。承认自生的宗派把这四生理得很清楚，而我们一般人则是把这些混在一起的。所以月称虽然是破他宗的四生主张，实际上也是在破我们一般人内心的混乱想法。由于我们混杂四种生，所以我们把一切现象执为自性成立、自相成立。

破四生中他生最难破，因为他生的主张是最细微的。这也是龙树怙主和月称菩萨为什么在中论和入中论中几乎都是破他生，其它三生只是少量。从被破者的智慧高下或根器的利钝也可以看出，外道多半主张自生。内道佛教徒除了应成以外，全部都是主张他生。佛教徒与外道的差别主要在于是否承认四法印。佛教徒承认四法印；外道不承认四法印。就这点来讲，佛教徒的智慧已经比外道高了。自续以下因为承认他生，所以还是认为一切法是有自性、有自相的。从这里也可以看出，他生与自生之间有细跟粗的差别。

**他生**的意思是因跟果的体性不同，即果是从与果不同体性的因缘当中所生的。既然讨论因缘，那就要辨认这个因跟缘到底是什么。佛教内部关于因缘，有根据俱舍论的跟不根据俱舍论的两种。

## B. 不根据俱舍论来讨论因缘的讲法

**因缘：**又有说云：「能生者谓因，」此约体相而说。谓若有法(如种子)为彼法(苗芽)之能生，住种子性(指前面的法)，此法(种子)即是彼法(苗芽)之因缘。

种是芽的近取因或亲因。到了芽的阶段，种子的体性已经灭了，整个体性转变为芽的体性。

**对比：**此与俱舍的讲法不同，俱舍说因缘有五因，而这里只是指近取因。

为什么说从种生芽是他生？因为种和芽这两个名称所指的对象找得到，此二者的关系是“他”。

**所缘缘：**如年老人依杖乃起，正生心心所法要依所缘乃生，此法(如青色)即是彼(眼识)之所缘缘。

**对比：**这里的所缘缘指前五识的对境。而俱舍说“所缘缘谓六识所缘境一切法”。

比喻：年老人如果没有拐杖就站不起来，是说前五识要有对境出现才能产生。

这里为什么要排除第六意识？因为有分别的**第六意识**不需要对境也可以（生起）。  
比如看见彼的眼识，彼要出现才能产生看见彼的眼识。对境遮起来，看见彼的眼识就没有了。  
跟着前五识产生的有分别的第六意识也会以前五识的境当作它的境而产生烦恼或信解等。  
所缘缘对心是有影响的，能让我们的心起善念。尽量要在房间里摆设佛像的原因就在这里。  
对于能让我们的心起嗔的境要远离，其原因也是在这里。  
若房间摆设很乱，我们的心也会很烦乱；若摆设得清洁整齐，我们的心也不会那么烦乱。  
这些都是跟所缘缘有关系的。这种烦与不烦都是无记的，跟善不善无关。  
从这里可知，所缘缘对我们的日常生活会有影响，虽然可能与修行无关。  
大多数欲界有情都喜欢色声香味触等五欲，五欲对我们欲界人的影响最大。  
所以从五欲的境可以把心调好，比如生起信心，能够开智慧，生起出离心。  
所以我们要尽量多接触对修行有帮助的五个境，尽量远离能让我们生起烦恼的五个境。  
所缘缘具体地讲，就是色声香味触这五个境。

**等无间缘：**因灭无间即生后果，此因是果之无间缘，如种灭无间即能生芽。释论云：「如种灭无间为芽之等无间缘。」显句论破无间缘时，亦破芽之等无间缘。

**分辨：**等无间缘与因缘不同。以种生芽为例：种是芽的因缘；种灭无间是等无间缘。

种是芽的因缘，是从种的**体性**变为芽的体性的角度来讲。

种灭无间是等无间缘，是从种的体性**灭了**之后对产生芽有帮助这个角度来讲。

这两个是用同样的例子，但是看的角度不同。

又例：牛奶是奶酪的近取因，这是从体性来讲，没有牛奶就不会有奶酪。

牛奶要变成奶酪必须是变酸了之后，即牛奶的体性灭了之后。这是从等无间缘的角度来讲。

又例：我们要生起思维善法的认知，必须要先把思维烦恼品的想法遮除。

这两种认知是同一相续，但思维内容不同。烦恼思维若不遮止，善法思维则不能产生。

这有点像等无间缘，前刹那心灭，后刹那心才能产生。

前认知与后认知是同一相续，说明前认知是后认知的近取因或因缘。

又例：若没有遮止杀生的认知，就不会产生想要断除杀生的认知。

又例：若没有遮止起嗔的认知，就不会生起修安忍的认知。

这说明，我们若想产生善的认知，那么之前先要把恶的认知遮除，要知道需要遮除的是哪些。

一个人出现想杀的念头时，要停下来，否定它，这就是不杀的因。

如果这个念头没有停下来，后边的善业就没有办法做。还没有停跟停只是一刹那的过程。

刚才讲的无记是一个慢过程。他先造恶业，慢慢他的心转变，投入到善业。这个过程是无记。

不杀的例子不是慢的过程，一定是杀的境出现的时候，不杀的念头才会出现。

如果完全没有可以杀的对境，那就不可以说不杀。

同样，如果完全没有安忍的对境，就没有办法说安忍。

有一个可以安忍的对境，才会生起嗔恨心。把这个念头一否定，就是安忍。

**▲等无间缘的意思是：**我们要生起什么样的善心，它的前面一定有一个要否定的部分。

如果对于要否定什么不清楚，就无法生起善心。要清楚，前面要否定，才会生起一个善。

**增上缘：**若有此法(比如业)彼法(果)乃生，此法即彼法之增上缘。

业不是近取因，是缘，而且是缘里面最重要的增上缘，没有它就无法感果。

《佛说稻秆经》在讲到十二缘起时说“此有故彼有，此生故彼生”。

其中的“此”指业，就是增上缘；“彼”指果。

十二缘起里面，前是后后的增上缘，而不是因缘或近取因。

因为无明支与行支不是无明的体性变成行的体性，

它们不是近取因跟果的关系，是增上缘跟果的关系。每两两之间都是增上缘跟果的关系。

因为业是心法，属于认知的业不是它所感得的色蕴的近取因，但它是色蕴的增上缘。

**两种讲法：**第一种是近取因跟果之间必须是同一体性的相续，比如同是认知。

这时增上缘就不是认知的相续，它跟近取因是不同的。

第二种是近取因本身就是增上缘，近取因跟果不一定是同一相续。经论里面这两种讲法都有。

比如《经庄严论》讲，大悲心是菩提心的近取因。那么大悲心是不是要变成菩提心？不是。

菩提心存在的时候大悲心仍存在，所以不可以说是同一体性的相续，但还是近取因。

有些人不承认大悲心是菩提心的近取因。

菩提心是无造作的为利众生愿成佛的心，所以它的近取因是造作的菩提心。

这两种说法都有道理。第二种讲不是近取因，但不是近取因不代表不重要，增上缘也非常重要。

**分辨：**①这两种讲法中，近取因的数量不一样——

若果跟因同一相续，近取因只有一个。比如：从造作的菩提心(近取因)产生无造作的菩提心。

若因跟果不是同一相续，这时的近取因就不只一个了。

比如：果同样是无造作的菩提心，但是它的近取因除了造作菩提心之外，还有大悲心。

②这两种讲法中“取”的意思不一样——

若果跟因是同一相续，“取”指取跟果同一相续(体性)的因。

若果跟因不是同一相续，“取”指取对果最重要的因，就不一定是取跟果同一相续的因了。

因为现在是讲自续以下，所以这里讲的四缘都是自相成立，即缘因果的名称所指都找得到。

下部宗派认为，这是佛在佛经里面特别说明的，用白话说就是用手可以指出来的。

其实我们的思维也是这样，这四缘如果按照定义去找的话，的确可以找得到啊！

**分辨：**依俱舍讲的等无间缘与不依俱舍讲的等无间缘这两种讲法之间有何差别？

依俱舍讲的等无间缘主要是就认知来讲；不依俱舍的等无间缘范围很大，包括一切有为法。

依俱舍讲的增上缘限定在产生六种认知的六根；不依俱舍的增上缘包含一切有为法。

根据俱舍解释四缘的是主要是毗婆沙宗和经部宗。

俱舍中，若有“据说”一词的，就是经部宗破毗婆沙宗的；若无“据说”则是二宗共同承许的。

四缘部分是毗婆沙宗和经部宗共同承认的。

对于四缘的第二说(即不依俱舍)是唯识与自续的共同认许。

为什么在俱舍中会出现“据说”这样的说法？

因为作者世亲刚开始持毗婆沙宗的宗义，后来他对毗婆沙宗的看法有些不同意，就转入经部。他是站在经部宗的立场来写俱舍，所以他对毗婆沙宗的宗义会有所破斥。后来他又转入唯识。他写的经庄严论的注释、辨中边论的注释、五蕴论的注释等，都是进入唯识之后写的论。

## 卯二、破执

### 辰一、总破他生派

(辰一)破中观自续；(辰二)破唯识。前边讲过，《入中论》的“中”指龙树的《中论》。

进入的方法有两种：以甚深见道次第的方式进入；以广大行道次第的方式进入。

“甚深见道次第”指不共于自续和唯识的应成派的主张。这个内容主要就在第六地。

广大行的内容在除了第六地以外的其它地中讲述，透过这些进《入中论》。

#### 音频入中论密意 2006TP-053

慧见烦恼诸过患，皆从萨迦耶见生，由了知我是彼境，故瑜伽师先破我。

一个想要解脱的补特伽罗，首先要知道轮回是由何而生的。推理时他知道了轮回来自于烦恼。

推到后来他发现，这个烦恼来自于无明我执，所以要解脱轮回必须断除无明我执。

在此之前需要破我执所执的耽著境。我执的耽著境就是“我”，或者说自性成立。

所以一开始所要做的就是破我，这样就需要对空性作闻思修。最终目的是断除二障证得佛位。

无我分为补特伽罗无我跟法无我，其中了解补特伽罗无我较易；了解法无我较难。

了解法无我较难的原因有三：

[一是]补特伽罗的范围只限定有情，而法的范围是除了补特伽罗的一切法，范围大多了。

[二是]补特伽罗是施设有，而法包含施设有和实质有两种。了解施设有较易，了解实质有较难。

**施设有：**当一个法在我们心中呈现的时候，它必须要依赖其它法先呈现。

比如B(施設法)要依赖A先呈现，然后它才能呈现，这就叫施設法或施设有。

**实质有：**当一个法在我们心中呈现的时候，不需要依赖其它法，它自己本身就能呈现起来。

法的范畴有施设有和实质有两类，但是补特伽罗一定属于施设有。

[三是]了解补特伽罗无我跟我们的经验有关，而补特伽罗以外的法好像跟自己的关系不那么紧密。

了解跟自己的经验有关的对象当然比了解跟自己不那么有关的对象容易多了。

论里面主要是基于第二个理由说了解法无我比了解补特伽罗无我更难。

书本里说，就空性所依的基础来区分了解法无我跟了解补特伽罗无我的难易。

应成认为在补特伽罗的基础上破他的自性成立，就是补特伽罗无我。

在法的基础上破他的自性成立就是法无我。

所破的自性成立一模一样，没有丝毫差别，但是所破的基础有所不同。

**分辨：**为什么说了解补特伽罗施设有比了解法实质有更容易？

①下部宗义提到“补特伽罗能独立实质有空”，意为补特伽罗不是实质有，而是施设有。

②**施设有**帮助我们了解补特伽罗是依赖五蕴成立起来的，他没有办法靠自己的力量成立。

③进一步就可以成立补特伽罗是无自性的。这三者有辅助关系。

施设有能帮助我们在补特伽罗的基础上破自性成立。这样就比破法是实质有多了一个辅助。

经论中破补特伽罗有自性的时候，用的因就是补特伽罗是依赖五蕴而成立。

但是破法有自性就不能用这个因，因为法包含施设有和实质有两类。

如果这个法是施设有，可以说它是依赖某某法，去成立这个法是施设有。

但并不是所有的法都是施设有，故一般不会以它依赖某法为因去成立法无自性，要用其它理由。

《入中论》里主要是破法为基础的有自性。重点是破有为法以自性成立的产生方式。

破自性成立的生的理由是破四生种，其中一种是无因生。

有因生有三类：与从果同一性体的因而生(自生)；与从果不是同一性体的因而生(他生)；共生。

从而以破四生为因去成立无自性生。

(辰一)总破他生派主要是破自续，因为除了唯识，其它下部宗对他生的主张与自续大同小异。

所以破了自续就等于破了其它宗派的他生的主张。

为什么唯识的他生要专门破？因为唯识对他生的主张与其它宗派不同，主要是两点——

①他们主张阿赖耶识是补特伽罗的事例，而且补特伽罗是自性成立。

②唯识宗认为一切法都是心的本质，心的力量胜过于境，而且认为心是自性成立的。

别破唯识宗的科判里除了破唯识宗之外，也破了瑜伽行中观自续派。

除了唯识宗和瑜伽行中观自续派之外的其它宗派，都包含在(辰一)总破他派里面。

包括毗婆沙宗、经部宗、经部行中观自续派。

此三者中经部行中观自续派的见解最深，所以(辰一)主要是破经部行中观自续派(清辩论师)。

## 巳一、正破他生

### 午一、总破他生(第14-16偈)

#### 未一、以太过破

#### 申一、正明太过

(因：)若谓依他有他生，(违越：)火焰亦应生黑暗，又应一切生一切，(周遍：)诸非能生他性同。(14)

第一句是因；第二和第三句是违越，就是有两个太过，太过就是指出过失。

也可以把违越分开写成两个应成论式。

第一句“依他有他生”故，意为依他因而有他果生故。

第一应成论式：火焰理应产生黑暗，因为依他因而有他果生故。“理应”是指出过失。

第二应成论式：又应一切(是因非因)生一切(是果非果)，因为依他因而有他果生故。

这两个应成论式的因是经部行中观自续派所承认的，因为现在是要破经部行的他生主张。

也就是自续承认，由依自性成立的他，因而有自性成立的他果。

论式的重点在第二句违越。即指出自续派承认这个因的话会产生什么样的过失。

第一应成论式：火焰理应产生黑暗，因为依他因而有他果生故(即他生)。

对于应成这个讲法，自续说不周遍。意为因的范围大于违越的范围。



应成说此周遍，因为“诸非能生他性同”。即不管是因非因，对果来讲都是自性成立的他。按理说，黑暗的因不可以是火焰，因为火焰不可能产生黑暗。但是按自续说的“依他有他生”的话，就会有火焰生黑暗的情况。因为火焰对于黑暗来讲，是非因，是自性成立的他的非，产生黑暗的是因是另外的。没有太阳是产生黑暗的是因；火焰是产生黑暗的非因。但是按照主张他生的人的说法，就会导致由火焰生出黑暗，实际上这种情况是不可能发生的。因为不管是因非因，对于黑暗这个果来讲，都是自性成立的他。所以是因可以产生是果，那非因也可以产生是果了。所以没有不周遍的问题。

**第二应成论式：**又应一切(是因非因)生一切(是果非果)，因为依他因而有他果生故。

自续派回答不周遍。应成说周遍，因为“诸非能生他性同”。

如果按照自续的主张，依他(依自性成立的因)而有他生(自性成立的果)的话，那么是因不仅会产生是果，而且会产生非果。非因不仅可以产生非果，也可以产生是果。原因在于，不管是因非因，相对于是果非果来讲，都是自性成立的他。

**①与圣教相违：**此他生义不能安立，违教理故。教如稻秆经云：「此名色芽非由自生，非由他生。」违此等众多破他生教故。

他生不能成立有两个理由：一是跟圣教相违；二是跟正理相违。

《稻秆经》以种生芽作比喻来说明十二缘起支。用芽来比喻名色支；种子比喻识支。

以十二缘起支来讲，识支是因(种)、名色支是果(芽)。

“此名色芽非由自生”：此名色芽非由与名色芽同一本质的识种而生。

“非由他生”：也不是由跟名色之芽非一体性的他而生。

以上表达圣教很明确地说，没有自生、也没有他生。

**②与正理相违：**今当说违理失。

就是上边解释的月称《入中论》的偈颂第 14 首。

(解释第 14 偈第一句：)若谓他有自性之因，能生有自性之果者。

(第二句：)如是则从能破暗之火焰亦应生所破之黑暗。

(第三句：)又应从一切是因非因，生一切是果非果。

(第四句：)何以故，以凡一切非能生彼果之法与汝许为因(没有太阳)果(黑暗)者，同是有自性之他故。

“能生彼果之法”指非因，“彼果”指黑暗。

没有太阳与黑暗是是因和是果的关系；火焰生黑暗是非因和是果的关系。

不管是没有太阳这个是因、还是火焰这个非因，相对于黑暗这个果来讲，都是自性成立的他。

**结论：**此是依他宗(指自续派)所许之因，出二种太过之失。

“因”指上边应成论式的因，即第 14 偈的第一句“依他有他生”。

“出二种太过之失”即偈颂的第二和第三句，由他宗主张的因而产生这两种太过之失。

▲自续派主张的他生，一个是自己一个是他，这就变成毫无关联。这样是因非因就没什么区别。

如果毫无关联的是因非因能够生一个果的话，那非因也能够生果。  
应成说，你可以说从因那边生，但是你不可以把“他”当作施設义可以找得到。  
因为这个因也是如幻化，没有办法指出来的。这个部分的重点就是这个。

▲这里主要是解释自性成立的他——

解释此二过，谓如(他宗：)能生之稻种(是因)，异于自果稻芽(是果)，是有自性之他，诸非能生稻芽之火，炭，麦种等(非因)，亦是异于稻芽(是果)有自性之他。

这一段是在解释偈颂的第一句。稻种与稻芽是是因跟是果的关系，二者是“有自性之他”。

“有自性之他”有两个意思——

一是稻种这个名称所指的对象找得到，或者说稻种是由它自己方面成立。

果者稻芽这个名称所指的对象也是找得到的，就是说稻芽也是由它自己方面成立。

而且这二者之间是“他”的关系，不是“自”的关系。

二是既然各自都是由自己方面成立，所以彼此之间不会互相依赖：种不依赖芽；芽不依赖种。即自性成立的种跟自性成立的芽是毫无关联的两个东西。

▲如果稻种这个是因相对于稻芽(是果)来说是自性成立的他——

那么火、炭、麦种等非因相对于稻芽来讲也是自性成立的他。(所以火炭麦种也理应能生稻芽！)

这两个因(是因与非因)相对于稻芽来讲是自性的他的情况是一模一样的。

应成派是讲一切法不由他自己方面成立，有为法皆是依赖其他因缘而有。

但是对于“他”要小心，应成讲依赖他缘的“他”绝对不能想成自性成立的他。

所以我们思维空性非常非常难。

首先讲诸法不是自己成立，都是依赖其他因缘。

其次想一切有为法依赖其他因缘又会产生一种执著，即认为“他”是自性成立，此即实有执。

▲我们的根器有三个层次——

①外道讲一切法是自体生的，这跟我们的想法有些接近——

我们会认为一切法在展现出来之前的续里面，它的本性就在，所以就是自体生。

②内道宗义者的根器比外道好一点，他们会说诸法是依赖其他的因缘，自己没有固定。

自续、喻识、经部宗、毗婆沙宗都是这样讲。

认为诸法依赖因缘比认为诸法自体生的根器要利一些，我们还没到这种根器。

但是这样的利根还是不够利，应成说这样想时还是会出问题。

③应成：把依赖他缘的“他”看作自性成立，这也是执著。把这个执著破了才是真正的清净。

这个见解才是应成的见解，是最清净的。(无自性)

既许二种他义相同，指是因相对于是果来说是他，非因相对于是果来说也是他。

如果不管是因还是非因相对于是果来说都是他义的话——

(第一太过：)则从他性之稻种(是因)能生稻芽(是果)，亦应从火炭等(非因)能生稻芽(是果)。

这是在讲第一个应成(论式)，即第一个太过。对应偈颂第二句“火焰亦应生黑暗”。

(第二太过：)又如他性之稻芽(是果)从稻种(是因)生，则瓶衣等法(非果)亦应从稻种(是因)生。

这句对应偈颂第二句“又应一切生一切”。

音频入中论密意 2006TP-054

我们现在正在学习的《入中论》主要是开示空性无我的道理。

怎样闻思空性无我？首先要观察自己心相续中的烦恼。

我们心续中的烦恼是无量无边的，其来源就是我执。所以断无量无边的烦恼要从源头我执断。

要断我执，就必须找到一个能断我执的东西，这就是了解无我的智慧。

所以必须要对空性无我的道理作闻思。

我们心续中的烦恼过失就像《大乘经庄严论》中所说的——

当一个烦恼产生的时候，首先伤害的是自己，让自己不舒服，接下来就是伤害别人。

我们心相续中的烦恼会让自他都受到损害。

而且这个损害不仅是现世而已，烦恼生起时心中留下的业的习气在来世会继续伤害我们。

也就是我们心续中留下的业的习气来世会变成异熟果，

还有领受等流果、造作等流果、增上果、士用果等，这么多的果报都是来自于心续中的烦恼。

因此必须要把烦恼的因，也就是我执及其习气断除，这就是我们学习《入中论》无我的目的。

如果能把这些烦恼及其习气断除，自己也能得到安乐，他人也能得到安乐。

要达到自他二利圆满，唯有成佛。我们每次学习前都要发起这样的动机而学习。

上次课讲到自宗给主张他生的宗派两个应成论式，字面上看应该没有什么问题。

但是其内涵比较困难的地方是：自宗为什么以这两个论式来指出主张他生者的过失？

自续以下说，比如稻芽(果)从稻种(因)生，虽然稻种是稻芽的因，但它跟稻芽是“他”的关系。

即：稻种是依于稻芽的一个因，稻芽是从依于稻芽的稻种而生。(因依赖果？)

就是说，虽然稻种是稻芽的因，但是它是一个他因。

应成说，既然稻种是稻芽的他因，那么不能生稻芽的其他因也是他因啊，比如火、炭、麦芽。

所以按理说，火、炭、麦芽也应该能产生稻芽啊。

▲破他生的基本道理：为什么应成能用这样的应成论式攻难呢？

因为说稻芽(自)是依于稻种(他)而生的时，好像自他之间是切开的——

一个是这边成立起来、一个是那边成立起来，好像是没有关系的两个东西。

因为稻种这个名称所指是找得到的，稻芽的名称所指也是找得到的。(有自性的因和有自性的果)

当我们想到我和他人的时候，总是觉得自己和他人是分开的，是距离很远的。

我是从我自己这方面成立起来的，他是从他自己那方面成立起来的，这两个毫无关联。

但实际上并不是这样，实际上自与他互相依赖的。

但是我们心里的感觉是，讲到自时跟他没有关系；讲到他时跟我没有关系。互无关联。

▲例如：当我们看到一个自己不喜欢的人的时候，好像这个令人讨厌的人本来就是令人讨厌。

他是从他自己方面成立起来的令人讨厌者。实际上并非如此。

是因为自己内心有问题，才会把他看成让自己不喜欢的人。  
问题出在自己身上，假设自己没有对他有成见或者把他看成不喜欢的人，他就不会让你看起来不喜欢。所以实际上这是互相依赖的关系。  
并不是他本来就让人不喜欢，并不是他自己那方面成立起来让人不喜欢，不是这样。  
又例：我们觉得某人很坏，这个“很坏”也不是从他自己那方面成立起来的，而是我们认定的。  
其实他的坏与好是依赖于我们的，而不是从他自己方面成立起来的。  
再例：任何不美味的东西在佛那里都是美味的，这说明不美味并不是由他那方面成立起来的。  
即对境的不美味并不是对境本身成立起来的，要依赖吃它的人的想法。  
所以严格来讲，并没有从他自己方面成立起来的“他”或自性成立的“他”。  
了解这点之后，当我们遇到自己不喜欢的人时，马上就要提醒自己：他不是他生的。

主张他生的人的想法是：有一个跟果完全无关的因，比如稻种。

稻种完全由它自己方面成立，所生的稻芽也是由它自己方面成立，因跟果之间是“他”的关系。  
既然从无关的稻种可以产生无关的稻芽，那么从火、炭等非因里面也应该可以产生稻芽。

## 申二、决择彼过

### 酉一、明他生犯太过之理

### 酉二、许太过反义亦无违

(申二)里面没有对应的《入中论》根本偈，所以不讲。

## 未二、破释妨难

“破释妨难”就是(应成派)破斥断除过失的回答。过失就是两个应成论式所指出的。  
前面应成派指出他生主张的过失，主张他生者对应成派的破斥进行了回答(补救)。  
此处应成派又对他们的补救回答进行破斥。

### 申一、释难

重点是讲他生派对于之前应成派指出的过失怎么样补救。藏文的题目是“断过的回答”。  
(申二)破救是讲应成派对他生派的过失补救再予以破斥。

**他释云：因果二法虽是有自性之他，然非一切(是因非因)能生一切(是果非果)，现见因果各别决定故。**

主张他生的宗派对于应成指出的过失如何补救——

因虽然是有自性的因、果是有自性的果，二者间有“他”的关系，  
但并不是一切的是因非因都能产生一切的是果非果，理由是“现见因果各别决定故”。  
意为是因才能产生是果，非因不能产生是果，是因也不能产生非果。这是他宗的补救。

**他所作故定谓果，能生虽他亦是因，从一相续能生生，稻芽非从麦种等。** (15)

这首偈颂是他生派在说明什么是果(前二句)及什么是因(后二句)。

第一句：由他产生出来的东西决定可以称为是果。

第二句：虽然他跟他所生的果是**他**的关系，即因和果各由自己方面成立，但他还是此果之因。所以应成派你用两个应成论式指出的过失并不存在。（注：“他”是指因果自性的他。）他宗的想法是：仅是他还不够，必须有能生所生的因果关系的才是这里所说的他生的他。他生派把他分为一般的他和特殊的他这两类。不管有没有因果关系，只要是两个不一样的法，都是一般的他。唯有因果关系的他才是这里讲的特殊的他，即他生的他。所以他讲的他生没有过失。

第三句也是特殊的他，其特性是因跟果必须是同一相续，比如稻种跟稻芽是同一相续的因果关系。稻种跟麦芽、麦种跟稻芽不是同一相续的因果关系。这都是在描述什么是特殊的他。因果关系是有前后的，能生的因在前、所生的果在后。

“同一相续”跟“因前果后”要同时讲，不能分开，若分开则有过失——只符合同一相续但是因从果生，这就不对了。即有因从同一相续的果而生这样的过失。

第四句：麦种产生稻芽的关系并不符合前面所说的特殊的他的关系。所以不可能从麦种产生稻芽。二者是一般的他的关系，不是这里所说的特殊的他的关系。特殊的他有两个特性：一是因(前)果(后)的关系；二是果是从同一相续的因而生。

**(特殊他的第一特性：)若法(果)由他法(因)所作，定说此法(果)为彼法(因)之果，故果决定。**

这是他宗对果的描述。

偈颂第一句要改为“他所作故定谓果”，此处翻译有些问题。（“故”与自释翻译不一致）

**若彼因法能生此果，则彼虽是有自性之他，亦是此法之因，故因决定。**

**以是当知唯特殊之他乃可立为因果，非凡是他(一般的他)者皆可立为因果。**

一般的他包含因果关系跟非因果关系，但是这里他宗是指特殊的他，即因果关系的他。

到此为止是特殊的他的第一个特性，即因果关系。

以下是特殊的他的第二特性，即因果是同一相续，而且是因前果后。

**(特殊他的第二特性：)复次稻芽要从与自是一相续所摄之稻种乃生，非从相续不一之麦种等生。**

**纵一相续摄，如后刹那不能生前刹那，犹非能生。要前刹那生后刹那，乃是能生。**

这里表达的是：只有从前刹那生后刹那，不能从后刹那生前刹那。

这是特殊他的第二个特性，即同一相续的前因生后果。

**是故稻芽(是果)不从麦种(非因)等生。非从一切能生一切也。**

以他宗的看法，麦种才能生麦芽，因为它包含特殊的他的二个特性。

以上是他宗讲，这里讲的他特殊的他，有两个特性：一是因果关系；二是同相续的前因后果。

## ▲六因与四缘的关系

答：①一般讲从因生果，这个因是指从总的来讲，其实它包含因跟缘在内，即从因和缘而生。

最完整的讲法是从四缘而生。所以因果的“因”等于四个缘。

四缘可以参考俱舍论的讲法：因之缘、等无间缘、所缘缘、增上缘。

从因之缘而生的因跟缘是主跟辅的关系，因是主、缘是辅。



当讲果从四缘而生的时候，其中的因缘就因之缘，因之缘是主；另外三个缘是辅。

后三缘中也有主辅关系：增上缘是主，等无间缘与所缘缘是辅。

②因之缘里面包含近取因跟非近取因两类。

因之缘包含五因：俱有因、相应因、同类因、遍行因、异熟因。

五因中，同类因和遍行因是近取因，其它三个不是近取因。

为什么俱有因和相应因不是近取因：因为它是同时的关系，不是前后因果的关系。

比如桌子的四条腿之间是俱有因的关系；心王和心所之间是相应因的关系。

为什么异熟因不是近取因：以业而感的身体，业是认知（心法）；身体是色法。

认知感生色法是不同相续，所以不是近取因。

但也有不同讲法，有人认为异熟因也是近取因，就是把条件放宽，不同相续也可以算作近取因。

③四缘产生果一定是有为法，但并不是所有的有为法都是由四缘产生果。

比如心法一定是由四缘产生果，但一般的有为法只要两个缘就够了，即因之缘和增上缘。

认知（心法）要产生果必须要有四缘，即因之缘、等无间缘、所缘缘、增上缘。

但是并不是因之缘里面的五个因要全部具备。

因为五因里面，有些因是在果形成的时候还在；有些因是先灭了之后果才会出现。

比如同类因和遍行因是从因延续到果的阶段，不会因为果的形成而中断。

异熟因到了果的阶段就没有了，它要先灭了之后果才会产生。

所以一个认知的产生需要因之缘，但并不是说因之缘里面的五个因全部要具备。

④比如我们心中的贪心所及其心王是一起的，贪心所旁边的心王也很贪。

这个心是不是同类因生出来的？是。是不是遍行因生出来的？也是。

同类因的意思是前面有一个同类的续。

遍行因属于同类因里面的一遍行因一定是同类因；同类因不一定是遍行因。

遍行因是同类因里面特别烦恼的同类因，是业增长那块。不好的业才会增长；好的业不会增长。

对于不好的业，那些烦恼会互相作为助缘，让它不断增长，这是烦恼的自然本性。

集谛的行相是因集生缘，这里就是讲生跟缘。在好的业上面没有讲生跟缘。

好的业：比如造作善提心，我们要特别努力让它生起并时时串习作为助缘，没有自然的助缘。

所以烦恼的同类因会增长，它在增长不好的果方面的坏的影响一直会不断增长。

这种令烦恼及业不断增长的因就叫做遍行因。

同类因里面也有无记的和善的，但是它没有增长的影响和功能。

所以烦恼基本是从同类因产生的，遍行因的作用是令烦恼不断增长。

所以为什么既然遍行因是同类因的别、但是另外还要专门讲遍行因，原因就是这样。

⑤俱有因和相应因也是总别关系：相应因一定是俱有因；俱有因不一定是相应因。

俱有不一定需要相应，比如地水火风互相依赖，但彼此不是相应。（相应因只针对心法）

相应因的意思它作这个事情时，影响到其它也一起作，不作不行，这就是相应。

俱有因的意思是它不存在，其它的也无法存在。其它的法没有的时候，它也无法存在。

所以俱有因跟相应因虽然是总别的差别，但是作用不一样。

比如贪的心王和心所，一个不存在，另一个也无法存在，所以是俱有因。

从另一个角度讲，心所贪，心王也贪，这就是相应因。

▲产生一个心王和贪心所，要具备因之缘里面的四因——俱有因、相应因、同类因、遍行因。

为什么没有异熟因？因为异熟因不会延续到心和贪心所的阶段，因为这时已经是果的阶段了。

除了具备因之缘以外，还要具备后面的三缘——

所缘缘：生贪的对境在六识中的任何一个上呈现。

增上缘：六根中的任何一个。透过根才会产生贪心所。

等无间缘：前一刹那刚刚灭的想要看（听、闻、尝、触）贪的对境的想法。

音频入中论密意 2006TP-055 介绍课程规划（略）。1：15

《入中论》破四生当中以破他生为最多，因为自续以下的宗义都是主张他生。

特别是自续和唯识对龙树《中论》的解释都是有问题的，他们从他生的角度解释《中论》。

所以月称的《入中论》直接要破的就是唯识和自续，附带也就破了经部宗和毗婆沙宗。

（辰一）总破他生就是把自续和唯识一起破；（辰二）是别破唯识宗。没有专门别破自续的科判。

**（因：）若谓依他有他生，（违越：）火焰亦应生黑暗，又应一切生一切，（周遍：）诸非能生他性同。**（14）

这里用了两个应成论式，第二句和第三句分别是这两个应成论式的违越，因是第一句。

一般来说由因生果，果跟因是异，这个没有问题，但是不是自性异。

也就是说，如果所生的果跟因是自性异，那就变成果跟因毫无关系。自性异就是没有关系。

所要破的这些宗派就主张说，果跟因是自性异，即果跟因是毫无关系的。

他们认为果跟因毫无关系，可是又可以从这个因产生果，所以月称用这两个应成论式来破——按你说的话，火焰也应该能产生黑暗，一切的非因是因也能产生一切的是果非果。

即所有的因都能产生所有的果，（不管它们有没有因果关系。）

**①他所作故定谓果，能生虽他亦是因，②从一相续能生生，③（因此）稻芽非从麦种等。**（15）

这是他宗对月称两个应成论式（第14偈）提出的过失的补救。

前二句是他宗在说明什么是果。“他”是自性的他。

他宗还是坚持因果是自性的他。虽然这两个是自性的他，但是其因果关系还是可以成立的。

他宗是先讲果、再讲因、再讲自性的他，偈颂应改一下。

他宗主张自性的他，自宗说如果按照你说的这样，那么所有的因果规则就破坏了。

他宗回答没有破坏，他就讲了果（第一句）和因（第二句）的定义。

之后他说，在自性他的情况下，因果的规则也还是可以成立的。

§即：因果关系在自性成立的他的架构中是可以成立的，（在自性成立的基础上可以安立因果关系）但不能反过来说，自性成立的他在因果关系的架构中是成立的。（在因果关系的基础上不能安立自性成立）

前二句好像是他宗在教自宗：你连因果关系都不懂，这个才是果跟因的定义。

（这个符合定义的因果）还是可以放在自性成立的他这个架构当中。这是他宗的意思。

这首偈颂是他宗的补救，提到三个特性，此三具备，因果关系才会成立。

并不是一切是因非因都能够产生是果非果，必须要符合这三个条件因果关系才能成立——

①前二句是说具有因果关系，这个特性的重点是说明**有办法**。

②第三句：从同一相续以及从能生而生，是说果是从与它**同一相续**的因而生的。

第三特性“能生”是在说明**前后关系**，即果一定是在能生(因)之后产生。

③第四句：所以稻芽必须是从稻种生，而不是从麦种生。

▲他宗讲的这三个特性其实没有问题，问题出在“有自性的他”这里。

## 申二、破救

如甄叔迦麦莲等，①不生稻芽②不具力，③非一相续④非同类，稻种亦非是他故。(16)

这是月称菩萨破他宗的补救，是从自宗的角度去看他宗的讲法。

他宗说稻芽不是从麦种生，稻芽必须从稻种生，只要具备此三条件，稻种就可以产生自性的他。

自宗说，比如甄叔迦、麦、莲等的种和芽也是自性的他，那就没有理由不具备此三特性。

意为甄叔迦的种不一定要长出甄叔迦的芽，它也可以长出麦的芽，因为它是自性的他。

▲因为只要是自性的他，那么即使有此三特性，种跟芽也会变成毫无关系。

藏文表达与中文不同，它是论主月称反问他宗，且顺序也不一样。反问中提到**四个重点**——

①为什么你(指他宗)不许麦、莲、甄叔迦等不能够生稻芽？

②为什么你不许麦、莲、甄叔迦等不具有生稻芽的能力？

③为什么你不许麦、莲、甄叔迦等跟稻芽是同一相续？

④为什么你不许麦、莲、甄叔迦等跟稻芽是同类？“非同类”指前后关系。(因果的前后关系)

▲寺庙里辩论时，**自性成立的他**用“**无关**”来理解。这样过失就很明显，指出过失就很容易。

这样作的目的是要透过自性成立的他观察我们内心的实有执，找出实有执的过失加以破斥。

实际上自与他都是无自性的，但我们想到自和他的时候，都是自性成立的自、自性成立的他。

这种想法与自续以下的想法是一样的。

所以我们在破他生的时候，这个“他”要理解成“自性成立的他”，而不是指无自性的他。

中观应成派为什么一直讲破他生，用这个词有“他”的意思。

实际上“他”与“自性的他”有差别；同样，“他生”与“自性的他生”也有差别。

但是应成派还是说“破他生”，而不是说“破自性的他生”。为什么——

自续派以下的人分不清“他”与“自性的他”的差别，一想“他”就是“自性的他”。

由于他们不会区分，所以应成派破的时候就直接用“他生”。

不可以想自续以下是另外的人，实际上就是我们，就是没有真正了解空性的人。

我们一想“他”，心里出现的就是跟自己有距离的他；一想自己，就是跟他有距离的自己。

所以就是自性的自己、自性的他，我们的想法都是这样。

实际上完全不是我们想像的这样，所有的他都是跟自己有关系的。

所有的对境都是依赖自己的心，心也依赖境，都是互相依赖的，完全没有自己的位置。

由于完全依赖他的缘故，所以完全没有自己的体性。

虽然没有自己的位置，但是还是会显现这些法，所以说诸法如幻化。

看上去这些论典讲的有点太夸张，但由于我们的无明执著心确实是那么笨，就笨到这种程度。

我们只是自己没有察觉到这些问题而已。要从这样的角度来理解。

月称菩萨把这些问题看得非常清楚，从小能看到大，他从各个角度去分，但我们感觉不出来。

我们感觉这个跟那个也差不多，都是差不多，因为我们的心的没有那么细，所以看不清楚。

第 16 偈论主反问的意思是，既然他宗你不许这四个，那稻种也不能生稻芽了。

因为稻种也不具备这四个特性，稻种——

不能生稻芽、不具生稻芽的能力、也不是跟稻芽同相续、也不是前后的同类，因为自性他的缘故。

第四句“亦非”是指稻种也不具备这四个特性。

音频入中论密意 2006TP-056

▲科判：上次课讲到 14、15、16 偈。此三偈的关系——

第 14 偈是论主以两个应成论式来破他生的主张。(未一)以太过破。(申一)正明太过

第 15 偈是他宗对论主问难的回答。(未二)破释妨难。(申一)释难，即对论主问难的解释。

第 16 偈是论主再破他宗的补救。

以下是《善显密意疏》针对此三偈的字面解释。

**破斥：**(因：)若谓依他有他生，(违越：)火焰亦应生黑暗，又应一切生一切，(总因：)诸非能生他性同。(14)

第一句与第二句是第一个应成论式；第一句与第三句是第二个应成论式。

第四句等于是这两个应成论式的因，是讲为什么产生这两个应成论式。

(第一句：)若谓依他有自性之因，能生有自性之果者。(两个应成论式共用的因)

(第二句：)如是则从能破暗之火焰亦应生所破之黑暗。(第一应成论式的违越)

(第三句：)又应从一切是因非因，生一切是果非果。(第二应成论式的违越)

(第四句：)何以故，以凡一切非能生彼果之法与汝许为因(指没有太阳)果(指黑暗)者，同是有自性之他故。

**补救：**①由他所作定谓果，虽他能生亦是因，②从一相续能生生，③(因此)稻芽非从麦种等。(15)

此第 15 偈是他宗对第 14 偈论主破斥的补救。

(第一句：)若法(果)由他法(因)所作，定说此法(果)为彼法(因)之果，故果决定。(果的定义)

(第二句：)若彼因法能生此果，则彼虽是有自性之他，亦是此法之因，故因决定。(因的定义)

(第三句前半：)复次稻芽要从与自是一相续所摄之稻种乃生，非从相续不一之麦种等生。

(第三句前半及第四句：)纵一相续摄如后刹那不能生前刹那，犹非能生。要前刹那生后刹那，乃是能生。是故稻芽不从麦种等生。非从一切能生一切也。

**再破斥：**如甄叔迦麦莲等，①不生稻芽②不具力，③非一相续④非同类，稻种亦非是他故。(16)

第 16 偈是论主针对他宗的补救(第 15 偈)再进一步破斥。

①如麦种，莲子，甄叔迦花等，由是他故，非稻芽之能生，

②不具生稻芽之能力，③非一相续所摄，④非同类前刹那。

如是稻种亦非具观待稻芽之四种差别，以是有自性之他故。

就像麦种、莲子、甄叔迦不具有生稻芽的四个特质，稻种也不具此四特质，因为是有自性之他。

▲意为：不仅麦种莲子等不能生稻芽，连稻种也不能生稻芽，因为稻种和稻芽是自性成立的他。

对第四句可以安立一个应成论式，前三句是安立这个应成论式的原因。

**应成论式**：稻种有法(即第四句的“稻种亦非”)，理应是稻芽的能生、不具生稻芽的能力、跟稻芽不是同一相续、不是稻芽前刹那的同类，因为含稻芽是自性成立的他故。(即第四句的“是他故”。)成立这个应成论式的因：用前三句成立来这个应成论式。

然后进一步说明这个应成论式的“若三则二(若是C,则必定是B)”的周遍关系是成立的——

▲若稻种跟稻芽是自性成立的他，则稻种就不是稻芽的能生…四个特质。

因为就像麦种、莲子、甄叔迦花不是稻种的能生、不具备生稻芽的能力…四个特质。

**四个步骤**：先安立应成论式；然后用前三句成立应成论式；

再以前三句为因讲这个应成论式的若三则二的周遍关系是成立的；最后讲原因是什么。

第15偈他宗补救的重点是说，稻种具有这四个特质。

第16偈论主说，如果是有自性的他，那么稻种就不会具有这四个特质。

怎样看出第15偈提出这四个特质？

第一句“由他所作”的“他”就是在讲能生(第一特质)。

第二句“虽他能生亦是因”是讲稻种具有生芽的能力(第二特质)。

第三句的“从一相续”是第三个特质。

第三句的“能生生”是讲前一刹那的同类(第四特质)。

所以对第15偈他宗的补救，论主在第16偈中一一予以破斥。

再回头看第14偈，这两个应成论式的意义有点不同。

第一句与第二句组成第一个应成论式，“火焰亦应生黑暗”是违越，它要说明的是——

如果像他宗说的那样有他生，那么即使相违的缘也能生果。

第一句与第三句组成第二个应成论式，违越是“一切生一切”，这个论式要表达的是——

如果像他宗说的那样有他生，那么即使缘不具足也能生果。

以上对第14偈的解释是根据第四世 dalailama 根顿珠巴的讲法。

这部著作就是解释《善显密意疏》，名字叫《阐明善显密意疏的明境》。

另外一位《善显密意疏》的注释者\*\*对这首偈颂的解释则不一样。

他是说，第一句(因)与第二句(违越)合起来是第一个应成论式，

第三句(违越)与第四句(因)合起来是第二个应成论式。

到底哪个讲法对，很难抉择，从宗大师的解释看，好像两者都说得通。

从后者的讲法看，第14偈的两个应成论式主要是破他宗的讲法——

如果主张他生，会有从违缘生果或者从缘不具足生果这种因果错乱的情况发生。

第15偈他宗补救说，即使有自性成立的他，因也一样具有四个特质。



因为他宗是主张自性成立的，所以因果关系是在自性成立的架构当中成立。

但是不能倒过来说，自性成立是在因果关系的架构当中成立。

因为因果关系只是自性成立中的一小部分而已。这是他宗的看法。

总之第 15 偈中他宗说，在自性成立的架构中，具有四个特质的因是可以成立的。

第 16 偈论主再对他宗的补救予以破斥：如果是自性成立，那么因就不具有此四特质。

第 14 偈到第 16 偈是总破他生，已经谈完了。以下是别破他生。

## 午二、别破他生

### 未一、依前因后果破他生

#### 申一、正破

(未一)是依前因后果破他生；(未二)是依因果同时破他生，可以看出有这样两种因果关系。

(未二)依因果同时破他生就是举俱有因和相应因的例子。

六因中，能作因、同类因、遍行因、异熟因是前因后果，即因果不同时。俱有因和相应因与果同时。

**芽种既非同时有，无他云何种是他，(因：)芽从种生终不成，(违越：)故当弃舍他生宗。(17)**

别破他生与总破他生的结构一样，也是论主用应成论式破他宗、他宗补救、论主再破。

偈颂总体结构：后二句是一个应成论式：第四句是应成论式的违越；第三句是因。

第二句的“云何种是他”是成立这个应成论式的因“芽从种生终不成”。

第一句进一步成立“云何种是他”。

第二句“无他”再进一步成立第一句“芽种既非同时有”。

①应成论式：理应弃舍他生宗，因为“芽从(自性成立的)种生终不成”。

②用第二句成立这个论式：因为“云何种是他”，意为苗芽跟种怎么会是自性成立的他呢。

③用第一句成立第二句：“芽种既非同时有”作为能立。若芽跟种是自性成立的他，则芽种必须同时。

④进一步成立第一句：以第二句的“无他”成立第一句。在种子的阶段苗芽(他)还没有生。

这是因果不同时，这也是因果关系中的一种。这里是破异时因果有自性。

音频入中论密意 2006TP-057

般若波罗蜜多分为四类：自性般若波罗蜜多就是我们常说的甚深空性，是境。

证自性般若波罗蜜多的道是道般若波罗蜜多，道般若波罗蜜多是能证。

实践道般若波罗蜜多所得的果是果般若波罗蜜多，果般若波罗蜜多是所证。

开示道般若波罗蜜多的经典是经典般若波罗蜜多。

自性般若波罗蜜多与道般若波罗蜜多是所诠；经典般若波罗蜜多是能诠。

要想证得佛陀果位必须学习般若波罗蜜多，这是佛在般若经里面很清楚地说明的。

阻碍我们成佛的因素有二：自爱执、我执。

自爱执能让我们堕于小乘涅槃(寂静边)；我执会让我们堕入三有轮回(三有边)。

为了不堕于这两边，就要学习自性般若波罗蜜多，了解甚深空性就可以不堕于三有边。

寂天菩萨的《入行论》是透过空性来说明如何修第六品(安忍和慈心)和第八品(自他等换)。

目的就是对治我们的自爱执，这种对治方式是最深的对治方式，因为结合了甚深空性。只有这样修行，才能让我们证得不住于三有和寂灭的佛的无住涅槃。

所以，如果没有自性般若波罗蜜多(甚深空性)，是无法证得无住涅槃的。

如果没有自性般若波罗蜜多，我们所作的礼拜、供养等都有可能变成增长我执的因。

如果不了解甚深空性，即使从事的是佛法的活动，也有可能成为增长我执的因、轮回的因。

对这点要非常小心！宗大师在《广论》的中士道快结束的地方就提到了这个问题。

如果我们所作的法行没有被甚深空性所摄持，那就是在增长我执、增长堕于轮回的因。

所以从依止善知识开始直至最后的整个道次第，

我们都要仔细观察我们的内心，有没有以甚深空性来摄持我们的道次第。这很重要！

般若经说，假设我们没有用甚深空性去摄持，则不仅对轮回的法会增长我执，

甚至对于涅槃法也会增长我执。

▲《心经》中的“无无明…乃至无老死”是说不能把十二缘起的流转(杂染品)执为实有。

同理，“无无明尽…亦无老死尽”是说也不能把十二缘起的反面(清净品)执为实有。

要特别注意，心经里面提到的“无”不是单纯的没有的意思。

一定要理解出所要无的是什么，要理解得恰到好处，既不能超过、又不能不及。

如果理解得太过，那么连世俗的安立也会被破坏，会堕于断边。

如果掌握得不足，就不能把所有的所破都破尽，还会有实有留存，就会堕于常边。

对“无”了解得恰到好处，才会不堕于常断二边，住于中的状态。

能恰到好处地了解“无”，就是甚深的中观见。

只有恰到好处地了解无，才能断除我们心中的自爱执和我执，证得无上佛陀果位，利益众生。

## 申二、破释难

(▲需要仔细辨别：有自性与无自性的情况下，种跟芽、种灭跟芽生的同时与不同时。)

(申二)破释难包含两个部分：一是他宗的补救；二是自宗对其补救再予以破斥。

先复习第 17 偈。其中有四个能立和所立的关系，摘自前面笔记——

**破斥：**芽种既非同时有，无他云何种是他，(因：)芽从种生终不成，(违越：)故当舍弃他生宗。(17)

①应成论式：理应舍弃他生宗，因为“芽从(自性成立的)种生终不成”。

②用第二句成立这个论式：因为“云何种是他”，意为苗芽跟种怎么会是自性成立的他呢。

③用第一句成立第二句：“芽种既非同时有”作为能立。若芽跟种是自性成立的他，则芽种必须同时。

④进一步成立第一句：以第二句的“无他”成立第一句。在种子的阶段苗芽(他)还没有生。

③与④的关系：“芽种既非同时有”的能立是“无他”。

是说如果芽跟种是自性成立的他，那芽跟种应该是同时，而实际上芽跟种不会是同时。

为什么芽跟种不会是同时？因为无他。因为在种的阶段没有自性存在的他苗芽之故。

▲第 17 偈论主破他宗的重点是：芽跟种不是同时有，因为没有自性成立的他之故。

**补救：**犹如现见秤两头，低昂之时非不等，所生能生事(生灭)亦尔。(18abc)

他宗承认论主所说的种跟芽不是同时，但他认为种灭的作用跟芽生的作用是同时。

第三句的“事”有生灭的意思，即所生(芽)的生跟能生(种)的灭也是跟秤一样。

第二句的“非不等”就是(生灭这两个作用)不是不同时。

第 17 偈的第四个理路是用“无他”来成立舍弃他生宗。

第 18 偈的前三句中，他宗承认自宗的种芽不同时，但还是坚持他生的主张。

他宗认为种子正灭的作用跟苗芽正生的作用就像秤的两端同时低昂相类似，是同时的。

既然这两个作用是同时，那么就表示有他生的关系，所以他生还是有的。

所以他说，论主你对我的破斥是无效的。

另外一个说明同时的例子：“死与中有如秤低昂”(广论)。用秤的低昂来成立死与中有是同时。

从死到中有是心识的变化，从人的心识移到中有的心识。一个灭、另一个同时成立起来。

整理：论主认为种跟芽不是同时，但是他宗认为虽然种跟芽不同时，

但种跟芽的正灭正生的作用是同时，所以还是可以安立他生。只要是同时，就可以安立他生。

▲基本道理：如果是自性成立，那么种芽不同时，种的正灭的作用跟苗芽正生的作用也不会是同时。

如果是无自性，那么种芽也不同时，但是苗芽生的作用跟种子灭的作用是同时。

论主破他宗，主要是他宗主张的他生是自性成立的他。

因为他宗主张自性成立的他，所以苗跟种的作用也不会是同时，不会像他举的秤喻一样。

当然，不管自性是否成立，种跟芽都不会是同时，这个是没有争议的。

但是种灭的作用跟芽生的作用在自性成立和自性不成立的情况下是不一样的。

▲在自性成立的情况下，种灭跟芽生不会是同时。为什么不会是同时——

因为如果种的灭跟芽的生是自性成立的他，那么就表示这两者毫无关系。

意为种的灭不需要观待芽的生，所以这两者不会是同时。

在无自性的情况下，种的灭跟芽的生是同时的，因为这两者就像秤喻一样彼此消长的关系。

**再破斥：**设是同时此非有。(18d)

论主说，如果你主张有自性成立的他，那么不仅种跟芽不是同时，

而且连种的正灭的作用跟芽的正生的作用也不是同时。从中文看不出这个意思。

正生趣生故非有，正灭谓有趣于灭。此二如何与秤同，此生无作亦非理。(19)

第 19 偈是论主继续对他宗补救的破斥。

他宗已经承认种跟芽不同时，但是他想用种正灭的作用跟芽正生的作用来取代种芽不同时。

因为他认为种正灭跟芽正生是同时的。他认为这样可以维持他生的主张。

论主：你不能用种正灭来取代种，以及用芽正生来取代芽，硬说这两者是同时。

理由是“(芽)正生趣生故非有”，“正生”就是朝向生，实际上还没有生成。(芽未生)

“(种)正灭谓有趣于灭”，种是朝向于灭但还没有灭，所以它还是存在的。(种未灭)

意为：你不能用种正灭的作用来取代种、用芽正生的作用来取代芽，从而继续维持他生的主张。

因为这两者跟种芽不同时存在的情况是一样的。

论主说种正在灭表明它还在；芽正在生表示它还没有生。所以从作用来看也是不同时。所以你用的秤喻不能用在你的主张上面。

“此二如何与秤同”：芽正生的作用跟种正灭的作用并不同时，怎么会跟秤一样呢？

“此生无作亦非理”：“此生”指芽正生的作用。“无作”指没有作者，作者指苗芽。

▲苗芽生的作用(能依)跟苗芽(所依)是能依跟所依的关系。生芽的作用要在芽上才能成立。苗芽产生的作用(能依)如果没有苗芽(所依)，这是不合理的。

▲基本道理：如果是自性成立，苗芽产生的作用跟苗芽本身要同时，而且是能依跟所依的关系。种生芽的作者是种，芽是作用(所生)，这个没有问题。但是现在不谈种。

从芽跟生芽的作用互相看待的角度来看，是作者跟作用的关系。芽是作者，生芽是作用。

所以芽跟生芽既是作者跟作用的关系，又是所依跟能依的互相依赖的关系。

比如我出生了，就互相看待的关系来讲，“我”是作者；“生”是作用。

但是实际的作者是过去世的业和烦恼。就这种看待来看，“业烦恼”是作者；“我生”是作用。

“此生无作亦非理”：苗芽产生的作用没有作者苗芽，这是不合理的。

也就是苗芽生的作用没有所依，这是不合理的。

**小结**：论主对他宗补救的再破斥分为三段：第一段为 18d；第二段为 19abc；第三段为 19d。第一段是总破，第二和第三是详细破。

第一段总破里面没有说到理由，是说就像种芽不会同时，同样种灭跟芽生的作用也不会同时。

第二段说你不能用种正灭的作用来取代种，也不能用芽正生的作用来取代芽，硬说芽从他生。意为：种灭的作用不能取代种，或者说种灭表示种还存在，因为它只是朝向灭而已。

而芽正生表示它正在朝向生，但是还没有产生，所以芽还是没有(出现)。

所以即使从作用来讲，这两者也是不同时。

第三段是说，如果芽这个作者(所依)没有，那么生芽的作用(能依)也就没有。

不会没有作者而有作用。如果有自性成立的他，这两种情况不会发生。

▲作者与作用的依赖关系：大家对造作(作用)有很多问题。

藏文中造作用得很多，比如我开车到台北，我是造作者，车也是造作者。两个都是作者。

再如我用刀子切水果，我是作者，手是作者，刀子也是作者。三个都是作者。

同样的道理，种子把苗芽生出来，如果没有苗芽，就没有生的东西，所以生的行为要靠苗芽。

所以从这种角度，也称苗芽为作者。不是苗芽生苗芽的意思。

这里是指生的这个行为也是要依靠苗芽。

比如菩提心要依靠菩提心上面的空性；菩提心上面的空性也要依靠菩提心。两边都可以解释。如果菩提心没有依靠它上面的空性，就没有办法成佛。

菩提心上面的空性如果没有菩提心，就不是空性，因为菩提心不存在。

比如兔角上面的空性不是空性，因为兔角不存在。“兔角无自性”不是空性，因兔角不存在。

所以“依靠”不仅指因果，那是下部宗的想法。▲中观应成认为因也依靠果；果也依靠因。

比如没有水果就没有什么切的，有了水果才可以切。已经切的水果跟还没有切的水果又不同。

先有水果才可以切，所以不可说切的这个行为没有靠水果。所以水果也有作者的部分。比如蜡烛生出火，火会帮助蜡烛。如果没有火，那蜡烛的作用就不存在。所以是互相依赖。蜡烛一直生出火，火一直帮助蜡烛发挥作用。这两个是同时。菩提心和菩提心上的空性也可以从这个角度解释，也是同时。对“作者”要从广义上去理解。

## 未二、依同时因果破他生

**眼识若离同时因，眼等想等而是他，**(破斥一：)**已有重生有何用，**(破斥二：)**若谓无彼过已说。**(20)

“同时因”指六因中的俱有因和相应因，此与下句的“眼等想等”是同位语。

“眼等”指眼耳鼻舌身等五根。眼根有眼识之前的眼根，也有与眼识同时的眼根。

眼识之前的眼根是产生眼识的不共增上缘；与眼识同时的眼根叫“与眼识相应的眼根”。

这里讲的不是不共增上缘，而是与眼识同时的眼根，是俱有因。

“想等”指触作意受想思等五遍行心所。五遍行心所跟眼识是同时的，是相应因。

“眼等想等”这两组是自性成立的他的关系，它们是与眼识同时的俱有因和相应因。

“已有(自性成立的他)”主要指眼等想等这些同时因。“重生”指重生眼识。

意为就没有必要再生眼识了，因为眼识跟它的同时因的自性成立的他的关系已成立了。

▲即眼识的产生跟眼等想等这些同时因，没有互相依赖的关系，因为是自性成立的他。

又因为他们两个同时存在，所以也不用再生了，所以“重生有何用”。

破斥一：如果眼识跟它的同时因是自性成立的他，那这个眼识的产生没有必要。

破斥二：“无彼”指眼等想等这些同时因。眼识产生时这些同时因已经不存在了。

“若谓(眼等想等时)”，“无彼”指没有眼识。意为眼等想等这些因跟眼识变成有前后关系了。

即：在眼等想等的时候，眼识还没有产生，那表示此二有前后关系。

“已说”：如果是这样，其过失已经在未一说过了，因为未一的第17-19偈就是破前因后果。

### 音频入中论密意 2006TP-058

我们现在是对月称菩萨的入中论作闻思的过程。在这个过程中，对空性义多少有点认识。

对空性义了解得越多越深入，我们对治和断除我执和自爱执就越有帮助。

断除我执可以脱离轮回；断除自爱执可以不堕入小乘的涅槃寂静，证得二利圆满的菩提果位。

第20偈是说，眼识依于这样的相应因和俱生因，不是以自性成立的方式而生，故不是他生。

前两句是他宗的主张；后两句是论主对他宗的破斥。

前二句：他宗说，眼等俱生因跟想等相应因是同时，但它是产生眼识的因。

眼识是从这两个因生出来的，这样“他”的关系就出来了。

第三句：论主说，因为眼识跟眼等想等是同时因，所以在因的阶段这个眼识就已经存在了。

那重生眼识就没有任何必要了。

应成论式：第三句的“已有”是因；“重生有何用”是违越；第一句的“眼识”是有法。

“眼识”是他宗提到的，这里只是顺着(利用)他宗的这个词来安立有法。



我们经常会犯这样的过失，但是自己都没有察觉——

自性成立跟依赖他缘完全是相违的概念，但是我们常常会混在一起。

比如会说，某法是依赖于他法，但是又说这个法是自性成立的。

▲比如眼识在相应因和俱生因的时候有的话，就不能说眼识是依赖这两个因而生的。

我们会认为，眼识跟它的因是同时，但又说眼识是依赖这两个因而生。其实这是相违的。

第四句：若谓在眼等想等之时，没有眼识。这就表示眼等想等的时间在前，眼识在后。

这就是前因后果的关系了，这就有过失。这个过失在未一的第 17-19 偈中已说明。

### 午三、观果四句破他生

(他宗:)生他所生能生因,(自宗:)为生①有②无③二俱④非,①有何用生②无何益,③二俱④俱非均无用。(21)

第一句是他宗说的：生他所生的能生是因。

第二句：为生自性成立的有、自性成立的无、自性成立的亦有亦无、自性成立的非有非无？

先要清楚自宗对他宗的看法：如果他宗你主张因可以生出其他的法，这就是他生的话——

那么自宗我就观察你：不管有也好、无也好，你都是从自性的角度来判断。

比如说兔角不存在，是自性角度的不存在；我们都存在，也是自性的角度的存在。

然后自宗问他宗：你认为怎样算是他生？他宗说除了自己以外的法生出来，就是他生。

或是自性有的他，或是自性无的他，或又是自性有又是自性无，或又不是自性有又不是自性无。

这是自宗对他宗的观察。

应成论式：所生之果有法，生于所生之果的能生没有必要，因为所生之果是自性成立的有故。

这是第一个应成论式。意为：如果是自性有，那为什么还要生他？意为——

如果所生的果是自性成立的有，那生这个果的能生(因)就没没有必要了，因为它已经存在。

后面三个论式的有法都不存在，因为自性成立的无就是不存在，是完全没有的意思。

又是自性有又是自性无的也是不存在，意为不可能有这样的东西。

又不是自性有又不是自性无的也不存在。所以对这三个有法，论式是一样的。

这三种情况下所生之果都是完全不存在，那么能生的因也就没有任何作用了。

科判：(午一)总破他生；(午二)别破他生；(午三)观果四句破他生。

有同学问(午三)是否是针对果破他生，其实从(午一)到(午三)都跟果有关系。

只不过前面的科判主要是说果跟因到底是同时还是不同时，而(午三)是针对果来观察。

不仅他生是观察果，之前的自生及后边的共生及无因生都是观察果。

### 巳二、释世间妨难

#### 午一、假使世间共许他生释世妨难

##### 未一、世间妨难

(巳二)科判是说，他宗认为如果自宗否定他生，会跟世间共许的有他生相违。

论主说，其实是你自己不了解世俗谛的安立，让我来告诉你二谛的安立。

**第一应成论式：**(因：)世住自见许为量，(有法和违越：)此中何用说道理，

**第二应成论式：**(因：)他从他生亦世知，(有法和违越：)故有他生何用理。(22)

这是他宗跟自宗的辩论，可以改写成两个应成论式，都是他宗的说法——

前二句：他生是现前可见，现前的力量比理的力量要强，所以自宗怎样用理破他生都没有用。

后二句：他宗说因为他生是现见的缘故，所以不需要用理去成立。

注意这两个论式的差别：二者的因都是“他生可以现见”，但是所成立的不同。

我们的情况也是类似，无论师长怎么讲轮回是苦的，但是我们对轮回安乐的感受非常强烈。

所以现前的力量太强了，好像佛典里面讲的没有用。

第一句：世间人亲眼看到的许为世间的现量。

因为是亲眼看到世间现量，所以无论你说任何道理，都没有办法把它否定。这是他宗的看法。

第二句：所以自宗你再怎么讲破他生，都是没有用的，因为世间现量是最可依赖者。

他宗是以这样一个很大的问题来攻论主，背后牵涉到很复杂的道理。

所以自宗先要跟他讲二谛的安立，不然没有办法直接回答。

## 未二、答无彼难

### 申一、二谛总建立

#### 酉一、由分二谛说诸法各有二体

**正因论式：**(有法：)由于诸法(因：)见真妄，(所立法：)故得诸法二种体，

**说见真境即真谛，所见虚妄名俗谛。**(23)

此偈是说，任何对境都有二谛的安立，这个必须要区分清楚。

第三句“所得义故”的“义”就是境，即看见真实的心所得的境跟看见虚假的心所得到的境。

第二句：“彼诸法之上均有二种体”，指胜义的体性跟世俗的体性，即胜义谛跟世俗谛。

▲每一法上都有二谛，而且对于看见真实的心所得的境越了解，对世俗谛了解得就越正确。

如果对胜义谛不了解，那么世俗谛可能会危害到我们。

或者说，世俗谛本身对我们有利还是无利，跟我们对胜义谛是否了解有很大的关系。

每法上都有胜义谛和世俗谛。每个世俗谛的显现都不一样，对你的显现和对我的显现都不同。

如果我对胜义谛不清楚，那对我显现的世俗谛就非常差，我会觉得这个世俗谛对我非常不好。

我们讲过世尊吃马麦的故事，对他来说那是非常圆满的味道。

因为他已经把对马麦的胜义谛不清楚的见解完全去除了，

所以马麦对他显现出非常圆满的世俗谛体性。

因为世俗谛本身是依赖有境的，清净的有境跟虚假的有境所找到的境就不一样。

这两个所找到的境我们就分为一个胜义谛、一个世俗谛。

胜义谛和世俗谛都是依赖我们有境的能观察的认知。

对胜义谛越清楚，显现的世俗谛就会越来越好。

对胜义谛不清楚，显现的世俗就好像什么都对我有伤害。

世俗谛是依靠有境，有境不一样，对他显现的世俗谛也就不一样。

世尊遇到马麦，对他是一种世俗谛；我们遇到马麦，对我们是不同的世俗谛。

因为世俗谛本身是有境安立出来的法，是名言量安立的。

名言量的安立也有很多不同的层次。我们的名言量非常差，所以对我们显现的世俗谛非常差。

为什么名言量非常差？我们了解胜义谛的力量有多大，对名言量的了解就会受相应大的影响。

有空正见的名言量和没有空正见的名言量不同。

空正见有不同的层次，哪一个阶段的空正见就对应哪一个阶段的名言量。

#### 音频入中论密意 2006TP-059

我们现在谈到入中论里面关于二谛的内容。

二谛非常重要。所知的每一个法都有两种存在方式：胜义的存在方式、世俗的存在方式。

世俗的存在方式也可以说显现的方式是**表相**；胜义的存在方式是究竟的**实相**。

虽然每一法上都有这两种存在方式，但是不了解空性的补特伽罗只能看到世俗的存在。

由于他看不到法的究竟实相，所以经常会发生错乱。

因此我们要训练自己聪明一点：当眼睛看到对境时，不要认为只有眼睛看到的这种对境，其实还有另外的对境。因为眼睛看到的只是世俗存在这个表相而已。

在此同时这个法还有一个究竟实相或胜义的存在方式，只是眼睛无法看到。

就是说，当我们眼睛看到一个法时虽然只看到一面，但是要告诉自己其实它还有另外的一面，这个面是我们看不到的。至少要把自己训练到这个程度。

虽然每一法都有表相(世俗的存在方式)和实相(胜义的存在方式)，但是实相上有很多层次。

不同的宗义所解释的实相有粗细不同的层次。

入中论是以应成派的观点来看究竟实相，所以是最深的。

比应成略粗的是自续派，更粗的是唯识宗，再粗的是经部宗，最粗的是毗婆沙宗。

比如对轮回中的情世间和器世间，经常会认为很悦意，并且认为是它们自己方面成立起来的。

好像这些对境很稳固，是值得依赖的，是很圆满的。

其实这只是表相，从究竟实相上看，它完全不是自己方面成立的，并不像看起来那么悦意。

现在我们就要看在真实的存在当中，法的最微细的究竟实相，即应成对胜义存在方式的理解。

从应成观点来看，下部宗所认为的究竟实相只是世俗的存在层面而已，因为不是真正的实相。

但是我们学习时，还是要从下部宗对实相的看法开始学。

比如微细的无常，从世俗表相上看，昨天的自己跟今天的自己跟明天的自己好像是一样。

但仔细想会发现，我们连一秒钟都没有停止趋向死亡，我们所认为的只是一种表相上的错觉。

我们学习时是从**实相和表相的差异**这个最初步的阶段开始学习。

(未一)世间妨难是主张有他生的人认为，无论自宗怎么用理去成立无他生都没有用，因为都会跟世间人的现量相违。这是他宗的问难。

(未二)答无彼难是论主对他宗的回答。论主认为他宗根本就不懂得什么叫世俗的现量。

连世俗的现量都不了解，那对于观察胜义的量当然就更不懂了。

所以(未二)就是论主向他宗说明，世俗的现量跟观察胜义的量的对境是什么。

**第一论式：由于(有法：)诸法(因：)见真妄，(所立法：)故得诸法二种体，**

**第二论式：说见真境即真谛，第三论式：(因：)所见虚妄(所立法：)名俗谛。(23)**

前二句是一个正因论式：

“诸法”指一切所知，包括常法和无常法。每一所知之上都有两种体性，“二种体”指二谛。原因是都有看见真实的心所得之义，即胜义谛；也都有看见虚妄的心所得之义，即世俗谛。后两句没有把藏文的意思完全反映出来，所以写一个论式有点麻烦。

第三句的论式：(任何)真境有法，是真谛，因为是看见真谛之心所得之境。

这个论式的因也是“见真境”，与有法是重复的，完整的表达是“看见真谛之心所得之境”。

第四句的论式：(任何存在的法)有法，佛说为世俗谛，因为是看见虚妄的心所得之境。

这个“任何”可以带进瓶、桌等。“所见虚妄”是因；“名俗谛”是所立法。

第四句偈中看不到有法，只能看到所立法和因，有法是我们自己加上去的。

第三句“看见真谛之心”指现观空性的根本定智。此心只能看到空性，无法看到世俗谛的法。

即：在这样的心面前，一切世俗谛的法都消失了。这样的心所看到的空性就是胜义谛。

第三句是现观空性的心看到的空性是究竟实相，是最微细的。

第四句是看到虚妄的世俗法的心，世俗法相对于空性来说是粗的，故看世俗法的心也是粗的。

这个心无法看到细的，所以只能看到世俗层面的法。

当一个心只能看到虚妄的世俗法的时候，它就无法同时看到最究竟的空性。

两个论式刚好相反：第三是只看到细的，看不到粗的；第四是只看到粗的，看不到细的。

也可以说，世俗法是尽所有性；胜义谛是如所有性。

尽所有性的法可以同时看到，比如桌子、杯子。但是在看到这些法的究竟实相的时候——因为心要变得很细微，所以这些世俗层面的法的粗的显现就看不到了。

(注：以下补充的(酉一)的部分是在音频 061 中讲的，为了复习方便，就移到了这里。)

**补充酉一：**(酉一)对应的是第 23 偈，我们对此偈安立了三个正因论式。

但是还有些重点在根本偈里看不出来，现在透过《释论》对此偈的重点作补充。

▲第一论式：(有法：)由于诸法(因：)见真妄，(所立法：)故得诸法二种体，

第二论式：说见真境即真谛，第三论式：(因：)所见虚妄(所立法：)名俗谛。(23)

(酉一)重点①：每一法上都有二谛，二谛不是以圣者和凡夫来区分的

前二句：此是说如芽一法之体，亦可分世俗与胜义二体，非说芽之一体，观待异生与圣者，分为二谛也。

这句是针对第 23 偈的前二句作的说明。

因为我们经常会误解为不是法本身有二谛，而是凡夫所见为世俗谛，圣者所见为胜义谛。

实际上不是从凡夫和圣者来分二谛，而是法本身就有二谛。

如果这样去误解，那就变成法本身没有体性了。

就像唯识所说：一条河，圣者见为甘露；凡夫见为水；饿鬼见为脓血，就没有外境了。

但也并不是法与有境毫无关系。也就是境本身是有体性的，它的体性是由有境决定的。  
此即第 23 偈后两句说的：看见真境的心的对境为胜义谛；看见虚妄的心的对境为世俗谛。  
这里要厘清的是：境虽然是由心决定，但是境并不是没有体性。

▲(西一)重点②：“蕴等无实有”虽然是圣者根本定智所得之境，但是“蕴等无实有”本身还是无实有。

第三句：故知有说；圣根本智若量胜义谛，即成实有，非所知摄，认为是此师(指月称)正宗者，实未了解此宗(应成派)所说，虽是圣根本智所得，然非实有之义，致令智者正宗日趣坏灭也。  
圣者的根本定智虽然会看见无实有，但是这个无实有并不会变成实有。

比如缘五蕴的圣根本定智能看到蕴等无实有，但不等于蕴等无实有本身是实有。

先要了解不懂得应成主张的人的看法——

缘五蕴的圣根本定智的所得境是蕴等无实有，这时可以说他得到胜义谛了。

他宗**误解**为：既然这个胜义谛是圣者根本定智所得到的，那么胜义谛就是实有的。

以自宗来讲，这里有两个层次——

①缘“蕴等”的圣者根本定智所得到的“蕴等”无实有；

②缘“蕴等无实有”的圣者根本定智可以看到“蕴等无实有”的本身也是无实有。

缘“蕴等”的根本定智是找对境的实相的心，它找不到“蕴等”，所以“蕴等”是无实有。

他宗认为，既然根本定智找到的是蕴等无实有，那么蕴等无实有就是实有的。

★自宗认为，虽然缘“蕴等”的根本定智(第一个心)找到的是“蕴等无实有”，

但是这个“蕴等无实有”本身是谁来决定它是无实有？

是由缘“蕴等无实有”的圣者根本定智(第二个心)再去找它，还是找不到。是以不同的心来找的。

他宗是认为同一个心又可以决定(蕴等)无实有、又可以决定(蕴等无实有)是实有。

即他宗认为缘蕴等的根本定智在决定蕴等无实有的同时，又决定到蕴等无实有是实有。

这是错误的，因为缘“蕴等无实有”是不是无实有要由缘蕴等无实有的圣者根本定智来决定。

这段主要是对第 23 偈的第三句“说见真境即真谛”的除疑。

▲(西一)重点③：要了解名言量可以决定世俗谛，就要先了解胜义谛。

第四句：说得世俗谛时以通常异生为能得者，亦意取主要由无明增上，见内外诸世俗法者，非说圣者身中之名言量不能得彼诸法也。(此段重点：)未得中观见者，虽亦能得瓶等世俗谛法，然以正量了知彼法为世俗谛，则必须先得中观正见。(原因：)以成立彼法为世俗谛，必须先成立彼法为虚妄，正能成立为虚妄者，则于彼法先须以正量破其实有故。言由妄见力者：谓通常众生虽亦能见妄法，然非彼众生皆能成立(能知)为虚妄。如观幻术人见所幻之象马时，虽见妄法，然非能知所见为妄也。

这里的疑惑主要是：不了解空性义的名言量所安立的境是世俗谛。

重点：虽然名言量能安立世俗谛，但不了解空性的人自己不知道他的名言量可以安立世俗谛。

因为如果他知道，那就表示他已经了解胜义谛了，因为世俗谛跟胜义谛的了解是同时的。

世间人的名言量可以决定世俗谛，但是世俗的人不了解他的名言量可以成立世俗谛。

意为：虽然他一直在成立世俗谛，但是他自己不知道他的名言量安立的就是世俗谛。

一旦他知道名言量可以成立世俗谛的时候，那就表示他已经了解胜义谛了。



因为：如果他知道名言量本身安立的对境是世俗谛——  
那他就已经知道对境是不由自己方面成立的,而是唯由名言安立的,说明他已经了解胜义谛了。  
这段译文的意思是：要了解名言量可以决定世俗谛，就要先了解胜义谛。  
即胜义谛了解了，才能了解世俗谛。不了解空性的人没有办法了解这两者。  
这种情况在根本定、后得位以及比量的阶段都是类似的。  
根本定是现观空性，后得位是观一切法如幻化，都是先看到胜义谛，再看到世俗谛。  
比量也是同样，先决定一切法无实有，才会知道一切法从名言的角度都是虚妄。  
不了解空性的凡夫无法了解世俗谛的原因就在这里。

**▲(酉一)的三个重点：**第23偈的四句有三个重点，是在偈颂中看不出来的，即除三种疑。

前二句：他宗认为并不是每一法上都有二谛，二谛是以凡夫和圣者来区分的。

第三句：他宗把蕴等无实有视为实有。实有不存在，所以不是所知。他认为这是月称的想法。  
蕴等无实有虽然是圣者根本定智所得之境，但是“蕴等无实有”本身还是无实有。  
因为缘“蕴等无实有”的根本定智找它的时候是找不到的。

第四句：不了解中观见的人用名言量去安立世俗谛，但他不知道自己是在用名言量安立世俗谛。  
如果他知道自己在用名言量安立世俗谛，那就表示他已经了解胜义谛了。

## 酉二、明二谛余建立

**(酉二)重点①：**所知是区分二谛的基础

如前所说，世俗谛是看到虚妄的心所得之境；胜义谛是看到实相之心所得之境。  
所以二谛是境，而且这个境都是存在于所知当中的。意为二谛是存在的现象。有经为证：  
二谛之所依，虽有多种解释，此中是以所知为依。如集学论引父子相见会云：「如来了知世俗胜义，所知亦唯世俗胜义二谛中摄。诸佛世尊由于空性善见善知善证，故名一切种智。」  
意为一切所知都可以含摄在世俗谛和胜义谛当中，说明二谛是存在的。  
因为有人认为空性不是所知，意为空性不是存在的。  
所以他们认为空性没有办法思维，只要不去思考任何对境，就是修空性。  
自宗就引这段经来破他的观点：二谛是所知，修二谛时要用很利的道理去思维才能了解空性。

他宗是说完全不要思考，什么都不想，这样就是修空性。我们有时也会这样想。  
如果是这样想，空性就变成了无，就不存在了。这个道理与入中论相违，与佛经也不符合。  
因为入中论和集学论等都说，二谛都是所知。  
而且胜义谛不是一般认知的所知，而是非常锋利的智慧的所知。  
所以对于空性不仅需要思考，而且必须是最微细的思考才能修到。

**故说胜义谛非所知法，及说任何智慧皆不能证，为入行论意趣者，实是倒说。**

这是反驳他宗的说法。“任何智慧皆不能证”指入行论第九品第二偈的第三句——  
此中许谛唯有二，谓缘世俗及胜义，胜义非心所行境，故言心唯是世俗。  
他宗把第三句理解为，对于任何境不去思维就是修空性。

自宗解释此二句：“心”指看见世俗法的心。胜义谛并不是看见世俗谛的心的所行境（指对境）。看见世俗（虚妄）的心能够得到的境只有世俗谛。

第三句的字面意思：胜义谛不是看见虚妄的心的所行境。

从这句可以推出：胜义谛既然不是看见世俗的心的所行境，那它就是看见真实的心的所行境。

第四句：所以说看见虚妄的心所见的唯是世俗。

以上说明：胜义谛不是那么容易现观的，现观胜义谛必须要现观空性的根本定的心，即圣者。

对我们这些没有现观空性的人来讲，我们所见的都是虚妄的，都会骗我们。

要知道，诸法还有实相的一面，不能因为我们看不到就否认它的存在。

我们要努力让自己将来能够看到实相，只有这样才能真正断除无明烦恼。

所以我们起码要了解，眼前所见都是假的，都是骗我们的，我们完全没有看到真相。要常常想。

还要时时记住：每一法上都有二谛，当我们看到世俗谛的时候，要想到它还有胜义谛的层面。

这很重要。假设存在的法上只有世俗谛，那我们将永远被这些法所欺骗。

幸好每一法上都有二谛，了解了胜义谛，我们就不会被世俗谛所欺骗了。二谛的作用在这里。

其实，如果我们知道如何透过世俗谛去了解胜义谛，世俗谛反而对我们有利。

因为现在不知道如何透过世俗谛去了解胜义谛，所以会觉得世俗谛好像是在害我们。

（酉二）三个重点：1. 所知是区分二谛的基础；2. 二谛的数量决定；3. 二谛是体性一、反体异。

1. 所知是区分二谛的基础：意为世俗谛和胜义谛是在所知的基础上作区分的。

意为这二者都是存在的（所知与存在同义）。这点可以驳斥他宗说的胜义谛不是所知。

2. 二谛的数量决定：这个理由必须从佛未成佛之前的所见来看。

佛在未成佛之前经历三大阿僧劫的修行，他所修的就是二谛；成佛之后所见的也是二谛。

为什么要以佛的认知来讲？因为没有一个人认知胜过佛。（佛具有最高的认知）

3. 二谛是体性一、反体异：这个的解释是根据龙树菩萨的《菩提心释》。

（酉二）重点③：二谛是体性一而反体异（以菩提心释及心经来说明）

正因论式：菩提心释云：「（所立法：）异于世俗谛，真谛不可得，（因①：）说俗谛即空，（因②：）唯空即世俗。（喻：）离一余亦无，如所作无常。」

“说俗谛即空”即心经里面的“色即是空”。“色”为世俗谛；“空”为胜义谛。

“唯空即世俗”即心经里面的“空即是色”。

第一种解释：“色即是空，空即是色”是因；“色不异空，空不异色”是所立法。

第二种解释：结合四种甚深，破除四种颠倒的主张。

① “色即是空”是破常边；② “空即是色”是破断边。

③ “空不异色”破执色与空一体，重点是在空，执色法跟空性一体，色跟空性是以空性为主。

④ “色不异空”破执空与色一体，此时重点是在色。

这四种甚深能够去除对法的体性的一些颠倒的主张。

① “色即是空”：我们看一切法都是实有，所以第一要去除的不正确思想就是实有执。

这个去除了之后会想，实有没有的话，会不会变成无？这也是错误的。所以第二——

②“空即是色”意为，虽然是空，但色法还是存在，不可说空的情况下色法不存在。

第一句是破除常边；第二句是破除断边。但还是有一些问题没有解决——

③空的体性是非常细的，它与粗的色法还是有一个距离。

虽然前面已经想了色即是空、空即是色，但我们心里还是会把空与色看作是异。

“空不异色”就是为了去除(把胜义谛的空性与世俗谛的色法看作是异的)这种错误想法。

④我们看粗的世俗谛的法时，也会认为它与很细的空性的法有一个距离，是异。

“色不异空”就是去除这种错误想法。

这四种颠倒想法去除之后，就可以说我们空性的见解已经正确了。

所以我们对空性的见解是不是正确就要从这里认定，我们有没有这些颠倒的思想存在。

**配合五道：**大乘的资粮道和加行道要对这四种甚深作广大的闻思，破除四种颠倒主张。

**(所立法：)异于世俗谛，真谛不可得，**

从字面上看，这两句相当于四种甚深的第三个，但是从意义上来讲第三第四都有。

虽然字面这两句在讲“空不异色”，但从意义上，它也包含了“色不异空”。

也就是心经里面分得更细：到底是以色为主来谈还是以空为主来谈，分为两个角度。

**(因①：)说俗谛即空，**意为俗谛本身就是无实有，无实有就是空性。

**(因②：)唯空即世俗。**空性只有在世俗谛上才找得到，或者说空性唯存在于世俗谛上。

这两句是说世俗谛与空性是自体，**即二谛自体。**

**(喻：)离一余亦无，如所作无常。**藏文是“决定为若无则不生”。

此与法尊法师翻译相同，即无 A 则无 B；无 B 则无 A。离开这个，另外一个就没有。

“若无则不生”分二：1. 若无空性则不生色；2. 若无色则不生空性。

1. 若无执实有之色则无色，“色”为依赖他法的色，因为**无实有就是依赖他法的意思**。

2. 若无色则无色的无实有，色无实有就是色的空性。色跟色的无实有是基础跟特质的关系。

即：这句话是以色为基础，没有色作为基础，就没有色的无实有这个特质。

从这里可以了解到，色跟色法的空性二者是缺一不可。无 A 则无 B；无 B 则无 A。

第六句“如所作(及)无常”，重点不是讲所作与无常是同义词，重点是说这两者是缺一不可。

少了无常就不会有所作性；少了所作性就不会有无常。

同样，少了世俗谛就不会有胜义谛；少了胜义谛就不会世俗谛，也是缺一不可。

音频入中论密意 2006TP-060 复习课

▲1. 为什么应成派以**破四边生**来破有自性(连生都没有，就更谈不上有自性了！)

**彼非彼生岂从他，亦非共生宁无因。** (8ab)

**他宗论式：**诸法有法，有自性，因为有四生故。他用四生来成立自性生。

如果自宗立论式：诸法有法，无自性，因为无四生故。这样就没有办法破他。

因为如果你直接跟他讲相反的，他不会承认的，只是各说各的而已，你破不了他。

比如有一犯罪之人，他说我应该被关，因为我没有犯罪。

而警察说，你应该被关，因为你犯了罪。这样讲是没有用的。(要拿出证据)

所以应成的破法是从因上破，用理来说明根本就没有四生。因破了，他主张的有自性就破了。

## ★2. 厘清两个概念：

①这里讲的“自他”的“自”，如果是“自性的自”，就是同一的意思，即完全一样。

如果是“自性的他”，就是两法完全无关的意思。

有了这个概念，读理路就比较清楚。无自性就没有这个问题。

②正相违：自性和无自性二者是正相违。比如有跟无是正相违，无为法跟有为法是正相违。

正相违的特点是：当你破这个的时候，一定会成立另外一个，没有第三个可能。

所以破了自性，一定会成立无自性。比如破了自性的自，一定会成立无自性的自。

比如无为与马不是正相违，破了无为法能成立有为法，但是不等于成立有为法的马。

## ▲3. 无自性他生：种与芽是因果不同时、种灭与芽生的作用是同时，因为是连续的。

以前者(指无自性生)说因果之生灭虽是同时，然因果二法不必同时。

无自性的他生：种跟芽的变化是连续的，不是毫无关系的。

种跟芽虽然不同时，但是种灭的作用跟形成芽的作用是同时，因为是连续的。

自性的他生：种灭的作用一定是跟种在一起，芽生的作用一定是跟芽在一起。

因为种跟芽不同时，所以种灭的作用跟芽生的作用也不会是同时，是切开的。

自性的他生是无关的意思，所以种的灭的作用一定是在种上面；芽的生的作用一定是在芽上面。

比如(无自性的他生)：从种冒出芽的时候，一冒出芽，种就灭了。(果生因灭)

但是灭的作用还是持续着，同时芽生的作用也持续着。

虽然种的样子还在，但是芽一冒出来就不叫种了，但是很难去切割。无自性的情况就是这样。

无自性的他生是很难切割的，但是自性的他生是分得清清楚楚的。

## ▲4. 体性一与反体异：世俗谛-见虚妄之心所得之境；胜义谛-见真谛之心所得之境。

此二是体性一，因为虽然世俗谛和胜义谛各有自己的体性，但这两个体性是在同一个体性上。

世俗谛与胜义谛不是同一，若是同一，那了解胜义谛的同时就了解世俗谛了，就不用分二谛了。

又是在同一个体性上，又不是同一，这就叫“反体异”。

反体异不是自性异，不是毫无关系的意思，它跟完全无关系的异不一样。

比如：笔与笔上的无自性，笔上的无自性不会离开笔。

笔(世俗谛)的每一个部分上都有无自性(胜义谛)，笔的胜义谛不会在笔之外。

要区分笔跟笔上的无自性，只能透过有分别的第六意识，眼识无法区分。

要得到笔，就要否定非笔，这样就可以得到笔的部分。这是世俗谛。

要得到“笔的无自性”，就要否定“非笔的无自性”，把不是笔的无自性否定掉。这是胜义谛。

“虽许有此体，然无自性之体亦不相违。”意为二谛虽然是一体，但此二皆无自性。

## ▲5. 世俗谛跟世俗中有有什么关系？

“世俗中有”就是存在(有)，也可以说“名言中有”。

二谛是在所知的基础上区分，“所知”跟“有”是同义词。

“二谛之所依，虽有多种解释，此中是以所知为依。”所知就是区分二谛的基础。可以在名言中有的基础上区分世俗谛和胜义谛。特别强调每一法上都有世俗谛跟胜义谛。正因为每一法上都有世俗谛跟胜义谛，我们才不会被任何一法所欺骗。假设某法上只有世俗谛没有胜义谛，我们就永远无法看清此法的真相。世俗谛跟世俗中有是三句关系：是世俗谛必定是世俗中有；是世俗中有未必是世俗谛，如胜义谛；二者都不是的，如兔角。这里告诉我们一个重要的道理：空性是存在的，空性要否定的自性才是不存在的。那么既然自性不存在，为什么还要去破它？广论说，因为无明，无始以来我们把任何法都看成有自性，一直串习有自性，所以要去破它。

## ▲6. 为什么破他生时自宗要讲二谛？

**第一应成论式：**(因：)世住自见许为量，(有法和违越：)此中何用说道理，

**第二应成论式：**(因：)他从他生亦世知，(有法和违越：)故有他生何用理。(22)

这两个论式都是他宗的应成论式。在此偈颂之前他宗的他生的理论都已经被破了。此偈之前他宗说，月称你不要再用理来破了，我的他生理论已经完全被你破尽了。所以这个偈颂他就不讲理了，他说不管你怎样讲理，还是无法破他生，因为他生是眼看得到的。眼根看到的是现量，现量是最有力的，所以这里涉及到现量和比量。第一论式是说，你讲再多也没用，他生是看得到的，比如眼前的这支笔。第二论式说，自性的他的芽从自性的他的种生，这是世间人都看得到的，不用我去讲他生理。

他宗：一切世间皆住自见，许世所见即为定量，此最有力。从他有自性之因，生他有自性之果，亦是世人现所见者。用正理成立者，谓现见不现见二法之中是不现见法。前现见法，由现量成立故，不须更用正理成立。今此他生亦复何须说余道理成立为有。纵无余理成立他生，诸法他生亦能成立。故今成立有他生中，说余道理更有何用，以现量已成立故。

“自见”主要强调眼根现量。“现见”是现前境；“不现见”指隐蔽境。这段说明，既然是现量成立，那用理去成立他生或破他生不必要，因为现量已经够了。这里的问题是：他宗所说的现量所见是不是真实？为什么要牵涉到二谛，就在这里。因为凡夫的现量所见不是真的。比如凡夫眼见的对境会显现为实有，他看到的瓶是实有的。用有问题的现量去成立自性的他生，就有很大的问题。所以论主月称说必须要讲二谛，如果不讲二谛，他宗就永远不清楚什么现量才是真的。论主是，了解空性的比量和现观空性的现量所成立的才是真的，这两种就是见真谛的心。

▲7. 因明基础：宗(有法+所立法)因与所立(有法+所立法)能立的意思一样。所立=宗；能立=因。

①正因论式：因3式是正因论式必须符合的三个条件。(正因三相)

因3式不等于正因论式，它是讲正因论式的内部关系，用它来判断该论式是不是正因论式。

因3式的第一因式(宗法)：若1则3。这是有法跟因的关系。

意为有法一定会落在因的范畴里面，即1的范围一定比3小。

因3式的第二因式(后遍)：若3则2，这是因跟所立法的关系。



意为若是因，一定是落在所立法当中。也可以是因等于所立法。

因 3 式的第三因式(违遍)：若非 2 则非 3，也是所立法跟因的关系。

意为若不是所立法，就不会落在因里面。

因 3 式都是从因的角度，观察因与所立法的关系、因与有法的关系。

三个条件缺一不可。若全部成立，则为正因论式。举例：声音有法，是无常，所作性故。

正因论式一定是用于成立无法以前五根接触到的隐蔽境。

②应成论式：正因论式是立式，应成论式是破式，是顺着对方的主张去破。

应成论式的因不一定是正因，也不一定要符合因 3 式，它的重点不是用正因去成立什么。

它的重点是要破，所以应成论式的安立与对方的主张有关系。

举例：凡是颜色，皆是红色。反驳时，把“颜色”作为因 3，“红色”放到违越 2 里面。

然后找一个有法 1，只要与违越 2 冲突就可以了。例：白色海螺有法，应是红色，是颜色故。

1 与 3 的关系没有问题，因为海螺的白色一定是落在颜色里面。

再例：凡生出离心者，皆是菩萨。改写成应成论式：小乘行者有法，应是菩萨，生出离心故。

应成论式的第二句为什么叫违越？因为它跟有法有冲突。

▲8. 分辨：能生与所生：能生指因；所生指果。

能依与所依：芽是能依；种是所依。芽跟生芽的作用：芽是所依；生芽的作用是能依。

而且，芽是(能)作者；生芽的作用是所作。

这个清楚了，对第 19 偈中的能依所依关系就会清楚。

## ▲9. 三种心

第一种是理智，它能决定真假。理智所得之境是胜义谛。(即圣者根本定智)

第二种是名言量，它不能决定真假，但是能决定有无。名言量所得之境是世俗谛。

第三种是实有执，这是所断。实有跟实有执是两件事：实有是境；实有执是心。

实有的境要先破，因为要用理来破，所以叫理所破。缘起正因、四无生正因都是破实有的理。

破了实有，就可以说已经生起无实有的比量了。利根者在生起出离心之前就能破实有了。

意为在入道之前他就产生了无实有的比量，但是断实有执要到见道位才能断。

分辨：第二名言量的心跟第三实有执有什么不同：

眼睛看到杯子而心想“这就是杯子”，这是名言量，这个没有错。

但是眼睛看到杯子时是显现为实有的，第六意识也执为实有，这就是实有执，这才是要断的。

名言量跟业果有关系，它知道善业会产生乐果；恶业会产生苦果。

但仅有名言量不行，因为如果没有理智心，还是会把造善造恶执为实有，还是无法解脱。

要想解脱，必须了解善和恶都是无实有，这就要靠理智的心。

★现观空性看到的是无自性，这只要否定实有的部分而已，并不是要否定世俗的业果。

即名言量的工作是决定有业果；理智心的工作是在这个业果上面破除实有。

所以现观空性的心不会有实有的显现，但并不妨碍名言量决定有现观空性的心和有空性的境。

即：理智所见到的无实有与名言量见到的有业果，二者之间完全没有冲突。

二谛的分法很奇怪，世俗谛与胜义谛是相违的，但是这种相违很奇怪——

世俗谛在哪里，胜义谛就在哪里，是完全重叠的相违，必须用反体的方式把它区分。  
这与在存在当中区分常法和无常法的方式完全相反，常法和无常法完全没有交集。

音频入中论密意 2006TP-061

(注：此处补充讲解的酉一的部分已经移到酉一里面。)

▲(酉二)的三个重点：①所知是二谛的基础；②二谛的数量决定；③二谛的体性一、反体异。

(酉二)重点①：以经文说明所知是二谛的基础 & ②二谛的数量决定

二谛之所依，虽有多种解释，此中是以所知为依。如集学论引父子相见会云：「如来了知世俗及胜义，所知亦唯世俗及胜义二谛中摄。因诸佛世尊由于空性善见善知善证，故名一切种智。」言所知亦唯者，明所知为依。言二谛中摄者，明二谛数决定，及明如来由了知二谛故名一切种智。

经文表达，佛的一切相智为什么叫一切相智，因为他了解二谛。二谛的区分基础是所知。

佛了解的二谛是在所知的基础上区分的，佛了解二谛的智就叫一切相智。

意为成佛的方便就是二谛，佛是透过修学二谛而成佛，最后一切相智所了解的还是二谛。

成佛的过程就是了解二谛的过程，佛在三大阿僧劫了解世俗因果及胜义的一切法完全没有自性，对二谛了解得越来越广大，越来越深奥。

最后了解到二谛是相辅相成，丝毫不相违逆，连认为二谛相违的习气都无余断除，成就了一切相智。

我们是一直轮回一直生起烦恼，这些是完全没有了解世俗谛和胜义谛，没有了解二者不相违。

我们看到世俗因果的示现时认为它一定有自性，跟无自性相违，其结果是生起烦恼造业轮回。

对胜义谛的部分我们完全没有看到。由于没有看到胜义谛，所以我们的世俗谛都是错的。

菩萨修行就是修这个，把像我们这样一直跟着示现的世俗谛走的执著去除。

去除时先要理解世俗谛与胜义谛相辅相成的关系，然后于此闻思而生起觉受。

在三大阿僧劫中一直这样修，累积得越来越广、越来越细、越来越深。

直到世俗谛不再骗我们，而且跟胜义谛相辅相成，会帮助我们，最后完全没有障碍。

以前没有看到胜义谛及虽然看到但还是跟随世俗谛示现走的执著连习气都去除，就成佛了。

所以修行修行，真正总结起来只有修行二谛。成佛也只有二谛，别无他法。佛经就讲这个道理。

所知可以分为二谛，原因是佛的一切遍智的所知也只能分为二谛。

为什么佛的所知只分为二谛？因为佛在三大阿僧劫中修的只有二谛。

▲答疑：中观讲胜义谛是谛实，但不是谛实成立。又：是虚假成立，但不是虚假。

那么，胜义谛或空性是不是虚假？不是。是不是虚假成立？是。

是不是谛实？是。是不是谛实成立？不是。为什么——

分为两个部分：虚假和谛实(与法本身成立没有关系)；虚假成立和谛实成立(法本身成立的意思)。

虚假：是指这个法会不会骗我们众生。会骗，就是虚假；不会骗，就是谛实。

所有的世俗谛的法都是虚假，因为我们面对所有世俗谛的法时都会被它骗。

所有的胜义谛的法都是谛实，因为不会骗我们。

虚假成立和谛实成立是法本身成立的意思。

谛实不成立：圣者根本定智观察时找不到，连空性的法也找不到，蕴等及蕴等的空性都找不到。一切法圣者根本定智都找不到，意为一切法都不是谛实成立。

不是谛实成立的意思是：用圣者根本定智观察，它不是自己成立的。（找不到就是不是自己成立）“谛实不成立”的意思指的是“在圣者根本定当中不成立”。

再解释深一点：从真正来说，任一法完全不是它自己，这就是谛实不成立。

比如“蕴等法”真正来说不是它自己；“蕴等空性的法”真正来说也不是它自己。

即：任一法都是自己不是自己，没有一个法自己是自己，都是受其它法的控制。（因缘）

所以说，没有一个法是它自己成立的。

谛实不成立（胜义谛）的后面，才有虚假成立。所以了解虚假成立，先要了解谛实不成立。

故他宗说胜义谛非所知法，及说任何智慧皆不能证，为入行论（第九品）意趣者，实是倒说。

第23偈第三句的除疑也有同类说法：“故知有说：圣根本智若量胜义谛，即成实有，非所知摄”。

他宗说因为胜义谛不是所知，所以任何智慧都不能证，即“胜义非慧境”，这是颠倒解释。

入行论第九品：世俗与胜义，许此为二谛，胜义非慧境，说慧是世俗。

这种误解的代表人物就是广论中提到的摩诃衍的说法：完全不思维任何对境就是在修空性。

这种说法就与父子相见会所说相违了，因为此经说胜义谛存在于所知中，其基础是所知。

以上是区分二谛的基础及数量决定，以下是二谛的分类。

### （酉二）重点③：二谛是体性一而反体异

世俗胜义二谛是所分体。所分之义虽有多解，此中则说二俱有体。又彼体性，亦定非是非一非异，诸有法体（世俗谛）若异空性反成实有。故是一体观待为异，如所作与无常。

因为二谛分二，所以乍看这两者体性不同，但其实不是这样，实际上两者是体性一而反体异。

分类法：第一种是两个法的体性是异；第二种是两个法的体性是一，在一上面再作分类。

二谛不是体性异，若是体性异则有过失，后面会讲。所以属于第二种。

“二俱有体”：二谛各有自己的体性，二谛是在所知之上区分的，所以各有体性。

“又彼体性，亦定非是非一非异”：二谛的体性不可能既不是一也不是异，没有第三种可能。

▼“诸有法体（世俗谛）若异空性反成实有”（是讲二谛体性异的过失）——

如果世俗谛的体性不同于空性，则会变成实有，因为空性是无实有。

以上是胜义谛与空性异体的过失，结论是二者体性一，是一体两面，即“一体观待为异”。

举例：“如所作与无常”都是有为法上的，如瓶上有所作，也有无常。

二者基础一样，但思考点不一样。所作是从因缘所生的角度；无常是从刹那刹那坏灭的角度。

不管是所生还是坏灭，都是在无常法上才有的。

“反体异”的意思简单地讲，就是我们的分别心能够从不同的角度把它区分开来。

胜义谛是从法的究竟的本质去思考；世俗谛是从法的暂时的体性去思考。

所作与无常是同体性，不相违，是同义词；胜义谛与世俗谛是相违的。

体性一有三种情况：除了有同义关系和相违关系的之外，还有一种总别关系的，如事物与瓶。

体性一而反体异是根据龙树的《菩提心释》的第 67 偈和第 68 偈。

**菩提心释云：**「异于世俗谛，真谛不可得，说俗谛即空，唯空即世俗。离一余亦无，如所作无常。」

前二句：体性若是异于世俗谛，则真谛不可得。如果二谛体性是异，就会有实有的过失。

中二句：主要是说这两者是体性一。

后二句：二者中离开一个，另一个则不存在。

初四句义，谓非离世俗别有异体之真谛，即诸世俗法谛实空故。谛实空性亦即于世俗事上而安立故（初四句说体性一）。次二句，明无则不有之关系决定，复是同体系（体性一有三种），如所作与无常是一体性。所分之义，谓如上所说二量所得，即各别体相。

设作是念：若说本论与入行论义同者，彼论（入行论第九品）云：「世俗与胜义，许此为二谛，胜义非慧境，说慧是世俗」。复如何通？

答：彼前二句是明二谛差别。后二句明所分体。「胜义」一句明胜义谛。「说慧」一句明世俗谛。有说前句（第三句）立胜义谛非慧境之宗，以后句（第四句）成立者，实非论义。

**教证：**彼所明二谛亦如集学论引父子相见会云：「此中世俗，如来见为世间所行，胜义谛者，不可说，非所知，非所识，非偏知，不可见。」入行论中即安立此义。

针对入行论第九品的偈颂，有人说第四句是能立，第三句是所立，即宗与因的关系。

**重点：**宗大师说这二句不是宗因关系，第三句是胜义谛的定义；第四句是世俗谛的定义。

宗大师这样说有其根据，他以父子相见会来说明这二句是讲定义，而不是宗与因的关系。

格鲁以外的教派对入行论这首偈颂的解释就是讲宗与因的关系。

不可以说别的教派完全不对，他也有他的根据。

但是宗大师也有自己的根据，他说看看寂天菩萨的集学论怎么讲，就会知道了。

集学论根据父子相见会来解释胜义谛和世俗谛的定义，所以他写的入行论一定也是一样的。

为什么宗大师把这两句理解为二谛各自的定义？

“胜义非慧境，说慧是世俗”：这两个“慧”都是指世俗的认知。

第三句说胜义谛不是世俗认知的对境；第四句意为世俗慧的对境是世俗。宗大师是这样解释。

**理证 1：**此说胜义谛非所知者，义如下文所引入二谛经所说之慧，谓非彼慧境。若谓全非任何智慧之境，则经说如来由现证世俗胜义一切空相安立为一切种智，应成相违。下当广说。

**理证 2：**明世俗谛中，非说唯安立彼慧为世俗谛，是说彼慧之境，如经云：「世间所行」。世间谓能量妄法之名言识。所行谓彼境中所得之义。论说慧境为世俗谛，理亦如是。

理证 1 主要是用正理去破他宗对第三句的错误理解。

理证 2 是透过正理去破他宗对第四句的错误理解。

**（西二）重点②：二谛的数量决定•直接相违**

**教证：**分所知为二谛者，明所知中二谛决定，此中教证，父子相见会，前已引论。决定真实三摩地经亦云：「谓世俗胜义，更无第三谛」。释论亦云：「如是略有余谛，随其所应，当知唯是二谛中摄。」此说十地经所说多种谛名，一切皆归二谛中摄。经中所说成立谛，谓善分别蕴界处。故此论师亦许二谛数量决定。



**理证：**理证，①谓如一事，若已决断为欺诬虚妄，则必遮断为不欺真实，②欺与不欺互相违故。③由此(指欺与不欺)遍于一切所知，故亦遣除俱是俱非(既不是欺也不是不欺)之第三品。

**理证的根据：**如中观明论云：「凡互相违法，绝无遮其一品不成余品者，故分别俱非品亦非正理」。又云：「若法决断为此，未有不遮断为彼者，此二即是互相违之相。若法是互相违相，则彼遍于一切种相。若能遍于一切种相，则能遣除余第三品，如有身与非有身等差别。」其余一切正相违者皆如是知。

这段也是二谛的数量决定，但是成立的方式与前面的成立不同。

前面是用佛的一切相智成立，这里分为教证和理证。

教证与前面的讲法大致相同，引用各种经论的讲法。

理证是从量的角度，量有没有错乱来分的，即错乱的量和不错乱的量也可以决定二谛的数量。

理证主要是透过直接相违的理路。错乱的量与不错乱的量是直接相违，没有第三种情况。

他用直接相违的概念说明，没有一种量既不是错乱、又不是不错乱。

他宗对此质疑：这不是中观应成派的主张。

他们通常会引用龙树菩萨的回谏论：因为我(指中观宗)没有任何主张，所以我没有任何过失。

字面上这样讲没有错，但实际上不是这个意思，并不是中观宗完全没有主张。

但是他宗就抓住这个字面来质疑，说中观宗是没有任何主张的，所以不能用正相违去驳斥。

#### 音频入中论密意 2006TP-062

继续讲二谛数量决定的教证和理证。教证是引经来说明，但是其实这个经里面也有理在。

下面要看的是理证，是宗大师另外用理来成立二谛的数量决定。入中论中没提到。

理证主要是讲二种认知分别所了解的境，一种是受到欺诬的认知；一种是不受欺诬的认知。

受到欺诬的认知所了解的境是世俗谛；没有受到欺诬的认知所了解的境是胜义谛。

即，可以透过认知的欺诬和不欺诬以及它们所认识的境来决定二谛的数量。

原因是这二种认知各自所了解的境彼此是直接相违的。只有这两种情况，没有第三种。

**正因论式：**于所知中有法，真和假二者数量决定，因为真和假是直接相违之故。

真是胜义谛，是不受欺诬的认知所了解的境；假是世俗谛，是受欺诬的认知所了解的境。

为什么可以以这个因成立这个宗？这要从直接相违去了解。

若 A 跟 B 是直接相违，那么否定 A 一定是成立 B；否定 B 则一定是成立 A。没有第三种可能。

如果否定 A 未必成立 B、或者否定 B 未必成立 A，那么二谛就不是这样的数量决定了。

理证就是上边那个正因论式的因，引文只是把它解释开来，可以分为三段。

理证的根据是莲花戒大师的中观明论，是说直接相违的定义以及什么样才是直接相违。

(他宗：)若无能遣第三品之正相违者，则所许有无一异等二边观察皆不能破。若有者，则凡正相违法，遮其一品未有不成立余品者，若无，则无正相违，故他宗说中观应成派无主张正相违。(自宗：)是全未知破立之建立。

“有无一异等”就是上段的“其余一切正相违者”，就是除了欺与不欺之外的正相违。

这段主要是他宗对中观应成的错误理解，这个理解是有问题的——



他们认为中观应成派没有是或不是这样的确定的主张，他们有两个理由成立这个看法。  
第一理由是说，因为中观应成说名言所指的对象是找不到的。  
第二理由是他们根据回诤论的第 29 偈，字面上是说中观宗是没有任何主张的。  
实际上(如果两法是正相违，那么)否定 A 法时，肯定有个力量去成立与它正相违的 B 法。  
这个力量就是直接相违的力量，它可以成立某法，也可以遮止某法。  
所以宗大师的逻辑非常有道理：如果没有直接影响的力量，就无法确定是或不是。  
宗大师的重点：下部宗的逻辑，我们中观应成一定要承认，比如法称的因明学。  
中观应成说的四圣谛、基道果，都可以以是或不是来区分，这里的逻辑我们一定要承认。  
如果不承认，那就无法说是，也无法说有，什么都无法解释。

他宗的两个理由中第一是名言所找的对象找不到，以此来成立应成没有确定的主张。  
这个理由之所以不对，是因为他把世俗谛和胜义谛混淆了。  
因为名言所指找不到是在胜义谛的层面来讲的，在世俗谛层面，应成自有确不确定的主张。  
即：对于下部宗的世俗逻辑，应成派都是承认的。

**凡正相违，遮断一品则决定余品，破违一类即成立余类，应成自续都无差别。**

这句是宗大师的总结。是说以上说的直接相违的逻辑无论是自续还是应成都没有差别。

直接相违牵涉到因类学的概念：所破法与所立法二者，以量决定为正相违。  
首先对境本身要有直接相违的特性，其次我们的认知也要知道有这两种直接相违的特性。  
最终才能确定我们要的是哪一个，这个才是无误的确定。这个确定过程不是那么容易的。  
经常犯的过失是，两个不是直接相违的法，我们却误认为是直接相违，从而得出错误的确定。  
例如：我们常用二分法，把自己喜欢的归为一类，不喜欢的归为一类，其实还有第三种。  
这就是错误的正相违，由此得到的确定就是错误的确定。

### 西三、观待世间释俗谛差别

这里要把应成派跟自续派对正世俗与倒世俗的看法作区分。

自续派不观待任何条件而把世俗分为正世俗与倒世俗；应成派是观待世间人而分正与倒。  
这就意味着自续认为世俗谛的法都是自性成立的。

**(有境的正倒：)妄见亦许有二种，谓明利根有患根，有患诸根所生识，待善根识许为倒。(24)**

第 23 偈讲到见真的认知所看到的境，是胜义谛；见虚妄的认知所看到的境，是世俗谛。

第 24 偈是接着第 23 偈说，看到虚妄的认知所看到的境又分为两类：正世俗跟倒世俗。

根是产生识的不共增上缘，但是这里重点是在讲境。

依靠明利根产生的认知的境，是正世俗；依赖有患根产生的认知所认识到的境，是倒世俗。

明利根和有患根都是根据世间人的认知去安立的。

明利根是没有受到暂时错乱因缘影响的根；有患根是受到暂时错乱因缘影响的根。

以上是第一世达赖尊者的解释，是从境的角度。

宗大师的密意疏是把有境和境放在一起解释，第 24 偈主要是讲有境。第 25 偈是讲境。

这两种解释都可以，因为境的正倒与根是否受到错乱因缘的影响有关系。

**第 24 偈**的解释从这里开始：世俗谛中有心境二类，先依世间识明心之正倒。

(解释第 24 偈前二句：)非但所知中可分二谛，即见妄法之心(世间人的认知)，亦许有正倒二类。

(正世俗：)未被现前(即暂时)错乱因缘损坏之明利诸根，及依此根所生诸识，与(倒世俗：)已被现前错乱因缘损坏之有患根识也。

有患诸根所起乱识，观待未被现前错乱因缘损坏之善净根识，则许为颠倒识。前者(善境根识)则许缘境非倒。但此二种差别非是中观自宗而分，是观待世间识而分。

正世俗谛跟倒世俗谛这二种差别不是从中观宗的角度来分的，而是观待世间的认知来分的。就像应成所说的，世俗谛观待世间人而分正倒。按照中观见解，这两种世俗都是倒世俗。

现在这里讲，正跟倒好像只有世间跟中观两层而已，实际上中间还有很多层。

比如有凡夫的正倒、人间道的正倒、天道的正倒，以及四部宗义的不同见解，正倒也不同。比如入行论第九品开头说，不仅行者的层次胜过世间人，在行者的层次里面还可以分差别。意为补特伽罗可以分为一般人和瑜伽行者两类，以见解来讲，行者可以驳斥世间人的见解。瑜伽行者里面又可以分见解的高下，上上者可以驳斥下下者。

一个人也是这样，随着他慢慢进步，一定会自己反驳自己以前的想法。

进步的征兆就是看到自己以前是错的。如果不清楚自己以前是不对的，那就是没有进步。

正因论式：见虚妄之心有法，你可以分为正倒两类，因为所依根(产生识所依赖的根)中有被暂时错乱因所染污(有患根)及未被染污(明利根)两类。

这个论式的周遍关系是成立的，即若 3 则 2。因为“有患诸根所生识，待善根识许为倒”。

用这两句偈颂可以成立这个论式的周遍关系是没有错的。

**第 25 偈**的解释从这句开始：如心可分倒与不倒二类，其境亦尔。

(境的正世俗：)谓未被现前乱因所损六种根识所取之义，此是世间所知，唯由世间立名真实，非待圣者可立彼境名真实也。此言圣者与言中观宗，义同。

(境的倒世俗：)余谓影像等有患诸根所见之境，即由世间安立为倒。

(境的正倒：)(有法：)无患六根所取义，即是世间之所知，(所立法：)唯由世间立为实，余即世间立为倒。(25)

无患指没有被暂时的错乱因所损坏，这是就世间人的认知来讲，实际上一般人六根是错乱的。

正因论式：没有被暂时错乱的六根所看到的境即是世间之所知有法，从世间人的角度是正，因为世间人无法了解显现为彼与彼空二聚之故。

意为世间人只能知道瓶是瓶，但他无法了解其实瓶不是瓶，瓶找不到才是瓶。

从胜义谛的角度，瓶不是瓶，瓶找不到。或者说瓶完全不是它自己，它是受其它因缘所控制。

“彼与彼空二聚”就是显空二聚，即呈现瓶而实际没有瓶。

凡所见事彼事非空，若彼事为空则应不可见。此二既俱存，则知依通常名言识增上者唯是虚妄也。

此段是讲世俗的虚妄，世间人所能分辨的虚假的部分。

比如：阳焰显现为水但不是水，这个二聚世间人能知道是假，但胜义层面的二聚他无法了解。

#### 音频入中论密意 2006TP-063

上次课谈到，中观应成是看待世间人的认知把世俗谛分为正与倒，下部宗义没有这样的讲法。第 24 偈是看待世间人的认知把**有境**分为正倒；第 25 偈是看待世间人的认知把**境**分为正倒。认知与所知，如果认知是圣者的根本定智，那它的对境就是胜义谛。即：真的认知是根本定智；假的认知是名言识（世俗认知）。名言识的对境是世俗谛。因为认知有真有假，所以对应的境也是有真有假。现在是针对世俗谛再分正倒。

入行论论第九品说，世间人分为两类：一是瑜伽行者；二是一般人。瑜伽行者由于慧力的差别，上上行者的见解可以驳斥下下行者的见解。经部宗毗婆沙宗认为的圣者根本定智就是现观补特伽罗无我的根本定智，这种智是最正确的。唯识认为现观能取所取异质空的根本定智是最正确的，经部毗婆沙宗的根本定智是假的。自续认为唯识的现证能取所取异质空的根本定智是假的。而自续派所认可的圣者根本定智在应成派来看也是假的。所以，圣者根本定智因为瑜伽行者的层次不同，可以分出真假或正倒。但是现在我们谈的不是圣者根本定智的部分，（而是世俗谛的部分。）

答：能知跟所知互相依赖，比如根本定智跟胜义谛是互相依赖的；名言量跟世俗谛互相依赖。这种解释只有中观应成派。

世俗谛又分为正世俗和倒世俗，也是透过能知跟所知分的。第 24 偈是有境；第 25 偈是对境。意为：如果对境是倒世俗，那么有境也是倒世俗。如果对境是正世俗，那么有境也是正世俗。能知是正世俗，所知也一定是正世俗；能知是倒世俗，所知也一定是倒世俗。

▲能知与所知是互相依赖的。这种能所互相依赖的说法是中观应成的特色。

自续不承认这样。他们认为：比如对境阳焰是倒世俗，但是有境的看阳焰的眼识不是倒世俗。但是不可说这不是颠倒识，是颠倒识，但不是倒世俗。（自续）

你们一定会问：为什么是颠倒识但不是倒世俗？这个问题以后会讲。

这里是另外的意思。入行论说到上上行者可以否定下下行者的见解，应成会否定下部宗的看法。毗婆沙宗经部宗的瑜伽行者认为自己不是世俗，已经进入胜义谛。

唯识却认为，你们还没有到胜义谛哦，我们的瑜伽行者才是进入了胜义谛。

自续认为唯识还没有到胜义谛，还是世俗，我可以否定你的看法。应成对自续也是这样讲。所以从外面看，毗婆沙宗经部宗的瑜伽行者不属于世俗。

但进来以后按中观应成的角度，所有下部宗的根本定智都属于世俗，他们的胜义谛也是世俗谛。把自己放在外面的立场和放在中观应成的立场来看，就会有这样不同的结果。

从中观应成的立场，不要说名言识是倒，即使圣者根本定智也要分高下。

从世间人的角度，名言识里面还可以再分。

(境的正世俗:)无患六根所取义,即是世间之所知,唯由世间立为实,(境的倒世俗:)余即世间立为倒。(25)

按照中观应成的说法,境的正世俗和倒世俗是看待世间人的认知而分的。

(境的正世俗:)(因:)谓未被现前乱因所损六种根识所取之义,此是世间所知,(所立法:)唯由世间立名真实,非待圣者可立彼境名真实也。此言圣者与言中观宗,义同。

此段稍作修改,就是倒世俗——

(因:)谓被现前乱因所损六种根识所取之义,此是世间所知,(所立法:)唯由世间立名为倒。

(境的倒世俗:)余谓影像等有患诸根所见之境,即由世间安立为倒。

▲现前乱因:偈颂中的“无患”指上段的“现前乱因”。“现前”是暂时的意思。

宗大师在解释现前乱因时分两个部分:不共增上缘的六根中,前五一组;第六意根一组。

前五根又分两组:身体内部损害五根的;身体外部损害五根的。

内身所有损坏诸根(前五根)之因缘,如眩翳黄目等病,及食达都惹药等。达都惹即商陆,误食彼果便见一切皆成金色。等字摄疫病等。

身外所有损根(前五根)因缘,如照镜,于空谷等处歌唱,春季日光与砂磧等境界现前。尔时内根纵无损患,如其次第,亦见影像,谷响,阳焰水等。由幻师咒及所配药等当知亦尔。

意根之损坏因缘,如彼咒药,及邪教,似因,睡眠等。此说睡眠是六根中意根之损坏因缘,故说此师许梦中有根识,实属邪说。

“暂时”的意思是从这一世才有的错乱,不是无始以来的。

损害意根主要是针对非佛教的见解来讲的,其实应成派以外的见解都是损害意根的因缘。

以上三类都不是究竟的损害前五根和意根的因缘,因为不是无始以来就有的。

究竟或长远的损根因缘是俱生我执。

#### 西四、明名言中亦无乱心所著之境

第24偈是看待世间人把认知分为正倒;第25偈是看待世间人的认知把境分为正倒。

第26偈跟前面讲的“意根之损坏因缘”有关系,并附带说明外道的主张也是倒世俗。

无知睡扰诸外道,如彼所计自性等,及计幻事阳焰等,此于世间亦非有。(26)

重点是前二句,是讲意根的损坏因缘,第三句是讲身外,这些看待于世间来讲也是倒的。

辩认第四句的“此”:不是讲幻化的马没有,而是讲“幻化的马是真马”没有。幻化的马是有。

意为:颠倒识的耽著境才是没有的。颠倒识指把幻化的马认为是真的马。

外道执补特伽罗是常一自在,补特伽罗是有,不是要否定的;“是常一自在”才是没有。

第四句的“此”就是指颠倒识的耽著境。

▲执“幻化的马是马”的颠倒识可以有分别的第六意识,也可以是眼识。

眼识:幻化的马本身是存在的,因为是眼识能看到的,故不是耽著境,而是眼识的执取境。

即:面对幻化的马有<sup>两种眼识</sup>产生:一个是看见幻化的马,这个不是颠倒识。

另一个是看见幻化的马是真马,这个是颠倒识。

第六意识:第六意识想到“我”时,不是颠倒识,是符合事实的名言识。



但如果想我是自性存在，这个第六意识就是颠倒识。这两种识也是同时的。

耽著境是所破，是不存在的。执瓶的眼识不能说是耽著境，可以叫执取境，执取境是存在的。执瓶眼识的执取境不是错乱的，因为瓶是存在的，但是显现境错乱，因为瓶显现为实有。执“幻化马是马”的眼识有两个错乱：执取境错乱、显现境错乱。

耽著境只对分别心讲，是执著的意思，所以只有第六意识有耽著境，不可以对眼根识说。

分别心的执取境就是耽著境。分别心的执取境和耽著境是同义。

这里讲的重点是要与唯识作区分。

唯识：五根识面对色声香味触时，会把有境与境看作是二，好像色声香味触是那边自己成立的。

应成：认为是那边自己成立肯定是错，是显现有问题，但是不代表色声香味触不存在。

唯识认为色声香味触并不在那里，都是我们习气的显现。

应成说是显现有问题(显现为自己那边成立的)，不能说色声香味触不存在。

▲宗大师把第26偈的重点抓了出来——

错乱是显现上的错乱，或者是执取境(耽著境)上面错乱，这个要区分。

“幻化的马是马”这样的眼根识是错乱的，这与执瓶眼根识的错乱不同。

执瓶眼识是显现上的错乱；幻化的马是马的眼识不仅显现境错乱，执取境也错乱，是颠倒识。

对执“幻化的马是马”的眼根识来说，幻化的马不是它的执取境，其执取境是幻化的马是马。

这个执取境是不存在的。(所以是颠倒识)

第六识想我的时候有两种想法：一是名言安立的我；一是把名言安立的我执为有自性。

前者是不颠倒；后者是颠倒。但是不颠倒不代表没有错乱，还是有错乱。

颠倒与错乱在摄类学中讲过，此处略。

执瓶眼识的执取境不错乱，因为它执的瓶是存在的，但是显现境错乱，因为显现为瓶是实有。

执幻化马是马的眼识的执取境和显现境都错乱。执取境是幻化马是马；显现境是幻化马是实有。

执取与显现：显现是从外面显现过来；执取是自己特别要取这个境。但也不能完全这样解释。

比如佛也会面对色声香味触，但是色声香味触没有从那边自己成立的显现。

所以这个显现虽然好像是从那边过来的，但是还是与自己有关系。

这两个有轻重的差别，执取是非常重，有境这里非常投入。

显现就是它自己不是那么成立的，而是以前的习气的缘故所以有显现，有点被动的样子。

答：我们一般会认为第六意识才执取，五根识是显现的阶段。

这是因为我们凡夫跟分别心太紧密的缘故，由于执著心非常强，所以不会感觉五根识也有执取。

实际上五根识还是能认色声香味触，但是(分辨能力)不像第六识那么强。

▲瓶显现为实有与幻化的马为显现实有不是暂时的错乱因缘，是究竟的错乱因缘。

这两种眼识中，执幻化马是马的眼识有受到外在的损根因缘，执瓶眼识则没有。

但是这两个都受到究竟的损根因缘所影响，才会显现为实有。

执幻化马是马的眼识的执取境是“幻化的马是马”。



同时存在有两种眼识：执“幻化的马”的眼识、执“幻化的马是马”的眼识。  
执“幻化马是马”跟执“幻化马是实有”，这两个完全不一样。  
对于执“幻化马是马”，世间人知道这是错；对执“幻化马是实有”，世间人则不知道是错。

★下面这段很重要。

①自相所成之青等与有实质之影像等，同属非有。②如实质虽无影像是有的，如自相虽无，而青等是有。③如许青等是外境，故许影像亦是色处。④下文亦说影像能生见彼之识也。⑤由此当知，眼识所见之幻事，耳识所闻之谷响等，亦皆如是。是为此宗之不共建立也。

①不管是自性成立的青色还是镜中的脸影，都是不存在的。镜中的脸影不是脸。

②镜中没有真正的脸，但是脸的影像是有的；自相成立的青色不存在，但是青色还是存在的。

③影像本身是存在的，是色处。

④这个影像不是不存在的，它能产生见彼之识。“下文”指后面的第 37 偈。

如影像等法本空，观待缘合非不有，于彼本空影像等，亦起具彼行相识，(37)

“本空”不是指自性空，是指没有真正的脸的影像。

以上是对唯识宗不承认外境的一个驳斥。

也可以看出，中观应成是主张有外境的，但是他主张的外境跟下部宗不同。

应成认为外境无自性(名言所指找不到)；下部宗认为外境有自性(名言所指找得到)。

为什么把影像许为色处：十二处的处的定义是“生门”，即产生认知的门，有因的意思。

所以影像是色处意为，以色处为因，可以产生认识到影像的这种认识。

⑤影像、谷响、阳焰等在应成来讲都是存在的<sup>[1]</sup>，而且存在于心之外的外境，都是无自性<sup>[2]</sup>。这些都是产生识的因<sup>[3]</sup>。这些是应成的不共主张。

无知睡扰诸外道，如彼所计自性等，及计幻事阳焰等，此于世间亦非有。(26)

“此”指耽著境或执取境是没有的，即有自性或补特伽罗常一自在这个耽著境不存在。

把阳焰执为水以及把幻化的马执为马也是没有的。

宗大师还从此偈中看出应成的不共主张：虽然耽著境执取境没有，但是它的所缘境是有的。

比如：补特伽罗常一自在的所缘境补特伽罗是存在的。幻化的马是存在，阳焰也是存在。

幻化马和阳焰都是色处，是产生识的因，是存在于心之外的。

这个部分是宗大师除了偈颂本身的意思之外特别要说明的。

宗大师抓到了入中论讲的执取境不存在，他特别指出来这个。

其含义是：执取境不存在，但是它的所缘境是存在。

这个所缘境放在哪个位置？比如幻化的马，它是色处，它的范围就是这个。

那么中观应成怎么看待色处，就对此进行解释。

从月称的入中论里，宗大师从其含义里面感觉到所缘境存在。

对有分别的第六意识来讲，耽著境和执取境是同义。无分别认知没有耽著境，叫执取境。

所以刚才讲的执取境可以通用于有分别和无分别这两类。

宗大师从这里抓到所缘境的色声香味触存在，不可以像唯识那样认为什么外境都不存在。

按照入中论根本颂从头到尾讲一下，先讲**第六品**现前地。

(庚一)明此地训释与慧度增胜，这个科判对应的偈颂——

**现前住于正定心，正等觉法皆现前，现见缘起真实性，由住般若得天定。**(1)

第一句是有法；第二句是为什么称第六地为现前地；后二句是第六地的慧度增胜的特色。

“觉法”是觉悟的法，是能成佛的法，是能够引导正确取舍的法，这就是四圣谛。

不可以认为四圣谛是小乘的，是中士道的。它涵盖很广，包含一切佛法。

朴穷巴尊者用十二缘起修整个下士道、中士道、上士道。四圣谛与十二缘起是一样的道理。

十二缘起跟四圣谛只是广略的差别：杂染的十二缘起顺的次第是**苦谛**；还灭的次第是**集谛**。

清净的十二缘起顺的是**灭谛**；清净的十二缘起还灭的次第就是**道谛**。

宗大师在一切圣教无违殊胜中首先讲到什么是圣教，就讲了四圣谛，然后讲**圣教无违**的道理。

如果讲四圣谛，就是释迦牟尼佛的教法；如果没有讲四圣谛，就不是释迦牟尼佛的教法。

是不是释迦牟尼佛的教法，要从有没有讲四圣谛来判断。

三士道都是四圣谛，每个阶段都有离苦得乐的方法，而且不是暂时的，是究竟的。

我们修行人对苦的恐惧要有、对乐的希求也要有，要平均，不可以只偏一边。

为什么称第六地为**现前地**？因为正确取舍的觉知已经圆满。怎么叫圆满呢——

三十七道品是**能修的有境**，三十七道品**所修的对境**的法就是四圣谛和十二缘起。

**第四地：此地佛子由勤修 菩提分法发慧焰 较前赤光尤超胜 自见所属皆遍尽**

**第五地：大士住于难胜地 一切诸魔莫能胜 静虑增胜极善知 善慧诸谛微妙性**

第四地时三十七菩提分法的慧圆满-菩提分法发慧焰。

第五地时四圣谛的慧圆满-善慧诸谛微妙性。

第六地时十二缘起的慧圆满-现见缘起真实性。

即第六地时有境和对境的慧都圆满了，所以觉法就现前了。

所以要了解，我们学习时有境和对境都要好好学，不仅了解所修对境的道理，

还要了解能修的心，怎么样修心所、先要培养哪个心所。

问：第六地时觉法才现前，那第五地时为什么会有四圣谛的慧圆满？

答：觉法的范围很大，有境三十七道品、对境的四圣谛和十二缘起都是觉法的范围。

第四地的三十七道品、第五地的圣谛、第六地的十二缘起都是讲现量。

觉法的范围很大，在这上面现前是很不容易的。

“现见缘起真实性”：第六地能快速地修缘起，一看到无明就看到老死，能看到很远的果报。

我们造业的时候，对果报想得不会那么圆满。

我执的念头出现的时候，不会感觉到已经有(不好的)因出现了。

到第六地时，我执的念头一出现，怎么造业怎么受报等后面的一切果报就都感觉到了。

所以他连一点点小的我执的念头都不会碰，他对这些念头很反感，这是因为慧已经生起了。

“由住般若得灭定”：“得灭定”意为第七地可以做到刹那间入定，粗到细、细到粗反复训练。第六地时有对缘起速度很快的观察力，所以到第七地时得到快速入出定的能力。第六地的慧度增胜意为经过快速观察顺逆十二缘起的训练，第七地时能刹那出入粗细禅定。

(庚二)赞慧度功德。慧的功德与其它功德不同，所有其它的度都要靠它，没有它就没有眼睛。

**如有目者能引导，无量盲人到止境，如是智慧能摄取，无眼功德趣胜果。(2)**

(庚三)宣说缘起真实。

(辛一)立志宣说甚深义。

**如彼通达甚深法，依于经教及正理，如是龙猛诸论中，随所安立今当说。(3)**

月称菩萨为什么按照龙树菩萨的教法而“随所安立今当说”？前二句就是理由。

龙树有经教的依据，又有正理的逻辑，他已经通达了释迦牟尼佛的甚深法。

以此为理由，所以月称菩萨也依照龙树的教法来解释空性的法。

六地菩萨有慧度增胜主要是在十二缘起上，通达十二缘起一定有空性的道理，故连接到空性。

法王在讲经时常常提到，经中说见缘起就会见法，见法就会见佛。

对这句深入解释，就要跟空性连接。要对缘起非常通达，就要领悟空性，缘起跟空性是一体。

如果智慧比较粗，那对十二缘起理解就不细，也没有整体概念，只是一种世俗表相，就不会通达。

与空性连接来理解缘起是最正确的。所以第六地前面讲到缘起，后面就讲空性。

所以法王解释细的缘起是有根据的，见缘起就会见法，见法就会见佛。

如果把这个“缘起”理解为一般的表相的十二缘起，那是不够的。

对缘起最圆满的解释就是入中论的第六品。

(辛二)可说深义法器，即可以对他说甚深法义的所化机。

**若异生位闻空性，内心数数发欢喜，由喜引生泪流注，周身毛孔自动竖，(4)**

**彼身已有佛慧种，是可宣说真性器，当为彼说胜义谛，其胜义相如下说。(5)**

具备前四句特征的所化机有法，“是可宣说真性器”，因为“当为彼说胜义谛”这个理由。

“彼身已有佛慧种”是理由的理由。藏文里没有“其胜义相如下说”。

(辛三)说后引发功德：由于有六种功德，所以你们对空性的法应该好好修学。

**彼器随(彼)生诸功德，常能正受住净戒(1)，勤行布施(2)修悲心(3)，并修安忍(4)为度生，[6]**

**善根回向大菩提(5)，复能恭敬诸菩萨(6)。**[7ab]

第一个是学习空性法之后，非常会感受到帮助，如宗大师在缘起赞中所说——

学习了空性之后才感到世尊的教法有多么神奇，所以很感动地写下了缘起赞。

(1)净戒：确实是这样，对空性的法有一点点了解之后，

才感觉到释迦牟尼佛的教法是真正能从根上断除轮回根本我执而得到解脱的法。

不止这些，对世尊的感恩又会认识到法的力量，真正感觉到佛法是能让我们解脱的。

于是心里会非常在意：来世我一定要接触到佛法！因为对佛法的殊胜功德体味很强。

由于有这种很强的欲求心，我们会在意来世会投生到哪里。

得到暇满人身主要是靠做十善业，遵守五戒，对这方面非常注意，因此会受戒和严格守戒。

(2)布施：得到人身之后，若生活很苦，则没有时间修学佛法，所要今生要多多布施。

(3)悲心：学习空性的心力要增长，要有观察无边正理的力量，这就需要心胸扩大有慈悲心。否则只会从一个角度看问题，不能从考虑很多人的角度看问题。没有慈悲心就不能增长智慧。

(4)安忍：空正见增长要靠累积资粮，善根也要增长，跟众生接触时众生不欢喜是不可以的。如果令众生欢喜，我们累积资粮的机会就多。内心的善根要不摧灭，就不可以生气。生气一来会摧灭善根，二来面对众生时众生会不欢喜。这样就不能累积资粮，所以要修安忍。

(5)回向：要把前面四个善根增长，对生起空正见的帮助才会大，所以要回向。回向时不可以为一个众生回向，要为度一切众生而回向，善根才会增长。

(6)恭敬：复能恭敬诸菩萨，即对圆满修行空性的菩萨非常恭敬。

(辛四)法器人听闻

(有法：)善巧深广诸士夫，(理由：)渐次当得极喜地，(所立法：)求彼者应闻此道。

“劝法器人听闻”的“劝”意为你们修空性的话，会越来越快乐。

初地现证无我的空性时就是极喜地，修空性一定会越来越快乐，劝弟子一定要学空性。

▲(丑一)立无自性生之宗，即安立无自性生的四个理由。

十地经讲了十种平等性，其中的第三不生不灭就是无自性生的空性。

一切有为法都有生、住、灭的阶段。如果生的阶段不是自性而生，那住跟灭就比较容易解决。

如果是自性而生，那住也是自性而住、灭也是自性而灭的，那就麻烦了！

所以如果把法的源头解决了，就是一种究竟的解决方法。

所以龙树月称在讲十地经里面的十种空性时重点是抓无自性生。为什么抓这个？

因为众生有自性的执著心在有为法上面比较强，在无为法上面执著心不会那么强。

在有为法中，生出来的为个阶段最重要。这个阶段如果有自性，那就没有办法解决。

所以要从源头来看，它生出来的时候是自性而生还是怎么生。

所以为什么要讲无自性生，原因就在这里。

当然很多宗义者承认有自性生，他们会讲各种理由——自生、他生、自他生、无因生。

所以这里讲安立无自性生的四个理由——没有自生、没有他生、没有自他生、没有无因生。

音频入中论密意 2006TP-065

入中论以破四边生的正理来破法我，其中破他生的正理是破四生中最难的。

了解了破他生，其他的三生——自生、共生、无因生也就容易破了。透过二谛的安立破他生。

破了四生，法我也就破了。法我破了，就能进一步断除我执——法我执跟补特伽罗我执。

最终可以脱离三有和寂灭两边，证得佛陀果位，这样才能报答一切如母有情的恩德。

## 申二、正释此处义

(因喻：)如有翳眼所缘事，不能害于无翳识，(宗义：)如是诸离净智识，非能害于无垢慧。(27)

用有翳的眼识来比喻世俗的认知或名言的认知。“有翳眼”指眼识，不是指眼根。

用无翳的眼识来比喻胜义的认识或观察究竟的认识。

世俗的认知所见的是世俗谛；胜义的认识所见的是胜义谛。

世俗谛是就世俗的认知所安立的，世俗的认知所见就安立为世俗谛，即以认知来安立。

第 27 偈就是以比喻和意义的结合来说明这个道理。

**科判：**（未二）答无彼难分为五个科判：（申一）二谛总建立；（申二）正释此处义；（申三）别释二谛体；（申四）明破他生无世妨难；（申五）明世间妨难之理。

对他宗问难的真正回答是在（申二）里面，其它四个科判都是从这里衍生出来的说明。

所以，他宗的问难是在第 22 偈，而真正的回答是在第 27 偈，中间四偈只是附带说明二谛。

所以“正释此处义”的“此处”是指对第 22 偈问难的回答。

第 22 偈问难的内容：你们用任何正理破他生都是没有用的，因为他生是现前可以了解的。

前二句以比喻为因，成立后二句的意义（宗）。

即自宗用比喻来驳斥这个问难。自宗反问他宗——

有眼翳的眼识见到的发丝飘飘的景象会不会有损于看不到发丝飘飘的正常眼识所看到的景象？

实际上不会，有翳眼识虽然看到发丝飘飘，但是这个景象不是真的。

后二句是用意义驳斥他宗：显现自性成立的他生的慧，无法损害不显现自性成立的他生的慧。

“诸离净智识”也可以理解成带有无明眼翳的识，就是世俗的认知。

“无垢慧”是已离无明的慧，也就是胜义的认识。

他宗说他生是现见的，其实他所说的现见是世俗的认知，即无明的认知，显现自性成立的认知。

这种认知跟自宗讲的不带有无明的认知或不会显现自性成立的他生的认知是两回事。

所以自宗说，你要用世俗的认知来破胜义的认识，这是没有办法破的。

这里要说明，自宗用观察究竟的正理去破他生，他宗无法反驳，只能接受。

### 申三、别释二谛体

分二：酉一.释世俗谛，酉二.释胜义谛。

#### 酉一、释世俗谛

分三：戌一.明于何世俗前为谛何前不谛。戌二.三类补特伽罗见不见世俗之理，

戌三.观待异生圣者成为胜义世俗之理。

#### 戌一、明于何世俗前为谛何前不为谛

分二：亥一.正义，亥二.释烦恼不共建立。

#### 亥一、正义(第 28 偈)

**(有法:)痴(因:)障性(所立法:)故名世俗,假法由彼现为谛,能仁说名世俗谛,所有假法唯世俗。(28)**

第 28 偈是针对前面讲的二谛的总建立而作各别解释。

前三句是说明（戌一）的“明于何世俗前为谛”；第四句说明“于何前不为谛”。

（戌二）和（戌三）没有对应的根本偈，是从第 28 偈衍生出来的内容。（亥二）也是衍生出来的。

（亥二）释烦恼不共建立特别重要，是说明应成对于烦恼建立的不共主张。



第一句是完整的正因论式。“痴”指无明实执。“障性”即覆盖或者障蔽法的实相。

世俗谛的“世俗”跟“世俗中有”的“世俗”是不同的概念，这里讲的是前者。

“世俗”是“名言认知所得之境”。“谛”指在实有执的面前显现为谛”。

★意为：世俗谛就是世俗认知所得之境在实有执的心面前显现为真(谛)。

注意不要把“世俗”误解为“实有执”，因为这里说“在实有执面前显现为谛”。

这样把“世俗”直接理解为“实有执”是不对的，这里的“世俗”还是指名言认知所得之境。

这样的境在实有执之前显现为谛(真)。

★反过来，胜义的认知所得的境在实有执面前则无法显现，也就无所谓“谛”了。

胜义谛和世俗谛不是那么容易了解，所以对入行论的“胜义非心境，说心为世俗”，

一些很有名的祖师们都解释错了，这也是宗大师和贾曹杰大师对此进行纠正的原因。

无始以来在我们内心所积累的实有执习气对世俗的认知有影响，但不会对胜义的认知有影响。

它会让世俗的认知看见对境的时候把对境看成是实有的。

论式第二句“于何世俗前为谛”的“世俗”是指实执，这个“世俗”跟世俗谛的世俗不一样。

“于何世俗前”的“世俗”指认知，在什么样的认知前为真，这样的认知就是实执。

第二句“假法由彼现为谛”：“彼”是第一句所说的世俗，即实有执。“假法”-名言量所得之境。

意为：名言量所得之境由于实有执而现为真。

意为：即使是现见世俗法的认知，也一定带有实有执的习气，所以他所见的世俗法会现为实有。

如果你的认知无法看到胜义的对境，即使是现见世俗对境，也一定会受到实有执习气的影响。

或者说，能够现见世俗对境的认知还是无法遮遣实有执习气的影响。

★应成派不共主张：现证空性的慧以外的任何心法都是错乱，只有现证空性的慧才是无错乱。

现证无常也是错乱的，因为现证无常还是无法挡住实执的习气，所以对无常还是有实有显现。

所以对世俗谛的法无论怎样现证它，这个认知还是错乱的，还是有实执习气的影响。

▲答：现见世俗谛的境的认知是有境。

有境对世俗谛的认知达到最正确的方式，就是现证它上面的胜义谛。

慢慢他的实有显现会越来越减少。如果没有这样，那我们对世俗谛的修行一定会执著。

缘起的世俗谛与它的究竟体性是互相依赖的，有非常紧密的关系，但是我们的认知有错。

如果不了解空性，这两个就没有办法连接。

要分清有境和对境，对境的世俗谛和胜义谛没有问题，是我们有境的认知有问题。

世俗谛的广行法跟胜义谛的深见法本身当然非常相符，是我们的认知有问题。

世俗谛的法无论怎样现证，还是有实有的显现；胜义谛的法如果现证，就不会有实有的显现。

由习气产生出来的实有执的显现就是所知障，这是应成派所说的所知障。

世俗谛的法没有办法挡住实有习气，所以就会有实有的显现，所以称为世俗谛。

世俗谛的法无论怎样现证，还是会有实有的显现；胜义谛的法只要现证，就不会有实有显现。

了解除了胜义谛以外的六识所能认识到的所有的世俗认知，都叫名言认知。

不要把“名言”与“名称”划上等号，名言不仅包括“杯子”，还包括杯子的功能等等。

第三句“能仁说名世俗谛”：能仁把“假法由彼现为谛”说名为世俗谛。

这两句的意思是：能仁把“假法由彼现为谛”说名为世俗谛。

到此为止是说明科判中的“于何前为谛”，这个“何”指实有执。在实有执的认知前为谛。

第四句：于什么样的认知前不为谛。

三类补特伽罗的认知：大乘三净地圣者、声闻阿罗汉、独觉阿罗汉。

此三类圣者把所有的实有执都断除了，所以他们不会执世俗谛的境为实有。

但是还是有实有的显现，因为所知障还没有断。

所以世俗谛的这些对境对他们来讲只能称为“世俗”，而不能称为“世俗谛”。

因为对他们来说是现为实有而不会执为实有；对其他人来说是现为实有而执为实有。

## 亥二、释烦恼不共建立

▲亥二①。中观应成派主张的无明不共于下部宗义

(亥二)主要说明中观应成派对烦恼的不共主张，没有对应的入中论根本偈。

**此宗明烦恼有不共理，与大小乘对法俱不相符，了知此理最为切要，故当略说。**

集论和俱舍论对烦恼都用很大的篇幅说明，但应成派的解释跟他们不一样，了知这些很重要。

**执法实有中，有缘补特伽罗及缘法二种实执，即许彼为二种我执，前已说讫。**

“法”指除补特伽罗以外的一切法。

二种实执或二种我执在应成派来讲是完全等同的，其他宗派不会这样讲。

应成：二种实执或二种我执只是所缘的对象不同，但是所破是相同的。

下部宗不是在所缘的基础上分二我执，而是在所破上分二我执。

**(因：)入中论释与四百论释，皆说彼实执是染污无明。又彼无明，说是声闻独觉阿罗汉所断。**

“染污无明”指烦恼障，此与唯识跟自续的讲法也不一样。

自续认为实有执是所知障，不是烦恼障；应成认为实有执是染污无明，是烦恼障。

应成认为这个无明实有执是声闻阿罗汉也要断的，这个跟下部宗也不一样。

因为下部宗认为无明是所知障，所以不是声闻独觉阿罗汉所要断的。

**四百论说是得无生法忍之菩萨所断。**

无生法忍指三净地的菩萨，下部宗也不会这样讲。

因为下部宗认为实有执是所知障，所以三净地的菩萨是才开始断，不是已经断完了。

**(宗：)故染污无明，是无我真实义明慧之违品，非仅无彼明及离明之余法。明之违品，即增益补特伽罗及法为有自性。**

这里的“无明”有特别的意思。“无我真实义明慧”就是明。染污无明跟无我真实义明慧相违。

这里讲的无明与明是正好相反的，而不是“无彼明及离明之余法”这两种情况。

对“明”的否定有两种：一种是用无的方式否定(有无)；一种是用非的方式否定(是非)。

“无彼明”就是明不存在；“离明之余法”就是非明的其它法。

这里讲的不是这两种，而是与明相违的无明，就是“明之违品”。

意为：无明不等于明不存在，也不等于不是明(非明)的其它法。

与明相反的就是增益补特伽罗为有自性及增益法为有自性，这就是这里讲的无明。(应成)

(因:)增益补特伽罗及法为有自性。再把这句当作因,继续成立——

(宗:)由是当知安立增益法我为染污无明,及安立执我我所有自相为萨伽耶见,皆与对法不合。

这里主要成立两个,这两个在上下对法中都不一样。

第一(法我执不同):“增益法我为染污无明”。“增益法我”意为增益法为实有,就是法我执。

应成派安立增益法我为染污无明,也就是应成派把法我执视为染污无明,就是归到烦恼障。

这与上对法把法我执归为所知障完全不同。

第二(萨迦耶见不同):安立执我及我所有自相为萨伽耶见,此与自续以下不一样。

自续认为执我及我所有自相在世俗中是合理的,不是所断。(自续承认自性有、自相有、自体有)

补充:下部宗义的萨伽耶见是缘我我所之后,把它执为自己能独立之实质有。

应成的萨伽耶见是缘我我所而把它执为自相成立或自性成立。此与上下对法都不相同。

染污无明:不可以认为无明只是非见烦恼里面的,痴也是无明,萨伽耶见也是无明。

▲这里(应成)讲的是认为补特伽罗和法上面有自性的这种实有执就是无明。

所以补特伽罗上面的实有执、法上面的实有执都是无明。

这样,法我执就变成了烦恼,这跟其它的宗义不一样。

另外,因为认为补特伽罗和法上面有自性的这种实有执就是无明,

所以十二缘起的无明就变成这两个中的一个——法上面的实有执或补特伽罗上面的实有执。

补特伽罗上面的实有执是补特伽罗有自性的执著,这与其它宗义也不一样。

十二缘起中的无明或萨伽耶见跟其它宗义也不一样。

音频入中论密意 2006TP-066

宗大师在辨了不了义中引用了一段经文:有情因为不了解三解脱门,所以不断在轮回中流转。

不了解空性,有情就会有实有执或我执、自爱执,由此产生种种颠倒分别而不断造业和受苦。

由于有颠倒分别,受苦时不晓得要去接受,所以苦上加苦。

我们来闻法就是要对治自己心中的我执或实有执。请大家以这样的观想来听闻。

佛最初说法的内容是四圣谛,无杂染地深入地了解四圣谛有赖于对苦集的毫无杂染的了解,这样才能清净无染地了解灭道。

对四谛的了解必须要以中观应成的宗义见解为基础,这样才会非常清净。

如果只是了解下部宗义对四谛的说明,就有很多微细的烦恼不能涵盖。

▲(亥二)释烦恼不共建立分为三大段:

亥二①.从“此宗明烦恼有不共理”到“故了知烦恼之不共建立极为重要也。”

此段是讲由于应成辨认的无明不共于下部宗,所以从无明产生的其它烦恼也是不共的。

说明应成派所辨认的烦恼根本(无明)跟下部宗所辨认的烦恼根本(无明)不同。

亥二②.从“其余贪等烦恼”到“解释圣者意趣都无差别”。

此段讲由无明产生的其它烦恼。下部宗辨认烦恼时,一是范围不够广,二是太粗。

即使辨认到了，他们也没有察觉这些烦恼都带有应成所说的不共无明的过失在里面。

亥二③，从“由此道理”到最后结束。

此段讲下部宗义认为只要了解四谛十六行相就可以解脱轮回，应成认为这个是不了义。

而且他们所辨认的四谛十六行相也不完整。

接上课内容：自续以下所主张的无明。

无明是心所，不是心王。因为不是心王本身有问题，而是它旁边的心所干扰它而生起烦恼执著。

心王旁边的心所里面有执我的无明出现，心王也会受到无明心所的影响而生起我执。

我执与无明要分开，我执是受无明影响生起的，心王的我执是受心所的影响生起的。

不知道不等于无明，对解脱、对成佛有干扰(阻碍)的才是无明。

比如对四圣谛的知苦、断集、证灭、修道不相信，这些会阻碍我们得到解脱，这才是无明。

障碍我们解脱的无明分二(自续派以下)：

胜义谛上的无明：对法的究竟实相不了解是真实义无明，也叫真实义愚。

世俗谛上的无明：对法的因果取舍的缘起不了解是世俗谛上的无明，也叫业果愚。

一个是对苦与乐认错；一个是把乐因与苦因认错；一个是取舍的行为错。

**▲十二缘起**是法的究竟实相，这里的无明一定是真实义愚，没有业果愚。

真实义愚指补特伽罗上能独立实质有的执著心，及法上能独立实质有的执著心。

十二缘起的无明与法上能独立实质有的执著心没有交集，(不是法我执)

十二缘起的无明与补特伽罗能独立实质有的执著心有交集，但并不是等于。(属于补特伽罗我执)

补特伽罗能独立实质有的执著心又分二：一是对自己、二是对他人。

其中他人上的补特伽罗能独立实质有的执著心跟十二缘起里面的无明没有交集。

只有自己上的补特伽罗能独立实质有的执著无明才跟十二缘起的无明有交集。

但是，自己上的能独立实质有的补特伽罗我执不一定是十二缘起里面的无明。

例如：见道以上极七返及家家圣者要多次来欲界投生，所以一定要有爱取有无明。

但是这个无明不是十二缘起的无明，因为十二缘起的无明会造业，而圣者不造新业。

所以他们心中有没有无明？有。有没有自己上的补特伽罗能独立实质有的无明？有。

但是这个自己上的补特伽罗能独立实质有的无明不是十二缘起的无明。

所以，十二缘起的无明与自己上的补特伽罗能独立实质有的无明有范围大小的区别。

十二缘起的无明一定是自己上的补特伽罗能独立实质有的无明；(萨迦耶见)

但自己上的补特伽罗能独立实质有的无明不一定是十二缘起的无明，例如七极返及家家圣者。

补充：人家是 人-天-人-天-人-天-人 七次，以人证得涅槃。天家家与此相反，即天…天。

同类不能超过四次。“家家”意为从种类生于种类。即从人(天)的种类生于天(人)的种类。

我们凡夫众生这两种无明都有。我们心中的自己上的补特伽罗能独立实质有的无明——

有时会变成十二缘起中的无明，有时不会变成十二缘起中的无明。

因为有时它会造引业，有时它不造引业，而是造满业。

造满业时心中的无明我执不是十二缘起的无明；造引业时的无明才是十二缘起的无明。



造业的力量非常强的时候才会造引业；力量不是那么强的时候只能造满业。  
凡夫这两种都有，到圣者时强的部分就没有了，心中有是有，但是很弱。

**重点**有二：首先要认清什么是无明。无明是心所，有障碍解脱的对境的心所才是无明。

障碍解脱的无明有二：胜义谛即法的本性上的无明、世俗谛的缘起上的无明。

缘起上例如业果愚；本性上就是补特伽罗能独立实质有。

还要清楚十二缘起中的无明与无明有什么区别。以上是自续以下的说法。

中观应成不会说这些不是无明。应成认为下部宗认的无明都是无明，但还有更细的。

**差别①-无明**：自续以下认为十二缘起的无明认出来就是补特伽罗能独立实质有的我执。

应成认为这是错的，因为十二缘起的无明是一个源头的无明，你这样认的不是源头。

源头是前面存在的更细的无明，即补特伽罗有自性的执著。

而下部宗不认为这是无明，他们认为补特伽罗有自性是正确的想法。

**差别②-法我执**：应成认为法我执也是无明，而下部宗不认为法我执是无明。

因为他们认为法我执不会干扰我们的心，不会令我们心烦，补特伽罗我执才会令我们的心烦恼。

因为应成察觉到一些非常细的感觉，即法我执也会令我们的心生起烦恼。

下部宗不认为法我执是烦恼，他们认为法我执是所知障。

另外下部宗认为一切法有自性，应成认为这个也是烦恼的无明。

所以中观应成所认的烦恼的无明范围很大。

补特伽罗能独立实质有的执著分二：对自己和对他人。

对自己上的补特伽罗能独立实质有的执著比较强；

对他人上的补特伽罗能独立实质有的执著比较弱，当我们讲到“他”时就生起了这种执著。

十二缘起的无明要去除业果愚，它只有真实义愚。

真实义愚又分为执补特伽罗能独立实质有跟执法为实质有，十二缘起的无明是前者。

前者又分二：执自己为实质有跟执其它补特伽罗为实质有，十二缘起的无明是前者。

所以真实义愚跟十二缘起的无明是总别关系：真实义愚是总；十二缘起的无明是别。

**自续以下**：真实义愚分二：法我执(不是无明)跟补特伽罗我执(是无明)。

真实义愚不一定是无明，但是真实义愚的无明，又是真实义愚、又是无明，这样就只有补特伽罗我执，没有法我执。因为法我执的无明不算无明，这是自续以下的讲法。

所以真实义愚也有无明的部分，也有不是无明的部分。

真实义愚是无明的部分就一定是补特伽罗我执，没有别的；不是无明的部分就是法我执。

虽然自续以下对法我执不认作是无明——

但是他们也会用“法我执的无明”这个词，同时又说法我执的无明不是无明。

这是一个很奇怪的表达。他们会非常强调“法我执的无明”不是无明。

为什么他们要这样强调？因为他们认为法我执的无明不是烦恼障，法我执是所知障。

他们所说的“法我执的无明”只是对法无我的道理不了解的缘故而加了个“无明”而已。

不代表他们认为法我执是无明。所以真实义愚无明的部分一定是补特伽罗我执，没有其它的。



所以我刚刚跟你们讲，真实义愚无明就是补特伽罗能独立实质有的执著，这两个是等于。

▲补特伽罗能独立实质有的执著在任何法上都有，其对象是一切法。可以是自己，也可以是他人。

比如在我们所受用的东西上，就有能独立实质有的补特伽罗的受用的东西的执著。

他看的时候，会认为这是能独立实质有的补特伽罗受用的东西。

这就是在法上生起补特伽罗能独立实质有的执著。

§补特伽罗能实质有的执著生起的对象分二：一是补特伽罗、二是法。

在法上生起的补特伽罗能独立实质有的无明跟十二缘起中的无明完全没有交集。

只有补特伽罗上生起的无明才跟十二缘起中的无明有交集，但也并不是完全等于。

§因为补特伽罗又分为两个：一是自己、二是他人。

对他人生起的补特伽罗能独立实质有的无明跟十二缘起中的无明完全没有交集。

只有在自己上生起的补特伽罗能独立实质有的无明才与十二缘起中的无明有交集——

但还是不等于，还是有范围大小之别。比如圣者极七返及家家。

下部宗所辨别的无明应成派都是承认的，但是应成认为这些无明太粗了。

▲应成：十二缘起中无明支的安立：执我及我所（坏聚见）为自性成立的真实义愚。

自续以下辨别的十二缘起的无明不能放在无明支里面，比如执自己为实质有的我执。

能够放在十二缘起第一支的是执补特伽罗自性成立的这种我执。

自续以下辨别的执自己为实质有的我执，是在执自己为自性成立的这种我执之后才形成的，

意为他没有把前面最细的我执辨认出来。

应成主张的自性成立的补特伽罗我执是最细的，自续以下的其它主张都是从这里衍生出来的。

各部宗义对补特伽罗我执的认定，从细到粗有四个层次——

④执我及我所为能独立实质有的坏聚见是最粗的；（经部）

③执我及我所为与心异质的法我执；（唯识）

②接着是自续主张的执我及我所为实有的法我执；（自续）

①执我及我所为自性成立的真实义愚。（应成）。此四中，第①最细，第④最粗。

下部宗认为第④是十二缘起中的无明，但是应成把它排在第四位。

▲法无我的修行可以涵盖补特伽罗无我的修行。

唯识认为只要修（能所二空）的法无我就可以经历五道而成佛。

自续认为唯识这样不行，必须要修自续所说的法无我，即了解自续所说的法无实有。

应成主张，要修法无自性的见解才能成佛。不需要依次修粗的，修细的可以连粗的一起断。

▲对我跟我所上面会有不同的无明出现，无明有粗细的不同——

①最底下是中观应成派的法我执；

②从应成派的法我执产生自续派的法我执；

③再从自续派的法我执产生唯识宗的法我执；

④从唯识的法我执产生毗婆沙宗和经部宗共同认为的补特伽罗我执。

▲所以我们读《菩提道次第广论》时就会发现：

大乘行者没有修声闻独觉的五道，而是从大乘资粮道开始一直修法无我的空性。

那为什么不用修补特伽罗无我？他们不用断除补特伽罗我执吗？也要断啊！

他们不需要以修补特伽罗无我来断除补特伽罗我执，

而是直接修法无我空性的法，就会断除法我执，断除了法我执也就断除了补特伽罗我执。

因为补特伽罗我执是从法我执那边产生的，所以断除了法我执就够了。

唯识、自续、应成都是这样讲，他们都说只要修大乘五道里面的法无我就好了。原因是这样。

应成更是说：不用修唯识自续的法无我，只要修应成的法无我就好了。

因为只要断除了应成所认的法我执，唯识和自续所认的法我执自然就会断除。

应成承认唯识和自续所说的法无我，但是认为他们认的太粗了。

自续也认为不用修唯识的能所取二空，只要修自己讲的法无我就自然可以断补特伽罗我执。

因为能所取二的执著也是从我们自续所说的法我执里面产生的。

唯识也说我不需要特别修补特伽罗无我，我只修能取所取二空的法无我就可以从根上断除它。

只要修应成的法无我，就可以断自续以下的法我执及补特伽罗我执。

因为这些我执都是来自于应成派所说的执我跟我所自性成立的坏聚见。

但是广论说，产生二我执的顺序是先有法我执，然后有补特伽罗我执。

修的顺序是先修补特伽罗无我，然后再修法无我。此是否与上边讲的相违？

上边说的，应成说只修法无我而不需要修补特伽罗无我，是指下部宗的补特伽罗无我——

也就是了解补特伽罗为无实质有，这种最多只能断第四种补特伽罗我执。

以应成来讲，法无我跟补特伽罗无我是一样，都是了解无自性，只是所缘不同。

也就是应成说的二无我就是空性，以此来对治上边说的从粗到细的四种执著。

中观应成认的法无我跟补特伽罗无我没有粗细之分，破的都是有自性。

所以修什么都可以，因为两个都是空性的道理。

道次第里说的不是修的意思，修是两个都可以，而是说开始时从补特伽罗无自性下手学的话，

就比较容易了解。刚开始就接触法无自性就比较难。

注意：广论说进入二无我的顺序是先学补特伽罗无我、再学法无我；入中论是反过来。

因为入中论是配合中论，中论是先讲法无我、再讲补特伽罗无我。

其用意是：先讲了难的之后，剩下来的就容易了。

广论讲的不是对治而修的阶段，对治修的阶段修什么都一样。

但刚开始了解道理时不一样，就要先了解补特伽罗无我、再法无我。对前者更容易了解无自性。

▲玄二②：中观应成派所主张的烦恼建立不共于下部宗义

其余贪等烦恼皆从实执愚痴发起之理，如四百论云：「如身根依身，痴遍住一切。」释论云：

「痴于通达真谛极愚蒙故，增益诸法谛实自性而转。①(有法：)贪等(因：)亦唯于愚痴所遍计之诸法自性，②增益爱非爱等差别而转，③(所立法：)故非异痴而转。亦是依痴，痴最胜故。」

这里引用的是提婆菩萨著的《四百论》的第六品第十偈的前二句，品名为“断烦恼的方便”。

「自性而转」以上，明痴是实执。

这两句说贪瞋痴的痴是实执或应成所说的自性执，是不共于下部宗的法我执跟补特伽罗我执。

**第一理由(相应)：**贪等非异痴而转者，谓与痴相应乃转，离痴则不转。

贪等与愚痴是相应而转。痴以外的贪等其它烦恼里面都有痴，不是离开痴而存在的。

“贪等非异痴而转”意为贪等烦恼与痴是相应的。

痴是产生贪等其它烦恼的因，不仅如此，痴又安住在所产生的贪等其它烦恼当中。两种影响。其它的烦恼都是以痴为中心，就像中脉一样。

以上宗因三句是在说明，痴与其它烦恼是相应的。

**第二理由(因)：**“亦是依痴”：贪等其它烦恼也是依痴而有。这里要说明痴是其它烦恼的因。

言「亦是依痴」者，义谓执有自相之愚痴为先，乃能引生贪等。

这句是讲痴是其它烦恼的因。

两个理由：一是痴与其它烦恼相应；二是痴是其它烦恼的因，所以说痴是一切烦恼的根本。

**于境增益悦意不悦意之差别者，是生贪瞋之因非理作意，非说贪瞋之行相。**

**非理作意：**对于对境，我们会增益悦意和不悦意。把对境增益是非理作意的作用，不是贪瞋。

**非理作意在先；贪瞋在后；非理作意之前是痴。**可以说痴跟烦恼之间隔着非理作意。

非理作意就是增益对境的好不好，对境的好不好不是贪瞋去增益的，而是非理作意去增益的。

比如：非理作意把对境的好的程度从百分之十增益到百分之九十，贪就被吸引过去了。

所以贪瞋的作用不在于增益境的悦意与不悦意，能够增益对境好不好的是非理作意。

这里是把非理作意与贪瞋等烦恼区分开来。

音频入中论密意 2006TP-067

中观应成对四圣谛的解释是最圆满的，对这个了解了，那对佛所说的四谛也就完全了解了。应成讲的四圣谛更深更广，比如他讲的集谛就比下部宗讲的更细微，所以集谛就有分粗细。集谛有粗细，它所生的苦谛也就分粗细。断除集谛的果(灭谛)及断除集谛的道也都有粗细。也就是说，苦灭道分为粗细的源头都来自于集谛的粗细，而集谛来自于烦恼。

所以烦恼的粗细是应成与下部宗不同的地方。

怎么知道四谛分为粗细？第五胜义菩提心有一偈说“静虑增胜极善知，善慧诸谛微妙性”。

**又此地非但静虑增胜，即于善慧圣谛深微体性亦极善通达，故于粗细圣谛皆有善巧增上慧学。**

宗大师在解释这两句偈时特意提到四圣谛分为粗细。

四圣谛粗的建立指自续及自续以下宗义对四谛的安立；细的建立指应成对四谛的安立。

因为烦恼有粗细，所以依于集谛的其它三谛也有粗细。故应成的烦恼的不共建立就非常重要。

月称的入中论及月称对圣提婆的**四百论**注释中都提到应成对微细烦恼的不共安立。

上次课讲的第二段(烦恼建立)有两个重点：痴是其它烦恼的因；痴与其它烦恼相应。

**1. 痴是其它烦恼的因：**因为痴是无明实有执，由实有执产生非理作意，即对悦意境产生增益。

接着心被这个对境所吸引，由此产生贪欲。

所以在无明实执与贪欲之间有一个非理作意对对境增益的过程。

**贪等亦唯于愚痴所遍计之诸法自性，增益爱非爱等差别而转，故非异痴而转，**

这个过程有三个步骤：开始是无明实执；接着起非理作意进行增益；接着贪嗔烦恼随之而转。

**言「唯于痴所遍计」者，谓要依增益有自性之悦不悦意相乃有贪瞋转故。**

宗大师的「唯于痴所遍计」是解释《释论》的“唯于愚痴所遍计”，

意为痴之后有非理作意，之后才有其它烦恼随之而转。“爱非爱”即是“悦不悦意”。

“增益”的主词就是非理作意。（非理作意的作用就是增益）

以下讲应成与自续以下对痴的看法不同。

**唯执补特伽罗独立实有所引之欲不欲相，犹不安立为贪瞋。故安立贪瞋之理亦不相同。**

这里是指应成派对自续派以下唯执补特伽罗独立实有所引之欲不欲相，犹不安立为贪瞋。

意为应成认为，下部宗安立的唯执补特伽罗独立实有所引的欲不欲相还不是细微的贪瞋。

“补特伽罗独立实有”就是前面说的补特伽罗能独立实质有，也就是即蕴的补特伽罗。

下部宗说，补特伽罗能独立实质有就是愚痴，就是产生非理作意和贪瞋的源头。

应成认为不仅是这个，还有法我执在里面，就是把补特伽罗以外的法执为有自性，这也是痴。

意为：下部宗只辨认到补特伽罗能独立实质有的执著，

没有辨认出补特伽罗以外的其它对境自性成立的执著。

“犹不安立为贪瞋”意为应成派并不是不承认自续派所安立的粗的贪瞋，

而是认为他们所安立的贪瞋不是究竟的、细微的。

**2. 痴跟其它的烦恼相应。**这个相应不是心王与心所之间的五种相应。

五相应中，所缘相应意为缘的是同一个所缘境；行相相应意为执境的方式相同。

这样会变成痴跟贪瞋执著对境的方式一样，会有这个问题。

这里是先有痴，痴后有非理作意，之后有其它烦恼。

痴跟后面产生的其它烦恼的所缘相同，但行相不同。所以它们只有所缘相应，没有行相相应。

如果行相相同，就会变成痴等于贪瞋、贪瞋也等于痴。

这里的“相应”主要是指同时现行，即对同一个所缘境痴也现行，由痴所生的其它烦恼也现行。

但痴与痴所生的其它烦恼执境的方式不同。

**「痴于通达真谛极愚蒙故，增益诸法谛实自性而转。①(有法：)贪等(因：)亦唯于愚痴所遍计之诸法自性，②增益爱非爱等差别而转，③(所立法：)故非异痴而转。亦是依痴，痴最胜故。」**

真正要成立的是两个：“非异痴而转”跟“亦是依痴”。

“非异痴而转”指痴与贪嗔等其它烦恼相应；“亦是依痴”指痴是贪嗔等其它烦恼的因。

心王与心所的五相应中，痴与贪等烦恼具有其中的四种相应，只有行相不相应（执持方式不同）。

四种相应指所缘相应、时间相应、所依相应、实质相应。

这就意味着，只要有其它烦恼在，其它烦恼也一样会去执境是自性成立，因为有痴在的缘故。



就是说，因为有痴在，所以贪嗔等烦恼看到这个境的时候，也会把境执为自性成立。

§ 解释执持方式：即：对境的每一个部分都会呈现为自性成立，这个作用就来自于痴。

但是不能说贪嗔等的执持方式(行相)与痴的执持方式一样，这个要作区分。

比如：布施是世间的布施还是出世间的布施波罗蜜多，要看是否有以三轮体空的慧来摄持。

以三轮体空慧来摄持布施，不能说布施的心本身了解空性，而是以三轮体空的慧来摄持布施。

这就像痴能让贪嗔等看到境呈现为自性成立，但不能说贪嗔等去执这些对境自性成立。

言「亦是依痴」者，义谓执有自相之愚痴为先，乃能引生贪等。

此句是解释释论中的“亦是依痴”。

贪嗔等其它烦恼是依于痴而来的，所以这里是讲痴是贪嗔等其它烦恼的因。

以上是释论对四百论的解释。下边讲身根依身的比喻，这是根据四百论里的例子。

身根依身之喻，谓如离余四根(眼耳鼻舌)，别无可立为身根者，如是余一切烦恼要依愚痴乃转，不离愚痴而转。于是若能破除愚痴即能破除一切烦恼。故于能治愚痴缘起性空之论应当恭敬也。

字面上看好像是除了四根之外，没有其它的可立为身根的，其实不是这个意思。

而是说身根有它自己安住的地方，它也会跟其它四根有交集。

身根的范围非常大，只要身体在的地方就有身根，而且它还会跟前四根重叠在一起。

比如眼根跟身根有交集、耳根跟身根有交集…

身根的地盘很大，除了自己的地盘之外，跟其它的根都有交集。

同样，痴除了它自己的地盘之外，也跟其它的烦恼有交集。

所以没有其它烦恼的时候，痴就在；其它烦恼产生之后，痴也渗透在其中，资助它存活。

没有烦恼也有痴；有烦恼也有痴。愚痴是产生其它烦恼的源头。

所以把愚痴断除，就没有能生其它烦恼者，也没有让其它烦恼继续存活的依持。

能够对治愚痴的就是缘起性空的论，再也没有比这个更殊胜的方法了！所以对这些论要恭敬。

以上根据圣提婆的四百论及月称的四百论释对痴与其它烦恼之间关系已经说明完了。

他们的讲法的依据就是比他们更前的龙树菩萨的著作，如七十空性论、六十正理论。

这里面重点提到断除了业烦恼的源头-实执，其它烦恼都能断除。

七十空性论亦说诸法实执，为生死根本无明。

七十空性论中只有提到诸法生死为根本无明，但其实有一首偈颂讲得很清楚，这里没有提到。

七十空性论说，由因跟缘产生的事物，实有执会认为这些都是实有的。

这个实有执，能仁把它说成是无明，由无明产生十二缘起而流转。

六十正理论亦云：「若得随一处，即被惑蛇咬，若心无所住，即不被彼咬。」谓若得随一实执所缘之处，即被烦恼毒蛇所咬。又云：「若心有所住，惑毒岂不生。」

“若心有所住”意为若心执境为自性成立。

这里要表达的是上下对法所辨认的无明比较粗，没有辨认到法我执的细的部分，自性执还在。

如果自性执还在，那怎么会不产生其它的烦恼呢？还是会产生。



后二句之征起文云：「若见色等有自性，而欲断烦恼，此诸烦恼终不能断，为显此义故云」。

上下对法对于痴只辨认识到补特伽罗我执，没有辨认识到自性执，那就会欲断烦恼却终不能断。

“后二句之征起文”是月称的六十正理论注释的征起文，六十正理论本身没有。

入行论云：「凡有所得心，若稍有所住，诸离空性心，灭已复当生，如无想等至。」

“凡有所得心”指有自性执的心。

有这样心的补特伽罗现行烦恼灭了之后还会再产生，因为种子还在。

无想定中心不起活动，自性执也不起活动，但不等于自性执已断，出定时自性执会再起活动。

这里是说，上下对法所说的阿罗汉在应成来看不是真正的阿罗汉。

原因是这样的阿罗汉只断除了补特伽罗我执，没有断除自性执。

关于此义，此二论师与佛护论师，解释圣者意趣都无差别。

“此义”指应成的不共于上下对法的烦恼建立。“此二论师”指月称跟寂天。

关于应成的不共于上下对法的烦恼建立，三位论师的看法都是一致的。

并不是月称跟寂天的所有看法都相同，但是在烦恼的不共建立这点上他们的看法一样。

▲玄二③. 下部宗义主张的了解四谛十六行相就可以证得涅槃是不了义

由此道理，说无常等十六行相之道能得涅槃者，是密意语。依彼道增上所明烦恼亦非究竟。

“由此道理”指应成对于四谛的看法。

“亦非究竟”意为下部宗所辨别的烦恼不完整，还有没认出来的，比如自性执部分。

集论：一个心王只能有一个贪心所，不会有多个；一个贪心所也只会跟着一个心王。

问：把幻化象马看成是象马的眼识当中，会不会也有把幻化象马看成是幻化象马的眼识？

即这两种情况会不会在同一眼识中有？

答：这是不同的认知。把幻化象马看成象马是颠倒识，把幻化象马看成幻化象马不是颠倒识。

问：痴透过非理作意的增益而产生贪嗔等烦恼，那么非理作意增益的部分是什么？业？无明？

答：广论中讲真实义愚与业果愚，这是代表，真正来说是法实相上的无明和法表相上的无明。

也可以说是法的究竟体性上的无明跟法的世俗谛的表相上的无明。

法只有这两个方面，无明也一定是这两种。

法的实相有不同的深度，比如粗细的补特伽罗无我、粗细的法无我。

法的表相有业因果缘起的道理。还有非理作意也是世俗谛上的无明，它有增益的作用。

真正来说，如果深入了解法的究竟实相，表相的问题自然就会解决。

先有无明、再有非理作意、再产生贪嗔等烦恼。

无明是(法的究竟)实相上的无明，从那边影响到(世俗谛的)表相的错误。

如果对对境是无自性、完全是依赖其它因缘而示现出来的道理了解得很清楚很透彻——

对表相世俗谛就不会产生超越的悦意和不悦意的增益执著，非理作意就不会出现。

平常我们讲的真实义愚和业果愚，并不是所有的无明都含摄在这个里面。

这样分类只是让我们了解，有在法的世俗谛表相上的无明，也有在胜义谛的究竟实相上的无明。

非理作意也是无明，不可以说是贪嗔，但是非理作意能引起贪嗔。

因为贪嗔是非见烦恼，它后面没有特别的理由，而无明和非理作意是背后有一个理由。

无明和非理作意的结果是心的情绪出现了，这就是结果。

比如贪是心完全被对境吸引过去，自己的力量都没有了，这种情绪就是贪。

这种情绪怎样解决？最好的最究竟的办法就是从无明开始断除。

如果没有办法从无明开始断，起码要从非理作意这儿解决，就要修不净观白骨观等。

以这些来对治非理作意，贪嗔会暂时没有办法生起。

**慢等烦恼依彼等义亦可了知。**

除了贪嗔以外的慢等烦恼也有它的不共的建立，意为应成与下部宗也是有差异的。

**不共无明及萨迦耶见边见，当知皆分分别与俱生二种。恐繁不录。**

下部宗(共的)安立的烦恼有分别(遍计)跟俱生两种，应成(不共)安立的烦恼也有这两种。

对下部宗的分别跟俱生的烦恼有了解，对应成不共建立的分别跟俱生也可以了解。不多讲了。

**▲两种不共：**对不共的烦恼现在有点理解了吧？不共的烦恼如果指出来有两种——

**①指出的不共(对行者的烦恼)：**一种是下部宗修补特伽罗能独立实质有空，不断修习之后，从补特伽罗能独立实质有的执著心产生的一切烦恼就暂时不会显现。

应成能看出，这些行者的心续中还是有显现烦恼，贪嗔等细的情绪还是出现。

而下部宗看时好像没有贪嗔，没有烦恼。这是一种不共。

**②解释的不共(对凡夫的烦恼)：**这种是对于我们心中的烦恼，下部宗也能看到，应成也能看到。但是这些烦恼是怎么产生的，下部宗对此的观察和解释都没有办法圆满。

应成会观察得很细，解释得也圆满。从这个角度也会说不共。

下部宗也承认这些烦恼，应成也承认这些烦恼，但是应成对此的解释有不共的地方。

现在理解了，四圣谛不是那么容易懂的。如果没有学过应成见解，对四圣谛无法完整理解。

如果没有了解应成见解，对中士道的苦谛集谛就没有办法圆满地修行。

学习中观应成的四圣谛，需要理解一点点空性的道理。不了解什么叫自性执，对无明就完全不懂。

所以不了解中观应成空性的道理，不了解中论跟入中论等，就没有办法理解四圣谛。

法王常常说他心中现在好像有一点点皈依的心，意为他现在懂了一点点四圣谛。

因为他现在懂了一点点空性，所以对四圣谛就有一点点完整地懂了。

这样对法宝也就有一点点认识，对三宝的信心就真正地生起了。

真正来说，三宝上面的信心、四圣谛上面的信心不是那么容易生起的。

另外我们只看菩提道次第广论是不够的，从头到尾看广论，也没有善显密意疏里的这些内容。

所以也要看宗大师的其它论典来补充菩提道次第。

比如这里讲的四圣谛不共的地方就要补充到中士道里边。

音频入中论密意 2006TP-068

## 戌二、三类补特伽罗见不见世俗之理

**①又此诸法于凡夫前，实无自性现有自性，故成欺诳。②于前所说余三人前，唯现缘起假法，**

故唯世俗都无真实。③又彼唯有所知障相不染污无明现行故，要于有彼无明及其习气所染有相行后得位之圣者，乃能现起。④于住根本定无相行之圣者，则皆不现。

①一切法在凡夫面前会现为实有，凡夫也会执为实有。“世俗”指实有的显现。

②表达的是在声闻罗汉、独觉罗汉及三清净地菩萨面前会显现为实有，但他们不会执为实有。

③是说一切法在这三类圣者的后得位才会现为实有。“不染污无明”即不具烦恼的无明。

④这三类圣者如果是在根本定状态，那连实有也不会显现。

▲所知障分二类：一是习气，又分为无明习气以及无明以外的其它烦恼习气。

二是依于无明习气以及无明以外其它烦恼习气所产生的显现，即显现的部分也是所知障。

简单地说，所知障就是习气与显现。习气有点像种子(因)；显现有点像现行(果)。

(这里的“种子”是指像种子一样可以产生果,不是指烦恼种子,因为烦恼种子属于烦恼障,烦恼习气是所知障)

若尔，此宗立何为所知障？释论云：「①此中无明习气，能障决了所知。②贪等习气，为身语如是转因者亦尔，③又彼无明及贪等习气，唯得一切种智成佛乃断，非余能断。」

①刚才讲习气相当于种子，所以从因果关系来讲它也是因。显现是现行，相当于是果。

所以引句中的“此中无明习气”是因，由无明习气产生的实有的显现是果。

这个果“能障决了所知”，即障碍我们了解一切法。

②“贪等习气”指烦恼习气(因)。“身语如是转因者”指身粗重和语粗重(果)。

③无明习气与烦恼习气只有成佛时才能断。声闻罗汉、独觉罗汉及三净地菩萨都无法断。

身语转者，谓如阿罗汉有身语粗重，跃如猿猴，呼他小婢，大师虽遮仍不能改。亦字明贪等习气亦障决了所知。

身转指身粗重，例如阿罗汉有身粗重，走起路来像猿猴一样。语转指语粗重，例如呼他小婢。佛虽然对此遮止，但他们还是改不掉这些习惯。

“亦字明贪等习气亦障决了所知”：这句要配合释论中的“此中无明习气能障决了所知”。这里意为：不仅无明习气能障决了所知，贪等习气也能障决了所知，但是障碍的方式不一样。

无明习气是因，其果是实有显现。这个实有显现能够障碍了解所知。

烦恼习气也是因，其果是增益显现，比如能把十分悦意增益到百分悦意。

无明习气是所知障，它产生实有显现这个果也是所知障，此二都能障碍我们了解所知。

烦恼习气也是所知障，作为因，它所增益产生的果这二者也都能障碍我们了解所知。

所以刚才讲的所知障包含习气(因)以及它的显现(果)，原因在这里。

但是身粗重跟语粗重不是所知障，因为此二是色法，而所知障与内心有关。

故烦恼习气(因)是所知障，习气所起一切错乱二取(果)，亦是彼(所知障)摄。

此三句清楚说明烦恼习气这个因是所知障，其果增益的显现也是所知障。

★种子与习气：又烦恼种子名曰习气，与非烦恼种子之习气，此立后者为所知障。

习气分二类：种子的习气、非种子的习气。

种子习气有让烦恼现行的能力。非种子习气不能让烦恼起现行，但可以产生增益的显现。

这里要讲的是第二种，即非种子习气。这里所说的所知障是非种子习气。

烦恼习气：①烦恼种子习气属于烦恼障；②非烦恼种子习气是所知障。

无明习气也分为①无明种子习气跟②非无明种子习气。

无明种子习气能让实有执起现行，它跟实有执是因果关系，二者都是烦恼障。

非无明种子习气不能让实有执起现行，但是可以产生实有的显现，它是所知障。

习气相对于它的显现来讲，相当于种子；而非无明种子习气的“种子”指实有执。故含义不同。

意为：无明习气是产生实有显现的种子，但它不是产生实有执的种子。

实有的显现与实有执不同，实有的显现是所知障，实有执是烦恼障。

所以我们说，是种子也是习气、不是种子也是习气，就是根据这段。这段很重要！

▲补充：刚才用语有些混淆，现在厘清一下。

习气分为两类：一是种子习气、二是非种子习气。这里重点是说明非种子习气。

种子习气分两类：一是无明的种子习气、二是无明以外其它烦恼的种子习气。

无明种子习气跟实执现行是因果关系：前者为因、后者为果。也可以说是种子与现行的关系。

烦恼种子习气跟烦恼现行也是因果关系：前者为因、后者为果。也是种子与现行的关系。

种子习气为因，以及它引发出来的果，都是烦恼障。

这里重点讲非种子习气，非种子习气的“种子”指实执现行的种子。

非种子习气分为两类：非无明种子的习气、非烦恼种子的习气。

§非无明种子习气就是我们课本里讲到的无明习气，这是省略的写法。

非无明种子习气跟实有的显现，二者之间种子跟现行的关系。

这个“种子”是相对于显现来讲是种子，它并不是产生实有执的种子。

非烦恼种子习气是因，增益的显现是果。这两者也是种子跟现行的关系。

但是这个“种子”不是烦恼现行的种子。

| <b>烦恼障</b> (种子习气)<br>种子习气及以此为因引发的果 |                      | <b>★所知障</b> (非种子习气)<br>非种子习气及以此为因引生的果 |                        |
|------------------------------------|----------------------|---------------------------------------|------------------------|
| <b>无明种子习气</b>                      | <b>烦恼种子习气</b>        | <b>非无明种子习气</b>                        | <b>非烦恼种子习气</b>         |
| 无明种子习气为因，<br>实有执现行是果。              | 烦恼种子习气是因，<br>烦恼现行是果。 | 非无明种子习气是因，实<br>有的显现是果。                | 非烦恼种子习气是因，增<br>益的显现是果。 |
| <b>种子习气</b> 有引发 <u>实有执现行</u> 的能力   |                      | <b>非种子习气</b> 有引发 <u>实有的显现</u> 的能力     |                        |

解释科判(戌二)三类补特伽罗见不见世俗之理。

这个“世俗”是指实有的显现。可以分为两个部分——

看见指三类补特伽罗在后得位可以看见实有的显现。三类指声闻独觉罗汉及三净地菩萨。

不见是指这三类补特伽罗在现观空性的根本定中看不到实有的显现。

这个标题是说三类补特伽罗在后得位和根本定中的情况是不一样的。佛圣者则无此差别。

为什么三类补特伽罗的后得位与根本定有这样的差异？因为还有所知障的缘故。

如果没有所知障，后得位与根本定就会像佛那样是一味的。

### 戌三、看待异生圣者成为胜义世俗之理

异生：指不了解空性，一切法对他们显现为实有，而他们也执为实有的这类有情。

圣者：指上述三类圣者，他们在后得位时一切法现为实有，但他们不会执为实有，所见如幻。

题目解为：看待异生成为胜义(指实有)之理；看待圣者成为世俗(指如幻)之理。

## 酉二、释胜义谛

### 戌一、解释颂义

这个部分是把之前讲的所有内容作一个总结。

(喻：)如眩翳力所遍计，见毛发等颠倒性，净眼所见彼体性，乃是实体(义：)此亦尔。(29)

前三句加上“乃是实体”是比喻；“此亦尔”是讲意义。

比喻是说有眼翳者所见与无眼翳者所见不同。

有眼翳者以看到的发丝飘落跟无眼翳者辩论是不会赢的，因为他看到的是假的。

有实有执的凡夫看不到胜义的情况，若他们把所见与看到胜义的圣者辩论，也无法获胜。

因为现观空性的圣者看不到一切法实有的部分，看不到实有才是一切法的实相。

若无眼翳者对有眼翳者说“你所见到的发丝飘落不存在”，这并不能构成损减。

因为发丝飘落本来就不存他，无眼翳者只是如实告诉他而已。

同样，现观空性的圣者或者佛告诉凡夫“实有是不存在的”，这个也不会构成损减。

因为实有本来就不存在，他们只是告诉凡夫实际的情况而已。

这里是用发丝飘落来比喻实有这个意义。

否定发丝飘落不构成损减，同理，否定实有也不构成损减。因为这两个本来就不存在。

“损减”的意思是把有说成无。

如有翳人由其眩翳损坏眼故，见自手所持食器等中，有毛发虫蚁等相，妄计实有毛发虫蚁等事。为除彼故，遂将彼器数数倾覆。无翳净眼人行至彼前，用目审视彼所见有毛发等处，毛发等相都不可得，更不分别毛发等上差别之法。若有翳人迷自心意告无翳人曰：见有毛发。尔时为除有翳人之妄分别故，曰：此中无发。对彼人前虽说如是破除之语，然此说者无损减毛发之过。有翳人所见毛发之真义，是无翳人所见，非有翳人所见也。如彼二喻，当知此法亦尔。有眼翳的人受到遍计的影响，误以为有发丝飘落等颠倒的影像。

有眼翳者与无眼翳者看同一对境，有眼翳者看到发丝飘落，无眼翳者看到的是原本的对境。

“实体”指境本身，不是指实有。“见彼体性”指同一对境。

了知之理，谓无明翳损坏慧眼不见真实义者，见蕴界处时，仅见蕴等世俗性，如有翳人所见毛发，诸佛永离无明习气所知之障，如无翳人不见毛发，而见蕴等真实性境，此即诸佛之真胜义谛也。此段是解释毛发比喻的意义，即第 29 偈的“此亦尔”。



## 戌二、释彼妨难

这里有点麻烦，因为牵涉到佛世尊看世俗谛的情况，与一般人看世俗谛不一样。

这里提到“更有余义，果位当说”。本论在讲第十地时会附带讲佛地，佛地就是第十一地。

意为这个问题要在讲到佛地时再说。

(申三)别释二谛体到这里为止已经说明完了。

## 申四、明破他生无世妨难

科判意为：应成派破他生不会违背世间的讲法，即不会有世间的妨难。

(因 2:)若许世间是正量, (因 1:)世见真实(违越 1:)圣何为, (违越 2:)所修圣道复何用, (30abc)

“世间”指世间人的实有执，但这里并不是要否定世间人的名言量，实有执才是颠倒的。

前二句：如果许世间人的实有执是正量，那世间人看到的就是真实了，那要圣者作什么！

前三句为应成论式。因为是应成论式，所以所立法是违越。这个论式没有有法。

违越 1：“圣何为”意为圣者修习空性理应没有必要。

违越 2：“所修圣道复何用”意为所修的空性理应无用。

原因 1：因为世间人从无始以来已经看见“真实”之故。“真实”即实相。

原因 2：因为许世间人所见(指实有执)是正量之故。

即：如果世间人所见的是正量，那世间人无始以来就已经了解真实相了——

那圣者就不需辛苦地现证空性，也不需要辛苦地断除无明。

因为世间人无始以来已经现证了法的实相，一定是已经断除无明了。

(因 2:)愚人为量亦非理。(30d) (因 1:)世间一切非正量, 故(有法:)真实时(所立法:)无世难。(31ab)

后三句是正因论式。应成论式是质疑对方；正因论式是让对方了解。

“真实时”指透过正理去观察空性的时候。“无世难”指没有世间的妨难。

意为世间人所见不会违反观察空性的心所见，因为世间的实有执在任何情况下都不是正量。

另外因为把世间人的实有执说为量也是不合理。

所以如果世间人无始以来见到了法的实相，那么圣者就不需要努力地修行现证空性了。

我们常常认为自己知道的就是最正确的，是法的实相，如果是这样，那么圣者就不需要辛苦了。

看看圣者的辛苦，就要想到我们现在的想法都是有问题的。

音频入中论密意 2006TP-069

## 申五、明世间妨难之理

科判：(申一)二谛总建立与(未一)世间妨难有关。

即他宗认为世间人的现量最主要，不需要正理就可以成立他生，因为现量是最有力的。

(未二)中，论主进行反驳：中观宗没有世间妨难的过失，但是要让对方了解什么叫世间妨难。

为此，先要说明什么叫二谛，透过二谛的道理告诉他宗什么才是真正的世间妨难。

因此讲(申一)二谛总建立、(申二)正释此处义、(申三)别释二谛体、(申四)明破他生无世妨难、

(申五)明世间妨难之理。(申五)是说明什么是世间妨难，中观宗并没有犯世间妨难的过失。

**(因：)以世许 (有法：)世义(所立法：)若除即说彼为世妨难。** (31cd) 注：顺序作过调整。

有法“世义”就是世间人共许的对境，例如瓶。

所立法：假如有人说它不是瓶，那此人讲法就与世间冲突。“世妨难”即与世间违背。

因：“以世许”，即因为这个是瓶是世间人所共许的。

“若除”的主词是指这个人有颠倒分别的想法。

如果不是世间共许的对境，例如瓶的实相，那就没有所谓的世妨难的问题。

世间共许的东西你说它没有，这是世妨难；不是世间共许的东西你去除它，就没有世妨难。

另：圣者根本定智所见是瓶的无自性，这也不会对世间义有妨难，因为他看的是不同层次的。

**譬如有云：我物被劫。余人问曰为何物。告曰是瓶。他若难曰：瓶非是物，是所量故，如梦中瓶。此等能破境，乃有世间妨难。**

这里的世间妨难是：“他若难曰：瓶非是物，是所量故，如梦中瓶。”

因为我们说瓶是事物，如果有人说瓶不是事物，这就有世间妨难。

他用比喻“梦中瓶”意为瓶不存在，不存在就不是事物。

这里是说，像这个例子所说的才是世间妨难。即大家共许为存在的瓶，而他说不存在。

至此，(未二)答无彼难的部分就都讲完了。

## 午二、明世名言亦无他生释世妨难

**科判：**午一是先假设世间有他宗所主张的共许他生，即使他宗以许他生而破中观宗，还是无法破除。

即(午一)先不破他宗的共许他生，而是顺着他宗主张的他生来解释说，自宗并没有世间妨难。

(午二)是说其实世间共许的他生也是有问题的。

(午一)总共有第 22 偈到第 31 偈等十个偈颂。

**(因：)世间仅殖少种子，便谓此儿是我生，亦觉此树是我栽，(所立法：)故世亦无(有法：)从他生。** (32)

种子有两种：一是父亲的精子；一是树的种子。

父亲把精子放入母亲身体，母亲生出小孩，父精是小孩的因。

对于这种因果关系，世间人不会讲是他生。父亲会说这个小孩是我生的。

世间人种下一颗种子长出树，他会说这棵树是我种的，不会说这棵树是别人种的。

在这两种情况下，即使是世间人也会说不是他生，是自己种或自己生的。

**如是世间名言中虽无他生，然世间常见却不能破除他生，以破因果有自性异体，必待观真实义之正理故。**

世间名言也没有他生的讲法，但世间的常见却不能破他生，要破他生必须要破因果有自性异体。

“因果有自性异体”就是因果有自性的他。即自性成立的因跟自性成立的果，二者是异。

这就牵涉到“观真实义之正理”，即自性空或空性的正理。用**空性正理**才能破他生。

“世间的常见”指世间通常的看法，不是常断的常。

中观师与说实事师辩论时所提到的“世间人”应该是指不包括中观宗及说实事师的第三者。

但是中观宗跟说实事师还是承认世间人的看法，认为这很重要。

但是立场不同，说实事师完全站在世间人的看法上面。

中观宗不仅站在世间的看法上，也站在出世间的看法上，等于是两个看法都有。

另外，虽然中观宗跟说实事师都承认世间的看法，但是他们的(基准点)还是不同。

所以中观宗以他正确的世间看法来驳斥说实事师的有问题的世间看法。

“故世亦无”的“亦”：他生不仅在圣者的根本定智当中不能成立，即使世俗层面也无法成立。

意为：不仅胜义中无法成立他生，连世俗当中也无法成立他生。

举例：精子与儿子的因果关系是自性成立的义，及种子与树的因果关系是自性成立的义，这种情况不仅在胜义当中不成立，在名言当中也不成立。

对于精子和种子，世间人虽然不会用到“他生”，但世间的名言却无法成立他生的不存在。

世间人有承认和不承认两种情况：

第一种：世间人承认各别的因跟果是自性成立：因的体性是自性成立，果的体性也是自性成立。

第二种：但是世间人不承认自性成立的他的因产生自性成立的他的果，即二者有他生的关系。即自性成立的他的因(树种)产生自性成立的他的果(树)，这个世间人不承认。

世间人的看法有的符合事实，有的不符合事实。

第一种世间人承认的是不符合事实的；第二种世间人不承认的是符合事实的。

中观宗破的是世间人不符合事实的部分，不会破世间人符合事实的部分。

从第一种不符合事实来看，好像他们是承认他生的。

从第二种符合事实来看，好像他们又不承认他生。很矛盾。

第 32 偈是就第二种情况来说明的，世间人在这个部分是符合事实的，中观宗就顺着他们来说。

### 已三、明破他生之功德

科判：(辰一)总破他生派分五，其中(巳一)正破他生讲完了。(巳二)释世间妨难。

(巳一)与(巳二)的关系：(巳一)是论主先破他宗他生的主张，(巳二)是他宗的谏论。

他质疑论主破他生跟世间人的名言相违背，论主对此给予破斥。

(巳三)明破他生的功德，无论是直接破他生，还是对他宗的质疑进行破斥，破他生有什么功德。

(因：)由芽非离种为他，(所立：)故于芽时种无坏，(33ab—破除断边)

第一句：因为芽跟种不是自性成立的他。自性成立的他有什么过失——芽产生的时候，种的相续就断了，这样会堕入断边。

第二句：芽生起时种的相续并没有中断。中断意为种跟芽毫无关系，芽生种灭。

这里说明：如果种跟芽是自性成立的异，那在芽的阶段种的相续必须中止，即不是因果关系。

因果关系是反过来：即使到了芽的阶段，种的相续还是会延续下来，是连贯的，不是切断的。如果不是因果关系，到了芽的阶段，种的相续就完全中止了，这样就堕入了断边。

反之可以说，因为种跟芽不是自性成立的异，所以芽生时种的相续不会中止，故因果关系成立。

简单地讲：自性成立的异指二法毫无关系(无因果关系)；不是自性成立的异就有因果关系。

(因:)由其非有一性故,(所立:)芽时不可云有种。(33cd—破除常边)

他宗:如果种跟芽不是自性成立的异,那么是不是自性成立的一?

自宗:种跟芽既不是自性成立的异,也不是自性成立的一。

第三句:自性成立的<sup>一</sup>就是二法完全等同的意思。由于种跟芽不是自性成立的一之故——

第四句:所以在芽的阶段不会把芽称为是种。

如果是自性成立的一,芽的阶段才会有种,因为芽跟种一模一样。种时是种,到芽时还是种。因为不是自性成立的一,所以在芽的阶段就不能叫它为种了。

所以破自性成立的他生有两种功德:不堕断边、不堕常边。其根据——

此如广大游戏经(普曜经)云:「有种芽亦尔,非种即成芽,非异亦非一,法性非断常」。

不是自性成立的异(不堕入断边)、也不是自性成立的一(不堕入常边)。

前经更解此义云:「诸行无明缘,行非真实有,行无明俱空,自性离动摇」。

第一句:诸行是以无明为缘,即以无明为缘才有诸行。

中论亦解彼经义云:「若法从缘生,非即彼缘性,亦非异缘性,故非断非常」

这是龙树菩萨中论第十八品(观我法品)对上两段经文的解释。

入中论第 33 偈是解释中论的第十八品,中论是根据广大游戏经的两偈,所以来源非常清净。

★第 33 偈所讲的就是离一异正理。以离一异正理为因,所立是一切法无常断二边。

这个一异限定为自性成立的一和自性成立的异,或说实有的一和实有的异。不是一般的一异。

如果能用离一异正理断除堕入常断二边,这时得到的见才是定义圆满的中观见。

离一异正理完整地讲说,是离自性的一与自性的异的正理,这个正理可以破除常边和断边。

这个离一异正理是五种正理中用于观察法的体性的正理。

## 已四、明全无自性生

到此为止自生与他生都破了。(已四)说,除了自生及他生以外的其它任何有自性的生也不成立。

### 午一、破计有自相(三应成)

分三,未一.圣根本智应成为是破诸法之因,未二.名言谛应成堪正理观察,未三.应成不能破胜义生。

“自相”就是自性的意思。“计”就是执著。“胜义生”就是自性生或实有的生。

这三个科判很有名,一般叫做“三个应成论式”,简称“三应成”。

三应成的意思是:如果按照他宗这样讲会有过失,即指出他宗的过失。

实际上圣根本定智并不是破坏诸法的因,但若按他宗讲的有自性生,就会变成破坏诸法的因。

这三个科判每个都对应一首偈颂。(未一)第 34 偈、(未二)第 35 偈、(未三)第 36 偈。

### ▲未一、圣根本智应成为是破诸法之因

若谓自相依缘生,(应成论式的因:)谤彼即坏诸法故,(违越:)空性应是坏法因,

(正因论式的因:)然此非理(所立:)故无性。(34)

第一句:从论主的立场来看他宗的主张,如果他宗你说依于因缘而有自性生的话。

第二句与第三句合起来是一个应成论式,一般应成论式不用讲有法。

正因论式是说他宗说有自性是不合理的，说空性是坏一切法的因，这是不合理的。

第二句：“谤”的主词是圣者根本定智。“彼”指诸法。“谤彼”跟“即坏诸法”有因果关系：按照你这样说的话，因为圣者根本定智毁谤诸法，所以它会毁坏诸法。

第三句：“空性”指圣者根本定智所见的空性。即：空性就变成了毁坏诸法的因。但实际上并不是这样，故第四句说“然此非理”，意为空性不是毁坏诸法的因，故诸法无自性。

此应成论式的背景：他宗认为一切法如果是无自性，就是没有。

他宗质疑中观的无自性就是无，如果是有，那就是有自性。这就是为什么他们会堕入二边。但是中观讲的无自性并不等于是无。

他宗认为一切法的究竟实相是有自性；中观应成认为一切法的究竟实相是无自性。

他宗认为无自性就是无，所以圣者根本定智所见到的无自性是毁坏诸法存在的因。

自宗说圣者看到一切法无自性时，这个无自性不等于不存在。

所以这个应成论式是：空性理应成为毁坏诸法存在的因，因为它会毁谤诸法。

释论于此处引宝积经云：「复次迦叶，中道正观诸法者，不以空性令诸法空，但法性自空。」及「无相，无愿，无作，无生，无起」亦如是说。

这是月称的《入中论自释》中所引的《宝积经》的两段文。

第一段是破第34偈中他宗主张的有自性的讲法。

即圣者的根本定智所见的空性不会让诸法空，这个“令诸法空”是让诸法不存在的意思。

“但法性自空”：而是法本身就是无自性的。

“无相，无愿，无作，无生，无起”也应该这样配合，即把这五个分别带进去。

例如：中道正观诸法者，不以无相令诸法无相，但法性自无相。

音频入中论密意 2006TP-070

## ▲未二、名言谛应成堪正理观察

科判：第六地主要是说明空性或无我。有两个大科判：法无我、补特伽罗无我。

法无我是透过破四生的正理来成立的，其中最难破的是(寅二)破他生。

破了他生，整个四生就几乎都可以破了，因为他生是四生里面最微细的所破。

破他生又分两个科判：(卯一)说明他生派的主张、(卯二)破他生派。

破他生派里面又分为两个：(辰一)总破他生派(指中观自续)、(辰二)别破喻识宗。

(辰一)总破他生派分五：前三是直接破他生；后二(巳四&巳五)是破他生的后盾——自性生。

上次课讲到(巳四)明全无自性生。其中(午一)破计有自相里面有著名的三应成——

(未一)圣根本智应是破诸法之因；(未二)名言谛应堪正理观察；(未三)应不能破胜义生。

(未二)与(未一)有关系。(未一)是应成驳斥自续主张的圣根本定智是破诸法之因。

自续回答：内外诸法都可以由心识来了解。

即内外的境不仅是名称，它还有名称所对应的东西，而名称所指的对象是找得到的，是自性成立。



自续派把了解内外诸法跟找得到名称所指的对象混为一谈。

即：他们认为了解内外诸法就等于找得到这些内外诸法的名称所指的对象。

既然他们认为此二者是等于，那当然会认为内外诸法是由自己方面成立起来的——

不仅是假名安立，而是自性成立、自相成立、自己方面成立。

▲(因：)设若观察此诸法，离真实性无可得，(所立：)是故不应妄观察，世间所有名言谛。(35)

应成此偈驳斥自续：了解内外诸法并不等于找得到内外诸法的名称所指的对象。

了解内外诸法是名言的认知所了解的部分，但是去找名言所指的对象是胜义的观察。

以胜义来观察，名言所指的对象是找不到的，而自续却把名言的认知与胜义的观察混为一谈。

自续：以名言的认知了解内外诸法，就等于内外诸法的名称所指的对象是找得到的。

应成：以名言的认知可以了解内外诸法，但寻找内外诸法的名称所指的对象是找不到的。

偈释：(因：)设若观察此色受等法，为从自生，为从他生等，则唯见真实性，胜义无生无灭，离实性外，别无生等可得。(所立：)故世间名言谛，不应观察自他生等。

应成认为名言认知无法认识到对境的究竟实相，观察胜义的理智与此是不同层次的认知。

名言量(名言认知)了解的只是对境的表相，它无法了解对境的究竟实相。

观察究竟的理智才可以观察到对境的究竟实相，它观察到的是名言所指的对象是找不到的。

这两种认知所见的境是没有关系的，因为是不同层次的认知所见的东西。

但是自续把这两种认知以及认知的所见混为一谈——

他认为名言所指的对象找得到，就把名言所指的对象找得到误以为是名言认知所了解的对境。

所以他们认为名言认知所看到的境是有自性的。

自续认为一个对境显现为有自性，那么这个对境就如同它显现般自性存在。

当名言认知了解对境时，这个对境因为同时显现为有自性，

所以自续就认为名言认知可以了解到这个对境，也可以了解这个对境是自性成立。

应成：对境只是显现为有自性，但实际上并不是如它显现般成立。境显现为自性成立是颠倒的。

所以名言量可以了解到对境，但是观察胜义的理智可以观察到它并不是像它显现那样成立。

因为境显现为自性成立，所以自续就认为名言量所看到的自性成立就是境本身的样子。

后二句(宗)：根据藏文，世间的名言量在了解世俗谛的时候，无法了解世俗谛的究竟实相。

名言认知只能了解世俗的名称或者很粗的表相，无法了解世俗谛的实相，所以“不应妄观察”。

即：用名言量观察世俗谛时，跟用观察胜义的理智去了解对境的究竟实相是没有关系的。

这两种是不同层次的认知，所以不能用名言量去了解世俗谛的究竟实相。

前二句(因)：用胜义的理智去观察诸法，除了胜义中不生不灭之外，什么都找不到。

前二句(胜义理智-究竟实相)与后二句(名言认知-世俗表相)是表达两种认知所观察到的是不同的。

名言认知所见的境可以看到生灭等表相，但是胜义理智找不到所观察的对象，即找不到生灭。

观察究竟实相唯有胜义理智；观察世俗表相要用名言认知。二者的境是不同的。

如果照自续的讲法，名言认知可以观察到对境的究竟实相即自性成立的话，那就变成在破自性成立的时候也把世俗谛也破掉了，这样会堕入断见。所以不能承许自续派所说的名言认知所见的境是自性成立。应成驳斥自续：你们在以名言量了解对境世俗谛时，还附带了解世俗谛是自性成立，有过失。自续反驳：名言量所观察到的对境是自性成立，这个并不是作究竟观察。这意味着他们的究竟观察跟应成的究竟观察不一样，也可以说他们的胜义中所破是不同的。

此中所言观不观察，是说观不观察真实义。此复了知齐何观察是观察真实义，最为切要。故当略说。应成派说，①若唯假名犹嫌不足，②如云芽生，必须寻求此假立义，为从自生，抑从他生。即安立为观真实义。③故与世间言说，从何处来，向何处去，及言在内在外等之观察，极不相同。自续诸师，①唯彼观察，犹不立为观真实义，②要如前说，观其为由于识显现增上安立为有，抑非由彼增上安立，是由彼义实体而有。如是乃是观真实义。

“齐何”：到什么程度。此句意为到什么程度的观察才是观察真实义，最为切要。因为——  
▲这牵涉到应成与自续对究竟实相的看法不同。

这两段很重要，因为是讲所破的界限。什么是自续的所破、什么是应成的所破。

应成的所破：对于境不满足于它只是名言成立，即境方面只要有一点点自己成立，就是所破。

自续的所破：有名言成立，境本身也成立起来，这不是所破。应成则认为这是所破。

应成的所破范围比较大；自续的所破范围比较小。

而且二者之间有粗细的差别，破了自续的所破，还是破不到应成所认为的所破。

自续所认许的境本身也有成立，其覆盖面非常广，它涵盖一切法，所以很难破，也很难观察。

★应成的所破范围很广的意思：应成的所破是连世俗的名言量的显现当中也会存在。

另外，在唯识的空正见和自续的空正见当中，应成的所破还是存在。

因为范围很大，所以破除应成的所破是非常难的。

观察某法上有没有应成的所破存在，这个观察也是最细的。

应成所破的范围很广的意思是，它很细，它会从应成所说的现证空性以外的任何地方跑出来。

所以我们观察某法上应成的所破存不存在、法的实相到底是不是这个，这是最微细的观察。

也可以说，是在法的最究竟的实相上观察。

意为：即使是唯识宗所见的能取所取异质空，其上也还是有自性成立的显现。

自续以下所认为的空性上都有自性成立的显现，只有应成所认的空性才没有自性成立的显现。

应成所说的微细就微细在这个地方，最难破的地方就在这里。

▲对上段文中应成派主张的解释：①不满足于只有假名成立。

②“假立义”即芽生这个名称所对应的对象。即芽生不只是名言，还有它对应的实际的东西。

如果找得到，就是应成所说的自性成立，也就是所破。“真实义”就是所破。

③“世间言说”没有牵涉到寻求假立义，也就是没有观察名称所指的对象有没有。

▲对上段文中自续派主张的解释：①“唯彼观察”：一个对境除了名称之外，对境本身也是由自己方面成立起来，这个还不立为观真实义。意为对自续来说，这个还不是所破。

②“要如前说”才是自续的所破。即——

由是当知，若谓非由于心显或由心增上之所安立，而是彼义(指境)自体中有，即(自续派的)是实有、胜义有、真实有。若执彼有，即是俱生实执。(此即自续派安立的俱生实执的定义)

自续安立的所破：如果境跟心的安立没有关系，而是境自己本身能够成立起来，这才是实有。

“心显”意为境显现到心，这句话就隐含着境是自性成立的意思。

但如果境从那边显现过来，有境再安立过去，自续认为这个不是所破的实有，而是世俗安立。

分辨：应成认为完全是我们的心安立到对境上的，这是应成跟自续很大的不同。

应成派认为境的存在是唯由我们的分别心给它个名称而已，境完全没有自己成立的部分。

自续认为境先把它的影像投射到我们的内心，即境是自性成立过来，然后我们的心去安立。

应成认为境完全没有自性，所以它没有任何投射过来的，唯由我们的分别心安立。

由明所破不同之关系，故观察真实义之界限，亦不相同。

由于应成与自续的所破不同，所以观察真实义的界限也不同，对空性的了解也不同。

比如眼识看瓶能看到两个部分：一个是名言安立的瓶，另外瓶(在眼中)会显现为自性成立。

如果眼识看到的单纯是瓶，那这个眼识就是名言量。

如果眼识看到的是自性成立的瓶，那这个眼识就是错乱的。

问：以无胜义生故，虽破自他生，然色受等法，是二量所得，应许彼等自性是从他生。

“二量”指了解色法的前五根识及了解受等的第六意识。不是指名言量和胜义量等二量。

前五根识和第六意识都是名言量。

### ▲未三、应成不能破胜义生

(因：)于真性时以何理，观自他生皆非理，彼观名言亦非理，(所立：)汝所计生由何成。(36)

偈释：(因：)如以观真实胜义时所说正理，观察色等自生他生皆不应理。如是即以彼理观察名言，亦不应理。(所立：)则汝所计之自性生，为由何量成立？由自相生，二谛俱无。汝虽不乐亦定当受许也。

科判“应不能破胜义生”是应成派对自续派所安立的应成论式。先要知道自续的主张是什么。

我们在轮回中流转和从轮回中解脱，主要是实有执有没有断除。束缚则流转；断除则解脱。

自续认为实有执有决定让我们流转还是解脱的能力，即实有执是决定者。

既然实有执有这个决定能力，那实有执本身就是自性成立的，它是以自性的方式产生出来的。

应成说，自性成立的这种实有执，不管是用名言认知还是用观察究竟的理智，都无法成立。

简单来说就是用这种方式去破他(自续)。

前二句说用观察究竟的理智观察自续所说的自性成立的实有执是他生还是什么生，观察不到。

第三句说用名言量去观察，也观察不到。

藏文：透过彼名言量在名言中观察也找不到实有执，所以主张自性成立的实有执是不合理的。

这三句是说，无论是用观察究竟的理智还是用名言量观察自性成立的实有执，都观察不到。

第四句：所以你所执的由自性方式产生的实有执到底是由什么成立的？

即名言量跟究竟理智观察都无法成立这样的以自性方式产生的实有执，意为根本无法成立。

如于是所破上，加自相，自体，自性等简别者，于佛经中及龙猛师资，并此论师之论中，数见不鲜。破彼等时，有一类中观师亦是敌者，如前已说。

在所破上加上自相、自体、自性等术语，在佛经及龙树提婆月称的论中，为数甚多。

在所破上加上这三个简别，中观宗里有一类(指自续)也要变成所要破的敌论者了。

后面有“故是说自续中观师，极为明显”，这类中观师就是指自续中观师。

“如前已说”指前面讲过的自续派承认自相、自体、自性。

## 午二、释妨难

(能立-比喻：)如影像等法本空，观待缘合非不有，于彼本空影像等，亦起具彼行相识，(37)

(所立-意义：)如是一切法虽空，从空性中亦得生。(38ab)

偈释：法本空谓虚妄。影像等，等谷响等。依恃明镜，本质，空谷，发声等因缘合集，便生影响等，非是世间不许有者。于彼世间所许有中，从虚妄之影像等，亦生具彼影像等行相之眼等诸识。如从虚妄影像，生虚妄行相之识，如是一切法，虽皆自相本空，然从自相空之因，亦得生自相空之果。

前面的(午一)中，应成用三个论式驳斥了自续的自性生的主张。

自续反驳：按照你们的讲法，用名言量和理智观察都找不到色等自性生，那色等就是不存在。

自宗：虽然色等自性生用名言量和观察究竟的理智观察都无法成立，

但是无自性的色等的产生还是可以成立的。

比如镜中影像虽然是虚假的，但还是可以透过镜中影像产生眼识。

前四句是以比喻当作因，后二句是所立的意义。

第五句：虽然一切法自性空、自相空、自体空。

第六句：但是从无自性的因中还是可以产生无自性的果。

此六句，比喻里面的空不是自性空；意义里面的空是自性空。

比如第一句的“空”指镜中没有人脸，空掉的是人脸，而不是自性空的意思。

前三句指境，即镜中影像。第四句说依于这个镜中影像会产生这个影像的眼识，即有境。

这首偈颂也是应成派承认有外境的一个有力证明。

也就是说，先有境，其次才有有境，二者是因果关系。此与唯识讲的境与有境同时成立不同。

虽然有外境，但是无自性。并且境与有境又是互相依赖的，果依赖因，因也依赖果。

唯识不承认外境，不依赖心的外境是他们要破的。宗大师对此解释得很清楚——

此说从影像生缘影像之眼识，故知(第一重点：)影像亦是有事。由与内识体异，故是外境，(第二重点：)复是眼识之所缘缘，故许为色处。第二月，毛轮相，幻相，谷响等应知亦尔。

“此”指六句，但这句主要是针对第三句和第四句，即从影像(境)生缘影像之眼识(有境)。

“故知”以后是宗大师从六句得出的重要结论。意为——

第一：因为影像也是事物，与缘影像的眼识是不同体性的，所以影像是外境。

第二：影像又是眼识的所缘缘，所以许为色处。处是生门，所以也有因的意思。



所以我们可以知道，月称许影像是外境、影像是色处，各有它的原因。

音频入中论密意 2006TP-071

## 已五、明于二谛破自性生之功德

### 午一、易离常断二见之功德

(因：)(于)二谛俱无自性故，(有法：)彼等(所立法：)非断亦非常。(38cd)

“于二谛”意为在名言量跟观察究竟的胜义理智中。“彼等”指一切法。

科判：(已五)明于二谛破自性生之功德分二：

(午一)易离常断二见是破自性生的一般功德；(午二)善成业果之特殊功德，此分三：

(未一)明不许自性者不须计阿赖耶等是讲——

主张有自性的认为需要阿赖耶识这样的东西来存放造业之后所遗留下来的习气。

如果没有阿赖耶识，那这些业将来就无法感果，因为没有存放的地方。

月称论师驳斥：如果主张无自性，就不需要存放业习气的地方。

(未二)明从已灭业生果之喻

(未三)释妨难。“释”指断除；“妨难”指答辩。指月称断除他生派自续的答辩。

(未一)明不许自性者不须计阿赖耶等又分三——

(申一)释连续文。等于是还没有进入主题的前言。这个科判没有对应的根本偈。

这个科判很重要，宗大师在此厘清了他宗的很多质疑——若没有自性，那造业感果怎么成立等。

更重要的是此科判中有著名的中观应成八难处，即比较难以理解的八难处要点。先读这段。

### 午二、善成业果之功德

分三，未一.明不许自性者不须计阿赖耶等，未二.明从已灭业生果之喻，未三.释妨难。

#### 未一、明不许自性者不须计阿赖耶等

初又分三，申一.释连续文，申二.释本颂义，申三.释所余义。

##### 申一、释连续文（应成八难处）

释论云：「如于是二谛中俱无自性，非但远离常断二见，即业灭已经极久时，与诸业果仍相系，虽不别计阿赖耶谛，内心相续，不失坏法，及以得等，亦极应理。」

主张有自性的人会执著有阿赖耶，有的执著内心相续有不失坏法，有的执著有得等等。

释论文说，即使没有自性，不执著这些，业果的相系所得还是非常合理的。

此说不仅于观察胜义的理智当中，于名言中亦不许有自相之宗，不但有(一般功德：)远离常断二见之功德，更有(特殊功德：)不许阿赖耶识等，而善成立业果系属之功德。

这是宗大师对上面的入中论自释的简短说明。

▲应成八难处：①解释龙猛菩萨论之诸派中，其无微尘许之自相，而能安立一切(能所)作用者，是为此宗不共释规。②依此可知，此清净宗有多种不共余释之义。③举要言之，谓(1)破离六识之异体阿赖耶识，(2)破自证分，(3)破自证分不许用自续因引生敌者真实义见，(4)如许内



识亦应许外境，(5)许二乘人亦能通达法无自性，(6)立法我执为烦恼障，(7)许灭是有为，(8)及以彼理安立三世等诸不共规。

①没有丝毫的自相。从这句可以看出与自续的不同，因为自续承认有自相。

②由此可知，应成派有许多不共于其它宗派解释的意义。

③以下是应成派不共的八难处要点。其中前三是不主张的部分，后五是主张的部分。

(1)破离六识异体之阿赖耶识：破体性跟六识不同的阿赖耶识，就是不承认阿赖耶识。

(2)破自证分：不承认自证分，即破自证分。

(3)不许用自续因引生敌者真实义见：不承认以自续因让辩论的对方产生空性的见解。

(4)如许内识亦应许外境：应成派承认外境。

(5)许二乘人亦能通达法无自性：许声闻独觉也能通达法无自性，即法无我。

(6)立法我执为烦恼障。

(7)许灭是有为。

(8)以彼理安立三世等诸不共规。“彼理”指前面的“灭是有为”。

此八难处的详细解释可以看贾曹仁波切的中观应成派八难处释笔记。

八难处的要点就来自于月称菩萨的入中论。

月称在入中论里面把应成、自续、唯识之间的差异作了很详细很清楚的辨别。

入中论是以应成的立场去驳斥自续、驳斥唯识。

他提到的这些重点是连唯识、自续的祖师学者都难以了解的，所以称为“八难处”。

宗大师在辨了不了义善说藏论里面提到应成派的宗义时，

也是顺着八难处的要点来辨别应成跟唯识、自续不同的地方。

所以宗大师在善显密意疏里和辨了不了义善说藏论里提到的八难处要点的依据就是入中论。

而入中论的根本就是龙树菩萨的中论。

唯识和自续都有对中论的解释，但是他们的解释在入中论里面都被指出有过失。

也就是说，月称对中论的解释是不共于其他宗派的祖师对中论的解释的。

“论”指《中观根本慧论》。解释中论的祖师有很多，比如应成、自续、唯识的祖师。

但在这些解释中，能够说明自相连微尘许都没有，同时却能安立一切能所作用的，只有应成。

而且由这样的主张而导出八个难处要点，不共于其他宗派的祖师。

初义是此处所明，由不许自相故不许自证分，下文当说。

“初义”指第一难处不许阿赖耶识，在此处未一科判中说明。第二难处不许自证分在下文说明。

第三难处：由此故不许自续者，如余处广说，此中已略述。

“此”指自相。八个难处要点都是从不许自相、不许自性这个见解衍生出来的。

“余处”指宗大师的另一部论中论大疏正理海，其中解释中论第一品时引了月称的明句论。

在明句论中，月称驳斥了清辩论师主张的用自续因让辩论对方了解空性。

清辩论师主张，要让辩论对方了解空性，所用的正因论式的因必须是自续因。

在辨了不了义善说藏论中也有简略说明不承许自续因这点。

“如余处广说”意为那两部论比这部入中论善显密意疏更早。善显密意疏是宗大师最后造的。

“此中已略述”指前面(丑一)立无自性生之宗提到的“虽许有如是能立所立，然非自续因”。

**自续因**：用因去成立宗，应成认为这个因是假名。

而自续认为这个因不只是名称而已，它还有对应的东西可以找得到。

以前讲过为什么称为应成派、为什么称为自续派，听听那个就清楚了。

**第四难处**：由此故许外境者，下当广说。“此”指无自相。基于无自相，所以应成派许外境。

**第五难处**：由此故许二乘人亦达法无自性者，如佛护说：「声闻藏中说一切法无我，其所无之我，谓自性有。」此亦许尔，彼即无我相之圆满义。

“法无自性”的相反就是法有自性。应成认为执法有自性就是无明，也就是轮回的根本。

声闻独觉要脱离轮回，就必须证得法无我才能断除执诸法有自性的无明。

“一切法无我”就是四法印中的一切法空无我。对这个“我”各派解释不同。

下部宗都认为这个我是补特伽罗我的我，而且是指补特伽罗自己能独立实质有的我。

但是佛护把一切法无我的我解释成自性有——“其所无之我，谓自性有”。

即小乘经典里提到的法无我的我，或者四法印诸法空无我的我，佛护都解释成“自性成立”。

但是自续以下都解释成“自己能独立实质有”，这是比较粗的我。

“此亦许尔”是说月称也遵循佛护的这个主张。

▲应成认为二乘行者也必须了解一切法无自性，理由是与其相反的有自性是轮回的根本。

小乘经典说的一切法无我的我如果是像下部宗义所理解的那样，就理解得不够圆满。

为什么佛护和月称一定要说小乘经典中讲的无我是无自性？

如果不讲无自性而是解释为补特伽罗能独立实质有空，这样小乘行者所要修的就没有学到。

小乘修能独立实质空还是不够圆满，因为这个对他解脱没有帮助，所以一定要讲无自性。

一般我们认为佛在小乘的经典中没有讲无自性，只讲能独立实质有空。

中观应成认为小乘的经典中是有说能独立实质有空，但是其另有含义。

▲比如心经中的“无色”有三个层面的解释：字面是色法不存在：直接所诠是色法无自性。

隐义是它的世俗谛道理，广大行道次第。前两个都是显义，是甚深道次第(胜义谛)。

所有讲空性的隐义里面都有讲世俗谛，即广大行的道次第。

如“四圣谛无自性”，隐义是对苦集要反感，对灭道要有希求；显义是对四圣谛不可以执著。

▲应成：小乘经典的字面意思，其所化机里有毗婆沙宗和经部宗。(补特伽罗能独立实质有)

直接所诠是无自性，这个所化机里不可以有毗婆沙宗和经部宗，但是要有小乘的修行者。

即：小乘经典直接所诠的所化机是想修法无我和想修无自性的小乘修行者。

小乘修行者跟小乘宗义要作区分。小乘经典的所化机这两种都有。

自续以下的看法都一样：小乘经典的所化机没有想修无自性或法无我的。

佛护所说的“我”不只是字面意思上的我，如果只是字面上的我，那只有针对小乘说宗义者。

这样对于真正想要解脱的小乘修行者来说还是无法达到解脱。

这个“我”如果仅指补特伽罗能独立实质有的我，那就只是字面上的我。  
如果有直接所诠的我(即无自性)的意思，这个“我”的意思才会圆满。  
这才是小乘解脱者真正需要的。把字面意思和直接所诠结合起来，对无我的理解才是圆满的。

**第六难处：**由是亦须安立法我执为烦恼障。故明烦恼障有粗细二义。唯修无常等十六行相之道，有能不能解脱之二说。要至何位乃能断所知障等差别甚多。

由第五难处引出第六难处：必须安立法我执为烦恼障，这是最细的烦恼障，下部宗是粗的。这里提到三个：断粗的烦恼障、断细的烦恼障、修无常等十六行相。  
三个里面只有断细的烦恼障才能得到解脱。修另外两个无法解脱。这是应成的见解。  
由此引生出对于所知障什么时候断，安立的方式跟下部宗也有很大不同。

在这里宗大师并没有特别谈**第七难处**和**第八难处**，因为这两个难处跟第一难处有关。  
第一不许阿赖耶，其反面就是要承认灭是有为法，由灭是有为法就可以安立三世。

## 申二、释本颂义

先要知道为什么此处会有许不许阿赖耶识这样的问题产生。  
造业之后的第二刹那业就灭了，业灭之后是以习气的形式存在，它到感果的过程可长达多劫。  
那么以习气的方式存在的业，到底要用什么来贮存、然后觉醒并感果？  
所以有人就说阿赖耶识或心相续就是习气贮存的地方，这些主张都是为了解决习气的贮存问题。  
应成认为只要有无自性就足够了，不需要另外再安立阿赖耶识来贮存业习气。

为答此难，于已造业第二刹那谢灭之前，业将灭时，为欲保持业功能故，**(第一说：)**有计阿赖耶识者，**(第二说：)**有计离二业外有余不相应行名不失法如债券者，**(第三说：)**有计离二业外有余不相应行名二业之得者，**(第四说：)**有计二业习气所熏识相续者。

“此难”就是怎么样解决造的业灭了之后以习气存在，怎么样贮存这个习气直到它感果。  
在业灭的第二刹那之前，要保持功能，有四个主张。  
“不失法”就像债券，借钱与债权人共立字据并公证。“识相续”指第六意识相续。

初说是一分唯识宗。第二说：观音禁说是毗婆沙师。然非迦湿弥罗毗婆沙师，应是其余一分。  
第三说是毗婆沙师中一分。第四说虽无明文，若按俱舍论第九品义，似是经部，与迦湿弥罗毗婆沙师所许。迦湿弥罗者虽亦许有得，然不许得是由所得法二业引生，此处是指如是许者。  
第一说的“一分”指阿赖耶识的说法是真相唯识派，是唯识宗的一部分。  
第二说是主张有不失法的，是毗婆沙宗的一支叫观音禁。  
第三说是主张有得的，也是毗婆沙宗的一支。这两支都不是迦湿弥罗毗婆沙宗。  
造业之后灭了，变成习气的形式，可能要经过很长的时间感果。  
比如我们在想这个问题的时候，在想的过种中就已经有过失在里面了——  
当这个业还没有灭的时候，我们会把这个业看作是以自性存在的方式存在。  
等这个业灭的时候，我们又会想这个业完全没有了。

之后感果了，我们又会想灭了之后怎么还会感果。就会有这样的疑问。

有过失的回答者在回答的时候也会犯同样的过失——

既然第二刹那业已经不存在了，那灭了之后到感果的阶段必须要有一个东西取代。

而取代的东西也必须是自性有的，所以他们就找到阿赖耶、不失法、得、意识相续等。

就是说，问者有过失，回答者也有过失。所以应成派认为这个问题本身就存在问题。

▲应成说，在业还没有到第二刹那、还是存在的时候，它是以无自性的方式存在。

到了第二刹那以后直到感果之前，灭的这段期间也是以无自性的方式灭。

就像业存在的时候是以无自性的方式存在，同样业灭的时候也是以无自性的方式灭。

就像无自性的存在有它的作用一样，无自性的灭也有它的作用，比如说它可以感果。

我们一般人也会有这种有过失的问答的看法——

当业存在的时候，我们会把它看成是超越它真正存在的方式而存在，把它的存在方式增益。

当业灭的时候，我们又认为它完全不剩地灭掉，超越它真正灭的方式。看得太过了。

这些不是那么容易懂的。因为这是应成那么有智慧的祖师们都没有办法表达的东西。

应成的祖师们对这些也有不同的解释。比如四个教派都主张龙树见解，但解释还是不同。

为什么不同？认识一个法的时候肯定有一个判断——是、非、有、无。

这些判断与施設义找得到中间有一个隔，但是这两个很难区分。

应成认为施設义找得到跟判断存在之间不可以等于，而自续派以下都认为这两个是等于。

这种等于我们一般人都是接受的。我们会认为，把施設义去除的话，那怎么判断是非有无？

像刚才讲的，生可以判断，但是不可以超越；灭可以判断，但是不可以超越。掌握界限很难。

但是不可说没有判断，没有判断就没有办法开智慧了。所以确实不是那么容易的。

有的教派说，应成不承认释量论的逻辑：是有吗？不。是无吗？不。

问题在哪里？就是因为难以判断。

仁达瓦尊者说，中观跟释量论的逻辑要相互配合而学习。

这是仁达瓦跟宗大师的特色，其他祖师不是那么认同。我们是跟随宗喀巴大师的。

音频入中论密意 2006TP-072

在解释第 39 偈之前，宗大师先说阿赖耶识、不失法、得、识相续等主张，

是要说明业灭之后怎么样保存业的习气，让它将来感果。但是应成不承认这四种主张。

虽然不承认这四种主张，但还是认为业灭多劫之后还是能够产生果，这就是第 39 偈所要说明的。

(第二因：)由业非以自性灭，(第一因：)故无赖耶亦能生，(所立：)【(小所立：)有业虽灭经久时，  
(小因：)当知犹能生自果。】(39)

第三句是小所立，第四句是其因。再以此论式作为全偈的所立，其因是第一句和第二句。

后二句说，虽然应成不承认有阿赖耶识、不失法、得、识相续，但业还是能产生相应之果。

原因是没有阿赖耶等四也能产生果，因为业并不是以自性灭之故。

即以第三句和第四句当宗，以第二句当第一个因；再以第一句成立第二个因。



(第三因：)若如中观应成派义，业非以自性生故，(第二因：)彼业亦非以自性灭，从非以自性灭业，引生自果，全不相违。(第一因：)故虽不许阿赖耶等，业亦能生果。(所立：)以是当知有一类有情已造二业灭经多劫，仍从彼业能生自果，因果不乱。是故此宗业果系属极为应理。

第三因是用于成立第二因的，但是在根本偈里面没有出现。

这是宗大师的解释：第二因还可以用第三因来成立，即业非以自性生，故也不会以自性灭。

第 39 偈说，虽然不承认阿赖耶识等四，但是造业之后即使很久，还是会感果。其根据——为显自宗答难，是龙猛菩萨所许，引中论(第 17 品第 21 偈)云：「诸业本不生，以无自性故，诸业亦不失，以其不生故。」义谓由业无自性故，无自性生。由无生故无自性灭。故执造业后灭有自性，而别计不失法，不应道理。

“由业无自性故，无自性生”是由第三个因成立第二个因。

应成：生是无自性，故灭也是无自性。没有自性的业将来还会感果，若是自性灭则无法感果。

重点是如果有无自性的生，就可以成立无自性的灭。

即无自性的生可以成立，那么无自性的灭就可以成立，就不需要再去找阿赖耶等。

自性生是太过了，因为自性生与无自性生相比，自性生有增益的成分，把它看成是有。

自性灭与无自性灭也同样，无自性灭是真正存在的方式，自性灭也是太过，看成什么都没有。

即无自性的生跟无自性的灭都是法存在的实际情况。

而自性生跟自性灭都是把实际的情况看得太过头了——

自性生：不是有而已，而是超过了(实际存在的方式)而变成实有。(常)

自性灭：不是一般的没有，而是什么都没有。(断)

★业存在跟灭是同续，我们想的却不是同续，而是业存在是超越的存在；业灭是超越的灭。我们想的业存在和业灭不是一个相续，实际上业灭里面就有业的续流，但是我们无法抓到。

应成抓到业存在跟业灭是一个续流，这两个存在的方式一样，都是在无自性的情况下存在。所以业灭当中也有业的功能存在。但是我们很难接受业跟业灭是平等的位置。

因为我们是业存在，超越了；业灭，又超越了。自性生跟自性灭。一个是太高了，一个是太低了。

生是无自性；灭是无自性。只有应成派能看出这两种的地位是一样的。

其它宗派要么把生看成实有；要么把灭看成什么都没有。这样相续就连不起来。

应成能把业的生跟业的灭连在一起，因为其存在方式都是从无自性的角度来讲。

小结：第一是业生跟业灭是同一相续而接续。

第二是业生跟业灭都是无自性。

第三是不是只有业的生能产生结果，业的灭也能产生结果。

▲答：我们错在：灭，看成自性灭；生，看成是自性生；存在，看成是自性存在。

所以存在跟灭差距非常大，存在是超越地存在；灭是超越地灭，故无法刚好抓到业灭的续流。

不承认自性灭，另外一个灭就难以接受。自性灭不存在，灭也不存在，把灭跟自性灭看成等同。

我们认为是这种超越的灭，这是一个难以接受的原因。



业存在和业灭也是依赖其它的因缘。依赖其它因缘的这种体性是不是常法？确实是常法。依赖其它的因缘而一直变化，这就是没有自性的意思。依赖其它因缘而存在的这种体性确实是常法，这种体性就是它的体性，即没有自性就是它的自性。

### 申三、释所余义

#### 酉一、明灭无自性是不许阿赖耶之因由

无自性的生跟无自性的灭都可以感果，这里有提到。

▲业灭无自性是不许阿赖耶识的理由，等于是以此来成立不许阿赖耶识。

**许诸法有自性之一切宗，皆不可说灭为有事。许无自性之中观宗，则可说灭是有事。**

阿赖耶识是自性成立，意为有为法也是自性成立。

如果有为法是自性成立，那自性生就会比一般的生更过头，灭的时候也会过头而执为尽灭。

所以生的时候有作用，但是灭的时候就不会发挥作用，即把这两种切开。这是自性宗所说。

许诸法有自性的一切宗，比如唯识宗，不会说灭是有为法或无常法，意为他们认为灭是常法。

许无自性的中观宗才会说灭是有为法或无常法。

如果灭是有为法，那它一样可以发挥作用，发挥作用就是它还能产生结果。

①以实事宗说，如苗灭时，苗之一切有事(苗的一切支分)皆灭，②离苗之外亦无其他有事，如瓶等可得，故许彼灭定非有事。

①主张诸法有自性的宗说，苗灭的时候，苗的所有的支分都灭了，这些支分都是有为法。

②苗灭了之后也没有变成像瓶的这些东西，所以说实事师说灭就是什么都没有了。

所以他们认为这个灭不是有为法。

中观宗则说：如近密(人的泛称)之五蕴，若一若多，及离此二之异体法，皆不可立为近密之所相，近密亦非彼三之所相。然依自身诸蕴，假立近密为有事，全不相违。

“若一若多”意为五蕴的某一个或五蕴的聚合。“离此二之异体法”：五蕴之外的第三种情况。

意为①不能把近密等于五蕴中的某一个，②也不能把近密等于五蕴的聚合，

③也不能把近密等于五蕴之外的其它东西，这些都不是近密补特伽罗的实例。

那么近密是怎么得到的呢？它是依于五蕴而给它一个名称叫“近密”而已。

这里要表达的是近密跟五蕴之间不是等于的关系，只是依于五蕴给它一个假名叫近密。

以上讲的是依于五蕴(因)而给它一个名称叫近密(果)，以下讲依于苗芽(因)而有苗芽的灭(果)。

**如所灭之有事及彼同类之有事，虽皆不可立为灭之所相，然灭是依所灭法生，故是有事。**

比如苗芽灭的时候，所有的有事就都灭了，它也没有变成瓶等其它的事物。

所灭之有事及彼同类之有事跟灭不能划上等号，但“灭是依所灭法生”，就像近密是五蕴而生。

就像依于五蕴而产生近密，那么依于所灭法而有灭产生，意思是所灭法可以产生灭。

**显句论中以圣教正理成立此义。初引圣教，如十地经云：「生缘老死。」**

“生缘老死”意为以生为缘而产生老死，死就是灭的意思。

即以生为因而产生死这个果。“生”是所灭法；“死”是灭。

**分辩：**“无”就是没有，这个“没有”是无遮，是常法，因为没有是不会改变的。

但是当讲“灭”跟“死亡”的时候，它是非遮，不是常法，是有为法。

比如：“桌上没有瓶”是无遮。再如瓶是存在的，它被打碎了，瓶就没有了，但是碎片还在。

所以灭并不是什么都没有。所以“灭(非遮-有为法)”跟“无(无遮-无为法)”是两回事。

但是我们经常把无跟灭跟死混为一谈。

对于十地经“以生为缘而有老死”这段经文的解释，应成跟下部宗有很大的差异。

下部宗认为，以生为缘而有老死，这个老死是无遮，就变成常法(没有作用)，是不会改变的。

应成派则解释为，以生为缘而有老死，这个死是有为法，是非遮，还可以产生作用。

十地经的“以生为缘而有老死”的死，藏文中分为过去 xi 和未来 qi 两种，中文看不出来。

说实事师在解释老死的死时用 qi(未来)，因为如果用过去的 xi，就等于是无，就什么都没有。

意为这个死不是无的意思，不是什么都没有。(?)

桌上没有瓶是无遮，桌上本来有瓶但是变成碎片，这个的重点不是在于过程，而是在于结果。

从瓶存在到瓶灭是因果关系-“依于瓶而有瓶灭”，即十地经所说“以生为缘而有老死”。

我们是依于碎片(施設处)而给它一个假名叫“瓶灭(安立法)”。这是施設处跟安立法的关系。

这也就是前面讲的“依于五蕴而有近密”，即依于五蕴而给他一个近密的名称。

所以从瓶到瓶碎的情况跟瓶不存是截然不同的，瓶不存在才是无遮。

**依此密意故中论云：「有无是有为。」六十正理论云：「由因尽而灭，说彼名曰尽。」前说苗等有事，与苗灭等无事(此处“无事”不是指常法)，俱是有为。后说油等因尽，是烛等果尽之因。故定应许此是龙猛菩萨之意趣。**

刚才是引圣教即十地经的讲法，现在是龙树菩萨的意趣。

前面说“显句论中以圣教正理成立此义”，其中“此义”指灭本身是事物或有为法。

“密意”指的是龙树的想法，龙树的想法也是这样：“有无是有为”。“无”指灭。

**分辩：**这里的“灭”跟“灭谛”是两码事。藏文中这两个“灭”是不同的词。

这里的“灭”理解成“坏灭”比较好，是有为法。“灭谛”的灭是寂灭。(是无为法)

“由因尽而灭”：由于因尽而有灭这个果。(因尽而果灭)

“苗等有事，与苗灭等无事，俱是有为”：苗存在及苗灭都是有为法。“无事”指苗不存在。

“油等因尽”是因；“烛等果尽”是果。“故定应许此”的“此”指坏灭是有为法这件事。

**第一刹那于第二刹那谢灭，要遮所破乃能通达，故是遮法。然非是无遮，故是非遮。以非唯遮所灭之法，要遮所灭引有事故。诸余能立，广如中论释说。此是本宗中最要极细之正理也。**

“所破”指第一刹那的苗芽或第一刹那的油灯。遮除第一刹那的东西才能知道灭是什么样子。

意为这个灭是要遮遣所破才能知道，所以它是遮遣法。

但它又不是无遮，并不是把第一刹那的苗芽或油灯遮遣掉就什么都没有了，所以是非遮。

因为它不是仅遮掉所破而已，遮掉所破之后还会引生有事(即事物)。“所灭之法”就是所破。

意为灭本身有感果的能力。这个感果能力就是“引有事”，意为能引生其它的事物。

比如业灭本身有生果的能力，也就是它将来能够感果。

## 酉二、明虽不许阿赖耶亦立习气之所依

(酉一)重点：第一刹那存在的业到第二刹那的业灭，这个灭不是什么都没有，它有能力感果。

(酉二)重点：业灭就是变成业的习气，这个习气是否需要有所存放的地方。

**此复若无安立习气之所依，则不应理。其所依为何？**

业灭以习气的方式存在，如果习气没有安放的所依则不合理。那么它的所依是什么？

**答：如许阿赖耶识者，说染污意执我之根本阿赖耶识，为习气之依处。**

“染污意”是八识中的第七末那识，就是补特伽罗我执。

这个把染污意执为我的阿赖耶识就是业习气的存放地方。

**如是此宗，亦说俱生我执之所缘，为习气熏习之依处。**

★俱生我执所执的我是所破之我(不存在)，但产生俱生我执之前有一个所缘，即名言之我(存在)。

虽然名言之我是有的，但由于我们俱生我执的关系，所以心里会将名言之我与所破之我混在一起。

但是就所缘来讲，这个所缘还是名言之我。俱生我执的所缘是习气熏习之依处。

所以应成认为，存放业习气的地方就是名言当中的我(也称为唯我)。

唯我即依于五蕴而假名安立的我。(①我不是五蕴中的一蕴；②不是五蕴的聚合；③不是五蕴之外的)

唯我不是色法，也不是心法，而是不相应行法。

唯我是名言之我，是依五蕴而安立出来的，因为唯我这个名称所指在五蕴中找不到。

**若尔，云何入中论释，说内心相续为习气之所依。**

有两种解释：第①种是把内心相续理解为唯我，这是比较坚固的或究竟的所依。

第②种是把内心相续解释成第六意识，这是暂时的所依。

此二的差别：比如某人很想学法，他修学佛法所累积的业的习气可能会存在第六意识里。

但有一天他不想学了，去造恶业。这时他以前累积的善业习气会放在唯我这个坚固的所依上。

比如我们学习空性的法，几年前的缘空性的第六意识由于他学习的善的习气而慢慢增长，

将来他会学得越来越好，这个时候业的习气会放在它自己上面，它自己带的习气。

“带”的意思是第六意识本身就有这个能力，能力就是习气。

如果缘空性的学习放弃了，那缘空性的所依第六意识就不存在了，当然它上面的习气也就没有了。

这个时候，这个习气就转到唯我上面。

**①唯我：由此我事是依内心假立之相续，故亦说名内心相续。**

“我事”指唯我。“内心”指五蕴中的识蕴。

唯我也可以说是内心相续，它是存放业习气的坚固的所依。

**②第六意识：若如说心同类名心相续者，亦是少分习气熏习之所依。无明习气之理。**

“心同类”指的就是第六意识的同类。“少分”指暂时的，意为有时有、有时没有。

下面是“无明习气之理(指非烦恼种子习气)”。之前讲过(戌二)三类补特伽罗见不见世俗之理：

**又烦恼种子名曰习气，与非烦恼种子之习气，此立后者为所知障。**

第一种是“烦恼种子名曰习气”指的是属于烦恼种子的习气；第二种是非烦恼种子习气。这里讲的是第二种-非烦恼种子习气。前面对烦恼种子习气与非烦恼种子习气已有清楚说明。入中论释云：「若法于心相续，染污，熏习，随逐，是名习气。烦恼边际，串习，根本，习气，是诸异门。声闻独觉以无漏道已断烦恼，然犹不能断彼习气。如瓶衣等，已贮油花等物，后纵除去油花等物，犹有微细香气可得。」余善不善等习气，亦有二种所依，如理应知。

音频入中论密意 2006TP-073

(酉一)的重点：因为灭是无自性的，以此成立即使没有阿赖耶识也还是可以安立业的习气。

(酉二)的重点：业灭之后有两个地方可以存放习气：

一是由分别心假名安立的唯我，这是存放习气的坚固所依；二是第六意识相续，暂时所依。

**若知此宗安立补特伽罗之不共道理，**

这里谈的是补特伽罗的事例。因为这里是要破唯识宗，所以要比较应成派跟唯识宗的差别。

**应成：**补特伽罗的事例是唯我，即由分别心依于五蕴而假名安立的我，此是业习气的坚固所依。

**唯识：**承认八识的认为补特伽罗就是阿赖耶识；承认六识的认为补特伽罗就是第六意识。

总的来说，唯识宗找的补特伽罗的事例就是识。

**或问生空无边处，识无边处，无所有处之圣者，现起出世无漏心时，由无其余世间心故，彼等之趣生体应亦随灭。**

这个质疑对应成不构成任何妨难，但是对唯识宗来讲就有问题了。

按照**唯识**，生于此三处的圣者生起出世的无漏心时，他就没有有漏心的习气存放的地方了。

因为唯识认为，补特伽罗的事例是第六意识或阿赖耶识，在这里存放业习气。

但是当圣者无漏心现起时，整个心都是无漏心，那过去的有漏心的业习气就没有地方放了。

唯识主张补特伽罗的事例是心、意、识的**识**，所以就有这样的过失。

而**应成**安立的存放业习气处是唯我，唯我不是识(是不相应行)，所以不会有这个问题。

这里主要是破唯识，但实际上把自续派也破了，因为他们也认为意识是存放处。

“彼等之趣生体应亦随灭”：生于无色界此三处的圣者就不能叫做“无色界者”了。

因为他们无漏的心无法存放过去的有漏习气。(此段讲唯识主张的补特伽罗事例的过失)

下面也是类似的问题，但是更复杂一些——

**或问：生有顶天之圣者，现起无所有地所摄之无漏心时(指八地以下圣者)，有顶与无所有二地所摄之趣生体，皆应随灭。以说彼无漏心之依处。是彼二趣体及涅槃趣体，不应理故。**

大乘的圣者都能生有顶天，但是能不能用有顶天的根本定来修他的圣道，需要分辨。

八地以上的圣者都可以，八地以下少数的利根可以，但是钝根不可以。

八地以下的菩萨虽然生于有顶天，但只能用下三处的根本定来修圣道。

这样就很奇怪，他的身是有顶天，而他的心是无色的下三地。

“有顶与无所有二地所摄之趣生体，皆应随灭”：意为他既不是无所有地者，也不是有顶地者。

即他两个地都不算。按照唯识宗讲的补特伽罗是**识**的话，就会有这样的问题。



无漏心现起时，就不能称为轮回者了。不能称为轮回者，就不能称为有顶地者或无所有地者。但是他还没有解脱，所以也不能称为阿罗汉或佛。这样就变成他不是众生了。

“彼二趣体”指无所有地和有顶地；“涅槃趣体”指小乘涅槃的阿罗汉和大乘涅槃的佛。

此问题的关键在于：下部宗在安立补特伽罗事例时，认为这个名称所指是找得到的。

下部宗大多数是认为能找到识。（所以就把识安立为习气所存放处）

补充：生有顶天的圣者，主要是针对小乘的圣者来讲的，因为菩萨圣者不会生于无色界。

分辨：不要把“唯我”跟“义总”混淆。先用性质作区分。

唯我是施设有或者假有的东西，它属于有为法中的不相应行；义总则是常法。

唯我是每位补特伽罗都有，它是名言之我，没有主观成分；义总则有（很强的）主观成分。

应成认为下部宗连“我”的辩认都不了解，所以说这是“此宗安立补特伽罗之不共道理”。

▲应成主张的生起二我执的顺序：先生起法我执，再生起补特伽罗我执。

了解二无我的顺序：先了解补特伽罗无我，再了解法无我。

生起二我执顺序：比如先看到某人的身体，就会产生法我执，因为身体是蕴，蕴是法的范畴。

接着才会说这是某某人，接着才会生起补特伽罗我执。即先看到蕴，然后才会想到补特伽罗。

了解二无我的顺序是反过来，因为了解无我所依的基础时有难易之别。

补特伽罗无我和法无我的无我都是一样，都是指无自性，即所破之我都是一样。

但是所依的基础不同：补特伽罗无我所依的基础是补特伽罗；法无我所依的基础是法。

五蕴在我们心中呈现时，不需要依赖其它法，而是直接呈现。这是实质有，但不能译成“实有”。

补特伽罗在我们心中呈现时，必须是五蕴先呈现，之后补特伽罗才呈现。这是假有或施设有。

所以了解补特伽罗无我可以辅助我们了解它上面的（法）无我或者无自性。

分辨：事物的事例与事物这个名称所指的对象找得到是两回事。

应成：事物的事例是存在的，但如果说事物这个名称所指找得到，就是有自性，这是不承认的。

补特伽罗的事例是唯我（名言之我），补特伽罗这个名称所指如果找得到，就是所破之我。

下部宗：补特伽罗的事例是意识，补特伽罗这个名称所指是找得到的，即在五蕴里面找得到。

补特伽罗是实质有跟假有的说法是各宗共同承许的。

应成与下部宗的差异是：不管是实质有还是施设有，其名称所指的对象是否找得到。

分辨：问：刚才讲到唯我是施设有，又讲到它不是义共相这样分别心另外去安立的一个法，但是又讲到唯我是分别心安立的，在佛上面也有，那么佛上的唯我是分别心安立的唯我吗？

答：安立唯我的不一定是分别心，但众生是以分别心安立的。

唯我不是以自己主观的意识安立的；义共相是以自己的主观意识安立的。

所以唯我的安立是如理如法的，连佛也会安立，但是安立的心不同，佛是以无分别心安立。

唯我不是像五蕴一样可以指出来的，一定要前面想所依的一个法，后面才想起我。

五蕴是直接可以想起来的，前面不需要想另外一个法。

五蕴具有可以直接想得起来的体性，比较接近自性成立的意思，所以去除自性成立比较难。



唯我是自己的心安立的法，安立时首先要想一个所依的法，然后再此上安立起来。

我们认识这个法时，它会辅助我们了解它不是自性成立的。

所以通过所依的关系可以比较容易理解补特伽罗无我。

关于唯我，应成与自续以下不一样的地方在哪里——

应成对于唯我的事例，没有办法说是五蕴中的任何一个。

自续以下举唯我的事例时，则有阿赖耶识、第六意识等。

应成认为你这样指出来说明你完全不认识唯我，所以你没有真正地认识“我”。

你以阿赖耶识或第六意识作为唯我的事例，唯我就变成自性成立，就变成施设义找得到了。

自续以下都是认为唯我是自性成立，一切法能够认出来，这就是施设义找得到。

应成认为你这是超越的认，这种认有问题，因为——

真正认的应该是只有名言中的法，了解和量这个法不可以等于是施设义找得到。

量法时名言当中存在的这部分可以认出来，

但是自续以下由于执著心很强，所以了解任何境的时候都是跟执著心连在一起。

所以量到这个法的时候，就有施设义可以找得到的感觉。

★“驳斥共同显现的有法的正理”，这是应成跟其它宗义争论的最主要的一个部分。

这个正理的意思是我们两个共认的有法不存在，我想的跟你想的不一样。

因为对于所有的有法，你一想就变成施设义找到了，应成不承认，所以说共同的有法不显现。

安立名言的施设义找得到还是找不到，是应成跟自续以下的最大差异。

如果这个施设义在五蕴里找得到，就是下部宗所认为的有自性；找不到就是应成讲的无自性。

这里的“安立名言的施设义”就是上边讲的“名称所指的对象”。

▲凡夫是依于五蕴而安立唯我，他对这个五蕴是有法我执的，但他还是能主观地产生唯我？

答：有两个：想到五蕴时，名言安立的五蕴也有，同时五蕴上也有执著心，即法我执也存在。

同样后边安立唯我时，名言存在的唯我也有，同时在唯我上也有补特伽罗我执的执著心。

为什么首先有法我执，然后才会有补特伽罗我执？

因为首先有名言的五蕴，后面才有名言的唯我，这两个有前后的影响。

同样，法我执就会产生补特伽罗我执。

我们从无始以来到现在，除了有应成见解的人以外，大部分人都不知道我是什么。

所以这里为什么特别强调唯我或者补特伽罗，因为它跟补特伽罗无我有关。

等于是了解无我之前，先要辩认无我的基础：补特伽罗或者唯我到底是什么样子。

## 未二、明从已灭业生果之喻

(因：)如见梦中所缘境，愚夫觉后犹生贪，(宗：)如是业灭无自性，从彼亦能有果生。(40)

“前说业灭能生自果”在第39偈已经说明过了，第40偈是用比喻当作因再重新说明。

偈释：(因：)如诸愚夫，于睡梦中见有美女，醒觉之后，缘彼已灭现无之梦境，犹生猛利贪着。

(宗：)如是从无自性已灭之业，亦得有业果发生也。此说业灭，仍能生果。

梦中的美女在醒来的时候已经灭了。梦中的美女相当于造业，醒来时业已经灭了。  
这里是说，虽然梦中的美女醒来时已经灭了，但是作梦者还是对美女念念不忘——  
因为灭也有它的作用，它会让作梦者对美女产生贪著。说明灭是有作用的。  
同样，造业的第二刹那业可能就灭了，但将来还是会感果。说明已灭的业还是有感果的作用。  
分辨：中文的灭有很多用法，这里的灭是指①坏灭，它是有作用的，是指一种相续，是有为法。  
②天谛的灭指断除烦恼，是无为法。常见断见的③断灭是指什么都没有，也是无为法。

### 未三、释妨难

#### 申一、释异熟无穷难

**(因：)**如境虽俱非有性，有翳唯见毛发相，而非见为余物相，**(宗：)**当知已熟不更熟。(41)

这是应成对唯识提出的问难的解释。“妨难”就是他宗的质疑。

唯识：造业的第二刹那业灭之后，以业的习气的方式存在。这个业习气感果之后果又灭了，是否还会再次感果？因为业灭的相续是一直持续下去的。如果是这样，那感果就无穷了。

应成：造了业之后第二刹那就业灭了。

下部宗：业灭的第二刹那就转成业的习气。

应成认为业灭能够感果，感果之后业灭的相续还是存在，但是不会第二次感果。

下部宗认为业灭感果之后，感果前跟感果后的业灭的相续一样，所以感果之后还可以再感果。

争论焦点：感果之前的业灭相续与感果之后的业灭相续是否一样。

唯识认为一样；应成认为不一样。

▲下部宗说造业之后会变成习气，应成派就不会这样解释。

习气有两种：一是种子习气、二是非种子习气。

烦恼种子能够再产生烦恼；烦恼习气不能再产生烦恼，但还是有一个习气存在。

造业了之后不可以说这两种，不可以说种子，也不可以说习气。

应成：造业后将来一定会感果，从造业到感果之间业不可以解释为习气，而是解释为业灭。

下部宗无法认同这样解释。因为他认为业灭了就什么都不存在了，不承认业的相续变成业灭。

因为他们对生和灭有一个超越的看法：生的时候是自性而生；灭的时候是自性而灭。

所以对于业灭之后还有一个存在的法无法认出来。

应成解释为业灭以后续流一直存在，是存在的法，它有感果的能力。

感果之后灭的相续就没有能力再感果。对感果前跟感果后的相续有这样的区分。

下部宗没有这样区分，他认为如果后面没有能力感果，前面也不可以有能力感果。

前面有能力感果，后面也要有能力感果。如果是这样，感果的过程就无法结束，一直会感果。

▲分辨：刚才讲应成安立习气的所依是唯我，后来又说应成不认同造完业有习气存在，为什么？

答：业的习气、业的续流跟其它的心不一样哦！比如可以说我小时的嗔恨心的续流现在还在。

但是对于业的续流不可说，我以前的业的续流一直还在，以前的杀业现在又变成杀业了。

杀业和业都是重新造的，不可说是前面的续流，也不可以说这个续流将来会有什么业。

业都是新出来的，所以业的续流跟一般的心的续流不一样。

种子与习气：一般的心种子能产生同样的心，所以用“种子”来表达。

不能产生同样的心，但是有与它接近的习惯的，比如实有的显现，可以用“习气”来表达。

业上面不可以用“种子”这个词，不可说“业的种子”。下部宗用“业的习气”。

那么业的习气与一般的心烦恼习气的解释一样吗？不一样哦！

下部宗所承许的业的习气是业灭直到它感果之间业的存在方式。

应成不承认业跟果中间有业的习气，他只用“业灭”，业的上面不可以用“习气”。

但是不会说善或恶的烦恼心没有习气和种子，业上面不可以这样分。

西二讲除了业以外，过去烦恼的坏的习气和种子及善的习气和种子及将来无漏心的种子放在唯我。

唯识认为业灭之后需要放在阿赖耶识里，应成认为不需要找地方放。

从他宗的角度，前面还没有感果的灭跟后面已经感果的灭是一样，所以他争论后面也有感果。

**难曰：若谓由业自性不生，自性不灭故，能感异熟者，如是已感异熟者，亦当更感异熟，便成无穷？**

此是唯识宗的质疑，以业自性不生为因，成立自性不灭。

“自性不生”就是不以自性而生，不以自性生并不是没有，它还是存在于所知中的。

意为：由于自性不灭故，能感第一个异熟果。已感的异熟果又能感第二个异熟果…以至无空。

**偈释：(因：)如境虽俱非有，然有眩翳之眼，唯见非有之毛发等相，而不见为兔角，石女儿等诸余物相。(宗：)如是当知，业虽俱无自性，然未熟业能感异熟，其已熟业则不更熟。**

重点是说未熟业与已熟业还是有差别的。

唯识抓住业不以自性生不以自性灭的理由说，已感异熟的业跟未感异熟的业二者是一样的。

意为已感异熟果的业还是可以继续感果。

自宗说，虽然这两者都是不以自性灭，但是感果前跟感果后还是有差别的。

第41偈比喻说，翳眼会看到不存在的毛发相，但这种毛发不存在与兔角不存在是有差别的。

翳眼看到的毛发虽然不存在，但是有显现；石女儿跟兔角是既不存在也不显现。

翳眼看到毛发比喻感果的情况；石女儿跟兔角比喻感果之后的情况。

意为：虽然这二者都不存在，但是不能认为此二者一模一样。

感果前与感果后以无自性的方式灭是有差别的——

感果前的无自性方式能感果；感果后的无自性方式灭不能再感果。

唯识认为还没有感果的与已经感果的一样。

因为他们不能接受无自性的情况下还存在，因为他们认为无自性本身就等于不存在。(根源)

他们觉得这两个都是无自性，但是一个能感果一个不能感果，这种说法很奇怪。

自宗用比喻：虽然毛发跟兔角都是不存在，但是其影响还是有区分。

所以无自性都是一样，但是不可说一个能感果，另外一个也一定能感果。

还没有感果的这个灭在唯识来看，能感的自性不存在，因为他认为没有自性就不能感果。

自宗说，虽然能感果的自性不存在，但还是能够感果。

已经感果的灭在这个法上能感的自性不存在，但是不可说能感。

这两个法上能够感果的自性不存在是一样的，但是一个法能感，一个法上不能感。

毛发不存在而有显现，不一定兔角不存在而有显现，兔角没有显现。

问：业灭以后不会再感果了，可是这个灭的相续还在，那这个相续就没有用了？

答：我们想没有作用，也是我们对能生的感果太执著的问题。

我们认为有作用就一定是自性而存在，能感果的能力不存在的时候就认为它没有作用。

实际上它不能感生异熟果并不代表它完全没有作用，还是有作用的。

有作用但不感果，那这个作用是什么样子？

感果之后真正的果已经结束了，果报结束也是业的续的作用。

比如烦恼断除的作用是得到灭谛，业结束还是一个续流。

答：比如我们嗔恨心生起或打或杀的时候，主要起于思心所。先生起嗔恨心，不断地思，思加强之后就冒出它的效果，就是造业。造业是思心所引起的，但是造业本身不是思心所。

造业是思心所力量达到很强的一个阶段，但是不可说前面思心所的续就是后面业的续。

思心所的续前面也有、后面也有，明天后天也有，

但不可说思心所前面的续就是业的续，也不可说思心所后面的续是业的续。

业是新出来的一个东西，它的续流是业灭。

造作等流果和领受等流果与造业的当下我们有什么想法、对方有什么感受(有关系)。

对方当下有什么感受，我们将来也会有同样的感受。这就是领受等流果。

当下我们有什么想法，这个想法以后会继续想，下世也会想，这就是造作等流果。

所以这个等流不是业的续，而是造业的同时心的烦恼是怎么样影响下一世，所以叫造作等流果。

业的续灭了之后得到能取，能取是异熟果，比如得到人身。

得到人身之后的业灭没有感另外一个人身的能力，可以说它有不另外的异熟果产生的能力。

这里是讨论业变化的过程，能感的能力结束，这也是业上面的，对这方面有一个作用。

也可以说是没有作用的作用。

▲问：我造过的业在业灭之后，没有放在我的心相续上面，也没有放在我的唯我上面，可是我还是会感果。其它宗讲我造的业就放在我的阿赖耶识上面或相续上面，就跑不掉了。(既然这个业跟我没有关系，)怎么能那么准确地说我一定会感果呢？

答：(业本身)不算习气，所以它不需要所依的放的地方。

业灭上面没有办法认出来它有一个存在，有能感的作用，是有为法。好像是不存在的感觉。

如果这个作用能认出来，就不会说业灭跟业有平等的作用，也不需要什么所依，也不用想它将来会不会感果，也不用担心。

音频入中论密意 2006TP-074

科判：(午二)善成业果之功德分三：(未一)明不许自性者不须计阿赖耶等；(未二)明从已灭业生果之喻，(未三)释妨难。解释妨难分二：(申一)释异熟无穷难；(申二)释违阿赖耶教难。

关系：(申一)是对他宗对(未二)的质疑加以破斥；(申二)驳斥的质疑是针对(未一)。

第 41 偈以三个比喻成立第四句。三个境：眼翳者所见之毛发相、兔角、石女儿。虽然这三个境都不存在，但是第一种会被眼翳者看到；后两者不会被看到。意为已灭的业生果跟已灭的业不再生果这两种情况是可以透过这几个比喻来区分的。意为有两种情况：所造的业灭了之后可以感果、感果之后的已灭业不会再感果。第一种情况的比喻是眼翳者能够看到不存在的毛发，但是他看不到兔角跟石女儿。同样，能够感异熟果报的已灭业跟已经感异熟果报的已灭业是不同的，后者不能再继续感果。意为业灭能够生果，生果之后这个业灭不能第二次再生异熟果。

**自宗：**业灭是无自性的，无自性的业可以感果，一次感果之后不能再继续感果。三个比喻说虽然业都是无自性，但业灭感异熟果跟业灭不能再感异熟果还是可以作区分的。虽然这两个已灭业都是无自性，但是一个已灭业能生果，一个已灭业不能生果，是可以区分的，业灭感果以眼翳者所见的毛发相说明；已感果的业灭不会继续感果，以兔角和石女儿作例子。他宗则不能区别这个，他认为能生果一定要有自性；没有自性就不能生果。他认为业灭是有自性的，所以才能生果。如果业灭是无自性，那就是不存在，就无法作区分。

他宗的想法是业灭就是没有了，那里就没有一个法存在。他说业灭能生果，就一定要要有自性，没有自性就不能生果。自宗是讲业灭能生果没有自性。他宗说，你还一直这样解释的话，那果报已经感出来了，后面的业灭还是有继续生果的能力。自宗回答，不可以把这两个混在一直。虽然没有生果的业灭跟已经生果的业灭都没有自性，但还是可以区分，一个是能生果、一个是不能生果。例如上面的三个比喻。这里主要是讲有没有自性，世间的有没有自性是真跟假。三个比喻的对境都不存在，但一个能显现，后两个不能显现。三个都是无自性。以此说明，两种业灭都是无自性，但是一个能生果、一个不能生果，是可以区分的。

**又此譬喻非但成立业定有果，且能成立善不善业，感苦乐果各别决定。**  
虽然业灭本身是无自性，但尚未感果的业灭有感果的能力；已感果的业灭就没有感果的能力。就像三个比喻一样，虽然都不存在，但是还是可以分有显现跟无显现两种情况。这段比喻有两个重点：一个是成立业定有果；一个是成立善业感乐果、不善业感苦果。善业本身没有自性，能生苦果的自性不存在；恶业也没有自性，也没有能生苦果的自性。这两个都没有能生苦果的自性，但是一个能生苦果、一个不能生苦果。同样，善业和恶业也都没有能生乐果的自性，但是一个能生乐果、一个不能生乐果。第 41 偈的前三句是因，透过这些比喻能说明两个意义——第一个意义是第四句-业定有果；第二意义是前二句-恶业没有生苦乐果的自性，但能生苦果；善业没有生苦乐果的自性，但能生乐果。

**故见苦果由黑业，乐果唯从善业生，无善恶慧得解脱，亦遮思惟诸业果。** (42)  
后二句：唯有了解善业不善业无自性的人才能得到解脱，执为有自性的人无法解脱。此二句主要是驳斥主张业有自性的他宗。



“无善恶慧”指不去执善恶业为有自性的这种慧，有这种慧才能得到解脱。

第四句：世尊亦遮止诸业果有自性。不是世尊说业果不可思议，所以不要去思维业果的意思。

下面是说，对业果的观察要从二谛两个方面坚固。

如果对业果在世俗谛方面观察过强，会认为业果是有自性的，很容易堕入常边。

如果从胜义谛角度观察过度，又很容易否定业果而堕于断边。

▲问：刚才讲业没有自性，善业没有能成熟善果的自性，那么决定善业感生善果的力量从哪来？

我们虽然有很多烦恼，但是我们有追求离苦得乐的本性，所以一定成佛，这两个道理一样吗？

答：我们现在讲的自性是讲法本身是不是自性成立，是不依赖其它因缘的意思。

我们平常讲的佛性不是从不依赖其它的角度讲，不是观察法的究竟体性。

比如众生都有能成佛的因，是从世俗谛的角度来讲。

▲问：为什么善业没有感得善果的自性？但善业又一定能感得善果，难道有其它的力量在决定？

答：善业有能生果的能力，是能生果的因。这时没有讲法的究竟体性胜义谛。

善业是能生果，它能生果完全是依赖其它的因缘，所以它是能生果的因不是由自性决定的。

如果观察它是不是自性而产生，那就是胜义谛。

问它是不是能生果的因的时候，就没有特别考虑它有没有依赖其它因缘。

所以：它是能生果的因，它有能生果的能力(世俗谛)，但是它能生果的自性不存在(胜义谛)！

善业和恶业没有能生乐果的自性，但还是可以区分一个能生乐果、一个不能生乐果。

“依赖其它的因”不是简单地从嘴巴里说，而是从内心里认识这个法它自己完全没有自性，完全是其它的因缘造成的。在完全依赖其它因缘的情况下展现出来它是能生乐果的因。

它具有能生乐果的能力，我们才安立它是善业。善业本身没有能够感生善果的自性。

它变成能生乐果的因完全是依赖其它因缘，没有它自己。

“没有能够感生善果”的意思是：这个善业没有自己成立起来的能力，

它完全是依赖其它的因缘而成为善业。

善业有能生乐果的能力，它是能生乐果的因，但是它不是由于自性而能生乐果。

前面说到善业有“能生乐果的自性”，这个“自性”用的是不对的。

后二句：他宗认为善恶业必须要有自性才能感果，善恶业感果是自性成立的。

他们把业能够感果的能力当作真的，对苦乐果的选择超越了实际的情况，所以不能得到解脱。

所以必须要如实地观察苦乐果，不要堕于只偏向世俗(存在)的观察或胜义(无自性)的观察。

只偏向世俗的观察很容易把业感果执为有自性；只偏向胜义的观察会认为业感果是不存在的。

应该是二谛平均双运来观察业感果的情况，才会既不堕断边也不堕常边。

## 申二、释违阿赖耶教难

### 西一、正释违教之文义

驳斥他宗所认为的自宗的讲法跟宣说有阿赖耶的经教相违。主要是针对(未一)他宗的质疑。

问：若无阿赖耶识，亦能安立业果关系者。则楞伽经，及解深密经，阿毗达摩大乘经等，说

有阿赖耶识，为一切有为法功能差别之所依，名一切种，如海起波浪，作内外一切诸法生起之因。岂彼建立一切非有耶？

三部经中都说有阿赖耶，它是一切有为法功能差别之所依。

答曰：不尔，对须说有阿赖耶识而调伏者，即应说有阿赖耶故。此说为调伏众生故，说有阿赖耶识。

经中说有阿赖耶是有其目的的，是为了调伏众生。

故自宗说彼是密意教。其密意之所依，当知唯说自性空之空性，名阿赖耶识。

自宗说阿赖耶的经教是有密意的，把自性空的空性名为阿赖耶。密意的所依是自性空之空性。

所以因为目的的缘故而说的阿赖耶识实际上是没有的，这种讲法是有密意的。

又为教化增上之力，非但说有阿赖耶识，亦说实质有补特伽罗。对须说有实补特伽罗，方能调伏之众生，即说有实补特伽罗而摄受故。如经云：「诸比丘，五蕴即重担，荷重担者谓补特伽罗。」

为了教化众生：①说有阿赖耶识。②亦说实质有补特伽罗。③亦说无实质有的补特伽罗。

相关的经文是说，五蕴是担子，挑担者就是补特伽罗。这段经文说的是实质有的补特伽罗。

复为一类众生，说无实体补特伽罗，唯有诸蕴。如经云：「谓心意识，长夜熏修信戒等德，后生天趣。」此是为执着生天解脱为实质有者，暂不破彼实质执之境，而说唯有诸蕴。义即显示诸蕴实质有。

“无实体”也是无实质有。以上三种讲法都是有密意的，是为某种目的而说，不是实际的情况。

无实体的补特伽罗就是施设有的补特伽罗，如果去找，还是找得到的，所以还是有自性。

这段是破实质有，但是还没有破到自性。

意为补特伽罗虽然是无实质有，但是在诸蕴上去找，还是找得到，能找到心、意、识。

所以这三种都是有密意的，原因是这三种都没有直接触及无自性。

这三种实际上都是没有的，因为去寻找名称所指的对象是找不到的。

**总结：**此等一切皆是密意增上而说。

此等是为何等众生密意而说？回答就是第 43 偈。

说有①赖耶②数取趣，及说③唯有此诸蕴，此是为彼不能了，如上甚深义者说。(43)

“数取趣”就是补特伽罗，这里是指实质有的补特伽罗。

“唯有此诸蕴”意为无实质有的补特伽罗，这种无实质有的补特伽罗在蕴上是找得到的。

经中说这三种情况是为了那些不能了解甚深空性义者而说的。宣说这三种情况的所化机——

**若诸众生，由其长夜习外道见，不能悟入甚深法性。**

先跟他们讲这三种道理，他们比较容易接受。

对于这些过去生当中一直串习外道见解的所化机，一开始就讲空性，他们会害怕。

那佛出世的意义就没有了，等于是这类众生就没有办法度化。

所以佛不会在一开始就讲佛法的核心要义，而是以善巧的方式告诉他们有阿赖耶识等三种。

由于过去生串习外道见，所以必须以阿赖耶识为他们宣说，对于这样的人——

此如说大自在天等为因者云：「蛛为蛛网因，水晶水亦尔，根为枝末本，此是众生因。」说大自在天等为众生之作者。如是说有阿赖耶识者，说彼识是一切法之种子依，名一切种子。唯

大自在常住,阿赖耶识无常,是其差别。以是多生习外道见者,要说有阿赖耶识方能调伏也。

以上内容出自月称菩萨的入中论自释,不是宗大师他自己的看法。

从这里推出,现在有一些执唯识见最好或不比中观见差的人可能跟过去生的串习有关系。

从中观宗的角度,安立阿赖耶识跟外道的大自在天是很像的。

虽然有些差别,比如大自在天是常住,阿赖耶识是无常;

大自在天是内外世间的造物者,阿赖耶识是内心存在的一切法的创造者,

但是外道认为大自在天是自性成立原本就有、唯识认为阿赖耶识是自性成立原本就有,

从这两点来看,外道的大自在天跟唯识的阿赖耶识是一样的。中观宗破的就是这点。

所以从中观的角度看,这两个只是外相不同,实际上差不了多少。

中观最要反驳的就是本来就存在的**自性**。

**离六转识须说异体阿赖耶者唯对堪说能所取空为真实义之法器,亦必须破外境。**

藏文:对于必须宣说离六识之外有异体阿赖耶识的人,就必须破外境。

意为:能够接受阿赖耶识的人会说心续里的阿赖耶识是一切法的来源,没有外境。

“破外境”的意思是能取所取异质空。“异质空”意为不是不同质的。

能够对他宣说阿赖耶识的人,他只能了解能取所取异质空,意为他不能接受应成所说的自性空。

**若不许有如上所述阿赖耶识,则不能安立业果关系,故彼是对不能了解甚深义者而说。**

第一句:中观宗不许如上所说的阿赖耶识。

后二句是针对唯识宗:因为唯识宗不能安立业果,所以无法对唯识宗说甚深空性。

因为唯识宗一定要用阿赖耶识才能安立业果,所以实际上他们不知道如何安立业果。

含义:他们要是知道诸法无自性,也就知道怎样安立业果了。意为他们不知道诸法无自性。

结:阿赖耶识这个教法是针对一开始没有办法了解空性的人说的。

佛世尊在讲阿赖耶识的时候是以密意而说,密意的基础就是空性。

所以前面讲的“阿赖耶识,为一切有为法功能差别之所依”——

其实从究竟来讲,应该是空性为一切有为法功能差别之所依。

为了引导执阿赖耶识的人进入佛门,就暂时以“阿赖耶识”代替“空性”。

但他们慢慢会发现,承认阿赖耶识在安立业果上会有问题,最后会从阿赖耶识转到应成空性。

一切有为法的来源是依赖其它的因缘,依于这个体性,从那里一切有为法出现。

依赖其它因缘的体性就是空性,所以一切有为法的真正的源头(或基础)就是空性。

但是直接讲空性他们无法接受,所以先用阿赖耶识,从这里安立业和果。

后来他在业果方面学习,心里逐渐向空性这个方面了解,再回头看——

如果一切业因果的源头是阿赖耶识,那么阿赖耶识本身是什么样子,它有自性吗?它有因吗?

这样思考之后会发现:以前我认的阿赖耶识好像不是那么正确。

世尊的经典里有讲阿赖耶识、有不讲阿赖耶识,即有了义的有、不了义的。

这样学习之后,阿赖耶识的想法慢慢就转过来了。这是有一个过程的。

## 西二、离意识外说不说有自体阿赖耶之理

(申二)释违阿赖耶教难：(酉一)正释违教之文义；(酉二)离意识外说不说有自体阿赖耶之理。他宗认为自宗不承认阿赖耶与说阿赖耶的经教相违，由此提出质疑，自宗对此进行解释。自宗：自宗不许自性成立，所以业灭才能感果，这是合理的。经教说阿赖耶有其特殊用意。此科判重点：不仅阿赖耶是不了义的讲法，除此之外还有其它不了义的讲法。

## 西三、明密意言教之喻

(因：)如佛虽离萨迦见，亦尝说我及我所，(宗：)如是诸法无自性，不了义经亦说有。(44)

偈释：如佛永离萨迦耶见并诸习气，永断一切我我所执诸分别心，然由说我我所，是令世人了知法义之方便。故佛世尊亦尝说言，我及我所。如是诸法虽无自性，然不了义经说有自性者，是令世人渐次了知真实义之方便。

后二句：实际上是诸法无自性，但是不了义经也会说诸法有自性。

前二句：因为佛本身已经断除了萨迦耶见-我及我所，但是对某些所化机也会说我及我所。此整个偈颂是从应成的立场对自续以下宗义的一个说明。

下部宗对萨迦耶见是颠倒见是承认的，承认没有自己能独立实质有的我跟我所。

应成派告诉下部宗，佛在有些经典里也讲有能独立实质有的我跟我所，你们也会知道这是不了义的讲法。

应成引导下部宗：佛在经中讲有自性，也讲无自性，其实讲我跟我所有自性的是不了义。自己能独立实质有的我是比较粗的；自性成立的我是比较细的。

下部宗无法了解到没有自性的我。在他们看来，没有能独立实质有的我是了义的讲法。所以他们能够分辨，如果经典中说有独立实质有的我，那就是不了义；如果没有则是了义。但是他们不能分辨施设有的我及我所有自性是不了义，没有自性是不了义。

“无自己能独立实质有”的我及我所的意思是施设有的我及我所。

施设有就是依赖五蕴，下部宗认为这个是自性成立的。

现在是要引导他们，这个施设有的我及我所在佛经中有时会讲自性成立，这是不了义的。把施设有的我及我所主张为无自性，这才是了义的。这就是应成的主张。

在第 44 偈中，比喻是比较粗的，意义是比较细的。

偈颂意为：(喻：)就像你们下部宗分辨有能独立实质有的我跟我所是不了义、无则是不了义，(义：)同样，佛在经典里讲的有自性也是不了义的讲法，无自性才是了义。

科判：至此，(卯二)破执中的(辰一)总破他生派部分就讲完了，从第 14 偈至第 44 偈。

以下进入(辰二)别破唯识宗的部分，从第 45 偈开始。

大家会有疑问，为什么总破他生派的部分会出现阿赖耶识？而没有放在别破唯识宗里面？解：因为此前并不是主要谈阿赖耶，而是谈业灭能不能感果的问题，附带才提到阿赖耶。

## 辰二、别破唯识宗

分三、已一、破离外境识有自性；已二、破成立依他起有自性之量；已三、明说唯心非破外境。



## 已一、破离外境识有自性

分二，午一、叙计，午二、破执。

### 午一、叙计

▲(因:)不见能取离所取,通达三有唯是识,(有法:)故此菩萨住般若,(所立法:)通达唯识真实性。(45)

第三句:住于般若波罗蜜多增上的第六地菩萨有法。

第四句:通达真实性唯唯识。“真实性”即唯识宗主张的空性。

前二句:因为“不见能取离所取”,通达一切法(三有)都是心的本质。

第45偈是说唯识宗所认为的第六地菩萨了解空性的情况。

比对:第六地第1偈“现前住于正定心,正等觉法皆现前,现见缘起真实性,由住般若得灭定”,这是应成派主张的第六地菩萨了解空性的情况。

偈释:(因:)谓此菩萨以下所说,从内习气成熟而生色等之理,于自心上,由无异体所取,亦不见有能缘异体境之能取,即便了知三界唯识。(宗:)善了知己,复长修习二空真实,由久修习,乃以内智现见真实不可言说二空自性。六地菩萨由先如是次第修习,故得通达唯识实性。

前二句:根据藏文,偈颂中的“离所取”的意思是“没有跟能取异质的所取”。

“不见能取”意为“没有异于所取的能取”。这两句的意思一样,只是从不同的角度解释。这句表达的是“能取所取异质空”这个概念。

此菩萨透过以下所要说的,从内习气成熟而生色的正理(即第46偈所要说明的道理),

于自心上,没有能离开能取之外的异体所取,也没有跟能取不同体性的境的能取。了知唯识。

后二句:由久修能取所取二空这样的真实,便能证得不可言说的二空自性,如人饮水,冷暖自知。

若无外境唯有识者,既无外境,带境相之唯心,云何生起。

宗大师在这里提出一个问题:假设没有外境而只有识,那带有境行相的唯心怎么产生呢?

其表达是:既然内外一切法都是认知的本质,那这些法到底是怎么成立起来的?回答——

▲(因-喻:)犹如因风鼓大海,便有无量波涛生,(宗-义:)从一切种阿赖耶,以自功力生唯识。(46)

前二句以比喻作为能立因:海跟波浪是一体的,风吹动大海而产生波浪。

后二句是所立:我们内心贪等各种想法累积成习气,从而形成各种对境,其本质就是我们的心。海透过风动产生波浪,各种想法比喻为风,产生习气,习气形成各种对境,就像海产生波浪。

分辨:阿赖耶识(心法)、阿赖耶识之上的习气和种子(不相应行法),这两个是体性一。

阿赖耶识的种子和习气具有有感生内外诸法的能力。

我们来世内心世界会怎么样、外在世界会怎么样,取决于阿赖耶识的种子和习气。

阿赖耶识是习气住的地方,但是不可说习气是阿赖耶识以外的东西。

阿赖耶识的能力就是阿赖耶识的种子,但是也不可说阿赖耶识跟种子是一个。

比如我执的种子或贪心的种子,这与阿赖耶识的种子不同哦!

我执的种子和贪心的种子是将来会产生贪心、将来会产生我执的能力。

阿赖耶识的种子不是这个意思,而是“阿赖耶识上面的种子”,是阿赖耶识本身有这个能力。

这个能力与阿赖耶识是一起的。谁会把这个能力增长?信心等善的心和忌妒等恶的心。



这样想时就像风吹动大海一样，阿赖耶识的种子和习气会动摇得很厉害，就产生内外的世界。

▲是故依他起自性，是假有法所依因，①无外所取而生起，②实有及③非戏论境。(47)

第 47 偈与第 46 偈有关系：先以第 46 偈为因成立第 47 偈的第二句，再由第二句成立第一句。

即：用第 46 偈成立“假有法所依因”；再由“假有法所依因”成立“依他起自性”。

第 46 偈意为阿赖耶识与其上面的种子和习气是产生一切内外诸法的因。

从此偈可以得知阿赖耶识就是依他起性。阿赖耶识是有为法，依他起性跟有为法是同义。

第二句“假有法所依因”即阿赖耶识是产生法我执及这些法我执所生的不清净情器世间的因。

唯识宗的法我执就是执①能取所取异质的执著，或分别心的耽著基础—②自相成立的执著。

由这些法我执所生的不清净的情器世间都是这里讲的假有法，假有法的因就是阿赖耶识。

第 46 偈要成立一切法我执及法我执所产生的情器世间的因就是阿赖耶识。

第 47 偈第二句要成立：既然阿赖耶识是法我执及情器世间的因，那它必须要有自性。

所以第一句“依他起自性”，这里的依他起性就是指阿赖耶识。

▲唯识三性：依他起、遍计所执、圆成实。依他起跟有为法同义，依他起是有自性而成立。

遍计所执没有自性。圆成实是自性成立，因为圆成实所依靠的依他起有自性。

所以重点是依他起有没有自性，假如依他起是自性成立，就会变成圆成实也是自性成立。

圆成实跟依他起是自性成立，这是唯识宗的特别主张，也正是中观宗所要破的。怎样破——有为法(依他起)的源头有很多，最源头就是阿赖耶识。

如果阿赖耶识是自性成立，那它后面的就都是自性成立，所以要破阿赖耶识是自性成立。

唯识的逻辑：圆成实是自性成立，因为依他起是自性成立，因为阿赖耶识是自性成立。

为什么阿赖耶识是自性成立？它有能力产生内外的整个世界，如果没有自性，那是不可能的。

所以这里讲，一切内外世界的源头是依他起，依他起是有自性的。

我们内心的法我执以及从法我执产生的不清净的情器世间的源头就是起他起，即阿赖耶识。

用第 46 偈成立第 47 偈的第二句，最后的结论就是(第一句)依他起有自性。

“依他起自性”字面上是讲依他起性，但是它的究竟源头就是阿赖耶识。

唯识宗认为三性里面，遍计所执无自性，依他起和圆成实有自性，重点还是在依他起。

因为圆成实是在依他起上才有的，如果所依的依他起不坚固，那么能依的圆成实也不坚固。

所以为什么要谈依他起有没有自性，原因就在这里。依他起是究竟的施設处。

前二句唯识宗已经确定依他起是有自性；后二句说明依他起的体性是什么。

依他起的体性有三：①无外所取而生起、②实有(即自性成立)、③非戏论境。

①无外所取而生起：“外所取”意为与认知异质的所取。

意为依他起是在没有与认知异质的所取的情况下产生的。

一般认为，有为法是在与心异质的外面的境产生的，从那里很多有为法出现，这就是依他起。

但唯识宗认为实际上有为法不是这样产生的，实际上与心异质的外境完全不存在。

唯识认为我们所看到的境并不是跟心异质，跟心不是异质的境才是真正的依他起。

如果把跟心异质的境看作是依他起，那就是错误的依他起。

②实有(即自性成立)：这种依他起是有自性的。

③非戏论境：主要指这种对境不是声音语言或者分别心能够描述或者亲验到的。

经部宗说分别心的显现境是常法；现前知的显现境是无常法。与此有点类似。

因为分别心的显现境是常法，所以它无法像现前知一样赤裸裸地亲验到无常法。

这三个就是依他起性的三个特质。

(解释后二句：)又此依他起，无外所取，唯由自内习气而生，是自性有。此宗胜义，全非一切言说分别戏论之境。以内外名言皆不取实相故。

总之依他起性有三差别，一无外境而生，二是自性有，三于胜义中非一切戏论之境。是假有法之因义，亦摄在自性有法之中，不异三差别。

第二句是“假有法所依因”也摄在依他起的三个特质之内，即“不异三差别”。

音频入中论密意 2006TP-076

午二、破执

未一、广破

申一、破无外境识有自性之喻

酉一、破梦喻

戌一、梦喻不能成立识有自性

无外境心有何喻。若谓如梦当思择。(因：)若时我说梦无心，(违越：)尔时汝喻即非有。(48)

第一句：中观宗问唯识宗：可以用什么比喻来说明无外境之心？

第二句：“若谓如梦”是唯识的回答。“当思择”是中观质疑唯识宗：你们讲的如梦需要思考。

后二句：中观宗说的“当思择”的内容。这两句可以写成一个应成论式。

用这个应成论式来质疑唯识说的没有外境的心可以用梦的比喻来说明，这是有过失的。

第 48 偈是说，唯识宗透过梦的比喻成立无外境的认知是有自性的。

应成派同样用梦的比喻来破他。从这里可以知道其实唯识宗跟应成派是很不一样的。

在此之前，我们会误以为唯识说的一切法是心的本质，与应成说的一切法唯由分别心安立，这两个讲法很像，没有办法区分。如果不能明白这两个的区别，说明他没有了解入中论。

透过这个偈颂才能真正了解到唯识宗跟应成派的差别是很大的。

音频入中论密意 2006TP-077

唯识宗透过梦喻要成立两件事：一是认知是自性成立；二是外境不存在。

自宗透过同样的梦喻去驳斥唯识宗的这两个主张，从而成立——

一是成立认知是无自性的；二是成立是有外境的。对应的偈颂是第 48-49 偈及第 50-52 偈。

偈释：无外境心有何喻：汝唯识师说无外境，心有自相。当先推察有何譬喻而相比况？若唯识师曰：若谓如梦当思择；譬如有人眠极小房中，梦见狂象群。然彼房中决定不能有狂象群。故如彼梦，虽无外境，定应许此有自性识。为显此说无心要故。汝此譬喻当更思择也。云何

思择？颂曰：若时我说梦无心，尔时汝喻即非有。若时我宗，说如梦中象境非有，则见狂象群之有自性心亦非是有，以不生故。

**重点：**若无有自性之识，尔时汝所说两宗极成之喻，亦即非有。故离外境非有内识。

**第一句**是应成派问唯识宗：没有外境的心这个比喻在什么当中有？

**第二句**唯识回答“如梦”。应成派进一步质问：如果你说“如梦”，那么就要“当思择”。

唯识用梦的比喻成立认知是有自性的，但是应成认为这个比喻并不是双方共许的。

应成：你用双方并不是共许的比喻来成立认知有自性，这是无法成立的。

为什么不是双方共许的比喻？原因就在于“若无有自性之识”。

意为应成不承认有自性之识，但是唯识是在识有自性的基础上安立梦喻的。

一个是立足于**有自性**之识；一个是立足于**无自性**之识，所以不是共许的比喻。

“两宗极成之喻”就是两宗共许的比喻。

后二句是应成说唯识宗的梦喻有问题的原因，用了一个应成论式。

**第三句**：“我”指应成派。“梦无心”指应成说的梦中没有自性成立的心。

**第四句**：“汝”指唯识宗。“即非有”指唯识宗的梦喻不是双方共许的。

**应成论式**：你所说的梦喻，理应不是双方共许，因为梦中没有自性成立的心（我说梦无心）。

**设作是念，若谓梦中无乱识者，则彼觉后中不应忆念梦中所受。**

这是唯识宗对应成派在前面的破斥的一个答辩。

唯识宗答辩的内容看不到，但从第 49 偈应成派对唯识宗这个答辩的破斥中可以看出其内容。

此句是宗大师在解释时加上去的，可以看出唯识宗的答辩，接下来才是第 49 偈应成的破斥。

**(违越：)**若以觉时忆念梦，证有意者境亦尔。**(因：)**如汝忆念是我见，如是外境亦应有。**(49)**

前二句是唯识宗对应成论式质疑的答辩；后二句加上“境亦尔”是应成予以破斥。

可把前二句整个看成违越，是自宗的说法；后二句整个看作因。

**偈释：**（前二句：）若以睡觉之时，犹能忆念梦中领受，便谓梦中意识有自性者。则梦中所见象等外境，如彼意识，亦应是有。

**唯识**是透过醒来的时候能够忆念起梦境，用这个忆念去成立梦识是自性成立的。

**应成**说，如果你说醒来时能够忆念梦中认知就说梦中的认知有自性的话——

那么我们的心在醒来时也能够忆念当时的境，所以梦中当时的境像也应该是有的。

**(后二句：)**如汝以睡觉时，追忆我于梦中见，有忆能缘（指有境）之念，便证有意识（指有自性成立）者，如是追忆，梦中见此境亦有忆外境之念，则外境亦应有，或识亦应无也。

按照唯识宗你这样讲的话，醒来时想到我在梦中看过这个境，这个追忆就是忆念有境之念。

如果是有自性成立的话，那么同样，追忆梦中见此境也是有外境之念，外境也应该存在。

意为：就像唯识宗你说醒来时可以忆念**有境**，所以认为识是自性成立的话——

那么同样，我也可以说醒来时忆念**外境**从而成立有外境了！

**断疑：**若尔，自宗亦许忆念梦中之心、境，彼二有无如何许耶？

上面是说唯识宗许醒来时透过忆念梦中的有境而许有境是自性成立的。  
所以自宗说，梦中的境理应是存在的，也会在醒来时忆念梦中的有境跟境。  
但是自宗对醒来时忆念梦中的有境跟忆念梦中的境是怎样主张的？主要是除这个疑惑。  
以下自宗说，醒来时忆念的境并不是实际的境，而是梦中显现的境。  
**▲应成的不共主张：**若是认知，对于自己的显现而言必然为量，但是认知本身未必是量。  
基于这点可以说，假设醒来时忆念梦中的对境，此时这个认知对于梦中的显现来讲是量。  
所以虽然梦中的景象并不是实际的境，但是醒来时的认知对这个境来讲还是量。  
所以还是可以说是忆念，没有过失。

**曰：释论说有忆念梦中领受(梦中的有境)，及忆念梦中领受境(梦中的境)。以是当知梦中见象等时，如醒位见本质(指脸)之影像。**

梦中见像就像醒来时看到脸的影像。

**其见彼影像之眼识，虽非领受本质境(真正的脸)，然可说是领受影像境。**

眼识看到的镜中的脸影像不是真正的脸，只是镜中的影像。

应成的不共主张：一个识对于它所显现的境而言是量。

所以这个识虽然看到的不是真正的脸，但是这个识相对于镜中的脸影来讲，它是量。

同样，忆念梦中境的识相对于梦中的境来讲，也是量。

**如是梦中虽无所领受象境，然有所领受现似为象之境。故虽云「念境」，实是忆念领受彼境。所缘与领受，除一二处外，多不须如是分别也。**

这里以镜中脸影的比喻来说明，梦中的大象并不是真正的大象——

但是我们醒来时忆念梦中大象的识对于梦中大象这个境来讲还是量，所以还是可以忆念。

同样，忆念梦中的境并不是真正的对境，但还是可以说为“忆念境”。

**★应成：**我执所执的“我”跟常执所执的“常”实际上都是不存在。

但是我执显现的“我”跟常执显现的“常”还是可以被了解到。

因为：对于“我”的显现而言，识可以是量。对于“常”的显现而言，识可以是量。

我执是颠倒心，它所执的“我”是不存在的，不能依于不存在的我而说有我执。

但是可以说，依于“我”的显现而有我执。

“我”的显现有点像义共相，但是又不可以说是义共相，所以中观应成派也很复杂。

还有，“我”的显现，有时我们讲实有的显现就是所知障，而这里讲的显现不可以说是所知障。

我执会了解它的境里面的显现，有点像显现境，不可以说是所知障。

**归纳：**我执是相对于“我”的显现而有。即：相对于“我”的显现境而有我执。

但不能说相对于“我”而有我执，因为“我”根本不存在。所以我与我执之间不是因果关系。

同样，也不能说相对于“常”而有常执，而应该说相对于“常”的显现而有常执。

问：\*\*问的是自宗对于醒来之后忆念梦中的有境跟境是怎么样情况，

但是好像回答中主要是针对境的回答，没有针对有境去回答？

答：有境不用回答，因为有境一定是存在。对境不存在，所以一定要回答。



唯识宗透过梦喻要成立两个主张：一个是认知是自性成立；一个是无外境。

第 48-49 偈是应成透过梦喻来驳斥认知自性成立；第 50-52 偈是驳斥唯识宗主张的无外境。

## 戌二、梦喻不能成立觉时无外境

此科判以三个偈颂说明，唯识宗以梦喻来成立无外境是没有办法成立的，这是应成的驳斥。

设曰：若睡梦中有象等色，则亦应有缘彼之眼识，此不应理。颂曰：

(喻：)设曰睡中无眼识，故色非有唯意识，执彼行相以为外，如于梦中(义：)此亦尔。(50)

偈释：由睡梦中，睡眠昏乱无眼识故，眼处所取象等色境决定非有，唯有意识。虽无外色处，然由意识现似外相，即执彼相以为外境。如睡梦中全无外境唯有识生，如是觉时应知亦尔。

唯识：前三句及第四句前四字都是讲梦喻，第四句后三字是讲醒来时。

梦喻：在睡梦当中没有眼识故色非有，也可以结合耳鼻舌身等，即梦中没有前五识。

意为睡梦当中没有前五识，所以前五识的境(色声香味触)也没有。

梦中只剩下意识，意识会把色声香味触等行相执为外境。

“此亦尔”是说醒来时也是一样，没有前五识，所以也没有前五境，只有意识。

执意识当中呈现的境的行相为外境。

这里虽然跟第 48 偈同样用梦喻，但是这个梦喻的重点是讲没有外境——

“无眼识”是因，成立“色非有”。因为梦中没有前五识，所以前五识所认知的境也没有。

虽然没有色等五境，但是因为有意意识，意识还是可以显现境，只是不是前五识所对应的境。

(违越：)如汝外境梦不生，如是意识亦不生，(51ab)

(因：)眼与眼境此生心，三法一切皆虚妄。(51cd) 余耳等三亦不生。(52a)

偈释 51：如汝所说外境梦不生。如是意识亦自性不生。如醒觉位见色时，有眼色意三法和合，如是梦中了别境时，心亦见有三法和合。如梦中眼与眼之色境二俱非有，如是此二所生之眼识亦定非有。故梦中之眼色意三法一切皆是虚妄。又颂曰：

偈释 52a：如眼等三法，其余耳等三法亦无自性生。

第 51 偈与第 52 偈的第一句是以应成论式破第 50 偈唯识宗的主张。前二句是违越；后三句是因。

违越：就像唯识宗你说的外境在梦当中不以自性生，同样意识理应也不是以自性生。

原因：眼根与眼根的对境所生的眼识(即心)这三法都是无自性、无实有的。

剩下的耳鼻舌身意等五组三法亦不以自性生。

总之这里要表达的是：所依的六根、所缘的六境、能依的六识都是不以自性生。

“余耳等三亦不生”：“等”里包含鼻舌身意。

加上第 51 偈的后二句的眼，这六个都是以无自性生来成立第 51 偈的前二句。

第 51 偈前二句重点是破唯识宗主张的无外境：你所说的外境于梦中不生，这个是不成立的。

如果你主张外境于梦中不以自性生，那意识也不以自性生。意为若无外境，则不会有意识。

意为：唯识宗用梦喻成立没有外境，月称也用同样的道理成立没有意识。

若尔梦中所见色，自宗许是法处所摄色不？曰：以梦中无根识，故梦中所见五境，唯是意识



所现，梦中虽不可安立色等五处，然可立为法处所摄色。如意识所见之骨锁，立为法处故。此复是法处五色中，遍计所执色。由此道理，如斯多处皆当了知。

由于梦中没有根识，所以梦中所见的五境并不是真正的符合定义的五境，只是意识中的呈现。

梦中虽不能安立真正的色等五处，但是可安立为法处所摄色。

就像白骨观中把大地看成白骨，把意识中所见的白骨立为法处。

法处五色有五种，其中一种叫遍计所执色。

第 48-49 是唯识宗透过梦喻来成立认知有自性；第 50-52 偈的第一句是唯识宗成立无外境。

★从月称的角度看，这是唯识宗最大的两个过失。

因为主张认知有自性是堕于常边；主张外境不存在是堕于断边。

虽然唯识宗是用梦喻来成立这两个主张，但实际上梦喻并不能成立这两个主张，反而能破之。

一般认为唯识宗跟中观宗的地位是相当的，宗义不分高下，这是很大的过失。

正如月称讲的唯识的这两个主张一是堕于常边、一是堕于断边，

如果按照唯识宗的一切法是心的本性的角度去修，就会堕于二边。

中观宗谈缘起时主张外缘起和内缘起，不偏重于外与内，两个都要谈。

外缘起意为外境是有的，但是不能光谈外缘起，还是有内缘起，内缘起是认知的部分。

### 戌三、梦喻成立一切法虚妄

月称说梦喻并不是像唯识宗所主张的那样要来成立认知有自性和无外境。

梦喻是要来成立一切法是虚妄的。虚妄就是无自性或无实有。

所以唯识宗并没有真正抓到梦喻所要成立的重点，等于是唯识宗并不了解梦喻的意义。

由梦中所见根境识三皆非实有，则以极成不实之梦，成立其余未极成法亦非实有，故能成立醒觉位中一切诸法皆无自性。颂曰：

(因：)如于梦中觉亦尔，诸法皆妄(违越：)心非有，行境无故根亦无 (52bcd)

偈释：(因：)如梦中之根境识等皆是虚妄。如是醒觉位诸法亦皆是妄，

(违越：)故彼内心非自性有，如是诸根所行之色等境亦皆非有，诸根亦皆无自性生。

梦中的根境识是虚妄，这个在梦中并没有办法了解到，但醒来时知道这些是虚妄的。

根境识这三个都是无自性的，但是现为有自性。

有的同学在我们刚开始讲入中论时没有一起跟着学习，现在(从中间进来)可能会很难懂。

但是不懂也没有什么关系，你们能认真学习的本身就是跟月称菩萨结了很深的缘。

来世来世对他的法在闻思修方面一定会越来越好。

所以你们不要觉得我听不懂，所以学习没有什么意义，不要这样想。

音频入中论密意 2006TP-078

大部分人对中观宗和唯识宗的差别不了解，所以会产生很多误解或过失。

现在学的入中论这部分内容就是要分辨中观宗与唯识宗的差异。

1.唯识空性：现在学的是第六地，这里特别说明了唯识宗了解空性的情况——

(因：)不见能取离所取，通达三有唯是识，(有法：)故此菩萨住般若，(所立法：)通达唯识真实性。(45)

第四句这样理解较好：通达真实性唯唯识。这里的“真实性”就是唯识宗的空性，即二空。

2.依他起性：接着又谈到依他起性的三个特质——

是故依他起自性，是假有法所依因，①无外所取而生起，②实有及③非戏论境。(47)

依他起是心的本质，它跟心不是异质的；心是有自性的；心不是声音跟分别心所了解的对境。

3.认知与外境：唯识宗用梦喻来成立无外境及认知是自性成立的这两个主张。

中观宗用同样的梦喻来破唯识宗，成立一切法都是虚妄无自性。

第 52 偈的后三句所用的比喻是倒世俗。倒世俗：看待世间人的认知也能知道它是颠倒的。

用这种倒世俗的例子就是梦喻，所要成立的是一切法虽显现为有自性，但实际上是无自性。

正因论式：一切法有法，无实有，因为是缘起故。如镜中影像(倒世俗)。

(喻：)此中犹如已觉位，及至未觉三皆有。如已觉后三非有，(义：)痴睡尽后亦如是。(53)

前三句是比喻；第四句是意义。“痴睡”指无明的睡眠。“三”指根境识。

就像在醒来的阶段有对境、有显现对境的根、有了解这个对境的识，睡梦中也有这三个。

即，睡梦中根境识的存在跟醒来时的存在是一样的。

第三句：当从睡梦中醒来之后就会知道，梦中的那三个是没有的。

第四句：比喻不了解空性的人所见的都是实有的，一旦实有执去掉了，他就不会看到实有了。

此处也是一样：梦中是有的，从梦中醒来后就知道梦中的那些是不存在的。

同样在有自性执的状态会看到一切法现为实有，但是了解空性后就不会把一切法看成实有。

偈释：(因：)此世间固有无知睡眠，又由暂离通常睡眠名曰醒觉，如此醒位诸法，虽本无自性生，然以无明睡眠正作梦故，见三法有。如是乃至未离睡眠未醒觉位，根境识三就彼心前皆可云有。颂曰：(53)……如睡觉后，梦中三法皆非是有。如是诸佛断尽愚痴睡眠，亲证法界。

则彼三法亦皆非有。(宗：)故无离外境之内识也。

用这个因跟宗的关系去看根本偈，可以发现第 53 偈的四句都是讲因，没有提到宗。

它所成立的宗就是释文中的最后一句——“故无离外境之内识也”。

两个理解：字面义是“则彼三法亦皆非有”；另一义为“彼三法亦皆非自性有”。

有情会把这三法执为有自性，这三法对他就会各别呈现。

但是对佛来说，“诸佛断尽愚痴睡眠，亲证法界。则彼三法亦皆非有”，即三法不会各别呈现。

“亲证法界”意为这些法是一味的，是无法区分的。

▲此复应知，如所有智前，三法皆不现。尽所有智前，虽不由内心无明习气之力而现三法，然因他有情识以彼染力所现者，诸佛亦显现了知也。

“如所有智”指已经从无明睡眠中觉醒的佛的如所有智。

“三法皆不现”：佛已经断尽了愚痴睡眠，所以根境识三法皆不现为有自性，不会各别呈现。

在尽所有智前，因为佛已经断尽了无明习气，所以他不会由于内心的无明习气而现三法，

但他还是可以知道有三法的呈现，因为他内心会呈现有情无明的粗的心识中各别呈现的三法。所以佛知道有情心中有三法，并不是佛的心中直接看到三法。

这段文字是说明佛看世俗法的情况。这不是容易了解的，但经过不断观察思考会越来越清楚。这是应成八难处之一，是应成对佛了解世俗法的不共的解释。

**重点：**佛在了解所知的时候并没有好坏高下的差别的看法，因为他心中所知不会分开呈现。有情由于有无明愚痴睡眠的影响，才会有好坏高下的分判。

我们在轮回中经历过各种各样的苦，这些苦都是由于分别心分判好坏高下，想要自己需要的，不要自己不想要的，都是由于无明睡眠的缘故，成佛了才不会有虚妄分别。

**总结**第 52 偈的后三句及第 53 偈的四句，共七句：

前三句是驳斥唯识宗所认为的认知有自性：梦喻不能成立认知有自性，反而会证明认知无自性。

后四句是因，唯识宗以梦喻来成立离外境的识，而应成反而以这四句成立没有离开外境的识。

这七句对应的(戌三)科判是“以梦喻成立一切法虚妄”，其实还应成加上“没有离外境的识”。

唯识宗试图以梦喻成立认知是有自性的，还要成立有离外境的识，但实际上不是。

实际上成立的是①认知是无自性的，②没有离外境的识。

(酉一)破梦喻有三个科判，所对应的是第 48 偈到第 53 偈，至此已经讲完了。

## 酉二、破毛发喻

(酉一)破梦喻跟(酉二)破毛发喻都是唯识宗提出的，梦喻已被驳斥，唯识宗又提出毛发喻。梦喻涉及到睡眠跟醒来的阶段，毛发喻是在醒的阶段，唯识宗可能认为这样问题会小一点。毛发喻是说有眼翳者与无眼翳者看到的景象不同，唯识认为以这个喻说明无外境会更好。发丝飘落并不存在，但是有眼翳者会看到发丝飘落。

唯识宗以此说明虽然没有外境，但是有识。

**(因：)**由有翳根所生识，由翳力故见毛等，观待彼识二俱实，待明见境二俱妄。(54)

第 54 偈说明唯识宗所提出的毛发喻，应成认为这是不合理的。

他想要透过毛发喻来成立识是自性成立，而应成用这个喻说明这是没有办法成立的。

有眼翳者才会看到毛发飘落、才有看到毛发飘落的识；

无眼翳者既没有看到毛发飘落、也没有看到毛发飘落的识。

**偈释：(因：)**有翳眼根所生眼识，由彼翳力见毛发时，若观待彼人内识所见，眼识与毛发行相之境，二俱是有。若观待明见境义无翳眼之所见，则所现毛发与见彼之识，二俱虚妄不生。无所现境说有彼识，极难知故。此义定应如是许，

这段文字是对第 54 偈的解释，作为因。根本偈中只有因，没有提到宗。但释文中有宗——

**(宗：)**他曰：有翳之眼，毛发非有而有可见，故虽无外境而识有自性。

唯识：有眼翳者所见毛发实际上并没有，但是他看得到，所以虽然没有外境，但是识有自性。

**(应成：)**此亦不然。意为：除了前面的梦喻不合理之外，这里的毛发喻也不合理。

前二句：有眼翳的眼根所生的识，因为眼翳的力量的缘故会看到毛等。

第三句：看待眼翳者所生的识，毛发的行相跟显现毛发行相的眼识都是真的-“二俱实”。

第四句：“明见境”指没有眼翳的人所见的境。这以种识来说，前面的二俱实都是虚妄的。唯识用有眼翳者所见的情况，成立虽然没有毛发但是有显现毛发的识。

应成：无眼翳者的所见才是真实的情况，从无眼翳者来看，这两种情况都不存在。

所以并不像唯识说的能成立无外境的识，或者无外境的识有自性。

**若无所知而有心，则于发处眼相随，无翳亦应起发心，(之前七句之宗：)然不如是故非有。(55)**

如果唯识宗还是坚持无外境且无外境的识有自性，那就用第 55 偈的应成论式来驳斥。

第 55 偈说，如果没有外境但是有识，或者说这个识有自性，那表示这个识是无因无缘而生。

前三句是应成论式：假设识有自性，那识所见的情况在无眼翳者来看也应该看得到。

偈释：(前三句：)**若谓有翳人虽于无所知毛发而能生见毛发行相有自性之心者，则有翳人随于何处见有毛发，若无翳人亦相随逐审视其处，亦应生见毛发之心如有翳人，无境相同故。**

(第四句：)**然无翳眼不生见毛发之心，故离外境有自性之识，决定非有。**

前三句：假设有眼翳者的所见是存在的，那无眼翳者也应看到。

第四句：但实际上并不是这样-“然不如是”。“非有”指非有离外境之有自性的识。这是宗。

即：以第 54 偈及第 55 偈的前三句为因，最终要成立的就是第 55 偈最后一句这个宗。

答：一切有境都是看待对境，如果对境不存在，那么有境也无法存在。

有境的认知里面有很多颠倒识，颠倒识存在，但是其对境不存在。

应成说，这种颠倒识的认知也有它看待存在的一个境，这就是它的显现境。

连颠倒识对于它自己的显现境来说，也是量识。这是应成的不共承许。

其它宗派以自证分来解释，不承认自证分的以其它的量来解释。

音频入中论密意 2006TP-079

空性是佛陀八万四千法门当中核心中的核心。它是有次第的，而且彼此之间是不相违的。

这些教法都是最终要引导到空性的法。如果能了解这点，那对于佛陀的教法就能如理修行。

如果不了解八万四千法门都是要引导到空性，就会认为佛陀的教法有相违之处。

应成派的空性见是所有佛陀教法当中最究竟、最核心的。

要了解从毗婆沙宗直到应成派，从下到上是有次第的，学习下下宗义有助于了解上上宗义。

各个宗义都有其不同的内容，最终都是要引导到应成派的空性见。

如果不了解这点，比如有人只抓住大乘的自续派，认为这就是最究竟，

不知道还有比自续更究竟的应成见解，也不认同下边的唯识跟经部宗，否定其它见解，

修时只抓自续见解，把佛陀某些教法视为相违，就是没有真正理解佛的密意。

如果某人只学毗婆沙宗而没有学上部宗义，就会认为上部宗义不是佛的密意。

如果能学到应成宗义，就会知道下部宗义都是登上应成派的阶梯，对了解应成派是有帮助的。

科判：复习第 48-55 偈。唯识宗透过两个比喻成立他的两个主张：无外境、认知是自性成立。



第 48-53 偈是用梦喻来成立这两个主张。第 54-55 偈是用毛发喻来成立这两个主张。应成派也是用这两个比喻来驳斥唯识宗，说明并不能用梦喻和毛发喻来成立他的两个主张。(申一)是破唯识宗主张的比喻；(申二)是破唯识宗主张的意义。

## 申二、破由习气功能出生境空之识

### 酉一、破说由习气成未成熟生不生见境之识

#### 戌一、叙计

“境空之识”就是无外境之识。“叙计”就是从应成派的角度说明唯识宗的主张。

设作是念，‘若以现似毛发之境，为生识之因者，则无翳者亦应生见毛发识。然今不尔。是由往昔所熏能生识之习气成未成熟，为生不生识之因。

此与前面第 55 偈有关系。第 55 偈是说虽然没有所知的毛发，但是有翳者能看到，而且能产生行相的这种有自性的心，那么无翳者也应该能看到毛发。这是之前应成的破斥。唯识说，如果这个毛发不是所知而看得到，那的确是有应成所说的过失。

但是这里所说的毛发所现之境并不是外在的所知，而是跟内在的习气是否成熟有关。

这段类似上下连接文，第 55 偈是破毛发的比喻，下面要说其意义。

若有往昔见毛相识所熏习气，由此成熟乃生见毛相之识。其无翳障清净见境者，由彼无有见毛相识之功能习气成熟，故无翳者不生见毛发之识。非由离所知毛发境故不生彼识也。’

这段是下面(戌二)破执里面第 56 偈前三句的词义释。

有翳者若有以前见毛发相识所熏的习气，习气成熟才会产生看得到毛发相的识。

无翳者没有这种习气，所以不会产生看见毛发相的识。

最后一句是说：并不是因为没有所知的毛发境所以不生见毛发的识。

唯识宗：有翳者见毛发相跟无翳者见不到毛发相跟所知境的毛发的有无没有关系，主要是跟习气的成不成熟有关系。

## 戌二、破执

### 亥一、破现在识有自性功能

(唯识)：若谓净见识功能，未成熟故识不生，非是由离所知法， (56abc)

前三句是说明唯识宗的主张；第四句是应成的破斥。

第 56 偈的前三句对应的就是这个科判(酉一)破说由习气成不成熟生不生见境之识。

见不见毛发不是在于所知境的有无，而是在于习气有没有成熟。“功能”即习气。

习气或功能存放的位置就是在识当中。

▲此处讨论唯识所说的自性成立的习气或者功能是存在于过、未、现的哪个识当中。

结论是这三个都不行，透过这种方式去破斥。

在这三识当中，唯识主张有自性的习气是存放在过去的识当中，将来能生看见毛发之识。

但是月称破的时候，没有先破这个部分，他是先破现在识，接着破未来识，再广破过去识。

(应成)：彼能非有此不成(56d)。已生功能则非有，未生体中亦无能。(57ab)



第 56 偈的第四句加上第 57 偈的前二句共三句，是破现在识有自性的习气。

**偈释：**若实无有自性之功能，则此义不能成立。

此句是第 56 偈的第四句“彼能非有此不成”的字面解释。

**且现在已生识中定无自性之功能，未来未生体中亦无彼功能。**

此句是第 57 偈前二句的字面解释，是明确地破现在识有自性功能(习气)。

第三句“未生体中亦无能”有两种理解，可以结合现在、也可以结合未来。

就“未生体”来看可以结合到未来(未来识)；“亦”的意思是也可以结合到现在(现在识)。

这三句中的第一句“彼能非有此不成”可以单独提出来作为总的解释。

宗大师的科判是把这三句放在破现在识，但是用上面的解释方法也可以。

“彼能非有此不成”：那个功能(习气)并不是自性有。“非有”指非自性有。

“此”指唯识的主张：由习气是否成熟决定是否能产生看见毛发的识。

这个主张不能成立，因为没有自性成立的功能或者习气。

“已生功能则非有”：指现在识。应成驳斥唯识，现在识当中没有已生的自性的习气。

偈颂没有说为什么没有的理由，但是善显密意疏中有从两个角度去驳斥——

**第六格—自体相属：**若计现在识有彼功能，识与功能应同时有。若于功能(指习气)与有功能(指识)，作六转声名「功能之识」。则说彼二法(指功能和识)无别体(指自体)故，功能之识即彼功能，不应道理。若不尔者，则离果外应无别因，芽已生时种应不坏。

“六转声”指第六格助词，即属格。意为从属格理解，现在识有自性功能不合理。

“功能之识”：从这里开始是说第五格，即从格。意为从识跟功能的从格角度来说也不合理。

第六属格通常表达自体关系跟彼生关系中的自体关系。

§ 唯识用“功能之识”这种表达，意为唯识认为功能(习气)与识二者是自体。

但是唯识却又说，功能是自性成立的功能，识本身也是自性成立的识，这就自相矛盾了。

因为自性成立的功能跟自性成立的识不可能是自体，这是两件事。

“功能之识”与“自性的识”，这两组表达是相违的，所以他自己是自相矛盾。

**第五格—从生相属：**若于功能与有功能，作五转声名「从功能识」。则彼识生是从同时之功能中，不应道理。以于因位果已有故。故现在识中功能非有。

若作第五格解释也有矛盾。从格表达因果关系。“从功能生识”表达功能(因)在<sub>前</sub>识(果)在<sub>后</sub>。

但是他们又说识跟功能是同时的，即自性的识跟自性的功能是同时。从时间上这两组有矛盾。

以上是破斥唯识宗所说现在的识当中有自性成立的功能或习气。以下是破未来识。

## 亥二、破未来识有自性功能

(所立：)未生体中亦无能(57b)

(因：)非离能别有所别(因只有这句)，或石女儿亦有彼。(57cd)

若想当生而说者，既无功能无当生。若互相依而成者，诸善士说即不成。(58)

六句加上第 57 偈的第二句“未生体中亦无能”(即把这句也理解为未来识)，就共有七句。

因与所立表达的是：识是未来说明它还没有产生，没有产生说明未来识现在不存在。

既然现在未来识是无，那么它上面的功能怎么存放呢？没有办法存放。他的意思是这样。

“非离能别有所别”的“能别”指识；“所别”指功能。

例：“声无常”与“声音的无常”，这两个意思相同，但是其能别与所别不同。

后者：声音是能别；无常是所别。前者：声是所别；无常是能别。藏文中有这样的不同。

“识的功能”相当于后者，识是能别；功能是所别。这是就表达上作能别所别的区分。

但是就意义来说，识是所依，功能是能依。

“非离能别有所别”意为如果没有识，就不会有功能。

根据藏文，这里的能别就是差别；所别就是具有差别者。

所以“识的功能”中的“识”是修饰语(能别)；“功能”是中心语(所别)，即具有差别者。

“或石女儿亦有彼”：这句改写成应成论式：石女儿亦理应有彼，因为离能别有所别故。

意为：如果离开能别有所别，那石女儿也应该会有功能了。“石女儿”指识之功能的“识”。

也就是“石女儿”相当于能别(识)；“彼”相当于所别(功能)。

意为：如果没有识而有功能，那不存在的石女儿也会有功能了。

此七句偈颂中前三句的词义释——

**未生体中亦无能，** (57b)

**偈释：**若谓未生识有彼功能者。…其未来未生识，不能表示其所立体性，云是识，

这个解释是把重点放在“未生体”上。

如果重点放在“亦无能”（意为也像现在的识一样无功能），那么其词义释就是——

**且现在已生识中定无自性之功能，未来未生体中亦无彼功能。**

即此偈句可以理解为未来识，也可以理解为现在识，这两种理解密意疏中都有解释。

**非离能别有所别，或石女儿亦有彼。** (57cd)

**偈释：**如是既无能别之识，则以彼所别之功能，亦定非有。若不尔者，则石女儿亦应有彼功能也。

这个表达就是上面的应成论式。

**若想当生**(指当生之识)**而说者** (58a)：这句是唯识宗对应成破斥的辩驳——

识虽然还没有产生，是未来，但是它跟石女儿完全不一样。

石女儿是无论何时都不生，而识是将来还会产生，所以这两种情况不能一概而论。

这句意思：如果唯识心里想有将来会产生的识，而说现在有功能的话。

意为识虽然现在还没产生，但是现在有功能。如果唯识这样回答，则驳斥：

**既无功能无当生** (58b)：应成说现在根本没有所谓的自性成立的功能，所以没有将会产生的识。

今天讲的重点：习气、功能、种子、熏习，这四个术语在此处是同义词。根据是辨中边论。

从这里可以看出月称是同意这些是同义词的。

唯识是以习气是否成熟来说会不会产生看见毛发飘落的识，

但是月称破唯识时却用“功能”，表示月称同意习气与功能是同义词。

之前讲过习气跟种子有三句关系。

总的来讲，种子跟习气是同义词。但是讲实执的种子跟实执的习气时就不是同义词了。

实执的种子具有将来能够产生实执的功能，即实执的种子能产生实执。(烦恼障)

实执的习气无法让实执现行，但是它能够产生实有的显现。(所知障)

这时就不能说实执的习气是实执的种子了。

但是实执的习气本身是不是种子？是种子。因为它是产生实有显现的种子。

实执的习气范围大；实执的种子范围小。前面讲过——

**又烦恼种子名曰习气，与非烦恼种子之习气，此立后者为所知障。**

这里只是把“实执”代换成“烦恼”。烦恼习气范围大；烦恼种子范围小。

因为烦恼习气里包含是烦恼种子的和不是烦恼种子的这二类。

所以宗大师的讲法与辨中边论的讲法并不相违，只是看从总的来讲还是加上一些限定来讲。

音频入中论密意 2006TP-080

**科判：**(酉一)破说由习气成未成熟生不生见境之识，是(申二)下面三个科判中的重点。其中一(戌一)叙计对应的根本颂是第 56 偈的前三句。

(戌二)破执从第 56 偈的第四句至第 61 偈，分三个科判。

叙计是说唯识宗的主张：习气成熟才能产生显现色等境的识，不成熟则不能产生识。

习气存放在阿耶赖识中。习气是因，所产生的显现色等境的识是果，此因此果皆是自性成立。

**应成派：**有境的产生依赖于境，反之，境也依赖于有境。二者互相依赖。(不共承许)

不要以为这只是唯识宗的过失，我们平常的想法中也有很多类似这样的过失——

比如一切法都是心的本质。我们看见境的识都是由于习气而产生的，习气与识都是自性成立。

所以月称破唯识的主张也会让我们知道自己平常的想法是有问题的。

### 亥三、破过去识有自性功能

破执的三个科判里，唯识宗的主要主张是在(亥三)，他主张在过去识之上有自性成立的习气。

**若灭功能成熟生，第一应成论式：(违越：)从他功能应生他。(因：)诸有相续互异故，** (59abc)

第一句：从应成的角度来说：如果唯识宗你是这样主张的话。

第二句与第三句合起来是应成论式，以此破第一句唯识宗的主张“若灭功能成熟生”。

**偈释：(第一句：)若谓已生正灭之识，为生自类果故，于阿赖耶识熏成习气功能差别，从已灭识之功能，成熟力故，出生当生之识者。(第二三句：)则从他自性功能，应生其他果识。何以故？颂曰：诸有相续互异故。由有相续诸刹那法次第生者，如汝所许，前后体性互相异故。**

**第一句：**如果唯识宗你主张从已灭的识之上的功能成熟而产生后来的识。

**第二句：**那么从自性成立的他识之上的功能理应生其他自性成立的识。

唯识宗认为习气(因)是自性成立，由习气产生的识(果)也是自性成立。

如果这二者都是自性成立，那么它们就是**异体**。因为如果二法是自性成立的异，则毫无关联。

如果习气与它产生的识是别异的两个东西，

那么则有是因生是果、非因生是果、是因生非果、非因生非果。

那么执常的心的习气也可以产生了解无常的心、实执的心的习气也可以产生了解无实有的心！

就会有这样的错误结果出来。

假设唯识宗对这个应成论式的违越回答承许，那应成派就再用一个应成论式去驳斥他——

**第二应成论式：**【(因：)从他功能应生他，(59a)】(违越：)一切应从一切生。(59d)

第一应成论式的违越就是第二应成论式的因。

**若谓许者。颂曰：一切应从一切生。**

“许”指如果唯识宗对第一应成论式的违越回答“承许”的话。

第二应成论式是破唯识宗：如果由一个自性成立的因产生自性成立的果，因果关系就会混乱。就会变成从火产生水或从水产生火这样的很离谱的结果。

(唯识：)彼诸刹那虽互异，相续无异故无过，

**第三应成论式：**(违越：)此待成立仍不成，(因：)相续不异非理故。(60)

前二句是唯识宗的反驳：虽然前因后果各自都是自性成立(即体性不同)，但却是同一相续。所以没有一切生一切的过失。

偈释：(前二句：)设作是念：彼前后刹那次第转时，其有相续诸刹那法，自性互异虽有他性，然遍于彼前后刹那上之相续，则唯一无异，故所说应一切法从一切生，此过非有。

(后二句：)此说前后相续是一者，即答他生太过之根本释难。若前后自性异法同一相续，已极成者，可容无过。然相续是一尚未极成。故一相续，仍是所立之法也。所以者何？以前后自性各异诸法，是一相续不应理故。

后二句：“此”指前二句中唯识宗的答辩。应成认为这个答辩是无法成立的。

即：前后两个刹那又是自性成立、体性不同，又是同一相续，这是根本不可能成立的。

字面上虽然说“此待成立”，实际上是根本不可能成立的。“仍不成”即仍旧无法成立。

“尚未极成”就是仍不成立的意思。

“相续不异非理故”：体性是异而且是自性成立的前后刹那二法同一相续是不合理的。

第三应成论式：同一相续理应不成立，自性成立的相异之法非同一相续之故(没有同一相续的机会)。

**正因论式：**(因：)如依慈氏近密法，由是他故非一续，(宗：)所有自相各依法，是一相续不应理。(61)

用这个正因论式进一步成立第三应成论式的因“相续不异非理故”。

偈释：(因：)喻如慈氏与近密身中所摄诸法，由补特伽罗是各别他故非一相续所摄。(宗：)如是自相各别前后刹那，说是一相续摄，亦不应道理。

(西一·亥三)的第 59-61 偈说明完了，是破唯识主张的过去识上的习气产生后来的识的功能。

(西二)是解释从第 62 偈至第 68 偈的前三句。

## 西二、重破说无外境而有内识

### 戌一、叙计

(唯识：)能生眼识自功能，从此无间有识生，即此内识依功能，妄执名为色根眼。(62)

偈释：由前眼识正灭时，于阿赖耶识中无间熏成，能生眼识之功能习气，从此习气成熟，便

于后时有前识行相之眼识生起，眼识无间所从生之功能刹那，是眼识之所依。世间愚人，即执彼功能名有色根之眼。实离内识眼根非有。余有色根(即耳鼻舌身四根)应知亦尔。

唯识宗所主张的眼根跟下部宗所主张的眼根是不同的。

经部认为眼根是有色根，是色法，依于这个有色根而产生眼识。

唯识认为眼根是一种生识的功能，不是有色根。这个产生眼识的功能就名为眼根。

第一句指过去眼识的习气，此习气存放在阿赖耶识中。

这里的“眼识”指后来的眼识。即：能生后来眼识的功能。

第二句：“此”指能生眼识的功能。“识”指后来的眼识。

意为：能生后来眼识的功能跟所生的后来眼识二者之间是因果关系，而且是直接因。

第三句：产生内识(指后来的眼识)的所依(即功能)，世间人把它妄执为色根眼(即眼根)。

过去的眼识产生之后所遗留的习气存放在阿赖耶识当中，习气觉醒时产生后来的眼识。

第四句：一般世人就把这个习气或者功能名为眼根，而且误认为它是有色根。

其实它只是阿赖耶识中所存放的习气显现为后来的眼识而已，习气功能本身并不是有色根。

从宗大师引的辨中边论及安慧论师的讲法，可以清楚地知道主张阿赖耶识的唯识宗的五根，可以更清楚地知道这首偈颂所要表达的意思。

**(因：)**如辨中边论云：「识生变似①义，②有情③我及④了，此境实非有。」

“识”指阿赖耶识当中的习气。“义”指色声音味触等五境。“了”指认知。这些实际上是非有。

意为：外境、有情、我、认知等都是由阿赖耶识当中的习气所变现出来的。

“此境实非有”：因为这些境都是阿赖耶识所变现出来的，所以它不是离开阿赖耶识而有。

**说变似色等义与有情五根之识生，是阿赖耶识。**

宗大师解释：是阿赖耶识当中的习气变现出这些东西。

**安慧论师亦说诸有色根是阿赖耶识之所缘。**

“所缘”指阿赖耶识当中的习气所显现出来的东西，所以并不是真的有色根。

**(宗：)**故许阿赖耶识之唯识师(即真相派唯识师)，是说阿赖耶识变似之有色根，为眼根等。

后句说实际上并没有有色根，有色根是阿赖耶识的习气变现出来的。

以辨中边论跟安慧论师的讲法作为因，来成立主张八识的唯识师对有色根的看法。

从这里可以看出唯识宗跟经部宗对眼等五根的看法是不同的。

经部宗认为眼等五根是心之外的，依于心之外的眼等五根产生眼等五识。

唯识宗：眼等五根只是过去的眼等五根产生的习气遗留下来存放在阿赖耶识当中，这个习气觉醒或成熟的下一刹那就产生后来的眼识。这个即将成熟的习气就叫眼根。

所以眼根不是离开心的跟心不同体性的色法。

“实离内识眼根非有。余有色根应知亦尔”：这里应该加上“色等五境应知亦尔”。

因为辨中边论里面也提到，色等五境也不是离内识而有。第 63 偈是专门针对色等五境而讲。



我们在学习月称的入中论里面的驳斥唯识宗的部分。

这个学习不仅可以利益到现世，也可以利益到未来的生生世世。

通过这些驳斥，我们可以得到无误的中观见，能够远离唯识见。

在闻思的过程当中可以安立无误的中观见的习气。

如果没有得到无误的中观见，那么最微细的应该破的实有执就还是无法破除。

只要这种实有执还有一丝一毫留下来，就无法证得解脱而成佛。

只有证得无误的中观见，才能把所有的实有执毫无遗漏地断除，才能最终成佛。

所以学习这门课要以证得无误的中观见并且迅速成佛为动机来听闻。

**科判：**（申一）破无外境识有自性之喻是透过梦喻跟毛发喻去破唯识主张的无外境及识有自性。

（申二）破说由习气成未成熟生不生见境之识是讲唯识主张的意义。分三：（酉一）破说由习气成未成熟生不生见境之识；（酉二）重破说无外境而有内识；（酉三）明破唯识宗不违圣教。

（酉一）是最主要的，（酉二）是再破。（酉一）又分为（戌一）叙计和（戌二）破执。

（戌一）叙计的三偈说明唯识的主张，第 62-64 偈。（戌二）破执对应第 65 到 68 偈的前三句。

**（唯识：）**此中从根所生识，无外所取由自种，变似青等愚不了，凡夫执为外所取。（63）

**偈释：**于此世间从五根所生之五识，实无所取青等外境，是由前识于阿赖耶识中熏成自种，由此种成熟，变似青色等相。由彼凡愚不了此义，遂于内心所变之青等相，执为所取外境。此偈是从应成的立场来说唯识的主张：凡夫对于真相不了解，把不是外境成立执为外境成立，实际上青色等境都是过去的识的习气所变现出来的。

过去的习气累积在阿赖耶识中，觉醒之后同时产生青色的境及看见此境的眼识。

所以青色的境不是存在于心之外的，它是内心的一种呈现而已。

以唯识来讲，青色的境及看见青色境的眼识的产生是同时的，它们的因都是习气。

以凡夫的看法，是先有青色作为因，然后才会产生看见青色的因，二者不同时，是因果关系。

第 63 偈的内容可以用几个字来说明——**当说色等亦不离识。**

第 62 偈主要是说明眼耳鼻舌身等根也是不离识的——**已说无有离识之眼根等。**

即：不仅是眼等**五根**离不开识（**内色**），即使色等**五境**也不是离开识而有（**外色**）。

都是存放在阿赖耶识当中的习气所呈现出来的，不是离开心之外的。

比如：于饿鬼见为脓血；于人见为水；于天见为甘露。

这个对境不能说是脓血或水或甘露，它是由不同的有情的阿赖耶识习气觉醒之后呈现的。

**（唯识：）**如梦实无余外色，由功能熟生彼心，如是于此醒觉位，虽无外境意得有。（64）

第 64 偈的意义跟第 63 偈一样，只是是以不同的方式解释，结合比喻来说明。

**偈释：**喻如梦中无余色等，唯由自心习气功能成熟之力，而生带彼色声等行相之心。如是此醒觉位中，亦无外境而有意生也。

## 戌二、破执

**（违越：）**如于梦中无眼根，有似青等意心生，无眼唯由自种（习气）熟，此间盲人何不生。（65）

**偈释：**如梦中无眼根，有变似青等意识之心生。如是无眼根唯由自识种子成熟而生，则此醒觉盲人，何不生见色等之意识，如不盲者。**(因：)**以梦觉二位无眼根相同故。

唯识宗不仅认为内色眼等五根不是存在于心之外(即跟心同一本质)，外色五境也是同样。

他们说过去一切**根**及**外境**都是存放在阿赖耶识中的习气醒觉而呈现出来的。

自宗质问：你不承认有眼根等内色，那为何没有眼根的盲人的习气不能对他们呈现出外境？

按照你的说法，盲人也应该能由他的意识产生能看到青色的眼识(及青色等外境)，

因为不需要外在的色和内在的眼根，仅由意识就能产生看见色的眼识。

**应成：**境与有境的成立方式是一样的，境要依赖于有境、有境也要依赖于境。

**唯识：**境完全是由有境来决定的，有境则不需要依赖境。

**前二句**讲盲人梦中的情况，盲人虽然没有眼根，但是他在梦里仍然具有变现出青色的意。

**后二句**说在盲人醒来时，透过去习气的成熟应该还是能够看到青色外境。

因为醒来没有眼根的情况跟梦中没有眼根的情况是一样的。

第 65 偈的四句都是应成论式的违越。其因即词义释：“以梦觉二位无眼根相同故。”

**重点：**唯识认为眼根是由意识所变现，如果是这样，那醒来时也应该有习气所变现的意识。

第一句为什么要提到“眼根”？第 62 偈说眼根具有显现色等境的能力，透过眼根产生眼识。

第 65 偈是驳斥唯识宗主张的眼等五根不是离开心而有，它跟心是同一本质，

以及眼等五根具有呈现出色等五境的能力。

**(唯识：)**若如汝说梦乃有，第六能熟醒非有，**(应成：)**如此无第六成熟，说梦亦无何非理。**(66)**

**偈释：**此不应理，颂曰：(第 66 偈)。若如汝说①梦中乃有第六意识之功能成熟，醒觉时非有。

则说如②此醒觉时盲人，无有第六意识明见色等之功能成熟，如是梦时亦无，云何非理。

**前二句**是唯识对第 65 偈应成驳斥的回答；**后二句**是应成进一步的驳斥。

①如果唯识宗你说盲人的梦中才会有第六意识功能的成熟，醒觉的时候没有。

②应成的驳斥是反过来：就像盲人醒时没有第六意识看见色等功能的成熟，同样梦中也应没有。

**(违越：)**如说无眼非此因，亦说梦中睡非因。**(67ab)**

**偈释：****(违越：)**如说无根，非醒时盲人，见境习气成熟之因，如是睡眠亦非梦中见境习气成熟之因。**(因：)**以无外境识能自性生者，不须观待习气成熟也。

**前二句：**“非此因”即非醒时盲人见境习气成熟之因。

就像没有眼根并不是醒时盲人见境习气成熟之因一样，睡眠亦非梦中见境习气成熟之因。

**是故梦中亦应许，彼法眼为妄识因。****(67cd)**

**偈释：**由虚妄习气，生梦中见境之虚妄识，故梦中亦应许如醒觉位见如是色等境法之识是虚妄，及梦中眼为彼识之所依因。

**后二句：**应成告诉唯识，你必须要这样去许。“法”即对境；“眼”指眼根。妄识：无自性的识。

即，不会有像唯识所说的没有外境的识——

即使在梦中也应该要承认，能产生眼识的境跟眼根都是产生无自性的识的因。

因为唯识认为看见境的识的产生是有赖于习气的觉醒，这就表示识是无自性的。

如果认为识是依赖于习气的觉醒而产生，又说识是无自性的，那就不合理了。

(因:)随此如如而答辨,即见彼彼等同宗,(所立法:)如是能除(有法:)此妄诤。(68abc)

偈释:(因:)如是随此唯识师,对中观师作如何如何之答辨。即见彼彼所答,等同所立不极成宗。(所立法:)如是即能除遣(有法:)此唯识师之妄诤也。

前二句:应成质疑:唯识宗你作了这么多答辨,但跟没有答辨一样,因为回答的都是宗,不是因。照理说回答应该讲出理由,但是他讲的都是主张。这就是否定唯识宗的理由。

第三句“此妄诤”指唯识宗的宗义。这句说唯识宗的宗义都能被破除,因为他没讲正确的理由。偈释中的“所立”指唯识宗的立宗。“不极成宗”意为这个宗还需要用因去成立。

下边的内容与根本偈没有直接关系,是宗大师透过四个比喻来说明——

为什么唯识宗在回答应成派的质疑的时候都只是回答所立,而没有回答能立。

如中观师说,醒时之根境识三皆自性空,是所缘故,如梦。唯识师则云:①醒时内识由外境空,是识性故,如梦中识。②又云:醒时所缘境,是虚妄性,以是境故,如梦中境。③如是更云:若无染净所依之依他起性,应无染净,无所依故,如龟毛衣。④譬喻亦如是说。其中前二比量,喻不极成,犯能立等同所立过,梦中亦有离意识之法处所摄色故。第三比量,是欲成立染净法有自相所依,其「无所依(指识)」因,犯不成过。若谓无自相所依,则犯不定过。

前二回答是“喻不极成”,意为比喻根本就不成立,而且犯了能立等同所立的过失。

第三回答与第四回答一样,有两种可能——

▲若是无所依因,就犯了不成过;若其所依是自性(自相)成立,就犯了不定过。为什么——

唯识:“若无染净所依之依他起性(有法),应无染净(所立法),无所依故(因),如龟毛衣(喻)。”

他说染净的所依是识,识即轮回的根。如果无识(无所依),就没有轮涅的基础。应成说是不成过。

“无自相所依”指如果没有自性成立的识,则未必没有染净的所依,就会犯不定过。

▲重点是要理解:唯识的主张是心有自性而坚固存在。

如果心没有自性或不是那么坚固,那么轮回(染)和涅槃(净)的因果法就都不存在了。

因为有心才会造恶业而流转轮回;有心才会修善法而解脱轮回成就佛的果位。所依都是心。

唯识:轮回和涅槃的因果法理应不存在,因为按照你中观宗来说其所依的心不存在(指无自性)。

应成:你以所依的心不存在作为理由,是说仅仅心不存在还是有自性的心不存在?

如果你用的因仅仅是心不存在,那么就是因不成立。(不成过)

如果你指的是“有自性的心不存在”,那就是不定因,意为没有周遍。(不定过)

音频入中论密意 2006TP-082

### 西三、明破唯识宗不违圣教

唯识宗承许有自性成立的识(依他起),此科判说,佛在经典里并没有说有自性成立的依他起。

所以中观应成对唯识这个主张的破斥并没有与圣教经典相违。

诸佛未说有实法。(68d)

偈释:诸正等觉,于自宗经中不曾说有实法故。

“自宗”指佛陀究竟的密意。宗大师为什么要在这里讲“自宗”?

佛在一些经中(比如解深密经)也有讲依他起有自性或实有,但这并不是佛陀的真正想法。之前应成驳斥了唯识宗主张的心是一切法的造作者及心是自性成立,这些都是用理去驳斥。这里说不仅可以用理去驳斥,从圣教经典的究竟密意来说,唯识宗的上述主张也不是佛陀密意。

**如楞伽经云:「三有唯假立,全无自性法,于假立分别,执为法自性。无体无了别,无赖耶无事,凡愚恶分别,如尸妄计度。」**

楞伽经的这两首偈颂说明了佛陀的真正想法。

“如尸妄计度”,以尸体形容凡愚,他们的头脑不能分辨什么是佛的究竟密意。

他们把依他起(识)执为有自性,实际上这些是无自性的。对这两首偈颂的说明——

**初句明三有唯由心假立。第二句明假立义,谓无自性法。是说无自性,非说法全无。后二句明未通达真实义之恶分别者,于如是唯心假立法,计为有自性之法。初颂总明无自性,次颂别释。梵语:「茹巴,」通自体与色二义,此处当作色解,以与了别相对故。无事句之事字,上句已说无色事心事,故此处当作余自性事解,是无破实有时所说之自性事。如死尸之理,谓无观察真实义之心力。重点:此经即破计三界依他起为有自性也。**

**若谓此经是说依他起性,由异体二取之遍计执自性空,故无过失。**

这里的“依他起”是唯识所主张的空性的所依或空性的基础。

在依他起这个空性的基础上,能取所取异质空,这就是唯识宗所主张的空性。

意为这样讲就不会跟楞伽经的讲法相违背了,所以没有过失。下边是月称的回答——

**计此是真空,不应道理,楞伽经说:「大慧,于一法无一法之空性,是一切空之性最下者。」**

如果唯识宗把能取所取异质空认为是真正的空性,就是不合理的。

楞伽经的这段文是说,把不是空性执为空性,这是对空性的最差的理解,是颠倒的理解。

**释论云:「由牛非马,故说牛非有,不应道理,自体有故。」**

就像说牛不是马,所以说牛非有,这是不应道理的。

意为:应该去探讨到底是不是牛或者牛本身,而不是说牛不是马,所以它不是牛。

去破一个跟牛本身体性不相干的东西,把马排除掉,然后说这是牛的空性,这是有问题的。

牛比喻依他起性,马比喻能取所取异质。

意为:依他起性到底是不是有自性他们没有去处理,而只是破依他起上面的能取所取异质。

破掉的是马,但牛本身没有破。即破的只是能取所取异质,但其基础依他起自性成立没有破。

所以,唯识在依他起有自性的基础上去破能取所取异质,就说这是空性,这是有问题的。

**于此一法无彼一法之空与此喻相同之理,谓世尊宣说,离自性之空性者,是因众生无始以来于色等法执为实有,为破此实执而说,对彼当说所见之色等依他起非是实有。若不作是说,而说此依他起,异体二取非是实有,则与无牛之理由,云「牛非马故」相同也。**

实际上要说的是没有牛,但是却用不是马来说明,类似于此。

### 申三、明如是破与修不净观不相违

**科判:**(未一)广破分三:(申一)破无外境识有自性之喻;(申二)破由习气功能出生境空之识;(申三)明如是破与修不净观不相违。



(申一)是破唯识宗的比喻;(申二)是破意义;(申三)是把喻与义跟修不净观连在一起,说明不相违。为什么跟修不净观有关系?因为瑜伽行者修不净观的所缘是观想出来的白骨,所以没有外境。自宗说修不净观虽然没有白骨这样的境,但是透过修行可以产生证悟的力量,并无相违。唯识想修白骨观时对境的白骨不存在,但是有境的修行一直会增长证悟,故有境的心有自性。(申三):唯识说前面应成派破斥比喻跟意义与修不净观相违,应成说并无相违。

第 69 偈只有对唯识宗提的问题的回答,其问题在解释里面——

**设作是念:若无外境,即无明见色声等之自性识者,则依师长教授修不净观之瑜伽师,见有骨锁充满大地,云何应理。以虽无骨锁,而有自性之识故。**

唯识认为修不净观时把一切观为白骨,纯粹是有境观出来的,这样的有境必须是要有自性的。

**(有法:)诸瑜伽师依师教,所见大地骨充满,(所立法:)见彼三法亦无生,(因:)说是颠倒作意故。(69)**  
**偈释:(有法:)修不净观之瑜伽师,依师长教授,所见骨锁充满大地者,(所立法:)今见彼中根境识三法,亦皆无自性生。(因:)经说彼定不是作意空性故。(此句经过修改)**

其要表达的是:我们的根境识是无自性的,有境也是无自性的。

唯识认为修不净观就是修空性;应成说修不净观的所缘不是修空性,而是在修白骨。

除此之外,应成说从修不净观也可以知道根境识是无自性的。

假设一个修不净观的瑜伽行者所见的白骨是圣者根本定所见境,那么这个白骨就是空性。

如果是空性,那就是自性成立,那能修的有境也变成自性成立。

但是经说这样的定并不是在修空性,可以瑜伽行者所见的白骨并不是空性。

**如汝根识所见境,如是不净心见境,余观彼境亦应见,彼定亦应不虚妄。(70)**

**偈释:第一应成论式:(因 1:)若不尔者(此四字是因),颂曰…(第 70 偈)。如汝观戏剧等时,多人共观彼境。如一人所生具彼境行相之眼识,余观戏者,亦皆生具彼行相之眼识。如是余非修定者,于瑜伽师见骨锁处,审谛观视求其骨锁等境,(违越 1:)亦应生如修不净观瑜伽师见骨锁之识,第二应成论式:【(因 2:)若不尔者,】如缘青等之眼识。若依释论,似应译为:「如汝所观根识境,如是如修不净心,余观彼境亦应生,彼定亦应不虚妄。」(违越 2:)此定亦应非是虚妄颠倒义之作意也。**

这首偈颂包含两个应成论式。注意两个“应”字代表两个违越。

这个词义释不是那么好了解,所以先说明一下这个偈颂所要表达的意思。

偈颂主要讲,如果唯识说修不净观的有境是有自性的话,会有什么过失。用一个比喻来说明:比如观众看戏,戏中演什么,应该是当场人都能看到它的景象。

以此说明,若唯识说修不净观的行者所见白骨是有自性,那其它未修之人也应看到同样景象。

第一应成论式:“若不尔者”即如果认知不是无自性的话(因 1),会有什么过失(违越 1)。

“亦应生”句意为非瑜伽行者也理应生如修不净观瑜伽师所见骨锁之识。

第二应成论式也要把“若不尔者”当作因。

意为:这些瑜伽师理应不需要费力去修不净观了,因为认知不是无自性故。字面上看不出。



仅看字面很难抓出这两个应成论式，因为论式的因放在前面了。

如同有翳诸眼根，鬼见脓河心亦尔。(71ab)

**偈释：**如有翳眼根，若引幻事，影像等喻，答辩之理应亦尔。又说饿鬼于江河处起脓血心，亦应知同前。

上面的那些比喻都可以用这两个应成论式来破斥，也就是说驳斥的理路都是一样的。

以上简单地把(申三)说明完了，以下是从其衍生的内容，很重要，所以说明一下。

若作是念，此诸众生所见是名言量，若于一事有量成立诸相违事，则脓血与非脓血应不相违，量所成立亦不可信。若彼论义作如是解如是安立，许量不可凭信，此实非理，当如何释？此是智者之疑问也。答：若执彼解即是论义，说量所成立不可凭信者，则不可说：「吾于此义亦如是了解。」是即毁谤一切正量，极不应理，今先说喻，

此段意为：对同一境会有两种结果，饿鬼见为脓血，人见为水，怎样解释？

这里的比喻是有一种咒语，持咒者手去触碰烧红的铁不会感觉热；未持咒者则会被烧伤。

是说，虽然对境烧红的铁是一样的，但是由于咒语的力量的缘故，二者感受不同。

境是一样，不共处是：感受到凉(持咒者)无法感受到热；感受到热(未持咒者)无法感受到凉。

持咒者感受到凉，这对他来讲是量；未持咒者感受到热，这对他来讲也是量。

这个比喻是要解释唯识的例子：一条河流，饿鬼见为脓血；人见为水；天见为甘露。

三类有情所见境相同，但三类有情产生的量却不同，而且彼此不能了解到对方感受到的境。

再如对于同一群人，A 认为是朋友；B 认为是敌人。这都是由于过去的业的关系。

所以我们要累积将来到任何地方，那个地方的众生都是我们的亲友的业。

问：如果是一个头脑有问题的人，他看到的河流是甘露，就不是量，是这样吗？

答：要看他背后的影响因素是暂时的还是稳定的。

短暂的因比如头脑坏了所影响的是错乱，不是存在的；稳定的因即业感出来的果报则是存在的。

因的能力过强的话，真的能够产生果报。

不是强的时候，只是他的感觉或暂时现显而已，没有办法真正出现果报。

两个都有因，一个是因的能力过强而导致果报，一个是因的能力不强而只是有些不实的显现。

问：如果人当中有的人业的能力足够强，是否也可以看到甘露？

答：对，所住的房子对他也可以变成坛城，整个地球对他来说就变成净土。

答：第 67 偈后二句：梦是从习气产生的，所以没有自性，你要承梦中的认知也是假的。

这样的假的认知在盲人醒来时也能产生眼根的因，这个你也要承认。

唯识认定的眼根是能够产生色法的习气，所以盲人梦中也可以看到颜色形状等等。

所以这个时候你要承认盲人在梦中也有眼根。既然有眼根，那醒来时这个盲人应该有眼根识。

这些都是应成对唯识宗的反驳。

音频入中论密意 2006TP-083

**科判：**(午二)破执是破唯识宗的执，分二：

(未一)广破已经说明完了,从第 48 偈到第 71ab 偈。

(未二)结破是把(未一)的内容作个总结。

广破中主要是破唯识宗所主张的识是自性成立,所以结破的重点也是这个。

## 未二、结破

总如所知非有<sub>(自性)</sub>故,应知内识亦非有<sub>(自性)</sub>。(71cd)

**偈释:**总结上来广说诸义,谓如所知自性非有,如是应知具所知行相之内识亦无自性生。

此说能知所知,俱无自性同也。

“上来广说诸义”指第 48 偈至第 71 偈的前二句,即(未一)广破的内容。

意为:就像你唯识宗所主张的所知是无自性的(这点是唯识宗同意的),

同样你也应该知道,具所知行相的能知内识也不是有自性的。

这是破唯识主张的认知是有自性。

出世赞亦云:「不知非所知,彼无知亦无,是故佛宣说,知所知无性」。又云:「诸识同幻化,是日亲所说,彼所缘亦尔。决定同幻事。」…释菩提心论云:「由知知所知,离所知无知。」与前所引赞义相同。故亦是心境有无相同之根据也。

引龙树的三首偈颂的目的是说明,龙树也是这样主张的。

意为:所知跟能知,要么就是全部都是自性;要么全部都是无自性。

有人认为唯识宗的解释就是龙树菩萨的密意,这里也是要驳斥这样的讲法。

佛说彼二俱无自性。以是彼二于二谛中不可分别一有一无,即是圣者(龙树)意趣。

“一有一无”指能知所知一有自性一无自性,即不能像唯识所说的能知有自性而所知无自性。

## 巳二、破成立依他起有自性之量

### 午一、破成立依他起之自证

#### 未一、征依他起之能立明其非理

**科判:**(辰二)别破唯识宗分三:(巳一)破离外境识有自性;(巳二)破成立依他起有自性之量;(巳三)明说唯心非破外境。

(巳一)分二:(午一)叙计,第 45-47 偈;(午二)破执(第 48-71ab 偈)。已经讲完。

**关联:**(巳一)是破唯识宗的所立,所立就是“离外境识有自性”,即无外境且自性成立的识。

(巳二)主要是破唯识宗的能立,即能够成立“无外境且自性成立的识”的因,指自证分。

“破成立依他起有自性之量”的“量”就是自证分。

(巳一)主要是讲识;(巳二)讲到依他起。这个“依他起”实际上就是指前面的“识”。

原因是:唯识说在一切法上都有三性,依他起性追究到最后就是能够安立一切法的识。

所以(巳二)所说的依他起就是(巳一)所说的识,就是唯识宗主张的离外境且自性成立的识。

所以(巳二)破成立依他起有自性之量,就是成立破识有自性之量。

(午一)“自证”指自证分,其意为完全不需要观待对境,认知自己能够认识到认知本身的那个部分。

唯识宗以此来成立识是有自性的。

(午二)明唯识宗失坏二谛，唯识宗的主张跟世俗谛相违、跟胜义谛也相违。

原因是他们主张无外境，但是有识。

基(二谛)的部分已经相违了，那道的方便(福德资粮)跟般若(智慧资粮)也会有问题，无法成就佛果位。

(午三)推出结论：依唯识宗主张无法成就佛果位，唯龙猛宗应随修学。

(午四)明破依他起与破世间名言不同。应成要破的是唯识的依他起-无外境且自性成立的识。

但是应成并没有要破世间的名言，这是两回事。

(未一)征依他起之能立明其非理：询问唯识宗所主张的成立依他起的能立，并说明其不合理。

(未二)破救：“破”的主词是应成派；“救”的主词是唯识宗。

(未三)以余正理明自证非理：透过其它正理进一步说明自证分不合理。

(未四)明依他起有自性同石女儿：依他起有自性就像石女儿一般，是不存在的。

**若离所取无能取，而有二空依他事，此有由何能证知，未知云有亦非理。** (72)

科判“征依他起之能立”就是第 72 偈的内容，即应成问唯识你主张的依他起的能立是什么。

“明其非理”对应的是第 73 偈的第一句——

**彼自领受不得成。** (73a)

“彼自”是唯识宗的回答；“领受不得成”是应成派加以破斥。

**解释第 72 偈：**若谓离外所取亦无异体之能取，异体二取空之依他起是实有者。今当问彼此依他起之有，是由何识证知耶？…识未知者，而说境有，亦非道理。中观师如是破已，

**解释第 73a：(彼自：)**唯识师曰：虽无余识能知，然有自证。唯由自证知有依他起，故此得有。

“知”指知道有自性成立的识。虽然没有其它的识能知道有自性成立的识，但自证可以知道。

这就是第 73 偈说的“彼自”，意为识自己本身的领受可以成立识是有自性的。

**(领受不得成：)**若谓即彼自识领受自体，亦不成立。

这是应成派对前面唯识宗回答的驳斥。

这段主要说明：应成认为，唯识宗无论用什么方法都无法成立识或依他起是有自性的。

也就是说明第 72 偈的第三句“此有由何能证知”。“此有”指依他起有自性。

“由何能证知”意为应成认为根本没有办法用任何理由去成立。

**若谓(第一义：)**由彼自识证知自识，不应道理。自之作用于自体转成相违故。如刀不自割，指不自触，轻捷技人不能自乘己肩，火不自烧，眼不自见。许自识知自识之敌宗，至下当说。

**(第二义：)**彼识亦非余识能知，与唯识自宗相违故。唯识教说：未得转依果之前，若有他识能为此识所见境者，即失坏唯识宗也。以是若依唯识宗义，则彼能知毕竟非有。

此段包含两个义，用来说明“此有由何能证知”。

第一义：由识自己去成立识自己是有自性的，不合道理。“证知自识”指自性成立。

第二义：识是有自性这点，也不是其它的识能够了解的。其它的识也不能成立识是有自性的。

从这个两个义来讲，没有任何理由能够成立识是有自性的。此即第 73a。

第一义：“转”是进入的意思。即自己的作用要进入于自体是相违的。接着举了五个例子。  
第二义：唯识宗认为一切法的造作者就是心，心自己就能成立，不需要靠其它识来成立。  
如果心必须要靠其它的识才能成立，那就不是唯识了，就会跟自己的主张相违了。  
这两义间接说明中观宗不同意唯识主张的识是自性成立的，以及他们背后的想法。  
这两个意义在月称的入中论自释中也有说明，不只是善显密意疏提到。

①如分别炽然论云：「唯识师说，识见二事，谓见自及见境。见境之识，变似外境相已，复为见自识之境。答曰：除见境所余，如何见自心」。

“分别炽然论”是清辩论师对自己写的《中观心论》的注释，即自释。也译作《思择焰论》。  
为什么这里会提到清辨的著作？清辨属于承认外境的经部行中观自续派，所以他也破唯识。  
唯识师说，识会看见二种：一是看见自己、一是看见境。“二事”指见识及见境。  
这里是要说明，唯识宗所认为的识有朝向内的一种、还有朝向外的一种。清辨是破朝向内的。

②此是破云：如汝所许，须以离二取相之自证，成立依他起。然彼亦不成也。

除了清辩论师的《分别炽然论》之外，又引了经部行中观自续派论师智慧藏的《二谛论释》。  
这里的重点是破唯识宗的能取所取异质空，说明这样的空性根本没有办法成立。

逻辑：因为能取所取异质空要有一个所依的基础或者施設处。

这个基础从唯识宗的角度来讲就是依他起，即在依他起的基础上二取空。

追究依他起的根源就是认知，这个认知必须要用自证识来成立。但实际上根本就没有自证识。  
所以没有办法用自证知成立认知，没有认知就没有依他起，没有依他起就没有二取空。

这两段引文都是要驳斥自证知，但是各自的重点不同。

分别炽然论的重点是辨认唯识宗主张的自证知到底是什么。

二谛论释的重点是驳斥自证知的目的是什么。其目的就是说二取空是无法成立的。

因此有说由破如是自证故亦破诸瑜伽师各别内证之自证，及破世人名言义云我自见之自证者，实属愚谈。

这里要分辨三种：唯识宗主张的自证、瑜伽师各别内证之自证、世间人说的我自己知道自己。  
这三个都是“自证”，但其意完全不同，破唯识宗的自证并没有破后边的两种。

如果认为破唯识宗的自证也是在破后二种，那就是愚人之谈。

第二种“诸瑜伽师各别内证之自证”指证空性的慧，这个不是要破的。

第三种世间人知道自己也不是要破的。

全句意为：基于前面的理由，即从清辨的分别炽然论及智慧藏的二谛论释，

了解到唯识宗主张的自证知的体性及中观宗破自证知的目的，

所以如果有人讲破唯识的自证分就是破瑜伽师各别内证的自证和破世间名言的我自见之自证的话，就说明这样讲的人没有读这些论，也不了解唯识宗的主张，是愚昧的。

## 未二、破救

### 申一、叙计(唯识宗如何成立自证识)

破救是唯识宗对应成派(未一)中破斥的一个补救。(申一)没有对应的偈颂，为什么还有科判？因为如果对唯识宗执著的主张不了解而直接看(申二)破斥，就会不知道要破的是什么。

**唯识计：**此中①唯识师，许经部计，为成立自证故，作如是言：**(比喻：)**如火生时，非渐照自体及瓶等，是顿时俱照。说瓶声时顿缘彼声及所詮瓶。如是**(意义：)**识生时，亦非各别渐知，是顿了自体及境，故定有自证也。②其不许自证者，亦定当许有自证，若不许彼，则后时忆念境谓先见此事，及忆念能领受境者，谓我先见，皆不应理。

①是主张有自证的人说明有自证的理由何在。

②是说如果不许自证会有什么过失。

①唯识跟经部宗都是主张有自证，唯识主张有自证是顺着经部宗的主张。

为了成立有自证，他们有这样的说法，即下面的两个比喻。

比如：灯火产生时，不是逐渐照到自己本身及瓶，而是同时照到。

再如：说“瓶”这个声音时，瓶这个声音本身，也可以指它的所詮瓶，即指境。

音频入中论密意 2006TP-084

唯识宗认为一切法上都有三个性相，简称三性。他们是透过三性来解释他们的见解。

三性相中特别提到的一切法的究竟施設处，也就是依他起性。

他们认为依他起性是自相成立，在应成看来这是很大的错误。

再往前推，依他起是有为法，有为法包含认知。他们认为认知也是自相成立。

要成立认知有自相，他们就又追溯到自证识。即：自证识-认知-依他起-一切法。

这个部分主要是驳斥唯识宗主张的自证识。

▲若已成立见青识有能领受者，则此领受者，不出自领受与他领受之二类。初非汝宗所许，次为自宗所破。既破领受之能遍，则领受亦不成也。此破即是成立自证最有力之正理。又此见青识，由余识领受(即他领受)亦不应道理。此有二过。一应成无穷，谓若见青识，由后起之余识知者，则彼后识，须否更由余识证知？若不须者，前识亦应尔。若更须者，彼识亦应更须余知。故成无穷过。成无穷者，初见青识便有领受不成之过也。二应不见余境，谓若前识由后识知，则应不知余色声等境，不于后转。以识相续，唯缘前识为境故。

▲**唯识论式：**见青色的眼识有法，有领受彼者，因为有忆念青色的识故。

这个论式是唯识用来成立自证识的第二个方法，即用“领受者”来成立有自证识。

看见青色的眼识不出两类：一是自领受者，一是他领受者。

唯识要成立的是自领受者，所以他要成立他领受者是有过失的。

领受者有领受境跟领受有境两种，此处指领受有境者。

忆念也分为忆念对境跟忆念有境，此处指忆念有境者。即领受跟忆念都是针对有境讲的。

唯识宗的看法：如果没有(当时的)领受，日后就无法回忆。领受与回忆有这种关联。



看到青色的当下会有一个感受，即知道自己看到了青色。

因为有了这种感受，所以未来回忆的时候就想起我曾经看到过青色。

如果在看到青色的当下自己没有这种感受，那未来就没有办法回忆起曾经看到过青色。

好像我们确实有这种感受，有这种经验。

**▲唯识：**在我们看见青色的当下，自己能感觉看到青色，这个领受本身就可以成立有**自证识**。

那么这个领受到底是见青眼识本身(**自领受**)还是有另外的识(**他领受**)产生这个感受？

唯识否定有其它的识来领受这个看见青色的眼识。如果有，则有两种过失——

①**无穷过**(不同相续的他识)：指他识(他领受)跟它所经验的见青眼识二者是**不同相续**。

假设这个看见青色的眼识有另外一个识来领受它，那还需要第二个识来领受第一个识。

第二个其它识又需要第三个其它识来亲验(领受)它…，因此有无穷的过失。

②**不见余境过**(同一相续的他识)：如果这个领受者跟见青眼识是**同一相续**——

如果见青眼识是第一刹那，能够领受这个见青眼识者是第二刹那的见青眼识者，

就会出现这样的问题：第二刹那的见青眼识只能领受第一刹那的见青眼识，而没有办法领受到青色这个境。同样第三刹那的见青眼识只能领受第二刹那的见青眼识，而无法经验前面的看见第一刹那的青色眼识…，其结果是**永远见不到青色这个境**。

因为第二刹那的见青眼识只能以第一刹那的见青眼识为它的境；

第三刹那的见青眼识只能以第二刹那的见青眼识为它的境…

唯识就是透过这两个驳斥，成立见青眼识的领受者只有见青眼识自己本身，此即自证识。

**若谓能证**(指领受)**前见青识**(第一刹那见青眼识)**之后见青识**(第二刹那见青眼识)，与**观青色之见青识**(也是第二刹那)**同时生起，无不予境转之过者**，(**质疑：**)**则一补特伽罗身中，应有同类异体之二眼识，同时生起。若许尔者，经说：「诸有情类各一识相续」，则成相违。**

有人说，第二刹那的见青眼识有两个部分：一是领受第一刹那的见青眼识；二是领受青色境的眼识，这样他领受也是可以成立的。

“后见青识”指后见青眼识(一)；“观青色之见青识”也是后见青眼识(二)。二者**同时生起**。

“无不予境转之过”：就不会有不予境转的过失了。

质疑：如果是这样，那么一个补特伽罗身中应有**同类异体**这二眼识。此不成立，与经说相违。

就好像一个人有两个脑袋或两个心。“同类”指二个后见青识都是眼识。

透过这个讨论知道前面的论式：见青色的眼识有法，有领受彼者，因为有忆念青色的识故。

其中的领受者和忆念都是领受有境。

如果是他领受者，则有前说二种过失，所以是**自领受者**，即**自证识**。这是唯识成立自证的过程。

**为免无穷过，与不见余境过故，决定当许有自证分。由境心俱能引生后念，故能比知前见青时，有领受境者与领受心者，既有自领受之自证，由此自证亦能成立有依他起。**

至此是说唯识宗如何成立自证。

**汝中观师问：「此有由何能证知？」故如上答。**

“有”指自证。意为：自证的存在由何能证知？由此连接到(申二)。

“上”即前面说的：若离所取无能取，而有二空依他事，此有由何能证知，(72abc)

## 申二、破执

### 西一、正破他宗

若由后念而成立，(有法：)立未成故所宣说，(因：)此尚未成(所立法：)非能立。(73bcd)

第一句：如果唯识宗由自性成立的后来的忆念而成立有自证识的话。

第二句指的是忆念。第三句“此尚未成”指不成因。“非能立”指忆念不能当作成立宗的因。因不成的理由是指自性成立的忆念不存在。

正因论式：自性成立的忆念有法，不是能够成立自证识的因，因为它是不成因。

唯识认为依他起性是自性成立的，自证识属于依他起性，所以也是自性成立。忆念也是。

他用自性成立的忆念去成立自证识，而忆念本身是不存在的。(因不存在，所立法当然不成立)

第三句的“此尚未成”可以从两个角度来讲：一是宗法不成立、二是周遍不成立。

偈释：A.宗法不成立：(第一种解释：)若依有自相说由后念，成立所念境之前识有自证者，则为成立所未成立之自证故，汝所宣说有自性之念。此于敌者尚未极成，非是自证之能立。如为成立声是无常，云眼所见性。

“若依有自相说”是就依他起的本质来谈的，它是有自相。有自相就是自性成立。

上面讲的用有自性的忆念去成立自证的话，是不成因，所以无法成立有自证识。

这是从“依有自相”来讲的，以此来破唯识宗的讲法。

(第二种解释：)若依世间名言而说，亦无自证之果念。何以故？如火先成立，方知烟是彼果。意为对于成立自证识，不仅可以从不成因的角度来破，也可以依世间名言来破。(有两种解释)这两种破根本偈中只说了第一种。

按照第二种解释，第三句的“此尚未成”指的是无自证之果忆念，因此因不成立。

“自证之果”就是忆念，因为有自证才会产生忆念，所以忆念是自证的果。(唯识)

世间人都知道烟与火的因果关系，但是自证与忆念的关系不是大家都知道的，不是世间共许。

所以唯识宗讲的由自证(因)而产生忆念(果)不是大家共许的。

应成真正要说的是：即使没有自证识，日后也是可以产生忆念。

就像水的产生，它的因也不一定要有水；火的产生，它的因也不一定要有火。

应成派虽然不承认自证，但是他们可以解释忆念怎样产生。

▲唯识成立自证的根本论式：见青色眼识有法，有领受(指自领受)彼者，因为有忆念故。

此复定为自领受与他领受二门，破他领受，成立为自领受，(应成：)然许识为能证(指能领受)之经部师与唯识师所立二门实不决定，如灯不自照，仍不失其为能照。如是内识虽不如敌宗(指经部跟唯识)所计能自领受，亦不失其为能领受也。

应成不像经部宗跟唯识宗那样只许自领受者和他领受者二门。

就像灯虽然不会自己照自己，但是它还是叫能照，它可以照亮其它东西。

识本身虽然不能领受自己，但是它还是叫能领受者。其根据——

如中论云：「若灯能自照，亦能照于彼，暗亦应自蔽，亦能蔽于彼」。

假设像唯识所说灯能够自照，亦能照于彼，那么暗也应该能遮蔽自己，也可以让其它境变暗。意为按照经部师和唯识师的讲法，会有这两种过失。

音频入中论密意 2006TP-085

(因：)此尚未成(所立法：)非能立。(73d)

(唯识)论式：见青眼识有法，有领受彼者，因为有忆念故。

不成因是指有法与因的关系不成立：有忆念看见青色的眼识者，这个不成立。

宗法不成立的理由有两种：一是唯识宗主张见青眼识跟忆念都是自性成立，所以无法忆念。二是依世间名言也不会有自证这样的讲法。(如前已说)

**B.周遍不成立：如是要先成立自证。及念从彼生之关系，乃能由念比知自证为有。**

上边唯识宗安立的论式，宗法不成立，随遍(后遍)跟反遍(遣遍)也不成立。

论式中并没有直接提到“自证”，而是用“领受者”。领受者分为领受境者跟领受有境者。

此处唯识是说领受有境者，指见青眼识。

他们是想用领受有境者来说明，最后的结论一定是导致这个领受者就是自证。

论证的过程是先说领受者不出两类，即自领受者跟他领受者。

他驳斥他领受者，成立自领受者。最后推出这个自领受者就是自证。

应成认为自领受者跟他领受者并不能包括所有的领受者，还有第三种情况。即——

如中论云：「若灯能自照，亦能照于彼，暗亦应自蔽，亦能蔽于彼」。

如果见青眼识是他领受者，就变成跟见青眼识不同的识，这样就会有无穷的过失。(前已说)

如果见青眼识是自领受者(自己可以领受自己)，那么灯不仅能照他，也能自照。

由此推出，黑暗不仅遮蔽其它事物，也会遮蔽自己。我们就看不到黑暗了。

按照唯识的论式，自领受者就是见青眼识本身，它(又能看见青色)又能领受自己。

此非说念与自证如烟与火，从因果门由念比度自证。是如前说，由念比度前识有能领受。此复定为自领受与他领受二门，破他领受，成立为自领受，然许识为能证之经部师与唯识师所立二门实不决定，如灯不自照，仍不失其为能照。如是内识虽不如敌宗所计能自领受，亦不失其为能领受也。若谓灯能自照者，暗亦应能自蔽。若尔如瓶在暗中不可见，暗亦应不可见矣。如中论云：「若灯能自照，亦能照于彼，暗亦应自蔽，亦能蔽于彼」。

这段是宗大师透过理去说明，作为第 73 偈与第 74 偈之间的连接文，入中论自释中没有。

即不作如是推察，亦不应理。

暂且不去观察唯识宗所立法中的“领受者”到底是自领受者还是他领受者，

只是就忆念跟领受者之间的关系来看，他们的主张也无法成立。

纵许成立有自证，(宗：)忆彼之念亦非理，(因：)他故(喻：)如未知身生，此因亦破诸差别。(74)

此偈论式：忆彼之念有法，亦非理，因为是自性成立的他故。

即自证与后来的忆念这二者都是自性成立的他，自性成立意为二者之间毫无关联。

**如慈氏识之自证与领受境，近密之识先未领受不能忆念。**

“如未知身生”是比喻：“未知”的主词是近密。比如近密不知道慈氏身体当中所产生的忆念。

这个比喻是就不同相续来讲的。

近密根本无法忆念慈氏的自证，因为二者都是自性成立的他。

即如果领受者跟忆念者都是自性成立，那后来的忆念也无法忆念之前的自证。

**第二句：**“彼”指自证(所立法中的“领受”)；“念”指忆念(因)。

**第四句：**“此因”指第三句的“自性成立的他故”这个因。

“亦破诸差别”：即使同一相续的前后刹那，后刹那的识也无法忆念前刹那的识。

因为前刹那跟后刹那都是自性成立的他。(所以毫无关联)

总之，只要是自性成立，那么连同一相续中的后刹那识也无法忆念前刹那识。

**偈释：**纵许内识能自证及了境，然说念心忆彼心境亦不应理，汝许后时念心与前领受境之识，是有自性之他故。如慈氏识之自证与领受境，近密之识，先未领受不能忆念。如是自身后时所生识，亦应不能念未曾领受之心境，是自性他故，如先未知未曾领受者身中所生之识。若谓一相续所摄者是因果法故有可念者，亦不应理。**(第四句：)**以此「是自相他故」之因，亦能破彼一相续所摄，及因果等诸差别故。此于前：「如依慈氏近密法**(第61偈)**」时，已广论讫。

**第四句：**“亦破”指前面已经破了不同相续忆念的情况。

不仅如此，这个因也能够破同一相续后刹那的识忆念前刹那的识。

**如依慈氏近密法，由是他故非一续，所有自相各异法，是一相续不应理。****(61)**

“自相各异”指自相成立的他或自性成立的他。

## 西二、自宗不许自证亦有念生

### 戌一、此论所说

自宗应成派关于自证识有两种讲法：(戌一)月称菩萨的入中论；(戌二)是寂天菩萨的入行论。

此二位祖师的讲法虽然有所不同，但并无相违。

**(因：)**由离能领受境识，此他性念非我许，**(宗：)**故能忆念是我见，此复是依世言说。**(75)**

“念”指能领受境的忆念，是自性成立的他。前二句是因；第三句是宗。

月称菩萨是从无自性的角度来解释为什么没有自证也能够忆念。

“离能领受境识，此他性念”：这里讲的是(没有自证的情况下)能领受境识跟忆念的关系。

“能领受境识”就是见青眼识。“离”不是离开的意思。

“离…非我许”：如果忆念跟领受境识之间是自性成立的他的话，就不是我应成的主张。

这句话的表达有两个方面：一是驳斥唯识、二是成立自宗——

**驳斥：**假设能领受境识(前识)跟忆念(后识)二者之间的关系是自性成立的他，

那么二者之间就没有关联，所以后面的忆念就无法忆念到前面的领受境识。

**成立：**自宗认为，虽然能领受境识(前)跟忆念(后)二者之间是他的关系，但是无自性的他。

所以后面的忆念能忆念前面的能领受境识。

这是从有自性和无自性的角度来驳斥。若是无自性，就可以忆念；若是自有自性，就无法忆念。

以上是从字面解释这二句，还可以从更深的层次去理解——

唯识说能领受境识(有境)是由自己方面就能成立起来。

应成说这个有境是依赖境而成立的，不是自己方面成立的，依于青色的境才会产生见青眼识。由此说这个能领受境是无自性的。

有境是依赖于境而产生，是应成派很重要的一个观点。

那么是不是所有的认知都会有它的对境呢？包括正确的认知和颠倒的认知？

**▲应成：**凡是认知，对于自己的显现境而言必定是量。颠倒认知对自己的显现境而言也是量。比如：执声是常的分别心是颠倒心，但执声是常的分别心相对于声是常这个显现境来说是量。执声是常的分别心的显现境是声是常(存在)，但是执声是常的趣入境并不存在。

以火为对境，每个人的分别心当中所显现的火的样子不同，

但是每个人的分别心对于他自己心中所显现的火的样子来说都是量。

既然任何认知对自己的显现境而言都是量，那就意味着任何认知都能够了解自己的显现。

由此，依于自己的显现境而有认知，这样的道理就成立起来了。

所以按照应成的讲法根本就不需要自证。

先是忆念青色这个境，接着马上就能忆念到当时有经验看见青色的眼识。

当然这个时间很短，忆念是忆念境，紧接着马上就能忆念当时有经验境的见青眼识。

这样就不需要透过自证才有忆念。

**▲总结：**为什么应成派认为不需要自证，有两个重点——

前面：看见青色的有境是依于青色的境而成立的，因为任何认知相对于自己的显现境都是量。意为它都能够了解自己的显现，从而成立有境。这样的成立就不需要透过自证。

成立什么？成立看见青色的眼识是有境。

后面：在后面忆念时，忆念是忆念之前的青色的境。

一想到青色的境，紧接就会忆念到当时有看见青色的眼识这个有境，忆念的过程中不需自证。

结论是即使不透过自证，也能够忆念。

第三句：宗是不需要自证，忆念也能够忆念先前的看见青色的眼识看见境。

“是我见”：是我的看见青色的眼识所见，这是忆念识所忆念的内容。

以上是从中观应成的无自性的理由去成立的。

第四句：不仅能用理去成立没有自证也有忆念，即使世间的言说也没有提到由自证而有忆念。

如果从世间名言的角度，第三句仍旧是宗，第四句则有两种解释。

**①故前领受境(因)，与后忆念(果)之因果。世人俱生心，亦不执为有自相之他。**

“前领受境”指见青色的眼识，不是指境，因为强调的是“领受”。

前领受境(识)与后来的忆念这二者，在世人与生俱来的想法当中，也不会执为自相成立的他。



②故能生念心，谓我先亦见此。此复是依世间之言说也。不可唯以假名犹觉不足，必要推求假名立义观察而立。

忆念心想的内容就是“我先亦见此”，“此”指看见青色的眼识。

意为我并不是要去找名言所指的对象，即这里的忆念没有牵涉到胜义的观察。

总结：依世间言说的两种解释：

**第一种：**见青眼识跟忆念不是自性成立的他。（类似应成的说法）

此与第75偈的前三句有关系。用前二句成立第三句是应成经过思维观察而成立的。

**第二种**是说，“我看见这个”没有经过胜义的观察。

第三句的“我见”不是指名称所指的对象找得到。

“推求假名立义”指去寻找名称所指的对象是否找得到。这属于胜义观察。

## 戌二、余论所说

这里是根据寂天菩萨《入行论》第九品的偈颂。

如入行论云：「若无自证分，云何能念识」。…曰：「由领余相连，能念如鼠毒」。

法义跟比喻之间有五种类似的情况。

**偈释：**①此中鼠咬，喻缘青识领受青境。②咬时中毒，喻缘境时有能领受心。③尔时自心不自领受，如被咬时不知中毒。④后时忆被咬，喻忆领受境，⑤昔能缘心虽不自证，然由忆念领受境时，即能忆念，如由忆念被咬之力，即能忆念昔时中毒也。此是论师证明无自证分而能生念之最妙道理。然诸解入行论者，似皆未能如实阐明也。

音频入中论密意 2006TP-086

现在讲的是应成派驳斥唯识宗主张的认知自性成立的这点，此与补特伽罗无我有关。

补特伽罗是依于五蕴而安立的。补特伽罗是安立法；五蕴是施設处。

五蕴中的识蕴就是这里说的认知。要驳斥认知是自性成立，那所依的五蕴当然也是无自性的。

进一步，驳斥认知自性成立跟唯识宗主张的法无我及应成主张的细微的法无我有关系。

唯识认为一切法跟认知都是同一本质，他们又主张认知是自性成立，这是很粗的法无我。

应成驳斥认知是自性成立，是要说明唯识的法无我比较粗，还有比其更细的法无我，即无自性。

这里告诉我们，对于能受用的补特伽罗及所受用的法都不要起耽著。

我们将来实修的内容就是这里所学的内容，或说我们现在学的就是将来要实修的。

如果没有学过这些，实修的时候，有些人看起来是闭着眼睛在修，实际根本没什么可以想的。

**喻义解释：**如于冬季身被鼠咬中毒，只觉被咬不知中毒，后闻雷声毒发，虽亦能忆念是被咬时中毒，然非前时已觉中毒也。

①此中鼠咬，喻缘青识领受青境。

蛇在冬眠时被毒鼠咬，它当时只是感觉被咬，但是没有感觉毒已入体。（说明当时没有自证）

从冬眠中醒来时感觉身体不对，便忆念起被咬时毒就已经进入体内，只是当时不知道。

见青眼识看见青色的境（以鼠咬蛇为喻），在见境的当下，并没有自证识来领受见青眼识。

注意这个比喻中有两个时间：一是蛇在冬眠的时间；一是蛇听到春雷声从冬眠中醒来的时间。

冬眠时间比喻见青眼识当时**看见**青色的时间；醒来时间比喻后来**忆念**青色的忆念的时间。

“鼠咬”相当于缘青色的眼识去领受青色的对境。

### ②咬时中毒，喻缘境时有能领受心。

“已觉中毒”比喻在缘青色境的当时就有能领受的心，能领受的心指缘青色的眼识。

但是这个缘青眼识自己并不能领受到自己，就像蛇被鼠咬后毒已入体，但它当时不知道。

这个见青眼识自己就是能领受者，当时就已经存在了，但是见青眼识不知道自己就是能领受者。

### ③尔时自心不自领受，如被咬时不知中毒。

“自心”指缘青色的眼识，它自己不能领受到自己，就像蛇被鼠咬时不知道自己已经中毒了。

以上三个比喻指还在冬眠的状态。意义指缘青眼识在领受青色的这个时间。

### ④后时忆被咬，喻忆领受境，

比喻指蛇听到雷声从冬眠醒来的时候；意义指回忆冬眠时被鼠咬的情况。

“忆被咬”用来比喻忆念当时缘青眼识所领受的境。

比喻：后时忆念起前时被咬，被咬的当时感受非常清楚，后时的忆念也很清楚地忆念到这一点。

意义：前时缘青眼识领受到青色，这个很清楚，后时忆念起前时的境也很清楚。

比喻：先忆念起当时被咬，由忆念起当时被咬而忆念起当时毒已经进入体内。

意义：先忆念起青色的境，依于这个忆念才忆念起有境-见青眼识。

就是说，当时就有见青眼识，他要先透过忆念青色的境才能忆念到当时就已经有见青眼识。

等于是先透过忆念境，然后再忆念有境。就像先忆念咬，然后再忆念毒进入体内。

### ⑤昔能缘心虽不自证，然由后时忆念领受境时，即能忆念(能缘心)，如由忆念被咬之力，即能忆念昔时中毒也。

比喻：被咬的当下不知道毒已经进入体内，但是后来忆念起咬的时候才知道当时毒已入体。

意义：虽然见青眼识看见青色的当时不知道自己已经看到青色了，

但是透过后来的忆念可以知道当时就已经有看见青色的眼识了。

以上以入行论说明，即使没有自证，即使能缘心自己不能了解释自己，

但是透过后时忆念对境，也可以成立当时有能缘心。即：虽无自证，但仍可产生忆念。

这里的重点是说，有境本身是无自性的，它是看待境才成立起来的。

以前讲过，凡是认知，相对于自己的显现而言必定是量。这是应成派对**现量**的很不共的讲法。

## 西三、释难

### 戌一、释余现量及比量难

释难是针对自宗应成派内部有不同的看法的澄清。此科判比较重要，要重点说明。

问：自宗既亦许有缘青等识。如破他时说：「此有由何能证知，未知云有亦非理。」自宗亦应犯过。以此青识，若自知为有，应许自证。若由余识证知，亦非理故。

这是第 72 偈破依他起的后两句。自宗也容易犯同样的过失。

相同点：答：此是**最难解处**，①若以忆念心、境为喻，则易了知。如由**忆境**之力，即能**忆内****心**，不须别忆内心。②如是由成立青境之力，即能成立有能缘之心，离成立青境，不须别成立能

缘青之心也。③此复‘由青色境于缘青识印现有自相之力，成立青色为有’，与他宗相同。

①就像前面讲的，透过忆念对境而忆念到有境。这句是讲忆念。

②此句讲：▲依于忆念境就可以忆念到有境，当忆念到有境时，这个有境就是能领受对境者。这样，有境本身是能领受者的体性就已经成立了，不需要另外再用自证去成立它是能领受者。即：透过成立青色的对境，就能成立看见青色的眼识。不需要另外再去成立。

第①句与第②句就已经回答了，第③句到第⑥句是更详细的解释。

③“印现”就是投射，意为把青色境的行相投射到青色的眼识当中。

此三句说自宗与他宗的相同点是境的成立方式是一样的——

都是把青色境的行相投射到缘青色的眼识当中，然后成立有青色这个境。

**不同点：**其不同者，④为成立此缘青内识。他宗说是由‘离二取相纯能取相之自证’成立。复说一切识皆同。⑤自宗则如中观心论与二谛论本释所说，如斯单纯之能取相(指自证)决定非有。故彼青识，非由自证成立。▲是由‘成立青境(本身)之力’即成立彼青识。⑥如由忆境，即能忆心，非如他宗所许，要彼前心能自证之力，乃能忆念也。

不同点是自宗与他宗成立有境的方式是不一样的。

④他宗唯识说一切识都是以自证成立。

⑤“是由‘成立青境本身之力’即成立彼青识”是重点。

意为是由成立青色对境本身的力量就可以成立青识。

**▲依据：**此如显句论云：「(第一句：)能量之数是由所量增上决定，(第二句：)唯随所量行相，安立能量之体性故。」(第一句解：)此说能量决定为二者，是由所量决定为二增上之力而安立故。(第二句解：)及说能量由现所量行相增上之力，安立能量自体为有。唯字是遮如唯识与经部所许‘由能量心随所量行相转故，成立所量，次成立能量时，舍弃前理，别说能量自体，由离二取相纯能取相之自证成立’，义说唯由成立所量即能成立能量也。

自宗的根据是月称的明句论：能量是由所量的境来决定的。解释分为两个部分。

**第一句：**藏文中“增上”是他增上或者他自在的意思，意为能量无法自在，它是被所量主宰。

“能量”是量，也就是有境。“二”指现量跟比量。

有境(能量)分为现量和比量是由所量来决定的。

所量有两类：现行境(决定现量)；隐蔽境(决定比量)。

**▲第二句：**怎么样知道能量是存在的？因为在能量当中会呈现所量的行相。

透过这个所量的行相在能量中呈现的力量，就可以决定能量的有境是存在的。

“自体为有”不是自性成立的意思，是指在世俗中存在。

显句论中的唯是特别重要的。“唯字…自证成立”是遮的部分。遮唯识主张有自证这点。

其表达的是“义说唯由成立所量即能成立能量也”，意为不需要另外有个自证去成立能量。

**▲依据：**圣者(回净论)亦云：「若量自成者，则应汝能量，不待所量成，皆不待他成。」

此偈表达的是明句论的三句话是有其根据的。这里是很清楚地表达龙树的想法。

意为如果量自己就能分为两类的话，那这个能量不需要所量就能够成立起来。

如果是这样，那一切法皆不需要依赖其他的法就可以成立了。

**偈释(回诤论):** 此谓“(前三句:)若如他宗成立能量时，唯由成立所量犹嫌不足，必要能量自成立为量者，则应不待所量，成立为能量。(第四句:)若许尔者，一切诸法皆应不待因缘各自成立”。此亦反显，唯由成立所量，即能成立能量也。

**前三句:** 这个偈颂是驳斥引号中的内容。

自宗认为成立所量就能够成立能量，但是他宗认为这个还不够。

**第四句:** 进一步推到一切诸法。

“此亦反显”意为因此这四句偈间接要表达：唯由成立所量即能成立能量。

**总结:** 以是当知青识，非如他宗由自证成立，是由根现量成立，因为由缘青识成立所量，即能通达有彼识故。故一切量，皆是由成立所量即各自成立也。

见青眼识在看见青色的当下，表面上青色的对境已经成立了，实际上此时见青眼识也成立了。

即：现量看见现行境的时候，现行境成立了，在此同时现量本身也成立了。

同样，当比量在了解隐蔽境的时候，隐蔽境被了解的同时，比量也成立了。

不需要另外再有个自证识去成立现量、成立比量。

科判(戌一)释余现量及比量难的意义在这里：

**▲现量由现行境就可以成立；比量是由隐蔽境可以成立。不需要有自证识。**

音频入中论密意 2006TP-087

入中论第六品讲到第六地菩萨智慧度的对境空性，因为第六地菩萨是智慧度圆满。

对龙树中论里面讲的空性，唯识和自续都有各自不同的解释。

他们的解释哪里不正确，哪里有矛盾，月称菩萨在第六品中讲得很清楚。

并且在第六品中对龙树中论的密意作出了正确的解释。

现在讲到破除唯识不正确见解的部分。

唯识认为一切法都从心的习气那边示现出来的。心好像是主人，一切法都是在那里造出来的。

既然心是一切法的造作者，那么心本身是什么样子？心是自己方面成立的，由此讲到自证分。

如果没有自证分，那么忆念是怎样产生的？自宗对此进行了解释。

## 戌二、释余意识难

(戌一)释余现量及比量难说到自宗是依显句论说，能量的数量是以所量来决定的。

重要的是“唯”字，“唯随所量行相，安立能量之体性故”。

**唯**字排除了经部跟唯识主张的自证。不需要自证，透过后来的忆念也能忆念到先前能量的存在。

(戌二)说不仅自证现量自宗讲法与其它宗派不一样，而且对意现量自宗的看法也是不共的。

**基础认知:** “意识”指意现量或意现前。基位的凡夫只有意现前，没有意现量，除非有神通。

凡夫领受对境时，对境会带给凡夫苦乐舍的受，这些受也是属于意现前的范畴。

“意识”即第六意识，是心王，但是“意现前”包含心王跟心所。

意跟意的认知是四句关系。从眼识到第六意识都是意，也是心王，也是识。心、意、识同义。



意的认知包含心王和心所，所以意的认知比意的范围大。

六识中的前五都是意，不是意的认知。因为意识必须透过意的不共增上缘意根来产生。

所以六识中只有第六意识才是既是意、又是意根的认知。

意的认知(指意根的认知)与根的认知(指前五根的认知)的差别在于不共增上缘。

根的认知的不共增上缘是前五根(色法)；意的认知的不共增上缘是意根(不是色法)。

现在讨论的意现前是意的认知里面的内容，意的认知是总；意现前是别。

意现前是显而未定，意为它出现的时间非常短。

在这么短的时间内，它是无法以现前识去了解对境的。这样就有问题了——

(戌一)讲到，因为了解到对境，所以就可以成立有量。

如果意现前无法了解对境，那谁来决定这个意现前是存在的？就会有这样的问题产生。

唯识说还是用自证来成立意现前。

★宗大师是依圣提婆的**四百论**及月称的**四百论释**来说明应成派对**意现前**的不共主张。

质疑：问：此宗既如上说，‘影像与谷响等亦是色声等处所摄’。显句论亦说：「第二月等，待无翳识，非是现事，待有翳识唯是现事。」此宗于说明‘现字，为色声等境之实名，为缘彼心之假名’时，说‘第二月等，待世常人，虽有是否现事之别，然自宗则许，第二月等亦是所量现事’。故诸根识，不论待世常人为错不错乱，但由成立各自所量，即能成立为内心也。

重点：然则不许自证者，应不能安立(第一问：)因位(即基位)于所见境及(第二问：)于所著境之错乱意识，以彼诸识，不能由成立各自所量，而成立内心故。

此段是主张有自证识的他宗对应成派提出的“依于所量而有能量”的主张的两点质疑——

第一问：凡夫的意现前是显而未定识，所以无法了解到境。

既然显而未定识无法了解到境，那谁来成立这个意现前是存在的？

“因位”按照藏文是“因位的意的认知的显现”，就是指凡夫的意现前。

第二问：对耽著境的错乱是颠倒识。颠倒识本身存在，但是颠倒识所了解的境根本不存在。那怎么样依于不存在的境而成立有颠倒识？

(◆第一答：)答：①此宗离六识外，不许更有异识，故除依止色根与唯依止意根之二种量外，亦不许余量。显句论说‘现比二量与圣教量譬喻量之四量’者，是依回诤论本释而说。其后二量亦比量摄。②**四百论释**云：「非一切法皆是现识所了，亦有比量所通达者。」又现量中，他宗说有四种现量，自证现量是此所破。意识现量亦与因明中所说者不同。▲③**四百论释**中解释对法所说色等五处，各为根识意识所了时，云：「非由二识共知一境，是先起一识亲了境相，次第二识，非亲知彼相，由根识之力，起如是分别，即安立彼识为了知彼境。」此说先起根识，亲了色等境义，由根识力意识亦了，然非如根识亲了也。说念亦尔。▲④**四百论释**又云：「非如受等领纳行相，亦非如色声等由诸根亲知。」此说量度现事仅有二种，一如根识亲见色等，二如受苦乐等，由内心领纳而知。此后者，因位亦许有。但离四现量外，此宗未说更有现量。⑤然自宗不可立受为瑜伽现量与根现量及自证现量。故当立受为意现量摄。⑥虽说意现量与因明论者不同，然应成非不许意现量也。⑦如是受字，可通作者，作用，作



业。如云此人受，由此受，受此事。其第二种属于能量即受心所。第三是所量，有苦乐舍，此是依意识增上而说。根识之三受则能亲知色声等境，成立之理如上已说。

⑧若意识受，能现知苦乐等，宁非自证耶？曰不然。所破之自证，是一切识唯向内缘，永离能证所证之异相，系单纯之能取相。此是经说以领纳为相之受心。世间名言亦说受苦乐故。此有能受所受之异相，故与自证不同。由能成立受苦乐等，即能成立能受心也。

⑨又如意识见骨锁等法处色时，由于意识现彼等相，即由意识成立彼等。成立缘彼之识，与前理同。彼境亦与意识各异。

①应成派主张六识，不承认八识。应成对量的分类法是依于回诤论——

“现比二量与圣教量譬喻量之四量”：应成主张四量：现量、比量、圣教量、譬喻量。

现量包含前五根现量及意现量。意现量包含瑜伽现量。

比量：“比”指事势比量。圣教量指信许比量。譬喻量指共称比量。

②引四百论释是说，应成自宗不承认自证现量，意现量的解释也与其它宗派不同。

▲③四百论释说，忆念识是意现量，这是应成不共的讲法。

“此说先起根识，亲了色等境义，由根识力意识亦了，然非如根识亲了也。说念亦尔。”

透过根识的力量意识也能了解到色等境义，但还是有差别，不像根识那样直接去了解。

这里要说明的是忆念也是意现量。

▲④四百论释说，受是意的认知，是意现量，因为它也可以了解对境，可以领受对境给它的苦乐舍。

“此说量度现事仅有二种，一如根识亲见色等，二如受苦乐等，由内心领纳而知。”

“此后者，因位亦许有”：后者指“二如受苦乐等”。因位是凡夫位也会有这个。

这是回答他宗的第一个问题，说凡夫也有意现量，这个意现量就是受，因为受可以领受苦乐舍。

经部和唯识都认为凡夫位只有意现前，没有意现量。

应成派了解到受是意现量，下部宗没有了解到这点。只有应成清楚受在什么位置。

⑤自宗不会把受立为瑜伽现量、根现量、自证现量，最终只剩下意现量。

⑥虽然应成派所主张的意现量跟因明论者（指经部跟唯识）主张的意现量不同——

但应成不会说受不是意现量。意为应成许受为意现量，而因明论者是不许的。

⑦受可以在作者、作用、作业这三个方面安立，但是一般我们没有办法分辨这三种受。

经部跟唯识也无法分辨这些差别，所以就有些过失。重点是第二个，第二是受心所。

领受到境而产生安乐，安乐不是在外面，肯定是在内。

▲应成讲境跟有境是互相观待而成立，因为有乐的作业（境），所以才会有乐受这个作用（有境）。

所以这两个是互相依赖而成立。（应成的不共承许：境与有境互相依赖）

平常我们是把境的乐跟有境的乐混在一起，因为没有办法区分这两者的差别。

由于无法区分这两者的差别，所以就看不出境跟有境的互相依赖的关系。

⑧有人提出问题：有境的乐领受到对境的乐，岂不是很像自证在领受认知吗？

回答说一样，因为自证识在领受认知的时候，它跟认知是同质的。

但是这里说到有境的乐领受对境的乐是异质的，所以跟自证领受认知是不同的。

▲至此是回答他宗的第一个问题—凡夫只有意现前而没有意现量。自宗以受是意现量来回答。

上次课讲到，他宗质疑：若没有自证识，意现前则无法安立。

但是应成派对意现前的安立方式不同于下部宗义。安立意现前有两类：

一是忆念识，应成认为忆念识是意现前；二是与第六意识相应的受心所也是意现前。

这两类意现前都可以了解对境，了解对境本身就可以成立忆念识跟受心所是存在的。

以下是应成派回答他宗的第二个质疑。

颠倒识的对境是不存在的，所以应成要解释在对境不存在的情况下颠倒识是怎么成立的。

因为如果对境不存在，颠倒识则无法了解到对境，这样也就无法成立颠倒识的存在。

应成对此解释：境是依赖于有境而成立；有境也依赖于境而成立。互相观待而立。

颠倒识是观待于颠倒识当中的显现而成立，这个显现是有的。

即观待于颠倒识当中的显现，这个颠倒识是存在的，而且这个颠倒识可以了解到它的显现。

虽然这个显现的真正所取境不存在，但是颠倒识当中的显现是有的，颠倒识也可以了解它。

所以可以依于了解这个显现而成立有颠倒识。

所以应成派是观待于显现而成立有颠倒识，而且这个颠倒识对于其显现而言也是量。

(◆**第二答：**)①又如二种我执之意识，成立之理，如显句论云：「随是所相(指实例)，自相共相凡世间所有者，一切皆是现可得故，非不现事(隐蔽境)。故与彼能缘识同安立为现事(现行境)。」此说能相所相一切皆是现可得者，是明四量中之现量时说，故非是说由一切种智现前可得。又云：「缘不现境，从不错因所生之识是名比量。」故亦非说一切自相共相，唯是现事无不现事也。②以是当知，若识缘于自相共相，彼识即有二相之相现(指显现)。其所现相即彼识之现境。安立彼境(显现)与彼识(颠倒识)俱为现事。▲③故(月称)许现(指现前)字，为彼境(指显现)之**实名**(直接名)，为彼心之**假名**(辗转名)。▲④若于此识有彼相现，即说彼相为此识现境；彼现境于此识为现见事。▲⑤此识于彼境为不欺诳识。世间共许不欺诳识为能量，故此识亦是能量，尔时彼所量相，即由此识而得成立。其成立此识之理亦同上说。▲⑥故**二种我执**亦是现见二种我相，彼所量现相，即由此二执成立等，亦同上说。其余于所著境错乱之内识，皆当如是了知。最后几句“故二种我执…了知”：除了二种我执以外的其它颠倒识，也可以用同样的理成立。

①二种我执是颠倒识，即前边所说的“于所著境之错乱意识”。

应成派是根据月称菩萨的显句论来成立有颠倒识。

②以下是宗大师对显句论的解释。

“彼识”指任何识，包含正确的跟颠倒的。凡是认知对于其显现必定是量。

“彼识即有二相之相现”：任何识都有对境的显现，其显现就是这个识的现前的对境。

▲③“实名”指直接名称；“假名”指辗转名称。“彼境”指显现的直接名称；“彼心”指错乱识。

应成派的“现前”可以指对境、也可以指有境，所以这里用指“现前”来指显现。

对现前识的对境直接命名叫现前(对境-指显现)；对于颠倒识是辗转命名(有境-指颠倒识)。

即：有境也是现前，但它是透过境而得到现前这个名称，所以有境是辗转命名。

简单来讲，境跟有境都是现前，只是境是先得到这个名字，有境是依于境而得到这个名字。

▲④“若于此识有彼相现，即说彼相为此识现境”：

如果一般的认知当中有境的显现，即说这个显现是此识的现前。（应成：现前跟现行境是同义）  
即：这个显现在识当中不是透过义总而呈现，而是直接在识当中呈现。（这是此句的主要表达）

▲⑤反过来讲，“此识于彼境为不欺诳识”：意为这个识可以了解到这个显现。

说明这个识相对于它的显现境来说就是量。

因为这个识可以了解到它的显现境，所以这个显现境就是透过这个识而成立的。

反过来，当这个识了解到它的对境的同时，识本身也就成立了。意为：识可以由它的显现成立。

前面说，所量是由能量成立；这里倒过来说，所量相被成立的同时，能量也被成立了。

▲⑥“二种我执”是颠倒识；“二种我相”是其显现。

等于是二种我相在二种我执当中是直接显现，不是以义总的方式呈现。

这二种我执可以了解到二种我相的显现，所以二种我执可以去成立这二种我相。

反过来，由于二种我执了解二种我相的缘故，二种我执也是可以成立的。

除了二种我执之外的其它颠倒识，也可以这样了解。

以上是中观应成以自宗不共的见解对他人二个质疑的回答。

### 未三、以余正理明自证非理

（因 1：）是故自证且非有，（所立 1：）汝依他起由何知，

（因 2：）作者作业作非一，（所立 2：）故彼自证不应理。（76）

偈释：是故自证且非是有，汝唯识师所说依他起性，为由何识证知为有耶？又由能斫木之作者，与所斫之木，及斫木之作用，三非是一。故说彼识能自证知不应正理。

这里是应成的质疑：唯识主张的依他起（即认知）由什么因成立？

依他起：唯识认为依他起是一切法的究竟施設处。

依他起的源头是认知，即一切法的本质都是认知，所以这里的依他起也可以指认知。

前二句：因为自证根本不存在。唯识是用自证去成立认知，自证不存在，怎么能成立认知？

后二句：以第一论式的因“自证非有”为第二论式的宗。

如果认知本身自己能够了解自己，就会有作者、作业、动作变成一的过失，故自证识不存在。

依据：又以楞伽经所说道理，亦能证明自证非有。经云：「如剑不自割，指亦不自触，如是应知心，不自证亦尔。」

“作者作业作非一”的根据就是楞伽经。

此违害之理，如二谛论释云：「于识自体，不见有诸极微及离二相之体性。不可见者即无言说。」…故智藏论师说：唯识宗之自证与小乘部之无方分极微，有无相等。

二谛论释为智藏所著，他的宗义见解是经部行中观自续派，所以不承认自证，但承认外境。但是他们承认外境与经部宗又有所不同。

“有无相等”指唯识宗的自证与小乘的无方分极微一样都是不存在，都是增益。

结论是自证与无方分极微都是增益的，都是虚构的。以下是解释——

以无方分极微，亦必有所在处。见彼相时离诸方分则无可见。故说彼二（指经部与唯识）之能证

所证与无方分，纯属宗派之假立(虚构或增益)也。

**破无方分：**如果有无方分极微，应该能找到它的所在处，而且它一定会有东南西北的方位。它又是无方分，又有东南西北方位，这就很矛盾，不会有这样的东西。

**破自证：**“能证所证”是破自证。自证是自己认识自己，故无法分能所，而你又讲能所，故矛盾。

若说彼二是见而不定法，亦不应理。如二谛论释云：「若谓此是见而不定。如是亦无言说。纵言可见，不可信故，唯可饮誓水。此谓唯有盟誓成立为可见。」

如果他宗补救说，自证和无方分极微是有显现但是无法确定，则不合理。

智藏论师回答，如果是这样那也没办法讲了，即使你说可见，其他人也不会相信啊。

“饮誓水”：印度婚礼上男女双方会饮誓水，保证婚后不发生争吵。或灌顶时喝的誓言水。意为：这种讲法只有你们自己相信，没有谁会相信你们的讲法。

#### 未四、明依他起有自性同石女儿

**科判：**(午一)破成立依他起之自证分四，(未一)到(未三)是透过多理破自证，从第72偈到第76偈。自证要成立的是自性成立的依他起。既然自证已经被破了，就无法成立有自性的依他起了。所以(未四)是说，自性成立的依他起就像石女儿一样根本不存在。

(因：)若既不生复无知，谓有依他起自性，(宗：)石女儿亦何害汝，由何谓此不应有。(77)

此偈是自宗质疑唯识：照你们这样讲，应该石女儿也会害到你，或兔角也会伤害到你。因为你们主张有自性成立的依他起，依他起根本没有而你们却说有。

**偈释：**依他起性不从自他生，既如前说。今复宣说，无有能知彼之自证。(前二句：)若既不由自性生，又无量能知，而谓依他起事是有自性。(后二句：)则由何道理谓石女儿不应有。此石女儿，于汝唯识师复有何害。汝今亦可许彼为有。

#### 午二、明唯识宗失坏二谛

**科判：**(午一)破依成立他起之自证讲完了，主要是破唯识的胜义谛。(午二)破唯识的世俗谛。为什么(午一)是破胜义谛？因为(午一)的重点是透过自证去成立自性成立的依他起。自性成立的依他起的源头是认知，即一切法都是认知的本质，即能取所取异质空，这就是胜义。

(因：)若时都无依他起，(宗：)云何得有世俗因。

(因：)如他由着实物故，(宗：)世间建立皆破坏。(78)

**前二句：**唯识宗的胜义谛是失坏的，这点在(午一)中没有明确说明，在第78偈的前二句才讲。

**后二句：**唯识宗的世俗谛也是失坏的。

宗大师的辨了不了义善说藏论引用解深密经讲到依他起性的三个特质，这里只解释第一特质。

**依他起**的三个特质：一是分别心的所行境(即对境)；二是遍计所执相的所依；三是行(蕴)的相。因为依他起跟有为法是同义，所以很容易把依他起执为实有。

**偈释：**(前二句：)若时依他起都无少分自性，则说名言世俗错乱之因为实物(指实有)，云何得有也。

“名言世俗错乱之因”就是依他起的第一个特质-分别心的所行境。“因”指依他起。



“名言世俗错乱之因”是分别心的所行境，即依他起性上的第一个特质。

此二句意为：如果依他起这个基础不存在，那它上边的特质怎么会有啊？不可能会有。

**此明由计依他起胜义有故，即失坏胜义谛。**

唯识宗主张依他起是胜义有，这个胜义有是自性成立，等于是失坏了胜义谛。

这两句特别点出了胜义谛失坏的情况。

为什么唯识宗主张依他起是胜义有？照理说一切法的胜义谛应该是指空性，这才是究竟的。

但是他们却把实有的依他起当作究竟的，这样讲就等于是从胜义谛退失。

**(后二句：) 呜呼可叹，如他唯识师，由无简择究竟了义之慧力，执着依他起物，以为真实。矩知依他起法如未烧之泥瓶，非理观察如注以水。由智慧恶劣故，例如观待世间共许之建立，坐，去，作等，及诸外色与从外境所生之受等，皆被破坏。故唯识师唯获衰损，不能证得增上胜道。由破外境，乃破去坐等诸外事乎。此明唯识宗失坏世俗谛。**

后二句没有说明世俗谛失坏的理由，因为宗大师认为这个理由非常明显。

后二句：由于唯识宗执著依他起有自性，或者追究到更源头的认知有自性。

以此为因，成立一切世间的建立都会被破坏。这句指世俗谛退失。

为什么说这是世俗谛退失？因为一切就都变成实有的认知，不需要透过外境就可以产生受了。

世间的一切就无法建立了。

音频入中论密意 2006TP-089

### 午三、唯龙猛宗应随修学

**(宗：) 出离龙猛论师道，更无寂灭正方便。(因：) 彼失世俗及真谛，失此不能得解脱。(79)**

**偈释：**如是由师倒说不了义为了义，不得佛意，随自分别妄造宗派。入彼道者，颂曰：(第 79 偈 ab) 出离龙猛菩萨所开之轨道，更无能得寂灭涅槃之正方便。何以故？颂曰：(第 79 偈 cd) 由出此外者，决定失坏世俗谛及胜义谛。失坏二谛者，至未舍尽彼执，决定不能证得解脱。前二句即科判意。意为只有龙猛宗才是要跟随修学的宗派，跟其它宗派学无法证得解脱。

“由出此外者”的“此”指龙猛道。

整个第 80 偈是第 79 偈后二句的能立，即能立的能立。

**(因：) 由名言谛为方便，胜义谛是方便生，不知分别此二谛，由邪分别入歧途。(80)**

**偈释：**由不颠倒名言谛之建立，即是如实通达胜义谛之方便。如实通达胜义谛，是从上说方便生起之果。故不知此二谛之差别者，即由邪分别误入歧途。

前二句：世俗谛(方便)是因，胜义谛(方便所生)是果。

后二句：如果对这个关系不了解，就会产生邪分别无明而入于歧途，无法解脱。

所以先要了解世俗谛或名言谛，即道次第的依止善知识、共下士道…都是方便的部分。

在方便的基础上进一步修学般若波罗蜜多。

正如寂天菩萨在入行论第九品所说，前面的方便支分是能仁为了行者修学般若波罗蜜多而说的。

从这里也可以看出，般若波罗蜜多之前的是方便；般若波罗蜜多是方便所生。

世俗谛是方便；胜义谛是方便所生。在世俗谛的基础上才有胜义谛，了解世俗谛才能了解胜义谛。

所以世俗谛对于胜义谛的了解是辅助的，二者互相辅助，互不相违。



空性不是没有的，是存在的，需要心量非常广大的思维才能了解。

原因是了解空性之前要对粗分的缘起有广大的了解，之后逐渐进入越来越深细的了解，这样才能了解到细分的缘起和空性。所以粗分缘起和细分缘起跟空性的关系十分紧密。

#### 午四、明破依他起与破世俗名言不同

应成派破依他起主要是破唯识主张的依他起是自性成立这点，并不是要破世俗的名言。唯识质疑，如果应成破依他起，就等于破世俗名言。应成说这是两回事。

如汝所计依他事，我不许有彼世俗，果故此等虽(自性)非有，我依世间说为有。 (81)

**偈释：**如汝唯识师，计依他起事是有自性。三十论云：「非不见此彼。」是圣智所证。是自力许。是汝自宗许有。如有自性之世俗，非我所许也。此蕴等诸法皆无自性，唯由世间共许为有。故我唯依世间说彼为有也。

**唯识**主张依他起是自性成立，因为依他起是有为法，火产生热是它自己方面成立起来的。

如果应成驳斥依他起是自性成立，就好像驳斥了火本身有热度一样。

此偈表达：应成不承认依他起性是自性成立，虽然不是自性成立，但依他起在世俗中是有的。

**前二句：**就像你唯识宗所执的依他起性是有自性，我不许这样的世俗。“事”指自性成立。

**后二句：**“果故”…“依世间”的解释有两种安立方式——

此中世俗蕴等，依世间名言安立，有二道理：一中观师自宗所安立之世俗，是依名言量安立，非依理智安立。二有时为化导增上，安立蕴等有自性者，是唯就他力而立，非是自宗所许。故破此二各有不同。唯就他力而立者，论曰「果故，」是有所为而立者。为令所化舍弃邪宗，渐次通达真实义之方便也。

**第一种**道理是应成派自己成立的世俗有，即依名言量而安立，非以观察胜义的理智来安立。

“果故”是为了胜义谛之果。因为世俗谛是方便(因)；胜义谛是方便所生(果)。

“此等虽非(自性)有，我依世间说为有”，“有”指名言中有。意为虽无自性，但是名言中有。

**第二种**道理，“果故”是为了某些所化机将来能证得解脱之果的缘故而安立的。

“此等虽非(自性)有，(然而)我依世间说为(自性)有”，因为一开始就讲无自性，他不能接受。世尊为了化导某些所化机，在一些经典里会提到蕴等有自性。

“为令所化舍弃邪宗，渐次通达真实义之方便也”：这样说是为了所化机将来能够证得解脱。

第 81 偈的后二句必须要以这两种道理来解释，不能只是以第二种。其原因——

**此文非说一切建立，皆就他立，自宗不许。由所引教证(入中论自释)，亦可了知。**

月称菩萨的入中论自释引的就是三律仪经(大宝积经中的三律仪会)。

**如引三律仪经云：「世间与我诤，我不与世间诤，世间说有者我亦说有，世间说无者我亦说无。」**

三律仪经讲的是名言中的有无，如果仅用第二种道理解释后二句，就不符合此段经文。

**七十空性论云：「生住灭有无，以及劣等胜，佛依世间说，非是依真实。」此说安立有无等，皆是依世间共许之名言增上而立也。**

此处引七十空性论是用来解释三律仪经，也是说明名言中的有无。

(因：)如断诸蕴入寂灭，诸阿罗汉皆非有，若于世间亦皆无，则我依世不说有。(82)

**偈释：**(因：)如诸阿罗汉，永断诸蕴入无余依妙涅槃界，则一切世俗法(指诸蕴)，皆悉非有。若此世俗法，于世间亦如是无者，则我依世间名言，亦不说为有。(所立：)故我唯依世间名言增上，许有世俗法。非不依世间名言，由自力许有也。

此偈说世俗的法必须要透过名言量或世俗的认知来成立。整偈作为因，所立在偈释里面。

“世间名言增上”指世俗名言量的力量。

“自力许有”指自在有，即世俗法是自己方面成立。这是应成所不许的。

第 82 偈是把世俗法作为境，它的存在与否完全是由有境的名言量来决定。

意为如果世俗的法在有境的名言量当中存在，就可以说世俗法这个境是存在的。

如果世俗法这个境在名言量中无法决定为有，那么就说世俗法这个境是不存在的。

**前二句：**入于无余涅槃的阿罗汉因为实有执已断尽，所以没有继续引生的五蕴(世俗法)。

这个没有由谁决定？由名言量决定。因为在名言量中这个五蕴不存在，故说阿罗汉的诸蕴不存在。

比喻：因为无余涅槃的阿罗汉实有执已经断尽了，所以没有实有执引生的诸蕴(世俗法)。

意义：如果依世俗的名言量是无，佛不会说是有。

音频入中论密意 2006TP-090

若世于汝无妨害，当待世间而破此，汝可先与世间诤，后有力者我当依。(83)

**偈释：**我等为遣除自身之错乱世俗境故，设大劬劳而修诸道。若世间于汝无妨害者，汝当唯待世间破此世俗。若汝之道理能破世俗，我亦当相助。然以世间实相妨害，故我等不能助汝，唯当旁观。汝可先与世间诤辩，诤辩之后谁强有力，我即当依止之。

“汝”指唯识宗，特别是指依他起性是自相成立。“世间”指世间名言。

诤论的结果当然是世间名言才是正确的，唯识的依他起自相成立是不对的。

这里要表达的是中观应成是依据世间名言的，是站在这边的。

**前二句：**“汝”指唯识宗，特别指的是唯识宗无外境的主张。

意为如果世间名言对于你主张的无外境没有妨害的话，那应当观待世间名言来破这个外境。

但实际上并非如此，因为外境是世间名言所成立的。

**后二句：**因此中观应成先站在中立的立场上去看唯识的无外境跟世间名言成立的外境之诤。

诤辩之后，谁获胜便依止谁。

**重点 1：**世间名言与无外境之诤，世间名言获胜。所以应成依据世间名言来驳斥唯识的无外境。

**重点 2：**世间名言是具有力量的。

**问：**诸唯识师，以无无方分之极微，破彼极微所合成之外境。此理，岂不能破无方分之外境耶？

唯识宗是透过破无方分的外境来进一步说无外境，即破了无方分的外境就破了外境。

**应成**也不承认无方分的外境，但是不承认无外境。即可以破无方分之外境，但不能破外境。

**唯识**认为因为没有无方分的极微，所以就可以破由无方分极微所合成的外境。

**答：**非说正量不能破彼等(指无方分之外境)，然破彼等，不必无外境。

应成答，正量是可以破无方分之极微，然破无方分之外境，不必无外境。

无方分之外境是要破的，但是外境不是要破的。意为无方分之外境与外境是两回事。

由此当知，虽破无时分之内识，及彼识所续成之相续。然亦不必破内识也。他宗意谓，若能破无方分之外境，则亦能破，于所见境不错乱之根识。错乱根识，

“无时分之内识”就相当于无方分之极微。

没有无时分之内识，也没有彼识所续成之相续，但是内识还是有的——

只是没有由无时分之内识所合成的内识相续。

即：无方分外境没有，但外境是有；无时分之内识所续成之相续没有，但内识的相续是有。

### 已三、明说唯心非破外境

#### 午一、解释地经说唯心之密意

#### 未一、以释地经成立唯字非破外境

**科判：**（辰二）别破唯识宗分三：（巳一）破离外境识有自性；（巳二）破成立依他起有自性之量；（巳三）明说唯心非破外境。现在就从这里开始讲。

（巳二）之前是说唯识主张依他起性是一切法的究竟施設处，追溯其源头就是认知，即万法唯心。成立万法唯心的理-自证也破了。即所立的宗及能立的因都驳斥了。

（巳三）要说唯心并不是要外境，只是要破心是造作者。分三——

（午一）解释地经说唯心之密意；（午二）明外境内心有无相同；（午三）解楞伽经说唯心之密意。十地经跟解楞伽经里都有“唯心”这个词，但它表达的并不是像唯识所说的唯识无境。

（午一）唯识宗主要是根据十地经来说明三界唯识，

而入中论是顺着十地经说“唯”并不是要破环境，唯识对十地经的理解有问题。

现前菩萨已现证，通达三有唯是识，是破常我作者故，彼知作者唯是心。(84)

**偈释：**若尔经义云何？颂曰：（第84偈）。经说第六现前地，现证法界，由有思得一切种智菩提之心，故名菩萨。彼能通达三界诸有唯是识者，是令破除常我作者，通达世俗作者唯是心故。彼菩萨能通达世间作者唯是一心。

唯识宗认为十地经里面说的三界唯心，“唯”就是要破除外境。

此偈说十地经讲的三界唯心并不是要破除外境，而是要破“常我”的作者。重点在这里。

“十地经云，如是三界皆唯有心”是唯识宗引来成立唯心就是要破外境的。

如十地经云：「随顺行相观察缘起。如是但生纯大苦蕴纯大苦树。其中都无作者受者。彼复作是念，由执作者，方有作业。既无作者，于胜义中业亦无得。彼复作是念，如是三界皆唯有心，如来分别演说十二有支，一切皆依一心而立。」乃至广说。

此段是应成派引十地经来驳斥唯识宗，说明三界唯心的唯不是要破外境，而是破常我的作者。

此之敌宗，是如摄大乘论(无著)云：「此中教者，如十地经，薄伽梵说，如是三界皆唯有心。」由教理比知唯识中，引此为教证。

摄大乘论引十地经来说明，三界唯心无外境。唯识宗是以十地经作为他的教证。

二十唯识论，亦引彼教。谓心字意取相应心心所法，唯字遮遣外境。如上破者，清辩论师曾先破，月称论师亦随破。

不仅如此，世亲根据他写的唯识二十论所写的自释也是以十地经为教证。  
从这两部论可以看出，十地经是唯识成立三界唯心这个主张的教证。

## 未二、复以余经成立彼义

科判意为：以除了十地经以外的其它经来成立三界唯心的“唯”并不是要破外境。

故为增长智者慧，遍智曾于楞伽经，以摧外道高山峰，此语金刚解彼意。(85)

**偈释：**由此唯字破余作者，是释地经义故。复为增长诸能通达真实义智者之慧故。佛一切智于楞伽经中，曾以如下所述此语金刚，摧坏外道身中，执我及自性等为世间作者之恶见高山，解释余经宣说唯心之密意。

**第一句：**“故”的解释即“由此唯字破余作者，是释地经义故”。“余作者”指常我的作者。为了增长有智之士的智慧，以及为了摧毁外道的恶见。

**第二句：**遍智曾于楞伽经解释十地经所说的三界唯心的密意。

**第三句：**外道的恶见以“高山峰”来比喻。

**第四句：**“此语金刚”指楞伽经的经文：余说数取趣，相续蕴缘生，自性自在作，我说唯是心。这段语比喻为无坚不摧的金刚，把外道的恶见高山峰给摧毁了。

“彼意”指前面所引的十地经经文的密意。重点是说经文中字面上虽说三界唯心，但是其真正的密意并不是要驳斥外境，而是要驳斥唯识主张的有常我的作者。

**(广释：)**各如彼诸论中，外道说数取趣等，佛见彼等非作者，说作世者唯是心。(86)

**偈释：**各如外道自宗彼彼论中，说补特伽罗等以为作者。等取相续及蕴等。佛见彼等皆非作者，故说世间作者，唯是自心。

第 86 偈是对第 85 偈的详细解释。此偈即是上面楞伽经的经文。

“数取趣”指外道说的常我的作者。“唯是心”意为心才是作者。

## 未三、成立唯字表心为主

“唯”字不是只有驳斥，也有成立的意思。唯识与应成对“唯”的驳斥与成立看法不同——**唯识**说“唯”是要驳斥外境，成立三界唯心。

**应成**认为“唯”是要驳斥外道主张的常我的作者，成立心才是主要的作者。

**(因：)**如觉真理说名佛，如是唯心最主要，经说世间唯是心，**(宗：)**故此破色非经义。(87)

**(因：)**如于真实义觉慧圆满，说名曰佛。略去前句醒寤之义，亦可名佛。如是色心二法中，唯心为主。当知略去后句「为主」之义，经说世间三界唯心。**(宗：)**故此唯心，是遮色等为成就世间之主因。若说唯心有自性，都无外色，则非经义。故此十地经义，当许唯如我等所说也。

**第四句：**“此”指十地经中的“如是三界皆唯有心”这段经文。“色”指外境。

意为，破外境并不是十地经的本意。这是所立。

第一句是比喻；第二句和第三句是意义，前三句合起来是能立。

**中二句：**唯心是直接的表达，它隐含的意思是唯心是主要的作者。经里面是省略的表达。此种情况以第一句为喻，“觉真理”是字面的表达；隐含的表达是“佛”。



藏文的“佛”是觉醒与增长。“觉真理”是空性增长的意思，其中也隐含觉醒的意思。把空性增长说为觉醒增长。空性是省略的表达。觉醒增长表示唯心是主要的作者。

**若知此等唯有心，故破离心外色者，何故如来于彼经，复说心从痴业生。** (88)

意为：如果一切法都是跟心同一本质，而且心是自相成立，就驳斥了离心之外的色。

如果是这样，那么如来就不需要说心(十二缘起的第三支)是从无明跟行而来的。

意为：如果一切法都是唯心，那心的产生就不需要依靠无明和业，它自己就可以成立了。

但是同一部经里又说心要依赖这两者才能产生，这样就自相矛盾了。

音频入中论密意 2006TP-091

**(因：)有情世间器世间，种种差别由心立，(果：)经说众生从业生，心已断者业非有。** (89)

**偈释：**为显心为主故。颂曰：(第 89 偈)。有情世间，是由各自业及烦恼，感得我事。器世间种种差别，下自风轮，上至色究竟天，亦唯由诸有情心所造共业之所感生。如孔雀翎等各种杂色，是由彼众生自不共业之所感生。如莲华瓣各种颜色，是由众生共业所感。余亦应知。经云：「随有情业力，应时起黑山，如地狱天宫，有剑林宝树。」唯识教中亦说二种世间，是由共不共业所感。故唯识宗，亦非不许有器世间也。如是一切众生皆从业生，心已断者业即非有，要有心者乃能造业。故业亦依心。

**前二句：**有情之间的种种差别都是由心来安立的。

此句是要表达心是造就情世间和器世间的主要作者，但并不是要说明唯心无外境。

**后二句：**说明心跟业的关系，这里的业主要是指思心所，思业。

情世间是由不共业形成；器世间是由共业形成。这样的经典唯识宗也是接受的。

这里是要透过经典让唯识宗了解，这部经典开示的并不是三界唯心。

说明“唯”不是破外境，而是要成立心是主要的作者。

“心已断者”：思业是贮存在心当中，所以如果没有心就没有业。“心”是心王。

意为如果没有心王，就不会有思心所。没有心王就不会有思业。

**(因：)若谓虽许有色法，然非如心为作者，(宗：)则遮离心余作者，非是遮遣此色法。** (90)

**前二句：**色法是有的，但并不像心那样是作者。色和心都有，但是以心为主。

**后二句：**要遮遣除了心以外的其它作者，例如色，但并不是要遮遣色法。

此偈是说心是主要作者，但并不是说一切法都是唯由心造作。

## 午二、明外境及内心有无相同

“有无相同”意为外境及内心要么都是有、要么都是无。

对瑜伽行者而言，外境跟内心同是无；对世间人而言，外境跟内心同是有。

**(因：)若谓安住世间理，世间五蕴皆是有，若许现起真实智，行者五蕴皆非有。** (91)

**前二句：**对世间名言而言，外境与内心皆为有。



五蕴的第一个是色蕴，第五是识蕴(心)。观待世间名言来讲，这两个都是有的。

**后二句：**就瑜伽行者而言，外境跟内心皆非有。

这里说明，既然外境与内心要么同有、要么同无，所以无外境而有心是有问题的。

第三句的“现起真实智”指现观空性的智。

即：当现观空性的智现起的时候，瑜伽行者是无法看到世俗谛的五蕴的。

无法看到跟看到无是不一样的，这里说的是行者在现观空性的状态下看不到五蕴。

并不是说看到五蕴是不存在的。这是两回事。

以第 91 偈作为理由成立第 92 偈的前二句。

**(宗：)无色不应执有心，有心不应执无色。** (92ab)

**第一句：**应成对唯识讲：既然是这样(指第 91 偈)，你主张无色的时候就不应该执有心。

**第二句：**反过来，当你讲有心的时候也不应该讲无色，而应该讲有色。

这是顺着第 91 偈的理来讲的：要么两者都无；要么两者都有。

**偈释：**由前所说道理，颂曰：(第 91 偈)。若谓安住世间建立之道理，则世间共许外色等五蕴皆是有。若许是现起亲证真实义之智者，则行者住根本定时，五蕴皆非有也。由是当知，颂曰：(第 92ab 偈)。若许无外色者，则亦不应执有内心。若许有内心者，则亦不应执无外色。

**般若经中佛俱遮，彼等对法俱说有。** (92cd)

般若经中佛同时遮遣自性成立的心跟自性成立的色，但是在对法中说二者都有自性。

第 91-92ab 是以理来说心与色二者有俱有、无俱无；第 92cd 是用圣教来说明。

**(因：)二谛次第纵破坏，汝物已遮终不成。** (93ab)

**第一句：**应成派说唯识宗把二谛的次第都破坏了。

因为外境与内心在世俗当中有皆有、无皆无，但唯识主张一切法唯心，就是有心而无外境。这样讲就与世俗谛和胜义谛都相违了。

所以唯识宗的唯心无境的主张违背了圣教和正理所成立的二谛。

**第二句：**你所主张的一切法的究竟施設处依他起性是自相成立这点已被遮破，终究无法成立。

以第 93ab 偈为因，成立第 93cd 偈——

**(宗：)由是次第知诸法，真实不生世间生。** (93cd)

“真实不生”意为于胜义中不生(无)，“世间生”意为于世间名言当中是生的(有)。

即上面说的心色二法，要么在胜义当中皆无，要么在世间名言中皆有。

唯识你要是相信教的话，教讲有自性时对外面的色法跟内在的心法都是一样，都是讲有自性。讲无自性时也是一样，两个都讲无自性。没有一部经把这两个说成一个有自性、一个无自性。

**此中数论师等，计自性等为作者，佛弟子众许内心为作者。色非作者则俱无诤也。**

第 90 偈讲主要的造作者是心法，不是色法。内道外道都不会把色法当作主要造作者。

佛教讲心法是造作者是要破除数论派的说法，主要造作者唯一是心法。

“自性”最好翻译成“总主”，即数论派主张的造物者。

### 午三、解楞伽经说唯心之密意

#### 未一、明说唯心都无外境是不了义

##### 申一、以教明不了义

##### 酉一、正义

**科判：**（巳三）明说唯心非破外境分三：（午一）解释地经说唯心之密意，即自宗同样引十地经来说明唯识讲的三界唯心并不是十地经的意思，心是主造作者并不是要破外境。（午二）明外境内心有无相同，外境与内心是同有同无的关系，不会一个有一个没有。（午三）解楞伽经密意。

（未一）阐明楞伽经所说的唯心都无外境是不了义，意为楞伽经是不了义经。

（未二）明通达不了义经之方便，是说用什么方法来了解经典是不了义。

**（有法 1：）**经说外境悉非有，唯心变为种种事。**（94ab）****（所立法 1：）**无法成立无外境（此句是加的），

**（因 1：）**是于贪着妙色者，为遮色故**（宗 2：）**非了义。**（94cd）**

**偈释：**问：十地经义虽如是说，**（有法 1：）**然楞伽经云：「外境悉非有，心变种种相，似身受用处，故我说唯心」此中身谓眼等有色根。受用谓色声等五境。处谓器世间。由离内心无外境故。内识生时变似根身受用处所。故身等境事，似离内识别有外境。是故三界唯心也。为显此经是密意语，颂曰：**（94ab）**。**（所立法 1：）**彼经密意，颂曰：**（94cd）**。**（因 1：）**诸有情以贪着妙色为缘，随贪瞋慢等而转，不得自在。由贪着彼故造诸重罪，退失福德智慧资粮。世尊为破以色为缘所起烦恼，故说唯心。如于有贪众生说除外境贪之骨锁，虽非实有亦如是说。

“彼经密意”意为楞伽经并不是要成立无外境。

“诸有情”主要指欲界有情，贪著色声香味触等五欲。“妙色”指色蕴，包含五欲。

“世尊为破以色为缘所起烦恼，故说唯心”：这里的色并不是不存在，而是说**以心为主**。

例如修白骨观，“虽非实有”意为虽然修白骨观，但并不是整个大地就都变成白骨。

但这样修对贪心重的有情有帮助，所以会这样去讲，有特殊的目的在。说“唯心”也是这样。

“十地经义虽如果说”指前面十地经说的三界唯有心，唯识错解为三界是由心所变现。

而十地经的意思是三界主要以心为主，即心是主要造作者。

但是楞伽经确实是这样讲：“外境悉非有，心变种种相，似身受用处，故我说唯心。”

这里引的楞伽经四句偈其实是不了义的讲法，主要是要遮止对色起贪著的有情。

▲意为：十地经是**了义经**，但是唯识宗对**十地经**的理解是错误的。

唯识宗对**楞伽经**虽然没有错解，但是楞伽经本身是**不了义经**，所以他还是不了义的讲法。

第四句的彼“非了义”是说彼经（指楞伽经）非了义，作为**宗 2**，它的**因 2**是下两句——

**（因 2：）**佛说此是不了义，此非了义理亦成。**（95ab）**

第一句是以圣教来成立楞伽经是不了义；第二句是以正理来成立楞伽经是不了义。

**偈释：**复次：此经是不了义，非是了义。由何决定？颂曰：**（95ab）** 此经说唯心都无外境，大师自说是不了义，故由圣教即能成立为不了义。此经是不了义。以正理亦能成立也。

## 西二、明如是余经亦非了义

如是行相诸余经，此教亦显不了义。(95cd)

第一句：就像楞伽经这样的其它的经典。

第二句：由下面所引的教也可以表明这些经典都是不了义。

**偈释：**凡如上说行相之经(指楞伽经)，唯识宗许为了义者，由下引之教，亦皆显其是不了义。

如是行相之经为何等耶？

释论中说，主要是解深密经的四段经文——

**第一段：**释论说如解深密经明**三自性**中，遍计执无性，依他起有性。又说：「阿陀那识甚深细，一切种子如瀑流，我于凡愚不开演，恐彼分别执为我。」如是等经。彼经中说：遍计执无自相，依他起有自相。分其有无之别。如二我遍计执，与假立诸法自性差别为有自相之遍计执。唯识宗虽不许有。然如假立自性差别之遍计执等，许为有者亦多也。彼经虽说依他起，与圆成实，俱有自相。释论仅说依他起者，因中观与唯识，净有无实性之主要所依，为依他起。以施設遍计执之所依是依他起，圆成实亦是依依他起而安立故。此宗则说，如是分别（遍计无性，依他有性）亦非了义。**第二段：**又彼经说阿陀那识等**八识**品。谓离六转识外别有阿赖耶识。此宗说彼亦非了义。即无阿赖耶识，则亦不能安立染污意也。**第三段：**等字所摄，谓彼经中**破除外境**，**第四段：**及究竟**三乘**二义。故此宗(应成)须解为不了义者，共有四义也。

第一段说明三性，遍计所执是无自性，依他起性和圆成实性是有自性。

第二段经文说明主张八识。第三段是主张无外境。第四段是主张三乘。

解深密经的这四段经文都是不了义。

### 音频入中论密意 2006TP-092

以上四段经文唯识宗认为是了义，应成则认为不能如言而取，即不能以字面来接受。

**A.总体说：**应成以圣教来成立这些是不了义——

如楞伽经云：「如对诸病者，医生给众药，如是对有情，佛也说唯心。」谓如医生对各别病人，给各别药。此非由医生自主，是须顺病人之病情而给也。如是佛说唯心，亦非由大师自主，是随顺众生意乐增上而说。故知前经是不了义。

医生对于病人，病人得什么病他就会给什么药。佛也同样，他看待众生的根性给予适当的法。

“佛也说唯心”：佛也说一切法唯心，这是不了义。

此与解深密经的第三段破除外境有关，因为破除外境就是唯心。

间接与前二段也有关，因为第一段的唯识三性与唯识教法有关；第二段八识也与唯识教法有关。

这段楞伽经能解释解深密经的前三段经文，那么它怎样解释第四段(究竟三乘)也是不了义？

唯识宗主张究竟三乘是跟心是谛实成立有关系。

他是在**心是实有**的基础上谈一类有情是声闻体性、一类是独觉体性、一类是大乘体性。

所以楞伽经解释解深密经的究竟三乘论为不了义，主要是从心的实有方面来谈的。

第一段说的三性中的依他起性可以追溯到法的究竟施設处，即心，这个心是实有的。

第二段说到八识中的阿赖耶识是一切认知习气存放的基础，此与一切法唯心有关。

第三段讲一切法无外境，也是跟唯心有关。

所以楞伽经的这首四句偈可以说明解深密经的这四段经文是不了义。

**B.分别说：**以上只是从总体上说，实际上说这四段经文为不了义，各自都可以用圣教去成立。

**第三段**破除外境的经文前面已有解释。

**第四段：**月称没有直接引各别解释第四段究竟三乘的经文，因为——

其说究竟三乘者，意谓就龙猛菩萨集经论中成立究竟一乘，易可了知，故入中论中未更解说。

**第二段：**针对第一段跟第二段经文，月称也是引是楞伽经说明阿赖耶识是不了义——

释论于引「如对诸病者」之后，又广引楞伽经云：「如是，世尊于契经中说如来藏。」乃至：「速证无上正等菩提。」此教是显，唯识宗许说阿赖耶识为了义者，亦是不了义。

此段说明唯识宗所说的解深密经的第二段经文说阿赖耶识是了义亦是不了义。

**第一段：**月称引用楞伽经说明主张三性的第一段经文是不了义——

经(楞伽经)云：「大慧，空性，」乃至：「遍入一切佛经。」又云：「任于何经，应当了知皆是此义。」是显分初二自性，有无自相之差别，是不了义之教也。

“初二自性”指遍计所执性跟依他起性，前者是无自相，后者是有自相。

这段文显示，唯识宗主张三性的依他起和遍计所执是有自性是不了义。

这段楞伽经是指出解深密经的第一段主张三性的经文是不了义。

释论于引「如对诸病者」之后，又广引楞伽经云：「如是，世尊于契经中说如来藏。」乃至：「速证无上正等菩提。」此教是显，唯识宗许说阿赖耶识为了义者，亦是不了义。

从“广引”这里知道，入中论自释里面引楞伽经引得很长，这里只是引前和后而已。

【入中论自释】『世尊告曰：「大慧!我所宣说如来藏者，不同外道所说神我。大慧!如来应正觉等，是于空性、实际、涅槃、不生、无相、无愿等句义说名如来藏。为除愚夫无我恐怖，由如来藏门，显示无分别处，无相境界。大慧!现在未来诸菩萨摩訶萨，不应执我。大慧!譬如陶师，于一泥聚，由彼自手艺，杖、水、绳、功用等故，这种种器。大慧!如是如来，于法无我离一切相，由异种种智慧巧便，遂以种种字句异门，说如来藏或说无我。大慧!是故我所说如来藏，不同外道所说神我。大慧!如来为欲引摄，贪着神我诸外道故，说如来藏。」』

“空性、实际、涅槃、不生、无相、无愿”都是空性的同义异名，佛把这些都称为如来藏。佛把空性说为如来藏的目的在于为除愚夫对无我的恐怖。

佛在楞伽经中讲这段文是说，阿赖耶识之上有成佛的能力，这个成佛的能力就是如来藏。因为对一些有情不能直接讲空性，恐其生畏，佛就用阿赖耶识上的成佛能力如来藏为其宣说。其实如来藏就是空性，只是换个名称而已，只是对不宜直接宣说空性的有情而讲如来藏。

**重要：**“大慧!如来为欲引摄，贪着神我诸外道故，说如来藏。”

善显密意疏中不只一次提到，接受唯识主张的人多是过去生生世世中久习外道见解的人。

对于这类过去有外道习气人，佛先对他们讲唯识的教法，因为不能一开始就讲空性。

因为一切法唯心所造与外道的一切法都是常恒的自在天所造比较吻合，易于他们接受。

佛对他们讲如来藏也是这个用意。



这段楞伽经的经文比较难解释，有一些争论，我们在这里就不详细说了。

结：对于解深密经的四段经文，引楞伽经文解释为不了义的主要是前三段，进行了各别解释。把第四段的究竟三乘解释为不了义的主要是龙树菩萨的经集论。

总的解释就是最前边的一段楞伽经“如对诸病者”，此偈总的解释这四段经文为不了义。

## 申二、以理明不了义

(经证：)佛说所知若非有，则亦易除诸能知，(因：)由无所知即遮知，是故佛先遮所知。(96)

偈释：若先为彼说无外所知，后易遣除能知自性。由先破外境说无所知，即是圆满通达无我之方便，故佛先遮所知外境。以了达无所知，外境无我，亦易遣除能知，了达能知无我故。

这里是说，唯识主张无外境，但是就实际的情况来讲并不是无外境。

实际上是有外境，那为什么先讲唯识主张的无外境？

虽然对境跟有境的一切法都是无自性，但是一开始就这样讲，一些有情难以接受。

所以在讲究竟的法之前要有一些引导方式——

首先破补特伽罗的常一自在，接着破补特伽罗能独立实质有，接着再破法上面的。

法上面的有能知和所知。破这两个实有的时候要先从对境上去破，这样比较容易接受。

比较粗的法我就跟唯识有关系，所以先从境开始破，然后才是对认知上的法我的驳斥。

接着再达到应成派最究竟的对法我的驳斥。

意为：去除对境的耽著比较容易；去除对有境的耽著比较困难。

比如让某人选择：到底是舍弃身外的受用财物还是舍弃寿命？当然宁可不要受用也要生命。

对于所知(外境)的耽著的破斥就牵涉到唯识宗的见解。

对于能知(有境)的耽著的破斥就牵涉到中观宗的见解。

佛一开始不讲无性而是讲认知是自性成立是有他的理由的，就是以上所说的理由。

如果一开始就讲一切所知跟认知都是无自性，有情很难接受，所以先讲所知是无自性。

等他们习惯这种讲法之后，再讲认知也是无自性，他们就容易被引导到这个观念上。

这就是为什么对有情宣说时要以次第来引导。

我们也是有情，所以最好的学习方式是先学唯识的见解，再学中观的见解。

但是不要学到唯识就不往前走了，应该知道前面还有最究竟的。

没有基础就去学中观的话，也是很难了解的。

第一句是针对唯识宗的宗义来讲的，即所知非有。

第二句：了解境非有之后，就能够进一步了解中观宗的宗义。

此四句偈中没有讲到宗，所以这里要加上——

(宗：)认知虽然是无自性，但是佛一开始不说无自性而说为有自性，是有其理由的。

后二句是因；前二句是对因的佐证。



## 未二、明通达了不了义经之方便

如是了知教规已，凡经所说非真义，应知不了而解释，说空性者是了义。(97)

**偈释：**了知如上所说了义不了义经之建立规矩者，凡有契经詮说非真实义，未明了宣说不生等缘起者当知彼经，即不了义。…若有契经明了宣说人法性空。当知彼经是真了义。

帮助我们通达了不了义经的方法，就是了知了不了义经的建立规矩。

了义和不了义二者不是相违或毫无关系，不了义是引导到了义的方便。

比如解深密经所说，不能对它依言而取，必须要引申到其它的究竟义(即了义)。

但是如果没解深密经而直接了解究竟也并不容易，所以解深密经是引导到了义的方便。

这里有两个方便：一是了解什么经是了义、什么经是不了义的方便。

二是不了义经是通达了义的方便。

到第 97 偈为止破他生已经讲完了。

**科判：**(子一)就二谛破四边生，其中(丑二)是成立彼宗(指破四边生)之正理。

破四边生主要是成立法无我。破他生从第 14 偈到第 97 偈。

破四生里面的破他生是最主要的，牵涉到主张他生的自续派和说实事师，这是最难破的部分。

第三破共生和第四破无因生就比较简单了。破四生之后就是成立补特伽罗无我。

### 音频入中论密意 2006TP-093

第六品讲空性时，首先讲法无我，再讲补特伽罗无我。法无我是以破四边生的正理为主。

我们心中的法我执主要是有为法上面的，一接触到有为法，马上就会执著。

有为法是生法，是事物，是无常，是所造作的。我们对它有“自性而生”的执著。

破四边生可以去除我们在有为法上面的自性而生的执著心。

在破四边生的过程中，自性而生的想法后面有四种理由，包括外道和内道。

一层一层地破斥后，慢慢地达到究竟的空性见解。

所以我们学习破四边生时心里要祈求：我们也要把不正确的想法逐步去除，达到应成的见解。

用中观应成的见解来去除我们自己的执著心，我爱执、我执，成就二利圆满的无住涅槃。

同学们可能觉得这个课(入中论)又长又难，很辛苦的感觉，就不想学了。这个想法不对。

因为虽然难，没有从头到尾了解，但是起码你们的头脑在这里边一直在磨、一直在训练，

这么难的课都已经面对了，以后再听其它课时一下子就通了：哦，这太容易了！

当时学的时候可能你们不会觉得那么有帮助，但是帮助是慢慢累积的，不会一下了就感觉到。

累积到后面时会觉得，其实帮助是非常大的！所以必须要继续学下去。

以后你再想学习的时候，会不会有人再这样讲，我也不知道。

## 寅三、破共生

(宗：)计从共生亦非理，(因：)俱犯已说众过故。(98ab)

**偈释：**(宗：)不但计自他各别生不应道理，即计从自他和合共生亦不应理。(因：)前对各别生者所说众过，于计共生宗，亦成过故。

裸行外道主张自他共生。第二句：自生的过失和他生的过失他都会有。

**裸行派主张：**(外法：)露形外道计自他共生，谓如从泥团，杖，轮，绳，水，陶师等而有瓶生，瓶要泥性中有乃得生，故从自生。陶师功用等他法，亦能生瓶，故亦从他生。

生瓶过程中，从泥团产生瓶就是自生部分；杖轮绳水陶师是他生的部分，即把瓶因分二。

而且他们认为这个自生和他生都是自性生。其实我们的想法跟裸行派很类似。

(内法：)外法既尔，内法亦然。要自他共乃得有生。彼宗安立九句义，①谓人我所爱护之命，②诸根等非命，③能生善趣与解脱之法，④与彼相违之非法，⑤烦恼等诸漏，⑥遮止犯戒等之律仪，⑦苦，⑧乐，⑨从所知生能为知因(应为：从认知所生且以认知为因)之和合势力。

此处的九句义与平常的宗义有些出入，需要对一下。九句义主要安立内在的。

(自生：)如慈氏，要于前生命中已有乃受现生，故从自生，以慈氏与命不异故，命能从此世往他世故，复许能往天等诸趣故。(他生：)慈氏亦从父、母、法、非法、有漏等他法生，故亦从他生。

这里的“慈氏”不是弥勒菩萨，有点像张三李四的意思，是任何人的代称。

自生部分与他生部分二个合起来就是自他共生。

此段是说裸行派认为所有的法都是自因和他因共生的。

以不许自他各别能生，故前破(指应成派破)自他各别生，于吾等无妨也。

这是外道的结论：必须是自他共生。前面应成破自他各别生，过失不会落在我们裸行派上。

(宗：)此非世间非真实。(因：)各生未成(因只有这四个字)况共生。(98cd)

**偈释：**此计从自他共生，世间非有是事，于真实胜义亦非有也。颂曰：(98cd) 由自他各别生，尚且未成，故从共生亦非正理也。

藏文没有“况共生”，但中文的意思没有错，相当于第三句的“此”，即共生。

第三句：共生的主张无论在世间的层面还是胜义的层面都无法成立。“真实”指胜义。

第四句：无法成立的原因是“各生未成”故。指自生未成、他生也未成。

因为：自生在世俗中未成、在胜义中也未成；他生在世俗中未成、在胜义中也未成。

#### 寅四、破无因生

主张无因生的主要是顺世派；共生的代表是裸行派；

自生的代表是数论派；他生的代表是佛教里面的说实事师。

说实事师主要是有部经部及唯识，但从应成的观点来看，自续也是落在主张他生的范围里面。

龙树的论典中驳斥的不含自续，因为他的论典中没有分应成和自续。

破无因生的部分共有五偈，里面没有说明顺世外道的主张，但宗大师在密意疏里有说明——

**顺世派主张：**顺世外道计自然生(即无因生)，谓若有因生，观待彼果，必是自生、他生、共生，便有上过。我今不许从因生，故无彼三宗之过失。(外在之法举例：)①如莲茎之粗，莲瓣之柔，未见有人制造。②其瓣、须、蕊等，颜色形状各别不同，亦未见作者。③波那婆果及石榴等，各种差别亦皆如是。(内在之法举例：)外物既尔，内界亦然。如孔雀，底底利鸟及水鹤等，未见有人强捉为作种种形状色彩。故诸法生唯自然生。

四生分为有因生和无因生。有因生分为三种：自生、他生、共生。

顺世：如果有因生，则不出这三种，就会有前述被应成派所破的过失，所以我不许从因生。

(因 1&2: )若计无因而有生, (违越 1: )一切恒从一切生,

(违越 2: )世间为求果实故, 不应多门收集种。(99)

第一应成论式: 理应一切恒从一切生, 因为计无因而有生故。

第二应成论式: 世间为求果实故, 理应不应多门收集种, 因为计无因而有生故。

偈释: (因 1&2: )若计诸法无因自然而生者, (违越 1: )应一切法, 从一切非因而生, 以一切法同是非因故。…(违越 2: )世人为求谷实等果故, 亦应不由多门劬劳收集种子。

【根本因: [驳斥: (因: )众生无因应无取, (违越: )犹如空花色与香, ][成立: 繁华世间有可取, ]】

【根本宗: 知世有因如自心。】(100)

因共有三句: 前二句是驳斥; 第三句是成立。用这个因去成立第四句。

根本因中又包含一个应成论式, 即第一句跟第二句。

这个应成论式及第三句又共同作为因, 成立第四句根本宗。

【根本因: 驳斥: (因: )若众生无因者, (违越: )应诸众生, 如同虚空青莲花之色香, 都无可取, 成立: 然此繁华复杂之世间, 实有可取。】【根本宗: 故当知世间皆从自因而生, 如有青相之自心是从青色而生也。】

(因: )汝论所说大种性, 汝心所缘且非有, 汝意对此尚愚暗, (违越: )何能正知于他世。(101)

偈释: (因: )如汝论所说地等四大种性, 于汝心所缘彼等境界尚且非有。汝意对此最粗显义, 犹有厚重之愚暗, (违越: )则于最极微细之他世, 何能正知其为有无耶?

意为: 如果像顺世派所说, 连此世的粗显的四大种都被认为无法了解,

那对于来世那些更细微的, 理应也无法了解其有无。

(违越: )破他世时汝自体, 于所知性成倒见, (因: )由具彼见同依身, (喻: )如计大种有性时。(102)

偈释: 复有过失。颂曰: (第 102 偈)。破他世时, 汝顺世外道自体, 于所知自性成颠倒见, 以具足彼毁谤他世见, 同等所依之身故。如计大种自性实有之时也。

第一句: “汝自体”指顺世外道本身。顺世外道只承认现世, 不承认前后世。

他们所理解的只有现世, 但是他们又要去破来世, 这个就说不通了。

第二句: 他们用只承认现世的眼光来看所知, 则一切所知就都会成颠倒。

第三句: 原因是“由具彼见同依身”, “见”指损减见。藏文是“具损减见的行相所依的身体”。

第四句: 如果有人执情器世间都是有自性的四大种所生, 那他就无法了解细微的道理。

比如业果及来世等, 这样执著的人就无法了解到。“有性”指有自性。

用这个比喻来说, 顺世外道驳斥前后世的损减见在看任何所知的时候都会看成颠倒。

(顺世外道: )若谓大种自性不生, 犹待成立者。(自宗回答: )颂曰:

顺世外道说: 如果说大种无自性, 还有待于成立。

(因 1: )大种非有前已说, (因 2: )由前总破自他生, 共生及从无因生, (宗: )故无未说诸大种。(103)

第 103 偈是说, 在第 102 偈中说的比喻并不像顺世外道所说的大种无自性还需要再成立。

**偈释：**彼诸大种非有自性，如前已说。由前破自生，他生，共生，无因生时，大种自性生，我已总破。前总破时未说到之诸大种，皆悉非有。故喻已成(指第 102 偈第四句)。

第四句是根本宗，先以第一句(因 1)来成立根本宗；再由第二句和第三句(因 2)来成立根本宗。

第一句：“大种非有”指大种非有自性。

**正因论式：**没有尚未破斥的有自性的诸大种，意为有自性的诸大种该破的都破了。(第四句)原因是大种非有自性在前面已经说过了，(第一句)

因为在前面总破自生他生共生无因生的阶段都已经驳斥了。(第二句及第三句)

音频入中论密意 2006TP-094

### 丑三、破四边生结成义

**(因：)**由无自他共无因，**(宗：)**故说诸法离自性。(104ab)

**偈释：**此明破四边生后，依止正因引生比量之理。言无四边生，即正因，诸法，是有法。永离自性，即所立宗也。

一般认为应成派只会用应成论式，不会用正因论式，这是误解。

此段表达应成派不仅会用应成论式，也会用正因论式。

## 子二、释妨难

### 丑一、正义

**科判：**(壬二)以理成立圣教真义分二：(癸一)以理成立法无我；(癸二)以理成立人无我。

(癸一)以理成立法无我分四：(子一)就二谛破四边生；(子二)释妨难；(子三)以缘起生破边执分别；(子四)明正理观察之果。

(子一)是破四边生，成立法无自性。(子二)释妨难是月称去除他宗的质疑。

他宗的质疑：如果法无自性，会有什么过失。

第 104cd 及第 105 偈只是自宗的回答，他宗的质疑在自释里面有提到。但密意疏里有引——

**(质疑 1：)**若谓诸法皆无自性生者，不生之青等云何可见？曰(他宗假设的回答)：青等自性，非有无明染者之所见境，故现在眼等识，都不能见青等自性也。**(质疑 2：)**若尔现前数数所见之境性，为是何事？曰：此是颠倒增上所现，非真自性。唯有无明染着增上者，乃见彼境性故。

**质疑 1：**他宗把诸法皆无自性生理解成不生，故有疑问：既然不生，那怎么能看得到呢？

自宗说无自性生不等于不生。

“曰”：虽然这是他宗代替应成派的回答，但是应成派也会这样回答。

“曰”应成译为：青等自性除了是无明染者之所见境外，而现在眼等识都不能见青等自性也。意为青等自性只有无明染者的认知(指实执)才能看得到，而现在眼等识是量，量看不到它。

**质疑 2：**为什么从无始以来乃至现在的每个时刻都能看到境的自性？

这里要表达：被无明所染污的认知会一再地进入境的自性，对此怎样解释？中文不太清楚。

**问题一：**你说的青色等一切有为法，如果没有自性而生的话，那就会变成无生了。

如果是这样的话，我们怎么会看到这些法呢？



**自宗：**他宗你没有看清楚。一个补特伽罗有很多认知，眼识…第六识等里面有无量无边。我们觉得好像看到色等一切有为法有自性，实际上一切有为法的自性眼识等现量没有看到。无明染污的认知才会看到。可以说错乱的心才可以看到，真正的量看不到。

而我们感觉量明明看到青等一切有为法有自性。

即：对于青等一切法有自性，除了无明染污的认知看到以外，眼识等认知完全没有看到。

**问题二：**无明染污的认知为什么从无始以来乃至现在的每时都显现一切法有自性？

我们也像他宗一样，不会感觉到我们有那么多的认知，另外明明看到一切法是有自性。

**自宗：**实际上是无明染污的认知对此有显现。无明染污是我们的认知，量也是我们的认知。我们对此不分的时候就认为：我看到一切法是有自性的。

问：在应成看来，眼识虽然是量，但是也会受到所知障的影响？

答：对，眼识也是有错乱，但现在讲的是显现境有错，执持境没有错。

青色的自性不是眼识的执持境，只是显现境。

**(因：)**世有厚痴同稠云，故诸境性颠倒现。(104cd)

**偈释：**世间众生，由有厚重愚痴，如同稠云，障蔽青等自性，令不得见。故诸愚夫，不能亲见青等自性，其于境上可倒执为自性者，唯诸实执愚夫，颠倒所现耳。若谓由愚痴覆蔽故，虽可不见真实义，何以反见颠倒性耶？曰：虽无自性而现有者，是由愚痴之力。当以外喻显示。

**(比喻：)**如有翳力倒执发，二月雀翎蜂蝇等，**(宗：)**如是无智由痴过，以种种慧观有为。(105)

**偈释：**如有翳根，由眩翳力，虽无毛发，二月，雀翎，蜂蝇等事，倒执为有。如是诸无智异生，由愚痴过失力故，以种种慧解，观察青等之有为。

**喻二句：**眼翳者执为发丝、二月、雀翎、蜂蝇，共四种颠倒识。

**因二句：**世间人有如同稠云般的厚重的愚痴。“厚”指无始以来的长久串习。“翳力”比喻厚痴。由于有厚重的愚痴，所以诸境颠倒地显现为有自性。

**宗二句：**这种没有智慧是由愚痴所造成的。“无智”指非智者，愚痴者。“种种慧”指名言量。世间人只能看得到世俗谛层面的有为法，但是看不到有为法的胜义的层面，即真相。

这种情况佛在缘起经中有提到——

①如佛于缘起经云：「无明缘行，」②又云：「补特伽罗由无明随逐故，造福，非福，不动诸行。」③又云：「无明灭故行灭。」

①“无明缘行”：以无明作为缘而产生行。不是以无明去缘行的意思。“行”指业。

②因为补特伽罗跟无明联系在一起，所以他无法了解实相而被世俗谛所蒙蔽，起惑造业。

③如果能够了解实相，就不会产生烦恼而造业，因为了解胜义谛最终可以断除烦恼根源无明。

**(宗：)**说痴起业无痴灭，唯使无智者了达，**(因：)**慧日破除诸冥暗，智者达空即解脱。(106)

**偈释：****(宗：)**佛说‘依于无明愚痴，起诸行业，若无愚痴业则不生’者，唯使无智众生了达彼义，是依彼增上而说。**(因：)**智者见说‘无明缘行’，非但了达诸行空无自性，且以通达缘起真理之慧日，破除如同冥暗之无明，即亦不取诸行业，由已断‘造业之无明因’，故亦决定



解脱生死也。

前二句：佛说由痴会起业，无痴会把业灭掉。佛在经典中说的这段话是针对无明愚痴者而说的。对于没有无明没有愚痴的人就不需要讲这段话。

后二句：“慧日”指了解空性的智慧。“诸冥暗”指无明。

透了解空性的智慧就可以断除无明，就可以证得解脱，就不会再造业。

此二句是说，佛说无明缘行等并不是针对智者来说的，因为智者不会因为无明而造业。

**(因：)**若谓诸法真实无，则彼应如石女儿，于名言中亦非有，**(宗：)**故彼定应自性有。(107)

**偈释**：若谓：‘色等诸法于真实胜义中都无自性者，应如石女儿，于名言中亦无青等自性。然色等性于世俗有，故彼等有，亦应是胜义中有也。’

此偈是他宗对自宗的质疑。

前三句：他宗说如果按照应成的说法诸法无自性，就像石女的孩子一样，在名言中也不存在。

第四句：他要成立的就是诸法一定是有自性的。

**(喻：)**有眩翳者所见境，彼毛发等皆不生，汝且与彼而辩诤，**(义：)**后责无明眩翳者。(108)

此偈是自宗对前偈中他宗质疑的驳斥或说明。

自宗让质疑者先思维比喻，接着再思考意义。因为比喻比较容易了解，透过比喻再了解意义。

前偈中他宗认为诸法无自性就像石女的孩子一样，是不存在的。

自宗说，发丝和石女的孩子都不存在，但是为什么翳者会看到发丝而不会看到石女的孩子？意为这两种比喻是不一样的。自宗先丢出这个比喻让他宗思考，然后再进一步说明意义。

前三句：翳者所见境的毛发实际是不存在的，他宗你去问问翳者：你为什么没有看到石女儿？

第 107 偈他宗思路：诸法无自性，石女的孩子也无自性。

因为石女儿是无自性，是无，而诸法也是无自性，所以也应该是无。(意为无自性就等于无)

第四句：自宗在第 108 偈中说，翳者所见的毛发不存在，石女的孩子也不存在。

虽然都不存在，但是只有毛发会在翳者的眼识中显现，而石女的孩子则不会。

意为：即使二者都不存在，但还是可以分出**有显现**(毛发)和**无显现**(石女儿)。

**说明**：虽然诸法无自性，石女儿也是无自性，但是诸法是**有的**，石女的孩子是**没有的**。

即同为无自性，但是一个是有、一个是无。

**他宗推理**是诸法无自性，石女的孩子也是无自性。

就像石女的孩子在名言中不存在一样，诸法也是名言中不存在。

**自宗推理**：石女儿跟毛发二者都不存在，翳者的显现中应该是毛发不存在，因为石女儿不存在。

因为二者都不存在，这是一样的。

虽然二者都不存在，但还是可以分出，一个是翳者显现中存在、一个是翳者显现中不存在。

如果可以这样分，那么二个都是无自性，但还是可以分一个名言中存在、一个名言中不存在。

**(宗：)**若见梦境寻香城，阳焰幻事影像等，**(因：)**同石女儿非有性，**(宗：)**汝见不见应非理。(109)

第三句是因，其它三句是宗。所见梦境寻香城等跟石女儿是一样的，都是不存在。

虽然都不存在，但是对看到梦境的人来讲梦境会显现，而石女儿不会显现。

第四句：所以自宗让他宗去问问看见梦境等的人，为什么他只会看到梦境而不会看到石女儿。

音频入中论密意 2006TP-095

虽然中论和入中论在抉择法无我的时候都是破四边生，

但是中论在破四边生之后有他宗的争论，即辩论四缘生：若没有四边生，那四缘生怎么解释？

中论里面破四边生是第一品的第一偈，第二偈即是他宗的这个争论。

但是在入中论里面破四边生之后，他宗的争论与中论不一样。

他宗说，如果没有四边生，那外在的色等法为什么会以实有的方式呈现？它是怎么形成的？

(因：)此于真实虽不生，然不同于石女儿，非是世间所见境，(宗：)故汝所言不决定。(110)

偈释：此色等法于真实中虽无有生，然不同石女儿非是世间所见之境。故汝所言：「若胜义无，应如石女儿于名言中亦无所见。」此因不定，有错误失。

第四句：“所言”指第 107 偈所说“若谓诸法真实无，则彼应如石女儿，于名言中亦非有”。

此三句在第 107 偈中是因，此偈说这三句是不定因，即“不决定”。

前三句：“此”指外在的色等诸法。这些诸法虽然在胜义中不生，但是于名言中是生的。

而石女儿在名言中也是不生的，所以这两个是不一样的。

## 丑二、总结

(因 2：)如石女儿自性生，真实世间均非有，如是诸法自性生，世间真实皆悉无。(111)

偈释：如石女儿之自性生，非但于真实义中无有，于世间名言中亦非是有。如是色等一切诸法，于世间名言与真实义中俱无自性生也。

(因 1：)故佛宣说一切法，本寂静离自性生，复是自性般涅槃，(宗 1：)以是知生恒非有。(112)

偈释：由此道理。颂曰：(第 112 偈)。是故佛薄伽梵，宣说(即宝云经)一切诸法，本来寂静，离自性生，自性涅槃。以是当知自性生恒时非有。

成立关系：第 112 偈的前三句是第一个因，以此成立第四句。

再由第 111 偈的四句作为第二个因成立第一个因。

这两偈最终成立的宗就是第 112 偈的第四句“生恒非有”，即自性生是恒时没有的。

第四句 (112)：自性生从无始以来就是不存在。

前三句 (112)：透过佛所说的经文来成立自性生恒时非有。佛为什么会讲这段经文——

后二句 (111)：诸法自性生有法，无论名言中还是胜义中皆悉无。

意为诸法自性生不仅在真实中不存在，连世间中也不存在。

前二句 (111)：比如石女儿的儿子不仅在胜义中不存在，在世间中也不存在。

这里以石女儿为例说明，他并不是本来有后来没有，其实是从头到尾都没有，自性生也如此。

在没有证得观察胜义的理智之前会以为诸法是自性生的，证得这个理智之后才知道——

“诸法有自性”是从头到尾都是没有的，只是我们误以为有。

宝云经云：「佛转妙法轮，宣说一切法，本寂静不生，自性般涅槃。」此说诸法真实义，由是寂静智之境，故名寂静。其理由：谓自性不生故。不生之理由，谓若法有自性，彼乃有生，自性且无，彼云何生耶？故是清静涅槃。言本来者，表示诸法非唯得瑜伽智时乃不生，是于彼前世间名言时，亦自性不生也。本字是最初之异名。

第 112 偈的前三句是引用佛经，是宝云经的经文。

▲这里有三个重点：(诸法)本寂静、(诸法)本离自性生、(诸法)本自性涅槃。

因果关系：诸法本来寂静，因为原本离自性生故。再以此二句为因，成立诸法原本自性涅槃故。

解深密经里面也有类似的内容：原本不生不灭——

用原本不生不灭成立本来寂静，这以两个合起来成立一切法是自性涅槃。

(因：)如说瓶等真实无，世间共许亦容有，应一切法皆如是，(宗：)故不同于石女儿。(113)

偈释：何以故？是彼所共许故。颂曰：(第 113 偈)如说瓶等，于真实胜义中无，于世间共许名言中有，一切诸法皆应如是。故胜义中无，不同石女儿。

此偈是说诸法是不同于石女儿的，理由就是前三句。

这里隐含着“自部不应难云：若胜义中无，世俗中亦应无”，根本偈与此段文有关。

“自部”指应成派以下的其它佛教宗派。“是彼所共许故”：“彼”指毗婆沙宗。

毗婆沙宗也认为瓶是胜义中无、世俗中有。应成说我们也是这样讲啊，这是你共许的。

所以你们下部宗不应该责难应成派：若胜义中无，世俗中就没有了。

但是毗婆沙宗与应成派并不是完全等同，所以下边要进一步分辨——

非说：彼等安立二谛之理与自宗二谛相同。以彼等立为世俗有者，亦是中观师所说之胜义有故。

下部宗立为世俗中有的，在应成派来看都是胜义有。“自宗”指应成；“彼等”指下部宗。

比如毗婆沙宗认为了解到瓶等外境，就是了解到胜义中无了。

但应成认为他们了解瓶并不是了解到胜义中无，因为还是把瓶执为实有，即执瓶为胜义中有。

### 子三、以缘起生破边执分别

**重点**：应成认为，诸法虽无自性，但还是可以有生，无自性与有生并无相违。

不仅如此，而且透过缘起的生可以成立无自性，而且可以以此破斥常边跟断边。

(因：)诸法非是无因生，非由自在等因生，非自他生非共生，(宗：)故知唯是依缘生。(114)

偈释：由前所说道理，诸法之生，非无因自然生，非由大自在天为因而生，等取非从时，微尘，自性，士夫，那罗延天等生。亦非自生，他生，共生。故知唯是依此因缘，有彼果生。破四生已唯有彼生，故亦不破坏世间之因果名言。

第二句应为“非由自在等因生，非由自生”。“由自在等因生”有时归到无因生，有时单独用。

如果归到无因生，就是一般讲的无四边生。如果单独提出来，就变成无五边生。

第四句：“依缘生”藏文的意思是“依缘而清净生”或“依缘妙生”。

因为它只破四边生，但是不会破坏世间的因果，即这种生是非常清净的，非常恰到好处的生。

如是宣说唯有(此)缘性之缘起(指细微缘起)，非但不落无因生等四生，而且其余(第一组：)增益

有自性之常见，都无作用之断见，及(第二组：)先有后仍存在之常住，前后自性各别之刹那无常，(第三组：)有自性之有事，无事，此等分别或分别境，亦皆非有。

“唯有此缘性之缘起”在藏文中是个术语，是说细微的缘起，不是粗的缘起。

“唯有此缘性”意为唯依赖因缘，完全不由自己方面成立，这就是细微的缘起。

▲粗的缘起不能让我们了解到法是不由自己方面成立的，但细微缘起可以让我们了解这点。

这里举了三组常断二边。透过唯此缘性的缘起，这三组常断二边都可以断除。

意为不仅可以驳斥四边生，也可以驳斥这三组常断二边(即“此等分别或分别境”)。

(因：)由说诸法依缘生，非诸分别能观察，(宗：)是故以此缘起理，能破一切恶见网。(115)

偈释：依此为缘有彼果生，唯由此道理，诸世俗法便得成立。非由余理。故非自他生等诸邪分别之所能观察。以此缘起道理，即能破除前说计自他生等一切恶见网也。

“前说”指前面的“如是宣说…亦皆非有”这段。

“一切恶见网”即上面说的四边生及三组常断二边。

以下内容很重要，法王在说法时一再引用这些经论，是说缘起可以成立空性。

▲重要：唯以此缘性立为缘起义之中观师，不许少法是有自性。

1.六十正理论(第20偈)云：「(因：)若依彼彼生，(宗：)即自性不生，(解释宗：)自性不生者，云何得名生。」此说依缘生者即自性不生，是则如何可说苗芽由自性生。

2.中论亦云：「(因：)因缘所生法，(宗：)我说即是空，(解释宗：)亦为是假名，亦是中道义。」此说由是因缘生故，即是自性空。

3.经亦云：「(因：)若从缘生(宗：)即不生，(解释宗：)此中无有生自性。若法依缘即说空，知空即是不放逸。」从缘生是因，不生是所立，第二句解释彼义，谓自性不生。故非于所破不加简别。第一句的“不生”要加简别，应为“自性不生”。“非于所破不加简别”即于所破要加简别。即不能只是把“生”否定而已，要否定的是“自性生”。

4.显句论引楞伽经云：「大慧，我依自性不生密意，说一切法不生」。佛自解其密意故。

佛讲一切法不生的时候，其密意是一切法自性不生，或者说无自性生。

这是佛自己解释他讲不生的密意。

龙猛菩萨由见世尊，以缘起理破自性生，最为稀有。故中论及六十正理论等，多由宣说缘起门，称赞世尊。诸有智者，不可臆说，由依缘生即是不生也。

音频入中论密意 2006TP-096

(因：)有性乃生诸分别，已观自性咸非有，(有法及违越：)无性彼等即不生，

(因：)譬如无薪则无火。(116)

偈释：执诸法有自性，乃生诸边执分别。由前道理已观诸法是无自性。既不执诸法有自性，则不生彼等边执分别。譬如无薪为因，则不生火果也。

第三句是应成论式的前二句，“无性”指无自性执。“彼等”指虚妄分别。

因的部分有三句：前二句是以意义来成立；第四句是以比喻来成立。

前二句：如果有自性执，乃生虚妄分别。前面透过缘起正理已经圆满地观察到完全没有自性。



第四句：“无薪”比喻没有自性执。“无火”比喻没有虚妄分别。此句以比喻来说明因。

第三句是周遍关系：若无自性，则彼等皆不生。

若我们心续中有实有执，这个实有执就会让我们受苦，因为实有执会产生各种烦恼伤害我们。

若我们心续中没有实有执，比如透过缘起正理驳斥实有执所执的实有，断除了实有执之后，就不会有种种虚妄分别和烦恼来伤害我们，让我们受苦。

为什么透过缘起正理能驳斥实有执，所有的烦恼因此而断？因为烦恼的数量如此之多。

此偈就是说明这点，只要修般若婆罗蜜多对治实有执，就可以断除烦恼。三乘五道都是如此。

#### 子四、明正理观察之果

【**总因：(因：)异生皆被分别缚，能灭分别即解脱，**

**(有法及违越：)智者说灭诸分别，即是观察所得果。】** (117)

偈释：(第一句：)由诸异生，不知如前所说法性，即被边执分别系缚故，(第二句：)诸圣瑜伽师，由能如是通达法性，不邪分别，即得解脱。(后二句：)故破尽一切边执分别所执之境，令分别熄灭。智者说彼即是龙猛菩萨中论等(包括圣提婆跟佛护)中，观察所得之果。

成立的关系：先用第一句成立第二句；再用第二句成立后二句。

第二句：“能灭分别”藏文指的是“无分别的瑜伽行者”，这样才能与释论结合起来。

因为释论对第二句的解释是“诸圣瑜伽师”，这样才与第一句相配合——

第一句是凡夫异生(被缚者)；第二句无分别的瑜伽行者(解脱者)。

科判“观察之果”就是第 117 偈的后二句。

第三句：“智者”指龙猛菩萨等。“灭诸分别”包含实有执及实有执衍生的诸多烦恼。

第四句“观察所得果”指观察无自性所得的结果。这是宗，用两个因来成立它——

前二句：凡夫之所以称为凡夫，是因为凡夫被实有执所束缚，所以受到各种烦恼的伤害。

圣瑜伽行者灭除了实有执，各种烦恼也连带灭除，就从烦恼当中解脱出来。

后二句：透过这两个因来成立：灭诸分别就是观察空性的结果。

【**总所立：(遮遣：)论中观察非好诤，(成立：)为解脱故显真理。】** (118ab)

偈释：因此龙猛菩萨于中论中演说极多观察道理，当知非好诤论为降伏他故而说，是为解脱众生故。演说观察道理，显示真理。谓念云何能使众生无倒通达此真实义，而得解脱。

第一句：在这部论里作这样的观察并不是为了诤论。

此二句作为所立，因是整个第 117 偈。

第 118 偈的前二句与后二句之间还有他宗对月称的质疑，偈颂中没有出现，但释论中有——  
**汝于论中岂非列举实事师一切所计而破斥乎？故汝造论专为诤论，云何可说唯灭分别为所得果。**

即：你说对正理的观察不是为了诤论，是为了解脱(第 118ab 偈)，

那为什么你要破实事师的主张？所以你明明是为了诤论而造论的。

月称对此回答——**若有解释真实义，他宗破坏亦无咎。** (118cd)

偈释：若由解释真实义故，破坏他宗假立诸法，无有过咎。

在解释第 118 偈后二句的时候引到提婆菩萨的第四百论——



四百论云：「诸佛虽无心，说法摧他论，而他论自坏，如野火焚薪。」谓如然火意在煎茶，非为制造灰炭，然灰炭亦自然而有也。

点火的目的是为了煮水，不是为了制造灰炭。

这个比喻是说透过理去成立空性，重点是要断除实有执，从而解脱烦恼。

其过程中自然会涉及到驳斥一些不合理的主张，但这不是主要目的。

如果造论的目的是因为不喜欢或仇视他人的主张，则是有过失的。

不仅如此，我们对非佛教的主张还是很恭敬，因为宗教的目的是为了利益有情，就这点来讲，我们还是要去恭敬他的。

**(因：)**若于自见起爱着，及瞋他见即分别。**(宗：)**是故若能除贪瞋，观察速当得解脱。(119)

如果造论的心态是对于自见起贪爱、对于他见起瞋恚，就是系缚分别。

而自宗是透过正理去成立空性，在没有贪和瞋的情况下，通过辨别的方式成立空性，故无过。

而且在成立空性之后进一步断除这些贪自瞋他的烦恼(分别)。

**偈释：**若爱着自见，及瞋恚他见，此即系缚之分别。贪瞋分别增长不息，是为系缚，非是解脱。若时说法非为诤论，颂曰：(第 119cd)。是故若能除遣贪着自宗，瞋恚他宗，而以正理观察，则能速得解脱。

至此已经把以理成立法无我的部分谈完了。

## 癸二、以理成立补特伽罗无我

### 子一、明求解脱者当先破自性我

▲**(因：)**慧见烦恼诸过患，皆从萨迦耶见生，由了知我是彼境，**(宗：)**故瑜伽师先破我。(120)

**偈释：**(前二句：)先作是念：生死轮回以何为本，既以正慧观察已，便见贪等烦恼，与生老病死等一切过患，皆从执我我所有自性之染慧萨迦耶见而生。彼等皆是萨迦耶见之果。

**(第三句：)**以何有所缘？则能了知所言之我，是我见所缘之境。以我执是缘我之心故。

**(第四句：)**诸瑜伽师，由破自性我故，便断萨迦耶见，灭尽一切过患。

(子一)科判的“自性我”即自性的补特伽罗，也就是补特伽罗我。

“求解脱者”指从内心深处真的想求解脱的修行者。

对于这样的修行者，修无我当然对他有帮助，但并不是一开始就修无我，需要有一些基础。

首先他观察苦，对于整个轮回苦生出离。之后他观察到轮回苦来自于业，业来自于烦恼。

而烦恼的根源在于萨迦耶见或坏聚见。这个见没有断，就无法解脱。

要断萨迦耶见，除了修无我之外，别无他法。(认识到这些)才会从内心深处修习无我。

宗大师的广论和略论的观里面讲到进入空性之理时，都引到这首偈颂。

此偈的根据就是龙树菩萨中论的第十八品。

**前二句：**瑜伽行者透过智慧了解到烦恼及业(因)的诸过患(果)皆从萨迦耶见这个根源所生。

正如前说，他不会直接去修无我见，而是先作观察。

“**萨迦耶**”是梵文的音译，意思就是“坏聚”。坏指蕴，聚是聚集，坏的聚集指补特伽罗。

“**见**”就是执为自性成立。所以“坏聚见”即执萨迦耶为自性成立的执著，是染污慧。

即执补特伽罗为自性成立的一种染污慧，这是一切烦恼业还有苦的根源。

**第三句：**“我”指名言之我，是存在的。“彼境”指萨迦耶见的境，境是所缘境。

此句意为：由于知名言之我是萨迦耶见的所缘境。

**第四句：**“故瑜伽师先破我”。“我”指自性成立之我。“先”指在破法我之前。

即在破法自性成立之前，先要破补特伽罗自性成立。此句是全偈的重点。

根据藏文，宗大师的解释是把自性成立之我结合为第三句的名言之我，与平常的理解有出入。

但是这里还是要以平常的理解为准。

音频入中论密意 2006TP-097

**(因：)**静天论师于此所说意旨相同，**(所立：)**①故当了知生死过患，如理思惟，②次应认识何为其本。③为断彼故，④须求能断正确方便，破所著境，⑤于无我见获决定解，⑥后于彼义数数修习。是大小乘共需之道。

这里不仅只有静天(寂天)论师，应该还有诸大学者，包含月称、龙树及其随行者。

在补特伽罗上破自性，小乘解脱和大乘成佛都需要这点。

这里有四个次第，无论是大乘成佛还是小乘解脱，这个次第是一致的，都要修空性——

①先要了解整个轮回的过患。②接着要辨认生死的根本为何。

③之后产生想要断除生死根本的想法。

④接着寻求能断生死根本的正确方便。轮回的根本是我执，我执的所著境就是我或者自性。

⑤于无我见或者无自性的正见获得决定解。

⑥“彼义”即无我义或空性义，即于空性义数数修习。(此处的六句可合为四)

## 子二、破我我所有自性之理

**科判：**我和我所与坏聚见有关系，坏聚见分二：执我有自性、执我所有自性。

这里的破我我所有自性就是破坏聚见的这两个耽著境。

所以这个科判分二：(丑一)破我有自性；(丑二)破我所有自性。

**重要开示：**虽然这个课不是那么容易懂，你们有时会有疑惑：学这些干嘛啊？

不管懂也好、不懂也好，要祈求文殊菩萨、月称菩萨等：你们很通达无我，祈求加持我。

我无始以来的我执很重，祈求能够减低直至去除。一边学习一边要常这样祈求，功德会很大。

上师法王解释很难的空性，虽然有时他都没有办法解释，因为太深，难以解释，

但是他心里(对这些珍贵的法)很感动，一边祈求，一边掉眼泪，常常是这样。

很难了解的意思是，好像字面的意义都抓不到，所以我们要不断祈求。

否则我们花了不少时间辛苦地听，但是没有得到一些功德，那就很可惜了！

## 丑一、破我有自性

我所自性成立来自于我自性成立，所以先破除我自性成立，之后我所自性成立就容易破了。

**科判：**(丑一)破我有自性分六：**(寅一)**破外道所计离蕴我；**(寅二)**破内道所计即蕴我；

**(寅三)**破能依所依(具有)等三计；**(寅四)**破不一不异之实质之我；

(寅五)明假我及喻；(寅六)明此建立易除边执分别之功德。

前四是在补特伽罗我之上破常边；第五是在补特伽罗我之上破断边；第六是破边执之功德。

第六科判主要是讲中观应成所建立的我的体性，不会落于常边、也不会落于断边。

一般破常断二边的顺序是先破常边、再破断边。

因为在没有学习无我的见解之前，我们的想法都是常见。

学了无我见但是又没有学得很正确，才会产生断见。

前四个科判里面包含了很多宗派认为的我是自性成立的理由，自宗在这些科判中给予破斥。

## 寅一、破外道所计离蕴我

### 卯一、叙计

#### 辰一、叙数论宗

这里根本偈应该只放前二句，而译文中放了四句，所以要把后二句移到(辰二)。

外计我①受者②常法，④无德③无作⑤非作者，(121ab)

**偈释：**数论计我，是①能受者受苦乐等。是②常法，③非变异之作者，④无喜忧暗之功德，⑤遍一切故更无作用。

外道数论派所计的离蕴之我有这五个特质。(第一句中把“我”提到了前面)

①受者：指能够领受苦乐者。

数论派认为补特伽罗本身不是因，因为因是总主；果是由总主变异出来的。

所以我不是因、也不是果。但是我可以受用变异的这个果，即苦乐果。

②常法：指我是常的事物。

③无作：指我不是作者，不是因，因为因(作者)是总主。藏文来讲应该是“非作”。

④无德：指无功德。下面提到“喜忧暗为三德”，喜忧暗是苦乐痴的异名。

数论派认为苦乐痴三者平衡的时候就成立了主，这个不是我，所以我没有这三德，即“无德”。

⑤非作者：指主，他遍于一切。他不是因也不是果，但是他跟一切因果都有关系。

即一切因果上都有他，所以无法说他作了什么事，因为因上也有他、果上也有他。即“无作”。

数论派主张有二十五个所知——

**彼论云：「根本自性非变异，大等七性亦变异，余十六法唯变异，神我非性非变异。」**

从这里可以看出他们对二十五个所知的主张。有四种情况——

只能作因的有哪些、只能作果的有哪些、既能作因又能作果的、既不能作因又不能作果的。

但是根本偈中没有直接提到因果，其中“自性”指因；“变异”指果。

数论派是“因中有果论”。他们认为在因时就有果了，只是果是以自性的方式存在。

“以自性的方式存在”意为它还没有呈现出果的样子。

到了果的阶段果的形态(特征)才呈现出来，这时就叫变异。

比如：他们认为在种子(因)的阶段就已经有苗芽(果)的自性在里面了，只是还没有显现出来。

等到长出苗芽的时候，他们会说，苗芽的自性已经转为变异了，所以苗芽才显现出来了。

**25：**“根本”指总主，是一个；“大等七性”有七个；“余十六”是十六个；“神我”是一个。

藏文中不叫神我，而是指士夫，也就是我，数论派所执的我就是这个。

**大等七性**：从自性生大，大为觉之异名。此能双现外境与内我之影像，从大生慢，慢有三种，曰变异慢，喜慢，暗慢。从变异生色声香味触五唯。【七性=大+慢(大所生)+五唯(变异慢所生)】

**余十六法**：从喜慢生十一根，曰五作根，谓口手足大小便道。曰五知根，谓眼耳鼻舌皮。曰通二性之意根。【十六法=[五作根+五知根+意根(此十一根由喜慢所生)]+五大(由五唯所生)】

佛教有眼耳鼻舌身意六根，在此基础上加五作根，即十一根。五作根指口手足大便道小便道。此十一根再加上“从五唯生地水火风空五大”，就是十六。

第一句：“根本”指主。“自性(因)非变异(果)”指总主唯是因而非是果。(是A非B)

第二句：“亦”指不仅是自性，也是变异。意为大等七性也是因也是果。(是A亦是B)

第三句：“唯变异”意为余十六法只能当果，不能当因。(非A是B)

第四句：神我士夫既不是因也不是果。(非A非B)

宗大师对数论派观点的解释可以分两大段——于轮回中流转的情况及从轮回中解脱的情况。上面这种首偈颂讲的是轮回中流转的情况。

第一句的“根本”指主，他是唯因非果，由他产生大等七性这个果，此果产生余十六法。

所以大等七性相对于主来讲是果，但是相对于余十六法来说又是因，所以它又是因又是果。

**(1.流转轮回的情况：)**由能生果，故名自性(指总主)。于何时生？谓见神我起欲时生。

此句是先解释什么叫自性。自性指总主。“于何时生”意为主在什么时候能产生果。

当总主看到士夫产生欲望的时候就会生果。

**若时自性了知神我欲受用声等境，即与神我相合。次由自性出生声等。**

这里自性或总主有点像佛教讲的我执，或坏聚见或无明，它等于是轮回的因。

当一个补特伽罗没有无我见的时候，我执(自性)就会愚弄他，他的意思就是这样。

当自性(总主)知道士夫对受用境起贪的时候，就会去迎合他的需求，会变出土夫想要的东西。

他以迎合士夫的需求变现出五欲来愚弄士夫。

**生起次第(指流转的情况)，谓自性生大(指觉)，大生慢，慢生十一根与五唯共十六法，**

注意：这里的“十六法”与前面的“余十六法”不是一个。

余十六法指十一根跟五大；这里的十六法指十一根跟五唯。

**十六法中声等五唯复生五大。**

大、慢、五唯是大等七性。大生慢，慢生两个部分，一个是五唯、一个是十一根。

五唯再生出五大。把五大跟十一根放在一起，这才是偈颂第三句的“余十六法”。

大等七性既是因又是果；五大只是果，不是因。

“自性生大”有点像佛教讲的由于萨迦耶见或无明，我们的认知会在来世结生相续而投生。

等于是主知道士夫想要什么之后，他就给士夫“大”这个“觉”，就是我们讲的认知。

于是士夫就有了想法：这个是我、那个是他。即有了觉之后士夫就能分出自我。**这就是慢。**

慢又分三类：变异慢、喜慢、暗慢。

三类中暗慢为基础，在这个基础上变异慢产生五唯；喜慢产生十一根。五唯再生五大。

何等是作者，何等非作者。意为什么是因、什么不是因。

曰：其中喜忧暗为三德。忧以动转为性。暗以重复为性。喜以轻明为性。苦乐痴三即此三之异名。三德平等时名冥性(指主)。此时三德为主极寂静故。三德未变时名有自性。

以上是解释唯是因的自性。

从自性生大，大为觉之异名。此能双现外境与内我之影像，

觉就像一面镜子，能够显现外境和内我两种影像。

从大生慢，慢有三种，曰变异慢，喜慢，暗慢。从变异(慢)生色声香味触五唯。

到此是大等七性。

从五唯生地水火风空五大。从喜慢生十一根，曰五作根(五业根)，谓口手足大小便道。曰五知根，谓眼耳鼻舌皮。及通二性(指作与知)之意根。暗慢能发动余二慢。其中大慢五唯等七法，双通自性与变异。十一根及五大，唯是变异。根本自性唯是自性。(自性即因，变异即果。)

(2.解脱轮回的情况：)若时神我于境少欲，观察诸境过患，远离诸欲，修习静虑。依止静虑得天眼通。次以天眼观察自性。由是观察，自性含羞如他人妇，即便脱离神我。一切变异亦皆逆转入自性中隐灭不现。尔时神我独存名曰解脱。由彼神我常时独立故名为常。

透过天眼通他看到自性，知道之前都是自性变出来的，自性在愚弄他。

此时自性跟士夫就脱离了。脱离之后，之前所变异出来的果也都跟士夫脱离，回到自性当中。

接着就隐灭而消失了。二十五个里面的二十四个都消失了，只剩下士夫独存。

这种状态就叫解脱。“由彼神我常时独立故名为常”。

音频入中论密意 2006TP-098

目前是谈到驳斥萨迦耶见的耽著境，为什么要谈到这个问题？

因为萨迦耶见是让我们流转轮回的根本。

对月称的入中论作闻思，目的就是了解并驳斥萨迦耶见的耽著境，最后要断除萨迦耶见。

让自他一切有情从轮回中解脱出来。以这样的动机来作闻思。

## 辰二、叙胜论等宗

依彼少少差别义，诸外道类成多派。(121cd)

偈释：如数论派所计之我。即依彼我少少差别，诸外道类演成多派。

胜论派对我的主张跟数论派有很多是一样的，有少量不同，所以分出这两派。

又说彼神我，①为常住，②能作果，③能受用果，④有功德，⑤遍一切故更无作用。

胜论派所说的我有五个特质，如上。与数论派相比较，有点差异——

数论派：外计我①受者②常法，④无德③无作⑤非作者，(121ab)

受者、常住、无作用，此三与数论派相同，其它两个不同。

(1.流转轮回的情况：)如胜论派计觉、乐、苦、欲、瞋、勤勇、法、非法、行势，为我之九种功德。①觉谓能取境。②乐谓受所欲境。③苦与上相违。④欲谓希望所愿事。⑤瞋谓厌离所不欲境。⑥勤勇谓于所作事，思惟善巧令到究竟。⑦法谓能感增上生与决定胜者。⑧非法与上



相违。**9 行势**谓从知生复为知因。

**(2.流转轮回的方式：)**若时我与九德和合，即由彼等造善不善业流转生死。若时神我以真实智，断除觉等功德，便获独存而得解脱。

此处可以与数论派流转轮回的情况相对比。“若时神我于境少欲，观察诸境过患…”

一般我们从佛教的观点看外道，觉得外道的见解非常差劲，没有我们佛教好。

如果仔细去想，会发现其实他们比一般人要看得远，因为他们会去观察这个我是怎么来的。

而一般人都是往外追求世间的五欲，直到呼吸中断为止。

虽然生而为人，但是都没有用人的智慧去好好观察，跟畜生没什么两样。

而外道会观察我到底是怎么来的，它怎样流转、怎样解脱，而且还形成一套宗义见解。

## 卯二、破执

这个科判主要是破数论派跟胜论派的主张，即离蕴之的我主张，对应五个偈颂。

**第一正因论式：(喻：)如石女儿(因：)不生故，(有法：)彼所计我(所立法：)皆非有，** (122ab)

**偈释：外道各派说我不同，颂曰：(第 122 偈)，彼等所计之我皆非实有，以离生故，如石女儿。**

这个论式的宗因喻表达：我如果有的话，必须可以产生；但如果是不生，你就不能说是有。

这里是讲有为法。有为法如果不生，就不能说它是有，它一定无。常法则不受此限定。

这种情况就像石女的儿子，是不可能有的，因为石女不会生育。

**第二正因论式：(有法：)此(所立法：)亦非是我执依，** (122c)

**偈释：如是他所计我亦非是俱生我执所依，因喻同前。**

“此”指第二句的“彼所计我”。“彼”指外道。“我执依”指我执的所依。“执”指俱生我执。

意为外道所执的我非是俱生我执的所依，因为在俱生的心当中并没有这样的所缘境。

这里第二正因论式的因跟喻与第一正因论式共用。

一般会认为这种俱生的我是有生有死的，比如我出生了、我死了。

但是外道所计的我不生的。以不生为理由来成立他们所执的我不是俱生我执的所依。

即他们所执的我是遍计的我，不是俱生的我。

这两个正因论式都是自宗驳斥外道所计的我。

第一正因论式驳斥说并没有外道所解释的这种我，外道所解释的这种我根本不存在。

第二正因论式驳斥，外道所计的我不是俱生我执的所依，因为在俱生心里没有这样的所缘境。

第 122 偈的前三句这两个论式是说经过胜义观察没有这样的我。

第四句是说，即使在世俗当中也没有这样的我——

**不许世俗中有此。** (122d) “此”指外道所计之我。

**偈释：如是破彼我有，及萨迦耶见(指俱生我执)之境，是依胜义差别而破。非但如是，当知于世俗中亦破彼二。言不许有我者，谓不许我为实物也。**

“彼二”指彼所计我是存在及他是俱生我执的所缘境。

第 122 偈已经破了在胜义和世俗中的我，第 123 偈说，不仅如此，连我上的特质也要驳斥。

**又彼因喻，非但破上述二义，当知亦破外道所计我之差别，一切非有。何以故？颂曰：**

“颂曰”前面要加“何以故”，意为：为什么连世俗中也不许外道所计的我？

“因喻”指不生这个因及石女儿这个喻。

“上述二义”指外道所计的我的存在，及这个我是俱生我执的所依。

“我之差别”指我上的特质或我上的功德。

**(因：)**由于彼彼诸论中，外道所计我差别，自许不生因尽破，**(宗：)**故彼差别皆非有。(123)

**偈释：**数论论典与胜论等论典中，外道所计我之一切差别，当知以外道自许之不生因与石女儿喻，便能广破我之自性差别。

意为透过外道自己主张的因和喻就可以破他们自己。

第 122 偈是透过石女儿的比喻跟不生的因破斥(我的存在及我是俱生我执的所依)。

第 123 偈是说不仅如此，透过同样的不生的因跟石女儿的喻，也可以破我上的特质。

**是故离蕴无异我，离蕴无我可取故。(124ab)**

**偈释：**是故无离蕴之异我，以离五蕴别无单独之我可取故。

把第 122 偈(破外道所计的我)跟第 123 偈(破我上的差别)当作理由，成立“是故离蕴无异我”。

意为“无离蕴之异我”，即没有离开蕴的我。再以第二句为理由成立“离蕴无异我”。

所以“离蕴无异我”有两个理由：一是第 122 偈跟第 123 偈；二是第 124a 这句。

“离蕴无我可取故”：因为要认识我，一定先要取蕴。不可能不依赖蕴而先认识到我。

以这个理由来成立没有离开蕴的我。

**(违越：)**不许为世我执依，**(因：)**不了亦起我见故。(124cd)

“世”指世间。“我执”指俱生我执。“不许”指不许离蕴之我。

违越：理应不许离蕴之我为世间俱生我执的所依。

因：即使世间人不知道这个离蕴之我，还是会起俱生我执。

可见外道所计的离蕴之我不是俱生我执的所依。

**偈释：**不许此异蕴之我，为世间有情无始以来我执所依之境，以不了知外道所计之我，不执彼相。然由执着差别之力，亦起我见执我我所故。

“不许为世我执依”跟“此亦非是我执依”(122c)很像，但是不一样。宗大师有解释——  
此与前文：「此亦非是我执依。」无重复过。前破实我为我见所缘。此破异蕴我为所缘故。

“实我”指实质之我。前者是破实质之我；后者是破异蕴之我。

**彼因虽破所说有法，然无过失，以因与法，皆唯遮遣(即遮遣法)故。**

因类学中，因有成立因跟遮遣因两类。所立法是否定则是遮遣因，否则是成立因。

遮遣因的有法可以是不存在的东西；成立因的有法必须是存在的。

这里是说，外道所计的我是有法，把这个遮遣掉并没有过失，因为这里是遮遣因。

**(因：)**有生旁生经多劫，彼亦未见常不生，然犹见彼有我执，**(宗：)**故离五蕴全无我。(125)

第三句的“彼”指旁生有情。“我执”指俱生我执。

**偈释：**有诸有情生旁生趣，经过多劫，至今未出旁生趣者，彼亦未见有如外道所计常住不生

之我。然犹见彼等有我执转，谁有智者，执着外道所计之我为我执所执依耶？故离五蕴全无异体之我。亦字摄堕地狱等趣。

初未学邪宗之有情，现见彼等亦有我执。颂曰：

“邪宗”指外道主张的我的宗义。“有情”指在多劫中堕恶趣的有情。

这样的有情没有机会学习外道所说的我，但是他们的俱生我执还是在的。

他们了解名言之我，并以名言之我为所缘，但是他们不了解外道所计的我。

注意这个“名言之我”与外道所计的“我”是两回事。

所以外道所计的我并不是俱生我执的所依。

## 寅二、破内道所计即蕴我

外道跟内道的主要差别是外道认为有离蕴之我。离蕴之我即跟蕴不同体性的我。佛教不承认。所以佛教的说宗义者是反过来说，我与蕴是同体的。

除应成之外，其它宗派都说这个与蕴同体的我是自性成立的，即名言所指的我是找得到的。所以这个科判就是破应成以外的其它佛教宗派所执的即蕴之我，就是跟蕴同体的我。

## 卯一、明计即蕴是我之妨难

### 辰一、正义

#### 巳一、叙计

由离诸蕴无我故，我见所缘唯是蕴。(126ab)

偈释：此中内教人计。颂曰：(126ab) 由离诸蕴无异体我，故我见萨迦耶见之所缘，唯是自蕴，以彼所缘，异蕴即蕴二类决定，异蕴非理。故说唯自内蕴为我。

有计我见依五蕴，有者唯计依一心。(126cd)

偈释：(126c：)正量部一派，计自身五蕴为我见所缘之依，说此我执从五蕴起。

(126d：)正量别派则计唯心为我。

第 126 整偈的字面意思都是说明正量部的主张，但是也间接表达了其它宗派的主张。

(自续的主张：)分别炽然论云：「我等于名言中亦于识上安立我名。由识能取后有，故识是我」。又引教云：「有契经说，调伏内心能得安乐。有契经说，由调伏我能得生天。故于内心安立为我。」又以理成立云：「能取蕴者谓我。识能取后有，故立识为我。」清辩论师不许阿赖耶识，故说取后有之识是意识。

自续主张里也附带提到经部的主张，因为分别炽然论的作者清辩论师是经部行中观自续派。

(其他：)余不许阿赖耶识者，当知亦尔。

“余”可以理解为包括经部宗和瑜伽行中观自续派。

(唯识的主张：)许阿赖耶识者，则计阿赖耶识为补特伽罗。

第 126 偈直接说明的是犍子部等正量部的主张，但间接提到毗婆沙、经部、唯识、自续等主张。

(除疑：)彼等宗中，说二乘能证无实物之补特伽罗，然不许彼能证无实物之第二识(第六第八)。

言补特伽罗无自立实物者，是说补特伽罗自相无实，非说补特伽罗所相识无实也。

应成以外的宗派都把补特伽罗视为蕴，且主张蕴是实质有，这样补特伽罗不是变成实质有吗？

但除正量部以外，其它宗派都是认为补特伽罗是非实质有，那么要怎么样汇通？故有除疑。

“无实物”即无实质有。“自立实物”指能独立实质有。

音频入中论密意 2006TP-099

## 已二、破执

对于这个科判，或许有人质疑：破执是指应成派破自续以下的宗义所计的执著，

下部宗不是也承认补特伽罗无我吗？为什么应成派还要驳斥他们呢？

下部宗虽然也主张补特伽罗无我，

但是他们认为在蕴上所安立的补特伽罗这个名称所指的对象是找得到的。

所以应成派不仅要驳斥外道主张的我，也要驳斥内道主张的我。

**第一应成论式：(有法：)若谓五蕴即是我，(因：)由蕴多故(违越：)我应多，(127ab)**

**偈释：若谓自身五蕴即是我者，由蕴多故，一补特伽罗亦应有多我。**

如果按照下部宗所说的五蕴就是我，由于蕴有很多的缘故，我也理应有很多。

实际上自续以下的佛教内道也不承认有许多的我——

**契经说：「世间生时，唯一补特伽罗生。」故他宗亦不许有多我。**

意为每一有情只有一个补特伽罗，不会说一个补特伽罗分许多我。

所以应成可以用前二句来驳斥他们：如果说有多我，则与契经的讲法相违背。

“他宗”不是指外道，是指佛教内部的宗义，相对于应成派来讲是他宗。

**第二应成论式：(违越：)其我复应成实物，(127c)**

**偈释：我应是实物者，**

“实物”是实质成立或者实质有的意思。

这句没有直接讲因和有法，只有讲应成论式的第二句违越。

自续以下宗义不会说补特伽罗是实质有或实质成立，因为佛教都是认为补特伽罗是施设有。

**又有颂言：「如即揽支聚，假想立为车，世俗立有情，应知揽诸蕴。」故彼亦不许我为实物。**

此偈表达补特伽罗是依于五蕴而成立的，是施设有，所有佛教的教派都承认这点。

故自续以下的各宗也不会许补特伽罗是实质成立或实质有。

虽然他们承认这个经文，但是他们的主张又是跟经文违背，因为他们主张我跟蕴是自体。

应成就以“我不是实质成立”来驳斥他们的过失。

这段偈颂是要说明：即使自续以下，也是主张补特伽罗是施设有，不是实质有。

但是按照他们的主张，就会变成补特伽罗是实质有，而不是施设有。故应成驳斥。

**第三应成论式：我见缘物应非倒。(127d)**

**偈释：又见诸蕴之萨迦耶见，由于实物转故，是缘实物之心，应非颠倒，如缘青黄等识。**

这里是指出过失：按照下部宗义所说，蕴上的补特伽罗会有这三段过失。

“诸蕴”指我或补特伽罗，因为此处是顺着自续以下所说的补特伽罗与蕴同体，所以见诸蕴就是见补特伽罗之萨迦耶见。

“由于实物转故”意为由于我是实质有的缘故。

因为如果补特伽罗就是诸蕴的话，等于我就是实质有，因为蕴是实质有。

这样萨迦耶见就变成是缘实质有的补特伽罗的心。

这种心理应不是颠倒，就像看青色和黄色的眼识没有颠倒一样。

此论式是说：如果我就是蕴，那我就是实质有，那萨迦耶见就是缘实质有的萨迦耶见。

那么萨迦耶见所缘的就是境的实际情况了，那就变成萨迦耶见不是颠倒心了，故有过失。

从第三应成论式又引生出另外两个应成论式——

**第三应成论式-1：故断萨迦耶见，应非令其同类相续不生名断。**

第三应成论式是说，萨迦耶见缘的是实质有的补特伽罗，所以就不是颠倒的，就像缘青眼识。

此论式又接着说，因为不是颠倒心，所以同类相续就无法断了。只有是颠倒心，才有可能断。

**第三应成论式-2：应如断缘青黄色等之识，唯断缘萨迦耶见之欲贪，说名为断也。**

这里牵涉到毗婆沙宗的观念：佛有苦谛，但是佛已断苦谛，是有点相违的说法。

断苦谛不是说苦谛断了，是断了缘苦谛的烦恼。因为佛与加行道时是同一身体，故有苦谛。

缘青黄等识是不能断的，断的是缘青黄色等识的贪欲。

同样，萨迦耶见也不能断，只能断缘它的贪欲。即“唯断缘萨迦耶见之欲贪，说名为断也”。

这两个应成论式说明：萨迦耶见变得不是颠倒心，所以无法断。

第一论式是说它的同类相续无法断；

第二论式是说顶多只能断缘萨迦耶见的欲贪，但是无法断萨迦耶见本身。

**第一应成论式：般涅槃时我定断，** (128a)

**偈释：若如汝说，自蕴是我者，则无余依般涅槃时，由五蕴断故，我亦决定应断。**

“般涅槃”指小乘的阿罗汉，特别是指小乘罗汉进入无余涅槃时。

这里应成驳斥的对象不包含自续派，主要是针对毗婆沙宗、经部宗、真相派唯识。

因为此三派认为小乘罗汉进入无余涅槃时，整个五蕴的相续都会中断，

他们又主张我就是蕴，那么我是否会中断？就有这个问题。

这样就很奇怪：小乘罗汉进入无余涅槃时，并没有证得这个无余涅槃的补特伽罗，

因为一进入无余涅槃，能证得这个无余涅槃的补特伽罗就中断了。会有这样的过失。

**第二应成论式：般涅槃前诸刹那，生灭** (128b)

**偈释：未般涅槃前诸刹那中，如五蕴刹那生灭，其我亦应一一刹那各别生灭。**

第一句是讲入无余涅槃的时候，此句是讲在入涅槃之前的刹那，我就会变成是有生灭的。

比如儿童、青年、老年，儿童时的身体不会存在到年青时，年青时的身体也不会存在到老年。

意为蕴一直在刹那刹那变化中，但是我是一直在的。

如果顺着他们“我就是蕴”的主张，就会有这个过失：我会由于蕴的不存在而不存在。

所以这里的意思是：般涅槃前诸刹那，我理应像蕴有生灭一样而变成有生灭。



**第三应成论式：无作故无(彼)果，** (128c)

**偈释：**若前后刹那自性各异，应无能作之我。由业无所依故，业亦应无。则我与业果亦应无关系。

此世造业者的蕴跟来世领受果报者的蕴不是同一个蕴，但是我的相续前后世是同一个。

如果按下部宗义所说，我就是蕴，那么造业的我跟领受果报的我这两个我就变成不同的了。

没有造作者，果报也不会出现，这两个之间关系也就不会存在。

前世与后世是不同的蕴，如果前世的蕴是我，来世的蕴也是我，这两个我就变成毫无关系。

那么前世的我所造的业，来世的我领受不到它的业果，因为这两个我是无关的。

**第四应成论式：他所造业余受果。** (128d)

(连接文：)设作是念，前刹那造业，后刹那受果，无过失者。

**偈释：**是则他人作业，应余人受果。以他造业，余受报故。

有人坚持说，造业也是会领受果报啊。应成就用第四个应成论式来驳斥——

这样就会变成 A 所造的业由 B 来领受，而 A 和 B 是不同的补特伽罗。

## 辰二、破救

第一句是他宗的补救：第二句是应成对他的第一个破，第三句是应成的第二个破。

**实一相续无过者，** (129a)

**偈释：**若谓诸真实异法，是一相续故无过者。

“真实异”即自性成立的异。自性成立的异就是毫无关系的法。

他们这样补救的目的是说，如果前后的补特伽罗是同一相续，就不会有 A 造业、B 领受果报。

他们还是坚持说造业和受果的规则不会失坏，因为是一相续故。

**前已观察说其失。** (129b)

**偈释：**此不应理。前文：「如依慈氏近密法」，观察自性异法是一相续时，已说其过失。

**故蕴与心皆非我。** (129c)

**偈释：**故自性互异诸法，是一相续，不应正理。未造业而受报，造业后失坏等过，仍不能免。…

故计自身诸蕴为我，与计内心为我，皆不应理。

其解释如：如依慈氏近密法，由是他故非一续，所有自相各异法，是一相续不应理。 (61)

“自相各异法”即毫无关系的法。如果是毫无关系的法，那么是一相续就不应理。前已解释。

## 卯二、成立彼计非理

**世有边等无记故。** (129d) 科判中的“彼计”即自续以下的主张。

**偈释：**非但以上文所说道理，诸蕴与内心非我。复有过失。颂曰：(129d) 世间有边，等取无边，二俱，双非。世间常，无常，二俱，双非。如来死后有，非有，二俱，双非。身即命者，身异命者，许此十四见，为不应记故。此不应记见，一切部中咸诵持故，说蕴是我不应道理。

“世有边等”牵涉到十四无记。“无记”就是世尊没有回答，不是善恶无记的意思。

持我见的外道向佛请教：我是常还是无常、世间是有边还是无边等。

因为他的立足点是有我，所以无法对他说有我还是无我，因为根本就没有我。

他宗的问题是认为蕴就是我，按照自宗的看法，那就变成补特伽罗我是存在的了。  
 外道把这么多的补特伽罗我的众生当作有法，问众生的轮回是有边还是无边。  
 世尊没有办法回答是有边还是无边，也不能回答二俱或二非。  
 因为如果回答有边，就变成补特伽罗我存在；如果回答无边，也是变成补特伽罗我存在。  
 回答二俱二非也会变成承许有补特伽罗我。所以世尊没有回答。  
世尊不回答就表示补特伽罗我是不存在。  
此处月称把世尊对十四无记不回答当作理由来说补特伽罗我不存在。  
 下部宗认为补特伽罗我是存在，补特伽罗我存在世尊应该也可以回答。  
 但世尊没有回答，就说明补特伽罗我不存在，所以下部宗你们说补特伽罗我存在是有问题的。

“等”包括其他十三。“二俱”指世间又是有边又是无边；“二非”指世间既无有边又无无边。  
 十四无记中，前八讨论的对象是世间，世间指轮回，轮回跟补特伽罗有关。  
 外道在问世尊时就是问补特伽罗我，即自性成立的补特伽罗，所以佛无法顺着他们回答。  
 第九至第十二跟如来有关，外道认为如来也是自性成立的如来。  
 他们以自性成立的如来为基础去问佛，所以佛也没有办法回答。  
 第十三和第十四的“命者”是“我”的同义词，外道也是认为是自性成立的。  
 所以佛为什么不回答，是因为外道是站在世间、如来、命者都是自性成立的立场上问的。

音频入中论密意 2006TP-100

### 卯三、明计即蕴是我之余难

**(违越：)**若汝瑜伽见无我，尔时定见无诸法。(130ab)

**偈释：(违越：)**若如汝说，则瑜伽师现见无我时，谓见一切法无我，是见苦谛无我相。尔时决定由见无有蕴等诸法名见无我，**(因：)**以计五蕴及心即是我故。

“汝”指佛教的正量部。“瑜伽”指瑜伽行者。“诸法”指诸蕴。  
 若如你正量部所主张的蕴即是我，那就变成瑜伽行者看见无我的时候，尔时定见无诸蕴。  
 因为五蕴及心就是我，所以当瑜伽行者见到无我的时候就看不到五蕴、看不到心了。

此二句偈是应成质疑正量部。正量部是毗婆沙宗，他们认为蕴是我的我跟无我的我是不同的。  
 § 他们认为蕴是我，这个我存在于所知中。他们也主张无我，这个我是所破，是不存在。  
 所以他们认为应成对他们的质疑并不能构成质疑，即“定见无诸法”没有构成质疑。  
 因为“无诸法(即无诸蕴)”的诸蕴不等于无我的我，而是指蕴是我的我。  
 他们反过来质疑应成派：如果你对我这样质疑的话，那我正量部也可以对你应成派质疑——  
 当你们应成派主张瑜伽行者了解无我的时候，那等于名言假立的我也不存在了。  
 因为应成认为无我的我是所破，而名言假立的我不是所破。  
**(正量部)问：不许诸蕴为我之宗，现见无我时，亦应见安立为我之补特伽罗毕竟非有，理相等故。**  
 “安立为我之补特伽罗”指的是应成派所说的唯我(名言之我)，  
 就像你们应成派破我正量部一样，我也可以以同样的道理反过来去破你。

(应成派)答：①未解微细正理者，不能答此难，兹当解释。他宗计蕴与心为我者，是因未知我及补特伽罗等，唯由名言增上假立。谓要寻求假立之义有所得者乃能安立。故计五蕴或内心为我，成为有自性之我。②现见无我时，应见彼我毕竟非有。故他宗计为内我之五蕴内心等法，亦应见为一切非有也，③其许唯由假名安立，非有寻求假义而立之宗，则无彼失。

①此段是应成派在说明正量部的想法。

“寻求假立之义有所得者”意为我跟补特伽罗不只是假立而已，还可以找得到假名所指。

②指出如果认为我不只是名言假立，而且有名言所指的对象的那种想法的过失。

③如果是许我或补特伽罗是唯由假名安立，则无彼失。

此段说，正量部说蕴是我的我与无我的我不同，但是应成派认为此二我是相同的，都是所破。

所以当瑜伽行者了解到无我的时候，就会了解到其实蕴也是没有的。

所以不能像正量部所说的能以同样的道理来质疑应成派。

(因：)若谓尔时离常我，(违越：)则汝心蕴非是我。(130cd)

偈释：若谓见无我时，是离常住神我，见为非有。余处所说之我，亦不可作别义解。则汝所说内心及蕴，皆非是我。便失汝自宗。

设作是念，业果关系时，由离五蕴更无别法，故所说我唯詮五蕴。见无我(常一自在的我)时，则詮外道所计神我。故见无我时，是离神我，唯见诸行(诸蕴)。不犯见无蕴等诸法之失。

“设作是念”是正量部的反驳：我们讲的蕴是我的我跟无我的我是不一样的——

蕴是我的我是存在的。无我的我是指外道所执的常一自在的我。

所以不会有“若汝瑜伽见无我，尔时定见无诸法”，因为这是两件事。

此二句偈是应成对于正量部以上回答的驳斥。

“常我”指常一自在的我，即正量部所说的无我的我。

意为这两种我(即蕴是我的我跟无我的我)在应成来看都是所破。

正量部认为的“蕴是我”的我，就是第二句的“则汝心蕴非是我”的我。

正量部认为的“无我”的我，就是第一句的“若谓尔时离常我”的我。

你们正量部主张无我的时候，其实你们主张的心跟蕴也不是我，因为这两个都是所破。

第一应成论式：(因：)汝宗瑜伽见无我，(违越：)不达色等真实义，(131ab)

第二应成论式：(因 1：)缘色转故(违越：)生贪等，(因 2：)以未达彼本性故。(131cd)

偈释：若如汝宗，则瑜伽师现见无我时，应不通达色等真实义，以彼于尔时唯见无有外道所计之常我故。由缘色等有实执转故，则缘色等生贪等烦恼，以未通达彼色等之本性真理故。

前二句：这是应成派给正量部的应成论式——

如果按照你正量部的主张，那你们所说的瑜伽行者理应不了解色等真实义，

因为这个瑜伽行者只能看到如外道所见的无我(即常一自在的我)，并没有看到究竟实相。

第一句指正量部所主张的瑜伽行者在现观无我的时候，即在见道位以上。

后二句：这种瑜伽行者理应还会产生贪等，因为他对于他所缘的色还会产生实有执。(第一因)因为他还没有了解到色等法的空性的缘故。(第二因)

#### 卯四、解释说蕴为我之密意

**科判：**(卯一)至(卯三)是说，即蕴是我的宗派所主张的因是因为佛经有这样讲——蕴是我。

(卯四)是应成派解释说，经说即蕴是我是有其密意的，不能直接按照字面意思去理解。

(辰一)月称解释经说我见唯见诸蕴之义：

其**重点**是：经说我见唯见诸蕴之义，是说我只有依赖蕴才能成立，并不是要表达蕴就是我。

(辰二)依止余经解释蕴聚非我，是说明并不是所有的经典都讲蕴是我，也有经典讲蕴不是我。

所以需要汇通，哪一种才是究竟的讲法。

(辰三)破蕴聚之形状为我。(辰四)计蕴聚为我出余妨难，即指出过失。

**(辰五)**佛说依六界等假立为我。这是真正要表达的——

蕴不是我，蕴聚也不是我，我是依六界等而假立的。

其中，(辰一)(辰二)(辰五)是以圣教来说明；(辰三)(辰四)是以理来说明。

(辰一)分三：(巳一)明遮诠遮遣所破是经密意。“所破”指我不是离蕴之外而成立的。

这是从遮遣的方面来讲的。

(巳二)纵是表诠亦非说诸蕴即我，这是从成立的方面来讲。

是说我是跟蕴同一体上而成立的，即依赖蕴而成立我，但不是要说蕴就是我。

(巳三)破救，即自宗破他宗的补救。“破”的主词是应成派；“救”的主词是他宗。

#### 辰一、解释经说我见唯见诸蕴之义

##### 巳一、明遮诠遮遣所破是经密意

若谓佛说蕴是我，故计诸蕴为我者，**(宗：)**彼唯破除离蕴我，**(因：)**余经说色非我故。**(132)**

**偈释：**如世尊说：「比丘当知，一切沙门婆罗门等，所有执我，一切唯见此五取蕴。」颂曰：(第 132 偈)。若谓此经说蕴是我，便计五蕴为我者。然彼经非说诸蕴为我，佛说唯蕴之密意，是破计离蕴之我为我见所缘，是观待世俗谛(遮)外道论，及为无倒显示世俗谛中所有之我故。由何知彼是破离蕴之我耶？曰：以余经说色非我等，破色等是我故。

**前二句**是他人的反问，意为他那样说并没有错，因为有佛经当作能立因。

**后二句**是应成派提出的正因论式。

他宗就是根据这段经文来主张诸蕴是我。“唯”是否定我是体性异于蕴上成立的我。

意为我只有在蕴上的体性而成立，不能在异于蕴的其它体性上成立。即排除与蕴异体的我。

第三句就是要破除离蕴的体性的我，但并不是说蕴就是我。因为“余经说色(蕴)非我故”。

**(因：)**由余经说色非我，受想诸行皆非我，说识亦非是我故，**(宗：)**略标非许蕴为我。**(133)**

**前三句**是接着上偈的第四句讲。经文中是广说诸蕴不是我。

**第四句**指上面提到的经中说的“一切唯见此五取蕴”，“略标”就是总的说明五取蕴。

偈颂中的“余经”与下边偈释中的经文不是同一部经。

所以这里的“略标”不能解释为余经是广释，偈释中的经文是略说。每部经都有略说跟广释。

“略标”意为就偈释中的经文来讲，他讲的五取蕴是略标的讲法。

余经中一一讲诸蕴不是我详释的表达。但不能就此来说，余经都是详释，前经都是略说。



重点是说，前经说的是要成立我，不能在异于蕴的体性上成立我。（我不是异于蕴）  
余经说的是每个蕴都不是我。这两个重点不同。（我不是各别的蕴）

下面是宗大师给我们的告诫，在第132偈跟第133偈中，月称从不同的经典抓到世尊的密意。  
比如世尊一边讲从五蕴上面要看我，一边又讲色蕴想蕴等什么都不是我。  
表面上看起来这两种讲法不同，连在一起才会看出世尊真正的密意。  
无限的生命当中有一个我，世尊对这个我是怎样认定的，透过不同的经典才会抓到世尊的密意。

**宗大师教诫：**若将众经互相配合，破除即蕴离蕴为我见之所缘，则知唯由名言增上，依蕴假立我名，安立此补特伽罗为无我义。此不共理，是内教大乘各宗论师解释契经密意者所未能阐发之契经密意。今以精微教理无倒揭出。依此道理，亦显安立所余诸法法无我义，与前无别，披露诸佛最深密意，是此论师不共深旨。诸有智者，当善学习。

“内教大乘各宗论师”指应成派以外的其它的大乘论师。

## 已二、纵是表诠亦非说诸蕴即我

这是从成立面来讲我是在蕴的体性上成立的，但不等于蕴就是我。

**(因：)经说五蕴是我时，是诸蕴聚(宗：)非蕴体。** (134ab)

**偈释：**经说五蕴是我时，是说诸蕴总聚为我。非说一一蕴体皆是我。

“蕴体”是各别的蕴。“非蕴体”是宗，表达的是我不是各别的蕴体。

原因是经典在说“五蕴是我”的时候，是表达我是在诸蕴的聚合上所安立的假名。

从另外的角度来说，如果五蕴的个个变成我，那经典里面就没有必要说五蕴聚在一起。

五蕴聚在一起才会有我，而不是五蕴的个个上有我。

**(因 1：)非依非调非证者，(因 2：)由彼无故(宗：)亦非聚。** (134cd)

**偈释：**若如汝宗，则彼蕴聚非是依怙亦非可调伏，非是证者。以唯蕴聚，无实物故。故蕴聚亦非我。

第二个因成立第一个因，第一个因去成立宗。

**前二句**是破个别的蕴是我；**后二句**是破诸蕴的聚合是我，即蕴聚亦非我。原因是——

如果诸蕴的聚合是我，应该是依、调、证，但实际上并不是这样，因为“彼无故”。

“彼无”指蕴的聚合是无实质。既然是**聚合**，就表示它是**施設**的，不是**实质**的。

**经说我为依怙等，如云：「我自为依怙，亦自为怨家，若作善作恶，我自为证者。」此说我为依怙为证者。又云：「由善调伏我，智者得生天。」此说我可调伏。**

第一段经文是说我可以当依怙，也可以作证。“作证”是裁判的意思，即自己可以判决。

第二段经文是说我是可以调伏的。这两段经文就是偈颂中的第一句所说的。

这里表达的是：如果是我，它就是可以依怙的、可以调伏的、可以作证的。

但是因为蕴聚不是我，所以它不是可依怙的、不是可调伏的、不是裁判者。

我们平常调整动机时也与这两段经文一样，要从恶趣得到解脱，并没有外在的神救度我们。

也没有外在的怨敌让我们来世无法得到增上生或决定胜。

解脱者只能是我们自己，怨敌也是我们自己。这就是“我自为依怙，亦自为怨家”。



“若作善作恶，我自为证者”：自己有没有造善造恶，自己最清楚。

意为别人讲你好或你坏，并不能真正代表你是好是坏。因为自己的**动机**只有自己最清楚。如果动机是好的，不管别人怎么讲，造的都是好的；动机不好，不管别人怎么讲，都是不好。但是我们平常都是反过来，我们都是看别人怎么讲。

别人讲自己好，自己就觉得自己挺好；别人讲自己不好，自己就觉得自己不好。

应该是看自己的动机，而不是看外在的别人是怎么说的。只看外面的讲法，这种想法是错的。

音频入中论密意 2006TP-101

**科判：**（丑一）破我有自性分六，其中**（寅二）**破内道所计即蕴我是六个科判中最重要的。

因为这是从应成派的观点来说明补特伽罗无我，也就是说在应成派来看——

除了应成派以外的其它佛教的宗义所认为的补特伽罗无我还是落入了补特伽罗我执当中。

这个科判就驳斥下部宗所认为的补特伽罗我，最终成立应成派所认的不共的补特伽罗无我。

### 巳三、破救

**（违越：）**尔时支聚应名车，**（因：）**以车与我相等故。**（135ab）**

此二句没有他宗的补救，只是讲自宗对他宗的破斥。

**偈释：**若计蕴聚为我者，尔时车之支分堆聚一处亦应名车，以车与我，于自支聚安立不安立，二者相等故。

（巳一）跟（巳二）主要是应成派驳斥佛教内部的其他宗义对补特伽罗无我的看法。

经中说我是依怙、我是调伏者、我是作证者，但是如果按照下部宗的蕴是我的说法——那么蕴不是依怙、不同调伏者、不是作证者，自宗就用这个理由来说明蕴不是我。

（巳三）是他宗的补救，补救的内容偈颂中没有，但是宗大师在善显密意疏中作了说明——

**（他宗：）**若作是念：离有聚法别无总聚，能作依怙等果，即是有聚法。故我作依怙，可调伏，为证者亦应道理。

“有聚法”就是具有蕴聚的法，就是他们所认为的我。“总聚”指蕴聚。

要作区分：他们认为有聚法是我；蕴聚只是蕴的聚合。他们认为这两个是等同。

**（自宗第一破：）**破曰：汝之我名，时詮蕴聚，时詮有聚诸蕴，何得如是随意转计，此过如前已说。

你们下部宗说的我这个名称，有时用来表达蕴聚，有时表达有聚诸蕴，这两个是不能等同的。你们随意用这两个来表达我，想用什么就用什么，这是有过失的。前边已说。

**（自宗第二破：）**复有过失，（第 135 偈 ab）。

这是结合车喻来破的。主要说明蕴聚跟具有蕴聚者是不一样的。

自宗认为我是在蕴的聚合上安立的假名，但是这个我没有办法在蕴聚里面找到。

他宗的第一过失是把蕴聚跟具有蕴聚者等同。

自宗说此二不可等同，我是依于蕴而假名安立，这个我是具有蕴的聚合者。不会说蕴就是我。

下部宗认为蕴就是我，这样就等于把蕴的聚合跟具有蕴的聚合者划上等号了。

按照下部宗的道理推，车的零件的组合就等于车了。就会有这样的过失。

## 辰二、依止余经解释蕴聚非我

(因：)经说依止诸蕴立，故(违越：)唯蕴聚非是我。(135cd)

偈释：经说依止诸蕴假立有情，故唯蕴聚非即是我。

(辰二)依止余经解释蕴聚非我跟(辰一)解释经说我见唯见诸蕴之义中所说的经是不同的经。

(辰一)的经是“比丘当知，一切沙门婆罗门等，所有执我，一切唯见此五取蕴。”

(辰二)的依止余经的经，指的是(辰一)的(已三)里面的“汝堕恶见趣，于空行聚中，妄执有有情，智者达非有，如即揽支聚，假想立为车，世俗立有情，应知揽诸蕴。”

余经是要说明，我的成立是依于蕴的聚合而给它一个名称叫“我”，表明我不是蕴的组合。

这个意思就是“经说依止诸蕴假立有情，故唯蕴聚非即是我”。

这段是月称对所引的这段经的每个词作的说明，之后是宗大师的劝勉——

故当知智者诵经之文句，而生欢喜。若谓瓶等不决定者，此亦不然，说瓶等唯色等聚亦不成故。彼亦与观察我相同。如唯我之支聚不可说为我，唯色等支聚亦不可说为瓶等，二者相同。

佛只讲到依于蕴的聚合而安立我，月称从经典中进一步理解到他的意思是我不同于蕴的聚合。

经文中并没有说我不等于蕴的聚合，月称抓到了其内涵并把它解释了出来。

所以能够了解到大智者月称对经文理解的文句时，我们会感到欢喜。“智者”指大智王月称。

## 辰三、破蕴聚之形状为我

若谓是形色乃有，汝应唯说色是我，心等诸聚应非我，彼等非有形状故。(136)

偈释：如是有情身中色等诸蕴之形状乃是自我。此亦不然。…形状唯色法乃有，汝宗应说唯色法是我，心心所等聚，应不立为我，以心心所等非有形故。非色法故。

“如是有情身中色等诸蕴之形状乃是自我”是解释第一句的前四个字，意为：不是这样吗？

这是他宗的说法。后面是破的部分。

(辰三)破蕴聚之形状为我，跟之前的自宗破蕴聚为我重点不太一样。

前面是破下部宗说的蕴聚是我，重点是蕴的聚合，即把五蕴聚在一起是我。

结合比喻就是车的支分聚合是马车，这个已被自宗破了。

下部宗就想，既然蕴的组合是我被破，那就不能仅是蕴的组合，组合之后应该有补特伽罗的形状。

或者说，不能仅是马车的支分聚合就是马车，应该是马车的支分组合成一定的形状才是马车。

所以也不是诸蕴聚合在一起就叫补特伽罗，而是按照一定的组合成为补特伽罗的形状才是我。

自宗说，如果按照你们说的补特伽罗是蕴聚合在一起的形状，形状是色法，

那就等于补特伽罗是色法，是色法就不会有心和心所，所以有过失。

“色乃有”意为色法才有形状。“心等诸蕴”指后四蕴。

## 辰四、计蕴聚为我出余妨难

(违越：)取者取一不应理，(因：)业与作者亦应一。(137ab)

科判：对于计蕴聚为我的下部宗提出其它的过失。此与(辰二)有关系。

对比：(辰二)已经依止余经破了蕴聚是我，现在要进一步用其它的方式去破蕴聚是我。

补充：(辰一)中的(巳三)的偈颂(135ab)里面看不到他宗的补救，只有自宗的驳斥。

而且有两个驳斥，只提到后的驳斥，前面的驳斥没有提到。现在补充前面的驳斥。

(自宗第一破：)破曰：汝之我名，时詮蘊聚，时詮有聚诸蘊，何得如是随意转计，此过如前已说。

“有聚诸蘊”就是具有诸蘊的聚合者。“随意转计”意为随便地安立。

前面讲过：有的下部宗说补特伽罗是假有(施设有)，找时是第六意识，第六意识又是实质有。

这样就等于实质有就是施设有，就很混淆。施设有就是实质无。

第134偈“非依非调非证者”指诸蘊聚。“由彼无故亦非聚”故诸蘊聚不是我。

应成派的安立方式就很明确：依于蘊的聚合而安立我，但是蘊聚不是我。

偈释：(违越：)由此取故，名能取者，即作者我。由取此故名所取事，即所作五蘊。言彼二为一体不应理者，谓安立蘊聚为我，不应道理。(因：)倘计色等蘊聚即是我者，则作业作者皆应成一。然非汝许，以大种与所造色，瓶与陶师皆应一故。

这是讲偈颂第一句“取者”。第一句第三字“取”指所取。取者是补特伽罗我，所取是五蘊。

若谓有业无作者，不然离作者无业。(137cd)

偈释：设作是念：此中全无能取蘊聚之作者，唯有所取蘊聚之所作业耳。此亦不然，颂曰：  
(137cd) 若无作者，亦无无因之业故。

第三句是他宗的说法，“业”表达的是蘊；“无作者”表达的是补特伽罗我。

意为虽然补特伽罗是无自性，但是业(蘊)是有自性的。

第四句是自宗驳斥：不会是补特伽罗无自性、蘊是有自性，应该是这二个都是无自性。

至此为止，自宗对于他宗主张的蘊即是我就破完了，这是最重要的部分。

以下是宗大师对应成派的不共特质再作进一步说明。

中论云：「①如破作作者，应知取亦尔，及余一切法，亦应如是破。」此说以破作业作者有自性之理，当知亦破受与受者是有自性。②言余法者，显句论云：「亦破能生所生，能去所去，能见所见，能相所相，能出所出，支与有支，德与有德，能量所量等法是自性。智者应知唯是互相看待而有。」③此中总说一切能作所作，别说能量所量非有自性，许为看待而有。故此看待。当知更有不共互相看待之理也。

①“作”是蘊聚；“作者”是补特伽罗。“破”是破作跟作者是自性成立的。“取”为能所取。

②“余法”指中论里边说的“及余一切法”的“余”跟“法”这两个字。

后边是显句论对“余法”的解释，即无论作者还是业，都是看待而有的。

作者是看待于业，所以作者是无自性；反过来业是看待于作者，所以业也是无自性。

虽然作者与业都是互相看待而无自性，但并不是没有。所以要区分无自性与无之间的差异。

③“能作”指作者；“所作”指所作业。这是总说。别说是能量所量等等其它法。

这些都是无自性的，都是互相看待而有。

下部宗也讲看待而有，但是应成派讲的看待比下部宗讲的更深刻、更细微、更究竟。

宗大师教诫：虽然应成和下部宗字面上都是用“看待而有”，但是应成的内涵与下部宗不同。

然此宗安立补特伽罗之理，(重点1:)谓蕴之自性作者，名言中亦无。(重点2:)若名言中许有业报，则如后经所说能作业之补特伽罗，亦定许有。故不立所取即我，立我为彼之能取者，极为善哉。

“此宗”在藏文有修饰语，即：已成为最殊胜宗派的宗，指应成派。

此段是说应成派对补特伽罗的不共于下部宗的安立方式。

**重点1:** 自性成立的补特伽罗连在名言中也没有，意为根本就不存在。名言中无。

**重点2:** 就像名言当中有所谓的造业和领受果报，同样领受果报的补特伽罗也是名言中有。

下部宗说诸蕴聚是我，意为我与蕴聚划等号，即这个我在蕴聚里面可以找到对应的所指。

应成是认为依于诸蕴聚而安立我，意为我与蕴聚不能划等号。意为我跟蕴聚是异。

虽然是异，但是不是体性异。体性异是他们两个没有关系，就变成补特伽罗就不依赖蕴了。

“所取”即下部宗所说的诸蕴聚。即不会像下部宗一样把我与诸蕴聚划等号，

但是他立我为彼之能取者。“彼”指诸蕴聚。

“极为善哉”意为宗大师对于应成派这种安立补特伽罗的方式非常称赞。

音频入中论密意 2006TP-102

#### 辰五、佛说依六界等假立为我

(第二因:)佛说依于地水火，风识空等六种界，及依眼等六触处，假名安立以为我，(138)

说依心心所立我，(139a)

(宗: )【(第一因:)故非彼等即是我，彼等积聚亦非我，(根本宗:)故彼非是我执境。】(139bcd)

偈释: 佛于父子相见经中，说依于六界，谓地水火风识界，鼻孔等空界，及依六触处，谓眼触处乃至意触处，假说名我，即说依于心，心所等法假立为我，故非彼地等任何一界即是我。

亦非彼等积聚即立为我，故彼诸法(指六界或五蕴)若总若别皆非无始传来我执心之所缘也。

第138偈和第139偈共八句合起来，前五句为因，后三句为宗。

虽然科判字面上是佛说依于六界等假立为我，但其表达的意义是破斥执蕴是我的主张。

从后三句也可以看出，他要表达的是蕴不是我。

关系: 用第二因成立第一因，然后再去成立根本宗。

后面三句也可以看成是宗，即用前五句去成立后三句。后三句的前二句再去成立最后一句。

根本宗: “故彼非是我执境”意为五蕴不是俱生我执的所缘境。理由是第一因。

“彼”指五蕴，或者六界，或者六触处。

“我执境”指俱生我执的所缘境，其解释即偈释中的最后一句。

“无始传来我执心之所缘”是我，而不是五蕴或六触处或六界。

第一因: 五蕴等等并不是我，五蕴的积聚也不是我。

接着再用前五句去成立这个理由。为什么知道彼等五蕴不是我、五蕴的积聚也不是我?

第二因: 因为佛说，六种界六触处并不等于我。藏文里是“佛确定地说明”。

只是依于六种界六触处安立我，但是我并不是六种界或六触处。

依于心心所而安立我，但我并不是心心所，心心所也不是我。



经云：「大王，六界，六触处，十八意近行，是士夫、补特伽罗。」士夫与补特伽罗是异名。六界，六触处，十八意近行之三者，是所具之法。补特伽罗是能具之人。十八意近行，谓缘六种可爱境，生六种喜受。缘六种不可爱境，生六种忧受。缘六种中庸境，生六种舍受。由忧喜舍受之力，令意于色声等境，数数驰逐，故名意近行。

藏文里面此处引了那措译师的译文，但是中文没有翻译出来——

六界与依于六界而安立的补特伽罗的差别：六界是所具有的法；补特伽罗是能具有者。

所以依于六界而安立的补特伽罗是具六界者；依于六触处而安立的补特伽罗是具六触处者。

依于十八意近行而安立的补特伽罗是具十八意近行者。

从那措译师的翻译可以知道，六界不等于具六界者；六触处不等于具六触者；十八意近行…那措译师作了这样的区分，所以宗大师说这样的翻译比较清楚。

“十八意近行”指十八种受。补特伽罗是具有十八种受者。

十八种受来自于触，即六触处；六触处又来自于内六处（眼耳鼻舌身意）；

内六处又来自于六界（地水火风空识）。

即：依六界有内六处；依内六处有六触处；依六触处有十八种受；依十八种受而假立补特伽罗。

所以补特伽罗是具六界者、或者具有内六处者、或者具有六触处者，或者具有十八意近行者。

此处要表达的是补特伽罗并不等于六界、内六处、十八意近行，他只是依于这些而假立的。

如是诸蕴既非俱生我执所缘境，离诸蕴外亦无彼之所缘。故我执所缘境非有自性。诸瑜伽师，由见我无自性故，亦知我所是无自性。即能断除一切有为生死系缚，不受后有而得涅槃。

“由见我无自性故，亦知我所是无自性”是先破我执、再破我所执，整个就是破萨迦耶见。

断除萨迦耶见后，就能断除一切有为生死系缚，不受后有而得涅槃。

这段简单来讲就是蕴不是我。以此段为理由，其结论是——

是故五蕴若总若别，及离五蕴，皆不立为我见所缘。然善安立我见所缘补特伽罗。依此道理，便能安立补特伽罗是自性空。此观察慧，是最利根求解脱者，至上庄严。于他宗中皆非有故。

把五蕴与我划等号（即蕴）及与五蕴无关的我（离蕴），这两个都不是我见的所缘。

★俱生我执的所缘是依于蕴而假名安立的我，这个我在蕴上是找不到的，但是在名言中存在。

对于这样的应成宗义，利根的求解脱者一定会被吸引。

这段说，只有中观应成辨认补特伽罗的方式及补特伽罗之上辨认空性的方式才会吸引利根的求解脱者，下部宗义的讲法是没有办法吸引到利根的求解脱者的。

## 卯五、明他宗无系属

【宗：（因：）证无我时断常我，不许此是我执依，（宗：）故云了知无我义，永断我执诚怪哉。】<sup>(140)</sup>

偈释：（前二句：）汝计现证补特伽罗无我时，唯断除常我。然不许此常我，是俱生我执萨迦耶见所缘行相任何所依境。（后二句：）故云唯见无此常我，修习彼智，便能永断无始传来之我见。噫汝此事，可谓最稀有矣。

后二句：“常我”指非佛教说的神我，即粗品的补特伽罗无我。“我见”指俱生我执。

“最稀有”意为很奇怪，修粗品的补特伽罗无我却要断俱生的补特伽罗我执，这是不可能的。



前二句：“此”包含所缘跟行相二者，“此”指常一自在的我。

第二句：不许此常一自在之我是俱生我执的所依。这个所依是指所缘和行相。

他宗所说的无我是常一自在的无我，但是现证常一自在的无我无法断除俱生的我执。

因为现证常一自在的无我只能断除常一自在的我执，不能断俱生我执。为什么——

因为现证常一自在的无我跟断除俱生我执没有关系。为什么——

因为他现证常一自在的无我的时候了解的是常一自在的无我，

对俱生我执的所缘和行相都没有损害到。因为此时俱生我执不是他的耽著境。

**【因：见自室壁有蛇居，云此无象除其怖，倘此亦能除蛇畏，噫嘻诚为他所笑。】** (141)

**偈释：**有诸愚人，见自室壁中有蛇居住，甚可怖畏。余人告曰，汝勿恐怖此室无象。若谓由知彼室无象，非但能除象怖，亦能除蛇畏者。噫嘻，诚为智者所窃笑也。

此偈透过比喻说明他宗所断的我跟断俱生我执无关。整个第 141 偈作为因来成立第 140 偈。

引比喻不难了解：房间里有蛇，要去除对蛇的怖畏而说这里面没有象，对蛇的怖畏还是存在。

表达的是实际上是要去除对蛇的恐怖，而不是象。

这是宗大师在根本偈之前说明一下根本偈要表达的意思——

**寻求我执所缘假我义，有计为五蕴，有计为唯心者。若如彼宗，则至自身有诸蕴时，即应有补特伽罗我执生起。以计我执所缘之我义，是寻求所得而立，彼即补特伽罗我执所依境，是有事故。**

我执的所缘是假我义，把这个假我义计为五蕴，也有把假我义计为唯心者。

“假我义”就是我这个名称所指的意义或对象。

“寻求所得而立”意为他们认为我在蕴上寻找是找得到的，故他们所认的我是自性成立的我。

“是有事故”是顺着下部宗：如果照你这样讲，那补特伽罗我执所依的境（即我）就是存在的。

也就是自性成立的我是存在的，按照下部宗的观点来理解就会变成这样。

### 寅三、破能依所依等三计

#### 卯一、正破三计

“三计”指能依、所依和具有，这里要驳斥这三个主张。

**(因 1：)于诸蕴中无有我，我中亦非有诸蕴，(因 2：)若有异性乃有此，无异(宗：)故此唯分别。** (142)

**偈释：**(因 1：)于诸蕴中无有自性能依之我。于我中亦非有自性能依之诸蕴。(因 2：)何以故？若蕴与我，有自性成就之异性，乃可有此自性成就之能依所依二种分别。然实无自性成就之他性。(宗：)故此自性成就之能依所依，唯是颠倒分别之所安立。

先用因 1 成立宗，再用因 2 成立因 1。

**(宗：)**把补特伽罗跟蕴之间的能依所依的关系认为是自性成立，这是颠倒分别。

**(因 1：)**我是自性成立的能依；蕴是自性成立的所依。

“于我中”是把我当作所依，亦非有自性能依之诸蕴。即这两种情况都没有。

**(因 2：)**蕴与我是自性成立的异就是二者之间毫无关系。“自性成就之他性”即自性成就之异性。

第一正因论式：(宗：)我非有色(因：)由我无，

第二正因论式：是故(宗：)全无具有义，(因：)异如有牛一有色，我色俱无一异性。(143)

偈释：亦不许我(以)自性(的方式具)有色蕴。何以故？以我与诸蕴自性一异，皆已破讫。是故我与诸蕴无自性具有义。以具有之因缘，异性者，如云：天授有牛。不异性者，如云天授有色。然我与色，俱无一性异性，故我亦非自性有色也。

三计中能依所依的执著对应的是第 142 偈；第 143 偈对应的是第三计-具有的执著。

第一句：“我非有色”意为我不是以自性成立的方式具有色蕴。

“由我无”：因为我无论是以自性成立的一还是以自性成立的异都不存在的缘故。

“皆已破讫”指在前面的(寅一)外道所计离蕴我当中已经破斥的我与诸蕴自性异；

及(寅二)破内道所计即蕴当中的已经破斥的我与诸蕴自性一。

第二句的“全无具有义”是第二正因论式的宗，意为：全然没有“具有”之义。

第三句是比喻，有两个：异如有牛、一有色。

第四句“我色俱无一异性”的解释：一个基础具有另外一个基础时，有两种具有方式——一种是这两个基础是同一体；一种是这两个基础是异体。

但是如果是自性成立的具有，那么这两种方式都不存在。这里主要表达这个意思。

第一种比喻是“异如有牛”，如果两法是体性异的具有方式，就像人具有牛，人跟牛是异体。

第二种的比喻是“一有色”，人具有色蕴，人跟色蕴是一体的具有方式。

第四句是意义：我不是以自性成立的一的方式具有色，也不是以自性成立的异的方式具有色。

## 卯二、总结诸破

今当总结以上诸破，由行相所缘颠倒数量门明萨迦耶见，

科判：“以上诸破”指(寅一)破外道所计离蕴我、(寅二)破内道所计即蕴我，及(寅三)破能依所依等三计中的(卯一)正破三计，但是这个总结中不包括(寅一)的内容，后面会讲理由。

(因：)我非有色色非我，色中无我我无色，当知四相通诸蕴，(违越：)是为二十种我见。(144)

偈释：色非是我而见为我。我非自性有色而见为有色。我自性不在色中，色亦不在我中，而见相在。如于色蕴所说四种萨迦耶见，当知于受等四蕴，皆有四见。是为二十种萨迦耶我见。

【▲二十种萨迦耶见】“我非有色”即自性成立的具有；“色非我”即是自性成立的—；

“色中无我”是从我的角度来讲的自性成立的能依；“我无色”是从我的角度来讲的所依。

这四种是从我跟色蕴的关系来谈的，没有这四种情况。

“四相通诸蕴”指这四相也通受想行识这四蕴。二十种就是这样得到的。

按照月称的归类，这四相都是我执的萨迦耶见，而非我所执的萨迦耶见。

但是世亲的五蕴论和无著的大乘阿毗达磨集论，

是把“色非我”归于我执的萨迦耶见；把其余三种归为我所执的萨迦耶见。

因为自相成立的我是中观宗要驳斥的，但是对于唯识宗来讲我是自相成立并不是要驳斥的。

因为唯识认为依他起性和圆成实性都是自相成立，只有遍计所执不是自相成立。

所以自相成立并不是所破，他们的所破是“自己能独立实质有的我(即不依赖五蕴的我)”。

月称把这四相都归于我执的萨迦耶见从科判中就可以看得出来。

(子二)破我我所有自性之理分二：(丑一)破我有自性，这个就是要驳斥我执萨迦耶见的我有自性，其下的六个(寅)科判都是在这个内容里面；(丑二)破我所有自性，是破我所执的萨迦耶见所执的我所有自性。这个部分现在还没有谈到。

为什么(卯一)总结诸破里面不包含(寅一)的内容？

第 144 偈中只提到二十种我见，不含离蕴我。针对这点，有人提出质疑——

**若谓：此加我异色蕴见，于一一蕴可作五类观察，中论亦云：「非蕴不离蕴，此彼不相在，如来不有蕴，何处有如来。」应成二十五种我见，云何只说二十种耶？**

意为：在前面的那四相上再加上我与色蕴是自性成立的异的这种见解，

于一一蕴就可以作五相的观察，共有二十五种我见。而且中论的也提到。

“非蕴”：我跟蕴不是自性成立的一；“不离蕴”：我跟蕴不是自性成立的异。

“此彼不相在”：不是自性成立的所依，也不是自性成立的能依。

“如来不有蕴”：如来不是自性成立的具有蕴。这是第五种。

“何处有如来”：“如来”指补特伽罗或者我。

**曰：二十种萨迦耶见，是经所建立。建立之理，谓萨迦耶见，若不先取五蕴，必不能起我执。故由四相缘虑诸蕴执以为我。执离五蕴第五相为我者，唯诸外道乃起彼执。故经不说第五事。中论说第五异品者，当知是为破外道而说也。**

理由是经中只提到二十种萨迦耶见。建立二十种俱生我执的萨迦耶见的理由是——

因为我是依于五蕴而成立起来的，五蕴是我的施設处，所以我是离不开五蕴的。

“若不先取五蕴，必不能起我执”：五蕴是产生我执的基础，依于五蕴才会有“我”的概念。没有提到离蕴之我的原因就在这里。

“故由四相缘虑诸蕴执以为我”：我们执为我或执我有自性都是以蕴为基础或施設处。

而且把蕴执为我不出此四种关系：一、能依、所依、具有蕴。

外道执离蕴之我纯粹是增益，而佛经讲四相是就实际上的执我的情况来讲的，即在蕴上执我。所以外道的这种见解不能算在二十种萨迦耶见当中。

中论里面提到离蕴我是为了驳斥外道，其目的跟经所说是不一样的。

(寅二)驳斥我与蕴是自性一；(寅三)的卯一卯二破我与蕴是自性成立的能依、所依、具有。

**除疑：经言：「以金刚智杵，摧坏二十种萨迦耶见高山，证预流果。」此义(云何)？颂曰：**

意为：经中提到如果能摧坏二十种萨迦耶见的高山，就可以证得预流果。

见道位的初果还无法断俱生的萨迦耶见，所以他宗有疑问：这二十萨迦耶见到底是什么？

其实这里的二十种萨迦耶见是遍计的萨迦耶见，不是俱生的。第 145 偈就是谈这个。

**由证无我金刚杵，摧我见山同坏者，谓依萨迦耶见山，所有如是众高峰。** (145)

第一句：“金刚杵”比喻见道，是指经文中所说的预流初果。

第二句：“我见山”是俱生的萨迦耶见。“同坏者”是指遍计的萨迦耶见。

他要讲的是遍计萨迦耶见是依于俱生萨迦耶见才有的。

第三句：“依”的主词是遍计的萨迦耶见。“萨迦耶见山”是俱生的萨迦耶见。

第四句：（依于萨迦耶见山的）“所有如是众高峰”就是遍计的萨迦耶见。

是说这些众高峰（即遍计的萨迦耶见）是依于俱生的萨迦耶见山而有的。

前二句：依于无我的见道摧坏的是“众高峰”，而不是“萨迦耶见高山”。

因为见道位只能摧坏遍计的萨迦耶见，无法摧坏俱生的萨迦耶见。

下段偈释中，藏文没有“萨迦耶见山”，如果有这几个字会造成误解。

“萨迦耶见山”是俱生的萨迦耶见，但是以下重点是摧毁遍计的萨迦耶见。

不论是遍计萨迦耶见还是俱生萨迦耶见，都是以我为所缘而执为有自性。

但是它们有能依所依的关系——俱生萨迦耶见是所依；遍计萨迦耶见是能依。

而且二者的粗细不同：俱生萨迦耶见比较细微；遍计萨迦耶见比较粗显。

就稳固的程度来讲，俱生萨迦耶见比较坚固；遍计的比较不坚固。

萨迦耶见山，以我为所缘，执有自性为行相。未以圣金刚智杵摧坏之前，始从无始生死而有，从无明地基（指俱生萨迦耶见）之所发起（遍计萨迦耶见），日日增长烦恼巉岩，竖穷三界横遍十方。在未见道之前，遍计的萨迦耶见会在俱生的萨迦耶见的基础上不断地累积。

经现证无我金刚智杵摧坏之后，与所摧我见同时摧坏者，谓（遍计萨迦耶见）依根本萨迦耶见山（俱生萨迦耶见）而住，即前所说五蕴各有四相之二十种高峰也。

“我见”指俱生萨迦耶见；“同时摧坏者”指遍计萨迦耶见。

俱生萨迦耶见有二十种，同样遍计萨迦耶见也分二十种，见道位要摧毁的是遍计的二十种。总之，“山”是俱生萨迦耶见的比喻；“高峰”是遍计萨迦耶见的比喻。

俱生萨迦耶见是根本的基础，在此之上不断产生遍计萨迦耶见。

遍计萨迦耶见中也有是基础跟不是基础的差别：最根本的是执我与蕴是自性成立的<sup>一</sup>。

在此基础上才会产生执我跟蕴是自性成立的<sup>能依</sup>，自性成立的<sup>所依</sup>，我是自性成立的<sup>具有蕴</sup>。

遍计的萨迦耶见在见道位断除；俱生的萨迦耶见要到修道位才能断。

注意：经典中说的是初果时所要断的萨迦耶见（遍计），不是一般的萨迦耶见（俱生）。

如果初果时能把一般的萨迦耶见断除，那轮回的根本就断除了，那初果时就已经解脱了。

音频入中论密意 2006TP-104

#### 寅四、破不一不异之实我

“实我”指实质有的我。这里是破与蕴体性不是一也不是异的实质我。

前面（寅一）到（寅三）破的是体性跟蕴是异的我及体性跟蕴是一的我这两类。

（寅四）这里是破体性跟蕴不是异也不是一的实质的我。

#### 卯一、叙计

有计不可说①一异，②常无常等③实有我，④复是六识之所识，⑤亦是我执所缘事。（146）

偈释（五重点）：①（因：）正量部有云：「由离诸蕴无我故」之理，我与诸蕴非是异性（我跟蕴非异）。



亦非即蕴为性(我跟蕴非一),若是则我应有生灭故。(宗:)故我与五蕴一性异性俱不可说。②(宗:)亦不可说我是常无常。③然计彼我是实物有,以是能作二业者,与能受苦乐二果者,及是系缚生死者,与解脱涅槃者故。④复计彼我是六识之所识。⑤亦计彼我是我执之所缘事也。

①-②补特伽罗跟蕴不能说是体性一、也不能说是体性异。

补特伽罗不能说是常、也不能说是无常。

“有云”指第126偈的第一句“由离诸蕴无我故”,第127偈也是正量部的主张。

前面是因,成立①宗(非一非异);以同一理由,也可以成立②宗(非常非无常)。

意为:说明我与五蕴不可说为体性一异的理由,也可以结合到说明我不可说为常无常。

说明我与五蕴不可说为体性一的理由,也可以结合到说明我不可说为无常。

说明我与五蕴不可说为体性异的理由,也可以结合到说明我不可说为常。

从这里可以看出正量部对这些问题是经过深刻思考的,而不是随便讲出来的。

他们说我是存在,但是如果我跟蕴是体性一,就会有随着蕴而生灭的问题。

如果说我跟蕴是完全无关的异,那这样的我不存在,找不到。

所以也不能说我跟蕴是同一体性,也不能说我跟蕴是异体的。

如果我跟蕴是自体,会有无常的问题;如果我跟蕴是异体,会有变成是常的过失。

所以他们说我跟蕴不是自体、也不是异体、也不是常、也不是无常。

③是以四个理由来成立我是实质有(实物有)。

一、我是“能作二业者”:我是能作善恶两种业者,而且是业的习气的累积者。

因为我能够造业,而且业的习气需要有稳固的地方存放,所以我必须是实质有。

二、我是“能受苦乐二果者”:业果的成熟需要有稳固的地方,就是实质有的补特伽罗。

实质有的补特伽罗才能领受这样的苦乐业果。

三、我是“被系缚生死者”:补特伽罗我在轮回当中不断流转。

四、我是“解脱涅槃者”:证得解脱和证得涅槃的果位,也需要实质有的补特伽罗。

④六识知道我是存放六识的基础。有这个实质有的我,才有六识。这是六识可以了解到的。

比如在表达时,眼识看到,我们会说“我看到”。

他们透过这个来说我是实质有的我,是存放六识的基础。

⑤实质有的我是我执的所缘。正量部认为实质我是产生常一自在的我执的所缘。

## 卯二、破执

不许心色不可说,实物皆非不可说,若谓我是实有物,如心应非不可说。(147)

此偈中三个“不可说”意为是体性一还是体性异。“实物”就是实质有。

**重点:**此颂已明,不可说者定非实有。意为如果是不可说,那一定不是实质有。

正量部主张我或者补特伽罗不可说,但是是实质有。

此偈说明,如果是不可说为跟蕴是体性一异及常无常,那一定不是实质有,不可能二者并存。

**偈释:**如不许心与色是一性异性俱不可说法,则诸实物皆非不可说者。**重点:**若谓我是实物,则应如心,非是一异俱不可说也。



如果我是实质有,应该像心一样可以说明跟蕴是体性一还是异,是常还是无常,不是不能说明。

第一句是说,正量部也不会许心跟色法不可说是体性一还是体性异。

意为如果心是实质有,就不能说它跟色是体性一还是体性异,这点正量部是不会接受的。

现在是顺着他的讲法,自宗说如果你们讲我是实质有,又讲我跟蕴不可说为体性一或体性异,这点照理来说你们不会接受。

正量部认为,如果是实质有,就不可说为与色是体性一或与色体性异,这个他们不接受。

第二句是把这个扩大,说只要是实质有的,不限定在心,都不可以说是体性一还是异。

后二句:如果你们正量部说我是实质有,照理应该跟心一样非不可说跟蕴是体性一还是异。意思是可以说,不是不可以说的。

**(因:)**如汝谓瓶非实物,则与色等不可说,**(宗:)**我与诸蕴既<sup>(不可)</sup>说,故不应计<sup>(我为)</sup>自性有。**(148)**

**重点:**次显假有补特伽罗。第 148 偈显示补特伽罗为假有或者施设有。

刚才讲“亦非即蕴为性”,意为我跟蕴不是同一性,同一性指自性一。若是则有生灭。我是不相应行,所以有生灭,这没有问题。

但是这里讲的生灭是说,我跟蕴要是同一,那就会变成从无生有,和从有到无这样的问题。我虽然有生灭,但是不会有从无到有、从有到无,不会有这样的中断的问题。

蕴是有这种情况,但是我没有这种情况。这个需要厘清。

后二句是宗,是说明补特伽罗是施设有,而不是自性有或者实质有。前二句是理由。

**偈释:**如汝谓瓶非是独立之实物,则计彼体与色等支分,不可说是一性异性。如是彼我,既与诸蕴,是不可说一性异性之假有。故不应计补特伽罗为自性有也。

前二句:“非实物”即不是实质有,不是实质有的意思是假有或施设有。

正量部说瓶不是实质有,而是施设有。

正量部承认,如果瓶是**施设有**,那就没有办法说明瓶跟瓶的支分是体性一还是体性异。

后二句:顺着他讲:因此我与诸蕴既不可说是体性一或体性异,故不应计我为自性有或实质有。其实第三句与第四句之间应该加一句:

我与诸蕴既不可说是体性一或体性异,所以我是**施设有**,故不应计我为自性有。

如是二颂,已破实有,成立假有。今当更述一异,为实法所依。以我非所依,破我实有。

第 147 偈已破补特伽罗是实质有;第 148 偈是成立补特伽罗是施设有。

这里是宗大师对此二偈作一个总结说明。

**(因:)**汝识不许与自异,而许<sup>(识)</sup>异于色等法,实法唯见彼二相,**(宗:)**离实法故我非有。**(149)**

“自”指前面说的识本身。“彼二相”指一与异。

**偈释:**如汝内识不许与自体相异,则补特伽罗亦定不异自体。即可说为一。又如汝识许与色等为相异法,则补特伽罗亦可说与诸蕴相异也。凡诸实法,决定唯见彼一异二相。故我非实有,以离一异实法理故。

此偈颂同样要破补特伽罗是实质有。

正量等五部主张透过补特伽罗不可说为与蕴体性是一是异，来成立补特伽罗是实质有。这里破的方式是：如果补特伽罗是实质有，一定可以说它与蕴体性为一为异，而不是不可说。

**第四句**宗里面又分宗跟因。“我非有”是宗里面的宗；“离实法故”是宗里面的因。

“我非我”即我非实质有，因为离实质有之法故。再以前三句为因成立第四句。

**第一句**：你们正量等五部不会主张识跟自己是不同的。正量部认为识是实质有的。

意为如果一个法是实质有，则一定可以说它跟什么是一或跟什么是异，不是不可以说的。

自宗就抓住实质有这点说，你们不会许识与自己是异的，因为识就是识，识不会异于识本身。

**第二句**：而你许识是异于色等法，意为如果识是实质有，那它不会跟自己不同，它会跟色不同。这是可以表达的，不是不可以表达。

**第三句**：对于实质有的法，一定可以看到要么跟什么是一、要么跟什么异，不出此二种情况。此句讲实质有的法一定会有这两种相中的任何一种。

比如如果识是实质有，它一定会跟自己是一，而不会许它跟自己是异。

而且会许它跟其它法比如色等法是异。

意为可以很明确地指出它是一还是异，这是实质有的法的特性。

**第四句**：所以以前三句为理由，成立第四句“离实法故我非有”这个宗。

“离实法”即离实法的这两种特性。意为由于我没有离实法的这两种特性的缘故…。

两种特性是指一定可以说它跟什么法体性是一或跟什么法体性是异。

由于我没有实质法这两种特性的缘故，所以我非实质有。

## 寅五、明假我及喻

意为：明依蕴而安立之我及其比喻。

### 卯一、明七边无我唯依缘立如车

**第一正因论式**：(因：)故(有法：)我执依(所立法：)非实法，(150a)

**第二正因论式**：(因：)不离五蕴不即蕴，非诸蕴依非有蕴。(宗：)此依诸蕴得成立。(150bcd)

**偈释**：故我执所依，非有自性之实法，以观察时，我非离蕴别有异体。诸蕴总别亦非是我。我非诸蕴之所依蕴在我中。亦非以蕴为我所依我在蕴中。我亦非自性能有诸蕴也。是故内教诸部，随计假我，或计我非胜义可得。然皆不应计如上行相。(颂 150)…此我唯依诸蕴即得成立也。

**第一句**是一个正因论式。“故”是因，指从寅一到寅四驳斥的种种认为我是自性成立的主张。这些科判破斥了离蕴的我、即蕴的我、不可说与蕴是一异的我，他们认为这些我是自性成立。

“我执依”即我执的所依，指名言的我，它不是实法。“非实法”即不是自性成立的法。

第二个正因论式中，第二句与第三句当因，成立第四句。

**第四句**的宗里又分为有法和所立法。“此”指名言我，作为有法；“依诸蕴得成立”是所立法。

**第二句**的“不离五蕴”是(寅一)所说；“不即蕴”是(寅二)所说的我跟蕴不是自性成立的一。

**第三句**“非诸蕴依”有两方面的理解：我非诸蕴的所依，倒过来是诸蕴也非我的所依(我当能依)。

“非有蕴”指我非以自性成立的方式具有蕴。第三句是(寅三)所说明的内容。

这里没有特别提到(寅四)，因为除了正量部之外，

真正有思考的人不会主张不可说我与蕴是自性一或异，所以破离蕴和即蕴才是重点。

这里是透过从(寅一)到(寅三)的驳斥来成立第四句-我是依诸蕴而成立。

第二三句是驳斥我是自性成立，之后会怀疑：我是不是完全不存在呢？

接着第四句“此依诸蕴得成立”表达：名言安立的我是有的，即我是以唯名安立的方式存在。

**是故内教诸部，随计假我，或计我非胜义可得。然皆不应计如上行相。**

宗大师的解释中这句话很重要，主要是针对第四句“此依诸蕴得成立”。

除了应成以外，其它宗讲是这样讲，但是并没有抓到它的真正意思。

“计假我”即计我为施设有或假有，应成及应成以下都是讲假我，但是这里主要指自续以下。

“或计我非胜义可得”是特别指自续派，自续除了前三宗讲的我是假有之外，

还会讲我是非胜义可得，意为承认我不是实有。

虽然他们说我不是实有，但是他们又以各种方式去说这个我是自性成立。

“不应计”指我是自性成立的这点，这是不能接受的。

#### 音频入中论密意 2006TP-105

我们学习月称菩萨的入中论，目前谈到补特伽罗无我的部分。

所有的佛教宗义都一致承认补特伽罗我执是轮回的根本。

但是补特伽罗我执里面有粗细不同的很多层次，

只有应成才能把最细微的补特伽罗我执用正理去抉择，然后用正理去破除。

其它宗义只能透过正理去破除粗的补特伽罗我执。入中论就是抉择这些理论。

我们希望透过对入中论的闻思，愿一切如母有情都能够断除补特伽罗我执，从而解脱轮回。

**如车①不许异支分，②亦非不异③非有支，④不依支分⑤非支依，⑥非唯积聚⑦复非形。(151)**

**偈释：**为显所说假我之义，复说外喻，(颂 151)。如不许车异自支分，亦非是一全不相异，又非自性有彼支分。自性不依支分，支分亦不依车。亦非唯支积聚。复非支分形状。我与五蕴当知亦尔。

第 150 偈的“此依诸蕴得成立”的“此”指我或补特伽罗。依蕴而成立是指唯我，是意义。

以第 150 偈第四句的意义当作宗，第 151 偈整个是这个意义的比喻，作为能立。

这里的比喻是透过七相观察说明找不到车，但车并不是没有，车是依于零件而安立起来的。

由此而成立依蕴而安立的我。

**【▲七相推求：】①异支分：②非不异：**车跟其零件不是完全等同；**③非有支：**车非**具有**支分；

**④不依支分：**车作为**能依**，不依支分；**⑤非支依：**车不是支分的**所依**；

**⑥非唯积聚：**并不是说唯零件的**积聚**就等于车；**⑦复非形：**也不是**形状**就等于车。

#### 卯二、广释前未说之余二计

意为先前所未讲的二个错误执著：执支分的**积聚**是车及执支分的**形状**是车。

七相推求的前五个之前已经破过了，所以这里只说明后面这两个。

## 辰一、正义

### 巳一、破计积聚为车

之前谈补特伽罗我执时是透过五边去寻求，但是在谈车喻时多了积聚和形状这两相。因为所观察的对象会因为法不同而产生实有执的多寡不同，所以这里多出了两个。一般会产生五相的执著，而不会去想蕴的积聚和蕴的形状是补特伽罗。而想到车时，除了五相之外还会有零件的积聚是车或零件的形状是车的想法。谈空性时常说到八不：不生亦不灭、不常亦不断、不一亦不异、不来亦不出。（中论）因为每个有情对法的认知会有不同角度的想法，所以就要用不同的角度来成立空性。对境是不同的有为法，就会生起不同的执著心，有的是生上面的、有的是灭上面的…各种。

**(因：)若谓积聚即是车，(违越：)散支堆积车应有。** (152ab)

**偈释：若谓车支积聚即是车者。则车拆散之支，堆积一处，亦应有车。**

前二句是指出他宗的第一个过失(积聚为车)。散在零件的堆积理由有车，因为积聚就是车故。他宗认为只要是零件的积聚就是自性成立的车，即不管零件有没有组装起来，都等于是车。如果是自性成立的车，就会有这样的过失。因为他仅是把零件聚集，不一定组装。自宗不会说散放的零件等于车，而是这些零件互相依赖组装起来后，在施設处命名为车。他宗主张车是有自性的，有自性的意思是在那里可以找得到，即聚合的零件就是车。自宗说按照你的这个意思，就变成车是自性成立，那聚合的组装也变成是自性成立。这样自性成立就不需要依赖众多的因缘。

**(因：)由离有支则无支，** (152c)

**偈释：由离有支，则无支分，故支分亦非有。以彼诸部自许，无有支车故。**

第三句是指出他宗的第二个过失(形状为车)。“有支”指整体；“无支”指支分。

此句：由于没有有支，所以也没有支分。意为：没有整体就没有部分。

他宗认为整体是由部分累积起来的，所以有支在他宗来讲是施設有或假有，而不是实质有。自宗就顺着他的主张说：如果整体或有支是施設有而不是实质有，那它的支分也应是施設有。即：如果整体是施設有，那它的支分就不会是实质有，应该也是施設有。他宗虽然承认有支是施設有，但是他又主张构成整体的支分是实质有。

§ 他们说车跟补特伽罗是施設有，但构成车的零件是实质有；构成补特伽罗的五蕴也是实质有。

自宗就是要指出他们的问题——

如果补特伽罗是施設有，那构成补特伽罗的五蕴也应该是施設有，而不会是实质有。

**(意：)唯形为车亦非理。** (152d)

**偈释：颂中亦字，摄未明说之积聚。谓唯支形为车不应道理。当知唯聚为车，亦不应理。**

第四句是指出他宗的与第二个过失连接而讲的过失。

宗大师在解释第 152 偈时是分三段来解释，指出的过失有两个——

前二句是指出第一个过失：零件的积聚是车；后二句是指出第二个过失：零件的形状是车。

后二句的关系是：第三句是因，第四句是透过这个因所要成立的意义。



从第三句知道，如果整体是施设有，支分也应该是施设有，施设有也是不以自性成立的。支分包含很多，包括形状、积聚等等。现在要谈的是除了积聚是无自性，形状也是无自性。所以“唯形为车亦非理”，即把车的形状与车划等号是不合理的。这里要表达的是：因为形状是无自性，所以车也是无自性。

## 已二、破计唯形是车

第 152 偈已说“唯形为车亦非理”，这里又破唯形是车，因为这两个“形”意义不同。

前面的形是含摄在支分积聚里面的形状，这里是单独把形状提出来破斥。

答疑：关于第 152 偈第三句。自续以下的说法：所依是实质有，能依是假有。

中观应成的角度：如果所依有自性，那么能依也有自性。如果无自性，则二者都无自性。

同样，如果是假有，则二个都是假有；如果是实质有，则二个都是实质有。

应成认为自续以下有矛盾：一边讲补特伽罗是假有，一边讲五蕴是实质有。

问：所依是无自性，那么能依也是无自性，其理由是什么？

答：它们是一个依赖一个，所以它们的关系是：如果这个可靠的，那么那个就也是可靠的。

它们两个是那么紧密的关系，所以如果所依是可以执著的，那么能依也应该是可以执著。

反过来，如果对所依不能执著，那么对能依也不能执著。

复次若汝计唯车形是车者。①为是一一支分之形耶？②抑是积聚之形耶？若谓如前者，

①-1 为是不舍未成车时原有之形耶？①-2：抑是舍弃原形别有余形耶？

这里根据三首偈(第 153-155 偈)颂提出三个观察：

①每个支分的形状是车吗？

②是个别的支分的形状是车呢、还是支分的聚集的形状是车呢？配合第 155 偈。

其中第一种观察又分两种观察：

①-1：个别的车具有原来的车的形状吗？配合第 153 偈。

①-2：个别的车是舍弃原来的车的形状而有其它的形状吗？配合第 154 偈。

这三种观察是说，如果支分是自性成立(即指得出来)的话，我们会去作这三种观察。

就会去讨论，这个自性成立的支分是个别的支分的形状、还是支分积聚之后的形状。

如果是个别的支分的形状，就要再观察两种情况——

是在还没有组装成车之前的个别支分的形状、还是组装成车之后的个别的支分的形状。

①-1 为是不舍未成车时原有之形耶，是指还没有组成车时的个别支分的形状。

①-2：抑是舍弃原形别有余形耶，是指组成车之后的个别支分的形状。

这是当他宗主张有自性成立的支分的时候才必须作的观察。

一般的情况下大家都知道，形状不会是车，这根本不是问题。

①-1：(因：)汝形各支先已有，造成车时仍如旧，(违越：)如散支中无有车，车于现在亦非有。(153)

偈释：(因：)若谓如前，且不应理。何以故？颂曰：(153)。如汝所许，车轮等一一支分，如先未成车时所有形状，后造成车时仍如旧者。(违越：)是则如未造车前分散之支中全无有车。现在支分积聚之时车亦应非有。以汝唯以各支形状，立为车故。各支形状前后无差别故。



自宗问他宗：你指的形状是还没有组装的吗？这个形状在组装之后还继续存在吗？  
如果你这样承许，组装之前有形状，但还没有车，那就不能承许组装之后车可以找得到。

**违越：**车没有组装起来之前，只有分散的零件，此时不会把它叫做车。

如果那时没有车，那组装之后还是一样不会有车。

现在是了解要寻找车，寻找车时要寻找车的形状，**个别的形状**分两个——

有的是组装之前**本来就有的**形状，有的是**组装之后**才会产生的形状。这两种形状都同时存在。

寻找车时有整体的形状和部分的形状，部分的形状就可以分为上述两种。

比如轮胎是组装之前就有的形状；组装之后还会产生一些(新的)形状。

聚合的形状不需要分，因为已经组装了。

答：这里是从自性成立的角度观察，一般人不会作这样的观察，即一般人不会把轮子当车。

现在是说，如果说车是自性成立，那么在它的施設处里面找得到吗？这是做胜义观察。

另外他宗说形状是车，那么是个别支分的形状是车还是所有支分的组合后是车？

个别支分中又说到，未组装之前的支分的形状跟组装之后的支分的形状是不同的。

现在说组装之前的个别支分的形状，那时还没有车，如果保持这个个别支分的形状，

那即使组装之后还是不会有车。刚刚表达的就是这个意思。

**若如第二义，谓不同先形，后生余形以为车者，颂曰：**(154)

“第二义”指第一种观察里面的第二种，即**①-2**，也就是组装成车之后的个别支分的形状。

这时的形状已经跟未组装之前不一样了。

**①-2：若谓现在车成时，轮等别有异形者，(因：)此应可取然非有，(宗：)是故唯形非是车。**(154)

**偈释：**若谓现在车成之时，轮，轴，辖等车众支分，方长圆等各别形状，与未成车前别有不同者。则此各支之不同形状，眼识应有可取。然实非有。故唯各支之形状仍非是车。

**前二句**是他宗对第 153 偈自宗对他们提出的应成论式的补救——

现在车组装成时，轮等个别支分的形状跟组装之前已经是不同的形状了。

**后二句**是自宗的正因论式。

其中第三句里面又可以分为因和宗：“**(小因：)此应可取(小宗：)然非有**”。

“此”指组装成车之后的个各零件的形状。“应可取”意为理论上眼睛应该看得到。

“然非有”指但事实上组装成车之后的个各支分的形状不是车。

原因是：如果这种情况存在，我们的眼识应该能看得到。

基于第三句的这个理由，得到一个宗：组装成车之后的个个支分的形状并不是车。

**若谓轮等支分合积之特殊形状乃立为车，亦不应理。颂曰：**(155)

“亦是积聚之形也”指支分积聚的形状。前边讨论的是个别支分的形状。

现在是讨论把个个支分积聚在一起之后，它是不是车，要作这个观察，即第 155 偈。

**②：(因：)由汝积聚无所有，彼形应非依支聚，(违越：)故以无所有为依，此中云何能有形。**(155)

**偈释：**若所言积聚有少实体，乃可依彼假立形状。然所言支聚无少实体。由汝积聚都无所有

无少实体。故彼形状，应非是依支聚假立。以汝宗说，假有诸法，要以实法为所依故。汝亦许支聚是假有故。**(违越：)**此观察车时，云何能以都无所有无少实体者为所依事，而安立有车之形耶？

他宗认为这个车是自性成立的，即车除了名言安立之外还可以在它的施設处找得到。

他们认为找到了零件的积聚的形状就等于找到了车。

但是他们又说零件的组合是施設有的，即支分的积聚是假有。

对于“支分积聚的形状”要注意积聚跟形状的关系：积聚是主体，形状是这个主体上的特质。

**自宗**：如果主体的支分的积聚是假有，那它之上的特质(形状)也不会是实质有，应是施設有。

**后二句**：“都无所有无少实体者”指非实质有的支分的积聚。

以此为所依，而安立实质有之车之形。

如上边所说，如果是支分的积聚是主体、其形状是特性这样的关系，

那么如果支分的积聚不是实质有，那它上边的形状(特性)怎么会是实质有呢？

字面上看不出来，但是他要表达的就是这个意思。

**第三句**：“无所有为依”指无实质有的支分的积聚，即它是施設有的，不是实质有的。

形状是以无实质有的支分的积聚为它的所依。

**第四句**：此中云何能有实质有的形状？

意为支分的积聚如果是无实质有，那其上的特性也不会是实质有的形状。理由是前二句。

**第一句**：“积聚”指支分的积聚或零件的组合。“无所有”指不是实质有。

**第二句**指支分积聚的形状。

他宗的讲法是所依都是实质有，能依都是施設有，即在实质有的基础上成立施設有。

但是如果他们主张支分的积聚是形状的所依，就会变成与他们自宗的讲法相违。

因为支分的积聚在他们来看是施設有，这样就变成是依于施設有而有形状。

如果按他们讲的就是积聚是所依、形状是能依，或积聚是主体、形状是特质的话，

就变成依于施設有而有形状，这样就是依于施設有而有实质有，就与他们自己的讲法相矛盾。

音频入中论密意 2006TP-106

## 辰二、旁通

旁通是透过观察车的七相之理，再引申到其它的情况。

**(因：)**如汝许此假立义，**(宗：)**如是依于不实因，能生自性不实果，当知一切生皆尔。(156)

**偈释**：如汝许此依假有积聚，安立假有形状。如是应知依于无明与种子不实之因，能生诸行与苗芽自性不实之果。其余一切自性不实之因果，当知皆如是生。

辰一：若所依不是实质有而是施設有，则依于所依成立的能依也必然不是实质有而是施設有。

辰二：“若谓积聚虽假有非实，然即依彼，安立不实假有之形。”

他宗承认透过非实质有的零件的积聚，而安立出非实质有的形状。

现在自宗是说，不仅是车的零件跟车是这种情况，这个道理也可以类推到其它事物上。

第一句：你们已经承许了“假立义”，即依于假有的所依而有假有的能依。

第二句：“不实因”指无实有的内外两种因——

内在的因譬如十二缘起支中的无明及其它烦恼；外在的因譬如种子。

第三句：依于无实有的外因内因，能生无实有的果。外因的果是苗芽；内因的果是造业。

第四句：一切因生果都是这样，都是无实有。

此正因论式的意思：依于无实有的因可以产生无实有的果，

原因就是像你所说的，依于无实质有(假有)的所依，能成立无实质有(假有)的能依故。

有谓色等如是住，便起瓶觉亦非理。由无生故无色等，故彼不应即是形。(157)

偈释：此复何为？颂曰：(157ab)。内教多说，如瓶之色等八微合积而住即是瓶，故于彼上便起瓶觉。以此车喻即能破除。故彼说亦非理。复次颂曰：(157cd)。由前已说无自性生，故色等亦无自性。由计瓶等有实法为因，不应道理。是故瓶等，不应即是色等之形状差别。

前二句：“有谓”指内教的说实事师的承许。“亦非理”是自宗的驳斥。

“八微”指四大种，加上色香味触。说实事师认为凭名称所指的对象就可以找到八微的积聚。找到之后，心里就可以产生“这个是瓶”的想法，即把瓶这个名言与八微的积聚划上等号。这样的想法为什么不合理？因为透过前面讲的支分的积聚不等于车的道理就可以破除。

第三句：“无生”指无四边生。“无色等”指无色等自性。

第四句：故彼瓶不应即是自性成立的瓶的形状。

一般在名言中可以讲“瓶是形状”，但是从自性的角度不能讲瓶是自性成立的形状。

这是七相推求当中第七个要破的。

第三四句是透过成立法无我的破四边生的因，来成立色等是无自性的。

### 卯三、释妨难

释妨难就是自宗对他宗对自宗的反驳加以驳斥，也可以理解成断谄论。

虽以七相推求彼，真实世间皆非有，若不观察就世间，依自支分可安立。(158)

偈释：(前二句：)虽以七相推求彼车之假立义，随于真实胜义，或于世间世俗，皆不得有彼车。

(后二句：)若不观察此车之假立义，唯就世间名言，如立青与受等，即可依轮等支分安立为车。

(偈释的结束点不是很确定，因为藏文中有些字没有翻译出来。)

前面讲过，自宗透过七相推求来说明找不到车。

他宗：既然依照你们的七相推求找不到车，那就说明车不存在，不是吗？

自宗：我们只是说找不到自性成立的车，或者说有自性执的凡夫所想的车是不可得的。

而且七相推求是胜义观察。胜义观察中找不到车，并不是说名言中没有车。不能混为一谈。

对这种情况如果没有好好子解，就会像说实事师的谄论一样。

有些自认为是中观应成派的人认为应成有自相矛盾的地方，

是因为他不了解胜义观察与不是胜义观察的区分。宗大师对他们进行了呵斥——

现在藏地讲应成者，谓七相寻求若不得车，则不能安立车。是中观宗之攻难。

这是把胜义观察找不到与名言中无混为一谈。

这些自认为是中观派的人，认为这点是中观宗里面的自相矛盾之处。

**当知是以恶分别水，污此清净宗义也。我宗则无彼过。**

宗大师呵责：他们自己不懂的地方就像恶分别水，污染了清净的应成宗义。

真正的应成派不会有这样的过失，只有说实事师才会有这样的问题。

“彼车之假立义”指车这个名言所指的对象，就是七相推求所寻求的。

“皆不得有彼车”指推求的结果是到处都找不到这种自性成立的车。

“若不观察此车之假立义”意为如果不作胜义观察或去寻找名言所指的对象。

“世间名言”指的是比如前五识(青)，及第六意识引生的受(受心所)。

透过这六识所安立的车是有的。安立的方式是“依轮等支分安立为车”。

**如许(种子苗芽等)缘起性，亦许此车依自支分假设立故。故于我宗，取车等世间名言，无不应理。彼等亦应许此义也。此说不以推求车假立义，而安立为车之中观宗，许有世间名言，即彼宗亦应许。非是难他之过，自不能免，便云我无所许也。**

问：若以所说七相道理，求车之假立义都非有者。则车亦应无。世间由车假立之名言，皆应断绝。然此不应理，现见世云：取车,买车,造车等。由是世间所共许故,车定当有。曰：此过唯汝乃有。此是我为汝所立者。汝计要观察车假立义，乃安立车。若不观察，不许有余能安立车之方便。若于七相求假立义,则取车等世间名言,于汝宗中云何得有？此是论师答彼妨难。这是说实事师的唯识宗的一个问题。“论师”就是月称论师。“答彼”的彼是唯识宗。

这些自认为是应成派的人并不了解，这样的过失其实是来自说实事师唯识宗。

他们把唯识师的过失误认为是应成派的过失，所以宗大师对他们进行呵责。

只有唯识宗才有这样的过失，应成派不会有这样的过失。

月称对说实事师回答后，宗大师在解释这段文时附带又提到——

**“彼等亦应许此义也”。此说不以推求车假立义，而安立为车之中观宗，许有世间名言，即彼宗亦应许。非是难他之过，自不能免，便云我无所许也。**

是说有人认为中观应成派是完全没有主张的，这个讲法是错误的。

最后三句：并不是说他宗对自己有诤论、而自己无法回答时就说自宗没有任何主张。

“彼等亦应许此义也”是宗大师在这里所引的自释文。

“彼等”就是说实事师。“此义”指根本偈的后二句，意为说实事师也应该承许这个意思。

“此说…彼宗亦应许”是宗大师针对自释这段文的解释。“彼宗”指说实事师。

“非是…无所许也”是宗大师附带驳斥当时西藏那些自认为是中观应成派的人。

此句意为：这些自认为是应成的人，当别人反过来质疑他时，他无法回答，就说我无主张。

这些人不是应成派。宗大师主要是驳斥这类人。

此处要说明，中观应成是有主张的，并不是没有主张，应成不会有说实事师所说的这种过失。



## 卯四、余名言义均得成立

可为众生说彼车，名为有支及有分，亦名作者与受者。(159abc)

**偈释：**可为众生宣说彼车，观待轮等诸支名为有支。观待轮等诸分名为有分。又即彼车观待有取轮等之作用，名为作者。观待所受色等事亦名受者。

“余名言义”：之前主要是针对车来讲的，现在是进一步讲，就车的零件来讲也是这样。第158偈“若不观察就世间，依自支分可安立”，“自”指车，即依车的支分可安立为车。现在套用这句，把“自”改为“具支分者”，即“依自之具支分者之支分可安立为具支分者”。如果把“自”代入“作者”，就可以改为“依作者之支分可安立为作者”。如果把“自”代入“取五蕴者”，就是“依取五蕴者之支分可安立为取五蕴者”。这些都是名言量当中成立的，不是透过胜义的观察成立的。

第159偈的前三句是就世间名言量来安立这些。

莫坏世间许世俗。(159d) 意为莫坏世间共许的世俗。

**偈释：**故应遮止，莫妄破坏世间共许之车等世俗也。

①内教其它大小诸部计支聚等即有支者，因见不以彼等立为有支，更无异彼等之有支，便不能安立有作用之有支等，故作是计。由彼等推求有支等假立义若无可得，即不知安立彼等。故彼不许车等唯假名安立，而计车等为自性有。故释论说彼等是倒解经义者。②此宗(指应成)则说，若支积聚，若支分难，皆非有支。然唯假名之有支等，亦善安立其作用，是为此宗解释经义，亦是如来不共意趣。③故有智者当善学此宗解经之理。

音频入中论密意 2006TP-107

## 寅六、明此建立易除边执之功德

### 卯一、正义

**科判：**(卯一)正义的意思是“正明其义”，它要表达的是(寅六)这个科判。

(寅六)虽然有五个科判，但是其真正要表达的意思在(卯一)正明其义。

“此建立”是讲前面(寅一)到(寅五)透过七相推求去找车这个名言所指的对象，但找不到。以此来去除边执，即实有执。但找不到并不是没有。那么它是以什么方式存在呢？即在不观察车这个名言所指的对象的情况下，以世间名言共许的方式而有，会易除断执。

在解释第160偈之前，宗大师有个说明，此说明跟正明其义有关系——

①此世间世俗，若以推求假立义之七相观察，都无可得。②若不观察唯依世间共许，则皆是有。③故瑜伽师，以此次第，如前观察我及车义，速能测得真理底蕴。

①透过七相观察去推求车这个名言所指的对象，找不到。这是易除实有边(常边)的部分。

②若不观察车这个名言所指的对象(即假立义)，“唯依世间共许，则皆是有”，可以除断边。

③故瑜伽师以这两个次第，就可以很容易地真正了解无自性。

【因：(小因：)七相都无复何有，此有行者无所得，(小宗：)彼亦速入真实义，】

【宗：故如是许彼成立。】(160)



**偈释：**(前三句：)但瑜伽师都不能得此车是有。以七相推求都无所得，复云何可说是有自性。故瑜伽师生是定解，言车有自性，唯是由无明翳障蔽慧眼者之所妄计。其自性实无所有。即由彼理，速易悟入真实义性。亦字摄亦不失坏世俗建立。(第四句：)故此中观宗时，即如是许彼车成立之理，谓不观察。

**前三句：**透过七相推求去寻找车这个名言所指的对象，找不到。

如果是有自性，就找得到；因为找不到，所以是无自性。因为瑜伽行者可以进入对境的实相。

“亦”：瑜伽行者不仅可以进入对境的实相，而且也不会失坏世俗的建立，即了解世俗如幻。

**第四句：**“许”的主词是中观宗。“彼”指车。

**第一次第：**“成立”是指透过七相推求找车的名言所指对象找不到，找不到说明车无自性。

**第二次第：**虽然是无自性，但并不是车不存在，车是以世间人共许的方式而存在。

这是两个次第。唯有这样，才是完整的二谛建立。

此偈讲**断除二边**，常边(实有边)跟断边(断灭边)，即二种颠倒；**成立**的是完整的**二谛**的建立。

之前讲过，每一法上及法的每个部分上都有二谛。

若能以此二次第去建立车，即是完整的建立，不会堕入二边，也不会有不全面了解二谛的过失。

因为若不知二谛的完整建立，了解胜义谛就不能了解世俗；了解世俗就不能了解胜义谛。

**释论说：**「诸善巧中观宗者，当知前说此宗，全无过失唯有功德。决当受许。」故当自许此无过宗，不应避过谓此无宗。

这是一个附带的说明。宗大师指出当时有一些自认为是中观宗者，广论说他们所破太过。

**所破太过：**把“有”跟“自性有”划上等号，所以他们认为无自性就是无，就是不存在。

这样就连世俗的建立都否定了。因为他们误解了龙树的回诤论中的一段话——

“我无宗故我无过”，即我没有主张，所以我没有过失。所以他们误认为中观宗无任何主张。

实际上不是这样，第160偈说“故如是许”，意为中观应成派还是有主张的。

这类人自认为是中观宗，却说中观宗没有主张，这是误解，属于所破太过。

他们认为自性有就是有，一旦把自性破除了，就连带把有也破除了，变成无了。

## 卯二、释难

**(宗一意义：)**若时其车且非有，有支无故支亦无。(161ab)

**偈释：**若时车无自性，由有支无自性故，其支亦无自性。

**(因一比喻：)**如车烧尽支亦毁，慧烧有支更无支。(161cd)

**偈释：**喻如火烧有支车，则诸支分亦皆烧毁。如是诸瑜伽师，若以观察所发无所得之慧火，烧尽有支车之自性。则成为慧火柴薪之支分，亦定不能存其自性，必为慧火之所烧毁。

前二句是意义；后二句是比喻。即以比喻为因成立意义，从而断除他宗的诤论。

四句中没有他宗的问难，这个问难要在注释中才能看到——

**问：**诸瑜伽师如前观察，虽不见有车，然见有彼支聚，此应有自性。

**答：**汝于烧布之灰中寻求缕线，诚属可笑。颂曰：(161)

这里边的“有支”就是车，但是要注意，应成来讲车不等于有支，车是有支之上的假立。

意义：如果车或有支去驳斥它的自性，那它的支分的自性也同样会被驳斥掉。

比喻：就像把车烧毁时，不可能还有零件剩下。

前二句：车的自性(透过七相推求)被破除的时候，有支无自性故，支分也无自性。

后二句：比如用火把车烧到完全不剩，那它的支分也不会有任何留下。“慧”指慧火。

### 卯三、车与我名言喻相合

“名”指名言，把名言结合到车跟我上面，并不是只结合我。“法”即是义。

“义”指我这个名言；“喻”是指车这个名言。

▲我这个名言跟车这个名言的义喻相合，就是把意义跟比喻结合。怎样结合——我这个名言所指的对象透过七相观察找不到，虽然找不到，但是世间共许而有。世间共许的意思是在不加以观察的情况下，依于五蕴而假名为我。车也是如此。透过七相推求去找车这个名言所指的对象，找不到，说明车无自性，但车的名言世俗中存在。这里表达的是我这个名言跟车这个名言的义与喻相结合。

**如是世间所共许，依止蕴界及六处，亦许我为能取者，所取为业此作者。** (162)

第一句的“如是”意为：就像前面讲的车是依于零件的聚合而假名为车，我也是这样。

第二句的“蕴界及六处”就是第四句的“所取”或“业”。

第三句的“我”就是能取者，也是第四句的“作者”。

即：蕴界处是所取，也是业。我是能取者，也是作者。

▲意为：依于蕴处界而假名安立我。或：依于所取而假名能取者。或：依于业而假名作者。虽然我是透过七相推求找不到，但是它是世间所共许而有的。

有的方式是：依于蕴界及六处这些所取(业)而假名我这个能取者(作者)。

### 卯四、明许有假我之功德

**若安立我为假有，则非坚不坚等边执分别之所依，故计常无常等有自性之分别皆易遣除。**

这是宗大师在偈颂前面的一个说明。

如果能够安立我是依赖五蕴而成立的，则这个假有的我就不是坚不坚等边执分别的所依了。

既然不是这些边执分别的所依，就不会产生计常无常有自性的分别。

“假有”是依赖而有，即无自性。反过来，如果有边执，就是把我当作了有自性。

一旦了解我无自性，我就不会成为边执的所依，这些边执分别就很容易断除。

这就是偈颂第一句的“非有性故”的意思。

**(因：)非有性故(宗1：)此非坚，亦非不坚(宗2：)非生灭，(宗3：)此亦非有常等性，(宗4：)一性异性均非有。** (163)

### 卯五、明凡圣系缚解脱所依之我

从藏文来看，“凡”是愚昧者；“圣”是智者。“系缚”指凡者；“解脱”指智者。

所依之我：“我”是凡夫或愚昧者系缚的基础；“我”是圣者解脱的基础。

愚昧者无法清楚地辨认我的体性，他执我是自性成立的，这个执著就把他系缚在轮回当中。圣者了解到我的体性是无自性的，所以他能够从轮回当中解脱出来。

所以对同样的辨认对象-我的体性，辨认错误，就系缚于轮回；辨认正确，就解脱轮回。

如果我们能够清楚地辨认出我的体性是无自性，就可以解脱轮回；反之则系缚于轮回。

而我们现在都不认识自己。

从根本偈只能看到凡夫被系缚的情况，看不到圣者解脱的情况，但是可以间接了解到。

#### 音频入中论密意 2006TP-108

在闻法之前要调整我们的动机，要清晰明显地观想皈依境。

皈依境有三宝，其中佛宝是导师释迦牟尼佛，还要清楚观想入中论的作者月称菩萨、入中论善显密意疏的作者宗喀巴大师、十方三世的诸佛菩萨。

法宝是世尊开示的八万四千法门，其中有精华般若经、入中论、善显密意疏、有境增上慧学。

僧宝的部分要观想那烂陀的祖师们、西藏的智者、汉地的智者，以及当代的僧众们。

对佛宝、法宝、僧宝等皈依境观想清楚之后，以深信不疑的心去皈依。

接着是皈依发心的部分，我们现在学的是入中论。暂时来讲，希望更多的人能学到这部论。

究竟来讲，希望学这部论的人能断除我执、我爱执，最终证得不落三有和寂静二边的无住涅槃。

科判：在学习(卯五)之前，先把第六地发心的部分再顺一下。

第六地主要是说明般若波罗蜜多，般若波罗蜜多的对境是空性，或者说二无我。

所以第六地就是抉择二无我，即法无我跟补特伽罗无我。

因为法无我比较难以了解，所以入中论先说明法无我，之后再说明补特伽罗无我。

补特伽罗无我分两个部分：(丑一)驳斥我是自性成立的、(丑二)驳斥我所是自性成立的。

(丑一)有六个科判，现在是(寅六)明此建立易除边执之功德里边的(卯五)。

众生恒缘起我执，于彼所上起我所，当知此我由愚痴，不观世许而成立。(164)

偈释：(第一句：)人鬼旁生等一切众生，恒缘我事，起我执心。(第二句：)及缘此我所自在事或属我事，谓我施設所依之眼等内法，及诸外事，于彼我所上起我所执心。(第三四句：)当知彼我，是由不观察世间共许愚痴无知而成立，非有自性。

第一句是讲执我的坏聚见。众生恒缘我而起我执。这个“我执”是指执我的坏聚见。

第二句讲执我所的坏聚见，即跟我有关的，比如我的眼睛我的朋友等，都是“彼所(我所)”。

这里的“我所”是指执我所的坏聚见。

执我的坏聚见跟执我所的坏聚见的所缘都是我。

执我的坏聚见就是直接在我上去执我是自性成立。

执我所的坏聚见是缘我之后，把跟我有关的东西执为自性成立。

后二句：“当知此我”的我就是这二种坏聚见所缘的我。

这个我是不以自性成立的，但是为什么这二种坏聚见会把它执为自性成立？因为“愚痴”。

“不观世许”的世许跟前面讲的由名言成立不是一个意思，这里是指愚痴。

▲分辨：有人认为自己心相续所摄的法才是我所，这种看法是有问题的。因为这里有讲——  
**我施設所依之眼等内法，及诸外事，于彼我所上起我所执心。**

这些都是执我所的坏聚见。“诸外事”意为不是自己心续所摄的法，

如果认为这是我的，也是执我所的坏聚见，不一定非得是自己心续所摄的法。

犯这种过失的原因是：一般坏聚见的定义是——

以**自己心续所摄**的我、及我所中的任何一个为所缘，去执我为自性成立的染污慧。

有时会误以为“自己心续所摄”是要结合到我跟我所二者。

如果是结合到“我”，那没有错；但是如果是结合到“我所”，就会犯上述过失。

所以“自己心续所摄”只是修饰“我”，而并不修饰“我所”。

如果能这样认识，那么对执我所的坏聚见的范围就不会有错误认识了。

▲这首偈颂要说明：无论是**执我**的坏聚见还是**执我所**的坏聚见，他们**所缘的我**是**名言中有**。

或者说：在轮回中流转所依的我跟智者从轮回中解脱出来所依的我都是名言中有的。

或者说：我在轮回中流转、我从轮回中解脱，这个我是名言中有的我。

## 丑二、破我所有自性

(因：)由无作者则无业，(宗：)故离我时无我所，(165ab)

【(以第 121-164 偈及第 165 偈的前二句为因，成立：)若见我我所皆空，诸瑜伽师得解脱。】(165cd)

偈释：(因-比喻：)若无作者陶师，则无作业之瓶。(宗-意义：)故我无自性，则我所亦无自性。若瑜伽师见我与我所皆自性空，修习彼义，定能解脱生死。

前二句是一个正因论式，是破我所有自性，或者说明我所无自性。

(丑一)的第 121 偈至第 164 偈都是破我有自性，把这些与第 165 偈的前二句加起来当作因，成立第 165 偈的后二句“若见我我所皆空，诸瑜伽师得解脱”。意为——

(丑一)和(丑二)合起来就是我无自性、我所无自性，如果诸瑜伽师见我我所皆自性空，便得解脱。

科判：(癸二)以理成立补特伽罗无我中的(子一)明求解脱者当先破自性我——

及(子二)破我我所有自性都讲完了。现在是(子三)。

## 子三、观我及车亦例余法

“例”是类推：透过对于我及车的七相观察，可以类推到其余的法上面。

七相观察：对我有五种观察：一、异、能依、所依、具有。对车另加两种观察：积聚、形状。

第一次第：以七相观察去观察车，得到的是车**无自性**。(胜义谛)

第二次第：虽然车无自性，但是车是依于零件而有，这就是**名言中有**。(世俗谛)

第 164 偈的第四句“不观世许”：“不观”就是不作胜义观察；“世许”就是世间共许。

这个范围非常大，也就是包含名言量和愚痴(无明)，这些都是世间共许。

所以讲“不观世许”时要区分，到底指的是愚痴还是名言量。

若不观世许指的是愚痴，那他所执的境是不存在；若是名言量，那名言量了解的境是存在的。

## 丑一、例瓶衣等法

(宗:)瓶衣帐军林鬘树,舍宅小车展舍等,应知皆如众生说,(因:)由佛不与世诤故。(166)

偈释:(166ab:)所有瓶盂,衣服,帐幕,军队,森林,珠鬘,树木,舍宅,小车,旅舍等物。(167c:)若以观察车之道理,七相推求各各假立之义,俱无所得。(167d:)若不观察只就世间共许,则皆容有。

(166cd:)如是此类诸法,应知皆如众生言说,不加观察唯就世间共许而有。何以故?以佛世尊不与世间起异诤故。

第166偈的重点是以名言量成立法为有;第167偈的重点是讲以什么方式而有。

前二句举了十种东西。以此十法为例,应知皆如众生说为有,是以无自性的方式而有。

类似之前所说,马车这个名称所指的对象透过七相推求在车的零件中找不到,

马车找不到并不表示马车不存在,而是说明马车是无自性。

依马车的零件而安立马车,这就是马车的名言中有。

所以可以说:马车虽无自性,但不是没有,它是唯由分别心安立为有。

后二句:所以重点是应知皆为众生说为有,由佛不与世诤故。这个是当原因。

因为第166偈与第167偈有关系,所以宗大师把第167偈的后二句放在第166偈的偈释里。

原因是第167偈的后二句跟第166偈的第三句表达的意思是一样的。

第四句:“由佛不与世诤故”的“世”指世间的名言量,意为佛不会跟世间的名言量起诤执。

因为世间的名言量的力量非常强大。此句有经典依据——

如宝积经三律仪会云:「世与我诤,我不与世诤。」此说世间名言所安立者,佛亦许有。故不应违害世间所许也。

为什么佛不跟世间的名言量起诤执?因为世间的名言量可以成立法的存在。

功德支贪相薪等,有德支贪所相火,如观察车七相无,由余世间共许有。(167)

第一句:有五个:功德、支(支分)、贪、相(特性)、薪。“贪”指起贪者,即补特伽罗。

第二句:“贪”指贪欲本身。“所相”在这里应该是指术语名相。

第二句与第一句对应:功德-有德、支-有支、贪者-贪、性相-所相、薪(所烧)-火(能烧)。

偈释:(前二句)如瓶是有支,瓦砾等是支。瓶是有德,紺青花纹等是德。贪着可爱境之有情是有贪,缘有漏可爱境增上染爱名贪。瓶是所相,鼓腹翻口长项等是瓶之能相。火是能燃,薪是可燃等。要依于支乃立有支,依于有支乃立名支。如是乃至火与薪等皆是相依假立。

(后二句)的解释见第166偈释)。

第167偈是回答一个问题:世间如何安立诸法名言?颂曰:(167)

前二句:依于功德而有有德、依于支分而有有支、依于贪者而有有贪、依于性相而有有名相、

依于薪而有有火。▲说明法无自性,它的存在方式是依而有,即依赖自己的施設处而有。

法本身完全没有它自己的性,完全是依赖其它的因缘而安立。

(丑一)是把车的观察推到瓶衣等法,瓶衣等法包含同时和异时,异时法中不包含因果关系。

(丑二)讲到异时的法中有因果关系的法。

就像(丑一)说的功德-有德、支-有支、贪者-贪、性相-名相、薪(所烧)-火(能烧)都是互相依赖而有,同样(丑二)中的因跟果彼此也是互相依赖而有。



从头复习补特伽罗无我，从第 120 偈开始——

**慧见烦恼诸过患，皆从萨迦耶见生，由了知我是彼境，故瑜伽师先破我。** (120)

(癸二)以理成立人无我分三：(子一)明求解脱者当先破自性我；(子二)破我我所有自性之理；(子三)观我及车亦例余法。

#### (子一)明求解脱者当先破自性我

这个部分讲希求解脱者为什么想要破除我有自性。

那么首先要明白，他要的解脱果位跟他破的我有自性是什么关系。

因为解脱是要脱离轮回，脱离轮回要断无明的根，所以我们要了解无明是颠倒识。

希求解脱者首先要破除我有自性。

破除我有自性不是学习一个知识，它跟内心希求解脱有关系，希求解脱跟我有自性要有连接。

#### (子二)破我我所有自性之理

分二：(丑一)破我有自性，(丑二)破我所有自性。

##### (丑一)破我有自性

分六：(寅一)破外道所计离蕴我；(寅二)破内道所计即蕴我；(寅三)破能依所依等三计；(寅四)破不一不异之实我；(寅五)明假我及喻；(寅六)明此建立易除边执分别之功德。

此六个科判中，前四破常边；第五破断边。(寅六)是说，如果我们刚好没落断边、也没落常边，精准地了解到我的体性之后，错误的宗义和见解就不会干扰我们。

科判的顺序是先破常边(前四)、再破断边(第五)。为什么是这个次序——

因为我们从无始以来，受常边影响的执著心很大。

从中观应成的角度，自续以下都是落入了常边，就更不用说外道了。

他们的主张就是一切法有自性，或一切法的名言所指的对象找得到。

虽然破的是外道主张和下部宗义，但是他们的想法我们都有，因为所有的执著心我们都有。

所以学习(寅一)到(寅四)的时候要认出来我们自己内心的各种执著心。

##### (寅一)破外道所计离蕴我

外道的主张是第 121 偈，破除外道主张是第 122-125 偈。

##### (寅二)破内道所计即蕴我

分五：(卯一)明计即蕴是我之妨难；(卯二)成立彼计非理；(卯三)明计即蕴是我之余难；(卯四)解释说蕴为我之密意；(卯五)明他宗无系属。

前三科判是以理破除；第四科判是以教来破；第五科判是说你们的解释中有很多矛盾。

其中(卯四)又分五：(辰一)解释经说我见唯见诸蕴之义；(辰二)依止余经解释蕴聚非我；(辰三)破蕴聚之形状为我；(辰四)计蕴聚为我出余妨难；(辰五)佛说依六界等假立为我。

(卯四)是以教来说明他宗的主张没有道理，他们引用的佛教都是不了义的。

### (寅三)破能依所依等三计

分二：(卯一)正破三计；(卯二)总结诸破。三计是能依、所依、具有。

他宗主张五蕴有自性，补特伽罗是依赖五蕴而成立，这样就对补特伽罗有自性执著。

所以虽然(寅二)已经破了对蕴是补特伽罗的执著，但还是要破能依、所依、具有。

因为所依的五蕴有自性，能依的补特伽罗依靠有自性的五蕴，就变成补特伽罗有自性了。

“具有”的意思是把补特伽罗跟蕴变成一体(同体相属)。

“能依”和“所依”的意思是不是异体，有前后的关系而依靠。

摄类学讲依靠的关系有两种：同体相属、从生相属。

破补特伽罗有自性有重要的五个方面：

一是外道的主张，即蕴跟我是体性异，这是(寅一)所讲的；

二是蕴跟我是体性一，这是(寅二)和(寅三)所讲的。还有能依、所依、具有。

把这些主要的破除之后，就讲二十种萨迦耶见。即第 144-145 偈。

二十种萨迦耶见：五蕴上各有补特伽罗有自性的萨迦耶见四个，总共二十。

蕴跟我在体性异的情况下有自性、蕴跟我是体性一等共五种。

实际上有二十五种萨迦耶见，但蕴跟我是体性异的萨迦耶见没有谈到，宗大师对此有解释——

因为月称菩萨是根据佛经，而经典里面就只说到这二十个，没有说二十五个。

因为这种执著心对于佛弟子来说是不会有，因为那是外道的执著。

### (寅四)破不一不异之实我

分二：(卯一)叙计；(卯二)破执。

补特伽罗跟蕴不能说体性一、也不能说体性异，又有人把这个当作有自性，所以还是要破。

月称菩萨说这个有矛盾：一边讲补特伽罗有自性；一边讲补特伽罗跟蕴不是一、也不是异。

这个科判就是破除他的矛盾。以上是讲破常边，第五个科判是讲破断边。

### (寅五)明假我及喻

分四：(卯一)明七边无我唯依缘立如车；(卯二)广释前未说之余二计；(卯三)释妨难；(卯四)余名言义均得成立。

虽然施設义找不到，但是不代表不存在，用车喻来讲名言怎样安立，从而破除落断边。

当然车跟补特伽罗不一样，所以寻找施設义的时候，提出积聚跟形状，在这上面也找不到车。

虽然找不到，但是马车还是存在。马车的存在也跟补特伽罗一样，唯是名言安立。

### (寅六)明此建立易除边执分别之功德

分五：(卯一)正义；(卯二)释难；(卯三)车与我名法喻相合；(卯四)明许有假我之功德；(卯五)明凡圣系缚解脱所依之我。

前边五个科判一直破常边与断边，破了之后，见解非常清淨，所以他有功德。

就像车喻一样，车的施設义找不到，但是在名言上还是存在。

(卯一)到(卯三)是以车喻来讲，补特伽罗的施設义找不到，但还是存在，唯以名言的方式存在。

如果在补特伽罗上也明白这个道理，那么就对我们有好处，(卯四)和(卯五)就讲这个好处。

第一个功德：中论讲到，对于十四无记，佛没有回答的原因是——

如果回答，那么提问题的人会更执著，所以还是不回答最好。

有些人的头脑很奇怪，他提出一些问题，我们回答是，他也会受伤；回答不是，也是他受伤。

十四无记主要是从有自性的主张来的。

所以我们对补特伽罗要非常明白：他没有自性、但也不是完全不存在。

对这两个之间的实相准确无误地了解之后，我们就不会有佛不会回答的这种问题。

不然我们见到佛了，但是怎么样请教佛都不回答，那就不好。

所以(卯四)讲我们不会有十四无记这种见解，如果有这种见解，遇到佛时佛不会给我们回答。

(卯五)讲第 164 偈。如果认为我的体性是有自性，那就不可能会断除执著，涅槃解脱都不可能。

如果不了解补特伽罗是无自性的道理，就不会相信自己有解脱。

如果只讲无自性，不了解补特伽罗在名言安立中存在，那么就不能解释轮回。

就不能解释轮回中亲身的苦乐感受和业果怎么安立。

如果明白了名言安立，就可以如理地解释这些，不会诽谤。

▲总之，在补特伽罗上有两个道理：无自性、名言安立。

了解补特伽罗无自性的道理，就可以解脱；了解他在名言安立中存在，就可以解释轮回。

所以补特伽罗上的这两个道理了解之后，解脱和轮回的道理都可以安立。

了解这两个道理后，一切道理都会清清楚楚地安立，不会有任何毁谤。

## (丑二)破我所有自性(第 165 偈)

这个没有什么特别的，没有我的话，怎么会有我所呢。

问：“法处所摄色”怎么解释？

答：这是俱舍论谈到的，俱舍论说法处里面有色法、也有不是色法的。

无表色跟法处所摄色的范围有大小：法处所摄色不一定是无表色；无表色一定是法处所摄色。

问：第 121 偈中破外道离蕴我时有破常法，佛教下部宗义破常一自在，外道不破一和自在？

答：入中论根本颂里面没有谈到，但是实际上外道还是承许常一自在的。

音频入中论密意 2006TP-110

科判：(癸二)以理成立补特伽罗无我分三：

(子一)明求解脱者当先破自性我；(子二)破我我所有自性之理；(子三)观我及车亦例余法。

现在是(子三)观我及车亦例余法分三：(丑一)例瓶衣等法；(丑二)例因果法；(丑三)释难。

观我及车是讲补特伽罗无我，也可以类推到其它的法上面，即(丑一)跟(丑二)。

他宗对此二提出质疑，所以有(丑三)释难。

## 丑二、例因果法

(连接文：)不但支等是相待立，即因果二法亦是相待安立。颂曰：

不但车的支分等是相待而立(无自性但存在)，而且连因果二法也是这样相待而立。

“等”包含前面提到的(丑一)里面的瓶衣等法。

宗大师对第 168 偈的说明——

若有自性，说因在先不应道理，以于因时，要有所待果故。说果居先亦不应理，成无因故。

以是当知因果唯是假立，相依而有，非自性有。如车。

无自性的情况：一般讲因生果时，果都是未来，还没有产生，所以未来的果是假立的。

此表达是在说明因是无自性的，果也是无自性的。在无自性的情况下这样讲是不会有问题的。

自性成立的情况：如果因和果都是自性成立，则因在果之前不合理，果在因之前也不合理。

因在果之前不合理的原因：因果都是自性成立，讲因时果也要成立，否则无法说有个因。

第 168 偈：如果主张自性成立，那么因是前果是后不行，果是前因是后更不行。为什么——一般我们安立因是前果是后的时候，名言安立的想法就已经进来了。

因为我们安立因的时候，分别心就会有“这是将来会产生果的因”的想法。

这样安立的时候，本身就有名言安立的意思存在。

如果是主张有自性，这些就都没有办法解释，没有办法解释将来会有它的果。

因为它的果没有在名言安立当中存在，他无法解释。

他认为一切法都是施設义可以找得到，所以对主张有自性的人来说，名言当中安立无法解释。

连因是前果是后也都无法安立。所以主张有自性和主张无自性，这两个的差别蛮大。

主张自性成立的，果在因前是一定不对的，违反因果法则。因在果前也不对，因为——

有自性成立的想法的人，当他讲因的时候，在他头脑中，这个因产生的果是找得到的，不只是唯由名言安立的。这样就不对了。

他不会像主张唯名言假立的人想的，在目前的因的当下，果是唯名言安立的。

(因：)因能生果乃为因，若不生果则无因，果若有因乃得生，(宗：)当说何先谁从谁。(168)

偈释：要因能生果，彼能生法乃可为因。若不生果，既不能生，则果应无因。果法亦要有因，乃从彼生。故因果二法亦是相待而有，非自性有。若谓因果是自性有者，汝且当说，因果二法何者居先，为是何法由何法生。

第四句是说，对于我们所讲的情况，你根本就没有办法回答。用前三句成立对方无法回答。

第四句本身也是一个正因论式：(故)(所立法：)当说何先(有法：)谁从谁。

其中“谁从谁”意为是从因生果、还是从果生因。意为：请你说明哪一个是在先。

这是一个反问句，你回答哪一个在先都不对。

意为如果你主张自性成立的话，那么这两种情况都不对。

前三句表达因果是互相观待而存在的，实际的情况就是因果是无自性的。

前二句说因要观待果才能被称为因；第三句是说果要观待于因才能产生。

第 169 偈是说由因生果的方式，对于主张自性成立的人来说，因生果这个部分也会有问题。无论因跟果相合或不相合，只要主张自性成立，就都无法解释。

在解释第 169 偈之前，宗大师先提出两个观察——

**复次，若谓因自性能生果者，为与果合而生，为不合而生？颂曰：**

观察：是因与果合在一起而生、还是因与果不合而生？意为因跟果到底有没有碰在一起而生。

**若因果合而生果，一故因果应无异，不合因非因无别，离二亦无余可计。(169)**

**偈释：**汝若谓因与果合而生果。则因果力应一，如江与海合。若成一者，不能分别此法是因，彼法是果，因果无异故。复谓何法生于何法也。若谓不合而生。则所计之因与诸非因，应无能生不能生之差别，以自性各别诸法，无关系故。又计因果有自性者，能生所生离合不合二计之外，亦无余第三类可计。故自性因定不生果。

前二句：若因跟果是碰在一起而产生果；后二句是因跟果没有碰在一起而产生果，有何过失。附带说明，除了合跟不合之外，没有第三种情况。

**前二句：**“合”是碰在一起，意思是说因跟果可以同时存在，但实际的情况并不是这样。

实际的情况是因灭的同时果生。所以如果因果是同时碰在一起，就变成因果无法区分了。

“一故”是指因果就变成同一个东西了。自性一就是同一个东西。

“因果应无异”：二者理应成为同一个东西，就无法区分哪一个是能生、能一个是所生了。

**后二句：**“不合”就是因跟果若是自性成立的不合，就是因跟果是没有关系的两个东西。

如果因跟果没有关系，又说因可以产生果的话，那么不仅是因生是果，非因也可以生是果。因为这样因跟非因就没有差别了。

“离二”就是离开合跟不合这两种情况。“亦无余可计”意为没有第三种情况可以观察了。

**(宗 1：)因不生果则无果，(宗 2：)离果则因应无因。(170ab)**

**偈释：**汝若转计自性因不生果者，则果应无自性。由生果故，乃安立因为因。若离果亦可安立因者，则应无安立因之因相。此非汝许。故因果二法非有自性。

这个宗要说明的是因跟果二者都是无自性的。第一句说明果无自性；第二句说明因无自性。这二句是二个宗，在这二个宗里面又有因跟宗——

**第一个宗里：(小因：)因不生果(小宗：)则无果。第二个宗里：(小因：)离果(小宗：)则因应无因。**

“则应因应无因”意为离开果之后，因没有理由成为因。

主张自性成立的他宗反过来问中观应成派——

**若尔汝宗云何？**意为：你宗的主张是什么呢？第 170cd 就是自宗的主张。

这里主要讲，自宗因为主张无自性，所以不会有前面这些过失。

**此二如幻我无失，世间诸法亦得有。(170cd)**

**偈释：**(170c)若如我宗，诸法皆由虚妄遍计增上而生，唯由名言分别假立。故因果二法如同幻事，自性不生。…(170d)故我无有所说合不合之过失。世间所许不观察诸法，因果及车等，亦皆得有，故一切皆成。

“此二”指因果，这二者因为是无自性，所以对应成派我来讲没有任何过失。



你主张自性成立才会有这些过失。

若如他宗，能生所生皆有自相。则当观察因果二法为合不合，俱有过失。

“世间”指世间名言。“世间诸法亦得有”：诸法都是唯由世间的名言安立为有。

释论此处，破因果法，于所破上加自性等简别。是说许无自性者不犯彼过。不应不辨有自性与有之区别，专作相似之答难也。

“释论”指月称的入中论自释。破因果法这个科判当中，在所破上都有加自性等简别。

▲“自性”本身就是所破，破因果时都会加上“自性”这个所破来破。

不会只是单纯破因果，都是破自性的因跟自性的果。这里是破有自性的因果，而不是破因果。

有些人没有分辨有自性的因果跟因果，就随便破，这是相似的答难，宗大师给予驳斥。

有些人自认为是中观应成派的人，自认为是龙树和月称的追随者，

但是他们在解释入中论根本偈时，却没有分辨“自性有”跟“有”的差别，而是混为一谈。

所以破自性有的时候连有都破了，这就是广论里讲的“所破太过”。

所以当主张自性成立的人反问“你们怎么安立有”时，他们就胡乱回答，即专作相似之答难。

不能分辨自性有跟有的差别的人，对刚刚讲的这三偈就没有办法正确地解释。

音频入中论密意 2006TP-111

科判：(癸二)以理成立人无我，这个科判主要是成立补特伽罗无自性。

补特伽罗无自性并不等于补特伽罗是无，虽然是无自性，但他是名言中有。

补特伽罗无自性也可以推到其它的法上面。

其中的(子三)观我及车亦例余法，即我跟车无自性也可以类推到其它的法。

现在是(子三)中的(丑三)释难，分二：(寅一)难破因果过失相同；(寅二)答自不同彼失。

(寅一)是他宗的问难：自宗破因果的过失，即自宗也会有这个过失。(寅二)是自宗的回答。

### 丑三、释难

#### 寅一、难破因果过失相同

“破因果”指(丑二)中自宗对他宗：是因跟果会遇而产生果还是因跟果没有会遇而产生果？

(丑二)对应的三首偈颂讲了这个问题。因果碰在一起是第 169 偈，自宗驳斥了因果有自性。

(丑三)是他宗反过来说：虽然你们破我，但是你们自己也会有同样的因果过失。

此中破因果自性。他作是难：观因生果为合不合，汝同犯过。何则？颂曰：

观察因生果，是因跟果碰在一起才由因生果、还是没有碰在一起而由因生果。

自宗在(丑二)中对因生果作了这样的观察而去破了他宗。

主要是说由因生果，那这个因跟果到底有没有接触，重点是驳斥他宗说的因果有自性。

现在是他宗质疑自宗：你们自己也有这样的过失。

(宗：)能破所破合不合，此过于汝宁非有。(171ab)

偈释：汝此能破与所破法，为合为破，为不合而破？此过于汝宁非亦有。

此二句就是他宗对自宗的质疑：你们有同样的过失。

“能破”指应成派在(丑二)中所立的应成论式——观察因跟果到底有没有接触。

“所破”指他宗的颠倒分别。

现在他顺着(丑二)中自宗破他宗的方式倒过来反问应成派：

你的这个能破的应成论式跟所破的颠倒分别到底有没有碰在一起？是合而破还是不合而破？

按照(丑二)中自宗对他宗的驳斥，因跟果合而生果与不合而生果二者都无法成立。

他宗：同样，你的能破不管是否与所破碰在一起，都无法破所破。你不是也有同样的过失吗？

169ab：若因果合而生果，一故因果应无异，这是自宗对他宗的驳斥——

如果因跟果碰在一起才生果，那就变成因果无法区分了，就变成同一个了。

169cd：不合因非因无别，离二亦无余可计，如果因跟果没有碰在一起——

那就会所有的因产生所有的果，即：是因生是果，非因生是果。

当时自宗就是这样以因果合与不合都不合理来驳斥因果有自性。

此处他宗：如果能破跟所破是碰在一起而破的话，这样能破跟所破就变成了同一个。

或者能破跟所破是不合而破，那么这个应成论式就可以破所有的颠倒分别了。这也不合理。

他宗：如果是不合而破，那么以应成派立的这个应成论式一个就可以破所有的颠倒分别。

不仅是自性因生自性果的颠倒分别，连其它的颠倒分别都能破。

反过来讲，这个应成论式以外的其它应成论式也可以破所有的颠倒分别。会有这样的过失。

171ab 两句作为宗，它的因在根本偈中看不到，但是月称菩萨在下面有说——

**(因：)①若合而破，则应成一，复谓何法破于何法。②若不合而破，则一切法同是不合皆成能破。不应道理。③离此二外，更无第三可计。**

①“合而破”指能破与所破相合而破，“应成一”指能破跟所破就变成同一个。

下句：既然是同一个东西，那怎么能说哪一个法去破哪一个法？说不通的。

②如果能破跟所破没有碰在一起而能破可以破所破的话，那一切法就都变成能破了。

③除了合跟不合这两种观察之外，再没有第三种，因为合跟不合是直接相违。

**则汝之能破都无破除所破之力。由汝能破既已被破，则因果法是有自性。**

这是宗大师作的一个说明，跟 171cd 有关。

“能破”指(丑二)中应成派破他宗因果有自性的应成论式。“所破”指因果有自性。

后二句说，你的能破已经被破了，等于你的应成论式已经没有用了，所以因果还是有自性的。

171ab 主要是他宗要成立自宗的能破(即丑二中的应成论式)是没有能力去破所破的。

**(因 1：)汝语唯坏汝自宗，(宗：)故汝不能破所破。(171cd)**

**偈释：由汝所说之似能破，唯能坏汝自宗。故汝不能破除他宗之所破(指因果有自性)也。**

既然(丑二)的应成论式(能破)不能破所破，所以 171cd 说这个能破是“似能破”，不是真能破。

既然是似能破，那就等于他宗胜、自宗输。他宗胜就等于他的因果有自性的主张还是成立。

(因 2:) 自语同犯似能破, 无理而谤一切法, 故汝非是善士许, (172abc)

(因 3:) 汝是无宗(故)破法人。(172d)

偈释: 【172abc(因 2): (小因:) 汝为敌者所出过失, 自语亦同犯彼过。唯以彼似能破, 别无正理而毁谤一切法。(小宗:) 故汝非是善士所许可者。】 【172d(因 3): 复次(小宗:) 汝是破法人, (小因:) 因为若不立自宗唯破他宗, 名破法人, 汝今亦尔。】

▲171d 的“故汝不能破所破”是宗; 它的因有三个: 171c(因 1)、172abc(因 2)、172d(因 3)。

因 2 中又有因和宗的关系: 偈释的前四句为因; 第五句为宗。

你们应成派对他宗指出过失, 但是自己所出的语也犯了同样的过失。

因 3 中也有因和宗的关系: “汝是无宗”是因; “破法人”是宗。

因 2 和因 3 中虽然各自都有因和宗, 但这些最终都是为了成立破 171d “故汝不能破所破”。

## 寅二、答自不同彼失

意为自宗不具有他宗的过失。

### 卯一、自宗立破应理

科判: (卯一) 意为对自宗来讲, 成立(自己的见解)与破斥(他宗的主张)都是合理的。

(卯二) 不同他过之理, 意为自宗不会有他宗的这种过失。

(卯三) 如成无性难成有性, 他宗不像自宗能够成立无自性那样成立有自性。

意为: 自宗能够成立无自性, 但是他宗并不能像自宗一样去成立有自性。

他要表达的是: 无自性是可以成立的, 但是有自性是无法成立的。

(卯四) 了知余能破: 可以了知这里没有解释的其它能破。

## 辰一、于名言中许破他宗

(宗:) 前说能破与所破, 为合不合诸过失, (因:) 谁定有宗乃有过, 我无此宗(宗:) 故无失。(173)

偈释: 今当解释, 颂曰: (173) 前说能破所破, 为合而破, 为不合而破, 所有诸过失。若谁定计有自性之宗, 彼乃有过。由我无此有自性之宗, 故汝所说若合不合二种过失, 我定非有。以我许能破所破俱无自性故。

前二句加第四句的“故无失”当宗; 第三句加第四句的“我无此宗”当因。

宗主要看第二句“为合不合诸过失”, 这个“失”与第四句的“失”是同一个, 动词共用“无”。

简单讲, 即过失不存在。因为“谁定有宗乃有过”, 意为谁是有自性的主张才会有这个过失。

我应成派没有这种有自性的主张, 用这个理由可以成立我没有这个过失。

此偈意为: 有自性主张的才会有过失, 主张无自性的就没有这个过失。

这些都是在名言中无自性和名言中有的情况下来成立的。

## 辰二、于名言中许立自宗

(因-比喻:) 如日轮有蚀等别, 于影像上亦能见, 日影合否皆非理, 然是名言依缘生。(174)

如为修饰面容故, 影虽不实而有用, (175ab)

(宗-意义:) 如是此因虽非实, 能净慧面亦达宗。(175cd)

**偈释：**如日轮与面容上所有差别，如日蚀等。汝由见影像为缘，亦能观见。若推求日轮面容，与彼二影像，为相合而生，为不合而生，虽皆不应理，然是依日轮及面容，唯由名言增上，安立有影像生。复能成辨所求之事。如为修饰面容，影像虽非实有，然依影像亦有彼用。如是此中所说之缘起因及离一异等因，虽非有实自性，然能清净慧面之垢，亦能通达无自性宗。亦字显示无自性之能破，亦能破于所破也。

以前六句比喻为因成立后二句。比喻中有三个要点：脸、脸上的污垢、镜中的影像。意义中也有与比喻对应的三个：脸对应的意义是慧；脸上污垢比喻无明；镜中影像对应因。照镜子时看到镜中的影像，知道脸上有污垢，可以把污垢去除。同样，透过成立自宗的因，可以把慧当中的无明去除。无论是比喻还是意义，都是说明影像无自性，但是它对我们去除脸上的污垢有帮助。同样，因也是无自性，但并不是不存在，它在名言当中可以发挥去除慧中的无明的作用。所以有人说中观应成只有应成论式而没有因，这是误解。从此二偈可知，中观应成也是主张因的。

另一比喻是太阳，用肉眼无法直接看太阳，但是可以透过太阳在镜子呈现的影像看太阳。或者可以透过日蚀看太阳，阳光就不会那么强烈。比喻中都牵涉到**影像**，镜中的影像虽然是无自性，但是它能够发挥作用。从意义来讲，**理由**本身是无自性，但是在名言中它可以发挥作用，去除我们的慧当中的无明。

## 卯二、自宗不同他过之理

**(因：)**若能了因是实有，及所了宗有自性，则可配此合等理，非尔**(宗：)**故汝唐劬劳。(176)

**偈释：****(因：)**若计能了宗之因是实有，及所了之宗是有自性，则可配此能破之理，推求能立与所立，为合而立，抑不合而立。由彼自性都无所有。**(宗：)**故汝将不净宗之过失，推于净宗。是于我等，唐设劬劳，都无所益。

假设自宗的能立因是实有，所立是有自性的话，则他宗你可以配合能破跟所破合与不合等理来指出我的过失。但是自宗并不主张因是实有，也不主张宗是有自性，所以你把过失推给我，等于是白费功夫了！

## 卯三、如成无性难成有性

易达诸法无自性，难使他知有自性，汝复以恶分别网，何为于此恼世间。(177)

**偈释：****(前三句：)**如中观师，能以敌者所许幻梦等喻，极易令他了达世间一切诸法皆无自性。汝则不能使中观师，了达诸法皆有自性。以无共许实有喻故。

前三句与科判的意思相同：自宗对他宗成立无自性是可以成立的，

但他宗对自宗成立有自性是无法成立的。也就是说，他宗无法像自宗一样去成立无自性。

**(第四句：)**是谁差汝损恼世间，诸世间人，如蚕作茧，已为烦恼恶分别茧之所缠缚。汝今何为复于其上，更以恶分别丝结为坚网，周匝遍绕。故应弃此实执妄净。一切虚妄如同影像之法上，宁有自性成就之自相，共相，现量，比量耶？此中现证一切所知者，唯一现量，谓一切智智。

说事实师的见解或宗义(指有自性)是不符合事实的,但是他们又努力去解释。  
这样做的结果是,只会让世间人的虚妄分别中的实有执产生得更多,这是错误的。  
因为我们是要断除实有执,而不是让它更加增长。

“宁有自性成就之自相,共相,现量,比量耶?”

以说事实师来讲,现量的境是自相,比量的境是共相,自相共相都是自性成立。  
自相共相的“相”这个词本身就是有自性的意思。

音频入中论密意 2006TP-112

#### 卯四、了知余能破

这个科判是说,虽无自性,但在名言中还是有能破和所破的安立。

了知上述余破已,重破外答合等难, (178ab)

前安立缘起,如①依种子而有芽生,及②安立假设,如依诸蕴,假设补特伽罗时。

▲两种缘起:“如依种子而有芽生”是由因生果的缘起;“安立假设”的依尔安立的缘起。  
依尔安立的例子是依诸蕴而安立补特伽罗。

偈释:破事实宗所余之能破,谓即上说,因为合而生果,为不合而生果。亦当了知此能破,观察因果,合不合生。外人为答此妨难故,反观能破为合不合。则于尔时,当重破彼,谓彼观察,于自不同。上文所说亦仅一例耳。

“破事实宗所余之能破”:破事实师所用的能破是依这两种缘起所衍生出来的,特别是第一种。

“上说”指第 168-170 偈的内容,即应成派质疑说事实师所说的主张——

因到底是跟果合在一起而生果、还是因跟果不合而生果。

这句话就是应成用的能破,这个能破就是应成论式。这个应成论式就是由第一种缘起衍生。

“反观能破为合不合”:反观能破为合所破而破所破、还是不合所破而破所破。

意为能破跟所破是碰在一起而破所破,还是能破跟所破没有碰在一起而破所破。

这是说事实宗利用应成派破他的方式而反过来质疑应成派。

“当重破彼”:应成派还是要反过来破说事实宗。

“谓彼观察,于自不同”:说事实宗的观察与自宗应成派是不同的。

这段的重点是说事实宗的主张都是有自性的,所以怎么讲都不合理。

前二句:“余破”的“余”是衍生;“破”是能破,指由上述所讲两种缘起所衍生出的能破。

“上述”是第 168-170 偈应成给说事实宗的能破,即因跟果是合而生果还是不合而生果。

“了知”的主词是说事实宗。指说事实师了解应成派破他的方法之后,就回答,即“外答”。

说事实宗的回答是:你的能破破我的所破也会有同样的问题,他就质疑——

你所用的能破的应成论式到底是跟我的所破碰在一起而破所破还是没有碰在一起而破所破?

接着才是重破,重破的主词是应成派。所以第二句应为“外答重破合等难”。

到此只是一个宗:应成破说事实师,说事实师反过来质疑;接着应成破第二次,但未讲理由。

其理由是:应成派说我破你是可以破,但你是无法反驳的,因为我主张无自性。



反过来，我破你是可以的，因为你主张有自性。

说实事师有自性；应成派主张无自性，所以过失只会发生在说实事师，而不会发生在应成派。所以应成派的情况跟说实事师是不同的，这个就是理由。

又中论中所有立破，皆为遣除实执分别。我于「异生皆被分别缚」时，已广说故。

“异生皆被分别缚”指第 117-119 偈等三偈。其科判是“明正理观察(法无我)之果”。

这个科判表达的是中论里立跟破的目的，就是为了要遣除实执分别。这是名言中存在的目的。

云何而是破法人， (178c)

第三句表达的是能破跟所破都是无自性，这点是一样的。但是中文看不出来，差蛮多的。此句意为即使能破的理都没有颠倒(自宗)，所破的是颠倒的(他宗)，但两方面都是无自性的。

**偈释：**中论宁有破法之过。其破法者是恐安立自宗犯过，唯破他宗故。我今此中亦非胜义破除他宗，以胜义中全无法故。故我宁有破法之过。若人不立自宗，而许胜义破除他宗，是破法人相。诸中观师谁于名言不立自宗，谁于胜义而许破他。二俱非有。故中观师亦无破法人。故彼破法人相毕竟非理。

▲第三句比较**重要**。宗大师在正理海的第 23 观颠倒品中，讲贪嗔无明等烦恼是无自性的。龙树也讲过，我们了解无明是无自性是非常有意义的，宗大师也讲这是非常有大义的。所以这里讲的能破是无自性、所破也是无自性是非常有大义的。

因为我们平常认为能破是正确的，于是就执著；所破是不正确的，就又执著。

现在讲能破所破都是无自性，就能把这个执著心破除，这是非常有道理的。

“有寂平等性”也是这个意思，这两个都是无自性，完全没有什么执著的，这是差不多的道理。我们心里生起执著心时，对执著心有执著，这个执著会推动执著心，我们会听它的话。如果对执著心不执著，那我们就会不听它的话。

所以如果把执著心上面的执著破除，就会有一个效果——我们就不会跟着这个执著心。这样我们的执著心就会减少。宗大师说“有大义”的意思就在这里。

▲此句藏文的意思是：字面上只是能破者跟所破者都是无自性，但其包含的意思是能破者跟能破者所用的应成论式以及所破者跟所破者的主张都是无自性。

**正理海**(第 23 观颠倒品)：如是颠倒灭，无明则亦灭。以无明灭故，诸行等亦灭。

颠倒就是无明。了解无明是颠倒之后，就可以断除对无明的执著，这样就可以灭无明。

把无明是颠倒这件事执为实有的执著断除，无明就可以断除，无明之后的诸行皆可断除。

由此当知余能破。 (178d)

**偈释：**如是前说能破之余义，即由此无间所说，而当了知。

第四句的这个“余”才是其余的余。第一句的“余”是衍生的意思。科判的“余”同第四句。除了前说能破之外的其它能破，透过刚刚所说的这个理，也可以了解。“无间”就是刚刚。第四句意为：也是无自性的，这个透过刚刚说的理可以了解。

“无间所说”是指第三个阶段“重破”，重破是说自宗是无自性，他宗是有自性，故自宗无过。

到此为止，补特伽罗无我的部分就谈完了，接下来要讲空性的差别。

讲空性差别之前有一段是对法无我跟补特伽罗无我的总结——

始从：「彼非彼生岂从他。(第6品第8偈)」至「观察速当得解脱。(第119偈)」明法无我。次从「慧见烦恼诸过患(第120偈)」直至此颂(第178偈)。明人无我。

说明法无我共112偈；说明补特伽罗无我共59偈。

### 壬三、说彼所成空性之差别

**科判：**(壬三)是从(辛五)宣说缘起真实分出来的一一

(壬一)圣教宣说真义之理；(壬二)以理成立圣教真义；(壬三)说彼所成空性之差别。

#### 癸一、略标空性之差别

**(略说：)**无我为度生，由人法分二，(179ab)

**偈释：**诸法无自性之无我，佛说为二，谓人无我，及法无我。此二分别之理，非由人法上所无之我，有所不同故分为二。以所无之我，同是有自性故。是由所依有法，有蕴等法与补特伽罗之差别而分也。何故宣说彼二？为度二乘众生解脱生死故，说人无我。为度菩萨众生得一切种智故，说二无我。

**第一句：**“无我”指一切法无自性。就像百法明门论，它先讲一切法或诸法无我。

这个一切法包含补特伽罗跟补特伽罗以外的法，即最广的法。讲诸法无我是为了度众生。

**第二句：**一切法无自性由于空性的所依不同而归为两种无我：补特伽罗无我跟法无我。

后面的这个“法无我”是指除了补特伽罗无我之外的法无我。

“由人法分二”点出应成派的二无我在所破的我上无差别，只是在空性的所依上分差别。

**除疑：**如前所说声闻独觉，虽亦能见缘起实性，然彼不能由无量门，经无量劫，圆满修习法无我义。仅有断除三界烦恼种子之方便。亦可说彼等圆满修习补特伽罗无自性之人无我。虽无以无边道理破除补特伽罗实有之智慧。然圆满修烦恼种子之对治。未圆满修所知障之对治。此段主要讲声闻独觉行者虽然也有修二无我，但是并没有从无边正理的角度修二无我。

佛复依所化，分别说多种：(179cd)

**(广说：)**如是广宣说，十六空性已，**(中说：)**复略说为四，亦许是大乘。(180)

藏文中说得很清楚：把二无我广说为十六空，再把十六空摄略为四，合称为二十空。

二首偈颂放在一起：179ab是**略说(二无我)**；180c是**中说(四无我)**；180ab是**广说(十六空)**。

“亦许是大乘”意为，这个不仅是小乘行者要修的，亦许是大乘行者所要修的。

音频入中论密意 2006TP-113

经典里对空性的分类有不同的分法：二十空性、十八空性、十六空性。

在谈空性的不同分法之前，我们学过成立空性的正理——法无我正理跟补特伽罗无我正理。

现在要学习由正理所成立的空性本身。以下说明所成立的空性及其分类。

第 120 偈：慧见烦恼诸过患，皆从萨伽耶见生，由了知我是彼境，故瑜伽师先破我。

这首偈颂说明了悟入空性的次第。意为要悟入空性，就必须先做这样的思维。

对空性作闻思修的目的是为了遮遣掉我执，所以在闻思修空性之前首先要辨认什么是我执。

也就是要辨认从无始以来我们不断受苦的根源是因为我们不断被无明我执所欺骗愚弄。

对苦生起出离心之后，要去除其根源我执，去除我执的方法就是闻思空性。

比如我们自己认为有一个最好的朋友，后来发现完全被他欺骗了。

无始以来我们认为我执是最好的朋友，他一直在保护我，给我带来很多的快乐。

现在知道他一直在欺骗我们，伤害我们，就从内心里非常讨厌他、恨他。对我执就要这样认。

于是就要想远离它。远离的办法就是要学习空性，否则它会一直缠着我，我没有办法赢它。

第 120 偈就是讲这个内容。我们学习空性就要有这样的动机。

嘎当祖师的论里面说，我执从开始就一直欺骗我们，当我们了知真实情况后就会非常讨厌它。

祖师们的这段话主要是让我们内心生起对轮回的厌恶。

能让我们对轮回产生厌恶的法才是符合定义的法；让我们对轮回更贪著的法是不符合定义的法。

这里的“轮回”可以改成“我执”。如果我们对我执产生极强的厌恶，就会找到方法对治我执。

## 癸二、广释彼差别义

### 子一、广释十六空

#### 丑一、释内空等四空

##### 寅一、释内空

##### 卯一、正义

从内空开始到他性空等二十空性，每个术语的前半部都是空性的所依处；后面是空性。

比如“内空”的“内”是空性的所依处；后面的“空”是空性。

空性的所依处即空性的基础。即：“内空”就是在“内”这个基础上的空性。

再如“空空”的前面的“空”是空性的基础；后面的“空”指空性。即空性基础上的空性。

空性的基础都是存在的法。比如后面提到“自性的空性”，这个“自性”不是所破，是性质。

“自相的空性”也是同样，“自相”不是所破，而必须理解成空性的基础。

所以二十空性的前半部都是空性的基础，都是存在的，都不是所破。

现在要学习的是在此基础之上的空性。

内空是讲从眼根到意根这六个之上的空性。

把眼等六根想成是内在的并且把它执为实有，断除这个就是内空。

仅是把眼根执实而把它断除，这个不是内空。为什么——

对眼等六根有多种理解：一是在身内，一是它是因缘所生的有为法，一是六根各有不同性质。

从不同的角度理解就有不同角度的空性。

比如把眼等六根想成身体内在的，其上的空性就是内空。

如果把眼等六根想成是有为法，在此基础上的空性就是有为空。

如果把眼等六根的性质作为基础，其上的空性就变成自性空。

有情会从不同的角度执六根，比如他认为眼等六根是内在的，把它执为实有。  
内在的意思是能看能听能闻能尝能触…，这就是内在六根的执著，能对治内在执著的是内空。  
或者从因缘所生的角度把眼等六根执为实有，能对治这种执著的空性就是有为空。  
或者从眼等六根的性质角度把它执为实有，能对治这种执著的空性就是自性空。  
为了对治这些不同角度的执著，就讲到不同角度的空性。  
比如火，认为它是外在的色而执为实有，就是外在的执著，能够对付外在执著的空性就是外空。  
如果有情把火执为有为法的因缘所生，从而认为是实有，对治这样的实有执就要讲有为空。  
如果有情从火的性质燃烧或热度把火执为实有，那么能够对治这种执著的空性就是自性空。  
所以不能把“眼等六根”与“内在的眼等六根”划上等号，因为这两个在理解上不同——  
后者是认为有一个内在的能见者、能听者…，即内在的作者，与单纯的眼等六根内涵不同。  
所以如果认为眼等六根是内在的，有内在的作者而执为实有，就是内在六根的实有执。  
能够对治这个内在实有执的空性，就是内空。

【1. 内空】(因 1:) 由本性尔故, (宗 1:) 眼由眼性空, (同理类推:) 如是耳鼻舌, 身及意亦尔。(181)  
(因 2:) 非常非坏故(因 2 只此一句), 眼等六内法, 所有无自性, 是名为内空。(182)

因 1 成立宗 1, 再以第 181 偈整个为宗, 其因是 182a 因 2。等于是用因 2 进一步成立因 1。  
182bcd 是辨认哪些是内空, 即辨认内在的眼等六根为内空。

偈释: (182bcd:) 眼等六内法无自性, 是为内空。(181b:) 此复眼由眼自性空。(181a:) 以眼之本性即自性空故。:(181cd:) 如眼所说, 耳鼻舌身意, 当知亦尔。(182a:) 如是空(指自性空)之理由, 谓眼等诸法, 于胜义中非常非坏故。

“眼由眼性空”: 第一个眼是空性的基础。意为: 眼不是眼的自性, 这个就是眼的自性。  
意为眼的真正的本质(自性)不是眼, 这才是眼的真正本质(自性空)。  
因为眼不是靠它自己的力量成立起来的, 它完全是靠因缘的力量成立起来的。  
为了进一步成立“眼之本性即自性空故”这个因, 所以又用了第二个因——  
“谓眼等诸法, 于胜义中非常非坏故”: 它不是靠自力的常和自力的坏, 因为常和坏皆无自性。  
如果是自力的常和自力的坏, 那就不是自性空了!

眼不是眼的自性, 这就是眼的自性, 这是第一因;  
因为眼的安住与坏灭不是眼的自性故, 此为第二因。  
眼从成立开始可分二: 眼安住跟眼坏灭。这两个并不是眼本身所能主宰的, 因为是因缘所生。  
基于这个理由说: 眼不是眼的自性。“眼不是眼的自性”意为眼是无自性, 它不是自主成立。

## 卯二、兼明所许本性

科判中的“本性”即是第 181 偈第一句的“由本性尔故”的本性。“本性”意为自性。  
此科判没有根本偈, 它主要是说明本性(自性)。  
有人疑: 自性有很多不同的意思, 有时指所破, 有时指空性, 有时指性质…, 所以需要厘清。

(问题 1:)龙猛菩萨论中,所说不从因缘生之本性(自性),如是本性是菩萨所许否?曰:如薄伽梵说:「诸佛出世若不出世,诸法法性,恒常安住」。所说法性可许是有。此法性为何等?曰:即眼等之本性。眼等本性为何?曰:即眼等之不造作,不待因缘,唯是离无明翳之净慧所通达性。有计此论师不许胜义与法性者,及计离无明染全无智者,此文已善破讫。

(问题 2:)外曰:呜呼噫嘻!既不许少法是有自性,忽许无所造作,不待他成之本性。汝诚可谓自相矛盾者。答曰:是汝未了中论意趣。此中意趣,谓若愚夫所取眼等缘起性,即眼等之本性实际。由颠倒心亦能现证彼本性故,则修梵行徒劳无益。由此眼等缘起性,非本性故。为证彼性而修梵行。所破自性,是破眼等即是实际。所许自性,是许眼等之法性为本性。故破诸法有自性(指自性成立),与许诸法之法性本性,全不相违。

“少法是有自性”指所破。“忽许无所造作,不待他成之本性”指空性(即法性)。

这里“所破”要理解成自性成立;“空性”要理解成自性。自性成立是所破;自性不是所破。此与谛实和谛实成立差不多。谛实成立是所破;谛实是真。即承认真,但不承认谛实成立。自性与自性成立也是这样,承认自性,但是不承认自性成立。

★刚才讲到眼不是眼的自性(所破),这就是眼的自性(空性)。这里提到两个自性——第一句的“自性”是所破;第二个“自性”指的是法性,即空性。

胜义谛是存在,但是不可说胜义中有存在的东西,任一法在胜义中都不存在。

那一切万法不是胜义吗?不一定,一切万法中也有胜义。

所以胜义跟胜义中存不存这两个有区别。胜义中存不存在跟是不是胜义这两个连在一起。

同样,自性成立跟是不是它的自性有区别。

此(指 181b)言眼等由眼等(自性成立)空者,是显眼等由自性空。非说眼等由离作者我故空,如声闻部计。亦非如唯识,谓眼由异体二取空。计眼等自性不空。由此一法无彼一法,说名空性。

“计眼等自性不空”意为声闻和唯识的主张没有破到自性,他们在眼等上破的是另外的东西。

★不是破到自性的话,就是破到他性了。破到他性,就变成所破的基础跟所破法有距离。

他们的空性就变成“我不是你”,而不是“我”上面没有自性。(没有真正破到我执)

他们的空性就是:我是我自己成立的,这个执著心还一直存在,(没有破掉)。

▲“眼等由眼等自性成立空”表达了中观应成派的不共主张。

“由此一法无彼一法,说名空性”指下部宗的主张,也包含自续。就像“我不是你”这种。等于他不是“我”上面去讨论有没有自性的问题,他破的是跟我无关的其它法。

只有应成派是在“我”上面观察我有没有自性,然后去破自性。

## 寅二、释余三空

【2.外空】(因 1:)由本性尔故,(宗 1:)色由色性空,(以理类推:)声香味及触,并诸法亦尔,(183)色等无自性,是名为外空。(184ab)

偈释:(184ab:)相续不摄之色等六境,由自性空之无自性,名为外空。(183b:)外色由色自性空,(183a)即彼色之本性故。(183cd:)声香味触法,性空之理,当知亦尔。



内空的六根跟内在的六根的概念不同，同样，六境跟外在的六境二者的概念也不同。  
六外境指所见境、所听境、所闻境等，凡夫把这些视为外在而执为实有。  
外空就是破把六境执为外在的基础而执著它的自性成立，就是对治对外在六境的实有执。  
184ab 是辨认宗 1 成立的结果。“色等无自性”包含其它五个外境。  
与成立内空作比对，这里少了因 2，可以把成立内空的因 2 放在这里——非常非坏故。  
用“非常非坏故”来成立因 1 “由本性尔故”。

### 【3. 内外空】二分无自性，是名内外空。(184cd)

“二分”：一分指内在的六根；一分指外在的六境。二分指介于六根与六境之间的扶根尘。

**扶根尘**：具体讲比如眼根放在眼球上，眼球就是扶根尘。眼根是内，眼球是内外。

为什么叫内外？从眼球与眼根来讲眼球是外；从眼球与外境来讲眼球是内。其余五根也同此。  
所以这里并不是说同时取这两个无自性叫做内外空。

内外的意思就是介于内与外二者之间的法。

为什么在讲内空之后再讲外空？就像我们先修补特伽罗无我再修法无我一样——  
先破斥内在的是实有的，再破斥外在是实有。

**偈释**：内识相续所摄之根依处，由(于它不是外在的六境，所以)是识相续所摄，然而诸根不摄，故是内外法，此法之无自性，名内外空。余义如上。

这里重点是“根依处”，就是刚刚讲的扶根尘，例如存放眼根的眼球。为什么它是内外法——  
“由(于它不是外在的六境，所以)是识相续所摄”是表达它是内。

“诸根不摄”是表达它是外，因为它不是被诸根所摄。合起来理解，根依处就是内外法。

“余义如上”意为可以把前面的几句搬过来并加以调整——

外空：“外色由色自性空，即彼色之本性故。声香味触法，性空之理，当知亦尔。”改成——  
内外法(眼球)由内外法自性空，即彼内外法之本性空。耳鼻舌身心脏，性空之理，当知亦尔。  
从以上可以看出，第 182 偈(即内空)表达最完整，两个宗和两个因。

第 183 等六句(即外空)省略了第二个因“非常非坏故”。

到了内外空这里连第一个因也省略掉了，只剩下一个宗。这是他行文省略的方式。

### 音频入中论密意 2006TP-114

就像刚刚我们所念的皈依发心偈一样，要观想皈依的对境，总的来说是佛宝、法宝、僧宝。  
我们现在学的甚深空性义就是现阶段所要辨认的法宝。

透过这个法定要特别去辨认宣说这个法宝的佛宝，还有按照这个法定去修学的僧宝。

三宝中真正能够救度我们的是法宝，要信解未来的一切生中只有法宝是我们的究竟皈依处。

宗大师的**缘起赞**：愿一切生舍身命，住持能仁妙教法，光显甚深缘起性，虽刹那顷不慢缓。  
就像缘起赞所说一样，甚深空性对我们非常有意义。

即使此生舍弃生命，也要努力修学甚深空性，这是有加持的。要相信没有比这个更好的皈依。  
而且它不仅能救度自己，也能够救度一切有情。

希望透过自己的修学证得不堕有寂二边的无住涅槃之后去利益虚空般的如母有情。

让他们也能够住于不堕有寂二边的无住涅槃当中。以这样的皈依和发心动机来作听闻。

**【4.空空】**诸法无自性，智者说名空，复说此空性，由空自性空。(185)

(亦即)空性之空性，即说名空空，为除执法者，执空故宣说。(186)

**偈释：**内外诸法，如前所说是无自性。善巧真理之智者，说名空性本性。内外诸法之本性空性，复说由空性之自性或实有而空。如是所依空性上之空性，即说名空空。说空性由实有而空者。是为遣除执实法者，执空性法性为实有之妄执。故般若经宣说空空。

空空的第一个空是空性所依的基础，即空基，第二个空是指这个基础上面的空性。

那么前面的这个空到底是谁的空？是内空、外空、内外空的空性。

内法、外法、内外法包含了一切法，所以前三个空即一切法上的自性空。

但是要知道一切法自性空本身也不是自性成立的，所以接着要讲一切自性空上面的空性。

**第一句**的“诸法”即内法、外法、内外法等一切法。

**第二句**的“空”就是空空的第一个空，即第二个空的所依的基础。

**第三句**的“此空性”也是指第一个空。

**第四句**表达的是要空掉空的自性，意为空本身就是无自性。这是空空的第二个空。

第三四句合起来表达的是空空，与**第五句**是一样的意思。

**第六句：**智者把空性的空性说名为空空。“说”的主词是智者。

**第七句和第八句**是说空空的目的：“为除执法者”应理解成为了除去执空为实有的执著故宣说。

就是说，有些人承认一切法是自性空，但是他又把自性空执为实有，为破此实执而宣说空空。

★186cd 的执空为实有的情况讲得不是很清楚，宗大师在引完出世赞之后对此详细说明——

**(极无所住：)**有说唯遣除实法，名胜义谛，然执彼(指胜义谛)为实有。**(理成如幻：)**有说非唯遣除所破，而且要如青黄各自成就，乃是法性，复是实有。此文即说彼二种执，俱是佛所呵责也。

这两个“有说”指广论(第十七卷)中的——

“谓许胜义谛现空双聚，名理成如幻；及许胜义谛唯于现境断绝戏论，名极无所住。”

“唯遣除实法”就是无遮，无遮名胜义谛，到这里没有问题。

**极无所住：**虽然他们承认唯遣除实法为无遮，但又认为无遮这个名言所指的对象找得到。即他们把遮遣实有的无遮执为实有，因为他认为这个遮遣实有是找得到的。这就有问题了。就是说，虽然他们承认无遮，但是却是实有的无遮。

**理成如幻：**“非为遣除所破(指空的部分)”：不仅是遮遣所遮，而且要像青黄一样是自在成立法。

广论：许胜义谛**现空双俱**，名理成如幻。

意为：他又承认遮遣实有，但同时又认为这个法性像青黄一样是成立法。

等于是他同时又有遮遣法、又有成立法的两个特性。这就是理解错了。

这里是说，即使了解了内法、外法、内外法是无自性，还是会有人产生上述两种误解——

一种是极无所住：他虽然承认唯遮遣实有的无遮，但却认为无遮是实有，是找得到的。

一种是理成如幻：他虽然承认诸法无自性，但同时又认为它必须是成立法。

佛在般若经中讲空空，就是为了要让理解空性的人知道这两种理解是有问题的。

因为佛考虑到一般人在了解诸法无实有的同时，还会有这两种比较微细的过失。

现空二俱有点像非遮，即有成立的法。这样了解空性还是对空性有执著。

修空性时一点点都不可以有执著，如果对境的空性是现空二俱，那还是有执著。

如果没有现空二俱，是无遮，但有一个感觉，好像这个无遮在那里，可以找得到，也是执著。

要透过空空的道理把这两种执著去除。

狮子贤的明义释里提到，资粮道主要是了解前三空，加行道主要是了解空空。

在这个阶段中，要透过心经中所说的四甚深特质，对空性作广大的闻思，无颠倒地了解空性。

## 丑二、释大空等四空

**【5. 大空】(因 1-意义：)由能遍一切，情器世间故。(因 2-比喻：)无量喻无边，(宗：)故方名为大。(187)**

**偈释：**由方能遍一切情器世间故。又修慈等四无量时，缘十方所遍一切有情而修。由所缘门立为无量故。喻如十万无有限量。如是修行亦无边际。无有限量。故十方名大。

此偈是要辨认大空的大，它是大空这个空性所依的基础。

**第四句**的“方”指十方，即四方四隅及上下。用两个因来成立十方为大。

**第三句**的“无量喻”指三十七道品里面的“此等四无量心”。取“无量”作为比喻。

**前二句：**主词是“情器世间”；动词是“能遍”；受词是“一切”：情器世间能涵盖一切(指十方)。

为什么情器世间能够涵盖十方？因为形成情器世间的业是无量无边的。

由无量无边的业形成各式各样的有情以及各式各样的器世间。

如果找大是什么，就要追溯到十方；又从十方追溯到情器世间。因为情器世间涵盖十方。

为了遮除把广大的情器世间执为实有的想法，所以说大空。

人们把情器世间执为实有的理由是，因为情器世间非常多，用多来成立情器世间是实有的。

这里的情况与内空相类似。学内空时提到六根，六根是很中心的。

当把六根比如眼根作为能见者或心续所摄的时候，会把六根认为是内在的六根。

此处同样，一般认为情器世间是很中心的，但是如果说它是无边或很广大的时候，就有大的特性加在上面了，然后再把大的特性执为实有，就是大空所要破斥的执著。

如果仅讲情器世间，那还没有广大的内涵。

但如果去想它可以涵盖十方的时候，就等于在情器世间上加上了一个广大的特性。

因为它有涵盖十方的特性，有人就把它涵盖十方的能力执为实有，为了破斥而讲大空。

**如是十方处，由十方性空，是名为大空，为除大执说。(188)**

**偈释：**如是东西等十方，即由十方自性空，此名大空。是为遣除执诸方大为有自性之大执而说。

第 187 偈主要是辨认大空的大，第 188 偈是在大的基础上驳斥它有自性。

**前三句：**前面讲过“由空自性空”，是说在空的基础上空掉它的自性。

此处也同样，在十方(即是大)的基础之上空掉十方的自性，这就是大空。

**第四句：**讲大空的目的是为了去除把十方执为实有的执著。

讲第一组的内空的时候，月称用第一个因(由本性尔故)来成立宗(眼由眼性空…)，

接着用第二个因(非常非坏故)来成立第一个因。

讲到外空时就省略了第二个因，讲到内外空时连第一个因也省略掉了，只是讲宗。

这里也是同样，第一个因和第二个因都省略掉了。如果把省略的加上，就是——

“如是十方处”之前，应该加上“由本性尔故，大由大性空”，这是第一个因。

第二个因就是“非常非坏故”。(这样就把两个因都加上了)

**【6. 胜义空】**由是胜所为，涅槃名胜义，彼由彼性空，是名胜义空，(189)

为除执法者，执涅槃实有，故知胜义者，宣说胜义空。(190)

**偈释：**胜义之义字，有于所为说名义者，如云「此中有义」。有于所知说名义者，如云「五义」。此中是说涅槃法身。涅槃是此胜所为故。即此法身，由自性空，名胜义空。是为遣除执实法者，妄执涅槃法身为实有之妄执。故了知胜义之佛陀，说胜义空。

胜义空的“胜”是殊胜，即最好的意思。“义”是所证。“胜义”就是最好的所证，即涅槃。涅槃是我们最希望达成的目标，是最好的。这里是说，即使涅槃再好，也不要把它执为实有。

第五大空是讲轮回，第六胜义空是讲涅槃。

**轮回**虽然是无边的，那么广，但它还是没有自性；**涅槃**无论多么殊胜，但它还是没有自性。

189ab 是辨认胜义空的基础——胜义。“胜所为”与“涅槃”是同位语。涅槃就是胜义。

189cd 是说明在胜义的基础上成立它的空性。

“彼”指涅槃。“彼由彼性空”意为：虽然涅槃是最殊胜的所证，但它还是无自性。

“彼性”指胜义的自性。“空”是空掉。即在胜义的基础上空掉胜义的自性，这就是胜义空。

第 190 偈是佛说胜义空的目的：为了去除执涅槃为实有的人的执著，故佛宣说胜义空。

偈释中“胜义之义字”：义一般指对境。中观论说义字又是对境，又与胜同义。主要讲对境。

这里除了对境之外，还有“所为”的意思，这里就是讲“所为”的意思，也就是所证。

**【7. 有为空】**三界从缘生，故说名有为，彼由彼性空，说名有为空。(191)

**偈释：**由从缘生，故说三界名为有为。即彼三界由彼自性空，说名有为空。

**前二句**说明有为空所依的基础，也就是有为法。

**后二句**是辨认在有为法这个基础之上的空性。

**【8. 无为空】**若无生住灭，是法名无为。彼由彼性空，说名无为空。(192)

**偈释：**若法无有生，住，异，灭，是名无为。即彼无为由彼自性空，说名无为空。

**前二句**是辨认无为空性所依的基础。

**后二句**是说明在无为这个所依的基础上的空性。

有为空与无为空与前面讲的大空与胜义空一样，

有为空对治的是有人把有为法的生的功能执为实有的执著。

无为空是对治把无为法的无生住灭执为实有的执著。

有情的心很奇怪，生的时候把它执为实有，没有生的时候也把它执为实有。

也可以把内空的两个因结合到这里——

第一个因：“由本性尔故，有为由有为性空”、“由本性尔故，无为由无为性空”。

第二个因：“非常非坏故”。

音频入中论密意 2006TP-115

二十空中，已经讲了内空等四和大空等四。这里要补充一下内空。

狮子贤的明义释讲到一切相智的发心等十法中的第九法十七资粮正行当中有智资粮正行。

智资粮正行用三首偈颂总结二十空，把这三偈记下来就可以把空性数量及所依基础记下来。

二十空里面，属于资粮道体性的有三、加行道有一、七不净地有七、三净地有六、佛地有三。

内空外空内外空是资粮道、空空是加行道、大空是初地、胜义空是第二地、

有为空是第三地、无为空配第四地。

内空外空内外空涵盖一切法空，以一切法空为基础，其上的空性就是空空。

此与心经所说的色不异空、空不异色、色即是空、空即是色等四种甚深是类似的。

资粮道加行道的行者对空性的理解能够让他们不堕常断二边。

宗大师的金鬘疏提到，二十空的前三是胜解行地(即资粮道)，空空是加行道。

大空配合初地，了解大空的智慧叫做了解法界遍行义之智。法界指空性。

胜义空配合第二地，了解胜义空的智慧叫了解法界殊胜义之智。

初地行者在见道时第一次现观空性，在现观空性的状态中空性可以涵盖一切法。

他会有一种过去完全没有见过的感觉——一切法确实是空！

法界遍行义指在一切法上，此与大空也可以配合上，大就是十方的意思。

初地了解法界遍行义之智(大空)有助于去除行者在悭吝方面的耽著，修行布施波罗蜜多增上。

第二地了解法界殊胜义之智(胜义空)的胜义是指涅槃，这个智本身就是持戒波罗蜜多增上。

第二地的心会把涅槃的心现观为空性，或者现观空性中有涅槃。

比如密乘中常说，一切凡夫的显现以乐空无别的力量来消灭。

再如如来藏就是空性，我们有如来藏，所以我们可以证得涅槃。如来藏显现出来就是涅槃。

即：在空性的体性中，涅槃就出现了。

第二地的了解法界殊胜义之智就是了解法界中有那么殊胜的涅槃。

第三地了解的是有为空，了解有为空的智慧是了解法界同类因之殊胜义之智。

同类因之殊胜义：果的产生要有它的同类因，比如乐果的同类因是善；恶果的同类因是不善。

无论是什么因生什么果，生本身都是无自性的。“同类因之殊胜义”就是指生果的生本身。

平常讲有为法空，意思是一切有为法都是因缘而产生。

想“由因缘而生”时，心里就会有执著——有这个因、有那个缘，一定会感这个果。有固定性。

这里讲有为空就是不可以执著。

同类因就是从另外一个角度。比如看到花苞，我们心里会想它一定会开花。这也是一种执著。

这是因为看到花苞有自性、有能力，它是作为能感同类果的因而存在。

实际上这个同类因也是在完全没有自性的情况下而存在。



所以对花苞的执著有两种：一种是对前边能产生花苞的种子的执著：

一种是对花苞将来有开花的能力的执著。现在这里是针对因的角度讲。

第三地是安忍波罗蜜多增上，安忍分为三类：耐怨害忍、安受苦忍、谛察法忍。

这里主要是针对谛察法忍来讲的。三个忍中，谛察法忍是最广的，最难修的。

修有为空就是第三地修忍辱度圆满的意思。

第四地了解的是无为空，即了解法界完全无执著之义之智。“完全无执著”是指无为。

“完全无执著”就是无为法。相对讲，对有为法容易产生实有执；对无为法不易产生实有执。

因为无为法不是因缘所生法，不是因果关系。

但是因为没有因果关系，所以会对无因果产生执著，无为空就是要断除对无因果关系的执著。

所以第四地的了解完全无执著之义之智就是无为空。

对无为法没有因果关系的执著是跟有为法有关系的，因为是在有为法的基础上谈无为法。

所以当我们断除对有为法的执著的时候，还要进一步断除对无为法的执著。

第四地是精进波罗蜜多增上。精进的体性是对修善法生起欢喜，即入行论所说的“勇于善”。

对有为法和无为法了解到无自性有助于提升对修善行的欢喜，让精进的品质更好。

因为空性慧能让修行者得到很大的安慰，没有怖畏。

### 丑三、释毕竟空等四空

**【9. 毕竟空】若法无究竟，说名为毕竟，彼由彼性空，是为毕竟空。** (193)

前二句是空性所依的基础，即什么叫“毕竟”，这个词跟藏文的原文有点出入。

比如第一句“若法无究竟”的“究竟”在藏文是无边的意思，所以直译是“若法非有边”。

第二句应该是“说彼为离边”。怎样理解前二句的“法”跟“彼”——

我们常说：一切法有法，是无自性，因为缘起故。

用缘起为因(能立)来成立一切法无自性(所立)，缘起可以让人了解法无自性，从而不堕二边。

前二句的“法”跟“彼”其实指的就是缘起。这里是说：缘起本身也是无自性的。

后二句是说在这个空基之上成立空性。两个“彼”都是指离边本身，指缘起。

“彼由彼性空”是说缘起也是无自性的。毕竟空可以说是离边空。

整偈应是：若法非有边，说彼为离边，彼由彼性空，是为离边空。“离边”指的就是缘起。

偈释：(前二句：)若于何法，堕边执见之常断二边(此即离边)，都不可得。即说名毕竟。

(后二句：)即彼毕竟由毕竟自性空，是为毕竟空。

如三摩地王经云：「断除有无与净不净二边，亦不住中间」。

这个能断除有无跟净不净二边者就是指缘起，它能断除净与不净二边，住于中道。

“亦不住中间”指对于能够让见解不堕二边而住于中道的缘起也不要执为实有。

断除二边执中间实有。为除彼执故说此空。

一个人透过缘起让自己的见解不落常断二边，但如果他把这个中道执为实有，那也是要断除的。

如唯识师远离自宗所说常断二边，许彼中道以为实有。

比如唯识师已经远离他们所说的常断二边，但是又认为他们的中道是实有的。“中道”指心。

【10. 无际空】由无初后际，故说此生死，名无初后际，(194abc)

三有无去来(194d)，如梦自性离，故大论说彼，名为无初际，及无后际空。(195)

前三句是空性所依的基础，即初际跟后际。

后五句是在这个基础上破斥自性。(此八句需要拆开来重新组合——)

194d的“无去来”加上195a的“如梦”当作因。194d的“三有”要连到195a的“自性离”，这二句合起来就是：无去来如梦(194d)，三有自性离(195a)。法尊法师是把这个拆开来译的。

“三有自性离”及195bcd共四句当宗；“无去来如梦”当因。“大论”指般若经。

后三句的意思：大论里面把三有自性离说明为无初际空及无后际空。“彼”指“三有自性离”。

后五句改成：(因：)无去来如梦，(宗：)三有自性离，故大论说彼，名为无初际，及无后际空。

根据宗大师的《金鬘疏》，毕竟空是配合第五地。无初际及无后际空配合第六地。

第五地之智：金鬘疏中了解离边空的智慧有个名称：了解法界为相续不异之义之智。

“相续”指自己的心相续或一切有情的心相续。

“不异”意为无论是自己的相续，还是其他有情的相续，体性都是缘起，都是不堕二边。

这个对于心的静虑是有帮助的，所以第五地是静虑波罗蜜多增上。

第六地的智是了解无际空的智慧，它的名称是：了解法界为无杂染与清净之义之智。

“杂染”指轮回；“清净”指涅槃。“无”的意思是轮回和涅槃二者都是无实有。

就无实有来讲，轮回和涅槃是平等一味，此有助于般若波罗蜜多增上。

从初地到第六地每地有各自的智，这里引的是《金鬘疏》，其来源是弥勒的《辨中边论》。

音频入中论密意 2006TP-116

二十空主要分布在从大乘资粮道下品到十地这个范围。

对二十空作闻思，可以在我们的心续中累积习气，这个习气有一天会觉醒。

让我们生起对道的证悟，迅速成就圆满的佛果位，从而利益对我们有恩的虚空般的如母有情。

【11. 无散空】散谓有可放，及有可弃舍，无散谓无放，都无可弃舍。(196)

(有法：)即彼无散法，由无散性空，(因：)由本性尔故，(所立法：)说名无散空。(197)

第196偈解释空性所依的基础“无散”。

第197偈的前二句是有法；第三句是因；第四句是所立法。

偈释：196：散谓有放自弃，无散谓无可舍者。以彼自体，任于何时都无可弃。即不可弃舍之大乘。

197：彼无散法，由无散自性空之空性，说名无散空。以彼空性，即无散法之本性故。

“无散”指不可舍弃的大乘道。大乘道跟小乘道的差别——

小乘道在成佛时必须舍弃，因为小乘道带有自爱执，这个部分在成佛时要舍弃。

大乘道在成佛之前及成佛之后都必须安住在我们的心续当中，无论何时何阶段都不能舍弃。

【12. 本性空】(因：)有为等法性，都非诸声闻，独觉与菩萨，如来之所作。(198)

(有法：)故有为等性，(所立法：)说名为本性，(空基上成立空性：)彼由彼性空，是为本性空。(199)

前六句说明空性所依的基础“本性”。

第七句的两个“彼”都是指本性；“性”指自性。意为：本性由本性自性空。

最后两句是在讲本性这个基础上的空性。

“本性”说明有为法等一切法的本性，这个本性就是究竟实相，也就是空性。

空性所依基础是一个正因论式：198 的整个偈为因；199a 是有法；199b 是所立法。

第七句：本性由本性自性空，自性空就是不以自己方面成立，也就是本性不自己方面成立。

**偈释：**前六句：(有法：)有为等之法性，(所立法：)说名本性。(因：)以彼有为等之法性，都非声闻独觉菩萨如来所作，本来如是安住故。后二句：即彼本性由本性自性空，是为本性空。

**除疑：**问：于空空时岂非亦说此义。曰：前所说者，是为破执内外诸法空性，由是理智所成，计为实有。此中说者，是为破执都非由他所作之本性，而为实有。故无重复之失。若能了知，于法性上虽有此二疑难，然能破实有，都不相违。则计胜义谛，都非任何智慧所能通达之邪分别，皆可息灭也。

这里讲的本性空与第 4 空空看起来好像类似，所以有人提出这个质疑。

前面讲空空是以理智讲完内空外空内外空之后，有人会执这三空是自性成立，故讲空空。

这里讲的本性空的本性是**法性**，法性就是有为法等一切法的本性或究竟实相。

此时又会有人质疑：这个法性是不是以本性成立的？就是自性成立的？为破此而讲本性空。

“此中说者”指第 12 空性本性空。…所以这两个空性的讲法并没有重复。

之前也有类似的情况。比如讲内空时讲到眼根，并不是单纯的眼根，而是把它想成是内在的。

有此想法之后再把它执为自性成立，即内在的执著。破斥内在的眼根有自性，就是内空。

对同样的眼根，由于执著的角度不同而有不同的执著，就需要以不同的空性去破斥。

比如把眼根执为有为的，破斥这个执著就是有为空。把它执为大，破斥这个执著就是大空。

如果把眼根执为离边的，破斥这个执著就是离边空。

空空的第一个空是破除内外一切法之后这些法上的空性，第二个空是破除对这个空性的执著。

本性空是指把一切法的无造作的本性执为实有而执著，破除这个执著就是本性空。

所以对同样的法从不同的角度执著，破除这些不同的执著就需要不同的空性。

《现观庄严论》关于所知障的部分提到能取分别跟所取分别。

所取分别有趣入所取分别跟退还所取分别、杂染所取分别跟清净所取分别。

能取分别有实质能取分别跟施設能取分别等。这些也是从不同的角度安立的。

比如二十个坏聚见，根据补特伽罗我执跟各别五蕴的关系不同，而产生不同的坏聚见。

补特伽罗跟色蕴的关系会产生四个坏聚见，补特伽罗跟受蕴的关系也会产生四个…。

这些都是补特伽罗我执，但是由于补特伽罗对各个蕴执取的角度不同而有二十类。

再如某学者有执自己是智慧者的我执，身体好的人有执自己身体很棒的我执，

富有的人执自己很有钱的我执，都是各有自己的执著，但是执著的角度不同。

同样，都是对空性执著，但是理由想法各有不同，这里谈到两种——

一种是认为空性是以**理智可以成立的**，所以它有自性，这是对空性的执著，为此讲空空。

一种是认为空性是法的究竟本性，所以它有自性，这也是对空性的执著，为此讲本性空。

《金鬘疏》说，无散空能够引生第七地，七不净地的每一地都配合一个空性。

本性空跟一切法空可以引生第八地。三清净地的每地各配合两个空性。

## 丑四、释一切法空等四空

### 寅一、一切法空

【13.一切法空】十八界六触，彼所生六受，若有色无色，有为无为法。(200)

如是一切法，由彼性离空。(201ab)

第 200 偈讲空性所依的基础，即一切法。201ab 是讲一切法基础上的空性。

偈释：(前四句：)一切法，谓眼等所依六根界，眼识等能依六识界，色等所缘六境界以及十八界。眼触乃至意触等六触，六触为缘所生六受，及有色无色，有为无为等诸法。

(后二句：)如是一切法，即由彼自性远离而空，是为一切法空。

一切法完全不是由自己方面成立的，完全是受其它法所主宰的。

“由彼自性远离”就是它完全没有自主的能力。

有人认为十八界、六触六受、有色无色、有为无为等法的数量非常多，由此认为是实有的。

一切法空主要就是要驳斥这种执著——多并不是成立实有的理由。

答：空空是理智所成立，它与理智找得到要作区分。

比如透过观察究竟的理智去找瓶时，这个理智找不到瓶，找到的是瓶的空性。

观察究竟的理智去找瓶的空性时，找不到瓶的空性，找到的是瓶的空性的空性，(即空空)。

★意为看你(无论谁)找的对象是什么，理智(永远)找不到这个对象，找到的是这个对象的空性。

理智找到的是瓶的空性，就是理智成立瓶的空性；

理智找到的是瓶的空性的空性，可以说理智成立瓶的空性的空性。

问：本性空是一切法的究竟实相，为什么说一切法的究竟实相也是无自性的，理由何在？

答：透过理智去找这个本性时，找不到它本身，也就是它不是自己成立，而是依赖他法。

### 寅二、自相空

#### 卯一、略标

【14.自相空】变碍等无性，是为自相空。(201cd) “无性”就是无自性。

偈释：色蕴之自相谓有变碍。等字等取乃至一切种智，一切染净诸法各各自相。此等无自性，是为自相空。

“自相”就是定义的意思。即“有变碍”是色蕴的定义。“各各自相”也是指定义。

般若经中提到一百零八法，从五蕴、十二处到一切相智。

其中五十三类是杂染法；五十五类是清净法。

这里要讲的是这些法类各自的定义都是无自性的，这就是自相空的意思。

## 卯二、广释

### 辰一、因(基)法自相

“因法”的“因”指基道果的基，即基法的定义。

**五蕴总**：色相谓变碍，受是领纳性，想谓能取像，行即能造作，(202)

各别了知境，是为识自相。(203ab)

**蕴界处**：蕴自相谓苦，界性如毒蛇。(203cd)佛说十二处，是众苦生门。(204ab)

**十二缘起**：所有缘起法，以和合为相。(204cd)

“色相”就是色蕴的定义。色蕴的定义是变碍；受蕴的定义是领纳性；

想蕴的定义是能取相者；行蕴的定义是能造作者；识蕴的定义是能够各别了知境者。

前六句(202a-203b)是五蕴各别的定义。

接下来的四句(203c-204b)是总的**五蕴**的定义、总的**十二处**的定义、总的**十八界**的定义。

“蕴自相谓苦”：总的五蕴的定义就是苦。

“界性如毒蛇”：“性”指本质。是说十八界的本质如毒蛇。

“佛说十二处，是众苦生门”：十二处是产生众苦之门。

最后二句(204cd)讲**十二缘起**，十二缘起以和合为相，即十二缘起以和合为定义。

**偈释**：何为色等之自相？谓变碍是色自相。如经云：「诸比丘，由有变碍，名色取蕴」。此诸自相，是举能表各各本性者，非说各别定义。受是苦乐舍三种领纳性。想则能取青黄等外像，与苦乐等内像。像为形状分齐。行即造作，谓除四蕴诸余有为。各别了知色声等境，是识自相。五蕴之自相谓苦。诸界之自相体性，谓能令有情摄取生死，如同毒蛇捉持于他而作损害。佛说十二处能生众苦，是苦生门。此三约生死中之蕴界处而说。缘起之自相，谓因缘和合。刚刚提到总的五蕴的定义、总的十八界的性质、总的十二处(产生众苦之门)，注意此句——“此三约生死中之蕴界处而说”：此处的蕴界处是针对生死中的蕴界处来讲的，并不是对解脱生死的人来讲的，即不是针对阿罗汉或者佛来讲的。

### 辰二、道法自相

“道法自相”即道的定义。

**六度**：施度谓能舍，戒相无热恼，忍相谓不恚，精进性无罪，(205)

静虑相能摄，般若相无着，六波罗蜜多，经说相如是。(206)

**四静虑四无量四无色定**：四静虑无量，及余无色定，正觉说彼等，自相为无瞋。(207)

**三十七菩提分**：三十七觉分，自相能出离，(208ab)

**三解脱门**：空由无所得，远离为自相，(208cd) 无相为寂灭，第三相谓苦，(209ab) +无痴

**八解脱**：八解脱，相谓能解脱。(209cd)

第 205-206 偈：别讲六度各自的定义。

第 207 偈：四静虑、四无量心、四无色定，佛说它的定义是无扰，即内心不受扰动。

208ab：三十七菩提分总的定义是能出离。

208cd+209ab+无痴：三解脱门。空解脱门的定义是无所得远离；无相解脱门的定义是寂灭；



无愿解脱门的定义是无苦及无痴。

三解脱门有各种讲法，**空**解脱门讲法的**体性**是无自性的；**无相**是讲法所产生的**因**无实有；**无愿**是由法产生的其它的法的结**果**是无自性 or 无实有。即：法的体性-因-果。

209cd 是讲八解脱。八解脱的定义叫能解脱。八解脱的内容主要来自《现观庄严论》第四品。

一切相智的一百一十个行相中有随顺基智的三十七个行相；随顺道智的三十四个行相；

还有佛的不共行相三十九个。随顺道智的三十四个行相中有八解脱门。

八解脱门分为两类：三种变化道、五种现法乐住道。

**八解脱，谓内有色想观外色解脱，内无色想观外色解脱。此二是变化障对治。**

**净解脱第四静虑相是为第三。此是乐变净色，不乐变不净色杂染心之对治。**

前三是变化道，意为假设此三具足，变化就会达到圆满，所以主要是对治变化的障碍。

**现法乐住之道有二，一住顺解脱道，谓四无色等至解脱。二住寂灭道，谓想受灭等至解脱。**

**分辨：**三解脱门是让行者真正达到解脱；八解脱门是从等至的障碍中解脱，不是指从轮回中解脱。

音频入中论密意 2006TP-117

### 辰三、果法自相

**十力：**经说善决择，是十力本性。(210ab)

**四无畏：**大师四无畏，本性为坚定，(210cd)

具有善决择对境的能力，这种能力就是十力的本性，这是十力的定义。

四无畏的定义是坚定。坚定意为在为别人说法时，非常自信，对于任何问难毫无畏惧。

在道的阶段也有修十力跟四无畏，但在道时是修跟十力和四无畏这个果随顺的部分。

**偈释：**210ab：当知以善决择境之能力为自相。由善决择诸境，于诸境上无碍而转，故名为力。

210cd：佛此四无所畏，以极坚定性为自相。任何敌者不能动故。

**四无碍解：**四无碍解相，谓辩等无竭。(211ab)

**大慈：**与众生利益，是名为大慈。(211cd)

四无碍解的定义就是辩才无碍，不会中断。

**偈释：**211ab：法义词辩诸无碍解，以辩等无竭无尽为相。

211cd：与诸众生利益安乐，是大慈相。

**法**无碍解跟**义**无碍解是所诠圆满的部分；**词**无碍解跟**辩**无碍解是能诠圆满的部分。

211cd 及 212 全偈都是讲慈悲喜舍，但在佛的果位不可以称为慈悲喜舍四无量，

而是大慈、大悲、大喜、大舍。但这个大悲与从资粮道到十地的大悲不同——

中文翻不出来，从藏文可以区分。所以要注明：这里是佛地的大悲心，大慈也是同样。

“与众生利益”藏文的意思是易于利益，有随时靠近的意思。

**大悲、大喜、大舍：**救护诸苦恼，则是大悲心。喜相谓极喜。舍相名无杂。(212)

“喜”和“舍”之前一定要加个“大”，大喜、大舍。大喜的定义是极喜。

大舍的定义是无杂。此处的“无杂”跟下偈的“不共法”在藏文是同一个字，但义不同。

**偈释：**救护一切苦恼有情。是大悲相，大喜以极欢喜为相。大舍谓于此不贪，于彼不瞋，远

离贪瞋无杂为相。

“无杂”指远离贪瞋，意为不会跟贪瞋混杂。

**十八不共法：**(有法：)许佛不共法，共有十八种，(因：)由彼不可夺，(所立法：)不夺为自相。(213)

**偈释：**许佛不共法有十八种，以不被他夺为自相。由佛无有不共法之所治品误失等事。无隙可乘，不能映夺，不能屈伏故。十八不共法，有三六聚。身常无误失，语无粗暴音，意无忘失念，无不定心，生死涅槃无种种想，无不择舍。是初六聚。志欲，精进，意念，等持，般若，解脱，皆无退失。是第二六聚。一切事业，语业，意业，智为前导随智而转。于过去世，未来世，现在世，无着无碍正智见转。是第三六聚。

不共之训诂(即词的来源)。谓彼诸法，唯佛身乃有，余身非有，故身不共。

就词源来讲，“不共”的意思是唯佛才有，“余身非有，故身不共”。

十八不共法的定义是不可夺。意为佛不被十八相违品所夺。即这些相违品在佛身上尘许皆无。

**一切种智智：**(宗：)一切种智智，现见为自相。(因：)余智唯少分，不许名现见。(214)

**前二句：**第二个“智”是第十度智波罗蜜多的智。六度加方便、愿、力、智，共十度。

智里面有一切种智跟非一切种智。这里是一切种智之智，它以现见为相。

**后二句：**除了佛以外的其它的智，只是少分现见而已，不许名现见，只有佛才是完全的现见。

**偈释：**一切种智智，以现见一切所知为自相。一切余智，唯于少分境转，故不许为现见一切所知也。

如是所说，从色乃至一切种智(指一百零八法)所有诸相，

这里并没有把一百零八类法一一说明，只是取出比较重要的说明其定义。

唯是能表彼诸法之自体，与所破之自相，有大差别。

此处的“自相”很容易跟所破“自相成立”混淆。这句是要区分，这里的自相是定义的意思。

### 卯三、总结

若有为自相，及无为自相，彼由彼性空，是为自相空。(215)

这里是把前面讲的八类法作个总结，有为的归到有为法，无为的归到无为法。

“有为自相”即有为法的定义；“无为自相”即无为法的定义。这两句是空基。

但是有人会把有为法的自相跟无为法的自相执为实有，所以要进一步驳斥。

“彼由彼性空”：彼指有为法的自相及无为法的自相，都是自性空，这就是自相的空性。

### 寅三、不可得空与无性自性空

**【15.不可得空】**(因：)现在此不住，去来皆非有，彼中都无法得，(宗：)说名不可得。(216)

**偈释：**此现在法，自生以后不能安住。过去已生，其生已灭。未来当生，现尚未生。故三世中皆非是有。已生，当生，及现在法，如其次第于已灭时，未生时，及自生以后，都无法得。故说名不可得。

第 216 偈说明空性所依的基础，即不可得。这个不可得是指三世不可得。

这就是金刚经中所说的：过去心不可得、现在心不可得、未来心不可得。

但是在讲不可得时还没有讲到空性，三世不可得只是空性所依的基础，它本身不是空性。

这里是用前三句来说明三世不可得。

前二句是各别的，即各别的现在世、各别的过去世、各别的未来世；第三句是讲总的三世。基于这三句的理由，所以说“说名不可得”。

现在为什么不可得？因为现在刹那不住。从成立开始，第一刹那就无法持续安住到第二刹那。

过去为什么不可得？因为从现在来讲，过去已经灭了，所以不可得。

未来为什么不可得？因为从现在看未来，它还没有产生，只是一个希愿。

所以第三句说“彼中都无得”，即这三世的任何一个都不可得。

结论：三世的体性就是不可得的体性。

**(因 1:) 即彼不可得，由彼自性离，(因 2:) 非常亦非坏，(宗:) 是不可得空。(217)**

**偈释：**彼不可得，由彼自性远离，非常非坏，故名不可得空。

如果把这三个执为自性成立，那就是要驳斥的，所以第 217 偈是讲不可得之上的空性。

**前二句：**“彼”指不可得。意为：不可得不以不可得的自性成立。

**后二句：**内空部分以“非常非坏故”来成立第一句“由本性尔故”，由此成立“眼由眼性空”。

此偈以第三句为因，成立前二句；再以前二句为因，成立第四句宗。即用二个因成立宗。

**▲分辨：**关于不可得空需要厘清几个问题：不可得是不存在的意思。

“已生，当生，及现在法，如其次第于已灭时，未生时，及自生以后，都无可得。”其中——已生-已灭时：已生之法在灭的时候就是不可得，不可得就是不存在。

当生-未生时：当生之法在未生的时候也是不存在。

**现在法**不是指在成立的一刹那，是指它成立之后**无法持续**到第二刹那。是针对第二刹那来讲。

所以：现在法-自生以后，这个不是自生他生的自生，是指自己成立之后。

意为：它成立是在第一刹那，但是它不能持续到第二刹那，所以到第二刹那不可得。

所以不管是已生法还是当生法还是现在法，**不可得是指它不存在的时候**。

问：已生法在灭的时候为什么会执为实有？

答：已生法已灭在现在来看是不存在，

已生法或过去法一般来说是有的，但是在现在来说是没有的。

我们会把过去法想为实在的东西，这样想的时候就是把过去法执为实有。

**【16. 无性自性空】诸法从缘生，无有和合性，和合由彼空，是为无性空。(218)**

此偈是讲无性自性空。前二句是空性的基础，即无性自性。后二句是空基之上的空性。

“诸法”+“无有和合性”作为宗；“从缘生”作为因。

“无有和合性”意为无有和合的自性，这个自性是所破的自性。和合指因缘和合。

宗的意思是：诸法没有因缘和合的自性。**空基无性自性就是没有因缘和合的自性的意思**。

这个本身也是空性。等于是空性的基础上进一步讲空性。

所以诸法无有和合之自性，这个就是无性自性的意思，它的本质就是空性。

“和合由彼空”：诸法无有和合之自性本身也是自性空，所以无性自性空。

金鬘疏：第 14 自相空和第 15 不可得空是让行者能够进入第九地。

此二空可以让行者了解，它是让我们得到自在的根本，唯有空性才能让我们对于智得到自在。

我们对于智无法得到自在是因为不了解空性。

了解这二种空的行者会知道，空性是有助于我们的智慧得到自在的根本。

第 16 无性自性空跟第 17 有性空，了解这两个空可以让行者上升到第十地。

可以让行者了解，空性是让行者对于业得到自在的根本。

#### 音频入中论密意 2006TP-118

入中论是讲怎么样趣入龙树写的中论的方法，尤其怎么样精准地抓住中论的核心。

进入中论就等于进入释迦牟尼来到这个世界开示的八万四千法门当中的最核心的法—空性。

我们学到了空性的法，跟着世尊才有意义。如果没有学到这个法，那就浪费了，可惜了。

学习不仅可以累积智慧资粮，同时也可以累积福德资粮。怎样累积？

每次来这里学法时要想，我来到这里学习，是要给佛菩萨供养。这样会累积很大的资粮。

包括在这里坐两个小时，心没有散乱，努力地关注法。懂不懂是另外一回事。

这些行为都是善根，会有很大的功德。思维般若经的内涵有很大很大的功德。

七个阿僧劫中在很多佛菩萨面前作广大的供养，还是不如思维一下空性的道理。

心里要了解这些功德，从而以欢喜心进入学习。

如是所说之十六空。①非因破除实执之正理不同而分。以彼一切，皆由非常非坏之正理，而成立故。②亦非由一补特伽罗，成立无实而分。以于眼等内法之上，若以正量成立为无实。则观余法时，不须更立别因，即依自因便能断疑故。以是当知是依一补特伽罗，及依于各别法实执偏盛之各别补特伽罗而分也。

这是宗大师对十六空作的总的说明。

①不是因为破除实执之正理不同而分，意为破除实执的正理只有一个，都是非常非坏的正理。非常非坏的正理在内空的部分谈过，十六空都是以非常非坏为正理，只是后面都省略了。

第 182 偈的“非常非坏故”是因，以此成立第 181 偈的“由本性尔故”。

再由“由本性尔故”去成立“眼由眼性空”。

②这是第二点要谈的：(A). 也不是在同一个补特伽罗上总的去成立无实。

而是依同一个补特伽罗的修行。此处要连接金鬘疏从大乘资粮道到佛地与二十空配合的情况。

(B). “及依于各别法实执偏盛之各别补特伽罗而分也”。

主要是依这两种情况来讲的，而不是总的去成立无实。

(A) 与 (B) 有别于“非于一补特伽罗而总成立无实”，是强调“各别”。与“总”作出区分。

(A) 的重点是在修行，是从修行的角度来讲的，依同一补特伽罗。

(B) 是说补特伽罗对不同法有不同的实执，所以是就破不同的实执来讲的。

意为整个十六空是从这两个角度来谈的，而不是总的在同一个补特伽罗上破谛实成立。

## 子二、广释四空

如果把十六空按空性的基础来收摄，就是第 17 空和第 18 空。

如果依空的方式归纳起来，就是归纳为第 19 空和第 20 空。

第 17-18 空：空性这个法一定是在存在的境上面谈，不存在的境上面是没有空性的。

因为空性是一切法的究竟实相，它必须在存在的基础上才有。

存在的境分为事物跟无事物两类。事物的空性就是第 17 空；无事物的空性就是第 18 空。

这里译的词是“有性”，藏文是用“事物”。即：有性空-事物的空性；无性空-无事物的空性。

比如内空、外空、内外空都是有为法，所以归到有性空。空空归到无性空。

再如瓶上的空性，因为瓶是事物，所以瓶上的空性要归到有性空。

再如虚空，虚空是无事物，所以虚空上的空性要归到无性空。

**【17. 有性空】**应知有性言，是总说五蕴，彼由彼性空，说名有性空。(219)

偈释：应知有性空之有性言，是说五蕴。非分别说，是总略而说。即彼五蕴，由彼自性空，经说名有性空。

前二句是讲空性的基础；后二句是空性基础之上的空性。

“有性言”指“有性”这个语词，指的就是事物。

“总说五蕴”意为它可以被五蕴所包含。只要是事物、只要有为法，都可以包含在五蕴里。

“彼由彼性空”指事物由事物的自性空。“彼”指事物。

“说名有性空”：这个就是事物的空性。

五蕴只包含有为法，不包含无为法。十二处跟十八界既包含有为法也包含无为法，即一切法。

十二处跟十八界只是开合的数量不同，其实它们的周遍关系是一样的。

差别在于十二处的意处，它相当于十八界的意界加上六识界，等于七个界相当于意处。

**【18. 无性空】**总言无性者，是说无为法，彼由无性空，名为无性空。(220)

偈释：若不分别总言无性者，是说虚空与涅槃等诸无为法。即彼无为法，由无性之自性空，名为无性空。

前二句是空基；后二句是空基之上的空性。

“无性”指无事物，无事物是说无为法。与 219ab 作比对——

“应知有性言，是总说五蕴”：在讲有性时特别以五蕴来说明数量，但说无性时没有说数量。

因为无为法的数量在不同的宗义里面说法不同。

毗婆沙宗说无为法有三：虚空、择灭、非择灭。经部除此三外，还要加上义总。

大乘还要加上空性，补特伽罗无我。

“彼由无性空”：无性由无性自性空。或：无事物由无事物之自性空。意为无事物没有自性。

**【19. 自性空】**自性无有性，说名自性空，此性非所作，故说名自性。(221)

偈释：言自性者谓诸法之本性。由此自性非声闻等所作，诸法本性如是住故。由此法性自性，无有自性，说名自性空。



这里的“自性”：所有的空性都叫自性，不是平时讲的所破的自性。  
这个自性不是任何人造作出来的，是原本就存在的，是诸法的究竟本质，是空性本身。  
第一句的“自性”就是空性。“无有性”是说明自性空的“空”。

**▲分辨：**第 19 自性空是说，所有的空性都是自性，理由是无造作者。（自然存在）  
第 20 他性空是说，所有的空性都是其它的事物。这两个是从不同的空的方式来谈的。  
为什么所有的空性都是自性、同时所有的空性又都是其它的事物？  
这是从空的方式来谈的：前者是说因为没有造作者，即不是佛或者谁造作出来的。  
后者是说因为这跟佛出世不出世没有关系，“他”的意思就在这里。他是一直存在的。  
在第 20 空的时候讲，所有的空性都是其他的事物，这是看待于佛出不出世来讲的。  
意为他跟佛出不出世没有关系，他是一直存在的。  
所以相对于佛出世或不出世来讲，“他”是其他的事物。“他”就是从这里来的。  
第 19 空跟第 20 空的空基都是一样，讲的都是空性。  
只是这个空性是从自性去理解还是从他性去理解。  
所以这两个不像前十八空一样是从空基来分的，而是从空的方式来分的——  
如果把空性理解成自性，那它的空性就叫自性空；  
如果把这个空性理解成其他事物，那这个空性就叫其他事物的空性，或者叫他性空。

**【20. 他性空】**若诸佛出世，若佛不出世，一切法空性，说名为他性。(222)  
**偈释：**若诸佛出现世间，若佛不出世间，一切法之自性空，即说名为他性。他性梵语，可通三义，谓胜，他，彼岸。初谓胜真实义。殊胜之义，谓常不违越真实义之自相。第二他者。谓除世间，是他出世无分别智。性谓此智所证。第三彼岸所有，名为他性。  
实际与真如，是为他性空，(223ab)  
**偈释：**由超出生死，故名彼岸，即是实际。此中际者谓永尽生死之涅槃。由不改变真实义之自相，故名真如。即此他性，由他性之自性空故，是为他性空。  
“他性”是看待佛出不出世而说他性。  
“实际与真如”都是表达他性的意思。  
“实际”即真实际，有彼岸的意思。“真如”有殊胜的意思。  
第 223 偈前二句：他性以他性的自性空，这就是他性空。  
意为他性没有他性的自性，就是他性空。或者说：他性的自性空，就是他性空。

**【总结】**般若波罗蜜，广作如是说。(223cd)  
此二句说明，前面讲的二十空都是出自于般若经。  
**偈释：**此中所说空性之差别，与空性之道理，是如般若波罗蜜多经中广作如是宣说也。

**重要：**自性空等(指第 19 空跟第 20 空)前虽已说，此中复说亦无重复之过。以此是依中分而说。  
此后二空，广中二时数数宣说者，因有疑云：若许法性是诸法本性，常时而有，是无分别智之所量，则应实有。为除彼疑而说，故不相违。

“前虽已说”：自性空跟他性空的空基都是空性，所以都是空性的空性，而前面已讲过空空。这里是说，虽然这里讲的还是空性的空性，但是没有重复之过。

“以此是依中分而说”：空性可以分为广中略来谈。广为十六空；中为四空；略为二无我。这里是以中分的四空来谈的；前面十六空是以广的来讲的，所以并不重复。

之所以以广和中二种宣说者，是因为有人有疑惑，把空性执为实有，为除彼疑而说。

#### 庚四、结述此地功德

第六地般若波罗蜜多特别增上，就是对一切法的无自性特别有体会。

但并不是因此而偏于胜义谛而没有世俗谛的感受。

此科判的三偈说，他不是没有体会，他在灭尽等至的状态感受到很大的乐受(世俗谛的体会)。

**如是慧光放光明，遍达三有本无生，如观掌中庵摩勒，由名言谛入灭定。** (224)

第四句：当第六地行者进入现观空性的状态时，遮止了实有执，会有极大的乐受产生。

这时开始就进入灭定。进入灭定后，不会因为乐受而减少他对成佛的希求，而是更增加希求。

而且更增长利益一切有情的希求。这些都是第六地的功德。

**虽常具足灭定心，然恒悲念苦众生，此上复能以慧力，胜过声闻及独觉。** (225)

“此上”指第七地。有了第六地的功德之后他就接近第七地了。

第七地能以慧力胜过声闻及独觉。

第六地般若波罗蜜多修行的增上对第七地方便波罗蜜多修行的增上有辅助的作用。

**世俗真实广白翼，鹄王引导众生鹄，复承善力风云势，飞度诸佛德海岸。** (226)

第六地对深见的道次第和广行的道次第修得非常殊胜，力量非常强大。

就像有故事说大鹏金翅鸟住在须弥山，一飞就能从这个宇宙到另外的宇宙。

第六地力量强大的原因是他智慧度修得非常好，智慧的法修得好，方便的法也就修得好。

比如大悲心中无缘大悲心最殊胜，因为有空正见，大悲心就能达到最强。

同样的道理，第六地智慧修得好的缘故，深见的法就修得非常有力，方便的法也就同样有力量。

由于广行的法和深见的法的力量都非常强大，所以像大鹏金翅鸟的翅膀一样，可以飞到彼岸。

就是说可以迅速成就佛陀果位。

音频入中论密意 2006TP-119

从开始学习入中论到现在，整个阶段都进行得非常好，在这个过程中也累积了很好的习气。

再加上听闻之前调整动机，能够让善根更坚固，更强大。

请观想月称和宗喀巴大师就在面前，自己跟一切有情都能够向他们皈依。以这样的心态听闻。

#### 己三、释远行等四地

**庚一、第七地**(释第七胜义菩提心)

**此远行地于灭定，刹那刹那能起入，亦善炽然方便度，** (227abc)

**偈释：**(前二句：)住第七远行地菩萨，于第六地所得灭定，此时刹那刹那能入能起。入灭定者谓入实际。…(第三句：)又此地中方便善巧波罗蜜多亦善炽然，最极清净。清净之理，如前诸地所说道理应当了知。

**前二句**主要说明一个功德，这个功德就是初地时提到的“彼至远行慧亦胜”。

“彼至远行”指第七地；“慧亦胜”指入出灭等至的能力，即能在最短的时间内出入灭定。

**第三句**表达另外一个功德，即第七地是十波罗蜜多里面的方便波罗蜜多增上。

**唯由般若波罗蜜多行相差别，安立后四波罗蜜多。**

一般说六波罗蜜多可以含摄一切修行，那么后四度是否也含摄在六度里面？

是的，后四度的方便、愿、力、智也是包含在六度的第六度-般若波罗蜜多里面。

第七远行地的“远行”以道来讲，是带有**有相**并带有**费力**(精进努力)的道。

七地以下都是这样的道，七地是具有这两种特点的道中的最后的道。

有相的意思是实有执未断，要到第八地才能断除实执。因为实执未断，所以需要费力。

到第八地，在修道的过程中就不会费力了，因为实执已经断除了。初地到七地是很久的过程。

**安立为方便善巧波罗蜜多之方便善巧，菩萨地中说二六种，**

**初谓依内修证佛法**六种方便善巧，一者菩萨，于诸有情悲心俱行顾恋不舍。二者菩萨，于一切行如是遍知。三者菩萨，恒于无上正等菩提所有妙智，深心欣乐。四者菩萨，顾恋有情为依止故，不舍生死。五者菩萨，于一切行如实遍知为依止故，轮转生死而心不染。六者菩萨，欣乐佛智为依止故，炽然精进。

依内修证佛法的六种方便善巧的关系：依于一而有四；依于二而有五；依于三而有六。

**次谓依外成熟有情**六种方便善巧，一者菩萨方便善巧，能令有情以少善根感无量果。二者菩萨方便善巧，能令有情少用功力引摄广大无量善根。三者菩萨方便善巧，于佛圣教憎背有情，除其恚恼。四者菩萨方便善巧，于佛圣教处中有情，令其趣入。五者菩萨方便善巧，于佛圣教已趣入者，令其成熟。六者菩萨方便善巧，于佛圣教已成熟者，令得解脱。共有十二方便善巧。

**▲依外：**依外成熟有情的六种方便善巧的关系：

**前四**是让有情进入佛的教法；**第五**是让有情成熟，**第六**是让有情解脱。

前四再分二类：一与二让有情善根增长；三与四是改变有情的内心。

一者：比如吉祥生长者的善根很少，但是还是足以让他有顺解脱分。

他过去生为蚂蚁时，在水中绕佛塔三匝。是说菩萨的方便善巧能让有情以少善根感无量果。

二者：菩萨的方便善巧能让有情少用功力而引生广大无量的善根。

三者：菩萨的方便善巧能让讨厌佛教的有情除其恚恼，这就是转变内心想法。

四者：菩萨的方便善巧能让不是讨厌佛教的有情对佛教生起欢喜而趣入。

内在的六种方便善巧是菩萨自己修证佛法；外在的六种方便善巧是成熟有情。

对我们来讲，即使是对外的方便善巧，对我们的学习也是很有帮助的。

就是说如果把这个方便用在自己身上也是可以的，我们要学怎样把小的善根变成无量的善根。

还要学习怎样透过少功用力的方式累积很大的善根。

还有如果对佛法有厌恶的心，怎样把它去除。

对于佛法处于不喜欢也不厌恶的状态时，怎样转成欢喜趣入，怎样让自己对佛法的信心增长。

如果能做到这样，就能对佛法好好作闻思。

以大乘道来讲，闻思之后，如果已生起大悲心与菩提心，那说明心续已经成熟。

成熟之后要断除所断。大乘道的所断就是二障，断除了就可以得到解脱。

对小乘来说，闻思之后生起出离心就是成熟；进一步断除烦恼障和我执，就可以证得解脱。

以上是如何运用依外成熟有情的六种方便善巧针对自己的学习，也可以用来帮助其他有情。

比如有情对法完全没有兴趣和信解，可以带他去散步绕塔，这就是帮他累积善根。

如果他很有钱，可以对他说出家众很苦，应该帮助他们一下，不要直接从佛法的角度跟他们讲。

这样能帮助他累积善根，然后慢慢地转变他的想法，进入佛法，生起大悲心等。

所以并不是我们必须给他讲佛法才会对他有帮助，或者让他的心改变才是有帮助，不是的。

六个中前面的两个并没有让他的心改变，而是顺便地让他累积资粮。

累积些资粮之后，有机会也可以给他讲些道理，他的心也会改变，对佛法有点兴趣。

再进一步就是引导他修行，生起大悲心和空正见。

所以对有情的帮助有不同的方式，并不是让我的父母信仰佛法才有帮助，不信仰就没有帮助。

**▲依内**修证佛法的六种方便善巧：一者，菩萨是以悲心来看待有情的。

二者，菩萨看待轮回所摄的一切行，比如轮回中的痛苦跟安乐等，其本质都是苦的。

三者，菩萨完全了解佛果位的功德，没有比这个更殊胜的。有了前三，才会有后三。所以：

①我们的脑子里一想到有情，就生起慈悲心和菩提心。

②一想到无情的轮回受用圆满，就生起出离心，就了解到轮回中没有一个是快乐的。

③再想我自己要的是什么，没有任何事情比佛的果位更殊胜美妙，多思维佛的功德并强烈希求。

菩萨修行的重点就是修这三个心。我们自己修行的时候重点也是这三个心。

答：成立法无我的正因也可以用于成立补特伽罗无我。

并不是只能用七支车聚来成立补特伽罗无我，也可以用四无生正理成立补特伽罗无我。

同样，成立法无我也不是不可以用七个观察的正理。

现在重点是讲，每个人的心里“我”是存在的，这个我自续派以下也是能认出来的。

当然他对我的体性的认识也有不圆满的地方，但是对我本身是能认的。

中观应成及应成以下都共许我是假有，这个假有不是唯名言安立的意思。

补特伽罗我的体性就是假有，包括刚刚讲的瓶跟衣，这也是一种假有。

看宗义建立里面毗婆沙宗讲世俗谛的时候，他用的比喻也是瓶跟衣。

所以瓶跟衣是连说实事派也能够认出来的一种假有。

我跟补特伽罗与瓶跟衣都是一样的连说实事派都能够认出来的假有的体性。

所以七相推求的正理也是可以用的，用于成立补特伽罗无我的正因也可以用在法无我上面。

比如瓶跟衣这类的法上面可以用，但并不是一切的哦！

为什么不是一切的？因为有些法不是说实事派所能够认出来的假有的法。

比如在蕴上是不可以用的，因为说实事派不能认出蕴是假有的体性。

(有同学提出问题。)这个同学的问题是这样的：

**科判：**(癸二)以理成立人无我中，(子一)明求解脱者当先破自性我及(子二)破我我所有自性之理，这是没有问题的，这都是就补特伽罗我来谈的。既然(癸二)是以理成立人无我，为什么还有个(子三)观我及车亦例余法？“观”指七相推求(一、异、能依、所依、具有、形状、积聚)。其中(丑一)是例瓶衣等法；(丑二)是例因果法；(丑三)是释难。

他的问题是：七相推求不是成立补特伽罗无我吗？为什么还可以成立其他的法？

如果是能成立其他法的法，那(子三)这个科判就不能放在(癸二)里面了。

回答：在月称菩萨的入中论里面，七相推求是用来成立补特伽罗无我，这没有错，但并不是说它不能成立法无我。

反过来，前面讲破四生是成立法无我，但是破四生也可以成立补特伽罗无我。

**注意：**说实事师认为辨认我跟辨认瓶衣的假有的部分，可以用七相推求来成立。

对说实事师来讲，七相推求只限定于假有的法才能成立无我，

但是对于他们认为是非假有的法，比如蕴等他们认为实质有的法，就不能用七相推求。

问：因果法属于二十空性中的哪一个？

答：二十空里面，用第17(有性空)和第18(无性空)解释比较容易，可以归纳。

根据空性的所依是有为法还是无为法，或是事物还是非事物，是很容易分的。

二十空性并不是从能摄一切的空性的角度解释的，它不是从能摄一切的角度分的。

二十空性中的前十六个是从各个角度解释，很广，但是不代表能摄一切空性。

**▲后面的四个空性才是从能摄一切空性的角度解释，意为四空含摄一切法。(有、无、自、他)**

所以如果他问因果法是后面四个空性中的哪一个，这样问就可以。

因果法属于事物，所以是第17有性空或者事物空。

## 庚二、第八地(释第八胜义菩提心)

### 辛一、明此地愿增胜及起灭定之相

数求胜前善根故，(227d)

大士当得不退转，入于第八不动地，此地大愿极清净，诸佛劝导起灭定。(228)

“前善根”指第八地以前的善根。第八地的善根胜过前面的第七地。

“不退转”跟“不动”有所差别。不退转指不退转的征兆，依行者的根性差别而不同。

利根行者的不退转相在加行道就可以证得；中根在见道位证得；钝根最晚在第八地证得。

为什么第八地被称为不动地：不被有相和有功用这两者所动摇。

根据大乘经庄严论，因为在第八地无相无功用。

无相是因为第八地把所有的实执都断除了；无功用是因为没有实执的过失，故修行不会费力。

行者到了第八地就没有根器利钝的差别，全部变成利根。



第八地的功德可以从十地经来看：

如十地经云：「佛子！(比喻：)①譬如乘船欲入大海，未至于海，多用功力排牵而去。②若至海已但随风去，不假人力。③以至大海一日所行，视未至时，设经百岁亦不能及。(意义：)④佛子，菩萨摩訶萨亦复如是。积集广大善根资粮，乘大乘船，到菩萨行海，于一念顷以无功用智，入一切智智境界。⑤本有功用行，经于无量百千亿那由他劫，所不能及」。

这里以船为喻，船未到海时，需要人力去搬运，到了水中太浅的地方也需要人力推动(第七地)。到了水深的地方才能透过风的力量去航行(第八地)。

①此句是讲七地以下。船在入海之前的陆地上时，有沙有石，首先要透过人力去搬运。

即使到了水中太浅的地方，也需要人力去推动滑行。

②此句讲第八地。到了水深的地方才可以自己航行。此前都是比喻。

③此句开始讲意义，是讲第八地与第七地的比较。“视”是比较。

意为船在未到深海前所用的功夫，即使百年也比不上到了大海中行一天的功用。

④此句是意义，“于一念顷”指第八地。

⑤与第七地比：七地以下即使用那么久的时间，也不及第八地的一念顷。

从十地经可以看出“速求胜前善根故”：第八地的善根比第七地以前的善根要殊胜。

努力求得第八地。到了第八地，当得不退转。

音频入中论密意 2006TP-120

**偈释：**(228c：)昔生第一出世心时，广发百万阿僧祇等十种大愿。至此地中皆得清净，故此地中愿波罗蜜多最为增上。

第八地菩萨在过去生中第一次生起出世心的时候，有广发百万阿僧祇等十种大愿。

“皆得清净”意为到了第八地已经有能力让这些大愿成熟。

**偈释：**(228d：)又不动地入法性灭定时，诸佛劝导令起灭定。

第八地行者已经断除了所有的烦恼，所以得到灭定。

因为他有诸佛劝导，所以他不会像声闻圣者一样堕入寂灭边。那这个用意何在——

**此说八地菩萨于无分别智获得自在住彼(灭)定时，劝令起定。为得诸佛十力等因，于后得位修集资粮(特别指福德资粮)，即二乘人亦得亲证法性之无分别智。**

这里引十地经是要说明，即使八地菩萨在安住修(止)的方面已经有非常高的证悟，

但是佛还是要他透过观察修的方式去累积菩提心、大悲心等福德资粮。

根据就是十地经：八地菩萨在后得位还要继续累积福德资粮。

这段文主要是驳斥有些人的讲法，这种讲法在广论中也有出现——

**有说通达真实义已，不须修余资粮，可专修真实义者。是愚人妄说也。**

宗大师引十地经来驳斥这个讲法是“愚人妄说也”。

## 辛二、永尽一切烦恼

**(因：)净慧诸过不共故，(宗：)八地灭垢及根本，(虽然)已尽烦恼三界师，不能得佛无边德。** (229)

**前二句：**“净慧”即无贪慧，即非常清净的无贪慧，指现观空性的般若智慧。

第一个科判中提到，在入灭定的时候就已经证得了非常清净的无贪慧。

贪与过都是烦恼障。证得无贪慧之后，它就不会跟烦恼及烦恼的种子同时并存。

第八地灭除了烦恼的垢染及烦恼的种子。“根本”指烦恼的种子。

**后二句：**虽然第八地菩萨已经断除了一切烦恼障(包括烦恼及烦恼的种子)而成为三界的上师，然而仍然不能得到佛的无边功德。佛的无边功德就像虚空一样无穷无尽，他还需要累积二资粮。

**偈释：(前二句：)**八地菩萨为诸佛劝起灭定已，由无着净智与贪等烦恼不共存故。八地菩萨无分别智。如同日光。其如黑暗，三界所行能招生死诸烦恼垢，及彼根本种子，皆悉消灭。**(后二句：)**如是菩萨虽已永尽一切烦恼，成为三界之师范。然当其尽烦恼时，犹不能得诸佛无量无边如同虚空之功德。为求证得彼功德故。八地菩萨，更当勤加精进也。

### 辛三、证得十种自在

灭生而得十自在，能于三有普现身。(230ab)

“灭生”在藏文中是灭了轮回的意思，而且他已经得到十种自在。

第二句的藏文是：他能透过十种自在，于三有示现各种幻化的身体，从而累积福智二资粮。因为如果他没有十种自在，就无法累积福智资粮。

原因是他不会因为业烦恼而在轮回当中受生，此时他是透过十自在去受生的。

**此地菩萨，已离三界欲，则生死永灭。**就不会在轮回中流转了。

那他怎么样去圆满一切成佛的因？就是透过十种自在得到各种身体去累积福智资粮。

### 庚三、第九地(释第九胜义菩提心)

第九圆净一切力，亦得净德无碍解。(230cd)

**偈释：(第一句：)**第九地菩萨，一切力波罗蜜多皆得圆满清净。…**(第二句：)**如已圆满力波罗蜜多，如是亦得四无碍解清净功德，所谓法，义，词，辩四无碍解。

第七到十地是分别配合十波罗蜜多的后四度一方便、愿、力、智。第九地是力波罗蜜多增上。方便、愿、力、智其实跟第六地的般若增上一样，本质都是般若，但是比前边更殊胜的般若，所以安立了不同的名称。

“一切力”指十力，但是与佛的十力内容不同。

第九地的十力的根据是《能仁庄严密意经》，不是《十地经》。

“无碍解”指四无碍解，法无碍解、义无碍解、词无碍解、辩无碍解。

佛的一百一十个智相中有三十九个是不共的，四无碍解是其中的四个。

第九地的四无碍解与佛的不共的四无碍解名称一样，它是随顺于佛的，还没有到达佛的程度。

### 庚四、第十地(释第十胜义菩提心)

十地从于十方佛，得妙灌顶智增上，佛子任运澍法雨，生长众善如大云。(231)

**偈释：(第一句+得妙灌顶：)**十地菩萨，从十方诸佛，得大光明胜妙灌顶。

**(智增上：)**又此菩萨，十波罗蜜多中，智波罗蜜多，最为增上。

**(后二句：)**如云降雨，生长世间一切稼穡。如是十地菩萨，亦为生长所化众生善根稼穡，任运澍濡法雨。是故此地名法云地。

第一句+得妙灌顶：如果走波罗蜜多乘，最多只能走到十地，无法成佛。

要成佛必须要得到佛的密咒，从十方诸佛得到光明灌顶。

第四句：第十地被称为法云地，是因为他已经跟佛类似，能够为众生说法。

就像云可以降雨，可以生长世界上的一切庄稼一样。

**分辨：**第十地是智波罗蜜多增上，那它跟第六地的慧（般若）波罗蜜多增上有什么差别？

智波罗蜜多与慧（般若）波罗蜜多之差别，如菩萨地云：「于一切法如实安立清净妙智，当知名智波罗蜜多。今于此中，能取胜义无分别转清净妙慧，当知名慧波罗蜜多。能取世俗有分别转清净妙智，当知名智波罗蜜多。如是名为二种差别」。

慧（般若）波罗蜜多了解的境是从胜义的层面来讲的；智波罗蜜多了解的境是从世俗的层面。这与我们平常讲的要先了解空性、之后才能了解细微的世俗的情况是类似的。

所以先有慧般若波罗蜜多，才有智般若波罗蜜多。

问：第九地的解释中有“得善住意乐力，远离一切烦恼现行故”，第八地不是已经把烦恼障都断尽了吗？为什么第九地的十力中还会谈到这个问题？

答：这里不是“现行”，而是说不会去行一切烦恼。因为藏文不是“现行”。

这里的“烦恼”是指烦恼的习气或实有的显现，所以译成“烦恼现行”很容易误解。

问：“能取世俗有分别转清净妙智，当知名智波罗蜜多。”？

答：藏文是：能取世俗者，即智波罗蜜多。

智波罗蜜多是缘世俗，特别是细微的世俗。所以能取（细微）世俗者就是智波罗蜜多。

问：“故此菩萨，能如胜鬘经说受意生身”，过去说初地菩萨就有意生身，这里说第八地有？

答：从初地开始就有意生身，随着地功德的增长，意生身是后后胜于前前。

初地到七地的意生身相对来讲是不净的，因为烦恼障还没断完。三净地意生身是清净意生身。

到佛地时要把菩萨地的意生身再断除，因为菩萨的意生身相对于佛来讲又是不净的。

佛地的意生身是乐波罗蜜多的意生身，有点像无上密里谈到的净幻身跟不净幻身。

不净幻身就是烦恼障未断；烦恼障已断的幻身是净幻身。类似这样的情况。

佛地的乐波罗蜜多的意生身是《宝性论》里面讲的。

### 戊三、明十地功德

**科判：**（丁三）广明菩萨圣地分三：（戊一）十地总相建立；（戊二）诸地各别建立，此二已讲完。

（戊二）诸地各别建立这个科判重点是讲每地菩萨的修行情况。

（戊三）是讲这样修行之后，每地各有哪些功德。其中（己一）跟（己二）是讲七不净地。

为什么要专门讲初地、然后讲第二到七地？因为只要说明了初地，后面六地就可以类推。

（己三）是讲三净地，与七不净地要分开来讲。

### 己一、明初地功德

菩萨时能见百佛，得佛加持亦能知，此时住寿经百劫，亦能正入前后际，<sup>(1)或(232)</sup>

智慧入起百三昧，能动能照百世界，神通教化百有情，复能往游百佛土，<sup>(2)或(233)</sup>

能正思择百法门，佛子自身现百身，一一身有百菩萨，庄严围绕为眷属。<sup>(3)或(234)</sup>

**偈释：**(第1类：)菩萨发胜义菩提心得初地时，一刹那顷，能见百佛，(第2类：)得彼百佛加持皆能了知。(第3类：)又住初地时，能住寿百劫，(第4类：)亦能正入前际后际各至百劫。此义谓智见能入前际后际百劫之事。(第5类：)又此大智菩萨，能入起百三摩地。(第6类：)又能动百世界，(第7类：)及能照百世界。(第8类：)又此菩萨能以神通教化成熟百有情，(第9类：)复能往游百佛世界。(第10类：)又能正思择百种法门。(第11类：)又此佛子，自身复能示现百身。(第12类：)于一一身有百菩萨庄严围绕而为眷属。

谈初地菩萨的十二类百功德的主要目的，是说他透过这些功德有能力去累积福智资粮。初地菩萨累积功德的身体不是像我们这样的身体，而是能幻化百身去累积资粮。他有这样的能力，而且他一直运用这个能力，他不会放着这些能力不用。就像刚才讲的，对于第八地菩萨，诸佛会劝他们从灭定出定，透过各种身体累积资粮。仲敦巴大师为佛供香，累积资粮越做越大，不断增长。同样的道理，初地菩萨累积资粮的功德不停地一直在作，到第二地时就增长了。第二地时还是一直作，第三地时又增长了…我们也是这样，累积资粮要一直作，我们现在是学习，当然学习是蛮重要的，登地菩萨有那么多化身还是那么认真地作，我们没有化身只有一个身体，应该要更认真。我们要以各种方式作利益众生的事情，但是智慧资粮也是蛮重要的，所以两边都要做。

#### 音频入中论密意 2006TP-121

我们现在学习入中论等时要常常想，学习本身就是跟法结了很大的善缘，来世还可以学习。我们学习就等于是赞美佛菩萨，可以了解到佛菩萨是怎么修的。他们修得多么殊胜，他们的想法是多么正确，他们的行为是多么圆满，想时就赞美他们。也要发愿，结了这个善缘，来世要怎么样。也要祈求，加持我们也得到您这样殊胜的功德。昨天日本那边海啸，地球变得越来越可怕，常发生各种灾难。各种灾难是不定的，我们要更有感受，要把现在学习的用在这方面。怎么用呢？学习本身也是赞美佛菩萨，同时要祈求佛菩萨给我们加持。学习也是跟法结了很大的缘，加上自己的发愿，下辈子还能接上这个缘。对于各种灾难给众生带来的恐惧，我们要用自他相换的方式想一想，修自他相换。同时祈求佛菩萨让我们自他相换的想法真的能够出现，能够对他们有帮助，这就更好。

## 己二、明二地至七地功德

如极喜地诸功德，如是住于无垢地，当得功德各千种。余五菩萨得百千，<sup>(4)</sup>得百俱胝千俱胝，次得百千俱胝量，后得俱胝那由他，百转千转诸功德。<sup>(5)</sup>

第一句：如前三偈所说的极喜地的十二类诸功德。

第二三句：第二地到第七地中，十二类功德没有变，但是不断增长。

第二地的十二类功德与第一地一样，但初地是十二类百功德；第二地是十二类千功德。

第四句：“余五”指住于第三地到第七地。下面是依序说明这五地菩萨的功德转增的情况。



“得百千”就是得十二类的百千功德。“百千”就是十万。

第五句：“俱胝”本身是十万，“百俱胝”即千万，是第四地。“千俱胝”是第五地。

第六句：“百千俱胝”即百乘千再乘十万的功德，指第六地。

第七八句：“那由他”是亿，十万再乘亿、再乘百、再乘千这么多的功德。

(己一)和(己二)共五偈，是说明成佛需要广大的福德和智慧这两类资粮。

初地以上的菩萨每地都有十二类功德，这些功德就是积聚广大资粮的方便。

比如初地可以化现百身，于百国土供养诸佛、闻法、修三昧。各地累积功德的能力不断增强。

**偈释：**如极喜地菩萨所得十二类功德，各有一百。转入第二无垢地时，彼十二类功德，当得一千。其余三地，四地，五地，六地，七地菩萨，如其次第，则得百千，百俱胝，千俱胝，百千俱胝，俱胝那由他百转千转，即百千俱胝那由他十二类功德也。

### 己三、明三净地功德

住不动地无分别，证得量等百千转，三千大千佛世界，极微尘数诸功德。(6)

**偈释：**住第八不动地菩萨，于人及法，都无实执分别。证得百千三千大千世界极微尘数，十二类功德。

此偈说明第八地的功德。第八地的特殊情况在讲第八胜义菩提心的时候已经说明了。

主要是在七不净地时他已经把所有的烦恼障都断除了，更显出第八地胜于前七地。

第八地的十二类功德无法用世间的名言来说。

“量等”指十二类功德的量等同百乘千乘三千大千世界的极微尘数，即十二类功德每类的数量。

三千大千世界的算法：供养曼达时，有须弥山、日月、四大八小洲，外围圈起来算一个世界。

一个世界乘一千就是一千世界。把这一千世界围起来，再乘一千，就是二千世界。

把二千世界围起来，再乘一千，就是三千世界。

一千世界叫小千世界；小千世界乘一千叫中千世界；中千世界乘一千就是三千大千世界。

总共是十的九次方，就是十亿。十亿个世界就对了。

菩萨住于善慧地，证得前说诸功德，量等百万阿僧祇，大千世界微尘数。(7)

**偈释：**菩萨住于第九善慧地，证得如前所说十二类功德，量等百万阿僧祇三千大千世界极微尘数。

此偈说明第九地菩萨的十二类功德。“前说”指第八地。

第三句的“百万”从藏文看是“十万”。

从藏文看，第6偈的“住不动地无分别，证得量等百千转”的“百千转”是指大千佛世界。

藏文里没有“大千”这个词，“百千转”就是指大千。

藏文是说“三千百千转世界”，在宗大师的解释中，“百千转”就是指大千。

等于是法尊法师把“大千”多译了一次，藏文里没有这个大千，其实这个大千就是百千转。

其意为“证得量等三千百千转(大千)佛世界”。

所以第6偈的解释说“住第八不动地菩萨，于人及法，都无实执分别。证得百千三千大千世界极微尘数”，然后他又解释，这个“百千”就是大千。

所以如果三千大千世界前面再加上“百千”，等于是多了十万倍。



此处第九地(第7偈)的情况也是一样，第九地比第八地多**十万倍**。

这里说比前说的第八地的功德增长“量等百万阿僧祇，大千世界”，这个说的没错。

这个“阿僧祇”是当作形容词修饰后面的“大千世界”，所以不要算在数量里面。

第八地说“证得量等三千百千转佛世界”，“百千转”就是大千。

第九地是比三千大千世界要多百万倍。“阿僧祇”只是修饰“大千”。

**且说于此第十地，所得一切诸功德，量等超过言说境，非言说境微尘数。**(8)

**偈释：**于此第十地中所得如前所说之十二类功德，量等超过言说境非言说境，即不可说不可说转佛刹极微尘数也。

第十地的十二类功德已经无法言说。虽然是这样讲，但是又对“且说”解释——

“言且说者，谓十地菩萨之功德，犹不止如此所说者。”

即用“不可说”还不能表达完，所以这个功德量是无法想像的。

第8偈跟前面一样，也是十二类功德，量无法用语言说明，说也说不完。

第9偈是说，第十地除了跟前面一样有十二类功德以外，还有其它的功德——

**一一毛孔皆能现，无量诸佛与菩萨，如是刹那刹那顷，亦现天人阿修罗。**(9)

以上是说，十地菩萨应用这些功德去为成佛而累积广大福智资粮。

有人认为自己的福德资粮已经够了，只要累积智慧资粮就好了。

或许有人认为自己的智慧资粮已经够了，只要累积福德资粮就好了，千万不要有这种想法。

看看这些菩萨们，虽然他们已经登地了，但还是努力地去累积福智资粮。

而且越是上面的菩萨，越是努力地累积资粮，而且累积得越来越快。

而我们这些少福少智的人却感到自满。所以宗大师及诸智者一再告诫，千万不要得少为足！

不要学到一点智慧的法就满足，菩萨化现百身千身到百千佛土去闻法。

我们对于福德资粮和智慧资粮的累积方面，一点点都没有自满的资格。

**福德资粮**有两个：一是要去利益有情，不管是什么有情、住在什么地方、什么种姓，

都要以各种方式去利益，或救命，或给吃的，或关心安慰等等。

二是在上面皈依处的佛菩萨面前要不停地礼拜供养，几百万遍、几千万遍，时时刻刻都要做。

**智慧资粮**上面要不停地学习，越来越深、越来越广。不仅闻慧，也要增长思慧和修慧。

## 丙二、果地

因地就是十地；果地就是佛地。住于因地而证得果地。

## 丁一、初成正觉之相

## 戊一、正义

**(因：)**如净虚空月光照，生十力地复勤行，**(宗：)**于色界顶证静位，众德究竟无与等。**(10)**

**偈释：****(因：)**譬如月光于净虚空中能照耀一切众生，如是已得第十菩提心之菩萨，净治能障佛法之冥暗，了知自身能得佛法。于能生十力佛地之前第十地时，为得佛地故，复更精勤修行。

**(宗：)**尔时世尊唯于色界顶摩酰首罗天宫，证得最极寂静无上智位。此位一切功德皆到究竟，以念住等一切功德，至此为极最胜妙故。此智复无与等，以无同此者故，更无过上者故。

第一句是比喻，比喻第十地的菩萨他自己很清楚他有去除最后的障碍而成佛的能力。

他了解的情况就像天空的月光照耀一样(明朗)。

第二句：“十力”指佛十力。“生十力地”指第十地的菩萨。

他对于产生佛的十力已经知道了，但是他现在还没有到达佛地，所以还要努力修行。

后二句：这两句所立就是讲佛地的情况。“色界顶”指密严净土。“静位”指佛果位。

“究竟”及“无与等”都是用来说明佛的功德。意为已经达到究竟，没有任何功德比他更高。

于密严净土成佛是从般若乘来讲的，从金刚乘来讲是以欲界身成佛。

第十地菩萨的功德已经超越言说境了，从金刚乘来讲——

这是圆满次第的第四个次第，即不净幻身的阶段。

圆满次第可以分为六次第或五次第，六次第是把身远离跟语远离分开来算，否则是五次第。

不净幻身在六次第中是第四个；在五次第中是第三个。不净幻身就相当于般若乘的十地菩萨。

第十偈是依般若乘的讲法，即在密严净土成佛，解释中对此提到“此是波罗蜜多大乘规”。

**诸佛世尊于色界顶初成佛时，唯于一刹那顷得一切种智。**

“一刹那”指一个时边际刹那，指最短的时间。

意为他证得了在最短的时间内可以了解一切所知的智。

**(因2：)如器有异空无别，诸法虽别性无差，(因1：)是故正知同一味，(宗：)妙智刹那达所知。(11)**

以因2成立因1；再用因1去成立所立。

第四句：“妙智”指佛的一切种智，他在一刹那间就可以了解一切所知。这是宗。

第三句：理由是正知与空性是同一味。“正知”指佛的一切种智。

▲因为每一法上都有空性，即空性可以涵盖存在的一切法(所知)。

而佛的遍智跟空性是同一味，所以佛的遍智也可以涵盖一切法。

“一味”：只要空性在哪里，佛智就在哪里。藏文的如来跟中文的如来不同——

藏文的如来是说佛智到达了空性的内部。意为空性到哪里，佛智就到哪里。

汉文的如来是“无所从来，亦无所去”。(金刚经)

藏文如来的“来”是指佛智。“如”是空性，“如来”就是佛智来到了空性，表达一味的意思。

藏文的如来的“如”是如所有性的如；“来”是到达。即佛的心已经到达了如所有性里面。

所以空性在哪里，佛性就在那里。

音频入中论密意 2006TP-122

**科判：**(丁一)初成正觉之相分二：(戊一)正义；(戊二)释难。

(戊一)主要是说明最初成佛的情况；(戊二)是针对成佛的情况有人质难。

## 戊二、释难

### 己一、叙难

**因2：【(因1：)若静是实慧不转(入)，(宗1：)不转而知亦非理，】(12ab)**

**宗2：因3【不知宁知成相违，】宗3：无知者谁为他说。(12cd)**

**关系：**第一句(因1)为因成立第二句(宗1)；前二句为因(因2)成立第三句(宗2)；第三句再为因(因3)成立第四句(宗3)。

**偈释：(第一句：)**汝既安立自性不生为色等之真实义，又安立智慧能知于彼。若时安立自性不生之寂静是真实义者，则于彼境应许智慧不转。若于自性不生之真实义，智慧能转，则彼智慧为见彼境是何行相。…**(第二句：)**若时智慧于境不转，则说智慧知所知境亦不应理。…**(第三句：)**由不遍知云知真义，不应道理。故不遍知境者宁是能知。成相违故。**(第四句：)**若能知真实义之心都无有生，则亦无有能知真实义之人，谁复为他所化，说我了知真实义行相如是耶。

前面说佛世尊的一切相智能够在一刹那中了解一切所知，因为空性遍于一切法，

佛智已经到达了真如，而且佛的相智跟真如是一味的，即无异的。

问难：如果佛智跟空性完全是一样，那佛智就不是智而是空性了，就没有了解对境的能力了。

**第一句：**“静”即寂静。“实”指真实义或空性。“静”与“实”是同位语。

意为：如果寂静是真实义的话，即：如果成佛时的一切种智(静)就是空性(实)，

意为如果佛的有境即是对境的话，则一切种智就不会进入空性，即“慧不转”。

因为有境跟对境是两个东西，才能说有境进入境，如果是同一个东西，就不能说有境进入境。

“若静是实”跟第 11 偈的“是故正知(与空性)同一味”有关系。

佛的一切种智跟空性是一味，就是一切种智这个有境跟空性这个境无法区分，此即无异。

如果是这样的话，“慧不转”就是佛的一切种智就不能进入境了，因为不能区分能与所了。

**第二句：**佛的一切种智就不能进入境，这样就不能了解境了，因为有境跟境变成了同一个。

那么说一切种智知道空性这点就不合理了。

既然有境不会进入境，却有这样的认知，这是不合理的。“不转”就是有境不进入境。

**第三句：**“不知”意为没有认识对境的认知。“宁知”意为没有认知怎么会成为认知？

“成相违”：认知跟没有对境的认知，这二者是相违的。

**第四句：**既然没有这样的认知，那么拥有这个认知的人也就没有。“无知者”即没有认知者。

既然没有认知者，那谁来为所化机宣说我成佛、我了解空性？“他”指所化机。

## 己二、解释

### 庚一、释不证真实义难

**科判：**(庚一)释不证真实义难；(庚二)释无能知者难。这两个科判的重点不一样——

(庚一)是说佛的一切相智不会不证真实义，这是针对认知来解释的。

主要是针对第 12c 的“不知”，即没有认识对境的认知。现在就要解释：并非没有认知。

(庚二)是针对补特伽罗来解释，即第 12d 的“无知者”，即解释：并非没有认知者。

▲(广义：)不生是实慧离生，此缘彼相证实义，(喻：)如心有相知彼境，(略义：)依名言谛说为知。(13)

**偈释：(后二句：)**如心生时具青境相，即说此心了知青境。如是若能缘智生，具真实义之行相，依名言谛亦可说为了知真实义。**(前二句：)**谓如自性不生是境之真实义，其能缘慧，亦具离自性生之行相。如水注水中。由缘彼境之行相，立为证真实义。故无所难之过失。

他宗：一切种智有特殊的能力，当他了解对境的空性时，有境和对境会变成自性成立的关系。

月称：即使有境是一切种智，他跟对境的关系还是依赖而安立的，即不是自性成立的。

第一、二、四句是意义，其中第一二句是广说意义；第四句是略说意义。第三句是比喻。这三句意义都是透过第三句这个比喻来成立。

**第四句：**“知”是了解，指佛的一切种智了解空性，即透过名言来说明佛的一切种智了解空性。意为这种了解不是由自己方面成立的了解，它是依赖名言而安立的。此句表达的是：有境（一切种智）了解对境（空性）唯是依赖名言而安立的，不是自性成立的。

**第一句：**“不生”指自性不生。“实”指真实义，即空性。这句是在讲境的部分。

“慧（亦）离生”是说有境本身也是离自性生。这个“离生”跟前句的“不生”都是无自性生。意为在佛的一切种智里面所显现的行相是如实呈现对境自性不生（即空性）这点。即：对境是自性不生，一切种智这个有境是如实地呈现对境的自性不生。此时一切种智不会说“这是我了解的对境”，在一切种智里面只是如实地呈现对境的显现。由于这样的缘故，一切种智就变成有境，不是因为一切种智自己有自性而变成有境。不会认为“这个空性是我的”，所以全无自性。

**第二句：**“此”指佛的一切种智。“缘”即显示。“彼相”指自性不生的行相。

一切种智当中呈现彼自性不生的行相。“此缘彼相”就是把一切种智安立为了解真实义。

“一切种智了解空性”意为一切种智当中如实呈现对境自性不生的行相——就把这个安立为一切种智了解自性不生，即了解空性。

不需要再安立一切种智想了解空性，或者一切种智说“这就是空性”或“空性是我的”。为什么他宗会认为一切种智跟所了解的空性的关系是自性成立？

自宗说，如果一切种智当中如实呈现空性的行相，我们就说一切种智了解空性了。

但是他宗认为这样还不够，他认为一切种智会说“这就是我了解的空性”。

这样想就有点像唯识宗的以自证识成立心是自性成立的。

即透过心的一部分了解自己（自证），然后去成立心是自性成立的。

他宗认为只有这样才能安立一切种智了解对境的空性。

善显密意疏对第 13 偈的解释中有个比较重要的部分——

**此云：「刹那达所知。」说证得一刹那顷能达一切所得（知）之智。**

“此”指第 11 偈的第四句“妙智刹那达所知”。

佛在成佛时会证得在最短的时间内就能够了解一切所知的智，即一切种智。

**（第 13 偈）又说如所有智不现能知所知各别二相而知。**

就是刚才讨论的第 13 偈，他不会有能所二种显现。

**故于诸佛了达如所有性与尽所有性之理，应善了解。兹当略说。**

“此云”说的第 11 偈的第四句是说尽所有智；第 13 偈是讲如所有智。

透过此二偈可以知道佛的如所有智跟尽所有智了解对境的情况。

“兹当略说”虽然是略说，但还是蛮长的，不是几句话就能说明完，以下仅说几个重点：

第一、佛的如所智跟尽所有智了解对境的方式不同，但是智本身是同一个，并没有两个智。即佛的如所有智就是尽所有智，是同一个。

但是在未成佛前的菩萨阶段，如所有智跟尽所有智是各别，不同的。

第二、佛的根本定智也就是后得智，但是未成佛时根本定智跟后得智是分开的。

为什么有情跟佛在这两个方面有差别？

产生这个差别的根本在于佛已经无余断除实执的习气，有情还没有断除。

因为成佛之前的菩萨还是有实执的习气，所以根本定智与后得智是异。

同样因为实有执的习气，菩萨阶段的如所有智跟尽所有智也变成各别。

他没办法像佛一样，同一个智就具有了解如所有性和尽所有性的能力。

未成佛前，一切有情还有实执习气，因此在看到对境时，对境都会以实有的方式显现过来。

以了解瓶的认知为例，瓶在(这个认知前)会现为实有。

即使是菩萨，也会有瓶是实有显现的情况，即瓶也会(对他们)现为实有。

这种瓶实有的显现就会障碍我们去了解瓶以外的一切法。

而了解瓶的佛智在一刹那当中，不仅可以了解瓶，也可以了解瓶以外的一切法。

但是未成佛的有情，他在了解瓶的一刹那的认知当中就只能了解瓶而已。

为什么他无法了解瓶以外的一切法？因为瓶的实有显现把他遮挡住了。

为什么瓶的实有显现会障碍我们(在了解瓶的同时)不能了解瓶以外的一切法？

▲因为瓶的实有显现意为瓶不依赖其它任何法，它会显现为瓶不依赖他法。

瓶的不依赖他法的显现，会让瓶跟其它法的关系变得非常疏远(毫无关联)，故无法了解其它法。

**若已断尽实执习气成正等觉，恒常安住亲证胜义谛之根本定中，永不起定。根本后得不复别起。**

即根本定就是后得位；后得位就是根本定。“若”应该是“因为”。

亲证胜义谛的智也可以了解世俗谛，等于以一智所有的功用都可以成办。

上面说尽所有智跟如所有智是一个，但是怎样去分尽所智跟如所有智？

不是从智本身去分，因为智是同一个，而是从观待的境来分的——

**若时(佛智)观待法性成如所有智，则此智前一切二相皆悉寂灭。是故此智如水注水一味而转。**

**若时(佛智)观待有法成尽所有智，则有心境二相显现。**

对佛智的了解很重要，所以要善加了解。如果不善加了解，就会产生他宗那样的错误想法——

**不须强解谓：「能知所知都无所见，是依佛本分而说。现见一切所知，是就众生分上而说。**

**无有佛地所摄之智。」即佛一智观待二境，有二了达之相，无少相违也。**

“强解”指他宗的错误解释。由于他不了解，所以他会作出这样错误的强解。

“依佛本分而说”的藏文原意是“依佛自己的显现而说”。(自显现)

“就众生分上而说”：指众生的他显现，是从他人的角度说的。(他显现)

他们的结论就是没有佛地所摄之智，就是没有佛智。这就是不了解佛智而产生的错解。

“无有佛地所摄之智”是指他宗所说的无有佛地所摄现观一切所知之智。



## 庚二、释无能知者难

### 辛一、正义

【总宗：百福所感受用身，化身虚空及余物，彼力发音说法性，世间由彼亦了真。(14)】

偈释：为答此难，颂曰：(14)。(第一句：)诸佛住何色身亲证法界法身。佛此色身，是由无量福德资粮之所感得，具足不可思义种种妙色。是诸菩萨受用法乐之因，名受用身。(后三句：)即此报身加持之化身，及由化身之力，从虚空中及余草木壁崖等无心之物，亦能发出法音演说诸法真实，令诸众生了知真实义也。

这个科判跟第12d“无知者谁为他说”有关，此句又跟前面三句有关。

前三句是他宗问难，是说没有世尊的一切相智，没有一切相智，就不会有具有一切相智者。

“无知者”就是指无知一切相智者，就是指佛。“他”指所化机。

12d意为：如果没有知一切相智者，那谁能够为所化机开示空性？问难就是从这里来的。

现在讲的第14偈就是针对这个问难予以驳斥。

意为并不是没有一切相智，也不是没有具有一切相智者，具有一切相智者(佛)是有的。

他透过报身变出化身及草木等无情物，以各种方式为众生说法，以受用身为众生开示真实义。

佛的受用身所变化出来的化身也可以为众生宣说法性真实义。

化身也可以变化出草木岩石，如阿弥陀经所说，树叶摇拽出和雅音，鸟声也可以说法等等。

他宗为什么会有这样的想法？因为前面自宗说过，佛在根本定中不会说“我了解空性”，

所以他认为佛在根本定中不会思考不会说话，不会告诉所化机“这就是空性”。由此提出问难。

### 辛二、明理

“明理”是说前面(第14偈)自宗对他宗问难的回答是合理的。

【总因：(因-比喻：)如具强力诸陶师，经久极力转机轮，现前虽无功用力，旋转仍为瓶等因。(15)】

(宗-意义：)如是佛住法性身，现前虽然无功用力，由众生善与愿力，事业恒转不思议。(16)】

第15偈为因去成立第16偈所立；此二偈合起来再去成立第14偈，即第14偈是总宗。

前面说他宗认为佛在现观空性的根本定中无法为所化机宣说空性，无法利益所化机。

第15-16偈说，即使佛没有想要利益有情的动机，但他还是会任运地利益有情。为什么——佛在成佛之前已在三大阿僧劫中累积广大福智二资粮，佛的因资粮已经具备了。

之前的一切努力都是为了利益有情。一旦因已经具足，果的阶段就自然任运而转，毫无功用。

此二偈意为比如古代制作陶器的转轮，由于陶师开始的力量非常大，故后来不用力也会转很久。

以此比喻佛可以毫无功用地利益有情。

## 丁二、建立身与力之功德

### 戊一、建立身

#### 己一、法身

智慧法身：尽焚所知如干薪，诸佛法身最寂灭，自性法身：尔时不生亦不灭，由心灭故唯身证。(17)】

前二句是说明智慧法身；后二句说明自性法身。

偈释：(前二句：)佛智本性身由智慧火，尽焚一切如同干薪之二相(指实有的显现)所知境(指所知障)。

即如所知自性不生行相而转。故智慧自性不生行相之寂灭真实义即是诸佛之法身。(后二句:) 尔时此真实义法身(即自性法身), 不生不灭。经依如是义云:「曼殊室利, 当知不生不灭, 即是如来增语。」如是佛地妙智所缘真实义中, 分别心心所毕竟息灭不转。无分别智与真实义, 如水注水无可分别。故世俗安立, 唯由报身证彼佛果也。

所知障比烦恼障更细微, 应成派主张烦恼障是实有执及实有执的种子。这是比较粗的。

所知障指实有的显现及实有执的习气。这是比较细微的。

第一句: “所知”指所知障。虽然这里只提尽焚所知障(千薪), 没有提到烦恼障——但是因为所知障比烦恼障更细微, 所以只要说尽焚所知障, 就可以了解到烦恼障也尽焚了。这里要表达的是: 透过尽焚二障, 就可以证得佛的智慧法身。

实有执跟实有的显现这两个是粗跟细的差别。

同样, 实有执的种子跟实有执的习气这两个来说, 种子很强很粗, 习气很细。

实有执本身比较粗, 实有的显现不是实有执, 这两个也是有粗跟细的差别。

连空正见也有实有的显现, 实有执就不是了。

所以实有执是烦恼障, 实有的显现是所知障; 实有执的种子是烦恼障, 实有执的习气是所知障。

所以应成派没有特别讲断除二障, 因为断除所知障就涵盖了断除烦恼障。

断除所知障就是断除了一切障碍, 断除一切障碍的智慧就是佛的一切遍智。

第二句: “诸佛法身”指智慧法身。

第三句: “尔时”指当证得智慧法身的时候。“不生亦不灭”指心的法性无始以来就不生不灭。

第四句: “由心灭故”的“心”指虚妄分别。“身”指具有智慧法身者。

意为只有具有相智者的身才能证得心的法性, 心的法性就是自性法身。

凡夫的自性法身是被虚妄分别所覆盖的, 透过灭除虚妄分别, 就可以让心的法性开显。

这样才能证得佛的自性法身。

## 己二、受用身

此寂灭身无分别, 如如意树摩尼珠, 众生未空常利世, 离戏论者始能见。(18)

前二句: 此处汉藏表达不完全吻合, 藏文的第一句是: 寂灭身就像如意树一样可以利益有情。

“此寂灭身”就是受用身。汉文是这二句都是无分别, 其实不然。

“如意树”比喻这个寂灭身能够去利益众生, 就像如意树可以成熟果实满足众生的需求一样。

“摩尼珠”才是比喻这个寂灭身的无分别。

应该说: 此寂灭身如如意树, 能作利益众生事; 此寂灭身亦如摩尼珠, 无分别。

无分别意为他没有想去利益众生的动机, 但是他一样可以任运利益众生。

第三句: 只要轮回不空, 他就一直会安住在轮回当中, 恒常利益世间人。

这跟化身不同, 化身会有出世、入涅槃的情况, 但是报身不会, 只要轮回不空, 他一直存在。

第四句: “离戏论者”只指大乘圣者, 意为报身佛的眷属只有大乘圣者。

连大乘的凡夫及声闻独觉阿罗汉都看不到他, 更不用说未入道者了。

**报身佛**有**五决定**：第一是处所决定，即一定是住于密严净土。第二是身相决定：一定是三十二相八十随好所庄严。第三是眷属决定，即眷属一定是大乘圣者。第四是法决定，即唯说大乘法。第五是时间决定：乃至轮回未空，恒常安住。“决定”的意思是除此无他。

报身佛的定义一般是讲“具有五种决定的色身”。反过来，不具有五决定的色身就是化身。

五种决定主要是要区别报身与化身。

### 己三、等流身

等流身就是化身。两组：法身和报身是因；化身是果。所以化身被称作等流身。

“等流”就是与因随顺的意思，即与法身和报身这两个因随顺之身。

### 庚一、于一身及一毛孔示现自一切行

能仁于一等流身，同时现诸本生事，自身虽已久迁灭，明了无杂现一切。(19)

**偈释**：能仁于一法报等流色身，为欲示现无始生死以来一切本生事故，自本生事虽久已迁灭。

然能同时明了无杂，任运示现一切本事，如明镜中现众色像。

此科判的四偈是说，佛为所化机说法的能力是不可思议的。

佛的化身本身的数量就已经不可思议了，化身身上的每个毛孔又有不可思议的变化。

第 19 偈是略说佛在成佛之前在轮回中流转的情况，之后透过修道解脱轮回进入五道十地。

佛过去的本生的情况，佛能非常清晰地、毫无错乱地、一五一十为所化机宣说。

第 20-22 偈是佛自己说他过去菩萨阶段怎样行六度。

第 20-21 偈是说过去生在有学位阶段如何修习布施波罗蜜多；第 22 偈是结合后五度来说明。

何佛何刹能仁相，诸佛身行威力等，声闻僧量如何行，诸菩萨身若何等，(20)

**偈释**：于何等佛刹，如吠琉璃宝等为地，纵横相等。其土有情如何庄严。能仁于彼如何示现出胎等相。诸佛身相，胜行，势力，复若何等。诸佛眷属声闻僧伽若干数量，彼于正法如何修行成为僧伽。又彼佛土诸菩萨众相好严身，如何受用衣服，饮食，房舍等事。

演说何法自若何，如何闻法修何行，作何布施供佛等，于一身中能普现。(21)

演说何法，为说三乘抑说一乘。自于彼土，为生婆罗门等何等种姓，成就智慧，在家，出家，复若何等，闻正法已受何学处若满非满。修习何种菩萨大行。于诸佛所，及诸菩萨，声闻等所，衣服，饮食，珍宝等物，作何布施，经几许时，供何数量。如是一切于一身中能普示现。

如是持戒修忍进，禅定智慧昔诸生，彼等无余一切行，于一毛孔亦能现。(22)

**偈释**：如现修行布施波罗蜜多本事。如是往昔修学持戒，忍辱，精进，禅定，智慧波罗蜜多时。昔诸本生事，一切无余，于一身中亦能普现。又非但能于一身普现一切本生事迹。即于一毛孔中亦能普现一切诸行也。

“如是”是如同第 20-21 偈所说，佛陀以化身为诸所化机宣说他过去在有学位布施的情况。同样其它的五度也是这样作宣说。前边是说他以不可思议数量的化身去宣说。

这里说，不仅是化身可以宣说，化身上的每一毛孔也可以现出无量的变化为所化机作宣说。

现在学习入中论后面讲的佛的功德，佛的法身、报身、化身。

**重点**是佛的智慧遍满一切遍智的原因，是佛的智慧进入了空性，

即世俗谛跟胜义谛体性一体的显现，把体性异的显现完全断除掉了。

佛的心进入胜义谛，胜义谛又遍满一切法，每个胜义谛跟世俗谛又完全没有体性异的显现。

佛的智慧能够了悟一切法的原因就是这样子。

佛的事业：佛的色身是没有什么固定的，他是配合众生的根器示现出来的。

真正法的本性是智慧法身，以智慧法身配合众生的根器，佛的事业显现出来的时候就是色身。

佛做事业的时候，前面一点点都不需要动机，自自然然。

只要(众生)有这个根器，佛的智慧马上就示现出各种化身。

此不可思议的佛事业的来源，就是在过去三大阿僧劫中修的圆满的菩提心，一直修一直发愿。

这样累积的结果，所有的因都圆满了，果就冒出来了，果就是配合众生的根器而示现。

一切遍智这个智慧法身会配合众生的根器冒出不同的示现，变成不同的色身，这就是佛的事业。

学道的时候，内心对佛的功德是怎样产生的这方面多多了解的话，

就更会有信心：佛是真的存在！智慧法身是真的存在！

拜佛的时候就更会认识佛的心是什么样，拜的时候功德会更大。

透过这些，我们的修行会越来越坚固，五道十地一步步往上走，最后成佛。

成佛之后，就可以利益无始以来当过我们母亲的所有有情。

问：一切相智跟空性是一味的，但是每一法上的空性是不一样的，比如瓶的空性和柱的空性。

那么怎么理解“空性遍满一切法”？

答：瓶的空性和柱的空性是体性一，这个体性一是从所破的角度了解，所破是一样的。

但是瓶的空性与柱的空性还是不同，不可说完全一样。

问：所以佛的遍智跟空性一味是从自性空来说是一味，对吗？

答：应该是这样：★所有的空性都是连在心的空性上。

十地菩萨入根本定的时候所缘的空性是自己心的空性，不是对境的一个一个法的空性。

所有的法的空性都连到心的空性里面。

现在这里讲的佛的智慧“进入空性”是指心的空性。

## 庚二、于彼示现他一切行

(因-他：)诸佛过去及未来，现在尽于虚空际，安住世间说正法，救济苦恼众生者，(23)

(因-彼：)从初发心至菩提，一切诸行如已行，由知诸法同幻性，(宗：)于一毛孔能顿现。(24)

偈释：(因 1 讲他：)诸佛世尊，若已过去，若尚未来，若现在世，尽虚空际，安住世间演说正法，救济苦恼诸众生者，(因 2 讲彼：)从初发心，至证菩提，三世诸佛一切诸行，如已所行(如自己已经行的)，于一毛孔皆能顿现。

第 23 偈跟第 24 偈的前三句共七句当因，第 24 偈的第四句是宗。

第八句：意为“于一毛孔能顿现”其他诸佛的幻化。

此句表达的是：在某一位佛身上的一毛孔上能顿现其他三世诸佛的一切幻化。

标题“于彼示现他一切行”：“彼”指某一位佛；“他一切行”指其他三世一切佛的化身。

七句因分为两个部分：第一部分(因-他)是前四句讲“他”。第二部分(因-彼)是后三句讲“彼”。三世诸佛的一切化身就像自己所变化的化身一样。

第六句的“一切诸行”指其他诸佛的一切诸行；“如已行”是指如自己已经行的。

此句是说，一切诸佛(他)的这些行(化身)，就像自己(彼)所变化的化身一样。

因为对某佛来讲，他跟其他的佛都断除了实有执及习气，所以他们之间没有差别，彼此融入。

这就像入行论第八品的自他相换一样，佛可以完全设身处地把他人当作自己来思维。

所有的佛都是这样，所以彼此之间的融入毫无阻碍。

我们说宗大师是文殊菩萨的化身，也可以说是观自在的化身，也可以说是金刚手菩萨的化身，也可以说是慈氏的化身，因为他跟这些化身本质上是无碍的，是互相融入的。

第七句：“同幻性”即无实有。

第八句：基于以上理由，故佛能于一毛孔顿现其他所有佛的化身。“一毛孔”指某位佛的一毛孔。

第六句：“一切诸行如已行”就像庚一(第 19-22 偈)所说。(庚一)与(庚二)的差别——

(庚一)是说某位佛自己身体的一毛孔能够示现(自己)所有的化身。

(庚二)是说不仅可以示现自己的化身，连其他三世诸佛的化身也都可以示现，即“如已行”。

就是说，不仅对自己的化身有主宰的能力，对其他诸佛的化身的示现也有主宰的能力。

**如是三世诸菩萨，独觉声闻一切行，及余一切异生位，一毛孔中皆顿现。** (25)

每一位佛身上的一个毛孔不仅可以示现其他三世诸佛的化身，

还可以示现三世诸菩萨独觉声闻圣者的一切行，以及其他一切凡夫的行。范围很广。

(庚二)科判“于彼示现他一切行”的“彼”是指某位佛的毛孔。

“他”不仅指三世诸佛，还有三世菩萨声闻独觉圣者及一切凡夫的一切行，

在这位佛的毛孔中都能够示现出来。

### 庚三、随欲自在圆满

**此清净行随欲转，尽空世界现一尘，一尘遍于无边界，世界不细尘不粗。** (26)

**偈释：**佛离一切垢清净妙行随欲而转。能于一微尘境上，示现尽虚空际一切世界，及现一微尘遍于无边一切世界。然彼一尘亦不加大，一切世界亦不减小。

第一句：“此清净行”指前面(庚一)和(庚二)的示现。

“随欲转”：这个欲指不需要动机和准备，他只要想到什么，立刻就可以成办，不用作计划。

(庚三)的科判意为佛的所有清净行可以随他的欲而自在圆满。怎么自在圆满——

第二句：“尽空世界”要表达世界的数量非常多，犹如虚空般那么多。

“现一尘”意为于一尘当中显现出来。即虚空般无边的世界能够在一尘中显现出来。

第三句是倒过来：一尘可以遍满无边的世界。



第四句：“世界不细”要配第二句，即世界不会变小，即容纳在一尘中的世界并没有变小。

“尘不粗”要配第三句。第三句说一粒微尘可以遍满无边世界，但是这个微尘并没有变大。所以第四句的意思是：世界没有变小，微尘也没有变大。主要是表达自在圆满。

第二句的“现”是建立，意为像虚空那么多的世界能够在一微尘当中建立出来。

这有点像大威德金刚，法本中提到大威德金刚有九面，现忿怒像，开口可以吞食三有。

就是说他的嘴巴并没有那么大，但是可以吞下三有，三有就不见了。

也可以思维：佛有能力把热地狱跟寒地狱等恶道吞食，可以把它收摄回去。

就像把所有世界装进一个微尘里去，佛有这种能力。我们要祈求有这样的能力。

第26偈是从处所来讲；第27偈是从时间来讲。

**佛无分别尽来际，一一刹那现众行，尽瞻部洲一切尘，犹不能及彼行数。** (27)

**偈释：**佛无分别尽未来际，于一刹那示现种种妙行。尽瞻部洲所有一切微尘数量，犹不能及彼一刹那诸行数量。

“尽来际”指乃至轮回不空，佛就一直安住。

在这么长的时间里他在一刹那中就可以“现众行”。

而且瞻部洲的一切微尘的数量都比不上他在一刹那中示现的众行。

佛是无分别的，他不需要准备和动机。

他在第一刹那示现的变化并不是到了第二刹那就停止了，还在持续。

但是到了第二刹那时，他又有新的瞻部洲所不能及的数量的变化，到了第三刹那又开始了。

即每一刹那都有无数的示现变化，等于是有点重叠了。每一刹那都有持续的，也有新的。

每一刹那都有无数的变化，而且时间长达乃至轮回未空，这些示现的变化会一直持续下去。

等于佛在轮回不空当中做了很多事情，示现很多变化。这些事业无需任何准备或动机，任运。

★问：心上面的空性跟对境上面的空性有什么不一样？

答：十地经解释初地怎样变成二地…时讲到，每个阶段都有随顺的法身显现。意为——

下地转入上地的时候是从根本定中上去的。比如初地后面是无间道，然后有解脱道。

同样，二地的最后面是无间道；三地的最初是解脱道。这是在根本定中上去的。

根本定中法身一直显现。十地经讲：根本定的时候，入的定是自己心的空性。

这个自己心上的空性，比如说从初地到二地，他要断除上上品的粗的实有执著心。

二地到三地上上品的执著心要连细的部分也断掉。就是这样往上去的。

初地到二地的时候，初地后面的无间道所入的定的心的法性也算是随顺的自性法身。

这个随顺的自性法身刚开始被上上品的粗的实有执著盖住了，一到二地就去除了。

这样一个法身就显现了。法身的意思就是这样解释的。

所以一边是把盖住法身的执著去除；一边是入定者在解脱道现证很干净的空性，法身就现证了。

十地经就是这样讲的。

我们要问：十地阶段的无间道解脱道这些根本定的时候，为什么入定的一直是心的空性？

心了解空性意为，心在面对任何境的时候就觉得好像有一个距离一对境是自己方面成立的。

把这种执著心的对境破除的话，就变成了空性。

所以对境上面的空性的意思是：把所应破破除掉，就是空性。

那么这个所应破是哪里呢？这个所应破不是在法上面存在，而是在我们的心上面存在。

我们的心面对境的时候就有一种实有的执著。

实有的执著就是觉得那边有一个实有的境，把这个破除了，才有空性出现，才可以说所应破去除。

如果在每一个法上这样破所应破，那就太多了。

如果是心对境的时候，把有境的心上面的执著破掉的话，那就面对什么境他也不会执著。

心上面的所应破一破，那对境上就不会有实有显现出来。

这就是为什么必须要入定空性，入定空性的时候心上面的空性是最主要的。

问：心这个世俗谛已经很难掌握了，那我们怎样去掌握心的空性？

就是说，心跟心的空性在我们的心中怎样呈现？

答：无间道解脱道已经是圣者了，是很高的阶段了，心跟心的空性的问题已经解决了。

在凡夫阶段，连从世俗谛认识心的本性都很难认出来，对心的本性的解释也不那么容易理解的。

到了圣者的时候，这些就没有什么难的了。

## 戊二、建立十力功德

### 己一、略标十力

处非处智力，如是业报智，知种种胜解，种种界智力，<sup>(28)</sup>

知根胜劣智，及知遍趣行，静虑解脱定，等至等智力，<sup>(29)</sup>

宿住随念智，如是生死智，诸漏尽智力，是谓十种力。<sup>(30)</sup>

### 己二、广释十力

#### 庚一、释处非处智等五力

【第一力】(因：)彼法定从此因生，知者说此为彼处，违上非处无边境，智无碍着(宗：)说名力。<sup>(31)</sup>

偈释：若彼果法定从此因法生，知者诸佛，即说此因为彼果之处。如从不善业生不可爱果，从圣有学道得涅槃等。若与上说相违，名为非处。如从善业生不可爱果，已得见道犹随业力受第八生，皆无是处。如是处非处境无量无边，佛智无碍着转，说名处非处智力。

前二句：“彼法”是果。意为某法一定是从某因产生，比如乐果必然是从善因所生。

“知者”指诸佛。“此”指第一句的“此因”。“彼”指第一句的“彼法”。

“彼处”即彼法之处，就是因。这两句表达是处。第一力是处非处之力。

第三句：“违上非处”就是与前面相反的，表达的是非处。“违上”意为与前面相反的。

非处意为不善如果透过善去把它断除的话，不善的苦果就不会产生。

或者说透过圣道把烦恼断除的话，烦恼的果就不会产生。

“无边境”是把前面的两个合起来讲，无论是处还是非处的无边的对境。

第四句：“智无碍著”：对所有处非处的无边的境，佛的智慧都能够毫无阻碍地了解。

这种智慧就说名为初力。这就是佛十力中的第一个——处非处之力。

我们这几年努力学习入中论，有点辛苦，现在已经快要进入圆满的阶段。

我们这样学习，说明月称菩萨写入中论没有白写，令月称菩萨欢喜，这也是对他很大的供养。

源头是佛，之后是龙树、佛护等祖师，他们的想法是以智慧利益众生。

他们有了这样的目标，就写了一些经论，但是那些比较难懂，所以月称更明确地把它讲出来。

世尊、龙树、佛护等的密意我们有一点作到，也可以说是在他们的面前作供养。

我们要发愿：究竟来说要断除烦恼障所知障，内心要有圆满的爱心和智慧，具有法身和色身。

暂时来说，今生快要断气的时候，希望月称他们能够来救我们，

来世投生到好的地方，可以继续向他们学习那么殊胜那么圆满的法。

**【第二力】爱与非爱违上相，尽业及彼种种果，智力无碍别别转，遍三世境是为力。** (32)

偈释：爱谓善业，非爱谓不善业，是为不杂二业。与上相违谓诸杂业。能尽有漏业者谓无漏业，及彼诸业种种果报。智无碍着别别而转，遍于三世所摄一切业果等境。是为业异熟智力。

“爱”指善业；“非爱(业)”指不善业。第三个是“违上相(业)”指善业与不善业混杂的业。第四个是净业，也就是净除前三种业的无漏业。

这四种业以及这四种业所对应的异熟果，佛的智力能够毫无阻碍地了解。“果”指异熟果。

不仅如此，对于三世所摄的异熟果报(即遍三世境)他也都能够了解。这就是业异熟智力。

无漏业没有异熟果报。按照俱舍论，只有有漏善业跟不善业才有异熟果报。

但按照中观的讲法，无漏业也是有异熟果报的，像这些佛地的功德，都是无漏业的异熟果报。

**【第三力】贪等生力之所发，有劣中胜种种欲，余法所覆诸胜解，智遍三世名为力。** (33)

偈释：贪字亦表瞋等烦恼。等字等取信等诸法。生即种子。由彼种子之力，所发欲解，此有下劣，中等，殊胜极不相同之种种欲解。又彼欲解种子虽被余法诸行之所覆蔽。然佛妙智遍三世转了达一切欲解。名为种种胜解智力。

前二句指现行的胜解。现行指一切有情现行的部分。胜解分为现行胜解跟不现行胜解两类。现行胜解又分三类，这就是前二句所要表达的。

“贪”属于烦恼这一类的，包括嗔、慢、嫉妒。“等”也可以指善的部分，比如信等五根。

“生”指因或种子。“种种欲”指各种胜解。第一句应该直接连到“种种欲”上。

意为：由贪等烦恼及信等善法的种子的力量所发出来的种种胜解有三类：劣、中、胜。

劣指现行胜解中力量比较弱的；中指现行胜解中力量中等的；胜指现行胜解中力量比较强的。

第三句表达不现行的胜解。不现行的胜解就是潜意识的这种情况。

“余法所覆诸胜解”指除了前面那三种现行胜解以外的其它属于覆盖的这种诸胜解。

第四句：不论是现行的三类胜解还是不现行的胜解，佛智都可以了解。

而且不仅是了解一位有情的胜解，三世一切有情现行的胜解和不现行的胜解佛都能了解。

**【第四力】诸佛善巧界差别，眼等本性说名界，正等觉智无边际，遍诸界别说名力。** (34)

偈释：诸佛善巧一切界之差别，谓眼根等，等摄耳至意为六根，色至法六尘，眼识至意识六识。说彼之内空等本性名界。正等觉智。遍于一切界差别转，说名四种界智力。

第 34 偈主要讲十八界的详细分类，即广论里引用阿毗达磨集论的说法，修界差别观。慢心强的人可以修界差别观来对治他的慢心。因为十八界里面有各种分类方式，比如可以从善不善无记来分、从有漏无漏来分等等。当慢心强的人思维这些不同的分类方式的时候，就会知道自己的了解是有限的，降低慢心。但是如果是真正的智者的话，他还是有办法作区分的。而现在讲的是佛知种种界的智力，真正的智者能够了解的还要更多、还要更增上。

前二句：诸智者首先要依赖佛所说的界差别，才能够说明界的差别。“善巧”要当作智者。也就是说，如果佛没有讲出这些界差别，那么智者也讲不出来。此二句应为：诸智依佛界差别，眼等本性说明界。意为：这些智者首先要依赖诸佛所说的界差别，才能分辨眼等本性这些界差别。这是真正的智者，对佛讲的界差别还是能够了解的。佛对于界差别的了解当然要比这些智者更殊胜，因为智者是透过佛讲的界差别才了解的。后二句：佛智能进入到无边际的诸界的差别，这就说明佛知种种界之理。

**【第五力】遍计等利说名胜，处中钝下名为劣，眼等互生偕了达，种智无碍说为力。** (35)  
偈释：(第一组：)虚妄增益之偏计，于生贪等有自在力，故名为根。等摄信等诸根。其最利者说名胜根，其处中根与钝下根，说名劣根。(第二组：)眼等二十二根，及诸根互能生果。一切种智于彼一一根性皆甚了达。无碍着转。说为**根胜劣智力**。  
前二句：“胜”不是指好的意思；“劣”也不是指差的意思，即不是指根器的利钝。此为**第一组**。这里的胜和劣都可以用于烦恼和善法上。“胜”指感受深刻；“劣”指感受迟钝。比如如果是利，则对于贪的感受深刻、对于善法的感受深刻。“遍计”指产生烦恼之前的非理作意。“等”指信进念定慧等善法。“利”是感受深刻。(对烦恼等非理作意或信进念定慧等善法的)感受处于中等或迟钝的名为劣。  
后二句：“眼等二十二根”是**第二组**。眼等二十二根俱舍论第二品(根品)中有解释。眼等二十二根互能生果，佛的一切种智对此皆能无碍了达，说为根胜劣智力。

这里“根”的意思是本性，或者有能力。第一组讲利根钝根；第二组讲眼等二十二根。“利”不是利根的利，是指自己很有能力，能够察觉到自己的感受、察觉到自己的本性。比如有些人一辈子到底想要什么，自己不知道；有的人年纪大了才知道自己想要什么；有的人从小就知道自己想要的是什么。不管烦恼的部分也好、善法的部分也好，一定有一个想要的，但是自己不明白。不容易明白的就叫**钝根**；很容易明白的就叫**利根**。他能抓到自己想要的是什么，很容易抓到自己的本性，他有这个能力，从这个角度说他是利根。为什么把眼根也称作“根”？也是从本性和能力的角度，它有特殊的本性和能力，故称为根。**第一组根**是针对补特伽罗的根性来讲的，根性的利中钝。**第二组根**是针对法来讲的。佛对一切有情根性的利中钝都了解，而且对属于法的范畴的二十二根的利中钝也都了解。



## 庚二、释遍处行智等五力

【第六力】有行趣佛亦有趣，独觉声闻二菩提，天人鬼畜地狱等，智无障碍说为力。(36)

偈释：颇有行道能趣佛果。有行能趣独觉菩提。有行能趣声闻菩提。有行能趣天，人，饿鬼，畜生，地狱诸趣。等字显示，正定邪定等种种诸行。于彼一切智无障碍，说为遍趣行智力。

“行”是道的意思。此偈表达：有些道可以到达大乘菩提，有些道可以到达声闻或独觉菩提。这些都是属于解脱轮回之道。反过来讲，也有些道是趣向六趣轮回。

不同的补特伽罗有不同的道，这些道都是未来要发生的。

对于不同的补特伽罗未来会走哪些道，佛完全了解。这就是佛的第六力-遍趣行智力。

【第七力】无边世界行者别，静虑解脱奢摩他，及九等至诸差别，智无障碍说为力。(37)

偈释：无边世界中，行者各差别。如四静虑，八解脱，奢摩他等持，及九次第等至，与杂染清净无边差别。佛智于彼一切均无障碍，说名杂染清净智力。

第七地是了知杂染及清净的智力。它还有另外一个名称：静虑、解脱、定、等至的智力。

即略标十力科判中的第 29 偈后二句所说的“静虑解脱定，等至等智力”。

这两个名称的配合：静虑跟定配合杂染；解脱跟等至配合清净。这里的“定”是指奢摩他。

世界无边，在无边的世界中修瑜伽的行者也是无量无边。

修行者有无量无边的差别，可以摄略为四大类，即修静虑的、修解脱的、修定的、修等至的。

修静虑和修止的还是杂染法，即于轮回中不断流转的法。

如果这个瑜伽行者修的是八解脱或九等至的法，那他修的就是可以解脱轮回的清净法。

对于无边行者所修的这些内容，佛智都能够无碍地了解，这就是了解杂染及清净的智力。

八解脱在前面提过(略)。“九等至”指圣者的四静虑、圣者的四无色等至、圣者的灭等至。

【第八力】过去从痴住三有，自他一一有情生，尽情无边并因处，彼彼智慧说为力。(38)

偈释：始从愚痴展转传来，于过去世住三有中。随念自他一一有情一切生事尽有情数无有边际。并念其因，并念相貌，谓念自他如是色类。并念处所，谓念从彼处没来生此处。于彼一切随念境上。所有彼彼无障碍智，说为宿住随念智力。

前二句：佛自己及佛以外的一切有情在过去生当中生于哪里，佛的一切种智都能够完全了解。

过去生中因无明而住于三有，只要有无明，就会住于三有，在轮回当中投生。

佛过去也是一样，由于无明的缘故，所以在过去生中在轮回中投生。

“自”指佛自己；“他”指除佛以外的其他有情。自他在过去生中不断地投生。

后二句：这个投生有无量无边。“尽情无边”指无量无边的投生，算不出来。“情”指有情。每一次投生都有他的业力，“因”就是指业。“处”指投生之处。对这些佛都一一了解。

音频入中论密意 2006TP-126

【第九力】尽虚空际世界中，一一有情死生时，于彼多境智遍转，清净无碍说名力。(39)

偈释：尽虚空边际诸世界中，诸有情类，一一有情死时，生时。由种种业感种种果。佛清净智于彼众多境界，无障碍转。说名死生智力。



佛有法身、报身、化身，报身和化身是依于法身这个基础而来的。  
报身和化身都是补特伽罗，即佛圣者。为什么要以这两种身来度化有情？  
报身所教化的对象是初地以上的菩萨，他们的证悟已经很高了，所以佛专门以报身为其说法。  
佛以化身所教化的有情是凡夫菩萨，以及声闻独觉及未入道的有情。  
不管是佛的报身还是化身，他的心续中都有十力证量的功德。

佛的第九力死生智力主要是针对未来有情何时死亡及出生何处，佛都能够一一了解。  
第八力宿住随念智力是了解有情的过去；第九力死生智力是了解有情的未来。  
有情未来投生的世间像虚空一样无量无边，这个是非常难了解的，但是佛都能如实了知。  
有情未来不断投生的时间也是无空无尽的，不管多么久远的时间，佛都能够了知。  
第二句的“死”是就时间来讲；第三句的“多境”是就空间来讲。“遍转”是完全了解。

**【第十力】诸佛一切种智力，速断烦恼及习气，弟子等慧灭烦恼，于彼无碍智名力。** (40)

**偈释：**诸佛由得一切种智之力。永断贪等一切烦恼及诸习气。声闻弟子与独觉辈，以无漏慧灭诸烦恼。佛智于彼无障无碍。是名漏尽智力。言速者，显示佛智一刹那顷，最细习气尽皆断除。  
漏尽智力的“漏”指的是烦恼。漏尽的方式有两类——  
第一类是尽除烦恼种子的情况，主要是指声闻和独觉的阿罗汉。  
第二类是不仅尽除烦恼的种子，也尽除烦恼的习气。指大乘阿罗汉，也就是佛。  
第一类包括预流一来不来阿罗汉等四果的行者，及他们证得阿罗汉果时的体会感受，  
还有各地菩萨断除烦恼种子和烦恼习气的过程，  
这些过程中各种行者的尽漏的情况，佛的漏尽智力都能一一了知。

尽除烦恼包括只尽除烦恼种子，及不仅尽除种子，也尽除烦恼习气这两种情况。  
其中的烦恼习气，应成派安立为所知障，而且所知障是不包含认知的。  
所知障虽然不包含认知，但是它是在认知之上才有的。  
以执瓶眼识为例，应成不会说执瓶的眼识是所知障，因为认知不是所知障。  
那什么是所知障？执瓶的眼识里面，瓶呈现为实有的显现才是所知障。  
这跟下部宗的讲法不同，下部宗认为所知障是包含认知的，应成的所知障是**执实习气**的部分。

**龙猛师徒(指圣提婆)于余论中皆未明说何为所知障，故当依止此论所说也。**

刚刚提到，要了解应成派的所知障，要依月称的入中论自释。依的内容就是这里引的三段。

▲这三段非常重要。“所知障”指应成派的所知障。“此论”指月称的入中论自释。

**(第一段：)**释论云：「若法于心染着，熏习，随逐而转，是名**习气**。烦恼边际，熏习根本，习气，是诸异名」声闻独觉虽断烦恼，然不能断除习气。

烦恼的种子与烦恼的习气不同，烦恼的种子具有将来再生烦恼的能力。

烦恼的习气没有再生烦恼的能力，它只是除去烦恼之后剩下的余习。

烦恼**习气**被安立为**所知障**；烦恼**种子**归类到**烦恼障**。

(第二段:)释论云「无明习气，能障了达所知。」此说习气是所知障。此宗许法我执是烦恼障。故所知障，当是二取错乱习气。

无明的习气才会障碍了达所知，无明习气是所知障，但是无明本身是烦恼障。

无明也就是二我执——补特伽罗我执跟法我执。

从这里可以了解，不仅补特伽罗我执是烦恼障，法我执也是烦恼障。

二我执的习气才是所知障。此是应成的不共见解。而下部宗说法我执是所知障。

(第三段:)释论又云:「无明与贪等习气，唯一切种智于成佛时，始得永断。非余能断。」故余处说二乘阿罗汉与八地菩萨，断尽一切烦恼种子。当知彼烦恼种子与此处所说烦恼习气，亦非一事。又此习气系最微细之品。

无明习气与贪等习气都是所知障，这些都是在成佛的时候才能断除。

入中论第三段讲到的声闻独觉罗汉及八地菩萨所断的烦恼种子跟现在这里讲的烦恼习气不同。

宗大师为什么在这里提出来？因为一个是种子、一个是习气，当然是不同啊？我们会这样想。

先要了解，有些经论解释时，种子跟习气是一样的，完全等于是同义。因为——

“种子”是现在还没有显现、将来能够显现的意思。

我们以前讲过种子跟习气不一样，比如执著心的种子将来能够产生执著心。

没有产生执著心的作用，但是它将来能够产生实有的显现，这种作用就叫做实有执的习气。

所以我们认为实有执的种子跟实有执的习气不一样，实有执的习气不是实有执的种子。

★宗大师是说种子跟习气完全是一样的东西。其意为——

仔细观察，实有执的习气是不是实有执的种子？我们会回答不是种子。

那实有执的习气是不是实有显现的种子呢？那就是啊！所以它是不是种子？是啊！

所以实有执的习气也是一种种子；种子来说也是习气。

习气的意思是前面产生一个心，然后它就留下来一个东西，这就叫习气。

而种子也是前面一定有谁种的，即前面一定有执著心产生，它就种下来一个东西。

这个能力就叫种子，这个也叫习气。所以种子也是习气；习气也是种子。所以是等于。

所以有些论典中说，种子跟习气是同一的。平常这也是一种说法。

所以宗大师在这里特别说，现在这里讲的跟前面讲的是不一样的，

前面讲的是烦恼障的习气，即实有执或无明留下来的两个：

一是具有将来可以产生无明的作用；另一个是不会产生无明，但是会产生二显的显现。

所以这两个都是种子，两个也都是习气。

宗大师说虽然前面讲的跟这里讲的两个都是习气或两个都是种子，

但是前面讲的种子跟这里讲的种子不一样，前面讲的习所跟这里讲的习气也不一样。

如果对种子和习气完全是等于这个道理不清楚，就会想，宗大师为什么要讲这个。

### 己三、一切功德说不能尽

(因:)妙翅飞还非空尽，由自力尽而回转，佛德无边若虚空，弟子菩萨莫能宣。(41)

(宗:)如我于佛众功德，岂能了知而赞言，(说明:)然由龙猛已宣说，故我无疑述少分。(42)

42cd 是说，月称只是顺着龙树讲过的十力去作说明而已，其它功德是没有办法说得完的。科判的“一切功德”是指十力以外的其它功德。

41ab 是比喻，透过这个比喻了解意义，即 41cd。

“弟子”指声闻罗汉；“菩萨”指登地菩萨。意为连他们都无法宣说佛的一切功德。

以第 41 偈为因，成立 42ab(宗)：像我这样的人对佛的众功德，又岂能够了知而去赞叹呢？意为连声闻独觉阿罗汉及地上的菩萨都没有办法说明佛的功德，更何况是我(月称)呢？

42cd 意为月称只是顺着龙树讲过的十力去说明十力，除此之外他就没有办法说明了。

## 己四、知深广功德之胜利

**(果：)甚深谓空性，余德即广大，(基与道：)了知深广理，当得此功德。(43)**

此偈说明基道果。基是二谛；道是方便与般若二道；果是佛的法身跟色身二身。

第一句是法身(果)；第二句是讲色身(果)。第三句讲基与道。基是闻思阶段；道是修的阶段。

透过闻思修，“当得此功德”。“此功德”指前二句所说的法身跟色身。

“了知”包括闻的阶段的了知；思的阶段的了知；修的阶段的了知。

这里说从听闻大乘的深广法开始，经过闻思修及十地五道，证得法身跟色身的果。

## 丁三、明变化身

这里的“变化身”即是化身，特别是指胜化身，就是二千五百年前的佛陀。

前面讲的“等流身”就是化身。这里再次讲化身是为了特别强调——

佛以胜化身在五浊恶世中降生于南赡部洲，是为了教化具有三乘种群的行者及凡夫等。

**佛得不动身，化重来三有，示天降出胎，菩提转静轮，**

**世有种种行，为多爱索缚，佛以大悲心，咸导至涅槃。(44) (原文四句)**

“不动身”指法身。“化”指化身。这里是在讲佛的十二相成道的情况。

“示天降出胎”：以胜化身生于兜率天，再以胜化身降生到人间行十二相。

## 丁四、成立一乘

**(因：)离知真实义，余无除众垢，诸法真实义，无变异差别。**

**此证真实慧，亦非有别异，(宗：)故佛为众说，无等无别乘。(45) (原文四句)**

**偈释：**离了知诸法真实义，更无法能除一切二障垢染。诸法真实义亦无不同之变异差别。

**故此证真实义之智慧，缘境行相亦无别异。故佛能仁，为诸众生，宣说无余能等全无差别之一乘。**

前六句是理由；后二句是所立。

第 45 偈是说，佛在不了义经里面对所化机是开示究竟三乘，但在了义经里是开示究竟一乘。

实际上佛的真正的密意是究竟一乘，而不是究竟三乘。前六句就是谈这个部分。

**▲前六句**有两个**重点**：①一切有情所面对的对境，其究竟的本质都是无自性的，真实无伪的。

②有情的有境指认知，这些认知虽然暂时被蒙蔽，但是认知的究竟本质是清净的，

它有了解一切法的本质的能力，能够进入到对境的究竟本质。

基于这个理由，我们说一切有情都能够究竟成佛。对一切有情来讲，这两点是平等的。

从另外一个角度可以这样想——

过去的那些佛是怎么成佛的？能够成佛的真正的原因在哪里？

成佛的意思是得到一切遍智。那怎么样能够得到？他的心已经到达空性里面。

而空性遍满一切法，所以他的心也是跟着空性一起走。所以空性在哪里，他的心就在哪里。

他的心已经到达空性的位置之后，一切遍智就出现了。成佛就是这样。

那么一切众生能不能究竟成佛？回答是肯定可以成佛。

★因为成佛主要有两个(因素)——

一是对境那边的一切法上面有究竟的实相，完全没有欺诳，非常清净的本性。

二是有境有没有能力到达这个位置。这就要看心的本身是不是会永远被污染，那当然不是。

实际上心的污染是暂时的，它的本性是清净的。它的本性是唯明唯知。

所以它有圆满地了悟法的究竟实相的能力。

有境这边有这样的唯明唯知的本性的力量，对境那边又有空性的真实的力量。

空性永远存在，心一直在变，有一次它的本性一冒出来，就可以圆满地进入空性里面，此即成佛。

每一个众生的对境有没有空性？有啊！并不是有的众生前面有空性，有的众生前面没有空性。

每一个众生的有境的心的本性是不是唯明唯知？是啊！

这两个具足后，终有一天有境的心可以圆满进入空性，这样成佛就是肯定的。就是这个道理。

前四句是表达境的部分，即一切有情面前的境的实相都是一样的，都有去除二障的能力。

除了这个之外，其它的法没有这个能力。

“诸法真实义”就是诸法的实相，就是就无自性的本质来讲是一样的。

“无变异差别”：虽然有情对境的无自性的本质是一样，但不能说每一法的空性是相等的。

重点是每个众生的前面都有一样的空性，它的作用是，我们了解它的时候能够去除二障。

第五句“此证真实慧”是就有境来讲的，就是有情的唯明唯知。

第六句“亦非有别异”：有情的唯明唯知虽然暂时有垢染，但它最终完全能进入对境的实相中。

佛从了义的角度讲有情的有境最终都能够完全进入对境的实相，基于这个理由而说究竟一乘。

音频入中论密意 2006TP-127

入中论主要是解释中论里面的胜义谛空性，还有修这个的时候的关键点，讲得非常圆满。

因为修学空性的时候也需要世俗谛的方便的法，（所以这里也讲了世俗谛的法）。

这里主要是从初地以上的圣者对世俗谛和胜义谛怎样修的角度讲。

能够最清净最圆满地修二谛的，只有圣者以上，凡夫无论怎样修也还是有垢染。

凡夫菩萨学习二谛的智慧和方便，也是跟随圣者来修学的，皈依僧就是这个意思。

我们要跟随圣者往这个方向努力做，这就是正确地修菩萨行。

目前这个世界上对入中论的解释，没有像宗大师这样圆满的。

同样对中论大疏正理海的解释也没有第二个能够像宗大师解释得这么圆满的。

前些天在佛诞节看他们印的书，一边批评宗喀巴大师，一边讲中论和入中论，非常可笑。



目前世界上能够正确地解释中论和入中论的，唯有跟随宗大师的这些弟子。  
真正下功夫每天花十几个小时对六理聚论背得很熟、能对其进行非常细的思辨和解释的，  
能这样学习的在世界上唯有一个地方有这样的做法。  
如果用智慧仔细观察分辨的话，应该知道谁能对中论和中入论进行正确的解释。

我们今天能结合善显密意疏学习对中论的解释，大家非常有福报。  
月称在入中论里面讲十地菩萨怎样修世俗谛和胜义谛的目的是——  
我们这些大乘修行的凡夫能够跟随大乘圣者的智慧方便，往这个方向努力精进地修学。  
我们这些世界上真正想修行的人，要按照月称菩萨的愿望和引导，  
在这条路上没有障碍、很顺利地修行，大家要在这方面发愿。

**(因：)**众生有五浊，能生诸过失，**(宗：)**故世界不入，甚深佛行境。

**【因：(因 1：)然由佛善逝，具智悲方便，(因 2：)昔曾发誓愿，度尽诸有情。】**(46) (原文四句)  
**偈释：**由诸众生，有劫浊，见浊，烦恼浊，众生浊，寿命浊等五浊，能为发生诸大烦恼过失之因，使其身心都无堪能。由此能坏胜上胜解，障求佛智。是故世界众生，于佛甚深难测行境，不能趣入。然由诸佛善逝，具足调伏众生之巧便妙智，及不忘失利益众生之大悲方便。复由往昔行菩萨道时，曾发誓愿，愿我度尽一切有情。决定当以他种方便，成满斯愿也。  
此段是说，二乘能般涅槃是有密意的讲法，实际上并不是如此，究竟三乘的讲法是有密意的。  
46cd 是宗：“世界”指有情，特别是指声闻种姓和独觉种姓的有情。

“不入甚深佛行境”，指他们一开始容不下深广的大乘法，  
所以佛对声闻种姓者说究竟的声闻乘、对独觉种姓者说究竟的独觉乘，故有究竟三乘的说法。  
但是究竟三乘的说法是有密意的，不是究竟了义的。了义的讲法是究竟一乘。  
46ab 是说明这些众生不能进入甚深大乘法的原因。

**【宗：(比喻：)以是如智者，导众赴宝洲，为除众疲乏，化作可爱城。**

**(意义：)佛令诸弟子，意趣寂灭乐，心修远离已，次乃说一乘。】**(47)

**偈释：**法华经说，如大商主具足智慧，引导众人赴大海宝洲之时，为除众人行久之疲乏故，于未到宝洲之中间，化作可爱城邑，令众休息。如是诸佛世尊，于未到大乘之此岸，示以能得大乘之方便，令声闻弟子及独觉人，心意暂趣寂灭乐故，宣说二乘。待彼修心，已能远离生死烦恼，次乃宣说唯一大乘。彼等亦当如佛世尊，圆满资粮而得佛果。成立一乘，集经论云：「唯有一乘，无量经中皆宣说故。」如彼应知。

第 46 偈后四句是因，其宗是整个第 47 偈。其中 47abcd 是比喻(之宗)；47efgh 是意义(之宗)。  
47efgh：“趣”从藏文看是结合的意思，就是把他们的心跟“寂灭乐”结合在一起。

“诸弟子”指属于声闻种姓跟独觉种姓的弟子，即一开始没有办法对他们讲大乘法的弟子。

“寂灭乐”是说他们先是证得解脱轮回的涅槃，在成佛之前先让他们有个休息处。

“心修远离已，次乃修一乘”：证得阿罗汉果位之后，接着才对他们讲究竟一乘。

“心修远离已”除了声独阿罗汉，也包含决定大乘种姓者，因为他们也是适合说究竟一乘的。



此三类才是能够对其讲究究竟一乘的对象。

47abcd: 比如一个很有经验的船长，带领众生去宝洲取宝。

如果直接去宝洲，可能有些人会受不了，为了解除他们的劳累，带他们去暂时休息处。

意为对于声闻独觉种姓者，如果一开始就让他们去成佛，他们会觉得很辛苦。

所以究竟声闻乘和究竟独觉乘只是一种善巧的休息方式，最终还是要引导他们进入大乘。

第 46 偈的后四句是成立整个第 47 偈的因，分为两个部分——

46ef 是第一个理由(因 1)，为什么佛这样引导声闻所化机？因为佛具备智慧与方便。

46gh 是第二个理由(因 2)，因为佛在成佛之前行菩萨道时曾经发誓愿度尽诸有情。

基于这两个理由，佛能够以善巧方便带领声闻种姓和独觉种姓的有情进入究竟大乘。

## 丁五、成佛与住世

### 戊一、释成佛时

十方世界佛行境，如其所有微尘数，佛证菩提劫亦尔，然此秘密未尝说。(48)

**偈释：**十方所有一切世界，唯是佛所行境，如其中所有一切微尘之数量。佛证最殊胜大菩提之劫数亦有尔许。虽然，昔未集善根者，极难信解，故佛于此秘密，未尝宣说。

**前二句：**“佛行境”指十方世界佛智能到达的对境，这个对境是由许多微尘所组成的。

这里是说十方世界的对境以及构成十方世界的微尘的数量非常多。

**第三句：**“劫亦尔”的“劫”不是佛证菩提经历很长时间的意思，而是指次数无量多。

意为佛证菩提的次数也是这样，像微尘数一样多。

是说佛在十方世界当中透过胜化身成佛的数量就像微尘那么多，意为佛的化身有无数。

**第四句：**对不相信佛的人，佛不会讲这些情况；但对于相信佛的人讲，可以增长其对佛的净信。

### 戊二、释住世时

(因：)直至虚空未变坏，世间未证最寂灭，慧母所生悲乳育，(宗：)故佛岂入寂灭处。(49)

**前三句**是因，说明佛住世的时间，像虚空一样恒常安住，即持续住世。

只要世间有任何一位有情没有证得殊胜的佛果位，佛就一直会住世，直到所有的有情都成佛。

因为佛是由般若佛母(母亲)跟大悲(保姆)所成就的，藏文意为——

佛由慧母和乳母(保姆)所生，即由般若和大悲所生，所以会去利益有情。“育”指利益众生。

**第四句**是宗。“寂灭”指小乘的涅槃。

古代有这个传统：母亲生了小孩以后，是由保姆来养育。

佛是由智慧(般若佛母)所生，马上交给慈悲(保姆)养育，(慈悲)保姆教什么肯定就做什么。

**保姆**指从资粮道开始的三大阿僧劫当中一直想对众生帮忙的慈悲的心。(智慧所生、慈悲所养)

诸佛为利济无边无际一切有情其大悲心，行相云何？颂曰：

其回答就是第 50-51 偈。此二偈是说明佛的大悲心的行相。

(因：)世间由痴瞋毒食，如佛哀愍彼众生，子毒母痛亦不及，(宗：)以是胜依不入灭。(50)

**第四句：**“胜依”就是最胜的依怙，就是佛。“不入灭”指不入小乘的涅槃。

前三句：“噉毒食”指造恶业。等于是吃饭就是服毒药。

世间人因为愚痴的关系而造恶业，造恶业就像服毒一样。

佛对一切有情就像自己的家人一样。母亲对其中毒儿子所生痛苦的哀悯程度，远远比不上佛对一切有情的哀悯程度。基于这样的理由，所以佛不可能入小乘涅槃。就是说，佛的心中百分之百充满了利益有情的想法。

(因 3:) 由诸不智人，执有事无事，当受生死位，爱离怨会苦，并得罪恶趣，

(因 2:) 故世成悲境，(因 1:) 大悲遮心灭，(宗:) 故佛不涅槃。(51) (原文四句)

关系：因 3 成立因 2、因 2 成立因 1、因 1 成立宗。

宗是佛不入小乘涅槃，理由是因为大悲充满了内心(因 1)。

“遮心灭”意为他从小乘的涅槃返回来，即他不会进入小乘涅槃。为什么——

“故世成悲境”(因 2)，意为这些受轮回苦逼迫的世间人是佛的悲悯的对境。为什么——(因 3)在轮回中流转的世间人，由于有对空性的愚昧，所以去执有事无事，不断投生于轮回。会有爱别离怨憎会这样的苦。由于对业果的愚昧，他会投生于恶趣。

两种愚昧：对真实义的愚昧、对于业果的愚昧。前者令有情不断轮回；后者令有情堕入恶趣。基于这些理由，所以有情是佛的悲悯的对境，前前为因，成立后后。

音频入中论密意 2006TP-128

在我们的生命当中，花在学习空性法的时间上面的很少，也就一分两分。

但是我们学习入中论有一个好处——起码我们在学习空性。

就唯识来说，我们每个人都有阿赖耶识，即无始无终我们都有一个心的本性存在。

就像我们平常讲的，心的本性与烦恼不是那么相应，而是跟空正见非常相应。

所以虽然我们一辈子当中花在学习空性这方面的时间很少，

但是我们所学的对空性的认知，它就马上能很深入地进入到我们心的本性里面。

这个因会不可思议地种下去，因为心的本性跟空性是相应的，所以学习空性肯定有很大的好处。

能够进入心的本性最深处的，就是接触空性的认知，只有这种习气才能进入心的最深处。

其它的只能进入浅层面，不会那么深入。

所以学习空性时，虽然我们花的时间很少、学得很差，但是所接触的(毕竟)是空性的法。

如来所证得的一切遍智跟空性非常有关系。

我们将来会生起一切遍智，谁能碰它呢？只有接触空性的认知才跟它有非常直接的关系。

除了空性以外，再也没有能够跟一切遍智可以连接的。

所以我们一定要认识到，学习空性确实可以为我们将来成佛种下不可思议的种子！

所以许多经典比如金刚经说，供养满三千大千世界的珍宝，不如念金刚经或思维空性的道理。

因为我们心的本性的最里面最里面就有能够变成一切遍智的体性。

是谁能够让一切遍智的体性醒觉过来？唯有累积接触空性的修行善根。

所以我们要认识到，学习空性是非常非常殊胜的。

全世界唯一能够把中论讲得最清楚最究竟的，就是月称菩萨。

他写的论典里面，最圆满的就是入中论。

有没有懂是另外一回事，起码我们从头到尾学习了，这就不简单！我们可以非常欢喜！

种了这么大的善根，我们要发愿：从暂时来说一切恶业要消除，要投生到好的地方。

究竟来说透过空性的修行，要断除二障，证得佛的果位，满足一切如母有情离苦得乐的希求。

### 乙三、如何造论之理

**科判：**（甲三）释论义分四：（乙一）造论方便先申礼供从声闻中佛能王生到众生犹如动水月。

（乙二）正出所造论体分二：（丙一）因地；（丙二）果地。

（丙一）因地分三：（丁一）总说此宗修道之理，（丁二）别释异生地，（丁三）广明菩萨圣地。

（丁三）中的（戊二）是诸地各别建立，真正内容就从这里开始：佛子此心于众生。

月称圣比丘，广集中论义，如圣教教授，（如实）宣说此论义。（52）

**偈释：**如是无倒解释龙猛菩萨意趣之论义，是月称比丘，广集中观论义，如了义诸经圣教，及龙猛菩萨之教授而解说也。

“此论义”就是（乙二）正出所造论体这个科判所对应的所有内容。

即从初地的到这里以上的所有内容都是“此论义”，也就是论体本身。

怎样如实宣说正出所造论体？第一是“广集中论义”；第二是依了义圣教；第三是依教授。

这个教授主要是指龙树菩萨解释般若经的教授，也就是龙树是怎样用正理去解释般若经的。

即：月称依据中论、依了义经、依龙树菩萨抉择般若经的正理，如实宣说这部论的意义。

意为：这部论不是月称完全按照自己的想法写的，根据就是以上三点。

**（比喻：）**如离于本论，余论无此法，**（意义：）**智者定当知，此义非余有。（53）

**偈释：**如离中观诸论，余论典中未有无倒宣说此空性法者。如是智者决定当知，我等此中所说论义，如空性法，亦是余论所未有者。

以龙树的中论作比喻，所要表达的意义就是月称的这部入中论。

“本论”指中论。“此法”指空性法。“此义”指空性义。“非余有”意为非余论所有。

也就是说，在入中论里面所抉择的空性义，不是其它的论里面会有的。

此偈意为：龙树的中论是能够抉择佛的有关空性的密意的一部论，

而能够如实解释龙树所说的空性密意的，也只有月称的入中论。

所以如果不依月称所写的入中论，就无法理解龙树的中论，也就无法了解空性义。

由怖龙猛慧海色，众生弃此贤善宗，开彼颂蕾拘摩陀，望月称者心愿满。（54）

**偈释：**龙猛菩萨通达甚深空性之慧海，极广难测颜色黝黑，见者恐怖，故唯识师等众生，皆远弃龙猛此贤善宗义。然中观论如拘摩陀花之蓓蕾，诸企望月称开放彼花者，今皆满其心愿矣。

此偈表达月称解释龙树的中论的特别目的。在此偈的前面有个说明——

由此解释龙猛菩萨意趣不共他故。其不知菩萨意趣，不解经论真实义者。但闻宣说空性之文字，便深生怖畏，遂即弃舍此出世法。今为无倒显示中论之真义，故造此入中论。

前二句：“由怖龙猛慧海色，众生”：这里的众生是指他生派以及唯识宗等，就是所要驳斥的。前面讲过(卯二)破执分二：(辰一)总破他生派；(辰二)别破唯识宗。

他生派及唯识宗不了解龙树中论的密意，有些干脆就否定龙树的讲法。

有些虽然接受龙树的讲法，但是没有真正理解他的密意。这里的“众生”就是指这些人。

“贤善宗”指龙树的中论解释空性的体系。

后二句：“拘摩陀”指睡莲。此句意为打开睡莲的花瓣。“彼”指中论。以睡莲花瓣比喻中论。月称的入中论打开了中论-睡莲的花朵，就是解释了龙树中论的密意。

所以(透过读入中论)，可以满足对月称有希望的有情(想理解龙树中论的密意)的心愿。

释论云：「若谓上座世亲，陈那，护法等诸造论者。彼等是否，闻文生怖，弃舍无倒显示缘起义耶？即作是答。」世亲陈那等论中，虽皆是解释唯识宗义，然彼诸师究竟何所许。如我等凡愚，实难揣测也。

宗大师的解释：世亲陈那等论中是随顺所教化对象的理解程度去解释唯识宗义，

但是这些论师本身的想法到底是什么，是很难揣测的。

就是说，这些论师只是示现他们是宣扬唯识宗的论师，但是很难揣测他们的真实想法是什么。

(因：)前说深可怖，多闻亦难解，唯诸宿习者，乃能善通达，

(宗：)由见臆造宗，如说有我教，故离此宗外，莫乐他宗论。(55)

偈释：(前四句：)如前所说甚深真实义。极可恐怖。唯诸众生曾于宿世树殖增上胜解空性之习气者，由久修习故，乃能决定通达。…(后四句：)如是彼诸论师，多闻圣教，终难了解此甚深义。除中观宗，由见他宗解说胜义之理，未得佛意，唯由臆造。如同宣说有人我之邪教。故离此中观宗外，于他论师所许论宗，当舍欢喜之心。

此偈表达，谁才能够了解甚深空性义。从这里可以看出——

又此甚深空义，谁能通达？颂曰：(第55偈)。

要了解空性很不容易，一是我们过去生中种下的了解空性的习气太微弱了，空性串习力太弱。

二是即使过去生有学习空性，也没有得到了解空性的法喜。

三是在过去生当中对空性的投入太少，对不是空性的法比如世间静虑的修行投入太多。

四是对不是空性的见解或宗义花了太多的时间学习，心沉浸在其它见解中的时间太多。

这些都会造成我们的心朝向空性的障碍。

唯有在过去生当中对空性串习的习气非常坚固的人能了解空性。

学习空性的时候，谁能理解空性？就是第三句跟第四句：“唯诸宿习者，乃能善通达。”

这两句重点是讲，了解空性需要很多过去积累的资粮，需要种下对空性有欢喜和希求的习气。

如果有这种习气，今生就有希望可以了解空性；如果过去没有种，就不是那么容易了解空性。

因为如果对空性欢喜和希求的习气没有那么强烈，今生就会感到很难，马上就想退。

而退的时候旁边有很多东西在吸引你——



比如：①怎么样让身体静下来，生起一些身轻安乐等世间共道，马上就被这些吸引了，好像(修起来)没有那么多烦恼的感觉，身体也舒服了，病也少了，气也通了。于是就感觉这真棒，法就在这里！而学空性那么麻烦、那么难、那么深。心就被这个吸走了。②有人看到有些道理比空性简单、又好像蛮实用，心也很容易被这些吸引，于是又被吸走了。在这种情况下，我们对空性当然不会努力地学。这样对空性是不可能理解的。所以这里说，必须要有过去生种下的对空性希求的习气。我们现在就尽量要种下这个习气。空性的习气不坚固或不深厚的，很容易被①世间的共道修行和空性以外的②其他宗义所吸引。花了很多时间在那些上面学习。

正如这里所说——

如诸外道若昔无信解空性之习气，即使暂断对法所说。唯除有顶，其余三界之烦恼现行，能别创立宗派者。然于佛说胜义空性不能信解。

这就是他们对空性的习气累积得很少，就会去学习这种修行。

如是彼诸论师，多闻圣教，终难了解此甚深义。

下面要谈的是除了中观宗以外的其它宗义。前面是指修行，这段是指宗义。

(因：)除中观宗，由见他宗解说胜义之理，未得佛意，唯由臆造。(宗：)如同宣说有人我之邪教。故离此中观宗外，于他论师所许论宗，当舍欢喜之心。

前四句是因；后四句是宗。宗是说，假设我们对中观宗以外的宗义一再去串习的话——其结果是让我们对空性的胜解及对空性的希求越来越降低。

所以要反其道而行之。整个心要朝向中观的空性，对其生起欢喜，这样才能种下深厚的习气。

#### 乙四、回向造论之善

我释龙猛宗，获福遍十方，(喻1：)感染意蓝空，皎洁若秋星(月)，

(喻2：)或如心蛇顶，所有摩尼珠，愿普世有情，证真速成佛。(56)

前六句表达的是月称解释龙猛的密意所得到的善根，以摩尼珠来比喻善根。

后二句是把解释龙树密意所累积的善根回向于一切有情，愿一切有情现观空性，迅速成佛。意为：我解释龙树菩萨所说的空性的密意，累积了遍于十方的很大的善根福德，两个比喻——

喻1：我们的心的天空因为烦恼而变得黑暗，这部论就像秋月一样可以去除天空(内心)的黑暗。

喻2：就像摩尼珠可以满足我们内心的愿望一样，月称解释龙树的空性的密意，可以满足一切希求解脱的有情的愿望。“蛇顶”是用来比喻心。

此偈有三个重点：一是月称做了什么事情：他解释了龙树的空性义，从而累积了福德。

二是透过两个比喻来说明他所累积的善根福德及善根的功能——有情依此解释可以了解空性、现观空性，这样可以很快成佛。

三是回向。这个回向与第二个善根功能是有关联的，并不是一个空的回向。因为他解释了空性义，所以众生可以依此而了解空性、现观空性。所以他的回向是希望一切有情都能了解空性、现观空性，迅速成佛。



从这里要学到：回向一定是回向一个善根。作什么事情才会累积什么善根。

▲这个善根有什么作用、有什么能力、将来会达成什么目标，要在这三个上面回向。

要清楚，比如说你要追求的目标是这个，但是所累积的善根没有这个能力，那回向没有用。

或者是你要的是善根的这个作用，但是你作的是事不会累积这种善根，那也没有作到。

所以你要达到的目标是什么、为达到这个需要什么善根、为得到这个善根你要作什么事，对这三个要非常清楚。

## 甲四、结义

### 乙一、何师所造

入中论颂，是萨曼达国，光显龙猛深广理趣，证持明位，得如幻定，住无上乘，成就逆品不可夺之殊胜智慧，能于所画乳牛掣乳，破除有情实执之月称大阿闍黎，著作圆满。

### 乙二、何人所译

迦湿弥罗圣天王时，印度底拉迦迦拉沙论师，与西藏跋曹日称译师，于迦湿弥罗国无比大城宝密寺中，依迦湿弥罗本翻译。后于拉萨惹摩伽寺，印度金铠论师序与前译师，依照东印度本，善加校改，讲闻决择。此中所列，与释论中，造论序翻译序相同者，是将别译本颂与释论中之本颂，合并校对而序也。

现在大家都用缘起赞来回向，缘起赞(表达的)是——

宗大师根据龙树月称的论典了悟空性，由此对世尊生起一种特别的信心。

他认识到世尊来到这个世界才真正救助到我们无始以来一直轮回的一切众生，从根拔出来。

所以他对世尊非常感谢而赞美。

并且他自己很强烈地发愿，将来生生世世以空性来教化众生，连自己的命都可以舍弃。

我们也要这样发愿，我们跟一切众生永远不离开空性，由此断除一切恶障，迅速成佛！

好，我们大家一起念诵缘起赞。

## 回向文(缘起赞)

遇此无上大师教，皆由尊重深恩故，此善回施诸众生，成善知识摄受因。

愿利者教尽有际，不遭恶分别风动，达圣教理于大师，获得信忍常充满。

愿一切生舍身命，住持能仁妙教法，光显甚深缘起性，虽刹那顷不慢缓。

愿胜导者无量难，殷重为心所成办，由何方便令此增，昼夜专注恒思察。

净胜意乐勤彼时，梵王帝释护世间，妙黑天等护法众，恒为助伴无暂舍。

弟子以无比恭敬欢喜之心整理，深受其益！

祈愿上师雪歌仁波切法体安康，长久驻世，广转法轮！

祈愿佛法的种子遍满一切时空方所，一切有情以此智慧甘露皆得欢悦满足！

2021年9月5日星期日完成