

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！

宗义建立(前二宗)学习笔记

雪歌仁波切讲授

本科判基本源自至尊·法幢吉祥贤的《宗立建立》，笔记内容仅为个人理解

一、总说.....	3
1.定义.....	4
2.分类.....	6
3.分类的个别意义.....	6
二、别说.....	7
1.解说毘婆沙宗的体系.....	9
1-1.定义.....	11
1-2.分类.....	13
1-3.语词解释.....	13
1-4.对境的主张方式.....	14
1-4.1.常与无常（第一种分类）.....	14
1-4.2.世俗谛与胜义谛（第二种分类）.....	15
1-4.3.三时.....	17
1-5.有境的主张方式.....	18
1-5.1.补特伽罗的安立.....	18
1-5.2.觉知.....	19
1-6.无我的主张方式.....	25
1-7.地道的建立.....	30
1-7.1.所断.....	30
1-7.2.地道的建立.....	35
2.解说经部宗的体系.....	44
2-1.定义.....	44
2-2.分类.....	45
2-3.语词解释.....	46
2-4.对境的主张方式.....	46
2-4.1.世俗谛与胜义谛.....	46
2-4.2.遮遣法与成立法.....	56
2-4.3.一与异.....	63

2-5.有境的主张方式.....	69
2-5.1.补特伽罗的安立.....	69
2-5.2 觉知.....	70
2-5.2.1.量的觉知	72
2-5.2.1.1.现量.....	73
2-5.2.1.2.比量.....	82
2-5.2.2.非量的觉知.....	94
2-5.2.2.2.颠倒知	94
2-5.2.2.1.再决知	98
2-5.2.2.2.颠倒知	105
2-5.2.2.3.犹豫.....	106
2-5.2.2.4.伺察意	110
2-5.2.2.5.显而未定知	116
2-6.无我的主张方式.....	119
2-7.地道的建立.....	128

1. 毗婆沙宗

(音频-宗义建立 2016GZ-001)

宗义建立是智慧的体性，是佛教的智慧，不是依靠相信来学的。

对于信仰没有坚固的初级学者或者根本没有信仰的人，也可以对这个智慧进行沟通或者探讨。

所以尊者对天主教等其他教派或者对佛教根本就没有信仰的大众也会讲宗义的内容。

我们把它当作一门初级的课程来学习也很好。

你们心里不要有压力，觉得很难，其实对于根本不懂佛教的人，尊者也是以这种书为他们开示。

由于是翻译过来的，所以文字的表达可能会有点陌生，但是主要内容是不怎么难的。

文字的表达是没有办法，你们可能会有一个隔的感觉，这个不要在意，把内容抓到就行了。

有些同学可能信仰佛教已经很久了，做了很多功课，认真地修行，表面上是这样。

但是实际上宗义建立这样的佛教智慧是必须要学习的。

如果不学习佛的智慧，只是表面上做一做，肯定没有办法真正地修行。

因为菩萨们和祖师们内心的修行达到什么样的境界，我们也要达到，这才是真正的修行。

如果没有达到祖师们的那种心态，那就只是自认为在修行而已，实际上没有真正修行。

怎么样达到？要学习他们的智慧，宗义建立就是讲祖师们的头脑中有怎样的思路和心态。

我们要以像他们一样的想法来面对事和人，改变自己才是真正的修行。

所谓的宗义就是智慧，把祖师大德们头脑中的思路和智慧表达出来，这就是“宗义”。

学习宗义对这几种人有作用：佛教初级的修行者；根本没有信仰的人或者对佛教很陌生的人；另外对于自认为已经修行很久的人，也是必须要学的课程。

这次课与以前的课不同，这次课是以初学者为主要对象，所以要互动，以真正了解为目标。

以前听课的主要对象是老同学，所以没有多少互动，因为他们已经懂了很多了。

P38(至尊法幢的《宗义建立》)。「礼敬与上师、怙主、妙音体性无二无别的至尊正士们！」。

佛教做什么事情前面肯定有皈依，有祈求。这也是祖师们修行的标志，看得出他们是修行人。

修行人的心里有个观念：我们的一切痛苦和快乐的因，都是善与恶。

恶要去除、善要累积，果随因走，修行人永远是这么看的，不会认为只有果没有因。

在宇宙中只有三宝能够帮助我们在善恶之间作取舍，把我们拉到正确的道路上去。

所以无论面对什么事情都要想，前面肯定有各种恶与善的关系，恶与善的取舍要依靠三宝。

所有事情无论好与坏，前面肯定有因，因改变果必定改变。按照三宝的引导，因就会改变。

由于这样的缘故，做什么事之前都一定要一有个祈求。

比如每天早上起来，在自己的佛堂供的时候，心里面就要按照上面所说的心态去祈求。

所以祖师们不管写得有多长或多短，前面一定有一个礼敬，这里至尊法幢也是这样。

一、总说

【宗】(一) 总说

此处，关于宗义建立的解说，分三：1.定义、2.分类、3.分类的个别意义。

现在要讲不同的宗义。先要了解“宗义者”的定义是什么。不同的宗义者有各自不同的宗义。比如：这个是唯识的宗义、这个是中观的宗义、这个是经部的宗义、这个是毗婆沙宗的宗义。先要对“宗义者”有一个总的安立，是大乘的宗义者还是小乘的宗义者。然后进一步分出这个属于小乘的宗义者中的哪一类，或者大乘的宗义者中的哪一类。首先要区分，这个是小乘佛教徒的宗义者、这个是大乘佛教徒的宗义者。小乘的宗义者里面可以分毗婆沙宗和经部宗；大乘的宗义者里面可以分唯识和中观。

1.定义

内道佛教徒之说宗义的补特伽罗的定义：「承认三宝为真正归依处，而不承认三宝以外其他归依处之说宗义的补特伽罗」，这就是「内道佛教徒之说宗义的补特伽罗」的定义。」

补特伽罗的意思是有感觉、有想法，佛菩萨也是补特伽罗，人和蚂蚁等六道有情都是补特伽罗。但是树和花不是补特伽罗，因为它们没有感受，没有想法。

“补特伽罗”的定义：依靠五蕴而安立的我。“补特伽罗”是从梵文那边翻译过来的词。

“说宗义者”也是补特伽罗，他是内道佛教徒之说宗义的补特伽罗。

说宗义的补特伽罗当然也有外道、也有内道，现在这里是内道佛教徒的说宗义的补特伽罗。

▲“内道佛教徒的说宗义的补特伽罗”是总，分为毗婆沙宗、经部、唯识、中观四种说宗义者。

佛教的根在印度，传到不同的地方以后，就有南传、北传、藏传，这也是一种别。

佛教原来在印度那边就有不同的宗义，现在这里的四部宗义就是原来印度那边的分法。

对应起来是这样：毗婆沙宗和经部宗等于是南传；唯识和中观等于是北传和藏传。

北传里有唯识和中观；藏传里也有唯识和中观。或者说——

北传和藏传里面只有唯识和中观，别无其它；南传只有毗婆沙宗和经部宗，别无其它。

有人把“藏传”和“密教”混在一起，实际上不等于藏传就是密教，应该这样理解——

藏传不仅有密教，也有显教，比如南传和北传学的法藏传也都有学，但是它多出了密教。

比如我学习显教学了二十几年，学习密教学了两年或者一年半。

藏传就是这样，学习密教时间不会长的，都是耗在显教里面。故“藏传就是密教”的说法不对。

南传我们就讲毗婆沙宗和经部宗；北传和藏传就是唯识宗和中观宗。

不要认为这四个宗各有各的书，中间是不通的，不是这样。

毗婆沙宗和经部宗我们称为“小乘的宗义者”；唯识和中观称为“大乘的宗义者”。

大小的意思是他们的智慧有大小。

比如唯识和中观是把所有的大藏经读起来，然后分辨了义和不了义，具有这种大的智慧。

毗婆沙宗和经部宗只认同和接受大藏经中的小一块，其它的他认为太深奥了，无法接受。

南传、北传、藏传三者依次对佛经接受得越来越多，藏传是全面地接受佛经。

“大小乘的佛教徒”与“大小乘的修行者”是不同的概念——

▲“大小乘的佛教徒”是从学者或者从对教派的理智的角度分的，是以智慧的角度分辨。

“大小乘的修行者”是以内心有没有菩提心的角度来分辨的。

唯识和中观里面显密都有，北传里面唯识和中观的显教这块有，密教没有。
藏传里面唯识中观及显密教都有。

★这样分类会更清楚一些：

内道佛教徒之说宗义的补特伽罗，分为小乘说宗义的补特伽罗和大乘说宗义的补特伽罗二种。
小乘说宗义的补特伽罗又分为毗婆沙宗和经部宗，即南传。
大乘说宗义的补特伽罗又分为唯识宗和说无体性宗(中观宗)，即北传和藏传。

内道：“内道”这个词听起来好像佛教徒很执著，分成内与外，实际上不是这个意思。
无论是解脱还是成佛，都是自己内心里面的东西，不是往外求净土或环境的修行。
佛在哪里，不是从外面找的，自己内心里面一切遍智出来，就是佛了。
如果去想佛住的地方是什么样，他的身体是什么样，他吃的是什么样，那就有点是外道了。
同样，内心的烦恼断除就是解脱，不是到高高的天空或者什么都没有的地方就叫解脱。不是！
所以我们有时讲到轮回和涅槃是体性一，是说轮回里面就有涅槃，不是另外有一个涅槃。
内道就是完全从自己的内心上调，自己的心从烦恼障所知障中解脱，就得到佛的果位。
外道：向外求的修行就是外道。

说宗义者：“说宗义的补特伽罗”的“说宗义”有点难理解。

“说宗义”不是指随便我有一个想法或者我有一个主张，
而是对基道果三个方面有丰富的理由去解释，由此自己内心有一个非常肯定的主张。
这样对基道果以充分的理由分析之后讲出一个完整的主张(的补特伽罗)，就叫“说宗义者”。
①果：首先自己要有一个目标——我们究竟要得到什么样的果位；
②道：需要走什么道路才能达到这个目标；
③基：在这个道路前面需要有一些基本的道理。
比如数论派讲二十五个所知，最后也是讲怎样得到涅槃果位；道方面是为得果位怎样修行；
基方面讲二十五个法的关系及怎样存在，他也是完整地讲基道果的道理，这就叫“说宗义”。
无论外道还是内道，“说宗义”都有这样的要求。

解释定义：“内道佛教徒之说宗义的补特伽罗”的定义有三个条件：

①「承认三宝为真正归依处，而不承认三宝以外其他归依处」；②说宗义；③补特伽罗。

性相里面有三个，名相里面也同样有三个：①内道佛教徒；②说宗义；③补特伽罗。

①内道佛教徒(名相)-①承认三宝为真正归依处，而不承认三宝以外其他归依处(性相)；

“真正的皈依处”意为究竟角度的皈依处，即三宝。

比如生病要看医生，就是要依靠医生，但是真正究竟的角度是我们的业要解决，肉体要解决。
这些问题医生就无法解决，只有依靠三宝才可以解决。

我们不想生病，没有办法，你有肉体，你有业，这个业怎么解决，肉体怎么解决——

那就要按照三宝的引导去修行，才会离开这个肉体，才会消除这些业。所以——

“不承认三宝以外其他(真正的)归依处”，意为除了三宝之外，没有其它的究竟的皈依处。

那么“内道”与“把三宝当作真正的皈依处”二者之间有什么关系？

三宝是佛法僧，法宝是菩提心和空性等；佛宝是传授法宝的导师；僧宝是于法宝精进修行者。

依靠佛宝和僧宝，我们可以在内心里面学习和修行菩提心和空正见等法宝。

依靠三宝，我们才能走到究竟的离苦得乐的境界，才可以成佛，所以三宝是究竟的皈依处。

怎样依靠三宝：菩提心和空正见是真正的法宝，不是把菩提心空正见放在外面我来依靠，而是依靠佛陀的开示，学习和修行菩提心和空正见，让它在我的内心生起，最后达成究竟果位。

三宝的重点是法宝，就是说，佛教中法宝是最主要的。

从这里可以看出，佛教是内道，从内心里面改变才能得到究竟的果位。

所以“把三宝当作究竟的皈依处”与“内道”是一样的道理。

不要认为：你已经皈依了，你已经属于我们了，所以你是内道了。不是这个意思。

若认为皈依三宝就是内、不皈依三宝就是外，就是不了解前面的祖师大德，真的对不起他们了！

从这里也可以看出，佛教完全是讲缘起的道理，不是讲神秘秘。

要得到圆满的佛陀果位，前面要经三大阿僧劫修菩提心和空正见，修时要有好的老师和同学。

佛陀的果位不是你一求就会从上面掉下来，必须要自己用功修学。

过去的佛都是这样成就的，以文殊菩萨为老师，旁边有很多菩萨协助，修行菩提心和空正见。

佛陀的果位是依赖因缘而成就的，把因与缘具备起来，肯定有这个果位。

所以，依靠三宝完全是缘起的道理，法本身的自然因果规律就是这么存在的。

也可以说佛教非常公道、非常客观，没有加上自己的执著或者自己信仰的东西。

你承不承认它都无所谓。你不接受，它也存在，你接受了，那你的想法就是合理的。

佛教讲“依见而行”，这是佛教的特质。“见”是智慧，所有的行为一定是跟着智慧走的意思。

包括刚入佛教时的皈依，也是依见而行，都是跟着智慧走的，没有跟迷信走。

如果要成佛，必须要依靠三宝，这个缘起是大自然的因果规律。

懂了这个道理智慧就出来了，心里接受它并跟它走，这就是皈依。故皈依的心也是依见而行。

所以佛教说三宝是究竟的皈依处，这是以智慧的力量看到圆满的果位是内心成就的。

2.分类

【宗】「若将其区分，有四：2-1.毘婆沙宗、2-2.经部宗、2-3.唯识宗、2-4.说无体性宗。其中，前二者也可称为「说外境二宗」。

直接分为毗婆沙宗和经部宗，理解时就缺了一点东西。

应该先分为“小乘的说宗义的补特伽罗”、“大乘的说宗义的补特伽罗”。然后——

小乘的说宗义的补特伽罗分为毗婆沙宗和经部宗；

大乘的说宗义的补特伽罗分为唯识宗和说无体性宗(中观宗)。除此之外别无第三。

3.分类的个别意义

3-1.毘婆沙宗的体系、3-2.经部宗的体系、3-3.唯识宗的体系、3-4.说无体性宗的体系。

二、别说

【宗】(二) 别说

“别说”意为四宗各有说出来的宗义。

答疑：我们现在是学他们怎么说、他们怎么想，但是我们自己怎么想，那是另外的问题。

如果我们自己也这样想，那就是我们也到了这个程度了，这需要充分的理由和智慧。

内心里面有一个坚固的主张，后面有坚固的理由，这就是说宗义者，不一定要讲出来。

问：所以大部分的佛教徒就等于是迷信的，大部分都是这种宗义在内心里面没有建立起来？

答：是，现在我们说自己是唯识中观大乘佛教徒，但是我们内心里唯识和中观的想法很少。

经过学习，慢慢这种想法会增加，智慧就会提升，就会慢慢接近。

问：这个修行最后还是要靠止观双运的禅修才能达到量吗？

答：真正的止观没有必要，止观之前的比量就可以。但是需要非常明白，非常清楚。

问：小乘说宗义者与大乘说宗义者对佛的认识不同，

那么小乘说宗义者所认为的证到的佛是不是真正的佛？

答：刚开始修行的资粮道的行者以自己的智慧会有一个安立：什么是成佛？什么是五道？

他必须要有这些主张，如果没有这些主张，他是走不上去的。但是不等于他的想法是对的。

并不是成佛了才能讲出成佛是什么样。

毗婆沙宗、经部宗、唯识宗对于成佛是什么样、解脱是什么样，肯定有各自的想法。

并不是成佛了解脱了才能讲出这些道理。

心里对这些没有一个整体的架构是走不上去的，所以这个建立是蛮重要的。

他们通过自己的学习和逻辑分析推出成佛是什么样子，他的逻辑分析肯定没有达到圆满。

中观应成才是究竟的，真正的成佛的境界只有这一个，不可能说四宗对成佛的想法都是对的。

但是他们以自己的智慧和逻辑对成佛安立，由此心里达到坚固的程度，这是应该要的。

所以他们必须要有自己的宗义。这个有了之后可以入资粮道。四宗都可以入资粮道。

入资粮道，内心里面必须要有整个成佛道路的架构，否则连资粮道也入不来的。

答：世亲菩萨就是这样，从毗婆沙宗、到经部宗、到唯识宗，他一生就这样转。

刚开始他在毗婆沙宗，智慧提升以后，他觉得不对，就自己否定自己，不断提升，最后变成唯识。

四法印与四圣谛：

答：四法印：诸行无常、有漏皆苦、诸法无我、寂静涅槃。

这个讲的就是四圣谛。四圣谛是四宗共认的。

刚刚讲的“内道”的意思是，内心的执著心断除就叫涅槃。不是求外面。

修“诸法无我(道谛)”就能达到“寂静涅槃(真谛)”。“诸行无常(苦谛)”，“有漏皆苦(集谛)”。

四法印是确定是不是佛教徒的印章(衡量标准)，如果承认这个道理，就是承认佛教的思想。

四法印虽然是佛教共认的，但是解释的时候就有不同。

诸法无我：比如大家都承认诸法无我，但怎么无我、怎么认出和断除执著心，解释时各宗不同。

毗婆沙宗和经部宗认为补特伽罗我执才叫我执，法我执不叫我执。

所以他解释诸法无我的时候，这个“无我”说成补特伽罗无我也可以，对诸法上面说“我的”、“你的”，这也是人我执。断除了我的你的他的，就是“诸法无我”。

唯识和中观：对诸法上面我的你的他的想法没有，不等于你没有执著。这种执著就叫法我执。所以虽然你没有我执，也没有你的我的他的这种想法，但还是有执著，这就是法我执。比如能取所取二的执著，或者认为法有自性，或者认为施設义可以找得到等，这些都是法我执，这些没有断的话，就还是有执著。

唯识和中观都承认诸法无我、寂静涅槃，但是对其内容解释的时候，越来越深奥、越来越微细。

诸行无常：为什么说“诸行无常”是苦谛？

无常是生死的意思。轮回里面没有一个拥有的东西，没有拥有才有轮回。

涅槃是拥有的东西，比如已解脱了，就不再会流转轮回；已成佛了，就不再会变成众生。

同样，已经见道了，就不可能再掉到加行道；已经进入修道了，也不可能再掉到见道。

涅槃这条路都是拥有的东西，一走上去就是永久的，不可能退转。

轮回的东西无论怎样好，后面还是会消失，这就是轮回的过失。所以诸行无常是苦谛。

诸行无常就是讲轮回里面我们无法接受的苦的体性。

它讲到死亡和消失，生老病死这些都包含在里面，所以是苦谛。

有漏皆苦：为什么“有漏皆苦”是集谛而不是苦谛？

这里的重点不是后面这个“苦”字，而是前面的“有漏”。要了解，“有漏”才会产生“苦”。

这里点出了苦的因，苦的因是业；业的因就是烦恼。“漏”是烦恼的意思。

有漏皆苦的意思是有了烦恼，一切苦就出来了，这样苦的因就出来了，所以是集谛（烦恼和业）。

那么烦恼要怎样断？就要断除执著心。断除了执著心才可以离开苦谛。这就要修诸法无我。

修诸法无我的结果，就可以把前面的诸行无常和有漏皆苦结束，就变成寂静涅槃。

所以四法印讲的就是四圣谛，四法印是佛教最主要的概念。

(音频-宗义建立 2016GZ-002)

★唯识与中观的基本差异：

为什么把中观宗称作“说无体性宗”？从这里可以看出唯识与中观的差异。

唯识：其根据经典是解深密经，他把解深密经看作了义经，这样的体系出来，就叫“唯识宗”。

中观：把解深密经当作不了义、把般若经当作了解，这就是“中观宗”或“说无体性宗”。

这就是中观宗与唯识宗对第二转法轮的般若经和第三转法轮的解深密经的不同认许。

“说无体性”的含义是把般若经当作了义经，因为般若经里讲诸法无体性，中观宗完全认同。

唯识则无法接受诸法无体性的说法，他只能按照另外一种解释——

就是按照解深密经的那种解释可以认同，不可以直接说“诸法无体性”。

有人认为，唯识也认同诸法无体性或无自性，这种认识是不对的。

解深密经讲遍计所执是相无自性、依他起性是生无自性、圆成实是胜义无自性。

这三个好像都在讲“无自性”，实际上解释这三个，是代表他不认同“无自性(或无体性)”。

因为他有另外一种解释：生无体性，但不是无体性；胜义无体性；但不是无体性。

唯识加这三个词代表他不认同无体性，否则他直接可以说“无体性”，而不用加“胜义”等词。

解深密经这样说：般若经虽然说诸法无体性，但是有另外的含义——

从三个无体性的角度来解释成无体性，实际上诸法并不是真正的无体性。

解深密经是解释般若经的，解释般若经时就是这样解释的，即对诸法无体性有另外一种解释。

唯识就把这另外一种解释看作是了义，作为自己的主张。

小乘的佛教徒认为佛没有第二转法轮和第三转法轮，这两次转法轮是不存在的。

因为佛在这两次转法轮中讲的都是大乘经典，对小乘来说，这些太深奥，他不承认是佛说的。

确实，般若经和解深密经都是菩萨向佛请教的东西，一般人看不到，感觉神秘，很难接受。

所以小乘不认为解深密经和般若经是佛经，只有大乘才认同。这是大小乘宗义的差异。

1.解说毘婆沙宗的体系

分七项说明：1-1.定义、1-2.分类、1-3.语词解释、1-4.对境的主张方式、1-5.有境的主张方式、1-6.无我的主张方式、1-7.地道的建立。

至尊法幢的《宗义建立》中的四部宗义，每个宗义都是以这样的七个科判来解释。

学宗义时要了解“说宗义者（说的人）”是什么样、“他说的宗义（他所说）”是什么，分为两个。

前三科判是“说宗义者”；后四科判是“他说的宗义”。

这样先分为两个，再进一步分为七个，架构就比较清楚。

此处的“说宗义者”分三：第一是怎样认出毗婆沙宗，有一个标准的界限，这就是定义。

第二分类指毗婆沙宗里面分为多少类。

第三语词解释的意思是为什么称它为毗婆沙宗的原因。

★一切逻辑的建立都是遵循四依与四理

后四个科判（对境、有境、无我、地道）是佛教徒的特别的代表，说明佛教是非常理性的。

因为佛要求自己的弟子：你们不可以以信仰而崇拜我，你们必须要以自己的观察分析作出决定。

辨了不了义前面有一个经典的偈颂：“比丘或智者，当善观我语，如炼截磨金，信受非唯敬”

意为：你们弟子们对我讲的法，应该像以烧切磨观察金子是否有瑕疵一样，来仔细观察分析。

不可以因为你是我的弟子，以此为理由就听我的话。他特别强调不可以这样。

佛教的导师是这样引导的，弟子也是这样做的，所以弟子肯定要有有一个宗义建立的逻辑分析。

对境的主张方式、有境的主张方式、无我的主张方式、地道的建立都是用逻辑建立起来的。

这里用“主张方式”这个词有点怪怪的，用“建立”更好一些。

用对境的建立、有境的建立、无我的建立、地道的建立更能体现这些都是用逻辑安立起来的。

佛教有四依四不依：依法不依人、依义不依语、依了义不依不了义、依智不依识。

另外还有四理：法性理、作用理、观待理、推理。头脑里逻辑走的时候都是按照这四个理。

四依与四理是佛教徒的基本立场和思维方法。

世尊说“非唯敬”的意思是不要从尊敬的角度接受这个法，要以四依和四理建立自己的立场。所以要清楚佛教徒基本的立场，即四依与四理，这是最重要的！
四宗都是以四依和四理来建立自己的对境的主张、有境的主张、无我的主张、地道建立。这个建立是有次第的，必须是先建立对境，然后依次是有境、无我、地道。
因为逻辑推理本身就是这样，先是从表相世俗谛的东西，然后推到它的究竟实相胜义谛。这样有境的心不断提升，不了解实相的错乱逐渐减少，这样的境界就是地道。最后圆满时就有果。我们的心成长的过程就是这样，用逻辑推理的时候也是这个过程。

【讲记摘录】什么都没有改变之前不可以马上就说：我们有佛性，我们可以成佛。没有办法马上如此推的，比如说要成立成佛，先要成立十地菩萨有没有可能存在。成立十地菩萨，要成立初地菩萨有没有可能存在。成立初地菩萨，要成立资粮道、加行道的能力有没有可能达到。这些有没有可能，要看现在我们修菩提心、修出离心有没有改变什么，要看自己的心。这些有没有，要看前面这些道理是不是真的存在，有没有了解。
这些道理存在的话，我们的不合理的想法是习气带来的，所以我们慢慢远离这些不合理的想法、执着。合理的智慧要熟悉，不断串习，力量肯定会提升，就可以生起无造作的菩提心。慢慢空正见提升了，就有可能达到初地菩萨。
我们看尊者的修行，经典里面讲的资粮道的修行，在他的身上、他的言行、想法，他应该差不多到这里了，可以推出来。我们自己身上多多少少会有一些改变，也可以推的，这样成佛也是可以推出来的。所以没办法一下就成立有佛，成立有佛是先以道理成立合理的智慧，体会慢慢的提升，从那里慢慢的推。这就是为什么地道的建立放在后面。

①对境的主张方式：这个词有点难理解，比如会认为是显现境、趣入境等各种对境的主张。这里讲的对境是指诸法，法本身就是对境。所有的存在都是对境，所以有境也是对境。百法明门论讲到法有百法，这种解释就叫对境的主张方式。意思是“法的主张方式”。
百法明门论把法分为五类：心法、心所有法、色法、不相应行法、无为法。
对境的主张方式就是这个意思。比如对法的主张是什么，就认这个法。
对法有各种各样的认法，法有各种各样的分类，所以各宗对对境有各种各样的主张。
(般若经)有蕴、界、处的分法。有为法是五蕴，有为无为等一切法就是十二处和十八界。有时分为有为法和无为法。有时分为胜义谛和世俗谛。有时分为常法与无常法。还有一与异。
唯识宗把法分为三类：遍计所执、依他起、圆成实。
俱舍论分为有漏的法与无漏的法。
法有这么多种分类，对每一种我们都要懂，要从各个角度来认识法，不可以只懂一类。
有境也在对境里面涵盖，比如百法明门论分的五类中就有有境的法。
再如常法与无常法里面，有境的都是无常法。
有为法与无为法里面，有境都是有为法。
有漏法与无漏法里面，有漏里面有有境，无漏里面也有有境。
所以“对境的主张方式”是全面性的，涵盖一切法，包括有境。
把对这些法的看法归纳起来，就叫“对境的主张方式”。它的意思是——

我们要了解，各个宗是怎样把所有的法归纳起来的，有多少种归类。

通过了解法的分类, 可以从不同的角度全面了解法: 这种分类时它在哪里、那种分类时它在哪里。

②有境的主张方式就是心里面对好与坏、正确与不正确、主要与次要等有不同分法。

摄类学中讲到心分为根识和意识，这个是从根识不太重要、意识重要这个角度分的。

从量与非量分时，是从量可靠、非量不可靠的角度分的。

有时从分别心与无分别心的角度分；有时从错乱和无错乱的角度分；有时从心王和心所角度分。

心识分为好多种，这样从多个角度分，对有境的认识就更清楚。

内道的意思是内心修行，所以对心里面的世界的认识要更重视，所以法里面对心的解释更重要。

虽然对境的主张里面已经有心法了，但是把有境的心法单独拿出来解释更重视。

③无我的主张方式：不管对境的分类还是有境的分类，这些分类都是在法的表相上面。

透过这些法的表相，我们要了解法的究竟实相是什么，这就是无我的主张方式。

修这个无我，才可以揭谛，揭谛，波罗揭谛，波罗僧揭谛，菩提萨婆诃。

四法印讲，诸法无我，才可以得到寂静涅槃。诸法无我是道谛。

所以先讲无我的主张方式，然后讲地道建立。

意为先了解无我，生起无我的智慧，然后才可以走到五道十地。

心经：菩提萨埵，依般若波罗蜜多故，心无挂碍，无挂碍故，无有恐怖，远离颠倒梦想，究竟涅槃。意为菩萨们依靠般若波罗蜜多故，能得到究竟涅槃。没有说修别的，只说修般若。

依靠无我慧才能在五道十地上走上去，这是四宗共认的。

先讲无我的主张方式，之后讲**④地道建立**，其原因就是这样子。

1-1.定义

毗婆沙宗的定义：「**②不承认「自证识」**（以此区别于经部宗），**而且主张「外境谛实成立」之**

①说小乘宗义的补特伽罗」（以此区别于说大乘宗义者），**就是「毗婆沙宗」的定义。**

“说宗义者”与“宗义”要分开。这里的“毗婆沙宗”是宗义者、还是他的宗义？要分析。

这个定义是对**宗义者**的定义，前面三个科判是对宗义者的解释，从第四个科判才开始解释**宗义**。

所以这里的“毗婆沙宗”应该讲的是宗义者，不可以解释成“宗义”。

比如“中观宗”应该是中观的宗义者，即中观的宗义者就叫中观宗。

中观宗说出来的，就是中观的宗义。

(音频-宗义建立 2016GZ-003)

对四个宗义者要判断，是毗婆沙宗还是经部宗还是唯识宗或中观宗，判断的标准就是定义。

这个定义的意思是，是不是毗婆沙宗，要以这个定义为标准来判断。

比如世亲菩萨先是毗婆沙宗，然后转为经部宗，然后转为唯识宗。

世亲菩萨写俱舍论时，持经部宗立场，所以俱舍论中虽然一直讲毗婆沙宗，但也有对其某些否定。

因为他是毗婆沙宗，所以对毗婆沙宗很理解，后为就转为经部宗。

百法明门论是世亲菩萨以唯识的立场写的，可以看得出来，此时与写俱舍论时的想法不一样。

因为俱舍论完全不讲八识,而百法明门论里面讲八识。唯识才会讲八识。他就有这样的变化。
若问:世亲菩萨刚开始是毗婆沙宗吗?经部宗吗?唯识宗吗?
那时他是毗婆沙宗,因为这里讲“不承认自证识,而且主张外境谛实成立的说小乘宗义补特伽罗”。
再问:他写百法明门论时是“不承认自证识,而且主张外境谛实成立的说小乘宗义补特伽罗”吗?
不是,因为那时他已经主张八识了,所以他肯定不会承认外境。
唯识不承认外境,他认为一切都是从内心投影出去的,万法唯心造,外境那边没有谛实成立。

定义有两个条件:②不承认『自证识』,而且主张『外境谛实成立』;①说小乘宗义的补特伽罗。

首先,“①说小乘宗义的补特伽罗”是第一条件,这个是最基本的条件。

这个条件把说小乘宗义的补特伽罗与说大乘宗义的补特伽罗(唯识和中观)作出了区分。

其次,“②不承认『自证识』,而且主张『外境谛实成立』”是第二条件。

说小乘宗义的补特伽罗有两种——毗婆沙宗和经部宗。

比较经部宗的定义:“承认自证识及外境二者”。

毗婆沙宗和经部宗都承认外境谛实成立,但经部宗承认自证识;毗婆沙宗不承认自证识。

从两个角度区分大乘和小乘:

为什么唯识和中观是说大乘宗义的补特伽罗、毗婆沙宗和经部宗是说小乘宗义的补特伽罗?
释迦牟尼佛开始讲佛法时,有四圣谛、十二缘起、五蕴、十二处、十八界等,没有讲空的道理。
第二转法轮讲般若经时讲“这就是空”,就是讲“法无我”。

第一转法轮讲法;第二转法轮讲法无我。

第二转法轮时讲,前面讲的这些法都是空。大般若经这么多册,从头到尾一直讲什么都是空。
把后面(第二转、第三转)讲的这些经也都能解读的,就是叫“大乘说宗义者”。

只承认前面(第一转)讲的法,不承认后面讲的这些般若经,就是叫“小乘说宗义者”。

①宗义建立里大小的分辨是智慧大小的意思,因为智慧小的时候无法容纳奇妙深奥的道理。

说小乘宗义的补特伽罗对释迦牟尼佛开示的法只能接受其中的小一块,

说大乘宗义的补特伽罗能接受释迦牟尼佛说的所有的法。

宗义建立里面不是从有没有菩提心的角度分辨大乘和小乘的。

②有时是从菩提心的角度分辨,比如“声闻独觉是小乘、菩萨是大乘”就是从菩提心角度分辨。
有没有菩提心是从心胸大小或是否宽广或是否有爱心的角度说的。

说小乘宗义的补特伽罗也有人、也有天。

宗义不仅是一种主张,它要对整个基道果体系用逻辑分析解读,自己内心有坚固透彻的观念。
不可说小小的一块就叫宗义,比如对外境谛实成立的主张就叫宗义,不是。必须是完整的体系。
小乘虽然对世尊讲的那么多法无我的经典不解读,但是它对基道果还是有完整的分析解读。
这七个科判就反映了毗婆沙宗对基道果的完整的逻辑分辨。这就是毗婆沙宗的宗义。

宗义者是说者,宗义是他说出来的东西。

这里毗婆沙宗的定义实际上是说毗婆沙宗的宗义的说者,即“说小乘宗义的补特伽罗”。

不承认自证识：毗婆沙宗不承认行相，所以他没有办法承认自证识。

行相：看桌子时，桌子与眼睛之间有一个关系，桌子的相来到眼根这里，眼根识了解这个相。

经部以上解释行相：眼根识这边有一个行相，从这个行相可以解释眼根识可以理解它自己。

（意为：眼根识能够了解眼根识中的桌子的显相，这就是眼根识自己了解自己。）

就是说，有行相的话，才可以有一个可以解释的基本的东西。

自证识：任何心识都有一个自己了解自己的功能，包括眼识耳识等六识或八识。

如果有一个行相存在，透过行相与它们的关系，“自己了解自己”就可以解释得通。

如果没有关于行相的主张，那自证识就无法解释。

毗婆沙宗不承认自证识的原因，就是因为他不主张行相。

四个宗义里面，经部和唯识承认自证识；毗婆沙宗和中观应成不承认自证识。

但是二者之间差别很大：毗婆沙宗不承认行相，因为他分析得不够细：

中观宗承认行相，比如基智行相、道智行相、遍智行相，道次第讲修所缘行相，行相很多。

中观是把心的体性了解很细，故不承认自证识；毗婆沙宗没有很细的研究，故不承认自证识。

毗婆沙宗不承认自证识，与经部和唯识都不一样，与中观看似一样，但实际上不一样。

“主张外境谛实成立”：毗婆沙宗的这个主张与经部完全是一样。

唯识当然不承认外境谛实成立，因为万法唯心造。

中观应成虽然主张外境成立，但是不主张外境谛实成立，因为他主张外境是空。

1-2. 分类

【宗】1-2. 分类

若予以区分，有三：（1）**迦湿弥罗毗婆沙宗**、（2）**日下毗婆沙宗**、（3）**中原毗婆沙宗**。

按当时有名的，就是三个分类。后面又分了十八个。

1-3. 语词解释

【宗】为什么称之为「毗婆沙宗」？

①因为其宗义主张是遵循《大毗婆沙论》，所以如此称呼。或者，

②因为说明「三时」为「实质的别」，所以称为「毗婆沙宗」。

为什么称为毗婆沙宗，因为他们的主张依靠当时最著名的一部论典《大毗婆沙论》。

上面三种毗婆沙宗都是读《大毗婆沙论》，但对其有不同的解读，所以分为三类。

称为“毗婆沙宗”的另外一个原因：

佛教徒特别重视四圣谛，这是佛教最基本的道理。

四圣谛中苦谛是最基本的，苦谛中最基本的是无常，即整个佛教中无常是最被重视的法。

毗婆沙宗对无常有一个与其它宗义者不同的解读：“说明「三时」为「实质的别」”。

三时：比如解释无常的时候，有生、住、灭三个阶段，他认为这三个都是实实在在的存在。

实质的别：三时是各个分开，生有生的时间、住有住的时间、灭有灭的时间。

持这种解释的只有毗婆沙宗，其它三宗都没有这种解释。

因为我们是说，生的当下就是灭，生本身就是在灭的过程当中，不可说先有生、然后有灭。

住也是这样。生、住、灭没有什么过程。没有实实在在的三时这样的东西。
这是在佛教最基本道理的无常上面，毗婆沙宗与其它宗不同的解释，所以叫“毗婆沙宗”。
大毗婆沙论是非常大的论典，汉地有广说、圣说、意说的说法，差不多就是这个意思。
它把法的无常的过程分了很多，比如生住灭，从这个角度也可以说广、圣、意。

1-4.对境的主张方式

1-4.1.常与无常（第一种分类）

事物的定义：「能发挥功用者」，就是「事物」的定义。「事物」、「有」、「所知」三者同义。

若予以区分，有二：(1)「常的事物」及(2)「无常的事物」。

其中，(1)如「无为的虚空」、「择灭」、「非择灭」。(2)如「已生者」、「所作性」、「无常」。

从这里开始是讲毗婆沙宗对基道果的看法，这是毗婆沙宗真正的宗义解释，很重要。

有境有三个：补特伽罗的心(主要的)、有这个心的补特伽罗、补特伽罗的心表达出来的语。
心是有境，所以有心的补特伽罗也叫有境；心是有境，所以把它的感觉表达出来的声音也是有境。

对境：有境的心想的各种法都叫对境，所以有境也可以变成对境。

凡是有境，必定是对境；凡是对境，未必是有境。比如桌子就是对境，完全无法变成有境。

对境的范围很广，所有的存在都是对境。

此处对境的主张方式分为两种：一是常与无常的角度分；一是从二谛的角度分。

实际上对境有好多种分法，百法明门论把法分为五种。摄类学分为常与无常。还有一与异等。

这里专门把常法与无常法、胜义谛与世俗谛拿出来讲，

因为毗婆沙宗在这两个方面有与其他宗义不同的看法。

这里对境或存在的法与其它的宗义有不同的地方：他认为“事物”与“存在”是同义。

其它的宗认为事物一定是有为法，不会把它当作无为法。

而毗婆沙宗认为无为法也是事物，即所有的存在都是事物，这说明毗婆沙宗的执著心太强了。

因为他无法解释“不是在事物当中的存在”，即“不是事物，但还是存在”。

我们的头脑也与此类似，对不是事物的存在有点难以理解，这说明我们的执著心很强。

毗婆沙宗：事物与所知、存在、有三者同义。

也可以说他太执著，也可以说他的智慧不够细，看不到不是事物的也可以存在。

事物分为常法的事物、无常的事物，意为无为法里面有事物，有为法里面也有事物。

无为法的事物又与其它的宗义不同，这里无为法只有三个，这也是毗婆沙宗独有的观点。

比如经部以上会讲义共相和反体也是常法，当然这里的三个他们也承认。

我们讲的常法有很多，无我也是常法。毗婆沙宗认为无我是无常法。

毗婆沙宗只有虚空、择灭、非择灭这三个常法，他无法解释义共相和反体，因为智慧太弱了。

经部以上都会解释我们有义共相，这个义共相让我们错乱，毗婆沙宗不解释这个。

常的事物：毗婆沙宗只能解释虚空、择灭、非择灭，而且把这三个都当作事物，这也是他的问题。

他认为如果这三个不是事物，那怎么解释它是存在啊？

择灭：“择”是智慧观察，以智慧的力量把烦恼灭除就叫择灭。

非择灭：不是以智慧的力量而灭。就是有出现的可能性，但是没出现，就叫灭。要下雨而未下。

非择灭不用修行，是自然会有，择灭是必须透过修行以智慧的力量灭除。

灭谛没有因果的功能，只是把烦恼灭掉的境界而已。

毗婆沙宗认为，烦恼灭的那边肯定有一个功能在影响，所以凡是存在，必定是事物。

常法只有三个，这与其它宗不一样；虚空、择灭、非择灭这三常法是事物，这也不一样。

无常的事物：已生者、所作性、无常，这三个与其它宗是共同的。此三同义。

与其它宗不同的是把事物分为两种，无常也有事物、常法也有事物。

答：“能发挥功用者”是“事物”的定义，这与经部宗讲的一样。

但经部宗认为能发挥功用是因果的功能，所以有依赖性，比如如果依赖因，因有时帮助果。

如果解释成因果，那就一定是无常的过程，把因果解释成常法是不可能的。

因为所有的果都是因的缘故而变化，因长久，果一定是长久。

所以解释因果的时候，果变化，因也一定要变化，因不可能是永久的，是一个变化的过程。

因果解释的时候，肯定它的功能偶尔存在，偶尔不存在，或者它存在但是马上会变。

所以经部宗解释因果的功能完全是无常，只有无常才能解释得通。

现在毗婆沙宗讲的“能发挥功用者”，除了因果的功能之外，还有(常法)。

比如虚空一直有，有的结果是对宇宙空间会有一个帮助。这就不是真正的因果的过程。

他就把这种影响当作作用(或功能)。

答：**能作因**为两个：有能力的能作因和无能力的能作因。

有能力的能作因就是事物；无能力的能作因就是非事物，就是常法。

1-4.2.世俗谛与胜义谛（第二种分类）

或者，「事物」也可以区分为：(1) 世俗谛及(2) 胜义谛二者。其中，

世俗谛的定义：(1)「当一个对境透过物理的方式破坏或心理的方式区分至细部时，会被执取该对境的认知所舍弃者」，就是「世俗谛」的定义。实例：如瓶及毯子。因为当以锤击碎瓶之时，执瓶的认知会舍弃〔执瓶的碎片为瓶〕；而当毯子的纱线被一根一根地移除之时，执毛毯的认知会舍弃〔执一根一根的纱线为毯子〕。

法的第二种分类是分为世俗谛和胜义谛。这个与其它宗义不同，所以拿出来讲一下。

世俗谛是相；胜义谛是实际的东西。

比如宇宙中有太阳地球月亮火星等，这些都是在刹那间从一个能量爆发出来。

这些的源头都是一个小小的东西，所以实际上它们的源头都是一个东西，后面只是形像不同。

宇宙等外在的东西叫**世俗谛**；前面极细的小小微尘的能量就是**胜义谛**。

前面的极微尘变化变化，爆出来越来越多，各种相就造出来了。胜义谛和世俗谛就是这个意思。

答：方位的分辨是色法；时间的分辨是心法。

世界就是这样，在某一阶段，整个宇宙就消失了，变成了大空。

慢慢又一个能量爆出来，又变成一个宇宙出来了…这样不断生住灭，宇宙就是这样存在的。

佛教讲地水火风空，由于水灾火灾等各种力量，最后从风那边整个宇宙就消了，就变成空了。

然后又从空中回来，变成风火水地，宇宙又出来了。

所以佛教对宇宙的解释与当代科学对宇宙的解释完全是一样的。

现在是讲从空那边生出来时，并不完全是空，而是有一个很细的能量，这就是胜义谛。

后来慢慢变化，形像越来越多，这就是世俗谛。

在源头的时候是没有方分，就是胜义谛；后来方分一直变化，越来越多，就是世俗谛。

这里是讲毗婆沙宗，他承许外境谛实成立，所以没有方分的极微尘是存在的。

他的这种解释与现代科学的解释似乎是有点通的。

所以，现在我的身体、你的身体好像是各个的，实际上源头都是一个微尘。

由于这样不断地循环，所以实际上轮回是没有源头的。

没有方分是胜义谛；有方分变化是世俗谛。方分是表面的东西，实际上源头完全是一个。

胜义谛与世俗谛就是这么一回事，这是毗婆沙宗的解释。

时间不属于方分范围的，时间是心法。

它是怎么存在？看起来心法是恒常存在，但实际上它是无时分的。

【讲记】看起来心法很长，好像恒时存在的，实际上他是很多集在一起，集在一起真正靠的也是无时分。无时分不是一个相，这是实际的。我们看起来是长期存在的，这是相他不是实际的。我的心或者我今天的想法，或者我生命里面的感受，这讲的是一个常的东西，相是一个常的，实际上他是相造一个样子出来而已，真正的是无时分，其他都是合在一起的样子而已。这个也是世俗谛和胜义谛的一种解释。

这里讲到两个：一个是物理的方式破坏、一个是心理的方式区分。

“物理的方式破坏”（无方分）：就是刚才讲的世界是怎么来的，从物质的角度分析。

“心理的方式分析”（无时分）：没有办法从物理的角度，从时间的角度才可以作心理的分析。

通过这两种分析，最后会觉得实际上不是这个。

比如我们觉得有不同的宇宙，实际上不是这样，源头都是一个，所以就舍弃，这就是世俗谛。

对时间的分析也是这样，我的想法看上去好像对，实际上不对。

【讲记】时间的分析看起来是一个样子，我的想法、我的看法，分析分析之后又不是，实际上都不是一个想法，是很多心集在一起变成一体的样子而已，实际上他是一个假象。所以心理的方式分析之后，后面“不是”的感觉会出来，我们心里面就会舍弃，这就是叫世俗谛。世俗谛就分为这样的两种。

这里举的例子是瓶和毯子，都是第一种物理破坏，不是时间那种。

胜义谛的定义：（2）「当一个对境透过物理的方式破坏或心理的方式区分至细部时，不会被执取该对境的认知所舍弃者」，就是「胜义谛」的定义。实例：如无方分之极微、无时分之认

知及无为。因为《俱舍论》说过：「彼觉破便无，慧析余亦尔，如瓶水世俗，异此名胜义。」

胜义谛就是不会被舍弃的，因为它还是它，这里的举例就是无方分和无时分的東西。

无方分之极微，就是刚才讲的宇宙的來源是极微的能量。

无时分之认知，即心法也是无时分的认知。

这里多出了一个“无为”。毗婆沙宗许无为有三：虚空、择灭、非择灭。这些都是胜义谛。

1-4.3.三时

三时主张：因此，主张三时为实质，而且主张瓶既存在于瓶的过去时，瓶也存在于瓶的未来时。

这个不是法的分类，但也是对对境的主张，讲到三时为实质有的道理。

比如对有为法，毗婆沙宗没有办法解释在生的当下灭——

必须要有实际的生的阶段、实际的住的阶段、实际的灭的阶段。

毗婆沙宗对于无常法，不能那么细地解释生本身就是灭。

实际上没有灭之外的生、也没有灭之外的住，生与住与灭就是一个东西。（没有时间差）

他对此理解不了，所以没有办法这么解释，所以他说生住灭这三个阶段必须要实实在在存在。

瓶的过去是瓶灭、瓶的未来是瓶生。这里没有讲瓶住，因为瓶现在存不存在没什么可问的。

这里只讲了过去和未来二时，如果把瓶住讲出来会更清楚，就是三时。

现在是在瓶上必须要解释生、住、灭。要这样解释——

要在瓶上解释生是除了灭之外的生、住是除了生和灭之外的住、之后是除了生与住之外的灭。

如果是这样，那瓶的上面生、住、灭这三个阶段必须要存在。

所以这里说：瓶也存在于瓶的过去时、瓶也存在于瓶的未来时。

意思是瓶生的时候没有完整地生出来，而是有三个阶段。

等于是瓶必须要有这三个过程存在，意思是瓶上面必须要有实际的生住灭的阶段。

答：粗的无常比如死亡或者房子倒塌，这些是眼睛能看见的。

细的无常是很短的时间内不断变化的过程。毗婆沙宗也认同细的无常，但是解释不一样。

道次第的下士道修的是粗的无常，即死亡无常这块。

中士道修的是细的无常，即整个轮回都是在无常苦空无我(苦谛)的体性当中。

整个轮回都是处于刹那刹那变化之中(无常)，而且这些变化都是业果在控制(苦)。

中士道修的无常就是刹那变化这种细的无常。所以可以说毗婆沙宗也可以修中士道的无常。

但是对刹那变化详细解释的时候，就与经部宗以上不一样。

经部宗以上解释刹那变化的时候，连生本身都没有一个新鲜的过程，生本身就是结束的过程。

“灭与生没有什么差别，生的时候就是灭”很难理解、很难接受，因为我们的智慧太粗。

毗婆沙宗认为虽然有细的无常，但是在短时间内，还是要分出生、住、灭，还是有的。

答：世俗谛的“相”不是影像的意思，讲自证识的时候就讲到行相。

是说，一个影像从那边显示到有境这边的行相(形像)。

比如桌子不是跑到我的眼根识，我的眼根识也不会离开身体跑到桌子那里。

那我的心识怎么理解对境？是那边的影像来到这边，眼根识了解这个影像就等于了解对境。

这是经部宗以上的解释。这个之间的连接必须是影像(行相)。

(对境的景物在眼根识上的显现就是“**影像或行相**”，它是眼根识了解对境的基础。)

如果眼根识上面有这个行相，那就可以说眼根识自己也能了解自己，这就是自证识。

自证识首先要有一个基本的前提，即桌子的行相要跑到眼根识这里。

(音频-宗义建立 2016GZ-004)

1-5.有境的主张方式

1-5.1.补特伽罗的安立

因为有：「唯五蕴的聚合体」是补特伽罗的实例及「意识」是补特伽罗的实例等主张。

各个宗义的科判基本一样，从科判可以看出，无论是小乘还是大乘，都是非常理性的。

完全没有不符合道理的迷信的东西，连一点点都没有。

比如地道建立讲最后成佛，成佛是要靠内心的道的对境、有境、无我这三个证量的成长。

面对诸法的时候，能把对境、有境、无我看得透彻，这样证量就不断成长。

所以先讲对境、有境、无我，然后讲地道(内心成长的过程)，最后讲成佛。

从这整个修行的过程来看，没有谈到一点点不合理的東西。

三大义祈请：从不恭敬善知识起乃至明增近得三之微细二显之间所有**颠倒心**唯愿加持迅速遮除；

意为我们平常的想法都是不合理的，不对的。之后是——

从恭敬善知识起，乃至无学双运之间所有**无颠倒心**，唯愿加持顺利生起。

无颠倒心就是想的完全是合理的意思。所有的证量都是无颠倒心。

现在讲的就是毗婆沙宗在基的阶段的对境、有境、无我。这三个非常重要。

有境最主要的是**心法**，还包括具心者**补特伽罗**，也包括补特伽罗表达心法的**语言**。

这三个有境是四部宗义共同承许的，再往下细分就各有不同了。

毗婆沙宗：毗婆沙宗的看法是补特伽罗是①**五蕴**的聚合体。

从前世到今生，从今生到来世，第六意识是一直这样走的，所以②**第六意识**也是补特伽罗。

“等”：毗婆沙宗里面对补特伽罗有各种主张——

有的说是五蕴聚合体，有的说第六意识，也有说五蕴聚合体的续流就是补特伽罗。

中观应成对补特伽罗认的时候，与其它宗有明显不同。

中观应成说补特伽罗**我没有自性**；**中观自续以下**都认为补特伽罗**有自性**。

“有自性”的意思是由它自己的自性成立，这样就必须认出自己，所以要认出第六意识，或者必须认出来五蕴聚合体，或者必须认出来五蕴的续流。

经部：主张蕴的相续为补特伽罗，或主张意识为补特伽罗。

唯识：主张阿赖耶识是业果所依的补特伽罗。形象虚假派仅安立意识为业果所依之补特伽罗。

这是唯识宗的两个不同派别，一个说是第六意识；一个说是阿赖耶识。

中观自续：主张第六意识是补特伽罗，与毗婆沙宗的一种看法相同。

中观应成：主张「依于五蕴之后，**唯假名安立的我**」为「补特伽罗的实例」，

而且认为补特伽罗必然是**不相应行**。

中观应成认为补特伽罗是没有办法真正指出来的，因为补特伽罗我唯是假名安立。

应成认为补特伽罗是依赖五蕴而安立，但不可以说是五蕴安立。

所以毗婆沙宗与自续派以下的其它宗对补特伽罗的认法都差不多，而应成的认法很特别。

简单来说，对“我”的认识，中观应成与其它的宗不一样。或者换句话说——

★除中观应成之外，其它宗派的祖师们都没有认识自己，对“真正的我”没有准确地认出来。

先听听他宗的见解，感觉很有道理；然后再听自宗的见解，感觉更有道理，前面是不对的。

我们真正要了解的是中观应成的认法，其它宗的认法了解一下就可以了。

要注意：接触唯识法的人很多，有时会影响到对阿赖耶识和第六意识的见解。

唯识主张阿赖耶识，这样对第六意识就有不同的认法。

唯识认为第六意识是不稳定的，偶尔会没有，比如灭尽定和无想定时第六意识就没有。

唯识以外的其他宗义者把唯识讲的八识和七识的功能都含摄在第六意识里，所以是稳定的。

而且第六意识的范围也比较大，故毗婆沙宗、经部宗、中观自续都承许第六意识是补特伽罗。

除了唯识之外，其它宗都承认六识，心经里也到六识而不是八识。

所以对“第六意识是补特伽罗”认的时候，不要受太多唯识的影响。

除了唯识以外，其他宗(包括中观应成)对第六意识的功能看法相同。

当然中观应成不承认第六意识是补特伽罗。

1-5.2.觉知

「觉知」可以分为「量」及「非量知」二种。

其中，「量」分为二种：「现量」及「比量」。

★觉知的体性：

佛教的整体概念来说，所有的烦恼都可以去掉。比如贪心是短暂而起，它不是真正心的体性。

在贪的当下，心处于无明状态，没有觉知的能力，但是心的本性中觉知的能力在。

所以佛教对心法有一个公认的名字，叫“觉知”。包括贪嗔慢无明等都是觉知。

因为这些都是客尘，是短暂的，不是真正的，真正的心自己有一个分辨的能力，是一直在的。

觉知是从心的本性的角度讲的，不是讲它现在短暂的状态。

比如“欲”也有合理的，但是超越了合理的范围就变成“贪”了。

一般来说，对轮回追求就是贪；对解脱追求就不叫贪。

因为解脱的快乐是真正存在的，所以追求解脱的快乐是合理的。

我们追求轮回的快乐，但实际上这种快乐是不存在的，追求不存在的就是不合理的，就是贪。

所以不合理的欲叫贪；合理的欲不叫贪。

不合理的时候只是短暂不合理，不是永远不合理，把不合理的去掉，慢慢就会转成合理。

所以说心是“觉知”是从心的本性的角度讲的。

对法的实相不了解，就是无明，比如说法是有自性、法是有我，这种执著就是无明。

因为有了无明，它会挡住所有应该要了解的，各种不合理的观念都会带出来。

由谁带出来？由执著的心带出来。

因为我们一执著，就已经是偏向了；一偏向，不对的看法就一个接着一个出来了。

所以为什么说执著心是无明，因为不仅它自己不知道，而且它会带来不合理的想法冒出来。

有点这个意思：它会带来无明，所以它叫无明。

比如：我不知道你从哪里来，佛教不把这个叫无明，而是说，执著就是无明。

因为执著的缘故，各种“不知道”就出来了。

很多“不知道”是执著心带来的，这种“不知道”就是无明，因为这种“不知道”会带来烦恼。

重点是要知道“觉知”这个词反映了佛教的特点。

有时心法的定义也叫“唯明唯知”，或者“明而了别”，这是心的本性。

这是佛教公认的，所有的烦恼，包括不正确不合理的想法都是客尘，都是可以改变的。

“明”是清净的意思。像镜子一样，脏东西在镜子上有显示，但并不是在镜子里面真正存在。

脏的东西没有办法染污到镜子，它只是显示而已。心的这种体性叫“明”。

烦恼等脏的东西只是在内心里面短暂显示而已，它没有办法融入到心的本性里面。

藏文对心的体性的解释有“干净”的意思，但是中文的“明”好像没有干净的意思吧？

这里“明而了别”的“明”不是明白不明白的意思，而是干净不干净的意思。

是说它像镜子一样非常澄清非常干净，它什么都可以展现，但没有办法进入到它的本性里边。

心的功能有二：一是所有的东西它都可以显示(明)；二是它能够分辨它显示的是什么(了别)。

比如贪心的时候，它会了别“这个多好啊”；另一方面它也会慢慢了别贪心的错误。

所有的心法都是这样，都具备这两个功能。

★量与非量：

觉知的分法有好多：心王心所、量与非量、自证与他证、分别心与无分别心、错乱与无错乱。

这里讲的量与非量与我们的修行很有关系。

佛陀的心完全是量，没有非量；而且完全是现量，没有比量。

在成就佛陀的心的前面，要生起佛陀的心的续流。

比如要生起资粮道、加行道、见道、修道十地、无学道，这些道都是心法，是内心成长的过程。

这些心法几乎都是量(即现量和比量)，不是非量。

非量只有再决识这块，而再决识是量的第二刹那，也是依靠量而来的。

所以我们修行的心都是依赖量的力量而成长，没有一个不依赖量的。

最后成佛的时候，心续中都是圆满的量，即量中最高的现量，除此之外没有任何别的心法。

从“量”这个词也可以看出来，它是非常可靠的，无论怎样量解它，最后它还是对的。

我们生生世世的轮回都是依靠这个心，好的心我们要培养，不好的心要去掉。

培养好的心就是要依靠量，只有量才是最可靠的。无颠倒心就是具量的心。

为什么我们在心法中要强调量，原因就在这里。

所有的无明、烦恼、执著心等不好的心都是非量，量里面没有一个不好的。

觉知分为量与非量是四部宗公认的，这说明佛教对内心的证量非常重视。

★现量与比量的关系：

其中，现量又分为三种：「根现量」、「意现量」及「瑜伽现量」。

量分为现量与比量。现量有一种是在比量的前面；有一种是在比量的后面。

比量的前面必须要有现量；比量的后面肯定会有现量。

比如成佛是在比量的后面，成佛的时候完全是现量，没有比量。比量成长的结果是现量。

比量生起的前面也必须要现量，没有现量就无法生起比量。

①比量前面的现量：但是比量前面的现量是不同的东西。

比如，我们对“无我”的了解，刚开始肯定是靠逻辑，这就是比量。

用逻辑的时候，逻辑的后面要有理由，理由后面又有理由，这些理由要靠自己现证的东西来推。

这样推推推，就推到“无我”，所以无我的前面要有现证的道理，以这个力量慢慢推到无我。

所以用逻辑推时前面必须要有粗的现证的道理，这是必须有的，否则无法推起来。

因为现量的现证的力量才有力，以这个力量推的时候要用比量。

“比量”的“比”藏文是“后量”的量，是推的意思。从哪里开始推？从前面的现量开始推。

所以从藏文中“比量”这个词也可以了解，它的前面需要现量。

比如：五蕴是没有我，因为缘起故。从缘起这个原因推的时候，就是现量了解的东西。

从现量现证的东西推缘起，然后从缘起推无我，就是这样推的。

因类学有举例：对面山上有烟，因为下面有火。烟是看到的，从这里推看不到的火。

这是把现量看到的東西当作理由然后推。意为无法用现量看到时，可以用现量的力量来推。

所以比量的生起必须要靠现量。

②比量后面的现量：比量的后面也必须要生起现量，不要停留在比量阶段。

比如用比量了解了无我，但是仅用比量了解无我不能断除我执。

因为比量的力量还是很弱，不能改变我们的习性，改变习性必须要靠现量的力量。

习性是自己内心赤裸裸的感受，用逻辑推理改变不了，只有赤裸裸的现证才能改变它。

见道以上才能对治烦恼，其原因就在这里，所以必须要达到现量。

现量里面的瑜伽现量就是在比量的后面生起的。

从这里可以了解，比量生起之后，再深入地止观双运，这就是瑜伽，之后的现证就是瑜伽现量。

即：透过止观双运的瑜伽生起的现量，就是瑜伽现量。

所以先要对无我在比量上了解，之后对无我进行止观双运的培养。

观的智慧越来越高，经过长期修行，就更深入地挖到(真相)而现证，瑜伽现量就生起了。

瑜伽现量生起了，才有能力对治烦恼。

答：了解业果是靠对释迦牟尼佛信仰的力量，信仰的力量要靠物力比量。

透过物力比量对世尊生起信心。这个要了解一下——

业果的法是能够得到增上生的法，解脱的法是空性和无我。此二之中，先要学习后者。

为什么修的时候先要修增上生的法：

修的时候，先要修增上生的法，然后修能够证得解脱的法。即修和学的次第是颠倒的。

按照这个次第，最后学的是增上生的法，这时修的时候，行为就直接出来了。
实际上也是这样，增上生的法比较容易修；解脱的法比较难修。
因为增上生的法是在轮回里面能够得到增上生的果位就可以了，
而解脱的法是要脱离整个轮回，所以难度就高得不得了。
也就是说，要脱离轮回，先要有能够修行佛法的人身，所以先要修增上生，才能修解脱的法。

为什么学的时候先要学习解脱的法：

因为学习业果的道理时，如果对释迦牟尼佛的信心不强的话，根本就没有办法学习。
根本就没有办法了解业果，心里会排斥的。
对释迦牟尼佛相信的力量要达到很强，对他所说的业果的道理才会全部接受。
全部接受之后，会达到量，这是在业果方面的比量，叫**信仰比量**。
这种信仰比量是要靠信仰的力量生起的。首先要有相信，然后才会信仰比量。
我们内心里面最重视的就是离苦得乐的感受，从而进行追求。
如果我的离苦得乐的追求与世尊讲的离苦得乐的方法完全能对得起来，
那么就会非常相信世尊：我的一切离苦得乐完全听从世尊的。
这种相信从四圣谛来，因为四圣谛的内涵表达的就是离苦得乐。
学习四圣谛之后认识到：我的究竟离苦得乐就是如此！于是对世尊生起强烈的信心：
我的一切生生死死，不管快乐不管痛苦我完全不想想了，我就跟着你了！完全交给他的心态。
所以，从对四圣谛进行深入的逻辑推理带来对世尊的信任，这种对四圣谛的了解是物力比量。
从这里了解，业果的比量是靠四圣谛的物力比量，四圣谛的物力比量也必须靠前面的现量。
四圣谛也包括无我，成立无我的时候讲的缘起都是通过对现量了解很多道理，
对这种道理推起来就是各种缘起，再推出来就是无我。
物力比量也是根据前面以现量现证事物的结果进行逻辑推理的意思。

答：对于业果确实没有办法直接讲现量，前面先要有物力比量的过程。
物力比量的前面必须要现量。应该这么连接。

★量为什么要分为现量和比量：

量为什么要分为现量和比量，现量和比量之间的关系是什么。
对这些清楚之后就会明白，为什么我们修行需要这两个量。
另外，从经部宗的角度，现量的显现境与事物是同义；分别心的显现境与常法是同义。
从这里也可以理解，为什么量分为两个。因为所量解的对境的法的存在方式只有两种：
一种是实际的存在，现量能够感受；一种不是实际的存在，是在我们的分别心安立当中存在。
分别心的显现境就等于比量的显现境，所以就是现量的显现境和比量的显现境两种。
这两个是指安立出去的法存在，是内心里对存在和不存在的表达。
法存不存在反映了法与内心互动是什么样子。
互动时一种是以现量能缘到的方式存在；一种是在分别心的安立当中存在。
量为什么分为现量和比量，因为所知分为共相和自相。自相与事物同义；共相与常法同义。
以上是毗婆沙宗和经部宗的理由，中观和唯识有不同的看法。

比如唯识，自相或者自性成立，是圆成实的自相和自性成立。只有遍计所执是与共相同义。

现量分三：根现量、意现量、瑜伽现量。

毗婆沙宗和中观应成不承认自证现量，其他宗都承认自证现量。

不承认的理由不同，一个是太笨、一个是足够聪明。

上次有师兄问四依四不依：依法不依人、依义不依语、依了义不依不了义、依智不依识。

意思是哪个重要就要依哪个，但是“不依”也不是不要依的意思。

没有词，那词的义在哪里啊？所以也不是只要义不要词的意思。

比如“依法不依人”，不是不要依人、只依法的意思，没有师父，怎么会有师父讲的法呢。

是说，依人必须要有，但是依人的后面，更重要的是依法。

还有“依智不依识”，现证无我的现量是依智，无我上面的比量是依识。

先要依识，后面才会有依智。无我的现量生起后，就要把前面的比量舍弃。

比如“依了义不依不了义”：没有世俗谛的法，怎么会有胜义谛的法呢？

透过世俗谛的法才会了解胜义谛的法。

透过依靠不了义，再继续深入，就抓到了义，这个时候不了义才可以舍弃。

如果在抓到了义之前就舍弃不了义，那就什么都没有。

根现量即依靠五根生起的现量；意现量即依靠意生起的现量；

瑜伽现量是依靠止观双运的瑜伽生起的现量。这是四宗共同认许的，只有自证现量看法不同。

根现量和意现量是依靠我们自己本身有的东西，即五根识和第六意识。

瑜伽现量的瑜伽是自己没有的、需要通过修行培养的。

“瑜伽”是双运的意思，用在很多地方，如上师瑜伽、止观双运的瑜伽。

瑜伽一定要有两个东西，只修止或只修观不叫瑜伽，止观双运的修行才叫瑜伽。

止观双运的修行后面引发出来的现量，就叫瑜伽现量。

止观双运时，先对无我以比量清楚了解，之后长时间地以止观双运的方式修。

在对无我的深入体味当中了悟，越来越深入，后面就会有现证。这就是依赖瑜伽引发的现量。

其中，根现量未必是「认知」，因为眼根〔本身是色法而不是认知，但它〕是现量。

毗婆沙宗有一个不同的地方：根现量是现量，但不是觉知。

前面他分的时候，觉知分为量知和非量知，而不是说量与非量。

即：觉知分为量知和非量知；量分为根现量和意现量。

从他的分类可以看出，根现量是从量分出来的，不是从量知分出来的。

所以现量和比量是从量分出来的，不可说从量知分出来的。这个要作区分。

是现量，必定是量；但是现量，未必是量知。比如根现量未必是量知，未必是觉知。

他的意思是眼根本身就是现量。他觉得眼根是现量、眼根识也是现量，两个都是现量。

他可能是这么想的：现量是没有分别心，眼根本身也没有分别，它是色法。

所以眼根识与眼根之间差不了多少，都没有什么分辨的能力，所以应该一起都是现量。

所以眼根识(觉知)是根现量，眼根(非觉知)也是根现量。两个都是根现量。

但是我们要了解，眼根识是觉知，眼根不是觉知。既然眼根识与眼根都是根现量，那么——凡是根现量，必定是觉知吗？未必，如眼根；凡是根现量，必定是非觉知吗？未必，如眼根识。按照毗婆沙宗，量不一定是心法，比如眼根是量，但它是色法。

瑜伽现量又分为二种：「现证『补特伽罗无我』的瑜伽现量」及「现证『微细无常』的瑜伽现量」。其中，前者又分为二：「了解『补特伽罗为常、一、自在空』的瑜伽现量」及「了解『补特伽罗为自己能独立之实质有空』的瑜伽现量」。

瑜伽现量：必须要有瑜伽才能有的现量，肯定是圣者才能现证的。

前面先要有比量了解，然后要有止观双运的修行。

粗分的无常没有必要，大家都能现证；细分的无常必须要透过止观双运才能现证。

四圣谛的十六相无常苦空无我等是圣者才能现证的。

或者说，中士道修的无常是圣者才能现证；下士道修的无常我们凡夫都能现证。

无我就没有必要讲细的，无我很难现证，不管粗的细的，都是圣者透过止观双运才能现证的。

所以这里直接讲现证补特伽罗无我的瑜伽现量和现证微细无常的瑜伽现量。

无我分为粗的补特伽罗常一自在空和细的补特伽罗能独立实质有空。

现在讲的毗婆沙宗是小乘宗义，小乘宗义只讲补特伽罗我，没有法我。

所以瑜伽现量只有补特伽罗无我、没有法无我，再加上无常，这是小乘对瑜伽现量的认定。

大乘的瑜伽现量当然要加上法无我，唯识、自续、应成各有自己对法无我的解释。

答：（解释瓶是三时实质有：）三时是在无常的法上解释，永远存在的法上无法解释三时。

对有为法解释为生、住、灭的时候，就是三时实质有。

【讲记】这个意思就是，生就是未来他，他没有完整，他是未来；住的时候他算是完整；灭的时候是完整坏的阶段。这里要注意的是，比如说瓶子的过去就是未来瓶子，瓶子的未来就是瓶子过去，有点反过来。现在是讲瓶子，从（瓶子）它的立场说过去跟未来。站在它的立场，过去就是昨天，他是今天。所以站在他的立场昨天就是过去，他是放在今天，明天是他的未来。未来瓶子是说，站在昨天的角度，瓶子还没有来，是未来瓶子。站在明天的角度看，就是瓶子过去。所以瓶子的过去跟瓶子未来，或者未来瓶子（是相同的）。所以现在用词要注意一下，瓶子的过去就等于未来瓶子。

一个是从瓶子的立场看，一个是对瓶子来说，瓶子还没有出现就是“未来”，它要来的，但还没有完整出现，所以那个时候对瓶子的解释就是未来。从瓶子已经出现了，从现在的角度看是瓶子的过去。所以瓶子的过去和瓶子还没有来，这个就是等于了，瓶子还没有完整产生就是瓶子生的阶段。现在说瓶子存在于瓶子的过去时，意思是瓶子生的阶段也存在。现在这个阶段大家都公认就不谈了。那瓶子的未来的时候瓶子也存在，这个意思是什么呢？从瓶子的立场，瓶子把它当现在，它的角度就是未来，意思是瓶子灭。所以瓶子灭的时候瓶子也在，就是这个意思。

换句话讲，瓶子生的时候还没有完全生，生的阶段瓶子也在，灭的阶段瓶子也在，住的阶段在就不用说了，三个时段都是实实在在存在的。所以不管多么短的刹那，瓶子的生、住、灭

必须要这么解释，他的无常就是这么解释的，就是生、住、灭必须要存在，这个是毗婆沙宗一个观点。

(音频-宗义建立 2016GZ-005)

1-6.无我的主张方式

百法明门论：“如世尊言。一切法无我。何等一切法…”这个“法”就是指“百法”。

百法明门论是唯识的，它解释八识。但是四宗的佛教徒都听世尊讲的无我的道理。

世尊为什么讲无我，因为这是佛教徒的特点。

其它的宗教也说不要杀盗和贪嗔等，差别在于佛教徒讲的是究竟的道理。

如果把贪等烦恼压抑起来，就是不究竟；让贪心等根本无法在内心生起，这就是究竟。

怎样才能做到究竟？就是要修无我。

★只要有我执在，对贪嗔痴就只能是压制，根没有断。

或者说他把贪心的对境换了，原来是色声香味触，现在换成贪内心定力的平静和快乐，贪禅食。

我们有人学佛之前是一种贪心，学佛之后是又一种贪心或嫉妒，一样造恶业，甚至更严重。

根本的问题不解决，对境换了以后，一样会贪。

死掉后再投生，面对另一种色声香味触又开始有新的贪等等。

佛教说，我们都投生过四禅天和四无色处，都是因为贪，贪在自己的定力快乐上。

所以一样还是要轮回，因为只是贪心的对境换了而已，根本还是贪。

比如没有钱的时候，他有他的贪心；有钱的时候，他有另外的贪心。

只是有钱的时候，他认为没有钱的时候的对境不再值得贪而已，穷了之后还会有以前的贪心。

所以佛教认为，这样修没有用，只是把欲界的贪心短暂地压服而已，并没有断除。

修禅定时，欲界的贪心就不见了，因为他是用对禅定的贪心来压制(代替)欲界的贪心。

广论说，四禅和四无色的修行都是世间道，还是流转轮回的修行。

要想真正断除贪嗔痴，只有修无我。

因为贪是喜欢悦意；嗔是讨厌不悦意的。那么是谁在喜欢和不喜欢？是我。

所以如果了解“我”不存在，那肯定会断。

所以修无我，才能把贪心真正断除，就不会压制欲界的贪心而转成另外一个贪心。

佛教与外道之间究不究竟的差异，修无我是关键。

四个宗义在讲完对境的主张方式和有境的主张方式之后，都讲无我的主张方式。

百法明门论中的“何等一切法”就是指对境和有境，但回答时各宗不一样。

百法明门论是以唯识的立场来回答的。

所以在学习唯识的对境和有境的主张方式时，要配合“何等一切法”。

对境和有境的主张方式讲完之后，无我的主张方式就不属于“何等一切法”了。

“无我的主张方式”是讲法上面无我的道理。

主张「细品无我」与「细品补特伽罗无我」二者同义，然而不承认「法无我」，因此此宗主

张「若是『成事』，则必然是『法我』」。在他们（毘婆沙宗）当中的犍子部承认「『常、一、自在空』的补特伽罗无我」，然而不承认「『自己能独立之实质有空』的补特伽罗无我」，因为他（犍子部）主张「在任何情况下，均有不可说与蕴的体性为一或异、以及不可说为常或无常的自己能独立之实质有的我」。

这里讲到毗婆沙宗总的观点，犍子部与此有点不一样。

大家平常是讲补特伽罗无我和法无我两个，这是大乘宗义唯识和中观以上的主张。

小乘宗义（毗婆沙宗和经部宗）与大乘宗义（唯识和中观）的区别：

法无我的主张是大乘的宗义；不主张法无我、只主张补特伽罗无我，是小乘的宗义。

▲粗与细：补特伽罗无我(强·粗)和法无我(轻·细)有点复杂——

补特伽罗的意思是對自己；法的意思是我们面对的外面的色声香味触。对这两个都会有执著心。

那么这两个执著心中哪一个执著心比较强？对我的执著心比较强，对外面的法会低一点。

对法的执著心比较轻、比较浅，对补特伽罗我的执著心比较强。

从粗细来说，把法上面的执著心破掉，这种比较细；

对我的执著心很粗很强，破这个相对来说很粗，否定它时看得就很明显。

对法上面的执著心比较细，同样，破除这个执著心也会细。

毗婆沙宗和经部宗等小乘宗看不到法上有这么细的执著，

所以他认为没有什么可以破的，所以他不承认法无我。

比如说“这个房子很好”，房子就是房子，这没有什么执著，

如果再加上“我要”，这就是补特伽罗我执了，就不是法上面的执著了。

如果单纯是对房子的执著，与我要不要没有关系，这就是很细的执著，这种执著就是法我执。

毗婆沙宗和经部宗认为，这里没有执著，跟“我”要不要没有关系，所以我对房子没有执著。

除了对补特伽罗我执著之外，对法没有执著。

我们也是这样想，我和车子没有什么关系的话，我对车子就没有执著。

我们也是认补特伽罗我执，对法我执不太认的。

实际上对法还是有执著心，能够认出这个执著心并把它破掉，这是唯识以上做的。

唯识说，“房子在那里”，那你就已经执著了，跟你要不要没有关系，因为你是外境成立。

对于法我执，大乘能认出来；小乘不能认出来。一个承认法无我；一个不承认法无我。

由于不承认法无我，所以毗婆沙宗解释无我的时候，跟法无我没有关系——

所以这里有讲到“细品的无我与细品的补特伽罗无我是同义”。

这里应该加一句“粗品的无我与粗品的补特伽罗无我也是同义”。

简单地说就是“无我与补特伽罗无我是同义”。因为他没有法无我。

▲我与我执：有人问，一会儿讲有我，一会儿讲无我，什么意思啊？

“我”是存在的：我在轮回，我要解脱，我要成佛。(名言的我是存在的)

“无我”不是我不存在的意思，而是说我执的想法是不合理的。(实有的我是不存在的)

补特伽罗我执是他认为自己的执著是完全有理由的——

因为这个“我”是①有自性，或者是②能独立实质有，或者是③常一自在。

由于这样的缘故，所以可以对它执著。比如补特伽罗是常法，所以我可以拥有它。
由于有自性，故我可以执著它；它是能独立实质有，故可以执著；是常一自在，故可以执著。
这三种对补特伽罗的执著就叫“补特伽罗我执”。

★补特伽罗就是“我”，补特伽罗我执是“我”上面的我执；法我执是法上面的我执。
补特伽罗我执的“我”是存在的，后面的“执”指对“我”生起的执著心，这个执著心是不对的。
在这个“我”上面可能加常一自在，或者能独立实质有，或有自性。这些都是我上面的我执。
所以要破除的是后面这块，即常一自在的我、能独立实质有的我，因为这是不存在的。
即“无我”的“我”不是前面所依的我，而是所依的我上面的增益出来的我。
法无我也是同样，比如唯识来说，房子是外境成立，这就是他说的法我执。
其中，“法”指房子；“我执”指房子是外境成立，与心没有关系。
即：唯识宗说的法我执的“我”是指房子自己成立的意思，与我要不要这个房子没有关系。
“我”的意思是法自己在那边成立。

一样，补特伽罗我执的“我”也是指自己，指自己成立。
比如说补特伽罗这个我是常法，他不需要依赖因，他自己完全独立，永远存在，他是自在。
这些都是描述以自己成立、以自己存在。这些都是我执。能独立实质有也是自己成立的意思。
所以“无我”不是说“我”本身是不存在，而是说我执是不对的。
所以“无我”跟有没有我是两码事情，不要混在一起。
摄类学讲到不相应行有有命的、不相应行和无命的、不相应行，有命的补特伽罗、我、士夫同义。

了解补特伽罗无我的瑜伽现量有二：了解补特伽罗常一自在空、了解补特伽罗能独立实质有空。
补特伽罗常一自在空是粗品补特伽罗无我；补特伽罗能独立实质有空是细品补特伽罗无我。
补特伽罗无我肯定是要否定补特伽罗我执，这个要否定的我执有两种：
补特伽罗常一自在有的我执、补特伽罗能独立实质有的我执。
比如想“我是常法”，其中“我”是常法；在它上面想“是常法”，这就是我执。
所以“补特伽罗我执”就是在“补特伽罗”上面执著。具体说就是——
对“补特伽罗是常法”的执著、对“补特伽罗是一”的执著、对“补特伽罗是自在”的执著。
所以对“补特伽罗常一自在的执著”就是叫“补特伽罗我执”。
把这个执著破掉，就是“补特伽罗常一自在空”。“空”就是“不是”的意思。
即“补特伽罗不是常法”是一种补特伽罗无我，因为破了补特伽罗我执。
“补特伽罗不是一”和“补特伽罗不是自”都是补特伽罗无我。
了解了这三个，就等于了解了粗品的补特伽罗无我。

同样，对“补特伽罗能独立实质有”的执著，也是补特伽罗上面的我执。
例如，认为我自己能独立实质有。这是细品的补特伽罗我执。
如果所要破的执著是细品，那么所要成立的空也是细的。即：我执是细的，则无我也是细的。
这里讲“细品的无我与细品的补特伽罗无我是同义”的意思是——
“补特伽罗能独立实质有空”是细品的补特伽罗无我，这个跟细品的无我是一样的。
同样，粗品的补特伽罗无我(补特伽罗能常一自在空)与粗品的无我也是一样。

▲“补特伽罗常一自在”的执著与“补特伽罗常一自在”空（粗品）：

要先了解补特伽罗常一自在的执著心是什么样，才能了解常一自在的空是什么样子。

首先要认出执著心是什么样子，否则不知道它的空是什么样子。

所以先要认出什么是常一自在的执著、什么是能独立实质有的执著。

为什么把常、一、自在这三个列在一起？为什么它是粗品的补特伽罗我执？

对常法的执著：我们从前世到今生、从今生到来世，这个我是永远存在的，所以是常法。

从今生来说，昨天的我、今天的我好像没有变。从长时和短时都有一种常法的感觉。

对一的执著：虽然我们有四肢、头或者五蕴，但是不会想我有五个，我还是一个。

执著的特点是抓住一个，多的时候不执著。唯一的一个在那边。

对自主(自在)的执著：对自己的五蕴或四肢等有一个主人的感觉。

我是主人，它们是仆人，我有权力叫它们做什么。

这三种有共同点：都认为不需要依赖五蕴，跟五蕴没有太大的关系，我与五蕴体性异。

对常法的执著：五蕴是一直在变的，但是我们不会想我会变，好像有一个永不变的我在。

对一的执著：五脏六腑都在那边，但是我们想只有一个我。

【讲记】“一”的时候也是这样。实际上是五蕴、五肢、五根、五脏、六腑等等，都是“多”的东西在那边，而我们想的“一”是“一个我”，所以这种想法是不符合实际情况的。如果“我”是依赖这么多的一种状态的话，那么这种状态和“我是一”，二者是体性完全不同的东西。一个是多个聚在一起、互相互动的状态，一个好像是另外独立存在的单独一个，这二者是体性完全不同的东西，所以这个也是属于跟五蕴体性异的想法。

对自主的执著：我与五蕴一个是主人、一个是仆人，根本就是不同的体性。

这三个的共同特点就是我与五蕴之间是体性异，所以把这三个列在一起。

▲“补特伽罗能独立实质有”的执著与“补特伽罗能独立实质有”空（细品）：

补特伽罗能独立实质有的执著是我与五蕴体性一的执著。

就是说“我”依赖五蕴，或者说依赖第六意识。不仅依赖，而且说五蕴就是我。

不单单依赖，而且认为第六意识之外没有一个我，我就是第六意识，我就是阿赖耶识。

依赖到与五蕴或第六意识不分开，完全就是它。

实际上，五蕴是实质有；补特伽罗是假有。

法有两种：假有的法和实质有的法。比如“森林”是假有；“一颗树”是实质有。

很多树聚在一起安立为森林，但不能一个一个指出来什么是森林。一颗树则可以指出来。

我与五蕴就是这样，五蕴可以个个认出来，而“我”认不出来，它是五蕴聚在一起而安立的。

所以不可以把五蕴直接认作“我”，“我”也不可以离开五蕴而存在，“我”是依赖五蕴而存在。

如果依赖五蕴依赖到五蕴完全是“我”，那我的体性就完全变成五蕴的体性了。

实际上五蕴是实质有、我是假有。那现在就变成“我”与五蕴一样都是实质有了！

所以“补特伽罗能独立实质有”就是这样意思。

★补特伽罗是假有：答：常法讲的假有是分别心安立的假有，这里讲的是能以现量现证的假有。分别心安立的假有比如义共相。森林不是义共相，它是有为法，从这个角度它是实质有。义共相是分别心的显现境，与常法同义；有为法是现量的显现境，与无常法同义。

①分别心安立的义共相是一种假有，这是分别心增益的假有。

②名相的定义里有“假有三法”的假有，这是名字跟意义的角度的假有，名相与性相。

③聚合体森林这种假有，这是要依赖所依才能安立的假有，离开所依就没有它自己。

分别心增益的假有里也有性相和名相，所以分别心增益里面也有实质有的东西。

分别心与常法同义，常法里也有性相和名相，性相都是实质有；名相都是假有。

所以性相和名相的假有是一件事情；分别心安立的假有又是另外一件事情。

同样，现量的显现境也有名相和性相，那名相是假有，所以现量的显现境里也有假有。

所以要了解，假有与实质有从不同的角度各有它的意思。

④补特伽罗也是假有，“补特伽罗能独立实质有空”就等于补特伽罗是假有。

如果补特伽罗是假有，那么补特伽罗的性相也是假有、补特伽罗的名相也是假有。

因为补特伽罗的定义(性相)是“能独立实质有空”；补特伽罗(名相)也是“能独立实质有空”。

所以补特伽罗的定义和补特伽罗本身都是假有，这两个一个是性相，一个是名相。

但这个时候用的“假有”，不是性相和名相那种实有和假有，也不是分别心安立的假有。

因为补特伽罗本身和它的定义，都叫“能独立实质有空”，既然是“实质有空”，那就是假有。

因为不管是名相的补特伽罗、还是补特伽罗的性相，这两个都是事物，都是有为法，不是常法。

宗喀巴大师在《辨了不了义》中分得很清楚，假有有多种。

这里先要把“补特伽罗能独立实质有”的执著心认出来。

常一自在认为补特伽罗与五蕴完全不同；独立实质有是认为补特伽罗与五蕴完全不能分开。

这样，因为五蕴是实质有，所以补特伽罗也变成了实质有。

这与刚才的比喻一样，森林里的每一颗都是实质有，所以森林也变成了实质有。

而实际上补特伽罗是在五蕴的聚合体上安立的假有。

小结：透过前面的“细品的无我跟细品的补特伽罗无我二者同义”我们了解——

毗婆沙宗的“无我”完全等于“补特伽罗无我”，因为他没有法无我。

所以对他来说，细品的无我就等于细品的补特伽罗无我；粗品的无我就等于粗品的补特伽罗无我。

粗细：有粗品我执(常一自在的执著)和细品我执(能独立实质有的执著)。

所以，破第一个执著的“常一自在的空”是粗品的补特伽罗无我；

破第二个执著的“能独立实质有的空”是细品的补特伽罗无我。

修的时候还是要修细品的空。常一自在空是需要修，但不是重点。

瑜伽现量有两种：了解补特伽罗常一自在空的现量、了解补特伽罗能独立实质有空的现量。

然而不承认「法无我」，因为此宗主张「若是『成事』，则必然是『法我』」。

这个蛮有趣的，应该了解一下。

毗婆沙宗不承认“法无我”，他承认“法我”。这要分析得多一点才能了解。

★这里说“若是成事，则必然是法我”，那么，补特伽罗也是法我吗？

必须要回答补特伽罗也是法我，但是怎么理解这个道理？

中观应成太深奥了，这里先用其它的宗义来解释。

★法我是毗婆沙宗和经部宗承认；法无我是唯识和中观自续派承认。中观应成先不提。

唯识是“能取所取二”是法我；“能取所取一”是法无我。

他认为所取都是能取所造，故所取都是心的体性。所以能取所取二的执著就是法我执。

能取所取二的执著不仅在法上面是法我执，在补特伽罗上面也是法我执。

比如我看你们的时候，你们与我的心中是能取所取二，

这就是我对你们上面的法我执，而不是补特伽罗我执。你们看我的时候也是同样。

所以，补特伽罗上面也有法我执，补特伽罗上面也有补特伽罗我执。

补特伽罗上面的补特伽罗我执是：补特伽罗常一自在有、补特伽罗能独立实质有。

那补特伽罗上面能取所取二的执著是补特伽罗我执吗？不是。这是法我执。

这就是补特伽罗上面的法我执。

唯识和中观自续说这是无，即补特伽罗上面能取所取二的想法不对，

把这个执著否定的话，就是法无我。

★如果问毗婆沙宗，补特伽罗能取所取是以一存在还是以二存在？他们会回答“二”。

如果以二的方式存在，就等于补特伽罗是法我，就等于补特伽罗法我是成立的。

所以“法我”和“法无我”与它是不是“法”没有关系，而是法上面成立的这块。

能取所取二叫法我；能取所取二空就是法无我。

所以问毗婆沙宗，补特伽罗是不是法我，他们会回答“是”。是不是法跟这个没有关系。

如果再问，补特伽罗是不是法，他说“不是”，

是不是法的意思是：有境是补特伽罗、对境是法，从这样的角度来说，它不是法。

但是“法我”不是从对境的角度讲，是不是法与这个没有关系，

而是与法上面所要成立的道理有关系。“法我”是指法上面的“我”成立。

能取所取二成立，就是法我；能取所取二不成立，就是法无我。

唯识和中观自续说：若是成事，则必然是法无我。

毗婆沙宗和经部宗则说：若是成事，则必然是法我，因为都是能取所取二。

唯识说，凡是存在，不管是能取所取还是补特伽罗，都是唯识造，都是法无我，没有法我。

所以刚才说的补特伽罗是法我，还是周遍的。

(音频-宗义建立 2016GZ-006)

1-7.地道的建立

在「地道的建立」当中，又直接说明：(1) 所断及 (2) 地道的建立。

1-7.1.所断

主张「障」分为二种：(1-1)「具烦恼之障」及(1-2)「非具烦恼之障」；然而此宗没有「所知障」这个术语。其中，因为(1-1)主要是障碍证得解脱，(1-2)主要是障碍证得一切智。(1-

1) 的实例, 就如「执『补特伽罗为自己能独立之实质有』的分别识」及「由前述分别识所生的三毒及其种子」; (1-2) 的实例, 就如「执『补特伽罗为自己能独立之实质有』的分别识的习气」, 以及「由前述习气所生之心的粗重」。

四宗都共同承许基道果。意思是果要依赖道、道要依赖基。

道是内心里面的心法。为什么说道依赖基——

有境的心了解对境的法的究竟实相, 什么是真正合理的, 往这个方面理解的正确的坚固的东西。这与他想的与对境那边是不是符合有关系, 如果他理解的与对境是两码事, 那就不是道。

“基”是法的自然本性, 佛教是大自然的哲学, 没有另外的宗教信仰。

对大自然的规律如何理解, 这就是道。

完全以合理的想法、合理的理解、合理的行动一直往上走就叫“道”, 道存在于内心里面。

所谓的“合理”就是你的想法跟对境的道理是不是一个东西, 如果有距离, 你的想法就有问题。

前面的六个科判都是讲基的道理。

特别是对境的主张方式、有境的主张方式、无我的主张方式都是对境基的道理。

按照这样子, 我们的理解、想法、观念、做法都坚固地改变, 这就是道。

地与道是同义。佛经里有时用“道”; 有时用“地”。地和道是从资粮道开始。

比如有时用“道”, 即资粮道、加行道、见道、修道、无学道。

修道里面有十地, 从初地到十地。这是用“地”这个词。

十地: 初地到七地叫①增上意乐地; 八地九地十地叫②异熟地; 佛陀是③圆满果地。

五道也分为四个地: 资粮道加行道叫胜解行地; 见道修道含摄在十地; 无学道即圆满果地。

为什么地与道是同义? 内心证量的成长有一条路, 慢慢往上走, 达到果位。这就是道路。

“道”是比喻, 要达到这个目标, 必须要经过这条道路。这是内心里面的。

佛是法身不是色身, 法身是内心的智慧法身。要达到智慧法身的果位, 必须有内心成长的一条线。

“地”也是比喻, 人间所有的吃的用的都是从地上长出来, 虚空里面是找不到的。

从凡夫的资粮道到成佛之间的各个阶段都各有它的功德, 这些功德的来源是内心的证量。

这些证量就像地一样, 所有的功德都是从自己的证量那边长出来, 所以叫“地”。

比如佛陀度众生时有各种功德各种神通, 都是从他内心的证量而来。

我们没有什么功德, 所以不叫地; 在成佛的道路上也没有走上去, 所以内心里也没有道。

我们还没有进入资粮道, 现在为什么要学这些地和道?

像小学生一样, 从小就要学知识, 准备长大以后面对世界。

另外虽然自己还没有到资粮道, 但是透过学习, 对佛菩萨的认识肯定不一样——

我们的发愿回向就会不一样, 信心会增强。

虽然自己认为是佛教徒, 但是如果对佛教没有认识, 像认大自在天一样认佛菩萨, 那很可笑。

透过学习这些可以了解, 佛和菩萨原来也不是佛和菩萨, 他们也是这样一步步走上来的。

他们内心的智慧是怎么成长的、他们的福报是怎么成长的, 了解了这个过程, 那就不一样了。

对他们认知的同时, 我们的心里会觉得自己也很有希望。

从地道往上走，肯定有些不好的东西需要断除，有些需要证得，否则没有办法进步。我们平常是讲烦恼障和所知障，但这里没有用所知障，而讲具烦恼障和非具烦恼障。因为毗婆沙宗的定义里有讲，他认同外境，但是不认同自证分。

▲自证分与行相：毗婆沙宗认同外境，但是不认同自证分，因为他不承认行相。

我们所有的心，包括五根识和第六识，它自己能够理解自己的这个成分，就叫自证分。这个“证”不是证悟的意思，只是理解而已，自证分连蚂蚁都有，不是修行人才有的。对于认同自证分的宗来说，自证分是所有的有情都有的，但是毗婆沙宗不认同。

因为如果要认同自证分的话，必须要认同行相。

比如眼睛看一朵花，不是心跑到了那里，心识是补特伽罗所摄持，不可能跑出去。那怎么解释眼睛看到花呢？首先花的行相跑到眼根这里，眼根的行相信息再传到眼根识。眼根给眼根识花的行相，眼根识有了花的行相，透过这个行相，眼根识才能了解花。毗婆沙宗不认同眼根识这边有花的行相，所以他不认同自证分。

因为如果眼根识这边有一个行相可以理解的话，那眼根识了解行相的时候，就可以解释眼根识也能够了解它自己，这样就解释了自证分。所以我们可以说，毗婆沙宗为什么不承认自证分，因为不承认眼根会传给眼根识行相。所以对于眼根识怎么理解花，他解释不清楚。这就是毗婆沙宗的问题。

▲所知障与行相：同样，我们解释“所知障”时，必须要解释行相才能解释得通。

因为一切法的行相的出现有一个功能，在这个方面出现的障碍就叫所知障。有所知障，就是一切法应该知道的而没有知道。刚才讲眼根识里面有眼根传来的行相，一切法的行相传到眼根识，眼根识就知道一切法。毗婆沙宗无法解释行相，所以也无法解释所知障。因为要解释所知障，首先必须要解释一切法的行相要跑到有情的心识这个位置。所以毗婆沙宗不解释所知障，他只能用“非具烦恼的障碍”，这是毗婆沙宗的特质。**结：**毗婆沙宗为什么用“非具烦恼障”而不用“所知障”，因为不承认所知障，因为不承认行相。

▲具烦恼障与非具烦恼障：具烦恼之障和非具烦恼之障主要是障碍解脱(1-1)和成佛(1-2)。

烦恼障是让我们轮回，非具烦恼障没有让我们轮回的功能。

烦恼障是障碍证得解脱，不是障碍证得佛陀的果位。

非烦恼障不会障碍证得解脱，它会障碍证得佛陀的果位。

这么理解：我们成佛当然要解脱，解脱才能成佛。但解脱是解脱，成佛是成佛，是两码事情。哪个跟解脱有关系，哪个跟成佛有关系，就要认识烦恼障和非烦恼障。烦恼障会让我们造恶业，造恶业的结果一定是生死不会结束，会障碍我们得到解脱。非烦恼障不会让我们造恶业，它不会让我们轮回，所以它不会挡住我们得到解脱。但是非烦恼障会障碍我们证得一切遍智。

因为非烦恼障不是烦恼，而是烦恼的习气。烦恼的习气会为我们的心带来一种显现。这种显现有点像分别心的义共相，义共相会像眼镜一样挡住我们对真实对境的了解。

非烦恼障的烦恼习气也像眼镜一样，会让我们看不到真正的一切法，所以会障碍证得一切遍智。
这种显现不会让我们造恶业，它没有这个力量，所以它不会让我们继续流转轮回。
有人说，成佛也要解脱啊，烦恼障已经障碍解脱了，那肯定就障碍成佛了。
但是从功能上看，烦恼障跟成佛没有关系。
成佛叫一切遍智，要知道一切法，与烦恼没有关系。烦恼不会挡这个，烦恼的习气才会挡。
烦恼是让我痛苦，让我烦，让我造恶业，这就是烦恼的功能。烦恼障和非具烦恼障各有功能。

问：只有烦恼障，没有非具烦恼障，可以成佛吗？

答：有烦恼障肯定有烦恼的习气，烦恼的习气就是非烦恼障或所知障。

罗汉有一大堆所知障，但是他没有烦恼。

这里讲的“非具烦恼障”与“所知障”是一样的。

烦恼障与所知障：我不知道（所知障）与我不舒服（烦恼障）是两码事。

也可以这样解释：烦恼主要是障碍解脱，不主要的话也可以说障碍证得一切智。

但是从它的功能来说，烦恼真正障碍的是解脱，跟一切智没有什么关系。

所以我们让自己幸福很重要，自己幸福、自己不烦恼才不会造业。反之会造业。

所以自己不要烦恼、不要不愉快，自己不愉快就会造业。

也不要让人家痛苦、不要让人家不愉快。如果人家不愉快，他也没有办法控制，他也会造业。

自己有没有烦恼与会不会害到他人有很大的关系。

自己不愉快，就会害到他人；自己愉快，就不会害到他人。

自己怎样愉快呢？不要想所有一切面对的人和事都如我所愿，有这种期待不可能会愉快。

因为不可能变成全世界六十七亿人都听我的话，都会喜欢我。这种期待不可能。

让自己愉快主要是让自己这边变化，不是把外面的世界都变成令我悦意的。

要让自己变成无论对什么人、对什么事都不会不悦意。

我这里一变，那一切就都变成愉快的了！应该这样做到让自己愉快。

不要从外面期待这个人也要对我好、那个人也要对我好。

也不要期待我要买到好的房子、车子，让外面的房子、车子、人等来满足自己，不要这么想。

应该是从自己的内心这边转，然后周围的一切就都会变成令自己悦意的状况。

所以不要认为烦恼是外面来的，期待外面的一切事情都变得令自己悦意，这是不可能的事情。

连释迦牟尼佛来到这个世界的时候都没有做到，所以我们根本就不用期待。

自己内心一转变，就什么都变了！

▲烦恼障与具烦恼障：毗婆沙宗没有用“烦恼障”而是用“具烦恼障”，

应该是考虑到“烦恼”与“具烦恼”有距离。

比如说我们内心生起嗔恨心的时候，它是心所，跟它一起的当然也有心王。

心王不是烦恼，烦恼必定是心所。但是心王是“具烦恼”。

还有，我们生起嗔恨心的同时，会种下一个将来再会生起嗔恨心的种子。

这个种子不是心法，它是有为法中的不相应行法，它是色受想行识等五蕴中的行蕴。

它本身不是烦恼，但它是具烦恼。这里用“具烦恼”就是这个意思。

如果用烦恼障，就变成只理解为烦恼。

除了烦恼(心所)之外的心王、烦恼的种子、行所造的恶业都是具烦恼障。

比如很生气时身语的行造的恶业也是具烦恼，但不可以说它是烦恼。

平常我们讲的“烦恼障”实际上也是“具烦恼障”的意思，这是习惯上的简略说法。

用“具烦恼障”比较正确一点，因为它涵盖了应该涵盖的所有内容。

举例：如「执『补特伽罗为自己能独立之实质有』的分别识」

及「由前述分别识所生的三毒及其种子」；

▲具烦恼障：“种子”一是指补特伽罗能独立实质有的执著心的种子，另外一个是三毒的种子。

即能生的补特伽罗的执著心及所生的烦恼的种子，这两个都是具烦恼障，就这样认具烦恼障。

毗婆沙宗把①补特伽罗能独立实质有的执著心认作具烦恼障、

②由这个执著心带来的贪嗔痴烦恼、③还有它们两个的种子，这些都是具烦恼障。

▲见烦恼与非见烦恼：补特伽罗能独立实质有的执著心是烦恼障，

比如五个见烦恼之一的萨迦耶见是烦恼障。

萨迦耶见也是补特伽罗能独立实质有的执著心。见烦恼是因，非见烦恼是果。

中论最后的礼赞：“瞿昙大圣主，怜愍说是法，悉断一切见，我今稽首礼！”

龙树菩萨说，释迦牟尼佛为什么要开示空性，因为要断除见烦恼。

意为众生是以业的力量流转轮回，业是靠烦恼，烦恼中，非见烦恼都是依赖见烦恼。

源头就是见烦恼，所以断除见烦恼是最主要的。为了断除这个，世尊就开示空性。

毗婆沙宗也是一样，认为断除见烦恼是最主要的。

这里讲的补特伽罗能独立实质有的分别心是见烦恼，它会带来贪嗔痴这些情绪。

情绪当中的烦恼，从它的源头来说，还是有一个理智的观念，由此带来情绪。

所以这个观念一改，情绪也会改。佛教比较重视智慧也是这个意思。

因为所有的痛苦都是情绪的痛苦，它的源头肯定是理智上有一个不正确的见烦恼。

所以这个一改，就什么都可以改变。所以要多学习开智慧，纠正自己不正确的理智。

我们人就是这样，观念一改变，情绪就都改变了；观念有问题，后面什么就都有问题。

所以见烦恼很重要，见烦恼会带来后面所有的情绪的烦恼。

从最前面见烦恼开始生起的时候，人就已经心不平静了。

但是那时是见的角度不平静，不是情绪不平静，是从见的角度偏向于某个方向的执著。

心不平静(烦恼)有两种：一种是见烦恼的不平静；一种是非见烦恼的时候从情绪角度的不平静。

从感受强弱的角度，可能非见烦恼的不平静的感受比较猛一点。

实际上前面也有一种不舒服的感受，我执一生起，就肯定不舒服。

中观应成说：凡是执著心，就都是烦恼。因为有了执著心，心里不舒服的烦恼就出来了。

▲各宗对烦恼的认识：

补特伽罗我执主要是对“我”上面的执著；法我执是对对境的法上面的执著。

对“我”上面执著才会不舒服，这个是自续派以下共认的。

对“法”执著的时候的不舒服是中观应成才认的。(所以法我执是烦恼障)
对“法”的执著不单单没有不舒服，而且是合理的，这是毗婆沙宗和经部共认的。
对“法”的执著心没有达到心里不舒服，但是还是不合理，这是唯识和中观自续派的认许。
毗婆沙宗、经部宗、唯识宗、中观自续派共认——
对“我”执著的时候，心里才会不舒服；在“法”上面执著的时候，心里不会不舒服。
毗婆沙宗和经部宗认为对法的执著是合理的。
唯识和中观自续认为对法的执著不合理，但不会不舒服，所以法我执不叫烦恼障。
烦恼的定义是心不平静、不舒服。
比如我们有时觉得，那个人与我没有关系，他怎么样无所谓，心里没有什么不舒服。
对法有执著，但是不影响我的感受。唯识和中观自续就是这样认为。
中观应成的智慧很细，看到这里还是有不舒服，尽管你认为没有不舒服。

答：自续以下对烦恼的认知基本上都是一样。
烦恼的根都是补特伽罗能独立实质有的执著心，从那里产生各种心里不平静的状态。
所以如果问从哪里开始是有烦恼的界限的话，那补特伽罗能独立实质有就是界限。
具体的认知还是有些不同，俱舍论(毗婆沙宗)和阿毗达摩集论(唯识)对心所的解释不一样。
问：微尘和极微尘是不是一个概念？
★答：最后最后还是找不到无方分，这是最重要的关键。
先要了解，如果找得到的话，会有什么过失。
如果最微细的可以找得到，那我们无法从这里走到那里。
“没有可分”不是切割的意思，而是东与西没有什么可以分的。

(音频-宗义建立 2016GZ-007)

1-7.2.地道的建立

1-7 地道建立这个科判下分为两个：一个是所断；一个是地道建立，好像重复的感觉。
不管是解脱还是成佛，往上走的时候有两个需要做的：一个是证、一个是断。
没有断就没有办法安立证；没有证也没有办法安立断。
这两个是一起相辅相成的，如四圣谛的灭谛和道谛。
而且从断可以理解证，如果没有断，就很难认出证。
比如大乘的非烦恼障断了，而声闻独觉的非烦恼障没有断，这样对比就可以看出差异。
没有断，差异就分不出来。比如初地与二地的差别，二地断了什么，初地什么什么还没有断。
实际上必须要断除一个，才会证得一个。所以必须要断清楚，**很重要**。
有些人学佛很多年，但是不知道声独的五道是什么、大乘的五道是什么、他们的应断和应证。
就是根本不知道学的方向和地图。没有地图，还一直想往前走，感觉蛮恐惧的。
只靠相信往前走，我自己感觉没有办法放心地走，东南西北都不知道，到底会走到哪里啊？

在正式说明地道的建立当中，主张「三乘的补特伽罗的行道方式有差别」：因为「具有声闻种姓者」将「了解『补特伽罗为自己能独立之实质有空』的见解」与「下品的福德资粮」二

者互相联系，并于三世等期间中修习之后，能证得「下品菩提」。

「具有独觉种姓者」将「如上的见解」与「中品的福德资粮」二者互相联系，并于百劫等期间当中修习之后，能证得「中品菩提」。

「诸菩萨」将「如上的见解」与「上品的福德资粮」二者互相联系，并于三无数大劫等期间当中修习之后，能证得「上品菩提」。

三乘补特伽罗：指声闻、独觉、大乘的修行者。补特伽罗包括佛和众生。

大乘的补特伽罗指大乘五道的补特伽罗，其中的无学道是佛。

声闻补特伽罗和独觉补特伽罗分别指声闻五道和独觉五道的补特伽罗。

行道差别：三乘补特伽罗修各自的五道有差别。

声闻到了无学道的阶段，得到阿罗汉果，即下品菩提；

独觉到了无学道的时候也是得到阿罗汉果，即中品菩提。

大乘菩萨从资粮道开始走，到了无学道的时候就是成佛，即上品菩提。

声闻独觉得到阿罗汉果时，也用“菩提”这个词。独觉的“觉”就是菩提的意思。

我们平常讲增上生和决定胜，决定胜的果就是这三个，或者说两个：解脱和成佛。

若从对自己利益的角度走，有一个永不变的快乐平台，就是罗汉果或者解脱，这就是“决定”。

若利他圆满，能够在完全无造作的任运当中利他，心的所有能量爆发出来遍满整个宇宙，这样的菩提果位就是叫佛。

所以决定胜共有两个：一个是为自己；一个是为他人而整个力量爆发出来的境界。

除了这两个之外，无论是有顶天还是长寿天等什么地方，都是不稳定，不究竟，还会堕下来。

自利的果位虽然不圆满，但从永不变的角度来说还是究竟，解脱之后永远解脱，不会掉下来。

小乘虽然得到的都是罗汉果，但是一个神通力差（一般的罗汉果），一个强（殊胜的罗汉果）。

所断是相同的：都是补特伽罗能独立实质有的分别心，还有它所生出来的三毒及三毒的种子。

声闻和独觉的所断相同，因为他们要得到的都是罗汉果，都是为了自己而脱离轮回。

声闻和独觉都是要断烦恼障，因为为了脱离轮回，只要断烦恼障就可以了。

大乘不仅要断这些，还要断执补特伽罗能独立实质有的分别心的习气（所知障）。

小乘面对的是分别心本身和分别心所引生的烦恼；大乘是连习气也要断。

不管是断习气还是断执著心本身，必须要以补特伽罗能独立实质有空的智慧来断除。

所以这三乘用的智慧都是一样的。

声闻独觉用的智慧当然是一样的，因为他们断的是一样的。

大乘与他们断的虽然不一样，但都是与执著心有关系的，

因为执著心的习气与执著心有关，所以还是需要修补特伽罗能独立实质有空的智慧。

虽然三乘修的智慧一样，但是智慧的力量不一样。因为智慧的后面有协助，智慧的力量会变。

比如我们常讲，大乘是无边正理的空正见；小乘没有无边正理的空正见。

因为大乘有无边正理的空正见摄持，所以他的力量就强了。有福德资粮协助，智慧的力量会变。

大乘由上品福德资粮的协助，他能断除非烦恼障。

小乘没有菩提心，无法累积上品福德资粮，只能累积中品(独觉)和下品(声闻)的福德资粮。另外声闻和独觉的时间非常短，三世或百劫，大乘要三个无数大劫。声闻独觉福德资粮小，智慧有限，所以只能得到解脱。解脱果位，独觉较声闻殊胜一点。

他们积聚资粮的方式，差别如下：

诸菩萨在资粮道上品以下(含上品)，须于三无数大劫等期间当中积聚资粮；
而从加行道暖位至无学道之间，则于同一个禅坐当中即可现证〔上品菩提〕。
诸具有独觉种姓者在资粮道上品以下(含上品)，须于一百大劫等期间当中积聚资粮；
而从加行道暖位至无学道之间，则于一个禅坐当中即可现证〔中品菩提〕。
诸具有声闻种姓者在四个有学道的阶段中积聚资粮，而即使已证得圣道，也有必须在十四个生有当中修学有学道的情况。

毗婆沙宗是四个宗义中最下的，所以他解释一般凡夫的眼中看见的。
比如他解释佛在世时怎样用功修行，佛周围的罗汉怎样修行。当时大家普遍都是这样认的。而大乘的修行者会看到前后世，就有另外一种安立。
释迦牟尼佛四月十四号晚上一座，十五号早上一大早就成佛了。
毗婆沙宗的意思是他十四号晚上之前还是资粮道，一夜之间就从加行道成佛了。
在他们眼中看见的是世尊没有累积资粮，也需面对很多痛苦，功夫还没有达到。
第二天早上成佛时，他无数的谁都比不上的神通就出现了。
所以他认为大乘是从加行道暖位开始不下座修，经过见道、修道、无学道而成佛。
毗婆沙宗对独觉的解释也是一样。声闻也有这种，世尊开示时入定，开示结束就成罗汉果了。
所以不一定是资粮道之后加行道和见道修道还要累积资粮。
有的是资粮道时已经累积完了，然后从加行道一座证得罗汉果。
有的是加行道时累积资粮完了，然后从见道一座证得罗汉果。
有的是见道时累积资粮完了，然后从修道一座证得罗汉果。
也有在修道时还要累积资粮的，这四种方式都有。
不要误解：声闻在资粮道、加行道、见道、修道等四个道都要累积资粮，不可以这样理解。
毗婆沙宗是看当时世尊身边的那些人，有的人今生停留在预流果，没有得到罗汉果。
有的人停留在一来果，有的人在不来果，有的人直接得到罗汉果，各种情况都有。

答：为什么声闻独觉福德资粮的品级不同，首先他们修出离心的强度不同。
独觉的出离心比较强，他比声闻更用功。声闻自律不足，他需要团队的力量。
比如自己很用功或者很会读书的人，他需要专业的独立的老师，跟团队一起他会落下来。
比较差的人他一个人读不下去，跟团队在一起他可以跟上。
独觉与声闻的差别就是这样，即自己学习的力量不一样，因为他们出离心的强度不一样。
四圣谛是声闻修的，十二缘起是独觉修的。
四圣谛和十二缘起都是为得解脱的修行，但是这两个力量强度不一样。
十二缘起对内心的带动确实比四圣谛要强得多。

刚刚讲的两个人，一个是团队对他有伤害；一个是团队对他有帮助。

没有团队自己修行的力量非常强，与依靠团队的力量而修，二者中肯定是前者比较精进。

所以中品和下品的福德资粮就是这样安立的。

对大乘来说，菩提心是福德资粮这块。同样对小乘来说，出离是福德资粮这块。

所以对声闻和独觉以出离心力量的强与弱来分辨他们的福德资粮是中品还是下品。

答：声闻独觉大乘的无学道是已经得到果的阶段，为了得到这个果前面要具备的才叫资粮。

所以到了无学道，就没有积累资粮的问题。

以上是毗婆沙宗这样判断的，大乘不是这样判断。

大乘是资粮道和加行道要一个大劫；见道后从初地到七地要一个大劫；三清净地一个大劫。

所以大乘说释迦牟尼佛过去早已经成佛了，现在来到这个世界是以化身来度化众生的。

因为成佛要在圆满的报身报出来的当下才能成佛，不会解释为以肉身成佛。

大乘解释为先是报身成佛，有了报身，为了度化众生，就有化身出来。

我们看到的是释迦牟尼佛在苦行之前没有神通力，很辛苦地累积资粮，这些只是显示而已。

声闻有各种情况，有的从加行道开始不过几年就会得到罗汉果。

有的在见道修道的阶段要停留好多世。有的从预流果直接跳到罗汉果。

有的没有得到预流果，而是直接得到不来果，然后得到罗汉果。

有的是这四个果都经过。有的是直接跳过去，今生就得到罗汉果。这是大乘对声闻的看法。

答：前面是讲三乘累积资粮的量要达到多少，没有讲五道里面哪一个道累积资粮。

下品、中品、上品是讲三乘福德资粮品质本身好不好。

三世、百劫、三无数大劫是讲累积福德资粮的量达到多少。

后面是讲这样的品质这样的量的福德资粮是在五道里面的什么时候累积。

大乘跟独觉所有的资粮累积都是在资粮道阶段，加行道、见道、修道阶段根本不需要。

【讲记】大乘跟独觉来说，所有累积资粮的地方是资粮道阶段，加行道、见道、修道、阶段根本不需要。这里讲大乘跟独觉在资粮道上品以下累积资粮，意思是在资粮道下、中、上这三个阶段里面已经把资粮累积完了，资粮已经具备了。然后在加行道暖位的时候，没有累积资粮，他就用智慧资粮的这个“定”，就直接修成佛了，直接证得独觉的中品菩提了。

声闻也是一样，他的品质是下品的福德资粮，量是三世的量，

他累积资粮的时间，资粮道加行道见道修道等四个阶段都有可能。

答：有的人一生中可以累积一大阿僧劫的资粮，有的人在一生中一生的资粮也没有累积完。

密乘中讲的幻身可能在几个月或三年中就能累积三大阿僧劫的资粮。

所以不需要三大阿僧劫的时间就能累积三大阿僧劫的资粮。

显教中也有讲，虽然是三大阿僧劫资粮，但是如果菩萨对菩萨生气，时间就会更长。

气多少次，就会时间拉得更长，一直停留在那个位置修行。这是一样的道理。

(1) 毗婆沙宗如何认识成佛的状态

因此，他们（毘婆沙宗）主张「佛陀的色蕴，不是佛。」因为它（佛陀的色蕴）是「所断」，而且因为它（佛陀的色蕴）与成佛以前的加行道位菩萨的身依在同一世，而且为它（加行道位菩萨的身依）所摄；前述的周遍关系成立，因为加行道位菩萨的身依，是由先前的业及烦恼所引生的蕴。他们（毘婆沙宗）不承认「圆满受用身」。

并且主张「在无余涅槃时，胜化身的明了相续会断绝。」佛圣者虽然已无余断除苦、集二谛，但与「他的相续当中有苦谛」这点并不相违，因为当无余地断除缘苦谛所生的烦恼时，将之安立为「断除苦谛」的缘故。

①佛陀的身体是不是苦谛：“因此”是把前面当理由来说明佛陀的身体不是佛。

因为他在前面这样解释大乘怎么成佛——

三大阿僧劫的资粮是在资粮道累积，然后从加行道位开始，一座成佛。

比如释迦牟尼佛十四号晚上一座，十五号早上成佛。

如果是这样，那他成佛的身体与加行道位的身是一模一样，也可以说与资粮道的身体一样。

所以佛陀的身体不是佛，还是跟我们一样的肉体，痛苦还在。这是毗婆沙宗的意思。

我们大乘不是这么认为，而是认为这些都是佛的化身展现为加行道而已，他早已成佛。

根本不能这样判断他的身体是不是佛。这点大乘与毗婆沙宗有很大的差别。

另外，毗婆沙宗认为，佛就是这样成佛的，他不需要像大乘说的一样必须要报身。

他不相信报身，连报身的道理他都不承认的。

我们会说有一个密莲净土，在那里有佛的报身。毗婆沙宗认为这不存在。

我们认为佛在成佛时有具备三十二相八十种随好的非常圆满的报身。

小乘不承认阿弥陀经、药师经，不承认那里说的净土。

(音频-宗义建立 2016GZ-008)

从基道果的角度分，道和果也是涵盖在地道建立里面。果有二种：小乘二种罗汉果；大乘佛果。

这段我把它分成三段，就是果的阶段。

第一段是关于佛陀的身体。他们认为佛陀的身体都是肉体。

大乘不把佛陀的身体当作肉体，这样五无间罪的时候，大乘的说法就不一样。

如果佛陀没有肉体，怎么解释“出佛身血”的罪。毗婆沙宗就可以直接解释。

大乘认为只要有这个动作在，就是五无间罪，不可以说佛真的有肉体，真的有血出来。

佛只是显示出来有肉体，实际上没有肉体，包括释迦牟尼佛来到这个世界，都只是显示。

所以我们对他称为“胜化身”，“化”就不是真的。

毗婆沙宗认为佛陀是真的来到这个世界，不是以化身来。成佛前他是真的凡夫，后来一座成佛。

所以佛陀的身体还是苦谛，还是肉身。

因为如果解释为四月十五号之前是苦谛，十五号之后不是苦谛，就不对了。

因为身体是当初业和烦恼的结果，如果是这个结果，那就是苦谛，一生中没变。

成佛之前与成佛之后的身体是一样的，所以成佛之后的身体一定是苦谛。

解释四圣谛时是把苦谛当作轮回，而成佛之后肯定要脱离轮回。

所以他一定要解释佛在以肉身成佛的状态下如何远离轮回、远离苦谛——

“但与「他的相续当中有苦谛」这点并不相违，因为当无余地断除缘苦谛所生的烦恼时，将之安立为「断除苦谛」的缘故”：

意为只要烦恼断了，就是远离苦谛。不是真正没有苦谛的意思，而是缘苦谛的时候不起烦恼。

他对他的身体不会有烦恼，不会因为身体而有各种执著。这些没有，就叫断除了苦谛。

不可说断除他的肉体，可以说断除了苦谛。

因为如果不讲断除苦谛，那就还是有轮回，而成佛之后是没有轮回的，所以他必须这样解释。

这个有点复杂，一边说断除苦谛，一边又说他有苦谛。所以他要这样把两边都解释清楚。

比如用刀刺，血喷出，不痛是不可能的，但他不起烦恼。按照大乘来说，他不会痛的。

“前述的周遍关系成立”：佛陀的身体不是佛，因为它是所要断的，因为它是苦谛。

为什么佛的身体是苦谛？因为佛在加行道时入定，一座之后成佛，成佛前后身体是一个续流。

这个就是正因。这个正因是有周遍的：如果是跟加行道一样的身体，那这个身体一定是苦谛。

所以，凡是跟加行道的身体是同一续流（能立），必定是苦谛（所立）。这里说的就是这个周遍。

为什么有这个周遍？因为加行道的身体本身是苦谛的缘故。

虽然佛陀的身体是苦谛，但是我们还是要安立佛陀远离苦谛。

②有没有报身：如果佛的身体与加行道的身体是一个续流，那就是佛陀是在这个地球上才成佛的。

按照这个主张，我们这个地球肯定不是净土。

大乘显教认为任一佛都是在净土里面成佛，在轮回的娑婆世界里面没有一个会成佛的。

因为他必须是在报身当中成佛，报身住的地方是净土。“报身”是大乘才认的。

报身：先在三大阿僧劫累积资粮，然后果报出来的身体就叫报身，圆满的三十二相八十随好。

大乘显教就是这样认为的，刚开始成佛是报身，然后根据众生的需要出现化身。

这里讲的是毗婆沙宗不承认报身（圆满受用身），因为他认为佛是在这个娑婆世界成佛的。

大乘显教认为，任一个众生都没有办法在这个娑婆世界成佛。

因为成佛必须要报身，而报身住的地方是净土，不是娑婆世界。

这样问题就出来了，毗婆沙宗说，释迦牟尼佛来到这个娑婆世界时是凡夫，

四月十四日晚上入定，十五日早上成佛，他肯定不是报身，所以他是在轮回里面成佛的。

所以这与前面连接的主题是讲：毗婆沙宗不承认报身。

“并且主张「在无余涅槃时，胜化身的明了相续会断绝。」”：“明了”指心识。

这里不可说“胜化身”这个词，应该用“佛”就可以了。

因为他不承认报身，那当然就不承认化身，因为是从报身生出化身。

这里讲了两个道理：第一，佛陀的身体是不是佛；第二，从这里推出毗婆沙宗不主张报身。

③心的续流会不会断：从“并且主张”开始是讲另外一个道理——

声闻独觉的无余涅槃与佛陀的无余涅槃进行对比。

毗婆沙宗说这两个都是一样，就是心的相续都会断。

就是很认真地修行，成佛后心的续流就断了，就像虚空一样什么都没有了。罗汉也是这样。毗婆沙宗的这种看法实际上就是凡夫的看法。

大乘的解读蛮有道理：罗汉也好、佛陀也好，心的续流是不会断的，圆寂之后还一直在。佛陀会有无量无边的化身，忙得不得了。

罗汉们圆寂之后处于自由自在中，想投生就投生，可以投生到欲界色界无色界，不是以业力。但他们几乎都是不来的，他们在天空里面，心的续流在入定当中享受禅乐，所以叫寂静涅槃。有边和寂边的“寂边”的意思是，在寂静涅槃的果位方面有一个乐，处于自己快乐的享受中。无色界没有地方的界限，无色界的罗汉以心法的能量的方式存在，在心法中入定。

我们的心最粗是欲界，然后依次是四禅和四无色定，有顶天时很细，灭尽定更细。

非想非非想是灭尽定的意思，不可以说有想，就是非想；也不可以说没有想，就是非非想。

罗汉不同，罗汉是断除烦恼后有一种舒服，是定中完全没有烦恼的乐，享受百劫而不想出定。

走声闻独觉这条路，成佛会变得非常遥远，因为很难从这种享受中出来。

佛陀的神通力才可以把他们唤醒。

灭尽定当然必须是圣者，但是他没有必要脱离轮回，当然也有脱离轮回的罗汉。

罗汉可以选择不同的定，可以根据自己对不同舒服的要求选不同的禅地或灭尽定。

现在这里讲的是他享受净除烦恼的这种乐，有边与寂边的寂边就是这个。

灭尽定，见道修道无学道的罗汉都可以有，起码需要见道。

对灭尽定的解释是大小乘共同的。刚才讲的寂边和罗汉果怎么存在，是大乘的解释。

小乘和大乘共认：刚得到罗汉果是有余涅槃；一圆寂就是无余涅槃。

不共的是涅槃后心的续流有没有断，小乘认为一圆寂就断，大乘认为不可能断。

★大乘说心的续流永远不会断，这个道理具有很强的逻辑——

陈那和法称说，要断它，就必须要有与它相违的东西来损害它，它才会断。

色法是有相违的，比如热与凉相违。而心法是没有与它相违的东西的。

既然心法跟什么都不相违，那就没有什么东西能让它断。(从本性的角度)

空正见与执著心当然是相违，但是心的本性是清净，不可以说心的本性是空正见或执著心。

心的本性就像镜子一样，面对什么就显示什么。

答：无量的世界和无量的众生可以这样理解，从这里去东边，再去东边、再去东边…没有最东边。

★如果没有界限，那宇宙也没有界限，同样众生也没有界限。这是大乘的观念。(从空间的角度)

刚才是说毗婆沙宗认为罗汉和佛陀无余涅槃之后心续就断了。

前面讲的是有余涅槃的时候是什么样，释迦牟尼佛有没有报身，他的身体是不是苦谛。

心的续流断了是很好玩的一个东西，比如罗汉心的续流断了，那所知障也就没有了。

因为所知障是要在心的相续上面解释，在心的相续上才有这个障碍。

声闻独觉是没有用功断所知障，所知障自然就不见了。

佛陀是心的续流还在的时候断的所知障。

所以他们的差异是，佛陀是几十年里面所知障断了；声闻独觉是圆寂时所知障不见了。

毗婆沙宗的这些看法我们普通人很容易接受。

“佛圣者虽然已无余断除苦、集二谛，但与「他的相续当中有苦谛」这点并不相违，因为当无余地断除缘苦谛所生的烦恼时，将之安立为「断除苦谛」的缘故。”

佛虽然断除了所有的苦谛，但是他的身体还是苦谛，这两个没有矛盾。

因为“断除苦谛”的定义是缘苦谛的时候会不会生起烦恼。

这与前面那段“佛的身体不是佛”的道理有关，在这里把那个道理讲得更透彻一点。

这段是有关佛陀的阶段，主要讲两点：即圆寂之前什么样和圆寂之后什么样。

圆寂之前讲两点：一是他的身体不是佛，因为他的身体是加行道身体的续流。

二是从这里推到佛陀是在地球上成佛的，所以毗婆沙宗不主张报身。

（2）毗婆沙宗如何认识罗汉果的状态

因为声闻及独觉阿罗汉在证得阿罗汉果位之后，在未舍「身命之行」的这段期间，安立为「有余涅槃」；在舍「身命之行」之后，安立为「无余涅槃」。在有余涅槃之时，虽已无余断除「具烦恼之障」，然仍有「非具烦恼之障」尚未断除；在无余涅槃之时，虽然没有透过对治之力将之（非具烦恼之障）断除，然而它（非具烦恼之障）并不存在，因为在〔无余涅槃〕那个时候，它（非具烦恼之障）的所依——明了的相续——已经断绝。

声闻和独觉先累积三世或百劫的资粮，最后一生得到声闻罗汉果或独觉罗汉果。

在最后一生当中，在还没有得到罗汉果之前，他的身体还是苦谛。

所以他得到罗汉果之前肯定是有苦谛的身体，所以得到罗汉果时肯定是有余涅槃。

得到有余涅槃之后他一圆寂，那肯定就是变成无余涅槃。

声闻独觉在有余涅槃的阶段，烦恼障肯定断除了，但是所知障还在。

佛陀在有余涅槃的时候，所知障已经断了。这就是二者的差别。

有余：过去业的烦恼的果报还在，但不是自己与业和烦恼绑在一起，否则就不叫“余”。

有余的意思是，现在的身体是过去业的果报而已，实际上跟业已经没有关系了，不会造业了。

声闻独觉在圆寂的时候，心的续流就断了，所知障也没有了。

不可说所知障“断”，可以说“没有”。

答：我们在讲十二缘起时讲过，过去无始以来的业我们都要面对，这是没有办法的。

直接断除烦恼的话，爱取不会生起；爱取不生起，过去业的果报就不会报，所以可以脱离轮回。

所以我们不用担心过去的业，这个跟会不会脱离轮回没有什么太大的关系。

答：宗义建立的特点是讲出他这个宗的主张与其它宗有什么不同。

这里是讲毗婆沙宗的主张，他的主张与其它宗不一样的地方要提出来。

比如在佛陀成佛的阶段，他的主张与大乘的主张不同在哪里。

他主要是讲他自己对佛陀的解释，其它大乘的宗义与我讲的有什么不一样。
而不是在他自己的主张里面，有关佛陀和声闻独觉的对比。
即：这里讲的是毗婆沙宗与其它宗之间的差异，而不是毗婆沙宗内部两个法之间的差异。

（3）毗婆沙宗如何认识佛陀的经典和佛陀的事业

「诸说实事师」在分辨经典的了义及不了义时，是由语词能否照字面上来接受的观点而区分的；而且「说外境二宗」不承认「大乘的经藏是佛语」，因为大多数的毗婆沙宗认为「只要是经典，则必然是了义的经典」。

这里前面说“分辨了义不了义”，后面又说所有的经典都是了义，这就有点矛盾。
应该这样解读：假设分的话就分为了义和不了义，但实际上毗婆沙宗是不承认不了义经的。
宗大师有一本书叫《辨了义不了义善说藏论》，讲唯识、自续、应成怎样辨了不了义。
唯识以上才会分了义和不了义经，毗婆沙宗和经部宗根本不分了义和不了义。
唯识以上对世尊开示的经典都是认同的，然后在里边分了义和不了义并详细解释其理由。
毗婆沙宗和经部宗的祖师们认为佛说的一就是一、二就是二。
佛陀的经典里面他们没有办法认同的，他们就说根本不是佛经，比如金刚经等。
佛陀对他们开示的小乘经典比如四圣谛等他们才承认是佛经。第一转法轮。
从这里可以理解大小乘智慧差别很大，小乘宗义的智慧很有限，他只能接受小的范围。
小乘只接受佛经中的小一块，大乘是整个佛经都要读。
整个读内容就太多了，所以必须要辨别了义和不了义，这就需要用逻辑分析。
世尊也强调，你们对我的经不要马上完全认同，必须要自己用逻辑分析判断之后接受。

“实事师”：唯识以下就叫实事派。实事派里有唯识宗、经部宗、毗婆沙宗三个。
“事”是事物的事；“实”是真实有。“说实事派”的意思是“说事物是真实有”。
“事物真实有”的意思是一切有为法都有因与果的作用，因果作用是真实存在。
如果因跟果不是真实存在，那因跟果的功能就无法安立，在这点上，此三宗观念相同。
中观以上则认为因与果的功能只是法的表相，从这里可以理解法是不真实的。
所以把因跟果的缘起当作理由来成立诸法不真实。这是中观的做法。
唯识以下认为因跟果的功能存在，所以法肯定是真实存在。

毗婆沙宗和经部宗不会说经典分为了义和不了义，
所以这里毗婆沙宗说“是由语词能否照字面上来接受的观点而区分的”，就觉得有些怪。
这样说会让人感觉毗婆沙宗也承认经典分为了义和不了义，而实际上他是不承认的。
如果唯识这样说，那就是对的，因为他把经典分为了义和不了义。
至于怎样分，唯识、中观自续、中观应成各有不同的说法，比较复杂，后面会有解释。

2. 经部宗

(音频-宗义建立 2016GZ-009)

2. 解说经部宗的体系

经部宗的科判与毗婆沙宗的一样，四部宗义的科判都是一样的。

因为佛教是非常理性的，一定要讲出道理，不是那么容易被说服的。

比如讲解脱和成佛，这是果。如果不透过道而直接讲果，就没有办法说服。

要讲道，前面必须要配合基的道理，才能够听得进去，才能够说服。

透过基讲道的境界；透过道讲果的境界。没有前面的道理，就无法直接讲下去，这就是理性。

修行人要透过智慧才能真正改变自己，所以能够说服的能力必须要非常强。

这是释迦牟尼佛教法的特质。

他说，我讲的这些你们要好好观察分析研究才可以现证。因为他讲的完全符合大自然的法理，在世界上各种宗教中，唯有世尊的教法不像宗教，而是像很深很广的哲学。

四个宗义的科判分法是一样的，讲的都是基道果的道理。

2-4. 对境指面对的色声香味触等外面的世界；

2-5. 有境指自己。这就是器世间和情世间。

2-6. 无我的主张方式，就是情世界与器世界的究竟实相是什么。

看起来情器世界这么广，但是必须要认出它的究竟实相，为此讲无我的主张，这就叫基。

把情器世界的表面和究竟实相认出来后，要把“我”认出来，从而改变自己，这就是道。

要把自己改变到最究竟的解脱或成佛的果位，往这个方向走就叫“道”。

没有把情器世界的究竟实相认出来，心就是无明，或烦恼，或不愉快，就造业而轮回。

认识和改变自己的过程就叫“地道”。最后到达目标就是果。地道建立就包括道和果。

其中，分七项来说明：2-1. 定义、2-2. 分类、2-3. 语词解释、2-4. 对境的主张方式、2-5. 有境的主张方式、2-6. 无我的主张方式、2-7. 地道的建立。

佛教里面有不同智慧等级的修行者，现在是以经部宗的角度来解释基道果。

前面三个科判是解释这个宗义是谁的主张，其中第三个词语解释是讲为什么把他称为经部宗。

学习四部宗义时自然会感觉到佛教是非常理性的，对自己能够成为佛教徒要非常珍惜。

毗婆沙宗和经部宗就是现在的南传佛教徒。

小乘佛教徒排斥大乘佛教徒，比如他们不承认阿弥陀经、金刚经等大乘经典。

大乘则涵盖小乘，承认大小乘皆是佛教徒，承认小乘的经典也是佛教，也学小乘的宗义。

2-1. 定义

经部宗的定义：「承认自证识及外境二者之说小乘宗义的补特伽罗」，就是「经部宗」的定义。

「经部宗」与「譬喻师」同义。

首先经部宗是“说小乘宗义的补特伽罗”，他不接受大乘宗义，在这点上他与毗婆沙宗相同。

二者的差异：经部宗既承认自证识，又承认外境；毗婆沙宗承认外境，但不承认自证识。

承认外境：外面宇宙的色声香味触是法我，“我”是自己成立的意思。

二者都承认法我，就等于二者都不承认法无我。不承认法无我就等于不承认大乘佛教徒。心经中的“色即是空，空即是色”是说色声香味触都是空，所以是法无我。小乘不承认。经部宗与毗婆沙宗的差异在于承不承认自证识。

那么，是承认自证识比较厉害还是不承认自证识比较厉害？

从中观应成的立场，自证识不存在。

毗婆沙宗不承认自证识、经部宗承认自证识，是不是毗婆沙宗的智慧好一点？不是这个意思。经部宗智慧比较利，他会想得比较复杂；毗婆沙宗的智慧比较低。

中观应成因为智慧很锋利，所以不承认自证识。

毗婆沙宗不是因智慧利的缘故不承认自证识，而是因为智慧钝的缘故不会解释自证识的道理。世亲菩萨一生里面开始是毗婆沙宗；后来改为经部宗；后来又改为唯识宗。

比如有人有点聪明，他会骗人；不聪明的人连骗也不会骗；最有智慧的更不会去骗。

自证识：比如 A 对 B 讲话的时候，B 一直有想 A 的话，但是 A 认为 B 没有听。

他就问 B：我刚才讲的内容你没有想吗？B 会回答我有想，因为在想的当下他知道他有想。

如果在想的当下他不知道他有想，那后来他怎么知道自己会有想呢？

我们的头脑在想一件事的时候好像是用全部的心在想这件事，

没有感觉在想这件事的同时，似乎有另外的心知道“我正在想”。我们不会这样分析。

实际上“另外的心”还是有的，如果没有，那怎么能够答复 A 啊？

如果再问下去，是谁知道当时“我有想”？是另外一个心知道的吗？不会说另外的心知道。

如果说是另外的心知道就很怪，因为当时心是全部投入想这件事，所以不可能有另外的心知道。

那是谁知道？它自己会知道它自己，所以是自证识知道，这是心的一个功能。

这个功能是心自己上面的一个东西，它不是另外一个心，因为我们不会同时冒出两个心。

自证的“证”是知道的意思，不是证悟的意思。自证识是心的一小块，它与心是一体。

我们想事情的时候，有对的有不对，有量识想的有颠倒识想的。

颠倒识是错误的，但是它的自证识还是自证。

比如执兔角的心是颠倒心，但是它的自证识不是颠倒心，是量。

兔角不存在，但是“想兔角”是存在。自证识了解的是“想兔角”，它了解的不是兔角。

执兔角的心自证识了解的是“我这个心是执兔角”，这个部分是存在的。兔角是不存在。

详细了解就比较复杂，中观应成不承认自证识，因为对自证识解释时会连接到自己成立。

2-2.分类

若将其区分，有二：（1）随教行经部宗及（2）随理行经部宗。

（1）例如遵循〔世亲〕《阿毘达磨俱舍论》的经部宗，

（2）例如遵循〔法称〕「七部量论」的经部宗。

经部宗基本上都是随理行的，因为对境的主张方式、有境的主张方式、无我的主张方式、地道的建立这些基道果的解释肯定是理性的。

解释的时候比较重视以引用经典为主，比如引用佛和祖师大德的经典，就是随教行；

解释时注重逻辑推理，就是随理行。逻辑最强的就是陈那和法称，跟着他们走的就是随理行。

随教行遵循世亲菩萨的阿毗达磨俱舍论，这里面引用了很多经论，不是以逻辑为主。

法称不是引用经典，他是用逻辑。

不要认为七部量论也是论，所以跟随七部量论也是随教行，不是这样。

按照七部量论的做法去做，这叫随理行；按照俱舍论的做法去做，就是随教行。

对法七论，小乘佛教徒把这个也当作佛经。

把对法七论浓缩就是《阿毗达磨俱舍论》。“阿毗达磨”就是对法。

“俱”是聚在一起，即把对法七论的内容聚在一起。藏文的“舍”是仓库的意思。

所以从名字就可以看出来阿毗达磨俱舍论是随教行。

七部量论是讲逻辑，没有跟随谁，只是跟随逻辑，从论典的名字就可以看出来。

从源头来说，俱舍论本身是随教行；七部量论本身是随理行。

这两个是真正的随教行和随理行。经部宗有些是跟这边，有些跟那边，就分出随教行和随理行。

先要分辨俱舍论和七部量论是随教行还是随理行，就可以分辨出跟随这两个的是什么。

2-3. 语词解释

为什么称为「经部宗」呢？因为遵循世尊的经典而主张宗义，所以称为「经部宗」；

而因为主张可以透过譬喻的观点来说明一切法，因此称为「譬喻师」。

虽然分为随教行和随理行，但是源头肯定都是世尊讲的经典。

只是对这个内容解释的时候，是以经典解释、还是以逻辑解释，所以分为两个。

实际上大家都是跟随释迦牟尼佛的经典，但是就专门把他称为经部宗，没有什么大的道理。

2-4. 对境的主张方式

「量所缘者」，就是「有」的定义。若将它（有）区分，有二：（1）「世俗谛」及（2）「胜义谛」。

胜义谛的定义：「在胜义当中，能发挥功用之法」，就是「胜义谛」的定义。

「胜义谛」、「谛实成立」、「事物」、「所作性」、「无常」、「有为」、「实质」、「自相」等同义。

世俗谛的定义：「在胜义当中，不能发挥功用之法」，就是「世俗谛」的定义。

「世俗谛」、「虚假成立」、「常」、「共相」等同义。

刚才讲到情器世间，有可能会误解，因为对境也涵盖有境，有情的有境也是对境。

比如从我的角度，你们也是对境。任一法的存在都是对境，对境包含所有的法。

法的分类有多种：常与无常、一与异、成立法与遮法、有为法无为法、胜义谛世俗谛。

2-4.1. 世俗谛与胜义谛

第一种分类法很重要，如果对这个没有好好认识，后边讨论空性的时候（就会概念模糊）。

对各宗的二谛立场不懂的话，他们互相辩论的时候，我们就会糊里糊涂。

比如解释有为法与无为法，有时说有为法是真实存在，有时说有为法是假的，无为法是真实。

所以我们先要了解，各宗对有为法和无为法怎么看。

另外共相和自相，这是经部和唯识之间很关键的不同点。

唯识说诸法都是心造出来的，要了解这个道理，首先要了解经部宗的自相和共相的道理。

经部宗的自相和共相的道理没有好好了解的话，了解唯识宗就比较难。

共相是义共相，透过义共相的解释，我们就知道除了法的真相之外，分别心另外有义共相在。

义共相就是我的分别心的看法。把这个我的分别心的义共相认出来之后——

慢慢可以理解，一切诸法都是我的心示现出来的。

先不用想所有的心，先想我的第六意识分别心有一个不符合实际的义共相。

比如我们对某人生气的时候，百分之九十都是对他安立(增益)出来的东西。

即：我们对那个人的印象(即义共相)与实际上的那个人的差距很大。我们要认出这个距离。

唯识就更神了：任何一法百分之百都是我的心示现出去的，没有外面存在的。

分别心义共相与此不同，没有百分之百的意思，是指我的心与实际的法有一个距离。

了解这个道理也蛮重要，这个道理经部宗讲得最细。

先要好好了解经部对有为法无为法、自相共相、常法无常法，然后慢慢了解唯识和中观。

这里要注意两点：一是不同的宗义对胜义谛世俗谛、有为法无为法、自相共相怎么分辨。

二是经部宗的特点是对胜义谛世俗谛、有为法无为法、自相共相解释时，把这些连在一起。

比如他说，胜义谛、有为法、自相同义；世俗谛、无为法、共相同义。其它宗不是这样。

经部宗把这些法分为胜义谛和世俗谛两条线，但是一条线有八个，另一条线只有四个。

八个同义：胜义谛、谛实成立、事物、所作性、无常、有为、实质、自相。

与此八对应：胜义谛-世俗谛；谛实成立-虚假成立或假有法；事物-非事物；

所作性-非所作性；无常-常法；有为-无为；实质-假有；自相-共相。

但是实际上与常法同义的只有四个，没有八个——

胜义谛-世俗谛；谛实成立-虚假成立；无常法-常法；共相-自相，其它四个去掉了。

因为：无常的相反常法肯定是存在的，但有为的相反无为未必存在——

比如兔角是无为，但是不存在。所以无为与常法没有办法同义。

因为常法是存在的，而无为来说，不存在也是无为，常法也是无为。所以无为的范围比较大。

其它三个也是同样，不存在的也是非事物。不存在的也是非所作性。不存在的也是假有。

结：无为等四包含存在和不存在的東西，而常法等四是存在的，所以二者不是同义。

无为等四：无为、非事物、非所作性、假有。

常法等四：常法、世俗谛、虚假成立、共相。

(音频-宗义建立 2016GZ-010)

小理路讲到所知等六个同义。这里先解释一下。

量识所缘：“有”的定义是“量所缘者”。意思是如果不是“量所缘者”，就不是存在。

就是以量识有没有看到或者有没有缘到为标准，来判断是不是存在。

比如我们现在能看到的整个世界都是量识所缘。

那么没有被发现的宇宙或事物或道理，是不是“量识所缘”？

任一个量识缘到它，就叫量识所缘，不是所有的量识都要缘到。

佛的量识能缘到过去未来现在，只是对于凡夫来说，经过学习或观察，总有新的东西出现。不可以说在没有发现之前，它不是量识所缘，发现之后才是量识所缘。比如二十一世纪发现了很多东西，其实释迦牟尼佛二千六百多年前肯定早就看到了。所以不可以说二十一世纪才看到的東西过去不是量识所缘，因为佛早就看到。只要是存在，必定是量识所缘。因为只要它是存在，肯定有一个量识会看到它。反之，如果它不存在，量识就看不到。或者没有量看到它，就等于它不存在。

性相与名相之间要有八个周遍。

所以此处“有”（名相）与“量识所缘”（性相）之间就有八周遍——

凡是“有”，必定是“量识所缘”；凡是“量识所缘”，必定是“有”。

凡非有，必定非是“量识所缘”；凡非“量识所缘”，必定非是“有”。

凡是有“有”，必定“量识所缘”也是有；凡是“量识所缘”是有，必定“有”也是会有。

凡是无“有”，必定“量识所缘”也是无；凡是“量识所缘”是无，必定“有”也是无。

【讲记】当然，未来的事还没有，但这个讲未来的事现在没有，不等于就是没有。未来的东西现在有没有？现在还没有。但是不是没有？不是，是有。未来从时间的角度来说，还是存在的。所以过去跟未来都是一样的，都是“有”，都是存在。所以佛的量识能看到三时。

六个同义：跟“有”同义的有五个。所知、有、所量、成事、境、法，六个同义。

经论中有时用不同的词，所以必须要了解这几个同义，要了解每个词的定义。

法的体性：这里比较有趣的是“法”，我们有时会说邪教是非法、十不善业是非法。

但是这里是说，凡是存在就是法。所以吃的也是法，喝的也是法。

因为这个“法”实际上是“有法”的意思。

“法”的意思是它有一个自己可以存在的功能，体性不会与其它法混淆而不存在。

即：每个“法”都有可以保护它自己的力量，使它自己可以存在。

从这个角度来说，任一个存在，都有这个功能；没有这个功能，就不能存在。

尊者开示：严格来说“法”的意思是：

法具有抓住有情、不让他堕到三恶趣或者流转轮回的功能，具有这样的功能才叫“法”。

从这个严格的角度来说，佛教才是法，邪教不是法。

小理路中法的定义是“持己之性”，就是它有保护自己的体性，不会与其它体性混在一起。

这两个对“法”的解释有相同的地方：一个是不让堕三恶趣；一个是不让与其它的法相混杂。

另外要注意的是“境”。问题①：有时会怀疑，有境应该不是境啊？

我们只是“有境”和“对境”这样分而已，实际上有境可以说是境；境不可以说是境。

比如你的有境对我来说就变成了境，所以有境肯定是在境的范围内。

那境会不会变成有境？比如色声香味触不可能变成有境，比如桌子永远不可能变成有境。

问题②：还有一种怀疑：兔角应该是境啊，因为对于执兔角的分别心来说，兔角是它的对境。

兔角不可以说是境，因为执兔角的分别心是不合理的，它的对境是不存在的。
不可以以这个不合理的分别心为标准，来安立境。

境的标准是：有境本身必须是对的，以这个为标准，才可以说它的对境是境。

所以，兔角是不是境？不是境。是不是执兔角的分别心的对境？当然是。

再如，“有我”是不存在，那“有我”是不是执著心的对境？是。是不是境？不是。

如果我们说“有我”是境，因为它是执著心的境，这个不周遍。

因为执著心的对境不是境，因为执著心本身就是不对的，所以不能以它作为标准。

问题③：有人会想：那么“无”有没有呢？既然有“有”，那“无”也要有，兔角就是无。

如果有“无”，那“无”就变成了“有”。“有”与所知、所量、成事、境、法同义。

那么“无”也就变成了所知、存在、成事等。

这样就变成了不单单“有”存在，“有”的相反也存在了。

刚才讲“量识所缘”与“不是量识所缘”是相违，

如果“有”和“无”都存在，那就是“量识所缘”也存在，“不是量识所缘”也存在。

这样“量识所缘”就变成了“不是量识所缘”，这就很奇怪了！

如果说“无”存在，然后举出兔角，这样不对。

应该是“兔角是无”是存在的，即“兔角是无”的判断是对——

但是不可说“兔角”存在，也不可说“无”存在。

如果说“无”存在，因为“有”存在，

那么可以说“补特伽罗有我”也存在，因为“补特伽罗无我”存在。

再比如空性存在，“自性无”存在，那么“自性有”也就变成存在了！

我们会举出自性有的例子，但是不等于自性有是存在。

对境的分类法有三种：一是胜义谛与世俗谛；二是遮遣法与成立法；三是一与异。

小理路分四种：常法与事物、一与异、自相与共相、胜义谛与世俗谛。

前面学过胜义谛这条线有八个、世俗谛这条线只有四个。

八个同义：胜义谛、谛实成立、事物、所作性、无常、有为、实质、自相。

八个对应：世俗谛、虚假成立、非事物、非所作性、常法、无为、假有、共相。

常法等四：常法、世俗谛、虚假成立、共相等四个同义。(此四是存在的)

无为等四：无为、非事物、非所作性、假有等四个不与常法同义。(此四包括存在与不存在)

“无为”和“无为法”的区别：“无为法”是存在的；“无为”包括不存在的。

比如：兔角是无为，但不是无为法，因为它不存在。

那么“有”就不可以分为“事物”与“非事物”，因为非事物不一定是有。

同理，“有”也不可以分为有为和无为、所作性和非所作性、实质有和假有。

但是“有”可以分为胜义谛与世俗谛、谛实成立与虚假成立、无常与常法、自相与共相。

而且可以夹在一起分，比如小理路中分为“常法与事物”，它没有说“事物与非事物”。

因为“非事物”未必是成事，它包括不存在的東西，而“常法与事物”都是成事。

摄类学整个都是经部宗，虽然中观是最正确的，但是其它宗义还是要学。
因为学了下部宗义，后面学中观的时候才会精准地抓住中观的道理。
如果认为经部宗不重要就不全部投入地学，那么后面唯识中观都学不好。

以唯识来说，胜义谛与世俗谛、常法与无常、自相与共相，这三个是不同的位置。
而经部宗认为，胜义谛、自相、无常这三个是同义；世俗谛、共相、常法也是同义。
唯识认为前三个不可能是同义，不是一条线；后三也不可能是同义，也不是一条线。
从这里可以看出，经部宗的智慧有点钝，唯识宗的智慧比较细。

唯识以三相为主，他解释无常与常法、自相与共相、胜义谛与世俗谛时，位置在变动——

无常与常法：无常是依他起；常法是遍计所执和圆成实。

胜义谛与世俗谛：圆成实是胜义谛；依他起与遍计所执是世俗谛。

自相与共相：圆成实与依他起连在一起叫自相；遍计所执叫共相。

中观应成对自相根本不承认。他讲的胜义谛是唯识完全不能接受的。

对常法和无常的解释与唯识的一样。

无常的道理基本上是所有的佛教徒共认的。

经部宗的小理路分四种：常法与事物、一与异、自相与共相、胜义谛与世俗谛。

一与异是各宗共同认的，常与无常也是共认的。

所以把自相与共相、胜义谛与世俗谛特别拿出来解释经部宗与其它宗的不同看法。

现在是以经部宗的角度学习，他有他的道理。

事物的道理：无常与事物同义是佛教的基本道理。

比如有一个事物，它必定依赖因缘而存在，这是佛教的基本概念。

我们不会说谁创造了什么，所有的事物必定依赖因缘，因缘又依赖因缘，无始以来就是如此。

不管是内的有情流转轮回、还是外的宇宙的存在，都是依赖因缘而存在。

由于依赖因缘，所以它一直在变化；如果不是依赖因缘而自己成立，它就不会变化。

所以说所作性肯定是无常。“所作性”就是依赖因缘而作出来。

所以佛教的基本观念：凡是所作性，必定是无常；凡是由因缘而生，必定会有变化。

其它宗教则说有主或大自在天造出来宇宙。他一想，宇宙就出现了。

佛教就会问：那大自在天又是谁造的？

还要了解，因缘产生了果，这个果也会变成因缘，又会产生果。

就是因缘产生因缘、因缘又产生因缘，一直有变化，这个功能一直在。

常法的道理：以上讲的是**实际上**的东西，另外**概念上**也有存在，这是常法，我们叫“共相”。

比如我们想物质的时候头脑中一定有一个概念。

这个概念与实际上的东西肯定有距离，但是不可说这个概念不存在。

以这个概念判断的有一个东西，这个也存在的，比如判断“是房子”。

这个概念和这个判断不是实际的那个东西，实际的那个东西是“事物”或者“所作性”。

这个概念不像本身的法那样刹那变化，概念不是刹那变化的，所以概念属于常法。

有或成事分为自相和共相，或者说事物和非事物当中也有一个存在。

事物本身是存在，事物上面的概念也是存在。

但是是不是真实存在？按照经部宗，那个因缘变化的物质是真实有，概念不是真实有。

概念不是真实有，但也不等于没有，所以叫做假有或者虚假成立。

所以“有”有两个层面：一个是真正的谛实有的存在；一个是概念层面的存在。没有第三种。

即“有”可以分为两种：实质有和假有，或者说谛实有和虚假有，或者说自相和共相。

答：毗婆沙宗对假有的层面看不到，所以他认为凡是有，必定是真实有，所以有与事物同义。

这是毗婆沙宗的缺点，他没有像经部宗这样细的分析的智慧。

但是他有讲到，我们所有看到的粗的房子、地球等共有一个最源头的起点，即无方分的东西。

这个宇宙开启的点就是他的胜义谛。后面的各种变化就是他的世俗谛。

从这个角度来说，他还是有相当的智慧。

我们虽然对各种变化执著，但起点都是一个东西，所以他觉得我们没有必要计较。

没有必要计较你的我的，你的国家我的国家，从起点来说，大家变成一家，即从一个地方来。

这就是他的胜义谛和世俗谛，从这个出发，他有他去除烦恼的一些想法。

当然，不管是胜义谛还是世俗谛，他还是说这些都是谛实成立，都是事物，都是存在。

他没有办法像经部宗这样把“有”分作两种层面——谛实有和虚假有。

经部宗分有或成事的时候，所有的事物都是所作性，都是无常，这个道理是佛教的主要概念。

其实还要了解，除此之外，还有一种存在，就是虚假有、或者假有、或者共相。

所以存在(有)可以分为两个层面(事物的层面与常法的层面)。

解释定义：“「在胜义当中，能发挥功用之法」，就是「胜义谛」的定义。”

“胜义当中”是实际的意思。有人没有拿到格西的学位，但学问比格西高，叫“胜义谛格西”。

好像有点讽刺，但实际上用这个词是赞美的意思：我们不看表面，我们是看实际。

三大寺有的人学得非常好，由于某些原因耽误了考试。

实际上后来他不断成长，已经不看重格西这个学位了。

现在这里讲的“胜义谛”不是表面的意思，而是具有真实功能的意思。

这个讽刺的是我们的分别心，比如我们的分别心里有某某讨厌的人。

他真的是不是讨厌的人与我们的分别心增益的讨厌的人是两码事情。

真正(实际存在)的讨厌的人叫“胜义谛”当中的讨厌，分别心的讨厌就不叫“胜义谛”。

分别心是以自己的立场判断，所以分别心的想法与实际肯定有距离。

分别心当中的事物不是事物，分别心当中的能表功能也不是能表功能。

分别心中出现的叫“义共相”。在分别心当中，能发挥功用之法不是实际的能发挥功用之法。

胜义谛是现量的意思，现量的显现境当中，能发挥功用之法才是实际的能发挥功用之法。

世俗谛的定义：世俗当中发挥功用之法，不是胜义当中发挥功用之法。

所以，分别心当中能发挥功用之法是世俗谛；实际上能真正发挥功用之法才是胜义谛。

(音频-宗义建立 2016GZ-011)

我们为什么要学习宗义,因为世尊讲的法有粗细深浅等很多层面,我们要对各个层面都了解。如果只学习最深的中观,对粗和浅的道理就不了解,就没有办法准确地抓到深的道理。所以要从毗婆沙宗、经部宗、唯识宗、中观自续、中观应成这样的顺序系统地学上去。

经部宗把所知或成事分为胜义谛和世俗谛、无常法和常法、自相和共相。
分为两个系列:胜义谛、无常、自相同义;世俗谛、常法、共相同义。
而唯识把胜义谛和世俗谛、无常法和常法、自相和共相放在不同的位置,上次课讲过。

★四理:我们为什么要把四部宗对法的不同分类认识得这么清楚?

因为佛教非常理性,要用逻辑分析。

有四理:法性理、作用理、观待理、逻辑推理。

要推理首先要懂观待理;观待理要发展就需要作用理;作用理要发展就需要明白法性理。我们刚刚认识的就是法性理,从不同的层面去认识法性,就能把它的多面作用认出来。

举例①比如问:这个人是男性还是女性?是佛教徒还是非佛教徒?是老人还是孩子?

如果是佛教徒,他应该具备什么特点;如果是男性或女性,他应该具备什么特点。

从不同的角度去认识他,就能从多方面把他的作用认出来,所以先讲法性,然后讲作用。

把两个法的法性和作用认出来之后,再分析它们之间的关系,这就是观待理。

所以观待理需要至少两个法。(观待理是在了解法性的基础上研究法与法之间的关系。)

举例②比如四大种,先要认这四个法的法性,然后认识有了这个法性后它有什么作用。

然后再认识这些作用之间是逆还是顺(相属或相违),比如冷与热相违。这就是观待。

不观待也包括在观待里面:这个有观待,所以那个就没有观待,或者说那个有逆的关系。

在此基础上就可以逻辑推理,比如有这个肯定有那个(相属);或者有这个肯定没有那个(相违)。

佛教的理性就是这样来的。所以我们要认识法的不同的层面,必须要这样。

所以要从不同的角度对法进行分类,这样可以对法性从多方面认出来。

举例③(以唯识宗举例):比如分析这个杯子,在唯识三性里面,把它分为依他起性。

如果所知分为常法与无常,那么这个杯子就是无常;

如果所知分为胜义谛和世俗谛,那么它就是世俗谛。

如果所知分为自相和共相,那么它属于自相。

这样就从多个角度把杯子认出来了——

因为它是无常,所以它具有无常的体性;

因为它是世俗谛,所以它具有世俗谛的体性;

因为它是自相,所以它具有自相的特点;

因为它是依他起,所以它……

四理中,对法性理的认识越深越广,对作用理的认识就会越深越广;

对作用理的认识越深越广,对观待理的认识就越深越广。

对观待理的认识越深越广，逻辑推理就越深越广。

逻辑推理越深越广，头脑的分析能力就非常强。

解释定义：“「在胜义当中，能发挥功用之法」，就是「胜义谛」的定义。”

经部宗解释胜义谛时有八个同义，“同义”的意思是范围相同，但是词义不同。

比如凡是胜义谛都是谛实成立，凡是谛实成立必定是胜义谛。

比如看到的房子车子都是无常，都是胜义谛，都是谛实成立，都是事物，都是所作性…同义。

比如咖啡是“在胜义当中，能发挥功用之法”，所以它是胜义谛。

胜义：对经部宗来说，现量就是胜义。胜义谛：现量直接可以接触到的东西。

所有的有为法、无常法、事物都是现量可以直接接触到的对境。

补特伽罗无我、空性等是概念的道理，现量无法直接接触到这些概念，所以不是胜义谛。

经部宗认为，现量能接触到的才是真实存在。

眼耳鼻舌身等五根识接触对境是现量直接接触，第六意识的他心通也能直接感受对境。

答：经部承认现量，比如他心通是第六意识直接看到他的心，不是逻辑推的，所以是现量。

世俗谛与胜义谛：咖啡是不是好喝，舌识直接接触到的时候有一个现量的了解。

我讲了咖啡的味道后你们对此有个了解，了解时肯定会把你自己的想法加进来，这就是分别心。

你们没有接触到真正的咖啡，但是通过我对咖啡的描述还是会有判断，这个是合理的判断。

这个判断不是接触真正的咖啡、但又是合理的存在，这就是世俗谛。

这种判断在胜义谛当中无法真正有功能存在，但是在世俗谛的分别心当中有一个功能存在。

所以对咖啡的理解有两种：一是真正接触到的理解(胜义谛)；二是从分别心方面的理解(世俗谛)。

经部宗为什么认为现量就是胜义？因为他认为现量无错乱，是最可靠的。

唯识和中观则认为五根识都有错，他们认为看的也不对、听的也不对，都有问题。

经部认为现量完全没有错，完全没有错与胜义是一样的意思。

从咖啡上可以认出胜义谛，也可以认出世俗谛。咖啡本身是胜义谛；咖啡的义共相是世俗谛。

同理，瓶子本身是胜义谛，瓶子上面瓶子的义共相(分别心产生的概念)是世俗谛。

咖啡的义共相现量接触不到；对咖啡的分别心也接触不到真正的咖啡，只能接触到咖啡的义共相。

世俗谛的定义：“「在胜义当中，不能发挥功用之法」，就是「世俗谛」的定义。”

比如咖啡的义共相在胜义当中不能发挥功用，意为世俗当中有功用。

意为分别心把义共相当作真真的，即把咖啡的义共相当作真实的咖啡。

从分别心的角度咖啡有作用，但是从现量的角度没有作用。

从世俗谛的定义中要抓出它的含义：分别心当中能发挥功用；现量当中不能发挥功用。

答：直接讲咖啡的义共相没有什么不对的，但是把咖啡的义共相与咖啡混在一起是不对的。

因为义共相是存在的，不能说它是错的。(把义共相的咖啡当作真实的咖啡是不对的)。

答：像米拉日巴尊者上半生做得不好，对他讨厌的人有不少。

他成佛之后，那些讨厌他的人的心还没有改过来，义共相还在，但实际上他本身已经变了。

所以对米拉日巴的义共相与他本身实际上是完全没有关系的。

答：义共相是存在的，因为它存在，才可以说分别心存在，执义共相的心是分别心。

但是分别心把义共相与实际的对境混在一起，这是不对的。

兔角的义共相也是存在的，否则连执兔角的分别心也无法存在。

比如：因为补特伽罗我上面的义共相存在，所以才可以说补特伽罗我执存在。

如果补特伽罗我的义共相不存在，那么补特伽罗我执就无法成立。

补特伽罗我执是什么？补特伽罗我想出来一个义共相，即他自己认为补特伽罗我是什么样。

然后他把“补特伽罗我的义共相”当作“补特伽罗我”（来执著）。

答：义共相存不存在与那个法存不存在没有关系，比如兔角与兔角的义共相。

现量是直接接触到事物，分别心是抓它的共相，从这个角度说胜义谛和世俗谛。

咖啡上，现量直接接触，分别心没有直接接触，分别心抓咖啡的共相。

所以在咖啡上面就有咖啡本身和咖啡的共相两个层面的东西：一个是胜义谛，一个是世俗谛。

任一有为法都是这样存在，都有自相和共相。

自相是法自己本身；共相是在它上面（分别心）加上去的概念的东西。

答：我们先要学习下下的宗义，不可以直接接触中观的深奥道理。

像现在讲的分别心的义共相有错误，中观讲的执著没有这个方面的问题。

各种执著心、各种非理作意产生的无量无边的烦恼，从根到果一切都是分别心。

现在是从粗的角度讲分别心与无分别心的基本差异，不是从执著心方面解释。

在分辨分别心与无分别心的时候，也点到了分别心的缺点。

分别心的执著，比如施設义可以找得到、常一自在等都不对，分别心与这些不合理连在一起。

在非理作意后面又会有各种错乱的烦恼出来，这与对境本身不一样。

对境的道理很细，然后慢慢变粗。

现在不是讲道理的粗细，而是讲分别心在任何阶段都接触不到真正的法，它是在自己的概念里面。

中观应成讲的执著心、中观自续讲的执著心、唯识讲的执著心，都有不正确的道理。

这些道理本身是连在一起的。

比如说如果生起唯识讲的执著心，肯定有生起中观自续讲的执著心。

有生起中观自续派讲的执著心，肯定有生起中观应成派讲的执著心。

比如拿了一公斤，肯定有拿了半公斤。这里也是这个道理——

你有这么大的执著，肯定有细的在里面。半斤跟一斤是有关系的，就是这样连在一起。

所以说，修了中观应成讲的空性，其它什么空性就都不用修了，因为从根上断除了。

现在讲的不是道理本身的错误，是讲从根的执著开始到后面的果，一切都是分别心。

在这里要认出分别心与无分别心对比之下的缺点，这对我们的修行是有帮助的。

因为我们的错误都是第六意识分别心的问题，这个方面认识得越多，对我们的帮助就越大。

所以我们要从各种角度认第六意识分别心，就像对法性理那样从各方面认出一个法的本性。

分别心的缺点是什么，经部宗所有的认法中观也是都认同的，但是中观没有专门谈这些。

过去的祖师都是这样，下部宗已经谈过了，他们就不再解释了。

分别心确实是这样：自己的第六意识让我们烦恼，让我们痛苦，烦恼多得不得了。

对它的错误有所认识的话，就不会那么（乖乖）地跟随它走，对我们的影响就不会那么大。

起码会认识：哦！这是我的义共相，不是真正的实际情况，我的分别心永远抓不到真实的对境。

这样认的话，就不会怪那个人，应该是怪自己：你怎么会有这么恶的想法！你的心怎么会这么恶？你怎么会把这么不好的义共相拿出来？拿出来你自己也会痛苦啊！

把自己的分别心的义共相认出来，对自己也蛮有帮助。

答：对于“无我”刚开始是分别心了解的阶段，是概念。

这个概念是补特伽罗本身，或者是以五蕴安立的一个名言中的我。

对这个名言中的我完全没有我执的染著、清楚地看到的时候，就叫现证。

心类学讲，瑜伽现量把概念的东西去掉了，概念已经没有必要的阶段了。

概念阶段是逻辑推的阶段，这种逻辑推的概念阶段已经过了。

他现证的时候，看到的是清净的实际上我，这个我完全没有能独立实质有，完全是假有。

完全没有被“能独立实质有的我”盖住的感觉。

我们是被执著心盖起来的，都看不到“我”真正是什么样子。

而他是真正能看到，那就是现量的对境。所以经部宗还是不认同补特伽罗无我不是现量的对境。

如果问瑜伽现量现证什么，他现证的就是这个，不可以说他现证补特伽罗无我。

他现证的是完全没有被我执压得看不到的清净的我。

摄类学排他中讲到非遮，讲到“没有瓶子的地方”，一样，这里是“没有我的我”。

即没有“能独立实质有的我”的一个干净的我，没有被我执染污的清净的我，这就是非遮。

补特伽罗上面概念瑜伽的阶段就是比量分别心的阶段，这个时候是常法。

在现证之前的比量阶段，在刚开始了解补特伽罗无我的时候，叫无遮。

答：补特伽罗无我是无遮，但不可以说补特伽罗无我有时是无遮，有时是非遮，不是这样。

现在这里讲的是不可以现证补特伽罗无我，（经部宗）瑜伽现量现证的是非遮的一个东西。

他现证的是“无我的我”，是非遮。（经部宗现证的是补特伽罗能独立实质有空）

我们根本没有办法抓到“无我的我”，我们觉得是“有我的我”的样子。

但是不可以说现证补特伽罗无我，补特伽罗无我变成非遮，不可以这么说。

所以比量的阶段他了解的是无遮；现量的阶段他现证的是非遮。

因为现量的对境不可能有无遮的东西。现量接触的对境肯定是成立法或者非遮。无遮是常法。

（音频-宗义建立 2016GZ-012）

①“有”分为两个系列，即胜义谛和世俗谛。必须要确定，“有”只有这两种，没有第三种。

意为任一法只要存在，不是胜义谛就是世俗谛。如果没有这样明确的分类，分析时很难。

如果认为“有”就是外面的世界和里面的有情，这样想还是没有完整，因为常法就没有了。

因为外的器世界和内的情世界都是无常，所以“有”不一定是这二者之一。

比如无我、虚空等常法类都是存在，但是不属于情器世界。

②“有”与分出来的胜义谛和世俗谛是总别的关系，所以要特别重视三句四句关系。

★三句四句的关系中，要注意一个是“总别”的关系；一个是“只有交集”的关系。

如果两个都是各个的，就没有必要说几句关系。比如瓶和柱，一般辩论时不会问这种。

二者有交集的情况下才会问这两个是什么样的关系。

争论：有与胜义谛是几句？你们说两个都是的有，两个都不是的也有，比如兔角，是三句。

这时我们会说：兔角本身是没有，所以两个都不是的没有，也就是两个都不是的找不到。

除了这种情况之外，比如胜义谛和瓶子之间可以说有三句关系。

因为又不是胜义谛又不是瓶子的有一个存在的东西可以找出来。（比如柱）

“有”跟胜义谛两个都不是的，你可以认出兔角，但它是不存在的。所以对此有争论——总别关系未必有三句关系。就是说“有”与胜义谛是几句关系，有不同的看法。

“有”分为胜义谛和世俗谛；胜义谛又分为色法、心法、不相应行法。故胜义谛与色法有三句。

三句关系数出来就是：两个都是的有；两个都不是的也有；一个是一个不是的也有。

一句二句属于“没有关第”，辩论时都不用问的，两个法“有关系”的时候才需要问。

有关系的只有两种情况：一是总别；二是只有交集。

总别当然也有交集，所以我用了“只有”这个词。

问三句四句(的原则)：有关系基础的，才用问；没有关系基础的，那就不用问。

有关系的时候应该怎样问：这二个法只是交集而已，还是总别的关系？

不可以认为能数出三句就是三句关系，比如瓶与柱好像有三句，但不可以说有三句关系。

瓶和柱没有关系，即不属于上边说的“有关系”的两种情况，所以不用问的。

“有”与胜义谛肯定是总别，所以是三句关系。一般说到三句关系时就有总别的意思。

为了清楚，还是讲它有三句关系，至于它(兔角)有没有存在，那是有另外的事。先当作有三句。

三句关系是“不是只有交集”的关系，即：是“有”，但不是胜义谛，这种法存在。

三句四句关系的基础：所谓的“有关系”就是有交集，有交集是三句四句的基础。

不是那么复杂的交集就叫三句关系；复杂的交集就是四句关系。（比如意根与意识是四句）

三句关系指一个大的范围内有一个小的，比如“有”包含着胜义谛。

三句：是A是B者有；非A非B者有；是A非B者有；非A是B者无。

四句：是A是B者有；非A非B者有；是A非B者有；非A是B者有。

三句四句关系的排列：首先把第一句二者俱是和第二句二者俱非当作关系的基础。

第三句和第四句分别是一个是、一个非；一个非；一个是。

如果问瓶与柱有几句关系，就要回答“没有关系”，因为它们之间没有关系基础。。

2-4.2. 遮遣法与成立法

此外，「有」也可以分为（1）「遮遣法」及（2）「成立法」二种。

遮遣法的定义：「必须透过执持自己的觉知，排除自己的所破之后，才能了解者」，就是「遮遣法」的定义；

成立法的定义：「不需透过执持自己的觉知，排除自己的所破，即可以了解者」，就是「成立

法」的定义。

(1) 又分二：(1-1)「无遮」及(1-2)「非遮」。其中，

(1-1)的实例，如：「无为的虚空」、「灭谛」、「空性」。

(1-2)的实例，如：「非事物的否定」、「在执瓶的分别心当中，显现『非瓶的否定』」。

▲无遮的三个举例：

摄类学的大理路讲到遮遣法与成立法，详细了解可以到那里去听，这里简单地讲一下。

无遮的举例是虚空、灭谛、空性。非遮的举例是非事物的否定、非瓶的否定。

①虚空：佛教讲的虚空是没有阻碍。六界是地水火风空心，由六界的力量人就长出来。

地可以撑起、水可以滋润、火可以成熟、风可以鼓动、虚空有成长的空间、心有灵魂。

虚空没有能够阻碍的东西，所以是无遮。没有颜色、没有形状，它不是物质。

既然是没有阻碍，所以没有什么可以指出来的。

“阻碍没有”这块才叫虚空，是从否定的、遮掉的角度来说虚空，所以它不是成立法。

虚空是存在的，它是以无遮的体性存在。

②灭谛：灭谛不是一个真正的东西。我们的心有许多烦恼障和所知障。

透过见道修道的修行，以证量的力量烦恼渐渐没有了。“烦恼没有”这块就叫灭谛。

不可说心本身是灭谛，心本身是不能灭的，心上面的烦恼灭了就叫灭谛。心法也不是灭谛。

原来心上有烦恼，现在“心上面的烦恼灭除”出现了，所以没有烦恼是存在的，叫灭谛。

比如桌上没有金子，“没有金子”是存在的，这个就是无遮，道理是同样的。

灭谛的“灭”是前面经过努力修行对治烦恼，后面灭的结果出来的意思。

③空性：从中观的角度讲空性，你们比较好理解。从经部宗的角度讲空性，你们有点难理解。

中观讲诸法没有自性就叫空性。诸法没有自性，就是无，所以是无遮。经部宗对此不认同。

经部宗对空性有另外的解释：瓶子的义共相不是瓶子，执瓶分别心把自己的印象当作瓶。

瓶子的义共相不是瓶子，经部宗把义共相上面“没有瓶子”这块当作空性。

不可以认为经部宗承认补特伽罗无我，他把补特伽罗无我当作空性，不是这样。

比如我们的分别心里面，某某对我多好或多坏，实际上是把自己的义共相当作这个人。

实际上义共相上面没有这个本人，这个本人上面也没有义共相，这两个完全不是一个东西。

这样“没有”的道理就是经部宗的空性。

问：经部宗把义共相上没有这块当作空性，那他修行空性时，是不是把自己的分别心去掉就行了？

答：不是。如果再问下去，分别心是怎么来的？那就是与我执有关系。

所以经部宗还是修补特伽罗无我（即补特伽罗能独立实质有空），不是修分别心什么什么。

比如贪心与不净观、嗔恨心与慈心，看起来相违，可以修慈心对治嗔心、修不净观断除贪心。

但是如果追问：修不净观真能断除贪心吗？不可能。同样，修慈心也不可能断除嗔恨心。

因为嗔恨心与贪心的根是执著心，如果不从根上解决，还是对治不了。

所以为了断除贪心和嗔恨心，还是要修无我，不净观只能起短暂压服的作用。

所以初地二地菩萨真正对治烦恼时，没有说修不净观，也没有说修慈心，而是修空性。

这三个都是从遮掉的角度来认，它不是以物质的方式存在，而是以遮止的方式存在。
这些都是真的存在，不是概念的东西。比如“没有”也是存在的。
没有阻碍、没有烦恼、义共相上没有真正的瓶子，“没有”这块是真的存在，也是一种存在。
所以“有”分为遮遣法和成立法。遮法的方式也有存在的，是以遮法的方式存在。

★★非遮（义自相之排他与知觉之排他）：

①非事物的否定：有因有果就是事物；不是这种就是非事物。“否定非事物”就等于是事物。

“否定非事物”与“事物”是一样的，但是我们了解的时候对它的认知是不同的。

“事物”不是从否定的角度认它；“否定非事物”是从否定的角度认它。这两个都是存在。

【**讲记**】事物怎么存在，否定非事物也是一样存在。否定非事物存在，是除了事物之外无法另外举出一个真正的东西，它主要是一个概念。所以它是以概念的角度存在的，从理解的角度认它是存在。

否定非事物与瓶的反体有点接近。比如说“否定非瓶”与瓶的反体有点接近。

★其差异是：否定非瓶是现量的对境，而瓶的反体现量无法直接现证。（因为瓶的反体是常法）
大理路中讲“义自相排他”，否定非瓶就是义自相之排他。义自相排他就等于它是自相。
它是自相，意为它是事物，或者说现量的显境。

比如眼根看瓶的时候，眼根识现量肯定有否定非瓶；分别心也有否定非瓶。

但是这两种否定的方式不一样，不可以说现量的否定与分别心的否定是一样。

分别心：分别心是完全以自己的立场，“分别”的意思是以自己的想法为主来加以否定。

眼根识：完全以对境那边实际上是什么样为主来判断，这不叫分别。

所以现量否定非瓶时，实际上瓶本身确实与非瓶完全不一样，从这个角度，肯定有否定非瓶。

如果我们的现量对瓶和非瓶没有区分，那它怎么判断“是瓶”呢？

必须要把“非瓶”排除得干干净净，判断“是瓶”的力量才足。

如果没有把“非瓶”排除干净，“是瓶”必定立不起来。所以眼根识的现量肯定有否定非瓶。

这就是义自相排他。义自相排他是瓶本身就有一个与非瓶完全不一样的层面。

这就叫“否定非瓶”。这是瓶自己的相，所以叫“义自相”。（法本身就有排他的体性—持已之性）

所以“否定非瓶”与我们的分别心是没有关系的。

如果与我们的分别心立场有关系，就变成义共相了。

义共相是以我们的立场，喜欢的就接受，不喜欢的就排开，以自己能够接受的角度去取舍。

★②“在执瓶的分别心当中，显现『非瓶的否定』”。非瓶的否定指分别心的义共相。（有境）

不是分别心来否定，而是瓶本身否定非瓶，这是瓶自己的相，即义自相。（对境）

这块也是存在，这种存在是遮法的体性。

分别心义共相的瓶不是真正的瓶，但在分别心中有这么一回事，所以义共相是在分别心中存在。

比如镜子中的我不可以说是我，但是不可说镜子中的我不存在。

同样，分别心当中的“否定非瓶”是存在，但是它不是真正的“否定非瓶”。

分别心当中的瓶不是真正的瓶，但不可以说它不存在。

所以分别心中的“否定非瓶”存在，它是遮法。（以遮止的方式存在•知觉之排他）

★如果把第一个举例的“否定非事物”改成“否定非瓶”，这两个例子就可以对起来——

①“否定非瓶”是遮法，是义自相之排他；②分别心当中的“否定非瓶”是义共相。

可以说：“否定非瓶”是瓶本身也有一块(义自相)；分别心当中也有一块(义共相)。

这两个都是存在，一个是真正的瓶的自相；一个是分别心的义共相。两个都是遮法。

(音频-宗义建立 2016GZ-013)

遮遣法分为无遮和非遮。无遮的举例是虚空、灭谛、空性。

现在是经部宗，很多人会想经部宗的空性应该是无特伽罗无我。

声闻独觉大乘在见道修道阶段都要修补特伽罗无我的法。

小乘对治烦恼障和非烦恼障都只修补特伽罗无我，但没有用空性这个词。他们不承认法无我。

那这里举例出来的“空性”他们是怎么认的呢？

有一部经虽然是对小乘开示的，但是里面提到“空性”这个词。

这里有一首四句偈，从唯识的角度完全可以承认的，但是经部宗很难解释通。

小乘佛教徒只承认佛经中的小一块；大乘佛教徒承认全部佛经。

小乘不承认的主要是空性部分，比如金刚经、般若经他不承认，因为他觉得太深奥。

大乘认为只是你不接受而已，实际上空性的法是佛教徒必须要修的很殊胜的法。

佛教里说“有教有理”，教是引用经典作为根据；理是以逻辑推理作为根据。

大乘佛教徒对小乘佛教徒辩论的时候，空性的逻辑道理肯定是有，教也是有。

用教的经典时，不能用小乘不承认的。在世尊为小乘说的经典里面也有“空性”的词。

宗大师的《辨了不了义》中引用了小乘佛教徒认同的经典里面的空性的词——

辨了不了义：以彼彼诸名，诠彼彼诸法，此中无有彼，是诸法法性。

既然经典里面提出来了，小乘就必须作出解读，解读时他们不得不用“空性”这个词。

平常他们不承认空性，但是解读这个句子时，他一定要承认“空性”这个词。

但是他不把空性与他自己认为的补特伽罗无我视为一体。

上次讲到瓶的义共相不是瓶，就是这个道理。这个道理也是无遮。

唯识为什么特别拿出来这个跟经部宗辩论呢？

因为“瓶子的义共相不是瓶子”这个道理与唯识的观念很靠近。

因为瓶子的义共相完全是自己的分别心的想法，瓶完全是分别心显现的，不是外面真的有瓶。

所以与唯识说的“万法唯是心的显现”的见解很接近。

唯识不讲义共相，唯识只讲他自己的见解，一切都是心的显现。

唯识的空性是：诸法都我们的心造的。

唯识跟经部宗辩论时用的经典以唯识的角度来说，它是唯识的见解。

经部宗不能用唯识的方法解读，他就从义共相上解释，即义共相是分别心自己想出来的。

看起来好像这两种说法能对起来的感觉，唯识与经部宗比较接近的地方就是这里。

唯识说诸法都是我们的心造的；经部说诸法的义共相都是我们的内心造的，与对境有距离。

前面讲过胜义谛等八个同义，加上现量的显境；世俗谛等四个同义，加上分别心的显境。分别心所有的义共相，比如瓶的义共相完全是执瓶分别心想的而已，所以是分别心的显境。执瓶分别心无法直接接触到瓶，它只能直接接触到它自己想出来的义共相。所以执瓶分别心的显境就是瓶的义共相，也可以说义共相是分别心所安立。小理路中，共相的定义就是分别心安立。

要懂两个道理：瓶的义共相是执瓶分别心的显境；它是执瓶分别心安立而已。所以瓶本身不是执瓶分别心的显境，分别心的显境是瓶的义共相。同理，所有的有为法或事物，我们的分别心根本没有办法直接接触到。只有现量才能直接接触到事物，因为现量没有自己的看法。所以瓶等事物是现量的显境，分别心不能接触到，分别心接触的只是事物的义共相。

众生为什么这么执著，因为我们认为自己直接接触到了外面的东西：就是如此！我们不知道自己的第六意识分别心根本无法直接接触到真正的事物，接触到的只是义共相。重点：一切事物根本不是分别心的显境，分别心接触的只有自己投射出去的义共相。另外，这个义共相完全是自己的分别心造的，连兔角都有义共相。如果懂了这个道理，就不会怪外面的，怎么不好也都是自己造的。比如说你的心怎么恶，你就会造怎么恶的义共相；你的心很善，你就会造出一个很好的对境。就是说，分别心所接触的一切都是分别心安立的。

理路幻钥：“所知分二，谓自相及共相。非由名言分别所假立，而由自之性相所成就之法，为自相之性相。系由名言分别所假立非由自相所成者，为共相之性相。”共相不是法自己方面成立的，完全是名言分别假立的。世俗谛等四个同义里面有共相。自相是法自己那边成立的，不是名言分别假立的。胜义谛等八个同义里面有自相。瓶的义共相就是执瓶分别心的安立，瓶本身就不是执瓶分别心安立，是实际上的真瓶。所以，瓶是自相；瓶的义共相是共相。

现在讲的是宗义建立里面经部宗的遮遣法和成立法中，遮遣法的三个举例中的空性。上面讨论的是胜义谛和世俗谛的连接——瓶的义共相不是瓶，瓶的义共相是共相，瓶是自相。这样就与自相共相连起来了。这里要了解，共相和自相的解释很有趣。比如瓶的义共相是瓶的影像，为什么要加“共”字？为什么瓶本身用“自”？因为法自己本身各有各的位置，或者说法的刹那刹那是各别的东西。前刹那灭了，后刹那出现；后刹那灭了，再后刹那出现。刹那与刹那各不相同，但是我们的脑子里面前跟后有共的一块。比如金子做的瓶、银子做的瓶、泥土做的瓶，在我们头脑中都是瓶。对泥土做的瓶确认为瓶之后，经过分别心的练习，分别心对金瓶银瓶马上会认同“这是瓶”。没有必要专门去告诉他，这个金的也是瓶、那个银的也是瓶。

分别心马上就可以连接，这个连接就是义共相的力量。

分别心的义共相的力量是把这些整个连起来，所以叫“共相”。

如果没有义共相，我们会傻傻的，对每个瓶都要重新学。这是义共相的优点。

义共相的缺点是让我们生起常法的执著心。

比如昨天的瓶、去年的瓶、明年的瓶都有义共相，因为义共相把它们连在一起。

执瓶分别心就把义共相的瓶与实际的瓶连在一起。义共相带来瓶长期在那边的感觉。

执瓶分别心的义共相是常法，瓶是无常。瓶灭了之后，瓶的义共相还在。

分别心就有把常法和无常法连在一起的显现。

然后另外一个第六意识出来对这个分别心说：你的这个显现如此是对。这就是常法的执著心。

即分别心有把瓶的义共相与实际的瓶混为一体的显现，把这个显现当作“如此”。

★从趣入境和显现境的角度解释执著心的生起（中观）：

六识接触六境时，刚开始没有不对的，比如眼根识看到的形状和颜色是对的。

但是它有错乱的显现，即颜色和形状“在那里(即有自性)”的显现，所以显现这块是不对的。

“显现(显现境)”与“缘(趣入境)”要分开。“显现”是被动的；“缘”是主动的。

电脑与茶杯：眼根识缘电脑时，电脑是眼根识主动投入的对象；

旁边的茶杯不是眼根识主动看的，但是在眼根识中有被动显示。(所以眼根识有两个对境)

电脑和它旁边的东西都是对境，一个是主动投入的对境(趣入境)，一个是自然显示出来的(显现境)。

电脑本身：电脑虽然是趣入境，但是“电脑在那里”或者“电脑自性成立”是显现而不是投入。

因为虽然我没有投入“电脑在那边成立”，我只是看电脑，没有想电脑在那边成立，

但“电脑在那边成立”在我头脑中有显现。所以“电脑在那边成立”不是趣入境而是显现境。

就是说，六识面对色声香味触等对境的时候，它投入自己的趣入境，这是对的。

但是在趣入的同时，有一个“在那边成立”的(不由自主的被动)显现，这是不对的。

虽然这个显现不对，如果停留在这里还算好，但实际上不是这样——

在这样趣入和显现的同时，还有另外一个第六识出来，它不抓趣入境而是抓显现境——

“显现的这个是对的”，这就是执著心。(把错乱的显现境当作趣入境而趣入)

眼根识看电脑时“电脑从它那边成立”是自然显现，因为眼根识在这方面没有投入。

显现这块是不对的，因为电脑是依赖因缘而存在，根本就没有它自己。

第六意识把“它是自己那边成立”这个显现境变成了它的趣入境而投入，这就是执著心。

即：眼根识看电脑时，电脑“自性成立”不是主要的境，它只是显现境。

后面第六意识来把它作为执取境(趣入境或耽著境)，即主要的境，所以就变成执著心了。

[这里有两个错：第一，在眼根识的阶段，显现境是错的，因为它显现的是电脑自性成立。

为什么眼根识会有这种错误显现？因为是无始以来执著心习气的影响。

第二，第六意识又把这个错误的显现境作为趣入境而投入，所以就变成了执著。

第一个阶段眼根识的趣入境是对的，显现境虽然错，但是被动的显现，这时还不是执著。

第二个阶段第六意识把眼根识错误的显现境作为趣入境而趣入，这是错的，就成为执著心。]

★常法的执著心是怎么生起的：

首先是分别心把对境的义共相与对境本身变成一的显现，不是执著，只是混为一体的显现。分别心里面这样混为一体的显现是常法的显现，但还不是常法的执著心。

为什么是常法的显现？法本身是一直变的，但是义共相没有变。

后面第六意识出来说：你的分别心这样显现是对的，这就是常法的执著心。

眼根识的阶段有“法在那边自己”的显现，但是对此没有执著。

分别心的义共相有常法的显现，意思是这个法没有变，因为我的义共相没有变。

第六意识来判断这个显现就是如此，从而生起常法的执著心。

答：看待人的时候，根据经部，义共相肯定是我们的分别心造的，分别心无法直接接触对境。这样想我们对好和坏就不会那么执著，要自己多练习：它是义共相，它不是真正的对境。

【**讲记**】我们同时也可以说，真正接触的是现量的对境，现量的对境等于不执著的当下的一个对境，这就是实际的东西。所以不执著或者没有分别的时候，对境是可以直接接触到的一个东西。我们这样子接触的话，就不会起烦恼，因为是在一个不执著的当下，所以要保持这个状态，但是这个很难做到。

在没有成佛之前肯定有错乱，虽然我们现在没有现量，但是我们要尽量靠近这种现量的状态。

答：这个要搞清楚，我们现在讲的是分别心有没有错，不是全面的佛法的道理。

佛法的道理不单是分别心和无分别心，对境上的四谛也是存在的，从这个角度要了解很多东西。现在讲的只是分别心与无分别心的小一块，这并不是全部的修行。

了解义共相对我们有帮助，心里要一直保持“我还要了解对境”，不要停留在自认为是什么的位置。

现量生起才能真正全面知道对境，现量生起之前一直是不全面的自己的看法。

义共相让我们不能真正了解对境，但我们还是要学，还是要往前追。

比如我们要抓这个，但只能用这个线才能抓，所以不能说不要这个线。

像资粮道加行道都是修空性，但是都是分别心。

这时没有接触到真正的空性，完全是以自己的义共相和自己的看法修。

但他们心里永远有一个目标：我一定要接触真正的空性！他们自己很清楚现在是义共相当中。

没有义共相这个工具，我们还有别的工具吗？没有。

我们要学习四圣谛、空性等各种道理，内心的成长过程肯定是分别心和无分别心的状态。

现在讲的是分别心状态和无分别心状态的差异，但并不涵盖所有的修行法。

(音频-宗义建立 2016GZ-014)

遮遣法也是存在的，一般人对此不太注意。比如有人不会认为空性存在，因为是否定的。

大理路讲到，学习遮遣法的目的是为了认识证悟无我的量是什么样。

如果这个不认识，就容易走火入魔，关键在这里。

我们修行时内心的主要追求就是无我慧。如果不认识无我慧，自认为自己已经生起，就完了。

或者在现阶段学习的时候，自认为在学习无我慧，实际上走的是另外一条路，那也完了。

走火入魔的关键：自认为我学习的是无我慧，或自认为我内心证的是无我慧。这就太可怕了！

现在学习遮遣法的目的就是防止走到走火入魔的地方。

要学习无我慧，有一些关键的东西要认识。

我们是凡夫，我们第一次生起的无我慧肯定是比量，现量是不可能的。现量要进入见道才有。

所以我们要认识的无我慧是比量那段的无我慧。

经过资粮道加行道长期修空性慧，然后才会现证空性进入见道，成为圣者。“见”是现证。

在此之前，无我慧或空性慧都是比量，这就是凡夫的阶段。

所以对凡夫阶段应该生起什么样的无我慧要清楚，对此关键要了解两个东西——

一个是对境的无我是什么样、一是有境的比量分别心的证量是什么样。

对境的无我是无遮，就是遮遣法里面的非遮与无遮中的无遮。

有境的比量是分别心，要了解义自相之排他、知觉之排他。

知觉之排他是分别心才有的；义自相之排他是现量的时候有的。

学习两种非遮的目的是了解比量与现量之间的界限。

对境的无我是无遮，不是非遮，学习这个很重要。

有时自认为是无我慧，但是这个“无我慧”没有刚好与所破的“我”直接对立。（直接相违）

如果没有直接对立，就是非遮的状态，肯定还会执著，所以需要无遮的境界。

无遮的时候没有任何成立，非遮的时候有一个成立。

一有成立，心马上就会去抓。所以对境必须是无遮的状态，这很重要！

比量与现量的差异：比量是主观，分别心以自己的看法推。

怎样分辨有没有自己的看法？有义共相就是有自己的看法。

有自己的看法就是有义共相；没有自己的看法就是没有义共相。有义共相就是知觉之排他。

在比量阶段虽然了解对境的无我，但还是与主观上自己的印象杂在一起，因为还是分别心。

经过修修修，终于有一天没有了自己的看法，亦裸裸的空性在对境上显现出来，就是现证。

这个时候对法是什么样还是有分辨，但不是以自己主观去分辨，而是法本身是什么样。

所以“自相”是法自己的角度，这就是现量。

义自相之排他：说实事派都是一定要成立有自相或者有真实有，这是他们的认法。

中观不会承认义自相之排他，不会用这个词。（因为中观不承认自相成立）

学习遮遣法的目的就是要对证悟无我慧的比量认识清楚。

2-4.3. 一与异

此外，「有」又可以分为：（1）「一」及（2）「异」二种。

其中，（1）「一」又分二：（1-1）「虚假的一」及（1-2）「真正的一」。

其中，（1-1）例如：「所知」、「共相」；（1-2）例如：「事物」、「无常」。

（2）「异」也分为：（2-1）「虚假的异」及（2-2）「真正的异」。

其中，（2-1）例如：「『瓶的反体』与『柱的反体』二者」；（2-2）例如：「『瓶』与『柱』二者」。

现证无我的时候经部宗与中观不一样。

经部宗：原来的无我是无遮，后面现证的时候不可说无我是无遮的状态，为什么——

小理路：现量的显现境与事物是同义；分别心的显现境与常法是同义。

有人疑问：为什么把常法与事物放在一起对比，应该是常法与无常、事物与非事物啊？

比如瓶的反体，我们会说它是常法还是事物，不会说它是常法还是无常法。

刚开始学小理路的时候，成事就分为事物和常法，习惯上是这样说的。

“有”不可以分为事物和非事物，因为非事物里面也有不是“有”的。

“无我”是常法，是无遮。无遮是分别心的显现境，经部不会把无我当作现量的显现境。

那么现证无我的时候，无我是不是现量的显现境？经部宗对此会怎样解释？

经部宗认为：遮肯定是有的，原来无我是无遮的状态，后来无遮没有了，另外的非遮出来了。

这个非遮就是义自相之排他。前面是知觉之排他，后面是义自相之排他。

所以他现证的无我不是无遮，而是非遮，是非遮中的义自相之排他——

他遮止了补特伽罗能独立实质有，成立了一个干净的完全没有我执的我。

★三句四句：事物里面有遮遣法、也有成立法；常法里面也有遮遣法、也有成立法。

义自相排他与事物是总别关系：凡是义自相排他必定是事物；事物未必是义自相之排他。

比如瓶与否定非瓶。瓶是事物，是成立法；否定非瓶是义自相排他，是事物。

事物与遮遣法之间有四句关系：

二者皆是，比如所有的义自相排他；是事物不是遮遣法，比如瓶；

是遮遣法不是事物，比如所有的无遮法和知觉之排他；（二者皆非，比如常法。）

事物与成立法之间也有四句关系：

是事物不是成立法，比如所有的义自相排他；是成立法不是事物，比如常法。

常法与遮遣法之间也有四句关系：

二者皆是的有，所有的无遮的法和所有的知觉之排他都是常法，也都是遮遣法。

是遮遣法不是常法的有，义自相排他完全不是常法，但它是遮遣法。

是常法不是遮遣法的也有，比如常法本身是成立法，不是遮遣法。

常法与成立法之间也有四句关系：

二者皆是的，比如常法本身；是常法不是成立法的，比如所有的无遮、所有的知觉之排他。

是成立法不是常法的，比如瓶。

这样对一下，对成立法和遮遣法在哪个位置会比较清楚一点。

这里蛮有趣的：“一”分为假的和真的；“异”也分为假的和真的。

真的异和假的异举例是柱和瓶，以及柱和瓶的反体。

柱与瓶的反体二者是假的异；柱与瓶二者是真的异。

“二者”才是异，如果没有讲“二者”，柱是一、瓶也是一。

瓶与瓶的反体是两个不同的东西：瓶是那边真正的瓶，瓶的反体是虚假的，是瓶的共相。

所以柱与瓶是真正的异，柱与瓶的反体是虚假的异。先初步这样理解。

更详细一点要这样理解：某人有两个名字，实际上是一个人。

再比如雪歌寺和赛康寺，真正来说是一，不是异。即从虚假的名字的角度是异。

从分别心的对境的角度来说是两个(名字)，实际抓的时候是一个(寺院)。

答：要注意，举例中没有举“事物和无常二者”，意为事物是真正的一、无常是真正的一，同样，所知是假的一、共相本身也是假的一。

常法都是唯分别心安立，从这个意义上来说都是虚假的。

刚才讲的雪歌寺和赛康寺从名字的角度，都是常法，都是虚假的异；但是真正看的时候是一。

也可以讲分别心的增益唯分别心安立。常法都是共相，都是唯分别心安立。

所有的对境从分别心安立的角度，都是常法，比如雪歌寺的名字在我们头脑中是常法，与雪歌寺的义共相差不多。所以实际上的雪歌寺与脑子里的雪歌寺还是有距离。

在因明中常用的正因论式：有法声音，是无常，因为所作性故。

“是所作性，所以无常”，所作性与无常之间有一个关系。

这个关系在我们脑子里面怎么成立：

实际上所作性与无常是一个，是真正的“一”。

就像刚才讲的，雪歌寺与赛康寺是真正的一。

如果是真正的一，那么没有逻辑也是可以成立的，因为用一个可以成立另一个。

脑子里这两个都是分别心的安立，分别心有前后，而实际上没有前后，是一个东西。

★分别心有前后，所以分别心里面就有一个“异”；实际上没有前后，实际是“一”。

同样，所知是假的一、共相是假的一。不可说“所知与共相二者”。

如果说“所知与共相二者”，就变成了假的异。

“一”的举例不会讲“二者”，是个别举例；“异”的举例才会讲“二者”，两个才是异。

分别心安立的就叫假，即虚假的一、虚假的异。

假的一：分别心安立为一，说明太执著。比如对一个人尊敬，就只把他取出来，其实他自己没有排斥他人，而是我们的分别心把自己的感觉抓了起来。我们对他的看法与他本人肯定有距离。这就是假的一，假的一几乎都是反体，对一件事特别抓的“一”。

假的异：比如刚才的举例-雪歌寺的名字。真正的不是异，但是我们脑子里有不同的东西。这样理解才能有点抓到它的意义。

摄类学是先简单地分，它的作用先不谈，然后慢慢会抓住里面的意义。

★要注意，①如果问：所知与共相是一还是异？这里是所知与共相作为有法，是一还是异？应该是所知是一、共相是一的意思。所知是假的一、共相是假的一，两个有法。

②如果问：所知它是与共相一吗？这时是所知作为有法，它与共相是不是一？应回答：不是。把这些分辨一下会清楚一点。不要把这两个问题当作一模一样。

③如果问：“所知与共相二者”是一还是异？就是所知与共相的集合体作为有法。

如果问：所知是与兔角是一还是异？可以回答：异。因为所知是有法，是存在。

不可说“所知与兔角二者是异”，因为“所知与兔角二者”不存在。（“异”必须是存在的法）注意“与”的用法：有时是中间的连接词，相当于“和”：有时是主题词，相当于“有法”。

「过去」与「未来」二者，是「常」；而「现在」与「事物」则是同义。

过去未来等三时变化是在事物上面才可以讲的，常法上面不可以讲。

它的过去和它的未来是常法；它的现在才是事物。

可以说，它的过去和它的未来只是我们脑子里面分别心的显现而已，实际中不存在。

分别心的显现境与常法是同义，所以你们就把常法当作分别心的显现境或分别心的安立。

所以只有当下才是真正的存在，或者真正有事物的作用。此与毗婆沙宗不同。

毗婆沙宗认为：无论现在怎么短暂，还是有三时的力量。

就是说，一个事物的存在过程必须要有三时。

不是说，昨天的我，今天在；明天的我，今天也在。不是这样。

而是说，我本身存在的时候，它的上面必须要有一个生住坏灭的过程。

不可以在非常非常短的时间里面有事物的功能存在，

事物的功能存在必须要有一个相当的时间。

不是“生本身就是灭”，而有生、住、坏、灭四个过程。

这样他对“无常”的解释就有点粗了，即无常的法存在的时间就有点长了。

对于毗婆沙宗来说，未来也变成了法的当下，过去也在无常的法上面分。

经部宗说，过去和未来没有必要在法上面存在，很短的刹那才是法的本身。

所以过去未来都是在法的真正存在里面分出来的。这样就比毗婆沙宗更细了。

问：毗婆沙宗不是更细吗？他把存在的法分成细细的三个阶段？

答：不是。存在的意思是今天也是存在、明天也是存在、一分钟也是存在、一刹那也是存在。

存在有一个界限。毗婆沙宗说存在必须要有四个过程，才可以说这个法是存在。

所以毗婆沙宗没有办法在最小最小的刹那说法存在，所以他的无常比较粗。

【讲记】当下的意思是他生的这个过程，他坏的这个过程，也变成不是他的当下，已经过了，实际上是过了。真正的当下是毗婆沙宗讲的住的那一块才是存在，所以认为只有那个当下才是存在，法真正的存在是那个当下，这就是最细的。

(音频-宗义建立 2016GZ-015)

上次讲到一与异，一也分为虚假的一与真正的一、异也分为虚假的异与真正的异。

首先要了解什么是虚假、什么是真正。（常法是虚假的；事物是真正的。）

比如实际的瓶与分别心中义共相的瓶有差异。

我们脑子里的义共相的瓶是假的，实际上的瓶是真的。虚假和真正的意思就是这样。

瓶的义共相虽然是假的，但还是存在，是在我们的印象里存在。

经部宗说，所有的常法都是以这种方式存在，比如虚空、灭谛、空性。这些都是概念的东西。

虚空就是没有阻碍，有没有阻碍是我们的心判断的，所以虚空是以判断来安立的概念。

灭谛指心中原来有烦恼，后来没有了。烦恼没有那块就是灭谛，也是概念中安立的。

常法与共相同义。分别心的共相是不变的，是常法。

瓶是无常，瓶的空性不是无常。瓶没有了，瓶的空性也不见了，但是不等于空性是无常。

因为是瓶没有的缘故，它上面的空性才没有。无常的定义是它自己的体性刹那在灭。

比如灭谛，原来没有，后来它就有了，这个不叫无常。再比如瓶的反体。

问：寿命尽了死与被别人杀死，这两个一样吗？

答：这得从另外一个角度讲，因业力死掉和因其它的原因死掉。

业力死掉是过去的业力结束了；其它原因死掉可能是福报没有了或障碍出现。

现在讲的无常是指其它的原因死掉，但还是自己本身有这个体性。

这个体性包括福报没有的时候会灭，或有障碍的时候会受伤。从这个角度来说，无常还在。

现在讲的是与它的体性没有关系，比如瓶没有的时候瓶的反体也没有。

但是这并不是瓶的反体的体性会灭，与这个没有关系。

瓶的反体要依赖瓶，有这样一个缘起。由于这个缘故，瓶没有时瓶的反体也无法存在而已。

不可说瓶的反体有刹那刹那坏灭的体性，这是不同的道理。

常法的定义很妙，不是讲“长久拥有的存在”，而是“非刹那灭”。不是指永远存在。

所有的常法都是概念的东西，所以叫共相。概念的东西是假有。

如果不是概念，是真的可以抓到的东西，经部宗认为，那就肯定是事物，是由因果影响的。

这里是讲虚假与真正要作区分，有因果影响存在的事物就是真正；在概念中存在就是虚假。

现在讲到一与异。因果中的法里有一与异；概念当中存在的法里也有一与异。

虚假的一举例是所知与共相。这两个都是概念的法。

虚假的异的举例是瓶的反体和柱的反体二者。这两个也都是概念的法，所以也是虚假的。

真正的一的举例是事物和无常，这些都是因果影响的，不是概念。

真正的异的举例是柱与瓶二者。

问：一和异好像不是法的分类，而是两种法的关系？不像成立法与遮遣法是真正把法分类。

答：任一法都可以说它是一吗？不是一吗？从这个角度来说也是一种分类。

当然按照你的观点，必须要两个法才可以问一跟异，你是从这个角度想的吧？

实际上是与非是在什么法上面都可以问的，你可以判断“是”、还是“不是”。

当然“是异”的时候必须要两个法；不是的时候不需要两个法。

但是在异的方面，是跟非还是一个分类。

你说的“关系”不仅是一跟异，同义或者体性一跟体性异，这种情况下要讲关系。

现在不是讲体性一跟体性异，现在是讲一跟异，还没有到“关系”。

可能你脑子里马上连接到体性一跟体性异。

如果连到那里，可以说是关系，不是分类。现在还不要连到那里。

★宗大师在略论的毗婆舍那中成立空性时用的最重要逻辑就是离一多这个逻辑。

比如：五蕴作为有法，没有自性，因为自性一也不是、自性异也不是。

这里就用到这个逻辑：“有”只分为一跟异，除此之外，别无第三。这个关键非常重要！

与“有”分为一与异一样，“自性有”也分为自性一与自性异，再无第三。

为什么没有自性有？因为自性一也不是、自性异也不是。所以“有”分为一跟异是蛮关键的。

先要了解有是怎么安立的，脑子里出现“有”的时候，或者是一、或者是异，没有第三。

所以脑子里对一个法的执著也只有这两种(一跟异)，没有第三种执著。

比如我们脑子里出现鼠标的时候，自性一和自性异的执著两种都有。

鼠标在脑子里出现的时候，鼠标上面、下面都有力量，然后成立，这就是自性异的执著。

有时出现的是聚在一起的共的力量才有的，这就是自性一的执著。

★如果无论怎样观察这两种执著都不对，那你就把执著全面地破了。

所以为什么说没有自性，因为自性一也没有、自性异也没有。这就是把它当理由的原因。

所以这里讲“有”分为一跟异，还是可以分类的。

比如瓶是成立法、否定非瓶是遮遣法，这两个法都是在瓶子上面分的。

所以分类不是一定要“这是桌子、这是垫子”这样在不同的东西上分。

我们对它认的时候从不同的角度认，这也是一种分类的道理。

所以有的时候在一个法上面就可以分一跟异，不是必须在不同的范围分。

问：“不可成为是”的瓶与柱二者，和刚刚列举的瓶与柱二者，两者的差别何在？

一个是“不可成为是”，就是刚刚举例的瓶与柱。与瓶与柱二者的差别？

答：“瓶与柱二者”是“不可成为是”的所知。

有个法师说中文“瓶与柱”及“瓶和柱”还是有一点差别——

“瓶与柱”来说，“瓶”当作有法；“瓶和柱”来说，两个都是有法。

所以按照藏文，这里应该是“瓶和柱二者”。(这样就排除了“瓶”单独作为有法。)

“瓶和柱”是一，两个都是有法，所以瓶是一、柱是一。

不可成为是的举例也好、异的举例也好，不可以用“与”，“与”有主次的意思。

藏文中：虚假的一的举例是“所知和共相”；真正的一的举例是“事物和无常”。

用“和”字连接表达得更清楚。“瓶与柱二者”的举例不要用“与”，因为应该是没有主次。

(故)「过去」与(和)「未来」二者，是「常」；而「现在」与「事物」则是同义。

意为过去也是常法；未来也是常法；现在是事物或者无常。

藏文中前面有“故”。因为前面已讲了虚假的存在，即虚假的一和虚假的异。

再前面也讲了世俗谛与共相同义；胜义谛跟自相或者事物同义。

概念的法不是事物而是常法；不是概念的实际上存在的就是事物。这些道理前面已经讲过。

现在这里是把这个道理当作理由：因为过去和未来是概念的法，所以它是常法。

现在不是概念的法，是真正存在的，所以是事物。

前面不加“故”，就会感觉这句话是突然冒出来的。注意这里也不要加“二者”。

当然，从过去角度来说，当时它也是现在；从未来的角度说当时的它也是现在。

有人会想，过去也是事物，因为它是因；未来也是事物，因为它是果。

但是它真正发挥功用是时候是它“正在”的时候，如果不是“正在”，它还是没有功用。

所以“现在”与“事物”同义也有道理。

还要了解，三时是在事物上讲的，常法上面没有必要讲，因为常法没有生住灭的概念。

即事物过去和事物的未来还是概念，所以是常法；事物的当下才是真正发挥功用的法。
所以有人说打坐时，过去不要想、未来不要想，心安住当下，就算是掌握了当下没有造业。
尊者也说，记得前世过去没什么用，我们现在有人身，现在可以修行，这是当下可以掌握的。
当下掌握，可以恒时掌握；当下没有掌握，就等于未来恒时都没有掌握。

问：刚才说的“不可成为是”还是法吗？还能说是存在的吗？

答：相违也是存在。比如我执跟空正见相违，这是存在的。所以“不可成为是”是存在的。
但是“不可成为是”的那个法可以变成“可成为是”，这个不存在。

“瓶与柱二者”可以成为是吗？不是。这两个“成为是”不存在，所以是“不可成为是”。
瓶与柱二者存在，是以“不可成为是”的角度存在。

比如我执和空正见可以说从“不可成为是”的角度存在，或是“不可成为相符顺”。

所以“我执与空正见二者”不可说不存在，是从相违的角度存在。

如果问：什么是“我执跟空正见二者”？那就认不出来，因为这两个法没有交集。

所以“我执与空正见二者”有没有存在与它们两个相不相符是两码事情。

2-5.有境的主张方式

2-5.1. 补特伽罗的安立

对于经部宗而言，有境的主张方式有二：

- (1) 主张「蕴的相续」为补特伽罗的实例，以及(2) 主张「意识」为补特伽罗的实例。其中，
- (1) 例如：遵循〔世亲〕《阿毘达磨俱舍论》的经部宗；
- (2) 例如：遵循〔法称〕『七部量论』的经部宗。

有境：有对境的就叫有境。比如我的心想房子时，房子叫对境；心叫有境。

有境分三：主要是心；有心者补特伽罗；表达心的语言。

补特伽罗的范围：补特伽罗包括六道众生和诸佛。

补特伽罗我执：我们对补特伽罗有执著，我们对自己执著、对他人执著、对六道众生执著。

对佛也执著，有的喜欢释迦牟尼佛，有的喜欢药师佛，有的喜欢绿度母。

对阿弥陀佛执著，也叫补特伽罗我执，因为阿弥陀佛是补特伽罗，我们对他执著。

对六道众生执著也叫补特伽罗我执，比如这是我的狗、这是你的猫。

因为六道众生都是补特伽罗，对他的执著就是补特伽罗我执。

对自己执著也是补特伽罗我执，因为自己是补特伽罗，所以在这上面执著就叫补特伽罗我执。

总之，补特伽罗是有境，佛和众生等有心者就是补特伽罗。

法我执：对桌子执著、对房子执著就不叫补特伽罗我执，而是叫法我执。

经部宗对补特伽罗的安立有两种：一是五蕴的相续是补特伽罗；二是意识是补特伽罗。

第一种：五蕴包括眼睛等外面的色法，身体有感受，心里有想法，以想法就有追求、有行。

造业之后第六意识里边会种下种子。补特伽罗就是色受想行识这样的五蕴的架构。

如果问什么是补特伽罗，他说不可以说补特伽罗是五蕴中的一个，也不可以说只有现在的五蕴，因为过去也有我，未来也有我。所以应该认五蕴聚在一起的续流是补特伽罗，或者是我。所以说“五蕴的相续才是我”。
第二种：真正从前世来的和往生的是第六意识，所以真正的我就是第六意识。

这里的“实例”不单单是举例的意思，而是“追追追，具体找出来就是它，没有别的”。所以要注意有时候“实例”有不同的含义。一般讲的是有很多举例，其中之一的意思。第一种实例是阿毗达磨的主张(随教)；第二种的实例是法称的七部量论(随理)。

问：毗婆沙宗讲补特伽罗是蕴的聚合；经部讲补特伽罗是蕴的相续，有什么不同？

答：“蕴的聚合”没有谈过去，只是把现在的色受等功能聚在一起，是从功能的角度讲的。

“蕴的相续”是过去未来都连在一起。

我们内心里“我成佛”，“我”是一直在的，而从中观的角度“我”的施設义是找不到的。这里讲的实例在中观看来都是补特伽罗我执。

虽然你们嘴里说补特伽罗无我，但认为补特伽罗是施設义找得到，那内心里我执就没有去掉。

所以以中观应成的立场，五蕴的聚合、五蕴的相续、第六意识等都不是补特伽罗的实例。

答：毗婆沙宗是非常现实的宗义者，比如他说身语的业是色法，不是心法。

因为他认为身体上表现出来的不杀生才是真的不杀生，心里面不想杀不叫不杀生。

毗婆沙宗的智慧虽然弱，但还是理性，佛教本身完全是理性的。闻慧、思慧、修慧。

(音频-宗义建立 2016GZ-016)

2-5.2 觉知

觉知的定义：「清楚而且明了」，就是「觉知」的定义。

「觉知」有二：(1)「量」及(2)「非量知」。

任何一个心法或者心所都叫觉知。不一定是现在的当下有觉知的功能在。

比如无明是不是觉知？从佛教的观念来说，无明以后会变成智慧。

现在我们心续中各种不正确的太多了，比如无明烦恼，这些以后会慢慢变成佛的智慧。

比如现在我们认为补特伽罗有自性，慢慢对“有自性”产生怀疑，后来变成“好像没有自性”。

对众生原来是跟我们无关的感觉，经过修行，认识到我们无始无终跟众生都有互动的。

然后从自他交换的逻辑的角度看的时候，众生确实是最感恩的对象，与众生的距离慢慢接近了。

所以对法的看法、对众生的看法会一直变，心续中所有不好的念头都会转变。

“断除烦恼”不是烦恼的续流没有了，而是把烦恼的续流转成不是烦恼，不再继续烦恼。

变了以后永远不会再有烦恼的想法的时候，就叫“断除烦恼”。

从唯识的角度解释佛的五智的时候，末那识转成平等性智。所谓的末那识就是执著心。

所以无明等一切烦恼都是觉知，都是“清楚而且明了”。

觉知的定义“清楚而且明了”讲到两个功能。

意为心法具备两个特质：一个是清楚；一个是明了。

清楚：虚空的本性是没有干扰；水的本性是清净；镜子的本性…，这些比喻是对清净的形容。

心的清楚的本性就像虚空、像清水、像镜子一样。

虚空的本性是清净，但是现在看到有很多云。

同样，我们的心现在有很多不正确的想法，但这不是心的本性，心的本性是清净。

烦恼的本性不是烦恼，它只是短暂的，最终还是会离开，以后变成佛的智慧，这就是烦恼的体性。

一切脏的东西只是在心上面短暂存在而已，它永远染不到心的本性。

有时用镜子作比喻，由于它干净，所以它可以展现外面的东西，这也是对清净的形容。

眼根识朝向灯或花，就可以展现灯或花，心也有同样的功能，它朝向什么对境，就可以展现什么。

当然我们的心面对空性的时候没有展现出空性，因为心不够清净，有很多污染。

明了：不仅展现，心还有了解和分辨对境的功能，辨别是非有无。

如果完全像镜子那样，那就是被动的，来什么接受什么。

但是心还具有主动的功能，可以分辨是非有无，这就是“明了”的功能。

任一心法都具备这两个特质。具备这两个特质就叫心法或觉知。

这里特别要注意：我们的心虽然现在是无明的，但是它的本性是“清楚而且明了”。

答：透过刚才讲的道理，我们自己可以认心有没有这些特质。

心有变化，这是能看到的。心有变化是心的本性。心的本性不是跟心原来的想法是一起的。

比如我们学摄影学，第一次第二次第三次学都不一样，原来的认知一定有变化。

佛教说，最后成佛了之后就没有变化，因为应该变化的体性都已经达到透彻了。

一直在变化的过程中，就不叫成佛；变化到彻底，就叫成佛。

心上面的空性在成佛时叫自性法身。自性法身分二：客尘清净自性法身、自性清净自性法身。

★心上面的空性是心没有自性的体性，“心没有自性”意为心永远会变，它没有自己的位置。

这个体性变到彻底的时候，就会成佛；或者说心上面的空性展现出来的时候，就叫成佛。

生活中我们的心一直在变，仔细理解变的体性，可以说原来的想法没有染到它，这就是清楚。

心在变的时候，由于心自己对对境的是非有主动分辨的力量，对境了解的程度越来越明了。

我们平常观察自己心的本性，这两个是可以理解的东西。

尊者讲到，所谓的大手印和大圆满的修行就是打坐入定的时候，看到内心的本性。

那个时候的解释是胜义谛的体性与世俗谛的体性实际上是一体两面。

宗大师说，对心上面空性的了解达到乐空无别的时候，就等于他们的大手印或大圆满。

修大手印或大圆满在观察心的体性的时候，不让它想过去、也不让它想未来。

什么都不让它想的时候，它还是存在。

这时会感觉到心是很细微的，是唯明唯知，真的很清净，有一种特别的能量。

这样就有点可以看到佛性，即未来的佛，看到非常清净、没有染污的心的本性。

清净的意思是能够展现外面的各种对境，但自己有清净的本性，不会被染到。

这种心的清净本性能够看得清楚的时候，就是看到了佛。

这种观是非常有难度的，相当于我们观修空性。

我们现在了解心的定义是什么是很初级的，没有必要解释到大手印或大圆满那种观。

如果对心的本性很深地观的话，就是那些道理。我们对清楚明了的解释还没有到那个阶段。

觉知是心法，不是物质。觉知是从本性的角度解释，分为量与非量。

觉知有多种分类，如自证他证、心王心所、分别心无分别心、量非量、错乱无错乱等。

量是可以信任可以依靠的意思。藏文的量有量的意思：无论对他怎样量，他都是对的。

有三种量：量士夫、量语、量识。

释迦牟尼佛是量士夫、他讲的般若是量语、这里讲的量跟非量是量识。

好的心要培养，不好的心没有生起的不让它生起，已经生起的要灭除。修行的定义就是这样。

我们要把好的可以信任的心认出来，要培养令其增长，这就是量。不可信任的不要接触。

量与非量就是要分清楚我们依靠的是什么，不要依靠的是什么。

这样会有疑问：非量里有再决识，也是好的，为什么要放在非量里面？

再决识自己没有力量，它还是依赖前边的量生起的，它不是主动的，所以不可以依赖它。

量在心里生起的过程：最不好是颠倒，其次依次是疑、伺察意，伺察意中有五个过程。

伺察意后面是比量，之后是现量，现量后面是再决识。现而未定是没有专注的状态。

七心识的次第大概是显而未定、颠倒知、疑、伺察意、比量、现量、再决识这样的过程。

从这个过程可以看出，一切心法都是本性清静，都是一直可以成长，最后都可以成为佛的智慧。

2-5. 2. 1. 量的觉知

量的定义：（1）「新的、不受欺诳的明了」，就是「量」的定义。在「量」的定义当中，提及「新的」、「不受欺诳」、「明了」这三个部分，是有其必要的，因为是要以「新的」排除「再决知是量」、以「不受欺诳」排除「伺察意是量」、以「明了」排除「具色根是量」。

“新的”是排除再决识成为量，若没有“新的”，它具备其它两个条件，再决识就会成为量了。

“无欺诳”是排除伺察意成为量，伺察意具备“新的”和“明了”这两个条件。

“明了”是排除具色根是量，前五根是色法（具色根）；第六意根是心法，意根与心王同义。

前五根具备“新起”和“无欺诳”两个条件，但不具备“明了”。

自证识与相：问：自证识与相是什么关系？为什么毗婆沙宗不承许相，所以就不承许自证识？

答：我们的眼根识看到花的时候，花的相来到眼根这里。

花的相不是心法，因为它是对境；花的相也不是色法，因为它是外面色法的一个相。

具体地说，是眼根上面有花的相，眼根识接触眼根上面这个花的相。

这个花的相是信息，是不相应行法。眼根识没有接触真正的花，它接触的是花的信息。

眼根识接触到这个信息，才可以解释得通眼根识有一个自己可以了解自己的成分。

眼根识上的花的信息有点类似心法，就像镜子，它有反射的作用。

由于有反射的作用，所以眼根识看到行相的同时，它也可以了解它自己。

如果这个反射功能没有认出来，就无法解释自证分。

毗婆沙宗不承认这个相的信息，所以他不承认自证分。

问：毗婆沙宗不承认自证分，但生活中每人都有“我知道我在想什么”的体验，他怎么解释？

答：他的解释有点像中观应成和经部行中观自续派，他们都不承认自证分…

【讲记】中观认为不可以从自证分的角度解释。从中观应成的角度解释的话，他会说我们没有自证分，但是我们有能够理解任意一个**形象**，有一个**显现境**的功能，所以自己会回忆自己。比如中观自续里面的，随经部行中观自续派的清辩论师，他就不承认自证分，但是他会说，我们做的当下为什么会想起来呢？我们那个时候会想到跟它有关系的不同的对境，这样的力量会让我们回忆起来、想起来。

刚刚讲的显现境有点**接近义共相**，但还是不一样。

★因为中观应成说，任何一个觉知都能够**现证**它自己的**显现境**。

任何一个凡夫的心法，比如我执也会了解它的显现境。

这样就可以解释得通为什么自证分没有必要。

释量论中讲到，量会为我们带来所有我们想要的果，果有两个：间果和无间果。

间果即解脱和成佛的果位；无间果即眼前的成果，可以这样理解——

所有的成果肯定是前面有一个正确的做法，正确的做法来自于正确的认知。

可以说，世间和出世间、眼前和究竟的一切成就都是量带来的，一不正确，肯定就没有成就。

量带来量、量带来量…很多量，最后报出来解脱跟佛陀的果位。

2-5. 2. 1. 1. 现量

「量」若予以区分，有二：（1-1）现量及（1-2）比量。

现前的定义：「已离分别且无错乱的明了」，就是「现前」的定义；

现量的定义：「已离分别且新的不受欺诳的明了」，就是「现量」的定义。

这里现量分四个，有时先分两个比较好理解，即**自证现量**和**他证现量**，他证再分三。

这样分有好处，自证量肯定是现量，没有自证的比量。

因为自己知道自己肯定是在自己亲自感受当中看到，没有必要用逻辑。

所有的众生以及佛都有自证现量。

他证有三：根现量、意现量是所有众生都有的；瑜伽现量是圣者以上才有的。

答：如果问自证现量的“自”在哪里，“主”在哪里？回答是它没有“主”。

根现量、意现量、瑜伽现量上面都有自证现量，比量及所有的心法都有自证现量。

没有除了这些心法之外的自证现量。

除了自证之外所有的他证的心法，包括五个非量、三个现量、比量，这些都是自证现量的“自”。

它们自己对自己了解的时候是自证现量的状态，但它对外面了解的时候，就是外面的状态。

比如颠倒识对自己了解的时候是自证现量，它对外面对境了解的时候是颠倒识。

我们的我执对我来说是糊里糊涂，不知道它是什么样，所以是颠倒识。

但是对我执它自己来说，它还是自证现量。

意现量几乎都是他心通或鬼这块，一般我们没有他心通的话，就没有意现量。

我们有时会想，既然自证现量也是四种现量之一，那么有没有专门的一块心法叫自证现量？我们分心法的时候有各种分法，最常分的是六识或八识，但是没有分自证分。因为六识等心法自己了解自己的时候才叫自证分，没有另外的自证分。比如眼根识看外面对境的色法的时候，叫眼根识；对它自己了解的时候就不叫眼根识。了解自己的时候对境是自己，这时就不叫眼根识了，而是叫自证现量。

(音频-宗义建立 2016GZ-017)

修行的目的是为了在内心生起各种证量，比如菩提心证量、空性证量、四圣谛证量等等。证量都是量，量的成长过程如心经所说：谒谛、揭谛、波罗谒谛、波罗僧揭谛、菩提萨婆诃。这从资粮道到成佛的五个过程就是五道，都是空正见成长的过程，这个过程都是证量。资粮道加行道是比量，从见道到无学道成佛都是现量。现量也有成长过程，分为十地。这就是修行与量的关系，所以我们修行就是要在内心里生起这些证量并提升。我们平常皈依法或者内心对法祈求的时候，要祈求生起空性的证量。先祈求生起并提升比量，再祈求现量的见道修道无学道，这样才会完美。如果皈依法，但是对法没有真正认出来的话，就是淡淡的，没有那么具体。皈依法就是依靠法，法会救我们。法就是空性方面的比量和现量，依靠这个真的可以脱离轮回。不学现量比量就不能理解空性方面的证量是什么样，怎样成长。

对四圣谛和十二缘起等也同样要生起证量。学习四圣谛断除轮回的贪著，轮回里面的受用我们不会把它认为苦谛。认识苦谛的证量也是有层面的，也是先有比量的过程、再现量的过程。对苦谛彻底现证的话，就不可能会有贪心，我们内心的烦恼就是这样透过证量解决的。我们学习这些课程就是为了做到非量要去除、量要生起。比如非量中，先去除颠倒识、再去除疑，然后伺察意的五个过程慢慢提升，最后达到比量。这样学了之后，对修四圣谛、修空性是什么过程就很清楚。比如对四圣谛的相反-轮回的受用看得非常重，虽然眼前的快乐在，但究竟还是苦。对眼前的快乐执著，对究竟的快乐忘记或不清楚，这就是颠倒。四圣谛也好、空性也好，需要修的有量无边。比如一个轮回的受用没有认识到它是苦，而轮回里面的受用无量无边，所以修苦谛无量无边。所以苦谛的证量有太多种，集、灭、道都是这样。空性也是同样，我们的执著心有多少，空性就要修多少，因为空性就是针对执著心。执著心无量无边，要生起的空正见也有太多种。每一种空正见的生起都需要依次去除几种非量，然后要生起比量，再生起现量。

★现量有两个内容-现和量，此二交集就是现量。“现”是现前识；“量”就是现量比量的量。现前的定义：已离分别且无错乱的明了。量的定义：新的、不受欺诳的明了。现量的定义：已离分别且新的、不受欺诳的明了。

把“现前”的定义和“量”的定义加起来，就是“现量”的定义
但是这里现量的定义是“已离分别且新的、不受欺诳的明了”，没有加“无错乱”。
没有加的原因：无分别心(已离分别)有错的话，肯定是颠倒。
有错乱不一定是颠倒，比如对空性和四圣谛，先要提升比量。
这时是分别心义共相，肯定有错乱，但是错乱不是完全错，而颠倒则是完全错。
所以分别心虽然错乱，但不代表颠倒。无分别心错乱就肯定是颠倒；没有错乱就是现量。
因为分别心是自己主观的，无分别心不是自己主观的看法，外面是什么它是什么。
比如眼根有病看到蓝色雪山，这是被动的。它一错就完全颠倒了，是无分别颠倒识。
无分别心也会有错乱，有错乱的无分别心不可以叫现前。
所以现前的定义是“①离分别而且②无错乱的明了”。
这两个条件表明：无分别心不一定是无错乱，无分别心无错乱才是现前。
“现前”的意思是直接碰到真的对境。无分别心无错乱才叫现前；有错乱不叫现前。

现前的定义是“离分别无错乱”两个条件，而现量的定义中没有讲“无错乱”。
为什么——因为现量的定义中已经有“量”的定义。（“不受欺诳”就是无颠倒）
无分别心如果是错乱就肯定是颠倒，如果是颠倒就不可能是量。
反过来说，无分别心如果是量的话，就肯定是无错乱。（量：新的、不受欺诳的明了）
所以把“现前”和“量”的定义接在一起的时候，就不需要加“无错乱”这个词。
就是说，无分别心与量交集的时候，不可能有错乱。
分别心在量的时候还是错乱，比如比量。
为什么现前的定义必须具备两个条件，因为只讲无分别，未必是现前，如有病的眼根识是错乱。

答：大家的眼根同时看一个东西时，现量是一样的，但现量会带来分别心，分别心就不一样了。
因为分别心是从自己主观的角度分辨，又会生起大家不一样的感受，这就是业果。
产生的触受爱取不一样。有的人有接触到，有的人没有接触到。这是不同的果报。
接触后有的人有好的感受，有的人有坏的感受。接触是一样，但是受不一平，也是不同的果报。

「现量」若加以区分的话，有四：

（1-1-1）自证现量、（1-1-2）根现量、（1-1-3）意现量、（1-1-4）瑜伽现量。

四个现量中，跟修行有关的只是瑜伽现量，其它现量与修行没有什么关系。
比如自证现量我们根本无法掌握它，无法改变它，所以跟修行没有关系。
我们修行是要生起现量，另外要可以调，一直让它有变化。
根现量是感官直接接触色声香味触，这是前世的果报。因与修行有关系；果与修行无关。
但是对外境的认识是什么样，比如贪著等，就是把新的因种下去，这是**第六意识**需要修的。
所以根现量是果的阶段，没有什么可以掌握的，跟修行无关。
意现量是修行成就之后附带的神通之类的，也不是真正的修行阶段。
比如禅定修出来神通，还有鬼类，都有这些现量。除此之外没有其它的意现量。
瑜伽现量与修行有关，但只有见道现证之后才生起瑜伽现量，所以与我们还很遥远。

这四个现量似乎跟我们没有太大的关系。但是要了解——

根现量的作用：我们要以根现量为基础来推理生起比量。

比如先要了解粗的无常，粗的无常是根现量能感受到的，从这里推细的无常。

细的无常是诸法刹那刹那变化，都是走的过程，都是灭的过程，没有一个停留的过程。

细的无常根现量无法了解，只能是从粗的无常推，而粗的无常来自于根现量。

以根现量的力量来推比量的道理，以比量的道理去除各种颠倒识，比如去除常法的执著。

根现量本身没有什么好修的，但是我们要学会利用它来成立比量，去除颠倒识。

意现量现证的东西也可以用来成立比量，去除颠倒识，当然必须是有意现量的众生。

意现量是附带而存在，比如投生为鬼类自然有意现量，用它来可以害众生、也可以利益众生。

自证现量：心法可以分为六识八识、量与非量、根识意识，这些都没有讲“自证”。

因为自证分是每个心法上面都有的，没有另外的自证分的心法。

每个心法都有自己了解自己的功能，这个功能就叫“自证”。

根现量能够知道它自己，这就是根现量的自证现量。

比量也有知道它自己的自证现量。比量了解对境时不是现量，但它对自己知道的那块还是现量。

非量的每一个都有它自己的自证现量。

每个心法上面的自证现量与心法本身没有什么区别，它是心法自然有的。

所以没有办法掌握它，也没有办法改变它，也没有办法去除它，也没有办法让它成长。

自证现量的“证”不是修的意思。“自证”好像是对自己很明白的意思，不是这样。

我们要自己认识自己，有哪些优点缺点，自己的位置怎样，我们要改变自己，要提升自己。

但是这里讲的自证现量与自己认识自己完全不一样。

自证现量的定义：其中，「**①唯朝向内、而且已成为能取之一部分的②已离分别、新的、不受欺诳的明了**」，就是(1-1-1)「**自证现量**」的定义；

自证现量的定义分两个部分——**①“自证”**和**②“现量”**。

自证：“唯朝向内、而且已成为能取之一部分”。

唯朝向内：每个心法一定有外面的对境，但自证这个心法不是朝外面的对境，而是朝向自己。

独立能取：“成为能取之一部分”应该是“成为独立的能取”。

比如眼根识看花时，眼根识有心王也有心所，对花的作意、触、受、想、思五遍行心所都有。

自证分不属于心王、也不属于心所，它是心王和心所合在一起时的自证识，所以是“独立”。

只有自证分才是独立的，其它的心法都没有这样的独立。

所有的心法都叫能取，能取就是心法的意思。

根现量包含心王心所，心王心所一起有自证现量，不是每个心所或心王有它自己的自证现量。

唯识说，假如自己不知道自己，那怎么可能知道外面的对境？不用说知道，连想的功能也不存在。

(音频-宗义建立 2016GZ-018)

根现量的定义：「**①依于〔根现量〕自己的不共增上缘——具色根(净色根)——之后所产生**

的②已离分别、新的、不受欺诳的明了」，就是(1-1-2)「根现量」的定义；

意现量的定义：「①依于[意现量]自己的不共增上缘——意根——之后所产生的②已离分别、新的、不受欺诳的明了」，就是(1-1-3)「意现量」的定义；

瑜伽现量的定义：「①依于[瑜伽现量]自己的不共增上缘——止观双运的三摩地——之后，②现证『细品无常』及『粗品或细品补特伽罗无我』的圣智」，就是(1-1-4)「瑜伽现量」的定义。

瑜伽现量的分类：「瑜伽现量」若予以区分的话，有三：

(1-1-4-1)「现证『细品无常』之量」、(1-1-4-2)「现证『粗品补特伽罗无我』之量」、(1-1-4-3)「现证『细品补特伽罗无我』之量」。

自证现量毗婆沙宗和中观应成不认同，其它宗派认同。

如果问自证分的道理是对还是不对，肯定不对。因为如果对，中观应成肯定会认同。

中观应成认为它不对就肯定是不对的，是不存在的。

经部宗和唯识是认同自证分的，这种认同是——

有的人比较聪明会想太多，没有的也想出来；有的人根本就不会想，就不想了。

最正确的是想到很细很透彻，这是最好的。中观应成观察得很透彻，就看到没有自证识。

经部宗和唯识想得太多，但是没有透彻，没有的东西也想出来了。

“宗义者”一定是对佛经观察并进行逻辑分析而解读的，这个解读就是宗义。

这个逻辑够不够强、够不够深、够不够细与智慧的力量有关系。

毗婆沙宗是四个宗义中智慧最劣的，他想不出来自证分。

无著世亲陈那法称都有讲自证分，从中观月称龙树的角度，他们讲的是不对的。

所以龙树月称寂天都不讲自证分，他们认为自证分不存在。

根现量、意现量、瑜伽现量等三个现量都是大家都公认的。

★从根识和意识来分辨三种现量：

六识是大家都认同的，六识里包含所有心识。所以如果问现量在哪里，肯定是在六识里面存在。

六识可以归纳成两类，就是根识和意识。所以所有的心识都可以归纳到根识和意识里面。

学心类学时，各种分法都要懂。从不同的角度了解才会了解得全面并且清楚。

比如分别心无分别心、根识意识、量与非量、错乱无错乱、颠倒不颠倒、自证他证、心王心所。

从这个角度分的话，现量会在哪一个位置？除了根识和意识之外没有别的地方——

根识里面有现量-根现量；意识里面有现量-意现量和瑜伽现量。

意识的两个现量中，透过修行得到的现量-瑜伽现量；不是透过修行得到的现量-意现量。

因为现量是心识，心识只分为根识和意识，所以要从这两个里面找出现量。

★从不共增上缘来分辨三种现量：

瑜伽现量的不共增上缘是止观双运；根识的不共增上缘是具色根。

从不共增上缘的具色根产生的叫根识；从不共增上缘的意根产生的叫意识。

止观双运也是意根，心王与意根同义。那么可以辩论：

瑜伽现量是不是意现量？应回答“不是”。

瑜伽现量的不共增上缘是不是意根？应回答“不是”。

那么止观双运不是意根吗？是。那么瑜伽现量不是变成意现量了吗？不是。

因为：不共增上缘意根的意思是唯意根的功能，意根上面的修行带来的功能不包含在其内。

(瑜伽现量和意现量都是意根，瑜伽现量是特殊的意根，意现量是普通的意根。)

对无常和粗细补特伽罗无我现证时，前面必须要经过长期止观双运的打坐，后面才能现证。

见道的时候才能现证，前面必须要修资粮道和加行道，这肯定需要很长的时间。

资粮道阶段必须对无我四圣谛十二缘起进行广大的闻思，了解得非常好。

但是内心里面定和慧的功夫还没有，止观的功夫要到加行道才能生起，但还是没有现证。

长期修止观双运是为了现证。现证时不需要动头脑，不需要什么理由：就是那样！

前面透过理由时没有办法直接看到它，所以必须要用逻辑来证它。

后来经过长期修，心与对境的道理直接碰上，这就是现证。

“止观双运是瑜伽现量的不共增上缘”就是这个意思，现证主要依靠止观双运的力量。

加行道是为见道的现证做准备，以什么做准备？以长期止观双运的修行来准备。

从资粮道入加行道的界限是缘空性的“观(毗钵舍那)”什么时候生起，就是入了加行道。

当然一般的止观双运连外道也有，不用入资粮道也有止观双运。

这里讲的止观双运是为了现证无常四圣谛十二缘起无我的止观双运。

止观双运是入加行道的界限，之后还要经过长期打坐修行，最后就会现证，这就是瑜伽现量。

总体来说，这些都是以不共增上缘来分辨的——

根(具色根)现量、意(意根)现量、瑜伽(止观双运)现量的根、意、瑜伽都是不共增上缘。

根现量的定义要具备两个条件：一个是根识的定义、一个是现量的定义，两个交集。

根现量就是根识与现量交集，所以根现量的定义中包括根识的定义和现量的定义两个部分。

①根识的定义：“依于自己的不共增上缘——具色根——之后所产生的”。

②现量的定义：“已离分别、新的、不受欺诳的明了”，这是现量的定义。

意现量是意识与现量交集，这个是普通的意识，不是修行带来的。

①意识的定义：“依于（意现量）自己的不共增上缘——意根——之后所产生的”。

②现量的定义：“已离分别、新的、不受欺诳的明了”。

瑜伽现量是依靠止观双运而产生出来的，定义就是这个意思。

①“依于（瑜伽现量）自己的不共增上缘——止观双运的三摩地——之后”，

②“现证『细品无常』及『粗品或细品补特伽罗无我』的圣智”。

瑜伽现量的对境是无常和粗细二无我。这里的“无常”是“无常等”的意思。

因为四圣谛是透过十六行相来解释四圣谛，从苦谛的“无常”开始。

十二缘起说的时候是从“无明”开始，修的时候是从最后的“死”开始，所以也是从无常开始。

所以无常是四圣谛的源头，也是十二缘起的源头。这里把这个点了出来。

所以四圣谛和十二缘起是方便的法、广行的法。

大乘的方便法是大悲心和菩提心，这是在他人身上修四圣谛和十二缘起。

小乘代替大悲心菩提心的是出离心，故小乘的四圣谛和十二缘起就等于出离心，他的方便法。所以四圣谛十二缘起在大小乘里面都是方便的法；粗细的无我在大小乘里面都是智慧的法。现在是经部宗，不认同空性，不认同能取所取二空，不认同粗细法无我，只认同补特伽罗无我。

★大小乘无论是方便的法还是智慧的法，修的时候都要依靠现量的力量。

没有现量，就没有自己亲自直接接触到的感觉，只是理智层面的理解，不会改变到哪里。

只有亲自接触到，心才会真的改变。所以方便的法和智慧的法都需要现量。

四圣谛和十二缘起的现量生起时，你的大悲心也不一样，你的出离心也不一样。

如果只在脑子里逻辑推，没有直接接触的理解，你的大悲心肯定不强，出离心也不会强。

方便的法需要现量，智慧的法也同样需要现量，因为用智慧的法断除烦恼要见道以上才有。

资粮道加行道虽然了解空性，比量很强，但是你根本没有能力对治烦恼。

无我的量什么时候变成现量，它才会有能力对治烦恼。

对于无我，无论理智上怎么理解，力量也不会强，只有亲自碰上的感受才能真正对治和改变。

所以这里瑜伽现量谈到两边，即方便的法和智慧的法都需要瑜伽现量。

所谓的平常讲的法宝是灭谛和道谛，法宝分为教和证。

教不是真正的法宝，它只是把法宝讲出来，真正的法宝是证，见道以上的证量才叫法宝。

瑜伽现量是有点把法宝认出来了。真正的改变是由瑜伽现量来改变。

见道以上的证量才叫法宝，所以真正的法宝是瑜伽现量才可以认的。

瑜伽现量的定义讲到“不共增上缘的止观双运三摩地之后现证”。

止观双运三摩地：以四圣谛的止观双运现证四圣谛；以十二缘起的止观双运现证十二缘起。

以粗细两种无我的止观双运带来现证这两种无我。

细品的无常：四圣谛和十二缘起的源头的无常是细品的无常，不是粗品的无常。

以这两个无常来代替整个四圣谛和十二缘起。

智慧方面就是粗品和细品的补特伽罗无我的现证，这个智慧就是瑜伽现量的定义。

瑜伽现量虽然非常遥远，但是我们要发愿，要了解它的功德、了解它的价值。

我们要解脱要成佛，无论是方便的法还是智慧的法都要圆满，这是必须要走的一条路。

(音频-宗义建立 2016GZ-019)

佛陀的心肯定完全是量，而且完全是现量，没有比量，而且都是瑜伽现量。

在成佛之前的十个地的菩萨都有自证现量、根现量、意现量、瑜伽现量，而且也有比量。

在凡夫阶段，眼识没有耳识的作用，耳识也没有眼识的作用。

成佛的时候，他的五根识都有第六识的作用，都是瑜伽现量，都是现证。

所以他的根现量和意现量和自证现量在成佛之后都变成瑜伽现量，所以佛是不可思议的。

为什么都变成瑜伽现量？因为这是三大阿僧劫止观双运修行的结果，

整个根识意识自证识都通了，五个根识和意识都能够现证一切法。

瑜伽现量的定义就具备了：不共增上缘止观双运的结果，根现量意现量自证现量都成为瑜伽现量。

答：梦本身是错乱的，但是梦里面也可以修行，比如密法中的三身为道用——

入睡时法身为道用、梦里是报身为道用、醒过来是化身为道用。
这等于梦里也在修行，也有细微的身体在。这个细微的身体跟醒时的身体没有差异。
所以这样的修行不可说错乱，因为有真实的修行作用。
另外在梦里自己无法主动，有时也会被魔鬼带走，实际上是细的身体被利用而带走。
修行人也有自己主动控制梦的修行。

梦有两种：一个是假的、一个是真的。假的就是书里常比喻的如梦，比如梦见死了但没有死。
第二是梦里可以认识自己控制自己，可以修行，而且可以去别的世界修行，不可说是假的。
有时是梦里自己不能控制自己的身体，被其它众生带走，这也是真的。
真正的修行人能控制自己的梦，梦里也会有身体出来去别的世界，他也有五根识。
但这时的五根识跟醒时的五根识不同，它是细微的，身体也是细微的。
第一是如果梦是假的，那就什么都是假的，自己是假的，自己看到的也是假的。
刚开始我们先要练习，梦的时候能够认出来我正在梦，然后慢慢就可以自己控制睡眠。
然后睡时有身体出来，这是自己可以控制的一种修行，称它为“梦瑜伽”。
但是尊者说他不知道梦瑜伽有什么作用，所以梦瑜伽确实是很高的一个阶段。

我们有的时候用“天眼”这个词，实际上是意根，不是眼根，是以意的力量来看到。
这就是意现量，我们讲的神通都是意现量。应该是眼根看的东西他以意根(意现量)来看到。
有人梦见佛菩萨，错乱的可能性很高。当然也有代表性，有可能是佛菩萨加持。但还是假的。
密乘灌顶时，上师会解释这样的梦好不好，那样的梦好不好，最后会说一切梦都是假的。
所以虽然有些梦有代表性，可以观察，但不等于它是真的，它还是假的。
有人说我梦见佛菩萨，当然是假的，但不可以说它没有一个征兆，还是可以有些征兆的。

现量学完了，一是要了解佛完全是现量，没有比量。
因为比量是对一个东西没有办法直接看到，要用逻辑推才能看到。
而佛对任何道理都能直接现证。如果能直接看到，当然就不用比量了。
不要误解为佛没有比量，所以没有逻辑。佛说的非常有逻辑，这些逻辑都是直接现证。
他的脑子里没有逻辑推理的经过，有推理的经过才叫比量。
二是要了解，佛也没有再决识。

▲以下几段都是讲再决识与证量

七个心法中非量五个、量两个。七个之中有三个证量：现量、比量、再决识。
再决识不是量，但可以叫做证量。量的定义中要求“新的”，而再决识是旧的。
但是如果问再决识有没有证量，应回答“有”。
比如了解空性的层面有比量和现量，比量不会马上变成现量。
入资粮道之前和之后都有了悟空性。
利根是入资粮道之前了悟空性；大部分钝根是先了悟空性，然后生起菩提心。
少数的钝根是先修菩提心，然后就了悟空性了。

所以从资粮道开始就几乎都有了解空性的比量了。

之后资粮道的上中下、加行道的暖顶忍世第一法这么长的时间就都是再决识。

资粮道和加行道需要一大阿僧劫。了悟空性以后就进入再决识阶段，不可说还在比量当中。

先修止观双运，然后现证。所以见道之前这么久的时间修止观双运，都是再决识。

所以再决识是不是比量？不是。是不是现量？不是。是不是证量？是。

所以再决识可以说是证量，但不可说它是量。只能这么分辨，这是语词的问题。

再决识是证量而不是量，有可能是翻译的问题，藏文的用词很明确。

修行的每个阶段都有证量，暖的证量、顶的证量，所以“是再决识又是证量”有点怪。

可以说“菩提心的证量”，但是说“菩提心的证悟”，也是怪怪的。

因为证悟好像是看到一个东西，菩提心不是看到的。

应该这样理解，证量肯定是心法。那么七个心法中，哪个有证量、哪个没有证量？

凡是证量，必定是现量、比量、再决识三个其中之一。除此三之外，没有证量。

比如资粮道修行人，他的心续里面有慈心、有悲心、有菩提心、有布施、有持戒等等。

这些心识肯定是现量、比量、再决识三个之一，所以把“证量”翻译成“通达”蛮有道理。

现量、比量、再决识肯定是了解的，不可能是不了解的。

所以藏文里面“证量”的“量”不是量与非量的意思，是不欺诳的意思。

量的定义三个条件中有“不欺诳”，不欺诳的意思是对拥有这个心法的补特伽罗不会欺骗他。

对解脱和成佛方面的修行有帮助，就叫证量。

量的定义中第一个条件是“新的”，不讲这个条件就会变成再决识。

所以再决识是“不欺诳的了别”。不欺诳的了别有三个：现量、比量、再决识。

修行时内心里生起的无论什么证量，肯定是七心法中的这三个之一。

既然是这三个之一，那肯定是通达一个东西，或者了解明白一个东西。

所以可以说，这个修行人没有不清不白的修行，因为他生起的证量肯定是这三个之一。

现在要讲的是成佛之后没有再决识。因为再决识是了解旧的道理，而佛的心永远有新的对境。

因为诸法刹那刹那在变，总是有新的出现，所以佛的心永远是量的定义说的“新的”。

菩萨打坐修行时，他一直在想前面了解过的东西，所以有再决识。

所以菩萨心中有比量、现量、再决识。成佛之后只有现量里面的瑜伽现量。

答：比量、现量、再决识可不可以同时存在，应该这么理解：

比如看这朵花时，眼根识有根现量；第六识有以前看过的花的再决识。

头脑中会把这两个作比较。所以对这个花上面的再决识和现量是同时在。

那么有没有比量？有的东西要透过比量来逻辑推。

比如说山上有烟，所以推出山下有火。爬到那里时，现量看到有火。

现量看到的时候，前面的比量还在。

此时再决识也会生起，因为第一刹那眼睛看到，第二刹那第六识分别心知道，就变成再决识。

所以现量、比量、再决识是可以同时出现的。

【讲记】(再决识·义共相·显境·趋入境)义共相是脑子里面的想法，透过脑子里面的想法，对实际上这个东西什么样也有一个了解，这个了解叫趋入境，再决识讲的是这个了解。透过自己的印象没有错，但是透过这个印象，实际上当时那个东西是什么样也有了解。这样的了解，实际上的那边也是存在的，不是不存在的。对在那个上面的了解我们就叫**再决识**。所以经过我的眼睛看它的时候就会带上我的看法，这个看法就叫**义共相**。所看到的那个不叫义共相，但是我们会以这个看法来看它。所以义共相有点复杂，有的时候会混在一起，义共相跟当时了解的对境会有点混在一起。实际上还是要分开的，所以我们学的时候，显境跟趋入境要分开。显境是义共相，义共相我们不会说它是趋入境，趋入境我们不会说它是显境，这两个是分开的。

问：为什么打坐能让本来只是概念的东西可以现证？梦里看到的假的部分是不是义共相？

答：第一个问题是，打坐的力量是怎么把概念的东西变成现证。

概念实际上肯定是有个道理的，我们对概念这个词的用法是——

通过逻辑推理才了解的道理，对这个了解的结果，我们就说是“概念”。

不可说因为它是概念，所以仅是脑子里的东西，在那边不存在，不是这个意思。

脑子里面逻辑推理的结果，会有一个道理出来，所以实际上那边肯定是有这样的道理。

这个道理是经过逻辑分析才成立的，然后对这个道理长期修。

道理跟实际肯定是一体的，直修到有一天，这两个之间没有隔，亲自看它就是这个道理。

没有隔就是不用经过自己的意识，也不用经过逻辑，直接接触到对境的本质。

这个隔是我们自己内心的问题，不是实际上有一个隔。

打坐的时候，一直把内心不合理的想法去掉，真正合理的道与实际的法之间就完全没有隔。

第二个问题。要判断是分别心的梦还是无分别心的梦。

如果是分别心的梦，那肯定是义共相；如果是无分别心的梦，就叫做“法处色”。

这是十二处中的一个处，是第六意识接触的色法。

2-5. 2. 1. 2. 比量

比量的定义：「依于〔比量〕自己的所依——正因——之后所产生之新的、不受欺诳的耽著知」，就是(1-2)「比量」的定义。

比量的定义分为两个部分：“比”和“量”。这里用了“新的、不受欺诳的**耽著知**”。

心法可以分为分别心和无分别心；同样，觉知也可以分为耽著知和不耽著知。耽著知即分别心。

了别是心法的意思，具体地分，比量是分别心，所以是耽著知。

答：有的书把梦列为分别心，有的书列为无分别心，这两个都是颠倒，因为梦都是假的。

所以有两种可能性：分别心的梦也有、无分别心的梦也有。

有时分别心的颠倒识用梦的比喻；有时无分别心也用梦的比喻。

虽然这两个都是假的，但是假的也依靠存在的东西。比如兔角不存在，但是兔要存在。

同理，梦也要依靠外面的一个色法或者义共相。

虽然梦本身不存在，但是无分别心自己有一个感受，梦里哭或者快乐，肯定有外面的影响。应该这么理解，它是假的，但是假的也有存在。

比如梦里的大象是假的，但是假的也有存有。

“假的”意思是梦里的大象不是大象，但是不可说梦里的大象不存在。

所以“梦里的大象有没有”与“梦里的大象是假的”是两码事情。

这样对他的感受就有一个影响。那个时候，外面有一个让无分别心产生感受的对境。

比量为什么是耽著知或分别心？比量肯定不是直接现证。

如果不是直接现证，那肯定有一个主观自己的意识在影响，所以肯定是分别心。

“比”：以逻辑对比来成立起来的意思，即脑子里面经过逻辑对比推出来结果即是比量。

所以定义里说“所依——正因——之后所产生”，这就是“比”的意思。

这个逻辑肯定是正确的逻辑，否则没有力量推动，所以要有正因。

比量的分类：若予以区分，有三：(1-2-1)事势比量、(1-2-2)共称比量、(1-2-3)信许比量。

事势比量：其中，例如以「所作性」这个因相来了解「声是无常」这个主张的比量，就是(1-2-1)「事势比量」的实例；

共称比量：例如由「存在于分别心之对境」这个因相，了解「以『月亮』这个语词可以用来说明『有兔』」这个主张的比量，就是(1-2-2)「共称比量」的实例；

信许比量：例如由「三察清净之圣教」这个因相，不受欺诳地了解「因施得受用，由戒生善趣」等圣教本身所开示之意义的比量，就是(1-2-3)「信许比量」的实例。共称比量，必然是事势比量。

信许比量：前面两个比量是逻辑，信许比量也有逻辑，但它的逻辑不是真正逻辑，是相信的力量。这个相信的力量不是随便相信的力量，随便相信的力量无法真正生起量。

这个“相信的力量”的要求比较高，要把自己的离苦得乐完全交到佛的手上。

相信他对我的害一点点都不存在，他完全只是利益我，要达到这种程度才能够推出量。

释量论里有一句话，意思是他在主要的事情上无欺诳，那他的别的话我都相信。

“主要的事情”指我的离苦得乐这么大的事情完全可以搞定，那其它的事情当然可以相信他。

所以信许比量是先要懂得能令我们离苦得乐的四圣谛，才可以对导师有相信。

对世尊给我们开示的四圣谛有非常强大的相信，那他讲的别的话当然会相信，是这样推的。

信许比量是一般逻辑推不起来的，一般逻辑推不起来的才可以靠信许比量。

一般的逻辑就是指前面的事势比量和共称比量。

共称比量是从名字的角度推理；**事势比量**是从意义的角度推理。

我们对法了解的时候肯定是两个：一个是名字、一个是意义。

事势比量的实例：声音是无常，因为是所作性。这跟名字无关。

某些外道认为声音永远不会灭。也有人说，声音发出 360 天后还会回到原来位置，永远不灭。

在云南的一些山里可以听到很多年前打仗的声音。

声音的续流一直在与它是不是无常不是那么有关系。

比如众生无始无终轮回，不可说我们不是无常，因为我们还是刹那刹那变的。

佛教认为声音是无常，因为它是因缘而生，它的本性是依靠因缘。因缘所作的结果必定是无常。

所作性的意思是由因缘而作出来，所以它的本性是不稳定的本性。

细的无常就是没有一刹那停留，停本身就是走，所以讲细的无常的时候有点很可怕的样子！

“声音是无常，因为所作性”是经常用的逻辑，是在意义上推而成立的比量，叫事势比量。

“事”是外面的东西，是一个道理；“势”是力量。

事势比量就是以道理本身的力量来推出另外一个道理。

共称比量是以名称来推的。比如为什么称你为王师兄，因为这样讲大家才能认出来。

共称比量没有特别的道理，是从名称的角度，大家都这么认，所以就跟着这么走。

名称对不对，就是看以这个名字是否可以认出来。为什么这样称他？因为大家都这样称。

西藏人称月亮为有兔，因为大家都这样称，所以我也这样称。

这两个方面(事势比量和共称比量)推的时候，真的可以用逻辑推。

逻辑用不上的地方就只有靠相信的力量，这就叫信许比量，信许比量比较复杂一点。

(音频-宗义建立 2016GZ-020)

信许比量肯定有一个对比的理由来成立，因为它是比量。理由是什么、成立是什么。

“「三察清静之圣教」这个因相”就是理由，“因相”就是理由。

“不受欺诳地了解「因施得受用，由戒生善趣」等圣教本身所开示之意义”是成立。

事势比量是真正用逻辑推，是比量中主要的一块。

“事”是对境的法，它有一个真正的道理；“势”就是这个道理的力量。

比如“所作性”是理由，来了解声音是无常。“声是所作性”是对境声音本身的法性。

把对境的法的道理当作理由，它的力量就叫“事势”，以这个力量来了解声是无常。

共称比量：有法月亮，可以叫做“有兔”，因为存在于分别心之对境的缘故。

即：可以把月亮称为有兔，因为大家的分别心可以感觉“有兔”就是月亮里有兔子。

反过来也可以：有兔当作有法，可以称它为月亮。这是从世间公认名称的角度推而已。

可以叫它月亮、也可以叫它有兔，理由是大家都是这样叫的。

信许比量：“「因施得受用，由戒生善趣」等圣教”是有法；

“是圣教本身所开示之意义是不受欺诳(或者“是如此”)”是所立法；

“三察清静之圣教”是理由。

所有存在的法只有三种：现前法、隐蔽法、极隐蔽法。

现前法：眼前就能够直接了解。

隐蔽法：眼前无法直接了解，要从现前法开始推，后面推出可以理解的东西。

事势比量的“事”几乎都是现前法，用它的力量才能推出隐蔽法。

隐蔽法是用现前法的力量来推的，所以了解隐蔽法要用事势比量。

极隐蔽法：现前法的力量不能推的，要以隐蔽法来推，就叫极隐蔽法。

★即：以现前法来推隐蔽法；以隐蔽法来推极隐蔽法。

比如四圣谛是隐蔽法，以四圣谛法的力量来推。

世尊开示时有苦谛、苦集谛、苦灭谛、苦灭道谛。

“谛”是真相或真实的意思。意为众生你们的眼前不是苦，实际上的真相是苦。

所以从“谛”这个字可以了解四圣谛不是现前法，而是隐蔽法，是逻辑可以推的。

佛为众生开示四圣谛时用“谛”，因为众生没有真实了解实际状况。

陈那的《集量论》和法称的《释量论》都是用逻辑推四圣谛。四圣谛可以用事势比量推。

真正了解四圣谛与我们的感受有关系、与我们的离苦得乐有关系，与一般的隐蔽法不同。

它是讲苦、苦的因；乐、乐的因。真实的苦、真实苦的因、究竟的乐、究竟乐的因这些道理。

真正了解四圣谛后，内心里会把自己的离苦得乐全部交给释迦牟尼佛，这不是一般的信心。

这种信心生起后，才可以以这样的信心的力量来推我们无法理解的极隐蔽法。

对隐蔽法四圣谛的道理非常清楚地了解之后，对开示这个法的导师就生起了强大的信心。

以这个力量才能推别的道理。

事势比量依靠的是事势的力量；共称比量依靠的是共称的力量；信许比量依靠的是信心的力量。

对世尊的信心生起之后，对他开示的业果等过去未来看不到的法(就能生起量)。

这些道理实际上是存在的，但是我们要想理解它，就要生起量。

对他的信心要达到非常强的程度，才能对他另外讲的我们无法理解的东西的信解达到量。

心里面的信解达到坚固的程度就叫达到量，即现量或比量。

我们会想，我执这么强，会不会我执也达到量啊？

我执虽然强，但它后面的“为什么有我”的理由不合理，所以不会成为量。

所以信许比量也能达到量，但是这只限于极隐蔽法，其它上面以信许的力量无法生起量。

“因施得受用，由戒生善趣”：作布施下世受用会好；持戒会得到增上生的果报，投生善趣。

这个好像有点神：布施是已经出去一个东西，怎么会回来得到啊？有些人想不通。

【讲记】我们佛教的因果关系来说，今天你布施出去，然后可能明天、明年或者下半生他回报的时候，这个不是前面布施的果报，这个是以以前以前的业的果报。不是因为今生你帮了他一下，或者布施给他什么东西得到的结果。这只是一个助缘而已，实际上你今生从他那边得到的，是过去过去的业的果报，跟这个没有关系。所以也不是我们平常看的那样有施有得，跟这个一点关系都没有。所以我们不可以想，布施就有受用这个道理为什么是极隐蔽法，应该不是极隐蔽法，我们一生里面常常会看到有舍有得。我们平常看到的有舍有得根本不是布施跟布施的果报。当然一个是布施，一个是果报，但是他们两个不是因果的关系，完全不是这样。实际上真正的布施跟布施的果报是很难理解的东西。

比如今生来说，如果布施跟布施的果报都是因果的话——

我今天给你一个东西，明天你跟我笑一笑，我们会想这可能是因果关系。

我们完全不谈今生会感这个果，今天我给你布施，可能来世我会得到几百倍的果报。

外因果和内因果：外面的物质方面的因果与内的业因果完全不一样。

内的业因果是这样：因是小小的，果是非常大的。那这个道理怎么存在啊？无法相信啊！

你布施一毛钱，来世可能就得了几百万。这是完全不能用逻辑推的。

所以经典里说的你今生布施的话，来世会得到几百倍的果报，这样的道理谁都无法相信。

但是这个存在吗？存在。这样的因果关系是存在的，业的因果关系就是这样。

那么对于这种对布施与果报的关系的存在，我们以什么力量能使内心达到量的程度呢？

我们大家对世尊虽然有相信，但是内心里这种相信真的能达到量吗？

什么时候达到量，才能说明你对佛的信心很强。

对佛的信心，首先要明白无始轮回中我们的苦是怎么来的，解脱的乐是怎么来的。

对于佛的这些开示是可以用逻辑推的。逻辑推是这样的意思——

逻辑推不单单是认真地观察研究分析，比如灭谛的逻辑推是自己内心先要生起空正见。

了解空正见的智慧生起之后就修它，修它的时候这些都是现前法。

因为我的心续中生起空正见，我自己就很清楚地知道空正见是什么样子的。

修它的时候自己的改变自己也感受到了。

然后以这些现前法的力量来推将来可以有什么样的变化，有没有我执断除的变化。

用逻辑推时发现这是有的，这样灭谛就产生了。灭谛就是这样用逻辑推的。

所以这样用逻辑推灭谛的时候，自己的心里也要生起空正见，

因为灭谛的意思是用自己心里的空正见来灭除我执。

所以逻辑推不是跟修行没有关系，只要头脑很清楚就足够了，不是这样。

当然头脑清楚会了解很深的空性的道理，这样内心里就生起空正见。

内心生起空正见的时候，不单是往外观察，也要观察内心，然后用逻辑推。

所以刚刚讲的“布施就会有果报”真的是很难理解的。

只有内心对佛法达到量的程度，靠强大的信心的力量，才能对世尊讲的因果达到量的确定。

这种达到量的程度，就叫生起信许比量。

这个信心不是一般的信心，是无始以来生生死死的离苦得乐跟这个有非常紧密关系的信心。

如果对世尊讲的四圣谛我相信、空性我相信，但是别的我不信，

那实际上你对世尊讲的四圣谛和空性也没有达到真正的相信。

对四圣谛的相信是我的一切苦乐都完全交给他！

释量论有两句是根据：对世尊给我们讲的离苦得乐的法很有信心，以相信的力量推其它的法。

以这种相信的力量，对世尊讲的布施会有果报的因果道理的确信达到量的程度，就生起比量。

那么信许比量的理由是什么？就是先要对世尊生起信心，然后理由就是“这是世尊说的！”

而且不单单是“世尊说的”，这个理由要透过三察清净建立起来——

①这个主题如果有现前法的道理，就要用现量来观察。

②如果是隐蔽法，就用事势比量来观察。

③如果是极隐蔽法，就观察他前后的开示以及同一篇中直接跟间接有没有矛盾。

意思是世尊自己说的话里面也要对一下。

但这是用在极隐蔽的时候。★对于隐蔽法我们不会用世尊自己说的话来对比，还是要用逻辑。

比如世尊也有说有我、也有说无我；也有说法我、也有说法无我。

这时就不要观察他说的话是什么，而是用我们自己头脑中逻辑的力量去推。

所以对世尊说的话我们要分，现前法、隐蔽法、极隐蔽法观察的方式不同。

这样对“布施得受用，持戒生善趣”经过三种观察，完全没有问题，这就是三察清净。

所有我们常用的“因为世尊说”不单单是世尊说的话，而是三察清净的世尊说。

三察清净的世尊的话的缘故，我们才可以相信他。

这个就是理由，这个理由“世尊说”的力量是很强的，因为对他有强烈的相信。

这里的“说”的对境是极隐蔽法，不是现前法，也不是隐蔽法。

但是极隐蔽法的内容会连到现前法，有的也会连到隐蔽法。

比如“布施得受用”就连到轮回里面因果的关系。

轮回里面的因果关系肯定苦谛集谛，所以也有与隐蔽法连在一起。

他当时讲的时候指出来谁谁布施，这是现前法。

所以隐蔽法也有连到、现前法也有连到，而极隐蔽法是他主要讲的。

平常都是连在一起的，极隐蔽法连到隐蔽法；隐蔽法连到现前法。

比如“声是无常”，“声”是现前法；“声是无常”是隐蔽法。

隐蔽法是现前法上面隐藏的看不见的道理，所以隐蔽法还是存在于现前法上面。

隐蔽法上面更难的就是极隐蔽法。

“三察清净之圣教”，圣教就是他的话，对他的话三察清净的缘故，可以判断他完全不欺诳。

答：有境与对境是互相依赖的，没有有境就没有办法说是谁的对境。

对佛来说，没有隐蔽法，也没有极隐蔽法，只有现前法。

所以现在用的现前法、隐蔽法、极隐蔽法肯定是从众生的角度。

凡夫了解空性后，内心对空正见有赤裸裸的感受，这个空正见对他来说就变成现前法了。

对没有了解空正见的凡夫来说，空正见肯定是隐蔽法。

所以空正见是现前法还是隐蔽法，要从相对的角度来解释，没有绝对的。

★空性来说，圣者才能现证，凡夫不能现证；空正见来说，凡夫可以现证。不一样。

空正见是一个心法，谁的内心生起，他就有这个感受，所以他可以现证。

空性是一个道理，凡夫不能现证，因为需要对这个道理长期思维，通过止观双运才能现证。

不可以说了解了空性，我内心里面生起空正见，就等于现证。不是这样。

对圣者来说，有可能对一个空性现证，但对其它空性还没有了解。

不一定是对空性现证了之后，对所有的空性都现证了。

这个时候他也要逻辑推。逻辑推一下，后面马上就现证了。这些都是相对的。

对我们来说，净土是极隐蔽法；对净土的凡夫来说，净土是现证的，不是极隐蔽法。

隐蔽法与极隐蔽法的区别：凡夫无法现证，凡夫现证它的时候必须要变成圣者，这就是隐蔽法。

比如四圣谛和空性，任一凡夫都无法现证，什么时候现证了，就从凡夫变为圣者。

极隐蔽法：用隐蔽法，特别是四圣谛的法来生起一种信心，以这个信心的力量才能推到的法。

这些都是相对的，比如娑婆世界的众生要了解净土，先要了解四圣谛。

透过了解四圣谛对世尊生起信心，以这个信心对世尊说的净土可以生起量。

而净土对于净土众生来说没有必要这样了解，因为对他们不是极隐蔽法。

但是他们还是凡夫，虽然有一点神通，还是不能看到无限的时间和空间，这些对他们是极隐蔽法。

他们也是透过对四圣谛的了解对佛生起信心，然后以这个信心的力量来推。

三察的对境有三个，观察的方法也有三个。

经典里面常说前后世是隐蔽法，对于某些有神通的众生是现前法，他直接能看到。

信许比量：比量达到一个确定的量的时候，它肯定没有现前，还是看不到的。

只是心里对它确定的力量达到量的程度而已，所以它还是比量的层面。

信心的力量达到量的程度的时候，就叫信许比量。

共称比量可以涵盖在事势比量里面。

因为共称比量的对境不是现前法，也不是极隐蔽法，所以肯定是在隐蔽法里面。

共称比量里面隐蔽法的逻辑力量还在，但只是从名称的角度，不是实际的力量。

但有时把这个名称的力量当作外面实际存在的东西，所以涵盖在事势比量里面。

(音频-宗义建立 2016GZ-021)

若是现前，未必是现量；若是比度，未必是比量；因为「取『色』之根现前的第二刹那」及「了解『声是无常』之比度的第二刹那」是「再决知」；而且《具理》当中说过：「『现前的第一刹那』与『比度的第一刹那』这二者是量；然而〔因为随后那些刹那〕属于前述〔二者〕之相续，而且其『成立』及『安住』等〔与前述二者〕并没有不同，所以断除随后那些〔刹那〕是量。」

我们在前面讲过现量的定义，“现”的定义和“量”的定义二者交集，就是现量的定义。

但是没有讲只具备第一个条件“现”、不具备第二个条件“量”的举例是什么样子。

第二个条件具备、第一个条件不具备，又是什么样子。没有这样详细讲。

比量也是这样，比量的定义也分为“比度”的定义和“量”的定义，以前没有分别讲。

现在这里要了解几句的关系，这个不了解，对前面讲的肯定还是不清楚。

现前的定义：已离分别且无错乱的明了。

量的定义：新的不受欺诳的明了。这两个交集就是现量。

现量的定义：①已离分别且②新的不受欺诳的明了。现量的定义分为两段。

“已离分别”不是完整的“现前”的定义。

真正的现前的定义有两个条件：一是已**离分别**；二是**无错乱**。

从周遍的角度来说，只讲“无错乱的明了”就可以了。

“已离分别”是让我们往这个方向抓的作用。

已离分别的时候，很多错乱就已经离开了，然后再要求无错乱，就是要求更高了。

讲“已离分别”是先达到一个要求，然后再讲另外一个。

“已离分别”与“现前”是总别的关系。已离分别未必是现前；现前必定是已离分别。

已离分别未必是现前，因为五根识也有错乱。(比如眼根识看到蓝色雪山就是无分别错乱。)

五根识错乱的时候肯定不是分别心，因为错乱是第六意识的执著心。

如果不讲“已离分别”，只讲“无错乱的明了”，现前的意思就抓到了。

因为根据经部宗立场，无错乱与现前完全是一样的意思。

因为对境在有境的心这边直接现前了，那边是什么样，有境直接看到了，中间没有差别。

现前的意思是对境那边是什么样，有境这边就是什么样，一模一样，这就叫现前。

第六意识分别心与对境之间一定有一个距离，即义共相，所以分别心不可能是现前。

五根识错乱的时候也不叫现前，因为有境的显示与对境之间一定有差异。

所以，现前必定是无错乱；无错乱的明了必定是现前。这两个完全没有差别。

趣入境与显现境·颠倒与错乱：有颠倒肯定有错；没有颠倒未必没有错。

或者：凡是颠倒必定是错；有错未必是颠倒。颠倒是完全错，就是整个都倒过来了。

“乱”有点严重的感觉，不仅错了，还乱了。实际上还是有错的意思。

趣入境不合理就叫颠倒，趣入境指心主要投入的对境，所以趣入境错了，就错得很严重，就是颠倒。

显现境错不叫颠倒。趣入境没有问题、显现境有问题，这只是错，不是颠倒。

比如了解空性的比量有义共相，他自己的意思一定有加进来，但是不可说他的趣入境不对。

由于有他自己的意思加进来，所以说有错误的地方，但是他在空性上的趣入境是合理的。

所以了解空性的比量没有颠倒(趣入境合理)，但是显现上有错(显现境有错乱)。

“声音是常法”的分别心是趣入境错，所以叫颠倒。有颠倒必然有错乱。

“声音是无常”的分别心的趣入境没有颠倒，但显现境有错，因为是以自己的想法来判断。

无分别心的颠倒识：五根识肯定是无分别心，五根识错的时候，趣入境就会错。

因为它是被动的力量，不是主观的，比如五根本身有问题，就会出现不合理的显现。

不合理的显现了，而真正的对境没有显现，即他的趣入境是不合理的。

他的问题出现在趣入境，而不是显现境。

大理路中讲过排入和立入。分别心是主观的排入；无分别心是(客观的)立入。

立入就是境那边怎么样，它就怎么样。所以无分别心不是主观的，是被动的。

比如由于被动的影响，眼根看到两个月亮。这样他的趣入境就错了，趣入境错就变成颠倒。

所以无分别心一错，肯定是趣入境错；分别心错时不一定是趣入境错，显现境错。

经部宗的立场：对境那边有就是合理的。

所以经部宗才说现前是无错乱，唯识和中观认为现前未必无错乱。

经部宗的立场是无错乱的明了与现前完全是等于。

▲现量的定义中为什么没有“无错乱”：你们可能会认为，把现量定义中的“无错乱的明了”抓出来就是现前的定义，因为“无错乱”是现量与现前真正互相有周遍的东西，它是现前的真

正的定义，只讲“已离分别”不能全面代表现前的意思。

但是，如果是量的定义，前边只要“已离分别”就可以了，不需要“无错乱”。

因为在无分别心里面，错乱就等于是颠倒。

因为在后面量的定义中的“不欺诳”已经排除了颠倒，

因为无分别心的错乱肯定是颠倒识，这样无分别心的错乱就已经排除了。

如果无分别心的错乱已经排除了，那就只要排除分别心的错乱就可以了。

“现前”就等于没有错乱。错乱分两个方面：分别心和无分别心。

分别心是全部有错、无分别心是一块有错。把这两块错去掉，就是现前。

所以现量的定义中只讲“已离分别”，没有讲“无错乱”。

▲现量与比量：现在讲的是量，量里面有分别心的量就叫比量；离分别心的量就叫现量。

所以看到定义中的“已离分别”时，马上就要抓住比量和现量的界限。

【已离分别且新的不受欺诳的明了，就是“现量”的定义。

现量的定义要排除分别心和无分别心的颠倒识和错乱识。

分别心都是错乱识，但未必都是颠倒识。凡是颠倒必定是错乱；凡是错乱未必是颠倒。

定义中的“已离分别”排除分别心的颠倒和错乱。

无分别心的错乱一定是颠倒，由定义中的“不受欺诳”来排除。】

▲现前与现量：现前与现量之间的差异：现前是总；现量是别。

“现前”与“量”两个交集叫“现量”。现量需要具备的条件比较多一点，范围比较小。

“现前”只有一个条件，没有“量”的条件，所以范围比较大。

具体地说就是：现前与现量是总别的关系：现前未必是现量；现量必定是现前。

根现前与根现量之间有总别关系；意现前与意现量之间有总别关系；

自证现前与自证现量之间有总别关系；瑜伽现前与瑜伽现量之间有总别关系。

再具体一点：眼根现前与眼根现量有总别关系；耳根现前与耳根现量有总别关系…

比如眼根现前与眼根现量：心想别的事时，眼根识对对境的了解就不清楚。

这时是眼根现前，它没有错，但是没有达到量，这叫现而未定识。

另外，对对境有了解，了解的第一刹那才叫量，第二刹那不叫量，叫再决识。

现而未定识与再决识都是眼根的现前识，但不是眼根的现前量。

眼根的现前量是眼根了解对境的第一刹那的心识。

所以眼根的现前分三个：现量、再决识、现而未定识。除此之外，别无其它。

根现前与根现量都是这样的关系，根现量是根现前分出的三个中的一个。

意现前也是分为三个：意现量、再决识、现而未定识。

自证现前也分为三个：自证现量、再决识、现而未定识。

瑜伽现前则没有现而未定这块，因为是完全专注地打坐，不是不清不楚的现而未定。

所以瑜伽现前只有两个：瑜伽现量、再决识。

我们的内心世界有一个比较妙或者奇怪的道理——

刚刚讲第二刹那就是再决识，那么第二刹那就没有量了吗？

比如看这朵花，第一刹那是现量，第二刹那现量就没有了吗？应回答“有”。

比如看花时，先有花，后有执花的眼根识。执花的眼根识上面显示的花与花有一点因果关系。

执花眼根识看到的花并不是当下的花，而是之前刹那的花。有个时间差。

花在眼根识上显示出来要经过一刹那，所以它显示的是前一刹那的花，不是当下的花。

就是说，眼根识在看花的第二刹那，显示的是第一刹那它看到的花。

比如太阳光到达地球需要一段时间(八分钟)，即使太阳灭了，光还在继续跑。

所以眼根识的第二刹那要分两个：一个是再决识、一个是量，因为眼根识第一刹那看花是量。

【讲记】因此，眼根识的第二刹那要分两个，一个是再决识的一块，一个是量的一块。量的一块是什么呢？因为第一刹那的花是新的，眼根识第一刹那的这个时间的花是新的，眼根识第一刹那之前的花是旧的。所以在眼根识第一刹那的时候的那朵花，在第二刹那的时候，对他来说是新的东西。一定要有一个新的东西，所以我们的眼根识在第二刹那的时候，不可说没有现量，还是有一个新的东西显示出来，肯定有。所以这里怪的是什么呢？前面是一个，后面变成两个，一个是量一个是再决识。

【讲记】瑜伽现量也是这样，现量本身都是这样子。他一直面对境，境一直刹那刹那变化，这时现量一直看着境。但是这两个中间还是有一个因果的关系，在时间上也是一个因果的关系。在时间上是因果关系的话，现量肯定一直会发现最新的对境，所以新的量在现量这边是肯定会出现的。第二刹那讲只是前面第一刹那了解的量，以这个量的力量推出来的再决识，只是存在而已，实际上真正的量是一直持续出现的，不可说后面都是再决识，不是的。所以对第二刹那的了解确实是有点难。

唯识也是这么说的，一个东西变成两个。

唯识说外面的万法与我们的心法这两个的来源都是我们内心的习气，所以叫体性一。

体性一的意思是都是一种质料，这个质料就是我们内心的习气。

这个习气一个变成内心的心法、一个变成对境的法。

所以除了心的体性之外，没有一个对境的法，对境的法只是心法的展现而已。

问：这种一个变成两个，是否仅限于现量，比量是这样吗？

答：现量跟比量不一样的是，现量一直有新的东西显示，比量是抓前面所了解的。

修加行道的暖顶忍世第一法的时候，智慧一直提升。

提升时他对空性或者无我的了解与前面的闻慧比较的话，肯定有新的证悟。

他会不断地发现：确实是对！悟得更深。但这个“悟”是不是新的？

有人说这是一个新的发现，那就有变成量的意思了。“新的不受欺诳的明了”就是量。

有人说没有新的发现，还是前面的那个东西而已。

如果是这样，那现量也没有什么新的东西，而是前面比量了解的东西。这就不对了。

从比量转到现量，越来越清楚，当然是有新的东西。

所以智慧不断提升的时候有新的东西，有点像现量。

修比量的时候，不是对境那边变化，而是自己修的结果，悟得越来越深。

这时也把它当作有新的东西出现，即量存在。

有的界限是：现量生起的时候才叫新的，这个之前都不叫新的。

所以尽管暖顶忍世第一法时一直有悟，但不是新的，还是旧的比量的续流。

所以比量生起之后(现量生起之前)的一切都是(比量的)再决识。

这种说法比较普及。“新的提升都是量”的说法比较少，但是少不一定是不对。

以上是两种关于量的不同的说法。

因为「取『色』之根现前的第二刹那」及「了解『声是无常』之比度的第二刹那」是「再决知」；

眼根识取的是色，耳根识取声，五根识所取的对境分别是色声香味触。

眼根识了解色法的第一刹那是现量，第二刹那是再决识，不是现量。

若是比度，未必是比量；

比量的定义是“比度”与“量”的交集——

「依于〔比量〕自己的所依—正因—之后所产生之新的、不受欺诳的耽着知」，就是「比量」的定义。

要具备这两个条件才叫比量，所以是比度，未必是比量。

现量的第二刹那不叫量，同样，比量的第二刹那也不叫量，叫再决识。所以不是比量是比度。

但是有两种说法，有说：是比度，肯定是比量。因为有不同的想法。

比如有人说比量的第二刹那依靠的不是正因，而是依靠第一刹那的比量。

依靠正因好像是主动，他自己思考。比量的第二刹那是被动，不是自己想，所以依靠的不是正因。

所以比度必定是比量，现前未必是现量。这是一种说法。

如果是这样的想法，那就是比量的第二刹那不是比量——

因为比量的第二刹那依靠的是第一刹那的比量，不是依靠正因。这种想法也有道理。

但是这里讲的是不周遍：现前未必是现量；比度未必是比量。

根据是引用经典《具理》。意为现量和比量的第二刹那不是量，是再决识。

比量与观察修：比量的定义中讲到正因，所以要真正了解比量就要了解正因。

因为逻辑要变成正因以后才有足够的力度引发出量。

如果我们认为自己所用的逻辑理由是正因、而实际上不是正因的话，力度就不够，

就永远也没有办法引发出量，所以比量的定义中说要依靠正因产生比量。

宗大师强调修行必须要**观察修**，观察修就是头脑要动，**理由要想**。

用理由来想问题不是现前识，就等于修的是**比量**。

所以修暇满、无常、皈依、业果、慈心、悲心、菩提心、空性等一切法都是修比量。

要达到比量，用的逻辑就要正确，要变成正因。

要达到逻辑正确，就要用到正因的条件——宗法、后遍、遣遍。

以这个力量把逻辑(正因)圆满起来，然后才会引发量。

★所谓的“修”就是这样，观察修要观察很多因，观察哪些因会变成正因。

比如,是无常会怎么样;不是无常有什么过失,以正反两边的力量来引发正因,这就是修比量。所以头脑要动,头脑不动就什么证量都生不起。

头脑动起来虽然会累,但是累的结果是很舒服,因为会解决很多烦恼。

如果自认为是修行,但是没有面对烦恼,没有动脑用逻辑推,你没有办法对治烦恼的。

你肯定会被烦恼打败,或者说你根本就没有调自己的烦恼,那就不叫修行。

不想动脑不是真正的修行。真正的修行要用脑,一直跟烦恼辩论,进行对治。

这样就会把内心里面被烦恼压得不舒服的结一个一个打开,心很舒服。所以修行需要动脑。

(音频-宗义建立 2016GZ-022)

有境里面心法很重要,心法里面心王心所要重视。

心法有好多种分类,每一种分类都可以涵盖所有的心法。

比如根识与意识、量与非量、心王与心所、分别与无分别、错乱与无错乱、自证与他证…并不是这种分类没有涵盖全部,所以要通过另外一种分类讲出来,不是这个意思。

要清楚在这种分类中,它在哪个位置,在那种分类中,它在哪个位置,这样对这个法会认得很全面。

眼根识在各种分类中的位置:比如眼根识,在根识与意识分类中属于根识。

在量与非量分类中两边都有:量里面有眼根现量;非量里面有再决识、颠倒识、现而未定识。

在分别心与无分别心的分类中,眼根识完全是无分别心。

在错乱与无错乱分类中,两边都有,因为颠倒识是错乱。现而未定和现量都是无错乱。

在心王和心所的分类中,两边都有。因为眼根识心王旁边肯定有心所,比如五遍行。

在善恶无记的分类中,眼睛看着佛菩萨是善的眼根识;眼睛盯着好吃的是贪(恶)的眼根识。看着心里面没有特别感觉的东西,就是无记的眼根识。

为什么我们学习各种分类,就是为了从各个角度全面地认识一个心法。

问:看佛菩萨的时候有信仰,那不是第六意识才有的吗?

答:当我们实际感觉到内心的烦恼时,已经到第六意识了。

比如我了解这朵花,感觉的时候已经到第六意识了。但实际眼根识对这朵花也是有了解的。

【讲记】眼根识有没有现量?我们看颜色、形状,这个肯定有现量,即根现量。但是我们对这个根现量真的了解吗?我们大家都是凡夫,我们的心完全是执著心、分别心。所以我们内心里面了解的时候好像是从(第六意识)这里感觉,根识的时候好像是没有了解、没有感觉,实际上根识也有了解它的形状、它的颜色。但是你说的没有错,是不是花来说,“是花”的这个判断、这个分别是第六识这边的。但是前面有没有了解?还是有。

与这个道理一样,我们看佛菩萨时心里生起的欢喜第六意识才会有感觉,

但是眼根识会自然被吸引,会有一种干净的欢喜的眼根识出来,这时眼根识有信心所。

信有清净的信,我们的心面对佛菩萨的时候,有境的心好像被洗干净的感觉。

比如有时想想米拉日巴传记,看到他的内心里面什么都不执著,自己的心很舒服,这叫净信。

看到佛菩萨的时候,我们的眼根识好像被对境洗得清净了。

以后学心类学时可以学得比较细一点,也要配合俱舍论、阿毗达磨集论,有更多种分类。

比如欲界的心是什么样,欲界的烦恼是什么样,色界无色界的心及烦恼等,从多种角度了解。

虽然心类学里没有这么多分法，但是俱舍论有很多种分类，这样会认识更多的东西。
要想搞清楚，可以用小理路中学的三句四句关系来分析，或者有没有周遍。这样学习很重要。
比如眼根识有没有善恶、有没有烦恼，就要想这里是三句还是四句关系，还是没有关系。

2-5. 2. 2. 非量的觉知

「不是『新的、不受欺诳』的明了」，就是「非量的觉知」的定义。若予以区分，有五：
(2-1) 再决知、(2-2) 颠倒知、(2-3) 犹豫、(2-4) 伺察意、(2-5) 显而未定知。
量的定义是“新的不受欺诳的明了”，所以非量的定义就是“不是新的不受欺诳的明了”。
有的书的顺序是：颠倒识、犹豫、伺察意、显而未定、再决识。这样的分法我觉得有道理。
有的书先讲非量，然后再讲量。因为心识是从非量慢慢转成量，变得越来越好。

2-5. 2. 2. 2. 颠倒知

颠倒识的定义：「颠倒趣入的明了」，就是(2-2)的定义。

颠倒识的分类：其中，又分为二：(2-2-1)「分别的颠倒知」及(2-2-2)「无分别的颠倒知」。

(2-2-1) 例如：「执『声是常』的分别识」；

(2-2-2) 例如：「一个月亮现为二个月亮的根识」及「雪山现为蓝色的根识」。

心类学讲过趣入境，颠倒是在趣入境上面判断，不是在显境上面判断。

如果在显境上判断，那比量也会变成颠倒。因为比量是分别心，肯定是显境有问题。

比如我想这朵花或这个人，第六识这边肯定有“是什么”、“非什么”，有一个判断。

这是以我的眼光来判断，所以肯定是以我的印象来判断。

我的显境就是我对他的义共相，我就是以这个义共相来看他。

所以真正的他我没有显现，我显现的是自己(对他)的看法。

我把这个显现作为趣入境来认知，把这两个变作一个认知，所以我的显境肯定是错的。

如果我能认出我的显境与实际有一个距离，那我肯定不会错。

但是我的分别心自然不可能不经过我的看法来判断，肯定是用我自己的看法来判断。

虽然我们常讲“我要客观”，但根本没有什么可以客观的！你讲客观的时候已经不客观了！

所以不可能不通过分别心判断，而且判断时必定是以对境的义共相来认知的，

这种看法是把义共相与对境混在一起的认知，所以显境肯定是错的。

但是我们不会说趣入境错，趣入境是大的一块，如果错的话，就变成颠倒了。

★以趣入境有没有错来判断颠倒还是不颠倒，不可以以显境有没有错来判断是否颠倒。

比量的趣入境是对的，不可能错，因为它是量；但比量的显现是错，因为它是分别心。

颠倒是严重的问题，只有显境错、趣入境没有错就没有严重的问题。

对于分别心，颠倒识的时候是趣入境错，同时他的显境肯定也是错。

对于无分别心，没有中间的显现-自己的看法，它的显境错就等于趣入境错。

因为它没有除了趣入境之外的中间的显境，这个显境指它自己主观的看法。

分别心的显现指除了趣入境之外，它有一个自己主观的看法。

无分别心没有自己主观看法的显现，它显现的直接是趣入境。

所以对于无分别心来说，显现境错与趣入境错完全是一个东西。

但是详细讲的时候还是有一些分辨，显现境与趣入境是总别的关系——

无分别心的趣入境是显现境；显现境未必是趣入境。

比如眼根识看这朵花时，花是趣入境；花周围的物品不可以说是趣入境，而是显现境。

因为他对这些物品没有投入，他是在花上面投入，但是其它那些也有显现。

★花既是显现境，又是趣入境；但是花旁边的物品是显现境，不是趣入境。

但是这个显现境还是那边的东西，不是中间是隔的那种显现境。

无分别心与分别心不同，分别心无法直接接触对境，只能透过自己的看法(中间的隔)。

无分别心的显现境不是趣入境中间的隔。

趣入的意思是投入。有无量无边的各种各样的心，贪心、慈心、修空性的心等。

每个心都有它的对境。比如好看的衣服而生起贪心，他的趣入境远远超过实际衣服的漂亮。

科学家说，我们生气或生起贪心的时候，百分之九十都是自己的心增益出来的。

所以实际上我们的贪心是把“这么好看的包”作为趣入境时，这个趣入境不对。

这个包好不好看的标准是以我们的眼光来看的——

★我们眼光里的“好看的包”就叫显现境；实际上的“好看的包”就是趣入境。

【讲记】所以“这么好看的包”是趣入境，因为那时候我们的贪心是投入到“这么好看的包”上面，那颗贪心是投入到这上面，所以这个就叫趣入境，这个时候的趣入境也是不对的。这个包好不好看的标准，是你的眼光里的好看，这就叫显现境。我们眼光里的好看是显现境，实际上好看是趣入境。所以以“好看”来说，你眼光里的好看就叫显现境。在判断“这个好看”的时候，是透过你的眼光的就叫显现境。透过这个之后，你判断“是好看”，这个时候就叫趣入。在判断的时候你就投入了，但是经过的时候是显现境。

★对显现境和趣入境要从两种角度了解——

无分别心：眼根识看花时，花和花旁边的东西在眼根识都有显现，但是有差别的。

眼根识主动投入的是花，花是趣入境；花旁边的东西是被动地在眼根识中出现，是显现境。

但是也要了解，此时花也有显现，所以花也可以说是显现境。

所以无分别心的眼根识看这朵花时，趣入境都是显现境；显现境未必是趣入境。

分别心：分别心的趣入境和显现境不可以像无分别心一样地解释。

第六识分别心对花进行各种判断的时候，对花和花旁边的东西也是会想的。

这时可不可以说是显现境？不可说是显现境，连花都没有显现。

因为分别心没有显现实际的花，而显现的是它自己主观上对花的印象或认知。

这个对花的印象在脑子中出现，以这个来判断“这个是花”。

第六意识在判断“是花”之前，头脑中有一个“是花”的标准，一定是以自己主观标准来判断。

所以是经过中间的“隔”来显现的，所以我们的分别心显现的是它自己的看法。

判断肯定是有，判断就是趣入境，经过我的主观的看法就是显现境。

无分别心没有主观的隔，所以趣入境就是显现境。

【★宗义建立：“一切的「分別識」均以「義總」作為它的「顯現境」。「義總」是常法，它不像無常法會剎那剎那壞滅。例如，顯現於「取瓶的分別識」中的「瓶的義總」，並不像外在的瓶具備所有不共的性質，而只是瓶的總的影像，它是透過「『非瓶的否定』的顯現」的方式呈現出來。” P36】

分別心是透過隔來看東西，所以肯定會有不圓滿的地方，但是大的方向沒有錯。

所以它在判斷“是不是”的時候沒有什麼大錯，但還是有問題。

所以分別心以比量了解的空性是對的(趣入境對)，但還是沒有圓滿(顯現境錯)。

(★判斷“這是杯子”時，需要在極短的時間內，經過一系列複雜的心理運作，包括無分別心、分別心、顯現境、趣入境、義共相、反體、遮止法、成立法，包括現量、比量、非量、心王、心所等所有的心法。)

答：現在讲的是經部宗的立場。唯識和中觀認為分別心也可以顯示有為法。

不要誤解，分別心顯示的不是對境的有為法哦！這個大家的看法都是一樣，不會顯示。

但是分別心的顯示本身裡面，有有為法、也有無為法。

比如我們常祈求：從不恭敬善知識起，乃至明增近得三之微細二顯之間…

這個二顯是有為法，如果不是有為法，那為什麼要斷除？如果是常法，就不可以斷除。

那麼二顯是無分別心嗎？不可能嘛！是分別心上的二顯。

不可以說對境本身顯示，而是分別心自己感覺對境與有境之間有一個距離，是這種显现。

分別心感覺“是”，就把它放在那邊；“不是”就…，對對境有一個判斷。

分別心顯示出有境與對境之間有一個距離，這就是二顯。

所以分別心的显现裡面也有有為法，不可以說對境有顯示，對境沒有顯示。

與前邊的道理一樣，分別心不會顯示趣入境，這是包括唯識中觀等大家都認同的。

對境的趣入境對分別心不可能有顯示，因為分別心有義共相。

顛倒識是在趣入境上面判斷，有分別心的顛倒識和無分別心的顛倒識兩種。

第六意識几乎都是分別心。如果第六意識是無分別心的話，那就是聖者或者有神通者了。

量的無分別心就是根現量、意現量、自證現量、瑜伽現量。

自證現量對於修行沒有什麼用，根現量不是第六識。

所以還剩下意現量和瑜伽現量。我們不是聖者，跟瑜伽現量沒有關係。

意現量是有他心通成就者才有，跟我們也沒有關係。

所以我們的第六意識中沒有一個現量，可以說幾乎沒有無分別心，而是分別心滿滿的。

所以凡夫的無分別心只能認在五根識那邊；分別心就認在第六意識。

把色聲香味觸執為常法的執著心生起，就是顛倒。

★比較“聲是常法”的分別心與了解“聲是無常”的分別心——

這兩個的显现境是同樣的錯，因為兩個都是分別心。但是趣入境一個錯、一個沒有錯。

所以以趣入境來判斷一個是顛倒、一個是不顛倒。

“聲是常法”是趣入境錯，所以是顛倒識。

但是“聲是常法”的執著心對“聲”(所緣境)來說沒有錯，只是判斷“是常法”錯了而已。

所以在趣入上面真正认颠倒的话，“是常法”才是趣入境，是颠倒的判断。

答：梦里饥饿不是真的饥饿，梦里生气不是生气，梦里“声是常法”的执著心也不是执著心。

有两个：梦时的感觉，这是一个，就是自己；梦里面的我，这是另外一个。

梦里面的我是不存在的，但是感觉是真的。这两个不要混在一起。

比如看电影时有感觉，这是真的，但是不可说电影是真的，因为我有感觉。

“梦里面的什么什么”有两种意思，即“梦中我有什么感觉”连到两个东西——

电影里面的东西与看电影时我的感觉的东西，两个都是梦的时间，一个是真、一个是假。

你的感觉是真，梦里面像电影的那些感觉是假。

我们举例的时候讲的“如梦”不是感觉，而是梦里面的东西。

但是有时举颠倒心和无颠倒心的时候，也是用梦来作比喻。

这时认的是真的感觉，不是认电影(或梦)里面的那个东西。

因为电影里面什么都是假的，不可以以这个来举例，所以是以对梦的感觉来举例。

有些人主张梦中只有无分别心，没有分别心，因为感觉太真了，不是主观的。

完全是在自己身上发生的无分别心的感受，完全是被动的感受。

有些人主张凡夫在梦里还是有很细的主观的执著，主动的看法还是在，所以也有分别心。

所以从细的角度来说，我们各种执著心应该是在，但是像醒时的那种主动想法肯定没有。

讨论颠倒识的时候，一种是从分别心和无分别心的角度辩认；

另一种是分辨梦里是分别心还是无分别心。

(音频-宗义建立 2016GZ-023)

刚开始学习时你们会遇到许多不同的词，觉得很难判断，比如所作性和无常是同义——

你就想无常都是所作性；所作性都是无常。不要想无常是一块、所作性又是另外一块。

这样脑子里就会很乱，实际上这些都是同义。

“同义”不是意思完全一样，而是范围一模一样：凡是这个，必定是那个。

比如所作性，什么是所作性？有一个范围：所有事物看得到的是所作性(色法)；

心法等看不到的也是所作性(识法)；看不到的时间和能量也都是所作性(不相应行法)。

无常与所作性的范围一样，范围一样就是同义。

所以，凡是无常，必定是所作性；凡是所作性，必定是无常。

同义不等于意思一样：所作性是因缘所做出；无常是刹那刹那自己会毁灭自己。

【讲记】生跟灭是同时的意思是，生本身就是灭的过程，它是走的，不会停留的。但是不可以说生本身就是灭，不是这个意思。生的时候本身也是往灭的阶段走，就叫生跟灭是同时。

毗婆娑宗承认生、住、灭三个过程；经部宗是把生本身也当作灭，没有三个阶段。

所以毗婆娑宗对无常认得比较粗；经部以上把无常认得比较清楚。

我的意思是，问“是不是”的时候，从范围这个角度想比较有帮助。

为什么要讲“同义”？透过同义可以容易看清楚各个法的范围，只看定义很难认出来。

比如觉知、了别、心识都是同义，如果分别想这三个词的意思就很麻烦，绕不出来。

如果认明三个是同义，那了解了心识，也就了解了觉和了别。所以要学会用同义来思维。

量的定义有三个条件：新的、不受欺诳的、明了。“明了”是任一心法都要具备的条件。

非量的定义：不是“新的不受欺诳的”明了。

“不是”是把“新的”和“不受欺诳”这两个一起否定。不是各个否定。

比如再决识是“不是新的”，但不是“不是不受欺诳”，所以是非量。

“不受欺诳”是“它不会骗我们”的意思，或者“我们完全可以信任它”，是在心法里面讲。

那么在心法里面，谁不会骗我们？“我们完全可以信任它”的界限在哪里？

一切烦恼、颠倒识、疑都会骗我们，伺察意不会骗我们，但不会骗我们不等于不受欺诳。

比如伺察意虽然不会骗我们，但还不是不受欺诳，因为不受欺诳是达到坚固的意思。

所以不能只从字面意义来理解“不受欺诳”，要更深入地理解。

伺察意的定义：“因为耽着自境而受到欺诳之符合事实的耽着识。”

这个也是很难理解的，因为伺察意根本不会欺诳、根本不会骗我们，但是定义说“受到欺诳”。

意为，伺察意阶段也会骗人家，也会被人骗，因为还没有达到不会被别人骗的坚固的程度。

所以受欺诳还是不受欺诳，要从它自己有没有达到坚固的角度来理解。

七个心法里面，有三个心法达到不受欺诳：现量、比量、再决识。

2-5. 2. 2. 1. 再决知

再决识的定义：再决知：「了解『已经了解者』的明了」，就是（2-1）的定义。

再决识的分类：其中，又分为二：（2-1-1）分别的再决知及（2-1-2）无分别的再决知。

（2-1-1）例如：「由取青色之根现前所引生之忆念青色的忆念知」及「了解『声是无常』的比度第二刹那」；（2-1-2）例如：「取色之根现前第二刹那」。

中观把再决识当作量，不会把它当作非量。中观只讲四个非量。

再决识好像是更高级的感觉。比量的后边有再决识、现量的后边有再决识。

经部宗认为再决识不是量，量必须是新的。

非量中，先是颠倒、再疑、再比较正面的想法但还没有坚固，就是伺察意。之后是比量、现量。

显而未定在修行上没有什么作用，是心散乱的结果。心跟着眼睛跑，耳朵听的就是显而未定。

平常讲的烦恼、执著心、非理作意等都是颠倒识里面的。疑里也有烦恼，但比较少。

疑有转变过程，先是负面的、然后是中间的、然后变成偏向正面的，但心还是没有确定。

疑之后变成伺察意，伺察意的方向是对，但是不坚固，理由不强或不具足。有五个过程。

颠倒一个、疑三个、伺察意五个，共九个过程，之后才会生起比量。

答：心的方向没有确定和心的方向确定，当然是后者的程度比较高。

方向确定之后，你所认为的理由对不对、强不强，有一个过程。所以伺察意要比疑好得多。

当然伺察意的第一个是钝根，别人说就相信，他所认为的理由只是别人说的声音而已。

这种看上去比疑要好，但还是会退回来，那就又变成疑的阶段。

因为还是在“受欺诳”当中，所以后面还会出现疑。

这种退回来不见得是不好的。利根有一大堆的疑；钝根没有疑。没有疑不代表是好。

答：比如“空性的道理是对，因为是佛说的”，这是认为有理由，但实际上不是理由。

理由是需要在法上面讲一个道理：它是空，因为它是缘起。以道理成立才是理由。

★颠倒识：非量的心识中，颠倒识、疑、伺察意这三个非常重要。

三大事祈求：“从不恭敬善知识起，乃至明增近得之微细二显之间所有颠倒心…”

比如下士道的相反、中士道的相反、上士道的相反，依师的相反、暇满的相反…

我们内心里面这些相反的东西是满满的，这样就无法生起证量。

证量是无颠倒心：“从恭敬善知识起，乃至无学双运之间所有无颠倒心，唯愿加持顺利生起。”

不颠倒是合理的，颠倒是合理的。

想一想自己内心里面与依师的法、与暇满的法如果有点不一样，那就是颠倒心。

与下士道的法相反的烦恼是粗的；与中士道的法相反的烦恼是细的。

与上士道的法相反的不叫烦恼，几乎都是劣乘障。

有三个障：烦恼障、所知障、劣乘障。

劣乘障不是烦恼障和所知障，比如我爱执，没有大悲心、没有菩提心、没有布施等大乘六度。

密乘里面讲的明、增、得等微细的心也有障碍，就是微细二显。

我们心里面这些障碍是满满的，最上面的最粗的是下士道的相反；

再深一点是中士道的相反；再深一点是上士道的相反；再深一点是密乘的相反。

要从上面一层一层地剥下去，没有办法直接剥最下面的，所以要从下士、中士往上修。

我们有时心里不开心或者很烦的时候，就抱怨这个不对、那个不对，不会想到是自己不对。

这里讲到实际上是颠倒识在（作怪），你烦的时候肯定是你自己颠倒了！

烦恼的时候如果你能认出来是颠倒，把它调过来的话，就不会不开心了。

我们要修的是比量和现量，证量是从比量开始，伺察意之前都没有证量。

我们修下士道、中士道、上士道，它的证量都是从比量开始。

所以我们要把心里面与证量相反的颠倒一个个认出来，然后要进行对治——

把它调到犹豫、调到伺察意、再调到比量，这就叫修行。

整个心类学都是讲修行，讲心成长的过程。

再决识分为两类：一是分别的再决识；二是无分别的再决识。

再决识定义：“了解『已经了解者』的明了。”

佛有没有再决识？没有。那佛有没有“已经了解者的明了”？有。

这样来说似乎佛也有再决识，这就需要定义作进一步解释：

“了解已经了解的明了”的意思是他自己对这个没有了解，而是以前面的力量来了解。

所以佛没有再决识，佛完全不用靠前面已经了解的力量，佛以现在当下的力量什么都看得到。

在“已经了解”里面要抓他自己没有力量了解，而是以前面推动的力量了解，这才叫再决识。

问：比如我对那朵花的认知，我是没有力量抓的吗？

答：理解这个有点麻烦。比如眼睛看花的时候，花一直在变——

眼根识是跟着境跑的，所以一直是新的，没有旧的。

那么问题来了：再决识放在哪里啊？如果放在第二刹那，那第二刹那没有量吗？

如果第二刹那没有量，那没有新的对境吗？过去的对境你可以抓到吗？

眼睛是立入、不是排入。立入的意思是境怎么样它就怎么样，所以很难认出第二刹那。

书里讲到，眼根识的第二刹那同时有两个东西：现量也在、再决识也在。

这个很难理解：一个眼睛而已，它显现的只有一个东西而已，你怎么说有两个——

一是新的花、一是前面了解的旧的花显现出来？难道一个眼球中会出现两朵花吗？不可能。

应该这样解读：总的花来说，第二刹那是再决识；个别刹那的花来说，是量。

因为第一刹那和第二刹那从总的角度都是花，从个别的角度分为第一刹那的花和第二刹那的花。

所以从总的角度来说再决识；从个别的角度来说不可以说是再决识，而是量识。

比如我昨天看过你，今天看到的是新的你，昨天的你已经过去了。

昨天的你和今天的你都是你，从总的角度来说，我变成再决识；从个别的角度，都是新的量。

所以从再决识解释总的，这就有点难以想像，一个眼睛、一个眼根识，分类为现量和再决识。

分类是从对境的角度，但是这个对境是总跟别。目前是这么解释的，我们也这么解释吧。

答：刚才讲到眼根识有两个对境，从趣入境来讲，不可能有两个对境。

比如同时看两朵花，不可说有两个趣入境，趣入境还是一个。

比如看佛像，有头、脚等，不可说头是一个趣入境、脚是一个趣入境，整体佛像才是趣入境。

头也是对境、脚也是对境，都是对境，但不可说有两个趣入境。

从刚才说的再决识和量这个角度来说，可以说有两个对境出现。

眼根识是跟着现场跑，过去的不会有它的对境，

所以不可说过去的花也是它的对境、现在的花也是它的对境，过去的花是再决识、现在的花是现量，不可这么解释。因为过去的花不可能是它的对境，因为眼根识是现场跑的。

所以如果从这个角度理解它有两个对境是不对的。

第二个问题：分别心本身当然有刹那刹那变化，同样，分别心想出来的相也有刹那刹那变化，

但是不会把这种刹那变化当作无常。比如杯子没有的话，杯子上面的空性也不存在。

杯子在的话，它上面的空性也在。但是不可以因此而说杯子上的空性是无常。

因为无常的意思是它自己的体性会不会灭自己，而不是别的东西灭的结果它灭，那不是无常。

同样，灭谛也是依赖道谛，没有道谛就不会有灭谛，但是不可以因此说灭谛是无常。

瓶与瓶的反体也是同样，瓶没有，瓶的反体也没有，但是不可说瓶的反体是无常。

答：反体跟排入有关系。排入跟反体有关系、跟义共相也有关系。“排入”是排除而入。

无分别心了解瓶时是立入；分别心了解瓶时是排入，瓶的反体就是从这个上面解释的。

否定非瓶就是瓶的反体，否定非瓶就叫排入，排入就是排除非瓶。

排除非瓶时心里有一种执著，把不是瓶的都排除掉，执取“是瓶”，力量很强。

执著心的力量很强的时候，分别心自己就有一个力量来出现一个东西。
这个执著是有境分别心的力量而不是对境的力量，故瓶的反体是分别心安立或分别心的显境。
瓶的反体是常法，因为它不是真正的瓶，它是分别心安立的。
共相与常法是同义，分别心安立的就是**共相**；境那边自己的相，就叫**自相**。
瓶的反体就是排除“非瓶”的东西、执著“是瓶”的东西。
所以否定非瓶后冒出来的就是瓶的反体，“否定非瓶”和“执著是瓶”就是这样存在的。
分别心执著的时候是主观上的相，不是境自己的相，所以叫做共相或者义共相。
所以义共相不是(对境的)“义”自己的相，是分别心安立出去的相。
★瓶的反体和瓶的义共相都是分别心所安立，都是分别心的显境。

★无分别心的显境和趣入境·分别心的显境和趣入境：

答：趣入境是一个整体。比如了解声音又是无常、又是所作性，二者交集。这样了解时——了解声是无常的趣入境是“声是无常”，细分的话也可以说“是无常”是趣入境。
这时不可说趣入境是两个，而是一个，因为他判断的只有一个“是无常”。
同样，“声是无常和所作性”的趣入境还是一个。比如那里有一百个人，趣入境还是一个。
眼根识等**无分别心**看这个桌子时，桌子是**趣入境**；桌子旁边那些都是**显境**。
分别心就不是这样，对这个桌子的分别心的趣入境和显境完全是不一样的东西。
比如执瓶分别心，瓶是它的趣入境，不是显境；瓶的义共相是它的显境，不是趣入境。
因为分别心无法直接接触对境，它接触的是对境的义共相，所以义共相是它的显现。
但是它投入的地方不是义共相，它是经过义共相投入到瓶本身。
所以瓶是趣入境，但是瓶没有显现。(分别心显现的是瓶的义共相)
无分别心的显境比趣入境大，而分别心的趣入境和显境完全是不同的东西。
趣入境是真的那个境；显境是你的想像。你的想像与真的境肯定是有个距离。

成立空性的时候常讲空性不是自性成立，因为自性一也不是、自性异也不是。这个逻辑常用。
因为分别心显现对境的法的时候只有两种：一与异。显示一和显示异的时候都有执著。
这两种执著都不对。所以我们脑子里出现的任何真实有的显现完全都不对，这样来否定——自性一也不是、自性异也不是，所以没有自性存在。
这时脑子里出现的一和异都是趣入境，但不可以说异时有两个趣入境、一时有一个趣入境。
脑子中出现一个法也好、两个法也好，都是一个趣入境。
但是现在讲的是一个法出现时，你有自性成立的样子；二个法出现时，也有自性成立的样子。
即什么都是不对。要从这个角度理解。

“趣入”是**力量完全投入**的意思，两个时，不可说对这个也投入、对那个也投入。
对“趣入境只有一个”的意思就要这样理解。
问：一心二用时，比如又持咒又观想，是两个趣入境吗？
答：可以这样理解，我们同时会有不同的心，一个心就有一个趣入境。
一个心出现时肯定是心王与心所一起。

问：加行道暖位的证量的标准是什么？

答：加行道是修慧，主要是修缘空性的毗婆舍那，是为了见道的现证空性作准备。

有了缘空性的毗婆舍那证量，就等于进入了加行道。这是进入加行道的界限。

“加行”是准备的意思，为了现证空性而做准备。

▲这个准备是指对空性已经生起闻慧和思慧，修慧方面缘空性的奢摩他已生起。

但是仅有这些还不够，还要有缘空性的毗婆舍那生起，这样才有资格准备现证空性。

缘空性的毗婆舍那生起，以这个毗婆舍那来打坐，这就是准备现证空性。

如果只是以奢摩他来缘空性，则对现证空性没有什么作用，闻与思对现证空性更没有作用。

所以“为现证空性做准备”好像是你已经证了，但是还没有“现证”。

缘空性的毗婆舍那的证量是比量还是现量？是比量，不是现量。

当然祖师们也有说是再决识的。其理由是——

比量是完全依靠逻辑的理由，是理智的东西，所以有人说比量肯定是闻思，不是修。

也有人说比量不单单是闻思，修的时候也可以生起比量。

因为修时会找到更深的理由，超越闻思阶段用的逻辑，所以还是比量，其理由更强更细更深。

如果认为比量完全是头脑中闻思的逻辑，与心续没有多大关系，那比量就是闻慧思慧的阶段。

如果认为这个逻辑不单是闻思，在修的过程中发现更深奥的一些理由，用这个来推也是比量。

现证的时候根本没有必要经过这个逻辑，是赤裸裸地看到。

进入加行道第一个就是暖位，暖位的证量就是这样。

(音频-宗义建立 2016GZ-024)

再决识分二：分别的再决识与无分别的再决识。所有的心识只有两种：分别心与无分别心。

再决识的来源是前面肯定有一个量，没有量就不可能有再决识。

比量的后面有分别心的再决识，不可能有无分别心的再决识。

现量的后面有分别心的再决识、也有无分别心的再决识。

无分别再决识举例：“由取青色之根现前所引生之忆念青色的忆念知。”

比如眼睛看色法，眼睛闭上后，第六识中产生一个非常短暂的意现前。

这个意现前虽然存在，但是没有办法了解，是显而未定识。

为什么是显而未定？因为它马上就会转成分别心。

即眼根识的信息传给第六识的时候，有一个非常短暂的现前或无分别心的阶段。

之后马上产生忆念。但是我们感觉不是忆念，而是感觉当下正在知道。

我们眼睛看这朵花时，第六识会生起“是花”的了解，实际上这就是再决识。

第六识只是接受了前面眼根识的信息而已，它没有新的了解。

第六识不是逻辑推的，不是比量。它是分别心，有了解，但不是它自己了解的。

这里用的“忆念”与平常说话中的忆念不一样，平常的忆念好像是回忆。

这里是“知道已经知道的事情”就叫忆念知，而且没有逻辑推的过程。

为什么前面的那一刹那是显而未定？因为在后一刹那马上就生起分别心。

眼根识把一个清净的信息给第六识，但是分别心接受时完全是以主观来接受。

百分之多少排斥，百分之多少接受，这时义共相出来了。
就像一个老师讲课，学生们各个从自己主观的角度来接受。
不可说境本身成为义共相，也不可说眼根识给它一个义共相。

问：再决识的定义是“了解『已经了解者』的明了”，
那么一边说了解，一边又说义共相，这两个怎么会混在一起？
答：了解的意思是了解趣入境上的道理；义共相是显现境上的东西。
比如戴了一个有色眼镜，对境的颜色就变了，但是不可说不知道那个东西。
虽然有主观上的影响，但是真正要知道的东西还是知道了。
义共相是经过的东西，但是它从对境上取的东西还是抓到了。趣入境与显现境是这样的概念。
当然它知道的不是全面，知道与全面知道是两码事情。
心经里的“色即是空，空即是色”是不全面的，然后对色进一步了解——
“诸法空相、不生、不灭，不垢、不净、不增、不减”，这些是在一个法上面讲的。
“诸法”是所依，然后在它的上面讲七个或者八个，这是全面的了解。
然后用“色法”取代“诸法”，色法上面的空是全面性的空的意思。全面空就是现证。
所以心经里的“是诸法空相、不生、不灭，不垢、不净、不增、不减”是现证空性的定义。
现证的时候是全面，分别心阶段了解的时候就不是全面。
分别心了解的时候是单独的，比如“色即是空”，就是对色法，它是空。
色法怎么空的时候，这个“空”的角度就没有全面。
所以无分别心了解的与分别心了解的不一样。
不可说分别心由于没有全面了解所以不对，没有全面不代表不对。
当然如果把缺点拿出来问对不对，那当然是不对了。
比如你问义共相对不对，那当然不对了，因为它是主观立场的东西。
但是它抓的是趣入境，不是主观的显现境那块，所以它抓的还是对的。

现量的后面有无分别心再决识，比如眼根识或根现前。
根现前的第一刹那是现量；第二刹那是再决识（无分别心）。
根现前结束时，它已经把信息传给第六识，第六识了解时也是再决识（分别心）。
书里的“忆念知”是对已经了解的东西再了解的意思，不是平常讲的回忆的意思。
其实回忆也是再决识。看花的时候第六识中有再决识，几天之后回忆起来也是再决识。
这两个都是忆念知，但是这里讲的“忆念”与平常讲的有点不一样。
这里讲的忆念知是总，再决识更是总，在更上面。

平常讲的忆念知也是蛮重要的，也是佛经里面提出来的。
唯识和经部宗讲自证识的理由，就是用我们平常讲的忆念知，即回忆。
佛经里面把平常讲的忆念知分为两种：有境的忆念知与对境的忆念知。
对境的忆念知：比如我吃凤梨酥的时候，这个品牌好像我吃过，这个东西出现了两次。
有境的忆念知：我吃过这个东西，主要是讲“我”，好像有境的我出现两次的样子。

所以一个是对境为主、一个是有境为主。我们平常的回忆就有这两种。

自证识的理由是“有境上的忆念”。

我吃过、我看过，这些是有境上面的回忆。吃者是我、看者是我。

前面有了解过，才叫回忆；前面没有了解，不可以叫回忆。

如果再问：前面什么时候知道的呢？那就找出来就是自证识。

这个时候看者是谁？我。比如我们的眼睛过去看过一个戏，现在“看者我”会有一个回忆。

在前面看的当下，自己也知道看者是我。那么在看的当下，自己怎么知道是在看？

看的时候一定有能看的心，眼根识和第六识它自己就有自证分，它知道自己正在做什么。

眼根识和第六识在看的同时，它知道自己正在面对这个境。自己知道自己，就是自证识。

所以唯识和经部宗承认自证识的时候，对平常我们说的忆念(回忆)也是蛮重视的。

对境上面来说，回忆与自证分都跟它没有大的关系。有境上面的自证分就是这个道理。

答：根现前、意现前、自证现前、瑜伽现前的第二刹那都是再决识。

自证识跟再决识是四句关系：有是自证识不是再决识的；也有是再决识不是自证识的。

比如根现前、意现前、瑜伽现前里面都有再决识，这些都不是自证识。

自证识里面有自证现量，是量的话肯定不是再决识。

所以是自证现前不是再决识的也有；是再决识不是是自证现前的也有。

两个都是的也有，即自证现前的第二刹那。

要注意：第二刹那后面的第三、第四刹那都把它当作第二刹那。比如两个以上都叫“异”。

上次课也提到，理解第二刹那是不是再决识有点难度。

因为境一直在变化，现量也一直接受新的对境，所以从总的角度来说还是再决识。

重点是再决识的前面肯定是一个量，现量或比量。

根现前的第二刹那是再决识；另外现前灭的时候，后面第六识也会产生再决识。

现量后面的再决识有两种：一种是它自己的续流；一种是它的信息传到第六识变成再决识。

比量后面的再决识就是比量的续流，因为它本身就是分别心的第六识。

所以不可说比量结束了才产生再决识，因为分别心是一直在的。

再决识是怎么来的，这个分类很重要，先要理解这两个：

“取色之根现前第二刹那”(无分别)，还有“取青色根现前所引生的忆念青色的忆念知”(分别)。

然后再了解比量的第二刹那(分别再决识)。

答：这两个不一样，第一种是无分别心的信息传给分别心；第二种是在分别心的续流当中。

无分别心的信息给分别心的时候，分别心肯定是抓不到。

书里的分法是分别心的再决识和无分别心的再决识。

但是我们的分法比较好理解：现量的后面也有再决识、比量的后面也有再决识。

现量后面的再决识有两种：一个是它自己的续流(无分别)，一个是续流灭了之后产生的(分别)。

比量后面的再决识都是它自己的续流，都是分别心。

★比量的续流转成现量的时候，后面没有再决识，理由有三：

可能你们会有疑问：凡夫的时候有空性的比量，圣者时就变成现量。即比量的续流变成现量。

那比量成为现量的时候，这个现量是不是再决识？因为前面比量的时候已经了解了？

当然比量的时间很长，大乘的资粮道和加行道都没有现量，都是在比量当中，要一大阿僧劫。

现证空性时比量转成现量，这时不可以说是再决识。

①因为这是两个不一样的了解：一个是经过的了解、一个是直接的了解。

比量是经过的了解，透过“因为所以”的逻辑才了解；现量是直接看到。了解的方式不同。

②另外了解的东西本身也有不同：一个是全面的；一个是从某个角度。

所以现量现证的阶段不是前面比量的再决识，它是一个新的了解方法，新的了解的东西。

③第三个不同：上个星期讲过，再决识没有自己的力量，它是依靠前面的力量。

现证没有前面的力量，它是靠自己的力量来了解，所以与再决识不一样。

所以现证时比量变成现量的时候，比量的后面还会不会继续是再决识？不是再决识。

除此之外，比量以自己的力量推动它的续流的时候，还是再决识。

2-5. 2. 2. 2. 颠倒识

颠倒识的定义：「颠倒趋入的明了」，就是（2-2）的定义。

颠倒识的分类：其中，又分为二：（2-2-1）「分别的颠倒识」及（2-2-2）「无分别的颠倒识」。

（2-2-1）例如：「执「声是常」的分别识」；

（2-2-2）例如：「一个月亮现为二个月亮的根识」及「雪山现为蓝色的根识」。

任何一个心法，肯定是分别心与无分别心中的一个，所以任一颠倒识肯定是此二之一。

心识有六识。除了唯识之外，所有的宗派都只讲六识、不讲八识。

这样对的时候，前面的五识只有无分别心，没有分别心，马上就把位置认出来了。

第六识里面也有无分别心，但是很少。比如瑜伽现量只有圣者才有，我们没有。

第六识里的意现量也很少，有神通的人才有。

我们的第六识里面的无分别心只有现而未定识，还有人主张梦也是无分别心。

梦完全是自己感受里面的东西，与对境之间没有隔，所以说是无分别心。

有人说梦里也有执著，这个执著心也是感受。比如梦里生气不等于真的生气，只是幻觉。

所以不可说梦里的执著就是执著，都是幻觉，所以还是无分别心。

当然有时梦的同时有另外一个心来认自己的梦，认的这个心不叫梦的心。

密法的梦瑜伽讲的是自己要控制梦，那梦之外的一个心必须要存在。凡夫有时也会出现一下。

修行人在梦里自己的身体会跑去什么地方修行。

梦的对境肯定是不存在的，所以梦本身肯定是颠倒识。

刚才认分别心和无分别心时，无分别心在第六识中是小一块，主要是五根识。

无分别心与我们的修行没有什么大的关系，我们修行要在分别心上下手。

分别心里有很多颠倒的，也有很多好的，菩萨在见道之前修的一切法都是分别心来修。

非量心识中，犹豫和伺察意完全是分别心，颠倒识中有分别心，现而未定不是分别心。

伺察意后面生起的比量也是分别心，比量后面的现量是无分别心，但是很遥远。
我们现在的修行是把一个颠倒识慢慢变成犹豫、伺察意、比量，再改变另外一个颠倒识…
逐渐把很多颠倒识都修成比量，所以要动脑，每一步改变都需要动脑。这就叫修行。
我们心里有各种烦恼无明，这些都是颠倒，要一个一个认出来加以改变，真正的修行就是这样。
这些改变都要动脑，要思维。宗大师说要观察修，要头脑动，这是修行的命根。
如果不走这条路，心不会真正地改变，你只是不想而已。
学习心类学才会知道心的变化有这些层次，这样才会改变我们的心。
除了这样做之外，没有其它的路可以选择，所以这是修行的命根，最深的智慧。

颠倒知分为分别心的颠倒识和无分别心的颠倒识。

无分别颠倒识的举例是一月现为二月的根识，以及蓝色雪山。

分别心的颠倒识的举例是“声是常法”。

从这里可以推出，所有常法的执著心-常乐我净的执著都是分别心的颠倒识；

再比如粗细的补特伽罗我执和法我执都是分别心的颠倒识；

这些补特伽罗我执和法我执产生的各种非理作意也是分别心的颠倒识；

这些非理作意产生出来的无量无边的烦恼也都是分别心的颠倒识。

我们修行人要改变的就是分别心的颠倒识。无分别心的颠倒识与修行没有关系。

功课中有三大义祈求：从不恭敬善知识起乃至明增近得三之微细二显之间所有颠倒心…

这就是所有分别心的颠倒识，就这么理解。我们要修行，认清分别心的颠倒识很重要！

如果要对治的要改变的都没有认出来，那怎么修啊！

当然要改变也没有那么容易，每一个颠倒识里面都有俱生的、有遍计的。

比如补特伽罗我执的分别心里面又有好多种-遍计的补特伽罗我执、俱生的补特伽罗我执。

遍计的补特伽罗我执比较容易改变；俱生的补特伽罗我执的力量要慢慢让它减少。

无分别心颠倒识虽然这里只认五根识，没有认第六识，但是第六识的梦也是这种。

无分别心颠倒识不是我们可以改变的。比如眼睛有问题要看医生，不是修行可以改变的。

(音频-宗义建立 2016GZ-025)

2-5. 2. 2. 3. 犹豫

犹豫的定义：「透过自力于二端起疑的心所」，就是(2-3)的定义。

「与犹豫相应的意识」及「伴随犹豫而生的诸受」不是「透过自力于二端起疑」，因为它们是因为犹豫之力，而于二端起疑〔，并非透过自力〕。

犹豫的分类：犹豫又分为三种：(2-3-1)「符合事实的犹豫」、(2-3-2)「不符合事实的犹豫」、(2-3-3)「等分犹豫」。其中，

(2-3-1)如「心里想着『声是无常的吗？』的犹豫」、

(2-3-2)如「心里想着『声是常的吗？』的犹豫」、

(2-3-3)如「心里想着『声是常或无常？』的犹豫」。

无明和犹豫都是心所，当然有时也可以说心王本身就是无明。

但是谁让我们无明、谁让我们犹豫？最后就推到心所那里。

比如说人犹豫、人无明，确实可以这样说，这时心王也是无明、犹豫，但是他力，不是自力。

心所才是究竟的力量，由心所的力量，心王才犹豫，本人也犹豫；心王才无明，本人也无明。

比如唯识承认末那识或执著心。末那识是心王，最后会变成平等智而成佛。

末那识旁边的心所里面就有无明，是无明让它执著，不是末那识它自己执著。

如果是末那识自力(或本性)而执著，那它无法变成平等智。

因为末那识本身是好的，只是心所的力量让它执著而已，它自己的本性不是执著。

▲以下四段解释，可以从两个角度来定义“犹豫”：

第一段：所以犹豫要从两个角度了解：一个是心所这块，一个是心王这块。

上次讲过我们的颠倒识慢慢转成犹豫、犹豫再转成伺察意、伺察意再转成比量。

这种解释是心王的意思。

心所不是这样，不好的心所是要去掉，因为这是它自力的力量。

心所是不坚固的，它只是小一块，另外一个心所来了就把它去掉了。

比如末那识旁边的无明心所是不会进步的，只能是把它砍掉，而末那识是能进步的。

所以平常讲的我们的心会进步是指心王与心所一体的进步。

进步的过程是把不好的心所去掉，好的心所让它生起。

比如把无明的心所去掉，让新的智慧的心所生起，这样来让心改变。

颠倒变成犹豫、犹豫变成伺察意，这里讲的犹豫是心所这块。

就心所来说，不好的心所不是要改变的，而是要去掉的。

犹豫也好、颠倒也好，这些都是心所的问题或者心上面小一块的问题，都是需要去掉的。

不好的东西不可以说是心王，肯定是心所；好的东西可以说是心王，比如菩提心就是心王。

为什么这么说？因为我们佛教认为心的本性是会成佛，即心的本性是好的。

所以我们不会说心王是不好的。

第二段：颠倒识是不是一种心所？不是。是谁让我们颠倒？犹豫和颠倒都有两种角度——

如果是自力的力量让我们颠倒，那就变成心所了，前边讲颠倒识的定义时没有从这个角度。

讲犹豫的定义时，也可以不用说自力、不用说心所，“起疑的了别”就叫犹豫，也可以这么说。

这里犹豫的定义说到“自力”和“心所”，是为了让我们学到另外一面。

心所是它自己本身就坏了，心王是受到心所的影响。

比如心王犹豫了，是谁让它犹豫？不是它自己犹豫，是心所犹豫，把它带走了。

这要看什么角度，不是说自力或他力，如果问是不是犹豫？

心王也犹豫了，心所也犹豫了，补特伽罗也犹豫了。

【讲记】前面颠倒知的定义里面没有这么说，没有谈自力或者心所这些。为什么没有谈呢？

因为我们两面都要了解，一面是讲颠倒这些的时候不用说自力，直接就颠倒了，趋入境没有就安立为颠倒。同样，趋入境上面没有确定的就叫疑。如果我们特别提到自力的话，就肯定是心所，讲自力的时候就变成心所了。

所以定义犹豫的时候有两种角度，这里讲的是另外的那个角度。【即从心所的角度】
我们讲的颠倒变成犹豫、犹豫变成伺察意、伺察意变成比量，这是从另外的角度说的。
因为心所是不会成长的，不好的心所只能是去掉。
成长变化的是心王，心王原来是颠倒、再变成犹豫、再变成伺察意、再变成比量。
心王和心所的特点要分开，不是无明的心所本身变成犹豫，不是这样。

第三段：佛教是说，不好的心所无论对心王有怎样的影响，都是短暂的。
永远没有办法真正改变心王。谁能真正改变心王？只有心所里面的智慧才能真正改变心王。
这种改变是究竟的改变，一旦改变了之后就永远不会退。
无明和烦恼无论怎样改变，都永远无法让心王真正改变。这是佛教的基本理念。
佛教还认为，烦恼是心所，意为每一个心王都是干净的，是心所不对。
心王只是被它旁边的心所短暂地染到而已，实际上它的本性是干净。
有同学问，心王的本性是唯明唯知，那无明是不是唯明唯知？不是，因为无明本身无法改变。
那么无明是心法吗？是。那心法不是唯明唯知吗？是。
所以我们也要认同无明是唯明唯知，但是是这样认同的——
无明是与心王连在一起的，所有的心所都是与心王连在一起的，不是独立的。
所以从无明与心王一体的角度来说无明是唯明唯知。离开心王，无明就不是唯明唯知。
心的定义中的“明了”是从心王与心所一体的角度讲的。

第四段：要注意，颠倒识定义中没有讲到自力和心所；犹豫的定义中讲到自力和心所。
因为有两种认法：一种是我的心犹豫了；一种是讲让我犹豫的只有心所。
从第二个角度认的时候，我的心王也不犹豫、我本人也不犹豫。
意为我的心王有犹豫、我本人犹豫，从体性来说是可以改变的，犹豫不是它本性里面的东西。
同时也要了解，虽然本性不是犹豫，但他还是犹豫了。这是从总的角度。
前面讲的颠倒也是从总的角度讲的，我的心王颠倒了，我本人也颠倒了。
总之这里要注意，有两种犹豫：一种范围比较大，一种范围比较小。大的涵盖小的。
这里犹豫的定义是从范围小的角度给出的，不是从总的犹豫的角度讲的。
前面颠倒的定义是从总的角度讲的。这个要清楚。

答：心有很多种，粗的心、细的心，如果要认识细的光明心，就要很高的修行。
把自己粗的心都收摄，细的心的明亮才出来，才可以认它。
除了这个之外，平常的粗的心没有必要乐空无别或大手印的修行。
自己能认识自己是自证识的作用在，这是现量的法，不用逻辑推。
答：我们的心一直改变，无明只是短暂染它而已，后面明白道理的时候这个无明就去除了。
当然无明有两种，无明的俱生执著心很难去除，问的话，明明不是，但还是一直会想。
这种是俱生的，俱生的无明很难处理，因为是串习来的。
其它的无明一讲道理马上就可以解决，自己会感到只是短暂被染到，后来我的心就离开无明了。

为什么用“自力”？这里讲“「与犹豫相应的意识」及「伴随犹豫而生的诸受」不是「透过自力于二端起疑」，因为它们是因为犹豫之力，而于二端起疑（，并非透过自力）。”

“诸受”指受等五遍行心所，这些虽然是犹豫，但不是自力。

“意识”：犹豫的心所肯定会跟着一个心王，所以这个意识应该是意根或者心王。

这个翻译有点不太对。意根与心王同义；意识有心王也有心王旁边的心所。

§ 为什么要讲同义：因为佛典中会用不同的词来表达相同的意思。

摄类学前面讲的所知等六个同义以及事物等八个同义都来自于佛典。

所以不用问为什么心王有同义、心所没有同义。

与犹豫相应的有心王、也有心所，心所中最起码有五遍行，这样就有六个。

这六个都受到犹豫心所的影响，但是它们不是透过自力于二端起疑，而是由于他力。

心王旁边最起码有五遍行，也许还有善的心所和烦恼的心所。

心王和五遍行心所是共的，它们可以与其它的心所一起存在。

当它们与犹豫的心所在一起时，犹豫的心所肯定会影响它们，结果是大家都变成犹豫了。

所以是由于犹豫心所的力量它们都变成犹豫了，不是它们自己的力量。现在是要分辨出这块。

真正自力的是犹豫心所它自己。

答：比如眼根识看这朵花时，眼根识这里也有心王、也有心所。

同样心想这朵花时，不管是确定地想还是犹豫地想，肯定也有心王也有心所。

犹豫和无明是不好的东西，但心王的本性肯定不是这样，它是受到旁边心所的影响。

所以犹豫地想的时候，心王旁边肯定有影响它的一块，这块犹豫的心所就是自力。

犹豫心所的犹豫完全是自己的，不是被谁影响的，而心王是被心所影响的。

这里的“自力”是犹豫的心所，犹豫的心所肯定是跟着一个心王跑，这个心王旁边有五遍行。

这样就有五遍行加犹豫共六个心所，上边有一个心王。

“二端”指是非有无等两边。比如去不去、买不买。

贪嗔痴慢疑的疑与犹豫是不一样的，不可说所有的犹豫都是烦恼。有的犹豫也蛮有帮助。

对有没有业果、有没有三宝犹豫是不好的。

心里不太相信就会带来在业果方面取舍的行不是那么有力。

比如对有没有三宝犹豫，供佛的时候想：真的吗？没有吗？那就白供了，没有累积善根。

犹豫会带来退的力量，不会那么全心全意地投入，这是不好。

还有一种“要不要去”或者不知道他好坏的犹豫不叫疑的烦恼。不知道是所知障。

烦恼的作用是修善的时候会让我们退。

疑里面有一种好的，不让我们往后退，让我们更有兴趣往前走。

四百论里讲：利根是从疑来入。他很有兴趣，很想研究，不会马上相信。

比如他对空性会想，是这样吗？为什么？他就想找后面的理由，这就是好的疑。

如果往后推，不是往前冲，比如对业果怀疑、不相信，这就是不好的疑。

这里讲的犹豫与烦恼里面的疑是总别的关系，前者为总；后者为别。

这里讲的犹豫烦恼也有、所知障也有、好的也有。

这里讲的颠倒识变犹豫、犹豫变伺察意是往前推的好的成长的过程。

所以第一、肯定不是心所，是从心王的角度讲；第二、要从好的方面理解，不是往后退。

分类有三：符合事实的犹豫(正面的)、不符合事实的犹豫(负面的)、等分犹豫(平等的)。

可以看得出来这里的变化：刚开始是不符合、然后是等分的、然后是符合事实的。

2-5.2.2.4. 伺察意

伺察意的定义：「因为耽着自境而受到欺诳之符合事实的耽着识」，就是「伺察意」的定义。

伺察意的分类：「伺察意」又分为五：

(2-4-1)没有原因的伺察意、(2-4-2)与原因相违的伺察意、(2-4-3)不确定原因的伺察意、(2-4-4)原因不成立的伺察意、(2-4-5)虽有原因、然无法抉择的伺察意。

其中，仅依「声是无常」这句话，就认为「声是无常」的觉知，就是(2-4-1)的实例；

因为虽然藉由「声是无常」这句话来说明「声是无常」这个主张(宗)，然而却没有说明「声是无常」的正确原因。

透过「能发挥功用空」这个因相，而认为「声是无常」的觉知，就是(2-4-2)的实例；因为「能发挥功用空」与「无常」是相违的。

透过「所量」这个因相，而认为「声是无常」的觉知，就是(2-4-3)的实例；因为「所量」是成立「声是无常」的不定因。

透过「眼识的所取」这个因相，认为「声是无常」的觉知，就是(2-4-4)的实例；因为「眼识的所取」是成立「声是无常」的不成因。

无法以量确定「声是无常」的补特伽罗的心相续当中，透过「所作性」这个因相，认为「声是无常」的觉知，就是(2-4-5)的实例，因为「所作性」虽然是成立「声是无常」的正确原因，但是上述的补特伽罗尚无法抉择那个正因。

欺诳就是没有稳定，能够被别人骗的状态还在。不是已经骗的意思，是有被骗的可能性。

伺察意就是虽然对，但还没有量。达到量就变成不受欺诳，人家骗不了。不欺诳就是比量。

伺察意是符合事实，但在没有达到量之前，还是易受欺诳的状态。

所以宗大师说，虽然对，但是自己没有广大的闻思的话，就都是这种可以被骗的状态。

耽著识：耽著识与分别心是同义，因为谁耽著？是分别心耽著，分别心才有耽著境。

耽著自境：他自己本身是耽著心，耽著心的趣入境叫耽著境。自己的趣入境。

伺察意：在自己的趣入境上没有那么肯定地生起量，可以骗得了，但这个趣入境是符合事实。

伺察意是心里有一个观察的本质，但观察时用的逻辑不足或不正确或不全面或不会用，

所以还是没有生起量，这整个阶段就叫伺察意。这是一个长期的阶段，分为五个——

没有原因；有原因但原因相违；原因不相违但不确定；原因确定但因不成立；三相都有但不会用。

抉择：无法抉择的意思是还没有到时间或者条件还没有成熟。

比如老师对弟子传法，弟子要具备条件刚好把这个法安立起来，法就可以传到他身上。

抉择是可以交代给他的意思，对弟子抉择。如果弟子还没有到这个程度，就不可以交代。

这里是说正因已经圆满了，但他没有办法用得上，因为他还没有到可以接受这个正因的程度。

伺察意的这五个阶段是有次第的。

比量肯定是以正因生起的，第五个是有正因，但是还没有抉择。如果有抉择，就会生起比量。

有正因没有抉择，生不起比量，还是伺察意；如果一抉择，就生得起比量。

比量需要正因，正因需要具备三相：遣遍、后遍、宗法。第二到第四就是讲这个。

第二是原因相违的伺察意，这是遣遍的反面。

第三是不确定原因的伺察意，是后遍的反面。

第四是因不成立的伺察意，是宗法的反面。

第一阶段是连因都没有的伺察意，就不用说因有没有具备了。

第五是正因也有了，三相也具备了，但是本人不行，还没有到能抉择的程度，故还是伺察意。

乃至他能抉择了，就会生起比量。以上是先初步理解，以后会详细讲。

(音频-宗义建立 2016GZ-026)

第1种，没有原因的伺察意

没有因的伺察意就是理由不存在。“仅依「声是无常」这句话，就认为「声是无常」的觉知”。

“声音是无常”以及“诸法无我”是符合事实的。那么理由是什么？

如果仅认为龙树说的或者佛说的，就是自己没有动脑子，自认为是理由，实际上没有理由。

如果是极隐蔽法，就可以用这些当作理由。隐蔽法上不可以用，“声是无常”是隐蔽法。

极隐蔽法要用信许比量，要用相信的力量去成立，它的理由就是“因为佛说”。

但是对佛的信仰要达到一定程度，才可以用对佛信仰的力量作为理由。

并不是平常说的我相信佛，所以就可以用，不是这样。相信的程度很高才能推出信许比量。

隐蔽法上完全要用物力比量，如果仅以“佛说”作为理由，就是没有理由。

极隐蔽法上面可以用“佛说”作为理由，但是也要看你对佛的信心有多强，不是随便用的。

空性和四圣谛都是隐蔽法，隐蔽法的意思是五根识的现量无法直接接触，必须要逻辑推。

隐蔽法必须要用逻辑的力量，用谁谁说根本不是逻辑理由，对生起比量没有用。

第2-4种，有原因，但是相违因、不确定因、不成因。（三种相似因）

正因要具备三个条件：宗法、后遍、遣遍。

▲其相反：遣遍-相违因；后遍-不确定因；宗法-因不成立。

例如：声音有法，是无常，因为所作性故。这是一个正因，具备三相。

宗法、后遍、遣遍这三相主要是讲所作性可不可以成为声是无常的理由。即——

所作性是不是成立声是无常的宗法、是不是成立声是无常的后遍、是不是成立声是无常的遣遍。

所作性是不是成立声是无常的正因？是。因为——

所作性是成立声是无常的宗法、是成立声是无常的后遍、是成立声是无常的遣遍。

这三个都是，所以说所作性是成立声是无常的正因。

①所作性是成立声是无常的宗法：成立声是无常的真正的宗是“声是无常”。

如果把这个宗分的话，“声”是宗、“无常”也是宗。宗的方向是“声”。

宗法的意思是“所作性”在“声”上面存在。“法”的意思是存在。

“宗”是声音；“法”是特质。宗法就是在宗上面存在的法，所作性是在声音上面存在的法。简单地讲宗法就是所作性在声音上面存在；或说，声音是所作性。这两种说法是一样的道理。复杂一点，所作性是成立“声是无常”的宗法。为什么——

声是成立“声是无常”的宗，“所作性”在它上面存在，故所作性是成立“声是无常”的宗法。

有法与法：“有法”是讨论的所依或对境；“法”是它上面有的东西。

“声是无常”这句里，“声”是有法(差别事)；“无常”是法(差别法)。

②所作性是成立声是无常的后遍、③是成立声是无常的遣遍，是无常的后、无常的遣。

无常的后遍就是跟随无常的意思。所作性是跟随无常，所以所作性是无常的后遍。

“所作性是跟随无常”是什么意思？意为：若没有无常，就没有所作性。

“若没有无常，就没有所作性”是什么意思？意为：凡是所作性，必定是无常。

无常的反面是常法，在常法那边完全没有所作性。

意为：凡是常法，不可能是所作性。这就是遣遍。

完全跟随，就是后遍；完全没有，就是遣遍。“遍”是完全的意思。

“完全跟随无常”的周遍就是：凡是所作性，必定是无常。这就是后遍的周遍。

“常法那边完全没有”的周遍就是：凡是常法，皆不是所作性。这就是遣遍的周遍。

所以，所作性是成立声是无常的宗法、是成立声是无常的后遍、是成立声是无常的遣遍。

正因论式必须具备这三个条件。这三个是什么作用呢？

比如一个人了解声是无常，用两种周遍的力量才有力，只有一个不行。

后遍的力量是“是无常”这个方面；遣遍的力量是“不是无常”这个方面。

只有把正反两个方面的力量都用上，才能坚固起来，而且这个理由在有法上面也要成立。

用这三个力量才可以生起比量。

因上面具备这三个蛮重要，如果因上面不具备这三个，就无法变成正因。

这三个的相反，就是相违因、不确定因、因不成立。

因不成立与宗法是相反，比如“声音是所作性”是宗法，即有法声音上面所作性存在。

声音是所作性，就是因成立；声音不是所作性，就是因不成立。因不成立就是宗法的相反。

因不确定：C完全跟随B就是后遍。意为：凡是C，必定是B。如果C不一定是B，就是不确定。

因相违：遣遍就是C在B的相反方面完全没有，如果变成完全有，就是相反，就是相违。

例如：声是无常，因为能发挥功能空。就是不是事物，因为事物的定义是能发挥功用。

“能发挥功能空”在B的相反常法上完全有。比如：凡是常法，必定是能发挥功能空。

遣遍应该是这样：凡是B的相反，必定不是C。现在变成：凡是B的相反，必定是C。

所以相违因与遣遍完全是矛盾的。

现在讲的宗法、后遍、遣遍，要与它们的相反-相违、不确定、因不成立对应起来。

此处主要讲：相违因与遣遍怎么相违、不确定与后遍怎么相违、因不成立与宗法怎么相违。

比如：A 是 B，因为 C。有时候虽然想到 C 是 B 的理由，但是脑子里没有真正把二者连起来。

从中观应成及下部宗的宗义就可以看到——

中观说诸法都是自性空，因为缘起；下部宗义则说诸法没有自性空，因为缘起。

前者符合逻辑；后者说的因实际上是相违的，即缘起与自性是相违，但他自认为很有逻辑。

如果是相违因，就不可能生起比量。

自认为因与所要成立的有逻辑连接，但实际上完全矛盾，从因的角度来说这种是最糟糕的。

第一个糟糕是完全没有因，但他却认为是有因，这是最严重的。（没有因）

第二个阶段是好像有因，但完全是相违的因，这也是严重的。（相违因）

第三个没有严重相违，但周遍不具足。这种比相违好一点，还是有点连接，但力度不足。（不定因）

第四种是力度足，但是在有法上没有成立，这样力度就没有办法接到这个上。（不成因）

第二的举例：声音有法，是无常，因为能发挥功能空。（因相违-遣遍）

第三的举例：声音有法，是无常，因为是所量故。所量比无常范围大。（因不确定-后遍）

第四的举例：声音有法，是无常，因为是眼识的所取。眼识不是声音的所取。（因不成-宗法）

第 5 种是逻辑都是正确，但是该补特伽罗无法抉择那个正因。

声是无常的比量的生起要具备三个相，但是有一个要求——

★这三个相要在内心里面力量很猛地同时生起，这样才可以推出比量。

如果想宗法的时候，后遍有点弱；想后遍时，遣遍有点弱；想遣遍时，后遍有点弱，

即想这三个时力量没有集中，这就“无法抉择”。

这不是逻辑的问题，而是脑子里三个逻辑同时具备的力量不足，所以无法推。

宗大师在缘起赞里说，你显现缘起时，空的实相想不起来；想空的实相时，缘起想不起来，

如果是这样，你还是没有办法成立空性，所以无法达到中观的见。

必须要同时以两边的力量来推。

比如广论讲善功德对我们有什么帮助，另外讲造恶业有什么过失。

这两个力量要时时在脑子里面力量很强，才会坚固起来。

如果往善的方面认真随喜，但是恶的方面排斥或舍弃的心力不强，

那造善的同时也会不小心造一些恶业。

如果对恶业非常舍弃和排斥，但是累积善的方面有点弱，则还是不圆满。

要真正达到下士道的量，这两种力量必须同时强、同样强，不可以一强一弱。

四圣谛也是，只修苦集、没有修灭道，就达不到量。只修灭道、没有修苦集，也达不到量。

刚才讲的后遍和遣遍就是这样，两种力量必须同时爆发，才真的可以达到量。

前面四个讲的是外面有没有正因。第五讲的是补特伽罗是不是可以把三相恰恰当用得上。

如果用得上，就可以生起比量；如果用不上，就还是伺察意的阶段，生不起比量。

第五是伺察意里面最高的，这个一解决就可以生起比量。

(音频-宗义建立 2016GZ-027)

★以下几段讲生起比量之前的执因心和能立语，非常重要！

执因心：伺察意已经学完了，但是在伺察意后面还需要了解一些东西。

心类学讲到比量的前面有一个分别、比量也是分别、比量的后面也有一个分别。

这些都是属于真的了解。（这三个分别都叫“比度”）

《理路幻钥》P103 六种分别的第三个改为“謂比度分別，如成為**执因心**（思維）之分別。”

在伺察意的五个阶段，因都是有问题的。最后一个是因没有问题，但是他不会用。

如果再提升一下，因会用了，但是因会用也不会马上生起比量，这就是**执因心**。

这个时候还是伺察意。虽然对因上面了解了，但是对所立法上面不了解。

对什么伺察？是对所立法进行伺察。

可以分为三个阶段：理由正确，但是不会用；理由会用，但是用得不够圆满；理由用得圆满。

★执因心是对**能立因**上面说的，不是对**所立法**上面说。即所立法还是伺察意，因是**执因心**。

因为他对所立法还是不了解，还是没有生起量。

要成立所立法，必须要会用能立因，而且要用得圆满，才会有结果。

所以，①能立因有但不会用，所立法上还是伺察意阶段；②能立因会用但不圆满，还是伺察意；

③虽然圆满地会用，但跟后面还是有一个前后的因果次第，在没有生起比量之前还是伺察意。

圆满会用的第二刹那，比量生起。

所以执因心是什么阶段？因会用，但是没有办法圆满地用，这就是执因心的阶段。

《理路幻钥》：複次，從言詮門分為二種，謂自利比量，利他比量。前者與比量同義，後者與真能立語同義。

即：自利比量与比量同义；利他比量与真能立语同义。

真能立语：真能立语不是正因或逻辑，它是逻辑之外的。

先讲第一个正因论式：有法声音，是无常，因为所作性故。

之后再用另外的论式：凡是所作性，皆是无常。例如瓶。声音也是所作性。这就是**真能立语**。

真能立语的作用是宗法、后遍、遣遍三相在脑子里同时蹦出来。

宗法、后遍、遣遍虽然具足，但是没有同时在脑子里面显现，还是力度不足。

所以为了成立所立法，不单单要具足三相，还需要三相同同时爆出来，这个论式就是真能立语。

第二论式以瓶为喻，把**周遍**明显地表达出来，接着再把**周遍**与**宗法**接起来——

是所作性的话，必定是无常哦！看看瓶子就是这样！这样就感觉到了“周遍”。

然后进一步说，声音也是所作性哦！就把声音所作性的力量与瓶上周遍的力量连接起来。

这样就把后遍和宗法明显地看出来了。遣遍是隐义的，隐义的遣遍也会在脑子里冲起来。

★**结**：能立语以瓶为喻**使周遍明显**，之后把声音与瓶喻连到一起，**宗法和后遍拼在一起冲击头脑**。

刚开始脑子里宗法是宗法、后遍是后遍、遣遍是遣遍，散散的没有力量，能立语把它们拼在一起。

举例是为了进一步说明周遍，对宗法和所立的成立方面没有大作用。

或者说，所立法是“声音是无常”这个道理，还是声音上面，不是在例子上面。

重点是能立语有拼在一起的作用。对比较容易的内容没有什么感觉，对难的内容会有感觉。

比如想缘起和空性，好像是不同的东西的感觉，（用能立语）把它拼在一起的作用确实很明显。

所以确实需要脑子里面的力量拼在一起才会达到量。

而且拼在一起不是短期或刹那，而是脑子里面长期拼在一起的力量能够出现。
比如空与缘起要长期在脑子里面想，不是轮流地想，要同时出现才可以达到空正见。
比如一个人修行要达到真正的功夫，不修有什么过患、修有什么好处，
这两种想法要在脑子里时时刻刻一直出现，修行的功夫肯定会坚固。
如果只想修的话有什么好处，对不修的话有什么坏处没怎么想，你修的肯定没有结果。
正面和反面似乎是一样的感觉，实际上道理虽然一样，但在脑子里出现时的作用不一样。
必须要用脑子里同时出现的力量，才可以达到比较坚固的量。
真能立语就具有脑子里把宗法、后遍、遣遍同时拼在一起的功能。
答：道理是不造恶业、造善业是一个东西，但是在脑子里出现的功能不一样。
这两个要在脑子里面同时出现，善业才会造得很好。
如果脑子里一个一个轮流出现，造善业就不会那么坚固。
应该是“造善业有多好、不造善业有多亏”，这样无记也就在“不造善业”里面涵盖了。

第五伺察意的三个阶段：

宗法后遍遣遍都具备，但是没有同时出现，这时对所立法来说还没有生起比量，还是伺察意。
所以第五个伺察意的后面再可以加两个，这样第五伺察意就分三个阶段：
第五伺察意是：①正因本身正确，但是对那个人来说他还不会用。
②再加一个：他会用了，但是用得不够圆满。
③再加一个：用得圆满，但是还没有生起比量。
这三个都可以涵盖在第五个里面。因为第五个的范围是：已经生起正因，但还没有生起比量。

执因心可以分为九种：

执因心：对他来说是正因。是不是正因与他的心有关，所以叫“执因心”。
这个人的心里面，哪一个心帮助使得这个因变成正因，有这个作用的心就叫执因心。
执因心有三种：现量、比量、再决识。了解一个道理只有这三种心，没有别的心。
比如：声音有法，是无常，因为所作性故。
宗法是“声音是所作性”。了解这个宗法的有比量、有现量、有再决识，要看什么人。
有的人是现量了解，有的人是比量了解，有的人是再决识阶段。
执因心有三种：执宗法心、执后遍心、执遣遍心。因为因本身具备的条件就是宗法后遍遣遍。
执宗法的心有现量比量再决识；执后遍的心有现量比量再决识；执遣遍的心有现量比量再决识。
比如一个人脑子里想：声音是不是无常？是无常，因为所作性。
这时他对声音是所作性已经了解了。了解只有三种心：现量、比量、再决识。
后遍他也了解了，也是三种心其中之一来了解。遣遍也是用这三种心之一来了解了。
所以如果真正把执因心分出来，就是九个。

这个人对于宗法后遍遣遍的了解，有的是现量，有的是比量…，这三种心是必须要有的。
但是这三种心是不是同时冒出来，就是另外一个阶段。
为了这三个同时冒出来，就需要真能立语来帮忙。

伺察意的第五阶段，刚开始时，论式本身是对的，是正因，但是他本人对这些不了解。对他而言，也许宗法不具备、也许后遍不具备、也许遣遍不具备。再来，对这三个了解，但是没有同时会用，还是伺察意阶段。再来，这三个可以同时冒出来，但是还没有生起比量。这个阶段很短，同时冒出来的第二刹那，马上就可以生起比量。但是第一刹那还是伺察意。

2-5. 2. 2. 5. 显而未定知

显而未定识的定义：「自境虽清楚显现却无法确定之不错乱的明了」，就是「显而未定知」的定义。

显而未定识的分类：若予以区分，有三：属于显而未定知的（2-5-1）根现前、（2-5-2）意现前、及（2-5-3）自证现前。其中，（2-5-1）例如：眼睛沉溺于美色时之听声的耳识；（2-5-2）例如：凡夫心相续当中，取色等五境之意现前；（2-5-3）例如：凡夫心相续当中，领受「取色等五境之意现前」的自证识。

显而未定识分类有三：根现前、意现前、自证现前，意为显而未定识只有现前、没有分别。分别心不叫现前，现前肯定是无分别心。为什么——

分别心肯定是执著，他自己会明确地说“是”或者“不是”。当然对不对是另外一回事。或者说“我怀疑”或“我不清楚”，这也是有确定的看法，因为他怀疑时有怀疑的理由。所以分别心没有显而未定。如果它的趣入境不合理，它就完全变成颠倒识。

如果它的想法对（趣入境合理），但是理由不具足，就叫伺察意。

清楚显现：从这里可以看得出来，分别心对对境的显现是不清楚的。

因为分别心是以自己的主观（义共相）来看对境，所以对境不清楚，被主观的看法遮住了。

“自境清楚显现”是指自己的趣入境。这个条件表明，显而未定识中是不可能有所谓分别心的。

趣入境清楚显现，肯定是现前识，肯定不是分别心，分别心的趣入境是不清楚的显现。

对无分别心来说，趣入境也是它的显境。但这句话的自境指的是趣入境，没有讲显境。这里不可说“显境清楚显现”，这有点怪怪的。

因为显境是直接看到的，直接看到的东西就不用说它有没有清楚。

问：心要投入才叫趣入境，而这里是讲显而未定。既然投入了，怎么会是显而未定呢？

答：对他来说他的投入就是这样子，他的力量就是弱，显而未定本身就是力量很弱的心。

比如一个人很散乱，他怎么投入也就是这样程度的投入。

不管是什么心，从它的角度都有一个主要的境，所以显而未定的心也有一个主要的境。

比如虽然是模模糊糊，但是模模糊糊里面，还是有哪个是重点、哪个不是重点。

这是相对的词，所以不要想显而未定识对于趣入境必须要跟其它的心一样投入。

自境清楚显现已经排除了①分别心，还排除了②无分别的颠倒识。

因为无分别心的颠倒识虽然有自境显现，但是没有清楚的显现。

所以就剩下无分别心中的不是颠倒识这块，这块与现前识同义。

心类学中学过似现前，似现前有两个：一个是分别心的似现前；一个是无分别的似现前。

分别心全部都是似现前；无分别心的颠倒识是似现前。

对于现前来说要排除似现前。所以现前的定义是：自己的趣入境清楚地显现就叫**现前识**。

“自境显现”就排除了分别心；“自境清楚显现”就排除了无分别心的似现前。

无分别心的颠倒识自境虽有显现，但是没有清楚地显现。

所以“自境清楚显现”排除了似现前(两种)，是现前识。

现前识跟七个心法对的时候只有三个：现量、再决识、显而未定。

显而未定的定义中讲的**无法确定**是指对自己的趣入境无法确定，排除了量跟再决识。

因为量跟再决识是可以确定的，所以讲“无法确定”就把三个现前识中的量和再决识去掉了。

这样刚好显而未定的范围就出来了。

后面的“不错乱”加不加都可以，因为“清楚显现”就等于不错乱。

显而未定分类有三，瑜伽现觉没有显而未定，其它三个都有。

第二个举例(意现前的显而未定识)：“凡夫心相续当中，取色等五境之意现前。”

为什么用“凡夫”？凡夫有执著，圣者不是那么执著。执著与不执著影响到哪里呢——

凡夫接触色声香味触时，五根识马上传到第六意识，几乎没有现前，因为凡夫执著心太强。

即干净的五根识现前不会停留多长时间，所以无法生起量，就变成“显而未定”。

对境的色声香味触等法是非常容易的东西，第六意识没有道理不能现证，

但有境的心现前的时间太短，所以无法生起现量。不能生起现量是因为时间短，不是因为难。

要修空性，执著心降低，清净的心才会出来。

我有时想，如果清净的心出来，是不是吃的东西会变成更好吃一点。

所以色声香味触只是在前面五根识的时候接触一下下，到了第六意识，清净的心就不存在了。

缅甸的一位禅修者开玩笑地说：吃薯条的时候专心地吃，就会更好吃。

所以色声香味触的后面没有马上变成执著心、有一个清净的阶段的话，享受肯定是不同的。

结：凡夫心续中，色声香味触五境在第六意识这边现前的时候时间太短，马上就生起分别心，所以无法**了解对境**，无法成为量，所以就变成显而未定。

第三个举例(自证现前的显而未定)：“凡夫心相续当中，领受「取色等五境之意现前」的自证识。”

五个根识产生的意现前变成显而未定时，这五个的自证现前也是显而未定。

第二是五个显而未定的意现前；第三是五个显而未定的自证现前。

答：你说的是根现前的显而未定，它的自证现前会不会变成显而未定？

如果时间短我们可以分出来，如果时间长的话是不是显而未定？自证现前不是显而未定。

比如我们的贪心和嗔恨心是颠倒识，但是它们的自证识不是颠倒，还是现量。

答：第一个举例：“眼睛沉溺于美色时之听声的耳识。”

眼识、耳识等前面需要四个缘：因缘、增上缘、所缘缘、等无间缘。

等无间缘很关键。若没有等无间缘，它的力量就会弱。

等无间缘就是第六意识很想看的想法，第六意识完全跟着等无间缘走，这时耳识等就没有力了。

问：根现前的显而未定之所以成为显而未定，是**等无间缘的意识在发挥作用**的原因？答：是。

“沉溺”是第六意识，第六意识非常贪，这时等无间缘已经完全偏向美色上面了。

结：意现前为什么是显而未定？因为时间很短；

同样，五个根识的自证现前为什么是显而未定？也是因为时间很短的缘故。

不可说，因为它是显而未定，所以它的自证识也是显而未定。比如颠倒识的自证识都是量。

(音频-宗义建立 2016GZ-028)

一般而言，「有境」若予以区分，有三：(1) 士夫、(2) 言语、(3) 量。

(3) 「有境量」若区分的话，有三：(3-1) 士夫量、(3-2) 言语量、(3-3) 认知量。其中，(3-1) 例如：导师佛陀；(3-2) 例如：四谛法轮；(3-3) 例如：现量及比量。

有境指可靠的有境或量的有境或非欺诳的有境，这样的有境分三。应该改成“非欺诳的有境”。

心类学中有境分为补特伽罗、心法、能诠的声音。这里说有境是士夫、声音、量。

其中量的有境(或非欺诳的有境)分为：量士夫、量识、量语。

藏文中量士夫与士夫量有差别：士夫量等于是佛；量士夫比如龙树无著等。

经论中用这个词和用那个词的意义是不一样的。比如用“士夫量”就等于佛陀；

用“量士夫”不等同于佛陀，而是用于一个大家可以依赖的好人。

①士夫量是从陈那的集量论礼赞里边来，他用这个词来称赞佛。陈那和法称是非常理性的，他们用逻辑成立导师释迦牟尼佛是最圆满的补特伽罗，后来在佛教中非常广泛地引用这个词。

②语量的举例是四谛法轮。经部是小乘，只认四圣谛，对空性无法了解，故对般若经不称为语量。

③认知量：心类学里讲的量与非量就是认知量。

量语与语量没有差别；认知量与量识没有差别。只有士夫量与量士夫有区别。

前几天传金刚瑜伽母，帕绷卡大师的解释里面讲到“具备四种量的传承”。

即上师量、经典量、论典量、弟子觉受量。意为金刚瑜伽母的法的传承是活活的。

这四个来说，先有上师，他根据佛陀的经和祖师们的论来为我们开示法。(①上师量)

觉受指从弟子心续的角度有能够生起觉受的功能。(②觉受量)

金刚瑜伽母是从萨迦派传下来的，宗大师修的金刚瑜伽母是萨迦派的，从那里传到格鲁派。

那个时候不仅把经当成量(③经典量)，也把论当成量(④论典量)，所以量语包括经和论。

如果把上师当成佛，上师也变成士夫量；语量就是经与论；认知量就是修时内心生起的证量。

所以萨迦派的四个量可以与这里讲的三个量对应起来。

萨迦派的顺序是上师给我们开示经论，之后我们生起觉受。

但是从弟子生起信心的角度，这个次第是倒过来的——

先是自己内心改变生起觉受，信心生起；以这个来对论生起信心；透过论对经生起信心；

对经论生起觉受的结果，对上师生起信心。

这也是尊者常常开示的，修行者量重要的是改变内心生起觉受，真正的信心是从这里开始的。

改变的同时对经论生起信心，并且对给我们开示经论的上师也生起信心。

所以这四种量本身怎么存在与弟子心续中信心怎么生起有顺序和逆序的区别。

这里是讲士夫量、言语量、认知量。人本身就有身、语、意。

意跟着认知量才是对的；语要跟着量语才是清净的。

妄语、绮语、两舌、恶口都由内心烦恼作出来的行为，是错乱的心推动出来的。

要变成量语，首先要变成菩提心、要变成空正见，以智慧的立场看问题才非常清楚。

所以量语不仅是我讲的对不对，而要达到究竟正确的程度，这样讲出来的话才是真正的量语。

比如这个是白色，我说它是白色，我讲对了，就是量语，不是这种意思。

我们身的行动要跟随佛、拜佛，这是士夫量；我们讲的语要变成量语才叫修行；

我们的心不要错乱烦恼，合理地走，才叫修行。（认知量）

四圣谛法轮，佛法是闻思修这样修的，在一个法上起码要跑三次，法轮的“轮”要这样理解。

世间法没什么要修的，不需要加“轮”字。“轮”的意思是越来越清楚，自己要钻到它里面。

先讲是苦、是集、是灭、道谛，然后讲应知、应断、应证、应修；已知、已断、已证、已修。

意为先要闻思，应知应断是要修，已知已证是修得更圆满。

对任一法都是这样，先要了解，再思、再修，修时要重复地串习，这是“法轮”的意思。

2-6.无我的主张方式

主张「『补特伽罗为常、一、自在空』是『粗品的补特伽罗无我』，以及『补特伽罗为自己能独立之实质有空』是『细品的补特伽罗无我』」。不承认「法无我」这点，类似于毘婆沙宗。

经部宗是小乘，不承认法无我，但是承认补特伽罗无我。

粗品的补特伽罗无我是常一自在空；细品的补特伽罗无我是补特伽罗能独立实质有空。

“空”是“不是”的意思。常一自在空，即：不是常、不是一、不是自在。

补特伽罗能独立实质有空，即：不是补特伽罗能独立实质有。

★★以下两段辨别非遮与无遮

但是还要了解，空是无遮的，有时直接讲“不是”就变成了非遮。

遮法有二：非遮和无遮。非遮时还没有达到真正的补特伽罗无我，不管细和粗都要达到无遮。

无遮的时候才叫达到粗品的补特伽罗无我和细品的补特伽罗无我。

修空性的时候，定中如虚空（无遮），后得如幻化（非遮）。

那么修空性的时候，到底是“如虚空”是真正的它、还是“如幻化”是真正的它？

不可说两个都是。根本定是专门修空性；后得不是专门修空性。所以根本定才是正确的。

后得时遮除真实存在的那块，但是虚假的那块显示出来，如幻化的那块还是有显示出来。

即遮了之后还有成立的一块，不是完全遮的状态，所以就是叫非遮。

不可说后得本身是非遮，后得时如幻化的那块才是非遮。根本定时修如虚空就是无遮。

空性的本质是无遮的，所以真正的空性是如虚空。这是讲中观的空性。

这里讲的①常一自在空和②细品的补特伽罗无我也是有根本定的状态和后得的状态。

后得的状态不是真正的东西。根本定中修空性的结果，出定时有一种假的感觉，就是如幻化。

所以这里讲，粗品的补特伽罗无我是补特伽罗常一自在空；

细品的补特伽罗无我是补特伽罗能独立实质有空。用“空”是把无遮认出来。

有可能前边加“不是”、后边加“空”比较好一点，因为遮除常法的也有一个无遮。

补特伽罗不是常、不是一、不是自在的空，即粗品补特伽罗无我。

“喻 娑巴瓦旭噠 薩瓦噠嘛 娑巴瓦旭多杭！”

“娑巴瓦”是自性；“旭噠”是空；“旭多杭”意为空的体性。

“不是常法”与“不是常法的那块”有点不一样。“不是常法的那块”是无遮。

无遮也有一种存在，但是如果认哪一个是无遮，则认不出来。

比如这本书不是自己成立，“不是自己成立的那块”就是无遮。

★即：否定的那块就是无遮：那块的后面跑出来(成立)什么东西，那就是非遮。

比如“它不是自己，所以它是依赖其它的缘起”，后面有东西跑出来，那就是非遮了。

后面成立的东西不要讲，否定的那块就叫无遮。“杭”的意思是“就是那块”。

非遮就是如幻化的那块，或者清净的缘起，不是一般的缘起。

即自性有的那块遮除了之后，它是真正清净的存在，这就叫非遮。(后得如幻化)

★★以下四段解释经部宗的“无我”与“补特伽罗我执”：

第一段：有两个东西你们要明白：摄类学是经部宗的立场，常常会讲“无我故”。

比如，不管有的还是没有的，它的义共相都是执它的分别心的显境。

比如兔角的义共相是执兔角分别心的显境；瓶的义共相是执瓶分别心的显境。

如果问：为什么瓶的义共相是执瓶分别心的显境？

如果不太想解释的话，可以简单地说“无我故”。对什么都可以回答“无我故”。

为什么可以这样说？因为没有一个是我的。比如：有我作为有法，是不是无我？是。

“我”本身就不存在，所以无论你举什么举例，都是“无我”。

第二段：但是另外，如果桌子作为有法，是不是补特伽罗无我？应回答“是”。

因为经部宗没有法无我。摄类学是经部宗的，所以摄类学中常说，什么都是“无我”。

你们不要想：桌子不是补特伽罗啊？这样想的话，摄类学里面的很多东西你们会不懂。

摄类常讲桌子也是无我，那么这个是什么无我，补特伽罗无我还是法无我？

当然是补特伽罗无我。(经部宗不承认法无我)

补特伽罗无我：补特伽罗我执生起的时候，不是一定要在补特伽罗上面，法上面也可以生起。

因为萨迦耶见讲的“我所”也是一种补特伽罗我执。

补特伽罗我执生起的时候，也有完全在我上面，也有在我所上面。

所以认补特伽罗我执时，不仅想补特伽罗上面的我执，对任何法上都可以生起补特伽罗我执。

比如这是我的朋友、这是我的敌人，这跟“我”没有关系，也是跟“我的”没有关系。

不可说，因为跟我没有关系，所以不是我所执。这些都是我所执。

这些补特伽罗我执都是不对的，所以都是补特伽罗无我，所以万物都是补特伽罗无我。

所以不要把补特伽罗我执只认在补特伽罗上面，不是这样。

你也可以认在补特伽罗上面，但是认的时候要用另外一个词——

粗品的补特伽罗无我、细品的补特伽罗无我才是在补特伽罗上面认。

第三段：如果万物都是补特伽罗无我，那么是粗品的补特伽罗无我还是细品的补特伽罗无我？
正确回答：两个都不是。

粗品补特伽罗无我和细品补特伽罗无我不是讲是不是补特伽罗无我，
而是讲补特伽罗无我的无遮的那块有两种：粗的无遮和细的无遮。

要把这两块拿出来，才讲粗品的补特伽罗无我和细品的补特伽罗无我。

比如中观：万物是不是自性空？是。万物是不是空性？不是。万物怎么会变成空性呢？

万物自性空的那一块才叫空性，万物上面有空性。

同样，万物都是补特伽罗无我，但是万物不是细品的补特伽罗无我或粗品的补特伽罗无我。

细品的补特伽罗无我和粗品的补特伽罗无我，是万物上面讲补特伽罗无我的那块，

那块里有粗和细。在那块里面才可以说粗品的补特伽罗无我和细品的补特伽罗无我。

问的时候，才会发现这里面有点问题；不问的话，好像没有问题的样子。

第四段：答：比如对唯识来说，万物是不是能取所取二空？是。

那万物是不是唯识所说的细品的法无我呢？不是。唯识有圆成实，他的空性与圆成实同义。

万物是不是能取所取二空？是。那万物是不是空性？不是。能取所取二空的那块才是空性。

要把“那块”拿出来，即万物上面能取所取二空的那块，就是唯识的空性。

补特伽罗无我的那块里面有粗的一块(粗品的补特伽罗无我)，也有细的一块(细品的补特伽罗无我)。

粗的那块就是常一自在空的那块；细的那块就是补特伽罗能独立实质有空。

破粗品的补特伽罗我执——常一自在的执著：

补特伽罗我执在“我”上面也可以说、在“我所”上面也可以说。

先在“我”上面了解，在“我所”上面也就比较容易了解了。

在我上面有常一自在的执著，也有能独立实质有的执著。前者比较粗；后者比较细。

原因是什么？我们安立我的时候，我跟五蕴肯定有很紧密的关系，没有五蕴就没有我。

而常一自在的执著是我跟五蕴是有点分开的执著，相对来说这样的执著是比较粗的。

粗和细是说，常一自在的执著容易破，能独立实质有的执著难破。

因为能独立实质有的执著是我跟五蕴已经混在一起，这种情况下它还是自己成立，比较难破。

【讲记】“我”跟蕴是分开的、没有关系的那种，相对来说容易破，因为实际上根本不是这样的，实际上我跟蕴完全是依赖而存在的。如果你已经认为是依赖而存在，但是从这个角度你还是执着的话，那是很难解决的。不认为是依赖而存在的这种执着，是比较容易打破的。

常的意思是：我出生、我会死、我是从前世来、我会去来世。

好像从前世来时我在那里、我去来世的时候我也在那里，出生时我在那里，现在我在这里。

好像我一直存在的感觉，所以这就叫“常”。

前世的五蕴、今生的五蕴、来世的五蕴是不同的，是变的，但是自己认为我是不来的。

所以对“我”上面常法的执著肯定是认为我跟五蕴是分开的。

即：对“我”有常的执著的时候，蕴跟我是分开的，体性是异。

□的意思是：我们有四肢、头、上半身、下半身等，还有五脏六腑，还有色受想行识。

但是我们认为蕴有很多，“我”就只有一个。这就是“一”的执著。

【讲记】“一”的执著也是认为“我”跟蕴的体性是不同的，我是一，蕴不可能是一。所以肯定是有“我”跟蕴体性异的这种看法时，才能看到体性一的执著。

自在的意思是：比如我拿杯子，我是主人，手是仆人。我叫它干什么它就干什么。

所以我是非常有权力的。应该不是“自在”而是“自主”的意思。

我跟蕴一个是主人一个是仆人，所以也是体性异的看法。

常、一、自在这三种执著都是我跟五蕴是体性异的角度来执著，实际上我跟蕴完全是体性一。

实际上我是完全依赖蕴，除了蕴之外没有一个我，离开蕴，没有一个我是可以存在的。

我是完全依靠蕴而存在的，与蕴没有关系的我是完全不存在的。

但是也不要理解为：我不是一，所以我是多。

这里讲的一是执著的感觉，不是认为是“一”就叫执著、是“异”就不叫执著，不是这样。

我不是常、我是无常，这个说得通；我不是一、所以我是多，这个是说不通的。

这里强调的是：我是完全依赖于蕴的。从这个角度破常一自在的执著，不可以从别的角度破。

破的时候，因为是依赖蕴而存在，所以不可能是蕴变我不变。

破我是常法：我是依赖蕴而存在，所以蕴变老我也变老，蕴的今生结束我的今生也结束。

所以我不是一直存在的，蕴是刹那刹那变，我也是刹那刹那变。

破我是一：对一执著的时候，好像有一个不需要依赖蕴的独立的我在那里。

这样的我是不存在的，我是依赖蕴而存在的。从这个角度来破一。

破我是自在：也是同样，我是完全依赖蕴而存在。用依赖蕴的道理来破常一自在就是这样。

破细品的补特伽罗我执——补特伽罗能独立实质有的执著：

补特伽罗能独立实质有的执著：虽然我跟蕴是有关系，但是有关系到太离谱——

蕴是什么样的体性，我就是什么样的体性。这也不对。

实际上蕴是能独立实质有的体性，补特伽罗不是能独立实质有。这个要分清楚。（经部）

以前学过，法有假有和实质有的分法。实质有和假有这两个都是存在的。

摄类学里面，常法与假有是同义；无常与实质有是同义。（**第一种假有**）

另外在读名相与性相时，具备假有三法者，是名相；具备实有三法者，是性相。（**第二种假有**）

在经论中，假有和实质有有几种用法。现在这里讲的是第三种。

比如：性相的实有与“无常与实有同义”的实有是一样吗？

如果是一样，那就变成所有的无常法都是性相了；所有的常法都不是性相了。

也可以反过来说，所有的性相都变成无常的法，那也不对，因为无常的法里也有名相。

与无常同义的实有和假有：是讲它是不是具有真实功能，分别心安立就是假有。

名相与性相的实有和假有：分别心安立的有意义和名字，实有上也有它的定义和名字。

现在这里讲的是另外一种实有和假有（**第三种假有**）。举例——

树聚在一起是森林，森林是假有；树是实有。这个不可以用名相和性相的实有和假有来解释。

也不可以用常法和无常的实有和假有来解释，与这个没有关系。

因为森林也有它的性相和名相，它的意义和名字都是假有，都是跟树本身有区别的。

与此一样，依靠五蕴的我是假有。这种假有与性相名相无关，与常法无常也无关。

▲所以蕴跟我的关系与树跟森林是一样的。蕴跟我一个是实有一个是假有。

那么如果认为我与蕴是体性一，我就与蕴的体性一样，也变成了实有。这就是实质有的执著。

【讲记】更细的来说，我跟蕴虽然有关系，不是没有关系，但是我是怎么存在的呢？好像是依赖蕴，又不单单依赖蕴。也不是跟蕴一体，也不是完全跟蕴一样。而是除了这个之外，另外有一个我在假有的当中存在，这个是比较难了解的。因为这个比较难理解，所以就叫细品的补特伽罗无我。

答：现在讲的是对它互动的时候的我，是常一自在还是能独立实质有，跟物质有关系的。

从这个角度来说是粗品的补特伽罗无我、还是细品的补特伽罗无我。

答：补特伽罗能独立实质有的“独立”不是实际上的独立。

我们心里认树的时候与认森林的时候不一样——

认树的时候不需要依赖别的，直接可以认；认森林的时候需要依靠什么才能认。

独立的意思是脑子里出现的时候不需要别的，自己直接来可以认的。不是从自己成立的角度。

问：南传行者通过修持可以看到一个一个分开的清净五蕴，以他们的见解只能达到这种程度吗？

答：是，以中观来说他们就停留在法我执上。分段认蕴的时候，蕴还是施設义找得到。

问：您之前解释假有时，还有分别心安立的假有…

答：那是唯识的，唯识的遍计所执就讲假有；圆成实和依他起是实质有。

答：五蕴是实质有，补特伽罗是假有。树是实质有；森林是假有。补特伽罗是森林；五蕴是树。

五蕴中的色受想行识的每一个都是树，都是实有。

入中论：外道主张一个蕴是补特伽罗、有的主张五个蕴是补特伽罗，都是能独立实质有的执著。

你刚才说个个蕴是实有、五个蕴是假有，像树与森林一样，其实这些都是相对的。

比如从“我”的角度，这些都是所依赖的东西。

“我是实有”的主张是：蕴本身就是我，有的说五个蕴聚在一起就是我，这也是实有的执著。

现在不是五个蕴的意思，是依赖五蕴有一个存在。

认的时候色受想行识什么都不是，但还是有一个存在，这个比较难理解。

如果能这样把“我”认出来的话，那就是靠近了破能独立实质有的这块。

答：…色受想行识都有它的续流，任一心法的续流都是不停的。

心王的续流一直存在；心所的续流有时会断。

粗的色法比如肉体不会走来世，细的五根都会一直走的。

如果问心法等是怎么走的，就是阿赖耶识那边冒出来一个力量才可以推动起来。

如果阿赖耶识没有冒出来，它就会停掉。对中观来说，就是第六识上边的一个种子。

问：有境和对境上面都有粗品的补特伽罗和细品的补特伽罗吗？

答：比如我看这个电脑的时候，以我所的角度对电脑生起补特伽罗我执。

什么样的我所？如果是常一自在的我所，对电脑上面就有常一自在的我执出来。

如果对电脑想我所的时候是实质有的我的所，那在电脑上生起的我执是细的补特伽罗我执。

否定这些话，就是粗品的补特伽罗无我、细品的补特伽罗无我。

答：对，不管是有境还是对境，都是跟有境有关系。

一种完全是在我上面，跟对境没有关系，这就是执我的萨迦耶见。

跟对境有关系的就叫执我所的萨迦耶见。

电脑是常一自在有的我的所，看起来是在说电脑，实际上还是在我上面解释。

答：经部宗认为，我们看万物的时候都会跟自己对应地看，所以还是有我执。

但是解释法我执的时候，经部宗说，跟我没有对应就是平等，我们的看法就完全是对的。

即：跟我没有对应的时候，看法完全是合理的，完全是从法的角度存在，这就是法我。

中观跟唯识的看法：即使与法没有对应的时候，对那个存在的法也是有执著。

★答：对义共相要这样了解：它是对境的法，是有境安立出去的，不是有境上面的东西。

我们脑子里总是有义共相，你安立出去的就是义共相，安立出去的也有法处。

“安立出去”即不是脑子里的，好像是新的一个色法成立起来了，有点像是能量，这就是法处。

心安立出去的那个东西里面也有义共相、也有法处。

心里面自己的想法是显现，不叫法处，也不叫义共相。法处跟义共相都是外面的对境。

中观来说，实有的显现都是所知障。实有的显现肯定都是脑子里面的，不是外面对境的。

外面对境的东西不可以说是障碍。

法处不是脑子里面的东西，但它是从脑子里面产生出来的东西。

法处跟义共相都是脑子里面蹦出来的，一个有因果功能、一个没有因果功能。

法处有因果功能，法处是色法，法处所摄色。

当然法处的时候肯定是两种都有，脑子里面也有想。

比如义共相，脑子里的想法也在，外面蹦出来的义共相也在。

【讲记】问：它(观想)的作用是把我心里面的善心所激发出来，是这个作用吗？

答：不是。作用的意思是，有没有真的吃到，真的有没有一个东西，我们供养的时候有没有一个真的东西可以供养，是这个方面的意思。比如我们供养八供、八吉祥、献曼达等等，我们观想真的有一个法处出来，法处色的角度的曼达、须弥山、三千大千世界就出现了，法处的色法就出现了，然后供出去，所以法处是有作用的。刚刚我们问的有没有作用，是对方有没有感受到。

我们心的观想力量非常强的话，法处发挥的功能就比较强。

(音频-宗义建立 2016GZ-029)

★中观应成与中观自续讲的法我执：

【讲记】经部宗我们讲到“不承认「法无我」”。…跟补特伽罗我执的这个“我”没有关系，跟你我的“我”没有关系，而对境那边有一种存在的感觉，这个角度的执着就是法我执。

从这个角度来执著，就是中观讲的“施設义找得到”或“有自性”。

这些都是与补特伽罗我没有关系的，如果寻找的话它自己就有一个存在。

中观应成和中观自续说“有真实”是所应破。

中观应成认为施設义找得到和有自性是等于，这些是不存在的，这是最细的所应破。

中观自续对施設义可以找得到跟有自性或自己成立是许可的，这些是存在的，

不管是我们自己还是外面的法，都施設义可以找得到。

二者的差别是：中观自续不把“可以找得到”的想法当作执著，认为是正常的、合理的。

中观应成认为这样的想法不正常、不合理，所以是法我执。

但中观自续还是认为有法我执。他的法我执定义是“非无损害的量，不安立而自己成立”。

这个定义在宗义建立这里没有讲，意思是都是不损害量而安立的。

中观应成说诸法都是我们的心安立的。

★为什么有存在的感觉而观察时找不到？因为是名言量而安立的。这是中观应成说的。

中观自续也承认是量安立，但是我们的心安立量的时候，对境也有自己可以成立的一块。

我们心的安立与对境自己成立都有，两个是一半对一半。

中观应成是认为对境那边完全没有它自己，完全是心的安立。

中观自续是以那边的存在为基础来安立，所以描述安立的时候——

对境那边也要存在、心也要安立，是这两个结在一起而安立的。

他说对境能显现到有境，即对境自己有一个能显现的力量，有境有一个能安立的力量。

这两个力量结合，这个法就冒出来了。

比如那边有一个五蕴安立的王先生，这边有能安立者的心，这两个结合，王先生就出来了。

所以那边要有一个可以依靠的东西，比如五蕴。如果那边完全没有，只有这边安立，就不行。

我们平常对法执著时，心安立这块根本就不想，实际上是那里也有一块、这里也有一块而安立的。

这种根本就不想心安立这块而又对它执著，就是中观自续派讲的法我执。

“非无损害的量当中显现而安立的自己方面成立”就是中观自续的所应破。

这与补特伽罗是没有关系的。

★唯识宗所认的法我执：

唯识说万法都是心的显现；中观应成和自续说万法都是心的安立。这是不同的。

如果说外境是心的显现，必须要承认外境不存在；心的安立就不一定承认外境不存在。

中观应成承认外境；中观自续中有承认外境（随经部行）和不承认外境（随瑜伽行）两种。

心的显现意为外境完全是心的体性；心的安立是那边不一定是心的体性。

我们平常没有感觉外境是心的显现，而是它自己在那边存在，这个存在不是心的体性——

这种看法就是唯识的法我执，这个也跟补特伽罗没有一定的关系。

补特伽罗是在名言中存在，我痛苦或我快乐，这个我在痛苦或快乐中存在。

对这个我生起执著的时候，就是补特伽罗我执。

除了“我”，补特伽罗我执还包括“我”上面带来的我所、我的对境。

我的朋友、不是我的朋友，这是我的国家、这不是我的国家，这两方面都是。

不是一定要我的，不是我的也是执著，是我的也执著，这些都是补特伽罗我执。

【讲记】补特伽罗我执是指，对平常真的存在的一个“我”上面的执着，跟刚才我们讲的中观应成的法我执、中观自续的法我执、唯识的法我执没有关系。法本身的体性是什么，法本身是不是心的体性，是不是心的安立，法我执是从这些角度去分析的。

小乘佛教徒和大乘佛教徒的差异就是这个。

如果承认法我，不承认法无我，认为法我是正常的、补特伽罗我执不正确，这就是小乘。

如果超越这个，接受法无我的概念的时候，就是叫大乘。

这里讲的大小乘与平常讲的声闻独觉是小乘佛教徒、菩萨是大乘佛教徒不一样。

一个是从心善良的角度讲大小乘；一个是从智慧的角度讲大小乘。

小乘佛教徒、大乘佛教徒是从智慧的角度说的。小乘佛教徒只承认部分佛经；大乘承认全部。

尊者常用巴利文的系统和梵文的系统。

当年佛用巴利文系统开示的是小乘佛教；用梵文系统开示的是大乘佛教。

梵文是有学问的人才用，巴利文是非常普及的，大家都用，所以那时大乘佛法是少数人学。

唯识和中观对世尊用巴利文说的法当然接受，对透过梵文讲的很深很难的经也接受。

所以小乘佛教徒和大乘佛教徒是从智慧的角度来分的，不是从心善与否来分的。

比如宗义建立里面，毗婆沙宗和经部宗是小乘宗义者，就是小乘的佛教徒的意思。

小乘的佛教徒里面分的时候，地道建立里面毗婆沙宗和经部宗也有菩萨。

如果问释迦牟尼佛是不是毗婆沙宗，他会说是毗婆沙宗。

如果问毗婆沙宗佛是小乘的修行者还是大乘的修行者，他肯定回答是大乘的修行者。

如果问佛是不是小乘的宗义者， he说是小乘的宗义者(或小乘的佛教徒)。

如果问佛是先修声闻独觉然后成佛的、还是修菩萨成佛， he说是修菩萨成佛的。

毗婆沙宗也认同声闻、独觉与菩萨有差别：菩萨修菩提心；声闻独觉没有修菩提心。

所以要了解，从智慧的角度，小乘的宗义与大乘的宗义是不同的。

小乘的宗义者里面，有小乘的修行者、也有大乘的修行者。

同样，如果对经部宗请教，释迦牟尼佛是经部宗还是中观宗，他马上会说经部宗。

如果问经部宗是大乘行者还是小乘行者，他会回答是大乘的行者。

那么释迦牟尼佛是大乘的佛教徒吗？他会回答不是，是小乘的佛教徒或者小乘的宗义者。

所以我们要了解，毗婆沙宗、经部宗等小乘宗义者里面，有小乘修行者、也有大乘修行者。

小乘宗义者或小乘佛教徒的“小”是指智慧小，他不接受整个大藏经。

认同法无我的是大乘；不认同法无我的是小乘。

法无我是世尊的梵文经典里面才讲的；巴利文的系统里面都不讲法无我，只讲补特伽罗无我。

南传在修行四念处的时候，对补特伽罗无我很重视——

这个我找不到，没有什么存在的，只是安立而已，实际上还是五蕴。

他认为最后还是五蕴，那就是法我执还是在这里。所以他们对法我是认可的，法我执无需断除。

对中观来说，如果认为五蕴真实在那里，这个想法就不对了，这是又一种执著。

所以对补特伽罗，或者对我跟你的这个我——我痛苦——的执著心，他们可以去除。

答：我痛不痛当然是存在，没有不痛的。但这个上面的执著心不存在，可以消除这个执著心。像我们这里讲的常一自在的执著、能独立实质有的执著，这些可以消除。但五蕴是真的存在。所以南传佛教徒可以消除我是常一自在、我是独立实质有的执著，但是到了五蕴这儿，对五蕴的执著他就没有办法破除了。他认为这是正常、是合理。中观应成则认为五蕴完全没有自己，都是唯名言安立而已。这样整个心都没有在那边有一个存在、有一个可以执著的感觉，就完全破了。中观自续虽然没有认识这么高，但是对法的执著也会降低。唯识也是这样。

问：即使把五蕴上面的常一自在拿掉了，但是蕴还是有啊，蕴上面还是有痛苦，这时执著仍然会有，到中阴身时还是会有想抓的感觉，因为蕴还是有，蕴是实在的啊！无济于事啊！

答：你讲的五蕴上面的感觉还是“我的蕴”，还是跟“我”连在一起。

现在我们讲的是跟“我”没有连在一起的五蕴，这个叫法我执。

如果跟我连在一起，我的蕴还在，这不是纯的法我执，还是与补特伽罗连在一起的补特伽罗我执。

另外不可以这么理解：我已经证悟空性了，所以我不会痛的，不是这样。

虽然我也好、我的蕴也好、蕴本身也好，什么都证悟了，什么都是真实没有找到，已经了解空性了，就变成病也没有了，也不会饿了，不是啊！

要了解，我们的痛苦本身也是名言中存在的东西，施設义找不到不等于它没有，它还是有。

受痛苦的人虽然施設义找不到，但他还是名言中有，名言中有还是一样有“有”的作用。

但是解释这些痛苦是怎么唯名言中存在的时候，当然是依赖因缘而存在，没有它自己。

这些因缘就包括我们的执著、包括我们的业、包括我们的烦恼。

乃至这些因缘都没有了，即我们的执著心没有了、业也消了，这个苦也就没有办法存在了。

所以我们的苦怎样消除？要遵守缘起的规律，遵守这个规律才能消除。

如果不遵守这个规律，苦是没有办法消除的。这是一个。

另外一个，虽然由于过去的烦恼和业，我们眼前的苦就出现了，

但是如果对它生起执著心，就又会增加痛苦，就不单单是原本的苦而已了。

原本的苦指过去的执著、烦恼、业报出来的一个痛苦存在。

★面对这个痛苦时，我们对这个苦很排斥、对自己身体很执著，这种执著心又会增加痛苦。

证悟空性的时候，增加的这块苦肯定会停掉，但不等于全部的苦都停掉了。

苦与苦不一样，原先的苦肯定还是有。

那原先的苦怎么灭呢？也要遵守缘起或业果规律，它是依赖过去而存在，要把这些依赖灭了。

不管怎么样，要遵守缘起，比如我们修空性就是遵守缘起，不修空性就无法断除执著。

要得到法身，就要断除执著；要断除执著，就要修空性。这就是遵守缘起。

刚刚你们说，一边是照顾自己的身体，一边是布施自己的身体，也是遵守缘起的法则。

一种是布施身体，未来的果更好；一种是不布施身体，现在照顾修行，未来的果更好。

所以未来怎么样好还是要看缘起的规矩，遵守这个规矩就是修行。

对于法我执和法无我的差异，大概就要这么理解。

★毗婆沙宗和经部宗的法我：经部宗与毗婆沙宗一样不承认法无我，都是法我。

毗婆沙宗说“凡是成事，必然是法我”。

意为：没有连接补特伽罗我、法自己本身是成立的，这就叫法我。

任一法都是它自己成立的，所以“凡是成事，必然是法我”。所有存在的万法都是自己成立。

这个跟补特伽罗我没有关系，它自己有它自己的成立。

所以法我的“我”不是我跟你的我，是从法它自己成立的角度来说“我”。

毗婆沙宗和经部宗对唯识的法无我的概念(万法都是心的体性)肯定说“不是”；

对中观自续的法无我的概念(诸法是心的安立)也会说“不是”；

对中观应成的法无我的概念(完全都是心的安立)更会说“不是”。

他们对唯识、中观应成、中观自续说的法无我完全否定，法我执的那些解释他们认为不通的。

所以对于“凡是成事，必然是法我”深挖的话，我们可以说三种法我——

否定中观应成的法无我，是一种法我；

否定中观自续派的法无我，也是一种法我；

否定唯识派说的法无我，也是一种法我。对任一种法无我，他都不认可。

所以他说，凡是成事，都不是像中观应成、中观自续、唯识所说的那样存在的，有三种法我。

答：缘起赞说，有的用缘起来成立法我或者成立有真实——诸法都是真实，因为缘起。

有的是用缘起来否定法我或真实——诸法都是不真实，因为缘起。

这两种立场都是把缘起当作理由。

如果问毗婆沙宗和经部宗为什么承认法我，他们会说因为缘起。

如果问唯识和中观为什么承认法无我，他们也会说因为缘起。

实际上用缘起只能成立法无我，没有办法成立法我，但是他们认为能成立法我。

现在接触南传的人非常多，但是要了解，自己作为大乘的人，怎样来解读那边，这个要小心。

六座瑜珈里有说“毁谤大乘”，这个是菩萨的根本堕，要小心。

自己是大乘的佛教徒，遵守大乘的菩萨戒很重要。

当然嘴巴里面不会说大乘法不好，但是内心里自自然然有这个方面的意见，很可怕！

另外四十六罪中，与智慧度有关的有八条戒。

其中第一条就是没有远离小乘佛教，主要的意思是没有远离声闻乘就不对。

所以对小乘要有所了解，比如他们承认法我，我们不可以承认法我。

如果对这些不清楚，不知道哪一块可以接受、哪一块不可以接受，就做不到远离声闻乘。

2-7.地道的建立

三种种姓的修行者在积聚资粮时，因为是在四个有学道的阶段中积聚资粮的，因此主张「『佛的色蕴』是『佛』」。「障的建立」及「地道的行进方式」等，与毘婆沙宗类似。

经部宗的积聚资粮与毗婆沙宗有点不一样，其它都是一样。

毗婆沙宗：大乘跟独觉在资粮道上品就把所有积聚资粮的事都做完了。

菩萨从加行道暖开始一座，就见道修道无学道成佛。独觉也是从加行一座开始证得独觉罗汉。

菩萨、独觉、声闻各有自己的资粮道、加行道、见道、修道、无学道。

毗婆沙宗说声闻有点不一样，声闻在前面的四个有学道都要积聚资粮。

独觉和菩萨只在资粮道积聚资粮，加行道以上不用累积资粮，只有智慧，一打坐马上就上去了。

经部宗说，声闻、独觉、菩萨都是在四个有学道积聚资粮。

按照毗婆沙宗的说法，如果只在资粮道累积资粮，从加行道开始一座上去直到无学道成佛。

释迦牟尼佛在藏历四月十五日早上很早进入加行道暖位，然后一座成佛。

那么释迦牟尼佛成佛时的身体还是加行道的身体，还是凡夫的身体。

所以身体还没有成佛，但是心已经成佛了。

经部宗不是说从加行道一座马上成佛，而是前世已经到了十地，今生是十地的最后阶段。

中观唯识等大乘也是这样，认为今生成佛必须是十地菩萨，释迦牟尼佛在前世已经是菩萨了。

他在资粮道加行道见道修道中已经累积了很多资粮，今生当十地菩萨，然后成佛。

所以他的身体不是像我们这种身体，所以可以说，释迦牟尼佛的身体是佛。

“因此主张佛的色蕴是佛”，理由是佛陀不是从加行道一座成佛的。

烦恼障、所知障以及地道的进行方式与毗婆沙宗一样。

下面应该讲唯识宗。先简单读一下大乘五蕴论和百法明门论。

2020年8月16日星期日

无比感恩雪歌仁波切慈心说法！祈愿一切有情皆得闻此妙法而入心受益！

回向：

如是以我所集諸善業，利益一切聖教與眾生，

特於至尊洛桑札巴之，聖教心要恆常令顯揚。

願消三障諸煩惱，願得智慧真明了，

普願罪障悉消除，世世常行菩薩道。

吉祥圓滿！