《辨了不了義善說藏論》講記

宗喀巴大師 造論

2017

雪歌仁波切 講授

目錄

前　記 1
【辨了不了義善說藏論 001】 3
【辨了不了義善說藏論 002】 28
【辨了不了義善說藏論 003】 47
【辨了不了義善說藏論 004】 74
【辨了不了義善說藏論 005】 95
【辨了不了義善說藏論 006】 114
【辨了不了義善說藏論 007】 133
【辨了不了義善說藏論 008】 156
【辨了不了義善說藏論 009】 182
【辨了不了義善說藏論 010】 203
【辨了不了義善說藏論 011】 230
【辨了不了義善說藏論 012】 257
【辨了不了義善說藏論 013】 284
【辨了不了義善說藏論 014】 310
【辨了不了義善說藏論 015】 330
【辨了不了義善說藏論 016】 355
【辨了不了義善說藏論 017】 384

【辨了不了義善說藏論 018】.....398
【辨了不了義善說藏論 019】.....421
【辨了不了義善說藏論 020】.....445
【辨了不了義善說藏論 021】.....472
【辨了不了義善說藏論 022】.....497
【辨了不了義善說藏論 023】.....519
【辨了不了義善說藏論 024】.....542
【辨了不了義善說藏論 025】.....569
【辨了不了義善說藏論 026】.....590
【辨了不了義善說藏論 027】.....609
【辨了不了義善說藏論 028】.....629
【辨了不了義善說藏論 029】.....651
【辨了不了義善說藏論 030】.....667
【辨了不了義善說藏論 031】.....684
【辨了不了義善說藏論 032】.....704
【辨了不了義善說藏論 033】.....728
【辨了不了義善說藏論 034】.....745
【辨了不了義善說藏論 035】.....767
【辨了不了義善說藏論 036】.....786

【辨了不了義善說藏論 037】.....806
【辨了不了義善說藏論 038】.....828
【辨了不了義善說藏論 039】.....849
【辨了不了義善說藏論 040】.....870
【辨了不了義善說藏論 041】.....890
【辨了不了義善說藏論 042】.....911
【辨了不了義善說藏論 043】.....935
【辨了不了義善說藏論 044】.....957
【辨了不了義善說藏論 045】.....977
【辨了不了義善說藏論 046】.....999
【辨了不了義善說藏論 047】.....1020
【辨了不了義善說藏論 048】.....1041
【辨了不了義善說藏論 049】.....1056
【辨了不了義善說藏論 050】.....1077
【辨了不了義善說藏論 051】.....1099
【辨了不了義善說藏論 052】.....1122
【辨了不了義善說藏論 053】.....1147
【辨了不了義善說藏論 054】.....1171
【辨了不了義善說藏論 055】.....1192

【辨了不了義善說藏論 056】.....1218
【辨了不了義善說藏論 057】.....1241
【辨了不了義善說藏論 058】.....1264
【辨了不了義善說藏論 059】.....1292
【辨了不了義善說藏論 060】.....1318
【2017 辨了不了義善說藏論 061】.....1346
【2017 辨了不了義善說藏論 062】.....1368
【2017 辨了不了義善說藏論 063】.....1391
【2017 辨了不了義善說藏論 064】.....1417
【2017 辨了不了義善說藏論 065】.....1444
【2017 辨了不了義善說藏論 066】.....1470
【2017 辨了不了義善說藏論 067】.....1497
【2017 辨了不了義善說藏論 068】.....1525
【2017 辨了不了義善說藏論 069】.....1551
【2017 辨了不了義善說藏論 070】.....1573
【2017 辨了不了義善說藏論 071】.....1594
【2017 辨了不了義善說藏論 072】.....1616
【2017 辨了不了義善說藏論 073】.....1637
【2017 辨了不了義善說藏論 074】.....1665

【2017 辨了不了義善說藏論 075】.....1686
【2017 辨了不了義善說藏論 076】.....1711
【2017 辨了不了義善說藏論 077】.....1737
【2017 辨了不了義善說藏論 078】.....1753
【2017 辨了不了義善說藏論 079】.....1779
【2017 辨了不了義善說藏論 080】.....1808
【2017 辨了不了義善說藏論 081】.....1835
【2017 辨了不了義善說藏論 082】.....1860
【2017 辨了不了義善說藏論 083】.....1888
【2017 辨了不了義善說藏論 084】.....1912
【2017 辨了不了義善說藏論 085】.....1936
【2017 辨了不了義善說藏論 086】.....1959
【2017 辨了不了義善說藏論 087】.....1984
【2017 辨了不了義善說藏論 088】.....2007
【2017 辨了不了義善說藏論 089】.....2032
【2017 辨了不了義善說藏論 090】.....2056
【2017 辨了不了義善說藏論 091】.....2076
【2017 辨了不了義善說藏論 092】.....2101
【2017 辨了不了義善說藏論 093】.....2125

【2017 辨了不了義善說藏論 094】.....2146
【2017 辨了不了義善說藏論 095】.....2172
【2017 辨了不了義善說藏論 096】.....2196
【2017 辨了不了義善說藏論 097】.....2216
【2017 辨了不了義善說藏論 098】.....2241
【2017 辨了不了義善說藏論 099】.....2265
【2017 辨了不了義善說藏論 100】.....2291
【2017 辨了不了義善說藏論 101】.....2318
【2017 辨了不了義善說藏論 102】.....2342
【2017 辨了不了義善說藏論 103】.....2365
【2017 辨了不了義善說藏論 104】.....2391
【2017 辨了不了義善說藏論 105】.....2414
【2017 辨了不了義善說藏論 106】.....2447
【2017 辨了不了義善說藏論 107】.....2469
【2017 辨了不了義善說藏論 108】.....2494
【2017 辨了不了義善說藏論 109】.....2509
【2017 辨了不了義善說藏論 110】.....2535
【2017 辨了不了義善說藏論 111】.....2564
【2017 辨了不了義善說藏論 112】.....2585

【2017 辨了不了義善說藏論 113】.....2607
【2017 辨了不了義善說藏論 114】.....2629
【2017 辨了不了義善說藏論 115】.....2655
【2017 辨了不了義善說藏論 116】.....2682
【2017 辨了不了義善說藏論 117】.....2704
【2017 辨了不了義善說藏論 118】.....2725
【2017 辨了不了義善說藏論 119】.....2744
【2017 辨了不了義善說藏論 120】.....2765
【2017 辨了不了義善說藏論 121】.....2787
【2017 辨了不了義善說藏論 122】.....2802
【2017 辨了不了義善說藏論 123】.....2824
【2017 辨了不了義善說藏論 124】.....2847
【2017 辨了不了義善說藏論 125】.....2870
【2017 辨了不了義善說藏論 126】.....2895
【2017 辨了不了義善說藏論 127】.....2926
【2017 辨了不了義善說藏論 128】.....2948
【2017 辨了不了義善說藏論 129】.....2972
【2017 辨了不了義善說藏論 130】.....2996
【2017 辨了不了義善說藏論 131】.....3022

【2017 辨了不了義善說藏論 132】.....3046
【2017 辨了不了義善說藏論 133】.....3066
【2017 辨了不了義善說藏論 134】.....3092
【2017 辨了不了義善說藏論 135】.....3113
【2017 辨了不了義善說藏論 136】.....3137
【2017 辨了不了義善說藏論 137】.....3163
【2017 辨了不了義善說藏論 138】.....3184
【2017 辨了不了義善說藏論 139】.....3208
【2017 辨了不了義善說藏論 140】.....3232
【2017 辨了不了義善說藏論 141】.....3256
【2017 辨了不了義善說藏論 142】.....3281
【2017 辨了不了義善說藏論 143】.....3303
【2017 辨了不了義善說藏論 144】.....3325
【2017 辨了不了義善說藏論 145】.....3354
【2017 辨了不了義善說藏論 146】.....3378
【2017 辨了不了義善說藏論 147】.....3401
【2017 辨了不了義善說藏論 148】.....3427
【2017 辨了不了義善說藏論 149】.....3452
【2017 辨了不了義善說藏論 150】.....3472

【2017 辨了不了義善說藏論 151】.....3496
【2017 辨了不了義善說藏論 152】.....3520
【2017 辨了不了義善說藏論 153】.....3540
【2017 辨了不了義善說藏論 154】.....3563
【2017 辨了不了義善說藏論 155】.....3587
【2017 辨了不了義善說藏論 156】.....3613
【2017 辨了不了義善說藏論 157】.....3638
【2017 辨了不了義善說藏論 158】.....3661
【2017 辨了不了義善說藏論 159】.....3686
【2017 辨了不了義善說藏論 160】.....3701
【2017 辨了不了義善說藏論 161】.....3726
【2017 辨了不了義善說藏論 162】.....3749
【2017 辨了不了義善說藏論 163】.....3772
【2017 辨了不了義善說藏論 164】.....3793
【2017 辨了不了義善說藏論 165】.....3814
【2017 辨了不了義善說藏論 166】.....3837
【2017 辨了不了義善說藏論 167】.....3863
【2017 辨了不了義善說藏論 168】.....3886
【2017 辨了不了義善說藏論 169】.....3907

【2017 辨了不了義善說藏論 170】.....3931
【2017 辨了不了義善說藏論 171】.....3954
【2017 辨了不了義善說藏論 172】.....3976
【2017 辨了不了義善說藏論 173】.....4002
【2017 辨了不了義善說藏論 174】.....4025
【2017 辨了不了義善說藏論 175】.....4049
【2017 辨了不了義善說藏論 176】.....4074
【2017 辨了不了義善說藏論 177】.....4098
【2017 辨了不了義善說藏論 178】.....4127
【2017 辨了不了義善說藏論 179】.....4151
【2017 辨了不了義善說藏論 180】.....4176
【2017 辨了不了義善說藏論 181】.....4198
【2017 辨了不了義善說藏論 182】.....4221
【2017 辨了不了義善說藏論 183】.....4244
【2017 辨了不了義善說藏論 184】.....4266
【2017 辨了不了義善說藏論 185】.....4286
【2017 辨了不了義善說藏論 186】.....4312
【2017 辨了不了義善說藏論 187】.....4332
【2017 辨了不了義善說藏論 188】.....4350

【2017 辨了不了義善說藏論 189】.....4374
【2017 辨了不了義善說藏論 190】.....4400
【2017 辨了不了義善說藏論 191】.....4421
【2017 辨了不了義善說藏論 192】.....4443
【2017 辨了不了義善說藏論 193】.....4466
【2017 辨了不了義善說藏論 194】.....4488
【2017 辨了不了義善說藏論 195】.....4498
【2017 辨了不了義善說藏論 196】.....4516
【2017 辨了不了義善說藏論 197】.....4535

此文稿根據仁波切講課錄音記錄整理，為自他學習而做，僅供參考，若有疏失，懇請指正。

2017《辨了不了義善說藏論》講記

宗喀巴大師 造論

雪歌仁波切 講授

（上卷 001—060 講）



前　記

《辨了不了義善說藏論》，為藏傳佛教格魯派之創始者宗喀巴大師抉擇空性之極為殊勝之鴻篇巨制之一也。宗大師生而具慧，以闡揚佛法利生為己任。此論引《般若經》《解深密經》《無盡慧經》等諸多聖典，辨析了義與不了義之教理，以導眾生趨歸佛道。論分五卷，明辨了義與不了義之區別。宗喀巴大師於此論中，精研教義，細辨了義與不了義之微妙差別，為藏漢傳佛教徒之寶，以之為研習佛法之重要典籍。茲有至尊恩師雪歌仁波切智慧如海，對於了義與不了義之教理，循循善誘、不辭辛勞、慈悲講授《辨了不了義善說藏論》歷時五年有餘。講授之中，剖析入微、條理清晰、字字珠璣，了義者，乃佛法之深奧，超越俗諦，直指真諦；不了義者，則為初學者所依，漸次引導，以達彼岸。講記分上中下三卷近 197 萬字，聞道雖有先後，然開卷者皆能由此得窺佛法之奧秘，受益良多。

余聞至尊恩師雪歌仁波切講授《辨了不了義善說藏論》，心嚮往之，遂執筆記錄，以期傳承佛法之精髓。

然時光荏苒，餘忙於俗務，未能對文稿反復校對，又自愧佛法造詣淺薄，恐文辭多有錯漏，特述此前記以明。此文稿記錄整理自至尊恩師雪歌仁波切之授課錄音檔，雖力求忠實原意，然言辭之間，或有出入。凡文辭之錯繆，皆因余之疏忽及水準鄙陋所致，過失皆由我一人承擔，願諸讀者明鑒。然至尊恩師雪歌仁波切之講授，深入淺出，慈悲與智慧並現，實乃佛法之瑰寶。余雖文辭不逮，難以盡述其妙，但願讀者能從中領略一二，得窺佛法之奧義。若此文能對讀者有所助益，皆歸功於至尊恩師雪歌仁波切。

願諸讀者以此文稿為契機，明瞭義與不了義之分別，領略佛法之真諦，深入研習佛法，共赴菩提之境。敬以此文，致敬至尊恩師雪歌仁波切，祈願佛法昌盛，眾生皆能究竟離苦得樂。

優婆夷龍盈 合十 2024 年 6 月 23 日

【辨了不了義善說藏論 001】

宗喀巴大師在寫完了《菩提道次第廣論》的「毗缽舍那」部分之後，特意寫了《辨了不了義善說藏論》。在《菩提道次第廣論》裏面，解釋空性主要是為了講修行的次第，對於「辨了義不了義」的道理作了略講，因為針對的是已經學過《辨了不了義善說藏論》的人來讀《菩提道次第廣論》的「毗缽舍那」，所以未作詳細講解。

《菩提道次第廣論》的「毗缽舍那」就是為了修，所以肯定是針對已經先瞭解的人。比如有說《菩提道次第廣論》是《現觀莊嚴論》的教授，意思就是《菩提道次第廣論》是針對已經讀過《現觀莊嚴論》的人來修的，然後他如何修？把精要總結出來，這就是《菩提道次第廣論》。

《菩提道次第廣論》前面廣行的那一塊，實際上是為了幫助讀過《現觀莊嚴論》的人，當其不知道怎麼修的時候，就拿出《菩提道次第廣論》來修。所以《菩提道次第廣論》叫《現觀莊嚴論》的教授。意思就是《現

觀莊嚴論》讀完了之後怎麼修，還有就是當對於一些密決不知道的時候，就有教授在《菩提道次第廣論》裏面講出來。

我們真正讀《菩提道次第廣論》(以下簡稱《廣論》)的時候，要徹底懂的話，像《廣論》的前面那一塊，必須要先讀《現觀莊嚴論》的內容，如果沒有讀前面的廣行的這部分內容的話，則很難瞭解。一樣，《廣論》後面那些如「毗缽舍那」這一塊內容，如果要懂的話，也要讀《現觀莊嚴論》，而且對於「奢摩他」要瞭解的話，也要讀《瑜伽師地論》。

對於《廣論》後面的「毗缽舍那」真正的要懂的話，也要讀像《中論》的解釋即《中觀根本論釋-正理海》《入中論善顯密意疏》，還有宗大師寫的、我們現在讀的《辨了義不了義善說藏論》，這三個我們要好好讀。如此我們才能夠真正讀懂《廣論》裏面「毗缽舍那」這部分的內容。

首先我們把《廣論》拿出來，翻到第 401 頁「毗缽舍那」部分。科判如下：

學習毗缽舍那之法分四：一、依止毗缽舍那資糧；二、毗缽舍那所有差別；三、修習毗缽舍那之法；四、

由修習故毗缽舍那成就之量。

一共四個科判。首先，以「依止毗缽舍那資糧」來說，意思就是我們的毗缽舍那的資糧要準備，或者修毗缽舍那的前面先要準備的是什麼。先要準備的是，對於毗缽舍那的所緣——空性，我們要瞭解。對於空性，我們要好好聞思、廣大的聞思，所以這是一個最不可或缺的主因。在毗缽舍那這裏一直講空性，主要是因為空性是毗缽舍那的資糧，就是我們要學習空性的意思。如文：

親近無倒了達佛語宗要智者，聽聞無垢清淨經論，由聞思慧引發通達真實正見，是必不可少毗缽舍那正因資糧。

所以，我們要修毗缽舍那，首先對它的所緣——空性，我們必須要瞭解。因為如果不了解的話，我們「緣」什麼？對於緣空性的毗缽舍那，我們怎麼修？根本就沒有一個所緣的對鏡。所以這是不可或缺的資糧。理由是什麼呢？繼續看《廣論》中所說的：

若於實義無決定見，必不能生通達如所有性毗缽舍那故。

為什麼我們必須要這樣做呢？因為如果我們沒有

這種正見的話，則緣如所有性的毗缽舍那肯定生不起。我們應該如何聞思？先要聞思，然後了悟空性。有了悟空性了之後，才可以修緣空性的毗缽舍那。這是大概的次第。了悟空性之前，若我們先有廣大的聞思的話，那我們要聞思的是什麼東西呢？

比如我們要聞思的是唯識的書，可以嗎？還是我們要聞思的是自續派清辯論師等祖師的這些書，可以嗎？我們這樣聞思可以嗎？不行！

我們必須要好好聞思中觀應成派——佛護、月稱論師等祖師的書，才可以真正的瞭解空性。我們對龍樹、佛護、月稱論師的書要聞思的時候，先有一個比較複雜的地方。比如以龍樹來說，唯識派、中觀自續派、中觀應成派這三個宗派都是認可的。所以我們讀龍樹的著作的時候，到底按照誰的解釋才能真正理解？就是讀龍樹的著作的時候，這三個宗派中哪一個更正確，我們很難抉擇。然後對於龍樹下面的祖師，如龍樹的心子聖天論師，唯識派不認可，但是中觀自續派和中觀應成派都認可，但是對於這兩個宗派的解釋，我們也很難抉擇誰更加正確。

再到龍樹跟聖天論師下面的佛護論師，中觀自續派

是不認可的，如清辯論師就一直不認可。如此，對於佛護論師的書能否真正的回答或者更清楚的解釋？若不能更清楚的解釋，當清辯論師否定佛護論師的書時，到底誰對？最後，當月稱論師對此解釋得更清楚的時候，那就是最精準的中觀應成派的關鍵所在。所以，我們抓到月稱論師的解釋，就意味抓到了關鍵心要。

所以，我們不可或缺的、必須讀的是龍樹、聖天、佛護、月稱這些祖師的書，這就需要我們廣大的聞思。讀這些書的時候，我們一定要有一個過程。比如唯識也解釋龍樹的書，但他們為什麼不對？這個要對比的，我們一定要瞭解。對於龍樹和聖天，自續派清辯論師都是認可的。

以清辯為代表的中觀自續派的解讀，跟中觀應成派的月稱和佛護的解讀哪里不一樣？屬於中觀自續派的祖師有清辯論師、獅子賢菩薩和蓮花戒大師，他們對龍樹和聖天解讀，跟中觀應成派的佛護、月稱對龍樹和聖天解讀相比，哪里不一樣？這個我們也要對比，對比後才會知道誰正確。所以，以這些對比來說，就是「辨了義不了義」。

「辨了義不了義」的意思是我們要對比哪一個解釋

得比較有道理，哪一個解釋得沒有道理。這個一定要對比，我們一定先要經過這個過程。這些對比了之後，內心裏面完全一心一意的崇拜，像尊者一樣一心一意的崇拜月稱、佛護論師這些祖師，像宗喀巴大師一樣，對佛護跟月稱論師一心一意的崇拜。這樣崇拜了之後，跟隨他們的論典，再深入學習的話，才有通達空性的可能性。

所以，先要經過前面對比的階段，這個對比的階段，就叫「辨了義不了義」，意指這樣對比了之後，最後一定要選一個答案。如文：

又此正見，要依了義而善尋求，不依不了義，故須先知了不了義所有差別，乃能解悟了義經義。

其中的「先知了不了義所有差別」，就是對比的意思。此中「善尋求」改放在「不依不了義」的後面會比較好。因此我們暫時將「要依了義而善尋求，不依不了義」這一句譯文調整為：要依了義，不依不了義而善尋求。我們平時所說的「依法不依人，依義不依語，依智不依識，依了義不依不了義」，只有「依了義不依不了義」的人才能夠瞭解空性，才能夠尋找空性。

前面講「又此正見」，意思就是對這個正見——空

正見來說，需要什麼樣的人呢？「要依了義，不依不了義而善尋求」的人。所尋求的東西的是什麼呢？就是「又此正見」。對空正見來說，誰來尋求呢？這個尋求的人需要什麼條件呢？就是要如何才能「善尋求」呢？其中的「要」就是指要什麼樣子才能善尋求呢？要此人「依了義，不依不了義」，這樣的一個人，才可以尋求。所以，尋求者的條件是這個。

因為尋求者的條件是這個的緣故，所以對於瞭解、尋找空性的人來說，不是一個一般的人。法的究竟的實相是什麼？法的上面有很多表相，即很多表面的東西，到底裏面真正的是什麼？究竟的是什麼？要尋找的究竟的實相是什麼？

對於一個要尋找法的實相的人來說，他不可以是隨便的一個人，他是不可能輕易被說服的一個人，他是非常「依了義」的一個人，意思是說他經過謹慎地判斷了之後，永遠不會變的結論，那種法他才可以承認。對於那些變來變去的，他是不相信的。所以，「依了義」的意思就是永遠就是這樣，無論什麼時候、多少次觀察，都還是原先那個結論。假如在不斷的觀察過程中不斷的變化，則他是不相信的。所以，以這樣的人而言，才有

資格尋求空性。這就是對尋求空性的人本身的要求!

所以，「依了義，不依不了義而善尋求。」其中的「故」，指尋找空性的人繼續要這種條件的緣故。首先，我們如何使自己變成這樣的人，要通過怎樣的練習呢？我們先要學習《辨了義不了義》。學習了這些之後，慢慢的我們可以練我們的智慧。比如我們先學習唯識的時候，感覺唯識派的觀點聽上去好像對的樣子；然後學習中觀自續派的時候又覺得唯識不對，覺得中觀自續派對；可後面學習中觀應成派的時候，又覺得自續派不對了。我們就是在這樣的一個不斷循序漸進的過程裏面，其實已經在練習「辨了義不了義」。

看起來下部宗好像對的樣子，但其實其並沒有達到究竟，當把它剝出來之後，又感覺不對的樣子，越往上面的宗派看越是有如此感覺，好像在進行邏輯方面的分辨。如此，已經成為內心的一種練習。比如自續派怎麼破唯識？應成派怎麼破自續派？這樣子的階段，已經有在練習以邏輯來分辨哪個是了義，哪個是不了義？這樣邏輯思維已經得到練習了。在這樣練習的過程中，心裏就越來越明白了。

我們一般是這樣：對於人家的觀點對不對，我們可

以判斷，但要我們自己講出來，往往講不出來。所以，先要達到可以分辨人家對不對這個層面。即對於哪個是了義，哪個是不了義，要能夠辨別得出來。如果能夠辨別出來哪一個是好，哪一個是不好，則說明分辨的程度已經達到。但請你自己講出來，你仍然講不出來的，那你自己懂不懂？還不算真正的懂，或者懂得不夠透徹。總而言之，先要達到能夠分辨的層面，然後再選擇，最好的、最正確的已經選了，選了之後就一心一意的認真的學習。所以，這前面有一個過程。

「先」我們要知道什麼呢？「了義不了義所有差別」（故須先知了不了義所有差別）。首先要分辨出來什麼是對，什麼是不對，這個先要瞭解。但這個時候，你有沒有瞭解空性呢？還是不了解。因為請你自己說，你說不出來。但是聽起來，好像對與不對，你可以分辨出來，所以就是達到了這個程度。我們現在學習《辨了不了義善說藏論》等於什麼？等於「先知「道」了義不了義所有差別。」

然後，就是這裏講的「乃能解悟了義經義」。所以對這個瞭解了之後，我們最後才明白「了義」是什麼呢？那我們就選擇：佛護跟月稱的書是真正的「了義」。為

這個了義的經典的意義，我們就可以尋找，接著我們最後作出選擇，然後就一心一意的學習。第 402 頁的科判如下：

此又分三：一、明了義不了義經；二、如何解釋龍猛意趣；三、決擇空性正見之法。

先看第一個科判：「一、明了義不了義經。」我們會問：唯識派，中觀自續派，中觀應成派，哪一個是真正的了義？哪一個不是了義？這些要瞭解。然後第二個科判，那就是了義已經分出來了，已經選擇了龍樹、佛護、月稱。所以就是「如何解釋龍猛意趣？」這是第二個科判。比如說，學完了《辨了義不了義》之後，我們後面就會選擇真正的是誰對，然後我們就選擇。這就是第二個科判。

第一個科判，就等於學習「辨了不了義」的意思。這邊的科判也好，上面的科判還沒有講出來的之前的那段裏面，這裏有講「故須先知了不了義所有差別，乃能解悟了義經義。」這一段就是我們現在要做的事情，我們要瞭解。

我們在學習《辨了不了義善說藏論》之前，如果問《廣論》裏面宗喀巴大師有沒有說我們要學《辨了義不

了義》？那麼在《廣論》的這一段裏面就說了：「故須先知了不了義所有差別，乃能解悟了義經義。」所以，對於我們是否要學習《辨了不了義》，就是在這裏。

另外我們也要瞭解，就是剛才我們講的真正的了義是中觀應成說的，現在我們也要瞭解，就是唯識、中觀自續派、中觀應成派這三個，都從各自不同的角度說這個是了義，這個是不了義。比如唯識的角度認為中觀應成派是不了義的等等，不同的宗派對於了義與不了義各有各的解釋。解釋的時候，當然各有各的邏輯、理論，各有各的根據，依據的經典各有不同。比如中觀應成派，中觀自續派、唯識派，各持各的經典。既然不同的宗派都有各自經典作為根據，那麼從唯識的立場來說，他們會覺得其他宗派所依據的經典是不了義，他自己的依據的經典是了義。

若根據這些經典，分辨了義不了義的話，我們就可以理解：大乘的佛教徒，認可佛所說的所有的經典，並都會學習這些經典，其中有一些經是了義，有一些經是不了義。這些不了義經，是佛為了方便所說，確實是佛說的，是佛為了引導眾生的一個階段，他只是這麼說而已。對於實際上真正的究竟是什麼？他們把自己認可的

佛陀說的所有的經典進行解讀，即這是了義經，這不是了義經——他們會這麼樣解讀。

但小乘佛教徒並非認可佛說的整個的經典，他們只認可佛說的經典當中的一小塊，站在他們的角度來說，沒有分辨佛說的經典裏面分了義經、不了義經。所以宗喀巴大師這裏解釋，「辨了不了義」的意思，是作為一個大乘的佛教徒，來解釋佛經。所謂大乘的佛教徒就是唯識以上的宗派，叫大乘佛教徒。毗婆娑宗跟經部宗不叫大乘佛教徒，他們是小乘的佛教徒。

所以，只有唯識宗以上的大乘佛教徒才對佛經會如此解讀：這個是了義經，這個是不了義經。對此，不同的宗派各有各的解讀，所以宗喀巴大師寫《辨了不了義善說藏論》，就是從唯識宗開始，即唯識宗對於了義和不了義是如何解讀的，以及中觀自續派和中觀應成派對此是如何解讀的。《辨了不了義善說藏論》的名字就是由此而來。

不單單宗喀巴大師，寂天菩薩已經有這麼做了，寂天菩薩在《入菩薩行論》第九品中，他沒有直接開示空性，而是先在前面講到：以二諦而言，不同的修行人對二諦的瞭解有不同的層面，比如從這個角度看到是勝義

諦，但從上面角度看的時候，是世俗諦；又從這個上面的角度，他認為是勝義諦，但從更上面角度看的時候，它還是世俗諦。所以，《入菩薩行論》第九品在一開始就有講到：我們先要瞭解，這些不同的修行的層面。他們對於眼前的法，各有各的解釋：這個是勝義諦，這個是世俗諦；或者這個是了義經，這個是不了義經，有不同層面的解釋。然後，再上面有不同的看法。更上面又有不同的看法。所以，不同層面的對二諦的解釋有所不同。

一樣，在《辨了不了義善說藏論》中，宗大師寫的是不同的宗義對了義經和不了義經從不同的層面，有不同的解讀。所以這個也要瞭解，若是不了解而直接學的話，尋求最究竟的空性很難，所以之前必須先要瞭解這個。另外一個，就是剛才宗大師用的理由：對於尋找法的究竟的實相的一個人來說，他肯定需要「依了義、不依不了義而善尋求」。所以前面有講到「要」——「此正見要依了義、不依不了義而善尋求」，這就是要求。

對於一個尋找空性的人來說，他的腦子也要練習，他就非常不那麼容易被說服，或者說邏輯性非常強，而且不是那麼容易相信的，就是很會觀察，要這樣才可以

瞭解空性。假如沒有怎麼觀察，然後在那裏坐著，不怎麼執著，他直接會證悟空性嗎？應該不是。尋找空性才是法的究竟的實相，這就需要能夠瞭解的人很善於觀察，表面上不是那麼容易被說服的，而是要善於觀察法的究竟的實相。這樣的人，才有資格尋找空性。這是宗大師用的詞，蠻有力的。

我們的頭腦要練習，就是像這種以辨了義不了義的學習來練習。當然，《辨了不了義善說藏論》蠻長的，解釋也很廣。我想經典本身這麼長，然後裏面又解釋這麼多，如果我們都讀的話，肯定讀不完，因為需要花費的時間很長。我們只有抓重點，抓重要的內容，抓到宗大師真正的是講什麼就可以。其他的祖師們，對《辨了不了義》的解釋很詳盡，我覺得沒有必要讀這麼多。所以，我打算作相對簡單的講解。

首先這裏有六個偈誦的禮讚。在禮讚之前，對自己的上師進行了禮讚：「敬禮師長妙音」。這是造論者宗喀巴大師對自己的上師禮讚。宗喀巴大師修學空性的時候，主要是文殊菩薩親自來，一直給他開示。《辨了不了義善說藏論》是宗大師 51 歲的時候寫的。現今靠近沙拉寺的上面仍然有一個閉關洞，宗大師就在裏面寫了《辨

了不了義善說藏論》《中觀根本論釋-正理海》這兩部著作。我們以後就可以去看看。那個時候，文殊菩薩就一直給宗喀巴大師開示，主要講三個內容：

一是你要修對自己接觸過的老師們與文殊菩薩無二無別。不可以想，文殊菩薩是菩薩、佛，然後仁達瓦等是人。不應該如此想，而應該想：人跟文殊菩薩無二無別，你要好好修上師瑜珈。二是你要集資淨障。宗喀巴大師為了集資淨障，當時已經有閉關。所以集資淨障就是要供曼達、拜大禮拜等等。三是剛剛我們在《廣論》裏面念的，要跟著龍樹的這些書，好好廣大的聞思。

當然這三個裏面，宗大師在《廣論》的前面，特別強調了第三個內容，他說第三個是不可或缺的資糧。有了這三個內容，才可以瞭解空性。若是如此，這裏講「師長妙音」的意思，就是宗大師把文殊菩薩跟其他的學中論的上師們，無二無別的修。若對此沒有無二無別的修的話，則在了悟空性的上面還是會有障礙的。所以，這就是文殊菩薩對宗喀巴大師交待的三件事情，即為了瞭解空性的話，要做這三件事情。

這邊的禮讚，就是按照文殊菩薩的交代，宗大師好好的修上師瑜珈，即上師跟文殊菩薩無二無別的修行。

這部分內容就是宗大師自己的上師禮讚。平常我們是這樣的次序，就是先禮拜的是直接的上師，然後再是間接的上師。這裏也一樣，先是直接的上師，然後間接的上師的話，就是從世尊開始。現在對世尊的禮讚有兩個偈頌：

樂生乘云及金胎　無身主同繩腹等

宣唱憍音於三有　傲慢威嚴諸天眾

尚由略瞻如來身　尚猶如日光映螢火

妙冠敬依足下蓮　我禮能仁天中天。

接下來第三偈，是對文殊跟彌勒菩薩的禮讚：

智悲藏底難測度　菩提行浪極湧漾

善說寶藏妙音尊　及紹聖海我敬禮

第四偈，就是對龍樹跟無著菩薩的禮讚：

善開佛語二車軌　故令如來最勝教

如日光顯遍三地　敬禮龍猛無著足

第五、六這兩偈，是對跟隨龍樹跟無著的那些祖師大德，如聖天、佛護、清辯、月稱，世親、安慧、陳那、法稱等的禮讚：

受持二種大車軌　啟贍部洲智慧眼

聖天勇師及佛護　清辯論師月稱足

世親安慧與陳那 法稱師等贍部嚴

持佛教幢不隱沒 諸智者王皆敬禮

所以，禮讚總共有六個偈頌。

以「辨了不了義」的主題來說，就是唯識派跟中觀派，中觀派又分中觀自續派跟中觀應成派。如果不細分的話，就是唯識派跟中觀派。一般唯識派跟中觀派主要是無著跟龍樹。以人來說是無著跟龍樹。以天來說，因為大乘的佛教，在佛圓寂了之後，中間斷了，就是當時佛開示的時候，不是那種公開的與人接觸，主要是以天為主，然後是龍等。彌勒跟文殊，他們保留大乘的佛法。後來彌勒跟文殊，把大乘的佛法傳給人間，就是無著、龍樹。

禮讚了世尊了之後，再禮讚中間的彌勒菩薩跟文殊菩薩。如果從辨了義不了義角度來說，彌勒成為了天的大乘的唯識的法的一個源頭。無著是從彌勒那邊學的。龍樹的大乘的中觀的法，是從文殊菩薩那邊傳的。

彌勒跟文殊菩薩，論典《辨了不了義》的主題及角度主要是唯識宗跟中觀宗的見解。所以唯識跟中觀的法：從天的角度來說，彌勒跟文殊；從人的角度來說，無著跟龍樹。所以，中間就有這種禮讚的對象。

第五偈：「受持二種大車軌 啟贍部洲智慧眼 聖天勇師及佛護、清辯論師月稱足。」其中就有講到，跟隨龍樹的祖師，比如說聖天、然後就是勇師、佛護、清辯，月稱。

第六偈：「世親安慧與陳那 法稱師等贍部嚴 持佛教幢不隱沒 諸智者王皆敬禮。」跟隨無著的，就是世親，然後安慧、陳那、法稱。

前面對龍樹和無著禮讚了之後，對跟隨他們的祖師大德禮讚。宗喀巴大師寫的書是根據書的主題來禮讚的。

對世尊禮讚的時候，我們一般講到的就是說驕傲的八天——八個欲界天。我們平常是這麼說的，他們是非常驕傲的天。就是我們欲界拜的對象——神。印度當時很旺的那些神，本身自己也驕傲，因為很旺，大家都拜。像這樣的有八個驕傲的天。這些天，在面對釋迦牟尼佛的時候，他們也一直對釋迦牟尼佛五體投地的拜。

現在宗大師這裏就描述這些偉大的驕傲的天，他們也把釋迦牟尼佛作為禮拜的對象，我們也要好好的禮拜釋迦牟尼佛。

第二偈講到：「妙冠敬依足下蓮 我禮能仁天中天」，

其中的「天中天」的意思是從這些天的角度來說，他是天，所以是「天中的天」。這些天是怎樣尊敬釋迦摩尼佛呢？他們用「妙冠」來禮敬世尊的足蓮。就是世尊的足的下面就是蓮花。那些神，他們拜世尊的時候，他們覺得自己不可以直接碰釋迦牟尼佛的足，釋迦牟尼佛的身體，他們連釋迦牟尼佛的腳下面的蓮花都可以拜。所以他們以「妙冠」來敬世尊，直接敬世尊的腳，還是不好意思，不夠尊敬。所以拜世尊的足下面的蓮花，應該如此尊敬世尊。

意思就是世間的成就者，無論有多大的成就，完全沒有辦法與出世間比，因為他們僅僅是世間的成就。但出世間的成就，與世間任何成就相比，都是完全超越。所以第一偈裏有八個天，字面出來的有五個天，隱藏的有三個：

「樂生乘云及金胎 無身主同繩腹等 宣唱憍音於三有 傲慢威嚴諸天眾。」

從字面看，第一個天是「樂生」，這個是大自在天；然後就是「乘云」，就是我們講的三十三天王；第三個就是「金胎」，指梵天；第四個就是「無身主」，指他化自在天王；第五個就是「同繩腹」，就是遍入天（毗紐

天)，印度認為釋迦牟尼佛是遍入天的十個化身中的其中一個。從偈頌的字面上看，出現的就是這五個天。

沒有出現的三個天，其中一個是印度的財神，「象鼻神」，「象鼻」就是大象的鼻子，有這樣的一個神。另外一個就叫「六面」，他算是大自在天的幼子，就是最小的一個小孩。第三個就是「日跟月」連在一起。

這樣就變成八個神（八個天)。這八個神，是拜的對象。這裏可以理解為：只有世尊講的空性的法，才可以脫離輪回，才可以真正的出世間。世尊以空性的法，他自己是出世間，或者是證得解脫。

以空性的法來禮讚的時候，也可以這麼理解：世間的這些神，他們都沒有修空性，所以沒有辦法有世尊的這麼高的成就，所以對於世尊，與世間的神比較或就含義而言，只有以空性的法，才能這麼有成就。因為現在要講的是《辨了不了義》，也是要講空性。

然後 對於世尊的大乘的法——空性，解釋的時候，當然有深淺的差別。因為世尊有時候對唯識的階段，雖然有講空性，但講得比較淺一點。在對中觀的時候，世尊才真正的講空性的道理。所以，比如說第三轉法輪的時候，世尊覺得中轉法輪或第二轉法輪的時候好像太深

了，往後退一步講就變成後轉法輪（第三轉法輪）。

初轉法輪，就是剛開始的時候，世尊就講最基本的佛教內容。中轉法輪的時候，世尊就把佛教的最精要的空性的法講出來。最後，在第三轉法輪的時候，世尊又收回來，即前面講的是什麼，《解深密經》來解釋一下，把它收回來，從另外一個角度講。

就唯識來說，雖然是講空性，但是好像有點收回去講，從比較簡單的角度講。初轉法輪的時候，有點簡單，不講空性。所以，世尊三轉法輪的內涵，就有這些差別。世尊講空性的法的時候，《解深密經》的所化機就有彌勒菩薩，而沒有文殊菩薩。但中轉法輪講的對象就有文殊菩薩；講《解深密經》的時候，對象就有彌勒菩薩。

世尊講空性的法或者大乘的法的時候，對象就是當時的天，人間沒有，以天而言，世尊對彌勒講大乘唯識的法；對文殊講大乘中觀修學空性的法。此處是對文殊和彌勒他們兩個祖師禮讚。

一般我們對彌勒禮讚的時候，是從廣行的法的角度禮讚。因為不可以說彌勒只有唯識的法的來源，我們也可以說：以大乘的廣行跟深見的法而言，廣行的法是從彌勒開始傳下去的；深見的法是從文殊開始傳下去的。

第三偈禮讚彌勒跟文殊的時候，用「智悲」兩個字。

「智」方面講的就是文殊菩薩，「悲」方面講的就是彌勒菩薩。所以，「智」方面的深見的法的寶藏是誰？是文殊菩薩。「悲」方面的廣行的法的寶藏是誰呢？是彌勒菩薩。

「善說寶藏妙音尊及紹聖海我敬禮」，其中的「及紹聖海」就等於是彌勒菩薩。其中的「紹」是什麼意思？就是連續、繼續的意思，在此有承接的意思。就是指世尊從兜率天下來的時候，把彌勒當他的代表。所以我們就說「紹」，意指由彌勒菩薩來承接廣行的教法。此處是對文殊和彌勒的禮讚。

然後，就是對二車軌龍樹跟無著禮讚。有的時候將二車軌分為廣行的跟深見的二車軌，有的時候說唯識跟中觀的二車軌兩種說法都有。以這裏來說，應該就是從唯識宗跟中觀宗的角度來理解。兩個車軌，怎樣能夠保持、傳下去？那就是我們剛才念的這些祖師大德們，即第五跟第六個偈誦。所以，這裏就是禮讚。接下來的一個半偈頌，即第七偈跟第八偈的前面兩句：

頗有多聞諸教法 於正理路亦勤習

內證功德不下劣 然終未達此深處

由師妙音恩善見 以悲潛心我當說。

宗喀巴大師承諾，他會解釋論典，為此發下誓言。誓言方面，他有講到為什麼他要說這個論典，理由是什麼呢？就是前面的第七個偈頌就講到他為什麼要講這個？因為宗大師要解決這個問題，這裏講「頗有多聞諸教法 於正理路亦勤習 內證功德不下劣 然終未達此深處」。

意思就是，一方面，對有的人來說，「教」方面學得非常好，實際上那些人學得很多，但由於他們的理路不清晰，所以沒有辦法真正的通達空性。也可以說他們的理路學得不夠細，用的理路就不夠細，所以就沒有辦法通到空性的道理。所以為了解決這個問題，宗大師就幫忙寫下了《辨了不了義善說藏論》。我們學《辨了不了義善說藏論》的話，目的是練習。我們先站在唯識的立場；然後以中觀自續派的立場，怎麼破唯識；最後以中觀應成派的立場怎麼破中觀自續派。如此，我們一直在練習這個理路、這個正理，慢慢的理路越來越細，我們就可以成立空性方面的理路，在這方面的幫助很大。

另一方面的問題是什麼呢？就是「證」方面，有的人修行很精進，比如守戒、打座等等非常用功，確實這

些功德不下劣，就是功德也很多，但是他們無論怎麼打座、怎麼用功，還是無法瞭解空性。雖然非常精進，但是他們還是無法瞭解空性。對於這些人，也想幫助他們。

所這裏點到兩個問題，一個就是「頗有多聞」的這些人；另外一個，就是「功德不下劣」的這些人。對於這兩種人，無論是「教」方面很好的，還是「證」方面很好的，大家都卡在哪里呢？對空性上面，大家都一直卡。對於這些方面，宗大師看到了問題，所以他著述《辨了義不了義善說藏論》的目的在此。

後面的兩句：

欲證諸法真實慧 無比說者當敬聽

對於作為要學習《辨了不了義善說藏論》的人來說，需要什麼樣的資格或條件？學習《辨了不了義善說藏論》，肯定我們的邏輯一定會強，若邏輯強的話，我們一定會成為「無比說者」。就是無論我們對人家怎麼解釋的時候，都能很有邏輯的講出來，那就變成「無比說者」。所以心裏面就有一個追求：對空性上解釋以對「無比說者」有希求的人來說，你們要好好聽我說的這個法。

以「欲證」而言，是哪一方面的「欲」？應該是對於「無比說者」方面，我想「欲證」。什麼樣的「無比說者」呢？就是對空性的智慧、空正見，對空性講得非常好的人。有的人，可能也瞭解空性，但是講不出來，這種現象可能也有。現在是如果對空性理解了之後度眾生，講給人家聽，然後讓人家瞭解空性，有在這個方面對「無比說者」希求的話，就要好好學習《辨了義不了義善說藏論》，就是這個意思。

對什麼「欲」呢？就「諸法真實慧」而「無比說者」，所以若想成為這樣的人，你們應該要好好的聽《辨了義不了義善說藏論》。

禮讚部分，總共有八個偈頌，我們解釋完了。

【辨了不了義善說藏論 002】

上節課我們講到禮讚、造論誓言和所化機，講完了「欲證諸法真實慧，無比說者當敬聽」這一偈。

我們現在已經講完了前面的偈頌，主要是三個內容：第一個是禮讚，第二個是造論的誓言，第三個是開示的對象所化機或聽眾該要具備的條件。該要具備的條件是什麼呢？就是偈頌中講的「欲證諸法真實慧」，這方面的內容上節課已經解釋完了，這節課不再解釋，關鍵在於要具備這樣的一個欲求。

「無比說者」，是指哪一方面的「無比說者」呢？指對於空性的法上面善說，以對此有希求的人來說，則必須學習《辨了不了義》。確實是如果不懂諸如唯識宗及中觀宗的祖師如何辯論，不懂像中觀自續派的祖師清辯及中觀應成派的祖師佛護、月稱、寂天等他們中間有什麼樣的辯論，如果對這些邏輯沒有好好學過的話，則我們不可能成為空性方面的「無比說者」。

《辨了不了義》裏面談到什麼呢？談到唯識宗的祖師的觀點，以及中觀宗的祖師們如何反駁唯識宗的觀點，

比如中觀宗當中的中觀自續派如何說，中觀應成派又是如何反駁中觀自續派的觀點等等，這些祖師們的辯論都是在《辨了不了義》當中講的。當然不單單這個，應該還有另外一個「欲求」，就是「欲求諸法」(欲證諸法真實慧)，其中的「諸法」就是指世尊講的法，而不是我們有的時候講的「空性是諸法上面的真實性」，或者「諸法的究竟的實相就是空性」。這裏講的是世尊講的這麼多的法，真正要講是什麼？就是真實，這個真實主要是講什麼？就是講空性。從這個角度而言，世尊講的所有的一切法都是為了空性而說。

如《入行論》開頭所講，佈施等一切法都是為了空性而說，世尊之所以說不同的法，就是為了對不同程度的眾生開示。以「諸法真實」而言，意思就是實際上世尊真正要給我們開示的是什麼？就是要把眾生帶到空性。如果想懂世尊的密意，則要學習《辨了不了義》。如果學了《辨了不了義》之後，才能知道最經典的是什麼。世尊的教法有很多的次第，比如我們現在講的毗婆沙宗、經部宗、唯識宗、中觀自續派、中觀應成派這些不同的層次，是因為不同的智慧的角度，而對世尊的法的理解有淺深不同的差別。那真正究竟的空性只有中觀

應成派才看得到，所以我們學了《辨了不了義》之後，才知道世尊真正要講的是什麼。

就像《緣起讚》當中宗大師一直以空性讚美釋迦牟尼佛，比如說「耶瑪吙導師」等等，好像他在問世尊講佛法到底是在講什麼？世尊到底為什麼來這個世界？意思就是如果對空性瞭解的話，才能夠瞭解世尊講這麼多的法，真正要講的是什麼。所以，這裏的意思就是，如果真的想瞭解世尊說這麼多的法究竟指向哪一個，就先要把前前後後進行連接，然後才可以理解究竟的是哪個，如果想要瞭解前後的連接，就要學習《辨了不了義》。意思就是先有下部宗一些粗的道理，然後上面的宗派再來反駁他，接著另外的更厲害的宗派又來反駁他。

所以，要真正瞭解世尊講這麼多的法，究竟的密意是什麼，精華是什麼，只有中觀應成派才能真正領悟。如果沒有學習四部宗義、辨了義不了義的話，確實無法理解世尊為什麼要說這麼多的法，他到底要說什麼？所以，要真正瞭解世尊說這麼多法的真實的究竟密意，若有此欲求的話，則要好好聽《辨了不了義》，所以這裏講「欲證諸法真實慧」，意思就是如果你想得到真正瞭解諸法真實性的智慧，就需要好好學習《辨了不了義》。

所以，對於學習《辨了不了義》的人而言，若具備如此欲求的心，則可以學習。當然，學了《辨了不了義》之後，這種欲望這就能得到滿足，即「欲證諸法真實慧，無比說者當敬聽」。

現在講下面的內容，第3頁「如是辨了不了義分二」。這裏我們要瞭解「如是」這個詞指的是哪一個？指的就是前面的那一段。前面那一段講了之後，重要的是對於了義不了義我們要分辨。宗大師在前面就講了分辨了義不了義的重要性。「如是」意思就是因為這麼重要的緣故，所以現在這裏就要開始講分辨了義不了義。「如是」指的就是前面已經講了分辨了義不了義這一塊非常重要，前面講的是什麼呢？前面講了禮讚等等，首先講到「護國問經云」，從此處開始到「如是」之前，這裏引用了一部經，叫「信受非唯敬。」(經云:「苾芻或智者，當善觀我語，如煉截磨金，信受非唯敬。」) 到這裏就算是講分辨了義不了義非常重要。怎麼講呢？

我們首先把這個段落再分段，因為我比較重視分段，在講《菩提道次第廣論》時，我分段講你們比較容易懂，有點類似於科判的樣子。這個段落總的來說就是分辨了義不了義非常重要，怎麼講呢？首先，第一個階段就是

講如果我們要解脫的話，就必須要證悟三解脫門，或者說需要空正見。那這裏講的空正見是中觀應成派的空正見，或者說是真正的空正見。前幾天有同學問，唯識宗的空正見不是空性嗎？中觀自續派的空性不是空性嗎？以空性而言，中觀應成派的立場有他的空性，中觀自續派的立場有他的空性，如果認為：各個宗派只是站在不同立場而已，實際上都是空性，這是不對的。真正的法的實相只有一個，不可能有兩種。

空性，就是講法的究竟的實相，法的究竟的實相只有一個，不可以說從這個角度講是這樣的，從那個角度講是那樣的，不可以如此解釋。所以，真正的空性是什麼？只有一個。那誰是對的？一般講是五位祖師，即龍樹、聖天、佛護、月稱、寂天，他們都是中觀應成派的，他們解釋的空性才是真正的空性。所以，現在我們為了脫離輪回，需要空正見，就是需要中觀應成派所說的空性的智慧和正見，只有這個才可以真正解脫。

現在我們把這個道理再分段。這個道理是從哪里看呢？就是從「護國問經云」這裏開始，到下面的「以多方便及多理門，令彼解悟」這裏是一段：

護國問經云:「空性寂靜無生理，眾生未解故漂沒，

悲尊以多百方便，及百正理令彼悟。」謂諸法真如，極難通達，若不通達，難脫生死。由見此故，大悲大師，以多方便及多理門，令彼解悟。

剛剛講了從整體來說，辨了義不了義很重要，那如何重要呢？首先，要解脫的話，必須要通達善解脫門或者空正見方面的智慧。若是如此，我們把第一段當理由，第二個階段是什麼呢？就是我們想解脫的人，必須要在證悟空性方面努力，努力的方法主要是什麼呢？就是這裏講的，首先我們要能夠分辨了義不了義，就是如果我們需要解脫的話，則需要空正見，這是第一個階段講的。那若要通達要空正見的話，則先要分辨了義不了義，這是通達空性所依賴的條件。

《廣論》毗缽舍那章中，宗大師有一句話跟這個一模一樣，意思就是我們先要辨了義不了義，然後才可以通達空性，所以第二個階段就是：

故諸智者，應當勵求瞭解真實之方便。此復要辨佛經了不了義。

這一塊，這一塊我們把它當第二段。所以，我們先讀唯識宗的論典、中觀自續派的論典、中觀應成派的論典，讀了之後，我們大概瞭解哪一個才是真正的了義，

對於各個宗派的了義和不了義對比了之後，這個對比的階段就是分辨了義不了義。對比了之後，我們最後選擇一個，然後跟著他，完全投入的學，完全投入的修，才會瞭解空性。所以，前面的第一段，是我們要對比分辨的階段，這個階段就是這邊講的辨佛經了義不了義。

「此復要辨佛經了不了義」當中的「此」，指什麼呢？就是瞭解真實，需要什麼呢？先需要對佛經上面的了義和不了義能夠分辨，先要有這樣的智慧，如此對空性方面的智慧才能夠生起。換一句話來說，如果你是小乘宗義的智慧，就沒有勇氣或者說沒有達到可以解讀佛經這麼高的智慧，小乘並不具有如此的智慧，他非常封閉，只是把四聖諦、十二緣起中小的一塊內涵抓起來，其他的則不太懂、不太認同，所以小乘沒有大的智慧，沒有解讀整個佛經的智慧。唯識和中觀是大乘的宗義者，他們具有解讀整個佛經的大的智慧，所以稱之為大乘。

以大乘的宗義者的智慧，才能分辨佛經的了義和不了義。以小乘的宗義來說，認為凡是佛經都是了義經，沒有不了義經。大乘的宗義，才有大的智慧，他們對於佛經是了義和不了義的解讀，並不是隨便的，而是根據很多的教理來解讀之所以有了義經與不了義經之別的

原因，只有具備如此解讀的智慧，才有資格瞭解空性。如果沒有這種智慧，則不可能直接接觸到空性。所以，前提就是需要分辨佛經了義和不了義。

現在對於宗大師寫的《辨了不了義》是否重要，我們就可以理解了。我們學習這個，我們就變成已經有了辨別佛經了義和不了義的功夫。有了這個功夫，我們學習的時候就非常的投入，這種投入不是執著的一種喜不喜歡，而是腦子裏真的有很多根據，以教理分析的力量來投入。首先是選擇，選擇了之後再投入的修學，則有可能證悟空性，或者瞭解真實。所以現在這裏是講「此復要辨佛經了不了義」，從藏文看有依賴的意思，但這裏看不出來，這是第二段。此處的要分辨佛經了義和不了義是誰要分辨？不是龍樹分辨，不是無著分辨，而是我們來分辨，我們要有這個功夫，我們的智慧要有這個能力。如果我們的智慧有這個能力，才可以說我們的智慧在瞭解空性方面的能力才可以出現；如果我們的智慧沒有這個能力的話，則沒有辦法瞭解空性。所以這裏講的是我們要分辨。

那我們分辨佛經了義和不了義的功夫，是怎麼來？比如說把佛經拿出來，好像很有勇氣的樣子，然後讀一

讀就覺得這個是對，然後把它當了義；這是不對的，然後把它當不了義。像這種讀一讀就能變成分辨了義和不了義嗎？不是，我們的分辨不是這麼隨便的。以我們凡夫來說，我們的分辨必須要有前面講到的如佛授記的那些祖師們的智慧，依賴那種智慧才能分辨。所以我們需要什麼呢？比如說需要學習無著的經論，借助無著的智慧，好像學習無著的論典，我們就能夠得到像無著那樣的智慧，以那種智慧我們可以分辨。一樣，我們學習龍樹等祖師的論典，然後就能生起如龍樹等祖師一樣的智慧來分辨佛經是了義還是不了義。

我們在分辨的時候，一是必須要依靠理；二是以這個理而言，我們凡夫不是俱生有的，我們要通過學習來培養我們的理，學習什麼呢？學習無著、龍樹等祖師的論典，學習他們的智慧來培養我們的理，以這樣的理來分辨。宗喀巴大師在《辨了不了義》中講什麼呢？講無著等唯識派的祖師是如何以邏輯來分辨佛經了義不了義，中觀自續派的祖師們、中觀應成派的祖師們是如何以邏輯對佛經分辨了義不了義，這就是《辨了不了義》裏面講的內容。講這些的目的是什麼呢？以我們學習的人來說，內心裏面要培養和生起一種智慧，如果我們有

這種智慧的話，則我們自己就能夠分辨佛經是了義和不了義，有這樣的作用。

可以說學習辨了義不了義是瞭解空性的前提。《菩提道次第廣論》和《菩提道次第略論》的毗缽舍那，沒有辨了義不了義的內容，而是直接講修，直接講中觀應成派的思路，講中觀應成派是如何成立空性？所以，實際上應該先要學習《辨了不了義》。尊者也說過，《辨了不了義》，換一句話來說就是宗義，就是我們講的四部宗義中唯識宗跟中觀宗的宗義在哪里？就是《辨了不了義》。如果我們沒有時間學習《辨了不了義》這麼廣的內容，起碼要先學習四部宗義，或者起碼與宗義相關的內容要學習。

《辨了不了義》就有點把大乘唯識宗、中觀自續派、中觀應成派這些宗義的道理講出來。所以，第二段就是講，瞭解空性需要依賴分辨佛經是了義不了義。第三段的內容，即瞭解分辨了義不了義需要以理來分辨，並非以教來分辨這個道理，看文中所述：

辨彼二義非唯經說此是了義，此非了義，便能辨別。若不爾者，諸大論師造論分辨了不了義，皆無義故。經中安立了不了義之理多不同故。又如經說，此是此者，

唯依彼語不能安立決定應爾。總既不定，別於了不了義，唯經說云此是此者，亦不能成立故。

這是第三段。第三段總的來說內容是講什麼呢？講分辨佛經了義不了義，完全是以理來分辨，不可以以教來分辨。

第四段，看文中所述：

故佛授記，能辨佛語了不了義，諸大論師解釋了不了義。又了義經義，若作餘解，所有違難不作餘解，義定唯爾。所有能立，皆善決擇，當隨彼論而求密意。故究竟者，須以無垢正理而辨。若宗違理，其師不堪為定量故。諸法真實，須有證成正理而成立故。由見此故。

這是第四段。第四段講什麼呢？剛才的第三段講了以教分辨佛經了義不了義是不可以的，應以理來分辨，因為以理的緣故，所以我們要跟隨大車軌（無著和龍樹）。這段中的「當隨彼論而求密意」意思就是我們雖然是以理而分辨了義不了義，但以理的意思並不是：因為我是以理，所以我要學這個，我不要學那個，因為那個也是教，所以我不要學。實際上以理的意思是通過學習來培養我們的理，而不可以說因為我是以理，所以我不聽誰的話，或者我不看什麼書，不是這樣的。若我們沒有學

習的話，則理沒有辦法培養。如果我們俱生就有這麼高的智慧的話，當然可以，但是我們沒有。所以，我們凡夫雖然是以理，但是必須要跟隨大車軌的邏輯來推理，跟隨他們來學習以培養我們的理。為什麼我們是以理來分辨呢？我們是以理來分辨了義不了義的原因，主要是什麼呢？

主要是法本身是外面的客觀的一個東西，而且它究竟的實相是更客觀更真實的一個東西，它肯定是最合理的，所以就必須以理來分辨，必須是以理能夠成立的一個東西，它跟理是不可能有矛盾的。如果跟理有矛盾的話，則這個東西肯定不是客觀的外面的法、對境的法，如此對境的法的究竟的實相也是不可能成立的，所以以對境而言，文中述及「諸法真實，須有證成正理而成立故。」這裏的意思應該就是：諸法的真實必須是以正理而證成的、正理而成立的。剛才我說諸法是客觀的東西、對境的法，而不是我的主觀的看法，如「那邊是什麼樣？」以這個為主。而且究竟的實相、真實的時候，則更需要客觀的、合理的正理證成。

諸法的真實，必須要有那種非常客觀或者非常合理的正理才能夠成立。現在是分辨了義不了義的這個人，

將要尋找諸法的真實性，對於要尋找諸法的真實性的人而言，他的智慧、他的想法是必須要跟著理走的。如果他不是跟著理走的一個人，則不可能找到諸法的真實相，因為諸法的真實性要找的話，對於這個尋找的人而言，必須具備非常理智的狀態。所以，現在就是成立這個。如果這個人不是理智，而是迷信，而且腦子裏面充滿著不合理的想法，這樣的人可以證悟空性嗎？不可能。

法的究竟的實相就需要靠理來成立，而且它完全是合理的。到這裏，就是第四段。從前面的第二段開始到第四段，把這三個道理集中在一起，然後理由是「由見此故」。其中的「此」指的是什麼呢？指的是第二段、第三段、第四段裏面的三個內容，我們把它們集中在一起作為成立的理由，由此引出後面的那一塊內容(經云：「苾芻或智者，當善觀我語，如煉截磨金，信受非唯敬。」)前面第二段的內容，如果我們總結的話就是：瞭解空性，必須要有分辨佛經了義不了義這樣的智慧。在分辨佛經了義不了義的時候，就必須要以理來分辨，不可以以教來分辨，這是第三段的內容。然後，若以理的話，是什麼樣子呢？就是跟隨無著、龍樹等祖師們的論典來學習，跟隨他們的邏輯來推理，以這種邏輯培養出正理之後分

辨，這是第四段的內容。

宗喀巴大師引用佛經中世尊講的，如文中所引：

經云：「苾芻或智者，當善觀我語，如煉截磨金，信受非唯敬。」

比丘，就是想脫離輪回，然後出家追求解脫的修行人。這裏就講到，世尊特別對這些智者或者是要解脫的比丘說：你們要好好觀察我的經典，然後跟隨我，意思是什麼？意思是你們一定要有分辨了義不了義的智慧，這個非常重要。如果你們沒有這種智慧，那你們就沒有辦法真正的解脫，或者你們沒有辦法證悟空性。所以如果你們需要證悟空性，那麼你們先需要有這種高的智慧，即能夠分辨佛經了義不了義，只有這樣的智慧才可以了悟空性。所以，就如我們對金子買賣的時候要觀察一樣，先是燒、然後剪、最後磨，通過這樣的觀察後，才可以說這個金子是好的。

一樣，對於佛經必須要有了義不了義的分辨，依賴於我們有沒有三種觀察，就是前幾天我們學的：現量的觀察、比量的觀察，比量的觀察包含事勢比量、共稱比量和信許比量的觀察，還有就是經論互相對比以及互相對比解讀之後的觀察，以各種各樣的觀察之後再做出選

擇，如此才能夠分辨真正的了義和不了義。所以，以這樣的分辨才可以抓到我們真正要講的東西及其內涵，才可以瞭解空性。如果沒有分辨，則無法瞭解空性。意思就是先要有解讀和分辨佛經是否了義的智慧，然後才可以選擇真正了義的經典，再下功夫的修學，只有這樣才可以瞭解空性。像那種沒有能力分辨是否了義的糊塗的選擇，則無法達到了悟空性的智慧。

世尊特別交代：你們要好好觀察我的經典。意思是什麼呢？意思就是世尊說：你們要好好培養分辨我的經裏面了義不了義的智慧，如此培養了之後，你們才會抓到我講的空性。所以宗大師這裏講「由見此故」，是誰見呢？世尊見，世尊看見這個重要，哪一個重要？瞭解空性，前提就需要分辨了義不了義，這樣的的分辨非常重要。所以，這個重要性世尊看見了，因為世尊看見的緣故、世尊看見的結果，所以世尊才這麼說。宗大師引用世尊說的這句話，主要是成立什麼呢？我們要瞭解空性，前提就需要培養分辨佛經了義不了義的這種智慧。

這裏也可以說分三段：第一段不變，第二段、第三段、第四段合併為一段，第五段是一段。也可以如此解讀。

●互動答疑：

問答（一）

學生問：第四段有一個「故究竟者，須以無垢正理而辨」，跟後面的「諸法真實，須有證成正理而成立故」，這兩句話有沒有邏輯關係？

仁波切答：前面那句話是講我們要分辨了義不了義的階段，後面那句話是講成立空性的階段，前後兩句就有這麼一個階段的劃分。現在講一個修行人，在前面的階段必須能夠分辨了義不了義，後面才可以學習空性。這個人在分辨了義不了義的時候，是否需要依賴理？要，為什麼？因為無論是看前面也好，還是看後面也好，都需要依賴理。如果看前面的話，他在分辨了義不了義的時候，如果他不是跟隨理，而是違背理的話，那他完全就沒有分辨的能力，誰都不會聽他的。所以這裏就講了兩個理由，第一個理由就是「若宗違理，其師不堪為定量故」，第二個理由是「諸法真實，須有證成正理而成立故。」這兩個理由來成立什麼？成立前面的「故究竟者，須以無垢正理而辨。」這個是所立法，這個所立法就是剛才講的這個修行人，他不管在前面分辨的階段也好，還是後面成立空性的階段也好，都是同一個人，他在成

立空性的階段，也必須要以理來成立，為什麼呢？因為這是非常客觀的，你不可以說「這是我師父說的」等等，這句話讓我想起以前別家的一個同學，很喜歡開玩笑，像福智學道次第的，依師的法修得很好，這是非常好的，但同時也有缺點，沒有成佛之前大家都有缺點，誰都有缺點。他們讀書的時候總說「師父說」等等，並沒有「龍樹說……月稱說…..」之說，但「師父說」就可以了。這就是那個同學總結的一個說法。所以，現在這裏的意思是：師父說不行，龍樹說也不行，誰說都不行。意思就是完全是以理來成立的，誰說都不行，連釋迦牟尼佛說也不行。意思就是不管是誰說，都不可以當理，必須都要以理來成立的，即究竟來說，必須要有以理來成立了義不了義，為什麼呢？因為現在是這兩個階段，我們在分辨了義不了義的時候，也是以理來成立的，但是剛才講的，通過學習龍樹、無著等祖師的經典來培養一些邏輯，培養了之後就不可以說是「龍樹說、無著說」，不可以這樣講，應該是培養了這些邏輯之後，就要以理來推。首先要培養邏輯，然後再用正確的邏輯推理。所以，如果你沒有分辨佛經了義不了義的能力，你根本沒有辦法通達諸法的真實義。你真的成立空性的時候，必

須要以理，這是諸法、對境的法上面究竟的實相，如果你沒有用理，怎麼能夠成立啊？因為這是客觀的一個東西，所以完全需要以理來成立，就是這個意思。

問答（二）

學生問：請問仁波切，您剛才講的「連師父說也不能，連龍樹說也不能，完全要以理」，但是這個理的證成，是不是先要有一個什麼東西作為基礎呢？比如說我們的現代科學？

仁波切答：就是剛才講的，我們先要通過學習來培養像龍樹和無著那樣的邏輯，那麼培養的時候，當然就是龍樹怎麼用邏輯推、無著怎麼用邏輯推，這方面的智慧肯定要培養，在培養的階段我們也會引用一下，但這個引用代表的是祖師們有這個邏輯，那我們也有一個權力，即對於這個邏輯怎麼用、怎麼觀察，所以不完全是「師父說……龍樹說……」這個意思。這是一個過程，首先要跟隨他們的邏輯學習，後面則完全是用自己的邏輯推理。

學生問：因為像我們的現代科學，比如說數學和物理，它都會先有幾個公理或者最基本的一定要成立的……

仁波切答：這麼理解吧，以最基本的公理來說，比如說

那個人他在那個時候發現有這樣的公理，但是不代表——比如說佛來也好，不來也好，空性是一直在的。一樣，他發現也好，沒有發現也好，實際上是有一個東西在那裏，真正的是那個的力量，他只是發現而已。當然，如果這個發現是不對的話，這個發現只是一個角落而已，不是全面的，所以科學也是一直有變化的，問題在於他沒有全面的發現或瞭解。

（答疑結束）

今天大概講到這裏，把這個段落分成三段也可以。接下來我們要進入《解深密經》的講解，對於《解深密經》我們要慢慢的準備和瞭解，先對照一下這部經典的中藏文，再瞭解一下《解深密經》有多少品，其中勝義生菩薩請教的那一品，我們特別要讀。所以，在讀唯識的階段，我們先要瞭解這些。

【辨了不了義善說藏論 003】

我們看第五頁「如是辨了不了義分二」，其中的「如是」如前面說的一樣，就是因為分辨了義不了義的重要性和必要性的緣故，所以宗大師在這裏給我們開示如何練習辨了義不了義。

如何來練習？主要是學習無著、清辯、靜命、月稱這四位祖師的論著。在《辨了不了義》這本書當中，首先就講到唯識（無著菩薩代表唯識宗的祖師），再講到清辯論師屬於順經部行中觀自續派的祖師，靜命論師屬於順瑜伽行中觀自續派的祖師，月稱論師屬於中觀應成派的祖師。這些祖師都對佛經用邏輯來分辨了義和不了義，各有各的立場。宗喀巴大師就在這裏講他們是如何分辨和解釋的，解釋的目的是什麼呢？目的就是我們要先學這些祖師們的論典，然後我們自己的腦子裏面就有一種智慧、一種能力，可以分辨什麼是了義、什麼是不了義。所以，這裏講的了義不了義由誰來分辨？真正應由我們來分辨。

前面的第三頁講到引用經典，引用之後講到「故諸

智者，應當勵求瞭解真實之方便。此復要辨佛經了不了義。」所以「故諸智者」有點像《緣起讚》的第二偈、第三偈、第四偈這三個偈頌的內容，即:

世間所有諸衰損，其根乃為無明闇；
由何觀照能還滅，是故宣說緣起法。
爾時具足智慧者，如何由心不了知；
世尊聖教之心要，即諸殊勝緣起道。
如是故於依怙尊，稱揚讚歎多門中；
除說緣起妙法外，何得餘法更稀有。

這三個偈頌就是這麼描述的，從這個意義上講，我們一切的問題的來源就是無明、沒有智慧，不管世間出世間，一切都是緣起。比如尊者常常說的，不管我們的小的家庭問題也好，還是為吃的穿的做生意也好，如果我們懂緣起，我們就很會處理這些問題；如果我們不懂緣起，我們就處理不好這些問題。我們要懂得這些問題是從哪里而來，是以什麼因緣而發起的，緣起的意思就是依賴因緣而發起，所以叫做緣起。

對於「這個因緣就會發起那個果，這個因緣本身又依賴什麼」等等能夠看得到的話，那你就能夠處理好這些問題；如果對於這些你都不知道的話，那你就不會處

理。一樣，輪回本身的問題在哪里？就是集諦。涅槃的這些好的功德是從哪里來？從道諦而來。所以，這也是一個緣起。如果對於這些緣起都懂的話，則所有方面都能夠看得到，不會糊裡糊塗的。當看得到這些緣起的時候，心就會通，心就不會好像定在那裏、執著於一個地方，而是心有很通的一個智慧出來，所以執著也解決了。當緣起一直很通的時候，就變成空出來了，就沒有任何可以執著的。所以，像這樣的空的力量，就可以解脫。

對緣起而言，不管世間出世間，一切的王就是它，好像最有力量的就是它。像我們常常念的《傳承上師祈請文》中，先祈請廣行派的祖師，再祈請深見派的祖師，然後在深見派和廣行派的最後部分，禮讚的都是阿底峽尊者、金洲大師或者金洲大師、阿底峽尊者和仲敦巴三位祖師，但是在祈請廣行派的祖師後面的禮讚，跟祈請深見派的祖師的法脈禮讚不一樣，禮讚的對象雖然一樣，但是從不同的法脈的角度禮讚，這個不一樣。

在祈請深見派的法脈的時候，是以什麼禮讚呢？「瞻洲莊嚴二尊我祈請」，這就是對阿底峽尊者和仲敦巴兩位祖師禮讚，就講到「瞻洲莊嚴」，即世界的莊嚴，為什麼是世界的莊嚴的意思呢？我們這個世界上的人

類，他要的世間的也好，出世間的也好，一切的最莊嚴的就是緣起的智慧。所以，緣起的智慧就是整個世界上最莊嚴的東西，所以用「莊嚴」這個詞來描述阿底峽尊者和仲敦巴兩位祖師身上具備的深見的法脈非常圓滿，就是這樣的一個讚美。

緣起的智慧確實如此。現在我解釋《緣起讚》這三個偈頌當中的第一個偈頌，講什麼呢？在我們世間、在這個世界上的所有人類，或者是我們整個世界的所有問題，不管是世間的問題，還是出世間的問題，不管是哪一方面的問題，一切的來源就是無明，因為不懂緣起。若是如此，為了去除這個，即一切問題的解決，依靠的是什麼呢？世尊把什麼帶到這個世界上？

這就是緣起的法，世尊給我們帶來是這個法，能解決一切問題就是這個法，這就是這個偈頌的意思。這個偈頌實際上是《緣起讚》的第二個偈頌，是略的意思，《緣起讚》本身就是禮讚，我們看《緣起讚》的第二個偈頌：

世間所有諸衰損，其根乃為無明闇；

由何觀照能還滅，是故宣說緣起法。

世尊看到一切的問題的來源就在於不懂緣起，所以

世尊把緣起的法帶到世界上，並給我們開示。第二個偈頌講世尊把緣起的法帶到這個世界的時候，世間真正有智慧的人，誰不會學這個法呢？因為這個法是可以解決一切問題的法，當世尊帶來這個法的時候，誰不爭取這個法、誰不學這個法？如果是智慧者，肯定會選這個法。因為這是能夠解決一切問題的法，對於這個法，智慧者肯定會選，沒有智慧的人當然不知道選，有智慧的人，不可能不會選。這就是第二個偈頌的意思。

我們看《辨了不了義》裏面的「故諸智者，應當勵求瞭解真實之方便。」這裏用「智者」跟我們剛剛講的《緣起讚》當中的第二個偈頌和第三個偈頌裏面講的「智者肯定會努力」，意思是一樣的。這裏講以智慧者而言，誰不會追求空性的法或者緣起的法呢？我們看《緣起讚》後面的偈頌「爾時具足智慧者，如何由心不了知；世尊聖教之心要，」所以，若是智慧者的話，肯定會喜歡上這個緣起的法，關鍵在於你有沒有智慧，如果你有智慧，肯定會喜歡、肯定會選、肯定會學習緣起法。

《緣起讚》的第二個、第三、第四個偈頌，這三個偈頌是連在一切的，剛剛我們講的那個偈頌意思就是，

智慧者的眼光最喜歡的緣起的法，世尊開示並把它帶到這個世界上了。如此讚美世尊，才是真正的讚美世尊，因為從智慧者的角度讚美，才是真正的讚美。如果讚美的人不是智慧者，而是一個很愚笨的人，則他的讚美根本沒有力量。而對於智慧者而言，他能夠欣賞並且喜歡世尊開示的緣起的法，這種讚美才是真正的讚美。我們一大堆愚笨的人喜歡，這種讚美不叫讚美。只有智慧者真的能夠被說服，連他們都能喜歡的法，這種讚美才能稱為真正的讚美。

看《緣起讚》接下來的偈頌：

如是故於依怙尊，稱揚讚歎多門中；

除說緣起妙法外，何得餘法更稀有。

沒有比從緣起的角度更好的讚美，這就是最好的讚美。理由就是前面的偈頌中所講的「如是」。「如是」把前面當理由，前面的智能者喜歡的、所有的智能者都希求的法，只有世尊開示的緣起法，才是最妙的法。這個世界上雖然有很多導師，但是以緣起法而言，唯有誰來講？唯有世尊來講。所以，智慧者非常喜歡的這個緣起法，這個世界上是誰來引導？唯有世尊。從智慧者的立場能夠如此欣賞、如此歡喜的讚美，才是真正的讚美世

尊。所以，因為這樣的緣故，其中「如是」的意思，就是把前面的內容當理由。然後對世尊雖然可以讚美為「莊嚴」，莊嚴就是指無論是穿的衣服也好，還是身材也好，都很莊嚴，對世尊有各種各樣的讚美，但是真正的讚美是世尊引導緣起的法，這才是真正的讚美世尊。

《緣起讚》的這三個偈頌（「世間所有諸衰損，其根乃為無明闇；由何觀照能還滅，是故宣說緣起法。爾時具足智慧者，如何由心不了知；世尊聖教之心要，即諸殊勝緣起道。如是故於依怙尊，稱揚讚歎多門中；除說緣起妙法外，何得餘法更稀有。」）是一條線的。這三個偈頌本身就是連在一起的，比如說有了第一個偈頌的理由，才可以有第二個偈頌的道理；因為第二個偈頌的道理的結果，所以引出第三個偈頌的道理。所以，這三個偈頌是一條線的。就是現在我跟你們說的，三個偈頌當中的中間的偈頌的意思就是，智者應當要學緣起的法，這個道理跟現在《辨了不了義善說藏論》中講的一樣，就是「故」，意思就是前面說一切的流轉輪回都是從無明來的，而無明只有通過緣起的法或者只有空正見能夠斷除的緣故，如果是智慧者，肯定會追求空性的法，就是這個意思。所以，其中的「故」，就是把前面的內

容當理由。所以，如果智慧者努力的追求和瞭解空性的話，首先他們需要什麼呢？需要先分辨佛經了義不了義。

這個「辨」是誰來辨？想瞭解空性，力求努力的追求了悟空性的人。這個人需要什麼呢？需要先分辨什麼佛經是了義，什麼佛經是不了義，先要能夠具備這樣的智慧，然後才有資格瞭解空性，即「此復要辨佛經了不了義。」我現在講的是第五頁這裏開示的時候講的科判「如是辨了不了義分二」，意思就是我們現在要學習分辨佛經的了義和不了義，就要先看這些祖師們是用什麼邏輯來分辨，對他們的邏輯推理學習的時候，我們就能夠培養起邏輯分析的能力，如此我們自己就有力量分辨佛經了義不了義。

若是如此，當這些祖師們把佛經分辨為了義和不了義的時候，菩薩們自發或者他們自身的邏輯，是沒有能力對佛經分辨了義還是不了義的，他們自己沒有能力，像我們一樣，我們自己俱生的智慧有沒有能力分辨佛經了義不了義？沒有。所以我們先要跟隨菩薩們學習，然後培養這種智慧，才能夠分辨佛經是的了義和不了義。

跟這個道理一樣，菩薩們要對佛經分辨了義和不了

義，他們有俱生的智慧嗎？沒有。他們也是一樣，在學習佛經之後，在學習了佛經裏面的邏輯和理由，培養了這種邏輯分析的智能之後，他們才可以分辨佛經了義和不了義，菩薩們也是這樣的。就是我們靠菩薩，菩薩靠佛，都不是完全俱生的有這種智慧。

現在是講什麼呢？我們看這個科判分的時候，以菩薩而言，現在這裏是講唯識的菩薩們和中觀的菩薩們，分為這兩個，即：

甲一 依止解深密經、甲二 依止無盡慧經。

這兩個科判就是講唯識的祖師和菩薩們，他們肯定也是通過學習佛經裏面的邏輯，然後才有了能力和智慧分辨哪一個佛經是了義，哪一個佛經是不了義。一樣，以無著菩薩來說，他也是剛才講的祖師和菩薩們其中的一個，所以「依止解深密經」，就是指無著；「依止無盡慧經」，就是指龍樹，可以這麼理解。

所以，以唯識跟中觀而言，雖然我們說唯識和中觀都很厲害，都非常有智慧分析的能力，邏輯性都非常強，但是這些能力都不是俱生的，都是依靠學習佛經而來的，如此他們才有分辨的能力，才有這樣的智慧，所以這裏講「依止解深密經，依止無盡慧經」，就是這個意思。

若是如此，以首先依靠的佛經《解深密經》來說，先把依靠的《解深密經》本身列出來，即：

初中又二：乙一 列經所說

然後跟隨這部經，講無著及唯識宗的祖師們如何解釋，即第二個科判：

乙二 解釋經義

所以，總體來說，講唯識宗是怎麼來分辨佛經是了義和不了義 當然 唯識宗的祖師們他們需要依靠佛經，他們依靠的佛經是哪一部經，依靠這部經他們如何用自己的邏輯分析而培養自己的能力，然後以這個能力如何分辨佛經是了義和不了義。

第二個科判（「乙二 解釋經義」）講無著等祖師如何依靠佛經，如何用邏輯分析，然後再解釋。先把無著等祖師依靠的佛經，我們拿出來讀一讀，即「乙一 列經所說」，意思就是把佛經裏面講的東西列出來，無著等祖師就是一直依靠佛經來解釋，他們依靠的經本身，把裏面的內容列出來，就是「列經所說」。

這裏解釋一下週四講授《辨了不了義善說藏論》這門課程的背景。原來週四晚上的課《入行論第九品》是深圳的同學請的，這門課跟空性有關系，大家都非常想

聽，後來就變成大家的課了。所以，平常臺北的同學比較負責，因為大家都比較喜歡空性的課，而空性的課裏面，最重要的就是《辨了不了義》，我們目前沒有學過，但學習了對大家非常的好。現在我擔心深圳的同學覺得這門課程太難，如果是這樣，以前我給深圳的同學講過一點《中觀寶鬘論》，但後面沒有繼續講，所以我有點想對深圳的同學講這一塊內容，時間不太確定，但是我擔心會太難，原來講的《入行論第九品》已經有點難了，但是已經研討下來了。所以，每一次的課都是越來越深、越來越難。

我們這裏先看一下，首先，第一個科判裏面分四個，就是「乙一 列經所說」這個科判又分四個科判：

初又分四：丙初 問經離相違、丙二 答離相違、丙三 明三自性體、丙四 白彼結成義。

這四個都是經典裏面的內容，把經本身分成四部分，列出來就是四個內容，就是《解深密經》。

《解深密經》的藏文版有十品，中文版好像是八品，比藏文版的少了兩品。無論是十品也好，還是八品也好，《解深密經》在講佛經的了義和不了義時，並不是在所有的品裏面講，只是在其中的一品當中講。勝義生菩薩

是藏文的名字，中文的名字叫「解深密經無自性相品」，是《解深密經》的第五品，是誰請教佛陀呢？這裏講到是勝義生菩薩。

勝義生菩薩請教佛陀什麼呢？即佛經當中，這部經裏面這樣說，那部經裏面又那樣說，到底什麼是真的？然後世尊對此問題解答的時候，回答：這個是真正的了義的，那個是我為了什麼原因才如此解釋，是不了義的。如此就是了義與不了義之別，在《解深密經》的這一品當中談到了。以藏文來說，這一品名字的由來是源於請教的人或菩薩的名字，比如說「勝義生菩薩請教品」。但對應的這一品的中文名字不是以請教的菩薩的名字命名，而是「無自性相品」，即《解深密經》的第五品。

所謂的《解深密經》當中主要是這一品講到辨了不了義的內容，就是十品或者八品的《解深密經》裏面的勝義生菩薩請教的「無自性相品」。把「無自性相品」的內容列出來，就是這個。首先問「離相違」，問者是誰呢？勝義生菩薩。問的對象是誰呢？世尊。所以，問者是勝義生菩薩，所問的對象是世尊，問的問題就是「丙初 問經離相違」，即佛經肯定是沒有矛盾的，但為什麼這麼說？就是這樣的一個請教，然後就是世尊的答復。

世尊答復的時候說：我當然沒有矛盾，或者我當然沒有相違，為這個方面世尊就解釋，所以就是「丙二 答離相違」。這個答復的內容裏面，就有談到遍計所執性、依他起性、圓成實性這三個，或者這三個有另外一種表達方式，即對「遍計所執性」，我們稱為「相無自性」；對「依他起性」，稱為「生無自性」；對「圓成實性」，稱為「勝義無自性」。

無論是三個無自性也好，三性也好、三自性也好，這裏是用三自性或者三無自性，這三個的體性是什麼？世尊再明確的清楚的講出來，就是「丙三 明三自性體」，即三自性或三無自性的體性或者定義是什麼？就把這個認出來，所以就是第三個科判。第三個科判主要是把第二個答復裏面的內容更加詳細的講出來，因為答復的時候，裏面沒有詳細的解釋三無自性是什麼，所以第三個科判再把它詳細的講出來，所以還是跟科判「丙二 答離相違」連在一起的。

然後這樣詳細答復的結果，就是一個結論，即「丙四 白彼結成義。」其中的「彼」就是指前面的兩個科判「丙二 答離相違」和「丙三 明三自性體」。如此，後面就有一個「成義」出來，所以（乙一 列經所說）

就分為這四個子科判（初又分四：丙初 問經離相違、丙二 答離相違、丙三 明三自性體、丙四 白彼結成義。）

看下面的科判，首先「今初 解深密經云」，開始就引用佛經，所以這部分我們應該分段學習。

第一段，首先引出「解深密經云」，所以這裏是第一段；

第二段，剛好引完《解深密經》，從「此文顯示」開始是第二段；

第三段，從「此中自相」開始。

這個科判結束之後，第二個大的科判是「丙二」（丙二 答離相違）。

我們把第一個大的科判（乙一 列經所說）分成三段內容：

第一段，引用《解深密經》，並沒有其他的內容；

第二段，解釋宗喀巴大師引用的這段經；

第三段，對於宗大師的解釋又有一些不同的解讀，對此宗大師進行反駁，因為宗大師自己已經解釋了，針對別人的一些解釋，宗大師的否定與反駁，這是第三段。

所以，分成這三段。首先，第一段看文中所述：

解深密經云:「世尊以無量門，曾說諸蘊所有自相、生相、滅相、永斷、遍知。如說諸蘊、諸處、緣起、諸食亦爾。」如是又說：「曾說諸諦所有自相、遍知、永斷、作證、修習。曾說諸界所有自相、種種界性、非一界性、永斷、遍知。以無量門，曾說三十七菩提分，所有自相、能治所治、及以修習，未生令生，生已堅住不忘，倍修增長廣大。世尊復說一切諸法皆無自性、無生無滅、本來寂靜、自性涅槃。未審世尊，依何密意作如是說：一切諸法皆無自性，無生無滅、本來寂靜、自性涅槃。我今請問如來斯義，惟願如來哀湣解釋說一切法，皆無自性、無生無滅、本來寂靜、自性涅槃，所有密意。」

這裏就是勝義生菩薩問的問題，如果用我們的白話的角度就是這樣，勝義生菩薩先問世尊：第一轉法輪裏面，你已經這樣說了，像這樣一個接著一個講了；但在第二轉法輪的時候，你講的完全不一樣，為什麼第二轉法輪要這樣講？這就是勝義生菩薩提出的問題，意思就是：世尊你在前面的第一轉法輪，一直對眾生這樣開示，然後到第二轉法輪的時候，你又有一種不同的說法，這到底是為什麼？就是這樣的問題。

一般來說，從世尊的這一世的命的角度來說，第一

轉法輪是前面的十五年，第二轉法輪是中間的十五年，第三轉法輪是最後的十五年，一般是這麼解釋的。藏曆的話，世尊是四月十五號成佛的，然後從成佛到六月四號中間的時間，他都不傳法，從六月四號開始傳法。所以，世尊在中間沒有傳法的時間，有很多的天、龍、護法等一直來請法，最後在六月四號這天世尊開始傳法。

世尊在第一次傳法的時候就是第一轉法輪四聖諦的法。世尊在傳四聖諦的法的時候，像現在來說就是南傳佛教徒的打坐，如修四念處等等，用整個三十七菩提品來修四聖諦，就是在四聖諦方面非常用功的那種修行，這就是第一轉法輪。

這樣修行的時候，這個法裏面，比如說以我們現在看的話，主要是七個步驟或七個東西，像這裏講到的蘊、處、緣起、食、四聖諦、界、菩提品，一共這七個，剛剛你們念的「如說諸蘊」中的「蘊」前面已經講了，和前面「蘊」上面講的一模一樣，對這個「處」上面，對「緣起」上面，然後對「諸食」上面，就是有四個，即「蘊、處、緣起、食」。

然後，「如是又說：曾說諸諦所有自相」，這個就是四聖諦，這是第五個。

接下來就是界，即「諸界」，這是第六個。

最後就是三十七菩提分，這是第七個。

總共就是這七個部分，即蘊、處、緣起、食、四聖諦、界、三十七菩提分。所以，小乘的法主要是要修這些，而且這些修的時候，每一個就變成好像都（是有自性的），比如輪回在哪里，輪回有生死，它是這麼惡、這麼苦，對這些一直解釋的時候，好像是有自性的感覺。然後講到，比如像十二緣起也是一樣、四聖諦也是一樣、三十七菩提分也是一樣、蘊也是一樣、處也是一樣、界也是一樣，這些修的時候，就像如果修五蘊當中的色蘊，色蘊是生滅，在滅的時候就有什麼樣的變形，是老、病，然後死亡，然後一直變化，七天七天的變化等等，這些好像真的在那裏，是一個不好的東西。

這樣的時候，後面就說什麼都是無自性，什麼都找不到，「無色受想行識，無眼耳鼻舌身意」什麼都沒有，那前面就說一直修這個髒、這個不好，好像好跟不好分辨得非常清楚。但在後面談的時候：無論好也好，壞也好，什麼都無。到底是什麼意思？就是前面的意思說要一直這麼修，但後面的意思是什麼都沒有，到底什麼是對的？以白話來說，勝義生菩薩就一直請教世尊這個問

題。

以這七個來說，每一個都有不同的東西。比如以五蘊來說，我們先要瞭解，五蘊一般可以說主要是兩種意思，一種就是我們心續所攝的，像補特伽羅是依賴五蘊而安立的這種五蘊；另外一種五蘊的意思是，一切的有為法都含攝在五蘊裏面。

對於五蘊的辨認有兩種：一種是五蘊是補特伽羅的心相續所攝持的一個東西；另外一種是一講五蘊的時候，就是一切的有為法，不可以說諸法，不可以說所有的法，因為常法沒有辦法涵蓋在五蘊當中，因為講蘊的時候，它一定有一個具體的東西，而常法是一個概念的東西，所以概念的法、常法的義共相，就沒有辦法說它是蘊。蘊，必須要成為有為法，才可以說蘊。

對於五蘊而言，現在這裏講的不是補特伽羅所依的那種範圍小的，而是範圍比較大的，所有的有為法都可以含攝在五蘊當中，從這樣的角度。所以，以這種角度而言，現在我們對五蘊就要認識什麼呢？對於所有的有為法，這裏講到我們應該要認識什麼呢？這裏講它有「自相、生相、滅相」，就講到這三個，然後加上後面兩個「永斷」和「遍知」，所以就變成五個。

先對前面三個解釋一下：「自相」，當然就是有自性的意思。「生相、滅相」，就是生的角度也有自性、滅的角度也有自性，所以生滅也有自性。我們中觀是說「不生不滅」，現在是說「生相、滅相」，意思就是有自性而生，有自性而滅。我們中觀講「不生不滅」的意思是什麼呢？即不是自性而生，不是自性而滅，我們講生是存在的，但不是自性而生的；滅是存在的，但不是自性而滅。

現在這裏講自性而生、自性而滅 初轉法輪就講到，確實我們修的時候 最開始修的時候 執著一下比較好，因為不執著修不起來。先修的時候，像這裏一樣：自性而生，自性而滅，是不是？有自相，如果這麼修的話，就好像認真一點、用功一點。如果你一開始就說不是自性、沒有自性、沒有生、沒有滅，那你就力不足，就修不起來。

世尊剛開始初轉法輪的時候就說，所有的有為法是自性而生的、自性而滅的，它是有自性的，世尊剛開始是這麼解釋。然後，這裏講的「永斷」和「遍知」，有為法中也有不好的這塊，不好的這塊也是有自性的，「永斷」的自性的；那好的這一塊，即「遍知」講的應該是

得到的意思，不是像那種我們對於苦諦就叫「應知」，應知當中有一個「知」。有的時候，「知」的意思是不單單瞭解的層面，它有得到的意思；有的時候，「知」就只有瞭解這個層面，比如對苦諦來說，誰都不想得到，但是就用這個「知」，就是「應知」、「遍知」，是指於苦諦上面，但這個「知」是不是得到的意思？根本不是，而是好好瞭解的意思。

但是，有的時候，比如我們最近學習《般若八事七十義》的時候，「知」的意思是證量的意思，它是得到的意思。在這裏，是知道的「知」，和智慧的「智」是不一樣的。「遍知」其實指的就是遍智者，「遍知」這裏用的是知道的「知」但是以遍智者來說 是智慧的「智」，就是這個意思。

這裏是講「永斷」和「遍知」連在一切，一個是所要斷除的，一個是所要得到的。平常我們對四聖諦解釋的話，對於苦諦和集諦解釋的時候，就是「知」跟「斷」，即苦諦應知，集諦應斷，就是這麼解釋。現在這個五蘊不單單是輪回裏面的東西，它裏面也有好的東西，所以就不好的東西來說，是「永斷」；好的東西來說，是「遍知」，就是這種意思。

對整個五蘊解釋的話，好跟壞都要具備。整個有為法裏面，也有好的那一塊，也有不好的那一塊；也有好的那一面的自性，也有不好的那一面的自性。所以，都好像變成它有自性的樣子。現在對於五蘊上，世尊在初轉法輪的時候就是這麼開示的。這麼開示的不單單是五蘊，還有處上面也這麼開示；緣起上面、食上面等等，都是這麼開示的。處，大家知道，就是十二處，不用解釋。緣起，就是雜染的十二緣起和清淨的十二緣起，兩個都叫緣起，不是只有一面，是兩邊都有，比如說無明到老死，就是雜染的；無明盡到老死盡，就是清淨的。就是兩種的十二緣起都有。

再就是這個「諸食」，以我們的身體來說，就是吃的東西、外面的東西。一般來說有四食，就是四個食物，這四個食物是什麼樣子？就是我們的身體的食物，我們的心的食物，然後輪回裏面的話，比如說無明、行、識這三個是能引支和所引支（無明和行，是能引支；識是所引支。）所以一個是能引，一個是所引，以能引的果報（所引）而言，能引的力量可以當食物；所生的果報，是由什麼樣的能生的因而來，也可以把它當食物。所引和能引，所生和能生，都是互為因果的。所以，所引的

角度，能引就是它的食物；所生的角度，能生是它的食物。

以我們的身體的食物來說，就是外面吃的這些東西；以我們的這個心的角度來說 就是觸或者受 感受的受，這些就是內心的食物。然後 再就是能生和能引這兩個。所以，就是這四個食物，《俱舍論》當中談到這個內容的有四句。所以 這個食物 其實就是一個成長的名字，比如說我們的身體是以這個外面的食物來成長，我們的心是以這個感受來成長，我們所引的力量是以能引來成長，我們所生的果報是能生的力量來成長，「四食」是從成長的角度安立食物的名字的。

總共多少？「蘊、處，緣起、食」，這四個是一模一樣，初轉法輪裏面對這四個的解釋是一模一樣的，講什麼呢？講五個相：「自相、生相、滅相、永斷、遍知」。

「如說諸蘊」就是對蘊上面怎麼說，跟這個是一模一樣，對這個「處」上面，對「緣起」上面，對「食」上面也是一樣的說的。所以，剛剛前面的比如說「曾說諸蘊，所有自相、遍知、永斷、作證、修習」，可以改成「曾說諸處，所有自相、遍知、永斷、作證、修習。」一樣，「曾說諸緣起，所有自相、生相、滅相、永斷、

遍知。」，「曾說諸食，所有自相、生相、滅相、永斷、遍知。」所以，對這四個上面（蘊、處，緣起、食），都有講到這五個相（自相、生相、滅相、永斷、遍知）。在哪里講到的呢？在初轉法輪裏面，就是這麼說。

「如說」（如說諸蘊、諸處、緣起、諸食亦爾）的意思就是如在「蘊」上面講這五個相一樣，對「處、緣起、食」上面都是一模一樣，世尊就是這麼開示的。所以，等於就是世尊的初轉法輪裏面，對於「諸蘊」即所有的「蘊」裏面都講自性，對於所有的「處」都有講自性；所有的「緣起」都有講自性；所有的「食」都有講自性。所以，南傳的法的修行人，確實是把五蘊當有自性的那種觀，五蘊在那裏，就一直觀它。一樣，「處」也是這樣觀的，我們的耳根、鼻根、身根，都是這樣子觀；外面的「色、聲、香、味、觸、法」也是這樣觀；十二個緣起，不管雜染的，還是清淨的，都是這樣觀；四個食，也一直是這樣觀。

對這些都觀的時候，沒有說無，而是說：它就是在那裏，就是有自性，我們好好認識它。所以，像這種根本不談沒有自性，而是在完全有自性的當中修。所以，勝義生菩薩說 佛 你曾經在初轉法輪就是這麼開示的，

然後在講四聖諦的時候，你又是不同的開示法。世尊在講四聖諦的時候怎麼開示？

世尊在講四聖諦時，從兩方面開示：整體來說，四聖諦都有自相。個別來說，對苦諦是「遍知」；對集諦，「永斷」；對滅諦，「作證」；對道諦，「修習」。所以，可以說是這兩方面，總的一個，個別的各有一個，即「遍知、永斷、作證、修習」。可以說，無論是苦諦上面也好，還是集諦也好、滅諦也好、道諦也好，本身都有自性，都有自相，這是總的來說。個別來說，苦諦那邊我們沒有認識的，我們要認識的，它是要瞭解的一個東西，即「遍知」在那裏，這是苦諦這邊我們要瞭解的，就是我們常常講的輪回圓滿，它表面上圓滿，實際上是有苦，所以我們要瞭解的苦諦在那裏，「遍知」的一個體性在那裏。

集諦的話，「永斷」的體性在那裏；滅諦的話，「作證」的體性在那裏；道諦的話，要「修習」的體性在那裏。所以，四聖諦講的時候，實際上就是一直講有自性，「遍知」也是講有自性，「永斷」也是講有自性，「作證」也是講有自性，「修習」講的時候也是講有自性。

我們想一想，如果我們心裏想：它是證得的體性在

那裏，道諦修習的體性、自性在那裏的話，我們就有點用功的感覺；但如果我們覺得修行也是沒有自性，那要修什麼？不用修了！證得也沒有什麼自性，就沒有什麼可以證得了！好像退步的感覺。所以，剛開始的時候，好像一切在那裏，有一個「作證的、修習的、要斷的」等在那裏的時候，心裏面就會有更積極的用功的一種感覺。所以，初轉法輪時，世尊就是這麼開示的，所以「曾說諸諦所有自相、遍知、永斷、作證、修習。」就是這樣子。

然後，對於界來說（曾說諸界所有自相、種種界性、非一界性、永斷、遍知。）就變成五個東西，先是講「所有自相」，然後就是「種種界性」、「非一界性」，接下去就是「永斷」，最後就是「遍知」，一共五個。所以，對界上面就講到五個，對這五個應該這麼理解，就是總的來說就是自相這一塊，後面的四個來說就是個別的，比如說以「種種界相」來說，就是十八界的意思，「非一界性」就是六界的意思。

看一下宗大師本身的解釋，剛剛我們分三段，第三段中宗大師有沒有解釋？應該界就是體性的意思，比如說地界。以地水火風而言，地有時候用界這個詞，即地

界，意思就是地的體性。水界，意思就是水的體性。因為界的意思就是體性的意思，但是如果對體性解釋的時候，有的時候是十八種體性，有的時候是六種體性，這是從不同的角度分的，六種體性和十八種體性都是可以說、可以想的。所以，我們平常講的十八界，十八界的意思就是從體性的十八個角度分，有的時候是從六個角度分，就看從哪個角度來分。

界是體性的意思。以界本身來說，它是有自性。界的意思是體性，那體性怎麼分呢？可以按十八種分，也可以按六種分。所以，六種界，就是「非一界性」，其中的「非一」的意思就是不太多，就是「不是一」，就變成是六界了；太多的時候就變成是十八界。所以剛才宗大師那邊的解釋「種種界性」，其實就是指十八界。「非一界性」，其實就是指六界。宗大師就是這麼解釋「種種界性」和「非一界性」的。

界裏面，一樣也有好的跟不好的，不好的就是「永斷」，好的就是「遍知」。所以，這裏要注意的是，我們現在講的界，還有前面講的蘊，這兩個階段講的時候就是「永斷」和「遍知」，兩個是一樣的，但是四聖諦這邊講的「遍知」和「永斷」是不一樣的意思，順序也是

不一樣。四聖諦這裏講的時候，先講「遍知」，然後講「永斷」。然後，前面講蘊和後面講界的時候，先講「永斷」，然後再講「遍知」。「永斷」就是不好的意思，「遍知」就是好的意思。

四聖諦，這邊講的「遍知」和「永斷」，兩個都不好，兩個都是苦諦跟集諦，它不是好壞的意思，它是「應該要知道，應該要斷」(苦諦應知，集諦應斷)的意思。所以，對界上面就有講到五個。

這些都是講有自性。以界而言(曾說諸界所有自相、種種界性、非一界性、永斷、遍知)，「種種界性」的角度也有自性；「非一界性」的角度也有自性；「永斷」的角度也有自性；「遍知」的角度也有自性，都是有自性。

【辨了不了義善說藏論 004】

我們看第五頁「如是辨了不了義分二」，其中的「如是」如前面說的一樣，就是因為分辨了義不了義的重要性和必要性的緣故，所以宗大師在這裏給我們開示如何練習辨了義不了義。

上節課講到《辨了不了義善說藏論》第 3 頁的第 12 行。講完了這一部分，即：

解深密經云:『世尊以無量門，曾說諸蘊所有自 相、生相、滅相、永斷、遍知。如說諸蘊、諸處、緣起、諸食亦爾。』如是又說:『曾說諸諦所有自相、 遍知、永斷、作證、修習。曾說諸界所有自相、種種 界性、非一界性、永斷、遍知。以無量門，曾說三十七菩提分，所有自相、能治所治、及以修習，未生令生，生已堅住不忘，倍修增長廣大。』

從下面的「世尊復說」開始，還沒有講。

世尊復說一切諸法皆無自性、無生無滅、本來寂靜、自性涅槃。未審世尊，依何密意作如是說：一切諸法皆無自性，無生無滅、本來寂靜、自性涅槃。我今請問如

來斯義，惟願如來哀湣解釋說一切法，皆無自性、無生無滅、本來寂靜、自性涅槃，所有密意。

《解深密經》裏面，勝義生菩薩對世尊請教這個問題，即請教世尊為何在第一轉法輪和第二轉法輪中間有這樣的差別，第二轉法輪講的到底是什麼意思。

第一轉法輪當中，世尊首先講五蘊上面，再講十二處、十二緣起、四食、四聖諦、界及三十七菩提分上面，從五蘊到三十七菩提分，總共七個上面都是有自性的，而且講有自性的時候，一個是從總的角度講，一個是從別的角度講。以五蘊上面來說，首先從總的角度講有自相，然後講生相、滅相，這三個就是從總的角度講。從別的角度講，就是永斷和遍知這兩個。可以這麼理解，即所有的五蘊有自性，這是第一轉法輪裏面講的第一個。然後，所有的五蘊都有生的自性，即生有生的相，比如說生是可以找得到的。

第二轉法輪裏面怎麼講？與第一轉法對比的話，比如說「無色受想行識」，什麼都沒有，如「諸法空相，不生不滅，不垢不淨，不增不減」一樣。所以，第二轉法輪裏面就講「不生不滅」。那現在講五蘊是生、滅，則與二轉法輪不一樣。這裏講五蘊是有生、有滅，第二

轉法輪裏面講諸法不生不滅，意思是什麼呢？第二轉法輪裏面講生找不到，即真正的找生的話，是找不到的，比如龍樹的《中論》的第二品裏面講的，比如去跟來的行或走，或者以「去」來說，根本找不到，因為「去的過去」跟「還沒有去」，把這個再一直分的話，沒有一個中間的現在去的，若這個找不到的話，則過去的去也找不到，未來的去也找不到，去在哪里？去找不到了。

一樣，以生而言，已經生的，這個道理清楚吧？可以理解嗎？我們講無方分，無方分的這個「分」，有從時間的角度分的，如時分的、無時分的。有無時分嗎？沒有。無方分，也沒有。所以，若無時分沒有的話，比如以「現在」來說，這裏面有沒有一個可分的「現在」？因為無時分沒有了，所以「現在」有沒有一個無時分的「現在」？沒有。若沒有無時分的「現在」的話，就等於一直可以分。若一直可以分的話，等於什麼呢？即過去的一部分，未來的一部分，都是可以分的。

把「現在」裏面一直分，比如說今天，如果今天是現在的話，那今天裏面的現在你把它分一分，比如早上已經過了，但九點以後及晚上還沒有過，然後在八點裏面，把八點的現在的靠近七點的、靠近九點的，把它分

一分；然後八點零一分，我們講的這個零一分，若它裏面有分的話，一個是過去了，一個是還沒有來。所以，若這個可以再分，就可以一直分，則肯定沒有一個可以指出來的現在，不可分的現在指不出來。所以，有沒有不可分的現在呢？如果不可分的現在沒有的話，不可分的現在找不到的話，以此我們能夠安立過去、安立未來。若現在你點不出來，則過去一樣找不到了。當不找的時候好像存在，但找的時候找不到，未來找的時候找不到。所以，中觀就是講這個道理。

如果我們講生，已經生，不是；未來生，也不是。生的裏面，有一個不可分的生嗎？沒有，所以生找不到，所以就叫「不生」。一樣，滅可以找得到嗎？一直分的話，則滅找不到，所以就是「不滅」。所以，中觀說自己本身沒有自性，然後生也找不到，滅也找不到。所以，第二轉法輪就講到這個。

第一轉法輪裏面講，五蘊是有自性，五蘊是有生、有滅，這樣講跟第二轉法輪講的完全不一樣。所以，以五蘊而言，第一轉法輪講到五蘊是有自相、有生，有滅，還有就是五蘊裏面也有不好的這一塊，即五蘊也可以說有漏跟無漏，五蘊的有漏的這一塊，叫「永斷」；五蘊

的無漏的這一塊，叫「遍知」。所以，以總的五蘊來說，總的五蘊的意思是不要分有漏和無漏，總的五蘊有自相、有生、有滅。就別的五蘊來說，有漏的「永斷」，無漏的「遍知」，這也是從中觀的立場來說，「永斷」也找不到，像《心經》裏面講的「無不得」，但這個有不同的版本，我們平常念的是「以無所得故」，《心經》的另外一個版本講的是「無得無不得」，應該是講「無不得」，然後就是「以無所得故，菩提薩埵」，這就是後面的一個理由，即「無所得故」。

平常我們的《心經》裏面漏了一個東西，漏了「無不得」，但有「無得」。《心經》裏面的「無智亦無得」，「無得」有了，但沒有「無不得」。所以，「不得」是不好的那一塊，「得」是好的那一塊。不好的那一塊沒有，就是「無不得」；好的這一塊也沒有，就是「無得」。所以，「得」沒有，「不得」也沒有。

這裏講的是「永斷」，即「不得」的、我們不應該要得到的、不好的那一塊，是應該「永斷」、應該遠離的。「遍知」，則有點像「得到」的意思，「遍知」就是全面的知道，或者我們講修智是最高的，所以就是「遍知」，即全面知道的那一塊是所要得到的。對於所要得

到的這一塊，《般若經》裏面講什麼呢？「無得」，即得到也不存在、也找不到。而第一轉法輪當中講：「得到」是有、是可以找得到的；要斷的、要遠離的，也可以找得到。

如此，第一轉法輪跟第二轉法輪內容相差很多。所以，先講五蘊，然後講如五蘊一樣的十二處、十二緣起、食，這四個都是一模一樣，比如說以十二處來說，第一轉法輪裏面怎麼講呢？有自相、有生、有滅、永斷、遍知，十二處上面也是這麼講。一樣，十二緣起上面也一樣講有自相、有生、有滅、永斷、遍知。食上面，也一樣講有自相、有生、有滅、有永斷、有遍知。所以這四個在第一轉法輪裏面的講法，是一模一樣的。

第一轉法輪中講的第五，即四聖諦，總的來說就是自相這一塊；個別的來說，就是遍知、永斷、作證、修習。對於這兩個，上次我已經解釋過了。前面講的遍知和這裏講的遍知是不一樣的意思，前面講的遍知是要得到的意思；這裏講的遍知不是得到，而是我們應該要瞭解的意思，比如說對苦諦我們怎麼修？跟道諦和滅諦一樣嗎？不是。或者跟集諦修的一樣嗎？也不是。

對苦諦，修的是什麼？對苦諦，怎麼修呢？我們好

好瞭解它，這個就叫修，苦諦的修就是這樣。對集諦，怎麼修呢？我們斷它，這就是修集諦。修滅諦，是什麼呢？我們證得它，這就是修滅諦。修道是什麼呢？對於道我們要好好修，這就叫修行。所以，苦集滅道這四個，每一個我們修的都不一樣，應知、應斷、應證、應修，這些就是講要努力的修苦集滅道這四個。苦諦、集諦、滅諦，它們各有各的相，即遍知、永斷、作證、修習，這是個別的。以前面的自相來說，就是苦集滅道總的來說有自相，個別來說就是遍知、永斷、作證、修習。

這是第五個四聖諦。我們剛剛分七個，這是第五個。如《心經》所講，「無苦集滅道」，所以第二轉法輪當中就講苦集滅道是無、是都沒有了。而現在第一轉法輪當中講苦諦也有自相，集諦也有自相，滅諦也有自相，道諦也有自相。而且苦諦有它個別的自相，就是遍知的自相；集諦有它個別的自相，即永斷的自相；滅諦有個別的自相，即作證的自相；道諦有個別的自相，即修習的自相。這些都是有自相的意思。所以，第一轉法輪第二轉法輪差很多。

然後，以界而言，總的來說，界是有自相；別的來說，就是種種界性、非一界性、永斷、遍知。這裏講的

永斷和遍知，跟前面的五蘊是一樣的，即永斷的意思是指不好的這一塊，遍知是指要得到好的這一塊。不要把這裏講的遍知與講四聖諦的時候講的遍知結合，這裏講的遍知是什麼樣子呢？前面我們在講五蘊時，有沒有講到永斷、遍知？其實跟這個一模一樣。可以這麼理解，如果是四聖諦那種的話，以永斷和遍知來說，是先講遍知，然後講永斷，這兩個是倒過來的。而現在，不是四聖諦那種的遍知，就是先講永斷，然後講遍知，意思就是永斷是不好的那一塊，遍知是好的那一塊，就是這樣的一個道理。

對於界，總的來說，所有的界都是有自相。別的來說，種種界性，就是指十八界；非一界性，就是指六界，關於六界的意思，下面也有解釋。永斷是好的，界也一樣，什麼呢？密乘裏面就講，像我們的六根就會變成六個菩薩。一樣，我們的色聲香味觸，即色金剛、聲金剛、香金剛、味金剛、觸金剛，就是這樣而來的。所以，不管六根、六境、六識，以後都會變成清淨了，那清淨的話，是不是十八界？也有好的一塊，也有不好的一塊，兩邊都有。講永斷和遍知就是這個意思，也有好的，也有壞的。但是這些好跟壞，都是這裏講的有自性的意

思。

《心經》裏面講到「乃至無意識界」，就是從眼根界到最後的意識界，總共十八個界。這十八個界裏面，《般若經》或者是第二轉法輪裏面，就一直講完全是無，所以「乃至無意識界」，即從眼根界一直到意識界都是無。現在第一轉法輪裏面都是講有、都是找得到、都有自性，內涵與第二轉法輪差異很大。

然後講第七個，現在講的是界，界是第六個。第七個，就是三十七菩提分。

●互動答疑

學生問：您講的這裏面有三個永斷和遍知，但是初轉法輪的遍知應該是要得到的；第二個遍知應該是要知道的；第三個也是好的，應該是要得到的。請問這三個遍知，是不是裏面有的知是指遍智？還是都是指遍知？

仁波切答：這裏寫的是知道的知，其實都可以理解，即知道的知，就是全面的知道。全面的知道的這種意思，就是如果把它從聞思修的角度分辨的話，則變成是得到的一種東西，它是一個修的、一個能讓你調心的，從這個角度，就是你所要得到的一個東西，這是遍知的意思。苦諦的時候，遍知的意思是我們不是要得到苦諦，我們

只是要全面的瞭解，對於輪回的圓滿，我們一點點都不可以有執著，我們全面瞭解它是苦。所以任何一個輪回的地方，都不是可靠的，都是不可以希求的，都是不可以喜歡上的，就需要這樣。遍知的意思就是好像全面看到輪回的醜陋，所以苦諦就是要瞭解，修苦諦就是這個意思，但我們不可以認為知的意思是修、是得到，不可以說是這種意思，但是用的詞就是剛剛講的知道的知。（答疑結束）

以三十七菩提分而言，大家都知道，它裏面也有七個步驟，剛剛我們講勝義生菩薩對第一轉法輪的內容解讀時，歸納成七個東西，即五蘊、十二處、十二緣起、四食、四聖諦、界、三十七菩提分上面，對於這七個部分，第一轉法輪裏面是這樣講的。把第一轉法輪的內容解讀成七個東西，即第一轉法輪的內容分七個段落，現在這裏是以第七個——三十七菩提分來說。

三十七菩提分，我們平常說就是四念處、四正勤、四神足、五根、五力、七菩提分、八正道，總共七個不同的部分。這樣的三十七個菩提分，在第一轉法輪裏面怎麼講呢？先是說三十七菩提分本身就是有自性，然後開始講三十七菩提分中的每一個當然就是和前面講的

一樣，都有自性，即四念處也有自性，四正勤也有自性等等，而且以四念處來說，身念處、受念處、心念處、法念處，這四個每一個都有自性，所以整個都有自性、都有自相，自性和自相是一樣的意思。

現在是說我們修的時候，每一個肯定都有跟它相反的一個對治，所以能知跟所知這兩個都有自相。這裏翻譯得不太對，應該先講所知，然後講能知，這是兩個東西，不可以把能知、所知變成一個東西，這裏應該要有一個逗號，先講所知，然後講能知。不對，這個是我自己搞錯了。這裏翻譯成能知所知有點奇怪，應該是能知和所知兩個都有講，但現在他把能知翻譯成「修習」，即「及以修習」就是能知，「能知所知」就等於他講的所知，他沒有講能知。所以，「及以修習」中的「修習」就是能知。

比如說我們修四念處修的是什麼樣的東西呢？我們修的是智慧，修的是有定的一個慧。也可以說四念處的念是正念，但是正念後面有智慧來，因為它是要觀的，即觀身、觀受、觀心、觀法。觀，則一定要有一個智慧看到什麼東西，然後心就安住在那裏。所以，以四念處來說，就等於有觀和念一起的一個修行，或者慧跟念一

起的一個修行。以慧和念一起的修行來說，我們要對治的是什麼呢？

對治的是沒有慧，沒有正念，這是我們所要對治的。比如說我們觀身的時候觀不到，因為沒有一個慧，這就是我們的障礙。當我們觀或看到了之後，心安住的時候，正念起不來，這就是一個障礙。所以，這樣的障礙也有自性，如果障礙沒有自性的話，那小乘的概念裏面，即如果障礙沒有自性的話，那障礙就自己會滅了。所以，必須內心裏面的障礙要有自性，或者所要對治的、所要斷除的要有自性。所以說能知、所知是有自性的。

一樣，所要對治的，是以什麼修習來對治？修習的是能知，「及以修習」是指能知，所以我們要對治這個所對治的時候，要修能知的這個東西。所以能知修習的時候，也是要有自性。比如以現在的四念處來說，很好的觀這個慧，跟很好的正念，這就是能知，所以能知也是要有自性，這是第一轉法輪裏面說的，都是要有自性。還有就是修的時候，「未生令生，已生堅住不忘」，比如說我們觀時，新的一些觀，新的一些慧，也要生起，所以「未生令生」。「已生堅住不忘」，這裏應該要加一個逗號，因為「已生堅住」跟「不忘」，這是兩碼事情。「已

生堅住」，這是一個；「不忘」，是另外一個。這兩個要分開。

意思就是當我們修的一些證量出現了之後，就不要讓這個功夫消失，一定要讓它堅固起來。另外就是不忘，即我們修習的時候有很多的口訣的教授，這些不可以忘。所以，忘也是不對的，這是不可以忘的，所以就是「不忘」。然後，「倍修增長廣大」，其中的「倍修」在藏文中，這個詞的意思是串習，就是再修、再修、不斷的修。比如說剛剛我們已經生起了，然後就不要忘了這些口訣、這些教授，在這樣的當下我們再修，要不斷的修。雖然這個口訣沒有忘，但你要不斷串習，不斷的修。「倍修」，也有再修的意思。

所以，「倍修」是一個，最後就是無限的讓它增長，不可以滿足，不可以停留，即「增長廣大」。「增長廣大」的意思就是，不要好像滿足了，覺得這樣夠了，沒有一個重點。所以這裏的「已生堅住」，這裏應該加一個逗號。一樣，「倍修」這裏加一個逗號。然後，是「增長廣大」。

所以，有自相是第一個，能知所知是第二個，修習是第三個，未生令生是第四個，已生堅住是第五，不忘

是第六，倍修是第七，增長廣大是第八，三十七菩提分每一個都要像這樣的。所以，第一轉法輪裏面，講這些都是講有自性，即所對治有自性，能對治有自性，未生令生的有自性，已生堅住的有自性，不忘的有自性，倍修的有自性，增長廣大的有自性。所以，這些都是講有自性。

但《心經》裏面的「無智」，把這裏面整個都涵蓋了。《心經》裏面講「無智」的意思是什麼呢？無智，就是沒有智慧的意思，但以這裏面講的智慧來說就是道，所有的道就是智。我們學習《般若八事七十義》的時候，所有的證量都叫智，比如說四念處也是智，四正勤也是智，四神足也是智，五根也是智，五力也是智，七菩提分也是智，八正道也是智。所以，對「智」這個字，要瞭解《心經》裏面講的「無智」不是只是一種智能的意思，它的意思是證量。所以，我們學習《般若八事七十義》的時候，所有的證量就叫智，所以跟這個一樣。若是如此，現在可以理解三十七菩提分整個都是不是智？

《般若經》裏面，說三十七菩提分是什麼呢？好像三十七菩提分就是沒有，沒有三十七菩提分，或者沒有智、無智。第二轉法輪裏面講，四念處沒有，四正勤沒

有，四神足沒有，五根沒有，五力沒有，七菩提分沒有，八正道也沒有，什麼都沒有。而第一轉法輪裏面講，什麼都有自相，所對治、能對治、未生令生、已生堅住、不忘、倍修、增長廣大，什麼都有自性。我們自己想一想，有的時候確實當說有自性的時候，心裏面好像有一股氣出來，就是有想修的感覺；而沒有自性，就有點謝下來，根本就沒有力的感覺。

世尊在修行引導的時候，剛開始的時候就是（如第一轉法輪諸法皆有自性）這樣引導的，然後到了後面一個階段，最後就是無（諸法自性無）。所以，世尊就是這麼開示的。第一轉法輪裏面講什麼都是有自性。所以勝義生菩薩問世尊：第一轉法輪當中你是這麼說的，但第二轉法輪裏面你卻是那麼說的，即「世尊復說」，這是在第二轉法輪裏面講的，怎麼說？一切諸法皆無自性，無生無滅，本來寂靜，自性涅槃。

世尊第二轉法輪就是這樣完全與第一轉法輪不同的說法講出來。世尊第二轉法輪裏面，有一個道理要瞭解，即「一切諸法」(皆無自性)，這裏用的是「一切諸法」。而第一轉法輪當中，世尊沒有用「一切諸法」這個詞，勝義生菩薩也沒有說這句話，勝義生菩薩是說五

蘊，然後說十二處、十二緣起、四識、四聖諦、界、三十七菩提分，他就把這些拿出來講，但是沒有說「一切諸法」。

第一轉法輪和第二轉法輪，這兩個的差異在哪里呢？以第二轉法輪而言，如把《大般若經》、《中般若經》這些打開看的話，就可以看得到，第一轉法輪裏面講的是可以列出七個，而第二轉法輪裏面則不止這七個，這七個就是剛才講的五蘊等等一直到三十七菩提分。第二轉法輪裏面，不止是這樣，而是講了好多，所以用「一切諸法」。第二轉法輪裏面講的總共是一百零八個不同的法，其中雜染的法，是五十三個，清淨的法是五十五個，總共一百零八個。這樣的法，是從什麼時候開始？

從色法開始，最後是佛的一切相智的階段。所以，從色蘊開始，一直到一切相智，整個階段總共有多少個法？一百零八個法。現在我們這裏所謂的「一切諸法」，就是指這個。這跟第一轉法輪不一樣，為什麼不一樣？因為第一轉法輪的所修的這些所化機的眾生，都是小乘的像聲聞和獨覺這樣的修行人，所以對他們來說沒有必要講佛的功德，因為他們內心當中追求的並非佛陀的果位，所以沒有必要講佛陀的這些功德。所以，第二轉法

輪就講這些，從色蘊開始到一切相智，總共一百零八個法，對這些上面就一直講無，一直講空性。

但是一百零八個法中，包含剛剛我們講的五蘊等等，到三十七菩提分這個階段，這些都涵蓋在內。所以，勝義生菩薩用這兩個作對比問世尊說，第一轉法輪這七個都是講有自性，而第二轉法輪當中，不止這七個法，諸法裏面都講是無自性，世尊你到底是怎麼想的呢？這就是勝義生菩薩的問題。我們要瞭解這裏所謂的「諸法」是什麼意思？剛剛已經解釋了諸法的意思。

勝義生菩薩問：世尊你在第二轉法輪裏面一直講無自性，無生無滅，本來寂靜，自性涅槃，你到底是怎麼想的？這裏講的無自性，容易理解，以我們學《中論》、中觀的道理來講，法真正來說是沒有自性，即諸法都是沒有自性。所以，第二轉法輪裏面就是從真正的究竟的一個角度來說，法是沒有自性的。一樣，法的生，是沒有自性；法的滅，也是沒有自性的。從法的本來的角度來說，確實是完全沒有一個不好的，即寂靜。以寂靜來說，比如生跟滅都是講輪回的東西，那現在生跟滅都是從究竟的角度來說，都不存在、都找不到。所以，從究竟的角度來說，生跟滅都不存在的話，那不好的那些東

西，從究竟的角度來說是不存在的。所以，從本來的角度來說，就是寂靜的，是這個意思。

一樣 自性的涅槃 自性涅槃也是從法的本性來說，給我們帶來涅槃的果位，因為法的本性來說是空性，如果真的能夠好好瞭解空性的話，我們不會輪回，我們會涅槃。所以，自性涅槃也可以從這樣的角度來理解，自性涅槃就是法的真正的性，如果瞭解的話，我們能夠涅槃，有這樣的作用。所以，自性是涅槃。也可以有另外一種理解方式，即涅槃的意思就是否定的意思、沒有的意思。所以，自性涅槃就是自性無，也有這樣的意思。

世尊在第二轉法輪一直講諸法沒有自性或者諸法完全找不到這樣的道理，所以最後勝義生菩薩的問題就來了，「未審世尊」，就是指先講他前面的想法：我看到第一轉法輪是這樣講，但第二轉法輪是那樣講，為什麼世尊要這樣講？即「未審世尊，依何密意作如是說：一切諸法皆無自性，無生無滅、本來寂靜、自性涅槃。」這就是勝義生菩薩向世尊提出的問題，就是他不明白世尊的意思：「世尊現在你這樣講，所以我懷疑，前面是懷疑的理由，第一轉法輪你這樣講，第二轉法輪你那樣講，我都頭暈了」，或者「所以我就懷疑了，我心裏面

說為什麼第二轉法輪是這樣講呢？所以懷疑就出來了，所以我現在請教你」，所以就是「我今請問如來斯義，惟願如來哀湣解釋說一切法，皆無自性、無生無滅、本來寂靜、自性涅槃，所有密意。」這一句話就是請教的問題。

到這裏我們就可以理解，勝義生菩薩真正問的是在第一轉法輪上問的，還是第二轉法輪上問的呢？是在第二轉法輪上問的，就是為什麼「一切法皆無自性，無生無滅，本來寂靜，自性涅槃，所有密意」，所以他是直接在第二轉法輪上面問的。一樣，《解深密經》解釋的時候，就是對二轉法輪上的解釋。一樣，請教問題的時候，是在第二轉法輪上問的，所以解釋的時候也是一樣的，就是對第二轉法輪上的一個解釋。

再就是宗喀巴大師的《辨了不了義善說藏論》中的這個部分，我們上次把它分為三段，就是科判裏面分三段，現在我們進入第二段。第二段就是解釋前面第一段引用的經典的內容，把經義解釋一下。對於這個解釋，宗喀巴大師是如何說的呢？如文：

此文顯示有諸經中說一切法無自性等，亦有經中說諸蘊等，有自相等。文似有違，實須無違，故問依何

密意說無性等。即由此文義亦請問依何密意說有自相等。

對於這部分的解釋，我先口頭上說，你們瞭解一下。簡單來說，就是勝義生菩薩直接問的是第二轉法輪，間接問的是第一轉法輪，宗大師就是要讓我們明白，或者讓我們理解，哪一方面呢？就是你們不要完全被字面所束縛，字面上來說，請教的問題是第二轉法輪，但我們要從字面上瞭解後面推理的道理，什麼道理呢？

即為什麼世尊第二轉法輪是那樣講，第一轉法輪卻是這樣講？這就是疑問，所以這個問題是間接在的。為什麼我們對於這裏面的兩個問題都要理解呢？因為如果理解的話，我們就可以瞭解《解深密經》的功能，《解深密經》解釋了之後，把唯識的內心裏面整個都打開了：原來第一轉法輪是這樣的意思，第二轉法輪是那樣的意思，然後對於整個經論都通了，或者整個都是唯識的道理，因為第三轉法輪《解深密經》整個都是為了唯識而講的。所以，現在對於勝義生菩薩的問題，我們要抓到其中的兩個問題，世尊的解答裏面，兩種解答我們都要會抓。

兩種解答，就是指對第二轉法輪上面的解答和對第

一轉法輪上面的解答，兩個都弄通的話，則從唯識的角度對於世尊的法怎麼全面解讀，都可以理解。所以，宗喀巴大師讓我們明白，你們不要完全從字面上看是講第二轉法輪，如果我們心裏沒有比這個想法更超越的想法的話，那我們的思路就會很狹窄。

宗喀巴大師在這裏特別教我們，就是這裏講的「即由此文義亦請問依何密意說有自相等。」其中的「此」，指的是對第二轉法輪直接問的那個「此」，從那裏我們應該要瞭解，什麼呢？就是從意義上來說，表面上沒有請教第一轉法輪，但實際上從意義上已經請教了，這個我們也要瞭解。所以「義亦請問」就是這個意思，即意義上也有問到。其中的「此聞」，指的是前面從字面上對第二轉法輪問的那句話，從意義的角度來說，也問到了第一轉法輪裏面，因為這裏有說「依何密意說有自相等」。

勝義生菩薩問：世尊你有什麼密意？第一轉法輪裏面說從五蘊到三十七菩提分，都有自相等，「等」裏面分很多，比如以五蘊來說，包括有生有滅等。所以，要瞭解這些，這是第二個段落，這一段已經講完了。

【辨了不了義善說藏論 005】

上節課講到第四頁第六行的第三段，即「此中自相，支那大疏等說是別相，不應道理。」我們上次把這個部分分為三段，這是第三段。

首先，宗喀巴大師現在在這裏講《解深密經》，因為唯識是根據《解深密經》來解讀的，世尊講的法裏面，哪一個是比較究竟的，哪一個不是究竟的？或者說哪一個是了義經，哪一個是不了義經？根據《解深密經》來辨別了義和不了義。《解深密經》就藏文版來說有十品，中文版有八品，其中勝義生菩薩品，就是在《解深密經》當中，勝義生菩薩對世尊請教，然後世尊對此答復。

勝義生菩薩對世尊請教的部分，就是現在要講解的內容。《解深密經》，我們已經讀過了，現在引用完《解深密經》之後，宗喀巴大師先自己對《解深密經》作了簡單的解釋，其實沒有必要詳細的解釋，因為已經很清楚了。對這個部分，我們上次分三段。第一段，引用《解深密經》，第二段解釋引用的《解深密經》的內容，第三段就是從「此中自相，支那大疏等說是別相，不應道

理。」這裏開始，對《解深密經》裏面一些比較難理解的，或者是有一些人對這個不同的理解，對此宗大師進行糾正，表達他自己的看法。現在我們看後面的第三段，第三段講了三個內容，看文中所述：

「此中自相，支那大疏等說是別相，不應道理。經於遍計所執時，顯然說為自相安立故，遍計所執亦有別相，應不可說遍計執是相無自性故。種種界性，非一界性，疏中雖作他解。然依下文，是十八界，及以六界。不忘，即不失念。」

第一個比較難理解的是什麼呢？現在這裏講到有自相，從五蘊到三十七菩提分一共有七個，即五蘊、十二處、十二緣起、四食、四聖諦、界、三十七菩提分這七個上面，都有自相。剛剛《解深密經》當中勝義生菩薩跟世尊中間問答用的詞，就講到有自相這個詞。我們前面在講「解深密經云：世尊以無量門，曾說諸蘊所有自相、生相、滅相、永斷、遍知。」時，其中就講到自相，然後與五蘊一樣的十二緣起、四食、四聖諦、界、三十七菩提品，對於這些都一直講到有自相，所以世尊跟勝義生菩薩談話當中就講了有自相，意思是什麼？

意思就是現在有的人是另外一種解釋，所以剛剛第

三段當中有講「此中自相，」「此中」的意思是《解深密經》裏面或者勝義生菩薩請教世尊的那一品裏面，勝義生菩薩跟世尊談話當中一直講到自相這個詞，所以「此中」的意思就是他們兩個談話當中的自相這個詞。「支那大疏等說是別相」，意思就是有「支那大疏」等等很多的對《解深密經》的解釋，這些都是對於勝義生菩薩品的解釋。對《解深密經》解釋的論典不少，很多祖師對此一直有解釋，現在宗喀巴大師對於「支那大疏」等很多的解釋，覺得「不應道理」，意思是這些解釋都沒有道理，他們解釋什麼呢？他們解釋：自相是從別相上面來解釋，即把自相當成是別相，別相是什麼意思呢？別相，就是我們平常講的名相跟性相中性相的意思。

宗喀巴大師說「支那大疏」等很多的對於《解深密經》解釋的論典裏面，把勝義生菩薩跟世尊中間談話的這個詞「有自相」解釋成性相，這樣解釋的話，是不對的，即「不應道理」。所以，宗大師對這個有看法，宗大師認為他們這樣解釋是不對的，為什麼不對呢？這裏講了兩個理由，什麼理由呢？

一個理由是《解深密經》勝義生菩薩品裏面，講到遍計所執、依他起、圓成實這三性，比如以遍計所執來

說，是相無自性；以依他起來說，是生無自性；以圓成實來說，是勝義無自性。大家要瞭解，有的時候講三性，有的時候講三無自性，都是指的一樣的東西，即三性指的是遍計所執、依他起、圓成實。三無自性的意思就是相無自性、生無自性、勝義無自性。

有的時候用的詞是三性，有的時候用的詞是三無自性，看起來好像有點怪，一邊用的是三性，好像是有性的樣子；一邊用的是三無性，好像是無性、沒有自性的樣子。其實指的都是一樣的東西。對於三性你們現在認出來了吧？即遍計所執、依他起、圓成實，就是三性。一樣，三無自性是什麼呢？如果從名字的角度認，就是相無自性、生無自性、勝義無自性，這就是三無自性。但真正的實際的認出來的話，比如什麼是相無自性？遍計所執就是相無自性。

對於遍計所執是相無自性解釋的時候，我們對遍計所執會認得更全面、認得更清楚，不然我們不了解遍計所執是什麼。相無自性，讓我們瞭解遍計所執的本性是什麼。有可能你們會問，若兩者一樣，那為什麼會有另外一個名字出來呢？即直接講遍計所執、依他起、圓成實這三性就好了，沒有必要講三無自性，為什麼這麼講

呢？因為我們如果瞭解遍計所執是相無自性，才是對遍計所執真正的瞭解到；如果我們沒有瞭解它是相無自性這樣的特質，那我們對遍計所執瞭解得不清不楚。遍計所執是什麼樣子？它是相無自性的這樣的體性，或者是這樣的一個東西。

一樣，依他起是什麼呢？我們真的要認清楚的話，就叫做生無自性，這才是真正的瞭解依他起。一樣，圓成實，我們真正要瞭解它的話，就是勝義無自性。所以，我們有的時候就叫三性，有的時候就叫三無性，那現在這些都是在哪里講的呢？都是在《解深密經》裏面講的，而且是《解深密經》的勝義生菩薩品裏面講的。此處，宗大師對他說：「經於遍計所執時」。勝義生菩薩品這部經裏面解釋遍計所執的時候，是怎麼解釋的？遍計所執是什麼樣子呢？遍計所執是相無自性，世尊就是這麼解釋的。因為相無自性是對遍計所執能夠真正的認清楚，對於相無自性的特質我們要瞭解。

這部經典裏面講遍計所執的時候，就講到「於遍計所執時」，而且那個時候就有講到相無自性。講相無自性後面的無自性的時候，它是一個否定的東西，否定的是什麼呢？否定的時候就講到遍計所執是沒有自相，從

這個方面解釋。所以，遍計所執上面否定的是自相，所以這裏講「顯然說為自相安立故」。你們先大概瞭解一下，剛剛我們有沒有講三性跟三無自性？你們瞭解了吧！講三無自性的時候，我知道你們大部分人馬上腦子裏會有另外一種解讀，但實際上這種解讀是不對的，哪一種解讀呢？你們可能會解讀成，比如說相無自性，你們會覺得是把相否定，相無自性，好像沒有相；生無自性，好像把生否定的一種感覺；勝義無自性，好像把勝義否定的一種感覺。很多人會如此解讀，實際上是什麼樣呢？

實際上相無自性、生無自性、勝義無自性，前面的相、生、勝義，是有一個成立的東西，不是否定的東西，後面的（無自性）則是否定的東西。所以，每一個裏面，有一個是要具備的東西，有一個是要否定的東西，即相無自性、生無自性、勝義無自性，後面無自性的意思不一樣，每一個階段都不一樣的，比如我們對遍計所執講什麼無自性？相無自性，對依他起性講生無自性，對圓成實性講勝義無自性的時候，這三個後面都有一個無自性的意思，但這三個無自性的意思完全不一樣，詞是一樣的，聽起來都是無自性這個詞，但實際上每一個階段

的無自性的意思完全不一樣，這個要瞭解。

一樣，以相無自性、生無自性、勝義無自性而言，每一個階段前面的部分你們當然很清楚，即生、相、勝義，這肯定是不一樣的，能夠聽得出來，後面的無自性，所否定的東西也是不一樣，所以你們要注意這個。首先，你們要瞭解，對於三無自性聽的時候或者理解的時候，你們要注意，不要變成相無自性，把相否定了；生無自性，把生否定了；勝義無自性，把勝義否定了，不是這個意思。相無自性的相，是講要具備的一個東西；無自性，是講另外一個要去除的東西。這兩個是沒有關係的，一個是要具備的東西，一個是要否定的東西，這兩個不是一個東西。

因為《解深密經》是唯識的立場，唯識對於無自性解釋的時候，與有自性總的差異，有他的一個標準，現在我們不講這個，現在我們講的是相無自性、生無自性、勝義無自性，用這個詞的時候，後面的無自性的意思，跟一般的有沒有自性還是有點不一樣。也可以理解為，這三個當中後面的無自性，與一般的總的有沒有自性是一樣的，即相無自性、生無自性、勝義無自性，後面都有無自性這個詞，但是這三個後面的無自性的意思肯定

是不一樣的。以總的唯識而言，他是否認同有自性？認同。是否認同無自性的道理？也認同。

唯識認同有一些法是有自性，有一些法是沒有自性，兩邊都認同。若是如此，他一定有一個標準，即有自性跟沒有自性的標準。有自性跟沒有自性的總的一個標準，現在這三個裏面哪一個無自性是跟這個一模一樣呢？相無自性，後面講的無自性跟總的有沒有自性是一樣的意思，對這個我們要瞭解。

先這麼理解，你們都學過《宗義建立》，大家都知道，唯識認為依他起性和圓成實性是有自性，遍計所執是沒有自性，這就是唯識的觀點。我們現在想一想，生無自性是在依他起性上面解釋的；勝義無自性是在圓成實上面解釋的。依他起性和圓成實性對唯識來說是有自性的，因為是有自性的，所以肯定他不會說是無自性。

若問：依他起性是不是生無自性？是。是不是無自性？不是。生無自性後面的無自性的意思跟有沒有自性，是不一樣的。所以，依他起是生無自性，但依他起是不是無自性？不是。這個我們要清楚。生無自性後面的無自性的意思，跟一般的總的有沒有自性這兩個是不一樣的。一樣，勝義無自性後面的無自性的意思，跟總的有

沒有自性的意思是不是一樣的？不是一樣的。如果是一樣的，那不對了。因為我們這裏說圓成實是勝義無自性，若是如此，圓成實是無自性嗎？不是，圓成實是有自性。依他起和圓成實這兩個是有自性，遍計所執是沒有自性，唯識就是這樣解釋的。

你們要瞭解，這個總的有沒有自性跟現在的相無自性、生無自性、勝義無自性，對照的時候，三個當中的哪一個後面的無自性跟總的有沒有自性是一樣的呢？相無自性後面的無自性的意思跟總的有沒有自性，這兩個是一樣的標準、一樣的要求。這樣可以理解嗎？現在我們這裏講的「經云」（解深密經云）中的「經」，指的就是現在《解深密經》裏面勝義生菩薩品，那一品裏面講遍計所執的時候，就非常清楚的講遍計所執上否定的，文中此處用自相安立，也可以用自相成立，兩種都是可以的。但現在要瞭解「顯然說為自相安立故，遍計所執亦有別相，應不可說遍計執是相無自性故」其中的「顯然說」是否定的，不可以說是成立的，所否定的觀點是什麼呢？是自相安立。

對遍計所執解釋的時候，是透過什麼解釋呢？透過相無自性這個道理、這個特質來解釋遍計所執的。那個

時候對相無自性後面的無自性解釋的時候，就是否定的，當否定的時候，顯然非常清楚的認出來所要否定的是什麼呢？自相安立。所以，宗喀巴大師說已經特別清楚了，所要否定的講的時候，講到這個是自相安立。

世尊跟勝義生菩薩他們兩個互相談話當中用的自相這個詞是什麼呢？遍計所執上不存在的一個東西，用自相這個詞，即五蘊上面有自相，十二處上面有自相，十二緣起上面有自相，四食上面有自相，四聖諦上面有自相，界上面有自相，三十七菩提分上面有自相，勝義生菩薩對世尊講：你這裏一直講有自相，這個詞是什麼意思？對這個解讀的時候，有人解釋為別相，別相的意思是性相，如此解釋的話是不對的，應該解釋為是自相安立的自相。

以自相而言，可以是自己的性相，即從自己成立的角度，也可以說自相；從自相安立的角度，也可以說是自相，但跟自己的性相的角度的自相，這兩個不一樣。我們說，它有沒有性相，它自己有沒有性相？這時也用「相」這個詞。自己的性相就是自相，有的時候性相就叫自相，也可以這樣理解。但《解深密經》裏面，前面勝義生菩薩跟世尊的談話當中的自相這個詞，不可以說

是自己的性相這個解釋，而要解釋成自己安立或者自己成立的這個角度的自相。所以，自相安立是自己成立的角度的自相，這個我們要理解。特別是經典裏面已經很清楚的講，這個自相不是自己的性相，而是自己成立的或者是自相安立的這種自相。

另外，如果你一直說自相是自己的性相或者別相，若以此角度解釋，則遍計所執上沒有辦法否定。遍計所執上有自相，如果你的自相的意思是自己的性相，若從這此角度解釋，遍計所執是名相，則它有定義、有性相。所以，宗喀巴大師說遍計所執只有別相，這個別相的意思是它自己有性相。所以，你解釋為它自己有沒有性相，若如此解釋，則遍計所執上是不可以否定的，因為遍計所執上這個是有存在的，所以這是第二個理由。

而且如果你一直解釋為性相的話，即把自相解釋為自己的性相，則遍計所執上無法否定，所以「應不可說遍計執是相無自性故。」因為遍計所執上無自相故，或者自相沒有辦法解釋成無，所以就不可以解釋遍計所執上的自相是無，為什麼？因為遍計所執已經有自己的性相了，所以應該不可以解釋成遍計所執上無自性，或者是無自相，因為你的自相的解釋是自己的性相。現在你

的意思是指「支那大疏」等論典，它們解釋成自己的性相，若從自己的性相的角度解釋自相，則遍計所執上已經有了，若已經有的話，則不可以否定，所以就不可說無。

「不可說遍計執是相無自性」，這個相無自性你們不要想，現在是想後面的無自性。我剛才跟你們講，相無自性後面的無自性，這個是否定的，前面的相和有沒有自相不是一個東西。

若你把自相的相解釋為有性相，現在宗喀巴大師對那些人說，你們解釋這些相是性相，那遍計所執上已經有了，已經有的話，則它是合理的東西，不可以否定。

●互動答疑

問答（一）

學生問：只要有性相，就不能否定是嗎？

仁波切答：現在是假設，自相的相解釋為自己的性相的話，不可以。如果可以的話，則不對。自相的相，不可以解釋為性相，如果解釋為性相的話，那遍計所執上它是有了，不可以說沒有，所以就是不可說。不可說什麼呢？遍計所執是無自性，相無自性主要是強調的是後面的無自性這一塊。後面的無自性講的是沒有自性的意思，

是反過來的東西，無自性就是好像沒有自性。我們這裏用兩個理由，即「不應道理」是所立法，因為什麼？第一，經典本身裏面有沒有自相的這個自相的解釋是自相安立的自相，不是自己性相的自相，這個已經清楚了。所以，這是第一。第二，如果你解釋成自己的性相的話，則遍計所執上自相是有了，所以就是「遍計所執亦有別相」，這裏應該加一個「故」比較好，遍計所執上有自相，或者如果你解釋成性相的話，則遍計所執上有性相。所以，應該不可以說遍計所執上沒有自性，為什麼？因為已經有了自相，你把自相解釋為性相，這是假設的，按照你的解釋就是這樣。實際上自相不是這樣，單單是他自己的誤解。

問答（二）

學生問：能否這樣理解，「應不可說遍計執是相無自性故」的「相」是別相的意思？

仁波切答：不是的。現在這裏講的是勝義生菩薩品或者《解深密經》裏面講的是遍計所執是相無自性，就一直講這個，所以你們不可以解釋成另外一個，他一直講遍計所執是相無自性、依他起性是生無自性、圓成實是勝義無自性，這是一直講的東西。所以，其中就講遍計所

執是相無自性，這是不可以說的，就是簡單講這些。片面解釋，如果把自相解釋為有自己的性相，那就不可以解釋為遍計所執是相無自性。

有的人會想，因為前面有別相這個詞，後面又相無自性，相這個詞就來了。相無自性的相，是不是別相的意思？根本不是。相無自性的相，是不是自相的意思？也不是。所以，兩個都不是。是不是別相的意思？不是。是不是自相的相的意思？也不是。現在是相無自性的相沒有關係，這裏根本就不用談。現在這裏是什麼關係呢？這裏講的是相無自性的後面的無自性，這是否定的東西。所以，否定的時候，我們另外一句話就可以說是相無自相。可能後面加自相的話，容易理解，即相無自相故。所以，我們把「性」翻譯成「相」，即相無自相。《解深密經》裏面一直講，遍計所執是相無自相，當然就是相也講，無自相也講。所以，講無自相時，就講到無自相不可說，無自相後面講的這個無自相也不可說，為什麼呢？因為已經有自相了，就是這個意思，這樣可以理解嗎？

現在是「不可說遍計執是相無自性故」，這個講的主要意思就是無自相不可說，按照你的意思就是不可說，

所以是「應不可說」。什麼是不可說呢？變成遍計所執是無自相，這個不可說。這樣理解了嗎？如果有自相的話，當然不可以說沒有自相。這個性相的相跟自相的相是不一樣的，現在他宗的解釋是自相的相，把它解釋成性相的相，則不可以說。如果自相的相，把它解釋成就是性相的相的話，那就是有。以桌子為例，桌子有沒有自相的這個自相，你解釋為性相嗎？不是。如果是的話，那你怎麼辯呢？所以，他宗現在是把有沒有自相的自相，解釋為性相，若是如此，宗大師說：這樣的話，就是不對的，哪里不對呢？比如以遍計所執來說，它有性相，若有性相的話，則有自相，你不可以說無自相，就是這個意思，「應不可說」的意思就是這樣。所以，第三段就講到有人對前面的《解深密經》解釋的誤解，就是對於勝義生菩薩跟世尊談話當中的觀點，比如談五蘊有自相、十二處有自相等的時候，到底有自相是什麼意思？比如說五蘊，色有色的相、色有的色的特質、受有受的特質等等，所以像這樣的特別的、個別的有一個性相，我們平常性相講的是事物特別的功能和標準，以受而言，受是否有自己特別的一個特質，這種特質就稱之為別相或者性相。所以，有人認為五蘊有自相、十二處有自相

等，當勝義生菩薩對世尊請教時，那些講有自相的人，意思就是把它解釋成別相，別相的意思是性相，宗大師覺得有人這樣解釋是不對的。

問答（三）

學生問：如果一個東西有性相的話，可不可以說它是有自性還是沒有自性？

仁波切答：你們應該先回憶一下，你們以前應該都學過這些，比如說二十空，講二十空的時候，我們講內空，內是存在的，我們不是否定內，它是先存在，然後否定它的自性。所以，這樣的時候，我們也有一個叫自性空，二十空裏面也有一個自性空。所以那個時候，自性也是一樣的，自性是存在的，後面講的空是指它自己成立的這個就是空。前面講的自性就是性相，我們在二十空中講的自性空的自性，指的就是性相，這是存在的東西。所以，有的時候自性跟自相這些都有性相的解釋，這要看在什麼階段。不可以什麼都變成是一樣的，而是指它是哪一個階段。佛經當中，不管梵文和藏文都是一樣的詞，但對於哪一個階段是什麼意思，這個要解讀清楚。所以，我們要知道世尊跟勝義生菩薩對話，提出來的這個自相的意思是自相安立的自相，不是性相的自相，這

個要清楚。

另外就是對我們剛剛前面講到的《解深密經》裏面的第六個，即界，對界解釋的時候講到有自相、種種界性、非一界性、永斷、遍知，總共有五個，在界上面就談到五個特質。這五個特質裏面，對第二種種界性跟第三非一界性這個方面，有不同的解讀，就是一些論典對《解深密經》的解釋的時候，對這兩個有不同的解讀。但宗喀巴大師跟著經典本身走的話，根據經典來說，就應該是這裏講的以種種界性跟非一界性來說，就是十八界跟六界，為這個方面我們就要理解。所以，這是經典對這方面的一個理解。然後第七個，就是現在宗大師把前面的《解深密經》裏面有人解讀得不對的地方把它抓出來了，現在第一個抓的是有沒有自相這一塊，第二個抓的就是什麼？種種界性跟非一界性這個方面別人的誤解，這是第六個。《解深密經》的問題有七個，以界來說是第六個。

第七個是三十七菩提品方面，這裏面我們也談到總共八個，即有自相、所知、能知或修習、未生令生、已生堅住、不忘、倍修、增長廣大。其中第六個不忘，這個不用解釋，因為在藏文中這是古文，對這個解釋有一

些人很難理解，所以就不解釋。中文的不忘就是不失念，這個不用解釋，因為不忘和不失念兩個的意思都是一樣的。在藏文的經典當中是古文，大家都聽不懂，然後才解釋，但中文已經解釋得很清楚了，所以就不用再解釋了。我們分三段時，第三段裏面又分三個，第一是有自相的解釋，第二是界的種種界性跟非一界性的解釋，第三是不忘的解釋。所以，有的東西難理解，有的東西會被誤解，因為這些原因，所以宗大師幫我們的忙，就是這個意思。

（答疑結束）

宗大師解釋《辨了不了義》的第一個科判，就叫「丙初 問經離相違」，這個我們已經講完了。然後，我們看科判「丙二 答離相違」，這些都是經典裏面，我們看這個科判是從哪個科判分出來的？從「乙一 列經所說」而來，這個科判裏面分四個子科判，把經典列出來一直引用。我們看《解深密經》的勝義生菩薩品，就會覺得宗大師很厲害，如果我們沒有看宗大師的科判則很難理解，對於如何分段不清楚，宗大師把《解深密經》裏面的勝義生菩薩品分了四段，科判「乙一 列經所說」就是宗大師把經典分四個科判，讓我們瞭解這部經典的內

容。

下次你們準備中藏文對照版的《解深密經》「勝義生菩薩品」。雖然《解深密經》總共有十品，但關於唯識的立場，特別是以唯識自己主張空性的來說，「勝義生菩薩品」是非常重要的一部經典，所以我們要把中藏文對照起來學習。第二個科判，分四個科判：「初又分四：丙初 問經離相違、丙二 答離相違 丙三 明三自性體、丙四 白彼結成義。」宗大師這種分類的角度，非常清楚，即講完這個，再講其他的，最後得出一個結論。所以，宗大師就是從這四種分類來解讀勝義生菩薩品的，讓我們非常容易懂。

【辨了不了義善說藏論 006】

這個月剛好是藏曆四月，是一年當中最殊勝的日子，我們學習宗大師的《辨了不了義善說藏論》非常好。上節課的內容我總結一下，我們講到第 4 頁的「不忘和不失念」，這節課從科判丙二開始講。

有的同學可能上次沒有聽課，我把宗大師的解釋大綱式的列一下，快速的過一遍。首先，是禮讚。宗大師先禮讚他的上師文殊菩薩，即「敬禮師長妙音」。宗喀巴大師修依師法修得非常好，他沒有首先禮拜導師世尊釋迦摩尼佛或其他祖師，而是先禮拜自己的上師妙音。

下面的兩個偈頌是宗大師對導師世尊的禮讚：

樂生乘云及金胎，無身主同繩腹等，宣唱憍音於三有，傲慢威嚴諸天眾。尚由略瞻如來身，猶如日光映螢火，妙冠敬依足下蓮，我禮能仁天中天。

一般來說，世間的整個世界中，人類拜的神，屬於世間的神，這些神也會禮拜我們的導師世尊，他們會以頭頂禮世尊腳下的蓮花（足下蓮）。意指出世間的導師和救護者，他們永遠超越世間的救護者。從此處我們要

瞭解世間是不究竟，出世間才是究竟。我們的導師證得了出世間的究竟的果位，即決定勝。以我們大乘而言，決定勝就是佛陀的果位，所以要證得佛陀的果位，我們應該要禮拜導師釋迦牟尼佛。

第三個偈頌是禮敬文殊菩薩跟彌勒菩薩：

智悲藏底難測度，菩提行浪極湧漾，善說寶藏妙音尊，及紹聖海我敬禮。

意思就是我們要證得大乘的果位，即決定勝佛陀的果位，主要靠廣行和深見的法，可以說是菩提心跟空性這兩個。這兩個法的法脈，主要是從世尊傳到彌勒和文殊這兩位菩薩，所以我們現在禮拜彌勒和文殊。

從彌勒廣行的法脈傳給無著，從文殊深見的法脈傳給龍樹，所以對無著和龍樹兩位菩薩禮讚：

善開佛語二車軌，故令如來最勝教，如日光顯遍三地，敬禮龍猛無著足。

剛剛我們念誦的前行《六勝二莊嚴讚》，念的時候我們觀想的話，可以這麼想：我們的中間是導師釋迦牟尼佛，釋迦佛的右邊是龍樹跟聖天，左邊是無著跟世親，分別代表廣行跟深見的法脈。特別個別的是龍樹的深見的法脈的傳承，還有無著的廣行的法脈的傳承，這兩個

個別的傳承也有兩個偈頌，剛剛講到「敬禮龍猛無著足」，接下來的兩個偈頌，第五個偈頌屬於龍樹的法脈的傳承，第六個偈頌屬於無著的法脈的傳承：

受持二種大車軌，啟贍部洲智慧眼，聖天勇師及佛護，清辯論師月稱足。世親安慧與陳那，法稱師等贍部嚴，持佛教幢不隱沒，諸智者王皆敬禮。

到這裏，講完了禮讚，下面是宗大師造《辨了不了義善說藏論》的誓言，共一個半偈頌：

頗有多聞諸教法，於正理路亦勤習，內證功德不下劣，然終未達此深處。由師妙音恩善見，以悲湣心我當說。

這一個半偈頌的後面兩句，是我們的聽聞軌理，即對空性的法想好好修學的人，應該按照聽聞軌理的規矩好好的做，是這個方面的開示，即：

欲證諸法真實慧，無比說者當敬聽。

到這裏，前面先是禮讚、誓言、聽者應具備的聽法條件，下面宗喀巴大師先引用世尊的經典，然後談我們要得到的解脫應該是大乘的解脫，要證得佛陀的果位必須依靠般若的法，必須要好好修學，所以引用世尊的經典。這裏直接寫的是解脫，但以大乘而言，把此處的「解

脫」當佛陀的果位：

護國問經云:「空性寂靜無生理，眾生未解故漂沒，悲尊以多百方便，及百正理令彼悟。」謂諸法真如，極難通達，若不通達，難脫生死。由見此故，大悲大師，以多方便及多理門，令彼解悟。

前面引用世尊說的話，然後宗大師對此解釋。

從下面的「故」開始，一直到下面的「證成正理而成立故」，剛剛我們講為了成佛就需要了悟空性，這裏講為了了悟空性，就需要好好辨別了義經和不了義經，要有能夠分辨的能力，所以宗大師特別講《辨了不了義》這部經。就是我們之所以應對於了義經和不了義經分辨，開示的原因在此。看文中所述：

故諸智者，應當勵求瞭解真實之方便。此復要辨佛經了不了義。辨彼二義非唯經說此是了義，此非了義，便能辨別。若不爾者，諸大論師造論分辨了不了義，皆無義故。經中安立了不了義之理多不同故。又如經說，此是此者，唯依彼語不能安立決定應爾。總既不定，別於了不了義，唯經說云此是此者，亦不能成立故。故佛授記，能辨佛語了不了義，諸大論師解釋了不了義。又了義經義，若作餘解，所有違難不作餘解，義定唯爾。

所有能立，皆善決擇，當隨彼論而求密意。故究竟者，須以無垢正理而辨。若宗違理，其師不堪為定量故。諸法真實，須有證成正理而成立故。

這段講我們要辨別了義和不了義，而且應以正理來分辨，不是以教來分辨，我們先要有這個能力，這個能力需要怎麼培養？就要學習無著跟龍樹如何分辨了不了義經的邏輯，然後我們在練習了之後也要有這個能力，有了這樣的能力之後我們才可以學習空性。如何培養分辨經的了義不了義的智慧？就要跟隨無著和龍樹的分辨來培養我們的智慧。宗大師寫《辨了不了義經》的目的就是要培養我們的這種智慧。

我們必須要培養這樣的智慧才可以真正的瞭解空性，根據的是佛經，看文中所述：

由見此故。經云：「苾芻或智者，當善觀我語，如煉截磨金，信受非唯敬。」

這裏講的「由見此故」，誰見？是佛。見到什麼？我們要抓到佛的密意，佛說這麼多的法，佛陀教法最經典的是空性，若想對於這個法的密意能夠抓到的話，則需要非常強的分辨的能力，分辨什麼？分辨什麼經是了義經，什麼經是不了義經。這種分辨的能力一定要有，

有這樣的能力者，才可以取到佛陀的密意或者取到空性的這個法，意思是佛陀說：你們跟隨我的人，真正的跟隨我或者我教的東西你們都能夠學到，你們先要有智慧，要有分辨的能力。這裏用的譬喻，就像觀察金子，若要買非常純的金，則需要具備能夠分辨金子的能力。如果不具備分辨金子是否純的能力，往往買不到真的金子。宗大師引用世尊的話就是這個意思。

宗大師為什麼寫《辨了不了義》的重點就是前面那一段，首先說成佛必須要先修學空性。在《廣論》後面的毗缽舍那當中，宗大師寫到，為了瞭解空性、學習空性，需要具備的條件為：只有分辨了義不了義經的智慧者，才可以有資格學習空性。一樣，《辨了不了義》前面的那段就是講為什麼要寫《辨了不了義》這部論典，理由就是剛才前面我們分的三段：第一段，為了成佛，必須要了悟空性；第二段，為了了悟空性，必須要具備以正理來分辨了義經跟不了義經的智慧；第三段，為什麼需要這樣的智慧，根據就引用世尊的經典。

下面開始，就是《辨了不了義》的開頭。我們大乘的宗義者有兩個，中觀宗和唯識宗。唯識宗和中觀宗也對於世尊整個的經典都會修學，因為他們是大乘。對於

小乘而言，他們學習世尊講的經典並沒有整個都學習，而是學習小部分的經典。如果對於世尊的經典整個都學習的話就叫大乘。大乘的宗義，其中「大」的意思就是智慧大，對於世尊的整個經典都學的話，有些經典是了義經，有些經典是不了義經，一定要有一個分辨。

當然，分辨的時候是以正理來分辨。中觀和唯識兩個宗派，各自所依止和承認的經典不同。唯識宗和中觀宗所依止的經典，一個是《解深密經》，一個是《無盡慧經》。對唯識宗來說，《解深密經》是非常重要的經典，唯識宗以這部經來解釋所有的經。中觀宗是依《無盡慧經》來解釋什麼是了義經，什麼是不了義經，當然是以理來分辨的。看文中科判：

如是辨了不了義分二

甲一 依止解深密經、甲二 依止無盡慧經，

初中又二：乙一 列經所說、乙二 解釋經義，

初又分四：丙初 問經離相違、丙二 答離相違、丙三 明三自性體、丙四 白彼結成義。 今初

首先，以依止《解深密經》的唯識宗來說，唯識根據經本身把它引出來，即科判「初中又二：乙一 列經所說、乙二 解釋經義」。把經本身列出來（列經所說），

這一塊分四個，即「初又分四：丙初 問經離相違、丙二 答離相違、丙三 明三自性體、丙四 白彼結成義。今初」，這四個科判都是《解深密經》裏面的，馬上就可以對照起來。宗喀巴大師透過這四個科判解讀《解深密經》，裏面分這四塊內容。《解深密經》裏面主要是辨了義不了義這一塊。

以《解深密經》來說，它也是解釋經典，對第一轉法輪、第二轉法輪、第三轉法輪解釋，解釋的時候，若有人問：為什麼第一轉法輪中這樣說，第二轉法輪是另外一種說法，第三轉法輪又是第三種說法，究竟是什麼？《解深密經》裏面勝義生菩薩請教世尊的時候，世尊說：經應該不會有相違。這裏的經應「離相違」就是這個意思。

然後世尊繼續講了前面沒講清楚的，即「明三自性體」，特別解釋了前面講的不清楚的。先是問答，然後解釋「明三自性體」。丙初、丙二、丙三，這三個科判的後面就有結論出來，即「丙四 白彼結成義」。首先是問，勝義生菩薩請問世尊，這個我們看《解深密經》，應該有引號比較好。這個科判我們分三段：

第一段，剛好引完《解深密經》。第二段，從「此

文顯示」開始，宗大師略的解釋裏面的內容，也是總的解釋。第三段，從「此中自相」開始，是破他宗的解釋，還有解釋說明前面經典中一些比較難理解的，意思是這麼長的問題到底重點是什麼，然後長話短說。不然我們也不清楚剛剛念的《解深密經》這麼長，但不知道裏面真正問的是什麼，宗大師這裏做瞭解釋，再後面是把他宗的解釋當中不對的去除，對於難理解的解釋一下，這就是第三段。

第一段《解深密經》裏面的內容，就是勝義生菩薩問：第一轉法輪跟第二轉法輪中間有矛盾這方面的一個問題，即第一轉法輪當中一直講有自性，但第二轉法輪當中一直講無自性，這兩個方面有大的矛盾。由此可見，《解深密經》當中分兩段，即第一轉法輪當中的內容和第二轉法輪當中的內容，我們把它分兩段。文中開頭先講到：「世尊以無量門，曾說諸蘊所有自相、生相、滅相、永斷、遍知。如說諸蘊、諸處、緣起、諸食亦爾。」這是第一轉法輪裏面說的。下面也是《解深密經》裏面的：「世尊復說一切諸法皆無自性、無生無滅、本來寂靜、自性涅槃。世尊復說一切諸法皆無自性。」

勝義生菩薩認為這兩種說法有矛盾，一邊一直說有

自性，一邊一直說無自性。勝義生最後的問題是什麼？最後問的是下面那一塊，可以說分三段或者分兩段，「我今請問如來斯義，惟願如來哀湣解釋說一切法，皆無自性、無生無滅、本來寂靜、自性涅槃，所有密意。」這一段是真正的問題。勝義生菩薩前面先看到這樣不同的兩種說法，然後他心裏面就有問題出來：「未審世尊，依何密意作如是說：一切諸法皆無自性，無生無滅、本來寂靜、自性涅槃。」這是他自己心裏面想出來的一個東西，然後他就問出來，他為什麼會有這樣的問題？原因是什麼？因為他看到第一轉法輪說有自性和第二轉法輪說無自性這兩個互相矛盾不同的說法。

我們從《解深密經》就能看出來，第一轉法輪就是：

「世尊以無量門，曾說諸蘊所有自相、生相、滅相、永斷、遍知。如說諸蘊、諸處、緣起、諸食亦爾。」如是又說：「曾說諸諦所有自相、遍知、永斷、作證、修習。曾說諸界所有自相、種種界性、非一界性、永斷、遍知。以無量門，曾說三十七菩提分，所有自相、能治所治、及以修習，未生令生，生已堅住不忘，倍修增長廣大。

在這裏，世尊先講到蘊，然後講處、緣起、食，再

講四聖諦、界、三十七菩提分，總共有七個，即從五蘊到三十七菩提分總共有七個部分。世尊並沒有說「諸法」這樣的字眼，但我們看下面的第二轉法輪的時候：「世尊復說一切諸法皆無自性。」所以，世尊講無自性的地方就講「一切諸法」；講有自性的時候就講五蘊、處、緣起、食、四聖諦、界、三十七菩提分，可以說從色法到三十七菩提分，這樣的法上面有自性，或者有自相。實際上是一樣的，但用的詞還是不一樣。

第一轉法輪，勝義生菩薩對世尊請問的時候就叫「有自相」。第二轉法輪，用的詞是「一切諸法皆無自性」，用這個「無自性」。這兩個還是不一樣，不然等下宗大師解釋的時候我們就頭暈了，肯定這兩個是不一樣的詞，但實際上是一樣的意思。若不是，則勝義生菩薩為什麼會覺得這兩個矛盾？自相和自性，實際上是一樣。所以，第一轉法輪一直說有自相，第二轉法輪當中就說諸法沒有自性，這兩個看起來有矛盾。

我們要瞭解，第一轉法輪講的時候跟第二轉法輪不一樣，講有自性或者有自相，講的時候就一定會提出來什麼法有自相，對於有自相的法認出來。第二轉法輪裏面一直講無自性，諸法都無自性，講的時候把每一個法

都認出來：這個法、那個法……諸法都無自性，那個時候認出來的法有點不一樣。

平常我們要記住：從色蘊到三十七菩提分的法，是第一轉法輪當中講有自相的所依處。第二轉法輪裏面一直講無自性，所依處的法是一切諸法。從色蘊乃至到一切遍智，總共有 108 個。但第一轉法輪中就少很多，沒有 108 個，只有五蘊、十二處、十二緣起、四食、四聖諦、十八界、三十七菩提分。但第二轉法輪從色蘊到一切遍智，裏面一般分兩段，先可以說雜染法有 53 個，清淨法有 55 個，總共 108 個法。最後就是一切遍智。

這裏從色蘊到最後的八正道這樣的階段，這兩個法是不一樣的。最後認的時候，就是一切諸法，另外一個地方並沒有說一切諸法。用自相和自性這兩個詞，我們也要注意。先解釋一下：五蘊上面有五個特質，即自相、生相、滅相、永斷相、遍知相。一樣，五蘊、十二處、十二緣起、四食，這四個都一模一樣，裏面都講到五個相，第一轉法輪裏面就是這樣講的。所以，我們要注意第一個講的就是有自相。

應該可以這麼理解：有自相是基礎，然後才有生相、滅相、永斷相、遍知相，這個要瞭解。然後，四聖諦是

總的有自相，苦諦、滅諦、集諦、道諦都有自相。以個別來說，苦諦有遍知相，集諦有永斷相，滅諦有作證相，道諦有修習相，即我們平常講的應知、應斷、應證、應修，就是這個意思。也可以說，四聖諦也有五個相。界也有五個相，即「所有自相、種種界性、非一界性、永斷、遍知」，第一是所有自相，第二種種界性，第三非一界性，第四永斷，第五遍知。

七個中，五蘊、十二處、十二緣起、四食、四聖諦、界，這六個每一個都有五個相。剛剛我們講了五蘊有五個相，十二處有五個相，十二緣起有五個相，四食有五個相，四聖諦和界也一樣，這六個都有五個相。第七個三十七菩提分，有八個相。八個相，就是這裏講的「以無量門，曾說三十七菩提分，所有自相、能治所治、及以修習，未生令生，生已堅住不忘，倍修增長廣大。」其中的「以無量門，曾說三十七菩提分，所有自相」，這是第一個相。能治所治相，是第二個相，就是能對治所對治的相。第三個相，就是修習相。第四個相，未生令生相。第五個相，生已堅住相。第六個相，不忘相。第七個相，倍修相。第八個相，增長廣大相。

倍修相的意思就是串習，就是一直要再修習的相，

我們對於四念住、四神足、四正勤、五根、五力、七菩提分、八正道，每一個都要串習，串習的後面肯定會增長廣大，這也是它的一個相。所以，三十七菩提分有八個相，即自相、能治所治、修習、未生令生、生已堅住、不忘、倍修、增長廣大。

從五蘊開始到三十七菩提分這七個，前面六個每一個都有五個相，最後三十七菩提分有八個相。對於這些相解釋的時候，第一個條件講到有自相，以此為基礎什麼都可以解釋得通。我們學《中論》的時候就講：下部宗講有自性，所以什麼都可以成立；沒有自性，所以什麼都不能成立。這就是下部宗的觀念。第一轉法輪也是這麼開示的，即如果有自相或者有自性，則什麼都可以解釋通；如果沒有自相，則什麼都解釋不通。

前面也要分辨一下，你們要注意：永斷、遍知這兩個出來六次，比如首先五蘊的五個相解釋的時候，有永斷和遍知；當然五蘊以及後面的十二處、十二緣起、四食、四聖諦、界，都有永斷跟遍知，雖然出現的詞是一樣的，但意義不一樣。這六個裏面，四聖諦講的時候不一樣，其他都一樣。其他都一樣的意思是，比如不管五蘊也好，還是十二處、十二緣起、四食、界，那些階段

都一樣，從字面理解應該為：講這五個的時候，一直先講永斷，然後講遍知；但講四聖諦的時候，先講遍知，然後講永斷。

由此可見，四聖諦與其他五個的順序確實不一樣。不一樣的意思在於，現在講的永斷的意思包括四聖諦裏面的遍知和永斷。因為這裏講永斷的時候，整個雜染叫永斷；講遍知的時候，指的是清淨的或者是無漏的這一塊。但四聖諦中，不管遍知也好，還是永斷也好，都是雜染，都是在有漏的雜染裏面，果的那一塊就是遍知是苦諦，因的那一塊是永斷是集諦。現在我們自己住的地方是輪回，不管因也好，還是果也好，都是該斷的，所以可以說永斷。前面不管是五蘊，還是十二處、十二緣起、四食、界，這五個裏面不清淨的那塊要斷除，所以叫永斷。但這五個裏面也有清淨的那一塊，對於清淨的那一塊，我們就可以說這裏用的遍知的意思並不是知道的意思，而是要證得的意思。有時候知的意思是證悟或者證得的意思，所以清淨的那一塊我們要證得，我們要證悟，它是無漏的，不是雜染的。清淨的那塊，是我們該要爭取、該要證得的東西。

剛剛把前面的內容略的過了一遍。剛剛我們講宗大

師長話短說，就是這麼長的《解深密經》引完了，然後宗喀巴大師把它簡易的講出來，他說什麼呢？看文中所述：

此文顯示有諸經中說一切法無自性等，亦有經中說諸蘊等，有自相等。文似有違，實須無違，故問依何密意說無性等。即由此文義亦請問依何密意說有自相等。此中自相，支那大疏等說是別相，不應道理。經於遍計所執時，顯然說為自相安立故，遍計所執亦有別相，應不可說遍計執是相無自性故。種種界性，非一界性，疏中雖作他解。然依下文，是十八界，及以六界。不忘，即不失念。

對於宗大師的這段話，我們可以理解為：「此文」指剛剛的經文，「顯示」有兩個東西，這裏用「顯示」這個詞不太恰當，應該下面才可以說顯示。我們平常說的顯意或者密意，或者可以說是顯義跟隱義，現在就隱義來說請問。現在分兩個請問，一個是隱義的請問，一個是顯義的請問。前面那段是講顯義的是這個問題，隱義又是另外一個問題。若是如此，對於隱義的問題和顯義的問題要區分。

《解深密經》那段最後有一個請問的依據，請問的

依據就是下面的「我今請問如來斯義，惟願如來哀湣解釋說一切法，皆無自性、無生無滅、本來寂靜、自性涅槃，所有密意。」顯義裏面，問「皆無自性」。顯義是指明顯的問題，是皆無自性上面明顯的問題。現在不是無自性，而是有自相這個方面，所以現在隱義的問題是有自相這一塊，顯義的問題就是無自性這一塊，就是剛剛念的「皆無自性、無生無滅、本來寂靜、自性涅槃，所有密意」。我們把這個轉一下，則前後就能對應上，否則前面第一轉法輪的時候用有自相，而第二轉法輪用無自性，如果這兩個用的是不同的東西，我們對應起來就不方便。

現在宗大師讓我們在腦中把它們對應起來，顯義的請問是無自性，但我們應該瞭解它的隱義裏面隱藏的問題中就有無自相、有自相這方面的問題。理由是前面這塊，為什麼隱義是這樣？因為「此文顯示有諸經中說一切法無自性等，亦有經中說諸蘊等，有自相等。文似有違，實須無違，故問依何密意說無性等。」這個確實是對前面的總結。以總結來說，宗大師嚴格的講「顯示有諸經中說一切法無自性等」，這裏顯示指的是《解深密經》。我們要瞭解，《解深密經》中說：有一些經中（而

不是諸經中）說一切法無自性。宗大師並沒有說一切法無自相，而是說一切法無自性，這個是完全嚴格的，即前面的《解深密經》怎麼樣，這裏就怎麼樣，這裏的「有經」指的是第二轉法輪，即「有經中說一切法無自性等」。然後，「亦有經中說」就是指第一轉法輪，即「亦有經中說諸蘊等，有自相等」。

確實《解深密經》中第一轉法輪中沒有用「自性」，用的是「自相」，即「亦有經中說諸蘊等，有自相等。」《解深密經》中勝義生菩薩問世尊：「無自性」與「有自相」，兩者肯定是相違的，實則不然，為什麼你在第一轉法輪裏面講五蘊、十二處、十二緣起、四食、四聖諦、界、三十七菩提分有自相，第二轉法輪講諸法無自性，請問世尊這到底是怎麼回事？

現在下面有點倒過來，宗大師講「亦有經中說諸蘊等，有自相等」，接著講「有諸經中說一切法無自性等」，再講「文似有違，實須無違，故問依何密意說無性等。」這是《解深密經》裏面的內容，以此顯示什麼呢？應該是前面講的「此文顯示有諸經中說一切法無自性等」這個顯示了一個隱義，這裏講的「即由此文義亦請問依何密意說有自相等。」與隱義的問題完全對得上。隱義的

問題拿出來，就變成為什麼第一轉法輪裏面講有相，第二轉法輪裏面講無相呢？或倒過來說，為什麼第一轉法輪裏面講有自性，第二轉法輪講無自性呢？兩種問法都是一個意思。宗大師先讓我們明白這兩個是一個意思，並非兩種意思。

【辨了不了義善說藏論 007】

上節課講到第四頁的第六行，如文：

此中自相，支那大疏等說是別相，不應道理。經於遍計所執時，顯然說為自相安立故，遍計所執亦有別相，應不可說遍計執是相無自性故。種種界性，非一界性，疏中雖作他解。然依下文，是十八界，及以六界。不忘，即不失念。

以科判來說,宗大師的《辨了不了義善說藏論》第一個科判「丙初 問經離相違」，這一塊首先引出《解深密經》裏面的提問，然後對此解釋。第三段，就是上節課講到的那段，他宗對《解深密經》中勝義生菩薩對第一轉法輪和第二轉法輪的疑問請教世尊，世尊對此答復。勝義生菩薩問世尊：第一轉法輪一直講有自相，第二轉法輪一直說無自性或者無自相，到底實際上是有自相還是無自相？世尊在《解深密經》中答復：三無自性在第二轉法輪裏面就是一切法無自性。

無論提問，還是答復，一直講到有自相和無自相這個詞。文中「支那大疏」的意思就是解釋《解深密經》

的疏釋，中文的原文裏面，支那大疏實際上是指韓國人圓測大師（新羅國王孫）用中文解釋《解深密經》，他對《解深密經》有非常詳細的解釋，文中的支那大疏指的就是他對於《解深密經》的解釋。在這個解釋當中，就講到不管是無自相還是有自相，其中所指的自相就是像我們的講的性相，即「名相和性相」當中的性相。所以這裏講的別相就是性相的意思。支那大疏裏面就有這麼一個解釋，但這個解釋是不對的。

宗大師否定他宗支那大疏的解釋，「此中自相支那大疏等」，指不僅是支那大疏，還有其他跟隨支那大疏的派別，他們把自相解釋成別相，別相就是性相的意思。每一個法的性相，意思就是法自己有一個特質，這個特質只有它自己身上才具備，這就叫性相。性相，就像我們講的事物，事物的性相只在事物上面，沒有在別的上面。我們在《攝類學》當中學過：「事物的性相」與「能表功能」一，二者同義或者周遍，即凡是事物的性相必須與能表功能是一。講事物的性相的時候，就只能講這個，沒辦法講別的，所以完全是獨立的一個相，可以說別相就是性相的意思。

如果把《解深密經》當中談的有自相、無自相解釋

成性相的話，對不對呢？宗大師回答「不應道理」。宗大師否定這個說法，理由有兩個：第一個理由，《解深密經》本身，即經典裏面，「經於遍計所執時，顯然說為自相安立故，遍計所執亦有別相，應不可說遍計執是相無自性故。」意思就是經典裏面解釋無相的時候，無相主要是在三性裏面談。三性，即遍計所執性、依他起性、圓成實性。三性，以遍計所執性來說就是沒有自相，其他兩個依他起性和圓成實性就是有自相，這是唯識宗最主要的一個主張。

《解深密經》當中肯定會說遍計所執性是無自性或者是沒有自相，依他起性和圓成實性是有自相。若是如此，則《解深密經》當中一定會對此詳細的解釋，如遍計所執性為什麼沒有自相等。《解深密經》當中如何詳細的解釋呢？「經於遍計所執時，顯然說為自相安立故，遍計所執亦有別相，應不可說遍計執是相無自性故。」其中的「顯然」是非常明顯的意思，非常明顯的解釋遍計所執性上面無自相。對自相安立上面有解釋，意思就是自性成立或者自相成立。所謂的有無自相，就是自性成立、自性不成立的意思。無自相，就是自性不成立的意思。有自相，就是自性成立的意思。這裏用自相安立，

等於就是自性成立。

在遍計所執性上面，講到為什麼它是無自相，解釋的時候就它不是自相安立的緣故而講解，這裏講「顯然說為自相安立故」，這是第一個理由。所以，「不應道理」的第一個理由就是：《解深密經》經典裏面非常清楚，所以用「顯然」，即把所謂的「有自相、無自相」解釋成「自性成立、自性不成立這方面，解釋得非常清楚。所以，你不可以把它解釋為性相方面，這是第一個理由。

第二個理由，以唯識宗或者跟隨《解深密經》的人來說，我們必須要講三性當中的遍計所執性是無自相，依他起性和圓成實性是有自相，這是唯識宗最基本的一個概念，或者《解深密經》當中基本的一個道理。如果你把自相解釋成性相或者別相的話，則對於遍計所執來說，不可以有性相，其實不然，這是第二個理由，即「遍計所執亦有別相」。這裏應該有一個「故」字，即「故應不可說遍計執是相無自性故。」

唯識宗基本的概念，下面會提出來，現在這裏講到相無自性，後面就會講生無自性和勝義無自性。三個無自性，即相無自性、生無自性、勝義無自性，三無自性會常常提出來。相無自性，實際上是遍計所執性的另外

一種名稱。你們不要理解為：相是什麼意思、無自性是什麼意思，或者相無自性也有一種無自性，生無自性也有一種無自性，勝義無自性也有另外一種無自性，不要這麼想。先簡單理解為：相無自性，是對遍計所執性的另外一種稱呼。你們經常聽到，對於遍計所執性、依他起性、圓成實性這三個，各有各的不同的稱呼。對於遍計所執性的稱呼是相無自性，對於依他起性的稱呼是生無自性，對於圓成實性的稱呼是勝義無自性，先大概這麼理解。

所謂的遍計所執性、依他起性、圓成實性，舉例來說，比如我們所面對的一個非常貴的包，可以解釋為這個包上面有遍計所執性，也有依他起性和圓成實性。一樣，諸法上面都有這三性。若是如此，首先，對於一個包上面的三性辨認的話，次序為：首先認遍計所執性，再認依他起性，最後認圓成實性。所以，首先我們認依他起性:就是真的有一個包在那邊，就是肯定有一個物質，至於這個物質是在外面，還是心裏的體性，這就是另外一個問題。即再追這個包到底是從外面成立的，或者到底它是否為心法，這就是我們另外再討論的問題。

現在不管如何，這個包一定是存在的東西。對於這

個存在一直追的話，當然最後就變成是在阿賴耶識上面，唯識宗就是這樣的概念，即剛開始的時候，依他起性就是這個包，當對於這個包在哪里一直追的時候，就變成是阿賴耶識上面的一個東西，是我們心的體性的東西。所以，可以說所謂的依他起性，就是那邊有一個所依的東西，就是有一個功能的東西。依他起性，另外一句話來說，就是有一個事物，或者有一個有為法，或者有一個有功能的東西在那裏，這就是依他起性的意思。當然，對於依他起性的「依」解釋的時候，可以說是依賴其他的因緣而產生的一個果，有一個因果的功能，這就是依他起性。

我們面對的這個包，它是一個依賴因緣而生出來的法在那裏，然後這個法上面有一個因跟果的功能在那裏，這個就是所謂的依他起性。這個包上面有沒有依他起性呢？有，這就是所謂的依他起性。如果那邊沒有依他起性，則我們後面的執著等都不會出現，比如說兔角，誰會執著？沒人會執著，在那裏有一個東西才會執著。所以，那邊先要有一個依他起性，如果沒有依他起，後面連執著、連遍計所執等，什麼都不會出現。必須要有有功能的一個法在那裏，這個就是所謂的依他起性。

這個包本身就是依他起，然後我們平常對它會不會執著呢？會執著的時候有兩種，即第六識這邊的執著，還有我們的五根識的執著。應該這麼理解，我們對它執著的時候，五根識面對它的時候，除了五根識之外，有一個包在那裏。另外，當我們的第六識想它的時候，第六識想的之外，也有一個包在那裏，這些都有的。這兩種執著中，哪一種執著是比較強的？第六識是比較強的。第六識這邊，心裏面有「這個是包」等諸多想法，比如這個是某某名牌包等，即心裏面第六意識這邊把它安立為是什麼樣的包，這樣安立的時候，安立者是分別心，是第六識分別心。第六識分別心安立的時候，就出現遍計所執。

這個安立的時候，另外一方面我們也可以說實際上是第六意識安立的，但我們心裏面並不認為是第六識安立的，而是好像它在那邊有一個成立的感覺。實際上它是第六意識安立的，是我們自己安立上去的，但我們自己安立了之後，我們就變成不知道是自己安立的，實際上就是我們自己假名安立的。但後面，我們把它當成是它自己那邊成立的，實際上是我們先安立出去的，而不是從它那邊成立的，比如它非常漂亮，它是某某牌子等，

不是從它那裏出現的，而是我們自己安立出去的。所以，我們安立出去的時候，就有一個遍計所執出現。然後我們不知道這是我們自己安立的，認為它是自己成立的，這個想法又出來了，這就是執著出來了。

實際上是我們自己安立的，但後來我們卻不知道它是我們安立的，認為它自己那裏有一個安立，當這個想法出來的時候，我們的第六意識這邊的一個執著心就出來了。當破除這樣的執著心的時候，圓成實性就出來了。首先，有一個依他起。第二，我們對它有一個安立，安立的時候，遍計所執就出來了。最後，這個安立的後面，就會變成生起執著心，當生起的執著心被破除的時候，認為執著心是不對的，所謂的唯識宗的空性就出來了，這就是圓成實性。三性，先大概這麼理解。以這個包而言，包就是依他起性。這個包上面，我們的第六識的分別心對它有一個好壞貴賤的安立，這就是遍計所執的法。當這個遍計所執的法出現之後，雖然是我們自己安立的，但我們卻忘了，認為不是我們自己安立，或者根本不知道是自己安立的，而認為是它自己那邊成立的，當這種想法出來的時候，就是所謂的執著心，破這個執著的時候就變成圓成實性。一樣，諸法上都是這樣的。

諸法，即前面說的「一切諸法」。我們上次提過，但沒有詳細的說。所謂的諸法，是從色蘊一直到一切遍智這個階段的法。我們講到染汙的法有 53 個，清淨的法有 55 個。這是因為第一轉法輪跟第二轉法輪的差別，關鍵在這裏。第二轉法輪裏面才會特別講從色蘊一直到一切遍智階段的 108 個法，第一轉法輪當中不會提出來。第一轉法輪只提出我們這裏講的五蘊、十二處、十二緣起、四食、四聖諦、三十七菩提分這些。第一轉法輪所提出來的有限制，原因在於第一轉法輪主要的所化機，即說法對象是小乘的修行者，對他們提出來的法是這個範圍裏面，而不會提出如剛才前面講的從色蘊到一切遍智這樣的階段的 108 個法。這 108 個法中，我先按照我自己的中文來翻譯，下面你們再找比較準確的翻譯。

首先，前面 53 個雜染的法，即五蘊、六根、六境、六識、六處、六受、六界、十二緣起，總共 53 個。然後，55 個清淨的法，即六度 (6 個)、十八空 (18 個)、三十七菩提分 (但是三十七菩提分數的時候不要數成 37 個，而是數 7 個，因為它有 7 個步驟：四念住、四正斷、四正勤、五根、五力、七覺分、八正道，所以把它數成 7 個)，下面的四聖諦、四禪、四無量心、四無色

定、八解脫道、九個漸次、三解脫門、六神通、禪定、法流三摩地、十力、四無畏，都分別數成一個；法義說法的詞句上面，然後內心的信心上面，有 4 個，但也是數成一個；大慈、大悲、十八不共法，各成 一個；預流果、一來果、不來果、羅漢果四果，也是各數成一個；獨覺、一切智、基智、道智，各數成一個，總共 55 個。請你們找出準確的翻譯，並記住它。因為這是第一轉法輪和第二轉法輪的差異，或者小乘和大乘提出的對於法的範圍界定的差異，所以非常重要。

諸法，在《解深密經》當中講第二轉法輪中為什麼說是從色蘊到一切遍智？雜染的 53 個法中的第一個就是五蘊，五蘊的第一個是色蘊。一樣，清淨的法 55 個，最後是三智，三智的最後是一切遍智。等於 108 個法的開頭是色蘊，最後是一切遍智。從色蘊到一切遍智，就是所謂的諸法。對於第二轉法輪，從《般若八千頌》就可以看得出來，它一直講色蘊、受蘊、想蘊，然後講五根、六根、六境、六處、六受，然後一直講，最後講到三智，講到一切遍智，每一個法上面一直講空性。不管是般若兩萬五千頌 還是般若十萬頌 裏面非常清楚，整個第二轉法輪所有的《般若經》當中講空性的時候，

對於空性是在什麼法的範圍上面一直有討論，從色蘊到一切遍智上面一直講空性。這樣的討論在第一轉法輪中是不會出現的，原因是針對的所化機不一樣。

《解深密經》答復第二轉法輪當中「為什麼說一切法是無自性？」理由是什麼呢？《解深密經》答復：它不是真正的無自性，是什麼呢？每一個法上面有三性，因為三性的緣故每一個法上面就說無自性，這個無自性跟三性是什麼關係？三性有另一種稱呼，比如遍計所執性叫相無自性，依他起性叫生無自性，圓成實性叫勝義無自性，因為每一個法上面具備生無自性、相無自性、勝義無自性這三個無自性的緣故，所以第二轉法輪說一切法無自性。實際上這是不是一切法無自性？不是無自性。什麼意思呢？每一個法上面有這樣的三性的緣故，才說一切法無自性。

剛才講的相無自性是對什麼上面講呢？對遍計所執上面的另外一種稱呼。所以這兩個的理由，這裏有一個「故」字，「無自性故」(經於遍計所執時，顯然說為自相安立故，遍計所執亦有別相，應不可說遍計執是相無自性故。）以這兩個理由來成立支那大疏等的說法，把自相解釋成別相的說法，就把它破除，即「不應道理」。

中間的是順便破他宗，中間的意思就是宗喀巴大師對前面《解深密經》還沒解釋完，在解釋的中間，把他宗的說法破除。

現在宗喀巴大師繼續解釋《解深密經》。《解深密經》中，界方面講到五個特質，前面的五蘊、十二處、十二緣起、四食、四聖諦、界、三十七菩提分七個，這七個當中的前面六個每個都有五個相或者五個特質。五個特質中，界方面就講到「曾說諸界所有自相、種種界性、非一界性、永斷、遍知。」共五個，即有自相、種種界性、非一界性、永斷、遍知。這五個裏面，第二種種界性跟第三非一界性，宗喀巴大師要讓我們明白什麼呢？宗大師解釋種種界性、非一界性的意思是，雖然其他的疏、其他的論或者其他的解釋裏面有講到別的一些解釋，但《解深密經》自己後面配合看的話，種種界性就是十八界的意思，非一界性就是六界的意思，即十八界和六界，應如此解讀。前面的界方面講到五個相或者五個特質的時候，這兩個意思有的人會搞錯，所以宗大師幫我們解釋一下。

然後，三十七菩提分這個方面也講到八個特質，即「以無量門，曾說三十七菩提分，所有自相、能治所治、

及以修習，未生令生，生已堅住不忘，倍修增長廣大。」這裏總共有八個特質：所有自相，能治所治，修習，未生令生，生已堅住，不忘，倍修，增長廣大。其中的「不忘」，以中文來說沒什麼可解釋的，中文的不忘就是不會忘記。但前面藏文解釋的時候沒有直接寫不忘，而是古代用詞，所以就要解釋，比如說剛才講的種種界性是十八界，非一界性是六界，二者意思相同。前面三十七菩提分，它的特質只是相，八個裏面的第六個比較難懂，因為它是古文用詞的緣故，所以解釋一下。

到這裏，我們已經講完了第一個科判。第二個科判「丙二　答離相違分二」，這裏的「答」，是兩個方面的答復，即「丁初　釋無自性所有密意；丁二　釋無生等所有密意。」意思就是第二轉法輪的《般若經》當中，從色蘊到一切遍智這個階段，一直講無自性，也一直講無生無滅，所以這裏講「無生等」，到底世尊心裏有什麼樣的想法？即世尊以什麼密意來說無自性，以什麼密意來說無生等？就是這樣的答復。第二轉法輪為什麼這麼講，針對這個的答復。就是世尊以何密意說無自性、無生等這方面的解釋，世尊在第二轉法輪的《般若經》當中解釋。現在就第二轉法輪中世尊為什麼這樣說再解釋，這

個再解釋是在什麼經典中？在《解深密經》當中。

這裏的「釋」就是《解深密經》裏面的解釋，解釋第二轉法輪裏面，世尊以何密意來講無自性、無生等。首先，是無自性。我們剛剛提問的時候也講到在生滅上面，但自性上面講是第一個。五蘊、十二處、十二緣起、四食、四聖諦、界、三十七菩提分，這七個中，前面六個上面都有五個特質、五個相，這五個相的第一個相都是講有自性這一塊。一樣，第七個三十七菩提分的八個相的第一個，也是講有相。相反的，在第二轉法輪中講無自性，不單單講無自性，也講無生無滅。第一轉法輪中講有生有滅，不是講無生無滅。第二轉法輪與第一轉法輪相反，即這裏講無相，那裏講有相；這裏講無生，那裏講有生。這裏先對於為什麼講無性或者無相這方面答復。所以，分兩個科判的原因在此。

第一個科判分三個子科判，即「初又分三：戊初　略標；戊二　廣釋；戊三　顯喻」。首先，略標。這裏我先分兩段，從「有人釋云」起是第二段。前面引用《解深密經》，然後引用無著和世親兩位祖師的論典，這三部經典引完是第二段。《解深密經》裏面講到，即「解深密經云，「勝義生！當知我依三種無自性性，密意說言一切諸

法皆無自性。所謂相無自性性，生無自性性，勝義無自性性。」謂依三種無自性，說無自性。」對此，剛剛我們差不多解釋完了，就是世尊對勝義生菩薩說：勝義生，你應當要知道，我依三種無自性性說一切諸法皆無自性。世尊在哪里說一切諸法無自性？在第二轉法輪中說。

為什麼世尊說一切諸法皆無自性？如此說時，內心真的認為一切諸法皆無自性嗎？實際上世尊說一切諸法是無自性時，心裏有另外一個想法，即依三種無自性性。意思就是雖然世尊腦子裏面想的是三種無自性性，但嘴裏面說出來的是一切諸法無自性，實際上是不是一切諸法無自性？不是。所以，對勝義生菩薩在《解深密經》當中這麼說。第二轉法輪並不認同《解深密經》，如此就有不同的主張出來。對第二轉法輪完全認同的是中觀，中觀主張一切諸法皆無自性。對一切諸法無自性不能接受的這些人，世尊用另外一種方式說服他們，如此唯識宗就說：這樣我能接受。所以，唯識宗就出來了。

我們要瞭解《解深密經》跟第二轉法輪的差異。《解深密經》是唯識宗認同的，中觀對其有不同見解。對於第二轉法輪，唯識宗不認同，中觀認同。為什麼？因為世尊是這麼說的，即「勝義生！當知我依三種無自性性，

密意說言一切諸法皆無自性。」就是世尊說一切諸法無自性，但心裏認為是三種無自性的緣故，由此而說。所謂的三種無自性就是相無自性、生無自性、勝義無自性，現在後面加了一個「性」字，即相無自性性、生無自性性、勝義無自性性。後面加「性」的意思就是：剛剛前面講遍計所執性、依他起性、圓成實性，這是三性，這三個各有各的性，什麼性？比如說遍計所執性是相無自性的性者，依他起性是生無自性的性者，圓成實性是勝義無自性的性者，所以三性的後面再加這個「性」字的時候，就是特別認出來遍計所執、依他起、圓成實。

每一個法上面就有相無自性的性——遍計所執，生無自性的性——依他起，勝義無自性的性——圓成實，由此緣故說三種無自性性。因為三種無自性性者的緣故，世尊才在第二轉法輪裏面或者中觀說一切諸法皆無自性。這個引完之後，宗喀巴大師對此簡單的說明，即《解深密經》當中說：「謂依三種無自性，說無自性。」這是宗大師對前面的《解深密經》的解釋。《解深密經》當中說，因世尊內心當中有三種無自性這樣的想法而說諸法是無自性。

《解深密經》解釋了之後，必須要有根據，因為對

於《解深密經》最主要的解讀者是印度的兩位祖師大德無著跟世親，他們兩位的論典當中也是這麼解釋的。後面的那兩句就是根據，即宗大師自己這樣解讀為什麼是如理如法的原因，因為無著和世親都是這麼說。這裏的藏文是「決擇分亦云」、「唯識三十頌亦云」，其中比中文翻譯多了一個「亦」字，即

決擇分亦云：「問：世尊依何密意說一切法皆無自性？答：由依彼彼所化勢力故說三種無自性性。」唯識三十頌亦云：「即依此三性，立彼三無性，故佛密意說，一切法無性。

到這裏，就引用這兩部論典來說明宗大師的解釋如理如法，然後以此為理由。前面那段把它當理由來破除他宗覺囊派的觀念，他宗的想法就是：

有人釋云：「般若經等，說一切法皆無自性者，意說一切世俗諦法，說勝義。

這就是他宗說的，像他空派或者覺囊派他們主張的空性，他們說空性是有真實，除了空性之外的一切法都是不真實，這就是他們的主張。若是如此，他們肯定對《般若經》有不同的解釋，他們對於《般若經》裏面說一切法皆無自性或者不真實是怎麼解釋的呢？他宗解

釋為：所謂的一切法裏面不可以有空性，不可以有勝義諦（勝義諦和空性是一樣的的意思）。他宗認為所謂的一切法，就是世俗的這些法，世俗的法是沒有自性或者不真實，這就是他們主張的。文中的「有人」，應理解為覺囊派，或者他空派，或者大他空（即他空大中觀，此宗為宗大師所力破，斥之為錯見），他們說《般若經》等經典裏面講空性的時候講到一切法皆無自性，但一切法當中只有世俗諦的法，不可以有勝義諦的法，這就是他們說的。

現在就要破這個主張，破的時候宗大師首先對它有略的不認同的一句話：「此違解深密經，及無著兄弟諸論，亦出龍猛父子等宗。」前面《唯識三十頌》引完之後，「有人釋云」這裏，翻譯應該漏了一個「故」字，即「故有人釋云」。前面引用了《解深密經》、《決擇分》、《唯識三十頌》，這三部經典引完之後，把這三個當理由，所立法是什麼呢？所立法應該是從「有人釋云」一直到「無著兄弟諸論」。到這裏，就可以說對方已經與《解深密經》相違，已經與無著相違、與世親相違。意思就是以前面引的《解深密經》、無著的《抉擇分》、世親的《唯識三十頌》為理由，成立他宗的主張與這三部經典相違。

不單單如此，他宗的主張還與龍猛父子即龍樹跟聖天的說法也相違背，我們先看《中論》第十三品最後一段的最後一個偈頌：

大聖說空法，為離諸見故，若復見有空，諸佛所不化。

意思就是對於空性我們把它當做有自性的話，佛沒有辦法度我們，或可以說我們沒有辦法成佛。「若復見有空」的意思就是若對空性上面有執著的話，則佛沒有辦法度化我們。前面的偈頌：

若有不空法，則應有空法，實無不空法，何得有空法。

一樣，其中「何得有空法」就是空法怎麼會有呢？因為空性的所依本身沒有自性的話，能依的空性怎麼會有自性呢？比如說內空，我們的內五根或者我們的內六根是所依，它們的空性是能依。若六根本身沒有自性的話，六根的空性怎麼會有自性呢？

龍樹解釋空性是沒有自性，聖天的《四百論》也是如此解釋。這裏講他宗的見解違背龍猛父子的主張，即「亦出龍猛父子等宗」。這裏講覺囊派或者他空派的主張不合理，然後詳細的解釋和破除。藏文的「如此」，這裏

好像沒有特別翻譯出來。對於世尊以何密意說諸法無自性這方面的問答，從《解深密經》裏面就能非常清楚的看出來，即諸法當中不單單只有世俗諦的法，勝義諦的法也在其中。所以，先講到諸法。

以問依何密意說無自性者，是雙問依何密意說無自性，及無自性之理。

問為什麼說無自性，這裏面有兩種問題，即一個是為什麼說無自性；一個是如理無自性。一樣，答復的時候，有兩種答復。比如剛剛前面引用的《解深密經》，有什麼密意呢？以三種無自性來說，三種無自性是什麼樣子呢？就一個一個解釋。所以，有兩種問題和兩種答復。這兩種答復的時候，講到色乃至一切種智。剛剛我們講到雜染的法有 53 個，清淨的法有 55 個。這個就是從色蘊到一切遍知或者一切種智。現在特別拿出來色乃至一切種智，為什麼特別拿出來？因為覺囊派說這裏面沒有空性，這是不對的。我們剛剛有數出來，比如清淨的 55 個法裏面，首先講到六度，十八空性，總共 24 個。所以，空性就非常清楚。

這裏講「色乃至一切種智」，它們是從各個的角度，無量無邊的諸法的差別，比如它的生也沒有自性，它的

滅也沒有自性，它的無論什麼角度都沒有自性，這裏講的差別的意思就是如此。以五蘊來說，就是有自相、生相、滅相、永斷、遍知。以色法而言，色法自己沒有自性，它的生也沒有自性，它的滅也沒有自性，它的永斷、它的遍知的角度都沒有自性。其他那些都是講差別。就總的色法來說，沒有自性。然後色法的各個的差別，如它的生、滅、永斷、遍知，這些各個都沒有自性。所以剛才講的「釋初義悌，謂色乃至一切種智，無量無邊諸法差別，說彼一切無自性者，攝為三種無自性中。」《般若經》當中就是這麼說的，《般若經》當中說的這些法，先融到三種無自性，然後從三種無自性的角度說無相，說無生無滅。

第二轉法輪講無相、無生、無滅等，現在把什麼都說成沒有自性，即生也沒有自性，滅也沒有自性，永斷也沒有自性，遍知也沒有自性，一直講所有的法都沒有自性。現在把這些解釋成什麼呢？先說三種無自性當中，然後從三種無自性的角度說每一個都沒有自性，即「攝為三種無自性中」。然後對於這三種無自性是什麼，逐一解釋，即「由宣說彼無自性，理易於瞭解故，總攝為三無自性。」《解深密經》當中就是這麼解釋的，第二轉法

輪裏面講各種各樣的無自性，先濃縮為、攝為三種無自性，對於什麼是三種無自性做解釋，如此就容易理解，即「理易於瞭解故，總攝為三無自性。」《解深密經》讓唯識宗的所化機 讓這些修行人容易明白第二轉法輪的內容。

若是如此，所謂的第二轉法輪當中講的的無自性有沒有二諦呢？有。這個非常清楚，它就是從色蘊乃至一切種智這個階段，即「彼三亦攝勝義世俗一切法故。」所以不可以說只有世俗諦，這種說法是不對的，因為一切法在三種無自性裏面含攝，所以要包含勝義諦，不可以只有世俗諦，這是第一個理由。為什麼說世俗諦和勝義諦兩個都要包含？因為《般若經》當中，如文：

必當如是解者，以般若經等於五蘊、十八界、十二處，一切諸法，一一皆說無事、無性、無體，尤說空性，法界、真如等勝義，一切異門皆無自性。如是諸經宣說諸法無自性之法中，說無勝義，誰有心者，能作彼說。

意思就是為什麼世尊對唯識宗這麼解釋的原因在於，原本的第二轉法輪《般若經》當中就講到五蘊、十八界、十二處等一切的法上面都沒有自性，所以不可以說只有世俗諦。講五蘊、十八界、十二處的時候，裏面

包含一切法，包含空性。因為十八界和十二處當中都包含有為法和無為法，所以空性或者勝義諦一定要含攝在裏面。

即「一切諸法，一一皆說無事、無性、無體，尤說空性，法界、真如等勝義，一切異門皆無自性。」前面的「以般若經等」講五蘊、十八界、十二處等無自性，然後特別對這個空性認出來，比如對於空性形容的時候，我們有的時候說法界，有的時候說真如等等，所以把這些勝義諦認出來，然後說這些都是無自性，這些都是在什麼裏面說的呢？在《般若經》當中說的。

《般若經》當中有沒有說勝義諦上面無自性？有。最後宗大師對他宗不客氣，說：如果有心的話，意思就是如果有智慧的話，誰會這麼說呢？即「如是諸經宣說諸法無自性之法中，說無勝義，誰有心者，能作彼說。」到這裏，就是破他宗。下節課講「戊二、廣釋。」

【辨了不了義善說藏論 008】

上節課我們講到第 5 頁，如文：

如是諸經宣說諸法無自性之法中，說無勝義，誰有心者，能作彼說。

前面宗喀巴大師破除覺囊派，文中「有人釋云：「般若經等，說一切法皆無自性者，意說一切世俗諦法，非說勝義。」」這裏指他宗覺囊派，他們把《般若經》當不了義經，因為《般若經》中講到連空性都是沒有自性，即無自性。當然，他們從另外一個角度來說，從《般若經》的名字的角度來說。如果想主張空性的話，應該認同《般若經》，因為空性是般若的法，《般若經》當中才會講真正的空性。現在對於《般若經》當中的一些東西，他宗就會有另外一種解讀，因為他們把《般若經》當不了義經。

不了義經的意思是，經裏面表面上雖然是這麼說，但實際上是另外一種意思，這就叫不了義經。他宗說：《般若經》等，表面上雖然說一切法皆無自性，但他宗覺囊派解釋成另外一個意思，怎麼解釋呢？這裏面的意

思沒有包含空性，因為他們覺得空性是有自性，所以這裏面不可以包含勝義諦空性。所謂的《般若經》當中講的一切法，這個一切法裏面沒有空性沒有勝義諦，一切法當中只有世俗諦的法，他宗認為《般若經》的意義就是說一切世俗諦法，而不是如字面上所說的說一切法，其中並未含攝勝義諦的法。這就是他宗的解讀。

上次講到「有人釋云」的前面應該加一個「故」字，藏文的話，就有這個「故」字。「有人釋云」的前面加「故」的話，就等於前面引用的《解深密經》、《決擇分》和《唯識三十頌》，這三部經典中的《解深密經》是佛經，《決擇分》是無著的論著，《唯識三十頌》是世親的論著，引用這三部經論並把它們當理由。「故」就是引用前面的三部經論當理由成立「此違解深密經，及無著兄弟諸論」。到這裏，講他宗的主張已經與《解深密經》相違、與無著世親兄弟相違。為什麼？

因為前面已經引用了《解深密經》、《決擇分》和《唯識三十頌》，把這三部經論當理由，然後對他宗說：你們這樣的說法跟《解深密經》相違，跟無著兄弟的論著相違。「亦出龍猛父子等宗」，其中的「亦」是另外加進來的，意思是他宗的見解不單單與《解深密經》和無著

兄弟相違，另外還和龍猛父子龍樹聖天等都有相違。上節課我們已經從《中論》第十三品中提煉出龍樹的意思，現在是另外一部論著即聖天的《四百論》，如果中藏文對應，《四百論》總共有十六品，其中的第十六品特別談到這些內容，還有寂天菩薩的《入行論》第九品當中也講到這些內容，即空性也是空、空性是沒有自性。

《四百論》第十六品裏面的第 7 偈，「既無有不空，空復從何起，如無所治品，能治云何成。」這個偈頌的意思是圍繞沒有自性來講，這裏講的「不空」就等於是有自性，若這個有自性的完全不存在，則沒有自性的也沒有辦法存在，因為沒有自性就是空性，空性本身也是依賴一個相對的（互相觀待而成立），即沒有空就變成有空，不是空性安立就是有空，比如以此岸和對岸來說，有對岸才有此岸，如果對岸都沒有的話，此岸也沒有辦法成立。所以，如果空性有自性的話，不是空性的也要有自性；若不是空性的沒有自性的話，空性怎麼會有自性呢？等於就是若世俗諦沒有自性的話，勝義諦怎麼會有自性呢？因為世俗諦跟勝義諦是相互依賴的，即不是以勝義諦來安立勝義諦，而是不是勝義諦等於就是世俗諦。不是勝義諦如果沒有自性的話，勝義諦怎麼會有自

性呢？所以就是「無有不空」，如果沒有不空的話，意思是不是空性的沒有自性的話，空怎麼會有自性呢？

就像下面講的「如無所治品，能治云何成」一樣，所治和能治也是相互依賴的關係，如果所治沒有自性的話，能治怎麼會有自性？世俗諦的法是怎麼樣把它消失呢？就是以修空性讓世俗諦的法消失的，所以能治的空性的法，如果有自性的話，所治的世俗諦的法也應有自性。若所治的世俗諦的法沒有自性的話，能治的空性的法怎麼會有自性呢？即「如無所治品，能治云何成」，意思就是若所治的世俗諦的法沒有自性的話，能治的空性的法怎麼會有自性呢？一樣的問題在《入行論》第九品中也出現了，所以這裏說「亦出龍猛父子等宗」，意思是也與龍猛父子等的見解相違。

對於前面的「違」，一直要連接下去，這個「違」指不單單與《解深密經》及無著兄弟諸論相違，還與龍猛父子等的宗派見也有相違。意思就是他宗對於《般若經》這麼解釋，《般若經》當中講一切法皆無自性，這個一切法裏面沒有勝義諦，只有世俗諦，這句話按照唯識宗來說，不會這麼說；按照中觀宗來說，也不會這麼說。意思是過去的無著沒有這麼講，龍樹他們也沒有這

麼講，他宗你的說法是從哪里來？宗大師的意思就是，他宗的觀點與所有的祖師的觀點都相違了。

然後對與《解深密經》相違這方面再詳細的解釋。宗大師說，《解深密經》當中有一個問答，這裏應該有「如此」，就是應該有詳細的解釋。在《解深密經》中，有很多菩薩請教世尊，勝義生菩薩也向世尊提問和請教。《解深密經》是對於《般若經》的解釋，怎麼解釋？就是很多菩薩對《般若經》有疑問，疑問提出來，世尊就答復，這樣的經就叫《解深密經》。《解深密經》中，先是勝義生菩薩問世尊：你在《般若經》中為什麼說一切法無自性？世尊就答復。《解深密經》中世尊答復的時候，說：《般若經》當中我講一切法皆無自性，解釋的時候，這個一切法裏面就有勝義諦。對於世尊的答復，我們如果注意看的話，就能看得出來。

所以，宗大師就詳細的解釋，即「以問依何密意說無自性者，是雙問依何密意說無自性，及無自性之理。」勝義生菩薩問：為什麼《般若經》當中講一切法皆無自性？這個問題實際上包含兩個問題，一個是依何密意說無自性，一個是無自性之理。一樣，世尊對此有兩個答復（答亦次第答彼二義）。第一個答復是：我是以什麼

密意來說無自性。第二個答復是：我說的無自性是如理的無自性。文中的「釋初義悌」是第一個答復，「由宣說彼無自性」是第二個答復。

世尊答復的時候，第一個答復講到之所以講一切法皆無自性，是因為一切法上面有三種無自性。對於一切法，唯識宗說每一個法上面有三性，即依他起性、遍計所執性、圓成實性，這三個的另外的名稱是相無自性、生無自性、勝義無自性。所以，每一個法上面都有三性三無性。世尊配合唯識宗的觀念怎麼答復？世尊答復說：我在《般若經》當中講一切法皆無自性的意義是什麼呢？意義就是每一個法上面有三種無自性的緣故，所以我說一切法皆無自性，我腦子中想三種無自性，但我沒有直接說這是三種無自性。世尊就是如此解釋，但解釋的時候，一切法是從色乃至一切遍智，或色乃至一切種智。我們上次講到 108 個法，在這 108 個法上面講三種無自性，世尊的密意是這個。

世尊的腦中想的是從色法到一切種智 108 個法上面有三種無自性，但世尊的嘴中講《般若經》中說一切法皆無自性。第一個答復就是：

釋初義悌，謂色乃至一切種智，無量無邊諸法差別，

說彼一切無自性者，攝為三種無自性中。

三種無自性，指的就是生無自性、相無自性、勝義無自性，這是在一切法上面，每一個法上面，這是世尊的第一個答復。第二個答復，就是對這個也要解釋，每一個法上面怎麼會有三種無自性，比如色法，後面會詳細解釋，這裏先解釋色法上面什麼是生無自性、相無自性、勝義無自性。把色法上面的三性一個一個認出來。

與色法一樣，從受想行識等到一切種智階段，每一個法上面都講三性三無性。所以下面說「由宣說彼無自性，理易於瞭解故，總攝為三無自性。」如果解釋三種無自性的話，則容易瞭解一切法皆無自性是有道理，即「理易於瞭解故」就講三種無自性。不管是世尊的第一個答復的階段也好，還是第二個答復的階段也好，都是講從色法乃至一切種智階段的所有的法都含攝，不可以說只含攝世俗諦的法，勝義諦的法沒有含攝，這樣的說法完全不對。所以宗喀巴大師後面有說，即「彼三亦攝勝義世俗一切法故」，對於什麼上面具備三種無自性一直解釋的時候，沒有把勝義諦的法去除。沒有講：勝義諦的法上面沒有三種無自性，只有世俗諦的法上面有三種無自性。應該是諸法上面都有三種無自性。

講三種無自性的時候，含攝了世俗諦的法和勝義諦的法。世俗諦和勝義諦上面都有三種無自性，即「彼三亦攝勝義世俗一切法故」。你們要瞭解一個道理，不可以理解為：字面的話，「彼三」是指生無自性、相無自性、勝義無自性三種無自性本身，還是指具備相無自性、生無自性、勝義無自性三種無自性的法？以三種無自性本身來說，就沒有什麼意思，比如說依他起性、遍計所執性、圓成實性這三個可以含攝勝義諦和世俗諦，不是這個意思。現在是講什麼法上面具備生無自性、相無自性、勝義無自性，對這個法認的時候就講一切法。

剛剛我們有解釋，《般若經》當中講到一切法無自性，而且這個一切法是從色法乃至一切種智，這麼多的法上面一直講無自性，意思是什麼？這麼請教的時候，世尊回答，從色法到一切種智這樣的法裏面，有一些是相無自性，有一些是生無自性，有一些是勝義無自性，然後這三個無自性裏面所有的一切法都可以含攝，是這種意思嗎？不是，世尊沒有這麼回答。世尊回答：從色法乃至一切種智，這樣的法在《般若經》當中，雖然表面上講是一切法無自性，但實際意義是每一個法上面有三種無自性，不是色法上面有生無自性，某某法上面只

有相無自性或者勝義無自性，不是這個意思，而是每一個法上面都有三種無自性。若是如此，一直講每一個法上面有相無自性、生無自性的話，那字就太多了，就不用講那麼多了，就直接講無自性。就是把相無自性、生無自性這些一個一個念出來太麻煩，所以《般若經》就簡略了，沒有用這麼多的詞說出來，而是比較簡略的說：皆無自性。

三種無自性跟誰具備三種無自性，這兩個是不同的東西。以誰具備三種無自性來說，每一個法上面都有三種無自性。對誰具備三種無自性的法認的時候，沒有去掉勝義諦的法，而是世俗諦和勝義諦在一切法裏面。對於前面那句話你們不要誤解，「彼三亦攝勝義世俗一切法故」的意思是第一個詳細的理由，就是剛剛他宗說一切法當中沒有勝義諦，只有世俗諦。然後對他宗的觀點先比較略的否定和反駁，即「此違解深密經，及無著兄弟諸論，亦出龍猛父子等宗。」

下面講詳細的理由。「彼三亦攝勝義世俗一切法故」是第一個理由。接著講以誰有三種無自性而言，為什麼是一切法？為什麼勝義諦和世俗諦的法都包含在一切法當中？

必當如是解者，以般若經等於五蘊、十八界、十二處，一切諸法，一一皆說無事、無性、無體，尤說空性，法界、真如等勝義，一切異門皆無自性。

為什麼這麼解釋？因為原本的《般若經》解釋時，前面第一個理由是對於《解深密經》中世尊的答復而解釋，答復時把一切法拿出來，比如一切法上面有三種無自性，三種無自性的法當中含攝了世俗諦和勝義諦，為什麼世尊要這麼解釋？因為對方是針對《般若經》問的，《般若經》中講一切法上面無自性，並沒有在世俗諦的法上面講無自性，在勝義諦的法上面沒有講無自性。

「必當如是解者」的「必當」的意思就是為什麼世尊必須這麼解釋，解釋者是誰？世尊。對誰解釋？對勝義生菩薩解釋或答復。世尊對勝義生菩薩答復「如是」（如是諸經宣說諸法無自性之法中，說無勝義，誰有心者，能作彼說），「如是」的意思是怎麼會這樣解釋，即一切法裏面包含世俗諦和勝義諦，而非去除勝義諦。具備三種無自性的法中，應該勝義諦和世俗諦都有。世尊答復的時候，是勝義諦和世俗諦都具備的角度來答復。世尊這麼解釋或者答復的原因，是因為對方提問的時候是針對《般若經》問的，《般若經》中講無自性的時候，

沒有去掉勝義諦，而是直接說五蘊、十八界、十二處等，如此就包含勝義諦。十二處和十八界，裏面包含了勝義諦。十二處，即眼處、耳處、鼻處、舌處、身處、意處、色處、聲處、香處、味處、觸處、法處。法處中包含所有的無為法，當然也包含空性。十八界，即眼根、耳根、鼻根、舌根、身根、意根、眼識、耳識、鼻識、舌識、身識、意識、色界、聲界、香界、味界、觸界、法界。法界當中的無為法包含空性。

《般若經》當中以十八界、十二處來解釋無自性，它並沒有說世俗諦才可以說無自性，勝義諦沒有辦法說無自性。這裏講的「五蘊、十八界、十二處，一切諸法，一一皆說無事、無性、無體，」就是這麼解釋的。不單單如此，特別把空性拿出來，也講無自性。《般若經》明明很清楚的講了，不應該說《般若經》當中沒有包含勝義諦。尤其空性、法界、真如等勝義諦的法，一個一個把它拿出來，然後說是無自性，即「尤說空性，法界、真如等勝義，一切異門皆無自性。」

這裏應該加一個「故」字，即「故如是諸經宣說諸法無自性之法中，說無勝義，誰有心者，能作彼說。」這個經指的是《般若經》。《般若經》對他宗說：你說「諸

法無自性」的法中沒有勝義諦，如果你有心的話、你有智能的話、你的心具備瞭解的功能的話，怎麼能說這句話呢？剛剛在前面我們加了「故」字，這個是把前面當理由。前面的理由有兩個，第一個理由是《解深密經》當中世尊對於勝義生菩薩答復，第二個理由是世尊答復後的解釋。世尊為什麼要這麼解釋？因為對方提問的《般若經》裏面就是這麼說，所以有兩個理由，這兩個理由的結果就是「故」，「故」就是把前面兩個當理由。「如是諸經宣說諸法無自性之法中，說無勝義，誰有心者，能作彼說。」有心的人、有智慧的人，怎麼能說出這句話呢？這是所立法，就是已經破除他宗的觀念。到這裏，算是略的解釋完了，接下來是「戊二 、廣釋」。

「若凡所說無自性諸法，皆三無自性攝。何等為三？無自性理復如何耶？釋初無自性，」一切法無自性，這裏所謂的無自性是從三種角度來解釋無自性，不可以說剛剛我們講的一切法本身就是三種無自性，而是它上面有三種無自性，這兩個要區分開，比如我們不可以說色、受、想、行、識中的色法上面有生無自性、相無自性、勝義無自性，而不可以說色法是生無自性、相無自性、勝義無自性，為什麼？因為一個法既是生無自性，又是

相無自性、勝義無自性，這不可能。因為所謂的生無自性就是依他起性，相無自性就是遍計所執性，勝義無自性就是圓成實性，沒有一個法既是依他起，又是遍計所執和圓成實，這是不可能的。所以，不可以說色法是生無自性、相無自性、勝義無自性。

我們怎麼解釋呢？色法上面有三種無自性。若是如此，這三種無自性指什麼？「皆三無自性」，意思就是諸法上面皆有三種無自性，或者說一切法皆有三無自性，不可以說諸法或一切法皆是三無自性。若對此不清楚，則會非常亂。每一個法上面都有三種無自性。若每一個法上面都有三種無自性，則法上面的三種無自性中分別是哪一塊？比如色法上面有三種無自性，我們要認出色法上面的相無自性是哪一塊，生無自性和勝義無自性分別是哪一塊，即「無自性理復如何耶？」認了之後，如果問：它為什麼是相無自性、為什麼是生無自性、為什麼是勝義無自性？那我就答復。

這裏有兩個問題，比如先對於色法上面什麼是相無自性認出來，這是第一個。第二個，為什麼它是相無自性？就是這兩個問題。第一個問題是「何等為三」。第二個問題是「無自性理復如何耶？」比如色法上面，什

麼是相無自性、什麼是生無自性、什麼是勝義無自性，這三個逐個認出來，這是第一個問題。第二個問題是，認了之後再問為什麼？所以這裏有兩個問題。如果每一個無自性上面都把它分出去的話，分成六個問題，比如說什麼是相無自性，是第一個問題。認了之後，它為什麼是相無自性，這是第二個問題。所以，對於相無自性上有兩個問題，如此類推，生無自性和勝義無自性上一樣各有兩個問題，一共就是六個問題，即「何等為三？無自性理復如何耶？」

首先，第一個無自性上面有兩個問題。第一個問題：「解深密經云：「云何諸法相無自性性？」答復：「謂諸法遍計所執相。」第二個問題：遍計所執相為什麼是相無自性？即「何以故？」答復：「此由假名安立為相，非由自相安立為相，是故說名相無自性性。」第一個問題是什麼是相無自性？答復為：它上面的遍計所執就是相無自性。第二個問題：為什麼它上面的遍計所執是相無自性？這個問題答復的時候有兩個理由：第一，假名安立為相；第二，非由自相安立為相。「是故說名相無自性性」，由此緣故名相無自性。

《解深密經》當中有兩個問題，第一個問題是直接

答復，第二個問題答復的時候有兩個理由，是這樣的一個架構。這樣的架構，不單單是相無自性，後面的生無自性和勝義無自性答復的時候也是一模一樣，所以這個要瞭解。宗大師答復有一句話：「如此經文如是分段，下二相悌，亦當了知。」意思就是我們要瞭解整個問答的架構為：第一個問題是直接答復，對此不滿足再提問，答復的時候有兩個理由。其中「二相」的意思就是生無自性跟勝義無自性兩個階段不會再分段，因為前面已經分段，下面以此類推不再分段。對於這個，我們應了知，這是宗大師的話。「如此經文如是分段」，就是宗大師在這裏已經對經典分段了，怎麼分段？就是第一個問題答復，不滿足，後面再用兩個理由答復。這個架構，後面宗大師不會再這麼分段，我們應當要了知。

我們看一下宗大師的解釋，即「此初二句問答，遍計所執即相無自性。」前面的問答，「「云何諸法相無自性性」是問，「謂諸法遍計所執相」是答。這二句問答，實際上是遍計所執就是相無自性。後面宗大師說「何以故？此由假名安立為相，非由自相安立為相，是故說名相無自性性。」」其中的「何以故」，就是因不滿足而問：你認遍計所執是相無自性，為什麼遍計所執是相無自性？

再問的時候，有兩個理由，宗大師分段，一個叫遮品，一個叫成立品。遮品，就是「非由自相安立為相」。

前面《解深密經》講了兩個理由，「此由假名安立為相」是第一個理由。「非由自相安立為相」是第二個理由。「非由自相安立為相」，是遮品。前面的「假名安立為相」是能成立品。如此答復的時候就有兩個理由。宗大師對經典分段，前面有兩句，第一句問，第二句答。總的來說，就是對遍計所執是相無自性認出來，然後再問為什麼是相無自性，用了兩個理由，一個理由是遮品的角度，一個理由是成立品的角度。

我們要瞭解，我們經常說，比如遍計所執是相無自性，依他起是生無自性，圓成實是勝義無自性。當我們這樣說的時候，首先,第一個遍計所執是相無自性的「相」是成立品，後面的「無自性」是遮品，所以相無自性上面有兩個條件描述它。遍計所執為什麼是相無自性解釋的時候，從遮品的角度來說，是非有自性安立；從能成立品的角度來說，就是假名安立。假名安立跟非有自性安立，這兩個連接起來就是相無自性。假名安立這一塊是相無自性的相，後面的無自性是非有自性安立的意思。所以，這兩個條件具備的緣故就叫相無自性。

前面經典中講的「相」是條件或者特質的意思，「此由假名安立為相，非由自相安立為相」，這個相的意思是它的特質或特相，所以遍計所執有這兩個特相的緣故，說名相無自性。「相無自性」這個詞解釋的話，「相」的意思就是它有一個假名安立的特質，相無自性後面的「無自性」的意思就是它有一個非有自相安立的特質。這兩個特質具備的緣故就說名是相無自性。宗大師就有這麼一個分段，即第一句問，第二句答，第三再問的時候 答復為遮品跟能成立品。對於這個分段瞭解了之後，下面講勝義無自性和生無自性兩個階段，引用《解深密經》之後宗大師不會再分段，因為前面已經分了段，所以宗大師說「亦當了之」，就是我們自己要瞭解，宗大師不會再對此分析的意思，即宗大師說「如此經文如是分段，下二相悌，亦當了知。」到這裏，是引出《解深密經》相無自性方面，然後宗大師對此分段並解釋，在生無自性跟勝義無自性的時候，這種解釋不會再出現，我們要把它連接起來看。

●互動答疑：

學生問：兩個問題，第一個問題是先前談到「以般若經等於五蘊、十八界、十二處，一切諸法，一一皆說無事、

無性、無體」，我想問仁波切五蘊、十八界、十二處，在《攝類學》當中講，是屬於有為法，那這些有為法應該是屬於世俗諦的範圍吧?

仁波切答：以五蘊來說，是世俗諦的法，因為它只有有為法。但以十八界和十二處來說，它含攝一切法，包括無為法。十二處中的法處，十八界當中的法界，含攝整個一切無為法。十八界和十二處可以包含勝義諦空性。五蘊為什麼一起講出來呢？因為有時候五蘊有另外一個作用，就像《中論》特別提把五蘊作為有法，沒有自性，因為緣起故，如此成立空性，然後它的後面講到如果有為法沒有自性的話，則無為法也應該沒有自性。或有為法沒有自性的話，則無為法不可能有自性。所以《中論》當中講的時候，先是一直強調有為法沒有自性，然後對於無為法根本不再解釋，因為若有為法沒有自性的話，則無為法應當沒有自性。也可以說宗喀巴大師在這裏特別談出來，「以般若經等於五蘊、十八界、十二處，一切諸法」這個意思裏面，雖然五蘊裏面沒有包含無為法，但如果它講到無自性的時候，應該無為法也是無自性的意思也涵蓋在裏面，大概是這個意思。

學生問：第二個問題，是否可以請仁波切詳細的解釋「此

由假名安立為相，非由自相安立為相」？這個「相」到底在內心的顯現上應該怎麼去說明它？

仁波切答：這個是我們平常講的性相的相的意思，而不是我們心裏面好像有相。現在就是對法解釋的時候，它需要一個標準，或者它要有一個相，比如相無自性，它是一個名相，然後它的標準或它的性相，性相的意思就是它的定義或者是它的特質，當它的一個標準講出來的時候，它具備這樣或那樣的特質，如此具備了之後，就稱它為相無自性，所以後面就說「是故說名相無自性性」，意思就是相無自性是名相，前面的相是性相，性相的相的意思是它的特相，從它的特相、特質兩個角度認出來，一個是假名安立的角度的特質，另外一個就是沒有自性成立或非有自相安立這樣的一個特質。當這兩個的特質都具備的時候，就是完整的相無自性的性相的意思，則性相的標準就出來了。當然假名安立的意思是什麼？這個有點難，宗大師後面也有解釋。

學生問：它跟執自分別心的耽著境有沒有關係？

仁波切答：我也是這個意思，比如我舉例，假名安立的遍計所執跟遍計所執這兩個要區分，遍計所執是總，假名安立的遍計所執是別，可以這麼理解。所以，它們是

三句的關係，即遍計所執未必是假名安立的遍計所執，假名安立的遍計所執皆是遍計所執。舉例，以虛空來說，它不是假名安立的遍計所執，但它是遍計所執。既是假名安立的遍計所執，又是遍計所執，兩者交集的是執瓶子的分別心的耽著境。宗大師的《辨了不了義善說藏論》本身就講到，凡是遍計所執未必是假名安立的遍計所執，有這麼一個區分。我們糾正一下，糾正的意思是剛剛講的沒有那麼詳細，剛剛我們只是說什麼是相無自性，說遍計所執就是相無自性，就是這麼認的，這個也不太對的，我們剛剛是這麼說的，初步可以這麼說。

（答疑結束）

現在我們詳細的說。已經瞭解了假名安立的遍計所執和遍計所執有區別，所以可以說相無自性與假名安立的遍計所執完全相等，二者同義。若相無自性跟假名安立的遍計所執是同義的話，那相無自性跟遍計所執是同義嗎？不是。因為假名安立的遍計所執跟遍計所執不是同義，而是總別的關係。一樣，相無自性跟遍計所執同義嗎？不是，二者是總別的關係。但如果再問，現在《解深密經》裏面這麼說，那我們就可以說《解深密經》裏面這麼明顯的說出來遍計所執指的是，只有假名安立的

遍計所執這一塊，它並沒有提不是假名安立的遍計所執之外的這些遍計所執，所以這個我們要分開。

下面講的「下二相悌，亦當了知」，其中的「下二相悌」，我們先認出來，比如生無自性，這個容易，生無自性這裏你們看到文中「釋第二無自性」，《解深密經》中的「下二相悌」的第一個就是生無自性，我們看文中：

解深密經云：「云何諸法生無自性性？謂諸法依他起相。何以故？此由依他緣力故，有非自然有，是故說名生無自性性。」

宗大師說要分段，所以我們分段。首先，第一個問題「什麼是生無自性？」答復：依他起就是生無自性。前面宗大師說：

此初二句問答，遍計所執即相無自性。何以故？征其因相，答所遮品，謂非由自相安立；能成立品，謂由假名安立。

跟這句話一樣，即：

釋第二無自性，解深密經云：「云何諸法生無自性性？謂諸法依他起相。何以故？此由依他緣力故，有非自然有（相），是故說名生無自性性。」

一樣，二句問答：依他起即生無自性。然後問「何

以故」這個問題的時候，下面我們要分遮品跟能成立品。從遮品的角度來說，就是有非自然有為相。這裏要講這個相，有可能你們講的相無自性的相的解釋，不是遮品。我們剛剛講，經典裏面有沒有講假名安立為相，非有自然安立為相？經典裏面講的相，不是相無自性的相的解釋，是什麼呢？這個相是定義的意思，沒有別的意思，這個相跟相無自性的相一點關係都沒有。

有些同學可能會混淆，相無自性的相，好像是假名安立為相的相，非為自然安立為相的相，不是這個意思。這個相，完全是定義的意思。下面也是一樣，應該可以這麼理解，以遮品的角度來說，有非自然有為相。一樣，以能成立品的角度來說，由依他緣力故為相。所以，它有兩個特質，一個是由依他緣力故的特質，一個是有非自然有的特質，這兩個特質具備的緣故就可以說名生無自性。

所以，生無自性中，生無自性就是名相，這個名相具備兩個特質，即依他緣力故和有非自然有，這兩個特質具備的緣故，就可以說是所謂的生無自性。生無自性這個詞中「生」的意思就是依他緣力故，這個詞中「無自性」的意思就是有非自然有。生無自性中，前面的「生」

有一個意思，後面的「無自性有一個意思。所以，講到兩個東西。這裏分遮品和能成立品。能成立品，是依他緣力故。遮品，是有非自然有。文中的標點應該調整為：依他緣力故有，非自然有。這就是生無自性，以遮品跟能成立品分段來瞭解，就是宗大師說的「亦當了知」的意思。

下面的勝義無自性，有一個是真正的勝義無自性，一個不是真正的勝義無自性，它只是為了去除我們的疑，世尊就說勝義無自性而已，實際上並不是真正的勝義無自性。所以，第一段勝義無自性，我們不用看了。宗大師說的是「下二相悌」，沒有說下三相悌，「下二相」指的就是勝義無自性中有兩個，兩個中的第二個。如文：

釋第三無自性，有二道理。初立依他起為勝義無自性。解深密經云：「云何諸法勝義無自性性？謂諸緣生法，彼由生無自性性故，說名無自性，即由勝義無自性性故，亦名無自性。何以故？勝義生！於諸法中，若是清淨所緣境界，我顯示彼以為勝義。依他起相，非是清淨所緣境界，是故亦說，名為勝義無自性性。」

這裏也是二句問答，即「立第二勝義無自性理，解深密經云：「復有諸法圓成寫相，亦名勝義無自性性。」

這裏沒有問，而是直接答，所以可以說圓成實性就是勝義無自性。剛剛我們講依他起性就是生無自性，一樣，圓成實性都是勝義無自性。還有一個關鍵，就是剛剛我們講到生無自性的時候，問：云何諸法生無自性性？回答的時候講到：謂諸法依他起相。對於「諸法」這個詞我們要瞭解，諸法指從色到一切種智，這樣的法上面就有生無自性，有依他起性。先要說它上面有依他起，這個就是它上面的生無自性。

一樣，這裏講勝義無自性的時候也講到諸法，對於諸法我們要瞭解，諸法上面有圓成實性，這個就是諸法上面的勝義無自性。一樣，前面的相無自性，也是這個意思。諸法上面有相無自性，什麼是相無自性？諸法上面有遍計所執，那個就是諸法上面的相無自性。所以，這就是一個問答。問之後「何以故」答復的時候，看文中所述：

立第二勝義無自性理，解深密經云：「復有諸法圓成寫相，亦名勝義無自性性。何以故？勝義生！若是諸法法無我性，說名諸法無自性性，即是勝義。言勝義者，謂一切法無自性性之所顯故。由是因緣，說為勝義無自性性。」

下面講的說名或者說為，這就是名相，勝義無自性性就是名相，它的理由也是有遮品跟能成立品。遮品是後面那一塊，即「言勝義者，謂一切法無自性性之所顯故。」前面的「即是勝義」是能成立品。所以，這兩個條件具備的緣故，「由是因緣」，其中「因緣」就是理由的意思，由於這樣的因緣、這樣的理由，說名勝義無自性性。勝義無自性這個詞裏面所提出來的勝義，就是能成立品；後面的無自性，就是遮品。對於前面的勝義容易理解，比如空性是勝義諦，就是法無我是勝義諦，這是成立的一個東西，是能成立品。另外一個，說它是無遮，就是遮品。

無遮，它是指諸法上面完全沒有自性的那一塊，即「無自性性之所顯故」。無自性性，在無自性後面加多一個性，後面的性是「唯」的意思，就是無自性的唯，這樣的所顯只有遮，沒有成立。無自性性所顯的緣故，所以遮品那邊也有一個特質，這就是後面的勝義無自性中所謂的無自性的意思。

我們要瞭解，最後的結論出來就是相無自性、生無自性、勝義無自性，其中的相無自性的時候，相的意思、無自性的意思；生無自性的時候，生的意思、無自性的

意思，勝義無自性的時候，勝義的意思、無自性的意思。三性，各有各的能成立品和遮品。若是如此，我們現在瞭解了：相無自性、生無自性、勝義無自性，這三個無自性後面的無自性的意思是什麼？是不是一樣？不一樣。當然前面更不一樣，即相無自性的相、生無自性的生、勝義無自性的勝義，意思當然不一樣。後面的無自性的意思也不一樣。

【辨了不了義善說藏論 009】

上節課講到「戊二 、廣釋」，講三種無自性。

這裏要分清楚的是，首先，《解深密經》裏面特別講，世尊在第二轉法輪中講一切法是無自性，這是針對《解深密經》的所化機，即世尊第二轉法輪中講一切法無自性，是配合唯識宗能接受的來解釋。對於這個解釋你們要瞭解，因為是配合唯識宗講的，所以這個解釋不是了義的。以中觀來說，諸法無自性的道理，完全沒有必要再對它解釋。之所以世尊如此解釋，是因為唯識的所化機沒有辦法接受，所以解釋為字面是這樣，但裏面的意義是那樣。所以，我們要瞭解,唯識對諸法無自性不能接受。

若問：諸法是有自性，還是無自性？如果你是唯識的立場，你喜歡唯識或者你主張唯識，那你就需要對諸法無自性再解釋。如果你是中觀的立場，就直接回答諸法無自性而無須再對此解釋，因為第二轉法輪就是如此講。以唯識宗和中觀宗而言，到底誰更究竟？有些人認為唯識宗究竟，以大部分人來說，以歷史的角度來說，

中觀宗更究竟。像龍樹、聖天、佛護、月稱，他們對空性的解釋是最究竟的。從歷史的角度來說，他們是頂尖的，連唯識的祖師都沒有辦法反駁他們。包括阿底峽尊者，無論他的《菩提道燈論》也好，還是《入二諦論》也好，裏面特別講到跟隨月稱才可以理解空性。宗大師也是，宗大師的《緣起讚》中說，只有透過月稱才能夠理解龍樹的密意；只有透過龍樹的密意和解釋，才能夠理解世尊講的法。

大部分人認為唯識不是究竟的。《解深密經》都是世尊配合唯識解釋的，解釋的時候，對於諸法無自性，唯識是否認同？不認同，所以對於這句話再解讀成另外一個意思。對於諸法無自性為什麼不認同？從唯識的立場而言，我們先要瞭解的就是，唯識一直強調諸法分的話，分為：依他起性、遍計所執性、圓成實性。對於諸法 我們平常分的時候 有的時候分為有為法和無為法，有的時候分為常法和無常法。若是如此，我們平常對於有為法和無為法怎麼分？其實唯識也不可以說他不將諸法分有為法和無為法，他也會這麼分，但他比較強調的是把諸法分為依他起性、遍計所執性和圓成實性。

兩種分類方法，如果我們對應起來的話，應該是：

依他起性和有為法範圍相等，二者同義，即凡是依他起性，都是有為法；凡是有為法，都是依他起性。所以，遍計所執性和圓成實性這兩個肯定是在無為法裏面，怎麼理解？我們先把無為法分兩個，一個就是空性，空性是不是無為法？是。除了空性之外，有沒有無為法？有，如虛空、義共相等。以義共相而言，本身諸法都有它的義共相，當腦子裏一想諸法的時候，就有一個它的形相會出來，這個形相是存在的，它就是腦子裏出現的義共相，這個義共相也是存在的，但它是有為法嗎？不是，它是無為法。義共相、虛空這些，是無為法，但不是空性。

無為法中分兩個：空性跟不是空性的無為法。這樣分兩個的話，我們可以對應得上：空性跟圓成實性同義，即凡是圓成實性皆是空性，凡是空性皆是圓成實性。不是空性的無為法跟遍計所執性，對這兩個應該這麼理解：遍計所執性，是第六識的分別心安立的意思。若是如此，則遍計所執性當中包括兔角等不存在的東西，當然也有存在的如義共相。義共相，是不是第六意識分別心安立起來的？是。所以，遍計所執性裏面包含不存在的東西。所有的不存在都是遍計所執性，如果以存在的遍計所執

性的範圍來說，剛才我們說的無為法裏面的不是空性的無為法，跟存在的遍計所執性相等，完全是同義。

遍計所執性裏面包含存在和不存在的東西。凡是不存在，都是遍計所執性，都是我們心裏面安立的東西。所以，遍計所執性未必是存在，不存在都是遍計所執性。存在的遍計所執性跟什麼同義？跟不是空性的無為法同義。對於無為法，我們分兩個，是空性的無為法和不是空性的無為法。空性，也是無為法。不是空性的無為法，跟存在的遍計所執性同義，即凡是存在的遍計所執性皆是非空性的無為法。一樣，非空性的無為法跟凡是非空性的無為法皆是存在的遍計所執性。

唯識宗平常說的依他起性、遍計所執性、圓成實性這樣的分類，以及有為法、無為法這樣的分類，兩種分類方法對應起來瞭解的話，依他起性跟有為法同義；圓成實性跟空性同義。這裏跟中觀不一樣的地方在於，中觀的空性就等於法無我，補特伽羅無我不叫空性，這是中觀的立場。以唯識而言，補特伽羅無我、法無我兩個都是空性，圓成實性裏面包含補特伽羅無我和法無我。而且唯識的法無我裏面有兩種法無我，當然不會有粗細之分。

以中觀的立場而言，法無我裏面包含粗細的法無我，比如像中觀應成派，就會說：唯識派、中觀自續派你們所說的法無我都是粗的法無我，我所說的法無我是細的法無我。一樣，以中觀自續派的角度來說，中觀自續派有兩種，一種中觀自續派承許唯識派所說的能取所取二空，這種中觀自續派稱為瑜伽行的中觀自續派，如獅子賢菩薩，靜命論師等；一種中觀自續派不承許能取所取二空，如清辯論師。

現在以中觀自續派裏面認可唯識所說的法無我的那些人來說，他們雖然認可唯識所說的法無我，但他們把唯識的法無我當粗的法無我，把他們自己所說的法無我當細的法無我。這就是中觀自續派中對於法無我的粗細之分。唯識自己的法無我當中沒有粗細之分，但是法無我當中分兩個，因為唯識認為法都是唯心造的，從這個角度解釋法無我。唯識對於法唯心造解釋的時候，心有分別心，也有無分別心，以無分別心的角度會解釋法無我，以分別心的角度也會解釋法無我。所以，平常我們講唯識的法無我有兩個，一個叫能取所取二空，這是以無分別心的立場來說的；另外一個是執瓶子的分別心的所依處或者所執基就是自性空，這也是法無我。

《宗義建立》當中講唯識宗這部分內容時，翻譯用的詞就是，勝義諦分細品的法無我及細品的補特伽羅無我。我們看細品的法無我，舉例的時候講到「如色及取色之量異質空的空性及安立色這個語詞的基礎——色——是自性相成立空的空性」，有的時候用語詞，有的時候用分別心，比如執瓶子或者執色法的分別心的這個基礎或者所執基，在所執基當中，色法不是自性成立的，所以就是色自性成立空的這種空性，這個內容《宗義建立》第 57 頁有講到。

這裏細品的法無我的實例，舉了兩個例子，一個是色法跟取色之量，這就是能取所取的意思，即色法是所取，取色之量是能取，這兩個是二空，這兩個這裏講的體性是一，體性非異，所以是異質空的空性。意思是它的體性或者它的品質，不是不同的品質，品質都是一樣的，所以就是異質空的空性，這就是無分別心的。我們平常講的能取所取二空，這種說法我們習慣用，但現在翻譯用的是色及取色之量異質空的空性。色是所取，取色之量是能取，這兩個異質空的空性，就是能取所取二空的空性。

下面因為我們昨天講《心類學》的時候，就是聲音

跟分別心是一樣的，對境上面趨入的時候，我們的語言跟分別心是一樣的，它沒有辦法全面，它一定是一個排入的狀態。所以這裏用語詞，就是聲音的意思。有的時候講分別心，有的時候講語詞，這兩個是一樣的東西。比如講出來瓶子也好，我們分別心執著對瓶子也好，那個時候它有一個基礎，或者翻譯為所執基，或者是它的一個對境，這個不是對境那邊成立的，而是由分別心安立出去的。不是那邊成立，也是空，是一種空性。

現在說：安立色這個語詞的基礎當中，色不是自性成立，或者自性成立空的空性，是另外一個法無我。我們要瞭解，唯識說的圓成實性裏面，包含補特伽羅無我和法無我，法無我裏面包含兩種：無分別心這類的，分別心這類的。

依他起性跟有為法是同義，圓成實性和遍計所執性你們也大概知道了（圓成實性與空性同義，存在的遍計所執性與非空性的無為法同義）。剛剛我們這樣講，等於把諸法都含攝在依他起性、圓成實性、遍計所執性這三性裏面。還有另外一個，書裏面常常跟這個一起用的一樣的詞：依他起、遍計所執、圓成實。這個有點複雜，雖然用詞是一樣的，但它沒有像剛才說的諸法都可以含

攝，它不是從這個角度來解釋，是什麼呢？

就是有一個複雜的地方，先這麼理解：其實我們上的課，或者《解深密經》裏面解釋的時候，我們提到第二轉法輪當中講諸法無自性，意思是諸法上面有依他起性、遍計所執性、圓成實性，每一個法上面有三性。所以，諸法無自性的意思就是每一個法上面有三種無自性存在，比如色法，《般若經》當中講，色就是空，色就是無自性，怎麼解釋？色法的依他起性，生無自性；色法上的遍計所執性，相無自性；色法上面的圓成實性，勝義無自性。這樣的緣故就說色法無自性。對於色法無自性這句話就是這麼解釋的。這就是《解深密經》裏面解釋的。

第二轉法輪中講諸法無自性，舉例以五蘊裏面的色蘊來說，第二轉法輪中講到無自性，這句話唯識是否認可？不認可，因為他覺得色法是有自性的。剛剛我們講到，諸法分三個，即依他起性、遍計所執性、圓成實性，分三個的時候，唯識宗認為，三性的遍計所執性確實是沒有自性，其他兩個都有自性，這就是唯識宗基本的主張，即依他起性和圓成實性肯定是有自性，即凡是依他起性肯定是有自性，凡是圓成實性皆是有自性，但遍計

所執性完全沒有自性。

對於有些同學把依他起性解讀為沒有自性，因為它是依賴其他而起的。當然依賴其他而起，這是依他起的意思，但這不等於是沒有自性，比如有因有果，唯識覺得有自性果才出來，因才存在，因可以幫助到果，果也生出來，果真的是存在的一個東西。現在相反的，依他起性的這個道理，以唯識來說，就變成是有自性的理由。我們不可以覺得：依他起，所以應該沒有自性，這樣想完全是錯的。像《緣起讚》中，宗大師說，有的人是用緣起來執著，這說的就是唯識。即用緣起當理由，然後認為是有自性，這是唯識宗和經部宗的想法。

依他起性不可以解釋是無自性，認為因為依他起性，所以沒有自性，這個想法是非常錯誤的。依他起性，以唯識的立場來說，因為依他起，所以有自性，這個道理要記清楚。如果沒有自性，就抓不到什麼東西；如果抓不到東西，則因果不會影響到它。那邊有一個因果的影響，必須實際上那邊有一個東西，因果才可以影響，即因為依他起，所以有自性。我們不要又換成另一個想法：是不是有自性，就要有依他起嗎？不是這個意思。有自性不一定是依他起，比如圓成實性就是有自性。

我們要瞭解，以唯識來說，有自性有兩個範圍，一個是依他起的範圍，一個是圓成實的範圍，這兩個範圍是有自性，有自性肯定是這兩個的其中一個。如果不是這兩個的其中一個，那肯定是無自性。剛剛我們第一個學到的就是諸法分三個範圍，在這三個範圍裏面有自性和無自性分別是什麼？依他起性跟圓成實性是有自性，遍計所執性是沒有自性，這就是最基本的要瞭解的。

我講的是剛剛插進來的一個道理，現在回到我要解釋的，就是「色法無自性」，第二轉法輪中講的這句話，《解深密經》對此怎麼解讀？色法無自性，意思就是在色法上面先認出三種無自性，認了之後，這三個各有各的不同的無自性的理解，比如色法上面的依他起性，對它的無自性的解釋是從生無自性的角度解釋，從相無自性和勝義無自性的角度不可以解釋。一樣，色法上面的遍計所執性，對它的無自性是以什麼角度來解釋？是從相無自性這個角度來解釋，其他沒有辦法解釋。以色法上面的圓成實性來說，只能解釋為勝義無自性，其他方面沒有辦法解釋。

《解深密經》裏面，剛剛我們講色法裏面有依他起性、圓成實性、遍計所執性三個，這樣講跟另外一個我

前面跟你們說的諸法都分成三塊，那個時候也講到遍計所執性、圓成實性、依他起性，現在講色法上面有三個東西，跟那個時候講的諸法分三塊是一樣嗎？不一樣，雖然用詞是一樣，用的都是遍計所執性、圓成實性、依他起性這些詞，但意義不完全一樣。不一樣的地方先簡單舉例，色法上面講圓成實性是勝義無自性，一般對圓成實性分的時候講到什麼？法無我也分兩種。色法上面有沒有補特伽羅無我和法無我兩種？有。比如有沒有能取所取二空的那種空、那種法無我？色法上面執色分別心的耽著基自性空，這種法無我有沒有？有。

現在《解深密經》裏面講，對色法上面的圓成實性認出來它是勝義無自性，那個時候色法上面的圓成實性沒有補特伽羅無我，也不可以有能取所取二空的那種法無我。兩種都是不是空性？是。是不是色法上面的空性？是，比如色法上面的補特伽羅無我，有嗎？有。對於這個，你們可能會覺得沒有，因為色法不是補特伽羅，色法不是人，所以色法上面的補特伽羅無我應該沒有，這麼想是不對的，應該是有。為什麼我們要這麼理解？因為我們先要瞭解，以補特伽羅我執來說，不可以說只在補特伽羅上面，因為我們的薩迦耶見也有我所，一樣，

我們的房子、我們的車子等我所的時候也是補特伽羅我執。所以，色法上面也有補特伽羅我執。

若色法上面有補特伽羅我執的話，一樣，色法上面也有破補特伽羅我執的，可以說色法上面也有補特伽羅無我，但色法上面的補特伽羅無我，是不是圓成實性？是，因為它是空性。但現在《解深密經》解釋色法上面的圓成實性是勝義無自性，色法上面的依他起性是生無自性，色法上面的遍計所執性是相無自性，對色法上面的圓成實性認的時候，不可以有補特伽羅無我，也不可以有能取所取二空，這些都是不可以有的。一般來說，空性跟圓成實性是同義，現在《解深密經》裏面講色法上面的圓成實性的時候，範圍已經小了，它不可以說所有的圓成實性，就是圓成實性中不可以有補特伽羅無我和能取所取二空，為什麼？

因為現在《解深密經》裏面講的圓成實性，完全基於分別心的法無我。剛剛我們講能取所取二空是以無分別心的角度來解釋，那以分別心的角度也有一個法無我，現在是以這個來解釋的。因為也可以這麼理解，兩種法我執我們都有，但以分別心的法我執而言，基本上這個比較強，因為我們心裏面的第六意識比較強，分別心本

身比較強，所以分別心的法我執是比較強的。《解深密經》當中講的法無我不是能取所取二空的這塊，下面宗大師會詳細的解釋。

一樣的道理，現在對色法上面的遍計所執性認的時候，這個遍計所執性是跟圓成實性連在一起的，為什麼？因為在遍計所執性上面，我們有一種執著，這個執著破的時候就叫圓成實性。剛剛我們講圓成實性的時候，講到色法上面，我們的第六意識想色法的時候，它有它的一個對境，那個對境我們自己不認為是我們內心安立的，而認為是對境自己那邊成立的。這樣想的時候，就是以分別心的法我執生起，我們的第六意識面對這個色法的時候，實際上第六意識有安立的一個對境，我們對分別心安立的那個對境上執著。這個對境就是我們現在講的所謂的色法上面的遍計所執。

色法上面的遍計所執有一個界限，不可以隨便說，比如色法上面也有虛空，色法上面也有義共相，意指很多色法上面各種各樣的遍計所執性都沒有在這個範圍裏面。現在《解深密經》裏面講的色法上面的遍計所執性是指定一個東西，哪一個？就是我們的第六識面對色法的時候會有一個安立，這個安立有一個所執基，這裏

用基礎這個詞，有的翻譯是所執基。執色法的時候，它有一個執著的對境出來，這是它自己安立的。這個所執基，是講色法上面的遍計所執性是相無自性時，前面的遍計所執性認的時候就是這一塊，不可以說遍計所執性隨便都可以認出來。

平常唯識所說的諸法都可以分為三塊，跟現在《解深密經》當中講的遍計所執性是相無自性，那個時候的遍計所執性是指所有的遍計所執性嗎？不是，是色法上面的執色法的分別心的所執基，執受想行識等那樣的所執基，才可以說遍計所執性是相無自性那個時候前面的遍計所執性這一塊，而不可以說所有的諸法都分成三塊，那個時候把整個遍計所執性都拿出來。現在這裏是說什麼是相無自性？遍計所執性是相無自性。什麼是勝義無自性？圓成實性是勝義無自性。若是如此，我們會誤解：凡是遍計所執性皆是相無自性，凡是圓成實性皆是勝義無自性，可以這樣理解嗎？不可以。

哪一種遍計所執性叫相無自性？哪一種圓成實性叫勝義無自性？它有特別的指定的一塊。第 5 頁廣釋這一塊，前面開始的時候先分四個科判，即「初又分四 ：丙初 問經離相違；丙二 答離相違；丙三 明三自性體；

丙四 白彼結成義。」第 14 頁第二段：「又此所空遍計所執，此經兩處明遍計所執，唯說假立自性差別，未說其餘遍計所執，其理後釋。」這個道理宗大師後面會解釋。還有另外一個就是「遍計執中一切共相及虛空等，總有多種，解深密經皆未說者」，為什麼《解深密經》當中沒有說所有的遍計所執性的意思？「以是由何遍計執空，立為圓成寫悌，彼非所須故。」意思就是虛空等其他的遍計所執性是沒有用的，這些對於《解深密經》講圓成實性來說，是沒有用的，所以不談。《解深密經》該講的圓成實性，是以分別心破法我執這個目的來講，為此作用的遍計所執性才會提出來，其他的遍計所執性不會提出來。

到現在，《解深密經》的唯識部分，我們已經講完了五分之四，還剩下五分之一的內容沒講。剛剛我念的是「遍計執中一切共相及虛空等，總有多種」，還講到另外一個，你們一定要抓到，如此解釋就會比較通。剛剛第 46 頁的底下，剛剛前面宗大師說後面會解釋，還有下面的「又彼多種，雖非名言所能安立，然亦非由自相安立，唯是分別所施設故。」宗大師前面說他下面會講解的，就是指這一塊，第 46 頁、47 頁。

下面講到，遍計所執性實際上有很多，如虛空、義共相等，意思就是剛剛說的諸法分成三塊的時候，遍計所執性包含好多東西，但現在《解深密經》中所謂的遍計所執性有這樣說嗎？沒有。《解深密經》裏面要說的遍計所執性是什麼？跟《解深密經》要說的法無我有關系的那些遍計所執性才拿出來，跟這個沒有關係的遍計所執性它不講。所以，在《解深密經》中，宗大師說，理由就是「以是由何遍計執空，立為圓成寫悌，彼非所須故。」《解深密經》講的遍計所執性，是成立它要講的圓成實性的時候需要的那種遍計所執性。

唯識宗有它自己基本的一個想法，即諸法都是分三塊，這個想法中的遍計所執性跟《解深密經》中講的遍計所執性，是有區別的。一樣，諸法這樣分的時候講的圓成實性跟空性是同義，但《解深密經》中講的圓成實性跟這個不一樣。《解深密經》裏面講的圓成實性，是圓成實性裏面的一塊，不是所有的圓成實性。所以，要瞭解《解深密經》裏面講的圓成實性，跟諸法分三塊時候的圓成實性不一樣。

一樣，依他起性也有點這個意思，即講遍計所執性的時候跟成立圓成實性的時候需要的遍計所執性，是有

區別的。一樣，成立圓成實性的時候需要的遍計所執性解釋的時候，需要的依他起性，就是這裏講的依他起性，而不可以說所有的依他起性。那個時候講的依他起性，就變成《解深密經》裏面講的依他起性。一樣，不需要的依他起性沒有在這裏。所以，這個要分開。就是一般唯識宗說的諸法分三塊，我們現在要瞭解《解深密經》裏面說什麼是相無自性？遍計所執性是相無自性，如此回答時，不要誤解所有的遍計所執性都是相無自性，因為《解深密經》裏面講的遍計所執性是有限的。一樣，什麼是勝義無自性？圓成實性是勝義無自性，不是所有的圓成實性，它有一個界限。

剛才《辨了不了義》裏面宗大師的那段話，我們從那裏可以瞭解，《解深密經》裏面講的，剛剛的兩段，一個是在第 14 頁，從第 14 頁這裏可以理解，宗大師對於《解深密經》裏面講的遍計所執性是什麼樣的一個認定，即：

又此所空遍計所執，此經兩處明遍計所執，唯說假立自性差別，未說其餘遍計所執，其理後釋。

現在要瞭解「假立自性差別」，《解深密經》裏面認遍計所執性的時候有兩個地方，即「所空遍計所執」認

的時候有兩個地方——「此經兩處明遍計所執」，其中的「經」指的就是《解深密經》，對《解深密經》認有兩個階段，只認假立自性差別的那種的遍計所執性（唯說假立自性差別），除了這個之外的遍計所執性沒有認，即「未說其餘遍計所執」。

《解深密經》裏面講的遍計所執性是什麼樣子呢？假立自性或假立差別的遍計所執性，這就是它的定位和範圍。假立自性、假立差別是什麼意思？比如像色法就是假立自性，我們第六意識這個分別心面對色法，那個時候我們的第六意識就有一個剛才我們一直說的「此色法的分別心的所執基」，這樣的假立自性的遍計所執，如果我們說五蘊中的色法生、色法滅、色法是無常、色法是苦，這些都是色法上面的各種各樣的特質，差別的意思就是它上面的特質。對於這個五蘊或這個色蘊，我們認為它是好，它是不好，或者它是苦，或者它是某種安立的時候，那個時候我們的第六意識直接面對色法也有一個執著，直接面對的不單單是色法，而是面對色法的一些特質，如此面對的時候也會執著，這就是差別的意思。

比如色法生，色法滅，色法無常、色法苦等，第六

意識面對色法的時候也會假立，也會對它有一個執著，所以那個時候也有一個所執基。如果是這樣執色法生，色法就是生——以這樣的分別心的所執基來說，就是假立差別的遍計所執性。我們的第六識執著，對色法本身來說，就是假立自性的遍計所執性、假立差別的遍計所執性。從宗大師這段話可以瞭解，以宗大師的立場，《解深密經》裏面講的遍計所執性的定位和範圍是什麼呢？就是假立自性或差別的遍計所執性。另外，我們看下面那塊，第 47 頁「又彼多種，雖非名言所能安立，然亦非由自相安立，唯是分別所施設故。」就是這樣的一個道理。

這裏講到的「彼多種」，就是指前面的虛空、義共相這些，是不是遍計所執性？是。如果它是遍計所執性的話，我們可以理解它是無自性。它是有自性還是無自性？它是自相成立，還是非自相成立？不是自相成立。如果它不是自相成立的話，它是不是名言安立？這裏說不是，宗大師這裏有沒有說不是名言安立？有。是名言安立嗎？不是。是不是分別心安立？是。這裏要分，就是虛空、義共相這些，是不是分別心安立？是，這裏有講「分別心所施設故」，它是不是分別心安立？是。它

是不是名言安立？不是。

這裏要瞭解的是，名言安立的遍計所執性的話，就變成它是《解深密經》該說的遍計所執性。《解深密經》裏面該說的遍計所執性是名言安立的遍計所執性，遍計所執性未必是名言安立，但必須是分別心安立。所以，以遍計所執性而言，是不是分別心安立？是。是不是名言安立？不一定。我們看一下前面第 5 頁的廣釋，裏面有一句話，跟剛剛那個連在一起就完全能夠理解，即「此中所說有、無自相，是以觀不觀待名言安立而分，然名言安立，亦非定有」，其中的「此中所說」就是指《解深密經》裏面講的。「有、無自相」的意思是指《解深密經》裏面講的遍計所執性，是否是遍計所執性，它是以什麼來安立的？「以觀不觀待名言安立而分」，名言安立的，就是《解深密經》裏面所說的遍計所執性；不是名言安立的，就不是《解深密經》裏面說的遍計所執性。

《解深密經》裏面所說的遍計所執性，它的定義或者對它認的話，有的時候是以這個角度來說，有的時候是以另外一個角度來說的。有一種說法就是名言安立的遍計所執性，或者後面的遍計所執性不要講了，名言安

立就可以了。即《解深密經》裏面所說的遍計所執性是名言安立，或者可以說假立自性或差別的遍計所執性。

所以，我們說兩種角度的觀點可以認《解深密經》裏面所說的遍計所執性是什麼樣，一種可以說假立自性或差別的遍計所執性；另外一種，《解深密經》裏面所說的遍計所執性就是名言安立的遍計所執性。第 6 頁的這段跟後面第 46 頁那段結合的話，就知道是什麼意思。

這節課主要是認出三種無自性，下節課從廣釋講起。

【辨了不了義善說藏論 010】

此初二句問答，遍計所執即相無自性。何以故？征其因相，答所遮品，謂非由自相安立；能成立品，謂由假名安立。如此經文如是分段，下二相時，亦當了知。遍計執上所無之相自性者，謂由自相成立或安立。此中所說有、無自相，是以觀不觀待名言安立而分，然名言安立，亦非定有。安立之理與中觀應成派師，凡有皆是名言安立之理，極不相同。其有、無自相之義，亦不相同。然有此宗之有自相執，定有應成派宗有自相執。或於少事不如前執，而有後執。

上次講到第 6 頁的第 7 行《解深密經》的遍計所執「此中所說有、無自相，是以觀不觀待名言安立而分，然名言安立，亦非定有。」

我們應當知道前面講過的後面的其他的無自性方面，這個已經解釋過了，這裏講到「如此經文如是分段，下二相時，亦當了知。」這塊內容我們已經知道了，這一塊從「此初二句問答」開始，剛好引完《解深密經》之後一段，此初二句就問答，透過問答講遍計所執性即

相無自性。再從「何以故」開始，這一段就講一個問題，即為什麼遍計所執是相無自性。理由透過兩個角度，一個是遮品，一個是成立品，從這兩個角度講遍計所執性為什麼是相無自性。

這一段從「此初二句問答」開始，下面透過遮品跟成立品來解釋遍計所執相無自性，此段宗大師把對《解深密經》整體如何理解，分段分得非常清楚，透過分段，讓我們明確的理解《解深密經》的內容。這樣的分段就能很好的了知後面的「下二相時」，後面是指哪一方面呢？比如說生無自性和勝義無自性，那兩段的時候也一樣有《解深密經》這樣的一段，對此我們理解的時候也是一樣的像剛剛那種分段。

所以宗大師說「如此經文如是分段」，其中的「如是」指前面已經分段了，前面分段的方式就是要瞭解《解深密經》的內容。這塊內容我們已經解釋過了，你們對於這段特別要記得後面兩個階段對《解深密經》的解釋，這個非常重要。如果這個你們沒有記住的話，後面的生無自性和相無自性這兩段的《解深密經》就沒那麼清楚，透過這個分段我們就非常清楚，這是一個重點。

下面從「此中所說有、無自相，是以觀不觀待名言

安立而分」開始，中間這段「遍計執上所無之相自性者，謂由自相成立或安立。」宗大師講到三個無自性，即相無自性、生無自性、勝義無自性，後面都有一個「無自性」。後面的「無自性」，每一個階段都有不同的意思，比如遍計執是相無自性，依他起是生無自性，圓成實是勝義無自性。

若是如此，即遍計所執上的無自性就是相無自性的無自性，依他起上的無自性是生無自性的無自性，圓成實上的無自性是勝義無自性的無自性，這三個無自性是不同的東西。

依他起上所無之生性，或自性生者。謂非自然，即自然生，亦即自生。如攝決擇分云：「諸行皆是緣起性故，由緣力生，非是自生，故名生無自性性。」此宗是於依他起上，由無如上自性生之自性故，說為 無性，非由無自相安立，說為無性。

宗大師說依他起上應該有這個詞，即「依他起上所無之生性」所以生無自性後面的無自性是「無之生性」。所以，一個是遍計所執上，一個是依他起上，一個是圓成實上，這是不同的三性，不同的三性上面的「無自性」的意思是不同的。現在特別點出遍計所執上、依他起上、

圓成實上，所以不可以說是一般的無自性的意思，因為唯識跟中觀不一樣，中觀講諸法無自性，無自性的意思就是一個，沒有其他的解釋。而唯識沒有辦法像中觀，即整個無自性是一種意思。唯識解釋的時候，遍計所執上是那樣的無自性，依他起上是這樣的無自性，而圓成實上是另外的一種無自性，他要分開解釋，他不像中觀的觀點，而是特別分出來。

我們現在要瞭解遍計所執上的意思，我們會誤解，會把三個混在一起，所以宗大師就告訴我們：特別要清楚，不要混在一起，即遍計所執上講的無自性，是相無自性的解釋；依他起上面，以生無自性後面的無自性來對它理解；圓成實上面，以勝義無自性的角度來對無自性理解，這三個的無自性都是不同的意思。這裏講「遍計執上所無之相自性者，謂由自相成立或安立。」講它的性質是什麼。「所無之相自性者」，如果換一句話來說就是所無自性的相者是什麼，它的特相是什麼，可能這樣反過來你們容易懂一點，即遍計所執是相無自性，後面的無自性的體性或行相是什麼。遍計所執上「所無之相自性者」，反過來更好理解，即遍計所執上面講的無自性的相者是什麼呢，它的相者講的就是自相成立或者

自相安立的意思。

「謂由自相成立或安立」，先講到自相安立跟自相成立這樣的一個意思。現在我們要瞭解，依他起上面生無自性後面的無自性的意思就是不可能是自相成立或者自相安立，以這個來解釋。比如說遍計所執是相無自性，後面的無自性的有一個相，無自性所要無的有一個自性，所沒有的有一個自性。所沒有的自性的相，它的體性是什麼？就是自性成立或自相安立的意思。

從字面看，生無自性、勝義無自性後面兩個階段都用的是無自性，我們馬上可以理解：無自性就是不是自性成立，不是自相安立，是不是這個意思？一樣，圓成實上面的勝義無自性的時候，後面的無自性的意思是不是自相成立、不是自相安立，是不是這樣解釋？不是。唯遍計所執上面就解釋相無自性的後面的無自性，解釋的時候可以說不是自相安立、不是自相成立，以這個來解釋。現在是遍計所執上面所講的無自性，所謂的無自性講的沒有自性的意思是什麼呢？應該是所無自性的相，也可以說自性的性質，用「相」有點怪，應該相無自性的時候講的是自己的「自」，所無自性的這個「自」不是那個自，就是自己的自。所無自性，就是相無自性

把它拿出來，然後下面那個不是自己的「自」，「所無之性自相者」，或者是「所無之性自性者」，可能這樣比較容易理解。就是反過來，這裏自己的「自」放在後面，我們把它顛倒過來，把自性的自放在前面，即「所無自性之相者」，把文中「自」和「之」這兩個倒過來，兩個都用「性」容易理解。倒過來的意思就是遍計所執上我們說是相無自性，這個自性沒有，所沒有的那個自性的意思是什麼呢？意思就是自相成立或者自相安立，以這個來說自性。

●互動答疑

學生問：仁波切，是不是「遍計執上所無之自性之相自性者」？

仁波切答：這樣也可以。念的時候「所無之相」，然後這個的「自性者」。所無自性、所無自相後面的「相」，就是所要沒有的相是什麼意思。我們中觀平常也說沒有自性，意思是不是自性成立，沒有自性的意思是不是自性成立，否定的是自性成立。無自性，是一種簡略的表達，其中的「無」是不是、沒有的意思，但實際上是不是自相成立的意思，就是對於自己成立這一塊否定。

（答疑結束）

所以，「謂由自相成立或安立」就再詳細的解釋，現在我們講的自相成立、自相安立再怎麼解釋？「此中所說有、無自相」，意思就是要瞭解自相安立、自相成立，再對此詳細的解釋。這邊所說的自相成立、自相安立或者不是自相成立、不是自相安立，意思是什麼呢？就是解釋「是以觀不觀待名言安立而分」，這裏要瞭解的是，不是一般的總的是否為自相成立的界限，現在《解深密經》裏面所說的自相成立和不是自相成立的界限是什麼呢？以是不是名言安立為界限，所以就是以觀不觀待名言安立而分。比如上禮拜我們講過，像虛空、義共相等，這些雖然是遍計所執，但它們是不是《解深密經》裏面說的遍計所執呢？不是，這個我們上個禮拜講過。

我們也看過第 46 頁那段，所以就是虛空跟義共相這些雖然是遍計所執，但它們並非《解深密經》裏面所要說的遍計所執。一樣，它雖然是自性無，或者不是自性成立的東西，但它是不是《解深密經》裏面說的不是自性成立這一塊？不是，因為《解深密經》裏面說的不是自性成立，需要名言安立的。所以《解深密經》裏面說的就是這裏講的「此中所說有、無自相」的界限，「是以觀不觀待名言安立而分」，等於《解深密經》裏面說

的不是自性成立的話，需要名言安立；如果《解深密經》裏面說的自相成立的話，等於不是名言安立，就是以觀不觀待名言安立而分。

現在我們再要瞭解，虛空跟義共相這兩個舉例來說，它們是不是遍計所執？是。是不是《解深密經》裏面說的遍計所執呢？不是，先抓到這個意思就可以了。為什麼它們兩個不是《解深密經》裏面說的遍計所執呢？因為它們不是名言安立，理由在此。我們上個禮拜講，宗大師有用這個理由，就是為什麼虛空和義共相不是《解深密經》裏面的，因為它們不是名言安立。現在要瞭解什麼樣子就叫做名言安立？舉例的話，這句非常長，下面有講三性體性，就是三性的體性，第 12 頁「丙三、明三自性體」，看文中所述：

若遍計執是相無自性，云何遍計執性？解深密經云：「若於分別所行遍計所執相所依行相中，假名安立以為色蘊，或自性相，或差別相。假名安立為色蘊生，為色蘊滅，及為色蘊永斷、遍知，或自性相、或差別相，是名遍計所執相。」

從這裏就認出來所謂的「假立自性後差別遍計執」，有時候《解深密經》裏面所說的遍計所執的界限是什麼

呢？名言安立的遍計所執，這是一種說法；另外一個就是假立自性後差別的遍計所執，也可以這麼說。所以現在這裏認出來假立自相後差別的這個遍計所執。這段中，像我們對色蘊來說，我們是以我們的分別心對它，即它是色法，然後這個色法的生、色法的滅、色法的苦的體性、色法上有因的角度認出來、色法上也有果的角度認出來等等，這些的差別認出來也是分別心。我們學《攝類學》的時候，分別心就是，比如這人是好是壞、有錢沒錢等，這就是一種分別。再比如我們前面講的這個人，這也是分別心。

現在自相類似於前面這一塊的分別心，比如說認出來這個人，認出來的同時分別心也出來。然後再講這個人有錢沒錢、他是什麼等等，這就是差別。所以，現在是講色法或者色蘊上面，我們的分別心對它執著的時候，首先，這個是色法，這個時候有分別心對它執著；然後，它是生、是滅、是好、是壞等，這也是一個分別心，這就是差別。所以，自相跟差別就是這個意思。所以，可以說分別心涵蓋在這個裏面，肯定是對對境上分別的時候是自相或者差別，就是肯定是在這兩個的其中一個裏面涵蓋的。

現在我們對於色法上面的自相來說：這是這個色法。差別來說：它是什麼，它不是什麼。所以，無論是前面的自相也好，還是後面的差別也好，我們的分別心對它想的時候，跟我們的無分別心對它想的時候，肯定有不同。以我們的無分別心來說，就像佛菩薩一樣，我們的無分別心想它的時候，就完全是直接接受對境。

以唯識來說，當我們的無分別心想的時候，也是我們心的體性，雖然可以說它是境，但它是心的體性。一樣，有分別心想的時候，是什麼呢？你們要注意：心的體性，不是心，二者不同，比如我們剛剛講的無分別心想色法的時候，對境的色法雖然真的不是這瑞安立的，它真的是瞭解，真的有一個色法存在，但這種存在是在心的體性當中存在，不可以說安立，剛剛我們說的名言安立或者分別心安立，並不是這樣。就是它是一個心的體性，但是不可以說心裏面安立出去的，這個就有點不一樣。這就是分別心跟無分別心。

當分別心想它的時候，不像無分別心一樣，對境的東西是真的直接看得到，它肯定是以自己的投射而認識對境，就像《經部宗》說的義共相來認識對境。義共相認識對境的時候，以義共相來說就是完全是自己腦子裏

的照片的樣子、印象的樣子，然後以它來安立對境那邊的時候，不是完全是自己腦子裏的一個印象，對境那邊也有與之結合的東西，有一個結合的百分比，比如對的和錯誤的，安立的時候與對境有百分之多少的結合，那個結合的東西實際上就是對境那邊存在的東西，不是不存在的東西，但對境是不是完全是那個東西？如果完全是那個東西，那就跟無分別心一樣了，但它還是與對境那邊有百分之多少接近的，透過這個對對境有一個理解，所以這塊就叫耽著基，比如執瓶子的分別心的耽著基，執色蘊的分別心的耽著基，這個《解深密經》第 12 頁當中用「於分別所行」，其中的「所行」指的是對境的那個真正的依他起色法本身，還有就是遍計所執相所依，這個就是色蘊本身。行相也是講色蘊本身。

這三個是描述依他起的缺點，我們在依他起身上會生起分別心，讓我們遍計所執，讓我們有行相，讓我們造業，讓我們有「無明行」的行，就有這個缺點。所以，遇到依他起的時候不得不執著，不得不生起分別心，依他起就有這個功能。面對依他起，我們不得不生起分別心。所以，這三個是描述依他起的缺點，因為這樣的緣故遇到對境的時候，我們就會「假名安立以為色蘊」，

這個可能放在後面可以。然後下面「假名安立為色蘊生，為色蘊滅，及為色蘊永斷、遍知」，這些是差別，所以說「自相或者差別」。

後面完全一樣，即「或自相，或差別相」這兩句前面出現了，後面也出現了，這兩句我們念一遍就可以，意思是假名安立為色蘊的話，就變成自相，自性相；假名安立為色蘊是生、色蘊是滅、色蘊是永斷、色蘊是遍知這些的話，就等於是差別相，意思就是我們面對色法的時候，就會有那麼多的分別心出來。對於色法上面，對色法本身的分別心會生起，對色法的各種各樣的差別上也會生起分別心，原因是什麼？因為它是前面講的三個，即色法本身是分別心的所行、色法是遍計所執的所依，色法是行相，所以這樣的緣故，面對境的時候，我們不得不生起假立自相或假立安立後差別的遍計的執著心、分別心。

現在我們要瞭解的是剛才說的不是義共相，就是執色法的分別心的所執基或者是耽著基，就是這樣的一個對境。我們看前面第 6 頁，就是「是以觀不觀待名言安立而分」，前面所說的自相成立、自相不成立就是這樣的一個道理。然後我們再詳細的解釋，名言安立這一塊

要瞭解一個道理，我們應該在《宗義建立》裏面講過，就是遍計所執有兩個，一個是存在的，一個是不存在，我們講以依他起、遍計所執、圓成實這三個來說，遍計所執就有兩個，即存在和不存在的，像兔角和虛空都是遍計執，所以遍計執當中有存在的和不存在的這兩個。也可以說，所有的不存在肯定是遍計執；存在的裏面，像除了圓成實之外，所有的無為法都是遍計所執，或者是空性之外，所有的常法都是遍計執。

現在我們不單單講遍計所執，我們講《解深密經》裏面講的遍計執，以此為界限。《解深密經》裏面所說的遍計所執的界限為名言是否安立，名言安立的遍計所執就是《解深密經》當中所說的遍計所執；若不是的話，則不是。《解深密經》裏所說的名言安立的遍計所執也一樣，裏面也分存在的和不存在的，但是不存在的如兔角不可以說，兔角是不是名言安立的遍計執？不是。那存在的裏面，虛空、義共相這些是不是《解深密經》裏面所說的遍計所執？不是。不存在的如兔角是不是《解深密經》裏面所說的遍計執？不是。

那《解深密經》裏面所說的遍計執裏面有沒有不存在的呢？有，哪一個？剛剛我們講的執瓶子或者執色法

的分別心的耽著基來說，它是存在的。那我們現在加一個：這個耽著基自相成立。這個耽著基是不是名言安立？是。它是不是自相成立？不是。以它是自相成立來說，不存在，因為它不是自相成立。所以執瓶子的耽著基它是自相成立，以這樣子來說是不存在的。因為比如說聲音是常法來說不存在，聲音是無常來說是存在的，一樣的道理，執瓶子的耽著基是自相成立，這一塊是不是不存在的？是。所以，以這樣來說，是《解深密經》裏面所說的不存在的遍計執。

所以，《解深密經》當中說的遍計執，有存在的，也有不存在的，我們要瞭解。剛剛我們講執瓶子的分別心的耽著基它是自相成立，這一塊為什麼它是《解深密經》當中所說的遍計所執？因為我們上次有提過，就是宗大師在第 46 頁用一個詞，如文中所述：

遍計執中一切共相及虛空等，總有多種，解深密經皆未說者，以是由何遍計執空，立為圓成即時，彼非所須故。又彼多種，雖非名言所能安立，然亦非由自相安立，唯是分別所施設故。

「非所須故」，即我們對「遍計執空，立為圓成即時，彼非所須故。」就是如果安立圓成即時有作用，等

於就是《解深密經》當中所說的遍計所執，如果那個時候沒有什麼用，就是《解深密經》當中所說的不是遍計所執。那執瓶子的分別心的耽著基自相成立，這樣來說是不是所應破？所應破就是我們瞭解空性的時候有一個作用，我們要瞭解它、認識它。宗大師在《菩提道次第廣論》毗缽舍那當中講先要認識所應破，為了瞭解空性認識所應破特別重要。一樣的道理，現在唯識講圓成實的時候要不要認所應破？要。若是如此，現在講的執瓶子或者執色法的分別心的耽著基是自相成立，它是不是所應破？如果是這樣的話，它是不是為了成立圓成即時需要的一個東西？是。

所以，我們現在可以理解為什麼剛剛我們講的執瓶子或執色法的分別心的耽著基是自相成立這一塊，是不是《解深密經》當中所說的遍計所執或是不是名言安立的遍計所執？是，因為圓成實的時候，它是有作用的。下面講到「然名言安立，亦非定有。」名言安立的話，是不是一定要有存在？未必，就是這個意思。剛才已經舉例，如執色法的分別心的耽著基自性成立。

「然名言安立，亦非定有」，意思就是名言安立的遍計執未必是存在，當然它有存在，也有不存在。剛剛

我們說了，一般的遍計執本身，有存在的，也有不存在的。《解深密經》裏面說的遍計執裏面，有存在的和不存在的。然後再另外一個角度對它的理解，就是對名言安立讓我們明白：它裏面也有存在和不存在，從這個角度我們對它認識一下，另外一個角度認識，是非常重要的，是什麼呢？下面講到《解深密經》或者唯識，雖然有說名言安立這個詞，但這個是不是中觀應成派他們所說的名言安立的道理，二者是一樣嗎？差別太大了。

唯識用名言安立，中觀應成也用名言安立，兩個宗派所用的名詞一樣，道理差不多嗎？完全不一樣，差別太大，名言安立的道理，並非如其名字一樣，像中觀應成派與唯識都說名言安立，但差別太大，所以這裏講「極不相同」（安立之理與中觀應成派師，凡有皆是名言安立之理，極不相同）。若對於唯識講的名言安立瞭解了，不一定能瞭解到中觀應成派講的名言安立；若對於中觀應成派講的名言安立瞭解了，肯定瞭解唯識說的名言安立。也可以用另外一句話來說，剛剛我們用名言安立這個詞，唯識的名言安立，中觀應成派的名言安立，現在我們講的是另外一個：破有自性的執著。因為名言安立就等於沒有自性，實際上這兩個是一個道理，名言安立

是沒有自性。

我的意思就是破有自性的執著。現在唯識有一個界限，即破有自性的執著，中觀應成也說破除自性的執著。我們要瞭解，中觀應成破除自性的執著，肯定破除了唯識的自性的執著；唯識的自性的執著有破，未必中觀應成的執著有破。這也是一樣的道理，所以下面講的就是這個道理，就是剛剛我講的後面那個道理，「其有、無自相之義，亦不相同。」名言安立有這麼大的差別，一樣，有沒有自性或者自性是否成立，也是一樣很大的差別，但這裏講的：要瞭解唯識的執著心在，肯定中觀應成的執著心在；中觀應成的執著心在，未必唯識的執著心在，所以這裏講「然有此宗」，其中「此宗」講的就是唯識。唯識的自相執在，肯定有中觀應成的自相執。倒過來說，中觀應成的自相的執著在，未必有唯識的自相執在。

這句話我們可以變為：破了唯識的自相的執著，但是中觀應成的執著沒有破。以這樣的階段來說，有沒有中觀應成的自相的執著？有。有沒有唯識的自相的執著？沒有。所以這裏講若唯識的自相的執著有的話，肯定有中觀應成的自相的執著；中觀應成的自相的執著有的話，

未必是唯識的自相的執著存在。現在後面是未必的這個「或於少事不如前執，而有後執。」所以，唯識的執著不存在，未必中觀的執著不存在，因為中觀的執著還存在。特別這裏講的「少事」，就是指有一些法上，事是成事。

唯識講三性，以唯識來說，他偏偏主張依他起和圓成實有自性，遍計執沒有自性，但如果遍計所執上面，唯識從中觀應成的角度來說，它還是有自性。所以「少事」的意思，比如三個若變成一個的話，就是少了。所以，從遍計所執上來說，唯識有沒有中觀應成的自性？有。唯識認為他自己上面有沒有自性？沒有。所以就是「或於少事不如前執，而有後執。」這一段比較重要，就是名言安立也好，自相成立不成立也好，用的詞一樣，但意義不一樣，道理有很大的差別。藏文的話，這裏有一個「故」字，即「極不相同故。其有、無自相之義，亦不相同。」這裏加一個「故」字比較好。

我們現在講第二個生無自性，先引《解深密經》，看文中所述：

釋第二無自性，解深密經云：「云何諸法生無自性性？謂諸法依他起相。何以故？此由依他緣力故，有非

自然有，是故說名生無自性性。」

現在我們要瞭解前面那一段：

此初二句問答，遍計所執即相無自性。何以故？征其因相，答所遮品，謂非由自相安立；能成立品，謂由假名安立。如此經文如是分段，下二相時，亦當了知。遍計執上所無之相自性者，謂由自相成立或安立。此中所說有、無自相，是以觀不觀待名言安立而分，然名言安立，亦非定有。安立之理與中觀應成派師，凡有皆是名言安立之理，極不相同。其有、無自相之義，亦不相同。然有此宗之有自相執，定有應成派宗有自相執。或於少事不如前執，而有後執。

前面那段的「征其因相，答所遮品，謂非由自相安立；能成立品，謂由假名安立。」要連到下面，怎麼連？比如說「此初二句問答」是說依他起即生無自性這句話，我們把前面宗大師的那句話配合下面來改一下，下面的《解深密經》這一塊講「謂諸法依他起相。何以故？」所以「此初二句問答，依他起即生無自性」，然後「何以故？征其因相」「答所遮品」是哪一個？「答所遮品，謂非由自相安立；能成立品，此由依他緣力故，有非自然有，是故說名生無自性性。」「何以故」就是為什麼

叫生無自性，「生」就等於能成立品這塊，「無自性」後面是遮品這一塊。

所以，一個是成立品，一個是遮品。從這個角度，依他起是生無自性。從成立品的角度，就是前面講的「生」的意思，即「由依他緣力」這一塊，這裏藏文的話沒有「故」這個字，「由依他緣力故，有非自然有，是故說名生無自性性。」可能可以說是「依他緣力故有」，我覺得這個逗號不要放在「故」的後面，應該放在「有」的後面，就是「由依他緣力故有，非自然有」，這樣比較好。依他起為什麼是生無自性？一方面，從它是能成立的角度來說，就是「依他緣力故有」；另一方面，從遮品的角度就是「非自然有」。從這兩個角度結合的緣故，我們就稱它為生無自性。

生無自性的「生」的意思是「依他緣力故有」，後面的「無自性」的意思就是「非自然有」。先要瞭解生的意思是什麼？依他緣力故的意思是什麼？生，是以一個力量它生出來，生的意思是它不是原來有的，它是因為某些原因而生出來，所以肯定是依他的力量來，而不是自己，是因他的力量而來就是依他緣力故有就是生。生的意思就是好像前面有一個力推出它來，推出來這個

法，是這種感覺，這就是生的意思。

無自性是什麼意思呢？現在這裏講的無自性，不可以說是我們前面講的相無自性的無自性的意思，相無自性的無自性是不是名言安立？是不是自性成不成立？現在並非這個意思，是什麼？非自然有，就有點無因，就是沒有因而有，即自然有；也可以說因裏面的自因，自己生自己，沒有一個其他的。這兩種都是自然有，一種是沒有因；一種是有因，但是自己生自己。非自然有就是否定這種東西，所以無自性的意思就是否定這一塊。

所謂的諸法，比如諸法依他起、諸法遍計執，一直用諸法這個詞，是什麼原因呢？現在《解深密經》是勝義生菩薩對世尊請教，第二轉法輪《般若經》當中一直說諸法無自性，關鍵就在這裏。現在《解深密經》裏面世尊對勝義生菩薩答復的時候說，我講的諸法無自性是什麼意思呢？這個意義就是配合唯識的觀念來說的，不是真正的中觀的道理，中觀的道理就不用解釋，因為諸法無自性就是無自性，不用再解釋。現在諸法無自性唯識不認同，所以從另外一個角度來解釋，諸法無自性對唯識來說變成不了義了，然後對唯識怎麼解釋？諸法無

自性，就是諸法或每一個法上面就有三性，即諸法上都有遍計所執、諸法上面都有依他起、諸法上面都有圓成實，以諸法上面的遍計所執來說，它有相無自性的無自性；以諸法的依他起來說，有生無自性的無自性的特質；諸法的圓成實，有勝義無自性的無自性的特質。所以說諸法無自性。

諸法無自性就變成好像先在諸法上面認出來三性，然後三性就是從各種角度來解釋無自性，這麼複雜的說法。要瞭解這裏講諸法依他起相，我們前面講遍計所執的時候也是這個意思，《解深密經》裏面說諸法遍計執，也是用這個詞，即「云何諸法相無自性性？謂諸法遍計所執相。」對於諸法的意思要瞭解。這句話我們用前面的宗大師講的「下二相時，亦當了知。」來瞭解。再就是對生無自性後面的無自性解釋的時候，有一些人可能有疑問，對此宗大師說：你們不可以有疑問，這個在無著的《攝抉擇分》裏面就講得非常清楚，所以我按照這個解釋，你們不要誤解，也不要懷疑。

對於這個方面宗大師強調，因為對於生，誰都沒有疑問，但對於生無自性後面的無自性解釋，諸法的依他起是生無自性後面的無自性解釋方面就有一些疑問，所

以宗大師特別對這個解釋，我們看下面：

依他起上所無之生性，或自性生者。謂非自然，即自然生，亦即自生。如攝決擇分云：「諸行皆是緣起性故，由緣力生，非是自生，故名生無自性性。」此宗是於依他起上，由無如上自性生之自性故，說為無性，非由無自相安立，說為無性。

「依他起上所無之生性」是什麼？可以說就是「或自性生者」。就是依他起上所無的有兩個，即所無的生性，所無的自性生性。後面講的無自性的解釋可以說有一個生的性，或有一個自性的生者，這兩種都可以說。這兩種不管是生的性也好，還是自性的生者也好，主要的意思就是不是自然有的，因為《解深密經》裏面說非自然，這個翻譯有點不對，藏文的話你們看別的翻譯版本，「謂非自然」的「謂」是「指的是」的意思。「謂非自然」意思指的是非自然生，因為《解深密經》當中說非自然有。藏文就是這樣 指的是不管前面生的性也好，所無的生性也好，還是所無的自性生者也好，指的是自然生，為什麼？

因為《解深密經》裏面提出「非自然」有這個詞，所以「非自然有」應該藏文的話是一個引號，而且後面

是說「故」，這裏沒有說《解深密經》裏這個詞，而是非自然有的緣故，所以謂即自然生，因為「非自然有」，《解深密經》裏有這句話的緣故，然後我們指的是什麼？自然生，所謂的自然生是什麼意思呢？自然生的意思就是自生的意思，所以就是「亦即自生」（依他起上所無之生性，或自性生者。謂非自然，即自然生，亦即自生。）自然生等於就是自生，所以我們要瞭解後面的無自性最後就可以理解為自然生或者是自生。

●互動答疑

學生問：仁波切，剛剛你在解釋自然生的時候說包括兩個，一個是無因生，一個是自生。這裏只提到自生，這個自生是否包含無因生？

仁波切答：應該可以這麼理解，因為生裏面分無因生、自生、他生、自他生，所以我覺得應該要把自生和無因生都放在裏面，放的話比較廣一點的感覺，對依他起描述得比較完整，因為從負面的來說無因生、自生都要去除。從成立品的角度來說，依靠其他的因緣而生，而不是自己，從成立品的角度，比較完整的感覺。

所以宗大師先用《解深密經》當中的「非自然有」這個詞來對後面的無自性解釋，他根據《解深密經》的

解釋來證明這是對的，而且現在他認出來的「即自然生，亦即自生」，為什麼就這麼認出來？因為無著《攝抉擇分》中說到，即「如攝決擇分云：「諸行皆是緣起性故，由緣力生，非是自生，故名生無自性性。」」對於生講到兩面：一個是成立的這塊，依賴其他因緣而生，這個角度說生無自性的前面的生「由緣力生」，後面的無自性是什麼呢？這個生的本質不是從負面的角度來說，或者去除的角度來說不是自生，非自生。所以宗大師前面的詞「亦即自生」，宗大師說自然生或者自生，要這麼認，因為《攝抉擇分》講非是自生，所以生無自性後面的無自性的意思就是非自生的解釋，後面有一個「故」字，那現在就完整了。所以就是「故名生無自性性」，宗大師就是這樣解釋的。

（答疑結束）

宗大師對依他起生無自性這樣解釋的時候，後面的無自性不要像中觀應成派他們的觀念來解釋，因為現在要認清楚這是誰的自宗，宗大師特別提醒我們「此宗是於依他起上，由無如上自性生之自性故，說為無性，非由無自相安立，說為無性。」此宗是什麼？此宗是「非由無自相安立，說為無性。」這是中觀應成。中觀應成

說的時候，把生無自性後面的無自性解釋為真的是無自相安立或者不是自相安立，以這個來說生無自性後面的無自性就是真的無自性的意思。

以唯識而言，唯識說的生無自性後面的無自性的意思並非真正的無自性的意思，他講依他起上面是那種自生的生就沒有，或者自性生的生沒有，就是自然生或者是自性生沒有，從成立品跟遮品的角度來對生解釋。以中觀應成而言，就是完全找不到，不可以把生拿出來對它解釋，而是完全究竟什麼到找不到來解釋。所以，唯識和中觀應成的觀點相差太遠，這是我們要記清楚的。

現在唯識說的依他起生無自性解釋的時候，就是把依他起是有生的一個本性，對這個生的本性是什麼再來解釋，等於依他起上面的生是施設義可以找出來的東西，然後對它的一個形容。而中觀應成，則是根本沒有一個可以找到。所以，二者差別很大，這個要清楚，不要以中觀的立場解釋依他起生無自性，現在我們不少人會這麼想，把依他起理解為中觀常常說的緣起，然後中觀說緣起空，就是依他起生無自性，馬上把緣起空的空連接到生無自性那邊。對於依他起生無自性解釋的時候，容易變成緣起空解釋，持這種想法的有不少人，所以宗大

師講這個要清楚。

【辨了不了義善說藏論 011】

上節課講到第 6 頁最下面「釋第三無自性，有二道理。」

唯識主要依靠的經典就是《解深密經》，宗喀巴大師先引用《解深密經》裏面勝義生菩薩對世尊請教，即在第一轉法輪和第二轉法輪中，第一轉法輪講一切法有自性，第二轉法輪講一切法無自性，對此到底該如何理解而請教。世尊對此答復的《解深密經》裏面的那一段，宗喀巴大師先引出來然後一直解釋，這裏總共有四個科判，首先是請問，其次是答，然後是詳細的解答裏面的一些內容，最後是結論。

勝義生菩薩跟世尊互動問答的那一段，《解深密經》透過四個科判把它解釋出來，現在我們看第二個科判的答，也有廣、略之分，然後透過比喻來解釋。現在我們看廣的，先簡單理解，第二轉法輪講的諸法無自性是什麼意思？世尊對勝義生菩薩答復時講到，諸法即每一個法上面都有三性，先要瞭解三性，即依他起性、遍計所執性、圓成實性三個，每一個法上面都有三性，三性各

有各的特質，比如說遍計所執有相無自性的特質，依他起性有生無自性的特質，圓成實性有勝義無自性的特質。

世尊看到每一個法上面有三性，而且每一個法的三性上面有三個不同角度的無自性的特質（相無自性、生無自性、勝義無自性），如此緣故，第二轉法輪就講諸法無自性。比如五蘊（色蘊、受蘊、想蘊、行蘊、識蘊）中的色法來說，為什麼在第二轉法輪中講色法是無自性？世尊怎麼答復？色法上面有三性，三性中的每一個看的話，各個的角度都有無自性的特質。色法上面有相無自性、生無自性、勝義無自性的緣故，所以說色法無自性。

一樣，為什麼第二轉法輪講受想行識等諸法無自性呢？因為每一個法上面有三種的無自性。三種無自性指每一個法上都有三性，三性就是指遍計所執、依他起和圓成實。現在已經到了每一個法上面的第一個相無自性是什麼呢？每一個法上面的遍計所執就叫相無自性。第二，每一個法上面的生無自性是哪一個呢？每一個法上面的依他起性就是生無自性。第三，每一個法上面的勝義無自性是哪一個呢？先提出來，一個是真正的勝義無自性；一個不是真正的勝義無自性，是為了去除，可以

說是假的，不是真正的。

有的時候人的名字也一樣，有真的，也有假的，為什麼講這個假的名字？它有一個理由。比如一個人的名字，我剛剛摸了下我的鼻子就想起來，宗大師去安多那邊，人家稱他為「安多大鼻子」，雖然這並不是他真正的名字，但是如此稱呼有一個理由，因為他的鼻子特別大，所以有人這樣稱呼他。一樣，以勝義無自性來說，它有一個真的，一個假的，假的是哪一個呢？就是每一個法上面的依他起，剛剛我們前面第二個階段就講了，每一個法上面依他起是生無自性，現在又拿出來了，每一個法上面的依他起也可以說勝義無自性。每一個法上面的圓成實才是真正的勝義無自性。

真正的勝義無自性是我們對誰稱呼呢？對每一個法上面的圓成實性稱呼。要瞭解勝義無自性這個名字稱呼的對象，一個是真正的可以稱呼；一個是假的角度來稱呼，但它有一個理由。所以這裏就講到「釋第三無自性，有二道理。」解釋第三無自性，這個第三指的就是勝義無自性。勝義無自性有二道理，就是有兩個道理。這兩個中，一個是這裏講的，即「初立依他起為勝義無自性。」另外一個是下面講的「立第二勝義無自性理。」

圓成實就是第二個勝義無自性，即第7頁最下面一行「立第二勝義無自性理，解深密經云：「復有諸法圓成寫相，亦名勝義無自性性。」這裏講「亦名」的意思就是不單單前面的依他起，現在對圓成實也可以稱勝義無自性，實際上真正的勝義無自性指的就是第二個圓成實性，而不是依他起性。

但現在假名的勝義無自性，不是真正的勝義無自性，不僅對它可以這樣稱，而且如此稱時是有理由的，這裏我分三段。首先，引《解深密經》；然後，引完之後「謂依他起由無勝義自性故，說名勝義無自性。」是第二段；最後，第三段「若爾！」怎麼理解呢？第一段，宗大師引了《解深密經》，第二段引完了《解深密經》後解釋一下，第三段解釋之後有一個斷諍論，所以我把它分為三段。首先，第一段引解深密經，即：

解深密經云：「云何諸法勝義無自性性？謂諸緣生法，彼由生無自性性故，說名無自性，即由勝義無自性性故，亦名無自性。何以故？勝義生！於諸法中，若是清淨所緣境界，我顯示彼以為勝義。依他起相，非是清淨所緣境界，是故亦說，名為勝義無自性性。」

這一段引完之後，我們先要瞭解宗大師前面講相無

自性的時候，講到「如此經文如是分段，下二相時，亦當了知。」這一塊我們要瞭解，宗大師前面第一段講完之後，後面一段不想再解釋，所以這是我們應當了知的。這裏宗喀巴大師就有分，一個是請教，一個是答復，然後「何以故」，就是一個疑問，再詳細答復的時候，一個是立，一個是斷諍，所以是從兩個角度來分。這裏講到遮品的角度是什麼樣子，成立品的角度是什麼樣子，如此分段。

上面那一段也要瞭解，就是「云何諸法勝義無自性性？」這個問的是每一個法上面。剛剛我們講了每一個法上面有三種無自性，第三個無自性性我們剛剛只認一個，每一個法上面的圓成實就是第三個上面的無自性。我們沒有談假名的每一個法上面的依他起也可以稱它勝義無自性，這個方面沒有談，如果這個方面要談的話，如此就變成四個了。只談每一個法上面有三種無自性，特別第三個無自性當中就有兩種，一個是真的，一個是假，如果這樣分的話，就變成兩個了。

現在我們對於假名的那一塊要認出來的話，諸法即每一個法上面，它的勝義無自性是哪一個呢？答復的時候，答兩個。問是這句話，世尊答的時候是兩個，一個

是現在這一塊「謂諸緣生法，彼由生無自性性故，說名無自性，即由勝義無自性性故，亦名無自性。」到這裏，就是答。然後，「何以故」就是詳細的再問，詳細的再問的時候就是後面的「勝義生！於諸法中，若是清淨所緣境界，我顯示彼以為勝義。依他起相，非是清淨所緣境界，是故亦說，名為勝義無自性性。」」這就是詳細的答復。

第三真正的勝義無自性，剛剛第 8 頁講到「復有諸法圓成實相，亦名勝義無自性性。」這裏問題沒有了，問題放在這裏，就是答的時候問題就是「云何諸法勝義無自性性」，《解深密經》裏面這個問題是一個問題，但世尊答的時候是兩個答復，後面圓成實的這個問題是沒有的，而是直接說「復有諸法圓成實相，亦名勝義無自性性。」所以可以說前面的一個問題「云何諸法勝義無自性性」答的是兩個，若是如此，諸法上面依他起是勝義無自性性，諸法上面的圓成實也是勝義無自性性。

現在我們要瞭解依他起上面講勝義無自性性，這個解釋是一個假的勝義無自性，不是真正的，圓成實上面講勝義無自性才是真正的勝義無自性，這兩個要分開。為什麼依他起不是真正的勝義無自性呢？因為真正的

勝義無自性是需要具備遮品跟成立品兩個角度，這樣勝義無自性才能解釋得通。勝義無自性像前面（的遍計所執相無自性）一樣，相這一塊是成立品，無自性後面那一塊是遮品。一樣，生無自性，「生」是成立品，後面「無自性」是遮品。

一樣，勝義無自性解釋的話，真正的勝義是成立品，後面的無自性是遮品。這樣的勝義無自性需要兩個，即遮品的角度需要有一個特質，成立品的角度也需要有一個特質，這樣才變成真正的勝義無自性。諸法上面的依他起是勝義無自性解釋的時候，它只有遮品，沒有成立品，它沒有辦法從成立品的角度解釋，所以它不是真正的勝義無自性。「何以故」詳細的解釋的時候，只有遮品的角度，沒有成立品的角度，從遮品的角度是怎麼解釋呢？「此說諸法法無我性圓成實相，由是清淨所緣境界，故是勝義。」就是我們緣它的時候，能緣的心就會變成清淨，就是勝義。即分辨對境是世俗，還是勝義，若它是勝義的話，我們看它，我們的心就會清淨；若它是世俗的話，我們看它心就會別障蔽。世俗和勝義就是這麼解釋。

比如說我們看空性的話，我們的心就會變成不會煩

惱，變成清淨。那我們看法的表相的話，我們會執著，我們會變成煩惱。所以，對境是勝義還是世俗，就是有境的心緣對境的時候，會清淨還是不清淨，這個是關鍵。勝義是什麼意思呢？勝義就是這裏講的「由是清淨所緣境界」，應該是諸法上面、於諸法中，對諸法看的時候，若我們看它的表相，有境的心不會清淨。但我們若看它的究竟的實相的話，我們的心就會清淨。所以現在對諸法看的時候，於諸法中，意思就是我們的心面對諸法的時候，有一個看的時候會清淨，有一個看的時候就不會清淨。哪一個看的時候就會清淨呢？這個就是叫勝義，「於諸法中，若是清淨所緣境界，我顯示彼以為勝義。」其中的「我顯示」，就是世尊說勝義，什麼樣叫勝義？就是對諸法的實相看的時候，能緣或者有境的心就會清淨，這種就叫勝義。

剛剛講到什麼叫勝義，依他起沒有具備這個條件，所以這裏講「依他起相非是清淨所緣境界。」勝義的條件，前面已經講了，若是清淨所緣境界才叫勝義。依他起上面沒有具備這個，所以說名為勝義無自性。沒有解釋為勝義無自性的勝義是從成立的角度，依他起上面有一個成立，然後依他起上面有一個遮的角度來解釋後面

的勝義無自性，不是這樣解釋的，現在是怎麼解釋呢？解釋勝義無自性的意思就是不是勝義，就有點這個意思。依他起為什麼是勝義無自性呢？它不是勝義，所以就是勝義不存在，它上面完全沒有勝義，或者它完全不是勝義，所以從這個角度可以說依他起是勝義無自性。

諸法上面的依他起為什麼是勝義無自性解釋的時候，只有遮品，就是沒有說諸法上面的依他起，從成立品的角度它具備這個條件，從遮品的角度它沒有具備這個條件，它沒有這麼說，它只講遮品，沒有從兩個角度。從遮品的角度怎麼解釋呢？比如說依他起為什麼是勝義無自性，這個理由講的時候，怎麼講？我們緣勝義的時候，能緣的心會清淨的話，就叫勝義。依他起，並沒有這個條件，所以依他起就叫勝義無自性。

對依他起解釋勝義無自性的時候只有一個角度，即遮品。我們對比一下後面的圓成實，即「何以故？勝義生！若是諸法法無我性，說名諸法無自性性，即是勝義。」這是從成立品的角度，然後「言勝義者，謂一切法無自性性之所顯故。由是因緣，說為勝義無自性性。」這是理由，兩個理由講完了，一個是勝義的角度，勝義無自性，前面是成立品，後面是遮品，這個講完了之後，這

個緣故「由是因緣，說為勝義無自性性。」這裏講到兩個，遮品和成立品非常清楚。

首先，為什麼諸法上面的圓成實性是勝義無自性？從成立品的角度怎麼解釋？成立品的角度就是講前面這一塊「說諸法法無我性，說名諸法無自性性，即是勝義」，它是勝義，這就是成立。現在我們這裏講的圓成實，不是上次我們講過的一般的圓成實。以遍計所執、依他起、圓成實而言，比如遍計所執，《解深密經》裏面所說的遍計所執跟一般的遍計所執不一樣。一樣，圓成實跟《解深密經》裏面講的圓成實不一樣。以一般的圓成實來說，補特伽羅無我也是圓成實。而《解深密經》裏面講的圓成實只有法無我，沒有補特伽羅無我。這個以前講過。

而且《解深密經》裏面的圓成實不是能取所取二空這一塊，它主要是執色等諸法的分別心的耽著境是無自性，以分別心解釋法無我，有一種是無分別心來解釋法無我。以分別心來解釋對境都不是自己成立，這樣解釋的法無我就是《解深密經》裏面講的法無我，可以說《解深密經》裏面講的圓成實跟圓成實是不一樣的。先簡單來說，就像補特伽羅無我根本不是《解深密經》裏面講

的圓成實，雖然它是圓成實，但它不是《解深密經》裏面講的圓成實。一樣，以法無我來說，《解深密經》裏面講的法無我跟一般的法無我不一樣，就是能取所取二空的法無我，不是《解深密經》裏面講的法無我。《解深密經》裏面講的法無我就是分別心的耽著境是無自性，是這樣的法無我，這種才是《解深密經》裏面講的法無我。

現在這裏講《解深密經》裏面講法無我就叫勝義諦的勝義。《解深密經》裏面講的勝義是法無我，為什麼諸法上面的圓成實是勝義無自性？前面的「勝義」是成立品，後面的「無自性」是遮品，把諸法上面的圓成實先拿出來，我們為什麼稱它勝義無自性？勝義無自性有兩個詞，勝義是什麼意思？剛剛前面解釋過了，當我們緣它的時候我們的心會變成清淨，這就叫勝義。所以我們看諸法上面的圓成實的時候，我們的心就會清淨，這裏講也可以說諸法上面的執著就沒有了，就是諸法無我。我們看諸法上面的圓成實的時候，我們的我執就沒有了，法我執就破了，就變成法無我了，有這個功能就叫勝義。

這個解釋跟前面的解釋有點接近，是什麼呢？「若

是諸法法無我性，說名諸法無自性性，即是勝義。」意思是我們對諸法看的時候不會生起法我執，有這個功能，就叫勝義。我們對諸法看的時候，怎麼樣變成不生起法我執呢？我們看到它的究竟的法無我的實相，我們不會生起執著。所以若是諸法法無我性的時候，確實我們變成完全沒有執著了，就是說名諸法無自性性。我們對於諸法看的時候，不會生起法我執，就叫真正的不執著，所以就是「若是諸法法無我性」，意思是什麼呢？我們對諸法看的時候，若不會生起法我執的話，這個就等於我們對它不執著，即「說名諸法無自性性」，說明我們對諸法我們沒有執著，這樣才叫勝義，即「即是勝義」。

現在這個是理由，是什麼的理由？我們為什麼對諸法上面的圓成實稱勝義無自性性中的勝義的理由在此。為什麼稱它為勝義？因為我們看諸法的圓成實的時候，我們不會執著，我們不會有法我執，我們不會有法我執就等於我們對它不執著，有這樣的功能的緣故，我們對諸法的圓成實上面稱為勝義，這就是勝義無自性的前面的勝義的意思。後面的「言勝義者」的意義，我們剛剛已經說了這是勝義，現在指出來的勝義是哪一個？就是諸法上面的圓成實。諸法上面的圓成實或者諸法上面的

法無我，就是我們所言的、所指的勝義者，如果我們看的話，它是什麼樣子？它是一個無遮，就是我們《攝類學》當中學過遮法分非遮跟無遮，這裏講的是無遮。

這裏講到「言勝義者，謂一切法無自性性之所顯故」，其中「所顯」的意思就是完全是以這個來存在。我們有的時候會這麼理解，即沒有就是有，有的時候中觀應成講「找不到，那個時候就是找到空性，找不到本身就是一個存在」。一樣，無自性性的角度就以這個來存在，這就是無遮，即「一切法無自性性之所顯」，就是無遮的意思。無遮的意思就是遮的角度沒有成立，完全遮的角度也要有一個存在，若不存在就不是遮法，不是法，它是遮的角度沒有成立，但還是存在，這樣的一個存在的時候就叫無遮。

這個「所顯」的意思是什麼呢？一切法上面無自性，把自性否定了，自性沒有了，自性沒有的角度存在，這個就叫所顯，所以「一切法無自性性之所顯」，這個就是無遮的意思。我們要瞭解現在勝義無自性後面的無自性，就是無遮的意思，遮掉什麼呢？遮掉自性成立這一塊，即耽著基，執瓶子的分別心的耽著基或者執色法等諸法的分別心的耽著基自性不成立這一塊，就變成勝義

無自性。這裏現在講的是遮品的角度。「言勝義者」的意思就是，剛才前面說的它是勝義，諸法上面的圓成實是勝義，我們認出來了。我們認出來的勝義者是什麼呢？它是無遮，它是無遮的緣故，無遮的解釋就是勝義無自性後面的無自性，解釋的時候等於是遮品的角度，所以這是理由。

這兩個理由講完了之後，總的來說「由是因緣」的緣故，前面的兩個理由具備的緣故，現在對諸法上面的依他起我們稱為勝義無自性，所以「說為勝義無自性性」。現在我們對比的話就能知道，前面的假的不是真正的勝義無自性，即對諸法的依他起上解釋為勝義無自性的時候，只有遮品而沒有成立品。現在這裏解釋的時候也講到成立品和遮品，兩種角度都解釋了，我們要瞭解宗大師前面有講到「如此經文如是分段，下二相時，亦當了知。」若下二的話，則沒有三個，只有兩個，一個是生無自性這塊，一個是勝義無自性的兩個裏面的後面的那一塊，不是前面那一塊。我們講勝義無自性中，一個是假的，一個是真的，就是這兩個裏面後面的真的勝義無自性認出來，前面那塊不要認出來。所以，「下二相時」指的就是前面那一塊不要認出來，因為前面那一塊是遮

品，沒有成立品，所以沒有辦法認出來。

剛剛前面那塊我們沒有解釋，現在解釋。第 7 頁「云何諸法勝義無自性性」，這個是問題，勝義生菩薩對世尊問這個問題，問了之後，世尊有兩個答復，其中的第二個是第 8 頁那一段，「復有諸法圓成實相，亦名勝義無自性性。」這一塊是真正的答復，前面的是假的，不是真正的勝義無自性。剛剛後面的理由「何以故」那裏我們已經解釋了，前面那一塊我們沒有解釋，即「謂諸緣生法，彼由生無自性性故，說名無自性，即由勝義。」意思就是我們前面講生無自性性，生無自性講的時候的法是什麼？就是有因果，就可以說是依他起，依賴因緣而生的依他起的法。

所以，諸緣生法就是依賴因緣而生的這些法上面講到生無自性性。生無自性性講的這個法，現在我們認出來它是生無自性性，所以這裏講「即由勝義無自性性故，亦名無自性。」其中的「即」指的就是前面講的生無自性性的依他起的法，它是勝義無自性性的無自性，勝義無自性也是它，所以是「亦名勝義無自性性」，就是它不單單生無自性，它也是勝義無自性性。意思就是前面依他起的法是生無自性，現在這裏是講「亦名無自性性」，

意思就是它又是勝義無自性性，勝義無自性性的無自性性，它不單單是生無自性性的無自性性，還是勝義無自性性的無自性性，就是這個意思。

然後問：它為什麼不單單是生無自性性的無自性性，還是勝義無自性性的無自性性，何以故？世尊就答復：「勝義生！於諸法中，若是清淨所緣境界，我顯示彼以為勝義。」這個剛才我們已經解釋過了。對於《解深密經》，我們已經瞭解了，這裏就分段來說，只能遮品，沒有辦法成立品，有問，這裏就有答，然後再「何以故」，後面講詳細的理由的時候，沒有辦法分遮品跟成立品兩個，只有遮品，這個是它的不一樣的地方。然後宗大師對此解釋，即「謂依他起由無勝義自性故，說名勝義無自性。」意思就是依他起沒有具備勝義的條件的緣故，就叫勝義無自性性，它只有遮品，它沒有勝義的這個條件。對勝義無自性解釋的時候，就有點「無勝義自性」。

對勝義無自性解釋的時候，後面的無自性，不是勝義無自性的不同的角度的解釋。對依他起勝義無自性解釋的時候，宗大師用「無勝義自性故」，意思就是不是勝義的體性，所以沒有兩個東西。我們對圓成實性解釋的時候，勝義是一個解釋，無自性是另外一個道理來解

釋。現在對依他起解釋的時候，勝義無自性解釋的時候就是無勝義自性，所以就是後面的無自性好像有點否定前面的勝義，就是這個意思。

所以，無勝義自性的意思就是勝義的條件沒有具備的緣故就叫勝義無自性，這是宗大師對《解深密經》的解釋。《解深密經》裏面講的依他起是勝義無自性的理由，雖然這裏《解深密經》自己也有講，但宗大師把這個重要的挖起來的話，就是「無勝義無自性故說名勝義無自性」，這樣比較簡單一點，能夠抓到重點。然後為什麼沒有具備這個條件，就是剛剛講的無勝義自性故。這個條件再講，宗大師的理由是「若緣何法修習，能盡諸障，即為勝義。」

為什麼沒有具備勝義的條件？因為所謂的勝義就是如果我們的能緣或我們有境的心，如果緣這個來修，修是串習，我們對世俗法一直緣一直串習，然後出來貪瞋癡等煩惱；如果我們串習的修的是法究竟的實相、如果修空性的話，就會變成去除所有的煩惱障和所知障。所以「若緣何法修習」，就是若我們緣法的時候，而且不單單緣一次，一直串習的話，修行就會變成能夠淨除所有的障礙，有這個功能。

宗大師講「若緣何法修習，能盡諸障，即為勝義。」就是前面講的假如具備這個功能的法，就叫勝義，這就是勝義的定義。現在依他起是什麼樣子呢？它沒有這個作用，「緣依他起修習，非能盡諸障礙故」，「故」是指理由，以這個理由成立什麼？成立前面的依他起無勝義自性故，依他起無勝義自性的緣故，說名勝義無自性。為什麼依他起是無勝義無自性呢？因為勝義的定義是這樣，而依他起沒有具備這個條件的緣故，所以說依他起就叫無勝義自性，就是這個意思。我們常常講勝義諦世俗諦，現在大概知道了勝義諦怎麼理解。

第三段斷諍論這邊，先有一個略的諍論，廣的諍論下面再詳細解釋的時候，就是從「所以者何」這裏開始，即：

所以者何？謂緣依他起上，遍計執空，數數修習，能淨諸障，如是亦緣有法依他，疑彼亦是清淨所緣，故是勝義。遍計執上無彼疑故，無彼疑過。譬如定解聲是無常，能遣計聲常執，然唯緣聲，則不能遣常執，而無相違。依他起相，於清淨所緣為勝義之勝義理中，雖不成立，然於所餘勝義理中成不成者，下當廣說。

前面這一塊問：如果現在勝義無自性不單單對圓成

實，對依他起上面也講到勝義無自性的話，為什麼遍計所執上面不講呢？就是這個問題，確實我們也會這麼想，實際上真正的勝義無自性只有圓成實，依他起也好，遍計所執也好，都不是真正的勝義無自性。現在對依他起上面就講到它是勝義無自性，在遍計所執上為什麼沒有用這個名字呢？雖然它是假的，但它不是真正的勝義無自性，但對它說勝義無自性的解釋從而否定它是勝義，從這個來講勝義無自性。從它不是勝義來講勝義無自性的話，則遍計所執也不是勝義，不只是依他起。所以現在斷諍論的問題就在這裏，即：

若爾！何不安立遍計所執亦名勝義無自性？答：若唯由非清淨所緣境界，而安立者，實有彼難。然為破除邪分別故，依他非是清淨所緣，立為勝義無自性，不立遍計所執。

從不是勝義的角度來講勝義無自性的話，遍計所執也要講勝義無自性，遍計所執為什麼沒有講，沒有安立呢？這裏答，即如果只講它不是勝義，以這樣的原因講勝義無自性的話，那遍計所執也要講，所以不單單是這個理由，也有另外的理由，即「若唯有非清淨所緣境界，而安立者」的話，那你就說對了。「實有彼難」，確實你

講得對，如此就有一個諍論出來。然而有另外一個理由「然為破除邪分別故，依他非是清淨所緣，立為勝義無自性，不立遍計所執。」所以立依他起是勝義無自性，沒有立遍計所執是勝義無自性，這就是它們兩個的差別。

對於「差別」，這裏講到它的另外一個作用是「破除邪分別故」，對遍計所執上面沒有必要破除邪分別，但對依他起上面就有一些邪見，或者可以說依他起上面有些人會懷疑，它是否為勝義。

先這麼理解，諸法上面有依他起、遍計所執、圓成實，依他起是諸法真正所依靠的東西，然後遍計所執有這樣的依靠，我們內心對它就有一個執著，依他起本身有依靠的作用在，但我們對它有一個執著，但是執著的後面、執著的時候就是遍計所執，這個執著把它破的時候就叫圓成實。如此 就是圓成實這個執著心破的時候，實際上圓成實就把依他起變成對它不執著，對它不要執著認出來，是不是對依他起認得更清楚？對依他起上面執著的時候，遍計所執就出來了。然後圓成實就是破除這個執著，圓成實讓依他起變成更清楚。

我們瞭解圓成實的時候，實際上是我們對於依他起

瞭解得更清楚的一個階段，我們緣的還是依他起，只是依他起變得更清楚。對於我們是不是還是緣的是依他起，我們會懷疑。剛剛我們解釋依他起的時候，講「若緣清淨」，圓成實或者勝義的意思就是我們緣它的時候，能緣的有境的心清淨的話，就叫勝義。我們瞭解圓成實的時候，到底是不是我們緣的是依他起呢?我們緣的是依他起，好像有點緣到依他起的感覺，依他起變得更清楚——就會有這個懷疑，那現在要回答：不是緣依他起的結果，就變成有境清淨，而是緣圓成實的結果，有境就變成清淨。

有沒有緣依他起？可以說緣，但是緣的結果不會清淨，依他起的究竟的實相圓成實看到的話，才會清淨。比如我們看到色法不可以說清淨，看到色法的究竟的實相的話，才會清淨。但看到色法的究竟的實相的時候，有沒有緣色法呢？也可以說有緣，但是以緣色法的力量，有境不會清淨；以緣色法的究竟的實相的力量，有境才會清淨。清淨的作用不是緣依他起的作用，緣依他起的究竟的實相的作用，這個還是有差別。

但我們內心會懷疑：若緣就會清淨，到底緣的時候是否緣到依他起？是不是依他起也會變成圓成實，或者

它是不是勝義諦呢?這裏講勝義的意思就是若緣的結果會有清淨的作用的話就叫勝義。依他起而言，我們雖然有緣它，但緣它的力量的結果不是清淨，緣圓成實的力量才會變成清淨，所以這個要區別開來。因為勝義有一種我們後面也會出來，有時候對勝義的意思可以這麼理解，即勝是殊勝，可以說是完全沒有垢染，非常清淨；義的意思就是對境。所以，可以對勝義解釋為非常清淨的心的所緣，或者我們講根本定的所緣，根本定就叫勝，它的所緣、它的對境就叫義，這就是勝義。

現在問題在這裏，我們在根本定的時候看到諸法的究竟的實相，比如說看到色法的究竟的實相，當我們看到色法的實相的時候，到底我們的根本定有沒有緣色法？如果有緣到色法的話，色法是不是勝義？色法是不是根本定的所緣？勝義就是根本定，義就是它的對境，它的對境是不是勝義？這些就會懷疑出來。以依他起來說，比如說我們看到色法的究竟的實相的時候，我們的根本定對色法究竟的實相是什麼一直觀察的時候，我們有沒有緣色法？根本定就是我們看色法在哪里，然後找不到，那個時候我們是否緣到色法？好像應該是緣得最好，我們緣到色法緣到好的一個境界就是根本定的樣子，根本

定才能看到真正的色法在那裏。

如果沒有緣的話，但又好像緣到的感覺。如果沒有緣到色法，但確實看到了真的色法、色法緣得最好的不是它嗎？所以，沒有緣也不太對的樣子。如果有緣色法的話，那色法不是世俗諦嗎？色法不是存在的一個東西嗎？然後對它的緣就是找不到，是從色法的究竟的實相的角度，完全指不出來的無遮的當中，在根本定當中就是如此，又好像不可以說緣的感覺。所以是否緣色法很難答復，確實是有這種疑問。現在針對這樣的疑問，對依他起上就有懷疑：它到底是勝義，是根本定的所緣，還是不是根本定的所緣？就有這樣的疑問。

現在不管世尊在《解深密經》也好，還是宗大師在《辨了不了義》也好，都講到：對色法有緣，但是緣的力量不會清淨，就是有一個界限的樣子，即色法有沒有緣？有緣。那緣的力量不會清淨，所以就不叫勝義諦。以這個緣的力量而言，如果能緣的心會變成清淨的所用，那就是勝義諦；如果沒有這個作用，僅僅是緣，還是沒有具備勝義諦的條件。所以，對依他起上確實就有這個懷疑，但對於遍計所執上不會有這個懷疑。我們越緣遍計所執越執著，遍計所執就變成執著，所以對於是否緣

遍計所執誰都不會有懷疑，對是否緣依他起就有很大的懷疑。邪見、邪分別就是懷疑的意思。

所謂的邪分別指的就是這種懷疑。所以對依他起上面有這樣的懷疑，為了去除這個懷疑就特別講依他起不是勝義諦，對遍計所執上面不需要講它不是勝義。兩個都一樣不是勝義諦，但一個要講它不是勝義諦，一個沒有必要講它不是勝義諦，為什麼？因為一個在是不是勝義諦上面有很大的懷疑，所以講「破邪分別故」，所以「立為勝義無自性」，即依他起安立為勝義無自性，遍計所執沒有安立為勝義無自性。意思就是遍計所執上面沒有必要破除邪分別。依他起上面必須要破除邪分別，所以一邊需要安立，一邊不需要安立，差別在此。這裏已經真正的答復得非常清楚。

現在繼續問：為什麼破除邪分別呢？為什麼有這個大的疑問呢？意思就是前面講的「破邪分別故」是理由，為這個理由再追，為什麼需要破除邪分別？這樣的問題就出來了，然後也可以說依他起上面為什麼有這樣的邪分別？遍計所執上面為什麼沒有這樣的邪分別？問的時候就回答，即「謂緣依他起上，遍計執空，數數修習，能淨諸障，如是亦緣有法依他，　疑彼亦是清淨所緣，

故是勝義。遍計執上無彼疑故，無彼疑過。」現在是講對遍計所執上沒有這種懷疑，而對依他起上有這種懷疑，就是兩個的差別。

因為講到修空性或者修圓成實的時候，我們怎麼修？在依他起上面去除遍計所執。所以依他起上面遍計所執空，這樣就等於是圓成實了，我們應當這樣速速修習。比如我們一直講色法是依他起，然後執色法的分別心的耽著基自性成立就是遍計所執。這個自性成立不存在，這個色法上面執色法的分別心的耽著基不是自性成立，這樣的道理就是所謂的圓成實，對於這個我們速速修習，修習的結果我們就變成所知障、煩惱障整個都能去除，所以這裏講到「謂緣依他起上遍計所執空」這個就是圓成實。所以那個時候緣的還是依他起上面，圓成實還是在依他起上面，依他起上面把遍計所執去掉的時候，就變成圓成實，所以那一塊修的時候還是緣的好像依他起的感覺，心裏就會有一個懷疑，即「如是亦緣有法依他，疑彼亦是清淨所緣，故是勝義。」所以，就是這樣懷疑，對依他起為什麼有懷疑呢？

就是那個時候還是緣的是依他起，是不是依他起是勝義諦？就是這個懷疑。對遍計所執上面根本就沒有這

種懷疑，所以「遍計執上無彼疑故，無彼疑過。」此處不用句號，句號是到「無彼疑故」這裏，「無彼疑過」應該用逗號。這裏是詳細的理由，哪個理由？依他起上面需要破除邪分別，遍計所執上面沒有必要破除邪分別的理由在此，然後答復。雖然有這個疑惑，但這個疑有過失嗎？「無彼疑過」的意思就是如這個懷疑一樣的問題確實有嗎？真的依他起就變成勝義諦嗎？這種沒有問題，為什麼？再是理由。所以「無彼疑過」用逗號，然後下面就是比喻，即「譬如定解聲是無常，能遣計聲常執，然唯緣聲，則不能遣常執，而無相違。」

所以，依他起跟它上面的破除遍計所執上面的圓成實，實際上是兩個東西，比如舉例來說：聲是無常。聲是依他起，後面的無常的道理就是圓成實，依他起上面瞭解圓成實的力量，才會變成去除煩惱障和所知障，而不是以瞭解依他起的力量去除煩惱障和所知障，所以這是不同的東西。這裏舉例的時候，比如說若我們定解聲是無常的話，我們怎麼去除聲是常法的執著呢？不可以說我是瞭解聲音的這個力量來去除，而是瞭解聲音是無常後面的無常的力量來去除常法的執著。對於聲是無常的瞭解，確實能去除聲是常法的執著，但這不是緣聲音

的力量，即「譬如定解聲是無常，能遣計聲常執，然唯緣聲，則不能遣常執，而無相違。」它是什麼呢？有沒有緣到聲音？有。但是否是以緣聲音的力量（去除聲音是常法的執著）？不是。一樣，我們的根本定有沒有緣到依他起？有，但緣的力量是不是去除煩惱障和所知障？不是。所以要分開。

【辨了不了義善說藏論 012】

這節課從第 7 頁的「遍計執上無彼疑故」開始講，看文中所述：

遍計執上無彼疑故，無彼疑過。譬如定解聲是無常，能遣計聲常執，然唯緣聲，則不能遣常執，而無相違。依他起相，於清淨所緣為勝義之勝義理中，雖不成立，然於所餘勝義理中成不成者，下當廣說。

這裏講到在遍計執上就沒有開示它是勝義無自性，雖然依他起也好，遍計執也好，兩個都不是勝義諦。現在我們講到勝義無自性有兩個，第一階段的勝義無自性的意思就是不是勝義諦的意思，我們已經解釋過了，即勝義無自性好像就不是勝義諦，就完全是這個意思，沒有別的意思。

宗大師講「謂依他起由無勝義自性故，說名勝義無自性。」這裏講的是「無勝義自性故」，等於不是勝義諦的緣故，所以說勝義無自性。所以我們第一階段科判分的時候，「釋第三無自性，有二道理。」其中的第三無自性指的就是勝義無自性。勝義無自性就有兩種，兩

種中的第一種勝義無自性的解釋跟第二種勝義無自性的解釋是不一樣的。所以第一種的勝義無自性的解釋就是——不是勝義諦就是勝義無自性，第二種的勝義無自性就是前面的勝義它有它的意思，後面的無自性它有它的意思，就有兩個意思。第一種的勝義無自性怎麼解釋？沒有兩個意思，只有一個意思，則不是勝義諦，就是這個意思。

上次我們講宗大師解釋的時候，「謂依他起由無勝義自性故，說名勝義無自性。」講不是勝義諦的緣故它就變成勝義無自性。若是如此，在《解深密經》當中講到依他起不是勝義諦，是勝義無自性，就有這樣的開示。但《解深密經》中，對於遍計執上並沒有這樣的開示。所以，遍計所執雖然不是勝義諦，是第一種的勝義無自性，但《解深密經》中對於遍計執上中沒有開示它是勝義無自性，原因是對於依他起上有懷疑它是不是勝義諦，但對於遍計執上沒有這樣的懷疑。應該說懷疑當然是可以有的，比如說兔子頭上有沒有角，對此有些眾生可以懷疑，可以懷疑是沒有界限的，就是什麼都可以懷疑。

對於遍計執上是不是勝義諦，可不可以懷疑？當然可以懷疑。但這個懷疑的理由不是那麼強，疑不是那麼

大，所以相對而言，對於依他起上懷疑的可能性高，懷疑的疑也比較大。遍計執上懷疑的疑少一點，一樣疑本身就會小一點，所以這裏講「遍計執上無彼疑故」，其中「彼疑」的意思就是這樣的疑沒有，「彼」指的是前面，前面對於依他起上面的疑遍計執不會有，但對它上面有沒有懷疑？會不會有一些別的疑呢？肯定會生起，因為疑是沒有界限的。但這樣的疑沒有，「彼疑」是關鍵字。

遍計執上「無彼疑」，彼疑是指前面的疑沒有，前面的疑到底是什麼樣子？我們想一想，可以這麼理解：唯識的觀念裏面，就有依他起、遍計執、圓成實三性，這三性當中唯識是怎麼說？依他起和圓成實是有自性，遍計執是無自性、沒有自性，這就是唯識的觀念。遍計執沒有自性或者沒有自相，或者不是自性而成立；依他起跟圓成實是有自性，也可以說自性而成立。如果我們追究的話，比如我們問：圓成實為什麼有自性？如果追究的話，就找到依他起有自性，若依他起沒有自性的話，則圓成實也沒有辦法有自性，這兩個的有自性是相互依賴的。圓成實之所以沒有自性是因為依他起，如果依他起沒有自性，圓成實則沒有辦法有自性。所以依他起有

自性影響到圓成實有自性。

所謂的依他起，我們追究的話，比如說諸法上面有依他起，諸法的依靠就是依他起，它的依靠依他起一直追的話，就追到阿賴耶識，就變成唯識好像一切都是阿賴耶識那邊影響出來的。阿賴耶識有自性，所以阿賴耶識做出來的因果有這樣的法則，有一個因可以影響果，這樣的功能就變成有自性。所以阿賴耶識有自性，後面的因果都變成有自性了。一樣，阿賴耶識跟因果的法的法則有自性的緣故，這個法的究竟的實相圓成實也變成有自性。所以，依他起有自性指的是阿賴耶識有自性，阿賴耶識影響出來的整個因果法則就變成有自性，就變成依他起有自性，整個就是這樣的一個因果的法則。

這裏要想到經部宗，本身四部宗義如果下面（下部宗宗義）學好的話，對上面（上部宗宗義）是有幫助的。我們學過經部宗中《攝類學》中的一個道理，其中講到自相跟共相，或者可以說現量的顯現境跟分別心的顯現境。自相，指的是現量的顯現境；共相，指的是分別心的顯現境。《攝類學》中，在經部宗的說法裏面，有因果，真的有一個因會影響這個果，就是這樣的法是真實在那邊，它有一個功能，我們現量能夠接觸到、摸到、

發覺到的東西，它不是假的，是真實有的。經部宗講到這個是法的真正的自相，然後在這個上面講共相。共相的意思不是個別法真正的那邊的東西，而是我們從自己內心這邊所有的法上面有一個共同的分別心，它是安立的，好像它上面的一個東西就是共的，不是真正的那個東西。所以一個叫自相，一個叫共相。

共相上面的，不是法真正的自己的。共相和自相這兩個，誰依賴誰呢？共相依賴自相這個道理我們前面已經學過了，我們也有講到，比如我們學過的《心類學》裏面會講到比量依賴現量，一樣，共相依賴自相。這些都是一個道理，這些東西對我們現在有幫助，就是經部宗講到自相或者因果的真正的法則就是所有的共相依靠的一個東西，包括遍計所執也好，圓成實也好，都是依賴依他起，都依賴有因果影響的真正的法在那邊存在的。所以可以說遍計執也好，圓成實也好，如果沒有依他起的話，它們都無法存在的，即如果沒有依他起的話，遍計執也無法存在；如果沒有依他起的話，圓成實也無法存在，兩個都無法存在。現在我要講的是兩個都依賴依他起。

一樣，圓成實也依賴依他起，圓成實有自性也是跟

依他起要有關系的；遍計執沒有自性，也是跟依他起有關系的。圓成實是有自性，因為圓成實是真正的依他起的究竟的實相，二者連在一起，因為依他起有自性，所以依他起的究竟的實相有自性，所以圓成實有自性。遍計所執為什麼沒有自性？因為遍計執是依賴依他起，但它不是依他起，是依他起上我們的分別心安立的一個東西，所以它沒有辦法有自性。因為真正的是誰自性而存在的？依他起是有自性而存在的，遍計執是沒有自性的，所以遍計執沒有自性也是跟依他起有關系的。好像依他起是關鍵的一個東西。

現在我們要講的是依他起有自性，跟圓成實有自性是關聯的，圓成實有自性，為什麼？因為依他起有自性。所以，圓成實有自性也好，圓成實存在也好，都是跟依他起有關系的。因為依他起是這麼一個關鍵的東西的緣故，肯定產生的懷疑會比較多，圓成實就講到它是一個勝義量，是一個清淨的心的所緣，勝義現量或者清淨的量的所緣，就叫圓成實。所以清淨的心即根本定，根本定緣圓成實的時候，上個禮拜我們講過根本定緣圓成實的時候，好像緣到依他起的感覺，我們執著的就是對於依他起上執著，所以破執著的時候，依他起是我們執著

的對境，當看到它不是表相，而是看到它的究竟的實相的時候，我們就不執著，所以我們的根本定也應該要緣到依他起，就有這種感覺。

所以就會有懷疑，依他起是不是變成根本定？若有緣到，根本定是不是緣到依他起的話，依他起是不是就變成勝義諦？就會有這些懷疑。這裏講到依他起上就有這些懷疑，遍計所執上沒有這種懷疑，即「無彼疑故」，這個理由是成立什麼呢？成立前面那邊的「不立遍計所執」，那個是所立法，它的理由就是「所以者何」開始，一直到「遍計執上無彼疑故」就是理由，這個理由成立什麼呢？成立《解深密經》當中沒有立遍計執上是勝義無自性，勝義無自性講的時候沒有講到遍計執上，只講到依他起，所以這裏講「依他非是清淨所緣，立為勝義無自性，不立遍計所執」，這個是所立，是我們所要成立的。

所以，《解深密經》當中在依他起上安立它是勝義無自性。雖然遍計所執一樣的不是勝義諦或者勝義無自性，但《解深密經》中沒有對遍計所執這樣安立，理由是什麼？就是剛剛最後一句到「所以者何」開始，一直到「遍計執上無彼疑故」。在遍計執上就沒有這樣的懷

疑，依他起上就有這種懷疑，這是二者的差別。雖然有這種懷疑，但真的有如這個懷疑一樣的過失嗎？現在回答「無彼疑過」，即沒有這種過失，為什麼呢？因為現在舉例「譬如定解聲是無常，能遣計聲常執，然唯緣聲，則不能遣常執，而無相違。」宗大師舉的是什麼例子呢？

即我們定解聲是無常的時候，我們有沒有譴除聲音是常法的執著？有。但是譴除聲音是常法的執著，是緣聲音的力量嗎？我們肯定會回答：不是緣聲音的力量，如果是，聲音是常法的執著心本身也是緣聲音的力量，但它並沒有譴除聲音是常法的執著。所以，就不是緣聲音的力量。但如果我們心裏有另外一個懷疑：若不是緣聲音的力量的話，那「聲音無常」是在聲音裏面看到很細很細的聲音、聲音是剎那剎那變化的，看到這個才變成是看到無常，看到聲音是無常，就等於對聲音看得更透徹嗎？我們想一想，感覺好像是，看聲音無常時，是不是聲音是放在左邊，無常是放在右邊？不是的。聲音是無常指聲音的本質是什麼樣子，它為什麼是剎那剎那變化的，還是在聲音裏面分析的。

所以看聲音是無常的時候，有沒有緣聲音是最好的？好像就會有懷疑，如這種懷疑一樣：在依他起上瞭解法

無我或者圓成實的時候，對依他起的體性看得最清楚，像《心經》裏面講「空即是色」的時候，才看到真正的色法的樣子，我們平常不是用空解釋，我們是好像有自性的東西才是色、有自性成立的色法才是色法，我們不覺得空的當中就是色法。若空的當中瞭解色法的話，就是真正的瞭解色法，所以就有這種感覺。以依他起的真正的究竟的實相看到的時候，才真正看到依他起的樣子。所以有沒有緣依他起，就會有一些懷疑出來。

現在這裏講，聲音就是有聲音的意思，它沒有講到它的分析。以聲音的無常來說，它的剎那剎那變化的特質認出來，所以還是有所不同。所謂聲音就是聽見的一個東西就叫聲音，無常的意思是聲音的特質，講的是聲音的另外一面，所以我們緣聲音跟緣聲音的無常要分開。宗大師這裏舉例，不可以說緣聲音的力量就變成了譴除了常法的執著，應該是緣無常的結果才譴除了聲音是常法的常執。一樣，清淨所緣，勝義諦時就叫清淨所緣，所以緣依他起的緣故不是清淨所緣，因為沒有清淨到能緣，沒有清淨到心。

緣依他起的時候沒有清淨到自己的心，緣圓成實的時候清淨到自己的心。所以清淨所緣的意思就是緣它的

時候有清淨的功能。現在依他起還是可以說它不是清淨所緣，圓成實才可以說它是清淨所緣。雖然就有這樣一個懷疑，但如這個疑的想法一樣的過失有嗎？沒有，即「無彼疑過」，理由就是舉例。

然後另外一個，現在這裏講到《解深密經》講到依他起不是勝義諦，但勝義這個詞，有的時候勝義諦、世俗諦的時候講到勝義這個詞；另外我們講勝義中有或者假有、真實有，那個時候也是用勝義，真實有也講勝義有，那個時候也有用勝義。勝義是不是勝義有，有兩種：一種是勝義諦和世俗諦，一種是勝義中有和世俗中有。中觀也這樣，中觀說諸法都是世俗中有，諸法都不是勝義中有，但不可以說諸法是世俗諦。諸法是不是世俗中有？是。諸法是不是世俗諦？不是。

所以，諸法世俗中有，不等於世俗諦。一樣，勝義諦，也不等於勝義中有。比如說，以中觀的一個立場來說，所有的空性是不是勝義諦？是。是不是勝義中有？不是，因為諸法都是勝義中無，空性是不是勝義中無？是。所以勝義諦未必是勝義中有，世俗中有未必是世俗諦，世俗中有和世俗諦是總別的關係，比如說世俗諦，凡是世俗諦皆是世俗中有，凡是世俗中有未必定是世俗

諦。空性的法，不是世俗諦，但是是世俗中有。一樣，勝義諦跟勝義中有這兩個，應該可以這麼理解：勝義中有是完全不存在的，勝義諦是存在的。這兩個一個是存在，一個是不存在。

現在講到「依他起相，於清淨所緣為勝義之勝義理中，雖不成立，然於所餘勝義理中成不成者，下當廣說。」依他起是不是我們現在講的清淨所緣的角度的勝義諦？是清淨所緣的角度就是勝義諦，不是清淨所緣就不是勝義諦，前面就是這個道理。這個時候清淨所緣的勝義裏面就講勝義諦就有這個意思，按照這個角度的話，依他起不是勝義諦中成立的。「清淨所緣為勝義之勝義理中」，這裏勝義理中成立有兩種，即別的勝義理中成不成立跟現在這裏講的勝義理中成不成立就有兩種，現在這裏講的勝義理中成不成立，是清淨所緣把它當勝義的意思，從這個角度來說勝義理中成不成立，依他起不是勝義理中成立；從別的角度如果問勝義理成不成立，那就是成立。這兩個是不同的東西。這裏沒有說成不成立，只是說「下當廣說」。

前面講「雖」這個字，就可以說下面是成立的，上面是不成立的，所以說「雖不成立」這一塊清淨所緣把

它當勝義，以這個角度的勝義理中，那就是依他起不成立。其他的勝義理中來說，它是成立的。其他理中，我們剛剛說的就是唯識講三性，依他起性、遍計所執性和圓成實性，還有講依他起和圓成實是真實有，或者是勝義理中有、勝義理中成立；遍計執是假有，是勝義理中不成立的，就是這樣的一個道理，這是第一個。第二個勝義無自性，即：

立第二勝義無自性理，解深密經云：「復有諸法圓成實相，亦名勝義無自性性。何以故？勝義生！若是諸法法無我性，說名諸法無自性性，即是勝義。言勝義者，謂一切法無自性性之所顯故。由是因緣，說為勝義無自性性。」

這裏我們上次已經解釋過了，前面相無自性的時候講到「如此經文如是分段，下二相時，亦當了知」，其中的「下二相時」的第一個是指生無自性，第二個是指勝義無自性的第二個現在這段，宗大師前面已經把經文分段了，我們對「下當了知」怎麼瞭解呢？這裏分段的話，先有一個問題，問題是把前面連接到下面，以這個問題來說 是第一個勝義無自性的時候 就有一個問號，把那個問題拿下去，即第 7 頁的「云何諸法勝義無自性

性」這句話我們把它拿下去，這句話實際上是連在一起的，世尊是兩個一起答復，應該是一個問號，但答復有兩個，現在把問號拿下去。

然後世尊的第二個答復，剛剛分段的話，一個是問，一個是略的答復。第二段略的答復是什麼呢？即「復有諸法圓成實相，亦名勝義無自性性」，這是第二個答復。現在我們要瞭解不管問的時候也好，答復的時候也好，有一個叫諸法勝義無自性性、諸法圓成實相，意思是什麼呢？意思就是色受想行識等整個諸法，每一個法上面都有遍計執、依他起、圓成實，現在把圓成實拿出來，先這麼理解：每一個法上面有相無自性、生無自性、勝義無自性，那每一個法上面有勝義無自性的話，每一個法上面哪一個是勝義無自性？每一個法上面的圓成實性就是勝義無自性。

所以這裏就要注意，有的時候很多人會認為：法分為三塊，即依他起、遍計執、圓成實，是法分成三塊，而不是每一個法上面有三性。實則不然，法變成把它分三塊，分三塊了之後，什麼是相無自性？遍計執是相無自性。什麼是生無自性？依他起是生無自性。什麼是勝義無自性？圓成實是勝義無自性。這樣完全錯，為什麼？

現在的問題是勝義生菩薩問的是第二轉法輪《般若經》裏面一直說色受想行識一切法諸法無自性，勝義生菩薩對此請教世尊，世尊對此答復，答復的時候肯定要答復為何在色法等每一個法上面我一直講無自性，因為每一個法上面我都看到了三種的無自性，即生無自性、相無自性、勝義無自性，所以我在每一個法上面講無自性，世尊就是這麼答復的。

若我們把法分三塊的話，怎麼解釋？這根本就是解釋不通的。現在提的是色法等諸法上面為什麼講無自性的一個答復，要瞭解諸法指的就是這個意思。所以現在這裏講諸法圓成實相，並沒有說法變成三塊，然後圓成實那一塊就是勝義無自性，所以諸法圓成實相。答復的時候就是「諸法圓成實相，亦名勝義無自性性」，這裏應該要瞭解，「亦名諸法勝義無自性性」雖然沒有說諸法這個詞，但勝義生菩薩問的時候「云何諸法勝義無自性性」，所以要瞭解諸法的勝義無自性性。諸法的圓成實相就是諸法上的勝義無自性性，所以這是一個略的答復，所以問一段，答復一段，共兩段。「何以故」，就是再一個問號，這是第三段。然後為了這個理由，解釋的時候就變成是第四段，或者可以說這個理由裏面分兩段，

一個是遮品，一個是成立品，前面宗大師就是這麼分段的。現在詳細的理由解釋的時候就是前面成立品這一塊。

勝義生菩薩，然後就是「若是諸法法無我性，說名諸法無自性性，即是勝義」，現在是勝義無自性性，我們拿出來說有法是什麼？有法是諸法上面的圓成實相，它為什麼是勝義無自性？解釋的時候就是諸法上面的圓成實相，這是有法，這是舉例。然後問它為什麼勝義無自性？這個理由講的時候，就是遮勝義無自性有兩段，勝義是從成立品的角度理解，後面的無自性是遮品的角度瞭解，即「即是勝義」，這是從成立品的角度理解，怎麼理解？這裏講法無我就是勝義諦，法無我的時候就可以說諸法真正達到究竟的實相。

應該這麼理解，諸法上面也有補特伽羅無我，但諸法上面的補特伽羅無我沒有達到諸法的究竟的實相，比如桌子，桌子上面的執著就是「我的桌子」的時候就是補特伽羅的執著，即連在我、我所薩迦耶見的「我的桌子」。若對這個桌子上我的執著雖然沒有，但是桌子在那裏，這樣也是執著，若連這個執著都去掉的話，就變成桌子上的真正的執著去掉了。我們對桌子上這兩種執

著來說，先要去除掉補特伽羅我執，然後再去除掉法我執，也可以說補特伽羅我執在的時候，法我執是肯定在的；若連法我執都不存在，補特伽羅我執根本就無法存在。所以把桌子上的法我破除的時候，桌子上面的補特伽羅無我不屬於究竟的實相。

現在講諸法上面的圓成實就等於諸法上面的法無我，就是法我執破掉的那種究竟的實相，這才是法的勝義或者法的真正的究竟的真相。「即是勝義」中「勝義」的意思就是法的徹底的實相的意思，我們要瞭解這邊講的所謂的圓成實就是那種法無我的那種究竟的實相，這個是以成立品的角度來說的。後面「言勝義者」的這個勝義諦，是一個無遮，完全沒有成立。完全沒有成立就是遮品，遮掉了成立的這一塊。它達到了無遮的境界，所以這裏特別有一個詞叫「所顯故」，其中「所顯」的意思就是唯，它是完全以這個角度存在，所以「一切法無自性性之所顯故」，所以一切法無自性，像沒有也是有的一種，比如說找不到本身就是一種存在，所以說找不到出現了，出現找不到這一塊就是無遮，所以現在這裏無遮的意思。「一切法無自性性之所顯故」，到這裏兩個理由講完了，一個是成立品的角度，一個是遮品的角

度。

這兩個理由講完之後，現在把這兩個理由當理由，「由是因緣」的緣故，這裏的「因緣」有兩個，一個是成立品的因緣，一個是遮品的因緣，所以這兩個理由的緣故，現在是對誰說？諸法上面的圓成實，說它是勝義無自性性，即「由是因緣，說為勝義無自性性。」這裏算是前面的分段，宗大師的「下二相時，應當了之」，對此我們已經了知了，宗大師再解釋，這個解釋，前面是引《解深密經》，現在宗大師對《解深密經》解釋，特別是下面的成立品跟遮品的理由，宗大師再解釋。

「若是諸法法無我性，說名諸法無自性性，即是勝義。」這是成立品。下面的「言勝義者，謂一切法無自性性之所顯故。」這兩個宗大師再詳細的解釋，現在《解深密經》裏面說法無我就是勝義，宗大師說清淨所緣境界的緣故就是勝義。此處的「勝義」，義是對境，有的時候可以說勝義的「勝」有兩種解釋，義本身不是一般的對境，而是殊勝的對境，這是一種解釋；另外一種解釋，「勝義」中「勝」的意思就是根本定，不是對境，而是把根本定當勝，勝義就是根本定的所緣。現在這裏講到好像是根本定的所緣，因為宗大師講「於諸法中，

若是清淨所緣境界，我顯示彼以為勝義」，其中的「清淨」講的就是能緣的有境心法，它的所緣的緣故，清淨指的就是根本定，根本定的所緣的緣故就叫勝義。

《宗義建立》中講唯識勝義諦的定義的時候講到，現量完全沒有二顯的當中能夠瞭解能夠現證就叫勝義諦，現量有二顯的當中能夠不需要二顯去除，而是二顯的當中能夠瞭解就是世俗諦。唯識對於世俗諦跟勝義諦的定義是這樣解釋，若是如此，我們可以理解：我們的現量，先要瞭解以唯識而言，現量也有錯亂，比如我們的眼根識能取所取二的顯現，但它還是現量，它也是有錯亂。現量不可以有錯亂，也不可以有二顯，整個二顯把它去掉才會看得到的，這樣的對境就叫勝義諦。現量有錯誤的同時可以理解的東西就叫世俗諦，世俗諦跟勝義諦的定義就是如此。

現在這裏講諸法的法無我的這種圓成實相，可能要這麼理解，我們上次應該講過，圓成實跟《解深密經》裏面講的圓成實有差別，比如以補特伽羅無我來說，它是不是圓成實？是。它是不是《解深密經》裏面提及的圓成實？不是。所以《解深密經》裏面沒有提及補特伽羅無我圓成實，提及的是法無我的圓成實。這裏是講說

諸法法無我性圓成實相，意思就是圓成實相也有補特伽羅無我的圓成實相，現在不可以說補特伽羅無我的圓成實相，宗大師的意思就是前面的《解深密經》裏面諸法法無我性性，為什麼這麼提？因為圓成實性有兩種，即補特伽羅無我的圓成實也有，現在特別說《解深密經》裏面講的諸法法無我性性，為什麼這麼提呢？

此說諸法法無我性圓成實相，由是清淨所緣境界，故是勝義。由是諸法無我自性之所顯示，所安立故，亦名諸法無自性性，故名勝義無自性性。

因為圓成實本身有兩種，現在特別要認法無我的圓成實相，這個認的意思，宗大師解釋的時候「此說諸法法無我性圓成實相」，為什麼它叫勝義呢？因為它是清淨所緣境界故。《解深密經》為什麼提「諸法法無我性圓成實相」？一是圓成實相有兩個，所以特別把它分出來；另外，這樣一個諸法法無我性上的圓成實相《解深密經》裏面之所以說是勝義，因為它是清淨所緣境界的緣故，宗大師就從兩方面解釋。然後所顯遮品那邊，即無遮解釋的時候是所顯，宗大師講所顯的意思是什麼呢？這裏應該是「唯所安立故」，因為藏文的話有點對應不起來，加一個「唯」，即「唯所安立故」。因為無遮的意

思是什麼呢？

無遮的意思就是我們的心對於法的究竟的實相是什麼，一直查找的時候找不到，這個找不到本身，不要再有另外一個答案出來，找不到就是無遮，所以無遮是唯去除，它不可以後面有一個答案，這就是無遮。所以藏文講到「唯所安立故」，就是唯或者僅僅，僅僅這樣的安立，意思是什麼？就是法我否定或者這個法有沒有法我找的時候找不到，唯這樣的境界。

所以宗大師講「所顯」，我們剛剛雖然已經解釋，所顯的意思我們解釋為無遮，現在宗大師這裏就特別解釋，宗大師對《解深密經》的所顯解釋為什麼呢？唯所安立故，就是以什麼樣子安立呢？即「諸法無我自性之所顯示，唯所安立故」，宗大師解釋所顯是唯所安立，連到下面應該是「由是諸法無我自性之唯所安立故，」就是把「所顯」改成「唯所安立」，現在前面有一個東西，即圓成實相。

諸法的圓成實相是什麼呢？它是「諸法無我自性之唯所安立故」，所以諸法上面的圓成實相就是無遮，如果簡略講的話就是這樣，無遮是什麼呢？就是遮了之後，沒有成立法，在遮法我的時候，唯遮除這塊就是有一個

存在，就是唯遮除法我的僅僅是一個遮的存在，這就是無遮，圓成實相就是這樣的東西。不可以有的時候感覺圓成實相是找到一個東西出來，所以現在這裏特別說圓成實相是諸法無我自性之唯所安立，是這樣的一個存在。所以可以說諸法無自性，也可以說諸法上面的勝義無自性。

這裏我們應該分三段，第一段是引《解深密經》，第二段是解釋《解深密經》那一段，第三段是《解深密經》當中有這種內容的緣故，破他宗的觀念，現在從「又解深密經云」破除他宗。第一段我們剛引了「解深密經云」那一塊；第二段宗大師對此解釋「此說諸法法無我性圓成實相」，從這裏開始到「故名勝義無自性性」，這裏是宗大師的解釋；第三段就是破除他宗，他宗的觀念即「若許此經說真實義是為了義，而不安立唯破所破，即是不變圓成實性，反說不待破除所破，唯於心現自然成就，實為相違。」到這裏算是他宗的觀念。

又解深密經云：「若勝義諦相與諸行相一向異者，應非諸行唯無我性，唯無自性之所顯現，是勝義相。」又譬喻時，唯於無色立為虛空，說亦如是安立無我。以於有為有法，斷除法我，無戲論之滅，即安立為法無我

性圓成實相，極顯然故。若許此經說真實義是為了義，而不安立唯破所破，即是不變圓成實性，反說不待破除所破，唯於心現自然成就，實為相違。

現在宗大師怎樣破他宗，《解深密經》中勝義無自性第二段講的道理，還有現在我們念的「又解深密經云」是第二段，然後另外一個階段「又譬喻時，唯於無色立為虛空，說亦如是安立無我。」到這裏它沒有真正的引，是指《解深密經》裏面說，所以也可以說是引。所以有三部分，有兩部分是真正引《解深密經》。比如第一部分就是前面講的勝義無自性的第二個道理這一段，第二段「又解深密經云：「若勝義諦相與諸行相一向異者，應非諸行唯無我性，唯無自性之所顯現，是勝義相。」」前面兩段是真的就引出來了，後面第三段不是真正的引，但還是說《解深密經》裏面有這麼說，把這三個當理由。

《解深密經》裏面引了這三段之後，這三段裏面的道理結論出來的話，就變成法無我完全是無遮，不是成立，這個道理即「極顯然故」，這個就是這三段在《解深密經》裏面非常明顯的，法無我完全是無遮的體性，這個道理清楚的緣故，所以他宗你說得不對。他宗認為它（法無我）是成立法，這裏用的是「自然成就」，這

個用法有點怪，應該是成立法。所以他宗不把法無我當無遮的東西，或者把空性當成立法。就是剛剛我們說的圓成實，一講的時候就好像是成立法的感覺，他宗也是這麼認為的，他宗指覺囊派。

我們還是一個一個詳細的解釋。這裏講的「又」的意思肯定是跟前面第一段《解深密經》連在一起，前面的《解深密經》是第一，現在這個是第二，即「又解深密經云」。現在這段講到《解深密經》裏面「若勝義諦相與諸行相一向異者，應非諸行唯無我性，唯無自性之所顯現，是勝義相。」這裏講到下面，先整體解釋一下，整體解釋就是依他起跟圓成實實際上我們前面也講過，圓成實有自性成立是先要依他起有自性成立，才能說圓成實是自性成立，二者是有關系的，若這兩者當中一個有自性成立，一個沒有自性成立的話，是不對的。

所以這裏講到勝義諦相，就是圓成實相。「行相」、「諸行」指的是依他起，我們講到諸行無常，諸行指的就是有為法的意思，或者是依他起的意思。依他起跟圓成實這兩個的相如果沒有關係的話，即「若勝義諦相與諸行相，」這兩個「一相異者」，這兩個相各是各的，一個是有自相成立，一個是沒有自相成立，或者這兩個

相是完全沒有關係的，這樣是不對的。若完全沒有關係的話，則會變成有一個過失，什麼呢？應該變成依他起上面的無我性，即諸行為無我性及無自性之所顯現。所以這兩個不管是無我自性，或者不管唯無自性的所顯現，這兩個就變成不是勝義諦、不是勝義相了，即應非勝義相，就是前面有一個「非」字。

若依他起和圓成實兩個變成沒有關係的話，則依他起上面的唯無我性，或者唯無自性之所顯現，這兩個會變成不是勝義諦，這個完全是《解深密經》裏面的詞。若是如此，就等於《解深密經》裏面這一段講到，後面就會有這個過失，如果依他起跟圓成實沒有關係的話就有這個過失，這個過失裏面講的依他起上面的唯無我性跟依他起上面的唯無自性之所顯現，這兩個實際上是勝義諦。那你這麼說的話，就變成不是勝義諦，意思就是如果依他起和圓成實沒有關係的話，則不可以說依他起上面的唯無我性就是圓成實。

現在如果我們用另外一個詞的話，就是剛才說的，依他起和圓成實沒有關係的話，那依他起唯無我性，不可以說依他起上面唯無我的那一個是圓成實。這段話中的哪一句宗大師抓出來了呢？唯無我性是圓成實，或者

唯無我性是勝義諦這句話抓出來，這句話宗大師認為無遮講出來，圓成實認的時候就是無遮方面。以他宗來說，圓成實是成立法。宗大師認為圓成實是無遮，它不是成立法，它是遮法，遮法當中的無遮。

宗大師認為圓成實是無遮，為什麼？前面《解深密經》第一段宗大師解釋的時候是「唯所安立故」，剛剛我們是這麼翻譯的，本身的翻譯沒有加「唯」這個字。宗大師對《解深密經》理解的時候，認為是無遮，他覺得《解深密經》裏面講到圓成實認的時候是無遮。還有現在「又解深密經云」這一段，這一段也特別講到唯諸行，諸行指的是依他起。依他起上面唯無我性，還有唯無自性的所顯現，會變成不是勝義諦。意思就是按照你來說，會變成不是勝義諦。所以從這段明顯可以看出，以《解深密經》的立場來說圓成實是無遮認出來，這兩段不管前面那段也好，還是後面那段也好。

另外第三，「又」的意思指不單單第二段，《解深密經》裏面還有，《解深密經》裏面的哪一階段呢？《解深密經》裏面用比喻的時候，什麼比喻呢？就是有講到虛空，用虛空來比喻無我或者虛空來比喻圓成實，虛空是什麼樣子呢？虛空是無遮。誰都不會說虛空是成立法，

所以用虛空來比喻的話，你沒有辦法說圓成實是成立法。虛空是無遮，什麼樣的無遮呢？唯沒有色法，唯沒有遮擋的就叫虛空，它沒有什麼別的東西，即「唯於無色立為虛空」，意思就是唯沒有色法的我們安立為虛空，以此為喻。《解深密經》中對於虛空是怎麼安立的？沒有色法就叫虛空，以此來比喻無我，來比喻法無我的圓成實。

「說亦如是安立無我」，這是第三段，《解深密經》三個階段都非常明顯，所以「極顯然故」，什麼東西極顯然呢？就是上面那個道理「以於有為有法，斷除法我，無戲論之滅，即安立為法無我性圓成實相」，這裏就講到「滅」，指的是無遮的意思。「無戲論之滅」的這個說法有點怪，這個不是滅除的滅，這個應該是無遮的意思，比如我們要滅戲論的話，唯滅或無遮，藏文是無遮。戲論滅，是無遮的遮法，是無遮的體性。因為滅諦的滅是修行才有，現在不是講修行的意思，而是講法的實相，是法上面的一個東西，不是滅諦的滅的意思，所以翻譯成滅有點不對。

無戲論之無遮，這樣的無遮安立為法無我的圓成實相，所以就非常明顯。《解深密經》這三個階段，都非

常明顯。這裏用斷除也有點怪，不是那種修的，也不是對治、斷除的意思，它就是法自然本身，從來就沒有過法我，法我斷的意思就是本來就沒有的。所以，這是理由，我們已經講了三個理由，《解深密經》階段，還有這個階段極顯然的內容是什麼，宗大師以此為由破除他宗的觀念。

【辨了不了義善說藏論 013】

上節課講到第 8 頁倒數第六行「以於有為有法，斷除法我，無戲論之滅，即安立為法無我性圓成實相，極顯然故。」

到這裏就是宗大師《解深密經》的兩段。前面第一段講勝義無自性那段的《解深密經》，下面「又解深密經云」是第二段。第三段，並沒有真正引出《解深密經》，但《解深密經》解釋比喻的時候用「又譬喻時」，「又」也是指《解深密經》，所以總共有三段。宗大師把第三段當理由「又譬喻時，唯於無色立為虛空，說亦如是安立無我。」到這裏應該加一個「故」字，比較清楚一點。宗大師把《解深密經》這三段當理由，這三段中非常清楚的講到空性或者圓成實性，完全否定法我的這樣一個無遮的法、無遮的體性。

「極顯然故」指安立為法無我性圓成實相，法無我的圓成實相就是前面講的「於有為有法」，應該說是把有為法當有法，平常的「聲音作為有法，是無常，因為所作性故」，那個時候就是以無常為有法，現在的依他

起或者有為法變成有法，在它上面我們斷除法我。這裏是把有為法當成有法，把有為法當成是所依處或者有法，然後它上面我們否定法我，即「斷除法我」，這就是無遮。這裏用的是「滅」，即「無戲論之滅」，上次講了不可以用「滅」，應該是無遮的遮法。

現在講到依他起或者有為法上面把法我斷除的那塊就是遮法，那塊的遮法安立為圓成實相。所以，什麼是圓成實相，《解深密經》裏面的這三段就特別明顯，即依他起或者有為法上面斷除法我的那種無遮，才可以說是真正的圓成實相。安立為的意思就是什麼是圓成實相，真正的安立的時候認出來，這三個都是圓成實相。剛剛我們引前面三段的《解深密經》它一直講圓成實，講圓成實的時候就講到斷除法我的戲論，這裏用「無戲論就是如斷除法我一樣斷除戲論，「無」的意思就是沒有戲論，即沒有法我的時候。

我們的戲論怎麼斷？戲論的意思就是執著心，執著心的對境所應破我們破了，才能斷除執著心，我們對執著心說：你的這個想法不對、不合理，這樣否定的話就會變成透過它的對境我們否定的結果，有境的執著心就沒有辦法存在。斷除法我就是破對境的意思，結果就是

執著心也滅了，所以現在形容為斷除法我就變成戲論沒有了，這樣的境界這樣的無遮，安立為法無我的圓成實相。宗大師前面三段《解深密經》的這一段就非常明顯的講到這個道理，即「極顯然故」，就是前面那一段「以於有為有法，斷除法我，無戲論之滅，即安立為法無我性圓成實相，極顯然故。」這一塊就是極顯然，什麼地方極顯然？前面三段《解深密經》講到一個階段就變得非常清楚。

下面這一塊宗大師否定誰？否定覺囊派他空，所以下面宗大師引用這三段的《解深密經》那一段，把裏面極顯然的這個道理用起來，然後否定覺囊派的說法，他們的說法就是他們一邊把《解深密經》當非常重要的一部經典，另外把圓成實變成成就法，即自然成就，法尊法師的翻譯用自然成就。《攝類學》裏面講的遮法跟成立法，它就是成立法，所以下面有講，看文中所述：

又譬喻時，唯於無色立為虛空，說亦如是安立無我。以於有為有法，斷除法我，無戲論之滅，即安立為法無我性圓成實相，極顯然故。若許此經說真實義是為了義，而不安立唯破所破，即是不變圓成實性，反說不待破除所破，唯於心現自然成就，實為相違。此宗圓成實，唯

由破除諸法我性，說名諸法勝義無自性。非所破自性，由無自相而說為無自性。

我們先看，第一是「若許此經說真實義是為了義」，其中的「此經」指的是《解深密經》，即《解深密經》裏面說你把它當了義經，說這個內容是了義的，另外一面這裏講「而不安立唯破所破，即是不變圓成實性」，所以圓成實性實際上就是應該要以破所破的遮法來安立，但你沒有這樣安立。另外，反過來你說，即「反說不待破除所破，唯於心現自然成就，實為相違。」你不把它當無遮的法，而是當成立法，這個成立法是什麼樣？當然它不是遮法的話，它就需要形容，即沒有依賴或者沒有觀待，所以就是「不待破除所破」。所以我們內心裏面要展現空性或圓成實，不需要破什麼東西，即「唯於心現自然成就，」即我們內心裏面沒有必要破一個所破，它好像看到一個成立的、真正永恆存在的我們的心的本性，就好像一個永恆存在的東西把它認出來，意思就是像唯識認為一切都是心的體性，從這方面解釋圓成實。

所謂的他空，指心之外的法不存在，就是我們內心裏面一直追的話，它就沒有了，真的看到一個東西是心

的體性，這樣就變成是瞭解空性，瞭解圓成實性。所謂的他空，他們認為，就是這裏用的詞「自然成就」或者是成立法。簡單的來說就是你一邊說《解深密經》是了義經，一邊說圓成實是自然成就法，這兩個是相違的。即你一邊說圓成實是成立法，一邊說《解深密經》是了義經，那《解深密經》中這麼「極顯然」，你還這麼說的話，你不是很矛盾嗎？宗大師說「極顯然故」，他宗一邊說《解深密經》是了義經，一邊說圓成實相是成立法，二者完全有矛盾的，所以後面說「實為相違」就是這個意思，宗大師就破除這個。

下面是前面的解釋，前面的科判為「立第二勝義無自性理」，這裏講到有兩個，第 6 頁最後「釋第三無自性，有二道理。」現在就是第二個道理。我們看第 7 頁「立第二勝義無自性理」，那段《解深密經》我們上次講到圓成實性為什麼叫勝義無自性，解釋的時候，一個是遮品，一個是成立品，從兩面來解釋。從遮品的角度解釋的時候，對圓成實是勝義無自性後面的無自性的解釋不像相無自性的解釋，即不是從它沒有自性來解釋，後面的無自性的解釋是無遮的意思，就是成立法和遮法的遮法中的無遮，是無遮的意思，沒有別的意思。即勝義

無自性後面的無自性，從遮品的角度解釋就是無遮的意思，沒有別的意思。

宗大師這個方面再強調一次，就要瞭解我們是什麼宗派立場，如果以中觀來說，可以把圓成實勝義無自性後面的無自性解釋為沒有自性、不是自性成立，以唯識宗來說，圓成實是有自性的，不可能說圓成實勝義無自性後面的無自性是沒有自性，從這個角度不可以解釋，但中觀來說可以解釋，以中觀來說就是諸法沒有自性。對勝義無自性解釋的時候，必須以站在什麼宗派的立場來解讀，《解深密經》解釋的時候必須以唯識宗的觀點來解釋，而非中觀宗的立場來解釋，「此宗」指的就是唯識。唯識解釋的時候，後面的無自性怎麼來解釋？就是以無遮來解釋，這裏講的「唯」就是無遮的意思，「此宗圓成實，唯由破除諸法我性，說名諸法勝義無自性。」所以「唯」的意思就是它沒有成立，它只是破除這一塊，這裏講圓成實完全只有破除諸法無我性，從這個角度就是「說名諸法勝義無自性」，從這個角度解釋後面的無自性。

應該可以這麼理解，諸法上面我們上次講過，《解深密經》中，勝義生菩薩對世尊請教，即《般若經》當中

為什麼講諸法無自性？世尊答復：直接講無自性唯識不能接受，所以另外一個解釋，就是諸法上面先解釋三性，這三性各有各的特質，即遍計執相無自性的特質；依他起生無自性的特質；圓成實勝義無自性的特質，所以從這個角度說諸法無自性。現在對諸法無自性解釋的時候，把諸法上面不同的認出來，這裏加一點的話比較好，宗大師《辨了不了義》裏面沒有加，我們加上好一點，即諸法上面每一個法上有圓成實，每一個法上面的圓成實就叫勝義無自性。我們後面講的「說名諸法勝義無自性」是指哪一塊？諸法上面的圓成實就是勝義無自性。

剛才我們講了諸法上面的遍計執是相無自性；諸法上面依他起是生無自性；諸法上面的圓成實是勝義無自性。現在是說諸法上面的圓成實是諸法上面的勝義無自性，所以「說名諸法勝義無自性」。下面加諸法的話，比較清楚一點，即諸法上面的圓成實就叫諸法上面的勝義無自性。為什麼諸法上面的圓成實就是諸法上面的勝義無自性？這裏加一個「故」字比較好，即「故說名諸法勝義無自性」，為什麼？這就是理由，就是諸法上面的圓成實是唯破除諸法無我性的緣故，說名諸法上面的圓成實是勝義無自性。這裏解釋的時候，不是勝義這一塊解

釋，主要是無自性這一塊解釋。諸法上面的圓成實是諸法上面的勝義無自性，以勝義無自性的道理來說，成立品的角度就是勝義的意思，遮品的角度就是後面的無自性的意思。但現在這裏不是兩個一起講，現在講的是一個東西，就是後面的無自性這一塊。

後面的無自性這一塊什麼角度解釋？以無遮的道理來解釋，不是從無自性、沒有自性的角度來解釋。因為這是唯識宗，「此宗」的意思就是現在這裏是唯識宗，唯識宗對於諸法上面的圓成實是勝義無自性後面的無自性不可以解釋為沒有自性，應解釋為無遮，無遮從「唯」字瞭解。有的時候我覺得像我們平常講的空性，藏文就有點唯空的意思，就是空性的「性」的意思是「唯」的意思，不可以從體性的角度來理解，若是如此，比如我現在是中觀的角度，中觀說諸法是空，即諸法是自性空的意思。然後對於諸法是不是空性來說，我們怎麼回答呢？不是。

空性是什麼意思？空的意思是自性空，性的意思就是體性，如果這麼理解的話，就變成諸法也是空性，為什麼？因為諸法是不是自性空的體性？諸法是不是空性？如果空性的性我們把它解釋為體性，空的體性，自

性空的體性，則諸法就變成空性了。所以後面的性的意思就是，諸法上有破自性成立的這塊，有唯破的這樣一個特質，空性的「性」是唯破自性成立的這一塊的特質。可能你們會認為空性就是自性空的意思，把後面的性解釋為有沒有自性的自性，如果這種解釋的話，就太離譜了，那就不要講空性，應該是性空。

空性後面的性不是自性成不成立的性，也不是體性，自性跟體性完全不一樣。因為我們看中觀是否能說諸法有體性？有。諸法有沒有自性？沒有。所以這二者要分開，即體性一、體性二是存在的，諸法是什麼它自己有一個體性，這個可以說。但諸法有沒有自性？當然沒有，這個是不存在的。所以，一個是存在，一個是不存在。空性有沒有自性成立？完全不可以這樣解釋。是不是體性？也不是。意思就是好像「唯」這樣的一個特質，不單單體性的意思，好像「唯」這一塊把它抓起來，比如說我們剛剛前面也有「唯」這個字，剛剛我們講斷戲論，就是宗大師講的「無戲論之滅」，這裏沒有加「唯」這個字，藏文中有「唯」字，就是唯斷除法我無戲論之滅，意思就是唯斷除法我、唯沒有戲論，這樣的無遮，藏文中就有「唯」字，形容無遮的時候。

前面是形容滅、形容無遮，就是斷除法我無戲論這兩個是形容無遮。所以，斷除法我無戲論之滅，後面的滅是無遮的意思。對於無遮，就是以這兩個來形容，藏文在前面加一個「唯」字，即唯斷除法我、唯沒有戲論，意思就是比如這個杯子，它在哪里？我們所認的它到底在哪里一直找的時候就變成找不到，我們平常心裏是認為是可以找得到的，把那個破了，這就是斷除法我，這個法我破的時候，同時我內心裏面的戲論也沒有了，所以沒有的這塊就叫圓成實，就叫法無我或空性。所以，「唯」當中，不可以說沒有了這個之後心裏面有另外一個想法，所以如幻化，那就變成非遮的法、成立法就出來了。不是後面的後得階段或者後面我們另外對法的一些看法出來，那些都不是空性。

前面那一塊剛好執著心或者是所應破剛好可以直接相違對應起來的，那個就是空性。唯就是前面那一段，唯斷除法我、唯破除戲論，這個「唯」就是無遮。所以對無遮或者對空性就是這麼形容的。現在我們要瞭解所謂的勝義無自性後面的無自性的意思，根本不可以解釋成中觀的立場，為什麼？下面就是宗大師的理由「非所破自性，由無自相而說為無自性。」現在這裏不可以以

破自性來解釋勝義無自性，因為現在這裏是不認同，所以用「非」，否定的意思，否定什麼？

後面講的是中觀的立場，中觀是「非所破自性，由無自相而說為無自性。」現在換句話來說，現在不是中觀，即此宗不是中觀宗，後面是理由，就是此宗為什麼必須這麼解釋，即勝義無自性後面的無自性是用無遮的道理來解釋，為什麼？因為唯識宗不是中觀宗，中觀宗這樣可以解釋，圓成實是勝義無自性，勝義無自性後面的無自性解釋就是沒有自性。現在這裏不是這樣來解釋的，所以「非所破自性，由無自相」意思就是我們所要破的是我們的執著心。我們的執著心，它的想像中的自相成立或者自性成立，我們觀察的話就沒有了，所以「所破自性由無自相」意思就是觀察了之後自相就沒有了，以此來解釋無自性的話說為無自性，這段中觀是這麼說的。

中觀說「所破自性，由無自相」意思可以這樣理解：「所破自性」指的就是，所破是執著心，執著心覺得有自性成立，實際上按照這樣我們看它有沒有自性成立的時候，是沒有的，即「由無自相」，這句應該沒有逗號比較好，即「非所破自性由無自相而說為無自性」的緣故，

我們觀察所破執著心，它的想法自性成立，我們觀察的後面沒有看到這樣的自相的緣故，我們就可以說它是無自性，這就是中觀宗的觀點，即「說為無自性」。「此宗」不是中觀宗，有些人解釋為中觀的立場，宗大師提醒我們，現在是以唯識宗的立場來解釋。我們現在看下面第三個科判「戊三、顯喻。三無自性喻如何等。」

●互動答疑

學生問：聽不清

仁波切答：覺囊派，我們先這麼理解，就是我們密乘裏面講到光明心或者本來心，不管輪回、涅槃或者可以說佛陀的境界、佛陀的世界、壇城、淨土等，一切都來源於本來的心光明心，這個解釋的時候，跟唯識的解釋好像比較容易關聯的一種感覺。覺囊派有時講密乘的東西，就解釋他空；有時候有點把唯識的道理用起來，但他自己不認為這是唯識，他自己認為自己是中觀，就是最高的就是空性，即他空。先這麼理解，對於他空實際我也不是那麼懂，格魯派的書裏面形容我就這麼解釋，真正要懂的話，應該看他們的書能夠解釋得比較精準。我現在是看宗大師、賈曹傑大師、克主傑大師他們對覺囊派有一些看法，以此立場來解釋。以前在法鼓山有個人說

你們格魯派對覺囊派太欺負了，實際上他們不是那樣說的，他有一次也這麼提，我不太清楚真正的覺囊派是怎麼說的，我也不知道這個人是不是真的懂，他跟我這麼提一下。以我的理解來解釋的話，就是他宗把密乘的這種好像一切都是最後光明，這個光明解釋的時候，我們心的光明跟對境的空性的光明變成一體，就是密乘當中對光明解釋的時候，好像空正見跟心的光明變成一體，所以覺囊派認為空性是變成像密乘的那種心的體性，從這個角度認為空性是心的體性，剛剛我說的就是這個意思。

密乘裏面說我們這個壇城的外面叫法源，就是一個三角形，然後這個法源的外面地水火風的地輪，地輪的外面就是水輪，水輪的外面就是火輪，火輪的外面是風輪，就是地水火風一個一個就有壇城觀想。這些不管地水火風也好，還是裏面的法源也好，法源裏面的壇城也好，先前面是以空正見造出整個，整個都是以空正見出現的。所以這個空正見出現的話，就可以說我們這麼觀想，為什麼這麼觀想？因為我們的世界以密乘的立場來說，也是我們的光明心，然後就出來風，然後中間有得、增、明這些出來，然後再變成風，再是火，再是水，再

是地，最後變成整個宇宙就出現了，密乘對我們凡夫就是這麼解釋的。人死亡的時候，反過來就是地水火風，出來的時候從光明，得、增、明，然後整個風，然後倒過來就是地，然後整個世界出來，所以輪回裏面就是這樣。

輪回中的光明心沒有真正的清淨，所以它造出不好的世界一直出現，就是出來的時候得等都是不對的，整個地水火風都是不乾淨的，然後整個世界都是不乾淨的。現在密乘裏面的這個不乾淨的怎麼處理？就是透過光明這邊修成空性，以光明心把它用成修成空正見，以這個力量整個把它融化，然後把世界整個變成消失了，另外一個清淨的就會出現了，這樣好像我們輪回中整個器世界都是心的體性，它真正是誰的體性？是光明心的體性，光明心就是這樣造出來的，也可以說涅槃的淨土和壇城等一切都是清淨的光明心冒出來的。所以，不管輪回還是涅槃，光明心就是一切的源頭。對於光明心體性解釋的時候，就好像跟唯識很相通的一種感覺，這是我們比較初步的感覺，但也不可以說中觀不可以解釋光明心，中觀對光明心也可以解釋，這沒有什麼矛盾。雖然中觀否定唯識，但對於唯識的這個解釋他還是認同，比

如中觀否定唯識，但還是講十二緣起，還是講無明造成整個輪回，這個也是可以解釋的，並沒有什麼矛盾。

但如果我是格魯派，我就會說覺囊派可能誤解了，認為沒有外面的一個他，就是把外面的他破了，真正的就是實際上沒有一個所謂的外面，都是光明心的體性，這個道理如果懂的話等於空性就懂了，所以空性就是這樣來理解。而且我們後面修的時候，心的空性跟心變成一體，然後這兩個結合一直修，就是光明心和空性好像就變成是一體的這樣一直修，然後這是一個究竟的，從那邊他認為心法本身就是成立法，所以也可以說光明心是成立法，這裏就變成不清楚了。然後空性也跟這個一樣是成立法，這是我自己這麼認為的。

覺囊派的名字很大，稱自己為大中觀，意思就是其他都是小中觀。所以剛才說的「他」指的就是外面的東西，像我們講的空性，不管外面，還是自己的內心，包括空性本身都是空，就這麼解釋，但他宗覺囊派的解釋就是我們自己內心裏面有一個外面的他，就是一個東西，這樣的想法是不對的，就像剛才解釋的整個壇城都是空正見的體性，我們在儀軌裏面念的時候，「空中」意思就是空正見的力量而產生的意思，所以就是以空正見而

產生整個外面的各種各樣的如風輪、水輪、地輪、法源、壇城那些，然後壇城中的本尊東南西北等，一切都是我的內心，以我的空正見來產生，而不是我是中間的本尊，然後外面有一個壇城，壇城的外面法源，法源的外面地水火風，不是這種意思。就是整個外面都是我的心，所以前面就是空中這種想法。

實際上就是這樣，我們不是幻想，實際上就是心的體性。我們的心的體性這樣存在，所以我把不乾淨的心的體性整個都把它收起來，不乾淨的心去掉然後整個把它收起來，然後乾淨的心把好的世界就造出來，意思就是外面沒有一個世界。他空所謂的「他」就是好像外面沒有真正一個他那邊存在的，這個道理懂，然後實際上外面的他沒有，這就是所謂的他空。他宗這個觀點與唯識的阿賴耶識，確實是很像，這個對我們也有幫助。從各種各樣的角度理解，不管是覺囊派還是紅教、白教，他們都看到一些東西，應該對我們都有幫助。

（答疑結束）

三無自性喻如何等。解深密經云：「譬如空華，相無自性性，當知亦爾。勝義生！譬如幻像，生無自性性，當知亦爾，一分勝義無自性性，當知亦爾。勝義生！譬

如虛空，惟是眾色無性所顯，遍一切處，一分勝義無自性性，當知亦爾，法無我性之所顯故，遍一切故。」遍計所執如空華者，是喻唯由分別假立，非於所知喻其全無。依他如幻，至下當說。圓成實喻，文中自顯。

現在諸法上面的遍計執相無自性，諸法上的依他起生無自性，諸法上面的圓成實勝義無自性，這個方面《解深密經》已經解釋了，然後《解深密經》又把這三個道理用比喻來解釋，比如像諸法上面的遍計執為什麼說它是相無自性？用一個比喻解釋。諸法上面的依他起為什麼是生無自性，也是用比喻來解釋。所以這裏講「顯喻」，「喻」就是三無自性的喻，這邊宗大師先引《解深密經》，然後宗大師對此解釋，這個解釋沒有特別，因為《解深密經》已經很清楚了，所以這裏我們應該把它分段，引用《解深密經》是第一段，然後解釋《解深密經》是第二段。

《解深密經》講到我們對《般若經》要解讀，就必須對於諸法無自性這個解釋，《般若經》裏面說要如《解深密經》前面說的那樣來解讀，就是諸法上面的遍計執、依他起、圓成實各有各的特質，即相無自性、生無自性、勝義無自性，以這樣的緣故《般若經》裏面說諸法無自

性，我們一定要按照《解深密經》來解讀，對誰解讀？對《般若經》，不可以對別的這樣解讀。

若對別的這樣解讀，像以中觀來解讀的話，以《解深密經》的立場來說就是不對了，就是沒有理解《般若經》的內容。因為《解深密經》是對唯識的開示，所以它完全是唯識的立場，中觀對《般若經》的解釋不對，世尊當下就變成好像唯識宗。所以，世尊平常在中觀的眼中，他是中觀宗；在唯識的眼中他是唯識宗，偉大的人就需要這樣。現在《解深密經》裏面世尊跟唯識或者跟勝義聖菩薩說：若你們對《般若經》這麼解讀，你們就變成誹謗了，誹謗依他起、圓成實這些，若是如此，就變成誹謗遍計所執，所以你們對《般若經》一定要好好瞭解它是怎麼解讀。因為用比喻來解釋就解釋完了，後面當第三段，即：

經說皆無自性，其無自性之理，當如是解。若不爾者，說三自性皆由無其自相安立名無自性，是於宣說無自性經，如言執義。若如是者，獲得無見，或斷滅見，俱謗三性，成無相見故。若依他起無自相者應　無生滅，故謗依他起。若圓成實無自相者，應非諸法本性。

剛剛第一段是引《解深密經》第 9 頁，引完了就

有宗大師的一句話，即：

遍計所執如空華者，是喻唯由分別假立，非於所知喻其全無。依他如幻，至下當說。圓成實喻，文中自顯。

從這裏開始是第二段，第二段就兩行。然後下面「經說皆無自性」，這個我們把它當第三段，從第三段下面再講。先講前面的第一段和第二段，我們先瞭解一下《解深密經》，其中說：

譬如空華，相無自性性，當知亦爾。勝義生！譬如幻像，生無自性性，當知亦爾，一分勝義無自性性，當知亦爾。勝義生！譬如虛空，惟是眾色無性所顯，遍一切處，一分勝義無自性性，當知亦爾，法無我性之所顯故，遍一切故。

《解深密經》裏對第三個比喻勝義無自性的比喻，解釋得比較詳細一點，比喻方面從兩種角度來解釋，「義」方面也是兩種來解釋，比如剛剛的第三「勝義生！譬如虛空」，先比喻方面「惟是眾色無性所顯，遍一切處，一分勝義無自性性，當知亦爾」，怎麼理解呢？就是下面的「法無我性之所顯故，遍一切故」，這也是兩個道理，這個就非常清楚，宗大師解釋的時候你們看下面「圓成實喻，文中自顯。」所以就不用解釋，圓成實方面就是剛

剛我們念的那段，《解深密經》本身就已經清楚了，不用再講。

然後就是遍計執跟依他起這兩個方面，宗大師對遍計執有解釋一下，對於依他起，他說「依他如幻，至下當說」，即依他起方面他後面再說，遍計執方面這裏直接解釋。我們對應瞭解一下，剛剛我講初步的就是圓成實宗大師講不用解釋，我們對經典就要好好理解，然後遍計執來說宗大師有解釋，我們把宗大師的解釋跟經典對應起來，依他起就是「下當說」，所以我們就要找出下面來，就是這麼理解。

「遍計所執如空華者，是喻唯由分別假立，非於所知喻其全無。」其中的「於所知」應該直接說的話就是不是所知，所以「非於所知喻其全無」，即於所知全無的喻不是，意思就是我們有的時候講所知和不是所知，《攝類學》裏面講到法、有、成事、所知同義，所知的意思就是存在的意思，所知道的對境。非所知就是不存在的意思。現在這裏用的是於所知有，於所知無，就是所知跟非所知的意思，是所知就是於所知有，意思就是於所知道的對境那邊存在。於所知道的對境那邊沒有，就是於所知全無。所以，於所知有和於所知全無，即是

所知和不是所知的意思，沒有別的意思。

現在遍計執以虛空華為喻，我們講的虛空華完全是一個心裏面的安立而已，它不是真正的存在，心瑞安立這塊它上面就是一個特質。以虛空華來說，它上面有兩個特質，它有還是沒有？我們說它是沒有。它是心安立還是不是心安立？這也是它上面的另外一個道理。所以虛空花有還是沒有這樣對它的一個分辨，跟它是不是心安立，這兩個是不同的東西。以心安立來說，比如心安立跟不安立，不代表有沒有，跟這個沒有關係。像《攝類學》裏面的經部宗說 所有的常法都是分別心安立的，常法是一直存在的東西，但還是說我們是分別心安立，當然分別心沒有的話也可以說分別心安立，但分別心安立跟不安立不代表有沒有，這兩個不是等同的。

所以，虛空華上面有兩個道理存在，兩個道理的意思就是，有無也可以分辨；分別心假立不假立，是另外一個對它分辨的東西。現在對於遍計所執，我們把它比喻成虛空華，表達的內容是什麼？分別心假立的表達，而非像虛空華一樣完全無，不是這個方面的表達。所以「非於所知喻其全無」指它不是於所知完全無的那方面的比喻，這裏把「喻」放中間有點奇怪。意思就是它的

比喻不是所知方面的，而是分別心假立這方面的比喻，雖然虛空華上面兩種特質都存在，即既是分別心假立，又是全無，但現在比喻不是表達全無那方面，而是分別心假立方面的表達。

科判「丁二　別破增益邊分二；戊一　明所破增益、戊二　如何破彼之理。

現在講「若執遍計所執是有自相，即法我執。其遍計所執者，謂於蘊等假名安立此即為色，此為色生等，或自性相，或差別相，假安立性。」在第 40 頁倒數第六行。什麼是法我執？唯識說有執著遍計所執是有自相這樣執著的心，就叫法我執，這裏講「執遍計所執是有自相，即法我執」。所以我們平常對於什麼是法我執，唯識認的時候，就是遍計所執我們對它認是有自相，這樣的話就叫法我執。

當然，法我執有兩種，平常另外一個能取所取二的執著也是法我執。法我執就是諸法都不是心造的，而是能取所取二，像我們眼睛看的色法，耳朵聽的聲音的色聲香味觸以唯識來說都是心造的，除了能取之外沒有一個所取，所以能取所取二或異這樣的看法就是法我執。所以有兩種法我執，現在對於法我執裏面另外一個認出

來，所以這裏講執遍計所執是有自相，這樣的執著我們就叫法我執，這樣的法我執說的時候前面的遍計所執是什麼？即遍計所執者現在就認出來。

對於遍計所執上我們這麼理解，諸法上面就講依他起、遍計所執、圓成實，諸法上面依他起，還有諸法上面遍計所執，諸法上面遍計所執上有執著心，這些都能理解吧！諸法上面遍計所執是依賴誰？依賴依他起，然後諸法上面有依賴依他起，我們再追的話，就追到阿賴耶識，所以諸法是這麼存在的。即諸法上面的遍計所執依賴依他起，依他起追的話變成阿賴耶識，所以從這個角度也可以說現在講的這個遍計所執是有自相，這樣的執著是法我執，然後我們破這個法我執的話，我們對它的道理解釋的時候，最究竟來說還是到阿賴耶識，依他起的究竟就是到阿賴耶識，所以還是有點唯識的道理。

不要認為能取所取二空這個道理裏面才有唯識的道理；另外一面，遍計所執是無自性這樣的法無我裏面好像沒有唯識的道理，不要這麼認為。我的意思就是我們講的所謂的唯識的見解，他講兩個法無我，我現在主題變了，剛剛對於遍計所執認出來差不多就可以，但我現在想到另外一個就是對於唯識，可能你們有時候會認

為能取所取二空這個法無我跟唯識接近，另外一面就是另外一個法無我，我們常常用的就是宗義建立裏面用的執瓶子的分別心的耽著基自相不成立，這就是一個法無我，這裏主要直接講遍計所執是有自相我們把它否定，即遍計所執是無自相，這就是法無我。

所以那樣的法無我我們心裏就會懷疑，這和唯識的見解有沒有關係呢？實際上也是有關系，就是剛才說的它的遍計所執真正認出來的話，它不是有自相，它是無自相，它依賴誰？依他起，對依他起再追的時候就是阿賴耶識，所以我還是唯識的道理在裏面。現在我要講的就是遍計執是法我執的所依處，遍計所執是有自相這樣的執著就是法我執，遍計所執是無自相就是證悟法無我，所以前面的遍計所執是一個所依處，前面的遍計所執是存在的，不是不存在的。如果它是不存在的話，它上面有自相的這種執著不可以變成法我執，比如舉例，兔角有自相這種執著叫法我執嗎？不是，因為兔角是完全不存在的東西，它上面有自相的執著就不是法我執。比如說沒有兔角這個道理是法無我嗎？不是，這個大家都能理解。

一樣，沒有兔角我們理解的話，對於有兔角我們容

易否定，如果有兔角容易否定，一樣，兔角自性有馬上一起否定，比如說總的有兔角否定了，別的它是怎麼有？它是自相有，這個根本就否定，所以兔角沒有自相就不是法無我，這是大家不用證悟法無我就能理解的東西。現在我要說的是，《解深密經》裏面所謂的遍計所執是現在這裏所講的法我執的前面的這個所依處，然後宗大師把它清楚的講出來，即遍計所執者是哪一個呢？即「謂於蘊等假名安立此即為色 此為色生等 或自性相，或差別相，假安立性。然於彼中蘊等容有，故執彼有非是增益。」

意思就是那邊實際上就有一個東西，比如這是桌子、這是杯子、這是布、這是電腦等，那邊有一個蘊、有一個東西，然後那個上面我們就安立，所以分別心安立的時候，那邊有一個東西，即依他起。所以現在講的「於蘊等」就是依他起，然後在依他起上我們安立，安立的時候的那個性，這裏用的是「或自性相，或差別相，假安立性」後面的「假安立性」，就是安立的時候有一個安立性就出來了。所以這個安立性就是所謂的遍計所執，這個是存在的。所以現在宗大師前面說的比喻不是全無的比喻，因為這裏講的遍計所執是存在的東西，它是什

麼樣的存在，因為它上面有自相執著的時候，就變成法我執了。

【辨了不了義善說藏論 014】

上節課講到第 9 頁「戊三、顯喻」，講到「遍計所執如空華者，是喻唯由分別假立，非於所知喻其全無。」

我們講完了第一個比喻，現在開始講第二個。第二個比喻就是「依他如幻，至下當說。」這兩句。用「如幻」這個比喻有點複雜，因為「如幻」的意思可以從很多方面解釋，這裏用的「幻」並非佛菩薩以神通的力量幻化，而是有點像魔術的那種變化，實際上它上面可以有幾種理解，比如有一種完全是被動，不是主動的，就是不管魔術者在後面用什麼咒語、用什麼力量，自己都是被動的，根本沒有自主的，被動的方面它上面有一些特質；另外一種，比如說魔術的大象，它根本不是大象，實際上它完全不是真的，它上面有騙我們的一個功能，意思就是它不是大象，但騙我們從而讓我們生起執著認為它是大象，這也是它上面的一個特質。所以，可以說它上面的特質有所不同。

剛剛我們後面講的那一塊，就是執著。有各種不同的執著，比如中觀應成覺得大概這樣可以叫執著，但中

觀自續派以下認為中觀應成說的不叫執著，他們也有他們的執著。各宗覺得執著用魔術變化比喻的時候又有不同的答案，中觀應成用這個比喻的時候有不同的答案，中觀自續用的時候也有不同的答案。也可以說中觀自續跟應成認為這個已經是執著了，是不合理的一個想法，但唯識認為這是合理的、是沒有問題的。唯識講執著用魔術幻化比喻的時候，他講的執著表達又不一樣。

所以，執著心本身有不同的層次，比如毗婆沙宗、經部宗有他們認出來的錯誤的一個無明的執著，他們也會用幻化。對於如幻化，我們不要把它理解成一個東西，像《金剛經》後面的「如夢幻泡影」，我們以前講過有九個比喻，平常《金剛經》的中文版本是六個或七個比喻，我們上次按照跟藏文比較接近的翻譯講，可以對應起來，有九個。所以，那些比喻解釋如幻化這句話的時候，唯識也會解讀《金剛經》，中觀也解讀《金剛經》，肯定是對這些比喻都認可的，但解釋的時候各不相同。現在我們用如幻化這個比喻的時候比較複雜，不是那麼容易解釋，所以「下當廣說」。

若謂解深密經說依他起猶如幻事，莊嚴論說一切有為皆如幻事，故諦實有非彼正義。答：非如幻等，即便

決定不說諦實，要在採取幻喻等義。莊嚴論云：「猶如起幻師，譬虛妄分別，如彼諸幻相，譬說二種迷。」世親釋說，譬如幻師，於木石等，誦以咒術為迷惑因，虛妄分別依他起性亦爾，是初二句義。譬如幻相現為象馬等像，依他起性，現為異體能取所取亦爾。是後二句義。

中文的話，第 35 頁《大乘經莊嚴論》的說法，專門有一個問題提出來，即「若謂解深密經說依他起猶如幻事，莊嚴論說一切有為皆如幻事，故諦實有非彼正義。」這裏講到《解深密經》裏面已經講了如幻化，《大乘經莊嚴論》裏面也講了一切的有為法如幻化，如此到底依他起是不是不真實有？這裏的答復為不一定，要看怎麼樣用這個比喻，用在哪里，然後下面就是解釋，即「若謂解深密經說依他起猶如幻事，莊嚴論說一切有為皆如幻事，故諦實有非彼正義。」這兩個經論這樣說的緣故，依他起是不是諦實有？唯識不是主張依他起不是諦實有嗎？

唯識對這兩個主要的經論非常重視，這兩個經論的意義不是主張依他起不是諦實有嗎？「故諦實有非彼正義」，這是他宗說的話，「若」意思就是假如你跟我這麼說的話。其中的「彼」就是指唯識主張的那些經論，那

些經論的意義不是講諦實有不是他們主張的嗎？諦實有不是經論的意思嗎？什麼諦實有？依他起是諦實有，然後答。前面是他宗的問，答的時候就是「非如幻等，即便決定不說諦實，要在採取幻喻等義。」意思就是雖然把依他起當如幻，但不等於依他起變成不是諦實有，不說諦實，或者或者唯識不主張依他起是諦實有，這個是不一定的，應該是非決定、非遍決定，好像我們的話就是未必定。雖然有說如幻，用「幻」為喻形容依他起，但這個未必定，所以前面加一個非字，哪一方面未必定？現在好像依他起變成諦實有他們就不說了，這個未必定，他們還是會說。

他們雖然用依他起如幻這樣的比喻來表達，但他們不會不說諦實有，他們還是說諦實有，為什麼？因為如幻的比喻是怎麼用的？就是這個方面就有關系，不一定是一用如幻，以「幻」為喻就變成不是諦實有，所以就要觀待，觀待你用幻的比喻的時候是怎麼用的？要再採取幻喻等義，藏文有要的意思。它是觀待，法尊法師翻譯為「觀待」或者「要」的意思，就是需要怎麼用這個比喻。觀待這個詞的意思是不一定，理由是與怎麼用這個比喻有關系，不是一用如幻的比喻馬上變成依他起不

是諦實有了，現在講怎麼用這個比喻。《大乘經莊嚴論》中講到依他起方面用這個比喻表達時有兩個內容，即：莊嚴論云：「猶如起幻師，譬虛妄分別，如彼諸幻相，譬說二種迷。」

所以，宗大師對此有解釋，先下面這句簡單的話，這句話沒有從藏文翻譯過來，「莊嚴論云」這句話把它涵蓋了，藏文的意思是唯識對如幻這個比喻怎麼用，《大乘經莊嚴論》裏面對於怎麼用這個比喻就很清楚，藏文的話對怎麼用這個比喻經典裏面有說，這句話裏面就沒有。藏文先引用《大乘經莊嚴論》的四句，然後說如何表達及比喻怎麼用。現在是世親對《大乘經莊嚴論》解釋，即「猶如起幻師，譬虛妄分別」，世親對這句話怎麼解釋？我們先要瞭解這個幻、這個魔術，它上面有什麼樣的特質。這裏講到先有木石等，就是有一個物質、有一個東西，然後在它上面魔術者施咒，即「誦以咒術為迷惑因」，魔術變化的東西或物質有這個功能，魔術者以此迷惑我們。就是在這個物質上加了咒語，有讓我們迷惑的功能。（世親釋說，譬如幻師，於木石等，誦以咒術為迷惑因，虛妄分別依他起性亦爾，是初二句義。）

所謂的迷惑就是「譬如幻相現為象馬等像，依他起

性，現為異體能取所取亦爾。是後二句義。」讓我們生起分別心的執著，它有這個功能。依他起表達的是唯識有兩種法我執，一是我們講的執法的分別心的耽著基是自性而成立，以瓶子而言，執瓶子的分別心的耽著基自性而成立，這個是瓶子上的法我執。二是對境所取的瓶子與能取的心體性異的執著，也是一種法我執。有兩種法我執，這裏講的是第一種法我執，依他起本身有這個功能讓我們生起分別心，即「虛妄分別依他起性亦爾」，這個就是為什麼用這個比喻的第一種，它有這個功能。另外一個就是後面的兩句的意思，即「譬如幻相現為象馬等像，依他起性，現為異體能取所取亦爾。是後二句義。」後面兩句的意思就是讓我們生起能取所取二的執著。

剛剛我們解釋的執著心，中觀應成有他的解釋，中觀自續有他的解釋，唯識也有他的解釋，現在這裏是講唯識的。唯識的法我執有兩種，本身我們的心有兩種，即分別心和無分別心。我們的分別心面對境的時候，也會有一種境和有境異的感覺；無分別心在面對境的時候，也有境跟有境是異的感覺，就是這兩種法我執，這兩種法我執就是唯識的法我執。生起這兩種法我執是誰上面

有這個功能？依他起的法上面有這個功能，從這個角度來解釋。下面第 36 頁第六行就有宗大師的一句話「即以幻事作不實喻，亦須分別中觀唯識於不實義，引喻之理勿令紊亂。」這裏也說了「不實義」，就是依他起騙我們，它不真實，就是這種解釋。但唯識沒有解釋成依他起是不真實有。

最近我們念《入菩薩行論》第六品第 31 偈「是故一切法，依他非自主，知已不應瞋，如幻如化事」，也是被動的方面用的，我們的瞋恨心生氣的時候，生氣的對象那個人，他害我，實際上他害我完全是處於被動，包括他內心生起的瞋恨心，他想害我的心本身也是被動的，然後背後依賴的那些因緣本身也是被動的，所以第 31 偈也有用「如幻」。這裏用了兩個比喻，一個是佛菩薩用神通的力量來幻化的，一個是魔術的那種變化，兩種比喻都用，這兩種確實都是被動的，沒有自己的一個力量。

我們講的平常講的依他起的依他的意思就是，我們前面學過為什麼叫生無自性，那個時候從遮品的角度怎麼解釋呢？就是從生這個成立品的角度來說是他生。一樣，遮品的角度來說否定一生，就是自性，好像自己生，

就是否定這個。所以我們平常講的依他起的真正的意思就在這裏，依他起的意思就是他生。依他起是生無自性這個道理，就是他生，不是自己生，所以就是生無自性。生無自性跟依他起就等於是一個東西。《入菩薩行論論》講的完全就是他的力量，用這個方面比喻的時候也用了魔術的變化以及幻化生，這兩種都用了。先講幻，然後講化，前面第一個幻就是魔術，後面就是化生的化，這兩個都是被動的。那個時候比喻用在哪里呢？比喻用在表達被動，它完全沒有自己的一個力量，完全是被動的。

所以依他起確實可以用這個幻來表達，兩種都可以表達，第一種就是剛才這裏說的，它會騙我，依他起有這個功能，像我們平常就有講到有為法或者是有因果功能的這些法，我們容易會執著，它有這個力量，它會影響這個和那個，有這樣一個因果功能存在我們就會執著，所以像《中論》第一品開始觀察緣，意思就是有生的這些東西是怎麼生的這方面觀察，即因緣、所緣緣、增上緣、等無間緣，意思就是這個法生的時候是以什麼因緣而生，對這個觀察。因為有因果影響的時候我們容易執著，沒有因果影響的時候我們沒有那麼容易執著，所以

為什麼我們一直在有為法上面講它是假的，它不是真實有，為什麼所有的宗派，不管中觀，還是唯識，大家討論的對象就是在依他起或者有為法上面？因為有為法有這個功能，有讓我們執著的功能，大家總體上都這麼認為，不管唯識，還是中觀。

我們現在講依他起會騙我們，意思就是有為法有一個功能，它讓我們執著，它會騙我們，這裏用這個幻，因為幻也會騙我們，所以依他起有這個功能，所以用這個來表達。我們也可以理解為另外一種表達，像剛才講的《入菩薩行論》的那種，好像他是他而生的，根本就不是自己的，他而生就是我們講的所謂的依他起，就是依靠他的力量而生。生無自性也是這個意思，所謂的生的意思是他而生，後面無自性的意思是沒有自己、不是自己而生。所以現在用這個如幻，也可以用這個來表達，就是依他起的比喻。第二個比喻就是這樣。

第三個比喻，我們回到第 9 頁的「圓成實喻，文中自顯」。宗大師的意思是我們自己看，不用他來解釋的意思，我們看前面的《解深密經》，文字裏面的意思自己都可以理解。我們看文中所述：

勝義生！譬如虛空，惟是眾色無性所顯，遍一切處，

一分勝義無自性性，當知亦爾，法無我性之所顯故，遍一切故。」

首先，「譬如虛空，惟是眾色無性所顯」是第一個；「遍一切處」是第二個。先我們比喻虛空，在它上面我們要瞭解兩個特質：第一，它是一個無遮的法，這裏講的「惟」。下面的「無性所顯」，應該前面也有過這種表達，即勝義無自性的時候也用這個「顯」，這裏講到「一分勝義無自性性，當知亦爾，法無我性之所顯故」。

「由是因緣，說為勝義無自性性。」後面的無自性就是無遮的意思。對於無遮解釋的時候，用所顯，即「言勝義者，謂一切法無自性性之所顯故。」剛剛《解深密經》的所顯，宗大師解釋為「由是諸法無我自性之所顯示，所安立故，亦名諸法無自性性，故名勝義無自性性。」這裏藏文的話就是唯所安立，唯所安立是宗大師解釋的，對什麼解釋？對所顯這個詞解釋。所謂的所顯就是唯所安立的意思，比如沒有，就是唯沒有這段就可以認出來、可以安立出來它的話，這就叫所顯，比如說法無我之性之所顯，就是法我破了，唯破的那塊來安立、來認出來就是法無我之性之所顯，藏文的話，宗大師對於所顯解釋為唯所安立。

我們現在要瞭解下面這一塊，剛剛這裏也是一樣的，就是所顯虛空，它是一個眾色沒有的，就是我們能夠遮除的色法唯沒有這樣所安立的，就叫所顯（譬如虛空，惟是眾色無性所顯）。「眾色無性所顯」中「所顯」就是無遮的意思，即沒有遮擋，唯遮擋，以唯來安立就叫所顯，這是第一個無遮的意思。第二個就是遍一切處，這個容易理解，就是虛空遍滿一切。虛空上面就有這兩個特質。一樣，圓成實上面也有兩個特質，什麼呢？這裏先講到一分，意思跟前面完全一模一樣，意指勝義或者圓成實上面，我們應該要知道什麼呢？（遍一切處，一分勝義無自性性，當知亦爾，法無我性之所顯故，遍一切故）「當知亦耳」，就是一分的要看，一分的意思就是跟這個是一模一樣的要看，即虛空上面有兩個特質，勝義無自性上面也有一樣的兩個特質，我們對於勝義無自性上面要如對虛空上面一樣的要看兩個特質，第一法無我性之所顯，就是我們剛剛講的唯所安立，就是破法我的唯就叫空性，就是勝義無自性，就是無遮的意思。前面第一個講的「眾色無性所顯」跟前面講的「法無我性之所顯」這兩個是對應起來的，遍一切處一樣，空性也是遍滿一切的法，確實如宗大師所說，我們從文字上可

以理解，不用他來解釋，現在到這裏已經解釋完了，下面有跟《解深密經》一樣的東西來解釋。

現在《辨了不了義》講了一點，我們慢慢往下走，當然我們三大寺要求在《辨了不了義》沒有學習之前要整個背好，然後才學的，你們沒有做到這樣沒有關係，但起碼科判要背下來，不用說整個都背，先把唯識的科判背下來，背下來後你們就會認識唯識整體的架構，知道我們現在已經講到哪里、已經學到哪里。唯識的科判不多，比如現在我們講的就是先解釋《解深密經》，解釋完《解深密經》後，就解釋其他的論典。對《解深密經》解釋的時候，前面有一個問跟答，就是四個科判，然後認出三性，最後得出結論，就是這樣的科判。

宗大師的科判雖然只有三個，只有三個的意思就是答這邊是兩個方面的答，一個是無自性方面的答，一個是無生無滅後面那一塊，因為勝義生菩薩當時對世尊請教的時候，對於第二轉法輪中講諸法無自性無生無滅，這些到底是什麼意思？世尊對此答復的時候，先後面的無生無滅不講，先講前面的無自性是什麼意思，先對這個答復。對這個答復的那段，宗大師分三個科判，先略答，後廣釋，再比喻。這三個科判從哪里來？從無自性

那裏來，跟它一起的是無生無滅，即「釋無生等所有密意」和「釋無自性所有密意」是什麼意思呢？這個我也想跟你們講一下，就是很多剛開始學的人會糊裡糊塗，為什麼？就是講三無自性，又講三無自性裏面也有不是無自性，這是什麼意思啊？很多人就有這種想法。

我們先要瞭解唯識沒有辦法接受諸法無自性，所以第二轉法輪講的無自性必須對唯識有另外一個解釋，這個解釋肯定不是把無自性拿出來，如果是的話那就不用解釋，所以另外拿出比如生無自性之所以講無自性，意思是什麼？生無自性肯定不是無自性，如果生無自性本身就是無自性的話，那對唯識不用解釋。如果把生無自性認為是無自性的話，世尊沒有必要再跟他解釋。所以以生無自性而言，它從自己的角度就有一個無自性的意義，但這個實際上不是無自性，可能比如世間的話，就是名字一樣，但實際上不是一樣的例子有很多，就是世間的一些東西，名字是這樣說，但實際上不是這個，就有這種意思。

以生無自性來說，這個詞裏面有無自性，對生無自性解釋的時候，它的立場也有一個無自性，但並沒有達到真正的無自性。所以世尊開示：我是從生無自性的角

度說無自性的。要知道，世尊拿出這三個，等於世尊不說無自性的意思。你們不要認為無自性有三個，即相無自性一個，生無自性一個，勝義無自性一個，確實科判分的時候講三無自性，有時候好像會有三個都變成無自性的一個想法，所以先要瞭解的就是，這個拿出來表達的意思就是不認同無自性，你們不要把這三個當無自性，這就完全不對了。

所以，諸法上面有相無自性，也有勝義無自性，也有生無自性，這樣的緣故，什麼性都沒有，什麼都無自性，諸法完全無自性，以這三個力量，世尊講得好像很能說服一樣，讓唯識看到諸法上面相無自性的特質也有，勝義無自性的特質也有，生無自性的特質也有，所以諸法全部完全無自性，唯識覺得有道理，但實際上它們並沒有達到真正的無自性，這三個無自性根本就不是無自性的，所以這兩個要分開，意指第二轉法輪裏面講的諸法無自性，這是中觀才能認同的，唯識對此根本無法接受，包括遍計所執上面的相無自性，唯識說所有的遍計執都是無自性，他也講無自性，他不用加相無自性，他直接可以說依他起跟圓成實是有自性，遍計執是無自性。

但是唯識所說的遍計執無自性，並沒有達到中觀講的諸法無自性的無自性。以中觀講的諸法無自性而言，如果唯識對這個角度能夠認同的話，唯識差不多也是中觀了。包括在遍計執上面講無自性，唯識跟中觀用的詞是一樣的，即遍計執無自性，不用加「遍計執是相無自性，所以無自性」，而是直接用無自性這個詞，但還沒有達到中觀的無自性的道理，一樣沒有達到第二轉法輪講的諸法無自性的境界。所以現在諸法上面就有相無自性、生無自性、勝義無自性這樣的描述，這就是唯識的觀點，真正的唯識的關鍵在此。

唯識的關鍵不是無自性不要講，世尊說的：我想這樣三個東西，我才說這個。所以世尊想這三個東西是配合唯識的觀念，為了唯識世尊就這樣想，唯識對於世尊想的這個完全認同。世尊講：我想的諸法上面的相無自性、生無自性、勝義無自性，這是唯識的真正的想法。所以我們抓住這個內涵，不用從那裏表達出來諸法無自性，我們不用想唯識怎麼說諸法無自性？不要想那個方面。實際上剛才說的如果唯識從諸法無自性直接能認同的話，世尊就沒有必要那麼複雜的解釋「我是想這三個，所以就這麼解釋」。這三個等於完全是真正的唯識的觀

念，所以我們要抓住這個。對此你們不要誤解，因為很多人會誤解，這裏有勝義無自性，所以有的人說：生無自性應該是無自性，依他起也應該是無自性，好像有點懂的樣子。實際上是反過來的，即依他起是生無自性，所以不是無自性，應該是所以有自性，就是這個道理，對於這些都要瞭解。

現在第一個科判是略的答，第二個科判是廣的答，這個答就是遍計執是相無自性、依他起是生無自性、圓成實是勝義無自性，以這三個世尊來回答諸法是無自性，這就是世尊的答復。世尊答復的時候講：我在為什麼遍計執是相無自性這個方面詳細解釋的時候就叫「廣」，依他起為什麼是生無自性這個方面詳細解釋的時候就叫「廣」，圓成實為什麼是勝義無自性這個方面解釋的時候就叫「廣」。「略」的意思就是我為什麼沒有提依他起、遍計執、圓成實，因為諸法上面有相無自性、生無自性、勝義無自性，所以我就說諸法無自性，如此沒有認出來什麼是相無自性、生無自性、勝義無自性，就是「略」。

前面先略的答，這些都是《解深密經》裏面的，然後是廣的解釋。廣的解釋的後面用比喻再來解釋，比如

遍計執為什麼是相無自性這個方面用一個比喻，依他起為什麼是生無自性這個方面用一個比喻，圓成實為什麼是勝義無自性這個方面用一個比喻，用比喻來表達。表達之後，現在雖然宗大師沒有分第四個科判，但是我們這裏看的話，還是引了《解深密經》。《解深密經》本身裏面先有略的答，然後有廣的答，再用比喻來解釋，然後後面有一段，但宗大師對此沒有寫科判，實際上《解深密經》中還是有一塊東西，就是對中觀講的，即世尊說：我現在對第二轉法輪解釋了，不可以解釋成中觀這種直接說諸法無自性，因為唯識覺得這樣解釋有問題，這樣他心裏就更舒服一些，對於諸法無自性必須要解釋成諸法上面三種的無自性，不可以直接解釋。

經說皆無自性，其無自性之理，當如是解。若不爾者，說三自性皆由無其自相安立名無自性，是於宣 說無自性經，如言執義。若如是者，獲得無見，或斷滅見，俱謗三性，成無相見故。若依他起無自相者應無生滅，故謗依他起。若圓成實無自相者，應非諸法本性。 若謂縱許無自相見謗餘二性，云何亦謗遍計執耶？若餘二自性無自相者，應無彼二。若爾，則無遍計所執所遍計事，能遍計名，遍計所執全非有故。

直接解釋有什麼問題呢？世尊說：直接說第二轉法輪諸法無自性，這樣說有問題，就變成是誹謗一切的法，所以下面《解深密經》裏面講「經說皆無自性，其無自性之理，當如是解」，意思就是我前面跟你們唯識說了，第二轉法輪裏面講諸法無自性真正的意思是什麼，我已經解釋了，按照這樣來理解，即「當如是解」。

「若不爾者，說三自性皆由無其自相安立名無自性，是於宣說無自性經，如言執義。」意指若非如此，另外一種解釋就是直接說無自性，即「說三自性皆由無其自相安立名無自性」，就是把無自相解釋成經裏面的無自性，如此解釋的話，就是沒有真正瞭解第二轉法輪裏面的內容，即「是於宣說無自性經，如言執義。」若是如此，就是執著於言詞裏面，並沒有抓到真正的意義，即「如言執義」。

我們有的時候辨經，拿出各種經跟論，當對方不對的時候，引出這個經裏面有這樣的言詞這麼說，那個經裏面有那樣的言詞那麼說，這些都是你說的，你完全是執著，並沒有真正抓到它的意義，然後就一直辯，這裏講的「如言執義」就是這種意思，就是從語言或者詞句裏面抓出什麼東西，按照這個你完全認同，實則不然，

實際上是抓意義和道理，而不是抓詞句。

我們平常在語詞上的一些毛病，這是正常的。有的時候會略講，像世尊說的，我現在是講諸法無自性，就是諸法每一個法上面都有遍計執、依他起、圓成實，即相無自性、生無自性、勝義無自性，我不用講這麼多詞，我就用簡單的一個詞「無自性」。若世尊的意義就是這樣的話，確實我們抓他的略的一個詞的話，我們完全是執著這個言，對於意義我們沒有抓到，就是現在這裏說的：如果我們沒有把這個解釋成「當如是解」，如果前面的解釋我們沒有瞭解，而是直接稱無自相為無自性，若如此理解，我們就變成「如言執義」。

「若如是者，獲得無見，或斷滅見，俱謗三性，成無相見故。」若如言執義，就會變成什麼？變成無見，或者是斷滅見。所以這裏講「若如是者」，如果我們變成如言執義的話，就變成獲得無見或斷滅見，為什麼呢？理由就是「俱謗三性，成無相見故」。若你說沒有自相，應該是對中觀講的，從唯識的立場來說：中觀你完全不了解第二轉法輪的內容，你是如言執義，所以你變成無見或者斷滅見，為什麼？

因為你以無相來解釋諸法無自性，若是如此，如果

你沒有自相成立，特別以中觀應成來說，持無相或者沒有自相的見解，這個觀念對唯識來說，如果沒有自相的話，則依他起不會有，圓成實也不會有，因為圓成實跟依他起都是有自相，法的真正的自相，可以說它的世俗的比較究竟的相是依他起，勝義諦的究竟的相是圓成實，所以若法的自相沒有的話，則依他起沒有辦法安立，圓成實也沒有辦法安立，這兩個沒有辦法安立的話，則遍計所執也沒有辦法安立。所以你會變成對遍計執、依他起、圓成實這三個都會誹謗。如果對這三個都誹謗的話，就變成無見或者斷滅見。所以現在這裏說：你為什麼變成無見跟斷滅見呢？因為你誹謗三性，為什麼你誹謗三性，因為你有無相的觀念。這裏就有解釋。

【辨了不了義善說藏論 015】

上節課講到第 9 頁倒數第三行：

若謂縱許無自相見謗餘二性，云何亦謗遍計執耶？若餘二自性無自相者，應無彼二。若爾，則無遍計所執所遍計事，能遍計名，遍計所執全非有故。解深密經云：「於我甚深密意言說，不能如實瞭解，於如是法雖生信解，然於其義，隨言執著，謂一切法決定皆無自性，一切諸法，決定不生，決定不滅，決定本來寂靜，決定自性涅槃。由是因緣，於一切法獲得 無見，及無相見，由得無見無相見故，撥一切法皆是無相，誹撥諸法遍計所執相，誹撥諸法依他起相，圓成實相。何以故？勝義生！由有依他起相及圓成實相故，遍計執相方可施設。若於依他起相及圓成實相，見為無相，彼亦誹撥遍計所執相。是故說彼誹撥三相。」

從字面理解非常簡單，講到「若謂縱許無自相見謗餘二性」，即對於無自相這樣的見承許的話，以唯識來說，三性裏面的依他起跟圓成實這兩個是有自相的，遍計執是沒有自相的。若像中觀的見解即諸法沒有自相，

第一個就誹謗了二性，二性指依他起跟圓成實。如果對於依他起跟圓成實誹謗的話，實際上也會誹謗遍計執，因為如果依他起沒有的話，則遍計執也沒有，因為遍計執是依賴依他起而存在的，對此如何理解呢？以經部宗的觀點而言，在《攝類學》當中我們有學過，即量分現量跟比量。一樣，對境也分現量的顯現境跟分別心的顯現境。以有境的量來說，比量是依賴現量，先有現量，然後才能生起比量，因為先有所現證的一個東西，然後沒有現證的那些道理用現證的那個東西推出來，所以比量出來了。所以，比量的前面一定要有一個現量，即比量依賴現量。

一樣 對境分別心的顯現境 是依賴現量的顯現境，我們講到分別心的顯現境與什麼同義？常法、共相。現量的顯現境是無常法、事物、自相。對於自相跟共相這兩個道理瞭解的話，就是共相是上面，具體的是自相，共相依賴自相 一樣 分別心的顯現境與共相是等同的，現量的顯現境與自相是等同的。所以，分別心的顯現境依賴現量的顯現境，也可以說共相依賴自相。從這裏我們就瞭解了經部宗講到的這個道理。

現在以唯識而言，像這裏講的三性中的遍計執來說

是什麼樣子呢？比如對瓶子來說，瓶子上面的三性都在，瓶子上的依他起即那個是瓶子，我們所指的那個就是瓶子的依他起。然後那個時候我們心裏面就有一個「是瓶子」那樣的分別心生起的時候，這個執瓶子的分別心的耽著基，所謂的遍計執，這就是分別心的狀態。所以前面的那個是瓶子，這個在眼前出現的時候，就是依他起。後面分別心安立的那個階段，遍計執就出來了。所以，遍計執依賴依他起。如果依他起不存在的話，則遍計執也無法存在。這就是遍計執跟依他起的關係。

圓成實的話，也相當於可以如此解釋。以圓成實而言，有兩種圓成實，一種就是能取所取二空這樣的圓成實；另外一種就是不是真正的能取所取的東西，但是我們分別心裏面也有一個耽著基，耽著基那邊自性成立的一個執著，當那個執著破的時候，就是我們所謂的《宗義建立》中常常提的執瓶子的分別心的耽著基自性空，這也是一個圓成實。所以，圓成實有兩種，一種是能取所取二空，一種是執法的耽著基自性成立空或自相空或不是自性成立。兩個圓成實中，《解深密經》當中講的是自性空這種圓成實，如果我們安立的是這種圓成實的話，必須這個圓成實跟遍計執有很大的關係。《解深密

經》當中講的遍計執是兩個圓成實當中的執法的耽著基自性空的這種圓成實有很大的關係，與能取所取二空的這種圓成實沒有關係。

講能取所取二空的時候，與我們的分別心沒有關係，比如色、聲、香、味、觸，與我們的眼識、耳識、鼻識、舌識、身識體性一，那個講的時候跟無分別心有關系，跟分別心沒有關係。執法的分別心的耽著基自性空的那種圓成實跟遍計執有很大的關係，如果我們沒有辦法安立那種圓成實的話，就等於遍計執也沒有用、沒有辦法存在。所以現在這裏講「云何亦謗遍計執耶？」意思是如果謗二性的話，怎麼會誹謗到遍計執呢？這個問題就出來了，即有人說：持中觀無自相見的那些人，雖然說他們有誹謗依他起跟圓成實，但是沒有誹謗遍計執，怎麼會誹謗呢？對方問，實際上就有誹謗，現在下面是答復。

實際上世尊在《解深密經》裏面有這樣的問和答復，宗大師前面先解釋，後面就引《解深密經》，即先是經的解釋，後面就引經，當然後面也有字面的解釋，意義前面講了，這裏是回答，問題為「云何亦謗遍計執耶？」就是怎麼會變成也會誹謗遍計執呢？然後對此回答，即

先以二性來說，如果沒有自性的話，就變成沒有辦法成立了。唯識認為依他起沒有自性的話，則依他起沒有辦法安立了；圓成實若沒有自性的話，則圓成實也沒有辦法安立了。所以這裏回答的時候「若餘二自性無自相者，應無彼二。」其中的「二自性」，應該用「二性」比較好一點，用自性這個詞有點怪，所以「於二自性」應該是「於二性」，不是自性，即「若於二性無自相者，應無彼二。」如果其他的兩個性依他起和圓成實沒有自相的話，就會變成兩個都沒有了，即「應無彼二」。

如果依他起跟圓成實這兩個沒有的話，「若爾，則無遍計所執所遍計事，能遍計名，遍計所執全非有故。」意思就是「遍計所執所遍計事」、「能遍計名」兩個都沒有了，因為現在遍計所執所遍計事是依他起，比如遍計的時候，所依或者所觸就是依他起，比如說那個是瓶子，是瓶子的分別心，遍計的意思就是安立的意思，這樣的一個分別心遍計的時候，對境是所執，即所執著的對境，所觸就是依他起，應該不是的，藏文和中文是顛倒的，藏文的話先講所遍計事沒有了，然後再講遍計所執也沒有。遍計所執跟遍計事，實際上是不一樣的。

應該這麼理解，遍計所執應該是一個名言，我們講

的名言安立跟名言是不一樣的，名言就是安立的時候的這個動作，是我們內心裏面出來的一個動作，這就叫名言。安立是對境那裏，所以現在這裏講的遍計所執就是指我們的分別心的動作的意思，這個動作確實是依他起，以這個動作出來安立的那個東西來說，就是遍計執，比如我們講分別心安立，分別心是不是依他起？是。以分別心安立的那個東西來說，就不是依他起。不對，在《攝類學》當中我們學過經部宗的立場，其中講到分別心安立，分別心安立就是常法，但安立的這個動作本身，是不是無常法？是。

安立出來的這個東西是常法，但安立的這個動作本身是無常法，是不是依他起？是。所以現在這裏講到遍計所執好像是安立的時候的那個動作的意思。然後下面講的遍計事就是對境，所遍計的所依處。所以，兩個都是依他起，兩個都是無常的法。「若爾」的「爾」就等於沒有依他起和圓成實的話，則會變成遍計所執所遍計事(則無遍計所執所遍計事)和能遍計名者兩個都沒有。遍計所執遍計事，指我們平常所瞭解的遍計執，它的所遍計事。藏文的話，這裏加一個「之」比較好，即「遍計所執之所遍計事」，還有能遍計名，這兩個都變成沒

有。若是如此，則變成遍計所執全非有故。

所以，這兩個的過程：先是遍計所執之所遍計事，跟能遍計名，這兩個變成沒有，結果是遍計所執全非有，這兩個一前一後，加「若爾」的話，就變成三個。第一個是依他起沒有的話就會變成中間這個，就是變成遍計所執所遍計事跟能遍計名這兩個就沒有了。然後，如果這兩個沒有的話，就會變成遍計所執全無，大概就是這樣的一個道理。這個講了之後，然後就是宗大師講「解深密經云」，前面加「如」字的話，比較好的感覺，即「如解深密經云」。現在就引《解深密經》，《解深密經》跟剛剛那個道理很像，《解深密經》中引世尊的話「於我甚深密意言說，不能如實瞭解」，這是世尊配合唯識講的。唯識對於第二轉法輪中觀的看法，完全不認同，對此世尊對唯識說：他們不懂，所以不能如實瞭解。

世尊對唯識講到：他們不能瞭解，雖然他們對這個法非常有信心「於如是法雖生信解」，此處的「法」指第二轉法輪，意思是中觀對於對第二轉法輪般若的法上面雖然很有信解，但變成對這個就非常執著「然於其義，隨言執著」，其中「隨言執著」的意思就是對於意義不懂，對於詞執著，就是文詞方面的執著，就是對《般若

經》當中的內容執著，即「謂一切法決定皆無自性，一切諸法，決定不生，決定不滅，決定本來寂靜，決定自性涅槃。」到這裏，就是中觀的執著「隨言執著」，其中的「執」執著的就是這個。對於《般若經》當中的內容，於文詞非常執著。

這裏面雖然講到「不生不滅本來寂靜自性涅槃」，現在以我們的主題來說，跟前面第一句「一切法決定皆無自性」有關系，因為我們現在的科判不是不生不滅那一塊，現在是無自性這一塊，這裏面的答案是略的，再是詳細的，然後就是比喻，這三個已經答完了，在這三個答案的後面，不是總結，而是人家的疑問，世尊用略的、詳細的以及比喻來解釋，實際上到底是什麼樣？中觀對《般若經》的看法是不對的嗎？那就是徹底說不對，說他們是謗法了，至尊就講到這麼嚴重了，就是世尊配合唯識配合得太好了。

世尊對唯識說：我對《般若經》講的無自性意思是什麼呢？我想從三種無自性的角度來說，實際上不是無自性，為這個透過略的答、詳細的答、用比喻答。這就是世尊為說服唯識的解釋，後面唯識心裏就會懷疑：中觀對《般若經》的理解，到底是他對，還是我現在心裏

聽你的？所以世尊說：雖然中觀對《般若經》很有信心，但是對言詞方面太執著了，還是沒有瞭解，我現在講的是真正的般若的意義。世尊就是這樣配合唯識來講的，前面這句話說「不能如實瞭解，於如是法雖生信解，然於其義，隨言執著」，世尊講到中觀對《般若經》的言詞方面太執著，並且把執著的這段拿出來，講到不生不滅是他執著的，本來寂靜、自性涅槃這些都是他執著的，可以說中觀不能理解這些的意義。

以現在我們這個科判來說是第一句，「謂一切法決定皆無自性」這句是關鍵，關鍵字是中觀不懂這方面，以此為主線講中觀執著。所以中觀這樣執著的緣故，即「由是因緣」，就是指前面講的言執著，由於中觀對於言詞執著的緣故，就變成他得到了無見、無相見，這裏講到他會變成什麼呢？「於一切法獲得無見，及無相見」意思就是謗法。無相見，也可以說就是他一點都不認同有自相的法，所以就是無相見，沒有相的結果就變成有自相的法依他起和圓成實沒有，若是如此，則變成遍計執也沒有，所以一切法就變成沒有了。這裏講到「由得無見無相見故」就會變成「撥一切法皆是無相」，若是無相，則有自相的依他起跟圓成實變成沒有，如此則遍

計執也變成沒有了。「撥諸法遍計所執相」，即對於遍計所執相也變成誹謗了。

前面的「撥一切法皆是無相」應該是略的，詳細的就是這三個，即對於遍計執相、依他起相、圓成實相這三個，都變成是誹謗了，剛剛念的第一個「撥一切法皆是無相，誹撥諸法遍計所執相，誹撥諸法依他起相，圓成實相。」到這裏，就是前面講的中觀是無見跟無相見的緣故，對於三性都誹謗，再問「何以故」，意思是為什麼對三性都誹謗呢？主要是講依他起跟圓成實這兩個跟遍計執中間的關係，「何以故？勝義生！由有依他起相及圓成實相故，遍計執相方可施設。」所以對於遍計執相方面也可以安立或者瞭解。相反的，如果這兩個沒有安立或者對這兩個誹謗的話，「若於依他起相及圓成實相，見為無相，彼亦誹撥遍計所執相。是故說彼誹撥三相。」一樣會誹謗遍計執，沒有依他起跟圓成實的話，依他起沒有辦法安立，所以說對三個相都有誹謗。

「是故說彼誹撥三相」，到這裏就是引用《解深密經》。實際上前面宗大師已經講了沒有依他起的話，就變成遍計所執之所遍計事跟能遍計名都沒有了，如果這兩個沒有的話，就變成遍計所執全非有。所以前面那一

段的關鍵在於宗大師用的詞我們抓到就可以了。現在這段宗大師前面說的在《解深密經》當中有這段話，所以他就引用《解深密經》。下面宗大師對《解深密經》的文字方面就解釋一下，我們看一下宗大師的話，然後解釋一下，即：

於義隨言執著之言者，謂說無自性經說一切法於勝義中皆自性空，及自體空，自相空等。若於彼等如說而取，此宗說為如言執著。

「於義隨言執著之言者」，他們隨言執著是哪一塊呢？即「謂說無自性經說一切法於勝義中皆自性空，及自體空，自相空等。」這裏可以把中觀自續派連接在一起，不單單中觀應成派，因為這裏用的詞是「於勝義中」，即於勝義中自性空、於勝義中自體空、於勝義中自相空，中觀自續派也是屬於言執著裏面，現在誰對《般若經》言執著？《宗義建立》中講到以中觀自續派來說，《般若經》也分了義和不了義。對於中觀自續派來說，《心經》是不了義經，《大般若經》、《般若八千頌》、《般若二萬五千頌》等都是了義經。對中觀自續派來說，這些經典的差別在哪里？《心經》的語詞裏面沒有講到「於勝義中」這個詞，而是直接講自相空、自性空，直接講

相空，但中觀自續派主張有自相，他沒有辦法如實接受，所以把它當不了義經。

對於《般若八千頌》、《般若二萬五千頌》、《般若十萬頌》不是從頭到尾一直提，但是前面開始的時候有提，後面沒有提，前面有提到「於勝義中」這樣的詞，如此就變成中觀自續派也能認同。也可以說現在《解深密經》面對的不是《心經》這類的。以母子般若經而言，《心經》是子般若經，不是母般若經。母般若經的意思就是從它那邊可以生出佛菩薩來，即修這個可以成佛，這就叫母般若經，母的意思就是這個，意思是不用學別的經，修這個經的話，就可以成佛。而《心經》裏面沒有這麼豐富的內容，沒有如廣行跟深見整個的法都含攝，我們平常講的隱義是指整個廣行的法門，顯義是指整個深見的法門，這種的《般若經》才叫母般若經，現在《解深密經》面對的就是這種的《般若經》，這種《般若經》，中觀自續派也能認同它是《般若經》。

於義隨言執著之言者，謂說無自性經說一切法於勝義中皆自性空，及自體空，自相空等。若於彼等如說而取，此宗說為如言執著。

中觀應成派認為凡是《般若經》都是了義經，他不

認為《般若經》有了義跟不了義之分，所以現在這裏講的宗大師說的「於義隨言執著之言者」，就是這些經典當中說的「一切法於勝義中皆自性空，及自體空，自相空等」這一段，宗大師認出來所謂的中觀就是能夠認同《般若經》是了義經，若是如此，中觀自續派也能夠包含在內的話，應該嚴格的來說「於勝義中」，宗大師說這是非常對的。如果沒有用「於勝義中」這個詞，而是直接講自性空、自體空、自相空的話，則沒有辦法包含中觀自續派。主要現在《解深密經》要面對的《般若經》不是指所有的《般若經》，而是指母般若經這塊，它們的差異在哪里？

差異在於中觀自續派能夠認同母般若經是了義經，如此則必須要特別拿出「於勝義中」。在《宗義建立》中我們學過，以中觀自續派來說是否認同諸法自相空？不認同。是否認同諸法是勝義中自相空？認同，即「於勝義中自相空自體空自性空等」。「若於彼等如說而取，此宗說為如言執著。」對於「此宗說為如言執著」怎麼解釋？《解深密經》中「言執著」這個詞，即「然於其義，隨言執著」，若問：中觀自續派是不是隨言執著？中觀應成派是不是隨言執著？我們分析的話，對於是否

隨言執著要有一個界限或標準，然後以此來判斷。什麼樣的言執著呢？就是剛剛說的「一切法於勝義中皆自性空，及自體空，自相空等」方面如實認可的話，就叫言執著，這就是它的定義。「此宗說為如言執著」就是它的定義的意思，即這樣才叫如言執著，如言執著的界限在此。

若是如此，就很簡單：中觀自續派是不是如言執著？是，因為具備了這個定義的標準。中觀應成派是不是如言執著？是，因為具備了定義的標準。為什麼這麼解釋？因為從《解深密經》的詞裏面看的話，看不出來。宗大師對於《解深密經》的詞裏面為什麼這麼解釋呢？因為《解深密經》的詞裏面「隨言執著」，即「謂一切法決定皆無自性，一切諸法，決定不生，決定不滅，決定本來寂靜，決定自性涅槃」這段話。對於宗大師這段話更準確的理解，我們應把這段話改成「於勝義中自性空、自體空、自相空」。然後宗大師又解釋前面講的無相者，剛剛《解深密經》講無見、無相，所謂的無相是什麼意思？這是《解深密經》當中提出來的宗大師要解釋的一個詞，即「若於依他起相及圓成實相，見為無相，彼亦誹撥遍計所執相。」這是《解深密經》裏面的話，宗大

師解釋為「是見彼二非由自相之所安立」，如文：

於依他起及圓成實相見為無相者，是見彼二非由自相之所安立。何以故？以下顯示誹撥三自性之理。若如經說無自相生滅而執為實，亦是誹撥依他起，故應當了知亦撥餘二。以若生滅，非由自相之所安立，此宗則謂生滅全無。

宗大師解釋自相的意思就是自相安立跟不安立，不是沒有自相的意思。我們有的時候講沒有自相就是它沒有自己的相，不是這個意思，而是它不是以自己的相成立跟不成立來解釋有沒有自相的意思。平常我們說的有自相、無自相，如果對此想找毛病的話，很容易。有自相、沒有自相，你怎麼可以說它沒有自己的相呢？每一個法，它有它的性相，每一個法各有各的特質，相是肯定有的，比如我們講二十空，講內空外空等的時候，有沒有講到相空？應該有講到自相空，藏文的話如果我翻譯就是有自相空，二十空中第十四個叫自相空。

所以我們要瞭解，內空有的話，內上面空就叫內空，如果沒有內就沒有內空。內空就是六根認出來，然後它上面空，它的空性就是內空。一樣，自相空的話，先要認出自相，然後自相上面的空性就叫自相空。若沒有自

相的話，則自相空也沒有辦法安立。沒有內的話，內空就沒有辦法安立。若以中觀派的立場問：有自相嗎？我們就可以回答：沒有自相而成立的。但是直接問：有自相嗎？一定要回答：有。但是這句話我們常常不說的，我們一直說沒有自相，中觀常常說諸法沒有自相，所以這個是不對的。

宗大師這裏解釋無相的意思是什麼呢？無相的意思就是不是自相成立，他為什麼這麼解釋呢？如果不這麼解釋，這個詞是不對的，所以這裏宗大師就特別解釋。現在宗大師解釋無相的意思是什麼呢？這裏有講依他起和圓成實上面沒有自相，中觀看沒有自相，即「見為無相」，中觀真的看是無相嗎？不是，這個一定要解釋，依他起和圓成實也有自相，它有行相、性相等，所以不可以解釋為無相，而中觀是「見為無相」，這樣的詞有毛病所以必須要解釋。宗大師解釋：中觀見為無相，這個是中觀見為這兩個不是自相成立，即「是見彼二非由自相之所安立」，這是第二段，對前面引的《解深密經》裏面的東西宗大師就解釋一下。

剛剛前面對「如言執著」的「如言」解釋，現在這裏第三段解釋「見為無相者」。《解深密經》中「何以故」

的下面講的是理由，即「何以故？以下顯示誹撥三自性之理。」確實宗大師前面說的「何以故」，後面解釋的時候就是三性都誹謗這個方面的理由一直講。到這裏已經解釋完了真正的該要講的，即世尊對唯識提出疑問「到底是我聽的對，還是中觀解釋的對？」一直說服，配合唯識講，這段話真正講完了，而且主要是皆無自性這一塊，不是下面的不生不滅。

下一段「若如經說」，前面《解深密經》裏面講「隨言執著，謂一切法決定皆無自性」，剛剛對這一塊一直解釋，然後現在是對「一切諸法，決定不生，決定不滅，決定本來寂靜，決定自性涅槃」解釋。「若如經說無自相生滅而執為實，亦是誹撥依他起，故應當了知亦撥餘二。以若生滅，非由自相之所安立，此宗則謂生滅全無。」剛剛我們講皆無自性這段，如果如言執著的話，就也誹謗了。現在是後面不生不滅那段，也如言執著的話，也一樣誹謗到依他起，對圓成實沒有關係，因為圓成實是常法，它沒有生滅，而依他起有生滅。依他起的生滅不是自性生、不是自性滅，如果這樣解釋的話，也會誹謗到依他起。所以，若如經說無自相生滅，則「亦是誹謗依他起」，「亦」指包含前面的無自性，無自性那個時候

已經誹謗依他起，不單單無自性的時候誹謗依他起，無自性生滅的時候也一樣誹謗依他起，即「亦是誹謗依他起」。

如果誹謗依他起，依他起沒有的話，則遍計執跟圓成實也沒有了，所以「故應當了知亦撥餘二。」意指若對依他起誹謗的話，則對其他兩個遍計執和圓成實也會有誹謗。確實如此，因為不管遍計執也好，還是圓成實也好，都是在依他起上面安立的，所以誹謗依他起的話，也會變成誹謗圓成實和遍計所執。意思就是無自性這個方面如言執著的時候誹謗三性，不單單這個，不生不滅那段話也如言執著的話，也會變成誹謗三性。為什麼呢？因為依他起沒有的話，其他兩個都誹謗。我們為什麼這麼說呢？因為現在是唯識的立場，是什麼呢？生滅這些都是自性生的，生完全是自性生的，沒有自性生，等於沒有生；沒有自性滅，等於沒有滅。所以生滅都是自性生、自性滅來安立的。

這裏講「以若生滅，非由自相之所安立，此宗則謂生滅全無。」意思就是沒有自相的當中生滅就沒有辦法安立，若生滅沒有自相的話，就等於生滅全無。現在唯識宗就是這樣，所以特別提出來「此宗」，為什麼講此

宗？因為我們要瞭解現在這是站在哪個宗派的立場，是唯識的立場，確實生滅跟自性生滅完全是一樣的道理，比如說若沒有安立依他起自性生自性滅的話，若問中觀：依他起有生有滅嗎？他肯定說：是。若問：依他起是有自性生自性滅嗎？中觀肯定說：不是。但以唯識的立場來說，中觀說依他起是自性生跟自性滅沒有，就等於依他起生滅沒有，若依他起生滅沒有，則遍計執跟圓成實也沒有了。現在意思就是前面的如言執著的那個言，就可以說前面的無自性那塊，也會變成誹謗三性；後面的不生不滅那一塊，也會變成誹謗三性，就是這個意思。現在是前面的皆無自性那段，因為科判就是那段，後面宗大師解釋得很短，因為這不是主要的。我們現在看第二個科判。

第 3 頁勝義生菩薩對世尊請教的時候，提出「無自性無生無滅」，就是勝義生菩薩講到第一轉法輪當中：「世尊以無量門，曾說諸蘊所有自相、生相、滅相、永斷、遍知。如說諸蘊、諸處、緣起、諸食亦爾。」如是又說：「曾說諸諦所有自相、遍知、永斷、作證、修習。曾說諸界所有自相、種種界性、非一界性、永斷、遍知。以無量門，曾說三十七菩提分，所有自相、能治所治、

及以修習，未生令生，生已堅住不忘，倍修增長廣大。」這是講第一轉法輪，後面說「世尊復說一切諸法皆無自性、無生無滅、本來寂靜、自性涅槃。」然後他心裏生起懷疑「未審世尊，依何密意作如是說：一切諸法皆無自性，無生無滅、本來寂靜、自性涅槃。」所以我現在要請教你「我今請問如來斯義，惟願如來哀湣解釋說一切法，皆無自性、無生無滅、本來寂靜、自性涅槃，所有密意。」所以，就是這樣的一個請教。

最後的請教就是「所有密意」這句話，這句話是對皆無自性的答復，為什麼這麼講？為了這個答復我們已經分了科判，即略的、廣的、用比喻的，這些已經答復了，現在後面的「無生無滅、本來寂靜、自性涅槃」有什麼密意？對於皆無自性有什麼密意已經答復了，皆無自性答復的時候科判分兩個，「是無自性所有密意」是第一個，然後「無生等所有密意」。從這兩個科判我們要瞭解剛剛那段話中「我今請問如來斯義，惟願如來哀湣解釋說一切法，皆無自性、無生無滅、本來寂靜、自性涅槃，所有密意。」有什麼密意？還有「無生無滅、本來寂靜、自性涅槃」有什麼密意？我們應該分兩段，因為《解深密經》本身就是分兩段來答復的。

所以勝義生菩薩問世尊的時候就是一句話，然後世尊答復的時候是分兩段，先是對於第二轉法輪中諸法皆無自性的的密意答復，然後對於第二轉法輪中講「諸法不生不滅、本來寂靜、自性涅槃」的意思再一個答復。第一個我們已經學完了，即諸法每一個法上都有三性，每一個法上面的三性各有各的特質，即遍計執是相無自性特質，依他起生無自性特質，圓成實勝義無自性的特質，由於三性有不同特質的緣故，所以一直講諸法全無自性，實際上它不是無自性，對此而答復。

對於「不生不滅本來寂靜自性涅槃」怎麼答復呢？一樣，諸法上面，即每一個法上面有兩個東西，剛剛皆無自性我們講三個東西，現在講諸法上面有兩個東西，即遍計執跟圓成實，我們不講依他起。以遍計執跟圓成實這兩個來講諸法，比如我們講瓶子是不生不滅，什麼意思呢？不是它不生不滅，而是它上面的遍計執跟它上面的圓成實不生不滅，就是本來寂靜、自性涅槃。一樣，諸法都是這樣，諸法不可以直接說不生不滅、本來寂靜、自性涅槃，諸法上每一個法上面有兩個特質，即遍計執和圓成實，這兩個的特質拿出來，就說不生不滅、本來寂靜、自性涅槃，就是這樣的答復，所以現在我們要瞭

解這一塊。

現在是解釋「無生等」，「等」裏面就是不滅、本來寂靜、自性涅槃這些，即「丁二、釋無生等所有密意」，意思就是你問有什麼密意，那我現在就答復。現在就是一個連接的詞，宗大師講「如是已說無自性理，說無生等密意云何？」這是宗大師的話，就是中間的依他起生無自性不談，而是「初後二無自性」，「初」就是相無自性，「後」就是勝義無自性，中間的生無自性就不提，意思就是諸法每一個法上面就有相無自性跟勝義無自性，等於就是遍計執跟圓成實，所以每一個法上面有相無自性遍計執跟勝義無自性圓成實，以這樣的密意來說諸法是無自性，即「謂依初後二無自性，密意而說。」說的就是諸法是不生不滅、本來寂靜、自性涅槃，所以諸法上面有「初」的相無自性跟「後」的勝義無自性，以這個密意來說諸法是不生不滅、本來寂靜、自性涅槃，這個根據宗大師引《解深密經》，即「依初密意，《解深密經》云」，這個是《解深密經》裏面的，這個容易理解。

其中講到「當知我依相無自性性，密意說言一切諸法無生無滅、本來寂靜、自性涅槃。」這裏講到為什麼

一切諸法不生不滅、本來寂靜、自性涅槃的原因是什麼？因為一切諸法每一個法上面的相無自性是遍計執，所以每一個法上面就有遍計執，我是想遍計執所以說不生不滅，實際上它不是講不生不滅。密意的意思就是這個詞不可以這樣放，放了就有問題，我必須有另外一個來解釋，所以諸法是不是不生不滅、本來寂靜、自性涅槃？不是。諸法上面的，比如以五蘊而言，五蘊是不是不生不滅、本來寂靜、自性涅槃？不是，而是五蘊上面的遍計執跟圓成實這兩個是不生不滅、本來寂靜、自性涅槃，或者是五蘊上面的相無自性跟勝義無自性這兩個等同（因為相無自性就是遍計所執，勝義無自性就是圓成實），所以五蘊上面的相無自性來說，五蘊是不生不滅、本來寂靜、自性涅槃，實際上五蘊自己是不是不生滅？不是，它是生滅的，因為五蘊是有為法，所以它是生滅的。

現在詳細的解釋，何以故？為什麼以諸法上面的相無自性，能說諸法是不生不滅、本來寂靜、自性涅槃？為什麼密意是相無自性呢？因為「勝義生！若法自相都無所有，則無有生；若無有生，則無有滅；若無生無滅，則本來寂靜；若本來寂靜，則自性涅槃；若自性涅槃，

則無少分更可令其般涅槃故。」若相無自性沒有自相，遍計執沒有自相，即「若法自相都無所有」，意思就是若每一個法上面的相無自性或者遍計執沒有自相，它不是自相成立，則它不會生，因為以唯識來講，生跟自相生完全是一個東西，滅跟自相滅完全是一個東西，所以若沒有自相的話，則無有生；若沒有生的話，當然就沒有滅，即若無有生，則無有滅；若生滅沒有的話，則本來寂靜；一樣，若本來寂靜的話，那就是自性涅槃。

現在的關鍵在於沒有自相，所以諸法上面的遍計執是沒有自相 所以不生不滅 以現在這段話的次第來說：法沒有自相的緣故，不生；若不生的緣故，不滅；不生不滅的緣故，本來寂靜；本來寂靜的緣故，自性涅槃，就是這麼一個道理。然後「若自性涅槃，則無少分更可令其般涅槃故。」所以，「何以故」的理由，從「若法自相都無」到「故」就是理由，意思就是諸法上面的遍計執是密意，這個是所立法，它當密意，才說「不生不滅、本來寂靜、自性涅槃」，為什麼可以這樣說？因為關鍵的理由在於它是沒有自相，若沒有自相的話，則可以安立不生不滅、本來寂靜、自性涅槃。所以，這就是諸法上面的遍計執。到這裏是引用《解深密經》，然後

宗大師解釋《解深密經》的內容。

【辨了不了義善說藏論 016】

上節課講到第 11 頁「丁二、釋無生等所有密意」，引用《解深密經》這部分已經講完了，這節課從第七行開始講，如文所述：

此說遍計所執，無生滅之理，謂無自相所安立故。若有生滅，則必由自相安立，故亦顯示依他起性，有由自相安立生滅。離生滅者，定是無為非煩惱法。是故說為本來寂靜，自性涅槃。諸憂惱者，此中是說諸煩惱故。（出憂惱，即藏文之涅槃義也。）

宗大師解釋這段前面的《解深密經》的時候，點出兩個內容，先是前面的「此說遍計所執，無生滅之理，謂無自相所安立故。若有生滅，則必由自相安立，故亦顯示依他起性，有由自相安立生滅。」這是一個內容。然後「離生滅者，定是無為非煩惱法。是故說為本來寂靜，自性涅槃。諸憂惱者，此中是說諸煩惱故。」到這裏又是一個內容，所以一共有兩個內容。從前面的《解深密經》本身看的話，確實可以看到這兩個內容，應該是理由「何以故」這裏，然後從勝義生開始，即「勝義

生！若法自相都無所有，則無有生；若無有生，則無有滅；」到這裏是一段，然後下面的「若無生無滅，則本來寂靜；若本來寂靜，則自性涅槃；若自性涅槃，則無少分更可令其般涅槃故。」

這裏講到主要的兩個關鍵，我們看下「若」這個字，關鍵我們要抓兩個地方，一個地方就是「若法自相都無所有」這裏開始，另外一個就是「若無生無滅」這裏，所以分兩段。第一，若沒有自相，或者沒有自相安立的話，則沒有辦法安立因果的功能，生滅也沒有辦法安立，唯識就是這麼看的，就有一個因確實有一個力量，後面的果確實有一個作用，我們確實感受到這個果。所以有這樣的一個因、果，而且不管因也好，還是果也好，它生的時候就有一個影響，滅的時候有一個缺點，影響力就不見了，另外負面的也有一個結果。

所以，生滅確實有一個作用，這些都表示必須要有自相，就是這些生滅肯定自己有一個力量。唯識認為沒有自相的話，則不可能有生滅，這些將無法安立，這是關鍵的一個東西。另外一個東西，是無為法沒有生滅的那些東西對我們沒有什麼幫助，一樣，也不會讓我們起煩惱，所以說「無生無滅、本來寂靜、自性涅槃」。若

沒有生滅的功能的話，則對我們沒有什麼影響，所以這些法等於就是本來寂靜、自性涅槃。所以，就是這兩面關鍵的東西。

對於前面的《解深密經》這一塊就要瞭解，就是講到有兩個階段，關鍵在於是否有自性這一塊。另外一個是沒有生滅的那種無為法，它的一個特質，所以就講到這兩個。前面講到「若法自相都無所有，則無有生；若無有生，則無有滅」，下面講到「若無生無滅，則本來寂靜；若本來寂靜，則自性涅槃；若自性涅槃，則無少分更可令其般涅槃故。」所以就是兩段，宗大師就是抓這兩段的內容。前段的內容「若法自相都無所有，則無有生；若無有生，則無有滅」，宗大師講到這段《解深密經》本身的科判叫「釋無生等所有密意」。現在這個跟前面的無自性講得不一樣，這個是「丁二 釋無生等所有密意」，另外一個是「丁初 釋無自性所有密意」，這個時候世尊解釋諸法上面都有三性，三性每一個上面都有三種的無自性，以此緣故，密意是這個，所以世尊在第二轉法輪中說諸法無自性，即「釋無自性所有密意」。

現在是「釋無生等所有密意」的時候，沒有抓諸法

上面的三性，而是抓諸法上面的兩個性，即遍計所執和圓成實，並沒有抓依他起，把諸法上面的遍計執和圓成實拿出來，所以科判「釋無生等所有密意」分兩個，即「謂依初後二無自性，密意而說」其中的「初後」「初」就是遍計執，「後」就是圓成實，所以諸法上面的遍計執，世尊就說諸法是無生等，即無生無滅、本來寂靜、自性涅槃；以諸法上面的圓成實，世尊就解釋諸法是無生無滅、本來寂靜、自性涅槃。對於無生等密意就是這麼理解的，所以要有兩個。

先《解深密經》裏面世尊說：我是以諸法上面的遍計執來解釋諸法無生無滅、本來寂靜、自性涅槃。我們現在解釋的是這一段的《解深密經》，我們要瞭解現在是遍計執上面，所以宗大師說這段的《解深密經》遍計執上面，先解釋無生無滅這一塊，解釋的時候，關鍵是沒有自相這個道理，沒有自相所以不可以有生滅，生滅必須要與有自相連在一起，關鍵是這個道理。從這裏可以推出另外一個道理，即誰有生滅？依他起有生滅，依他起的生滅肯定是自相而生，自相而滅，這個道理我們可以推出來。所以宗大師講到，先這裏直接看的話，經典裏面講遍計所執上「無生無滅之理」，遍計所執是無

生無滅的理由就是無自性所安立，確實是，我們看「若法自相都無所有，則」，把「則」前面的當理由，即把「則」前面的「自相都無所有」當理由，然後解釋無生無滅。

宗大師說：《解深密經》裏面說遍計執是無生無滅的理由就是無自相所安立，以此理由來成立遍計所執是無生無滅，若是如此，從那裏可以顯示什麼呢？就是直接講的是這個，然後透過這個我們可以理解另外一個，顯示什麼呢？就是下面的「若有生滅，則必由自相安立」，這裏應該可以用「故」字。所以，這裏講沒有自相所以沒有生滅，有生滅必須要有自相，這個道理就出來了。如此就變成顯示依他起的有自相安立生滅，所以依他起的生滅完全是自相而生，自相而滅，從這裏就顯示出來。為什麼顯示出來這個？因為前面的理由是：沒有自相，所以沒有生滅。如此，有生滅必須要有自相這個道理出來了。若是如此，則依他起肯定是自相而生滅，這個就顯示出來了。

這個順序就知道了，先直接說的是前面這一塊，即遍計執為什麼沒有生滅？因為沒有自相安立，這是直接說的，誰來說呢？就是前面《解深密經》那段說的「若

法自相都無所有，則無有生；若無有生，則無有滅；若無生無滅，則本來寂靜；若本來寂靜，則自性涅槃；若自性涅槃，則無少分更可令其般涅槃故。」這裏當然先講生，然後「若無有生，則無有滅」，這個拉得比較長，實際上連在一起的話比較簡單，即若沒有自相的話，則沒有辦法安立生滅。現在《解深密經》當中是直接這麼說的，透過這個宗大師怎麼理解的呢？依他起上一定是自相安立生滅，意思就是生滅完全是自相而生、自相而滅。所以這個就顯示出來了。

有的人這麼解釋：依他起，就是依賴其他的因緣，所以沒有自性。而這裏是：依他起有沒有生滅？我們說：有。有生滅是不是要有自性而生、自性而滅？是。所以就變成依他起有自性。我們平常認為，對依他起的字面上有幻覺，然後解釋依他起就是緣起，緣起所以就是空，把依他起和緣起連在一起。實際上緣起這個詞是中觀才用的，依他起是唯識用的東西，若把這兩個連在一起就很可笑。

要清楚唯識說的依他起的道理是什麼樣，這個是《解深密經》的前段解釋，現在宗大師是怎麼解釋後段的《解深密經》呢？那就是「離生滅者，定是無為非煩

惱法。」藏文的話，就是「定無為」，然後說「故非煩惱」，有個「故」字，就是無為法的緣故所以是非煩惱法，這個「故」字是重要的關鍵。然後下面的「故」字也要，「是故說為本來寂靜，自性涅槃。」然後就是「諸憂惱者，此中是說諸煩惱故。（出憂惱，即藏文之涅槃義也。）依後密意，解深密經云：「我亦依於法無我性所顯勝義無自性性，密意說言，一切諸法無生無滅、本來寂靜、自性涅槃。」現在關鍵的就是第一無為法，然後再說非煩惱法。無為法是不會起煩惱的，也可以說無為法不會讓我們執著，不會讓我們煩惱，就是無為法沒有讓我們煩惱的性質，這個性質沒有的話，本來就寂靜，一樣，自性也涅槃。所以本來寂靜，自性涅槃。

關鍵在於前面的無為法，再非煩惱，然後本來寂靜、自性涅槃，共三個階段，關鍵的東西是三個，世尊在經典當中沒有講三個階段，而是直接說「無生無滅，則本來寂靜」，中間沒有那麼多的道理。宗大師抓這裏講的無生無滅的意思，就是把無生無滅的道理從那邊認出來，它有不會起煩惱的一個功能在那裏，無生無滅不會起煩惱的原因在於它是無為法，所以宗大師說它是無生無滅的性質，即無為法的性質，這個性質不會讓我們起煩惱，

所以叫非煩惱法。非煩惱的性質的話，就是本來就不會起煩惱，寂靜的意思就是指內心寂靜，如果不會起煩惱的話，心面對它的時候本來就是心不起煩惱、寂靜的一個狀態，這就是涅槃。

對於涅槃，後面宗大師解釋為「諸憂惱者，此中是說諸煩惱故。(出憂惱，即藏文之涅槃義也。)」平常我們講涅槃就是遠離憂惱的意思，涅槃就是憂惱結束的意思，現在強調本來寂靜的話，為什麼可以叫寂靜涅槃呢？如果你們看藏文的話就比較清楚，藏文的涅槃就是離開憂惱，這兩個詞一樣。「出憂惱，即藏文之涅槃義也」，括弧內法尊法師翻譯得很清楚，藏文的「涅槃」與「出憂惱」是一樣的。宗大師解釋為什麼本來寂靜可以叫自性涅槃，本來寂靜為什麼可以說出憂惱，因為這裏所認的憂惱者就是煩惱。有的時候出憂惱是不一樣的意思，本來寂靜也是不一樣的意思，像佛的法身分為自性法身和智慧法身，自性法身分兩個，即自性清淨自性法身和客塵清淨自性法身。自性清淨自性法身也講自性涅槃，那個時候也是出憂惱，那個時候的憂惱的意思就是空性的所應破的意思，就是有自性的意思。

自性清淨的意思就是本來沒有自性，前面的自性是

本來的意思，後面的清淨是沒有自性的意思，所以本來就沒有自性，就是自性清淨和自性涅槃。有的時候憂惱指的意思不一樣，宗大師特別說這裏講的憂惱是煩惱。不是所有的地方都是如此，比如本來寂靜、自性涅槃，按照藏文來說本來寂靜、自性出憂惱，涅槃就是出憂惱，所以是本來寂靜、自性出憂惱。本來寂靜、自性涅槃這個詞常常用，一樣，本來寂靜、自性出憂惱這個詞也常常用。若是如此，如果自性出憂惱的話，有的時候對空性我們解釋為自性出憂惱，或者剛剛我們講的自性清淨自性涅槃，自性清淨自性法身，客塵清淨自性法身。對於自性清淨自性法身，我們有一種稱法是自性涅槃，也可以說自性出憂惱，若是如此，自性出憂惱是什麼意思？前面的自性是本來的意思，出憂惱就是本來出憂惱，出什麼憂惱？就是本來出有自性，就是所應破憂惱的意思。所以宗大師講這邊講的跟其他地方不一樣，就是這個意思。「諸憂惱者，此中是說諸煩惱故」，所以這裏講到憂惱者就是諸煩惱，不是別的意思。從剛剛前面講的可以理解，無為法就變成自性涅槃、自性出憂惱，因為憂惱是煩惱的意思，確實就是出憂惱，可以這麼理解。

這段是我們面對前面的《解深密經》的話「若無生

無滅，則本來寂靜；若本來寂靜，則自性涅槃；若自性涅槃，則無少分更可令其般涅槃故。」這裏一直推理很多，實際上可以連在一起，即本來寂靜、自性涅槃，沒有必要分開說若什麼則什麼，這裏講到三個東西，即本來寂靜、自性涅槃、無少分更可令其般涅槃故，實際上不用三個階段 這三個都變成一個東西 就是本來寂靜、自性涅槃這兩個也連在一起變成一個東西，宗大師覺得關鍵是哪里要抓呢？就是前面的「若無生無滅，則本來寂靜」，現在是若無生無滅，在「則」的中間我們就加一些道理。若無生無滅，把它理解成無為法，無為法是非煩惱法，所以本來寂靜、自性涅槃。後面經典講的則本來寂靜，一直到般涅槃故，到這個階段我們把所有的東西變成一個東西，即本來寂靜、自性涅槃這兩個連在一起變成一個東西，理由是什麼？非煩惱法。非煩惱法的理由是什麼呢？無為法。無為法是什麼意思？現在講的無生無滅，就是無為法的東西，宗大師對此是這麼解釋的。

我們現在已經講完了第一個「釋無生等密意」，初的密意講完了。後的密意，如文所述：

依後密意，解深密經云：「我亦依於法無我性所顯

勝義無自性性，密意說言，一切諸法無生無滅、本來寂靜、自性涅槃。何以故？法無我性所顯勝義無自性性，於常常時，於恆恆時，諸法法性安住無為，一切雜染不相應故。於常常時，於恆恆時，法性安住，故無為，由無為故，無生無滅。一切雜染不相應故，本來寂靜、自性涅槃。」」支那大疏，釋常常時，謂前前時。釋恆恆時，謂後後時。

首先前面是略的解釋，「何以故」後面就是詳細的解釋。先前面略的這一塊就是密意，什麼密意？就是第二轉法輪中講諸法無生無滅、本來寂靜、自性涅槃，所以無生等密意，這個密意第一個就講了諸法上面的遍計執 不是諸法本身，諸法上面的遍計執都是有這個特質，所以世尊說諸法無生無滅、本來寂靜、自性涅槃。另外一個諸法上面的什麼呢？就是諸法上面的「法無我性所顯勝義無自性性」，諸法上面等於就是圓成實，因為初後的「後」就是指圓成實，所以「後」圓成實或者勝義無自性，這裏用勝義無自性性，「後」的意思就是勝義無自性性。

這個勝義無自性性是什麼樣？勝義諦有不少，可以說補特伽羅無我是勝義諦，按照唯識來說，法無我能取

所取二空也是勝義諦。現在不是講這種，而是以分別心來講能取所取異，或者所取完全是我們的分別心安立出去的，而不是自己成立的，這樣的一個法無我，所以這裏講法無我性所顯就是這個意思。

若是如此，補特伽羅無我雖然也是勝義諦，但這裏講的是法無我這一塊的，法無我這樣的所顯。所顯應該這麼理解，嚴格來說這麼講比較好，不嚴格的話會有很多問題，比如我們先這麼理解：諸法是不是無我？是。一樣，諸法是不是法無我？是。諸法是不是法無我所顯？不是。法無我所顯的意思就是等於破法我的那塊，破除法我的那塊就變成無遮的意思。我們這麼理解：諸法是不是自性空？是。諸法是不是空？是。諸法是不是空性？不是。空性的意思是空的所顯，或者空的那塊，就是空這個來安立，空的時候那個階段也有一個存在的東西，以那個來安立的話，空所顯或者是空性。

上次我們有學過，宗大師講唯無我、唯法無我，就叫法無我所顯。所以，法無我所顯是唯法我就沒有，唯的意思就是這一塊是不是法無我來安立的，法無我安立的就是這一塊，所以法無我之所顯就是這個意思。諸法是不是法無我？是。諸法是不是法無我所顯？不是。法

無我所顯的時候意思就很特別，剛剛沒有問下去，若再問：這個桌子是不是法無我？是。這個桌子如果是法無我的話，是粗品的法無我，還是細品的法無我？什麼都不是。就是如果這個是法無我的話，它是粗品的法無我的話，比如說你是不是補特伽羅無我，我是不是補特伽羅無我，若問：是粗品的補特伽羅無我，還是細品的補特伽羅無我呢？兩個都不是。

我們講的粗品的補特伽羅無我和細品的補特伽羅無我，都是補特伽羅無我所顯裏面的，補特伽羅無我所顯就有兩種。無遮裏面有兩個，即「補特伽羅常、一、自在空」，以及「補特伽羅能獨立之實質有空」。所以我們不可以說，我們講細品、粗品，那個時候我們是從無遮裏面來分的，所以不可以說桌子是不是粗品的或者細品的法無我，若如此問，則兩者都不是，這樣問的時候就是它是無遮的那一塊的意思。所以是不是法無我？是。是不是法無我所顯？不是。法無我所顯的時候，把粗品、細品的那一塊，那塊講的時候就嚴格了，若直接講法無我那就太多了，法無我之所顯，略的就清楚了。

我們對於這裏的詞要注意「法無我性所顯勝義無自性性，密意說言」，這裏講世尊先想什麼，這裏要加一

個東西，上次講過，因為下面說一切諸法無生無滅、本來寂靜、自性涅槃，所以上面也要加「我亦依於一切諸法上面有法無我性所顯，然後勝義無自性性」，所以一切的諸法上面都有法無我性所顯的勝義無自性性，世尊腦子裏想的是這個，密意是這個，然後他嘴裏說出來就是一切諸法無生無滅、本來寂靜、自性涅槃，因為一切諸法不是無生無滅，這個裏面有有為法，有為法不是無生無滅，也不是本來寂靜、自性涅槃，剛剛前面我們沒有認出來，實際上我們可以推。

剛剛我們沒有怎麼推呢？剛剛《解深密經》前面我們解釋的時候講到，沒有自相所以沒有生滅，《解深密經》說這個的話，從那裏可以顯示依他起是自相而生滅，剛剛前面宗大師解釋「此說遍計所執，無生滅之理，謂無自相所安立故。若有生滅，則必由自相安立，故亦顯示依他起性，有由自相安立生滅。」所以等於依他起自相而生滅是顯示出來，即「故亦顯示依他起性，有由自相安立生滅。」這個我們下面也可以推「離生滅者，定是無為非煩惱法。是故說為本來寂靜，自性涅槃。諸憂惱者，此中是說諸煩惱故。」我們就可以說不是離生滅，有生滅就是煩惱法，所以不是本來寂靜，不是自性涅槃，

可以顯示依他起是煩惱法，依他起有生滅是煩惱法，不是本來寂靜，不是寂靜涅槃。

前面直接說從依他起顯示是怎麼樣，那後面按照前面那段的邏輯推的話也是一樣。後面《解深密經》裏面直接說的是沒有生滅就變成本來寂靜、自性涅槃，若是如此，顯示出來是有生滅，那就不是本來寂靜、自性涅槃。所以等於依他起是有生滅，它不是本來寂靜、自性涅槃，它是可以這麼顯示的。我們可以理解，諸法上面的依他起不可以認出來，生滅也不可以認出來，無生無滅不可以認。一樣，本來寂靜、自性涅槃也不可以認，為什麼？因為依他起是有生滅，它不是本來寂靜、自性涅槃，為什麼？因為它是煩惱法，它是有生滅的，所以可以這麼理解。

現在是初跟後。一切諸法上面的三性，我們把依他起這個性去掉，只有遍計執和圓成實兩個性認出來，然後以這個密意講諸法是無生無滅、本來寂靜、自性涅槃，世尊就是這麼開示的，所以世尊說「密意說言」，這個是密意，什麼密意呢？就是諸法上面的勝義無自性是密意，然後說諸法無生無滅、本來寂靜、自性涅槃。勝義生菩薩問「何以故」，世尊就詳細的解釋。先把這個認

出來，即諸法上面的法無我性的勝義無自性性，以這個來說法無我性之所顯勝義無自性性，就是諸法上面的法無我性之所顯勝義無自性性，以這個來說為什麼可以說不生不滅、本來寂靜、自性涅槃？

因為首先對於不生不滅 世尊解釋成與「於常常時，於恆恆時」等同。「何以故」是什麼的理由呢？為什麼講不生不滅、本來寂靜、自性涅槃？對此世尊回答，先要瞭解不生不滅怎麼解釋，即對於「於常常時，於恆恆時」宗大師有解釋，第 12 頁「支那大疏，釋常常時，謂前前時。釋恆恆時，謂後後時。」就是恆時在的意思，這裏的「常常時」是指過去一直在的意思，「恆恆時」就是未來一直在的意思。所以 一直這麼存在的法的話，就變成它是無為法，即「諸法法性安住，故無為，由無為故，無生無滅。一切雜染不相應故，本來寂靜、自性涅槃。」」所以就先這麼講。

這個裏面可以分，前面那段「於常常時，於恆恆時，法性安住，故無為」，這些等於是不生不滅這個方面的一個解釋，所以無為法就變成一切雜染不相應，後面的「本來寂靜、自性涅槃」的道理，這裏用「故」字，意思是先有這樣的道理存在，什麼樣的道理存在呢？就是

於常常時、於恆恆時的話，應該這裏加一個「則」字比較好，即「於常常時，於恆恆時，則法性安住，故無為」，然後這個無為法，就跟煩惱不相應，大概是這個意思。

但我們要瞭解對空性為什麼特別要講常常時、恆恆時，遍計執上沒有用這個詞？我們說遍計執是不生不滅，生滅是要有自相，遍計執沒有自相，所以不可以說它是有生滅，就是這樣的一個解釋。現在圓成實的時候說，它是於常常、於恆恆時，就是這樣的一個解釋，沒有說有自相。這就像我們有的經典對空性的解釋，應該《金剛經》中也有講，即空性不是指佛說出來、佛來這個世界開示的結果，空性才出現，不是的。空性是本來就一直有的，《金剛經》裏面就有解釋這個，比如說須菩提非常擔心，菩薩佛會不會出現？世尊說你不用擔心，空性是一直在的，佛會不會出現不用多擔心，佛來這個世界跟不來這個世界，跟空性沒有關係。若認為佛來空性才出現，佛不來空性不出現，不是的，空性是一直在的。若空性一直在的話，可以成佛的是空性這個東西，所以眾生如果自己有智慧或者有能力的話，隨時都可以成佛的東西是一直在的，因為空性是一直在的，所以須菩提你不用擔心，有一點點這樣的意思，不是那麼明顯，但

是有點這個意思。

空性是無始以來存在，一樣，也是無終的一直在。所以現在我們講圓成實，我們對圓成實一直解釋，圓成實勝義無自性性，勝義無自性性是什麼樣？它過去沒有嗎？它是什麼時候才出現？它是無始就有的，未來也是一直存在的，不會變成沒有。所以對空性，有的時候不生不滅、本來寂靜、自性涅槃這種詞是對空性的解釋。本來不生不滅的意思就是空性是一直在的，空性不是佛來開示才生出來的，佛離開這個世界佛法沒有了，空性就滅了，不是的。空性是一直在的。所以不生不滅的意思解釋的時候，以空性是一直在的這個角度來解釋。但遍計執不一樣，遍計執怎麼解釋它是不生不滅？我們不用解釋它一直在，怎麼解釋呢？它為什麼不生不滅呢？因為生跟滅，就是要有自性，而它沒有辦法有生滅，因為它沒有自性。那空性上面不可以說它是沒有自性，以唯識來說，空性是有自性，依他起跟圓成實這兩個都有自性，所以就不可以說它沒有自性，所以它的不生不滅不可以從沒有自性的角度來解釋，這個解釋不通。

本身生滅跟自相是總別的關係，有自相是總，生滅是別；若總沒有的話，則別沒有。自相沒有的話，則生

滅沒有；但生滅沒有，不等於沒有自相，即別沒有，不等於總沒有。這兩個是總別的關係，我們可以用沒有自相，所以沒有生滅，但是不可以把它們等同，即沒有生滅跟沒有自相是等同，但是生滅的話，必須要有自相；沒有自相，不可能有生滅，這個可以這樣理解。遍計執上面沒有生滅的理由講什麼呢？沒有自相，這個可以通的。但不要把沒有生滅跟沒有自相等同，為什麼？像圓成實，有沒有生滅？沒有。有沒有自相？有。所以這個就不一樣，圓成實上面不可以用沒有自相這個道理，就是它不生不滅的理由解釋的時候，它是以「於常常時，於恆恆時」來解釋的。

於常常時、於恆恆時是什麼？就是唯識說的諸法究竟的實相，與剛剛我們講的中觀《金剛經》的道理，立場不一樣，一個是中觀的立場，像《金剛經》和《中論》這些經典；一個是唯識的立場，以唯識的立場來說，他有他對空性的一個理解，對法的究竟的實相的理解，所以以他的立場來說，自己安立的法的究竟的實相就是法本來就是這個實相，它沒有變，這個實相永遠就是這麼一回事，而不是它什麼時候就開始變成這個實相，或這個實相以後有一天會變成不見而有另外一個實相，不是

的，永遠就是這個實相。所以現在是說法性，諸法法性，即於常常時、於恆恆時就是諸法的法性。

有一個可能，因為我們說是法性，有的時候對它是否會變就有一些想法，所以特別說於常常時、於恆恆時，意思是這個法性是永不變的，於常常時就是前前時的意思，於恆恆時就是後後時的意思，所以諸法的法性就是這麼一個東西，可以說世尊的一個密意裏面講不生不滅，現在是「何以故」那裏解釋，前面的不生不滅、本來寂靜、自性涅槃要解釋，就是不生不滅解釋為於常常時、於恆恆時就是諸法的法性。一樣，這樣的常常時、恆恆時不變的這種也可以說無為，無為的這個東西連在一起應該是世尊要講後面的本來寂靜、自性涅槃的道理，這個道理世尊用一切雜染不相應，這個就是本來寂靜、自性涅槃，什麼樣的一切雜染不相應呢？那就是無為法的話，一切煩惱不相應，所以這裏有點連接：前面不生不滅的話，就變成無為法；無為法的話，就變成下面的本來寂靜、自性涅槃。

宗大師前面就是用無為法來解釋的，有的時候我們會認為這個是否是宗大師胡說，世尊也解釋過無為法所以本來寂靜這種道理，即「諸法法性安住無為，一切雜

染不相應故」，先講這樣一個道理，然後把這個道理用起來，就是「是什麼，所以什麼」把它用起來，下面是「故」，因為這樣的道理存在，所以現在我把這個道理用起來，我就講正因，然後一個推理，就是前面講的是道理，下面開始推，推出什麼？就是於常常時、於恆恆時法性安住，它是一個無為，因為無為的緣故呢，就是不生不滅。這裏應該要講「故」，藏文不叫「故」，但差不多是「故」的意思。「一切雜染不相應」，藏文的話，應該後面有不生不滅的法，一切雜染不相應；一切雜染不相應故，本來寂靜自性涅槃。這裏漏了一點，如果我們理解的話，就是不生不滅的緣故，雜染不相應；雜染不相應的緣故，本來寂靜自性涅槃，就是這樣的道理。藏文跟中文有一點對應不起來，藏文的話一直連，中文有些地方少了一些故字。

這就是《解深密經》裏面的內容，宗大師沒有必要再詳細的解釋，理由或道理差不多一樣，除了不生不滅方面要解釋成它是沒有自相的理由，用於常常時、於恆恆時這樣的理由來講，前面一樣，已經解釋過了，不用再解釋。宗大師說了於常常時、於恆恆時，支那大疏對《解深密經》有非常詳細的講解，把「於常常時」解釋

為前前時，把「於恆恆時」解釋為後後時，這個宗大師也認可，所以他就把它列出來，除了這個之外沒有什麼要解釋的，前面已經解釋過了，所以這裏宗大師不再解釋。然後下面算是一個斷諍論，我們先看一下他宗的話，他宗的諍論的話有點長，從「若爾」這裏開始，然後有一個問號，即「其義云何耶？」他宗的問題或諍論是什麼樣呢？如文所述：

若爾，此中無自性意，通指三事。無生等義，不取中間無自性事。集論則云：「於遍計所執自性，由相無性故；於依他起自性，由生無性故；於圓成實自性，由勝義無性故。又於彼說言一切諸法無生、無滅、本來寂靜、自性涅槃，依何密意說。如無自性，無生亦爾；如無生，無滅亦爾；如無生無滅，本來寂靜亦爾；如本來寂靜，自性涅槃亦爾。」總依三相說無生等，其義云何耶？支那大疏說：「經中不說依他起生無自性為密意者，是顯非無緣生義故。集論說者，是依無自然生，及無因生故。」然經中義謂依他起有自相生滅，故說無生滅不取依他起。又依他起，多是雜染所攝，故亦不作後二句意趣。（本來寂靜自性涅槃二句）集論意趣，謂依三自性各各所無自性，如其無自性，如是則無生、無滅、本

來寂靜、自性涅槃。

《解深密經》是這麼說的話，《集論》又是另外一種說法。《集論》中到底是怎麼說的呢？不可以說諍論，就是一個問題，他覺得好像《集論》有點不對，有點這個想法，而不會覺得肯定是經不對，就是經典《解深密經》這麼說，若是如此，我們馬上想起來《集論》裏面不是這麼說，為什麼呢？就有這樣的問題。先講到經典中「若爾，此中無自性意，通指三事。無生等義，不取中間無自性事。」意思是只有初跟後，遍計執跟圓成實，無生等的密意的時候，無自性的密意的時候，三無自性，就講到遍計執、依他起、圓成實，三事都講了，所以這裏的三事指的就是諸法上面的遍計執、諸法上面的依他起、諸法上面的圓成實。這裏講中間沒有，中間的無自性就是依他起生無自性。

所以講無自性的時候，他的密意就講到生無自性、相無自性、勝義無自性三個，所以「通指三事」。「無生等密意」的時候，沒有講中間的生無自性或者依他起，這個是經典裏面，所以「此中」指經典，然後跟它對比的就是《集論》，經典就是指《解深密經》。《解深密經》當中是這樣，《集論》當中是什麼樣呢？就是另外一種，

這裏有一個引號，就是引用《集論》裏面的：

集論則云：「於遍計所執自性，由相無性故；於依他起自性，由生無性故；於圓成實自性，由勝義無性故。又於彼說言一切諸法無生、無滅、本來寂靜、自性涅槃，依何密意說。如無自性，無生亦爾；如無生，無滅亦爾；如無生無滅，本來寂靜亦爾；如本來寂靜，自性涅槃亦爾。」

這段是《集論》當中的，確實沒有分無自性的密意是什麼、無生等的密意是什麼，它把不管無自性的密意也好，還是無生等的密意也好，都講到諸法上面的三性，以諸法上面的三性來解釋，所以就是遍計所執自性、依他起自性、圓成實自性，就是把諸法上的三性拿出來。先講到無自性的時候，遍計執是相無自性的無自性，依他起是生無自性的無自性，圓成實是勝義無自性的無自性的緣故，就說諸法無自性。

然後「又於」下面就是前面三個遍計所執性、依他起性、圓成實性都沒有動，接著下面先問不生不滅這些的密意是什麼呢（又於彼說言一切諸法無生、無滅、本來寂靜、自性涅槃，依何密意說）？下面就說「如無自性，無生亦爾；如無生，無滅亦爾；如無生無滅，本來

寂靜亦爾；如本來寂靜，自性涅槃亦爾。」這裏是回答，說無自性的時候點了三個，即諸法上面的遍計所執自性、依他起自性、圓成實自性，這三個上面怎麼講無自性？就是一模一樣要解釋成無生，以無生解釋一樣的無滅，就是把它連在一切，就是這麼一句話，所以跟《解深密經》不一樣。所以這裏講「總依三相說無生等，其義云何耶？」他把整個三相拿出來說無生等密意，沒有像《解深密經》一樣把中間的去掉，這個到底是什麼樣子呢？就是這麼一個問題。

這個問題答復的時候，我們就分為先支那大疏裏面的答復是什麼，再宗大師是怎麼樣的答復，即「然經中」是宗大師的答復，前面的是支那大疏的答復，即「支那大疏說」，就是《集論》的後面。《集論》是無著論師寫的，所以無著的論典裏面這麼寫了，那支那大疏肯定要對這個解釋，支那大疏對《集論》不同的解釋是什麼呢？他說有不同的密意、有不同的作用，經中為什麼不說依他起的原因是什麼？經指的就是《解深密經》，《解深密經》當中為什麼不說依他起是生無自性為密意者呢？因為「是顯非無緣生義故」，就是他的目的是為了依他起上面就有緣起，所以我們就是非無，雙重否定就是肯定

緣起的意思，比如第一個否定就是完全不是緣生的意思，然後再否定用非的話，就變成是緣生義的意思，即「非無緣生義」，因為我們很多人覺得依他起不是緣生，有這個想法去除的作用。

《集論》中為什麼這麼說？《集論》當中說的不生不滅的意思不是完全那種，我們就一定要辯，生的意思就是自然生，以這種觀點的角度來說，則依他起不是自然生，所以可以說依他起是無生，依他起無生的意思就是依他起無自然生。一樣，依他起無滅的意思，就是依他起無自然滅 以此來解釋。還有無因生所以無自然生、無生，所以生不可以說只有生，我們說自然生、自生這些道理來說，依他起上無生，為什麼呢？因為自然生沒有、自生沒有，《集論》是從這個角度來解釋，所以《集論》說「是依無自然生，及無因生故。」

然後我們自宗的解釋，宗大師說經典是什麼意思？「然經中義謂依他起有自相生滅，故說無生滅不取依他起。又依他起，多是雜染所攝，故亦不作後二句意趣。（本來寂靜自性涅槃二句）集論意趣，謂依三自性各各所無自性，如其無自性，如是則無生、無滅、本來寂靜、自性涅槃。」我們要瞭解不生不滅這是第一句，後面的

兩句本來寂靜、自性涅槃。以前面的第一句不生不滅來說，依他起確實是有生滅，所以不可以說無生滅。本來寂靜、自性涅槃為什麼不說呢？因為依他起裏面大多數都是煩惱法，即雜染所攝，雜染的意思就是煩惱，屬於煩惱法裏面，所以本來寂靜、自性涅槃的密意裏面不可以拿出依他起來。

總的來說，不生不滅、本來寂靜、自性涅槃無生等這樣一個密意裏面依他起不出來，這裏有括弧，後兩句的意思就是本來寂靜、自性涅槃，這個是經典裏面的。《集論》當中宗大師怎麼解釋，《集論》中為什麼這三性都講？跟前面的差不多，前面的就是「集論意趣，謂依三自性各各所無自性，如其無自性，如是則無生、無滅、本來寂靜、自性涅槃。」所以像三個無自性解釋的時候，後面的這個我們講過成立品跟遮品，相無自性、生無自性、勝義無自性就是遮的有一個東西，從遮的角度，後面三個裏面都有無自性，即相無自性、生無自性、勝義無自性，後面都有無自性這個詞，這個詞是遮品。前面的相、生、勝義，都是成立品。

從遮品的角度有遮的一個東西，遮的東西來講後面的無自性，所以後面「謂依三自性各各所無自性」，後

面遮掉的各個不同，比如相無自性的時候後面的無自性的意思，生無自性的時候後面的無自性的意思，勝義無自性的時候後面的無自性的意思，這三個都不一樣，所以就是「各各所無自性」，各個遮掉的不一樣。比如說從這個角度來說沒有自性，即從這個角度來說沒有生、沒有滅，所以就是本來寂靜、自性涅槃，都可以從這個角度來解釋，所以講「各各所無自性，如其無自性，如是則無生、無滅、本來寂靜、自性涅槃。」《集論》當中就是這麼說的。

宗大師說《集論》說的是三性各個遮品的那一塊角度來解釋，那就通了，從遮品的角度來說，它就變成不存在了，比如說相無自性來說遍計執，遍計執相無自性後面的無自性的意思就是沒有自相成立的意思，若沒有自相成立的話，則自相而生也沒有，自相而滅也沒有，什麼都可以解釋，那從自相而生滅的角度來也不會起煩惱，因為自相而生滅沒有，所以本來寂靜、自性涅槃。一樣，依他起上面，我們講生無自性後面的無自性是什麼意思？就是自己的因而生，因是自己，就是自生，從這個角度來說，從自己的因而生這個的性質沒有，所以就是叫無自性，從這個角度它不存在、它不成立的的話，

當然生也沒有、滅也沒有。當然這個角度的生滅沒有，所以煩惱也沒有，所以本來寂靜、自性涅槃。勝義無自性也是一樣。

【辨了不了義善說藏論 017】

這節課講科判「丙三、明三自性體。」

前面首先講到世尊答復勝義生菩薩，即世尊在第二轉法輪中講到諸法是無自性的密意，就是諸法每一個法上面都有三性，也可以說遍計執是相無自性，依他起是生無自性，圓成實是勝義無自性，這是他的密意，以此來說諸法是無自性。但那個時候並沒有詳細的說什麼是遍計執，他說遍計執是相無自性，但沒有說什麼是遍計執；一樣，前面有講依他起是生無自性，但沒有講什麼樣叫依他起；圓成實是勝義無自性，但沒有講圓成實是什麼樣。所以現在這個科判丙三就叫「明三自性體」，意思就是講遍計執、依他起、圓成實這三個是什麼樣子，即三自性體。

若遍計執是相無自性，云何遍計執性？解深密經云：「若於分別所行遍計所執相所依行相中，假名安立以為色蘊，或自性相，或差別相。假名安立為色蘊生，為色蘊滅，及為色蘊永斷、遍知，或自性相、或差別相，是名遍計所執相。」

此初三句，顯示施設遍計所執所依。以下顯示遍計之理。若云：此是色蘊，是為假立自性，若云色蘊生等是為假立差別，下當詳釋。

若依他起是生無自性，云何依他起性？解深密經云：「若即分別所行，遍計所執相所依行相，是名依他起相。」（初句明誰境，二句明施設遍計執所依，三句明自體。）

若圓成實是勝義無自性，云何圓成實性？解深密經云：「若即於此分別所行遍計所執相所依行相中，由遍計所執相不成實故，即此自性無自性性，法無我真如清淨所緣，是名圓成實相。

所謂的自性體的意思就是遍計執是什麼樣子，依他起是什麼樣子，圓成實是什麼樣子。若是如此，首先講遍計執是什麼樣子，所以這裏講「若遍計執是相無自性，云何遍計執性？」下面一樣，即「若依他起是生無自性，云何依他起性？」、「圓成實是勝義無自性，云何圓成實性？」所以前面沒有提遍計執的性是什麼、依他起的性是什麼、圓成實的性是什麼。性的意思就是性相或者定義。云何遍計執性、云何依他起性、云何圓成實性，其中的「性」就是指它的定義或者性相。我們先看「解深密經云」，指這個是《解深密經》裏面的，宗喀巴大師

首先引《解深密經》，然後再逐一解釋。

我們看一下《解深密經》，「若於分別所行遍計所執相所依行相中」，這裏講到三個特質，第一個是「分別所行」，第二個是「遍計所執相所依」，第三個是「行相」。「若於」的「於」是對境的意思。諸法上面的遍計執是什麼呢？諸法上面首先認出來依他起，然後依他起上分別心安立或者分別心抓他、瞭解它、想它的時候，遍計執就出來了，遍計執就是這麼來的。下面看一下依他起的那一塊，和剛剛那段一模一樣，即解深密經云：「若即分別所行，遍計所執相所依行相，是名依他起相。」對於什麼是依他起，若具備這三個特質的話，就叫依他起。

剛剛講《解深密經》是依他起那塊，這裏就講到三個東西，一個是分別所行，一個是遍計所執相所依，第三個就是行相，如果具備這三個特質的話，前面加的「若」字指如果的意思，就是如果具備這三個特質的話，就叫依他起，即「是名依他起相」。我們要瞭解諸法每一個法上面有三性，若是如此，諸法的依他起是什麼呢？若具備這三個特質的法，就叫依他起性，即「若即分別所行，遍計所執相所依行相，是名依他起相」。

先初步的瞭解，我們剛剛看到《解深密經》關於遍計執那一段，講到「若於」，就是對境或者所依處，就是依他起。「分別所行遍計所執相所依行相」，這個就是對境，然後在這個對境上面假名，即「假名安立以為色蘊，或自性相，或差別相。假名安立為色蘊生，為色蘊滅，及為色蘊永斷、遍知，或自性相、或差別相，是名遍計所執相。」如果問什麼是遍計所執？就是對象從色法開始一直到一切遍智，即諸法，首先是色蘊，以五蘊裏面的第一個色蘊來說，它上面的三性我們怎麼認？以色蘊來說，它上面有沒有三性？有，如果有三性的話，它上面的三性我們怎麼認？先要瞭解色蘊上面，有依他起，然後依他起上面就有分別心來安立，是什麼呢？

我們的分別心面對這個色法，安立的時候有自性相安立和差別相安立。「這是色法」這樣的一個安立，是安立為自性相。如果我們說這個色法當中有好的，也有不好的等等，如果我們這麼分的話，則屬於安立為差別相。上次我們已經講過，應該是第 3 頁的科判「丙初 問經離相違，丙二 答離相違」，其中第一個科判中講到「今初 解深密經云：「世尊以無量門，曾說諸蘊所有自相、生相、滅相、永斷、遍知。」所以對於五蘊上面就講到

這五個，即自相、生相、滅相、永斷、遍知，剛剛講的就是這個。

所以對色蘊來說，可以從它的自相的角度，也可以從它的生、滅、永斷、遍知這些角度，我們的分別心對色蘊來說，色蘊也有生的階段，也有滅的特質，也有永斷的特質，也有遍知的特質。永斷的意思是不好的這一塊，遍知的意思就是好的這一塊，比如色蘊當中也有清淨的，這就叫遍知。永斷就是色蘊當中也有不好的，就像密法當中講五蘊成為五方佛，所以五蘊當中也有清淨的一塊。我們現在的五取蘊，輪回中也有這樣一個不好的五蘊，這個是永斷。所以，對於色蘊來說，它裏面有對它不同角度認知的特質、差別，這就叫差別相。

所以後面講的生、滅、永斷、遍知，這四個變成什麼呢？不是直接說它是色法，而是說它是色法的生的這一塊、它是色法的滅的那一塊、它是色法的好跟乾淨的那一塊以及它是色法不乾淨的那一塊，如此分別，就叫差別相。這裏講到我們面對色法的時候，假名安立為色蘊，色直接叫它色蘊的話，就變成自性相上面的假名安立，下面講以假名安立為色蘊之生、色蘊之滅、色蘊之永斷、色蘊之遍知這四個來說，就是差別相，這樣安立

的時候，所安立這塊就叫遍計執。

上次我提出引後面的《辨了不了義》，在第 44 頁第八行「如是色等分別所依，雖彼亦是名言所立遍計所執，然是量成不可破壞。若謂此即彼事自相，則是唯名假立遍計所執，彼於所知決定非有。」這個科判是「戊二 如何破彼之理分二；己初 正破、己二 斷諍」中的「己二 斷諍」，這裏就有講到什麼是遍計所執，這裏講到「色等分別所依」，這個就是遍計所執。「如是色等分別所依」意思就是我們平常講的執分別心的耽著基，比如說執瓶子的分別心的耽著基就是瓶子的遍計執，執色法的分別心的耽著基就等於它是色法上面的遍計執。其中的「色等」包括這是色法，也可以說這個是色法的生、這個是色法的滅、這個是色法的永斷、這個是色法的遍知，就像這樣分別的時候，有分別心的耽著基，這個是遍計執。

比如我們看這個桌子，我們心裏第六識分別心馬上會說「這個是桌子」，那個時候肯定是分別心有一個耽著基就出來了，這個耽著基不可以說它是桌子本身，對於桌子我自己有一個「它是桌子」這樣一個判斷的分別心的耽著基，對於這個耽著基我們就會執著。以我們自

己平常的執著來說，我們以前說於義共相上面執著，現在說的跟義共相有點不一樣，它不是義共相上的意思。義共相完全是自己幻覺出來的一個東西，是自己腦子裏的幻覺，現在不完全是幻覺，也有那邊確實它是一個桌子的道理存在，而義共相完全是幻覺的東西，現在是在那邊它是桌子的道理或者概念存在的，以這個道理來說不可以說它是義共相，也不可以說它是桌子本身，這個就叫所謂的耽著基，這就是所謂的遍計執。

以遍計執來說，我們學過的《攝類學》中以經部宗的立場來說，好像沒有特別認出來有這樣一塊，剛剛第 44 頁第三段，對這個要瞭解，就是對於遍計執我們要認，宗大師的《辨了不了義》裏面比較清楚，我們可以認出遍計執，其中有一些段落我們拿出來比較容易瞭解，上次我們也引過另外的兩三處，一個是第 46 頁的「遍計執中一切共相及虛空等，總有多種，解深密經皆未說者，以是由何遍計執空，立為圓成即時，彼非所須故。又彼多種，雖非名言所能安立，然亦非由自相安立，唯是分別所施設故。」另一個是第 14 頁的「又此所空遍計所執，此經兩處明遍計所執，唯說假立自性差別，未說其餘遍計所執，其理後釋。」其中的「後釋」指的就是第

46 頁講的。還有一個就是上次引的，比較重要，在第 40 頁的。這幾個你們要好好的看，就會懂所謂的遍計執是什麼樣的。

剛剛我們看到《解深密經》這一塊，就有點瞭解了，即「這是色蘊」，若以這樣的分別心對色蘊的時候，就是自相方面的遍計執；若有「這個是色蘊的生、色蘊的滅、色蘊的永斷、色蘊的遍知」，就等於是差別相的遍計執。剛剛我們引的幾處裏面就講到第 14 頁「此經兩處明遍計所執，唯說假立自性差別」，就是假立自性跟假立差別，除了這兩個之外的遍計執都不會說，即「未說其餘遍計所執」，意思是除了自性方面假立的遍計執跟差別方面的假立的遍計執，這兩種之外的遍計執是《解深密經》當中不會提的。若是如此，這兩種遍計執是什麼樣的？就是我們剛才說的，對任一個法上面，從色蘊到一切智，諸法上面，我們內心裏面肯定有分別心，我們會執著，每一個法上面執著的時候有兩種，一種就是直接它是什麼，那就是自性上面的我們的分別心生起，這樣的一個遍計執出來；另外一個就是它的特質，它是好、是壞、是大、是小、是生、是滅等等，這就叫假立差別的遍計執。

所以，《解深密經》裏面講的遍計執，是沒有超越假立自性的遍計執跟假立差別的遍計執這兩個之外的另外一個遍計執。《解深密經》裏面我們特別提的是現在這裏認的遍計執，即假名安立為色蘊，假名安立為色蘊的生、色蘊的滅、色蘊的永斷、色蘊的遍知，這就是這邊所認的遍計執，所以「是名遍計所執相」。對於「是名」嚴格來說，不可以說遍計所執相，如果是名遍計所執相的話，就變成不是遍計所執的一個界限，如果是遍計所執的話，就需要對這個瞭解，如果這個條件沒有具備的話，就等於不是這個遍計所執，就有點這個道理。

如果現在《解深密經》裏面的「是名遍計所執相」，如果按照經中用詞來理解的話，還是有點錯，我們怎麼理解呢？應該這麼理解，現在這裏講的遍計所執具備了這樣的條件，不是一般的遍計所執的條件，就是具備了自性或者差別假立這兩種的遍計所執的標準，這是《解深密經》當中所提出的遍計所執的標準，而不是一般的遍計所執的標準。下面宗大師有講，第 46 頁「遍計執中一切共相及虛空等，總有多種，解深密經皆未說者」，所以《解深密經》當中沒有說這些遍計執，《解深密經》裏面說的遍計執是什麼樣呢？

《解深密經》裏面說的遍計執跟一般的遍計執要求不一樣，二者可以說是總別的關係。《解深密經》當中提及的遍計執是什麼樣呢？需要具備自性相假名安立的遍計執，或者差別相假名安立的遍計執，這兩種其中一個。若是如此，《解深密經》當中提出的遍計執的要求，應該可以說「是名」。這裏講「或自性相，或差別相」就是選擇性的，如果假名安立色蘊的話，就是自性相假立的；如果假名安立變成色蘊生、滅、永斷、遍知的話，就是差別相安立的，其中提到選擇的意思。

然後宗大師對此解釋，「此初三句，顯示施設遍計所執所依。」現在是前面三句，即分別所行是第一句，遍計所執相所依是第二句，行相是第三句，這三句顯示施設遍計所執的所依。宗大師的解釋我們要瞭解，即施設遍計所執，指施設的時候它的所依等於就是依他起，所以這個所依就認出來了。從經典裏面我們也會看得到，「於」就是對境的意思，然後下面就說假名安立。所以就是於對境是什麼，然後安立什麼，對境就是依他起。對於依他起描述的時候，有三個特質形容，即分別所行、遍計所執相所依、行相，這三個就要瞭解。

首先我們可以理解，我們面對諸法每一個法的時候，

一定會生起一個分別心，這個分別心生起實際上肯定前面有一個現量，如果前面沒有現量的話，則後面肯定不會有分別心。就像我們在《心類學》當中講的現量跟比量，哪一個是前，哪一個是後呢？現量是前，比量是後，比如我們先有一個理解的，就是有一個直接感受的、直接可以赤裸裸接觸的，以這個沒有辦法直接理解，而是推了之後才理解，這個就是比量。所以，比量一定前面先要有一個直接能接觸的現量的層面，然後以這個推的一個東西，就是比量出來了。因為沒有現量怎麼比？比量一定是以現量然後推的結果，這就是比量。

也可以說當我們生起一個分別心的時候，肯定前面先有一個現量直接接觸，肯定有直接內心感受接觸的，然後以這個後面才會生起分別心。所以我們面對每一個法的時候，看起來是馬上生起分別心的樣子，實際上前面肯定有跟這個法有關系的先自己有感受的一塊，以這個我們後面的分別心就出來了。前面感受的那一塊就是依他起的東西，就是真正的有一個互動、有一個功能的一個東西，以這個第六意識有一個對它執著的東西出來。所以，前面必須要有現量的一個對境，真正的實際在那邊有一個有功能的東西，而不是概念的東西。真的有功

能的一個東西，這是最主要的。如果沒有這個有功能的東西，則後面概念的東西也不會出來，可以說這個有功能的東西有讓我們執著的功能。

可以說依他起的法讓我們執著，它會讓我們生起分別心，這裏講的分別所行就是這個意思。依他起的第一個功能是什麼呢？分別所行，它肯定會讓我們生起分別心，分別心生起的後面就變成我們會安立它。這裏講的遍計的意思就是，我們會從我們自己這裏有很多的爭議，就是從我們自己的立場我們對它有很多的看法，這就叫遍計所執。我們上次課也講到一個名字，比如說誹謗依他起的話，也會變成誹謗遍計執，在第 9 頁最下面，即「若爾，則無遍計所執所遍計事，能遍計名，遍計所執全非有故。」其中「若爾」的意思就是沒有依他起的話，就會變成第一個遍計所執所遍計事沒有，另外一個能遍計名也沒有。我們理解「遍計」，好像覺得是分別心後面有是這個或那個，就有假名出來，剛剛我們講的「是色蘊」以及「是色蘊的生、滅等」，這個假名安立的時候就是遍計執的意思。

首先分別心生起，然後假名安立的遍計就出來了。這個假名安立的遍計，就是遍計執的意思。這個上次我

們提過了，提的時候就感覺為什麼變成遍計所執沒有呢？因為能遍計的名沒有，所遍計的所依的事也沒有，這個「事」或者「基」，我們有時說「基、意樂、加行、究竟」，有的時候說「事、意樂、加行、究竟」，其中的「事」與「基」是一樣的意思。所以這裏是遍計的基也沒有，意思就是依他起是遍計的基，能遍計的名也是依他起。現在我要講的就是對於遍計，好像後面有一種名的安立，比如是什麼、不是什麼。我們先生起分別心，這個也是依他起的功能，然後我們對它也會有一種遍計出來。依他起有這個功能，讓我們分別心生起，讓我們對它遍計。

另外一個叫行相，行的意思是有為法，相的意思就是有為法的體性。依他起自己實際上是不是那種像我們剛剛說的，它會讓我們生起分別心，後面又讓我們給它遍計，或者是假名安立，但實際上依他起自己本身是假名安立的法嗎？不是，它自己本身是有為法，它是真的有一個因果影響的功能的法，所以它自己本身是行相。我們講諸行無常，行的意思就是有為法。行相的意思就是它自己是有為法的體性，相的意思就是體性、本性。行相是有為法的體性，它是有為法。所以現在講到前面

的三句，就是宗大師解釋遍計的所依，因為經典中也可以看出來，它是於什麼什麼。所以，對於遍計的所依要認出來。

然後它的下面，我們現在是解釋《解深密經》，下面那塊「假名安立以為色蘊，或自性相，或差別相。假名安立為色蘊生，為色蘊滅，及為色蘊永斷、遍知，或自性相、或差別相，是名遍計所執相」，從這個下面顯示什麼呢？「以下顯示遍計之理」。對於如何遍計，宗大師這裏先簡單說一下，他說實際上詳細的後面會解釋，即「若云：此是色蘊，是為假立自性，若云色蘊生等是為假立差別，下當詳釋。」就是假如我們安立的話，比如「是色蘊」這樣的安立，等於就是安立自性；然後是色蘊的生、色蘊的滅、色蘊的永斷、色蘊的遍知，如果這麼安立的話，就是假名安立的差別。對於這些道理，宗大師說「下當詳釋」，意思就是宗大師後面會詳細的解釋。

【辨了不了義善說藏論 018】

上節課講到第 13 頁，即「若圓成實是勝義無自性，云何圓成實性？」簡單講一下第二段，宗大師對此有解釋，《解深密經》裏面講的依他起性也是在第 13 頁，如文所述：

若依他起是生無自性，云何依他起性？解深密經云：「若即分別所行，遍計所執相所依行相，是名依他起相。」（初句明誰境，二句明施設遍計執所依，三句明自體。）

其中所依和行相之間應有逗號隔開。宗大師對此解釋的時候，初句指「分別所行」，初句明誰的境。二句，指的是「遍計所執相所依行相」這句，這句明施設遍計執所依。三句，指的是行相，三句明自體。這裏我們要瞭解，依他起講到三種條件，或者是它的三個特質，第一講它是誰的對境，是分別心的對境。反過來說，依他起讓我們生起分別心。可以這麼理解，依他起或者有為法讓我們生起分別心。這裏講誰的對境？分別心的對境，意思就是反過來說，依他起讓我們生起分別心。

就像我們前面學過的道理「不生不滅、本來寂靜、

自性涅槃」，在講「本來寂靜、自性涅槃」的時候就一直講如果有生滅，就會不是寂靜，就會有煩惱。前面講凡是生滅皆是本來寂靜。所以，無生無滅的話，本來寂靜。反過來說，生滅的話，本來不寂靜。跟這個道理一樣的意思，現在是說依他起就等於有生有滅，有生有滅的這種東西，就會讓我們生起分別心。這句話我們要注意，依他起或者有為法這種有生有滅的東西讓我們生起執著心，唯識是這麼說的，中觀也是這樣，像《中論》的第一品就叫觀因緣品，第一個開始觀察的時候，就是觀察生滅，它是怎麼生的？它是依靠什麼緣？是因緣，還是所緣緣，或增上緣，或等無間緣？對於這些觀察，然後就是生滅。

可以說無為法上面沒有什麼可觀察的，主要是對於有為法上面觀察有沒有自性，為什麼呢？因為本來對於有為法上面會生起執著心，如果有為法上面執著心破了，則無為法上面自然就會破，這就要瞭解一個道理，現在是第二個。對於是誰的對境這方面表達，是分別心的對境，即「初句明誰境」，意思就是依他起是誰的境。第二句是什麼呢？遍計所執的所依，就是先我們內心中的分別心，有了分別心之後就會判斷和分辨不同的對境，

比如這是色法，這是受、想、行、識，或色、聲、香、味、觸等。上次我們講自相名言安立和差別相名言安立，「這個是色法」就是自相名言安立，「色法有生有滅等」就是差別相。當我們以分別心分辨，有的時候是在自相上面，有的時候在差別相上面。有這個名言的時候，就是所謂的施設自相的意思。

施設自相的所依，就是那邊真正要有一個東西，所以要有依他起。依他起雖然有很多施設遍計，不是施設自相。我們有很多的施設遍計執，施設的所依是誰呢？是依他起。第二句講的就是這麼多的施設遍計執，實際上它的所依就是一個，即依他起，所以就是施設遍計執的所依，這也是依他起的第二個特質。現在以這兩個來說，沒有真正講依他起的自體，前面講依他起是誰的對境、依他起是什麼的所依，就講這兩個。現在第三句行相這塊才是講依他起真正的本質是什麼，就是它的行相、它的自相就講出來，即明自體，它的體性。這就是我們平常說的諸行無常，行的意思就是有為法。如果我們問真正的依他起是什麼，它的自體，它的真正的體性是什麼呢？有為法就叫依他起，沒有別的意思。

依他起意思就是所謂的諸行無常的行，相的意思是

這樣的一個體性。行相，其中的行是有為法，相是這樣的體性。依他起等同於有為法，這三個是重點。《入中論》中也講到依他起的三個特質，就是沒有外境，但是還是有自性，唯識就是這個意思，比如外面的色、聲、香、味、觸有沒有外境？我們說沒有外境。但有沒有自性呢？不是有自性。我們分別心沒有辦法描述它真正的本質，而是以現量接觸後才能表達、才能理解，比如我們剛剛喝的茶，這個茶是什麼味道？無法真正全面的描述出來，只有現量才能感受。一樣，有為法是什麼？如果真正的描述的話，就是沒有辦法形容，依他起就是這樣的一個法，這是它第三個特質。

這裏我們要瞭解，依他起有不同的特質，對於《入中論》當中講的特質我們也要瞭解，蠻有意義的。像剛剛我們講的確實也會去除我們的誤解，剛剛講「沒有外境、有自性」，你們覺得驚訝，馬上就有一個疑問出來，實際上確實唯識就是這麼說的。唯識認為內外整個世間都不是外境成立的，但是再問有沒有自性，他說有自性。剛剛講依他起讓我們生起分別心，《入中論》講現量才能描述它，分別心無法描述它。現在這裏講它是分別心的對境，那邊講是現量的對境，好像聽起來有點矛盾，

這是不同的意思，一個是它會讓我們生起執著心的意思，它是分別心的對境；另一個是講它是現量的對境，不是分別心的對境，什麼意思呢？那個時候能夠跟真正的依他起接觸的是現量，分別心還是有個距離，聽起來有點矛盾，比如這裏講的時候是分別心的對境，反過來說，不是現量對境。但《入中論》當中說是現量的對境，不是分別心的對境。如此聽起來矛盾的感覺，實際上意義不一樣。若對於整個全面瞭解的話，對我們會有幫助。依他起大概是這樣。

接下來圓成實這一塊，如文所述：

若圓成實是勝義無自性，云何圓成實性？解深密經云：「若即於此分別所行遍計所執相所依行相中，由遍計所執相不成實故，即此自性無自性性，法無我真如清淨所緣，是名圓成實相。」

其中「若即於此」中「於」的意思就是對境，剛剛講「若即於此分別所行」，現在是講「於」，因為我們要講圓成實的話，依他起是所依，然後在它的上面我們破除所應破的遍計執。遍計執有兩個，有一個是存在的，一個是不存在的，上次我們引過 44 頁的這段，如文所述：

如是色等分別所依，雖彼亦是名言所立遍計所執，然是量成不可破壞。若謂此即彼事自相，則是唯名假立遍計所執，彼於所知決定非有。故名言所立又有二類，謂量成不成。

前面量成的也講了，量不成的也講了，量成的是哪一塊？就是前面的「如是色等分別所依，雖彼亦是名言所立遍計所執」，這個是量成的，這裏講「然是量成不可破壞」。量成的遍計執是哪一塊呢？如果我們直接從這段話認出來的話，就是「色等分別所依」，應該反過來說，就是色等是分別所依，這裏先講是，即「如是色等分別所依」，應該反過來說色等是分別所依，這一塊就是它是名言所立的遍計所執，所以這裏講「雖彼亦是名言所立遍計所執」，先把前面那段「色等是分別所依」拿出來，這一塊是名言所立的遍計所執。

為什麼這裏講名言所立的遍計所執？因為《解深密經》裏面講的遍計所執，跟非《解深密經》當中所談的遍計所執，是兩種不同的遍計所執，界限在哪里？界限在於名言所立的遍計所執等同於《解深密經》當中講的遍計所執，如果這個遍計所執不是名言所立的遍計所執的話，就不是《解深密經》當中講的遍計所執，界限在

此。上次也有一個詞，這裏有點出來，但是不明顯，第46頁講到：

遍計執中一切共相及虛空等，總有多種，解深密經皆未說者，以是由何遍計執空，立為圓成即時，彼非所須故。又彼多種，雖非名言所能安立，然亦非由自相安立，唯是分別所施設故。

所以，它是遍計所執，但是否是名言所安立呢？不是。像義共相跟虛空，是不是遍計所執？是。是不是名言安立的遍計所執？不是。這裏講「雖非名言所能安立」，確實它不是名言安立。若不是名言安立的話，它是不是有自性呢？沒有自性，因為它是分別心所施設，所以「然亦非由自相安立」，為何？因為「唯是分別所施設故」。所以我們先要瞭解是不是《解深密經》當中談的遍計所執的界限就在於，名言安立的遍計所執等同於《解深密經》當中所說的遍計所執。

我們先這麼理解，對於遍計所執要有所分別，遍計所執裏面分《解深密經》當中提的和不提的，定義是什麼？名言安立的遍計所執等同於《解深密經》當中說的遍計所執，反之則不是，遍計所執分這兩個。現在我們要瞭解《解深密經》裏面提的遍計所執等同名言安立。

名言安立的遍計所執也有存在和不存在，即量成和量不成兩個。若是如此，那現在我們看宗大師的《辨了不了義》裏面的「量成不成」，就講到兩個，下面講「故名言所立又有二類，謂量成不成。」這裏的「故」就等於把前面說的當理由，後面的結論出來就是名言所立的遍計所執裏面有兩類，量成和量不成的。

量成的就是前面的「如是色等分別所依，雖彼亦是名言所立遍計所執，然是量成不可破壞。」到這裏講的就是量成的這一塊，然後現在是量不成這一塊，即「若謂此即彼事自相，則是唯名假立遍計所執，彼於所知決定非有。」這一塊也可以說就是自相，即「此即彼事自相」，剛剛我們講到色等分別所依，現在是色等分別所依這一塊是不是自相成立？不是自相成立，因為以色等分別所依來說，它等同於是遍計所執。色等分別所依是名言所立的遍計所執，它也是遍計所執，它有沒有自相？沒有自相。所以我們說它有自相這一塊是不存在的，因為它沒有自相。

前面那一塊講到「若謂此即彼事自相」，這就是剛剛我們講的量不成的遍計所執，或者這些法自相成立這一塊，所以謂此即彼事自相。然後宗大師說唯名假立的

遍計所執實際上不存在，即「彼於所知決定非有」，就是我們平常講的所知、成事、有、法、存在，這些在《攝類學》當中是同義，如果把所知這塊變得詳細一點講的話，就是「於所知決定有」。短的話就是所知，即是不是所知、是不是成事。我們把所知這一塊拉長講詳細一點，意思是所知是誰的？就是量的，量所知道的對境就是所知。量所知道的對境有沒有？即於所知有沒有，應該這麼解釋，即於對境那邊，是誰的對境？量的對境。量的什麼範圍呢？量所知道的範圍裏面，如果有的話，就是叫「於所知決定有」。

「於所知決定有」跟所知完全是等同。現在這裏是說「於所知決定非有」，意思是不是所知，就是不存在的意思。現在是說這些的自相，它是完全名言假立所知不存在的東西，「則是唯名假立遍計所執，彼於所知決定非有。」意思是前面那個完全是唯名假立遍計所執的不存在的東西，就是下面的「彼與所知決定非有」，可能「唯名假立遍計所執」後面的逗號去掉也可以，「非有」後面的句號如果沒有的話比較好，前面的量成有句號，這裏有句號也可以。

現在我們已經大概認出這段的意思，但意義不是那

麼清楚，我先說一下，先講量成的這塊，再講量不成的這塊。以量成而言，比如瓶子，執瓶子分別心的耽著基，就是《宗義建立》常常用的詞，即執瓶子上面的耽著基等於就是瓶子上的遍計所執。現在是執瓶子的分別心的耽著基自相成立，後面加了自相成立，這個是否存在？不存在，就是這個意思。比如說執色法的分別心的耽著基就等於是量成的這一塊，是色等分別所依等同於是執色法的分別心的耽著基，就是這個意思，這個是量成的這一塊。量不成的這一塊，這樣的耽著基，它有自性成立嗎？不是自性成立，所以它有自性成立這塊是不存在的，是量不成的名言安立的遍計所執。所以，名言安立的遍計所執有兩種，量成跟量不成的。

「彼事自相」這一塊是唯名假立的遍計所執非有的東西。「若謂此即彼事自相」是有法，然後下面說它是什麼？它是「唯名假立遍計所執，彼於所知決定非有」，下面的「故」是所以的意思。現在是兩個有法，即量成立的名言安立的遍計所執，量不成立的名言安立的遍計所執，量成立的名言安立的遍計所執是哪一塊呢？如果我們認有法的話，就是宗大師那段話中的「色等分別所依」這一塊就是量成立的名言安立的遍計所執，所以下

面說「雖彼亦是名言所立遍計所執」，即這一塊就是名言安立的遍計所執，但是是量成的，所以是不可破壞的。另一個是可破壞的，不只是可破壞的，而且是應壞的，所以我們說所應破。所以，遍計所執中一個是所應破，一個不是所應破。量不成的名言安立的遍計所執等於就是所應破，量成的這塊當然是不可破壞的。

●互動答疑

學生問：量不成，是否是量成沒有自相這一點？

仁波切答：如果講沒有自相這一塊，那就是圓成實了。沒有自相就等於破了自相，破了自相就等同於圓成實。自相這一塊是所應破，是該要破的東西。我們後面這個自相不加了，先只講執瓶子的分別心的耽著基，是什麼呢？是遍計所執，這個是存在的，然後我們加上它有沒有自相的時候，有自相是我們要破的，所以這個就是名言安立的遍計所執，但它是一個應該要破的，所以可以說它是量不成的，如果一破，就變成是圓成實了。所以平常就是這樣，以我們中觀來說，諸法自己成立，這個就是所應破；諸法沒有自性，這就是空性，這就是圓成實。跟這個的道理一樣。

（答疑結束）

剛剛我們講名言安立這塊有兩種，即量成跟量不成。剛剛那段再解釋一下，我們說執瓶子的分別心的耽著基，它有自相是不存在的，它是沒有自性成立的，但對這個真正瞭解的時候是什麼樣子呢？就是我們先要瞭解我們自己執著的時候是什麼狀況，比如我們是怎麼生起執瓶子的分別心的耽著基是自相成立這樣的執著心？我們是這樣：當然我們心裏執瓶子的分別心不是法我執，它不是顛倒識，它是伺察識，或者可以說它有可能是比量，「這個是瓶子」這樣的分別心，是比量也好，它本身就是一個合理的東西，不可以說它是法我執，但那個時候會生起法我執。現在講執瓶子的分別心的耽著基自相成立這種執著心會生起，怎麼生起？

先「這個是瓶子」的時候，對境那邊有一個「是瓶子」這樣的判斷或結論，這個結論確實有道理。在瓶子上，算是有一個對境、有一個東西，它不是心法，它是心法的一個對境。我們說「這是瓶子」的時候，瓶子那邊就有一個成立的，我們不會想這個是我想出來。若從「是瓶子」判斷為是瓶子那邊成立的，若有這個想法，就要破這個想法，這個想法是執著，是法我執。所以，若認為執瓶子的分別心的耽著基自相成立，即從瓶子那

邊判斷「是瓶子」，認為有一個力量從瓶子那邊成立，這樣的想法可以說是執瓶子的分別心的耽著基自相成立的執著。

我們內心中真正的執著心生起的時候，不可能有那種執瓶子的分別心的耽著基自相成立，誰都不會這樣執著，但是不得不用執這種詞，但是我們腦子中是否真正有這種自相成立？比如中觀自續派認為「不損害量當中顯現而不安立，不安立而自性成立」就是他的執著心，他的真實有。中觀應成派對於真實有的解釋跟中觀自續派不一樣，中觀自續派對真實有的解釋很複雜，這麼複雜的話，誰會有這樣的執著心，因為誰都不知道這麼複雜的解釋。如果用這麼複雜的解釋，我們每一個人肯定會認為自己沒有這樣的執著心，我們會認為中觀自續你講得這麼複雜，你講真實有我們已經頭痛了，我們腦子中怎麼會時時刻刻有這種執著心呢？我們會這麼想。

但是中觀自續派在描述我們的執著心是怎麼執著的時候，有這樣那樣的不同描述，所以就變得很複雜，但不可以說我們的執著是以這種描述來執著，不是的。我們根本不知道有這麼複雜的執著心，認為這麼複雜的執著心我們都沒有生起過。有可能我們對於中觀應成派

也會這麼想，中觀應成派解釋什麼叫真實有，什麼叫自性，我們也會覺得自己沒有這麼複雜的執著心，我們確實會認為他們描述的執著心跟實際上的執著心有點不同，一個是所描述出來的東西，一個是實際上它是什麼，在描述正確的時候就不得不用這種詞。

一樣的道理，以執瓶子的分別心的耽著基自性成立的執著心而言，唯識說我們每一個眾生一面對依他起，就會生起這種執著心，現在對於這種執著心描述的時候複雜得不得了，他要描述什麼？我們先對於分別心怎麼執著這一塊要瞭解，我們執著的時候，分別心本身不叫執著，「它是瓶子」這個是沒有錯的。當我們說「它是瓶子」的時候，若瓶子那邊有一個可以認它或者可以確定它是瓶子，有這樣一個成分，瓶子那邊有一個力量，或者它自己那邊成立的，它可以成為「是瓶子」這樣的一個判斷或者分辨，認為瓶子它自己那邊有這個功能的話，對此描述的時候也要連接到分別心，不可以連接到無分別心，因為「是瓶子」這個判斷是從瓶子那邊有一個力量，它自己有力量可以稱為是瓶子。

剛剛第 44 頁特別用「若謂此即彼事自相」，其中的「彼事」就是指色法等，這些法它們自己可以有一個能

力或者力量，自己方面有一個成分，就是它成為可以判斷它是瓶子、它是色法，這個是它自己那邊有的一個東西，這就是所謂的自相。它自己那邊有了，這個就叫自相，實際上不是它自己那邊有的，這個就是圓成實，如果瞭解不是自己的話，就是所謂的圓成實。

若圓成實是勝義無自性，云何圓成實性？解深密經云：「若即於此分別所行遍計所執相所依行相中，由遍計所執相不成實故，即此自性無自性性，法無我真如清淨所緣，是名圓成實相。」

先講依他起，「色等」就是指整個依他起。「若即分別所行，遍計所執相所依行相，是名依他起相」，這個講的就是依他起，依他起上面就有遍計所執。這邊講的「有遍計所執」，我們剛剛認的遍計所執有量成、量不成兩個，現在講的是量不成這一塊。「有遍計所執」，這個遍計所執指的就是量不成這塊，這個體性當中是不成立，所以就是「相不成實故」，這個「相」的意思就是遍計所執裏面有講一個條件，「相」的意思是它的一個性相或者條件，它的條件是什麼呢？就是量不成的時候就是說「彼事自相」，它有自相這塊就是量不成的遍計所執，它的相是這個,所以它的相這一塊就不成立了。

對境是依他起的法，這個依他起的法是分別心當中有自相成立，這個不成實。分別心當中自相成立，藏文應該是「由遍計所執相中不成」，這個「中」字放在這裏比較好的感覺，比如剛剛我們講的瓶子，它在分別心的耽著基中有沒有？有。但在這個耽著基中有沒有自己成立？沒有。所以，瓶子所依是有法，它在分別心的耽著基中有沒有？有。分別就是量成的遍計所執 然後問：它是不是於分別心的耽著基中自相成立？不是。以瓶子來說，執瓶子的分別心的耽著基中有沒有？有。但這個是不是自相成立？不是，即遍計所執相中不成實。

所以，按照這樣的遍計所執相中，按照這樣的體性來說，完全沒有，所以這裏說「即此自性無自性性」，這個「此自性」就是剛才說的遍計所執相中成不成這塊，相中就是從此自性這個角度來說 完全無自性性。所以，從「即此自性」的角度來說完全無自性這樣的性質，就是所謂的法無我，也可以說所謂的真如，所謂的清淨所緣，所以就叫圓成實相。宗大師對這個解釋分三段，我們看《解深密經》宗大師是這麼分段的，就是「法無我真如清淨所緣」，這是一個；中間「即此自性」是一個；「無自性性」是另外一個。就是這樣分三段。

對於三段中的「法無我真如清淨所緣」這塊，宗大師解釋，就是「言法等者」，法無我開頭是「言法等者」，從這裏開始說什麼呢？如文所述：

言法等者，謂法無我真如，緣彼修習，清淨諸障，即圓成實相。何為法無我？謂無自性性。後言性者，義為即也。無何自性耶？謂「即此自性」，是明前說遍計所執自性。言即此者，遮遣餘性。義謂非無餘二自性之性，唯無遍計所執自性，是圓成實。前云若即於此者，謂從分別乃至行相中，顯依他起是空所依。言遍計所執相不成實者，謂遍計所執空即圓成實，極為明顯。故許此經所說空義，是真了義。又許後自性由前二自性空，是圓成實，亦成相違。

宗大師一個是說法無我，另外一個是說真如，還有一個是說清淨所緣，意思可以這麼理解：我們如果緣到法無我跟真如的話，就會變成去除我們心裏的障礙。所以先講法無我和真如這兩個，然後再講清淨所緣，意思就是如果我們緣到法無我跟真如的話，我們有境的心就會變成清淨，這就等同於圓成實的定義，即圓成實相。所以，什麼是圓成實呢？就是緣法的時候不要執著，緣到法的無我，一樣，緣到法的真相、真如，它的效果就

是我們有境的心能夠去除障礙，這樣才叫圓成實。下面那一塊「法無我真如清淨所緣是圓成實相」，這就是宗大師的解釋。

「言法等者」是誰言的？就是《解深密經》「法等」裏面指法無我真如清淨所緣是圓成實相。下面講「謂法無我真如，緣彼修習，清淨諸障，即圓成實相」，這段就是這樣解釋。然後先講無自性性，剛剛我們分三段，中間的無自性性，特別是無自性性後面的「性」字的解釋，「性」就是唯的意思。再問什麼叫法無我？剛剛我們講法無我真如，若緣到有境的心去除障礙的話就叫圓成實。現在問什麼是法無我？應該以前面的無自性性來瞭解法無我。所以，何為法無我？《解深密經》當中，我們要瞭解的就是無自性性這一塊。用無自性性這個詞，我們要瞭解就是法無我，即「謂無自性性」。

所以，什麼是法無我？《解深密經》當中就說：無自性性。這個「無自性性」後面的「性」是「唯」的意思。應該這麼理解，中文解釋就是不可以認其他的是法無我，唯無自性才可以認它是法無我，所以就是無自性性。中文的話，把「唯」放在前面，即唯無自性才是法無我。無自性性後面的「性」字按照中文解釋的話，就

是「唯」的意思，「唯」要放在前面。所以這裏說「後言性者」，就是無自性性有兩個「性」字，後面的「性」就是「唯」的意思，「義為即也」，「即」的意思應該是「唯」，藏文的話就是否定的意思，好像唯一的意思。現在這裏講的「即」，就是僅僅，宗大師用這個詞來解釋後面的「性」的意思，就是「唯」的意思。

好像這些都是倒過來的問題，比如法無我是什麼？就回答無自性性。唯無自性，你就認是法無我，無自性的意思是自性無，是什麼的自性無？你就解釋，再問的時候就是前面的「即此自性無自性」，意思就是「什麼的自性無」如果再問的話，下面的那一塊「無何自性耶？」那就是第三段，就是「即此自性」，這也是《解深密經》裏面的，這裏沒有寫，應該有個引號的話比較好，就是前面的「何為法無我？謂無自性性。」它就是引自《解深密經》，這裏應該要有引號比較好。一樣：什麼的自性沒有？剛才講無自性性，這個無自性是什麼無自性？答復就是前面的「即此自性」，其中的「此」指的是前面的遍計所執相這一塊，所以是「即此自性」。遍計所執相是不成立，或者可以說唯這樣的遍計所執相破的時候才是我們這裏講的無自性，所以「即」指的是另外的

否定，是「唯」的意思。

此指的是唯有遍計所執相破的時候，所以說「是明前說遍計所執自性」，所指的就是這個。然後「言即此者」，剛剛我們說的「即此自性」的「即此」，就是它一定有否定別的，就是「遮譴餘性」。剛剛我們講的「即」，不管是宗大師解釋的時候用「義為即也」的「即」也好，還是《解深密經》當中的「即此自性」的「即」也好，都有一個遮譴，有一個別的東西要把它遮除。所以這裏講「言即此者」的「即」的時候，遮譴到什麼呢？遮譴到別的性，就是「餘性」，比如依他起、圓成實這些，所以就是「義謂非無餘二自性之性，唯無遍計所執自性，是圓成實」。圓成實是諸法的依他起上面，若把我們今天談的量不成的遍計所執去除的話，唯這樣的去除才可以認它是圓成實。所以，沒有去除依他起，也沒有去除圓成實，也沒有去除量成立的遍計所執，它只去除量不成的遍計所執這塊，所以就是「唯無遍計所執自性」，要無的就是量不成的遍計所執的性，這樣才是圓成實。

下面還有解釋，下面也有兩個，剛剛我們分三段，下面宗大師的解釋，也可以變成一段，比如說「若即於此者，謂從分別乃至行相中」，這個時候整個都是所依

的依他起，還有下面所應破的這塊「言遍計所執相不成實者」，就是宗大師就解釋。剛剛我們把《解深密經》分三段，現在整個把它分段，宗大師的解釋是連在一起的，「前云若即於此者」，兩個地方有「即」字，《解深密經》開頭「若即」中有「即」字，剛剛我們分三段裏面「即此自性無自性性」中也有一個「即」字，意思就是我們所應破的這塊只有遍計所執，沒有依他起和圓成實；還有所依的那個只有依他起，沒有遍計所執和圓成實。所以就是「若即於此分別所行遍計所執相所依行相中」，那個時候的「即」就是所依只有依他起這塊的意思。

「前云若即於此者」是什麼呢？就是從分別乃至行相中（謂從分別乃至行相中），這塊講的就是所依的依他起空所依，所以「顯依他起是空所依」。前面的「即」，否定的是所依這塊只有依他起，沒有別的，「即」就是遮譴別的東西。前面的「即」所要否定的和後面的「即」所要否定的是不一樣的，後面的「即此自性」時的「即」，跟前面開頭的「若即於」的「即」，這兩個「即」的意思當然都是「唯」的意思，所以兩個都是遮譴別的東西，但遮譴的東西是不同的，後面的「即」是遮譴唯有破除

遍計執才是圓成實，沒有去除依他起，也沒有去除圓成實，是這種的意思。現在前面的「即」的意思不是所應破的階段，就是對所依認的時候只有依他起，不可以有別的，是這種意思。

前面的是什麼意思呢？就是剛剛我們講的空所依就是依他起，這樣的依他起是遍計所執中不成立，所以就是「言」，這也是《解深密經》當中的詞，即「言遍計所執相不成實者」，這個也是前面我們講的《解深密經》當中的「有遍計所執相不成實故」這塊，這塊說「謂遍計所執空即圓成實」，這裏「即」的意思就是「唯」，唯這個遍計所執空或者遍計所執沒有，依他起上遍計所執沒有的話，才是圓成實。這段就是《解深密經》認圓成實性，非常清楚，就是什麼是圓成實的時候，它就特別講所依是什麼、所應破是什麼，把這些認出來，明確的有一個唯什麼，以此否定別的，這個要特別清楚的認出來，所以宗大師說「極為明顯」。

現在這裏要否定的是覺囊派，前面應該出現過兩次，這裏又出現一次。覺囊派認為空性是成立法，然後依他起、遍計所執好像變成是都要去除的。他們認為空性是他們要抓的，其他都是他們要排除的東西，他們所認為

的空性就是這樣，下面講「又許後自性由前二自性空，是圓成實，亦成相違。」他們的意思是後自性是圓成實，後自性當中把依他起跟遍計所執去掉，然後就變成圓成實。有點像密乘中空中什麼都去除掉，不管是整個輪回，還是涅槃，一切都融入空中，全部去掉的話就是達到空性了。當然這也要分，我們腦子裏想的時候就有點像現在講的覺囊派的圓成實裏面，依他起、遍計所執什麼都沒有了，這樣的境界的時候才是空性，才是修空性。這是覺囊派的承許。

覺囊派一邊對《解深密經》非常重視，把《解深密經》當真了義，但一邊對圓成實或者空性有另外的認知，這兩個非常矛盾。因為《解深密經》當中特別清楚圓成實的時候沒有否定依他起，所以一直說唯否定的是遍計執，所應破的只有遍計執，而且依他起放在所依是存在的，沒有把它排除了，《解深密經》當中這麼清楚，「極為明顯」的緣故，所以對覺囊派說：你承許兩個，你一邊講此經所說空義是了義，即一邊承許《解深密經》中所說的空性是真了義；另外一邊又承許圓成實是另外一種樣子，如此則完全相違，即「亦成相違」。

【辨了不了義善說藏論 019】

上節課講到第 14 頁，如文：

前二自性空，是圓成實，亦成相違。又空之相，非遣餘法，猶如地上空無有瓶。是依他起空無遍計執性，如補特伽羅，空無實法。是故經云：「由遍計所執相不成實故。」又此所空遍計所執，此經兩處明遍計所執，唯說假立自性差別，未說其餘遍計所執，其理後釋。

以科判來說，我們要認圓成實性，前面已經認了遍計所執性跟依他起性這兩個，現在是第三個圓成實性。總的科判在第 12 頁「丙三、明三自性體」，科判本身就要認三自性體。所謂的三自性，就是遍計所執性、依他起性、圓成實性這三個。當然《解深密經》裏面世尊就認出來，因為依他起性、遍計所執性、圓成實性這三個是非常關鍵的東西，所以特別認出來。雖然世尊已經答復了勝義生菩薩對他請教的問題，這裏面已經講了遍計所執性、依他起性、圓成實性，三自性都講了，但現在又答復了，是因為世尊有點不放心，或者世尊認為答復裏面提出這麼重要的三個東西需要更清楚的解釋一

下。

經裏面世尊對勝義生菩薩答復了之後，再以三自性詳細解釋它的體性。體性的意思就是性相或者定義，即「明三自性體」，其中的「體」是體性或者性相的意思。對於「遍計所執性是什麼」答復的時候，就是講遍計所執性的定義。一樣，對於「依他起性是什麼」解釋的時候 解釋本身就是講依他起性的定義 圓成實也是如此，即「云何依他起性？云何遍計所執性？云何圓成實性？」這樣問的後面的解釋就等於是依他起性的定義、遍計所執性的定義、圓成實性的定義。在講圓成實性的定義的時候，宗大師破除了覺囊派的一些觀念。

第 14 頁「故許此經所說空義，是真了義。又許後自性由前二自性空，是圓成實，亦成相違。」其中的「故」指前面的圓成實性在《解深密經》當中講得已經非常清楚，所以前面講「極為明顯，故」，應該把後面的「故」字與上面連在一起比較好理解，或者像現在「極為明顯」，然後「故」，這樣也可以。重點就是什麼是理由，用「故」字的時候一定有一個理由認出來。宗大師把什麼當理由呢？《解深密經》當中講圓成實性，把那個道理抓起來，那段有「極為明顯」，是什麼呢？上次已經講了，這次

不再重複。以此為理由，然後對覺囊派講兩段話。

第一段話就是剛才講的，即：你有相違，什麼樣的相違？你一邊把《解深密經》當了義，另一邊你把圓成實和空性解釋為否定世俗的法，如果從三性的角度來說，遍計執性和依他起是世俗諦的法，圓成實是勝義諦的法，否定世俗諦的法，就變成是勝義諦。覺囊派認的空性有點像《辨了不了義》第 5 頁那段，也是宗大師對覺囊派說的，即：有人釋云：「般若經等，說一切法皆無自性者，意說一切世俗諦法，非說勝義。」覺囊派說，《般若經》中講無色受想行識，就是什麼都沒有，這樣否定的都是世俗諦的法，這個否定本身就是勝義諦，就講出來空性。

就是他們怎麼講空性？所有的世俗諦的法都不存在，這樣的道理瞭解的話就等同瞭解空性。覺囊派的意思就是《般若經》一直講無自性，講這個法也沒有，那個法也沒有，一直否定的法是世俗諦的法，因為他們認為所謂的勝義諦或者所謂的空性是否定世俗諦的法，如此就變成空性的認定，這是他們的想法。現在第 14 頁剛剛那段「故」，就是這裏講的「又許後自性由前二自性空」，其中的「後自性」指的就是圓成實性，「前二自

性」就是遍計所執性和依他起性，等同於留下來圓成實性，對於遍計所執性跟依他起性就否定了，把這個當圓成實性，所以他們說所謂的空性就是最後所有的世俗諦的法都消失，那個就成為空性，那個就是所謂的圓成實性。現在這裏講「前二自性」，前面是講世俗諦，第 5 頁的「般若經等，說一切法皆無自性者，意說一切世俗諦法，非說勝義。」可以說是對世俗諦的法否定，也可以說否定遍計所執性、依他起性，也可以說是空，就變成（世俗諦的法）消失，這就是圓成實性。這就是覺囊派的想法。

覺囊派如此承許的話，就有兩個矛盾或兩個相違，即你一邊說《解深密經》是真了義，一邊承許另一種對圓成實的認知，這兩個是矛盾的。因為如果你把《解深密經》當真了義的話，但《解深密經》裏面講圓成實的時候，沒有像你這樣的想法。《解深密經》當中講得特別清楚，即依他起是所依，不是最後圓成實留下來，而是依他起是所依，是一直存在的，然後在依他起上面否定的是遍計所執，而且遍計所執本身如果分的話，可以分為《解深密經》裏面講的和沒有講的，即名言安立和不是名言安立兩種。名言安立的遍計所執中，一個是所

應破的，是不存在的一個東西；一個是所依的那種的東西，也可以把這個跟依他起一樣也是所依，但不可以說究竟所依，以我們平常說的執瓶子的分別心的耽著基而言，也是所依，那個時候瓶子上面的依他起是究竟的所依，瓶子上也要講圓成實，也要講法無我，就是唯識的空性。

唯識講的空性，如果在瓶子上面講圓成實的話，圓成實是空性，空性所依也可以說是瓶子，也可以說執瓶子的分別心的耽著基是它的所依。所以執瓶子的分別心的耽著基是所依，也是遍計所執。所應破的就是執瓶子的分別心的耽著基自性成立，這個是不存在的，是所應破。所以應該這麼理解，也不單單這樣，剛剛我們把遍計所執分為有名言安立和不是名言安立，不是名言安立那邊，也可以說裏面也有存在跟不存在，比如說兔角，它不存在，它是不是遍計所執？是。它是名言安立嗎？不是。所以，不是名言安立的遍計所執中也有不存在的，存在的上次我們講了，在第 46 頁，講的是「一切共相虛空等」，這些雖然不是名言安立，但還是遍計所執，這些是存在的。不是名言安立的遍計所執裏面有存在和不存在，兩種都有，這個已經講完了。

然後，另外一個也是把前面的當理由。可以把前面的當理由，也可以把後面的當理由，兩種都可以。後面也有一個引《解深密經》，即：是故經云：「由遍計所執相不成實故。」前面宗大師講「極為明顯，故」的時候，講《解深密經》中圓成實性的定義的時候的那一段，那段非常明顯，在第 13 頁，如文：

若圓成實是勝義無自性，云何圓成實性？解深密經云：「若即於此分別所行遍計所執相所依行相中，由遍計所執相不成實故，即此自性無自性性，法無我真如清淨所緣，是名圓成實相。」

這段意思非常清楚。「由遍計所執相不成實故」，下面那段就是引這段，下面的「是故經云」也是引前面那段，不是兩段。「極為明顯，故」的「故」一直把它當理由，我們對覺囊派說一段話，就是前面的「亦成相違」那段。後面的那段話，剛剛念了，這裏講到：你講空性的時候講如何空，就是空性必須要空掉一個東西，對於如何空解釋的時候，你講比如把世俗諦的法空掉，或者變成兩個東西，這邊是勝義諦的法，那邊是世俗諦的法，世俗諦的法把它空掉，那就是空性。或者以剛剛我們講的三性的角度來說，就是圓成實性把它放著，遍計所執

性和依他起性把它否定、把它空掉，那就是空性。

所以你對空的相如何空解釋的時候，就像「地上空無有瓶」(又空之相，非遣餘法，猶如地上空無有瓶)，就是在這個地方沒有瓶子，瓶子跟地實際上是不同的東西，瓶子是瓶子，地是地，你說地上沒有瓶子，否定瓶子的話，實際上是在地上面否定另外一個東西，不是以地是什麼存在，不是以地的自性、體性的角度來破的一個東西，而是把好像跟它的體性沒有關係的另外一個東西否定，這裏講這種否定的話，就叫譴餘法，它否定的是餘法、是別的法，不是它自己的法否定。「非譴餘法」中，「譴」的意思是否定，譴除的「譴」;「餘法」的意思就是別的法、其他的法。如地上沒有瓶子，你否定的瓶子不是地的體性的東西，而是跟地的體性沒有關係的另外一個東西。所以真正的空性解釋的時候，每一個法它自己體性裏面有一個否定的，而不是在另外一個法上面否定，這個不叫空性。空性是這個法自己的體性中，它是怎麼成立、怎麼存在的，以這個來否定，而不是它跟另外一個法中間的關係解釋，然後變成一個空性出來，比如虛空，是沒有阻礙，而阻礙是另外一個法，虛空是另外一個法，所以這個是餘法，是譴餘法的空。所以，

是譴餘法的那種空，還是譴自己法的這種空，分兩種。

覺囊派講的這種就是譴餘法的空。空性是否可以解釋為譴餘法的空？不可以。譴餘法的空，舉例就是猶如「地上空無有瓶」，其實講「地上空有瓶」就可以了，就是有瓶的空，這裏多加了一個無，變成無有，應該是「地上無有瓶」或者「地上空有瓶」，「空」跟「無」用一個就可以了，即地上沒有瓶子，如此就變成譴餘法的空。以空性如何空而言，可不可以是譴餘法的空？不可以。而覺囊派的這種是譴餘法的空，像勝義諦和世俗諦是不同的東西，然後否定世俗諦就是勝義諦，那就是譴餘法的空。一樣，以三自性來說，圓成實性留下來，否定依他起性和遍計執性，這也是譴餘法的空。

覺囊派的空性就是譴餘法的空，但空性不可以這樣解釋。空性的如何空，應怎麼解釋呢？就是下面講的「是依他起空無遍計執性，如補特伽羅，空無實法。」應該是如這個一樣去瞭解，我們平常對補特伽羅無我解釋，就是「補特伽羅不是能獨立之實質有」，現在是講這個，「無實法」的意思就是「獨立之實質有」的「實」，所以「補特伽羅不是能獨立之實質有」，就不是譴餘法的否定，它是補特伽羅的體性裏面否定的東西，是否可以

說它是譴餘法的否定？不是。

對於空性如何空，就需要如「補特伽羅能獨立之實質有的空」，像這樣的空。我們解釋《解深密經》中說的依他起上面認出圓成實或者空性的時候，就需要這種空。而不可以在依他起上面認出圓成實的時候，像覺囊派這樣，世俗諦的法否定，勝義諦的法留下來，不可以這樣。所以就是「是依他起空無遍計執性，如補特伽羅，空無實法。」這裏也是用空、無兩個字，我覺得沒有必要，要不就是空，要不就是無。所以，依他起性上面把遍計所執性去除的時候，不可以說依他起是在這裏，遍計執是在那裏，不可以這樣理解。而是依他起本身的體性裏面就要連接到遍計執，若是如此，你們要瞭解，第40頁倒數第六行，如文：

若執遍計所執是有自相，即法我執。其遍計所執者，謂於蘊等假名安立此即為色，此為色生等，或自性相，或差別相，假安立性。

上次我們講了這段，下面那段我解釋一下，如文：

然於彼中蘊等容有，故執彼有非是增益。要執蘊等於彼自性，為自相有，乃是增益。

我們要瞭解什麼是增益，或者什麼是所應破的遍計

執。因為我們現在是在依他起上面破遍計執，或者在依他起上面認圓成實的時候，依他起上面先要破遍計所執，破的時候，不是遍計所執是放在另外一個位置，它完全是對依他起的體性解釋的時候，與遍計所執連在一起。如此可以瞭解，如何空不是指譴餘法的那種空，它是真的依他起的體性裏面，以什麼不是它的體性來破，這個破就不是譴餘法的這種空性。這段話先講什麼是增益，什麼不是增益，即「非是增益」、「乃是增益」，這是這段話關鍵的兩個詞。

什麼不是增益，什麼是增益？增益就是顛倒的意思，而且這個顛倒是執著心的顛倒，增益就等同於執著心的意思，所以又是執著，而且這個執著是完全不合實際的，是完全自己想出來的，這樣就叫做增益。什麼是執著心？什麼不是執著心？所謂的執著心是什麼樣呢？先瞭解下面那句「要執蘊等於彼自性，為自相有，乃是增益」，其中所謂的「彼」是什麼？就是蘊等，即蘊、處、界，蘊指五蘊，處指十二處，界指十八界。或者前面勝義生菩薩對世尊請教的時候，有五蘊方面的請教，有十二處方面的請教，有十二緣起方面的請教，有四聖諦方面的請教，有四食方面的請教，有界方面的請教，其中界有

兩種（六界、十八界），還有三十七菩提分方面的請教，「等」裏面就包含這些，即蘊的後面十二處、十二緣起、四食、四諦、兩種界、三十七菩提分，這些都包含在「蘊等」裏面。

我們一般可以說從色蘊，即五蘊的第一個色蘊，到三十七菩提分最後的八正道，可以說是「蘊等」，八正道的最後第八個是正定，所以也可以說「蘊等」就是從色蘊到正定的階段，也可以說它是一個代表性，實際上可以說是諸法，對於小乘而言，就是這樣的諸法。所以，第一轉法輪中講到從色法到三十七菩提分，「蘊等」中包含的就是這些法，在這些法上面我們講圓成實，先要在這些法上面否定遍計所執，然後圓成實就出來了。若是如此，所要否定的遍計所執是哪一塊？以瓶子來說，瓶子在執瓶子的分別心的耽著基中有沒有？

應該這麼理解：我的眼光裏有沒有你？有。我看著你的時候，我的眼光裏就有你。一樣，執著瓶子的分別心，分別心想瓶子的時候，它的想法裏面有沒有瓶子？有。我剛剛問的就是這個意思，瓶子於執分別心的眼光或對境、耽著基當中有沒有？當然有，這個不難理解的，只是用詞有點怪怪的。以瓶子而言，執瓶子的分別心的

耽著基中有沒有？有。耽著基就是趨入境，所以執瓶子的耽著基中有沒有？有。

現在這裏講「執蘊等於彼自性」。我們要瞭解「蘊等於彼自性」指的就是這個意思，以「蘊等」來說，剛剛以瓶子為例。「於」，剛剛用的是「中」，即耽著基中有。這裏講「彼自性」，這裏的翻譯有點怪，這裏沒有必要講「自性」，應把「自性」兩個字去掉，即「於彼為自相有」，因為前面是「然於彼中蘊等容有」，意思就是這裏沒有說「彼自性」，而是「於彼中有」，「彼」是指分別心的耽著基，就是趨入境，或者「彼」所指的前面已經認出來了，「彼」指的肯定是前面講過的。

前面講過的是「其遍計所執者」，就是本身就是假名安立性存在的那一塊，比如「這是色法」、「這是色法生」，這裏講到「此即為色，此為色生等」，意思是分別心會對這個判斷，比如「這個是色法」、「這個是色法生」、「這是色法滅」等，這樣判斷的時候，確實是名言安立的，這樣的耽著基是名言安立的，那一塊是存在的，不可以說不存在。前面那段「若執遍計所執是有自相，即法我執」，講什麼是法我執的時候，就講到我們把遍計所執當有自相，這樣執著的時候就是法我執。所以，若

我們把遍計所執認為是有自相，其中「若執」的「執」的意思我們要抓，抓什麼呢？抓遍計所執是有自相，此時就是法我執。

如此，前面講的遍計所執是存在，還是不存在？剛剛我講執遍計所執是有自相，執的是什麼呢？抓的是遍計所執有自相，這樣抓的時候，有自相的想法是錯的，如果沒有想有自相，只想遍計所執，這個沒有錯。所以，以前面的遍計所執來說，是存在還是不存在？是存在。後面說有自相那個時候就是不存在，那個時候就錯了。「其遍計所執者」，這個「其」指的是這樣的時候，我們認什麼是法我執的時候，若說執遍計所執是有自相，這就是法我執，如此說時，裏面就有一個有自相，有執著的一個對境，有一個遍計所執，那個遍計所執是什麼，就認出來了，這個不是不存在的，是存在的。這個遍計所執如果存在的話，怎麼認呢？就是書裏常常說的，執瓶子的分別心的耽著基，或執蘊等諸法上面的分別心的耽著基，就是這裏所謂的存在的遍計所執。

認的時候就是「謂於蘊等假名安立此即為色，此為色生等，或自性相，或差別相，假安立性。」就是自性相或者差別相來安立的，等於是耽著基的意思，總的來

說就是執蘊等分別心的耽著基的意思，所以現在後面的「於彼」指的就是前面的耽著基這塊，那些法在耽著基的位置中有沒有？有，即「於彼中蘊等容有」，或者是「蘊等於彼中有」，要瞭解蘊等一切的法「於彼中」有。「彼」指執蘊等一切法分別心的耽著基，這個耽著基或者趨入境的位置裏面是存在的，所以就是有，但這個存在是否在這些蘊等對境它們自己來這個位置裏面嗎？不是，是它們自己來這個趨入境的位置裏面嗎？不是，而是我們的分別心抓起它們，而不是它們進入趨入境的位置裏面。

現在說「於彼」，後面的「自性」這個詞應該沒必要有，即「要執蘊等於彼，為自相有，乃是增益。」如果我們不叫「為自相有」，就是「於彼有不是增益」，就是這樣的一個差別。就是一個不是增益，一個是增益，我們要這麼認。所以，執蘊等於彼中有不是增益，於彼謂自相有才是增益。這裏用「於彼」這個詞，解釋的時候，對這些依他起的法上面，我們否定的遍計執是哪一塊？就是於彼謂自相有，這就是所要否定的遍計執那一塊。有一個存在的遍計執，就是剛才我們說的耽著基，這是存在的。於彼為自相有，這個是不存在的，它是一

個要否定的遍計執。

現在這裏講到增益，指有境、執蘊等於彼為自相有，這樣的執著心就是增益。這個執著心的對境於彼為自相有這個道理來說，它就是所應要破的，這個是要否定的遍計所執。現在我們這裏認的是有境的這一塊，什麼是增益，什麼不是增益，我們從這裏可以理解對境是什麼。如果這個執著心是增益的話，則它的對境肯定是所應破。剛剛我們一直讀這一段是因為要瞭解所應破是什麼，為了瞭解這個我們就讀這一塊。因為如果瞭解執著心的解釋的時候，那它的對境等於就是所應破，這就是我們之所以讀這塊的主要原因。

第 14 頁宗大師就有講到依他起是什麼、不是什麼，現在這裏就比如說「又空之相，非遣餘法」、「是依他起空無遍計執性，如補特伽羅，空無實法。」即「是什麼、非什麼」，這個空性所要空的，或者如何空的，不是譴餘法的那種空，它的空是與這個法的體性連接來解釋。若是如此，這裏講「依他起空無遍計執性」，意思就是剛剛我們講的蘊等，就等同於依他起，然後它上面我們否定遍計執性，所以就是空無。空無就是所要空掉的、沒有的、所要否定的遍計執，所以這個遍計執不是餘法，

即前面講的非譴餘法。

現在依他起上面所要譴掉的或所要空掉的，或者沒有的這個東西不是別的東西，它是與依他起自己體性有關系的。就是剛才說的，這些依他起不是它們進來我們分別心的耽著基裏面的，如果是它們進來就變成所要否定的，是所要否定的遍計執性；如果它不進來的時候，它的體性就是依他起的體性。把跟依他起的體性沒有關係的東西否定，是不是依他起進來？不是，若是它自己進來，就是所要否定的，等於對依他起的狀況要解釋，而不是對別的法的道理解釋。所以，「是依他起空無遍計執性，如補特伽羅，空無實法。」如何空，就是這麼理解的。

對於這個方面宗大師就引前面的，因為這樣的緣故，所以經典中就特別說「由遍計所執相不成實故」，此中藏文應該有一個「於」字，即「於遍計執相不成實故」，意思就是蘊等於彼為自相有，從這裏面看得出來是講依他起，講蘊等，而不是講遍計執是空的、否定它。藏文中有一個「於」字，就非常清楚，就是對於依他起上面的一個東西解釋，依他起這樣的一個於遍計所執相不成實，或者依他起這樣的一個遍計所執的相中。可能下面

的遍計所執相這裏加「中」或者前面加「於」比較恰當，也比較清楚，即「由於遍計所執不成實故」，或者「由於遍計所執相中不成實故」。

前面的《解深密經》那段都是講依他起的，宗大師講「解深密經云，若即於此分別所行遍計所執相所依行相中」，所以就是三個東西，其中「於」的意思就是對境，對境就是依他起，依他起的三個特質：第一，分別所行；第二，遍計所執相所依；第三，行相。這樣的依他起就是剛剛我們講的蘊等，這些依他起遍計所執相中不成實故，這樣可能比較好。所以宗大師引這段「由遍計所執相不成實故」，等同於這段話裏面特別提出來與依他起的體性連在一起。

這裏的翻譯看不出來與依他起的體性連在一起，「由遍計所執相不成實故」，依他起遍計所執相中不成實故，如此就是依他起來解釋，依他起就是遍計所執相中不成實故，其中的「中」字放在下面比較好，我們可以對比一下真正的《解深密經》的引用是什麼樣，有可能這裏有錯，我不太確定，藏文我對應不起來。宗大師為什麼引這個，因為這個詞裏面非常清楚，並沒有直接否定遍計執，否定的是依他起遍計所執相中不成，那個

時候與依他起連在一起，在依他起的體性上面解釋，所以這裏必須要有「中」的話，才能看得出來。否定的不是遍計所執，否定的是依他起是遍計所執這樣的相中不成立，如此就可以說不是譴餘法，就特別顯示，所以宗大師引用這個。

下面「又此所空遍計所執，此經兩處明遍計所執，唯說假立自性差別，未說其餘遍計所執，其理後釋。」前段已經否定或破覺囊派的看法，現在宗大師講完了三自性，等同於講完圓成實性。前面已經破除覺囊派，圓成實性這塊講完了，等於講完整個三自性，即「云何遍計所執性、云何依他起自性、云何圓成實性」，這些都講完了。遍計所執上面有一個特別要瞭解的，依他起跟圓成實上面沒有什麼特別的，意思就是一般的依他起跟《解深密經》講的依他起沒什麼差別，二者等同。一樣，一般以分別心講法無我，法無我有兩個，一個是以無分別心來解釋法無我，一個是以分別心來解釋法無我，以分別心來解釋法無我跟《解深密經》當中講的法無我是完全一樣的。以遍計所執來說，一般的遍計所執和《解深密經》當中講的遍計所執不一樣。

剛剛講《解深密經》當中講的遍計所執等同名言安

立的遍計所執，不是名言安立的遍計所執如虛空、義共相這些，它們不是名言安立，而是分別心安立，不是名言安立的這些遍計所執如虛空、義共相等，是不是現在《解深密經》當中講的遍計所執？不是。所以，《解深密經》當中講的遍計所執跟一般的遍計所執之間有差別。現在宗大師講完了三性，以三性當中的遍計所執而言，《解深密經》當中提的遍計所執跟一般的遍計所執中間有距離，宗大師就讓我們瞭解這個距離，剛剛我們講的「未說其餘遍計所執」，這裏沒有說別的遍計所執，即「餘遍計所執」，意思就是別的遍計所執這裏沒有講，這裏講的遍計所執就是「此經兩處明遍計所執」，是什麼呢？

「唯說假立自性差別」，意思就是完全只有名言安立的遍計所執這邊才講，唯有名言安立的遍計所執這裏講，當然名言安立的遍計所執怎麼來名言安立呢？有的時候以自性相來名言安立，有的時候以差別相來名言安立，即第 40 頁的或自性相、或差別相，現在宗大師明確的講出來，即「兩處明遍計所執」，唯說什麼、未說什麼，分這兩個，只講這個，沒講那個，所以這裏不可以講包含所有的遍計所執，這裏講的遍計所執只有名言

安立的遍計所執，怎麼名言安立？自性相上面的名言安立，差別相上面的名言安立，這兩種的遍計所執，才是《解深密經》裏面提的。別的遍計所執在《解深密經》當中有沒有提？沒有提。別的遍計所執是哪一種別的遍計所執呢？現在宗大師這裏說的「其理後釋」，在第 46 頁，如文：

遍計執中一切共相及虛空等，總有多種，解深密經皆未說者，以是由何遍計執空，立為圓成即時，彼非所須故。

就是這麼多的遍計所執，在《解深密經》當中沒有提，就是這裏講的「解深密經皆未說者」，為什麼皆未說呢？理由就是宗大師講的「以是由何遍計執空，立為圓成即時，彼非所須故。」因為現在講「圓成即時」這些沒有用，講遍計所執時沒有必要提如虛空、義共相這樣的遍計所執。所以《解深密經》未說義共相、虛空，然後講「總有多種」，也可以說《攝類學》當中學過的比如返體等，這個也屬於遍計所執，但這些都不是《解深密經》當中說的，所以「總有多種」。為什麼不是《解深密經》裏面講的？這裏講「立為圓成即時」，即成立圓成實的時候需要否定遍計執然後成立圓成實性，所以

這裏講到「以是由何遍計執空」，這個「空」就是否定的意思，所以要破除一種遍計執然後成立圓成實。

成立圓成實的時候，先要破遍計執。那個時候我們特別要瞭解的那種遍計執這裏要提出來，那個時候我們沒有什麼需要瞭解的遍計執就不提，所以這裏講到「以是由何遍計執空」，其中「以」的意思就是透過，透過什麼呢？透過空遍計執或者是破遍計執來安立圓成實，所以就看那個時候我們要不要瞭解，如果要瞭解的話，這裏要提。若「彼非所需故」，那個時候就沒有必要提，沒有需要提的話，這裏就不會講，理由在此，未說的理由就是「彼非所需故」。所以宗大師前面講的理由就是後面講的這個地方，即「其理後釋」。

這裏講到「此經兩處明遍計所執」，意思就是《解深密經》裏面有兩個地方講遍計所執，或者認出遍計所執 這兩個地方我們要瞭解，一個是前面沒有多久講的，剛才是圓成實性我們認出來，那個之前是依他起，那個之前是遍計執，所以遍計執認出來有一個地方在這裏，如果以宗大師的科判來說就是「丙三、明三自性體」，這個科判當中認出來一個遍計所執，另外就是答的階段也有略跟廣，廣的時候就有一個是三無性，講三無自性

的相無自性的那一段就是另外一個遍計所執，在第 5 頁的科判「戊二、廣釋」，如文：

若凡所說無自性諸法，皆三無自性攝。何等為三？無自性理復如何耶？釋初無自性，解深密經云：「云何諸法相無自性性？謂諸法遍計所執相。何以故？此由假名安立為相，非由自相安立為相，是故說名相無自性性。」

第一個先解釋初無自性。這裏講「假名安立為相」，現在《解深密經》當中明確的講這裏只有名言安立的遍計所執，非名言安立的遍計所執這裏不提，所以「假名安立為相」。從這裏可以看出來，確實這邊提的完全是名言安立的遍計所執，非名言安立的遍計所執這裏不提。第三個科判「丙三、明三自性體」，在第 12 頁，講的時候先講「解深密經云」，如文：

解深密經云：「若於分別所行遍計所執相所依行相中，假名安立以為色蘊，或自性相，或差別相。假名安立為色蘊生，為色蘊滅，及為色蘊永斷、遍知，或自性相、或差別相，是名遍計所執相。」

所以，第二段兩處（明遍計所執）。剛剛我們講兩處明遍計所執就是前面是一個廣，各個無自性解釋的時候是一個，然後第二個是這裏，兩個都講到名言安立，

也講到安立的時候是自性相或差別相這樣的安立。《解深密經》裏面提的遍計所執是什麼樣？就是對依他起的自性相或者差別相那邊名言安立的遍計所執就提出來，除了這個之外，別的遍計所執這裏完全不提，借此宗大師讓我們明白不要有誤解，即《解深密經》裏面的依他起和一般的依他起中間沒有什麼差別，圓成實也一樣，但遍計所執是不一樣的，所以宗大師對這個特別解釋，即讓我們明白遍計所執是不一樣的，這裏提的遍計所執跟一般的遍計所執不一樣。

現在等於在蘊上面或者蘊裏面的第一個色蘊上面就全部認了，比如先勝義生菩薩對世尊請教問題，然後世尊答復的時候，勝義生菩薩請教問題的時候當然包含從色蘊開始到三十七菩薩分整個的諸法，但世尊答復的時候，他不是整個答復，而是以色蘊舉例來整個解釋一下，比如說為什麼他講無自性這方面的一個答復，為什麼他講不生不滅、本來寂靜、自性涅槃這個方面有一個答復，前面對於三性即遍計所執性、依他起性、圓成實性認的時候好像不是那麼清楚，再對這個詳細講的時候也是以色蘊來解釋，所以前面所有的科判完全是以色蘊來解釋。

後面剩下來的就是受想行識或者十二處、十二緣起等，世尊答復時候有解釋，但宗大師講這裏不用解釋，因為道理與前面是一模一樣的，我們把前面的道理套上去就可以，《解深密經》是把所有的連在一起一直解釋，宗大師說色蘊上面他給我們解釋了，其他上面就不解釋了，因為經典裏面有，我們把宗大師的解釋套上去就可以了，所以這裏講：

如於色蘊，如是於餘四蘊，十二處，十二緣起，四食、六界、十八界、一一法中，皆應廣說三相。

意思就是這個經典中有講，但宗大師沒有必要一個一個給我們詳細的解釋，因為色蘊方面如果我們明白的話，其他方面都一樣。

【辨了不了義善說藏論 020】

上節課講到第 14 頁的第八行，如文：

如於色蘊，如是於餘四蘊，十二處，十二緣起，四食、六界、十八界、一一法中，皆應廣說三相。

我們已經講完了三性，宗大師的科判是「丙三、明三自性體。」對於三性中的每一個我們都把它認出來，即遍計執是什麼樣子、依他起是什麼樣子、圓成實是什麼樣子。宗大師把《解深密經》裏面三自性、三性每一個的體性認出來，這個已經講解完了。現在這句的第一個字「如」，指我們對於前面的色法上面已經認了依他起的體性、遍計執的體性，圓成實的體性各是什麼樣，現在其他的受蘊、想蘊、行蘊、識蘊，還有這裏講到的十二處、十二因緣、四食、六界、十八界每一個上面，《解深密經》都一樣的講。

「皆應廣說三相。」意思是在《解深密經》裏面就有說到，其他的四蘊，以及十二處、十二緣起、四食、六界、十八界這些方面都講到三性，這個我們要瞭解。像受蘊應該怎麼連接？先跟前面對應，比如以第一個遍

計執來說，第 12 頁講到，如文：

若遍計執是相無自性，云何遍計執性？解深密經云：「若於分別所行遍計所執相所依行相中，假名安立以為色蘊，或自性相，或差別相。假名安立為色蘊生，為色蘊滅，及為色蘊永斷、遍知，或自性相、或差別相，是名遍計所執相。」

這裏我們把它色蘊改成受蘊、想蘊、識蘊、行蘊，若是如此，則這裏講的「假名安立為色蘊，或自性相、或差別相」變成「假名安立為色蘊（受蘊、想蘊、識蘊、行蘊），或自性相、或差別相」。生和滅也一樣，「假名安立為色蘊（受蘊、想蘊、識蘊、行蘊）生，為色蘊（受蘊、想蘊、識蘊、行蘊）滅，及為色蘊（受蘊、想蘊、識蘊、行蘊）永斷、遍知，或自性相、或差別相，是名遍計所執相。」

所以，前面《解深密經》那段變成受蘊也可以，想蘊、行蘊、識蘊都可以。我們要瞭解比如色蘊上面的遍計執有兩個，一個是自性相那邊假名安立安立的遍計執，一個是差別相上面假名安立的遍計執。這裏講的自性相跟差別相就是這個意思。自性相，比如我們講「這個是色蘊」、「這個是受蘊」、「這個是想蘊」、「這個是行蘊」，

如果直接這樣假名安立的時候，就叫自性相假名安立。

我們對色蘊、受蘊、想蘊、行蘊、識蘊五蘊上面另外一種安立，如生、滅、永斷、遍知，若這麼安立的話，則變成差別相的假名安立的遍計執。遍知這個詞有兩個意思，四聖諦的時候有遍知；五蘊、十二處、十二緣起、四食前面四個階段也有遍知，如生、滅、永斷、遍知，這裏也有講到遍知。遍知的意思就是指它清淨的那一塊，比如五蘊有兩個，不清淨的像有漏的五取蘊，清淨的如無漏的五蘊。無漏的五蘊是我們要的，是我們修行人的目的，我們的五蘊將要變成五方佛，我們沒有辦法離開五蘊，因為我們永遠都是補特伽羅，補特伽羅是以五蘊安立的。

我們成佛的時候是不是補特伽羅？是，所以成佛的時候有沒有五蘊？有。沒有五蘊怎麼我們能叫補特伽羅？補特伽羅是以五蘊安立的。所以五蘊有清淨的，也有不清淨的。對於五蘊清淨的那一塊我們瞭解的話，就叫遍知。永斷，就是對於五蘊當中不清淨的那塊就叫永斷。

對這裏遍知的意思要注意。四聖諦的時候也有一個遍知，即苦諦的時候應知，集諦的時候應斷，滅諦的時候應證，道諦的時候應修。四聖諦的遍知，不是清淨的

意思，它的意思是我們不了解輪回是苦，所以我們應該要全面徹底的知道輪回當中沒有一個不是苦的，認出輪回全部是苦，從這個角度叫遍知。

我們在講《辨了不了義》開始的時候勝義生菩薩請教世尊，第 3 頁，如文：

解深密經云:「世尊以無量門，曾說諸蘊所有自相、生相、滅相、永斷、遍知。如說諸蘊、諸處、緣起、諸食亦爾。」

其中的「自相」，就是我們剛剛講的有自性相和差別相中的自性相。下面的「生相、滅相、永斷、遍知」這四個就是差別相，就是對色蘊上面的差別相來假名安立。蘊上面就有講到自性相、生相、滅相、永斷相、遍知相，現在是如蘊一樣的「諸蘊、十二處、十二緣起、諸食」。

接著，如文：

如是又說：「曾說諸諦所有自相、遍知、永斷、作證、修習。曾說諸界所有自相、種種界性、非一界性、永斷、遍知。以無量門，曾說三十七菩提分，所有自相、能治所治、及以修習，未生令生，生已堅住不忘，倍修增長廣大。」

這裏有「遍知、永斷」，前面也出現了「永斷、遍知」，次序不一樣，前面先講永斷，然後再講遍知；後面先講遍知，然後講永斷。次第不一樣，肯定意義不一樣。前面講「永斷、遍知」跟後面講的意思是不一樣，不一樣的地方在哪里？前面講的永斷、遍知的意思是該斷的、該證的，有的時候遍知的意思好像證量，永斷就是去除的意思。後面講的永斷、遍知不是我要證得的意思，而是我要全面的瞭解的意思。所以後面講的遍知跟永斷兩個都是不好的東西，兩個都是苦諦、集諦，遍知指的是苦諦，永斷指的是集諦，作證指的是滅諦，修習指的是道諦。

後面講的遍知、永斷都是輪回的東西，兩個都不好。前面講遍知跟永斷的時候，永斷裏面也可以說包含永斷和遍知兩個，前面講的遍知完全是清淨的那一塊，是跟後面的遍知和永斷沒有關係的另外一個東西。剛剛我們下面講的自性相、差別相，你們對應前面那塊就知道，比如色蘊上面以自性相怎樣來假名安立？所謂的自性相我們要跟前面對應起來理解，差別相假名安立就是前面的生相、滅相、永斷相、遍知相。

現在第 13 頁，先《解深密經》裏面認出遍計執是

什麼 比如色蘊上面的遍計執是什麼 把這個用在受蘊、想蘊、行蘊、識蘊上面，我們已經會用了，後面如色蘊一樣，受蘊、想蘊、行蘊、識蘊我們都要能夠連接，把這個道理套上去。在遍計執上面我們認了,《解深密經》裏面依他起上面是什麼樣子，即「云何依他起性？」這裏沒有特別拿出色蘊來，剛剛我們已經講了色蘊上面的遍計執是什麼，色蘊上面自性相假名安立的遍計執是什麼、差別相假名安立的遍計執是什麼，前面已經認了，所以這樣的遍計執的所依是依他起，如文：

若依他起是生無自性，云何依他起性？解深密經云：「若即分別所行，遍計所執相所依行相，是名依他起相。」（初句明誰境，二句明施設遍計執所依，三句明自體。）

對此我們沒有什麼可辨，應該從那個角度去理解，比如所謂的分別，或者所謂的遍計執，我們原來是以色蘊來分別，以色蘊來講遍計執，從那個角度所依，我們原來是在色蘊假名安立的時候有一個分別心，這樣假名安立的時候有一個遍計執，它的所依。行相的意思就是諸行，有為法的意思。這樣的有為法的體性，三個條件都具備的就叫依他起性，即「是名依他起相」，這個和下面的詞句都沒有什麼可辨的，但在意義上我們要辨，

下面也講到，如文：

若圓成實是勝義無自性，云何圓成實性？解深密經云：「若即於此分別所行遍計所執相所依行相中，由遍計所執相不成實故，即此自性無自性性，法無我真如清淨所緣，是名圓成實相。」

這裏上次講有三個東西，即分別所行、遍計所執相所依、行相，這三個條件都具備的依他起，我們的分別心的眼光當中，好像從那邊成為我的分別心的一個耽著境，從那邊變成它來成為我的分別心的話，則變成它是自己那邊成立的，把這個去掉。它不是自己那邊成立的，這就是所謂的圓成實，即「由遍計所執相不成實故，即此自性無自性性，法無我真如清淨所緣，是名圓成實相。」《解深密經》的這段完全是以色蘊來解釋遍計執、依他起和圓成實是什麼。

前面三段的道理，我們把它套上，「如於色蘊」的意思就是前面已經從色蘊上面認出遍計執、依他起、圓成實，跟這個一樣，「如是於受想行識」上面，我們也要把這個道理套上去。遍計執很容易抓到意思，比如一個是以自性相來假名安立的遍計執，一個是以差別相來假名安立的遍計執，以色蘊而言，比如色蘊上面以自性

相來假名安立的遍計執，即「這個是色蘊」，當這樣的分別心生起的時候就會有一個自性相假名安立的遍計執。

「這個是色蘊生」「色蘊滅」「色蘊裏面有清淨的、也有不清淨的」等，當這樣的分別心生起的時候，就是以差別相假名安立的遍計執。我們對於色蘊上面瞭解了之後，對於受蘊、想蘊、行蘊、識蘊都是一樣的，不單單這樣，十二處也是一樣的，十二處指六根和六境，即眼處、耳處、鼻處、舌處、身處、意處、色處、聲處、香處、味處、觸處、法處。為什麼叫處？因為從這十二個，會生起六識，六識的來源稱為處，即十二處。十二處也是一樣，每一個處上面有自性相假名安立的遍計執，也有如「生、滅、永斷、遍知」差別相假名安立的遍計執。

依他起也是這樣。從遍計執的角度可以認依他起，依他起從那邊沒有成為分別心的耽著基，我們感覺那邊變成我們的分別心的一個耽著基的感覺，實際上不是那邊成立的，所以我們要破不是那邊成立，對這個瞭解了之後，就是圓成實。對於十二緣起，這裏有另外一個要注意的地方，剛剛我們前面講永斷跟遍知有雜染和清淨

的，如此十二緣起這邊也要認出清淨的十二緣起，即從無明盡到老死盡。對於這裏的十二緣起，我們要瞭解，因果的關係就叫緣起，它是相屬的一個名稱，或者是因果關係的名稱，不可以說：十二緣起的無明是一個、行是一個，就是兩個，加上識就變成三個了，如此類推，一講緣起肯定有兩個東西來緣起，實則並非如此，我們應該要瞭解緣起是指有一個關係，可以說有這個就會有那個，沒有這個則不會有那個，是這樣的關係。

所以可以理解，無明盡緣行盡，這是一個緣起；無明緣行，這是一個緣起。若從兩個方面看的話，兩種緣起就變成雜染跟清靜的十二緣起，遍知的時候是從清靜的角度來理解。一樣，以四食而言，有以自性相來假名安立的遍計執，也有如它的生、滅、永斷、遍知這樣的差別相來假名安立的遍計執。四食，一個是指身心兩個食物，即身體的食物、心的食物；一個是指我們說的來世的生，我們來世有未來的一個整體的投生，無論我們往生淨土也好，或是投生在人天也好，從我們的整體的生命的角度來說 它的來源主要有兩個 一個是能引因，一個是能生因，從這個角度來說，也有兩個食物，即能成的角度的一個食物，能引的角度的一個食物。

我們吃食物的時候會生長，食物有令生長的作用，所以能引的作用是令生，能成的作用是令成熟，從這個角度來說這兩個都是食物，一般四食指段食、觸食、思食、識食四個，其中的識食是心識的識，思識是思考的思，後面這兩個食物是從能引跟能成的角度來說。從能引的角度，思就是業，思心所就是業，從能引的角度就叫思食，從能成的角度就叫識食，所以共四個。現在我們講的是六道輪回階段，我們身體的食物是段食，心的食物是觸食。從整個生命、整個來世的命來說，能引的角度的食物（思識）、能成的角度的食物（識食），加起來就是四食。

我們現在也要瞭解清淨的四食，在四食方面也要解釋四個差別相，比如生相、滅相、永斷相、遍知相。以遍知相而言，有我們要得到的，剛剛我們講四食是輪回的東西我不要，剛剛對四食只是從輪回的角度認，但應該不單單是從輪回的角度，比如成佛或者往生淨土，也可以這麼說，比如我們供養的時候，對於色、聲、香、味、觸都供養，佛菩薩有沒有吃？有，我們供養色、聲、香、味、觸的時候，佛菩薩有吃，佛菩薩吃的不是不清淨的，而是吃到清淨的這一塊，有沒有段食？有。所以，

段食裏面也有清淨的。

一樣，觸食當然有清淨的。因為佛菩薩內心中接觸的都是正面的，都是法的真相，沒有一個是不好的，當心接觸到外面的一個道理的時候，完全是以法的究竟的實相來接觸，佛才能接觸到清淨的東西，而我們接觸的都是髒的東西，法的表面的髒的東西。所以，觸食也不一樣，也有清淨的觸食。

對於思食和識食可以這麼理解，三大阿僧祇劫的修行，像我們的話，在輪回中造能引業而流轉輪回。佛在三大阿僧祇劫當中修空正見和菩提心的力量後發願，然後就把它變成熟了，前面已經有很多善根種下去，後面又有很多的願力來把它變成熟，所以能引跟能成對於佛而言也有相似的，對於清淨的我們可以這麼理解。

對四食要瞭解它的差別相也有一個假名安立的遍計執，對於六界、十八界都是這麼理解的，每個都一樣有三相。三相指遍計執、依他起和圓成實。遍計執裏面有點複雜，有自性相假名安立的遍計執，還有差別相假名安立的遍計執，認清楚的話，則好理解。

另外是四聖諦。先這麼理解，我們前面已經說了四聖諦上面有五相，自性相一個，差別相四個。第 3 頁我

們已經講過了，勝義生菩薩對世尊請教的那一段有講到五個相，一個是自性相，一個是永斷、遍知、作證、修習這四個差別相。實際上如果對四聖諦一個一個認出來的話，只有二相，比如苦諦上面只有兩個相，苦諦上面的自性相，即「這個是苦諦」；另外一個，我們對苦諦是從遍知的角度來修，如此則變成苦諦上面的一個差別相。集諦也是一樣，但我們把集諦當應斷，它從斷的角度認的話就變成差別相。

我們看下面，如文：

於苦諦中，施設所依如前。假名安立以為苦諦，苦諦遍知，或自性相，或差別相，是遍計所執。依他起相同前。圓成實亦同前說，即此自性無自性性。如是於餘諦，皆應廣說。七類菩提分法，亦應廣說。施設所依如前，假名安立以為正定，及為正定能治所治等，如前廣說。或自性相，或差別相，是遍計所執。所餘二相如苦諦說。

宗大師可能認為我們不會那麼明白，所以特別把什麼是苦諦上面的自性相假名安立的遍計執、什麼是差別相假名安立的遍計執認出來。「於苦諦中，施設所依如前。」意思就是所依就是依他起，依他起具備三個條件，

即分別所行、遍計所執相所依、行相。這三個條件前面已經說了，所以不用在這裏提。「施設所依如前」，這樣的所依上面安立的遍計執是什麼呢？有兩種，一是自性相假名安立的話，就是「假名安立以為苦諦」，這就是自性相。「苦諦遍知」，這是差別相。所以後面說「或自性相，或差別相」。

「假名安立為苦諦」，是自性相的遍計執。假名安立為「苦諦遍知」，是差別相的遍計執。所以，這個是苦諦，然後這個苦諦我們要從全面的角度認知它是怎麼苦，內心裏面徹底的、全面的一個感受要生起。不可以從這個角度是苦，那個角度有很多的好處理解，這樣的話，我們沒有辦法遍知，也可以說沒有辦法生起厭離心。對於苦諦，我們要全面的理解，這就是它的差別相的遍計執。如此認出苦諦上面的遍計所執是什麼樣。

一樣，認出集諦上面的遍計執是什麼樣，比如集諦上面有自性相的遍計所執，還有假名安立的差別相的遍計所執。集諦上面是什麼呢？「這個是集諦」，是自性相的遍計執；「這個集諦是應斷」，是差別相的遍計執。滅諦和道諦都一樣。我先瞭解苦諦上面的遍計執是什麼，然後推出集諦、滅諦、道諦上的遍計執。對於遍計執瞭

解了，依他起是什麼，也是一樣的。「依他起相同前。圓成實亦同前說，即此自性無自性性。」

我們上次特別講到宗大師破覺囊派，覺囊派對《解深密經》非常崇拜。《解深密經》是覺囊派最重視的一部經典，但《解深密經》當中明確講到，在解釋圓成實的時候，一個是就諸法上面講，破除的時候是在依他起上面破遍計執就變成圓成實。在覺囊派的認知裏面，所謂的圓成實是把世俗諦的法全部放在另外一面去掉，然後把空性拿出來，好像有兩個東西的樣子。實則不然，圓成實是諸法上面的一個東西，而不是兩塊，然後把這個拿出來再去掉，不是左右的一個東西。覺囊派的認知裏面，好像勝義和世俗是兩塊的樣子。應該是諸法上面有三性，從諸法上面以三性來解釋，而且破的不是世俗諦，破的是：諸法上面有一個所依依他起，我們的分別心當中從依他起那邊成為我們的分別心的一個對境耽著境，不是從那邊成立，從那邊成立的這個想法是不對的，把這個想法破除的時候，就叫空性。

沒有破實實在在的真的世俗諦，而是破想像的兩塊中的其中一塊，上次我們講自性是「唯」的意思，「圓成實亦同前說，即此自性無自性性。如是於餘諦，皆應

廣說。」意思是別的不可以，只有破這個可以說圓成實，而不可以破別的講是圓成實，強調的是這個。《解深密經》當中也有這句話，破這個才叫圓成實，其他沒有需要破的。因為覺囊派是破別的，不該破的他破了，所以現在說破這個就叫圓成實，或者唯破這個就叫圓成實，沒有必要破別的。藏文的話，指唯破這個就是圓成實，所以「即此自性無自性性」才叫圓成實。

之所以特別提出這句話，因為圓成實也同前一樣，特別把《解深密經》中圓成實那一段引出來。《解深密經》第 13 頁那段，認圓成實的時候的那句話：

云何圓成實性？解深密經云：「若即於此分別所行遍計所執相所依行相中，由遍計所執相不成實故，即此自性無自性性，法無我真如清淨所緣，是名圓成實相。」

現在是引「即此自性無自性性」這段，「即此」指前面講的「遍計所執相不成實故」，依他起上「遍計所執相不成」，破「(遍計所執相）成」這塊，這就是圓成實。「即此自性無」的「此」指的就是前面的「遍計所執相成」，前面是「遍計所執相不成」。現在是講「遍計所執相成」那一塊破的時候 就是「即此自性無自性性」，所以這裏講「圓成實義亦同前說」這句話就是《解深密

經》裏面說「即此自性無自性性」，把這句話引出來。

宗大師引用了《解深密經》裏面的詞，要表達的是：覺囊派你們的這個主張是不對的，在這個方面特別強調。別的比如說集諦、滅諦、道諦上面也是一樣的道理把它套上去，即「如是於餘諦，皆應廣說。」這個不難理解。然後是七類菩提分，就是我們平常講的四念住、四正勤、四神足、五根、五力、七菩提分、八正道，共有七類，就是七類菩提分法。「七類菩提分法，亦應廣說。」也是在《解深密經》裏說的。

《解深密經》當中說每一個如四念住、四正勤等上面都有講到，這邊我們對應一下，前面共有七個，即四聖諦、五蘊、十二處、十二緣起、四食，界有兩個（一個是種種界性，一個是非一界性）、菩提分，這七個裏面，前面的六個每個都有五個相，前面一個相是自性相，後面的四個相是差別相。七菩提分是八個相，八個相裏面的第一個相是自性相，後面的七個相是差別相。我們跟前面第 3 頁對應看一下，剛剛我們講到：

「世尊以無量門，曾說諸蘊所有自相、生相、滅相、永斷、遍知。如說諸蘊、諸處、緣起、諸食亦爾。

這裏從蘊到四食都是一模一樣，然後以四聖諦來

說：

如是又說：「曾說諸諦所有自相、遍知、永斷、作證、修習。曾說諸界所有自相、種種界性、非一界性、永斷、遍知。

這裏也有五個：自相、遍知、永斷、作證、修習。「曾說諸界」這裏有五個：所有自相、種種界性、非一界性、永斷、遍知。剛剛我們講從五蘊、十二處、十二緣起、四食、四聖諦、界，這六個各個都有五個，前面第一個是自性相，後面四個是差別相。現在我們看七菩提分：

以無量門，曾說三十七菩提分，所有自相、能治所治、及以修習，未生令生，生已堅住不忘，倍修增長廣大。

以無量門曾說三十七菩提分，這裏有八個：所有自相是第一個；能治所治是第二個；修習是第三個，應該說修習就是能治，前面的應該不是能治，而是所治，是能治的所治或修習的所治，這是第三個；未生令生，是第四個；生已堅住是第五個；不忘是第六個；倍修是第七個；增長廣大是第八個，總共八個。三十七菩提分的每一個，比如以四念住來說它有八個相，第一個就是自

性相，後面是說四念住的相反的是什麼？這就是差別相，它自己修的時候我們對它的相反是這樣，我們對治這個需要以什麼方法修習，這個沒有生讓它生，已經生讓它堅住，然後是繼續保持修，不可以離開，心永遠恆時在那個階段就叫不忘，倍修就是再修、再修，最後是增長廣大。對於四念住上面我們已經認出來八個的話，四正勤、四神足、五根、五力、七菩提分、八正道都一模一樣，套上去就可以了。

第 14 頁講到：

七類菩提分法，亦應廣說。施設所依如前，假名安立以為正定，及為正定能治所治等，如前廣說。或自性相，或差別相，是遍計所執。所餘二相如苦諦說。

以三性而言，首先遍計執是什麼，所依就是前面的「施設所依如前」，然後「假名安立為正定」，像八正道裏面如果以正定為例的話，我們怎麼認以自性相假名安立的遍計執、差別相假名安立的遍計執？我們說「這個是正定」，這就是以自性相假名安立的遍計執，然後說它的相反的所治是什麼，就變成差別相。前面八個的第二個是能治所治，現在是所治等，後面的修習是第三，未生令生已生等就變成差別相了。所以「及為正定能治

所治等」，「等」裏面就是後面六個，就變成「等，如前廣說」，這個我們要跟第 3 頁對應起來看是後面「等」裏面的哪一個，那六個都可以看出來。

前面的「這個是正定」，是自性相的遍計所執。它的能治所治是哪一個，它的修習是哪一個，這就變成差別相的假名安立的遍計執。所以，「或自性相，或差別相，是遍計所執。」七類菩提分上面的遍計執是這樣，三性裏面的遍計執是這樣。依他起跟圓成實也是一樣，即「所餘二相如苦諦說。」「如苦諦說」就是指前面苦諦有講，所以所餘二相依他起和圓成實如苦諦一樣。到這裏，我們把《解深密經》裏面，先於色蘊上面瞭解了、認了三性之後，一樣，後面的受想行識四蘊、十二處、十二緣起、四聖諦、七類菩提分法都是一模一樣的。

●互動答疑

問答（一）

學生問：剛剛提到諸諦、諸界都有它們的差別相，我想問以苦諦來講，苦諦的差別相只有遍知這一項嗎？

仁波切答：我們如果把前面的勝義生菩薩對世尊的請教對應的話，四聖諦的五個相裏面，後面四個相是差別相，這四個相裏面對苦諦認的話就只有一個，但我們可以從

各種各樣的角度認，如此差別相變得無量無邊，不是只有一個界限好像苦諦上面的差別相是遍知，而是各種各樣的差別相，比如以玉林來說，「玉林年齡多大？」、「玉林身體好嗎？」這些就是差別相。「這是玉林」就是自性相。一樣，苦諦就是自性相；對苦諦修的時候是從遍知的角度來修，就變成是差別相，

學生問：所以苦諦裏面所謂的「無常、苦、空、無我」也是屬於苦諦裏面的差別相嗎？

仁波切答：對。

問答（二）

學生問：剛剛講到覺囊派對於唯識的圓成實的錯誤的認知，請仁波切再講一下。

仁波切答：在覺囊派的認知中，以空性而言，像如來藏這些都好像變成成立法，而不是無遮，就是以我們講的遮法、成立法來說，它是成立法。另外，他們把我們所有的眼前的世俗的這些東西，實際上究竟的角度來說好像這些都是不存在。而我們認為，在理智當中找不到，不等於理智破它，即「理智找不到世俗諦的法」跟「理智破世俗諦的法」是不同的。覺囊派把「理智找不到」

當成理智把世俗諦的法破了，然後勝義諦的法就抓到了，就是成立的一個法。對於這個觀念，現在宗大師說：如果你們對圓成實和空性是這麼理解的話，而且你又這麼喜歡《解深密經》，但《解深密經》當中不是這樣，《解深密經》有點跟覺囊派非常不一樣的明顯的句子解釋的時候，就不斷的破他們的觀點。

（答疑結束）

「如是」就是勝義生菩薩對世尊說：我懂了、我瞭解了。如文：

此是勝義生啟白大師，謂我領解如前所問，從色蘊乃至道支，於彼一一，皆立三相，如來於彼密意宣說三無自性。

這裏講的「道」就是指八正道，從色蘊一直到七類菩提分法的最後第七類就是八正道，這個階段所有的法上面都有三性，這三性中的每一個都有各自的特質，比如遍計執有相無自性的特質，依他起有生無自性的特質，圓成實有勝義無自性的特質。從色蘊到八正道階段所有的法上面都有三性，而且三性各有不同的角度的無自性的一個道理，世尊就有這個密意。以此密意世尊開示從色蘊到八正道階段都是無自性，世尊的開示在哪里？第

二轉法輪。

但是我們要瞭解，第二轉法輪裏面，實際上開示的不單單到八正道，而是到一切遍智。第二轉法輪應該是從色蘊到一切遍智這個階段，總共有 108 個。但是勝義生菩薩是就第一轉法輪和第二轉法輪對應的角度來問的，第一轉法輪講從色蘊到八正道的階段，不是從色蘊到一切遍智的階段。第二轉法輪從色蘊到一切遍智，都是講無自性；第一轉法輪從色蘊到八正道，都講有自性。

第一轉法輪講的有自性，是不是從色蘊到一切遍智？不是的，是從色蘊到八正道。第二轉法輪講的無自性，才是從色蘊到一切遍智。現在我之所以跟你們強調的原因在於「如來於彼密意宣說三無自性」，這是在第二轉法輪說的，但第二轉法輪不單單講到八正道，而是講到一切遍智。覺得有點怪怪的，從色蘊到八正道的這個階段 每一個從三個角度講無自性的緣故 把這個當密意，然後世尊說都無自性，但從第二轉法輪看的話，不單單是八正道，而是從色法到一切遍智，但我們這裏為什麼講到只有八正道？因為第二轉法輪中勝義生菩薩的問題是基於第一轉法輪提出的，第一轉法輪怎麼講？第 3

頁，如文：

解深密經云:「世尊以無量門，曾說諸蘊所有自相、生相、滅相、永斷、遍知。如說諸蘊、諸處、緣起、諸食亦爾。」

五蘊上面有生相、滅相、永斷相、遍知相，第一轉法輪後面都是有自相是第一個條件，後面再講其他的差別相。所以從色蘊到八正道階段，第一轉法輪裏面一直講有自相，但第二轉法輪就講無自性，好像矛盾的樣子，然後勝義生菩薩對此提出疑問，這裏講「如來於彼密意宣說三無自性」，意思就是如來以這個密意來宣說三無自性。

這個科判已經講完了，前面總的有四個科判，就是講經典的時候就有講到問，接著答，然後講三無自性。科判「丙四 白彼結成義分二」，其中的「彼結」指的是前面的勝義生菩薩請教時世尊的答復，比如「為什麼講三無自性」、「為什麼講無生無滅本來寂靜自性涅槃」，勝義生菩薩對於前面的三無自性的三性不是那麼清楚，世尊又詳細的講，勝義生菩薩就非常明白了，就是這麼一個道理。

勝義生菩薩非常明白了之後，後面的結論就是「彼

結成義」。經典分四個科判，現在已經講到丙四，分科判的時候已經解釋經典了，「丁二 略釋經義」中「略說」的意思是經典本身不需要詳細的解釋，因為我們大概看看經典自然就會知道了，所以「略釋經義」。首先第一個「丁一 引經」，宗大師並沒有馬上引經，而是前面先有連接的一段，下面的「如解深密經勝義生白佛云」才開始引經。連接的那段，如文：

如是經中，有說諸法皆有自相，有說諸法皆無自相，有善分別有無自相成三類經。此三合為善分未分有無自性，二類所攝。善分別者，其義不可更作餘解，故是了義。未分別者，義須更解，故非了義。此復有二：故二類經是不了義，一是了義。由前所說自當了知，即此內容之義，依時次第配三法輪了不了義。

第一轉法輪、第二轉法輪、第三轉法輪，三轉法輪裏面說的法有三類：一個是諸法皆有自相，一個是諸法皆無自相，一個是善分別有無自相。善分別的意思就是前面的兩個為什麼講諸法皆有自相、諸法皆無自相，真正的最究竟是什麼，這就是第三轉法輪裏面講的。所以第三轉法輪中，《解深密經》的意思就是它有點解釋經典，解釋什麼經典？解釋第一轉法輪跟第二轉法輪，對

這個解釋，這兩個有點矛盾，對這個解釋就叫《解深密經》，善分別就是對前面的第一轉法輪跟第二轉法輪解釋，所以叫「善分別有無自相」，就是這樣的三類。

這三類從另外一個角度來講是兩類，因為第三轉法輪是善分別，第一轉法輪跟第二轉法輪是不分別，所以可以說兩類，即「此三合為善分未分有無自性，二類所攝。」所以也可以分兩類，如果是分兩類就變成善分別是了義，「善分別者，其義不可更作餘解，故是了義。未分別者，義須更解，故非了義。」所以，第三轉法輪是了義經，前面第一轉法輪和第二轉法輪變成是不了義經，即「此復有二：故二類經是不了義，一是了義。由前所說自當了知，即此內容之義，依時次第配三法輪了不了義。」

我們講一個是善分別，兩個不是善分別，如此可以瞭解一個是了義經，兩個是不了義經，我們應該以是否為善分別而自然瞭解一個是了義經，一個是不了義經，就是這裏講的「當了知」。如此可以瞭解三轉法輪是否為了義經，即「由前所說自當了知，即此內容之義，依時次第配三法輪了不了義。」意思就是前面世尊開示的時候說諸法皆有自相、諸法皆無自相、善分別說，這個

時候並沒有特別說第一轉法輪、第二轉法輪，經典本身是這樣，然後再說它裏面也可以分為一個是善分別、兩個不是善分別，從那裏可以推出一個是了義經、兩個是不了義經。

如果我們從時間的角度看，可以說第一轉法輪的經變成諸法皆有自相，第二轉法輪是諸法皆無自相，如此就變成前面的第一轉法輪、第二轉法輪為不了義，第三轉法輪為了義，世尊成佛之後，我們把他說法的時間按十五年為一個階段來劃分，即前面的十五年是第一轉法輪，中間的十五年是第二轉法輪，後面的十五年是第三轉法輪，就是以時間來界定。剛好我們現在說的從色蘊乃至八正道的階段都講有自性，是前面的十五年說的；後面講整個諸法從色蘊到一切遍智的階段，是《般若經》，是中間的十五年說的；《解深密經》是後面的階段說的。

所以，可以從時間上去界定三轉法輪，但三轉法輪可以從很多的角度來辨認，有的是從時間的角度，有的是從主題的角度，現在剛好《解深密經》裏面討論的三轉法輪以時間的角度劃分也能配上，像《解深密經》裏面這一段，就是從時間的角度來劃分，第一轉法輪指前面的十五年。如文：

如解深密經勝義生白佛云：「世尊初於一時，在婆羅奈斯仙人墮處，施鹿林中，惟為發趣聲聞乘者，以四諦相轉正法輪，雖是甚奇甚為稀有，一切世間諸天人等先無有能如法轉者。

【辨了不了義善說藏論 021】

上節課講到第 15 頁第七行「如解深密經勝義生白佛云」。

前面那段我重複講一下，想讓你們更清楚一點。科判「丙四 白彼結成義」，其中的「彼」就是指透過前面的問答，勝義生菩薩內心裏面有一個成立的東西，他把這個成立的東西或者他抓到的東西講給世尊聽：我抓到這樣的內容。這裏的「白彼結成義」就是這個意思。現在從經典當中我們可以看得出來，完全是勝義生菩薩的話。

「丙四 白彼結成義分二。丁一 引經；丁二 略釋經義。」引經裏面的「經」，好像沒有釋迦牟尼佛的話，都是勝義生菩薩的話，可以說勝義生菩薩對世尊請教，世尊就答復，如此問答的結果，勝義生菩薩心中抓到或成立一個東西，就是勝義聖菩薩的話經典裏面都會看到。首先，在沒有引經之前，宗大師有連接的一段，即「如解深密經勝義生白佛云」之前，宗大師沒有馬上引經，為了引經前面有連接的道理。

先這麼理解，連接的內容，如文：

如是經中，有說諸法皆有自相，有說諸法皆無自相，有善分別有無自相成三類經。此三合為善分未分有無自性，二類所攝。善分別者，其義不可更作餘解，故是了義。未分別者，義須更解，故非了義。此復有二：故二類經是不了義，一是了義。由前所說自當了知，即此內容之義，依時次第配三法輪了不了義。

首先，這裏講到「如是經中，有說諸法皆有自相，有說諸法皆無自相，有善分別有無自相成三類經。」從前面問答的結果，就看得出來世尊說法有三種，一種是諸法皆有自相；一種是諸法皆無自相；另外一種就是不可以說諸法皆有自相、諸法皆無自相，而是諸法的哪一個體性的角度講有自相、哪一個體性的角度講無自相，或者說諸法皆有自相是什麼意思、皆無自相是什麼意思，對此分別，所以分三類經。

比如前面的問答，勝義生菩薩確實是從第一轉法輪、第二轉法輪那邊看得出來，一個是諸法皆有自相，一個是諸法皆無自相，第一轉法輪裏面講諸法皆有自相，第二轉法輪講到諸法皆無自相，勝義生菩薩對世尊請教了之後，世尊對此解釋，這個解釋就是善分別，所以變成

三個，諸法皆有自相，諸法皆無自相，善分別有無自相。這個分別是什麼分別？像諸法的依他起跟圓成實是有自相，諸法的遍計執是無自相，這樣的分別出來。

善分別指前面的答復中講依他起跟圓成實的時候，講依他起的時候講到生無自性，講圓成實的時候是勝義無自性，這樣生無自性、勝義無自性後面的無自性不是無自性的意思。勝義無自性跟生無自性解釋的時候，實際上沒有講到無自性的意思，它是講有自性的意思。一樣，講遍計執是相無自性的時候，真正的無自性的意思就講出來。可以說相無自性的時候，相無自性的相是假名安立的這一塊，無自性是真的沒有自性的意思。

講生無自性的時候，後面的無自性不是沒有自性的意思，它的意思是：像因跟果是一，自生他生的自生，從這個角度叫無自性，因跟果完全是體性一的。所以，無自性後面的自性的解釋不是真正的自性的解釋，它的解釋是因跟果完全體性一。所以，生無自性的時候沒有講到無自性的意思，現在是講無自性這塊，勝義生菩薩對世尊是「諸法無自性」以及「諸法不生不滅、本來寂靜、自性涅槃」這四個方面的請教，當請教後面的「諸法不生不滅、本來寂靜、自性涅槃」，世尊答復的時候，

我們看前面第 11 頁，那個時候沒有講到依他起，而是講「謂依初後二無自性，密意而說」，初指遍計執，後指圓成實，以這個來講「不生不滅、本來寂靜、自性涅槃」。所以，把依他起去掉了。

諸法上面有三性，三性中把依他起去掉了。遍計執解釋的時候，為什麼遍計執沒有不生不滅的時候？因為有生就等於有自相，我們前面有談到。這裏非常明確的看得出來：依他起有沒有自相？有自相，因為有生。生無自性，如果生的話，肯定是有自相的。我剛剛主要講的是前面的生無自相的意思，是生裏面有自相的意思，為什麼？我們要看後面的「不生不滅、本來寂靜、自性涅槃」，把依他起去掉了。諸法有三性，即每一個法上面有三性，遍計執、依他起、圓成實，把依他起去掉，遍計執和圓成實拿出來，然後講「不生不滅、本來寂靜、自性涅槃。」

諸法的遍計執上面為什麼沒有生滅？因為沒有自相。相反，有生滅必須要有自相。所以我們要瞭解，有生必須要有自相，沒有生就不可能是有自相，有生不可能沒有自相，必須要有自相，所以生裏面有自相的意思。依他起叫生無自性解釋的時候，諸法的依他起是生無自

性，那個時候實際上諸法上面的依他起是有自相，所以我們要知道為什麼要善分別？諸法不可以說沒有分，而直接說它上面沒有自性、無自性，不可以，要分，怎麼分？諸法每一個法上面有三性，諸法上面的依他起跟圓成實兩個性是有自相，遍計所執性是沒有自相，這就是所謂的善分別。

所謂的圓成實解釋的時候，後面是無遮的意思，沒有無自性的意思。圓成實是勝義無自性，勝義無自性後面否定的無自性的意思不是沒有自性的意思，而是無遮的意思，沒有別的意思。我們講遮法和成立法，遮法分非遮跟無遮，這個是無遮的意思。前面的勝義，意思就是殊勝的一個對境，或者是無分別執的一個對境，當然沒有否定，所以它不是無自性的意思。所以，不管勝義也好，還是後面的無自性也好，這兩個裏面根本沒有談到沒有自相的這個道理。圓成實是勝義無自性的時候，勝義裏面是有自相的意思。

可以從兩個角度理解，一是「不生不滅、本來寂靜、自性涅槃」那個時候，就是遍計執跟圓成實上面講到「不生不滅、本來寂靜、自性涅槃」，對不生不滅解釋的時候，不講遍計執的不生不滅，而是講恆時存在，即「於

常常時，於恆恆時」，從這個角度好像有一個永恆的東西，圓成實是永恆存在的一個東西。所以，可以說圓成實好像是一個永恆在那邊可以抓的，就有這樣的一個道理。

也可以說不生不滅的意思裏面，好像有一個東西永恆在那裏可以抓到的，這個內容也可以說圓成實是有自性的意思。另外一個，對下面三性解釋的時候，第 13 頁，講到三性的遍計執是什麼、依他起是什麼、圓成實是什麼，講到「若即分別所行，遍計所執相所依行相，是名依他起相」，即依他起完全屬於分別所行、遍計所執相所依、行相，一直講這三個特質，不管是依他起，還是遍計執和圓成實的時候都講，意思就是不管是遍計執也好，還是圓成實也好，都要提到依他起。在依他起上面，以遍計執來說，是要否定的那一塊；以圓成實來說，是依他起上要成立的那一塊。依他起本身完全是所依處。

唯識的觀念裏面，依他起本身有自相，所以依他起上面要成立的，也一樣要有自相。依他起上面成立的是什麼？圓成實。要否定的是什麼？遍計執。依他起是有自相的話，它上面要成立的圓成實是有自相的。我們後

面對三性解釋的時候一直提依他起，每一個階段一直提依他起，講遍計執的時候，是依他起上面要否定的那一塊；圓成實，是依他起上要成立的那一塊。圓成實重點是依他起上面所要成立的，這個是要強調的。

如此，唯識的觀念就是圓成實是有自相的，因為它是依他起上面要成立的這塊。所以我們就可以理解三性的圓成實認的時候，依他起上面要成立的就是圓成實是有自相。前面有三個科判，第一個科判講為什麼講圓成實有自相世尊的答復，第二個科判講為什麼講「不生不滅、本來寂靜、自性涅槃」這塊，第三個科判講三性是什麼，世尊解釋的是這三個。世尊對勝義生菩薩解釋了之後，勝義生菩薩內心就明白了，第一個明白的是：第一轉法輪沒有分別諸法皆有自相，第二轉法輪也一樣沒有分，直接說諸法皆無自相，現在世尊才開始真正的善分別，怎麼分別？諸法上面的依他起跟圓成實是有自相，諸法上面的遍計執是沒有自相，這就是善分別的意思。

勝義生菩薩心裏感覺到：第一轉法輪是沒有分別的，第二轉法輪也是沒有分別的，第三轉法輪是善分別的。可以說他的感覺裏面可以理解為兩種：第一種，是以三個各個來說，即諸法皆有自相、諸法皆無自相、善分別

有無自相；另外一種，就是分兩類，即善分別跟不是善分別。第一轉法輪和第二轉法輪沒有把諸法的性質分為有無自相，現在這裏有分。勝義生菩薩心裏面就會有這兩種分法，但這兩個若分前後的話，腦子裏面先會出來第一種分法，即第一轉法輪中皆有自相，第二轉法輪裏面皆無自相，現在是善分別。然後腦子裏再分，即前面沒有善分別，現在是善分別。

宗大師說，先是諸法皆有自相、諸法皆無自相，然後善分別有無自相這樣的三類經，然後再是「此三合為善分未分有無自性，二類所攝」。我們腦子裏先是出現這樣的三類，再透過這個分兩類，善分別的後面沒有再對它解釋的，就是了義經；沒有善分別，必須對它有疑問，再對它解釋的，就是不了義經，這是第三個階段，勝義生菩薩腦子裏面先出現有沒有善分別的兩個，再就是善分別不需要再解釋，沒有善分別就需要再解釋，如此則變成兩個，即了義經和不了義經，就是這樣的一個過程。

即勝義生菩薩腦子裏先出現第一種分類法：諸法皆有自相，諸法皆無自相，善分別有無自相。再是第二種分類法：善分別，不是善分別。最後就是：善分別，就

是了義經；沒有善分別，就不是了義經。這裏講「由前所說自當了知」，意思就是這是世尊的答復後面會自然瞭解的一個東西。其中「自當了知」的意思就是自然會瞭解，自然瞭解就是指先瞭解諸法皆有自相、諸法皆無自相、善分別，這是第一個階段，是直接說的，明顯看得出來的；然後從那邊自然會瞭解一個東西，即第二個階段說的善分別、無善分別；第三個階段就是了義經和不了義經，善分別就是了義經，不善分別就是不了義經。善分別是了義，不善分別是不了義，這是所要了知的。

我們要瞭解以什麼力量自然就會瞭解，自然瞭解指先有一個瞭解，否則就沒有後面的自然瞭解。先要有一個瞭解的東西，瞭解的結果自然就會瞭解到其他的一些東西，即「自當了知」。一個是將會瞭解的東西，一個是前面已經瞭解的東西。前面瞭解的就是「有說諸法皆有自相，有說諸法皆無自相，有善分別有無自相成三類經。」這就是第一個瞭解的，是直接瞭解的，勝義生菩薩在世尊答復之後直接瞭解了這個，再腦子裏面推出一些結論和想法，這就是「自當了知」。

如解深密經勝義生白佛云：「世尊初於一時，在婆羅奈斯仙人墮處，施鹿林中，惟為發趣聲聞乘者，以四

諦相轉正法輪，雖是甚奇甚為稀有，一切世間諸天人等先無有能如法轉者。世尊彼時所轉法輪，有上、有容、是未了義，是諸諍論安足處所。世尊在昔第二時中，惟為發趣修大乘者，依一切法皆無自性，無生無滅、本來寂靜、自性涅槃，以空性相轉正法輪，雖更甚奇甚為稀有。世尊彼時所轉法輪，亦是有上，有所容受，猶未了義是諸諍論安足處所。世尊今於第三時中，普為發趣一切乘者，依一切法皆無自性，無生無滅、本來寂靜、自性涅槃，以善辨相轉正法輪，第一甚奇最為稀有。世尊於今所轉法輪，無上、無容、是真了義，非諸諍論安足處所。」

自當了知的內容，指勝義生菩薩腦子中裏已經有一個完整的自然的瞭解，他把瞭解的東西講給世尊聽，其中就講到第一轉法輪和第二轉法輪是「有上、有容、是未了義，是諸諍論安足處所。」這四個實際上前面世尊的答案裏面沒有講，但勝義生菩薩腦子裏面如剛剛宗大師說的「自當了知」一樣，是了知出來的東西，前面世尊說為什麼講諸法無自性，為什麼講諸法不生不滅、本來寂靜、自性涅槃，這些對勝義生菩薩開示的結果就是勝義生菩薩會對此有一層一層的瞭解，瞭解了之後，他

就講給世尊聽，比如我瞭解第一轉法輪和第二轉法輪是「有上、有容、是未了義，是諸諍論安足處所。」我們第一轉法輪也講這個，第二轉法輪也一模一樣「亦是有上，有所容受，猶未了義是諸諍論安足處所。」所以，第一轉法輪跟第二轉法輪都這樣講。

第三轉法輪講到「無上、無容、是真了義，非諸諍論安足處所。」勝義生菩薩說第一轉法輪和第二轉法輪都是「有上，有所容受，猶未了義是諸諍論安足處所」，而第三轉法輪是「無上、無容、是真了義，非諸諍論安足處所」，這樣的內容在世尊的話裏沒有顯示、沒有直接說出來，世尊解釋第二轉法輪為什麼講「諸法無自性」、為什麼講「諸法不生不滅、本來寂靜、自性涅槃」，世尊前面的問答中沒有講有上、無上這些，這些內容是誰的腦子裏面冒出來的呢？是勝義生菩薩在世尊答復了之後，他腦子裏冒出來的結論。所以宗大師沒有馬上引經的原因在此。

解釋的時候要注意，雖然科判分「丁一 引經」跟「丁二 略釋經義」，一般來說，會馬上引經，但宗大師並沒有馬上引經，若引出來的話，則兩部接起來了。我們要瞭解勝義生菩薩的腦子裏面有一層一層瞭解的過

程，瞭解了之後，宗喀巴大師引《解深密經》勝義生菩薩的話剛好就接上，宗大師之所以提「自當了知」的原因在此，實際上他瞭解的就是這樣的第一、第二、第三的次第，或者世尊跟勝義生菩薩當初問答的時候，沒有說第一轉法輪，也沒有說第二轉法輪，前面勝義生菩薩問的那一段在《解深密經》第 3 頁開頭處，如文：

解深密經云:「世尊以無量門，曾說諸蘊所有自相、生相、滅相、永斷、遍知。如說諸蘊、諸處、緣起、諸食亦爾。」如是又說：「曾說諸諦所有自相、遍知、永斷、作證、修習。曾說諸界所有自相、種種界性、非一界性、永斷、遍知。以無量門，曾說三十七菩提分，所有自相、能治所治、及以修習，未生令生，生已堅住不忘，倍修增長廣大。世尊復說一切諸法皆無自性、無生無滅、本來寂靜、自性涅槃。未審世尊，依何密意作如是說：一切諸法皆無自性，無生無滅、本來寂靜、自性涅槃。

世尊沒有說在第一轉法輪裏面，而是講以無量門曾經說過。一樣，下面第二轉法輪解釋的時候，世尊說「一切諸法皆無自性、無生無滅、本來寂靜、自性涅槃」，他沒有說在第二轉法輪裏面，只是說：世尊你也說諸法

皆無自相。所以，沒有講到第一轉法輪和第二轉法輪，他們的問答裏面沒有提出來，但是這是勝義生菩薩的腦子裏出來的。後面第 15 頁，經典裏面，勝義生菩薩的話當中，明確的講第一轉法輪和第二轉法輪，這是勝義生菩薩自己想的東西，而不是世尊講的。

宗喀巴大師這裏說到「由前所說自當了知，即此內容之義，依時次第配三法輪了不了義。」其中的「配」是指勝義生菩薩配的，不是世尊當初配的，或者當初問答的時候根本沒有第一轉法輪和第二轉法輪，勝義生菩薩感覺「諸法皆有自相」是第一轉法輪，「諸法皆無自相」是第二轉法輪，「善分別有無自相」是第三轉法輪，就是這樣配起來的。另外一個就是第一轉法輪跟第二轉法輪是不了義，第三轉法輪是了義，這些都是勝義生菩薩想出來的。「了義不了義」這個詞世尊都沒有用，世尊當時回答的時候沒有講這個，比如勝義生菩薩問，第一轉法輪這樣講，第二轉法輪那樣講，為什麼？世尊並沒有回答：因為這些是了義經，這些是不了義的，我現在要給你開示真正的是什麼。

世尊並沒有這麼說，他直接說：當初我為什麼講無自性，為什麼講無生無滅本來寂靜自性涅槃，他只是這

麼答復而已，並沒有說：前面是不了義，我現在真正的開示。但是勝義生菩薩的腦子裏出來：前面是不了義，現在是了義。所以，了義不了義是勝義生菩薩腦子裏冒出來的東西。一樣，第一轉法輪、第二轉法輪、第三轉法輪這些世尊都沒有說，當初他們問答的時候沒有這樣說，但勝義生菩薩覺得現在是最後講的，是第三轉法輪，所以他就分：當初世尊講的有自相，是前面十五年講的，所以我就把它列為第一轉法輪；皆無自相是中間的十五年世尊開示的法，所以我就把它安立成中轉法輪或者第二轉法輪；現在世尊給我開示的就是後面的十五年裏面的，我就把它界定為是第三轉法輪。這都是勝義生菩薩自己想出來的，所以宗喀巴大師說的「配」，就是指勝義生菩薩配的。而且了義不了義也把它加進來，世尊當時並沒有用這些詞。

所以，對於第一轉法輪、第二轉法輪和第三轉法輪，勝義生菩薩以時間來劃分，變成三轉法輪，然後了義不了義這些都是他腦子裏成立出來的東西。應該這麼理解，勝義生菩薩的腦子裏先真正成立的是諸法皆有自相、諸法皆無自相，這種是不了義經；善分別有無自相，這種是了義經，這就是我們剛剛講的「自當了知」，指他後

面瞭解的，對此再分的時候，就是分第一轉法輪、第二轉法輪和第三轉法輪，他是這樣配的，然後他就講給世尊聽。

第一轉法輪，如文：

世尊初於一時，在婆羅奈斯仙人墮處，施鹿林中，惟為發趣聲聞乘者，以四諦相轉正法輪，雖是甚奇甚為稀有，一切世間諸天人等先無有能如法轉者。世尊彼時所轉法輪，有上、有容、是未了義，是諸諍論安足處所。

第二轉法輪，如文：

世尊在昔第二時中，惟為發趣修大乘者，依一切法皆無自性，無生無滅、本來寂靜、自性涅槃，以空性相轉正法輪，雖更甚奇甚為稀有。世尊彼時所轉法輪，亦是有上，有所容受，猶未了義是諸諍論安足處所。

第三轉法輪，如文：

世尊今於第三時中，普為發趣一切乘者，依一切法皆無自性，無生無滅、本來寂靜、自性涅槃，以善辨相轉正法輪，第一甚奇最為稀有。世尊於今所轉法輪，無上、無容、是真了義，非諸諍論安足處所。

到這裏，就是《解深密經》中勝義生菩薩把自己的理解講給對世尊聽，時間上分得很清楚，即一時、二時、

三時，意指前面的十五年、中間的十五年、後面的十五年。當然，對於以十五年來劃分三轉法輪的講法，辨經的時候有諍論。應該這麼理解，不可以說前面十五年說的所有的法變成第一轉法輪，中間十五年所說的所有的法變成第二轉法輪，後面十五年所說的所有的法變成第三轉法輪，不是這樣的。現在意思就是勝義聖菩薩請教問題的時候他自己是如此認出來的，比如世尊說「諸法皆有自相」這個經，確實是前面十五年講的；他所認出「諸法皆無自相」這樣開示的那部經，確實是中間十五年說出來的；現在世尊對勝義生菩薩開示的善分別來解釋的，確實是後面的十五年講出來的。

但是，不能簡單這麼理解，比如說我是人，不等於我跟人是同義。以總別的關係而言，我是人，指我是別，人是總，不要把我和人劃等號。一樣的道理，勝義生菩薩所認出來的這三個中一個是第一轉法輪，一個是第二轉法輪，另外一個是第三轉法輪，但不可以說所有的第一轉法輪，前面十五年所說的所有的法變成現在的諸法皆有自相。世尊開示的「諸法皆有自相」是前面十五年說的，但不可以說前面十五年開示的法都是「諸法皆有自相」。一樣的道理，「諸法皆無自相」是中間十五年說

的法，但不可以說中間十五年說的所有的法都變成「諸法皆無自相」，不是這個意思。

一樣的道理，後面的「善分別有無自相」，這樣開示的法是後面的十五年說的，但不可以說後面十五年說的所有的法都是「善分別有無自相」。比如世尊對於戒律方面的開示，初中後都一直有開示，因為戒律一直在改。若說戒律是屬於第一轉法輪的東西，則是不周遍的，不可以這麼理解，比如說中間的十五年和後面的十五年當中，世尊有沒有開示戒律？當然有，戒律是遇到一個問題的時候就建立以一條戒。有時我們在辯經時，就用這個來辯，比如「依時次第配三法輪」，我們辯的時候說：三轉法輪不是依時間來安立的嗎？就是這裏說「一時」，但不可以說前面十五年說的都是第一轉法輪，以此類推。所以，對於「一時」要注意。

對於處所而言，第二轉法輪跟第三轉法輪沒有講，但我們都知道第二轉法輪是在靈鷲山，《般若經》就是在靈鷲山講的，「諸法皆無自相」就是在靈鷲山上說的，不是臺灣的靈鷲山，而是印度的靈鷲山。第三轉法輪《解深密經》是在廣嚴城開示的，經典中沒有，但是大家都知道。第一轉法輪的處所這裏有講，就是仙人墮處，意

思就是那些獨覺的羅漢們，他們自認為如果很多人一起的話，修行方面的障礙確實很大。以菩薩而言，菩薩不是這樣，而是人越多修行就越多的順緣。以聲聞而言，修行需要靠伴、同學，他自己用功不強，所以需要有助伴，雖然獨覺跟聲聞他們兩個的追求是一樣的，但是聲聞不像獨覺那麼用功，所以靠同學。

以獨覺來說，很多人聚在一起修法，對他們來說是很大的障礙。所以世尊開始要他們來這個世界，後來他們覺得不行，因為這個世界不是那麼清淨，他們就要離開，離開的時候，因為他們自己有神通的功夫，可以在天上飛，或者他們自己把身體用神通來燒，燃燒的那些東西就會漏下來，這裏講的仙人墮處就是這個意思，不是仙人掉下來，而是仙人燒了之後的這些灰掉下來，然後他們自己已經走了，這就是仙人墮處。

我們現在講的鹿野苑是第一轉法輪傳法的地方，所化機是聲聞，即聲聞乘者。這裏要瞭解，第一轉法輪的所化機、第二轉法輪的所化機和第三轉法輪的所化機是不一樣的。第一轉法輪的所化機，是小乘的；第二轉法輪的所化機，是大乘的；第三轉法輪的所化機，有大乘的，也有小乘的，就是一切乘。為什麼？即第一轉法輪

為什麼是聲聞乘？第二轉法輪為什麼是大乘？第三轉法輪為什麼兩個都有？

第一轉法輪的所化機的內容是從色法到八正道的法，這個法上面我們如何修，或者如何面對？如何面對解釋的時候，沒有講到空性。第二轉法輪當然有講到從色法到八正道，不單單八正道，從色法到一切遍智都講了，從色蘊到八正道的階段如何面對的時候就有講空的道理，這是第二轉法輪。第一轉法輪中，講我們怎麼面對從色蘊到八正道，並沒有講到空的道理，而是講到有自相，從色蘊到八正道都不是空，是有自相，這樣來安立、來修的。所以，確實第一轉法輪的所化機或對象就是這樣，即沒有修、沒有面對所要面對的，或者所緣的不是從色法到一切遍智，從色法到一切遍智是大乘，它的所緣不是這個，它的所緣是從色法到八正道。

我們前面已經講過，勝義生菩薩對世尊請教的時候，第一轉法輪講五蘊上面自性有、生相、滅相，最後是八正道、三十七菩提分，第一轉法輪就是這樣講的。一樣，所化機的行者們所緣的是從色蘊到八正道，這完全是小乘修行的東西，即五蘊、十二處、十二緣起、四食、四聖諦、界（非一界性、種種界性）、三十七菩提分，這

些都是小乘的東西，所以確實第一轉法輪的所化機是小乘，剛剛講獨覺已經跑了，所以所化機只有聲聞。

第二轉法輪所講的內容從色法到一切遍智，面對這樣的所緣是大乘的行者，所以肯定第二轉法輪的所化機是大乘的行者、第三轉法輪是解釋第一轉法輪和第二轉法輪是如何講的，是對這個解釋的，解釋的時候，對於如果想比較準確的瞭解第一轉法輪內容的人也有；對第二轉法輪講得比較準確的內容想瞭解的人也有。如果這兩個分出來的話，就是小乘跟大乘。所以，第三轉法輪的所化機兩種都有。因為第三轉法輪本身是對前面兩部經解釋，有些人想瞭解第二轉法輪的內容，有的人喜歡瞭解第一轉法輪的內容，所以第三轉法輪的所化機兩種都有。

這裏講到「以四諦相轉正法輪」，這個就是第一轉法輪的所詮。第一轉法輪，我們平常一直講四聖諦，不是一定要一直講四聖諦這句話，才叫「以四諦相轉正法輪」，比如勝義生菩薩對世尊請教的是：色蘊等五蘊講的時候就講有自性相、生相、滅相、永斷相、遍知相，一樣，十二處、十二緣起、四食等都一樣，再就是四聖諦上面講有自相，然後這些比如四聖諦各有各的相，如

遍知相、永斷相、生相，然後就是總的自相；界方面講到非一界性和種種界性兩個；再就是三十七菩提分，講的是這些。但現在勝義生菩薩對這樣的主題講的時候就講四聖諦，即「以四諦相轉正法輪」，這個指的是前面他請教問題的時候所指出來的，從五蘊到八正道的階段一直開示有自相，這種開示的經就是這裏所謂的「以四諦相轉正法輪」。

我們不要以為，我們以前辨經的時候會講三轉法輪各有各的定義，第一轉法輪定義的時候講到四聖諦是它的主要的所詮，所化機是小乘的行者，這樣的一部經所詮是什麼，所化機是誰，這樣的一部經就屬於第一轉法輪，是否為第一轉法輪是以此來安立的，而不可以以時間來安立，當然要講四聖諦，但講的四聖諦不像我們想像的，我們想像的是四聖諦講的是《三轉法輪經》或者是《四諦經》，這些就是以四諦相轉正法輪，實則不然，不單單是這樣，從五蘊到八正道整個一直解釋的時候，主要表達的是四聖諦，比如說三十七菩提分，四聖諦最高的是八正道，比如說四念處也是四聖諦，四念處就是我們講的「觀身不淨、觀受是苦、觀心無常、觀法無我」，其中「觀身不淨」修的就是苦諦，「觀受是苦」修的是

集諦，「觀心無常」修的是滅諦，「觀法無我」修的就是道諦。所以，四念處等於修的就是四聖諦。

一樣，四正勤也是修的四聖諦；四神足也是修的四聖諦；五根、五力、七菩提分、八正道都是修的四聖諦，包括五蘊也是一樣。五蘊解釋的時候，實際上是表達流轉輪回，有色會有受，有受會有想，有想會有行，行就留在識上面，就是習氣，然後它會把我們帶到來世。所以這個五蘊表達的也是讓我們瞭解怎麼樣流轉輪回，怎麼樣還滅輪回，就是這個道理。我們要瞭解從五蘊到八正道主要開示的還是四聖諦，內容就是四聖諦，只是名字沒有念出四聖諦這個詞而已，實際上講的都是四聖諦。

我們要瞭解「以四諦相轉正法輪」這個時候，不要把它認為是《四諦經》儘管確實有一部經叫《四諦經》。一樣《三轉法輪經》這兩部經的主題完全就是四聖諦，沒有別的，一直講四聖諦。現在我們要瞭解「以四諦相轉正法輪」，指不單單是表面上講四諦而已，內容本身也是四諦，講的就是「以四諦相轉正法輪」，因為我們可以瞭解前面勝義生菩薩請教問題的時候，跟這裏講的「以四諦相轉正法輪」是一樣的。如果我們對此瞭解的

話，可以說講五蘊也是講四聖諦，講三十七菩提分也是講四聖諦。不可以說這個是講三十七菩提分，好像覺得不是講四聖諦，不可以這麼理解。

「以四諦相轉正法輪」，這樣的話，第二轉法輪的主題是什麼？「一切法皆無自性、無生無滅、本來寂靜、自性涅槃」，然後說「以空性相轉正法輪」，這就是第二轉法輪的主題，它的主題就有講到一切法，這裏講的一切法就是從色法到一切遍智，所以確實是一切法。第一轉法輪裏面真正嚴格來說不是指一切法，它只是從色法到八正道，所以不可以說一切法。嚴格來說，前面也是可以諍論的。前面連接的時候講「諸法皆有自相」、「諸法皆無自相」，嚴格來說第一轉法輪不可以說「諸法皆有自相」，而是從色法到八正道皆有自相，不是諸法。當然，小乘的眼光不是那麼大，從他的眼光裏就是色法到八正道，從這個角度可以講諸法，但實際上不是諸法。

剛剛這裏用的「依一切法皆無自相」的時候就可以理解，第二轉法輪確實是指一切法，這就是第二轉法輪的所詮。第三轉法輪的所詮就是「一切法皆無自相」，以這個來解釋，它直接解釋的是第二轉法輪，間接解釋

的是第一轉法輪。我們要這麼理解，第三轉法輪我們叫《解深密經》，所以它肯定是對經解釋，什麼經？對第一轉法輪和第二轉法輪解釋。如果是對這兩部經解釋的話，直接解釋的是第二轉法輪，因為它直接解釋的是，比如說第二轉法輪裏面為什麼講「諸法皆無自性或皆無自相」，還有為什麼講「諸法不生不滅、本來寂靜、自性涅槃」，這些都是對第二轉法輪的內容解釋。

所以，第三轉法輪直接解釋的是第二轉法輪，間接解釋的是第一轉法輪。現在這裏是講「依一切法皆無自性，無生無滅、本來寂靜、自性涅槃，以空性相轉正法輪」，我們要瞭解，這個不像第二轉法輪的說法一樣，以第二轉法輪而言，它的所詮就是這個，即「諸法皆無自性、不生不滅、本來寂靜、自性涅槃」，第三轉法輪不可以說這個直接是它的所詮，而是它是以這個來解釋，以第二轉法輪的內容來解釋，所以下面講的那句話是它的真正的主題——「善辨」，即「依一切法皆無自性，無生無滅、本來寂靜、自性涅槃，以善辨相轉正法輪」。它是要解釋，「辯」就是對第二轉法輪的「諸法無自性、不生不滅、本來寂靜、自性涅槃」解釋，對這個要辨別什麼是無自性，不可以說是涵蓋諸法，而是諸法的哪一

塊是無自性，哪一塊是有自性，哪一塊是不生不滅、本來寂靜、自性涅槃，哪一塊不是不生不滅、本來寂靜、自性涅槃，要這樣要辨別。所以，這個辨別就是它的所詮，而不可以說前面那個是它的所詮。

第三轉法輪的所詮是辨別，辨別什麼東西？就是前面的「依一切法皆無自性、不生不滅、本來寂靜、自性涅槃」，對這個辨別就是它的所詮。所以，這兩個各自的所詮要注意，不然我們看的時候會覺得：前面第二轉法輪也說「依一切法皆無自性、不生不滅、本來寂靜、自性涅槃」，後面第三轉法輪的時候也說「依一切法皆無自性、不生不滅、本來寂靜、自性涅槃」，它們兩個是否所詮一樣？不是。第二轉法輪確實是講「一切法皆無自性、不生不滅、本來寂靜、自性涅槃」，但不可以說這是第三轉法輪的所詮，而是第三轉法輪是對這個辨別，這就是它的所詮，所以這個要注意。

【辨了不了義善說藏論 022】

上節課引經的部分應該沒講完。

第 15 頁的引經，我們是完全對照著來講的，比如《解深密經》有講到先第一轉法輪是什麼樣，再講第二轉法輪是什麼樣，然後講第三轉法輪是什麼樣。接著講第一轉法輪跟第二轉法輪時間不同、地方不同、所化機對象不同、所詮不同。以所詮而言，第一轉法輪跟第二轉法輪的所詮一樣，即「有上、有容、是未了義，是諸諍論安足處所。」這四個。因為所詮的關係，前二轉法輪都是一樣的不是善辨，而第三轉法輪是善辨。第三轉法輪的特質講到「無上、無容、是真了義，非諸諍論安足處所。」

這裏要瞭解，「有容」跟「是諸諍論安足處所」這兩個有時候會有點像，但兩者還是不同。「有容」的意思是他人可以辯論的或者他人可以破的，後面第四個講「是諸諍論安足處所」也是可以有諍論的，所以這兩個有點像。但如果我們學過《攝類學》的話會比較容易理解，即駁他宗跟斷諍論是不一樣的。駁他宗的時候，也

有自宗跟他宗的一個諍論；斷諍論的時候，也有一個諍論。但二者的區別在於一個對象是他人，一個對象不是他人，而是針對自己，所以二者不同。

「有容」、「無容」的「容」的意思是對象是以他人來講。「是諸諍論安足處所」、「非諸諍論安足處所」，講的是內的一個諍論。所以，對於這兩個我們要注意，其他並無特別。第二轉法輪跟第三轉法輪的所詮有點像，比如第二轉法輪的時候講到「依一切法皆無自性、無生無滅、本來寂靜、自性涅槃，以空性相轉正法輪」；第三轉法輪的時候也是講「依一切法皆無自性、無生無滅、本來寂靜、自性涅槃」，然後講「以善辨相轉正法輪」。

以後二轉法輪而言，前面那塊「依一切法皆無自性、無生無滅、本來寂靜、自性涅槃」都一樣，若是如此，我們要這麼理解：以第二轉法輪來說，沒什麼可問的，第二轉法輪確實是直接說一切諸法，就是從色蘊到一切遍智這個階段所有的法無自性、無生無滅、本來寂靜、自性涅槃，就是直接開示的，沒有什麼可問的。而以第三轉法輪來說，並非直接這麼開示，但它對前面的第一轉法輪和第二轉法輪有一個解釋，直接解釋的是第二轉法輪，為什麼？

因為勝義生菩薩對佛請教的時候，是在第二轉法輪請教的。勝義生菩薩請教的時候先說第一轉法輪在五蘊上面有說有自性相、有生相、有滅相、永斷相、遍知相，然後十二處、十二緣起、四食、四聖諦、界、三十七菩提分，第一轉法輪先提出這個，但後面勝義生菩薩提出：佛你在第二轉法輪中一直說「諸法無自性、無生無滅、本來寂靜、自性涅槃」，為什麼這麼說？所以，勝義生菩薩直接問的是第一轉法輪還是第二法輪？第二轉法輪。他先提第一轉法輪，直接問的是第二轉法輪，佛答復的時候，肯定是對第二轉法輪答復。

我們可以說《解深密經》真正的是對第二轉法輪解釋，而不是對第一轉法輪解釋。若《解深密經》是對第二轉法輪解釋的話，第二轉法輪的內容是「一切法皆無自性、無生無滅、本來寂靜、自性涅槃」，對第二轉法輪的內容再詳細解釋的話，就變成是善辨。所謂的善辨，就是區分一切法上的依他起性和圓成實性這兩個是有自相的，一切法上的遍計執是沒有自相的。

現在我們要瞭解第三轉法輪的內容，就是「依一切法皆無自性、不生不滅、本來寂靜、自性涅槃」，然後「以善辨相轉正法輪」，意思是第三轉法輪對第二轉法

輪裏面的內容「一切法皆無自性、不生不滅、本來寂靜、自性涅槃」，對這個內容善辨，這個是第三轉法輪的所詮。我們要瞭解第三轉法輪講的「依一切法皆無自性、無生無滅、本來寂靜、自性涅槃」跟第二轉法輪的「依一切法皆無自性、無生無滅、本來寂靜、自性涅槃」，這兩個意思不一樣。一個是直接說第二轉法輪的內容就是講這個東西，第三轉法輪不是直接說這個，而是把第二轉法輪的內容提出來，以這個為主題來善辨，所以這兩個的意思要區分開，不可以理解為第二轉法輪的階段說的「依一切法皆無自性、無生無滅、本來寂靜、自性涅槃」跟第三轉法輪階段的意思一樣。大概這麼理解引經這一塊。

下面科判「丁二 略釋經義分二：戊一 略釋經文義、戊二 略釋了不了義。」以「戊一 略釋經文義」來說，這裏我們分一下，這裏講到「今初。初轉法輪中」，是解釋《解深密經》三段裏面第一段初轉法輪的文義。從下面的「第二法輪中」開始，是解釋第二轉法輪的文義。從第 17 頁的「第三法輪中」開始，是解釋第三轉法輪的文義。首先瞭解第一轉法輪的文義，如文：

今初。初轉法輪中，初句顯處所，次句顯所化機。

從「以四諦」至「如法轉」者，顯示法輪自性。言「四諦相」者，顯所詮法。「甚奇」等，是讚歎。「彼時」等，顯非了義。言「有上」者，謂過此上尚有勝教。「有容者，謂除此外有容勝教，有容他破。未說空性而說實有，是「未了義。」「有諍論」者，謂聲聞人諍論依處，是圓測釋。然經文義，初句有上者，謂過此上有真了義。第二句文，謂於此義如言執著，容有敵者攻難過失。支那疏中，譯為「有難，」其義亦爾。第三句文，謂此中義須作餘解。第四句義，謂未顯了分辨其義，故於其義可興異諍。

初轉法輪中，先是宗大師略的解釋，下面的「言有上者」開始是他宗的說法，一直到下面的「是圓測釋」，就是韓國圓測的解釋是這麼說的。前面那一塊「「有諍論」者，謂聲聞人諍論依處，是圓測釋。」前面的「謂聲聞人諍論依處」，到這裏是圓測的解釋，不可以說這個完全是他宗，但宗大師對此有認同的，也有不認同的。這段不是宗大師的話，而是別人來解釋的。宗大師自己的意思是從下面開始，「初句有上者」是什麼，第二句文和第三句文分別是什麼，一個一個解釋，這就是宗大師自己的解釋。

這段文中間是圓測的解釋，宗大師自己的看法在下面解釋，當然上面也有宗大師認同的，就是在圓測的解釋之前。宗大師說「初句顯處所，次句顯所化機」，前面要對應一下經，比如經先講處所；然後講所化機，即小乘聲聞的所化機；後面講四諦，講的是法輪的自性，即「顯示法輪自性」，也可以理解為法輪的自性就是法輪所要開示的內容。

這一段藏文的話，裏面包含整個後面那一段，從「從「以四諦」至「如法轉」者」開始，所以「顯示法輪自性」，就是所要傳的法輪整個把它形容的那一段，比如我們看法尊法師自己翻譯也是這樣，看一下「以四諦相轉正法輪，雖是甚奇甚為稀有，一切世間諸天人等先無有能如法轉者。」這段跟藏文可以對應起來。因為現在宗大師是解釋這段文，就是從「以四諦相轉正法輪」這一段 宗大師的解釋就是講法輪的自性 不單單這一段，下面在講第二轉法輪的時候也是講到「法轉者」，「依一切法皆無自性、無生無滅、本來寂靜、自性涅槃，以空性相轉正法輪」；第三轉法輪也是一樣，然後「以善辨相轉正法輪」。

第一轉法輪的時候講「以四諦相轉正法輪，雖是甚

奇甚為稀有」，第二轉法輪也講「以空性相轉正法輪，雖更甚奇甚為稀有」，第三轉法輪講「以善辨相轉正法輪，第一甚奇最為稀有」，現在直接對比一下比較好，因為宗大師下面解釋的時候，第二轉法輪、第三轉法輪的時候不會解釋，因為如前一樣，所以我們現在解釋比較好。現在從四諦一直到如法轉者，是說自性，就是法輪的自性，即這個法輪是什麼樣，認出它的特質，主要一定要講所詮。後面講的「言「四諦相」者，顯所詮法。」是剛剛的「從「以四諦」至「如法轉」者」裏面，總的來說顯示法輪的自性，它裏面的四諦相的意思是什麼呢？就是顯示它的所詮法。

這段裏面還有「「甚奇」等，是讚歎。」「從「以四諦」至「如法轉」者」，到這裏已經解釋完了，就是總的來說法輪的自性，裏面總的內容，一個是它的所詮，一個是讚歎，把裏面的內容分析出來就是這樣。下面的「彼時等」對應的話，第 15 頁，前面我們剛剛講的是「一切世間諸天人等先無有能如法轉者。」下面是世尊所講的「彼時所轉法輪」，這裏解釋的時候，主要是解釋四個特質「有上、有容、是未了義，是諸諍論安足處所」。這四個解釋的時候不是宗大師的解釋，而是圓測

的解釋。

圓測解釋的時候，把「有上」解釋為：言「有上」者，謂過此上尚有勝教。「有容」解釋為：「有容者，謂除此外有容勝教，有容他破。」「未了義」解釋為：未說空性而說實有，是「未了義。」「是諸諍論安足處所」解釋為：「有諍論」者，謂聲聞人諍論依處。這就是圓測的解釋。圓測的解釋裏面宗大師對哪一個不認同呢？以第一個階段跟第二個階段而言，宗大師對第一個階段的話，有點不認同，比如圓測解釋第一個階段「有上」，解釋為「謂過此上尚有勝教」，宗大師的解釋是「初句有上者，謂過此上有真了義。」

宗大師的解釋是：了義不了義的區別在於是否還有更究竟要表達的，主要講的是內容主題方面，若是這個不能夠表達究竟，還有更究竟的要表達一個東西，即沒有表達完的意思，則是不了義。不了義的意思就是沒有表達徹底，還要再解釋的意思。現在講「有上」的意思就是還要再解釋。

第二句「有容」，宗大師解釋為「第二句文，謂於此義如言執著，容有敵者攻難過失。支那疏中，譯為「有難，」其義亦爾。」這裏是講到「敵者」，就是可以攻

難，是他宗，不是自宗，是外面的一個人可以攻難，這樣過失的時候就叫有容。圓測解釋為：「有容者，謂除此外有容勝教，有容他破。」應該這麼理解，勝教本身是他人的解釋，他人破的一個教，這個勝教本身，他人來破這個論或者這本書，所以現在是說「謂除此外有容勝教，有容他破」。「有容他破」是形容勝教上面。圓測對有容的解釋，宗大師比較認同。

我們看宗大師下面的解釋「第二句文，謂於此義如言執著，容有敵者攻難過失。支那疏中，譯為「有難，」其義亦爾。」宗大師對於第二句的解釋與圓測一樣，宗大師認同圓測的這個觀點。

第三句的解釋為「第三句文，謂此中義須作餘解。」這個是宗大師的解釋，跟他宗的解釋有點不一樣。他宗對於沒有講空性就叫不了義，他宗圓測解釋的時候講「未說空性而說實有，是「未了義。」」不可以以是否說空性的角度來說是否了義，比如第二轉法輪，有沒有說空性？有，但不可以說了義，因為它沒有辦法按照這個來認同的，雖然有說空性，但不一定是了義。所以現在這裏講的了義不了義的意思是以是否講空性的角度來理解，就是它裏面的意義是否需要另外一個解釋、來

理解，如果是就是不了義；如果不需要這樣來解釋，而是直接可以留下來就是了義。「第三句文，謂此中義須作餘解」，這就是不了義,所以圓測的解釋是不一樣的。

第四個是宗大師的解釋：「第四句義，謂未顯了分辨其義，故於其義可興異諍。」我們完全是跟隨釋迦牟尼佛，或者比如唯識，一樣的唯識；中觀的話，一樣的中觀，對中觀開示完了之後，還是有些不清楚的，沒有開示完，就是這裏講的諍論處所，這個諍論處所是裏面的意思，但我們看圓測的解釋的時候就有他宗來解釋，圓測的解釋裏面：「有諍論」者，謂聲聞人諍論依處。如果是這樣，法尊法師的翻譯就漏了，藏文的話，講到有兩個，一個是講他宗可以破，一個是講到聲聞人，聲聞人的意思就是小乘的宗義者。有的時候我們稱毗婆沙宗、經部宗他們為聲聞者或聲聞人，所以這裏指的聲聞人就是小乘的宗義者，他是這麼來解釋的，對小乘的宗義者可以諍論，實際上是我們完全是唯識的立場。

唯識的立場就是，唯識裏面這句話的解釋沒什麼可諍論的，大家馬上能接受，這個就是「諍論依處」，不可以說以小乘的角度有沒有諍論，也不可以說以外道的角度能不能諍論，這些都不可以說，諍論指現在是唯識

的立場，所以他對第一轉法輪也好、第二轉法輪也好、第三轉法輪也好，都是以唯識的立場來說，他對這個理解的時候，完全都能認同，清清楚楚，裏面沒有不同意見或者不同解釋，「諍論依處」就是這麼理解。到這裏，我們已經講完了第一轉法輪的文義，現在講第二轉法輪的文義，如文：

第二法輪中，從「依一切法」至涅槃者，顯所詮法。「惟為」等，顯化所機。「以空性相，」有疏為說法無我。支那大疏謂以隱密相，義即秘密，彼釋較善。義謂後二法輪所詮，同依無自性說，惟宣說相別。第二法輪未如前辨自性有無，故名隱密相。後則分辨，故名顯了。圓測三藏惟說觀待第三為有上等。天竺真諦論師雖有異解，未見善哉，故茲不錄。自宗如前。

這裏沒有說像第一轉法輪的話，從什麼乃至什麼都是講法輪的自性。第二轉法輪講到，這裏法尊法師也是講「從依一切法至涅槃者」，意思就是「不生不滅、本來寂靜、自性涅槃」，到這裏就是講所詮。「惟為等」，指對大乘所化機。「空性相」，有人把它解釋為法無我。「支那大疏」，解釋成密相。「義即秘密，彼釋較善」，就是宗大師認同支那大疏的意義。「空性相」的「相」

的意思是裏面有講空性，它沒有顯示出來，就是這種意思。像這裏講的「隱密相」，就是空性把它包起來，「空性相」的意思不是外面看的出來，而是裏面有空性，這個意思怎麼理解？

就是第二轉法輪的表面上不是空性，為什麼？因為表面上是講到諸法無自性，諸法無自性，如果以唯識的立場來說，完全不是空性的道理。空性的道理是諸法上面像第三轉法輪的內容，即依他起跟圓成實是有自相，遍計執是無自相，這樣解釋的時候就是真正的空性。因為唯識的觀點，主要是諸法是心的體性，諸法是心的體性要表達的話，依他起就變成所依了，可以說阿賴耶識是所依了，然後諸法都是它的顯現。所以我們講依他起是諸法的所依，諸法所依靠的，意思重點是阿賴耶識是諸法的來源。諸法上面分依他起、圓成實、遍計執這些的時候，講依他起的時候，意指諸法都是心的體性。

可以理解沒有這麼講的話，等於以唯識來說沒有達到空性的東西，所以第二轉法輪表面上是說從色蘊到一切遍智，一切都是無自性，這樣講的話，是不是空性？從唯識的立場來說，根本不是講空性。但從中觀的立場來說，就是講空性。以唯識的立場來說，空性在裏面，

不是字面上的，即諸法無自性的意思就是諸法上面的遍計執是相無自性、依他起是生無自性、圓成實勝義無自性，這樣來解釋，這個是它裏面的東西，諸法無自性是表面的東西，它裏面的東西就是諸法上面的遍計執是相無自性、依他起是生無自性、圓成實是勝義無自性，這是它裏面的東西。這樣的三性講出來，才是空性的道理，所以空性在裏面。

空性相的意思就是不可以把它當成好像相是空性的相，或者空性是表面出來，現在空性相的意思就是有點空性在裏面，比如我們有的時候講相框，相框裏面有真正的東西，這裏講的就是它裏面有空性的意思，這就是空性相的意思，就是隱密相，支那大疏的解釋就是隱密相，就是真正的義把它隱藏起來。所以宗大師覺得這個很好，即「彼釋較善」，就是這個解釋得很好，這是宗大師認同的。

第二轉法輪講的空性相我們上次沒有解釋，現在解釋。前面引經裏面有一個空性相，意思就是把空性隱藏起來的意思。這個就是解釋空性相這句的文義，然後宗大師再說支那大疏裏面的說法，也有他再繼續說的。支那大疏說第二轉法輪和第三轉法輪，以經典來說前面那

段都一樣，即「一切法皆無自性、無生無滅、本來寂靜、自性涅槃」，這裏都一模一樣。然後第三轉法輪講「以善辨相轉正法輪」，第二轉法輪的時候講「以空性相轉正法輪」。

「以空性相」跟「以善辨相」這兩個是對比的，以空性相是不清楚的意思，以善辨相的意思是非常清楚的意思。空性講得非常清楚就叫善辨；空性講得不清楚，把空性隱藏起來，就叫空性相，支那大疏就是這麼解釋的，這裏講「支那大疏謂以隱密相，義即秘密，彼釋較善。義謂後二法輪所詮，同依無自性說，惟宣說相別。第二法輪未如前辨自性有無，故名隱密相。後則分辨，故名顯了。」其中的「後二法輪」就是第二轉法輪跟第三轉法輪的意思，第二轉法輪第三轉法輪實際上在「依一切法皆無自性、無生無滅、本來寂靜、自性涅槃」都是一樣的，即「同依無自性說」。一樣，依靠是這樣的東西，但他們的差異在哪里呢？「惟宣說相別」。

第二轉法輪跟第三轉法輪說法的差別在哪里？差別在於第二轉法輪沒有像第三轉法輪這麼分辨出來，所以說隱密相或者空性相。第三轉法輪有分辨，「後則分辨」的緣故就是「故名顯了」，應該是故名善辨。我們

前面講了善辨，一個叫空性相，一個叫善辨相，所以故名善辨。這段話是宗大師是引的，是引支那大疏說的，下面就是「有上等」，這個方面是「圓測三藏惟說觀待第三為有上等。」他跟第三轉法輪對比來解釋有上、有容等，但第二轉法輪那邊沒有詳細解釋，然後講「天竺真諦論師雖有異解」，他雖然有說，但好像講得沒那麼清楚，所以宗大師這裏就引出「故茲不錄」。

宗大師自己有什麼看法呢？前面講過了，不要在這裏講，即「自宗如前」。剛剛已經講了初句是什麼，第一句、第二句、第三句、第四句分別是什麼，宗大師的意思是前面第一轉法輪已經講了，所以第二轉法輪不用講有上等這四個，意思就是不要再解釋，如前說的一樣。

第三轉法輪，如文：

第三法輪中，所詮與第二同。所化，謂為發趣一切乘者。前二法輪別為大小乘機，此通二機。善分辨者，如前所說，於色等一一法皆立三相，及於彼等明三無性。言於今所轉法輪，加近詞者，指無間所說善辨法輪《解深密經》，及餘如是善辨諸經。雖是三時所說諸經，若未如是分別自性有無之理，亦非所指。言無上者，顯此

法輪之殊勝，最上稀有，更無過勝，故名「無上。」無容後勝，無容後破，故名「無容。」俱顯有無，故是「了義。」非諸諍論所依之處。是圓測釋。除無容初義，餘同餘前釋有上等反面之義。前二類經，如言執義，容有過難，此中無者，是因如所言義，須否更作他解也！有諍無諍，謂如經說有無自性義，如其決擇為是為非，智者觀察無可諍處，非說全無餘人諍論。

第三轉法輪我們看一下，它的所詮與第二轉法輪有一部分是同樣，但不可以說所詮完全一樣，不可以說所詮本身是同樣，前面的那段是一樣，即「依一切法皆無自性、無生無滅、本來寂靜、自性涅槃」，依靠是一樣。但後面一個是以空性相，一個是以善辨相，這個不一樣。

然後是所化機，第三轉法輪的所化機小乘和大乘都有，即一切乘者。三轉法輪若對比的話，前二轉法輪分別為小乘所化機和大乘所化機，即「前二法輪別為大小乘機」；第三轉法輪的所化機大小乘都有，即「此通二機」，就是兩種所化機都有，為什麼兩個所化機都有？我們上次解釋過。現在講了所詮、所化機，現在講第三個善辨者，即「善分辨者，如前所說，於色等一一法皆

立三相，及於彼等明三無性。」三相指的是遍計執、依他起、圓成實，依他起是生無自性，遍計執是相無自性，圓成實是勝義無自性，這就是「明三無性」。所以，有分出來，不可以說沒有分，就是一切法無自性。

一切法，即每一個法上面先分三相，三相從各個角度來說無性：相無自性、生無自性、勝義無自性，這就是善辨的意思。現在這裏講到「言於今所轉法輪」，這邊特別加了一個「今」字，就是最近轉法輪的意思，因為世尊對勝義生菩薩答復本身開示的有一部經，把這部經當成現在世尊正在給勝義生菩薩開示的，把這部經拿出來就是第三轉法輪的意思，所以「加近詞者，指無間所說善辨法輪《解深密經》」，而且跟它差不多解釋的那些可以說是善辨，所以這裏講的所謂的善辨法輪指的就是《解深密經》。

跟《解深密經》一樣解釋的話，就可以說是善辨法輪，但不可以說所有的後面的十五年所說的所有的法都是善辨法輪，所以這裏講「雖是三時所說諸經，若未如是分別自性有無之理，亦非所指。」這裏講的是「今轉法輪」指的是，不可以說所有的第三時或者所有的後面十五年所說的經典，主要是善辨的才可以講是「加近詞

者」的時候所要認的經。

後面的無上、無容這些的解釋。「言無上者，顯此法輪之殊勝，最上稀有，更無過勝，故名「無上。」」這個是圓測對無上的解釋。無容的解釋為「無容後勝，無容後破，故名「無容。」」然後是解釋了義「俱顯有無，故是「了義。」」以及「非諸諍論所依之處」。前面講的「言無上者」開始，一直講的是圓測的解釋，即什麼是無上，什麼是無容，什麼是了義，什麼是非諸經論所依之處，這四個都是圓測的解釋。圓測的解釋中，哪一個是宗大師認同的，哪一個是宗大師不認同的？宗大師說「除無容初義，餘同餘前釋有上等反面之義。」就是除了這個（無容初義）之外。

無容的意思有兩個，對無容解釋的時候，前面這一塊宗大師不認同，即「除無容初義」，初義就是「無容後勝」這塊，對於「無容後破」這塊宗大師是認同的，所以把後勝去除。除了無容的初義之外，其他都是宗大師認同的。前面有解釋有上等，跟這個相反的東西。除了這個（無容初義）之外，圓測說的都是對的。所以，圓測說的時候有上等四個解釋跟無上等四個解釋不是對等的，前面有上等四個解釋的時候宗大師很多不認同，

但對於無上等解釋的時候，除了無容初義之外，其他宗大師都認同。

對於無上的解釋，宗大師是否認同？認同。對無容的裏面第一個解釋後勝不認同，但是後破認同。對了義的解釋是否認同？認同。一樣，對於非諸諍論所依之處，是否認同？認同。我們看一下無上解釋的時候，講到「言無上者，顯此法輪之殊勝，最上稀有，更無過勝，故名「無上。」」就是沒有辦法勝過它的，它就是最無上的，這種解釋是對的，沒有比他更殊勝的，沒有經論可以勝過它，如此解釋無上是對的。

對於無容解釋的時候，後勝的解釋是不對的，但是後破的解釋是對的。後勝的意思就是它以後變成更殊勝，或者可以說變化的意思，它現在不殊勝，以後殊勝；現在沒有人破它，以後就會有人來破它。容跟無容，無容就是這裏講的後勝、後破，就是後面它變成殊勝的機會也沒有，意思就是它已經最殊勝了，不可以變成以後它就更殊勝；以後人家也沒有辦法破它的道理。所以，後破的機會也沒有，後殊勝的機會也沒有。後殊勝的意思就是它已經殊勝了，不會變成以後殊勝；後破的意思就是永遠不會有人破它。無容，是從後面後破的角度可以

說無容，不可以以後勝的角度來解釋無容。所以，就這兩個中的第一個即初義是宗大師不認同的。

「俱顯有無，故是「了義。」」，意思就是該解釋有的方面解釋得完整，該解釋無的方面解釋得完整，即「俱顯有無」，其中「俱顯」的意思就是已經講到底了，沒有必要再解釋。俱無的意思就是該否定的已經到底了，沒有該要破的。就是該成立的、該破的，已經到底的話，就變成「俱顯有無」，若是如此，則是了義。因為如果成立的這一塊，沒有成立圓滿，那就再成立，或者它裏面破了，沒有破得圓滿，還要再破一些東西的話，這就沒有變成了義，就是不了義。

現在講為什麼叫了義呢？就是「俱顯有無」，這是宗大師講的。我們對一下，宗大師下面說「餘同餘前釋有上等反面之義。」宗大師自己在前面有解釋有上、有容、未了義、諍論處所，這些宗大師有解釋，跟這個反面的意義一樣。我們把宗大師的解釋對一下，宗大師的解釋「俱顯有無」，宗大師的解釋比如「第三句文，謂此中義須作餘解」，這就是宗大師對未了義的解釋，這句的相反是什麼？圓測的解釋就是「俱顯有無」。

「俱顯有無」有沒有跟它們相反，我們看一下，因

為宗大師講到要瞭解它的意義必須瞭解另外一個，「第三句文，謂此中義須作餘解」，跟這個相反的宗大師說「俱顯有無」。對此我們怎麼理解？如果他講成立的這塊也好，破除的這塊也好，沒有透徹的話，還要解釋。所以，如果該成立的、該破的講得清清楚楚的話，則沒有必要再解釋，即「俱顯有無」。所以，「俱顯有無」可以看到跟這個是相反的。

然後是前面的第一跟第二，第一個宗大師對有上的解釋是什麼呢？即「初句有上者，謂過此上有真了義」。現在圓測解釋的是「言無上者，顯此法輪之殊勝，最上稀有，更無過勝，故名「無上。」」這個跟前面的「謂過此上有真了義」，宗大師覺得差不多一樣。宗大師前面第二句的解釋為「第二句文，謂於此義如言執著，容有敵者攻難過失。支那疏中，譯為「有難，」其義亦爾。」這個解釋確實跟圓測是一樣，圓測也把後面的無容解釋為後破，所以第二句都一樣，可以對應起來。

第三句剛剛講完了。第四句宗大師前面解釋的時候為「第四句義，謂未顯了分辨其義，故於其義可興異諍。」這個跟現在圓測的解釋一樣，圓測講到「非諸諍論所依之處」。我們要瞭解，當我們對這個不那麼清楚的緣故，

就有可能性會諍論，所以這裏講到「第四句義，謂未顯了分辨其義，故於其義可興異諍」，主要原因是什麼呢？原因在於沒有分辨得那麼清楚、那麼明顯的緣故，所以會有一些諍論出來。現在「非諍論處所」的意思就是明顯的分辨其義，如此則不會有諍論。

到這裏，宗大師已經對四個義說了有上等反面之義，現在講後面的「前二類經」。

【辨了不了義善說藏論 023】

上節課講到第 17 頁倒數第八行「除無容初義，餘同餘前釋有上等反面之義。」前面是圓測說的，如文：

言無上者，顯此法輪之殊勝，最上稀有，更無過勝，故名「無上。」無容後勝，無容後破，故名「無容。」俱顯有無，故是「了義。」非諸諍論所依之處。是圓測釋。

從「言無上者」開始一個一個講，即無容、了義、非諸諍論所依之處，就講這四個特質，這是圓測說的，下面則是宗大師說的。圓測的說法和解釋，從前面那段的「言無上者」開始，到「非諸諍論所依之處」，即「是圓測釋」。圓測解釋四個特質：無上、無容、了義、非諸諍論所依之處。現在宗大師講「除無容初義，餘同餘前釋有上等反面之義。」意思是無容裏面有前後兩個解釋，對於前面的解釋宗大師不認同，後面的解釋宗大師認同。除了無容初義之外，宗大師對無上的解釋也認同，對了義的解釋也認同，對非諸諍論所依之處的解釋也認同。

無容，有兩種角度的解釋，宗大師不認同第一種，即除了無容初義外，其他都認同。因為宗大師前面自己有解釋，他沒有解釋無上、無容、了義、非諸諍論所依之處，但是他有解釋相反的有上、有容、不了義、諸諍論所依之處，與宗大師前面解釋的反面，就是現在圓測的解釋，二者完全可以對應起來。所以，宗大師說「除無容初義，餘同餘前釋有上等反面之義。」其中的「等」，包含有容、不了義、諸諍論所依之處。前面第 16 頁，從「然經文義」開始，是宗大師的解釋，如文：

然經文義，初句有上者，謂過此上有真了義。第二句文，謂於此義如言執著，容有敵者攻難過失。支那疏中，譯為「有難，」其義亦爾。第三句文，謂此中義須作餘解。第四句義，謂未顯了分辨其義，故於其義可興異諍。

所以，宗大師前面有解釋，即「前釋有上等反面之義」，意思是其他圓測的解釋跟他相同。到這裏，第三轉法輪的四個特質已經解釋完了。

●互動答疑（一）

學生問：聽不清

仁波切答：（後勝）是這個意思，他宗的解釋會變成現

在不是殊勝，以後變成殊勝，就是這個意思，但是這個沒有道理。他現在講有容就是他宗現在可以破的，未來也可以破，不管現在也好，還是未來也好，有他宗可以破的可能性，從這個角度講有容，不可以說以後變成殊勝，不可以說有容的意思。以後勝來說，圓測的解釋是它有變化，從這個角度解釋有容，變化有好有壞，好的變化也好，壞的變化也好，都沒有，所以叫做無容，他就是這麼解釋。宗大師不認同無容的初義，意思就在這裏。前面講無容就是後勝、後破，從兩個角度來解釋，後勝是不對，後破是對的。

（答疑結束）

對於第三轉法輪的四個特質我們已經瞭解了，後面的了義不了義、諍論之處跟非諍論之處這個方面解釋一下，這兩個有點難理解，有各種各樣的解釋。剛剛我們講了四個特質，即無上、無容、了義、非諸諍論所依之處，後面的兩個再詳細的解釋一下。首先，了義不了義這個方面，如文：

前二類經，如言執義，容有過難，此中無者，是因如所言義，須否更作他解也！

這個就是講了義跟不了義這個方面，關鍵在於是否

需要其他的解釋，如需要另外再解釋的就是不了義，不用再解釋的就是了義，即後面講的「須否更作他解也」。因為對於了不了義，我們學過的《宗義建立》中有講，像毗婆沙宗和經部宗認為凡是佛經皆是了義，沒有了義不了義之分。唯識宗對於了義不了義解釋的時候，就是這裏講的「須否更作他解也」，意思就是需要再解釋就是不了義，不需要再解釋就是了義。以中觀應成派的角度而言，如果有講空性就是了義；如果沒有講空性，只講世俗諦的法就是不了義。

對於了義不了義，不同的宗義有不同的解釋。中觀自續派有點像唯識的觀念，他把唯識的觀念和中觀應成派的觀念結合起來解釋，他對於了義的解釋，既需要講空性，又不需要更作他解，若兩個條件都具備，則是了義。所以，四部宗義有不同的解釋。這裏講唯識的立場，就需要從這個角度來做解釋，即「須否更作他解」，為什麼？原因在於「如言執義，容有過難」，所以需要解釋，就是前面的第一轉法輪講諸法有自性，第二轉法輪講諸法無自性，這兩個按照詞義來抓的話，就有過難，所以必須更作他解，即不了義。

此中講第三轉法輪，它如言執義的話，有沒有過難

呢？沒有，即「此中無者」，什麼無？就是如言執義的話，沒有過難。「前二類經」指第一轉法輪和第二轉法輪，「如言執義，容有過難」。「此中」指第三轉法輪，現在以《解深密經》來說，它如言執義的話，有沒有過難？沒有，所以就是「此中無者」，「此中無者」的緣故就沒有必要再解釋。前二類經「容有過難」的緣故，所以需要更作他解。

前面有兩個有法，如言執義的話，則是有過難的兩類經；如所言義的話，則是沒有過難的第三轉法輪。就是有兩個有法，兩類有法是如所言義，一個需要更作他解，一個不需要更作他解，以此瞭解了義不了義。了義不了義有點複雜，因為不同的宗義對此有不同的解釋，毗婆沙宗和經部宗的解釋、唯識的解釋、中觀的解釋各不相同，現在是從唯識的立場解釋。

●互動答疑（二）

學生問：了不了義按照《廣論》毗缽舍那的說法，中觀宗是否可以加上如言而取的部分？如果單純按照是否講勝義諦來抉擇，《解深密經》也講了勝義諦的內容，但是顯然對中觀應成派來說，《解深密經》肯定是不了義的。如果單純只是從定義上說，只要講勝義諦就是了

義，是否有不周遍的問題？

仁波切答：中觀應成派對第一轉法輪以及第三轉法輪的《解深密經》，不認同裏面有講空性。現在不用說中觀應成派，中觀宗本身就是這樣，中觀自續派跟中觀應成派講空性都是在第二轉法輪，但第二轉法輪講空性的時候，就是剛剛講的加勝義簡別，就是中觀自續派認為，如果講空性的時候，若加勝義簡別的話，就是了義經；如果講空性的時候，沒有加勝義的簡別，就屬於不了義。中觀應成派則認為沒有必要加是否以勝義簡別，他認為直接講自性空就可以了。對於這個自性空，若問《心經》中的色即是空，有沒有加自性空這個詞？可以這麼理解，有些經典是屬於同類經，一個經裏面提，其他的經典也要從這個角度理解，所以還是變成是了義經。有的經典是前面加，後面完全沒有加，也要理解為因為前面加了，所以後面都是了義經，沒有必要像剛剛說的更作他解。

總的來說，《解深密經》是對唯識的開示，以中觀應成派而言，《解深密經》完全是為唯識開示的一部經典。像宗大師的《辨了不了義》實際上是從中觀應成派的角度對唯識和中觀自續派解釋，解釋的時候，從宗大師的用詞中可以看出，即「他們說」、「他許」，會有這

種詞，這些指不是從宗大師的立場，而是唯識這麼許、唯識這麼說，中觀自續這麼許、中觀自續這麼說。講到中觀應成派的時候，宗大師沒有用這些詞，而是講「我自己是這麼認的」。所以，把《解深密經》當唯識的根據的經典。

（答疑結束）

對於了義不了義不難理解，《宗義建立》裏面有講。現在講有諍和無諍，屬於前面講的四個特質中的第四個特質，就是會有一些疑問，比如《解深密經》是以唯識的立場來說，雖然講得這麼清楚，但還是有人問。因為唯識中也有幾個派，各個解讀《解深密經》各不相同。如文：

有諍無諍，謂如經說有無自性義，如其決擇為是為非，智者觀察無可諍處，非說全無餘人諍論。

從智者的角度來說無諍論，從愚者的角度來說有諍論，因為不理解故，若真的有點對意義懂了，但裏面還是有不理解的話，才可以叫諍論。從智者觀察諍處的角度，叫無諍。「非說全無餘人諍論」，就是任何一個人都沒有諍論，不是從這個角度來講無諍論。從智者的角度就可以，智者的觀察無可諍處。這裏就是對經義簡單的

解釋，解釋前面的《解深密經》的此義。

第二個科判「戊二、略釋了不了義」，現在我們要瞭解，宗喀巴大師開始有講到我們要瞭解空性，我們先要能分辨了義經和不了義經。應該是開頭那裏，就是「故諸智者，應當勵求瞭解真實之方便。」其中的「真實」，指的就是空性。為了瞭解空性，在空性上面要勵求，應當要努力。要瞭解空性是依靠「此復要辨佛經了不了義」，所以需要先辨別佛經裏面哪一個是了義經，哪一個是不了義經，然後選擇了義經，再全心全意投入並深入學習，如此才可以瞭解空性。

宗喀巴大師為什麼寫《辨了不了義》？因為我們首先要會辨別哪一個佛經是了義經，哪一個佛經是不了義經，我們要有這個功夫。我們要培養這個功夫，我們就要學習《辨了不了義》。我們要培養辨別佛經了義不了義的能力和功夫，如何培養？我們要看無著怎麼辨別，清辯怎麼辨別，中觀應成派的月稱怎麼辨別，透過這些來培養我們的辨別能力。

現在是唯識的立場，瞭解唯識怎麼辨別佛經的了義不了義，透過這個我們培養智慧、培養辨別的能力。這裏講「略釋了不了義」的意思就是，唯識用《解深密經》

來辨別了義不了義，不單單是用經而已，他也有自己的邏輯和正理來辨別了義不了義。我們現在是以唯識的程度來辨別了義不了義，我們學習他們怎麼辨別，從而培養辨別的能力。「略釋了義不了義」，意思就是最終了義不了義是怎麼出來的，我們最終就是抓這個。

以科判而言，《解深密經》的科判分四個，第 3 頁的科判「初又分四：丙初 問經離相違、丙二 答離相違、丙三 明三自性體、丙四 白彼結成義。」這個是經典的，我們現在列出來，第四個科判是「丙四 白彼結成義。」現在是「戊二、略釋了不了義」，這個前面是解釋「丙四 白彼結成義」的經，解釋的後面宗大師加一個科判「戊二、略釋了不了義」，為什麼？因為最終我們還是要抓唯識是怎麼分了義不了義的，因為我們要培養辨別了義不了義的功夫。

《解深密經》以四個科判來分類，分類的時候，現在已經到了第四個「白彼結成義」，而且這個經的意義已經解釋完了，但現在第二個科判「略釋了不了義」，這個好像是多餘出來的一個科判，實際上比如第四個科判我們先引經，然後略釋經義。略釋經義分兩個，第一個略釋經文義差不多。之所以把了義不了義拿出來講，

因為這個是最終要抓的，我們最終要培養辨別了義不了義的功夫，所以現在唯識對於了義不了義怎麼辨別，我們就要抓這個方面，第二個科判就是這麼來的。

「戊二、略釋了不了義」。我們說第一轉法輪和第二轉法輪是不了義，第三轉法輪是了義，若是如此，首先對所謂的三轉法輪應該不可以說總的第一轉法輪、第二轉法輪、第三轉法輪，而應該說《解深密經》裏面提出的第一轉法輪、第二轉法輪、第三轉法輪指的是什麼，應該這麼理解。現在首先對這個方面認出來，因為我們剛剛講的一般說第一轉法輪、第二轉法輪的話，太龐大了。現在是《解深密經》講一切諸法有自相，這樣開示的一部經是第一轉法輪講的，這部經是《解深密經》裏面提出來的，但不可以說所有的第一轉法輪就是講這個。

一樣，不可以講所有的第二轉法輪都是講諸法無自性，未必定，因為若以十五年為期限分，不可以講前面十五年都是講諸法有自性、中間十五年都是講諸法無自性、後面十五年必須講善辨別有自性和無自性。《解深密經》裏面提的第一轉法輪、第二轉法輪、第三轉法輪指特定的有一些經。

《解深密經》中提的第一轉法輪、第二轉法輪、第三轉法輪是什麼呢？這個拿出來然後說前面兩個是不了義經，後面的是了義經。先要認出什麼是了義經，什麼是不了義經，這就是《解深密經》裏面提出的三轉法輪，即第一轉法輪、第二轉法輪、第三轉法輪。認的時候，支那大疏對於三轉法輪意見不同，如文：

支那大疏說初法輪名四諦法輪、第二名無相法輪、第三名勝義決定法輪。若順經文，第三應名善辨法輪。

「支那大疏說初法輪名四諦法輪」，意思就是不可以說所有的初法輪都是四諦法輪，而是《解深密經》中提出的初轉法輪的名字是四諦法輪、《解深密經》裏面提出的第二轉法輪的名字就是無相法輪、《解深密經》裏面提出的第三轉法輪就是勝義決定法輪，支那大疏就是這麼說的。但現在宗喀巴大師就有意見，因為若是如此，則第三轉法輪勝義決定法輪，看《解深密經》的話對不起來，即「若順經文，第三應名善辨法輪。」不可以說是勝義決定法輪，應該是善辨法輪。

所以，《解深密經》裏面提出的初轉法輪的名字就叫四諦法輪，第二轉法輪的名字就叫無相法輪，第三轉法輪的名字就叫善辨法輪，因為對支那大疏提出的第三

轉法輪，宗大師有意見，所以我們現在這麼理解：四諦法輪、無相法輪、善辨法輪。現在認出有法，什麼是了義經，什麼是不了義經，先把有法認出來，然後分辨了義不了義，如何分？如文：

此經所立了不了義者，謂以善辨未辨，立為了不了義之所依。即總說諸法皆有自相，與總說無相，及善辨有無之三經。由前問經離相違過，及其答文，並一一法立三自相，於彼密意說三無性。又依彼等結白前後三轉法輪了不了義，最為明顯。

以是否有善辨為標準辨別了義不了義，如果有善辨，就是了義；如果沒有善辨，就是不了義。這裏的「立」，就是以什麼來安立了義不了義，即以善辨和未辨來安立。現在是說所要安立了不了義的所依和有法是哪個，即剛剛我們說的四諦法輪、無相法輪、善辨法輪，而且這些經典裏面的內容，哪一方面我們稱為了義，哪一方面稱為不了義？或者哪一方面是善辨，哪一方面不是善辨？這個所依要認出來，所以「立為了不了義之所依」，就是「即總說諸法皆有自相，與總說無相，及善辨有無之三經。」這個就是所依。

什麼是了義？就是前面兩個，比如說四諦法輪裏面，

總說諸法皆有自相；無相法輪中，總說無相，就是全部說無相。四諦法輪裏面全部說有相，就是沒有分，所以就變成沒有善辨，或者是不了義。善辨法輪第三轉法輪講「有無之三經」，就是善辨，即「善辨有無之三經」，這就是所依。所以，什麼是了義經的所依？是這個。什麼是不了義經的所依，是前面兩個，立為不了義之所依，是前面兩個，「即總說諸法皆有自相，與總說無相」，這就是立為不了義的所依。

立為了義的所依就是後面的「善辨有無之三經」，其中的「三經」就是把三個都數出來。即立為不了義所依，就是總說諸法皆有自相那部經，還有總說無相的那部經；立為了義經的所依，就是善辨有無的經。為什麼這兩個，即總說有無自相放在一邊，就是沒有善辨？這樣的所依，我們怎麼能夠看出來不了義的所依是那兩塊，了義的所依是這一塊？對此，《解深密經》中勝義生菩薩對世尊有請教，然後世尊答復，整個答復完了之後，勝義生菩薩又以他自己的理解向世尊報告。

所以，從那個角度我們可以理解什麼是了義經的所依，什麼是不了義經的所依。所依就有點像我們在《攝類學》中講的相依，就是名相、性相，相依靠的所依，

就是具體的意思。了義不了義就是具體認出來，這就是所依。對於什麼是了義、什麼是不了義具體認出來，這就是勝義生菩薩跟世尊問答的後面我們可以看出來的，即具體的這個是了義經，那個是不了義經，就看得出來，這裏講「最為明顯」。

我們怎麼樣理解這是它的所依呢？其中「由」的意思就是依靠，依靠前面的「由前問經離相違過」，還有「及其答文」，下面勝義生菩薩對世尊報告「並一一法立三自相，於彼密意說三無性。又依彼等結白前後三轉法輪了不了義，最為明顯。」前後三轉法輪了不了義，有沒有表達報告的詞？把「結白」放在一起，就是前面「又依彼等結白前後三轉法輪了不了義」。結白兩個，一是世尊的密意為諸法每一個法上面就有三性，從這個角度來認三性各有各的無自性，從這個角度說諸法無自性，世尊有這樣的密意，這個好像是「結白」。

就是勝義生菩薩瞭解世尊說的是這樣，他瞭解的「結白」，這裏的「又」的意思就是前面也是「結白」的一個內容。還有另外一個「結白」就是，透過這樣，他能夠瞭解三轉法輪裏面哪一個是了義，哪一個是不了義，這個我也瞭解。所以，對這兩個東西，勝義生菩薩

就跟世尊「結白」，就是先請教，然後世尊答復，他瞭解的把它「結白」。所以，透過這三個就非常明顯，什麼是了義和不了義的所依，就好像諸法皆有自相，諸法皆無自相，是不了義的所依；善辨有無自相，就是了義的所依，所以宗大師說「最為明顯」。

所要明顯的是前面那一塊，就是剛剛開始的時候「由前問經離相違過」，就是由依靠什麼，然後是「最為明顯」，就是依靠這樣的最為明顯，依靠哪一個？就是中間的這四塊，即第一，問經離相違過；第二，及其答文；第三跟第四，就是兩個「結白」。透過這四個就變成非常明顯。所要明顯的是什麼呢？就是前面這一塊，「立為了不了義之所依。即總說諸法皆有自相，與總說無相，及善辨有無之三經。」這個就是所要明顯，「最為明顯」中所要明顯的是這一塊。

意思是我們要抓到唯識的意思來辨別了義經和不了義經，這塊我們要學習和培養，即對於唯識如何辨別了義不了義，我們要學習。先是勝義生菩薩對世尊請教了之後，勝義生菩薩的腦子裏面出現怎麼辨別了義不了義，通過這個我們要培養辨別了不了義的功夫。勝義生菩薩的腦子裏最後已經培養出什麼是了義、什麼是不了

義，這個辨別的功夫已經培養起來了，如何培養？就是請教世尊，然後世尊答復，透過此，他就有點瞭解。

現在講「立為了不了義之所依」是什麼呢？即皆總說諸法有自相，總說諸法無自相，善辨諸法有無自相，這三個經是了義不了義的所依，意思是什麼是了義、什麼是不了義，把這個當最重要要分辨的東西，我們要理解經典最終就是培養這個能力。勝義生菩薩的腦子裏就有這種認知，這種認知就是宗大師這裏講的，透過這四個就非常明顯，最終就有這樣的結論。到這裏，已經算是主要的，現在我們已經把主要的講完了，就是略釋了義不了義的所依是什麼；怎麼樣安立了義不了義，也是以善辨跟沒有善辨來安立，這個也清楚了。

勝義生菩薩腦子裏怎麼樣辨別了義不了義，他怎麼樣有這個能力，這個也清楚了。對於前面解釋了之後，我們要瞭解《解深密經》或者勝義生菩薩對世尊請教所提到的第一轉法輪、第二轉法輪、第三轉法輪，跟一般的第一轉法輪、第二轉法輪、第三轉法輪不一樣，一般的第一轉法輪是總的，而《解深密經》裏面把別的提出來。一般我們可以說第二轉法輪，《解深密經》裏面提的是別的一個東西，意思就是一般前面的十五年說的法

就是第一轉法輪。《解深密經》裏面提的是別的一個東西，把四諦法輪認出來。一樣，一般第二轉法輪都是中間十五年所說的，現在這裏把另外一個無相特別拿出來。第三轉法輪也是一樣的道理。看文：

故是顯示於第一時依四諦相初轉法輪說有自相等是不了義，非盡顯示凡初時說一切經典。譬如初時在婆羅奈斯，為五苾芻，說諸學處，謂當圓整著裙等，此中無須更斷疑故。如是第二亦唯指說無自性等，雖是第二時說，若未依於無自性等，亦無問經離相違時之疑，故於此中不須明彼為不了義。說第三法輪為了義者，是指如前說善分辨者，非指一切，即此經中亦極顯然。譬如臨涅槃時，所說隨順清淨略毗奈耶，非此經說彼為了義故，此經為成何義而辨法輪了不了義耶？謂對所化機，為欲遮遣於未辨諸法一向宣說皆有自相，及無自相，如言執著，及為顯示遍計所執是無自相，餘二自性是有自相，及依他起上遍計所執空之空性，是道所緣究竟勝義。故說初二法輪，是不了義，後是了義。

現在這裏講「故」，然後我們要瞭解「是顯示」，意思就是《解深密經》裏面顯示的第一轉法輪是哪一塊、《解深密經》裏面的顯示的第二轉法輪是哪一塊、《解

深密經》裏面顯示的第三轉法輪是哪一塊，把這個先認出來。「故是顯示於第一時」，下面有一個階段，即「如是第二」，然後下面「說第三法輪」，意思就是這三個各有各的內涵，所以認的時候不要總的來認，而是別的來認，對於總別的差別，或者第一轉法輪中我們認的是哪一塊，不該認的是哪一塊，就要分開。

現在認的是「是顯示於第一時依四諦相初轉法輪說有自相等是不了義，非盡顯示凡初時說一切經典。」所以初時說的一切經典，即前面十五年說的一切的經典，不可以說是這裏講的第一轉法輪，這裏講的第一轉法輪是四諦法輪，這裏把它分出來。例如哪一塊不是？例如這裏講的「非盡顯示凡初時說一切經典」，例如「譬如初時在婆羅奈斯，為五苾芻，說諸學處，謂當圓整著裙等，此中無須更斷疑故。」就是戒律方面的開示，戒律是對五比丘開示的，而且是在初時的時候開示的。

對於這些就不可以說是現在這裏講的諸法皆有自相，比如戒律裏面沒有說諸法皆有自相。所以，不可以把現在我們講的第一轉法輪的那些拿出來，不可以把初時講的所有的經典當現在這裏講的第一轉法輪，現在這裏講的第一轉法輪是四諦法輪，然後又講諸法皆有自相，

這樣的不了義的經。比如戒律在唯識的概念當中它也是了義經，因為它沒有必要更作他解，所以是了義經。了義經是沒必要一定要講空性，現在初轉法輪就是不了義經，所以所謂的初時不一定是不了義經。

現在我們在《解深密經》裏面講到初轉法輪必須是不了義經，而且裏面講的就是諸法皆有自相，這樣的諸法皆有自相講的就是四諦相、四諦法，這裏我們已經清楚了。「說諸學處，謂當圓整著裙等」，意思就是出家的法衣等三衣中，下面裙子的樣子要有規矩，不可以太短，也不可以太長，也不可以上下不一樣，要圓形的，就是有這些規矩，這些規矩本身就是戒律，勝義生菩薩不會對此懷疑而請教世尊，勝義生菩薩是就他的懷疑而請教。勝義生菩薩請教世尊，是針對第一轉法輪和第二轉法輪當中懷疑的部分而請教，但戒律當中並沒有什麼可以懷疑的，即「此中無須更斷疑故」，所以沒有必要請教。《解深密經》的第一轉法輪沒有必要把戒律拿出來，因為沒有必要斷疑，這是第一轉法輪。

第二轉法輪，即「如是第二亦唯指說無自性等，雖是第二時說，若未依於無自性等，亦無問經離相違時之疑，故於此中不須明彼為不了義。」講諸法無自性，這

個方面也沒有必要破除疑，現在這個只能認無自相等，即「如是第二亦唯指說無自性等，雖是第二時說」，雖然第二時說，但是沒有說無自性。「若未依於無自性等」的話，則沒有必要對這個請教，沒有必要斷疑，若這些疑不出現的話，則不可能變成《解深密經》當中的第二轉法輪，即「故於此中不須明彼為不了義。」所以，一般的第二時說的法跟現在提的第二轉法輪，這兩個要分開。

第三轉法輪也是一樣，「說第三法輪為了義者，是指如前說善分辨者，非指一切，即此經中亦極顯然。」像《解深密經》說的第一轉法輪，不可以說其他的。「非指一切」，指不可以說所有的第三時說的法。經典當中已經非常清楚，《解深密經》中也非常清楚，「即此經中亦極顯然。」因為《解深密經》中對於第三轉法輪用到一個詞，第 15 頁最後，「世尊於今所轉法輪，無上、無容、是真了義，非諸諍論安足處所。」這裏講「今」，意思是現在這個法才是第三轉法輪，沒有把第三時所說的所有的法拿出來，從這裏可以看出來。

還有就是下面第 17 頁解釋經義的時候，也用到一個字，「言於今所轉法輪，加近詞者，指無間所說善辨

法輪《解深密經》，及餘如是善辨諸經。」這裏加了一個「今」字，《解深密經》當中的「今所轉法輪」，這是辨別第三轉法輪的時候。《解深密經》這部經典「加近詞者」，不是指所有的經典，而是這個經典，如此肯定是去除別的經典。所以宗大師說極顯然，即第 18 頁的「說第三法輪為了義者，是指如前說善分辨者，非指一切，即此經中亦極顯然。」

我剛剛說的是經典裏面極顯然的話，經典中哪一個字是極顯然？就是「於今所轉法輪」，加今的那個詞來就是極顯然。例如為什麼只有這個經典我們認是現在的第三轉法輪，而不可以把所有的第三時說的法都拿出來？因為第三時說的法，也有其他的，如文：

譬如臨涅槃時，所說隨順清淨略毗奈耶，非此經說彼為了義故，此經為成何義而辨法輪了不了義耶？謂對所化機，為欲遮遣於未辨諸法一向宣說皆有自相，及無自相，如言執著，及為顯示遍計所執是無自相，餘二自性是有自相，及依他起上遍計所執空之空性，是道所緣究竟勝義。故說初二法輪，是不了義，後是了義。

像這裏說的「譬如臨涅槃時，所說隨順清淨略毗奈耶，非此經說彼為了義故」，就是世尊快要涅槃的時候

也有講戒律方面的法，這就是「隨順清淨略毗奈耶」，比如世尊當時已經定了戒律的規矩，但後面又發生一些問題，如何來判斷？就是看前面，再隨順的理解。世尊講以後面對那些境或者發生的問題時，怎麼處理方面的開示，這就叫「隨順清淨略毗奈耶」。這個是什麼時候開示的呢？世尊快要圓寂的時候開示的。

若是如此，它是世尊第三時開示的法，它是不是我們現在說的無上、無容這些？不是。所以它是不是第三轉法輪？不是，即「非此經說彼為了義故」。應該這麼理解：它雖然是了義經，但是不是需要說的了義經？不是。因為它要對比，就是了義不了義是要對比的，即這裏說無自性，那裏說無自相，到底是什麼？要這樣對比才可以說是了義經。所以，對於戒律而言，它雖然是了義經，但經典裏面沒有必要說它是了義經，經典裏面說出來的了義經，是在對比的當中才說出來。

現在這裏說的「非此經說彼為了義故」，意思是因為它沒有什麼可以提出疑問的，所以沒有必要說是了義經。到剛剛我們講的「故」這裏，把「故」的前面當理由，後面成立三個東西，即《解深密經》中的第一轉法輪所顯示的是哪一塊、《解深密經》中的第二轉法輪所

顯示的是哪一塊、《解深密經》中的第三轉法輪所顯示的是哪一塊 把這個分辨出來。分辨出來的這個是所立，理由是前面那一塊。

我們把整個「故」的前面當理由，從科判「戊二、略釋了不了義」開始，然後是支那大疏，從這裏一直開始到剛剛的「故」之前，講主要先認什麼是三轉法輪，即三轉法輪的名字四諦法輪、無相法輪、善辨法輪，然後再分辨了義不了義，最後就是了義不了義的所依是什麼，即皆有自相、皆無自相、善辨有無自相，從這個所依來分，把「故」的前面的這些階段整個都當理由，現在所成立的是認出《解深密經》裏面的三轉法輪。

【辨了不了義善說藏論 024】

上次講到第 18 頁的第十二行，如文：

說第三法輪為了義者，是指如前說善分辨者，非指一切，即此經中亦極顯然。譬如臨涅槃時，所說隨順清淨略毗奈耶，非此經說彼為了義故，此經為成何義而辨法輪了不了義耶？謂對所化機，為欲遮遣於未辨諸法一向宣說皆有自相，及無自相，如言執著，及為顯示遍計所執是無自相，餘二自性是有自相，及依他起上遍計所執空之空性，是道所緣究竟勝義。故說初二法輪，是不了義，後是了義。

其中的「此經為成何義而辨法輪了不了義耶」，其目的是什麼呢？就是《解深密經》中說，第一轉法輪、第二轉法輪或初轉法輪、中轉法輪講到有上、有容、猶未了義、是諸諍論安足處所，講到了不了義；第三轉法輪或者末轉法輪就有講到無上、無容、是真了義、非諸諍論安足處所。前面兩轉法輪講不了義，後面末轉法輪講了義，就是這樣的分辨。

辨法輪了不了義的目的是什麼呢？即前面的「此經

為成何義而辨法輪了不了義耶」，目的就是他想成立什麼。後面講的「謂對所化機，為欲遮遣於未辨諸法一向宣說皆有自相，及無自相，如言執著，及為顯示遍計所執是無自相，餘二自性是有自相，及依他起上遍計所執空之空性，是道所緣究竟勝義。故說初二法輪，是不了義，後是了義。」這裏是講對所化機，誰的所化機？辨法輪了義不了義是在哪里辨？在《解深密經》裏面辨別，前面兩個是不了義，現在《解深密經》是了義，辨的對象是誰呢？《解深密經》的所化機。

《解深密經》對所化機，讓他們不要被第一轉法輪跟第二轉法輪干擾，因為若是如此，他們就沒有辦法瞭解空性，所以把這個干擾去除，這個干擾就是這裏講的「如言執著，及為顯示」。如果跟第一轉法輪一樣，諸法皆有自相；跟第二轉法輪一樣，諸法皆無自性。如果這樣如言執著的話，則會變成干擾，就沒有辦法瞭解對境。所以現在這裏講到「為欲遮遣」，就是前面「謂對所化機，為欲遮遣」，要遮掉如言執著。

如言執著的意思就是沒有分辨。第一轉法輪和第二轉法輪就是沒有分辨，即「未辨諸法一向宣說皆有自相，及無自相」，如此則變成第一轉法輪和第二轉法輪，詞

句意義是一樣的，若執著的話，就要去除這個執著，所以是遮遣，遮住什麼？像第一轉法輪裏面說的沒有分辨法裏面哪一塊有自相、哪一塊沒有自相，而是直接說皆有自相；第二轉法輪接著也沒有分辨，而是直接說皆無自相，如果像這樣的如言執著的話，其中的「言」指按照詞句一樣，把它當成真的。若是如此，就會干擾，就沒有辦法瞭解空性。

所以世尊之所以說《解深密經》裏面講這兩個是不了義，去除二者了義的心態。了義，就是若真的能夠如言執著的話，就叫了義。不了義的意思就是，不可以如言執著，這就是不了義。不了義，就是要去除如言執著，去除前面二轉法輪的如言執著。去除了之後，現在他們要瞭解的是，不可以說諸法沒有辨別，而是直接說皆有自相、皆無自相。

現在是辨得出來，先要瞭解每一個法上面，不可以直接說色法是無自相或者是有自相。我們要瞭解色法上面有三相或有三性，色法上的遍計所執是無自相，色法上面的依他起跟圓成實是有自相，即「及為顯示遍計所執是無自相，餘二自性是有自相」，在這樣的三性的基礎上才講空性。前面是把三性的體性先講出來的，遍計

所執是無自相，依他起跟圓成實是有自相，對此瞭解了之後，後面就說若依他起上面的遍計所執空的話，把它（遍計所執）去除的話，這種空性才是真正我們所要瞭解的。

「依他起上遍計所執空之空性」，意思是遍計所執空的有一個空，就是空的有一個空，比如我們講無遮的話，一定要有一個遮掉的，遮掉之後有一個無遮出來，比如空性也是無遮，虛空也是無遮，但是遮掉的是不同的東西。虛空空掉的、遮掉的，是遮擋的那一塊。空性是無遮，無遮是遮法，它還是要遮掉東西，遮掉了之後沒有要成立的就是無遮。以空性和虛空而言，兩個都是遮法，兩個都是無遮，兩個都有要遮掉的東西，遮掉的後面我們說就是遮法 它有一個力量 能夠遮掉的力量，這個就叫遮法。

遮法一定要有一個遮掉的東西，所以空性要有遮掉的東西，虛空也有要遮掉的東西，但這兩個所要遮掉的東西不一樣。空性遮掉的是執著心的趨入境，這個我們若破掉、遮除的話，就是空性。虛空不是我們腦子裏的執著心，它跟執著心沒有關係，它只是一個外面的，比如這裏有沒有空間，這個空間裏面有了一個物質，它有

一個遮 它會遮除 比如說這個東西沒有辦法移到那裏，因為那裏已經有了一個東西，所以那裏有遮擋的一個東西，這個把它去除的話，就是虛空所要遮掉的。所以，空性和虛空這兩個不一樣。

現在講的是依他起上面，所要去除的是遍計執，即遍計所執空，把這個遮掉、去除，這個遮掉的後面就有一個空性，或者一個無遮，這就是所謂的勝義諦或者究竟勝義諦，所以這樣的空性就是「道所緣究竟勝義」。我們講滅諦和道諦，道諦就是要證得滅諦，對於真正的道諦我們追的話，就是無間道、解脫道，以無間道來對治，以解脫道來斷除。初地、二地、三地、四地，這些就是無間道、解脫道，從初地到二地的時候，無間道是在一個根本定當中，解脫道也是一個根本定當中。所以就是無間道來對治，解脫道來得或者斷除，解脫道是一個結果。

初地到二地的時候，初地的最後就是無間道，二地的最初就是解脫道；二地到三地的時候，也是二地的最後是無間道，三地的最初是解脫道；然後到十地的時候也是一樣，十地的最後是無間道，佛地開始就有一個解脫道，那個解脫道就成佛了。這是以滅諦和道諦而言，

即以道諦來得滅諦，初地到二地的時候，也會有一個新的滅諦得到；二地到三地的時候，又會有一個新的滅諦得到；然後最後一直追，從修道的最後十地到無學道，十地的最後相續後際，那個時候有一個無間道，以這個無間道後面佛地的時候也得到一個滅諦，這個滅諦就是所謂的無住涅槃，就是成佛的時候最究竟的一個滅諦就是無住涅槃。

所以現在就是這裏講的道所緣究竟，其中道所緣的意思就是一個道諦的所緣，這個道諦我們追究、尋找的話，即誰來得滅諦追究的話，就是無間道跟解脫道。無間道跟解脫道的時候，肯定是入定空性了，入定空性的時候，它的所緣，就是道所緣，道所緣的意思就是這個。究竟勝義就是勝義諦，或者是法的究竟的實相，勝義就是實相的意思，究竟勝義就是究竟的實相。

像《入行論》裏面，有的時候我們會分，好像勝義諦不會馬上到最究竟，《入行論》第九品開始有講，以二諦而言，比如毗婆沙宗、經部宗、唯識宗、中觀宗講的二諦，各有各的深度，或者是準確度越來越高，從上部宗看下部宗的話，下部宗講的勝義諦還是世俗諦，所以勝義諦和世俗諦是相對的，比如說法的一個表相，再

看的話，就是實相，再看的話，又變成它是表相，裏面又是實相，所以就是一層一層的。

有的時候講勝義諦，法的實相是究竟勝義的話，才會變成空性，前面那些沒有達到空性，但是相對來說，還是法的一個實相，像無常跟空性比的話，空性是究竟的；以無常來說，跟空性比的話，還是表相，包括因果十二緣起或者苦諦這些，跟空性比的話，還是表相，但從另外一個角度，比如我們凡夫的眼前的話，我們覺得好像不是無常的樣子，而是表面的東西，但無常是實相。一樣，我們表面覺得樂，但實際上是苦，就是實相。苦跟空性比的話，它還是表相，空性是實相，所以實相是有對比的。

實相不一定指是究竟的實相，如果從究竟的實相的角度看的話，很多實相變成表相，所以這裏用究竟勝義，就有點這個意思。如果是究竟實相，它完全說的是空性，即「道所緣究竟勝義」，就是依他起上遍計所執空的那種的空性，即「道所緣究竟勝義」。這裏應該有兩個動詞，「遮譴」是一個動詞，「顯示」是一個動詞，對誰呢？「謂對所化機」，就是指東西，這個東西對所化機要表達的有兩個內容，要做的是兩件事情，一個是遮譴，一

個是顯示。

要遮譴的是，他們腦子裏面對第一轉法輪和第二轉法輪有如言執著的這種執著把它遮譴，然後世尊給他們開示，或者讓他們明白，就是後面那一塊，先是明白三性，再就是依他起上面遍計所執空的空性，這就是「道所緣究竟勝義」，這兩個東西，是所要顯示的，所以這裏講「及為顯示遍計所執是無自相 餘二自性是有自相，及依他起上遍計所執空之空性，是道所緣究竟勝義。」這裏有一個所要顯示，共兩個東西，一是遍計所執無自相，其他自性是有自相；再是依他起上面遍計所執空的空性，那個就是道所緣究竟勝義，這個也要顯示。

世尊的目的在此。為什麼世尊在《解深密經》中特別辨出來 前面兩個是不了義經 後面這個才是了義經，目的就是先讓他們腦子中對前面的兩轉法輪去除執著，現在這裏就是讓他們先要瞭解，先能夠辨出來什麼是有自相、什麼是無自相，再就是這樣一個有自相的依他起上面，把遍計所執去除的話，就是道所緣究竟勝義，他想表達這個，所以這就是他的目的。「故說」，所以因為這樣子的緣故才開始說前面兩個是不了義，後面是了義，即「故說初二法輪，是不了義，後是了義。」

剛剛這裏有人問，前面我們講「遍計所執是無自相，餘二自性是有自相」，這裏提的遍計所執跟後面依他起上遍計所執空之空性，兩個遍計所執有沒有差別？我們要瞭解，兩個遍計所執是總別的關係，怎麼理解？就是前面的遍計所執是總，後面的依他起上遍計所執空之空性是別，為什麼？首先這麼理解，一般的遍計所執跟《解深密經》中提的遍計所執有總別的關係。上次我們提過，像義共相、虛空，這些是不是遍計所執？是。是不是《解深密經》中提出的遍計所執？不是。我們也看過《辨了不了義》中講的，所以這就是總別。

再看下面《解深密經》中提的遍計所執裏面，也可以說《解深密經》中提的遍計所執分出來的話也有兩個，一個是所應破的，一個不是所應破的。所應破的話，就是不存在的，一個是存在的，就有兩個。所以《解深密經》中的遍計所執可以說它是總，它裏面分出來的一個是所應破的，是不存在的；一個是存在的。這兩個的話，現在講依他起上遍計所執空之空性，是所要破的，那就肯定是不存在的。

依他起上遍計所執空之空性，指的是所應破的遍計所執，除了這個之外，有沒有其他的遍計所執存在？也

有，我們常常說執瓶子的耽著基，執瓶子的分別心的耽著基是存在的，不是不存在的，這個是不是《解深密經》中提的遍計所執？是。所以《解深密經》中提的遍計所執也有存在，也有不存在。現在是下面依他起上遍計所執空之空性，那個時候遍計所執是不是它是不存在的那一塊？如果是不存在的那一塊的話，存在跟不存在有兩個，那這個不存在的上面我們可以說從總別的角度來說，這兩個是下面分別出來的，它上面就有《解深密經》裏面提的遍計所執，這就是總。

然後《解深密經》的遍計所執就分出來兩個，一個是存在的，一個是不存在的，若是如此，不存在的這一塊是別，存在的也是別。所以我們剛剛說的前面遍計所執是無自相，餘二自性是有自相，那個時候前面講的遍計所執是《解深密經》中講的遍計所執。《解深密經》中講的遍計所執，跟前面講的遍計所執是無自相，二者同義。下面的依他起上遍計所執就變成別。所以，好像有三層的樣子，先這麼理解：最上面，是一般的遍計所執；然後下面，它的別的話，就是《解深密經》中的遍計所執，因為一般的遍計所執中兩種都有，即《解深密經》中提的和沒有提的，兩種都有。所以一般的遍計所

執是總，《解深密經》中提的遍計所執是別。

《解深密經》中提的遍計所執裏面可以分所應破的和所依處，也可以說量成和量不成，我們上次也有提所依處，第 44 頁「如是色等分別所依，雖彼亦是名言所立遍計所執，然是量成不可破壞。」這個就是講存在的，如果用宗大師的《辨了不了義》的話，就是「色等分別所依」，我們平常講「執瓶子分別心的耽著基」，如果色等分別所依的話，如果我們對色法的話，則是「執色法的分別心的耽著基」。

宗大師的《辨了不了義》用的是「色等分別所依」，「雖彼亦是」中的「彼」指的是「色等分別所依」。你們不要理解為「色等」是另外一個，然後「分別所依」，現在講的是色法上面就有一個「它是色法」這樣的分別心的所依或者分別心的耽著基，所依就是耽著基的意思。比如說「這是色法」，這樣的分別心它有一個耽著基，這裏用的是所依。講所依的時候，不要把它認成色法，色法跟色法上面它是分別心的所依，是不同的，比如說瓶子跟執瓶子分別心的耽著基是不同的，執瓶子分別心的耽著基有點像義共相，但也不是義共相，它完全是瓶子上面有一個存在，但不是瓶。義共相是我們的腦子裏

面的幻覺，它不是（真正的對境）那邊的東西。

現在是講「執瓶子分別心的耽著基」，我們平常用的是這個說法，現在《辨了不了義》裏面講「色等分別所依」，比如這裏用的是「瓶子分別所依」。瓶子分別所依，就是瓶子上面的遍計所執。瓶子上面有三性，遍計所執、依他起和圓成實，我們要認瓶子上面的遍計所執是哪一塊呢？我們先要說瓶子上面的遍計所執有兩種，即存在和不存在，或量成和量不成，量成的是哪一塊？執瓶子的分別心耽著基，這是量成的；量不成的就是執瓶子的分別心的耽著基自性成立，因為瓶子不是自性成立，所以後面加有自相成立。第 40 頁，就是不存在的那一塊，如文：

若執遍計所執是有自相，即法我執。其遍計所執者，謂於蘊等假名安立此即為色，此為色生等，或自性相，或差別相，假安立性。然於彼中蘊等容有，故執彼有非是增益。要執蘊等於彼自性，為自相有，乃是增益。其破色等是名言境，由自相成。

現在是前面的遍計所執是有自相變成執著，法我執。前面的遍計所執是哪一塊？即「其遍計所執者，謂於蘊等假名安立此即為色，此為色生等，或自性相，或差別

相，假安立性。」或者是剛剛說的遍計所執以色法來說，色分別所依，它實際上是有自相，還是沒有自相？沒有自相。有自相就等於是法我執。

你們要這麼理解：剛剛說的遍計所執是有自相，比如色法上面有一個遍計所執，哪一個呢？色分別所依，就是色法上面的遍計所執，那個遍計所執有自相，這樣的執著就是法我執，若是如此，它是什麼法上面的我執？是色法上面，還是色法的遍計所執上面？我們要瞭解兩個都是，色法上面是不是法我執？是。色法的遍計所執上是不是法我執？也是，兩個都是。剛剛我們用量成、量不成這個詞，《解深密經》裏面提的遍計所執我們分的話，我們用存在不存在、量成量不成，有的時候用比較準確一點的詞，一個叫所應破的遍計所執，一個叫空基的遍計所執。

空基就是空性的基礎，空性的基礎的意思就是在什麼上面空性的意思，比如內空的空性的基礎是內，外空的空性基礎的是外，比如內的六根，外的色聲香味觸法六境，即內空的空性的空基就是六根，外空的空性的空基就是六境，空基就是這個意思。像我們剛剛講的色法上面的遍計所執，就是色等分別所依，在色等分別所依

上面我們執著它是有自相，它是有自相這樣的執著是不是法我執？是。相反的，我們瞭解它是沒有自相，說明我們瞭解法無我，我們如果瞭解法無我的話，我們是不是瞭解空性？是。

所以色等分別所依，就是遍計所執，這個遍計所執我們瞭解了，它是沒有自相的時候，就瞭解空性了，那個時候空基是哪一個？那個時候的空基就是色法上面的遍計所執，就是色分別所依。我們瞭解色分別所依，它是沒有自相，這個時候我們瞭解空性，所以色分別所依就是它的空基。對此瞭解的話，則受想行識等任何諸法都是一樣，諸法上面，比如說瓶子分別所依，按《辨了不了義》的話，瓶子分別所依，就是瓶子上面的遍計所執；杯子分別所依，就是杯子上面的遍計所執；桌子分別所依，就是桌子上的遍計所執。

桌子分別所依是有自相，就變成法我執；瞭解桌子分別所依是無自相，就是瞭解空性。若是如此，我們先要瞭解空基的遍計所執。遍計所執分兩個，一個是所應破的遍計所執，一個是空基的遍計所執。如果我們剛剛說的桌子分別所依，我們瞭解它是無自相，就是瞭解空性,什麼上面的空性？桌子分別所依上面的空性。若是如

此，桌子分別所依，它是不是空基？是，那它是不是遍計所執？是，所以遍計所執有空基的遍計所執就是這個意思，就是遍計所執上空的遍計所執。

另外這一面，剛剛我們講法我執這一邊，一樣也是這一塊，就是桌子分別所依是有自相，這樣的時候是不是執著？是，這個執著的時候就是法我執，這個法我執，我們是不是要破？要破的是哪一塊？就是法我執的想法裏面，桌子分別所依是有自相，它是有自相這一塊我們要破，它是有自相這個是所應破，它是不是不存在？我們一般可以理解為，所有的不存在都是遍計所執，這是以總的一個道理來說，是不是肯定都是沒有自性？是不是肯定是分別心安立？所有的不存在，如兔角等都是遍計所執，就是這麼簡單。

然後再嚴格一點，所有的不存在裏面，《解深密經》中要提的就是所應破這一塊，所應破跟要講空性的這一塊是《解深密經》裏面要提的，《解深密經》中要講空性的話，必須要講所應破，剛剛我們講的遍計所執是無自相，這種空性是不是《解深密經》中要講的？剛剛我們講桌子分別所依是沒有自相，這個道理是《解深密經》裏面要講的。一樣，《解深密經》中要講空性的話，所

應破也應該要講，那個時候所應破是哪一塊呢？就是桌子分別所依有自相這一塊，這一塊就是《解深密經》中講的所應破。

所以，《解深密經》中要講的所應破，可以說它是《解深密經》中要提的遍計所執，先簡單來說就是這麼理解。《解深密經》中提的遍計所執我們可以分兩個，一個是所應破的遍計所執，一個是空基的遍計所執，剛剛我們也有提，比如說色法上面的，色分別所依，色法上面的遍計所執色分別所依沒有自相，這就變成色法上面的圓成實，然後色法本身色法上面的依他起，即什麼是色法，那邊有一個東西，那個是色法上面的依他起。

當然，有前後的一個關係，這個是色法的時候，那邊要有一個東西，那個就是色法的依他起，當然它是不是色法？是，所以我們說，色法的依他起，什麼是色法？要認的那個東西就是色法的依他起，然後在那個上面我們說「它是色法」，當這樣的分別心生起的時候，就也會有一個色分別所依出來，遍計所執就出來了。當我們的第六意識這邊對於它是色法一想的時候，就出來色分別所依，遍計所執就出來了，同時我們又執著了。

色法的分別所依是有自相這個執著生起，我們要破

色分別所依的執著心，一破的話，色分別所依沒有自相那一塊就出現了，那一塊就是色法上面的圓成實。色法上面的依他起是什麼樣、遍計所執是什麼樣、圓成實是什麼，一般這樣認的時候，就是從遍計所執是空基的這個角度來認。遍計所執有兩個，一個是空基，一個是所應破。這裏是從遍計所執的角度來認。但如果我們直接從辯論的角度來辯的話，剛剛我們講的色分別所依有自相這一塊是所應破，有自相是不是遍計所執？是。是不是《解深密經》中提的遍計所執？是。

所以，就變成《解深密經》中的遍計所執分兩個，一個是所應破的遍計所執，一個是空基的遍計所執。現在講另外一個，色分別所依是無自性，那樣的空性，剛剛《辨了不了義》裏面講「依他起上遍計所執空之空性，是道所緣究竟勝義。」依他起上遍計所執空之空性，就是色法上面，色分別所依無自相，或者可以說破色分別所依有自相。所以色法上面，依他起指的就是色法，它上面遍計所執指的是色分別所依有自相，依他起上遍計所執空之空性，如果我們從色法上面認出來，怎麼解釋？依他起就是指色法，它上面所要破的遍計所執，這個是要認的，不是空基的遍計所執是要認的，我們所要破的

遍計所執要認的話，那就是色法上面，所要破的遍計所執是哪一塊？色分別所依有自相，破這個之後的空性，即遍計所執空之空性。

那個時候的空性的空基是哪一個？比如說色法，是依他起，還是色分別所依？兩個都是。以空基而言，剛剛我們講遍計所執也是空基，現在我要講的是，不單單遍計所執是空基，依他起也是空基。所以，色法也是空基，色分別所依也是空基，我們先對空性認出來的話，色分別所依無自相，這就是空性，這個空性的空基是什麼呢?可以說兩個，一個是色分別所依，另外一個是色本身，色本身也是空基，色分別所依也是空基，兩個都是。比如從這裏現在看得出來，依他起上遍計所執空之空性，肯定依他起是空基，這個空性是依他起上面想的，依他起上面講空性，所以依他起是不是空基？當然是。

剛剛講的第 40 頁中的「若執遍計所執是有自相，即法我執。」那個時候我們可以理解好像遍計所執上法我執的樣子，如此可以理解到這個法我執是在什麼上面？是在遍計所執上面。一樣，法無我是在什麼上面？在遍計所執上面。以空基而言，遍計所執是空基，依他起也是空基，從這兩個詞裏面我們可以理解，一個是從剛剛

我們念的那一段看的話，就是依他起是空基。從這裏看的話，也可以說遍計所執是空基，好像遍計所執是法我執的這個地方，所以兩個都是空基。

以我們的心而言，剛剛我們講「這個是色法」，其中的「這個」就是依他起，然後「是色法」這樣的第六意識一想，想的時候遍計所執就出來了，同時執著心也出來了。那個執著心也可以說是在色法的遍計所執上執著，也可以說在色法上面執著，兩個都是。若是對兩個上面都有執著的話，空基就是在兩個上面，空性跟執著心是在一樣的地方，比如說什麼上面有執著，什麼上面就叫空性。我們要瞭解在什麼上面執著，就要破什麼。色法上面是不是執著？是。是不是色法上面的遍計所執上執著？是，兩個都是。

剛剛有同學問：「依他起怎麼可以說是空基？因為依他起有自相。現在我們講的空是就破有自相的一個東西而講空性，所以依他起不可以講空基。」我們要瞭解，不是這樣的，先這麼理解：唯識認為作為空性的真正的所依，必須要有自性，真正的究竟的所依，真正的究竟的空基，一般的空基來說不一定馬上變成有自相，但是若追究竟的空基的話，必須要有自相，若所依或者空基

那邊沒有自相的話，空性自己本身沒有辦法有自相，因為唯識認為圓成實是有自相，關鍵在於唯識覺得它的所依那邊也要有自相，如果它的所依那邊沒有自相的話，它自己也沒有辦法有自相，這就是唯識的觀點。

先這麼理解：依他起和圓成實是有自相，遍計執是沒有自相，依他起和圓成實這兩個有自相，是誰影響誰？如果這麼問的話，就是依他起影響圓成實，圓成實變成有自相的原因在於依他起有自相，是在依他起那裏影響的。所以依他起有自相幫助到空性，而不是損害到空性，就是剛剛有人問的：空性是講無自相，但依他起是講有自相，這會不會矛盾？不是，以唯識而言是有幫助，因為依他起有自相就幫助到空性的道理上面，為什麼講空性就要講依他起？關鍵在於此。

唯識覺得只有依他起才會幫助到空性的道理上面，因為唯識的依他起我們一直追的話，它就變成阿賴耶識，就是所依我們追的話，剛剛我們講「這個是色法」，前面的「這個」就是依他起，前面的「這個」的所依一直追的話，就慢慢變成內心的阿賴耶識，阿賴耶識是永恆存在的一個東西，所以這是唯識的一個關鍵。關鍵就是阿賴耶識那邊有一個永恆的，所以阿賴耶識變出來的都

是有自相，阿賴耶識是從有為法裏面變出來的，無為法裏面沒有辦法變出來。有為法裏面變出來的東西就是有自相，這樣的依他起有自相就影響到圓成實變成有自相，以唯識的來說這根本沒有矛盾，而且有幫助。

科判「戊二、略釋了不了義」，這個科判主要是從《解深密經》第四個科判中分出來的，即「丙四 白彼結成義分二」，這個科判是第四個科判，前面三個科判是世尊跟勝義生菩薩的對話，對話的後面有勝義生菩薩得到的一個答案，或者是瞭解的一個東西，所以就是「結成義」，後面的「結成義」跟前面的對話是有關系的。現在宗大師破除他宗的一些說法，哪一方面？因為有一些他宗，比如覺囊派等其他宗派，他們對《解深密經》的一些解讀是有問題的，什麼問題？宗大師講到，如文：

如是兩家，皆未詳觀此經，問經離相違過，及佛答釋，並依彼而立了不了義。唯於分辨了不了義時，妄興諍端。

就是前面的問答，還有世尊跟勝義生菩薩中間的對話，以及後面講「白彼結成義」那一塊《解深密經》裏面的內容，中間實際上是有關系的，他根本不看前面，

後面那句中講前面的初轉法輪和二轉法輪是不了義，後面是了義，對這句話一直好像辯論，為這個分辨，這裏講「唯於分辨了不了義時，妄興諍端。」就是完全沒有觀察，即「如是兩家，皆未詳觀此經，問經離相違過，及佛答釋，並依彼而立了不了義」。實際上是依靠前面的問答，後面的結論出來了不了義。

是故有師，依止此經成立第三時所說一切經皆是了義。佛為引攝執我外道所說數經，許為如實。唯除法性，餘一切法皆是錯亂覺慧假立，無少自性。唯法性真實，分辨如此真不真實，許是前說善辨之義。有餘師說，若如此經所辨了不了義，則如前家說，故破此了不了義之理，謂非如實言。

勝義生菩薩跟佛中間問答的結論出來，然後勝義生菩薩瞭解：前面的兩轉法輪是不了義的，現在是了義的，這才是答案，這裏講「依彼而立了不了義」，實際上就是這樣，但你對這個完全沒有觀察，即這裏講「皆未詳觀」，就是你對這個完全沒有觀察，你只是僅僅對於後面的《解深密經》講前面是不了義，後面是了義，你沒有瞭解整個的關係。

後面這段是宗大師破他宗，前面「是故有師」中，

應該「是故」是把前面當理由，然後所要講的是下面的「如是兩家」。「是故」就是前面的「白彼結成義」，宗大師解釋前面的問答，然後世尊對於勝義生的結論了不了義解釋。對這個解釋的緣故變成什麼呢？變成看得出來你們的主張，你們根本沒有瞭解前後的關係。

這裏有兩家。第一家，「是故有師，依止此經成立第三時所說一切經皆是了義。佛為引攝執我外道所說數經，許為如實。唯除法性，餘一切法皆是錯亂覺慧假立，無少自性。唯法性真實，分辨如此真不真實，許是前說善辨之義」。第二家，「有餘師說，若如此經所辨了不了義，則如前家說，故破此了不了義之理，謂非如實言。」兩家持不同觀點，第一家是覺囊派。

對於覺囊派的觀點，前面我們應該已經提出來三次，第一次是在第 5 頁第四行，如文：

有人釋云：「般若經等，說一切法皆無自性者，意說一切世俗諦法，非說勝義。」

第二次，在第 8 頁下面，也是破除覺囊派的，如文：

若許此經說真實義是為了義，而不安立唯破所破，即是不變圓成實性，反說不待破除所破，唯於心現自然成就，實為相違。

第三次，破除覺囊派的，在第 14 頁，如文：

故許此經所說空義，是真了義。又許後自性由前二自性空，是圓成實，亦成相違。

所以，對於覺囊派的觀點，前面已經提過三次。宗大師解釋這些經典的時候，看到其他的說法跟經典內容有矛盾的時候就提出來，不是完全為了破除而寫這個東西，而是為了讓我們明白對於這個方面也有這樣的說法，這些說法是否正確，並非完全是為了破除他宗，他只是讓我們明白正確的是什麼。

這裏他講到兩個問題，覺囊派的第一個問題，一方面承許第三轉法輪的一切經都是了義；另外一方面，佛為了配合外道，有的時候經典中也說有我等，若連這些也把它當成了義經，即「許為如實」。覺囊派的了義經裏面有十部經典，十部經典裏面，有一部是講《如來藏經》，一部是世尊對外道說的，即有恆常、永恆存在的一個我，這麼開示有一部經，把這部經跟《如來藏經》混在一起。所以宗大師說，你承許或者你成立的這麼多的經，總共十部經，這十部經你都承許它們是了義經，你把這個當中完全對外道說法的，也混在其中，這十部經中就有《如來藏經》。「如實」意思是，（對於外道說

法的這部經與其他經）不是一樣的，但你把它當成一樣的。

宗大師覺得覺囊派把《如來藏經》跟世尊對外道說的永恆存在的我的這部經當成一樣的道理，這是不對的。確實我們不小心的話也跟覺囊派一樣，我們有時候說：如來藏在這裏，又覺得有一個我一直可以成佛，一直永恆在這裏，就有這種感覺。所以，把《如來藏經》跟外道說的恆時存在的一個我的經混在一起，其實佛為了外道而說的這部經，跟佛講的《如來藏經》是完全不同的東西，但如果不小心的話，肯定內容就會很像，這是第一家的第一個缺點。

另外一個缺點，就是「唯除法性，餘一切法皆是錯亂覺慧假立，無少自性。唯法性真實，分辨如此真不真實，許是前說善辨之義。」現在這裏一個是真實，一個是錯亂覺慧假立，所以就有兩個，即一個是真實，一個是完全假立沒有自性，所以法性跟法要分開，它的意思是法是假的，法性是真的，所以「一切法皆是錯亂覺慧假立，無少自性」，法性是什麼呢？

法性是真實的，所以對於法性跟法，就可以這麼理解，比如說，諸法上我們講空性，即「諸法是空」，諸

法變成所謂的法，諸法是空的時候是法性。覺囊派覺得諸法是空，這個是真實，前面的諸法是假的，所以後面是空是真的，我們也容易這麼認為，諸法是空才知道真相，前面的諸法是假的。覺囊派是這樣來辨的，這裏講「分辨如此真不真實」，其中的「如此」就是前面講的法是錯亂覺慧假立，無少自性，法性是真實。這樣來分辨什麼是真實，什麼是不真實，這樣的經就叫了義經。所以說「許是前說善辨之義」，意思就是這才是善辨。

現在解釋確實是宗大師後面說的，他沒有說世尊跟勝義生前面的問答，根本沒有關係，他沒有提前面世尊跟勝義生菩薩問答裏面的內容是什麼，最後說初轉法輪、二轉法輪是不了義，三轉法輪是了義，然後了義不了義怎麼解釋，對此覺囊派一直講，即了義不了義是什麼意思：十部經是了義經，與十部經一樣的，連佛引導外道說的那部經，也把它當成是了義經。前面第一轉法輪世尊跟勝義生菩薩問答都沒有談，他只講了義經是什麼，不了義經是什麼，然後他後面解釋了義經和不了義經是什麼的時候，如果分為諸法是假的、法性是真的，如果這樣分辨出來的經就叫了義經；如果沒有這樣分辨出來的話，就是不了義經，他就是這麼解釋的。

若是如此，現在《解深密經》中了義不了義，前面勝義生菩薩跟世尊問答的內容就有關系，從問答的內容得出結論，即什麼是了義、什麼是不了義的道理就出來了，所以他這麼講的話，那就沒有關係。第一種講的時候沒有談到前面他們兩個討論的內容，後面也沒有談到，所以是這樣的一個意思。

我們平常講的諸法空，怎麼理解呢？我們平常認為第一個就要瞭解它這裏講的錯亂假立，就是完全不存在的，就是諸法是不存在的。前面有說過，覺囊派認為世俗諦是不存在的，勝義諦才是存在的，所以就是諸法是不存在，法性是存在。如果諸法不存在的話，則法性也沒有辦法存在，因為法上面才有法性。他說法不存在，法是錯亂假立，這個是不對的。所以，這些都有問題。

我們也可以說，諸法也好，諸法上面的法性也好，兩個都是一樣的平臺，我們叫二諦。兩個都是一樣的平臺，所以兩個都要瞭解。比如說「色即是空」，對空也要瞭解；「空即是色」，對色也要瞭解。兩個都是一樣的平臺，而不是說對空要抓，對色不要抓。把法去除抓法性的觀點，是不對的。

【辨了不了義善說藏論 025】

上節課講到第 19 頁第二個大科判「乙二 解釋經義分二」。

簡單說一下前面的內容。首先，這裏有兩個科判「丁一 引經、丁二 略釋經義。」後面的略釋經義又分兩個科判「丁二 略釋經義分二：戊一 略釋經文義、戊二 略釋了不了義。」略的解釋經文義，特別是它的含義，含義就是初轉法輪跟中轉法輪是不了義，第三轉法輪是了義，對於這一塊內容特別做略的解釋，解釋時，第二個科判有宗大師駁他宗。

我們上次講駁他宗有兩個，一個是駁覺囊派的看法，另外一個是駁其他宗派，宗大師否定這兩家的看法。這次尊者講到，我們前面也提過幾次，宗大師《辨了不了義》的這個階段，提出覺囊派的一些看法，比如覺囊派對勝義諦或者空性解釋的時候，否定世俗諦，以否定世俗諦來瞭解勝義諦和空性；另外，把空性當成立法，沒有把它當遮法。我們前面有提過覺囊派的一些看法，比如第 5 頁，如文：

有人釋云：「般若經等，說一切法皆無自性者，意說一切世俗諦法，非說勝義。」此違解深密經，及無著兄弟諸論，亦出龍猛父子等宗。

由此可見，覺囊派否定世俗諦，以否定世俗諦來認勝義諦。先是覺囊派的解釋，有點像密乘裏面就有講到，有境的心的光明跟對境的空性或法的究竟實相的光明，這兩個結合就是無二無別，像金剛。無二無別的意思就是對境的空性的光明跟有境的內心的光明結合的意思，如果這兩個結合的話，有境的空性或者光明，對有境的光明解釋的話，就是破除世俗諦，先把所有的凡夫的顯現去除，然後慢慢的自己的整個四大種都收攝，後面明增得也收攝，然後把明增得去除的時候，則光明心出現。

前面所有的破除、所有的去除，都是世俗諦。世俗諦去除之後，就變成勝義諦所謂的光明心出現了。所謂的光明心，好像否定的是世俗諦的法，所以覺囊派認為講空性的時候必須要去除世俗諦的法。我們現在對於對境的空性解釋的話，則不是，去除的不是世俗諦的法，也不是勝義諦的法，去除的是有自性或者所應破。像宗大師《廣論》及《略論》後面的毗缽舍那、《中觀正理

海》以及《入中論善顯密意釋》，這些經典強調我們要瞭解空性，首先要瞭解所應破，若對於該要破的我們沒有弄清楚的話，則已經破的空性我們無法認出來。

要認出所謂的空掉的東西就是所應破，所以要瞭解對境的空性解釋的時候，確實破除的就不是世俗諦的法。對於有境的光明如果解釋的話，確實是世俗諦的顯現好像一直消失，最後整個消失的話，光明心就出來了。這裏尊者就解釋，如果我們沒有特別分析，而直接說覺囊派的空性是有問題，覺囊派的空性是從去除世俗諦的法的角度講，你對於有境對境沒有區分等等，所以覺囊派，你講的有問題。

尊者說，如果一直分析的話，我們可以理解覺囊派為什麼說空性是去除世俗諦的法，因為他們講的所謂的空性不是對境的空性，不是對境的光明，而是有境的光明。如果是有境的光明的話，確實所有的顯現比如整個房子、整個世界、我的命，好像整個都消失，最後整個地水火風都消失，整個明增得都消失的後面，就是光明心出來。第 8 頁，如文：

若許此經說真實義是為了義，而不安立唯破所破，即是不變圓成實性，反說不待破除所破，唯於心現自然

成就，實為相違。

這裏講到的「自然成就」，應該是成立法，而不是成就。此處所謂的「不變圓成實性」就等於勝義諦。不變圓成實性是什麼意思呢？意思是不把它當遮法，我們平常講空性或者圓成實都是遮法，而且是無遮。法分為成立法和遮法，遮法裏面分非遮和無遮，我們特別強調空性是無遮，但覺囊派說，不變圓成實性等於圓成實就是空性，這個空性是什麼樣呢？這個空性是我們這裏講的「唯於心現」，我們的內心裏面顯示它並不需要依賴什麼，就是這裏講的「不待破除所破」，它不需要依賴、不需要觀待破除所破。

空性是遮法的話，遮法就是這樣。當我們腦子裏或者心裏顯示的時候，必須要依賴破除一個東西才出現，比如空性中的內空，我們心裏顯示的話，必須要破除內的六根是有自性，有自性的六根是完全不存在，這個破的後面才顯示出內空的空性。所以心裏顯現的話，要觀待破除所破，所以空性是遮法，破了之後又沒有什麼成立的，所以空性是無遮。這裏是說「反說不待破除所破，唯於心現自然成就」，意思就是當這個於心顯現，即對我們的心中顯現的時候，不需要依賴破除所破，而能自

然成就，就是它直接可以顯現的意思，如此則變成成立法，所以覺囊派說空性是成立法，空性不是遮法。

我們說空性是遮法。宗大師講：你一邊承許《般若經》是了義經，一邊說空性是成立法，這兩個是矛盾，就是「實為相違」。前面講「此經說真實義是為了義」，既然你已經承認《解深密經》是了義經，那《解深密經》中解釋勝義無自性後面的無自性的時候，確實是無遮的道理。

《解深密經》中我們講遍計執是相無自性、依他起是生無自性、圓成實是勝義無自性，對於圓成實勝義無自性後面的無自性解釋成無遮，你現在承認《解深密經》是了義經，若是如此，等於你要成立圓成實是遮法，你一定要承認，如果你沒有承認圓成實是無遮或者遮法，那就是相違。所以這裏講「此經說真實義是為了義」，但是你並沒有如此承許。

「而不安立唯破所破」，所有的遮法都是破所破來安立的，比如以剛剛我們講的空性內空來說，它是破所破內空才出來，比如以破有自性的六根來安立內空，現在是你的圓成實真實義，不安立唯破所破，你不是通過破所破來安立的，而我們的空性都是以破所破來安立的，

但你的空性不是以破所破來安立的，就是你所謂的不變圓成實性，就是這裏講的不待破所破，它是唯於心顯現的時候自然成就，就是如此承許的，你承認的空性是成立法。

所以這裏講到最終我們可以理解，覺囊派講的空性或者圓成實是成立法，宗大師這裏就這麼解釋，這樣說的時候，尊者說我們應該要分析，他講的空性真正是哪一個呢？那就是我們修了密乘的時候，有境的光明或者是空性，有境的勝義諦也認出來，有境的勝義諦和對境的勝義諦結合，就叫金剛乘。有境的勝義諦或者光明確實是成立法，所以這裏用的不變不可以這麼理解，不可以從那個角度理解，即我們平常稱常法為不變，但光明心它還是變的，從它的續流的角度來說是不變的。

對於這個不變的意思不要從覺囊派的解釋來說，光明心不變的意思就是續流不變的意思，它還是會變，不是不變，比如我們眾生的光明心是還沒有成佛，我們眾生階段的光明心透過修行要慢慢提升，首先提升到身遠離、語遠離那些的階段的光明心，再是喻光明，再是究竟喻光明。這麼理解：光明心從什麼時候變成我們可以用它？生起次第的時候不可以用它，只是觀想而已，只

有圓滿次第才可以用到它。

若是如此，我們可以說原來光明心雖然存在，但我們完全無法控制它、無法用它。我們可以用它的時候，就叫圓滿次第。圓滿次第的階段，身遠離也是圓滿次第，語遠離時也有圓滿次第，意遠離或者心遠離亦然，最後是究竟心遠離。心遠離的時候，它的最上面就變成不清淨幻身。所以心遠離後面的光明心，有的時候叫喻光明心的最後。身遠離、語遠離的時候也叫喻光明。喻光明的意思就是還沒有變成義光明。

圓滿次第的時候身遠離、語遠離並在一起，接著心遠離，再是不清淨的幻身，然後義光明，再是有學雙運，這就是所謂的圓滿次第。第四個階段，我們就叫義光明，義光明時候的光明心就已經現量了，若跟它對比的話，比它差一點的，但還是有點隨順它的，叫喻光明。第四個義光明的前面，就叫喻光明。它前面的那個階段，我們剛剛說的，不管身遠離、語遠離，都有光明，我們剛剛講圓滿次第的時候就有光明心，所以光明心就可以用了，即喻光明。但心遠離的最後面，就算是喻光明的最頂尖，那個時候就變成不淨幻身出來了，然後再修的話，就是義光明。

我們的光明心是會變的，凡夫的時候，根本用不了它，根本控制不了它，然後修行的這個道路或階段，生起次第的時候 雖然修行已經上路了，但還是用不了它。剛剛講光明心，就是修的道的時候，當然我們顯教中連修光明心的道的概念都沒有。我們要修光明心的道路的話，肯定要進入密乘的修行。密乘中生起次第的時候還是用不了它，圓滿次第的時候可以用上它，剛開始用上它的時候，變成空，我們原來用不了它那個層面的，後來可以用它，它又變了、提升了，但跟上面義光明比的時候還是差。喻光明也是提升，身遠離的階段、語遠離的階段，光明心不一樣，語遠離上到心遠離的時候也提升、也變了，所以光明心一直在變，它的續流一直變。

義光明的最後面，就是我們剛才說的究竟心遠離的光明，我們從那裏出來的時候，我們就得到了像宗大師在中陰生成就幻身，不清淨的幻身。不清淨的幻身一出來，短短幾年就可以累積三大阿僧祇劫的資糧，因為幻身是無量無邊幻化的，然後去不同的淨土，接觸不同的佛，接觸不同的眾生，立刻就累積了三大阿僧祇劫的資糧，所以密乘的殊勝在於不淨幻身的幻化事業。不淨幻身積累三大阿僧祇劫的資糧，這個後面肯定一生成就，

如此就有了幻身，所以一生成就。

幻身的後面義光明心就出來，所以義光明心肯定會到佛地，它的續流會去。意思就是喻光明心還是會變一下，它還是會變成義光明心，然後這個義光明心出來就是雙運。剛剛不淨幻身時候，光明心跟幻身是分開的，然後義光明不淨幻身後面的義光明出現，義光明的後面就是清淨幻身，那個時候幻身跟光明心是同時，是恆時具備的，恆時一起，那個時候就叫雙運，有學雙運，那個時候光明心的品質就是（和幻身）永遠一起，它也可以帶到佛地。所以，總的來說，光明心是一直在的，它不斷變但一直在。

光明心是一直在的，我們可以說不變圓成實性，所謂的不變的意思有點不斷的意思，因為有的時候我們對常法解釋的時候，有兩種解釋，一種解釋為《攝類學》裏面說的，有沒有因，它會不會變這個角度；一種我們就解釋成，像佛的果位就是永恆，顯教中也有解釋為輪回是無常、涅槃是常法，這個常法是《攝類學》當中的常法嗎？不是，這個常法是可靠的意思，資糧道、加行道、見道、修道都是常法，它是我們《攝類學》當中的常法嗎？不是。

它是常法的意思是資糧道肯定會提升至加行道，加行道肯定會提升至見道，見道肯定會提升至修道，修道肯定會提升至無學道，無學道永遠都是在無學道裏面，它不會退，比如說無學道變成修道，或修道變成見道，會有退嗎？甚至於完全變成，本來有道後來就沒有道了嗎？不可能。它有了之後，就永恆在的，而且還會增長，但輪回不可靠。所以對於常法，要從兩種角度理解。顯教當中也是從兩種角度理解，講常法、無常法的時候，剛剛我們講資糧道、加行道都是無常，講的是這樣的一個道理。

有的同學講輪回是無常，涅槃是常法。所以，對於常法和無常法有不同的角度的解釋。我們現在講的光明心有點不變或者對於常法解釋的時候，不可以像《攝類學》中講的所有的有為法都是無常法、無為法都是常法，不是從這個來理解的。現在這裏理解的就是剛剛我們說的，它的續流是一直恆時在的，剛才我們講資糧道的續流是一直在的，從續流這個角度來說，確實光明心是常法，也可以說不變，就是這裏講的不變圓成實性。

所以，如果分析覺囊派是怎麼說的，有點可以理解，但我們辯經的時候，有的時候講「有周遍嗎？」、「沒有

周遍嗎？」不是像我們平常這樣好好的解釋，而是一定要有一個準確的界限，就是宗大師說的覺囊派你說這個、你說那個，這是矛盾的，就這樣辯論的。第 14 頁也有一個，跟前面的第 4 頁、第 5 頁差不多，就是世俗諦的法那一塊，如文：

故許此經所說空義，是真了義。又許後自性由前二自性空，是圓成實，亦成相違。

後自性就是指圓成實性，前面的二自性就是遍計執跟依他起，意思是覺囊派的空性就是去除世俗諦，依他起、遍計執就等於是世俗諦，圓成實是勝義諦，所以你的去除就等於去除前二自性的這種的空性，你所謂的空性是哪一個？就是後自性上面，然後去除或者破除前二自性，這裏講的空是破除、去除的意思，去除什麼呢？前二自性。什麼上面去除？後自性上面，後自性指的是圓成實，就是圓成實上面去除了遍計執跟依他起，這兩個去除就是所謂的圓成實，所以世俗諦去除等於就是圓成實。

若是如此，剛剛前面講的當光明心顯示的時候，光明心確實是所有的我們的整個的內外的世界收攝，最後就變成光明心，我們密乘中就是常常觀想「嗡 索拔哇

咻達 沙哇達麻 索拔哇 咻朵杭」，就全部把它變成空了，「嗡」就是自，「沙哇達麻」就是外面的自他一切法，一切法消失，哪里消失？光明心裏面消失，就是所有粗的顯現最後就消失在光明心中，所以光明心是這樣生起的。沒有這個消失，怎麼會有光明心出來？所以光明心出來必須前面八個層面的收攝，後面才生起。現在覺囊派講的圓成實就是有境的光明心，對於有境的光明心解釋的時候，就是所有的顯現都把它消失。第 19 頁，如文：

如是兩家，皆未詳觀此經，問經離相違過，及佛答釋，並依彼而立了不了義。唯於分辨了不了義時，妄興諍端。

就是他們沒有看真正的《解深密經》，特別是《解深密經》中的勝義生菩薩對佛有什麼樣的問題，佛對這個問題有什麼樣的答案，然後這個答案的結果勝義生菩薩明了，那就是：初轉法輪、中轉法輪是不了義的，現在這個給我解釋的經，才是真正的了義。就是看《解深密經》的話，確實是非常的明顯，若這些都不看，僅僅以了不了義來分辨，唯識是怎麼樣分、怎麼樣辨別了義不了義，而不是真正以《解深密經》那段來解釋，若是

如此，則會變成解釋另外一個自己的想法，而不按照唯識根據的《解深密經》來解讀，而是按自己真正的想法來解釋，所以就是「妄興諍端」。

宗大師的意思就是你們的解釋跟主題，或者跟現在真正的我們要瞭解的唯識的立場就抓不到，特別是唯識的立場要跟《解深密經》結合來瞭解，所以你們兩家，所謂的兩家就是前面第 18 頁提及的，如文：

是故有師，依止此經成立第三時所說一切經皆是了義。佛為引攝執我外道所說數經，許為如實。唯除法性，餘一切法皆是錯亂覺慧假立，無少自性。唯法性真實，分辨如此真不真實，許是前說善辨之義。

這個就是剛剛兩家中的第一家覺囊派。第二家就是下面講的，如文：

宗大師已經講了，下面第二個科判「乙二 解釋經義分二」。現在唯識根據的經典我們已經念完了，宗大師認為唯識主要根據的經典是《解深密經》，而且《解深密經》特別是以了義不了義有餘師說，若如此經所辨了不了義，則如前家說，故破此了不了義之理，謂非如實言。

這一塊來說，如果唯識的立場對了義不了義的分辨，

完全是勝義生菩薩請教的那一品是主要的，因為我們現在是培養我們的智慧，哪一方面的智慧？我們能夠分辨佛經中這個是了義經，那個是不了義經，能分辨的智慧要培養，如此則需要對過去的祖師對經是怎麼分辨、他們的邏輯是什麼樣要瞭解。

比如唯識的話，他對佛經分辨了義不了義的時候有什麼樣的邏輯，中觀自續派和中觀應成派他們對佛經分辨了義不了義的時候分別有什麼樣的邏輯，這些我們也要瞭解、要學習，透過這個我們內心培養了一種智慧，用這個智慧來讀開示空性的經典。如果佛有開示空性的經典，但是如果我們沒有培養這種智慧，而是直接讀的話，肯定糊裡糊塗，我們知道有很多對《金剛經》解釋得一塌糊塗的。

現在唯識的創造者無著，他依靠《解深密經》，或者是把《解深密經》當了義經來理解其他的佛經了義和不了義，所以可以說唯識把佛經裏面的《解深密經》當主要的經，當然後面是以理來分辨《解深密經》是了義經，其他的經是不了義經，也用他的理論或者智慧來分辨。

無著是唯識的開派祖師，首先這個科判中，第一個

就是無著論師，即「丙初 無著論師正依解深密經、丙二 依於此經決擇真實依於此經決擇真實」。以唯識來說，他先對經分辨了義經和不了義經，然後依靠這樣分辨的立場解釋真實義。所以我們要瞭解這個的次序，先對這個經分辨了義不了義，然後是後面經的意義。真實義，把真實性或者空性詳細的解釋。所以，這兩個是有前後有次序的。

我們就是這麼建議的，如果一個人要學宗大師解釋空性的書的話，先要學《辨了不了義》，然後學其他。意思就是先要有一個能力，分辨了義不了義的功夫，有了這個功夫後已經可以分辨，對於之後所分辨的了義經的內容要更深入的能夠理解，就是第二個階段。不可以那種先沒有分辨，直接一個經解釋空性，這種解釋的話，實際上智慧沒有達到那種資格。所以先要有分辨佛經了義不了義的智慧的功夫和勇氣。我們對世尊這麼崇拜，又要分辨了義不了義經，不是那麼容易，這不是亂分辨，而是以智慧來分辨。

首先，第一個科判中應該分三段，分三個理由，然後是所立。這段看一下，最後有一句，第 20 頁「故於此宗，決擇此經之義，最為根本。」「故」的前面肯定

是理由，「於此宗」就是唯識宗，唯識宗把《解深密經》中的意義抉擇，這個是最根本的，原因在於前面有理由。前面的理由是什麼？就是剛剛我們講的唯識的創造者是無著，無著怎麼解釋，解釋的結論是什麼？唯識宗完全是抓《解深密經》的意思，因為無著怎麼樣，前面就講無著怎麼做，無著是唯識的開派祖師，他怎麼做就可以判斷唯識是什麼樣。

當然我們漢傳裏面唯識的書比藏傳多得多，但可以說漢傳的很多唯識都是後面的唯識派，不同的時代出來的後代的祖師們的論典，那些論典相對來說不是那麼重要，真正是無著的看法最重要，抓住這邊就可以了，所以宗大師特別重視無著的論著，我們以此瞭解唯識宗是怎麼樣，不可以用後代唯識的祖師的各種說法，然後從這個角度來瞭解唯識宗，這是不可靠的。

另外可以理解，唯識本身不是那麼究竟的宗義，所以也沒有必要去讀所有的唯識的論典，後代祖師的論典我們沒有必要讀那麼多，而是抓它的根。要瞭解這就是前面的「故於此宗」就是唯識宗，對於《解深密經》的意義我們要好好抉擇，這是最重要的一個東西，「故」的前面是理由。

攝決擇分云：「勝義具足五相，如解深密經應當了知。」引解深密經勝義諦品。「諸法相者，如解深密經應當了知」引宣說三相之法相品。「諸法無自性相，如解深密經應當了知。」引無自性品，問經離相違過及了不了義等。如是說有八識身，及究竟種性決定等，皆引解深密經所說。菩薩地真實義品，及彼決擇分，攝大乘論，皆引解深密經，說依他起上假立自性差別遍計執空，為圓成實義，以多異門而廣決擇。莊嚴經論、辨中邊論等所說真實義，及諸釋論中所說要義，皆與此經義極符順，故於此宗，決擇此經之義，最為根本。

這裏一個是《攝抉擇分》所說裏面引用《解深密經》，還有就是無著的《菩薩地真實義品》。如果這裏分三段的話，就是從「攝抉擇分云」開始是第一段，下面的「菩薩地真實義品，及彼決擇分，攝大乘論」是第二段，第20頁的「莊嚴經論、辨中邊論等所說真實義，及諸釋論中所說要義」是第三段，後面的「故於此宗」，把前面三段當理由。

首先看第一段，第一個《解深密經》裏面有不同的菩薩請教的各個品，首先解釋勝義諦具足五相的時候，引的就是《解深密經》的勝義諦品，勝義諦品中意思就

是《攝抉擇分》一直引用《解深密經》，講哪個內容的時候引用的是哪一品，比如講勝義諦具足五相的時候引的就是《解深密經》中的勝義諦品。所謂的五相，以不可說而言，就是我們平常講的不可言或不可說；第二是無二；第三是不可想或不可思維；第四是非異非一；第五是一味，就是一個味道，就是這樣五個。

我們都知道，不可言、不可思，我們常常說的不可思議，完全是以現量來解釋的，不是以比量，比量還是可以說的，有些人講不出空性的解釋，就說空性是不可說，然後就不講了，不是這樣的。比量的時候是要講的，先要說，先要透過這樣才慢慢有現量，開始的時候連說都不說出來的，不能理解或者不能解釋，若不經過比量，怎麼能到現量？所以對此不要誤解，即把空性誤解為是不可言不可思，然後說這個很妙，然後開示的師父也不用說，弟子也不用瞭解，如此對空性怎麼聞思修？所以不管怎樣，先要有聞思修，直接現量是不可能的，聞一定要說，不說怎麼聞，所以這裏不要誤解不可言這些。

第一個講不可言，第二個是講無二，意思是所有的顯現都收攝的。空性太深奧，不像世俗諦的法，對於世俗諦的法現證的話，可以同時兩三個一起現證，我們要

現證空性的法的話，我們的心必須要唯一抓它，它可以現證，比如我們的心一邊現證空性，一邊現證世俗諦，這是不可能，兩個同時現證是不可能的。

我們現證勝義諦的時候，世俗諦必須要消失，這些像《心經》說的「空中無色，無受想行識，無眼耳鼻舌身意」，它不可以有很多看法同時在，然後能夠現證空性，這是不可能的。所以我們有時用「二顯去除」，就是現證空性的時候不可以有二顯，現證世俗諦的時候可以有二顯，二者差別在此。第二個特點是什麼呢？現證空性的時候必須要消失二顯，這是第二個它的特質。

第三個特質，就是不可思。第一個是不可言，第三個是不可思。然後第四個，比如以色跟空來說，完全一嗎？不是。它的體性異嗎？不一樣嗎？也不是。體性一是完全一嗎？也不是。所以就是叫非異非一，所以緣起跟空就是這樣的東西。緣起跟空好像看起來有時是一個的感覺，是真的一個嗎？不是，所以就有這樣的妙的一個相，這個就是非異非一。這個是一個相，一個它的特質。

然後第五，就叫一個味道，一個味道的意思就是空中，從空的角度看的話，一切法都是一個味道，比如輪

回也是名言安立，佛也是名言安立，從唯名言的立場來說，好像都一樣的味道，沒有誰好一點可以執著，誰是不好不可執著，不是，而是一樣的平臺。就像有寂平等，有是輪回，寂是涅槃，有寂一位，有這樣的說法。所以，從空性的立場來說，什麼都是一個味道。

所以，對這五個相解釋的時候，就引了勝義諦相品。然後就是「諸法相者，如解深密經應當了知」，應該是德本菩薩請教時，那一品中講到「諸法相」，這裏我沒有看到解釋中有諸法相。第三無自性相品，是勝義生菩薩請教的，「諸法無自性相，如解深密經應當了知。」這個就是《解深密經》中勝義生菩薩請教的那一品。所以，就是不同的三個品，一個是勝義諦相品，一個是德本菩薩請教的那一品，一個是勝義生菩薩請教的那一品，這三個在《解深密經》不同的品裏面講並引用出來。

然後「如是說有八識身」，就是解釋八識；「及究竟種性決定等」，意思就是沒有究竟種姓，比如聲聞獨覺無餘涅槃時有他們各自的種姓，現在究竟種姓就是只有一個種姓，意思是人人都可以成佛。《攝抉擇分》中一邊講八識，一邊講究竟種姓，即一切眾生只有一個種姓，就是會成佛，所以這些都是引用《解深密經》。無著的

《攝抉擇分》,《攝抉擇分》就是抉擇、判斷，所以無著的立場，他最後要有一個判斷的時候一直引用《解深密經》。

由此可以理解，跟隨無著的宗派應該要重視《解深密經》，宗大師用的「故於此宗」道理在此，這是第一個理由。

【辨了不了義善說藏論 026】

上節課講到第 19 頁，即第二段的「勝義具足五相，如解深密經應當了知。」

攝決擇分云：「勝義具足五相，如解深密經應當了知。」引解深密經勝義諦品。「諸法相者，如解深密經應當了知」引宣說三相之法相品。「諸法無自性」相，如解深密經應當了知。」引無自性品，問經離相違過及了不了義等。如是說有八識身，及究竟種性決定等，皆引解深密經所說。

現在講第三段「諸法相者，如解深密經應當了知」。勝義諦品，是德本菩薩對世尊請教的一品。《攝抉擇分》中，無著一直引用《解深密經》，《解深密經》裏面有不同的品，如果以請教者來說，就是德本菩薩；以請教的內容來說，就是勝義諦品。所以，可以從請教者和請教的內容兩種角度安立各品的名稱。

在勝義諦品裏面，引的就是「諸法相者，如解深密經應當了知」。這裏是講法相，所謂的法相指的是三性，即每一個法上面所依究竟那邊有依他起性，然後我們對

它生起分別心的時候就有遍計執性，後面生起一個執著心，這個執著心是不對的，破執著心的時候就出現了圓成實性，所以每一法上面都有三相，這個諸法相者的「相者」指的就是性，即我們平常講的三性。

這裏宗大師說「引宣說三相之法相品」，前面的勝義諦品是第一個，就是勝義生菩薩請教的那一塊，這個法相品實際上是德本菩薩請教世尊的。「諸法相者，如解深密經應當了知」，這裏引用《解深密經》裏面的諸法上面有三相或者三性，這個把它認出來。所謂的三性或者三相，就是每一個法上面有三性，比如色法上面有依他起、遍計執、圓成實。這個相是性相的相，有的時候相可以用性，所以可以說三性，也可以說三相。

對法上面有三性解釋的時候，完全引用《解深密經》的《攝抉擇分》裏面的解釋。再下面就是「諸法無自性相，如解深密經應當了知。」這也是勝義生菩薩那一品，若是如此，應該第一段的《解深密經》不是勝義生菩薩請教的，只是名字叫勝義諦品，因為勝義生菩薩請教的是為何前面《解深密經》裏面一直講第一轉法輪這麼說、第二轉法輪那麼說，這是勝義生菩薩請教的。勝義生菩薩請教的是《解深密經》中三個階段的第三個階段，前

面不是勝義生菩薩請教的。

藏文版《解深密經》一共有十品，中文版《解深密經》有兩種，一種版本是七品，一種版本是九品。沙拉寺至尊法幢的書裏面，為了便於我們理解，《解深密經》中就有一個偈頌講得非常清楚，比如第一品主題是什麼，第二品主題是什麼等。無著有一部論典叫《攝大乘論》，大乘的乘，說起所有的乘，共有四句，就是講《解深密經》第一品講什麼，其他品各講什麼，如果把這個偈頌背下來的話，對於十品的主題和內容完全不會忘記，這個偈頌我發給你們，你們翻譯一下，背一下中文。

勝義生菩薩請教大概是在第六品。《解深密經》，除了續品之外，有九個不同的菩薩請教世尊，也有兩個菩薩一起請教的品，藏文版的續品算一個，剩下來的九品中的第一品，叫解釋勝義密意，剛剛唐師姐念的那位菩薩，還有如理問密意的那位菩薩，兩位菩薩一起請教的是第一品，講什麼？就是勝義的內容。總共有九位菩薩請教，第一品是兩位菩薩一起請教的，第二品是勝法菩薩（善問菩薩）請教的，第三品是善清淨慧菩薩請教的，第四品是廣慧菩薩請教的，其他幾品依次是德本菩薩、勝義生菩薩、彌勒菩薩、觀音菩薩、文殊菩薩。《解深

密經》，從問答的角度而言，有九位請教者，世尊一直答復，每一次請教和答復為一品，藏文版除續品外有九品。

先看第一個，《解深密經》這一段實際上是宗大師引用《攝抉擇分》，即：攝決擇分云：「勝義具足五相，如解深密經應當了知。」這段不是引用《解深密經》，但裏面引了《解深密經》很多段，可能不單單引《解深密經》裏面的一品，而是引了好多品，我看《辨了不了義》廣的解釋，裏面引了《解深密經》三四個不同的品。但第二段法相的階段，只引了《解深密經》中的一品，就是剛剛我們講的德本菩薩請教的那一品。

這個也一樣，它不是引《解深密經》當中，而是《攝抉擇分》裏面講的，即「諸法相者，如解深密經應當了知」，這是《攝抉擇分》裏面的那一段，但《攝抉擇分》的法相裏確實也有引《解深密經》裏面的，引用的是那一品呢？就是德本菩薩請教的那一品。所謂的法相就是剛才說的每一個法上面有三性，現在下面的無自相（諸法無自性相，如解深密經應當了知），前面讀過勝義生菩薩請教的那一品，佛從第一轉法輪的色法到八正道或者三十七菩提分，一直有說有自相，現在第二轉法輪中

一直說無自性或無自相，這麼開示到底是什麼密意？

對此請教的時候，世尊對勝義生答復：我說每一個法上有三種無自性，意思就是每一個法上面先認三性，每一個性各有各的特質，比如遍計所執有相無自性的特質，依他起生無自性的特質，圓成實是勝義無自性的特質，所以從這個角度，我說諸法無自性，世尊就是這麼開示的。所以，第三肯定是勝義生菩薩請教的那一品，即「諸法無自性相，如解深密經應當了知。」宗大師講「引無自性品，問經離相違過及了不了義等。」就是從它的主題的角度來說是無自性品；從請教者的角度來說，就是勝義生菩薩請教的那一品。所以，就叫無自性品。

不單單這樣，對於諸法的相是什麼，關於這個方面就引用《解深密經》。還有對八識解釋的時候，也引用《解深密經》；究竟種姓決定的那個階段，也引用《解深密經》，即「如是說有八識身，及究竟種性決定等，皆引解深密經所說。」其中「如是」的意思就是把前面三個放在一類，前面這段都是講法相上，比如以法的究竟的實相勝義來說，具備什麼樣的特質？就是無相。所依的諸法本身有什麼特質？那就是講三性。諸法講三無自性，這三塊宗大師把它當一類，講這一類的時候就引

用《解深密經》。

不單單這個，「如是」就是指把前面當一類，還有另外一類，即以有境的八識來說。前面以對境的法解釋來說，是引用《解深密經》；然後對有境的心法解釋的時候，也是引用《解深密經》，所以說有八識身，身意思就是一塊、兩塊（支分）的意思。我們說所有的識歸納起來，共有八種識，身就是一塊、一群的意思，即把它們放在一起，把所有的識歸納起來有八種，所以說八識身。

究竟種姓決定，意思就是最後或者究竟只有一個果位，沒有三個。以有種姓和沒有種姓而言，有的時候講沒有種姓就很可怕，就是有些眾生永遠不會成佛；有時候講所有的眾生都有種姓，但對這個種姓解釋的時候就是三種種姓，如果再把沒有種姓列出來的話，最後就變成好像有四種種姓的樣子，一種是根本不會變的，其他三個是會變的，即有的是聲聞的無餘涅槃，有的是獨覺的無餘涅槃，有的是大乘的無餘涅槃，就是這麼來解釋三種種姓。現在無著的《攝抉擇分》裏面解釋的時候，不是說三種，就是最後究竟只有確定的一個種姓，即所有的眾生最後都會成佛，這就是究竟種姓決定，那個階

段也是引用《解深密經》，所以應該是八識。

如果對於八識認同的話，應該是三種種姓。因為我們學《宗義建立》的時候，講到唯識派有兩種，一種是真相派唯識，一種是假相派唯識，或者隨理行唯識派和隨教行唯識派。隨理行唯識派不承認八識，一樣，不承認三種種姓，因為究竟種姓不承認三種種姓。隨教行唯識派就認可八識，一樣，認可三種決定，即最後究竟種姓有三種。所以這裏決定種姓應該不可以說一種，而是三種，因為這裏講的是八識，所以「如是說有八識身，及究竟種性決定等」，這不是一種，而是三種決定，所以這個就跟中觀不一樣，對於八識的解釋跟中觀不一樣。

三種決定種姓，意指最後眾生有可能成佛，若不成佛的話則有可能是獨覺的無餘涅槃，也有可能是聲聞的無餘涅槃，就有這三種，因為前面承許八識。那個階段也一直引用《解深密經》，即「皆引解深密經所說」。到這裏，就是《攝抉擇分》的內容。文中引用無著的論典主要有兩個，一個是《攝抉擇分》這一塊，一個是《菩薩地真實義品》這一塊，這兩個是主要的。

現在算是第二段，就是除了無著的《攝抉擇分》之

外，就是《菩薩地真實義品》，這個非常重要。這裏特別講到菩薩地裏面的真實義品，還有就是抉擇分，就是菩薩地中的抉擇分，或者不是菩薩地裏面，藏文我們說是菩薩地的抉擇分，可能藏文跟中文不一樣，中文是所有的都叫《瑜伽師地論》，聲聞地和菩薩地等都叫《瑜伽師地論》。《瑜伽師地論》本身有十七個地，十七個地中，聲聞地是其中一個，菩薩地也是其中一個，十七個地講出來非常龐大，就變成很厚的一部論，藏文的話，把聲聞地、菩薩地分出來，但中文漢傳的話，我常常聽到把整個十七品叫做《瑜伽師地論》，若是如此，應該沒有特別分為菩薩地和聲聞地等，而是整個稱為《瑜伽師地論》。

《瑜伽師地論》就是對這十七個地的每一個先解釋，解釋之後有一個抉擇，現在是對菩薩地解釋，解釋完了講它的抉擇；對聲聞地解釋，解釋之後講它的抉擇。當十七個地都講完了之後，十七個地的抉擇就會講。十七個地本身講的時候出來菩薩地和聲聞地這些，然後對十七個地的抉擇分講的時候，又可以出來聲聞地的抉擇、菩薩地的抉擇等，因為十七個地的抉擇都會出來。所以這裏用「彼抉擇分」，其中的「彼」字就是前面菩薩地

本身講了。以真實義品而言，其實沒有什麼真實義品，如果在菩薩地中找的話，看不到真實義品這個名字。應該意思是先是十七個地各個講，各個講的那一段就叫《菩薩地真實義品》講完了之後，後面抉擇的那一段，就是叫「彼抉擇分」，這兩個就屬於《攝大乘論》，剛才我引用的這四句就是無著的《攝大乘論》裏面的偈頌。

菩薩地真實義品，及彼決擇分，攝大乘論，皆引解深密經，說依他起上假立自性差別遍計執空，為圓成實義，以多異門而廣決擇。莊嚴經論、辨中邊論等所說真實義，及諸釋論中所說要義，皆與此經義極符順，故於此宗，決擇此經之義，最為根本。

無著的另外一部論著是《攝大乘論》，現在我們看這三個論典的話，也一樣會引很多的《解深密經》，而且《解深密經》中就是講空性，對於唯識的空性就一直引。現在按照無著來說，對於空性解釋的話，根據都是引《解深密經》。所以也可以理解為，無著是唯識派的開創者，唯識的根據肯定是《解深密經》，剛剛我們看第 20 頁後面那段「故於此宗，決擇此經之義，最為根本」，我們現在所要成立的就是這個道理。宗大師一直說唯識的《攝抉擇分》裏面引用的是這樣，唯識的《菩

薩地抉擇分》裏引用的是那樣，唯識的《攝大乘論》引用的是那樣，一直講這個，我們所要成立的是宗大師想的，唯識宗主要是依據《解深密經》，這個是我們主要要成立的。宗大師的意思就是如果想要瞭解唯識，就要弄通《解深密經》。

現在這裏說這三個論典裏面，一直引《解深密經》，而且是《解深密經》中講空性的那一塊，即「皆引解深密經，說依他起上假立自性差別遍計執空，為圓成實義，以多異門而廣決擇。」無著這麼重要的論典中抉擇空性的時候，一直引用《解深密經》，就是這個意思。不單單無著是這樣，無著的下面的世親等，以世親為主的祖師們，因為世親對於無著的主要論典都有解釋。

不單單無著，還有無著下面的那些祖師，即第三段的「莊嚴經論、辨中邊論等所說真實義，及諸釋論中所說要義，皆與此經義極符順，故於此宗，決擇此經之義，最為根本。」其中的「諸釋論」就是指以世親為主的祖師們一直寫論，什麼論？闡釋無著的書的論。從這裏看的話，《莊嚴經論》和《辨中邊論》有點當無著的論的樣子，這有點跟漢傳的觀點接近。以漢傳而言，《莊嚴經論》、《辨中邊論》、《辯法法性論》、《寶性論》、《現觀

莊嚴論》，一般藏傳對此稱之為彌勒五論，但漢傳好像把這五部論當成是無著的論。確實誰都看不到彌勒，因為彌勒在兜率天，確實是無著把這些論帶下來，現在才可以用，所以說這五部論是無著的論著也是有道理的。從宗大師這邊的說法看的話，確實有點類似於漢傳的觀點。

從無著的論的解釋看的話，無著的看法已經講了，現在不論無著的論本身也好，還是無著的論的解釋也好，都一直引用《解深密經》，而且跟《解深密經》的觀點一模一樣。現在把《莊嚴經論》、《辨中邊論》都當成無著的東西，因為前面一直講無著的論，比如無著的《攝抉擇分》、《菩薩地》、《菩薩地抉擇分》、《攝大乘論》，現在又說無著的論《莊嚴經論》、《辨中邊論》，還有無著後面的「諸釋論」，即所有對於無著論典的解釋。世親菩薩就有《莊嚴經論》、《辨中邊論》的解釋。但世親菩薩對於《寶性論》和《辯法法性論》的解釋有沒有，我不記得，我看過世親關於《莊嚴經論》和《辨中邊論》的解釋。

上次給雪歌寺講菩薩地品解釋的時候，應該是大海云，他也是唯識對於菩薩地的解釋，世親沒有解釋菩薩

地，應該功德光有解釋菩薩地，上次我在雪歌寺講菩薩地的時候，就一直看印度祖師這兩本對於菩薩地的解釋。世親對於《攝抉擇分》、《攝大乘論》有解釋，念這三個是把世親抓出來的感覺，世親對《莊嚴經論》和《辨中邊論》有解釋，特別拿出來用意在於，因為無著的心子就是世親，所以世親等，指世親及其主要弟子的解釋，我們從解釋的論典中看得出來完全是《解深密經》的觀念，即「諸釋論」。

這裏我自己認為有可能把《莊嚴經論》和《辨中邊論》當無著的著作，如果把它們當彌勒的著作的話，可能應該無著的前面先放彌勒的，後面才放無著的。現在這個放在後面的時候，也是屬於無著的論典裏面。這些的解釋，裏面就不可以用《攝抉擇分》、《菩薩地》，應該是《莊嚴經論》和《辨中邊論》等的解釋，應該是這個意思。不可以把前面所有的拿出來，可能是它的主題裏面提的，比如這裏講的「及諸釋論中所說要義，皆與此經義極符順」，比如功德光對菩薩地的解釋，大海云菩薩對菩薩地的解釋，若在諸釋論裏面放的話，這些祖師的論典應該跟此經很符順。

所以到這裏，就算是無著跟無著下面的主要的弟子

們，大家都一樣，一直依據《解深密經》來講空性，唯識的法無我或者空性，講完之後，把前面整個段落當理由。前面分三段，第一是《攝抉擇分》那裏，第二就是《菩薩地》，第三是《莊嚴論》、《辨中邊論》，把這三段的內容當理由。結論就是「故於此宗，決擇此經之義，最為根本」。

前面分三段，一樣，現在這三個比如《攝抉擇分》裏面如何解釋唯識或者中觀的空性，還有《菩薩地》中對於中觀或者唯識的空性怎麼解釋。一樣，《莊嚴經論》跟《辨中邊論》等如何解釋中觀和唯識的空性。前面講這些論典以根據《解深密經》為主，所以唯識派完全是根據《解深密經》。現在是第二個科判「丙二 依於此經決擇真實分三」，這裏所謂的「真實」是指中觀和唯識，法的究竟的實相是中觀的見解，它沒有加也沒有減，剛好就是中間或者是法的真實，這就是中觀。所以要解釋真實，以依靠《解深密經》來解釋這三個經典。

科判分三個，首先是總的去除二邊，即「丁初 總明離二邊」；第二是「別破增益邊」，就是特別破增益這塊。我們誹謗的那邊叫斷邊，增益的那邊叫常邊，即二邊中常邊那塊就叫增益邊，所以特別破增益邊，即「別

破增益邊」。因為我們無始以來執著心比較強，就是增益比較強，落斷邊相對來說沒有那麼強，或者有人根本沒有落斷邊的問題，所以特別要破增益這塊，即「別破增益邊」。這樣的結果按照唯識的角度來說，他已經瞭解了法的實相，這個瞭解了之後，就可以從那個角度分辨世尊的哪一部經典是了義，哪一部經典不是了義，所以可以說「丁三 由此分辨諸經了不了義。」其中「由此分辨」的意思就是已經沒有落常邊，沒有落斷邊，然後抓到了法的實相，知道了究竟實相，世尊開示的內容應該如何理解，所以這個就是了義經。

對於經典如理的瞭解，就是了義經，如此分辨的能力就出來了，即「丁三 由此分辨諸經了不了義。」其中「由此」的意思就是靠現在的遠離二邊或者特別破除增益邊的力量的緣故，就能夠分辨諸經了義不了義，這就是第三個科判。先這麼理解，比如我們為了解空性，先必須智慧的程度能夠達到辨別了義經和不了義經的能力，然後才可以瞭解空性，這兩個有先後次序。即首先你要有能力分辨了義經和不了義經，為了這個先要初步的瞭解空性，以此到達分辨了義經跟不了義經的層次，之後你才能真正的瞭解空性，而不是如前面那種初步的

瞭解，瞭解空性就要經歷這兩個階段的。

真正瞭解空性，要有能夠分辨了義經跟不了義經的能力，初步的瞭解空性是在此之前。如何培養這個能力？先要瞭解唯識如何解釋、中觀如何解釋法的究竟的實相，差不多像我們現在學習的層面。我們雖然看了《中論》，或者《中論》的解釋《中觀正理海》、《入中論》的解釋《入中論善顯密意疏》，還有《廣論》和《略論》後面的毗缽舍那，以及《辨了不了義善說藏論》，一大堆宗大師的書我們都有讀，但實際上我們還在哪一個層面？還沒有培養能夠分辨了義和不了義的那個層面。從科判「丁三 由此分辨諸經了不了義」可以理解，其中的「由此」指的就是前面的「丁初 總明離二邊、丁二 別破增益邊」，有了這個，我們才可以分辨諸經中了義和不了義。

前面我們講到如何分辨了義不了義？以教還是以理？前面說是以理來分辨，什麼樣的理？隨便的理嗎？不是，而是唯識、中觀或者無著、龍樹的邏輯和解釋，這樣的邏輯的道理我們要學習，這個學習的階段就是現在的階段，透過這些學習之後，我們有推理的力量出來，如此才可以分辨什麼是了義經，什麼是不了義經，就是

這個意思。所以，「由此分辨諸經了義不了義」。

科判「丁初 總明離二邊」分三個子科判，即「初又分三：戊初 菩薩地所說、戊二 決擇分所說、戊三 餘論所說。」這個就是剛剛我們前面分三段：《攝抉擇分》裏面，《菩薩地》裏面，其他的如《莊嚴經論》、《辨中邊論》裏面，所以這裏分三個科判。首先講《菩薩地》裏面對於離二邊怎麼解釋，先認增益和損減，即「己初見為增益損減」，對於什麼樣是不好的增益的見解、什麼樣是不好的損減的見解解釋，等於解釋二邊的意思。然後講怎麼樣離二邊，即「己二 破彼二見」，這個二見指的就是斷邊的見和常邊的見，或者說是斷邊或損減、常邊或增益邊，這個怎麼破，所以分兩個科判。

首先，第一個科判是《菩薩地》裏面的。這裏我們先分兩段，宗大師的科判分兩段，第二段從下面的第 21 頁的「如於勝義有撥為無者，說名損減。」我們把它當第二段，算是有點斷諍論的樣子。現在我們要認二見，真正認出來就是前面那段，就是增益見跟損減見這兩個。首先宗大師說《菩薩地》中就有提到，如文：

菩薩地云：「云何而有？謂離增益實無妄執，及離損減實有妄執，如是而有。」謂離增益損減而有。所言

增益損減云何？此二亦如菩薩地云：「於色等法，於色等事，謂有假說自性自相，於實無事起增益執。」此說增益相。「於假說相處，於假說相依，離言自性，謂一切種皆無所有。於勝義有真實有事，起損減執。當知此二於佛所說法毗奈耶俱為失壞。」此前半段明損減執。當知以下，顯示失壞大乘深法。於色乃至事者，明遍計所執處。假說自性者，是指由言說假立之自性，非指能立之言說，攝決擇分等極為明顯。菩薩地中餘處之文，皆如是知。若於假說自性自相非實有上，執有彼自相者，是增益執。「假說相依」者，是釋假說相處，謂遍計所執假施設處。於「勝義有」「離言自性，」執「一切種皆無所有」者，是損減執。由是因緣，若謂遍計所執勝義有者，是增益執。若謂餘二自性非勝義有者，是損減執。以初是世俗有，後二是勝義有故。

諸法云何而有，就是諸法是以什麼樣而存在呢？即「謂離增益實無妄執，及離損減實有妄執，如是而有。」下面也是引《解深密經》「謂離增益損減而有」也是《菩薩地》中的，所以這裏引號使用不對，應該一直到下面的「謂離增益損減而有」，然後「所言增益損減云何」，引號應該放在下面。先講到增益跟損減，實際上就是離

增益和損減而有的，應該是前面的「云何而有」，再是下面的「謂離增益損減而有」。所謂的增益跟損減是哪一個？應該是這樣，即在沒有上面說有就是增益，在有上面說沒有就是損減，現在講「無妄執」就是增益，「有妄執」就是損減。有上面沒有就是損減，無上面有就是增益，實際上實無妄執就是增益，實有妄執就是損減。

實無妄執，就是實際上是無你就說有，就是增益。實有妄執，就是實際上是有你就說無，就是損減。所以，增益就是實無妄執，損減就是實有妄執，這就是比較詳細的解釋。要離開增益和損減，什麼樣的增益？實無妄執。什麼樣的損減？實有妄執。所以，實有妄執的損減也遠離，實無妄執的增益也遠離。以諸法而言，實際上我們的有境這邊是以增益的看法存在嗎？真正的諸法在有境的看法中是以損減而存在嗎？也不是。諸法是如何有？就有點像我們說的如所有性。

諸法是云何有或者如何有？就是既不像增益的想法來存在，也不像損減的想法來存在，諸法是這樣存在的，對於二邊都遠離的「如是而有」。如是而有，就是如所有性。諸法真正是怎麼樣有？就是遠離增益的實無妄執，遠離損減的實有妄執而有的。後面有一個總結，

即「謂離增益損減而有。」所以引號是在下面，《菩薩地》中有這樣一句話。現在這裏談的所謂的增益是什麼，損減是什麼，如果我們要認出來的話，即「所言增益損減云何？」如果問的話，這是宗大師的話，所言就是指《菩薩地》中的所言，如果問所言的增益和損減是什麼，就是「此二亦如菩薩地云」，即這兩個在《菩薩地》中非常清楚。

現在開始引《菩薩地》，《菩薩地》有兩段，第一個就叫「於色等法，於色等事，謂有假說自性自相，於實無事起增益執。此說增益相。」這段話就是宗大師的「此說增益相」，所以如何增益，這裏很清楚。下面就是損減，即「於假說相處，於假說相依，離言自性，謂一切種皆無所有。於勝義有真實有事，起損減執。當知此二於佛所說法毗奈耶俱為失壞。」

【辨了不了義善說藏論 027】

上節課講到第 20 頁，如文：

此二亦如菩薩地云：「於色等法，於色等事，謂有假說自性自相，於實無事起增益執。」此說增益相。

無著的唯識派，就是依據《解深密經》來解釋了義不了義。所謂的了義不了義的意思，可以說第二轉法輪我們一定要以不了義來瞭解。無著著述的《菩薩地》《攝抉擇分》、《經莊嚴論》、《辨中邊論》等，這裏我們分三個科判，即《菩薩地》所說、《攝抉擇分》所說、餘論所說。

首先，《菩薩地》裏面的內容先分兩個：「己初 見為增益損減」，「己二 破彼二見」。以三轉法輪而言，前面的二轉法輪即初轉法輪和第二轉法輪是不了義的，第三轉法輪是了義的。若前面兩個都是不了義的話，則以第一轉法輪來說就會變成增益；以中轉法輪來說就變成是損減。《菩薩地》就是講什麼樣就會成為增益，什麼樣就會成為損減，然後破這兩個，這就是「破彼二見」。

這兩個科判，首先講《菩薩地》裏面所謂的增益是

什麼、所謂的損減是什麼，宗大師先引《菩薩地》的這段，就是說所謂的空性，或者是所謂的法的究竟的實相，就必須要達到中觀，所以不可以偏向於增益，也不可以偏向於損減，法是什麼樣？就是如所有性，它怎麼存在就怎麼理解，既無增益，也無損減，這就是達到中觀，達到空正見或者法的究竟的實相的理解，就是這裏講的「云何而有」。

就好像比如說我們講的如所有性，對「云何而有」回答的話，就是如所有性，就是空性，這個空性或者所謂的中觀解釋的時候就是離開增益，也離開損減，在這樣的當中才會有中觀，才可以認識法是「云何有」。就有點像如所有性或者空性就是「云何有」的答案，所以「謂離增益實無妄執，及離損減實有妄執」。沒有變成增加，就是所謂的增益；有變成沒有，就是所謂的損減。這裏講的離損減就是實有妄執，增益就是實無妄執。

沒有而增加就是增益，有而否定就是損減。實際上是無，但是我們增益這種妄執；實際上是有，我們就損減。這兩種妄執都離開的當中才有中觀，「如是而有」就是這個意思。我們要達到中觀的話，我們的心就必須要離開這兩個，既不可以落增益常邊，也不可以落損減

斷邊，然後心對於法是怎麼樣真正存在瞭解的話，就是所謂的中觀，所謂的空正見，《菩薩地》中就有這句話，所謂的所要離開的增益和損減是什麼，就是這裏講的：

菩薩地云：「云何而有？謂離增益實無妄執，及離損減實有妄執，如是而有。」謂離增益損減而有。所言增益損減云何？此二亦如菩薩地云：「於色等法，於色等事，謂有假說自性自相，於實無事起增益執。」

宗大師先引增益這方面，然後再引損減方面。首先，增益方面，就有講到《菩薩地》裏面的內容，即此二亦如菩薩地云：「於色等法，於色等事，謂有假說自性自相，於實無事起增益執。」這裏就講到色等諸法，還有色等事。我們前面講過一個是自性相，一個是差別相，比如說色法跟色法的生滅等，中文第12頁跟13頁中間，《解深密經》中講的，如文：

若於分別所行遍計所執相所依行相中，假名安立以為色蘊，或自性相，或差別相。假名安立為色蘊生，為色蘊滅，及為色蘊永斷、遍知，或自性相、或差別相，是名遍計所執相。

差別相就是下面講的所謂的色蘊生滅等。剛剛講一個是「於色等法」，一個是「於色等事」。「於色等法」

講的就是色等諸法，就是自性相假名安立。現在是講「於色等事」，講的就是差別相假名安立。色等諸法，比如我們講「這個是色法」，這就是自性相假名安立。「色等是生、是滅」，這就是以色蘊上面的差別相來假名安立。受想行識也是一樣，都有自性相和差別相兩個，即色等有自性相來假名安立，也有差別相來假名安立。這裏講的所謂的「色等事」就是差別相。

這兩個方面，這裏是說假說自性，它有自相，所以假名安立的自性指的就是它上面的不管色法，還是色法的生滅等差別相，不管兩個方面中任何一個，它上面都有依他起、遍計執、圓成實，三性都有，比如色法上面有沒有三性？有。色法的生上面有沒有三性？有。一樣，受想行識諸法，它的自性相上面也有遍計執、依他起、圓成實，它的差別相上也有依他起、遍計執、圓成實。現在這裏的「假說自性」指的是遍計執，這個「假說自性」有沒有自相？沒有。

有自相的意思，就是前面的「謂有」（謂有假說自性自相），就是假說自性的那個東西它有自相，若是如此則變成我們增益了（於實無事起增益執），實際上遍計執有沒有自相？沒有。我們知道遍計執是沒有自相，

依他起和圓成實是有自相，這兩個要分開。所謂的假說自相，指的是遍計執，遍計執有沒有自相？沒有。如果有遍計執有自相的想法就變成什麼呢？變成增益，所以就是「謂有假說自性自相，於實無事起增益執」，「有」這個字應該把它放在下面容易懂一點，即假說自性謂有自相。

實際上它是一個增益，這就是「於實無事」起增益執，實際上它不是「謂有」，「於實無事」就是它不是實際的狀態的樣子、不是真實，比如假說自性實際上是沒有自相，如果把它想成是有自相的話，則變成於實無事起增益執的想法。到這裏，就是《菩薩地》裏面的那段話，宗大師說這段話是說增益相。下面也是菩薩地中的，如文：

「於假說相處，於假說相依，離言自性，謂一切種皆無所有。於勝義有真實有事，起損減執。當知此二於佛所說法毗奈耶俱為失壞。

這裏就是講所謂的依他起。對於依他起，前面我們也提過，第 13 頁講三性的時候，講依他起有三相，我們看一下《解深密經》對依他起的解釋：

「若即分別所行，遍計所執相所依行相，是名依他

起相。」（初句明誰境，二句明施設遍計執所依，三句明自體。）

依他起有三個條件：分別所行、遍計所執相所依、行相。這裏講到遍計所執相所依，或者是分別所行，依他起就是讓我們生起分別心，讓我們執著，因為依他起的法有一個因果的功能，它有一個能力，比如我們執著於錢，為什麼？因為錢有力量，所以我們就執著。一樣的，有一個力量的時候就會讓我們執著，依他起也一樣，所以就是分別所行，就是它有一個分別，一直會行，分別心不是在無為法上面執著，而是在有為法或依他起上面執著，所以就是分別所行。

一樣，剛剛我們講的《菩薩地》中，應該是下面的遍計所執相所依，我們分別心一走的時候就會安立，安立的時候就叫遍計所執，比如這個是色法、這個是什麼等等，這就是遍計所執，《菩薩地》中講的就是遍計所執相所依，第 20 頁的「於假說相處，於假說相依，離言自性，謂一切種皆無所有。」後面那段是解釋前面那段，比如於假說相處，就是假說相依的意思，假說就是假名安立，假名安立的遍計執的所依處，《解深密經》裏面用的就是遍計所執相所依，現在《菩薩地》這邊說

「假說相處，假說相依」，這個指的就是依他起。

現在是說依他起實際上是有自相還是沒有自相，這裏用「於勝義有」，依他起肯定是勝義有的，若是如此，則是這裏是講「於勝義有真實有事」，確實依他起是這樣，依他起是「於勝義有」，是真實有的事。它是怎麼樣有？是離言自性有，離言自性就是不可說的意思。我們對空性有時講是不可思議，就是不可說，現在依他起是什麼樣的真實有？就是現量才會感受到的，比如說水有沒有止渴的功能，通過現量就可以感受到，以比量無法表達。

一樣，所有的依他起的法，真正的怎麼存在，以現量才可以感受，我們的分別心沒有辦法真正的清楚，我們的言語也沒有辦法表達，這裏說離言自性它是勝義有、它是真實有事，但是我們損減的心就否定，認為依他起完全是無，即全無，所以這裏講「謂一切種皆無所有」這個就是講損減的想法，實際上就是「離言自性，於勝義有真實有事」，這就是它實際的狀態，實際的狀態是這樣，但是我們對實際的狀態否定的時候，就是「謂一切種皆無所有」。就是勝義根本就沒有，真實有根本就沒有，這就是所謂的起損減執。

這樣的「謂一切種皆無所有」的想法就是所謂的損減的執著，即損減執。我們要瞭解增益跟損減兩個的過失，「此二」指增益和損減，這兩個有什麼過失呢？那就是失壞，有點算是誹謗，即「當知此二於佛所說法毗奈耶俱為失壞」，意思就是誹謗得非常厲害。這裏所謂的「毗奈耶」是戒律的意思，平常我們說的毗奈耶是戒律的意思，這裏不是戒律的意思。如密勒日巴有一句話，就是他不知道什麼戒律，但是他知道怎麼度心、怎麼調心。

毗奈耶是梵文，如果翻譯的話，就是調伏或者度的意思，藏文的毗奈耶就是調伏的意思。五部大論佛的經律論中的律，就是跟毗奈耶一樣的意思，調伏就是經律論的律。佛說的三藏，分成經律論，佛說的所有都含攝在三藏中，所謂的經律論非常龐大的。密勒日巴說他不懂律，但是他知道怎麼調伏自己的煩惱，意思就是密勒日巴是最懂戒律的意思。實際上密勒日巴說的律，其目的在於它是調心的一個工具，所以密勒日巴懂得怎麼調心，但是他不懂律。一樣，這裏講的毗奈耶就是講調伏煩惱，意思就是真正調伏煩惱一定要面對執著心，面對執著心必須要有空正見，現在你落增益邊、落損減邊，

落常邊和斷邊的話，則沒有空正見，沒有空正見你怎麼對付所有的煩惱的根執著心，沒有辦法對付。

破壞毗奈耶的意思就是調伏煩惱，或者是對治煩惱的方法都破壞了，所以就是「當知」，我們應該要知道什麼呢？此二增益和損減會變成「當知此二於佛所說法毗奈耶俱為失壞」，「俱為失壞」是哪一方面呢？就是佛說的對治煩惱的法就沒有了。佛說的法有對治煩惱的功能，如果落增益邊或者損減邊，這個功能就被破壞了。宗大師對《菩薩地》的這兩段話，首先宗大師略的說明，再詳細的解釋。我們可以這樣理解：《菩薩地》前面那段的後面有短的一句話「此說增益相」，這是宗大師簡略的說明。後面那段的後面也有一段話「此前半段明損減執。當知以下，顯示失壞大乘深法。」到這裏，就是簡略的解釋一下。

我們就要瞭解，先簡單的說明一下，比如剛剛損減的那塊分兩段，前面就是解釋一下損減，即「此前半段明損減執」，後面不是明損減執，後面的「當知此二於佛所說法毗奈耶俱為失壞。」」這個下面那段不是明損減執，講的是增益跟損減兩個有過失，「當知以下，顯示失壞大乘深法」，也可以說宗大師把佛說毗奈耶解釋

成大乘深法，大乘深法的話，應該可以理解為深見跟廣行中的深見的法，就是空性的法。

我們要瞭解為什麼空性的法可以稱為毗奈耶，毗奈耶這個詞真正的意思是對治煩惱，能對治煩惱就是空正見，所以對空正見的法可以說是毗奈耶，到這裏就是簡單的說明，後面就是詳細的解釋，後面先分兩段，先各個詳細的解釋，從「於色乃至事者」開始就是前段把它詳細的解釋。下面就是「「假說相依」者，是釋假說相處，謂遍計所執假施設處。」從這裏開始是第二段損減的那段《菩薩地》詳細的解釋，解釋得不多。到「「一切種皆無所有」者，是損減執」這裏，就是後面那段詳細的解釋。首先看看前面《菩薩地》那段詳細的解釋，如文：

於色乃至事者，明遍計所執處。假說自性者，是指由言說假立之自性，非指能立之言說，攝決擇分等極為明顯。菩薩地中餘處之文，皆如是知。若於假說自性自相非實有上，執有彼自相者，是增益執。

剛剛《菩薩地》前段講增益時，假說自性指的就是遍計執，前面講「於色等法」、「於色等事」，這段是什麼意思呢？「於色乃至事者」，其中的「事」就是「於

色等事」的事，這段就是明遍計所執處，遍計所執處就是指依他起。前面《解深密經》中講分別所行、遍計所執相所依、行相，是依他起的三個條件，遍計所執相所依也是一樣的，因為遍計所執處就是依他起。

現在《菩薩地》中講的「於色等法」、「於色等事」，這段講的就是依他起。下面那段對應上面的《菩薩地》那段，我們要瞭解。「於色乃至事者」，中間的「乃至」就是「等法於色等」這五個字，等於前面看的話就是於色等法、於色等事，明遍計所執處。遍計所執處就是依他起。於色等法的意思就是自性相，意思就是「這個是色法」、「這個是色蘊」、「這個是受蘊」等，這就是自性相。「這個是色法生、色法滅」等，這就是差別相。兩個都是依他起，色法也是依他起，色法的生滅也是依他起，這些就是明遍計所執處。

下面是假說自性，即「於色等法，於色等事，謂有假說自性自相」，我們前面解釋的時候，先說色法也好，色法的生滅也好，這些上面有一個遍計執，假說自性指的是遍計執。宗大師解釋，就是皆有言說假立自性（假說自性者，是指由言說假立之自性，非指能立之言說）。這個有點複雜，你們要瞭解，比如說「這個是色法」，

這樣假名安立的時候，也有一個名，這樣安立的時候，有一個以名來說，它是有為法，它不是無為法，現在假名安立有一個自性，它是遍計執，是無為法，遍計執是無為法，所以假名安立的那一塊是遍計執、是無為法，名是有為法，所以這個要分清楚。

所謂的假說安立，不是能安立的那個，假名安立的能安立的那一塊，那就是名，不是這個。用這個自性的意思就是唯的意思，假立那一塊，「言說假立之自性」，就是它的本性，比如按照中觀來說諸法是自性空，若問：諸法是空性嗎？不是，那空性是哪一塊？諸法自性空的那個性，就叫空性。所以，諸法自性空的那個性，按照這個來說，諸法自性空之自性叫空性，空性的後面的性是本性的意思，所以就是空的那個自性，諸法沒有自性，沒有自性就是它的性，所以沒有自性的性質就叫空性，不可以說諸法是空性。

什麼是空性？諸法自性空之空性，才叫空性，所以就有點這個道理，比如說假名安立，剛剛我們說的色法就是假名安立它是色法，以假名安立的那一塊來說，就是遍計執。現在解釋假說自性，假說自性就是後面有一個「自性」，前面有一個「假說」，這個真正解釋的話，

好像宗大師說的「言說假立之自性」，這就是假說自性的解釋。

假說自性的解釋就是假說或者假名安立的那個的性質，比如諸法是自性空，諸法是沒有自性那一塊就是空性，不可以說諸法是空性，而是諸法是自性空那一塊就是空性。一樣，「這個是色法」這樣假名安立的時候，假名安立的那一塊就叫假說自性，所以宗大師就特別強調是那一塊，而是不是那個名，因為我們會把它們混在一起。這個是色法假名安立，那個時候假說自性是不是假說那個名本身呢？不是，對於假說的那一塊，就有點難認，所以這裏說是什麼、非什麼，假說自性是什麼呢？我們應該要認「皆有言說假立之自性」，不可以認「非指能立之言說」，所以就是不可以認能立的言說，不可以說它是真正的所立，如此就會變成依他起。

那個真正的色法把它認出來就是依他起，所以不是真正的色法，也不是能立的言說。這個能立的言說，立的時候的那一塊，即「假說自性者，是指由言說假立之自性，非指能立之言說」，對此我們要搞清楚，這個根據就是《攝抉擇分》等，無著這個方面解釋的非常清楚，它不是能立之言說，而是假立之自性這一塊，《攝抉擇

分》等極為明顯，就是這樣非常清楚。

剛剛假說自性那段話《菩薩地》中常常出現，我們要瞭解如宗大師解釋的「菩薩地中餘處之文，皆如是知。」應當要知道跟這個道理一樣的。現在已經知道了假說自性是什麼，假說自性是遍計執，它有沒有自性？肯定沒有自性，它沒有自性你說有自性，肯定是增益了，所以第三段就解釋，即「若於假說自性自相非實有上，執有彼自相者，是增益執。」實際上是什麼呢？自相非實有，意思就是它沒有自相，或者它不是自相實有，它實際上是沒有自相的，但是自相非實有上面我們認為它是有自相這樣的執著，所以執彼是有自相，這就叫增益執。

到這裏就是解釋前段的增益那一塊，下面就是解釋後段的損減那一塊，即「「假說相依」者，是釋假說相處，謂遍計所執假施設處。於「勝義有」「離言自性，」執「一切種皆無所有」者，是損減執。」這裏我們對照前面菩薩地那段「「於假說相處，於假說相依，離言自性，謂一切種皆無所有。於勝義有真實有事，起損減執。」這兩段宗大師的意思就是後面的「相依」是解釋前面的「相處」的道理。「假說相依」是解釋「假說相處」，看起來是兩個東西，實際上是後面描述前面那一塊。

比如說我們某某什麼人或者是什麼老師，比如可能有的時候前面有形容，然後後面名字出來，有的時候是前面名字出來，後面就形容它，現在就是後面形容前面，所以後面的「假說相依」是解釋前面的「假說相處」，即「釋假說相處」，就是後面解釋前面，不是兩個意思，而是一個意思。總的來說這兩個就是講依他起。

遍計所執假施設處，就是《解深密經》中依他起三個特質中的第二個特質遍計所執相所依。大家都知道依他起肯定是勝義有，這裏講的「勝義有，離言自性」就應該這麼理解，可能這兩個是前後顛倒的感覺，可能是「於勝義離言自性而有」。一般這麼理解，《攝類學》中對於勝義解釋的時候，勝義是現量，現量的顯現境跟事物是同義，於勝義就是於我們的現量的當中，現量當中有，那就是現量的顯現境的意思，於勝義有就是現量當中有。

現量當中有可不可以用語言來表達？沒有辦法表達。所以現量沒有辦法用語言來表達，應該是「於勝義離言自性而有」，離言自性的「自性」不是有沒有自性的意思，就是語言能夠表達的性質就是言自性，如果語言沒有辦法表達就叫離言自性，這個跟有沒有自性是沒

有關係的，所以離言自性而有，實際上就是這樣。但是損減的這個執著就會把它變成什麼呢？把它變成「一切種皆無所有」，所以就把它完全否定，勝義當中有離言自性這樣的東西把它否定，即「一切種皆無所有」，那樣的執著就是損減執，就是解釋後面那段，下面是一個總結。

這裏就是宗大師從《菩薩地》這兩段推出的結論，這個結論是重點，我們也要抓到，總的簡單的這裏有說「由是因緣，若謂遍計所執勝義有者，是增益執。若謂餘二自性非勝義有者，是損減執」，因為什麼呢？「以初是世俗有，後二是勝義有故」，到這裏就是一個結論，「由是因緣」就是把前面的當理由，把前面兩段《菩薩地》的增益和損減兩方面的內容當理由，從而推出如果認為遍計執是勝義有，就是所謂的增益；如果對圓成實和依他起這兩個，我們認為是沒有勝義或者不是勝義有的話，就是所謂的損減執。

這裏講「遍計執所執勝義有」，就是我們把遍計執執著為勝義有，這樣的執著就是增益執；於二自性就是於依他起跟圓成實這兩個性，三性裏面這兩個性是勝義有，若我們把它變成非勝義有，如果這樣執著的話，就

會變成損減執。為什麼呢？因為這裏講如果我們認為遍計執是勝義有，如果這麼執著的話，為什麼講它是增益執呢？因為實際上它不是勝義有，為什麼？因為遍計執實際上是世俗有。後二就是依他起跟圓成實，如果我們認為它們不是勝義有的話，為什麼是損減執？因為這兩個實際上是勝義有的緣故。

「以初是世俗有，後二是勝義有故。如於勝義有撥為無者，說名損減。則於勝義無執為有者，應名增益。」這裏要瞭解，首先為什麼結論拿出來，遍計執勝義有這種增益，依他起跟圓成實是非勝義有是損減，現在是第三轉法輪《解深密經》解釋第一轉法輪跟第二轉法輪，各有各的偏向，所以現在把這兩個偏向糾正過來。《解深密經》把這兩個偏向糾正過來的話，比如以第一轉法輪來說，偏向於什麼都是真實有，什麼都是有自相，這樣就變成是增益。第二轉法輪好像什麼都不是勝義有，什麼都不是自相有，又變成落斷邊。所以這兩個界限要講清楚，怎麼講？就是諸法上面每一個法有三性，它的性裏面有些是有自性，有些是沒有自性，所以就不可以馬上判斷這個法是什麼，這也是不對的，就是對它的性先分，比如說色法的話，它上面有三個性，遍計執的性、

依他起的性、圓成實的性，這三個性裏面分，如果以色法來說，遍計執裏面那就是沒有自性，它的依他起跟圓成實兩個性，就是有自相或者是勝義有，所以現在這裏宗大師特別把三性認出來的原因在此。

《菩薩地》沒有三性，剛剛那段沒有直接認三性，只是認遍計執和依他起，圓成實沒有說，剛剛前面《菩薩地》那兩段，增益是在遍計執上講的，損減是在依他起上講的，它沒有特別講圓成實，所以宗大師說從那裏推結論的時候應該以三性來推，才是比較完整的道理，《解深密經》中可以對應起來。《解深密經》中說遍計執是沒有自相，依他起和圓成實是有自相，可以說諸法每一個法的上面有三性來分，不可以說這個法是什麼，沒有把它的性分出來的話，都會變成那個落斷邊、落常邊，如果沒有分三性而直接說色法是什麼，就有點危險了，應該要分得清楚一點，色法上有三性，哪一個性是有自相，哪一個性無自相，如此可以分得非常清楚，所以《解深密經》是這麼分的。

宗大師的意思也是我們對每一個法上面的實相要認的話，先要把它的性分三個，這個是什麼樣，那個是什麼樣，如此則對於實相清楚。還有要瞭解的就是現在

那個，就是我們前面增益的時候，遍計執上面《菩薩地》那一段沒有說勝義有，而是說自相有，宗大師這裏結論出來的時候用勝義有這個詞，意思就是唯識的階段自相有跟勝義有是一樣的意思，《菩薩地》中對於增益執認的時候，把遍計執認為是有自相的話就變成是增益執，宗大師這邊結論的時候講到遍計執是勝義有就變成是增益執，所以就有點跟前面不一樣。要瞭解宗大師從自相有是增益執這麼說的話，從那裏可以推出來，勝義有也是增益執。

還有一個我們要瞭解世俗有跟世俗諦是不一樣的，勝義有跟勝義諦是不一樣的，這裏沒有說世俗諦，沒有說勝義諦，現在這裏是以世俗有和勝義有來解釋，我們可以說依他起是勝義諦嗎？不可以。依他起是不是勝義有？是。所以，勝義有跟勝義諦是不一樣的，勝義有未必是勝義諦。一樣，世俗有和世俗諦也是不一樣的意思。比如說依他起是不是世俗諦？是。依他起是不是世俗有？不是。所以，世俗諦跟世俗有不一樣。到這裏，是一個結論。

後面就是斷諍論，上次我們分兩段，科判總的來說分兩段，前面是解釋《菩薩地》的增益和損減，我們上

次解釋過了，斷諍論下節課講。

【辨了不了義善說藏論 028】

上節課講到 21 頁第八行，如文：

此處僅於遍計所執執有自相，說為增益，雖未明說執彼自相為勝義有，然自相有即勝義有，是此論義。

上次我們在這裏分第二段，我是看《辨了不了義》大的解釋，但是其中分的科判我不並認同，他是一個格西，我也是一個格西，他把它當斷諍論，我覺得不這樣分比較好，我是這麼分的：就是前面的「如於勝義有撥為無者，說名損減。則於勝義無執為有者，應名增益」，我覺得應該把前面當理由，這是一個結論，後面是結論的理由。結論這邊有兩個內容，講什麼是損減，什麼是增益，把跟前面不一樣的點出來，如果把勝義有的一個東西認作是勝義無的話，則可以說「說名損減」，就是前面的「如於勝義有撥為無者，說名損減。」意思就是實際上它是勝義有，但是我們破勝義有這塊，就變成是損減。

意思是現在前面的《菩薩地》認增益跟損減的那兩段，從這兩段，把勝義有認作是勝義無就是損減，意思

是這種稱呼我們有一個對比，如此可以說勝義無的東西認為是勝義有就是增益，這個可能就是「說名」的意思，就是「應名」跟「說名」有點不一樣，就有這種稱呼。從那個話來對比的話，就變成把勝義無的東西認成勝義有的話就是增益，即「則於勝義無執為有者，應名增益」。

現在這裏有兩個東西，前面是損減，後面是增益，即「如於勝義有撥為無者，說名損減。則於勝義無執為有者，應名增益」，所以就是「名增益」、「名損減」，把勝義有認作是勝義無就是損減，把勝義無的東西認為是勝義有就是增益。嚴格來說是於勝義有、於勝義無，應加「於」這個字。「於」的意思就是勝義變成現量，現量當中有就叫於勝義有，現量能夠現證的，如果現量沒有辦法現證，它只是分別心的安立，像義共相就是遍計執，三性中遍計執這塊是分別心假名安立的東西，所以它不可以說於勝義，而是於世俗或於世俗有。

所謂的世俗是分別心，所謂的勝義就是現量，關鍵是「於」的運用，當然有時也有勝義有、勝義無的這種簡略的說法，但是嚴格來講應該是「於勝義有、於勝義無」、「於世俗有、於世俗無」。現在是於勝義有這塊我

們把它破成於勝義無 這就是損減 於勝義無這樣的法，我們認它是於勝義有而執著的話，就是所謂的增益。我們看前面的《解深密經》，前面認損減和增益，增益那邊沒有用勝義有、勝義無，而損減這邊用勝義，增益那邊是用自相。

我們先看對於增益的描述，即「「於色等法，於色等事，謂有假說自性自相，於實無事起增益執。」此說增益相」這裏用「自相」，假說自性指的是遍計執，它沒有自相 若我們認為它是有自相的話 則變成增益執。這裏沒有講勝義有，所以宗大師這裏有點補述的樣子，《菩薩地》增益那裏沒有說執為勝義有是增益，而是說執有自相就變成是增益。《菩薩地》沒有提，那現在怎麼補？一定要有一個道理來補。《菩薩地》那裏沒有提於勝義無，如果我們把它認作是於勝義有、執為勝義有的話，則是增益，這是《菩薩地》裏面沒有提的。

《菩薩地》講沒有自相的東西如果認為有自相的話，則是增益。重點是有自相跟勝義是否一樣，就會有這樣一個問題。我們有的時候會想，應該可以說以勝義有跟自相有這兩個來說，自相有範圍比較廣，因為自相有是到了中觀應成派才會破的，是中觀自續派以下都承許的。

勝義有，是中觀自續派也能破的。所以，自相有更難破、範圍更廣，勝義有範圍比較小，這是我們常常腦子裏面會出現的一個東西。

對於勝義有和自相有，以唯識的立場他是怎麼解讀，這個要特別有根據的來理解，如果沒有根據來理解的話，中觀自續派中有好多祖師，中觀應成派中也有好多祖師，他們寫了很多關於勝義有、自相有的論典，我們可能會混雜唯識等宗派的觀點，所以宗大師的意思就是《菩薩地》的前後認增益這塊跟認損減這塊，我們要補充，後面補充前面，前面補充後面，這樣就可以理解，實際上唯識認為自相有跟於勝義有是一樣的意思。所以這裏講增益的時候沒有提勝義這一塊，現在宗大師補了，即「則於勝義無執為有者，應名增益」，意思就是你們也要認，也要從那裏推，不單單沒有自相認作有自相變成增益，意思是遍計執上面，《菩薩地》中用的是假說自性，我們如果把假說自性遍計執執為有自相，當然它也是增益，這個是《菩薩地》中提的。

《菩薩地》中沒有提執為勝義有是增益，現在宗大師把它補起來，補的時候一定要有一個理由，後面是補前面增益這一塊，前面的「如於勝義有撥為無者，說名

損減。」這一塊是《菩薩地》中的損減那一塊，可以這麼理解：「說名」，說的地方是《菩薩地》，後面沒有「說名」，後面是「應名」(則於勝義無執為有者，應名增益)，意思是應該名為增益。有這樣的名稱是在什麼地方說呢？（「說」跟「名」要分開解釋）在《菩薩地》中說的，前面損減這一塊「「於假說相處，於假說相依，離言自性，謂一切種皆無所有。於勝義有真實有事，起損減執。」這裏講「一切種皆無所有」，就變成實際上它是一個於勝義有的東西，我們把勝義有完全否定，所以「一切種皆無所有」，這樣認、這樣破的話就變成損減。

損減這裏沒有用自相這個詞，而是用於勝義有這個詞。這裏用的是「於勝義有」，實際上勝義有的東西，我們把它變成完全無、一切都無，如此則變成損減。損減就是說於勝義有的東西，如果我們把它完全否定說成是於勝義無，這樣就是損減。我們要瞭解《菩薩地》講增益的時候沒有用勝義這個詞，而是用自相這個詞；講損減的時候沒有用自相這個詞，而是用勝義這個詞，實際上應以互補來瞭解。「說名」，指有這樣的名稱之說，說的地方就是《菩薩地》的那段，那段有說這種名稱。

「則」的意思就是從那個地方我們要推（則於勝義

無執為有者，應名增益），推的話，就是從下面要補上面，《菩薩地》講損減這邊，我們要補下面的東西，即「則於勝義無執為有者，應名增益」。簡單來說就是後面以勝義有無來認損減，前面是以自相有無來認增益。所以互補的話，後面的勝義有的東西認勝義無是損減的話，則勝義無的東西認勝義有就變成是增益。

前面增益那邊若自相無的東西認為是自相有就是增益的話，則自相有的東西認為是自相無的話就是損減。從上面推到下面就是，簡單可以這樣理解。現在關鍵在於以宗大師的這段話來說，前面算是宗大師對《菩薩地》那段增益的解釋，《菩薩地》那段就解釋勝義，下面是宗大師自己的話。

剛剛的分段不對，但解釋的推的邏輯是對的，前面有一個結論「由是因緣，若謂遍計所執勝義有者，是增益執。若謂餘二自性非勝義有者，是損減執。以初是世俗有，後二是勝義有故。」這裏分段錯了，我們上次講到這個結論是宗大師的話，前面是宗大師對這個的解釋，分段不對指第二段不是從「此處」（此處僅於遍計所執執有自相，說為增益）開始，我認錯了，應該第二段是從「如於」（如於勝義有撥為無者，說名損減）開始，

大的《辨了不了義》的解釋把從「如於」開始分第二段是斷諍論，是這樣的科判，我覺得不要把它認為是斷諍論，而是前面的結論的理由。

前面的結論就是「由是因緣，若謂遍計所執勝義有者，是增益執。若謂餘二自性非勝義有者，是損減執。以初是世俗有，後二是勝義有故。」這一段的理由就是從下面一直開始，這段是結論，是宗大師的話，下面的「如於」就是理由，理由就是整個科判結束，到第 21 頁整個把它結束，這個是理由，就是這樣的分段，剛剛的解釋是對的。

前面對於增益執和損減執，把它特別認出來，「由是因緣，若謂遍計所執勝義有者，是增益執。若謂餘二自性非勝義有者，是損減執。以初是世俗有，後二是勝義有故。」就是這樣說的。若是如此，現在這裏主要認的是對遍計執，我們把它認作是勝義有，這就是增益；對依他起跟圓成實，把它認為是非勝義有，這就是損減。這裏就是這兩個東西，現在是這兩個的理由。首先，第一個的理由，就是遍計執執為勝義有的話，為什麼是增益執？理由是從剛剛的「如於勝義有」開始，一直到下面「又解深密經說依他起」之前，起增益執，到這裏是

第一個增益執的理由。如文：

如於勝義有撥為無者，說名損減。則於勝義無執為有者，應名增益。此處僅於遍計所執執有自相，說為增益，雖未明說執彼自相為勝義有，然自相有即勝義有，是此論義。故於此宗，若遍計執勝義有者，即增益執。

然後是損減執的理由，是從下面的「又解深密經說依他起」開始一直到科判結束，就是第二個的理由。如文：

又解深密經，說依他起，是遍計所執所依行相，自性差別假施設處。故此論說於假說相處勝義實有撥為皆無。雖是正說依他起相，然彼若非勝義實有，則圓成實亦勝義無，故俱說二相無，有過失。菩薩地云：「若於色等諸法起損減執，即無真實，亦無虛妄，如是二種皆不應理。」於依他起事起損減執者，非唯說云名言中無，或總云無，是如上說於勝義有撥云全無。

宗大師的結論是勝義有，就是遍計執勝義有是增益執，依他起和圓成實是勝義無是損減執，這個是宗大師推出來的。實際上《菩薩地》裏面講損減的時候只提依他起，沒有提圓成實，是宗大師多加了這個圓成實，所以現在後面的理由損減那邊就一直解釋《解深密經》裏

面是什麼，《菩薩地》裏面也有什麼，就一直解釋。這樣解釋是因為宗大師加了圓成實，他的根據是什麼，第一個是遍計執執為勝義有為什麼是增益執？這邊要講兩個理由，後面「如於勝義」，剛剛解釋的那一段，是第一個理由。

勝義有為什麼是增益，第一個理由是「如於勝義有撥為無者，說名損減」，從那裏推可以看出來是損減，所以可以說遍計執確實是勝義無，若執為勝義有肯定是增益，這是第一個理由。

第二個理由是「此處僅於遍計所執執有自相，說為增益，雖未明說執彼自相為勝義有，然自相有即勝義有，是此論義。故於此宗，若遍計執勝義有者，即增益執。」對於遍計執執為勝義有是增益，雖然《菩薩地》中沒有說，《菩薩地》中僅僅說執為有自相的話是增益，沒有說執為勝義有是增益。這裏講的「此處」就是指《菩薩地》，僅僅於遍計所執執有自相說為增益，所以這裏僅僅是去除下面的「雖未明說執彼自相為勝義有」，可能「彼自相」的意思就是遍計執，他沒有說執為勝義有。

「彼自相」好像藏文中看不出來，沒有這三個字，或者是「執彼為勝義有」，自相這兩個字沒有。重點就

是這個，前面看過了《菩薩地》認增益的這段，沒有說勝義有，只說是執有自相說為增益。所以僅僅是說遍計執是執為有自相是增益，而沒有說遍計執是執為勝義有是增益。「然」就是「但是」的意思，但是自相有跟勝義有是一樣的，這是《菩薩地》論的意義，如果從前後推的話，它裏面自相有跟勝義有完全是一個意思，不是不同的意思。

論典的意義是什麼呢？自相有跟勝義有完全是一個意思，所以就是「故」。此宗，就是唯識宗，跟隨無著的人，對於《菩薩地》的論議我們要推，不可以僅停留在字面，應該要推更深入的意義。跟隨無著的人，對於論的意義是什麼要推出來，應該說遍計執執為勝義有也是增益，這是我們要認的，不可以說《菩薩地》的文詞中沒有提出執為勝義有是增益，我們不可以停留在此，應該從意義來推。

若遍計執勝義有指的是增益執，我們跟隨無著的宗派應該要這麼說、這麼認，「故於此宗，若遍計執勝義有者，即增益執。」這是第二個理由。第一個理由是「如於勝義有撥為無者，說名損減。」第一個理由是以《菩薩地》的損減的那一塊來推的話，也可以說執遍計執是

勝義有為增益執，這個也可以推出來。第二個理由是《菩薩地》的略義本身自相有跟勝義有是一個意思，從那裏推的話，也可以說遍計執變成認為它是勝義有的話，還是增益。

雖然前面略的一個理由有了，前面略的理由是「以初是世俗有，後二是勝義有故」，其中「以初是世俗有故」，這裏加了一個「故」字，是第一個理由；「後二是勝義有故」，是第二個理由。這是略的理由，詳細的理由前面宗大師的話「由是因緣，若謂遍計所執勝義有者，是增益執。」剛剛講的那兩段，就是增益的理由。

損減的理由是「又解深密經，說依他起，是遍計所執所依行相，自性差別假施設處。」前面講依他起的三個條件「分別所行，遍計所執相所依，行相」，現在講到第二個和第三個，就是《解深密經》中講依他起是遍計執的所依、行相，這裏是講這兩個。實際上《解深密經》認依他起時有三個條件，「若即分別所行」是第一個條件，「遍計所執相所依」是第二個條件，「行相」是第三個條件，其中的「行」是諸行無常的「行」，它的相是什麼呢？就是有為法，或者依他起是因緣所行出來的一個東西，所以是行相。

「遍計所執相所依、行相」，就是引這一塊，但是宗大師沒有真正引《解深密經》，而是說《解深密經》裏面說，說跟真正的引是不一樣的。宗大師這段話「又解深密經說」不是真正的引，說的地方在哪里？就是剛剛那段。所以，《解深密經》說，認依他起的時候，應該這裏加「相」，如果藏文應該要加分別所行、遍計所執相所依，然後行相，現在是講後面的兩個。後面的兩個就是《解深密經》中說依他起是什麼，就說到遍計執的所依，或者遍計執相的所依，然後它是行相，還講到自性差別假依、假施設處。

認三性裏面的遍計執的時候，依他起的時候沒有講，但是可以理解遍計執的所依就是依他起。講遍計執的時候講到自性相跟差別相假名安立。假名安立的時候它是色法，就是叫自性假名安立；然後色法的生滅，就叫差別相的假名安立。

假名安立分以自性相來假名安立和以差別相來假名安立，這裏講到自性差別假施設處，《解深密經》對於依他起就有這麼說，但依他起下面的自性差別，就是自性相跟差別相那種的假名安立，對這一塊遍計執解釋的時候，遍計執就是這麼詳細的分，但依他起本身講的

時候沒有這麼詳細的分，實際上依他起是遍計執的所依處、所依靠的。依他起這邊，不管是假名安立自性相也好，假名安立差別相也好，它的施設處就是依他起。

所以也可以說《解深密經》中依他起是遍計執的所依，那段話的涵義裏面就有講到依他起是假名安立，自性相假名安立的遍計執的施設處也是它、所依也是它。因為遍計執本身分兩個，即自性相假名安立的遍計執和差別相假名安立的遍計執，兩個的所依都是依他起。自性差別假施設處實際上就是這個意思。對於依他起，《解深密經》中就是這麼說的，若是如此，從那裏推出什麼呢？

就是《菩薩地》這裏，「此論」指《菩薩地》，《菩薩地》認損減的時候也有說「故此論說於假說相處勝義實有撥為皆無」，《菩薩地》中講損減的時候，對依他起形容的時候也有講到「假說相處」這個詞。因為《解深密經》中講依他起就是遍計所執所依，或者是後面講的自性差別假施設處，所以《菩薩地》對依他起形容的時候，就是以遍計執的所依來形容的，即「於假說相處」指的就是依他起。前面損減的時候也有用這個詞，《菩薩地》的「於假說相處」、「於假說相依」。

《菩薩地》中為什麼用「於假說相處」形容依他起。「故此論說」，《解深密經》中對依他起形容的時候，就是遍計所執相所依、行相、自性差別假施設處，是這樣來解釋的，它沒有說依他起這種詞，或者沒有說有為法。因為我們特別要認，每一個法上面三性的角度來認依他起，我們不可以說依他起是像我們學習《攝類學》的時候講所知分事物和非事物、常法和非常法、有為法和無為法，這麼認跟唯識的見解沒有什麼大的關係，雖然可以說事物跟依他起是同義，凡是事物都是依他起，凡是依他起都是事物，可以這麼理解，但你解釋依他起的時候不可以這麼來解釋，若是如此，則跟唯識的見解相距遙遠，所以你解釋依他起的時候，不管是常法，還是無常法，都有三性，都有依他起，如此則有一個道理、有一個味道出來。常法的所依那裏有依他起，那就很有意思。

諸法，不管是空性也好，還是虛空也好，不管什麼樣的常法，它的所依那裏有一個依他起的東西，如此就有一個道理出來了。所以，講依他起的時候，就必須要這麼解釋，就是這裏講的遍計所執相所依、自相差別、施設處等，這樣才有真正的味道出來，所以必須要這麼

解釋。《解深密經》這麼說的緣故，《菩薩地》裏面對依他起也是這麼來形容，而且那個時候它講的就是損減。《菩薩地》中認損減的時候依他起是勝義有的東西，如果我們把它認作是勝義無的話，就是損減，這就是《菩薩地》中說的。

《菩薩地》中講「故此論說於假說相處勝義實有撥為皆無」，但它沒有說圓成實，只說依他起，若我們把依他起認作是勝義無的話，就是損減，它沒有說把圓成實認為勝義無是損減，宗大師說《菩薩地》中為什麼用「假說相處」來形容的原因在於，因為《解深密經》中就是這麼形容，所以《菩薩地》中這麼形容，以這個形容來解釋依他起，那個時候解釋是損減，不單單依他起，圓成實也是，認為是勝義無的話也是損減，但是《菩薩地》中沒有提，文中說「雖是正說依他起相，然彼若非勝義實有」，意思是雖然只講到依他起上面，但是依他起如果沒有勝義有的話，則圓成實也會變成勝義無，其中的「彼」就是指依他起。

「若非勝義有，則圓成實亦勝義無」，意思就是依他起勝義無的話，圓成實也是勝義無，因為依他起跟圓成實之間的關係的緣故。前面說了如果把依他起跟圓成

實認作勝義無就是損減，這是前面宗大師的話，不是無著菩薩的話，宗大師這麼說沒有過失，即「故俱說二相無，有過失。」在《辨了不了義》大的解釋中，把它當斷諍論，好像一個人對宗大師說：你有過失。宗大師說：我沒有過失。從文詞可以看出有點斷諍論的意思，但沒有必要分出來一個科判是斷諍論，主要是前面推出來的。

前面看這個是增益，那個是損減，這樣講了之後，後面就講詳細的理由，即為什麼這個是增益，因為什麼理由；為什麼那個是損減，因為什麼理由。現在是宗大師後面的損減的理由，損減那邊有點不一樣的就是，《菩薩地》裏面只提依他起，沒有提圓成實，但是宗大師就加了一個，連圓成實勝義無也是損減。增益那邊宗大師沒有特別加東西，他有點改一下，《菩薩地》那邊沒有說勝義有，只說自相，而宗大師用勝義有來認增益，並對此解釋。

增益那邊勝義有，宗大師就解釋，損減這邊，主要是意義那邊就加了圓成實，對於圓成實勝義無這麼認的話，就是損減，宗大師這樣講有沒有過失？宗大師說：我沒有過失。「故俱說二相無，有過失。」就是兩個方

面都說了，說者是宗大師，不是《菩薩地》，就是宗大師自己說的，有沒有過失？沒有過失，即無有過失。宗大師說前面那一塊結論說「於二自性」就是指圓成實性跟依他起性，這兩個就叫二自性，於二自性也可以說是二性，可能就是用自性，藏文的話應該是三性的「性」，沒有「自」這個字比較好，即「若謂餘二自性非勝義有者，是損減執。」這是宗大師的話。

宗大師有講到什麼是損減？就是依他起跟圓成實這兩個性，如果我們把它認作是非勝義有的話就是損減。前面的增益這一塊，若謂遍計所執勝義有是增益執，如果把遍計執認為是勝義有的話就是增益。認為依他起跟圓成實非勝義有的話，就是損減，這是宗大師說的。宗大師講了前面增益的理由，現在要講損減方面的理由，那方面的理由是宗大師的那段話，就是「無過」，無有過失（故俱說二相無，有過失），就是宗大師講損減這方面他沒有過失。

第一個理由就是「雖是正說依他起相，然彼若非勝義實有，則圓成實亦勝義無」，實際上是指依他起，「彼」就是指依他起，若依他起是勝義無的話，圓成實也會變成勝義無，這樣的緣故可以說兩個都變成認損減是沒有

錯的，所以「故俱說二相無，有過失。」

另外一個理由，就是《菩薩地》本身引出來另外一個 剛剛前面那段話雖然沒有說「雖是正說依他起相」，所以只說依他起，沒有說圓成實這方面，但是意義上來說，依他起勝義無的話，則圓成實勝義無。先這麼理解：完全跟隨第一轉法輪就是增益，完全跟隨第二轉法輪就是損減，跟著《解深密經》才是中道，這就是唯識的立場。完全跟隨第二轉法輪就是中觀派，包含中觀自續派和中觀應成派；完全跟隨第一轉法輪就是毗婆沙宗和經部宗；沒有完全走第一轉法輪，也沒有完全跟隨第二轉法輪，對這兩個很有意見的一種說法就是《解深密經》，是唯識宗。

這裏所謂的增益，我們要認這個是毗婆沙宗和經部宗，完全跟隨第一轉法輪走。完全是損減，就是跟隨第二轉法輪的中觀們，對中觀來說確實就是依他起也認為勝義無，圓成實也認為勝義無，不用推，因為若依他起勝義無的話，也變成圓成實勝義無，實際上他也覺得圓成實也是勝義無，這個看法確實是存在的。所以，就看如何來理解，也可以說像所謂的有的時候 對毗婆沙宗、經部宗、唯識宗三個，我們說是說實事派，就是所有事

物、有為法都是實有、真實有、勝義有，這樣的宗派就叫說實事派。

依他起勝義有是誰說的呢？毗婆沙宗也說，經部宗也說，唯識宗也說，中觀以上不說依他起是勝義有。勝義有跟無主要的關鍵是依他起上面大家都討論和辯論的一個主題，像《中論》等中觀的論典一直破什麼是勝義無，依他起上面有因果的功能的法上，那就是依他起，就是事物，就是有這樣的一個因果的功能在那裏，是真實在那裏，說實事派就是這麼認為，這些有因果功能的法就是真的在那裏，如果沒有的話，怎麼會有這個功能呢？這是說實事派的看法。

一樣，中觀派破的勝義無就是那個有因果功能的法還是假的，假的意思就是不存在的意思，就是施設義找的話找不到，名言量中才存在，就是這種意思。唯識則認為連勝義中也可以存在的，就是剛剛我們說的「於勝義有」，就是這麼存在的。現在「無有過失」的理由有兩個，前面一個，後面一個，前面的是以它的道理來推的，即「然彼若非勝義實有，則圓成實亦勝義無」這樣的道理來推宗大師的說法沒有過失。

另外一個後面的理由，從「菩薩地云」開始，雖然

前面字面沒有提「菩薩地」，但是意義上還是要這麼理解，後面是字面上也有提「菩薩地」，即「菩薩地云：「若於色等諸法起損減執，即無真實，亦無虛妄，如是二種皆不應理。」」這個在《菩薩地》中非常清楚，這裏講無真實、無虛妄，意思就是如果譭謗依他起的話，則對圓成實和遍計執都譭謗，所以就是無真實，那就是圓成實也沒有了；無虛妄，就是遍計執也沒有了。所以，兩個都沒有了。

「如是二種」，其中「如是」的意思就是前面的無真實、無虛妄，按照前面的一樣，這兩個完全沒有了。「不應理」，就是完全沒有辦法存在。所以這裏應該不可以說「法」，應該是「事物」，就是「若於色等」，這裏應該加一個「事物」，或者是「色等諸法的事物」，藏文就是「色等諸法之事」或者「色等諸法依他起」。先這麼理解：如果我們譭謗諸法上面的依他起的話，則對於諸法上面的圓成實和遍計所執也譭謗，就是這個意思。這裏很清楚，無真實，就是對圓成實譭謗；無虛妄，就是對遍計執譭謗，即「如是二種皆不應理」，所以連圓成實跟遍計執也沒有辦法安立

關鍵要瞭解，我們前面學過三性，認的時候，依他

起就是遍計執的所依處，或者自性差別假施設處，依他起就是這麼一個所依靠的，如果依他起沒有的話，則遍計執也沒有。施設處也沒有，則施設也沒有。施設是遍計執，施設處是依他起。遍計執沒有的話，遍計執破遍計執有自相，這個破了之後才有圓成實。所以，先有依他起，然後這個破了之後才有遍計執，在遍計執上面生起執著心，這個執著心破了之後才叫圓成實。如果沒有遍計執的話，則圓成實也沒有。若沒有依他起的話，確實其他兩個都沒有辦法有，就是遍計執也沒有，圓成實也沒有。

另外一個也要瞭解，就是遍計執沒有自相，遍計執上面有執著要破，它沒有自相，這個真正是法的一個實相。法的實相的話，它也是要真實有的。法的實相真實有的話，法的實相所依靠的法也要有自相，也要真實有。如果依他起沒有真實有的話，則圓成實也沒有辦法真實有，比如說瓶子上面的空性，如果真實有的話，瓶子也要真實有，這是唯識的觀念。即如果瓶子沒有真實有，則瓶子的空性怎麼會有真實有？瓶子的空性是依靠瓶子來存在的，所以瓶子沒有真實有的話，瓶子上面的空性也沒有辦法真實有。所以，依他起沒有真實有的話，

則圓成實也沒有辦法真實有，這就是唯識的觀念和看法。現在《菩薩地》中就講的很清楚，就是無真實、無虛妄，如是二種皆不應理。

所謂的譭謗依他起指的是損減，或者譭謗指的是，一般的譭謗沒有說依他起沒有，而是說依他起真實無，就是說依他起不真實。所以宗大師這裏解釋一下：「於依他起事起損減執者，非唯說云名言中無，或總云無，是如上說於勝義有撥云全無。」比如現在所謂的損減執指誰？就是中觀，當然中觀不會說依他起完全無，他不會說連名言中無，所以就是「非唯說名言中無」，說什麼呢？也不是總的好像沒有，即「於依他起事起損減執者，非唯說云名言中無，或總云無」，而是「是如上說於勝義有撥云全無。」中觀就是這麼說的，他說的是勝義無，而不是全無，或者名言中無，要把這個分別一下。

到這裏，就是第二個宗大師解釋損減的理由，從「又解深密經」開始一直到結束，算是損減的理由。我們可以說兩個理由，一個是前面以道理來成立，一個是後面引用《菩薩地》本身來成立。剛剛我們分這兩段。

【辨了不了義善說藏論 029】

上節課講到第 22 頁科判「己二、破彼二見」。

《菩薩地》裏面菩薩們要修的所謂的法無我或者是中觀 要離開增益跟損減 現在認出什麼是增益和損減，就是科判「己二、破彼二見」。首先，增益這塊下面會詳細的解釋，宗大師講到「如下詳釋」。如文：

增益損減若如是者，破彼二見其理云何？其增益邊，謂隨於何法增益自性及彼差別，即明彼法勝義空理，便能破除，如下詳釋。

這裏講到像自性相假名安立、差別相假名安立，遍計執對色法假名安立的時候就是「這是色法」、「這是色法的生滅」等假名安立，這個是存在，不叫增益。增益的意思就是沒有就加了。「謂隨於何法增益自性及彼差別」，這裏用「增益」這個詞有點怪。這麼理解，現在這裏講法無我，是以分別心在對境上面就有一個有境跟對境，好像對境在那裏，有這樣的一個執著，破這種法我執。也有一種是以無分別心來，有境在這裏，對境在那裏，也有這樣一種法我執。法無我就是破法我執。

法我執就是所謂的對境的法不是有境的心安立的，而是從對境那邊有一個成立，面對這樣的法的有境的心，有無分別心，也有分別心，心本身分這兩種。這裏講的法無我 就是破以分別心對對境的執著，破這種法我執，比如以杯子而言，破的不是這個杯子本身，而是杯子上面的遍計執。

前面我們也引過幾次第 40 頁的一句話，即「若執遍計所執是有自相即法我執」，遍計執有自相這樣的執著就是所謂的法我執，比如這個杯子它上面的法我執是什麼樣子？它上面的遍計所執就有自相，這就是杯子上面的法我執，就是杯子上依他起、圓成實和遍計執三種都有，若三性都有的話，杯子上有沒有遍計執？遍計執是有自相還是沒有自相？三性中遍計執是沒有自相的，如果我們把它當有自相的話就是法我執，《解深密經》中主要破的法我執是這塊。

我們要瞭解，杯子上面的法我執認的時候，杯子上面的遍計所執是有自相就是杯子上的法我執。因為我們的心第六識，不是我們的眼根識，我們的眼根識看杯子的時候對應有境的心是無分別心；我們的第六識對這個杯子的時候，對境的法對應的有境的心是分別心。所以

分別心第六識對這個杯子的時候，我們的心看杯子的時候，會有對境的法是它自己那邊成立的想法，我們的眼睛看這個杯子的時候也有這樣的想法。

我們的眼睛看杯子的時候，後面另外一個心生起，我們的眼睛看的那個東西不是我們的眼根識無分別心安立的，不是它的體性，而是從對境那邊安立的，兩種我們後面都有。我們的眼睛看這個杯子的時候，我們的第六識想這個杯子的時候，有分別心，也有無分別心，兩種都會有，後面的心在前面的眼根識之後就有一個看法，比如我的眼根識看這個杯子的後面，馬上心裏就會有另外一個心會冒出來：眼根識所看的對境的那個東西，它不是有境的心的體性，它是對境的法自己那邊成立的想法，如此我們的另外一個心冒出來。

我們的第六識想這個杯子的時候，也一樣馬上後面另外一個心就出來。第六識想的對境的法，不是從有境的第六識這瑞安立的，它是從對境那邊成立的，所以兩個都是法我執，一個是以有境的無分別心相對應的法我執，一個是以有境的分別心對應的法我執。一般來說，我們的執著心，第六識和五根識兩個相較而言，第六識想得比較多，如果以它的量來說，肯定是第六識對境的

法相對來說廣，不管無常法、常法、空性等都是第六識可以接觸的，但無分別心能接觸的沒有這麼多，分別心什麼都可以接觸，不管什麼法第六識都是可以想的，想的時候肯定第二剎那馬上有一個分別心冒出來。

前面的第六識，它想的對境是能想的有境的分別心，現在《解深密經》中為什麼強調和重視破以分別心面對對境法上面的執著？關鍵在於一個是它量也多，另外一個確實是它比較強，因為凡夫都好像分別心比較強，所以分別心面對對境的法上面的執著心比較強，而且我們現在主要解釋第二轉法輪講諸法沒有自性，還有第一轉法輪講諸法有自相，對前二轉法輪諸法有無自相解釋的話，要以唯識的見解來講諸法，如此肯定需要認出於諸法生起執著心怎麼破，這個必須以分別心來解釋。

對於第六識分別心面對什麼法的時候會生起一個執著心，這個執著心怎麼破解釋的話，才可以對初轉法輪、中轉法輪解釋通，就像無分別心對境的法無我的道理來解釋法的實相的話，沒有辦法解釋諸法，若是如此，怎麼解讀初轉法輪和中轉法輪？所以《解深密經》就要對初轉法輪跟中轉法輪解讀，就要對諸法的究竟實相解讀。若初轉法輪和中轉法輪都是不對的話，對於諸法的

究竟的實相從另外一個角度來解釋，就是《解深密經》出來。第 40 頁的「執遍計所執是有自相即法我執」，所謂的遍計所執就是剛才說的杯子上三性都有，依他起、遍計所執、圓成實都有，這是諸法上面都有的，不管有為法和無為法存在的法上三性都有。

若是如此，以杯子來說，杯子上有沒有遍計所執？有，若我們把杯子上的遍計所執認為是有自相，這樣就是所謂的法我執，《解深密經》中要破的法我執就是這類的。杯子上的遍計所執有自相，這個執著，先無分別心面對杯子的後面也會生起法我執，有分別心面對杯子的時候後面也會生起法我執，是這兩種裏面的哪一種？後面那塊，所以分別心面對杯子的時候後面會生起法我執，那個法我執我們認的時候，就是現在這裏講的執遍計所執是有自相的法我執。

現在我們要瞭解就是就是杯子上那個分別心面對它的後面就會生起法我執，那種法我執就是這裏講的「執遍計所執是有自相即法我執」。我們要瞭解，分別心面對杯子的時候，後面就生起法我執，這個時候，前面的分別心生起的時候對這個有一個看法，怎麼看？分別心面對杯子的時候，所謂的對境的法不是真正的杯子，

而是杯子上的遍計所執。我們的分別心面對杯子的時候，是杯子上的遍計所執，確實它完全是分別心安立的一個東西，不是遍計所執它那邊成立的一個東西。

杯子上的遍計所執完全是分別心安立的，剛剛看的藏文應該是「安立」這個詞，而不是「增益」，即第 22 頁「謂隨於何法增益自性及彼差別」，其中的「隨於何法」就是諸法，對諸法上面，當法我執的時候有一個執著，對什麼執著？對遍計所執執著。遍計所執本身是什麼樣子的？它是名言安立的，不管它的自性相的遍計所執也好，差別相的遍計所執也好，兩種都是分別心安立的。這裏講的「增益」就是指「安立」，藏文就是如此。

名言安立的意思，就是自性安立、差別安立兩種其中一個，因為遍計所執本身就是自性名言安立跟差別名言安立，所以這些都完全是安立的一個東西。我們的分別心面對諸法的時候，完全是自性相名言安立和差別相名言安立，它自己沒有成立，所以說勝義空。現在前面的名言安立是理由，所以它自己不是成立的，所以彼法勝義空。我們瞭解了勝義空理，下面就會有說明或者是有講到，它是名言安立的緣故，它是沒有勝義或者是勝義空，這個道理下面有講，下面那段講的時候就有破，

所以在這裏就不要破。

現在這裏講的是「如下詳釋」，詳釋的內容就是用名言安立的理由成立勝義空，如此破除增益邊。所謂的便能破除就是前面講的增益邊，怎麼破呢？就是中間的這一塊，即「謂隨於何法增益自性及彼差別，即明彼法勝義空理」，應該是講「明」或者「成立」，或者是說勝義空的道理。對遍計所執是勝義空，理由是什麼？因為它是自性名言安立或者差別名言安立的緣故，完全不是勝義成立的。這裏用「增益」這個詞有點不對，有的時候是講名言安立，這裏不是增益。前面已經講過，所謂的增益就是沒有加了就是增益，這就是下面會破除的。科判「破彼二見」的第一個增益見或增益邊怎麼破？就是用名言安立的理由解釋或者成立勝義空的道理，這樣就能夠破除，後面會詳釋。

另外一個見就是損減見，怎麼破？首先宗大師把《菩薩地》破損減見那一塊引出來，如文：

損減之義，菩薩地文如上所引，後又破云：「譬如要有色等諸蘊，方有假立補特伽羅，非無實事而有假立補特伽羅。如是要有色等諸法實有唯事，方可得有色等諸法假說所表，非無唯事而有色等假說所表。若唯有假

無有實事，既無依處假亦應無。」

這段是《解深密經》裏面的，藏文中動詞是放在最後面，中文是放在最前面，《解深密經》還沒有引之前就已經就說了「破」、「又破」，這裏用「又破」有點怪，藏文中沒有，雖然前面講你們已經落了邪見，前面把它當破也可以，雖然重點不是破，重點是認損減，第 20 頁認損減那塊，如文：

「於假說相處，於假說相依，離言自性，謂一切種皆無所有。於勝義有真實有事，起損減執。當知此二於佛所說法毗奈耶俱為失壞。」

這句就是破損減，現在《菩薩地》中如果要破損減，前面《菩薩地》那段也可以說是破損減，現在這裏講「又破」，意思就是前面的《菩薩地》破了，現在這裏也破了。這段就是從「譬如」開始，到下面的「假亦應無」。宗大師認為《菩薩地》主要是破損減，誰損減？以唯識的立場來說是中觀，唯識認為若如中轉法輪《般若經》一樣的觀點是落損減邊，若如初轉法論一樣的觀點則是落了增益邊，唯識認為自己是中觀，他沒有落損減邊，也沒有落增益邊。

這段實際上是破損減，因為科判是破二見，破損減

見《菩薩地》中就是這段，這段引了之後，宗大師先沒有解釋這段，宗大師把所要破的對象是誰先認出來，下面就是宗大師說的「此中所破損減敵者」，就是先認敵者，敵者有一個主張損減的看法，然後《菩薩地》就要破它。所以先要認這個敵者是誰，如文：

此中所破損減敵者，非餘外道，亦非自教諸聲聞部，彼等不許假名依處色等實事無自相故。故如決擇分說是大乘宗。彼說諸法皆無自相，故是宣說無性諸師。

這裏有講到「非餘外道，亦非自教諸聲聞部」，意思是不可能是外道，那就是四個宗義裏面，前面的毗婆沙宗和經部宗也不可能，唯識他自己也不可能，因為他是破者，那剩下的就是中觀，就是這個意思。這個敵者是誰？不是外道，他沒有辦法到敵者的位置。然後佛教中，聲聞部指毗婆沙宗和經部宗，因為他們根本不認可講空性的經，像南傳佛教，我們給他看《金剛經》、《心經》，他們根本不認為這是佛經，毗婆沙宗和經部宗就是所謂的南傳佛教，他們根本不承認空性的經，根本不會有什麼主張。

所以，自教部也不可能，外道也不可能。對於外道的不可能可以理解為：現在是講從色法到一切相智諸法，

諸法裏面有 108 個，染汙方面的法有 53 個，清淨方面的法有 55 個，總共 108 個，先認這些法，然後對這些法裏面就有一些看法 這些看法就變成落斷邊、落常邊，或者是增益、損減，再對此解釋，外道對這些法根本就不相信，對這些法完全不能接受。外道不可能說基智、道智、相智，他們對這些都不認可的，所以敵者裏面根本不可能有外道，這裏講「不是外道」，那就是自教，自教中也不可能是毗婆沙宗和經部宗，那就變成是中觀了，然後中觀中分兩個派，中觀中自續派跟應成派，那就是中觀中的應成派。

這裏有三句話，第一，不是外道，那就已經來到自教了；第二，自教中排除聲聞部毗婆沙宗和經部宗；第三，下面又講到「彼說諸法皆無自相，故是宣說無性諸師。」宣說無性諸師就是應成派，應成派才會說沒有自性或者是沒有自相。這裏的「故」不對，藏文沒有「故」字，應該這裏是講「說諸法皆無自相的宣說無性諸師」。「宣說無性諸師」是中觀共的一個稱呼，《宗義建立》中也有這個名稱。《宗義建立》中翻譯為「說無性宗」，就是《宗義建立》分毗婆沙宗、經部宗、唯識宗、中觀宗四部宗義，「說無性宗」或「說無體性宗」是對中觀

的一個稱呼。文中應沒有「故」字，應該是「彼說諸法皆無自相之宣說無性諸師。」把其中的「故是」去掉，就是對中觀應成派形容。

「宣說無性諸師」有兩種，自續派沒有說諸法皆無自相，他認為諸法皆有自相。中觀應成派才說諸法皆無自相。所以，「說諸法皆無自相」就是特別去除中觀自續派。「說諸法皆無自相之宣說無性諸師」，就是指應成派。敵者是誰？三個階段，先不可能是外道，內道的話不可能是小乘，那大乘剩下來肯定是中觀，中觀中的哪一個？就是宣說諸法皆無自相的中觀，就等於是中觀應成派。到這裏，敵者是誰，已經認了。敵者的想法是什麼？如文：

彼等非許依他起等諸法一切總無及名言無，是說非勝義有。故若破云「無唯事」者，是如前說，於勝義有真實有事破謂非有。

其中的「依他起等諸法」，意思就是不單單有為法，連無為法也包含在內。依他起就等於有為法，「等」就是指不僅僅是有為法，無為法都可以把它包含，即諸法、一切法。對於一切法，中觀應成派認為完全是名言安立，他不會說名言中無，這裏講「非許總無、非許名言無」，

意思是他不是說諸法沒有，或者名言中無，他對於諸法的哪一塊否定呢？就是勝義這一方面，或者是尋找真正的在哪里的時候就找不到，勝義中沒有。他所否定的或者是他真正認可的就是非勝義有，諸法非勝義有。

中觀應成派常常說諸法施設義找不到，連空性也找不到，不管什麼法都好像沒有一個自己可以點出來這是它，對於不依賴其他的法，完全屬於它自己的，這樣的東西不存在，所以從究竟的勝義的角度完全是沒有，這是他的主張。這裏講的「彼等」就是指中觀應成派，他們非許的是什麼、許的是什麼，或者他們非說的是什麼、說的是什麼，這個我們要認出來，若我們沒有認清楚哪一個是他許的，哪一個不是他許的，哪一個是他說的，哪一個不是他說的，則不能準確的分辨唯識跟中觀。對於敵者是誰，他們主要的主張是什麼，這樣認了之後，我們就可以知道唯識對敵者破的時候是怎麼破的，大概就可以認的比較清楚一點。首先敵者是誰、他說的重點是哪個，把這兩個認出來。

「故」就是對這兩個認的結果我們要分辨，就像《菩薩地》裏面，這個是比喻，意義上面也是講色法上面，若這個事物沒有的話，對此破的時候，不可以連名言都

變成無，因為對方不可能是中觀，他不會說名言中無，事物的意思就是真的有一個因緣或者因緣影響則結果就會變 本身因果的功能具備的就叫事物。事物的定義，《攝類學》中叫「能表功能」，有這樣功能的東西中觀還是認同的，中觀認同名言中有，如果連名言中都沒有的話，我們為什麼要修行？若所有的功能都沒有的話，那資糧道也沒有功能，加行道也沒有功能，三大阿僧祇劫集資淨障也沒有功能的話，那成佛也沒有這個果，果也沒有功能，因也沒有功能，中觀不可能會這麼主張的。

中觀講的勝義無不是連名言中也否定。中觀講的自性空或者沒有自相、沒有自性這些，不是法連名言中都否定。現在這裏講的「無唯事」是《菩薩地》裏面的用詞，那個詞我們解讀的時候，那個詞《菩薩地》是對中觀說的：你這麼主張的話，若無唯事的話會怎麼樣。所以前面肯定是中觀認同的東西，若前面你是這麼主張的話，則會怎樣。對於「無唯事」解釋的時候，不可以把它解釋成完全名言無，怎麼解釋呢？

像這裏講到「是如前說，於勝義有真實有事破謂非有。」現在中觀認為勝義無，對此唯識不認同：事物，

中觀你沒有說名言無，這句話我不會跟你諍論，但現在中觀你說事物是勝義無、諸法是勝義無，這個我不認同，特別依他起因果有功能的這些法你說的是勝義無，這個我不認同。所謂的「若無唯事」，意思就是若勝義有的事沒有的話，或者勝義無的話，唯識就是這樣來破的，所以應該「無唯事」的前面有一個「若」。這裏的「如是要有色等諸法實有唯事」，其中的「要」不是要不要的意思，應該是要不然、要是，是假設的意思。一樣，這句話就是：要是存在的話，要是有的話，會怎麼樣；要是沒有的話，會怎麼樣。要是色等諸法實有唯事的話，怎麼安立的；要是沒有的話，是什麼樣的。

這裏應該「非」後面要加，「非」是下面那塊。「非無唯事」，應該是無唯事的話，應該不可以安立，應該是「而有色等假說所表非」(非無唯事而有色等假說所表)，是沒有辦法安立的意思。所以，這裏有兩個東西，前面我們先對應一下，補特伽羅那裏，比如說色等諸蘊要是有的話，方有假立補特伽羅；一樣，要是沒有的話，則沒有辦法假立補特伽羅。這個「要」是假設的意思，不是要不要的意思，意思是要是有色等諸法方可假立補特伽羅；要是色等諸蘊沒有的話，則沒有辦法假立補特

伽羅，即「非無唯事而有色等假說所表」。「非」字表意不能假立，前面的「非」應該是否定後面假立的那一塊。要是無唯事的話，就是非能假立補特伽羅。

從下面意義就知道這前面是比喻，下面是意義，即「如是要有色等諸法實有唯事，方可得有色等諸法假說所表」；要是無唯事的話，則「非無唯事而有色等假說所表」。這裏「無唯事」前面有一個假設，意思是要是事物沒有的話，這句話是唯識對中觀說的。要是事物沒有的話，是唯識跟中觀諍論的，若是如此，中觀一定要主張，「無唯事」就是他的主張，他主張事物是真的沒有嗎？不是，他的主張是否定勝義有的事物，名言有的事物是他認可的。

藏文是「若無唯事」，這句話拿出來的話就比較清楚一點。若無唯事，就是唯識對中觀的諍論，對此我們要怎麼理解呢？宗大師就特別說「是如前說，於勝義有真實有事破謂非有。」所以，唯識破中觀的時候，說的話裏面假設事物沒有的話，這句話我們怎麼解讀，不可以「名言無」的解讀，「勝義的事物沒有」這樣來解讀，有人解讀錯了。對於「事」，宗大師說我們應該那樣去解讀。「是如前說，於勝義有真實有事」這樣來解讀，

唯識就是這樣破中觀。

「非有」的意思就是前面勝義有、真實有，這樣的東西沒有的話，以這樣的諍論來破。「破謂非有」，什麼樣的「非有」？不是名言中的事物，而是勝義有的事物。

【辨了不了義善說藏論 030】

上節課講到第 22 頁，如文：

此中所破損減敵者，非餘外道，亦非自教諸聲聞部，彼等不許假名依處色等實事無自相故。故如決擇分說是大乘宗。彼說諸法皆無自相，故是宣說無性諸師。彼等非許依他起等諸法一切總無及名言無，是說非勝義有。

《菩薩地》中破除邪見或者是損減，首先引《解深密經》，引完之後，《解深密經》針對中觀破中觀的損減見，對於損減見是什麼樣我們要瞭解。「此中所破損減敵者」，先要認所破損減的敵者是誰。下面第二段「彼等非許」講敵者許的是什麼、不許的是什麼。唯識認為所謂的損減見者，實際上中觀肯定不是損減見者，但是唯識認為中觀是損減見者，中觀怎麼說呢？他們許的是什麼，非許的是什麼，這裏把它分出來。

故若破云「無唯事」者，是如前說，於勝義有真實有事破謂非有。以此宗意，雖遍計執無有自相及勝義無，不須斷無，然餘二性，若勝義無，或無自相，則成斷無。又此宗想，依他起性心心所法依自因緣而生者，若是自

相生，即勝義生。此若無者，則唯妄心假計而生，心心所事生全非有。故若答云：「依他起性所有生滅，唯就錯覺執為生滅，故其生滅於世俗有，不成損減。」不能釋難。

「故」是第三個階段我們要瞭解的，宗大師先沒有解釋，《菩薩地》那段宗大師不是馬上解釋，先把《菩薩地》那段對誰說的認出來，把他的看法認出來，然後把他說什麼這段話認出來，再解釋《菩薩地》中對中觀說的話我們應該怎麼理解。

宗大師現在才開始解釋《菩薩地》，他不是馬上解釋，現在才解釋，解釋裏面關鍵的一個詞「若無唯事」，這個事物不存在的話會怎麼樣，《菩薩地》就是這樣破損減執。這裏的「若無唯事」，上次講過實際上前面加一個「若」，就是要是的意思。前面色等就是有唯事的意思。要是有唯事的話，會怎麼樣；要是無唯事的話，會怎麼樣。現在是要是無唯事的話怎麼樣，對中觀破的時候用這樣一個詞，對於中觀認為的事物或者有因果功能的事物，唯識認為是真實有的，唯識認為依他起是真實有，但中觀認為真實有的事物完全是不存在。

現在唯識對中觀說：實際上真實有的事物你要是否

定的話，即要是無唯事的話，就是假設你否定實際上真實有的事物的話會怎麼樣，唯識就是這樣來破中觀的。無唯事的意思就是，「於勝義有真實有事」，這樣的事物非有的話怎麼樣來破的，即「破為非有」，實際上它是有，那中觀你說沒有、「非有」，這就是要破的。「故」的前面是理由，「故若破云」的「若」放在括弧中比較好，即「故破云「若無唯事」者」。

把「故」前面的哪段當理由？彼等非許什麼、是說什麼（彼等非許依他起等諸法一切總無及名言無，是說非勝義有），把那段它當理由，結論就是對《菩薩地》中唯識破中觀的意義我們怎麼理解。「故破云「若無唯事」者」，對於「若無唯事」怎麼理解？就是唯識破中觀的時候說：實際上真實有的事物中觀你完全不認同，你就說非有，這個我就破，「破為非有」就是這個意思。下面那段也是理由，如文：

以此宗意，雖遍計執無有自相及勝義無，不須斷無，然餘二性，若勝義無，或無自相，則成斷無。

這段是理由。中間的那段是關鍵的東西，中間哪一段？剛剛唯識對中觀怎麼破呢？中觀你不是直接說沒有事物的話怎麼樣，中觀你覺得事物是不真實有，這個

我不認同，就這樣來破的，「故彼云」這段很關鍵，那段的理由可以說前面也有，後面也有，後面的「以此宗義」到「則成斷無」，就是剛剛中間那段的理由，如文：

以此宗意，雖遍計執無有自相及勝義無，不須斷無，然餘二性，若勝義無，或無自相，則成斷無。

有的時候，比如說故什麼，所以什麼，然後因為什麼，又是它的理由，好像對所要成立的那一塊非常重視，所以它的理由前面講了，後面繼續講。現在我們對後面要瞭解，這個是理由，前面唯識破的就是中觀認為事物是完全不真實，這段是唯識不認同的，所以要破中觀，是這段的理由，對於這個理由，我們要知道唯識的看法是什麼？唯識認為自相有跟勝義有是一樣，自相無跟勝義無是一樣。中觀說事物的施設義找不到，事物沒有一個自己，任一個法若一直追的話完全沒有自己，對於中觀應成所說，唯識認為若一切法追的話沒有自己，沒有自己就是假的，那就是勝義無，唯識認為有自相跟勝義有同義，無自相跟勝義無同義，實際上確實是這樣，但這句話對中觀自續來說是不一樣的。

中觀自續認為諸法有自相，但是諸法是勝義無。中觀應成派認為諸法是自相無、勝義無，就是有自相也不

認同，勝義有也不認同。唯識認為自相有跟勝義有同義，自相有跟有自相是一樣的，有自相跟勝義有同義，無自相跟勝義無同義。唯識認為三性中的遍計執是沒有自相，一樣它是勝義無；依他起跟圓成實是有自相，一樣這兩個是勝義有。唯識主張有自相跟勝義有同義，無自相跟勝義無同義，若是如此，那剛剛中觀應成講的事物是施設義找不到，他主要講自性無，而唯識認為施設義找不到的話就是沒有自己，沒有自己的話就等於無自相，無自相就是勝義無。

《菩薩地》中，宗大師特別謹慎，無著用的詞勝義無，唯識對中觀說：勝義有的事物沒有的話會怎麼樣，唯識就是這麼破中觀的，破的時候我們要瞭解，勝義有講的是事物方面，沒有講非事物，就是無常法或者有為法上，所謂的事，真實有事，或者無唯事的事。有的時候，事指的是一切法；有的時候，事是有為法和無為法中的有為法。首先我們要瞭解這個事是事物和非事物、有為法和無為法的事，另外這個事物中觀認為是施設義找不到，我們所謂的輪回，所謂的我、你、我的房子等一切都是有為法，都有一個功能，這些追究的話都是沒有自己，這就是中觀說的。

當中觀這樣說的時候，唯識覺得：你說的這句話，就變成不真實有，你說的施設義找不到我就認為是不真實。因為唯識認為自相有跟勝義有一樣，無自相跟勝義無一樣，另外所謂的事是唯識特別不認同的一個方面，非事物方面唯識不認同，比如中觀假如說遍計執是無自相，唯識說：對了，遍計執是無自相。唯識不認同的是哪一個？依他起或者是事物是施設義找不到、是不真實，他不能接受，所以現在這裏講破這個是事物方面破的，真實有的事物中觀不認同，對此唯識覺得不對。

因為唯識不在意遍計執方面或者無為法方面，他在意二性，二性就是依他起和圓成實，這兩個追究的話，就是依他起，若依他起沒有自性，則圓成實也沒有辦法有自性。唯識的主要的關鍵在於依他起要有自性，因為唯識認為一切都是阿賴耶識，追究的話就是阿賴耶識，阿賴耶識是有自性的，若唯識阿賴耶識沒有自性，那唯識完了，所以唯識認為一切都是阿賴耶識，一切都是依他起 依他起有因果的一個功能 這個功能誰做出來的，若追的話，那就追到阿賴耶識了。

若依他起沒有自性，則唯識關鍵的見解會影響，所以唯識的主張是依他起必須要有自性，唯識要破中觀的

關鍵在此，中觀覺得依他起是沒有自己，就卡在這裏。現在宗大師這裏講前面《菩薩地》唯識破中觀的時候，特別對事物或者依他起上面破的，依他起或者事物沒有真實，這樣的中觀的主張唯識特別不能接受，因為下面那段「以此宗意，雖遍計執無有自相及勝義無，不須斷無，然餘二性，若勝義無，或無自相，則成斷無」，如果遍計執是沒有自相或者勝義無，並沒有變成遍計執是完全無，這個沒必要，遍計執沒有自相不需要遍計執完全無。

「然」是但是的意思，就是遍計執上面是這樣，但是對依他起和圓成實上面不是像遍計執一樣，即「然餘二性，若勝義無，或無自相，則成斷無」，這個肯定會變成斷無，剛剛是講「不須斷無」，現在是講「則成斷無」，這就是唯識的觀念。這句話講的是成立前面那塊，唯識對中觀破的是中觀特別不認同依他起是真實有，破的就是這塊，因為唯識關鍵的主張是依他起必須要有自相、要勝義有，如果依他起勝義無、無自相的話，則成斷無，就有這種問題。這個理由成立前面那塊，這個理由的理由就是「以此宗意，雖遍計執無有自相及勝義無，不須斷無，然餘二性，若勝義無，或無自相，則成斷無」，

剛剛這段話是理由，成立前面那塊，現在這段話變成所立，它的理由就是宗大師下面那段「又此宗想」，意思是前面的「以此宗義」是唯識說出來的，因為唯識這樣想了，後面就是理由「又此宗想」，意思是想是說的理由，為什麼唯識這麼說？因為唯識這麼想。

此宗想，就是依他起性，把唯識的關鍵依他起拿出來，如文：

依他起性心心所法依自因緣而生者，若是自相生，即勝義生。此若無者，則唯妄心假計而生，心心所事生全非有。

到這裏，就是唯識想的，先是所謂的依他追究的話就變成心法，因為唯識就是所有的好像都是心識的體性，所有的依他起性追究的話就是心，依他起我們追究的話還是阿賴耶識，也可以說心心所法，阿賴耶識也是心王心所中的一個東西，所謂的依他起就是心心所法，這樣的心心所法它也是自己成立的，若問：阿賴耶識怎麼來的？唯識回答：它自己成立的。唯識不會說這是誰造的，而是說它是自己成立的。不管月稱菩薩的《入中論》自釋也好，還是《入中論》的解釋宗大師的《入中論善顯密意疏》也好，裏面講到外道主張一切都是大梵天或者

大自在天創造的，若過去有這樣的種姓者，現在若變成佛教徒的話就會成為唯識，唯識講一切都是阿賴耶識造的，就有點像外道說一切都是大梵天造的。

當然這是從負面講唯識，《入中論》裏面也講為了入中觀先要學唯識，不可以說月稱菩薩對唯識有這麼多不好的負面的解釋，月稱菩薩說：你為了懂中觀，要學習唯識。我們要瞭解祖師大德並不是偏向於一面，而是全面真實的理解，我們一般的普通人則不然，認為對方一不好則全部都不好，我們不能以凡夫的角度來說祖師大德也是這麼想的，他們是很客觀的，哪來不對就說哪里，不會擴大，把不對的那塊提出來，對的還是要讚歎，所以月稱對於唯識還是有讚美的。

現在這裏所謂的依他起追究的話，就是心心所法，這樣的心心所法怎麼成立？唯識說這些因緣都是自己成立的，即「自因緣而生者」，唯識就是這麼認同，所以他可以說生是真正的生，真正自己在那邊有一個功能而生的，如果不是自己那邊有一個能生的能力，完全是由我們這瑞安立上去的話，就如兔角一樣完全是假的，所以那邊要有一個自己，如果那邊沒有自己就變成如兔角一樣，就變成假的。現在是說如果自己那邊有一個生

的話，那是真的，那是勝義，所以這裏講「若是自相生，即勝義生」，那不是假的，那是真的。若一邊說沒有自己生，一邊說有一個真的，中觀說一切都是空，然後說名言有，如此我們腦子中會有一個很大的問號：名言有嗎？

唯識就有這樣的疑問：你沒有主張有自己，你說名言有，那是假的，如兔角一樣的。我們好像覺得：唯識是對的，對於「沒有自己，卻說名言有」，那個很難認可的，但這是月稱說的、龍樹說的，名言有就是有，但是我們仍然會覺得這很難理解。唯識這麼想的：有自己肯定是真的，肯定是勝義的，如果你沒有自己還說有，那是假的，那是不存在的。這裏講「若是自相生，即勝義生」，你不可以中間有一個東西，自相生可以說假的，沒有；或者是沒有自相生，也真正的有一個存在，也沒有這種中間。如果自己有成立，那就是真的；如果沒有自己，安立上去的，那是假的。這裏就特別強調「若是自相生，即勝義生」，所以中間沒有隔的一個東西，這就是唯識的看法。

中觀的關鍵是沒有自己，然後還是有真的輪回，這是唯識不認同的，唯識認為沒有自己那就是假的，就是

不存在的，所以就是「若是自相生」，你必須要認同自相生，才可以安立它是有一個真的東西。唯識就是這樣想的，若是自相生，才可以說它是真的，如果不是，即「此若無者」，意思是沒有自己，沒有自相生，就會變成完全是自己認為那裏存在，這麼安立上去的，即「則唯妄心」，妄心就是自己認為有，實際上是根本不存在，自認為在那裏有一個東西。所以沒有自己生，但你這裏講了，那是你自認為的。

好像唯識講的有道理的樣子：那裏沒有生了，你想了，那是你胡想的，你妄想再假立上去的，那也是不合理的東西，所以就是「則唯妄心假計而生」，如此名言有沒有辦法安立成有。「則唯妄心假計而生」是誰？心心所法，或者是心心所事，心心所這些事物，它的生或者它的存在如果是妄心來假立的話，則它的生是假的，實際上是沒有的，「心心所事生全非有」，這是唯識的想法。唯識的想法好像跟我們的想法差不多，好像蠻有道理的感覺，唯識就是這麼想的。

所以唯識覺得中觀是落斷邊了，而我們覺得自己如果認同唯識的想法的話，好像對中觀不禮貌的樣子，其實心裏好像偏向於唯識了，嘴巴裏面不太敢講好像中觀

你落斷邊。唯識這麼想的緣故，所以唯識的宗義就是這麼主張的，前面是所立法，從「以此宗義」開始，後面講此宗想什麼，後面是理由成立前面的說法。現在我們已經清楚了唯識的想法是什麼樣，唯識的宗義是什麼樣，然後對方中觀是怎麼說的，對這三塊清楚了。我們不會那麼深入的想，有可能平常就是想，這個是唯識說的，中觀肯定會回答名言有，好想可以的樣子，但是從唯識的立場來說，你這個沒有辦法答復我，唯識馬上會這麼想，唯識不是那麼容易被說服的。我們認為中觀容易可以答復，實則不能。

《菩薩地》裏面的那段話就是唯識的話，唯識對中觀這樣的破的時候，中觀如果回答的話，能說服唯識嗎？沒有辦法，這裏講「不能釋難」。我們想中觀肯定會答復，「故」是把前面整段當理由，前面是中觀的說法，中觀怎麼說的，唯識的宗義主張是什麼，唯識宗義主張的後面腦子中的觀念是什麼，把前面三塊當理由，即第一塊是前面的中觀說什麼，第二塊是唯識的宗義是什麼，第三塊是唯識的想法是什麼，這些把它當理由。現在下面有一個所立，把前面當理由有一個所立，如文：

答云：「依他起性所有生滅，唯就錯覺執為生滅，

故其生滅於世俗有，不成損減。」

這是中觀說的話：你不可以說我落斷邊，你不可以說我變成損減，我沒有損減，因為一切都是世俗有，這些依他起，依他起的生、依他起的滅，一切都是變成是世俗有的，世俗有等於就是有，所以我沒有落斷邊，中觀就是這麼答復。「我說的是世俗有，我沒有落損減」，中觀這句話能夠說服唯識嗎？不能說服，即「不能釋難」，就是中間這段話不能說服唯識。中觀說的這段話我們先瞭解一下，依他起的生滅，這裏是講「錯覺」，應該這麼理解：名言的量還是可以說是錯覺，我們最近講《心類學》四個宗義的主張，最後的結論就有講到，中觀應成派認為除了現證空性的瑜伽現量之外，任一個量都是錯，連「無常」、「補特伽羅常一自在空」、「補特伽羅能獨立之實質有空」等，都沒有到最細的那個空性，除了最細的空性之外，其他什麼樣的法的實相，你怎麼對它瑜伽現量還是錯。

中觀應成認為連瑜伽現量也有錯，其他更不用說了，瑜伽現量中唯一現證空性的瑜伽現量沒有錯，其他都是錯。名言量當然不是瑜伽現量，所以肯定有錯。可以說現在他講的「錯」字是可以用的，名言量中有，就是法

的究竟的實相沒有摸到，所以它肯定是有錯的，它表面的階段肯定是有錯的。現在是法的究竟的實相沒有摸到，前面的這個階段的心的量的當中，它是存在的，所以可以說它是世俗有，勝義沒有，現在是講「唯就錯覺執為生滅」，它的生滅是就是那個名言量或者是錯覺的心，這個眼前是存在的，這個眼前是存在的緣故，可以說生滅是世俗有。如果生滅是世俗有的話，那就還是有，所以我沒有落損減，中觀就是這麼答復的。

中觀這麼答復實際讓唯識滿足了嗎？沒有滿足，所以「不能釋難」。前面的話裏面我們要注意，以宗大師的立場來說，唯識的宗義講的時候，一直講「此宗」，用「此宗」的意思就是宗大師自己推出來唯識就是這麼想的，意思就是宗大師不認同自己在這個裏面，所以用「此宗」，就是宗大師不會這麼想，是唯識這麼主張、這麼想的意思。「故」後面有括弧，應該這麼理解：這樣的緣故，若中觀這麼答復的話，不能釋難，然後是理由。剛剛我們講「不能釋難」這段話變成前面講理由，然後成立，又講理由，前面也有理由，後面也有理由，現在也是一樣，前面講理由，這段話是成立，這段話後面又繼續講他的理由，下面講了「不能釋難」的理由，

如文：

猶如說云，就錯執繩為蛇之心，繩可是蛇，然繩非蛇。依他起之因果，唯就錯執有因果心，是為因果，然依他起自無因果。

到這裏就是理由，前面不能釋難的理由，為什麼不能釋難呢？因為剛剛那段話是在錯覺的認知當中，生滅是存在，中觀對於世俗有就是這麼答復，唯識覺得不能這麼答復，因為假如一個人說繩為蛇這樣的心的當中繩是蛇，錯覺當中認為繩是蛇的話則沒有辦法成立繩是蛇，一樣，名言量當中安立生滅是存在，則沒有辦法安立生滅是存在。對此我們覺得有點像的感覺，所以唯識說繩是蛇的心，它的眼前繩可以變成蛇，繩是蛇是可以安立的，因為繩是蛇的錯覺當中繩就是蛇，這個可不可以安立？像這裏講到依他起的因果的這個功能就是它是名言有，它是錯覺的當中有，所以它是有，這樣可不可以安立呢？不能安立。所以唯識講：中觀你沒有辦法避開我跟你說的，你還是落了損減。看下文：

若如是許，則不能安立從善惡業生苦樂果，故不能離損減執過。

與剛剛的比喻繩是蛇一樣，就是依他起的因果，就

是錯執有因果的心當中它是因果，就是名言量，名言量的當中它是因果，然依他起真正的因果就是不許「然依他起自無因果」。「若如是許」，就是所許的是前面這塊，前面講：

猶如說云，就錯執繩為蛇之心，繩可是蛇，然繩非蛇依他起之因果，唯就錯執有因果心，是為因果，然依他起自無因果。

如果這段你這麼許的話，你對這個因果就像把繩當蛇這樣心的認知當中繩可以成立蛇，與此喻一樣，依他起的因果就是名言量，或者可以說依他起的因果就是執著，對實相不了解，它是實有的，所以剛剛我們講的對了，剛剛講除了現證空性的瑜伽現量之外都是錯，都是錯的原因在於它是有實有的顯現，所以對「錯」解釋的時候講「唯就錯執有」，這個「執有」就是實執有，錯的就是執著，以此來解釋。對這個依他起的因果，名言當中，好像依他起的表面看的時候，肯定是實有的顯現，所以這就是錯，這個認知當中依他起上的因果可以安立。

如果中觀你這麼答復、中觀你這麼許的話，即「若如是許」，是唯識對中觀說的。若中觀你這麼許的話，

實際上還是沒有辦法安立因果，即「若如是許，則不能安立從善惡業生苦樂果」，所以你還是沒有離開損減的過失，「故不能離損減執過」。中觀說依他起自己沒有因果，即「然依他起自無因果」，它的因果不是自己成立的，而是我們從內心這邊安立的，中觀就是這麼答復的。

從「猶如說云」開始一直到下面「然依他起自無因果」這段是中觀許的，唯識說：中觀你這麼許的話，則變成你不能安立從善惡業生苦樂果，這個因果你不能安立，不能安立的緣故你還是這樣的答復，則你沒有辦法遠離損減執過，即「故不能離損減執過」，這個是前面「不能釋難」的理由，從「猶如說云」開始到「故不能離損減執過」。

【辨了不了義善說藏論 031】

上節課講到第 23 頁第四行，如文：

若如是許，則不能安立從善惡業生苦樂果，故不能離損減執過。

後面是理由，前面是所立法，「故若答云：「依他起性所有生滅，唯就錯覺執為生滅，故其生滅於世俗有，不成損減。」」假如中觀應成派這麼答復的話，就不能釋難，意思是不能真正的答復，理由就是下面的「故不能離損減執過。」前面最後是「不能釋難」，剛好接「故不能離損減執過。」後面是答，講出理由，如文：

猶如說云，就錯執繩為蛇之心，繩可是蛇，然繩非蛇。依他起之因果，唯就錯執有因果心，是為因果，然依他起自無因果。若如是許，則不能安立從善惡業生苦樂果，故不能離損減執過。

中觀跟唯識對於依他起的看法不一樣，依他起的意思就是依靠因緣而發起，是因果的關係，依賴因緣就會有後面我們看到的所有的世界，好像一切都是由因緣而發起，就是有這樣的一個因果的功能而存在，唯識認為

這個是真實的，不是假的，但中觀說這些都是不真實。唯識跟中觀的差別在於，中觀說如幻化或一切都是不真實；唯識說依他起是有真實，依他起是真實有。

如果依他起真實有，則中觀對於唯識的觀點肯定不認同，唯識覺得：中觀你覺得不真實，是不是這裏講的好像我們有一個錯覺，就是把繩當蛇那樣的錯覺的心當中，好像有蛇在那裏，如這個一樣，依他起不真實的意思就是繩把它當蛇的時候，這個錯覺的感覺當中蛇存在，實際上蛇不存在，跟這個一樣，你解釋所有的依他起因果的功能，若你這麼解釋的話，唯識覺得不對，就是這裏講的「若如是許」，意思是實際上真正的沒有一個因果，而是像這種錯覺的感覺當中有存在而已，實際上依他起沒有一個因果。

唯識認為如果中觀這麼主張的話，「若如是許，則不能安立從善惡業生苦樂果，故不能離損減執過」，如果你主張因果的功能在錯覺當中存在，那我們明明自己身上就有一個輪回，有一個苦、有一個樂，這是過去造善惡業的結果，明明我們身上的業果在感受當中存在的，這些都沒有辦法安立，你認為它是錯覺當中存在的話，則沒有真正的一個東西，即「則不能安立從善惡業生苦

樂果」，所以你就誹謗業果，成為落斷邊的損減執，即「故不能離損減執過」，其中的「損減」就是落斷邊的意思。唯識認為中觀誹謗業因果的問題、損減的問題還是存在，沒有離開。前面第 22 頁唯識用了一個比喻，如文：

譬如要有色等諸蘊，方有假立補特伽羅，非無實事而有假立補特伽羅。如是要有色等諸法實有唯事，方可得有色等諸法假說所表，非無唯事而有色等假說所表。若唯有假無有實事，既無依處假亦應無。

這就是前面的比喻，唯識覺得若依他起沒有自性的話、沒有真實的話，則它上面的遍計執和圓成實都沒有辦法安立。先這麼理解：安立圓成實，先要安立遍計執，遍計執沒有安立的話，則圓成實無法安立，因為現在《解深密經》中講的圓成實是我們以分別心所要破的一個執著心，執著心有兩種，一個是無分別心面對境的時候的執著。執著心本身是分別心，但執著心生起的時候，它的前面先是有境的心跟對境的一個法，有境跟對境有一個存在，後面的執著心再對前面的這個有境跟對境怎麼存在有一個看法的時候，則執著心出來，比如我們眼睛看這個杯子，那個時候，眼根識有有境的心，對境那邊

有一個杯子，執著心看的後面馬上就是「杯子在那裏，我在這裏」。後面對於前面的有境和對境是怎麼存在有一個看法時，執著心就冒出來了，執著心就是這麼來的。

我們有境的心跟對境，有境的心就是六識，不單單眼耳鼻舌身識，還有第六意識，整個六識裏面第六識占的範圍大，第六識面對的境是最廣的。色聲香味觸法六境，第六識的對境就叫法，因為它遍滿一切法，第六識的境是最廣的，第六識是分別心。眼根識面對境的後面會生起執著心，一樣，第六識想一個對境的時候，它後面另外一個第六識出來、執著心出來，那個就是執著心，那種執著心就是《解深密經》中所要破的。

那種執著心就是第六識的對境跟第六識中間的關係是什麼，這中間就有一個看法、有一個執著，這個執著對第六識跟對境這兩個方面有一個看法，剛剛前面舉例的是眼根識看這個杯子的時候後面生起執著心，它是眼根識跟它的對境上面的一個看法，現在《解深密經》要破的不是這種，而是我們的第六識想一個法之後，後面對這個有一個看法，那個心就是執著心，那個執著心上次提過幾次，在第 40 頁，如文：

若執遍計所執是有自相，即法我執。其遍計所執者，謂於蘊等假名安立此即為色，此為色生等，或自性相，或差別相，假安立性。

現在這裏講「其遍計所執者」，意思就是把遍計所執當有自相，這個所謂的法我執，前面講「若執遍計所執是有自相，即法我執」，先瞭解這句話，現在《解深密經》中所要破的法我執是哪一方面的執著？遍計所執是有自相這樣的執著，這樣的執著就是《解深密經》中所要破的法我執 即「執遍計所執是有自相 即法我執」。現在執著的是遍計所執是有自相，那遍計所執實際是有自相還是沒有自相？沒有自相。

三性中遍計所執是沒有自相，依他起跟圓成實是有自相。遍計所執有自相這個執著我們現在要破，對於遍計所執無自相要瞭解，遍計所執無自相就是圓成實。所謂的《解深密經》裏面講的空性，或者是法無我，或者是圓成實，是哪一個呢？遍計所執無自相就是圓成實。遍計所執有自相是不對的，這樣想就是執著心，我們破執著心就變成圓成實。對於執著遍計所執有自相這個要破 遍計所執無自相就是圓成實。遍計所執無自相也好，還是遍計所執有自相也好，必須要以遍計所執為基礎，

才可以說它有自相還是無自相。如果遍計所執沒有，則不可以說它有自相是執著、瞭解它無自相就是空正見。

所以，遍計所執先要存在，如果它不存在，它有自相的執著，不可以說執著心，它無自相瞭解我們也不可以說它是空正見，像比如說兔角，兔角有自相的想法是不是執著心？不是。兔角是不存在，把兔角當有自相是不是執著心？不是。兔角本身不存在，這是誰都能理解的，所以兔角上面有自相的想法不屬於執著心，執著心是很難破的，破執著心要證悟空性。我們剛剛說的，遍計所執無自相一瞭解你就證悟空性了，瞭解兔角沒有自相可以說是證悟空性嗎？不可以。兔角沒有大家都知道，兔角沒有當然兔角沒有自性，這是大家都瞭解的，這個不叫證悟空性。

兔角有自相的想法，不是執著心。瞭解兔角無自性，也不是瞭解空性。本身前面的所依不存在的話，它上面的有自相，我們也不可以說執著心；它上面的無自相，我們也不可以說空正見。所以它先要存在，若不存在，則不可以說後面對它有自相的看法是執著心，也不可以說對它上面無自相瞭解的時候是空正見。執著遍計所執有自相，這樣的執著是法我執，這樣的執著是執著心，

兔角有自相不是執著心，遍計所執有自相是執著心。

一樣，瞭解遍計所執是無自相的時候就是瞭解圓成實，所以遍計所執無自相是圓成實。若是如此，遍計所執無自相變成圓成實，首先遍計所執要存在，若遍計所執不存在，它上面的無自相則無法安立成圓成實。遍計所執先要存在，才可以安立遍計所執是無自相。我們最究竟要講的就是，先要安立遍計所執才可以安立圓成實的道理，沒有遍計所執則沒有辦法安立圓成實。所謂的遍計所執是什麼呢？就是下面講的「即遍計所執者」是什麼呢？就是像這裏講的對應這些，然後就是色、色的生滅，這樣的假名安立。對於前幾天絳央不想用「假名」這個詞也是有道理的，但很多書和經裏面，包括《解深密經》裏面的翻譯還是用「假名」這個詞，絳央說用的話，我們容易誤解為是假的，他確實講的對，我們注意不要誤解假名安立，它不是假的意思，而是名是這麼安立，沒有真跟假的意思，是安立的意思，沒有別的意思。

假名安立這個是色法、這個是色法的生跟滅，假名安立的時候，安立的有一個假安立性，這個很麻煩的，不可以說色法，以色法來說依他起，「這個是色法」那個時候就是假名安立性，這個不是依他起。假名安立性，

就是我們的分別心對它「它就是色法」，就比較接近於義共相，就是內心中想「這個是色法」，這樣的內心中安立它的時候有一塊東西，對於遍計所執是這麼認的，有點複雜。比如說假名安立性，哪一個是假名安立性？所以用這個假安立性，不管自相上面的假名安立也好，還是差別相上的假名安立也好，這樣的假名安立後面有假安立性，這個假安立性就是所謂的遍計所執。

這個假安立性，先那邊要有一個蘊，要有一個實際的東西，所以這裏講「謂於蘊等」。我們安立「這是色法」的時候，那邊所要安立的地方要有一個東西，就是「於蘊等」。在我們還沒有說「這是色法」之前，那邊有一個存在。對這個「蘊等」的法上安立，安立的時候，那邊有一個「蘊等」存在，若不存在，則後面的無法成立。那邊存在的就是依他起，那邊有存在之後，我們安立的時候就出現安立性，這就是所謂的遍計所執。安立性就是依賴那邊「蘊等」實在的東西，若那邊沒有「蘊等」，則這邊無法安立。

最究竟來說就是圓成實依賴遍計所執、遍計所執依賴依他起這個道理。剛剛我們講假安立性，它是依賴蘊等，等於就是依賴依他起。現在唯識要跟中觀說什麼？

因為唯識是剛剛那種看法，即圓成實依賴遍計執，遍計執依賴依他起，這就是唯識的看法。在唯識的看法裏面依他起肯定要真實存在，若依他起沒有真實存在，則整個架構沒有辦法安立。現在關鍵是中觀應成認為依他起是不真實，唯識覺得如此則什麼都破壞了。剛剛我們講依他起、遍計執、圓成實是在諸法上面都這樣講，比如杯子上有圓成實，也有圓成實所依賴的遍計執，也有遍計執所依賴的依他起，杯子上三性都在。

唯識對於諸法上面有三性就解釋，解釋的時候，先諸法每一個法的依他起要安立，然後才可以安立遍計執，才可以安立圓成實，唯識就是這麼安立三性的。若是如此，現在中觀就是第 22 頁，如文：

如是要有色等諸法實有唯事，方可得有色等諸法假說所表，非無唯事而有色等假說所表。若唯有假無有實事，既無依處假亦應無。

「如是要有色等諸法實有唯事」就是所謂的依他起。剛剛那段講「於蘊等」，現在講「有色等諸法實有唯事」，如果「有色等諸法實有唯事」可以安立，則「方可得有色等諸法假說所表」，其中的「假說所表」就是遍計所執的假名安立性，所以這個可以安立了。剛剛我們講要

是有的話，那要是沒有的話，即「非無唯事而有色等假說所表」，則遍計所執是沒有辦法安立的。確實如此，如果有依他起，則遍計所執可以成立；如果沒有依他起，則遍計所執沒有辦法安立。

這個道理上唯識用的比喻就是「譬如要有色等諸蘊，方有假立補特伽羅」，如果沒有的話「非無實事而有假立補特伽羅」。先這麼理解：前面的補特伽羅這一塊，是補特伽羅無我這一塊。後面講的是法無我這一塊。現在中觀跟唯識辯論的時候，對於法無我這塊就有不同的看法，唯識沒有搞清楚中觀對於補特伽羅無我的看法。前面的比喻，前面的補特伽羅無我，我們講是補特伽羅能獨立之實質有空，補特伽羅是依五蘊而假名安立，我們是這樣解釋補特伽羅無我的。

現在唯識把對補特伽羅無我這樣的解釋當比喻來跟中觀辯論，先要瞭解唯識的看法，唯識的補特伽羅無我是什麼樣子呢？唯識的補特伽羅無我是補特伽羅能獨立之實質有空，對此唯識如何解釋？補特伽羅是以五蘊來安立的一個東西而已，不是實質有的一個東西，它是假名安立的一個東西，若是如此，則蘊一定是實質有的，蘊沒有實質有的話，就沒有辦法依賴五蘊。只有五

蘊是實質有，才可以說以五蘊來假名安立，這就是唯識的看法。唯識對於補特伽羅無我解釋的時候，以補特伽羅是假名安立來解釋的，這樣解釋的時候，五蘊必須是實有才可以解釋得通，就是以五蘊來假名安立這個道理。

這是唯識的看法，唯識覺得對中觀也可以用這個比喻：五蘊沒有的話，不真實的話，以五蘊安立的補特伽羅則沒有辦法存在。唯識以此為喻對中觀說：你說沒有依他起，若是如此，則遍計所執沒有辦法安立。唯識用這個比喻的時候我們要清楚，補特伽羅以五蘊假名安立這個道理講的時候，五蘊必須實質有，若是如此，從中觀角度看，五蘊是不是實質有？不是。這個比喻對中觀來說，好像沒有什麼用。但是唯識沒有搞清楚，他覺得：對於補特伽羅無我的看法，中觀應該跟我一樣，他就用這個比喻來講。

我們要瞭解，《入中論》中中觀對唯識講：你講補特伽羅是假有，五蘊是實有，這個是矛盾的東西，如果五蘊是實有，則補特伽羅也會變成實有；如果補特伽羅假有，則五蘊一定是假有，就是這麼推的，中觀的立場是這樣。下面也可以當前面「不能釋難」的理由，但是

可以兩種解釋，意思就是「不能釋難」是所立，後面的「猶如說云」一直到「故不能離損減執過」是理由，剛剛就是這麼解釋的。如文：

猶如說云，就錯執繩為蛇之心，繩可是蛇，然繩非蛇。依他起之因果，唯就錯執有因果心，是為因果，然依他起自無因果。若如是許，則不能安立從善惡業生苦樂果，故不能離損減執過。

另外一種解釋就是這個理由裏面，我們把這個理由擴大，就是不單單到「故不能離損減執過」這裏，我們把這個理由擴大，就是下面整個到「故是最極斷無見者」這裏，我們把理由擴大到這裏。如文：

猶如說云，就錯執繩為蛇之心，繩可是蛇，然繩非蛇。依他起之因果，唯就錯執有因果心，是為因果，然依他起自無因果。若如是許，則不能安立從善惡業生苦樂果，故不能離損減執過。若謂非許如是因果，則許因果是有自相，故勝義有義善成立。由依此想故說若無假所依處，假亦非有，何有一切諸法唯假，及唯此是真實耶？故是最極斷無見者。

若是如此，則可以解釋成剛剛理由中有「若如是許」，下面講到「若謂非許」，好像這兩個是連在一起的樣子，

就是別停留在「故不能離損減執過」，而是把它拉長，從「若如是許」、「若謂非許」可以理解，就是這麼一個選擇性的假設。就是如果中觀這麼許的話，那就不能離開損減；若不許這樣的話，那你就變成跟我一樣，即「若謂非許如是因果，則許因果是有自相」，意思就是跟我一樣。

「故勝義有義善成立」就是依他起不是假有，而是勝義有，唯識就是這麼想的。「由依此想故」，其中的「此」就是指前面的那塊，就是唯識對中觀說：你是這麼說的話，我就這麼看；你那樣說的話，我是那麼看的，唯識心裏就是這麼想的。最後唯識真正說出來的就是下面的這句「若無假所依處，假亦非有」，剛剛我們講蘊沒有的話，則蘊上面的「這個是色法」的假立性遍計所執就沒有了。「若無假所依處」，其中的「假所依處」就是依他起的蘊等，如果沒有的話，則「假亦非有」，那就變成「何有一切諸法唯假」，應該不是一切法，現在是一切法上面的遍計所執，也可以說一切法上面執著時的一個對境。

對諸法上面，剛剛前面第 40 頁的「執遍計所執有自相，即法我執」，諸法上面的遍計所執把它當有自相，

這樣的執著就是諸法上面都有。諸法上面的遍計所執實際上是假有，所以這裏不可以講諸法是假有，而是諸法上面的遍計所執是沒有自相是假有，它是假有的道理實際上是真相，即「及唯此是真實耶」，意思就是兩個都變成沒有了。「何有」就是諸法假有這塊怎麼會有？也可以說諸法上面的假有的遍計所執怎麼會有？若假有的遍計所執沒有的話，則遍計所執是假有的這個道理我們來解釋它是圓成實，這個怎麼可以安立？諸法上面是假有那塊是諸法的真相，諸法上面的遍計所執有自相這個是執著，我們認它不是有自相，它是假有，這個是諸法上面的真相，所以就是這個真相怎麼會有？即「何有一切諸法為假」，還有「何有諸法上面的真實相」，什麼是真實相？諸法上面的遍計所執是假有那塊就是真實相，那塊怎麼會有？

「何有」有兩個東西，「何有一切諸法唯假，及唯此是真實耶」，一切諸法上面的遍計所執是假有，這一塊是諸法上面的真相，所以這個就是沒有辦法安立的，這個怎麼會有？這就是唯識對中觀說的那句話。「此想故說」就是唯識來說，唯識是這麼想，「此想」就是前面那一段詳細的是唯識的內心裏面的想法，他說出來的

就是：沒有依他起不會有遍計所執，遍計所執假有也沒有辦法安立，一樣，我們以遍計所執來瞭解法的真相，這種法的真相也沒有辦法安立，所以唯識說的就是這句話。

「說若無假所依處 假亦非有，何有一切諸法唯假，及唯此是真實耶」，這就是唯識說出來的話，這樣的緣故就變成不只是依他起破壞了，遍計所執和圓成實都破壞了，那就是最極端的無見者，無見者等於就是斷見者，所以「故是最極斷無見者」，這個也是唯識說的。就是中觀的答復確實不能釋難，因為唯識是這麼想，所以對中觀有這麼一個看法，他覺得中觀是最極端的無見者，所以無論中觀怎麼解釋，唯識都覺得沒有辦法說服自己。

中觀說名言有，其實這個很難理解。尊者說過宗大師的《入中論善顯密意疏》有講過：對於名言有，我們心裏有點相信，心就往那邊帶，怎麼名言有無法理解，應該是這樣，沒有別的選擇，就是這樣子，然後心就把它帶到那個位置。還有有的時候就是用「這個不是，那個不是，肯定就是這個」，對「肯定是那個」的理由講的時候就是「不是這個，不是那個，那就是這個」，對

於有自性真的是答不出來怎麼有有自性，那就是名言有，沒有別的選擇，所以名言有的理由講不下去，後面就說那就是自性沒有的話，那哪里有啊？

所以，對於名言有不是那麼容易理解的，唯識對此理解起來很困難，他覺得名言有是不真實，那就是假的，若是假的則沒有辦法安立真正的它存在，唯識真正說出來的話就是這樣，哪里說？「若無假所依處，假亦非有，何有一切諸法唯假，及唯此是真實耶？故是最極斷無見者。」這段話唯識在哪里有講呢？宗大師引《菩薩地》裏面，如文：

菩薩地云：「如有一類補特伽羅，聞說難解大乘相應，空性相應，密意趣義甚深經典，不能如實解所說義，起不如理虛妄分別，由不巧便所引尋思，起如是見，立如是論，一切唯假是為真實，若作是觀是為正觀。彼於虛妄所安處所實有唯事，撥為非有。是則一切虛妄皆無，何當得有一切唯假是為真實。由此道理，彼於真實及以虛妄，二種俱謗都無所有，由謗真實及虛妄故，當知是名最極無者。」

唯識就是這麼對中觀說的。剛剛宗大師在哪里說的？《菩薩地》裏面有說，在《菩薩地》中首先講中觀是說

什麼，就是這段，這裏有講「一類補特伽羅」，什麼樣的補特伽羅呢？就是對中觀應成的一個描述，他是什麼樣呢？他對大乘的經典沒有如理的瞭解，沒有如理瞭解的特質，第一就講到「聞說難解大乘相應」，意思就是《般若經》不是小乘人能理解的法，而是大乘的福報的有根器的人才能接觸的法。

「難解」的意思就是它不是了義，如果是了義經的話，字面上說什麼就是什麼，《般若經》不是那樣的經典，它是字面跟裏面的意義有距離的，即「難解大乘相應，空性相應，」它裏面的內容有空性的道理，所以就是「空性相應」。另外「密意趣義甚深經典」，就是對這部經典的形容，即「難解大乘相應」、「空性相應」、「密意趣義甚深經典」，其中「密意趣義」的意思就是它是裏面有密意的經典，字面看不出來，裏面才有。特別是我們面對這個經，肯定是有難度的，「一類補特伽羅」對這部經典是什麼樣子？雖然他有聞說，但是他不能瞭解，所以就是「不能如實解所說義」，一是難從字面瞭解，二是裏面有空性的道理講出來，三是這部經完全是以密意來講的，不是以字面來講的，應該講是從字面來推意義。因為從字面來推密意是這個經典的特質的緣故，

所以無論怎麼樣聞最後都是沒有瞭解，所以「不能如實解所說義」，沒有瞭解的結果是什麼呢？就會變成以非理作意來解讀，所以就是「起不如理」。

「虛妄分別」是另外一個。這裏的「起不如理」，就是不了解的緣故，他就會不如理的解釋，不如理的解釋是什麼呢？就是下面的「虛妄分別，由不巧便所引尋思，起如是見，立如是論，一切唯假是為真實」。藏文先講到一切唯假，一切怎麼樣唯假呢？那就是中觀對這個所說義不了解，所以他自己有非理作意會生起，有非理作意的話他就會思考，「虛妄分別，由不巧便所引尋思」，到這裏就是對中觀解釋，中觀因為先不了解，所以生起非理作意，然後就變成「不巧便」的很多思想。這個很多思想生起「不巧便」的尋思，有點像智慧的樣子，但這些的原因是非理作意，非理作意的原因是什麼呢？就是「不能如是解所說義」。

這裏用逗號分段是對的，第一「不能如實解所說義」，第二「起不如理虛妄分別」，第三「由不巧便所引尋思」，這些就是描述中觀的思想，中觀的思想來源是非理作意，非理作意的來源是不能如實瞭解，不能如實瞭解的原因就是「聞說難解大乘相應」、「空性相應」、「密意趣義甚

深經典」，因為這些緣故，所以他不能如實瞭解，不能如實瞭解的結果就會非理作意，不如理的虛妄分別就會生起。由於不如理的虛妄分別非理作意生起的緣故，就會引發不巧便。不巧便的意思就是非理作意，想的沒有邏輯、不合理，不巧便引出來的智慧就是尋思。尋思，在文中就算是中觀的智慧，是唯識對中觀負面的評價，就是不巧便所引的尋思。

中觀說「起如是見，立如是論，一切唯假是為真實」，「一切唯假」我們中觀認為這個是真實，這樣的看法是對的，所以我們這樣說，意思是我們對空性要這麼解釋、這麼看，這樣才是正確的。其中的「如是見」指我們這麼看，「如是論」指我們這麼說。這麼看、這麼說什麼內容？一切唯假，諸法是假的，諸法是不真實，但這個道理是唯識不認同的。藏文當中「一切唯假」是放在前面，再是「如是見」、「如是論」，然後是「是為真實」，這段話中藏文次第不一樣。

到這裏就是中觀所說，前面的「如有一類補特伽羅」，先認出中觀的思想，到「由不巧便所引尋思」，就是中觀的想法，他的思想是怎麼產生的？首先經典這麼有難度，所以不了解，不了解的緣故就非理作意，非理作意

的緣故引發一種尋思，什麼尋思？一切唯假，這樣的看、這樣的說，這些都是真正的究竟的東西，所以就是「是為真實」，這是兩段的樣子。對此唯識有話要說，句號應放在前面的「一切唯假是為真實」，下面「若作是觀是為正觀」開始是唯識對中觀說的話，即如果把它當是正觀的話，就會有什麼樣的缺點？如文：

彼於虛妄所安處所實有唯事，撥為非有。

【辨了不了義善說藏論 032】

上節課講到第 23 頁倒數第二行，如文：

菩薩地云：「如有一類補特伽羅，聞說難解大乘相應，空性相應，密意趣義甚深經典，不能如實解所說義，起不如理虛妄分別，由不巧便所引尋思，起如是見，立如是論，一切唯假是為真實，若作是觀是為正觀。

這是《菩薩地》裏面唯識破中觀的一些看法。中觀認為其與唯識主要不同的觀念就是，唯識講一切都是心的體性，實際上就是有為法，因為唯識對有為法是心的體性非常重視，唯識覺得心的體性是真相，若是如此，則有為法的體性是真相。而中觀則認為有為法是完全不真實，都是施設義找不到。唯識說心的體性，我們平常會認為是對，其實涵義是：因為是心的體性，所以還是存在，外境的角度不存在，但是心的體性的角度還是有一個找得到的、可以存在的。中觀跟唯識的差別在此。

第 22 頁的科判為「己二、破彼二見」，從此可以理解唯識認為自己是中觀，所以他必須要破斷邊跟常邊的二見，這兩個是破增益跟損減，破增益後面會講，這段

不講，這裏講到破增益是「如下詳釋」，意思是下面會詳細解釋，這裏不談。雖然科判為「破彼二見」，但破增益的這段下面談，這裏不談，談的是破損減這塊。破損減是針對誰，誰有損減的見解？那就是中觀，所以宗大師先引破損減的，為此先引《菩薩地》，上次解釋過，不再解釋。

這段宗大師解釋的時候，「此中所破損減敵者」，先認敵者是誰，認出破損減的對象就是中觀，而且是中觀應成派，即「故如決擇分說是大乘宗。彼說諸法皆無自相，故是宣說無性諸師。」其中的「無性諸師」就是指中觀裏面的中觀應成派，說諸法皆無自相的是中觀應成派。中觀裏面的中觀自續派主張有自相，不認可有自相，就是諸法是無自相，持此觀點的是中觀應成派，即「彼說諸法皆無自相，故是宣說無性諸師」，此處應是「彼說諸法皆無自相之宣說無性諸師。」

先對總的中觀稱為「宣說無性諸師」。上次在《宗義建立》中講中觀的定義時，中觀與說無性是同義的，所以宣說無性是總的中觀，然後特別認出來中觀應成是前面的「說諸法皆無自相」，所以說諸法皆無自相的宣說無性諸師就是中觀應成派，宗大師把敵者是誰先認出

來，然後他們的想法是什麼？就是下面的「彼等非許依他起等諸法一切總無及名言無，是說非勝義有」，他們對依他起不會說完全連名言都無，他們說勝義中無，即「是說非勝義有」意思就是勝義中無。這裏把敵者是誰，敵者真正的主張是什麼講出來。

下面的「故」才開始解釋前面的《菩薩地》那段，宗大師先不解釋《菩薩地》那段，因為如果直接解釋，我們不知道是唯識對中觀說的話，不知道唯識說的話的對象是誰、他的觀念是什麼。《菩薩地》中「故若破云「無唯事」者」，從這裏的「無唯事」開始就是把前面的《菩薩地》中的那段話拿出來，事物指依他起，講依他起沒有的話會怎麼樣，破這些的時候，不是一般的依他起，而是勝義中有的依他起，因為中觀應成派不會說依他起不存在，而是說勝義中不存在，或者真實的依他起他不承認，名言中的依他起他還是承認的。前面唯識對中觀說的時候，沒有依他起的話，或者沒有事物的話，沒有依他起的意思不可以解釋成一般的依他起沒有，而是勝義中的存在的依他起沒有的話有什麼過失。

宗大師讓我們明白《菩薩地》中怎麼解讀，《菩薩地》中唯識對中觀說的那段話，關鍵是若勝義中的依他

起沒有的話會怎麼樣，是這麼來破的。「以此宗意」中「此宗」指的就是唯識，在唯識的觀念裏面，依他起勝義沒有的話就有問題。中觀跟唯識差異的關鍵在於依他起是勝義中有還是沒有這兩個不同的看法。三性中遍計執無，沒有必要全無，若依他起跟圓成實無的話就是完全無，即「則成斷無」，所以「然餘二性，若勝義無，或無自相，則成斷無。」

又此宗想，依他起性心心所法依自因緣而生者，若是自相生，即勝義生。此若無者，則唯妄心假計而生，心心所事生全非有。故若答云：「依他起性所有生滅，唯就錯覺執為生滅，故其生滅於世俗有，不成損滅。」不能釋難。

若依他起跟圓成實勝義無或者沒有自相的話，就完全會變成斷無，唯識為什麼這麼想？因為唯識認為依他起的那種生跟滅完全在自性存在當中可以解釋生滅，如果沒有自性的話，則完全沒有辦法解釋。「又此宗想，依他起性心心所法依自因緣而生者，若是自相生，即勝義生。」意思就是如果依他起的法生的話，則肯定是自相生、自性生，依他起現在這裏認的時候是心心所法，為什麼？雖然依他起好像整個是內外的世界有因果的

功能，依他起的意思是依賴因緣而發起，可以說有因果的東西就是依他起，有因果的東西如我們內外的整個世界，不管輪回的階段、涅槃的階段，都是以因果的法則來存在，這些都是依他起的東西。

但內外的一切世界，不管輪回還是涅槃，唯識說最究竟都是心的體性，若是如此，則是心王跟心所的體性，所以這裏特別認出來「依他起性心心所法」就是這個意思，比如說最究竟是阿賴耶識，所謂的阿賴耶識認出來的話，也是心王心所是綁在一起的，阿賴耶識旁邊的心所只有五遍行，即觸、作意、受、想、思五個，所以心王跟心所綁在一切就是所謂的阿賴耶識，這裏講的心心所法就是這個意思。依他起性最究竟就是心心所法體性，它是因緣而生，它有一個因，然後有一個果，這樣的一個轉變，比如我們的阿賴耶識也好，第七識也好，後面的第六識也好，從阿賴耶識然後上面有七識，七識對阿賴耶識的看法會造成不清淨的六識出來，所以整個的內外輪回就生起了，唯識就是這麼說的。

整個內外的依他起依因緣而生，「依自因緣而生者」意思就是因果的這樣一個狀態，依賴因緣然後會發起的狀態，對於這樣一個狀態，唯識覺得這個是真正的它自

己的自相，自相生是唯識自己的看法。如果這個是自相生的話、自己生的話，那就是所謂的勝義生。不可以說有自相生，然後名言安立一個假的，二者沒辦法連在一起。如果是自相生的話，肯定不會是假的，肯定是真的，所以自相生的話即勝義生，這就是唯識的想法。

這裏講「此宗想」，想什麼？依他起這些因果的法存在是真正的自己有一個功能，自己有因跟緣的功能，受這個功能的影響自己就生出來，所以這些不可以說是我們這邊好像假名安立的一個東西，它是真實的一個勝義中存在的東西，這就是唯識想的。唯識想的還沒有結束，所想的內容就是開始「又此宗想，依他起性心心所法依自因緣而生者，若是自相生，即勝義生。此若無者，則唯妄心假計而生，心心所事生全非有。」到這裏是唯識的想法。

相反的，剛剛我們講勝義生，現在如果不是勝義生的話，怎麼解釋？那就要解釋假名安立來生、存在，就是這個沒有辦法真正的生、存在，假名安立的生是假的，不是真正的存在，唯識說「唯妄心假計而生」，則會變成「心心所事生全非有」，心跟心所沒有辦法有了。「心心所事」的意思，剛剛是說「依他起性心心所法」，現

在是說「心心所事」，其中的「事」是指依他起性的意思。所以依他起性心心所，或者事心心所也可以，這裏是短的一個表達，都是形容其實依他起是心心所的一個體性。

心心所體性的那種事物，那種依他起的法，它的生滅完全變成沒有了，即「全非有」，怎麼樣就會全非有？如果「唯妄心假計而生」的話，那就是完全非有，唯識就是這麼想的。中觀的答復沒有辦法說服唯識，中觀說「「依他起性所有生滅，唯就錯覺執為生滅，故其生滅於世俗有，不成損滅。」不能釋難。」中觀覺得我沒有落損滅，因為我認同名言有世俗有，怎麼樣世俗有？解釋為「唯就錯覺執為生滅」，就是錯覺當中存在，剛剛講唯識想「妄心假計而生」的話，這個生是不可能存在的，中觀說「唯就錯覺執為生滅」，他也沒有辦法認可這個是存在。當中觀這麼答復的時候，唯識講「不能釋難」。下面繼續講不能釋難的理由。

猶如說云，就錯執繩為蛇之心，繩可是蛇，然繩非蛇。依他起之因果，唯就錯執有因果心，是為因果，然依他起自無因果。若如是許，則不能安立從善惡業生苦樂果，故不能離損減執過。

「故不能離損減執過」，唯識對中觀說「你已經有損減的過失」，中觀答復「我不成損減」，雖然中觀這樣說，但唯識認為中觀的過失在於中觀沒有真正答復他的問題，即「不能離損減之過」。「依他起性所有生滅，唯就錯覺執為生滅，故其生滅於世俗有，不成損減。不能釋難」，唯識認為中觀這麼答復的話，不能釋難，但是對於為什麼不能釋難，沒有詳細的解釋。現在下面是詳細的解釋，以此為喻表達錯覺執為存在，是錯把繩當蛇這樣的心，繩可以說它是蛇，但沒有辦法安立繩是蛇，原因在於那顆心是錯覺。

若謂非許如是因果，則許因果是有自相，故勝義有義善成立。由依此想故說若無假所依處，假亦非有，何有一切諸法唯假，及唯此是真實耶？故是最極斷無見者。

一樣的道理，唯識認為中觀以名言來存在，名言的量本身就是錯覺，所以中觀不能離損減之過。剛剛我們講「若如是許」，現在是講「若為非許」。若如是許的話，就不能損減之過。若中觀有另外一個因果的看法，比如剛剛講因果是世俗有、名言安立有，這樣的看法，唯識沒有辦法對它解釋，解釋不通。如果中觀認為有另外一

個因果對這個解釋的話，等於就是自相有了，即「若謂非許如是因果，則許因果是有自相」，有自相就會變成勝義有，所以「故勝義有義善成立」，就是勝義有的意義已經成立了，變成勝義有。

到這裏就是唯識的想法，唯識這樣想的緣故，唯識對中觀說「由依此想故說若無假所依 處，假亦非有，何有一切諸法唯假，及唯此是真實耶？故是最極斷無見者。」其中「想」的意思就是唯識想的，想的內容就是前面講的若如是許怎麼樣、若如是非許怎麼樣，唯識覺得你這樣許沒有辦法答復我，若不許的話你就跟我一樣了，這就是唯識想的。這裏的「由依此想」就是這個意思，唯識這樣想的緣故，就會對中觀說，說什麼呢？「若無假所依處，假亦非有，何有一切諸法唯假，及唯此是真實耶？故是最極斷無見者。」其中「假所依處」指的就是依他起。

「若無假所依處」，若依他起沒有的話，則假也沒有。一切諸法唯假，從中觀的角度而言，把它當諸法的真相 就是諸法都是沒有自己 都是名言安立假立而已，這是諸法的真相 如果假沒有的話 那諸法唯假也沒有；若諸法唯假沒有的話，則把諸法唯假當真實或者真相，

這個也沒有，所以怎麼可能會有？「何有」這裏應該有兩個東西，一是「一切諸法唯假」，二是「唯此是真實耶」，其中的「此」就是指一切諸法唯假變成真實的相，這個也沒有辦法安立，即「何有一切諸法唯假，何有唯此是真實耶，故是最極斷無見者」，唯識的話到這裏。唯識對中觀說：你是最極端的無見者，就是無見者中最嚴重的。唯識在哪里說？《菩薩地中》。如文：

菩薩地云：「如有一類補特伽羅，聞說難解大乘相應，空性相應，密意趣義甚深經典， 不能如實解所說義，起不如理虛妄分別，由不巧便所引尋思，起如是見，立如是論，一切唯假是為真實，若作是觀是為正觀。彼於虛妄所安處所實有唯事，撥為非有。是則一切虛妄皆無，何當得有一切唯假是為真實。由此道理，彼於真實及以虛妄，二種俱謗都無所有，由謗真實及虛妄故，當知是名最極無者。」

對《菩薩地》的內容引了兩段，第一段就是從「如有」一直開始，第二段是從「世尊」開始，如文：

菩薩地又說：「世尊依彼密意說言，寧如一類起我見者，不如一類惡取空者，前者唯於所知迷惑，然不誹謗一切所知，不由此緣生奈落迦，於他求法不為虛誑，

於諸學處不生慢緩，後者與此相違。」

到這裏就是第二段的《菩薩地》，第二段的前面講「菩薩地又說」，現在宗大師引了《菩薩地》的兩段，引的內容宗大師前面講了，唯識對中觀說：你是最極端的無見者。唯識的話，《菩薩地》中引了兩段，第一段的「如有一類補特伽羅」指的就是中觀，佛開示初轉法輪、二轉法輪有很多不同解釋，初轉法輪跟二轉法輪完全是不同的方向，下面的人對此覺得疑惑，如此第三轉法輪出來。第二轉法輪的所化機是中觀，當然以中觀的立場來說，第二轉法輪是最究竟的。

初轉法輪、中轉法輪、後轉法輪，若沒有結合密教，完全以顯教的立場而言：先是初轉法輪，然後中轉法輪，最後後轉法輪，好像初轉法輪是低，中轉法輪是高，後轉法輪是中間，以顯教的角度是這樣理解的，就是初轉法輪講的是最初級的，中轉法輪是最高，再降低一點就是後轉法輪。若從顯密結合的角度來說：初轉法輪是低的，中間就是中轉法輪，然後最高的就是後轉法輪，這樣理解的話，後轉法輪是以《如來經》來解釋，而不是以《解深密經》來解釋。把《解深密經》當後轉法輪主要依據的經典是顯教的立場。尊者講生起就是初轉法輪，

離系指的是中轉法輪，光明指的就是後轉法輪，若從整個顯密結合的角度就是這樣理解的。

對於三轉法輪的解釋，以完全是顯教的角度跟從整個密法結合的角度來解釋，各不相同。以顯教的立場來解釋三轉法輪，中轉法輪的所化機就是中觀，對於中觀的觀念不能接受，講出來就是後轉法輪，配合唯識的觀念。以唯識的角度來說，把中轉法輪當不了義經，對於這個不了義經要瞭解，它裏面有講空性，但是從隱藏的角度來講；對於初轉法輪而言，它是不了義經，但這個不了義經不是這個意思，裏面有講空性，但是從不清楚的隱藏的角度來講的不了義經，不是這種意思。

我們對於不了義經有兩種理解，一種是它裏面完全沒有講空性，完全是講世俗的東西的話，叫不了義經。不了義經，並非一定是裏面的內容有問題，若內容不深奧的話，也可以說是不了義經。有些經裏面有講空性，但是太深，把它從隱藏的角度來講也叫不了義經。以唯識的立場，初轉法輪不可以像中轉法輪一樣，裏面有講空性，但是它是從隱藏來講空性，不是這樣理解的，初轉法輪裏面講四聖諦，沒有講法無我、沒有講空性，所以不了義。中轉法輪有講法無我、空性，但字面沒有明

白講，必須要解釋。

《解深密經》中一直解釋中轉法輪講一切法無自性涵義是什麼 從涵義的角度來講 就是諸法上面有三性，遍計執、依他起、圓成實。以諸法上面遍計執的角度而言，諸法無自性，因為遍計執的特質就是相無自性，依他起有生無自性的特質，圓成實有勝義無自性的特質，所以說諸法無自性。所以涵義認出來就是諸法上面的三性各有各的無自性的特質，從這個角度解讀諸法無自性。不可以直接說諸法無自性。

現在這裏講「難解大乘」，為什麼難解呢？因為它是不了義經。然後也講「大乘相應」、「空性相應」，比如初轉法輪沒有講大乘相應和空性相應，這裏認出中轉法輪難解，然後大乘相應、空性相應，「相應」就是具備的意思，就是空性的法具備，大乘的法具備。他講的東西都是密意的角度講，不是從字面來講，即「密意趣義甚深經典」，可以說這些經典很難理解，這些經典的意義「不能如實解所說義」，主要是不了義，「難解」的意思是不了義 第二個是大乘相應 第三個是空性相應，第四個是密意趣義甚深經典，因為這四個的緣故，所以很難聽懂，即「不能如實解所說義」。

前面講四個特質應該是理由，然後這一類的補特伽羅們不能如實瞭解，所以他們自己來解讀，就變成以非理作意來解讀，即「起不如理虛妄分別，」就是很多的非理作意出來，帶來的都是不正確的邏輯。不巧便的意思就是非理作意推出來的邏輯不正確，邏輯不正確引發想法有問題，就是「由不巧便所引尋思」，他的想法、他的觀察是什麼樣的呢？就是一切唯假，這就是他觀察的結果，觀察的結果是整個諸法都是假有，而且這樣的假有是真相，視為真實，前面我們也講過：一切是假，假就是真實。這樣的看法、這樣的解釋都是對，即「起如是見，立如是論」，意思就是這個見解是對，這樣的講是對，這就是「一類補特伽羅」的想法。

下面說「若作是觀是為正觀」，就是唯識跟他們說：如果這樣看的話，就會變成「彼於虛妄所安處所實有唯事」，若是如此，就變成依他起，因為剛剛說一切法是假，當然一切法中就包含依他起，剛剛講的「妄所安處所實」就是指依他起，依他起就變成沒有了，即「撥為非有。是則一切虛妄皆無」，這中間不該有句號，應該是逗號連接，即「撥為非有，是則一切虛妄皆無」，剛剛講了若假的所依處沒有的話，則假也沒有；假沒有的

話，諸法假也沒有辦法安立；不只是諸法假沒有辦法安立，諸法假的道理變成一個究竟的道理或者諸法的真實相，這個也無法安立。

前面的「於虛妄所安處所實有唯事事，撥為非有」，意思就是依他起沒有的話，則一切虛妄皆無。依他起沒有的話，假也沒有，即假的所依處沒有的話，假也沒有。假名的假，假立沒有，如果假立沒有的話，那就是把假立當真實，這個也沒有，即「何當得有一切唯假是為真實。」這個怎麼可能會有呢？所以若一切法虛妄沒有的話，它是真實的這個道理怎麼可以安立？現在的結果就是依他起沒有的話，則遍計執沒有，圓成實也沒有。「由此道理，彼於真實及以虛妄，二種俱謗都無所有，由謗真實及虛妄故，當知是名最極無者。」其中「二種」的意思就是剛剛我們說的圓成實跟遍計執，虛妄指遍計執，真實指圓成實。

若沒有依他起的話，則圓成實跟遍計執這兩個也變成沒有了，對這兩個也會誹謗，即「二種俱謗都無所有」，若是如此，不只是沒有依他起，連圓成實和遍計執都沒有的話，則對一切整個都誹謗了，所以就是最極端的無見者，即「由謗真實及虛妄故，當知是名最極無者」。

確實宗大師說唯識對中觀說「你是最極端的無見者」，這是《菩薩地》中說的。「當知是名最極無者」意思就是最極端的無見者。

總的意義就是宗大師前面說的唯識對中觀說：你誹謗依他起，就是最極端的無見者，為什麼？因為你誹謗依他起，也等於是誹謗遍計執和圓成實，所以什麼都沒辦法安立，什麼都沒有的話，就是誹謗裏面最嚴重的。若誹謗一塊，其他還能安立，那還行，但你誹謗什麼都沒有，那就是最極端的無見者。

對於遍計執、依他起、圓成實，簡單解釋一下。就像這個杯子，我們面對這個杯子的時候，我們的眼根識面對它，我們的心第六識也面對它，第六識面對它的時候跟眼根識面對它的時候是不一樣的，眼根識面對它的時候是實際上杯子是什麼，它接受的是什麼，它沒有增加，完全如此，眼根識就是這麼面對它的。

第六識面對它的時候，就有很多對它不同的認知來接受的，而不是對境怎麼就怎麼接受，而是對它有一個認定才判斷，從我的角度來認那邊的一個道理。從這樣的兩種角度說，它們的對境可以分出不一樣的東西，比如眼根識的對境是真的杯子本身，而第六識面對的杯子

不可以說完全是杯子本身，完全是杯子本身的話，那就變成沒有分別了，這是不可能的，我們肯定有分別，這個分別不可以說它不對，它還是對，但它對的角度就是以它的判斷有一塊而已，而且這一塊是第六識這邊對它有一個道理的東西，比如說杯子已經賣出去了，或者已經破了，但是我的第六識認的那個東西還在。

杯子已經破了，我的眼根識看不到它，我的眼根識面對的這個杯子是剎那剎那變化，杯子沒有了，它的對境也消失了；而第六識的對境是還能存在的，所以第六識看到的不是杯子本身，它判斷的那一塊也不可以說是杯子本身，如果是杯子本身的話，杯子滅了之後不可以有，但實際還是有，所以第六識的對境不是杯子本身，它還有一個存在，它不是依他起。杯子本身是依他起，杯子上面我們的第六識對它的認可，它是一個道理，而且是杯子沒有了之後它還能存在的一個東西，所以它不是杯子本身，也不可以說它是像經部宗的義共相，因為義共相有點是幻覺的一個東西，它是真的第六識對它有一個看法，有理由，有一個認可，不可以說它是幻覺，它是真的一個存在的東西，但不是杯子本身，它是杯子上面第六識認可的一個道理的東西。這個道理的這個東

西，是不是依他起？不是。

依他起就是真正的有一個活生生的因果的功能的東西，所以這個不是依他起，這種東西就叫遍計執，對這個遍計執上面我們也會執著。剛剛我們說杯子，對於赤裸裸的杯子上面也會執著，因為我們的五根識像眼根識面對杯子的時候也執著，第六識對它判斷的一個道理上面我們也會執著，所以兩種執著都在，兩種執著心是什麼時候生起的？是它們兩個的後面，第一，眼根識面對它的時候，那個的後面會生起執著心；第二，我們的第六識對這個杯子判斷的時候，那個的後面也會生起執著心。

執著心當然都是第六識，執著心不是五根識，它是第六識，它的執著是比如前面的眼根識面對杯子的時候，那個時候的杯子是什麼樣子？「那個杯子是在外面，那裏有一個存在」，這種想法就出來了。第六識這邊，我的眼根識看這個杯子之後，我的第六識想什麼？哦，我的眼根識看到的一個杯子是在外面那邊成立的，第六識在前面的眼根識面對杯子的時候有第六識的一個看法，即這個眼根識的對境的杯子是怎麼存在的，這個看法就叫所謂的執著心，這是一種。

另外一種執著心是，我們第六識已經對於杯子是什麼樣有一個判斷了，這個判斷是對了，但它的後面對這個前面的第六識的對境上有一個看法，就是我們的第六識對這個杯子有一個判斷，這個判斷的後面有一個第六識出現，這個第六識就是前面的第六識對這個杯子的判斷的時候，這個第六識有它的一個對境，這個對境是怎麼存在？對這個看法就是執著。對這個看法是什麼樣的看法？就叫第六識的對境，它的對境不是真正的的杯子，不是依他起，是什麼？遍計執。

第六識的對境是遍計執的話，有沒有自相？沒有自相，把它當有自相，就是所謂的前面第六識後面生起的執著心，這個執著心怎麼執著？前面的第六識的對境是有自相，這就是所謂的把遍計執當有自相那種的執著心。現在《解深密經》中或者宗大師《辨了義不了義》前面唯識的那段一直引《解深密經》，然後一直解釋三性，就是破這一塊的法我執，這塊有兩種，一個是眼根識直接面對杯子，這之後會生起一種法我執；第二種是我們第六識面對杯子，然後有一個判斷、有一個瞭解，那個時候也有一個第六識的對境，那個之後也會生起執著心，這兩種都是法我執。

兩種執著心中，我們要破第二種的法我執，對這個我們一直解釋，可能我們自己沒有先認第六識有一個對境，我們可能認為第六識的對境就是實際那個，我們不會分，對於第六識的對境我們不會認出來，實際上第六識的對境是一直有的，像「色、聲、香、味、觸、法」，可能我們對於「色、聲、香、味、觸」會認，但對於「法」我們不會認，「色、聲、香、味、觸」是我們感官的一個對境，「法」是第六識的一個道理，我們不會特別認出來。實際上可以說第六識的範圍是恆時在的，五根識如眼根識是眼睛睜開才有，閉上就沒有，所以五根識是非常短暫的，而第六識是過去的也會想，未來的也會想。五根識是當下存在而已，過後沒有就沒有了。

真正可怕的是我們的第六識，過去現在未來一切的想法都在它的對境的範圍裏面。所以第六識於對境上的執著心是最嚴重的，但是我們可能沒有那麼認，現在所要破的法我執就是這個，破第六識對境上的執著心，有自相這樣的執著心。剛剛講前面那段，後面《菩薩地》又說，這邊《菩薩地》中引的是《寶積經》，如文：

菩薩地又說：「世尊依彼密意說言，寧如一類起我見者，不如一類惡取空者，前者唯於所知迷惑，然不誹

謗一切所知，不由此緣生奈落迦，於他求法不為虛誑，於諸學處不生慢緩，後者與此相違。」

以我見而言，對補特伽羅無我不了解，不管落斷邊也好，落常邊也好，邪見或誹謗沒有那麼嚴重，但如果對於法無我的道理誹謗的話，則誹謗的程度很嚴重。因為我們要瞭解，法無我是與一切法上面有關系的，補特伽羅不是與一切法有關聯。「惡取空者」的「空」就講到法無我上面，法無我上面如果我們不了解或者誹謗就是所謂的「惡取」，「惡」的意思不是善惡的惡，而是不好或者誹謗的意思。「我見」的意思就是補特伽羅我，補特伽羅我就是對補特伽羅無我上誹謗，對於補特伽羅無我上的誹謗跟法無我上面的誹謗是不一樣的，對於法無我上面誹謗的話，會否定整個法；對於補特伽羅無我上的誹謗，沒有那麼嚴重。意思就是唯識講：中觀你誹謗法無我的道理，你的誹謗是最極端的誹謗者，補特伽羅無我上面的誹謗，無所謂，不是那麼嚴重。

世尊就講這種道理，即中觀對於依他起否定的話，就會有這麼一個極端的無見，對於補特伽羅無我的誹謗不比法無我的誹謗嚴重。「寧如一類起我見者，不如一類惡取空者」，就是我們寧可選擇對於補特伽羅無我誹

謗，也不要對法無我誹謗，原因在於「前者唯於所知迷惑」，像對於補特伽羅無我的誹謗，只是對所知不了解而已，不會變成一切法沒有辦法安立，所以這個誹謗沒有關係，它只是對於該要瞭解的那塊不了解而已，對於該要瞭解的所知迷惑而已，「前者唯於所知迷惑，然不誹謗一切所知」，它只是對於該所知的那一塊不了解而已，它沒有對所有的一切法誹謗。但對於法無我誹謗的時候，不僅是對於法無我不了解而已，而是對整個法都會誹謗。

「然不誹謗一切所知」，就是它不會有嚴重的罪，所以他不會墮地獄，即「不由此緣生奈落迦」，它不會以此影響而生地獄。另外一個就是「於他求法不為虛誑，於諸學處不生慢緩，後者與此相違。」意思就是第一它不會造成墮地獄，第二它對於業果不會影響，第三它對於三學裏面特別是戒學方面不會影響。如果全部誹謗依他起的話，就是誹謗因果，若是如此，當然對下士道不墮三惡趣也不在意，因為他不相信惡業會有功能。一樣，他對於投生好的增上生的因不會在意，即「於他求法不為虛誑」，他就不會那麼認真的修行。一樣，對於學處戒定慧的戒方面不會那麼在意。

確實如此，先不用說對於業果的信心，這些根本沒有，而且有的時候學佛的時候用這些虛妄的道理、空性的道理：不在意業果好像是對的，然後業是虛妄，什麼都是虛妄，就會有類似這種。實際上真正來說修空性是認同業果、十二緣起，認為無明是一切輪回的因，對這個對治就是修空性，修空性是非常認同整個輪回、整個業因果，而不可以說我修空性，就好像亂七八糟什麼規矩都沒有，不是這種做法。

如果有人把一切當成虛妄、一切都是假的，那就什麼都亂了，就是不可以這樣做的意思。這裏講到「不由此緣生奈落迦 於他求法不為虛誑 於諸學處不生慢緩，後者與此相違」，確實對於補特伽羅無我上面誹謗沒有什麼關係，有可能更好，因為補特伽羅有我，所以我更要在意，我更要認真，所以對於補特伽羅無我誹謗沒有太大影響，但對於空性、對於法無我誹謗，後果則很嚴重。誹謗的意思就是像中觀一樣認為一切都是虛妄、依他起都不真實，「後者」就是指「惡取空者」或者「與此相違」，其中的「相違」就是「緣生奈落迦，於他求法為虛誑，於諸學處生慢緩」，所以就變成誹謗很嚴重了，唯識認為中觀講一切都不是真實，就是極端的無見

者。到這裏，引了第二個階段的《菩薩地》。

【辨了不了義善說藏論 033】

上節課講到第 23 頁倒數第二行，如文：

由是因緣，菩薩地又說：「於此無彼，由彼為空，餘實是有，如是知者，名為無倒悟入空性。謂於如前色等諸事，由其假說自性皆空，是前句義。餘實是有者，謂假所依唯事及唯假有。」

這裏宗喀巴大師不是引《菩薩地》，這裏的引號不太對，內容在《菩薩地》中有這麼說，但真正的《菩薩地》中不是用這樣的詞句。先瞭解一下內容，對於所謂的「無倒悟入空性」這個方面解釋，因為現在已經講完了《菩薩地》中的破損減，唯識一直破中觀的觀念。這裏講到《菩薩地》中以唯識的立場來說，可以這麼理解：唯識認為自己是中觀，中觀認為自己是中觀。所謂的中觀的意思就是沒有落損減，也沒有落增益，常邊、斷邊都沒有落，完全能悟出法的真正的實相，這就是中觀，就是沒有增益加上去，也沒有實際的東西誹謗或者損減，就是真的完整的瞭解事實是什麼就是所謂的中觀。

「於此無彼，由彼為空」，就是對於實際上沒有的

東西我們瞭解它是沒有，對於存在的東西我們瞭解它確實是存在。「餘實是有者」，就是剩下來沒有破的那個東西，就是存在的，如果這樣瞭解的話就是「如是知者」。一個是沒有的東西我們看到它確實沒有，一個是存在、剩下來的東西我們認它是存在，所以我們沒有落常邊，因為「於此無彼，由彼為空」，就是沒有落常邊，也沒有落增益。「餘實是有」就是我們沒有落損減或者斷邊，所以我們知道的是如實的，「如是知者」就變成「名為無倒悟入空性」，如此我們已經悟了真的法的究竟的實相。理由是什麼呢？就是「於此無彼，由彼為空」。下面解釋另外一個「餘實是有」是什麼。

「謂於如前色等諸事，由其假說自性皆空」，這個是「於此無彼，由彼為空」的意義，所以「是前句義。」現在我們要瞭解所謂的假說，意思就是上次第 40 頁的「若執遍計所執是有自相即法我執」，這裏講到把遍計所執當有自相的話，這樣的執著就是所謂的法我執。這裏的「假說」就是遍計所執，這個遍計所執如果我們把它當有自性的話，就是法我；如果把它當自性空的話，就是法無我。

色等一切法上面有遍計所執，諸法上面有遍計所執、

依他起、圓成實，諸法上面的遍計所執，如果我們瞭解它是沒有自性，這個就等於是法無我。如果我們執著它是有自性，這個就等於法我執，就等於落了增益，就是執著。所以如果我們瞭解自性空的話，就變成我們沒有落增益，前面我們講「於此無彼，由彼為空」，這就等於我們沒有落增益，沒有的東西我們認為它沒有。如果我們把沒有的東西認為是有的話，這就是增益。

沒有的東西我們把它瞭解為沒有，什麼沒有的東西呢？實際它不是有自性的，我們瞭解它原來沒有自性，我們也瞭解它是沒有自性，我們沒有增益，所以自性皆空，這就等於我們沒有落增益，這就是「是前句義」，就是前面的句子的意思。下面的「餘實是有者」的意思，「謂假所依唯事及唯假有」就是有沒有對境依他起？有。當我們假名安立的時候，比如說「這個是色法」、「這個是杯子」，當我們的分別心這麼安立的時候，那邊有一個物質、有一個東西，那個就是所謂的依他起，所以依他起也有。我們假立的時候有一個遍計執，遍計所執也有。以遍計所執有沒有自性來說，它沒有自性，但是遍計所執是有，不可以說遍計所執沒有，假說也有，假說的所依依他起也有。這裏是講「假所依唯事」，就是假

立的時候所依靠的事物本身有，就是依他起。假說本身也有，唯假也有。這裏的「唯」的意思就是假說本身沒有自性，但是假說所依的事物是存在的，假說是存在的，只是假說沒有自性、沒有自相而已。

對於「這個是色法」安立的時候，「這個」有一個所依是依他起；「是色法」假立的時候，也有分別心的一個對境，有一個遍計所執存在，什麼沒有存在？有自性成立的遍計所執是不存在的。我們的分別心的對境遍計所執是不是有自性？有自性的遍計所執不存在，現在要破這個。遍計所執是存在，有自性的遍計所執要破。遍計所執剩下來，遍計所執的所依靠的依他起也剩下來，剩下來是這兩個。「這個是色法」的「這個」也存在，「是色法」這個時候假說的時候遍計所執也存在。我們腦子中有這樣的分別心的遍計所執是自性存在感覺，自性成立的遍計所執是不存在。

現在所沒有的東西是什麼？自性成立的遍計執沒有。有的是什麼？不要加自性成立，唯遍計所執是有，唯假有，意思是唯假說來說有。一樣，所依的依他起也有，這個是所謂的「餘實是有」的「餘」，就是剩下來的依他起跟遍計所執是有的，前面沒有的東西是有自性

的遍計所執是沒有。我們瞭解空性的時候，以唯識瞭解的法無我而言，就是第 40 頁的「執遍計所執是有自相即法我執」，現在相反「悟遍計所執是沒有自相就等於證悟法無我」。執著遍計所執是有自相是法我執，法我執跟法無我完全是相違的東西，所以宗大師現在這裏的用詞就是「執遍計所執是有自相是法我執」。相反，我們瞭解遍計所執是沒有自相就是法無我。

所以瞭解遍計所執是沒有自相就是法無我。以唯識而言，所謂的中觀的見解或者中觀的智慧，或者所謂的「無倒悟入空性」是什麼樣子呢？直接來說，諸法上面的遍計所執是沒有自相，對此瞭解就等於「無倒悟入空性」。剛剛我們講執著諸法上面的遍計所執是有自相就是法我執。相反，我們瞭解諸法上面的遍計所執是沒有自相就是所謂的法無我。若是如此，我們怎麼可以說它是「無倒悟入空性」？諸法上面的遍計所執是沒有自相，對這個瞭解的時候，我們怎麼能夠解釋它是「無倒悟入空性」？

「無倒」就是沒有落在增益，也沒有落在損減，所以可以說悟到真實的法的實相，這就是無倒。如果我們要解釋它是沒有落在增益，也沒有落在損減，怎麼解釋？

就是剛才說的先對於遍計所執是沒有自相瞭解的時候，就比如所謂的遍計所執就是：「這個是色法」假立的時候就有一個遍計所執 把那個當有自相 這就是法我執；當我們瞭解它是沒有自相的時候就是法無我。我們瞭解它是沒有自相的時候，我們沒有否定所依依他起，也沒有否定假說本身，我們否定的是這個遍計所執或者這個假說是有自相，對於這個假說或遍計所執是沒有自相瞭解的時候，只否定假說有自相，這就等於已經離開了增益。

沒有否定這個假說的所依的依他起，也沒有否定假說本身，如果對這兩個沒有否定的話，就等於我們沒有落在損減。如果對這兩個否定的話，就已經落了損減。所以，我們沒有落在損減，我們也沒有落在增益。對於前面兩個要瞭解「於此無彼，由彼為空，餘實是有」：「於此無彼，由彼為空」就是沒有落在增益；「餘實是有」意思是沒有落在損減，這兩個要清楚。宗大師下面說諸法上面前面的增益的這塊要去除，增益就是沒有的東西我們把它安立，把這個所要增益的東西要去除。所要損減的東西我們不要損減，我們要留下來。

「由何故空？謂遍計執」，這個遍計執指的是遍計

所執有自相。有時候講遍計所執指存在的遍計所執，就像諸法上面有三性遍計所執、依他起、圓成實，這個是存在的。有的時候講遍計執，是那種否定的或者不存在的遍計執，《宗義建立》的唯識部分，我們講遍計執有兩個，就是存在的跟不存在的。先這麼理解，遍計執是分別心安立的東西，分別心安立不一定要存在，分別心安立不等於是存在，也不等於是不存在。存在裏面也有分別心安立的，不存在裏面也有分別心安立的，所以分別心安立不一定是存在的東西。一樣，遍計執不一定是存在的東西，上次在第 44 頁講到，「故名言所立又有二類，謂量成不成。」其中「量成」的意思就是存在，「量不成」的意思就是不存在。遍計所執中有兩種，量存在的遍計所執和量不成的遍計所執。前面如果我們認的話容易，如文：

如是色等分別所依，雖彼亦是名言所立遍計所執，然是量成不可破壞。若謂此即彼事自相，則是唯名假立遍計所執，彼於所知決定非有。

這裏把「色等是分別所依」拿出來，現在是「量成不可破壞」有一個遍計所執，就是它是量成立的、是不可破壞的，有這樣的一個遍計所執。「色等分別所依」

這句話，我們會有分別所依就是依他起的感覺，現在不可以說依他起，現在是說遍計所執裏面有量成立的不可破壞的遍計所執，認出來就是「色等分別所依」，這個是「如是色等分別所依，雖彼亦是名言所立遍計所執，然是量成不可破壞。」雖然是名言所立遍計所執，等於就是遍計所執，但它是量成立的，它是不可破壞的。

什麼既是遍計所執，又是量成的不可破壞的？這個我們認的話，宗大師中文的用詞就是「色等分別所依」。有的時候翻譯為「執分別心的所執基」，執分別心的所執基是沒有自相，執分別心的所執基自相成立的執著心就是法我執，瞭解執分別心的所執基沒有自相的話就等於瞭解法無我。現在宗大師的《辨了義不了義》，沒有用分別心的所執基，而是用分別心的所依，實際上我們常常聽到翻譯講「執瓶子的分別心的所執基」指的就是遍計所執，而不是瓶子本身。

瓶子上面的分別心對它想的時候，也有分別心造出來的一個對境，因為唯識認為一切法是心造的，若一切法是心造的，我們的心出去的時候會造一個東西，特別是量，如心的比量、現量，這些量的心識肯定會造出來一個存在的一個東西。分別心的量也會造出來一個東西，

它造出來的不是外面的真正的那個東西，它造出來的是分別心的一個東西，這就是所謂的遍計所執。「執瓶子的分別心的所執基」，就是我們對瓶子比如說我們的眼根識看瓶子的時候，我們自己的過去的眼根識那邊過去的一個習氣造出來，也會在瓶子上看得到的，這個是現量的對境，是可以真正的摸得到的一個東西。

另外一個不是無分別心，而是我們的第六識分別心對瓶子判斷的時候，分別心也會造出來一個對境，那個對境就是「執瓶子分別心的所執基」或者是這裏用的「色等分別所依」，「色等」的意思就是諸法上面，剛剛我們講「執瓶子的分別心的所執基」，也可以講「執色分別心的所執基」，以「色、受、想、行、識」五蘊而言，可以說「執受分別心的所執基」、「執想分別心的所執基」、「執行分別心的所執基」、「執識分別心的所執基」，都可以這麼說，現在這裏用的是「色等分別所依」。

我們要瞭解遍計所執裏面有一個存在的、量成立的、不可破壞的，是哪一個？色等分別所依。色等分別所依，雖然它是名言所立遍計所執，但是它是量成立的、不可破壞的，那量不成立的是哪一個呢？「若謂此即彼事自相」，就是剛剛那個色等分別所依，色等分別所依是有

自相，它有沒有自相？沒有自相。色等分別所依是遍計所執，以唯識來說，依他起跟圓成實是有自相，遍計所執是沒有自相的。現在我們可以理解，色等分別所依是遍計所執，它是沒有自相的，如果以它是有自相來說，是不是存在的？不是存在的。色等分別所依是有自相就變成是法我執，即第 40 頁講的「執遍計所執是有自相即法我執」。

遍計所執變成有自相的執著就是法我執。色等分別所依是有自相，這個是不對的、是不存在的，這就是所謂的量不成的遍計所執。現在是說「若謂此即彼事自相」，這個是「則是唯名假立遍計所執，彼於所知決定非有」，意思是非所知的意思。《攝類學》中「所知」、「有」等都是同義，「彼於所知決定非有」就是它不是所知的意思，什麼不是所知？現在我們要認出來不是所知或者不是量成立的，這樣的名言所立的遍計所執是什麼東西？色等分別所依是有自相，或者反過來說有自相的色等分別所依是不存在的，因為色等分別所依本身是沒有自相的，所以有自相的色等分別所依是不存在的。

有自相的色等分別所依是不存在，它是不是遍計所執？是。所以遍計所執中有一個是存在的，有一個是不

存在的，而且不存在的這個是所應破。我們要瞭解法無我的時候該破的。剛剛想講「由何故空？謂遍計執。空所依事，謂依他起。由前空後所顯空性，即圓成實。此等有無之義，如前已說。」其中「此等有無之義」的「有」和「無」的意思是什麼？主要是講諸法上面我們要破的是剛剛講的不存在的遍計所執，所要留下的就是所依的依他起。諸法上面都有三性，即遍計所執、依他起、圓成實，現在是諸法上面留下來的是依他起，諸法上面要破的是不存在的遍計執，這個是前面的真正的意思。

所以現在是「前空後」，其中的「前」就是指不存在的遍計所執，它對後面要空，比如「聲音作為有法，非常法，因為所作性故」，有的時候是「聲音作為有法，是無常，因為所作性故。」兩種表達都可以，或者是「聲音作為有法，是常法空，因為所作性故。」常法空的話，就是聲音上面常法來空，不是常法就等於是常法空。「後」就如聲音一樣，是有法，它上面誰來空？前來空，就是「前空後」，意思就是所要空的不是後，所要空的是前。「前空後」的意思就是不是前，就是被前來空的意思，什麼上面空？後上面空，後指的是依他起，前指的是不存在的遍計執。

「由何故空為遍計執」就是前，「空所依事謂依他起」就是後。若是如此，依他起上面遍計執空，不存在的遍計執變成沒有了，就變成圓成實了。比如色法，色法上面我們瞭解色等分別所依是沒有自相，等於我們已經在色法上面瞭解法無我。這個杯子上面，杯子分別所依有自相，這就是法我執。《辨了不了義》裏面講「色等分別所依」有自相，這就是法我。若瞭解杯子上面杯子分別所依是沒有自相，等於在杯子上面瞭解法無我了。

在杯子上瞭解法無我，要去除什麼呢？要去除不存在的遍計執，不存在的遍計執就是所應破，這個所應破一去除，就已經瞭解法無我了。所以杯子上面去除所應破的話，就等於圓成實了。「由前空後所顯空性」就是圓成實。「此等有無之義，如前已說」。有一個結論出來，如文：

如是遠離增益執故，即離有邊，離損減故，即離無邊，故亦即是顯示無二，如是空性即是究竟勝義。菩薩地云：「先所說有，今說非有，有及非有二俱遠離，法相所攝真實性事，是名無二。由無二故，說名中道遠離二邊，亦名無上。」

所謂的究竟的勝義是什麼樣呢？就是瞭解空性，「如是」就是前面講的有邊、無邊，這樣的瞭解空性的話就等於究竟的勝義。以勝義而言，法的相有兩個，表相跟實相，表相就是世俗諦，實相就是勝義諦。勝義諦中究竟的勝義諦，像以唯識來說，空性有兩個，即補特伽羅無我和法無我，這兩個對比的話，法無我更究竟，現在是講法無我，可以說究竟勝義。唯識的觀念必須不可以誹謗依他起，若是如此，唯識認為中觀就已經落損減了，因為唯識是以依他起存在這個道理離開損減，如果依他起誹謗的話就沒有辦法離開損減，所以唯識必須要依他起存在。

這裏強調以唯識來說，他的了悟空性也好，究竟的勝義諦也好，這些都是依他起必須要存在，不存在就離不開損減、離不開無邊，所以瞭解空性就是損減和增益都要離開，如此損減則必須要離開。唯識認為中觀的觀點完全沒有達到空性的見解，現在這裏講到，本身唯識這樣才可以說究竟的勝義，唯識哪里有說？《菩薩地》有說。「即是究竟勝義。菩薩地云」，藏文中唯識說：這樣離開二邊的空性才是究竟勝義。就是唯識有說，哪里說？

菩薩地云：「先所說有，今說非有，有及非有二俱遠離，法相所攝真實性事，是名無二。由無二故，說名中道遠離二邊，亦名無上。」這裏就是我們講的究竟勝義，這裏講無上，究竟跟無上同義。達到無上的勝義就必須要離開二邊，所以必須離開損減邊，唯識認為中觀沒有達到。

下面的科判，「戊二 決擇分所說分二；己初 敘述敵宗問答彼義；己二 破其所答」先敘述敵宗，然後再問再答，如此詳細的瞭解敵宗的觀念，對此清楚了之後，然後破敵宗的答案或觀念，即「破其所答」。首先《攝抉擇分》，宗大師引了兩段，剛剛科判中講的「敘述敵宗問答彼義」有兩個東西，一個就是敘述他宗的，另一個是問答。首先，敘述敵宗這塊，宗大師引《攝抉擇分》，如文：

攝決擇分云：「於大乘中，或有一類惡取空故作如是言，由世俗故一切皆有，由勝義故一切皆無。」此述諸中觀師，分辨諸法有無差別，謂一切法於勝義無，於名言有。」

「攝決擇分云：「於大乘中，或有一類惡取空故作如是言，由世俗故一切皆有，由勝義故一切皆無。」」

這個是我們平常大家都說的：勝義中無，名言中有。中觀確實是這麼說的。但唯識說這個是惡取空，即「於大乘中，或有一類惡取空故作」，意思就是你的惡的觀念染到了佛說的空性，你對空性的瞭解不對。中觀說的「諸法是名言中有，勝義中無」，這句話唯識聽起來是：你對佛說的空性不了解，你誤解了，你是惡取空故，所以「作如是言」，說什麼呢？世俗中一切皆有，勝義中一切皆無，你是這麼說的，佛開示的這麼殊勝的空性，你的智慧弱，你的觀念染到佛陀的開示。

當然宗大師對這個有解釋，「此述諸中觀師，分辨諸法有無差別，謂一切法於勝義無，於名言有」，中觀對這個就是這麼分辨的，即勝義無、名言有。下面開始就是敘述敵宗完了之後的問答，現在這裏是唯識再問，這個也是《攝抉擇分》中的，如文：

次云：「應告彼言，長老！何者勝義？何者世俗？如是問已，彼若答言，若一切法皆無自性，是名勝義。若於諸法無自性中，自性可得是名世俗。何以故？無所有中建立世俗假設名言而起說故。」

這邊講到什麼是勝義、什麼是世俗，即「何者勝義？何者世俗？」回答的時候「一切法皆無自性」，這個就

是勝義。然後諸法實際上是無自性，但是如果把它當是有自性，這個就是世俗，即「於諸法無自性中，自性可得」，其中「可得」就是執著的意思，就是我們覺得「是」或者內心中「可得」，等於執著心是世俗。這裏講不是所應破把它當世俗，有的時候「可得」就是把它變成所應破的感覺，諸法沒有自性，我們覺得是自性可得，認為它的自性是可以找得到，這樣就變成所應破，對境的道理。

現在這個「可得」是有境的這一塊，就是執著心那塊，所以這個要認清，當然宗大師下面會解釋。理由是什麼呢？「何以故？無所有中建立世俗假設名言而起說故。」我們所謂的世俗，可能就是無所有中建立世俗。藏文中，「世俗」的「俗」是蓋住的意思，「無所有中建立世俗」，這個世俗就是沒有，沒有的東西我們認為有，如此就是蓋起來了，就是把沒有的實際的東西蓋起來，就可以說世俗。

剛剛我們講把執著心變成世俗，執著心為什麼世俗？因為執著心會蓋法的實相，不讓我們看見法的實相把它蓋起來，也可以說以法的表相來蓋法的實相。這個「建立」應該不是建立，而是世俗，「無所有中」就是在沒

有的東西上面，比如沒有自相，但是我們對於沒有自相不了解，把這個道理蓋起來，誰來蓋？這就是世俗。所以，我們建立世俗就是在無所有上面，誰來蓋住？對這個我們叫建立世俗，也可以說假設，也可以說名言。

【辨了不了義善說藏論 034】

上節課講到第 25 頁「此問何為二諦，其答即是敵者。」

首先，敵宗指的是中觀，立宗當然是唯識，唯識對中觀問，問的關鍵就是瞭解空性方面。唯識認為自己瞭解空性，中觀認為他是真正的中觀者，唯識也認為自己是中觀者。講到《菩薩地》和《攝抉擇分》，或其他唯識的論典，都會有唯識認為自己是中觀的立場，他認為自己的見解就像前面《菩薩地》中講的「名為無倒悟入空性」。唯識認為自己是中觀者，或者認為自己沒有顛倒的悟入空性。現在《攝抉擇分》表達唯識是怎麼把自己變成中觀的。

對空性了悟，關鍵在於對所應破要認識，再就是如何如理的破，破了之後就變成空性了。宗大師不管是在《廣論》還是《略論》，後面的毗缽舍那講空性的時候先認所應破。所應破的意思就是所應該要破除的東西，如果我們沒有認識所應該要破除的話，則不能全部破除，所以我們應該要認識所應破的是什麼，不應該破的留下來的是什麼，這個界限要清楚，要把應該破的剛好準確

的抓起來。

如果我們對於該破的超越則會變成落斷邊，如果對於該破的沒有抓到就是落常邊，所以準確的認識所應破非常關鍵。《攝抉擇分》中，唯識對中觀問的時候，有兩個方面的問題，就是下面第二個階段，本身這裏有「何者勝義」、「何者世俗」兩個問題，如文：

次云：「應告彼言，長老！何者勝義？何者世俗？如是問已，彼若答言，若一切法皆無自性，是名勝義。若於諸法無自性中，自性可得是名世俗。何以故？無所有中建立世俗假設名言而起說故。」

所謂的世俗指的就是所應破，就是執著心。對於所應破或執著心我們要認，現在這裏所謂的世俗指的就是所應破的執著心。當然我們對於所應破可以理解為兩個方面，一個是對境方面，一個是有境方面。對境方面來說是不存在的，執著心是存在，執著心想的東西是不合理，所以不存在。我們真的所應該破的是內心中的執著心，也可以說我們破的時候怎麼破？這個執著心的對境是不存在，我們看到它是完全的不合理、不實際，這個時候也可以說我們破了所應破，可以說對境那邊道理清楚的時候所應破就破了，也可以說有境的執著心看到它

的漏洞了。

有同學問「破執著跟斷除執著有什麼區別？」兩者差別很大。斷除執著的意思就是我們的內心中完全沒有執著心，執著心完全不會生起，連它的種子也斷掉，是什麼時候？解脫或者到達八地菩薩，才可以說執著心斷除。以破執著心來說，沒有必要斷除執著心，破的意思就是我們看到它的漏洞，知道這個漏洞不對，就等於破了執著。破執著簡單，我們的執著心不對，剛開始對空性以比量來了悟的時候，就等於是破除執著心。所以對於斷執著心和破執著心這兩個不要混在一起，以破執著心而言，根本不需要入道，還沒有入道之前可以以比量來了悟空性。一樣，以比量我們可以了悟執著心的漏洞、執著心的問題在哪里，破執著心是這麼一個道理。但斷除執著心就不是這個意思，兩者差別很大。

關鍵是要認出所應破，現在認所應破的時候，如果有一個是不一樣的話，肯定後面空性就會變成不一樣。唯識問中觀：你講的所應破到底是什麼？即「何者世俗」。一樣，所應破之後的那個空性，所應破破了之後有一個無遮，遮法分非遮和無遮，遮了或破了之後，我們會有一個瞭解，像自己獨立成立那塊是完全無，那個時候就

變成勝義諦出來了，那個時候所謂的遮掉的東西是什麼？唯識和中觀對此肯定有不同的認知和看法。唯識講：到底中觀你講的所應破是什麼樣的執著心？到底你說的破了之後的空性勝義諦是什麼？即「何者勝義、何者世俗」，這兩個很關鍵。

唯識對中觀提出這個問題之後，中觀答復所謂的勝義就等於空性，中觀認為的空性是無自性，而且諸法上面都有空性，即「若一切法皆無自性，是名勝義」。中觀認為的勝義諦或者空性，就是每一個法上面都有空性，若是如此，則對境的「色、聲、香、味、觸、法」上當然有空性，有境的補特伽羅或者心等上也有空性，所以可以說補特伽羅上的無自性就是補特伽羅上的空性，「色、聲、香、味、觸、法」上的無自性就是「色、聲、香、味、觸、法」上的空性，這就是中觀的空性的道理。

由此可知，以唯識而言，補特伽羅上不講空性，它講「補特伽羅是能獨立之實質有空」，這個是不是補特伽羅上最究竟的法、補特伽羅上面最究竟的空性？不是這麼解釋的。因為像無自性是法上也可以認的，補特伽羅上不講這個，補特伽羅上講能獨立之實質有空。中觀認為這樣不夠，這樣的補特伽羅能獨立之實質有空，還

是在補特伽羅上會有執著，所以補特伽羅上面的執著要破，要真正達到補特伽羅無自性這樣的空性才可以破補特伽羅上的執著。中觀應成認為補特伽羅無我需要達到補特伽羅無自性，才是真正了悟補特伽羅無我，如果只是瞭解「補特伽羅能獨立之實質有空」，並沒有達到真正的補特伽羅無我，這只是粗的補特伽羅無我而已。

唯識則認為「補特伽羅能獨立之實質有空」已經達細的補特伽羅無我，所以可以理解中觀的答案「若一切法皆無自性，是名勝義」，由此可見中觀應成不管是對於對境的「色、聲、香、味、觸、法」，還是有境的補特伽羅，不管什麼樣的法，凡是法上面皆有空性，而且空性是以無自性的道理來解釋，比如補特伽羅上的無自性就是補特伽羅上的空性，「色、聲、香、味、觸、法」上的無自性就是「色、聲、香、味、觸、法」上的空性。「若一切法皆無自性，是名勝義」這就是中觀的答復。

另外，中觀答復的是世俗，等於就是所應破，中觀說「若於諸法無自性中，自性可得是名世俗。」這裏「可得」的意思就是對有境上的，不是對境那邊存不存在的意思，而是有境這裏感覺可得，而非對境上面自性可得。可得，可以把它當對境上的一個道理，也可以是有境上

可得的那種感覺。現在是有境的心對諸法上面感覺它有自性，有這個感覺就是所謂的世俗，實際上它是沒有自性，這裏說「於諸法無自性中」，意思是實際上它沒有自性，但是我們認為它是有自性。藏文的話有點類似於「於無自性之諸法中」或「無自性的諸法」、「於諸無自性法中」，就是沒有自性的法上面。中文的意思就是實際上是無自性，所以無自性中，然後我們把它當有自性，所以自性可得。

可得，有點對境的感覺，實際上它是有境上的一個東西。諸法實際上是無自性，但我們把它當有自性，這個執著心就是所謂的這邊講的世俗，這是中觀的表達。為什麼這樣表達？因為「何者世俗」問的是什麼？就是上周講過藏文的「世俗」有點蓋住的意思，藏文的「世」就是一切的意思，「俗」就是蓋的意思。藏文說一切看得到就是一切遍智，我們沒有一切遍智，誰來蓋住？執著心來蓋住。因為執著心的緣故，所以我們就落在一個角落，也可以說實際上一個法看的時候，這個法的立場可以連貫一切法，一個法關係到一切法，所以看一個法的時候可以看得到一切法，實際上有這麼一個道理存在，但我們為什麼看不到？

因為我們執著，我們執著了之後就把關系都切斷了，所以就看不到了。可以說我們要得到一切遍智，我們要斷除執著心，執著心斷了，包括執著心的習氣都斷了，這些都斷的話，一切遍智就出現了。剛剛講的世俗的「世」是一切遍智，沒有辦法生起一切遍智，誰來遮？執著心來遮。藏文中世俗的「世」就是一切，「俗」就是蓋住、遮住，所以我們沒有辦法看見一切法的遮住者，就是所謂的世俗。唯識也認有這麼一個執著心，它會蓋住一切法，但是唯識講中觀你說的執著心和我說的執著心，這兩個是不同的觀念，所以唯識問：你所謂的執著心是什麼樣？「何者世俗」就是這個意思，意指中觀你所謂的執著心是什麼樣。

中觀答復：有自性這樣的想法就是執著心，對諸法上面有自性的感覺就是所謂的執著心。剛剛的答復「若於諸法無自性中，自性可得是名世俗。」然後下面的解釋有四個東西，「建立世俗」是一個，「假」是一個，「設」是一個，「名言」是一個（何以故？無所有中建立世俗假設名言而起說故。）先這麼理解，藏文中世俗是蓋住，蓋住的地方是無所有，就是沒有自性的道理上面就不讓我們看，因為實際上是無自性，不讓我們看無自性，以

這個角度說是世俗。以世俗而言，剛剛我們講到自性可得就是世俗。一樣，我們自性可得的想法蓋住沒有自性的道理，我們沒有辦法看見沒有自性的道理，沒有自性的實相不讓我們看見，所以「無所有中建立」。

所謂的「無所有中」的意思就是沒有自性的這個道理，沒有自性的這個道理讓我們蓋住了，現在是「何以故？」為什麼我們叫它世俗呢？因為法的實相不讓我們看，「無所有中建立世俗」這句話就是法的實相沒有自性，這個不讓我們看，執著心為什麼叫世俗，何以故？所立法是前面，執著心是世俗，現在問為什麼，即何以故？執著心為什麼是世俗？因為執著心不讓我們看法的究竟的實相，以另外一句話來說就是執著心是蓋住者，為什麼？因為執著心不讓我們看無自性的法的實相，「無所有中建立世俗」的意思就是沒有自性的法上面，藏文的意思就是變成對境，現在是無所有中，是不是跟前面的無自性中有點接近？

實際上加「於」比較好，就是「於無所有建立世俗」或「於無自性遮住」，遮住的結果，現在下面有三個東西：第一，我們認它有一個可得，我們會覺得有真實，對有真實認；然後第二個階段，我們平常說先有名言安

立，然後第六識的分別心會想它，我們的分別心是以名言趨入對境，我們的分別心是以假名而趨入對境，有的時候《攝類學》用的詞是排入跟立入，分別心是排入，先排然後入，以排來入。後面有三個東西，第一個是前面的排；第二個是入，排的時候就有一個自性，然後第六識分別心完全抓著它，這是第二個；第三個，抓了之後連我們的言行都會按照這個出來，這就叫名言。這三個東西就是：先排，然後第六識入，最後我們的言行也按照這樣的來，即名言。就是「假」是一個東西、「設」是一個東西，然後「名言」是一個東西，或者「假設」是一個東西。

為什麼對這個執著心叫世俗？因為它不讓我們看法的究竟的實相，另外一個相反的不實際的，有自性的這個方面讓我們投入得更強，先排、然後入、然後按照這個有了我們的言行，它有這個功能，所以我們稱這個執著心為世俗，理由就是這四個：第一，無所有中建立世俗，後面的三個我不曉得從哪里抓，藏文這四個非常清楚，把幾個理由列出來。這個是《攝抉擇分》裏面的，宗喀巴大師講「此問何為二諦，其答即是敵者。」先略的解釋，這個是問，然後敵者答，先對《攝抉擇分》引

的那段作略的解釋，若作詳細解釋我們會誤解。

比如問勝義是在勝義諦上面問的，不是在勝義中無上的勝義問的。勝義有兩個：勝義諦的勝義，勝義中無的勝義。比如說勝義諦是存在的，勝義中有的勝義是不存在的。諸法都是勝義中無，我們講諦實中有沒有、勝義中有沒有；諸法名言中有，勝義中無。在勝義中有的時候也講勝義這個詞，勝義中有是不存在的，諸法是名言中有的、勝義中無的。所以勝義中有無那個時候講的勝義中有，這種勝義是不存在的；勝義諦的勝義是存在的。這兩個是不同的東西。

宗大師說：對於「勝義」這個詞，你們不要把勝義諦的「勝義」跟勝義中有無中的「勝義」這兩個詞混在一起。還有對於「世俗」這個詞，有的時候是世俗諦的「世俗」，有的時候是世俗中有的「世俗」，不要把這些都混在一起。另外一個就是執著心，對這個執著心也叫世俗。「世俗」也有兩種，世俗諦的「世俗」就是名言量中有的那個道理；對這個執著心我們也叫世俗，這是另外一種。所以，世俗諦的「世俗」也有兩種，一個是名言量上講的世俗，一個是執著心上講的世俗。對於世俗和勝義，兩者各有兩種不同的涵義。這裏宗大師解釋

「此問何為勝義者？是問勝義諦所相事，非問言勝義無，於何勝義中無，無處勝義」，這裏問的這個勝義，即「何者勝義」，是對勝義諦問的，因為唯識問：中觀你所謂的空性是什麼、勝義諦是什麼？不是問勝義中無的勝義。中觀常常講諸法是勝義中無、名言中有，那個時候就有一個「無處勝義」，諸法是勝義中無，若問勝義中無的勝義是什麼？這也是一種勝義，但不是對這個方面問的。

現在的問題就是這裏講的「是問勝義諦所相事」，問的是什麼是勝義諦？相事就是舉例，勝義諦的所相事就是舉例。不是問勝義中無的勝義是什麼這個方面，即「非問言勝義無，於何勝義中無，無處勝義」，為什麼沒有問這方面？理由就是如果勝義中無的勝義問的話就有問題，什麼問題？「若不爾者，答云諸法皆無自性，是名勝義，不應道理。」其中「若不爾者」的意思就是沒有問到勝義中無的勝義是什麼，如果這麼問的話，則答有問題，答說什麼？「諸法皆無自性，是名勝義」。

《攝抉擇分》對於「何者勝義」答復的時候，「諸法皆無自性，是名勝義」，如果勝義中無的勝義的話，就不可以這麼答，所以「答云諸法皆無自性，是名勝義，

不應道理」，為什麼？因為諸法皆無自性是勝義諦，這個是存在的；勝義中無的勝義，肯定是不存在的，諸法勝義中無的話，這個勝義中有的是不存在的，勝義中無的勝義是完全不存在的東西。

所以，勝義中無的東西是不存在的，比如中觀來說諦實成立是不存在的，勝義中無的勝義就是諦實成立的意思，諸法都不是諦實成立，諸法都是勝義中無。現在這個是存在的東西，「諸法皆無自性，是名勝義」。所以宗大師前面是不可能這樣問的，因為如果問勝義中無的勝義是什麼的話，怎麼可以這麼答復呢？所以「不應道理」也可以理解為勝義中無的勝義是諦實成立的東西、有自性的東西，現在答復是諸法沒有自性，所以是完全相反的東西。

勝義中無講的勝義是跟空性相反的，現在這裏講「諸法皆無自性是名勝義」就是講空性，所以完全是兩個東西。要清楚勝義中有、無的勝義跟勝義諦的勝義是完全不同的東西，可以這麼理解：勝義中無是講自性中無，比如所謂的勝義中無的勝義解釋的時候，法真正的它自己在哪里找的時候就沒有，勝義中無的勝義的意思就是最究竟找的時候就找不到，找不到就是自性找不到，它

自己在哪里找的時候找不到，所以真正的最究竟它在哪里追的時候就是勝義的意思。勝義中無的意思就是究竟一直追的時候找不到。所追的東西是它在哪里，就是自性中無，自性在哪里、自己在哪里的時候就沒有了。

所謂的勝義中無的道理以另外一句話就是，自己在哪里追的時候就沒有了。自己在哪里追的時候就沒有，就是勝義中無的話，自性中無就變成是勝義中無。自性中無的時候，自性沒有，所以勝義中無的勝義就沒有，最究竟的時候沒有它。最究竟的時候的勝義就是沒有，所以就是勝義中無。另外一句話來說，最究竟的時候沒有這就是它的究竟，所以它是勝義，勝義中無變成勝義了。我們常常說沒有自性變成它的究竟的性了。

但不要這麼理解：沒有自性是它的性，所以還是有「它的」，不可以說「它的」，我們看到它的沒有，所以它的沒有不可以說就是它。現在勝義中無變成勝義，勝義中無變成它的究竟的實相。所謂的勝義諦講的是後面這個，一直追的時候沒有它，這個變成勝義諦，變成究竟的實相，這就是勝義諦。勝義諦是存在的，勝義諦的勝義是存在的。勝義中無的勝義是不存在的。什麼是勝義諦問的不是勝義中無的勝義，這兩個要分開。

此問何為二諦，其答即是敵者。此問何為勝義者？是問勝義諦所相事，非問言勝義無，於何勝義中無，無處勝義。若不爾者，答云諸法皆無自性，是名勝義，不應道理。以中觀師於法無我勝義中有，而不立為勝義有故。問何為世俗者，是問世俗諦，由於何世俗前立為諦實，非問言名言有，有處之名言。若不爾者，答云，於無自性中執有自性是名世俗，不應道理。以彼是實執，其所執境，雖於名言，中觀論師亦說為無故。以言無自性時，所無之自性，是諦實性故。

其中「若不爾者」的意思，前面宗大師說的「非問言勝義無，於何勝義中無，無處勝義」 宗大師這樣解釋的時候，「若不爾者」答案是不可能可以答出來，即「云諸法皆無自性，是名勝義」不可以答出來，也可以說前面的理由「是問勝義諦所相事」，因為「答云諸法皆無自性，是名勝義」。應該問的是勝義諦，因為答的時候「答云諸法皆無自性，是名勝義」，也可以後面的那句話「答云諸法皆無自性，是名勝義，不應道理。」宗大師說「此問何為勝義者？」是什麼，非什麼，這裏有兩個所立法，即「是問」的是什麼，「非問」的是什麼，兩個所立法的理由剛剛那段兩邊都可以用。

如果不是勝義諦上面問的話，為什麼這樣答？「若不爾者，是問勝義諦所相事」，怎麼可以這樣答？「若不爾者，非問言勝義無」，怎麼可以這樣答？兩個方面都可以用，像勝義中無的勝義方面跟答案接起來，這是很可笑的，比如現在答案是諸法皆無自性，這個無自性變成要接到勝義中無的勝義，勝義中無的勝義跟諸法皆無自性這個道理接到一起的話，就會變成下面的「以中觀師於法無我勝義中有，而不立為勝義有故。」就不可以說無自性或者諸法無我變成勝義中無、勝義中有的勝義，那諸法就變成勝義有了，因為諸法確實是在諸法皆無自性這樣的體性中存在的。

所以諸法皆無自性這個道理把它當勝義中有、勝義中無的那個道理認出來，那就是諸法皆無自性當中有的話就叫勝義中有，這個當中無的話就叫諸法勝義中無，現在是說中觀師不可能安立（以中觀師於法無我勝義中有，而不立為勝義有故），即不立、不可能安立或不可能承許，中間的「於法無我勝義中有」，諸法都是於法無我勝義中有的東西，法無我勝義中諸法都是有的，如果以這個勝義有的話，就不可以。若是如此，諸法就變成勝義中有了。所以這裏要加「勝義中」比較清楚一點，

即「不立為勝義中有」，舉例比如瓶子，是勝義中無、名言中有，現在我們對勝義中有、勝義中無的勝義認的時候，就是剛剛的答裏面的「諸法皆無自性是名勝義」那種道理，認作是勝義中無、勝義中有的勝義。

「諸法皆無自性是名勝義」的答案，宗大師的這個答案就是勝義諦中的答案，而不是勝義中無、勝義中有的答案；如果是勝義中有、勝義中無的答案的話，則前面諸法皆無自性不可以說它是勝義諦。若勝義中有、勝義中無分辨的勝義就是諸法皆無自性這一塊，諸法皆無自性這一塊就變成法無我，所以於法無我中有的話就變成勝義中有了，於法無我中沒有的話那就變成勝義中無，所謂的勝義中有無就變成前面那一塊「諸法皆無自性」。這裏講到「以中觀師於法無我勝義中有，而不立為勝義有故」，其中「於法無我勝義」就是空性。現在是把勝義中無、勝義中有的勝義當法無我，如此則於法無我中有就是勝義中有，於法無我中無的話就是勝義中無，這樣理解不可以。

因為諸法都是於法無我中有，但是諸法都是勝義中無，而不是勝義中有。所以中觀不會安立於諸法無我勝義中有變成勝義中有。這裏的詞比較多，我們要加括弧，

勝義中無的勝義加一個括弧，括在答案裏「諸法皆無自性」。你們想一想：現在是勝義中無、勝義中有，這個如果等於就是下面的括弧「諸法皆無自性」，怎麼形容？你們不要用勝義這個詞，現在是勝義中有無，「勝義」我們已經括弧了，下面的「諸法皆無自性」也加括弧了，現在不要用勝義中這個詞，下面的怎麼用？我現在問：勝義中有、勝義中無這個詞你們會說，那現在勝義中的勝義這兩個字的前後我們括弧，這個勝義中有無的勝義，宗大師說：我們不是問勝義中有、勝義中無的勝義，我們是問勝義諦的勝義，現在是勝義中有、勝義中無這個勝義如果問的話，那答案也要變成勝義中有、勝義中無這個答案。

若是這個答案的話，答案那邊「諸法皆無自性是名勝義」，那「諸法皆無自性」那一塊就變成括弧「勝義中有勝義中無」的勝義，這個是假設，宗大師說不是這樣，宗大師說假設是這樣的話有什麼問題，所以我們要瞭解這個問題。你們先把「勝義中有無」加括弧，「諸法皆無自性」也加括弧，然後你們不可以用「勝義」這個詞，假設我們的問答是勝義中有無的話，那現在是「諸法皆無自性」就變成「勝義中有無」來答，現在你們不

要用勝義中有無，這個勝義中有你們要講出來，但是你們不可以用「勝義」這個詞，你們用下面這個道理，下面括弧中的詞你們怎麼用？應該用宗大師這裏用的「於法無我勝義」，然後就是「中有無」，比如諸法皆無自性是不是法無我？，所以是法無我的勝義諦。現在你們不要用「勝義」這個詞，下面的括弧怎麼用？比如說若用「諸法皆無自性中有無」，有點怪。

真正來說應該這麼用：如果我們現在的問答是勝義中有無的「勝義」的話，那答案「諸法皆無自性是名勝義」，這個時候前面的「諸法皆無自性」就變成勝義中有無的「勝義」，若是如此，中間的括弧「諸法皆無自性」中有的話，就叫勝義中有；「諸法皆無自性」中無的話，就是勝義中無。若是「諸法皆無自性中有」，完全用這個詞很怪，但是意義上用的話，宗大師用「於法無我勝義中」，前面加「於」，即諸法皆無自性就是法無我的勝義諦。

現在加三個括弧，比如勝義中有無的「勝義」這個詞的前後加括弧；然後下面「諸法皆無自性」加括弧。現在我們要瞭解這兩個：現在不是以勝義中有無的「勝義」來問答的，如果是以這個「勝義」來問答的話，諸

法皆無自性就變成勝義中有無的「勝義」，如果變成這個的話，再加一個括弧，若前面的「勝義中有無」以「諸法皆無自性」來表達變成什麼？就是「於法無我勝義中有」、「於法無我勝義中無」這個道理。

諸法比如瓶子是於法無我勝義中有還是於法無我勝義中無呢？有一個詞你們要瞭解，我們有時候說所知，有時候叫於所知中有，所知跟所知中有是一樣的意思，所以瓶子是不是於所知中有？是，因為它是所知，一樣，瓶子是不是法無我？是。瓶子是不是於法無我中有？是。於法無我中有就不可以說勝義中有。諸法是勝義中無，諸法是於法無我勝義中有。所以，於法無我勝義中有不是勝義中有，二者完全兩碼事。

諸法是於法無我勝義中有的，諸法是勝義中無的，不可以理解為於勝義中無的勝義來問答。中觀師不會允許或不會安立於法無我勝義中有是勝義中有。所以，於法無我勝義中有而不立為勝義中有。按照中觀來說，瓶子是勝義中有還是勝義中無？勝義中無。於法無我勝義中有還是勝義中無？諸法都是法無我，所以就是於法無我中有。於法無我中有不可以說是勝義中有，所以中觀不可能安立於法無我勝義中有是勝義中有。這裏詞很多，

但道理很簡單。世俗也有兩個，這裏宗大師講的跟前面一樣：是問什麼，非問什麼，即「問何為世俗者，是問世俗諦，由於何世俗前立為諦實，非問言名言有，有處之名言」。

對於世俗，要瞭解世俗諦有兩種解釋，一種不是這裏的解釋，這裏把「世俗前立為諦實」作為世俗諦的解釋。另外一種解釋世俗諦的「世俗」是名言中有；「諦」是名言中有的那一塊也是真實存在的東西。勝義諦跟世俗諦兩個是處於平等的位置，像第七世法王的教授中講，我們的輪回的緣起跟涅槃的緣起，意思是輪回中有因果，涅槃也有因果，為什麼有這樣的因果呢？因為整個法不管涅槃的法輪回的法 法的本性有兩個 一是自己沒有，二是名言中有，因為這兩個的緣故就可以一直變化、因有作用、果會發生，這兩個力量平等，沒有自己，然後名言可以有的一個力量，這兩個的力量，即沒有自己的真相跟名言有的相。法有兩個相，兩個相具備的緣故，就可以有因果的功能發揮。

尊者常常說，先有二諦，然後有四聖諦，這是中觀應成的道理，沒有二諦則沒有辦法解釋四聖諦。可能中觀自續派以下不需要二諦、不需要空性就可以解釋得通

四聖諦，但中觀應成的觀念解釋的時候，確實沒有二諦則講不通四聖諦。所以，這兩個是平等的，世俗諦也是諦，勝義諦也是諦。勝義諦解釋的時候，勝義量而有的，有一個諦；世俗諦是名言量而有的，也有一個真相。

世俗諦解釋的時候有兩種，一個是「世俗前立為諦實」，這個世俗是執著心的意思，這個世俗是執著心，執著心的眼前它是諦實存在，實際上它不是諦實存在，即「世俗前立為諦實」，意思就是比如諸法在執著心的眼前它是諦實存在的，實際上它不是諦實存在的，實際上它是假的，它不是真實，但是執著心的眼前它是真實。現在講世俗諦的意思就是執著心的眼前它是真實，那個時候所謂的執著心是什麼？現在這裏「何為世俗」是問「何為執著心」，前面講過現在這裏問的是所應破執著心，因為以唯識的立場，中觀講的執著心另有涵義，唯識覺得中觀跟自己不同，中觀肯定對執著心有一個認法，所以他問「何為世俗」，這個「世俗」就是執著心的意思，也可以說現在這裏講的世俗諦平常解釋的時候有兩種，一種是世俗中才有諦，實際上它不是諦，不是諦實有的，世俗或者執著心的眼前是諦實中有，實際上不是諦實中有，這就是世俗諦的意思。世俗諦的意思有兩種，

這是其中一種。

現在這裏問「何為世俗」就是對這種的世俗諦講的。即「問何為世俗者，是問世俗諦，由於何世俗前立為諦實」是針對這種世俗諦問的，而不是另外一種「非問言名言有，有處之名言」，不是針對名言量中有的這種世俗諦問的。

【辨了不了義善說藏論 035】

上節課講到第 25 頁，如文：

問何為世俗者，是問世俗諦，由於何世俗前立為諦實，非問言名言有，有處之名言。

《攝抉擇分》中，敵宗指中觀，中觀對空性及所應破方面問的，即所謂的「何者勝義」、「何者世俗」，「何者勝義」指空性是什麼樣，「何者世俗」指執著心或所應破是什麼樣，針對這兩個方面問的。《攝抉擇分》引完了宗大師對這個的解釋，宗大師解釋「問何為世俗者」，即《攝抉擇分》中所謂的「何為世俗」的「世俗」是哪一方面，就是執著心這個方面。因為所謂的世俗諦有兩種解釋，第一種解釋，以世俗諦的定義來解釋，不可以用現在這種解釋。

對於二諦，在《入菩薩行論》第九品的開頭第二偈講到「世俗與勝義，許之為二諦」，當然《入中論》裏面也一樣講到。《入菩薩行論》第九品講到勝義諦和世俗諦的定義，即「勝義非心境，說心是世俗」，心是世俗，心這邊瞭解就是世俗諦的定義。這裏的心是指名言

量的心，名言量的心的對境就是世俗；名言量的心不能對境的、沒有辦法瞭解的，勝義量才能瞭解的，就是勝義諦，所以「勝義非心境」。若問《入菩薩行論》中勝義諦的定義和世俗諦的定義在哪里？就是這句話。「勝義非心境」是勝義諦的定義，「說心是世俗」是世俗諦的定義。

「非心境」是勝義諦的定義，「心境」是世俗諦的定義。若「心境」是世俗諦的定義，是什麼樣的心的境？名言量的心的境，以名言量來瞭解的，有一個可以認出來的，肯定是法的表相。勝義量，就是法在哪里，則找不到。勝義量，就是法在哪里找的時候的那顆心就是理智或勝義量，這個勝義量的對境就沒有了，以勝義量來就是找不到，也可以說勝義量找不到就是勝義諦。法最究竟在哪里的時候沒有，這個發現就是勝義諦。一樣，以名言量來找不到的法的究竟的實相，以名言量根本就是無法理解，以名言量來好像都是找得到的樣子，以名言量不可能瞭解法的究竟的實相。這裏講勝義非心境，非名言量的心境，名言量的心根本無法瞭解法的究竟的實相。

「非心境」的意思就是法的究竟的實相是以勝義量

才能對境，「非心境」是從否定的角度來理解勝義諦的定義，因為勝義諦的定義就是勝義量的對境就是勝義諦，從否定的角度說名言量沒有辦法對境，即從另外一個角度講，名言量沒有辦法對境。從這個角度講就是需要勝義量才能對境，所以它的涵義裏面是勝義量才能對境，這就是勝義諦的定義。一樣，世俗諦的定義是名言量來對境。講世俗諦的定義的時候，是以名言量來解釋的。世俗諦這個名相，如果解釋它的性相或定義就是名言量的對境就是世俗諦，是以名言量來解釋的，不是以執著心來解釋。

世俗諦，如果以第一種解釋，不管是《入中論》，還是《入行論》，對於世俗諦的定義解釋的時候必須解釋世俗諦的名相。當以世俗諦的定義來解釋世俗諦這個名相的時候，是以名言量來解釋的，所以宗大師說「非問言名言有，有處之名言」，意思就是對於世俗諦這個詞平常我們是以名言量有來解釋的，但現在這裏不是以這個來解釋，現在唯識問中觀什麼是世俗，問的時候世俗諦的定義不是以名言量來解釋，這個我們要清楚。

「非問言名言有，有處之名言」，是另外一種世俗諦的解釋。我們有時候講「諦」，解釋為執著心認為諦

實有，實際上它不是諦實有，這個世俗把它變成執著心，諦是執著心的眼光中諦實存在的樣子，所以這種就叫世俗諦。意思是法的表相會騙我們，法的表相讓我們生起執著心，因為讓我們生起執著心，所以我們認為它是對的。對世俗諦解釋的時候，就是唯我們的執著心的眼光中諦實有而已。世俗諦的另外一種解釋，先要瞭解的關鍵就是法的表相有問題，什麼問題？法的表相會騙我們，法的表相就是世俗諦。

諸法有兩個相，實相和表相。表相會讓我們生起執著心，這是法的表相的特質。我們現在認法的表相是什麼，就要瞭解其與法的實相不一樣的地方是什麼，即法的表相裝成是實在的樣子，這個就讓我們生起執著心，可以說法的表相有這個功能，它會讓我們生起執著心。法的表相等同於世俗諦。世俗諦的另外一個解釋，就是讓我們生起執著心，也可以說讓我們生起執著心而認為法是諦實存在，但實際上它並不是諦實中存在。世俗諦的另外一個解釋，表達不同但意義相同，即唯我們的執著心的眼光裏面諦實中而已，前面加「唯」字，然後把世俗認成執著心，在執著心中諦實存在而已，這就是世俗諦的意思。所以，對於世俗諦有兩種解釋。

世俗諦的「世俗」可以解釋成兩個方面，一個是執著心方面解釋，一個是名言量或名言有方面解釋。對於諦實執著心這個方面我們要理解，宗大師這裏說「是問世俗諦，由於何世俗前立為諦實」，剛剛講世俗中諦實或者執著心的眼光中諦實存在，現在是講「立為諦實」，平常我們對世俗諦解釋的時候，是兩種解釋中的另外一種解釋，即唯執著心的眼光中它是諦實而已。唯世俗前的意思就是我們的執著心的眼前，它是諦實存在，那個時候我們有所謂的世俗或執著心，現在是問這個執著心，即「是問世俗諦」是哪一個？那就是「由於何世俗前立為諦實」。

對於世俗諦解釋的時候是世俗的眼前立為諦實，現在問的是這個世俗，即「是問世俗諦，由於何世俗前立為諦實」的世俗。下面宗大師為什麼這麼解釋，為什麼不解釋為名言有的那個方面？如文：

若不爾者，答云，於無自性中執有自性是名世俗，不應道理。以彼是實執，其所執境，雖於名言，中觀論師亦說為無故。以言無自性時，所無之自性，是諦實性故。

宗大師剛剛說不是名言有的那種世俗諦，而是執著

心的世俗諦，宗大師是以什麼道理如此解釋？宗大師講理由「若不爾者」，即如果不是這樣。名言有那個方面是不對的，因為若是如此則變成：前面講世俗諦的時候「自性可得是名世俗」，有自性的執著心，實際上諸法沒有自性，但是認為它是有自性，這樣的執著心就是世俗，前面《攝抉擇分》就有這句話。如果把它當名言有的世俗方面問的話，答案中應該有引號比較好，即「若不爾者」，然後是《攝抉擇分》中中觀的答復，把「於無自性中執有自性是名世俗」加上引號，指這樣的答沒有道理，所以「不應道理」，為什麼？

如果這個變成對名言中問，然後答也是有道理的話，就會變成中觀認可這個執著心變成名言量，若是如此，則名言量的對境中觀是認可的，它是存在的，它是量。而執著心是顛倒識，它的對境是不存在的，這就是理由，「不應道理」的理由就是下面的「以彼是實執」，它的對境完全是名言中無，中觀認為執著心是顛倒識，所以它的對境完全不存在，即「其所執境，雖於名言，中觀論師亦說為無故。」

中觀認為有自性的執著心是顛倒識，它的對境即這裏講的所執境，它的趨入境完全是無，連名言中也是完

全不存在的。若是名言量的話，則它的對境是名言中要存在的，現在是名言中完全不存在的，所以中觀認為執著心的對境是連名言中完全是無。為什麼中觀認為執著心的對境或所執境名言中無？因為諦實的執著心就是這裏講的，所謂的諦實是有自性的意思，實際上中觀是講諸法是無自性，而有自性的這個想法就是諦實執。以中觀而言，所謂的諦實就是有自性的意思，中觀主張諸法無自性，所以有自性這個想法它的所執境完全是不存在的。

為什麼中觀認為前面講的諦實的執著的所執境是不存在呢？因為中觀認為所謂的諦實就是自性，所以這裏講「以言無自性時，所無之自性，是諦實性故。」諦實跟自性是一樣的。諦實的執著心的所執境是否存在，與有自性的這個執著心的所執境是否存在，這兩個是一樣的。有諦實的執著真實存在跟有自性，以中觀來說這兩個是一樣的。以中觀來說，諦實的執著心的所執境為什麼不存在呢？因為有自性的執著心的所執境是不存在，中觀認的諦實跟自性意思一樣。所以宗大師說「所無之自性，是諦實性故」，中觀說諦實就是自性，有自性就是諦實的意思。

「所無之自性，是諦實性故」，這個是什麼的理由？前面講「中觀論師亦說為無故」，後面又講「以言無自性時，所無之自性，是諦實性故。」這個是理由的理由。前面第一個理由是中觀認為諦實的執著心的對境完全是無，中觀講「以彼是實執，其所執境，雖於名言，中觀論師亦說為無故」，意思就是中觀論師說實執或者諦實的執著心，它的所執境是名言中或對於名言也是完全沒有，等於就是執著心。現在是用諦實的執著心，它的所執境中觀認為完全不存在，第一個理由就是講這個道理，講它的理由的時候講中觀認為諦實的意思就是這裏講的「諦實性」。

中觀講無自性的時候所要無的、所要否定的有一個自性，那個自性就是諦實，諦實跟中觀所要否定的有自性完全一樣，若是如此，中觀完全不承認有自性，所以肯定諦實是不存在的。總的來說，前面講執著心不可以變成名言量，即諸法是有自性的執著心是世俗這個答案肯定不是以名言量來講的，是以執著心來解釋的。若以名言量來解釋的話，執著心變成名言量的話，則執著心的對境名言中要有的，實際上執著心的對境是名言中完全無的，為什麼？因為中觀認為執著心沒有自性，有自

性的心就叫執著心，諸法有自性的執著心的對境是有自性，有自性是連名言中都不存在的。可能你們覺得有自性是名言中有，這是不對的。

先這麼理解：有自性這個道理，有自性的話，名言中都會變成這些邏輯和道理都不合理、都不通，像我們平常說的有自性的話則不需要因，比如花，如果有自性的話，則不需要陽光、水分、種子等，如果有自性存在的話，是連名言中都會否定的，連名言的道理都會亂的，所以有自性這個道理是名言中也無法承認的，意思就是有自性連名言中也沒有。所以《中論》從頭到尾都說：有自性的話，所有的名言的東西都變成否定，比如去有自性的話，去沒有辦法存在；來有自性的話，來也沒有辦法存在。意思就是若有自性的話，連所有的能作所作的功能都沒有辦法存在和安立，所以有自性是連名言中都不存在。

不可以理解為我們的名言量可以瞭解沒有自性，比如有自性是名言中不存在，所以反過來說，我們的名言量可以理解為沒有自性，不是這個意思，現在是推理，即如果有自性的話，則很多名言的道理都無法成立，這是推理的過程，不可以說：我們的名言量可以瞭解沒有

自性，對於名言中有無，名言量就是世俗、是普通的量，普通的量中諸法是有自性，有自性是名言中是有的，有可能你們認為有自性是名言中無有點難理解，你們想的就是名言中應該是有自性，但你們要瞭解不可以說有自性，名言中的量中顯現有自性，名言量的眼光中顯現諸法是有自性，這個顯現不代表是合理，是否合理跟是否顯現是兩碼事。有沒有的意思指實際上合不合理。

對於名言量的道理，若以邏輯推的時候還是有自性的話，則沒有辦法推，所以名言量的對境的道理當中，有自性是沒有辦法合理的存在。我們說以緣起當理由可以成立空性，緣起當理由就是世俗的道理，以世俗的因果的道理來推空性，就是世俗諦跟勝義諦好像階梯一樣，透過世俗諦的道理我們一步一步的瞭解，像下士道、中士道、上士道，一步一步瞭解緣起的道理，瞭解得越來越廣，以這個來推然後破有自性，也可以說成立空性。

以名言量瞭解的道理可以推空性，它的眼光中有自性是不合理的，名言量的邏輯裏面實際上有自性是沒有辦法安立的，它慢慢越來越懂、瞭解得越來越深的話，就接近空性了，最後就是細的緣起唯名言安立的道理來成立空性。我們要瞭解，這裏講「以彼是實執，其所執

境，雖於名言，中觀論師亦說為無故」，中觀論師說執著心的對境，它的所執境就是有自性，這個於名言也是無，對於這個道理就是這麼理解的，意思就是勝義量推的話肯定徹底看到就沒有了，勝義量是直接看到就不存在了；以名言量來說，是矛盾的。不可以認為名言量直接看到沒有自性。

如果有自性的話，名言量的道理都是矛盾的，名言的很多道理沒有辦法安立，或者名言量中若很多道理安立的話，不得不接受空性。這個有差別，比如有自性是勝義中無、名言中也無，但要瞭解勝義中無跟名言量中無的意思不一樣。勝義中無的意思就是勝義量中直接看到它是沒有，名言量中不是直接看到它是沒有，意思就是名言量中很多道理安立的時候，如果有自性的話，名言的很多道理都沒有辦法安立。以名言的道理安立的時候，你不得不接受無自性，你不得不否定有自性，這是從間接的角度來解釋。

已經講完第一個科判「己初 敘述敵宗問答彼義」，現在講「己二 破其所答」。唯識要破中觀答復的，即「破其所答」，這裏分兩個子科判「庚初 顯他宗相違、庚二 明自宗無違」，有點像《攝類學》中的駁他宗和斷諍論。

先是「庚初 顯他宗相違」，即破他宗，意思是唯識說中觀你這麼答復，你自己有相違，以此否定中觀的答復。再是「庚二 明自宗無違」，就是自宗唯識的斷諍論。《攝類學》的斷諍論就是自己不同的經或論典裏面說的沒有矛盾，自己解釋得很清楚，即「庚二 明自宗無違」。

首先，《攝抉擇分》中分兩個，第一個科判就是「顯他宗相違」，《抉擇分》引了一段，先破的是「破所明世俗」這個方面的《抉擇分》，下面是破勝義方面的《抉擇分》，即第 26 頁「次破所明勝義即前論云」。還有第 27 頁的「又如決擇分云」，我們把它當成第二個大段。《抉擇分》先引了一系列的像「破所明世俗」跟「破所明勝義」這兩塊，再就是「又如抉擇分云」，對這個破，這兩個都是破中觀。前面破中觀所說的勝義和世俗，現在《攝抉擇分》又是破中觀，這裏也引了兩段的《攝抉擇分》，最後就是《攝抉擇分》跟《菩薩地》這兩個也相同，即「故菩薩地與此分中，增減二邊，及斷除法，所說相同」。

第 27 頁的「又如決擇分云」，這裏引了兩段《攝抉擇分》，講到相同的幾個理由。這裏分三段，第二段就是剛剛的「又如決擇分云」，第三段就是「言無遍計所

執者，亦由勝義非由名言。」首先，第一段就是「抉擇分云」，破所明世俗這一塊，誰來破？唯識。對誰？中觀。對中觀認出來的什麼是世俗這個方面破，中觀答復的世俗是什麼呢？諸法是無自性，但是把它當是有自性，這種執著心就叫世俗，中觀所明的世俗就是這個。現在唯識要破中觀的說法，《攝抉擇分》中怎麼破？如文：

此中義者，謂於勝義無自性中執有自性之世俗，即內名言。爾時為由前念同類因生耶？抑唯由世俗名言分別假立耶？若如初義，謂由因生，而云非有不應理者，是說非勝義有。以此是諍於勝義中有無事故，及彼敵者許勝義無，非云總無故。若如二義，唯由分別假立，不應道理。以無假立所依處故。若唯由世俗名言分別假立，則餘諸法皆唯爾故。

先是宗喀巴大師引了《抉擇分》，引完之後宗大師解釋《抉擇分》。引完後，宗大師講「此中義者，謂彼諸法，現有自相自性可得，而云彼無，如何應理，即能緣量為違害故」，就是宗大師的解釋。先看《抉擇分》，如文：

先破所明世俗，決擇分云：「應告彼曰，汝何所欲，自性可得為從名言世俗因生，為唯名言世俗說有？若從

名言世俗因生，既從名言世俗因生，而云非有，不應道理。若唯名言世俗說有，無依處故，而有名言世俗，不應道理。」

這裏先唯識問中觀，即「若從名言世俗因生」、「若唯名言世俗說有」這兩個中的哪一個 第一個的話不行，第二個的話也不行，如此否定。先第一個，像「從名言世俗因生」，也不行，那就會變成「既從名言世俗因生，而云非有，不應道理」，唯識講中觀你不可以說它是沒有自性，因為唯識認為有因有果，肯定是要有自性的，即「而云非有」，就是沒有自性或非有自性，若是如此，你怎麼可以說它是沒有自性呢？然後第二個問題，「唯名言世俗說有」，其中的「唯」就是完全僅僅名言世俗有這樣解釋的話，也不對，若是如此，則變成它的所依即所依靠的依他起無。以唯識而言，名言有必須前面名言的所依處依他起是要有自性的，如果「唯」字一拿出來，就變成否定依他起，所以這裏講「無依處故」，即如果你講「唯」的話，則依處就沒有了，變成所依靠沒有的話，你如何假立？所以「無依處故，而有名言世俗，不應道理。」你沒有辦法安立、沒辦法名言，因為所依處沒有了。

唯識認為執著心肯定是有因果的，它也是心法，所以肯定是前面內心中的因種了種子而生起來一個果，唯識覺得主要他講的是第一個，肯定是一個世俗因而生的，肯定是有因果而生的，如此你不可以說它是沒有自性。宗大師下面也有加它是沒有自性，但它是唯名言有解釋的話，宗大師講其他的依他起也會變成跟它一樣，比如執著心是沒有所依處的依他起，它是完全名言安立當中的一個存在，若是如此，則所有的依他起的法也會變成這樣，對此唯識沒有辦法想像。下面「次破所明勝義」之前，宗大師有一句話「則餘諸法皆唯爾故」，其中的「餘諸法」指的就是其他所有的依他起的法，也會跟它一樣，唯識覺得這就糟糕了，那所有的依他起的法好像沒有因果，像兔角是唯名言安立，這就太奇怪了。

以唯識來說他覺得這是沒有辦法接受的，他覺得所有的依他起就會變成這樣，即「則餘諸法皆唯爾故」，宗大師加這個道理，實際上前面《攝抉擇分》詞句中沒有講這句話，而是說「若唯名言世俗說有，無依處故，而有名言世俗，不應道理。」只這樣講，沒有特別說其他的依他起的法怎麼樣，但宗大師把這個道理加進來，就是唯識確實會有這樣的想法，這是他無法接受的。對

前面的《攝抉擇分》初步的認了。

●互動答疑

學生問：仁波切剛剛對於世俗諦提到了兩個，一個是名言量的對境，因為唯執著心的眼光當中認為它諦實存在，這兩個內容請仁波切再詳細舉例說明。

仁波切答：一個是法的表相也是存在，就是它也是跟這個法的實相一樣的有一個存在的平臺，就是我們講二諦，勝義諦也是諦，世俗諦也是諦，二諦就像我們說的修福德資糧跟智慧資糧如鳥之雙翼，到達成佛彼岸兩者都要，就是我們講的平臺一樣。名言量中可以存在的東西，勝義量中找不到的道理，這兩個都是一樣的法的相，法的表相跟實相是一樣的平臺，從這個角度，就可以說解釋世俗諦的時候，必須瞭解「世俗」是以名言量瞭解存在的東西，後面的「諦」是存在的意思，它不是諦實中存在，或者勝義中存在，或者不是真實，它只是存在的一個東西，有一個東西真的存在。

以名言量瞭解也是一個存在的東西，從這個角度我們也要瞭解世俗諦的道理，對世俗諦的兩個層面都要瞭解，一個層面就是現在正在說的名言量瞭解的有一個存在，雖然追究在哪里的時候找不到，但不等於名言量中

不存在，還是一個存在的東西，這個是世俗諦的一個道理，像《三主要道》講「現分依緣生起不欺誑，以及離許空分之瞭解」，其中「許」的意思就是執著，我們覺得這裏、那裏都認可都找得到，所以「空分」是「離許」或「離系」，「空分離系」跟「現分緣起不欺誑」、現分的緣起跟空分的離系這兩個平臺是一樣的。

對世俗諦跟勝義諦這兩個要理解。名言量的存在，名言量而瞭解的層面，名言量沒有辦法瞭解法的實相，只能瞭解法的表相，《入菩薩行論》中的「說心是世俗」的「心」意思就是名言量的心的對境是世俗，這是一種對世俗諦的瞭解。世俗諦上還有另外一個我們要瞭解的，世俗諦是假的，勝義諦是真的，這個也是要瞭解的。這個假的、真的是什麼意思？你們不要誤解為假的就是不存在，不是這個意思，假的就是它會騙我們的意思，它會騙我們所以它要存在，它不存在怎麼騙我們？不會騙我們的就是真的，所以勝義諦是真的它不會騙我們，世俗諦是假的所以它會騙我們，法的表相會騙我們，法的實相不會騙我們，這個也是世俗諦跟勝義諦的差別。

對這個瞭解的話，就是另外一種世俗諦的解釋，即唯執著心的眼光它是諦實而已、它是真實而已，意思就

是雖然法的表相會讓我們生起執著心，它會表現好像它是真實的樣子，實際上它不真實，但它會裝成真實的樣子。若對這個方面的道理要瞭解的話，就是對世俗有另外一個解釋，即唯我們的執著心的眼光它是諦實而已這個道理。世俗指執著心，諦實指它的眼前諦實而已，這麼解釋的時候必須前面加「唯」這個字，或者這裏用的執著心眼前的「前」字，即「於世俗前立為諦實」，意思就是實際上它不是諦實，而是於世俗前它是諦實，法的表相跟勝義諦不一樣的特質在這裏。

《攝類學》或《宗義建立》中講，勝義諦跟諦是同義，世俗諦跟假法是同義。法分兩個，實法跟假法，實法就是勝義諦，假法就是世俗諦。所以，可以說法分勝義諦世俗諦，也可以說法分實法跟假法。實法跟實有法要分開，假法跟假有法分開，這點也要注意，比如諸法都是假有法，不可以說假法，假法是世俗諦，不可以說諸法是世俗諦，諸法是不是世俗諦？不是。諸法是不是假法？不是。諸法是不是假有？是。因為諸法不是真實有，所以假有。真實有是不存在的，真實法是存在的。真實法跟勝義諦同義，真實有的法是不存在的，對此也要瞭解。

此文稿根據仁波切講課錄音記錄整理，為自他學習而做，僅供參考，若有疏失，懇請指正。

【辨了不了義善說藏論 036】

上節課講到第 25 頁，如文：

先破所明世俗，決擇分云:「應告彼曰，汝何所欲，自性可得為從名言世俗因生，為唯名言世俗說有？若從名言世俗因生，既從名言世俗因生，而云非有，不應道理。若唯名言世俗說有，無依處故，而有名言世俗，不應道理。」

現在講破所明世俗，前面的科判中唯識問敵宗中觀「什麼是世俗？什麼是勝義？」即「何者世俗？何者勝義？」「明世俗、明勝義」的意思就是先要清楚所認的世俗和勝義是什麼。中觀認了世俗跟勝義之後，現在唯識破他，唯識認為中觀認的世俗和勝義都有問題。「先破所明世俗」，就是先破所認出來的世俗，誰來破？唯識。對誰破？中觀。怎麼破？前面已經瞭解了中觀所謂的世俗是什麼，也是《攝抉擇分》中的「若於諸法無自性中，自性可得是名世俗」，另外一種簡單的說法：執著心就是世俗。

「若於諸法無自性中，自性可得是名世俗」，意思

就是諸法沒有自性，把它當有自性執著的心就是世俗。現在唯識破中觀的觀點，即諸法實際上沒有自性，有自性的執著心是世俗。唯識怎麼破？唯識首先問：執著心是中觀說的世俗或者名言世俗，名言世俗的意思是唯名言，還是世俗的因生出來的，是這兩種中的哪一種？先這麼理解：所謂的世俗，意思就是分別心對法安立，表面上分別心安立，可以說名言，也可以說分別心安立，也可以說世俗，唯識就是這麼解讀的。

唯識說名言、分別心來安立的時候，是分別心所安立的對境，還是分別心自己心裏面的有境？比如《攝抉擇分》中，首先問「汝何所欲，自性可得」，這就是中觀認的執著心，我們把它當有自性，這個執著心就叫自性可得。自性可得的意思就是我們的心裏感覺它是可得、它是有自性是對的、是合理的，這種想法就叫自性可得，自性可得不是外面的東西，而是有境的東西，我們把對境的法當是有自性，這就叫自性可得，可得變成有境。

現在自性可得是所明世俗，對於中觀說的世俗，唯識問：這個世俗是「自性可得為從名言世俗因生，為唯名言世俗說有？」這裏問到兩個問題，前面的問題是：它是不是分別心裏面的一個東西？後面的問題是：分別

心的對境唯名言那一塊，即「自性可得為從名言世俗因生」或「為唯名言世俗說有」這兩種中的哪一種？如果是第一種，就是「從名言世俗因生」，就是我們內心裏面有一個執著心，它會帶來另外一個執著心，以此類推，因為執著心本身有前後的續流，所以一個生起一個，它也有這樣的因果。

藏文中「世俗」是能蓋住的意思，比如路一旦歪了，就會一直歪，如果一個路口走錯了，則越走越錯。一樣，世俗蓋的無明的因果，無明也有一條路，一直會產生錯誤的心，比如先有執著心，再有非理作意，然後有煩惱，這些是一個帶來一個錯誤，以此類推，錯得越來越離譜。剛開始的執著心，好像是錯一個的樣子，然後以執著心帶來非理作意，非理作意多了之後情緒就更多了，由此帶來更多的煩惱，所以這些就是越來越歪了。內心的無明或者是不合理的顛倒的心，它有它的因，接著會不斷的錯，就有因果的一個關係。

以世俗而言，一個是自性可得是從世俗因生的角度來說世俗，另外一個是中觀說自性可得是明世俗，現在問自性可得是世俗因生的世俗，還是唯名言世俗的世俗？唯名言世俗有一個對境，好像有境來安立的那一塊，就

叫唯名言。世俗，是這兩種觀點中的哪一種？假如是第一種的話，就是「若從名言世俗因生，既從名言世俗因生，而云非有，不應道理。」若是如此，它肯定是有因果的，所以不可以說它是有自性，「而云非有」意思就是它不可能是非有，沒有自性是不可能。

唯識的觀念有因果就是依他起，或者有因果就等於要有自性，若是世俗因生的話，你說的沒有自性是不對的，即「而云非有」，因為有因果沒有自性是沒有道理的，唯識覺得有因有果，實實在在它的功能在那裏，因有功能，果就出來了；果有功能，對我們就有一個感受、有一個影響，因果實際上代表是真實的東西，有因果不可能是沒有自性、不可能是不真實，這就是唯識的觀念，所以「若從名言世俗因生，既從名言世俗因生，而云非有，不應道理。」

另外，「唯名言世俗說有」，若它是唯名言的話，應該所依依他起沒有辦法安立。「無依處故」的意思就是中觀對於依他起不承認，因為若承認依他起的話，實際上是承認阿賴耶識，或者實際上承認每一個法上有三性，因為圓成實、遍計執、依他起這三個是並在一起解釋的，若是如此，則每一個法上面有遍計執、依他起、圓成實。

每一個法上解釋三性的時候，對於依他起怎麼解釋？依他起是法所依靠的依處，對此中觀不承認。

若中觀承認依處的話，則法是自性成立的，法是有自性的。中觀認為對法尋找的話，最後完全找不到。每一個法最究竟有一個依處，這是中觀不承認的，依他起是中觀不承認的。解釋三性的時候，每一個法有最究竟的依靠的東西，承認這個就是對依他起承認，但中觀不承認這個。唯識認為若不如此承許，如何安立名言。因為唯識認為遍計所執要靠依他起，如果依他起沒有，則遍計所執沒有；若遍計所執沒有，則圓成實沒有。依他起是最關鍵的，好像是一切都依靠的依處，但你們不要誤解為依他起不是依處，它要依靠別的所以才叫依他起。這是不對的。

依他起即生無自性，如此解釋的時候就是它自己先有因果的生，它自己也生，它生了之後會生另外一個東西，有這種功能的就叫「生」。對無自性解釋的時候，不直接叫沒有自性，為什麼？因為唯識認同依他起有自性，這裏解釋是自己不會生自己，自己生這塊是因緣而生的，它自己不生自己。因果是體性一還是體性異？《攝類學》中，一個叫同體相屬，一個叫叢生相屬，因跟果

是同體相屬還是叢生相屬？總別是同體相屬，因果是叢生相屬。因果的關係不是同體相屬，所以不是體性一。

同類跟體性一是不同的，同類的東西比如說無明帶來非理作意煩惱，空正見不會帶來非理作意，即因跟果要是同類的，空正見跟非理作意不是同類的，所以空正見沒有辦法當它們的因。體性一就是剛剛講的因果不可能是體性一，因果完全是體性異。依他起的意思是因果是體性異，叫「他」這些依他起或者有為法，是不是從因生的？是。這些因是不是體性異？是。是不是體性一？不是。依他起的「他」的意思就是因果體性異，因的階段跟果的階段一直有變化，所以不可以說是體性一，而是體性異，因為一直有變化，變化的時候要掌握不讓它變，雖然它是從因那邊生的，但是另外一個果來掌握。

這個果上面，一個是從因那邊的關係，一個是它會不會帶來什麼果，是它自己上面有一個東西，所以一直中間有一個變化的過程，我們要掌握這之中的階段並改變它。因果不是體性一，如果因果體性一，則我們沒有辦法修行，因為什麼都是因，如此則無法改變，因當然有因，但因跟果還是有變化的，是我們可以一直掌握的。所以因果是體性異，就是依他起的「他」的意思。解釋

依他起的時候，法有依靠的因，這個因跟它中間是體性異，這就是依他起的「他」的意思。

唯識認為每一個法上有三性，即依他起、遍計執、圓成實，其中依他起是所依處，解釋的時候，跟依他起這個詞沒有關係。每一個法上的遍計所執、依他起、圓成實，最究竟依靠的是依他起，這個道理跟依他起這個詞中的「依」沒有關係，所以不要誤解。對於唯名言，「若唯名言世俗說有」，中觀說自性可得的執著心是唯名言世俗，唯識認為不可以，因為唯識認為對中觀來說不承認依他起，沒有依他起怎麼安立？因為依他起沒有的話，則遍計所執沒有辦法安立，唯名言是遍計所執的東西，所以沒有依他起怎麼安立唯名言，即「若唯名言世俗說有，無依處故，而有名言世俗，不應道理。」意思是沒有依他起則不可以有遍計所執，沒有依他起的當下，有遍計所執是完全沒有道理的。剛剛講的是唯識的無著的《攝抉擇分》裏面的內容，下面是宗喀巴大師對此的解釋，如文：

此中義者，謂於勝義無自性中執有自性之世俗，即內名言。爾時為由前念同類因生耶？抑唯由世俗名言分別假立耶？若如初義，謂由因生，而云非有不應理者，

是說非勝義有。以此是諍於勝義中有無事故，及彼敵者許勝義無，非云總無故。若如二義，唯由分別假立，不應道理。以無假立所依處故。若唯由世俗名言分別假立，則餘諸法皆唯爾故。

其中「此中義者，謂於勝義無自性中執有自性之世俗，即內名言。爾時為由前念同類因生耶？抑唯由世俗名言分別假立耶？」這句話就是前面的解釋，前面問「自性可得為從名言世俗因生，為唯名言世俗說有？」就是《攝抉擇分》中的那句話，宗大師這裏解釋。剛剛講到「即內名言。爾時為由前念同類因生耶？抑唯由世俗名言分別假立耶？」就是好像一個錯了之後，不斷的再錯，即同類因生，一個執著心帶來另外一個執著心，以此類推。自性可得的執著心，你叫它世俗或者叫它錯，這個錯是前面同類的一個錯影響的。

第一個問題：這個世俗是我們內心中一個錯誤的心會帶來另一個錯誤的心的那種世俗嗎？第二個問題：是不是另外一個世俗，即「抑唯由世俗名言分別假立耶？」這個是前面《攝抉擇分》中的話「唯由名言世俗說有」。如果是第一種的話，就是「若從名言世俗因生，既從名言世俗因生，而云非有，不應道理。」這句話解釋，怎

麼解釋？「若如初義，謂由因生，而云非有不應理者，是說非勝義有。」其中「非有」的意思不是一般的有的意思，是自性有或者勝義有。

宗大師說「而云非有」的意思是勝義上面解釋的，就是依他起是勝義有，有因果的話肯定是勝義有，唯識認為依他起跟圓成實是勝義有或真實有，遍計所執是假有或者世俗有。唯識認為有因果的關係必須勝義有，有因果的關係但不是勝義有是不應道理。現在宗大師說前面《攝抉擇分》中講的非有是非勝義有的意思，因為中觀跟唯識中間主要的辯論是勝義中有無這方面的諍論，「以此是諍於勝義中有無事故，及彼敵者許勝義無，非云總無故」，而且敵宗中觀承許是勝義無，也不承認總的一個無，即「非云總無故」。肯定是中觀認同的一個東西跟他說，唯識說：你一邊說它是世俗因生，一邊說它是非勝義有，這兩個是不應道理，這兩個並在一起不可能有交集。

「敵者」是指中觀，中觀許的不是一般的無，是勝義無，它是「非云總無故」，它不是總的無，他許的是勝義無，所以「敵者許勝義無，非云總無故」這是第一個，如果世俗因生的話，就會如此。然後現在是唯名言

世俗說有的話，就是下面的「若如二義，唯由分別假立，不應道理。以無假立所依處故。若唯由世俗名言分別假立，則餘諸法皆唯爾故。」這塊前面已經解釋過了，「唯由分別假立，不應道理」，因為「以無假立所依處故。若唯由世俗名言分別假立，則餘諸法皆唯爾故。」意思就是所依處沒有的話怎麼假立，分別假立是沒有道理，中觀你連所依處都不承認，你怎麼假立？

中觀這裏講到另外一個「則餘諸法皆唯爾故」，這是宗大師加進來的一個道理，《攝抉擇分》中沒有這個道理，宗大師加什麼呢？執著心是唯名言的話，就會變成除了執著心之外其他的依他起的法，依他起的法包括色法、心法、不相應行法，事物跟依他起是同義。現在我們講的執著心是心法中的一塊而已，於諸法就是於別的依他起的法，這個依他起的法變成唯名言的話，則其他的依他起的法也變成唯名言，因為都是一樣的道理。

這個依他的的法就是執著心，自性可得的執著心。如果那個執著心是唯名言的話，則其他所有的依他起的法也會變成唯名言，這是唯識的想法，宗大師替唯識說的。唯識覺得所有的依他起肯定要有自性，要勝義中有，這不可能是唯名言。唯識說，你說這個執著心是唯名言，

不是勝義中有，若是如此，則所有的依他起的法都會變成這樣，若所有的依他起的法變成那樣的話，則沒有輪回、沒有涅槃、沒有樂跟苦，唯識覺得這不能接受。唯識說「則餘諸法皆唯爾故」，「則」的意思是如果執著心是唯名言的話，則其他的依他起也會變成唯名言。「爾」就是唯世俗名言假立這一塊。

宗大師的解釋已經講完了，現在是「次破所明勝義」，第二個唯識破中觀所認的勝義，第 24 頁中觀所認的勝義，即《攝抉擇分》中的「若一切法皆無自性，是名勝義」，這是中觀的答復。唯識問中觀「何者勝義」？中觀答復「一切法皆無自性，是名勝義」。現在是所明勝義那段，唯識要破所明的勝義，唯識先問中觀，如文：

次破所明勝義，即前論云：「又應告言，長老！何緣諸可得者，此無自性。如是問已，彼若答言，顛倒事故。復應告言，汝何所欲，此顛倒事為有為無，若言有者，說一切法皆無自性是名勝義，不應道理。若言無者，顛倒事故，諸可得者此無自性，不應道理。」

意思就是明明是可緣的，或者明明它是可得的，你說不可得是什麼意思？就像我們說空，有人問「明明有感受存在，為什麼還說是空？」就有點像這個意思。中

觀回答「如是問已，彼若答言，顛倒事故」，就是你覺得可得，這個沒辦法跟我辯論，因為可得的想法本身是顛倒了，這個可得的感覺沒辦法跟我辯，因為可得的感覺本身就是顛倒，即「顛倒事故」。然後唯識問「復應告言，汝何所欲，此顛倒事為有為無」，意思就是你說是顛倒事，你認不認同顛倒事？即「汝何所欲」，你是否認同顛倒事？若顛倒識沒有的話，你用這個理由說不可得，這是不對的，因為顛倒事本身沒有，你以此為由沒有辦法說不可得。

「若言無者，顛倒事故，諸可得者此無自性，不應道理」，如果顛倒事本身沒有的話，則沒有辦法以此為由說是不可得；如果顛倒事有的話，諸法無自性也不對。即「若言有者」，假如顛倒識有的話會怎麼樣；「若言無者」，若顛倒識沒有的話會怎麼樣。唯識對中觀最後就是講這個道理，即「若言有者，說一切法皆無自性是名勝義，不應道理。」為什麼？因為一切法中包含顛倒事，如此顛倒事有自性了，所以你不可以說一切法皆無自性是勝義，這個道理有問題。「若言無者」，如果顛倒事沒有的話，你不可以把顛倒事當理由，「顛倒事故諸可得者此無自性，不應道理」。

比如要成立空性，如何成立空性？要破所應破執著心，執著心是顛倒，以此為由成立空性。若執著心沒有的話，則沒有必要破；執著心的有的話，就不可以說諸法破。若執著心沒有的話，執著心破的結果或者執著心是顛倒，用這個道理來成立空性，這是沒有辦法成立空性的，因為執著心已經沒有了，所以「若言無者，顛倒事故，諸可得者此無自性，不應道理。」我們平常成立空性的時候 就是把執著心認作是顛倒 然後成立空性，成立空性不是從外面，主要是把內心的執著心去掉，如此則空性就出來了。

「顛倒事故」就成立空性，以執著心是顛倒事為由來成立空性，把執著心去掉的結果就是成立空性。若執著心本身是不真實的話，以它為顛倒來成立空性是沒有道理的。下面宗大師以《攝抉擇分》逐個來解釋。宗喀巴大師對前面《攝抉擇分》中的破所明勝義的解釋，如文：

此中義者，謂彼諸法，現有自相自性可得，而云彼無，如何應理，即能緣量為違害故。若謂如是能緣之心不相妨害，以彼覺心是錯誤事故。若爾，彼錯誤心是有自相，說無自性是勝義諦，不應道理。若云無者，而云

是錯誤故，雖現可得而非是有，不應道理。

首先，前面講「何緣諸可得者，此無自性」，就是明明我們看得到的或可得的一個東西，你怎麼可以說沒有呢？應該這個是講現量，因為唯識認為：遍計執沒有自性，依他起跟圓成實有自性；依他起跟圓成實不是分別心安立的，而是實實在在現量可以接觸的；遍計所執是唯分別心安立的，是分別心的對境。這裏的可得，應該是要瞭解現量能夠直接接觸的話，為什麼還說沒有自性、不真實呢？既然現量可以直接接觸到，那就是真實，這就是唯識的觀點，即可得。

宗大師這裏講「此中義者，謂彼諸法，現有自相自性可得」，施設義可以找得到就是有自相，這個自相或自性確實現量這邊直接可以感受到，即「可得」，明明是這樣，你怎麼可以說無，怎麼可以說勝義中沒有呢？即「而云彼無，如何應理」，對此唯識覺得很難理解。如果再問中觀：你的現量中感受到，但是有自相這塊你沒有感受到，你只感受到名言有，比如我們現在感覺自己坐在這裏，我們面對的對象「色、聲、香、味、觸」也好，或這個人等等也好，這些都是我們感受到真正的清淨的那塊把它認出來就是名言有那塊，但這並不代表

我們真正知道這是名言有，我們自己不知道這個裏面有分一個是名言有的這塊。另外，我們把名言有當成執著它是真的在那裏。我們把這兩個混在一起。

名言有的我是有，自性的我是沒有，但我們認為名言有的我認不出來，我變成自性的我，沒有什麼名言有的我。實際上名言有的我是有的，但我們自己沒有認，意思是我們自己沒有認這塊是名言有，那塊是超越名言有，是增益的，我們自己沒有這樣認出來，實際上裏面是有的，有不同的東西，但我們沒有辦法認。一樣，唯識也是沒有辦法認，我們的現量瞭解的時候，沒有瞭解「它在這裏」，「它在這裏」實際上是不存在的，追的話追不到的，實際上諸法都沒有一個可以找得到的。

唯識認為我們的現量可以找到，這是唯識的錯誤。唯識認為好像現量直接可以可得的感覺，但中觀還是說沒有，唯識認為中觀不可以這麼說，即「如何應理」，為什麼呢？因為唯識說：明明可得量會損害，「即能緣量為違害故」，其中「緣量」的意思就是量緣到對境，應該是能緣的量，所緣是對境，能緣的現量，那個現量它會害，所以你不可以說它是沒有自性，因為現量明明知道它是有自性，所以現量就會害你這個道理。中觀回

答：沒有害，因為你所說的心或量，你認為這個量它還是錯亂，即「能緣之心不相妨害」，「不相妨害」就是不會傷害，因為「以彼覺心是錯誤事故」，是顛倒事的緣故，這是中觀的答復。

中觀答復：你說的這個對我沒有什麼問題，因為這個心本身是顛倒識，或者是錯誤識。唯識說：你說是錯誤識，那錯誤識也是存在，即「若爾，彼錯誤心是有自相」，你把錯誤認出來了，它在那裏，它是施設義找得到，若錯誤心是有自相的話，你說「諸法無自性是勝義諦」就不對了，即「說無自性是勝義諦，不應道理」，這裏加「諸法」比較清楚一點。此處的「說」指前面講「一切法皆無自性是名勝義」，這段是「不應道理」，為什麼？

因為不是一切法，錯誤心是有自相，所以不可以說一切無自性，即「若爾，彼錯誤心是有自相，說無自性是勝義諦，不應道理。」這裏加「則」比較清楚，即「若爾，彼錯誤心是有自相，則說無自性是勝義諦，不應道理。」宗大師再講到「若云無者，而云是錯誤故，雖現可得而非是有，不應道理。」一樣，假如沒有的話，你用這個錯誤心的緣故，然後講諸法是沒有自性，諸法有

自性是錯誤的緣故，實際上諸法是沒有自性，諸法自性的想法是錯誤，這樣的邏輯是不應道理，因為如果這個有道理的話，「這是錯誤」則有可以認出來的東西，若認不出來的話，這個就沒有辦法當理由。

若把這個當理由的話，實際上已經承許錯誤心是有自性了，這個是錯誤心故，實際上諸法是沒有自性，諸法有自性是錯誤的緣故，「雖現可得而非是有」。這裏有一個邏輯，就是「這個是錯誤，執著心是錯誤」，如果對此沒有破除，沒有一個可以認出來的東西，我們成立空性就是透過這個來成立的，所認的這個是空性，沒有施設義可以找得到的話，那就沒有什麼可以推的，若沒有什麼可推的話，則沒有什麼可以成立的。

「若云無者，而云是錯誤故，雖現可得而非是有」，這是中觀說的，中觀說這個是錯誤，然後把它推出去，結果就是諸法是不真實這個道理就出現了，唯識認為這種道理是沒有的，唯識說，因為錯誤如果是無自性的話，那這個道理也沒有了，「若云無者」就是錯誤心施設義找不到的話，或者錯誤心是沒有自性，前面的「若爾，彼錯誤心是有自相」這段話我們把它否定的角度就是下面「若云無者」。「若云無者」的意思就是錯誤心沒有自

相，或者錯誤心是施設義找不到，若是如此，你怎麼可以說要推這個是錯誤心，我們要去除錯誤心，然後成立空性，這個道理是沒有辦法成立的，即「而云是錯誤故，雖現可得而非是有，不應道理」。下面講另外一個，如文：

此雖亦觀勝義有無，然義相同，又前觀察易於瞭解，故如上說。

現在這裏沒有特別說勝義有無這個方面觀察，實際上應該要觀察，藏文中這裏應該要觀察勝義有無，但這裏沒有觀察，為什麼？實際上相同，比如有自相無自相這樣觀察，跟勝義有勝義無是相同的道理，所以沒有必要講。另外，勝義有無從這裏可以推，不用把自相有無改成勝義有無，這很容易瞭解。一個是相同，一個是容易瞭解，所以沒有必要講勝義有無方面。

「故如上說」就是以前面的有自相沒有自相來說。宗大師讓我們瞭解，前面《攝抉擇分》中的用詞，沒有用勝義有無，用的是自相有無。確實以唯識來說，自相有跟勝義有是一樣的意思，勝義無跟自相無是一樣的意思。現在是總的，前面已經破了所明世俗跟所明勝義，破了之後，宗大師總的解釋一下，為什麼？現在特別針

對勝義諦跟執著心，世俗是執著心，為什麼唯識對中觀特別討論勝義諦空性跟世俗執著心這兩個，宗大師對此解釋，如文：

如是此中，若遍計執及圓成實於勝義無，唯名言有，未顯其過。唯審觀察世俗之識及錯亂識勝義有無而顯過者，是破依他起於勝義無唯世俗有，以此即是圓成實之有法，及遍計執能遍計者所遍計事。

前面破所明世俗跟破所明勝義這兩個中，破所明世俗中講到執著心是有自相嗎？應該這麼理解：前面破執著心的時候，所謂的世俗如果是唯名言則不對，如果不是唯名言就是世俗因生的話也不對，這兩個都解釋執著心有沒有自相這個方面，關鍵在此。比如執著心是世俗因生的話，則不可以說它有自性，因為有因果肯定有自性，就是從有無自性方面談。另外一個，這個世俗、這個執著心是唯名言世俗的話，因為中觀說所有的所依處依他起沒有，所以不可以說唯名言，講沒有依他起那個時候也是談沒有自性這個道理。破世俗的時候，兩邊都談到執著心有無自性這塊。

破勝義時，勝義諦有無自性沒有談。破所明勝義的時候，只談錯亂心是有無自性，而沒有談勝義諦有無自

性。所以破所明勝義的時候，還是對執著心是不是顛倒識、顛倒識有沒有自性這個方面討論的，而不是對勝義諦有無自性討論的，討論的是執著心或顛倒識有無自性。兩個階段都是討論執著心有沒有自性或者是這裏剛剛講到的「唯審觀察世俗之識及錯亂識勝義有無而顯過者」，破所明世俗的時候，觀察的是世俗之識；破所明勝義的時候，觀察的是錯亂識，現在這裏講到觀察世俗之識及錯亂識這兩個勝義有無方面觀察的。

【辨了不了義善說藏論 037】

上節課講到第 26 頁倒數第四行，如文：

如是此中，若遍計執及圓成實於勝義無，唯名言有，未顯其過。唯審觀察世俗之識及錯亂識勝義有無而顯過者，是破依他起於勝義無唯世俗有，以此即是圓成實之有法，及遍計執能遍計者所遍計事。

原本《攝抉擇分》中的破所明勝義已經解釋完了。攝抉擇分中「「又應告言，長老！何緣諸可得者，此無自性。」這是一個問句，意思是為什麼講沒有自性，它是有自性的，因為我們明明看得到有自性，「何緣諸可得者」就是明明我們緣的時候可得到有一個東西，你為什麼說它是無自性呢？這是唯識對中觀關鍵的一句話，是唯識的一個想法。

宗大師對這段的解釋為「此中義者，謂彼諸法，現有自相自性可得，而云彼無，如何應理」，意思就是明明有顯現，其中「現」意思是明明我們看見它是有自性或者有自相，我們看的時候就是自性可得，你為什麼還說無自性呢？即「而云彼無，如何應理」，哪一方面呢？

就是你講的「無」，「無」的意思是無自性，唯識問：明明我看見有自相，你卻說無自性，有什麼道理？理由就是如果你一直強調自性無，則「即能緣量為違害故」，緣的時候自性可得的瞭解，那個量違害你所主張的自性無。

我們平常認為這個桌子或房子等一切好像明明真正的有自性的感覺。像上個禮拜講米拉日巴尊者覺得你們為什麼穿不過這個牆，有人說：你穿過這個牆，真是無法想像。米拉日巴回答：你們穿不過牆也是很妙的。意思就是我們腦子裏所有的都是實際真正在那裏可以找得到，這個想法非常強的緣故，就被這個遮住了，我們就穿不過去了。唯識也是這個意思：明明就在那裏，你為什麼說沒有自性？這跟我們的想法一樣，沒有自性是不可能的，所以這個違害故，前面那段已經解釋了。下面問了之後，即「如是問已」，然後回答「彼若答言，顛倒事故」。

「若謂如是能緣之心不相妨害，以彼覺心是錯誤事故」，宗大師這段話是對前面那段的解釋。「如是問已，彼若答言，顛倒事故」，這是中觀的回答，即唯識你說緣的時候可得，那樣的量會違害，中觀回答：你所謂的

量不能害我，因為它是顛倒識，顛倒識沒有害的能力，像空正見跟執著心對應的話，執著心不能違害空正見，空正見能夠違害執著心。不可以認為如冷跟熱一樣，冷可以害熱，熱也可以害冷，不能認為執著心可以害空正見，空正見也可以害執著心。

空正見能夠害執著心，但執著心不能害空正見，這個道理要瞭解。也要瞭解我們有一個說法：空正見攝持的所有的善根，瞋恨心不能損害；空正見沒有攝持的善根，瞋恨心能夠損害。比如對菩薩生氣的話，則千劫所有的善根都會損失，但是如果千劫當中有空正見攝持的善根，則不會為瞋恨心所損害。但空正見攝持需要我們生起空正見，空正見生起的話則不會有生氣的機會。這裏講到為什麼它不會違害呢？因為有自性、沒有自性哪一個是合理的？無自性是合理的，有自性是不對的，有自性的執著心沒有辦法害到無自性瞭解的量上，因為它是錯誤。所以一個是合理，一個是不合理，顛倒事故，宗大師這裏講錯誤事故。這一段是解釋上面那塊。

然後唯識跟中觀說「復應告言，汝何所欲，此顛倒事為有為無，若言有者，說一切法皆無自性是名勝義，不應道理。若言無者，顛倒事故，諸可得者此無自性，

不應道理。」這段是唯識再跟中觀說的，即「復應告言」，這段話的解釋比較簡單，就是「若爾，彼錯誤心是有自相，說無自性是勝義諦，不應道理。若云無者，而云是錯誤故，雖現可得而非是有，不應道理。」這兩個是宗大師對前面的解釋，我們已經講過了。

下面從「如是此中」開始講。如文：

如是此中，若遍計執及圓成實於勝義無，唯名言有，未顯其過。唯審觀察世俗之識及錯亂識勝義有無而顯過者，是破依他起於勝義無唯世俗有，以此即是圓成實之有法，及遍計執能遍計者所遍計事。故諸智者，最要辨此勝義有無。又如決擇分云：「若於依他起自性，或圓成實自性中所有遍計所執自性妄執，應知名增益邊。」又云：「損減邊者，謂於依他起自性，及圓成實自性諸有法中，謗其自相言無所有。如是真義理門，由遠離二邊理門，應隨決了。」謂後二自性，是有自相，若謗非有，是於自相起損減執，故菩薩地與此分中，增減二邊，及斷除法，所說相同。

「如是」的意思就是如前面唯識對中觀中間的辯論，唯識對中觀辯論特別提出來的是依他起，沒有特別提遍計所執和圓成實，雖然問的好像世俗諦是什麼、勝義諦

是什麼，好像是在圓成實的道理上問的，但問的時候最終的關鍵是在依他起上問的，看一下前面破所明世俗的時候是什麼樣、破所明勝義的時候是什麼樣，比如破所明世俗的時候，是把執著心拿出來講。破所明勝義的時候，唯識認為緣的時候有自性是可以以量解的那種量來辯論。

前面破所明世俗的時候，所謂的世俗就是執著心，《攝抉擇分》破所明世俗「應告彼曰，汝何所欲，自性可得」，先拿出來就是自性可得的那個心，等於就是執著心。中觀說諸法是沒有自性，然後自性可得的那個心是執著心，先問所謂的世俗是什麼，然後回答自性可得的執著心就是世俗，回答之後，把自性可得的執著心拿出來然後一直辯。自性可得的那個心是不是依他起？是。所以破所明世俗的時候，也是最終唯識跟中觀兩個辯論的地方，即執著心是不是勝義有或者有沒有自相。

下面破所明勝義的時候，把唯識說的量、中觀說的顛倒識拿出來，然後說它是自性有還是自性無，這麼來辯論的。唯識認為的量、中觀認為的顛倒識的那個心也是依他起，因為它也是心法依他起，「如是此中」確實前面的「如是」的意思是他們兩個辯論的當中我們看得

出來，對遍計執和圓成實在勝義有無方面不怎麼辯論，哪方面辯論？對執著心上面，或者是兩個，一個是世俗之識，一個是錯亂識。破所明世俗時在世俗之識上面辯論的，破勝義諦所明勝義的時候是在錯亂識上面辯論的，其實這兩個都是依他起，都是心法。上次講過它是依他起，因為它是心法。

這裏講到一個是「未顯其過」，一個是「而顯過者」，這裏是他們兩個的分辨，比如「如是此中，若遍計執及圓成實於勝義無，唯名言有，未顯其過」這個方面就是「未顯其過」，遍計執跟圓成實是不是勝義有、是不是名言有，這方面唯識對中觀沒有點出過失，所以「未顯其過」。哪一方面點出過失？觀察世俗之識和錯亂識，這兩個方面是勝義有還是勝義無、名言有這個方面點出過失，即「唯審觀察世俗之識及錯亂識勝義有無而顯過者」，唯識對中觀點出有這個方面的過失，對遍計執跟圓成實上不怎麼談，主要是對依他起上談的。

為什麼對依他起上談？因為他談的是世俗之識跟錯亂識，世俗之識跟錯亂識都是依他起，為什麼在依他起上談，原因是什麼？先說這個是依他起上談的，即「是破依他起於勝義無唯世俗有」，中觀認為遍計執、圓成

實、依他起三個都是勝義無世俗有，中觀認為諸法都是這樣，諸法是勝義無世俗有。我們要瞭解中觀特別中觀應成是以緣起成立空性，空性成立緣起，緣起跟空性或世俗諦跟勝義諦是一體兩面。

阿底峽尊者說真正瞭解二諦的只有中觀應成，雖然毗婆沙宗開始一直有講二諦，經部宗也講二諦，唯識、中觀自續派當然講二諦，但真正對二諦瞭解的只有中觀應成派，所以阿底峽尊者寫了《入二諦論》，意思就是你們沒有入到二諦，真正的應該如何入二諦。《入二諦論》應該是先破小乘的毗婆沙宗、經部宗，然後破唯識、破中觀自續，最後說只有中觀應成才能入二諦，關鍵就是勝義無世俗有變成一體兩面的理解只有中觀應成，像《三主要道》中就有中觀應成的特質的偈頌，即「此復以現分能除有邊，以空分除無邊於空性」。

我們平常講顯現或者緣起去除的是無邊，不會講去除有邊，因為有、名言有。但中觀應成則認為名言有會去除有邊，這是相反的解釋。平常我們講空就是去除有邊，自性有的那塊以自性空來去除，空就會去除有邊，但是中觀應成是另外一個道理：空，就是去除無邊，空的時候要瞭解有的意思，有的時候要瞭解空的意思，比

如「色即是空，空即是色」，當對色法真的瞭解的時候就是空，對空瞭解的時候就找到了色法。

中觀應成認為真正達到名言有的時候，本身就是看到空的，空本身就是看到有，這樣才不可能會落有邊和斷邊，就是本身兩個都是一體兩面的感覺，如果這兩個還是有一個距離，即有是有，空是空，如果有和空不同的話，則不是真正的走到中觀。現在中觀說的諸法是勝義無世俗有的，這樣諸法上面一體、世俗諦跟勝義諦是一體的來解釋，這就是中觀妙的解釋。中觀雖然講整個諸法上面勝義無世俗有這樣的二諦一直解釋，現在唯識把中觀的話裏面的依他起特別拿出來，對遍計執跟圓成實不怎麼談，在依他起上說中觀的勝義無世俗有，對此跟中觀一直辯論。

這裏講到「顯過」，「是破依他起於勝義無唯世俗有」這個方面一直破，為什麼呢？下面就是理由，原因是依他起是關鍵的一個東西，對圓成實也有連接到，對遍計執也有連接到，這裏講到對圓成實是什麼樣的關係呢？「以此即是圓成實之有法，及遍計執能遍計者所遍計事」，其中的「有法」就是所依的意思，像「聲音作為有法，是無常，因為所作性故。」我們談論無常的時候

是在聲音上面，就是對聲音上面成立它是無常，那個時候對無常討論的對象就是聲音，所以聲音就變成有法，比如以唯識來說雖然在諸法上面講法無我，但這個法無我，真正的所謂的法最終的話還是找到阿賴耶識，對這個法一直追最終是在阿賴耶識上，所以還是依他起，就是這裏講的有法，就是所依的意思，所依靠的。

圓成實的這個有法就是圓成實是在什麼上面，或者是空性或者是法無我，這個法無我是什麼法上面？這個法上面先開始的時候我們是說諸法，但對這個法真正在哪里一直追的時候，唯識會談到阿賴耶識。一樣，法無我跟圓成實這兩個是一樣的意思。所以，對圓成實一直追的話，它是諸法上面圓成實，但對諸法再追的時候就是依他起了，所以它是圓成實的有法。跟遍計執有什麼關係？有兩個關係，一是能遍計執是它，二是所遍計事也是它，這個「事」也是所依的意思、事或基，我們有的時候說「基、意樂、加行、究竟」，有的時候說「事、意樂、加行、究竟」，這個「事」就是指基礎的。

所遍計的時候，基那邊也是依他起；能遍計的名言或者分別心本身，也是依他起，所以能遍計者。所謂的遍計就是分別心安立的時候就叫遍計，安立者是分別心，

分別心是依他起，能遍計執也是依他起。所遍計事的意思是不單單所遍計，講所遍計事的時候最終的所依認出來，一般的所遍計來說不一定，遍計執都是所遍計事，能遍計執遍計出來就是所遍計，遍計執本身就是所遍計。所遍計事，就是所遍計的最基的就是依他起，所以所遍計事也是依他起。對於所遍計和遍計事要區分。

像我們所說的執瓶子的分別心的所執基無自性就是瓶子上的空性，執瓶子的分別心的所執基或者分別心的耽著基，那個時候講它是遍計執，它是不是剛剛講的所遍計？是。因為執瓶子分別心的所執基，它是執瓶子的分別心安立的。瓶子上面有兩種法無我，先要瞭解瓶子上的兩種法我執，然後再瞭解兩種法無我。兩種法我執就是我們對瓶子看的時候，我們的無分別心看瓶子和分別心面對瓶子，我們的心分兩種，即無分別心和分別心。當無分別心面對瓶子的時候，它有一個顯現；分別心看瓶子的時候，也有一種法我的顯現。

兩個都是法我的顯現，不是馬上有法我執，先有法我的顯現，然後把這個顯現拿出來，後面有一個對的認可，那個就是法我執。先不是馬上有法我執，中觀和唯識都是一樣的道理，就是先有法我的顯現，然後再有法

我執。法我執當然是分別心，不可能是無分別心，法我執完全是錯誤，完全是顛倒的一個分別心。前面法我的顯現的時候，它不是顛倒心，它是正確的一顆心，正確的意思就是趨入境上面正確，顯現境上面也有錯。顯現境是被動顯現的意思，趨入境的意思就是它自己主動的抓或入。所以，先有顯現然後有執著，這個要分開、要清楚。

以前講中觀應成的教授時，就有宗大師寫的如何修中觀正見，即屬於中觀應成的空性我們如何修，其中就談到我們先要認所應破執著心，這個非常重要，如何認所應破執著心；比如我們看這個杯子的話，以中觀而言，看到這個杯子的時候，眼根識看到「這個杯子在這裏」，就是對了，那現在有顯現，顯現什麼？「杯子是可以找得到、它在那裏」，就有一個施設義可以找得到。施設義可以找得到，這個是不合理的，而是沒有一個自己的，但它完全有一個自己在那邊的顯現，這個顯現是在我們眼根識裏面有的，所以我們的眼根識並不是完全錯。

眼根識的趨入境沒有錯，因為杯子是合理的，但杯子的施設義找得到是錯的，但那個是顯現而已，不是趨入境。這個杯子是施設義可以找得到或者杯子是有自性，

那個是顯現，我們的眼根識的時候是顯現，然後我們的第六識就看，第六識來抓眼根識對杯子的訊息，抓的時候，當然無量無邊的第六識有好的也有壞的，比如先以好的來說，眼根識瞭解杯子，一樣，第六識也瞭解杯子，這個第六識不是執著心，它是一般的量或者一般的再覺識，就是瞭解的一個東西，然後第六識就觀察眼根識這裏有一個顯現：杯子是有自性，杯子是施設義可以找得到，這個顯現把它拿出來，認為這個對了，這樣的顯現是合理的，第六識裏面的那個想法出來就是所謂的生起杯子上的執著心。

杯子上的執著心是怎麼生起的呢？我們的正常的心上先有杯子是實有的一個顯現，然後第六識把顯現的這一塊當成是合理、是對，杯子是有自性就變成它的趨入境了，這個趨入境是不合理的所以就變成顛倒識了。前面眼根識的時候杯子是有自性是顯現境而已，後面的第六識抓這個顯現的話，這個杯子是有自性這塊就變成趨入境了，即後面執著心生起的時候杯子有自性這塊不是它的顯現境，變成它的趨入境了，變成趨入境的時候就是所謂的執著心。

唯識也是一樣的道理，唯識對於有自性有兩種不同

的解讀，比如我們的無分別心面對杯子的時候，它不講有無自性這一塊，它說法我，但它的法我有兩種，一是能取所取二的法我，另外一個就是宗大師的《辨了義不了義》裏面第 49 頁的「若執遍計執所執是有自相即法我執」，這是另外一個法我，即執遍計所執有自相。杯子上面的法我是有自相，是杯子上的法我執。杯子上的法我執有兩個，即杯子是能取所取二這樣的執著是杯子上的法我執，杯子上的遍計所執是有自相也是杯子上面的法我執。

若有兩個法我執的話，兩個法我的顯現先要生起，然後把顯現抓起來，一個第六識出來的時候就是所謂的法無執。兩個法我，比如這裏講的杯子的遍計所執是有自相，這個就是法我，這樣的執著就是法我，我們對這個執著就是法我執。法我是對境，法我執是有境。杯子的遍計所執是有自相這塊就是法我，對這個執著就是法我執。一樣，杯子的能取所取二就是法我，對能取所取二執著就是法我執。所以，杯子上的兩個法我就認出來了。當然法我是不存在的，我們講法無我，肯定法我不存在，但什麼是不存在我們要認出來。

杯子上的兩個法我，一個是杯子上的能取所取二，

一個是杯子上的遍計所執是有自相。這兩個法我先有顯現，對什麼有顯現？我們的無分別心面對杯子的時候，能取所取二的那種法我的顯現，我們的分別心面對杯子的時候，杯子的遍計執是有自相那種的法我的顯現。我們的無分別心面對杯子的時候，它不是不對，它的趨入境是對的，但它的問題在哪里？它的顯現境有不對的地方，哪一塊不對？它有杯子上的能取所取二的那種的顯現，這個是不對，然後我們的分別心面對杯子的時候，杯子的遍計執是有自相這樣的顯現，這個也是不對。

剛剛講執瓶子的耽著基有自相，現在宗大師用的就是杯子的遍計所執或者瓶子的遍計所執是有自相，或者執瓶子的耽著基是有自相，我們的分別心面對瓶子的時候有一種法我的顯現，瓶子的遍計所執是有自相的這種法我的顯現，若是如此，我們的分別心面對瓶子的時候會認為這是合理的。我的分別心執瓶子的時候，瓶子上法我的顯現就出來，什麼樣的法我的顯現？瓶子的遍計所執是有自相的法我的顯現，然後我們的分別心執瓶子的時候，瓶子的遍計所執有自相，有的把遍計所執翻譯成執瓶子的耽著基，所以執瓶子的耽著基實際上是瓶子的遍計所執。

剛剛我們的用詞是所遍計事，執瓶子的耽著基實際上也算是遍計所執。遍計所執和執瓶子的耽著基，都是一樣的，所以執瓶子的耽著基也是所遍計，但不可以說所遍計事，有可能你們覺得執瓶子的耽著基，用這個基，現在這裏是所遍計事，可能混在一起的感覺，因為基跟事是一樣的意思。對執瓶子的耽著基這個詞有的時候會誤解，因為執瓶子的耽著基一解釋的時候就感覺好像是依他起，感覺是所遍計事，實則不然，實際上是遍計所執這一塊。

所遍計事跟執瓶子的耽著基不要混在一起。執瓶子的耽著基解釋的時候，實際上是瓶子的遍計所執，瓶子的遍計所執指的也是我們的分別心對瓶子看的時候沒有看到真正的瓶子，而是自己安立出去的一塊東西，安立出去的那個東西有兩個，一個完全是義共相的自己的幻覺的東西；一個不是完全的幻覺，實際那個杯子或瓶子上也有一個道理，好像我們的分別心可以安立「是杯子」、「是瓶子」，不可以說這個道理是合理的，這個道理不像義共相那樣，那種就是所謂的執瓶子的耽著基。義共相完全是內心的一個幻覺的樣子，耽著基是實際的真的在那邊有一個合理的道理，這兩個要分開。

現在講到為什麼對依他起這麼重視？談依他起的話，遍計執和圓成實就自然綁在一起，所以沒有必要特別對遍計執、圓成實談多餘的，比如以圓成實是否存在而言，圓成實存在的話，則圓成實的所依要存在；若圓成實的所依不存在的話，則圓成實不存在。依他起，是圓成實的有法或所依。一樣，遍計執有兩個東西，一個能遍計者，一個是所遍計事，如果這兩個沒有的話，則遍計執也沒有辦法成立；這兩個有的話，則遍計執也可以有，所以也是綁在一起。

這樣的緣故，即「故」(以此即是圓成實之有法，及遍計執能遍計者所遍計事)，依他起是什麼？第一，是圓成實的有法；第二，是能遍計執和所遍計事也是它。前面是理由，一個是圓成實的有法，另外一個是能遍計執和所遍計事，這樣的緣故，唯識和中觀的祖師智者們主要是對依他起上是勝義有無會辯論，即「故諸智者，最要辨此勝義有無」，其中的「此」指依他起，對依他起勝義有無這個方面辯論。到這裏是一段。

現在是「又如抉擇分云」，這個是引《攝抉擇分》中的兩段，這兩段跟前面的《攝抉擇分》有一些相同的地方，這兩段引完之後宗大師有一句話「謂後二自性，

是有自相，若謗非有，是於自相起損減執，故菩薩地與此分中，增減二邊，及斷除法，所說相同。」這兩段的《攝抉擇分》中宗大師談到後二自性，後二自性是指依他起跟圓成實。平常三性先講遍計執，按照前面引的《解深密經》來說，先相無自性，再生無自性，然後就是勝義無自性。所謂的相無自性是遍計執，生無自性是依他起，勝義無自性是圓成實，現在講後二自性指的就是後面的依他起跟圓成實，這兩個方面談到如果沒有自性的話，就等於損減，就是誹謗。

所以，依他起一定要有自相，若無自相則變成誹謗依他起。前面《攝抉擇分》談破所明世俗也好，破所明勝義也好，兩個階段都講依他起勝義無的話不行，唯識對中觀說依他起勝義無的話，則依他起沒有辦法存在，二者一直在這個方面辯。現在後面要引的《攝抉擇分》中的兩段，這兩段也是講依他起必須要有自性或勝義有，如果沒有自性或勝義無就變成誹謗依他起。前面引了《攝抉擇分》裏面的兩個內容，唯識的立場特別是《攝抉擇分》，完全是依他起要有自相，依他起沒有自相就是誹謗依他起。前面加「又」，意思就是前面的《攝抉擇分》跟現在的《攝抉擇分》都是一樣，即依他起要有

自相，依他起要勝義有，這個道理兩個宗派都是一樣的看法。

最後結論就是「故」，剛剛念的「謂後二自性，是有自相，若謗非有，是於自相起損減執」，然後「故菩薩地與此分中，增減二邊，及斷除法，所說相同。」不管是無著菩薩寫的《菩薩地》也好，還是《攝抉擇分》也好，兩部論著中的道理相同，哪方面相同？比如對中觀辯論的時候，關鍵是唯識認為依他起、圓成實這兩個有自相，遍計執沒有自相，以這種立場一直跟中觀辯論，這裏講「增減二邊」，就是遍計執如果有自相就是「增」，依他起跟圓成實沒有自相就是「減」。到這裏，兩個的道理一樣。現在解讀前面兩段的《攝抉擇分》，比如第一段的遍計執是沒有增益，剛剛講增減二邊，現在是增這方面，即明增益邊，然後下面說「謗其自相」，所以一個是損減，一個是增益。

下面是損減或者誹謗，如果把依他起跟圓成實當沒有自相就是誹謗，如果把遍計執當有自相就是增益，這兩段《攝抉擇分》就是講這個。前面的增益這塊，「又如決擇分云：「若於依他起自性，或圓成實自性中所有遍計所執自性妄執，應知名增益邊。」」對依他起跟圓

成實如果我們直接看它是有自相，不叫增益，因為它是有自相，是合理的，所以不叫增益。如果把它的遍計執當有自相就是增益，剛剛我們講杯子上的遍計執有自相就是杯子上的法我執，杯子上有兩個法我執，能取所取二的執著是一種法我執，杯子上的遍計所執有自相也是一種法我執，法我執兩個。一樣，對於諸法上都可以這麼理解。

把依他起和圓成實上的遍計執當有自相是法我執，法我執的話肯定是增，執著心是增益。可以說依他起跟圓成實上的遍計所執實際上是無自相，我們把它當有自相的話，就變成是增益。杯子上的遍計所執實際上是沒有自相，我們把它當有自相的話就是增益。假如我們在依他起和圓成實上，把它的遍計所執當有自相或有自性，這樣的執著就是妄執，就是增益邊。依他起跟圓成實它們兩個的遍計所執，實際上是沒有自相或者沒有自性，這兩個的遍計所執把它當有自相的話就是增益了。這裏說遍計所執是沒有自性的，如果把它當有自相就是增益。

下面說依他起跟圓成實上面，即「又云：「損減邊者，謂於依他起自性，及圓成實自性諸有法中，謗其自

相言無所有。如是真義理門，由遠離二邊理門，應隨決了。」」其中的「諸有法中」就是指所有的依他起和所有的圓成實上面，它實際上是有自相，如果我們誹謗它把當無自相就是損減，即「諸有法中，謗其自相言無所有。」由此可見，如果以唯識來說，一個法上要瞭解它的空性，則要瞭解這個法上的三性是什麼，它的遍計執是無自相，遍計執沒有自相的那一塊是有自相，所依的依他起是有自相。

對這個杯子的依他起跟圓成實、遍計所執這三個我們要清楚，它的依他起跟圓成實是有自相的，它的遍計執是沒有自相的，如果這三個我們抓到的話，就離開了斷邊和增邊。如果我們瞭解它的依他起跟圓成實是有自相，我們沒有落斷邊，好像真的有一個存在的，心裏不是誹謗、不是完全一切無，我們覺得依他起是有，圓成實是有，則不會落斷邊。若把它的遍計執當有自相的話，這個是執著，是法我執。

所謂的法我執有兩個，能取所取二的執著是法我執，它上面的遍計所執是有自相也是法我執，現在《解深密經》中談的完全不是能取所取二的執著，而是把諸法上的遍計所執當成是有自相那種的法我執，在這個杯子上

如果我們要達到中觀的見解的話，我們不可以落斷邊，不可以落常邊，我們要清楚它的依他起所依是什麼樣子，然後我們對它是怎麼執著的，我們的分別心是怎麼執著的，這個執著的所依是什麼樣子，那就是最究竟的時候看到阿賴耶識。我們的分別心對它是怎麼顯現，那就是法我的顯現，那個實際上是不對，這個瞭解的話就是遍計執無自相瞭解，如此就是實際上它的一個實相，而不是我的分別心顯現的那種是它的實相，它的實相是跟這個分別心的顯現相反的。

杯子上的分別心顯現是杯子上的遍計所執是有自相的顯現，現在跟這個相反，沒有自相看到的話，就是對杯子的究竟的實相圓成實瞭解，所以圓成實是有自相，依他起是有自相，遍計所執是沒有自相，這個瞭解就等於唯識他自己所謂的中觀就達到了。這裏講「如是真義理門，由遠離二邊理門，應隨決了。」我們真正瞭解空性需要離開二邊，離開二邊需要透過唯識的見解。

宗大師說下面他的意思主要沒有特別談遍計所執，主要談依他起這塊，談的時候，兩段的前面也好，後面也好，好像後二自性上面依他起跟圓成實兩個上面的遍計所執把它當有自相就是增益。如果把它們兩個自己本

身當有自相的話，它們的遍計所執當沒有自相，那很好。如果沒有把它的遍計執當沒有自相，而是把它當有自相，則是增益。依他起跟圓成實實際上有自相，不該當無自性，中觀則認為是無自性，對此唯識認為不對。

唯識認為對這兩個沒有必要誹謗，但中觀就誹謗，這兩段和前面的《攝抉擇分》都是講依他起是有自相，這裏特別談依他起和圓成實，即「謂後二自性，是有自相，若謗非有，是於自相起損減執，故菩薩地與此分中，增減二邊，及斷除法，所說相同」。

等於《攝抉擇分》前面兩段破所明世俗、破所明勝義，引後面兩段的目的在於《攝抉擇分》也跟《菩薩地》一樣，要成立這個。有人認為雖然著述的祖師相同，但著述有所不同，可能內容不同。實則不然，兩者並無不同。

【辨了不了義善說藏論 038】

上節課講到第 27 頁，如文：

言無遍計所執者，亦由勝義非由名言。決擇分云：「此諸現觀，由如是名由如是言所安立故，當言是彼自性？當言非彼自性？答世俗說故，當言是彼自性。第一義故，當言非彼自性。」

對遍計所執方面有一個否定，這麼理解：像這個杯子來說是依他起，分別心對它先有一個「它是杯子」，這是一般的分別心。一般的分別心生起的時候，杯子上有一個耽著基出來，而且我們瞭解杯子的第六識分別心是合理的，但是它的顯現境有問題，它的趨入境沒有問題，它的顯現境是什麼呢？像我們平常說的義共相就是顯現境，就是義共相有問題，不可以說杯子不對，杯子是對的，但是義共相有問題。耽著基自相成立有顯現，義共相有顯現。一樣，耽著基也有顯現。

所謂的耽著基就是杯子上從分別心那邊有一個「它是杯子」這樣安立的時候，所安立的有一個道理，它是一個概念、一個道理，這個道理就是所謂的耽著基，上

次用的是遍計所執，《辨了不了義善說藏論》第 40 頁講「執遍計所執是有自相，即法我執」，現在宗大師講什麼是法我執，那就是執遍計所執是有自相，那個時候的執著就是法我執，比如杯子上的法我執就是杯子上的遍計執是有自相，杯子上的遍計所執就是執杯子的分別心的耽著基，這個耽著基就等於是杯子上的遍計所執，這個耽著基實際上沒有自相，但是我們把它當有自相，這樣執著的時候就叫法我執。

我們的第六識分別心看杯子的時候有顯現，顯現杯子上的遍計所執是有自相，這個顯現會影響到後面我們的第六識看杯子的之後，第二剎那另外一個第六識生起，認為顯現的遍計所執是有自相，這個顯現完全是如此，這個執著就是執著心。先是第六識顯現遍計所執是有自相，還沒有執著，然後第二剎那馬上就執著。以我們的眼根識來說，我們的眼根識看到整個外面的色法，我們覺得是眼根識能取所取二的顯現，但不可以說是能取所取二的執著，我們的眼根識是無分別心，它不會執著，但是它有顯現。

以能取所取二而言，我們的眼根識它自己在這裏，外面的整個色法比如說房子、佛像等整個形狀、顏色等

色法在那裏，所以能取眼根識自己，所取外面的整個色法，好像一個在這裏，一個在那裏，這就是所謂的能取所取二。眼根識有這樣的顯現，但不可以說眼根識是執著，誰來執著？馬上眼根識的第二剎那第六識這邊會把這個顯現抓起來，原來是顯現境，現在眼根識的時候變成顯現境的一個階段，第六識把眼根識顯現的那個階段當成是趨入境，那個時候就變成執著心。

眼根識的時候，它的趨入境沒有問題，它的顯現境有問題，現在有問題的顯現境變成它的趨入境的話，那就變成顛倒識了。如果顯現境有問題、趨入境沒有問題的話，則不是顛倒識，因為是合理的。杯子是依他起，杯子上的遍計所執、杯子上的圓成實，怎麼認？杯子上的遍計所執有兩種，比如剛剛講的杯子的遍計所執實際上沒有自相，我們把它當有自相的話就叫法我執。杯子的遍計所執是存在的，它沒有自相而已，但它還是存在，它是不是自性成立？不是。但是不是完全不存在？不是。

杯子上的遍計所執，有一個是存在的，有一個是不存在的，不存在的是哪一個呢？杯子上的遍計所執有自相是不存在的，有自相也是遍計所執，比如兔角也是遍

計所執，遍計所執的意思就是分別心安立的一個東西，兔角等不存在的都是概念的東西，但是概念的東西有的是存在的，有的是不存在的，以杯子的遍計所執來說，它是存在；但以杯子的遍計所執有自相來說，它是不存在。杯子的遍計所執，有的時候翻譯常常用「執杯子的分別心的耽著基」。

《宗義建立》中講唯識的對境的主張方式就用過類似的詞句，先分世俗諦和勝義諦，勝義諦分細品的法無我和細品的補特伽羅無我，細品的法無我舉例的時候有兩個，如「色及取色之量異質空的空性就是能取所取二空」，還有「安立色這個語詞的基礎色是自性相成立空的空性」，這裏說的是「語詞的基礎」。執瓶子的分別心是常常舉例的，「細品法無我的實例，如色及取色之量異質空的空性」，色就是所取，取色之量就是能取，這兩個不是體性一，是異質空，體性異就是空，異質空的空性就是能取所取二空的空性。

另外一個就是「安立色這個語詞的基礎色是自性成立空的空性」，語言跟分別心一樣，「安立色這個語詞」可以說執色法的基礎，就是聲音跟分別心是一樣的，所以這裏說「安立色這個語詞的基礎」，我們可以說執色

法的分別心的基礎、執瓶子的分別心的耽著基，這裏用的是基礎，這個基礎中，色法不是自性成立，或者這個基礎的色法實際上沒有自相成立。宗大師的《辨了義不了義》中講「若執遍計所執是有自相，即法我執」，《宗義建立》講「安立色這個語詞的基礎色」，下面說是自相成立，這個執著就是法我執，自相成立空就是法無我。

耽著基也是一個遍計所執，或者這裏講的「安立色這個語詞的基礎」也是遍計所執，這樣的遍計所執來說它是存在的。另外一個它是有自相，那樣的時候也是遍計所執，但這種遍計所執是不存在的。所以，遍計所執一個是存在的，一個是不存在的，不存在的遍計所執在第 44 頁，如文：

如是色等分別所依，雖彼亦是名言所立遍計所執，然是量成不可破壞。若謂此即彼事自相，則是唯名假立遍計所執，彼於所知決定非有。故名言所立又有二類，謂量成不成。

這裏講的名言所立就是遍計所執，遍計所執有二類，量成跟量不成。剛剛前面說的色等的分別所依是存在的，就是這裏講的「量成不可破壞」，這裏用的是色等分別

所依，指色法等的遍計所執是色等分別所依，我們平常講分別心的耽著基，這裏用分別所依。執瓶子的分別心的耽著基，也是執瓶子上的遍計所執；這裏用執瓶子的分別所依，也是瓶子上的遍計所執；剛剛用另外一個即安立色的語詞的基礎，也是遍計所執。所以對於遍計所執有很多種的表達。這是量成不可破壞的。

如果加它們是有自相，則是量不成可破壞的。前面色等分別所依是量成不可破壞的，下面的「若謂此即彼事自相」，其中的「此」指的就是前面的色等分別所依，色等分別所依是自相成立就是量不成可破壞的。這裏有兩個，一個是不可破壞的，一個是可破壞的。「若謂此即彼事自相」，這個是在（色等分別所依）上面加（有自相），前面沒有加，前面只講色等分別所依，後面加色等分別所依是有自相，就是量不成，前面是量成，即量成立不可破壞。量不成就是量可破壞的。

量成不可破壞跟量不成可破壞，這裏就有兩個，宗大師這裏認出來兩個都是遍計所執。「言無遍計所執者」，其中「無遍計所執者」的意思就是遍計所執有否定的一塊，也有成立的一塊。遍計所執有存在的遍計所執，也有否定的遍計所執。剛剛講的色等分別所依有自

相就是量不可成的或者是可破壞的，所以也有可破壞的或者是要否定的。要否定遍計所執是什麼否定，即「言無遍計所執」，意思是遍計所執否定，怎麼否定？我們是否定遍計所執沒有自相，而不是否定遍計所執完全沒有，對這方面解釋。

「言無遍計所執者」是勝義上面否定。亦有勝義上面否定的，不是名言上面否定的。「非有名言」，是在勝義上面否定的，不是在名言上面否定的。是有勝義，不是有名言，所以「亦由勝義非由名言」。遍計所執是在勝義上面否定的，不是在名言上面否定的。遍計所執本身有存在的，也有不存在的，若是如此，如果遍計所執是在勝義上否定的話，則存在的遍計所執也是勝義中無。遍計所執中存在的也好，沒有存在的也好，兩種都是遍計所執，兩種都是分別心安立的，不是自己成立的，不是勝義有的。所以凡是遍計所執，不管存在也好，不存在也好，完全是在勝義上否定的，不是名言上面否定。如文：

決擇分云：「此諸現觀，由如是名由如是言所安立故，當言是彼自性？當言非彼自性？答世俗說故，當言是彼自性。第一義故，當言非彼自性。」

這裏先引了一段 然後引了兩段 這兩段並在一起，可以說《抉擇分》引了兩段，先是「抉擇分云」，再是「又云」。「又云」中應該分兩段，如文：

又云：「若諸名言熏習之想所建立識，緣遍計所執自性為境。乃至此唯假有，非勝義有故。」

引文的用處在於唯識要成立遍計所執名言有上面不否定，勝義有上面否定，因為《抉擇分》是唯識派祖師無著主要的一部論典。「言無遍計所執者，亦由勝義非由名言」，這個道理是所立，即所要成立的，講理由時引了兩段。首先，第一段《抉擇分》的意思，「此諸現觀」中的「現觀」指的就是像三十七菩提分等，像菩薩內心中修的結果、內心中生起的所有的證量就是現觀。我們學《現觀》的意思就是菩薩的內心中生起證量的次第，講出來就是《現觀莊嚴論》，現觀就是指證量，像菩薩也有修三十七菩提分的證量，相智總共有 110 個，《般若八事七十義》當中會提到 所謂的現觀就是這些，這些是不是依他起？這些都是有為法，現觀、心法都是有為法。

這些現觀或者依他起，所謂的「此諸現觀」就是依他起的法，這些依他起的法有點複雜，這裏問的時候沒

有直接問依他起，而是把依他起上面的遍計所執認出來。剛剛我們說杯子是依他起，杯子上有杯子的遍計所執，一樣，現觀就是依他起，現觀上面的遍計所執我們認出來，這個遍計所執這裏是用世俗故，即「世俗說故，當言是彼自性。第一義故，當言非彼自性。」意思就是名言有勝義空，前面講的「世俗說故，當言是彼自性」意思是如果從名言的角度來說它是存在。「第一義故當言非彼自性」意思是從勝義的角度來說是不存在。

依他起是現觀，現觀就是依他起，以它上面的遍計所執而言，從勝義的角度來說無，從世俗的角度來說有，它上面的世俗諦認的時候即「「此諸現觀，由如是名由如是言所安立故，當言是彼自性？當言非彼自性？答世俗說故，當言是彼自性。第一義故，當言非彼自性。」這裏講「名」跟「言」要分開，「由如是名由如是言」，實際上「名」指的是聲音，「言」指的是分別心，就像有的時候我們說幻覺就是好像我有話說，本身就是把自己腦子裏想的說出來，腦子裏想出來一個東西的時候，好像有一個人跟我說話的感覺，這裏用的「言」就是這個意思，就是分別心它會想很多，實際上聲音出來就是「名」，腦子裏想的就是「言」，這兩種都有。

《宗義建立》中我們看的時候用「語詞」，即「安立色這個語詞的基礎」，這是「名」方面。如果是分別心方面，就是「執色法的分別心的耽著基」。所以，「執色法的分別心的耽著基」也好，「安立色這個語詞的基礎」也好，兩個都屬於色法上面的遍計所執。色法上面的遍計所執有兩個，一個是聲音的角度，一個是分別心的角度，如此可以說杯子上的遍計所執沒有自相，我們一直說它有自相就變成執著，對它沒有自相瞭解就變成法無我，若是如此，則前面的所謂的遍計所執認的時候也有兩個，一個是聲音的角度，一個是分別心的角度。

現在不是杯子是現觀，現觀上有兩個遍計所執，一個是聲音的角度有一個遍計所執，一個是分別心的角度也有一個遍計所執，即「由如是名由如是言所安立故」，「所安立故」這個時候，不管分別心也好，還是名也好，對這個依他起上有一個判斷或安立，安立的時候，是安立中自性成立的，還是不是自性成立的？即「當言是彼自性？當言非彼自性？」就問這個，回答：如果它那邊，文中的兩個「彼」指的應該是遍計所執那一塊，它是不是自性成立，後面講「答世俗說故，當言是彼自性。第一義故，當言非彼自性。」這裏雖然用「自性」，但是

我們要瞭解它是體性的意思，如果完全變成有沒有自性的話，則遍計所執完全是沒有自性的，完全一個角度有自性，一個角度沒有自性，不是這樣的。

以體性來說，世俗的角度或者名言的角度它有體性，勝義的角度它沒有體性，《攝抉擇分》是大的經論，有時用詞要解釋，這裏講的「當言是彼自性」，意思就是從名言的角度來說它是存在，從勝義的角度來說它不存在。現觀 就是依他起，以它上面的兩種遍計所執來說，就是名言有勝義無。一樣，下面講的就是特別把分別心認出來，或者認出遍計所執完全是分別心安立的。「又云：若諸名言熏習之想所建立識」，這個心識就是分別心，分別心是名言熏習的，因我們過去的判斷的訊息，所以現在分別心越來越強，所以我們所有的分別心都是過去的名言熏習的，我們的分別心是這麼建立的。

即「名言熏習之想所建立識」，現在是它的對境，應該把「建立識」後面的逗號去掉，因為這個緣應該是分別心的所緣，也可以換一句話來說，這個遍計所執是這個分別心所安立的，緣的意思也可以理解為安立，是分別心安立的東西，所以就是分別心的對境，或者安立的遍計所執自性（為境），即「緣遍計所執自性為境」，

藏文的話，只談到「自性」，下面沒有「為境」這個詞。對遍計所執的自性就有這麼一句話，這句話後面又談到「乃至此唯假有，非勝義有故。」前面那一塊就是遍計所執的自性或者是體性，遍計所執的體性從名言的角度來說有（唯假有），勝義的角度來說沒有，跟前面一樣。

《抉擇分》的前面也說世俗的角度有，勝義的角度沒有。剛剛也講「唯假有，非勝義有故」，就是遍計所執的體性，從名言的角度來說有，從勝義的角度來說沒有，即非勝義有故。到這裏已經引了兩段《抉擇分》，成立開頭的「言無遍計所執者，亦由勝義非由名言」這個道理。唯識對遍計所執完全是從勝義的角度否定，不是從世俗的角度否定，世俗的角度是有的。

所謂的體性和自性的差異，一般這麼理解：我們說的體性的意思就有點像我們講的性相，講性相的時候也講性，但不是自性的道理，像遍計所執也有性相，但它是不是自性成立？以它有沒有自性來說，雖然沒有自性，但它的性質是有，有沒有自性是自己是不是成立，自己不成立也好，成立也好，它有它的一個性質。自己成立也是它的性質。

以體性而言，像同體相屬體性一、體性異，像沒有

自性的遍計所執上面也是體性一、同體相屬都有，但不可以說它是有自性，遍計所執上面有沒有同體相屬？有。有沒有總別的關係？有。有總別關係肯定是同體相屬，這些同體相屬是存在的，大概這樣區分。現在宗大師這裏有一個結論，藏文的話有「故」字，就是《抉擇分》的兩段引完了之後。如文：

（故）以是二我遍計所執，雖於所知決定非有，然非由彼一切遍計所執，皆悉非有。故破實有及勝義有，而立假有及名言有。故解深密經一類大疏，說遍計執於二諦俱無。能所二取依他起性，緣生如幻於世俗有。圓成實性，是真勝義，於無性有是勝義有。其說非此經意。違攝大乘論引解深密經成立無外境，說內外二取是遍計執，亦違菩薩地及決擇分。又彼引有決定論文，故有說是無著所造，太無觀察。決擇分中除解深密經序品而外，所餘諸品多已引訖，於諸難處已善決擇，故彼論師亦無別造解釋必要。

現在這裏講到「二我遍計所執」，它是完全沒有，但是不等於所有的遍計所執是完全沒有，即「以是二我遍計所執，雖於所知決定非有，然非由彼一切遍計所執」，不一定是一切遍計所執變成皆悉非有，因為剛剛講了遍

計所執是名言有，如此則不可以說所有的遍計所執是名言無。前面《抉擇分》引的兩段中，提出遍計所執世俗的角度是有，若是如此，則遍計所執中有一個名言有的存在，如此可以理解遍計所執裏面不可以說完全沒有。完全沒有的遍計所執也有，像二我的遍計所執就是完全沒有的，二我遍計所執是一個所應破，所應破肯定是不存在。

補特伽羅我也好，法我也好，兩個都是完全不存在的。「於所知決定非有」的意思就是不是所知。「然非由彼一切遍計所執，皆悉非有」，不是所有的遍計所執都是非有，哪一個遍計所執不是非有？比如諸現觀就是名言所安立，名安立、言安立，平常所說的名言就是聲音跟分別心兩個綁在一起，名安立或者名所依、分別所依，這兩種遍計所執來說是存在的，所以前面應該加「故」字，因為《抉擇分》中這麼講的緣故，或者剛剛前面說的所立「言無遍計所執者，亦由勝義非由名言。」由此緣故可以說雖然二我的遍計所執是不存在，但不可以說一切的遍計所執是不存在，藏文中就加了「故」字，即「故以是二我遍計所執，雖於所知決定非有，然非由彼一切遍計所執，皆悉非有」，然後又把這個道理當理由，

就變成現在是遍計所執方面我們會否定，就是會否定實質有勝義有。

我們不是完全否定，而是否定實有跟勝義有，「故破實有及勝義有」的意思是我們不是破名言有，我們只是破勝義有跟實有，其他假有跟名言有我們還是認同，所以「而立假有及名言有」。總而言之，遍計所執不可以完全否定，它只是勝義有跟實有方面的否定而已。到這裏，唯識的主張或者無著對遍計所執的主張已經講清楚了。

有一些對《解深密經》解釋的書，宗大師覺得不對，因為無著的觀念是真正唯識的代表，所以無著的《抉擇分》裏面有這麼解釋的話，肯定《解深密經》按照唯識來說一定要這麼解讀，不可以違背無著《抉擇分》的說法，如果《解深密經》有跟這個矛盾的解釋，肯定是不對的。

現在宗大師說「故解深密經一類大疏」，意指不是所有的《解深密經》的解釋。《解深密經》解釋的大疏有很多，「一類」的意思指一些解釋《解深密經》的大疏有問題，有什麼問題呢？「一類大疏」裏面說什麼呢？「說遍計執於二諦俱無」，這裏已經不對了，因為世俗

是有勝義是無，不可以說世俗勝義兩個都變成無，這樣就不對了，所以一類大疏說「遍計執於二諦俱無」，這個說法不對。另外一個方面也講到「能所二取依他起性，緣生如幻於世俗有」，這樣對依他起解釋的時候、認依他起的時候就叫能所二取依他起性，這個也是不對的，因為唯識認為能所二這種看法完全不對，因為能所是一，能取跟所取是一。

比如我們有的時候認依他起是什麼樣子，依他起有內的心法，也有外的色法，若是如此，這兩個分開解釋的話，則不是唯識的觀念。所以能所二取依他起性這樣的說法不對，即「能所二取依他起性，緣生如幻於世俗有」。現在這裏講的沒有否定，有另外一個要講的，就是這裏講依他起是世俗有勝義無，實際上反過來，依他起是勝義有世俗無。以唯識來說依他起不是世俗有的，依他起是勝義有的東西。

這裏有兩個問題，一個問題是依他起認的時候是能取所取二的依他起，這樣認有問題。第二個問題是把依他起當世俗有，這個也有問題，即依他起不是世俗有是勝義有。然後圓成實性是什麼樣子？「圓成實性，是真勝義，於無性有是勝義有」，就是圓成實這個方面也講

無性，以無性解釋圓成實也是不對的，因為無性是中觀的一個解釋，中觀對圓成實解釋的時候是以諸法沒有自性來解釋圓成實或者空性，所以唯識的這個說法也不對。

一類大疏裏面，不管對遍計執方面、依他起方面，還是圓成實方面，都是不對的，所以宗大師說「其說非此經意」。這個「其說非此經意」是所立法，它的理由是前面，前面已經講了遍計執是世俗有勝義無，《抉擇分》裏面講的這個道理把它當理由，然後成立這個大疏裏面說的不是經意，不是經典的意義，把前面《抉擇分》當理由，成立一類大疏裏面說的不是經意。

另外一個理由是後面的「違攝大乘論引解深密經成立無外境，說內外二取是遍計執，亦違菩薩地及決擇分」，從這裏開始也是否定這個是經意，也是成立一類大疏裏面說的不是經意。前後都是理由，以此成立一類大疏裏面說的那些話不是經意。後面的理由可分成三段，比如第一段從「違攝大乘論」開始；另外一個就是「亦違菩薩地及決擇分」，這是第二個理由；第三個理由是第 28 頁的「決擇分中」。我們分三個理由來否定這個大疏，首先第一個理由，如文：

違攝大乘論引解深密經成立無外境，說內外二取是遍計執。

《攝大乘論》也是唯識的一部主要的論典，從這部論典的內容來看，我們要瞭解現在一類大疏所說的完全不對，剛剛講能所二的依他起說得不對，現在把這一段點出來，這個「違攝大乘論」就有引《解深密經》，否定能取所取二，按照《解深密經》來說能取所取二是不承認的，但現在你解釋《解深密經》的時候以能取所取二來解釋，這完全不對。唯識的《攝大乘論》裏面引《解深密經》，成立無外境，外境不存在，然後把能取所取二當遍計所執，內外二取是遍計所執，要瞭解這裏的遍計所執完全是非理作意，或者完全是分別心安立的，實際上內外不是二取，內外二取是分別心安立而已。這裏講的遍計執的意思是完全是心裏面增益而已，所以引《解深密經》來成立無外境。

一樣，引《解深密經》，他說內外二取遍計執，意思是內外二取完全是分別心增益的東西，實際上內外不是二取，內外的意思是體性異，這麼說的時候引《解深密經》成立無外境，引《解深密經》說內外二取是遍計執，這樣就等於你解釋的《解深密經》是解釋什麼啊？

如果真正的《解深密經》解釋到位的話，就跟《攝大乘論》一樣，應該是要破外境，要說出來能外的二取完全是分別心增益的一個東西，應該如此說，所以現在這一塊就是不對的，這裏沒有講到「違」前面是相違的「違」，你跟《攝大乘論》有相違，什麼方面相違？

總共有四個理由。《攝大乘論》中就有引《解深密經》來成立無外境，引《解深密經》來說內外二取是遍計執，《攝大乘論》是這樣的，你跟《攝大乘論》的說法是相違的，你說的為什麼不是經意，這是第一個理由。第二個理由，就是你不單單違背《攝大乘論》、也違背《菩薩地》、也違背《攝抉擇分》，即「亦違菩薩地及決擇分」，這是第二個理由。第三個理由，這個理由講到《解深密經》解釋的大疏是無著寫的，這是不可能的，因為這裏面也引了《定量論》，《定量論》是陳那的弟子法稱寫的，法稱寫了七部量論，即《釋量論》《定量論》、《正理滴論》、《因滴論》、《觀相屬論》、《成他相續論》和《諍理論》，本身三個如身體一樣完整的，四個是從那邊分出來的，總共七部量論，法稱對陳那的《集量論》就是透過這七部論來解釋的。陳那、法稱都是無著後面的祖師，如果這個大疏是無著寫的話，怎麼可能會引法

稱的書？即「又彼引有決定論文，故有說是無著所造，太無觀察」，這個就是第三個理由。

第四個理由，就是講實際上無著的《抉擇分》裏面對《解深密經》裏面主要的都有解釋，除了《解深密經》的續品之外，幾乎《解深密經》所有的品都引了，特別那些關鍵的都引了都解釋了，所以無著沒有再作新的《解深密經》的解釋的必要，這是第四個理由，即「決擇分中除解深密經序品而外，所餘諸品多已引訖，於諸難處已善決擇，故彼論師亦無別造解釋必要。」後面的兩個完全是好像你對這個大疏的認法有問題，你說是無著造的，從這個角度講，你不可以一直根據這個大疏，因為這個疏釋本身有問題，你對這個疏釋是誰造的認定有問題 這是第四個理由。這一塊已經講完了四個理由，現在是另外一個，如文：

末代有人，謂初自性世俗亦無；中性於世俗有，於勝義無；後性於勝義有；說是無著兄弟意趣者，亦出此宗之外。尤彼所說依他起於世俗中有之義，謂唯由亂心於彼妄執有生滅等，而彼事上實無生滅，當知此即菩薩地所說究竟誹謗依他起性。由因緣亦謗所餘二性故俱謗三相，最極斷見者。於許解深密經為了義之宗中，是無

可免相違過失。

其中的「末代有人」，從時間的角度來說，前面是過去的，這個是宗大師寫的時候後代的一些注釋。後代的一些祖師，他們對無著的一些觀念或者主張，也可以說對唯識的主張跟觀念，他們怎麼解釋？即「謂初自性世俗亦無；中性於世俗有，於勝義無；後性於勝義有；說是無著兄弟意趣者，亦出此宗之外」，末代有人就是這麼主張。這裏所謂的「初自性」、「中性」、「後性」就是我們平常講的三性，即「初自性」就是遍計所執性、「中性」就是依他起性、「後性」就是圓成實性。

無著兄弟的主張或者密意是什麼樣？就是遍計所執連世俗都無，完全是無；以依他起來說，是世俗有勝義無；圓成實，是勝義有。聽起來好像很順感覺有點道理的樣子，宗大師說這樣的說法完全在此宗之外，就是唯識的宗派是完全離開的一個說法，即「亦出此宗之外。」「尤彼」，尤其他有另外一個問題是什麼呢？

【辨了不了義善說藏論 039】

上節課講完第 28 頁倒數第五行，即「末代有人，謂初自性世俗亦無；中性於世俗有，於勝義無；後性於勝義有；說是無著兄弟意趣者，亦出此宗之外。」接下來講下面的內容，如文：

尤彼所說依他起於世俗中有之義，謂唯由亂心於彼妄執有生滅等，而彼事上實無生滅，當知此即菩薩地所說究竟誹謗依他起性。由是因緣亦謗所餘二性故俱謗三相，最極斷見者。於許解深密經為了義之宗中，是無可免相違過失。

這裏還是講覺囊派。其中的「尤彼」就是特別的意思，就是特別可以看出《攝抉擇分》中唯識跟中觀辯論的時候，唯識的觀念或者《解深密經》真正的意義就非常清楚，透過這裏可以瞭解覺囊派的一些說法我們無法認可，而且這裏講誹謗依他起，即「尤彼所說依他起於世俗中有之義」，所謂的「世俗中有」的意思不要理解為「我們凡夫的眼光中有，實際上它不存在」，不可以如此理解。

「世俗中有」的意思是名言量有，實際上名言量與聖言量是一樣的平臺，而非名言量好像是差，勝義量比較好，實則兩者一樣。所謂的二諦，可以說所謂的方便跟智慧兩個是一樣的平臺，而非方便比較差，智慧比較好，換句話說「為了方便所以需要智慧，智慧是為了方便」，也可以說「為了色身就要法身，法身是為了色身而存在」。方便的目的是智慧，也可以說我們的情或感受中有離苦得樂，這個是由智慧來達成。所以不可以理解為好像名言量、世俗中有比較差，而把勝義中有、勝義諦當比較高，並非如此。

覺囊派的說法當然不是唯識的立場，他們是以中觀的立場來解釋，即諸法是世俗中有，把世俗中有的意思解釋成這裏講的「謂唯由亂心於彼妄執有生滅等」，認為完全是分別心的當中、錯亂的心當中有就是世俗有，不可以如此理解。現在先講他們的說法，「尤彼所說依他起於世俗中有之義」怎麼解釋？這是大家都公認的，自宗也認可的，即所有的依他起的法是世俗中有勝義中無，但對它的意義解釋的時候不一樣。

這裏講「世俗中有之義，謂唯由亂心於彼妄執有生滅等」就是它完全是好像唯分別心或錯亂心中有生滅，

真正的沒有生滅，依他起或整個內外的世界有為法的生滅是世俗中有，但這個世俗中有的意思不要把它解釋成錯亂的心眼前有而已，不是這樣解釋。

他們的解釋是「謂唯由亂心於彼妄執有生滅等」，實際上是「而彼事上實無生滅」，這是覺囊派的說法，從這裏可以看出中觀跟唯識辯論時，中觀完全認同依他起是存在的，依他起並非完全無，中觀認同依他起的生滅，所以「而彼事上實無生滅」這種說法是不對的。「依他起於世俗中有之義，謂唯由亂心於彼妄執有生滅等，而彼事上實無生滅」就是他宗覺囊派的說法，這樣的說法是不對的。但像尊者有時候解釋覺囊派的一些說法比如空性是成立法，把它當成密乘的階段有境的光明心來說它是成立法，對境的光明來說就是無遮。

我們講的空性必須不可以是成立法，必須是無遮。但以密乘的境界有境的光明心來說確實是成立法，因為有的時候光明是指空性方面對境的法的究竟的實相，有的時候有境本來的心就是光明心，都是用光明這個詞，這裏所謂的成立法要這麼理解。一樣，依他起或者輪回沒有生滅就是如果我們的輪回一切都在光明心中收攝，然後變成清淨的壇城完全留下來，如果這種角度確實可

以說依他起的生滅或者輪回的生滅，最後我們成佛是從一個人的立場來說他的輪回完全是光明心中融化。我們平常觀想空，空中變成大威德金剛，自己的輪回整個都把它消失，這就是樂空無別的空正見的力量慢慢發展，然後整個都消失，消失之後就全部滅了，這是以自己的立場來說，自己的整個輪回的生滅就沒有了。

以自己的整個輪回來說，確實是顛倒心做出來的，最後樂空無別的空正見這種無顛倒心的力量讓顛倒心造出來的情器世界消失，這是以自己的立場而不是以外面的世界讓整個輪回五蘊消失。覺囊派說我們的依他起或者我們的輪回就是「亂心於彼妄執有生滅等」，實際上它是錯亂心造出來而已，實際上它完全是假的，所以最後真諦的那種光明心跟樂空無別的空正見的力量把整個都消滅，以那個境界來說確實是依他起完全沒有了，這個應該也一樣，尊者平常把它解釋成密乘的立場還能理解，如果我們不是這樣解釋，而是把顯教拿出來說空性是成立法，那就是不對的。

一樣，依他起的生滅是假的，這是不對的，宗大師說我們應當知道他的說法不對，要知道他的說法實際上是嚴重的誹謗，這裏講「當知此即菩薩地所說究竟誹謗

依他起性」，就是誹謗依他起究竟的意思就是追的話就變成誹謗遍計執和圓成實兩個性，所以「究竟誹謗依他起性。由是因緣亦謗所餘二性故俱謗三相，最極斷見者」，其中「因緣」的意思就是以這個理由推，誹謗依他起之後也會誹謗餘二性，即遍計執和圓成實，因為是依他起上先解釋遍計執，然後解釋圓成實，是這麼一層一層解釋的。

當然一般先講遍計執，然後講依他起，再講圓成實，但是我們對這個理解的時候，先講依他起，再講遍計執，最後講圓成實，這樣比較容易理解。現在這裏講到誹謗依他起之後，其他二性都會誹謗，「當知此即菩薩地所說」意思就是前面已經說過了，前面第 23 頁《菩薩地》中有講誹謗中斷見最極那段（由此道理，彼於真實及以虛妄，二種俱謗都無所有，由謗真實及虛妄故，當知是名最極無者。）

另外一面，他們主張《解深密經》是了義經，如果把《解深密經》當了義經的話，就更不可以誹謗依他起，因為《解深密經》認為依他起一定要有自性，《解深密經》就是這樣一個立場的經，經中講依他起一定要有，然後才講遍計執和圓成實，所以依他起一定要存在。如

果把《解深密經》當了義經，然後講依他起是假的、實際上不存在，如此則完全不對，下面那句話講到「最極斷見者」是《菩薩地》所說的。

另外一面就是「於許解深密經為了義之宗中，是無可免相違過失」，其中的「了義之宗中」就是你已經主張它是了義經，這樣的主張就是極大的過失，所以「於許解深密經為了義之宗中，是無可免相違過失」，你沒有辦法說這個是矛盾，因為《解深密經》中太清楚，就是依他起必須要有自性，所以到這裏就已經破了。

這裏看起來好像依他起實際上是沒有生滅或實際上依他起是不存在這種說法。第一，它像前面《菩薩地》中所說一樣，就是誹謗一切；另外，如果把佛經《解深密經》當了義經的話，那樣的主張當中這樣的說法是非常大的一個過失和相違，即「是無可免相違過失」，這兩句話是對他們說的。

現在我們自己雖然是在唯識的階段當中，但我們要理解世俗中有的意思，有人認為是分別心安立、分別心當中有，實際上是沒有，持這種想法的人不少。這裏特別拿出來「尤彼所說依他起於世俗中有之義，謂唯由亂心於彼妄執有生滅等，而彼事上實無生滅」，這種說法

是不對的。

已經講完科判庚一，現在講「庚二、明自宗無違」。像我們在《攝類學》中講的斷諍論，先有駁他宗，斷諍論的意思就是自宗中的一些問題把它解答清楚，這就是斷諍論，即「明自宗無違」的意思，這裏講到的自宗就是唯識宗。前面《菩薩地》和《攝抉擇分》中已經講了，如果如前面說的按照這樣是對的話，其他的唯識的經論裏面說的我們怎麼解釋，就有不同的說法。

現在《菩薩地》跟《攝抉擇分》裏面講到依他起是勝義有，這是特別重視的，如果唯識有依他起是勝義有這種說法的話，我懷疑有一些同學解釋依他起時，認為以唯識來說依他起怎麼會是勝義有、真實有，不是依他起嗎？這裏宗大師講「自宗無違」，就是自宗唯識的書裏面有的地方好像出現依他起是勝義無，就變成沒有矛盾。但勝義中沒有的意義有另外一種解釋，唯識的一些書中也有別的角度講到好像依他起是勝義無的樣子，有些同學讀唯識的書認為依他起不可能是勝義有，這裏「明自宗無違」不得不講，因為確實是有這種想法的人，持這種想法的人他們的根據也要有經論，這些經論應該分三塊，第一佛經，第二彌勒的經論，第三無著的經論，

如文：

若如菩薩地及決擇分說依他起是勝義有者，云何解深密經說凡諸有為皆非勝義？如云：「如八支聖道輾轉異相，若一切法真如勝義法無我性亦異相者，是則真如勝義法無我性亦應有因，若從因生，應是有為。若是有為，應非勝義。」辨中邊論云：「勝義唯一性。」其釋亦云：「勝義諦者，應知唯一圓成實性。」莊嚴經論說勝義諦具五相時，說無生滅。如云：「非有無自他，無生滅增減，非淨非不淨，是為勝義相。」釋論亦云：「由遍計所執，及依他起相，故非是有，由圓成實相，故非是無。」決擇分云：「問：相當言世俗有？當言勝義有？答：當言世俗有。」又云：「問：分別當言世俗有？當言勝義有？答：當言世俗有。」豈不相違耶？

其中的「云何」就是問題出來了。下面的「辨中邊論云」和「莊嚴經論說」都是彌勒的，後面的「決擇分云」就是無著的。最後到「豈不相違耶」這裏，是他宗的話，或者不是真正的他宗，就是他人的疑問，即從開頭到這裏結束，後面的「不違之理」就是答。科判叫「明自宗無違」，先要有違的一個問題講出來，再對此答復，然後即是無違。

現在講到有違，即跟《解深密經》有違、跟彌勒佛的《經莊嚴論》和《辨中邊論》有違、跟無著的《抉擇分》有違，總共跟這四部經論有違。他的問題是「豈不相違耶」，意思是有相違。我們看字面的話，確實好像有相違的感覺。首先「解深密經說凡諸有為皆非勝義？如云：「如八支聖道輾轉異相，若一切法真如勝義法無我性亦異相者，是則真如勝義法無我性亦應有因，若從因生，應是有為。若是有為，應非勝義。」」到這裏就非常清楚，「若是有為，應非勝義」，我們平常講依他起跟有為法同義，這裏講是有為法肯定是非勝義，從這句話確實感覺依他起不是勝義有，藏文中引完了之後宗大師有一句話，就放在最前面「解深密經說凡諸有為皆非勝義」，這句話就是宗大師的話。

藏文中是先引《解深密經》，引完之後《解深密經》說「凡諸有為皆非勝義」，宗大師把最後那段話「若是有為，應非勝義」的意義拿出來，他宗認為把文中這段話拿出來就是相違，最後那句話就是這裏講的「凡諸有為皆非勝義」，確實感覺相違，《辨中邊論》中講到「勝義唯一性」，意思就是遍計執、依他起、圓成實三個中，只有一個性是勝義，其他都不是勝義，即「辨中邊論云：

「勝義唯一性。」」其中一性的意思就是依他起、遍計執、圓成實三性中只有一個性是勝義有的，即「勝義唯一性」，從這句話感覺依他起跟遍計執不是勝義，只有圓成實是勝義，這也是一個矛盾。

《辨中邊論》及其解釋，這個解釋應該是世親，就是「其釋亦云：「勝義諦者，應知唯一圓成實性。」」這個不是真正的引世親的那段話，主要引的是《辨中邊論》的那段話是不是相違，他要講跟《辨中邊論》有相違的理由，比如說《菩薩地》跟《抉擇分》裏面說依他起有勝義的話則跟《辨中邊論》有相違，為什麼？《辨中邊論》中講到「勝義唯一性」，為何？從世親的解釋可以看出，引它的理由而已，不是真正的另外一個論拿出來，就是雖然有引《辨中邊論》的解釋，實際上是為了引《辨中邊論》。

然後《莊嚴經論》裏面，就有講到勝義諦是無相，無相中講到是無生滅，無生滅一解釋的話肯定是依他起就是有生滅，如果依他起是有生滅的話，等於沒有辦法具備勝義的五個相，就等於依他起肯定不是勝義有，就是這麼理解的。所以「莊嚴經論說勝義諦具五相時，說無生滅。如云：「非有無自他，無生滅增減，非淨非不

淨，是為勝義相。」」這也是一個矛盾。

第四個是《抉擇分》。《抉擇分》引了兩段「決擇分云：「問：相當言世俗有？當言勝義有？答：當言世俗有。」又云：「問：分別當言世俗有？當言勝義有？答：當言世俗有。」這裏講的所謂的「相」指的就是依他起，問依他起是勝義有還是世俗有，答的時候就是世俗有。還有另外一個地方也是依他起，稱為分別。我們對依他起有各種各樣的稱法，有的時候稱為相，有的時候稱為分別，「分別當言世俗有？當言勝義有？」也是回答世俗有。

到這裏就已經是四部不同的經論，即一部經三部論典，這些經論表面上看確實是矛盾的感覺，所以現在他宗問「豈不相違耶？」開頭講「云何」，現在講「豈不相違耶？」就是「怎麼會不相違呢？」的意思。答復就是不相違之理，開始宗大師是答復，首先勝義有世俗有的意義我們要瞭解有兩種，不可以把所有的世俗有勝義有變成一種解釋，這樣肯定有矛盾，要分辨這邊講的世俗有是什麼意思，那邊講的勝義有是什麼意思，要分辨來理解，如文：

不違之理，茲當解釋，謂安立世俗及勝義有，有二

理門。第一理門，由名言增上建立有者，名世俗有，非是由彼增上安立，由自相有者，立為「勝義有。」如經多云：「此亦是由世間名言增上，非由勝義。」此即中觀師與內外道諸實事師，於勝義世俗有無諍論之處。依此增上，如前所說第一自性，於世俗有，非於勝義。後二自性於勝義有，於世俗無。故菩薩地，及決擇分如前而說。」

有兩種，首先下面第 30 頁的第二理門。宗大師的答復有二理門，我們瞭解了第一理門，再瞭解第二理門，兩個瞭解之後才完整。簡單來說，勝義諦跟勝義有不一樣，世俗諦跟世俗有不一樣，比如勝義諦跟勝義有，以唯識來說勝義諦只有圓成實，以勝義有來說，依他起是勝義有，圓成實也是勝義有。按照唯識來說，勝義有跟勝義諦，勝義有是總，勝義諦是別，比如以勝義有來說，依他起跟圓成實兩個都在裏面；以勝義諦來說只有圓成實，如此勝義諦範圍小，勝義有範圍大。相反，以世俗諦和世俗有而言，世俗諦的範圍大，世俗有的範圍小，為什麼？

因為世俗有是遍計執，依他起跟圓成實兩個都變成是勝義有，而世俗有只是遍計執而已，以世俗諦來說，

遍計執是世俗諦，依他起也是世俗諦，所以世俗諦跟世俗有而言，世俗諦範圍大，世俗有範圍小。以勝義諦跟勝義有而言，勝義有是總，勝義諦是別。以世俗諦跟世俗有而言，世俗諦是總，世俗有是別。

這裏首先解釋第一理門，講的不是世俗諦跟勝義諦，講的是勝義有跟世俗有的解釋，以勝義而言，是勝義有還是勝義諦，有兩種理解。對立的話，世俗有跟勝義有是對立的，勝義諦跟世俗諦是對立的，以對立來解釋就是勝義諦跟世俗諦。現在是講勝義有跟世俗有怎麼理解，如文：

第一理門，由名言增上建立有者，名世俗有，非是由彼增上安立，由自相有者，立為「勝義有。」

現在要瞭解世俗有和勝義有。所謂的世俗跟勝義、世俗有跟勝義有，有的時候世俗諦、勝義諦的時候也用世俗有、勝義有這個詞來表達，現在怎麼理解？真正的來說，世俗有跟世俗諦是不一樣的，勝義有跟勝義諦是不一樣的，但大的經論中則用詞差不多，比如勝義諦的時候也用勝義有這個詞來解釋，勝義有的時候也是用勝義諦來解釋。一樣，世俗諦跟世俗有這兩個詞也是混淆來解釋。實際上嚴格來說，世俗有是一個道理，世俗諦

是另外一個道理，勝義有跟勝義諦也是不同的道理。

比如前面宗大師的話中「謂安立世俗及勝義有，有二理門」，意思就是第一理門是世俗有、勝義有，第二理門也是世俗有、勝義有，實際上第二理門應該是世俗諦、勝義諦，而不是世俗有、勝義有的意思，第一理門才是真正的世俗有、勝義有的意思，但這兩種開頭解釋的時候宗大師說「謂安立世俗及勝義有，有二理門」，為什麼這麼講？前面講的「謂安立世俗及勝義有」意思就是經論中講的世俗有、勝義有，我們先要把它分兩個來理解的意思，不可以把前面的比如世俗有、勝義有理解為世俗有、勝義有有兩種，並非如此，而是經論中說的世俗有、勝義有有兩種，實際上世俗有只有一種、勝義有只有一種，勝義有跟勝義諦不一樣，勝義諦是勝義諦，勝義有是勝義有。

這裏科判的用詞感覺有點怪，直接解讀的話，就是有二理門，然後第二理門對世俗諦、勝義諦解釋的時候也把它當世俗有、勝義有，因為有二理門，第二理門也跟前面一樣的話，也變成世俗有、勝義有的感覺，實則不然。實際上前面「謂安立世俗及勝義有，有二理門」的意思是經論中說的世俗有、勝義有，對此我們要分開，

如此則一種是世俗有、勝義有，另一種是世俗諦、勝義諦的意思，要這麼來分，分的時候，一個是名世俗有，即「由名言增上建立有者，名世俗有」，然後是「非是由彼增上安立，由自相有者，立為勝義有」，根據就是引經。

還有《菩薩地》、《抉擇分》前面引過很多，這裏又引了一個「如經多云：「此亦是由世間名言增上，非由勝義。」經典中常常有「世間名言增上，非由勝義。」這句話，這句話實際上是非常重要的一個道理。這裏講的「內」的意思就是中觀，「外」的意思就是唯識，即「此即中觀師與內外道諸實事師，於勝義世俗有無諍論之處。」以其中的「內外」而言，「內」指中觀裏面的宗派，比如中觀自續、中觀應成；「外」的意思就是唯識，實事師就是指唯識。

中觀和唯識都是大乘的佛教徒，肯定認可大乘的經，認可的話解釋就有諍論，「於勝義世俗有無諍論之處。」有沒有世俗有、有沒有勝義有方面諍論，諍論的對象非常重要的那段話在《般若經》中常常出現，即「此亦是由世間名言增上，非由勝義」，現在第一種的世俗有、勝義有的道理跟勝義諦、世俗諦的道理不一樣，世俗諦、

勝義諦並非諍論的對象，世俗有、勝義有是整個唯識和中觀諍論的主題，即「諍論之處」。

現在第一種的勝義有、世俗有，它跟其他的勝義諦、世俗諦有點不一樣，它是特別的諍論之處，即「於勝義世俗有無諍論之處。」意思就是「勝義有、勝義無」、「世俗有、世俗無」這樣的諍論之處。

看剛剛這個問題裏面，先跟《解深密經》相違的問題，對《解深密經》解釋一下，其中的「八支聖道輾轉異相」意思就是八正道是所謂的真正的世俗諦，就是三十七菩提分的目的是最後的八正道，為了生起八正道，就要有前面的四念住、四正勤、四神足、五根、五力、七覺知等，三十七菩提分的最終的目的就是為了八正道。

八正道就像法輪，它是用法輪來比喻，像法輪轉的時候，以輪的外圈等的力量來轉，八正道裏面就是三學戒定慧，八正道中我們會分戒定慧，到了八正道的時候把戒定慧各種各樣的力量都具備起來了，就像完整的一個輪可以轉，所以到了八正道之後算是所謂的四聖諦中的道諦或者可以說佛法僧中的法寶，法是真正的救我們，最終的話應該是道諦跟滅諦來救我們，道諦就是八正道。

道諦不是一下生起，等於三十七菩提分就是讓我們生起道諦，讓我們內心中生起法寶，然後它來救我們。

八正道中各有各的相，即異相，有不同的功能，如果八正道有異相的話，表面的世俗諦是異相，但以勝義諦來說完全是一個體性，就是本身所有的表相都是以世俗來出現，以勝義來說最後就是什麼都找不到，最後就是一個體性。所以現在是說八正道是有異相，一樣的它的勝義諦也變成異相嗎？不是異相，如文：

如八支聖道輾轉異相，若一切法真如勝義法無我性亦異相者，是則真如勝義法無我性亦應有因，若從因生，應是有為。若是有為，應非勝義。」

意思就是不是異相，八正道是異相，但它的究竟的實相角度來說不是異相，究竟的實相來說一切都是一個味道，一切都是沒有一個不同的，所以八正道是輾轉異相，但它的究竟的實相來說不是異相，如果是異相的話有問題，什麼問題？這裏究竟的實相就是法無我性，究竟的勝義法無我性如果是異相的話，哪里有問題？即「是則真如勝義法無我性亦應有因」，如果它是異相的話就變成它有因，因為空性沒有因，它是本來一直空的，它並非好像有因緣才變成空，空性或者法無我性本來就

是無我的，不是有因的，如果法無我性是異相、是種種相的話，肯定是有因緣的，即「是則真如勝義法無我性亦應有因」，若它變成有因的話，就會變成有為法，如果它是有為法則會變成非勝義有，就是這樣的邏輯。

意思是前面開始的時候已經講了真如勝義法無我性，就是八正道的究竟的實相，或者是空性的勝義法無我性把它認出來，它是不是異相，它是不是種種相？它不是種種相，八正道是種種相，但它的究竟的實相勝義諦或者法無我性不是種種相，如果是種種相就變成有因，如果有因的話，就變成有為法；如果是有為法的話，則它變成不是勝義有，不是勝義，這就是《解深密經》中的那段話，他宗把它拿出來，即把有為法不是勝義這段話拿出來，實際上我們可以理解這段話是勝義諦的意思，不是勝義有的意思。

就是《解深密經》中講的「若是有為，應非勝義」，這個不是勝義有、勝義無的意思，意思是是否為勝義諦，而非勝義有無的意思，真正的實際上變成不是勝義諦的意思，前面講八正道的真如或者它的勝義、法無我性把它拿出來了，所以是勝義諦，而不是勝義有的意思。八正道的相是異，八正道的勝義的相不是種種相，是一種

相。

他宗的解讀不對，他宗把它當勝義有、勝義無的意思，其實不是，而是勝義諦的意思。這裏講一切法，藏文的話，講「彼等真如勝義」，意思就是還是八正道，八正道它的真如、它的勝義法無我性，這裏是講「如八支聖道輾轉異相」就是八正道的相是異，如這個一樣，它的勝義諦「若彼等勝義」。藏文沒有說一切法，而是把前面的八正道拿出來，即若八正道是異的話，它的勝義諦也會變成異嗎？

《辨中邊論》沒有特別解釋，《莊嚴經論》講到五個相，即「如云：「非有無自他，無生滅增減，非淨非不淨，是為勝義相。」」五個相分別為：非有無、非自他、無生滅、無增減、非淨非不淨。

非有無的意思，這些都是講勝義諦上面，勝義諦當中沒有遍計執跟依他起，勝義諦的意思就是我們的無分別智或根本定當中，就是入定空性當中，有沒有依他起這些東西？沒有，依他起的法都看不到。一樣，遍計執有沒有？更沒有，那就是它的對境中什麼都沒有嗎？不是。先講非有，就是依他起、遍計執這些都沒有。再問它的定當中什麼都無嗎？也不是。先講非有，再講非無。

非有，指的就是種種相，比如依他起、遍計執或者二顯沒有，二顯沒有就等同完全沒有嗎？也不是，所以就是非無。第一個解釋非有非無入定當中的境界。

非自非他，就是色不異空，色與空一嗎？不是。色與空異嗎？也不是。就有點像這樣，就是對空性入定的時候，比如對杯子的空性上入定的話，杯子上的空性跟杯子是一的感覺嗎？不是。是完全沒有關係的感覺嗎？也不是。這兩種都不是，自也不是，他也不是，即非自非他。我們平常講色不異空，但相反來說，色與空一嗎？不異空，但不等於與空一，就是這種道理。異嗎？不是。一嗎？不是。非自非他就有點類似於這種境界。

無生滅，就是一樣，空性是誰都沒有生它，它原來一直有的，將一直會有的、不會滅的，就是無生無滅的意思。

無增無減的意思，以空性而言，我們的心上面的空性，如果我們退步的時候，空性會退步嗎？不會。我們增長的時候，空性會提升嗎？不會。我們心上面的空性是一直不變的，就是不增不減的意思。

非淨非不淨，這個就像我們有的時候講到客塵清淨和自性清淨，就是佛的法身我們解釋有兩個，即自性清

淨的自性法身跟客塵清淨自性法身，自性清淨就是原來清淨，沒有什麼要清淨的，這個意思是非淨，即原來就是清淨不需要再淨，非淨的意思是以自性的角度來說不需要再淨，因為原來就是清淨。從客塵的角度來說它要淨，所以就是非不淨。

五個相就是非有無、非自他、無生滅、無增減、非淨非不淨。然後思維勝義相。

【辨了不了義善說藏論 040】

上節課講到第 30 頁。

答的時候講到「謂安立世俗及勝義有，有二理門」，從兩個角度講世俗有和勝義有，以第一理門來說是中觀跟唯識之間常常的諍論之處，即宗大師引了《般若經》中的一句話「此亦是由世間名言增上，非由勝義。」這句話的意思中就講到世俗有勝義沒有，這是第一理門的道理。第一理門的世俗有勝義有，名言增上假立有的時候就叫世俗有，不是名言增上假立的有就叫勝義有。

現在我們要瞭解「名言增上假立有」跟「非名言增上假立有」這兩個意思就變成名言增上假立有的話等於世俗有，不是名言增上假立有就叫勝義有。雖然「非是由彼增上安立，由自相有者」，這裏說是自相有，但前面就夠了，即「非是由彼增上安立」就等於勝義有的意思，真正的自相有者是什麼意思？就是前面那段的形容，「非是由彼增上安立」這句話等於自相有的意思。

所謂的勝義有世俗有，現在是唯識特別的觀點，即諸法上面每一個法上都有三性，即遍計執、依他起和圓

成實，比如瓶子上依他起性、遍計執性、圓成實性三個都有，若是如此，則瓶子上的遍計執性是這裏說的名言增上假立有，瓶子上的依他起性跟圓成實性這兩個非是名言增上安立有的。對於瓶子上大概瞭解了，一樣，諸法上面，不管世俗諦還是勝義諦、常法或無常法、依他起或遍計執及圓成實，不管什麼樣的法，每一個法上面就有三性，可以說依他起上面也有依他起、遍計執、圓成實，遍計執上也有依他起、遍計執、圓成實，圓成實上也有依他起、遍計執、圓成實，本身就是諸法上或任一個法上面都有三性。

你們不要覺得「依他起上面也有依他起、遍計執、圓成實，遍計執上也有依他起、遍計執圓成實，圓成實上也有依他起、遍計執、圓成實」這種想法很奇怪，你們不要有這樣的想法，比如中觀說「諸法上面有空性，空性上面也有空性」，我們不要對於「諸法上面有空性、空性上面有空性」存疑，諸法上面都有空性，空性也是法，所以空性上也有空性，這是一樣的道理。現在唯識講諸法的實相的時候用三性來表達，中觀說諸法上面講空性，一樣唯識也是諸法上面講空性，先講三性然後才解釋空性。

唯識解釋三性把三性的特質認出來時，現在這個關鍵就出來了，就是名言增上假立有跟非名言增上假立有，法的性質中的依他起性和圓成實性這兩個是非名言增上假立有，法的遍計執性就是名言增上假立有，這是關鍵所在。比如現在《般若經》中就有這句話，即「此亦是由世間名言增上，非由勝義」，對於這句話唯識怎麼解釋？諸法上面什麼是名言增上安立有？遍計執性是名言增上安立有的，依他起跟圓成實這兩個性是非名言增上安立有。

這個觀點有點道理，比如以依他起來說，真的有一個功能，所謂的能表功能，若是如此，則它不是名言安立，它是真的有，如此好像感覺對了。然後另外又說圓成實就是空性，在佛經中常常形容空性，佛來也好，佛沒來也好，空性是恆常在那裏，空性是誰都沒有造它。前幾天講《中論》時講到空性的特質有五個，這裏面就講到好像沒有誰造空性，所以看起來好像不是名言安立的，因為如果空性是名言安立的話，那就變成有造它了，所以誰都沒有造它，它原來就在那裏，好像感覺唯識講的有點道理，圓成實不是名言安立的，它原來就在那裏。所以，圓成實性不是名言安立，依他起性不是名言安立，

這兩個好像唯識說的蠻有道理的樣子。

依此增上，如前所說第一自性，於世俗有，非於勝義。後二自性於勝義有，於世俗無。故菩薩地，及決擇分如前而說。

什麼名言安立？諸法上面有遍計執的一塊，這個性質是名言安立。這個說法好像我們聽得進去的感覺，唯識就是這麼解釋的。當然唯識說如果從中觀的角度來說最後看的時候就是什麼都找不到，沒有一個真的可以找得到，所以都是名言安立。現在不講中觀，唯識就是這麼解釋。唯識講到「依此增上」就是按照這個來說「此」指的是前面的二理門中的第一理門世俗有勝義有，按照這個來說就是「依此增上」，意指依這個為依據、按照這個規矩來說就變成第一自性就是世俗有，等於就是遍計執。

以第一自性而言，對於三性我們數的時候，先講遍計執，然後再講依他起跟圓成實，所以就是「如前所說第一自性，於世俗有，非於勝義」，依這個世俗有勝義有的規矩來說遍計執是世俗有的。一樣，依他起跟圓成實這兩個是勝義有的。這是遍計執上面，然後說後二自性，就是依他起跟圓成實，那兩個就是勝義有世俗無，

即「後二自性於勝義有，於世俗無」，這個是按照第一理門來說，所謂的第一理門重點就是《般若經》中有一句話以唯識來解讀的時候有一種解讀，就是剛剛前面講的名言增上安立跟非名言增上安立，這樣的遍計執是世俗有，依他起跟圓成實是勝義有。前面《菩薩地》跟《抉擇分》中講了很多遍，即「故菩薩地，及決擇分如前而說。」

前面《菩薩地》跟《抉擇分》說的依他起跟圓成實一定要有自性，一直這麼強調，如果沒有自性就變成誹謗，就對中觀一直說。《菩薩地》跟《抉擇分》中一直強調有自性、勝義有，二理門中是以第一理門解釋，不是第二理門解釋，所以遍計執是世俗有，依他起跟圓成實是勝義有，這樣的緣故前面《菩薩地》跟《抉擇分》一直強調依他起是勝義有，圓成實也是勝義有。

不單單《菩薩地》跟《抉擇分》中，對中觀反駁的時候這麼說而已，另外他自己對遍計執和依他起中間的區別解釋的時候也有特別講，下面講「又抉擇分云」，其中「又」的意思就是前面的破邪見或者是破斷邊的時候，對中觀說的那段當然中間一直有強調依他起是勝義有，若依他起不是勝義有則變成誹謗一切，不單單此，

《抉擇分》另外一個段落中提依他起是勝義有、遍計執是世俗有時也有說，現在「又」的意思就是《抉擇分》另外一段中也有說，如文：

又決擇分云：「若諸名言熏習之想所建立識，緣色等想事，計為色等性。此性非實物有，非勝義有，是故如此色等想法，非真實有，唯是遍計所執自性，當知假有。若遣名言熏習之想所建立識，如其色等想事緣離言說性，當知此性是實物有，是勝義有。」

這裏講遍計執是非勝義有或者非真實有，另外下面講依他起，即「若遣名言熏習之想所建立識，如其色等想事緣離言說性，當知此性是實物有，是勝義有。」所以依他起就是勝義有。先解釋一下，首先這裏講到「若諸名言熏習之想所建立識，緣色等想事」這句話就是遍計執，這個遍計執就是比如色法，我們平常說「這是色法」，當緣色法有這樣的分別心安立的時候，在色法對境上面就有分別心安立出來的一個東西，前面是形容分別心，「諸名言熏習之想所建立識」意思就是心識有很多種，現在是心識中特別認出來名言的熏習的那種識。

確實我們的分別心就是如此，過去一直執著或分別「是不是、有沒有」，一直這樣分辨的名言的熏習熏出

來而生起的，這裏講這樣的想建立出來的心識、這樣的熏習的想法建立出來的識就是分別心。這個分別心，它緣「色等想事」，比如對色法執著的時候的分別心，「它是色法」這樣安立的時候分別心有一個對境，緣這個不是一般的緣，是分別心的緣，是分別心的對境，前面先形容分別心，然後它的對境，意思就是不是那個真正的色法，色法上面分別心它自己緣出來的一個東西，即「所建立識，緣色等想事」，其中的「想事」指色法上面有分別心想出來的一個對境，這就是所謂的遍計執，即「緣色等想事」，以這個遍計執來說，它實際上是不是色法那裏成立或對境那邊成立的？不是，它是有境分別心安立的。

「計為色等性」或色等自己來成立的嗎？不是。這裏應該不可以用句號，即「計為色等性，此性非實物有」，意思是不是從色等自己那邊成立的，色等自己那邊是成立的嗎？不是，所以「此性非實物有」。一樣的，它也不是勝義有。現在主要是把前面的遍計執認出來，這個遍計執是從色法那邊成立的嗎？不是。我們認為好像從色法那邊成立的，認為是從色法那邊成立的真實有的樣子，實際上不是，實際上它不是勝義有，不像我們想像

的真的在那裏，所以就是非勝義有。

「實物有」的意思就是不是實際的那個物質，而是分別心安立的一個東西，不是那邊實際的一個物質的東西，由此可以理解「非實物有」、「非勝義有」就是這個意思。也可以這麼理解，這裏的句號也可以從另外一個角度理解，即我們常常講遍計執有兩種，存在和不存在的，換句話說，以前翻譯常常用的，執瓶子的分別心的耽著基也是遍計執，執瓶子的分別心的耽著基有自相也是遍計執。以執瓶子的分別心的耽著基來說是存在的，以執瓶子的分別心的耽著基有自相是不存在的，因為它沒有自相。這兩種都是遍計執，都是非實物有、非勝義有。

這裏可以說「緣色等想事」就是執瓶子分別心的耽著基，「計為色等性」就是執瓶子分別心的耽著基有自相，這兩個認出來之後，這兩個是不是對境那邊成立的？不是，所以就是非實物有、非勝義有，這就是理由。後面是「是故」，前面說這樣的遍計執是非實物有、非勝義有的緣故，現在從另外一個角度來說，那就是假有，但這個假有就是實物有的對立，勝義有的角度對立也可以說假有。下面說「當知假有」，前面已經說的了不是

實物有、不是勝義有，所以現在結論就是假有。

假有形容的時候或者對假有怎麼理解？應該是當知，然後可以說唯是遍計所執自性的假有，遍計所執自性就是對假有的一個形容，或者可以說先瞭解它是遍計所執自性，然後確定它是假有，就像先瞭解性相再瞭解名相一樣。遍計所執自性的意思就是它是遍計所執的性，遍計所執不是有自性的意思。

遍計所執自性意思是它是遍計所執的性質，如此可以理解它是假有的東西。它是遍計所執自性的話，則不是前面說的非實物有、非勝義有。這裏說「是故如此色等想法，非真實有」，這句話就是前面的略說，前面的非實物有、非勝義有略說的話就是非真實有，所以非真實有就變成它是什麼？它不是真實有，它是遍計所執這種性質的假有。這裏是跟非對應的話，即非真實有、是假有。

所謂的假有解釋的時候，以遍計所執的性來瞭解，它是假有。現在以結論總結的話就是以遍計所執性來說，既是非實物有，又是非勝義有，就是這個道理。為什麼現在把非實物有、非勝義有兩個分開解釋？因為有的東西它是勝義有但不是實物有，下面的文中就有，看一下

馬上可以理解，如文：

如賴耶習氣，雖亦說是假有，而與前說是勝義有，全不相違。

像這裏講的阿賴耶識的習氣來說，它不是實物有，它是假有，但它是勝義有，即是勝義有不是實物有，如阿賴耶識習氣。還有前面講的「我」或者「補特伽羅」也是一樣 前面剛剛講「謂如依蘊假立為我 或為有情」，其中的「我」跟「有情」或「補特伽羅」這些也是勝義有，但它不是實物有，它是假有。下面會分辨，先簡單解讀，前面講的遍計執來說，既不是勝義有，又不是實物有，但不可以理解為不是實物有與不是勝義有是一個意思，就是把它們並在一起，那也不是。以遍計執上來說，兩個都不是，即勝義有也不是，實物有也不是。

現在引《抉擇分》這段的目的不是分辨實物有、勝義有，目的是前面講的「又抉擇分云」，意思就是不止是前面的《抉擇分》中說而已，還有另外一段的《抉擇分》也如此說，前後說的道理是一樣的，前面說的道理就是依他起跟圓成實是勝義有，遍計執是世俗有，這個道理宗大師不單單在前面的《抉擇分》如此說，《抉擇分》的其他段落也會出現，什麼道理？遍計執不是勝義

有，依他起是勝義有。下面的「實有假有，亦如決擇分云」，從此開始對於實有假有方面就解釋，現在實有假有、勝義有世俗有的分辨不是重點，現在的《抉擇分》的重點是依他起是勝義有、遍計執不是勝義有，這個道理《抉擇分》又提出來，這個是關鍵。

《抉擇分》中特別提出遍計執方面不是實物有、不是勝義有，這兩個提出來實際上有不同的意思，但以遍計執來說確實兩個都不是，即不是勝義有，也不是實物有。所以我們可以說凡是遍計執肯定不是勝義有，肯定不是實物有。下面的依他起方面，剛剛我們講熏習建立識，現在不是建立識，是另外一個沒有熏習的，是誰？那就是無分別心，無分別心沒有熏習，所以說「遣名言熏習之想所建立識」，換句話來說，就是無分別心。

無分別心的所緣確實是真正的色法，所以「如其色等想事緣離言說性」，就是它的對境的色法不是分別心安立的，一樣，它是無分別心的對境，它沒有辦法如理的表達它的對境是什麼，它是我們用語言能夠表達的嗎？沒有辦法。以「離言說性」而言，我們有的時候說現證空性的時候是沒有辦法表達現證的空性是什麼樣子，這是不可說，不用這麼高，連我們的眼睛看見的東西是什

麼樣，我們也沒有辦法表達。所以「不可說」這句話沒有什麼了不起，我們所有的五根識面對對境、無分別心面對對境都是不可說的，是說不出來的，只有自己親自去那裏才有一個感受。這是共同的特質，所有的現量對境現證的時候都有這個特質，所以就是「離言說性」。

以這樣的對境的色法來說，是什麼？就是實物有、就是勝義有，所以「當知此性是實物有，是勝義有。」但這裏要瞭解，以色法來說可以說實物有勝義有，但並非所有的依他起像色法一樣都是實物有勝義有。所有的依他起是不是勝義有？是。是不是實物有？未必定。像剛剛舉例的阿賴耶識的習氣，還有補特伽羅，是不是依他起？是。是不是勝義有？是。是不是實物有？不是，它是假有。這裏講的色等，不要理解成所有的依他起的法，不是這麼理解。

到這裏重點講的就是，這段裏面以色法來說它的遍計執，就不是勝義有、不是實物有；色法的依他起性來說，就是實物有、勝義有這個道理。這個道理與《抉擇分》、《菩薩地》前面那些段所說的道理一模一樣，即遍計執不是勝義有，依他起是勝義有這種道理。剛剛前面引《抉擇分》之前說「又抉擇分云」，「又」的意思就是

前面的道理一樣的引用起來，這段講的也是屬於第一理門，就是勝義有跟不是勝義有就說出來。

現在是另外一個討論，因為剛剛《抉擇分》那段中提出不是只有勝義有跟不是勝義有，還提出另外一個實物有跟假有。實物有跟假有這樣的道理提出來的話，宗大師說所謂的實有跟假有我們也要好好瞭解，不要把實有跟勝義有完全並在一起，假有跟世俗有完全並在一起。勝義有、世俗有前面已經解釋過了，現在是對於實有跟假有上要好好理解，然後可以理解實有跟勝義有中間的差別、世俗有跟假有中間的差別。前面對於勝義有跟世俗有嚴格的定義已經講了，現在要瞭解實有跟假有的定義。《抉擇分》中有這兩個的定義或分辨實有假有如何安立，如文：

「若有諸法，不待所餘不依所餘施設自相，應知略說是實有相。若有諸法，待於所餘依於所餘施設自相，應知略說是假有相，非實物有。」

所謂的實有的相就是性相的意思，實有的性相或定義是什麼，假有的性相或定義是什麼，這裏講「是實有相」、「是假有相」，相的意思就是性相或定義。定義「不待所餘不依所餘施設自相」，其中「施設自相」的意思

就是我們想它、我們認它的時候，不需透過另外一個東西瞭解然後認它，而是我們可以直接認它，那種就叫實有；我們認它的時候不是直接可以認它，而是透過另外一個東西才能認出，那種就是假有。比如所謂的「我」想的時候，先想身體或心，那個也不是「我」，但是這個想了之後後面就有安立的一個「我」，好像以五蘊來安立的心裏面就有一個主人一樣的「我」，但它在哪里的時候，就沒有一個色法或想法，或受想行識可以指認出來，所以「我」是以五蘊安立而存在的。

我們心裏認我執或者這裏講的施設，或者「是這個」認的時候，需不需要依賴另外一個東西？要。以色受想行來說，則沒有必要，色法就是這個，不是好像另外一個東西來認它安立它，就是這樣的一個差別。所以這裏講「不待所餘不依所餘施設自相」就是實有，相反，「待於所餘依於所餘施設自相」就是假有。以「不待所餘」跟「不依所餘」而言，「餘」的意思就是其他，不管是不待也好，還是不依也好，所餘肯定是需要別的法，兩個都是要講需要別的法。現在實有、假有的重點是透過別的法的時候就變成是假，沒有直接抓它，兩邊都一定要強調。

藏文的用詞，我感覺「依」就是好像比如說法本身就是依靠什麼，「待」的時候就是我們想它的時候需要想別的我們才可以想它。本身假有兩個都要，一個是法本身也要，另外我們腦子裏想它的時候需要想另外一個然後再想它，我覺得兩個都要表達，即「不待」跟「不依」後面蘊含的意思。昨天講《中觀寶鬘論》講到，因上面否定的時候，則對境那裏三時都找不到因，然後另外一個角度，有境任一個量也沒有找到它，有的時候就是兩邊都可以用的道理。

這個也是昨天講的不是實有的道理，講的時候，對境那裏的狀況、有境的狀況都可以連起來解釋，應該可以這種解釋。如果我們看的話，觀待就是有境這裏解釋，依就是對境那邊解釋，有點這個意思。下面「謂如依蘊假立為我，或為有情」，另外一個就是「又於此宗若不觀待先取餘法而不可取，待餘可取是假有法」，這裏用觀待這個詞是我們的內心中抓一個東西的時候，先抓別的，然後才能抓它，就是與有境的心有關系，這就是觀待的解釋。依，就是安立實際的對境的法本身，先要依靠別的法才能安立它。

《抉擇分》中講實有跟假有這兩個的定義，講完之

後，宗大師說《抉擇分》中舉例的時候，對假有舉例講到我、有情等，對補特伽羅有的時候說是有情，有的時候《金剛經》等佛經中說命者、受者、我、有情等不同的表達，這些表達有的時候可以說從所應破執著的角度來形容，有的時候是名言中也有存在的，即名言中也有我存在、也有有情存在、也有命者存在，現在是名言中存在的不管我、有情、命者這些都是屬於假有，依蘊假立的。

這裏「謂如」的「如」的意思就是舉例。《抉擇分》裏面就有舉例，即「謂如依蘊假立為我，或為有情」，意思就是《抉擇分》中把我、有情這些作為假有的舉例，依蘊假立，如我跟有情是依五蘊來假立的。前面加「謂如」，指《抉擇分》中有舉例我跟有情。然後宗大師得出後面的結論，就是假有跟實有是有交集的，因為補特伽羅來說是假有、是勝義有，所以勝義有跟假有是交集的。現在這兩個是有交集，宗大師講到「亦不相違」，什麼不相違？假有跟勝義有不相違。如文：

謂如依蘊假立為我，或為有情。又於此宗若不觀待先取餘法而不可取，待餘可取是假有法，與非唯由名言建立是自相有，亦不相違。如賴耶習氣，雖亦說是假有，

而與前說是勝義有，全不相違。若是唯由名言分別施設假有，則成相違。

這裏講「又於此宗若不觀待先取餘法而不可取，待餘可取是假有法，與非唯由名言建立是自相有」，這就是勝義有，剛剛第一理門的角度講的勝義有就是這個。「與非唯由名言建立是自相有」這兩個是亦不相違，意思就是勝義有跟假有沒有相違，所以不要誤解，比如說《抉擇分》前面講到遍計執不是勝義有、不是實有，那樣講的時候好像感覺勝義有跟實有是並在一起，一樣，世俗有跟假有完全是一樣的意思，如果有這種解讀的話是不對的，像假有未必是世俗有，像補特伽羅阿賴耶識的習氣是不是假有？是。是不是世俗有？不是，它是勝義有。

現在這裏講到不相違，不相違肯定要有兩個東西，一個是假有，一個是勝義有，所以後面講的「與非唯由名言建立是自相有」，這個是勝義有，這個跟前面講的假有法這兩個是不相違，因為我們感覺《抉擇分》中舉例的時候，補特伽羅舉例了，補特伽羅是勝義有的，勝義有的東西是假有，假有上面舉例是補特伽羅，若是如此肯定勝義有跟假有沒有相違。《抉擇分》中也有說到

阿賴耶識的習氣是假有，這個也沒有關係，因為假有跟勝義有沒有相違，所以阿賴耶識的習氣就有講到它是假有，《抉擇分》中如此說沒有什麼不能理解的。

「亦不相違。如賴耶習氣，雖亦說是假有，而與前說是勝義有，全不相違。」在《抉擇分》中有說雖然阿賴耶識的習氣是假有，我們會認為這樣說的時候它不是勝義有嗎？沒有必要這麼想，因為勝義有跟假有是有交集的，即「如賴耶習氣，雖亦說是假有，而與前說是勝義有，全不相違」，所以裏面說的阿賴耶識的習氣是假有，說的時候跟前面說的勝義有是沒有相違的，但這個勝義有跟什麼相違？假有有另外一種，剛剛是說待於什麼、依於什麼，那種色之自相就是假有。

以那種假有跟另外一種假有而言，有的時候名言安立也叫假有，現在這裏講的若不相違，勝義有跟什麼樣的假有相違？「名言分別施設假有，則成相違。」名言分別施設假有跟假有不一樣，所以我們要區分，這裏特別用名言分別施設假有跟勝義有相違，勝義有跟一般的假有沒有相違，勝義有跟名言分別施設假有相違。名言分別施設假有是分別心，現在補特伽羅這些不是分別心安立的，而是能表功能，它是事物，它是無分別心可以

接觸的，但接觸時是通過別的法來接觸、別的法來認識。

所以，補特伽羅這種假有跟名言分別施設假有是不同的東西，二者要區分開，以名言分別施設假有來說是另外一個道理。像阿賴耶識的習氣來說，實際上比如我們的眼根識，它的前剎那有能力可以生起後剎那，這個能力實際上是從一個角度來說好像第一剎那本身它上面有能力，它自己已經能生第二剎那，所以能生第二剎那是它自己本身能生第二剎那，第一剎那的能力解釋的時候，實際上是先要瞭解第一剎那，才能瞭解它上面的能力。能力是不相應行法，第一剎那本身是一個心識，所以兩個是不同的性質。一個是心識，一個是不相應行法。

以不相應行法而言，好像先要認一個實際的東西，然後在它上面形容它的能力等的時候，才變成看得到一個習氣，不管什麼習氣，必須要有實際的一個東西，對它上面的能力瞭解的時候是安立的樣子，實際上有點類似於第一剎那本身「它能」，然後能的時候安立它有能力，比如「我能什麼」的時候就是我有能力，「我能」本身就是能力，沒有另外一個能力能夠具體認出來，所

以能力是假有的一個東西，這個假有的意思不是分別心安立的那種假有，是不相應行法。

不相應行法就是既不是心法，又不是色法，色法、心法是具體的東西，但色法、心法上面有很多安立的東西就叫不相應行法，但這些安立都是無分別心安立，不是分別心安立的，而是無分別心接觸的時候存在的一個東西，所謂的不相應行法就是這種解釋。所以對於名言分別施設假有跟另外一種假有要分開，這兩個總別的關係就是：凡是名言分別施設假有必定是前面的那種假有，前面的那種假有未必定是名言施設分別假有。

我們在前面已經講了，遍計執必定既不是實有，又不是勝義有。遍計執跟這裏所謂的名言分別施設假有是一樣的，所以凡是遍計執必定不是實有。一樣，必定是假有，凡是名言施設分別假有必定是假有，假有未必定是名言分別施設假有。這方面我們要能分辨出來，《抉擇分》前面提出來好像是並在一起的樣子，就是遍計執既不是實有又不是勝義有，實際上還是有分別，所以《抉擇分》中特別把實有跟假有這兩個的性相講出來。

第一理門已經講完了，下節課從第二理門開始講。

【辨了不了義善說藏論 041】

上節課講到第 30 頁，講完第一理門。

前面的科判為「庚二 明自宗無違」，他宗提出有相違之過，自宗回答沒有相違，即無違。他宗引的或者自宗裏面的一些問題，是斷諍論的樣子，引的經和論典的內容幾乎提的都是第二理門的勝義有，他宗說有相違，什麼相違呢？前面《菩薩地》跟《抉擇分》中一直不停的說依他起是勝義有、遍計執是世俗有，現在是依他起好像變成世俗有，不是勝義有，這種說法經論中就有矛盾。

第二理門，如辨中邊論云：「勝義諦亦三，謂義、得、正行。」其釋論云：「一義勝義，謂真如，勝智之義，名勝義故。」勝為無漏根本正智，其義即境，故云勝義，或勝之義。謂無我義真如，彼亦即是清淨所緣勝義。於彼勝義無餘二性唯圓成實。故如上說。

依他起世俗有是第二理門，第二理門等於就是勝義諦跟世俗諦的意思，第一理門是真正的世俗有跟勝義有的意思。依他起是真正的勝義有的，不是世俗有的，但

以勝義諦和世俗諦來說，它是勝義諦的，不是世俗諦的。有的時候經論中世俗諦的用詞是世俗有，勝義諦是勝義有，所以就認為是相違，對這個相違並沒有解釋，我們現在講第二理門的時候抓到前面講的，也可以說是全部，不管《解深密經》、彌勒佛的《辨中邊論》和《莊嚴經論》無著的《抉擇分》講的都是第二理門的那種解釋，比如依他起是世俗有，按照前面講的依他起是勝義有，則講依他起是世俗有肯定是第二理門。

現在第二理門的下面就有宗大師的一句話，第 31 頁的「故如上說」，其中「上說」的「上」指的就是他宗提出來的有相違，他宗認為有相違，《解深密經》、《經莊嚴論》、《辨中邊論》、《抉擇分》中一直有提，提什麼？依他起是世俗有，這個實際上是從世俗諦的角度來說的。前面講的「故」這個理由裏面唯一圓成實是勝義有或勝義諦，其他都不是勝義諦，這樣的緣故就「如上說」，意思是上面都是按照這個來說的。這句話的關鍵在於無違，自宗沒有相違，因為前面經典的意思是以此來說，所以就是「故如上說」，這個詞是關鍵。

先前面的解釋一下，第二理門就是彌勒的五部論中的《辨中邊論》，所謂的《辨中邊論》應該是這種意思：

分辨是中觀和不是中觀的就叫辨中邊，分辨什麼是中，什麼是邊。《辨中邊論》中肯定會講什麼是中觀，什麼不是中觀。如果我們想瞭解唯識，最終就是彌勒的書，最源頭就是彌勒。有的說是無著，說彌勒的五部論就是無著的。以人來說是無著，以天來說就是彌勒。彌勒的五部論就是唯識的最源頭，如果想瞭解唯識的空性或勝義諦或中觀，則以《辨中邊論》來判斷。

《辨中邊論》中肯定會講什麼是勝義諦、什麼不是勝義諦，或什麼是中觀、什麼不是中觀，從這部論典的名稱我們可以理解，它是分辨中跟邊的，或中跟不是中，邊的意思就是不是中。這個提出來的時候講到勝義分三個，就是義的勝義、得的勝義、正行的勝義。三個裏面以義的勝義來說，義的勝義就是勝義諦，所以義的勝義諦認的時候講到只有圓成實是勝義諦，意思是遍計執跟依他起完全不是勝義諦，完全變成世俗諦。

現在對義的勝義諦解釋的時候，為什麼把圓成實變成義的勝義諦？因為首先我們要瞭解義就是對境的意思，勝是有境。以勝義的義的角度來說就是對境。勝義分三個，即義的勝義、正行的勝義、得的勝義，現在是從義的勝義角度我們理解勝義的義意思就是對境，所謂

的勝就是有境，很殊勝的有境的心的對境就叫勝義。這裏講「勝為無漏根本正智，其義即境，」就是解釋勝的意思。解釋義的時候「其義即境」，義就是對境。勝就是有境「無漏根本正智」，它的對境就是勝義。勝義分義的角度、得的角度、正行的角度，第一個義的角度解釋的時候，對勝義的解釋就是勝是有境，義是它的對境，即有境無漏根本正智的對境。

下面說「故云勝義」，就是為什麼叫勝義的理由，因為有無漏根本正智這樣的勝的緣故，它的對境就叫勝義，勝義就是這麼理解的。簡單講一下得跟正行，中觀有講到法身或者如來，所謂的中觀講的如來，「如」是如所有性，「來」就是已經到達的一個果位。法身，所謂的「法」也是如所有性或者法界，「身」就是一個果位。所謂的法身的意思就是好像我們最後得到一個法界或者空性，或者是如所有性那邊有一個成果出來，我們已經到達那個階段，就是如來或者法身，二者意思一樣。

《金剛經》中說，我們以法身來認佛、認如來，所謂的如來是什麼？如所有性是什麼。如來就是什麼，類似於「如來者即諸法如義」這種表達。就果而言，我們

先以中觀解釋，果就是完全到達如所有性，永遠或永恆住在入定當中，這就是所謂的法身。不管《廣論毗婆舍那》也好，還是《入中論善顯密意疏》也好，都有一個科判「入真實性次第」或「抉擇真實性」，所謂的真實性可以說義或者基。勝義分義、正行、得，等於就是基道果的意思，即得是果、正行是道、義是基。

可以這麼理解：義或者基礎，或者法的究竟的實相，因為這邊有一個空性，所以道那邊就有一個般若的正行修行，有這樣一個能到彼岸般若的行的緣故，果的階段就有法身，所以宗大師解釋「入真實性之次第」的時候，就把所謂的我們所要入的真實性，究竟來說就是法身，法身是完全入定空性中，所以我們在道的時候必須要般若的修行。道般若的修行，先要廣大的聞思抉擇或瞭解空性的道理，要修空性先要好好的廣大的聞思瞭解，所以講「入真實性次第」的時候講最後是這樣，前面是這樣，再前面我們必須怎樣。

所以對於空性，我們要廣大聞思和好好抉擇，因為道的時候我們要好好修它，因為果是這樣的境界，所以道的時候不得不修。講「入真實義次第」的時候，宗大師的《廣論毗缽舍那》和《入中論善顯密意疏》中兩個

階段都講到果是什麼樣，前面的修即道是什麼樣，然後我們現在要廣大的聞思要什麼樣子，把這個次第講出來，彌勒佛按照唯識也講到果是什麼樣，正行是什麼樣，基的義是什麼樣，所連接道理是一樣的。

唯識也可以這麼理解，得的時候、果的時候完全入定勝義諦或者圓成實，若是如此，則道的時候必須好好修它，也可以說修的意思就是內心中空性的心一直要成長，若是如此，先於對境那邊要瞭解，不是把空當能取所取二，這就不合理，而是法的實相。對境那邊法的真正的實相我們認出來就是所謂的義的勝義，再是正行的勝義，然後是得的勝義，分這三個道理。

也可以說果有法身，必須道的時候般若，如此基的時候要好好瞭解勝義諦。一樣，果的時候有利益眾生的色身，所以道的時候必須要菩提心跟菩薩行的廣的道，道的時候怎麼能夠修得起來？因為基的道理本身有一個緣起，一直有那種好像一個依賴一個，有連貫的很廣的緣起，就有這個道理存在。修的時候可以修廣行，若道那邊沒有這麼一個完全連貫的緣起、這種世俗諦不存在，則廣行修不起來。所以基有世俗諦的緣起的道理的緣故，道的時候廣行的緣起可以修得起，廣行的緣起修

行的緣故，果的階段就有無量無邊或者無限的幻化，或者利益眾生的色身可以出現。

一樣的道理，我們講的勝義諦的時候，有義、有正行、有得。一樣，世俗諦的那邊，也有義、有正行、有得，都是一樣的道理可以推。這裏主要不是講得、正行，這不是重點，這裏講義的勝義提出來時只有圓成實是勝義諦，其他完全不是勝義諦，這句話拿出來專門解釋義的勝義諦。當然《辨中邊論》只是一個大綱講出來，《辨中邊論》裏面沒有，但是《辨中邊論》的釋裏面有，即「釋論亦顯然說云」。《辨中邊論》的解釋是世親的，世親菩薩的《辨中邊論》的釋中怎麼解釋？就是剛剛說的，這段是《辨中邊論釋》中的詞，後面是宗大師對這個的解釋。

剛剛講的是宗大師的解釋，即「勝為無漏根本正智，其義即境」。下面也是宗大師解釋「謂無我義真如，彼亦即是清淨所緣勝義。於彼勝義無餘二性唯圓成實」，到這裏是宗大師解釋世親的《辨中邊論》的釋論。首先瞭解一下世親的釋論「其釋論云：「一義勝義，謂真如」，然後講到「勝智之義，名勝義故。」真如為什麼是勝義？理由就是「勝智之義」，藏文為「勝智之義故」。「名勝

義故」是所立法，就是真如為什麼叫做勝義，先是義勝義舉例，即「義勝義謂真如」，即真如就是義勝義。真如為什麼叫勝義？因為勝智之義故。

剛剛我們解釋勝義的勝是無漏根本正智，義是它的對境。真如為什麼叫勝義？因為它是無漏根本正智的對境的緣故，藏文就是「勝智之義故」。這段話是釋論中的，現在宗大師對此解釋，解釋的時候首先沒有解釋舉的例子，首先解釋勝義這個詞，比如勝是無漏根本正智、義是對境，勝智之義跟勝義是一樣的道理，所以宗大師講「故云勝義，或勝之義」，意指兩種都可以。然後舉例，剛剛是解釋勝義或勝之義，具體什麼是勝義諦呢？即「謂無我義真如」，意思是法的表面上有我，實際上無我是它的真相，即「無我義真如」，講具體什麼是勝義。

剛剛我們說的無漏根本正智的對境，或者這裏講的清淨的所緣勝義，所謂的清淨解釋的時候有兩種，一是前面的無漏根本正智是清淨，它的所緣就是清淨所緣；另外一種也可以說我們緣真如的話，我們的心就會清淨，它有這個功能，如果我們想空性的話會去除煩惱，所以空性或者真如會幫助我們的心變成清淨，就有這個功能，

兩種都可以說，即「彼亦即是清淨所緣勝義」，應該這個是剛剛前面講的勝智之義，就是已經清淨的或無漏根本正智。

或者這麼理解：無漏根本正智是見道現證空性的階段，清淨的意思是我們有了現證空性之後，再一直緣空性的話，我們會斷除或者遠離煩惱障和所知障，有這個功能。清淨所緣是先有了無漏根本正智，然後可以看見真如，已經看見了之後，我們再不斷的串習，一直以根本定修的話，我們就會遠離煩惱障和所知障，有這個功能，所以說清淨所緣勝義，前面跟後面應該可以這麼理解，「亦即是清淨所緣勝義」那樣的特質。

現在講到法的究竟的實相無我義真如，那個裏面沒有依他起，沒有遍計執，所以就是「於彼勝義無餘二性唯圓成實」，只有圓成實。三性中，剛剛我們講的特質，就是無漏根本正智才會看到勝義，一般這麼理解：比量階段瞭解的空性並不完整，它還是以自己主觀的分別心對空性看到而已，現證的時候看到的空性是完整的，真正的完全完整的空性是現證的時候才看見，所以我們講勝義諦的時候必須要講無漏根本正智的對境的角度認出勝義諦。

我們繼續要修，不是不修，只有現證，若不修則沒有辦法遠離煩惱障和所知障，先有無漏根本正智，然後一直串習修的話，一層一層的障礙才能遠離才能清淨，叫清淨所緣勝義，所以對空性一直要修，像《心經》中講的「揭諦揭諦波羅揭諦波羅僧揭締菩提薩婆訶」，即揭諦資糧道要修空性，再揭諦加行道也要修空性、波羅揭諦見道也要修空性、波羅僧揭締修道也要修空性，最後菩提薩婆訶成佛也要修空性，最後依般若來到達彼岸。當然不同的階段有不同的程度，資糧道有它的程度對空性聞思，加行道是超越聞思的修，瑜伽現量就是見道，然後瑜伽現量有了之後才開始就是所謂的道諦。

見道的時候才有真正對治煩惱障和所知障的功夫，前面根本不是真正的對治，到了瑜伽現量之後，一直修的話才可以對治二障，從一地到二地、三地等，以此類推一直慢慢修才能遠離煩惱障和所知障，所謂的清淨所緣勝義就是這種意思。所以，般若是離不開的一直要有的，這裏重點就是只有圓成實「唯圓成實。故如上說」，說什麼道理？即依他起是世俗有是世俗諦，依他起不是勝義諦，這個道理前面《解深密經》中他宗和自宗相違時引了，《解深密經》、《莊嚴經論》、《抉擇分》引了，

當然《抉擇分》特別後面就會詳細解釋無違，但是放「故如上說」也沒有關係，因為《抉擇分》中說的也是勝義諦跟世俗諦的道理，所以依他起就是世俗有是以世俗諦的角度說世俗有的。

辨中邊論又云：「淨所行有二，依一圓成實。」釋論亦顯然說云：「唯依圓成實立，所餘二性，非二淨智境故。」言二智者，謂二障淨智。此宗由許彼智是親自證，智亦應是境。答，由待何境為達真實，意取彼境故無過失。如斯勝義，是無為法，雖於如斯勝義非有，然於自相建立勝義中有，非由名言增上建立，此宗無違。

剛剛我們說的就是清淨所緣勝義，另外一個宗大師沒有講，就是沒有說前面《辨中邊論》中的詞，「勝義諦亦三，謂義、得、正行。」這兩句跟這兩句解釋的釋論中沒有特別談清淨所緣這塊，清淨所緣在《辨中邊論》中有說嗎？有說，但《辨中邊論》中的這兩句沒有說，《辨中邊論》下面接著引，即「辨中邊論又云：「淨所行有二，依一圓成實。」」意思就是不管補特伽羅無我、法無我，先這麼理解：「淨所行有二」就是煩惱障去除、煩惱清淨時的補特伽羅無我，所知障清淨時的法無我，即「淨所行有二」，這兩個以三性來說，不是依他起，

也不是遍計執，完全是圓成實中，補特伽羅無我也是圓成實，法無我也是圓成實，即「依一圓成實」，意思就就是完全是圓成實，沒有依他起跟遍計執。

意思就是我們先不講有兩個詞，清淨所緣只有圓成實，清淨所緣二就變成圓成實，這樣講的話有點繞的樣子，剛剛前面宗大師說勝義諦講到是無漏根本正智的對境，而且一直修無漏根本正智的話，就會遠離煩惱障和所知障，這樣的功能叫勝義諦，現在宗大師講我們一直修的話它會清淨，這個道理《辨中邊論》的後面有說，即「淨所行有二，依一圓成實。」這裏講到圓成實或者真如就是淨行所緣，可以說前面宗大師說的無餘二性沒有淨行所緣（無餘二性唯圓成實），所以淨行所緣只有圓成實，沒有依他起跟遍計執。

現在是後面的這個道理，淨行所緣只有圓成實，沒有依他起跟遍計執，這是下面的《辨中邊論》及其解釋，剛剛我們說的「「唯依圓成實立，所餘二性，非二淨智境故。」意思是遍計執跟依他起我們緣的話不會清淨，圓成實我們緣的話我們的有境就會清淨，即「非二淨智境故」，其中的「二淨智」就是煩惱障能清淨的智跟所知障能清淨的智，這兩個智慧就叫「二淨智」，緣它的

話我們的煩惱能夠去除，這就是補特伽羅無我；緣它的話，我們的所知障能夠淨除，這就是法無我。以遍計執跟依他起來說，兩種功能都沒有，緣它們不會清淨我們的所知障和煩惱障，即「所餘二性，非二淨智境故」。

然後宗大師解釋「二淨智境」這個詞，所謂的二智就是「言二智者，謂二障淨智」，意思就是剛才講的，這段話宗大師替我們解讀釋論中的二淨智，到這裏就講到《辨中邊論》中淨行所緣或者二淨智的對境只有圓成實，遍計執跟依他起根本不是，等於遍計執跟依他起完全不是勝義諦，這就是第二理門的勝義有世俗有的角度來說，依他起跟遍計執不是勝義有是世俗有。這裏讓我們瞭解了《辨中邊論》中勝義諦解釋的時候，如果完整解釋的話，先要現證的時候完全無漏的根本智才能現證的一個對境就叫勝義諦，比如世俗諦不用無漏根本智都可以現證，比如我看桌子，需要無漏根本智嗎？不用，我們的眼根識可以直接現證它。

第一，世俗諦的東西不用無漏根本智來現證，勝義諦必須無漏根本正智現證；第二，現證了之後我繼續觀它則我的心會清淨，這樣一個完整的就是所謂的勝義諦的勝義，義跟正行、得，或基道果，也可以說是基的時

候勝義諦、道的時候勝義諦、果的時候勝義諦，差不多是這個意思，義、正行、得，真正的是以義為主，義或基是真的，對義的勝義諦完整解釋，就是無漏根本智才能現證的對境，不單單這樣現證而已，繼續一直緣它的話就會清淨煩惱障和所知障，這個完整的就可以說是勝義。

也可以說勝就是後面清淨的時候越來越殊勝，當初無漏根本智本身也是殊勝，後面我們對無漏根本智一直緣的話，無漏根本智越來越殊勝，有這個作用。清淨所緣也是屬於解釋勝義，如果清淨所緣也變成勝義的解釋的話，應該解釋為我們緣它的時候越來越殊勝，或者我們緣它我們會變成清淨，我們會清淨變成我們越來越殊勝，從這個角度也可以說勝義。我們平常一直說勝義，對於勝義完整理解的話，可以這麼理解。

然後又一個疑問出來，就是前面剛剛講到無漏根本智的對境就是叫勝義，若是如此，則有「無漏根本正智會不會有它自己的對境」的這種疑問，例如有說佛自己知道自己，誰都不會知道他，一樣，入定或者現證空性的時候，他自己會知道，誰都沒有辦法會知道他，像這種疑問，有的時候經典中也有這種意思。這邊講到是不

是它自己也變成勝義諦，如果它自己知道的話，它自己變成自己的對境。

剛剛對勝義解釋的時候，勝就是無漏根本正智，義就是它的對境，如果是無漏根本正智它自己知道的話，它自己變成自己的對境，它自己就變成勝義諦，所以就有這樣的疑問，即「此宗由許彼智是親自證，智亦應是境」，所以智慧它自己也變成對境，也變成勝義諦，它自己變成勝義諦的話，它自己是依他起，無漏根本正智是依他起、是有為法，剛剛一直說依他起不是勝義諦，現在無漏根本正智變成勝義諦的話，則勝義諦中又一個依他起出來了，所以現在就問「智亦應是境」，為什麼呢？

因為關鍵就是中觀應成不承許自證識，唯識承許自證識，所謂的自證識就是自己知道自己，所以這裏講「此宗由許」，應該這裏有一個故字，即「此宗由許彼智是親自證故，智亦應是境」，就是唯識跟中觀不一樣，現在「此宗」是唯識，唯識承許自證識，承許自證識就是自己要知道自己，若是如此，則無漏根本正智自己會知道自己，那它自己會不會變成勝義諦呢？就是這個問題。「此宗由許彼智是親自證故，智亦應是境」，其中「亦」

的意思是不單單對境空性是它的對境，它自己也會變成它的對境，「智亦應是境」就是這個意思。

「答」就是宗大師的答復，即「答，由待何境為達真實，意取彼境故無過失。」先解釋一下，平常經典中有我們對般若佛母的禮讚，《心經》的後面我們會持般若佛母心咒，這之前有四句偈禮讚「無可言思般若度，不生不滅虛空體，各個自明智行境，三世佛母我敬禮。」尊者開示的時候如果沒有時間念《心經》，他就會在持般若佛母心咒前念這四句禮讚。

對根本智我們有講到自證，意思有點像我們在香港學《中論》時講到真如或真性的特質有五個，真如的性相有五個，就是十八品的第九個偈頌「自知不隨他，寂滅無戲論，無異無分別，是則名實相」，就是五個性相或者特質，這裏講到「自知不隨他」，現在跟這個道理一樣，完全自己知道，他人不知道。我們對根本智現證的境界描述為自證或者不隨他，現證的那種特質講出來的時候就是不隨他或自證，如果隨他就是從他人那邊也可以知道的，現在是從他人那裏不能知道的，唯有自己知道的，就是自證。對根本定現證空性形容的時候，會用自證這個詞。

現在我們用禮讚的第三句「各個自明智行境」，對這個形容的時候就是「各個自明」就是形容自，這麼一個自的對境就是智行，「各個自明」這樣一個智慧的對境就是智行境，它所行的對境，意思就是真正的空性是什麼呢？就是根本定才能理解，誰都不能理解，唯有它自己會理解，這樣解釋的時候，不是它自己會不會理解自己，而是它瞭解的空性誰都沒辦法描述，它自己會理解，還是對空性解釋，不是它自己會知道，對境不是它，對境是空性。

雖然我們對根本智用自證或者自明，禮讚的第三句就是「各個自明智行境」，「各個自明」就是對自形容，這麼一個對境就是智行境，對這個智慧形容的時候，各個自明或者自明，或者自證，是佛經中常常出現的，對現證空性的無漏根本正智常常形容為自明或自證，但形容的時候自證不是自己知道自己，而是它對空性的瞭解是沒有辦法描述，完全是自己的感受，自己就瞭解，自明或者自證就是這個意思，不是自己知道自己的意思，對境不是自己，對境是空性。

宗大師這裏講「待何境為達真實」，主要是對境這個真實，對通達這個真實，以這個來說自證，自明或者

自證指跟自證識沒有關係，而是解釋它對空性瞭解的程度是多麼妙多麼殊勝，誰都沒有辦法瞭解，它自己才能知道，完全是以通達真實來解釋，所以就是待通達真實來說的「待何境為達真實」，是想這個來說的，「意取彼境故無過失」的「意」的意思就是想，「意取彼境」指它的密意想的是對境不是自己，這個自證看起來是自己知道自己的樣子，但真正它的意義不是自己知道自己，而是對空性的瞭解的境界完全是自己才知道。所以這個自證不是自己知道自己，對境不是自己，對境還是空性，瞭解對境空性的時候，它多殊勝多妙，對這個形容的時候就是自明。自明不是自己明了自己，而是對境空性瞭解殊勝的形容。

所以你講的沒有過失，我們要分開，對於自證識是另外一種解釋。平常唯識主張的自證識是另外一個東西，對現證空性的根本智我們有一種稱呼，對它形容的時候就叫各個自明，那個形容不是跟自證識有關系的，而是另外一種解釋，所以宗大師這裏答復的時候，對自證識根本不答復，也不用答復，因為自證識跟這個沒有關係。真正要答復的話，對於根本智，在《般若經》等經典中常常出現各個自明或者自證，對這個要答復。所以跟許

不許自證識沒有什麼關係，即「此宗由許彼智是親自證，智亦應是境。」對於這個問題，答復的時候宗大師沒有講自證識，實際上自證識跟根本識是不一樣的，根本智跟自證識是不一樣的，就像我們平常說的眼根識跟眼根識的自證識是不同的東西，眼根識是眼根識，自證識是自證識，二者不同。

宗大師答復的時候把真正該要答的答出來，中間的誤解就不予答復了。對於宗大師的答復已經瞭解了，現在是第二理門的勝義，就是它是無為法，也可以說它是法的究竟的實相，究竟的實相的意義應該是在《中論》的第十五品中，我們平常講到自性空，就是二十空中有一個叫自性空，所謂的「自性」指的是空性，後面的「空」指的是沒有自性成立的意思，比如說內空，內沒有自性，內不是自己成立，外也不是自己成立。一樣，自性空就是自性也不是自己成立，所謂的自性就是空性，自性空就是指空性也不是自己成立。

對空性我們平常講到自性，若空性是自性的話，對這個空性我們為什麼叫自性，要一個理由，自性的特質是什麼，空性是自性，其他不是自性，空性為什麼是自性呢？對這個自性解釋的時候，應該是《中論》第十五

品開頭的第二個偈頌的後面的兩句「性名為無作，不待異法成」，就是無作無造作、不待異法這兩個特質，意思就是它是本性，肯定誰都沒有造作它，而且它不需要依賴其他的東西，比如說諸法有一個性質，完全沒有自己，從完全沒有自己的性質來說誰都沒有造它，也沒有依賴任何一個東西，所以就叫自性。

完全找不到自己為什麼是它的性質、是它的本性呢？因為不用造作，因為不依賴別的，這兩個就是自性的解釋，但這個是存在的自性，比如說瓶子的空性是瓶子的性、自性、體性或瓶子的究竟實相，瓶子的空性是瓶子的自性的話，這個性怎麼解釋？因為瓶子上的空性是誰都沒有造它，一樣，瓶子沒有自性也不需要依賴它，瓶子的自性是無始以來就是這樣，未來恆時是這樣，所以不用造它也不用依賴它，即這裏講的「如斯勝義，是無為法」，意思就是勝義諦是無為法。

一樣，法的究竟的實相是無造作、無依賴它，這裏講的勝義諦就等於空性一樣，空性、勝義諦、法的究竟的實相 這裏說的是無為法 我們也可以說它是無造作、無依賴。確實是這樣，不然它怎麼可能會變成法的實相？法的實相就是誰都不可以造作，肯定要變成無為，如果

是有為法肯定不是法的實相。相反，如果它造作、它依賴別的，則肯定不是本性；如果它是實相，則肯定是需要無造作、無依賴，故說「如斯勝義，是無為法」。

【辨了不了義善說藏論 042】

上節課講到第 31 頁，如文：

言二智者，謂二障淨智。此宗由許彼智是親自證，智亦應是境。答，由待何境為達真實，意取彼境故無過失。如斯勝義，是無為法，雖於如斯勝義非有，然於自相建立勝義中有，非由名言增上建立，此宗無違。

勝義有和世俗有分第一理門和第二理門，現在是以第二理門來解釋。第 30 頁的第二理門「如辨中邊論云」，前面諍論的時候，引了《解深密經》、《辨中邊論》、《菩薩地》、《莊嚴經論》、無著的《攝決擇分》，引這些對自宗辯論。前面的《菩薩地》跟《攝決擇分》裏面一直講到依他起是勝義有，現在看《解深密經》、《辨中邊論》、《莊嚴經論》、《攝決擇分》裏面又是另外一個解釋，好像依他起是世俗有，不是勝義有。如此解釋，自宗對諍論答復時，勝義有、世俗有這一塊用不同的理來解釋，所以講第一理門是什麼，第二理門是什麼。

現在第二理門是主要的關鍵的答復的地方，因為他宗引用的《解深密經》、《辨中邊論》、《莊嚴經論》，這

些經論裏面引的依他起是世俗有，肯定是以第二理門來講世俗有，以第一理門來說依他起是勝義有是對的。第二理門是重點，第 30 頁首先講到：

第二理門，如辨中邊論云：「勝義諦亦三，謂義、得、正行。」即義勝義、得勝義、正行勝義。

勝義諦有三個，第二理門是這三個中的哪一塊？義勝義這一塊。義勝義就是勝義諦，第二理門的勝義有就是勝義諦的意思，而第一理門的勝義有世俗有不是勝義諦的意思，它是自性成立或者不是自己成立而是分別心安立、唯名言安立，以這個道理來瞭解世俗有、勝義有，像我們平常說的依他起跟圓成實是勝義有，遍計執是世俗有，這個時候就講勝義有世俗有，這種是第一理門的勝義有的意思。

第二理門的勝義有是勝義諦的意思，勝義諦這邊就講到義、得、正行，像我們講《般若八事七十義》開頭那裏，解釋般若的時候講到自性般若、教般若、證般若或道般若、果般若四個，像《般若經》就是教般若，它裏面真正講的空性也叫般若是自性般若。對教般若中講了自性般若之後，我們如理的聞思後面生起證量就叫道般若，資糧道、加行道、見道、修道階段就叫道般若，

空正見一直把我們帶到資糧道、加行道、見道、修道。

像《心經》中說的「依般若波羅蜜多，揭諦揭諦波羅揭諦波羅僧揭諦菩提薩婆訶」，所以依靠空正見會把我們一直帶到資糧道、加行道、見道、修道，最後到無學道。前面的資糧道、加行道、見道、修道叫道般若，無學道的時候叫果般若。所以般若是教般若、道般若、自性般若，最後果般若。這就是《般若八事七十義》開頭講到的，因為《現觀莊嚴論》是講《般若經》的隱義的論典，講隱義先要瞭解般若是什麼意思，對此解釋就有這四個角度來形容。

勝為無漏根本正智，其義即境，故云勝義，或勝之義。謂無我義真如，彼亦即是清淨所緣勝義。於彼勝義無餘二性唯圓成實。故如上說。

勝義諦的勝義講的時候有三個角度，比如得就是果，正行屬於道，道也需要教來配合，比如對教聞思，從聞思教那邊修的時候就是道。《般若八事七十義》講四個般若，這裏講三個勝義，也可以說三個勝義諦，即義、得、正行，這裏多加一個的話，正行這邊就是教跟道並在一起，也可以說正行，剛剛般若那邊是叫道般若，就是所謂的正行，這裏少了教這一塊，其他都一樣。比如

教裏面的義就是勝義諦的義般若或者義勝義，得就是果般若就是得勝義諦，所以勝義諦裏面分出來三個，現在主要講的是義勝義這一塊。

義勝義就是第二理門裏面第二個勝義有的勝義諦的意思，從勝義諦的角度來說，下面第 31 頁「於彼勝義」，第二理門的勝義就是依他起跟圓成實沒有了，即「於彼勝義無餘二性唯圓成實」，現在是依他起跟遍計執這兩個來說，「於彼勝義」來說有沒有勝義有？「彼」指的是勝義諦的意思，「彼勝義」指的不是第一理門的勝義，而是第二理門的勝義來說，那就是依他起跟遍計執這兩個沒有。以依他起和遍計執來說，是不是勝義諦？不是勝義諦，以這兩個不是勝義諦來說的話，以勝義諦是勝義有那種解釋的話，這兩個是不是勝義有？不是勝義有，所以依他起跟遍計執這兩個是世俗諦不是勝義諦。

對於勝義諦世俗諦，有時候經典裏面是說勝義有世俗有，所以勝義有世俗有有兩種解釋，這裏講第一理門、第二理門，意思就是第一種解釋、第二種解釋。第二種解釋就是勝義諦是勝義有，世俗諦是世俗有。勝義有世俗有以勝義諦世俗諦是一種解釋，另外一種是不是名言

安立，如果是名言安立就是世俗有，如果不是名言安立而是自性成立就是勝義有。勝義有世俗有主要是我們這段時間學的，勝義有世俗有的解釋有兩種說法，一種為是否名言安立，是不是名言安立自性成立那樣的角度的世俗有勝義有，比如不是名言安立而是自性成立是勝義有，名言安立就是世俗有，這是第一種。

第二理門是勝義諦跟世俗諦，是勝義諦的時候就是勝義有，是世俗諦的時候就是世俗有，也有這樣的一種說法，這就是第二理門。現在真正的答復就是這裏「於彼勝義無餘二性唯圓成實」，其中「餘二性」就是其他的二性，即依他起跟遍計執，這兩個「於彼勝義」來說就是無。「於彼勝義」的「彼」指的是以勝義諦來安立勝義有的話，那就是依他起、遍計執不是勝義諦，所以「於彼勝義」來說是無，這就是重要的一個答復。下面說「於彼勝義」來說真正的存在是誰？就是「餘二性」不是，而是圓成實，圓成實才是勝義諦，其他兩個都是世俗諦。所以「於彼勝義」的角度來說，唯存在的就是圓成實。

這樣的緣故，「如上說」的「上」指的就是前面，就是《解深密經》以及《辨中邊論》、《莊嚴經論》這些

裏面說依他起不是勝義有。依他起不是勝義有，他宗真正辯論的答案在這裏 即「於彼勝義無餘二性唯圓成實。故如上說」。這裏我們已經講過了，然後宗大師特別對《辨中邊論》中，現在第二理門的勝義諦是勝義有宗大師是根據《辨中邊論》，所以《辨中邊論》中宗大師加強解釋，又引用一段《辨中邊論》的釋，如文：

辨中邊論又云：「淨所行有二，依一圓成實。」釋論亦顯然說云：「唯依圓成實立，所餘二性，非二淨智境故。」言二智者，謂二障淨智。

宗大師就是引用這個，可能我們對此不了解，宗大師就對此解釋，「二淨智」指的就是「言二智者，謂二障淨智」，這樣解釋了之後，剛剛我們講到勝義諦的解釋的時候講二淨智的對境就叫勝義諦，或淨智、清淨的智慧的對境就是勝義諦，若是如此，則他宗的一個辯論出來了，即這個空正見這個智慧、這個淨智它自己會不會知道自己？下面算是一個辯論出來：

此宗由許彼智是親自證，智亦應是境。

意思是智慧自己也是對境的話，智慧自己會不會變成勝義諦？因為現在勝義諦的定義就是清淨的智慧的對境，若是如此，清淨的智慧自己會不會知道自己？若

是如此，清淨的智慧會不會變成自己的對境？如此則它的對境也會變成勝義諦，就這樣的諍論出來。自宗的答復：

答，由待何境為達真實，意取彼境故無過失。

淨智就是不單單知道對境的意思，它的意思是看法的實相、看它的真實的時候，最後看到實相的時候就是它的對境 比如我們有的時候舉例 中觀講到一個道理，以五蘊而言如果我們的理智一直觀察的時候，找不到的時候就是找到五蘊的空性，就是沒有自性就是它的自性，五蘊沒有就是五蘊的性。但若我們再瞭解，五蘊的性就是有自性嗎？五蘊的性就是找到了，所以五蘊的性就有自性，不可以這麼講。

剛剛找的時候不是找五蘊的自性，而不是找五蘊就找不到，五蘊找不到就是五蘊的自性；五蘊的自性又找的話又找不到，這就是五蘊的自性的自性，就是空空，就有這樣一個道理。一個智慧對五蘊一直看而找不到的時候，這就是五蘊的自性，這是找到五蘊的自性，但它不是以找五蘊的自性來找五蘊的自性，找不到五蘊的時候這就是五蘊的空性，那個時候是不是五蘊的空性找到了？是，但不可以說五蘊的空性是有自性，或者五蘊的

空性尋找的時候可以找到，不可以如此說。那個時候不是找五蘊的空性，剛剛講一直找五蘊在哪里的時候，是找五蘊的空性嗎？不是，如果找五蘊的空性的話，一樣找不到五蘊的空性。所以前面我們找的時候就是五蘊找不到，找不到五蘊就是五蘊的空性找到了，但不可以說你找的是五蘊的空性，如果你找五蘊的空性就又找不到了，這就變成是五蘊的空性的空性找到了。五蘊的空性也是無自性。

就是以理智觀察，最後找到一個東西上面，即「待何境為達真實」，它是什麼法的真實？以這個來通達或者找到這個真實來對境，或者通達真實，以這個角度來對境的話，則不可以說智慧，這個智慧只是瞭解而已，像剛剛我們說的五蘊在哪里，是這樣的一個找的那種對境嗎？不是的。那樣找的時候，是找到的或者通達的一個真實嗎？不是的。

所以那個角度來對境我們才說智慧的對境，前面的《辨中邊論》裏面講到二智清淨，或者是清淨智慧的對境，這個對境的意思就是清淨智慧來查這個法的實相然後找到，這樣的角度來說對境，如此智慧自己知道不是觀察的那樣的對境，智慧不會觀察自己，智慧觀察的是

法的究竟的實相。「由待何境為達真實」，所謂的清淨的智慧的對境是這樣理解的，所以「意取彼境故無過失」。現在下面也是一個重點的答復，是什麼呢，現在是說這種勝義有：

如斯勝義，是無為法，雖於如斯勝義非有，然於自相建立勝義中有，非由名言增上建立，此宗無違。

意思是這種勝義，是第二理門的勝義有方面的一個答復，以第二理門的勝義有來說它是空性，它是勝義諦，它是法的究竟的實相，所以它肯定是無為法。第一理門的勝義有沒有必要是無為法，就是依他起有因果的法，也可以變成第一理門的勝義有。所以第二理門的勝義有完全是無為法，沒有一個有為法在裏面。雖然第二理門勝義有的角度，它不是勝義有，現在是對誰？對依他起，關鍵是依他起。開頭辯論的時候，第 29 頁講：

若如菩薩地及決擇分說依他起是勝義有者，云何解深密經說凡諸有為皆非勝義？如云：「如八支聖道展轉異相，若一切法真如勝義法無我性亦異相者，是則真如勝義法無我性亦應有因，若從因生，應是有為。若是有為，應非勝義。」

這段的最後問了一句話「豈不相違耶」，他的問題

是依他起，《菩薩地》跟《攝決擇分》中，《攝決擇分》裏面就有說依他起是勝義有，現在這些經論裏面就說依他起不是勝義有，到底這個有沒有矛盾、有沒有相違？第 31 頁答復這裏不相違，即「此中無違」，所以對於「豈不相違耶」的直接答復是「無違」這句話，從哪一方面可以理解？依他起。這些經論裏面是從第二理門的角度來說不是勝義有，所以第一理門的勝義有是如理的，是沒有矛盾的，所以「雖於如斯勝義非有」，誰？就是依他起，依他起雖然像第二理門的勝義角度來說它不是勝義有，所以「雖於如斯勝義非有」，但是「然」，那就是第一理門的，「然於自相建立勝義中有，非由名言增上建立，此宗無違」。

雖然第二理門的勝義角度來說它不是勝義有，但它還是第一理門的，第一理門就是「非由名言增上建立」，是自相成立，不是名言安立，這就是第一理門，所以「然於自相建立勝義中有，非由名言增上建立」，這個雖然不是第二理門的勝義有，但它還是第一理門的勝義有，這個沒有矛盾。第二理門的角度是非勝義有，第二理門的角度是勝義有，這兩個是沒有矛盾的，所以此宗無違，意思就是前面講的《菩薩地》和《攝決擇分》裏一直說

依他起是自相有或勝義有，這個沒有相違。

前面他宗的問題是智慧它自己會不會知道自己？如果智慧會知道自己的話，那智慧也會變成智慧的對境，也會變成勝義諦，所以智慧它自己會不會變成第二理門的勝義有？現在是聖天的論典，如文：

智藏集論云：「識離能所取，許為勝義有，度慧海彼岸，瑜伽師論說。」

《智藏集論》是聖天菩薩的，聖天菩薩的論典裏面就講到智慧是勝義有，剛剛他宗的問題他繼續再問：智慧應該還是勝義有啊？因為聖天的《智藏集論》就有說到它是勝義有，然後自宗就答復：這個勝義有說的不是第二理門的勝義有，它是第一理門的角度的勝義有，不要混在一起。「智藏集論云：「識離能所取，許為勝義有，度慧海彼岸，瑜伽師論說。」」這個就是他宗的懷疑，他覺得他有根據，聖天菩薩的論典中說這個智慧，這裏是用「離能所取」，意思就是我們所取能取異的執著，異的執著離開就等於知道了所取是能取之外沒有，這個就等於是唯識的空性。

所以離能所取的那樣的智慧、那樣的識或心識，意思就是我們的認識或者我們的心識瞭解所取能取不是

異的，它是一，那樣的智慧、那樣的心識，它是勝義有，即「許為勝義有」，確實是講了智慧是勝義有，文句中提到這個 若是如此 聖天菩薩說這個是唯識這麼說的，不是聖天菩薩自己的主張，因為聖天菩薩是中觀龍樹的心子，所以他屬於中觀，不認可唯識，所以他這裏說唯識是這麼說，這裏講「度慧海彼岸，瑜伽師論說。」這裏的「瑜伽論說」就是指唯識派。

唯識派說「識離能所取，許為勝義有」，按照唯識來說空正見或者瞭解能取所取不是異，這樣瞭解的心識來說它是勝義有，他宗覺得引用這句話是可靠的，自宗說這樣勝義有的意思是什麼呢？是以前理門來說的，即「此勝義有，亦就前理門。」前理門就是第一理門的勝義有不是名言安立，而是自相成立，這種的勝義有。確實智能是有為法，是事物，是能表功能，所以是第一理門的勝義有，這邊講的所謂的勝義有也是，就是「此勝義有，亦就前理門」，所以是以前理門來說的，不是以第二理門來說的，如果是第二理門來說的，則你可以拿第二理門跟我辯論，但這是第一理門來說的。

學生問：這裏講的《智藏集論》會不會是指清辯論師的弟子智藏論師？

仁波切答：是聖天。我這裏有筆記。因為看裏面的內容，可以說「瑜伽師論說」指說聖天菩薩自己不主張的意思，他說唯識的說法，說明他自己不是唯識。當然有的時候書的名字就是祖師的名字，但現在這裏不是，這個智藏不是講祖師自己的名字，而是書裏面一直講各個宗派的直追然後解釋，《智藏集論》應該是這個意思。

現在對自宗跟他宗的辯論比較清楚，第二理門的答案連後面的諍論也講完了，兩種都已經講完了，兩種的意思是第一理門、第二理門的勝義有都已經講完了。經論中第一理門的勝義有和第二理門的勝義有是什麼時段會出現呢？中觀跟唯識辯論的時候，第一理門的勝義有一直出現，他們兩個辯論的時候，不是他們辯論而是自己對這個解釋的時候就不會多於第一理門的世俗有勝義有出現，第二理門的世俗有勝義有就一直出現，所以第一理門和第二理門的世俗有勝義有在經論中什麼時候出現，如果這樣我們對比的話，宗大師就說：

中觀諸論，與瑜伽師，諍論有無依他起者，非依名言增上，皆是諍論勝義有無，故應善辨二種勝義。

所以跟瑜伽師辯論的時候，意思就是跟唯識辯論的時候常常用第一理門勝義有世俗有這塊，即名言安立、

不是名言安立這個道理，是名言安立、不是名言安立自相成立這種第一理門的勝義有，這個方面的勝義有無他們兩個辯論的時候就常常出現，我們現在主要要瞭解這一塊，這個非常重要，所以宗大師的《辨了不了義》之所以不講第二理門，他講的是第一理門的勝義有世俗有這一塊來重點解釋的，前面《菩薩地》和《攝決擇分》裏面依他起和世俗有是第一理門的勝義有，所以說「故應善辨二種勝義」，第一理門的勝義有非常重要，必須跟第二理門的勝義區分清楚。

第一理門的勝義是唯識跟中觀見解分辨的關鍵所在，若將第一理門的勝義和第二理門的勝義混在一起的話，對於第一理門的勝義有世俗有不清楚的話，就是對唯識跟中觀辯論的關鍵第一理門不清楚，這個不清楚則肯定對了解空性或法的究竟的實相上有很大的影響，所以「故應善辨二種勝義」，接下來如文：

論師兄弟論中，亦多依後種建立勝義。初二自性世俗有者，如決擇分說相及分別世俗有之因緣，一、雜染起故，二、施設器故。其中初義如解深密經，說清淨所緣名為勝義。故若緣何法而起雜染，即由彼義立世俗有，與集論同。第二義者，謂是名言假立自性及是施設名言

依處，名世俗有。相是言說依處之事。

然後講「論師兄弟論中」，像無著跟世親，他們自己的論典中不是跟中觀辯論，寫的時候幾乎第二理門的勝義有世俗有解釋的比較多，即「論師兄弟論中，亦多依後種建立勝義」，到這裏前面主要的答復完了，現在是後面的答復。剛剛答復的主要是前面第 29 頁他宗說，一個是《解深密經》說，一個是《辨中邊論》及釋說，另外一個是《莊嚴經論》說，後面就有《攝決擇分》說，第 29 頁他宗剛開始說自宗你有相違，然後引用《解深密經》、《辨中邊論》、《莊嚴經論》、《攝決擇分》，現在是最後的《攝決擇分》方面沒有特別詳細的答復，主要答復的是前面的道理，即《解深密經》《辨中邊論》《莊嚴經論》，對於《攝決擇分》那塊沒有答復，現在開始是《攝決擇分》的答復，剛剛講完前面的三個方面，即《解深密經》《辨中邊論》《莊嚴經論》已經答復完了，現在答復《辨中邊論》的最後講到「相及分別」。

前面第 29 頁辯論的時候《攝決擇分》裏面引的時候也是相跟分別，這裏是講相，也有分別，29 頁第十行，如文：

決擇分云:「問: 相當言世俗有？當言勝義有？答：

當言世俗有。」又云：「問：分別當言世俗有？當言勝義有？答：當言世俗有。」豈不相違耶？

這裏的相跟分別兩個都是講不是勝義有，實際上兩個都是勝義有，實際上兩個都是依他起，所以相也好，分別也好，兩個都是依他起。若是如此，那肯定是勝義有的一個東西，因為《菩薩地》和《攝決擇分》都說依他起是勝義有，現在《攝決擇分》裏面講世俗有，所以跟前面《菩薩地》和《攝決擇分》裏面說的有些矛盾，現在最後《攝決擇分》那塊的答復，就是「初二自性世俗有者，」其中的「初二」就是遍計執和依他起，平常講三性先講遍計執，再講依他起，後講圓成實，實際上以遍計執性跟依他起性這兩個是不是勝義諦、世俗諦來說 它們是世俗諦 以第二理門來說這兩個不是勝義有，是世俗有。

所以《攝決擇分》裏面講的不管是相也好，還是分別也好，都是第二理門的世俗有，第一理門來說是勝義有。第二理門世俗有的解釋相當於比如像相來說，依他起的相是世俗諦的解釋就等於依他起是世俗諦，分別世俗有的意思等於遍計執是世俗有，因為分別心安立的東西就叫遍計執，分別心安立或者名言安立的法就是遍計

執，所以分別心是世俗有的話，肯定它安立的這個法也會變成世俗有，這裏講的「初二自性世俗有者」，我們怎麼解釋呢？就是遍計執世俗有是哪一塊呢？

我們把分別世俗有這一塊認作是遍計執世俗有的意思，相世俗有就是依他起世俗有的意思，這裏講「初二自性世俗有」，在哪里講？《攝決擇分》中說「相及分別世俗有之因緣」，它講到什麼呢？講到第一個比如相跟分別兩個一起講，它的世俗有的一個理由就講到「一、雜染起故」，第二個理由就是「二、施設器故。」宗喀巴大師講到第一個理由與《解深密經》裏面說的相同，第二個施設器沒有說什麼經，但是對它的意義解釋而已。這裏我們先瞭解一下：

其中初義如解深密經，說清淨所緣名為勝義。故若緣何法而起雜染，即由彼義立世俗有，與集論同。第二義者，謂是名言假立自性及是施設名言依處，名世俗有。相是言說依處之事。

宗大師解釋「其中初義」是什麼，「第二義者」是什麼，意思就是前面的兩個理由裏面一個是雜染起故，一個是施設器故。宗大師對這二者做詳細解釋，解釋的時候，首先所謂的相和分別是什麼意思要瞭解，相就是

因的意思，藏文與中文一樣，原因的因跟因為的因是一樣，因果的因跟因為的因也是一樣，有的時候因為的因就叫相，就是理由。從相那邊可以推一個東西，所以相就變成因為的因，因為的因那邊可以推出來另外一個東西。

對於相是因為的因，這麼理解，即因果的因就變成因為的因，為什麼？因為我們所有的比量是從因從理由那邊生起的，所以可以說因為的因也可以把它當成比量生起的因，有的時候我們用因果的因來解釋相。還有一個我們平常講的三輪體空，就是無相解脫門、無願解脫門、空解脫門這三解脫門，意指它自己也是空、它的相也是空、它的願也是空，就是相的時候就是因果的因，願就是未來，即無願空；相就是因，願是未來的果，空是當下。所以當下也是空、過去也是空、未來也是空，那個時候相是因果的因上解釋，這裏講的就是相，就是因的意思。

若是如此，現在是依他起的意思是有因果功能的法，這裏講的所謂的相是依他起的法，然後就是分別心。分別心就是依他起的法有一個功能讓我們執著，像以沒有智能者、一般凡夫來說 有時候講緣起讓我們生起執著；

但智慧者用緣起來破壞執著。所以緣起的因果的一個法讓我們執著，一樣，依他起的法有讓我們執著的功能。在相上面有因果的功能讓我們生起執著，這個執著心就變成分別心了，這個分別心也好，分別心安立的遍計執也好，兩個都是世俗有，所以依他起這邊因果功能的法不是勝義諦，是世俗諦。一樣，在它上面生起了執著心，不是勝義諦，而是世俗諦，還有以這樣的分別心安立出來的一個法，這個遍計執就可以說是世俗有的。

現在這裏還是講第二理門的角度講世俗有，所以相及分別兩個都是世俗有，對於這個理由《攝決擇分》裏面怎麼說呢？理由蠻長的，宗大師把它的意義抓出來，相跟分別這兩個世俗有的理由《攝決擇分》裏面怎麼說呢？一是雜染起，二是施設器，講到這個的時候，首先雜染起宗大師怎麼解釋呢？我們平常對勝義諦解釋的時候，前面提到清淨智的對境，即淨智境，以淨智境來解釋勝義諦，相反來說，就是雜染，我們面對它的時候不會清淨而是會煩惱。

勝義諦那邊講到，面對它的時候我們的心就會清淨，從那邊推的話，世俗諦的法我們面對它的時候我們的心就會雜染，宗大師以這樣一個對比來讓我們理解。「其

中初義」就是雜染起，意思就是《解深密經》中講到清淨所緣名為勝義 從那邊推的話「故若緣何法而起雜染，即由彼義立世俗有，與集論同。」如此世俗諦就可以叫雜染起。現在確實依他起也好，遍計執也好都是世俗諦，所以可以說是雜染起，這個說法跟《集論》的說法相同。

一個是《解深密經》裏面推的時候確實推到一樣的道理，另外《集論》裏面也是跟這個一模一樣的解釋，就是雜染起的角度來解釋世俗有，所以初義是雜染起上面解釋。然後第二個就是施設器，意思就是像相也好，分別心也好，兩個都是雜染起。現在是相跟分別兩個都為什麼講施設器，這個要分開解釋，以第一個相來說，為什麼是施設器？就是名言假立自性是對相來說，名言施設名言依處是對分別心來解釋。

可能這裏藏文跟中文有點不一樣，藏文名言假立的時候，假立的所緣的對境，所假立的那個地方，假立這個詞用的時候，一個動詞是比較靠近對境，還是比較靠近有境，就有兩種動詞，但中文看不出來，比如「去」這個字，一種是於道路上面，而非去者這裏；有的時候「去」是把它並在誰去、去者。「去」這個動詞有兩種用法，一種解釋是對境這裏，一種解釋是有境這裏。

現在這裏藏文就是這樣，蠻有趣的。對於假立，如果藏文看的話，馬上可以感覺這是對境，所以名言假立自性，不是指遍計執這塊，肯定是遍計執所依的依他起這塊，馬上可以看出是名言假立自性，意思是遍計執所依的地方，所以就是依他起，這就是相上面解釋。第二個是講施設名言依處，處就是來處，就是因，名言本身是從內心的分別心來的，所以名言依處就是名言本身是從哪里來，從分別心來的，比如說依他起為什麼叫施設器，原因在於它是名言所依靠的對境那邊。分別心來說為什麼叫施設器？因為施設指的是名言，名言需要內心要有一個分別心，內心的分別心是名言的因，所以叫名言依處，也可以講施設器。所以兩個不同的理由，即相為什麼是施設器呢？它是名言假立自性。分別為什麼施設器？因為施設名言依處。以此緣故說施設器。

學生問：這個部分中文寫「名言假立自性」，這個「名言假立自性」跟《解深密經》講的遍計執比較像，因為解深密經講「若於分別所行遍計所執相所依行相中，假名安立以為色蘊，或自性相，或差別相。」施設名言依處，從中文的角度看，是施設名言的對象，這個應該像是指依他起？

仁波切答：對，所以我就強調假立這個詞，藏文跟中文一樣的動詞，但是藏文的用詞就變成與對境那邊並在一起，這個要特別注意。剛剛的依處確實看起來好像是所依靠的依他起的感覺，實則不然，實際上名言安立的時候依處跟名言的依處是不一樣的，名言安立的時候的依處可以說是依他起，名言本身的依處來說不是對境那邊，就是內心。我們這個名言也是一個補特伽羅上面存在的名言本身，不是名言假立，名言假立是對境那邊，名言本身來說是補特伽羅做出來的一個東西，所以他做出來的這個名言是跟他內心的分別心並在一起，所以名言是依靠分別心，就是這個意思。

現在宗大師對《攝決擇分》中講的相跟分別，這兩個是世俗有的理由，宗大師把它解釋完了。相指的是什麼？「相是言說依處之事」，這個也是《攝決擇分》自己說的，「說」是宗大師說出來的，則肯定是經典裏面有說，就是《攝決擇分》中有說，有解釋相，所謂的相就是事物，就是名言安立的時候對境那邊所依靠的有一個依處，依處的那個事物就是依他起，名言假立的時候就是所依靠的依處那邊有一個事物，那個事物就是相的解釋。

這裏就有講到《解釋正理論》，剛剛講的是無著答復《攝決擇分》，現在是世親的《解釋正理論》，所以這裏應該加一個「亦云」，意思就是我們在前面的相跟分別方面有講到世俗有，跟這個道理一模一樣，這個也是以第二理門來說，就是相跟分別是世俗有，現在世親在《解釋正理論》裏面，一樣第二理門說世俗有，它只是直接引出來，如文：

解釋正理論云：「謂於世間錯亂識境，及於出世無錯識境，密意宣說二諦，為世俗諦及勝義諦。由能顯了是世俗故，彼所決諦名世俗諦，以是顯了所詮事故，譬如二足登處名為足橙，船所渡處名為船墩。」

所以現在像足橙和船墩一樣的，用兩個比喻來講世俗諦、勝義諦，意思就是世俗指的就是有境，勝義也是指有境。以世俗諦、勝義諦而言，世俗的對境就叫世俗諦，勝義的對境就叫勝義諦，就像足蹬處就叫足蹬，船停靠處就叫船墩，一樣，有境的名字並在對境那邊，所以所謂的世俗就是世間錯亂識，它的對境就是世俗諦；勝義就是出世無錯亂識，它的對境就是勝義諦。

若是如此，則變成剛剛前面說的，以相來說讓我們內心生起雜染，對境的角度就是世俗有。一樣，以分別

心來說，它讓我們生起雜染的緣故也是世俗有，與前面《攝決擇分》講的一樣，現在是講錯亂識的對境，相跟分別都是錯亂識的對境，兩個都是面對它的時候我們的心會生起雜染，會變成錯亂識，所以錯亂識的對境就叫世俗有，所以《解釋正理論》中說的跟前面說的是一樣的，就是這個比喻，就叫「譬如二足登處名為足橙，船所渡處名為船墩。」好像這樣的有境，對境就是世俗諦勝義諦，這裏特別注意，諦就是「彼所決諦名世俗諦」，意思就是世俗諦的法不需要無錯亂識來瞭解，錯亂識也可以瞭解，就是錯亂識也能決定，這樣的角度就是世俗諦。

所以世俗諦的意思就有點像中觀說的名言量所瞭解的就是世俗諦，勝義量才能瞭解的就是勝義諦，諦就是它可以決定，比如說世俗的相可以決定就是世俗諦，諦是名言量可以決定的，諦是名言量可以完全抉擇它的相。唯識這邊也有這個意思，就是錯亂識或者世間的識能夠抉擇的法就是世俗諦。出世間的無錯亂識才能抉擇的法的道理是勝義諦。這個跟前面的《攝決擇分》一樣。

【辨了不了義善說藏論 043】

上節課講到第 32 頁第二行，如文：

攝決擇分說：「通達真如根本正智，是勝義有。意謂無前立世俗有二因緣故。說後得智是世俗有及勝義有者，由緣世俗相故，說名世俗有。由施設器相故，及起雜染緣故，名世俗有，與由有自相故，名勝義有，亦不相違。

現在講第二理門的世俗有這塊，因為第二理門的勝義有《辨中邊論》中講完了，第二理門的世俗有在《攝決擇分》中談到，在前面第 31 頁的「說相及分別世俗有之因緣」，講到相及分別。相就是指依他起，分別是指分別心。分別心生起的對境依他起，還有有境的分別心，這兩個是世俗有的理由，在前面的《攝決擇分》中有講。現在《攝決擇分》中說什麼？也是講世俗有，但這裏講的世俗有講的是根本智，所以「通達真如根本正智，是勝義有」，理由就是「意謂無前立世俗有二因緣故」。

為什麼講勝義有？意思是以第二理門來說，實際上

不是勝義有，它是世俗有。第二理門的勝義有、世俗有的意思是勝義諦、世俗諦，我們現在正在講的是第二理門的科判，以第二理門來說，根本定實際上是一個智慧、一個定、一個證量，根本智就是根本正智或者證量，根本智以第二理門來說它是世俗有、勝義有中哪一個？是世俗有，不是勝義有。第二理門來說它不是勝義有，因為第二理門的勝義有是勝義諦，而勝義諦就是空性，若是空性則是無遮的常法，不是無常法。以根本智來說是心法、是無常法，它是依他起、是世俗諦、不是勝義諦、不是空性。以第二理門來說它是世俗有還是勝義有？它是世俗有。

如果根本智是世俗有的話，則一定要講勝義有的意思是什麼，所以根本定智呢實際上不是勝義有，但是講勝義有肯定有一個理由，而不是沒有理由，因為第二理門來說不是勝義有的，現在講勝義有肯定有一個理由，即「意謂無前立世俗有二因緣故。」其中「意」的意思就是不是字面上這麼理解，它有另外一個含義，如果按照字面上這麼理解的話，它是第二理門的勝義有，實際上它並不是第二理門的勝義有，講第二理門的勝義有肯定裏面有另外一個含義理解，

另外一個含義是「意謂無前立世俗有二因緣故。」前面講的世俗有兩種的理由現在它的身上不存在，所以就是沒有，那前立世俗有的兩種理由是哪一個？第一理門的世俗有。我們現在是講第二理門，第一理門有唯名言安立的一個世俗有，那種世俗有的理由不存在。現在第二理門講的世俗有的兩個理由裏面，第一個理由也不存在。「前」應該是講三個，三種世俗有出現，目前書中世俗有出現三個：第一理門有一個世俗有，唯名言安立的；第二理門的世俗有有兩種理由，剛剛講的 31 頁的相及分別，這裏講兩個理由，一個是雜染起故，一個是施設器故。第一理門有一個，世俗有總共出現三個。

前面第 29 頁倒數第三行第一理門「由名言增上建立有者，名世俗有」，這裏也有一個，總共世俗有是三個，三個中前面兩個中一個是第一理門的唯名言安立，第二個是雜染起，前兩個的世俗有的理由現在根本定智上沒有，這兩個理由不存在，即「無前立世俗有二因緣故」。立世俗有的因緣有三個，前面兩個因緣它的身上不存在，第三個施設器存在，施設器就是分別心的對境，這個是可以存在的。「前」是世俗有的理由三個中的前二。《攝決擇分》前面講的有點矛盾，好像依他起和遍

計執，雖然沒有明確的說遍計執，前面是講相跟分別，相是依他起，分別是分別心，那個時候沒有特別提出遍計執，但如果分別心是世俗有的話，唯分別心安立的遍計執也是世俗有，這是可以理解的。

以三性來說，圓成實是第二理門的勝義有，依他起性和遍計執性是第二理門的世俗有，現在第二理門的世俗有是哪一段講的，就是《攝決擇分》中講的相及分別，第 31 頁第二理門的世俗有《攝決擇分》中是這樣講的話，一樣，《攝決擇分》中說根本智是勝義有，到底是什麼意思？那就有點矛盾，前面是講依他起是世俗有，分別心是世俗有，現在依他起中的根本定智把它拿出來，說是勝義有，則有點矛盾。前面講世俗有現在講勝義有，矛盾的話肯定有它的含義，它的意義不是從字面上認，一定要理解有另外的理由，「意謂無前立世俗有二因緣故」就是解釋這個，為什麼講世俗有原因在此，另外就是後得智。根本定智和後得智。

「說後得智是世俗有及勝義有者」，後得智上是兩邊都講，既講世俗有，又講勝義有，是什麼意思？先要瞭解為什麼講它是講世俗有，與剛剛講的相反的，應該這麼理解，這邊是另外一個道理，就是宗大師下面的解

釋，沒有講根本智的理由把它連在一起，勝義有宗大師沒有解釋，前面第一理門的角度是勝義有，那世俗有怎麼解釋呢？即「由緣世俗相故，說名世俗有」，所以根本智不一樣，根本智緣的是空性，緣的是勝義諦，而不是世俗諦；後得智緣的對境不是空性，而是世俗的法，所以「由緣世俗相故，說名世俗有」。

所以對於勝義有這塊沒有特別解釋，等於把它當第一理門的角度是勝義有，從那邊把它連接。就是這裏有兩種解釋，一種解釋跟根本智一樣，宗大師解釋《辨了不了義》裏面，比如根本智上講勝義有就有一個理由，後得智那邊既講勝義有，又講世俗有，跟前面連著講，怎麼連？跟剛剛說的一樣，就是「無前立世俗有二因緣故」。剛剛講根本智為什麼講勝義有是因為「無前立世俗有二因緣故」，後得智也是一樣的，為什麼講勝義有呢？它實際上不是勝義有，之所以講勝義有的原因在於「無前立世俗有二因緣故」，跟這個理由是一樣的。

另外加一個，它上面不單單勝義有，也有世俗有，為什麼講世俗有的理由在這裏補充一下，緣世俗。相反，根本智來說，不緣世俗，所以它沒有必要講世俗有。它是緣世俗相，所以說世俗有，就是兩種解釋，我認為上

面連在一起比較順，比如根本智為什麼講勝義有的理由，就是世俗有的三個理由中前面兩個不存在。後得智為什麼講勝義有也是一樣，就是世俗有中三個理由前面兩個理由不存在，所以可以講是勝義有。然後為什麼講世俗有？多餘的後得智上面跟根本智不一樣，不單單勝義有，也講世俗有，這個世俗有的理由就是「說後得智是世俗有及勝義有者，由緣世俗相故，說名世俗有。」就是這麼一個解釋。

兩種都有解釋，剛剛我講勝義有的原因就是第一理門的勝義有，就這麼來理解。兩種解釋，不管第一也好，第二也好，我們要瞭解世俗有的理由有三個，第一個是唯名言安立世俗有，就是凡是依他起或者圓成實這兩個肯定不是唯名言安立，唯名言安立只有遍計執，所以像根本智也好，後得智也好，兩個都是依他起的東西，是不是唯名言安立？肯定不是。另外三個原因裏面，第二個原因就是雜染起，如果像「色、聲、香、味、觸」來說就是雜染起，我們面對這些內心中會起煩惱的。不管根本智也好，後得智也好，我們緣這個會起煩惱嗎？不會。像比如根本智來說肯定是空正見，緣空正見誰會起煩惱？後得智來說雖然不是空正見，但是有點像空正

見。

我們應該理解，後得智是如幻化的那種智慧，根本定一直修空性的結果，出定的時候，後得智也是一個智慧，它的智慧就是所有如幻化的能夠認的智慧，我們緣後得智那樣的智慧會起煩惱嗎？不會。所以不管是根本定，還是後得智，都不會讓我們起煩惱，所以不是雜染起，這就是這兩個為什麼都講勝義有的理由。一樣，沒有世俗有的三個理由裏面前面兩個不存在，不管根本定還是後得智，都不存在。還有加上後得智跟根本智的差別在於一個緣勝義諦，一個是緣世俗諦，後得智是緣世俗諦的緣故，它上面加了一個不單單勝義有，也講世俗有，現在應該這裏也是可以說「意謂」，前面的「通達真如根本正智，是勝義有。意謂無前立世俗有二因緣故。」

一樣，應該是「說後得智是世俗有及勝義有者，由緣世俗相故，說名世俗有」。對於勝義有不用解釋，因為前面已經解釋了。世俗有應該是「意謂」或者是「由緣世俗相故，說名世俗有」，這個就有點算是斷諍論。前面《攝決擇分》中第二理門的世俗有的依他起或者是相跟分別就是世俗有，已經確定了，後面又講根本智是勝義有，後得智也是勝義有，如此講則有矛盾，所以對

此解釋，就是斷諍論。

現在再解釋，下面第二理門的世俗有有兩個理由「雜染起跟施設器」，這兩種的世俗有跟第一理門的勝義有沒有矛盾。第二理門的世俗有跟勝義有肯定是有矛盾的，第二理門有一套世俗有勝義有，第一理門也有一套世俗有勝義有，這兩個是不同的東西，第二理門的角度來說是世俗有，第一理門的角度來說是勝義有，這兩個是有交集的，是沒有矛盾的。現在已經講完第一理門和第二理門，第一理門的世俗有勝義有早都講完了。「由緣世俗相故，說名世俗有」，到這裏就是講完了第二理門的世俗有，而且第二理門的世俗有後面的斷諍論也講完了，「攝決擇分說」開始就有點斷諍論，前面的《攝決擇分》裏面的第二理門的世俗有講完就是斷諍論。

已經講完了斷諍論，第二理門的世俗有講完了，到這裏算是第一理門和第二理門的勝義有世俗有都講完了，後面讓我們明白，結論就是第一理門的世俗有跟第二理門的勝義有沒有相違，因為我們已經清楚了第一理門的世俗有勝義有是這樣，第二理門的世俗有勝義有是那樣，清楚了之後，則清楚了第一理門的世俗有跟第二理門的世俗有是沒有矛盾的，現在開始第一理門跟第二

理門中間的一個對比，「由施設器相故，及起雜染緣故，名世俗有，與由有自相故，名勝義有，亦不相違」，等於就是第二理門的兩種世俗有，即雜染起跟施設器，還有第一理門的勝義有，即「與由有自相故，名勝義有」。所以「亦不相違」，意思是第二理門來說它變成世俗有，第一理門來說它變成勝義有，所以有這種交集，這兩個不是相違。這裏講清楚了，這兩個對比，沒有相違，是宗大師對比的，對比之後有交集沒有相違，根據就是世親菩薩的《解釋正理論》。

其中講到「義於彼二俱應云有」，還有講到前面「其勝義有是前理門，其世俗有是後理門，義於彼二俱應云有」，意思就是第二理門後理門是世俗有，第一理門前理門是勝義有，兩個都具備的，世親菩薩在《解釋正理論》中講清楚了，世親菩薩的《解釋正理論》跟下部宗辯論，世親菩薩是唯識的立場，辯論中世親菩薩以唯識的立場來答復，答復的時候世親菩薩談到業跟異熟，如文：

解釋正理論敘聲聞乘諍云：「勝義空性經說，有業異熟而無作者，若是勝義，云何一切諸法，皆無自性？若是世俗，於世俗中可有作者，云何無耶？」答彼難曰：

「當知何是世俗勝義，由此能知彼二中有，當問何為二諦？若謂名、顯了、假立、言說，是名世俗。諸法自相，是名勝義。若爾業及異熟，俱於名有，亦自相有。故彼二法，隨欲皆有。」其勝義有是前理門，其世俗有是後理門，義於彼二俱應云有。

「若爾業及異熟，俱於名有，亦自相有。故彼二法，隨欲皆有。」這句話宗大師講的就是世親菩薩《解釋正理論》中談到業跟異熟，是名有，又是自相有。名有就是第二理門中的世俗有，自相有就是第一理門中的勝義有，這裏是世親菩薩的話，《解釋正理論》中到這裏就引完了。「故彼二法，隨欲皆有」就是《解釋正理論》中的，引完之後宗大師對此解釋，前面的「假立、言說，是名世俗。諸法自相，是名勝義」也是世親菩薩的話，這裏講到所謂的勝義是講自相就是勝義、名言就是世俗，宗大師下面就解釋「其勝義有是前理門」，是有自相的意思。「其世俗有是後理門」，是世俗諦的意思。

下面詳細解釋。首先聲聞乘就是下部宗即毗婆沙宗跟經部宗，他們跟唯識辯論的時候覺得唯識是大乘的宗義者，所以肯定認可《般若經》，勝義空性經的意思就是《般若經》。《般若經》中說，業跟異熟就是有，作者

就是沒有，所以有業異熟、無作者，《般若經》中就是這麼說的。若是如此，唯識你怎麼解釋？如果你講勝義的角度的話，就不可以說業跟異熟是有自性或有勝義，因為諸法都沒有自性，即「云何一切諸法，皆無自性？」如果勝義的角度則不可以說有，因為勝義的角度諸法是沒有，所以勝義的角度業跟異熟是有這一塊是不對的。如果世俗的角度沒有的話，也不可以說「若是世俗，於世俗中可有作者，云何無耶？」這句話業跟異熟是有，作者是沒有，如果這兩個從勝義的角度來說，業跟異熟是有是不對的；世俗的角度來說無的話，則作者無，作者名言中無也是不對的。所以這句話是提問，這就是聲聞乘對唯識的辯論，現在就回答，即「答彼難曰：「當知何是世俗勝義，由此能知彼二中有，當問何為二諦？若謂名、顯了、假立、言說，是名世俗。諸法自相，是名勝義。若爾業及異熟，俱名有，亦自相有。故彼二法，隨欲皆有。」

對於勝義跟世俗好好瞭解的話，則不會有這個問題；如果不了解的話，就會有問題。所以把世俗跟勝義分開來的話就不會有問題。先這麼理解，首先要瞭解初轉法輪跟中轉法輪的差別，初轉法輪講到補特伽羅是不真實，

但是沒有講到五蘊不真實，所以尊者常常解釋《心經》中的「照見五蘊皆亦空」，意思是以五蘊安立的補特伽羅是空，在初轉法輪中已經講過了，現在連五蘊也是空，把五蘊是空加進來了。前面的初轉法輪沒有講五蘊空，以五蘊安立的補特伽羅空有講，現在把前面沒有講過的再講出來。「五蘊皆亦空」就是不單單以五蘊安立的補特伽羅是空，所依的五蘊也是空。

也可以理解為看初轉法輪的時候，四聖諦、十二緣起這些經典，確實一直講五蘊、生死、煩惱、業，但是沒有講到補特伽羅，連作者都不提、我們認為的「我」不提，而是提煩惱、業、煩惱感果，但沒有講作者和受者，等於否定和不認可作者受者的補特伽羅。業跟異熟，異熟指五蘊，業跟異熟在初轉法輪中有講，但是初轉法輪沒有講作者跟受者。

中觀應成派的解釋跟中觀自續派以下的不一樣。第一，初轉法輪是對小乘，中觀應成派認為小乘也要修空性，認為小乘的補特伽羅無我是要達到空性；中觀自續派以下認為小乘要修的補特伽羅無我沒有必要達到空性，達到補特伽羅能獨立實質有空就夠了。所以初轉法輪否定的補特伽羅我，如果中觀自續派以下來說否定的

是能獨立實質有這塊，而沒有必要否定有自性，否定的是能獨立實質有。

現在我們可以理解初轉法輪中觀自續派以下的解讀是否定補特伽羅能獨立實質有這塊。一樣，五蘊是相反的，補特伽羅是沒有實質有。一樣，唯識也是，中觀自續派以下包含唯識，他們對三轉法輪解釋的時候對初轉法輪是這麼解釋的，當然以毗婆沙宗和經部宗來說對三轉法輪都不認可，他們認為只有初轉法輪，而沒有中轉法輪和末轉法輪。唯識和中觀對初轉法輪的解釋是一樣，即破的是補特伽羅獨立實質有這塊，因為小乘修的就是這個成都，下面會解釋業跟煩惱是實質有、補特伽羅是實質有空。下面的《解釋正理論》，如文：

又說：「於彼勝義雖許是有，然此不許說勝義中一切諸法皆無自性，是了義教，故於此宗無相違過。補特伽羅，是世俗有非實物有，業及異熟，是世俗有，亦實物有，以是世間識境界故。於第二理門，非勝義有，彼二亦非出世智境，以彼智境是離言說總相故。」

以實質有或實物有而言，補特伽羅不是實質有，業跟異熟是實質有，這是唯識的觀點，作者上所要否定的是實質有，剛剛講聲聞乘的問題中業跟異熟是有、作者

是無，真正的唯識的解釋是業跟異熟是實質有或實物有，作者是能獨立實質有空，但世親菩薩對聲聞乘回答的時候，沒有直接回答業跟異熟跟作者中間的差別，而是回答勝義有世俗有是什麼，就像先把問題給它，比如你講的世俗是什麼意思、你講的勝義是什麼意思？把問題丟給他，沒有直接回答聲聞乘業異熟是有、作者是無的問題，這個方面沒有回答，而是先丟給他一個問題：你所謂的世俗是什麼、你所謂的勝義是什麼？

一樣，答的時候假設世俗是名言來世俗，勝義是有自相的勝義，如果勝義跟世俗這麼解釋的話，那就是業跟異熟兩邊都可以說，就不用那麼複雜，業跟異熟又是名言有又是有自相，「故彼二法，隨欲皆有」意思是兩邊都可以說，你隨便可以說世俗有、勝義也有。因為世俗有的定義就是名言有或者是這裏講的四個「名、顯了、假立、言說」，這裏從一個依他起的法上可以理解就是名，顯了是分別心，假立是對境，應該不可以說這是遍計執，前面我們所假立的對境依他起，然後就是言說，這樣來名言有的話，則業跟異熟當然就是世俗有。

名有等於就是像名言量或世俗量這樣能夠對境的角度是世俗有的話，則業跟異熟就是世俗有，是不是自

性成立？從這個角度講勝義有的話，那業跟異熟也是勝義有，所以「彼二法，隨欲皆有」，就是也可以說是世俗有，也可以說勝義有，兩種都有。世親沒有直接回答業、異熟是有，作者是無，而是先丟給聲聞乘一個問題：你所謂的世俗和勝義是什麼意思？假設你的世俗和勝義是這種意思的話，那我隨便都可以說，就這麼一個答復。

現在宗大師這裏引用的主要是下面的答復「彼二法，隨欲皆有」，業跟異熟是兩邊都有的一個東西，宗大師把這句話拿出來成立什麼？第二理門的世俗有跟第一理門的勝義有沒有相違，《解釋正理論》裏面的世親為什麼沒有答復？因為小乘認為《般若經》是不了義經，所以沒有必要解釋，聲聞乘的問題「若是勝義，云何一切諸法，皆無自性」，下面宗大師講「又說：「於彼勝義雖許是有，然此不許說勝義中一切諸法皆無自性，是了義教，故於此宗無相違過」。假設我們認可勝義有的話，即勝義的角度如果認可的話，《般若經》引出來，其中講諸法是沒有勝義或諸法皆無自性，這個怎麼解釋？

這個問題，如果我是中觀，你可以這麼問，但我現在是唯識，《般若經》對我來說是不了義經，所以就是

「然此不許說」，意思就是不許了義教。所以唯識宗不許諸法是皆無自性，即「勝義中一切諸法皆無自性，是了義教」，意思是我們這個宗派不認可，不認可的緣故「故於此宗無相違過」，聲聞乘引用《般若經》來跟我辯，我不認，因為我不許《般若經》是了義經，我不許它是了義教的緣故，所以我沒有相違。如果我認可它是了義教，那我有相違的過失，所以「故於此宗無相違過」。

再就解釋前面的那句話「由業異熟而無作者」，這句話真正的解釋是下面的「補特伽羅，是世俗有非實物有，業及異熟，是世俗有，亦實物有，以是世間識境界故」，這裏我們要瞭解，補特伽羅跟業、異熟，補特伽羅是一邊，業跟異熟是一邊，第二理門來說兩個都是世俗有，但差別是什麼呢？一個是實質有，一個是假有，補特伽羅是非實物有，業跟異熟是實物有，所以二者實物有沒有的差別是有的。我們要瞭解，第一就是補特伽羅跟五蘊，平常我們理解為補特伽羅是假有，五蘊是實質有，假有就是好像前面有實質有，以此安立出來就變成一個假有的東西，所有假有的東西前面要有實質有的東西，所以補特伽羅是假有的話，則它所依靠的五蘊就

變成實質有，這裏的異熟就是所謂的五蘊，也可以理解五蘊中的「色、受、想、行、識」這個行也是業。

業也好，業的果報也好，兩個都是實際存在的，所以就是實質有的，業跟果報兩個都是實質有的東西。像初轉法輪中講沒有否定業跟業的果報，像小乘的佛教徒，業跟業因果或輪回中的業因果是緣它來修的，比如說修四念處這些的時候，特別對我們的五蘊、煩惱、心、業、所存在的五蘊緣的清清楚楚，然後破以這個來安立的對「我」實有的感覺，實有的「我」是不在的，真正的實有是這些，我們平常認為「我」是一個實有的感覺，實際上一直觀的時候就沒有，真正實有的就是業跟五蘊是存在的，沒有別的。等於他們緣的時候就是修補特伽羅能獨立之實質有空，業跟五蘊是實質有，他們是這麼觀的。

現在講這兩個的差別主要就是作者是無、業跟異熟是有，這樣的觀念以小乘的佛教徒或者是以唯識的立場來說，小乘的修行者也是修這種程度，他沒有破能取所取二的執著，一樣「色、聲、香、味、觸」、五蘊都是實實在在的存在的，這些都沒有必要變動，他要的就是破「我」這種我執就可以過了，所以若作者是無這就過

了，不需要業跟異熟是無，即「補特伽羅，是世俗有非實物有，業及異熟，是世俗有，亦實物有。」

我們剛剛講到世俗有，補特伽羅也好，業跟異熟也好，兩個都是世俗有，這是第二理門的世俗有，這裏再解釋一下，「以是世間識境界故於第二理門，非勝義有，彼二亦非出世智境，以彼智境是離言說總相故。」確實第二理門的勝義有，它是出世間的智慧的對境就是勝義有，勝義就是根本智，根本智那種殊勝的智慧的對境就是勝義有，根本智是非常殊勝的一個智慧，它找到它的對境就是勝義有，第二理門就是這個意思，所以出世間的智慧才能夠對境的。

現在像補特伽羅、業、異熟都是輪回中的東西，都是世間的識能對境的法，所以「以是世間識境界故」，不可以說第二理門的角度是勝義有，第二理門的勝義有就是下面的「彼二亦非出世智境」，因為出世間的智慧的對境是什麼樣呢？就是講到「以彼智境是離言說總相故。」就是離言說和總相兩個，第一就是離言說，意思就是分別心沒有辦法真正的瞭解空性，因為分別心是執著的一個狀態，所以它瞭解的空性沒有辦法真正的瞭解空性。當然我們會想比量不是分別心嗎？比量不是會瞭

解空性嗎？會有諸如此類的問題出來，但我們應該瞭解，比量瞭解的空性並非達到全面的真正的空性，因為全面的空性是不可執著的一種狀態，比量還是處於執著的狀態。

對於比量瞭解空性，前幾天講毗缽舍那時有引用，我們學《攝類學》，因明中講到因法，果真因分五個，第五個成立因法 法解釋的時候引法跟有法 法是特質，有法是所依的東西，宗大師講毗缽舍那的時候講到，我們的根本智當中沒有一個有法跟法能夠看得出來，根本智的時候沒有二顯 完全入定 像空中無色受想行識等，都沒有二顯，而比量的時候就有二顯，比量瞭解空性的時候那種勝義諦是假勝義諦，《廣論》中用假勝義諦。週二講課時，《廣論》第 455 頁講到假勝義，比量瞭解空性還是假的，意思就是沒有達到最正確，而當勝義諦真正瞭解的時候只有現量，比量瞭解的時候並非完全純的。

現在講離言說的意思就是真正的空性勝義諦，就是出世間或者現證空性的現量，真正的空性是離開分別心，分別心沒有辦法接觸到它，所以就是離言說，離言說的意思是離開分別心。總相的意思就是它是所有的法上面

的一個實相，總的所有一切法的相，可以這麼理解：真正的對空性瞭解或者當我們入定入到最好的話，則一切法都會看到，比如成佛的時候，每一個法都有學嗎？沒有，而是空性上一直入的結果，則一切法都看到，而不是一個一個法要學，空性本身一直修入到如來的如所有性，真正到達的話、我們的心入境的話，諸法就看出來了，所以就是總相，真正的空性是這樣的。

補特伽羅也好，業跟異熟也好，這些都是輪回階段的一個相而已，不是法的總相。一樣，不是離言說，是分別心可以瞭解的一個對境。所以，既不是離言說，也不是總相，現在這裏講它是不是出世間智慧的對境呢？不是。因為不是離言說，也不是總相，出世間的智慧的對境是離言說和總相。意思是空性是離言說和總相，現在補特伽羅跟業及異熟不是離言說、不是總相，所以不是出世間智慧的對境，所以不是勝義諦，或者不是第二理門勝義有，它是第二理門世俗有。現在一直解釋這個是第二理門的世俗有這方面。

從另外一個角度來說，補特伽羅跟業跟異熟，一個是實物有，一個不是實物有，但是它們兩個一樣都是第二理門世俗有，第二理門世俗有裏面也有實物有跟不是

實物有的區分。再繼續就是前面聲聞乘對唯識的辯論，對唯識沒有影響，因為唯識講我不許它是了義教，所以我沒有相違，「此中無相違過」誰會辯論，誰答不出來？那就是中觀，這裏用自相就是中觀應成派。這裏講有一些大乘師，就是指中觀應成派。

中觀應成派怎麼說？他說一切法無自相唯世俗有，他們認可《般若經》是了義教，若是如此，現在聲聞乘的那種辯論真的沒有辦法答復，以唯識的立場而言，中觀真的沒有辦法答復，但是我們想一想，馬上就會答復，因為聲聞乘引用的是初轉法輪，他引用的業跟異熟是有、作者是無，這句話是初轉法輪中的，這句話肯定是對，然後辯論時他講你的《般若經》裏面怎麼說，他不認可《般若經》，而是把他自己主張的初轉法輪經拿出來，以這個對中觀來說，引用初轉法輪並解釋，以「這句話是不了義」來解釋。中觀應成派還是可以答復的，但以唯識的立場來說中觀應成派就沒法答復，因為中觀應成派已經承許《般若經》是了義經。

有大乘師，說一切法皆無自相，唯世俗有，則有前文所說妨難。依釋正理論說，極為明顯。

這裏世親菩薩也是唯識的立場，他說「則有前文所

說妨難」，確實是有妨難，前面對中觀應成派來說就有妨難，所以「依釋正理論說，極為明顯。」到這裏是宗大師《解釋正理論》裏面的內容。《解釋正理論》引用的目的是前面的成立，即第二理門的世俗有跟第一理門的勝義有沒有相違，為這個理由就引了《解釋正理論》。

【辨了不了義善說藏論 044】

上節課講到第 33 頁第二行，如文：

辨中邊論云：「謂假、行、顯了。」此於粗分真實世俗諦中分為三種，一、假世俗，二、行世俗，三、顯了世俗。如其次第，配三自性。諸餘經中，說真如等世俗有者，應知即依第三世俗密意而說。

現在開始講假有這個方面。前面第 31 頁「初二自性世俗有者」，第二理門的角度是世俗有，第二理門的勝義有是勝義諦的意思。三性中第三個是圓成實，三性是先講遍計執、再講依他起、最後講圓成實，初二就是指遍計執和依他起，以第二理門來說，遍計執和依他起是世俗有。「初二自性世俗有者」中的「初二自性」就是初二性，是這邊講的「世俗有」的意思。

從第 30 頁的「第二理門」開始，先講第二理門的勝義有，再講第二理門的世俗有。剛剛講「初二性世俗有」，我們要把第二理門的勝義有、世俗有分開。第 33 頁《辨中邊論》對世俗有解釋的時候，又有另外一個世俗有，把圓成實當世俗有，這是非常怪的事情，圓成實

怎麼會變成世俗有？密意是什麼？它是有密意的而不是直接從字面可以認可的，「應知即依第三世俗密意而說」，我們不可以把圓成實直接變成世俗有，它是有密意的。《辨中邊論》在圓成實上講世俗有，一定要講其中的密意，不然會被誤解。

三個假有講到「一、假世俗，二、行世俗，三、顯了世俗」，如其次第，配三自性，假世俗就是遍計執性，行世俗就是依他起性，顯了世俗就是圓成實性。藏文的話，第一、第二個就是講顯了，即心了知、了別，對心法的定義講到了別，依他起究竟來說完全就是心的體性。所有的諸法都有三性，連常法都有三性，三性各個都有三性，比如依他起自己上也有三性，圓成實自己上也有三性，遍計執自己上面也有三性，不管常法、無常法，不管是遍計執、依他起和圓成實，所有的法上面都有三性。我們不要理解為把三性各個拿出來，比如依他起上沒有別的。

實則不然，任一個法上面都有三性，任一個法上面一定有第六識的想法，不管是什麼法在腦子中都可以出現 出現的時候就是遍計執 如此第一個遍計執出來了，出現的時候你執著就是圓成實的所應破，這個執著心一

破就是圓成實出來，所以遍計執和圓成實肯定出現的。然後不管遍計執也好，圓成實也好，在那邊有一個所依，如果根本沒有所依，我們怎麼會執著？所以遍計執要執則對境所依那邊肯定要有一個東西，最究竟的所依那邊要有一個東西，所依那邊追的話肯定要有一個依他起，沒有依他起它沒有辦法存在。

對於依他起真正的追究的話就是阿賴耶識，因為諸法都是心造的，尋找追究的話還是阿賴耶識，所以就是心的體性。行是有為法是造作的意思，藏文沒有直接說行這個字，而是以了知解釋。首先要瞭解的就是世俗有，實際上《般若經》中講諸法是世俗有、諸法是勝義中無，《辨中邊論》是密意而說的，在哪里說？《般若經》中，其中講諸法是勝義中無、世俗中有，勝義中完全無、世俗中假有，若諸法都講假有的話，則《辨中邊論》要解讀《般若經》為何講假有，那就要瞭解諸法上遍計執來說是假的世俗有，剛剛我用的詞應該不加假有，《般若經》一直講世俗有，世俗有以唯識來說，對於《般若經》講的世俗有是不承認的，一定要解釋。

像《辨中邊論》是唯識，講《般若經》中講世俗有是有密意，密意就是遍計執假的世俗有的緣故講世俗有，

依他起是行世俗有的角度講世俗有，圓成實是顯了世俗有的緣故講世俗有，唯識沒有辦法認可《般若經》的說法，所以把它當不了義，其中有密意，世尊心裏有另外一個想法然後講。以密意而言，《辨中邊論》講行或者行世俗、心識的世俗；圓成實顯了，顯了的意思就是可以用很多名稱來講，即分別言說，就是用各種各樣的不同的名字來表達，比如空性是什麼？就是勝義諦。勝義諦是什麼？就是另外一個法界。

平常我們對於真正的空性講不出來，就用各種各樣的詞繞來繞去，實際上真正現證的話才能感覺到空性，除了現證之外沒有辦法理解，現證之外講的都是分別言說 意思是不過詞不同而已 但還是沒有真正的講出來，所以勝義諦或圓成實實際上是分別言說，除了這個之外沒有辦法了知真正的空性，除了我們自己個人有現證之外，對別人沒有辦法真正引導，只能分別言說。分別言說就是你沒有真正的空性可以講，當然以比量也可以用正因論式、應成論式推空性，但以真正的勝義諦來說，完全是現量的境界才是真正的純的空性，除此之外，根本不是真正的空性。

真正的空性是現量才能理解的，其他不過是多餘的

形容而已，就是分別言說。分別言說的意思是現量才能對境，除了現量之外只能分別言說，從只能分別言說的角度可以說圓成實是世俗有，這就是圓成實是顯了世俗有的原因。現在講第三個有問題，前面兩個沒有問題，因為第二理門來說前面兩個就是世俗有，遍計執性和依他起性這兩個第二理門來說就是世俗有的，現在正在講第二理門，所以前面的初二性是沒有關係的，但圓成實是有問題的。這裏講到「諸餘經中，說真如等世俗有者，應知即依第三世俗密意而說。」其中「依第三世俗密意而說」，就是為什麼講第三，沒有講第一第二，因為第一遍計執、第二依他起這兩個以第二理門來說就是世俗有，所以沒有必要講這兩個世俗有。

現在《辨中邊論》提出連圓成實都要講世俗有的意義在哪，意義講的時候就是這裏講的「依第三世俗密意而說」，其中「密意」說的就是《辨中邊論》，以這樣的密意而說。《辨中邊論》解釋世尊有這個密意，所以前面講到「諸餘經中說」，說什麼呢？連勝義諦、真如、圓成實也把它當世俗有，《般若經》中有這麼說，這麼說的密意就是世尊心裏想圓成實是顯了世俗有，所以他講世俗有，這種解釋是誰來說的？是《辨中邊論》來說。

以密意而言，就是說的人心裏有密意所以這麼說，若是如此，一定要連接到經，瞭解經中為什麼講世俗有？因為說法者心中有這個密意，所以這麼說。應該是經中世尊有這個密意，所以這麼說，這句話是《辨中邊論》來說，「而」這個字翻譯得有點怪。「應知」，就是我們應該知道《辨中邊論》講的不是真正的解釋勝義諦或者圓成實世俗有，《辨中邊論》講的世俗有只是對《般若經》解釋密意而已，實際上不是真正的講它是世俗有，也可以說它是顯了世俗有。這裏沒有什麼特別之處，重點是前面第二理門的世俗有是《攝決擇分》中說的，這裏有點像斷諍論，意思是《辨中邊論》中說的是那樣的角度的世俗有，而不是真正的第二理門的世俗有。到這裏已經講完第二理門的世俗有的斷諍論。

現在已經講完第一理門和第二理門唯識的立場，即「如是」。講完後宗大師給我們一個教誡，比如唯識的立場世俗有勝義有是什麼樣子，中觀自續派、中觀應成派的立場的世俗有勝義有是什麼樣子，如此上上下下各個的宗義，他們的勝義有世俗有我們要好好的善抉擇。如文：

如是若能詳辨，上下諸宗實有、假有、世俗有勝義

有，及一宗中，安立彼等差別道理，則能善決擇諸重要宗派。及能了知，實事師說眾多假有，及世俗有。然中觀師尚須於彼立勝義無。若未能爾，徒欲分辨上下諸宗差別而已。

這裏就是我們在《辨了義不了義》開頭的時候講到，我們要瞭解空性先要練習成立空性的邏輯，這個邏輯、道理用了不同的層次，像唯識、中觀有不同的層次，這個要分辨出來就叫辨了義不了義，辨了義不了義的意思是初步分辨這個宗義是否究竟，是上部宗還是下部宗，分辨了之後，最後真正用的時候則不會用錯，不會我認為是中觀 但實際上是唯識 或者我認為是中觀應成派，實際上是中觀自續派的層次，我們不會這樣用錯，上下分辨出來則用的剛好，這就是一個次第。

首先要達到辨了義不了義，如此也要對各個宗派的勝義有世俗有、實有假有，一定要好好懂，如果不懂，則辨不出來了義不了義，只是你喜歡辨了義不了義而已，這裏講「若未能爾，徒欲分辨上下諸宗差別而已。」所以你只是喜歡分辨而已，但是沒有能力分辨，沒有能力分辨喜歡也沒有用，要有能力分辨了義不了義，一定要清楚各個的勝義有世俗有。宗大師交待：你只是喜歡分

辨了義不了義沒有用，你要有能力分辨，先總的來講「如是若能詳辨，上下諸宗實有、假有、世俗有勝義有，」如果你有這樣的分辨能力，首先對於一個宗義要好好分辨出來，即「一宗中，安立彼等差別道理，則能善決擇諸重要宗派」對於上下的這些宗義先對一個宗義分辨，再對另一個宗義來分辨，如此才能善抉擇重要的宗派，應該是重要的宗義。

因為宗派也有一些重要的宗義、主張，宗義跟宗義者不一樣，宗義者是宗派本身，我們平常講宗派是指人，宗義指見解，對重要的見解一定要抉擇，意思就是雖然四部宗義講了基道果等很多道理，像實有假有、勝義有世俗有這個更重要，要抓到，這個好好抓到的話，則對於上下宗派真正重要的宗義就能善抉擇。

善抉擇，比如上下能夠抉擇的話，我們就能看得到，就會了知到說實事派唯識說的假有，中觀看起來還是實有。唯識說勝義無，但是中觀的角度還是沒有達到勝義無，所以中觀還是要成立，看起來唯識的角度已經成立了假有、勝義無，但是中觀的立場還是沒有成立，所以這裏講「然中觀師尚須於彼立勝義無」，即中觀的角度沒有成立完，還是需要成立，唯識的角度已經假有世俗

有，所以說「實事師說眾多假有，及世俗有。然中觀師尚須於彼立勝義無。」唯識那邊已經無了，已經假有勝義無了，但是從中觀的角度來說還是沒有達到假有、勝義無，還是需要成立。

「及能了知」，所以上下的世俗有勝義有的差別知道的話，下面講的世俗有，上面看的時候不是世俗有，或者下面看的是勝義諦，但是上面看的還是世俗諦。剛剛講世俗有等於就是勝義諦，假有、世俗有、勝義中無就是勝義諦。下面講的勝義諦，像《入行論》開始對二諦解釋的時候講，世間的角度來說是勝義諦，但是從佛教修行人的角度來說是世俗諦，佛教修行人中，下面認為是勝義諦，上面認為是世俗諦。

《入行論》第三、第四偈頌「世見二種人，瑜伽師一般，一般世間師，前者所論破。」就是上上破下下，一樣，就是這裏講「實事師說眾多假有，及世俗有。然中觀師尚須於彼立勝義無。」所以我們必須要好好學習各個的宗義者的實有假有、勝義有世俗有，這非常關鍵，要好好學習，學習之後才會知道，我們自認為空性，實際上並不是中觀的空性，還是唯識的階段，這些瞭解的話，則不會走錯。若你沒有學習這些，則肯定你沒有能

力分辨了義不了義。一樣，你沒有能力認知你自己的勝義無是唯識的境界還是中觀自續的層次等，這裏講到上下宗義的關係，我們要分辨然後抉擇才能夠了知，所以能夠詳辨、「則能善決擇諸重要宗派。及能了知」，所以上下就有關系，我們一定要這麼走，不然覺得辨了義不了義有點算是宗大師的宗義。這句話是宗大師交待我們要好好學習《辨了義不了義》，「若未能爾，徒欲分辨上下諸宗差別而已。」如果沒有學習，則是喜歡而已。

第一理門第二理門的勝義有世俗有已經講完了，斷諍論的科判「明自宗無違」已經講完了，戊一菩薩地、戊二攝決擇分已經講完了，現在講「戊三 餘論所說分二 己初 莊嚴經論所說 己二 辨中邊論所說 今初」。《莊嚴經論》有三個偈頌，第一個「莊嚴論云」，第二個在第 34 頁的「即前論云」第三個是下面的「論又云」，總共三個偈頌。三個偈頌中的內容宗大師有解釋。這三個偈頌我們分出來，先要瞭解，《莊嚴經論》跟《辨中邊論》兩個都是唯識的，主要來說像《菩薩地》和《攝決擇分》非常重要，從科判我們看得出來就是「餘論所說」，主要是《菩薩地》、《攝決擇分》已經說了，別的論典相對來說不是那麼重要的論典，但還是唯識的論

典。

這兩部論典中說的也跟《菩薩地》、《攝決擇分》內容一樣，講《般若經》中說的比如諸法沒有自性等，或者不生不滅等，開始的時候勝義生菩薩問：《般若經》講到無性，另外講到不生不滅，就這兩個方面的問題請教，剛剛《辨中邊論》也是這個方面的一個答復，比如《般若經》中為什麼講無性，這是第一個偈頌；為什麼講不生不滅，這是第二個偈頌跟第三個偈頌，剛剛我們認出來三個偈頌。當然宗大師前面有講，像第二個偈頌宗大師講「如無自性無生亦爾。如無生故，無滅亦爾等，前前為因，成立後後。即前論云」，這裏講的是無自性、不生不滅的意義就是第二個偈頌，下面第三個偈頌主要講得到了無生法忍的密意是什麼，即「經說得無生法忍」，解釋其密意。

《般若經》中沒有自性的意思是什麼？不生不滅等的意思是什麼？得到無生法忍的意思是什麼？這三個密意就是三個偈頌。首先講無自性的密意的時候就講到《集論》，不單單《莊嚴經論》，《般若經》中沒有自性的密意解釋是《莊嚴經論》的第一個偈頌，同時《集論》中也有講《般若經》，講無自性的密意。

莊嚴論云：「自然自體無，自性不堅住，如執取不有，故許無自性。」謂於三有為相，及如凡愚所執自性，非是有故。密意說言，皆無自性。集論則說，方廣分經依彼二義，及三無性，密意說言皆無自性，謂諸法仗緣是無自性，無自然故。此義如中觀明論，釋為無自體生。諸法已滅不能仍生彼法體性，是無自性，無自體故。現在未滅是無自性，以剎那法於第二時不能安住自體性故。總謂未來苗芽不自然生，過去苗芽不重復生，現在苗芽不能住於第二時故，說三世諸法皆無自性。如諸愚夫，或執常樂我淨，或妄執餘遍計所執相，由無彼自性故，名無自性，是世親釋。

首先，莊嚴論云：「自然自體無，自性不堅住，如執取不有，故許無自性。」這裏不難理解，而且宗大師下面特別詳細的解釋，這裏宗大師的解釋直接看就容易懂。自然是一個、自體無是一個、自性不堅住是一個，總共三個，就是先講未來，然後講過去，最後講現在。自然講的是未來，自體無講過去，自性不堅住講現在，所以未來、過去、現在。

下面宗大師的解釋看一下：「謂諸法仗緣是無自性，無自然故。此義如中觀明論，釋為無自體生。」這個是

第一個自然的解釋。「諸法已滅不能仍生彼法體性，是無自性，無自體故。」這個是第二個自體無，講的過是過去，或者現在講的自體無。第三個自性不堅住，下面的「現在未滅是無自性，以剎那法於第二時不能安住自體性故」。

然後宗大師後面再略的解釋一下「總謂未來苗芽不自然生」，這個是講第一個自然，是未來的。「過去苗芽不重復生」這就是自體無，是過去的。「現在苗芽不能住於第二時故，說三世諸法皆無自性」這裏就是《般若經》中為什麼講三世諸法皆無自性？因為未來的法上面也有一個無自性可以形容，過去的法上面也有一個角度可以理解無自性，現在的法上面又一個角度可以解釋無自性，所以不同的未來、過去、現在有各自解釋無自性的道理，因此緣故《般若經》說三世諸法皆無自性。

現在《莊嚴經論》中講自然無、自體無，然後就是自性不堅住。自然無的意思就是這些生的時候就是未來，因為還沒有生，已經生就是現在，死了就是過去。快要生還沒有生，它以自己的力量自然生的嗎？不是，是因緣而生，所以自然無，這個是解釋未來，因為要生將生，這是未來。所以那個時候不是自己生或不是自然生，自

然無以無自性的意義可以解讀。以唯識的立場來說《般若經》講三世諸法皆無自性，比如未來的法為何講無自性，因為未來的法自然無 生的時候完全是因緣的力量，一點沒有自己生的，所以自然生是講未來的法。

自體無就是死了之後會不會再變成自己？自體的意思就是自己，過去的法會不會重復變成自己？不會，所以就是自體無。過去的法只是我們腦子裏的一個想法而已，它不會再出現的，所以再不會出現，就是自體無。自體的意思就是自己原來的樣子不會出現。自體無是過去的法上面，《般若經》裏面為什麼講過去的法沒有自性？因為過去的法不會再變成它，所以從這個角度也可以理解無自性的解釋。

現在的法上面，一剎那都沒有辦法留，第二剎那馬上走，就是已經生了，下一剎那要留嗎？不會，一剎那都沒有辦法留，下一剎那完全滅。所以這裏講「自性不堅住」，就是現在法上面也是以無自性可以理解，這樣的緣故，這裏講的「自然無、自體無、自性不堅住」。這三個已經瞭解了。

剛剛講到「說三世諸法皆無自性」，下面「如諸愚夫，或執常樂我淨，或妄執餘遍計所執相，由無彼自性

故，名無自性，是世親釋。」世親菩薩有解釋《莊嚴經論》的釋，世親菩薩對《莊嚴經論》的那一句「如執取不有，故許無自性」，下面的「故許無自性」的意思就是《般若經》中為何講無自性的原因在此，可以說前面就是密意，就是自然無、自體無、自性不堅住，「自然自體無，自性不堅住，如執取不有」這三句就是講的密意，因為有這個密意，所以《般若經》顯義中講到諸法無自性，諸法無自性不是真正的無自性，而是有密意，顯義把它解釋成密意。

「故許無自性」，所以無自性是從這個角度叫無自性，而不是直接叫無自性。「許」就是以唯識或《莊嚴經論》的立場來說，我們可以說這樣的緣故可以解釋無自性，不可以直接說無自性。現在「如執取不有」世親怎麼解釋呢？執取的執著是凡夫，對常樂我淨執著，還有就是法我執，應該是補特伽羅我執跟法我執。另外一個就是「或妄執餘遍計所執相」，意思就是我們凡夫遍計所執顯現出來完全是自性成立的感覺，這個我們把它執著，確實是自性成立，這個執著就是「或妄執餘遍計所執相」，其中的「相」就是顯現自性成立，如果把顯現的遍計所執的相當成真的話，那就是妄執。

「或妄執餘遍計所執相」，這個等於就是法我執。愚夫面對諸法的時候會生起法我執，也會生起遍計所執，不可以認為比如我面對桌子的時候只會生起法我執，不會生起補特伽羅我執，不是的。如果對於這個桌子，與「我看到的」、「我的」等連接時就是補特伽羅我執，純補特伽羅我執也好，或者補特伽羅的同時法我執也在，就是桌子本身在那邊好像實實在在存在，那種可以說法我執。所以兩種我執都生起。

言餘者，謂執能取所取實體各異，如無自性無生亦爾。如無生故，無滅亦爾等，前前為因，成立後後。即前論云：「由無性故成，後後所依止，無生滅本靜，自性般涅槃。」如前已釋。論又云：「於始自餘相，自相自然異，雜染及差別，說無生法忍。」

現在《般若經》中為什麼說諸法是無自性，因為愚夫在面對諸法的時候，補特伽羅我執生起、法我執也生起，跟那種執著心的想法一樣諸法是存在嗎？不存在，所以這裏講「由無彼自性故」，這樣的理由把它解釋為「如執取不有」，世親菩薩是這麼解釋的，所以講「名無自性，是世親釋」。另外，這裏「餘」的意思應該這麼理解：遍計所執實際上沒有自性，如果我們把它當有

自性就是「餘」，即另外一個，實際上遍計所執相是沒有自性，我們把它當有自性就是「餘」。

「言餘者」，世親說的「餘」宗大師把它解釋一下。「言餘者」就是「謂執能取所取實體各異」，我們把它當完全是分別心安立，分別心的一個體性，若是如此，則我們沒有把它當自性成立，如果我們把它當自性成立的話，則它不是分別心安立，所以就是「能取所取實體各異」。一樣，「餘」指遍計所執性相實際上是沒有自性的，我們把它當有自性就是「餘」。所以遍計所執相不是實有的顯現，真正的遍計所執的性相或行相是什麼呢？沒有自性，我們把它當有自性就是「餘」，也可以說把它當有自性就是能取所取個體是一樣的意思，所以「言餘者，謂執能取所取實體各異」。

前面四句宗大師的解釋我們已經講完，中間「集論則說」看一下，宗大師先略的對這個解釋一下，即「謂於三有為相，及如凡愚所執自性，非是有故。密意說言，皆無自性」，開頭的「謂」是說的意思，意思就是《莊嚴經論》中有說，說什麼呢？「密意說言，皆無自性」，這個是《莊嚴經論》裏面說，前面的「謂」就是說的意思，說什麼呢？這個是《莊嚴經論》中說，說《般若經》

中說的皆無自性是以什麼來說？以密意而說。

現在我們講前面宗大師簡單的解釋，「莊嚴論云：「自然自體無，自性不堅住，如執取不有，故許無自性。」引完之後，宗大師對這個解讀，「謂」就是《莊嚴經論》說的意思，說什麼呢？就是《般若經》中「皆無自性」，以什麼來說？以密意而說，不是直接說。密意是什麼呢？這裏好像變成兩個的樣子，實際上有的時候分三個或四個，比如三有為相，就是過去、未來、現在，或者是把它當一個的話，就是下面的「如凡愚所執自性」，也可以變成一個，也可以變成兩個，兩個的話變成法我跟補特伽羅我。

「非是有故」，不管未來、過去、現在也好，凡夫的執著也好，這些都是以有沒有自性的道理，這個道理的緣故就是密意，世尊腦子中有密意的緣故，才說諸法是無自性，《莊嚴經論》中是這麼說的，真正詳細的解釋是「謂諸法仗緣是無自性，無自然故。此義如中觀明論，釋為無自體生。」這個就是未來，下面諸法已滅就是過去，詳細的是下面，上面是略的解釋，詳細的解釋之前，中間是對《集論》的一個說法，《集論》的說法也是《莊嚴經論》中兩個都有。

分兩個的話，過去、未來、現在是一個，凡夫的執著是一個。集論則說，「方廣」的意思是廣的《般若經》，以略中廣而言，「方廣分經」就是廣的《般若經的》意思。廣的《般若經》有說到諸法沒有自性，密意就是這裏講的「依彼二義」，就是剛剛講的「三有為相」跟「凡愚所執自性」這兩個並在一起，就是《莊嚴經論》中說的密意，然後加上三無性，就是前面開始的時候生無自性、相無自性、勝義無自性，比如我們說諸法是有沒有自性，以唯識來說有自性。為什麼講沒有自性？因為諸法上有三無性，所以說無性，實際上三無性不是無性，如從生無性的角度就叫無性，實際上生無性也是有性，勝義無性也是有性。

開始學習的時候很多人會混淆，既講三無性，又講有性，好像三無性就是三種無性的理解，實則不然，三無性的意思就是生無性、相無性、勝義無性，為何這麼講？實際上都是有性所以加「無」這個字，意思在於是以生來講無性，不是真正的無性。加這個「無」等於就是不認同無性的意思，我們不要理解為三無性就是無性，認為是三種無性，實則不然。講三種無性的時候等於不認同無性，三無性的意思就是無性的密意，不認同無

性。

無性這個詞有意義，解釋的時候講三無性，「及三無性，密意說言皆無自性，謂諸法仗緣是無自性，無自然故」，前面也提過了宗大師不會再解釋，現在《集論》提的「彼二義」也好，《莊嚴經論》提的三有為相也好，都是一樣。「三有為相」就是三個有為法的相，就是過去、未來、現在三個有為法的相，還有凡愚的所執自性，對這兩個詳細解釋的話，從下面開始，三無性不用解釋，前面已經解釋過了，現在有為法的三相就是凡愚的所執自性要講出來，這個我們已經講過了。下面第二個從「如無自性」開始，因為這個也是宗大師解釋。

宗大師的解釋是前面，有的時候沒有引經論之前宗大師對此解釋一下，有的時候引完了才解釋，現在這個算是引之前解釋，即「言餘者，謂執能取所取實體各異，如無自性無生亦爾。如無生故，無滅亦爾等，前前為因，成立後後。」這段就是解釋下面的「即前論云」，這個下次講。

【辨了不了義善說藏論 045】

上節課講到第 34 頁，如文：

如無自性無生亦爾。如無生故，無滅亦爾等，前前為因，成立後後。

以科判「己初 莊嚴經論所說」來說，《莊嚴經論》裏面引了三段，第一段宗大師解釋完了，現在宗大師解釋第二段，有的時候解釋在前，根本頌是在後面。大部分是先引根本頌，然後解釋。現在這裏是解釋在前面，根本頌在後面。先讀根本頌，再讀前面宗大師對此的解釋，這裏講到，如文：

即前論云：「由無性故成，後後所依止，無生滅本靜，自性般涅槃。」

《經莊嚴論》中講到在《般若經》中為什麼講無生，還有無滅、本來寂靜、自性涅槃，講這些主要是有密意，而不是直接說無生無滅、本來寂靜、自性涅槃。如果直接說，以唯識而言是不能接受的，唯識把《般若經》當不了義，字面上是無生無滅、本來寂靜、自性涅槃，但意義是另外一個，意義是什麼呢？就是前面的第一段，

現在是第二段。前面第一段講到為什麼在《般若經》中講無自性，第 33 頁如文：

方廣分經依彼二義，及三無性，密意說言皆無自性，謂諸法仗緣是無自性，無自然故。

其中的「方廣分經」指《般若經》，它講皆無自性是依靠什麼、密意是什麼，才講皆無自性。《般若經》中為什麼講無自性，前面講過它的意義了，這邊第二段是「如無自性」，剛剛先講宗大師的解釋，「如無自性無生亦爾。如無生故，無滅亦爾等，前前為因，成立後後。即前論云」，這是宗大師對後面根本頌的解釋，後面的根本頌就是講唯識不認同《般若經》，這裏用「方廣分經」或《大般若經》裏面講的「無生無滅、本來寂靜、自性涅槃」的密意不是字面，而是以前面的皆無自性來講，所以用「如是」。

前面我們解釋的時候，無性不是直接講無自性，而是透過密意來講無自性，跟這個密意一樣，哪里講無自性，哪里就講無生；無生怎麼解釋，從這個角度就講無滅等，就是前前是後面的依靠，也可以說前前是理由，後面是所要成立的。為什麼無滅？因為無生。為什麼無生？因為無自性。為什麼本來寂靜？因為無滅。前前是

理由，後面是所立。即「如無自性無生亦爾。如無生故，無滅亦爾等，前前為因，成立後後。」無自性的緣故，無生；無生的緣故，無滅；無滅的緣故，本來寂靜；本來寂靜的緣故，所以自性涅槃，就是這麼一個道理。

藏文的話，後面的根本頌是講「後後所依者，猶如性故成」，這兩個前後是顛倒的。應該是「後後所依者」的緣故，我們說前面變成是後面的所依，或者可以說後面是再後面的所依。「後後所依者」意思是前面是所依，後面是能依，意思是前面是能立，從此推後面，所以前面是所依或能立，能立就是它來成立後面，意思就是「後後所依者」的緣故，變成由無性故成立無生，然後也可以說由無生故成立無滅，由無滅故成立本來寂靜，由本來寂靜故成立自性涅槃，就是這麼一個道理。

於此相似的如前面的《解深密經》中，宗大師在《辨了義不了義》開始的時候，答就有兩個，科判是第 4 頁「 丁初 釋無自性所有密意」，還有一個是「丁二 釋無生等所有密意」，這兩個科判中講到，《解深密經》第 11 頁「謂依初後二無自性，密意而說」，為什麼《般若經》中講「不生不滅、本來寂靜、自性涅槃」這個密意解釋的時候，講到諸法上面有遍計執的相無自性跟圓成實性

的勝義無自性，從這個角度來《般若經》中為什麼講「不生不滅、本來寂靜、自性涅槃」？

現在是《解深密經》解釋《般若經》中為什麼講「不生不滅、本來寂靜、自性涅槃」，就是諸法上有三性或者三無自性，三性跟三無自性是一樣的意思，比如三性就是遍計執性、依他起性、圓成實性，三無性就是相無自性、生無自性、勝義無自性，等於遍計執、依他起、圓成實的意思。諸法上依他起有生有滅，依他起是有為法，是因緣起而生滅的，所以諸法上依他起的性就是生滅的。諸法上每一個法上有三性，三性中依他起那塊就是有生有滅，所以不可以說是「不生不滅、本來寂靜、自性涅槃」。

現在是諸法上面每一個法上的遍計執跟圓成實那兩塊不是有生滅的，比如這張桌子是色法，以色法來說《般若經》中確實講「不生不滅、本來寂靜、自性涅槃」，色法上面有生有滅，不是不生不滅，為什麼講色法上「不生不滅、本來寂靜、自性涅槃」？因為色法上面的遍計執「不生不滅、本來寂靜、自性涅槃」，色法上面的圓成實來說是「不生不滅、本來寂靜、自性涅槃」，所以色法上有「不生不滅、本來寂靜、自性涅槃」的性。色

法上有三個性，兩個性在那裏，透過兩個性的緣故就可以說色法是「不生不滅、本來寂靜、自性涅槃」。

現在《莊嚴經論》跟《解深密經》有點不一樣。《莊嚴經論》是透過別的角度解釋，前面我們講《莊嚴經論》中講，「謂於三有為相，及如凡愚所執自性，非是有故」，那個角度就是講有為法上面，不是講遍計執跟圓成實的角度。「三有為相」就是有三時，「生、住、滅」或者「過去、現在、未來」。從「過去、現在、未來」的法的角度來講完全是依他起的法，但依他起的法也可以從另外一個角度解釋，它不生，雖然它是有生有滅，但是從另外一個角度而言，比如像它的因是體性一來生嗎？不是，因為因跟果是體性異。不是從體性一來生的角度生而言可以說不生，也可以說不滅，從這樣的生滅的角度就不會有煩惱，所以可以說本來寂靜。一樣，沒有煩惱就可以說自性涅槃。

跟《解深密經》不一樣的地方在哪里？《解深密經》把遍計執和圓成實點出來，這裏沒有把遍計執點出來，就是在圓成實上面，但對圓成實上面解釋的時候，是從另外一個角度來解釋不生不滅，像三有為相，實際上是有自性，三有為相那邊就有講到，比如講自然、自體、

無自性這些的時候，實際上是講過去、未來、現在，所以完全是依他起上面。依他起上面可以解釋自然沒有，自體也沒有，所以就是自性不堅住。解釋這些的時候實際上它是不是自體無？不是，依他起肯定是有自體，自體無是從另外一個角度來解釋，像下面未來的法就是叫自然，過去的法就是自體無，現在的法就是自性不堅住。

實際上有為法的話，肯定是自然也有，自體也有，不可以說自然無或自體無或自性不堅住，這些都沒有辦法解釋，但是透過別的角度來解釋，自然無的意思就是未來的法完全是因緣而生，沒有自己能生；自體無的解釋就是它沒有辦法再回到自己，它永遠滅就是滅了；自性不堅住就是剎那剎那滅，從另外一個角度也可以解釋自體無、自然無，實際上有為法是自性成立的，但是從另外一個角度解釋時還是可以解釋得通，像生無自性，前面《解深密經》來說，對依他起是講生無自性，若問依他起是無自性嗎？不是，但後面的生無自性的時候，生也解釋，無自性也解釋，就是生無自性、相無自性、勝義無自性這三個每一個都有成立的一塊，也都有否定的一塊，比如說相無自性的時候，相有一個意思，無自

性有一個否定的意思。生無自性、勝義無自性亦然。

宗大師開始對相無自性解釋的時候，講到後面我們要瞭解也有成立跟否定，就是宗大師說我們應當要知道後面應從遮品和成立品來瞭解，意思是後面的生無自性、相無自性、勝義無自性解釋的時候，也要瞭解生是成立的，無自性是遮品，對於成立品跟遮品要瞭解。所以我們要知道有的時候字是一樣，生無自性、相無自性、勝義無自性後面都有無自性這個詞，後面的無自性都是一樣，含義可以有不同的解釋。一樣的道理，無自性這個詞可以從不同的角度理解，剛剛我們念的「如無自性」，就是前面我們從什麼角度來解釋無自性，一樣，可以從那個角度來理解無生。

「如無自性無生亦爾」，就是前面我們已經解釋了無自性，從那個角度可以瞭解無生，從那個角度看前面，剛剛講的「謂於三有為相，及如凡愚所執自性」，以這兩個來解釋無自性。所以對於無自性解釋的時候，如前面解釋的無自性一樣我們也要解釋無生，如無生前面無自性一樣解釋無生，則無滅等也是一樣的解釋。後面的無滅怎麼樣，本來寂靜怎麼樣；本來寂靜怎麼樣，自性涅槃怎麼樣，所以就是前前為因成立後後，這就是《莊

嚴經論》的第二段，下面是第三段，如文：

論又云:「於始自餘相，自相自然異，雜染及差別，說無生法忍。」

這邊宗大師有解釋：

經說得無生法忍，此釋諸法無生之理。其中始者，謂生死中無始初生，自謂前念先生諸法，彼法自體不復更生。餘謂後念，先無之相後不新生，是釋論說。此義如中觀明論，說生死中先無有情後不新生，要前者滅同類乃生，故法先無則後無生。自相，謂遍計所執，彼畢竟不生。無自然生，謂依他起。無變異生，謂圓成實。無雜染生，謂得盡智時。無差別生，謂佛法身。

其中的「經說」就是《般若經》中，前面第一個是無自性，第二個是「無生無滅、本來寂靜、自性涅槃」，第三個就是《般若經》中講的「得無生法忍」，這個的密意是什麼呢？就是它有八種的角度說得到無生法忍，這八個分別為：始、自、於相、自相、自然、異、雜染、差別，前面說「餘」是密意，比如得無生法忍，經中的密意是什麼呢？它的想法主要是想這八個的緣故，所以是「餘」，然後是於始無生、自無生，於相無生、自相無生、自然無生、異無生、雜染無生、差別無生，以此

緣故，經典中講到無生法忍。

下面宗大師一個一個解釋。先是無生法忍，這裏「忍」的意思就是站得住，或者他不會動搖，就有點這個意思。我們得到解脫的時候，對輪回跟涅槃是無二的感覺，就是輪涅無二，如果內心中有「我得到涅槃」的想法，則肯定沒有得到涅槃，像《金剛經》裏面說「我得到預流果」，則沒有得到預流果，一樣「我得到涅槃」則沒有得到涅槃；「我得到解脫」，則肯定沒有得到解脫。內心中要達到，對於輪回不會反感，對於涅槃也不會執著，就是好像輪回和涅槃都一樣的味道，這樣的境界才會得到涅槃。

像我們學佛之後，好像對於不學佛的人就覺得有點不舒服，則你肯定沒有學好佛法，如果你學佛之後遇到不學佛的人，對於惡的人都不反感的話，你才是學到佛法。現在「忍」就是這種意思，就是得到所有的這些就會得到法忍，得到這個「忍」的話，我們講到輪回，也講到佛陀的果位，「忍」的對境是什麼？輪回也講，佛的法身也講，就是面對什麼都不會執著，忍得住不會動搖。所以我們對於這些形容，比如無生法忍，像輪回肯定有生，為什麼叫無生？因為以它的開始來說是沒有，

輪回來說有沒有開始、有沒有生開始的角度，從這個角度說生是沒有，這些方面不動搖的時候就叫無生法忍，這種不執著的時候就叫無生法忍。

這樣的無生法忍，對境那邊就有無生法忍的意義也要解釋，對這個境，比如對輪回為什麼叫無生法忍？因為「謂生死中無始初生」，沒有從哪里開始生，所以對輪回講無生，從這個角度可以講無生。再就是「自謂前念先生諸法，彼法自體不復更生。」這是第二個「自」，這個也是已經生過的法，然後不會再生。另外，它生的時候，從續流的角度來說，肯定是過去的續流，沒有過去的續流肯定不會再生，所以這個就是第三個於相無生，第二個解釋的時候為「自謂前念先生諸法，彼法自體不復更生」，這是第二個。

第三個就是「餘謂後念，先無之相後不新生」，這是在論中這麼解釋。然後宗大師還是對輪回解釋，剛剛前面第一個是輪回本身沒有一個開始，後面解釋眾生流轉輪回是因為過去就有流轉輪回，沒有一個眾生是過去沒有流轉輪回的。有的時候有的人會這麼想，即原來所有的眾生本來就是佛，然後就掉下來了，就是好像原來就是一個乾淨的佛性，然後就掉下來，這個沒有辦法解

釋。現在宗大師後面這兩個解釋就是根據《中觀明論》，宗大師把這個根據拿出來。

下面第四個就是自相，所謂的自相是什麼呢？就是遍計執，「謂遍計所執，彼畢竟不生。」然後「無自然生，謂依他起。」這個是依他起，是第五個。然後「無變異生，謂圓成實。」這是第六，意思就是得到法忍的時候對於三性都不會有執著。再就是第七個「無雜染生，謂得盡智時。」斷除或淨除煩惱的時候，智慧就出來，即盡智。無雜染的時候就是無雜染生。第八個「無差別生，謂佛法身」。

這裏已經八個，對這八個方面完全不執著的緣故就叫法忍，這裏是「說無生法忍」。《般若經》裏面講得到無生法忍的密意就是不是真正的輪回本身是無生，不是這個意思，比如對輪回來說，從它有沒有開始這個角度講無生，所以是從不同的角度對無生解釋，不可以認為《般若經》中說對輪回可以得到無生法忍，所以輪回是無生，不可以直接這麼解釋。輪回無生有一種意義，無生法忍得到的意思不是輪回是無生的意思，而是從輪回的開始這個角度來說輪回是無生，從這個密意來說輪回是無生。現在表面上輪回是無生法忍，實際的密意是輪

回是開始的角度來說它沒有生，所以這裏有密意。

第三個《莊嚴經論》中對《般若經》的密意講到三個，已經講完了。然後宗大師再作說明，前面《莊嚴經論》講的是唯識的立場，而非真正的《般若經》的密意，唯識對於《般若經》沒有辦法直接認同，是唯識自己的問題。以唯識自己的立場而言，對於《般若經》沒有辦法認可，所以一定要找出密意來，如文：

如此解釋無自性義及無生義者，因此宗不許說一切法勝義性空，及諸有為勝義無生，為真了義。

這裏的「此宗」就是講唯識，唯識不許《般若經》中講的「一切法勝義性空，及諸有為勝義無生，為真了義」，對此他沒有辦法許可了義。所以這裏講《般若經》中講的無自性、無生，必須要講另外一個意義，前面講到解釋無自性義、無生義，所以對於無生和無自性沒有辦法直接認可，必須講密意。

所以《莊嚴經論》特別解釋無生的意思是什麼、無自性的意思是什麼，對這些一直解釋，為什麼？因為唯識不許《般若經》是了義經，《莊嚴經論》中彌勒或者無著的解釋關鍵是唯識不認可不了解《般若經》的意義，所以必須要另外一個解釋來對《般若經》瞭解。有的人

好像認為唯識對《般若經》認可，有的佛教徒認為《般若經》是以唯識認可的角度來解讀，實際上唯識對《般若經》解釋的時候表示他不認可《般若經》是了義，所以才解釋。實際上解釋的時候就已經表示對這個詞不認可，所以需要解釋才認可。如果當了義經則無需解釋。

解釋無自性義、解釋無生義，表示現在唯識不認可《般若經》說的一切法是性空。這裏要對一下，前面講的解釋無自性義，後面講到一切法勝義性空；前面講解釋無生義，後面是諸有為勝義無生，這兩個對照一下。應該是唯識解釋無自性的意義，表示對於《般若經》中說的「一切法勝義性空」不認可為了義經。唯識解釋無生的意義，表示唯識不認可、不許《般若經》裏面「諸有為勝義無生」是了義經。前面《莊嚴經論》中三種解釋完了之後，我們要瞭解為什麼要這麼解釋，因為以唯識或者《莊嚴經論》的立場來說對《般若經》不認可是了義經，所以《莊嚴經論》要解釋《般若經》的意義。

現在雖然這個是唯識的，以《般若經》而言，從中觀的角度，中觀是把它當了義經，唯識不認可它是了義經。唯識剛剛前面說的「三有為相，及凡愚所執自性」，主要《莊嚴經論》的根是「三有為相，及凡愚所執自性」，

對此我們要瞭解，我們講的是唯識以下的下部宗，像毗婆沙宗和經部宗與唯識有共的認可和不共的認可，如文：

其三世法無自性義唯除現在，及如愚執無自性義，亦共小乘兩宗。毗婆沙師說法生後有住作用，住後又有壞滅作用。

毗婆沙宗就不一樣，現在是唯識以下來說，即以毗婆沙宗、經部宗、唯識三個來說，前面講到「三有為相，及凡愚所執自性」所以他們的這種解釋是唯識認可的，是否毗婆沙宗和經部宗都認可？除了前面講的過去、未來、現在，對於現在的解釋是不認可，除此之外，其他三個都是共的，三個中誰是共呢？毗婆沙宗不是共的，毗婆沙宗為什麼是不共？唯識是怎麼解釋的？唯識就有解釋到「現在未滅是無自性，以剎那法於第二時不能安住自體性故。」

「剎那法於第二時不能安住」，從這個角度說現在的法是不堅住，所以就是自性不堅住，第二剎那是會滅的，毗婆沙宗就是有先生，再是住，然後是滅，這個跟毗婆沙宗是不共的，毗婆沙宗講到「法生後有住作用，住後又有壞滅作用」，所以肯定不是第二剎那就是滅。

對於無常，除了毗婆沙宗之外，以經部宗、唯識宗、中觀宗而言，客觀來說，中觀是最正確的，所以所有的法沒有一個住的時間，而是生就滅，如此對於無常瞭解的話，心裏覺得真的是不可靠的。住的時候，心裏就有一個可靠的感覺。沒有一個住的，都是生滅、生滅這麼走的，心裏覺得太刺激，覺得無常太可怕。所以真正瞭解細的無常就是生就滅，中間沒有一個停留的過程，完全是走的過程，即來就走、來就走，就是這麼一個狀態，平常我們對於細微的無常就達到瞭解到這種程度。

到這裏已經解釋完真正的科判中講的《莊嚴經論》說的。下面是斷諍論，剛剛講《莊嚴經論》完全是唯識的立場，它不認可中觀的觀念，如此則有疑問出來，如文：

若謂解深密經說依他起猶如幻事，莊嚴論說一切有為皆如幻事，故諦實有非彼正義。

前面有說《莊嚴經論》是說諦實有，它對諦實有是不認可的。前面講到諦實有，《莊嚴經論》不把《般若經》當了義經，《般若經》一直講沒有諦實有這種道理，現在《莊嚴經論》中也講到沒有諦實有的道理，因為《莊嚴經論》也講到一切有為法是如幻，如此則認可一切的

有為法不是諦實有。一切的有為法，我們一般說三性中依他起是諦實有，遍計執和圓成實不是諦實有，從唯識的立場是這麼想的。如幻化肯定是非諦實，這樣的緣故唯識不認可有為法是諦實有，這個問題出來的時候，這裏是略的一個回答「答：非如幻等，即便決定不說諦實，要在採取幻喻等義」，雖然把如幻的「幻」比喻一切有為法如幻化一樣，以「幻」為喻，當比喻的時候是怎麼用的？並非一說如幻化，馬上就說是假的。

這裏講「非」就是不決定的意思，就是不一定，雖然用如幻的比喻，但不一定說不是諦實有，所以不說諦實。所以一邊用如幻化的比喻，一邊同時說不是諦實有。不一定是用如幻化，馬上要瞭解非諦實有，不是這麼理解。因為用如幻化比喻的時候，對於怎麼採取比喻好好瞭解的話就會知道，我們常常會混淆，就是中觀應成派、中觀自續派、唯識，常常用《金剛經》的那句話「如夢幻泡影，如露亦如電」，對這個比喻解釋的時候肯定是天差地別，這些比喻解釋的時候不見得完全一樣的意義。

對此已經瞭解了，先簡單的答復，下面是詳細的答復，即「莊嚴論云」、「攝大乘論云」，所以不管是《莊

嚴經論》也好，還是《攝大乘》論也好，這兩個我們也可以說代表彌勒跟無著,《莊嚴經論》是彌勒著述的,《攝大乘論》是無著著述的，也可以說前面的《莊嚴經論》也是根據《莊嚴論釋》，世親的解釋，所以也可以說世親跟無著。這裏講到《莊嚴經論》的比喻解釋的時候就有講世親，就是「世親釋說」，下面第二段的《莊嚴經論》也是說世親，唯識最主要的代表人物就是彌勒、無著、世親，他們的論典中對如幻一直有解釋，但同時他解釋都是講唯識自己的法無我，而不是中觀的法無我的解釋，所以差別挺大的。首先《莊嚴經論》的前段，如文：

莊嚴論云：「猶如起幻師，譬虛妄分別，如彼諸幻相，譬說二種迷。」世親釋說，譬如幻師，於木石等，誦以咒術為迷惑因，虛妄分別依他起性亦爾，是初二句義。譬如幻相現為象馬等像，依他起性，現為異體能取所取亦爾。是後二句義。

魔術幻化的時候，對木頭、石頭上面施咒，誦咒術把它們幻化，所以有不一樣的功能在那裏。有為法和無為法對比的話，有為法有讓我們生起執著的功能，無為法不會讓我們生起執著，有為法跟無為法就有這個差別。

現在說誦咒術之後，石頭、木頭有一個功能，跟這個一樣，有為法比無為法更有讓我們生起執著心的功能。現在是說為什麼用如幻化的比喻，剛好幻化的物質本身跟依他起是很像的，對於有為法我們用如幻化的比喻，有為法有讓我們生起執著心的功能。

一樣，木頭、石頭誦咒術之後有讓我們生起執著心的功能，這兩個是比喻和意義，魔術誦咒術之後就會給我們幻想。一樣，我們面對有為法的時候讓我們生起二顯，剛剛我們解釋為「二種迷」，應該是二顯，下面解釋的時候「異體能取所取」，應該是二顯，先對負面的解釋，然後正面的就是實際的解釋，也是用如幻化，如文：

莊嚴論又云：「如彼無體故，如是為勝義，如彼可得故，如是為世俗。」釋論中說：如於幻上全無象等，如是於依他起全無二取，是勝義諦。如於幻事見有象馬體性可得，如是虛妄遍計所執，見有可得，是世俗諦。莊嚴經論釋經中義，謂內六處無我命等，現似為有，說如幻事。又外六處實非補特伽羅我所受用，現似為有說如夢相。末曾說為內外有為自性本空，現有自性之喻。

這個就是前面的，接著是正面對於法的實相是什麼，

對如幻這個比喻再繼續解釋。另外後段就是「莊嚴經論釋經中義」，就是《莊嚴經論》有時候不只是講法無我，連補特伽羅無我也是用夢等比喻來解釋，《入中論》第一品開始的時候，也有用像「如水月」的比喻來也解釋無常，也解釋空性，兩種都有。月稱菩薩讚揚緣法的大悲心和緣無我的大悲心的偈頌為「最初說我而執我，次言我所則著法，如水車轉無自在，緣生興悲我敬禮」，這兩句也可以解釋成緣法的大悲心，也可以解釋為緣無緣的大悲心。

因為大悲心有三個，緣眾生的大悲心、緣法的大悲心、緣無緣的大悲心，這三個大悲心的所緣不一樣，一個是緣眾生、一個是緣法、一個是緣無緣，前面的偈頌是緣眾生的大悲心，後面的偈頌是緣法的大悲心跟緣無緣的大悲心。緣法的大悲心就是眾生看到他是無常；然後緣無緣的大悲心就是我們看到眾生沒有、眾生找不到，緣這種的大悲心就是緣無緣的大悲心，那個時候用的是水月，水月可以表達無常，也可以表達無自性。

我們要知道用這些比喻的時候 不管是夢、水月等，它們表達的意義是看這個比喻是從哪個角度而言，是不是從無常的角度，還是從補特伽羅無我的角度或法無我

的角度，從不同的角度就是不同的道理。前面不難，剛剛我們講到我們的幻覺中像大象等，實際上這些都是不存在，這個是它的實相。一樣，我們感覺有為法是能取所取二的顯現，但實際上能取所取完全是二空，這個是它的實相。

我們前面講的「莊嚴論又云：「如彼無體故，如是為勝義，如彼可得故，如是為世俗。」這就是前面的那一塊，主要是真正的實相是什麼講出來。下面講「莊嚴經論釋經中義，謂內六處無我命等，現似為有，說如幻事。又外六處實非補特伽羅我所受用，現似為有說如夢相。末曾說為內外有為自性本空，現有自性之喻。」這裏講的是補特伽羅無我，我們確實覺得夢裏面好像有一個我，然後我去哪里，好像我跟我所都在，但一醒過來好像什麼都沒有了，所以補特伽羅我執就是執我的薩伽耶見跟執我所的薩伽耶見，執我的薩伽耶見和執我所的薩伽耶見完全是不合理的，就像夢中的我跟我所一樣，那樣表達的時候完全是補特伽羅無我，跟法無我沒有關係，所以完全是以補特伽羅無我來解釋，跟法無我根本沒有關係。

這裏講「末曾說為內外有為自性本空，現有自性之

喻。」對於「自性本空」完全沒有解釋，夢的比喻是以補特伽羅無我來解釋，它沒有解釋法無我，更沒有解釋法無我裏面像自性空，自性空就是中觀應成派的法無我，所以更不解釋成中觀應成派的法無我，連法無我都不解釋，只是解釋補特伽羅無我而已。

所以不要誤解用夢幻比喻的時候，好像跟中觀的解釋一樣諸法都是假的，不是的。我們已經講完了《莊嚴經論》，下次從《攝大乘論》開始講。

●互動答疑

學生問：第一個《莊嚴經論》引的時候，也說「譬說二種迷」，在世間解釋的時候其實是分成兩段，這兩段分別說我是一種，對於這兩種迷分別是什麼能否詳細解說一下？「世親釋說，譬如幻師，於木石等，誦以咒術為迷惑因，虛妄分別依他起性亦爾，是初二句義」，這是第一個。

仁波切答：一個是有為法，就像我們剛剛講的解釋的時候是意義，即「猶如起幻師，譬虛妄分別，如彼諸幻相，譬說二種迷。」這裏講的時候以有為法而言，它有讓我們生起執著心的功能，為此解釋，就是讓我們生起分別心的功能，比喻就是「譬如幻師，於木石等，誦以咒術

為迷惑因」。這就是比喻，意義是什麼？虛妄分別依他起性。依他起性讓我們生起分別心，依他起有這樣的功能。一樣，已經誦咒術的木石也有讓我們能夠迷惑的功能，現在是要分，還沒有誦咒術跟已經誦咒術要分開，已經誦咒術的木石是比喻，意義就是有為法就是依他起，這是前面那段。後面那段的比喻是什麼呢？「譬如幻相現為象馬等像，依他起性，現為異體能取所取亦爾。」所以依他起性讓我們生起虛妄分別，剛剛講的比喻是已經誦咒術的木石，現在是從那邊會顯示象馬等。

【辨了不了義善說藏論 046】

上節課講到第 35 頁倒數第三行「攝大乘論，釋般若經幻事等喻譬依他起。」

上次講到第 35 頁「若謂解深密經說依他起猶如幻事」，就是一個諍論出來，為此而答，下面開始答，講的主要是唯識認為諸法或者是諸行一切的有為法如幻化，用這個比喻會不會變成非實有？實際上唯識認為一切的有為法是實有，所以用如幻化這個比喻就會造成一個疑問，諍論就是這麼而來。對此答復的時候引用《莊嚴經論》及世親的《莊嚴經論》的解釋，這些引了然後答復。

另外一面講《攝大乘論》，也用這個答復。《莊嚴經論》是彌勒佛的，《攝大乘論》是無著的，唯識主要的源頭是他們兩位，他們兩位的書中都有講到如幻化，對一切的有為法用如幻化的比喻。我們不可以說如幻化的比喻是對有為法形容，但不代表肯定就是不承許一切的有為法是實有。我們都知道彌勒跟無著是唯識的源頭，唯識完全認為一切的有為法是實有的。我常常聽到外面

的人把中觀跟唯識混在一起解釋，比如說一邊用依他起這個詞，一邊用不真實，就是空這個道理。

實際上依他起這個詞是從唯識來的，不真實或者自性空就中觀來說，這兩個並在一起怎麼解釋？依他起從字面上理解好像感覺就是沒有自己、自性空。實則把這兩個並在一起，完全是不對的，即一邊把唯識講的依他起拿出來，一邊把中觀講的自性空拿出來，這兩個並在一起講依他起，所以沒有自性，外面常常聽到這種說法。實際上唯識講依他起，所以要有自性，依他起一定要有自性，因為依他起是依因緣而生起的，這個就是「他」，「他」就是指因緣，「起」就是指自己，所有的有為法依賴因緣而發起，但唯識覺得有這樣因果的功能就是真實。如果因果的功能不真實的話，則這個功能不存在，這就是唯識的觀念。

唯識反而認為有因果的功能必須要真實，比如說像一杯水，喝了可止渴，對於水而言，我們說它是真實還是不真實？是真實啊！不然怎麼會有後面的止渴，若前面的水不是真實的存在的話，後面的止渴怎麼會出現？所以因會影響果，是因為因真實存在，果有感受的時候也是真實存在，你沒有辦法否定因果的功能不真實，這

就是唯識的觀念。我們會覺得唯識說得對，因果的功能要真實，若因果的功能不真實的話，則輪回不存在。涅槃比如說因果，像修三大阿僧祇劫後面有圓滿的佛陀的果位，這種因果也不存在，若這些因果不真實的話，怎麼安立佛存在？

所以唯識認為因果必須要真實，因果的功能必須要真實，唯識講依他起就要講真實，不真實是沒有辦法認可的。從中觀應成派的角度來說 平常成立空性的時候，中觀應成派跟中觀自續派用的因的詞有點區別，比如成立四無邊生的因，比如沒有自性生，因為無因生沒有、自生也沒有、他生也沒有、自他生也沒有。有因的話，自生也沒有、他生也沒有、自他生也沒有，這四個沒有，就是四無邊生。由四無邊生成立沒有自性，比如五蘊作為有法，應是沒有自性生，因為不是無因生、也不是自生、也不是他生、也不是自他生的緣故。

我們就用這個論式，這個論式的正因就叫四無邊生的正因。這個論式，以中觀自續派來說要加一個東西，什麼呢？要加勝義中來簡別，即勝義中無因生、自生、他生、自他生。中觀應成派為什麼不用加呢？關鍵這四個中，無因生、自生、自他生加不加沒有差別，關鍵是

他生加不加有差別，為什麼？因為以中觀自續派來說，他生是存在，所以必須要加。我們說四無邊生，所以也不是無因生、也不是自生、也不是他生、也不是自他生，所以一直否定的話，對他生否定時，中觀自續派不認可，他覺得他生是存在的，若他生存在的話，必須加勝義中他生不存在，所以要加勝義中來簡別。

為什麼中觀應成派不加可以認可？因為中觀應成派認為以他生而言，必須自性成立才可以他生，他生的話一定要找得到一個他，那一定要有自己，沒有自己怎麼可以說他？中觀應成派是認為沒有自己的，沒有自己怎麼有他？所以他生本身不存在、自生不存在，中觀應成派認為諸法的施設義找不到，所以有沒有一個他？沒有，所以他生不存在，這是中觀應成派跟自續派的差別。四無邊生的正因論式講出來的時候，中觀應成派跟自續派對此論式觀點不一。

中觀應成派認為講他生就是勝義中，講他生就是真實，就是施設義可以找得到了。以中觀應成派的立場來說他生不存在，假設他生的話，就是他的施設義可以找得到，有一個真實的他，這是中觀應成派的觀念。唯識講依他起是真實存在才可以講依他起，不要依我們的想

像，即依他起跟中觀應成派講的緣起很像，中觀應成派講緣起的時候，完全是依賴緣起而存在，這個跟唯識說的依他起有點並在一起，實則不然。唯識講的依他起必須要真實中存在，才可以說依他起，這個跟中觀應成派的立場有點像，即他生存在的話就變成有真實，但是差別很大。我跟你們說的只是相似的地方，不要把依他起當成什麼，一定要沒有自己，一定要變成緣起的意思，就是一定要把自性空的道理並在一起，這就太不對了。

唯識的源頭像彌勒、無著都一直說依他起是有真實，這是大家公認的，若把依他起跟自性空並在一起解釋，仿佛瞭解唯識和中觀，則太可笑，外面常常聽到這種聲音。剛剛的問題中可以理解，即「若謂解深密經說依他起猶如幻事，莊嚴論說一切有為皆如幻事，故諦實有非彼正義」，就是《解深密經》裏面有講依他起是如幻化，《莊嚴經論》也說一切有為法皆如幻事，所以「故諦實有非彼正義」，依他起諦實有不是他們的意義嗎？意思就是實際上是他們的意義，即《解深密經》《莊嚴經論》及無著的書，真正的意義是什麼？

真正的意義就是依他起或者一切的有為法是真實有，「故諦實有非彼正義」應該是問題的意思，所以下

面答。從這個問題中我們可以理解，以唯識而言，不管是《解深密經》、《莊嚴經論》，還是彌勒、無著，他們整個從《解深密經》開始到後面的彌勒、無著的整個論典中意義就是依他起是真實有，現在的問題是為什麼一邊說是如幻化，一邊說是真實有，到底是什麼？解釋的時候沒有解釋他不是真實，而是不要把如幻化解釋為不真實的意思，對於如幻化我們要理解為另外一個意思，現在一直解釋《莊嚴經論》裏面說的是什麼樣，《莊嚴經論》引了幾次，我們已經講過了。現在就是後面的《攝大乘論》，這裏也要加一個「亦」字，即「攝大乘論亦云」，如文：

攝大乘論，釋般若經幻事等喻譬依他起。「云何實無外義而成所行境界，為除此疑，說幻事喻。云何無義心心法轉，為除此疑，說陽焰喻。云何無義有愛非愛受用差別，為除此疑，說所夢喻等。」即以幻事作不實喻，亦須分別中觀唯識於不實義，引喻之理勿令紊亂。

對於依他起我們要瞭解，它有外面的「色、聲、香、味、觸」，還有內的我們的有境，即六識心王及心王旁邊的很多心所，這些有境的心王心所面對外境的時候有受用，我們會覺得是能取所取異的一種存在。唯識認為

能取所取體性是一，而非異，這裏講到三個東西：一是外面的「色、聲、香、味、觸」，二是內的心王跟心所，三是這些互動時候的受用，在這些上面我們會覺得好像有一個能取所取異的執著存在，實際上能取所取完全是一個體性，所以對此比喻為如幻、陽焰、如夢等。

我們看第一個幻師的比喻，這個比喻形容外面的「色、聲、香、味、觸」這些對境，這些對境是不是能取所取二的當中那邊有一個，這裏用「外義」，意思就是我們平常講外境，「義」的意思就是境那邊有一個力量可以成立的，外義是不存在，假設外義是不存在的話，我們怎麼可以看得到呢？「色、聲、香、味、觸」那邊的對境沒有存在的話，我們怎麼可以看得到它們呢？所以這裏是用這個「所行」，行是緣的意思，我們的心可以去那邊，可以看到那邊。

我們怎麼可以看到對境呢？我們可以看到不代表它一定要能取所取異的當中，在所取那邊可以成立的是未必定，為什麼？如幻事，像幻師在那裏幻馬，實際上馬不存在，但是我們還是可以看得見。一樣，外面的「色、聲、香、味、觸」看起來是在那邊成立的樣子，實際上不見得有成立，這裏用如幻事，所以「為除此疑」，我

們的疑即是不是在外境那邊有一個成立，為去除這個就用幻的比喻，這就是對境。有境這邊是用心法，「心心法轉」意思就是有境這邊比較細的分的話，每一個都有心王和心所，比如我們的眼根識面對杯子的時候，我們覺得我的眼識看杯子，實際上也有心王，心所這邊最起碼有五遍行「觸、作意、受、想、思」，也有別的煩惱，貪這些都會有的。

以眼根識而言，比如我們有的時候看漂亮或者美的事物時，眼睛一直睜開，都捨不得眨一下，所以眼根識的旁邊有如貪等很多的心所，真正的細分的話，有境的這邊眼識來說也有心王心所，六識都是如此。現在是對境那邊心王跟心法有一個轉，如果能取所取沒有外境的話，我這邊的心王心所怎麼會這樣一直轉呢？當對境那邊心所的時候，你們要瞭解對這個杯子整體是心王來看的，然後分析它好不好、它清不清楚，這些都是心所來分的，心所在對境那邊抓各種各樣的東西，所以心王跟心所在對境那邊一直轉，若對境那邊不真實的話，有境這邊心王跟心所的功能怎麼會轉呢？

比如說那裏有好的，所以這裏有樂受；那裏有不好的，所以這裏有苦受。那裏有好的，怎麼會有苦受？那

裏有不好的，怎麼會有樂受？對境的那邊有不同的東西，所以心王和心所就不停的轉。這裏講心王跟心法轉，假設沒有義的話，即「云何無義」，我的心王和心所怎麼會轉？這個問題是解決為除此疑，用陽焰的比喻來說，陽焰就是那邊沒有水，但是有境那邊有水轉，有境這邊心王心所一直轉，不代表對境那邊真的是有一個存在。一樣，沒有能取所取異，或者對境那邊沒有一個真實存在的話，即「云何無義有愛非愛受用差別」，現在是對我們影響，先是心王心法轉，轉了之後就對我們有一個影響、受用，這個影響、受用的差別怎麼會存在呢？

對境沒有的話，以我們的心面對對境之後，後面有一個感受，或者後面我們的身上就有一個結果出來了，這個結果怎麼可以安立呢？那邊不存在的話，為這個去除疑，就是夢，夢中開心難過都有。我前幾天有一個很執著的夢，那個時候我才知道執著心是這麼恐怖，夢中自己的本性就出來了，醒過來的時候可以講講自己的缺點對自己有幫助，就是前幾天我夢見自己跟全家在火車上，這個夢的起因是我問一個朋友是否他從東北坐火車到廣州是否很遠？他說沒有問題中間有月臺可以休息，雖然東北離廣州很遠，但還是可以下火車休息。可能我

的腦子受此影響，覺得可以嘗試坐火車也挺有意思，沒想到一兩天之後就夢見自己跟全家一起坐火車，在月臺下車時我提前上車，其他人慢慢上車，姨姥帶瑤瑤，沒有帶靚靚，我問她靚靚呢？她說以為我帶著，我著急了就在車廂裏面一直跑著找靚靚，火車一直飛速開，我縱身跳下火車，好像影片蜘蛛俠一樣，一直沿著鐵軌跑，跑過農田，跑過河流，跑了約七八公里，跑到月臺那裏就看到那些員警，我哭著跪著求要找靚靚，然後哭暈倒了，接著慢慢醒過來，醒過來之後夢就醒了，醒來後以為自己還在火車站，但從窗戶那邊看到是在自己家，家人都在自己身邊。

這就是前幾天夢到的，夢裏哭昏迷，實際上是假的，對於夢中的受用好像是真實的樣子，如果以理智來說，我不可能會跳火車的，不可能會做這種事的，我可能會打電話來解決這些問題，但人的本性如此執著，夢中跳、昏倒這些都有了，人的本性跟理智當中還是有區別，所以感覺到人的執著很可怕。

這就是這裏講的受用，受用存在並不代表外面的一個境要存在，所以就是這樣的比喻，這些比喻完全是我們這裏一直看得到「無外義」、「無義」，比如說「云何

實無外義」、「云何無義」，所以完全沒有能取所取異，但它還是存在，這個方面一個比喻，《攝大乘論》沒有以不真實來比喻，它是「無義」那邊的比喻。所以就是宗大師下面說的「即以幻事作不實喻，亦須分別中觀唯識於不實義，引喻之理勿令紊亂。」

我們要分別，對於幻的比喻，唯識用在什麼地方？中觀用在什麼地方？必須分出來，不可以用了幻、如幻化或如夢等等，這裏用不實喻，不實、不真實的意思是如外境那樣的不真實，還是自性成立那種真實，真實這個詞可以用在很多地方，比如跟顯現完全一體就是真實，但是顯現是不同的層面，若顯現是能取所取異的顯現，那就是唯識的外境的意思。像中觀自續派的話，中觀自續派講所應破的時候，講到沒有無害的心識顯現而安立，自不共自己那邊成立，這就是中觀自續派的所應破。

以中觀應成的所應破來說，就是施設義可以找得到。所以中觀應成派講的真實很細，中觀自續派講的，我們執著的時候真實的層次不同，當中觀自續派講真實的想法已經沒有了、已經破了的時候，但以中觀應成派的角度看的話，還是有執著。一樣，以唯識的角度來說已經破了執著，但中觀應成派看的時候還是有執著。所以我

們的真實的執著有不同的層面，這個真實先要講顯現，跟這個顯現完全吻合就叫真實，顯現就有不同的層面，比如以唯識來說「幻事作不實喻」，唯識會不會以如幻化做不實的比喻呢？會，但以這個不實的比喻來說先要有一個顯現來講真實不真實，顯現是什麼呢？

顯現是剛剛講的能取所取二的顯現，實際上與那種顯現一樣，實際上也是這樣就叫真實，它不講施設義找得到那個角度的真實。施設義找得到有這種顯現的時候是這樣，真實的時候是合理的這個叫真實，它不是從這個角度來真實。「幻事作不實喻」的時候，對於「不實」的解釋不同，所以必須要分別。這段話應該分第三段，第一段答的時候是以《莊嚴經論》的釋來答，第二段是《攝大乘論》來答，第三段這兩個已經真正的答完了，答完之後，好像是宗大師的開示，所以必須好好分別，不要一直把它混在一起，即「亦須分別中觀唯識於不實義，引喻之理勿令紊亂。」這就是宗大師的開示。

斷諍論講完了，第一個科判，前面的《莊嚴經論》講完了，現在是《辨中邊論》所說這一塊，這裏有兩個偈頌，如文：

中邊論云：「虛妄分別有，於此二都無，此中唯有

空，於彼亦有此。故說一切法，非空非不空，有無及有故，是則契中道。」

這邊宗大師簡單的解釋一下，「初頌顯示空相，次頌顯示妙契中道。」簡單來說，前面第一個偈頌講對境的空性，後面講有境的空正見或者是中觀見解，所以一個是對境，一個是有境。可以這麼理解，經典裏面「如云：「若於此非有，由彼觀為空，所餘非無故，如實知為有。」」這裏是偈頌的樣子，但藏文不是偈頌，經典當中就有講到「若能如是正知有無，則能無倒悟入空性」，宗大師下面要開始解釋前面兩個偈頌，首先引經典，即「如云」，從經典中我們馬上可以理解，經典中有講「如實知為有」，就是所謂的中觀的見解或者智慧，它沒有落斷邊，也沒有落常邊，意思是它對於法的實際的實相是什麼樣，非常如理的瞭解，沒有減，也沒有增。

可以說若落斷邊已經減了，沒有落的意思就是完全沒有減，沒有落常邊的意思是完全沒有增加，就是是什麼完全實際的瞭解，這就是中觀的意思。對於中觀的意思不能理解為「我不講話了，我不動了」，這就變成中觀了，不是這樣的。應該是我瞭解的完全實際，最究竟的我瞭解了，清清楚楚，清楚到什麼程度呢？就是沒有

落的東西，也沒有增益的東西，這就是中觀。有人說中觀的意思就是「我坐中間我不出聲音，有的時候開會就是這樣」，這裏中觀的見解是「如實知為有」，其中的「如實知」就是該空的空，該有的有。這裏講的「所餘非無故」，這就是有。

所以先前面觀為空，然後剩下來有的就是完全是清淨的存在，即「所餘非無」。非無或者有的這一塊也非常清楚，把該去除觀到空的也觀到空，這樣就是如實了知，這就是真正的智慧。真正的無倒悟入空性是什麼樣子，經典中是怎麼解釋呢？從宗大師用的詞我們就可以知道，即「若能如是正知有無，則能無倒悟入空性」，意思就是沒有知道如實的有無，就沒有辦法悟入空性。證悟空性不是不想，認為我什麼都不想就慢慢入了空性，或者是我內心中沒有執著就慢慢悟入空性，不是這種意思。

入空性就是宗大師解釋的如是正知有無，才能無倒悟入空性，經典當中有這麼說。然後詞義，這個詞指的就是《辨中邊論》前面的偈頌，也是顯示前面的經典的意義，因為《辨中邊論》中前面的偈頌是對境的空性，後面的偈頌是有境的空正見，確實宗大師說的此義顯示

彼義的緣故證明空性，這裏算是略的一個解釋，跟這個經一樣，《辨中邊論》這兩個偈頌也講到與經典的意義一樣。這裏講「此義」的「義」的意思就是不只佛經中，連《辨中邊論》中也是顯示佛經的意思。

剛剛那段把《辨中邊論》那段跟佛經對照一下，或者可以說《辨中邊論》表達的是如佛經中講的什麼內容，把這個對照一下。宗大師開始對《辨中邊論》中的偈頌解釋，看一下這個解釋，我們先要對照上面，即「虛妄分別有，於此二都無，此中唯有空，於彼亦有此。」這個不難理解，只是解釋下詞義，這裏要對照佛經，「若於此非有」中「於此」的解釋，把《辨中邊論》對照佛經，《辨中邊論》第一句講的「虛妄分別有」跟佛經中講的「若於此非有」，佛經中講的所謂的「於此」就是對境所依處或空依處，就是依他起或者虛妄分別，虛妄分別是依他起的另一個名字，為什麼呢？

前面《解深密經》中我們也有對依他起的三個特質有三個描述，即「分別所行，遍計所執相所依，行相。」行相應該是行的相，行是諸行的行或者有為法的意思。因為有為法跟無為法對比的話，無為法不會讓我們生起分別心，有為法有讓我們生起分別心的功能。前面講三

個相裏面，宗大師有用虛妄分別或者依他起，現在把這個對應起來，經典中講的「於此」就是《辨中邊論》講的第一句「虛妄分別有」這一塊，把所依跟它對應起來。

經典中講的非有，即「若於此非有」，《辨中邊論》講的是「於此二都無」。所謂的非有，肯定是所要否定或去除的，那就是「言「非有」之所無者，即能取所取有實異體遍計所執。」也可以說能取所取異體就是遍計所執。三性中主要的遍計所執是所要去除的，因為遍計所執中也有存在的，也有不存在的。因為對三性解釋的時候，比如說依他起是對境，我們看到的「色、聲、香、味、觸」這些，在它上面執著的時候就是遍計所執，我們所要破的時候就是圓成實，遍計所執主要是所應破的那塊，就像能取所取異體就是所謂的遍計所執，所以講「二都無」。

經典中講的「若於此非有」，然後是「由彼觀為空」，現在應該這裏要用。「於此都無」就變成《辨中邊論》中的詞，現在應該是「觀為空」，其中的「為空」指的就是顯示依他起上面能取所取異體的遍計所執把它變成完全沒有，所以「前有後空」，其中的「前」指的就是經典中講的於此或者是依他起或者是虛妄分別，「後」

就是遍計所執或者是能取所取是異體，把這塊觀為空，經典中的「觀為空」就是這個意思。

經典中講的「所餘非無故」，這個就是「若彼非有彼餘何有」，它沒有直接引經典，但實際上是經典的第三句，就是「所餘非無故」，所餘的是什麼？或者所餘是非無的話，那所餘剩下來是什麼呢？剩下來有兩個，一是依他起，二是圓成實，即「謂分別有及第三句，顯依他起及圓成實。」第三句指的是佛經已經講完了，主要是前面的三句，即「若於此非有，由彼觀為空，所餘非無故」，講了之後，以《辨中邊論》來說已經到第二句和第三句的階段，所以「此中唯有空」是第三句，第三句就變成有空，有的意思就是空性是有或圓成實是有。

先這麼理解，所有的法上面有依他起，依他起上面的遍計執我們把它否定了，然後成立圓成實。所以三性中剩下來是哪個？就是依他起跟圓成實兩個。這裏講到「虛妄分別有」，就是第一句，現在講《辨中邊論》中的虛妄分別有是第一句，第三句「此中唯有空」，所以空也有，現在是沒有否定的剩下的就是這兩個。前面的虛妄分別有講依他起就是有，所以依他起沒有否定；後

面講「此中唯有空」，就是空也有了，意思是圓成實也有了。所以這兩個並起來就會變成經典當中講的「所餘非無故」，經典中的「所餘」以《辨中邊論》看的話，第一句和第三句就非常清楚，其中講了好像沒有否定必須要留下來的，這個在《辨中邊論》的第一句、第三句中非常清楚。

前面的問題是「若彼非有彼餘何有」，這邊是對經論、對佛經中說的所謂的「非有彼餘」是什麼，假設沒有的話，意思是若彼非有，假設遍計執是已經破了沒有的話，那現在剩下來的是什麼？就是彼餘何有？這句話是一個問題，什麼上面的問題？對佛經裏面的所餘非無的所餘上面的問題。佛經講的所餘意思是什麼？「若彼非有彼餘何有」，指佛經中講的所餘指的是什麼？答的時候就是看《辨中邊論》來答，其中答的話第一句「虛妄分別有」就是依他起是有，「此中唯有空」就是空也有了，以第一句跟第三句來答，第一句跟第三句顯示什麼呢？

這裏講依他起跟圓成實，所以第一句顯示依他起，第三句顯示圓成實。現在有點一邊解釋佛經，一邊解釋《辨中邊論》，二者結合起來解釋。現在《辨中邊論》

第四句的意思，宗大師下面會解釋，這裏講《辨中邊論》第四句會去除我們另外一個疑惑，即「其第四句，除餘疑惑。」下面才真正詳細的解釋，現在《辨中邊論》世親菩薩對此有解釋，但後面世親的弟子安慧也有詳細的解釋。現在宗大師把世親對《辨中邊論》的解釋按照安慧的解釋講出來。首先，《辨中邊論》的第一句虛妄分別有，安慧的書中怎麼解釋，如文：

世親菩薩如是解釋，何法為空？及由何空義？安慧論師更為光顯。

所以安慧講的更清楚，現在安慧的書裏面，如文：

如疏鈔云：「有作是思，一切諸法，都無自體，猶如兔角，故謗一切。為遮彼故，頌曰：虛妄分別有，謂有自體之增語。」

這裏講到為什麼虛妄分別有，意思就是我們有的時候解釋空性、解釋法的實相及虛妄這些的時候，我們變成誹謗了，因為整個把它遮了、整個把它去除，所以這裏講「故謗一切」，我們有時就會有這樣的一個做法，像兔角一樣，這樣的誹謗不可以，為了去除這種誹謗，彌勒的《辨中邊論》中才說虛妄分別有，實際上我們要多增加一個東西，不單單有，而且自體有，這個是以唯

識來說，彌勒的虛妄分別有，比如依他起是怎麼有解釋的話，依他起是真實有。要這麼理解，我們想一想，依他起跟兔角不一樣，為去除這種東西，必須講真實有，若沒有加真實有這種道理的話，心裏去除不了，覺得它跟兔角差不多、它是不真實，我們會這麼想。

虛妄分別有或者依他起有的「有」上面要加一個東西，即真實有或自體有，加這個內心中才會真的去除這種誹謗的東西。安慧講一切諸法都無自體或都不真實，把它當成兔角一樣，然後就把它變成誹謗了，這種問題不要出現，即「為遮彼故」，遮、去除這樣的問題，為了這個所以彌勒菩薩說虛妄分別有，然後安慧說我們也要加增語，我們要增加有自體或者是有真實。確實是要增加，如果沒有增加的話，有點去除不了的感覺。

宗大師說我們對真正的《辨中邊論》的偈頌「虛妄分別有」的意思真的要理解，它是為什麼講，它的作用在哪里，從這個角度理解的話，所以必須講真實有或者自體有。引完之後，宗大師特別說，分別有這句中，「有」這個詞不僅是結束，而是我們要加一點東西味道才會出來，才會抓到裏面的內容，即「非唯齊彼，便為滿足，尚須引餘即「有自體」」。前面要有安慧加的自體，不要

只按照這個詞來，我們應該要加增語。

「由是非說分別略有，是自體有，或自相有。如是有者，圓成實性亦爾。」現在這裏依他起或者虛妄分別怎麼有，對於「有」這個詞特別解釋自體有或者自相有，跟這個解釋一樣，對後面的圓成實有這塊也一樣要這樣解釋。圓成實在第三句，講圓成實有的時候也是一樣，自體有、自相有、真實有，對此我們要瞭解。

【辨了不了義善說藏論 047】

上節課講到第 37 頁第三行「第二句文除疑之理」。

《辨中邊論》的這兩個偈頌，第一個偈頌的第二句就是從「第二句文除疑之理」開始。所謂的第二句就是前面《辨中邊論》中的「謂於此二都無虛妄分別」。以唯識的立場來說《般若經》是不了義的，所以必須要解釋。唯識認為《般若經》這樣講一定是以密意而說，不是真的意思如此，所以要解釋。現在我們看去除的疑是什麼樣？如文：

謂於此二都無虛妄分別，由離能取所取自性，故說名空，非全無自性，故不違經。

其中的「經」就是指《般若經》，《般若經》中說一切諸法皆空，我們從什麼角度理解一切諸法是空？先是一切的諸法上我們要瞭解依他起肯定是存在的，所謂的空要否定的是遍計執這塊。對於遍計執可以從兩個角度認，一個是分別心的角度所要否定的遍計執，一個是從無分別心的角度所要否定的遍計執。這個遍計有點增益的意思，比如我們的五根識是無分別心，面對「色、聲、

香、味、觸」的時候，除了五根識之外，對境的「色、聲、香、味、觸」不是五根識的體性，它在那裏有一個存在，這就是能取所取二，所以無分別心有一個遍計、有一個增益。

以分別心來說，我們的第六意識看到杯子的時候，第六意識實際上對杯子有一個判斷，即「是杯子」的耽著基，這個耽著基實際上是分別心安立的，不是杯子自己那邊成立的，但是我們認為這個耽著基是自性成立，如果有自性成立的感覺的話，也是一種遍計、一種增益。所以有兩種情況。宗大師在《辨了不了義》比較後面的部分對這兩個會分辨出來，如文：

豈不違經？答：「無相違」，「謂於此二都無虛妄分別，由離能取所取自性，故說名空，非全無自性，故不違經。

所謂的《般若經》講到諸法皆空的意思是諸法上面先認出來依他起，這個依他起是能取所取二空。這裏講到首先虛妄分別，虛妄分別指的是依他起，諸法上面就有依他起，這個依他起從能取所取自性的角度來說就是空，所以離開能取所取自性的緣故就叫空。諸法空的意思就是先認出來諸法上面的依他起，所謂的諸法認的時

候不可以直接說諸法本身，因為諸法中也有無為法，不僅僅是有為法，如果直接說無為法的話，無為法上沒有辦法說能取所取二空，因為所謂的能取所取二空是從無分別心的角度來解釋，分別心的對境上不可以用能取所取二空來解釋，能取所取二空是無分別心的對境。

無為法的話不是無分別心能直接接觸的一個東西，有為法我們在《攝類學》當中學過，即現量的顯現境跟事物是同義，意思是事物或有為法才是現量直接可以對境的，像概念的義共相現量永遠沒有辦法直接接觸它，所以以無為法而言，現量直接沒有辦法接觸。現量能夠直接接觸的就是有為法，所以我們不可以直接說諸法。《般若經》中就是講諸法皆空，但現在我們這裏直接要認出來就是諸法上面的依他起，不管有為法，還是無為法，一切法上面我們可以解釋三性，諸法上比如杯子上也有遍計執、依他起、圓成實，虛空是無為法，它上面也有遍計執、依他起、圓成實，所以諸法每一個法上面都有三性。

《般若經》中講諸法皆空，不要馬上講諸法，我們要認諸法上面的依他起，然後空是解釋什麼呢？空的解釋就是能取所取二空，這裏的這句話是根本頌，即「答：

無相違。謂於此二都無」，這就是根本頌中的那句話，這裏沒有寫括弧，有括弧的話比較好，可以看出來是根本頌，即「於此二都無」有個括弧比較好，現在對這個解釋，解釋的時候，這句話本身會解釋《般若經》的密意。

《般若經》中講的一切諸法皆空這句話，現在《辨中邊論》中的「於此二都無」這句話來解釋《般若經》中的一切諸法皆空，現在我們的疑是什麼？就是對於《般若經》中講的「一切諸法皆空」這句話疑，這句話上面的疑現在是《辨中邊論》中的「於此二都無」來解釋這句話，解釋的時候意思是什麼？諸法上面有依他起，這個虛妄分別的意思是依他起，這個依他起就是它是離開能取所取二的體性，所以是能取所取自性來空。

所謂的諸法空，《辨中邊論》就是這麼來解釋，若是如此，就不可以直接說諸法本身完全沒有自性。「全無自性」，可不可以這麼解釋呢？以唯識的立場不可以這樣解釋，《般若經》本身看的話確實是諸法沒有自性，但是以唯識的立場來說，不可以這麼理解，即「非全無自性」，以唯識的立場來說《般若經》不要以全無自性來理解。若是如此，有一個密意的話，跟《般若經》有

沒有相違？「故不違經」，唯識跟佛經《般若經》沒有相違。到這裏，宗大師已經解釋完了第二句，而且第二句去除什麼樣的疑也解釋完了，下面就是宗大師的話，如文：

此說若依他起有自性者，經說一切諸法皆自性空成相違失？答中謂彼分別，外現所取，內現能取，能所分離，於如是有，自性所空。密意說言，皆自性空，非說全無自相自體。無著兄弟論義實爾。即於彼有，亦名勝義有。故說依他起自體空，全非此宗之義。

現在我們瞭解了唯識的立場，像無著兄弟，他們完全是《辨中邊論》那樣來主張，就是對《般若經》講的一切諸法皆空，對它的密意怎麼解釋，我們已經清楚了，最後就是這裏講的「故說依他起自體空，全非此宗之義」，其中的「此宗」就是唯識宗，以唯識的立場來說不可以直接把依他起解釋為沒有自性，上個禮拜我們講很多人認為「依他起」就是緣起空，好像覺得唯識也是把依他起當是中觀的緣起空道理，認為依他起也是沒有自性，如果這樣解釋就太不對了，所以說依他起自體空就是「全非此宗之義」，即完全不是唯識的宗派，就是「故說依他起自體空」完全不是唯識的宗義，為什麼？

理由就是「無著兄弟論義實爾。即於彼有，亦名勝義有。」所以無著兄弟特別解釋依他起是勝義有，依他起是有自性，就這樣一直解釋，像無著兄弟這樣解釋的話，無著兄弟是唯識的代表，這樣的緣故，說依他起自體空全非此宗之義，前面就是理由，無著兄弟哪里有說？就是剛剛說的《辨中邊論》的道理，因為《辨中邊論》的解釋完全是無著兄弟的想法，《辨中邊論》完全是跟隨彌勒。

上面的「此說」，這個是《辨中邊論》裏面說的，裏面說《般若經》中有講一切諸法皆空，對這個我沒有相違，它有它的密意，《般若經》有它的密意，這就是《辨中邊論》中說的，這裏講到「密意說言，皆自性空，」現在「此說」的內容如文：

若依他起有自性者，經說一切諸法皆自性空成相違失？答中謂彼分別，外現所取，內現能取，能所分離，於如是有，自性所空。密意說言，皆自性空，非說全無自相自體。

到這裏就是前面的「此說」說出來的，現在《般若經》的密意怎麼說諸法皆空呢？這個方面有依他起，依他起是能取所取二空，這樣的緣故就說諸法皆空，不是

直接說諸法是空，而是「非說全無自相自體」，意思是諸法上面的依他起來說不是自性空，是能取所取二空，對這個依他起特別解釋為能取所取二空，為什麼呢？因為沒有辦法承認直接說依他起是自性空，所以解釋成能取所取二的角度空，這樣的緣故在《般若經》中說就是空，所以這個自性空是密意說言皆自性空，什麼密意呢？能取所取二空。什麼上面呢？依他起上面。

依他起是能取所取二空的緣故就說依他起是自性空，不可以直接說依他起是自性空，所以「非說全無自相自體」。《辨中邊論》中直接說到不可以說依他起是，這個「非說」的說者是哪一個？誰來說？現在這麼理解，意思是《般若經》是密意來說自性空，不可以說密意「全無自相自體」來說，前面有沒有講到分別？「答中謂彼分別」，其中的「彼分別」是指依他起，這個彼分別或者依他起是離開能取所取二，離開的緣故就說自性空，不是真的自性空。

《般若經》中說的是依他起或者分別是能取所取二離開的緣故，密意是離開能取所取二，這樣的緣故字面上就說自性空，實際上完全不是自相空或者自體空。現在意思是《般若經》是這樣來說的，《般若經》不是那

樣來說的，所以就是「非說全無自相自體」。《般若經》不是那樣來說的，這句話是《辨中邊論》來說的，剛剛講的「此說」就是《辨中邊論》有說，說什麼呢？說《般若經》是密意這樣來說，《般若經》不是密意那樣來說，這句話是誰來說？《辨中邊論》來說。

《辨中邊論》那樣來說就等於無著兄弟的論也是完全跟著《辨中邊論》來說，無著兄弟的論不會離開彌勒的書，所以無著兄弟的論完全跟這個一樣，完全不可以分開，而且「即於彼有，亦名勝義有」，不單單自相有，無著兄弟的論當中也講到勝義有這塊，就是依他起或者是彼分別，也有講勝義有，到這裏把它當理由，即彌勒這麼說，無著兄弟那麼說，所以把這些當理由。現在唯識的立場不可以說依他起是自體空，完全不可以這樣說，說依他起是自體空全非此宗之義，從第二句的解釋來瞭解這個內容，然後講第三句，「此中唯有空」這句話給我們解釋，如文：

第三句文除疑之理。疏鈔又云：「若彼二取猶如兔角都無所有，虛妄分別於勝義中是自性有，如是則應全無空性。答：非如是。謂此中唯有空，於虛妄分別上，其能取所取無性，即是空性，故空性非無。」言分別有

及二都無，顯示有者為前，無者為後，故起疑惑謂無空性。難云：若其分別於勝義中是自性有者，是舉意許若有自相，即勝義有。答中不云我不許爾，於許彼上而作答釋。」

剛剛第二句、第三句的開頭，包括第一句，開頭的「疏鈔又云」就是把安慧的解釋引出來，這裏當然也有括弧，括弧引的就是安慧的書，前面第一句解釋的時候，就叫「如疏鈔云」，先引安慧的，然後宗大師對此解釋，兩個我們要分開。「此說」就是宗大師來解釋，前面完全是引安慧的疏釋。一樣，第三句首先引安慧的解釋，我們瞭解一下安慧引的階段，有括弧，其中講到「若彼二取猶如兔角都無所有，虛妄分別於勝義中是自性有，如是則應全無空性」，意指第一從他的問題中就看到他宗的想法是什麼樣，他宗的想法就是能取所取二完全是沒有，這就是第二句，能取所取二完全是沒有，即能取所取二無，所依是依他起，依他起完全是勝義有。

依他起完全是勝義有，能取所取二完全是沒有，若是如此，會不會變成空性就沒有了呢？即「如是則應全無空性」，空性則會變成沒有，他怎麼想？他覺得真正有就是依他起，而且這個依他起完全是勝義中自性有，

所以勝義中有自性好像就是沒有空的道理，依他起完全是勝義中有自性，所以空性就是不存在，就是這個問題。這個問題出來時，「答：非如是」，這個答案就出來了，即「謂此中唯有空」，這是從根本頌的第三句來的，「謂此中唯有空」是答案。

《辨中邊論》前面兩個偈頌中的第一個偈頌講到「虛妄分別有，於此二都無，此中唯有空，於彼亦有此」，其中的「此中唯有空」就是前面兩句講了之後，後面有一個疑問出來，為去除這個疑問第三句就出現了。即「虛妄分別有、於此二都無」這兩句的結果，對方就有一個疑問出來，這個疑問從第三句來去除。剛剛講的「言分別有及二都無」就是第一句跟第二句，然後顯示有者為前，無者為後，即第一句說有，第二句說無，這樣的緣故，「故起疑惑謂無空性」，所以疑惑就出來了，這個疑惑是什麼？

就是空性沒有「謂無空性」，這個疑惑現在要去除，其中的「起疑惑」就是去除疑惑的意思，因為前面兩句的緣故就起疑惑，也有除疑惑的意思，第三句的功能就是這個。這段話宗大師把安慧的書中的精要抓出來講。「此中唯有空」的「此中」的意思就是你不要以為沒有

空性，實際上我剛剛講的那個裏面就有空性，就像「虛妄分別有於此二都無」這個內容裏面已經有空性了，你不要想空性變成沒有了，「此中唯有空」裏面就有空性了。「此中」的意思就是你不用認為有一個空性好像現在無法安立，對於「此中唯有空」的解釋，如文：

此中唯有空，於虛妄分別上，其能取所取無性，即是空性，故空性非無。

其中的「此中」就是第一句及第二句「虛妄分別有，於此二都無」，它上面能取所取二的性是沒有，這就是空性，這樣的緣故不可以說空性沒有，這樣的想法不對。到這裏是安慧的話，下面那段宗大師強調安慧的書中特別把「勝義中」這句話拿出來，意思是以唯識的立場而言，自性有跟勝義有是並在一起的，有的時候講勝義有，有的時候講自性有，有的時候一起講的意思就是這兩個是一個，如文：

難云：若其分別於勝義中是自性有者，是舉意許若有自相，即勝義有。答中不云我不許爾，於許彼上而作答釋。

把這兩個並在一起，答的時候沒有說唯識認為這兩個有不同的意思，沒有這樣答復，對方的問題中這兩個

並在一起問，答的時候沒有說對這兩個分辨，按照唯識來說這兩個是一樣的意思，即勝義有跟有自相是一樣的意思，即「答中不云我不許爾，於許彼上而作答釋。」「於許彼上」即許勝義有跟有自相完全是一樣的意思。我們要瞭解，《宗義建立》、《宗義寶蔓》中說唯識承許勝義有跟有自相是一樣的意思，根據如宗大師、安慧的書中說這些是一樣的意思，這個不是真正解釋安慧的，只是從安慧那邊我們應該瞭解從唯識的立場來說勝義有跟有自相是一樣的意思，從這個方面宗大師讓我們抓到唯識的立場，下面也是安慧的解釋，剛剛講的是安慧的《辨中邊論》的解釋，現在是安慧的《唯識三十頌》的解釋，如文：

又此論師三十頌釋云：「或執所知如識實有，或執內識亦如所知，唯世俗有，非勝義有，皆墮一邊。為遮彼二，故造斯論。」說依他起非都無者，是如前引菩薩地說，破許全無或一切種無勝義事，非破彼許所知非有。

勝義有這塊，宗大師看安慧的《辨中邊論》的解釋，是承許依他起是勝義有的，答案沒有分辨其不許勝義有、只是許自相有，它對於依他起是勝義有、有自相完全認

可，不單單如此，現在安慧的《唯識三十頌釋》中也非常明確的講到依他起是有勝義，引用安慧的那段就有括弧，即「或執所知如識實有」，安慧講到世親寫的《唯識三十頌》，世親為什麼造此論？因為一邊是經部宗，一邊是中觀，唯識處於他們的中間。四部宗義的話，不是上部宗的觀念，也不是下部宗的觀念，是中間的觀念。像經部宗來說承許有外境，是外面的無方分來成立的，外境是那邊成立的，不是內心的體性，不是唯識。如果把經部宗跟唯識對比的話，他認為唯識你說心識存在，那為什麼外境是不存在？

從經部宗對唯識看的話，經部宗認為外境是存在，唯識認為外境不存在、都是心的體性，心是存在，經部宗就會想：若心是存在的話，外境也要存在，外境為什麼不存在？所以這裏講「或執所知如識實有」，這個就是有境的內心，有境的內心是實有的話，跟這個一樣，所知也應該實有，經部宗對於唯識的觀點，感覺所知如心識一樣應該要有實有，即「或執所知如識實有」，這就是經部宗的立場。

從唯識的角度來說經部宗的想法有問題，即跟內的心識一樣，外的所知也要實有，這個想法是不對的。中

觀對唯識是什麼樣的想法呢？中觀的想法就是若你認為外面對境不存在，而內心存在，但外境不存在的話，內心怎麼會存在呢？中觀就是這麼反過來想的，即外境不存在，則內心也應該不存在，下面的「或執內識亦如所知」即應該如外面的所知一樣，內心也應該要講「唯世俗有，非勝義有」，就是內心完全不可以說勝義有，完全是名言有。

從世親的立場來說這兩種想法都是邊見，所以必須要離開，即「皆墮一邊」，這兩種都墮在兩邊，一個是左邊，一個是右邊，經部宗是落了常邊，中觀是落了斷邊，所以皆墮一邊。「為遮彼二，故造斯論」，所以世親菩薩寫了《唯識三十頌》。這段話是安慧寫的，其中講到勝義有是不對的，這裏講到非勝義有，非勝義有是邊見，實際上是勝義有的，中觀講的非勝義有是不對的，為去除這個世親就寫了《唯識三十頌》，實際上以唯識的立場來說依他起是勝義有，這裏就特別清楚講勝義有，如文：

說依他起非都無者，是如前引菩薩地說，破許全無或一切種無勝義事，非破彼許所知非有。

對於中觀的完全沒有自性或沒有勝義不認可，對此

不認可就是前面無著的書《菩薩地》引的道理一樣。以唯識的立場來說，他否定的是依他起上面沒有勝義或者勝義有的依他起完全無，中觀跟唯識的差別不是依他起認不認的問題，而是依他起沒有勝義，這是唯識不認同的，對於中觀說的那句話不認同，中觀說依他起沒有，唯識說依他起有，關鍵不是依他起有沒有，而是對於勝義有、勝義無他們兩個持的觀點不同。

現在不管《唯識三十頌》也好，還是《唯識三十頌》安慧的解釋也好，都是破中觀的觀念，主要對於依他起是勝義無這塊否定，以唯識的立場而言，依他起是勝義有完全是唯識的主張，後面強調的主要是依他起勝義有這塊，因為有的認為自相有跟勝義有中間要分開，依他起是自相有，但唯識的立場不用說勝義有，實際上唯識認為有自相跟自相完全是一個意思，現在這段就是引安慧的《唯識三十頌》的解釋，後面是宗大師解釋。

以唯識的立場而言，唯識主張依他起是勝義有，主要在這個方面強調，它的來源就是剛開始第三句安慧的解釋裏面他宗的話，第三句解釋的時候必須要去除他宗的疑問，其中提出有自相跟勝義有，但答的時候根本不分勝義有是什麼意思，有自相是什麼意思，所以等於認

可這兩個的意思，那段話中接著說為什麼認可，因為看安慧的別的解釋如《唯識三十頌》的解釋那段可以看出，安慧也是主張依他起是勝義有。現在是解釋第三句，後面第四句「於彼亦有執」，如文：

第四句除疑理。謂於分別若有二空，何故不證？由於彼空，有現二相錯亂分別，以彼障故。

剛剛我們講第三句的時候，對於「此中唯有空」會有一個疑問出來：如果空性一直在那裏的話，肯定是早就應該看得見的東西，但為什麼沒有看見？這裏講到「謂於分別若有二空」，意思是一直有二空，其中的「分別」指依他起，若依他起上面一直有空性的話，為什麼大家一直沒有看見，即「何故不證？」空性是一直早就有了，而不像佛經中說的「空性不是如來造的，如來來這個世界空性才有了，空性是法的本性」，無始以來法就是在空性當中，並非空性是後面造的一個東西，若假設空性是原來一直有，我們為什麼沒有證呢？

確實我們也會懷疑：無始以來我們應該證過空性吧？空性是無始以來一直存在的，我們也是無始以來一直生死、一直當過各種各樣的眾生，為什麼我們沒有證過呢？肯定也會有這個懷疑，即「何故不證？」一直有的這個

空性上面，空性的障礙無始以來也是一直在的，你不可以講無始以來有空性，為什麼我一直不證呢？反過來說，無始以來障礙也在，即「有現二相錯亂分別，以彼障故。」無始以來障礙也是在的，你沒有證空性的障礙在此。你不可以講「無始以來空性在，為什麼不證？」那無始以來空性障礙也在，無始以來執著心也在，沒有證空性的原因是因為這些來障礙，即「彼障故」。第四句的意思在此。第四句解釋完了，現在開始講第二個偈頌，如文：

若一切法是一向空、不空、有、無，皆墮邊執非契中道，為遮彼故，說第二頌。

前面宗大師開示時候也講過一句話，第 36 頁引了《辨中邊論》的兩個偈頌「初頌顯示空相，次頌顯示妙契中道。」其中講到「次頌顯示妙契中道」，第一個偈頌跟第二個偈頌的差別在於第一個偈頌是講唯識的空性，第二個偈頌講唯識的空性才是真正的中觀、是真正的妙的中道，然後對此解釋。剛剛講的那段「若一切法是一向空、不空、有、無，皆墮邊執非契中道，為遮彼故，說第二頌」，意思就是中觀不是中道，經部宗也不是中道，只有我唯識自己才是中道，比如一切法自性空就是中觀宗，不空就是經部宗，這樣的觀念實際上是落

了有邊無邊，如此就變成不是中道，為了去除這個而表達誰是中道，第二頌就出來了。

第二頌如何出來，關鍵要瞭解唯識說自己是中觀，即「若一切法是一向空、不空、有、無，皆墮邊執非契中道」，先是略的解釋，下面是詳細的解釋。藏文跟中文有點顛倒，第一句跟第二句，藏文先講非空非不空，再講故說一切法，應該這樣是對的，就是「故」必須前面要有一個理由，即「故說一切法，非空非不空，有無及有故，是則契中道。」後面的偈頌把第一句、第二句調一下，先是前面的兩句「非空非不空，故說一切法」，這句話的解釋，如文：

由有空性虛妄分別，故說非空，由無所取能取性故，說非不空。一切法者，謂虛妄分別名有為，空性名無為。說者，謂般若經等說一切法非一向空，亦非一向不空，應如世親所釋，善符經義。若謂非空即圓成實，非不空者，即餘二性，非是經義。

這就是《般若經》說的「非一向空，亦非一向不空」，內容等於就是中觀的意思，不是完全空，也不是完全不空，《般若經》中講到這樣的中觀的意思，現在唯識是怎麼解釋呢？唯識對於非空非不空解釋的時候，就是非

空這塊要瞭解，依他起還有空性，以圓成實跟依他起而言，像三性中依他起跟圓成實是有自性，所以它們不是空的，所謂的「非空」的意思就是依他起跟圓成實，這裏用的「有空性」就是圓成實，「虛妄分別」指的是依他起，所以有空性跟虛妄分別這兩個來說不是空。有空性及虛妄分別，或者空性及虛妄分別有的緣故說「非空」。

剛剛解釋「非空」，現在解釋「非不空」，意思是能取所取二的角度來說就是空，所以能取所取二的角度就是非不空。能取所取二就是遍計執，遍計執有兩個，一個是從無分別心的角度，一個是從分別心的角度，從分別心的角度就是能取所取二，所以能取所取二的緣故說非不空，這裏是說非空、說非不空，意思就是說此觀點的地方是在《般若經》中，《般若經》中講到我們對諸法如何看就會變成中觀，不是看到完全是空，也不是看到完全是不空，所以中間道才是中觀。

如何走道？用圓成實跟依他起我們不落斷邊，所以就是不空；用遍計執，我們不落常邊，我們可以說空的地方可以做到，就是非不空。有所取能取的緣故說非不空，所以「一切法者，謂虛妄分別名有為，空性名無為。」

一切法上面就是依他起的有為法有一個所依，後面瞭解空性之後就有一個無為。所以諸法上面，前面就有依他起，即一個所依，然後對它上面瞭解了空性之後就有一個無為，所以空性名無為。這樣的說法實際上就是解釋《般若經》，《般若經》中對於「非空非不空」實際上是解釋《般若經》中講的「一切法非一向空、亦非一向不空」，對這個解釋，即「說者，謂般若經等說一切法非一向空，亦非一向不空，應如世親所釋，善符經義。」

我們要瞭解世親真正對於《辨中邊論》的內容如何解釋，我們一定要按照這個來理解，另外雖然以唯識的立場來解釋，但沒有按照世親解釋，實際上就是亂解釋，所以下面說「若謂非空即圓成實，非不空者，即餘二性，非是經義。」如此變成依他起跟遍計執，所以圓成實是非空，非不空指依他起跟遍計執，有這種解釋的，這種解釋不是以唯識的立場來對經解釋。

以唯識的立場來對《般若經》的「一切法非一向空、亦非一向不空」解釋，像覺囊派認為空性是有自相的、空性是成立法，空性不是完全是成立法是非遮的成立，認為圓成實是成立的，除了空性之外所有的法都是完全要去除的，不要去除的就是圓成實，圓成實是成立，其

他的都是要去除的，所以就是非不空，等於就是空。不是空的是圓成實，它是真實存在的，它是成立法，其他所有的都是要去除的，即「餘二性」，這就是唯識的立場對《般若經》解釋，實際上不是真正唯識的立場對《般若經》解釋，即「非是經義」。這是前面的兩句，即「非空非不空，故說一切法」的解釋，下面是講後面的兩句「有無及有故，是則契中道」。

【辨了不了義善說藏論 048】

上節課講到第 38 頁的第十二行「有者，謂有分別。」

前面《辨中邊論》的第二個偈頌「故說一切法，非空非不空，有無及有故，是則契中道。」現在為了這個解釋，首先宗大師對它作略的解釋，即「若一切法是一向空、不空、有、無，皆墮邊執非契中道，為遮彼故，說第二頌。」第二個偈頌的目在於講什麼是中道，什麼不是中道，以及如何變成墮邊執，為此講出來第二個偈頌。第二個偈頌前面有講，所以這裏用「若」字，即假設一切法我們把它當成空的話，空跟不空用「一向」來解釋，即完全是一條路，並非比如法的話，法的體性這塊是空，那塊不是空，並非如此，而是一向空、一向不空。

以有跟無來說，就是一向有，一向無。應該這麼理解，平常空跟有是兩個東西，所以是不是空這個方面是一個，是不是有這個方面又是一個。是不是空，完全以一向來解釋；是不是有，完全以一向來解釋。看起來是四個，即空、不空、有、無，實際上是兩個，一個是空

的東西，一個是有的東西，以空的東西來說空的這邊也有是不是，有這邊也有是不是，所以空這邊是不是的話，就是空不空；有那邊是不是的話，就是有無。

空這邊以一向來解釋，對於是不是沒有分辨，一切一起就是空，空這塊是的話，就是一切一起；有的話，就是一切一起；有那邊也不是有的話，也是一切一起。如果讓我們瞭解得比較清楚的話，就是空那邊有是非，有那邊也是有是非，一共有四個，比如空這邊的話，就是自性空，或者真實空、勝義中空，像空的這種道理就是諸法上面全部一起就是自相空，不是的話全部一起不是自相空，像這種道理的話肯定不是中間，肯定是偏向的墮邊執。一樣，如果問諸法是不是自性有或者勝義中有，一講就是全部是真實有、自性有；如果不是的話，全部變成不是真實有、自相有。如果這麼分的話，就是叫一向有無。所以雖然好像四個的樣子，但實際上是兩個東西，一個是空的東西，一個是有的東西。

一向來空這邊就是是不是，一向來有那邊就是是不是，這種就變成是墮邊執，所以它肯定不是中道，即非契中道，這樣的墮邊執我們要遮止，如此說出來第二個偈頌，這段大概是這個意思。我們已經解釋過了中間的，

重點在於第二個偈頌講出來的目的是什麼，先前面的兩句「故說一切法，非空非不空」的解釋我們講完了，上次也解釋過。

由有空性虛妄分別，故說非空，由無所取能取性故，說非不空。一切法者，謂虛妄分別名有為，空性名無為。說者，謂般若經等說一切法非一向空，亦非一向不空，應如世親所釋，善符經義。

不論是《辨中邊論》世親也好，還是世親的弟子安慧也好，對這個解釋的時候講到前面的兩句講《般若經》的密意，《般若經》中講的就是諸法空，意思是什麼呢？就是前面的「故說」，說的地方就是《般若經》中，即「般若經等說一切法非空非不空」，不是講如中觀的理解，諸法是勝義中無，不是這種解釋，現在的解釋是諸法上面像依他起能取所取二的那塊把它否定，但諸法上面的依他起跟圓成實沒有否定，就是這裏講的非空。非空指諸法上面的依他起跟圓成實是存在的，諸法上面的遍計執能取所取二那塊否定而已。

到這裏就是解釋前面的兩句，解釋完之後，破除覺囊派的觀念「若謂非空即圓成實，非不空者，即餘二性，非是經義。」覺囊派的觀念，昨天也說了，他們講的所

謂的它空，如果密乘的解釋就是通的，如果不是密乘的解釋，按照顯教的解釋，確實是有問題。所以我們也要瞭解，宗大師是以顯教的立場來解釋《辨了義不了義》，以顯教的立場來說，比如勝義諦完全是存在，完全否定世俗諦，所以世俗諦是自空，勝義諦是他空，若把勝義諦解釋為他空的話，就有問題。

尊者說把他空解釋成密乘的話應如何配合覺囊派，就是怎麼跟覺囊派做朋友，以這樣的角度解釋就能跟他們做朋友，意思就是確實以密乘方面而言他空真的很有道理，比如我們講明、增、近得、光明心，明的時候前面的我們的整個五根識、第六識粗的心把它去掉，就是明出來，即第一空。一共四個空。增的時候，把明的階段的細微的二顯去除，就是增出來。近得的時候，明增的二顯也把它遠離，則近得出來。光明心的時候，近得時候的二顯也把它完全否定、把它遠離，可以說所有的二顯把它遠離之後，就變成光明心，這就是第四個空。這些空確實好像去除世俗諦的東西，這樣的二顯去除、那樣的二顯去除，確實就是他空。

所謂的自空、他空的意思就是他空空掉的或者去除的是自己的還是別的，如果是別的東西去除解釋的話就

是他空，比如格魯派所謂的空性不是他空，我們認為自己空才叫空，比如色即是空，色法自己完全找不到，而且在色法上面找到空性的時候，空性自己也找不到，所以完全是自空的一個狀態，像覺囊派說的世俗諦是自空，把世俗諦否定；勝義諦是他空，勝義諦是好像世俗諦否定之後就出現了，所以勝義諦就變成他空了，世俗諦就是自空。如果是這種解釋的話則差別很大，對勝義諦的空性跟世俗諦的名言有的東西，一個叫自空一個叫他空的話，就不對。

把顯教講的勝義諦當空性，不是這個層面，以明、增、近得、光明我們講四個空，這四個空解釋的時候所要去除所要空的就是二顯，明的時候是粗的二顯去除，增的時候是明的階段二顯去除，近得的時候是增的階段二顯去除，光明的時候是近得的階段二顯去除。三大義祈求裏面就叫「明增近得三之細微二顯」，意思就是明增近得那種階段的二顯是細微的二顯，之前的都是粗的二顯，到了光明心的時候連細微的二顯也沒有了。細微的二顯是到什麼階段呢？最細就是近得的階段。

我們平常念的「從不恭敬善知識起乃至明增近得三之細微二顯之間」，對明增近得形容細微二顯，成佛之

後只有光明心，其他任何一個心都沒有，完全就是光明心的狀態，所以我們就說「明增近得細微二顯」。明、增、近得、光明心這四個是我們要的，其他的都是要去除的，光明心是去除什麼而來的？近得階段的細微二顯；近得是怎麼來的？增的階段的細微二顯去除而來的；增是怎麼來的？明的階段的細微二顯去除而來的。所以這四個都是去除二顯，但明是粗的二顯去除而來的，這四個都是去除二顯而來的，去除二顯就變成他空了，所以密乘解釋這就是他空。

但是顯教當中，假設覺囊派把勝義諦講自空，世俗諦講他空，那有問題。這裏講到圓成實是非空，因為圓成實自己完全沒有辦法自空，它完全是他空，所以它完全是實實在在存在的，世俗諦就是自己空了。這裏講非空指的是圓成實，圓成實跟勝義諦、空性是一樣的意思，他們認為這就是真正的真實存在的東西，所以它不是自空。我們怎麼認？他空來認。

非不空者怎麼來認？就是其餘二性，即依他起跟遍計執，對於諸法，有的時候把諸法本身分三塊，比如依他起、圓成實、遍計執。也可以另外一種理解，即諸法每一個法上面我們看到三塊，包括圓成實上面也有三塊，

遍計執上面也有三塊，依他起上面也有三塊，比如圓成實上面也有依他起、遍計執、圓成實；依他起上面也有遍計執、依他起、圓成實；遍計執上面也有依他起、遍計執、圓成實。

這三塊可以從兩種角度來理解，這兩個完全沒有矛盾，都是一個道理。一個是從是不是的角度來理解，諸法把它分三塊，一塊完全是依他起，一塊是遍計執，一塊是圓成實，如此理解；另一個是從有沒有的角度來理解，諸法每一個法上面就有三塊東西，就是只有這三塊，沒有別的，也可以這麼理解。如論如何這兩個角度完全沒有矛盾，最究竟可以說確實覺囊派認為圓成實不是自空，是他空，因為它不是自空，所以它是真實存在的東西，所以其他空性之外的其他的法是自空，真的查找的話完全就是沒有，即非不空者就是其餘二性，這樣的說法是不是《般若經》的意義呢？

應該這麼理解，這個經義，藏文沒有寫經義，應該是論義，如果是經義的話也可以這麼理解，即世親跟安慧他們對《般若經》有解釋，對《般若經》解釋按照唯識的立場來說確實以世親、安慧的解釋為主，他們的解釋如前面一樣，覺囊派按照唯識的立場對《般若經》解

釋的時候是不對的。現在這裏講到「非是經義」，上面講「應如世親所釋，善符經義」，上面說是，下面說不是，誰是誰不是？對《般若經》的解釋，世親對他們說這個是經的意義，覺囊派你們不能以經的意義這麼理解。肯定是先要有一個立場，如果不是那個立場的話，則世親也不是《般若經》的意思，真正《般若經》的意思是中觀的立場才是對的，世親的解釋也是不對的。

我們一定要先有一個立場，對《般若經》的解釋是按照唯識的立場來說的，《般若經》的解釋是如世親他們所說。一樣，按照唯識的立場來說，對《般若經》的解釋，覺囊派你的說法是不對的，就是這個解釋。這樣看起來就像覺囊派平常講的，像圓成實是非空，遍計執和依他起是空，像那種話連唯識的立場也這麼解釋。

後面的兩句開始解釋「有無及有故，是則契中道。」即前面《辨中邊論》第二個偈頌後面的兩句，第三句就是解釋「有無及有故」，即有者是什麼，無者是什麼，「有者，謂有分別」，有者就是依他起。「無者，謂二取性」，前面已經講過了，能取所取二就是否定的無者。所以「有故者，謂分別與空性更互而有，當如世親師徒所釋。」變成依他起上面沒有的是什麼呢？是能取所取二，這個

講了之後，能取所取二空是有了，依他起上面沒有能取所取二，如此則能取所取二沒有的那塊就有了。所以「有故者」就是前面講的「有無及有故」後面的「有故」。

「有」是什麼意思，「無」是什麼意思，後面的「有故」是什麼意思，即「有故者，謂分別與空性更互而有，當如世親師徒所釋。」世親跟安慧他們兩個就有解釋，跟前面的解釋一樣，「如」的意思就是前面的解釋，上面的「故說一切法非空非不空」那個時候就有解釋，「非空」指的就是依他起跟圓成實，「非不空」就是指能取所取二，所以如前面的解釋一樣。「有者」這裏應該也要加，應該有者的時候只有一個，但後面的「有故者」那邊就變成圓成實也來了，變成有的東西是什麼呢？就變成依他起跟圓成實，沒有的東西是能取所取二這塊，這裏跟前面的一樣。

「有無及有故」解釋了之後，又去除覺囊派的說法，又說了一次，即「當如世親師徒所釋」，所以不可以什麼呢？下面有人說，什麼呢？「有說彼二由一實有，餘一即空，違前而說，不應如彼所許而釋。」不可以解釋為勝義諦有了，世俗諦沒有了，不要這種理解。這裏講「一實有，餘一即空」意思是一個有的時候，一個完全

把它否定。這個就像覺囊派的「勝義諦是有了，世俗諦是完全沒有」，即「一實有，餘一即空」，那樣的說法是完全相反的，所以「違前而說」。我們完全不可以像他們那樣解釋，我們不要跟隨他們，即「不應如彼所許而釋」，我們不應該如他們的所許那樣解釋，我們不要像覺囊派那樣解釋。

因為這裏確實有講依他起有了，圓成實也有了，兩個都有了，所以世俗諦有了，勝義諦也有了。依他起是世俗諦，就有了，它上面的圓成實也有了。剛剛講「有無及有故」，前面講「有」是依他起有了，後面講「有故」是圓成實也有了，因為後面講的「有故」就是分別跟空性是「更互而有」，這裏解釋「謂分別與空性更互而有」，它們是能依所依，或者空跟空依，比如內空而言，內也要有，內空的空性也要有，以這兩個而言，比如沒有內的話，怎麼會有內空？所以這兩個是「更互而有」，即互相一起而存在的。

剛剛這句解釋的時候宗大師就想，想什麼呢？覺囊派有另外一個說法，即一個有了之後，比如勝義諦有了之後，馬上世俗諦把它否定，如此宗大師覺得這句話就非常清楚，就是「更互而有」，即依他起也有，它上面

的空性也有。解釋《中觀寶蔓論》的時候，有沒有那種的道理，意思就是我們瞭解空性的時候肯定不會落斷邊，因為所依的這個東西就是賈曹傑大師的《中觀寶蔓論》的解釋裏面，即真正瞭解空性的話，比如我們瞭解杯子上面的實相是什麼，真的瞭解的話，杯子肯定是我們觀察的一個東西，杯子所依肯定存在，所以不會落斷邊的，真的有觀察的話不會落斷邊的，有這樣的一個道理。

以能依所依而言，空性是能依，杯子是所依，這兩個是互相能依所依當中存在，所以瞭解杯子的時候，所依的杯子肯定是存在的，所以沒有辦法落斷邊。這裏講的「更互而有」，從這個角度理解的話，像覺囊認為是所依沒有，能依的空性有，所依沒有肯定就像《中觀寶蔓論》賈曹傑大師的解釋中，真正的瞭解的話，不可能落斷邊，就是不可能會不接受這個所依，所依肯定是真正的研究的對象，若你研究的對象本身你不認可，則你的研究不存在。覺囊派就是差不多落斷邊的樣子，對於對境所依不認可。現在重點在於我們要瞭解他們的說法就是「彼二」，指的就是依他起跟圓成實這兩個。

「彼二」就是依他起跟依他起上面的空性這兩個，這兩個中一個實有的話，一個完全是空，這就是覺囊派

的說法，那樣的說法實際上是跟現在《辨中邊論》的道理「更互而有」完全違背的，即「違前而說」，而且把這個說法當成唯識的觀念，唯識有沒有這種承許？實際上唯識不是這麼承許的。

唯識的主張、唯識的承許如世親師徒所解釋的這樣，而不是像覺囊派的說法，不可以說唯識的承許是這樣，所以這裏講「所許而釋」，這個「釋」是誰來解釋呢？覺囊派來解釋。怎麼解釋？跟前面相反的解釋，即「違前而說」，唯識是怎麼所許這個方面解釋，解釋的時候跟世親的那種相反的解釋，所以我們不應該跟隨他們。「不應」指我們，我們不應該。我們不應該跟隨覺囊派的解釋，他們解釋什麼？唯識的所許。如何解釋？跟前面違背來解釋，即「違前而說」。

●互動答疑

學生問：覺囊派的意思是不是說如果在內心上有世俗諦執的顯現的時候，勝義諦就不存在；如果內心當中顯現空性的時候，那世俗諦就不存在？

仁波切答：對。

（答疑結束）

到這裏算是解釋完第三句，現在開始講第四句「是

則契中道」，如文：

安慧論師引迦葉問品別說有無各是一邊。彼二中間，即是觀察諸法之中道，釋為是則契中道之義。

安慧釋，就是安慧對此有解釋，因為我們知道前面《辨中邊論》的解釋是安慧的書中的，有引兩個，一個是《辨中邊論》的解釋，一個是《唯識三十頌》的解釋，現在《辨中邊論》的解釋是安慧造的，這本書解釋第四句的時候，解釋到這句話實際上是經典中哪一段的意義就連接來講，經典是什麼經呢？《般若經》中的《迦葉問品》。

《迦葉問品》中有說，但這裏宗大師沒有引，剛剛我念的就是迦葉，有一種辨者是有，另一種辨者是無，然後遠離這兩個就叫中道，《迦葉問品》中就有這樣的一段話，這段話中確實非常清楚的講到有邊是什麼，無邊是什麼，然後要遠離才能做到中間，這裏講「迦葉問品別說有無各是一邊。彼二中間，即是觀察諸法之中道」，這就是迦葉品中所說，但這裏沒有引迦葉品，而是把其內容引出來。現在第四句就是解釋迦葉品中那段，即「釋為是則契中道之義。」其中的「是則契中道」就是解釋迦葉品這段。到這裏已經解釋完了第二個偈頌，現在宗

大師後面是結論，如文：

故唯識宗解釋彼經是中道義，餘中觀師雖說彼二後勝於前，然此宗許彼二義同。

開始的時候，宗大師先有略的對這四句的解釋，即「若一切法是一向空、不空、有、無，皆墮邊執非契中道，為遮彼故，說第二頌。」然後對於第一句、第二句、第三句是什麼意思詳細的解釋，解釋完有個「故」字，意思是看世親的心子安慧對《辨中邊論》這麼解釋，而且《辨中邊論》完全對《般若經》解釋，所謂的《辨中邊論》的意思就是什麼是中、什麼不是中，對於這個方面解釋的一個論。

《辨中邊論》把對於空性的最精準的界限的定義和標準講出來。我們要瞭解以唯識的立場來說，對《般若經》的內容怎麼樣抓才會抓到最精準，這就是《辨中邊論》講的，所以「故唯識宗解釋彼經是中道義」，意思是唯識覺得自己才是真正的中道，或者我們才是真正的抓到《般若經》的空性，這就是唯識的意思。

如果於中觀或別的宗義者，以中觀的角度來說「餘中觀師雖說彼二後勝於前」，這是當然，以中觀的立場來說，中觀是勝過前面的唯識的。《解深密經》中本身

就有各種各樣的像勝義生菩薩、彌勒等的請問品，這裏講是迦葉請問品。

【辨了不了義善說藏論 049】

上節課講到第 38 頁倒數第四行，如文：

故唯識宗解釋彼經是中道義，餘中觀師雖說彼二後勝於前，然此宗許彼二義同。

現在講《辨中邊論》的第二個偈頌，即「故說一切法，非空非不空，有無及有故，是則契中道。」《辨中邊論》前面第一個偈頌跟第二個偈頌之間的意義，很明顯下面講是否為中道，「是則契中道」就是中觀的一個道路。前面的偈頌「虛妄分別有，於此二都無，此中唯有空，於彼亦有此」，就是能取所取二空，可以說這樣的道理本身就是唯識的空性，「二都無」肯定是以唯識來解釋。

前面講我們對於依他起上面有能取所取二這樣分別的一個執著，實際上是不合理，前面的偈頌明顯感覺依他起是有，能取所取二是沒有，「虛妄分別有」就是依他起是真實存在，「於此二都無」就是依他起上面能取所取二的執著不合理，這樣瞭解的話就是空性，即「此中唯有空」，這樣的空性當中圓成實也存在。「於彼亦有

此」就是圓成實跟依他起是有的，能取所取二的那種遍計執是無的。

前面的偈頌非常明顯，完全是唯識的觀念。唯識講沒有一個能取所取是二的，能取所取完全是一的體性，所有的「色、聲、香、味、觸、法」完全是我們內心的一個顯現而已，除了能取之外，外面沒有真正的所取。前面的偈頌明顯感覺出來是唯識的一個見解，下面的那句話沒有明顯的說是唯識對境的見解，它講到什麼是中道，即沒有落斷邊，也沒有落常邊，如果兩邊都沒有墮的話才可以稱為中道，所以「有無及有故，是則契中道。」

第二個偈頌沒有特別表達唯識的意思，第二個偈頌從字面上看的話，沒有看出來是唯識的感覺，就是說沒有落斷邊、沒有落常邊，所以就是中道，字面就是這樣的意思。現在對《辨中邊論》中前面的偈頌和後面的偈頌的意義解讀成完全一模一樣的話，前面的偈頌非常明顯是唯識的見解，第二個偈頌沒有確定是唯識，但是確定的是中觀道，即什麼是中觀、什麼是中道，對此有講清楚。

像獅子賢菩薩，我們讀《現觀莊嚴論》或者《般若八事七十義》，獅子賢菩薩是瑜伽行中觀自續派，如果

他讀的話會說前面是唯識、後面是中觀，他不會說後面是唯識，就是他肯定會把後面的中道解釋成中觀。唯識的祖師大德看這兩個偈頌，除了唯識的見解之外，有沒有另外一個更高級的中觀呢？沒有，所以他把前面和後面的偈頌的意義並在一起來解釋。我們要瞭解第 38 偈「餘中觀師雖說彼二後勝於前」，其中的「餘中觀師」，像獅子賢菩薩來說，「彼二」就是這兩個偈頌，這兩個偈頌後面的勝於前面，後面的偈頌的內容是中觀的見解，前面的偈頌的意思是唯識的見解。

後面的偈頌裏面的內容講的中道勝於前面，中觀是這麼說的。唯識認為前後一樣，「然此宗許彼二義同」，就是這兩個變成意義一樣，沒有前面比較淺、後面比較深之說。「餘中觀師雖說彼二後勝於前，然此宗許彼二義同」這句話是一個理由，什麼的理由？就是前面的「故唯識宗解釋彼經是中道義」的理由，唯識對於什麼是中道解釋的時候，唯識的見解把他自己當成中道，他不會說中觀的見解才是中道，唯識說自己是中觀，中觀在唯識的眼前是落斷邊的；以有部、經部下部宗來說，唯識認為是落常邊的。以唯識的立場來說 他自己才是中觀，唯識認為上面的中觀是落斷邊，認為下面的有部經部是

落常邊，這就是唯識的看法。

現在是誰來解釋？這裏講「故唯識宗解釋彼經是中道義」，這裏的翻譯有問題，現在是安慧來解釋，解釋唯識就是中道，怎麼解釋？是對《辨中邊論》前後的偈頌解釋。安慧主要是對後面的偈頌解釋，解釋為唯識的見解才是中道，我們確實能夠感覺出來。可能我們對此會有疑問，像《辨中邊論》、《寶性論》和《莊嚴經論》這些，我們把它們當成唯識的書，我們把《現觀莊嚴論》安立成中觀的立場，而且是中觀自續派的立場，但另外我們也要瞭解其他的比如《辨中邊論》、《寶性論》、《莊嚴經論》和《辨法法性論》，就是彌勒五論，我們平常講兩個莊嚴論、兩個辨論、一個寶性論，兩個莊嚴論指《現觀莊嚴論》和《莊嚴經論》，兩個辨論就是《辨中邊論》和《辨法法性論》，然後就是《寶性論》。

我想起來我在北京碰到一個人，說他們是學彌勒的，學彌勒佛的法門，我問「彌勒五部論你們讀嗎」？對方回答「不懂。」他們連彌勒五部論的名字都不知道，但他說他們是彌勒派。這個很可笑，連彌勒五部論都不知道，但說修他們學的這個能保證去淨土。如果學習彌勒五部論還有可能去淨土，但連名字都不知道怎麼能保證

去彌勒淨土呢？彌勒佛說出來的最重要的就是這五部論，我們說彌勒五部論中其他四個如《莊嚴經論》、《辨中邊論》、《寶性論》、《辨法法性論》是唯識的書，把《現觀莊嚴論》當中觀自續派的書，但同時我們也要瞭解，比如《現觀莊嚴論》也可以按照中觀應成派來解釋，但書是沒有，傳記中講到當時阿底峽尊者在西藏就一直按照中觀應成派解釋。

確實如此，比如《宗義建立》，以毗婆沙宗的立場可以講《宗義建立》，以經部宗的立場也可以講《宗義建立》，以《宗義建立》裏面的各個宗義都可以建立。一樣，《現觀莊嚴論》，什麼宗義的立場都可以解釋的，所以我們不可以說《現觀莊嚴論》必須要什麼樣，未必定。一樣，其他四個《辨法法性論》、《寶性論》、《莊嚴經論》、《辨中邊論》雖然字面上看是唯識的，但是解釋的時候可以是其他的宗義，比如中觀應成派、中觀自續派都可以解釋，這是論。

以經而言，對於釋迦牟尼佛講的《般若經》，唯識也可以解釋，中觀自續派也可以解釋，中觀應成派也可以解釋。因為釋迦牟尼佛是大家公認的，太偉大了，所以大家都對他認同，但是有各自的解讀。一樣，彌勒佛

太偉大了，所以他的這些書，雖然大家都認為是唯識的，但不代表其他的宗義祖師都不認可，他們還是認可，但解讀的時候是另外一種。現在講到中觀對《辨中邊論》是怎麼解釋，唯識對《辨中邊論》是怎麼解釋的，我們討論的是這個。所以對於《辨中邊論》中剛剛我們念的那兩個偈頌，如果按照中觀怎麼解釋，如果按照唯識怎麼解釋，這就是不同。

前面應該這麼理解：安慧是唯識，他怎麼解釋呢？剛剛我們念的前面和後面的偈頌從字面看確實是唯識，所以把前面連在一起，比如前面是唯識的「虛妄分別有，於此二都無，此中唯有空，於彼亦有此」，然後接著馬上說「故說一切法，非空非不空，有無及有故，是則契中道。」確實從字面上看是唯識的東西，現在安慧對這個解釋，後面的「契中道」就是前面的偈頌講的唯識的見解才是中道，安慧是這麼解釋的。「故唯識宗解釋彼經是中道義」，應該是「故解釋唯識宗即是中道義」。誰來解釋呢？安慧。

上面也有講到「安慧論師引迦葉問品別說有無各是一邊」，《迦葉問品》是《大寶積經》裏面的，《大寶積經》主要是講戒，別解脫戒，顯教中或小乘中講有三種

戒，別解脫律儀、定律儀、無漏律儀，其中講無漏的律儀的時候就要講空性，無漏就是沒有執著，所以也會講到什麼是中道。《迦葉問品》是《大寶積經》裏面的，所以就引《大寶積經》裏面的這段，就是講什麼是中道的那段引了，然後解釋，其根據引的是《大寶積經》中的《迦葉問品》，主要解釋《辨中邊論》的第二個偈頌。

「故」就是把前面那段當理由，即「安慧論師引迦葉問品別說有無各是一邊」，安慧論師解釋《辨中邊論》的時候引用《迦葉問品》來解釋，故他的解釋就是唯識的見解才是中道，安慧就是如此解釋的。現在是把它當所立，安慧解釋唯識宗是中道，理由是下面，因為對於前後的偈頌，唯識對此的看法是同意的，即「此宗許彼二義同」。安慧為何這麼解釋，因為安慧是唯識，唯識就是這麼許的。

我們要瞭解雖然中觀對前後的偈頌不是這麼解釋的，但以唯識來說一定是這樣解釋，所以「餘中觀師雖說彼二後勝於前，然此宗許彼二義同。」這就是理由，這段話要成立安慧的解釋唯識宗的見解才是中道，就是這麼解釋的，對什麼解釋呢？對《辨中邊論》是這麼解釋的，因為前面把它當理由，安慧論師引《迦葉問品》

解釋《辨中邊論》。接著看下面「如是世親安慧解釋之理，處處已說。」世親對《辨中邊論》解釋的時候，前面已經引過了「處處已說。」

●互動答疑

學生問：「餘中觀師雖說彼二後勝於前」其中的「彼二」是指第一頌和第二頌嗎？

仁波切答：對。

（答疑結束）

「陳那論師於八千總義論中，解釋八千頌義，與攝大乘論相符。」前面無著的《菩薩地》、《攝決擇分》也講了，後面的安慧、世親也講了，現在是講陳那跟法稱的看法，唯識最主要的祖師就是這幾位。所以宗大師說不只是世親跟安慧，陳那也是，即「陳那論師於八千總義論中」，陳那寫的《般若八千頌總義論》，對於《般若八千頌》解釋的時候完全是跟隨無著的《攝大乘論》，與無著的《攝大乘論》完全相符，意思就是像諸法上面有三性，透過三性如何解釋諸法上的空性，這些跟無著一樣。

所以，陳那論師也是跟這個一模一樣的解釋，陳那的弟子法稱論師也是。對於法稱論師，這裏就有講到「法

稱論師釋量論云：「其中由無一，二亦俱失壞，是故彼二空，即是此實性。」」我們有時候會有疑問，都是引用這個來理解。疑問就是我們平常讀唯識的時候認為諸法不是從那邊成立的，其中的諸法指對境的那些法，對境的那些法不是從對境那邊成立的，這個是對境的法上面的空性。

以唯識來說，我們的心識面對的對境的那些法完全是心的體性，不是從對境那邊成立的，這個瞭解的話就是唯識的空性。若再問，心上面有什麼空性？唯識講對境的法上面的空性我們容易理解，唯識都是心的體性，那樣講的時候好像容易理解，對境上面的空性唯識馬上就感覺出來了。若再問心上有沒有空性呢？如果沒有的話，那諸法上面還是有空性啊，心也是法嘛，所以對於「心識上面有沒有空性」問的時候，就不知道怎麼回答。

我們引這個自己理解下，這句話是唯識中常用的偈頌，這邊講到「其中由無一，二亦俱失壞，是故彼二空，即是此實性。」對境那邊不是成立的這個空性就是心識上面的空性，它就講這個，「即是此實性」就是心識上面的空性，所以對境上面的空性就是心識上面的空性，

講到這個的時候肯定有理由，前面的兩句是理由，即「其中由無一，二亦俱失壞」。「是故彼二空」就是把對境上面的空性拿出來，然後說它就是我們的有境的心識上面的空性。「是故彼二空」指對境上面的空性就是有境上面的空性，這個的理由就是前面的兩句「其中由無一，二亦俱失壞」。

我們先要瞭解唯識這邊是怎麼講，所謂的空性就是破執著，那我們有境上面怎麼執著呢？一樣，「對境在那裏，有境在這裏」的執著，即「我在這裏，你在那裏」在這樣的當中，對境上面執著，有境上面也執著，如果其中一個破，那就沒有一個可以存在的，即沒有此岸，就沒有彼岸。此岸的執著是依彼岸而來的，彼岸的執著是依此岸而來的。所以彼岸跟此岸的其中一個執著沒有，則另一個執著也沒有。現在是說我們有境上面的執著就是對境上面的執著，如果其中的一個執著沒有了，則另一個執著也沒有了，兩個執著都沒有了。若兩個執著都沒有的話，可以說破對境上面的執著，則可以說有境上面的執著也破了；對境上面的空性也是有境上面的空性，因為破執著就叫空。

對境上面的執著破了，則有境上面的執著也破了，

沒有兩個空性，只有一個空性。「其中由無一，二亦俱失壞」意思是對境跟有境 若其中一個的執著沒有的話，則對比的兩個執著都沒有，當然就是有境也沒有，所以兩個都消失了，就是兩種的執著心都沒有，就可以說「彼二空」，所以可以說對境上面的空就是有境上面的空，即「是故彼二空，即是此實性。」這個道理就是平常對於唯識有疑問的時候的答復，有沒有答復究竟就不說，平常學習的時候暫時大概這麼想一想。

宗大師也有簡單的解釋「謂能取所取無異體空所顯空性，是依他起真實義性。」應該這麼理解，所謂的依他起，究竟依他起來說就是心識，追究的話最終還是依他起，所有的唯識說諸法上面的所依都是依他起，對諸法追的話不管是虛空還是無為法，追究的話所依那邊肯定有一個依他起，追究的話是心法，最終的依他起來說就是有境的心，前面講的「能取所取無異體空所顯空性」講的是對境上面的空性。「依他起真實義性」中，依他起指有境的心。所以，對境上面的能取所取二空也是有境上面的真實義性。

前面的偈頌「「其中由無一，二亦俱失壞，是故彼二空，即是此實性。」這四句中講到什麼內容呢？就是

宗大師講的「謂能取所取無異體空所顯空性，是依他起真實義性。」即對境的空性就是有境的空性。下面再看一下，現在法稱解釋《般若經》的時候都一樣，所有的唯識的祖師對《般若經》肯定會有解讀，而且解讀的時候肯定是按照唯識來解讀，如文：

彼又解釋經說諸法皆無自性之義，如云：「諸事異相住，要依異相識，此識既迷誤，彼異亦誤謬。除能所取相，餘相無所有，由彼相空故，故說無自性。」

其中的「經」指的就是《般若經》。現在能取所取二空的道理，對於《般若經》宗大師下面有解釋，就是這兩個偈頌，如文：

謂諸有事生等異相，非唯自證便能分別，要由現似二取相識乃能分辨。現二相識迷誤虛妄，由彼所立亦應虛妄。離能所取既無餘相，所現二相如現非有，故說無性。

《般若經》中有講到無性，下面說「故說無性」，《般若經》中為什麼講諸法沒有自性，下面就是說「所現二相如現非有，故說無性」，所以能取所取二相的那種顯現實際上是沒有，就是非有，這樣的緣故所以《般若經》中說諸法沒有自性，唯識也是這種解釋。這裏講的二顯

好像看起來不是執著心的意思。中觀解釋為空性中諸法都是一個，沒有什麼可分的，諸法是在名言中才分的，也可以說名言中才有一個存在，包括空性也是名言中存在，勝義中不存在，就是「空中無受想行識，無眼耳鼻舌身意.....」即空性中什麼都無，所以存在完全是名言中才存在的.

有幾種意思，像剛才說的「諸有事生等異相」，意思就是事物或所有的有為法上面我們解釋生、滅、過去、現在、未來等，是不是勝義中？不是，勝義中沒有過去、未來等，另外一句話來說就是都是空，所以這裏是講「非唯自證便能分別」，意思就是它是理智，這裏講到「自證」真正的意思就是沒有二顯、完全了悟空性，這兩個我們要對立起來看，比如這裏一邊說自證，另外一邊說「現似二取相識乃能分辨」，以自證來說不能分辨，以顯示二取相的那種心識來說才能夠分辨，所以顯示二取相的心識要跟自證識對立，所以沒有顯示二顯的來說就是自證，這個自證不是所謂的自證識，不是《心類學》當中講的自證他證，這裏自證的意思就是真的好像入定或者現證空性的意思，沒有二顯的，後面講的就是二顯。

中觀講名言量跟勝義量時，勝義量中什麼都無，所有的存在都是名言量中才可以安立，現在這裏就講到諸法上面或者所有的有為法上面，過去、未來、生、滅等等是勝義量中能分辨嗎？不能分辨，在名言量中才能分辨，所謂的名言量就是有二顯，所以顯示二取相的心識才能分辨，若是如此，帶有二顯的分辨不能知道法的究竟的實相，所以它肯定是虛妄，所以它安立的也是虛妄不真實。《般若經》中講諸法是虛妄，諸法是不真實，唯識就是這麼解釋的，所以「由彼所立亦應虛妄」，實際上是「離能所取既無餘相，所現二相如現非有，故說無性。」

實際上是沒有一個像二顯一樣能取所取不同的存在，一樣，都是心的體性，所以沒有一個過去、現在、未來，好像都融入在心的體性裏面，那邊沒有一個東西存在。所以所顯二相如現非有的緣故，就說無自性，唯識就是這麼解釋的。

剛剛宗大師的解釋我們已經講了，現在對照前面《釋量論》的那兩個偈頌跟宗大師的解釋，這裏講到「謂諸有事生等異相，非唯自證便能分別，要由現似二取相識乃能分辨。」這是前面的兩句「諸事異相住，要依異

相識」，意思是沒有辦法證理智或者勝義量沒有辦法分辨，所以必須要有現似二取相的心識才能分辨，即「要依異相識」。

「現二相識迷誤虛妄，由彼所立亦應虛妄」，意思就是二顯的心識不是勝義量是虛妄的，所以它所安立的也是虛妄，意思是諸法上有生滅等存在，但這些都是虛妄，勝義量中都沒有，勝義量中都是一個味道，我們所安立的就是二顯的眼中、名言量的眼中才有，勝義量中完全沒有，所以它是一個虛妄的東西，這是前面兩句「此識既迷誤，彼異亦誤謬」的解釋。然後是「離能所取既無餘相」，就是前面的兩句「除能所取相，餘相無所有」的解釋。「所現二相如現非有，故說無性」就是後面的兩句「由彼相空故，故說無自性」的解釋。這個不難理解，重點就是法稱對於《般若經》裏面講諸法無自性就是這樣來解讀的。

就是自證沒有辦法，或者理智、勝義量不能分辨，必須有二顯的心識才能分辨，所以這樣就是虛妄，真實中無法找到，或者真實中都是心，沒有外在的一個東西，就是沒有自性，即「故說無性」。先這麼理解，《釋量論》中也有講到經部宗的一些觀念，意思是唯識跟經部宗共

的也有一些見解，像我們平常說的義共相，分別心的義共相不是真正的對境 它是義共相 這是唯識也認同的，這個也能去除一些執著心，比如我罵一個人，是對自心顯現的那個人生氣，是自己對想像的那個人生氣，實際上自己想像的那個人跟實際的那個人是有一個距離的，然後自己就有點神經病一樣的生氣，這就是在自己的義共相上一直轉，其實那種道理是唯識也認同的。

唯識跟經部宗有共的一些看法，像外面的「色、聲、香、味、觸」從那邊一點點都不能成立，都是心的體性，這是唯識才能認同的，是經部宗不認同的，剛剛前面我們講的偈頌是唯識不共的解釋，不共的對法的一些實相上的解釋，但現在唯識跟經部宗是共的看法，下面的一句話「此說共小乘部」，如果我們把這句話跟它對比的話，前面那段是不共小乘部，後面那段就是共小乘部，後面那段也是《釋量論》中，如文：

釋量論又云：「由蘊等差別，安立一切相，用別非彼性，故說彼離相。」

唯識對《般若經》有兩種解釋，比如剛剛說為什麼《般若經》中講諸法沒有自性，那就是以能取所取二空來解釋。另外一種講諸法為什麼沒有自性，講的是諸法

的安立都是像義共相一樣的，比如說名相性相或者是能立所立、能表所表、能作所作等，這些實際上都是義共相的東西，它不是真正的那個對境，而是義共相中安立的，所以諸法沒有自性是以那種來解釋的話，則變成跟小乘或者經部宗能夠共的一個道理，如此則有一個疑問，即經部宗是否也會對《般若經》解釋？不是。現在講《般若經》那麼解讀的時候經部宗也能認同，經部宗對《般若經》不能解釋，小乘對大乘的經典認為連經都不是，更不用談去解釋了，所以你們不要誤解。這裏講到宗大師的解釋，如文：

凡說色蘊等是所相，質礙等是能相，皆由能作所作差別，雖許彼相所依實有，然能作所作分則非實有，故密意說皆自相空，此說共小乘部。

所以現在下面宗大師講的「故密意說皆自相空」，出處即《般若經》，《般若經》講諸法是自相空，它的密意不是諸法是沒有自相、諸法是自相空，不是這個意思，而是諸法上安立能相所相、能作所作，這些安立都是在分別心當中，分別心的影像當中，不是實際的法上面的東西，對諸法上面的如能相所相、能作所作等很多的層次，這個實際上是不真實，它完全是在分別心的安立當

中存在，不是真正的在那邊存在。所以這裏講「非實有」，即「雖許彼相所依實有，然能作所作分則非實有」，能作所作、能相所相這些分辨完全是沒有，完全是分別心的影像當中才有，所以密意是這樣才是《般若經》中說的諸法是自相空。

前面講的「故說無性」才是另外一個唯識的能取所取二空的道理，現在這裏講的不是能取所取二空，而是能相所相、能作所作，我們要瞭解前面講的諸法上面生等異相，現在這裏講的是能相所相、能作所作，所以不一樣。能相所相是義共相，生滅不是義共相，前面我們講「謂諸有事生等異相」，這個就是講生滅住等，這個不是義共相。現在下面講的不是講諸法上面的生等，而是講諸法上面的能相所相、能作所作這些都是義共相。所以諸法上面的哪一塊就把它認出來，是不一樣的。

若問：諸法的重點是一切的有為法，一切的有為法含攝在五蘊之中，以五蘊的第一個色蘊而言，《般若經》中講到色蘊上面沒有自相，為何？因為色蘊上面的能相所相是義共相，它不是實際的而是分別心當中。確實如此，因為我們看色法的定義為「質礙為性」，即「凡說色蘊等是所相，質礙等是能相」，色蘊有它的能相，能

相的意思是性相，所相的意思是名相，或者有的時候如《攝類學》當中用的是能表所表，可能用能表所表好一點，比如「色受想行識」，比如色法中也有一個定義或者能表所表，受蘊上也有一個能表所表，想蘊、行蘊、識蘊都一樣。

「色蘊等是所相」，所以受想行識蘊都是所相，「質礙等是能相」，比如色蘊跟質礙來說，一個是名相，一個是性相，《攝類學》中講色法的定義是堪謂為色，這裏是講質礙，實際上是這種意思，即色法是有一個物質在那裏，跟心法不一樣，色法就是質礙為性，一個色法會擋住一個色法，它占了一個位置，所以就是質礙，是否為色法的定義在此。所以質礙者就是色法，實際上質礙跟色蘊兩個完全是同時存在的，不可以說先有色蘊後有質礙，或者先有質礙後有色蘊，這兩個是同時存在的。但我們講一個是能表，一個是所表，是什麼意思？

我們腦子裏先有一個東西，然後通過這個來判斷是否為色法，先是有沒有質礙來想，後面判斷是否為色法，所以這個有前後關係，一個是所表，一個是能表。那個時候前後有關系，前後有關系是義共相的東西，不是實際的東西。所以能相所相是義共相，是腦子裏的一個東

西，不是真的實際的一個東西，實際的東西是沒有一個能相所相的。能相所相是我們的分別心、是腦子裏的一個東西，即義共相，這裏把能相當能作、所相當所作。確實如此，就是因為能相才可以成立所相，像我們講的能立所立，能立是能作，所立是所作，所以能相是可以當能立，所相是當所立。我們先有能立，然後有所立；先有能作，再有做出來的所作，這樣的前後是腦子中的東西。

「皆由能作所作差別」，即能相變成能作、所相變成所相的差別，是不是實際那裏呢？不是，實際是同時，沒有前後之分，而能作所作肯定是前後的，所以「雖許彼相所依實有」，現在以所依來說就是實有的，但是能依的比如說我們講的瓶子，我們說它是能質礙者，所以它是色蘊，這樣瞭解的時候，這個所依的瓶子上實際上不管質礙也好，還是色法也好，是同時存在的，沒有前後之分。它們兩個變成前後，一個變成能相，一個變成所相，完全是我們腦子裏的東西。

諸法上面的前後可以安立很多存在的東西，這些幾乎都是分別心的腦子裏的義共相，我們對它執著。所以在分別心中去除義共相，這個方面《般若經》裏面講諸

法沒有自性，《釋量論》對《般若經》是這麼解釋的，雖然「雖許彼相所依實有」，對這個瓶子來說它是實有的，實際上對境所依是實有的，但能依的上面，像剛剛說的它上面瞭解它是質礙者，所以是色法。

能依的能作所作，所依的實有，能依的能作所作不是實有，即「然能作所作分則非實有」。我們的分別心對諸法上面看的時候，義共相抓它或者對義共相執著，這種是不合理的，所以「能作所作分則非實有」或者是能作所作義共相上面對它執著是不合理的，把它當佛陀的密意。所以佛陀在《般若經》中講到諸法是自相空，「能作所作分則非實有」這種解釋或這個道理就是與經部宗共的，「此說共小乘部」就是這個意思。

【辨了不了義善說藏論 050】

上節課講到第 39 頁倒數第三行。前面講完「此說共小乘部」，現在從「釋量論又云」開始講。如文：

釋量論又云：「若一切無能，見種生芽等，若許是世俗，云何能如是。」此與前文決擇分說同一宗要。此等解釋誠恐文繁，故不詳述。

《釋量論》中也有跟無著的《攝決擇分》一樣的說法，因為法稱本身是跟隨無著的。「若一切無能，見種生芽等，若許是世俗，云何能如是。」意思就是整個的一切的因果有這種功能，就是必須要有勝義有才可以，世俗有沒有辦法安立。這裏講到「此與前文決擇分說同一宗要。」就是前面講的內容與《攝決擇分》裏面說的一模一樣，宗大師覺得這些解釋越講越多，怕太多所以不多講，本身《攝決擇分》裏面的內容以前解釋過了。除了無著跟世親外其他的祖師，都一樣是跟隨無著，不管陳那還是法稱都是跟隨無著。

藏傳佛教中，唯識後面分了很多，我們都不怎麼重視，我們比較重視源頭的無著、安慧、陳那、法稱這些

祖師，後代的祖師的書也不多，前面的祖師的書比較多，我們也不會耗費太多的精力在唯識裏面，重要的抓到就可以，把精力放在學習中觀。下面第二個科判，就是前面總的破二邊是「丁初 總明離二邊」。現在是「丁二 別破增益邊分二」，即「戊一 明所破增益 戊二 如何破彼之理」。以斷邊或者增益來說，破增益比較重要，所以特別破除增益這塊。丁二分兩個子科判，首先「戊一 明所破增益」，如文：

此宗正理所破有二：一、損減邊。唯由惡宗假立，即是內教無自性宗，如前已說。二、增益邊。又有分別俱生二種，其分別者，即外教及內教小乘兩宗所計。其俱生中，增益人我至下宣說。故今當說增益法我，以諸宗派妄計法我，亦為成立俱生所執法我有故，及是正理正所破故。

所謂的明所破的增益是什麼呢？就是俱生的法我執的增益，這裏講「故今當說增益法我」，所以現在我們要認出來的是法我執的增益，這個就是把前面所有的當理由，意思就是我們首先要把遍計跟俱生分出來，我們的目的是要解脫、要成佛，我們要面對輪回的根，輪回的根不可能是遍計的，肯定是俱生的執著心。先講是

俱生的，不可能是遍計的，所以我們必須要面對的是俱生的。俱生在時候什麼沒有？就是這裏講的所破有二即損減邊跟增益邊，損減邊完全是遍計，沒有俱生的；而增益邊兩種都有。

為了解脫真正要脫離的不是損減邊，它不是我們真正要面對的，當然也要斷除它，但不是重點。這裏講到「一、損減邊」和下面講的「二、增益邊。又有分別俱生二種」，後面解釋的時候，就是遍計和俱生二種。反過來對比的話就是「一損減邊沒有二種，二增益邊有二種」，如此對比可以理解損減邊沒有二種，沒有俱生的，只有遍計的。增益有俱生，也有遍計，兩種都有。

所謂的損減邊就是所有的諸法都沒有，好像我們不執著的時候同時全部把它否定，認為根本就沒有，那樣的想法就是損減邊，以那樣的損減邊的想法來說，俱生的會生起嗎？不會。這種想法從何而來？比如學一些東西，對空性方面的解釋讀一讀或聽一聽，然後自己就用這種想法來思考的時候才會冒出來都是空、都是沒有，這些想法就是遍計的，不是俱生的。就是看一些書聽一些道理然後否定一切的想法就出來，這些想法是以宗義來影響的，就是學一些東西來影響的，這個就是遍計的，

不可能有俱生的。

這裏講「一損減邊沒有俱生的」，增益邊這邊確實有俱生的。這個我們可以理解，我們一直有執著心，這也是大家都感受到的，增益的那種執著如「色、聲、香、味、觸、法」都在那裏，好像那裏有一個存在，好像有一個成立的，像這樣的執著心俱生一直都有，這樣的執著心裏面不單單是俱生的，遍計的也有，像我們學習毗婆沙宗、經部宗之後，會覺得能取所取是有的，能取在這裏，所取在那裏，如此能取所取二的執著，透過學習也會變成更堅固起來，如此則變成遍計的，即學的結果就有一些想法出來。

增益這邊不單單有俱生，也有遍計。現在我們要面對的是俱生的，遍計相對來說不是真正重要的，但不可以說好像不用去除遍計，原因是什麼？如果我們內心中俱生的執著心，我們面對它的時候，我們也要對俱生的執著心諍論，就是把俱生的想法拿出來「你這個想法合理的話，則如何」，如此拿出後面的理由的時候就變成遍計了。就像我們前幾天學習《中觀寶蔓論》的時候講沒有自性，因為自性一也不是，自性異也不是，那樣的時候，後面自性一、自性異那樣的執著心是遍計的，有

自性是俱生的，所以我們說沒有自性，這是跟俱生的執著心說的。

因為假設有自性的話，要講自性一或者講自性異這兩個都不是，這個是跟遍計的執著心說的。假設俱生的執著心是合理的話，則後面要講一個理由，那個理由講出來的話變成就是遍計的。所以，遍計跟俱生不是沒有關係。不可以說我們面對的是俱生的，所以跟遍計沒有關係，不是的，還是有關系。遍計的就是辯論的時候的理由，但我們不能停留在這個位置，比如我們看很多書很多經論，若沒有調心的話，停留在那個位置，則變成停留在遍計，沒有調到俱生。

我們面對的是俱生，但是後面講它是合理的話，就要講很多理由，比如無因也不是、自生也不是、他生也不是、自他生也不是，這些都是遍計的。如假設自性生的話，會怎麼樣，這些都是屬於遍計的。遍計跟俱生有這樣的關係。這裏強調我們要面對俱生，意思是我們要面對的是自己的心要調，這個是我們的目的，我們的心是在俱生的狀態中串習，但是我們調它是通過遍計來調它的。一樣，認出來執著心的對境，剛剛我說的有點不清楚，俱生的執著心、遍計的執著心就是有境，俱生的

執著心的對境 遍計的執著心的對境 就是它的趨入境，這是對境，不是它的有境，那現在我們的所應破的時候主要是對境，用這個理來破的時候就是對境。

我們不要在遍計的執著心上停留，我們要對俱生的執著心的對境破。現在我們認的所應破是俱生的執著心的對境，所以俱生的執著心我們要好好面對，俱生的執著心的對境也要好好面對，而不是遍計的。昨天講《中觀正見引導——「具足四念」之道歌.降悉地雨》，共五個偈頌，其中第四偈以中文翻譯為「斷思慮已當觀空朗體」，其中的「思慮」就是自己想出來的東西。所以破遍計的執著心是破自己想出來的一個執著心，不是破真正的執著心。你先自己想出來一個執著心，然後對這個破，這個是沒有用的。或者你自己想出來一個空性，而不是真正的空性，你沒有抓到真正的法的實相的空性。比如先想出來的一個執著心，自己真正的執著心沒有認出來，就是自己想出來一個執著心然後把它破，破的時候也不是真正的空性，而是我們自己想出來的一個空性。

我們應該要觀的是什麼呢？「當觀空朗體」，前面是「當」，後面是「觀」，意思就是我們應當要觀的是實

際的空性的體性，而不應該是我們自己內心做出來的一個空性，這就是「斷思慮已」，其中的「思慮」的意思就是我們自己想出來的一個空性，這樣的我們要遠離。我們應該要看到的或觀到的法是原來真正有的一個東西，而不是你想出來、做出來的一個東西，就是「斷思慮已當觀空朗體」，這確實非常關鍵，所以在第七世尊者格桑嘉措的證道歌中特別認出來，我們修空性的時候就常常有這個問題，就是修空性時法的真正的究竟的實相沒有認出來，而是自己想出來一個實相，然後修，這完全不是真正的空性。

一樣，先想出來一個執著心，你自己真正的執著心沒有認出來，你如何破它？也是想出來的破而已，不是真正的破。一樣，你那樣破的時候，你認為的空性是想出來的一個空性，不是真正的空性，這就是關鍵的一個東西。這裏變成想出來的是什麼呢？遍計的這個也是想出來的，遍計就是比如俱生的後面再找理由的時候就想出來一個東西。所以俱生的方面我們要抓到，而不是遍計的，遍計的是想出來的。前面也講「彼中即具離詮義真況」，其中「義真況」的意思，「義」就是對境那邊真的一個存在的東西，空性是對境那邊真的一個存在的東

西，而不是你想出來的一個東西，所以「彼中」那邊是真實存在的東西，你修空性的時候要看到真正存在的那個東西，不是你自己想出來的東西，這個不是空性，無非自己騙自己，實際上它是「義真況」。

首先講到正理的所破雖然可以說有兩個，就是損減邊跟增益邊，跟《辨中邊論》第二個偈頌說的一樣，唯識說他自己是中觀，它的見解沒有落損減邊也沒有落增益邊，就是中間道，所以他的正理必須損減邊要破，增益邊也要破，然後才走到中間，正理的所破有兩個，哪個重要？瞭解增益邊比較重要，損減邊相對而言沒有那麼重要，因為損減邊只有遍計，沒有俱生。「一、損減邊。唯由惡宗假立，即是內教無自性宗，如前已說。」意思是「唯」去除俱生，就是只有遍計，只有宗義來影響的一個執著心，我們有的時候說損減邊也叫執著心，執著的意思就是他自己想出來的一個東西，不合理的那邊，損減也不合理，增益也不合理，兩種都叫執著心。

一般我們認為講執著心的時候就是增益，有點不覺得損減是執著心。執著的意思就是你的主觀而不是對境那邊，若是主觀的話則損減邊也是執著心，本身損減邊就是這裏講的‘唯由惡宗假立’意思就是沒有俱生，我

們下面對比的話就是「二、增益邊。又有分別俱生二種，其分別者，即外教及內教小乘兩宗所計。」其中「又」字藏文沒有使用，「又」字感覺損減邊有兩個，增益邊也有兩個的感覺，所以不用「又」字。對比的話，增益邊有兩個，所以不一樣。

如果「惡宗假立」的話，惡宗是什麼宗？就是中觀無自性宗。一般無自性宗就是總的中觀的名字，不一定是指應成派。《宗義建立》中，中觀的定義與說無自性宗是同義。所謂的無自性宗，就是《般若經》中字面上一直講無自性，把《般若經》當了義經的就是無自性宗，這樣的主張不單單中觀應成派，中觀自續派也把它當了義經，所以無自性宗的意思就是把《般若經》當了義經的宗派。以唯識的立場來說，把第二轉法輪當了義經就是落斷邊損減邊，把第一轉法輪當了義經的就是落常邊增益邊，只有第三轉法輪才是真的，唯識就是第三轉法輪《解深密經》的立場，所以他認為第一轉法輪是不了義經，第二轉法輪也是不了義經，第三轉法輪才是了義經，這就是唯識的立場。

損減邊是誰？不是外道，像對業果不相信可以說是外道。現在是法講的實相，法的實相到底是什麼？那個

時候損減邊不是指外道，只有內教，而且是內教中的中觀。增益邊是什麼？就是有遍計和俱生兩種，所以對比就不一樣。它的遍計是誰？就是這裏講的，以遍計而言，當然所有的外道都可以說，內教中的毗婆沙宗跟經部宗，即小乘兩種所化機。俱生這塊，就是法我執和補特伽羅我執兩種都有，為了解脫和成佛這條道路，我們可以像唯識的立場來說，補特伽羅我執不讓我們脫離輪回，是解脫的障礙；法我執就是為了一切遍智或者是為了得到佛陀的果位的障礙，即成佛的障礙。

俱生裏面有兩個，現在講的是法我這塊，不是人我這塊，人我這塊下面會說，下面是自續派的階段。宗大師的《辨了不了義》裏面講主要是四個、三個或者兩個。如果是四個的話，一是唯識；二是清辯論師，屬於經部行的中觀自續派；三是靜命論師，屬於瑜伽行的中觀自續派；四是中觀應成派月稱。如果講三個的話，唯識一個，然後把兩個中觀自續派並在一起，最後就是中觀應成派。也可以並成兩個，變成唯識跟中觀。

把佛經分成了義經跟不了義經，只有唯識以上才會分，毗婆沙宗、經部宗小乘的根本就不會這麼分，他們覺得大乘的經典連佛經都不是，沒有了義不了義之分，

他們認的佛經範圍很小，不需要分了義和不了義。而唯識以上，對整個大藏經都是認可的，所以分了義不了義。《辨了義不了義》是宗大師的書，主要是大乘的佛教徒對佛經為什麼分了義經和不了義經，各宗義的關鍵點在哪里講出來就是《辨了義不了義》的論。對於人我或補特伽羅我，中觀自續派以下都是一樣的看法。中觀應成派對人我和人無我認得更高級，是與他宗不共的見解。

中觀應成派的看法，認為自續派以下說的補特伽羅我執也好，補特伽羅無我的慧也好，比如補特伽羅我執來說他宗認的太粗了，就是沒有認出來真正的細的補特伽羅我執。一樣，補特伽羅無我慧，中觀應成派認為他宗沒有真正的達到無我慧的境界，對於無我慧的境界是什麼樣中觀應成派的要求很高。所以，中觀自續派以下都一樣，所以中觀自續派跟唯識是一樣的。宗大師講人我和人無我的這一塊會在下面說，意思是宗大師會在講中觀自續派的時候一起講，就不在這裏講了，即「我至下宣說」。現在我們要面對的就是法我執，即「故今當說增益法我」。

應該這麼理解，我們如果加字的話，前面已經講了俱生，就是「故今當說俱生的法我執」，因為前面都是

理由，什麼理由？比如第一個是為何不說損減？因為它只有遍計。俱生裏面也有遍計，我們也不說，俱生中的人我執也不說。前面不說的有幾個，所以把這些當理由。現在要說的是俱生的法我執，為什麼我們主要講俱生法我執，遍計沒有講到，原因是什麼呢？就是下面的「以諸宗派妄計法我，亦為成立俱生所執法我有故，及是正理正所破故。」遍計的法我，它是支持俱生的法我執，剛剛我們說的俱生的執著心說有自性，再問為什麼有自性，後面的理由就是自性異、自性一，這些理由就是遍計，所以遍計是支持俱生的，俱生後面支持的理由就是遍計。

遍計跟俱生兩個看的話，遍計是支持俱生的，還是俱生重要。我們看這個正理的時候，正理的邏輯推的時候也是這樣，就是為了破有自性，那就要破自性一跟自性異，正理破的時候目的是為了要破俱生，然後破這個，為了這個破遍計，破遍計的目的是為了破俱生。所以不管負面的執著心本身也好，還是正面的真理也好，兩邊看的話俱生重要。這裏是說「以諸宗派妄計法我，亦為成立俱生所執法我有故，及是正理正所破故。」所以前面是負面的，以負面的執著心本身來說，比如遍計的執

著是為了成立俱生的法我是存在、是有自性，因為自性一、自性異這些理由。

「諸宗派妄計法我」為了什麼？為了成立俱生所執著的法我是存在，如此遍計的執著想法觀念等就出來，這是一面。另外一面，這裏應該也要講「亦是正理正所破故」，其中的「正所破」是主要的意思。正理破的時候主要破的面對的還是俱生，正理怎麼破？重點不是遍計，遍計是怎麼破俱生的時候，假設俱生合理後面要有道理，破這個道理就是破遍計。所以破遍計的目的是破俱生，正理主要或真正破的是俱生，不是遍計。

我們要記住比如為什麼沒有自性，因為緣起故。講理由的時候的所立，即所要成立的就是俱生的，或者所要破的是俱生的，俱生把它拿出來，把它改變，然後破它，所以不要像第七世尊者的證道歌中說的，把書中的一個東西拿出來，「思慮」就是自己想出來、自己思考做出來的一個東西，比如從書中拿出來一個東西，比如從書中拿出來一個執著心然後對它破，這個沒有用的。我們也要瞭解，對於沒有自性一想的時候，不是想自己的執著心，而是想書中講的沒有自性，然後就是剛剛證道歌中說的「斷思慮已當觀空朗體」，對此要注意。這

兩個是理由，成立「今當說增益法我」。

前面的「今當說增益法我」的理由有前面，也有後面，兩邊都有。前面的話可以當理由，後面的「故」有兩個，就是兩個理由，即「諸宗派妄計法我，亦為成立俱生所執法我有故，及是正理正所破故」。再就是下面的，如文：

此宗教典除說執異體能取所取，是法我執外，多未宣說餘法我執。解深密經，說依他起，由遍計執自性差別皆無自相，是相無自性，即法無我。由此返顯於依他起執其假立自性差別是有自相，即法我執。菩薩地，決擇分，攝大乘論，亦多勵力成立彼所執空所顯空性，是究竟中道義，及法無我圓成實。故若未知於依他起增益法我遍計所執，必不能知此宗之法我執，及法無我。

這裏分三個階段的話比較容易理解，這裏應該有「雖然」，比如「雖然此宗教典除說執異體能取所取，是法我執外，多未宣說餘法我執」，就是雖然唯識的很多書中只講法我執是能取所取二，除了這個之外其他的法我執都沒有說，但佛講的《解深密經》、無著講的《菩薩地》、《攝決擇分》、《攝大乘論》，這些經論中一直講另外一個法我執，像前面《解深密經》裏面一樣，講到

法無我是「解深密經，說依他起，由遍計執自性差別皆無自相，是相無自性，即法無我」，所以那種的法無我就是《菩薩地》、《攝決擇分》、《攝大乘論》裏面都一直說，所以下面有「故」字。

分三段的話，「此宗教典」是第一段，「解深密經」是第二段，最下面「故若未知於依他起增益法我遍計所執」是第三段。應該這麼理解，即前面第一段雖然唯識的很多書中沒有提到能取所取二之外的另外一個法我執，但《解深密經》中有提到，不單單《解深密經》中提到這樣的法我執，而且無著的三本書中都有提到，而且一直講到那種的法無我就是「亦多勵力成立」的各種各樣的法無我。這段《解深密經》，還有無著的這三本書，宗大師後面主要講到理由或者主要成立的，故我們必須要瞭解這種觀點的法我執，假設我們不知道的話有什麼後果呢？

「故若未知於依他起增益法我遍計所執執，必不能知此宗之法我執，及法無我。」如果我們不知道的話，那就像宗大師的《辨了義不了義》中特別講的唯識的法無我，不是能取所取二空那種的法無我，而是另外一種法無我，如果我們不知道的話，則不知道唯識真正的空

性或者圓成實或者法無我，所以不能知道「此宗之法我執，及法無我。」對於唯識的法無我或者法我執要瞭解的話，真正必須要知道宗大師解釋《辨了義不了義》的這種道理。

因為我們也可以理解，以唯識而言，《解深密經》是最主要的經典，《解深密經》中解釋《般若經》的時候，對於《般若經》的密意是什麼解釋的時候，諸法上面以三無自性來解釋諸法無自性，《解深密經》的立場並非直接說諸法無自性，而是講諸法每一個法上都有相無自性、生無自性、勝義無自性，這樣的緣故才講無自性。若是如此，你們不要搞錯，有的人會想：諸法上面有生無自性、相無自性、勝義無自性，諸法上有這麼多的無自性，那諸法肯定是無自性，唯識就是這麼認為。其實相反，不認為諸法是無自性，所以才講它的密意，即諸法是相無自性、生無自性、勝義無自性，有三種無自性的緣故才講無自性，意思就是不是無自性。

所以前面講的那種無自性不是無自性的意思，前面講相無自性、生無自性、勝義無自性變成無自性的話，就不是密意。若直接講無自性，則不必用另外一個密意來解釋，密意的意思就是這是兩個不同的東西，即講的

跟想的不同才叫密意，對此不要有誤解，前面已經講過了。諸法上面講三無自性，為了這種法我執、為了這種法無我，不是為了能取所取二的法我執、能取所取二空是法無我，這種的法我執跟法無我跟三無自性是沒有關係的，諸法上面沒有必要講三無自性，所以《解深密經》真正的解釋《般若經》的時候，就是以三種無自性來解釋的，那樣解釋的時候重點就是把唯識的觀念抓出來，沒有瞭解此就是唯識真正的觀念沒有抓到。

可能我們對於能取所取二空這種法無我瞭解，但是另外一面的法無我跟法我執沒有瞭解的話，等於唯識的真正的經典沒有抓到，因為對於《解深密經》沒有抓到，所以唯識真正的觀念沒有抓到。從這句話我們要知道，就是宗大師講「故若未知於依他起增益法我遍計所執，必不能知此宗之法我執，及法無我。」法無我有兩種，一種是能取所取二的法我執跟能取所取二空的法無我，另外一種就是前面宗大師用的《解深密經》中說的「說依他起，由遍計執自性差別皆無自相，是相無自性，即法無我」，下面就是法我執，即「由此返顯於依他起執其假立自性差別是有自相，即法我執」。對於《解深密經》中說的法我執跟法無我一定要好好認。

此處應該有「雖然」二字，藏文的話就有，即雖然此宗教典中除了能取所取二的法我執之外其他的法我執沒有說，但《解深密經》中有說。一樣，《菩薩地》、《攝決擇分》、《攝大乘論》也有這樣的成立，雖然我們看的書中是這樣，宗大師的意思就是此宗教典並沒有說到重點，《解深密經》、無著菩薩不是這樣，意思是後代的祖師沒有抓到重點的意思。後面就是宗大師所要成立的，「菩薩地，決擇分，攝大乘論，亦多勵力成立彼所執空所顯空性，是究竟中道義，及法無我圓成實。」我們要認法我執，就是前面說的「故今當說增益法我」，先認法我執，然後才是法無我。我們認法我執的話，則法我執的對境法我就要認出來，如文：

若執遍計所執是有自相，即法我執。其遍計所執者，謂於蘊等假名安立此即為色，此為色生等，或自性相，或差別相，假安立性。然於彼中蘊等容有，故執彼有非是增益。要執蘊等於彼自性，為自相有，乃是增益。

所以現在這裏講到就是最後這個「乃是增益」等於前面講到增益法我的增益這塊要認出來，所以增益的法我是什麼樣子？首先執著的時候，肯定有一個什麼，然後後面就是是什麼，後面執著的時候就有是、不是，或

者是有、沒有，後面有一個分別的階段，所以先有一個對境，後面有分別的一個階段，要分開要清楚，看一下前面宗大師的用詞「若執遍計所執是有自相，即法我執。」意思就是法我執，前面是法我執，哪一個？就是遍計所執上面，認為它是有自相，這樣的執著就是法我執，這裏講到「若執遍計所執是有自相，即法我執。」

遍計所執是對境，它上面是有自相，這樣的執著就是法我執。我們已經瞭解了什麼是法我執，即遍計所執把它當有自相這樣的執著心就是法我執。這樣講了之後，我們對於第一個所緣境遍計所執是什麼樣就搞不清楚，後面是趨入境。我們平常是講所緣境和趨入境，分兩個。遍計所執是有自相這樣的執著心生起的時候，它的所緣境是遍計所執，比如「你是壞人」這樣一個執著，「我生氣憤怒，你這麼差這麼壞，你是壞蛋」，其中的「你」就是所緣境，後面的「是壞蛋」就是趨入境，即前面有一個所緣境，後面有一個趨入境，所以就是所緣境跟趨入境。以這裏講的法我執來說，遍計所執是所緣境，是有自相是趨入境。

我們先要瞭解所緣境的遍計所執是哪一個，所以先解釋「其遍計所執者」，就是我們剛剛說什麼是法我執

的時候，馬上就認出來遍計所執是有自相，這種執著就是法我執。那現在問這個遍計所執是什麼呢？「其遍計所執者」，下面解釋「謂於蘊等假名安立此即為色，此為色生等，或自性相，或差別相，假安立性。」所以假名安立的性就叫遍計所執，比如說五蘊上面，自性相、差別相的意思就是，五蘊上我們說「它是色蘊」、「它是受蘊」、「它是想蘊」、「它是行蘊」這就是自性相；然後它的特別之處比如對於生、住、滅這些看的話，就是差別相。

前面的「即為色」、「即為受」、「即為想」、「即為行」、「即為識」就是自性相。然後差別相的意思就是它上面的生、住、滅，所以那樣子的時候，有一個分別心這邊對那邊就有一個安立為是什麼，比如安立為它是色蘊、受蘊、想蘊等，對於它的生、住、滅，我們的分別心分辨的時候有一個假名安立，假名安立的那個層面就是假名安立性，就是假名安立那個層面的體性。這裏比較麻煩的地方就是比如「這個是杯子」，杯子是不是杯子？是。但杯子是不是假名安立性？不是。假名安立性的意思就是杯子上面「是杯子」這樣的分別心安立的層面、安立的有一個東西，那個叫性，杯子本身是杯子，我們

內心中如「是杯子」一樣，確實它是杯子，所以杯子是不是假名安立性？不是。

現在唯識說的假名安立的性是把它當成安立的層面有一個性，就有點像我們常常說的空性，是這個自性的性，意思就是空的那個層面就叫空性，不叫性空。空的那個層面的性就叫空性，比如杯子，我現在講自性空是從中觀應成派的立場來說，杯子是不是自性空？是。杯子是不是空性？不是。空性是什麼？杯子自性空是空性。杯子是不是自性空？是。杯子是不是空性？不是。杯子自性空是不是空性？是。意思是自性空這個層面叫空性，空性的性是空的那個層面的意思，不要把自性空的那個空拿出來，它不叫空性，空的那個層面、那一塊就是空性，所以杯子是自性空那一塊就是空性。

對空性解釋的時候，空跟空性是不一樣的。以空而言，換句話說，空性就是自性空的性。杯子是不是自性空？是。是不是自性空的性？不是。杯子是自性空，那個就是自性空的性，這個也是假名安立的性，所以這個已經認出來了，即所緣境的遍計所執。趨入境上面，有一個「是有自相」，這個就是趨入境，趨入境就是哪一塊？是否為這裏講的「然於彼中蘊等容有，故執彼有非

是增益。」我們講的遍計所執就是我們分別心的對境當中有，「於彼中」指的就是分別心中，分別心或者名言當中有，如果我們單單說「彼中有」則不是增益。現在有自相是不單單有這塊，即「蘊等於彼自性，為自相有，乃是增益」，不是「於彼有」是增益，而是「於彼自相有」才是增益。

它的趨入境是什麼？不可以說分別心的對境中有，而是分別心的對境中它自己出來的，不是分別心的力量，而是杯子自己的力量分別心的當中出來，所以「於彼中」，即於杯子自己那邊出來，那種就叫它的趨入境，前面講的所謂的有自相就是這個。所以前面講「非是增益」，後面講「乃是增益」，二者對比，「於彼中有」這樣來說不叫增益；「於彼中自相有」就是增益，也可以說是後面趨入的這塊。所以，我們要認所緣境，也要好好認後面的趨入境。

【辨了不了義善說藏論 051】

上節課講到第 40 頁倒數第三行，如文：

然於彼中蘊等容有，故執彼有非是增益。要執蘊等於彼自性，為自相有，乃是增益。

這裏就是所謂的我們要認的所應破，科判為「戊一明所破增益」。宗大師講唯識的法我是什麼認的時候就是除了能取所取二之外，另外有一個法我認出來。我們認為一講唯識就是諸法都是我們心的體性，這樣瞭解的話就是法無我，法那邊沒有都是我們自己心的體性，有這種理解的話就叫唯識。我們一般認為對境的法除了能取的心之外，另外一個所取在那裏，即能取所取二，這個就是唯識的法我，除此之外我們沒有認出唯識有另外一個法我。這裏特別要認識唯識的另外一個法無我和所應破法我執，前面講過《解深密經》、《菩薩地》、《攝決擇分》等經論中對此一直有提及。

前面第 40 頁中，宗大師講到「此宗教典除說執異體能取所取，是法我執外，多未宣說餘法我執。」意思就是雖然唯識的很多的書中除了能取所取異那種的法

我執之外，另外的法我執沒有講，但真正唯識主要的論著像無著的書中有提，後代的祖師沒有提及宗大師講的這個。我們也是一講唯識馬上就認能取所取二空這樣的法無我和能取所取二的法我執，除此之外，並沒有認出另外一個法無我和法我執。

宗大師這裏就特別講到，雖然很多的唯識教典中沒有說，但是看唯識的主要的經典像《解深密經》中有提另外一個法我執，唯識的《菩薩地》、《攝決擇分》、《攝大乘論》對此也有提及。宗大師說假設我們不知道另外一個法我執的話，等於我們不知道真正的唯識的法我執和法無我是什麼樣，所以這裏講「故若未知於依他起增益法我遍計所執，必不能知此宗之法我執，及法無我」。如果我們不知道現在這裏講的另外的法無我和法我執，則肯定沒有辦法知道唯識真正的法我執和法無我。

宗大師特別強調我們必須認什麼樣的法我執和法無我才重要，平常我們認的大部分是能取所取二的法我和能取所取二空的法無我，就是諸法都是心的體性，差不多停留在這個位置，除了這個之外的法我執和法無我我們並未真正瞭解。現在宗大師先確定的把什麼是法我執認出來，即「然於彼中蘊等容有，故執彼有非是增益。

要執蘊等於彼自性，為自相有，乃是增益」。

這裏講到「非是增益」、「乃是增益」，有時我們認得不清楚，宗大師說你們不要混雜，因為我們有的時候會認為，比如「這個是蘊」，對這個蘊來說，我們心裏面就有「它是蘊」這樣的分別心生起，比如「這個是某某人」，當這樣的分別心生起的時候，這裏是用假名安立，就像現在說的假名安立的「於彼中」，意思是假名或者分別心安立的當中有沒有蘊，這是一個；然後安立這個名言或者分別心的安立中，這個蘊自性有沒有就是另外一個。這兩個是不同的東西。

我們對這個蘊，生起「這是蘊」、或者「這是受」、「這是想」、「這是行」、「這是識」等，對諸法都一樣，當生起一個分別心的時候，就會有一個判斷、分辨，這個分辨的時候就等於是我們所謂的假名安立，這個假名安立當中「於彼中」有沒有這個蘊？若我們認為有這個蘊，那樣的想法不叫執著，不叫增益。若我們的想法是不單單有，我們會產生自相有的那種想法才是增益。「於彼中」，就比較複雜一點，不講有沒有蘊，而是把蘊拿出來，「假名安立中或者分別心的安立中蘊有」與「分別心的安立中蘊自相有」，這兩個要分開。

下面講到「為自相有，乃是增益」，上面講「故執彼有非是增益」，所以對於有跟自相有要分開。「故執彼有非是增益」，就是「有」這個想法不叫增益。現在對比的是什麼？不單單有，「為自相有」就是增益，這兩個要分開。但不管「有」有沒有也好，還是「自相有」有沒有也好，這兩個都是哪個上面？不是講蘊上面有沒有，現在是把蘊拿出來，它上面假名安立中或者是分別心安立中，要這麼理解，即分別心安立中或者假名安立中。

這個有點複雜，比如對杯子來說，《宗義建立》中的用詞就是耽著基，我們講「於執彼分別心之耽著基」，那個時候用「於」，沒有說執什麼的耽著基，就是用「於執彼分別心的耽著基」，然後講有沒有自相，這裏用的「於」是關鍵的一個詞。「於彼中」，像瓶子來說，瓶子上面的法我執我們認的話，諸法上都一樣，我們先對瓶子上瞭解，瓶子上我們是怎麼瞭解法我執呢？不可以直接說瓶子有自相這樣的執著，我們怎麼說？《宗義建立》中的用詞「於彼執分別心之耽著基」，就是於執瓶子的分別心的耽著基中，然後加自相有，這樣的想法就是所謂的法我執。

對瓶子怎麼執著呢？於執瓶子的分別心的耽著基中，然後把它當是有自相，所以這裏講「為自相有，乃是增益」。如果我們把它分開是什麼呢？就是於此瓶子分別心的耽著基中有，我們不講自相有，這種想法不叫增益。我們心裏的想法是於瓶子的分別心的耽著基中有，那種想法不叫法我執。於執瓶子的分別心的耽著基中為自相有，那種的想法才叫法我執。如果沒有加「於」字，就會覺得怪為何？「於」的意思就是，比如瓶子本身跟瓶子在我們的分別心中出現，這是兩碼事。瓶子本身是現量的對境，現量的對境的瓶子實際上是真正的赤裸裸的瓶子；分別心當中出現的時候就是另外一種顯現。

現在是在我們的分別心當中顯現的時候，用「於彼中」，意思就是它現在有點變了，不是瓶子本身。瓶子對我們的分別心當中顯現，實際上顯現的時候，我們《攝類學》當中學的顯現境、義共相，但這裏不是義共相，這裏顯現出來的時候為什麼不叫義共相？我們要瞭解一個道理，義共相不叫耽著基。在我們學《心類學》的時候，顯現境跟耽著境不一樣，耽著境等於趨入境，趨入境跟顯現境不同，比如空性是瞭解空性的比量的耽著境，空性是它的趨入境，但不是顯現境。瞭解空性的比

量的顯現境是空性的義共相而非空性。

但現在這裏有點複雜的地方就是，下面那行有個問題，你們要注意，空性是瞭解空性的比量的耽著境或者耽著基。以瓶子來說，瓶子是不是執瓶子的分別心耽著基？是。瓶子是不是執瓶子的分別心的趨入境？是。但我們要記住一個道理，我們在《攝類學》中學過返體，即與瓶子一不是與瓶子一、瓶子的返體不是瓶子的返體。瓶子是不是瓶子的返體？是。瓶子的返體是不是瓶子的返體？不是。跟這個道理有點像，但不是完全一樣，道理是一樣，但實際的東西不一樣。

瓶子是不是執瓶子的分別心的耽著基？是。執瓶子的分別心的耽著基是不是執瓶子分別心的耽著基？不是。一樣的道理，剛剛我們說瓶子是與瓶子一、瓶子是瓶子的返體，若問：瓶子的返體是瓶子的返體嗎？不是。跟這個道理有點像，瓶子是不是執瓶子分別心的耽著基？是。瓶子的耽著基是不是執瓶子分別心的耽著基？不是。另外也要瞭解，瓶子的返體是不是瓶子？瓶子是瓶子的返體，那瓶子的返體是不是瓶子的返體呢？不是。瓶子的返體是常法，瓶子是瓶子的返體。對於瓶子的返體我們舉例，那就是瓶子。若再問：瓶子的返體是不是瓶子

的返體呢？不是。瓶子的返體是不是瓶子呢？不是。所以，跟這個道理一樣。

現在要瞭解，執瓶子的分別心的耽著基，舉例出來是什麼？瓶子。但若問：執瓶子的分別心的耽著基是瓶子嗎？不是。剛剛我們說瓶子的返體你要舉例出來，那就是瓶子，但瓶子的返體是不是瓶子？不是。所以，以瓶子的返體來說是總，具體的就是瓶子。瓶子是瓶子的返體，但不可以說瓶子的返體是瓶子，這是不同的東西。一樣，瓶子是執瓶子分別心的耽著基。執瓶子分別心的耽著基是不是瓶子？不是。這兩個問題的架構一模一樣。

現在我們要瞭解的是，執瓶子分別心的耽著基本身是什麼樣，如何對它認知？舉例的時候是瓶子，但它本身不是瓶子，它本身是什麼樣？我們的分別心出現它才出現。以瓶子來說，分別心還沒有出現的時候已經有了。以執瓶子的分別心的耽著基來說，分別心出現的時候它才有。我剛剛說現量的對境是赤裸裸的瓶子，分別心的對境現在我們不講顯現境，我們講耽著基這塊。耽著基這塊不是顯現境，不是義共相。以耽著基而言，關鍵在於唯識認為如果我們把它當有自相，那就是法我執。若

把這個耽著基我們當有自相，就變成這裏講的「為自相有，乃是增益」。

平常《宗義建立》講於執彼分別心耽著基中自相有這樣的執著就是法我執，這是《宗義建立》中常常用的，其中的「彼」指所有的諸法，比如以五蘊來說，對於五蘊上面的法我執怎麼認？就是五蘊於執彼分別心的耽著基中謂自相有，那樣的執著。對五蘊怎麼執著？先拿出五蘊來，執著它於執分別心耽著基中自相有，這就是它的法我執。現在是講跟五蘊綁在一起，又講耽著基，這兩個可能你們會混淆，即到底是五蘊，還是耽著基？以五蘊來說，實際上是現量可以接觸到的一個對境，以赤裸裸的瓶子來說是現量的一個對境。以耽著基來說是分別心的對境，但分別心抓這個瓶子的時候，確實對瓶子也會瞭解。

像比量會不會瞭解空性？會。比量會不會瞭解瓶子？也會。瞭解的程度沒有達到現量赤裸裸的，但是也會瞭解。一樣，分別心會不會想到瓶子？會。分別心想瓶子的時候，耽著基完全是分別心自己做出來的，耽著基完全沒有從對境那邊成立。現在講耽著基是跟義共相分開的，因為如果義共相的話，完全是我們腦子裏的一個東

西。以耽著基來說是瓶子上存在的一個道理，比如「它是瓶子」，耽著基是這個，對「是瓶子」分辨或者耽著的時候，確實那裏也是如此，那樣有一個道理，那個道理是合理的東西。

所以，瓶子上面的執瓶子的耽著基和義共相是不同的。講義共相的時候，好像我的腦子裏有一個照片的樣子，耽著基是瓶子上真的有一個存在的東西，但它還是跟分別心有關系。所以要分清楚，法我執就是這麼重要。下面他宗跟我們有點像，我們學過經部宗之後馬上跟經部宗的義共相混在一起搞不清楚，他宗就一個一個對宗大師提問，共有五個問題，如文：

其破色等是名言境，由自相成。若破能詮親境，然親所詮、能詮、總相、總名，是無事者，小乘兩宗皆已極成。故依他起由彼故空，無須更成。又以成立彼空之量，亦不能成法無我性。緣彼空修，亦不能淨諸所知障。故與解深密經，說遍計執無自相空，即法無我圓成實性，及菩薩地說彼空性是所知障清淨所緣，皆成相違。

這是一個問題，就是他宗對宗大師說：你這樣說的話，你講的法無我就是經部宗或者是小乘的宗義者。因為現在是唯識和中觀，唯識以上我們叫大乘的佛教徒，

毗婆沙宗、經部宗是南傳的小乘佛教徒，你前面說的法無我是小乘的這些佛教徒或者是毗婆沙宗、經部宗他們都可以理解的一個東西，意思是你講「親所詮、能詮、總相、總名」，就是他把它當成耽著基，就是把耽著基當成義共相。

「親所詮、能詮、總相、總名」實際上這些都是義共相，它不是事物，即「是無事者」，意思是這些都不是事物。應該這樣瞭解，「親所詮、能詮、總相、總名」這三個是什麼樣子？親所詮是一個，能詮是兩個即總相跟總名。所以，親所詮一個，親能詮兩個，這三個實際上都可以說是義共相，意思可以這麼理解，就是我們的分別心也好，先要瞭解我們學過《心類學》當中的義共相分聲相和義相，這裏總相跟總名就是聲相和義相，就是義方面和名方面，比如對於空性，我們對義方面不知道，但是名方面想像出來的一個東西，這就叫聲相。另外，對於名字我們不太注意，比如一位法師在法座上一直講空性，他用的詞我們不太注意，但對於他解釋的意義我們腦子裏想出來、自己認出來一個空性就是義相。

嚴格來說，義共相分為聲相跟義相兩個，這裏講的總相跟總名就是聲相跟義相的意思。聲相跟義相，如果

我們再分的話，屬於能取這邊，而非所取那邊，就是我自己的腦子裏的一個東西。一樣，自己腦子裏有一個相片的結果，所詮對境那邊也會有一個東西，所以就叫親所詮，親所詮也叫義共相，這三個都是義共相。實際上這三個，不管親所詮也好，不管義相、聲相也好，三個二都是義共相。我們不是講真正的，先這裏要瞭解親所詮，我們回憶一下《心類學》當中講過，聲音跟分別心在對境上面如何趨入是一樣的，就是叫排入；無分別就是叫立入。現量無分別心是立入，分別心是排入。排入的意思就是它趨入的時候一直在排除才會入，一樣，聲音也是排入，分別心也是排入，意思是它抓的只有自己那一塊而已。而無分別心是赤裸裸的全部都接觸了，即立入；分別心是它的角度來抓一塊而已，即排入。

也可以說分別心跟聲音兩個都沒有辦法直接赤裸裸的接觸對境，它們直接接觸的對境不是真正的那個對境。剛剛我們說空性是不是瞭解比量的顯現境呢？不是。瞭解空性的比量，如果假設空性是瞭解空性的比量的顯現境的話，就會變成什麼？這個比量就會變成現量，比量就直接接觸到空性了。假設空性是比量的顯現境的話，比量就會變成現量了。所以我們要瞭解所有的分別心沒

有辦法直接接觸對境，這裏的「親」的意思就是直接接觸對境。

所以不管聲音也好，還是分別心也好，它直接接觸的對境不是那邊的真正的東西，直接接觸的對境是自己做出來的一個東西，自己做出來然後接觸它，所以這裏講親所詮。用親所詮的意思就是對於真正的對境沒有直接接觸，親所詮就是它自己做出來有一個所詮的意思，分別心是、聲音也是，兩個都是親所詮或者親所緣，它的顯現境或者它的親所緣是不是義共相？是。

我們都知道分別心的顯現境就是義共相，一樣，聲音的親所詮是不是義共相？是。總的來說，這三個都是義共相。聲音的親所詮是不是義共相？是。總相義共相本身當然是，聲相也是，兩個都是。原文中能詮中間有一個逗號，應該不用這個逗號，因為能詮有兩個，即總相跟總名。親所詮一個，能詮有兩個，實際上這三個都是義共相。但這裏我們要瞭解或要注意的就是義共相跟耽著基是不一樣的，義共相完全是我們腦子裏的東西，耽著基是跟外面的道理有關系的，這兩個不一樣，比如說兔角，是兔角這個耽著基是不合理的、是不存在的，兔角的義共相是存在的。執兔角的分別心，它的義共相

是存在的，它的耽著基是不存在的。所以，耽著基來說就是實際的要合理的東西。

義共相跟對境沒有關係，而是腦子裏有沒有照片。現在這裏宗大師對聲相跟義共相形容的時候用能詮，意思就是有境這邊的東西，就是義共相的聲相跟義相把它當有境裏面的一個東西。從這裏我們能感覺出來，確實義共相是能詮有境的東西，跟外境的事實是否合理沒有關係。總的這三個是不是義共相？是。他宗認為自宗你說的耽著基跟這些沒有什麼兩樣的，他宗認為唯識你們「破色等是名言境，由自相成」，意思就是唯識或者宗大師說的就是剛剛講的「要執蘊等於彼自性，為自相有，乃是增益」，對於所要破的法我執認的時候，色等蘊於彼耽著境中當有自相就是所要破的，假設你們破的是色等五蘊自相成立，對於你們所謂的要破的他認不出來是於執彼分別心的耽著基中，就把它安立成假設「若破能詮親境」，這個就是親境，能詮的對境，就是名言把它當能詮，然後名言的對境。

現在是講色等，我們講分別心的耽著基中，把名言的對境改成名言的清淨，他宗就是這麼想的，若破能詮，這個能詮就是指名言。名言的清淨，其中的「清淨」就

是指義共相，如果它有可能清淨的話，有三種可能性，即一是所詮，二是總相，三是總名，這些都不是事物，或者不是自相成立，或者它完全是分別心安立，它不是事物、不是真正的東西，這種道理小乘早就證悟了，即「小乘兩宗皆已極成」。這些知道的話，這樣的緣故唯識沒有必要對小乘講法無我。

現在法無我跟法我是唯識跟下部宗之間的一個差異，下部宗不認可唯識的法無我，唯識說他們認的是法我，唯識認為他們的法我不合理，這就是他們的諍論之處。義共相不是自己成立，它是分別心安立，對此小乘早就知道，唯識對此不需要破，這樣的緣故，即「故依他起由彼故空，無須更成」，意思是這個不需要，因為已經成立了，所以不需要成立依他起是這樣的空。還有你說的另外一個原因為何不對？現在小乘知道義共相不是事物或者它是分別心安立，知道這個的量不可以說他已經成立了法無我，意思是宗大師你這麼認唯識的法無我的話，等於經部宗跟毗婆沙宗已經成立了法無我，也不可以這麼說，因為經部宗知道的義共相不是事物，他們心續中有這樣的量，這樣的量不能成立唯識的法無我，即「亦不能成法無我性」。

還有緣這樣的道理也不會解決所知障，即「緣彼空修，亦不能淨諸所知障」，修這種空性的結果不能去除所知障。這裏有兩個「故」，前面一個是「故依他起由彼故空，無須更成」，意思是它不是法無我，修了也不能解決所知障，這樣的緣故，所以講兩個故，即兩個理由。兩個理由講了之後，《解深密經》跟《菩薩地》中講到唯識的法無我，第一它會瞭解法無我，第二它會去除所知障。現在宗大師你那樣說的話，完全不能瞭解法無我，也不能解決所知障，所以有相違，意思是你講的法無我不對，所以「皆成相違」，即「故與解深密經，說遍計執無自相空，即法無我圓成實性，及菩薩地說彼空性是所知障清淨所緣，皆成相違」。對此我們要清楚，就是耽著基跟義共相要分開。下面如文：

又破色等是言說所取之境，若破取境所依自相有者，則破依他起是自相有。若唯就取境自體破自相有，然比量所量共相無事，經部極成，故不應理。

這裏已經講了兩個，他宗的第一個問題是「皆成相違」，他宗的第二個問題是「又破色等是言說所取之境，若破取境所依自相有者，則破依他起是自相有」，意思就是剛剛他宗講假設你說義共相的話，則不對。對宗大

師前面講的「若破能詮清淨」，在第 40 頁最後那行，他宗講假設你說破能詮清淨的話，意思就是義共相的話，對於義共相，經部宗知道它是分別心安立的、不是自己成立，第二個不是講義共相，而是講「若破取境所依自相有者」，跟下面對比，下面講「唯就取境自體破自相有」，一個叫取境自體，一個叫取境所依，以所依跟自體來分辨。

所依就是取境自體跟取境所依。所依的意思就是具體舉例。自體的意思就是像我們剛剛說的瓶子的返體就是自體，什麼是瓶子的返體？認出來的時候就是所依，就是具體的瓶子的返體是什麼的時候認出來就是所依。什麼是瓶子的返體，具體不認，比如瓶子的返體是常法嗎等，那就是瓶子的返體具體來說、具體認不是常法，是無常。不是具體，就是自體，自體的意思是完全是它自己這塊，不是下面的所依，就是真正的具體，這個具體這裏用是所依，不是具體而是它上面的自己的這塊就是自體，所以瓶子的返體是常法。

若問瓶子的返體是不是常法？回答是以自體來說，還是以所依來說，若以所依來說不是常法是無常，以自體來說是常法。可以這麼理解，現在是取境自體還是取

境所依，這個取境換句話說就是耽著基，耽著基具體來說，比如執瓶子分別心的耽著基具體是什麼呢？就是瓶子。什麼是執瓶子分別心的耽著基？瓶子。所以執瓶子分別心的耽著基它的所依或具體來說是自相有的，然後以它的不是具體而是自體來說，是不是執瓶子分別心的耽著基具體來說是不是自相有？我們先要瞭解，唯識認為瓶子是不是自相有？是，因為依他起。

執瓶子分別心的耽著基來說，它是遍計執，有沒有自相有？沒有自相有，現在是說執瓶子分別心的耽著基它的所依的角度來說是不是自相有？它的自體來說有沒有自相有？沒有。這裏講如果從所依的角度來說，所依的角度自相有你要破的話，就變成要破依他起自相有了，這裏講「則破依他起是自相有」，如此則不對，就是如果假設取境或者耽著基從所依的角度自相有要破的話，那就會變成依他起自相有要破了，就會有這個問題。

前面認的是什麼呢？「又破色等是言說所取之境」，現在主題改了，跟前面原來的對比，「若破取境所依自相有者，則破依他起是自相有」，前面第 40 頁的最後，「其破色等是名言境，由自相成。其破色等是名言境，

由自相成。」是把宗大師原本的話拿出來，他宗說：這塊假設你說破能詮清淨的話會如何，現在是說破所取境，不是能取的清淨，而是破所取之境，即「又破色等是言說所取之境」，所以這就換了方向，前面講的是破能取的清淨，現在是破所取之境。原來是換到顯現境、義共相這塊，現在是換到除了義共相之外的另外一個耽著基，有可能自宗說的是顯現境之外也講另外一個耽著基，所取這裏差不多是耽著基的意思。

若耽著基是那樣的話，那耽著基所依的是具體這塊，還是自體的總的這一塊？即下面的「若破取境所依自相有者」的話會如何，然後「若唯就取境自體破自相有」的話會如何。我們現在知道了他宗先拿出宗大師說的這句話然後分析，假設你是這麼說的話會怎麼樣，假設你是那麼說的話會怎麼樣，就一直分析。現在第一個分析就是若破能詮清淨的話會怎麼樣，然後後面會說皆成相違。一樣，把前面的拿出來，即「其破色等是名言境，由自相成」。現在他分析第一個可能性的時候已經有問題了。第二個可能性，不講剛剛破的是能取清淨，現在不提這個，現在是破這個，分析的是第二個。

第二個分析裏面又分兩個，比如這個是他宗的，不

是自宗的，即「又破色等是言說所取之境」加一個「若」的話可能更清楚一點，但奇怪的是下面又有一個若。這裏「又」的意思就是另外一個分析的意思，即現在我不講能詮清淨，我講的是所取之境，就是破的不是能取清淨，破的是所取之境。所以我們要對比，第一個是「若破能取清淨」，現在是若不是破能取清淨而是所取之境。

這兩個指的是什麼呢？能詮清淨指的是義共相，所取之境指的就是耽著基，這兩個是不一樣的。現在假設破所取之境的話，我就又分析，這個所取之境是不是具體的所依，還是總的自體那一塊，你講這兩個中的哪一個？他宗就是這麼來分析的，即「若破取境所依自相有者」的話則不對，如此則會變成依他起有自相這塊就破了，即「則破依他起是自相有。」比如剛剛我們說的瓶子是執瓶子分別心耽著基的具體，即執瓶子分別心的耽著基是什麼認的話就是瓶子，所依或者具體的話就是瓶子，若把它變成自相有破的話，則變成依他起自相有就破了。所以這個也不對。

我們跟他宗有一樣的問題，我們有的時候也分不清楚耽著基跟具體的耽著基，耽著基講的時候是執瓶子分

別心的耽著基，那瓶子就是執瓶子分別心的耽著基，這樣講的時候又混在一起，跟我們學習《攝類學》中對於瓶子的返體弄不懂一樣。就是一講瓶子的返體舉出來是什麼呢？瓶子。瓶子的返體不是瓶子，到底是什麼，搞不懂。一樣，執瓶子分別心的耽著基或者是所取境，我們就會對於具體還是自體弄不懂。實際上是什麼？就是自體這塊，不是具體的那塊，不是所依那塊，所以具體那塊就不對。

具體的話，則破依他起是有自相。自體的話就會變成什麼樣呢？變成他宗說「然比量所量共相無事，經部極成，故不應理」，這裏沒有直接說義共相，主要是繞一圈，他就講所量，即比量的所量，意思就是他有點想靠近取境，比如說執瓶子分別心的所量跟義共相不一樣，義共相不是它的所量。以執瓶子分別心的所量來說，以它瞭解來說是瓶子，義共相是不了解，因為我們說分別心，義共相為什麼不了解？因為義共相把它當真正的瓶子，義共相沒有抓到重點，可以說對瓶子而言雖然義共相那邊有錯，但實際是否為瓶子、是怎麼樣的瓶子的分辨能力還在，所以對於執瓶子分別心來說它有了解瓶子。

對於義共相而言，它沒有分出來，即除瓶子之外另外一個義共相分不出來，所以義共相它沒有抓到，它不了解。你們學過《心類學》的話，其中對於錯亂心的定義講的時候，對顯現境有錯就是錯亂心的對境。錯亂心的定義就是對顯現境錯，所謂的分別心都是錯亂心，不是顛倒識，但是錯亂心。若是如此，它對於顯現境就是錯，若顯現境錯則對義共相錯、對義共相不認識，但我們沒有說對耽著基錯、對趨入境錯。對趨入境錯、耽著基錯，那就是顛倒了，這就不一樣了。

現在這裏用比量的所量，這個就有點靠近耽著基，後面講共相，意思是什麼？因為我們講到一個道理，就是現量瞭解的是事物，比量瞭解的是非事物。法的分類，分事物跟非事物，或者常法跟無常法。現量直接瞭解的就是事物、無常、有為法這塊，比量對境的是非事物這塊，所以可以說共相是比量的所量。比量的所量，又加靠近共相。用比量的所量來靠近耽著基，以共相來把它解釋成經部宗已經瞭解的東西。

比量的所量、共相、非事物，或者不是事物，經部宗已經瞭解了，所以就會變成現在我們講的執瓶子分別心的耽著基，它的自體不是事物，這個道理經部宗已經

瞭解，這樣的自體自相有要破的話，也是不應理，即「故不應理」。但這邊我們如果以自宗的角度給出答案的話，就是不周遍，這裏講比量的所量共相有沒有經部宗已經成立，它不是事物時經部宗已經成立，但經部宗沒有破到耽著基是自相有，這裏我們是這麼回答的。因為耽著基或者取境的自體是自相有是經部宗還不能破的。到這裏，是第二個分析，即「故不應理」。

如果分的話也可以分第三個，剛剛講「則破依他起是自相有」是第二個，但第二個跟第三個的來源是一個地方，來源是取境，不是能詮的清淨，而是所取的自境。所取的自境分兩個，即取境的所依來破自相有，還是取境的自體來破自相有。這是第二個，第二跟第三並在一起就是第二個。第三個或第四個，如文：

又轉有經云：「以彼彼諸名，詮彼彼諸法，此中無有彼，是諸法法性。」此教於小乘部亦皆成立。未見解深密經所說遍計所執空之法性更能過此。

宗大師下面會解釋這個的答案，第 44 頁如文：

故「以彼彼諸名」等，雖是聲聞部經，然與彼釋非無差別，如大眾部經，所說根本識，此宗則為阿賴耶識。

他宗說沒有別的法無我，這裏說有。他宗說無差別，

現在宗大師的答案是非無差別，並且舉例說明。

【辨了不了義善說藏論 052】

上節課講到第 41 頁第八行，這節課接著往下講，如文：

又轉有經云:「以彼彼諸名，詮彼彼諸法，此中無有彼，是諸法法性。」

此教於小乘部亦皆成立。

這是第四個諍論。他宗認為宗大師這裏認所應破跟法無我，不管法無我本身也好，還是法無我的所應破也好，不是把能取所取二當所應破、把能取所取二空當法無我，而是除此之外另外有一個法無我，就像前面說的耽著基。第 40 頁最後那句開始，即「其破色等是名言境，由自相成。」這就是所應破。如果以空性來說，或者以法無我來說，那就是色等名言自相無或自相空，就變成法無我，如果用他宗的措辭，我們就可以這麼推，即色等諸法是名言，其中的「名」指的是聲音，「言」指的是分別心。

《宗義建立》中常常講到這兩個，一個是聲音，一個是分別心的耽著基。比如以色法而言，「這個是色法」的聲音跟「這個是色法」的分別心，兩個都一樣，即對

這個色法如何趨入聲跟分別心一模一樣，所以平常我們講兩個，這裏用名言就是這個意思。名的對境自相空也好，言的分別心的對境自相空也好，這些把它當法無我，若是如此，他宗的第一個諍論、第二個諍論都出來了。第一個諍論就是 41 頁的「皆成相違」，是他宗對自宗說的。第二個辯論的最後那句「則破依他起是自相有」也是一個諍論。第三個就是「故不應理」，這也是他宗對自宗的一個諍論。然後講除了這個之外「未見解深密經所說遍計所執空之法性更能過此。」這就是第四個諍論。

我們現在就是處於第四個諍論的階段當中。第四個諍論講假設宗大師你所說的法我跟法無我，就是分別心的耽著基是自相或自相空這樣的法我跟法無我，假設如此認的話，等於「又轉有經云」裏面講的有一個道理，有一個法的實相，如此則完全是小乘部已經成立了，等於經部宗已經成立了。文中應該加一個「故」字，意指經部宗已經成立的緣故，則你說的《解深密經》中的法無我沒有別的東西，就是你說的《解深密經》中的法無我實際上是不對的，因為重點是經部宗已經成立了，即「此教於小乘部亦皆成立」。

《轉有經》中講到「以彼彼諸名，詮彼彼諸法」，看

起來就像我們剛剛講的色等名言經沒有自相，「以彼彼諸名，詮彼彼諸法，此中無有彼」意思就是諸法名言經當中沒有，「此中」就是名言經當中無有，就等於空性或法的實相，即「是諸法法性」。這部經是經部宗認可的，是小乘的經，不是大乘的經。《宗義建立》當中講，以毗婆沙宗和經部宗來說，他們完全不認同大乘的經，認為大乘的經本身不是經，不是釋迦牟尼佛說的，他們認可的經只有小乘的經，他們認為凡是經都是小乘的經。《轉有經》就是小乘的經。《轉有經》中講到法性，那個法性是經部宗或者小乘部他們已經知道的，若是如此，則肯定不是《解深密經》中講的法無我的道理，他們說《解深密經》中的法無我就是我們平常說的遍計所執沒有自性，這個就變成圓成實，即依他起上遍計所執沒有自性就變成法無我，他宗認為宗大師把這個當法無我是不對的，他宗認為法無我是能取所取二空，這就是法無我，除此之外，像執分別心耽著基自相空這些都不把它當法無我，為何？因為經部宗已經成立了，關鍵在此，這裏應該加「故」字，「即此教於小乘部亦皆成立」的緣故，就變成什麼？

《解深密經》中的法無我就變成不殊勝，這裏講「更

能過此」，意思是它沒有勝過現在前面《轉有經》裏面的那個道理，裏面講的法性沒有勝過它，如此等於小乘已經知道的一個東西。平常說小乘和大乘的界限在於有沒有認可法無我，即不是我們講的聲聞、獨覺、菩薩這種的小乘和大乘，現在講的是從宗義的角度，從佛教的角度，不是修行的這條路即聲聞乘、獨覺乘、大乘的角度，理論的角度也有說是小乘的佛教徒、大乘的佛教徒，理論的角度比如小乘佛教徒的角度也講聲聞、獨覺和菩薩，大乘的佛教徒也講聲聞、獨覺和菩薩，這是從修行的角度而言，現在講的小乘的佛教徒跟大乘的佛教徒跟這個沒有關係。

小乘的佛教徒、大乘的佛教徒，可以說對於整個世尊的《大藏經》都認可，理論很廣，然後解讀的就叫大乘；對於世尊的經中小一塊認可，沒有這麼深廣的理論的話就是小乘的佛教徒。現在這裏講小乘部的意思就是小乘的佛教徒，「小乘部亦皆成立」的緣故，則「未見解深密經所說遍計所執空之法性更能過此」，意思是你說的《解深密經》裏的遍計所執空之法性的話，我們應該要瞭解遍計所執有兩個，一個是存在的，一個是不存在的，前面學過，《宗義建立》中也談到遍計所執分兩個，比如

執分別心的耽著基來說是遍計所執又是存在，執瓶子的分別心耽著基有自相或自相有是不存在的遍計所執。

遍計所執有存在的也有不存在的。執瓶子的分別心的耽著基來說是遍計所執，它也是存在；執瓶子的分別心的耽著基有自相或自相有，是遍計所執，但是它不存在。所以這裏講的遍計所執空，前面的遍計所執肯定指的是不存在的那一塊，不存在的遍計所執肯定是所應破。我們上次也講過遍計所執有存在的，也有不存在，即量成跟量不成兩種。第 44 頁「故名言所立又有二類，謂量成不成。」這裏講到名言所立等於遍計所執的意思，遍計所執有兩類即量成跟量不成，量成就是色等分別所依這一塊；若它變成有自相，就是下面講的「若謂此即彼事自相」則變成量不成的。前面講的「如是色等分別所依」就是量成的，「若謂此即彼事自相」就是量不成的。量不成的就是所應破這一塊。所謂的遍計所執空就等於剛剛第 44 頁裏面的「若謂此即彼事自相，則是唯名假立遍計所執，彼於所知決定非有」，這裏講的「非有」，就是從它有沒有自相來說，完全沒有就是非有，「彼於所知決定非有」。現在這裏講的遍計所執空，講的時候，前面的遍計所執指的就是量不成的那塊，就是這個把它空或者

這個把它瞭解把它破的話，則變成空性、變成法性。

對於法性，他宗說我們平常學習《攝類學》的時候，好像把義共相是分別心安立的、義共相不是自己成立的那種的道理混在一起，那種道理跟現在所謂的執瓶子的分別心的耽著基沒有自相、跟執瓶子的分別心的義共相沒有自相，混在一起。我們確實容易把這兩個混在一起，執瓶子的分別心的義共相和它的耽著基常常會搞錯，這個搞錯就自認為現在好像這個是經部宗已經成立的，他宗就是這麼說。實際《轉有經》的這個道理，應該這麼理解，它雖然是小乘的經，但大乘的佛教徒也跟小乘的佛教徒一樣以此成立法無我的道理，但大乘的佛教徒對這部經的解讀跟小乘的佛教徒不一樣。

「以彼彼諸名，詮彼彼諸法，此中無有彼，是諸法法性。」這個偈頌，如果是唯識，則跟經部宗的解讀不一樣，經部宗確實是以義共相來解讀的，但以唯識來解讀的話，當然這裏用「彼彼諸名」的話，你們要瞭解是聲相。《心類學》中講分別心的顯現境中有兩個，一個叫聲相，一個叫義相，現在是名跟言，名指聲相，言指義相，就有點這個意思。如果我們沒有特別分聲相跟義相的話，則聲相也是屬於義相、屬於義共相。不管這裏

講的義相也好，還是聲相也好，名等於就是聲相，這個聲相沒有自性，或者它是名言安立或分別心安立的，它也是義共相，所以它是分別心安立的。我們瞭解它是分別心安立，這樣瞭解的話等於還是瞭解一個法性，所以這裏講諸法法性。

這裏我們要瞭解另外一個道理，即以經部宗來說它的空性是哪一個？他講的空性就是義共相不是真的，這很簡單，以經部宗來說他認為的空性就是這樣，因為經部宗認可《轉有經》《轉有經》中講的法性他也認可，《轉有經》講的法性就是空性，這個法性是什麼？如果再問下去的話，即諸法上面的義共相不是它，這就變成諸法上面的每一個法的義共相都不是它，那個道理就是諸法上面的空性，但是否是法無我來說他也不認同，因為法無我講的比較深入一點就像補特伽羅上面的執著心在補特伽羅前面的五蘊，那個時候的一個執著心，如果破的話，這就叫破法我執，即法無我，就是這樣認的階段。

以補特伽羅的所依五蘊的層面講的話，像《心經》中講的「五蘊皆亦空」，就變成皆法無我了，第一轉法輪中沒有提五蘊是否空，提了補特伽羅空，所謂的「法」主要是補特伽羅的所依的基礎五蘊，若在它上面講無我

的話則變成法無我，義共相跟這個沒有關係，所以諸法上面每一個法上面的義共相不是它，那種道理不叫法無我，那種道理也是要瞭解的一個東西，但不等於它是法無我的一種道理，但它也說空性。

若對唯識問這句話，他解釋成剛剛說的執瓶子的分別心的耽著基，或者是詮瓶子的名的趨入境或者耽著基，就是在《宗義建立》中唯識的對境主張方式的階段中，即勝義諦跟世俗諦那個階段。勝義諦分的時候就是細品的法無我，細品的法無我舉例的時候有兩個，一個講到「安立色這個語詞的基礎——色——是自性相成立空的空性」，就是安立色這個語詞的基礎是自性空，分別心的時候就叫耽著基自性空，「這是色法」這樣的安立的聲音的基礎或者這個名的基礎自性空。

實際上聲音也好，分別心也好，它自己有一個對境，不是義共相，除了義共相之外也有一個對境。所以我們常常會搞錯，像以分別心來說義共相跟耽著基搞錯；像名或聲音來說，聲相跟剛剛我們用的安立色這個語詞的基礎跟聲相也會搞錯。我們常常用的所謂的名言，所謂的名就是聲，言就是分別心。唯識講法無我的時候就講到名言安立，這個遍計所執是名言安立的不是自性成立

的。

對於遍計所執認的時候有兩種，一種是分別心的耽著基這塊，一種是執安立色這個語詞的基礎，這兩種就是所謂的有量識成立的遍計所執，即量所成的遍計所執，對於這兩個上面我們瞭解它不是自性成立的話，就變成法無我；對於這兩個上面瞭解它是自性空的話，這就是法無我。有自性就變成法我，法我當然就是量不成的遍計所執。所以，有量所成的遍計所執跟量不成的遍計所執兩個。這算是他宗的第四個問題，第四個諍論已經講了，他宗的第五個諍論，如文：

又此空理中全無破除異體能取所取之真唯識義。故說彼是法無我性及所知障清淨所緣，云何應理。故當說此宗何緣能無彼等相違。

其中的「云何應理」，指他宗不滿意，這句話是第五個諍論。這裏講到：你講法無我講了半天，但是沒有這種道理，即諸法是心的體性。現在講的是唯識義，就是諸法完全是心的體性，唯識沒有這個意義。為何？因為你沒有講到破能取跟所取是異體，所以破除異體的能取所取是無，前面就是全無，即「此中全無」，就是完全沒有，沒有破除異體能取所取。能取所取異體是不合理，

沒有講到能取所取異體也沒有破它，破除能取所取異體是沒有，這個完全沒有的話，就變成諸法完全是心的體性，唯識的「唯」就是完全的意思，即完全是心，一切都是心，這個意思沒有，為何？

因為你沒有破除能取所取異體，現在宗大師你講的那樣的法無我當中，即「又此空理中」，就是你講的這個法無我中，或自性空中或遍計所執空，那樣的法無我當中沒有唯識的意義，因為你沒有破除能取所取異體，這樣的緣故，這個是唯識的法無我，但若沒有唯識的這個意義的話，則變成沒有法無我，若沒有法無我的話，則變成沒有去除所知障，即「故說彼是法無我性及所知障清淨所緣」，一個是法無我沒有了，從那裏也可以推法我的執著心去除不了，故所知障去除不了，如此所知障能夠去除的所緣沒有了，你現在講的這種的法無我怎麼合理呢？即「云何應理」，就是這樣的一個諍論，這就是他宗的第五個諍論。

他宗講第一個不對，第二個、第三個、第四個也不對，不對的講了五個，最後他說：宗大師你就好好說吧，我已經給你指出這麼多的毛病，即「故當說此宗何緣能無彼等相違」，我剛剛前面說的五種矛盾或相違，那你現在

要好好回答這些沒有相違或沒有矛盾，這就是他宗的問題。現在是宗大師的一個答復，即「茲當解釋」，這個回答先這麼理解，這裏總共有五個諍論，其中第一跟第二根本沒有什麼好諍論的，因為宗大師根本不同意這樣的看法，對於第三、第四、第五個諍論就有答復，第四個答復跟第五個答復上堂課有講，下面開始是第四跟第五個的答案。

這裏答復的是第三個諍論，我們看第 42 頁最後有一句話可以理解，即「其餘諍難下當詳答」，意思是你其他的諍論我後面會解答，這裏的其他指的是第四跟第五個諍論。現在中間是第三個的解答，只有短短的一句，但從此處可以看出他沒有弄清耽著基跟義共相這兩個，比如第三個諍論就是「若唯就取境自體破自相有，然比量所量共相無事，經部極成，故不應理」，這裏講到「取境」，所謂的耽著境的自體的話就是第三個諍論。

第三個諍論的重點就是「取境」，把取境的自體跟共相並在一起，上次也講過執瓶子的分別心的耽著基，如果對這個耽著基實際舉例的話就是瓶子，瓶子就是執瓶子分別心的耽著基，但以瓶子來說它是有自相，現在我們講執瓶子分別心的耽著基是有自相還是沒有自相？唯識來

說是沒有自相，如果有自相的話，則沒有法無我。所謂的法無我，就是瓶子上面來說，執瓶子分別心的耽著基自相空就是法無我，所以它不可以有自相，即執瓶子分別心的耽著基不可能有自相，但執瓶子分別心的耽著基舉例的時候，真正實際的什麼是執瓶子分別心的耽著基認的話，那就是瓶子。

若問瓶子有沒有自相？沒有自相。執瓶子分別心的耽著基有沒有自相？沒有自相。上堂課我們也提過，比如「與瓶是一」，舉例來說就是瓶子。瓶子是不是常法？不是。「與瓶是一」是不是常法？是。所以「與瓶是一」是常法，「與瓶是一」具體認出來的話，它不是常法。講它是常法的話肯定是自體，這裏有特別說自體，一個是講取境所依，一個是講取境自體。所謂的取境就是耽著基，這裏用「取」字就是耽著的意思，自體來說就是耽著基的意思。所謂的執瓶子分別心的耽著基有沒有自相或者它沒有自相這就是法無我，這樣講的時候，執瓶子分別心的耽著基本身不是什麼是執瓶子分別心的耽著基，然後對它認有沒有自性，不是。

執瓶子分別心的耽著基是一個自體，剛剛我們說「與瓶是一」，是常法還是無常？常法。什麼是「與瓶是一」，

我們具體認的話是什麼？瓶子。瓶子是常法嗎？不是。但「與瓶是一」是不是常法？是。從這裏可以理解，「與瓶是一」是常法，就是「與瓶是一」那塊，自己的那塊就叫自體。這裏我們應該答復什麼呢？答復不周遍。像第三個諍論，取境自體有沒有自相？沒有自相，但沒有自相這塊，現在經部宗有沒有瞭解？經部宗能否瞭解執瓶子的分別心的耽著基沒有自相？不能。因為法無我，因為執瓶子分別心的耽著基沒有自相是經部宗不能瞭解的東西。

但義共相沒有自己成立，這個經部宗能否理解？理解。所以這兩個是不同的東西，現在我們這裏講的是不周遍。比如這裏講唯識的破取境自體有自相不對，為何？因為義共相沒有自性是經部宗已經成立了，如此我們怎麼講？不周遍。義共相沒有自性這個瞭解沒有錯，但他沒有瞭解耽著基沒有自相。現在這裏講唯識沒有必要破耽著基有自相 對經部宗沒有必要破 因為他已經破了。為何？因為義共相有自相已經破了，他就講這個道理，第三個諍論是這樣，現在自宗怎麼樣答復？一定是答復不周遍，義共相上面有自相已經破了，但不等於耽著基上面有自相已經破了，就是這樣的一個答復。

現在「故不應理」的意思就是破耽著基自相有是不應理，他宗這麼認為，為何？因為經部宗已經成立了義共相沒有自相，或者經部宗已經破了義共相有自相，我們兩種都可以講，比如義共相有自相就已經破了，或者義共相沒有自性已經成立了，這是一樣的道理，這樣的緣故就是不應理，但這個自宗肯定會答復是不周遍。不周遍關鍵要答復的是什麼呢？關鍵要答復的就是經部宗還是沒有破，經部宗還是一直有耽著基有自相的執著，或者是這裏講的取境自體自相有的執著一直有，經部宗還沒有破。

答復的時候宗大師說「自當解釋」，解釋的時候倒過來看比較容易理解，即「故許此違品增益，謂執色等於假名安立自性差別中，是自相有。諸小乘部亦有彼宗。」意思就是小乘部指經部宗，剛剛他宗說經部宗已經成立了，現在是說經部宗還沒有破取境自體有自相，為什麼呢？有自相的那種執著或主張他們還是有，所以這裏講「諸小乘部亦有彼宗」，其中的小乘部就是指經部宗，他有這個宗或主張，什麼主張？就是前面許的主張或承許，即「許此違品增益」，就是法無我的相違的一個增益，什麼樣的增益？色等諸法上面，前面講到遍計所執的時候，像以

自性相名言安立、以差別相名言安立，如「這是色法」，再說「色法是生」、「色法是滅」等，就是自性相跟差別相來名言安立，這裏講的就是色等諸法上面名言安立的時候，以自性相來名言安立或者以差別相來名言安立，那樣的安立中是否有自相？沒有自相。

實際上是沒有自相，但名言安立中有自相這種主張與法無我是相違的，前面說「許此違品」，「違品」就是相違，那它增益什麼呢？實際上它是沒有自相有，名言中或者是假名安立中沒有自相，但假名安立中把它當有自相，那樣的許可或承許小乘部也有，現在剛好能對應上，前面他宗說經部宗已經破了，所以不需要把它當所應破，現在這裏是說經部宗怎麼破，經部宗有這個主張，理由就是前面那一塊，剛剛「故許」的「故」就是把前面整個那段當理由，即《菩薩地》跟《攝大乘論》中講到一個道理，就是這裏宗大師說的如此空理，剛剛他宗說這個空理中什麼沒有，前面的「又此空理中全無」什麼，現在宗大師答的就是這個空理《菩薩地》中怎麼說，《攝決擇分》中怎麼說。

我們要瞭解，這樣的空理不是能取所取二那種的空理，現在講的是我們常常用的執瓶子分別心的耽著基沒

有自相或者自相空那種的空理，《菩薩地》中對此怎麼說，《攝決擇分》中對此怎麼說，即「如此空理。菩薩地說是所知障淨智所緣，及是無上永離二邊契中之道。攝大乘論說由入此門悟入唯識。故小乘宗非已極成。」應該這麼理解，最近我們讀《中觀寶蔓論》，其中有一個道理就是講離二邊的時候，當然就是講空性，中觀的空性，但對於二邊解釋的時候，比如落三惡道，另外一個落增上生道，這就是二邊。比如常邊帶來落增上生道，斷邊帶來墮三惡道，如果脫離輪回則要中道，我們不要墮三惡趣，也不要投增上生道，這就變成中觀，所以《中觀寶蔓論》中有這種解釋。

現在我感覺《菩薩地》好像有這個意思，比如一邊講淨除所知障這塊，一邊講遠離二邊、脫離輪回，可以說脫離輪回就要修離二邊，如果用「無上」可以這麼理解，即法無我而言，以唯識來說當然補特伽羅無我也可以脫離輪回，就是不需要法無我。而中觀應成派則認為脫離輪回也需要法無我，以中觀應成派的立場來說法無我跟補特伽羅無我這兩個本身沒有什麼區別，只是所依不同而已。以中觀應成派來說，要脫離輪回的話，法無我和補特伽羅無我所有的空性都要修。

以唯識來說要不要修補特伽羅無我呢？像聲聞跟獨覺用補特伽羅無我來脫離輪回，那大乘的話他用補特伽羅無我來脫離輪回嗎？不是，他還是用法無我來脫離輪回，不管是他們的見道，還是修道，獲得根本定，他們修的都是以法無我來入定的，所以法無我是脫離輪回方面的無上的一個道，所以這裏講無上的遠離二邊的中道。對於所知障來說不要講無上，因為所知障去除的只有法無我，補特伽羅無我根本去除不了所知障。

現在《菩薩地》中說什麼呢？法無我就是為了去除所知障一定要的，為了去除輪回則不可以說一定要，但為了去除輪回、為了獲得無上的脫離輪回的一條道路的話，則必須要法無我，即「菩薩地說是所知障淨智所緣，及是無上永離二邊契中之道」，對於《中觀寶蔓論》的道理我們可以這麼解讀。現在《菩薩地》中這樣的讚揚是對什麼而言？對現在宗大師講的那樣的空理而言，即執分別心耽著基自相空或沒有自性這種的空理，《菩薩地》中說是所知障淨治的所緣，還有它是無上永離二邊之道。

《攝大乘論》中說什麼呢？執分別心的耽著基自相空這種的空理，剛剛他宗說他完全沒有唯識的意識，就

是完全沒有破除能取所取異體，所以完全沒有唯識的道理，所以「攝大乘論說由入此門悟入唯識。故小乘宗非已極成。」他還是唯識，這個並非沒有唯識，他還是能夠入唯識的見解，為什麼？因為宗大師前面也提過，就是唯識裏面的更唯識，就是比能取所取二更有效，像這個執分別心的耽著基自相空，這種更重要，因為我們平常的對境都是分別心的對境，不是真正的實際的對境，我們執著的都是分別心的對境，然後分別心的對境上面我們沒有瞭解它不是自己成立，它還是唯我的分別心安立，對這個瞭解的話也是唯識。並非唯識就必須像能取所取異體這樣來解釋，沒有必要，所以真的能夠入唯識就是這樣。

這樣的緣故經部宗肯定不可能已經成立了，即「故小乘宗非已極成」，就是剛剛他宗第三個辯論中經部宗已經極成，現在是經部宗「非已極成」，就是不可能已經成立，由此緣故，這裏是講理由，然後現在是下面的「故」，不成立的緣故，現在經部宗是什麼？經部宗有這個主張，所以說「故許此違品增益，謂執色等於假名安立自性差別中，是自相有。諸小乘部亦有彼宗。」就是這個完全不周遍的意思，或者你說的已經成立了，並非如此，相

反，他有這樣的主張，他根本就沒有破，他有堅固的主張怎麼可能有破，就有點這個意思。

接著講為什麼有主張呢？因為我們可以理解《菩薩地》中一直破分別心的耽著基自性有或自相有這塊，一直破的時候就有以教來破，若是如此，則肯定不是外道。若是佛教裏面的話，也不是中觀，因為中觀一直講沒有自性，所以不可能是中觀。那是不是唯識？肯定不是，唯識完全是一樣的主張。是誰？肯定是小乘部。下面接著是理由，就是雖然前面那段也是理由，中間故許這塊是成立，所成立的主要是下面那塊，即「諸小乘部亦有彼宗」但這個成立之後又接著強調，再用理由來成立，《菩薩地》中是怎麼破有自相的？我們從這個階段看的話就可以理解，即「以破彼時，菩薩地中引聖教破」，若是如此，則「若破他教，則必不可引自師教」，所以不可能是他宗，肯定是自教，即「故所破境定有自教」。

佛教裏面的話，「又非是破無自性師」，那就是中觀。「瑜伽師所有別派」，也不是瑜伽師這些派別，那結果出來是什麼呢？肯定是小乘部，即「定是小乘部」，而且它裏面引用的時候，這些經不是大乘的特別的經，它是以特別小乘能夠接受的經來破。比如他有沒有引《解深密經》？

沒有引，因為他們不引自己不認可的經，《菩薩地》裏面講「故不引申解深密經，唯引於彼極成三經，而為破執」，所以引的是他們認可的經，到這裏就是講理由，什麼理由？肯定有小乘部，就是前面那段話「定是小乘部」，這段話是重點，到這裏講完了一個理由，現在重點就是他宗沒有認清楚法我執，把「義共相當有自相的執著」跟「耽著基有自相的執著」混在一起。

耽著基有自相是現在我們講的法我執，義共相有自相根本不是我們這裏講的法我執，現在我們首先要認俱生的法我執是什麼，這是關鍵，所以這裏講到「此中先明俱生增益」，意思是因為你不清楚什麼是法我執，所以認法我執比較關鍵，若沒有認則搞不清楚，所以先要明白俱生的法我執是什麼樣子，《攝決擇分》中講到俱生法我執的理由有五個，如文：

決擇分云：「復次，由五因緣，當知愚夫，如名如言於所詮事執有自性。」

這是《攝決擇分》中的一段話，以我們凡夫而言，不管剛剛說的名也好，還是言也好，如名如言就是聲音跟分別心，然後就是「於所詮事執有自性」，我們怎麼能夠理解凡夫的心續中有這種的法我執，透過這五個我

們可以看得見，即「由五因緣，當知愚夫，如名如言於所詮事執有自性」。前面講的所謂的名言中有自相，或者這裏講的愚夫如名如言於所詮事有自相這樣的執著，對於這個執著我們怎麼能夠理解？透過五個相來理解。這邊講到一個理由，沒有講五個，因為講一個理由講的話其他的差不多都很相像，所以宗大師只講了一個理由，下面宗大師講的第一個理由幾乎都用《攝決擇分》裏面的詞來講，宗大師後面來解釋，「此中義者，謂若問云」，其中的「義」意思就是前面不是宗大師的話，當然他不是完全是《攝決擇分》裏面的詞，但幾乎都是《攝決擇分》裏面的話把它說出來，下面看第一個理由、第一個因緣，如文：

謂若問言此事用何以為自性？答言是色自性，非答言是色名為第一因緣。

意思就是比如說宗大師下面也有講，如文：

此中義者，謂若問云：言色之義以何為性？則必答云：色是自性，而不能說，言色之義，唯色假名，為其自性。

到這裏，意思就是比如若一個人問：王先生是誰？一個人說：他是一個學佛的。我們不會講「我的眼光中

他是什麼樣子」，而是確定他是什麼樣子，本身我們的想法就是認為是實際的樣子，不會說我的分別心中的王先生是什麼樣子，這個意思就是第一個，即我們為什麼把耽著基當自相成立的原因從這裏可以看得出來，因為我們分別心的耽著基完全是他那邊的，不會說我的分別心的裏面是這樣，但實際上我還是不太清楚，因為有一個距離，我們不會這麼想，所以這是第一個理由。如果我們一問的話，就是這裏講的，如文：

則必答云：色是自性，而不能說，言色之義，唯色假名，為其自性。

我們不會這麼說，不會說我的這個名言或者我的分別心的認知當中他是什麼樣子，我們不會這麼想的。前面的也是一樣，沒有完全認色法，只是像宗大師先引《攝決擇分》，即「謂若問言此事用何以為自性？答言是色自性，非答言是色名為第一因緣。」我們的分別心或者我能理解的我的認知當中對它形容，大概就是這樣一個東西。有的人問的時候會比較客氣一點，加上「我認為」，但實際上不是「我認為」，而是確定了，但由於自己有點客氣或者有修養的緣故就會這麼說，這沒有什麼特別，有的中文我有點難認出的感覺，重點就是剛才說的。

這個是什麼理由？就是剛剛前面說的《攝決擇分》裏面說的，我們的愚夫心續中什麼樣的是法我執，有沒有法我執是從那裏可以理解，即「由五因緣，當知愚夫，如名如言於所詮事執有自性。」這樣的答復代表他當時心裏面分別心認的時候就是這麼認的，現在答復的時候是什麼樣，先講這個，然後從那裏推知他心裏面的想法是這樣，所以他答復的時候就有這麼確定，現在下面說「是故」，所以就抓他的心，即「是故假立色名言時」，應該當時他對這個有點認的時候，分別心對這個分辨的時候，就是這個「名言時」的意思，後面我們問的時候，他為什麼這麼答復呢？因為他這麼答復，所以我們要推他當時認的時候就有這麼執著，如文：

是故假立色名言時，青即施設為色名言依處。若觀察彼如何現顯，則覺非由名言安立，是由自體增上實爾。

「實際上是我的分別心當中這麼認而已，實際還不一定」，我們不會這麼想的，我們完全是自己的分別心怎麼執著，一樣我們完全是跟著走，即「非由名言安立」，我們不會另外把名言的分別心放在一個位置，然後我們想「這是我的分別心這麼看他，我對它還是不了解」。我們不會

把名言放在另外一處然後看它，我們認為完全是自己那邊成立的，即「非由名言安立，是由自體增上實爾」這麼一個顯現或者執著，應該是先顯現，然後執著，這裏先用「如何現顯」，這個用詞很重要，然後如顯現一樣的如是執，這就叫執著。如文：

若執彼青如現實有是於青上假名為色，增益執著為自相有，諸愚夫類有如是執由前文成立，小乘兩宗亦許彼執是應理執。

現在這兩個是要瞭解的，前後是有次第的，先有顯現，然後再如這個顯現一樣就是如此，這就是執著，有點像我們學過的宗大師講的中觀應成派關於觀修空性的一個引導，其中講到我們怎麼認自己的執著心、我們的執著心是怎麼生起，先不可以說我們馬上生起執著心，我們先有實有的顯現，比如不管我們眼識、鼻識、舌識、身識和意識，正面的有一個看法，正面的「色、聲、香、味、觸、法」我們也可以分辨、我們也可以理解，那樣理解分辨的時候，它有顯現，實有的顯現，那個時候不叫執著。第二剎那馬上另外一個心就來了，即前面的一個顯現是完全是如此、前面實有的顯現完全是對了，那樣的想法完全是執著心。

我們在《心類學》當中也學過，執著心是顛倒心，我們的六識的前面剛開始瞭解「色、聲、香、味、觸、法」，這個是量，不叫執著心，所以根本還沒有生起執著心，但它完全是剎那，中間沒有隔開。就是我們六識對「色、聲、香、味、觸、法」一接觸的當時就有實有的顯現，然後馬上剎那就變成把前面的顯現當成「是如此」，這就是執著心。先有顯現，然後如這個顯現一樣的，這裏講「彼青如現實有」，當這樣一個執著心生起，這就是前面講的所謂的凡夫內心中生起執著心，執著心怎麼生起就是這麼理解。這節課講到「增益執著為自相有」。

【辨了不了義善說藏論 053】

上節課講到第 42 頁第九行，如文：

若觀察彼如何現顯，則覺非由名言安立，是由自體增上實爾。

首先，第 42 頁開始的時候講到「此中先明俱生增益」，所以我們要認識俱生的執著。當然大家都知道不管唯識還是中觀的階段，會特別強調成立空性的時候我們要破除俱生的執著心，不可以只破除遍計的執著，若是如此成立的空性就會變成自己心裏做出來的空性，而不是法的實相，或真實的空性我們沒有認出來，而是我們自己心裏變出來的空性，那沒有意義。為何？

因為若執著心也變出來的話，大家都知道，破除俱生的執著心是多麼重要，我們破除遍計的執著心的話，相當於遍計的執著心是變出來的執著心一樣，或者俱生的執著心對它認知的時候沒有認清楚，對此自己有一些想法增加出來的時候，就變成遍計的執著心，所以我們認識俱生的執著心非常關鍵，首先是《攝決擇分》，如文：

決擇分云：「復次，由五因緣，當知愚夫，如名如言於所詮事執有自性。」

《攝抉擇分》中講到五種的理由或者是徵兆，從那裏可以看出我們所有的凡夫都有俱生的執著心，所有的凡夫有執著心的話就相當於俱生的執著，因為遍計的執著不是所有的凡夫都有的。遍計的執著是對一些宗義或者是學了一些東西，就造成心裏對所學有一些認可的執著心。我們所有的愚夫都有的一種執著心肯定是俱生的執著。現在這裏就講到五種因緣，因緣就是理由，其中第一個因緣可以這麼理解，如文：

謂若問言此事用何以為自性？答言是色自性，非答言是色名為第一因緣。

這個意義宗大師下面解釋「此中義者」，就是解釋前面的理由，我們怎麼才能理解。我們的分別心對色法執著的時候，或者我們的第六意識想「它是色法」，那樣想的時候 我們不會想「這是我的分別心當中的色法，不是實際的那個色法」，我們不會那樣分，而是把它當實際的色法，所以這裏講「答言是色自性，非答言是色名為」，意思是我們不會說它是唯名言或者唯我的分別心安立的一個東西。這裏講的「是名為」指完全是分別

心安立，或者是名言安立的一個東西，我們不會這種答復。

這代表我們俱生的內心中對執色的耽著基上有自性成立，我們平常用「執色的耽著基」，我們講依他起、遍計執、圓成實中的遍計執認的時候，比如說執瓶子的耽著基是一個遍計執，遍計執性、依他起性、圓成實性中的遍計執是執瓶子的耽著基，這裏用「執色法的分別心的耽著基」，以這個耽著基來說實際上是唯名言安立或者是我們的分別心唯安立的一個東西，但我們內心中根本不會把它當是一個唯名言或唯分別心安立的，我們把它當「它是它自己那邊成立」或者「它完全是色法」，就是那種想法。

後面是宗大師講的，前面相當於略的《決擇分》中有這麼說，相當於把《決擇分》引出來，《決擇分》中有講到五個因緣的第一個因緣中就有一段話，「謂」就是說的意思，誰來說？《決擇分》裏面說，《決擇分》裏面第一個因緣就是這麼說的，「謂若問言此事用何以為自性？答言是色自性，非答言是色名」，這段話相當於《決擇分》裏面把它引出來，《決擇分》中第一個因緣就是這麼說的。若是如此，現在宗大師就要解釋《決

擇分》中的這段話，所以下面說「此中義者」，意思就是「謂若問言此事用何以為自性？答言是色自性，非答言是色名」這段話宗大師解釋，如文：

謂若問云：言色之義以何為性？則必答云：色是自性，而不能說，言色之義，唯色假名，為其自性。

我們不會說「唯色假名」是我的想法、分別心安立是我的看法，我們覺得「我的看法就是對境色法本身」，所以我們不會說言色之義是唯假名的分別心安立的那塊我們把它認出來。到這裏就是宗大師對《攝決擇分》裏面那段話的解釋，下面就講到我們為什麼不能這麼說，我們只能這麼答，把這個當理由，從這裏我們可以看出來，我們平常的分別心有什麼樣的顯現，所以先講顯現。

這裏我們要瞭解一個道理，我們以前讀過宗大師的《中觀正見教授引導》，主要是講禪修當中我們怎麼修空性，然後修空性的時候前面先講到我們怎麼認執著心，講到我們的執著心是怎麼生起這個層面看的話，首先我們不會馬上生起執著心，第一個馬上生起的時候，它是實有的顯現，但不是執著心生起。實有的顯現就比如說相當於我們的眼睛一睜開，就看到外面的色法，那個時

候相當於我的眼根識是現量，它看的色法就是現量，但是它哪里不對？它有這個色法是實有的顯現這塊是不對的，顯現的意思就是它不是主動，而是被動的一個顯現。

主動的就是指「這個是色法」、「這個是白色」、「這個是黑色」等，這是如理的、是完全沒有錯的，現在主動這塊我們講趨入境、執取境，所以趨入、執取相當於主動的，這塊沒有不對的，但對境那邊就有顯現一個被動的樣子、就有實有的一個在那邊存在，自己那裏成立的那塊不是趨入境，現量的不是趨入境，那個時候就相當於是顯現境的那塊。顯現境跟趨入境的區分，趨入境錯的話，則心就變成顛倒識；趨入境沒有錯，實際上這顆心是正確的。顯現那邊錯，不是顛倒，不可以以這個來判斷。

現在是顯現境會錯，我們的眼根識、耳根識、鼻識、舌識、身識、意識，我們的第六識比如說生起一些比量，因為什麼，所以什麼，以一些邏輯推，所以我們生起比量，這些趨入境都是對的，因為它是比量，但它的顯現境也一樣會錯，顯現境肯定是有實有的顯現。我們的六識，當然唯識認同七八識，如果以中觀而言，像《中觀

正見教授引導》不認可八識，只認可六識，六識醒過來一面對「色、聲、香、味、觸、法」的時候，實際上它是量，不可以說它是顛倒，所以它的趨入境沒有不對，它哪里不對？

它的顯現境不對，這個實有的顯現，首先我們的心一醒過來的時候就有這樣的階段，我們的「眼識、耳識、鼻識、舌識、身識」面對境的時候第一個階段就是這樣，然後第二個階段的時候就有第六識，比如我們剛剛講的眼識的後面有第六識，耳識的後面有第六識，鼻識、舌識、身識後面都有第六識，包括第六識後面也有第六識，所有的識後面的第六識就會有好多種，比如以眼識而言，眼根識面對色法的時候，剛剛講到趨入境是一塊，顯現境是另外一塊，我們的第六識跟隨趨入境也會生起第六識、跟隨顯現境也會生起第六識，第六識好像眼根識那邊有什麼訊息它都會抓，所以各個的第六識會冒出來。

各個的第六識冒出來的話，相當於顯現那邊會不會有實有的顯現，實有的顯現那塊把它抓起來是一種第六識生起的話，這就變成執著心，這個抓的時候，原來我們實有的那塊是顯現境，後面一種第六識抓顯現境的話就變成它的趨入境是實有了，它抓的是實有的顯現那塊，

所以那樣抓的話，抓者的第六意識相當於原來是顯現境現在變成是趨入境，所以它就生起執著心了，這兩個順序如此。

現在先講我們有這樣一個答復，從那裏可以看出我們的顯現，我們先會知道有沒有實有的顯現，從那裏可以看出來，所以先講「是故」，就是我們有這樣的答言，沒有那樣的答言，這個道理已經講了，從那裏可以看出我們有什麼樣的顯現，如文：

是故假立色名言時，青即施設為色名言依處。若觀察彼如何現顯，則覺非由名言安立，是由自體增上實爾。

這裏講到顯現，所以現在重點就是我們要抓前面講「是故」，這個是理由，現在是有顯現，什麼樣的顯現？就是自己成立，即「是由自體增上實爾」，我們沒有名言安立那種的顯現，因為我們答復的時候沒有答復為名言的那塊，就是它那邊的問題，我們認為色法自己就是那樣的狀況，所以我們不會說這個是名言的那塊，我們不會這麼答復，所以從那裏可以理解，我們的顯現就是有這種顯現，所以我們的顯現就是「則覺非由名言安立，是由自體增上實爾」，我們觀察的話，用這個理由，就

是我們沒有這麼答復，只有那樣的答復，所以我們再觀察一下我們的顯現到底是什麼樣子，就可以看出我們的顯現就是「非由名言安立，是由自體增上實爾。」

「是故」是前面的那段，後面就是這樣的緣故、這樣的狀態，我們只能這樣答言，不會那樣答言，從這裏可以觀察到就是有這樣的顯現、沒有那樣的顯現，所以這個就是顯現的那一塊。然後後面就說如這個顯現一樣我們把它抓的話，這就是所謂的執著心，如文：

若執彼青如現實有是於青上假名為色，增益執著為自相有，諸愚夫類有如是執由前文成立，小乘兩宗亦許彼執是應理執。

現在是「如現」，前面是講顯現，現在是如這個顯現一樣，剛剛講了我們先有顯現，然後後面就是「前面的顯現是如實，這個是真相」，這就是所謂的執著心，所以現在對青色上，不一定是眼根識，我們的第六識對青色，剛剛我說第六識的後面也會生起第六識，比如說對青色來說，眼根識可以生起執青色的眼根識；一樣，執青色的分別心第六識也會生起，兩種都一樣，它的趨入境是對了，執青色的眼根識來說它是現量，執青色的第六意識來說，有可能它是再覺識，若它是再覺識的話

也是第六識分別心，那樣的時候它的趨入境也是對了，但不管執青色的眼根識也好，執青色的再覺識分別心也好，兩個都是顯現境肯定有問題。

以顯現境而言，比如像眼根識來說就是能取所取二的顯現，執青色的再覺識分別心來說就是這邊講的耽著基，執青色的耽著基上面有它是自相成立那種顯現，兩種本身就是顯現方面有錯誤的，這個顯現方面有錯誤的話，後面不管執青色的眼根識也好，還是執青色的再覺識也好，它的後面我們會再生起「如前面的顯現一樣，它是如實、它是如此，如這個顯現一樣是合理的」，把它當那種抓的話就是所謂的執著心，這裏講「增益執著為自相有」，意思就是如前面一樣自相有的，前面說了「顯現由自體增上實爾」，這個是有顯現，現在後面講的執著自相有，這裏用「若執彼青如現實有」，其中的「如現」指的是前面的有顯現，如這個一樣現在我們把它當這樣的顯現是對，如此執著就是所謂的執著心。

「若執」假設我們執著，執著什麼呢？如顯現一樣，「彼青如現實有是於青上假名為色，增益執著為自相有」，其中的「如現」就是分別心當中對青色上有一個顯現，什麼樣的顯現？執青色的耽著基自性成立。這個

有點複雜，比如先講瓶子，瓶子上的圓成實我們怎麼講？或者瓶子上面的法無我我們怎麼認？就是執瓶子的耽著基自相空，這就是瓶子上的圓成實或者空性。一樣，跟這個空性相反的實有那塊我們怎麼認？就是瓶子上面什麼樣的東西？執瓶子的耽著基自相成立自相有這塊是所應破。所應破把它抓的話就是所謂的執著心，瓶子上我們怎麼叫執著心？瓶子上面瓶子的耽著基自相成立，那樣抓的話就相當於瓶子上的執著心。

我們常常會有這種想法，就是執瓶子的耽著基自相成立，好像是執瓶子的耽著基上的一個錯誤，不是瓶子上的錯誤。按照唯識來說，瓶子是不是自相成立的？是，因為依他起，瓶子是依他起肯定是有自相的，所以是自相成立。執瓶子的耽著基是不是自相成立？不是。現在我們說執著心，執瓶子的耽著基自相成立那樣的執著心是瓶子上的執著還是耽著基上的執著呢？我們就會想是耽著基上執著，不覺得是瓶子上的執著，因為我們覺得瓶子是自相有的，實際上這樣的想法有問題。

我們應該瞭解這個也是瓶子上的執著心，當然耽著基上執著心沒有錯，但是我們心裏認為是耽著基上的執著心，不是瓶子上的執著心，其實它也是瓶子上的執著

心，因為我們的分別心實際上面對瓶子的時候這個執著心生起來了，它不是耽著基抓的執著心，而是瓶子之外另一個耽著基認出來，那就不執著了，實際上不可以說是耽著基上的執著，耽著基上的執著不是瓶子上的執著。實際上主要是瓶子上執著，這個要認清楚。

若瓶子上執著的話，我們也要瞭解，現在這裏講的如顯現，前面我們分別心生起時有實有的顯現，前面執青色或者執瓶子的分別心生起的時候不是後面執著心生起的時候，前面這個分別心生起的時候我們有實有的顯現，實有的顯現是什麼樣呢？不可以直接說瓶子是有自相，瓶子上面我們有什麼樣的顯現？執瓶子的分別心的耽著基有自相那樣的顯現，這裏比較複雜，即「執彼青如現實有」，意思是不要當青本身是實有。青色是不是實有？是。瓶子是不是實有？是。現在「如現實有」應該主要講的是青色上面執青色的耽著基有自相，那樣的顯現我們把它當是如理，應該講「執彼青如現實有」，這個如顯現它是真實相，實有是真實相那樣的執著。

「是於青上假名為色，增益」那樣的執著心就是耽著基上面自相有的執著。所以這裏講的「青上假名為色」是所謂的耽著基或者遍計執，然後「青上假名為色」是

青色上的遍計執，實際上這個遍計執是不是自相有？不是自相有。所以現在這裏用「於青上假名為色」，其中的「於」是對境的意思。「青上假名為色」，這個是對境，這個上面我們把它當什麼？我們對這個上面有增益，增益什麼？實際上它不是自相有，我們把它安立為自相有，那樣的執著。我覺得「執彼青如現實有」這裏有一個逗號比較好，然後下面就是「是於青上假名為色，增益執著為自相有」這個中間沒有必要逗號，即應為「是於青上假名為色增益執著為自相有」。

下面就是詳細的解釋，「是於青上假名為色增益執著為自相有」這個就是解釋前面那塊。前面那塊就是如果我們執著「執彼青如現實有」的話，我們就把對前面顯現的狀況當它是真實，它完全是如實，那樣執著的話，就變成它是「於青上假名為色增益執著為自相有」，所以我覺得這裏需要逗號，後面不要逗號。到這裏我們已經把俱生的執著心認出來了，俱生的執著心是什麼樣？就是所有的凡夫自然就有的一個東西，自然會有的執著，這就是所謂的俱生的執著。比如說問一個問題的時候，馬上就有一個答案出來，這就是自然的表現，不會有這種答言、那種答言，從那裏我們可以觀察他的顯現是什

麼樣，如這個顯現一樣他內心中就有這個執著心我們可以抓，後面抓的時候就是剛剛說的那種執著心認出來。

那個執著心認出來的話就相當於所有的凡夫都有這種執著心，所有的凡夫都有的這種執著心就相當於我們已經認出來俱生的執著心，所以我們開始的時候就是「此中先明俱生增益」，宗大師說我們真的是俱生的執著心認出來了。這段就是宗大師告訴我們怎麼認、怎麼明或者瞭解明了俱生增益，宗大師說《決擇分》這樣說很有道理然後給我們解釋。下面宗大師就有說到「諸愚夫類有如是執由前文成立」前面這些道理就可以理解，就是凡夫都有這樣的執著心，下面說：

小乘兩宗亦許彼執是應理執。彼雖許聲所詮自體是分別假立，然許彼所依分，是自相有。故此與彼豈得相等，其增益差別遍計所執，及增益餘法之理，亦由此當知。

前面我們有五個諍論，五個諍論中，我們已經分了，第 41 頁的「皆成相違」是第一個諍論。第二個諍論是「則破依他起是自相有」，第三個諍論是「故不應理」，第四個諍論是「未見解深密經所說遍計所執空之法性更能過此」，第五個諍論就是「故當說此宗何緣能無彼等

相違」。現在對這個答復裏面，首先第四跟第五的答復是下面，下面是第三個諍論來答復。第三個諍論我們念的時候有講到小乘經部宗已經成立了，剛剛第三個諍論的時候「若唯就取境自體破自相有，然比量所量共相無事，經部極成，故不應理」。我剛剛說的第一個諍論、第二個諍論最後一段話，剛剛我講的比如「皆成相違」、「則破依他起是自相有」、「故不應理」，以及最後諍論的那一段話認出來了，實際上前面那段就是開始。

這個你們要瞭解，我們現在講第三個諍論，就是「若唯就取境自體破自相有，然比量所量共相無事，經部極成，故不應理」，經部宗已經成立，就是他認為像耽著基，剛剛我們一直說執青色方面的空性來說，執青色的耽著基自相空就是青色上面的一個圓成實。剛剛我們說的瓶子上的圓成實來說，執瓶子上的耽著基不是自性成立，這就是瓶子上的圓成實。一樣，青色上也是這樣一個相當於就是圓成實。所以第三個諍論的意思就是經部宗已經成立了，經部宗已經成立的話，不可能是唯識所要說的法無我，意思是「經部極成，故不應理」，就講到這個道理。

比量的所量，這個共相，所以他對於耽著基跟共相

是分不出來的，耽著基把它當執瓶子的分別心的耽著基，把它當執瓶子的分別心的耽著基它有一個義共相，把這兩個混在一起，所以他就認為這裏講的「比量所量的共相」不是事物，不是自相有，這裏講的「無事」的意思就是不是自相有，這一塊經部宗已經成立了，成立之後你不可以說它是唯識所要講的法無我的道理，就講這個，下面特別有強調。先要瞭解，這裏有一句話「故此與彼豈得相等」，意思是現在唯識說的跟經部說的怎麼會變成相等呢？意思是前面他宗說的時候經部宗已經成立了，你現在講的已經成立的說法是把它當唯識說的和經部宗說的共相是沒有自性，共相是不真實，那個道理變成相等，現在是說這兩個根本不是相等，這兩個為什麼不是相等？

現在我們有一個結論出來講它們不是相等，即「故此與彼豈得相等」，意指這兩個不可能是相等，理由前面要講，第一個就有講到「小乘兩宗亦許彼執是應理執」，意思就是小乘，剛剛我們問凡夫的時候凡夫的答復，如果問毗婆沙宗和經部宗觀點的話，這個答復是對的、沒有問題，「彼執」指的就是凡夫的執著心，凡夫心中對這個有一個執著，這個把它當成應理，這個應該完全是

如理的，如此他們是許可，誰許可？毗婆沙宗和經部宗。所以「小乘兩宗亦許彼此是應理執」，他們覺得這是對了，這是第一個理由。

這樣的緣故，他們的想法跟唯識的想法差距挺大，所以「彼雖許聲所詮自體是分別假立，然許彼所依分，是自相有」，這裏應該是經部宗，前面許可來說是毗婆沙宗經部宗都可以說，下面的那種許應該是經部宗而已，現在這裏是講自體跟所依，前面第三個諍論用的詞是「自體破自相有」，然後下面就是用自體。第二個諍論一個叫自體，一個叫所依自相有。第二個諍論的時候「又破色等是言說所取之境，若破取境所依自相有者」，就是用這個所依，第二個諍論跟第三個諍論我們對照看，第二個諍論的時候用所依，第三個諍論的時候用自體，就相當於一個是總，一個是實際的，比如耽著基，什麼是耽著基的話就是瓶子，瓶子有沒有自相？有自相。耽著基有沒有自相？沒有自相。

所依跟自體還是有區別，現在自體這塊的時候就變成糊裡糊塗了，像義共相也是自體，耽著基也是自體，兩種都是自體，但兩種都是自體不代表兩個都是一樣的，經部宗有認出義共相，但沒有認出耽著基，這兩個就是

一個差別。這裏講到經部宗是所依跟自體有差別，自體來說假名安立，所依來說不是假名安立，而是自相有，這是經部宗的看法。經部宗的看法講到聲音的所詮的自體是假名安立，以這個所詮的所依來說，所依的那一分就是自相有。

以聲音的所詮來說，我們剛剛一直用的是分別心，沒有用聲音，但實際上執瓶子的分別心也可以說，或者言瓶子的聲音，或者執瓶子的分別心，兩個都是一樣的道理。現在是言瓶子的所詮的自體跟所詮的實體，或者所詮的所依。以所詮來說有兩塊，一個是自體的那一塊，一個是所依的一塊，就是有兩塊。所依的意思就是具體的意思，自體的意思就是總的那一塊。現在自體那一塊經部宗會說分別心安立，所依的那塊他們會說自相有，他們對於所依那樣的許法，他們的主張跟我們怎麼可能是相同呢？即「彼雖許」，誰許？經部宗。下面的「然許」是誰？也是經部宗。

經部宗的許可以說有自體方面的許法、所依方面的許法，從兩個方面解釋，聲的所詮的自體是分別心假名安立的，聲的所詮的所依那塊不是分別心假名安立的，它是有自相的，那樣許的經部宗跟現在唯識的觀念怎麼

可以說是相同呢？這就相當於答復了他的那段話，就是對第三段諍論的「經部極成，故不應理」那段話的答復。剛剛我們講執青色或執色法，平常遍計執可以說有兩個，一個是瓶子上面，一個是瓶子的差別上面，即一個是自性相，一個是差別相。前面說的相當於是自性相上面，現在是差別相上面也一樣的用邏輯推。差別相上面，比如說它的俱生的執著心是什麼樣，都一樣的可以理解，即「故此彼豈得相等，其增益差別遍計所執，及增益餘法之理，亦由此當知。」意思是差別的遍計所執。

遍計所執有兩個，比如執瓶子的分別心的耽著基就是自相上的遍計所執，瓶子生瓶子滅那樣的執瓶子的生滅的分別心的耽著基來說就是差別相上的遍計所執，所以不管自相上也好，還是差別相上也好，這兩種遍計所執上面都有俱生的執著心，比如執瓶子的分別心的耽著基自相成立那種的俱生的執著也有，執瓶子生、執瓶子滅那樣的耽著基上面有自相成立的俱生的執著心也有。現在這裏講的是我們對自相上的俱生的執著心怎麼生起，前面已經講了，從那裏現在要推差別相上面俱生的執著心怎麼生起，我們也可以用邏輯從那裏推，就是「當知」，怎麼當知？

前面已經講了自相的遍計所執上怎麼生起執著心？「其增益」，這個增益是什麼上面的增益呢？遍計所執上增益，遍計所執實際上是沒有自性、沒有自相，但我們說它是有自相，這是增益。對於差別相的遍計所執上面我們怎麼樣變成增益，還有別的法，別的法的意思是剛剛是於色法上講的，而且色法上是自相上講的，不是差別相上講的，因為色法的自相上面講怎麼生起俱生的執著心，那現在是色法的差別相上俱生的執著心怎麼生起，這個我們應該要知道，不單單是色法上的自相跟差別，還有其他的受想行識，任一個法上面都有自相的遍計所執上面怎麼生起俱生的執著心，差別的遍計所執上面怎麼生起俱生的執著心，我們都要以邏輯推來瞭解，即「增益餘法之理」。

「餘法」即受想行識等其他的法上面一樣也會生起增益的遍計所執，差別相的遍計所執也會變成執著心，所以這些都是應該要了知的。現在這裏已經講了所有的諸法上面怎麼生起俱生的執著心，對此宗大師已經講完了，即講完諸法上面的像遍計所執上有自性的俱生的執著心怎麼生起講完之後，現在是另外一種能取所取二的執著心。法我執有兩種，一種是諸法的遍計所執上自性

成立的法我執，另外一種是諸法上面能取所取二的執著心。「如是現有心境二時」，意思就是要瞭解前後，前後就是剛剛我們說的眼識、耳識、鼻識、舌識、身識、意識 六識都有能取所取二的顯現 先前面的意思是這個，前面是顯現的狀態，前面也有趨入境，趨入境不是顯現的那塊，趨入境就好像是合理的東西。

前面剛開始的時候眼識、耳識、鼻識、舌識、身識、意識面對色、聲、香、味、觸、法的時候，第一剎那認的時候趨入境是對的樣子，但它的顯現境就不對了，顯現境那邊就有兩種不對的顯現境，一是剛剛我們前面說的遍計所執有自相成立那種的顯現，另外一種就是這裏講的能取所取二的顯現，兩種都有。現在是能取所取二的顯現我們知道的話，它的後面把顯現境當真實，那種執著心生起的話，就變成執著心，那種執著心是能取所取二的執著心，不是遍計所執有自相成立的那種的執著心。

我們的執著心是執能取所取二的那種的執著心、執遍計所執有自相成立的那種的執著心，有兩種法我執。所以現在用「如是現」就是前面顯現的狀態的時候，是什麼樣呢？心跟境是二時，顯現時我們就有有境的心跟

對境變成二的顯現，我們把這個顯現當完全是真實，如這個顯現一樣實際完全是這樣，即「如現彼二似有異體，執為實有」，這就變成能取所取二的那種，這個也是法我執，「亦是增益法我妄執」，這個也是法我執的意思就是前面的那個是法我執，現在這個也是法我執，前面的耽著基或者遍計所執有自相的那種執著心就是法我執，現在能取所取二的也是法我執。

到這裏第三個諍論的答案已經結束了，剩下來的答案後面會說，即「其餘諍難下當詳答」，第四跟第五的諍難的答復下面會講的意思。第二個科判「戊二 如何破彼之理分二」，現在是增益的那塊要破，這裏分兩個科判，「己初 正破；己二 斷諍」，即正破跟斷諍，首先正破這邊先引正破的理在經論中是什麼樣，《解深密經》中沒有明顯講到正理，但無著把《解深密經》中的涵義挖出來，他的三本書中都有講，三種正理每個都有講。

「解深密經，未說成立依他起上遍計所執空之理」，意思就是依他起上遍計所執實際上這個遍計所執指的是所應破的遍計所執，遍計所執有兩個，一個是存在的，一個是不存在的，即量成跟量不成，量不成的那塊就是所應破，對於依他起上面的所應破把它破掉、把它空掉

的話，這就是空性，我們平常所說的空性就是所應破或者執著心的趨入境，我們瞭解它是不存在、它是空，這就是所謂的空性，我們就要成立這樣的空性的道理，《解深密經》中沒有明顯的說，即未通達故，意思就是《解深密經》的涵義中有說，這個涵義讓我們通達讓我們瞭解。所以為了讓我們瞭解涵義的內容，為了這個目的，無著的《菩薩地》、《決擇分》、《攝大乘論》這三部論典中都有講到成立依他起上遍計所執空之理，而且這三部論典每個都講了三種正理。先講《菩薩地》及《決擇分》各說三種正理，還有《攝大乘論》也一樣有說三種正理，如文：

攝大乘論先設問云：「云何得知，如依他起自性，遍計所執自性顯現，而非稱體？」

意思就是不是自性成立這塊怎麼能夠顯現呢？這裏有問「稱體」，就是顯現的意思，就是它不是體性，不是這樣的說法或稱法，我們怎麼可以理解這種道理，即「云何得知」，唯識常常說依他起的遍計所執雖然是自性成立的顯現，但實際上不是，那種稱呼我們怎麼能理解呢？即「云何得知，如依他起自性，遍計所執自性顯現，而非稱體？」所以雖然是自性顯現，但實際上它

不是自性顯現，我們這樣稱呼，你們的說法我們怎麼能理解？應該是這個意思。然後就是答云，有三個正理，如文：

答云：「由名前覺無、多名不決定，成稱體多體、雜體相違故。」

這裏有四句，每五個字變成四句，這個四句是《攝大乘論》中說的，實際上《攝大乘論》說的跟《菩薩地》、《決擇分》這三個說的道理很像，所以宗大師就把《攝大乘論》中的講出來，其他的沒有特別提，實際上都很像，而且比如《攝大乘論》中說的前面兩個完全是《菩薩地》跟《決擇分》中說的，就是《決擇分》跟《攝大乘論》中說的第一、第二完全一模一樣，第三個的時候它們兩個的名字就有些不一樣，實際上道理還是通的。

以《菩薩地》來說，《菩薩地》的第三和第一相當於《攝大乘論》和《決擇分》裏面說的第一跟第二，《攝大乘論》和《決擇分》裏的第一就是《菩薩地》中的第三，《攝大乘論》和《決擇分》裏面說的第二就是《菩薩地》中說的第一，《菩薩地》中第二有點不一樣。首先宗大師引《攝大乘論》中的三個理就是這樣的，下面宗大師的用詞，先講到「此中由稱體相違成立」，這是

第一個。下面「由於一事多體相違而成立」，這是第二個。再下面「不雜亂事雜體相違而成立」，這是第三個。

把我們講的「由稱體相違」當理由，然後成立依他起是遍計執所執空，成立依他起遍計執所執空三個都一樣，所立都是一樣的，比如「有法聲音是無常」就是所立，然後因為什麼理由或緣故。現在所立是依他起的遍計執的所執空，把依他起當成有法，然後遍計所執是空，意思就是執依他起的耽著基不是自性成立這種道理，這就是所立。理由是什麼呢？比如第一個是「由稱體相違故」，第二個是「由於一事多體相違故」，第三個是「不雜亂事雜體相違故」，這些都是理由。

【辨了不了義善說藏論 054】

上節課講到第 43 頁科判「戊二 如何破彼之理分二」。

科判戊二中的「彼」指的就是增益這塊，前面的科判戊一是「明所破增益」。我們已經認出所要破的增益是什麼，現在是如何破增益，「彼」指前面的增益，所以「如何破彼之理」。以增益跟損減這兩個來說，我們先要破增益這塊，比如《心經》中先講「色即是空」，而不是講「空即是色」，「色即是空」相當於破增益這塊，「空即是色」相當於破損減這塊，對我們來說，這兩個中的哪一個我們先要破？那就是增益這塊。

從科判的名字我們可以理解，即「丁二 別破增益分二」的意思就是我們特別要破增益，然後它裏面分出戊一跟戊二，第 40 頁的「丁二別破增益邊分二」，即「戊一 明所破增益」、「戊二 如何破彼之理」。現在相當於已經認了所要破的增益，對此我們也要瞭解，不管中觀還是唯識都一樣，先要認所破的增益，就是像以毗缽舍那而言，宗大師的《廣論》、《略論》在還沒有破增益或

者破所破之前，首先必須要認這個所破，這是非常重要的。於所破這邊，他宗認的太超過的，還有太狹窄的話就有問題，所以就要非常精準的認出所應破，這是非常重要的。

現在這個科判中也是「明所破增益」，這之後才開始如何破彼，現在雖然是唯識的階段，但唯識、中觀自續派和中觀應成派都一樣，就是還沒有破之前，所要破的要非常明確的認出來，這個非常重要。科判戊一已經講完了，現在是科判「戊二 如何破彼之理」，其中分二「己初 正破；己二 斷諍」。現在我們學習唯識，《辨了義不了義》相當於以唯識如何辨認了義不了義，以中觀自續派如何辨認了義和不了義，以中觀應成派如何辨別了義不了義，各個不同的立場對佛經的了義不了義的分辨是我們都要學習的，我們這樣學習了之後，才學到了如何透過祖師大德的邏輯推，如此我們則能培養分辨的功夫，對於大乘空性方面解釋的經論我們才有資格讀。

宗大師特別重視《辨了義不了義》的原因就是我們先要培養一種智慧，或者是能分辨的一個功夫，這就是我們學習的目的，當初開始的時候我們引過《廣論》中的一段，即誰來用這個空性的邏輯，先講到能分辨了義

不了義的弟子或者學佛的人才可以推空性的法，所以我們先要瞭解自己的資格，像《心經》中常常講「菩提薩埵依般若波羅蜜」，我們自己要變成菩提薩埵，才要變成對於依般若波羅蜜重視，如果我們馬上想我要學空性，我要依般若波羅蜜，誰來依般若波羅蜜？像宗大師的《菩提道次第廣論》中講的菩提心培養了，然後生起菩提心之後修菩薩行，最終我們要依般若波羅蜜，就是這樣的一個要求。

我們有的時候前面自己沒有生起菩提心或者真正的修學空性，對於前面需要具備什麼條件不怎麼重視，而是直接沖在前面要修學空性，這樣的話實際上相當於對修行上沒有大的作用，像我們常常引的《入中論》中，意思就是修行者是如何破所應破呢？就是心中有感受到輪回根本無法接受，然後輪回的根在哪里，看到了自己的我執，然後我必須要面對我執，內心中先有這些生起，一層一層的。像苦諦修好了，集諦修好了，然後對滅諦上希求的心生起了之後，追求滅諦的時候就是修道諦，所謂的道諦就是真正的空正見的道，空正見一層一層提升。

以空正見而言，最初我們先要破所應破這個層面，

《入中論》月稱菩薩講修行者怎麼破所應破，就有一個前提，先苦諦修好、集諦修好、滅諦修好，然後才破所應破，意思就是如果我們沒有這麼做的話，就相當於我們不是走修行人的一條路，所以修行人就應該這樣做，我們常常引《入中論》第六品中相關的偈頌。首先正破，如文：

解深密經，未說成立依他起上遍計所執空之理。為通達故，菩薩地及決擇分，各說三種正理。攝大乘論先設問云：「云何得知，如依他起自性，遍計所執自性顯現，而非稱體？」答云：「由名前覺無、多名、不決定，成稱體、多體、雜體相違故。」

首先我們要瞭解唯識主要的祖師是無著，無著破所應破的時候，他的書《菩薩地》《決擇分》《攝大乘論》這三個中都有講到破所應破的正理。所謂的所應破就是這裏講的依他起上面的遍計所執，所謂的遍計所執有兩個，存在的和不存在的，即量成跟量不成，第 44 頁下面「故名言所立又有二類，謂量成不成。」量成的這塊不是所應破，量不成的那塊才是。

遍計所執有量成的量不成的，量不成的就是我們要破的。現在所謂的遍計所執就是指量不成的那塊，依他

起上遍計所執空之理，這個遍計所執就是量不成的遍計所執。量不成的遍計所執就相當於所應破，第 40 頁也有，上次講過的，認所應破的時候我們講到「要執蘊等於彼自性，為自相有，乃是增益」，我們增益的時候就是有境的執著心，剛好它的趨入境就是所應破。我們平常講執著心是有境，執著心的對境是所應破。所謂的所應破是執著心的對境，這裏講「要執蘊等於彼自性，為自相有，乃是增益」，如果把這個「執」去掉的話就是所應破，「執」加進去的話就是有境，即「要執蘊等於彼自性，為自相有」這樣的執著就是所謂的增益。

我們把執著去掉，後面直接說「蘊等於彼自性，為自相有」，那就是所應破。所以這個所應破就是「於彼自性，為自相有」，其中的「彼自性」指的就是前面講的「其遍計所執者，謂於蘊等假名安立此即為色，此為色生等，或自性相，或差別相，假安立性。」於彼自性指的就是這個，相當於名言安立中，於就是中的意思。蘊等名言安立中是不是自相成立呢？不是。蘊等名言安立中自相有，這就是所謂的所應破。

現在我們講依他起上遍計所執空，就是 43 頁依他起上遍計所執空之理，遍計所執指的就是名言安立中，

比如依他起像五蘊十二處等，本身依他起的法像瓶子來說，瓶子是依他起，它上面我們要破的有一個遍計所執，要破的這個遍計所執就是所謂的瓶子，我們的語言、名、聲音也好，或者第六識的分別心也好，內心中安立為「它是瓶子」的時候，這個安立是瓶子那邊成立的嗎？那邊成立的這塊我們要破，這相當於剛剛說的「於彼自性，為自相有，乃是增益」，所謂的所要破的按宗大師的表達就是「於彼自性，為自相有」，這個就相當於所要破的遍計所執。

遍計所執空，空即不是的意思，實際上依他起上面有沒有遍計所執？沒有。我們要瞭解這個，所以需要透過邏輯，這個邏輯《解深密經》中沒有說，所以「遍計所執空之理」，這個「理」指的就是理由，這個理由沒有講，意思是他有講但理由沒有講，什麼意思？依他起上遍計所執空《解深密經》中有講，前面已經講過了，《解深密經》中有說什麼是圓成實，認的時候就講到依他起上面遍計所執空是圓成實，但依他起上遍計所執為什麼是空，它的理由有沒有講？沒有。沒有講的緣故，無著菩薩讓我們瞭解的理由，因為《解深密經》中沒有講，但不代表沒有，這個理由是沒有，這個理由還是有

的。

為通達故，通達什麼呢？要通達這個理由，《解深密經》中沒有講這個理由，它只是講依他起上遍計所執空，沒有講為什麼空，為什麼空這個理由為了讓我們明白，無著的《菩薩地》、《抉擇分》、《攝大乘論》這三個裏面都講了三個理由或正理，三種正理之後，宗大師認為《攝大乘論》的理由很重要，也可以說就是這三個，上次我們順便提過，就是《菩薩地》、《決擇分》、《攝大乘論》的理由幾乎都一樣。

先可以理解《攝大乘論》跟《決擇分》的第一個理由跟第二個理由一模一樣，以《菩薩地》來說，《決擇分》跟《攝大乘論》的第一個理由就是《菩薩地》的第三個理由，第二個理由就是《菩薩地》的第一個理由。現在前面第一個理由就相當於《菩薩地》的第三個理由。《攝決擇分》的話一樣，就是第一個理由跟第二個理由都一樣。第三個理由的時候，《攝決擇分》有不一樣的，我現在對比的是《攝大乘論》，《攝大乘論》這裏已經引出來了。《攝大乘論》這三個理由中，第一個和第二個跟《決擇分》、《攝大乘論》完全一模一樣，第三個有點不一樣。

可以說現在《攝大乘論》拿出來的話，相當於《攝大乘論》的意思就是攝略所有的大乘最終把它拿出來，宗大師特別講出來《攝大乘論》這三個理由，《菩薩地》跟《決擇分》的理由也差不了多少，只差一個，《菩薩地》第二個理由很特別，《決擇分》的第三個理由是它的特別之處，但實際上差不了多少。《攝大乘論》中文的話如文：

答云：「由名前覺無、多名、不決定，成稱體、多體、雜體相違故。」

藏文的話就是：變成稱體，因為名前覺無；變成多體，因為多名；變成雜體相違，因為不決定故。前面的是理由，前面的三個「名前覺無、多名、不決定」，後面也一樣有三個「稱體、多體、雜體相違」。對應起來的話，為什麼變成稱體？因為名前覺無的緣故。為什麼變成多體？因為多名的緣故。為什麼變成雜體？因為不決定的緣故。因為這三個的緣故，所以變成稱體、多體、雜體。相違的意思就是矛盾，有這樣矛盾的緣故，假設依他起上遍計所執是存在的話，那就有矛盾。剛剛我們前面有講，依他起上遍計所執空之理要講，空之理在《解深密經》中沒有講，現在《菩薩地》、《決擇分》、《攝大

乘論》中要講。

若依他起上遍計所執假設不是空的話，現在要講空的理由，即為什麼它沒有空的話不對呢？因為沒有空的話它就會變成下面說的稱體，沒有空的話會變成多體，沒有空的話會變成雜體。為何變成稱體？因為有名前覺無的緣故。為何變成多體？因為多名的緣故。為何變成雜體？因為不決定的緣故。就講到這三個理由，宗大師下面有詳細的解釋，這三個理由的名字宗大師怎麼稱？

先講到「此中由稱體相違，成立依他起上遍計所執空。」現在是由稱體相違來成立依他起上遍計所執空。第二個就是下面的「由於一事多體相違而成立者」，應該前面也可以說「由於稱體相違而成立者」，所要成立的當然就是依他起上遍計所執空，所要成立的一樣，即依他起上遍計所執空，這個是所要成立的。以什麼來成立？由稱體相違來成立。第二就是「由於一事多體相違而成立者」。第三就是下面講的「不雜亂事雜體相違而成立者」。

反過來說，遍計所執假設沒有空的話，就會變成什麼，這就是應成論式。剛剛《攝大乘論》的「成稱體、多體、雜體」，這個「成」就是變成，就是應成論式，

假設依他起上遍計所執沒有空的話，會變成稱體、多體、雜體。這三個名字先知道了，首先是它的邏輯稱體相違，如文：

此中由稱體相違，成立依他起上遍計所執空」，這個怎麼說呢？那就是下面「若顯了說，例如大腹，為瓶名言所依處所，若彼即是大腹體性，或自相有，則非名言增上安立。若如是者，隨名言覺，亦應不待名言，於未施設瓶名之前，於大腹上，亦應起覺知彼是瓶。

下面我們就要瞭解，講到「亦應起覺知彼是瓶」，「亦應」就是指應該會變成怎麼樣，另外一個就是下面講到「應不待名言」，這裏也有一個「應」字，就是這裏講「則非名言增上安立」，這裏主要是抓到關鍵字，下面的「亦應覺知彼是瓶」，其中有一個「應」，意指應該會變成什麼樣。再往前推的話，「亦應不待名言」，這裏的「應」是一個關鍵字。然後再往前推的話，「則非名言增上安立」，這裏的「則」是一個關鍵字。再往前推的話，就是「若」。這四個是關鍵字。

如果順念的話「若彼即是大腹體性，或自相有」，就是假設什麼呢？就是前面講的大腹，我們對它說是瓶的話，它變成瓶這樣的名言所依處所當中，變成它自己

那邊成立的話，「例如大腹，為瓶名言所依處所，若彼即是大腹體性，或自相有」，大腹那邊自相有的話，意思就是比如說我們的分別心實際上面對一個境，不管人或東西，我們對它分別的話，是我們主觀的一個看法，而不是客觀的一個看法。以我們主觀的看法而言，我們往往覺得好像這個是客觀的，這個是完全在那邊，有這麼一個道理。

我們內心當中，現在是講大腹，我們還沒有說瓶子，大腹是實際那邊的一個對境。說瓶子的時候相當於分別心的階段，就是還沒有執著之前的，實際它那邊一個大腹，大腹那邊就是實際的客觀的一個對境。客觀的對境上面，我們自己的分別心會對它分辨它是什麼，那樣分辨的時候對它有一個價值的判斷即好或壞，那個完全是我們自己認為這是客觀的、是對境那邊存在的，就是這裏講的「大腹自相有」的意思。

以大腹自相有而言，「大腹，為瓶名言所依處所是大腹自相有」，意思就是名言所依處所是我們的分別心對它有一個分辨，即「是不是、好不好」，這樣的分辨實際上完全是我們的分別心安立的，而不是對境那邊成立的。「大腹，為瓶名言所依處所」是不是大腹那邊成

立的呢？實際上不是，如果假設大腹那邊成立的話，那就會變成什麼？就是這裏講的「若」，假設的意思，即「大腹，為瓶名言所依處所是大腹那邊自相有的話」，就會變成什麼？就是下面講的「非名言增上安立」，什麼是非名言增上安立？就是「大腹，為瓶名言所依處所」，這個相當於剛剛我們講的量成、量不成兩個。

現在是量成的這塊，如果我們後面加「大腹，為瓶名言所依處所大腹自相有」，那就變成量不成的，如果不加後面的「大腹自相有」，直接說「大腹，為瓶名言所依處所」，就變成量成的。遍計所執有兩個量成跟量不成，量成的就相當於前面這塊。「大腹，為瓶名言所依處所是自相有」，就變成量不成，變成所應破，即變成我們所要破的。這個相當於所謂的依他起上遍計所執空之理，我們要破依他起上遍計所執，所謂的依他起上遍計所執現在我們把它結合的話，什麼是依他起上遍計所執？

我們所要空的是依他起上的遍計所執，依他起上遍計所執空之理，就是依他起上的遍計所執是空，才把空的理由講出來，依他起上遍計所執空的話，所空的依他起上的遍計所執是哪一塊呢？如果結合的話，就是「大

腹，為瓶名言所依處所是大腹自相有」，這裏「或」是選擇，可以說大腹體性，也可以說大腹自相有，即大腹體性或自相有，「大腹，為瓶名言所依處所」是大腹自相有，或者它是大腹體性有。這裏講「是大腹體性或自相有」，就是大腹體性跟大腹自相有是選擇，前面講「是大腹體性或自相有」有一個有法，什麼是有法？「大腹為瓶名言所依處所」是有法，然後它上面我們說它是大腹體性，或者它是大腹自相有，這就變成所立法。

現在是所應破的，就是不存在的。有法已經瞭解了，大腹自相有是我們要破的，或所要空的，前面我們講依他起上遍計所執空之理實際上是空，《解深密經》中有講它是空，但《解深密經》沒有講空的理由，所以現在要講空的理由，假設不空的話，負面的那種來推，那就會變成則非名言增上安立，誰？就是前面「大腹，為瓶名言所依處所」，剛剛前面講它實際上是大腹體性空、它是自相空，假設你覺得它是大腹自相有的話，前面加「若」就是假設的意思，假設它是大腹自相有的話會有什麼問題？則非名言增上安立。

就是有法「大腹，為瓶名言所依處所」，假設它是大腹自相有的話，它會變成非名言增上安立，實際上它

是名言增上安立的，現在變成非名言增上安立，如果它是非名言增上安立的話，則會變成「若如是者」，意思就是非名言增上安立的話，那就會變成「若如是者，隨名言覺，亦應不待名言，」所以不是名言增上安立的話，那它不需要這個名言，如果它不需要名言的話，這裏也需要用「則」或「故」，如果它不需要名言的話，那就會變成「於未施設瓶名之前，於大腹上，亦應起覺知彼是瓶。」

這裏有三個過程，即若什麼則什麼、若什麼因什麼、若什麼因什麼。上面的四句偈頌「由名前覺無、多名、不決定，成稱體、多體、雜體相違故。」這四句中，稱體的理由就是由名前覺無，由名前覺無就是下面的「亦應不待名言」，就變成稱體的意思是大腹本身那邊會變成瓶子，不需要我們說它是瓶子，它自己那邊可以成為，稱體就是他自己早就稱呼了，我們沒有安立之前它自己已經有，這就是稱體的意思，所以會有這個矛盾、這個問題，所以就是稱體，為什麼呢？

因為實際上還沒有名言之前沒有覺知它是瓶，名前覺無就是這個意思，現在就是這個邏輯，宗大師詳細講的時候好像有三個論式的樣子，比如說若什麼則什麼、

若什麼應什麼，下面雖然沒有「若」這個字，但是差不多。「若如是者」拿出來比較順一點，即「若如是者，隨名言覺，亦應不待名言，於未施設瓶名之前，於大腹上，亦應起覺知彼是瓶」，所以下面就有「名前覺無」，宗大師用的詞裏面就有講到「亦應起覺知彼是瓶」，好像會變成還沒有給它安立瓶這個名字之前，就應該要覺知它是瓶。「覺無」的意思就是實際上沒有這種覺知，所以名前覺無，就是大腹上面我們沒有安立它是瓶，這樣的名字還沒有安立之前就會變成要有「它是瓶子」這樣的覺知，實際上這種覺知有沒有呢？沒有，這就是名前覺無的意思，實際上沒有這種覺知。第二個不難理解，如文：

由於一事多體相違而成立者，如敵者意，於一事上，而有百施因陀羅壞聚落等多名轉時，皆由事體增上而轉，應成多體。

像三十三天，我們對他有很多稱呼，比如「百施、因陀羅、壞聚落」等多名稱他，假設剛剛我們說的「大腹，為瓶名言所依處所」，假設大腹那邊自相有的話，一樣，比如三十三天，我們對他「百施」名言安立處所，或者是謂「因陀羅」名言所依處所，或者謂「壞聚落」

名言所依處所，那邊自相有的話，則會變成「百施」名言的時候有一個東西出來，然後「因陀羅」那邊又一個自相成立的東西出來了，「壞聚落」名言所依處所那邊又有一個自相成立出來，如果是這樣的話，則變成前面所謂的多體，就是名言的所依處所變成自相有的話，實際的體性也要變成多，變成多體的意思就是這個，所依「由於一事多體相違」，就會變成一個事、一個對境，很多不同名言的時候，名言的所依處所假設那邊自性成立的話，那就會變成多體，即「於一事上，而有百施因陀羅壞聚落等多名轉時，皆由事體增上而轉，應成多體。」這裏講「應成多體」，如文：

如於分別現顯，即彼事體如是住故。不雜亂事雜體相違而成立者，如敵者意，於二丈夫同名近護，一名轉時，則彼二事應成一體，起近護覺無差別故。

因為多名就是有自相成立的，即「如於分別現顯，即彼事體如是住故」，其中「如是住故」的意思就是因為自相成立，如此則那邊就真的要有一個存在，現在這裏關鍵的詞就是下面有一個「故」，上面有一個「應成」，還有就是「皆由事體增上而轉，應成多體」，這個應該不加「皆」，應該是「應由事體增上而轉」，或者是必須，

現在這裏的關鍵字就是最後的「故」，還有中間的「應成多體」的「應成」。再往前推的話，「皆由事體增上而轉」的「皆」沒有，應該是必須或者應該要，什麼呢？由事體增上而轉。然後前面還有一個「如體者」，這裏應該不是「如」，應該是「若」，就是假設的意思，即假設你的對的話。前面第一個「如敵者意」的前面應該加一個「若」字。我們要抓一些關鍵字，就是四個字，先是「故」，然後往前推「應成」，再往前推「皆」改成「必須」，然後「如」前加「若」，這四個是關鍵字。

先這麼理解，若就是假設，「若如敵者意」意思就是假設敵者他宗說的是對的話，那就會變成什麼問題？變成一個對境上、一事上，就會有不同的名字同時轉到它的上面，假如像三十三天，我們對他有百施、因陀羅、壞聚落等不同的名字，我們跟前面對應的話，三十天謂百施名言所依處所，假設三十三天自相有的話，或者三十三天謂因陀羅名言所依處所是三十三天自相有的話，或者三十三天壞聚落名言所依處所是三十三天自相有的話，就是這個意思，所以「若如敵者意」。

我們要這麼理解，這些自相有的話，就會變成什麼？變成名字轉對境的時候，需要事體增上而轉，對此要瞭

解，像我們昨天講到排入跟立入，這個《攝類學》當中學過，排入是主觀的意思，立入是客觀的意思，現在這裏講事體增上而轉，轉的意思是入，所以事體增上而轉的意思就是事體的力量而轉，不是我們的主觀的力量而轉。分別心是主觀的力量而轉，一樣，我們的名言、我們的聲音也是主觀而轉，不是客觀而轉，假設它是自相成立的話，它就完全是事體增上而轉，所以就變成立入的意思，不是排入。

事體就是對境的意思，所以對境的體性的力量而轉，必須要這樣，假設有自相成立的話，我們不是主觀而轉，而是客觀而轉，或者它是對境的力量而轉，需要這樣。所以轉的時候它不是變成排入，它需要變成立入，剛剛我們用這個需要，就是轉時必須要有事體增上而轉，這是一個邏輯。「若如敵者意」就會變成什麼呢？增上有的話，或者是自相有的話，名言所依處所是自相有的話，就會變成什麼呢？轉的時候或名言入的時候，事體增上而轉這樣一個論式，現在我們講到如果它是事體那邊而轉的話，則會變成事體那邊要存在，所以下面就講「事體如是住」，意思就是在那裏就要有，真的有一個不同的，比如說百施名言所依處所的時候，百施那邊一個事

體要有住。一樣，因陀羅的時候也有因陀羅的那邊成立起來，壞聚落也是一樣那邊成立，所以就變成這裏講的「事體如是住」。

我們先要跳到下面，如果事體增上而轉的話，就會變成什麼呢？就應該變成事體如是住，如果事體如是住的話，就應該變成多體，就是這個意思。藏文的話，「應成多體」是放在下面，即「如於分別現顯，即彼事體如是住故，應成多體」。然後第三個理由，也不怎麼難，如文：

不雜亂事雜體相違而成立者，如敵者意，於二丈夫同名近護，一名轉時，則彼二事應成一體，起近護覺無差別故。

「不雜亂事雜體相違而成立者」，這個也是一樣，「如敵者意」，應該叫一個「若」，即「若敵者意」。不雜亂事的「事」就是指對境，對境實際上是它的，比如說對境是一百個，名字完全一樣的一百個的話，對境完全不會亂，所以對境實際上是不雜亂的，名字實際上就有雜亂的，一樣的名字，比如說這裏講的近護，一百個人都有可能叫近護，如此則名字亂。假設他宗一樣，名言所依處所假設自相成立的話，名字亂的時候，就會變

成意義對境這個事情或事物本身也會亂，因為名字跟名言所依處所都是自相成立的，都是對境那邊成立的，所以就變成一體，名一樣就變成對境一樣，所以雜體相違就是體性也會變成雜。實際上這個事物是不雜亂的，但按照你來說，這個體性也會變成雜。

所以不雜亂事體性就會變成雜，這種矛盾來成立依他起上遍計所執空，這個講的時候，「若敵者意」，「若」就是假設，「敵者意」就是他宗你說的是如實的話，則會變成什麼問題。首先按照我們剛剛說的「則彼二事應成一體」，把這個放在最後面，先念「若敵者意」，就會變成什麼呢？變成兩個東西，這裏有兩個「故」是關鍵，比如先講「於二丈夫同名近護，一名轉時，起近護覺無差別故。名及分別，皆由事體增上於彼二轉故。」這裏有兩個「故」，然後說「則彼二事應成一體」，就要講這個。

這裏就有「則彼二事應成一體」，其中的「則」就是一個關鍵字，它的理由就是兩個故，兩個故並在一起才會變成所要成立的或者是則會變成什麼，所以這裏要有兩個理由，比如說先講到分別心，或者名完全差別，這裏講到一個是無差別故，「起近護覺無差別故」，什麼

意思呢？比如對這個講近護，名字都一樣，這個覺或者分別心生起都沒有差別，這是第一；第二，所名轉的時候它是一個立入，就是這裏講事體增上轉，意思就是：第一，名字一樣；第二，名字入對境的時候，完全是事體增上而轉、對境而轉，對境而轉的話，名字一樣，則對境也要變成一樣。所以兩個理由並在一起，就能夠成立二事會變成一體，即「則彼二事應成一體」，這是第三個理由。《攝大乘論》中講的這三個理由，宗大師詳講至此。

【辨了不了義善說藏論 055】

上節課講到第 43 頁倒數第三行，如文：

若執色等分別依處是勝義有，或自相有，與執假名依處是自相有相同。

前面無著的《攝大乘論》中的三個正理已經講過了，三個正理中他主要成立的是第一個「例如大腹，為瓶名言所依處所」，瓶子上面我們要成立什麼樣的法無我？當然諸法上面都有法無我，現在是比喻，如果以瓶子來說，瓶子上的法無我要破遍計所執，然後成立圓成實，法無我相當於圓成實。現在瓶子上的法無我，平常我們先可以理解為兩種，一種是我們的分別心面對瓶子的時候會生起一種法我執，另外一種是我們的無分別心面對瓶子的時候後面也會生起法我執，兩種都是法我執。

前面分別心面對瓶子之後會生起法我執這裏面可以分不同的兩個，一個是名言所依處所而自相成立的法我執；另外一個是執色等分別依處自相成立或勝義有的法我執。名言所依處所自相成立，這就是平常說的耽著基，我們常常用耽著基這個詞，後面的執色等分別依處，

這個指的就是分別心的耽著基上面自相成立，所以就有兩種。我們內心中的分別心面對瓶子的時候就有兩種法我執，一個是名面對瓶子，一個是跟名字沒有關係，是我們的內心中對它一種認知，那樣面對瓶子就有兩個狀態，兩個狀態後面都會生起執著心，兩個狀態都是分別心。

前後你們要注意，剛剛我跟你們說的比如以無分別心來說你們比較容易辨認，為什麼？因為無分別心不可能是執著心，一講無分別心的後面生起執著心的時候，你們馬上可以分別後面的執著心跟前面的無分別心肯定是不同的東西，但分別心面對瓶子之後生起執著心的話，這兩個前後都是分別心，即後面生起的分別心也是執著心，前面我們的心當初面對瓶子的時候也是分別心。所以前面的階段有分別心，後面的階段也有分別心。

剛開始的時候我跟你們說，我們面對瓶子的時候，有無分別心面對瓶子、分別心面對瓶子兩個狀態，但這兩個狀態的後面才會生起執著心。我們的無分別心面對瓶子之後也會生起執著心，這個執著心我們肯定可以認出來，它肯定不是無分別心，這個是以前我們讀到過宗大師的《中觀正見教授》，其中宗大師教我們打坐對空

性方面引導的時候講我們先要認執著心怎麼生起，怎麼認？我們不是馬上生起執著，這不可能，比如我們的五根，我們的眼睛、耳朵對色、聲有一個接觸，接觸的時候，不可以說我的眼根識是錯或顛倒，明明看見色法，明明聽到聲音，這樣的無分別心面對境的時候，不可以說它是顛倒識，它肯定是合理的，但它的合理也是對境那邊的趨入境或者主要的境合理沒有錯，但它同時有一個顯現，就是實有。

顯現的意思跟我們平常講的顯現境和趨入境要分開說，是不同的境。顯現比較淡一點，趨入比較主要的意思，它好像自己主動來趨入。顯現的意思是我沒有主動，而是處於一個被動的狀態當中，然後就顯示出來，所以我沒有抓這個顯示，而是自然就有顯現，趨入的時候我沒有抓它，就是這個意思。我們的無分別心我們的眼根識面對這些色法的時候，趨入境是合理的，但它顯現為「它在那邊成立，它自己在那邊成立」，那一塊是顯現，以這兩個區分趨入跟顯現。

現在我們說後面生起執著心，它是哪一塊？它是顯現的那一塊，把它抓起來就變成執著心了，實有的顯現這一塊把它當趨入。另外我們的眼根識後面有各種各樣

的第六識會出現，比如我們的眼根識面對色法的時候，色法上的形狀也好，顏色也好，各種各樣的我們都會抓它，這樣的趨入境有好多，趨入境的後面一樣，各種各樣的第六識出來。「這個是大」、「這個是漂亮」、「這個顏色暗」等各種各樣的第六識就出來了。前面的眼根識只有一個，但後面出來的第六識各種各樣。

一樣，前面的眼根識，顯現境那邊也會有各種各樣的，不僅是實有這塊，還有好多，顯現中其中一個，即它在那邊成立的也是它的顯現，把那一塊抓起來第六識就出現了，那個第六意識就是所謂的執著心。對於無分別心後面生起執著心大家都知道了，還有分別心的後面生起執著心，因為我們的心只有分別心和無分別心兩種，沒有別的。以我們的分別心而言，大部分學佛的人認為分別心跟執著心變成一個東西，這種想法實際上完全不對。

執著心是分別心沒有錯，但分別心不等於執著心。凡是執著心皆是分別心，這個沒有錯，但所有的分別心都是執著心嗎？未必，比如先簡單來說，我瞭解空性的時候也是分別心可以瞭解空性，若以分別心來瞭解空性的話，它怎麼可能是執著心？它是破執著心的一個分別

心。所以分別心跟執著心要分開，分別心裏面也有合理的，也有不合理的，各種各樣的都有。我們剛剛說的當初我們的分別心面對瓶子的時候，當初的意思就是剛剛我們說的與無分別心面對瓶子一樣，我們的分別心面對瓶子的時候，不可以說它是顛倒，分別心用邏輯推也會生起瓶子上的分別心。

也有不是邏輯推的，有的是前面有無分別心然後後面就會生起分別心，如《心類學》中的再覺識或者念，我們的無分別心看到瓶子的時候，它會帶來第六意識看過的回憶，這也是第六識的分別心。以邏輯來推，那個是瓶子，因為什麼，以這樣的理由來判斷它確實是瓶子，這種瞭解瓶子的比量也是分別心。當初瞭解分別心有兩種狀態，現在不管怎樣兩種狀態是瞭解，我剛剛說的瞭解為什麼解釋呢？因為很多人認為對瓶子生起分別心就相當於執著心了，我們會如此安立。

瓶子上的分別心中有很多合理的，剛剛我舉例的像再覺識或者比量這些都是合理的，我們在《心類學》當中學過。對瓶子上有沒有再覺識憶念的？有。有沒有比量的？有。這些都不合理嗎？不可能，這些都是量。分別心不等於就是執著心，我們的分別心量的這塊也有，

還有《心類學》講「凡是存在執爾之的分別心都是伺察意」，也有這樣的道理，比如執瓶子的分別心就是伺察意、執桌子的分別心就是伺察意、執虛空的分別心就是伺察意，凡是執它的分別心就相當於是伺察意。

意思可以先這麼理解，它是合理，凡是存在，執它的分別心肯定是合理的，不可能是顛倒識，然後以執它的分別心而言，如果我們總的問的話：它是量嗎？不可以這麼說，因為它裏面量和非量都有，所以不可以說是量。非量當中是合理的話，則肯定是伺察意。七個心法我們分辨出來的話，既沒有達到量，又不是顛倒，又不是懷疑，這種分別心的階段肯定是伺察意，這個道理以前在《心類學》中學過。

我要講的就是分別心不等於是執著心，因為是執著心的話就會變成顛倒識，我們常常說「凡是存在，執爾之分別心都是伺察意」，所以分別心面對瓶子的時候不是顛倒識，它成立是合理的，如果它是合理的話，它的顯現就有問題，它自己對境的趨入境是合理，顯現那邊會有狀況。若顯現那邊有狀況的話，這個分別心本身先分兩種，我們學過的《心類學》回憶一下，我們講到分別心的定義時，講聲總跟義總兩個其中一個混雜的心就

叫分別心，有可能是聲總混雜，有可能是義總混雜，以這兩種的其中一個來生起分別心。

現在前面透過三種正理來成立的是哪一塊呢？就是聲總來生起分別心，聲總的分別心的所依處所不是自己方面成立。現在後面講的是義總那一塊，「若執色等分別依處是勝義有」，這裏講的色等分別依處的意思就是分別心有兩種，一個是跟聲總一起生起分別心，另外一種是義總混雜生起分別心，兩種都是分別心，這兩種分別心是不是合理呢？是合理，但它的顯現境那邊有問題，顯現境是什麼樣呢？是它當初有顯現，增益有，就是依處，不管是前面講的名言所依處，還是這裏講的分別所依處，名言所依處有自性的顯現，或者分別心的所依處有自性的顯現，有兩種顯現。剛剛說的名言所依處自性有的顯現是哪一種分別心？跟聲總混雜的分別心。

跟義總混雜的分別心來說有什麼顯現？它是分別所依處有自性的顯現，這是前面分別心的階段，分別心裏面分兩種，一種是跟聲總混雜一起的分別心，一種是跟義總混雜的分別心，兩種分別心中，名言所依處有自性的顯現是第一種跟聲總混雜一起的分別心。現在是跟

義總混雜一起的分別心的顯現就是分別依處有自性的顯現，有此顯現的緣故，我們前面生起分別心的後面又會生起對顯現來抓，這個顯現是對的，就是後面會有好像把前面分別心顯現的那一塊當合理，當初分別心的時候是顯現而已，它不是趨入境，它只是顯現境的狀態而已，後面就變成趨入境的狀態。

現在這裏講「若執」，其中的「執」指的就是執著心，它執什麼呢？執色等分別依處勝義有，若對於色等分別依處勝義有執著的話，首先色等分別依處是勝義有這一塊顯現在哪里？當初分別心的時候它就有顯現，然後把這樣的顯現當完全如理，那樣抓的時候才叫執著。一樣，剛剛我們講的「名言所依處所」，「例如大腹，為瓶名言所依處所」就是用這個「名言所依處所」，這個時候一樣，先有名言處所增益有的那種顯現，然後後面生起分別心把前面的分別心的顯現抓是合理，那樣的話就會生起執著心。對於這個執著心什麼時候生起，前面先要有什麼樣的狀態要清楚。

現在這裏講到，執色等分別依處是勝義有或自相有，以唯識來說，勝義有跟自相有意思一樣。要注意的是，像中觀自續派來說勝義有跟自相有不同，諸法是不是有

自相？是。諸法有沒有勝義有？沒有。這就是中觀自續派的想法。中觀應成派認為勝義有跟自相有是一樣的意思，但唯識所說的勝義有跟自相有跟中觀應成派所說的勝義有自相有差距特別大，為何？我們要瞭解，比如以虛空來說，是勝義有還是自相有？按照唯識來說，虛空是自相有還是自相無，以唯識來說，虛空是三性中的哪一個？是依他起性，還是遍計所執性，還是圓成實性呢？是遍計所執性，不是圓成實性。若是遍計所執性的話，肯定是沒有自相、沒有勝義。

若問唯識「虛空是自相有嗎？」唯識說「沒有」。若再問「施設義找得到嗎？」唯識答「施設義可以找到」，因為施設義找不到就相當於它是沒有，像虛空來說，唯識雖然會說沒有自相，但按照中觀應成派的自相有的角度來說，它覺得是自相有。你們要明白，勝義有跟自相有兩個是一樣的，即凡是自相有就是勝義有，凡是勝義有就是自相有，這樣的話唯識這麼說，中觀應成派也這麼說，但相同的話二者理解的內容和意義是不一樣的。

現在不管是執著色等分別依處是自相有也好，還是色等分別依處是勝義有也好，對唯識來說都一樣。上面的「例如大腹，為瓶名言所依處所，若彼即是大腹體性，

或自相有」，這用「自相有」，現在把勝義有變成一起加進來，意思就是勝義有和自相有一樣。《攝大乘論》中講到勝義有用了不同的詞，但實際上我們也要瞭解勝義有跟前面講的自相有一樣的意思，這裏終於講到勝義有的意思跟前面自相有一樣，跟什麼相同呢？於執假名依處，這裏用「假名依處」這個詞，前面我們已經講的是「名言所依處所」，實際上一樣，即名言所依處所與假名依處是自相有相同。一樣，現在分別所依處我們要破它是有自相，有沒有必要另外一個正理呢？沒有必要。

前面的假名依處或者名言所依處所有自相已經破了，這兩個是完全一樣的，沒有必要另外破，所以「若執色等分別依處是勝義有，或自相有，與執假名依處是自相有相同」，意思就是這兩個執著心都是相同，所以沒有必要重新破另外一個執著心。執著心是相同的緣故，則正理也相同，所以不需要另外一個正理。我們看「故不善名言此名是此者，亦有所破增益，破彼之理亦皆相同。」其中的「破彼之理」就是要破這樣一個執著心，跟前面已經破的是一樣的，所以不需要另外之理。

這裏講到「不善名言」，比如聲總跟義總來說，聲總就是瞭解或者我們對它以什麼名字稱呼，以此生起分

別心。像伺察意，一種是無因或者無理由的，像我們念《心經》或者《金剛經》然後想出來一個空性，這就是聲總混雜的空性，根本沒有抓到義總，是根據其中的語詞想出來的一個東西，比如對於「色即是空，空即是色」，自己想像出來一些東西，這是跟著語詞來，完全沒有摸到它的密意，摸到密意而想出來那就是義總。根本沒有摸到意義，只是以名字和詞有一個感受或想法出來，那就是跟聲總混雜。

前幾天一個同學問「凡所有相皆是虛妄」這句話處處都引用《金剛經》，就是什麼都別想就把它否定，實際上想的最深入才能真正瞭解空性，而不是不想就瞭解空性，所以不可以說「凡所有相皆是虛妄」就是腦子裏空空的什麼都別想，如果什麼都別想則不可能想出來空性、不可能了悟空性，空性是我們所謂的勝觀，就是看到特別的殊勝的智慧才能看見的東西，如果什麼都沒有想的話，則肯定什麼都沒有看到，如此則不可能了悟空性或勝觀。

我們平常講「凡所有相皆是虛妄」的解釋，實際上從《心類學》的角度，第一它是伺察意，根本不是量，伺察意裏面最下劣的就是無因伺察意，就是根本沒有理

由，或者根本沒有抓到意義。我們對於伺察意舉例的時候，無因的伺察意就是說人家說「聲是無常」，你就用這個語詞來想聲是無常，這就是無因的伺察意。一樣，以「凡所有相皆是虛妄」這個語詞想出來一個東西，就是無因的伺察意，所以所謂的聲總跟義總就是這個。

當然有的時候是聲總混雜，有的時候是義總混雜，有的時候聲總跟義總都混雜。單有聲總混雜的話，則跟意義完全沒有關係。完全義總混雜的話，則跟名字完全沒有關係。現在這裏講「不善名言此名是此者，」意思就是它的名字是什麼？跟名字一點都沒有關係的人，他的內心會不會生起分別心？會。一樣，分別心的後面會不會生起執著心？會。比如對瓶子來說，對瓶子的分別心，瓶子的名字知道，或者瓶子是什麼知道其意義，先這麼理解，對於瓶子的名字根本不知道，但我們看了之後就會明白，然後一樣內心會生起分別心，這就是現在這裏講的「不善名言此名是此者」。

也一樣的會有增益，「所破增益」的意思就是有執著心，也有執著心的對境趨入境。「所破增益」主要當然是內心的執著，但我們怎麼破它，先要瞭解它的趨入境不存在，透過這個我們才能破執著心。我們說所破增

益就是執著心的趨入境，現在這裏講有執著心的話，則執著心的趨入境肯定有，「亦有」的意思不是名字一定要知道，與名字完全沒有關係的義總混雜生起分別心的那種的人來說後面也一樣會生起執著心。一樣，對它來說有該要破的執著心的趨入境，若有的話，對它我們怎麼破？對它有沒有另外一個正理呢？沒有必要有，這個跟前面相同的。

所以「破彼之理亦皆相同」，就是假如破假名依處有自相的時候，前面有三種正理，跟這個一樣，也是用那種正理來破。總的來說，對瓶子而言，以分別心我們要瞭解它唯識，或者我們要瞭解它上面法無我的道理，因為我們的分別心面對它的時候，會生起執著心，所以也要破除法我執。法我執分兩種，第一種就是這裏講的瓶子上面假名依處有自相那樣的執著，另外一種是分別依處有自相那樣的執著，按照這裏的用詞來說，這裏是用色等，現在是用瓶子，執著什麼？執著瓶子分別依處自相有。一樣，執著瓶子假名依處是自相有。按這個語詞來說，我們可以這麼理解。

瓶子上面有兩種法我執，當然這個法我執完全跟分別心有關系，不是無分別心，就是前面生起的是分別心，

然後它的後面生起法我執。前面生起無分別心，後面生起法我執的話，叫什麼？就是我們平常講的能取所取二的執著，所以前面生起無分別心，我們的眼根識看到瓶子的時候，那個時候的顯現，好像瓶子是在那裏，看著我的眼根識是在這裏，有這樣的眼根識就是能取所取異的那種顯現。顯現的後面，眼根識有那樣的顯現，但是後面我們的第六意識把這個顯現當合理，那個時候就叫能取所取二的執著心，也是法我執。

瓶子上的法我執，包括與分別心有關系的法我執和與無分別心有關系的法我執兩種，與分別心有關系的法我執中又分兩個，以剛剛我們的用詞來說，就是執瓶子分別依處是自相有。一樣，執瓶子假名依處是自相有那樣的兩種執著心。這裏就是講兩種執著心，破這兩種執著心中的一個的話，理由不需要另外一個，即可以以跟這個一樣的正理推，而不需要另外一個正理。我們後面講的就是這一段，如文：

若執色等分別依處是勝義有，或自相有，與執假名依處是自相有相同。故不善名言此名是此者，亦有所破增益，破彼之理亦皆相同。

這段講破這兩個執著心不需要另外一個不同的正

理，一個正理就可以了，就是這個道理。《攝大乘論》、《菩薩地》、《攝決擇分》這三部論中，無著破名言所依處有自相，沒有直接破分別依處有自相，對此我們不要誤解，沒有破好像是這裏漏了一個正理，實則不然，實際上這兩個可以用一個正理。接下來是「菩薩地云」。我們前面提過《攝大乘論》的三個正理，如果我們對比《菩薩地》跟《決擇分》的話，先這麼理解，《攝大乘論》的第一、第二、第三，這是跟《決擇分》來說，就是前面第一跟第二是完全一樣的，前面的《決擇分》也有第一、第二、第三個理由，三個理由中前面兩個理由是一模一樣的。以第三個理由來說，《決擇分》的理由不一樣，這是《決擇分》跟《攝大乘論》不一樣的地方。

《菩薩地》中也是兩個一樣，一個不同。兩個一樣是什麼？比如《攝大乘論》第一個就相當於《菩薩地》的第三個，《攝大乘論》的第二個就相當於《菩薩地》的第一個，所以《菩薩地》的第二個正因就是現在這裏的那段。「菩薩地破云」就是《菩薩地》三個因中的第二個因，如文：

菩薩地破云:「要先有事，然後謂此是此制立假說，先未如是立假說時，彼事應無自性。若未立時先有自性

後立假說，是則未立假說之時，應於此事而起色覺。」

這裏就是《菩薩地》中的第二個，先要瞭解一個道理，現在是假名依處，剛剛我們用名言所依處或者是假名依處，這個假名依處如果它是有自相的話，就相當於沒有假名之前的那個對境跟假名依處自相有變成是一體了，若是如此，還沒有假立之前我們就可以瞭解它叫什麼名字，所以變成一體的話就會如此。現在這裏有講，我們先要瞭解這裏有一個關鍵字，就是前面的話，「若未立時先有自性後立假說，是則未立假說之時」中有一個「應」，前面是一個「應」，實際上這裏有兩個應成論式。

應成論式的意思就是應該要變成什麼樣，從負面來講對方的過失，有兩個「應」字，即應當會變成什麼樣。應無自性意思就是，像大腹，我們叫它瓶子，這樣的假立。這個假立依處，如果大腹那邊自性成立的話，則變成大腹跟假立完全是一起，完全是一個體性，如此就會變成還沒有假立之前，沒有假名依處。沒有假名依處，但是大腹是有，現在是還沒有假名之前，大腹也變成沒有。應無自性，意思就是對境大腹應當會變成沒有，因為假名依處沒有，為何？因為還沒有假立，所以肯定假

名依處就沒有。

還沒有假立之前，實際上先有大腹，再有假立，然後就有假名依處出現，所以實際上這三個是這麼一個過程，先大腹，再假立，然後假名依處出現。現在假立依處跟大腹變成一樣，大腹那邊自己成立，若是如此，什麼時候假立依處沒有、哪一個之前假立依處沒有，一樣，大腹也要變成沒有，現在就變成「彼事應無自性」，實際上先有事，「然後謂此是此制立假說」。

所以先有大腹，然後我們說它是瓶子這樣的假立。現在若假立依處有自性的話，就變成什麼呢？還沒有假立之前就變成假依處沒有，所以大腹也要變成沒有，即「彼事應無自性」。實際上大腹是有，前面是自性有，現在按照你來說就變成沒有。一樣，相反的，實際上先有大腹，然後假名是後面安立的，即「若未立時先有自性後立假說，是則未立假說之時，應於此事而起色覺。」

若未立時先有自性後立假說，但按照你來說，還沒有假立之前都是有，所以假立也要有。也可以說還沒有假立之前，有的人可以瞭解或者覺「它是瓶子」，即「則未立假說之時，應於此事而起色覺」，其中的「此事」我們現在是用大腹，「應於大腹而起瓶覺」。兩種的應成

論式，這樣看起來好像成立空性蠻容易的感覺，成立假名依處是沒有自相或者自相無是非常容易理解的感覺，但這個就像空性一樣，比如中觀應成派講沒有無方分，假設有無方分的話會如何，用中觀的邏輯推的時候我們會覺得確實是沒有自性，確實是找不到，就會有那種邏輯推的感覺，但是真正的內心中的一種存在感還是很強大的，所以我們內心中真正的了悟還沒有，只是腦子中邏輯推的時候能夠接受的樣子，真正的內心中並完全沒有了悟。

與此道理一樣，唯識以邏輯推的時候，好像分別依處也好、名言依處也好，都沒有自相，以邏輯推的時候好像蠻有道理的樣子，但內心中我們對某個人，生起「這個是壞人」等自己的立場判斷的時候，我們會覺得我們的觀念永遠合理的不得了，我們不會說「這個是我的分別心的立場」，實際上這個真的可以推出來，不可以掛在對境上，而是我的分別心完全主觀的一個看法，但我們沒有如此把它推出來，心裏好像完全與對境是並在一起，若這個問題沒有解決的話，實際上還是沒有修好邏輯，這個邏輯可以推出，但修的層面的慧沒有生起，所以沒有辦法體悟。這個相當於《菩薩地》中的，現在講

小乘部，就是毗婆沙宗跟經部宗的說法，如文：

小乘兩宗雖作是說，若彼施設名言親境，於事自性是自相有，則應不待施設名言起名覺等，有上過失。然說色等分別所依名言處所，是自相有，無彼過失，然過相等。

這裏就是我們常常講的分別心的耽著基跟義共相不一樣，這就是我們學經部宗的《攝類學》講過的，義共相是假的，或者它完全是我們主觀的腦子裏的照片一樣的，而不是實際的對境，跟對境沒有關係，這就是所謂的義共相，像兔角上面也有義共相，兔角上有沒有耽著基？沒有。耽著基跟義共相就有差別，像瓶子來說，瓶子的義共相跟執瓶子的耽著基就有很大的差別。現在經部宗認為，以耽著基來說有自相，義共相來說沒有自相，這是經部宗的觀點。這個就是「有上過失」，上面講的是無彼過失，就是沒有過失，上面是有過失，下面是沒有過失，意思是義共相有自相的話就是有過失，耽著基有自相的話就沒有過失，經部宗就是這麼想的。

現在對唯識來說，我們要瞭解耽著基沒有自相，義共相就更沒有自相，我們應該這麼理解，如果義共相有自相的話，有沒有問題？當然有。耽著基有沒有自相，

有問題嗎？當然有。兩種都有問題。從另外一面可以理解，耽著基有自相的這個問題經部宗沒有看到，義共相有自相這個問題他有看到。我們要注意，很多人會認為耽著基跟義共相這兩個好像有點差不多，但這兩個實際上有差別，所以宗大師特別就講出來，像經部宗來說他看到義共相有自相的問題，但他不能看到或者不了解耽著基有自相，實際上兩個都有問題，而非一個有問題一個沒有問題。

我們有的時候會有跟這兩個差不多的觀念，這是不對的，為什麼？因為一個是經部宗能看見的問題，一個是經部宗不能看到或者沒有能力看到的不理解的問題，現在這段話講的目的就是我們不要把義共相有自相跟耽著基有自相變成一個等級，這種看法我們要改變，所以前面用清淨，就相當於是顯現境，這個顯現境就相當於義共相，這個義共相假設它是有自相的話，就有問題，什麼問題？就是剛才的《攝大乘論》中的問題，經部宗把它當清淨有自相的話或者義共相有自相的話，這些問題可以講，但耽著基有自相的話，這些都沒有問題。

前面的這三個問題，就有《攝大乘論》中講的三種過失，從經部宗的角度來說義共相有自相的話，上面就

有這三種問題存在。耽著基上有自相的話，這三種問題就沒有。這裏講雖然他們是這麼說，即「小乘兩宗雖作是說」，說什麼呢？「若彼施設名言親境」，就相當於義共相。「於事自性是自相有」，它的體性當中就是自相成立的。「則應不待施設名言起名覺等，有上過失」，就會有這個問題，其中的「等」說明包含其他兩個問題，總共三個問題。

這些問題有了，但這些問題都是顯現境義共相上面，他們的說應該從「若」字開始，下面就是「無彼過失」，到這裏就是經部宗或者毗婆沙宗的話。「然過相等」，就是宗大師的話，中間肯定要有雙引號。兩種小乘雖然他們說義共相上面有自相的話，這三種過失有了。「然說色等分別所依名言處所」，這裏講到兩個，一個是分別，一個是名言。剛剛我們講了名言假立依處跟分別依處兩個，這兩個處所假設是自相有的話，「則應不待施設名言起名覺等」，這樣的問題沒有，所以「無彼過失」，其中的「彼」是指前面的三種過失沒有。應該「色等分別所依和名言處所」這裏應該要有「與」字，所以色等分別所依有自相的話沒有過失，色等名言處所有自相的話也沒有過失。這裏是色等，後面是分別所依跟名言處所

這兩個方面。

我們剛剛講有瓶子上面名言所依處自相有這樣的執著，也有瓶子上面分別所依處自相有這樣的執著，有兩個執著。這裏講色等分別所依名言處所自相有的話，就會變成什麼呢？這樣的方面就沒有問題，所以就是「無彼過失」。可以在分別所依和名言處所的中間加頓號。「然」是宗大師的話，實際上這個過失兩個方面都有，就這個意思。那兩個方面過失都可以講的話，應該這麼理解，義共相有自相太離譜了，耽著基有自相相對來說不是那麼離譜。耽著基有自相的缺點肯定是有的，義共相有自相的話，則耽著基有自相的缺點肯定有。

可以說義共相有自相的話，耽著基有自相的過失可不可以講？但不把它當只能講這句話、這個過失，義共相有自相的話，則過失很多，但耽著基有自相的過失會不會出現？就可以這麼理解。我們有的時候就會有那種問題，這兩個的缺點也可以在那個上面講的話，是不是這兩個意義也差不多，我們會把它變成等號，這個也不要以這種推理，義共相有自相跟耽著基有自相這兩個實際上有很大的差別，但講這兩個的缺點的時候，同時講的時候也有，就像剛才講的耽著基有自相的缺點，義共

相有自相的時候肯定也會有這個缺點。

像我們平常講的，若唯識的法我執在的話，則中觀的法我執肯定在；若中觀自續派的執著心在的話，則中觀應成派的執著心肯定在；若唯識的執著心在的話，則中觀自續派跟中觀應成派兩個的執著心肯定在；若經部宗的執著心在的話，則上部宗的執著心都在。也可以說若補特伽羅我執在的話，法我執肯定在。這裏補特伽羅我執我講的不是中觀應成派的角度，而是我們一般說小乘承許補特伽羅無我，但不承許法無我，他們認為法我執，大乘才會承許法無我，我們講一般大小乘的區別在此。

若小乘的立場認為的補特伽羅我執在我們內心中存在的話，則法我執肯定在，這個毫無疑問。粗的時候，細的肯定在，比如一公斤中肯定包含一克，因為沒有一克怎麼會有一公斤呢？就是這種道理。一樣，義共相有自相的時候，有沒有耽著基有自相的問題？肯定存在，但不等於義共相有自相跟耽著基有自相變成一樣，應該是很大的差別。下面講到中間這段只是讓我們明白耽著基跟義共相中間的區別，這個作用而已，它不是主要要講的主題。

現在回到正軌，主要要講的就是，我們前面講過名言所依處，還有分別所依處。實際上名言所依處也好，分別所依處也好，兩個應該都是分別所依處，因為兩個都是分別心的對境，所以就是分別心的所依處。我們剛剛說分別心有兩種，一種是與聲總混在一起，一種是與義總混在一起，兩種都是分別心。講分別心所依的話實際上是總的名字，可以這麼理解，有的時候是個別的意思，有的時候是總的意思，就像這句話就是總的意思，不是別的意思。

「如是色等分別所依」，這裏的分別所依是總的意思，它包含名言所依處跟分別所依處兩個，剛剛講過它上面有自性要破，我們沒有破它，而破這個有自性，比如色等分別所依是有自性、色等名言所依是有自性，這個要破，但我們沒有破分別所依本身，也沒有破名言所依本身。

現在講色等分別所依實際上它是量所成的，我們看下面：「雖彼亦是名言所立遍計所執，然是量成不可破壞」，這裏藏文的話加了一個「故」字，即「然是量成故不可破壞」。現在我們破的時候要認清哪塊要破，哪塊不要破，就像色等分別所依來說不可破，然後加一個

色等分別所依是有自相就要破，所以這兩個要分開。現在說色等分別所依，以這個來說是不可破壞的，因為它是量成，但你們不要誤解，量成是不是遍計所執？是，它還是名言所立遍計所執，但名言所立遍計所執不把它當「它是名言所立，所以它就變成是不存在」，不可以這麼說。名言所立中有存在的，也有不存在的，不是所有的名言所立遍計所執都變成不存在。

「雖彼亦是名言所立遍計所執，然是量成不可破壞」，藏文中沒有「亦」字，即「雖彼是名言所立遍計所執，然是量成不可破壞」，現在是分開講，量成的以及下面講量不成的，即「若謂此即彼事自相」，這個「此」指剛剛講的色等分別所依，所以它自己有成立。「即彼事自相」，這個是不存在的，那一塊就相當於量不成，所以「則是唯名假立遍計所執，彼於所知決定非有」。

「彼於所知決定非有」的意思就是量不成，就是所知的範圍裏就沒有了，所知決定的所量的那個範圍中就沒有，到這裏就認出來是量不成的。剛剛我們講遍計所執量成的，現在是遍計所執中量不成的，這兩個認出來之後，下面是結論，即「故名言所立又有二類，謂量成不成」，剛剛第一種是量成的，第二種是量不成的，所

以名言所立的遍計所執裏面就有二類，即謂量成跟謂量不成。

【辨了不了義善說藏論 056】

上節課講到第 44 頁，如文：

故名言所立又有二類，謂量成不成。

接著前面的道理講，如文：

然此宗許凡是名言所安立者，即無因果。小乘兩宗，若破色等分別所依名言處所為有自相，則不能知立彼等有。此非因明所說自相。譬如無瓶是為滅無，然與地基可同處所，而不須破滅無有事二者相違。如是內識雖分別依處分，是遍計執非勝義有。然彼內識是勝義有亦不相違。

前面我們講過遍計所執中包含量成跟量不成，或者遍計所執中雖然有所要破的，依他起上遍計所執破了之後就變成圓成實出來，這裏就會有遍計所執是不是所應破這塊的問題，下面特別分出來，不是要破所有的遍計所執，一個是量成的，不能破，是不可破壞的；另外一個量不成的那塊才可以把它當所應破。而量成的則不可以把它當所應破。所以有這二類。

這裏的「然」，有一個疑問出來，是什麼呢？就是

現在唯識說的話跟經部宗的觀念中間有什麼區別，就是這樣的疑問，「然」是一個答復，答復什麼？就是前面講的，如文：

小乘兩宗雖作是說，若彼施設名言親境，於事自性是自相有，則應不待施設名言起名覺等，有上過失。然說色等分別所依名言處所，是自相有，無彼過失，然過相等。

這是小乘的話，從唯識的立場講雖然他們這麼說，「然過相等」，就是一樣的有過失。這裏講到所謂的親境指的就是義共相，另外一個就是我們平常用的耽著基，這裏用的是分別所依。色等分別所依、色等名言處所，這兩個他們認為是有自相，但親境他們不認為是有自相，這是他宗的想法，他宗就是指經部宗。以唯識的立場說，這兩個實際有分別，比如這裏有兩個「然」字，前面的「然」，就是「雖」後面接「然」，這是經部宗的話。

前面從「小乘兩宗雖作是說」，到下面的「然說色等」，前面整個算是小乘經部宗的說法，這些說了之後，就是「然過相等」，雖然他們這樣說，但實際上兩個都一樣的有過失。我們瞭解義共相跟耽著基中間的區別，這裏特別強調耽著基有自相的話，沒有過失，這是經部

宗的話。意思就是比如色等分別所依也好，色等名言處所也好，必須要有自相，如果沒有自相的話，對他們來說變成什麼？變成這些色等分別所依跟色等名言處所就無法安立，就是下面我們念的那段，如文：

小乘兩宗，若破色等分別所依名言處所為有自相，則不能知立彼等有。此非因明所說自相。

這裏跟剛剛那段話一樣，經部宗說是有自相，分別所依也好、名言處所也好、色等分別所依也好、色等名言處所也好，都是有自相，如果沒有自相的話，就是「則不能知立彼等有」，意思是他不知道到底怎麼來安立，誰不知道？經部宗不知道。前面講經部宗把它當有自相，前面那段以親境來說沒有自相，以分別所依跟名言處所來說有自相。現在下面也一樣，他為什麼說有自相，假設沒有自相或者自相那塊把它破的話，就會變成不知道怎麼安立，即「則不能知立彼等有」。

這裏講是小乘的經部宗的說法，前面說「然此宗許凡是名言所安立者，即無因果。」其中的「此宗」指唯識宗，下面的「小乘兩宗」指的就是經部宗。現在唯識宗和經部宗兩個的觀念有一些不同，不同之處在於這裏講名言所安立的話，就相當於因果沒有辦法安立，這是

唯識的看法；以經部宗來說，像色等諸法，它的分別所依跟名言處所就是名言所安立。這麼理解，經部宗是不是能取所取二？是。一樣，法我執有兩個，即分別心那裏有一個，無分別心這邊也有一個。像無分別心這邊就是能取所取二的法我執，分別心這邊就是色等分別所依或色等名言處所，若把它認為是有自相，則也是一種法我執。所以有這兩種法我執。

經部宗來說都是覺得合理，能取所取二是合理的，色等分別所依有自相或者色等名言處所有自相是合理的。現在對他來說，我們問：假設色法跟它的有境心法能取所取一的話，無法安立，剛剛我們講的無法安立就是這個，比如對經部宗來說能取所取不是二，那到底所取怎麼存在？他說無法安立。一樣，色等分別所依沒有自相的話，色法怎麼安立？色法分別所依，意思是我們判斷「這個就是色法」，這樣判斷的時候肯定它在那邊有一個自相成立的，假設那邊沒有自相成立的話，我們則無法安立它是色法。

怎麼安立？「則不能知立彼等有」意思是不知道怎麼安立，不是指色等分別所依，而是我怎麼安立色等，因為我的分別心的耽著基對它有「它是色法」時候，沒

有自相成立，如此等於耽著基沒有成立，耽著基沒有成立的話，那我的執著、我的判斷是沒有用的，沒有用的話，那我無法安立它。經部宗說的也有點有道理，所以經部宗說耽著基沒有自相成立的話，我們沒有辦法安立色等，而不是沒有辦法安立色等分別所依，或者名言處所。「彼等」指色等諸法本身，我們不知道怎麼安立。這個看起來好像蠻有道理，這就是經部宗的想法。

經部宗說的「此非因明所說自相」的意思是什麼呢？「因明所說自相」就是講《釋量論》或者唯識跟經部宗共同的對有無自相有一個定義，對於有無自相大小乘共的定義是哪一個？我們在《攝類學》學過，裏面講勝義諦、真實有、事物、所作性、無常、有為法、實有、自相，這八個是同義，其中講到「自相」就是事物，真的在那邊有一個功能，有一個能表功能的那個就叫自相，法自己有一個功能，對於那一塊我們解釋的時候，跟事物一樣的角度來解釋有無自相，那種就叫「因明所說自相」。

現在是色等諸法，分別所依沒有自相的話，就變成沒有辦法安立，比如色等或者諸法不是有自相的話，則無法安立，不是講這個，確實是，為什麼？因為我們先

這麼理解，「因明所說自相」等於就是事物，不是事物的話沒有辦法安立，這個他不會說，非事物也有存在。我們在《攝類學》經部宗宗義中講自相也有，共相也有，所以共相存在，不可以說沒有自相就等於完全無法安立，不可以這麼說。

現在講的是分別所依中有沒有自相，不是講有沒有自相，應該要有對比的一個東西，比如非什麼，非因明所說自相，跟它對比的要有一個東西。那個東西你們不可以把後面那段「為有自相」的那塊把它拿出來，這是不對的。你們要把「分別所依名言處所為有自相」或者「名言處所為有自相」整體拿出來。現在是對什麼上面呢？色等上面，色等就是有法，色等有法上面就講到它分別所依假設沒有自相的話無法安立，或者色等有法名言處所沒有自相的話無法安立，就是剛剛那段話「若破色等分別所依名言處所為有自相，則不能知立彼等有。」

我們要瞭解「破」就是不是的意思，假設不是的話，什麼不是？前面也可以分兩段，分別所依是一種，名言處所是一種。對有法是什麼呢？有法是色等或者後面的話「彼等」，這就是有法，相當於就是諸法，色法等的諸法，色等諸法是有法，它上面破分別所依為有自相，

或者名言處所為有自相的話，就會變成什麼？誰沒有辦法安立？色等諸法沒有辦法安立，所以「不能知立彼等有」。現在有法是色等，它上面破的是什麼？它上面破的是色等分別所依為有自相，或者是名言處所為有自相，這個破的話就有這個問題，所以結論出來經部宗就變成不可以。

對於經部宗來說，這個破的話，就有一個嚴重的問題，破不破講的時候是不是因明所說的自相，兩者意思一樣嗎？不是。他要破的是名言所依為有自相，要破的不是因明所說的自相。一樣，要破的是名言處所為有自相，不是破的因明所說的自相。對比的時候，要整體來對比。這裏強調經部宗說的他的想法，我們前面也提過了，他不認為分別所依是沒有自相或名言處所是沒有自相，這些必須一定有自相，什麼沒有自相？親境沒有自相，但這個時候實際上剛剛我跟你們強調，非因明所說自相的「非」講的是不是要對比後面的為有自相，如果後面那段的話，則完全一樣。假設是後面的話，那就是因明所說的自相，就沒有什麼不一樣。

我們應該要瞭解這裏是講分別所依為有自相，或者名言處所為有自相，這個跟它對比的是因明所說的自相，

所以是上面完整的，不是一小段。因為前面看親境，經部宗覺得是有自相還是沒有自相？親境就是顯現境或者義共相，他講義共相是有自相還是沒有自相？經部宗說義共相是有自相的話有過失，分別所依有自相的話沒有過失，所以親境或者義共相他認為沒有自相，有自相的話就有過失。

經部宗說的沒有自相不是事物的意思，義共相不是有自相就相當於不是事物的意思，所以他覺得耽著基是有自相，義共相是沒有自相。講耽著基是有自相的時候，跟後面的有無自相完全是因明所說的自相的道理，但現在我們對比的不是後面那段，後面那段是因明所說的自相，我們要整體來抓，比如瓶子是事物，還是不是事物？這樣的問題的話，相當於它是有自相還是沒有自相這個問題。

另外一個對比的是瓶子分別所依有沒有自相？瓶子是有法，它的分別所依有沒有自相問的時候，不是分別所依拿出來講有沒有自相，而是講假設瓶子分別所依沒有自相的話，我們怎麼安立瓶子？所以是對瓶子上的問題，不是對瓶子分別所依上面的問題，有法還是瓶子。這裏要清楚，前面那段「然此宗許凡是名言所安立者，

即無因果」，應該這麼理解，現在前面講到名言所處也好，分別所依也好，都是沒有自相，有自相這塊就相當於量不成，或者所應破的那塊，色等分別所依或者色等名言處所是有自相的話就變成它是量不成的，它屬於所應破。這樣講了之後，現在是名言處所跟分別所依沒有自相的話，相當於完全是名言所立。

這裏要瞭解一個道理，「名言」這兩個字有的時候很複雜，分別所依和名言所依分開的時候，比如我們的分別心「這是瓶子」，或者我們說的話「這是瓶子」，即分別心跟聲音這兩個，都是一樣的排入，而非立入。分別心的所依也好，名言處所也好，這兩個都是一樣的，即不是自性成立，這兩個具備了之後我們說這兩個一起是名言假立，就是分別所依、名言處所兩個都叫名言安立。

若兩個都是名言安立的話，我們會感覺奇怪，名言處所是名言安立還能理解，分別所依為什麼叫名言安立，這個有點不能理解。這裏用「名言」這個詞是後面好像可以連接，名言處所是名言安立，分別所依為什麼叫名言安立？這裏會有摩擦。要瞭解「名言」有的時候它的意思是名的意思為主，就是剛剛我們分的，分別所依、

名言處所，那就是名為主；有的時候名言，名是名，言是分別，這兩個把它分開來理解。所以名言有的時候裏面有兩個內容，一是名來安立，二是言來安立。言就是內心中有是不是的訊息，語言或者內心中有一個訊息，「它是什麼」，是內心中的一個東西，所以就叫分別心；名就是名，不是分別心。所以名言安立講的時候，其中有兩個意義在。

前面講分別所依、名言處所這兩個分開講的時候，一個是內心中的，一個是聲音上的，兩個都是我們說的名言安立，名言安立的意思實際上是名或言其中一個安立，不一定是名安立、言也安立。我們現在講到「然此宗許凡是名言所安立者，即無因果」，名言所安立是前面那塊，就是量成的裏面講到色等分別所依、色等名言所立，所以色等分別所依也好，色等名言所立也好，這兩個相當於是量成的不可破壞的，然後這兩個方面我們就說它是有自相，這個實際上是不存在的。

不管分別所依把它當成有自相，或者名言所立把它當成有自相的話，這兩種都是量不成的、所應破的。這裏相當於出現四個了，比如前面量成不可破壞有兩個，一個是色等分別所依，一個是色等名言所立。後面一樣

也可以說兩種，這裏雖然說「若謂此即彼事自相」，這個「此即」就是前面兩個，即色等分別所依、色等名言所立，這些把它當有自相的話，就變成量不成，就是該破的。這裏有四個，唯識都認為把它當名言所立，因為把它當遍計所執，遍計所執裏面就有量成和量不成，所以肯定把它當名言所立。名言所立講了之後就變成，現在唯識也許可名言安立的道理，名言安立的道理唯識許可的話，看起來好像跟中觀接近的樣子，名言安立這句話是中觀常常用的一個詞。

唯名言安立是中觀常常用的詞，如此就會有一個懷疑，就是那跟中觀一樣？不是。為何？中觀是名言安立中也有因果，就是名言安立的時候也一直講因果，但現在這裏名言安立的時候沒有因果。剛剛前面看的對應的「然此宗許」，其中的「許」對比的是中觀，中觀不會許，唯識會許。如果這裏講的「凡是名言所安立者，即無因果」，這是中觀不許的，但唯識是這麼許的。對於名言安立我們要瞭解，到這裏是一段。

現在前面講到以唯識而言，分別所依也好，名言處所也好，都沒有自性，有自性這塊把它當成法我，這樣的執著就相當於法我執，唯識就是這麼說的。唯識雖然

用分別所依跟名言處所這些都是名言安立，名言安立講的時候看起來有點像中觀。毗婆沙宗和經部宗名的階段都沒有提過名言安立這個詞，雖然講到分別心安立或者分別心的顯現境，但名言安立這個詞沒有提。

名言安立這個詞，現在提出來，就是對此比較重視的無著的書《菩薩地》、《攝大乘論》、《攝抉擇分》中一直提，跟中觀一樣嗎？這裏講「此宗許」，就是跟中觀不一樣，哪里不一樣？若名言安立的話，則沒有辦法成為有因果，這也是跟中觀不一樣的地方。這段是就中觀跟唯識中間的區別講出來的，以整體這塊來說，唯識認為分別所依跟名言處所沒有自相，下面講經部宗認為是有自相，這兩個的對比，所以小乘兩宗就認為有自相，為什麼有自相？因為諸法不管是分別所依，不管名言處所，這當中沒有自相的話，就相當於不知道諸法怎麼安立，這就是他的想法。

此非因明所說自相，已經講過了，詞不是重點，主要是諸法上面它是分別所依沒有自相的話，就相當於我們沒有辦法安立它，這個是重點。唯識認為諸法上面不管分別所依，還是名言處所，都是沒有自相，這都是沒有問題的，他這麼認為的話，下面講唯識認為，比如色

法，色法的分別所依沒有自相，但色法有沒有自相？色法有自相。這兩個有沒有矛盾？比如色法是不是分別所依？是。它有沒有自相？有自相。我們問色法是分別所依中有自相嗎？沒有。所以它的分別所依中沒有自相跟它有自相這兩個有沒有矛盾？沒有矛盾。

現在講分辨，主要是有為法上面就有一些問題，無為法就沒有這個問題，下面講到「內識」，內識就是有為法或者心識，前面是講色等分別所依名言處所，這裏應該講內識分別所依跟名言處所，這兩個雖然沒有自相或沒有自性，或非勝義有，它是遍計所執。確實不管分別所依也好，名言處所也好，都是遍計執，所以肯定不是勝義有的，對誰說？對色等或者內識，內識的分別所依或者它的名言處所實際上沒有自相或不是勝義有，但它自己本身是勝義有，內識或者色等本身是勝義有或有自相，即「然彼內識是勝義有亦不相違」，這兩個有沒有矛盾，我們就要瞭解平常我們講的瓶子是執瓶子的耽著基中，耽著基沒有自相，我們問瓶子有沒有自相？有。若問瓶子有自相跟執瓶子的耽著基有沒有自相？沒有自相。但這個沒有矛盾。

沒有矛盾這個方面也是我們要瞭解的，因為重點就

是兩個階段都是瓶子是有法，瓶子有沒有自相也是瓶子是有法，然後問瓶子分別所依有沒有自相，也是瓶子是有法，而不是分別所依是有法，所以肯定會有疑問：把瓶子當有法，它上面分辨分別所依是有自相還是無自相？這個講的不是分別所依拿出來它有沒有自相，主要是瓶子拿出來，瓶子拿出來然後問分別所依有無自相。所以瓶子變成有法的話，就有點難理解，瓶子變成有法，就是說分別所依有自相，或者名言處所有沒有自相？這樣問的時候，瓶子變成有法的話，瓶子有沒有自相，是不是這個問題？就會把它混在一起。

我們要瞭解，就會有一個疑問，瓶子變成有法，它明明就是變成有自相，然後分別所依有沒有自相的時候，有法假設還是瓶子的話，是不是分別所依就有自相了？所謂的分別所依不是瓶子嗎？所謂的分別所依是瓶子，那瓶子不是有自相嗎？是。那瓶子有法，分別所依為什麼說沒有自相呢？這個問題確實會有。一樣，瓶子是名言處所，然後名言處所指的是瓶子，那瓶子是有自相的，為什麼說瓶子名言處所沒有自相，這到底什麼意思？肯定有疑問，現在是答復，以比喻來答復，如文：

譬如無瓶是為滅無，然與地基可同處所，而不須破

滅無有事二者相違。如是內識雖分別依處分，是遍計執非勝義有。

意思就是所謂的「滅無」就是平常用的無遮或者遮無，遮法分非遮跟無遮。「有事」相當於有為法或者事物。我們要瞭解無遮跟事物相同嗎，有沒有交集？這裏用的是「可同」或交集，有沒有交集呢？沒有。無遮跟事物，事物是無常法，無遮是常法，無遮跟事物肯定是相違的，不可能有交集。如果它們兩個沒有交集，我們再問：無瓶跟事物有沒有交集？比如無瓶意思是沒有瓶子，以沒有瓶子來說相當於它是遮法，遮法中是屬於無遮，沒有瓶子或無瓶是無遮，它跟事物有交集，但是無遮跟事物沒有交集，無瓶跟事物有交集。不可以這麼想：無瓶是不是無遮？是。那無瓶跟事物有交集，所以無遮跟事物應該有交集。可以這麼說嗎？不可以。

像我們平常講自性空是不是空性？是。但不可以說諸法是空性。諸法是不是空性？不是。諸法是不是自性空？是。自性空是不是空性？是。諸法是不是空性？不是。諸法是自性空，自性空是空性，但不可以說諸法是空性，這是不一樣的道理。我們以是不是法的究竟的實相來認空性，諸法本身是法的表相，不是實相，它的自

性空那塊才是它的實相，所以諸法實際上沒有自相，或者自相空，這個是它的真實相，這個是空性。不可以說諸法是空性，諸法是法的表相，所以就這麼分辨出來。

一樣的道理，無遮跟事物有沒有交集？沒有交集。但無遮我們認出來的話，可不可以認出來就像無瓶，無瓶跟事物有沒有交集？有。差不多任何一個無遮的法認出來的話，跟事物肯定有交集，像我們剛剛說的自相空或者勝義無，或者補特伽羅無我，是不是無遮？是。所以補特伽羅無我跟事物有沒有交集？有。補特伽羅本身是不是補特伽羅無我？它又是事物，所以補特伽羅無我跟事物有交集，但不可以說無遮跟事物有交集。這裏現在是說具體它跟事物有交集，實際上的那個它的舉例出來的時候它跟事物有交集，但不可以說它本身跟事物有交集，所以不可以說這是一樣的道理。

耽著基本身是沒有自性，但是耽著基認出來的時候它是有自性，這個沒有矛盾，現在是講分別所依沒有自相，但分別所依認出來的時候，它是有自相，這個沒有矛盾，比如無瓶，我們講無瓶是無遮，但無瓶實際上認出來的時候，就是一個地方，你認什麼是沒有瓶子、哪一個是沒有瓶子，比如我們家沒有瓶子，我們家就變成

就是事物，所以我們家是無遮嗎？不是。無瓶真的認出來的時候不是無遮，所以分別所依沒有自相，分別所依真的認出來的時候不是沒有自相，而是有自相。分別所依沒有自相跟分別所依認出來的時候沒有自相，這兩個不要混雜。一樣，名言處所沒有自相，但名言處所認出來的時候有自相，這兩個不要混雜。

這裏應該比較容易理解的就是無瓶是無遮，無瓶認出來的話不是無遮，就像剛剛說的分別所依它是沒有自相，但分別所依你認出來的話就是有自相，這樣會不會變成有矛盾呢？不會有矛盾。現在這裏講無瓶是無遮，但無瓶實際認的時候還是一個地基，即「然與地基可同處所」，所以無瓶跟這個地方相同，無瓶跟事物是相同，或者有交集。

無瓶跟事物有交集，不代表無遮跟事物有交集，無瓶跟事物有交集不等於無遮跟事物有交集。或者也可以這麼理解，無瓶不是事物，但它跟事物有交集或者它認出來的話就是事物，它本身不是事物，無瓶本身是無遮，無瓶本身不是事物，但無瓶認出來的話，它是事物不是無遮，即無瓶本身是滅無，它不是事物，但無瓶認出來的話它不是無遮，它是事物。無瓶認出來它不是無遮，

跟它是不是無遮沒有關係、沒有矛盾、沒有相違。

現在下面講無相違，到這裏就分辨出來，我們現在要清楚分別所依或者名言處所講的是總的那塊，不是具體的那塊，具體的時候就是有自相，分別所依也要，名言處所也好，什麼是分別所依，什麼是名言處所，認的時候它就是有自相，但不等於分別所依跟名言處所是有自相。這樣分出來的話，對於分別所依跟名言處所就有點清楚，不然搞不清楚，即講分別所依，又分別所依認出來的時候，它變成有自相了，那為什麼分別所依沒有自相？這個就是對於總那塊沒有認出來，則永遠都不清楚的地方。

把總的這塊認出來，具體的跟總的區別開來的話，就相對來說容易理解，不然這兩個沒有區分的話會很麻煩，所以區分清楚很重要。這個分出來，而且所依還是瓶子這塊，或者是諸色等，或者這裏講的內識，這些是有法，有法永遠不是所依或者名言處所這塊，有法還是諸法本身，然後它上面就講分別所依有自相或者名言處所有自相，對於這些就討論。到這裏，相當於一段結束了。然後是「故」，從這裏開始我們前面講過它是第四個前面的答復，前面有五個諍論，第 41 頁的第九行「又

轉有經云：「以彼彼諸名，詮彼彼諸法，此中無有彼，是諸法法性。」」這段是他宗的第四個諍論。

第四個諍論講的時候，經部宗或者小乘他們認同的空性，唯識說沒有比這個更殊勝，就有講到這個問題，下面說「此教於小乘部亦皆成立。未見解深密經所說遍計所執空之法性更能過此。」意思是沒有比這個更殊勝，就是《解深密經》中說的跟小乘能理解的沒有什麼區別。剛剛我們講到經部宗或者小乘兩宗他們的說法跟唯識中間的差異，之後是「故」，現在是答案出來，不是沒有區別，而是有區別。如文：

故「以彼彼諸名」等，雖是聲聞部經，然與彼釋非無差別，如大眾部經，所說根本識，此宗則為阿賴耶識。若執前說，增益自性差別，或自相有或勝義有，即是正所知障。如彼所執決擇非有，即所知障清淨所緣，實應正理。

「故「以彼彼諸名」等，雖是聲聞部經，然與彼釋非無差別」實際上有差別是剛剛前面已經把它當理由，所以重點是「故」，對於「非無差別」已經成立，另外一個就是舉例雖然小乘認可和承許這部經，但這部經的意義他們的解讀跟唯識不一樣，像「如大眾部經，所說

根本識，此宗則為阿賴耶識」，就是對阿賴耶識方面解釋，小乘的經典裏面出現了「根本識」這個詞，但我們的解讀跟他們不一樣，這個不難理解。從下面的「若執前說」開始就是前面的第五個諍論，如文：

若執前說，增益自性差別，或自相有或勝義有，即是正所知障。如彼所執決擇非有，即所知障清淨所緣，實應正理。

前面他宗的問題當中，以能取所取二而言，我們這邊講的就是分別所依或者名言處所有自相破的話，他認為能取所取二的空性沒有達到，他宗的問題也是第 41 頁，如文：

又此空理中全無破除異體能取所取之真唯識義。故說彼是法無我性及所知障清淨所緣，云何應理。

這是第五個諍論。現在我們的答案就是它是所知障中主要的，分別所依或名言處所，或這裏講的自相或差別相的當中，勝義有、自相有那種的執著心實際上是主要的所知障，這句話我們要重視。這裏講主要的所知障，宗大師前面也講，現在耽著基自性空那種的空性是最主要的法無我，就是第 40 頁宗大師有一句話「故若未知於依他起增益法我遍計所執，必不能知此宗之法我執，

及法無我」，意思就是現在這種法我跟法無我不知道的話，就是講的遍計所執，即於依他起增益法我的遍計所執如果我們不知道的話，那就是百分之百不能知道此宗之法我執及法無我，宗大師對此特別重視，比能取所取二更重視，即更重視耽著基或者遍計所執方面的法我執跟法無我。

第五個問題是若沒有能取所取二的話，就相當於沒有瞭解法無我或它不屬於去除所知障的所緣，然後自宗答復的時候就有講到「即是正所知障」，藏文是講主要的所知障，為什麼？因為我們凡夫內心中滿滿的分別心，不是無分別心，而且我們的分別心是對我們最主要影響的。若是如此，一樣，分別心後面生起的法我執對我們最有影響。現在是不管無分別心也好，還是分別心也好，在它後面我們會生起前面的無分別心或分別心階段顯現的一個法我，把它當合理，那樣的第六意識後面再生起的時候，就是法我執。那種法我執生起，就是分別心後面生起的法我執，是對我們影響最大的，現在就講這個。

「正所知障」就是主要的所知障的意思，藏文的話這是理由，它是主要的所知障的緣故，我們現在抉擇破

除這個，我們為了去除所知障真正要修的一個對境就是它，因為所知障裏面主要就是它，現在破除或者否定它更重要，「即是正所知障。如彼所執決擇非有，即所知障清淨所緣，實應正理。」所以我們破除它是主要要做的，而且破除它的內容是我們主要為了去除所知障的時候要修的一個所緣。

其中的「抉擇」應該相當於聞思兩個階段，「清淨」是修的階段，修肯定是前面聞思有一個抉擇的東西我們要修，前面聞思的時候要抉擇的就是不要把它當能取所取二，應該把它當這裏講的「增益自性差別，或自相有或勝義有」。本身就是耽著基的意思，不管自性的角度生起分別心也好，差別的角度生起分別心也好，兩個分別心的耽著基把它當它是有自相，或者有勝義，那樣的增益執著就是所知障中最主要的，這個是理由，這個理由現在成立什麼？

成立我們抉擇的時候，必須要抉擇否定它，為什麼？因為它是主要的所知障。為什麼主要的所知障聞思抉擇的時候要否定它？因為修的時候主要去除這種所知障，因為它是主要的所知障，所以修清淨所知障的時候就要清淨這種所知障。修的時候要去除這種所知障的話，聞

思抉擇的時候也一樣主要抉擇這一塊。無著的書中講這樣的抉擇或否定是「實應正理」，意思是它完全是合理的。

【辨了不了義善說藏論 057】

上節課講到第 45 頁第二行，如文：

由此諸理云何悟入唯識義耶？

無著的《攝大乘論》、《菩薩地》、《攝抉擇分》三部論典中一直講《解深密經》主要成立法無我，三部論典用的正理幾乎一樣，比如以《攝抉擇分》跟《攝大乘論》而言，第一個理跟第二個理一樣，第三個理不一樣。以《菩薩地》來說，其中的第三個理相當於《攝大乘論》的第一個理，《菩薩地》的第一個理相當於《攝大乘論》中的第二個理，《菩薩地》的第二個理不一樣，但《菩薩地》的第二個理跟《攝抉擇分》的第三個理我們瞭解一下就可以，這兩個理實際上跟這裏用的邏輯大同小異，不難理解。總體來說，宗大師特別重視《解深密經》中講的法無我。如文：

若執前說，增益自性差別，或自相有或勝義有，即是正所知障。如彼所執決擇非有，即所知障清淨所緣，實應正理。

這裏有個最重要的詞「正所知障」，藏文講是主要

的所知障，所以要抉擇，即「如彼所執決擇非有」，它是主要的所知障，它的執取境，這種的執著心，就是我們常常用的耽著基，執瓶子或者執色等諸法，它的分別心的耽著基是有自性成立，那種執著心就是這裏講的主要的所知障，所以要抉擇這樣的執著心的執取境是不如理、完全不合理，即「如彼所執決擇非有」，什麼「非有」？這個所執是非有的。「彼」就是指執著心，它所執取的趨入境或執取境是不合理，就是「非有」，我們要抉擇此非常重要。

無著為什麼在這三部論典中一直講、一直抉擇？誰來抉擇？無著在這三部論典中一直有抉擇，就像前面說的自性差別，前面提過比如說「這個是色法」，那就是自性。「色法是無常」，或者「色法是什麼什麼」，當我們內心中有這種分辨的時候就叫差別。不管直接講「這是色法」也好，還是「色法是什麼什麼」分辨的時候也好，都是分別心，有那樣的分別心的時候，它有它的耽著基，在這個耽著基上把它當是勝義有，或者這裏講的不管自相有或者勝義有都是一樣，那樣的執著就是主要的所知障，若對比的話，一個不是那麼主要，一個是主要。

以對比而言，就是跟我們平常講的能取所取二的執著心對比，相當於所謂的自性上面也好，差別上面也好，當那樣的分別心生起時，這個分別心的耽著基我們把它認為是自相有，那樣的執著心就叫比能取所取的執著心更主要的一個所知障，藏文在此處有一個「所以」，意指所以我們應該抉擇這種所知障的執取境是完全的不合理，我們要抉擇，所以這裏應該講「故」，即「故如彼所執決擇非有」。

第 45 頁這裏的問題就是如果我們一直講分別心的對境耽著基是沒有自性，如果這樣抉擇的話，它能幫助我們去除執著心嗎？或者我們內心中唯識的見解可以生起嗎？這樣一個疑問出來了。現在這裏的問題就是，前面講到抉擇，現在是這個抉擇有沒有用？或者這個抉擇真的可以生起唯識的見解嗎？這裏講「由此諸理」，無著菩薩的《攝大乘論》、《菩薩地》、《攝抉擇分》這三部論典裏面用的正理能不能生起唯識的見解，即這裏講「云何悟入唯識義耶」，所謂的「唯識義」指唯識說諸法都是從我們內心中找出來的，所以沒有必要執著，這是唯識的見解。現在一直抉擇耽著基沒有自性，這樣一直抉擇的話有幫助嗎？就是這樣一個問題出來了，這個

問題的答案，首先講到，如文：

謂若破諸法從色乃至一切種智名言處所分別所依，是勝義有。

這裏先要瞭解，假設破的話，即「若破」，所要破的就是我們平常說的，像我們內心中破我們的執著心也會這麼說，另外一個就是所應破，所以真正先破的是對境那塊，然後間接或者順便破內心的執著心，像我們的執著心就是諸法是真正的在那裏，這個執著心我們怎麼破？這個執著心的對境是諸法真的尋找的話就可以找到在哪里，現在先是對境諸法尋找的話可以找得到，那個把它破，因為找得到是不合理，把它破除的話，可以找得到的那種執著心也會破，所以真正破的就是執著心的對境或執著心的趨入境，然後就能破執著心。

這裏講的是趨入境，什麼是趨入境？這裏用所依，我們平常是用分別心的耽著基，這裏是用分別所依、名言處所，這兩個我們前面也提過。《攝大乘論》裏面用的三個理，實際上名言處所方面破了，分別所依方面沒有破，但這裏講到分別所依方面可以用一樣的邏輯，第43頁倒數第三行，剛好講完了三個理，有一句話「若執色等分別依處是勝義有，或自相有，與執假名依處是自

相有相同。」兩個東西，一個是分別依處是勝義有、分別依處是自相有，這樣的分別依處上面是有自性；另外一個是假名依處 假名依處是自相有，這兩個是相同的，意思是什麼呢？

就是《攝大乘論》中用的理，這些理破除假名依處是有自相，剛剛的用詞是名言處所，這裏的用詞是假名依處 實際上兩個一樣。破名言處所或假名依處有自相，實際上相當於破分別依處自相有，因為二者相同。我們的名、聲音跟我們的分別心是一樣的排入，《攝類學》中學習立入跟排入的時候，無分別心是立入，分別心是排入。與分別心一樣，我們的聲音是排入，現在這裏講破假名依處有自相，跟分別依處或分別所依實際上一樣（翻譯用詞不同），有的時候用依處，有的時候用所依，都是一樣的，所以分別依處也好，分別所依也好，都是一樣的；假名依處跟名言處所都是一樣的。不管分別依處也好，假名依處也好，都沒有自相。有自相是我們該要破的，如此執著有自相那樣的執著心就是所謂的主要的所知障，是我們要破的。

回頭看，第 45 頁這裏也是用名言處所跟分別所依，兩個都一樣，本身名言處所勝義有那樣的執著心也好，

分別所依是勝義有那樣的執著心也好，這兩種的執著心都是主要的我們所要破的所知障，這些是什麼上面？諸法上面，這裏講從「色乃至一切種智」，比如以色法來說，色法上有對色法的名言處所上面把它當勝義有這樣的執著心是主要的所知障，一樣，對色法上生起分別心，我們把它的所依當勝義有，這樣的執著心也是主要的所知障。這些所知障主要是它的趨入境要破，現在這裏指的就是趨入境。「若破」，假設破到諸法，什麼諸法？從色法到一切種智，以前講過諸法總共有 108 個，其中雜染的法 53，清淨的法 55，清淨的法中第 55 個就是一切種智，所以色法是雜染的 53 個法中的第一個，即 108 個法中的第一個就是色法，最後第 108 個法就是一切種智，所以從色乃至一切種智就是諸法。

諸法上面每一個都有名言處所，都有它的分別所依，不管名言處所也好，不管名言所依也好，實際上是不是勝義有？不是，但我們的執著心把它當勝義有，勝義有這塊是我們該要破的。現在講到前面的理，無著用的不管《攝大乘論》、《攝抉擇分》、《菩薩地》這些裏面用的理，它能夠破除從色乃至一切種智的諸法上面，它的名言處所也好，它的分別所依也好，這些是勝義有這塊是

能夠破的，如果這個能夠破到的話就簡單，有沒有破？確實有破，如果這個有破的話，則肯定能夠入唯識義。看下面，第二個階段解釋若這個有破的話，「則」會如何。剛剛是用「若」字，現在是用「則」字，若破的話會變成什麼呢？如文：

則執能詮之名，所詮之義，及依名義所詮自性差別之意言，知如所現其義非有，故其能取無不迷亂。由此便能悟入唯識無能所取。

下面引《攝大乘論》的時候講到，如文：

由四尋思，及由四種如實遍智，於此似文似義意言，便能悟入唯有識性。

其中講到四尋思跟四遍智。尋思就是觀察的意思，現在是瞭解遍智或者尋找了之後知道之後有遍智。這裏有四個，一個是名、一個是義、一個是自性、一個是差別，尋思也好、遍智也好，應該是名尋思、義尋思、自性尋思、差別尋思。一樣，名遍智、義遍智、自性遍智、差別遍智，就是這麼一個解釋。實際上我們的分別心是跟著義共相的，當然義共相可以分為聲共相跟義共相，即聲跟義，這裏講名跟義就是這個意思。還有分別心本身分辨的時候，直接有法，然後另外一個是有法上面的

特質，那就是所立法，比如以聲音而言，直接說「這個是聲音」，然後說「聲音是無常、聲音是所作性」等，這就是差別。比如說先是認這個是什麼人就是自性，然後認出來這人很好等就是差別。先面對它，就是自性；然後再對它的差別和特質認出來。分別心就是這麼走的，即這裏講的自性跟差別。

則執能詮之名，所詮之義，及依名義所詮自性差別之意言，知如所現其義非有，故其能取無不迷亂。由此便能悟入唯識無能所取。

這裏描述的就是我們的分別心，其中的「意言」就是分別心的意思。所以四個意言、四個分別心，比如以名來分別心、以義來分別心、以自性來分別心、以差別來分別心，這四種分別心我們觀察的時候都有顯現，即顯現分別所依是勝義有，或者顯現分別所依是名言處所，這裏講「知如所現其義非有」，從剛剛用的「則」的後面，即破那個的話就會知道，知道什麼呢？這些分別心所顯現的是不合理，「知如所現其義非有」意思就是我們前面先瞭解了分別的所依不是勝義有，對此瞭解的話就相當於我們從那裏也有了解，瞭解分別心的顯現是不合理，為何？

先這麼理解，你們要注意，我們以前講過宗大師寫的《中觀正見教授》，其中講到怎麼認我們的執著心，講到我們的執著心是怎麼生起，先不是馬上生起執著心，先是實有的顯現出來，比如不管是我們的「眼識、耳識、鼻識、舌識、身識」五根識也好，還是我們的第六識也好，面對的「色、聲、香、味、觸、法」，六識面對它的對境的時候，就有顯現都是在那裏，不管「色、聲、香、味、觸、法」都真實在那裏，有這樣的顯現，但不可以說那裏我們就執著，或者這個是我們的趨入境，我們有顯現境，不是趨入境，為何？如果把它變成它在那裏變成它的趨入境的話，則我們的六識就會變成顛倒識了，如果它變成顛倒識的話，它的趨入境是不存在的，它的趨入境不存在的話，則我們沒有辦法了悟任何一個法，因為它的趨入境都不存在。

六識的趨入境是「色、聲、香、味、觸、法」，這是合理存在的，但「色法在那裏」不是它的趨入境，色法是它的趨入境。以眼識來說，色法是眼識的趨入境或執取境，「色法有自性」不是它的趨入境，而是顯現境。所以「色、聲、香、味、觸、法」在那裏或者它自己成立，或者它有自相，那個是顯現。我們中觀說過，《中

觀正見教授》講到，先是我們的六識，不管什麼樣的識，它面對境的時候，都有它在那邊成立的那種的顯現，那種顯現的時候我們沒有生起執著心，這個不叫執著心，那個的後面，比如我們的眼識看到佛像，這個佛像在那裏有這樣的顯現，這樣的顯現之後，第六意識冒出來抓這個顯現，這個顯現是完全合理的，眼識這裏就有一個佛像是真實在那裏，可以找得到，那種的顯現是完全如理的，那樣的想法內心中第六意識冒出來的時候，這就是所謂的執著心。

所以不是馬上生起執著心，先有執著心的對境顯現出來，顯現出來之後把顯現當趨入境來抓。原來眼識的階段是顯現境的階段，後面第六意識眼識的顯現境把它當趨入境來抓得緊緊的時候，就變成生起執著心了。現在這裏是唯識，也是一樣的道理，唯識講我們先破了執著心，如此則相當於執著心的趨入境破了，執著心的趨入境破的話，執著心的趨入境相當於前面的顯現的階段，剛才中觀說的先抓前面的顯現的話，後面抓的時候就變成執著心。後面的執著心的趨入境就相當於前面的顯現境。現在這裏講的前後要瞭解，前面講的若破，就是破後面的執著心的趨入境的階段。然後「則」，下面講的

就是「所現其義非有」，就是前面的顯現也知道它不合理。

前面的顯現，是什麼階段？比如我們現在是以分別心來說的，不是無分別心，像我們的分別心，比如我看到金剛杵，我們的內心中第六識「這個是金剛杵」就有分辨出來，那個時候的分別心是對的、是合理的，但那個時候它的顯現那邊是什麼樣？我的第六意識分別心這裏金剛杵顯示的時候，我不會說「我的耽著基，這個金剛杵在第六意識出現的時候是耽著基，它是分別心安立，它不是從金剛杵那裏成立」，我們不會這麼想，我們馬上感覺它是從那裏成立的，而不會覺得它是我的分別心安立的，不會覺得我的分別心安立的那一塊是我的分別心的耽著基，或者是我的分別心安立的這一塊而已，我們不會這麼想。我們會認為我們分別心生起的時候，當下分別心自己有顯現耽著基是從那邊成立的，有這個顯現，那個時候還沒有生起執著心，後面第二剎那，那樣的顯現把它當趨入境來生起的話就是所謂的執著心。所以我們要區分清楚。

比如執瓶子的分別心先生起，它有顯現，執瓶子的分別心不叫執著心，但它有顯現它的耽著基是有自相，

有這個顯現之後第二剎那馬上顯現的這一塊耽著基是有自相，顯現耽著基是有自相這個顯現把它當是合理、它是如理的有一個第六意識冒出來，這就是所謂的執著心，所以它前後有次第，前面是講破了執著心，當下則可以說前面的顯現是不合理，即「所現其義非有」，也可以知道的。此處「知」這個詞放在前面好一點，即前面是破，後面是能夠知道。總的來說，就是破了這個執著心的趨入境的時候能夠知道前面的顯現是不合理。

前面的顯現是什麼樣的心呢？就是分別心，這個「意言」，現在是「如所現」，顯現的地方是什麼呢？就是意言，用意言對這個形容，對這個分出來的時候，那就是名、義、自性、差別。能詮的名，所詮的義，這樣的關係建立起來之後，不管我們認識的有法本身也好，還是有法的差別也好，這裏是講依靠名跟義，名跟義的關係接起來的結果就是，比如「這個是瓶子」也好，「瓶子是色法」或者「瓶子是什麼什麼」也好，瓶子的自性也好、差別也好，「這個是瓶子」就是自性，然後「瓶子是什麼什麼」就是差別，這兩種的基礎就是名跟義的關係，比如瓶子的名字跟它的意義的關係。一樣，「瓶子是色法」、「瓶子是什麼什麼」，色法的名字跟它的意

義的關係，所以名跟義的關係連接起來的結果就是我們分別心認這個是什麼樣子，然後自性方面的一個分別，還有「它是什麼什麼」就是於差別上面的分辨，講的這四個就相當於我們的分別心把它認出來了，這就是意言，就是指分別心。

這個分別心是什麼樣呢？就是以名來分別，以義來分別，名義結合自性方面的分別，差別來分別。不管什麼樣的分別心都有它有分別所依是勝義有那樣的顯現，前面講的名言處所分別所依是勝義有那樣的顯現。意言就是指分別心，這個分別心上面有顯現，這個顯現實際上是非有，即「如所現其義非有」。所以先講破什麼什麼，則會知道什麼什麼，然後第三個就是「故」，這樣的緣故成立能夠入唯識義，即「故其能取無不迷亂。由此便能悟入唯識無能所取。」瞭解顯現是不合理的緣故，它也會瞭解，先知道顯現是非有，這樣的緣故它也能知道。這裏用「能取」不對，應該是如顯現一樣的執取，剛開始執瓶子的分別心階段顯現，顯現的後面執著心生起，所以顯現是不合理的話，跟著這個顯現一樣把它當合理的心就不可能沒有錯，肯定是錯誤的，因為顯現已經不合理了，顯現的後面如顯現一樣把它抓的話，這個

更不可能是無錯誤的，完全是錯誤的。

「無不迷亂」的意思是如顯現一樣抓的話完全是錯，所以「故其能取無不迷亂」，應該是「故其執取無不迷亂」，如前面顯現一樣抓的話完全是錯。這是第三個，就是知道這樣，如此則等同於入唯識義，即「由此便能悟入唯識無能所取」，其中「無能所取」的意思是能取所取二不存在，「無」就是沒，「能取所取」的意思就是能取在這裏，所取在那裏，那樣子是不存在，所以是「無能所取」。「無能所取」相當於形容唯識的意義，即前面講的唯識義，前面講「由此諸理云何悟入唯識義耶」，現在形容唯識義就是「無能所取」，意思是「能取所取二」不存在，而不是能取所取不存在。藏文的話這裏應該有「二」字，但文中沒有這個字。

所以能夠悟入，相當於我們破了分別所依是有自相或者勝義有，就是前面分別心顯現的階段就破了。顯現的階段破了非常重要，相當於我們凡夫主要是跟隨分別心走的，不是無分別心。跟隨分別心走，分別心顯現的法我如果我們瞭解它是不合理的話，那就抓到法無我了，所以剛才前面說的分別所依是有自相，那種執著心是主要的所知障、是正所知障，原因在於我們內心中滿滿的

是分別心，一樣，跟隨分別心的法我執是滿滿的。

這裏已經答復了，但現在宗大師根據引《攝大乘論》，如文「攝大乘論云」，因為《攝大乘論》中講到分別所依是勝義有能破的話，則能夠入唯識的見解。剛剛《攝大乘論》最後那句話「由四尋思，及由四種如實遍智，於此似文似義意言，便能悟入唯有識性。」這就相當於是唯識的見解，「唯有識性」相當於唯識的意思。

這個是前面講的四種尋思，四種尋思講的時候完全是講分別心，完全講破除分別所依是勝義有，不管四種尋思也好，四種遍智也好，都是講這個，完全沒有講所謂的能取所取二。當然要注意，能取所取二兩個方面都可以用，分別心可以用能取所取二，無分別心也可以用能取所取二，這個是下面會出來這個詞，下面有「觀待」這個詞。剛剛《攝大乘論》引完了之後，「若謂此是觀待分別意識破能所取，非以正理觀待堅固習氣所起無分別識破能所取。」以能取所取來說，一個是觀待分別心，一個是觀待無分別心。能取所取二，也是分別心的時候可以用的一個詞，用的比較少而已。

像剛才說的分別所依是有自相我們要破，破的時候分別所依完全是以分別心安立的，那樣的話也有一個能

取所取，能取是分別心，所取是分別所依，現在是說分別所依不是它自己成立，完全是分別心安立，這就變成能取所取二不存在，我們把分別所依當它是那裏成立或者變成勝義有，那就變成能取所取是二的，所以以分別心也可以說能取所取二、能取所取無二。下面用的詞是觀待分別心來能所取、觀待無分別心來能所取，也是可以用的，但用得比較少。剛剛講到「攝大乘論云」，先講的是四種尋思，如文：

攝大乘論云：「以諸菩薩如是如實為入唯識勤修加行，即於似文似義意言，推求文名唯意言，推求依此文名之義；亦唯意言，推求名義自差別，唯是假立。若時證得唯是意言，爾時證知若名若義自性差別，皆是假立。自性差別義相無故，同不可得。由四尋思，及由四種如實遍智，於此似文似義意言，便能悟入唯有識性。」

這裏有四個推求，後面用尋思，第一個推求是名方面「推求文名唯意言」，第二個推求是「推求依此文名之義；亦唯意言」，第三個、第四個一起「推求名義自差別，唯是假立」，這裏講到自性跟差別並在一起，推求自性、推求差別，這裏總共四個，然後推求的結果是什麼，就是知道完全都是分別心安立的，沒有自己那邊

成立的，所以這裏講「若時證得唯是意言，爾時證知若名若義自性差別，皆是假立」，所以不管它的義也好、它的名也好、自性也好、差別也好，都是分別心假立，就會「證知」，就會證悟的意思。

「自性差別義相無故，同不可得。」就是完全找不到它是那邊成立的，不管名、義、自性、差別，都完全找不到，就是「同不可得」，那個時候實際上四種遍智出來了，完全不可得。這是一個結果，四種尋思相當於努力當中，四種遍智就是努力的結果，下面結論出來就是「由四尋思，及由四種如實遍智，於此似文似義意言，便能悟入唯有識性。」這樣的緣故就變成它已經入了唯識的見解。四種尋思、四種遍智都是講分別心所依是沒有自性，或者是勝義無，那個方面一直講，然後結果四種遍智出來就是已經入了唯識的見解。

這裏宗大師前面已經講過了，宗大師根據引《攝大乘論》，剛剛第 45 頁第一個問題，「由此諸理云何悟入唯識義耶？」這個的答案實際上《攝大乘論》中一直講了，但宗大師為了讓我們清楚一點，就是中間還沒有引《攝大乘論》之前這一段，讓我們清楚這個邏輯是怎麼理解的。這個講完了，下面有三個斷諍論，第一個斷諍

論，如文：

若謂此是觀待分別意識破能所取，非以正理觀待堅固習氣所起無分別識破能所取。云何便能悟入唯識？

這是第一個諍論，如何回答？就是從下面的「答云無過」開始。現在這裏講到他宗的一個諍論，他宗的諍論就是從剛才的諍論出來，他講到我們悟入唯識有兩種，一種是觀待分別心，這裏用分別意識，即觀待分別意識來悟入唯識；另外一種是觀待無分別心來悟入唯識。所謂的觀待分別意識悟入唯識的意思就是分別心也有能取所取二的顯現，無分別心也有能取所取二的顯現，對於能取所取二的顯現唯識是要破的，不管分別心的能取所取二的顯現也好，無分別心的能取所取二的顯現也好，都是要破的。以分別心的能取所取二的顯現來說，剛剛我們前面說的名言處所或者是分別所依是勝義有那種的執著心，如果我們破的話，我們說這個執著心是不合理，它的趨入境勝義有是不對的，實際上完全沒有勝義有，完全不是勝義有，名言處所和分別所依完全是勝義無，如此瞭解的話就相當於觀待分別意識來悟入唯識。

以觀待無分別識來悟入唯識是什麼樣？像眼識、耳識、鼻識等無分別心，它也有顯現「色、聲、香、味、

觸」都好像在那邊，我們的「眼識、耳識、鼻識、舌識、身識」在這裏，所以有這樣的顯現，如這個顯現一樣，我們又有一個執著「真的在那裏」，那樣的執著就相當於分別心的顯現一樣，我們如這個顯現一樣把它當是存在，這樣的執著心我們如果破除的話，那就變成我們瞭解了「色、聲、香、味、觸」都是我們的「眼識、耳識、鼻識、舌識、身識」的內心的一個顯現而已，如果如此瞭解的話就是觀待無分別識悟入唯識。

確實就有這兩種，他宗說你前面講的不管《攝大乘論》，還是《攝抉擇分》或者《菩薩地》，那些正理只能觀待分別意識來悟入唯識，但不能觀待無分別心悟入唯識，這就是他宗的諍論。這裏講到「若謂此是觀待分別意識破能所取」，意思是觀待分別意識來悟入唯識，但不是「非以正理觀待堅固習氣所起無分別識破能所取。」剛剛《攝大乘論》《菩薩地》《攝抉擇分》前面的正理，它只能悟入觀待分別意識的那種唯識，但它不能悟入觀待堅固習氣所起無分別識，或者說不能破，破什麼？不能破觀待無分別識悟入唯識。所以前面的觀待分別意識能所取是破的，觀待無分別心的能所取沒有破，這是他宗的想法。

這裏講我們剛才說的能取所取二不只是把它安立成無分別心的來解釋，要瞭解以分別心來也可以說能取所取二。現在這裏他宗前面用能所取破是觀待分別識能所取有破，觀待無分別識的能所取沒有破，前面是說「有破」，後面說「非破」。「非破」等於沒有破。把這個當理由，即「云何便能悟入唯識？」他宗問「它沒有真正的悟入唯識」，用前面的無著的正理的話，只能悟入一種唯識，沒有辦法悟入兩種唯識。若只悟入一種唯識，其他執著心還在的話，就相當於沒有完整，即「云何便能悟入唯識？」他宗的意思就是你沒有完全悟入唯識，這是他宗的諍論，自宗答復，沒有這個問題還是能夠悟入，「答云無過」，先是舉例，如文：

謂所取青，是執外境分別依處，由以正理破彼自相，便能成立見青是分別依處之取青識於境迷亂，以彼見似有自相故。若彼已成則彼青色離似自識非有實物，亦得善成。

例如執青色的無分別心，現在是講觀待分別心來悟入唯識，也可以說觀待分別意識悟入唯識是有，但觀待無分別心悟入唯識是沒有，這就是他宗的想法。現在自宗說：觀待分別心悟入唯識的時候相當於也有了觀待無

分別心悟入唯識，但無分別心跟分別心具體舉例的話，那就是執青色的分別心、執青色的眼根識無分別心，分別心跟無分別心具體講的話，執青色比較具體，自宗怎麼答復？就是「謂所取青，是執外境分別依處」。

現在講分別心的能所取，剛剛前面用觀待分別意識有能所取，觀待無分別識也可以說能所取，現在對青色方面講到破了觀待分別意識能所取的時候，就是「謂所取青，是執外境分別依處」，青色上面分別依處，就相當於執青色的分別心的所依處，我們瞭解它沒有自性，我們已經破的話，所以說「由以正理破彼自相」，其中的「彼」指的是執青色的分別心的所依或者所依處。執青色的分別心的所依處它有自相破了，即「由以正理破彼自相」，以正理來破了執青色的分別心的所依是有自相。他宗說若這個破的話，沒有辦法悟入觀待無分別心的唯識，現在自宗回答「便能」就是能夠悟入，剛剛他宗說的不能即「云何便能悟入唯識」，現在這裏是說「便能成立見青是分別依處之取青識於境迷亂，以彼見似有自相故」，先要瞭解這裏有一個詞，先簡單來說，後面的把它瞭解一下，就是「取青色於境迷亂」，前面的「見青是分別依處」是形容，對於取青色形容。這裏的取青

色我們平常用的詞就是執青色的眼識、執青色的分別心。一樣，眼根識的話，執瓶子的眼根識、執青色的眼根識，意思是它的執取境是青色、執取境是瓶子，現在這裏直接說「取青識」相當於執青色的眼根識。

前面講的是能成立，「便能成立」，成立什麼呢？成立取青色的眼根識的無分別心有了解、有成立，瞭解它是迷亂，它是於對境迷亂，這裏的「境」明確指於顯現境迷亂，藏文的話就是於顯現境迷亂，第一個要瞭解的就是，執青色的分別心來說，它有一個顯現，就是執青色的分別心的所依是有自相，這個大家都能理解，可能大家沒有聽過的道理，就是不單單執青色的分別心有分別心的所依處是自相有的顯現而已，還有執青色的眼根識它也有顯現，顯現什麼？顯現執青色的分別心的所依處有自相，這個可能有點難理解，以前沒有聽過。

為什麼？因為我們講第六識還沒有生起，處於眼根識的一個階段，眼根識看到青色的時候，眼根識有顯現第六識分別心所依或者耽著基是有自相，這個有顯現，這個有點難理解，但從另外一個角度想的話也有道理，因為無始以來這個分別心影響我們的五根識，不是五根識的後面才生起分別心，不單單這樣，我們的分別心也

一直無始以來伴隨我們並影響我們的五根識，從這樣的角度可以理解。

若是如此，我們的五根識看的時候就相當於分別心的習氣也影響它，所以我們的五根識也可以說它也有顯現分別心的所依處是有自相。若是如此，這個道理可以理解，這裏講到破了執青色的分別心的所依處是有自相，前面講「答云無過」，即「謂所取青，是執外境分別依處，由以正理破彼自相」，破了執青色的分別心的所依處是有自相，這個破的時候能夠成立什麼？

分別心的所依處是有自相破的時候，無分別心對顯現上有錯亂也能成立，所以便能成立「見青是分別依處之取青識於境迷亂」，中間是對取青眼根識形容，形容它也有顯現。這個比較難理解，這裏用「見」，應該是用顯現，它顯現「見青是分別依處」，相當於執青色分別心的所依處的意思，相當於執青色的分別心的所依處是有顯現，有這樣顯現的「見青是分別依處之取青識」，中間的「之」是形容，對取青識形容。若是如此，則相當於對眼根識是錯亂已經瞭解了。

【辨了不了義善說藏論 058】

上節課講到第 45 頁倒數第二行「以彼見似有自相故」。這裏有三個斷諍論，首先是第一個斷諍論階段，所謂的諍論，就是他宗的疑問，如文：

若謂此是觀待分別意識破能所取，非以正理觀待堅固習氣所起無分別識破能所取。云何便能悟入唯識？答云無過。謂所取青，是執外境分別依處，由以正理破彼自相，便能成立見青是分別依處之取青識於境迷亂，以彼見似有自相故。若彼已成則彼青色離似自識非有實物，亦得善成。

其中「若謂此是觀待分別意識破能所取，非以正理觀待堅固習氣所起無分別識破能所取。云何便能悟入唯識？」是他宗諍論。回答「答云無過」。上次講宗大師在前面按照《解深密經》講到唯識的空性或者圓成實性，還有後面無著的《攝大乘論》、《菩薩地》、《攝抉擇分》這些裏面也講了法無我或者唯識的圓成實性，講那些的時候完全一直講觀待分別意識來講法無我，從他宗的問題我們可以看出，「若謂此是觀待分別意識破能所取，

非以正理觀待堅固習氣所起無分別識破能所取。云何便能悟入唯識？」一個前面是謂破能所取，後面講的是非破能所取，相當於還不完整，只是觀待分別意識的那種的執著心、那種法我執破而已。

這個破能所取的「能所取」的意思是能取有境在這裏、所取對境在那裏，這樣的執著心就叫能所取。這裏講的所謂的能所取的意思就是執著心，執著心有兩種，一種是觀待分別意識的執著心，另外一種是觀待無分別心的執著心。前面宗大師講不管《解深密經》，還是解釋《解深密經》、解釋無著論著的正理，都只有破除觀待分別意識的執著心，沒有破除觀待無分別識的執著心，即「非以正理觀待堅固習氣所起無分別識破能所取」，如果是這樣則不完整，怎麼可以說悟入唯識的空正見呢？即「云何便能悟入唯識」，這是他宗的問題，上次講過，這裏提醒一下。

下面答的時候就有講到，即「答云無過。謂所取青，是執外境分別依處，由以正理破彼自相，便能成立見青是分別依處之取青識於境迷亂」，為什麼呢？因為「以彼見似有自相故。」這個是理由，前面是所立。前面從「謂所取青」到下面的「於境迷亂」是所立，即所要成

立的道理。這裏講到先要懂一個道理，現在講到要破執著心，破彼自相就是破執著心，破什麼樣的執著心呢？破觀待分別意識的執著心。觀待分別意識的執著心如何生起？觀待無分別心的執著心是如何生起？這兩種執著心如何生起先要瞭解，像《中觀正見教授》中宗大師講得特別清楚，如何認我們的執著心，開始的時候它是怎麼生起，這個要認清楚。

首先，像我們的不管「眼識、耳識、鼻識、舌識、身識、意識」，不管什麼樣的心，它面對對境「色、聲、香、味、觸、法」，六識面對任何一個對境的時候，不可以說它完全是錯，它還是對的，比如眼識看到的法是對的，耳識聽到聲音也是對的，這樣的時候它的趨入境是對的，但顯現的時候有問題。對於趨入跟顯現，趨入是有點主動的樣子，顯現是有點被動的樣子，所以我們的「眼識、耳識、鼻識、舌識、身識、意識」面對「色、聲、香、味、觸、法」的時候，趨入的是「色、聲、香、味、觸、法」，如此「色、聲、香、味、觸、法」是存在，不可以說它是不存在，問題是眼根識看到色法的時候，它趨入，抓「這個是白色」、「這個是黑色」等，這個判斷是合理的，但同時它有被動的一個顯現，是什麼

呢？「這個白色是從那邊成立的」、「它在那裏」、「它是施設義可以找得到」，有這樣的顯現，這個顯現不是趨入的，眼識不是抓它，而是眼識自然從對境那邊有實有或者自性的顯現，即「色法有自相」是它的顯現境，不是它的趨入境，色法是它的趨入境。

當然馬上我們的第二剎那有各種各樣的第六識，第六識可以同時爆發各種各樣的，並非只有一個，比如我們的眼根識面對色法的時候，它有趨入境，它有顯現境，以趨入境後面第六意識會出現，以顯現境後面的第六意識也會出現，當跟隨顯現境出現第六意識的時候，顯現境顯現色法是有自相，以那個顯現來抓第六意識，抓的時候第六意識成為執著心，那個時候執著心生起了。這是中觀說的，這個說法大同小異，跟唯識是一樣的道理。以唯識而言我們也要瞭解，比如眼根識，眼根識有顯現不可以說眼根識本身是顛倒，這裏可以說錯亂，不可以說顛倒。

我們的眼根識不是顛倒識，它是合理的，意思是眼根識看到「這個是白色」，這個是對的，不可以說不對，它的趨入境是對，但它有另外一個顯現，即這個白色的色法跟我們的有境是異，即能取所取是異體，有這樣的

顯現，白色跟能取是體性異那塊是不合理，實際上是體性一，體性異是它的顯現境，它有這個顯現，但是不是它的趨入境？不是。如果是趨入境的話，則眼根識變成顛倒識，眼根識是現量，是根現量，但它的顯現那邊就有問題。白色跟能取是體性異這樣的顯現有了，如果有這個顯現的話，唯識也是一樣，我們的眼根識的趨入境、顯現境這些的後面，我們的第六識馬上就抓這個顯現境、這個趨入境，就一直會抓，抓顯現境的時候，所謂的觀待無分別識的能取所取二的執著心就生起了。

我們常常說的能取所取二的執著心，是怎麼生起？我們平常說的能取所取二的執著心就是觀待無分別心來說的，平常大家都說以這個為主，實際上不只如此，從剛剛宗大師前面講的他宗的問題就可以瞭解，能取所取二的執著不只是觀待分別意識才有，觀待無分別意識也是有的。我們先要瞭解觀待無分別識眼根識的後面就有生起執著心，一樣，這裏舉例的話，比如舉青色的眼根識來說，它的趨入境來說是青色，它的顯現境來說青色是跟能取是體性異，這個就是它的顯現境，它的顯現境的後面也會變成抓這個顯現境的第六意識生起，這就是所謂的執著心，能取所取二的執著心，而且觀待無分

別識的能取所取二的執著心。

一樣的，先要瞭解，觀待分別意識的能取所取二的執著心怎麼生起？我們把對境當青色，剛剛我們講取青色的眼根識，或者是執青色的眼根識，有的時候用「取」字、有的時候用「執」字，二者沒有差別，「執青色法的眼根識」或「取青色的眼根識」，現在我們反過來不要講眼根識，就講分別識，「取青色的分別意識是合理的」與剛剛講的「取青色的眼根識合理」一樣，取青色的第六意識分別心，它是不是合理的？是。我們內心中第六意識就是一個分別心，「這個是白色」，沒有什麼不對的，所以它的趨入境是合理的，但它的顯現境，就是這裏所謂的自相有。

顯現境是什麼樣子？先要瞭解，青色上面有分別依處，然後這個分別依處是自相有，這麼一個顯現。有這樣顯現的話，跟著這個顯現後面馬上又會生起第六意識，抓這個顯現，這個分別依處自相有。執青色的分別依處，我們常常用的是耽著基，現在是講分別依處，執青色的分別意識的分別依處有沒有自相？沒有。有自相的顯現對誰？執青色的分別意識，它有這樣的顯現，它有這個顯現的話，兩個意思一樣，比如執青色的眼根識、執青

色的分別心，兩個都是合理的，趨入境完全是存在的，但它們的顯現有問題 不管它們的顯現也好, 趨入也好，後面馬上有第二剎那第六意識這裏就抓它的趨入境、抓它的顯現境，抓顯現境的時候就變成執著心生起了，但這裏可能你們會有點迷惑，會混雜，哪里會混雜？因為執青色的眼根識來說，它是一個無分別心，後面的執著心來說是第六意識，這兩個是非常不一樣的。

一個完全是根識，一個是意識，前面是眼根識，後面執著心生起的時候是第六意識，這是兩個完全不同的東西。另外，執青色的分別心，剛剛講眼根識跟後面的執著心這兩個是完全不同的東西，是馬上可以認出來的。以分別心來說兩個都是第六意識，執青色的分別心是第六意識，它後面馬上生起的執著心也是第六意識，這個沒有關係，一個第六意識後面好幾個第六意識抓前面的第六意識的趨入境、顯現境，都一樣會抓，我們的第六意識眼根識的趨入境也抓，它的顯現境也抓。一樣，第六意識這邊，當後面新的第六意識生起然後就抓前面的第六意識的趨入境、顯現境，有這樣的狀態，而不是前面的執青色的分別心跟後面的執著心一樣。

後面的執著心，所謂的執著心完全是顛倒識，以執

青色的分別心來說，不是顛倒識而是合理的，我們說「這個是白色」，這麼來分別是合理的，所以對此不要混雜，先是一個瞭解，第二個層面，剛剛我們講到執青色的無分別心它有各種不同的顯現，執青色的分別意識它有各種不同的顯現，對此我們就認出來了，現在除了這個之外還要認另外一個，即執青色的無分別識這邊我們要抓另外一個新的東西，剛剛我們講執青色的無分別心眼根識，它有顯現青色跟我們的能取是體性異，現在加另外一個東西，加跟分別心一樣的，分別心的時候我們講分別心的顯現是什麼？執青色的分別心有顯現青色上面的分別意識是有自相，把這個拿出來。這個分別心它有顯現的那一塊，無分別心這裏也有這個顯現，這裏特別要瞭解，前面沒有講過。

現在是執青色的無分別心眼根識，它的顯現這邊青色跟眼根識是體性異這個也有，還有另外一個，青色上面分別的依處是有自相，這個也有顯現，兩種都有。換句話說，執青色的無分別心眼根識有顯現法我，或者它有顯現能取所取二，這是兩種的法我，或者兩種的能取所取二都有顯現。剛剛前面說觀待分別意識的能所取、觀待無分別識的能所取，能所取就有兩種，相當於法我

有兩種，即觀待分別意識的法我、觀待無分別識的法我。現在是執青色的眼根識來說，兩種的法我或者兩種的能取所取二都有顯現，為什麼？這裏要清楚，因為我們的眼根識有我們內心的執著心的習氣染到它，我們的第六意識的執著心的習氣也會染到它，一樣，雖然第六意識不是分別心，但分別心中很多的東西也會染到無分別心上面。

我們以前應該在講《唯識三十頌》時有講過，宗大師講到阿賴耶識，雖然篇幅不大只有兩三頁，叫《阿賴耶識根本頌》，其中講到阿賴耶識有兩種，一種是八識的阿賴耶識，一種是阿賴耶識上面的習氣。阿賴耶識上的習氣分的時候，習氣當然有很多種分法，其中一個主要的分法就是，一個是名言習氣，一個是等流習氣，一個是我執習氣，這三個習氣。三個習氣中，名言習氣指的是第六意識的習氣，名言習氣也會染到無分別心上面，如此我們的眼根識也會顯現所謂的分別依處，分別依處也會顯現。這個道理懂了之後，我們再讀這段，這段講到破彼自相，「破」是關鍵的一個詞，後面是「便能成立」，其中的「成立」也是一個關鍵字。

現在講我們如果對觀待分別意識的能取所取二破

的話，或者如果對觀待分別意識的法我破的話，就相當於這邊是我們要成立的，成立什麼呢？成立觀待無分別識的法我破了，或者法無我成立了，這個道理是宗大師回答的，就是主要要成立的。意思是這邊是指無分別心，那邊是指分別心，現在那邊是破彼自相，那邊觀待分別意識的法我如果破的話，則這邊就成立了法無我，或者成立無分別心是有錯亂，「便能成立見青是分別依處之取青識於境迷亂」，這裏是講無分別心，取青色的眼根識或者取青色的無分別心，指這個意思。這個取青識，知道它是錯亂，就是境迷亂，我們成立什麼？成立無分別心是有錯亂，意思是它對顯現境上有迷亂，「境迷亂」的「境」是指顯現境。

意思是剛才說我們的無分別心顯現的不只是觀待無分別識的法我，連觀待分別意識的法我也有顯現，觀待分別意識的法我有顯現的話，現在已經破了觀待分別意識的法我，若是如此，現在這裏無分別識顯現的法我也破了，因為它顯現的法我是兩種法我都有，兩種法我都有的話，肯定是觀待分別意識的法我有顯現那塊要破，所以「由以正理破彼自相，便能成立「見青是分別依處之取青識於境迷亂」，為何？先要瞭解，剛才說的名言

習氣會影響到眼根識，若是如此，名言習氣影響到哪塊？就是這裏講的「見青是分別依處」，其中「見」的意思是顯現，顯現分別依處，青色上面分別依處有顯現，這就相當於名言習氣影響到根識，所以「見青是分別依處」是對眼根識形容，或者眼根識有顯現青色是分別依處，青色分別依處有顯現的話，則自然會顯現它是有自相，因為分別依處一顯現的時候分別依處有自相肯定會顯現，即「以彼見似有自相故」。為什麼能夠瞭解或者為什麼能夠成立無分別心是錯亂呢？因為無分別心有顯現分別依處，若是如此，則分別依處有自相肯定有顯現，所以就是「以彼見似有自相故」，其中的「似」是好像的意思，藏文講「若彼見定有見似有自相」，意思是分別依處一顯現的話，肯定分別依處自相有一定會顯現。中文只有一個動詞，但藏文有兩個動詞，就是這個顯現的話，那個一定有顯現的意思。

其中的「彼」指的是分別依處，然後「見」這個分別依處的話肯定會見這個分別依處是有自相，理由就是這樣，因為見彼定見彼有自相故，即見到這個的話，肯定會見到這個是有自相。簡單來說就是破分別心的法，觀待分別心的法我如果有破的話肯定會成立我們的無

分別心是錯亂，因為我們的無分別心有顯現分別依處，分別依處一有顯現，肯定分別依處有自相一定有顯現，比如剛剛前面那段話從另外一個角度來理解的話，「謂所取青，是執外境分別依處，由以正理破彼自相，便能成立見青是分別依處之取青識於境迷亂」這段是所立，簡單來說，假設我們有破除觀待分別識的法我的話，肯定可以成立有顯現分別依處的無分別心是錯亂。

有顯現分別依處的無分別心，或者直接講無分別心，應該必須講前面的形容，顯現或見青色分別依處的那樣的無分別心、那樣的眼根識是錯亂肯定能成立，為何？因為我們的分別依處一顯現的時候肯定顯現它有自相，這是理由，它一顯現為什麼顯現它有自相？先不講這個理由，先講有顯現分別依處的眼根識是錯亂，這個可以成立。這個有點重要，前面是講無過的理由，現在已經成立了這個，我的意思是破彼自相的話一定會成立取青色的眼根識是錯亂這樣的道理，若是如此，剛剛是所立，就是破除觀待分別心的法我的話，肯定可以成立無分別心是錯亂，因為「以彼見似有自相故」，這個理由前面已經成立了。

前面講到成立，破彼自相的話便能成立，假設這個

便能成立的話，下面講「若彼已成」，成立什麼呢？「便能成立見青是分別依處之取青識於境迷亂」若是如此，相當於能夠成立這裏講的「則彼青色離似自識非有實物，亦得善成」，對境青色跟有境的心識，即「自識」是有境，青色是對境，這兩個沒有一個離開，即「青色離似自識非有實物」，對境的青色離開有境它在那邊實實在在有一個物質存在嗎？沒有，就是「非有」，這樣非常好的道理已經成立了，即「亦得善成」，這裏講的「亦」就是指前面成立取青色的眼根識是錯亂的話，也會有另外一個成立，即這邊成立的話，那邊也可以成立。

這邊成立的話是什麼成立？成立取青色的眼根識是錯亂，對顯現境上的錯亂，肯定另外一個也可以成立，哪個？眼根識是錯亂我們已經成立了，所以眼根識顯現的對境青色跟我們的有境眼根識是離開實實在在的那邊，這種顯現也變成沒有，這樣的道理也可以成立。所以這裏講「非有實物」，即對境的青色是離開有境的心之外另外一個存在，那是不可能有，即「非有」，這樣非常好的道理已經成立了，即「亦得善成」，相當於他宗講的觀待無分別心的法無我還沒有成立，現在不是，現在講「亦得善成」就是已經成立了，就是這樣的一個

答復。到這裏相當於第一個斷諍論，這些斷諍論本身都是一直連著的，第二個斷諍論比較長，如文：

若爾，正理破除內識分別依處是勝義有。則應成立似彼自證於境迷亂，以彼見似有自相故。若此亦成，則於彼識自領納體應無自相。是則棄捨瑜伽師宗。

到這裏就是他宗的諍論，這裏我們要瞭解，首先，剛剛我們一直說青色，比如我們講青色上面有一個破除觀待分別意識的法我，這個破的時候同時也可以破除（能取所取二的法我），真正的色法來說，它的有境是眼識，以「色、聲、香、味、觸、法」六境而言，色法的有境是眼識，聲的有境是耳識，香的有境鼻識，以此類推，六個對境真正的有境是六識，前面講到，《解深密經》等無著論著中很多正理一直成立法無我，那些觀待分別意識的法我一直破了，如此像「色、聲、香、味、觸、法」這些來說，剛才是說色法，色法上觀待分別意識的法我破的話，相當於色法跟眼根識中間的能取所取二的法我也會破。

剛才說的色法的真正的有境眼根識也會變成瞭解它是錯亂，破除色法上觀待分別識的法我的話，相當於成立眼根識是錯亂，比如在這個鈴杵上面破除觀待分別

心的法我的話，則能成立看到鈴杵的眼根識是錯亂，這邊破除的話，那邊能夠成立，就有講兩個東西。現在講青色上面破除觀待分別識的法我的話，則取青色的眼根識是錯亂這個道理能夠成立。前面講的是破什麼則能成立什麼，這就是宗大師的邏輯，我們把這個道理套上去的話，剛剛是講色，現在是講聲，如果聲音上面破除觀待分別識的法我的話，一樣，耳識上能夠成立它是錯亂；香上面破除觀待分別識的法我的話，鼻識上能夠成立它是錯亂；味上面如果破除觀待分別意識的法我的話，則舌識上能成立它是錯亂；觸上面如果破除觀待分別意識的法我的話，則身識上能成立它是錯亂。一樣，意識對法上面如果破除觀待分別意識的法我的話，則意識上能成立它是錯亂。

現在不是講對境，現在是講有境，剛剛是「色、聲、香、味、觸、法」上破除這個的話，能成立什麼，現在我們把這個道理倒過來放在有境上面，即有境的心上如果破除觀待分別意識的法我的話，以有境的心識來說，它的有境是自證識，現在這裏講如果心上破除觀待分別意識的法我的話，則會不會變成能夠成立自證識是錯亂？這是他宗的一個邏輯，剛剛講的「則應成立似彼自證於

境迷亂」，這是他宗的一個問題，他宗的這個問題也跟自宗講的邏輯一樣，前面講便能成立什麼，理由講的時候，「以彼見似有自相故」，這就是宗大師的理由。

一樣，他宗把這套理論用起來，跟宗大師辯論，理由也是講「以彼見似有自相故」，然後成立的話，宗大師前面說成立的話就太好了，即「亦得善成」，他說如果這樣成立的話，則變成破壞唯識的主張，即「是則棄捨瑜伽師宗」。這就是對宗大師的辯論，「若此亦成，則於彼識自領納體應無自相」，若是如此，他講到自證識變成錯亂，這是唯識完全不認同的，唯識認為自證識完全沒有錯亂，現在講如果這個成立的話，實際上自證識完全沒有顯現對境是那邊成立，因為自證識是在對境的感受當中，它領納這個心，自證識的對境是心識，而且自證識對境的心識跟自證識完全是一體，完全是自己知道自己，所以不可能好像一個對境的心識在那裏，沒有這種感覺，它完全是自己的東西。

自證識的感受中沒有覺得心識是那邊，「於彼識」是講自證識對境的心識。「自領納體」，應該是先講識，然後講「於彼自領納體應無自相」，先對境心識對自證識的領納當中沒有自相成立的，應該是「則」，真正的

「則」要連接的話是下面，即「則棄捨瑜伽師宗」，瑜伽師宗對自證識的認知或者解釋就是，自證識完全是心自己成立自己，沒有另外一個心的樣子，心自己感受自己的那塊，若是如此，它的感受中沒有一個對境的心在那裏，因為心自己感受當中沒有一個對境跟有境的差別，這個心識是對境，實際上一個是對境、一個是有境，自證識是有境、心識是對境，但這個心識領納的體性當中沒有那邊成立的，自證識的感覺沒有如此。這裏講無自相，這樣的緣故就會變成，你現在是講成立，成立自證識是錯亂，若是如此就相當於你就捨棄了唯識的主張，就是這個意思。

現在看一下上面，上面的意義已經講了，比如「若爾，正理破除內識分別依處是勝義有」，剛剛講心識或者內識上面，內的心識上面，意思是剛剛講的是外的對境青色 現在是講內的有境心識 前面已經講了色對境，「聲、香、味、觸、法」跟前面的道理一樣，剛剛我們講過，現在不是外面，現在是內識，內識有境的心識上假設正理來破除，它上面破除觀待分別識的法我，以觀待分別識的法我而言，這裏講破除內識分別依處是勝義有，這就是法我，就是觀待分別識的法我，這個破的時

候，現在是講正理破除心識上觀待分別識的法我的話則應成立，成立什麼呢？

成立自證識是錯亂，即「則應成立似彼自證於境迷亂」，這個實際上是不對的，但他宗跟自宗這麼說，為何這樣可以成立？因為一樣的，他宗說，這個自證識有顯現，顯現內識是分別依處，跟前面一樣，比如我們的眼根識有顯現青色是分別依處，剛剛前面宗大師如這樣講到，現在這個道理，剛剛是青色跟眼根識中間，現在是眼根識跟自證識中間，現在講自證識有顯現眼根識是分別依處，如果眼根識是分別依處有顯現的話，則分別依處有自相肯定有顯現，現在這裏講「以彼見似有自相故」，假設這個「以彼見」指的是內識上面的分別依處，內識上面的分別依處有顯示的話，則分別依處是有自相肯定有顯現，所以「以彼見似有自相故」。前面講過，這個邏輯是一樣的，宗大師講這個邏輯的話，後面套用一樣的邏輯跟宗大師辯論，假設這個成立的話，剛剛講「則應成立」，自證識對境方面迷亂已經成立了。「若此亦成」。假設這個已經成立的話，就會變成「則於彼識自領納體應無自相。」如果是這樣的話，你應該捨棄唯識的主張。

因為以唯識的主張而言，我們要瞭解唯識的「唯」指心存在，其他不存在，心存在等於自證識來成立，或者心是自己成立，對境是完全不存在的，所以心自己成立，若是如此，則自證識是非常對的，自證識有錯亂是唯識不承許的關鍵的一個東西，所以自證識不可以有錯亂，若自證識有錯亂的話，則唯識主要的宗就完全拋棄了，即「棄捨瑜伽師宗」，這就是他宗的一個問題。我們可以理解了，下面是宗大師的答復，對於這個答復我們要瞭解，就是我講的對青色上面瞭解什麼的話，有境的眼識上就會瞭解什麼。倒過來，眼根識心識上面瞭解什麼的話，也會成立自證識上面有什麼，他宗套用這樣的理論跟自宗辯論，實際上是不可以的，因為是不一樣的，哪里不一樣？

比如眼根識上面有顯現分別依處，青色上的分別依處有顯現，自證識上心識上的分別依處沒有顯現，先要瞭解自證識對境是心識，比如執青色的眼根識與執青色的眼根識的自證識，就變成兩個，比如先講有境對境，青色是對境，執青色的眼根識是有境；另外一個執青色的眼根識是對境，它的自證識是有境，所以就變成對境有境我們分兩層，那分兩層的時候，現在宗大師講的是

下面青色上破除什麼的時候，執青色的眼根識上面能夠成立什麼，他宗用這個理論，上面的執青色的眼根識對境，它的自證識是有境，這樣的有境對境上面要把它的理論套過來就辯論了，破除青色的眼根識什麼什麼的話，能夠成立自證識上面有什麼什麼，把這樣的理論套過來。

現在關鍵是講破除分別依處，比如青色上破除分別依處是有自相的話，則會成立眼根識上面是錯亂，一樣，把它套過來的話就是執青色的眼根識上面如果破除分別依處的話，然後就能夠成立自證識上它是錯亂，就是把這個套過來一直用分別依處，這個分別依處一直用的話，現在不一樣，比如眼根識有顯現分別依處，自證識沒有顯現分別依處，這裏我們可以理解，就像剛才跟你們說的宗大師寫的《阿賴耶識根本頌》講習氣，就有名言習氣、同類習氣或者是等流習氣，另外就是我執習氣，那個時候講名言習氣沒有辦法染到自證識，如果染到自證識的話，則自證識肯定會錯亂，所以名言習氣染不到自證識，因為自證識完全是清淨的，是自己感受的一塊，是領納的體性的一塊，肯定沒有分別，它只是純粹的領納當中，不可能有被名言習氣染的機會和空間，現在是

宗大師的答復，如文：

答：無彼過。以自證分不見內識為分別所依，其取青識則見青色為執外境所依處故。以分別依處，於離二取自證等前，不可顯現，於有二取執青識前則可顯現，無相違故。現似分別依處，要有現似二取之理，謂以彼總相，於分別現時，定須現為二取相故。識則不同，此於分別現總相時，唯能現為領納相故。又不應說，於分別前定現二相，故是相等。以於分別現有二相，與現彼境自有二相，義不同故。若不爾者，應許分別定不顯現無二相事。然不應理，無二相事應非有故。

「以自證分不見內識為分別所依」，自證分它沒有顯現，即「不見」，不見什麼？內識或者執青色的眼根識的自證識來說，它沒有顯現眼根識上面的分別依處，即「以自證分不見內識為分別所依」，但以執青色的眼根識來說它有顯現青色上面的分別依處，這裏講「其取青識則見青色為執外境所依處故」，所以就不一樣，自證識上面沒有這個顯現，取青識就有顯現，取青識指取青色的眼根識，它有顯現，這裏講一個是不見，這裏是見，你剛剛用的理論在自證識上沒有辦法用，根本就是不一樣的，理由是什麼呢？就是下面「以分別依處，於

離二取自證等前，不可顯現，於有二取執青識前則可顯現，無相違故。」從這個可以理解分別依處對自證識沒有顯現，為什麼？

因為自證識是離二取，意思就是應該是二顯，用二取有點怪，應該是講二顯，離二取就是沒有二顯，還有「等」就是像現證空性的根本定，現證空性的根本定就是完全沒有二顯。一樣，自證識也沒有二顯。以沒有二顯的那種心來說不可能有顯現分別依處，所以就是不可顯現，不可顯現分別依處。以分別依處來說，對自證識、對現證空性的現量上面不可能有顯現，理由就是這裏講的離二顯，自證識為什麼沒有顯現分別依處，因為自證識是離二顯的緣故，然後執青色的眼根識為什麼可以顯現分別依處，因為它是有二顯的緣故，可以這麼理解，所以就是沒有相違，你的理論這樣套過來的時候，就有矛盾、相違或理論不通，實際上我沒有理論不通，我沒有這種矛盾，即無相違故。

共兩個道理，一個道理是分別依處有沒有顯現，另一個道理是假設分別依處有顯現的話，則分別依處顯現的時候，為什麼需要二顯？剛剛講自證識為什麼沒有顯現分別依處，因為自證識沒有二顯，現在講為什麼顯現

分別依處的話必須要二顯，這裏講「現似分別依處，要有現似二取之理」是什麼呢？宗大師說這個我們自己好好感受就會知道的，這個理由就是「謂以彼總相，於分別現時，定須現為二取相故。識則不同，此於分別現總相時，唯能現為領納相故。」兩個都一樣，比如我們自己想一想就會感覺出來，比如從自證識想的時候是什麼樣子，自己感受下自證識是什麼樣子，假設它顯現分別依處的話，會不會要有二顯，如此想就會知道。

不可以理解為這裏講的，自證識是什麼感受就是根本沒有二顯的，它是「唯能現為領納相故」，其中「領納相」的意思就是沒有一個距離，它自己感受自己，眼根識的自證識對於眼根識是怎麼抓到，完全眼根識自己感受當中的，沒有一個距離感，所以就是「唯領納相」，它沒有一個分別依處的顯現，自己想想的話，這裏有「此於分別現總相時」意思是我們好好想的話，就感覺出來它沒有二顯，它完全是唯領納的感覺。所以這個總相的意思就是我們的想像當中感覺出來，比如眼根識的自證識對眼根識有什麼樣的顯現，它完全是唯領納相的顯現，沒有一個距離感，它是分別依處，它沒有這樣的顯現。

我們自己想的話，是想像當中可以看得出來的東西，

這是宗大師講的。前面講「謂以彼總相」，想像的時候，分別依處是什麼樣？分別依處想的感覺完全就是一個對境在那裏，對境在那裏的一個二取必須要顯現，沒有這個二取的顯現就沒有辦法顯現分別依處。所以從此可以理解這兩個是不一樣的，自證識不可能會有顯現分別依處，分別依處必須要有二顯的感覺，我們自己好好感受或者想一下就會看得到，所以不要講很多理由，即「此於分別現總相時，唯能現為領納相故。」

然後他宗就問：自宗你說我們的分別心觀察一下或者分辨一下，它的感受是什麼樣，你這樣答復的話，分別心不可以說它是眼根識跟眼根識的自證識中間沒有距離的完全領納相，因為想的心是分別心，所以分別心的話肯定百分之百有二相，你這個答復是不對的，他宗說「於分別前定現二相」。自宗說這個分別心想一想的話，就是唯領納相。他宗說不是這樣，一定有二相。如此自宗說你不可以這麼跟我辯，即「不應說」，不應該說的話是誰說的？是他宗說的，就是下面的「於分別前定現二相，故是相等」，這個就是他宗的辯論，自宗說你不應該這麼說，所以這裏應該要有一個引號，意指他宗你不應該這麼說。

他宗說：自宗你說我們的分別心分辨一下自證識對眼根識顯現的時候是什麼樣？有沒有分別依處？它有什麼顯現你分辨一下就看得到，分別心不可能有唯領納相，分別心百分之百有二相，你不可以說不同，自宗前面有說「似則不同」，意思是眼根識有顯現分別依處，自證識沒有顯現分別依處，這兩個是不同，現在你說這兩個不同的話，是不對的，實際上是同，即「故是相等」，為何？因為你想的時候是分別心，分別心想出來肯定百分之百二顯，就是這樣的辯論。他宗有點亂辯論的樣子，從下面可以看出來，就是宗大師說你怎麼有這麼奇怪的辯論，即「以於分別現有二相，與現彼境自有二相，義不同故。」

比如我們的分別心所有的顯現都有二顯，但它的顯現都有二顯，不可以說，比如瓶子跟瓶子是一，這個分別心有沒有顯現瓶子跟瓶子是一？有，瓶子跟瓶子完全是一的顯現是有的，因為分別心所顯現的完全是二相，與這個道理完全不同，分別心有二相就是瓶子跟瓶子完全是一，有那樣的一的顯現的時候，想的分別心跟它的對境瓶子跟瓶子，這樣的有境對境來說就有二顯，但是從對境那邊感覺這兩個是一，這個是有，這裏講「境自

有二相」，所以瓶子跟瓶子是一或者瓶子跟柱子是二的顯現，跟分別心是有境對境是二的顯現，是不同的東西。

分別心有境跟對境是二就有執著的意思，實有的顯現的意思。那個東西是一或異跟執著心沒有什麼關係。剛剛宗大師說的自證識對眼根識感受的時候是什麼樣子我們看一看，然後唯領納我們可以感覺出來、可以分出來，這相當於瓶子跟瓶子是一我們可以分辨出來，我們的分別心觀察一下瓶子跟瓶子是不是一或異，從這個可以觀察出來。這樣的一相也好、二相也好，跟分別心所顯現的都是有二相，這是兩碼事，這兩個不同，你辯論什麼呢？即「於分別前定現二相」跟「與現彼境自有二相」二者差太遠了，完全不同，你不可以這樣亂辯論，就是這個意思。

假設不是這樣的話，你就不可以說比如分別心都有二相，對分別心它不知道離二顯的東西嗎？因為它所顯現的都是有二相的話，它有二相跟它把對境有一相也好、二相也好，這是跟分別心它自己對境那邊它看出來是二，跟分別心有沒有二顯是不一樣的，如果這兩個把它並在一起的話，「若不爾者」，宗大師說這兩個完全不同「義

不同故」，若你把兩個變成一樣的話，你要承諾什麼呢？你應該要承許分別心肯定沒有辦法顯現無二相事，比如分別心沒有辦法瞭解沒有二顯的東西或者離二顯的東西，你說的這兩個變成同樣了，所以「若不爾者，應許分別定不顯現無二相事。」這個太奇怪了，如果是這樣的話，我們平常講凡是存在都是分別心可以瞭解，比如凡是存在都是比量可以瞭解，凡是存在都是現量可以瞭解，我們最近學習《攝類學》的時候講凡是存在都是正因，如果正因的話就是比量的對境，是比量可以瞭解的，所以凡是存在都是比量能夠了悟的。

一樣，凡是存在都是分別心可以瞭解的，所以「無二相事」或者離二顯也是存在，是分別心能夠瞭解的，可以說分別心一定有顯現。按照你來說，分別心是沒有辦法顯現離二相或者無二相事，這個你應該承許，就是分別心肯定沒有顯現，即「定不顯現無二相事」，若是如此，則不應理，為何？如果是這樣的話，則無二相變成沒有了，所以無二相事應非有故就更不對了。

到這裏應該算是講完了，剛剛師兄有問題，我相信大家都有一樣的問題，比如我們對於青色上面破除了觀待分別識的法我，那個時候我們有了解眼根識上有兩種

法我顯現，如此觀待分別識的法我顯現是不合理，這個肯定可以瞭解，那個時候實際上與無分別心的那種法我顯現是並在一起。我們對青色上面它是跟眼根識體性異的法我，跟青色上面它的分別依處是自相有那種的法我，實際上是並在一起，所以一個破的時候，另外一個也會受影響，因為對境那邊實際上色法青色本身跟青色上面的分別依處是並在一起，因為我們完全是名言的習氣染得特別重，名言習氣染的那種的分別依處它沒有自相，對此一瞭解的同時，青色本身也一樣除了能取眼根識之外在另外一個體性當中無法成立，這個有點並在一起，可能我們更細一點在自己的感受中可以理解的東西。

比如我們的「眼識、耳識、鼻識、舌識、身識」這些顯現對境「色、聲、香、味、觸、法」的時候，主要顯現的肯定是過去第六意識的執著心習氣影響的，若是如此，實際上是分別依處那種的對境是主要的，分別依處那種對境有自相是最主要的，這個顯現一破的時候相當於色法跟能取的眼根識離開的當中它那邊成立也沒有辦法存在。這樣一個道理，主要是要以自己的感受來解釋。

【辨了不了義善說藏論 059】

上節課講到第 46 頁第十三行，如文：

若謂青是分別所依，唯由分別增上安立，於離分別則皆不現。幻相象馬，於離分別應不顯現，唯由分別所安立故。

共分三個斷諍論，實際上前面的斷諍論是連在一起的，現在這個斷諍論即第三個斷諍論是什麼道理？前面我們講過執青色的眼根識顯現兩種法我，比如青色跟眼根識是體性二，即能取所取是二的法我當然有顯現，另外一個法我就是青色上面的耽著基或分別心的所依是有自相，這個就是觀待分別意識的法我，剛剛前面講的是觀待無分別識的法我。

前面第 45 頁有這個詞，就是觀待分別意識的能所取及觀待無分別意識的能所取。從「若謂」開始是第一個斷諍論，即「若謂此是觀待分別意識破能所取」，這個能所取就是觀待分別意識的能所取，相當於法我的意思，即能取所取不同或者二者體性異。下面接著說「非以正理觀待堅固習氣所起無分別識破能所取」，這裏是

兩種能所取，前面講的是觀待分別意識的能所取，後面講的是觀待無分別識的能所取，這個詞我們已經解釋過了，相當於兩種法我。現在這邊講的就是對我們眼根識來說兩種法我都有顯現，現在是第二種法我，相當於以青色上面來說，青色分別所依自相有，若眼根識如此顯現的話，當然先要有顯現分別所依，分別所依沒有顯現的話，分別所依自相有怎麼會顯現？

現在他宗說這個分別所依對眼根識沒有辦法顯現，理由就是青色上面的分別所依是分別心安立的一個法，所以它不可能會顯現於無分別心上面。他宗講「若謂青是分別所依，唯由分別增上安立」的緣故「於離分別則皆不現」。「離分別」就是無分別心，就是眼根識，對於無分別心眼根識不會顯現，即「不現」，什麼不顯現？有法是「青是分別所依」，即「若謂青是分別所依」，就是執青色的眼根識無分別心，對它不會顯現，理由是什麼？因為分別心安立法的緣故，即「唯由分別增上安立故」，這裏加一個「故」字，藏文中就有這個「故」字，即「唯由分別增上安立故，於離分別則皆不現」。其中「則皆不現」的意思就是凡是分別心安立，皆是對無分別心不顯現。

分別心安立的東西，對無分別心不會顯現，經部宗承許這個道理，但唯識不承許，這是他宗經部宗的看法。「若」的意思就是他宗假設如此認為的話，相當於諍論，對此答復就是下面，即如果你認為凡是分別心安立皆是對無分別心不會顯現，這是不對的，為何？自宗舉例，比如這裏講的是幻化的大象、馬等，即「幻相象馬」，它雖然是分別心安立，但它對於無分別心眼根識也會顯現，所以這裏講「於離分別應不顯現」。對於你來說，幻化的大象跟馬對於無分別心應該不顯現，為何？因為你的理由是「唯由分別所安立故」，這個前面有講，這個道理說了之後他宗無話可說。到這裏第三個斷諍論結束了，結束之後已經徹底解釋完了。

看前面第 45 頁的「若」字開始是第一個斷諍論，自宗答復，就是自宗所要成立的東西是什麼呢？「答云無過」，宗大師在《辨了義不了義》中特別解釋《解深密經》中講的法無我，或者可以說三性，即遍計所執性、依他起性、圓成實性，或者相無自性、生無自性、勝義無自性，以此解釋唯識主要的法無我的道理，而且這個主要的解釋是唯識解讀《般若經》或者《解深密經》的所化機唯識的修行者他們對於《般若經》的內容如何理

解這個方面，當然對於《般若經》理解是以唯識自己的空性見，不是中觀的角度來理解，所以《般若經》中從色法到乃至一切相智的階段整個諸法上一直說無相、無生、無滅等，如此解釋的時候唯識一定要有他自己的角度或立場來理解，而非中觀解釋的無相、無生、無滅的道理。

唯識主要對於《般若經》的解讀是《解深密經》，其中一直講法無我，以唯識的法無我而言，並非像剛才說的觀待無分別識的法無我，而是觀待分別意識的法無我，如此講的時候就有懷疑，即破了觀待分別意識的法我的時候能否破除觀待無分別識的法我？這個問題就出來了，對於這個問題就有一個斷諍論，而且不單單《解深密經》，後面無著的《攝大乘論》、《菩薩地》、《攝抉擇分》一樣，都一直講觀待分別意識的法無我，這裏有最後一個結論，後面的「故」字就是斷諍論的一個結論，如文：

是故解深密經宣說，假立自性差別遍計執空是圓成實，其中亦非不破異體能取所取，彼經於奢摩他時，明破外境故。

《解深密經》中說的真正的法無我或者圓成實就是

這個，所謂的圓成實就是空性，什麼樣的空性？就是這裏講的從色法乃至一切相智的諸法上都有假立自性的遍計所執、假立差別的遍計所執，所以這裏講「假立自性差別」。比如以色法為例，「這個是色法」這樣的分別心生起的時候就是自性相遍計所執；「色法是生」、「色法是滅」等分辨的時候就是差別相的遍計所執。當差別相的遍計執出來的時候，我們把這個遍計執當是有自相，這就變成法我。不管自性相的遍計執也好，還是差別相的遍計執也好，都變成我們把它當是有自相，它是有自相實際上也是遍計執，兩個都是遍計執。上次我們有講過，一個是有的，一個是沒有的，第 44 頁，如文：

如是色等分別所依，雖彼亦是名言所立遍計所執，然是量成不可破壞。若謂此即彼事自相，則是唯名假立遍計所執，彼於所知決定非有。故名言所立又有二類，謂量成不成。

以色法上面分別所依來說，是量可成的遍計所執。遍計所執有兩種，即量成的和量不成的。量不成是哪個？就是「若謂此即彼事自相」，其中的「彼」就是前面的色等分別所依。色等分別所依有自相就是量不成的遍計執，色等分別所依本身來說就是量可成的遍計所執。先

這麼理解，遍計執有兩個，比如說「這個是色法」的時候，它的遍計執可以說是剛才說的自性名言假立，自性這個方面也有一個遍計執。「色法是生、滅」就是差別假立的遍計執。每一個法裏面有兩個遍計執，「這個是色法」名言假立自性方面的遍計執有兩個，一個是量成的，一個是量不成的；「色法是生、滅」這樣的差別相的遍計所執也有兩個，一個是量成的，一個是量不成的。

比如我們現在講到色等分別所依來說是量可成的，色等分別所依自相有來說就是量不成的，就有兩個，一個是存在的，一個是不存在的。「色等」指色法乃至一切相智整個諸法，也可以說每一個法上有自相的角度，也有差別的角度，不僅是色本身。「這個是色法」這樣的分別所依也有，「色法是生、滅」那樣的也有分別所依，所以「色等」裏面可以說不只有自性相的分別所依，還有差別相的分別所依。「假立自性差別遍計執空」，遍計執空的話肯定把遍計執當是量不成的那塊，現在是自性跟差別兩個都把它拿出來了，比如以色法來說，色法上面的自性遍計執有量不成的，差別遍計執也有量不成的。

「假立自性差別遍計執」，即假立自性的遍計執、假立差別的遍計執，但這兩個都有量成和量不成的，我們現在這裏用的時候要認量不成的那塊，不然就沒有辦法說它要破，因為破的時候這個空性就要把它當圓成實，所以假立自性遍計執空是圓成實。若是如此，則相當於比如色法上假立自性遍計執空是圓成實，色法上或者色法的生滅上就是假立差別遍計執空是圓成實。

先簡單來說，我們剛開始面對一個人，「這裏有一個人」就是自性遍計執，後面「這個人好、有學問、有錢」或者「這個人是沒有學問、沒有錢、沒有名，他是從哪里來」等方面分辨就是差別遍計執。以分別心而言，剛開始的時候認「這裏有一個人」的時候是一個分別心，而不能說不是分別心，那個時候的遍計執就是自性遍計執，後面是差別遍計執，不管何種遍計執，兩者裏面都有量成和量不成兩種的遍計執，量成的遍計執後面不要加它有自性，我們的心裏就是分別心假立「它在這裏」。當我們的分別心假立的時候，假立的當下我們有顯現「它從那邊成立」，跟著這個顯現後面生起的就是執著心。

執著心的對境或者趨入境是有自相就相當於法我，

這個我們要破，這個破的話空性就出來了。遍計執空的空性就是圓成實，《解深密經》中主要說的就是這個，即「是故解深密經宣說，假立自性差別遍計執空是圓成實，其中亦非不破異體能取所取，彼經於奢摩他時，明破外境故。」《解深密經》中主要說的圓成實是這個的話，對此諍論的時候是什麼呢？這樣的圓成實上沒有包含能取所取二空或異空的法無我，這就是他宗主要的諍論，現在諍論結束了，結論就是「其中」開始的那句，意思是《解深密經》中一直主要講假立自性差別遍計執空是圓成實，其中已經有包含，他宗說能取所取二空沒有講到，自宗說實則已經包含，即「其中亦非不破異體能取所取，彼經於奢摩他時，明破外境故」，能取所取非不破就是有破的意思，他宗說沒有破，這裏講不是沒有破而是破了，即「非不破」，這裏已經破了能取所取異體的法我。「異體能取所取」這句話就是斷諍論的結論。

然後繼續講到《解深密經》中當然是講三無自性，即生無自性、相無自性、勝義無自性，這些階段沒有直接講能取所取二空的法無我，但《解深密經》有十品，十品中其中一品就叫奢摩他品，《解深密經》中的奢摩

他品中直接點到能取所取二空的法無我，講三自性這塊中沒有直接講，但不代表沒有，還是有。剛剛我們講「其中亦非不破」，就是其中有破的意思，不是沒有破，但有沒有直接講或明顯講破？沒有。《解深密經》中哪里有講？《解深密經》的奢摩他品中有講，即「彼經於奢摩他時，明破外境故」，其中「明」的意思就是直接明顯的講出來，而不是像講三無自性的時候那種隱藏的講，而是明的講。

《解深密經》中講到三無自性的時候，相無自性就像遍計執，實際上遍計執中有很多，像義共相、虛空等，這些是為了解讀諸法上有三性，從色法乃至一切相智整個諸法每一個法上有遍計執、依他起、圓成實，這樣講的時候要講遍計執，這個時候講的遍計執與義共相、虛空沒有關係，所以說雖然《解深密經》中有講遍計執，但那個時候有沒有講到虛空、義共相這些？沒有。為何？因為這些與解釋每一個法上三性是無關的，所以沒有必要講。如文：

遍計執中一切共相及虛空等，總有多種，解深密經皆未說者，以是由何遍計執空，立為圓成即時，彼非所須故。又彼多種，雖非名言所能安立，然亦非由自相安

立，唯是分別所施設故。

其中「遍計執中一切共相」的意思就是義共相，還有虛空等，所以遍計執中雖然有這麼多，「總有多種」就是有很多，像返體等，但《解深密經》皆未說，理由是什麼？「以是由何遍計執空，立為圓成即時，彼非所須故。」所以它沒有一個有作用，這種遍計所執就沒有作用，講什麼時候沒有作用？就是遍計執空立為圓成實，意思是諸法上面就要點到一個圓成實，因為《解深密經》要解讀《般若經》，解讀《般若經》的時候，《般若經》裏面講到諸法都是空，但諸法上講空性的時候，唯識無法認識、無法理解，當然他有他的理解的角度，若是如此，諸法上要講到他理解的一個圓成實，這個圓成實如何解釋？

即諸法上有遍計執，就是剛才說的不管假立自性的遍計執也好，假立差別的遍計執也好，那樣的遍計執我們認為它是有自相，剛才我們用的是分別所依，「這個是色法」這樣的分別所依來說就是自性遍計執，「這個是色法」是分別所依，這個分別所依有自相的話，變成也是假立自性的遍計執。色法上面假立自性的遍計執中，有量成量不成的，量成的這塊就是「這個是色法」這樣

的「色分別所依」，剛剛我們用的是「色等分別所依」，現在以「色分別所依」以及「色分別所依有自相」這兩個來說，色法上面假立自性的遍計所執有量成的跟量不成的，另外一個就是色法上面的假立差別的遍計執也可以說有量成的量不成兩個。「色生、色滅」分別所依跟「色生、色滅」分別所依有自相這兩個，以就變成色法上假立差別相的遍計執分兩個，即量成的跟量不成的。現在這裏講遍計執空立為圓成實，當然破量不成那塊的話就變成圓成實。主要是講圓成實，唯識自己認為的空性或圓成實在《解深密經》中要講出來，講這個遍計執的時候沒有關係到其他所有的遍計執，像虛空、義共相等，沒有必要講，這些在《解深密經》中為何不說的緣故在此。

但你們要瞭解，從較細的角度理解的話，《解深密經》中有沒有說虛空或者義共相？這麼問的話我們怎麼回答？剛剛那句話好像沒有說，即「解深密經皆未說者」，但完全這樣解讀也不對，為什麼？因為《解深密經》中講諸法的空性，就是《般若經》中講諸法的空性以唯識的立場來解讀，以唯識能理解的層面講諸法上面的空性，那諸法上面講空性的話，虛空上有沒有講空性？義共相

上沒有講空性？有。所以不可以說虛空沒有講，但這裏講虛空沒有講的意思就是，遍計執的那個位置中沒有講虛空，即「遍計執中」，先遍計執是怎麼講的？不是把遍計執拿出來講的，他講的是諸法上面有遍計執、依他起、圓成實，比如虛空上面就有遍計執、依他起、圓成實，瓶子上亦然，即不管什麼法上都有遍計執、依他起、圓成實，如此講的時候遍計執的範圍中跟虛空、義共相都沒有關係，從這種的角度來說沒有講。

下面講到像虛空、義共相這些是不是《解深密經》要說的遍計執？若這麼問的話，怎麼回答？不是。它是不是遍計執？是。它是不是《解深密經》中說的遍計執？不是。就是這麼一個結論出來。所以，它是遍計執，但不是《解深密經》中說的遍計執，可以如此分辨。這段話對應一下上面第 14 頁，就是剛開始講《辨了義不了義》的時候也對照過，如文：

又此所空遍計所執，此經兩處明遍計所執，唯說假立自性差別，未說其餘遍計所執，其理後釋。

「其理後釋」這個道理或者理由後面會解釋，現在這段瞭解一下，「未說其餘遍計所執」意思是《解深密經》中別的遍計所執這裏不說，哪一個？就是剛才說的

虛空、義共相這些，這裏說的是什麼？只有假立自性差別的那種遍計執，這裏有沒有「唯說假立自性差別」這句話？「唯說」意思是《解深密經》中所說的遍計執是什麼呢？就是假立自性差別的那種的遍計執這裏說了，其他不說。現在我們要瞭解，虛空、義共相這些不是假立自性差別的遍計執，意思是它是假立自性的遍計執嗎？不是。是假立差別的遍計執嗎？也不是。虛空跟義共相是不是假立自性差別的遍計執？不是。假立自性差別的遍計執是一個定義，比如辨經的時候，《解深密經》中所說，《解深密經》中該說的遍計執的標準講出來就要說這個，假立自性差別的遍計執就等同於《解深密經》中該說的遍計執。

現在宗大師的「唯說假立自性差別」這句話我們要瞭解，意思就是《解深密經》中所說的遍計執只有假立自性差別，所以這裏定義已經出來了，就是《解深密經》中該說的和不該說的遍計執界限就出來了，唯說假立自性差別的遍計執是《解深密經》中該說的，不是那種的遍計執則不是《解深密經》中該說的。對此已經有所瞭解，特別是剛才說的「未說其餘遍計所執，其理後釋」這個理由後面才會解釋，就是剛才那段，第 46 頁與 47

頁交接處的「解深密經皆未說者，以是由何遍計執空，立為圓成即時，彼非所須故。」它的理由在此。

下面接著講，你們要瞭解，前面說到一個道理，就是《解深密經》中「唯說假立自性差別」，相當於虛空跟義共相這些不是假立自性差別。還有另外一個道理，就是剛才我們用的前面第 16 頁講到「假立自性差別遍計執」，另外一個就是「名言所立遍計執」，這兩個相當於等同，像虛空、義共相這些是不是自性差別遍計執？不是。一樣，它是不是名言所立遍計執？不是。所以這裏就要瞭解，以虛空來說，它是不是分別心安立？是。是不是名言安立？不是。這裏有兩個差別，名言安立跟分別心安立的差別。

「又彼多種，雖非名言所能安立，然亦非由自相安立，唯是分別所施設故。」像虛空、義共相等，像前面講的「又彼多種」，其他的遍計執是不是名言安立？不是。是不是自性成立？也不是。為何？因為它是分別心安立的緣故，所以我們講「雖非名言所能安立，然亦非由自相安立」，意思是它不是名言能安立的東西，若是如此，它是不是變成有自相？也不是。為何？就是下面的理由「唯是分別所施設故」，它還是分別心的一種假

設或者施設、安立的法的緣故，像虛空等是不是名言安立跟是不是分別心安立這兩個是不同的東西。上面第 40 頁關於這個方面也講到，如文：

其遍計所執者，謂於蘊等假名安立此即為色，此為色生等，或自性相，或差別相，假安立性。

這裏講到假名安立，所以一邊用假名安立，一邊用自性相、差別相安立，相當於假立自性差別的遍計執跟假名安立的遍計執完全是一樣的。所謂的名言安立的意思是，「這個是色法」、「這個是色法的生」、「這個是色法的滅」等來說是名言安立。自性相跟差別相亦然，「這個是色法」就是自性相，「這個是色法的生、滅」等就是差別相，這樣安立的時候就是假名安立。所謂的名言安立的遍計執跟假立自性差別的遍計執是完全一樣的意思。對於虛空來說，是不是「這個是色法，色法是生滅」等分別心安立的遍計執？不是。一樣，它是不是名言安立的遍計執？不是。若不是，則相當於它不是分別心安立？不對，它是分別心安立的，它不是名言安立的，這兩個要區分開。

為什麼是分別心安立？因為義共相、虛空是以我們的現量沒有辦法直接接觸的，而是分別心才能接觸的，

在這樣的接觸當中它才存在，所以是分別心安立，但這個安立的時候，不像「這個是色法，色法是生、滅」那種的自性相或差別相安立，它的安立雖然是分別心安立，但不可以說名言安立，這兩個要區分開來。到這裏相當於講完了觀待分別意識的法無我，下面開始講觀待無分別識的法無我。下面應該是科判中大的第二個科判，如文：

觀外破除能取所取。攝大乘論說如夢影等理。二十論說，破無方分微塵道理。法稱論師說破能所取相相似而生之理。陳那菩薩，說破和合及極微塵，是所取道理。攝大乘論，釋般若經，凡云無者，一切皆破遍計所執。若未了知，解深密經破遍計所執道理，則唯說為異體能取所取遍計所執，故於瑜伽自宗亦須說有無量不應理事。又說常無常等，全無著處，則以此宗極難解釋。是故有說，全無著處依根本定說。辨別此是此非有著處者，依後得時說者，是辯說窮竭。」

其中「觀外破除能取所取」的意思就是觀待分別意識相當於不是實際的那個色法，它是色法上面的一個分別所依，以這個來破除能所取，而不是真正的色法上破除能取所取異。現在這裏講「觀外」，從這個角度來說，

觀待分別意識有點相當於「觀內」的樣子。如果能取所取異就是觀待無分別識的能取所取異的法我把它當成觀外的話，觀待分別意識的能取所取異就相當於觀內，就有這種感覺。觀外的能取所取要破，就相當於觀待無分別識的法我要破的意思，宗大師的意思主要是，比如無著、世親、陳那、法稱四位祖師，無著的《攝大乘論》，世親的《唯識二十論》法稱的《釋量論》《量決定論》，陳那的《集量論》、《觀所緣緣論》中，主要是四位祖師的論典中有講，但這裏沒有提出來，意思是宗大師覺得你們自己看看或者讀讀就會懂，我在這裏不講太多。

文中「攝大乘論說如夢影等理。二十論說，破無方分微塵道理。法稱論師說破能所取相相似而生之理。陳那菩薩，說破和合及極微塵，是所取道理。攝大乘論，釋般若經，凡云無者，一切皆破遍計所執。」我們一個一個講，無著的《攝大乘論》中有大家常說的很普及的四個理，即其中破外境有四個理。

四個理中，首先第一個邏輯講到，比如水，大家都知道人的眼前就變成水，天的眼前變成甘露，惡鬼的眼前變成膿血，這樣的道理知道的話，邏輯也容易理解，比如一碗水，它不是真正從外境那邊有水的成立，為何？

因為這只是完全自己內心的一個感覺而已，就是如我們的夢一樣，因為做夢的時候完全是心裏的感覺而已，而非真正的外面的東西，所以水完全是自己心中的感受而已，實際上沒有真實的水。再繼續問，為什麼如夢一樣？理由就是像天的眼前變成甘露，惡鬼的眼前就變成膿血，是不是如夢一樣完全是以自己的心來存在的，這是最普及的邏輯，是第一個邏輯。

第二個邏輯，也是跟夢有關系，實際上沒有外面的水等色法，為何我們內心的感覺中會有水等色法？內心生起，這個沒有關係，比如夢是我們睡在小小的房間裏可以夢見幾萬只大象或者整個宇宙，但這個房間能夠裝下嗎？不能，但我們還是可以在這個地方夢見，這就是第二個理。

第三個邏輯，有點像《入中論》所說，如果法有自性的話，我們都無法成佛，意思是如果有外境的話，則法我執就是對的、是合理的，若是如此，則永遠沒有辦法斷除法我執。一樣，沒有一個眾生可以成佛或解脫。

第四個邏輯，比如佛有一個功德，比如地、水、火、風這些能夠掌握、可以變化，地變成水的作用、火的作用、風的作用，水也變成在掌握當中，佛有這種功夫。

如果地完全在地的體性當中存在、外境那邊成立的話，則佛無法做到這些，即地變成水、火、風的功能則無法實現。意思就是實際上那邊沒有一個（實有的）成立，而是以我們心來整個都可以掌握。以此成立第四個理。無著的《攝大乘論》中就有講這些道理。

世親的《唯識二十論》。菩薩戒叫《律儀二十頌》，這個應該也是二十頌，二十論的意思由此而來。《唯識二十論》中，世親講到破無方分的道理，即假設外面的色法是自己那邊成立的話，則肯定有源頭的無方分，若源頭的無方分找不到的話，則沒有外面成立的道理，這個道理不通，所以以破除無方分來破除成立外境，這就是破無方分的道理。

然後是法稱，「法稱論師說破能所取相相似而生之理」，應該是所要破的就是這個相似，即能所取相的相似，法稱的邏輯就是這個意思。對於有外境的理由，我們平常會想，比如外面有一座房子，因為我看得到所以是真實，就是用現量作為理由而成立外面真的有一座房子，所以生起相似。所謂的相似的意思就是在那邊我的現量就有它的一個形相，那裏有一座房子，什麼樣的房子？我這裏現量直接感受到，以現量直接感受到為由來

直接成立外面真的房子，感受到房子的時候，感受這個是外面房子的相似或者形相，與這座房子形相一樣，有境這邊就有感受到，就是這個理由。

如果這樣講理由的話，這是不對的。破這個理由來成立法無我或者破除法我，如何成立？我們自己有境有感受的話，比如月亮，自己眼睛有問題然後看到月亮有兩個，那種感受的時候，還是一樣自己感受那邊確實有兩個月亮，沒有覺得自己眼睛有問題，認為這是自己親自感受的怎麼會有問題，完全以自己感受來還是會說那裏有兩個月亮。用自己感受成立，這個是不對，即這裏講的破相似。所謂的相似就是有境的感受，什麼的相？能所取二的相。破能所取相的相似會生起，用這種理來成立法無我。

「陳那菩薩，說破和合及極微塵，是所取道理」，意思就是我們的眼根識看到色法的時候，這些色法是我們的眼根識直接接觸的一個對境，若是如此，用這種理由來成立色法是從外面成立的，因為我們眼睛直接接觸到的色法是在那邊。所取就是理由，這個是我們可以取到、可以接觸到的，破這個理由，怎麼破？如果你講這個是所緣緣，這裏用所取，所緣緣就是你所緣那邊直接

有一個東西，如此所謂的所緣緣我分析一下，和合是它的所緣，還是極微是它的所緣？如果和合是它的所緣，和合是假有，不可以把它當是真實有。如果極微是所緣的話，沒有看到、沒有接觸到極微，所以極微肯定不是它的所緣。極微不可以說是它的所緣，和合也不可以說是它的所緣。

若和合是所緣的話，以此當理由，因為我們現在是講外境，外境成立是實質有，不可以是假有的。用和合的時候不是實質有的，而是假有的，所以用這個你沒有辦法成立外境存。若是極微的話，極微你沒有接觸到，比如我們平常看到一個色法的時候，細的東西眼睛沒有接觸到，所以極微塵不是它直接感受的對境，你用此來成立外境那邊是實實在在的，這是無法成立的。這是陳那的邏輯，但這個是初步的，宗大師說各個有不同的特質，比如法稱用的是這樣的，陳那用的是那樣的，無著用的是這樣的，世親用的是那樣的，各個的特點把它指出來就是這些，真正要瞭解必須閱讀相關書籍。

到這裏已經破了第二個觀待無分別識或者觀待外的能所取。破觀待外的能所取，若是經的話，《解深密經》的奢摩他品中有講；若是論典的話，無著、世親、

陳那、法稱這四位的論著中有講。現在下面主要是講前面的那塊，就是《解深密經》裏面講的破除觀待分別意識的法我或者分別意識的能所取，這個非常重要，如果這個沒有辦法瞭解的話，則沒有辦法瞭解《解深密經》裏面如何解釋《般若經》，所以二者聯繫非常緊密。若我們僅僅瞭解唯識觀待無分別識就是法無我，但沒有瞭解觀待分別意識的法無我的話，則無法理解《解深密經》對《般若經》如何解釋，如此對於《解深密經》中解釋《般若經》那段的理解就會糊裡糊塗。如文：

攝大乘論，釋般若經，凡云無者，一切皆破遍計所執。若未了知，解深密經破遍計所執道理，則唯說為異體能取所取遍計所執，故於瑜伽自宗亦須說有無量不應理事。

這裏沒有直接說《解深密經》，這裏剛剛講的話是對的，這段講宗大師說無著的《攝大乘論》中講到《般若經》一直講無，講破除遍計所執這個道理，前面「釋般若經」，誰來「釋」？這個解釋是《攝大乘論》裏面的，解釋什麼？解釋《般若經》中凡云無者，就是一直說無，一切都是破遍計所執，這個是無著菩薩解釋的。無著菩薩在《攝大乘論》中就有講到，《般若經》裏面

所講的「無」都是破遍計所執，比如《般若經》中的「色即是空、受即是空、想即是空、行即是空、識即是空」，從「色、受、想、行、識」一直講到一切相智，整個諸法都是空，從色法到一切相智整個諸法一直講無的意思就是整個諸法上面的遍計所執把它破了，即「一切皆破遍計所執」。

這裏講的「無」都是破諸法上面的遍計所執，這是誰說的？無著《攝大乘論》中解釋的，但如果你想瞭解無著的意旨，則必須瞭解宗大師在前面講的，以《解深密經》而言，因為無著肯定依據經典而解讀《般若經》的，而且是以唯識的立場，肯定對於《解深密經》中的道理我們一定要瞭解，下面講「若未了知，解深密經破遍計所執道理，則唯說為異體能取所取遍計所執，故於瑜伽自宗亦須說有無量不應理事。」意思是假設不了解《解深密經》裏面破除遍計所執的道理的話，則對於無著的《攝大乘論》中解釋的那段就完全沒有辦法瞭解，即「若未了知，解深密經破遍計所執道理，則唯說為異體能取所取遍計所執，故於瑜伽自宗亦須說有無量不應理事。」

若未了知《解深密經》破遍計所執道理，則對於唯

識或者無著的宗派的立宗就根本無法理解，很多就會解釋不通。如果不是觀待分別意識的法無我，或者觀待分別意識的法我破除這個方面你不了解的話，那你只能解釋觀待無分別識的。若破觀待無分別識的能所取，你唯解釋這個的話，那你就太奇怪了。所以這裏講第一個你不了解《解深密經》裏面觀待分別識的法無我的話，那你只能「則唯說為異體能取所取遍計所執」，意思就是你只能解釋觀待無分別識的法我，如果這樣解釋的話，則會變成「瑜伽自宗亦須說有無量不應理事。」所以你應該會說很多不應理的事。

瑜伽自宗就是唯識宗，如此唯識宗變成必須要說出來很多不應理的東西，即無量不應理事，就變成很離譜，所以必須要懂。不管是宗大師前面講的《解深密經》也好，還是《攝大乘論》、《菩薩地》、《攝抉擇分》中講的觀待分別意識的法無我也好，對於這些如果沒有好好瞭解的話，則相當於不懂《解深密經》，也可以說對於唯識如何真正的解讀《般若經》完全不了解。就像剛才說的虛空，或者像色法到一切相智有 108 個法，雜染法 53，清淨法 55，這 108 個法裏面就有很多無為法，不是只有有為法。

無為法上面，或者先不用說無為法，所謂的觀待無分別識的法我解釋的時候，就是色法上才可以解釋通，不是色法的其他的法，當然無為法不是色法，不僅無為法，其他的有為法中心法等也不是色法，不是色法的那些法上如何解釋法無我，只能解釋為觀待無分別識的能取所取異體二空那種的道理，就只能解釋通色法上面，除了色法之外則無法解釋。《般若經》中講的從色法到乃至一切相智，諸法上解釋的時候，如何能夠解釋通？會變成太離譜了，即「須說有無量不應理事」。還有像有的時候講到常也不是，無常也不是，常法上不要執著，無常上也不要執著，講這些的時候怎麼以能取所取二來解釋？像不生不滅，生也不是，滅也不是，生滅都不是的時候，你怎麼解釋能取所取二空？生也不是，滅也不是，是什麼裏面？《般若經》中的，唯識你要解釋這個，若是如此，如果你解釋像色生等，即色法生也好，色法滅也好，色法常也好，色法斷也好等，都可以說遍計所執，然後這個遍計執也有量成的、量不成的。破量不成的話就變成圓成實出現了，所以就能夠解釋通。

如果這些你一直以觀待無分別識的能取所取來解釋的話，如何解釋？生也不是、滅也不是、常也不是等

這些更無法解釋，所以這裏講極難解釋，即「又說常無常等，全無著處，則以此宗極難解釋」，如果唯識的觀念只有觀待無分別識的法我的立場的話則非常難解釋，哪個方面難解釋？像《般若經》中說的常也不是、無常也不是等，如此你無法解釋下去，宗大師把唯識派的一些太離譜的話點出來，即「是故有說，全無著處依根本定說。辨別此是此非有著處者，依後得時說者，是辯說窮竭」。這樣的緣故很多人說出太離譜的話來。

什麼都無，是根本定的時候的解釋。全無者，像《般若經》說什麼都不是，是什麼意思？這是於根本定當中來解釋的，然後是非等辨別出來是後得位的時候解釋。這裏宗大師說「是辯說窮竭」，意思是完全無話可說的時候才說出來的話，是根本無法解釋的時候才講出來的，離譜到這種程度的意思。所以，一個是根本定的，一個是後得位的。

【辨了不了義善說藏論 060】

上節課講到第 47 頁，如文：

菩薩地，攝大乘，集論等中說四尋思，四如實智，是為決擇唯識正見，悟入唯識最勝之門，亦是煩惱根本分別及所知障之對治。

無著在《攝大乘論》、《菩薩地》、《攝抉擇分》中一直破觀待分別心的能所取。以四尋思跟四如實智而言，主要講破觀待分別意識的能所取。「是為決擇唯識正見」，指是抉擇唯識正見方面，《菩薩地》等論著一直提四尋思、四如實智，原因在於非常重視破觀待分別意識的能所取，這是一個殊勝的門，即「悟入唯識最勝之門」。四個尋思意思就是剛開始用邏輯推的階段。如實智的意思就是已經知道以邏輯推的結果的階段。四個尋思前面已經提過，即以名、義、自相、差別相這些方面尋思，相當於就是四個尋思，知道這個結果的時候就是如實智。

以四個尋思推理後面有一個結論出來，都是一直破觀待分別意識的能所取。四尋思跟四如實智這八個相當

於是抉擇唯識正見和悟入唯識最勝之門，還有它是所知障的對治，即「亦是煩惱根本分別及所知障之對治」，意思是所知障是煩惱的根本，這裏用「及」不對，應該是「亦是煩惱根本的分別」。所謂的煩惱根本分別就是指所知障，所知障相當於就是煩惱的根本的分別心。

四尋思跟四如實智這八個講到三個內容，第一是抉擇唯識的正見，第二是悟入唯識最勝之門，第三煩惱的根本分別心所知障的對治。《菩薩地》、《攝大乘論》、《集論》等無著的書中一直重視四種尋思和四種如實智這八個。如此解釋我們如何理解無著對四尋思四如實智八個方面的解釋？為了瞭解這個則必須瞭解宗大師在前面解釋破觀待分別意識的能所取方面講到的正理，如文：

欲知彼義，須善了知解深密經破遍計所執之理，及最微細所破增益。尤須了知，以彼正理，破除異體能取所取，悟入唯識。然見尚無能觀察者，故為諸具慧，略示觀察之門。

其中的「欲知彼義」就是想瞭解無著的《攝大乘論》、《菩薩地》《集論》等說的四尋思跟四如實智的重要性，對此我們必須好好瞭解什麼？「須善了知解深密經破遍計所執之理」，等於《解深密經》中重點破法我完全是

觀待分別意識能所取為主，現在的意思就是破觀待分別意識的能所取這個方面的正理我們必須要好好瞭解，即「善了知解深密經破遍計所執之理」。「破遍計所執」的意思就是前面提過遍計所執有兩種，即量成和量不成的。量不成的相當於所應破，我們對於諸法上面都有執爾分別心的耽著基，我們面對任何一個法，不管諸法中的有為法，還是無為法，包括空性，我們內心的第六意識一想的時候馬上分別所依就出現了，而且我們也會顯現它是有自相成立，這個後面第二剎那馬上會生起法我執，執爾分別心的耽著基是自相成立的那樣的執著心生起，這就相當於觀待分別意識的法我的法我執。

我們要破法我執，相當於法我執的趨入境就是執爾分別心的耽著基自相成立這一塊我們要破，《解深密經》中就講這個。《解深密經》裏面講依他起是諸法上面的，諸法中不管自性，還是空性，當然有為法不用說，連無為法我們想的時候，前面最源頭那邊肯定會有依他起或有為法，就是諸法究竟的所依那邊有一個依他起，然後有量成的遍計所執和量不成的遍計所執。以量不成的遍計所執而言，當我們對量成的遍計所執認得不清楚後就會生起量不成的遍計所執，我們覺得那樣的存在，把它

破的話就是圓成實。若對於諸法上面依他起、遍計所執、圓成實要清楚，則可以理解《解深密經》中的三性主要是講什麼。

現在宗大師的意思就是前面辛辛苦苦講你們要善了知，目的是什麼？像無著的《菩薩地》、《攝大乘論》、《集論》等著作中特別重視四尋思和四如實智八個方面，它是唯識正見能抉擇的，是悟入唯識的最殊勝的門。一樣，煩惱跟所知障兩個都能夠對治，主要是所知障能夠對治的話就可以了。對於煩惱的根本分別所知障的對治一直有讚歎，無著對四尋思、四如實智一直讚歎，但我們如果沒有瞭解宗大師前面辛苦解釋三性的道理，不了解諸法上的三性如何解釋的話，則無法瞭解無著講的殊勝之處，所以宗大師說「欲知彼義，須善了知解深密經破遍計所執之理」，而且對於細微的我們也要瞭解，即「及最微細所破增益」，特別是破的時候對於很細的所應破也要認出來。

很細的意思就是有的時候我們會混雜，比如耽著基差不多是義共相，持這種想法是不對的。若不是義共相，那是不是耽著基與對境的法本身一模一樣嗎？也不是。以耽著基而言，既不是與義共相一樣，也不是與對境的

法一模一樣。若是如此，與法有距離、完全沒有關係的那種，也不是。所對這個瞭解相當於要有細的分析，即「及最微細所破增益」也需要。應該說倒過來可能好一點，就是先了知「最微細所破增益」，然後了知破的正理。像平常中觀說的我們先要認所應破，然後我們要想以什麼能夠破除所應破的正理，所以不要馬上把正理用起來，而是先要認識所應破，都是一樣的意思。

須善了知兩個東西，一是要倒過來瞭解「最微細所破增益」，二是「解深密經破遍計所執之理」。還有一個尤其需要瞭解的就是他宗的問題，他宗覺得破觀待分別意識的能所取的時候破不了觀待無分別識的能所取，這是他宗的想法，實則不然，破觀待分別意識的能所取也能夠破除觀待無分別識的能所取，對於這個不了解的話也有嚴重的後果，相當於沒有破到法我，就是觀待分別意識的能所取破的時候如果沒有破觀待無分別識的能所取的話，相當於法我執還是非常強的在那裏。

我們也需要瞭解，那個時候沒有破，不是沒有破，而是肯定可以破，這個道理一定要瞭解，尤其需要瞭解「以彼正理」，就是剛才前面的《解深密經》破遍計所執之理，相當於破觀待分別意識的能所取的正理，那個

正理肯定可以破除異體能取所取，意思是能取所取異體、體性異這塊，而且它也一樣能夠悟入唯識，這個必須要瞭解。悟入唯識就是，前面一直講兩個法我，觀待分別意識的能所取是一種法我，觀待無分別意識的能所取也是一種法我。一樣，悟入唯識有兩種，即觀待分別意識的悟入唯識和觀待無分別意識的悟入唯識。現在這裏是講「以彼正理」，一邊它可以破除觀待無分別識的能所取，一邊它可以悟入觀待無分別識的唯識。

所謂的唯識解釋的時候，悟入唯識有兩種，觀待分別意識的悟入唯識，觀待無分別識的悟入唯識。反面的所應破，就是不僅能夠破除觀待分別意識的能所取而已，也能夠破除觀待無分別識的能所取。一樣，正面的我們悟入的那邊，可以說不單單悟入觀待分別意識的唯識，也可以悟入觀待無分別意識的唯識，所以這裏講「以彼正理，破除異體能取所取」。一樣「以彼正理，悟入唯識」，也可以說悟入觀待無分別識的唯識。這個方面宗大師覺得特別需要瞭解，即「尤須了知」。了知什麼？就是以破除觀待分別意識的法我的正理，可以破除觀待無分別意識的法我，一樣，悟入觀待無分別識的唯識，這樣的道理我們特別需要瞭解。

宗大師就是這麼交代的，但對此很多人根本沒把它當重要的事情，連對這個的疑問都沒有，就是這麼一個狀態，所以宗大師前面解釋，你們如果有智慧的話，應該在這個方面需要下功夫或者深入瞭解，為此打開一個門，即「然見尚無能觀察者，故為諸具慧，略示觀察之門。」前面講觀察者都沒有，就是發現這個方面的觀察都沒有，宗大師覺得要打開門，要有更多的具慧者觀察這個方面或者這方面要多研究多學習。「略示觀察之門」，相當於這裏有一個門，學習者透過此觀察可以看得到。「略示」的意思就是不需要很詳細的解釋這個門就打開了，自己觀察的話就看得到。「略示」就是宗大師簡略的解釋。

第 48 頁是斷諍論。觀待分別意識的能所取已經破了，正理已經講完了，科判已一主要講這個，講完之後諍論出來，主要有兩個諍論，一個諍論是已經跟《解深密經》的內容違背，另外一個諍論就是他宗認為世親的書《三經除害論》，在第 49 頁，實際上這是他宗的一個辯論，他認為這是世親的一本書，實際上他宗認錯了，這根本不是世親的書，跟這個有違背。總體來說斷諍論中有兩個諍論，第一個諍論跟《解深密經》相違，第二

個是跟世親的《三經除害論》相違。第一個諍論有點長，如文：

解深密經說，由於依他起執著遍計所執自性，起諸煩惱，由彼作業流轉生死。若於依他起見遍計所執相無自性，彼等即得次第還滅。聲聞、獨覺、菩薩三乘，皆由此道，此行跡故，而得涅槃。皆共此一妙清淨道，皆同此一究竟清淨。更無第二依他起上遍計執空，除前所引，亦未說餘。是故聲聞獨覺證法無我，是否此經之義？若云是者，前謂不共，則成相違。若云不是，則此經義當如何釋？

到這裏是他宗的諍論，下面開始斷諍論，就是回答諍論，從「菩薩地亦說」開始是宗大師的解釋，首先我們看一下他宗的觀點，我們先倒過來看比較容易理解，「是故聲聞獨覺證法無我，是否此經之義？若云是者，前謂不共，則成相違。若云不是，則此經義當如何釋？」這句話是重點，意思就是小乘聲聞跟獨覺有證悟法無我，證悟法無我是《解深密經》的意義，或《解深密經》是否認可這個問題，即「是故聲聞獨覺證法無我，是否此經之義？」此經指的就是《解深密經》，按照《解深密經》來說小乘有沒有證法無我，假設證的話則會變成什

麼，不證的話會變成什麼，這就是他宗的疑問。

如果證的話，前面有說到大乘對法無我是不共的，有這種說法就會違背，這種說法在哪里說呢？《解深密經》前面講第一轉法輪是不了義經，第二轉法輪也是不了義經，第三轉法輪才是了義經。《解深密經》第 15 頁科判「丁一 引經、丁二 略釋經義。今初」，具體內容如下：

如解深密經勝義生白佛云：「世尊初於一時，在婆羅奈斯仙人墮處，施鹿林中，惟為發趣聲聞乘者，以四諦相轉正法輪，雖是甚奇甚為稀有，一切世間諸天人等先無有能如法轉者。世尊彼時所轉法輪，有上、有容、是未了義，是諸諍論安足處所。世尊在昔第二時中，惟為發趣修大乘者，依一切法皆無自性，無生無滅、本來寂靜、自性涅槃，以空性相轉正法輪，雖更甚奇甚為稀有。世尊彼時所轉法輪，亦是有上，有所容受，猶未了義是諸諍論安足處所。世尊今於第三時中，普為發趣一切乘者，依一切法皆無自性，無生無滅、本來寂靜、自性涅槃，以善辨相轉正法輪，第一甚奇最為稀有。

其中「世尊初於一時」是第一轉法輪，第一轉法輪的所化機是誰？「惟為發趣聲聞乘者」，對他開示的內

容是什麼呢？就是「以四諦相轉正法輪」。第二轉法輪的時候就是「世尊在昔第二時中，惟為發趣修大乘者」，還有一句話就是「以空性相轉正法輪，雖更甚奇甚為稀有」，第二轉法輪的對象是大乘者，所講的是空性相轉正法輪，意思就是對聲聞沒有開示空性的法，對大乘者才開示空性的法。第一轉法輪跟第二轉法輪的所化機跟所詮區分的時候，第一轉法輪的對象的小乘者，所開示的所詮的四聖諦；第二轉法輪的所化機是大乘，所開示的是空性。從此處可推知，對小乘不可以開示空性，對大乘可以開示空性，這裏就區分出來。

剛剛我們講的是第 48 頁的「若云是者，前謂不共」，前面哪里說不共？剛剛《解深密經》那段說不共，說什麼？對聲聞、獨覺小乘者沒有開示空性，空性是不共的，對大乘才開示不共的空性。假設聲聞獨覺有證法無我的話，「若云是者」就是聲聞獨覺證法無我的話，那前面說的不共就跟這個相違。前面說第一轉法輪、第二轉法輪的時候有一個不共的地方，對大乘才開示空性、法無我，對聲聞小乘不可以開示法無我，即「若云是者，前謂不共」。「若云不是」，聲聞獨覺沒有證法無我，如果你說不是的話，現在前面整個引自《解深密經》，對此

你怎麼解釋？

前面引《解深密經》我們剛開始斷諍，《解深密經》中間講了好幾個道理，應該是總的來說也可以分兩個，相當於中間所謂聲聞、獨覺、菩薩三乘，「聲聞、獨覺、菩薩三乘，皆由此道，此行跡故，而得涅槃。」可以說兩個以兩段來講，解深密經就講到這兩個。《解深密經》中從「由於依他起執著遍計所執自性」到下面的「除前所引，亦未說餘」，應該是兩段，這個不是《解深密經》，應該前面的「更無第二依他起上遍計執空，除前所引，亦未說餘」，但這個不可以說引《解深密經》，而是《解深密經》裏面說，就是到剛剛說的「除前所引，亦未說餘」，這裏面也有宗大師的一些看法，《解深密經》只說這個，除了這個之外沒有別的說法，這些話是宗大師加的，但是實際上說出來的內容完全是《解深密經》裏面的，說出來的內容是什麼樣呢？

簡單理解，就是不管聲聞也好，還是獨覺、菩薩也好，大家走的路都是解脫道，也可以說聲聞的解脫、獨覺的解脫、大乘的解脫，像資糧道、加行道、見道、修道、無學道，聲聞也有五個道，獨覺也有五個道，大乘也有五個道，最後都有無學道，無學道的時候大家都得

到自己果位的解脫，所以大家都可以得到解脫，這裏講他宗說聲聞、獨覺、菩薩都可以得到解脫，以什麼來解脫？那就是破除法我，而且破除觀待分別意識的法我然後就得到解脫。當然宗大師下面會解釋他宗的解釋是不對的，前面這句話是他宗的想法，不可以說是宗大師的想法。

《解深密經》中有說到以什麼來輪回、以什麼來脫離輪回，這個道理《解深密經》中如何說，這是他的一個想法，然後再下面的階段，如果是這樣的話，以什麼來輪回？以什麼原因來輪回？以什麼脫離輪回？聲聞、獨覺、菩薩三個都是要解脫，三者都要修這個，三者要走的路的都是一樣的，這是第二個階段講的。先看一下第一個階段，這是他宗的認為，我們自己不要糊塗，實際上《解深密經》不是這麼說的，他宗認為是這麼說的，即「解深密經說，由於依他起執著遍計所執自性，起諸煩惱，由彼作業流轉生死。若於依他起見遍計所執相無自性，彼等即得次第還滅。」意思就是以什麼來流轉輪回、以什麼來脫離輪回。

從前面可以看出，他宗說《解深密經》中是這麼說的，《解深密經》說流轉輪回是怎麼來的，怎麼可以脫

離輪回，這個是《解深密經》裏面這麼說的，他宗的解釋「由於依他起執著遍計所執自性」，意思就是我們平常所說的耽著基，諸法上執爾分別心的耽著基是有自性那樣的執著，等於就是觀待分別意識的法我執，以這個會起煩惱，即「於諸煩惱」。「由彼」就是有了這個會起煩惱，意思就是有了法我執就會有補特伽羅我執，他宗就是這麼認為的，就是有了法我執就會有補特伽羅我執、就會有煩惱，有了煩惱就會造業，有了業就會流轉生死。

這裏講了這個道理，由於依他起執著遍計所執自性，就是法我執或者所知障，它會讓我們生起補特伽羅我執或者煩惱，起諸煩惱後整個貪瞋癡慢疑等所有的煩惱就出來了，然後以這些煩惱我們來造業；有了業，果報流轉生死就出來。順的緣起就是這樣。逆的緣起或者還滅緣起，相反，假設「若於依他起見遍計所執相無自性，彼等即得次第還滅」，剛剛講有自性的執著，現在是瞭解了或者看見了遍計所執相是沒有自性的，剛剛那個順序就從相反的方面把它還滅了，即「彼等即得次第還滅」。比如剛剛講的有了法我執就會有補特伽羅我執等煩惱，有了補特伽羅我執等煩惱就會有造作業，有業就會有流

轉生死。

一樣，沒有法我執就不會有補特伽羅我執等煩惱，沒有補特伽羅我執等煩惱就不會造作業，不會造作業就不會有生死流轉，即「彼等即得次第還滅」，這樣的道理是他宗認為《解深密經》裏面說的，他宗還認為不管聲聞、獨覺、菩薩解脫的時候完全以這個修行之路來走的，沒有第二條路，所以這裏講「聲聞、獨覺、菩薩三乘，皆由此道，此行跡故，而得涅槃」，「此道」就是如何還滅輪回，大家都走這條路，道也好、修行也好、所要走的路也好，都完全是這個，聲聞、獨覺、菩薩三乘都是如此而得涅槃，他們所要修的道跟所清淨的果一樣，即「皆共此一妙清淨道，皆同此一究竟清淨。」

剛剛前面用的兩個詞「皆由此道」對應的是「皆共此一妙清淨道」，「此行跡故，而得涅槃」對應的是「皆同此一究竟清淨」所以他們的道跟行完全是一個結果，他們能清淨的道跟所清淨的果也是一樣的，等於大家都一樣脫離輪回，脫離輪回的方法也一樣，也會變成脫離輪回的結果一樣。當然不要誤解，脫離輪回是一樣，但還是有不同的等級。從脫離輪回的層面來說都一樣，聲聞到了無學道的時候還是脫離輪回，獨覺到無學道的時

候也是脫離輪回，菩薩道無學道的時候也是脫離輪回。

應該這裏是講三個東西，剛剛是講兩個東西，現在這裏就把它當第三個，剛剛第二個講聲聞、獨覺、菩薩只有這個道、這個行，現在說另外一個就是前面所謂的不管道也好、修也好，主要是還滅的次第，就是破除依他起上的遍計所執或者破遍計所執有自相，然後補特伽羅我執不再生起，煩惱也不生起，不會造業，不會生死輪回，講這個的時候源頭主要是破遍計所執，破遍計所執那裏沒有另外一種破遍計所執的方法，只有一種，即「更無第二依他起上遍計執空，除前所引，亦未說餘。」《解深密經》中沒有這麼說，除了前面所引的之外，遍計所執空方面沒有第二種說法，但這個我們下面會解釋。

宗大師說遍計所執空的道理有兩種，不只可以解釋法無我的角度，補特伽羅無我的角度也可以解釋為遍計所執空，比如我們在前面一直談遍計所執空完全是法無我的圓成實性，比如瓶子是依他起，瓶子上執爾分別心耽著基，還有執爾分別心有自相這兩個是遍計所執，一個是量可成，一個是量不可成，破量不可成的話就變成圓成實，前面一直講這塊，根本沒有以補特伽羅無我的

角度講圓成實，一樣，補特伽羅我的角度沒有講過遍計執。我們在前面講的遍計所執都是法我的遍計所執，沒有講補特伽羅我執也是有的，實際上補特伽羅我的遍計所執也是有的，但下面你們可以理解，這裏講除此之外沒有第二個遍計所執空，「第二依他起上遍計執空」，實際上依他起上遍計所執空有第二種，不是只有第一種，但他宗認為《解深密經》中只講一種，沒有第二種。

到這裏，他宗認為《解深密經》中如何說，認為《解深密經》裏面說把它分成三個東西，一是如何流轉生死跟還滅生死，第二是聲聞、獨覺、菩薩走的路、道、行都一樣，第三最主要是遍計所執跟空這樣的智慧我們經歷的只有法無我，而沒有補特伽羅無我，這句話就變成若小乘對於法無我不了解沒有證法無我的話就會違背這個經的內容。「若云不是，則此經義當如何釋？」這是他宗的話，意思是假設聲聞、獨覺他們沒有證法無我的話，那這個經如何解釋？為什麼他這麼講？因為他宗認為經裏面是這麼說的，若是如此，聲聞跟獨覺必須要證法無我，沒有證法無我的話，則經的內容我們無法解釋，即「若云不是，則此經義當如何釋？」如果是證法我的話，那就不是這段經，前面的《解深密經》當如何

解釋。兩個都是《解深密經》裏面的諍論，如果聲聞跟獨覺證法無我的話，前面你講的《解深密經》引的那段中第一轉法輪及第二轉法輪這些內容你如何解釋，如果聲聞跟獨覺沒有證法無我的話，現在這裏講的《解深密經》的那些內容你如何解釋。這是他宗主要的諍論。

從下面可以理解宗大師如何回答。宗大師認為聲聞跟獨覺是否會證法無我，對此宗大師如何回答？宗大師肯定回答是不證，如果不證的話，以此來解釋。從宗大師的解釋可以理解，宗大師認同不證，因為不證的話有什麼解釋，他講這句話來回答，他不回答證的話會如何，若證的話則變成「若云是者，前謂不共，則成相違」，宗大師不回答，意思是你說的對了，證的話就有違背，所以我肯定說聲聞和獨覺不證法無我，但我對此認可的時候你有懷疑，《解深密經》的意思你如何解釋，現在我就跟你解釋《解深密經》裏面的內容，如文：

菩薩地亦說，由自性分別，差別分別，總執分別，能生戲論所依，分別所緣事，彼為所依止，而生薩迦耶見及以彼見，生諸煩惱，流轉生死。由四尋思四如實智，了知分別所取義無，彼等即滅。由是因緣，是許於諸法上假立自性差別執自相有法我妄執，是薩迦耶見之根本。

其法我執，作補特伽羅我執所依者，即許聲聞獨覺不證法無我之中觀師，亦復共許。其中若能盡法我執，補特伽羅我執，亦必隨滅。然未能盡法我執者，補特伽羅我執非不可滅。故雖未滅生死究竟根本，然脫離生死亦不相違。

下面「菩薩地亦說」的意思就是你剛剛講的道理我們要瞭解《菩薩地》中也一樣這麼說，但我們要瞭解剛剛他宗認為如何流轉輪回、如何還滅輪回，宗大師對此如何解釋呢？你說有了法我執就會有補特伽羅我執，就會有煩惱會有業，就會有流轉輪回，對此我也可以認同，真正的補特伽羅我執是從法我執來的，但不可以說若有法我執的話肯定會生起補特伽羅我執。中間也有補特伽羅我執不會生起，但法我執還能生起的情況，這個道理下面有一句話「然未能盡法我執者，補特伽羅我執非不可滅」，菩薩實際上不怎麼修補特伽羅無我，他主要修的是法無我，修法無我的時候補特伽羅無我沒有修，但補特伽羅我執自然會滅。法無我修的話補特伽羅我執自然就會滅，因為以法我執有機會生起補特伽羅我執，但不可以說一定會生起，而是有機會可以生起補特伽羅我執。如果法我執沒有的話，補特伽羅我執生起的機會都

沒有。

這個道理就是，有法我執的話則有機會生起補特伽羅我執，但不等於一定會生起。剛剛那句話就是下面宗大師的答復，第 48 頁倒數第三行「其中若能盡法我執，補特伽羅我執，亦必隨滅。然未能盡法我執者，補特伽羅我執非不可滅。」意思是補特伽羅我執也是可以滅的，雖然法我執沒有盡，但補特伽羅我執也可以滅。下面講「故雖未滅生死究竟根本，然脫離生死亦不相違。」我們平常是這麼說的，輪回的根就是薩迦耶見或補特伽羅我執，我們平常辯論的時候就會引宗大師的這句話，《解深密經》中也有一句類似的話，對此我們要怎麼解釋？不可以說法我執是輪回的根，但可以說是究竟根，這個似乎有點怪，即是不是究竟根？是。是不是根？不是。

如果是輪回的根的話，則脫離輪回必須要斷除它。究竟根的意思是什麼？根的前面再一直推的話，就有很細很深的，心中最深的確實是法我執，有了法我執慢慢的變化成補特伽羅我執出來，所以可以說法我執是輪回的究竟根本，但不是根。平常辯論時就有這樣的說法。如果法我執是輪回的根的話存在什麼問題？就變成脫離輪回必須要斷除它。如果是究竟根，則沒有必要斷除

它，當然斷除它也會脫離輪回。

我們看一下，這裏講「菩薩地亦說」，剛剛前面說的就是《解深密經》說，宗大師回答，不只是《解深密經》說，無著的《菩薩地》也是這麼說，但我們分析它的意義的話，就是輪回的究竟根本並非必須要斷除它，還滅就是有了可以滅除它，但不是一定要滅除它才可以滅除輪回，所以這個要區分開。首先你說的這種道理就我早就看到了，不只是《解深密經》，連《菩薩地》中也是這麼說的，我很清楚。所以宗大師說「菩薩地亦說」，亦說的意思是什麼？你只看《解深密經》就嚇到，或者你覺得我看到就很特別的一個說法，實則不然，而是《菩薩地》中早就這麼說，我早就看過，《解深密經》當然是這麼說的。對於《解深密經》說的你不要驚訝，《菩薩地》中也這麼說的，怎麼說？如文：

菩薩地亦說，由自性分別，差別分別，總執分別，能生戲論所依，分別所緣事，彼為所依止，而生薩迦耶見及以彼見，生諸煩惱，流轉生死。由四尋思四如實智，了知分別所取義無，彼等即滅。

《菩薩地》中也這麼說，先講法我執，即「由自性分別，差別分別，總執分別，能生戲論所依，分別所緣

事」，意思是我們先會有一個法我執，有了這個法我執之後，它會帶來更多的執著，這裏講「由自性差別，差別分別，總執分別，能生戲論所依」，先有自性差別或者兩個一起的分別，它會生起什麼？會生起很多法上面的執著，「戲論分別所緣事」，比如補特伽羅我執的時候就是這種道理，先對「我」執著的時候，對「我的」也執著，比如「我的朋友」等，所以對於一個上面執著了之後，它會帶來其他上面的執著。

以補特伽羅我執來說會執著，一樣，以法我執來說，一個上面先生起了法我執之後，這裏講「戲論」，意思就是它會在更多的法上執著，即「能生戲論所依，分別所緣事」，它執著的對境就變成越來越多，如此從那裏就會發生薩迦耶見出來，即「彼為所依止，而生薩迦耶見及以彼見」，這就是法我執跟薩迦耶見中間的關係，或者是法我執跟補特伽羅我執中間的關係。

「及以彼見，生諸煩惱，流轉生死」，有了這個薩迦耶見之後，所謂的煩惱就出來了，有了煩惱之後，就有整個輪回出來流轉生死。相反，假設源頭的「自性分別，差別分別，總執分別」透過四種尋思跟四種如實智來瞭解，則完全是無，即「由四尋思四如實智，了知分

別所取義無，彼等即滅」。「四尋思四如實智，了知分別所取義無」沒有了之後，薩迦耶見就沒有了；薩迦耶見沒有了，諸煩惱就沒有了；諸煩惱沒有了，整個流轉生死也沒有了。所以下面講「彼等即滅」，這是《菩薩地》中說的內容，就是從「由自性分別」開始，到下面「彼等即滅」。

《菩薩地》中，我們也可以說無著的主張是什麼？就是下面講的「由是因緣，是許於諸法上假立自性差別執自相有法我妄執，是薩迦耶見之根本。」其中「許」的意思就是以《菩薩地》的立場來許。這裏用「根本」，讀書的時候應該要前後連貫，而不是僅讀一句話，所以我們應該瞭解不可以說根本，而是究竟根本，若只講根本就會有矛盾。法我執是薩迦耶見的究竟根本，輪回的究竟根本，不可以說根本。這是誰許的？無著許的，從《菩薩地》中就可以看出無著是這麼承許的，不只是無著，連清辯論師他們也是這麼許的，下面就相當於清辯論師的意思，即「其法我執，作補特伽羅我執所依者，即許聲聞獨覺不證法無我之中 觀師，亦復共許」，意思是像清辯論師的話，他認為聲聞跟獨覺不會證法我執。相反，像獅子賢菩薩等瑜伽行中觀自續派的話，則會承

許。

這裏我們要瞭解就是，瑜伽行中觀自續派跟經部行中觀自續派的差別，現在這裏有一個「亦」字，即「亦復共許」，意思是不只是無著這麼許，連清辯論師也是這麼許。像清辯論師，他認為聲聞跟獨覺的羅漢已經脫離輪回，但他們不需要證法無我，若是如此，他會不會不認同法我執是輪回的究竟根本，或者法我執跟補特伽羅我執也有關系，有了法我執就有機會生起補特伽羅我執，這種道理清辯論師會不會認可？如果認可會不會有矛盾？他說已經脫離輪回的聲聞獨覺的羅漢們根本不會證法我執，如此跟他認可法我執那邊也有機會生起補特伽羅我執，二者是否會矛盾？不會矛盾，完全是同時認可這兩個的。一樣，唯識的無著也是這麼認可的，對此不要驚訝而認為無著是這麼說的、這個我們很難理解，實則清辯也是這麼說的，所以宗大師這裏是舉例說明你不要太驚訝。無著論師和清辯論師兩位祖師，一邊說法我執是補特伽羅我執的所依，一邊說聲聞跟獨覺完全不會證法無我，同時這麼說的。

然後宗大師對此有一個結論，你要分辨就會安心，不會驚訝。如何分辨？「其中若能盡法我執，補特伽羅

我執，亦必隨滅。然未能盡法我執者，補特伽羅我執非不可滅。故雖未滅生死究竟根本，然脫離生死亦不相違。」意思是聲聞、獨覺的阿羅漢們是否脫離輪回？他們有沒有滅除輪回的究竟根本？沒有滅除。有沒有滅除輪回的根？有。如此分辨的話則沒有什麼問題。為何我們要這麼說？因為要清楚補特伽羅我執跟法我執確實有關系，如果沒有關係的話，大乘為了脫離輪回則不必修補特伽羅無我，只修法我執就可以了，所以肯定二者有關系。補特伽羅我執是後面，法我執是前面，就有這麼一個狀態。

一般的人講補特伽羅我執的時候就會比較激動，人就已經到了情緒的層面，所以叫煩惱。法我執的時候，人沒有達到情緒的階段，所以不叫煩惱。煩惱的定義叫心不寂靜為性，就是有了煩惱性格就會變成心不寂靜煩躁的情緒狀態，法我執的時候沒有達到這種狀態，但補特伽羅我執的時候就有這種狀態，像以醫學來說，血壓也會有變化，就是有細的一些變動。所以補特伽羅我執跟法我執還是不一樣的，但補特伽羅我執如何而來，對此再往前追究話，肯定跟法我執有關系。

故法我執有機會生起補特伽羅我執，但不一定會生

起。如果沒有法我執的話，則補特伽羅我執則不可能生起，這是確定的，即「其中若能盡法我執，補特伽羅我執，亦必隨滅」，若法我執沒有的話，補特伽羅我執肯定滅；但沒有滅除法我執，則不可能滅補特伽羅我執，可以這麼說嗎？那就是非不可滅，即「然未能盡法我執者，補特伽羅我執非不可滅。」所以不可以說非不可滅，而是可滅。雖然沒滅除法我執，但可以滅除補特伽羅我執，這也是存在的。這樣的緣故，滅除了補特伽羅我執，沒有滅除法我執的狀況如何解釋？我們要解釋為，已經脫離輪回，但沒有滅除輪回的究竟根本，滅除輪回的根本，如此分析就可以了。

●互動答疑

學生問：是否可以說補特伽羅我執是生死輪回的親因？法我執是生死輪回的疏因？即一個是直接因，一個是間接因。

仁波切答：可以這麼說，但要瞭解就是，親跟疏是相對的。剛剛我們看宗大師對《菩薩地》解釋的時候中間有一個東西，就是補特伽羅我執跟法我執中間，比如這裏先講到「菩薩地亦說，由自性分別，差別分別，總執分別」，「能生」是中間，前面講的是法我執，然後它會生

起「戲論所依，分別所緣事」，然後依他生起薩迦耶見，「彼為所依止，而生薩迦耶見」，所以法我執跟補特伽羅我執中間還是有，但你剛剛問如果跟輪回比的話，當然輪回是最後面的果。另外我們要瞭解，有的時候講親因，相當於果一定要生起，就是有了因之後果一定要生起，親有這種感覺。如果是這樣的話，則我們不可以說它是親因。還有就是有的時候要瞭解，親跟親因要分開，有的時候雖然靠近，但因的作用不存在，它還是生不起，所以靠近不等於一定是因。簡單來說，像現在我們所有的煩惱，以唯識八識來說末那識一定會變成平等性智，對於它的續流是這麼解釋，末那識跟平等性智中間，一定是續流，但不是因。我們要瞭解平等性智的續流有一個是因的階段，然後有一個階段僅是續流而已，但不是因，因是別的，由別的因轉而生起這個，這個生起不是它影響的，它的前面的續流跟它沒有什麼關係。可能我們學《攝類學》的時候會有一些誤解，因為我們學習《攝類學》的時候是小孩學習的階段，肯定對於前面的續流近取因就會有這種感覺，但這個並不究竟，是當時學習的時候的一種理解。續流的前面一定是近取因嗎？不是。所以，近取因跟續流不是相等，前續流未必定是它的因，

對此也要注意。

此文稿根據仁波切講課錄音記錄整理，為自他學習而做，僅供參考，若有疏失，懇請指正。

2017《辨了不了義善說藏論》講記

宗喀巴大師 造論

雪歌仁波切 講授

（中卷 061—120 講）



【2017 辨了不了義善說藏論 061】

上節課講完第 48 頁倒數第二行。這節課從下面開始講，如文：

是故經言由此道者，雖是通達依他起上遍計所執相空之道，然非定須法無我道。

先把前面他宗的段落分一下，看看他宗的理由是什麼，開始是他宗的諍論。第 48 頁，這裏有兩段，第一段如文：

解深密經說，由於依他起執著遍計所執自性，起諸煩惱，由彼作業流轉生死。若於依他起見遍計所執相無自性，彼等即得次第還滅。

第二段如文：

聲聞、獨覺、菩薩三乘，皆由此道，此行跡故，而得涅槃。皆共此一妙清淨道，皆同此一究竟清淨。

藏文的分段，如何流轉生死、還滅生死是一段；另外一段就是以聲聞、獨覺、菩薩而言，能解脫的清淨道完全一樣，所解脫的道也一樣，所要修的對境空性也一樣，即「皆共此一妙清淨道，皆同此一究竟清淨」，這

兩個其中一個是有境的道，然後是究竟清淨。得到的果位一樣，所得到的解脫是一樣的。解脫當然有差別，但一樣會到解脫。這是一個，然後跟這個並在一起是另外一個，除此之外，沒有說別的依他起上的遍計執空，所以「更無第二依他起上遍計執空」，意思就是「除前所引，亦未說餘」，就是沒有別的說，到這裏整段就是第二段。把第一段跟第二段當理由，然後跟自宗辯，如文：

是故聲聞獨覺證法無我，是否此經之義？若云是者，前謂不共，則成相違。若云不是，則此經義當如何釋？

這主要是前面分成兩段的理由，「是故」，然後應該直接說下面的「若云不是，則此經義當如何釋？」為何這樣跳過去？因為若聲聞跟獨覺證法無我的話，則與前面第 15 頁的《解深密經》就有相違；若聲聞和獨覺不證法無我的話，那這個經怎麼解釋？這個經的意思就是前面沒有直接引經，但經裏面有這麼說，就是剛開始的時候「解深密經說」，沒有真正的引出來，但《解深密經》中確實有這樣的話，對此你怎麼解釋？他宗是這麼辯的。

現在重點在於他宗的問題是聲聞跟獨覺是否會證法無我，假設聲聞獨覺證法無我的話，那前面第 15 頁

中引的《解深密經》那段你怎麼解釋，跟這個會相違；如果聲聞跟獨覺沒有證法無我的話，剛剛前面講的你怎麼解釋？意思是若不證的話，剛剛分的兩段相當於聲聞跟獨覺也會證法無我，這個的理由「是故」，真正應該是他成立的證法無我是《解深密經》的意義，按照《解深密經》的意義來說，聲聞跟獨覺有證到法無我，就是這個的理由。

應該是前面的整段，就是「解深密經說」，然後把整段當理由，即「是故」，然後說聲聞獨覺一定會證法無我，而且這是《解深密經》的意義。「是否此經之義」，他雖然如此問，但實際上他認為這個是《解深密經》的意義，前面講的是《解深密經》的意義這方面的理由，所以他說「若云不是，則此經義當如何釋？」但現在宗大師要解釋這個理由，下面就是宗大師解釋《解深密經》說的內容。

前面我們一直有解釋，不可以說法我執是輪回的根，但要解釋為它是輪回的究竟根本，不可以直接說它是根本，追究的話它是前面一個根，對此你們可能會覺得怪，認為「說究竟根本，又不是根本，應該究竟根本才是根本」。對此大家要瞭解，根本的根本就可以說究竟根本，

比如「爸爸的爸爸」就有點究竟爸爸的樣子，但不可以說爸爸的爸爸就是爸爸，就有點像這個道理。它是究竟的根本的意思就是它是根本的根本，但並非輪回的根本。所以，有了法我執就有補特伽羅我執，補特伽羅我執是輪回的根本，但不可以說法我執是輪回的根本。

從「菩薩地亦說」開始解釋《解深密經》裏面的前段，他宗說「解深密經說」，說什麼？怎麼樣有流轉生死，怎麼樣有還滅生死，基於這段《解深密經》解釋，宗大師對他解釋這段的內容，所以從「菩薩地亦說」開始到 48 頁最後那行「然脫離生死亦不相違」，就是解釋剛剛他宗說的「解深密經說」後面的一長段，我們把它分成兩段，前段是宗大師對它解釋，然後是後面那段下面來解釋，即「聲聞、獨覺、菩薩三乘，皆由此道，此行跡故，而得涅槃」，但下面解釋的時候是連著解釋的。

因為現在是講聲聞跟獨覺雖然沒有斷除生死的究竟根本，但他們已經脫離生死，就是這裏講的「不相違」，現在要瞭解他們沒有斷除生死輪回的究竟根本，但他們還是脫離生死，所以他們肯定有修依他起上遍計執空，這就要解釋另外一個道理，怎麼解釋？「是故經言由此道者」，剛剛我們分了兩段，就是他宗說的《解深密經》

說的，兩段中講「是故經言由此道者」、「聲聞、獨覺、菩薩三乘，皆由此道」，兩段的分段是對的。第二段從「聲聞、獨覺、菩薩三乘，皆由此道，此行跡故，而得涅槃」，其中的「由此道」如何解釋？這裏是宗大師對它解釋，所謂的「由此道者」，雖然這個道是依他起上遍計執空的這種道理，但這樣未必要講法無我。

依他起上遍計執空的道理，沒有必要一定要講法無我，補特伽羅上也可以講依他起上遍計執空，「雖是通達依他起上遍計所執相空之道」的「道」肯定是有境的心法，一個證量，然後這個證量是什麼樣，它是通達依他起上遍計所執相空，就是依他起上遍計所執就破了，或者通達平常說的瓶子上面執瓶子的分別心的耽著基是自相空，瞭解或通達依他起上遍計所執相空，那樣的證量就是這裏的「道」。那樣的證量是不是聲聞跟獨覺所修的，就是前面講的「皆由此道」？雖然是，但不一定，一直講依他起上遍計所執相空之道，沒有必要一定講配合法無我，補特伽羅無我也可以說，即「然非定須法無我道」，是不是必須於法無我道上解釋？未必。補特伽羅無我道也可以解釋。

「以於依他起遍計所執空中」，對於「空」解釋的

時候，就是依他起上遍計所執空，這個遍計所執空也可以把它與補特伽羅無我結合，或者補特伽羅我空，不用說法我空，而且無著的《集論》中有這麼解釋，所以我們沒有必要一講依他上遍計執空的時候馬上結合法我，即「集論說有依於補特伽羅無我而立故」，就是《集論》中對於依他起上遍計執空解釋的時候，其中解釋到特伽羅無我。「補特伽羅無我而立故」，這樣建立也可以。

如果解釋補特伽羅無我的話則非常簡單，以修補特伽羅無我的力量就可以脫離輪回，大小乘都一樣，前面說的「聲聞、獨覺、菩薩三乘皆由此道」的「此道」解釋的時候，雖然講通達依他起上遍計執空的那種道，但以特伽羅無我的角度來解釋就對了，所以通達補特伽羅無我來去除煩惱，前面有說「妙清淨道」，即清淨煩惱，究竟清淨就是涅槃的果位。「於斷煩惱解脫」，妙清淨道跟究竟清淨兩個都是以修補特伽羅無我來淨除煩惱，最後得到涅槃，這個方面大乘小乘全無差別，大家都一樣的。

這裏可能你們會懷疑，比如說大乘沒有特別修補特伽羅無我，而以修法無我來斷除煩惱得到涅槃，但我們也要瞭解修法無我的時候相當於修補特伽羅無我一樣

的作用，也可以說以涵蓋的角度來說修了，雖沒有明顯的直接修，但還是一直破補特伽羅我執，所以一直在破除補特伽羅我執當中修，當法我破的時候當然就破了補特伽羅我，所以還是有修的，而且可以說真正解決煩惱、業跟補特伽羅我是有關系的，以補特伽羅我執可以處理煩惱、處理業。

如何脫離輪回？那就必須要講輪回的來源是業，業的來源是煩惱，如何處理？補特伽羅我執就是這麼處理的，當法我執破的時候自然就已經破了補特伽羅我執，所以也可以說修補特伽羅無我，但不是直接像聲聞獨覺那樣專門拿補特伽羅我執出來修，而是修法無我的時候裏面就已經涵蓋補修特伽羅無我。以什麼力量斷除煩惱、脫離輪回？也不可以說以法無我，真正的是以補特伽羅無我。不能說由法無我直接跳到破除煩惱跟業，而沒有中間的滅除補特伽羅我執，實則不然，實際上是以滅補特伽羅我執的力量斷除煩惱和業，然後脫離輪回。關鍵輪回是跟補特伽羅我執綁在一起的，一樣，修的時候以補特伽羅無我的力量就可以斷除煩惱並得到解脫，這個方面大小乘都一樣，所以說大乘小乘全無差別，這樣的緣故《解深密經》說「於斷煩惱解脫之中大乘小乘全無

差別，故云共一妙清淨道，同一清淨。」

這裏講「故云」就是指《解深密經》，我們要瞭解先是宗大師引了無著的《集論》，然後以此成立宗大師的理解，「由通達補特伽羅無我淨諸煩惱，於斷煩惱解脫之中大乘小乘全無差別」，這段就是前面無著《集論》中當理由講出來的道理，《解深密經》用這個道理成立「皆共此一妙清淨道，皆同此一究竟清淨。」前面他宗諍論的時候講過，這就是《解深密經》中說的，所以宗大師說「故云共一妙清淨道，同一清淨」。下面講到，如文：

解深密經釋大乘經義，謂諸蘊等是依他起。於彼等上增益法我，是遍計執。彼由此空，立法無我圓成實性。

「說善辨法輪，普為發趣一切乘者，亦即此義。」這段是重點，如果不了解依他起、遍計執、圓成實三性，不懂安立補特伽羅無我是否可以解釋，則完全沒有辦法懂《解深密經》或者第三轉法輪的所化機是誰，對於「普為發趣一切乘者」根本就不了解。以《解深密經》而言，以唯識的立場來說它是頂尖的，就是它是轉法輪裏面最頂尖的法，是善辨法輪，而且以「普為發趣一切乘者」對此讚美，對於讚美的意義，即瞭解為何講《解深密經》

是善辨法輪及「普為發趣一切乘者」法輪，瞭解此意義就必須解釋《解深密經》中顯義上講到以法無我來安立三性，隱義講到以補特伽羅無我安立三性，如果對此瞭解的話才可以瞭解其所化機，即需要對何種眾生開示此法。

可以說《解深密經》的所化機能瞭解第一轉法輪，也能瞭解第二轉法輪，需要這種根器。所謂的《解深密經》的意思就是解釋經典的意義，解釋什麼經？就是第一轉法輪跟第二轉法輪，即解釋初轉法輪跟中轉法輪的意義，這就叫《解深密經》。因此《解深密經》的所化機必須要懂第一轉法輪的內容，也要懂第二轉法輪的內容，若是如此，它裏面講的是顯義是解釋第二轉法輪，隱義是解釋第一轉法輪。如果顯義跟隱義有此道理存在的話，則這兩個應該有關系，兩個必須要以三性依他起、遍計執、圓成來解釋，這樣解釋的話，第二轉法輪是以法無我來講三性；以補特伽羅無我來解釋三性的話，相當於解釋第一轉法輪，如此才解釋得通。

最後那句話「亦即此義」，其中的「即」指的是先要瞭解《解深密經》裏面的顯義跟隱義中間的內容，才可以解釋通「說善辨法輪，普為發趣一切乘者」，為何

《解深密經》才可以瞭解，重點是下面，先講補特伽羅無我，即「由此當知，五蘊依他起，由補特伽羅我遍計所執空，是補特伽羅無我圓成實性。」《解深密經》的顯義講的是法無我圓成實性，法我就變成遍計所執，依他起上面去除法我的遍計執的話，則變成成立法無我的圓成實。現在這裏講的是五蘊依他起上補特伽羅我的遍計執把它去除就是空，把那個去除的話就是補特伽羅無我的圓成實性，三性依他起、遍計執、圓成實完全是以補特伽羅無我來解釋。

「如是三性建立，即是小乘經義」，實際上是第一轉法輪的意義，現在《解深密經》的所化機是第二轉法輪的內容直接講、第一轉法輪的內容自然懂的這種對象，《解深密經》的所化機就是這樣。剛剛說補特伽羅無我也有一種三性建立法，這就是《解深密經》為何沒有以顯義講的原因所在，因為《解深密經》的所化機以顯義來講法無我的三性一建立的話自然就會懂的，從間接或涵義中能懂的。

這裏的「當知」是誰？應該這麼理解，以《解深密經》的所化機來說，他能夠知道第一轉法輪或者小乘的經義，就是不需要講他就能知道，「當知」有點怪，藏

文是能知的意思，誰能夠知道？那就是第三轉法輪《解深密經》的所化機能夠知道，第一轉法輪的經義是什麼？以補特伽羅無我來建立三性，這樣的道理是小乘的經義，那種的小乘的經義以《解深密經》的所化機來說沒有必要以顯義來解釋，能聽得懂含義，這樣看起來就變成第一轉法輪是以顯義才能聽懂，以隱義聽不懂，差異就出來了。

第三轉法輪《解深密經》的所化機跟第一轉法輪的所化機這兩個的差異在於，第三轉法輪沒有必要以顯義來講三性，第一轉法輪必須以顯義來講才聽得懂，這就是差別所在，所以這裏說「是故」，意思是以隱義能聽得懂，沒有必要以顯義來講，這樣的緣故初轉法輪的所化機必須以顯義才知道，這兩個差別出來了，如文：

是故初轉法輪所化之機，是堪通達補特伽羅無我相無自性之器；非堪通達法無我相無自性之器；亦是解深密經所兼解釋。

意思就是以顯義來講補特伽羅無我才聽得懂的法器，這是二者的差別，即第一轉法輪跟第三轉法輪的差別。另外，《解深密經》的所化機也能聽懂法無我，以顯義來講法無我、以隱義來講補特伽羅無我都聽得懂。

以第一轉法輪的所化機來說，聽不懂法無我。第一轉法輪的所化機跟《解深密經》的所化機的差別，以「是」和「非」來講。《解深密經》的所化機來說不是「非堪通達」，而是「堪通達法無我相無自性之器」。

一直講相無自性，補特伽羅無我相無自性，法無我相無自性，但要瞭解相無自性的意思就是，前面說遍計執是相無自性、依他起是生無自性、圓成實是勝義無自性，但這裏不是這種意思，這裏講的相無自性不要解釋為前面講的遍計執是相無自性，這裏講的所謂的相就是法我或者補特伽羅我是無自性，這個相實際上是完全破除，剛剛我們以補特伽羅無我來解釋三性的時候，所要破的遍計執是補特伽羅我，法無我來解釋三性的時候所要破的遍計執是法我，那個就叫相。相指的就是法我、補特伽羅我。相無自性就是相破的時候。

這邊講的所謂的相無自性，不要理解為把遍計執解釋成相無自性，現在把相解釋為所要破的遍計執，無自性就是把它破的意思，即「是堪通達補特伽羅無我相無自性之器；非堪通達法無我相無自性之器」。實際上從這裏看得出《解深密經》的做法，比如它對所化機講的時候就這麼講，跟第一轉法輪不一樣，第一轉法輪對於

第一轉法輪的所化機上解釋補特伽羅無我跟《解深密經》對它的所化機的解釋上做法不一樣，從他們的做法我們可以瞭解他們的所化機層次不一樣，所以這裏說「亦是解深密經所兼解釋」，意思就是《解深密經》就有這個含義，就是二者的所化機不一樣。

對此瞭解之後，可以瞭解《解深密經》的所化機確實對於第一轉法輪的內容聽得懂，對第二轉法輪的內容也能聽得懂。《解深密經》中解釋的時候，不管第一轉法輪，還是第二轉法輪的解釋都非常準確完全了義，即「說善辨法輪，普為發趣一切乘者，亦即此義。」這是我們對《解深密經》的一個讚美，第 15 頁，《解深密經》自己對第三轉法輪有一個讚揚，如文：

世尊今於第三時中，普為發趣一切乘者，依一切法皆無自性，無生無滅、本來寂靜、自性涅槃，以善辨相轉正法輪，第一甚奇最為稀有。世尊於今所轉法輪，無上、無容、是真了義，非諸諍論安足處所。

這樣讚揚的對象，即經典，也就是有法，所讚揚的詞是「無上」、「無容」等，對於法辨認的時候，前面講到「以善辨相轉正法輪」，還有「世尊今於第三時中，普為發趣一切乘者」，二者有關系，因為「以善辨相轉

正法輪」中「善辨」的意思就是它的所詮是怎麼講的，然後所化機就是「普為發趣一切乘者」。我們要瞭解，這裏講的「一切乘者」，不要把它解釋為小乘、大乘，應該解釋成小乘的經、大乘的經。平常我們講「一切乘者」的「乘」就是以大乘、小乘的修行者來解釋，這裏講的就是「趣一切乘者」，以所趣的來解釋大乘、小乘，所趣的是小乘的經第一轉法輪，他想瞭解；大乘的經是專門對大乘講的，就是第二轉法輪，對此他也想瞭解的很有智慧的一個人。

當然按照《解深密經》的立場或者唯識的立場是這麼解釋，它是最有智慧的，第一轉法輪也想瞭解，第二轉法輪也想瞭解，就是這樣的行者，「趣一切乘者」就是這個意思。然後就是「善辨法」，他也是主題本身、《解深密經》的所詮本身，第一轉法輪跟第二轉法輪對此有很詳細的解釋，它的所詮跟所化機一定有關系，即什麼樣的所化機就要說什麼樣的所詮，這是有關系的。現在這裏講「善辨法」跟「普為發趣一切乘者」，意思就是對於前面講的那些要懂，即以補特伽羅無我來安立三性，以法無我來安立三性，如果這些不懂的話根本就沒有辦法瞭解為何《解深密經》的所化機是「趣一切乘者」，

它為什麼叫善辨法輪。

解釋完前面這些之後，宗大師說這就是所謂的善辨法輪跟普為發趣一切乘者的意思，你不懂前面那些道理的話，則不理解為何《解深密經》是善辨法輪、所化機是趣一切乘者。到這裏，第一個諍論結束了。就是他宗跟《解深密經》有一些矛盾和諍論，對此宗大師答復，這個答復講完了。

剛剛講到他宗開始的辯論是從「解深密經說」這裏開始，但真正的諍論是下面的「是故聲聞獨覺證法無我，是否此經之義？若云是者，前謂不共，則成相違。若云不是，則此經義當如何釋？」這句話是他宗真正的問題。如何理解聲聞、獨覺證法無我是否為唯識所認可？若這麼問的話，按照宗大師《辨了不了義》字面上看的話，可以理解成不認可聲聞跟獨覺證法無我，因為前面說「若云是者，前謂不共，則成相違」，意思是若是的話就有這個矛盾，這個方面宗大師不出聲音，不是的話有矛盾則解釋，意思就是宗大師認可這個不是，但這些經沒有矛盾，這些經裏面是另外一個意思，意思是宗大師解釋「若云不是，則此經義當如何釋？」

宗大師答復他認可不是這塊，如此我們問：若宗大

師認可，按照唯識來說聲聞和獨覺不可以證法無我嗎？如果不能證法無我的話，有沒有大乘的一些修行者，比如我們平常說大乘的資糧道下中上品，資糧道中品以上不會退轉，資糧道下品的階段就有退轉，也可以說掉在小乘這邊也有，若是如此，不管聲聞也好，還是獨覺也好，從大乘這邊剛開始的時候發菩提心，認真的修行，由於後面打擊的原因，心裏放棄菩提心而落在小乘道，那時對於法無我的空性已經接觸過，所以肯定可以說他是通達法無我的，以有沒有通達法無我的小乘行者來說，應該說有。

若通達法無我的小乘行者有的話，現在宗大師的這句話怎麼解釋？對於宗大師的這句話我們應該這麼理解，就是不是那種先去大乘然後退轉掉在小乘中的行者，而是一般還沒有接觸佛法或還沒真正修行之前每個眾生都有不同的根器，有的喜歡小乘的法求自己解脫，有些喜歡大乘的法而與之相應，如此走不同的路，走小乘道的行者不可能接觸法無我，所以並非任何小乘行者都不可能通達法無我，不是這樣來理解的

因為宗大師其他的書中，不管是般若方面解釋的，還是空性方面解釋的，裏面都會有修法無我的小乘或從

大乘退轉然後墮在小乘道的行者，我們讀宗大師的經典時要把宗大師的書從整體的角度來瞭解，而不要以小的階段來解讀。第二個諍論，他宗認為世親的《三經除害論》(實際上宗大師說這個不是世親的著作)，即「世親三經除害論云」，他宗認為《三經除害論》是世親的書，實際上不是，無論怎樣，他宗有這種諍論，如文：

若於假立自性差別，及異體能所取遍計所執空時，皆以依他起性為空依處，彼由前二故空立圓成實者，世親三經除害論云：「其中眼者，謂法性眼。言以眼者，謂以遍計及分別眼。所言空者，是離之增語。如是耳以耳空等，皆當了知。」此說圓成實性，為空依處，由其所餘二自性空，復云何通？

這個有點像覺囊派的說法，就是圓成實是存在，把其他遍計執、依他起全都去除。從最後看得出來，引了之後從他宗的話中可以理解，就是下面的「此說圓成實性，為空依處，由其所餘二自性空，復云何通？」圓成實性就是空依處，空什麼？空二性，其他的二性即依他起跟遍計執性。「此說圓成實性，為空依處」，它上面空掉什麼東西？「由其所餘二自性空」即依他起跟遍計執這兩個把它空掉。現在我們是以觀待分別意識的法無我

解釋時於諸法上面可以解釋通，如果觀待無分別識解釋法無我的話則解釋不通。

《解深密經》主要解釋第二轉法輪《般若經》，《般若經》一直講諸法上面，所以《解深密經》一定要講諸法上面如何解釋空性，諸法上面的空性按照唯識解釋的話，必須按照觀待分別意識的法無我才可以解釋通。觀待分別意識的法無我解釋的時候肯定是以三性來解釋，如此依他起就是所依處，遍計執就當然有兩個量可成和量不可成，量不成那塊拿出來破除的話就變成圓成實性建立起來，這樣解釋三性就相當於解釋觀待分別意識的法無我或者圓成實，或者這裏講的觀待分別意識的能所取，也可以說我們前面的用詞能所取，就是觀待分別意識的法我、觀待無分別意識的法我也可以，觀待分別意識的能所取、觀待無分別識的能所取也可以，本身觀待無分別識的能所取沒有辦法於諸法上解面釋，觀待分別意識的能所取或者能所取空也好，能所取就是法我，能所取空就是法無我，所以觀待分別意識的能所取的法我或者能所取空法無我，於所有的諸法上都解釋得通。

現在是觀待分別意識的時候肯定是以三性來解釋，如此依他起永遠是所依處，不是圓成實是所依處，他宗

講「若於假立自性差別，及異體能所取遍計所執空時」，意思是什麼呢？因為我們觀待分別意識的遍計所執，這個遍計所執就是前面中文的表達，即假立自性、假立差別，假立自性相有一個遍計所執，假立差別相也有一個遍計所執，比如「這是色法」是自性相，「色法生滅」就是差別相，所以諸法上都有假立自性相、假立差別相，那樣的時候就是觀待分別意識，觀待分別意識對每一個法本身、它的特質，這上面的一個假立分別心出來，那個分別心出來的時候肯定會有能所取的一個執著，所以就是異體能所取。這樣的執著把它破的話，就相當於觀待分別意識的悟入唯識，或者觀待分別意識的法無我、通達觀待分別意識的法無我。

假立自性差別的話就變成觀待分別意識的法我，異體能所取的時候就是觀待無分別識的法我，這兩個法我、這兩個遍計所執，一個是假立自性差別，是觀待分別意識的遍計所執；以異體能所取來說就是觀待無分別識的遍計所執。若把這兩個破除的話就變成兩個都是唯識的法無我，那樣的空安立的時候，一直講依他起是空的依處，就是這個空或者這個圓成實解釋的時候，依他起永遠是一個所依處。

觀待分別意識的時候當然毫無疑問是以三性來解釋，觀待無分別識的話則完全是在有為法上面才可以解釋通，諸法上面解釋不通。於有為法上解釋當然有為法是它的空依處，就是依他起是空依處，「皆」的意思就是不管觀待分別意識的法無我的時候也好，還是觀待無分別識的法無我的時候也好，每一個階段「皆以依他起性為空依處」，不管什麼階段講法無我的時候，永遠都是依他起是空的依處 若是如此 則依他起變成空依處，然後它上面破除兩個，即觀待分別意識的法我跟觀待無分別識的法我，如此破的話則安立成圓成實。

依他起為空依處，「彼由前二故空立圓成實者」，其中的「由前二」指觀待分別意識的假立自性差別遍計所執，還有異體能所取的遍計所執，把這兩個的空安立為圓成實，宗大師就是這麼解釋的。宗大師對唯識一直這麼解釋的時候，他宗認為若是如此，那就變成與世親寫的《三經除害論》裏面說的有矛盾，什麼樣的矛盾？如文：

其中眼者，謂法性眼。言以眼者，謂以遍計及分別眼。所言空者，是離之增語。如是耳以耳空等，皆當了知。

這裏講到「眼者」跟「以眼者」，下面說空是什麼呢？空就是離的意思，「所言空者，是離之增語」，就是下面的「耳以耳空」，即「彼以彼空」，一直有類似的話，如《般若經》中一直講「眼以眼空、耳以耳空、鼻以鼻空、舌以舌空、身以身空」等，本身諸法上都有如此講，《三經除害論》中就是這麼解釋，《般若經》講的所謂的「眼」是什麼意思、「以眼」是什麼意思？所謂的「眼」，就是眼的法性、眼上面的圓成實。「以眼」是什麼意思？就是眼的遍計執跟依他起。可以理解為「遍計眼」、「分別眼」，「遍計眼」就是眼上的遍計執，「分別眼」就是眼上面的依他起性，所以眼上面的圓成實就變成空依處，眼上的遍計執跟依他起不是空依處，而是所要空掉的。宗大師解釋為依他起是空依處，不是圓成實，圓成實不是空依處，依他起是空依處。

以「法性眼」而言，倒過來比較容易瞭解，眼上的法性就叫「法性眼」。「遍計眼」就是眼上面的遍計執。眼上的讓我們生起分別心的功能是有為法才有、依他起才有，所以眼上的依他起或者能生起分別心的功能就叫「分別眼」。所以倒過來比較容易理解，「眼法性」、「眼分別」。《三經除害論》中的用詞是另外的，即「法性眼」、

「遍計眼」、「分別眼」，等於是眼上面的依他起、遍計執、圓成實的意思，這三個什麼是空依處，把什麼空掉？空依處就是圓成實。

眼者，「眼」是什麼？就是圓成實。「以眼」是什麼？就是遍計執跟依他起。簡單說就是這個意思。所以，眼上面的三性，眼上面的依他起、遍計執、圓成實的話，「眼、以眼空」意思就是眼上面的圓成實是依他起跟遍計執空，把它解釋成《般若經》中的內容，《三經除害論》中就是這麼解釋的，如此解釋時，圓成實就變成是空依處，不是依他起是空依處，他宗認為《三經除害論》說的跟宗大師說的有矛盾。

宗大師說不管講觀待分別意識的圓成實也好，還是觀待無分別識的圓成實也好，不管怎樣講圓成實、空性的時候，偏偏依他起永遠是空依處，這裏講「皆以依他起性為空依處」就有這樣的矛盾，這是他宗的認為。「此說」就是論中說什麼？「此說圓成實性，為空依處，由其所餘二自性空，復云何通？」其中的「復云何通」就是你怎麼解釋得通？這是他宗的問題。

【2017 辨了不了義善說藏論 062】

上節課講到第 49 頁最後一段，從「答」開始。

他宗的第二個諍論就是,他宗認為《三經除害論》是世親寫的，覺得宗大師對於《解深密經》的解釋跟世親的書有矛盾，對此諍論宗大師要答復。他宗的主要問題是世親的《三經除害論》引完之後的一句話，如文：

此說圓成實性，為空依處，由其所餘二自性空，復云何通？

他宗的意思是，你一直解釋三性，把三性中的依他起性當空依處，現在世親的《三經除害論》中，三性就是依他起性、遍計執性、圓成實性，解釋三性的時候你把依他起一直當空依處，現在世親的《三經除害論》中把圓成實性當空依處，然後它上面破除其他的依他起性和遍計執性，對此你如何解釋？現在你認為《解深密經》這麼解讀的話，對於世親的《三經除害論》你如何解釋？這就是他宗的諍論，現在宗大師對此答復，可以分三段來瞭解答案，第一段從這裏開始，第二段從第 50 頁的最後那段「除害論所說」開始，第三段從第 51 頁的「般

若經中從色乃至一切種智」開始整個都是宗大師對他宗的解釋，解釋蠻長的。首先，看第一段的解釋，如文：

答：若瑜伽師及中觀師，任於何宗，決擇法無我圓成即時，當以何為空依處者？要觀法我執為於何事執為法我。譬如執繩為蛇，恐怖憂苦。若欲除苦，應須以繩為空依處，顯示彼繩由蛇而空。不可以繩蛇空作空依處，再說彼上空無所餘實繩實蛇。

這是一個答復，重點講到不管瑜伽師唯識的意思也好，還是中觀也好，大家都講法無我。大乘的宗義者跟小乘的宗義者的辨別以是否講法無我來分辨，抉擇法無我的宗義者在四宗中只有唯識跟中觀，唯識跟中觀如何講法無我？講法無我的時候認為什麼是空依處？當執著心執著在哪里就把它當空依處，破執著而成立法無我，剛剛特別講到「當以何為空依處者」，這裏講「要觀法我執為於何事執為法我」，當法我執執著於什麼法上就是何事，即它的對境是什麼樣的事物或者於什麼樣的法上面執著，以此來判斷空依處是什麼。

意思就是若把圓成實性當空依處的話，則空性就是空依處，實則不然，應該依他起性是真正的空依處，而不是圓成實性是空依處，因為我們是在依他起性上執著

的，而不是圓成實性上面執著。當抉擇法無我的時候，空依處是哪一個？法我執執著的地方是哪個，以此來判斷。下面以喻講理由，比如一個人把繩認為蛇那樣的執著，或者那樣的錯誤的認知帶來內心的「恐怖憂苦」，那個時候如何去除恐懼和內心中不正確的認知呢？那就是把繩當蛇，我們要讓他明白這個不是蛇，他於什麼地方認作蛇就把那個地方去除或者空，「應須以繩為空依處」，為什麼呢？

「顯示彼繩由蛇而空」。因為剛開始恐懼是怎麼來的？這裏講「執繩為蛇，恐怖憂苦」，執著繩為蛇，然後帶來恐懼。一樣，去除恐懼或者認錯的問題，要從繩上面去除，那繩就是空依處，把這個當比喻，還有就是把依他起性當所依處的比喻，圓成實性不可以當空依處，即「不可以繩蛇空作空依處，再說彼上空無所餘實繩實蛇。」前面講應須以繩為空依處，現在是講不可以把繩蛇空為空依處。應該以繩當空依處，不應該把繩蛇空當空依處是，就等於不可以把圓成實性當空依處。若把圓成實性當空依處，於圓成實上去除解釋它不是法我，那就是下面講的「再說彼上空無所餘實繩實蛇」，意思是把蛇當遍計執，把繩當依他起，所以於圓成實上去除依

他起、遍計執當圓成實。他宗講法性眼、遍計眼、分別眼，法性眼指的就是眼上的圓成實，眼上的圓成實被依他起跟遍計執空，這就是圓成實，把它當法無我。

《般若經》中的用詞是「眼以眼空、耳以耳空」等，對於整個諸法都這麼解釋，現在《三經除害論》對《般若經》解釋的時候，對於「眼以眼空」如何解釋？「眼」就是眼上的圓成實性；後面講的「以眼空」裏面分兩個，遍計的眼跟分別的眼，以這兩個來空，如此才認出法無我。《般若經》中如何講法無我？《般若經》中一直說「眼以眼空、耳以耳空」等，如此解釋法無我，以唯識來說對此肯定有一個解讀，不可以把它當眼以眼空，對此唯識如何解釋？圓成實性被依他起跟遍計執空，這就變成法無我，唯識就是這麼解釋的。當然諸法上面都有三性，比如以「眼、耳、鼻、舌、身、意」來說，眼上也有三性，眼上的圓成實性被眼上的依他起性跟遍計執空的時候，就變成眼上面的法無我，這就是《三經除害論》的解釋。

圓成實性被依他起跟遍計執空的法無我是不對的，用的比喻就是不可以把圓成實性當空依處，還有這個把它當空依處然後說它是被依他起跟遍計執空不可以講，

那樣認法無我是完全不對的。應該下面整體來說都是不可以的，即不可以把圓成實當空依處，還有把圓成實當空依處然後解釋它上面是被依他起跟遍計執空，那樣來解釋法無我，這個是不對。應該這麼理解，若把圓成實當空依處，然後說它上面的依他起跟遍計執空，那樣的解釋是不可以，下面整個都是不對的，「不可以繩蛇空作空依處，再說彼上空無所餘實繩實蛇」，這些都不可以。

「實繩」就是依他起，「實蛇」就是遍計執，空依處是誰？就是「實繩為空依處」的那個空，比喻來說是圓成實的道理，它上面解釋沒有蛇或者沒有繩，這兩個解釋都不可以，這樣解釋的話，因為對恐懼的人來說沒有幫助，在它上面沒有清楚繩蛇空，繩蛇空就是繩不是蛇的意思。他完全不了解繩不是蛇，若把繩不是蛇當空依處的話，根本就不對，這段就是對於他宗的答復，關鍵是他宗對於空依處完全認的不對。到這裏算是一段，下面以另外一個道理跟他宗解釋。如文：

又法我執，唯由宗派熏心立者，如執實有無方分極微，與彼和合所取外事，及無前後時分剎那與彼相續恆轉內識，唯於彼宗諸人方有，所餘有情一切皆無。若唯

顯示無彼之空，於無始來相續隨轉俱生我執全無損害。故須顯示俱生我執為於何事妄執為我，即明彼事如其所執其我是空。應知破除惡宗假立，亦即屬於破此支分。

到這裏是一段，分段的話，前面需要一個「故」字比較容易理解，即「所餘有情一切皆無。故若唯顯示無彼之空，於無始來相續隨轉俱生我執全無損害。」先講總的一個道理，意思是他宗講把圓成實性當空依處然後講法無我，相當於對普通人來說，所有的有情都是生起俱生我執而起各種各樣的煩惱，然後造業流轉輪回，一般的凡夫或有情流轉輪回是俱生的我執，而不是遍計的我執，像圓成實性把它當空依處應該不是俱生的，因為不是所有的眾生都會有的。

比如講空性是實有，這樣講的時候先要學習諸法完全不真實，先要學習這樣的空性的道理，這樣的道理學習了之後，後面就會對空性很重視，即諸法是空，這個是真實相的、這是大家都可以抓的，如此執著才會來，那樣的執著實際上是宗派才有的，或者學過諸法的實相是什麼，這樣學過和思維過的人才會生起空性是實有，所以持空性是實有的觀點而生起執著心是宗義者才有的，而非所有的有情都會有的。

所有的有情都會有的，比如我們的「眼、耳、鼻、舌、身、意」六根面對「色、聲、香、味、觸、法」六境的時候，自然就有一個顯現在那邊，然後以這個顯現帶來後面的第六意識抓前面的顯現，「確實是在那裏」那樣的執著也是俱生的，所有的有情俱生的執著心不是於空性上面執著，是對於「色、聲、香、味、觸、法」上執著而已，像「內空、外空、內外空」這些是於內上面執著、外上面執著、內外上面執著，第四個「空空」這樣的空的道理是基於對內空懂了、外空也懂了、內外空也懂了，對這些道理都懂了之後新的認知，認為「空是法的實相、這些空是我可以抓的」那種的執著心冒出來，所以第四個階段才說「空空」。以「空空」而言，空上的執著心不是原來就有的，而是後面才產生的，就是學過這些道理或者思維深入的人才會生起的，不是一切有情會有的。

這裏講的把圓成實性當空依處，相當於遍計的執著跟俱生的執著沒有關係，現在我們要講的法無我主要是在俱生的執著上面講，下面講「故須顯示俱生我執為於何事妄執為我，即明彼事如其所執其我是空」，所以俱生的我執執著在哪里，在那個上面講它是空，如那樣的

執著的想法完全不合理、完全不存在。「如其所執其我是空」，它所執著的完全不合理。俱生我執執著的地方在哪里，在那個上面我們「明」它是空。「須顯示」的意思是你把圓成實性當空依處，相當於跟俱生的我執沒有關係，是不對的。

從整體來說是這個道理，具體的字詞解釋一下，首先認出來一個遍計的我執，遍計的我執跟俱生的我執中間的差別是什麼呢？遍計的我執就是這裏講的「與彼和合所取外事」，於對境的所取上面來說，對境的所取跟外的所取，能取就是內的心識，這兩個都是真實在那邊存在。不管對境也好，還是外境也好，都是真實在那邊存在。開始的時候，外的話就是無方分的，內的話就是無時分的，所以一個是時間上不可分，一個是方位上不可分。最開始就有這樣的無方分，然後慢慢和合成立外面的色法。一樣，內的心法就是這麼成立的。如此就變成實實在在的，實際上那種執著是宗義者才有的，像「有沒有不可分」的想法一般人不會有的，一般人不會想外面的色法是從不可分那邊成立的。一樣，最早內心是無時分然後慢慢成立起來的道理誰都不會想。那樣想了之後執著，對外上面的執著，對內心上的執著。

「如執實有無方分極微」，我們執著一個實有的，什麼是實有？兩個東西，一是外面的所取上面實有的執著，另外一個是內的心識上面實有的執著，這兩個執著實際上都是「唯由宗派熏心立者」，完全是宗義者心中才有這種執著，一般人沒有的。下面說「唯於彼宗諸人方有，所餘有情一切皆無。」這裏講執實有的執著從兩個方面認出來，第一個是前面說的「無方分極微，與彼和合所取外事」，另外一個就是「及無前後時分剎那與彼相續恆轉內識」，剛剛是講無方分，現在是講無時分。這樣一個時間剎那，「彼相續恆轉內識」就是心識，那樣的執著也是執實有，那種執著心實際上是對誰有呢？那種執著心是宗義者才有的。即「唯於彼宗諸人方有，所餘有情一切皆無」，這種執著心。

這樣的緣故，這種執著心無論怎麼破都沒有用。現在這裏講「全無損害」，那種執著心我們怎麼破除？先這麼理解，剛剛講那種執著心是宗派才有，一般人沒有，這個代表的是遍計的執著心，不是俱生的執著心，對於這種執著心怎麼破？只是破除遍計的執著心，俱生的執著心根本沒有損害到，應該這裏加一個「故」字，因為前面已經說了這個是宗義者才有，一般人沒有，這樣的

緣故，假設破這種執著心，或者與這種執著心相反的空性，「若唯顯示無彼之空」，其中「無彼之空」的意思就是前面那種執著心把它破除或者跟它相反的空性的道理，無論怎麼講都完全不會有幫助，或者對於俱生的我執完全不會有損害。於什麼沒有損害呢？「於無始來相續隨轉俱生我執全無損害」，前面加個「故」字比較好，這樣的緣故，無論我們怎麼講相反的空性對於俱生的我執一點都不會有損害。

你說的《三經除害論》把圓成實性當空依處來講的話，把圓成實性當空依處的執著心完全是遍計的執著，不是俱生的執著，那種空性根本不會損害到俱生的我執，就是根本就是沒有幫助的意思。這是講破除他宗把圓成實性當空依處，對這個方面否定。下面「故」的意思就是對俱生的我執完全沒有損害，所以我們應該需要對於俱生的我執有損害的空性。一樣，俱生的我執執著的對境是哪一個？它執著的對境不是空性，空性上面的執著心肯定是遍計上面的執著心，是宗派才有的一種執著心，這樣的緣故我們要開示的空性或空依處來說，不可以把圓成實性當空依處，為何？因為俱生的我執要破，俱生的我執執著的不可能是圓成實性上面的。「故須顯示俱

生我執為於何事妄執為我，即明彼事如其所執其我是空」，要顯示什麼？我們要破俱生的我執執著的方面，俱生的我執是如何執著的把它破除，它於什麼法上面執著並破除它的執著，這個需要顯示。

有人問：為何破遍計的執著？破遍計的執著，主要是破俱生的我執後面的協助者。也可以這麼理解，遍計我執是俱生我執後面的協助者，一樣，破遍計我執也是破俱生我執的協助，比如我們平常說的自生、他生、自他生，這些等於遍計的執著，不是俱生的執著，以勝義生來說是俱生的執著，像苗芽作為有法，它不是勝義生或者自性生，為何？因為自生也不是、他生也不是、自他生也不是、無因生也不是，那樣的理由講的時候，實際上先是俱生的執著心裏面，我們覺得本身諸法有為法是自性生，這些是俱生的執著心裏面有的，然後對這個我們認為「它不是」而破它，後面很多「是」的理由就會跑出來，這些就相當於遍計的我執。

當「是」的理由考慮得比較深入的時候，「應該是自性生」，為何？因為是自生。有人說因為是他生，有人說因為是自他生，有人說因為是無因生，那些就不是俱生的，而是若再問腦子裏冒出一個實有的狀態，那些

實有的狀態相當於遍計的執著，這些遍計的執著有點幫助俱生的執著，俱生的執著是合理，因為它後面有各種各樣的道理，這些道理講出來的時候，有的時候自生所以自性生，有的時候他生所以自性生，有的時候自他生所以自性生，有的時候無因生所以自性生。然後對於自生追究的話也不對，於他生追究的話也不對、自他生追究的話也不對、無因生追究的話也不對，我們把它當理由，就是你後面的理由都沒有辦法建立，所以把它當理由，就變成破除遍計的執著是幫助破除俱生的執著。

這裏講「破此支分」，其中「此」是指俱生，所以破除遍計是破除俱生的支分，是破除俱生的幫助者。我們不要認為最需要的是破除俱生，破除遍計好像沒什麼大的作用而把它當沒有意義，這是不對的。我們也要瞭解破除遍計完全是為了破除俱生的一個支援，如果那個方面不會用的話，則破除遍計是沒有必要的。我們學了這麼多的破他宗等，若對調伏自己內心沒有幫助的話，則沒什麼用，這些主要為了破除俱生的執著後面的協助。

所以「應知」，我們應該要知道，知道什麼呢？「破除惡宗假立」是屬於「於破此支分」，其中的「此」指

的是俱生，破俱生的執著心的幫助者，到這裏算是第二段。下面差不多是並在一起的感覺，「由是因緣」就是前面把它當理由，意思是這麼一個道理或因緣。看下段，如文：

由是因緣，當如通常諸有情類，於見聞等義及眼色等內外諸事依他起上妄執為我，即當以此為空依處，決擇其空。非於圓成實上執有真實餘二自性而起迷亂，豈是決擇圓成實性，由其所餘二自性空而為無我。

這裏講以一般的有情來說，意思是不講宗義者，一般有情對於依他起上是執著的，平常他看到的、聽到的，比如看的時候「眼色」是執著，我們覺得能看的眼識在這裏、所看的色法在那裏，肯定就有執著；然後聽的時候，能聽的耳朵在這裏、所聽的聲音在那裏，肯定是會執著的。這都是依他起的東西，直接現量感受的，我的「眼、耳、鼻、舌、身」在這裏，外面的「色、聲、香、味、觸」都是赤裸裸的在那裏，對這些上執著，這些就是依他起。

依他起的意思是有為法或真的能表功能的，有的人對於依他起解釋的時候很糊塗，有的人把依他起當緣起來解釋，把中觀跟唯識混為一談解釋。用依他起的時候，

中觀覺得不對，中觀聽這個詞心裏就不舒服，依他起代表「法有實相、法的所依處依他起真實在那裏、法是真實存在」的意思，諸法的所依處有依他起的意思，這個意思中觀不認同。但中觀對於緣起非常喜歡用，緣起是跟空性結合的一個東西，而對於依他起是不太接受的，但我們解釋時經常會混在一起，好像依他起就是緣起、依賴因緣而起然後依他起，仿佛從字面蠻通的感覺，這是不用解讀經論而憑字面來亂想的東西，很多人亂想，然後解釋得很亂，但實際上讀經論並非這種意思。對於依他起一解釋的時候就是諸法上有三性，諸法完全是實有的代表。

現在重點就是這裏是講依他起上，依他起就是眼色、耳聲等，就是內的「眼、耳、鼻、舌、身」，外的「色、聲、香、味、觸」，這麼一個赤裸裸的我們會感受到的有為法，那樣實實在在的依他起，依他起就有實實在在的意思，於那樣的上面我們就生起執著心，所以我們主要是於依他起上執著，而不是於圓成實上執著，即「當以此為空依處，決擇其空」，我們執著是依他起上執著，所以我們應當把它當空依處來講空，講空的時候空依處就是依他起。

「此為空依處，決擇其空」，其中的「此」就是依他起，這個依他起把它當空依處，因為我們是對它上面執著，所以把依他起當空依處來講空。段落的話應該是這樣，這裏可能加一個「故」字比較好，「由是因緣」的意思是按照前面的情況的緣故，我們可以理解普通的有情是怎麼執著、怎麼不執著，普通的有情是依他起性上執著、圓成實性上不執著，這個就出現了。若普通的有情於依他起上執著、圓成實上不執著的話，則圓成實性不可以當空依處講空，應該要講依他起上執著，所以把依他起當空依處在它上面講空，這樣的緣故，我們應當瞭解一般的有情是於依他起性上執著，圓成實性上不執著，這樣的道理出來，這樣的緣故我們應當要瞭解，那就是不可以把圓成實性當空依處來講空，應該是把依他起當空依處講空。

這裏兩個「當」的意思是把前面那段當理由，「由是因緣，當如通常諸有情類，於見聞等義及眼色等內外諸事依他起上妄執為我」，然後把中間那段當理由「即當以此為空依處，決擇其空。」前面講了兩個「當」，下面兩個「非」從否定的角度講，前面講我們要瞭解依他起是執著心，於它上面執著，我們也要瞭解，它上面

當空依處講空，現在是相反的，圓成實性上我們不執著，一樣，圓成實上講空性幹嘛呢？即「非於圓成實上執有真實餘二自性而起迷亂」，意思也是前面講的以一般的有情來說，對於圓成實上面不是執著，講「非」時拿掉一般的有情，他不是圓成實上面遍計執跟依他起性來執著，因為《三經除害論》中講「眼以眼空」的時候就是圓成實性被依他起跟遍計執空，就這麼解釋，如此俱生的法我執相當於圓成實性上依他起跟遍計執那種的執著，需要這樣。

現在俱生的我執或一般的眾生不可能迷亂，什麼樣的迷亂？就是圓成實上被其他的遍計執跟依他起那種執著迷亂，所以抉擇的時候，或者抉擇法無我的時候，不可能是圓成實上去除依他起跟遍計執那種的空性，我們抉擇那種空性是不可能的，即「豈是決擇圓成實性，由其所餘二自性空而為無我」，法無我這種抉擇也是不可能的。「豈是」就是不可能的意思。這裏有兩個否定詞，即「非」和「豈是」，等於一般的眾生不可能這樣執著，我們怎麼可能這麼抉擇。

還有像圓成實性上就變成依他起跟遍計執那種的執著的話，那種執著就非常怪，它不是像依他起上宗大

師在解釋《解深密經》的時候，依他起像色法或者瓶子上面，然後我們內心中執著的時候，它是耽著基中自性成立，那樣的時候就是「瓶子是什麼」這麼執著的，然後現在是圓成實上依他起跟遍計執這種執著相當於桌子上有杯子，或杯子上有什麼，「杯子上有什麼」跟「杯子是什麼」不一樣，我們的執著心是「是」，好像它的體性上我們執著，而不是它上面放什麼東西的那種執著，所以你講的圓成實性上有依他起跟遍計執就是一個法上面有另一個法，或桌子上有一個杯子等，像那種不同的東西上面存在其他不同的東西。

宗大師前面解釋依他起上我們執著遍計執有自性，這個不是好像桌子上有什麼東西、杯子上有什麼東西，不是那種東西，它是體性上執著的，所以你講的就變成這裏講的「非執有他實事」，其中的「他實事」的意思就是實有的異體。以體性一跟體性異而言，杯子上有什麼東西就是體性異，杯子是什麼就是體性一。我們平常講相屬解釋的時候，同體相屬、叢生相屬，同體相屬就是總別，比如色法是無常、瓶子是無常，那種就是體性一，就是「是不是」。它上面有什麼，比如有煙就有火、有火就會生煙，那種「有」的時候就變成叢生相屬，所

以不是體性一，而是體性異。

這裏講的「他」就是異的意思，這裏的執著實際上法我執是什麼？法我執就是「是」的那種，而非「有」的那種，雖然我們講法我、法無我，法我是有，法無我是無，用的是「有無」這個詞，但實際上它是「是」方面的一個執著，而不是「有無」方面的執著。這裏講「又執有法我」，意思就是法我執，法我執的執著不是體性異的那種「有」，法我執實際上是「是不是」的「是」來執著的，不是「有無」的「有」來執著，如文：

非執有他實事，如執某處有火，以自內心是見外境內心似各別有，如其所見便執為實，其能對治謂當顯示所見心境無有異體能取所取，非說無餘能取所取。

法我執是什麼呢？現在不是「有」的那種執著，比如山上有火，不是那種執著，山跟火是不同的東西。現在是說我們的心裏面顯現「心是在這裏、外面的境是在那裏」，與顯現的境一樣，外面的那個它是在外面，或者它是外面的東西，是執為實那種的執著，意思就是你講的法無我根本不對，那種根本不是法我執，你講的法我執根本不是法我執，圓成實性上執著遍計執跟依他起那種執著，根本不是法我執，因為那種執著這裏比喻的

話，就是山上有火，就是像那種的看法，法我執不是那種，而是體性上面執著的，就有這樣的差別。

我們看抉擇法無我的時候，你這樣的認識不合理，直接破你認為這個色法是外或不是跟內心體性一，以是非來執著，對這個色法上面它不是，它是什麼？它是外，它不是內的一個體性，那樣的執著。我們抉擇的時候，這裏講「其能對治謂當顯示所見心境無有異體能取所取」，這種執著我們對治的時候或給它開示的時候顯示什麼？顯示外面的境跟有境的內心是體性異是不對，就是這樣的抉擇。一樣，下面說「非說無餘能取所取」，我們不會說「沒有」，即「非說無餘能取所取」，應該我們講「不是」，我們講這個對境不是跟有境的心體性異的狀態，我們不說「有無」，所以就是「非說無餘能取所取」，這就相當於你的圓成實性上講依他起跟遍計執沒有，那種實際上跟法我執沒有關係，若是如此，則不可能會講法無我，法無我要跟法我執配合來講的，你這個根本不是法我執。法我執的執著不是「有無」的執著，而是「是非」的體性來執著的，就是你完全沒有搞清楚的意思。

這樣的緣故，彌勒的《辨中邊論》世親有解釋，世

親對於《辨中邊論》的解釋中講到我們講法無我不像這裏講的「非如寺中空無苾芻，是如繩體空非是蛇」，所以就是這裏講非什麼、是什麼，他講我們講的法無我是什麼樣的方式？他講的繩不是蛇，是「是非」的那種，而不是比如這個寺院中沒有比丘，不是「有無」的開示，即「非如寺中空無苾芻，是如繩體空非是蛇。」就有這樣的開示，其他的法無我都是一樣的，現在講唯識，連中觀都是一樣的，就是一講法無我或者法我空的時候，法無我跟法我空一樣的道理，把法我去除完全是「是非」，以法的體性來解釋，而不是講一個法上面的東西，不是以「有無」來解釋。不僅是唯識，連中觀都一樣。

下面應該加「故」，這樣的緣故就相當於一個結論的感覺，下面不難，重點就是你把圓成實性當空依處，或對這個上面講法無我，是完全跟法我對應不起來的，一般眾生對於俱生的法我執沒有這麼執著，你講的完全是一個東一個西，差別太大，完全無關，這個無關是好多角度的無關，一個是眾生的角度來說無關，從前面那些道理看的話，一個是中觀才有，一個是所有的有情都會有的俱生的我執，所有的有情沒有的但你講那就是無關的。

另外就是剛才說的，法我執本身就是「是非」的執著，不是「有無」的執著，你講的是無關的那種，根本不是法我執的狀態，你講的法無我跟俱生的我執即一般眾生流轉輪回的那個根完全無關。世間大家用的比喻就是「莫如世說：「鬼崇東門，俑送西門。」」意思就是《心經》除障的時候有一個小人的樣子，那個「俑」實際上鬼在哪里就給他送，讓它把這個帶走的意思，應該是鬼在哪里這個東西就送到哪里，這兩個東西一定要對應起來，現在有的時候世間錯的話，就是該送東門的沒有送而是送到西門的話，則完全沒有幫助。

世間說的跟這個一樣，實際上我們不可以這樣，我們講法無我的時候，它要對應上俱生的法我執，即「當觀我執所依依他起性，彼所執我，遍計執空，即圓成實」，就是宗大師說的那種，諸法上依他起就是空依處，然後它上面我們破遍計執，那樣的圓成實性的話，就剛好對得上，那種法無我剛好對得上法我執，所以我們觀或者修的話，就會變成這裏講的「修此空性能治我執」，這樣才能對治，變成能治我執，除此之外像你說的那種根本沒有幫助「除此法外修習餘空，則於我執全無損害」，其中的「餘空」就是別的空性，像世間說的鬼東門，你

送的俑卻在西門，到這裏是第一個答復。剛剛分三段，這是第一個。

然後「除害論所說」，他宗你就是依這種意思，他宗你引了《三經除害論》，先不用說《三經除害論》是不是世親的，這個後面再說，你現在引了《三經除害論》，你自己有沒有好好讀《三經除害論》？宗大師第二階段主要講你沒有好好的真正完整的讀《三經除害論》，你只是讀其中一小段，如果你完整讀的話，其中的內容跟你的解讀對比，你的解讀不對，宗大師以此來解釋。「除害論所說」的意思就是現在你講的是不對的，實際上《三經除害論》的意思非如你的解釋一般，重點的詞從下面就知道了，比如下面有一句話，引了兩段《三經除害論》。

第二段引完之後，「此說聖根本智義無二相故，非說決擇因位正見法無我性圓成實之理」這裏宗大師說，你認為你引的那段相當於抉擇法無我，你認為那個是講法無我，其實那個根本不是講法無我，即「非說決擇因位正見法無我性圓成實之理」，其中「因位」就是「基」的意思，我們平常講「基道果」或「因道果」。「基」的意思就是「因位」，「因位正見」就是「基位正見」，所

以你認為「眼以眼空、耳以耳空」等的解釋就是前面那段，所謂的「眼者」就是法性眼，「以眼」就是遍計眼和分別眼，《三經除害論》中有講，現在講你認為這就是抉擇法無我，實際上這段不是講法無我，這段講什麼呢？

宗大師講，下面的「此說、非說」，說的是什麼呢？說的是「聖根本智義無二相」，意思就是根本定當中沒有二相，我們真正入定的時候，有沒有入定的標準在於心不散亂，或者心裏什麼想法都沒有，就只有空性，依他起也沒有，遍計執也沒有，只有圓成實。根本定的時候只有空性圓成實，所以現在他解釋根本定是什麼，解釋是根本定之義，意思是根本定的時候它的定義或者什麼叫根本定解釋而已，不是講法無我是什麼，所以你解讀錯了。可以說根本智的定義就講出來，而不是講抉擇法無我或者解釋法無我是什麼，你不懂《三經除害論》的內容。

【2017 辨了不了義善說藏論 063】

上節課講到第 51 頁第一行。這節課講第二段，如文：

除害論所說。謂分別心似能詮總名所詮總義，名遍計眼；見似能取色處為體性之眼，名分別眼。由離能詮總名所詮總義不可言說，及離眼上別現二取，自內證根本智所了圓成實性，名法性眼。其眼法性是根本聖智親所證義，遠離能詮所詮能取所取二相。由餘二性，說根本智境界為空。以前二相，是遍計執，以後二相，是分別故。

這是對前面答復，把它分成第二段，首先是宗大師的話，然後是他宗認為的，宗大師引用世親造的《三經除害論》。先看宗大師的話，即「除害論所說」，宗大師認出來，比如「眼、耳、鼻、舌、身」、「色、聲、香、味、觸」等諸法上就要講遍計執和依他起，在這裏依他起用分別、圓成實用法性。實際上《除害論》不管是否為世親所造，後面會解釋，這裏意思是指《除害論》說的實際上是什麼你完全不懂這個方面解釋。這裏講到首

先認出遍計眼、分別眼和法性眼，第三個法性眼相當於勝義諦空性或圓成實性。

根本定當中觀空性或根本定當中觀圓成實，跟分別心眼前的圓成實性還是有點不一樣，根本定當中可以現證真實的空性，分別心對於空性沒有現證，它能夠以邏輯推或以自己的立場看見空性，而非全面的理解，是以自己的立場來理解空性。後面解釋根本定當中如何顯現圓成實性，這裏把它分兩段，先看下面有一句話講到「其眼法性是根本聖智親所證義」，不管是眼睛上的法性也好，還是法性眼也好，實際上是一個東西，這句話蠻有趣，解釋一下，像我們眼上面的空性跟空性的眼是什麼意思？二者有點像。

我們平常用的詞，就是根本定智來看眼或者諸法，從證悟空性的角度來看這個世界的時候，有一種世界；執著的人看世界的時候，對這個世界又是另外一個看法。現在是空性的眼或者法性眼，法性眼的意思就是證悟法性的眼光看眼的時候是什麼樣子，法性眼就是這個意思，實際上它看眼的時候是看到眼的空性，可以說眼的空性，也可以說空性的眼，兩種都可以用。宗大師前面講「名法性眼」，然後說「其眼法性是」，所以法性眼跟眼法性

實際上是一個東西。剛剛說宗大師對《除害論》的內容表達出來是兩段，第一段講什麼是遍計眼、分別眼、法性眼，第二段講在我們的根本定智當中法性眼是什麼樣的狀態。

首先看前面的，先認遍計眼、分別眼、法性眼，講到「除害論所說，謂分別心似能詮總名所詮總義，名遍計眼」，這裏講到遍計眼。分別眼是什麼呢？就是「見似能取色處為體性之眼，名分別眼」。現在我們的眼根識是無分別心，是現量，它直接看所取的色法的時候，這裏是用體性，意思就是完全沒有距離，完全現證的狀態。這裏所謂的「見」，然後是能取眼根識顯示所取的色法，中間有沒有隔呢？沒有，完全是現證的狀態，中間是「為體性」，意思就是能取眼根識見所取色法的時候中間有隔嗎？沒有，這樣的當中所看見的話，那種的色法是眼睛。

現在這裏講的可能你們會感覺就是，眼根完全幫助眼根識能否顯現對境色法，眼根是它的增上緣，其中的「之眼」就好像眼有幫助者所取色法把能取眼根識完全現證，是誰來幫助呢？就是眼根，它是能夠幫助者。這個眼根不是分別心安立的義共相的那種的眼根，我們平

常用的執瓶子的分別心的耽著基，也可以說執眼的分別心耽著基，有點像義共相，它不是真正的眼睛，執眼的分別心的耽著基來說，不可以說眼本身，但眼上面的分別心安立的有一塊，現在不是安立的那一塊，而是眼根本身。眼根本身有一個功能、有一個作用，什麼樣的作用？它會幫助我們的眼根識直接能夠接觸對境色法，為這個方面眼根來幫助，這個眼根就可以說分別眼。所謂的分別眼的意思就是，前面三性認的時候，《解深密經》有一句話，就是三性中講依他起性的時候，依他起性要具備三個特質，第 13 頁，如文：

若依他起是生無自性，云何依他起性？解深密經云：「若即分別所行，遍計所執相所依行相，是名依他起相。」

講到依他起三個特質，第一分別所行，第二遍計所執相所依，第三行相。所謂的依他起性和依他起相都是一樣，依他起是什麼呢？它的特質講到三個，我們以前解釋過，所謂的依他起的意思就是有為法或者是有因有果，這個果也是有作用的，剛開始的時候很有作用的因緣做出來，它自己本身也是很有功能的，就是因果的一個狀態，這樣因果變化有一個功能的狀態，以我們凡夫來說看到那種有功能的時候就會執著，就相當於分別所

行，就是讓我們會執著的意思。

依他起有這個功能就是讓我們執著，現在講到依他起或者分別眼，就是眼睛上面的依他起。剛剛講法性眼和眼法性都是可以用的，實際上二者相同，遍計眼和眼遍計都是一樣，分別眼跟眼分別也是一樣，可以說分別眼，也可以說眼分別。一樣，遍計眼、眼遍計都可以。以我們自己瞭解來說，眼根上的遍計所執、眼睛上的依他起性、眼睛上的圓成實性，這樣的話可能我們比較容易懂，所謂的遍計眼，眼根上的遍計所執性，這樣比較容易懂。

眼睛上面的依他起性或眼分別、分別眼。所謂的分別的意思就是剛才說的依他起性上面主要的三個特質裏面最主要的特質就是讓我們生起執著心，這是依他起性特別的一個特質，這裏加分別眼就是這個意思，真正的眼根真的有一個功能，看到那種功能的時候我們會執著，就是這麼一個狀態。所以講什麼是眼根的依他起性的時候，真正的眼根本身的功能講的話，是認識它的依他起性。

現在講圓成實性或者眼根上的法性，也可以說法性眼，這個是什麼呢？這裏講到，先講「離能取總名所詮

總義不可言說」，意思就是離開兩種能所取，前面的用詞，第 45 頁他宗諍論開始的時候，「若謂此是觀待分別意識破能所取，非以正理觀待堅固習氣所起無分別識破能所取」，就是觀待分別意識的能所取跟觀待無分別識的能所取，等於就是法我。所以能所取就有兩個，即觀待分別意識跟觀待無分別識的能所取。我們現在講圓成實性的時候講到離開，第一個觀待分別意識的能所取這個法我也離開，另外一個是觀待無分別識的，因為無分別心不一定是第六意識，其他五識都有無分別心，第六意識裏也有無分別心。但分別心的話完全是第六意識，沒有前面的五根識，所以不是觀待無分別意識，而是觀待無分別識。

觀待無分別識的能所取也離開。這裏講到兩個離。前面講到離，就是能詮，然後是所詮，所以是能詮所詮，就變成能所取，剛才說的就是觀待分別意識的能所取，是能取所取；觀待無分別識的能所取，也是能取所取，這種分開的要離開，即「謂分別心似能詮總名所詮總義，名遍計眼」，然後就變成「不可言說」，所以它是離開觀待分別意識的法我，然後下面說「見似能取色處為體性之眼，名分別眼。由離能詮總名所詮總義不可言說，及

離眼上別現二取，自內證根本智所了圓成實性，名法性眼」，其中「及離眼上別現二取」也是眼上能取所取，就是我們的無分別眼根識這邊也有能取所取這樣的法我的顯現，這個也離開，意思是觀待無分別識的法我也破除，這些離開之後就變成真正的證悟空性圓成實，而且是現證的狀態。

「自內證」意思就是現證的狀態，為什麼現證叫自內證？因為現證的狀態是沒有辦法讓別人知道，透過解釋也沒有辦法讓他人明白，像我們吃一個糖果，對於現證的糖果的甜度你沒有辦法完全表達，只是自己內心中瞭解而已，現證的狀態無法全面表達，只能從一個角度或者一個層面講而已，所以就是「自內證」，就是現證的意思。因為分別心瞭解的那塊可以表達、可以解釋，像比量可以用邏輯推，因為什麼，所以什麼，是可以講的，但現證的狀態無法解釋，以「自內證」來證悟這個空性，這種程度的根本智所瞭解的就是圓成實性，意思是對眼根上面，以根本智來說，它瞭解眼根上的圓成實性完全是現證的狀態，而且它破除不管觀待分別意識的能所取也好，觀待無分別識的能所取也好，完全就是破，那樣於眼根上就看到圓成實性，即「由離能詮總名所詮

總義不可言說，及離眼上別現二取，自內證根本智所了圓成實性，名法性眼」。什麼是法性眼？認出來就是這個。

到這裏，已經認出來什麼是遍計眼、什麼是分別眼、什麼是法性眼，然後表達根本定證悟圓成實性的時候有什麼樣的狀態，下面就是解釋根本定智，為這個表達，表達時如何解釋？宗大師說「其眼法性是根本聖智親所證義，遠離能詮所詮能取所取二相。」這個法性眼就是根本定如何親所證，就是解釋「遠離能詮所詮能取所取二相」，這裏講到兩個遠離，一個是能詮所詮，一個是能取所取的二相，現在遠離這兩個要講什麼，下面說「由餘二性，說根本智境界為空。以前二相，是遍計執，以後二相，是分別故。」前面講的能詮所詮相當於遍計執，後面的能取所取相當於分別。

所謂的「名」指的不是聲音的名，這裏講的是分別心。「能詮總名所詮總義」，所謂的總名、總義，於分別心的對境可以說總義，分別心本身就叫總名，這兩個相當於一個是有境、一個是對境。如果另外一種解釋，剛才問是不是我們平常說的義共相？這個解釋的時候也有聲相跟義相，就是聲總跟義總，這樣來解釋的話，也

可以說把聲總當能詮，把義總當所詮，如此則相當於不用特別觀待分別意識的能所取，前面看了破觀待分別意識的能所取，不用這個來解釋，就是直接講，相當於解釋分別心。

分別心有義總跟聲總，分別心的問題就是沒有辦法直接瞭解眼根本身，完全是透過名字或者透過自己的意識，所以對眼睛瞭解的時候是聲總跟義總混雜，《心類學》講到聲總跟義總，那樣解釋的話，我們不用講前面的觀待分別意識的能所取，直接講分別心的聲總跟義總的問題義共相，這個義共相是不是遍計眼？也是，這個遍計眼不像我們前面說的把遍計執當一種為了破除或者要成立圓成實性的時候有一個作用，就是一個所應破。這裏解釋有點困難，剛剛後面解釋的就是不要把前面觀待分別意識的能所取的法我並在一起，而是單純的解釋為分別心的一個問題上，應該這樣解釋才對，前面的解釋不對，它完全是我們分別心的問題，以它是不是遍計執來說就是一樣的。

不管前面所謂的觀待分別意識或者觀待無分別識的法我，那些法我把它當遍計執，也可以。這些確實都是遍計執，這兩個都要破然後就變成圓成實性出來。另

外就像義共相，不是法我的那塊，就像經部宗《心類學》中所講，經部宗講分別心有義共相，那種義共相也是遍計執。我們講到有兩種遍計執，一種遍計執就是《解深密經》中講三性的時候的那種遍計執，另外一種跟《解深密經》講的遍計執沒有關係，就像虛空、義共相那種的遍計執。

兩種的遍計執，現在我們把它當義共相的話，不是《解深密經》中講的遍計執，而是一般的虛空、義共相那種的遍計執，有點離開之後另外一個主題的感覺，但這是《除害論》，《除害論》不是重要的一部論，講的一些內容確實跟《解深密經》無關的。所以《除害論》說什麼樣的眼根上的遍計執跟《解深密經》中說的遍計執無關，而是講一般的分別心的義共相的那種狀態。

分別眼確實是赤裸裸的眼睛本身是什麼樣、眼根識是什麼樣來表達，這兩個主要是《除害論》要講的，不是主要講三性遍計執、依他起、圓成實，跟《解深密經》中講的三性沒有關係，主要表達根本定的時候，分別心的狀態也沒有、分別心的義共相也沒有，無分別心的對境「色、聲、香、味、觸」我們看到的那些世俗的很多有功能的也完全消失的那種狀態，它主要表達根本定中

的狀態。為此它講的遍計執不是《解深密經》中的遍計執，它主要表達的遍計執是分別心的義共相沒有。依他起也可以說跟《解深密經》講的依他起沒有什麼差別，就是能表功能的世俗諦的那些法也消失，對那個方面表達。

下面我們也這麼理解，「即彼遠離能所詮相」講的是分別心遠離的意思，它沒有義共相的意思，然後另外一個就是遠離能取所取，對此我們不要解釋為能取所取二，不是這種意思，它的意思是世俗的顯現沒有、能取的顯現也沒有、所取的顯現也沒有，應該這種表達。所以能取所取的二相，那就變成剩下眼法性。眼法性的時候，它的意思是根本定，比如以眼根上現證空性的根本定來說，它對眼根上面的世俗諦也看不到，分別心的義共相也沒有，那種的境界，所以「由餘二性」。

所謂的「二性」，就是遍計執是分別心的義共相，依他起是指世俗的法，這些都沒有，所以「由餘二性，說根本智境界為空。」所以根本智的對境的境界那邊，那就是這兩種都沒有，世俗諦法本身也沒有，義共相的狀態也沒有。所謂的二相就是「以前二相，是遍計執，以後二相，是分別故」，剛剛前面的「遠離能詮所詮能

取所取二相」，其中的「二相」不是能取所取的二相，比如能詮所詮也是一種二相，能取顯現也是二相，所取顯現也是二相，就這麼來理解，不要解讀為能取所取的二相，現在宗大師說所謂的二相是哪個？前面的二相把它分開，比如遍計執的二相跟依他起的二相，遍計執的二相就是義共相的意思，依他起的二相就是世俗諦的有為法顯現的意思。所以能詮所詮二相是遍計執，然後能取所取二相是分別，後二相是分別。

前面的二相也講到能詮所詮，後面的能取所取二相不要合併，就是能取的二相、所取的二相，這些就叫依他起或者分別。因為我們上次也講過宗大師引完《除害論》之後，宗大師後面講「此說聖根本智義無二相故，非說決擇因位正見法無我性圓成實之理」，宗大師強調根本定的境界是什麼樣，沒有講如何建立法無我，如果對於三性解釋為《解深密經》中的三性，則相當於抉擇法無我的狀態，所以宗大師說「非說決擇因位正見法無我性」，主要講到解釋根本智的境界，根本沒有抉擇法無我的狀態，中間引了兩段除害論，如文：

即彼論云：「其所詮能詮之眼事，是遍計眼；能取所取體性之眼相，是分別眼。即彼遠離能所詮相不可言

說，離諸現相，唯自內證圓成實性，是法性眼。」

前面所謂的所詮就是總義，能詮就是總名，宗大師解釋為聲總，《心類學》用聲總跟義總，這裏用總名跟總義，分別心的問題就是聲總、義總，分別心的問題就叫遍計，所以「其所詮能詮之眼事，是遍計眼」，以分別心看眼根的時候，有的時候跟聲總混雜，有的時候跟義總混雜，那種狀態就叫遍計眼，然後沒有這樣，現在講真正有一個眼睛本身，它有一個功能，即眼根把眼根識跟色法中間的關係連接起來，這個是眼根的功能，這樣的眼根就是叫分別眼，所以「能取所取體性」。

宗大師在前面解釋的時候，我們的眼根識把所取色法真的親自接觸到，這是眼根的功能，這樣的眼根的相，或者眼根看出它是什麼樣的時候就是所謂的依他起，下面就講圓成實。宗大師前面說的兩段，第一段前面引了兩段，後面《除害論》引了兩段，《除害論》引的是宗大師前面講的比如遍計眼、分別眼、法性眼那段對應起來，《除害論》後面的引的「若汝作意修勝義時，諸行相事，皆不得現，故當知彼於勝義無，於世俗有。」這塊相當於宗大師後面根本定當中的狀態，為此解釋。對應來看，剛剛講了前面那段的分別眼，下面《除害論》

中的法性眼，「即彼遠離能所詮相不可言說，離諸現相，唯自內證圓成實性，是法性眼。」這個就是宗大師前面說的認法性眼這塊，「又云」就是後面那段，「其眼法性是根本聖智親所證 義，遠離能詮所詮能取所取二相」這塊就是宗大師前面講的後面那段的意思，把它對應起來。

宗大師後面再解釋，他雖然引了，但宗大師對此不認同所以否定，再看就會知道。後面那段簡略來說就是表達根本智的狀態，即「若汝作意修勝義時」，意思就是根本定的時候，「諸行相事，皆不得現」，所有的有為法，「行」的意思就是有為法，就是諸行無常的有為法，有為法都沒有看見，就講到這個。這是一個略的理解，前面宗大師表達的就是根本定智當中義共相沒有，有為法的整個世俗諦也不出現，這個方面表達。

又云:「若汝作意修勝義時，諸行相事，皆不得現，故當知彼於勝義無，於世俗有。」此說聖根本智義無二相故，非說決擇因位正見法無我性圓成實之理。又除害論，雖於略有聖根本智義，說為勝義有，然許根本智證真實者，一切皆許有其義境，故彼豈是諍勝義有無之勝義有。以觀察真實正理，思擇所得之勝義有，非彼所許。

彼於空空，及勝義空，無為空時，於如是許廣分別破，即可知故，因恐文繁，故茲不錄。

下面講「若汝作意修勝義時，諸行相事，皆不得現，故當知彼於勝義無，於世俗有」，宗大師對這種解釋否定。整體來說這麼理解：他宗引的《除害論》裏面的內容，他宗你沒有看清楚，真正整個讀《除害論》的話才知道其中的意思，宗大師引《除害論》的原因是你前面的解讀不完整，你沒有真正懂的意思。真正的是什麼樣子呢？他宗認為這個是抉擇法無我，宗大師說這個不是抉擇法無我，這個完全是表達根本智的境界而已，所以這裏說「此說聖根本智義無二相故」，「此說」、「非說」這兩個意思就是，宗大師特別說是「非說」，他宗認為是「說」，他宗看不到這裏有說，所以宗大師說「此說」，就是你沒有看到這裏真正說什麼，這是他宗沒有看到的一個東西。

「此說聖根本智義無二相故，非說決擇因位正見法無我性圓成實之理」，其中「因位」的意思就是基位，基道果的基位，剛開始的時候先要聞思，先是抉擇瞭解空性的階段，就是基位；瞭解了之後修，就是道；然後修成就，就是果。這裏「因位」的意思就是開始的時候

我們要建立正見，我們先要建立法無我的正見，這就是基的階段，即因位或基位，根本不是抉擇正見方面，只是說根本智的境界而已。

下面是否定，「又除害論，雖於略有聖根本智義，說為勝義有，然許根本智證真實者，一切皆許有其義境，故彼豈是諍勝義有無之勝義有」，所以這裏就是否定，前面《除害論》中雖然這麼說，實際上這是不對，宗大師引《除害論》而已，你沒有瞭解，為這個方面先解釋，是不是完全認同呢？宗大師對《除害論》裏面的內容有一些看法，比如後段，剛剛講的「故當知彼於勝義無，於世俗有」這塊，這塊雖然講到於勝義無，意思就是眼根世俗諦的眼根也好，義共相也好，根本定當中沒有，把這個解釋為勝義無，意思就是雖然「於略有聖根本智義，說為勝義有」，就是根本定當中如果有的話，就是勝義有；沒有的話，就是勝義無。就有這樣的解釋，但這種解釋是不對的。

後面否定，即「然許根本智證真實者，一切皆許有其義境，故彼豈是諍勝義有無之勝義有」，現在說根本定當中有跟沒有跟勝義中有是沒有關係的，為什麼呢？先第一個根本智證的時候實際上它所證的對境肯定有，

證的對境沒有的話怎麼叫證悟？肯定是有證到的一個東西，所以肯定有一個對境，若是如此，則不可以把它當根本定的眼光，以此來解釋勝義有勝義無，因為根本定肯定會看到一個東西，所以這裏講「一切皆許有其義境」意思是大家有這樣的智慧都會承許它一定有對境，我們不可以說勝義有跟勝義無，即「故彼豈是諍勝義有無之勝義有」，我們平常諍論是不是勝義有、是不是勝義無，不是根本定當中有無這種來解釋的。

勝義有跟勝義無是否為根本定中有無，不是這樣解釋，所以怎麼會解釋為我們平常講的勝義有無，比如中觀跟唯識中間也好，唯識跟經部宗中間也好，互相諍論的時候，是否為勝義有、是否為勝義無，根本定的當中有沒有，這是不可能的，不是以此來諍論的，所以「故彼豈是諍勝義有無之勝義有」，不可能是這種勝義有。我們諍論勝義有、勝義無，不可能以根本定當中有沒有出現來諍論。下面接著說「以觀察真實正理，思擇所得之勝有，非彼所許。」意思就是如果把勝義有當成根本定當中有的角度來解釋的話，則會變成根本定就找到空性，它瞭解空性，對境那邊有空性有，空性有的話則空性變成勝義有，如此就變成根本定本身把空性認是勝義

有，如此就等於對空性執著。根本定本身就變成對空性執著，所以是不對的，我們不可能在根本定對空性執著。

另外，空性變成勝義有，《除害論》中說好像不像唯識的那種狀態，唯識說依他起性跟圓成實性是勝義有、遍計執性是勝義無，現在《除害論》中解釋的時候連空性圓成實性都沒有把它當勝義有，這裏是「非彼所許」，什麼不許？「彼」指除害論，《除害論》沒有承許，不承許「以觀察真實正理，思擇所得之勝義有」就是空性，對不管什麼樣的都沒有把它當勝義有的狀態，宗大師說我們可以知道，哪里？「彼於空空，及勝義空，無為空時，於如是許廣分別破，即可知故，因恐文繁，故茲不錄。」其中「廣分別破」意思就是《除害論》中特別詳細的破空性，要講空空、勝義空、無為空的時候，把空性拿出來，這些空性不是勝義有，那種詳細的解釋，可以說《除害論》不可能所許空性是勝義有。

宗大師認為《除害論》是一部有點不靠譜的論，前面的解釋與後面的解釋有矛盾，下面講宗大師覺得《除害論》有很多不對的地方，他認為如果是世親寫的話怎麼會有矛盾。前後的矛盾也好，講的內容不靠譜也好，

如是世親所著則不可能會有這種情況出現。宗大師講「即可知故」可以知道這個應該不會許空性是勝義有，還有就是剛才說的根本智當中有的話變成勝義有，這種道理也是他不承許的，即「非彼所許」，就是根本智當中有的話就是勝義有。

前面講到根本定當中有的話就是勝義有，前面除害論的後段就是「故當知彼於勝義無，於世俗有。」又講到根本定當中找不到有為法跟義共相，所以那些變成勝義無，那些才是世俗有而已，以那句話來說就是根本定當中沒有，所以勝義無。把根本定當中沒有安立成勝義無，根本定當中有變成勝義有，那個詞中就有出現這個，但是宗大師後面就否定，即「又除害論，雖於略有聖根本智義，說為勝義有，然許根本智證真實者，一切皆許有其義境，故彼豈是諍勝義有無之勝義有」，雖然說根本定當中有的話就變成勝義有，無就變成勝義無，但詳細看的話，它的後面又不對了，因為它一直想廣泛的解釋，講到空空、勝義無、無為空。應該也可以說十六空，十六個空性中的空空、勝義空、無為空這三個相當於所依處就是空性，應該是十六空中的第四個、第六個、第八個，即空空是第四個空性、勝義空就是第六個空性、

無為空就是第八個空性。

平常講二十個空性，前面的十六個是主要的，後面的四個只是把前面十六個收攝其中，所以十六個空性就比較具體，表達不同的空性。十六個空性中的第四、六、八相當於它的所依也是空性，對這幾個空性解釋的時候特別詳細的講這些都是勝義無，剛剛前面解釋的那段自己矛盾。所以雖然這麼說，後面是破廣別，後面詳細的破，前後有這些矛盾，但宗大師覺得把這些拿出來講《辨了義不了義》變成太多，怕太多的緣故就在這裏解釋，這裏講到「因恐文繁，故茲不錄。」所以他就不在這裏列出來講。

這裏已經破了，現在我們已經知道《除害論》說的「眼以眼空、耳以耳空」等解釋的時候，解釋的根本不是抉擇法無我，主要是解釋根本定，宗大師剛剛引了兩段《除害論》，重點講到你認為就是抉擇法無我，實際上這個不是抉擇法無我，所以你不知道他真正說的是什麼，他真正說的是根本智的狀態是什麼。現在實際上是「眼以眼空、耳以耳空」是《般若經》中的詞，《除害論》怎麼解讀？《除害論》是根本定當中對眼睛、對諸法上面怎麼看的，根本定看「眼、耳、鼻、舌、身」等

整個諸法，我們根本智看的時候，根本智的境界當中是什麼樣，為這個而表達。實際上對於這種表達，《般若經》的內容完全沒有辦法配，所以下面也是繼續破它，如文：

般若經中從色乃至一切種智，於一一法皆立三相。謂空依處名分別，所破名遍計，此空法性名圓成實。是故須說其分別眼，由遍計眼空，名法性眼。

真正要說的是，如果《除害論》要解釋《般若經》的話應該說什麼？應該說分別眼把它當所依處，然後說它上面破遍計執 把這個安立為法性眼 應該這麼解釋，若是如此，則分別眼不是要破的，它是所依處，現在他宗把《除害論》當世親的書，或者唯識的立場的書的話，應該要解釋依他起是所依處、遍計執是所破，然後破了之後就變成圓成實性出來，應該這個方面要解釋，但沒有這樣解釋，解釋《般若經》的內容是什麼的時候，《除害論》是怎麼解釋？它的解釋就是把圓成實性拿出來，然後破依他起和遍計執兩個，《除害論》就是那樣來表達《般若經》的內容，如此則根本不對，下面講「若說根本智義出前二性空後一性為經義者，未見善哉。」其中「前二性」的意思就是破依他起跟遍計執或空圓成實，

所以圓成實性上把前二性空掉，那個把它當《般若經》的意思，即「為經義者，未見善哉」，其中的「為經」就是指《般若經》，《除害論》是怎麼解釋的呢？

《般若經》中講諸法是空的意思就是諸法圓成實上把諸法的遍計執跟依他起空掉，那個就變成《般若經》的意義，這就是《除害論》的解釋，這麼解釋是不對的。《般若經》的內容如果要解釋的話，應該解釋為分別眼或依他起上，這個把它當所依處，它上面破遍計執，把它安立成圓成實。現在這裏講具體的舉例是眼，眼的依他起是所依處，眼的遍計執是所應破，然後破了之後就變成眼上面的圓成實性，應該要這樣解釋，即「是故須說其分別眼，由遍計眼空，名法性眼」，這是「須說」的，所以《除害論》應該要說的是這個，但不是這麼說，就是另外一種說法，即「若說根本智義出前二性空後一性為經義者，未見善哉。」

宗大師覺得這個根本就不對的，「未見善哉」。前面講為什麼須說呢？理由是前段，因為實際上《般若經》中從色法乃至一切種智，每一個法上就有講到三性，即「於一一法皆立三相」，所以色法上講到依他起、遍計執、圓成實，「聲、香、味、觸」諸法每一個法上都有

安立三相或者三性，然後這個三相中把依他起或分別當空依處，遍計執當空依處上該要破的所破，然後破之後就講到圓成實。名分別、名遍計、名圓成實，空依處就是名分別，所破就是名遍計，執空法性意思就是破了之後的法性就是圓成實性，《般若經》裏面就是這麼說的，當然這是唯識的立場。

由此緣故《除害論》應該說，說什麼？那就是「是故須說其分別眼，由遍計眼空，名法性眼」，應該要這麼解釋，但是沒有，它就變成法性眼上破了分別眼跟遍計眼，那樣來解釋《般若經》的意思，實際上看了《般若經》的時候就有這個矛盾，就是這個意思，然後下面說他根本不是世親的，因為世親有一個弟子叫解脫軍，解脫軍應該是世親的弟子的弟子，世親的弟子就叫聖解脫軍，聖解脫軍的弟子就叫解脫軍，現在《除害論》中引用《二萬釋論》，《二萬釋論》是誰寫的？就是世親的弟子的弟子寫的，如果假設《除害論》是世親寫的話，世親不可能引用自己的弟子的弟子的書。因為時代不一樣，世親跟解脫軍要碰到有點難。剛剛想到《明義釋》前面有一個禮讚，讚歎彌勒、無著世親、聖解脫軍、解脫軍等，其中的順序解脫軍是在後面的。

《二萬釋論》意思就是般若有兩萬五千頌的解釋，是解脫軍解釋的，解釋的這本書隱在《除害論》中，所以這不可能是世親的，這裏講到「又此論中說聲聞人八種分別，指如釋論。二萬釋論（解脫軍造）即有彼文。」這就是不是世親的一個原因，另外一個不是世親的原因就是，下面的《除害論》中有破除像依他起跟圓成實，唯識的祖師不管無著還是世親，大家認為依他起跟圓成實是勝義有，遍計執是勝義無，這是無著等祖師大德一致的看法，但《除害論》中有跟這個不一樣的看法，它說依他起跟圓成實是勝義無，它對勝義有一直破，即「又破依他起及圓成實，堪忍觀察真實正理所觀察故」，其中「堪忍觀察真實正理所觀察」就是勝義有的意思，所以這個方面他就破。

比如依他起不是「堪忍觀察真實正理所觀察」，圓成實也不是「堪忍觀察真實正理所觀察」，所以它不認可，對於這些道理一直破，這代表肯定不是世親的觀念，所以《除害論》不可能是世親寫的，因為世親不可能會破這個，世親對此是認可的。世親無著等唯識的祖師都認可依他起跟圓成實這兩個都是正理堪能觀察的。所以這兩個是《除害論》非世親所著的理由，不單單這個，

真正世親的書中，《般若經》的意思是完全按照《解深密經》來理解，特別強調世親，所以《除害論》中不是那樣講的，所以不可能是世親的。

世親的觀念「又與世親釋正理論，如解深密經，釋般若經所有密意，極不符合。故非世親所造，如諸古書，說是牙軍所造，當是彼造。」就是看世親的書跟《除害論》對比，這兩個完全就是兩碼事，所以就是「極不符合」，完全跟世親的看法不符合，所以它肯定不是世親所著的，即故非世親所造。那是誰呢？應該是古代的書中，講到牙軍祖師的書中這麼說，確實古代書中的說法是對的，不可以如現代人所說的這是世親所造的，這是不對的，即「如諸古書，說是牙軍所造，當是彼造。」所以這個不是世親寫的。

真正的世親所著的書是什麼樣？「世親釋正理論」，它是世親主要的書，即「如解深密經，釋般若經所有密意，極不符合」。《般若經》的密意是什麼呢？就是完全以《解深密經》來解釋，這是世親的立場。現在《除害論》對《般若經》的解釋跟《解深密經》不一樣，是世親寫的這個說法完全不合理，即「故非世親所造」。

此文稿根據仁波切講課錄音記錄整理，為自他學習而做，僅供參考，若有疏失，懇請指正。

【2017 辨了不了義善說藏論 064】

這節課從第 52 頁「丁三、由此分辨諸經了不了義」開始講。如文：

無著兄弟解釋諸法真實之理，既如上說。初轉法輪依有外境，說有能取所取，解為未了義。其意趣所依，如二十論云:「識從自種生，似境相而轉，為成內外處，故佛說為二。」為何而說，即彼論云:「依彼所化生，世尊密意趣，說為色等處，如化生有情。」說從內外處生觀色等識者，為令通達除彼等外無見者等故，如言執義所有違害，即破外境諸理。增益諸法自性差別遍計所執，即是法界法處，故於彼二未加分別說有自相，亦非了義。

這個科判就是「丁三、由此分辨諸經了不了義」，其中「由此」是前面科判的內容，透過此可以分辨第一、二、三轉法輪佛開示的經，哪個是了義經，哪個是不了義經，所以就是「分辨諸經了不了義」，主要就是三轉法輪。三轉法輪的第一轉法輪是否了義？當然不了義。第二轉法輪是不是了義？是不了義。只有第三轉法輪是

了義。總的來說就是這樣分辨。首先，分辨是否了義的時候，我們說這個是不了義、這個是了義這樣分辨的時候，不了義那個方面，我們通常會說，應該是「意趣所依」是第一個，「為何而說」是第二個，第三個是「如言執義所有違害」，也可以說是違害，就是以這三個來分辨是否為不了義經。

比如第一轉法輪是不了義經，若是如此，它肯定想的有另外一個，不是講出來的這個，真正要講的是另外一個想法，就是前面講的「意趣所依」，就是佛陀第一轉法輪講的時候心裏有另外一個東西，所以就是「意趣所依」。然後「為何而說」的意思就是為什麼沒有直接講心裏的想法，字面講的與另外想的不一樣，如此則一定有目的，就叫「為何而說」。我們不可以把字面講的當真話或真實，若它是真實，我們主張的話則一定有違害，或透過邏輯肯定能夠破它，所以就叫「有違害」。如果這三個具備的話，就叫不了義經。如果這三個裏面比如只有違害，不見得是不了義經。

若是不了義經，一定是這三個條件必須要具備，為什麼這麼講？腦子裏另外一個想法也要有，這就是不了義經裏面的第一個條件，即意趣所依，第二個條件就是，

為什麼真正的想法不講，為什麼講字面不合理的東西，有什麼目的，這個目的也要具備，即為何而說；第三個條件就是，如果我們如字面一樣主張的話，則肯定不合理，那就要用正理來破壞它，所以就叫違害。只有具備這三個條件才可以說是不了義經。

我們首先對這三個條件要瞭解，先看一下無著兄弟解釋諸法真實之理，按照無著兄弟的解釋的話，意思就是不是宗喀巴大師自己的立場，「既如上說」意思就是用無著兄弟的立場解釋，怎麼理解呢？像第一轉法輪，這裏講到第一轉法輪有兩個內容，就是所謂的兩種法我，觀待分別意識的能所取、觀待無分別識的能所取，上次《辨了義不了義》裏面有用這個詞，所謂的能所取就相當於能取所取各有一個成立的，那樣的執著就是法我，所以就是觀待分別意識的能所取、觀待無分別識的能所取。。

現在第一轉法輪中兩種的法我都有講，第一個就是觀待無分別識的能所取，講這個怎麼會變成不了義經？不了義經是從兩個角度，一個是從觀待無分別識的法我講這個角度是不了義經，另外一個就是觀待分別意識的法我講的角度也會變成不了義經，下面有一句話「增益

諸法自性差別遍計所執，即是法界法處，故於彼二未加分別說有自相，亦非了義。」所以這個也是不了義，哪一個？就是觀待分別意識的法我那一塊。前面另外一個角度也有把第一轉法輪當不了義，分兩段，前面第二個分段，第 52 頁倒數第六行，如文：

增益諸法自性差別遍計所執，即是法界法處，故於彼二未加分別說有自相，亦非了義。」

這裏講「亦非了義」，那肯定是前面不只是前面的是了義，這個也是不了義，所以「亦非了義」，所以前面那段就是非了義，如文：

初轉法輪依有外境，說有能取所取，解為未了義。其意趣所依，如二十論云：「識從自種生，似境相而轉，為成內外處，故佛說為二。」為何而說，即彼論云：「依彼所化生，世尊密意趣，說為色等處，如化生有情。」說從內外處生觀色等識者，為令通達除彼等外無見者等故，如言執義所有違害，即破外境諸理。

完全主張外境，就是有一個所取在那裏，有一個能取在這裏，這麼一個開示。這個基礎是完全外境存在，即「依有外境」，然後說能取所取，這是誰說？第一轉法輪初轉法輪裏面有說，就是能取所取。以唯識的立場

來說，按照唯識無著兄弟的立場來說解釋成什麼呢？解釋成肯定是不了義，即「解為未了義」，那就是不了義。剛剛說「亦非了義」，前面也有一個不了義的，前面是依有外境能取所取這麼說的，對於這塊我們怎麼瞭解它是不了義經呢？

透過三個來瞭解，第一它的「意趣所依」我們要瞭解，第二就是它的「為何而說」，第三個就是「有違害」，透過這三個我們瞭解它是不了義經。第一個意趣所依是什麼呢？「如二十論云：「識從自種生，似境相而轉，為成內外處，故佛說為二。」」意思就是先要瞭解唯識的立場，唯識的立場就是能取所取實際上就是沒有真正的外面的「色、聲、香、味、觸」，都是我們「眼識、耳識、鼻識、舌識、身識」的體性，以它的體性顯現出來，若是如此，我們的「眼識、耳識、鼻識、舌識、身識」這些是從哪里來？從阿賴耶識上來。

阿賴耶識上面有一個種子，阿賴耶識上的種子從那邊生出我們的「眼識、耳識、鼻識、舌識、身識」，一樣，「色、聲、香、味、觸、法」也是從阿賴耶識那邊生出來的，實際上來源是一個種子，然後從種子那邊出來一個眼根識跟眼根識的顯現，所以「色、聲、香、味、

觸」實際上是「眼識、耳識、鼻識、舌識、身識」的體性，它顯現出來的東西而已，沒有真正的外面的「色、聲、香、味、觸」，這就是唯識的立場，實際上是前面的兩句，「識從自種生，似境相而轉」，阿賴耶識也是一個，阿賴耶識實際上分兩個，一個是八識的心識，一個是阿賴耶識上面的種子，藏文的話就好像一切的來處，這個種子是主要的，阿賴耶識心識不是主要的。

阿賴耶跟阿賴耶識不一樣，阿賴耶裏面分兩個，一個是心識，一個是種子，藏文就有這兩個。或是阿賴耶識和阿賴耶種子，主要現在講的不是阿賴耶識，現在講的是種子，從種子那邊出來的，現在講「自種」就是像眼識跟色法是一類、耳識跟聲是一類、鼻識跟香是一類、舌識跟味一類、身識跟觸一類。所以現在說「自種生」，意思就是眼識跟色這兩個是阿賴耶識的種子自己生出來的。眼識跟色的來源的種子跟耳識跟聲的來源的種子不一樣，所以這裏用「識從自種生」，其中的「自種生」的意思就是各有各的來源的種子，從那邊生出來的就是種子，這個完全是心裏面的東西，不是外面的東西，完全是心阿賴耶識上面的東西。

不管外的「色、聲、香、味、觸」也好，內的「眼

識、耳識、鼻識、舌識、身識」也好，一切都來源於阿賴耶識各個的種子那邊生出來的，即「自種生，似境相而轉」，其中「似」的意思就是，藏文有兩個，一個是眼識，一個是對境，就是一個是能取，一個是所取，現在講「似境相而轉」，藏文先講能取，後面講所取，所以眼識跟色法就出來了，真實的狀況就出來了，前面兩句是真實的狀況。「似境相而轉」的意思就是，「似境」是瞭解對境，「相」是顯現，應該「相」是對境的意思，「似境」是對境瞭解。

總的來說有兩個東西，就是有境的心識、對境的所取，如果按照藏文對應的話「似境」是能取，瞭解對境就是能取。「相」就是我們的「眼識、耳識、鼻識、舌識、身識」前面顯現的「色、聲、香、味、觸」，就是從種子那邊出來的。「而轉」的意思就是從種子那邊轉出來這樣的能取所取，就是實際的真實的狀況。世尊想的是這個道理，但對初轉法輪的對境，像毗婆沙宗跟經部宗來說，前面的道理沒有講，世尊雖是這樣想，但講出來就是這裏講的「為成內外處」，他說有內處、有外處。以內處而言，我們十二處中的「眼、耳、鼻、舌、身、意」六處就是內處。外處，就是「色、聲、香、味、

觸、法」六處。「為成內外處」就是這麼開示的。

「故佛說為二」，所以佛開示有境的內的「眼識、耳識、鼻識、舌識、身識、意識」，還有外面的「色、聲、香、味、觸、法」的存在，實際上佛腦子裏想的是真實的狀況，所以把這兩個分開，這就是它的意趣的所依，為什麼不講直接的想法或者意趣所依為什麼沒有直接說出來，而是說外的「色、聲、香、味、觸」、內的「眼識、耳識、鼻識、舌識、身識」為什麼字面說能取所取？有其目的所在，即「為何而說」，目的是什麼？這裏引的都是世親的《唯識二十論》所以「二十論云」，「即彼論云」就是跟前面一樣的「二十論」，講到「依彼所化生，世尊密意趣，說為色等處，如化生有情。」主要的目的就是這個，應該下面有說。

本身初轉法輪講的四聖諦、十二緣起，包括五蘊、十二處、十八界這些講的目的就是去除我執，沒有一個「我」，真正的找出來就是五蘊、十二處、十八界，主人的一種自主的我不存在，它否定這個，目的是這個，去除補特伽羅獨立之實質有的我，實際真正的是法存在，而我不存在，就有點這種道理，即為何而說。以小乘的佛教來說，把真正的存在——法拿出來，然後否定我，

透過此他們也相當於能夠去除煩惱。當然以中觀應成的角度來說，法我執也是煩惱。現在要求不這麼高的話，不把法我執當煩惱，就是補特伽羅我執或者有自己的這個「我」的想法的時候，確實會減少煩惱，好像一直否定這個「我」，真實存在沒有一個「我」，就是這個五蘊、十二處，就是這樣開示的。

這樣開示的時候也會對有些小乘的所化機有救度和調伏，應該是「如化」，用這樣的方式似乎可以度化，即「依彼所化生」，就是像那樣的開示也可以救度、可以說服、可以幫助到一些眾生，為這種眾生世尊才開示真實存在五蘊、十二處，所以「世尊密意趣，說為色等處」，有一個外境的「色、聲、香、味、觸」，能取這邊有「眼識、耳識、鼻識、舌識、身識」，所取這邊有「色、聲、香、味、觸」，「如化生有情」是比喻，對於前後世否定的有外道，為救度他們世尊說有化生的眾生，對他們這樣開示。世尊腦子裏主要想的是中陰身，但沒有直接說中陰身，說的是有化生的有情，透過這樣的開示，讓他們慢慢一步一步也可以瞭解好像有前後世。

世尊想的是中陰身，實際上講的不是，而是有化生的有情，世尊是這麼開示的。與這種道理一樣，世尊現

在想的是從一個種子那邊生出來有兩種，一個是剛剛用的「似境相而轉」，一個是種子那邊生出來能取所取的我，或者可以說一個主要是眼根識，它顯現出來而已，沒有真正外面的，貪這裏有一個相出來而已，沒有真正外面的「色、聲、香、味、觸、法」，所以這裏講「似境相而轉」，真正的狀況是這個，但世尊沒有這麼開示，世尊講外面有真的「色、聲、香、味、觸」存在的那種開示，一樣它有一個目的，即真正想講的東西，「如化生有情」這個意思。

「說從內外處生觀色等識者，為令通達除彼等外無見者等故，如言執義所有違害，即破外境諸理。」經部宗就是這麼說的，經部宗說有一個眼根，然後外面有一個色法，這兩個就是來處，然後從那裏生出眼根識。經部宗認為這裏有六根，外面有六境，這兩個配合就有六識出來，就這麼生出來的，小乘毗婆沙宗、經部宗就是這麼認的。

以唯識來說，不管我們的眼根也好，外面的色法也好，都沒有真正的色法的體性，都是從阿賴耶識的種子那邊生出來的，當然後面的眼根識更不用說，它是阿賴耶識的種子那邊生出來的，所以這三個都是心的體性，

諸法本身都是心的體性，就是這麼大的差別。對經部宗來說，這不是心的體性，都是眼根跟色法來說不是心的體性，它是一個色法，所以色法不是心法的體性有一個存在，然後生起眼根識就是一個心法，就是這麼一個能取所取，或者色法完全不是心法的體性當中存在，經部宗的主張就是這樣。按照他們的主張一樣，世尊也是這麼給他們開示。

世尊說，這裏講世尊對於經部宗或者小乘在第一轉法輪中怎麼說的，說到「從內外處生觀色等識者」，意思就是眼跟色法生起眼識，耳根跟聲生起耳識，以此類推，一直到意根跟法生起意識，這樣的六識，在第一轉法輪中世尊對小乘就是這樣開示的，目的是什麼？「為令通達除彼等外無見者等故」，其中「見者」就是沒有，即除此之外沒有一個見者，比如像眼根「我看見」，這個見者「我看見」就是我執，「我看見」那個我執不可以有，沒有一個我見者，因為觀察的時候只有眼睛、只有眼根識，除此之外見者不存在。一樣，聽者也不存在。我聽到、我看到、我吃到、我摸到、我聞到，這樣的「我」，就是見者、聽者、聞者、嘗者、觸者，本身就是六識，有六個動作。

見者等完全沒有，除了什麼之外？像十八界整個都有，六根、六境、六識，講了十八界的時候表達就是沒有一個見者、聽者、聞者、嘗者、觸者、想者，這些都沒有，世尊表達的就是這個，這就是目的，為了什麼呢？「為令通達除彼等外無見者等故」，這就是目的。一樣，講十二緣起的時候完全沒有講流轉者、輪回者，完全否定，完全把五蘊跟心識怎麼走的，表達完全沒有一個我，這裏講「除彼等外無見者」等，十二緣起主要講沒有我，一直表達補特伽羅我不存在。一樣，四聖諦的時候也實際都是以五蘊、業跟煩惱一直解釋苦諦和集諦，沒有說輪回者。一樣，以滅諦和道諦一直解釋涅槃，沒有說得涅槃者，完全不提，意思就是否定補特伽羅我。這些都是一樣的道理。第二個「為何而說」講完了，現在講第三個「有違害」，是什麼呢？

前面破外境的正理都是違害，所以這裏講「如言執義」，如果我們完全抓字面意義把它當完全的究竟，所有的不了義的字面不是究竟要表達的，如果我們把它當真正的究竟要表達的話，則肯定有違害，即「如言執義所有違害」，所有的不了義經也需要第三個條件，本身三種條件都要具備，所以第三個條件是「如言執義所有

違害」，有什麼樣的違害呢？就是前面已經提過或者其他的如世親、無著、安慧的經論中常常提的破外境的正理，「即破外境諸理」，意思就是破外境有很多的正理，都是違害者。已經講了第一個，現在是第二個，是什麼呢？就是第一轉法輪中我們前面提過的，前面《辨了義不了義》開始的時候引《解深密經》先有一個問，第 3 頁有講到，如文：

世尊以無量門，曾說諸蘊所有自相、生相、滅相、永斷、遍知。如說諸蘊、諸處、緣起、諸食亦爾。

意思是第一轉法輪中一直講有自相，比如五蘊，五蘊有它的自相 生的角度也有自相 滅的角度也有自相、永斷的角度也有自相、遍知的角度也有自相，本身就是一直講到有自相，諸法都有自相，下面也有講「如說諸蘊、諸處、緣起、諸食亦爾」，這些我們都講過，所以講到這個道理。這裏講到諸法，就是不具體分什麼法，特別有一句，如文：

增益諸法自性差別遍計所執，即是法界法處，故於彼二未加分別說有自相，亦非了義。

「故於彼二未加分別說有自相，亦非了義」意思就是諸法每一個法上有三個相，每一個法上面有依他起性、

遍計執性、圓成實性，以諸法三性中的依他起性跟圓成實性來說 可以說有自相 遍計執性來說不可能有自相，講諸法有自相的話應該解釋諸法每一個法的圓成實性跟依他起性來說有自相，它的遍計執性來說沒有自相，應該這麼分，但在第一轉法輪中沒有這麼分，所以這裏講「未加分別」意思就是沒有分，沒有分兩種遍計執，即自性差別遍計執意思就是自性遍計所執跟差別遍計所執。實際上每一個法上都有自性遍計所執跟差別遍計所執，沒有分兩個的話，直接說遍計所執也可以，但這裏比較詳細一點就是《解深密經》所說的遍計所執就是自性遍計所執跟差別遍計所執，上次用的是自性安立遍計所執跟差別安立遍計所執，這裏直接說自性遍計所執跟差別遍計所執，只是把這兩個遍計所執區分清楚而已，實際上就是遍計所執。

諸法上每一個法上有遍計所執性、依他起性、圓成實性，遍計所執裏具體一點分出來的話就是自性遍計所執、差別遍計所執兩種其中之一。實際上是法界或者法處，相當於它是第六意識安立的對境，所以它是法界或法處，兩種都可以說，沒有什麼差別，意思就是這些都是第六意識分別心安立的，所以實際上它不是自性成立

的，它不是自相成立，它是分別心第六意識安立的一個法。這樣的緣故，實際上應該把遍計所執去除，除了遍計所執性之外，依他起性的性跟圓成實性的性的角度來說，可以說諸法是有自相，如果沒有把遍計所執去除，直接說諸法的體性是有自相而成立的那種體性，如此就變成不了義。

這裏講「故於彼二未加分別說有自相」，所以應該分別說這個是有自相、那個是沒有自相，把沒有自相的去除那這塊是有自相，應該這麼說，但沒有這麼說，以沒有分別來說有自相，若是如此，全部把它歸成有自相的話，則肯定是不了義的。等於重點講到自性差別遍計所執有自相，這就變成剛才說的觀待分別意識的能所取，觀待分別意識的法我，比如說瓶子，瓶子上的自性差別遍計所執是有自相，如果這麼認的話，是否瓶子上觀待分別意識的法我執出現了？所以觀待分別意識的法我就講出來，這也是第一轉法輪變成不了義經的一個角度。

剛才講「意趣所依」、「為何而說」、「有違害」，這三個都一樣，比如世尊為什麼講諸法是有自相，他心裏想的是什麼，肯定他心裏想的是諸法每一個法的依他起

性跟圓成實性，從這兩個角度想然後說有自相，為什麼他沒有這麼說？他把遍計所執也當有自相的原因是什麼？因為遍計所執是沒有自相的當中存在，遍計所執沒有自相一說的話，小乘就會變成落斷邊，所以不讓他們落斷邊，說遍計所執是有自相，因為遍計所執沒有自相的話，相當於遍計所執沒有辦法安立，所以是為了救他們不讓落斷邊的原因所在，目的是這個。有沒有第三個「有違害」呢？當然有，就是前面的《菩薩地》這些講的，《抉擇分》、《攝大乘論》那些講的所有的正理都是破分別意識的法我，所以它有沒有違害？當然有，這就是第一轉法輪，我們怎麼解釋它是不了義經？

現在第二轉法輪我們是否可以按照無著兄弟的立場來說，第二轉法輪也是不了義經，所謂的第二轉法輪是哪一個？這也是一個問題。所以先認什麼是第二轉法輪，認了之後，我們按照唯識的立場來說第二轉法輪如何解釋為不了義，這是第二個階段。所以我們分兩段，第二段是下面第 53 頁第五行的「此不了義，與初法輪說能所取，是不了義之理，極不相同」，這個之前《解深密經》或者唯識的立場一直說第二轉法輪是不了義經，所謂的第二轉法輪怎麼認，第二轉法輪講的是哪一個，

然後如何把它解釋為不了義，它解釋不了義跟第一轉法輪有什麼不同？

第一轉法輪跟第二轉法輪兩個都是不了義經，但第一轉法輪怎麼變成不了義經跟第二轉法輪怎麼變成不了義經，這兩個是不相同的。是不是不了義經來說，一樣是不了義經。怎麼不相同？這個就要分出來。首先認什麼是第二轉法輪，先無著的書，然後是世親的書，無著的書看的話，這裏引的有兩個，一是《集論》，二是《攝大乘論》，所以就是「集論中說」、「攝大乘論說」，《集論》跟《攝大乘論》相當於是無著的，下面的《解釋正理論》是世親的，所以無著兄弟的立場認為所謂的第二轉法輪是哪部經為主，宗大師就講這一塊，如文：

集論中說，方廣分說一切諸法皆無自性，依三無性密意而說。攝大乘論說，方廣分中凡說無所有，一切皆說遍計所執；凡說如幻等喻，皆說依他起；凡說四清淨，皆說圓成實。其所說經即是般若，故說第二法輪是未了義，即指般若，一類之經。

這裏講的「即指般若，一類之經」，就是《般若經》跟《般若經》內容相似的這類的經，沒有指出來一個經，以無著的立場來說整個就是講空性，像《般若經》這一

類的。當然前面說的「方廣分」指的是般若，我們講的《大般若經》、《中般若經》、《小般若經》，這裏指《大般若經》方廣分。所以不管《集論》也好，還是《攝大乘論》也好，它直接指的就是《大般若經》，但宗大師最後一個結論出來的時候，《般若經》是當然，這類的經也屬於第二轉法輪，這裏講「故」，應該是最後宗大師的結論，即「故說第二法輪是未了義，即指般若，一類之經」，就是宗大師把不管無著《集論》說的，還是《攝大乘論》裏面說的，講完了之後就是宗大師的話，下面的「故說第二法輪是未了義 即指般若 一類之經」，下面這段話就是宗大師的想法。

前面《集論》中說的沒有什麼特別的，《集論》講到《般若經》中為何講諸法無自性，就是說諸法每一個法上有三種無自性，即相無自性、生無自性、勝義無自性，從這個角度說諸法無自性，而不可以直接說諸法是無自性。諸法上有三種無自性的緣故，真正要說的是這個道理。諸法上有三種無自性，這個是主要的，不是直接說諸法是無自性。「依三無性密意宣說為無自性」，《集論》是這麼解釋，那個時候是對第二轉法輪，但指的時候還是《大般若經》，所以方廣分說的諸法皆無自性，

這樣的說法實際上密意是什麼？密意就是諸法上實際有三種無自性的緣故，這是真正要說的話，這就是它的密意。

若是如此說，是《大般若經》指出。一樣，《攝大乘論》中也是，就是說的是三個不同的，比如《大般若經》中講「方廣分中凡說無所有，一切皆說遍計所執」，這裏講到無所有，無所有是什麼意思？另外一個就是如幻等喻，這個是什麼意思？還有一個就是似清淨。這些都是《大般若經》中說的。《大般若經》說的無所有的意思就是遍計所執的角度來說的；如幻等就是依他起性的角度來說的；似清淨是圓成實性來說的。所以，諸法每一個法上就有遍計所執、依他起、圓成實，所以諸法上無所有，是從它的遍計所執上講；諸法上如幻化，意思就是諸法上的依他起性的角度來說的；諸法上似清淨，就是怎麼看都是清淨，這個是諸法上的圓成實的角度來說。所以，就是以這樣把《大般若經》的密意抓出來，即「其所說經即是般若」。

到這裏不管《集論》也好，《攝大乘論》也好，他們所指的都是般若。「其所說」應該是直接《攝大乘論》，應該不可以跟《集論》一起，先應該是《攝大乘論》中

說的，或者兩個都可以，就是《集論》跟《攝大乘論》中說的一直是般若，方廣分實際上是《大般若》。這樣的緣故，後面是宗大師的話。現在無著的立場所謂的第二轉法輪是未了義是什麼？應該是《般若經》跟般若類的經就屬於第二轉法輪，這是無著的。然後世親，那就是下面「解釋正理論，於般若等經，說無自性等，破如言執義」，世親的《解釋正理論》裏面，如果我們對《般若經》字面上的內容當究竟的道理，如果這麼主張的話就是破，即「破如言執義」。

還有如果這麼主張的話，則《解深密經》就會變成不了義經，這個從哪里說？就是從世親的《解釋正理論》裏面說，下面那段也是。前面第一個破《般若經》，把它字面的意義當究竟的道理的話破。另外一個就是如果繼續這個主張的話，則《解深密經》就會變成不了義經，「解深密經說，凡說一切法皆無自性，此等皆非了義。」《解深密經》裏面當然就是《般若經》中說的那些，把它一直解釋的時候就是按照唯識的立場，所以如果《般若經》變成了義的話，按照唯識的解釋肯定會變成有問題，那個就變成不了義，那兩個變成是對等的。就是如果第二轉法輪是了義經的話，則第三轉法輪就是不了義

經；如果第三轉法輪是了義經的話，則第二轉法輪就是不了義經。

因為以第二轉法輪跟第三轉法輪而言，實際上第三轉法輪直接對第二轉法輪解釋：你說的字面有問題，直接這麼解釋對立的樣子。如果把第二轉法輪當成了義的話，則《解深密經》變成不了義。後面是宗大師的話「故許般若經，是第二法輪」《解釋正理論》這麼說的緣故，則可以說世親的立場或者《解釋正理論》的立場來說什麼是第二轉法輪的話，那還是《般若經》，所以就是「故許般若經，是第二法輪」。這就相當於先認出第二轉法輪，第二轉法輪怎麼變成不了義呢？對此解釋的話，是不是跟前面第一轉法輪一樣？不一樣，先從這個方面說。

「此不了義，與初法輪說能所取，是不了義之理，極不相同」這就是非常大的不同的地方，什麼樣子呢？下面就開示，應該是兩個地方不一樣。先這麼理解，這裏先第一個階段是這樣，「以內眼識，從自親種異熟習氣成熟而生，於此種子及彼現相，密意說有眼處色處。此意趣義，不可說為諸小乘經所詮正義」，第二轉法輪就是「依三無性密意宣說為無自性，則可說是般若經義

故。」所以前面是不可說，這裏是可說，意思是初轉法輪的密意或者剛才講的意趣所依，這裏講密意，實際上是一樣的。第一轉法輪的密意有沒有說出來？沒有。第二轉法輪的時候密意是有說出來的，所以這兩個有不同的階段，當然說法不一樣。

第一轉法輪說都沒有說出來，第二轉法輪的時候說的方式不一樣，說是說，但不像《解深密經》那種說法，它是以顯義來說，還是隱義來說，說法不一樣。但第一轉法輪連說都不說，連隱義都不說。所以一個是可說，一個是不可說的差別，重點是這裏。這裏講「此意趣義，不可說」，下面講「依三無性密意宣說為無自性，則可說是般若經義故。」這是第一個差別。後面是第二段，先解釋前面那段。剛剛我們講《唯識二十論》中的那段話，現在這裏宗大師解釋得比較清楚，剛剛《唯識二十論》中的第一個「識從自種生，似境相而轉，為成內外處，故佛說為二。」這句話的解釋現在這裏比較清楚一點。

這裏有講到我們的眼根識，內眼識是從哪里來？實際上是種子跟顯相那邊來的，即「於此種子及彼現相，密意說有眼處色處」，那個種子跟這個顯相是真正的密

意，但對於初轉法輪的對象所化機沒有辦法這麼說，因為他們不認同從種子那邊生出來有一個，就是唯識的增上緣、所緣緣這些解釋的時候，不會像經部宗一樣，經部宗認為我們的眼根識要生起，它的增上緣是眼根，所緣緣是外面的色法，這是《心類學》當中學過的。

但如果是唯識不能這麼解釋，若如此解釋的話則是主張外境，所以它的不管增上緣也好，所緣緣也好，都是心法的體性來解釋，都是心法，不可以把它當成色法。若是如此，則變成增上緣是一個種子，不可以說眼根，它的所緣緣也不可以說是外面的一個色法，它的所緣緣還是內心顯現的一個東西，所以就是心的體性。沒有真正的一個眼根跟真正的一個色法，即不是心的體性的眼根跟不是心的體性的色法的體性，而是外面的一個色的東西，是不存在的。

但第一轉法輪對所化機對弟子開示的時候有一個存在，不是心法的體性的眼根，不是心法的體性的色法。現在是兩個，就是內處眼根，外處色法，就是這麼一個存在，是這樣開示的，密意是什麼？密意是種子跟顯相，但沒有說，說的是什麼？眼處跟色處，這相當於它是不合理的一個東西，真正合理的是種子跟現相。

現在這裏講「於此種子及彼現相，密意說有眼處色處」，密意就是這個種子跟這個現相，但說出來是什麼呢？說出來就是「密意說有眼處色處」，就有這麼說的，所以實際上種子跟現相是真正要說的，但沒有說，所以這裏講「此意趣義，不可說為諸小乘經所詮正義。」所以不可以把它當是第一轉法輪小乘經的所詮正義，我們不可以把這個密意當不可說。不可說什麼？不可以說它是小乘經的全義，意思是它不是小乘的經典所說的，所以我們不可以說它是小乘經典的所詮正義。

然後第二轉法輪的密意就是它是三種法輪的無自性，這就是它是密意，但確實是隱藏的來講，它是《般若經》的意義，即「依三無性密意宣說為無自性，則可說是般若經義故」，所以為什麼講諸法是無自性，意義是什麼？諸法上面三種無自性，三種無自性實際上就是密意，但還是有講出來，但講的方式是隱藏的，所以「則可說是般若經義故」，這是一個差別。

另外一個差別，下面「又有外處，可以說是小乘經義。若未分別無自性理，說於勝義全無自性，不可說是般若經義故。」另外一個，小乘的經裏面顯義字面的道理就是小乘的經典裏面說的，《般若經》裏面字面說的

不是《般若經》要說的，這也是另外一個差別，剛講密意一個是有說，一個是完全沒有說，就是這麼一個差別。現在這個字面的意義一個可以把它當這是他要說的，一個不可以把它當這是要說的，所以像第一轉法輪，字面上說有外處，那個也可以說它是小乘的經義，這裏說「可以說是小乘經義」，下面說「不可說」，所以這個我們把它區分出來，我們可以說小乘第一轉法輪中字面上講的有外處那些，或者是觀待分別意識的法我、觀待無分別識的法我這些可以說是小乘的經義，字面說的那些話都可以說是小乘的經義，但「若未分別無自性理，說於勝義全無自性，不可說是般若經義故」，像中觀不會分具體怎麼無自性，像唯識就會分相無自性、生無自性、勝義無自性，對於無自性就有各種各樣的分法，意思就是唯識對無自性並非完全認可，而從各種各樣的角度上說無自性，代表唯識不認同無自性，即這種無自性是這樣解釋、那種無自性是那樣解釋，等於全無自性唯識沒有辦法認可，所以他一直分。

而中觀對無自性不會分，他認為諸法就是有自性，不會這個角度無自性、那個角度無自性，而是諸法全無自性，即「若未分別無自性理」，《般若經》確實字面上

就是這麼解釋，中觀並沒有說這個角度有自性、那個角度有自性，而是完全一刀切斷，全部都說無自性，字面確實是這樣，但這個是不是《般若經》的意義呢？以唯識的角度來說它不是《般若經》的意義，《般若經》根本不是這麼說的，字面上的那些不是《般若經》所說，字面中說的是小乘的經要說的，這是二者的差別，即「若未分別無自性理，說於勝義全無自性，不可說是般若經義故」。

當然中觀認為勝義的角度全部都是無自性，他會說世俗中有自性、勝義中無自性，這個就看起來是有點中觀自續派的感覺，但這個也可以說是總的中觀的角度，因為總的中觀的意思就是中觀應成派認為，法的性就像二十空性中的自相空，那個時候自相是要存在，然後它上面講空性。內空、外空，然後才可以說內上有空性。一樣，自相空，自相要存在，它上面才可以講空性，所以與自相空的道理一樣，就是自相是有，所以自性是有，但勝義的自性沒有，勝義中自性沒有，所以「說於勝義全無自性」，世俗中有自性，也可以這麼說。

應該這麼說，諸法是勝義中全無自性，《般若經》字面是這麼一個道理，但字面的道理是否是《般若經》

要說的？唯識的角度來說它不是《般若經》的意義，所以說「不可說是般若經義故」，前面說「可以說是小乘經義」，這也是一個差別。所以，就有兩種差別。一個是密意有沒有說出來，另外一個是顯義是否可以把它當經的意義，這兩個就是《般若經》跟初轉法輪，或者中轉法輪跟初轉法輪之間的差別。

【2017 辨了不了義善說藏論 065】

上節課講到第 53 頁第十一行，如文：

故非釋云：「彼無分別，說一切法於勝義中皆無自性，雖是般若經義，然非了義。」

上節課講到第一轉法輪跟第二轉法輪中間的差別，前面講了兩個差別，第一轉法輪的密意是否可以真正的對所化機小乘開示呢？不可以，而是保留在密意裏面。中轉法輪的密意對所化機是應該要開示的，這是第一個差別。另外一個差別，不可以把中觀法輪字面的顯義當真的要開示的，但是第一轉法輪字面開示的內容就是真實的對第一轉法輪的所化機開示的。

前面分兩段的話，先講到「極不相同」，意思是兩個雖都是不了義，但以第一轉法輪和第二轉法輪而言，當然中觀的立場第二轉法輪是了義，但以唯識的立場來說第三轉法輪才是了義，前面初轉法輪跟中觀法輪就變成不了義，但它怎麼會變成不了義，二者不同。前面講「此不了義，與初法輪說能所取，是不了義之理，極不相同」。下面的兩段，第一個講哪一方面不同？比如它

的密意，第一轉法輪的密意對它的所化機是不可以說的，第二轉法輪來說它的密意對它的所化機可以說，即「不可說為諸小乘經所詮正義」，下面講「則可說是般若經義故」。

《般若經》是第二轉法輪，它的密意可以對所化機說，主要就是這個密意。兩個都有密意，因為兩個都是不了義經。不了義經的話肯定有一個密意，這兩個密意中其中一個可以對所化機說，一個密意則不可以說。剛剛說第一段，二者不相同的有兩個地方，第一個是「不可說為諸小乘經所詮正義」，下面講「則可說是般若經義故」，這是二者的第一個差異。第二個差異是第二段，從「又有外處，可以說是小乘經義」開始是第二個不相同的地方。剛剛是密意可不可以說，現在是顯義，就是字面的意思是否可以說成它的經義，這就是不同之處。

比如小乘經，「又有外處，可以說是小乘經義」，下面說「不可說是般若經義故」，這兩個是字面上的意義，比如第一轉法輪字面上的意思講到有外境，即有外處，字面講的有外境，像無方分的極微慢慢累積就產生色法，字面講的外境確實是對所化機有開示，即「可以說是小乘經義」，下面說「不可說是般若經義故」，哪一個是不

可以說呢？就是這裏講的全無自性，《般若經》的字面上講到從色法乃至一切相智，諸法整個講有 108 個，平常說雜染的法有 53 個 清淨的法有 55 個 總共 108 個，雜染的 53 個法從「色受想行識」的色蘊開始到一切相智，這樣的法上全部說沒有自性，所以全無自性，《般若經》字面上是這樣說的，從唯識的立場來說，這不是《般若經》的意義 當然中觀的立場認為這是《般若經》的意義。

以唯識的立場來說《般若經》字面說的全無自性，不可以說它是《般若經》真的對所化機要開示的，所以全無自性不可說，不可說它是《般若經》的意義，所以這兩個不同，即「極不相同」，分兩段來表達如何不相同，不相同的緣故我們解釋第二轉法輪是不了義，如文：

故非釋云：「彼無分別，說一切法於勝義中皆無自性，雖是般若經義，然非了義。」謂當釋云：「不可如言而取彼義 唯於彼文義猶未定 尚須解釋 故非了義。其解釋法，謂遍計所執諸法，由其自相不成實故，名為勝義無自性。依他起諸法，由於清淨所緣不成實故，名為勝義無自性。圓成實諸法，由是勝義，亦是諸法無我

性故，名為勝義無自性。」故。

這裏的關鍵字「非釋」、「當釋」，我們怎麼解釋中轉法輪《般若經》是不了義呢？我們不可以透過字面的全無自性把它當《般若經》的意義，這裏講「非釋云」，下面有引號，這個引號相當於不可以解釋，為什麼？比如《般若經》是非了義，對於非了義我們要瞭解，但對這個非了義怎麼解釋的時候，不可以如前面那種解釋，就是括弧裏的那句話，「彼無分別，說一切法於勝義中皆無自性，雖是般若經義，然非了義。」不可以這麼解釋，意思是什麼呢？這個字面的意思不是《般若經》的意義，所以我們不可以解釋為雖然它是《般若經》的意義，但它不是了義，怎麼解釋？《般若經》這樣說實際上不正確，《般若經》的意義不是這個意思，把它扭轉過來，即《般若經》不是講這個，唯識認為《般若經》中不可以直接說全無自性，以此來解釋。

我們應當要解釋「謂當釋云」，應該下面也要有引號，前後引號要一致，要麼都有，要麼都沒有，有的話比較容易理解，即「謂當釋云：「不可如言而取彼義」意思是這個是它的意義，但它的意義不只是這樣還有別的，就有這種感覺，實際上不是這個意思，它的意義不

是這樣，我們再詳細的解釋，即「不可如言而取彼義，唯於彼文義猶未定」，如此感覺字面的全無自性還是《般若經》的意義，但《般若經》的意思不只是這個，如何解讀？應解讀為根本不是這個，它的意義我們要從另外一個角度來解釋，即「尚須解釋」，透過另外一個解釋說它是不了義，所以「故非了義」，誰？《般若經》。

關鍵字就是「非釋」跟「當釋」，就是應當這樣解釋，怎麼解釋？下面是詳細的，剛剛說的需要透過解釋才說它是不了義，即「當釋云」，我們應當怎麼解釋呢？把字面解釋成另外一個道理，然後把它解釋成是非了義。「當釋」就是應當要解釋的話，在下面才解釋。「其解釋法」，就是怎麼解釋呢？即下面的「謂遍計所執諸法，由其自相不成實故，名為勝義無自性。」重點就是諸法上有遍計所執性、依他起性、圓成實性三個，這三性無論從哪個角度看都是自性無的道理，全無自性的「無自性」的意思不是真正的無自性的意思，而是另外一個角度的無自性解釋，但這樣的意思不是無自性，那種的無自性不是真正的無自性，對此要明白。

不然就會認為相無自性也是一種無自性，生無自性也是一種無自性，勝義無自性也是一種無自性，這根本

不對。實際上講相無自性、生無自性、勝義無自性的時候，根本不認可無自性，所以如此來解釋。為什麼唯識一直說生無自性、相無自性、勝義無自性，這麼講的意思是什麼？因為唯識不認同無自性，所以他以另外一個角度說無自性，而不直接說無自性。對此用個比喻，藏傳寺院中女眾的寺院很小，以格魯派來說，格魯派的堪布跟其他教派的稱呼不一樣，格魯派堪布的意思就是他統管整個寺院，其他教派的堪布的意思只是一個學位而已，沒有格魯派那麼偉大。「阿尼堪布」，意思就是女眾的寺院的堪布不可以用「堪布」，意思是根本沒有達到堪布的標準才叫「阿尼堪布」，批評時才會用到「阿尼堪布」這個稱呼，比喻對方沒有資格當堪布。

一樣，唯識的意思是不是無自性，但以其他的角度而言無自性，相無自性、生無自性、勝義無自性都是指並非真正的無自性，無自性前加「相」、「生」、「勝義」的時候實際上是否定的意思。唯識的意思就是不是無自性，但其他的角度就有無自性，即相無自性、生無自性、勝義無自性來說無自性而已。諸法上遍計所執的一塊，它是相無自性的道理。從那個角度才說「名為勝義無自性」，意指實際上它不是勝義無自性。

前幾天有同學問，就是我們常常用「施設義找不到」，她的問題是「施設義、施設處、施設法」有什麼區別？以中觀而言，特別是中觀應成派的立場，認為諸法都是沒有，諸法真正找的話找不到，意思是真正它在哪里沒有它自己的一個位置、沒有一個它自己，所以我們說沒有自性，意思是尋找它真正在哪里時它自己沒有一個位置。比如桌子有腳，桌子的上面和下面聚在一起的話，則不是自己，肯定是很多東西聚在一起，真正的自己應完全是一個東西，像《金剛經》中一直分，宇宙一直分到最後的極微，最後極微的時候還是找不到自己，就等於沒有自己。這就是中觀的「施設義找不到」的意思，其中的「義」就等於尋找的意思，到底是什麼、到底在哪里，追的話可以找到的東西叫「施設義」。「施設處」跟「施設法」沒有「施設義」的的意思，「施設處」跟「施設法」差不多是性相跟名相的意思，這兩個都是存在的，「施設處」跟「施設法」都有存在，相當於性相跟名相的道理，比如有這樣具備的話，我們可以稱它為某某，有這樣具備的話我們可以稱它為「施設處」，然後我們可以說給它安立為什麼，比如有這樣的條件具備我們可以說它是無常、有那樣的條件具備我們可以說它

是常法，就相當於「施設處」跟「施設法」，而「施設義」不是那個層面，就是一直尋找它在哪里，它是否有自己的一個位置，如此找時永遠找不到，所以一直說「施設義找不到」這句話。

這裏講中觀的立場來說，諸法都是找不到，諸法都是沒有自性、沒有自己。但從唯識的角度來說諸法都是有自性，根本不是中觀說的完全找不到。現在是「名為勝義無自性」，意思就是中觀你不要把它當是真的無自性、真的沒有自己，不可以這麼說。只是「名為」而已，但不是真的勝義無自性，或者實際上不是沒有自己。「名為勝義無自性」這句話的重點就是中觀跟唯識中間的差別，剛剛我們說的「說為」，實際上根本不是，所以「名為勝義無自性」，意思是唯識根本不認同。中觀認同，但唯識不認同。我們要瞭解一個道理，就是唯識對遍計所執上雖然用的詞是沒有自性，但實際上像中觀應成派說的「施設義是否找得到」的意思來說，唯識認可是施設義找得到的，這是遍計執方面。以依他起和圓成實來說更可以理解，因為以唯識來說，依他起跟圓成實兩個都相當於有自相，唯識說自相成立，以遍計所執來說唯識認為沒有自相，但他說的沒有自相的意思跟中觀應成

派所說的沒有自性天差地別。

現在這裏「由其自相不成實故」，就是唯識說的沒有自相，他自己認為的沒有自相的層面，這樣的緣故就可以說「名為勝義無自性」。所以「名為勝義無自性」那個階段的時候，唯識的勝義無自性的標準，對於中觀所說的無自性，唯識無法接受，後面講的勝義無自性是唯識沒有辦法接受的那種，所以遍計所執上面是唯識能夠接受的無自性的道理，他沒有辦法接受的也有一個無自性的道理，對於這兩個層面特別要注意。先唯識跟中觀應成派區分的話就是這麼說的，即諸法不用分遍計所執、依他起、圓成實，而是整個諸法唯識就會說施設義可以找得到，也可以說中觀應成派不認同有自性，中觀應成派認為諸法是完全沒有自性，中觀應成派的立場有自性是施設義找得到，這樣的道理來說，唯識不管在依他起方面、圓成實方面、遍計所執方面，他覺得不管哪方面都是施設義找得到，這就是唯識和中觀的差別。

以中觀應成派來說，不管任意一個法都是施設義找不到。一樣，沒有自性。所謂的有沒有自性是施設義找得到找不到，唯識認為全部都是施設義找得到，對於中觀應成派否定的有自性那塊唯識不否定，他覺得所有的

諸法上都有這個特質，所以所謂的「名為勝義無自性」，其中的「名為」的意思就是他無法接受的道理，以此角度說這個道理而已，實際上根本不是。從唯識沒有辦法接受的層面來說，全無自性是中觀應成派的立場的標準，不是唯識自己立場的。唯識自己的立場也有自性跟無自性的道理，中觀應成派的立場也有自性跟無自性的道理，遍計所執上面唯識自己的標準的無自性來說他認同，唯識對於有自性無自性有自己立場的解釋，那種的無自性唯識對遍計所執上是認同的，但中觀應成派解釋有自性無自性的標準唯識是無法認同的，差別就在這裏，所以「名為勝義無自性」。

一樣，下面的依他起，即「依他起諸法，由於清淨所緣不成實故，名為勝義無自性。圓成實諸法，由是勝義，亦是諸法無我性故，名為勝義無自性。」」依他起方面為什麼叫勝義無自性？因為它不是勝義諦，換句話來說也可以這麼理解，即它不是勝義諦的角度說勝義無自性。「依他起諸法」也跟前面的一樣，把它轉過來，諸法上面的依他起這一塊，剛剛前面講諸法上的遍計所執那一塊，它是一個相無自性的緣故，則說諸法是勝義無自性。一樣，諸法上的依他起那塊不是清淨所緣，或

者可以說它不是勝義諦。清淨所緣相當於空性的意思、圓成實的意思，「清淨所緣不成實故」意思就是不是清淨所緣，相當於不是空性或者不是圓成實，從這個角度可以說「名為勝義無自性」。

下面的「名為勝義無自性」跟剛才前面一樣，就是中觀應成派所說的諸法是施設義找不到，這種道理唯識沒有辦法認同，所以「名為勝義無自性」，從這個角度說勝義無自性，實際上它不是勝義無自性的意思。「名為勝義無自性」的意思就是實際上它還是勝義有自性，意思是施設義找得到的東西，字面上施設義找不到，為什麼這麼說？因為從它是不是清淨所緣的角度來說，確實依他起的法不是清淨所緣，因為依他起的法讓我們不清淨，讓我們起煩惱，這個是依他起的性。諸法上的依他起性，讓我們生起執著心。諸法每一個法上面有遍計所執性、依他起性、圓成實性，諸法上的依他起性這塊我們緣它的話會讓我們生起執著、不清淨，所以它不是清淨所緣。

什麼是清淨所緣？圓成實才是清淨所緣。以清淨所緣的角度來說，依他起不具備，以此角度來說它完全不存在，即名為勝義無自性。一樣，圓成實諸法，即諸法

上的圓成實性，諸法上的圓成實性也有一個層面，主要下面那塊無我性，就是法無我，本身不管法也好，還是補特伽羅也好，就是「法無我」、「補特伽羅無我」有無我的一個性，這個性是什麼意思？這個性就相當於「唯」的意思，唯一的「唯」，空性的性也是「唯」的意思。應該這麼理解，像中觀的立場我們平常念密乘的儀軌「嗡索巴瓦旭噠薩瓦噠嘛梭巴瓦旭多杭」，其中的「索巴瓦旭噠」就可以說是補特伽羅無我，「薩瓦噠嘛梭巴瓦旭多杭」就是法無我，意指我也是空，對境整個宇宙中的一切都是空，自他的一切都是空、自性空，自性空的時候實際上整個自他一切都是自性空，但自他一切是否都是空性呢？不是。是不是自性空？是。那個時候有沒有一個空性？有。哪一個？自他一切自性空就是空性。

不可以說「這個桌子是空性」、「這個杯子是空性」、「這個房子是空性」，比如「這杯茶就是空性」，如此你是不是喝了空性？所以不可以這麼說，不可以說諸法是空性，但諸法沒有自性、諸法是自性空，那個是不是空性？是。自性空的諸法是不是空性的意思是什麼？比如杯子是不是空性？不是。因為如果杯子是空性的話，先

這麼理解，杯子是自性空是空性，杯子不是空性，就是如此區分的。杯子自性空是空性的意思就是，杯子自性空是自性空的道理，「唯」的意思是杯子上沒有自性的道理，以「唯」的道理來說，那就變成空性，所以它要停留在杯子自性空的位置，這就叫空性。

以杯子來說，它是一個有法的層面，它沒有到道理的層面。杯子是有法，然後它上面我們觀察的時候，它是自性空那個道理才出現，所以杯子根本不是空性。所謂的空性的性是「唯」的意思，停留那個位置就叫空性，「唯」的意思就是這樣。我解釋無我性的「性」把它當「唯」，或者無我的特質。「唯」相當於《攝類學》中的遮法分非遮和無遮，無遮和非遮是什麼意思？非遮是遮了之後還有另外一個要表達的意義，這就叫非遮。無遮就是遮了之後，它停留在那裏，根本就沒有另外一個答復或成立，完全沒有這樣的層面就叫無遮。無我性，意思就是否定我那個層面的無遮的一個狀態，無遮的狀態沒有成立，沒有成立的特質的角度來說可以解釋成無自性，所以「名為勝義無自性」。

重點就是為什麼稱勝義無自性？因為它是唯否定我的那個層面，就是沒有什麼成立的，那個層面的緣故

「名為勝義無自性」，這裏就是這麼講勝義無自性的。另外，可以說勝義無自性的「勝義」這個詞可以解釋為不是否定，前面開始的時候唯識引《解深密經》，先講相無自性，再講生無自性，後講勝義無自性，講勝義無自性的時候講到兩個，從依他起上也講，從圓成實上也講，依他起方面講勝義無自性跟圓成實性方面講勝義無自性是不同的意思，是什麼呢？現在是唯識的立場，依他起上講勝義無自性的時候，實際上不是勝義，「勝義無自性」這個詞我們怎麼解釋？把無自性改成「不是」的意思，就是「不是勝義」的意思，相當於「不是勝義」。依他起為什麼叫勝義無自性？因為依他起不是勝義，所以就叫勝義無自性。

圓成實上講勝義無自性的時候，不是那種「勝義」和「無自性」並在一起來解釋的，剛剛是並在一起解釋的。勝義無自性相當於不是勝義就叫勝義無自性，二者道理一樣。圓成實上解釋勝義無自性的時候不是一個道理，而是變成兩個道理，兩個道理就是「是勝義、不是無自性」，勝義無自性的「勝義」是成立的一塊，就是「是」的意思，是勝義諦。無自性那塊是無遮的意思，所以分兩個來解釋。前面講過，第 6 頁科判「釋第三無

自性，有二道理。初立依他起為勝義無自性」，然後「圓成實勝義無自性」是另外一個，講依他起勝義無自性那塊的時候，《解深密經》下面那句話比較重要，如文：

勝義生！於諸法中，若是清淨所緣境界，我顯示彼以為勝義。

講勝義無自性的時候，先講什麼是勝義，就是先講我們怎麼安立勝義，然後依他起它不是，所以它叫勝義無自性，即「依他起相，非是清淨所緣境界，是故亦說，名為勝義無自性性。」這裏有講到依他起性為什麼叫勝義無自性？總的來說，先講什麼是勝義，前面講「我顯示彼以為勝義」，就講了什麼是勝義，清淨所緣境界就叫勝義，依他起不是清淨所緣境界，所以它就是勝義無自性。勝義無自性不是清淨所緣境界這種的意思，這就是一個道理。第 8 頁的「立第二勝義無自性理，解深密經云」，從「何以故」開始，如文：

何以故？勝義生！若是諸法法無我性，說名諸法無自性性，即是勝義。

這裏是講一個道理，另外一個道理就是下面，「即是勝義」，勝義無自性就是兩個道理，一個道理是圓成實性為什麼叫勝義無自性，因為一邊它是勝義，另外一

邊，這裏用「一切法無自性性之所顯故」，就相當於無遮的意思，「所顯」的意思就是完全是簡別或者是這個的特質，它是諸法無我自性的那種的「唯」，即「一切法無自性性之所顯故」，無自性的「性」就是所謂的唯一的「唯」的意思。剛剛我們講的「性」，就是「無自性性」後面講的「性」是空性後面的「性」，就是「唯」的意思，有的時候把「性」當成自性的意思；有的時候「性」的意思是特性，或者是這樣的一個性者，這樣的一個特質，完全抓這一塊，就是「唯」這個特質，不是「它是什麼」，而是把它上面的那塊拿出來，這就是無遮。

勝義無自性講兩個東西，一邊是圓成實上講勝義無自性的時候，勝義的意思是是勝義諦，無自性的意思就是無遮，就是否定法我的無遮，即「謂一切法無自性性之所顯故」。然後「由是因緣」，即把前面兩個當理由，一邊是勝義，一邊是諸法，就叫「一切法無自性性之所顯故」，這兩個的緣故就說為勝義無自性，「由是因緣，說為勝義無自性性」。前面講的時候大家都知道，我們不可以說諸法本身分三塊，即遍計所執性、依他起性、圓成實性，然後就說遍計所執這塊是相無自性、依他起

跟圓成實這兩個就叫勝義無自性，不可以那麼說，應該怎麼說？

應該說諸法每一個法上面，都有遍計所執性、依他起性、圓成實性，然後為什麼講諸法全無自性？因為諸法上三種特質如何看，就是這三個性從什麼角度看都有一個無自性的道理，但不是真的無自性，可以解釋無自性的有一個層面，那樣的緣故才說無自性，就是這個意思。所以不可以說遍計所執性之諸法、依他起性之諸法、圓成實性之諸法，應該要瞭解，為什麼講諸法是勝義無自性，因為諸法上遍計所執的角度就有這個特質，所以可以說勝義無自性；依他起的角度就有那種特質，所以可以說勝義無自性；圓成實的角度可以解釋勝義無自性的有一個特質，所以就可以說勝義無自性，就是這麼來理解的。

第 53 頁，現在已經講完了怎麼樣把它解釋成不了義，下面就是剛剛我們看的「其解釋法」，就是我們怎麼解釋的方法，或者解釋法是什麼樣，第二轉法輪是不了義，我們是這樣解釋的，我們講第二轉法輪所謂的勝義無自性就有那種的意思。對於怎麼解釋不了義已經知道了，這樣的緣故下面就說，如文：

故不許如言取義者，為般若經所化之機。其所化機，能達彼經之義如解深密經所釋。故後二法輪意趣相同。

現在是以唯識的立場來說，第二轉法輪跟第三轉法輪實際上意義是一樣的，即「後二法輪意趣相同」，因為第二轉法輪字面的全無自性根本不是它的意思，它的意思是另外一個，就是剛才講的諸法上的遍計所執性是這種特質，依他起是那種特質，圓成實性是另外一種特質，這些道理就是它真正的含義，所以就變成第二轉法輪跟第三轉法輪的意義就是這樣。

現在假設把字面的意義當它真正的意義，不會把那種人當《般若經》的所化機，所以這裏講「若如言執義」，意思就是字面上的意思把它當是經的意義，我們不會許那樣的人變成《般若經》的所化機，這裏講「故不許如言取義者，為般若經所化之機。其所化機，能達彼經之義如解深密經所釋。」《般若經》的所化機是什麼呢？它的所化機是「其所化機」，《般若經》的所化機不是那種字面上的，相當於中觀不是真正的《般若經》的所化機，就是這種意思。《般若經》的所化機不是對中觀說的，《般若經》的真正的所化機是什麼呢？就是《般若經》的意義能夠像《解深密經》解釋的如諸法有三性的

那種道理能通達的，那些才是《般若經》的所化機，這是唯識的立場。

對於唯識的立場而言，常常有一句話就是「中觀不是中觀，我才是中觀」。但以中觀的立場而言，則認為自己是中觀。就是各部宗義都認為自己是最正確的立場，現在以唯識的立場來說認為中觀不是中觀，一樣，中觀不是真的瞭解《般若經》的意思，《般若經》的意思真正瞭解就是像《解深密經》解釋的那種意義才是《般若經》的意義，這句話的意思就是中觀不是《般若經》的所化機，「不許如言取義者，為般若經所化之機。」誰不許？唯識不認同，以唯識來說誰是所化機，即「其所化機，能達彼經之義如解深密經所釋。」對於《般若經》的意義能夠瞭解，怎麼樣瞭解？如《解深密經》所解釋的一模一樣來瞭解的，那種才是《般若經》的所化機。這樣的緣故以唯識的立場來說，後二法輪意義相同。下面說，如文：

又於方廣雖能信解，若如言執義，謂彼經義是如言義，皆須破除。謂彼經義非如言義，解深密經明了解釋，故是了義。

剛剛講完中轉法輪是不了義這塊，現在開始講第三

轉法輪。第三轉法輪是了義經，前面先講第一轉法輪是不了義經，然後再講第二轉法輪也是不了義經，但第二轉法輪是不了義經解釋的方法跟第一轉法輪不一樣。現在第三個階段講第三轉法輪是了義經，像這裏講的「方廣」，意思就是《大般若經》，對《大般若經》非常喜歡，即「雖能信解」，這是對誰說呢？對中觀說的，中觀非常喜歡《大般若經》，但實際上《般若經》字面的意思根本不是《般若經》的意義，所以為解決這個問題，即把《般若經》字面的意思當真正的《般若經》的意思，如此第三轉法輪就出來了，即「若如言執義，謂彼經義是如言義，皆須破除」，對於這些人的執著，他們的錯誤的認知必須破除，為了破除這個，《解深密經》中有詳細的解釋，即「謂彼經義非如言義，解深密經明了解釋，故是了義」，所以《解深密經》中特別詳細明了的解釋。

這樣的緣故，我們可以把《解深密經》字面的意思當究竟的意思，《解深密經》字面的意思之外沒有另外一個密意，它完全以最究竟的字面解釋，所以我們就把它當成究竟意義與字面一模一樣來認同，所以「故是了義」，這是第三轉法輪。這裏先分三個科判，即第一轉

法輪是不了義經、中觀法輪也是不了義經，然後第三轉法輪是了義經，對此應該這麼理解。「又於方廣」變成第三轉法輪是了義。前面第二轉法輪了義經從哪里開始？從「集論中說」開始就是第二轉法輪是了義經。然後開頭的階段就是「初轉法輪依有外境」開始，就是初轉法輪變成不了義經。下面「集論中說」開始就是中轉法輪是不了義經，但對於中轉法輪是不了義經解釋的時候，解釋得比較多一點，因為把初轉法輪跟中轉法輪怎麼變成不了義經方面的不同這方面解釋得多一點。

現在從「又於方廣」開始，《解深密經》講第三轉法輪是不了義經這塊，然後下面「其般若經」開始就是特別對於中轉法輪《般若經》是不了義經這個方面再詳細的解釋。這個應該是「其般若經」，如果上面分科判的話，應該第一個是初轉法輪、中轉法輪、三轉法輪什麼是了義、什麼是不了義總的大略的講一下，然後這裏開始就是詳細的講，特別對第二轉法輪怎麼變成不了義經再詳細的解釋。下面也有好幾種什麼是了義經、什麼是不了義經的解釋，即第 55 頁第九行「解不了義雖有多門，然瑜伽師解第二法輪是不了義者，唯應如是，諸具慧者應當了知。」

所以，解釋了義不了義分好幾種，這個我們在《宗義建立》中學過，了義經不了義經就有幾個，比如唯識有他的分法，中觀自續派有他的分法，中觀應成派有他的分法，所以了義經不了義經分多門，比如所謂的了義不了義有一種分法，就像中觀應成派來說，了義的意思就是勝義諦，不了義的意思就是世俗諦，講世俗諦的法就是不了義經，講勝義諦的法就是了義經，也有這種分法。對於了義不了義的另外一種分法，若經典的意思如字面一樣我們能夠接受、能夠認同它是合理的話，為了義；若按照字面的解釋沒有辦法認同它是完全合理的，而必須透過解釋才可以瞭解的話，則為不了義。這就是現在唯識的認法，中觀應成派的認法就是剛剛講的第一個，唯識是現在講的這個，中觀自續派的認法則是二者並在一起，一邊要求要講空性，一邊也需要按照字面的道理也能夠認同，唯識說的跟中觀應成派說的這兩個的要求並在一起然後把它當了義經，這是中觀自續派的認法。

這個我們應該在《宗義建立》裏面講過，宗義中對於了不了義有三種分法，先以下面來說唯識的立場對於了義經不了義經區分的角度，在此之上中觀自續派的立

場也有了義經不了義經的分法，然後中觀應成派也有自己的分法。當然毗婆沙宗和經部宗沒有這樣分，他們認為沒有一個經是不了義經，所有的經都是了義經，所以主要有三種分法。現在是唯識，按照這裏講的「如言執義」，是否可以把它當經的意義，這就是唯識的說法。第 54 頁，唯識為什麼講《般若經》是不了義經呢？如文：

其般若經，則於彼義未明分別，不可如言而取其義，故非了義。如言取義所有妨難，謂若如言取義，則執三相皆無自相，成損減失，如前已說。

這裏講「不可如言而取其義，故非了義」，意思是什麼？就是如這個字面一樣把它當經典的意義是不可以的，所以就是「不可如言而取其義」，即不可以把字面當經典的意義解讀。「如言而取其義」的話就叫了義，「不可不如言而取其義」就叫非了義，這就是唯識的立場，若是如此，現在唯識對《般若經》字面的意思當經典的意義的話，則一定要有妨難，即「如言取義所有妨難」，我們必須講它有什麼妨難。對於這個妨難，像前面《菩薩地》《攝抉擇分》裏面一直有講到，唯識認為，按照第一轉法輪的字面當意義的話就會變成落常邊，第

二轉法輪的字面把它認可的話就會變成落斷邊，而第三轉法輪則剛好，沒有落斷邊也沒有落常邊，如此就變成第三轉法輪才是了義。

這裏第二轉法輪就變成主要是誹謗，所以就有增益跟損減兩個，第二轉法輪的話就會變成損減，前面《菩薩地》、《攝抉擇分》裏面對於增益也破除，對於損減也破除，所以這裏講「如前已說。」前面已經說了損減怎麼破，所以這裏講「謂若如言取義，則執三相皆無自相，成損減失」，變成認同整個諸法都無自相的就是中觀，所以就變成是損減，這個前面已經說了。現在另外一個就是對這個妨難，對於中轉法輪或者第二轉法輪如字面一樣認同的話，有什麼妨難？第一，前面已經說過了。第二，就是「解釋正理論亦云」，意思就是不只是前面說的，還有。前面說的是無著的，現在說的是世親，世親也有說。

世親說什麼？就是它有矛盾，矛盾有兩個，世親菩薩在《解釋正理論》中先引《般若經》的一塊，然後說《般若經》前面講的一切都是無自相那樣認同的話，那《般若經》中還講了別的，比如你要好好認真的懺悔、好好修佈施等六度，這些有矛盾，所以宗大師沒有辦法

整個都引，先引了前面一段，即「般若波羅蜜多經，說一切諸法皆無自性，如是等類，已多宣說。此經又說欲入菩薩無過失者。」乃至「亦說悔除一切諸惡罪等。」」就是一點一點引，都是《解釋正理論》裏面的，它沒有辦法完整，就是前面這樣，中間和後面也有這樣。還有下面講的「次云」，，「次云：「若無自性等文，是如言義」，從這裏開始否定，即「則此一切皆成相違。」意思就是《般若經》裏面就會變成矛盾，如果對於前面的無自性或者無自相認可的話，則《般若經》裏面會有矛盾的，什麼樣呢？

第一個就是「以諸所取皆非有故。從如是因，感如是果，如是所取皆不得成。」第二個是「又如是所取為取何事？欲何所取？由是因緣，於彼諸文不應定執為如言義。若爾云何？為密意語。」」到這裏，宗大師引了幾段，後面主要是《解釋正理論》中說的這句話，就是菩薩們取捨就沒有辦法安立，因為我們取捨的主要是因果的道理，即造這樣的因有那樣的不好的果，所以我們就應該要捨棄；善的話，造這樣的因有這麼好的果，所以我們應該要取。就是這種因果的道理我們要取捨，如果沒有自相的話，則因果的道理沒有辦法安立，前面講

的就是這個。

另外，如果捨本身沒有一個功能、沒有必要的話，那心裏的欲望我們怎麼會想出來呢？一直說沒有自相、什麼都沒有，那心裏怎麼會想出來一個追求的心？應該是這個意思，即「欲何所取」。然後是答復，這樣矛盾的緣故，問《般若經》到底是什麼呢？肯定不可以把《般若經》的字面當真正的道理，必須要把它認作是「密意語」，意思是它字面說的肯定有另外一個意思，即「為密意語。」下面是宗大師的話，如文：

此顯若無自性等，是如言義，有相違過。

【2017 辨了不了義善說藏論 066】

上節課講到 54 頁倒數第八行，如文：

此顯若無自性等，是如言義，有相違過。相違之理，謂若無自性而為證得如是如是事，應當勤學般若，說有所取與欲得欲，及說佈施感大財位等因果，皆不應理。

前面的《解釋正理論》是世親的，世親的《解釋正理論》中對於如何成立《般若經》是不了義經解釋，前面已經講了無著的《菩薩地》跟《攝抉擇分》，現在講世親如何對《般若經》認同是不了義經，對此世親有什麼看法，對這個方面解釋。前面的科判為「分辨諸經了義不了義」，開始的時候先講初轉法輪是不了義經，中轉法輪也是不了義經，然後第三轉法輪才是了義經。先總的講初轉法輪、中轉法輪、後轉法輪，特別對於中轉法輪為何是不了義經，以唯識的立場如何解釋和成立。

又於方廣雖能信解，若如言執義，謂彼經義是如言義，皆須破除。謂彼經義非如言義，解深密經明了解釋，故是了義。其般若經，則於彼義未明分別，不可如言而取其義，故非了義。如言取義所有妨難，謂若如言取義，則執三相皆無自相，成損滅失，如前已說。解釋正理論

云：「般若波羅蜜多經，說一切諸法皆無自性，如是等類，已多宣說。此經又說欲入菩薩無過失者。」乃至「亦說悔除一切諸惡罪等。」次云：「若無自性等文，是如言義，則此一切皆成相違。以諸所取皆非有故。從如是因，感如是果，如是所取皆不得成。又如是所取為取何事？欲何所取？由是因緣，於彼諸文不應定執為如言義。若爾云何？為密意語。」此顯若無自性等，是如言義，有相違過。相違之理，謂若無自性而為證得如是如是事，應當勤學般 若，說有所取與欲得欲，及說佈施感大財位等因果，皆不應理。此中主要，謂依他起不應道理。又云：「許般若經是了義者，亦說彼等唯由世間名言而立，非由勝義。」謂於取捨及因果等如已數說，非是總許全無自性，或名言無。經中雖未一一宣說，然已總說。若 許勝義無是如言義，此則破其因果等事皆不得成。菩薩地及決擇分亦說若於勝義一切不成，是損減邊，已破除故。凡依勝義所說經典分其了不了義，要觀如言有無正理而為違害。若善了知破勝義有，復善了知即於如是所破事上，以量安立系縛解脫等。則於此宗所說妨難，皆能答復。若不爾者，謂若芽生由量成立即勝義生。唯由亂識覺其為生，故於世俗彼等一切皆悉應理。此說不

能斷彼妨難。則依瑜伽諸師解釋，反為端嚴。

先講無著的，當然前面講過，即「如言取義所有妨難，謂若如言取義，則執三相皆無自相，成損減失，如前已說」，就相當於前面《菩薩地》跟《攝抉擇分》中專門分科判講《菩薩地》中怎麼說，《攝抉擇分》中怎麼說，這個時候就特別有損減執，即把《般若經》當了義經就是落斷邊或損減，把初轉法輪當了義經則相當於增益和落常邊。從唯識的立場來說，第一初轉法輪就會變成落常邊，若完全跟著中轉法輪就會變成落斷邊，跟著後轉法輪第三轉法輪《解深密經》才會變成中觀，才不會落常邊，也不會落斷邊。

現在我們若把中轉法輪當了義經的話，就相當於是損減的問題，於這個方面否定的話，怎麼遠離損減執，損減有什麼問題？這個在《菩薩地》中已經解釋過了，在《攝抉擇分》也解釋過了，即「如前已說」，《菩薩地》跟《攝抉擇分》誰造的？無著，無著的那塊前面已經講過了，下面說「解釋正理論云」，就是世親，無著的心子。世親沒有把《般若經》當了義經，世親如何否定《般若經》是了義經，如何成立它是不了義經？宗大師引世親的《解釋正理論》，首先看宗大師這裏引了三段。

從「般若蜜多經說一切諸法」開始是《解釋正理論》的第一段。下面的「次云：「若無自性等文」開始是《解釋正理論》中的第二段，這裏的引號用得不對，應該「般若波羅蜜多經，說一切諸法皆無自性」，到這裏是一個引號。「如是等類，已多宣說」不是《解釋正理論》裏面的，是宗大師的話，意思是宗大師說，下面「此經又說」應為「此文又說」，這也是《解釋正理論》裏面說的，說什麼呢？也是引《般若波羅蜜多經》裏面，「此經又說」的後面開始「說欲入菩薩無過失者」，當然宗大師沒有引完，宗大師說《解釋正理論》中《般若波羅蜜多經》中還有很多，從「說欲入菩薩無過失者」到「亦說悔除一切諸惡罪等」，到這裏就相當於《解釋正理論》中引的《般若波羅蜜多經》兩段。

當然先說三段，三段中前面的兩段相當於《般若波羅蜜多經》中的兩段，《解釋正理論》中引了《般若波羅蜜多經》兩段，這兩段現在《解釋正理論》中要說什麼呢？這兩段前後有矛盾，所以它肯定是不了義經，《般若波羅蜜多經》不可能是了義經。下面的「次云」就算是《解釋正理論》引的第三段，所以《解釋正理論》中引的第一、第二段相當於引了《般若波羅蜜多經》中的

兩段，這兩段引完之後，這兩段的內容是什麼？前面那段講的是諸法無自性，後面講《般若波羅蜜多經》中的內容是什麼呢？就是菩薩非常善於取捨，捨棄惡業、爭取善的累積資糧方面非常精進，《般若波羅蜜多經》的後面就講這段。

從唯識的立場來說，假設沒有自性的話，就是假設依他起性或者有為法沒有自性的話，則沒有因果的功能。沒有因果的功能的話，我們取捨主要是基於看到因果的功能，然後我們不喜歡苦，對於苦的因捨棄；喜歡樂，所以樂的因爭取。我們取捨的修行，善有善報、惡有惡報 因本身後面會影響果報 以此道理才可以解釋取捨，如果這個功能根本沒有辦法安立的話，以唯識的立場來說，我們怎麼取捨呢？就像世親的《解釋正理論》中，現在講「「若無自性等文，是如言義」，意思是前面先引了兩段《般若波羅蜜多經》，假設前面那段是了義經的話，則會變成「此一切皆成相違」，就是後面所講的一切都會有矛盾。

「此一切」指的就是「說欲入菩薩無過失者」乃至「亦說悔除一切諸惡罪等」。這裏面就有大量的《般若經》在裏面，所以一切皆會變成沒辦法安立，就會有矛

盾，即「一切皆成相違」，誰說的呢？世親，他說《般若波羅蜜多經》前段的一切法無自性跟後段講的菩薩是這麼精進的取捨的修行，這兩個有矛盾。下面也是《解釋正理論》中的第三段，從哪里開始？從「若無自性」開始到下面的「為密意語」，結論出來就是《般若波羅蜜多經》肯定是不了義經，它講的字面肯定有密意，即「為密意語」。「若爾云何」就是問，《般若波羅蜜多經》中講的一切法無自性肯定是不了義經，肯定它裏面有密意，我們不要按照字面來接受，即「若爾云何？為密意語。」就是一個結論。

中間就算是以邏輯找出相違，如果前面一切法無自性變成了義經的話有什麼矛盾。所以這整段我們把它當第三段，第三段可以理解為講到兩個，比如中間有「又」字，即「又如是所取為取何事？欲何所取？」這是第二段，這裏講到矛盾有兩個，一個矛盾就是連所取跟所捨完全沒有辦法安立，所要取的和所要捨的根本不存在，先講這個道理。因為所捨的是惡業，若惡業根本沒有惡報的功能的話，我們為什麼要捨呢？沒有必要。一樣，善業沒有善報的功能的話，我們為什麼要爭取呢？沒有必要。第一段就是講這個，「以諸所取皆非有故」就是

所取沒有辦法安立，所以善業沒有辦法安立，我們心裏認為有善報，所以我必須要好好爭取它，這個沒有辦法安立。若所取沒有辦法安立的話，意思就是「所取皆非有故」，若所取沒有辦法安立的話，就會變成我們對它爭取也沒有辦法安立，即下面講的「如是所取皆不得成。」

為什麼？因為中間講「從如是因，感如是果」，善業有善報沒有辦法安立，如此我們也沒有辦法把它當所爭取的，所以「皆不得成」就是第一段。另外一個就是下面講的「又如是所取為取何事」，這就是我們剛剛講的《般若經》裏面講的「欲」，第二段講「欲入菩薩無過失者」，就是兩個方面，一個是所取本身沒辦法安立，另外一個是我們內心中想所取的欲望、欲求的心也沒有辦法生起。「欲入菩薩無過失者」，其中的「無過失者」就是所取，然後這個方面菩薩想入無過失裏面，那種的欲望也沒有辦法安立，所以這個就是下面那段話，即「又如是所取為取何事？欲何所取？由是因緣，於彼諸文不應定執為如言義。」這裏講的「欲何所取」就是我們內心中怎麼會有欲求的心？根本就生不起。這就是前面兩段，找出來相違，現在下面是講結論。

「由是因緣」，即這樣的緣故，這兩個矛盾的道理

講出來之後，這樣的緣故就會變成「於彼諸文不應定執為如言義」，所以我們不可以把它安立或者決定它是如言義，或者了義經，即「不應定執為如言義」，其中的「如言義」的意思相當於了義經，當然我們上次有講過對於了義經和不了義經，唯識的立場的分法，中觀自續派的立場的分法，中觀應成派的立場的分法，這是《宗義建立》中講過的。現在唯識的分法是這個，即如言義就是了義，不是如言義就是不了義。這裏講不可以了義「不應定執為如言義」，它有另外一個意思，它不是如言義的話，為什麼這麼講呢？肯定有別的意思，即「若爾云何？為密意語。」這個是《解釋正理論》裏面的，宗大師對此解釋，主要是下面那一塊。

剛剛我們分三段，其中的第三段，剛剛《解釋正理論》中引了三段，前面兩段相當於《解釋正理論》要從《般若經》中找出兩段，就是他要說這個如言義的話，則有問題，所以找兩段，後面是真正的以世親的立場來不可以把《般若經》安立成如言義，為此就以他的立場來講理由。所以後面那段比較重要，雖然引了三段，但後面是真正的世親的立場，宗大師對此解釋，解釋的時候，即「此顯若無自性等，是如言義，有相違過。」其

中「此顯」就是指三段中的第三段，所以《解釋正理論》中的第三段指的就是此，顯示什麼呢？就是把《般若經》中主要講的所謂的一切法無自性，若是如言義的話，則沒有辦法認同，因為這個肯定有過失。

第三段就講到相違的過失，所以結論出來就不是如言義，這裏顯示是這樣。宗大師說，這裏講到如果如言義的話則有矛盾，世親指出來矛盾是哪一方面？下面說相違之理，就是《解釋正理論》中第三段這塊，剛剛是分兩段，就是這個相違，把它倒過來，因為宗大師先講「欲」這塊，就是我們內心中欲求的所要追要爭取和要捨棄的，這種欲求的心根本沒有辦法安立，前面是講第二段「又如是所取為取何事？欲何所取？」就講到這個，宗大師先講這一塊，「應當勤學般若，說有所取與欲得欲」，應該意思是，比如道跟果，所取是道，得相當於果，我們修行者內心中「我要修這個」這樣的道，最後我要得到什麼果位，有這種欲求心，應該是對所取上面的欲跟對得上面的欲，兩個欲，此處應該把「欲」跟「與」倒過來，即「說有所取欲與得欲」。

剛剛所取是道，正在修取捨，得的意思就是果，但這兩個方面我們修行者都有這種欲求心，一個是道的階

段的所取欲，另一個是果的階段的得欲，即對於果方面的欲求、道方面的欲求，這些如果無自性的話，則沒有辦法安立，若無自性的話，我要追求證得什麼所以我要修什麼，上面講為證得就是目的，「得如是如是事，應當勤學般若」就相當於道。其中講到兩種欲求心，先有目的，即我想證得什麼，有這種欲求心，然後帶來現在我要如何取捨，我要如何修行的道的階段，所以這裏講「得如是如是事，應當勤學」，其中有講到兩個欲求，即「說有所取欲與得欲」，相當於這些都沒有辦法安立，相當於前面《解釋正理論》中講的下面的「又如是所取為取何事？欲何所取？」這段先講宗大師的解釋，然後下面就相當於前面剛剛講的「以諸所取皆非有故。從如是因，感如是果，如是所取皆不得成。」這段宗大師把它放在後面，這就是這裏講的「及說佈施感大財位等因果，皆不應理。」就是因果的道理。

就像宗大師《廣論》中說的業果跟外面的大自然的因果的關係跟內的有情造業感果的因果的關係是不一樣的，這邊說業增長廣大、業已造不失、業未造不遇、業決定四個解釋，這些相當於是在分辨，外面的因果的法則跟內的因果的法則還是不一樣，內的因果的法則更

嚴格，而且它的因跟果中間差很大，所以一邊也可以說我們要會用因果的道理，就是有點像做生意一樣，小小的投入後面有大的結果，所以要善用取捨。這裏講到「佈施感大財位」就是小小的佈施變成果的階段就非常大，這樣的因果我們才可以說我要取捨，因跟果中間有這麼大的變化的話，那我們就更要聰明，這裏講因果中間的變化或者因有這麼大的力量這些沒有辦法安立，如果按照唯識的立場來說沒有自性的話就沒有辦法安立，即「皆不應理」，應該把上面那塊拿出來「若無自性」皆不應理，就是沒有自性的話，則按照宗大師來說先講所取欲跟證得欲沒有辦法安立，還有因跟果中間該要取捨的原因就是因果中間有這樣一個變化，所以我們要更謹慎的取捨，這些也沒有辦法安立，所以「皆不應理」。

這裏不講空性、沒有遍計所執，主要是講因果這些，我們可以理解唯識主要認為依他起的意思就是因果的功能，依他起就是有這種因果它會有什麼「起」，它指的是因緣，以因緣一直產生，所以這個因緣是很有力量的，才要「起」，這就是所謂的依他起，對於依他起我們抓到是因緣的力量，那因緣的力量要安立的話則必須要有自性，這就是唯識的立場。唯識覺得因這麼有力量

肯定是有自性的，沒有自性就不可能因這麼有力量，所以因跟緣有力量肯定是有自性的一個代表，沒有自性的話應該沒有辦法安立依他起，對遍計所執性方面也好，圓成實方面也好，沒有這種關係，就是沒有自性的話就會有，特別唯識認為對於遍計所執性完全認同是沒有自性，圓成實性的話還是有自性，但對依他起特別需要有自性，沒有自性是根本不行的。

這裏講世親對《般若經》不是了義經成立的時候，《般若經》中講無自性相當於沒有辦法安立依他起，主要講到依他起方面，所以這裏講「此中主要，謂依他起不應道理」，意思就是《般若經》中講的諸法無自性主要跟誰會有矛盾呢？跟依他起有矛盾，所以我們對此要注意，我們講過幾次，很多同學好像把依他起當成中觀講的緣起，實則二者完全相差太遠，中觀講的緣起的意思就是互相依賴或者沒有一個是自己的這種道理，完全就是什麼都是好像互相依賴的，所以沒有一個自己。但以唯識而言，一講依他起的時候，依他起的意思就是因緣很有力量，就卡在因緣特別有力量那裏，因緣必須要有自性，講依他起的時候相當於有自性的意思，講緣起的時候相當於沒有自性的意思，這兩個差距太遠了。認

為依他起跟緣起有點差不多的解釋是完全不對的。

到這裏我們已經講了世親的，無論世親也好，還是無著也好，他們兩個都有解釋《般若經》講的諸法是無自性的主張，按照這樣認可的話不可以，現在宗大師下面說我們對這段要瞭解一個東西，現在無著跟世親這樣說的對象是中觀，所以我們要瞭解中觀說的諸法無自性這句話並不是認為諸法是沒有，他特別加無自性幾個字，說明不可能認同諸法是全無。從宗大師的話可以看出，無著、世親對中觀的辯論當中我們可以看出來，先直接看得到他們一直說諸法無自性的話則會如何，他們沒有說諸法全無的話會如何，所以諸法無自性的話，意思是沒有說諸法全無自性，這個表示什麼？就是中觀不可能認可諸法是全無，中觀只認可諸法是無自性這個道理，對於諸法全無是不可能認可的。

這就相當於，也有一些教派認為按照中觀來說諸法是真正的不存在，就有這種解釋，所以現在宗大師在無著跟世親對中觀辯論的當中順便講，我們看看這個辯論中，他們一直不會跟中觀說諸法是全無，一直說無自性的話，代表中觀是不可能認可全無，對於這個道理我們要明白。所以下面就是宗大師為此從這個階段趁這個時

間就讓我們明白或者去除其他一些說法，就是「「許般若經是了義者，亦說彼等唯由世間名言而立，非由勝義。」謂於取捨及因果等如已數說，非是總許全無自性，或名言無。」就是許《般若經》是了義者就是中觀，我們現在順便要清楚中觀的立場是什麼樣，因為有的人對此不清楚，中觀的立場好像看起來諸法真正的就是沒有，只是顯現出來而已，比如我的房子也沒有了、我自己也沒有了，只是自己感覺有而已，這種說法是不成立的，怎麼可以這樣說中觀的立場，如果這樣說的話，就不用特別加無自性。

中觀怎麼說呢？就是「亦說彼等唯由世間名言而立，非由勝義。」意思是中觀認可名言有，或者他覺得是現在我們感覺到這是真實的、這是存在，不可以說否定，但勝義中有沒有的話，就說勝義中沒有，中觀是這麼說的。一樣，中觀認為不管所取的也好，所捨的也好，還有因果也好，他說這些都是世間名言而安立的，就是我們世間的那種感受存在就是真實的，這些確實是存在的，即「謂於取捨及因果等如已數說」，這些都是中觀認可的，中觀不可能是這裏講的「非是總許全無自性，或名言無」，就是根本沒有、全無自性，完全名言都沒有，

這些都不會說的，即「非是總許」，這裏講的全無自性就是全無的意思，但我們有的時候會說自性無就是完全沒有，這裏不是講自性無的意思，這裏有一個「或」，宗大師的意思是這兩個是一樣的意思，即全無自性跟名言無是一樣的意思。所以全無自性或名言無，這是中觀不認同的「非是總許」。有些人或有些教派就有這種說法，所以宗大師特別說不可以這樣說。

現在這些許不許也好、說不說也好，是誰？就是上面的「許般若經是了義者」，這是誰？那就是中觀。承許《般若經》是了義經，以那樣的中觀者來說，他不可能會說諸法是全無，他完全是認可諸法的，若非如此，則世親和無著跟中觀辯論的時候，一直提出無自性，那就不用說了，全無就好了，對此我們要清楚，宗大師的意思就是我們要清楚中觀真正的立場是什麼。還有我們的有的時候也有那種想法，即中觀把《般若經》當了義經，像《心經》也是《般若經》，《心經》講的「色即是空」，肯定就是空，中觀認為色就是空，因為字裏面就出來了，而且中觀把《般若經》當了義經，所以中觀對於完全是跟字面一樣就會認可，就有這種想法，對於這個方面也有可能你們會講理由，宗大師前面已經說了，

看看無著跟世親對中觀辯論的時候，我們從那裏可以發現中觀是這麼說、這麼許可，那樣不許可，中觀還是許可諸法，但不許可諸法全無，諸法是真正的實際上是存在，這是他許可的，這些因果該取該捨是許可的。宗大師這樣說的時候，有可能對方再找出來理由，是什麼？中觀不是把《般若經》當了義經了嗎？如果是了義經的話，《般若經》裏面字面就出來就是什麼什麼無，比如「無色無受想行識 無眼耳鼻舌身意」等全部都是沒有，中觀不是把《般若經》當了義經嗎？有這樣的想法的話，我就跟你們再解釋，下面說「經中雖未一一宣說」意思就是中觀沒有每一個地方講是無自性，他沒有直接說自性無，有的地方說自性無，但沒有每一個地方都加「自性」這個詞，他直接說無，即「經中雖未一一宣說」，但只要一個地方有加「自性」的話，或者開始的時候有加「自性」的話，那後面就全部要加，應該這麼理解。

「然已總說」，說什麼？就是總的一個地方有加的話，像《心經》的藏文版「五蘊自性空」，然後後面沒有加自性，但前面有加，所以總的時候五蘊皆空的時候加了，後面則不用加，即「然已總說」，就是後面沒有加，但我們應該要瞭解，就是前面加勝義了之後，後面

就一定要瞭解，到這裏就是宗大師說對方假設有這種想法的話，所以這裏應該要加一個「故」字，唯識也非常聰明，唯識不像你們這麼傻，即唯識對中觀辯論的時候：你是說《般若經》了義者，那《般若經》有講「色即是空」，說全無，那全無的話就是什麼什麼。有人認為唯識會這麼辯，但實際上唯識並沒有這麼辯，唯識跟中觀辯的時候沒有這麼辯論，唯識辯論的時候不會這麼辯的，唯識辯論的時候怎麼辯呢？就是勝義無的話會如何來辯，不會說完全無的話如何辯，不會這麼辯，唯識不會像你們這麼傻，唯識沒有這麼辯，從這裏可以理解中觀不是這麼主張，這個前面講過，就是這是唯識的立場，對中觀怎麼辯？

唯識講，中觀假設你們許勝義無是如言義的話，「若許勝義無是如言義，此則破其因果等事皆不得成」，先講勝義無是如言義的話，他沒有先把全無拿出來，如果全無跟如言義沒有關係，勝義無的話才會變成什麼樣，勝義無才跟如言義有關系，所以講《般若經》了義就相當於諸法是勝義無這個道理，不是諸法是全無這個道理，所以「皆不得成」，誰講的？唯識說的，唯識對中觀說：假設你許《般若經》了義如言義一樣的諸法是勝義無的

話，則所有的都不得成，唯識是這麼說的。所以像你們這麼不會分真正的如言義是怎麼的如言義的話，就相當於剛才說的「色即是空」，剛剛我們認如言義是色即是空，按照這個道理一模一樣，這種就是不對的。「不得成」，是唯識說的。

現在這個是世親的，剛才前面講世親唯識的立場就是勝義無的話因果皆不得成，無著在《菩薩地》跟《攝抉擇分》中也是一樣否定勝義無，這裏說「菩薩地及決擇分亦說若於勝義一切不成，是損減邊，已破除故」，其中「故」的意思就是否定，中觀承許《般若經》是了義，那樣主張的時候，有的教派認為按照中觀來說《般若經》是了義，所以《般若經》中連「色即是空」、「受想行識」這些全部都是無，諸法全部都是無，有些教派認為按照中觀就是這麼主張的，實則這些主張根本不對。因為剛才說的，第一就是唯識辯論的時候我們可以看得到，另外就是了義不是那種意思，就是所有都不是按照字面來理解的，瞭解字面的時候也要看前面，「色即是空」並不是字面的意思，真正的字面的意思是前面講的自性無 就是剛剛說的「經中雖未一一宣說 然已總說」，意思是從已經總說的角度來看，不可以從一個地方沒有

說而說是不是如言義，若這麼解讀的話則根本不對。

而是要從總說的角度來看，對於這些你沒有看清楚，所以世親也好，無著也好，他們跟中觀辯論的時候，特別對於勝義無的話就如何，即「已破除故」。下面開始講另外一個道理，「凡依勝義所說經典分其了不了義，要觀如言有無正理而為違害。若善了知破勝義有，復善了知即於如是所破事上，以量安立系縛解脫等。則於此宗所說妨難，皆能答復。」這也是講中觀，我們對經典分辨了義不了義，分辨的時候，有不同的等級，先是唯識的階段，然後中觀自續派的階段，最後中觀應成派的階段，對於這些我們都要瞭解，瞭解之後我們會學到以邏輯來分析了義經不了義經，如此自己相當於變成比較聰明，像毗婆沙宗、經部宗這些宗派對於經典中說什麼就馬上相信，沒有培養對於經典中有這麼說，實際上是什麼樣，再觀察再分析，這種邏輯沒有培養。從唯識開始就有了義經不了義經，中觀自續派和中觀應成派都是，所以不是停留於好像這個經典裏面說了，然後馬上相信。

我們必須特別對於空性道理的方面需要培養能分辨的思路和邏輯，所以宗大師特別寫《辨了義不了義善

說藏論》這部論典，宗大師寫這部經論的原因主要是讓我們培養能分辨的智慧，而且這個是關於勝義諦方面的書，不是其他方面，主要是對於勝義諦和空性方面的經我們能夠分它是了義還是不了義，這種分辨的能力最頂尖的就是中觀應成派的分辨能力，所以這裏講「依勝義所說經典」，意思就是講空性或者勝義諦方面的經典，那些經典我們讀的時候就必須要以邏輯來分析，即這個是不了義的、這個是了義的，而且這種分辨的能力不是一下子馬上達到中觀應成派的，先要達到唯識的層面，然後達到中觀自續派的層面，最後達到中觀應成派的，那種能分辨的分析的能力要培養，現在最頂尖的是中觀應成派，「凡依勝義所說經典分其了不了義」講的就是中觀，實際上必須要分的時候就是如言義的話則沒有辦法透過這種道理能夠破壞，有這樣的損害。了義經的話，主張如言義的話，其他的量沒有辦法破壞，所以需要這種功夫。

若要分辨則需要這種邏輯，所以要有正理。不了義經的時候以正理來破壞，了義經的時候以正理來成立，完全沒有損害、非常乾乾淨淨的能夠安立，所以完全需要正理，即「要觀如言有無正理而為違害」，其中「有

無」的意思就是有沒有正理，有沒有能力主要是有沒有這種邏輯的思路，就需要這個，這樣的正理有沒有破壞，就是這個主題，下面的「若善了知破勝義有，復善了知即於如是所破事上，以量安立系縛解脫等。則於此宗所說妨難，皆能答復。」分辨這裏講到兩個，先講到要觀如來，然後下面應該是若善了知，所以要分辨了義不了義需要什麼？需要你要具備一種非常會以正理破壞或成立的功夫，為了這個正理，有什麼界限呢？那就是我們對於諸法是勝義無的時候，勝義有我們可以否定，勝義無的當中名言還是可以安立那個方面可以成立，若我們的正理的功夫達到那樣的話，才可以說我們對妨難可以解答，如此相當於承許《般若經》是了義經。

對於把《般若經》當了義經分辨的時候我們需要什麼樣的正理呢？勝義有可以否定的、名言有可以安立的正理，如此可以說相當於變成中觀的立場，能分辨了義不了義經，特別中轉法輪《般若經》是了義經，就是中觀的立場，以中觀的立場主張《般若經》是了義經的時候主要是對於唯識也好，下部宗也好，我們具有對於他們的妨難可以解答的功能，對此怎麼能夠答復呢？就是上面說的「若善了知破勝義有」，所以勝義有要破這個

方面特別會破，即「善了知」特別會破勝義有。另外一個也是善了知，這就是安立方面，安立什麼？安立因果、輪回解脫，這些方面特別會安立，這些都是善了知。這裏講到兩個善了知，所以破勝義有這個方面也善了知，安立因果跟輪回，主要是輪回的四聖諦苦諦集諦的因果、涅槃的四聖諦裏面的滅諦道諦的因果，那些以我們的正理都能夠安立，若是如此，「則皆能答復」。

現在有點說是對其他教派，其他教派幾乎都對諸法有點否定，以諸法而言，像我們的房子、吃的穿的等一切，他們說的時候就是我們的幻覺，那些實際上是不存在，所以把名言有完全當是幻覺的當中存在的解釋，對此宗大師說，你這樣解釋根本就沒有達到中觀的立場，不如你就完全跟著唯識比較好，即「則依瑜伽諸師解釋，反為端嚴。」意思是你們就跟著唯識走，比你們現在更好，意思是實際上真正的中觀就是要這麼做，剛才說選《般若經》這些了義經怎麼解讀，中觀真的是需要達到不落常邊、不落斷邊，就是勝義有也很會破、名言有也很會安立，如此才是中觀，「若不爾者」，若不是這樣怎麼解釋？下面說「若不爾者，謂若芽生由量成立即勝義生。唯由亂識覺其為生，故於世俗彼等一切皆悉應理。

此說不能斷彼妨難。則依瑜伽諸師解釋，反為端嚴。」剛剛答復對妨難能夠斷，現在是沒有善了知，即怎麼安立沒有辦法善了知，那種狀態這裏講「唯由亂識覺其為生」，所以我們對於這些生也好、滅也好，本身我們眼前的存在一切都是幻覺，那樣解釋。

若這些是真的存在的話，真的存在跟勝義存在不同，真的也是存在，是不是勝義存在？沒有，這是兩碼事，這裏講「芽生由量成立即勝義生」這兩個變成一樣了，就是這個苗芽「量成立是生」跟「量成立勝義生」，把這兩個當等同，實際上這兩個不一樣，若把這兩個等同之後就變成勝義生沒有了，那就是一般的量成立的苗芽的生也沒有了，這個沒有的話那怎麼解釋？解釋為這就是我們的幻覺，即「亂識覺其為生」而已，實際上根本沒有苗芽的生等，他們的解釋就變成這樣。所以就變成世俗諦的所有的東西實際上是沒有辦法安立的，「皆悉應理」，就是他們都是這麼說的，即世俗諦的法都是幻覺，這樣說的話實際上根本不能斷彼妨難，根本就是沒有辦法答復的狀態，所以你們不如跟著唯識走比較好，即唯識不會比你們差的意思，「則依瑜伽諸師解釋，反為端嚴」，這個也算是對他宗說的。

從前面開始一直是對他宗說的，就是從「般若」開始，「又云：「許般若經是了義者」，從這裏開始算是宗大師解釋其他教派的一些看法，這段是宗大師順便講出來的，即中觀是什麼樣，因為唯識對於《般若經》是不了義經講的對象是中觀，這樣講的時候中觀是什麼立場就講出來，所以宗大師順便解釋其他的教派對於中觀的看法。現在回到原本的道理上，主要講中轉法輪《般若經》，不管無著還是世親都把它當不了義經，這就是唯識的立場，一般對於了義不了義的分法有幾種門，就是幾種的角度的分法，即「解不了義雖有多門」，《宗義建立》中也有講到唯識、中觀對於了義不了義有不同立場的定義，現在說「有多門」，但唯識怎麼分不了義這些如前面說的那樣你們要瞭解，「然瑜伽師解第二法輪是不了義者，唯應如是，諸具慧者應當了知。」我們應該如前面宗大師說的那樣瞭解。所以瑜伽師或者唯識的立場有不同的不了義的意思，前面已經講過如言義就是了義，不是如言義就叫不了義。

現在下面講到三轉法輪經，這也是有幾個說法，有的三轉的意思就是以世尊的年齡來分，有的是以所化機的弟子的角度來分，即對何弟子說的法就稱何法輪，是

以所化機來分的，就有這些分法，但《解深密經》中提的初轉法輪、中轉法輪、後轉法輪就不是這兩種分法，這裏講是以所詮來分的，即「解深密經說三法輪，非以弟子集會，及大師年歲等安立。是以所詮，復是依於決擇無我義立」，所以就是從所詮的角度分的，而且是以所詮裏面主要講的主題來分的，什麼主題？無我的主題來分，無我有補特伽羅無我、法無我，補特伽羅無我講的就是初轉法輪，法無我講的裏面分兩個，中轉法輪跟後轉法輪，即「復是依於決擇無我義立」，那就不是所有的所詮，相當於跟世俗諦沒有什麼關係，跟勝義諦無我方面有關系，就是以所詮來分，但這個所詮不是以世俗諦來分，而是以勝義諦來分，唯識的無我分補特伽羅無我跟法無我是勝義諦，所以補特伽羅無我就是第一轉法輪，下面是詳細的三轉法輪怎麼以無我來分呢？以所詮無我來分，如文：

謂初一類，於婆羅尼斯說，補特伽羅無我，唯除蘊等少數法外，未破實有，多說實有。次一類法，未詳分別，總破蘊等一切諸法為真實有。後一類法，別別分說，第一自性是無自相，餘二自性是有自相。是依此理而為安立。離此所說，宣說餘義諸經，非此觀察了不了義所

依之處。

現在這裏講，我們要瞭解《解深密經》中講的三轉法輪不是涵蓋所有的世尊講的佛經，所以三轉法輪指的時候書中會以不同角度來講三轉法輪，所以我們不要一講三轉法輪就與《解深密經》中講的三轉法輪結合，它是以不同的角度來分的，《解深密經》中講的就是，它是以所詮來分，它不是以時間、所化機，比如對小乘的佛教徒也可以講世俗諦，也可以講勝義諦，也可以說對小乘的佛教徒講世俗諦的話，則肯定不是《解深密經》中講的三轉法輪，《解深密經》中講的三轉法輪完全要講勝義諦，講世俗諦就是無關的，講世俗諦的對象，對小乘會有，對大乘也會有，這些不屬於唯識的《解深密經》中講的三轉法輪，所以《解深密經》中講的三轉法輪不是涵蓋所有佛說的經，對此我們要清楚。

剛剛前面講「是以所詮，復是依於決擇無我義立」，所以必須要講勝義諦無我的這個道理，這樣就是《解深密經》中講的不管初轉法輪、中轉法論都是要講勝義諦空性方面的，空性分兩個，補特伽羅無我是初轉法輪講的。剛剛我們講的「次一類法」開始，就是講第二轉法輪，第二轉法輪是講法無我，即「次一類法，未詳分別，

總破蘊等一切諸法為真實有。」這就是中轉法論。「後一類法」相當於是《解深密經》，它講不可以說所有的法真實無，而是把它分，即「後一類法，別別分說，第一自性是無自相，餘二自性是有自相。」其中的「第一自性」指的是遍計所執性，遍計所執性是無自相，「餘二自性」依他起性跟圓成實性是有自相，即「餘二自性是有自相」，這就是《解深密經》中說的，那樣分出來講「是依此理而為安立」，就是第三轉法輪。

除了這三種說法之外的其他的經不屬於現在說的三轉法輪中，現在《解深密經》中說的三轉法輪範圍很小，不是世尊所有的經，而是固定的幾個範圍，即「離此所說，宣說餘義諸經」，那就是有很多的經，那些都不屬於現在《解深密經》中講的三轉法輪，因為《解深密經》中講的三轉法輪對於了義不了義這個方面是需要分析的，而其他的經論對於了義不了義根本就不需要分析，即「非此觀察了不了義所依之處」，所以這些都不屬於《解深密經》中提及的三轉法輪。

【2017 辨了不了義善說藏論 067】

上節課講到第 55 頁倒數第四行，如文：

般若波羅蜜多教授論云：「若有經義，是如言義，則彼經典，唯真了義。

現在是駁他宗，前面第 55 頁自宗講：

解深密經說三法輪，非以弟子集會，及大師年歲等安立。是以所詮，復是依於決擇無我義立。

其中的是什麼、非什麼，就是自宗的看法。以三轉法輪經而言，《解深密經》中所說的三轉法輪經跟一般的三轉法輪經有差別，這裏專門提出「解深密經說三法輪，非以弟子集會，及大師年歲等安立。」《解深密經》中說的三轉法輪，有的人認為是「以弟子集會，及大師年歲等安立」，如此安立則不對，比如世尊，從他的年齡來說，我們把後面他開始轉法輪到涅槃的階段分三段，前面那段說一切都是《解深密經》所說的第一轉法輪，中間說的所有的法是《解深密經》中說的中轉法輪，後面的年歲當中所開示的所有的法安立成《解深密經》中所說的第三轉法輪，這樣安立也不行。

還有就是以所化機來說，小乘的所化機是第一轉法輪，大乘的所化機是中轉法輪，大小乘共的所化機就變成第三轉法輪，這樣也不可以。所以，這兩種都不可以，原因從下面可以看出來，宗大師有一句話，就是下面的「離此所說，宣說餘義諸經，非此觀察了不了義所依之處。」意思就是離開現在《解深密經》中說的三轉法輪經的主題是補特伽羅無我、法無我，本身跟無我有關系的那一塊的經把它拿出來，跟這個主題沒有關係的，「離此所說」意思就是現在這裏所說的觀察講無我的到底是不是究竟，比如第一轉法輪講的無我只講補特伽羅無我，沒有講到法無我，所以肯定不究竟；第二轉法輪跟第三轉法輪雖然都有講法無我，但第二轉法輪或中轉法輪講的也有一些問題，所以講的最精準的法無我就是第三轉法輪。

不管《解深密經》中講的初轉法輪、中轉法輪也好，還是後轉法輪也好，主題都與無我有關系，沒有說無我方面的其他的，比如講戒方面，講無我相當於戒定慧的慧方面，那就不講慧，以戒跟定方面而言，不管小乘也好、大乘也好，對大小乘共的也好，都需要講戒定。慧沒有講之前，講戒跟定，雖然以時間的角度來說，世尊

成佛之後剩下的年歲可以分成三個階段，第一個階段有講到戒方面，第二個階段也有講到戒方面，第三個階段也有講到戒方面，那些都不可以說是《解深密經》中說的初轉法輪、中轉法輪和後轉法輪，為什麼？

因為《解深密經》中講的初中後完全是主題，就是以所詮來安立的，不是以所化機安立的，也不是以時間來安立的，關鍵是所詮，宗大師這裏講的「離此所說」，就是所詮與無我沒有關係的那些經典，不管它的所化機、時間的角度是什麼樣子，這些都不屬於現在《解深密經》講的初轉法輪、中轉法輪和後轉法輪，為什麼？《解深密經》中講的初中後完全必須講無我，而且無我講的那個方面，以究竟的角度來說是了義還是不了義來分析，剛剛前面我們講的「是以所詮，復是依於決擇無我義立。」它完全是以所詮來安立的，不是以所化機和時間安立，所以這裏講「非以弟子集會」，也可以說「非以大師年歲」，既不是以弟子集會來安立，也不是以大師年歲來安立，那是以什麼來安立呢？以所詮來安立的，所詮是什麼呢？

所詮是無我方面，無我方面安立的話就相當於初轉法輪來說，只講補特伽羅無我，沒有講法無我，所以它

也不究竟。應該這麼理解，完全沒有講法無我，只講補特伽羅無我，從這個角度就安立成初轉法輪。下面說所詮，什麼樣的所詮呢？這個所詮就是「是以所詮，復是依於決擇無我義立。」這個所詮就是無我義，無我有兩個，即補特伽羅無我跟法無我，初轉法輪中只講補特伽羅無我，沒有講法無我，但這裏有一句話，有不同的一些說法，如文：

謂初一類，於婆羅尼斯說，補特伽羅無我，唯除蘊等少數法外，未破實有，多說實有。

前面是鹿野苑開示的初轉法輪，只講補特伽羅無我，沒有講法無我，這裏有一個形容，意思就是不要誤解，有的時候初轉法輪也有講破實有方面，但不要把它當講法無我，對此不要誤解，這裏講到「唯除蘊等少數法外，未破實有，多說實有。」意思就是法處、法界，十二處就是眼處、耳處、鼻處、舌處、身處、意處、色處、聲處、香處、味處、觸處、法處，其中講到法處，十八界也是一樣，六根、六識、六境，講六境的時候也講法界和法處，這樣的時候就有去除，這裏的蘊我們理解為法蘊、法處或法界，從這個角度來理解，不要把這個蘊理解為「色、受、想、行、識」這種的蘊，那樣的話就相

當於有為法。

初轉法輪對有為法上面沒有破實有，對無為法相當於虛空或者所謂的義共相這些方面可以破實有，不要把這裏講的蘊理解為有為法，我們平常講五蘊就是指有為法方面，沒有講到無為法方面，現在除此之外，沒有破實有。除了蘊等少數法之外沒有破實有，意思就是蘊等少數法上面就有破實有，若蘊等少數法上面破實有的話，那破的這個實有的蘊怎麼理解呢？以有為法五蘊來理解是不對的，有的時候蘊不一定要講是有為法，五蘊肯定是有為法，但蘊也可以就是一個詞，蘊就相當於一個存在的意思，所以也可以說無為法的法相當於蘊，因為它也有一個存在。

這邊所謂的蘊可以說法處、法界那樣的無為法，那種少數的法之外沒有破實有，意思就是少數的法上面破了實有，關鍵有為法上面沒有破實有，有為法上面沒有破實有的話，就相當於沒有講到法無我，即「多說實有」，意思就是大部分的法都一直講到是實有，所以就變成第一轉法輪裏面講法我，沒有講法無我，所以就只有講補特伽羅無我，沒有講法無我，但有的人認為有講法無我，因為我們上次也講到一句話，中文第 41 頁講到：

又轉有經云：「以彼彼諸名，詮彼彼諸法，此中無有彼，是諸法法性。」此教於小乘部亦皆成立。未見解深密經所說遍計所執空之法性更能過此。

這裏講到小乘也能夠成立「是諸法法性。」就是「此中無有彼，是諸法法性。」他們也認這個法性，他們認的法性就相當於義共相是錯誤的，這個理解的時候就叫瞭解一個法性，他們是不是認法無我？不是。但他們也認一種空性，也可以說法性，他們所認的法性或空性是什麼樣呢？像我們學《心類學》的時候，《心類學》等於小乘的經部宗，他們也特別重視，我們要瞭解我們的分別心是錯亂，我們的分別心完全是自己投射出義共相，然後把它當是真的，把投射出來的和實際的並在一起，所以我們對法上面有這麼一個錯誤。

我們平常對法上，就像《心類學》中說的，像分別心對法上面主要的錯誤是什麼？自己投射出來的對境是什麼樣子，比如我們對名也好、利也好，對某某人是多惡多好等，我們面對境的時候都有一個幻想，相當於自己投射出去的，這就相當於義共相，那樣投射出去的跟實際的對境，我們的分別心把它們混雜在一起，如此則對法上有一個錯誤，那種錯誤我們也要去除，這也是

《心類學》特別重視的，即分別心是錯亂，就是與法無我比較接近的，但還是用法性，小乘對此也很重視，並不代表大乘不要修，大乘也要修、也要重視，比如現在我們自己雖然有點算是跟隨中觀，但我們還是分別心錯亂，我們也需要修，如果修的話則對我們有很大的幫助。

這就是我們的幻覺，投射出去的那一塊我們要認識，我們不要執著，不要按照分別心的錯誤走，我們內心中有各種各樣的增益和煩惱，這些都沒有必要，所以為這個方面也要修，對此第一轉法輪裏面也有講，第一轉法輪中也有講像義共相這些，剛剛講《轉有經》《轉有經》裏面也開示義共相是不對的，這裏講「此教於小乘部亦皆成立。」意思是他們也認同，他們也確實很重視這個，也是一種空性、法性，所以初轉法輪中也需要講，是小乘主要修的，初轉法輪有講這個，就相當於義共相。主要這裏講蘊等少數法，意思就是各個的每一個法上面的義共相這塊，這個義共相是他們要修的，這在第一轉法輪中有講，即「唯除蘊等少數法外，未破實有」，初轉法輪中有講到兩個，一個是講到補特伽羅無我，一個講到義共相是錯誤，對這個方面也有講，但對這個方面講

的不要誤解為講法無我。雖然是講法性，是他們能接受的一個道理，但不是講法無我，剛剛《轉有經》中講的就是這個道理。

現在講蘊等少數法上有破實有，這就相當於講義共相是錯亂，就講這個道理，而且這個道理是小乘非常重視的，把它當空性，但我們也要瞭解，這樣講為什麼不叫法無我？因為法無我主要是講有為法上面，而不是無為法上面，在有為法上一直講實有，所以這裏講「多說實有」，我們通常說從色法乃至一切智，如此總共 108 個法，在 108 個法中，少數是無為法，大部分是有為法，現在所謂的少數和多數是哪個裏面？就是從色法乃至一切智裏面，這裏面少數的法是無為法，無為法上破了實有，其他的都是有為法，多數方面都有講實有，所以有為法上面講實有的話就相當於變成法我。

第二轉法輪沒有分，剛剛說無為法上破了實有，有為法上面沒有破實有，從色法乃至一切智這樣的少數裏面就破了實有，其他講有實有，所以就有分。現在中轉法輪中沒有分，所以就是「次一類法，未詳分別，總破蘊等一切諸法為真實有。」意思就是從色蘊等，五蘊的第一個就是色蘊，所以從色法到乃至一切智這個階段的

108 個法整個方面一直有破真實有，即「總破蘊等一切諸法為真實有。」這是第二轉法輪，第三轉法輪是怎麼開示的？它開示的方法不一樣，它不是說諸法，而是把諸法每一個法上面都分三性，每一個法上三性中，先講遍計執性是不真實有或者沒有自相，後面兩個依他起性跟圓成實性是有自相，它沒有直接講諸法，而是把諸法每一個法的性分三個，即「後一類法，別別分說，第一自性是無自相，餘二自性是有自相。」前面一直講這個道理，所以按照這樣來講，這是第三轉法輪，第三轉法輪講諸法是無我。

第二轉法輪講法無我，第三轉法輪也講法無我，但第三轉法輪講法無我的時候講每一個法上有三性，三性的第一個性是沒有自相，後面的依他起性和圓成實性是有自相，這樣分別來說說得特別清楚。所以，法無我有兩種講法，第二轉法輪跟第三轉法輪有兩種講法，兩種講法中第二轉法輪的講法需要解釋，所以它屬於不了義經。第三轉裏面講的透明，完全清楚得不得了，所以不需要再解釋，就變成是了義經。第一轉法輪、第二轉法輪、第三轉法輪都是講無我，無我講的是否透徹，以這個角度來安立的，《解深密經》中所說的三轉法輪經是

以什麼安立？以無我或者所詮是無我來安立，怎麼講無我？比如只講補特伽羅無我而沒有講法無我就屬於初轉法輪。

講法無我的時候沒有馬上講透徹，而是先不清不楚需要再解釋的角度來講就是中轉法輪，更詳細透徹的講就是第三轉法輪，如此來安立，即「是依此理而為安立」，安立什麼？安立《解深密經》所說三法輪，所以《解深密經》所說的三法輪就是依此理而為安立，此理指的是剛剛中間講了一大堆，像初轉法輪中講補特伽羅無我、沒有講法無我；中轉法輪中有講法無我，但是沒有具體分；三轉法輪中講法無我的時候，每一個法的性就有分出來講。前面是這樣的描述，此理指的就是這個，如此安立三轉法輪，跟無我沒有關係的這些經，就是「離此所說」，現在所說的就必須講無我，沒有說無我的那些經，即「宣說餘義諸經」，其他的意義方面講的那些經就不是現在《解深密經》中所要認出的這個是了義，那個是不了義，這根本就是無關的，所以肯定不是《解深密經》中說的三轉法輪。

《解深密經》中所說的三轉法輪，完全以對無我說的有沒有究竟來安立初中後，所以這個是不是了義？還

沒有達到了義，比如初轉法輪沒有達到了義，它是不了義，它根本沒有講到法無我；中轉法輪雖然有講法無我，但還是沒有達到，就還是不了義的狀態；然後三轉法輪達到了義究竟的狀態，即「非此觀察了不了義所依之處」。這個上次應該沒有講清楚，現在下面「般若波羅蜜多教授論云」開始就是講駁他宗，首先他宗的想法是什麼樣呢？就是從「般若波羅蜜多教授論」開始到下面的「若彼二義同」，開始是破，首先講他宗的觀念，就是《般若波羅蜜多教授論》的觀念，然後我們要破他宗的觀念。先引，然後宗大師對此解釋，如文：

般若波羅蜜多教授論云：「若有經義，是如言義，則彼經典，唯真了義。以彼義中無第二義，即彼之義決定唯爾，故名了義。為以何經決定其義？有出自定，有由他定，有由俱定。」第一許為楞伽經及解深密經等，意謂彼等，顯了分別有無自性。第二許為八千頌等，意謂彼中，未如解深密經分別有無自性。第三許為二萬頌等，意謂此中彌勒問品，破除顛倒如言執義，釋不了義。解深密經，亦解釋彼為不了義，以第二經，無彌勒問品故。若如是者，則許彌勒問品建立三相，與解深密經所說義同。

首先講到了義，即「若有經義，是如言義，則彼經典，唯真了義。以彼義中無第二義，即彼之義決定唯爾，故名了義。」這裏是講了義，所謂的了義，就是以如言義我們就可以把它認可，這裏是「決定」，就是如言義一樣的，即「決定唯爾」，就是它的字面怎麼講，我們完全可以認可、可以決定，如此就叫了義。若我們沒有辦法決定它的言義，要以別的經再來解釋它，那種我們怎麼決定呢？就是用別的經來決定它的內容，不是以它的言義來決定它的意義，這就是了義不了義的道理，就是我們可以對它的言義完全一模一樣來決定，這就叫了義。若沒有辦法如此，就是必須要以它的另外一個意義才決定的話，就變成不了義。前面講的是了義不了義的意思，就是完全如言義，這裏講「以彼義中無第二義」，意思就是除了字面之外，沒有另外一個可以解釋的，所以就是完全無第二義，就是沒有另外一個，而是我們完全可以決定，那種就叫了義經。

需要解釋的，現在這裏是講無第二義，我們應該解釋為相反的就是有第二義，不可以如言義來瞭解它的意義，它的意義有另外一個。所以有第二義的話，則變成沒有辦法決定，就是沒有辦法跟這個一模一樣的可以決

定。如此則變成「故名不了義」。所以，「故名了義」、「故名不了義」，到這裏來說就是他宗沒有什麼錯，現在他宗錯點的地方就是下面的那塊，即「為以何經決定其義？」就是他自己來決定，還是別的經來對它解釋決定，就有這兩種。若別的經對它解釋的話，則不對，它就是不了義；若它自己就可以決定的話，則是了義了，就不用找別的經，而是完全是自己的經。所以，別的經來決定它的意義的話，就變成不了義；它自己的經裏面，不用找別的，自己的經裏面可以決定它的意義的話，就變成了義。

現在這裏講，比如我們學習《攝類學》的時候學過三句型、四句型等，若經的意義自己可以決定，不用找別的，這就是完全他自己決定的，「有出自定」，那就是了義經的樣子；沒有辦法，必須其他的經來決定它的意義，那肯定是不了義經；第三個，它自己可以決定，其他的經也可以決定它的，這就好像也算是了義經，但有點交集的感覺，就是其他的經能決定它，它自己也可以決定它。這個決定的意義怎麼來決定，就是「為以何經決定其義？」這個經的意義是以什麼經來決定，就是自己來決定自己的意義，然後自己沒有辦法決定，而是必

須要以其他的經來決定，就是第二個「有由他定」。

第三個是「有由俱定」，就是自己跟它兩個，以兩個來決定它的意義，看起來就是了義經、不了義經、既是了義經又是不了義經，有點這種意思，但他沒有用這個詞，現在宗大師沒有說了義經、不了義經、了義不了義交集這些，他沒有否定他宗，如何否定他宗？他宗就等於是《般若波羅蜜多教授論》《般若波羅蜜多教授論》中所認的，比如第一個講的就叫「有出自定」，就像《解深密經》，《解深密經》的意義完全不用靠其他的經，它自己可以完全講得清楚得不得了，即「有出自定」。

這裏有講宗大師對此解釋，對《般若波羅蜜多教授論》他的想法是什麼？像《楞伽經》跟《解深密經》這兩個來說，就是把它當成「有出自定」，第一就是「有出自定」，如果舉例或者認的話，就是「第一許為楞伽經及解深密經等」，就像這類的，把這類的當成第一種，就是「有出自定」，為什麼呢？已經講的太清楚了，「顯了分別有無自性」，「意」就是他想的，就像辛底巴，《般若波羅蜜多教授論》的造作者，他想《楞伽經》跟《解深密經》講的太清楚，所以把「有出自定」認出來是《楞伽經》跟《解深密經》之類的。

第二「有由他定」，相當於不了義經，就是《般若八千頌》等，《般若兩萬五千頌》那類的要把它去除，就應該像《金剛經》那類的可以，把《般若八千頌》當成是「有由他定」，為什麼呢？他是這麼想，因為「未如解深密經分別有無自性」，所以《般若八千頌》、《金剛經》等雖然有講法無我，但講的不像《解深密經》這麼清楚，所以必須要以其他的經來解釋，故「有由他定」是第二。

第三「有由俱定」，他認的是《般若兩萬五千頌》，所以應該一樣，《般若兩萬五千頌》、《般若十萬頌》、《大般若經》這些，把它當成第三個，第三個就是自己的經中對自己的意義也有解釋，然後其他的經也有解釋它的內容，所以就是「有由俱定」，它的意義我們怎麼決定？就是用它的也可以，還有就是別的經，兩種都要，兩種都要的就是《般若兩萬五千頌》、《般若十萬頌》等，它就是這麼承許的，原因是什麼？下面的「意謂」是理由，前面的「許」是所要成立的，他這麼許，因為他想要這樣，他那麼許，因為他想那樣，所以後面算是理由。

第三，他認的話，他承許就是《般若兩萬五千頌》這些，為什麼？因為它是這麼想的，怎麼想？這裏就有

講到兩個東西，第一它裏面有《彌勒請問經》，《彌勒請問經》當中特別對《般若經》講的法無我方面有解釋，所以就是有破除，前面的解釋如言義來決定的話不可以，《彌勒請問經》裏面有破除，但《彌勒請問經》實際上還是《般若兩萬五千頌》裏面，它自己裏面可以說決定自己的意義。所以「破除顛倒如言執義，釋不了義」，解釋前面那塊不是了義，是不了義，這個誰來解釋？自己來解釋自己，自己的《般若兩五千頌》裏面，《彌勒請問品》來解釋前面的《般若兩萬五千頌》的內容是不了義。還有《解深密經》亦解，即「解深密經，亦解釋彼為不了義」。

《解深密經》又來解釋《般若兩萬五千頌》前面那些是不了義，所以就是「俱」，就是自己解釋自己，其他的經也解釋這個經。那樣的話，我們平常說的《大般若經十萬頌》、《中般若經兩萬五千頌》兩部，跟《般若八千頌》不一樣的是什麼呢？《般若八千頌》裏面沒有《彌勒請問品》，《般若兩萬五千頌》跟《大般若經》裏面就有《彌勒請問品》，所以這裏講「以第二經」，以第二經而言，前面我們數的話，中間是《般若八千頌》。所以第二經指的就是中間的《般若八千頌》來說，它裏

面沒有彌勒請問的緣故，就變成不屬於「有由俱定」，而屬於「有由他定」，宗大師說他這麼說的話，辛底巴的觀念是什麼？他的觀念裏面就是《彌勒請問品》跟《解深密經》實際上是一樣的，好像把它裏面的內容當相同的，所以下面有說「若如是者」，假設辛底巴是這樣想的話，那我們可以看出辛底巴許什麼？

誰許？辛底巴。若辛底巴是這樣的話，他應該承許，承許什麼呢？「彌勒問品建立三相，與解深密經所說義同」。到這裏算是他宗的看法，現在自宗來破他宗，這個沒有特別，宗大師主要是下面才會破，沒有真正的破，宗大師說假設《彌勒請問品》跟《解深密經》這兩個的意義完全同樣的話，那你這樣的分法對了，剛剛說「有出自定，有由他定，有由俱定」那種分，而且分的時候是第一個，就像《楞伽經》跟《解深密經》，第二個像《般若八千頌》，第三個就是《般若兩萬五千頌》，那種認法就是合理的，假設這兩部經的意義一樣的話，那你的說法合理，即「若彼二義同，雖為應理」，意思就是如果是這樣，你就對了，但實際上這兩個就是《彌勒請問經》跟《解深密經》不可能是相同的，它的意義是同樣的，這是不可能的，為什麼呢？

因為現在我們是無著兄弟的主張，無著兄弟不可能認可這樣的道理，下面說「故非無著兄弟意趣」，意思就是你的說法不是以唯識無著兄弟的立場來看，這是不可能的，為什麼呢？原因就是我們看世親，他特別對《般若經》，就是《般若兩萬五千頌》、《大般若經十萬頌》那些一直成立是不了義，這些成立的時候，如果他自己裏面的《彌勒請問品》可以成立的話，那他們肯定會用，像世親菩薩肯定會用，但世親完全沒有用，世親菩薩雖然一直成立《般若兩萬五千頌》、《般若十萬頌》這些是不了義，但這些有成立的時候，他一點都沒有提《彌勒請問品》來成立，完全沒有提，所以無著兄弟肯定不是那樣的想法。無著兄弟的立場是《彌勒請問品》跟《解深密經》的意義相同，是不可能這樣認可的，所以這裏講「然世親菩薩於般若說無自性等，引解深密等諸餘經典，成非了義。」世親菩薩成立《般若兩萬五千頌》是不了義的時候，就一直引用《解深密經》來成立，然後就是《般若兩萬五千頌》，或者《般若十萬頌》本身就找出矛盾，比如我們也提過從唯識的立場來說，就是一邊講諸法沒有自性，一邊講菩薩修佈施、持戒、忍辱，那樣好像一邊否定因果，一邊又認可因果，就是矛盾。

從唯識的立場來說，《般若兩萬五千頌》跟《般若十萬頌》這些，包括《般若八千頌》、《金剛經》等，都有這個矛盾，從唯識的立場來說，因為沒有自性，就沒有因果，若有為法沒有自性的話，就相當於沒有因果的功能，那就沒有辦法取捨。從唯識的立場來說，對中觀或者對《般若經》就找出一個矛盾，所以這裏講顯示，誰來顯示？世親菩薩，世親菩薩顯示《般若波羅密多經》裏面前後有相違，「顯示於般若經如言執義，前後相違。」它有講到前後相違，但沒有講裏面的《彌勒請問經》，《彌勒請問經》拿出來就是成立它是不了義經，它雖然裏面說這個有相違，但把裏面的《彌勒請問經》拿出來並沒有，即「未引彌勒問品成立，故非無著兄弟意趣」，所以它成立不了義這裏講到兩個角度，一是用《解深密經》的道理來成立，二是《般若波羅蜜多經》本身前後有矛盾，假設主張諸法沒有自相的話，有矛盾，以這種來成立，沒有像辛底巴所說的，像《彌勒請問品》相當對自己，對《般若兩萬五千頌》來說，它裏面的《彌勒請問品》自己解釋成不了義，不是這樣的。若是如此，世親肯定會找出用這種來成立，即「未引彌勒問品成立，故非無著兄弟意趣」，一樣，不是引這個來成立的，成立

什麼?

成立《般若經》是不了義，世親沒有這麼做，這表示以無著兄弟的立場來說，不是那樣的看法，這個是破除辛底巴的觀念，所以「故非無著兄弟意趣」，然後下面說，《彌勒請問品》中講的跟《解深密經》中講的有點像，《彌勒請問經》中我們前面也有提過，就是《三經除害論》，跟《彌勒請問經》中有點像，叫眼法性，以眼根來說，它上面也有遍計執、依他起、圓成實，所以三性也一直在《彌勒請問品》中有講，但這個詞不可以以唯識的立場來解釋，但《般若經》的內容以中觀的立場來解釋，所以就有相似的地方，用的詞是很像的，這裏有講到「然此二相似極難分別，若彼二義同，則一切諸法勝義無性唯名言有，不可釋為般若經中密意之義，當如唯識而釋。」其中「此二相似極難分別」，這兩個就是《解深密經》中講的諸法的三性，還有《彌勒請問品》講的諸法上面的三性是很相似的，所以很難分別，辛底巴這樣的誤解確實會出現。

還有另外一個，你還是認為把這兩部經講的三性變成一樣的解釋的話，則《般若經》的意義就會變成如《解深密經》一樣，若《般若經》的意義變成《解深密經》

一樣的話，相當於中觀的見解沒有辦法抓到，真正《般若經》中要抓中觀的見解，《解深密經》中要抓唯識的見解，如果《般若經》的內容完全變成與唯識一樣的話，那就變成完全沒有抓到中觀的見解，所以這裏講「若彼二義同」，就是如果這兩個變成一樣的話，「則一切諸法勝義無性唯名言有，不可釋為般若經中密意之義，當如唯識而釋」，那就跟唯識一樣，就是《般若經》的意義不是諸法沒有自性，或者「諸法是勝義無唯名言有」那種《般若經》的意義，那樣的道理你沒有辦法解釋，《般若經》的意義完全是以《解深密經》來解釋，你沒有辦法。

現在中觀對《般若經》的意義是這樣，「則一切諸法勝義無性唯名言有」就是真正的《般若經》的意義，這樣的《般若經》的意義你沒有把它當成是《般若經》的意義，《般若經》的意義是什麼？如果再問的話，《般若經》真正的意義就如《彌勒請問品》裏面就有講出來，所以《彌勒請問品》中的內容完全跟《解深密經》一樣，《般若經》的意義完全變成跟唯識一樣，從《般若經》那邊找不到中觀的見解，就是這裏講「則」，就相當於找到一個問題，你這樣說的話就變成一個什麼樣問題？

即「當如唯識而釋」，那你就變成跟唯識一樣，就是本身這個跟《解深密經》有點像，所以難理解，宗大師說我後面解釋中觀的時候，現在我們剛好就是唯識，然後隨經部行的中觀自續派、隨瑜伽行的中觀自續派，後面中觀應成派，還有後面三個宗義的道理《辨了義不了義》後面就會講，所以宗大師說「於中觀時，更當廣說」，這個有點難，但還是很重要。

這裏講「亦是最大應觀擇處。於中觀時，更當廣說。」現在是不在這裏說的意思。我們這裏已經講完了唯識，接著開始講中觀方面，到時候我們就會看到，我們直接開始講中觀，《辨了義不了義》的科判就是「依止無盡慧經分二」，即分了義跟不了義，然後首先說「乙一標經所說、乙二解釋經義」，如文：

龍猛父子雖未明說依辨了不了義經而辨了不了義，然由解釋經義之理義已顯說。其顯句論、般若燈疏、中觀光明論等，說依無盡慧經如是安立了不了義。

唯識是依《解深密經》，中觀是依《無盡慧經》，但依的有點不一樣的是什麼？像無著兄弟唯識來說，明確的一直引《解深密經》，然後對此解釋，分經典裏面講的比如誰的無我達到最究竟最徹底，就一直用《解深密

經》來解釋，所以什麼是了義經就一直明顯的看得出來，那中觀的話，像中觀最主要就是龍猛父子，即龍樹菩薩跟聖天菩薩，他們兩個有沒有一直引《無盡慧經》？像無著兄弟一直引《解深密經》一樣，龍樹跟聖天一直引《無盡慧經》嗎？也不是，但以《無盡慧經》的意義來講空性的時候，沒有特別用《無盡慧經》來說《般若經》是了義，《解深密經》是不了義，沒有明顯這麼分，但對於空性解釋的時候，《無盡慧經》的意義有時候引一下，有時候實際上沒有引，但《無盡慧經》的意義是完全相同的來解釋，這就是龍樹跟聖天。

現在要分龍樹跟聖天他們兩個的做法，下面跟後面的那些中觀的祖師的做法不一樣，我們看這個，這裏講到「龍猛父子雖未明說」，所以他不是明的來解釋，引用《無盡慧經》然後解釋《般若經》是了義、初轉法輪跟後轉法輪是不了義、中轉法輪是了義，如此引《無盡慧經》來明確的解釋嗎？不是，所以就是「雖未明說」，對此完全沒有引，就是他們兩個，但下面我們說主要是三個，像中觀應成派、經部行的中觀自續派、瑜伽行的中觀自續派三個，現在這裏講《顯句論》，等於就是中觀應成派。

「般若等疏」就相當於清辯的弟子寫的，《般若燈論》就是清辯寫的，「般若等疏」(《般若燈論釋》) 是清辯的弟子觀音禁寫的，就相當於是經部行的中觀自續派。《中觀光明論》是蓮花戒大師寫的，就相當於瑜伽行的中觀自續派，這裏好像中觀應成派的祖師、經部行的中觀自續派、瑜伽行的中觀自續派這些祖師的論典當中就明確的引《無盡慧經》就明確的說中轉法輪是了義經，初轉法輪、後轉法輪是不了義經，月稱、清辯、蓮花戒等屬於下面的祖師，他們的最上面的、所有的中觀以及大家都認可的最頂尖的就是龍猛父子兩位，以龍猛父子來說沒有明確的引用《無盡慧經》來解釋初後這兩個法輪是不了義，中轉法輪是了義，沒有這麼說，但他們下面的像月稱，本身這裏講的以龍樹和聖天來說，不屬於中觀自續派、中觀應成派，是大家公認的，但大家公認的時候每一個宗派都認為龍樹是自己宗派的，比如隨經部行的中觀自續派來說，他覺得龍樹跟聖天是他們的，屬於經部行的中觀自續派；瑜伽行的中觀自續派認為這兩位是他們的；中觀應成派的角度來說則認為是他們的。

現在分兩個等級，就是龍猛父子怎麼做，下面祖師

怎麼做，龍猛父子雖未明說，下面算是明說，下面的「顯句論、般若燈疏、中觀光明論等，說依無盡慧經如是安立了不了義」，所以了義不了義分的時候明確的就是引用《無盡慧經》來安立的，龍樹跟聖天沒有這麼說，但「然由解釋經義之理義已顯說」，從這個含義中可以看出，初轉法輪跟後轉法輪是不了義、中轉法輪是了義，而且對這些解釋的時候完全是以《無盡慧經》裏面的一些道理來解釋的時候，含義裏面就是這個意思，就是沒有明顯的說了義不了義，但隱義當中有說，後面的祖師們明顯的說。所以不管怎樣，他們兩位是隱義當中說，後面的祖師們明顯的說，等於所有的中觀都是依《無盡慧經》，這是可以理解的。

下面我們開始引《無盡慧經》，這裏有三個段落，先是《無盡慧經》的第一個段落，對應起來可以瞭解，宗大師後面有解釋第一什麼、第二什麼、第三什麼，解釋中第一個就是「若有安立顯示世俗，此等即名不了義經。若有安立顯示勝義，此等即名了義契經。」我們看下面對宗大師怎麼解釋呢？就是這裏講的「其初二段」、「中間二段」、「後二段」，這裏有三段，初的階段也有兩段，即一個是了義經，一個是不了義經，所以「其初

二段，顯以二諦為了不了義，謂就所詮分了不了義多差別體性。」

按照中觀來說，所謂的了不了義主要是所詮的勝義諦跟世俗諦有關系，那就有點不一樣了。剛剛唯識的時候，他是要講無我，無我講的時候有沒有徹底，是以了不了義來解釋的，現在這邊講的就是如果有講勝義諦，就變成了義；有講世俗諦，就變成不了義，這就明顯的不一樣。第一個是比較初步的，後面就有詳細的解釋，先宗大師對這個初步的解釋，然後中間是世俗諦怎麼講，先說所詮世俗諦、勝義諦，中間說怎麼講就是世俗諦、世俗諦的講法是什麼樣、勝義諦的講法是什麼樣，對於這個方面就是下面的「若有顯示種種字句，此等即名不了義經。」就是講世俗諦的時候經典的講法是什麼樣子。然後「若有顯示甚深難見難可通達，此等是名了義契經。」如此就變成勝義諦的講法，所以對勝義諦講的時候沒有表面的很多形容，它裏面越來越深，然後很難看得到，好像最終什麼都找不到，就是那種方式。講的時候我們聽的人就會有感覺，就好像怎麼抓也抓不到。所以這裏講甚深、難見，就有這種感覺。

世俗諦這裏用的詞就是，如果我們學過《心類學》

後面或者《攝類學大理路》的後面的字、名、詞三個，字就是藏文中的字母，然後名和詞，這些相當於對一個法上面，先有有法，然後在它上面我們分辨是不是、有沒有等各種各樣的特質，就是很多形容。這裏用字句，先有字、然後有名，然後有字句這些，這些就變成表面上的多描述，相當於世俗諦講法，就是法的表相講法。法的實相的講法好像很深，一直摸不到底，對這個世俗諦，經典裏面怎麼講，怎麼講叫世俗諦的講法，怎麼講叫勝義諦的講法，就是這兩個的差別。下面宗大師說：

中間二段，釋顯示世俗者，謂以種種文說種種義。顯示勝義者，謂顯示一味永離戲論難通達義，非別安立。

「別安立」的意思講的還是前面那個，即世俗諦還是勝義諦。現在這裏是講法，中間兩段不是對所講的東西描述，所講的東西是前面那個，現在是講法那塊，「非別安立」意思就是所要講的跟前面的初二段是不一樣的東西。現在講的東西是一樣，講的東西是已經講完的前面的初二段，現在是如何講世俗諦、勝義諦方面形容。

此文稿根據仁波切講課錄音記錄整理，為自他學習而做，僅供參考，若有疏失，懇請指正。

【2017 辨了不了義善說藏論 068】

我們開始講《辨了義不了義善說藏論》中觀的階段。首先，第 59 頁的科判，如文：

甲二 依止無盡慧經分二 乙一標經所說 乙二解釋經義。

依此中觀自續派分辨了義跟不了義，中觀自續派跟中觀應成派二者一樣，前面的科判沒有馬上進入中觀自續派。不管中觀自續派，還是中觀應成派，都一樣的依止《無盡慧經》然後分辨什麼是了義經，什麼是不了義經。

以前面的唯識宗來說，是依止《解深密經》來分辨了義經跟不了義經，兩種我們都要瞭解，為什麼？因為宗喀巴大師在《廣論》毘鉢舍那中也有講到，對於所化機或者修學空性的人而言，基本的要求需要具備分辨的能力，如何具備？像唯識的祖師如何透過邏輯分辨的，中觀的祖師們如何透過邏輯分辨的，透過這樣的學習，我們要培養一種分辨的能力，具備了之後才可以對佛經

或者論典中講的空性的道理修學，前提是需要具備這樣的能力。

因為如果沒有具備此能力的話，對於空性開示的經論有太多種類，比如「這個雖然這樣講，但還是不了義」、「另外一個雖然講的不那麼豐富或者細緻圓滿，但裏面非常精彩，則它是了義經」。若沒有具備這種分辨的能力，直接面對空性的道理修學的時候肯定是糊裏糊塗的，所以必須先要具備分辨的能力，我們現在學《辨了義不了義》的目的在此，即分辨的能力要培養。

宗大師為空性寫了五部論，第一部論就是《辨了義不了義善說藏論》，所以真正的嚴格的次第來說就是先要學這個，然後才可以學其他的。很多華人同學對於《辨了義不了義善說藏論》中前面的唯識覺得難，但後面的中觀不覺得難，原因是什麼？原因在於兩點，一個原因就是，中觀講的時候比較究竟，字面的意思跟另外一個真實的意思沒有特別分開，但唯識的階段真實的意思跟字面的意思一定是分開的。舉例的話，前面學過三無自性一講的時候就把它當三種無自性，即生無自性、相無自性、勝義無自性，實際上這裏用的「無自性」這個詞

跟有沒有自性的「無自性」意義不一樣，詞看起來好像混在一起很難理解，這是一個原因。

另外一個原因就是，可能過去的漢人祖師大德對於唯識很重視，重視的結果就是整個環境認為唯識是究竟的一種見解，就有這種看法，而且這種看法比較普及，這個普及了之後，一講唯識就把唯識當高高的一個智慧。若是對於唯識高高看的角度，則你不懂唯識，應該是我們真正讀唯識的話，從中觀的角度看唯識，這才是真正唯識 因為中觀本身是究竟 應該從中觀的立場看唯識，但我們不習慣。我們認為唯識是一個很高的見解，如此則會造成讀的時候有很多的障礙。有些讀過《瑜伽師地論》的人，對於《辨了不了義善說藏論》就更難懂。這是前面唯識的階段同學們更難懂、有障礙的第二個原因。

現在難的已經講過了，開始講中觀，所以不會有剛剛講的兩種障礙，你們不要那麼緊張，認為《辨了不了義善說藏論》很難。先看科判，對於中觀，大家公認的祖師就是龍樹和龍樹的弟子聖天兩位，他們兩位及一切的中觀師都是依止《無盡慧經》，他們兩位代表的是中觀共同的做法和風格。

這邊講到「乙一標經所說」有的地方我會看入《辨了不了義善說藏論》的解釋。我們可以想像，比如《入中論》，實際上中間的「中」字就是指《中觀根本論》或者《中觀慧根本論》，即《中論》，如果解釋《入中論》的話就是入《中論》的論。「入中」的意思就是瞭解《中論》的意義靠《入中論》。

一樣，《辨了不了義善說藏論》的意義如何瞭解？有一個對它的解釋，很厚的兩冊，即《入辨了不了義善說藏論》，意思就是《辨了不了義善說藏論》最廣的解釋，我一般是看它的科判，但有一些方面我會加一些科判或者分段有些不一樣，這是我自己的想法，我以前講《菩提道次第廣論》的時候也一樣，《廣論》的解釋就有四家在一起的很厚的解釋，祖師的解釋也有科判，對於科判的有些方面我會加一些科判或者分段有些不一樣，這是我自己的解讀或者理解。一樣，我講《辨了不了義善說藏論》的時候 分段時我也會考慮他們的分法，如果有更好的想法我就提出來。這裏先分三段，首先第一個連接，如文：

龍猛父子雖未明說依辨了不了義經而辨了不了義，然由解釋經義之理義已顯說。

連接什麼？科判為「乙一標經所說」就是把經裏面所說的那段引出來，還沒有引之前首先就有一個連接，從「龍猛父子」開始就是連接。第二段從「如彼經云」開始，就是把真的經引出來，「標經所說」是真正的第二段。這個經引完了之後，後面就開始解釋經的內容，從下面「其初二段」開始解釋引的經的意思，這個算是第三段。我們先把科判中的內容分成三段，中觀所依止的《無盡慧經》真正的分辨了不了義是哪一段呢？這個要引，就是第一個科判。

這個科判分三段，第一個是連接，第二個是把真的經引出來，第三段是解釋引出來的經。首先，我們看第一個連接，重點就是這裏講到「龍猛父子」，就是龍猛跟聖天父子兩位雖然沒有明顯的說，沒有明顯的把《無盡慧經》引出來，但他們解釋涵義的時候還是有說，這裏講到「義已顯說」，前面講「雖未明說」，所以這裏要瞭解，龍樹跟聖天實際上一直根據《無盡慧經》來分辨了義不了義，這裏講「雖未明說依辨了不了義經而辨了不了義」，其中的「依辨了不了義經」指的就是《無盡慧經》。

沒有直接把《無盡慧經》當成根據分辨了不了義，意思是沒有明顯這麼做，但實際上有做。這裏講「雖未明說」，後面說「然由解釋經義之理義已顯說」，對此怎麼瞭解？就是龍樹跟聖天沒有這麼做，但從意義和含義上理解就有這麼說，如何理解？就看他的弟子們怎麼做，因為他的弟子們會解讀老師們心裏的話，下面說「其」，就是解釋上面的話，哪段話要解釋？「義已顯說」要解釋，因為這是關鍵。「義已顯說」意思就是含義上龍樹跟聖天是根據《無盡慧經》分辨了不了。所以，依《無盡慧經》分辨了不了義這一塊，含義上是這麼做的，這個一定要講，如果這個不講的話，等於中觀就不是依《無盡慧經》。

中觀要依《無盡慧經》的話，就等於龍樹跟聖天要依止《無盡慧經》，龍樹跟聖天沒有依止《無盡慧經》的話，等於中觀沒有依止《無盡慧經》，他們兩位是整體的中觀的代表，所以中觀一講的時候，最有力的代表就是龍樹跟聖天兩位，所以他們兩位必須要依止《無盡慧經》，這裏講的「義已顯說」等於含義上來說還是有這個意思，即依止《無盡慧經》，所以為這個方面解釋，如文：

其顯句論、般若燈疏、中觀光明論等，說依無盡慧經如是安立了不了義。故今此中依據彼經，如彼經云：「何等名為了義契經？何等名為不了義契經？若有安立顯示世俗，此 等即名不了義經。若有安立顯示勝義，此等即名了義 契經。若有顯示種種字句，此等即名不了義經。若有顯示甚深難見難可通達，此等是名了義契經。若有由 其種種名言宣說有我、有情、命者、養者、士夫、補 特伽羅，意生、儒童、作者、受者、無主宰中顯似主宰，此等名為不了義經。若有顯示空性、無相、無願、 無作、無生、不生、無有情、無命者、無補特伽羅、無主宰等諸解脫門，此等是名了義契經。此即說名依 了義經，不依不了義經。」

《顯句論》是月稱造的，《般若燈》是清辯造的，《般若燈疏》是清辯的心子觀音禁造的，等於他是清辯的代表。對於月稱跟清辯兩個不同的主張，我們看的時候，有時看不到清辯的書，我們就看觀音禁的書，從中可以詳細的看出清辯心裏所想。所以，《般若燈》裏面清辯很多沒有說的話觀音禁就會補，《般若燈疏》也是代表清辯，實際上它是清辯心子所作。《中觀光明論》是蓮花戒大師所作，就是《修次中篇》《修次後篇》的造者，

從此我們看得出來有三個宗派，即中觀應成派，然後就是隨經部行的中觀自續派、隨瑜伽行的中觀自續派。比如月稱是中觀應成派祖師，清辯論師是隨經部行的中觀自續派。大家學過《宗義建立》，蓮花戒是隨瑜伽行的中觀自續派，所以這三個派拿出來有代表性，等於就是全面的中觀觀念的代表。

上面的龍樹跟聖天他們兩個沒有明顯的說我們依止《無盡慧經》，但下面的像中觀應成派、隨瑜伽行的中觀自續派、隨經部行的中觀自續派，他們整個都依《無盡慧經》那就代表什麼？代表上面的兩位肯定是依《無盡慧經》，比如所有的學生都這樣，由此可以判斷老師是怎樣，整個下面的有代表性，三位祖師的論典中一直有說，說什麼呢？不是前面的未明說，而是直接說，就是明顯的說，明確的說到依《無盡慧經》安立了義跟不了義，所以「說依無盡慧經如是安立了不了義」，這個就特別確定了中觀是依止《無盡慧經》，就是特別明顯的區別，這是毫無疑問的。

如果有依止《無盡慧經》的話，那《無盡慧經》中是什麼樣子？真正的《無盡慧經》裏面有八種分辨，宗大師沒有整個把這八種分辨引出來，如果真正的《無盡

慧經》跟《辨了不了義善說藏論》對照的話有些對不起來，為什麼？因為真正的《無盡慧經》分辨了不了義有八種，宗大師這裏引了三種，把八種裏面第二個、第六個、第八個引出來，宗大師把關鍵的核心的東西拿出來，他不會真正的引。

一樣，前面唯識也是這樣，真正對照的時候《解深密經》跟《辨了不了義善說藏論》有點不一樣，因為宗大師引的時候前面關鍵的字跟後面關鍵的字我們該瞭解的把它引出來，所以我們不要誤解。我們看「故今此中依據彼經，如彼經云：「何等名為了義契經？何等名為不了義契經？」這樣的問題提出來，實際上答復有八個，宗大師拿的是第二、第六、第八三個，我們看下這三個，比如第一種分辨了不了義，《無盡慧經》是怎麼說呢？「若有安立顯示世俗，此等即名不了義經。若有安立顯示勝義，此等即名了義契經。」這是第一個。

第二種，剛剛講以《無盡慧經》來說第一種分辨了不了義經，第一段就是顯示世俗諦是不了義經、顯示勝義諦是了義經，那樣的分辨如果我們真正的看《無盡慧經》是第二種。按照宗大師《辨了義不了義善說藏論》裏面引的是第一個，我們已經瞭解了。這裏講「若有安

立顯示世俗，此等即名不了義經。若有安立顯示勝義，此等即名了義契經。」這個已經瞭解了，這是第一段。

下面是「若有顯示種種字句，此等即名不了義經。若有顯示甚深難見難可通達，此等是名了義契經。」這是第二段，這是第二種的分辨了不了義，就是顯示種種字句就是不了義經，沒有顯示種種字句，而是顯示甚深難見難可通達就是了義經，宗大師下面會解釋。下面第三段「若有由其種種名言宣說有我、有情、命者、養者、士夫、補特伽羅，意生、儒童、作者、受者、無主宰中顯似主宰，此等名為不了義經。若有顯示空性、無相、無願、無作、無生、不生、無有情、無命者、無補特伽羅、無主宰等諸解脫門，此等是名了義契經。此即說名依 了義經，不依不了義經。」這就是第三段，宗大師如何解釋？這裏先講到，如文：

其初二段，顯以二諦為了不了義，謂就所詮分了不了。多差別體性。是故名言依相而立，不應道理。若謂諸相如名安立，由名勢立相自性起，是則彼相假立名前應無自性。彼既無有，假立名言亦應無有。是故二種俱成無過。又假名言有眾多故有差別故，應有眾多差別體

性。又依他過，由彼諸相但依於他假建立故，是故一切假立名言如其自性，不應道理。

其中的「其初二段」，就是指前面講的三段分初中後，宗大師這邊講初二段，下面講中間二段，然後講後二段，這個就是解釋上面那塊，我們剛剛說先連接，然後引《無盡慧》經，然後後面解釋引的《無盡慧經》這段，現在我們開始解釋，「其初二段」就是開始解釋，解釋什麼？解釋前面引的《無盡慧經》，所以我們把《無盡慧經》分成三段，就是初中後，初二段指的就是前面的「若有安立顯示世俗，此等即名不了義經。若有安立顯示勝義，此等即名了義契經。」這就是「初」，初二段指的就是這個，二段的意思就是什麼是不了義經、什麼是了義經，宗大師對初二段怎麼解釋？這裏講「顯以二諦為了不了義，謂就所詮分了不了」，我們要瞭解這個是所詮。「謂就所詮」的意思就是，因為解釋什麼是了不了義經的時候，有的時候從它的所詮的角度，有的時候是從另外一種即方法的角度，有的時候以講的主題來分，現在是以講的主題來分。初中後裏面初的階段是講的所詮來分的，所以「謂就所詮分了不了」，明顯的

就是顯示世俗就叫不了義經、顯示勝義就叫了義經，所以這是主要的。

我們要瞭解世俗諦等於就是不了義的意思，勝義諦等於就是了義的意思。我們透過世俗諦抓勝義諦，不了義的意思就是不是究竟，還要往前走。所以，世俗諦就是不是那種究竟，勝義諦就是透過世俗諦我們要追勝義諦，所以世俗諦當不了義，勝義諦當了義。像我們昨天講的福德資糧是前，智慧資糧是後，龍樹對國王說怎麼修能成佛的方法，決定善的法等於就是把究竟佛的果位當追求，為這個的法就叫決定勝的法。其中一直講佛有三十二相八十隨行好，就是講佛的色身是這麼圓滿，為此要種因，就等於是福德資糧。

為什麼先講這個？因為先是福德資糧佈施持戒忍辱這些要做，然後就是智慧度要修。一樣，先世俗諦，然後勝義諦，《入中論》也講世俗諦是方法，勝義諦是從方法所出來的。現在就是這個意思，世俗諦是不了義，勝義諦是了義，這個是以所詮來分的，然後下面說「中間二段」，如文：

中間二段釋，顯示世俗者，謂以種種文說種種義。顯示勝義者，謂顯示一味永離戲論難通達義，非別安立。

前面的「其初二段」相當於主語，「顯」相當於謂語，後面是賓語，如果以中文的主謂賓分析的話就是這樣。下面也是一樣，「中間二段」是主語，「釋」就是謂語，後面整個都是賓語，即「顯示世俗者，謂以種種文說種種義。顯示勝義者，謂顯示一味永離戲論難通達義，非別安立。」到這裏之後下面宗大師加了一個字，就是「非別安立」，這就是宗大師去除我們的誤解，即中間這個是不是另外一種對了不了義的安立法，意思就是完全沒有離開前面的所詮的方式來安立了不了義，完全跟前面一模一樣，它主要是顯示的方法，它不是所詮，所詮世俗諦就是不了義經，所詮勝義諦就是了義經，完全是以這樣的方法來安立，但顯示世俗諦的時候怎麼顯示，把這個顯示的方法拿出來然後解釋。

顯示世俗諦的時候是什麼方式？這裏講顯示世俗者是什麼，顯示勝義者是什麼，顯示世俗的時候顯示的方法是什麼，為此把它講出來，它沒有另外一種安立了不了義的方法，所以說「非別安立」，不要誤解為前面

已經講了一種安立、中間是另外一種安立，完全是前面的安立沒有動、沒有改變，所以就是「非別安立」。應該瞭解這裏講的世俗諦是什麼，世俗諦本身是法的表相，像盡所有性、如所有性，如所有性的意思就是到底它究竟是怎麼存在的，沒有看它表面的變化，就是最終它的本性是什麼樣。以盡所有性而言，可以說當下看得到也好，它的變化也好，這些都是盡所有性。盡所有性實際上是各種角度都一直在變。

所以，盡所有性講的時候就是從各種角度，比如說「種種文說種種義」，意思就是世俗諦的法本身就是這樣，角度不同世俗諦就出來了，它不是從裏面看的，它是從外面表面上看的。世俗諦的法講的時候就是這樣，沒有辦法從另外一種方式講。所以顯示世俗者必須要以種種文說種種義，世俗諦是這麼說的。說勝義諦的時候就不是這樣，以種種文是說不出來的，勝義諦必須要從一個地方整個往深入講，不是從表面的很多角度講，而是從一個地方整個深入進去的瞭解它、顯示它，所以顯示勝義者就是「謂顯示一味永離戲論難通達義」。

比如說顯世俗諦可以這麼解釋嗎？沒有辦法，顯示世俗諦就必須要以種種文來說的。顯勝義者來說嗎？不

是，它必須要以「一味永離戲論難通達義」這樣來解釋的。二者解釋方式不一樣，中間這段講的就是如何顯示，不是講所詮變了，第一所詮沒有變。一樣，如何安立了不了義也沒有變，初的那一段完全沒有變，下面就是開始後二段，如文：

後二段明如何顯示，為顯示世俗及勝義之理。若說似有我有情等，是明世俗。又非唯說彼，即凡觀待作者，宣說作用及所作事，一切皆是。

這裏「後二段」是主語，「明」是謂語，後面的是賓語「如何顯示，為顯示世俗及勝義之理。」有可能先瞭解後段，再瞭解第一段比較好。比如什麼叫顯示世俗、什麼叫顯示勝義？這個答案第三段講了，後面兩段講什麼？講到怎麼叫顯示世俗、怎麼叫顯示勝義，「之理」的意思就是定義，比如你講空性，空性的定義是什麼？顯示世俗，世俗的定義是什麼？顯示勝義諦，勝義諦的定義是什麼？這個先瞭解，然後才可以說顯示世俗諦就叫不了義經、顯示勝義諦就叫了義經。如果不了解什麼叫顯示勝義諦、什麼叫顯示世俗諦的話，就沒有辦法瞭解了不了義經

也可以說另外一個就是先講比較基本的，然後更究竟的到底什麼叫顯示世俗諦、什麼叫顯示勝義諦，後段就清楚的講出來，把定義講出來，如此我們感覺是什麼樣？宗大師下面解釋，下面是宗大師的理由或者繼續詳細的解釋，什麼的理由？就是《無盡慧經》的後二段講怎麼叫顯示世俗諦、怎麼叫顯示勝義諦的定義就講出來。我的意思就是現在後面把宗大師的話當理由，前面要有所立，就是《無盡慧經》的後二段如何顯示變成世俗諦，顯示什麼樣就變成勝義諦，那樣的界限《無盡慧經》後面那二段來講，宗大師說了之後就要有理由，《無盡慧經》怎麼講到定義或者界限呢？宗大師後面講這個的道理。

後面等於宗大師要給我們講清楚，這三個解釋就是宗大師對《無盡慧經》三段的看法，宗大師有的地方要補充他的理由，他講到後二段怎麼會有一種界限或者「之理」，宗大師後面說「若說似有我有情等，是明世俗。又非唯說彼，即凡觀待作者，宣說作用及所作事，一切皆是。」理由是什麼？理由就是經典中講到我、眾生、有情似有的樣子，就等於講世俗。這個應該我們也有講到，就是《入行論》第九品中講到，若沒有眾生的

話，我們對誰慈悲？斷諍論中，答復就是《入行論》第九品第 75 偈跟 76 偈「有情若非有，於誰起悲憫？立誓成佛者，因癡虛設有。」還沒有成佛之前，我們還是需要努力累積資糧。

所以要有一個眾生在那裏，我在這裏，我要為眾生付出。一成佛之後我們的心就完全融入空性，就是沒有一個想者，而是任運的大自然的本性完全融入完全沒有想法的樣子。我們有的時候想「佛會不會對我慈悲？」這個想法有問題，「佛是否慈悲」就好像佛跟我們有一樣的想法，實則不然，佛完全是在定當中，沒有未來的想法，如果有這樣的想法的話就等於他沒有通，他全部通的話就完全沒有未來的想法，即我要做什麼、我對他要做什麼等。

我們平常會以我們自己的立場、自己的習氣對佛有一個看法，實際上不是這樣。「立誓成佛者」就是要成佛的人需要修慈悲，他的眼前需要眾生，實際上眾生是沒有存在的。下面那句話也差不多，即「為息眾生苦，不應除此癡。」意思是我們修世俗諦等於好像愚癡的東西，或修福德資糧就是愚癡的東西，為了要成佛，你要累積資糧、你要有福德資糧，所以要有癡。「為息眾生

苦，不應除此癡」等於真正成佛時沒有一個想法。一樣，沒有「這個因會有那個果」方面的看法，因為他全部通了。前後的看法完全沒有，等於世俗諦完全不存在的樣子，他的眼光中就是這樣。

剛剛我們講比如好像我、眾生存在，實際上完全沒有，那樣講的是相似有，實際上沒有。所有的世俗諦的東西都是相似有，這句話實際上來說就是諸法不存在的樣子，不管我們自己本身也好，外面的整個宇宙眾生也好，都是相似有，什麼相似有？我跟眾生、有情等相似有，這樣就叫說世俗或者明世俗。我們應該要瞭解，這裏應該沒有主語，看起來只有謂語和賓語，就是相似說，說什麼呢？就是賓語，即後面的「似有我有情等，是明世俗」，我跟有情等相似有，「說」是謂語，後面的「似有我有情等」是賓語，這樣的話，即安立，就是明世俗、說世俗或者顯示世俗。宗大師說不單單這個，雖然後段講我、有情、命者等，宗大師說不單單那樣我們要認，這樣才是明世俗，我們不可以這麼認，還有別的要加進去，如文：

又非唯說彼，即凡觀待作者，宣說作用及所作事，一切皆是。凡說諸法空無生等，即是宣說諸法無性。凡

說無有情等，即是宣說補特伽羅皆無自性。凡如是說者，即是顯示勝義。

「非唯說彼」，不單單只有這樣來顯示世俗，要加像下面講的「即凡觀待作者」，從作者、所作事那些都是屬於世俗，不是一定講我，就是講你他、作者所作的事情、所作的對境，這些都是講所作的世俗，那些都是屬於相似有。它是相似有，真正是沒有，這樣講有點落斷邊的感覺，但到了成佛的立場來說確實是這樣，即「凡觀待作者，宣說作用及所作事，一切皆是」，把一切說是明世俗，變成明世俗。不只是說這個，還有「作用及所作事，一切皆是」，這些都是明世俗，後面講「非唯說彼」，不單單說這些是明世俗，後面作者、作用、所作事這樣的說法都是顯示世俗。等於腦子一醒過來想法有了就是明世俗，然後下面接著也是理由。

剛剛講世俗這塊，宗大師對《無盡慧經》的後段，講顯示世俗跟顯示勝義諦的界限、定義，為什麼講顯示世俗的定義？那就是宗大師講的這個理由。現在講為什麼顯示勝義諦的定義，因為他要成立《無盡慧經》後面那段講到顯示勝義諦的定義，這裏講「之理」，「之理」就是定義。下面說為什麼講顯示勝義諦的定義呢？下面

是理由，即「凡說諸法空無生等，即是宣說諸法無性。凡說無有情等，即是宣說補特伽羅皆無自性。凡如是說者，即是顯示勝義。」

《無盡慧經》後面那段的意思就是講顯示勝義諦的那塊就講到法無我跟補特伽羅無我，兩邊都講了，所以這裏講宣說諸法無性，下面講宣說補特伽羅皆無自性，等於是兩個無我，即宣說諸法無性就是宣說法無我、宣說補特伽羅無性就是宣說補特伽羅無我，後段很詳細，比如什麼叫宣說勝義諦，它的界限是什麼，不然就要講補特伽羅無我，不然就講法無我，這兩個必須講其中一個，如此等於就是宣說勝義諦。所以宣說勝義諦的界限就是這樣，其中一個必須要講，即「凡如是說者，即是顯示勝義」，不管對法也好，對補特伽羅也好，講到無自性就等於是顯示勝義，到這裏就是講理由。

後段為什麼講到勝義諦的定義，理由是因為那邊有說到。然後宗大師講又有一個我們要瞭解的東西，就是講顯示世俗諦的定義的時候沒有講補特伽羅跟法，實際上講無我的時候，補特伽羅也是無我、法也是無我，所以講勝義諦的時候，講補特伽羅跟法的時候都是沒有，若是如此，應該講世俗諦的時候，兩個地方都有相似有

的角度，補特伽羅這塊是顯示相似有的話也是講世俗諦，法那邊講相似有的話也可以說講世俗諦，宗大師說：

即由此中宣說二種，故證前文亦須俱說法及補特伽羅。又此非以餘一常法為所別事說無生等，是如經說即以蘊等諸法及補特伽羅為所別事，顯示彼等皆非實有。由於彼事斷除實有即是勝義，故名顯示勝義。

「即由此中宣說二種」意思就是勝義諦這邊講到兩種，即法上面的跟補特伽羅上面，從那裏我們可以推到前面世俗諦也有兩種，「即由此中宣說二種，故證前文亦須俱說法及補特伽羅」，前文就是指初中後的後有兩段，一個是顯示世俗諦的定義，另外一個就是顯示勝義諦的定義，顯示世俗諦的定義那段就是前文，那一段的「亦」，意思是前面顯示世俗諦的定義那段我們也需要瞭解，所以「故證」就是要推、要瞭解的意思，就是前面也需要，即「亦需」，不單單後面需要，前面也需要，需要法和補特伽羅這兩個。

然後就是反駁覺囊派的說法，即《無盡慧經》解釋完了之後，宗大師順便點覺囊派的問題，即「又此非以餘一常法為所別事說無生等」，像前面唯識那段宗大師也點過幾次覺囊派的問題，覺囊派的說法是他空，好像

圓成實性被依他起性跟遍計執性空，以此來瞭解空性，等於勝義諦被世俗諦空就是空性，因為圓成實性等於勝義諦，遍計執性跟依他起性等於世俗諦，所以就是勝義諦被世俗諦好像遠離了，那樣就變成空性是他空。若是如此，宗大師講「非」，對覺囊派點出問題來，就是「又此非」，其中「又」的意思就是跟這個經論好多地方會有矛盾，這又是一個矛盾出來，什麼樣呢？這裏講的不是像你所說的好像一個常法，等於就是圓成實性或者勝義諦，對它我們就是說它不是世俗諦，或者它不是依他起跟遍計執，那樣安立勝義諦，不是的，所以說「餘一常法為所別事說無生等」。

就是把常法當別事。所別事等於就是所依處，像「聲音作為有法，是無常，因為所作性故」、「有法聲音是無常，因為所作性故。」我們把聲音叫有法，也可以說它是所依處，也可以說它是所別事。所別事意思就是它上面我們要分辨它是無常、它不是無常、它是無常因為什麼、它不是無常因為什麼，在它上面分辨就是所別事，所別跟所別事不一樣，所別事就是聲音，所要區別的就是是無常、還是不是無常。就是聲音是所別事，然後比如聲音是有法，但法是哪一個？法是無常。我們叫聲音

為有法，無常是法或者所立法，然後就是所作性故，這個是能立因。所別事意思就是有法，所以變成勝義諦或者圓成實是有法，然後它上面要遠離的是什麼？它不是生等，「等」中包含遍計執。否定生的時候，等於否定依他起，所以圓成實上面否定依他起、否定遍計執，這個把它當勝義諦，誰如此？就是覺囊派。

現在講《無盡慧經》中不是這樣，所以前面加了「非」，非什麼？這裏講非說，「非」然後就是沒有說，沒有說什麼呢？一個常法上面，常法就是指圓成實或者是空性，那個上面去除生等，就是依他起等，就是遍計執，那樣沒有說勝義諦，說勝義諦的時候《無盡慧經》不是這樣說的。剛剛我們看到了，就是我有情或者作者、作用、所作事，這些好像有一個存在，說相似有就是世俗諦，那樣否定的時候就是勝義諦。所以講勝義諦的時候，前面世俗諦直接把它否定，這個就變成勝義諦來解釋。不是解釋勝義諦的時候就好像勝義諦在這裏、世俗諦在那裏，比如說圓成實在這裏，依他起、遍計執在那裏，以此解釋勝義諦的話則不對。

勝義諦跟世俗諦是諸法每一個法上面究竟的實相的時候就是找不到，這就等於勝義諦。沒有觀察的時候，

顯現的角度存在，這就是世俗諦。所以世俗諦與勝義諦的區別在於，有一個存在的樣子就是世俗諦，追究的時候找不到什麼是存在的樣子、最終找不到就是勝義諦。勝義諦跟世俗諦是一個東西，不是兩個東西，一個東西相似有的時候就是世俗諦，最終的追究時候真的沒有的就是勝義諦，所以不可以說一個在左邊、另外一個在右邊然後解釋。

勝義諦就是這裏講的「餘一常法」，「餘」就是沒有關係的意思，就是依他起跟遍計執沒有關係，然後一個圓成實把它拿出來。「餘」的意思是別的跟依他起、圓成實沒有關係，然後一個圓成實拿出來，然後它是被依他起跟圓成實空，那個把它安立成勝義諦的話，《無盡慧經》中根本沒有這麼提，然後現在這裏說「是如經說即以蘊等諸法及補特伽羅為所別事，顯示彼等皆非實有。」所以就是諸法，不光補特伽羅，而是一切所有的整個諸法把它當所別事，而不是另外一個跟依他起、遍計執沒有關係的圓成實把它拿出來。然後顯示什麼？顯示這些最終找不到，「顯示彼等皆非實有」這樣才可以說顯示勝義諦。顯示勝義諦《無盡慧經》中是這麼安立的。

「由於彼事斷除實有即是勝義，故名顯示勝義。」為什麼呢？中間是理由，即「由於彼事斷除實有即是勝義」，前面的是有法「蘊等諸法及補特伽羅為所別事顯示彼等皆非實有」，所立法就是「名顯示勝義」，能立因就是「由於彼事斷除實有即是勝義」。總的來說，諸法非實有，主要顯示勝義諦，因為所謂的勝義，斷除實有的就叫勝義，即「彼事斷除實有即是勝義」，若斷除實有即是勝義的話，那諸法全部都不是實有，這個就是勝義諦，即「故名顯示勝義」。

●互動答疑：

學生問：「龍猛父子雖未明說依辨了不了義經而辨了不了義，然由解釋經義之理義已顯說」中的「解釋經義」是哪些經義？

仁波切答：他沒有提出來是什麼論，當然從龍樹跟聖天的論典解釋的意義中可以看出依據還是《無盡慧經》，但沒有提出、顯示，比如龍樹的不管《中論》也好，還是《智慧百論》也好，聖天比較常見的是對《四百論》比較重視，這裏也看不出來，解釋中沒有提出是什麼論。「解釋經義」的「經」講的是《無盡慧經》，而非《般若經》，因為透過《無盡慧經》，你要瞭解他沒有講直接

解釋經，而是講經義，所以《般若經》裏面直接引了，不是說經義。

（答疑結束）

【2017 辨了不了義善說藏論 069】

上節課講到第 60 頁的倒數第八行「 三摩地王經亦云」。

有一些同學可能在學習《辨了不了義善說藏論》前面唯識的階段已經嚇跑了，但現在是中觀的階段，應該難度不大，比較容易懂，這種情況是上次我說的那些原因造成的，學習唯識會有一些障礙，知道原因後會對減少障礙有幫助。

前面宗大師的科判「乙一標經所說 」，所謂的「標經所說」就是《無盡慧經》。剛剛講到第 60 頁的「三摩地王經亦云」，懷疑是不是另外一部經來了？實際上這裏引的不是《三摩地王經》，主要是引《顯句論》。月稱著《顯句論》，有的翻譯是《明句論》，「顯」跟「明」沒什麼差別。月稱對《中論》解釋有兩個，一個是《入中論》，《入中論》不是於《中論》的句子上解釋，它解釋的是《中論》的意義，即非詞句上解釋，而是在意義上抓重點。

《顯句論》是解釋《中論》的詞句。《中論》總共二十七品，是龍樹寫的。對於《中論》詞句的解釋月稱著述《顯句論》。現在我們要瞭解龍樹的法脈，龍樹自己主要依《無盡慧經》解釋佛的密意，龍樹主要的論是《中論》，對於龍樹的《中論》的解釋，月稱菩薩寫了《顯句論》。由《顯句論》的解釋可以瞭解龍樹的《中論》的內容，現在引《顯句論》就代表龍樹的想法，雖然是引月稱的書，但實際上表達的是龍樹的《中論》中真正的觀念。

這裏講到龍樹的觀念雖然與《三摩地王經》的內容有點相同，但主要還是《無盡慧經》裏面的內容，這裏有重點的一句話，「顯句論說此經分了不了，與前經義同。」此處的「前經」指的就是《無盡慧經》，意思就是《顯句論》中雖然引了《無盡慧經》，但實際上還是與《無盡慧經》內容相同，是為了協助《無盡慧經》如何正確，因為《三摩地王經》中也那麼說，所以把這兩個並在一起。主要是《無盡慧經》的分法，它是正確的。《顯句論》中這麼表達，意思是龍樹的《中論》或者龍樹的觀念中《無盡慧經》是主要的。

因為我們直接看的話，「三摩地王經亦云」好像是以經為主的感覺，但實際上應該是後面的《顯句論》中怎麼說的道理為主，《三摩地王經》中的引用並非重點。《顯句論》中所說，它表達的是龍樹的觀念是依《無盡慧經》這個道理，科判就是這個。宗大師的科判分出來的時候，最主要表達的科判中有了，科判中的內容講出來的時候，主要它一直表達前面的科判中的詞句提出來的主題要把它成立起來，這個要抓重點。

上次在香港，有師兄問我一些藏文翻譯的問題，那個時候我要表達的是主語、謂語、賓語是什麼，如果這樣表達，好像他就容易懂。因為剛開始藏文要解答，文法很重要。那時我發現是不是講課的時候也這麼分一下，同學們起碼對於詞句會明白，有時不講詞句，而是講含義，會越來越暈，好像連詞句也沒有抓到。像《廣論》剛開始學的時候，先對文字瞭解，這是第一步。現在講這些比較深的內容時候，先不講很多道理，而是分析主謂賓，然後講一些道理，二者結合就比較容易懂。

《顯句論》中有說，《顯句論》是主語，「說」是謂語，賓語就是前面的「此經分了不了，與前經義同」。賓語中再分一下，「此經」指的是《三摩地王經》，《三

摩地王經》中分了義是什麼、不了義是什麼，對於了不了義上面有分，這樣的分法跟前面的《無盡慧經》中了不了義的分法是完全一樣的，所以就是「與前經義同」，這個道理就變成賓語。這個道理所要說的，是《顯句論》裏面要說的，等於月稱菩薩對《中論》解釋的時候對中論是這麼理解，或者從月稱的立場來說，他對龍樹的想法是這麼理解的。龍樹的想法就是《三摩地王經》裏面了義不了義的分法，跟《無盡慧經》裏面的分法是一樣的。

《顯句論》中說的內容就是這樣，跟《無盡慧經》一樣，或者可以說《無盡慧經》是對，因為連《三摩地王經》中也是這麼說，就是這樣的一個道理。現在《三摩地王經》中的四句我們瞭解一下，中間引號的地方就是《三摩地王經》，《三摩地王經》是中觀講空性時常常引用的一部經。這裏講到：「當知善逝宣說空，是為了義經差別，若說有情數取士，其法皆是不了義。」

這裏講到我們應當要知道什麼是了義、什麼是不了義，先講我們怎麼知道了義方面。善逝指的就是世尊，世尊說都是空，像色也是空、受也是空、想也是空，色受想行識一切都是空，就講這樣一個主題。這個本身我

們要瞭解它是了義，跟這個相似的我們推，我們講色法沒有、受沒有、想沒有，現在講色法的生沒有、色法的滅也沒有、色法的一異等各種都沒有，這也是我們要瞭解的，就是了義經，這裏講差別是指這個。

差別講的就是，比如我們剛剛說的色法空，跟相對來說色法的生滅沒有，「色法沒有」跟「色法的生滅沒有」，這就是差別。「色法本身空」是總，「色法的生滅沒有」就是差別，「色法本身沒有」已經確定它是了義。若是如此，由此我們應該知道「色法的生滅」也是空、「色法的生滅沒有」這樣的表達也是了義經。這裏講「當知」，即先有一個已經知道，從那裏我們推另外一個應當要知道的。

「善逝宣說空」這個是了義經，是已經知道的。然後差別說的是我們應當要知道的，這裏有兩個。下面也是，「若說」，說者是善逝或者釋迦摩尼佛。「說有情數取士」這個把它當不了義，是已經知道的，從那裏推這個士夫或有情，他的五蘊也好、他的外面的世界也好，這些都一樣，都是不了義。所以，有情存在的樣子，補特伽羅也存在的樣子，我們瞭解它是不了義的話，是不了義經。講有情、補特伽羅是不了義經的話，講補特伽

羅的世界、講內的世界五蘊、外的世界外面整個宇宙這些經也是不了義經，這是我們應該知道的。

這裏有兩個，一個是已經知道的，一個是應當知道的。前面的是「說有情數取士」，這個是不了義經，是已經知道的。從那裏我們要瞭解「其法皆是不了義」，意思是說很多的法、法界，等於有情的五蘊、外面的色聲香味觸等整個諸法是不了義經，因為講補特伽羅已經是不了義經，補特伽羅這些表達的話也是不了義經，從那裏可以推其他所有的補特伽羅、跟補特伽羅有關系的所有的法講的時候，我們應當要瞭解都是不了義經。

對於這四句應該瞭解，就是《三摩地王經》中分出來了義經是什麼、不了義經是什麼。剛剛我們講到「此經分了不了義」，「此經」指的是《三摩地王經》，它裏面分辨什麼是了義經、什麼是不了義經，就是這四句中分出來的。《三摩地王經》跟《無盡慧經》中對了不了義經的分法，實際上完全相同，所以說「與前經義同」，在什麼裏面說的呢？月稱菩薩在他的《顯句論》中說的。剛剛我們有分，即「顯句論」是主語，「說」是謂語，前面整個「三摩地王經亦云」到下面的「與前經義同」是賓語，這個已經瞭解。現在開始講下面，如文：

不了義經，雖為引誘所化而說，然非以彼為不了之義，是謂彼經之義，即於彼經或於餘經，須否更為引去解釋也。

「雖」跟「然」是關鍵字，有的時候中文沒有這個意思，藏文中不了義就是引導的意思，所以藏文的不了義的用詞跟引導完全一樣。很多對不了義經的「不了義」解釋的時候就是引導有情，我們有的時候說這是方便的法，實際方便的法的意思就是不是正確，即不是對的，但為眾生可以這麼做，這就是方便的法，方便的法等於就是不了義的意思，就是有問題的意思。一樣，有問題肯定就是不了義的。

我們平常的用的方便的法有兩種意思，一個是不了義的意思，一個是直接看得到就是引導眾生有作用，方便的法就是引導眾生，所以方便的法兩種意義都有，一個是不了義或者不正確的意思，另外一個是引導眾生。一是「引誘所化」，不僅有這個意思，實際上所有的不了義經確實有這個作用，確實是方便的法。這裏講「然非以彼為不了之義」，其中「彼」指的就是前面的「引誘所化而說」，是不是以此來瞭解不了義經？不是，它雖然具備這個功能，但不可以說這個詞的意思是以這個

來解釋，這不對，要分開，我覺得對這個是否瞭解不怎麼重要。如果不是這麼瞭解的話，我們從另外一個角度來瞭解，這裏講「然非」，下面講「是」，我們怎麼瞭解它的意思呢？「是謂彼經之義，即於彼經或於餘經，須否更為引去解釋也」，不了義是什麼意思呢？經典的所詮或者它講的意思，我們必須要解釋。

如果需要解釋的話就是不了義經，不需要解釋的話就是了義，從這個來區分。「彼經之義」，這個經之義需不需要解釋？以此來瞭解。「引去解釋也」就是我們需要另外一個解釋。這裏這麼瞭解，有兩個，就是「是謂彼經之義，即於彼經或於餘經，須否更為引去解釋也」，「或」就是中間有一個選擇，先講一個道理，比如從業果或者無常來說，我們說眾生是一個非常無常、剎那剎那會滅的，完全一秒鐘不會停留一直走的無常的體性，這是不了義還是了義？我們說這個是對的，完全是正確。

眾生或者所有的有為法一切都是剎那剎那完全沒有住的時候，是那種的道理、那樣的性質，我們覺得這個道理是完全是正確的，講那樣的道理的時候，是了義經還是不了義經？我們還是要說它是不了義經，為何？

因為這樣的道理當然是正確，但它不是究竟。所有的有為法，包括有情和外面的無情，一切都是無常，所有的有為法都是無常的性質，但這個無常的性質實際上不是它的究竟的實相、究竟的本性，究竟的本性來說就是完全找不到，這就是本性。

剎那剎那滅還是屬於法的表相，不是究竟的實相。究竟的實相完全是空，完全沒有自己，就是找不到的，這就是究竟的實相。以剛剛講的無常的道理來說，佛經中講的無常的道理，雖然完全正確，但這樣講的經把它列成不了義經，為何？因為它不是真正的究竟的實相，另外要瞭解，也有一些不了義經，就像《解深密經》一樣，即依他起是有自相、圓成實是有自相，剛剛我們講無常是不可否定的，但它還是不了義經。現在依他起是有自相、圓成實是有自相，如此講的佛經我們直接否定，依他起、圓成實是沒有自相的，沒有一個諸法是有自相的，講依他起、圓成實有自相的經，我們可以說它是不了義經，因為它有問題，我們直接點出來它是有問題。

所以不了義有兩種意思，一個是直接點它是有問題，另外一個不是直接點它是有問題，而是還有究竟的道理。它還是對法的表相的瞭解，沒有達到究竟，所以它屬於

方便的法，就是佈施持戒忍辱精進一切都是為了智慧，是為了空性。一樣，我們修無常等法的表相，最究竟來說還是為了到空性的道理上面，無常雖然是正確，但不是究竟，所以是不了義。不了義有兩種意思，兩個方面都要考慮，而不是一個方面考慮。

現在這裏講到有兩個，一個是彼經，一個是餘經。意思就是一個是它自己本身，不用說它不對，從它本身不究竟這個角度來講；一個是它根本不對，我們需要引導別的來解釋，「於餘經」的意思是它必須要別的經或者這個經根本不對，像剛剛講的依他起跟圓成實是有自相，這是根本不對的，我們必須要另外一個道理或者拿出另外一個講道理的經，這是另外一種需要。需不需要的意思是，我們瞭解不了義或者了義方面有兩種，一個是我們需要完全否定它，一個是我們不需要完全否定它，但我們要以是否究竟來解釋它。

所以「須否」分兩個，什麼上面呢？比如一個是剛才說的，就是完全需要解釋另外一個道理，它雖然正確，但它是不是究竟，如果講諸法是完全找不到這個道理已經究竟了，就不需要解釋。如果講無常業果，雖然正確

但不究竟，這個道理需要解釋它不是究竟，即「須否更為引去解釋」，就是兩個方面需要解釋。

不需要的解釋有兩種，一個是像《解深密經》或者依他起有自相上面我們需不需要解釋，另外一個就是講無常業果的時候，我們是否需要解釋，需要解釋什麼？我們不用解釋它是否正確，而是需要解釋這個不是究竟，裏面還有究竟的一個道理。中間的「或」，「即於彼經或於餘經，須否更為引去解釋也」，不了義經對應藏文的用詞就是引導的意思。引的意思有兩種，一是引導眾生，二是以佛經引發另外的解釋。如果對不了義的用詞解釋的話，中文不太有感覺，「引誘所化而說」的感覺沒有出來，後面也解釋，即「須否更為引去解釋也」，其中的「引」不了義裏面沒有這種意思，藏文的不了義或者不了義本身有「引」的意思，雖然它有引導眾生的作用，但是不是引導眾生的意思？不是，而是「須否更為引去解釋也」，「引去解釋」有兩個方面，一個是意思完全否定來解釋，另外一個解釋就是雖然它是正確，但它不是究竟。「引去解釋」的「引去」分兩個，比如說：

義須引釋又有二種：第一理門，如云：「應殺害父母。」此說所殺父母者，除正說義父母之外，而須釋為業有及愛。第二理門，如云：「從黑白業生苦樂果。」

其中「應殺害父母」，跟剛剛講的一樣，比如依他起有自相，這是根本不對的。一樣，「應殺害父母」是根本不對的，這兩種不對的肯定就是不了義的。另外下面講的第二理門，「從黑白業生苦樂果」肯定是正確的，但它是不是究竟的實相？不是，所以也是不了義經，也是需要解釋的。這裏有兩個舉例，「義須引釋」需要引發解釋的有兩種，一個是完全直接否定，一個是正確但不究竟。

「第一理門，如云：「應殺害父母。」此說所殺父母者，除正說義父母之外，而須釋為業有及愛。」所謂的「有」跟「愛」，就是「愛取有」，其實「愛」跟「取」兩個都是貪，「愛」裏面已經涵蓋「取」，「愛取有」是能否解脫的關鍵，我們要解脫的話，十二緣起裏面，因果來說就是能引、所引、能生、所生，當然我們要處理的是因方面，而不是從果方面下手。能引、所引的因，我們沒有辦法處理，那個因是早就已經有了，能引的因無始以來把虛空當倉庫也裝不下。

以能生跟所生來說，因果的能生不是過去的，而是我們每一世死亡臨終的時候才會出現的，能生的「愛取有」是每一世都會出現的，每一世都會出現的因是我們將面對的，所以我們可以控制。如果這個因可以控制的話，雖然能引的果報是所引，但所引的果報是需要能生的因來幫助，它才可以報出來。所生的果報當然需要能生的因幫助。所以不管所引的果也好、所生的果也好，一切的關鍵是能生的因那邊全部可以掌握的。如果我們一斷除「愛取有」的話，則不用輪回了。

雖然無始以來，能引的因是這麼龐大，但還是可以解脫的原因關鍵在於輪回要出現是需要能生的因，如果能生的因一卡住的話，則輪回不會出現。所以我們對於十二緣起的道理要有基本的瞭解，這裏講所謂的「有」跟「愛」，「業有」的意思是「有」本身是一個業。然後就是「愛取」，「愛取」並在一起就是愛，等於就是煩惱、業。不管能引也好，能生也好，都有煩惱跟業，所以現在能生這邊的煩惱跟業相當於把它們當父母，比如一個人生出來就需要靠父母，一樣，輪回要生出來需要靠能生的業跟煩惱，能生裏面的業跟煩惱這兩個相當於輪回

的父母，所以我們應殺害父母，佛經裏面講這個話的意思就是我們應該斷除能生的因裏面的煩惱跟業，為何？

因為我們要下手的地方就在這裏，即能生的因業跟煩惱，我們從這裏下手就可以脫離輪回，所以對於應殺害父母如何瞭解？就是要瞭解能生的因業跟煩惱是我們應該要下手的對境、所緣，對此我們需要解釋。應殺害父母是不是字面上的意思？不是，而是另外我們需要解釋的。前面有兩個，一個是「即於彼經」，一個是「於餘經」，現在需要另外一個來解釋，就是不是父母，即「正說義父母之外，而須釋為業有及愛」，就是需要另外一個解釋，那個也是不了義的意思，或者引的意思。

所以，引有兩種，一種意思是完全另外一個解釋，另外一種意思是第二理門。現在我們解釋「須引釋又有二種」，需要引發來解釋的就有兩種，第一理門我們已經講過了，第二理門是什麼呢？就是下面的「從黑白業生苦樂果」，這也是佛經裏面的，以這樣的道理來說，如文：

若有說云：由二種業感生苦樂，即彼二之真理，除彼更無彼二真理，故彼經之真實義，唯爾決定，除彼不

可更向餘引。當為釋云：彼二義之真實，應須除彼更作餘釋也。

這裏是講真實義，看起來這裏有造業，後面即感出來這樣的果報，造那樣的業有那樣的果報，講這些的時候好像真的是施設義可以找到的樣子，這些是表面，都屬於名言量中存在，不是法的真正的究竟的實相，而是真正的名言量對法的究竟的實相不觀察的時候就有一個存在，勝義量一觀察的時候就是找不到。真正的實相是什麼？這裏還是要分析一下主謂賓，「說云」是謂語，所說的賓語是整個前面那段，即「如云「從黑白業生苦樂果。」若有說云：由二種業感生苦樂，即彼二之真理，除彼更無彼二真理，故彼經之真實義，唯爾決定，除彼不可更向餘引。」對方這麼說的時候，我們應該怎麼面對？即下面的「當為釋云：彼二義之真實，應須除彼更作餘釋也。」我們應當跟對方解釋，即「彼二義之真實，應須除彼更作餘釋也」。

就是我們需要跟他們講，你剛剛前面講的是不需要，現在我說需要解釋，比如業感這樣的果，業上面的道理等於就是它的究竟或真實，我們需要對他解釋這不是究竟，對於究竟和真實義應該更深一層的本性解釋。「彼

二義之真實」，前面講這個是真實義，這個真實義不可以是你說的這個層面，應該需要更深一層的來引導和解釋，即「彼二義之真實，應須除彼更作餘釋也」，前面先有一個謂語賓語，「若有說」是謂語，所說的就是賓語，即「如云「從黑白業生苦樂果。」若有說云：由二種業感生苦樂，即彼二之真理，除彼更無彼二真理，故彼經之真實義，唯爾決定，除彼不可更向餘引。」對方這麼說的時候，我們應當怎麼面對？就是下面講的「當為釋云」。我們應當對他解釋，解釋什麼？你講的真實義不是究竟，真正的真實義還有更深一層的解釋，那種解釋也是一個引。

剛剛我們前面說的「義須引釋又有二種第一理門」，然後下面是第二理門，「須引釋」有兩種，第一種已經知道了，第二種就是須引釋，從「如云」開始一直到下面的「應須除彼更作餘釋也」，到這裏就是第二種的須引釋。對照前面，前面有一個「或」，這個應該解釋為兩種，即一個是「即於彼經」，一個是「於餘經」，「須否更為引去解釋也」有兩種需要解釋，像應殺害父母，這個需要解釋；另外就是這裏講的從黑白業生苦樂果也需要解釋。這兩種都需要解釋，但解釋的方法不一樣。

一個是需殺害父母，完全不是父母的意思，完全是能生的業跟煩惱的意思，那樣解釋也是不了義。第二種解釋就是，從黑白業生苦樂果也需要解釋，這個不是真實義，真實義是更深一層的究竟的實相我們要瞭解，這是第二種，這個需要解釋的也是一種不了義。所以有兩種。

下面是不了義或者「須引釋」，須引釋也好，或者不了義也好，這裏講了兩個，我們要瞭解，宗大師解釋這樣的兩個方面有什麼根據呢？宗大師對於不了義或者須引釋有兩種角度這麼複雜的解釋，有什麼根據呢？宗大師講根據就是蓮花戒大師的《中觀光明論》，蓮花戒大師是《修次初中後篇》的造作者，如文：

故中觀光明論云：「何等名為了義？謂有正量依於勝義增上而說，此義除此，餘人不能向餘引故。」

剛剛對於不了義上面宗大師講有兩個角度解釋，宗大師的邏輯很細，就是了義上面有兩個要求，所以不了義上面也可以從兩個角度理解，故中觀光明論講「何等名為了義？謂有正量依於勝義增上而說，此義除此，餘人不能向餘引故。」這裏《中觀光明論》中講到什麼是了義的時候講到兩個方面，一個是「有正量」，另外一個是「依於勝義增上」。我覺得前後應該差不多，比如

先講有正量，有正量的意思就是它的後面有道理，它是正確的意思，像剛剛我們說的應殺害父母，它不正確，它不是有正量。我們說從黑白業生苦樂果，這個是正確，是有正量。此處翻譯用這個「正量」有點怪，本身是符合的意思。

有正量或者它後面有量的支持，因為它是符合道理，後面肯定有比量、現量，有支持，它不是顛倒識，所以有正量是有比量、現量協助，是正確的意思，但正確未必是了義，只講這個條件是不夠的，還需要什麼呢？還需要「依於勝義增上」，就是雖然它是正確，但這個正確不夠，還需要你講的道理是法的究竟的實相，以勝義的角度要說出來，或者它是依於勝義上的一個道理，它完全是勝義的角度。勝義為主，增上的意思是為主，完全是勝義量的角度的一個道理。如果名言量的角度的道理的話就不是了義。

所以，了義的條件有兩個，需要兩個條件才說了義經，即「謂有正量依於勝義增上而說」，如此才可以說是了義經。一是有正量，二就是依於勝義增上，如此就等於是了義經。「何等名為了義」，什麼是了義經呢？就是經典中說出來的內容需要具備兩個條件，一個是要有

正量，一個是依於勝義增上，如果這兩個具備之後為什麼叫了義？哪一種不需要引釋，後面是理由，即「此義除此，　餘人不能向餘引故。」這兩個條件完全是了義經的定義，為什麼？

兩個條件具備的話完全沒有辦法變成不了義，它不需要引釋，沒有必要另外一種解釋，誰都沒有辦法再解釋另外一個道理，所以它確實完全是了義。除此之外，需要引釋的有兩種可能性，宗大師講「義須引釋又有二種」。這裏講到兩個方面，一個是有正量，一個是依於勝義增上，這兩種的須引釋都沒有了，完全沒有一條路是須引釋，我們沒有辦法說它是須引釋，完全了義經的定義這兩個條件就特別圓滿。蓮花戒講的了義經的定義特別正確，這是他自己的理由。

「此義除此，　餘人不能向餘引故」，這一段宗大師引的目的是什麼呢？宗大師自己解釋不了義的時候有兩種意思，或者亦須引釋有兩種，宗大師的解釋根據蓮花戒大師的《中觀光明論》。下面宗大師接著說，有的人對於了義不了義的意思不會解釋為兩個方面，我們是從有正量沒有正量或者符合不符合的角度來解釋了不了義，宗大師說如果這樣來解釋的話只有兩種，並非一

種，若了不了義只有一個角度解釋的話，蓮花戒大師解釋了義經的時候何必需要兩個條件呢？宗大師自己從兩種角度分的作用講給我們聽。

若如所說其義有無，即為了不了者，云有正量即足，然猶非足，故說依於勝義增上。 故說從種生苗芽等，如所說義，雖有量成，然非依於勝義而說，仍非了義。除此義外引向餘義，如前已說。

「若如所說其義有無」，意思就是經典中所說的意思是所詮，所詮是否符合或者有跟無，那樣來分了義不了義的話，「若如所說其義有無，即為了不了者」，如果這樣來分了義不了義的話，那就是「云有正量即足」，如此有正量就夠了，不需要下面的解釋，蓮花戒大師《中觀光明論》中何必講兩個條件呢？直接講有正量就夠了，即「云有正量即足，然猶非足」。僅僅有正量是不夠的，「然猶非足，故說依於勝義增上」，所以依於勝義增上這個條件是需要的。我們一般人是這麼想的，宗大師說的沒錯，好像經典或論典裏面說的符合不符合是了義或不了義，如果只是這種解釋的話，確實不需要兩個條件，一個條件就夠。就是有正量、沒有正量就足夠了，實則不然，蓮花戒大師說「依於勝義增上」。

我們要瞭解，剛剛我們講從黑白業生苦樂果一樣，比如從種子生苗芽等也是屬於不了義，即「故說從種生苗芽等，如所說義，雖有量成，然非依於勝義而說，仍非了義。」所以我們要瞭解它是不了義的，前面講「義須引釋」，「除此義外引向餘義，如前已說」意思就是從種子生苗芽那樣的道理來說是不是需要引釋？是，前面已經說過了。從黑白業生苦樂果的時候那邊也講過，所以就是「如前所說」，它是不是需要引釋？需要，即如前已說。以中觀來說就是諸法無始生，像《般若經》中說的兩個條件都已經具備了，也有正量，也有依於勝義增上，兩個條件都具備了，所以是了義。

這裏講「故說諸法無實生者，既有正量，如所說義若非彼法真實，而亦不可更向餘引，如是諸經是真了義。」《般若經》這樣說的，兩種條件都具備，第一個就是有正量，第二個就是它是諸法的真實義，即第二個條件依於勝義增上也具備了。「如所說義若非彼法真實，而亦不可更向餘引」這裏面說的肯定是兩個條件都具備了，若是如此，像《般若經》中諸法無實生的說法一樣，其他所有說這樣的道理的經都是我們應該要瞭解的，即「如是諸經是真了義」。

所以，其他的都是我們要瞭解的，都是了義經，就是「諸經是真了義」的意思。為何？因為兩種的須引釋都是沒有辦法說的，像《般若經》一樣的說諸法不真實，這裏講「以由二種引釋門中皆不能引故」，所以從兩個角度都沒有辦法解釋不了義，它百分之百確實是了義經，即「不能引故」，這是理由。

【2017 辨了不了義善說藏論 070】

上節課講到「以由二種引釋門中皆不能引故」，講到區分了不了義經的時候需要具備兩個條件。以了義經而言，當兩個條件中的第一個條件沒有具備時可以說是不了義經，第二個條件沒有具備時也可以說是不了義經。了義經必須具備兩個條件，當沒有具備兩個條件則為不了義經。

第 60 頁講到「義須引釋又有二種」，所謂的需要引釋引導別的解釋的就等於是不了義，所以不了義有二種，即解釋不了義有兩個條件。首先要瞭解了義經需要具備兩個條件，第一個條件沒有具備的時候可以說不了義經，第二種條件沒有具備的時候也可以說不了義經，即「義須引釋又有二種」，這是兩種不了義經。另外，了義經方面須具備兩個條件，一個叫「有正量」，一個叫「依於勝義增上而說」。但不可以說了義經有兩種，了義經只有一種，但它具備兩個條件。不了義經有兩種，了義經不可以說有兩種，二者不同。

現在講後面的「故說從種生苗芽等」，為這個方面我們要瞭解，它雖然具備有正量這個條件，但沒有具備依於勝義增上而說這個條件，所以它還是屬於不了義經。這裏講「故說從種生苗芽等，如所說義，雖有量成，然非依於勝義而說，仍非了義。」意思是兩個條件中的有正量這條件具備了，第二個條件依於勝義增上而說沒有具備的緣故，所以仍屬於不了義經。

兩個條件中一個沒有具備，比如從種子生苗芽，完全是對，所以應該是了義。不可以這麼理解，因為了義經的條件不僅要求講的內容合理，還要求它講的不是法的表相，而是要說法的究竟的實相，就是依於增上而說這個條件要具備，若這個條件沒有具備的話，那還是沒有辦法成為了義經，所以「仍非了義」。為什麼這麼說呢？

因為前面宗大師講過「義須引釋又有二種」，前面宗大師說「除此義外引向餘義，如前已說。」他在前面已經講過不了義經有兩種，前面舉例，從黑白業生苦樂果這種說法也是屬於不了義，已經說過了這種道理。一樣，這邊講的從種子生苗芽也屬於不了義經，所以非了義。這個已經講過了，現在兩個都具備是什麼樣子？一

個沒有具備的話就變成沒有辦法說了義經，那兩個條件都具備的情況也有，如文：

故說諸法無實生者，既有正量，如所說義若非彼法真實，而亦不可更向餘引，如是諸經是真了義。以由二種引釋門中皆不能引故。若因此義須否更向餘引增上而立了不了者，聖教為辨了不了義所相之事，須否更向餘引之義立了不了，則以世俗勝義為了不了。

其中，「故說諸法無實生者，既有正量」是有正量，「如所說義若非彼法真實，而亦不可更向餘引」就是依於增上而說，所以兩個條件都具備了。因為這裏講「如所說義若非彼法真實」，比如諸法無實生，這是它的真實，我們不能解釋為這不是它的真實性而是它的表相。「如所說義若非彼法真實，而亦不可更向餘引」，就是沒有辦法解釋為別的方面，這個完全是它的真實，或者這個就是法的勝義，就是依於勝義增上而說，這是第二個條件。這樣的緣故，如「諸法無實生者」這樣說的所有的經都是了義經。

諸法無實生者這樣的經具備兩個條件，所以就是了義經，因為兩個條件都具備的緣故。我們前面說的不了義經有兩種可能性，兩種可能性這裏都不具備，因為兩

個條件都具備等於各個角度成為不了義經都去除了，所以說「以由二種引釋門中皆不能引故」。前面已經講過了，剛剛我們說的不了義經有兩個角度可以成為不了義經，現在它具備兩個條件，成為不了義經的可能性都沒有了，所以百分之百確定它完全是了義經。

到這裏是一個段落，下面是剛剛我們說的了義跟不了義是指能說的經，而不是指所詮的義上面，這個方面宗大師幫我們分辨，因為有的時候了義跟不了義是指書，即這個書是了義還是不了義；有的時候指書所詮的內容是了義跟不了義。能詮跟所詮兩個方面都會用這個詞，這個方面宗大師給我們分辨，即「若因此義須否更向餘引增上而立了不了者，聖教為辨了不了義所相之事，須否更向餘引之義立了不了，則以世俗勝義為了不了」。這裏講到聖教，聖教等於就是能詮的書；所詮的內容是法的表相世俗諦，還是法的究竟的實相勝義諦。這個所詮就是下面講的世俗勝義，即「以世俗勝義為了不了」。

前面講的是「聖教為辨了不了義所相之事」。所以區分了義跟不了義時，有的時候對能詮的聖教方面講了不了義，有的時候對所詮的方面講了不了義，兩種都有。若是如此，為什麼講這個？兩個原因，一是讓我們分辨，

不可以每一個階段馬上認能詮的書方面是了義經或不了義經。應該也要瞭解，所詮的方面，有的時候書裏面也有了不了義的分法，即世俗諦是不了義、勝義諦就是了義，比如瓶子是不了義，瓶子上的空性就是了義。

所有的世俗諦都變成不了義，所有的勝義諦變成了義。比如這本書叫《辨了不了義善說藏論》，那樣說的時候了不了義講的不是書裏面所詮的內容，而是書本身。像「初轉法輪是了義經，還是不了義經？」、「三轉法輪中哪個是了義經，哪個是不了義經？」的分辨，所以《辨了不了義善說藏論》這個了不了義是能詮的聖教方面，不是所詮的意義方面。所以講到「若因此義須否更向餘引增上而立了不了者，聖教為辨了不了義所相之事，須否更向餘引之義立了不了，則以世俗勝義為了不了」，這裏「須否更向餘引之義」是意義上面的，「餘引之義」就是書的所詮，「須否更向餘引之義」就是所詮上面。

若所詮為法的表相世俗諦，則是不了義；若所詮是法的真相勝義諦，則是了義。前面講「若因此義須否更向餘引增上而立了不了者」，這麼講的書是不是了義？我們分辨他講的內容，若具備兩個條件的話這部經叫了義經；兩個條件中第一個條件沒有具備時我們可以說是

不了義經，第二個條件沒有具備時也可以說不了義經。這些都是能詮的書，聖教方面分辨的，所以就叫「聖教為辨了不了義所相之事」。前面講能詮的聖教方面，後面講所詮的世俗勝義，它有兩種作用，一個是宗大師讓我們分辨了義不了義的時候不要一直只想一種，而是兩種都要想。

兩種的意思是能詮跟所詮的角度。讀書時，有的時候好像看不懂的樣子，應該有這個角度或那個角度這樣想的時候比較容易明白，所以宗大師分的目的在此。另外也可以說前面連接的話，前面講到了義只有了義經，了義經必須具備兩個條件，只講第一個條件有正量成或有正量，肯定是不夠的，必須要依於勝義增上而說。現在是強調必須要具備第二個條件依於勝義增上而說，為此現在講下面的道理。

因為了義不了義的關鍵在於所詮。對於能詮是否為了不了義經，最終要看所詮是什麼再判斷。下面講了不了義於能詮所詮方方面面都要考慮，這裏表達的意思就是，若只有能詮方面表達的話，則差不多有正量就可以了。若不考慮所詮的意思，則字面上看是否有正量就可以。即意思是否為法的表相的道理，還是究竟的實相的

道理那方面不需要考慮，僅僅是字面上對就可以。現在宗大師下面講「若因此義須否更向餘引增上而立了不了者」，宗大師講了不了義是聖教方面及聖教的所詮世俗勝義兩個方面講了不了義，為什麼這麼講？

因為主要是前面我們要連接，前面宗大師講只具備有正量這個條件是不夠的，必須所詮的內容變成依於勝義增上而說，所以所詮很關鍵。了不了義分的時候，對於能詮所詮方方面面都要考慮，為什麼講這是另外一個作用？接著為什麼宗大師講能詮所詮兩個角度都有了不了義的根據是什麼？即無著的《本地分》，如文：

如本地分說：依法不依人，法有文義二，義有了不了二。於了義中，依智不依識。

我們平常講「依法不依人，依智不依識，依義不依語，依了義不依不了義。」有人會覺得我們常常說依法不依人，是不是依師法有問題？對此我們要瞭解，依師法也是法，依師法也是要修的一個法，人是什麼樣跟修依師法沒有關係，自己修依師法還是依法，對此不要誤解。宗大師引的不是這個，他主要講的是依法不依人，法裏面分文跟義，義中又分了不了義，這就等於宗大師說的所詮的方面我們要瞭解也有了義不了義的意思。就

像前面我們講過從黑白業生苦樂果，它雖然是一個合理的道理，但它還是法的表相的一個方面，究竟來說業也找不到、果也找不到、黑白的業最終也找不到、苦樂也找不到，法的究竟的實相來說是指不出來的，即「這是黑業、這是白業、這是苦、這是樂」，這些都找不到。法的究竟的實相來說就是指不出來。

從黑白業生苦樂果是法的表相，不是究竟的尋找到底在哪里，不是勝義的。確實是意義上的，所講的意義還是法的表相就是不了義經，像從黑白業生苦樂果的經把它安立為不了義經。所詮的雖然是意義，雖然它是符合合理的一個道理，但不是究竟的法的實相的話，我們還是把它安立為不了義，即「義有了不了二」。

重點就是《本地分》說的「義有了不了二」，是所詮方面，不是能詮方面。如果能詮方面就是「法有文義二」，能詮是文，義就是法的所詮。法的所詮方面就分了義不了義。《本地分》中的「義有了不了二」完全是指所詮方面，不是能詮方面，所以所詮方面也有了不了義的分法，宗大師的根據是引《本地分》。接著，如文：

智慧光明莊嚴經亦云：「所有了義，是名勝義。」無盡慧經說無生等，是名勝義。 故定應知唯無生等，是名勝義，唯說彼義是真了義。

到這裏我們要瞭解，當然《辨了不了義善說藏論》有廣的一個解釋，應該有中文版，那個解釋中也有科判，像《廣論》的話叫《四家合注》。《辨了不了義善說藏論》有廣的一個解釋，也分很多科判，有的時候從科判中可以抓到重點，有的時候覺得另外一種分法更容易理解。下面不是《四家合注》，而是《辨了不了義善說藏論》廣的解釋，整個一個科判，從「故說從種生苗芽等」開始一直到整個科判結束，即下面第 62 頁的科判「 乙二解釋經義分二」，那個之前全部把它變成一個科判，有的地方可以說是斷諍論，「故說」不是指分成另外一個，而是把前面它理由，然後結論出來，這個不像斷諍論，但說成斷諍論，然後把它們全部並在一起整個變成一個科判。

剛剛到這裏是一個段落，比如了義經的話必須要具備兩個條件，為這個方面宗大師引《本地分》，比如《本地分》裏面講到「義有了不了二」，這個引出來，強調兩個條件都要具備，而且兩個條件中不可以只有有正量，

而沒有依於勝義增上而說，為這個方面強調。現在「智慧光明莊嚴經亦云」，從這裏開始不是連接上面的斷諍論，應是引了另外一部經，即前面第 60 頁「三摩地王經亦云」，現在這裏是「智慧光明莊嚴經亦云」，我感覺不只是前面的經，也有別的經說，「經亦云」是《無盡慧經》後面。

「亦云」的「亦」可以理解成不僅是《無盡慧經》分了不了義，《三摩地王經》和《智慧光明莊嚴經》也是這樣分。也可以另外一種角度理解，如果把前面連接的話哪一方面強調呢？了義經的時候僅僅有正量是不夠的，必須要依於勝義增上而說的條件也具備，為此引根據，論典的話是《本地分》，經典的話就是《智慧光明莊嚴經》，還有下面的《無盡慧經》不是引，而是《無盡慧經》中就是這麼說，不是真正的引號來引。

後面這兩個也是根據，因為了義經必須具備第二個條件依於勝義增上而說，為此引了第一個是《本地分》，第二個是《智慧光明莊嚴經》。先瞭解「所有了義，是名勝義。」還有《無盡慧經》裏面有說無生等是名勝義，對於什麼是勝義講的時候就是，了義就是勝義、勝義就是了義。所謂的了不了義是從所詮的勝義來說的，《本

地分》中也有了不了義，勝義就是了，世俗諦就是不了，如此不僅是《本地分》，《智慧光明莊嚴經》也是以世俗諦和勝義諦來分了不了義，還有《無盡慧經》也是這麼說的。

這麼說的緣故，即「故定應知唯無生等，是名勝義，唯說彼義是真了義。」把《智慧光明莊嚴經》、《無盡慧經》兩部經當理由，兩個裏面講的內容就是勝義諦來認了義，可以說了義經的第二個條件依於勝義增上而說是必須要具備的，所以「故定應知」。第一個講的不是經，而是所詮，即「故定應知唯無生等，是名勝義」，意思是所謂的所詮是不是勝義，不可以說比如從黑白業生苦樂果那樣講生、滅，我們應該要以法的究竟的實相來講，生滅都是找不到的，「唯無生等」講的才是勝義、是究竟的實相或了義。

「故定應知唯無生等，是名勝義」，意思是不是講沒有生滅，而是講有生滅的那樣的話則不是勝義，只有講這些最終什麼都找不到那種道理才是勝義，或才是了義經。一樣，那樣說的經才是了義經。接著說「唯說彼義是真了義」是能詮的，上面講的「故定應知唯無生等，是名勝義」是所詮。到這裏就等於強調了義經必須具備

第二個條件依於勝義增上而說。到這裏是一段，然後下面有點斷諍論的感覺，上面講當時很多人有諍論或有想法，哪一方面？就是了義經或者了義的書，把它解釋成只具備有正量一種條件，那種想法的人比較多。為了消除這種不對的想法就講這麼多，對於斷諍論也可以這麼理解。如果當時有這種想法，為此宗大師講了這麼多，下面是另外一種疑。

剛剛我們一直強調依於勝義增生而說這個條件要具備，後面講這個已經具備了，但還是對於字面上的，比如《心經》中「無色、無受、無想」、「色即是空」那樣說的時候，就會懷疑「色不是空嗎？色是存在啊？無色無受想行識，不是無。」從字面上我們會說雖然書本身講空性或者講勝義諦，但字面上還是有不符合的，應該從色是自性空就可以理解，即自性空當中有色有受，這樣講就是符合。

如果不是這樣講，則字面上有矛盾有不合理的。有的字面上是合理的，一樣，都是講空性。比如文章中一個講「色即是自性空」，一個講「色即是空」，如果兩個對比的話，「色即是自性空」完全沒有辦法指出毛病，而「色即是空」就可以從字面上指出毛病，明明不是空，

它就是色法，它就是「色即是色法」，怎麼可以說空？色即是存在，色法是我們可以現量現證的一個東西。

以這兩個來說，可以安立成實際上都是講空性的書，但一個是沒辦法指出任何毛病，一個可以指出毛病，這兩個可以說一個是了義經，一個是不了義經。一樣，依於勝義增上而說的條件一樣具備，但這個條件具備的基礎上還是有不同的文章我們可以看得出來，對此我們是否可以說這個是了義，那個是不了義？不可以，現在為這個方面宗大師給我們解釋，如文：

若因一處，於所破上未加簡別，不可便謂其無生等非如言義是不了義。如十萬頌，說諸法生等，是於世間世俗。非於勝義。一處已加則於餘處義亦加訖。故彼等處雖未明說，然彼亦是如言之義。

這裏講到「未加簡別」，剛剛舉例「色即是自性空」跟「色即是空」，「色即是自性空」加了簡別，「色即是空」沒有加簡別，沒有加簡別的時候它是不是不了義？因為它是「非如言義」，它字面上的意思是不符合，所以它是否可以安立為不了義？字面的不是它的意思，字面上真正的文義應全文來看，而不是斷章取義，或者說可能這本書沒有講，但跟它同類的其他書一直加簡別的

話，那我們也把它當是加簡別的。實際上從加簡別的角度來說，字面沒有加簡別，加簡別是它的演繹，不要把演繹當成另外一個。我們解讀它的演繹的時候也是加簡別來解讀。

這裏講「未加簡別，不可便謂其無生等非如言義是不了義」，把它裏面講的「無生」或「色即是空」列成是「非如言義」，當然不可以，這樣的緣故我們把它安立為不了義更不可以。「若因一處，於所破上未加簡別，不可便謂其無生等非如言義是不了義」，所以不可以把它安立成不了義、安立成非如言義。為何？因為例如像《般若十萬頌》說的「如十萬頌，說諸法生等，是於世間世俗。非於勝義。」就是一個地方如《般若十萬頌》已經加簡別了，即《般若十萬頌》中對於諸法的生滅是以名言來說的，或者這裏講的以世間世俗來說的，而非勝義來說的。

如果勝義的話，則諸法生滅是無，所以已經這樣加簡別了，即於勝義是無生無滅，於世俗，就是生滅存在。就是如此加簡別的，而沒有直接說有生滅，也沒有直接說無生滅，特別加簡別即於世間世俗有生滅，於勝義無生滅。這樣加簡別的緣故，則別的地方都要如此角度理

解，即我們讀《般若十萬頌》時，前面已經加簡別了，後面從色法到一切遍智，整個所有的法都應如此，就是所有其他地方都要從加簡別的角度來理解。「一處已加則於餘處義亦加訖」，若於一個地方加簡別的話，其他地方都要加。

所以「故彼等處雖未明說，然彼亦是如言之義。」剛剛我們前面說的是不是它的言義呢？不是。無生不是它的言義，它的言義是生自性無或者自性中無生。字面上雖沒有明確的說自性無，但是言義還是自性無，不可以說無是言義，而是自性無才是言義，所以這裏講「彼等亦是如言之義」，就等於意思是它的言義不是無，如果無當言義，則它不是如言之義。雖然只有無這個字，沒有自性無加簡別，但無不是它的言義，它的言義是自性無。若是如此，它肯定是了義經。

這段特別讓我們斷疑，很多人會認為雖然這些都是一樣的講空性《般若經》，但有的地方好像言義上可以指出毛病的樣子，有的地方明確有講，對此我們可以分這個是了義、那個是不了義，如此還是不對的，因為一樣的都是了義經，以這個方面去除我們的誤解及不正確的解釋。下面第二個科判，如文：

乙二 解釋經義分二 丙初 龍猛菩薩如何解釋經義 丙二 彼諸弟子如何解釋 初又分二 丁一 釋緣起義即無性義 、 丁二 讚彼即是經心要義

這裏有點複雜，解釋一下，這裏講到誰來解釋？龍樹解釋。解釋什麼？緣起義即無性義，有的時候說「緣起是空性的義」，有的時候說「空性是緣起的義」。即「自性空是緣起的義」，還是「緣起是自性空的義」這麼一個道理。先這麼理解，很多同學問過我，緣起跟空性有時講「緣起是理由是能立，自性空是所立」，二者有前後的感覺，有的時候講「空性就是緣起、緣起就是空性」，沒有什麼前後好像並在一起的感覺，有時候又是另外一種說法，就像「色即是空、空即是色」有前後的次第，後面的「空即是色」等於空性的後面能夠安立緣起或者可以安立色等諸法，那個時候非常正確的安立色受想行識諸法，若在空的基礎上安立的話，就是正確的安立；如果不是以空的基礎上安立，而是內心的執著當中安立，「空即是色」那個時候才是真正的緣起安立最準確的，那個時候空的後面緣起出來。

有的時候緣起在空的前面，有的時候與空同時，有的時候在空的後面，所以有這些狀況。大家讀講空性的

不管大的論典也好，還是小的偈頌也好，這些都會反反復復常常出現，這個方面我們要注意的就是，首先我們想或是理解這個道理時有一個前後次序，還有法上面有一個實際的狀況，實際狀況跟你的理解好像是前後的樣子，實際上二者是同時存在的。

有時候書中是以實際狀況是什麼樣講，有的時候以我們腦子裏思路的前後的過程來講，對於這兩個也要分，這是一個要注意的狀況。另外一個要注意的就是，腦子中對這個理解的時候，次序就是，比如我們腦子中冒出緣起的道理，它在空性的前面也會出現，或者瞭解自性空之前也要想緣起的道理，還有就是瞭解空性的後面也會對緣起想，所以這兩個緣起的道理腦子中一直要理解或者要思考，但就緣起有不同的層面，它看得到或者它瞭解的深淺及完整度有差別，這兩個是理解緣起的本身。

比如自性空的空性的道理還沒有理解之前，對緣起瞭解的程度，相較於跟成立空性之後對緣起的道理思考的時候理解的緣起的道理，還是有粗細。比如我們瞭解「色即是空」那個時候的色法，跟瞭解「空即是色」後面的色法不一樣。「色即是空」那個時候，色法是當理

由成立空性；「空即是色」時，是把空當理由然後成立色法。所以肯定一個是色法好像是為了成立空性有一個協助，另外一個好像它不是幫助它，而是空性成立之後對色法安立方面就從空性方面需要幫助它，肯定角度不一樣。我們腦子裏對這個色法想的時候，用它來成立空性，跟從空性那邊成立它的時候，角度立場不一樣。

要到這個立場也有一個，比如先用色法的緣起道理成立空性的時候，還沒有到達瞭解空性。然後從空性的角度對這個色法的緣起要成立的時候，對空性已經瞭解了，立場本身有不同的層次。這兩個的緣起想的時候肯定不一樣的，可以這麼理解。像我們後面講的，另外也可以這麼理解，「色即是空」相當於根本定的樣子，「空即是色」相當於後得位的樣子。這裏之所以用「樣子」，意思是真正的根本定是入定，沒有因為什麼什麼等，它完全是禪定、對境完全是空性、完全是所立裏面紮下去定在那裏，所以肯定沒有「色即是空」或者色法為理由來成立空性。但是「色即是空」，比如我們腦子裏思維是聞思的階段，修根本定不是聞思的思路，而是好像清清楚楚所成立的那個就抓著，然後心就安住那裏。

這兩個相似的地方還是往空性方面做的，不管聞思的階段也好，還是修禪定的階段也好，它們針對的是空。然後後得的時候，從空入定出來之後對所有的諸法的緣起上繼續用根本定的力，然後不執著，都是如幻化。所以，以空才可以安立清淨的諸法的緣起。後得的時候，像「空即是色」聞思的層面，已經成立空性之後，儘量用理解空性的眼光，然後從理解的層面來面對緣起。

若緣起沒有空的話根本沒有辦法安立、沒有辦法存在。以空才可以存在，看緣起的時候，完全是一種空而緣起存在那種的立場則不會執著，以如幻化保持看。一樣，後得也好，聞思的理解的空性的後面對緣起如何看也好，二者有相似的地方，就是對緣起不執著，對緣起是空正見能夠攝持，對緣起空性的理解能夠攝持。後得位的時候，修定的層面的空正見攝持。聞思的階段沒有這麼高的功夫，但起碼腦子裏對空性的層面的理解的話，在那個層面儘量不執著，就是這麼對待緣起。

我的意思就是根本定跟後得位是我們舉的一個例子，根本定跟後得位前後必須要有次第的，必須要有根本定，然後才可以有後得。一樣的道理，我們聞思的時候，先必須要緣起來成立空性這塊，然後用空性對於緣

起的看法要變，就是對這個緣起的安立要變，這就是相似的地方。實際上這些前後以對境那邊來說沒有次第，而是同時在的，比如空性前面想緣起的道理，我們腦子裏好像先想的樣子，實際上它們是同時在的，而沒有前後的次第。

一樣，我們腦子裏先想空，然後安立一種清淨的緣起，但實際上空跟清淨的緣起是同時存在的，沒有前後次序之分。所以腦子裏想的跟實際的有差別，實際上是同時存在的。有的時候書中講同時的樣子，就是從實際的道理對境實際的狀況是什麼樣的角度來講。書中的前後是從腦子裏想的角度來講，想就有前後，即「釋緣起義即無性義」科判中有關鍵的詞。下面第 63 頁，如文：

「若此不皆空，無生亦無滅，則諸四聖諦，於汝皆應無。」此等是說若自性不空，生滅緣起皆不得成，一切建立悉不應理。自性空宗，如是一切則皆應理。說性空義，即緣起義。

誰說的？龍樹。龍樹解釋緣起義就是空性義。這裏要瞭解，我們理解的層面跟實際的狀態要分開，實際的狀態也有空性跟緣起完全是一個意思。空性跟緣起完全是一個意思，即緣起的意思是空性，空性的意思是緣起，

也可以這麼說。這邊所謂的空性的意思是緣起的意思、緣起的意思是空性的意思，比如剛剛科判講「緣起義即空性義」，這裏講「空性義即緣起義」，這兩種說法都是一樣的意思。

若是如此，等於緣起跟空性就變成一個法上實際兩個道理同時存在，而且這兩個道理好像完全互相並在一起，可以說「空性義即緣起義」，也可以說「緣起義即空性義」，兩種都是一樣的意思。幾個月前我們讀過宗大師的《緣起讚》，其中一直用緣起來解釋表達空性，實際上所謂的緣起就是對空性表達。

所以，緣起跟空性是並在一起的道理，這是中觀應成派對空性的解釋。其他宗派不用說唯識，連中觀自續派也沒有辦法從這個層面解釋，因為他們會從自性的層面想名言量有，而中觀應成則認為名言量中是自性無才可以成立，即名言量有中無法進來自性有的一些東西。所以，緣起跟空性完全一樣的理解、一樣來解釋的是中觀應成派的特點。

此文稿根據仁波切講課錄音記錄整理，為自他學習而做，僅供參考，若有疏失，懇請指正。

【2017 辨了不了義善說藏論 071】

上節課講到第 62 頁「丙初 龍猛菩薩如何解釋經義」的子科判「丁一 釋緣起義即無性義」。

特別要注意的是上次我講過緣起跟空性，對於緣起的瞭解可以從三個不同層面理解，一是在成立空性的前面瞭解緣起，二是對於空性瞭解之後再瞭解緣起，三是緣起與空性兩個並在一起同義的角度來理解。這次講另外一個層面，對於宗大師的用詞要特別注意，比如這裏講「緣起義即無性義」，一般這麼理解，「釋緣起即無性義」或「釋無性即緣起義」，中間沒有「義」字，比如「釋緣起即無性義」，或者倒過來「釋無性即緣起義」的道理常常出現，其他地方沒有出現過的一個詞就是「釋緣起義即無性義」。

我們先瞭解另外一個道理，平常其他地方常常出現兩種表達，第一種「釋緣起即無性義」，另外一種「釋無性即緣起義」，這兩個比較容易理解，先解釋「釋緣起即無性義」，其中「義」的意思相當於理由，比如舉例，我們會用「名」跟「義」或者「文」跟「義」來說，

什麼是所立、什麼是能立因呢？應該「義」是能立，「名」是所立。比如《因明》中常常說的「瓶子作為有法，是無常，因為剎那剎那滅故。」這樣的邏輯等於「剎那剎那滅」就是理由，「無常」是所立，即一個是能立，一個是所立。相當於「剎那剎那滅」就是義，「無常」就是名。

「無常」是名相，「剎那剎那滅」就是性相。以名相跟性相來說，性相是義，名相是名，名跟義來說就是這麼一個意思。《因明》中講成立名相的時候，藏文的用詞來說，一個是成立名言，一個是成立義，就像義跟名等於性相跟名相或者所表跟能表。所謂的義就是理由，義的意思是能表達的，所立跟能立相當於能立的因理由。若是如此，我們要瞭解「釋緣起即無性義」的意思就是緣起是無自性的理由。

緣起是無性的理由意思是唯緣起可以成立沒有自性，根本不需要其他的理由，唯緣起的道理完全看出它沒有自性，所以從唯緣起的力量或者緣起的理由強到不得了，唯它的力量可以成立無自性，這就叫「釋緣起即無性義」，把宗大師的論典中常常出現的詞句指出來的話，就是這麼理解的。這是第一種解釋。第二種「釋無

性即緣起義」，如果按反過來的道理來說，就是沒有自性才可以成立緣起，或者「無性即緣起義」的「義」就是來源的意思。有的時候「義」是能立因的意思，有的時候是來源的意思。因為能立也是一個來源，以它可以成立。所以「義」有的時候可以解釋為來源。

「無性即緣起義」的意思就是無自性是緣起的來源，所以無自性才可以安立緣起。如果有自性根本無法安立緣起，無自性是緣起的來源，所以有點不一樣。「義」的意思，比如「釋緣起即無性義」中「義」的意思跟「釋無性即緣起義」中「義」的意思有點不一樣，但也可以說從不同的角度理解，比如舉例，像《心經》中的「色即是空」就變成第一個「釋緣起即無性義」，「空即是色」就變成「釋無性即緣起義」的道理。

「色即是空」跟「空即是色」，是對色法跟色法究竟的實相自性空瞭解的前後，或者先瞭解這個，然後瞭解那個，本身瞭解的立場不同則味道不同。「色即是空」是還沒有成立空性的立場，「空即是色」是已經成立空性的立場對它的看法，好像一個是這裏看的，一個是那邊看的感覺，道理就是這樣，從不同角度不同立場看，

實際上兩種都對，「色即是空」是對的，「空即是色」也是對的。

一樣，「釋緣起即無性義」是對的，「釋無性即緣起義」也是對的。這兩種用詞表達要特別懂，若不清楚的話，很多地方會糊裏糊塗。由於立場不同，比如對於「空即是色」跟前面「色即是空」對於色法瞭解的程度不一樣，但如果直接說會有點怪，比如前面說緣起是能立因、後面說是所立法，但確實是對緣起講的，一個講能立，一個講所立，確實對緣起理解的層面不一樣，但道理是通的，從這個角度瞭解的時候是對的，從那個角度瞭解的時候也是對的，就是這樣的道理，兩個都通。

如果認為必須講「釋緣起即無性義」，不可以講「釋無性即緣起義」，比如必須講「色即是空」，必須把色放在前面，不可以講「空即是色」。這樣的想法是不對的，不可以這麼說，應該兩種都是對的，就是「色即是空」、「空即是色」都是對的，這兩個層面我們都要達到，如此則變成互相都通，「色即是空」也可以，「空即是色」也可以，或者這邊講的「緣起即無性義」、「無性即緣起義」兩個都是通的。

若是如此，宗大師把兩個並在一起就是「釋緣起義即無性義」，緣起跟無性兩個後面都加了一個「義」字，作用在此。作用就是剛剛講的兩種「釋緣起即無性義」、「釋無性即緣起義」，兩種都並在一起，即「釋緣起義即無性義」，這是非常關鍵的一個道理。再下面先這麼理解，第一個剛剛已經解釋，比如「釋緣起義即無性義」的表達中有兩個意思，一種意思是「釋緣起即無性義」的意思要具備，還有「釋無性即緣起義」的意思也要具備，兩個並在一起意思才完整。

如果兩個道理都要具備的話，先要講「釋緣起即無性義」，後面講「釋無性即緣起義」，比如《心經》中先講「色即是空」，然後講「空即是色」，兩種觀念都要並在一起。若是如此，龍樹對佛的《般若經》或者第二轉法輪中講的內容像「色即是空」就是從「緣起即無性義」的角度理解，「空即是色」就是從「無性即緣起義」的角度理解。看《般若經》時要以這兩個觀念來解讀，先講龍樹的觀念第一種就是「緣起即無性義」，第二個觀念就是「無性即緣起義」。

龍樹對《般若經》的內容就是以這兩個觀念完整的解釋，確實如果我們弄通這兩個觀念的話對於《金剛經》

容易懂，就是「緣起即無性義」跟「無性即緣起義」這兩個觀念好好通的話，看《金剛經》容易理解。如果對於這兩個觀念其中之一不清楚的話，則看《金剛經》會糊裏糊塗。龍樹就是以這個觀念講中轉法輪的內容。首先這邊說佛經有三種，初轉法輪是第一種，中轉法輪是第二種，第三種就是對中轉法輪和初轉法輪的評價，即哪一種是了義，哪一種是不了義，為這個方面評論就是第三種，為這個方面評論的時候有兩種經，像《解深密經》是對初轉法輪和中轉法輪的評論者，《無盡慧經》也是對初轉法輪和中轉法輪的評論者。

意思是初轉法輪一直說有自性，中轉法輪說完全沒有自性，後面講有自性跟沒有自性這兩個方面的一個評論者出來了，這就是第三個。第三個中又分兩個，唯識依靠的是《解深密經》，中觀依靠《無盡慧經》，這裏我們不講初轉法輪、中轉法輪、後轉法輪，應該說佛經分三種，這裏首先講到，如文：

有經於生滅等有無俱說，又有經中說無生等是真了義，亦有經說是不了義。

前面講的第一種和第二種就是「有經於生滅等有」及「有經於生滅等無」，就是佛經中說生滅等有、生滅

等無，這裏已經講了兩種，下面對這兩個評論的經就出來了，即「又有經中說無生等是真了義」，藏文的話就是有些經中，評論者有兩個派。剛剛我說有三種，即前面說有自性，後面講完全沒有自性，對這兩個評論者也有經，對這個評論者的經分兩派，一個說生滅全部都沒有就是了義，一個說生滅完全沒有不是了義、是不了義。

現在你們要瞭解，如果加兩個「說」的話會比較好一點，因為藏文的話需要說的有兩個，比如《解深密經》中說佛經中說生滅完全無的是不了義經，即說佛經中說無生等完全沒有就是不了義經；《無盡慧經》說經典中說的生滅等完全無就是了義經。生滅等無的說者就是中轉法輪，第一個講「有經中」的「經」就是指《無盡慧經》，經中提出中轉法輪講生滅等無，這個是了義經，應該是「又有經中說無生等是真了義」。一樣，下面也是這個意思，下面指的就是《解深密經》「亦有經說生滅等無是不了義」。這邊我們已經把佛經分為三種，第一種是什麼都是有自相，第二種是任一個法都沒有自相，第三種是對前面兩個方面的評論，第三個中分兩個，大概是這樣分。

評論者中觀是跟著《無盡慧經》，若是如此，肯定對《解深密經》有看法，《解深密經》中說這個是不了義，若是了義則有問題，就是中轉法輪假設是了義經的話就有問題，這就是唯識說的，龍樹說中轉法輪是了義經的話就沒有問題，若有問題則龍樹妨難他，下面那段話如文：

謂說無勝義生，或自相生等，如言執義有理違害；故說無有自相之性及生滅等，意說遍計所執。所餘二性，是有自相。爾時由破何事說為無我？其法我者，謂於諸法增益自性及差別性是有自相，及執異體能取所取遍計所執。即說彼等所遠離性，為究竟真實亦皆應理。然彼違害經實非有，謂若自性是勝義有或自相有，則說諸果觀待因緣極相違故。故仗因緣，即無自相。

先抓關鍵字，比如「為究竟真實亦皆應理。然彼違害經實非有」中的「應」跟「然」，上面那段的開始「謂說無勝義生，或自相生等，如言執義有理違害」應該加「若」字，即「若如言執義有理違害」，假設這個有理違害的話應該會如何。下面講「然彼違害經實非有」，實際上是沒有違害，假設有違害的話，那些就變成應當

的就是「皆應理」。但不是有違害，所以「彼違害經實非有」，如此龍樹的想法就講出來了。

前面藏文的話有若或者假如的意思，即「謂說無勝義生，或自相生等，如言執義有理違害」有藏文關鍵的詞「若」，如果沒有則不能連接，即「若如言執義有理違害」。現在中轉法輪中說什麼都沒有自相，假設說這個對正理有違害的話，「謂說無勝義生」的說者就是中轉法輪，中轉法輪中說到勝義生沒有、自相生也沒有，這樣說的時候正理有沒有違害呢？沒有，假設正理有違害的話，則《解深密經》說對了。如果這個有正理違害的話，則《解深密經》說得對。

下面是《解深密經》的說法，《解深密經》中「故說」，《解深密經》對中轉法輪解釋，即中轉法輪中講沒有自相生、沒有勝義生這些都是於遍計所執上講，而不是依他起、圓成實上講。唯識講三性，即遍計所執性、依他起性和圓成實性，意思是諸法每一個法上都有三性，比如瓶子上有三性，空性上有三性，不管有為法無為法任一個法上都有三性，《解深密經》中怎麼解釋？《解深密經》中說中轉法輪講諸法從色法到受想行識一切法，不管雜染的法、清淨的法一直說這個沒有、那個沒有、

這個沒有生、那個沒有滅，全部否定，但現在《解深密經》說諸法否定的時候，諸法上面的遍計所執上否定，諸法上依他起上、圓成實上沒有否定，這就是《解深密經》對中轉法輪的解釋。

《解深密經》現在說「故說無有自相之性及生滅等，意說遍計所執」，意思是表面上說中轉法輪中表面一直講沒有自相、沒有生滅、沒有自性這些，但它的意義並非表面上的意思，意義是諸法每一個法有三性，這是在遍計所執性上點的，比如「色即是空」或色即是沒有自相，這個是色法上的遍計所執是沒有自相，是這麼解讀的。色法上的依他起性和圓成實性是有自相的，不是沒有自相的。《解深密經》就是這麼分的。

《解深密經》是說「義說」，就是真正的立場。《解深密經》解釋中轉法輪，中轉法輪的義說跟表面上講的不一樣，表面上是這麼說的，但這個不是真正的說，真正要說的是假設色法為「色即是空」，色法上的遍計所執是沒有自相這是它要表達的。「所餘二性，是有自相」意思就是色法上的依他起性和圓成實性不會說是沒有自相，而是有自相，「義說」不是依他起性跟圓成實性，而是遍計所執方面。

這裏講「所餘二性，是有自相」，以《解深密經》的立場解釋的時候，它認出來的法我跟中觀不一樣。一樣，它所認出的法無我也與中觀不一樣。所以下面說，因為重點是唯識或《解深密經》對於諸法上分三性的目的是法我跟法無我認的時候不一樣，現在下面說這樣解釋三性主要是它的法我跟法無我不一樣，即「爾時由破何事說為無我？其法我者，謂於諸法增益自性及差別性是有自相」，就像前面說的以唯識的立場來說就是對境在那裏，有這樣的執著。對境在那裏執著的時候，對境是相對於有境而來。

有境分兩種，有分別心、無分別心。無分別心的對境跟有分別心的對境兩個方面我們都會覺得「在那裏」，所以「在那裏」是執著心，對誰？有的時候是「無分別心的對境在那裏」的執著，有的時候是「有分別心的對境在那裏」的執著。當「有分別心的對境在那裏」的執著的時候，它的法我是哪一個？當「無分別心的對境在那裏」我們執著的時候，它的趨入境法我是什麼？所以對於法我有兩種，法我執有兩個，第一個是剛剛講的，第二個就是「及執異體能取所取遍計所執」，這就是第二個法我。

前面第一個法我《辨了義不了義》已經講過了，本身兩個你們都懂了，即增益自性也好、差別性也好，這兩個都是有自相，那樣就變成第一個法我執。第二個法我執，我們平常說的是能取所取異、能取所取二，這裏用的是「執異體」，意思是它的體性是體性異或者體性二，這就是第二個法我。兩種法我，而且這兩個法我把它遠離或者把它破的話就變成空性，變成所謂的圓成實性，這裏講「即說彼等所遠離性」，意思是它已經離開兩種法我的性質，那種把它當空性，即「為究竟真實亦皆應理」，就等於剛剛前面到這裏主要講的是，前面講諸法對三性解釋、對中轉法輪解釋，後面它自己抓出來所謂的法的究竟實相、究竟真實義，那樣則「皆應理」。

意思這兩個，不管前面對諸法上面三性解釋，後面把諸法究竟真實相認出來，「應理」意思就是否定，即假設那樣可以的話就應該如何，但前面的不可以，即加了一個「若」字後的「若如言執義有理違害」與下面的「皆應理」可以並在一起，假設有違害的話，應該這個也可以，哪個？《解深密經》說得對，前面那個有違害的話，《解深密經》你說的我就可以認同，但下面講「然彼違害經實非有」，本身是沒有違害的意思，所以前面

的「若如言執義有理違害」的話，則《解深密經》說的都是應該的，重點是沒有違害，中轉法輪講的諸法沒有自相，這個一點都沒有理違害。

如果理違害的話，則《解深密經》你說的我可以認同，但前面中轉法輪說的是一點都沒有違害，所以「然彼違害經實非有」，即你說的沒有違害。沒有違害的理由，下面就是龍樹的觀念，即「謂若自性是勝義有或自相有，則說諸果觀待因緣極相違故」，意思就是勝義或者自性那種自相的話，就應該這麼理解，所謂的自性可以說勝義有的那種自性或自相有的那種自性，前面講的若自性是勝義有或自相有，「或」表選擇，比如自性是勝義有的那種性質或者自相有的那種性質，那兩種對法上面不管勝義有的那種性質也好，還是自相有的那種性質也好，假設這個一安立的話，則這些法上我們沒有辦法安立是觀待的因緣。

「則說諸果觀待因緣極相違故」即沒有辦法安立，就是完全矛盾，所以說諸法上面的觀待因緣是完全相違，就變成觀待因緣看的時候若是完全從那裏就必須承認沒有自性，下面講「故仗因緣，即無自相」，這裏是尊者比較強調的，「仗因緣」的「仗」藏文有「唯」的意

思，剛剛我說緣起一安立完全可以成立沒有自相，就是它的力量足夠了，它的力量完全一體的樣子，藏文用「唯」就是足夠，即緣起的力量完全足夠，根本不需要別的力量，所以應該是唯依緣起成立無自相。

現在這邊強調我剛剛講的就是前面兩個意思，「釋緣起即無性義」跟「釋無性即緣起義」兩個方面我們要瞭解，龍樹對這兩個角度解讀中轉法輪。一樣，從兩個角度否定《解深密經》的說法，也可以這麼理解。兩個角度，比如可以從「色即是空」的角度否定《解深密經》的說法，也可以從「空即是色」的角度否定《解深密經》的說法。現在這裏講的「仗因緣，即無自相」就是「色即是空」的道理，但我認為這個翻譯並不完整，尊者也常常引這句話。

剛剛我說的是龍樹講緣起是空或者緣起即無性義這樣解釋來解讀中轉法輪或者對《解深密經》有看法，他的立場認出來的話，第二種是「自性空即緣起義」，第一種是「緣起即自性空義」的道理，關鍵在於「仗因緣，即無自相」等於「緣起即自性空義」，就是「色即是空」。下面是龍樹的話，如文：

有說若無自相，系縛、解脫、取、捨、因、果等皆不得成，是於自相性空究竟能立，執為究竟違害。此即龍猛菩薩釋般若經及順彼諸經義，不可更向餘引，即於彼義而為決定，是為能立了義之理。

其中「有說」的說者就是唯識或者說實事派，如果沒有自相的話則全部沒有辦法安立，即「有說若無自相，系縛、解脫、取、捨、因、果等皆不得成」，龍樹對那樣說的人有什麼看法？就是「是於自相性空究竟能立，執為究竟違害」實際上緣起是成立空性的究竟的正理，是最好的或者究竟的能立因。若你認為成立空性是破壞空性，或把成立自性空當破壞自性空用起來，則是不對的。

《緣起讚》中也有講，緣起是成立自性空的最好的能立因，但我們凡夫來說，好像破壞自性空或者生起執著心是最好的能立因。這裏講實際上它是究竟能立，現在是究竟違害，若你認為緣起就是破自性空。「此即龍猛菩薩」，龍樹菩薩對唯識是這麼說的，下面講「是於自相性空究竟能立，執為究竟違害」這個是龍樹說的。龍樹的觀念主要是下面講的，龍樹偏向《般若經》，認為像《般若經》一樣的說法是完全正確，《解深密經》

的說法是完全不正確，所以把《般若經》當了義經是正確，對於把《般若經》當不了義經那樣的《解深密經》的說法不認可，如此開發新的觀念，即「『而開大車所行軌轍』」，如文：

及顯不順彼諸經，如言執義正理妨難，而開大車所行軌轍。解深密經說，若見無自相起損減見俱謗三相者，非說凡如是見者，一切皆爾，是說不具勝慧之機。故是依於所化意樂而作是說，非佛本意。

龍樹就是中觀的開發者。這裏講「此即龍猛菩薩釋般若經及順彼諸經義，不可更向餘引，即於彼義而為決定，是為能立了義之理。」龍樹主要的正理就是成立《般若經》是了義經，跟《般若經》一樣說法的經都是了義經，他要成立這些的時候有主要的一個正理，就是剛剛說的如果沒有自相則無法安立任一個東西，或者緣起完全代表它是沒有自相，如此緣起跟自性空兩個變成完全成立另外一個，「色即是空」可以成立，「空即是色」也可以成立，像那種的邏輯，他用在哪里？《般若經》是了義經，成立時他主要用這個正理。

現在這裏講「是為能立了義之理」，其中「了義之理」的意思就是他要成立《般若經》是了義經，為成立

這個的時候主要的正理就是緣起跟空這兩個中間的道理。一樣，對《解深密經》或者《般若經》解讀它是不了義經，對於《般若經》不是了義經的看法上一樣有妨難，這個妨難用的也一樣是前面那塊，即「有說若無自相，系縛、解脫、取、捨、因、果等皆不得成，是於自相性空究竟能立，執為究竟違害。」所以他的這種看法和邏輯思路也可以說對《解深密經》正理的妨難，對《般若經》是了義經這方面的正理來源是這種觀念和思路，即「如言執義正理妨難，而開大車所行軌轍」。

龍樹真正的立場就是前面的道理，就是這兩個並在一起，即「仗因緣，即無自相」相當於「色即是空」，下面講「是於自相性空究竟能立，執為究竟違害」，重點是前面那段話「仗因緣，即無自相」，完全是一成立緣起或一講緣起必須要成立無自性，緣起的道理就是完完全全推理出自性無，這個是關鍵，然後為這個詳細的解釋就是下面的「是於自相性空究竟能立，執為究竟違害」，比如緣起實際上是最好的能立因，但你認為它是最好的破壞自性空的功能，實際上它是最好的成立自性空的功能。

應該前面那段話是略的，即「仗因緣，即無自相」，然後為此龍樹的比較細的想法認出來就是下面的「是於自相性空究竟能立」，這是龍樹的主要的觀念。我們有兩個觀念，一個是「色即是空」的觀念對《般若經》解讀、對《解深密經》有看法，另外一個是「空即是色」的立場也是對《般若經》解讀、對《解深密經》有看法，所以我們對於兩個角度都要瞭解。現在這段就相當於「色即是空」或者「緣起即無性義」的角度成立《般若經》是了義、《解深密經》是不了義，龍樹那樣的說法是「開大車所行軌轍」，所以龍樹菩薩是開派祖師。這裏講他的主要觀念就是緣起完全是成立空性的功能，他是這個立場，然後對《般若經》解讀為了義經，對《解深密經》解讀為不了義經。

龍樹菩薩對於《解深密經》中的說法不認同，但對《無盡慧經》認同。前面龍樹的觀念即他開發新的主張的來源是這樣，因為他有這種觀念，所以他開了一種新的主張。我們現在看下面第三段，開始就是第一段，第二段是從下面的「故仗因緣，即無自相」開始，第三段是從下面的「開大車所行軌轍」開始。第二段講的是龍

樹的觀念，第三段把《解深密經》當不了義經，對《解深密經》的看法是第三段，如文：

解深密經說，若見無自相起損減見俱謗三相者，非說凡如是見者，一切皆爾，是說不具勝慧之機。故是依於所化意樂而作是說，非佛本意。以勝慧機即由因果建立，而能通達無自相空，以於此機彼即滅損減見勝方便故。待彼所化，則般若經是未了義，解深密經是真了義。如四百論說：「對非說無我法器之機，我、無我二，說前為勝。」

這個不難，首先是這裏的關鍵字，「非說」、「是說」等是關鍵字，「依於所化意樂而作是說，非佛本意」中的「依於」跟「非」是關鍵字，理由就是下面的「勝慧之機」。首先對於這段我們可以這麼理解，就是《解深密經》中說像我們把《般若經》當了義經的話就會變成落斷邊或這裏講的損減見，而且這種損減不僅是於依他起性跟圓成實性上面，連遍計執性也會損減，即「損減見俱謗三相者」，三相就是三性，即遍計執性、依他起性和圓成實性，我們有的時候用「性」字，有的時候用「相」字。就是完全誹謗三相，因為依他起性沒有的時

候，實際上全部沒有，即依他起性沒有，則圓成實性和遍計執性沒有，因為依他起是所依。

所以一沒有自相的時候，則依他起沒有，若依他起沒有則什麼都沒有，這裏講「若見無自相」則會出現生起誹謗整個三相的見解的人，即「若見無自相」這段話是《解深密經》說的，即「解深密經說，若見無自相起損減見俱謗三相者」,《解深密經》說如果你主張《般若經》是了義經的話，你就落斷邊。這是龍樹的立場，如何理解？即這個不是對所有人說的，比如把《般若經》當了義經的話，會不會有落斷邊的情況？有，但不是指所有的人，如果像唯識肯定會落斷邊，所以基於破落斷邊就配合他們解釋，即這個不是了義經，因為一當了義經就會落斷邊。

這裏講「非說凡如是見者」，意思是把《般若經》當了義經的話，所有的人都會落斷邊嗎？不是。什麼樣的人才會落斷邊？這裏講「非說凡如是見者，一切皆爾」,中間應該沒有逗號，即「非說凡如是見者一切皆爾」,所以不是所有看見的，對誰？就是「不具勝慧之機」,對沒有智慧的人說的。這不是佛的本意，因為針對對方

的問題才會有落斷邊的問題出現，所以把這個它當理由，所以「故是依於所化意樂而作是說，非佛本意」。

對於具勝慧者來說是什麼樣？「以勝慧機即由因果建立，而能通達無自相空，以於此機彼即滅損減見勝方便故」，這裏講具備殊勝智慧有分辨能力的話，則緣起會成立空性。一樣，空性會幫助緣起，所以緣起跟空性是並在一起的。以緣起成立空性，怎麼可能講空性時否定緣起？它相當於幫助去除斷邊或者幫助成立中觀的見解，即用緣起來幫助引導中觀的見解，或者中轉法輪《般若經》內容讀的時候幫助不讓其落斷邊，不可能把他丟在落斷邊，這就是差別。

現在《解深密經》對它自己的所化機來說剛剛好配的來，對他們而言就是了義經，但他們配不上《般若經》，因為《般若經》太殊勝了，即「待彼所化，則般若經是未了義，解深密經是真了義」，根據是引《四百論》，即「如四百論說：「對非說無我法器之機，我、無我二，說前為勝。」」對於沒有智慧的人來說，不如就講有我。如這個一樣，這個是比喻，與《四百論》道理一樣，對於沒有智慧的人來說，《解深密經》是了義經比較好。

此文稿根據仁波切講課錄音記錄整理，為自他學習而做，僅供參考，若有疏失，懇請指正。

【2017 辨了不了義善說藏論 072】

上節課講到第 63 頁第七行，如文：

如四百論說:「對非說無我法器之機，我、無我二，說前為勝。」中論亦云：「若此等皆空，無生亦無滅，則諸四聖諦，於汝皆應無。」

從「中論亦云」開始按照《辨了不了義善說藏論》的大疏講，從「中論亦云」分了另外一個科判，宗喀巴大師自己整個分了一個科判，像我們上次解釋過科判中的「釋緣起義即無性義」的意思，含義有兩個，比如一是解釋緣起是無性的義，另外一個是無性就是緣起的義，可以理解為「色即是空」的道理對，「空即是色」的道理也對，但這兩個道理有不同的層面。

「緣起是空性義」，相當於「色即是空」的道理。「無性是緣起義」，相當於「空即是色」。因為有的時候「色即是空」聽起來像色跟空一樣，有點那個層面的意思，沒有抓到比這個更深入的意思，認為色即是空就是色即是空，一樣，空即是色就是空即是色，好像無二無別的層面來理解這個意思，這是不夠的。

以前學習《金剛經》的時候也提過這個道理，比如《金剛經》裏面講的「莊嚴佛淨土則非莊嚴」，莊嚴就是則非莊嚴，那個道理等於「色即是空」的意思。以「色即是空」而言，比如色就是佛莊嚴的話，莊嚴就是空、莊嚴即是空，「色即是空」就是莊嚴即是空。這個道理如果在《金剛經》裏面就是「莊嚴則非莊嚴」的意思，所以「莊嚴即是空」的道理實際上是「莊嚴則非莊嚴」這個層面來理解，「色即是空」按照《金剛經》理解的話就是「色則非色」的意思，一樣，比如「則非莊嚴是名莊嚴」，後面的「是名莊嚴」等於「空即是色」，即非莊嚴就是莊嚴。

所以就是後面的「空即是色」，我們把色法改成莊嚴的話，就是「空即是莊嚴」，或者可以說「是名莊嚴」，就是把空拿下來，「空是名莊嚴」，非莊嚴拿下就是「是名莊嚴」，所以「空即是色」等於就是空才可以說名言安立當中成立莊嚴，或者可以安立色法，可以安立莊嚴。對於「色即是空」和「空即是色」理解的時候，與《金剛經》對應理解能抓到深入的意思。更精準瞭解的話，第一個就是「色即是空」，或者《金剛經》中講的「莊嚴佛淨土則非莊嚴」的道理，精準度很高的理解的話就

是所謂宗大師說的「緣起即無性義」。

對於緣起就是無性的義這個道理，如何理解？等於緣起是無性的能表，義的意思就是能表。以義跟相來說，名相跟性相來說，義跟名或者文跟義，文義和名義等於名相跟性相，實際上就是理由的意思。「緣起是無性的義」的意思就是緣起是無性的理由。《金剛經》中確實是理由，即則非莊嚴，前面把它當理由，就是「莊嚴佛淨土則非莊嚴」。莊嚴佛淨土或者把緣起當理由成立空性、無性，即相當於把「則非莊嚴」當理由。我們學過《因明》，其中說「有法聲音是無常，因為所作性故」，這是一個論式，把所作性當理由成立無常，重點在於理由就是「凡是所作性皆是無常」這個周遍的力量。

像所謂的「凡是所作性則是無常」，其中的「則」就是周遍的意思，如「莊嚴佛淨土則非莊嚴」的「則」字，凡是莊嚴則是沒有自性。《因明》中所謂的「凡是所作性皆是無常」的時候，就相當於把「所作性」當理由成立無常。一樣，「莊嚴佛淨土則非莊嚴」就是把「莊嚴佛淨土」當理由，成立莊嚴是沒有自性。一樣，「色即是空」的時候，凡是色法皆是空，若是如此，什麼是理由？把色法當理由，空是所立法，對於「色即是空」

的道理非常簡單的抓到它精準的意思。

「色即是空」就是把色法當理由成立自性空這個道理，不可以說好像沒有一個能立跟所立，因為色即是空、空即是色嘛，如此平衡來理解的話，則沒有抓到它裏面真正的意思。後面的「空即是色」也是一樣的道理，把空當理由成立色法，成立的時候，因為成立色法跟前面的理由成立色法是不同的層次，後面腦子裏覺得好像因為空，所以色法才出來的感覺，原來是從色法的緣起那邊推出空的感覺，現在是腦子裏對色法的認知與原來相比完全變了。色法如果不是自性空的話，根本無法展現出來那種層面，就變成色法出來之前的基礎空。

「空即是色」也是把空當理由成立色法，但成立的色法不是前面「色即是空」的時候對於色法的理解、對緣起的理解，還是不一樣的。應該是像《金剛經》中講的「是名莊嚴」，它不是說「莊嚴」，而是特別加了「名莊嚴」。前面講的「莊嚴佛淨土則非莊嚴」中，前面講的「莊嚴佛淨土」的「莊嚴」，跟後面講的「是名莊嚴」的「莊嚴」是不同的層次，後面講的「莊嚴」是唯名言中安立的層面對「莊嚴佛淨土」的理解，是那種的層面。準確度高一點的話，像「空即是色」可以理解為空即色、

名色，即空中才可以、名言中安立的色法才可以展現出來，如果不是名言中安立的色法，則空沒有關係，就是唯色法安立只有名言中，沒有別的。那種色法中安立的話，就必須要自性空的基礎，在全面的百分之百的自性空的基礎上才可以展現出來名言安立層面的色法。

上次我們提過宗大師把緣起義、無性義兩個地方都加「義」，即緣起是無性義、無性是緣起義，這兩個道理都存在，科判中兩個道理都要講，而且兩個道理都是龍樹特別的思想，也可以說他是以這兩個的觀念來理解《般若經》的，像我們想瞭解《金剛經》，抓到這兩個道理就抓到《金剛經》，像「莊嚴佛淨土則非莊嚴」和「是名莊嚴」這兩個道理懂的話，則《金剛經》就抓到重點。一樣，像龍樹主要是透過這兩個道理而對整個《般若經》理解，也可以說把《般若經》理解得特別清楚，然後把《般若經》當了義經。

《般若經》是了義經，認定的龍樹後面的理由就是這兩種道理，即「色即是空」、「空即是色」，或者「緣起是無性義」、「無性是緣起義」，以這兩個道理來理解整個《般若經》。現在是從《中論》開始，上段是《辨了不了義》的大疏，兩個裏面也有細的科判，初步的來

說把科判分成兩段，中間從「中論亦云」開始就是第二個科判，內容是「無性是緣起義」，或者「空即是色」層面的道理。前面那段「色即是空」，或者「緣起是無性義」的層面，前面已經講過了龍樹的觀念。第 62 頁，如文：

此即龍猛菩薩釋般若經及順彼諸經義，不可更向餘引，即於彼義而為決定，是為能立了義之理。及顯不順彼諸經，如言執義正理妨難，而開大車所行軌轍。

其中的「開大車所行軌轍」，是講龍樹創造一個新的派別，這個新派主要是把《般若經》當了義經，有兩個角度，一是「色即是空」的道理，另外一個是「空即是色」的道理，《般若經》對這兩個層面解讀得很圓滿，所以把《般若經》當了義經。這裏的關鍵字是「而開」，誰開？龍猛。「此即」的「此」指的就是前面說實事派把緣起當破壞自性空，但龍樹把緣起當成立自性空究竟的能立，或者最好的究竟的理由，「此即」的「此」就是把緣起當成立空性的究竟的能立。

以這個龍樹開大車所行軌轍，即《般若經》是了義經的說法，關鍵就是前面「此即」的「此」就是所謂的自性空究竟能立。當然「故仗因緣，即無自相」就是所

謂的「色即是空」或者緣起是空性的義，「緣起即自性空」或「色即是空」等於緣起是無相的義，或者緣起是成立無相最好的能立因。最好的能立因的道理瞭解整個《般若經》的內容，《般若經》確實是了義經，《般若經》就是把諸法當理由成立空性，比如「莊嚴佛淨土則非莊嚴」、色什麼什麼則非什麼什麼，都好像把所有的法當理由然後成立空性，等於色即是空、受即是空、想即是空、行即是空、識即是空，色等諸法即是空，實際上是把這些當理由。

《般若經》中把所有的法當理由，則非什麼什麼，意思是成立自性空，把緣起當理由成立自性空，以這個角度開大車所行軌轍。現在是另外一個，剛剛講緣起是空性義，龍樹以此道理成立《般若經》是了義經。現在是從另外一個角度，「空即是色」或者「無性是緣起義」那個道理認出《般若經》是了義經。現在從「中論亦云」開始講，如文：

由此意趣顯句論云:「阿阇黎耶為辨了義不了義經，造此中論。」

這句話誰講的？月稱菩薩。月稱菩薩的《顯句論》是解釋《中論》的，講龍樹的「空即是色」的觀念時，

「阿阇黎耶為辨了義不了義經，造此中論」，空才可以安立四聖諦，空才可以安立輪回、涅槃整個一切宇宙，不好的、好的、清淨的、不清淨的內外世界，是自性空才可以安立的道理，那種道理等於就是「空即是色」的道理。龍樹菩薩在《中論》中一直強調那種道理，即不是空的話無法安立任何一個東西，以空的基礎才可以安立，那個道理講的時候月稱講為了辨了不了義經，就是龍樹不認同其他的像按照《解深密經》分辨什麼是了義經、什麼是不了義經，他自己有一個立場，對經分辨了義和不了義，分辨時以空為基礎才可以安立諸法的道理。

龍樹成立《般若經》為了義經後面的理由有兩個角度，一個是前面的「緣起是無性義」的角度，一個是後面的「無性是緣起義」的角度。現在是後面那段，從「中論亦云」開始，剛剛前面那段宗大師已經講了是開大車所行軌轍，宗大師後面又講「為了辨了不了義經」，龍樹為了《般若經》有這麼一個安立他講了兩次，前面講開大車所行軌轍，就是龍樹對《般若經》有一個跟其他的祖師不同的認定。現在《辨了不了義》也提及龍樹，這個話講了兩次，但兩次不是重複，而是從不同的角度，

前面是以緣起是無性義的角度龍樹把《般若經》當了義經有一個認定，現在是另外一個角度也認定《般若經》為了義經。

這兩個相當有趣，比如「緣起是無性義」跟「無性是緣起義」肯定是有次第的，不可以說先瞭解無性是緣起義，然後瞭解緣起是無性義，它是有次第的，如「色即是空」、「空即是色」有次第一樣，像「莊嚴佛淨土則非莊嚴」跟「是名莊嚴」是有次第的，但到後面的時候就變成前面瞭解得更深入。前面開始的時候緣起是慢慢的深、慢慢的廣才可以推空，緣起好像不夠深、不夠廣的時候沒有辦法跟空連接。後面的時候若沒有空則沒有辦法安立小小的緣起，所以後面的「無性是緣起義」的時候對緣起的瞭解是一點點的緣起前面先要有基礎空，把前面的緣起慢慢鋪，比如下士道、中士道慢慢一點點鋪緣起的道理，後面就慢慢地連接到空。

現在不用一個一個，後面想緣起的時候，小小的緣起跟空就並在一起，不用好像一個一個慢慢的深、廣才可以連接空性，而是小小一點點的緣起就跟空並在一起，所以到了後面的無性是緣起義的角度的層次之後，再想「色即是空」的話，就不用想，緣起要想很廣才可以連

接空性，就是一點點緣起就可以，本身小小一點點緣起跟空並在一起，不用廣跟深才可以連接到空性，所以應該有這種道理。

下面看一下「中論亦云」，主要是講後面那段，前面有一個偈頌，後面答也有一個偈頌，「若此不皆空，無生亦無滅，則諸四聖諦，於汝皆應無。」現在主要引的是龍樹的觀念，不是說實事派的觀念，所以「中論亦云」主要跳到下面的道理，下面的道理是怎麼來的？如果解釋的話對於上面的偈頌也要解釋。先是前面的，主要講答那塊，答那塊是怎麼來的先有一個諍論，諍論要講一下，如文：

此等諍云：若謂諸法自相皆空，則無生滅，生死涅槃一切建立，皆不應理。是於般若經等如言執義，顯示違害之理。其答文云：「若此不皆空，無生亦無滅，則諸四聖諦，於汝皆應無。」

說實事派講的諍論「此等諍云」，對誰？對中觀或龍樹，龍樹一直說諸法是自性空，若諸法自性空的話有什麼樣問題，即「若謂諸法自相皆空，則無生滅」，比如簡單來說，《心經》中講無明到老死，生或者無明會生什麼，等於就是苦諦跟集諦，順跟逆的時候就變成苦

諦跟集諦，也可以說無明盡到老死盡，那個順跟逆的時候就變成滅諦跟道諦，這裏所謂的生跟滅就可以說生跟盡，像無明到老死，無明盡到老死盡，這個滅也可以當做是滅除或者盡除，所以生跟滅沒有辦法安立的話，則等於生沒有辦法安立，則苦諦集諦沒有辦法安立；滅沒有辦法安立，就等於滅諦道諦沒有辦法安立；苦諦集諦沒有辦法安立，就等於生死沒有辦法安立；滅諦道諦沒有辦法安立，等於涅槃也沒有辦法安立。就是這個道理。

則無生滅，那就會變成則生死涅槃一切建立皆不應理，如此是誰來諍論？那就是說實事派，對什麼來諍論？龍樹說《般若經》是了義經或者這裏講的如言執義。像龍樹說的《般若經》等如言執義，龍樹有這樣的看法，對此諍論出來。《中論》的那四句顯示什麼？「若此不皆空，無生亦無滅，則諸四聖諦，於汝皆應無。」這四句顯示違害，什麼樣的違害？就是前面那段的諍論「若謂諸法自相皆空，則無生滅，生死涅槃一切建立，皆不應理」，這樣的違害之理，它是害龍樹的觀念，即《般若經》是如言執義，為這個觀念的諍論或者違害，《中論》前四句就是他們的諍論或者違害顯示出來，對此龍

樹有什麼答復？那就是下面的「若此不皆空，無生亦無滅，則諸四聖諦，於汝皆應無。」

相反，你說自性空的話沒有辦法安立，我說自性不空的話沒有辦法安立，「此等是說若自性不空，生滅緣起皆不得成，一切建立悉不應理。」龍樹就是這麼一個答復，按照我那樣自性空的話，才可以真正的安立，所以「自性空宗，如是一切則皆應理。」龍樹就是這麼答復的。後面是宗大師的話「說性空義，即緣起義」。前面宗大師把《中論》的兩個偈頌解釋為一個是諍論一個是答復，解釋之後宗大師對這個理解，下面是宗大師的話。龍樹的答復中主要講的是性空是緣起義，這裏確實是龍樹強調以自性空為基礎才可以安立其他的，他主要講的是空是緣起的來源，所以從空是緣起義就可以瞭解，這裏沒有講到緣起是空的來源。

我平常想，這個諍論中龍樹的觀念不是緣起成立空性，而是主要是沒有空的話則無法安立緣起，就是更深一層的，像「色即是空」、「空即是色」，「空即是色」就是很深的那個層面的道理，即「性空即緣起義」。先這麼理解，中間一沒有的話比較容易理解，因為「緣起是空性義」，緣起放在前面宗大師講過了，現在後面就是

「空是緣起義」那個層面的道理要開始。因為距離這些經論已經過去600年了，中間有很多變化，先這麼理解，說「性空即緣起義」，這邊特別強調空這個基礎才可以安立生滅和整個四聖諦。

剛剛說緣起成立空性的時候，那個時候緣起是很淺的，瞭解緣起有很多層次，前幾天讀《中觀寶鬘論》的時候，賈曹傑大師有解釋，我們學緣起的理由就等於修學菩提心、佈施、忍辱等廣行的法，理由的「緣起故」的時候，這是先要理解的一個層面的緣起。「空即是色」或者「空是緣起義」那種的緣起，就是前面有了空之後的緣起的道理。二者完全是不同的層次。所以，可以說緣起是理由，然後成立空性的時候的緣起必須要很多層次，好像慢慢的越來越深、越來越廣，然後才可以連接空性。那個時候的緣起不可以說馬上連接空性，而是很多層次慢慢連接空性。

現在這邊說如果不是空的話，則沒有辦法安立，空才可以安立。空才可以安立的那種層次的緣起來說，就是馬上可以連接，不是一層一層的連接，成立空性之前當理由的那個層次的緣起是一層一層就可以慢慢的連接到空，這應該是大的不同的層次。現在這裏講的緣起

不是一層一層的，必須已經有了空才可以安立緣起，那個層次就不可以說緣起是空性義，應該說空性是緣起義。若是如此，中間的意思沒有比較好，這裏中間的意思有點怪，大概這麼解讀。

現在龍樹對「空性是緣起義」那樣的看法也是他的書中特別一直詳細的講，兩個都詳細的講，比如「色即是空」很詳細的講；一樣，「空即是色」一直詳細講。現在這裏講的不是「色即是空」或「緣起是空性義」，而是「空性是緣起義」，那個道理在他的論中一直講，這裏講到「龍猛菩薩中論等中，以諸正理決擇此理者，是釋經說生等無實，如言執義，無有少分正理違害。」其中的「此理」指的就是前面的「空性是緣起義」，那個道理特別透過很多的正理一直抉擇，龍樹主要表達兩個意思，即「莊嚴佛淨土則非莊嚴」跟「是名莊嚴」，他一直強調這兩個道理。

現在這邊應該講的是「是名莊嚴」，或者「空即是色」，或者這邊用的「空性是緣起義」，那個道理龍樹在他的論中一直用正理來抉擇，即「諸正理決擇此理者」，龍樹的論中一直透過很多正理來抉擇空性是緣起義，主要是講《般若經》的內容，或者《金剛經》中「是名莊

嚴」那個道理，一直透過正理解釋這個道理。剛剛龍樹那段話「若此不皆空，無生亦無滅，則諸四聖諦，於汝皆應無。」這樣的正理主要講「莊嚴佛淨土則非莊嚴」，還是「是名莊嚴」那個道理。這裏講「是名莊嚴」，或者「空即是色」的道理，不是「色即是空」的道理。所以「若此不皆空，無生亦無滅，則諸四聖諦，於汝皆應無。」講空才可以安立，不空沒有辦法安立，等於「空即是色」或者「是名莊嚴」的道理。剛剛我們說龍樹正理抉擇，舉例就是前面《中論》的偈頌，那個偈頌以正理來抉擇，抉擇像「空即是色」或者「空性是緣起義」的道理，這些抉擇的目的就是這裏講到的：

龍猛菩薩中論等中，以諸正理決擇此理者，是釋經說生等無實，如言執義，無有少分正理違害。若無違害，則由餘門更無方便能釋彼等是不了義，故亦善成彼等是真了義。

他心裏的目的就是講「善成彼等」，就是他要成立「善成彼等是真了義」，要成立那些是真了義。剛剛前面說的「正理抉擇此理者」，正理抉擇「空即是色」的道理的目的就是成立《般若經》是了義經，而且他覺得用這個是最好的最頂尖的成立《般若經》是了義經的道

理，所以就是「善成」，就是最好的成立，為什麼透過這個是最好的成立《般若經》為了義經的道理？前面的中間是理由，抉擇的道理「是釋經說生等無實，如言執義，無有少分正理違害」。「空即是色」這樣道理的抉擇之後就是「是名莊嚴」那種道理抉擇，《般若經》是完全如言執義，在如言執義方面一點點違害都沒有，這樣的抉擇有解釋到或者講到《般若經》的如言執義上，這裏講的「無有少分正理違害」。

以主謂賓而言，「諸正理決擇此理者」是主語，「釋」是謂語，「經說生等無實，如言執義，無有少分正理違害」是賓語。這裏有兩個理由，主要是這個理由，所以龍樹正理抉擇的目的他已經做到這件事情，那就是「善成般若經是真了義」，為何？因為《般若經》是否為了義經別的方面，比如它是不是世俗諦？沒有，《般若經》確實沒有講法的表相，透過世俗諦的角度沒有辦法解釋《般若經》是不了義經。《般若經》是不了義經，只能講它講勝義諦的時候不是如言執義，為這個方面就可以解釋，為其他方面沒辦法解釋。為勝義諦講的時候是不是如言執義，那個方面如果能夠講出來、能夠抉擇得非常清楚的話，則無話可說，它是不了義經，因為他講的

是世俗諦。

如果無違害意思就是現在龍樹已經成立了它的如言執義上面完全沒有違害，若是如此，根本不可能其他方面把《般若經》當不了義經，即「則由餘門更無方便能釋彼等是不了義」，其中的「彼等」指的就是《般若經》，所以沒有辦法認《般若經》等書是不了義。「餘門更無」的意思就是更沒有別的方法，它只有一條路，就是勝義諦講的時候不是如言執義。是不是勝義諦講的時候是如言執義，這個方面龍樹講的特別清楚，所以一點點少分的違害都沒有辦法出現，應該下面講的是協助再加強，除此之外，沒有別的路，別的路不通，因為它沒有講世俗諦的法，所以要成立不了義經的門更沒有。

勝義諦那個方面是不是如言執義，龍樹講的完全一點違害都沒有，那樣的緣故，把它當理由，然後說「故亦善成彼等是真了義」，龍樹有這樣的想法，主要講的是龍樹的《中論》中一直抉擇「空即是色」或者「是名莊嚴」的道理的目的，就是主要心裏面想的是什麼？主要想的是《般若經》是完全的如言執義，或者可以說《般若經》確實是真了義，它是想成立這個，這個是否是龍樹的目的，我們怎麼理解呢？看月稱的書中就會知道龍

樹的想法，所以說「由此意趣顯句論云：「阿阇黎耶為辨了義不了義經，造此中論。」」

「由此意趣」就是龍樹的想法，從哪里看？從《顯句論》中看，其中講到「阿阇黎耶為辨了義不了義經，造此中論。」意思就是月稱特別明顯講到龍樹的論的目的就是為了辨了義不了義經，等於把《般若經》辨為了義經，為了這個目的龍樹就寫了《中論》，從那裏可以看出確實這是龍樹的想法。那個時候也有像剛剛的那種諍論，《中論》開始的時候有一個關於不生不滅的偈頌，這個偈頌《顯句論》中要解釋，必須以這八個成立有自性，龍樹講的八個成立無自性，針對那個諍論現在宗大師引了《顯句論》那段話，就是什麼階段說的，描述一下，如文：

諸法從滅至異八事，有經說有，有經說無，二者相違。為答此諍，故如上說。

《顯句論》解釋《中論》，《顯句論》開始就講到這個，還引了一段，引這兩個的目的就是宗大師要成立龍樹一直在《中論》中抉擇「空即是色」或者「空性是緣起義」，目的就是龍樹認為透過此可以「善成彼等是真了義」，他覺得跟《般若經》一樣的所有的經都是真正

的了義經，為此他覺得我能夠成立，這是龍樹的想法。現在要成立龍樹有這樣的想法，就是透過抉擇「空性是緣起義」的方式，能夠善成《般若經》是了義經，即「由此意趣」，龍樹有這樣的想法，為此宗喀巴大師從月稱的《顯句論》中可以看到，前面一段，後面再引了一段，如文：

又彼論云：「由未了知如是言說所有密意，或有疑惑何為此中真實言說，何為此中密意言說，或有劣慧執不了義為真了義。為以教理二門，除彼疑惑及彼倒解，阿阇黎耶故造斯論。」

以後有一些人倒解，為處理這些問題龍樹就想寫《中論》，他們的疑惑也好，倒解也好，都是對於《般若經》是了義經這個方面不了解，這個方面有疑惑。有的人認為《般若經》完全不對；有的人對於《般若經》裏面的一些內容不能接受，一些內容能接受。像毗婆沙宗跟經部宗來說，認為《般若經》是完全顛倒，即倒解，倒解就是完全誤解。以唯識來說，《般若經》是半對半不對的樣子，相當於疑惑。所以為了去除這些問題龍樹寫了《中論》。這裏有兩個，首先是說疑惑這塊，後面說倒解這塊。

先是「疑惑何為此中真實言說，何為此中密意言說」，這就是疑惑這塊。另外下面「或有劣慧」，確實毗婆沙宗、經部宗跟唯識比的話就更差，所以就是「有劣慧執不了義為真了義。為以教理二門，除彼疑惑及彼倒解，阿阇黎耶故造斯論」，這裏講的「執不了義為真了義」，像初轉法輪來說，完全沒有講空性，它講的完全就是世俗諦的層面而已，對毗婆沙宗、經部宗來說完全沒有辦法開示，就是把不了義的經當真了義，而完全不把真了義的《般若經》當佛經。

比如南傳佛教就是完全顛倒，所謂倒解就是劣慧他們，「執不了義為真了義」就是顛倒，明明不是了義把它當了義，明明是了義完全不認同，完全把它當不是佛經。有的是疑惑，有的是完全顛倒，所以去除這些「除彼疑惑及彼倒解，阿阇黎耶故造斯論」，所以龍樹造論典的目的就是為他們去除疑惑和倒解。剛剛我們講他們認為有空的話則什麼都無法安立，現在以中觀來說自性空基礎才可以安立，這個完全跟下面是對立的狀態，有點緣起慢慢可以到空性，沒有那麼對立的樣子，就是一步一步上來，可以連接空性。不是自性空的話，則一點都無法接受，一點都無法安立，像那種道理完全對立起

來。

現在宗大師引《顯句論》那段就是完全跟下部宗對立起來的那種道理，它是徹底去除下部宗的想法和道理，徹底去除他們對於「空即是色」的道理的倒解和疑惑。對於「色即是空」的道理，他們還是有點接受，跟他們有相處的空間，但對於「空即是色」的層面就徹底沒有辦法接受。宗大師之所以引《顯句論》這段話的原因在此，宗大師的意思跟下部宗真正對立起來就是，下部宗對於「空即是色」的道理整個無法並在一起，完全對立起來。也可以理解為我們自己對於空性的思考或者串習，在「空即是色」的層面就已經很高、相當有力量了。

【2017 辨了不了義善說藏論 073】

上次講到第 64 頁，如文：

又彼論云：「由未了知如是言說所有密意，或有疑惑何為此中真實言說，何為此中密意言說，或有劣慧執不了義為真了義。為以教理二門，除彼疑惑及彼倒解，阿阇黎耶故造斯論。」

前面應該算是主要的兩個段落，意思是科判本身「釋緣起義即無性義」，那段我們以兩個道理來理解，龍樹解釋《般若經》的時候，主要是以兩個道理來抓，像《心經》中的「色即是空」、「空即是色」兩種道理來抓《般若經》的內容，解釋緣起是無性的義、無性是緣起的義，如此來解釋《般若經》。主要是龍樹或者中觀對《般若經》怎麼解釋或怎麼理解關鍵有兩個方面，對此我們前面講過，先講第一個階段是緣起是無性的義，以此抓《般若經》的內容；第二個階段就是無性是緣起的義，然後瞭解《般若經》。

「義」，相當於「名」跟「義」或「文」跟「義」，它的含義就是透過「義」來瞭解「文」或「名」，這個

「義」相當於能立的意思，因為我們透過這個才可能瞭解那個，透過什麼就相當於理由。所謂的「義」，我們要瞭解它是理由，就要這麼理解。初級的時候，先把緣起當理由，誰的理由？無性的理由。緣起是無性的義，先以緣起來成立無自性，那樣的一個階段。後面把無性當緣起的理由，所以無性是緣起的義，這個跟前面緣起當理由是不同的層次，那個時候的緣起就相當於所謂的後得階段對緣起理解的層面。

後得位相當於根本定後面出現的一個東西，所以後得位的時候，要唯名言中安立對所有的諸法的認知，需要唯名言中的角度來認，所以那種的認知不可能是在無性的前面，而是在無性的後面，那個時候對緣起的瞭解是另外一個層次，即對緣起的理解就是沒有無性不可能會有緣起，前面先有無性，緣起才可以出現，那個時候的對空和緣起的理解就相當於第二個階段「空即是色」。上次對宗大師解釋的時候我們有分段，後面從「中論亦云」開始，即「若此等皆空，無生亦無滅」開始，後面講到，如文：

說性空義，即緣起義。龍猛菩薩中論等中，以諸正理決擇此理者，是釋經說生等無實，如言執義，無有少

分正理違害。若無違害，則由餘門更無方便能釋彼等是不了義，故亦善成彼等是真了義。

這裏講到宗大師講龍樹菩薩以無性是緣起義抉擇這個道理，其目的就是瞭解《般若經》的意思。《般若經》的意思從兩個角度理解，第一個階段從緣起是空性的義來瞭解，第二個階段從空性是緣起的義來瞭解，這兩個都要，而不是一個。那兩種層面對《般若經》的解釋就是龍樹的特點，就是中觀的特點，唯識做不到。主要是因為完全是正理，對此宗大師在前面說「釋緣起是無性義」主要是以正理來解釋，以理來解釋，不是以教來解釋。

下面有點偏向以教來解釋，所以以理來解釋是重要的。以理分兩個來解釋，比如緣起是空性的義，以這種理來解釋《般若經》的內容；另外一個是空性是緣起的義，以那種理來解釋《般若經》的義。理是主要的，所以把它分兩種來解釋。現在以教來說，所謂的《集經論》是以龍樹的教來解釋《般若經》是了義經，以教來解釋，不是以理來解釋。以理來解釋就是龍樹的《六理聚論》和《中論》等，所以以理來解釋是最重要的。宗大師把它這麼分出來，以教來解釋宗大師沒有多講，如文：

集經論中，問：何為甚深法？答：引十萬頌，金剛能斷，七百頌般若等，諸說甚深之經。理聚諸論，皆以彼等經義為真了義。如其所說，不可他解。義決定故，除彼許餘為密意說。

宗大師引《集經論》中對於問題的答復就引了《般若十萬頌》、《金剛經》、《七百頌》、《般若經》等，他列了義經，這裏所謂的甚深法就是了義經。問「何為甚深法」的時候答復就引了那段，等於我們配合宗大師科判的話，也可以說前面那段是以理來解釋《般若經》，現在龍樹以教來解釋《般若經》，最後面把理也加進來，然後就是以教已經說了，然後教的後面把前面的理也進來，所以就是「理聚諸論，皆以彼等經義為真了義」，等於不只是《集經論》，連理也是。

藏文的話有「亦」字，即「理聚諸論亦，皆以彼等經義為真了義。」下面的藏文翻譯，應該這麼理解，即「理聚諸論，皆以彼等經義為真了義。如其所說，不可他解。義決定故，除彼許餘為密意說。」從它的意思就知道哪里的翻譯有問題，意思就是先《集經論》，然後《理聚諸論》，兩個各有各的作用，比如以《集經論》來說它是引一些經，這個經是了義經，因為這個經是這

麼說的；那個經是不了義經，因為那個經是那麼說的。所以，以經來解釋什麼是了義經，什麼是不了義經。

《理聚論》的做法完全是以理來成立，它的做法不一樣，現在《理聚論》的後面所做的就是「如其所說，不可他解。義決定故」，這個是決定，是《理聚論》來抉擇，它是以理來抉擇，這是它的做法，這兩個做出來的結論就是《般若經》這類的是了義經，其他的是不了義經，這是結果。如果這段話的「彼等經義為真了義」，《般若經》等是了義經，這就是結果。另外一個結果就是「餘為密意說」，這兩種結果我們現在承許，即「除彼許餘為密意說」，其中「除彼」的意思就是除了這個了義經之外，許它是不了義經，應該可以說「許」裏面先許兩個，一個是何為了義經方面的許可，另外一個是何為不了義經方面的許可。中觀的主張或者龍樹，誰許？就是龍樹。

龍樹許《般若經》是了義經，其他的經是不了義經，這就是龍樹的承許。因為龍樹以教也好，以理也好，最終他要表達就是我們看得出來《般若經》等是了義經，這裏的翻譯「理聚諸論亦皆如其所說，不可他解。義決定故，許彼等經為真了義，除彼許餘為密意說。」這個

翻譯應該這麼倒過來，前面跟後面整個一段來理解，從「集經論中」到「除彼許餘為密意說」整段來理解，比如能立是哪一塊，所立是哪一塊，所立就是「彼等經為真了義」、「餘為密意說」，而且這是龍樹主張、龍樹許的。

能立是什麼？一個就是「集經論中，問：何為甚深法？ 答：引十萬頌，金剛能斷，七百頌般若等，諸說甚深之經。」這是一段。另外一個能立就是「如其所說，不可他解。義決定」。這兩個把它當理由，然後所表達出來的就是龍樹最終主張的是什麼。這是法尊法師翻譯的，整體來說法尊法師是很厲害的，沒有誰能與之媲美。這是一個段落，然後又把這個段落當所立。

剛剛我們說龍樹的《集經論》中這麼說的，《六理聚論》也是這麼說的，這兩種的說法中我們看龍樹別的書中怎麼看，一個是龍樹的《釋菩提心論》，另外一個就是《中觀寶鬘論》。我們有一種諍論，我們有的時候不把《中觀寶鬘論》當《理聚論》，《理聚論》只有五個，不是《六理聚論》，而是《五理聚論》，跟隨宗大師的人也有這個不同的說法。從這裏也看得出來，前面是講《理聚諸論》，後面《釋菩提心論》跟《中觀寶鬘論》有點

分開，《集經論》跟《理聚諸論》中沒有涵蓋，而是另外一個。

確實我們讀《中觀寶鬘論》的時候好像理少，沒有那麼多，它只是一部對國王說的論典，所以也不會講那麼多的理，如此引法不把《中觀寶蔓論》當《理聚論》的感覺。確實宗大師講一些段的時候又列成《理聚論》的樣子，有一些段不是《理聚論》的樣子，這兩種都可以理解。下面兩個成立什麼？龍樹的《集經論》跟《理聚論》中說的也是我們應該好好把它當這是真正的龍樹的想法，因為不只是這兩個階段這麼說而已，還有別的書也是這麼說的，別的書現在後面引兩個，對此我們怎麼看呢？

釋菩提心論云：「為斷愚夫怖，故佛說此等，一切皆唯識，然非如實義。」此說破除外境，成立唯識，是有自性，非如實言。

引《釋菩提心論》的時候沒有說「亦」，而是「釋菩提心論云」，意思是現在開始引一個論，前面那些不算，後面開始引一個論的意思。然後「寶鬘論亦云」，就是開始要引第二個論出現的意思。「釋菩提心論云」的時候，他引的這段就是開始要引，而不是已經引過的

一個論，前面沒有引論，現在開始才引論。如果理由裏面已經引的話，則「亦」這個字就出來了。《集經論》的後面「理聚諸論」的時候加一個「亦」字，就是《集經論》中講什麼，然後就是「理聚諸論亦」，這兩個並在一起所以要加「亦」，然後這兩種道理我們要把它當所立。

現在這兩種最終龍樹的想法就是《般若經》等是了義，其他是不了義，這樣的道理，是不是龍樹的想法？是。因為我們看不只是這兩個階段，看別的書，比如《釋菩提心論》中是怎麼說的，現在主要對比的就是唯識主張的《解深密經》跟《能解經》，因為我們跟小乘不用諍論，小乘對於不了義經的執著沒有，小乘認為凡是經都是了義經，沒有不了義經。如果我們拿出《金剛經》，小乘認為這根本不是佛經，所以我們跟他們不用諍論。現在是跟誰諍論？跟唯識諍論，跟唯識中間的一句話，現在龍樹的想法跟唯識不一樣，對此龍樹為何有不同的看法？

就是《理聚論》跟《集經論》我們來理解，不只是透過這個，還有別的論我們也要瞭解。第一個《釋菩提心論》，這個沒有什麼難的，後面宗大師對它有解釋，

就是「釋菩提心論云：「為斷愚夫怖，故佛說此等，一切皆唯識，然非如實義。」此說破除外境，成立唯識，是有自性，非如實言。」這邊講到為了斷愚癡的凡夫內心的恐怖，為去除這個世尊就給他們開示唯識的道理，它是不是法的真正的本性？不是，所以就是「然非如實義」，就是「為斷愚夫怖，故佛說此等」，說什麼呢？「一切皆唯識」，這個是不是法的真正的實相呢？不是，所以「然非如實義」。

宗大師下面有解釋，這裏說到「然非如實義」，它不是真正的，實際唯識解釋法都是有自性，像諸法上講到三性，諸法上先有依他起性，然後有遍計執性，最後遍計執上把所應破破除的話就達到圓成實性，所以諸法上以那樣的三性來解釋的時候，最終它的所依就是有依他起性的話，等於諸法都是有自性，所以「是有自性」。等於講到破除外境成立唯識的時候，實際上他講到是有自性，破除外境成立唯識的時候他講到有自性，那樣的說是不是如實？不是，所以「非如實義」，這是哪里說的？就是前面說的「此說破除外境，成立唯識，是有自性，非如實言」，是《釋菩提心論》中說的。

「此說」的「此」是主語，「說」是謂語，後面整

個是賓語，即「破除外境」，這裏面又有一個動詞的話，那就是佛或者也可以說《解深密經》中佛破除外境，成立唯識，那個實際上講的是有自性，但這個是不是真實的？不是，它是佛的密意而說，所以非如實言。佛來破除跟成立是動詞的話，佛是主語，然後外境跟唯識是有自性是賓語。佛做這些比如破什麼、成立什麼，這樣的做法不是真實，就是「非如實言」，整個把它加進來，就變成是賓語。所以有的時候講說、破、成立，誰來說、誰來破、誰來成立？有的時候不清楚的話就會亂，「此」指的是《釋菩提心論》，說也是它來說的，後面整個都是賓語。

現在主要是講龍樹《釋菩提心論》中怎麼說，然後把它引出來，然後另外龍樹不只是《釋菩提心論》中這麼說，《中觀寶鬘論》中也是這麼說的，所以「寶鬘論亦云」，就是這個意思，這裏有三個偈頌，對這三個偈頌實際上宗大師下面解釋得清清楚楚，我們不用解釋，如文：

寶鬘論亦云：「猶如諸教師，先令讀字母， 如是佛對機，說其堪忍法。為一類說法，令止諸罪惡，有為令修福，有說令依二，有令俱不依，對修菩提者，說甚深

可畏，空悲心要法。」初頌顯示佛於所化，與慧相稱而為說法。其次三句，依增上生而為說法。次之一句，對於二部小乘種性，依補特伽羅無我及有二 取而為說法。再次一句，對於一類大乘種性，說無二取而有二空。再次三句，對緣大乘上慧之機，依可怖法皆無自性，及大悲心而為說法。以是若時見說無實，即不能立系縛解脫等一切建立。爾時須分有實不實，為說一分無我，漸次引導。

首先前面這裏，宗大師解釋得清清楚楚，就是一句什麼、三句什麼，一個個講得清清楚楚，比如他說「初頌顯示」什麼，然後說「其次三句」、「次之一句」、「再次一句」、「再次三句」，就有五個，這五個講完了之後，第五個是下面的「再次三句，對緣大乘上慧之機，依可怖法皆無自性，及大悲心而為說法」，到這裏已經解釋完了，宗大師對《中觀寶鬘論》三個偈頌已經解釋完了之後，下面就是宗大師的所立法。解釋完之後這裏應該加一個「故」字，藏文有「故」，這裏沒有，即「故以是若時見說無實，即不能立系縛解脫等一切建立。爾時須分有實不實。」。

前面對這三個偈頌分了五個內容，透過五個內容解

釋完了之後宗大師加了一個所立，從那裏可以推出來一個道理，什麼道理？我們眾生沒有辦法接受整個空性，那個時候必須要對所化機配合而開示，像唯識，就是依他起跟圓成實性有自性、遍計執性沒有自性，像這樣必須要分實不實，像依他起性跟圓成實性是有真實，遍計執性是沒有真實，如此而分，這是什麼意思？就是《解深密經》是不了義經，它是對所化機配合而開示的，就是這裏講的就是「以是若時見說無實，即不能立系縛解脫等一切建立。」這就是唯識所化機的狀況，確實是「不能立系縛解脫等一切建立」，就是一說什麼都不真實的時候，它就沒有辦法建立整個四聖諦，如此太可怕了。

我們修行的目的就是離開輪回朝解脫方面一直往前走，這是我們的目的，若連這個基本的方向都沒有辦法安立的話，則不用開示了，影響這個話那完全不可以。所以不可以說很殊勝的一個空性的法，但人卻亂七八糟什麼都亂來，那就太可怕了，所以這裏講的「見說無實，即不能立系縛解脫等一切建立」的話，那個時候不可以講無實，那個時候有的東西講有實，有的東西講無實，為了不同的所化機必須要區分。所以這個是所立，前面把它當理由。

藏文的話，剛剛我們說「故」，這個我們注意一下，前面宗大師的解釋跟《中觀寶鬘論》對應起來瞭解一下，宗大師的解釋「初頌顯示佛於所化，與慧相稱而為說法」，佛開示的法，完全是根據所化機的根器的程度來說法，比如這裏講的「先令讀字母」，可能中文跟藏文不一樣，藏文的話就是像念的時候剛開始念沒有辦法流利的念，先是念字母，對於整體的句子的內容全部理解是不可能的，先是逐字的念，所以前面的念法跟後面我們長大學完之後對這個的理解和讀法完全不一樣，這裏先開始的時候念跟後面念的時候就差太遠了，如這個一樣，跟對方的根器和程度必須要配合。

第一個偈頌是初頌，現在是第二個偈頌，首先「為一類說法，令止諸罪惡，有為令修福」，從這裏我就感覺出來先是福德資糧，然後智慧資糧，智慧資糧的時候就可以分毗婆沙宗和經部宗那個層次的智慧資糧，然後再高一點的時候就是唯識的層次的智慧資糧，再高一點的時候就是中觀的智慧資糧。宗大師先講福德資糧，智慧資糧的時候就講三個層次，剛剛念的三句講到「依增上生而為說法」，等於我們要特別重視遵守業果，不要造惡業，我們要想惡業的惡報多可怕，所以惡業跟惡業

的果報中間的關係我們看清楚，基於業果的信心我們就捨棄惡業，然後對善業跟善報之間的關係看清楚的時候，我們就精進積集各種各樣的善業，透過這個我們在修行上所依的身體就沒有問題，以這個業而投生。

我們先沒有辦法馬上斷除無明，對於無明帶來的業裏面我們要好好取捨，然後透過這樣的好的業負面的惡報沒有，善報一直出現，借用這樣的所依斷除業的根無明，然後就可以脫離輪回，這是一個次第，現在這裏說的是「增上生而為說法」，實際上增上生是必須要的東西，而不是增上生是流轉輪回的東西，不能這麼想，它是為了脫離輪回必須要有的一個東西，所以我們要修，這個是永遠不可離開的，是必須要修的一個東西，而且真正的脫離輪回的法本身也是所謂的業變成無漏業，它是業中更強的是超越業的，對於業修得好的時候無漏業那個層面那就可以脫離輪回。所以我們不要想，增上生還是造業的階段，脫離輪回是業都不要，實際上業中更深更清淨的業的層面就變成不叫業的狀態，對此不要誤解，沒有用增上生這個詞而已，實際上是這個裏面更深的層次，這個必須要有，如果增上生則脫離輪回更不用說了，連環境都沒有。

以修法本身而言，增上生的法更深入更清淨的時候就是決定勝的法。有的人，做人做得不好還說修行。一樣的道理，修行是做人做得好的裏面深入就變成修行，不是好像離開這個基礎，如果你在世間做人做不好，卻想另外一個出世間的修行，應該是世間做得很深很究竟的時候就變成出世間了，所以要這麼來理解。智慧層面更深入走的時候不是一下子，先是補特伽羅無我，但是法無我沒有，法有了，就像粗的能取所取二的法也有了。這裏講「有說令依二」，意思就是法我有了，法我有了的意思是補特伽羅我沒有了。所以宗大師加了這個解釋的時候就是「次之一句，對於二部小乘種性，依補特伽羅無我及有二取而為說法」，意思就是這樣的。

我們要懂尊者的讀法，尊者說《心經》中講「五蘊皆亦空」，當然梵文本身就是這樣的表達，而不是我們平常念的「五蘊皆空」。初轉法輪的時候沒有說五蘊是空，但有說補特伽羅是空，中轉法輪《般若經》的時候，因為前面初轉法輪補特伽羅上加了一個補特伽羅的所依五蘊上也是空，所以講「五蘊皆亦空」，「亦」就是把前面初轉法輪連接起來了。對這些經表達就是五蘊存在，像這樣的層面，實際上含義中補特伽羅是不存在。一樣，

講五蘊也沒有那個時候，前面已經講過補特伽羅沒有，就是這種含義。

我們讀經的時候也要瞭解，宗大師就是這麼讀的，宗大師讀《中觀寶鬘論》的時候，比如「有說令依二」，這裏講「二」是有了，等於能取所取二是有的，含義等於補特伽羅我是沒有，所以就是「依補特伽羅無我及有二取而為說法」，智慧資糧的時候先達到補特伽羅能獨立之實質有空那個層面，那個時候法我沒有去除，先唯識的層次粗品的法我要去除，所以能取所取二實際上是所取上面，所取是除了能取之外存在。平常我們主要講的是法上面，法是能取之外存在，就是能取所取二主要強調不是能取。當然能取是指心，不是補特伽羅，它指的就是能取的心存在、所取也存在，現在是誰不存在？就是以心識安立的我是不存在，所以能取所取二存在的涵義中等於補特伽羅不存在，不要認為好像能取所取二的時候，能取存在，補特伽羅也存在，能取指的就是心。

現在是後面唯識的階段，唯識的階段就是「有令俱不依」，剛剛能取所取二是存在，現在是不存在，所以「再次一句，對於一類大乘種性，說無二取而有二空」，就是能取所取二那樣的法我也把它去除，這個已經是法

無我接觸的一個階段，所以是大乘種姓。剛剛是小乘種姓，因為法無我無法接觸和理解。這裏講到所謂的大乘種姓、小乘種姓指的就是以智慧的角度，以智慧的角度或者宗義的角度，而不是以是否有菩提心的角度，主要是智慧資糧的角度，比如毗婆沙宗、經部宗那樣的宗義者有沒有菩薩？有，那種就是現在這裏指的小乘種姓，但是他們只修補特伽羅無我，法無我沒有修，而且連粗品的法無我也沒有辦法修。

我的意思是他是不是沒有菩提心？有，但他屬於小乘種姓，以菩提心的角度來說他是大乘種姓，但以智慧的角度來說他還是小乘種姓，就是這個意思。現在這裏智慧已經到了大乘種姓，就是法無我能接觸，但沒有辦法接觸中觀的道理，只能能取所取二空那種層次的法無我，下面就是最頂尖的智慧，即再次三句，「對修菩提者，說甚深可畏，空悲心要法。」這三句宗大師解釋「對緣大乘上慧之機」，他們的智慧是最高的，一般人很難接受，會有恐懼，即「依可怖法皆無自性」的空性不是容易接受的，但上慧的大乘種姓者能接受。

還有就是大悲心也是有點可以說可怖法，因為《入行論》第八品中我們說秘密修大乘自他交換的法，它用

秘密法來說，實際上也像切喀哇開示的《修心七義》講的慢慢的就會廣，前面開始的時候完全是秘密而修的，為什麼秘密？因為一般人沒有辦法接受，聽到會嚇跑，所以對於可怖法可以用兩個方面的形容，即皆無自性跟大悲心這兩個方面都可以形容，當然兩個都可以說可怖法。可怖法的意思就是對上慧根器的人讚美，他們能夠接受，一般人沒有辦法接受如此殊勝的法，但他們能接受，因為他們的智慧相當高。

到這裏《中觀寶鬘論》的三個偈頌都解釋完了，解釋完了之後，一個結論出來，這個結論應該包含《釋菩提心論》跟《中觀寶鬘論》，兩個接起來把它當理由，然後就是結論，就是下面的「以是若時見說無實，即不能立系縛解脫等一切建立。爾時須分有實不實」。

有的時候是這樣，前面當理由，然後所立出來，所立後面又接著一個理由，這個所立是很重要的，所以前後都以理由來成立的，也有這種論式。下面也是能立，如果懂藏文的就會知道，下面也是「故」。所以中間這段是所立，下面是能立。當然前面也有能立，《釋菩提心論》和《中觀寶鬘論》中的內容把它當理由，然後成立世尊開示的法都是為了唯識而說，成立這樣的道理。

下面的所立的後面再一個能立，理由就是「為說一分無我，漸次引導。以無安立因果依處，其少分空，亦不可立故。」這裏講到好像看起來是兩個理由的樣子，一個是我們引導無我的時候並非簡單的說沒有，無我本身不是落斷邊的道理。落斷邊的道理就是否定一切。

無我是法裏面實相的一個道理，並非對所有的否定和拒絕，而是認識一個東西，對於法的實相認識。所以認識很深奧的一個層面，好像也不是我，也不是有我，也不是無我，就是我不是不存在，也不是存在，像我們那種想像的存在，那種真的一個道理裏面，無我是那樣一個層次。如果什麼都把它否定，那是簡單的事情，那就是一次性的。不是的，而是好像不可以說有，也不可以說沒有，是很深奧的一種道理，所以要瞭解它必須要漸次引導，就是這裏講的「為說一分無我，漸次引導。」就是開示一點點的無我的道理，然後才這樣來慢慢引導，就是漸次引導。

無我就是這樣引導的，不是一下子可以引導的。先引導補特伽羅無我，然後引導法無我，各個引導的時候也是一分一分來慢慢漸次引導，補特伽羅無我是、法無我也是，這是一個道理，所以就必須要配合。若是如此，

配合所化機的根器慢慢的開示，不可以對他們一下子講究竟的實相，無我的本性就是這樣，只能這樣引導，這是第一個理由。第二個理由就是這裏講的「以無安立因果依處，其少分空，亦不可立故」，前面是一個道理，另外一個道理就是直接說空性的時候假設影響到連四聖諦或者輪回涅槃因果的道理沒有辦法安立的那種狀況出現的話，對他如此我們怎麼開示空性？因為空性的所依都沒有了，空性先有所依的一個法，然後法的究竟的實相講出來才叫空性。

這裏「少分空」的意思就是沒有所依的那種空，就是少了所依，那空性放在哪里？如此則變成不是法的究竟的實相 因為法沒有了，怎麼可以說法的究竟的實相。如果給他開示的時候影響到連輪涅的因果都無法安立的話，則後面講空性沒有用。所以世尊為何怕給唯識開示空性？因為直接想空性的時候，影響到輪涅的因果無法安立 若是如此 後面如何開示空性？無法開示空性，這是第二個道理。這兩種道理的緣故對唯識來說，配合他的根器必須要給他開示有的是有自性，有的是沒有自性，那種層次對法無我方面一種開示，這是第二個理由。

可以說這個理由也可以成立像《中觀寶鬘論》那種層次，比如像毗婆沙宗跟經部宗就只講補特伽羅無我，對再上一層唯識來說不只是講補特伽羅無我，法無我也開示，但講法無我的時候只講一塊，沒有講全部，這個我們可以理解。現在中間的這個道理來成立另外一個所立，中間的理由可以成立前面的所立，也可以成立後面的所立。這裏有兩個「不」，前面的「不」就是它自己變成當前面的理由，前面是它的所立。我剛剛講的是兩個「故」，下面又是「故」，即「故有經破補特伽羅自性，多不破蘊。有經破除異體二取，而不破除二空自性。若時能達緣起之義即無性義，是則無須如上分別。」這裏也有一個「故」，前面也有「故」。

前面的「故」是什麼階段把它當理由呢？剛剛我們有講，比如說「以是若時見說無實，即不能立系縛解脫等一切建立。爾時須分有實不實」，這段把它當所立，然後後面「為說一分無我，漸次引導。以無安立因果依處，其少分空，亦不可立故。」這個是能立，前面是所立，然後現在是後面這個把它當能立，後面又另外一個所立，剛剛後面把它當理由，然後它當理由成立前面那塊，也可以說它當理由成立後面那塊，成立後面那塊必

須要加一個「故」，所以就是「故有經破補特伽羅自性」，如文：

以無安立因果依處， 其少分空，亦不可立故。故有經破補特伽羅自性，多不破蘊。有經破除異體二取，而不破除二空自性。若時能達緣起之義即無性義，是則無須如上分別。以於無性之事，即能許可一切建立皆應理故。以是因緣於業果等少斷見過大乘種性，亦有眾多，雖破粗分實有，然不能破細分。更有眾多破細分者，則無正量所立一切建立，故解深密經所分了不了義，是於大乘引多眾生最大善權方便。

有的經裏面像初轉法輪，下面講的「有經」就是後轉法輪。以中觀的立場來說《中觀寶鬘論》或者龍樹的立場來說，中轉法輪就是了義經，初轉法輪跟三轉法輪就是不了義經，所以這裏講配合眾生的根器就像初轉法輪跟後轉法輪，所以「故有經破補特伽羅自性，多不破蘊。」但這裏破補特伽羅自性的意思不是有自性沒有自性的意思，而是講補特伽羅能獨立之實質有空的道理的意思。不破蘊就是它沒有講法無我的意思。

下面的「有經」就是《解深密經》，它破了能取所取二，所以就是「有經破除異體二取」，但是講到有自

性，圓成實性是有自性，空性是有自性。它沒有破除二空是有自性，二空是圓成實是有自性這個沒有破，等於他講有自性。配合眾生根器而說，為什麼？就是前面講的兩個理由，無我本身不是一下能引導的，我們引導的時候影響所化機內心中經驗因果的這種道理的話，則後面講空性是沒有用的，對他們沒有什麼幫助，而且這個空性也講不下去，就是這個道理。

然後所立裏面應該接著，剛剛所立是「有經」、「有經」兩個階段，然後下面這個也是有經所立裏面。接著看「故」裏面，即「若時能達緣起之義即無性義，是則無須如上分別。以於無性之事，即能許可一切建立皆應理故。」所立中還有一個所立就是「若時能達緣起之義即無性義，是則無須如上分別。」所以所立中分三個，一個是毗婆沙宗、經部宗，一個是唯識，另外一個是中觀。「若時能達緣起之義即無性義」，那就是中觀，中觀的階段沒有必要分有實不實那種，下面那句話就是能取所取二空是破，二空有自性沒有破，一個破一個沒有破這個也沒有必要分，所以「無須如上分別」。

比如毗婆沙宗、經部宗來說分補特伽羅是無我、法是有我，就這麼分。唯識來說就是能取所取二或者遍計

所執性是沒有自性，但圓成實性、依他起性是有自性，就是法裏面有的是有我、有的是無我那樣分。前面是有分的，中觀的階段沒有分，原因是中間的那個字，它沒有影響到安立因果，因果本身就是表達無性，無性本身就是表達緣起因果，所以對它沒有一點影響。「能達緣起之義即無性義」那樣的緣故，則沒有必要分，為何要分，沒有理由。所以這個是所立，這個所立很重要，三個所立中第三個很重要，為了這個就講一個理由。

理由就是下面的「以於無性之事，即能許可一切建立皆應理故。」這就是加強，對中觀不需要分強調，所以為了這個第三個理由又說出來，「以於無性之事」，講無性的道理的時候一點都沒有影響因果緣起的道理，所以無性之事不是那種無性中就可以推而講一點點因果緣起，好像完全是「即能許可一切建立皆應理故。」

●互動答疑

學生問：剛剛前面講「有經破除異體二取，而不破除二空自性。」仁波切解釋二空自性是圓成實，因為我之前聽過，我認為應該是二空所依的自性依他起，請仁波切再講一下二空自性到底是指依他起，還是圓成實？

仁波切答：二空指的是圓成實，然後它有自性，所以二

空自性就是指二空上沒有破除有自性。但我們平常辯經學習的時候，唯識的圓成實有自性的原因在於依他起有自性，這兩個是並在一起，但這個詞本身講的是圓成實上面沒有破除自性，或者二空上沒有破除自性，就是對於二是破，但是二空上面是自性安立的，它的重點就是能取所取二是破，二破的上面主張有自性，對此強調。（答疑結束）

下面是理由，再就是宗大師的看法，剛剛解釋主要是以《中觀寶鬘論》來推一些道理。現在這裏藏文有「但是」這個詞，中文沒有看出來，比如我們講批評《解深密經》，但是後面讚美《解深密經》還是偉大。下面講到「是於大乘引多眾生最大善權方便」，這個還是對《解深密經》非常讚美。這段開始前面就有「但是」這個詞，這裏是「但是」，然後要表達的是《解深密經》是「於大乘引多眾生最大善權方便」所以前面加一個「但是」。如文：

以是因緣於業果等少斷見過大乘種性，亦有眾多，雖破粗分實有，然不能破細分。更有眾多破細分者，則無正量所立一切建立，故解深密經所分了不了義，是於大乘引多眾生最大善權方便。

這裏我們首先把它的論式分一下，比如我們平常講一個理由然後成立，理由就是「故解深密經」的「故」之前的，後面就是所要成立和表達的。所要表達的就是「解深密經所分了不了義」，意思就是以《解深密經》對空性的解釋，對《般若經》的解釋等於對空性的解釋。所以《解深密經》來對空性解釋就是為了大乘引導中的最大善權方便，這就是所要表達的所立。關鍵在於所立是主要的，所立怎麼成立也很重要，理由很重要，這個理由講到兩段。

兩段講的是兩種人的問題，問題特別多不是少部分。這裏兩個地方都講到「有眾多」，即亦有眾多、更有眾多，因為這兩種人特別多，所以這個路必須要善巧，不然就容易對眾生有負面的影響。因為兩種人太多了，不注意的話馬上就碰到那種人，若直接講中觀的話會直接影響，所以必須對他們要照顧到。《解深密經》對兩種人都要照顧到，兩種人都很多，這兩種人都是屬於大乘種姓，這裏有講到「大乘種姓」這個詞。這個翻譯有點問題，為何我覺得有問題？先講大乘種姓，然後裏面分出兩種，這裏看的話好像就是大乘的學佛的裏面分兩種，各個太多種。應該先兩個都是大乘種姓，藏文先講大乘

種姓，其中分出兩種，第一種就是「業果等少斷見過大乘種性」，第二種就是「破細分者」。

第一種跟第二種的差別，第一種的問題就是，他破「我」的時候，不管是補特伽羅我，還是法我，破有自性或有我的時候就變成沒有辦法破細的，因為他特別主張業果，所以細的根本沒有辦法破，就有這樣一類人。另外一類人，對於業果不怎麼在意，但講深奧的時候很喜歡，好像什麼都沒有，最終是零。確實有這兩類人，第一種人不可能於業果方面捨棄，這裏講「業果等少斷見過」，業果方面落斷邊是不可能的，這種危險完全沒有，意思是他們特別重視業果，對業果執著的不得了，那種人跟他講破我是破不了的，細的破不了，粗的勉強還可以，所以這裏講「雖破粗分實有，然不能破細分」，這是第一種問題。

第二種問題就是破細分者，意思就是對業果沒有危險，連破細的我他都能接受，但他接受的時候，這裏講的破細分者的意思有點諷刺，就是能接受細分，前面是不能接受，後面是可以接受，但實際上接受的時候後面有什麼狀況？「則無正量所立一切建立」，這就是諸法沒有辦法真實一個量可以所立，破自性的時候諸法都好

像量不成立，但真正的量追蹤的話，像平常我們的誤解就是法是究竟追蹤的話就找不到，就變成找不到是最終的一個量的樣子，所以量真正追的話找不到，這種想法的不少，這實際上是落斷邊。

雖然是破細分的我執，實則是落斷邊，諸法完全沒有辦法安立。所以就是兩種人，這兩種人各有很多，前面講「亦有眾多」，後面講「更有眾多」。對兩邊的人都能照顧，誰來照顧？《解深密經》兩邊都會照顧到，即「故解深密經所分了不了義，是於大乘引多眾生最大善權方便。」

【2017 辨了不了義善說藏論 074】

上節課講到第 65 頁第九行「故解深密經所分了不了義，是於大乘引多眾生最大善權方便。」今天講的內容,如文：

如釋彼經，是依眾生增上而說，如是與彼隨順諸經，亦當了知。又作諸論釋彼等密意者，如所釋義，雖非自許，當知亦因所化增上，為順彼意而造論釋。

其中的「如釋」等於跟前面的《解深密經》一樣，即能解經，「如是與彼隨順諸經」中的「隨順經」就是能解經，就是像《解深密經》一樣的唯識比較重視的經典，我們應當了知，了知那些都是前面講的「依眾生增上而說」一樣的，所以不是真正的佛的想法，而是完全配合眾生的根器而說。不只是經，論也是一樣的，下面說「又作諸論釋彼等密意者」，像無著菩薩已經登地了，登地就是證悟空性了，那他現在對《解深密經》完全是唯識的立場解釋，那些也一樣的是依眾生增上而說，而不是他的想法，即「如所釋義」，像無著菩薩有解釋《解深密經》，解釋《解深密經》是不是他自己的想法？不

是，即這裏說的「雖非自許」。

「當知亦因所化增上」，就是因所化機的緣故而說的。「為順彼意而造論釋」，所以像他們的想法，「彼」就是所化機眾生的想法來解釋論典，所以我們認為無著菩薩是唯識的創造者，其實是因為眾生是這種根器，為了配合他們而解釋，實則無著真正的力量比這個更高級，他是完全現證空性的階段。最後就等於上次後面這個相當於對《解深密經》我們怎麼瞭解，還有對於《解深密經》一樣的其他的經典和論典我們怎麼理解，也可以說前面我們有講宗大師的一個最殊勝的方法，就是對《解深密經》，「最大善權方便」這確實是需要的，我們為了修學空性不是那麼容易，對於空性我們很難馬上抓到最精準最高的，所以我們需要對於課程中的基本的《宗義建立》要瞭解，唯識那邊也要加強要懂。

因為對於唯識是宗大師特別讚美的，像《入中論》月稱菩薩也有讚美。等於破所知跟破能知來說，兩個都要破，先破所知有一個階梯的樣子，透過這個階梯後面連能知也破了。破能知的話就相當於中觀，破所知相當於唯識的階段。所以這個階梯非常善巧，月稱菩薩就有這麼讚美，月稱菩薩在批評唯識的同時讚美唯識的優點。

一樣，宗大師前面已經說了唯識是不了義、是不正確，同時又講《解深密經》跟《解深密經》的解釋都屬於非常的最大善巧的，也是一種讚美，所以我們還是要學習。

現在我們已經講到了第二個科判「丁二、讚彼即是經心要義」，就是所有的經典的要義的核心，即關鍵裏面的關鍵的意思。這麼理解，最近講《正理海》的時候，前面引了《入行論》第九品的第一個偈頌，那個時候也有談到，《修次中篇》也有講所有的佛經分三塊或三個階段，第一階段就是先不提空性那塊，好像諸法是真實存在的立場來講；第二個階段更高一點的時候講到空性的那塊，但是講的時候就像《解深密經》那種，不是最深的，相當於有點深入進去，但是沒有最深的那個層面講空性；第三個階段，像《中轉法輪》就是最深的最究竟的法的實相講出來。

所以《修次中篇》以三個階段解釋，相當於一個只講世俗諦，不講勝義諦，比如第一個階段只講世俗諦而沒有講勝義諦，第二跟第三階段就講勝義諦，第二個階段講勝義諦的時候沒有講完整或究竟的層面，第三個階段是究竟的實相講出來。所以「要義」相當於勝義諦的

時候，要義的核心就是中觀的階段，即中觀對空性的理解，「經心要義」就是這麼理解，等於所有的佛經最終把我們帶到緣起空那個法上。

現在所謂的「讚彼即是經心要義」，其中的「彼即」就是前面的科判「緣起義即無性義」的道理，那個道理就等於中觀的緣起空的道理，實際上佛陀想給我們講的法，前面的其他的都是為了這個而說的，龍樹看到那樣就讚美佛陀，所以「讚彼即是經心要義」，讚美者就是龍樹菩薩，龍樹一直讚美佛說的緣起空太妙了，像宗大師寫《緣起讚》有點相似，當時有人誤解，即《緣起讚》是否為龍樹的表達，後面就提出龍樹的名字，對此宗大師有表達，即我這麼理解是因為看了龍樹的書。有人看的時候覺得不是龍樹寫的，認為肯定是月稱寫的，然後再念幾句的時候，又覺得是月稱寫的，後來又覺得不是月稱寫的，最終就是宗大師寫的。所以《緣起讚》中確實前面的表達真的完全是龍樹菩薩親口說出來的感覺。

當然宗大師講的是《緣起讚》，這是以宗大師的立場來讚美，但實際上龍樹菩薩也如宗大師的《緣起讚》一樣對世尊就是這麼讚美的。所以過去很偉大的祖師一

看《緣起讚》的時候就會誤解，覺得這個應該是龍樹寫的，為何這麼想？原因是常常看龍樹的書的話，就會感覺《緣起讚》的前面完全是龍樹的話。「讚彼即是經心要義」，這裏當然是龍樹來讚美，佛的所有的經典的要義的核心就是緣起空的法。對於讚美應該這麼理解，主要有幾個，第一個像《緣起讚》開始的時候第二個偈頌到第四個偈頌，即：

世所有衰損，其根是無明，見何能斷彼？佛說見緣起。爾時具慧者，對於緣起道，是正法扼要，云何不了知？如是於依怙，申讚揚之門，誰在緣起外，能獲稀有者？

從這段我們可以理解，所有的一切如母有情一直在輪回中流轉受苦，主要是業、煩惱，一切的煩惱都是靠執著心，執著心誰來斷？唯一就是緣起空的法，沒有別的，所以緣起空這個法它斷執著的時候，我們自他一切有情快樂的門或者脫離痛苦的門在這裏，若是如此，真的有頭腦的人或有智慧的人誰不會歡喜。一樣，世尊講這樣的法太妙了。所以這裏講到覺得世尊偉大，如何偉大？眾生無始以來的離苦得樂的夢想從緣起空實現，所以世尊真正的偉大在這裏，如果他沒有講緣起空的法則

沒什麼偉大，他講到緣起空的法，自他一切有情的夢想才能展現出來。

關鍵在於緣起空的法有跟沒有的差異，讚美的第一個原因在此，把所有的眾生從輪回救出來的關鍵，世尊真的有做到，因此而讚美，不是講你的智慧有多高，就是很深很細的一個道理就講出來所以你偉大，不是講這個，而是主要是講你有幫助眾生解決無始以來受苦的問題，他們的夢想實現了，以這個角度來說你是偉大，讚美是在這裏，這是最主要的原因。

另外一個原因是如何解決執著心，這個時候《緣起讚》中講到，一邊就是讓我們生起執著心的緣起把它用於破除執著心方面，如果是這樣用就太妙了，不只是對治執著心而已，把執著心的來源弄成滅。我們如何生起執著心；比如如果我們的腦子裏想「一百萬有這個功能，我可以買房子」，這就是對一百萬執著；如果想「一千萬才能買房子」，就對一千萬執著，對一百萬沒有那麼執著。就是它的功能一看得到我們就執著，我們一看緣起就執著，就是所謂的緣起的意思就是有這個就會有那個、有那個就會有這個，那種功能就是所謂的緣起，那個功能看到的時候就是執著。

現在那個緣起那個功能看到的時候，如果破執著方面把它用上的話，則執著心的來源就沒有了，執著心的來源原來是讓我們生起執著心，現在破執著方面用的話，那執著心根本就沒有辦法生出來，這個就是《緣起讚》中講的，這是所立法，然後講理由。緣起是世尊講的最妙的，因為人們以此來執著，你卻用這個破執著，這個就是講理由。還有就是下面也講到不只是沒有違背，而且是互相助緣，這就太妙了。

緣起跟空不只是沒有違背，而且是互相助緣，也可以說互相成為理由。這個上次我們有講過，開始是「色即是空」，緣起是理由，自性空是成立；後面就變成兩個都是平衡，即緣起也成立空，空也成立緣起，就像那個層面，所以那兩種都很妙。現在《緣起讚》裏面講的就是，開始的時候，世尊的偉大就是自他一切有情無始以來輪回的問題你來解決，以這個來讚美。後面講緣起生起執著，你就把它來破除執著，這個太妙了。還有講到緣起跟空是互相助緣的那種妙，後面兩個就相當於我們前面的科判中講的「緣起是無性空義」和「無性空即緣起義」這兩個層面。

這兩個層面，「緣起是無性空義」等於就是第一個

階段，以緣起成立無性空。「無性空即緣起義」就是這兩個來交換，沒有誰前誰後，就是那個階段，那就是更高級的。現在所謂的「讚彼即」應該是兩個都可以講，第一個階段緣起是自性空的義那個層面，還有就是無性空跟緣起兩個都是平衡助伴的層面，那個更高級，兩個都要拿下來，就是「讚彼即」，「彼」就是兩個層面。前面的科判有兩個 即「緣起即無性義」「無性即緣起義」，現在這裏「讚彼即」兩個都包含，龍樹就是這樣來讚美。這個科判對應的內容，如文：

如是若以因緣生因，即謂諸法皆無自性，說性空義，即緣起義。論師見此較佛餘說最為殊勝，是無上聖法，故諸論中多就宣說緣起門中稱讚世尊。

先這麼理解，這個論式指的就是龍樹菩薩，龍樹菩薩看見我們的導師釋迦牟尼佛是最殊勝的說法者，勝過其他所有的導師的關鍵是什麼原因？就是前面那段話，即「如是若以因緣生因，即謂諸法皆無自性，說性空義，即緣起義」，世尊說出這樣的道理，「是無上聖法」就是世尊說這麼妙的一個法，就變成他之所以勝過其他導師的原因，主要是這個法的緣故。應該現在這麼理解，如果分主謂賓的話，「論師」是主語，「見」是謂語，賓語

就是「此較佛餘說最為殊勝」以及「如是若以因緣生因，即謂諸法皆無自性，說性空義，即緣起義。論師見此較佛餘說最為殊勝，是無上聖法」。世尊勝過其他的導師，因為世尊說了這樣的法，這是他勝過其他的導師的主要的原因。這個是誰來看見？就是龍樹看見。

「說緣起門中稱讚世尊」，這裏沒有主語，只有謂語和賓語，賓語來說就是「世尊」，謂語就是「稱讚」，但為這個形容就比較長，即「諸論中多就宣說緣起門中稱讚」。在哪里？在他的很多論中，即「諸論中」。對誰稱讚？世尊。龍樹先看見什麼，然後他就做出什麼，先看見世尊的偉大，就是世尊開示緣起空，然後透過此對世尊讚美。關鍵的道理是前面那段話，龍樹看見佛陀身上有無上聖法，他就勝過其他導師，就是前面那段「若以因緣生因，即謂諸法皆無自性」，我們平常講，比如「苗芽作為有法應沒有自性，因為緣起故」，就像那種，或者「五蘊作為有法是無自性，因為緣起故」，這裏講的因緣生因，等於把緣起、因緣生當理由。

我們有的時候說因緣生，有的時候講緣起，所以把緣起當理由，然後成立諸法無自性。把諸法當成有法，無自性是所立法，緣起當因，就是這麼一個道理，這樣

的道理就像我常常引《金剛經》的「莊嚴佛淨土則非莊嚴」，等於把緣起當理由成立無自性。「莊嚴佛淨土則非莊嚴」的「則」的意思就是前面把它當理由，把「莊嚴佛淨土」當理由的意思是把「莊嚴佛淨土」上面的緣起當理由，然後它變成沒有自性「則非莊嚴」，應該是這麼理解。這段話以這個來瞭解的話，「莊嚴佛淨土是有法，是無自性，因為緣起故。」對於「莊嚴佛淨土則非莊嚴」裏面的內容就是這樣分析的。所以，就是這種道理。

《般若經》中這種道理處處都有，就像「色即是空」這個道理有了，但「空即是色」那個道理有沒有？含義裏面有，但沒有馬上講，後面是綁在一起，比如緣起的緣故自性空，這個裏面再深入一點就是這兩個綁在一起，而不是自性空是緣起的後面或者緣起是自性空的前面，沒有什麼必要，真正的看實際的狀況的時候就是同時的，而且這兩個完全是一體兩面的，這種道理含義裏面就有了，應該是下面的「說性空義，即緣起義」，那個應該含義裏面來說這兩個層面都有。

我們前面有講，與前面宗大師的科判「釋緣起義即空性義」那個道理一樣，這邊講的「性空義即緣起義」

可以這麼理解，但我覺得從另外一個角度也可以理解這個道理，剛剛我講的是前面那個論式從含義的角度講兩個層面都有，從字面看的話就是緣起是無性義有，但無性是緣起義就好像沒有的樣子，但含義是有，這是第一種解讀。另外一種解讀，我們不要講含義，而是講字面，這個裏面就只有緣起是無性義那個道理，現在是這麼理解，可能藏文的意思有點複雜，就是這裏加一個字。

先這麼理解，「無性義即緣起」，後面的「義」先別講，無性的義即緣起，到這裏就解讀，無性的義即緣起是什麼意思？誰是誰的義？無性的義即緣起，等於緣起是理由。現在是無性的義即緣起的意義是什麼，怎麼解釋？以前面的那種論式來解釋，就是緣起的緣故，「諸法作為有法，是無自性，因為緣起故」，如此解釋無性空的義即緣起，我們要解釋這個，這樣解讀的話，現在後面的「義」就是解讀的意思，解讀無性即緣起那段話的意義我們如何說？那就是「諸法作為有法，是無自性，因為緣起故」，這樣來解釋，就是性空義即緣起。

當然現在這裏是世尊說，世尊說性空義即緣起那個道理世尊是如何理解？這麼妙的一個道理世尊怎麼表達出來？就是前面的「若以因緣生因，即謂諸法皆無自

性」，以這樣的論式來把性空義即緣起那樣的話的意義說出來，那就是世尊偉大的地方，如此也可以解讀。下面的性空義即緣起義不要把它分段，剛剛第一種解釋就是無性義即緣起義，跟前面一樣，就是互相交換那種也可以解讀；另外一種就是性空義即緣起，把它放一個位置，它的意思我們怎麼說？我們透過這個論來說，這是第二種解讀，兩種都可以理解，為何？

原因在於龍樹在後面的四個論典中，第一個是《中論》，第二個是《六十正理論》，第三個是《回諍論》，第四個是《不思議讚》，這四個中的第三個《回諍論》中有講到「回諍論云：「佛說空緣起，中道為一義，敬禮佛世尊，無等最勝說。」」所以就是「一義」，就是同義，不管緣起也好、空也好、中道也好，都變成一個意思，就是它的意義完全是一樣，這個不只是周遍，我們平常講所作性跟無常是周遍，這個雖然是周遍就是它有它的意思，但現在所作性跟無常不可以說它們的意義是一個層面，意思就是我們瞭解它的時候是一樣的等級，不可以有前後，就是一樣的層次。

現在這裏講的意義的意思就是你瞭解空等於瞭解緣起、瞭解中道，你瞭解緣起等於你瞭解空，你瞭解中

道等於你瞭解空、瞭解緣起，實際上這些都是一樣的意思，那樣講的話就是前面我們第一種解釋，「性空義即緣起義」，那種就變成兩個都是平衡，就是以自性空也瞭解緣起，以緣起也瞭解自性空的話，誰是誰的義？都一樣的，這兩個好像意義是平行的一個狀態，如此可以理解龍樹是世尊對緣起上有這麼一個說法，龍樹是這麼理解的，然後以這個角度龍樹對世尊讚美。

確實《回諍論》中龍樹對世尊就是這麼讚美的，我們對於《回諍論》裏面的角度來說確實是，剛剛前面第一種解讀就可以理解。另外我們剛剛講第二種解讀，相當於把緣起當理由成立自性空，那樣的層次，若是如此，等於理解的前後有次第。一樣，意義有深淺的差別，若是如此，我們可以理解其他三個論都是講緣起是理由，比如《中論》的這段也好，還有就是《六十正理論》和《不思議讚》也好，好像是把緣起當理由，從這個角度也可以理解。

我們直接看下面，龍樹很多的論典中一直有讚美，這個有點像宗大師證悟空性之後寫對釋迦摩尼佛緣起的讚美，龍樹當時證悟空性的時候動不動就讚美世尊，就是以緣起來這麼表達自性空，這個太妙了。宗大師也

是一樣，後面證悟空性寫了《緣起讚》的時候就有點像龍樹的那種味道，我們看一下這邊，這就是《中論》的禮讚，如文：

如中論云：「佛說緣起法，不生亦不滅，不斷亦不常，不來亦不去，不一亦不異，滅戲論寂固，敬禮正等覺，最勝說法者。」

這個也簡單，我們瞭解一下，當然後面宗大師也有解釋，可以配合來瞭解，宗大師說「初論宣說，緣起遠離生滅等八。」這裏講到「緣起遠離生滅等八」，意思就是把緣起當理由，然後否定生滅等八，遠離等於就是否定。像我們學過《因明》，其中「凡是所作性，皆不是常法」，其中的所作性是理由，比如凡是所作性皆不是常法或者皆是無常，那句話中什麼是理由、什麼是所立？所作性是理由，無常是所立，可以這麼理解。

一樣，「緣起是遠離生滅等八」的意思就是凡是緣起皆遠離生滅等八，等於把緣起當理由，否定生滅等八。現在是一樣的，禮讚中講到「佛說緣起法，不生亦不滅，不斷亦不常，不來亦不去，不一亦不異」，到這裏等於就是宗大師說，宗大師主要解釋這段，「佛說緣起法，不生亦不滅，不斷亦不常，不來亦不去，不一亦不異」，

如何理解？凡是緣起皆不生不滅 不斷不常, 不來不去, 不一不異, 但這樣的邏輯是誰說的呢？釋迦牟尼佛說的, 即「佛說」, 所以佛說把緣起當理由，或凡是緣起皆不是生、滅、斷、常、來、去、一、異，這是佛說的，佛這樣說的目的就是這裏講的滅除我們眾生內心中所有的執著心即戲論，即「滅戲論寂固」。

應該這麼理解，寂靜指解脫的果位或佛陀的果位, 先我們要對不寂靜主要是戲論把它滅除的話才有寂靜, 所以滅除戲論才有寂靜，我們沒有寂靜就有煩惱，主要的來源就是執著心，所以要去除執著心。世尊給我們開示的是把緣起當理由一直成立空性。這邊所謂的「佛說」, 「佛」是主語,「說」是謂語。一樣,「滅」是謂語。佛說這樣的法要達到的目的就是滅除所有一切如母有情的戲論執著心，這就是他的目的，由於這樣的緣故，像《緣起讚》第二個偈頌「世所有衰損，其根是無明，見何能斷彼？佛說見緣起。」第二個偈頌前面的兩句，有情身上所有的問題的來源是執著心，意思是斷除執著心主要的目的就是眾生不要受苦，現在世尊說這樣的緣起的法，他有做到解決了眾生的痛苦，所以世尊偉大，這樣的緣故龍樹說我們就敬禮佛，佛是最勝說法者。

可以這麼理解，就是我們平常說佛陀的事業中最殊勝的事業是語的事業，原因是什麼？主要是眾生的輪回的問題真正處理的時候，讓眾生對空性的法學到，只有這個門沒有別的門，為此世尊只能開示佛法，沒有別的，所以語的事業是最偉大，其他沒有辦法，比如用神通能解決眾生內心的煩惱嗎？不可能。眾生必須要自己要學習空性的法，為此世尊給我們開示緣起空的法，這是唯一的把眾生救出來的最好的方法，所以語的事業最偉大是這個意思。現在這裏就特別講到說法者中最殊勝，先我們理解語的事業本身最偉大，以語的事業來真的會處理，語的事業中說緣起空的那種事業就是最殊勝。

第二個論典就是《六十正理論》中的，如文：

六十正理論云：「為當以何法，能斷諸 辨生滅，敬禮能仁王，宣說諸緣起。

宗大師下面講到這個解釋的時候「 第二論說，由緣起因遠離生滅。」與前面《中論》禮讚完全一樣，就是把緣起當理由，然後否定生滅，所以就是遠離生滅，也可以看這個裏面也是一樣「宣說諸緣起」，這裏講什麼樣的法才能夠斷除生滅，等於生滅方面的執著心誰來斷除、誰來破呢？只有緣起的法來破，以何法來斷生滅

呢？那就是緣起法，誰能夠斷除或者破除生滅的執著心，就是破跟斷不是一樣，我們平常講斷相當於修修道、見道層次的時候，我們才可以說是斷，比如先斷遍計的，然後斷俱生的，這個是斷除的意思。

破的意思就是你的想法把它的問題點出來，這就叫破。我們剛瞭解空性、了悟空性的時候，根本不用見道修道，連未入道的階段對空性聞思的階段也可以破，所以那個時候世尊開示來破，世尊給我們開示然後我們懂了就破。現在講世尊說緣起的法來破我們的執著心的意思，所以破跟斷不一樣，斷的真正的意思是破。

第三個論典《回諍論》，如文：

回諍論云：「佛說空緣起，中道為一義，敬禮佛世尊，無等最勝說。」

這個意思就是，宗大師有解釋「第三論說，緣起、中道、與自性空同是一義。」《回諍論》確實明確講到「一義」，這個是誰說的？佛說。確實我們聽聽「色即是空，空即是色」，還有「莊嚴佛淨土則非莊嚴，是名莊嚴」，都是一個意思，但我們要知道剛開始瞭解的時候它有一個層次，實際上它是平行。我們先這麼理解，眾生的階段有根本定、後得位，但這兩個沒有辦法同時，

而是前後想的。那佛不是眾生，已經成佛的話，則這兩個沒有前後，而是平衡同時可以看見。什麼是真相？佛的階段就是真相，是真實的狀態。這是我們眾生自己的問題，根本定跟後得位沒有辦法同時修。一樣，根本定看見的跟後得位看見的是不同的感覺，實際上這兩個東西是一個平行的東西。我們也不要誤解《中論》跟《六十正理論》好像講前後，現在這裏又講平衡，這都是對的。

像《緣起讚》也是這樣，有的時候講空性的理由、空性的正因中最好的就是緣起，有的時候講好像空性就用緣起來描述，兩種都是對的，無論從哪個角度講都是可以理解的。現在這裏講已經瞭解空是緣起，不只是緣起是空。空是緣起這個很重要，就像《三主要道》中有一個偈頌，應該是倒數第二個偈頌「此復以現分能除有邊，以空分除無邊於空性，現為因果之理若了知，則不被邊執見所掠奪。」這個是關鍵，只有「色即是空」那個層次還是有危險，但到了「空即是色」的層次則沒有危險，就全部完整了。

《三主要道》本身看的話，前面兩個偈頌就是發誓和鼓勵所化機，接著三個偈頌就是出離心方面，然後菩

提心方面有三個偈頌，空正見方面有五個偈頌。空正見方面五個偈頌中我剛剛講的是第五個偈頌，最後的偈頌就是瞭解了這三個主要的道之後你們要認真的靜修，就是這樣的表達。第五個偈頌講到空性能夠「現為因果之理」或者空即是色，那樣你才可以遠離所有的錯誤的見解或者想法，反過來說你還沒有到這個，那就有危險。你還沒有顯現「空即是色」、沒有顯現空來才存在因果緣起，所以因果緣起看的的時候內心中它的背後沒有空的話，這個站不住腳，心裏面要有這種看法。

比如所有的房子、人等一切看得到的緣起的東西顯現的時候，都變成好像是以空來這些才能顯現，這種能看見的話就不會有問題，還沒到達這個之前則你內心中對法的看法還是會有問題。「色即是空」的時候還沒有到這個階段，「空即是色」的時候才到達那個層次。現在這裏講的就是一樣的平臺，講空、緣起、中道這些都是一樣的平臺的時候，就應該是真正的你完整的瞭解，所以你不會有問題，所以《回諍論》中說的應該這麼理解，然後《不思議讚》，如文：

不思議讚云：「佛說緣起法，即是無自性，敬禮無等智，難喻不思議。」

宗大師下面就解釋「第四論說，即由彼因故生滅等遠離自性。」這裏宗大師的話我們瞭解，把生滅當有法，剛剛我們講遠離生滅的時候不是名言中存在的生滅，那個時候的生滅指的就是自性生、自性滅，剛剛我們講不管《中論》，還是《六十正理論》中，講的生滅是自性生、自性滅，現在這裏講的生滅就是名言中存在的生滅，這個是有法，然後成立什麼？這個生滅是沒有自性，這就是所立，理由就是緣起故。這個生滅是緣起的緣故，所以生滅沒有自性，如果變成論式就是「生滅作為有法，是無自性，因為緣起故。」

這裏講「由彼因故」，其中的「由彼」指的是緣起，所以把緣起當理由成立生滅等遠離自性，生滅等作為有法遠離自性，《不思議讚》中也是看得到，這裏跟藏文不太對應得起來。藏文就是緣起法或者事物，應該是「佛說緣起物，即是無自性」，其中的「物」等於就是事物，或者可以說有生滅的法就是事物。藏文就是事物，事物作為有法或者有生滅的法作為有法，事物跟有生滅的法是一樣的，有生有滅的法跟事物一樣。

藏文講事物，宗大師解釋的時候講生滅等，就是有為法事物的意思，這個就是有法，然後緣起是理由，所

以佛說緣起法，這個法作為有法，緣起是理由，它上面緣起的情況，所以它肯定是無自性「即是無自性」，佛就是這麼說的。佛說出來就是所有的生滅的法上有緣起的情況，所以完全沒有自性，這樣的道理是佛說的。像《金剛經》中有一句話就是道理是這樣，好像有多名言有就會變成多自性無，現在講看到緣起有多少就等於表現出自性無有多少，佛說出來就是這樣。

佛說緣起就是自性無，那樣的說法等於佛的智慧是無等的、難喻、不思議的，佛就是這麼開示的，他講緣起空的法確實他的智慧是無等，是沒有辦法比喻的，是不可思議的，確實如此，這是龍樹前面說的他的很多論典中一直透過緣起來讚美，這裏四部論典都引了。

【2017 辨了不了義善說藏論 075】

科判「丁二 讚彼即是經心要義」開始的時候，宗大師引了龍樹的幾個論典中的禮讚，禮讚就相當於龍樹在科判中說的世尊教法的核心緣起空的法，這樣的法太妙、太殊勝，這麼來讚美。科判中的「彼即」指的就是緣起空的法，如何讚美？世尊你的經典主要把所有的有情、所化機帶到緣起空的法，那樣太殊勝。誰來讚美？龍樹。前面主要是引龍樹讚美的論典。

初論宣說，緣起遠離生滅等八。第二論說，由緣起因遠離生滅。第三論說，緣起、中 道、與自性空同是一義。第四論說，即由彼因故生滅等遠離自性。一切佛經，皆依世俗勝義二諦而轉，若不了知二諦差別，即不能知聖教真實。由二諦門解釋佛經，亦即此理。以諸宣說種種緣設緣生法者，一切皆是世俗諦法，由彼道理成無性空，唯爾即是勝義諦故。

今天講「第四論說」，即引用的四個偈頌中對第四個偈頌的解釋，這個不難，主要是宗大師解釋，「第四論說，即由彼因故生滅等遠離自性。」是《不思議讚》

裏面的，其中講到「佛說緣起法，即是無自性，敬禮無等智，難喻不思議。」這裏面就相當於把緣起當理由，這個解釋過了不再解釋。法指所有的法，是有法；緣起是理由；無自性是所立。比如「聲音作為有法是無，常因為所作性故」，像這樣的論式，以有法、所立法、能立因而言，緣起相當於能立因，法就是有法，無自性就是所立法，這裏很清楚。宗大師就解釋「第四論說，即由彼因故生滅等遠離自性」，等於就是說有生滅的法當有法，遠離自性就是所立法，彼因就是緣起。

宗大師解釋前句的「彼因」就是緣起；「生滅」就是緣起法；「遠離自性」就等於即是無自性，是所立法。第四個禮讚《不思議讚》就看到以緣起來成立無自性，下面宗大師要說什麼？這裏詳細開始說，首先這裏一個重點就是，從「一切佛經」開始到下面的「若許彼實有，亦復說為不可救治之見」，先瞭解一下其中的道理，這裏詳細講到，龍樹對世尊的教法的核心是緣起空，那個方面龍樹是略的一個讚美，宗大師現在詳細的講的就是龍樹的觀念中好好瞭解的話就有一個道理，即世尊的教法完全是以二諦來開示的，沒有離開過二諦。

若是如此，這麼理解，像《入中論》中說的世俗諦

是方便，勝義諦是從方便所生的。一樣的道理，世尊開始的時候先開示世俗諦的法方面，然後慢慢帶到勝義諦的法方面，世俗諦的法開示的目的就是最終帶到勝義諦的法，世俗諦的法等於是方便，勝義諦的法是最終要帶到的地方。世尊的整個教法我們瞭解的話，就必須瞭解二諦的關係，然後才能瞭解世尊的教法，對於世尊最終要開示什麼內容才會瞭解。或者「經心要義」，世尊開示這麼多的經，最終或最核心的是什麼，我們要瞭解二諦的道理是方便，另一個是從方便所生，那樣瞭解的話才會瞭解世尊的教法是以一個整體來表達的，他講了這麼多的法有前後次第，最終要帶到什麼地方，就有這麼一個完整的體系，而不是重重疊疊的沒有前後的次序或沒有最終想要表達的。

我們瞭解二諦才會對世尊的教法真正整體認識，如果不了解二諦的話，則沒有辦法整體認識，世尊的教法實際上完全是以二諦才能理解。現在宗大師表達的就是龍樹說的空性是世尊教法的核心，我們真正從哪里可以理解？從世尊整個教法的架構看的話才能理解龍樹的觀念完全正確，從龍樹的書中也會理解龍樹的看法，他先是講世尊的教法是以二諦來闡釋整個架構就清楚，之

後龍樹才表達世尊最終把我們帶到緣起空的境界實在太殊勝了。現在是詳細的龍樹的背後他怎麼看，空性是最終目的，因為世尊的整個教法完全是從世俗諦慢慢帶到勝義諦的架構瞭解了之後，才表達世尊教法的核心是最終把我們帶到空性，所以才來讚美，從這個方面解釋。

這個方面解釋的時候，宗大師引了龍樹的《七十空性論》還有它的自釋，這就是龍樹的看法。「七十空性論云」、「如自疏云」，這兩個都是龍樹的書，龍樹先瞭解整個世尊的教法是世俗諦勝義諦的架構。宗大師先講下士道、中士道、上士道都是緣起，緣起慢慢擴大，最終結合緣起很深很細的時候就帶到空性裏面。剛剛主要講這段宗大師引龍樹的書主要是表達龍樹的看法這個方面，講到：

一切佛經，皆依世俗勝義二諦而轉，若不了知二諦差別，即不能知聖教真實。由二諦門解釋佛經，亦即此理。以諸宣說種種緣設緣生法者，一切皆是世俗諦法，由彼道理成無性空，唯爾即是勝義諦故。

實際上先講世尊的教法完全是在二諦裏面，這與我們前幾天講的《修次中篇》有點不一樣，《正理海》只

講間接跟直接的道理，而《修次中篇》有三個道理，先往那個方向開始講，但是隨順講，不是真正的講，第三個階段就是真實講，所以分三個。

世尊的整個教法分三個，這個道理也屬於世俗諦勝義諦，第一個完全是世俗諦，後面是隨順的勝義諦，最後面是完全真實的勝義諦講出來，所以世尊的整個教法歸納起來有三個層面。一樣，現在這裏說的「一切佛經」，所有的世尊教法歸納起來就是在二諦裏面，即「皆依世俗勝義二諦而轉」，像《修次中篇》就比較容易可以理解，就是一切的世尊教法可以分三個，都是往勝義諦方向帶的，開始講的時候是隨順的層面，後來是真實的層面。一樣的道理，「一切佛經皆依世俗勝義二諦而轉」這個道理很重要，龍樹就看到這個道理，世尊的教法整體就是皆依世俗勝義二諦而轉。

宗大師《廣論》的後面毘鉢舍那也有講到入真實義次第，那個時候所謂的真實義認的時候，果的階段、道的階段、基的階段分三個，果的階段就是佛的法身，或者佛陀的果位實際上是以法身來安立的，法身等於就是真實義，所有眾生的心續中本身就有它的本性真實義就是自性清淨自性法身，以這個果的階段真實義認了之後，

果是這樣。道的階段心對於真實義也一直要串習，一直要空性方面入定，那樣的道。這個道之前先對於空性透過廣大的聞思通達，如此我們可以理解我們在廣大的聞思中雖然要聞思的很多，但最終聞思的是空性的法，為何？因為道是那樣。為何？因為果是那樣，所以不得不那樣做，這是一串的道理。

「一切佛經皆因世俗勝義二諦而轉」這個很重要，假設對此不了解，即「若不了知二諦差別」，對於二諦世尊是這麼開示的，它的功能一個是方便，一個是從方便所生，若對此沒有瞭解的話，則對於世尊的教法實際上到底是什麼不知道，所以「不能知聖教真實」。「聖教真實」就是世尊的教法到底要說什麼不知道，雖然講了半天講了這麼多的經，但對於最主要表達什麼卻不了解，如果不了解二諦的話確實不了解世尊的教法最終要表達什麼，所以我們要瞭解二諦而轉，這個非常重要。因為這個緣故，所以龍樹等祖師大德以二諦來解釋世尊的佛經，這裏應該有「故」字，如此有把前面當理由的感覺。

「由二諦門解釋佛經」，誰來解釋？龍樹等祖師大德對佛經解釋的時候以二諦來解釋，為何？因為以二諦

解釋才能瞭解聖教的真實，世尊這麼多的開示，他最終要開示的是什麼？透過二諦才能瞭解，所以很多祖師大德一直透過二諦來解釋佛經，像剛剛說的蓮花戒大師在《修次中篇》對整個佛經以三個層面解釋，還有《入行論》第九品第一個偈頌來解釋，也是這種道理。對於一切佛經怎麼解讀？必須以二諦來解釋，很多祖師大德如此解釋，原因就是前面那塊，若對此不了解的話，則不了解世尊這麼多的教法到底要表達什麼，所以必須要瞭解二諦，即「亦即此理」。

我們為什麼要瞭解必須以二諦來解釋，理由是什麼？理由就是這個，世尊的教法依世俗諦勝義諦而轉，若對這個道理不了解的話則根本不能瞭解世尊的教法裏面最終要表達什麼，這是關鍵，所以所有的祖師大德完全以二諦來解釋，原因在此。以理由的理由而言，剛剛主要講的是祖師大德透過二諦來解釋佛經，這是主要的道理，它的理由就是前面那段「一切佛經，皆依世俗勝義二諦而轉，若不了知二諦差別，即不能知聖教真實故」，把這個當理由，所有的祖師大德以二諦門來解釋佛經，為何祖師大德這麼解釋的原因在此。

因為有的時候，重要的時候，前面是它的理由，後

面也是它的理由，所以「二諦門解釋佛經」是很重要的一個道理，這個的理由是什麼？理由是因為實際上是世俗諦跟勝義諦是什麼樣，世俗諦安立了之後，勝義諦自然就出來了，對於世俗諦一直抉擇的話後面你不想成立勝義諦還是要成立，是這麼一個狀態。「以諸宣說種種緣設緣生法者，一切皆是世俗諦法，由彼道理成無性空，唯爾即是勝義諦故。」這裏講到「由彼道理成無性空」，其中的「由彼道理」就是前面的世俗諦一直講，透過這個道理自然會成立空性自性空，所以「由彼道理成無性空」、「唯爾即是勝義諦故」，所謂的勝義諦指的就是緣起的法一直講越來越廣越來越深，你不得不成立沒有自性的道理，這就是勝義諦。

勝義諦不能離開緣起，緣起越來越深的時候就變成勝義諦，或者世俗諦越來越深越來越廣的時候就變成勝義諦裏面了，從表相觀察瞭解越來越多的時候對於實相自然就瞭解，這個實相的勝義諦完全是從表相可以安立的，或者可以抉擇、可以看到的一個東西，沒有離開，即「唯爾即是勝義諦故」，其中的「唯」的意思就是沒有別的這個就是勝義諦。所以祖師大德們對於世尊整個這麼多的經透過二諦來解釋是非常有道理，因為實際上

世俗諦本身講的越廣越深的時候你不得不認可勝義諦，勝義諦完全是世俗諦很廣很深的時候等於就是到了勝義諦。

「由彼道理」指的就是前面的世俗諦，世俗諦本身就可以成立勝義諦，實際上就是這麼存在的，世尊也是這麼開示的，祖師大德對世尊的佛經也是以這個道理來瞭解，世尊開示以二諦門來解釋，關鍵的原因在此。還有就是龍樹怎麼會認為世尊開示世俗諦的法主要目的是世尊最終把我們帶到空性的法勝義諦的法，龍樹為何這麼看法？我們看龍樹的書就知道龍樹是否有這個看法，先引《七十空性論》，如文：

七十空性論云：「由一切諸法，皆是自性空，故無等如來，說諸法緣起。唯彼即勝義，然佛薄伽梵，依世間名言，設一切種種。」如自疏云：「勝義諦者，唯是一切緣起諸法自性本空。」如此所說許勝義諦。除於所破加不同簡別之外，其於破事緣起法上唯遮所破之我，即安立為勝義諦者，兩宗符順，故立餘勝義不應道理。

這裏我們要瞭解的道理就是，首先講上面這塊，到「如此所說許勝義諦」這裏，下面是另外一個道理。這裏講到宗大師引了龍樹的兩部書，書中首先這麼瞭解，

《七十空性論》兩個偈頌最終的目的就是世尊想給我們開示自性空，所以「由一切諸法，皆是自性空，故無等如來，說諸法緣起。」世尊給我們開示的最主要究竟的是空性，想把我們帶到此，所以世尊才給我們開示緣起的法，即「由一切諸法，皆是自性空」是最終的目的，所以他才講緣起法，意思就是講緣起法世俗諦的法的目的就是為了勝義諦，為了這個緣故世尊給我們開示緣起，這個緣起就是世俗諦的法。

然後下面說為什麼透過緣起來講自性空的道理？因為這裏講的「唯彼即勝義」，緣起的法中透過這個才有勝義諦，勝義諦的法只在這個位置上面，像空完全就是在緣起上面，離開緣起就沒有空了，空性的法完全是在緣起的道理上存在，如果緣起的道理沒有空的話，就完全是落斷邊，完全是沒有空，所以就是「唯彼即勝義」，等於為什麼世尊這麼開示的原因在於實際的緣起是空性或者勝義諦，實際本身就是緣起的道理上。「唯」就是這樣的道理，它沒有離開，所以前面宗大師講的《七十空性論》的道理就是「由彼道理成無性空，唯爾即是勝義諦故」，這裏就講到「唯」。

現在《七十空性論》中講的「唯」就是這個意思，

「唯彼即勝義」，所以要講世俗諦，要講緣起，怎麼講？緣起的法是名言中有的東西，名言量能理解的那些法要講的，所以「然佛薄伽梵，依世間名言，設一切種種。」就是講緣起的法很重要，所以世尊是在世俗諦的法上才講。勝義諦的法是世俗諦的法能夠瞭解的，所以世尊世俗諦的法講的很廣，然後下面自疏中講的也差不多，所謂的勝義諦就是緣起的世俗諦的法的上面的道理瞭解的越來越廣越來越深的時候看到它的本性是空，那就是勝義諦。對於世俗諦的法學了之後，它裏面自性空的道理就是勝義諦。所以世俗諦的法越來越廣越來越深的時候就變成勝義諦，即「勝義諦者，唯是一切緣起諸法自性本空。」這兩個都是龍樹的話。

龍樹的觀念中世尊的教法是以二諦來認來解釋，世尊的教法最終就是勝義諦，其他沒有真實講勝義諦的話有可能完全是世俗諦，有可能是勝義諦中隨順的勝義諦，《修次中篇》我們把它歸納為三個層面，龍樹就是這麼看的。這個講完了之後，下面是宗大師批評別的看法，即「故立餘勝義不應道理」，現在後面要表達就是那段「故立餘勝義不應道理」，意思就是別的對於勝義諦的安立的安立法是不對的，別的安立法是什麼樣？宗大師

在唯識階段提過幾次，中觀這段又提了一次，拿出覺囊派就相當於勝義諦是離開世俗諦就是勝義諦，等於安立勝義諦不像我們中觀 也不像唯識 對於中觀容易理解，緣起跟空完全是一體兩面來瞭解。

一樣，世俗諦跟勝義諦完全是每一個法上它的表相是世俗諦，實相是勝義諦，所以完全是一個法上兩面來理解，就是對於世俗諦跟勝義諦中觀的觀點是這樣。唯識則認為圓成實離不開依他起，它也是諸法上講三性，即依他起性、遍計執性和圓成實性，圓成實性是靠依他起性，所以離不開依他起性。以離開世俗諦或者離開依他起能否安立勝義諦而言，按照唯識來說沒有辦法安立，所以離開世俗諦的安立勝義諦的安立法是完全沒有道理，即「故立餘勝義不應道理」。安立勝義諦的時候是另外一種安立法，或者可以說離開世俗諦來安立勝義諦完全沒有道理，原因在於前面的那句話「兩宗符順」，意思是無著唯識也好，龍樹中觀也好，有共同的一個看法，即勝義諦安立的時候完全是依靠世俗諦，世俗諦是所依才講勝義諦，所依世俗諦存在才可以解釋勝義諦，離開世俗諦沒有一個勝義諦。

這裏講「於破事緣起法上唯遮所破之我」，所謂的

勝義諦或者空性必須要破除一個東西，所破的地方就是破事。什麼上要破，這個就叫破事，這個破事或者有法上面，就是緣起的法、世俗諦的法，緣起的法就等於世俗諦的法，一個所依或者有法世俗諦的法上才可以安立勝義諦，如何安立？這樣的世俗諦的法上如我們的執著心一樣的執著這塊把它破除，這塊破除的話那這個破的層面就叫勝義諦，即「於破事緣起法上唯遮所破之我」，我們所要破的我遮的話，唯遮的層面我們安立為它是勝義諦。唯識這麼說，中觀也這麼說，大家都一樣認為，勝義諦是破事上面破除所破，這就是勝義諦。

破事就是所依或有法世俗諦的法上，破所破或遮所破，等於就是勝義諦，唯識和中觀都是這麼看，這個道理就是下面的「於破事緣起法上唯遮所破之我，即安立為勝義諦者」，對於這個道理，唯識認同，中觀當然也認同，二者差異在於所破不同，即「除於所破加不同簡別之外」，除了所破之外，破事是什麼、所破是什麼、所破破了之後成為什麼，二者認為這三個都一樣，就是破事上面所破破了之後成為勝義諦的這個道理都一樣，所以下面講「兩宗符順」，藏文特別說兩種車軌符順，意思是唯識中觀都一樣。

這段話有點宗大師想順便點別的問題，它不是主要講的，而是順便點一下其他的一些不正確的說法，其他的就是下面的「立餘勝義」，這是其他的想法，是不應道理。另外一個是別的一些看法，也是一個點，剛剛講的是勝義諦安立的時候離開世俗諦來安立勝義諦的缺點認出來了，現在不是講離開世俗諦安立勝義諦，現在是講勝義諦安立之後，或者安立自性空後，自性空上成立自性的缺點，那個也是不好的見解。所以現在是講「若許彼實有，亦復說為不可救治之見。」剛剛講唯識也不行，中觀也不行的那種很怪的見解就是另外一種安立勝義諦的見解，這是不對的。

「亦」指剛剛那個是錯誤，還有別的另外一個錯誤，所以這裏講「亦」，就是還有別的另外的錯誤，即諸法沒有離開世俗諦，也認同世俗諦，世俗諦上面說自性空也安立，但是自性空就有自性，那種看法也有一個問題，即「不可救治之見」，就是特別嚴重的意思。佛法是對治煩惱，但是若佛法變成幫助煩惱的話就是麻煩的事情，就變成不可救的。空性實際上是幫助破執著，若把空性當執著的作用的話，就是不可救的，所以「不可救治之見」。這個龍樹在《中論》中有說，在《出世間讚》中

也有說，這兩個裏面說這種見解非常不好，如文：

如中論云：「若復見有空，說彼不可治。」出世讚亦云：「為斷諸分別，故說空甘露，若復執彼空，佛說極可呵。」此說彼為極可呵處。

《中論》中清楚的講「若復見有空」，意思就是對空性上把它當有自性，有這樣的看法，就是「見有空」，「有空」就是空性是有或空性是有自性，那樣的見解是不可救的。前面說的「不可救治之見」是《中論》中說的。「此說彼為極可呵處」意思就是非常不好的見解，原因就是世尊為了破除執著給我們開示空性，你卻把空性的法又帶來一種執著，你這個方面執著的話，就是佛說「此說彼為極可呵處」。像《金剛經》說的預流果、一來果、不來果這些，若我們自認為得到預流果等於你沒有得到預流果，自認為得到羅漢果則肯定不是羅漢。有的人說自己已經是登地菩薩，則肯定你不是登地菩薩。現在有一些亂說的如我是淨普提或者我是觀音菩薩等，那肯定不是的。

真正的佛教徒是越有成就則越謙虛，越沒有一點點的執著，這是真正成就的代表。世尊開示的時候講我跟你講不執著，你於不執著方面執著，你就沒有辦法救得

了，所以世尊好像很累的樣子，我天天講不執著，我講不執著你卻生起執著，那我怎麼辦？就這個意思。剛剛講到空性把它當有自性的看法是不可救的，這種看法完全不好，如此表示實際上等於把自性空當有自性，這是不對的。

我們現在順便講的兩種觀念已經有了，一是離開世俗諦來安立勝義諦，這是不對的；另外空性把它當有自性，這也是不對的一個見解。這兩種順便講一個道理，實際前面主要講的道理就是世俗諦和勝義諦二諦的關係，然後瞭解整個世尊的教法，世俗諦跟勝義諦互相離不開，一個上面另一個存在，如此則有一個問題，下面相當於對問題方面的答復，但這個問題隱藏得不明顯。後面答復「而不相違」，這肯定是對方覺得有相違的疑問，這樣的疑問或諍論就出來，所以對此答復，如文：

有法緣起與法性勝義諦，見有能依所依者，是於名言識前，非於根本無漏理智。故於彼前唯有法性，全無有法，而不相違。

這段最主要就是下面的「而不相違」，肯定對方認為有相違，意思就是世俗諦的緣起、勝義諦的自性空，應該不可以說這兩個一定要並在一起，前面講兩個要並

在一起，如此肯定要問，比如無漏根本智的前面世俗諦的法沒有，勝義諦的法有，如此會不會變成世俗諦的法跟勝義諦的法是不是沒有辦法同時存在？這種問題就出來，所以這個問題出來的時候要答復，先要瞭解存在本身就是名言中的道理，所以名言中兩個都是同時存在。比如說世俗諦的法是所依，勝義諦的法是能依，像這樣的關係完全是名言的道理。

世俗諦是所依、勝義諦是能依，這兩個的關係是世俗諦的法，所以這個肯定是名言量中能依所依是存在的，而且這個名言量中若所依不存在，則能依肯定不存在，可以這麼理解，但是你這個不是名言量，是勝義量，而且是無漏根本智的眼前來說，肯定不可以這麼說的，因為有沒有、存不存在完全是名言量的事情。這裏的關鍵字「是於名言識前，非於根本無漏理智」，意思就是能依所依或者世俗諦的法是有法、勝義諦的法是所立法，有法上面所立法存在，它們兩個的這種關係是名言的法，所以完全是於名言識前的一個道理。

於名言識前來說，是不是一個不存在的時候另外一個沒有辦法存在，這個道理是通的，你把根本智拿出來說這個不存在的時候另外一個也沒有辦法存在，這是不

對的。那種就是根本智拿出來你不可以跟我辯論，這個是沒有，根本智的前面一個是有，一個是沒有，但這個沒有什麼矛盾，所以說「故於彼前唯有法性，全無有法，而不相違。」意思就是「彼」是指根本智，根本智的前面只有法性，沒有有法，這個就是矛盾，你可以在名言識的前面跟我辯，但你在根本智前沒有什麼可以跟我辯，就這個道理。

他宗的辯論是於根本智上辯論的，因為自宗的前面講的時候世俗諦的法跟勝義諦的法是完全並在一起，勝義諦是不可以離開世俗諦，那個道理講了之後，他宗的問題就是根本定之前只有勝義諦沒有世俗諦，這到底是什麼？這麼一個問題出來的時候自宗答復，對於能依所依的關係你不可以講勝義量，應該講名言量，所以宗大師特別拿出來能依所依者是什麼，「有法緣起與法性勝義諦，見有能依所依者」，意思就是有法緣起是所依，法性勝義諦是能依，所以能依所依意思就是世俗諦法是所依、勝義諦法是能依，那樣所依能依的道理完全是名言量的道理來安立的，所以你跟我辯論的話，要在名言前跟我辯，於勝義量或根本智你沒有可以跟我辯的。

剛剛這裏是一個答復，宗大師為了在答復上加強，

現在前面講的是能依所依的關係有的話是並在一起，即所依沒有，能依則根本不可能有，這個道理是名言識上面。現在不是講那種，不是講有這塊，而是講自性有或者勝義有這塊。世俗諦這個有法，勝義諦這個所立法或者法性，這兩個如果勝義中有的話，就是一起有。剛剛講有的話就是一起有，意思是離開世俗諦只單單有勝義諦是不可能的，前面是講這個道理。

現在加強講另外一個同類的道理就是，不單單有這個層面，現在是講勝義有的層面，勝義有的角度也是若世俗諦的法沒有勝義有的話，勝義諦的法也沒有辦法勝義有，那種道理唯識跟中觀都一樣，但二者的不同在於，以中觀來說世俗諦的法也不是勝義有，勝義諦的法更不是勝義有；唯識則認為依他起世俗諦的法是勝義有，所以圓成實也是勝義有。唯識認為所依是勝義有，能依也是勝義有；中觀則認為所依沒有勝義有，能依也不是勝義有。這是二者不同的看法。

比如所依勝義有的話，就會變成能依勝義有，這樣的道理是兩宗共許的，這個共同的道理宗大師講出來，對他宗說，我前面跟你的說的所依跟能依的關係，或者世俗諦緣起的法跟勝義諦空性的法的關係，就是一個有

的話另一個才會有，比如緣起世俗諦的法有的話，才可以講空性的勝義諦的法有；如果緣起的法沒有的話，則勝義諦的法不可能會有，為表達這個我就講另外一個道理，勝義有的那個層面來我就跟你講一個道理，如文：

然於觀察諸法自相實性，以如何有為勝義有者，若無有法，則彼法性無力獨立。故前宗說，若依他起緣起諸法自性空者，則圓成實亦無自相。

現在是勝義有的層面，等於有法跟法性中間，就是所依跟能依中間，有法就是所依，法性就是能依，所以就是無有法，就是所依沒有的話，則法性沒有力量可以成立起來，所以能依也沒有辦法成立，這個是勝義有的層面。「故前宗說，若依他起緣起諸法自性空者，則圓成實亦無自相。」前宗指唯識，意思就是圓成實必須要有自性，這是唯識的看法，理由就是依他起是有自性，所以圓成實有自性，如果假設依他起沒有自性的話，那會變成圓成實也沒有自性，這是否定的一個看法。

實際上唯識的看法是依他起是有自性，所以圓成實性必須有自性。下面的「此宗亦如是說」，此宗就是指中觀，中觀對此也是一樣的看法，意思就是要瞭解，不是指中觀也認為依他起是有自性，圓成實也是有自性，

不是這個意思。中觀認為假設依他起有自性的話，則圓成實有自性，這是中觀認同的，現在唯識跟中觀都是一樣的看法，這個是對誰表達？對他宗，因為他宗前面說了緣起跟空，就是緣起離開空可以成立，現在是緣起離開空成立是完全不行，連勝義有的層面也不行，所以它們兩個的關係很親密，從唯識的立場是這樣，從中觀的立場也是這樣。若你的想法跟著唯識不可以這麼說，跟著中觀則更不可以這麼說。

對此中觀為什麼有一樣的看法，看《中論》，還有佛經，這裏引了兩個「如云：「有為不成故，無為如何成。」」這是《中論》裏面的。「經云：「若色尚且不可獲得，豈能獲得色之真如。」」這是佛經裏面的，意思就是若色法沒有自性的話，色法的空性怎麼可能有自性，這就是佛經的意思。《中論》中講如果有為法沒有自性的話，無為法怎麼可能會有自性，這個應該是《中論》第六品最後一個偈頌「有為法不成，何得有無為」。中觀為什麼這麼看，就是「此宗亦如是說」，中觀也是這麼說的，因為這兩個把它引出來，到這裏就是一個斷諍論，下面是第二個斷諍論。前面第一個斷諍論，他宗的問題就是根本定中只有勝義諦，沒有世俗諦，對此諍論

就出來了，這個答復已經講完了。現在是第二個諍論，我們看《六十正理論》，如文：

六十正理論云：「唯涅槃真實。」言唯彼真實，諸行虛妄是欺誑法者，謂虛妄不實之義，此處說為欺誑。故彼違品真實之義，亦是不欺誑。非觀實性有無之時，以有自相說為真實。言欺誑者，如非饒益詐現饒益說為欺誑。此諸行等實無自相，現似自相，罔諸愚夫，故名虛妄，或名欺誑。涅槃勝義諦，於現量前，無有如前現欺誑事，是故說為不欺，真實。

這裏是第二個斷諍論，比較簡單一點，應該這麼理解，所謂的真實有兩種，一種就是像我們認為世俗諦是假、勝義諦是真，有這樣的真實；另外一種就是諸法都是假，不只世俗諦是假，諸法都是不真實，也有這樣的不真實。所以，一種說法是真實是存在的，另外一種說法是沒有一個是真實的，就有兩種說法。

這裏有講到「是不欺誑」，即「彼違品真實之義，亦是不欺誑」，所以從不欺誑、欺誑那個角度而言，剛剛我們講世俗諦的法是假的，勝義諦的法是真實，那個時候所謂的真實的意思是不欺誑的意思，不欺誑是存在的，所以就是真實存在、真實有是存在的那個層面解釋

的話，不欺誑來解釋真實。

另外一種就是這裏講的「非」跟「是」，即「是不欺誑」跟「非觀觀實性有無之時，以有自相說為真實」，所以另外一種真實就是諸法每一個法我們看它到底在哪里，有顯現這個是存在的，但最終它在哪里的時候就找不到，所以從這個角度來說諸法是不真實。「觀實性有無之時，以有自相說為真實」，意思是我們觀察它在哪里的時候，那個時候可以找得到的那種角度的真實，就是諸法不真實有的那種道理。諸法不真實有的意思就是，不觀察的時候有顯現，如果真的觀察的時候就沒有它，這裏講「觀實性有無之時，以有自相說為真實」，那個時候真實也是一種真實的道理。

現在《六十正理論》中說的「唯涅槃真實」是第一種真實，不是第二種，「唯涅槃真實」講的是不欺誑的那種真實，不是「觀實性有無之時，以有自相說為真實」的那種真實，主要是講這個道理，不難理解。他宗認為這裏有問題，他宗認為諸法不真實或者沒有自相這些道理是不對的，還是有真實的一個法，因為《六十正理論》中說涅槃是真實，宗大師對此解釋。下面宗大師說我們為什麼對不欺誑方面解釋，「言欺誑者」就是世俗諦的

法，世俗諦的法我們為什麼叫欺誑呢？因為世俗諦的法現證的時候我們沒有看到它的實相，我們現證它的同時，還是會被它騙，勝義諦的法我們一現證它的時候則不會被它騙，這個主要講顯現的那塊。下面說是現證，但是顯現的意思。

沒有自性的顯現的時候它不會騙，但有存在的顯現的時候就會騙我們，就是這個意思。下面說「涅槃勝義諦，於現量前，無有如前現欺誑事，是故說為不欺，真實。」為什麼涅槃叫不欺誑？因為它顯現的時候完全不會騙我們。要瞭解一個道理，中觀自續派說涅槃或滅諦不是勝義諦，是世俗諦，但中觀應成派說滅諦涅槃都是勝義諦都是空性，現在還沒有到中觀自續派裏面，前面中觀應成派跟中觀自續派共解釋的時候，完全是真實的狀態，那就是中觀應成派的狀態，不是中觀自續派的。

現在共同的解釋就是涅槃是從中觀應成派的角度來說的，它是勝義諦，不是世俗諦，就是我們現證它就等於我們現證空性，現證它的眼前就是現證空性或現證自性空，所以不可能會欺騙我們，即「於現量前，無有如前現欺誑事」，比如現在我們的世界雖然顯現，但它欺騙我們，假如自性空那塊有顯現的話，它就不會欺騙

我們，這就是二者的差異，即「於現量前，無有如前現欺誑事」的緣故「說為不欺，真實」。所以，《六十正理論》中說的就是這個原因「唯涅槃真實」。

【2017 辨了不了義善說藏論 076】

上節課講到第 68 頁倒數第七行「他宗不許人法是緣生緣起，而許彼二是實有者，墮常斷見險惡之處。」

前面已經解答了兩種的諍論或者疑問。以第一個諍論來說，就是第 66 頁最下面「有法緣起與法性勝義諦 」開始。第二個諍論就是下面的《六十正理論》云「唯涅槃真實」。所以這兩個方面的答復宗大師解釋得非常清楚，下面從「他宗不許」開始講，雖然世尊給我們開示非常珍貴的精要的緣起空的法，世尊開示的法這麼珍貴，但對於《緣起讚》後面還是有很多人不懂，認為他人不懂的原因在於自己已經到了中觀應成派的境界，當時我們沒有感覺，但從自己已經到了中觀應成派那個層面的時候覺得世尊用緣起來表達自性空非常有道理。

那個時候就想，到了中觀應成派之後，前面講的《緣起讚》第四個或第五個偈頌以及後面的兩三個偈頌就是講這個，宗大師覺得太妙了，就是講這種「由彼彼緣起」太妙了，因為我們原來是因為緣起就執著，現在實際上緣起完全表達的是不可以執著，這麼用起來宗大師驚訝

世尊開示得這麼精妙、精彩，而且這樣的法跟我們什麼有關系呢？跟我們離苦得樂最關鍵的就是所有的輪回從哪里解脫的解脫門就是這個，我們一瞭解這個然後脫離輪回的門就開了。

尊者也常常引就是後面有一個世尊你看的是如真實義，意思就像《廣論》毗鉢舍那後面有一個科判「入真實義之次第」，那個階段講的時候就是所謂的成佛就主要是我們入了真實義，真的完全入道真實義的話就成佛了，所入的地方就是空性，我們的心完全入到法的究竟的實相，就沒有煩惱，完全開悟，一切遍智就出現了，所有的煩惱障和所知障都遠離了。所以現在宗大師的《緣起讚》講的「見如義」也是真實義，世尊自己也看到真實義，然後按照那樣後面一直聞思然後修，後面佛的果的真實義已經得到。

一樣，他自己走這條路得到佛的法身真實義之後，就給我們開示，我們也肯定跟他一樣遠離煩惱脫離煩惱就會得到佛陀的果位，即「依真見、善說，大師學習者，遠離諸衰患，斷眾惡根故。」意思就是得到佛陀的果位或者脫離輪回的關鍵就是我們的心入真實義的話就會有這個結果，所以《緣起讚》開始的時候講為什麼緣起

空珍貴的原因是自他一切有情可以解脫、可以成佛，關鍵在於它，所以緣起空的法不是一個深入研究的道理，而是跟我們的離苦得樂綁在一起的，所以大家無始以來的願望以這個法可以達成。世尊講的緣起空這麼完美，讚美的原因在此，它是跟自他一切有情離苦得樂在一起的，所以透過緣起讚美的關鍵的原因在此，為何？

緣起空這個法可以斷除煩惱障和所知障的源頭，或者我們在流轉輪回一直痛苦的源頭它可以解決，這是關鍵，所以世尊講法的核心在此，不會講別的，就是因為世尊或者一切的諸佛要利益眾生就是把他們從輪回中救度出來，所以必須要講這個法，現在我要講的是世尊雖然這麼講，但我們有兩種的缺點，一種是一講空性就反對，就是不可能有自性空，對於自性空的這個道理完全不能認同，完全是需要有真實，如此就有點誹謗空性的法；另外一種，沒有誹謗空性的法，而是接受，但是接受的程度到什麼都不在意，喜歡空性的原因是我不要被一個規矩綁住，這個可以，那個不可以，因為這個會有那樣的果，那樣會有這個果，好像被因果綁的時候不舒服 然後空的時候就很爽 也有這種來學習空性的人，那樣的人又有一個問題。

有兩種問題，兩種問題都抓不到真正的緣起空的法，雖然世尊講的緣起空的法這麼有道理，但跟隨他的人當中很多會有這兩種錯誤，如果沒有這兩種問題才可以抓到。很多人很有個性，要麼就是執著，要麼就是完全不在意，這兩種極端都有問題的。這兩種都沒有問題的，像中觀應成派，緣起跟空可以並在一起的，那些都接受的人才能抓到世尊給我們開示的真正的法，如此我們才可以學到、修到，現在是講這個方面。

這裏講到「他宗」，這是外道，即「他宗不許人法是緣生緣起，而許彼二是實有者，墮常斷見險惡之處。」他宗外道完全否定緣起，以自宗內道而言，我們在《緣起讚》中也講過外道不承認緣起不會覺得怪，承認緣起但不接受自性空的話，這很奇怪，《緣起讚》裏也有這種道理，有點像《緣起讚》中的那段偈頌，如文：

自宗雖許彼二是緣起性，而許實有及自相有，此等亦隨常斷見轉。故欲遠離常斷見者，當許人法是緣起性，猶如水月，自性本空，謂此道理，是離常斷最勝之門。

這個是自宗裏面的，像說實事派，指的是毗婆沙宗、經部宗和唯識宗，所謂的說實事派的實事的「事」是事物的「事」，所以實有的事物就是實事派，或者一承認

事物的時候必須要實有，若事物不是實有的話，則事物本身無法安立，持那種觀念就叫說實事派，所以毗婆沙宗、經部宗和唯識宗都是這樣，現在就是講說實事派。前面他宗是指外道，這裏講自宗就是內道中最下面的毗婆沙宗、經部宗和唯識宗，這三個層面就講出來。現在問題是兩種，一種是他的見解是落斷邊的問題，連緣起都不承認；另外一種是落常邊的問題，就是他的見解有問題，所以這兩個都是，雖然兩個地方都用常斷見，但實際上以他宗來說是斷見，然後以下面的自宗來說是常見，即「常斷見轉」，到這裏就是他們的問題，他們的問題就講出來。

世尊開示的這些法，比如說外道不接受的原因是不接受緣起，自宗裏面沒有辦法瞭解的關鍵在於對緣起他能接受，但自性空的層面沒有辦法接受，兩個都是見解的問題，如果見解沒有的話，世尊才可以完全接受緣起空的法，如果見解的問題遠離，我們怎麼做？那就是「故欲遠離常斷見者」，所以這個「常斷見者」本身是干擾，世尊的核心緣起空的法我們沒有辦法接受，我們對於常斷兩種見解要遠離。若是如此，需要這裏講的「當許人法是緣起性，猶如水月，自性本空，謂此道理，是離常

斷最勝之門」，那就是把前面當理由，所以下面就有一個「故」，即「故欲遠離」，前面把它當理由的意思就是有這兩種的見解的緣故，我們無法細說世尊的緣起空這麼珍貴的法，所以我們很想遠離這兩種的見解，即「故欲遠離常斷見者」，這樣要遠離的話，需要什麼？

需要緣起跟空並在一起的那種認可心裏面要有，關鍵是你有沒有認可，你能接觸緣起空的法，先講這兩個能不能並在一起，現在正在講《正理海》，一樣月稱的《入中論》本身也好，對修空性的所化機弟子的資格講的時候就是，緣起不會影響空、空不會影響緣起，以那樣聽法的心態才可以接觸，不然我們聽的時候沒有辦法吸收，這兩個沒有違背的那種認可，是主要的接觸空性的資格的弟子的條件，這裏講到「門」，即「是離常斷最勝之門」，這個「門」的意思等於你要真正的修學空性的門是心裏面緣起跟空是沒有違背的，那種的認可是必須要有的，當然真正的達到最高的，你證悟空性才有的。

先起碼那個方面不會有負面的看法，「緣起是可以成立空性，空性當中也可以安立緣起」往那樣的方向認可是基礎。「之門」的意思有點弟子相的意思，要遠離

或者我們要遠離所化機的器的垢染。如果你想遠離常斷見者或者遠離器的垢染，真正的所化機條件是什麼？你心裏面對於緣起空是可以接受的，需要這樣，即「應當」，意思是需要，需要你心裏許可，不管對補特伽羅或者對法這兩個無論哪個方面都需要緣起對空性沒有違背，緣起是空中也可以安立的。

像「空即是色」，當然真正瞭解「空即是色」是很高的一個要求，前面先瞭解「色即是空」，然後瞭解「空即是色」，這是很高的要求，現在不是講真正瞭解的程度，而是心裏面對「空即是色」那個方向認可，像這邊說的「人法是緣起性，猶如水月，自性本空」，這個講的就是緣起的法也好、補特伽羅也好，它的緣起是可以安立的，這些緣起是自性空當中可以安立的，是那樣一個認可。那樣的認可就不會有落斷邊的危險，也不會有落常邊的危險。

應該這麼理解，「色即是空」的道理沒有落常邊的危險，「空即是色」沒有落斷邊的危險，等於「空即是色」那種程度的時候落常邊和落斷邊兩種問題都處理了，所以落常邊跟落斷邊兩種的危險都沒有的那樣的一個見解、心裏的一個條件，這是「之門」。這個相當於宗

大師後面引的《六十正理論》前面有點解釋的感覺，前面引的相當於前面的解釋，下面如文：

六十正理論云：「諸不許緣起，著我或世間，嗚呼彼當遭，常斷見等奪。若有許諸法，緣起而實有，彼亦云何能，不生常等過。若有許諸法，緣起如水月，非真亦非邪，彼不遭見劫。」

這個有三段三個偈頌，前面第一個是他宗講的這塊，中間是自宗那塊，後面那個偈頌就是兩種見者的問題，一個是斷邊的，一個是常邊的，然後想遠離那樣就必須要什麼樣的認可和心態，所以這三個偈頌就講出來。後面宗大師擔心我們這三個偈頌中的第三個偈頌的句子可能不理解，就解釋一下，比如第三個偈頌中的「非真」、「非邪」這兩個就對它解釋，下面是解釋，如文：

由非真實而離常見，由各能作自所作事，非是邪倒不能作事，遠離斷見。

現在這裏講「非是邪倒不能作事」，這裏的「非邪」和前面的「非真」是什麼意思？對此解釋一下，因為有的時候對於非真和非邪會有一些誤解。非真的意思就是遠離常見，非邪的意思就是遠離斷見，就這兩個方面。這是一個協助，其他字面已經講的很清楚，不用再講，

所以就是遠離常見跟斷見的意思。到這裏，我們要接受世尊的緣起空的法就需要我們弟子應該需要什麼樣的心態或者什麼樣見者的人，這個就講出來，然後這裏順便破一下覺囊派 下面應該到「此二俱是倒執自空之義，即自宣揚我無方便顯示此諸內外緣起遠離常斷。」是破除覺囊派的。中間的，如文：

以是若許內外諸法是自性空，復說彼空是世俗斷見者，則與二大車軌，殷重成立緣起雙離常斷俱成相違。又多自許為中觀者，謂彼與自許諸世俗法以自體空，二家相順。此二俱是倒執自空之義，即自宣揚我無方便顯示此諸內外緣起遠離常斷。

首先，這裏講到「若許內外諸法是自性空，復說彼空是世俗斷見者」，這裏講的「許」、「說」這些都是誰呢？就是覺囊派，然後現在下面說如果他們變成「則與二大車軌，殷重成立緣起雙離常斷俱成相違」，不管唯識也好，還是中觀也好，大家特別講遠離常斷，對此大家都特別重視。一樣，大家特別重視沒有否定緣起，也可以說沒有否定世俗諦，像比如以唯識來說對於依他起特別重視，依他起沒有的話則根本沒有辦法安立圓成實，所以對於依他起特別重視，這就是唯識。以中觀來說也

一樣，就是以緣起來解釋空性，就是對於緣起完全沒有把它當是要否定的或者完全要破的，覺囊派的觀念好像世俗諦的法不存在。

當然尊者講過幾次，我們不應該如覺囊派那樣解釋，而是應該於有境方面瞭解，因為以我們的有境上來說，我們的心的真正的真相就是光明心，其他的心我們都要否定，都要永斷，所以把其他的心當世俗諦。「世俗斷見者」的意思就是，覺囊派要斷世俗諦，但我們不要認為是對境法上面的世俗諦，應該是有境上面的，以勝義諦跟世俗諦來說，有境上面的勝義諦就是光明心，以世俗諦來說就是不是真的心的本性，真正的心的本性是光明心，不是這個，而是粗的心就是世俗諦，那種心要永斷。世尊就這麼解釋，當然有境上解釋的話才能解釋通。應該這麼理解。

如果對境上解釋的話，確實是這個問題，現在這裏講看唯識不是這麼說的，看中觀也不是這麼說的，那你講的空性是不是大乘的法？大乘的法只有兩個唯識和中觀，你兩個都不是，你到底是什麼派的？所以現在「則與二大車軌，殷重成立緣起雙離常斷俱成相違」，就是對依他起或緣起法上我們不要落斷邊，也不要落常邊，

這樣的見解唯識和中觀兩個都非常重視。

你現在於諸法上講空性，講的時候緣起或世俗諦的法完全永斷、完全否定來解釋，現在講「內外諸法是自性空」，對於內外諸法上講空性，但這個空性你解釋成世俗諦的法，這個世俗諦的法的意思就是比如這個桌子，桌子上講空性的話，這個桌子可以放東西有各種各樣的作用，表面上有這些作用，這些作用把它全部否定，全部否定了之後才講桌子的空性，你對於內外諸法上講空性的時候怎麼講？你解釋的時候世俗諦的表面上完全把它否定來解釋，所以「復說」的意思就是前面那個空性雖然講空性，但那個上面再解釋的時候就是以「世俗斷見者」來解釋，這兩個並在一起才是覺囊派的觀念。

不是只有前面那個，而是這兩個並在一起，所以「內外諸法是自性空，復說彼空是世俗斷見者」，就是先說諸法上的空性，對空性解釋空什麼的時候就是表面的世俗諦的道理全部否定來講空，所以「彼空是世俗斷見者」，那樣的說法就會變成「則與二大車軌，殷重成立緣起雙離常斷俱成相違」，兩個大乘的車軌都特別重視緣起，緣起方面不可以落常邊，也不可以落斷邊，你是落斷邊，所以這裏特別重視「殷重」，這兩個特別重視緣起的法

的實相講的跟你講的與他們兩個都有相違，這是直接講覺囊派的。

現在是「又多自許為中觀者，謂彼與自許諸世俗法以自體空，二家相順。此二俱是倒執自空之義，即自宣揚我無方便顯示此諸內外緣起遠離常斷。」其中的「又多自許為中觀者」就是跟覺囊派接近的，與他們的看法差不多的，所以也是跟覺囊派相順的，兩個都有問題，他們兩個共同的就是沒有世俗諦，就是完全否定世俗諦，他們兩個共同的問題就是現在下面講的，這裏講他們兩個共同的問題是在哪里講的呢？「此二俱是倒執自空之義」，這是一個問題。「即自宣揚我無方便顯示此諸內外緣起遠離常斷」，「自空」的意思就是《般若經》中自性空或者自空的意思把它解釋成比如瓶子不是瓶子，直接把它否定，像「色即是空」，就是完全否定色法，就是完全斷世俗諦，以此解釋自性空的話，就是顛倒的解釋。

自性空的意思你顛倒來解釋，實際上你這麼主張了之後，變成對你來說完全沒有辦法解釋遠離常斷，緣起的法上「內外緣起遠離常斷」。實際上緣起的法上遠離常斷的殊勝的法是存在的，也可以說透過緣起可以解釋

遠離常、遠離斷，但你連緣起都否定了，若是如此，就等於方法沒有了，實際上你完全否定緣起就相當於跟我沒有辦法溝通，就這種狀態，如此等於誰都沒有辦法度你，誰都沒有辦法跟你溝通。

宣揚的意思是否定，不是真正的宣揚，你一直講否定緣起的話，實際上就沒有管道或者方便、方法，哪方面的方法呢？就是顯示跟你開示用緣起來解釋遠離常、遠離斷那種的方法，一般認可緣起的法的話，那就有一條路，就可以說不是有自性，也不是完全無，這些都可以講的有一條路，現在變成這條路沒有，實際上覺囊派與跟隨順覺囊派兩個存在兩個問題，第一個問題就是「倒執自空之義」第二個問題就是你說這樣就叫空性，這種解釋的話等於緣起就否定了，如此沒有辦法跟你溝通，即「無方便顯示此諸內外緣起遠離常斷」，所以這個「方便」應該是為了顯示「諸內外緣起遠離常斷」。

應該這麼理解，無方便是沒有能力的意思，即沒有能力宣揚講說內外緣起遠離常斷這個道理。「宣揚我」的意思就是不是真的他自己宣揚，這個導致實際上你是這麼宣揚的，你宣揚不是真正的他自己宣揚，比如後面的句子「我無方便顯示此諸內外緣起遠離常斷」，這個

不是他說的，是宗大師跟他說的，你們這麼否定緣起或世俗諦的話，就有點像你自己宣揚任何一個人都沒有辦法跟我解釋通，好像是沒有辦法完全接受的東西，就有點對他批評的意思，前面那個導致這個也是對他批評。

一樣，宣揚這個也是批評他「你會變成這樣」，就是一個非常不客氣的批評。他不會說自己是倒執，宗大師說你把自性空的意思顛倒了。一樣，你自己現在這樣的話就變成你自己跟大家宣揚我沒有辦法顯示，或者人家沒有辦法跟我溝通也好、我自己沒有辦法遠離常斷的能立也好，對於這個是誰來顯示我們要瞭解兩個角度，一是他自己沒有能力，他自己沒有辦法顯示；另外一個，別人或龍樹，剛剛看的話就有點聽法的感覺，因為前面一直說世尊的教法的核心是這樣，但我們能否接受、能否學習，接受我們是聽法者角度的條件，這些條件現在對於覺囊派來說就沒有了，跟你沒有辦法溝通。這個顯示，我覺得不是他能不能講的意思，應該是別人，像龍樹或釋迦牟尼佛沒有辦法跟你講，就有點那種意思。

●互動答疑

學生問：「又多自許為中觀者，謂彼與自許諸世俗法以自體空，二家相順。此二俱是倒執自空之義，即自宣揚

我無方便顯示此諸內外緣起遠離常斷。」主要問兩件事，「謂彼」的「彼」指什麼東西？後面的「自許諸世俗法以自體空」的內涵是什麼？

仁波切答：「彼」指的是前面的覺囊派。「自許諸世俗法以自體空」就是除了覺囊派之外別的，他不是覺囊派但跟覺囊派很像，哪一方面？就是下面講的「世俗法以自體空」。後面是「二家相順」，「二家」就是後面的覺囊派與跟隨順覺囊派這兩個，二家的看法和主張都是一樣的。

學生問：所謂的「諸世俗法以自體空」是否定世俗法的存在嗎？

仁波切答：意思就有點像我們還沒有脫離輪回之前世俗法是存在的，脫離輪回之後世俗法是不存在的，有點像還沒有瞭解空性之前世俗法是存在，瞭解空性之後世俗法是不存在，就像那種的解釋。

所以，世俗法的真相是後面瞭解的時候，就是那種道理。他們的問題有兩個，一個是倒執，另一個是宣揚，這兩方面的問題。到這裏就相當於覺囊派的一個說法，應該是順便否定，上面藏文有「故」字，但中文沒有，中文是講「以是」，剛剛講「以是若許內外諸法是自性

空，復說彼空是世俗斷見者，則與二大車軌，殷重成立緣起雙離常斷俱成相違」，其中的「以是」就是把前面當理由，所以前段我們整個聽緣起空的法的資格就是要遠離斷邊跟常邊的那種心態，那種心態就是前面《六十正理論》裏面說，所以把前面整段當理由，主要講前面那一塊。

（答疑結束）

就是世尊講這麼珍貴的法，但還是很多人沒有辦法接受，關鍵在此，就講這個道理。這個道理講了之後，宗大師順便想到了這裏可提醒一下覺囊派的問題，這是順便提的，這段不是主要的主題。我自己認為就像對於緣起平常講到落斷邊的兩個層次，一個層次講到外道落斷邊，一個講已經到了中觀的樣子，但實際上不是，即這裏講「自許為中觀者」，超越毗婆沙宗的樣子，也超越經部宗、唯識宗和中觀自續派，然後自許為中觀應成派，認為自己深奧的不得了，什麼都不敢說不敢想，什麼都是無的狀態，持那種見解的時候又落斷邊了。

落斷邊有兩個層面的感覺，但實際真的落斷邊心裏真的否定的時候就確實是外道，不敢說現在覺囊派那種的層次，實際真的有沒有否定？不是否定的，他還是認

可輪回，但如果你是那種主張，邏輯推的話慢慢就會變成跟外道差不了多少，你的觀念邏輯推的時候就會偏向那個方面，所以落斷邊有兩個層面，一個太高的感覺，一個完全是外道的那種感覺。現在我們的書中、經論中常常講真正的就是兩種，一個是落斷邊的外道，剛剛我講真正的是落斷邊只有外道，落常邊只有內道這邊，像這樣的狀態。對於落斷邊，像覺囊派這些落斷邊應該是推才落斷邊，實際上不是落斷邊的狀態。

《中觀寶鬘論》講到落斷邊會變成墮三惡趣；落常邊變成增上生的果位，就是很執著業果，又變成造善業很認真，就變成你離不開這個輪回，所以真正的應該這樣，現在覺囊派這類自認為到了中觀之後就變成錯誤的比較不正常的一種樣子，就是他的思路有點跟道理不相合。我們要瞭解書中、經論中幾乎講落斷邊就是外道，落常邊就是內道的說實事派，沒有說落斷邊講的是中觀的層面，但如果講的話馬上推來講，像外道來說你不用推，你可以直接說他是落斷邊，這就有一個差別。實際上落斷邊就只有外道的層面，現在覺囊派那類推論就說你是落斷邊，也同時可以說你什麼都不是，像唯識也不行，中觀也不行。這是覺囊派方面，剛剛講的「故」或

「以是」，還有第二個，就是下面的「若說」。

前面講「以是若許內外諸法是自性空」，這是覺囊派落斷邊的問題。下面「若說諸事」是落常邊的問題。落常邊的問題就有兩個，一是外道的，二是內道的，這兩個都是落常邊的。落常邊的方面有兩個，這就是後面的「若說」這塊，也是把前面的當理由，前面講聽或者接觸緣起法的資格是什麼樣，這段是主要的，然後從那邊推出來，現在是覺囊派也不對，如文：

若說諸事常住外道，由不許緣起故，許諸法實有，是自師宗，非可怪處。若許緣起依因緣生，而許實有，是最可笑處。六十正理論云：「若諸說有者，執勝事而住，彼住其道故，無少分稀有。若諸依佛道，說一切無常，諍執諸勝事，安住此甚奇。」此說若於無實及無自相，而許不可立生滅等，是可笑處。

後面引《六十正理論》，也是它的解釋，前面那段宗大師對這個解釋。前面講錯了，「以是」是所以的意思。這裏講到兩個，前面講的是外道，後面講的是自宗。其實外道也有講諸法是有自性，也是落常邊。剛剛我講前面看到外道是落斷邊，內道是落常邊，若是如此，外道是落斷邊的原因看的時候，又看到落常邊的原因就落

斷邊，比如為什麼違背來世業果，因為對今生太執著，所以就不認可來世。一樣，落斷邊的原因是太執著就造成落斷邊，這兩個都是有關系。不能認為「外道是落斷邊，而不是落常邊」，外道當然也有落常邊，因為一切都是執著心造成的，不管是落斷邊還是落常邊都是執著心造成的，對此你們也要懂。

這裏講到外道也認同諸法是真實的，這樣的主張沒有什麼特別驚訝，這裏講到外道已經不許緣起了，所以他們講的諸法實有完全不驚訝，即「非可怪處」。下面是講自宗，佛教中像毗婆沙宗、經部宗和唯識宗，如果從中觀應成派的角度看的話，連中觀自續派也是，就是主張有自性，從中觀應成派的角度來說自性跟真實沒有什麼差別，所以「許緣起依因緣生，而許實有，是最可笑處」，這個太奇怪，外道他們認為諸法是真實有，這個沒有什麼奇怪。佛教中明明都認同緣起，比如像下士道、中士道、上士道，毗婆沙宗有，經部宗也有，唯識宗、中觀宗都有。

比如毗婆沙宗、經部宗，他們雖然是小乘的宗義者，但他們還是有聲聞、獨覺、菩薩，所以他們也可以說下士道、中士道、上士道，唯識當然有，我們整個從毗婆

沙宗開始大家都是下士道、中士道、上士道，或者聲聞、獨覺以及大乘的菩薩，大家都有的，這些就屬於緣起越來越廣、越來越深。我們以緣起的眼光對緣起的看法就是下士道的時候就是今生跟來世這種業果；中士道的時候流轉輪回跟脫離輪回這種的緣起；上士道的時候就是自己整個緣起跟他人的緣起中間的關係如何結合和存在，這麼廣的緣起就要修要想，而且這些都是真實的一個道理，這是四宗大家都認同的。連這麼廣的緣起大家都認同的話，你還不認同空性，這就太奇怪了，就這種意思。

所以世尊講的整個法，像宗大師在《廣論》中十二緣起的後面就講到，十二緣起實際上表達它自己是自性空，十二緣起的道理真正懂了之後，對於沒有自性這個道理就表達出來了，所以相當於你認同十二緣起，但你對十二緣起執著的時候 就會有點怪 這是無法理解的，現在就講外道他們沒有緣起的這些道理，當然對於種瓜得瓜、種豆得豆這個道理他們也認可，但他們對於緣起的認識沒有那麼深那麼廣。

自宗跟外道不一樣，就是緣起已經認得這麼深這麼廣，但若你還瞭解不真實的這種道理，那就很奇怪，奇

怪的原因就是這樣。不可以理解為緣起好像是小小的緣起，然後對外道沒有什麼可奇怪的，內道對這個方面不承認真實的話就很奇怪。不是這樣的，緣起本身我們要對它廣的詳細的來認知，然後才可以說那樣的緣起你主張了之後，不認同非真實有的話，那就很怪，就是可笑處。

宗大師引《六十正理論》，引完了之後宗大師講了一句話「此說若於無實及無自相，而 許不可立生滅等，是可笑處。」和這個道理相似的《緣起讚》中也有，所以就沒有什麼可奇怪的，宗大師為什麼講這個的原因在於世尊以緣起來成立空性是這麼有道理，它是這麼珍貴，沒有比這個更有道理的。既然對於理由你已經認了，但你對此怎麼不會連接，你卡在哪里呢？就有點想不通，對於這麼珍貴的東西你不接受，太可惜了！這麼有道理，你覺得不通就太奇怪了！如此表達出來就已經沒有比這個更殊勝了。有個理由就是成立空性的無比道理，就是無比道理的緣起，沒有比這個更有道理的。為了成立自性空，這個道理就是最完美最究竟的，若你還是覺得沒有道理，就是腦子有問題，就有點這種感覺。

到這裏就相當於 剛剛前面是第一個 是順便講的，

「以是」那邊開始第一個講的是覺囊派那塊，現在第二個講的是自宗中講的落常邊那塊，所以感覺前面已經講了真正要細說世尊的教法我們需要什麼樣見解的人，這個主要講了之後，從那裏推出來落斷邊的人也沒有辦法接受世尊的核心緣起空的法，落常邊的人也沒有辦法接受它有問題，後面兩個就有點像這個。覺囊派那邊是落斷邊的人沒有辦法接受，後面的說實事派那類的好像也沒有辦法接受世尊的教法。現在下面講到，世尊覺得太難了，我先不要那麼明顯的講緣起空。

就含義而言，甚至世尊在前面四十九天連講都不講，不用說從含義的角度講，就是這樣的心態，所以對於緣起空的法能吸收能接受不是那麼容易的，而是難度高的，下面也有點相當於把前面當理由，「以是」繼續下來的一種感覺，第一落斷邊的不行，第二落常邊的也不行，如此世尊覺得對誰開示都很難。下面的如文：

由此緣起遠離常斷極難通達，故佛念云：「我所證得此甚深法，為他宣說莫能通達，且當默住。」中論云：「由知有執者，難達此法底，是故能仁意，退轉不說法。」若如前宗，無斯難事。言是故者，謂由倒執此理成大損失，由無勝慧亦難通達，故當斷除俱謗此法文義，及單

謗義，並無安立業果等處諸斷無見，而當勵力知真實義。

這段講了兩個東西，第一就是前面是引《中論》的那個道理，第二從那裏推出來有一段，主要就是這句話，像「若如前宗，無斯難事」這就是一個道理，所以就是兩個道理，下面解釋前面《中論》的就是「言是故者」，就是對《中論》的偈頌解釋一下。現在前面《中論》的這段容易理解，就是緣起空或者空性的道理真的能接受的人，就是這裏講的「極難通達」，極難通達的緣故世尊就不想開示，所以這麼有難度，這個難度應該是前面我們講的落斷邊的覺囊派，落常邊的毗婆沙宗、經部宗、唯識宗和中觀自續派這些，他們的問題等於佛教中毗婆沙宗、經部宗、唯識宗和中觀自續派幾乎都是落常邊的，自認為中觀應成派的很高的那種又是落斷邊，這樣的緣故跟隨世尊的弟子就很難瞭解世尊講的緣起空的法，所以世尊當時不想講的原因就是因為難度很大。

我的意思是前面這兩段，剛剛我講的覺囊派和說實事派把它當理由，然後現在後面是「極難通達」的結果就出來，所以這裏講，藏文的話應該就是「連佛」，中文沒有「連」字，即連佛自己本身也受不了了，佛這麼

厲害他還是沒有辦法，所以他就覺得「我所證得此甚深法，為他宣說莫能通達，且當默住。」對於證得甚深法，剛開始的時候我也講過，就是佛果位是入真實義的果真實義，佛相當於入了諸法的真實相中，心完全入了之後就叫成佛，諸法的真實相真正的就是空性的道理，所以佛講空性的法太珍貴了，我們的心一入這個裏面就成佛了，這就是他自己的經驗。

這麼一個法的究竟的實相，但是它很深，不是那麼容易理解，所以我要講、我想講，但誰都聽不懂，那怎麼辦？雖然它是這麼珍貴。佛自己覺得太難了，誰都聽不懂，「我所證得此甚深法為他宣說莫能通達」，就是誰都沒有辦法通達，這裏先不講，他就是這個想法。宗大師引用《中論》中就是這麼說的，我們要瞭解宗大師講的不是像前面《六十正理論》引的，不是主要對《六十正理論》解釋，而是主要講這個架構他的想法，然後引根據而已，他不是主要解釋這個，對此我們不要誤解。所以我們讀的時候，對於他的思路的架構我們要抓。我們不是瞭解《中論》就解釋一下，這個解釋是另外一個事情，主要是宗大師的架構。

宗大師講到覺囊派，跟隨了世尊之後，下面的宗派

也不行，自許為中觀應成派的那些也聽不懂，所以誰都聽不懂，世尊就覺得有點頭疼，世尊就用那種道理講。講了之後宗大師用了一個詞，這也是關鍵的詞，即「若如前宗」，其中的「宗」肯定是指一個宗派，即唯識，以空性的法而言，假設唯識派來瞭解空性的法的話，則世尊不用那麼頭疼，因為唯識主張依他起，也主張遍計執相自性空，所以腳踏兩只船，心裏不舒服這邊的時候就跳到那裏，那邊心裏不舒服的時候就跳到這邊，也像是一個方法。宗大師在前面也讚歎唯識也是一個方法。確實這個容易一點，就有點心裏落斷邊不舒服的時候你就跳到落常邊，落常邊不舒服的時候就跳到落斷邊，如此就不是那麼難，所以就是「若如前宗，無斯難事」，這個雖然是順便講出來的，但是是關鍵的一個道理，意思就是世尊這麼頭疼這麼難的感覺，肯定空性的教法沒有辦法像唯識的層次那麼理解，就是這個意思。

當然主要還是在解釋的當中，對《中論》解釋一下，「是故能仁意，退轉不說法」，就這個方面解釋，所以就是「謂由倒執此理成大損失」，主要是自己就有損失，講了之後自己有損失，比如誹謗空性的法罪很重，不誹謗的話你接受肯定是偏向，你接受的偏向又對你有害。

誹謗有害，接收之後接受不正確又有害。兩邊都有害，所以就不講。有害就是有損失，即「成大損失」。這裏講倒執的意思就是變成大的損失會出現。由勝慧才能通達，若沒有勝慧的話，則沒有辦法通達。

【2017 辨了不了義善說藏論 077】

上次講到第 69 頁第一行，如文：

寶鬘論云：「如是邪執者，當得諸衰損，善知獲安樂，及無上菩提。故於此當斷，誹謗及無見，為成一切義，當勤求正知。」

以宗大師的科判來說，第 65 頁「丁二、讚彼即是經心要義」到剛剛說的《中觀寶鬘論》那段，有同學請我分段，下面先分段。總的來說分三段，從「一切佛經，皆依世俗勝義二諦而轉」開始是第二段，第三段是第 68 頁的「故當斷除俱謗此法文義」開始。第一、二、三段是什麼意思，其中講到什麼內容？首先第一段，科判「讚彼即是經心要義」，誰來讚？龍樹讚。讚什麼？世尊講這麼多的經，最終核心就是緣起空的法，緣起空的法就是這麼妙，世尊是頂尖的、無上的說法者。

龍樹主要的著作，比如《中論》開始也是以緣起來讚，最後結束也是以緣起來讚，對於世尊的讚，龍樹的很多著作一直提出來，而且書中的禮讚實際上是書的所詮的核心配合來禮讚，所以宗大師把龍樹很多重要的書

的禮讚拿出來說龍樹是這麼對世尊讚美的，這是第一段的道理。

第二段講的內容就是，實際上世尊的教法核心就是緣起空，為此解釋，也有點理由的樣子。前面先說龍樹是這樣讚美，即世尊的教法最終講的是緣起空，這樣對世尊讚美。現在實際上世尊教法的核心是不是緣起空呢？為這個方面講第二段。第三段是龍樹勸誡或者教導弟子，你們應該瞭解緣起空，為這個方面第三個科判講的「故當」。

總的來說分三段，裏面再細分的話，第二段裏面要多分一點。第一段是連接的一段，引出龍樹讚世尊的緣起空方面，第一段中又可以分三段，比如剛剛第一段開始的時候「如是若以因緣生因」相當於連接。第二段開始真正引，「如中論云」龍樹的這些書把它引出來，這是第二段。然後宗大師對此略的說明一下，下面四個禮讚的後面宗大師說「初論宣說」，這個相當於解釋，即前面引的四個禮讚的簡單的解釋。

這是第一段裏面的，第二段比較複雜一點，首先我們要瞭解，按照《辨了不了義善說藏論》大疏的科判，然後分了之後我自己有一些看法，第二段裏面分四段，

第二段就是第 66 頁的最後那句「有法緣起與法性勝義諦」，第三段是第 67 頁的「他宗不許人法是緣生緣起，而許彼二是實有者」，這個相當於第二段裏的第三段 2-3。還有第四段 2-4，就是下面第 68 頁的「由此緣起遠離常斷極難通達，故佛念云：「我所證得此甚深法，為他宣說莫能通達，且當默住。」」

第二段就是這樣分四段。首先第二段的內容就是緣起空是否真正的是世尊的整個教法的核心，如何是核心，為這個道理分四個，第一個科判是「正說」，就是緣起空是世尊的整個教法的核心，它的道理真正的正說是第一段。第二段就相當於斷諍論，斷諍論的意思就是前面的正說，為這個方面就有諍論出來，這個諍論把它結清。正說跟斷諍論是並在一起，那還是這個正說的道理裏面，這是第一段、第二段。正說主要就是世尊的整個教法的核心是緣起空，第三段講如果不了解核心緣起空的法的話有什麼樣的過失。

第四段講因為這麼危險，則很難瞭解，即對於緣起空的法不了解有各種狀態，這個很難瞭解。第四個科判相當於第三個科判的結論或總結，就是如那樣一樣很難瞭解的一個道理。剛剛我們講「極難通達」，就是一下

子落斷邊，一下子落常邊，有這樣的危險，所以很難通達，這是第四段。

第二段裏面分四段，2-1 是「一切佛經，皆依世俗勝義二諦而轉」，2-2 是「有法緣起與法性勝義諦，見有能依所依者」，2-3 是「他宗不許人法是緣生緣起，而許彼二是實有者，墮常斷見險惡之處」，2-4 是「由此緣起遠離常斷極難通達，故佛念云：「我所證得此甚深法，為他宣說莫能通達，且當默住。」」

第一段分三，第二段分四。總的大概是這樣，這裏面要清楚，比如斷諍論這塊有點長，斷諍論裏面跟前面正說有關系，「有法緣起與法性勝義諦」，這個時候斷諍論裏面沒有分，但我們分了兩種諍論，一個是前面那塊，另外一個是後面《六十正理論》那塊，這兩個諍論，先這麼說，諍論從哪里開始？當然大疏中講諍論是從這裏開始，剛剛斷諍論的前面「若許彼實有，亦復說為不可救治之見」，以這個來說相當於解釋，它不是正說裏面，正說主要是世尊的整個教法完全是二諦的道理裏面，所以世尊的整個教法完全以二諦講，先講法的表相，再慢慢的講法的實相，就是先能夠接受表相的，實相中更究竟的實相的時候，前面的那些實相相較而言就是比較淺

的，那些實相就相當於表相。

像《入行論》第九品說的「世見兩種人：瑜伽師一般。一般世間師，前者所論破。復因慧差別，層層更超勝。」意思就是上上的瑜伽師可以勝過下下的瑜伽師，就是修行的瑜伽師智慧愈來愈高的時候就勝過下面的瑜伽師，比如經部宗勝過毗婆沙宗，唯識派勝過經部宗，中觀自續派勝過唯識派，中觀應成派勝過中觀自續派，不同的宗派各個都講二諦，但越來越深的時候，前面懂的那些就是在法的表相裏面。所以世尊開示的時候先從所化機能夠接受的那個層次表相來開示，然後慢慢引導，等於整個二諦是世尊的教法，最終我們能成佛，就是入真實義。

所謂的佛或者如來，就是入了如所有性的真實義的話就成佛了，世尊自己也是這麼成佛的，所以對於所有的所化機眾生也這麼引領、這樣開示，正說中就是講這個道理。這個道理的後面就突然講到剛剛那段「若許彼實有，亦復說為不可救治之見」，這段相當於突然冒出來的感覺，好像跟正說沒有什麼關係，這裏應該不要把它放在正說，若是如此，等於它還是斷諍論，相當於如果已經講了不執著，後面不執著上面又執著的話，就很

難面對和處理，那樣的執著也是屬於諍論，對它的解答要小心，這個很難處理，所以自己要知道不可以做。

這也是一個糾正，所謂的斷諍論都是糾正，然後下面大疏中說的斷諍論是從「有法緣起與法性勝義諦」開始，這兩個斷諍論跟前面有關系，跟前面的正說的道理有什麼樣的關係？要瞭解前面我們講二諦，世尊的教法完全是以二諦開示的，正說裏有一個問題出來，就是世俗諦有法、勝義諦法性，這兩個都應該存在，不然世尊怎麼會對這兩個這麼重視的講，就是完全要否定，即如果這兩個中，一個是真實存在的，一個是不怎麼真實存在的是假的，如果那種狀態的話，世尊的教法怎麼可以以二諦來安立？那就是以勝義諦來安立的。

這個方面前面正說的時候，對於二諦兩個都很重視，如此一個諍論出來了，像根本智或根本無漏理智的眼光中看不到有法，只有法性，或者只有法，沒有有法，如此是不是無漏智不究竟？如果它是究竟的話，有法怎麼會不存在？所以到底這個有沒有問題？我們現在答復的時候，有法跟法性有沒有是圍繞根本智來判斷。以「有」而言，應該這兩個都完全是一個名言量當中，那就是這兩個同時存在，而且這兩個安立的時候是互相依賴的，

有法要安立，以法性來安立有法；法性要安立，以安立有法來安立法性。所以這兩個在名言量中安立是同時。

一樣，勝義中存在的話也是一樣存在，就是假設，但是實際上勝義中都是不存在的，存在都是名言中。勝義中也是一樣，也是有法跟法性要一起存在，這個道理不僅中觀是這麼安立，連唯識也認同，像唯識說圓成實是勝義中有、是真實有，依他起也是真實有，因為這兩個是並在一起，不可以說圓成實是真實有、依他起是不真實，或者依他起是真實有、圓成實是不真實，這沒有辦法解釋的，因為這兩個相當於有法跟法性。以有法跟法性而言，如果真實有的話一起有，假有的話一起假有。這種道理不只是中觀這麼理解，連唯識也是這麼認同的，所以這裏講「故前宗說，若依他起緣起諸法自性空者，則圓成實亦無自相。此宗亦如是說。」應該是「前宗亦說」，藏文兩個都有「亦」字，就是「前宗亦說」、「此宗亦如是說」。這是第一個諍論，這個諍論跟前面的正說有什麼關係？

另外第二個諍論的時候，前面連在一起，如果有法跟法性是真實有的話，則同時真實有。如果假有的話，同時真實有，這個道理是不對的，因為《六十正理論》

中有說勝義諦是真實、唯有真實的是勝義諦，沒有講世俗諦是真實有，所以跟你前面的那種道理有點像，前面講「此宗亦如是說」，意思就是中觀也是這麼說，怎麼說？就是有法跟法性其中一者真實有的話，則兩者一起真實有這種道理，這種道理講了之後，為這個又一個諍論。第二個諍論相當於接著第一個諍論，對第一個諍論答復上的另外一個諍論，像藏文的話，如文：

六十正理論云：「唯涅槃真實。」言唯彼真實，諸行虛妄是欺誑法者，謂虛妄不實之義，此處說為欺誑。故彼違品真實之義，亦是不欺誑。非觀實性有無之時，以有自相說為真實。

比如舉例，解釋一部經或者一部論，比如佛經中講「無明、行、識、名色、六入、愛、取、有」這些我們解釋，解釋的時候什麼樣的叫名色？名就等於就是「受、想、行、識」，色就是身體這個色法，如此解釋「色就是有」嘛，不是佛經中說「色即是空」嗎？如果這麼問時，我們會回答「色即是空」是什麼意思，然後再解釋，我們解釋名色就是色存在的樣子，然後人家問「色即是空」，色不是不存在嗎？若如此問的話，就把它拿出來然後另外一個方面解釋，「色即是空」不是色不存在，

現在這裏說中觀認為有法跟法性是一起，如果一個真實有則都是真實有，如果一個假有的話則都是假有，不可能一個真實有、一個假有，不可以這麼解釋。

如此就有另外一個疑問：你們中觀在《六十正理論》當中不是這麼說的嗎？就是真實有只有勝義諦是真實有，為何又解釋這個不是這樣？這裏分的意思就是剛剛我們正在講的不一樣，這個把它分出去，為何？人家以為是一樣，接著問題就出來了，所以第二個諍論，《六十正理論》相當於兩個是連在一起的，為此我們說明諍論這塊。然後下面就是沒有瞭解緣起空的話，就會落常邊、斷邊，為這個方面裏面又分三個，現在講的是大疏裏面的分法，剛剛前面分了四個，開始的時候我們分三個，然後第二裏面我們又分四個，分了四個之後 2-3 中又分三，2-3 中的第二段是從「以是若許內外諸法是自性空，復說彼空是世俗斷見者，則與二大車軌，殷重成立緣起雙離常斷俱成相違」開始分。

第三段就是「若說諸事常住外道，由不許緣起故，許諸法實有，是自師宗，非可怪處。」其中講到的內容就是首先是正說，因為 2-3 本身就是如果不了解緣起空的話會落常邊或者斷邊，等於不了解緣起空的話則沒有

辦法解脫，不然我們要麼墮三惡趣，要麼就會在流轉輪回中增上生的果位，所以第一個是正說，第二個是破除覺囊派或者與覺囊派相似的見解，第二段正說的時候順便講這個道理，這是第二段。

第三段那就是前面正說裏面的。第一段是正說，第二段是順便可以破除一下他宗的見解，現在回到主題上跟這個有關系的，剛剛講落常邊、落斷邊的狀態中，哪一個是我們沒有辦法接受，哪一個是還可以，我們跟著釋迦牟尼佛後若對於緣起空的法還沒有瞭解的話，那就是說不過去的。若沒有跟著釋迦牟尼的外道那還可以，因為你的導師沒有跟你講緣起空的法，那你對這個不了解，或者你落了常邊、斷邊，也還能接受，就是也可以過得去。第三個道理就是我們跟著釋迦牟尼佛之後對於緣起空沒有好好學到的話就有點過不去，就是這個方面的道理，這是第三段。2-3 中分三。

然後 2-4，先宗大師引這些經論的時候，他先描述經論的內容然後再引，有的時候先引經論然後再解釋。2-4 這段宗大師對《六十正理論》的三個偈頌的內容解釋，然後引，這個上次講過了。第二段講完了，前面開始的時候整個大的科判分三個，我們現在到了第三個，

原本開始的時候分三個的第三個，這裏講到三個，一個就是斷除「故當斷除俱謗此法文義，及單謗義」，等於就是法的文跟義兩個一起斷除，斷除的意思就是拒絕、不接受，比如以毗婆沙宗、經部宗小乘的佛教徒來說，世尊的緣起空的法，像《般若經》的法，義不用說，對於文本身，小乘不認可世尊的教法，不認可這是佛經，像我們念的《心經》《金剛經》他們完全不認可是佛經。

像這裏講的「斷除俱謗此法文義」，以唯識來說，雖然對於《般若經》中轉法輪認可，但僅僅是對於詞認可，對裏面的意義並沒有好好瞭解，對意義沒有抓到、捨棄了，第二種就是「單謗義」，這是第二種。第三種就是，可能已經自認為是中觀，對於《般若經》中轉法輪的法義都認可，但認可的時候太極端，變成落斷邊，這是第三種，即「無安立業果等處諸斷無見」。

這三種問題我們都已經講過了，這些也是必須要遠離的，剛剛應該講的是「俱謗」、「單謗」、「無見」這三個，所以這三種我們都要去除、不要染到，這三種狀態都是屬於世尊的弟子，但是有這樣的一些障礙，沒有抓到世尊教法的核心緣起空，對於這些見解都我們要遠離，所以就是「故當斷除」。這裏應該也可以理解為分兩種，

意思是第三個是「無見」，前面兩個是「有見」或常見，比如以毗婆沙宗跟經部宗來說就是「有見」，唯識也是「有見」，都是執著，我們稱之為「說實事派」；另一種是已經是中觀了，但對於空性一種極端的解釋就是落斷邊，這就是「無見」。對於這兩種我們都要遠離，所以就是「故當斷除」，所要斷除的有兩種，即「有見」和「無見」，分三個也可以，不要染到這些。

然後要努力的是瞭解中觀的能不能的道理，對法的實相瞭解的話，對於真正的客觀的或真相要瞭解，為這個我們要努力，即「而當勵力知真實義」，這是龍樹教導我們的，宗大師說「而當勵力知真實義」，在哪里說？龍樹在《中觀寶鬘論》中這麼說的，如文：

寶鬘論云：「如是邪執者，當得諸衰損，善知獲安樂，及無上菩提。故於此當斷，誹謗及無見，為成一切義，當勤求正知。」

這兩個偈頌前面是理由，後面是所立，後面所立講「當勤求正知」，龍樹教導我們應當努力追求真相，這個方面我們要好好努力，對於中觀法的緣起空真正的實相這個方面要努力，關鍵問題在於我們很容易偏向於右邊或左邊，所以這裏講「故於此當斷，　誹謗及無見」，

以「誹謗及無見」來說，前面兩個是「誹謗」，第三個是「無見」，比如毗婆沙宗跟經部宗來說，當然文跟義都誹謗了所以就是「俱謗」，唯識就是「單謗」，義沒有完全抓捨棄不少，這也是一種謗。第三種就是沒有誹謗而是全部接受，但是太極端了，就是完全是空，那種就是「無見」。

危險就是這樣，好像有的時候文義都誹謗，有的時候義沒有抓到，有的時候抓了之後太極端又是另一種解釋，所以這些就很容易會走錯，這些路要遠離，所以這裏講「當斷」，即「故於此當斷，誹謗及無見」，為了走這條路，應該遠離這兩個或者三個，所以誹謗及無見都要遠離、要斷除，然後要特別謹慎抓到法的真相，這樣學到的話後面就可以成佛，即「為成一切義」。所謂的成佛，就是宗大師在《廣論》中說的「入真實義次第」，「入真實」真正解釋的時候就是成佛，果的階段入真實，道的階段入真實，基的聞思的階段入真實，所以「為成一切義」，也可以究竟來說是果的階段，這個之前是道的階段，道的階段之前是基的階段。

我們為了法的真正的真實義要瞭解、要努力，即「當勤求正知」，這個是關鍵，他教導的就是後面這個偈頌，

前面講缺點跟優點，雖然我們跟著釋迦牟尼佛，但是對於緣起空的法，有的時候文義兩個都俱謗，有的時候單謗，有的時候極端的無見，若是如此則變成對自己沒有幫助，有的時候是損害，即「如是邪執者，當得諸衰損」。如果我們跟著他，真的對他的緣起空的法學到的話，那我們眼前也好，究竟也好，都非常好。所以真正好好瞭解不誤解緣起空法義的話（善知），就會得到安樂及無上菩提，對於眼前跟究竟都有好處。

這裏講「善知」的話會如何，「邪執」的話會如何，這兩個是評價。評價之後，我們要謹慎，不要走那三條路，誹謗或無見的路不要走，這是龍樹給我們的教導，然後是宗大師給我們的教導，如文：

論師解釋甚深經義，宣說無量正理異門，當知餘門，皆是通達此義支分，於中觀義精勤修習。此正道理，已於餘處數數宣說，復欲廣造中觀論釋，故於此中略說爾許。

剛剛前面說的宗大師有一句話就是還沒有引《中觀寶鬘論》的時候，引了「而當勵力知真實義」這是龍樹給我們的教導，引了龍樹的教導，哪里教導我們、勸我們？就是《中觀寶鬘論》現在是宗大師給我們的勸告，

那就是下面的「於中觀義精勤修習」，這就是中觀師給我們教導、勸我們，還有就是說他會寫《正理海》，你們要好好讀《正理海》。

龍樹對空性講的正理，這裏他不會講，《中論》會講，那個時候你們看《正理海》的意思，這裏有講「欲廣造中觀論釋，故於此中略說爾許」，其中的「欲」就是他想解釋《中論》，即「欲廣造中觀論釋」，以此可以理解宗大師後面《廣論》的毘鉢舍那還沒有寫《中論》的解釋《正理海》。

一樣，《辨了不了義善說藏論》的時候他還沒有寫《正理海》，從這裏可以看出，他寫《辨了不了義善說藏論》的時候說「我有解釋《中論》的想法」，從此處可以理解《正理海》是《辨了不了義善說藏論》後面他才寫的，應該是同年寫的，但從時間的先後來說是先寫《辨了不了義善說藏論》，後寫《正理海》。還有龍樹的著作是基於世尊在甚深的法上有授記，所以我們要瞭解空性必須要看龍樹的書，他的書中《中論》是最主要的，龍樹雖然有其他的書，但是是協助不是主要的，所以我們讀的時候這個方面要注意，把龍樹的其他的書當支分，主要是他的《中論》要好好讀。

這邊講的經應該有這個意思，即「論師解釋甚深經義」，其中「經義」的意思就是佛經，等於佛經甚深的法誰會真正弘揚？佛有授記就是龍樹，他解釋甚深的經義我們要全心全意的跟隨，同時要瞭解他的書中哪個是重要，哪個是支分，我們最終要瞭解緣起空的法，所以龍樹自己也勸我們，像《中觀寶鬘論》中就這麼勸，他自己的《中觀寶鬘論》中世尊也有授記，就是講甚深的法，所以我們一定要跟隨龍樹來瞭解緣起空的法，而且他的書中哪個是主要的我們必須要好好讀，即「此正道理，已於餘處數數宣說，復欲廣造中觀論釋，故於此中略說爾許」意思是你們看《正理海》這裏我就不講了。

【2017 辨了不了義善說藏論 078】

上節課講到科判丙二。我們學習宗大師的《辨了不了義善說藏論》的時候要思維，我們的暇滿人身不管修什麼樣的法，比如修密乘的大威德金剛、密集金剛、金剛瑜伽母等，前面必須要思維跟這個法結合的一個勸取心要心，道次第整個下、中、上士道的勸取心要心，是以前面的暇滿義大難得來生起一種精進的心。一樣，不管修什麼樣的法都需要這樣的暇滿人身，像《辨了不了義善說藏論》來說，每一次打開心裏要想一下，我們能修學《辨了不了義善說藏論》的暇滿人身有了，就要更珍惜更精進。

科判丙初已經學完了，丙初相當於龍樹菩薩解釋釋迦牟尼佛的般若，世尊最主要的就是《般若經》，這部經真正的意義龍樹是怎麼解釋，相當於宗大師寫的《緣起讚》，科判“丙初 龍猛菩薩如何解釋經義”，本身就是龍樹菩薩如何解釋經義。“乙二 解釋經義分二”這個科判中分出來兩個科判，其中包括剛剛我講的“丙初 龍猛菩薩如何解釋經義”，這個科判又分出來兩個科判

（初又分二 丁一 釋緣起義即無性義；丁二 讚彼即是經心要義），這兩個我們已經學完了，實際上這兩個科判中的內容跟宗大師寫的《緣起讚》差不多一樣的意思。如果我們對於《緣起讚》的內容不那麼清楚的話，可以把丙初中這兩個科判的內容讀一讀，然後再看《緣起讚》就有感覺，這是平常我自己的看法。

因為這裏不是偈頌，相當於一直把一個道理講的很清楚，《緣起讚》是偈頌形式，有的時候不那麼容易抓到它的脈絡，可以看看這兩個科判的內容，雖然不是很深，但對於大綱抓得很準，等於世尊在經典中真正的空性是怎麼講、龍樹對此是怎麼解釋，這個科判中講龍猛菩薩如何解釋世尊在佛經中講的空性，龍樹的看法解釋的時候就相當於宗大師的看法，所以宗大師前面講《緣起讚》的意思的時候後面就講龍樹菩薩，龍樹菩薩的密意是月稱來理解的，就又講月稱。

宗大師透過月稱瞭解龍樹，透過龍樹瞭解世尊的密意，宗大師就是這樣理解的，從《緣起讚》中可以看出，最終龍樹對世尊的法如何解釋，整個《緣起讚》就是這種架構的感覺。下面的兩個科判裏面的內容有時候看看也很好。現在丙初結束了，“丙二、彼諸弟子如何解

釋 ”，即跟隨龍樹的弟子們如何解釋空性或《般若經》的義，因為龍樹已經講了《般若經》的義，現在他們跟隨龍樹來學習《般若經》的所詮緣起空的法，也跟隨龍樹來解釋。

一般來說，跟隨龍樹的有聖天。剛剛念的二勝六莊嚴中，龍樹的心子是聖天，無著的心子是世親，陳那的心子是法稱，三對師徒，這就是叫六莊嚴；二勝就是釋迦光跟功德光，他們不是心子師徒的關係，但兩人對戒律有很大的貢獻。我主要講的是跟龍樹最親近的是聖天，幾乎外人看的時候二者是一個主張或觀念，第一個科判“龍猛菩薩如何解釋經義”，也可以說“聖天菩薩如何解釋經義”，二者差不多，是並在一起的，但跟隨龍樹或者跟隨龍樹和聖天他們兩個，跟隨的時候各有各派的解釋，目前宗大師這裏分三個，即兩個自續派，還有應成派。中觀跟隨龍樹，可以說分兩派，也可以說分三派。

“丙二、彼諸弟子如何解釋”，應該就是他們三個，下面的科判宗大師講“此中分二 丁初 自續中觀師如何解釋聖者諸論；丁二 應成中觀師如何解釋聖者諸論 ”，其中的“聖者”就是指龍樹，聖者龍樹的觀念解釋的時候兩派就出來了，自續派中又分兩個，就是

“初又分二：戊初 清辯論師如何解釋 ；戊二 靜命父子如何解釋”，如此就變成三派，就是有兩派或三派，現在宗大師沒有馬上分科判，中間一段話，可以說是連接的話，如文：

龍猛菩薩上首弟子，謂聖天論師，此造瑜伽師四百論，廣顯龍猛菩薩之軌。佛護、清辯、月稱、靜命等諸大中觀師，皆依為據等同菩薩。

到這裏就是一個道理，這裏講到一個論式，前面“龍猛菩薩上首弟子，謂聖天論師”相當於所立，後面是能立因，能立的理由分兩個，第一個能立就是“此造瑜伽師四百論，廣顯龍猛菩薩之軌”，第二個能立就是“佛護、清辯、月稱、靜命等諸大中觀師，皆依為據等同菩薩。”從這裏可以理解，現在宗大師下面講“彼諸弟子如何解釋”，但是分的時候聖天不可以拿下來，為何？聖天還是跟龍樹一樣的看法，現在這裏是講這個道理，這裏講到“上首弟子”，意思就是他不像佛護、清辯、月稱的等級，他相當於與上師龍樹菩薩等同的，下面分這派那派，就是對龍樹解釋有不同，但不同的派不可以把聖天拉下來，聖天完全是龍樹的上首弟子，為何？

第一個原因就是聖天的《四百論》中完全是龍樹的想法，就是把龍樹的整個觀念列出來，二者如同一個人，整個思想和觀念都是一個人的樣子，這是第一個理由，因為龍樹確實把聖天當上首弟子，他們整個思想都是一樣的，從哪里可以看出？從《四百論》中。《四百論》很重要，是我們必須要讀的一部論，有的時候《四百論》跟《中論》中的很多段落可以對照，《中論》中有的地方不夠詳細的時候看看《四百論》就可以清楚。我希望你們學習《正理海》的時候，《中論》有的地方連接《四百論》來解釋。所以要把《四百論》當成對於龍樹的觀念更清楚的作用，即“廣顯龍猛菩薩之軌”。

龍樹的觀念在《四百論》中講得很清楚很廣，這是第一個理由，聖天確實可以代替龍樹，所以是上首弟子，這是最主要的，看聖天的書就可以看出他的思想是否跟龍樹一樣。還有佛護、清辯、月稱、靜命等偉大的、有智慧、有覺悟的祖師，我常常用覺悟這個詞，覺悟應該相當於修的很高但沒有完全成佛的意思，比如修空性，不是只有學問的層面，而是內心的證悟，你們應該這樣來解讀覺悟的意思。那些厲害的、有覺悟的祖師們也把聖天看作跟龍樹一樣，即“皆依為據等同菩薩”，等同

菩薩的“菩薩”就是龍樹，所以把聖天當跟龍樹菩薩一樣的，這是能夠信任的，但一般人這麼認則不可信任，這也是一個理由，就是上面講的“上首弟子”，聖天菩薩是龍樹上首弟子的理由。等於聖天完全可以代表龍樹，把這個當理由。

前面那段就是能立因，所立的結論出來就是聖天菩薩是上首弟子，或者聖天菩薩完全能夠代表龍樹的一個位置，以此為理由，“故”就是把“龍猛菩薩上首弟子，謂聖天論師”那段所立當理由，因為這個已經透過兩個理由成立了，所以把它當理由。

故如先覺，說此師徒之論，為根本論。故此當說聖父子後，解釋此等意趣之理。

然後很多“先覺”，就是以前西藏宗大師之前的祖師大德們，他們都有一種共同的說法，把它分兩個，應該把龍樹聖天並在一起算一個，下面的佛護等弟子算另外一個，中觀公認龍樹聖天兩位祖師，他們兩位可以說就是這裏講的根本論師，以他們的書來說就是根本論，所以這裏講“故如先覺，說此師徒之論，為根本論”，其中的“師”就是龍樹，“徒”就是聖天，他們兩個的書可以說是根本論。宗大師之前那些西藏的祖師大德把

印度的龍樹跟聖天當中觀的根本論師，佛護等下面的跟隨他們兩位的跟隨者，這種稱法是宗大師認可的，不只是過去的祖師大德這麼說。

這裏的“如”就是肯定的意思，如他們所說的一樣，即“故如先覺，說此師徒之論，為根本論。”這個把它當理由“故此當說聖父子後，解釋此等意趣之理。”應該這麼理解，這句話解釋佛護、清辯等是解釋者，他們跟隨聖父子龍樹跟聖天，意思就是佛護他們跟隨龍樹跟聖天，即“聖父子後，解釋”，其中的“後”就是跟隨的意思，跟隨龍樹和聖天解釋，解釋者是佛護等跟隨者，他們怎麼解釋？所以“此等意趣之理”，其中的“此等”就是指佛護等跟隨者，現在宗大師要解釋他們的想法，“此當說”的說者就是宗大師，宗大師現在這裏要說，就是跟隨龍樹的佛護等祖師大德是如何解釋龍樹跟聖天的觀念。

因為科判是“丙二、彼諸弟子如何解釋 ”，現在這段話相當於“丙二、彼諸弟子如何解釋 ”要開始的意思，“故此當說聖父子後，解釋此等意趣之理”，現在宗大師要說“彼諸弟子如何解釋 ”，“當說”就是現在他要說，要說“彼諸弟子如何解釋”。“聖父子後，

解釋此等意趣之理”相當於有點像把科判“彼諸弟子如何解釋”講出來，現在是要講這段，所以才分出下面的科判。解釋的時候，不單獨解釋聖天的，而是龍樹跟聖天並在一起，他們的觀念下面佛護等來解釋，就是現在宗大師在《辨了不了義善說藏論》後面中觀的那塊中主要講的是佛護等的觀念。若是如此，這裏講到宗大師說雖然弟子中也有別的一些有名的，但是這些祖師對空性方面沒什麼講解，雖然在中觀的祖師中很有名，但對於空性方面沒怎麼講，那些有名的祖師觀念如何我沒有辦法講，只能講空性方面有名的中觀大德祖師的解釋，分出來就是下面的，如文：

又勇論師，及龍菩提等雖有眾多大善巧王，然彼等所釋中觀之論，未見有譯，故當宣說餘有論者有大差別之宗。

現在是沒有，雖然勇論師和龍菩提兩個相當有名，就像龍菩提造了很多密法方面的著作，密集金剛方面對龍菩提的書非常重視。馬鳴菩薩這裏叫“勇論師”，我們平常念的密乘的根本頌就是他造的，還有誦戒的時候總懺就是他寫的，密乘的十四個根本墮的偈頌也是他寫的。勇論師和龍菩提兩個是“大善巧王”，很有名的中

觀祖師有很多，“雖有眾多大善巧王”，但是他們沒有寫關於空性方面的書。

“然彼等所釋中觀之論，未見有譯”，其中的“中觀”就是指解釋空性方面，那就沒有看到，就是“未見”，所以沒有辦法寫，只能別的書，像清辯、靜命和月稱的，主要是他們三個，兩個中觀自續派來說主要就是清辯跟靜命，中觀應成派來說最主要是月稱，就是這裏講的“宣說餘有論者”，他們對中觀有解釋，也可以說他們對龍樹跟聖天的觀念有解釋，但他們解釋的時候有差別，比如清辯是這樣解釋，靜命是那樣解釋，月稱又是另外一種解釋，這就是差別，現在宗大師在這裏要說，即“當宣說”，宗大師在這裏要說“餘有論者有大差別之宗”。

這段主要講雖然有別的有名的中觀祖師大德，但他們於空性方面沒有著作，空性方面要解釋的話就是現在宗大師選擇的清辯、靜命和月稱，為此宗大師在這裏開示。這是連接的部分，相當於科判還沒有真正分出來之前，科判為什麼這樣分，科判是“彼諸弟子如何解釋”，這裏面分出來的時候直接分像中觀自續派如何解釋、應成中觀師派如何解釋，為什麼這樣分一定要有一個理由，

而不是馬上這樣分，所以“彼諸弟子如何解釋”，還沒有分之前讓我們明白為何分的道理，為此這段話解釋。下面中觀自續派分兩個，即“初又分二：戊初 清辯論師如何解釋；戊二 靜命父子如何解釋”。

雖然宗大師的科判不多，但你們學《辨了不了義善說藏論》的科判，我覺得宗大師的科判特別能抓到重點，比如清辯真正的觀念是什麼、靜命真正的觀念是什麼、月稱真正的觀念是什麼，把他們的差別抓到，即“當宣說餘有論者有大差別之宗”，所以宗大師的科判能抓到重點和差別，這些科判我們要背，每次讀完之後要想一想裏面具體的內容。科判分的時候特別抓到重點“初中分三 己初 於勝義中如何解說人法有無自性 ；己二 於名言中如何解說有無外境 ；己三 顯示破勝義有以何正理而為上首”，這三個科判我們要好好背，這三個科判很重要，特別把一些觀念抓出來。

首先，“於勝義中如何解說人法有無自性”，大家要瞭解，中觀認為整個諸法都是假的或者諸法是空，中觀整體完全是認同《般若經》的，《般若經》中講一切都是假的、一切都是不真實的，這個觀念大家都認同，但裏面的差異，比如中觀應成派說不真實的時候相當於

完全在哪里找的時候找不到，所以沒有自性；中觀自續派的觀念就一直講勝義中沒有自性，但還是有自性，這裏特別用“於勝義中如何解說人法有無自性”，意思就是清辯論師的立場就是對《般若經》的解讀，不管法也好，還是人也好都否定，不是初轉法輪這樣，初轉法輪對人對補特伽羅否定，但對法不否定，而中轉法輪《般若經》把一切都否定，法也好、人也好都否定，但《般若經》對這個否定的時候，清辯論師的立場來說是如何否定，是否如中觀應成派一樣連自性都否定呢？不是，那是什麼？

是於勝義中有自性否定，而不是有自性否定，這裏講“於勝義中如何解說人法有無自性”，這個就像清辯論師的科判跟靜命論師的科判要對應來瞭解他們兩個的差異，還有他們兩個跟中觀應成月稱的差別要對應來瞭解，平常我們也是這麼學的，中觀應成派中月稱，中觀自續派中清辯跟靜命兩個對應來瞭解。一樣，宗大師的《辨了不了義善說藏論》中這些科判，清辯跟靜命，宗大師分科判的時候這兩個互相對應來瞭解差別，一樣他們兩個並在一起，他們兩個有差不多的共同的看法，跟中觀應成派月稱的看法對應來瞭解。

首先，第一個科判“於勝義中如何解說人法有無自性”，先分一下，分兩個，第二個裏面 2-1、2-2。先分粗的，再分細的。首先分兩段，第一段就不用說了，這裏本身就是第一段，第二段就是從“清辯解釋菩薩意趣時，如何解釋二無我勝義，若知此師決擇三相之理，則極明了。”這裏就是 2-1。2-2 就是“般若燈論云：「故若欲說增益自性差別遍計所執相無自性者，應當受許中觀正理。」”所以我們主要是分兩段，第二段分 2-1、2-2。

首先這麼理解，現在主要宗大師科判的名字就是“於勝義中如何解說人法有無自性”，這是清辯論師的看法，為此這段要講，透過什麼理解清辯的這些觀念，先是宗大師依什麼書來瞭解，所以先講這些書。我們先分第一段，第二段才真正的開始講清辯論師的立場對人跟法於勝義中有無自性，我們剛剛從 2-1 這裏才開始真正的講。若是如此，對於清辯的觀念如何瞭解？清辯的《般若燈論》一直反駁唯識，反駁唯識的時候就可以看到很多他的觀念，他怎麼反駁唯識，這是 2-1。第二段分 2-1、2-2，2-1 中怎麼反駁唯識這塊，2-2 這邊已經否定唯識觀念，他自己是如何解釋，所以 2-2 是真正他自

己的觀念，但他自己的觀念是從他反駁唯識的時候看得出來，所以宗大師怎麼理解清辯的立場是法無我、人無我，宗大師是透過唯識如何反駁，後面他如何解釋《解深密經》，如此可清楚知道清辯對人無我、法無我上的看法，所以我們分 2-1、2-2 的原因在此，第一段這裏開始，如文：

今初 論師所造諸中論中，根本慧論為主。其釋有八，謂無畏論、提婆沙摩論、古拏摩底論、古拏室利論、悉提羅摩底論，並佛護、清辯、月稱之疏。觀音禁說清辯是依提婆沙摩論釋現白論。其無畏論解二十七品云：「大德提婆亦云，聞者及所聞，說者甚稀有，故略說生死，非有邊無邊。」此引四百論證，故非自釋。佛護清辯月稱釋中，皆未略引彼釋，故亦可知。

這段中宗大師先講科判“彼諸弟子如何解釋”，弟子中像清辯如何解釋也拿出來，先講龍樹解釋的書有多少，比較有名的當時印度有八位解釋，就是龍樹對空性方面看法的解釋有八部論典，如果下面觀音禁的書加進來的話，應該不是《中論》的解釋，而是《般若燈論》的解釋，觀音禁相當於清辯的心子，所以清辯的《般若燈論》他的心子有解釋，觀音禁的解釋不可以說完全是

《中論》的解釋，而是《中論》的解釋的解釋，如果加進來就是九個，如果不加進來就是八個。

當時印度對《中論》的解釋，這裏面像藏文版的有四個，第一個叫《無畏論》，後面的三個，大家知道佛護的解釋有了，清辯、月稱的當然有，八個裏面這四個是藏文版的，其他就沒有，先列出來，龍樹對空性的觀念解釋出來有八個，八個中四個藏文中有，四個沒有，這四個因為沒有藏文，所以宗大師不知道，但其他四個裏面，像《提婆沙摩論》，清辯的弟子觀音禁提出《提婆沙摩論》是什麼樣，觀音禁解釋清辯的《般若燈論》，解釋的時候講到清辯是跟隨《提婆沙摩論》，這是宗大師目前知道的。除此之外，只有這個名字提出來，因為觀音禁的書有藏文，然後對剩下來的佛護、清辯、月稱的三部論典，別人對這三部論典如何認定，宗大師也一樣認定。

對《無畏論》來說，別人對它認定而宗大師有看法。別人有什麼樣的認定？就是把它當是龍樹寫的，“故非自釋”，平常自釋的意思就是根本論的作者自己的解釋，月稱菩薩寫《入中論》，《入中論》根本頌的解釋他自己又寫了一個論，就叫“自釋”，自釋就是根本論的造論

者自己再解釋。現在是“故非自釋”，因為對《無畏論》西藏有些祖師認為是龍樹自己對《中論》的解釋，對此宗大師有看法，對佛護、清辯、月稱的看法，其他祖師跟宗大師是一樣的，但對《無畏論》有看法，宗大師覺得人家的認定是有問題，為何？宗大師有兩個理由，第一個理由是前面那段，第二個理由是後面那段，第一個理由如文：

其無畏論解二十七品云：「大德提婆亦云，聞者及所聞，說者甚稀有，故略說生死，非有邊無邊。」

《無畏論》引了《四百論》，龍樹怎麼會引他弟子聖天《四百論》的偈頌呢？不可能，所以這裏特別明確的說肯定不是龍樹寫的，就是“此引四百論證，故非自釋。”

佛護清辯月稱釋中，皆未略引彼釋，故亦可知。清辯解釋菩薩意趣時，如何解釋二無我勝義，若知此師決 擇三相之理，則極明了。

第二個理由，假設是龍樹寫的話，對龍樹這麼崇拜的佛護、清辯、月稱三個的論典中肯定要提出《無畏論》，但完全沒有提出來，所以從那裏也可以知道它不是自釋，即“佛護清辯月稱釋中，皆未略引彼釋，故亦可知”，

彼釋就是《無畏論》,《無畏論》一點都沒有引，“皆未略引彼釋，故亦可知”，由此可以理解《無畏論》不是龍樹自己寫的, 這是第二個理由。這個相當於是第一段，然後我們開始第二段。

第一段中清辯的書已經介紹了，所以宗大師就會看清辯的書、靜命的書對照，還有清辯跟月稱討論的時候月稱對清辯有什麼看法、靜命對清辯有什麼看法，從這裏面就可以看出他們各個不同的主張，宗大師先介紹整體的書，自己目前看的是這些書，這個後面宗大師才會解釋清辯有什麼看法。宗大師對各種經論整體閱讀全面瞭解，不是僅對於一本書亂解釋，而是從整體的角度來理解，介紹整個八本書，目前藏文有多少，然後有什麼看法，這些講完了，現在開始講 2-1。

2-1 中首先要分幾個，剛剛有分，2-1 本身來說，清辯否定唯識的觀念，如何否定唯識的觀念？我們先要瞭解，唯識是解釋《解深密經》的，唯識解釋的時候，清辯有看法。所以否定唯識的時候，先瞭解唯識是完全解釋《解深密經》的，解釋的時候清辯對它反駁，唯識的觀念中, 我們前面讀過諸法上解釋三性, 即依靠依他起，它的所依是依他起，然後遍計執把它破的時候就變成圓

成實出現，所以諸法的究竟的實相圓成實解釋的時候完全是以三性來解釋，這就是《解深密經》最主要的主題，所以對三性解釋的時候，否定遍計執，有的時候是名言安立，有的時候是分別心安立。

遍計執就是名言安立，或者是分別心安立，名言安立跟分別心安立是因為我們把它當有自性，破有自性的時候就是圓成實。我們瞭解實際上它是名言安立、沒有自性，它是分別心安立、沒有自性，那樣瞭解的話等於抓到圓成實，這是唯識的觀念。唯識如此解釋的時候，清辯論師就有一個看法，就是你否定有自性，但名言安立不可以否定有自性。唯識認為它實際上是有自性的，分別心安立實際上是有自性，不可以說沒有自性。所以清辯論師對唯識的這些觀點提出不同的看法，從此處可以理解，清辯論師認同諸法是有自性，不可能是沒有自性。

若是如此，清辯論師是中觀師，有著與唯識不一樣的對《般若經》的解釋，但他對《般若經》解釋的時候不像中觀應成派那種諸法是無自性的不認可，為何？因為現在看清辯論師對唯識反駁的時候，唯識說名言安立也好，分別心安立也好，那樣的當下，否定有自性的時

候清辯論師是不認可的，所以像中觀應成派的話，否定有自性就是對了，但清辯論師不認同，清辯論師對於有無自性，肯定會加一個“於勝義中”，真正的宗大師的科判“於勝義中如何解說人法有無自性”，所以這個就是這麼來的。現在我們看 2-1 如何反駁唯識，2-1 中先分兩個，第二個從哪里開始？如文：

又般若燈論云：「若謂任誰由彼二法所遍計義，彼即非有。譬如於繩妄起蛇覺，然遍計執非無所有，以現彼相亂覺所計雖無所有，然名言中於盤繩上彼非無故。」

2-1 中分兩個，之後就是第二。前面那段分四個，第二就是“般若燈論云：「遍計所執，名、相、分別、正智、真如”。第三就是“名言中有，應成派論中，亦多說名自性、自體、 及自相等，此師論中”。第四就是“故於人法，雖未通達無自相之自性”。剛剛沒有講 2-1 中為何分兩個，首先第一個我們所謂的名言安立，或唯名言安立，或唯分別心安立，有的時候我們會有那種看法“唯名言，那是名嗎？”、“唯分別心，那是分別心啊！”一般的人會有這樣的想法，所以清辯論師也是有點這樣的想法，即“唯識你如果把名言安立否定有自性，意思就是名言本身是沒有自性嗎？分別心本身是

沒有自性嗎？那樣是不對的！”就是這種態度。

2-1 等於清辯論師否定唯識對《解深密經》的解釋，2-1 否定中分兩個 第一個裏面又分，就是先有 2-1、2-2，然後 2-1 裏面又分兩個，兩個中的第一個中又分四個，剛剛我講的就是 2-1 中分兩個的時候。2-1 是清辯論師否定唯識對《解深密經》的解釋，現在是否定唯識《解深密經》解釋的時候，你是選擇這樣解釋嗎？不可以。你是那樣解釋嗎？也不可以。所以就分兩個。

剛剛第一種就是如果你否定的是有自性這塊是名言本身是有自性否定、分別心本身是有自性否定，若是這樣的話有問題，這是第一種。第二種不是名言跟分別心本身，而是名言所安立的那塊跟分別心所安立的那塊如果沒有自性，也不對，這是第二個。

所以 2-1 中分兩個，剛剛是另外一個“又般若燈論云”開始，這是 2-1 中分兩個。分兩個之後，第一個中又分四個，第一個相當於正說，第二、三、四是隨著這個而說出來的，還有就是透過清辯論師的主張可以顯現出來，還有後面第三跟第四是透過清辯論師對唯識反駁的這段可以看出清辯論師的想法，他跟中觀應成派不一樣的看法就是這一塊。首先，第一段如文：

清辯解釋菩薩意趣時，如何解釋二無我勝義，若知此師決擇三相之理，則極明了。此如般若燈論云：「此中若謂無色意言及色名言遍計所執性，是謗有事，以謗意言及名言故。」此說遍計所執相無自性時，若謂遍計所執，是能遍計自性差別之分別與名者，彼二是蘊所攝，則謗依他起為相無自性。故許依他起是有自性。解深密經說：「由無自相故，名相無自性。」彼等即是決擇經意，故許依他起有自相性，極為顯了。

這裏宗大師引《般若燈論》，而且《般若燈論》反駁唯識那段，當然《般若燈論》兩次引了，另外一個就是“又般若燈論云”，所以分兩段的原因在此，引的時候就是“般若燈論云”，下面引的時候就是“又般若燈論云”，所以就在《般若燈論》中相當於清辯論師破唯識的觀念，那段就引了不同的兩段，這裏引了一段，下面又引了一段，兩個都是反駁唯識，透過此宗大師會理解清辯論師對法跟人方面，就是諸法，諸法的意思就是包括人，人跟法分開，人無我、法無我。

諸法無自性就是人也包含了，整個一切法都沒有自性，那樣的觀念解釋的時候，清辯論師解釋“是於勝義中人法都無自性”，我們可以看到清辯論師在《般若燈

論》中反駁唯識觀念時特別可以看出，清辯論師對諸法上非常主張有自性，不管有為法，連無為法他都主張有自性，比如《般若燈論》兩段，前面那段相當於有為法，相當於名跟分別心這兩個方面沒有自性的話，唯識就變成誹謗名跟分別心，因為名跟分別心清辯論師認為是有自性，這兩個是不是有為法？是，所以有為法上他也主張有自性。

所謂的人跟法，人完全是有為法，法中有有為法和無為法，法中也主張有為法是有自性，這是從第一段《般若燈論》中看得出來。第二段《般若燈論》中看得出來是在無為法上面，因為第二段講的不是名跟分別心，而是名跟分別心安立的這塊假設沒有自性的話也不行，清辯是這麼看。所以第二段對無為法上清辯論師也主張有自性。如果有為法也好，無為法也好，全部主張有自性的話，他對《般若經》解釋的時候肯定就有另外一種解釋，就要加“於勝義中”無自性，這就是為何引兩段《般若燈論》的原因。還沒有引之前，宗大師有一句話，比如這裏有講“清辯解釋菩薩意趣時”，那是因為清辯寫《般若燈論》是解釋《中論》，《中論》是龍樹主要的觀念的代表，這裏講清辯解釋龍樹菩薩觀念的時候對諸法

有沒有自性，為這個方面清辯對龍樹的密意是如何解讀，從清辯的《般若燈論》中看得出來。

這裏講“如何解釋二無我勝義”，諸法整個都是二無我，法、人整個都否定，是假的、不真實的，這些都是世尊的《般若經》的意義，對此解釋就是龍樹菩薩解釋完之後清辯論師又是另外一種解釋，意思就是雖然跟隨龍樹，但他自己解讀龍樹的密意，就是如何解釋無我勝義，應該是可以說兩個無我，勝義的意思就是究竟的實相，不管人無我、法無我都是究竟的實相，那個究竟的實相解釋當然就是他是世尊對《般若經》講的無我的意義是什麼，這是主要的，然後解釋的時候他也認同龍樹的解釋，他覺得龍樹的解釋太棒了，但是龍樹對《般若經》的意義解釋的時候也是按照他的理解來解釋，從哪里可以看出？

就是宗大師說的“若知此師決擇三相之理，則極明了”，所以我們就會特別清楚，透過什麼來清楚？就是他解釋三相之理，《般若燈論》中唯識也有抉擇三相之理，這個是清辯論師的立場不認可的，所以清辯論師先否定唯識對三相的解釋和抉擇，然後他自己對三相之理抉擇。從抉擇三相之理，應該跳到 2-2，清辯自己抉擇

三相之理，如何抉擇？就是 2-2。他對唯識三相之理否定就是 2-1 這塊，即“若知此師決擇三相之理，則極明了”。

我們先看整體，不是只看自宗，他駁他宗，駁唯識的三相之理是怎麼駁的，他自己怎麼抉擇的，整體看的時候我們瞭解清辯論師對《般若經》的意思或者龍樹對《般若經》的解釋，以他自己是怎麼解讀，我們自己會非常清楚，就是“極明了”。所以這個好像是接引的一句話，雖然分成 2-1 跟 2-2，實際上是 2-1 跟 2-2 中間交接的一句話的感覺。就是宗大師的“清辯解釋菩薩意趣時，如何解釋二無我勝義，若知此師決擇三相之理，則極明了。”這就相當於宗大師為什麼講三相之理，應該是這個，然後講的時候駁他宗也講，駁他宗這塊就是 2-1，這邊剛剛引了一段，就是《般若燈論》中，這裏就誹謗意言跟名言，相當於分別心跟名，如文：

此中若謂無色意言及色名言遍計所執性，是謗有事，以謗意言及名言故。

意思就是對唯識，你所說的否定遍計執，否定的時候你們應該瞭解過了，遍計執中有兩個 一個是存在的、一個是所應破的，現在講否定遍計執成立圓成實的意思

就是所應破的那塊的遍計執，那塊遍計執所要破的是有自性那塊，什麼有自性？唯識說名言安立或者分別心安立那塊把它當有自性的話，這就是要破的。唯識說破的時候，清辯論師不認同，清辯論師問唯識兩個“你這個破有自性的是名跟分別心上有自性破嗎？如果是的話，已經誹謗名跟分別心”，所以這裏講“以謗意言及名言故”，即你會變成誹謗名言跟分別心了。

下面宗大師也有解釋，主要這麼理解，這裏講“謗有事”，意思就是事物，事物是有為法，所以清辯論師知道唯識對有為法主張有自性，他說你這樣對名言跟意言直接破有自性的話，就會變成誹謗依他起、誹謗有為法 因為名跟分別心; 理由就是“以謗意言及名言故”，如果論式的話就是“是謗有事”是所立，後面“以謗意言及名言故”是能立因，你就會變成誹謗依他起，為何？因為誹謗分別心跟名，分別心跟名就是依他起，所以這樣的一句話，這個是《般若燈論》的那句話，然後宗大師從那裏就瞭解，宗大師這邊有說到，說者是前面的《般若燈論》，說到什麼？如文：

遍計所執相無自性時，若謂遍計所執，是能遍計自性差別之分別與名者，彼二是蘊所 攝，則謗依他起為

相無自性。故許依他起是有自性。

能遍計者和所遍計者，就是對境跟有境，名跟分別心的話是有境，就是能遍計者；所名言安立的、所分別心安立的就是所遍計者。所以“能遍計自性差別之分別與名者”，如果假設能遍計者，宗大師有點《般若燈論》第一段跟第二段分開來理解，從這裏可以看得出來，因為第一段相當於能遍計這塊，第二段相當於所遍計這塊，所以這裏就是“能遍計自性差別之分別與名者”這兩個就是依他起。“彼二是蘊所攝，則謗依他起為相無自性。故許依他起是有自性”，所以宗大師講到清辯論師承許依他起是有自性。

從這段可以看出，第一段《般若燈論》反駁唯識的時候，清辯的立場就是依他起必須要有自性，從這裏可以看出來。所以前面《般若燈論》說什麼那塊，“此說”的“說”是動詞，後面那段到“則謗依他起為相無自性”就等於是前面的《般若燈論》那段所說的，有說到那樣的道理，這裏把它當理由“故”，《般若燈論》的造者清辯論師許依他起是有自性，所以就是“故許依他起是有自性”。

此文稿根據仁波切講課錄音記錄整理，為自他學習而做，僅供參考，若有疏失，懇請指正。

【2017 辨了不了義善說藏論 079】

上節課講到第 70 頁倒數第三行，如文：

解深密經說：「由無自相故，名相無自性。」

對應的科判是「戊二 靜命父子如何解釋 ；初中分三 己初 於勝義中如何解說人法有無自性 。」

剛剛念二勝六莊嚴的時候我想提醒你們一個道理，也是我平常思維的道理，比如我們剛剛念二勝六莊嚴先是釋迦牟尼佛、龍樹、聖天、無著、世親、陳那、法稱，然後是功德光、釋迦光，我們對他們祈求，祈求的時候，以位置來說，當然釋迦牟尼佛在中間，他的右邊是龍樹跟聖天，左邊是無著跟世親。等於釋迦牟尼佛的右邊是甚深見，左邊是廣行見，於我們而言方向正好相反。然後就是陳那跟法稱，陳那和法稱坐在釋迦牟尼佛的左邊、龍樹和聖天的右邊，即釋迦牟尼佛的右邊是龍樹跟聖天，龍樹跟聖天的右邊是陳那跟法稱。以功德光和釋迦光而言，剛剛講釋迦牟尼佛的左邊是無著跟世親，他們的左邊就是功德光跟釋迦光，如此觀想。

我們心裏面以這些祖師大德的順序或者以法為重

點，與這個次第有關系，比如最下面功德光和釋迦光就相當於別解脫戒，等於基本的以在家的居士來說就是守護五戒，然後我們真正學修的直接是大乘的菩提心跟空正見，主要修的是菩提心跟空正見，為此像無著和世親就代表菩提心廣行的法，龍樹和聖天就等於是空正見甚深的法，這兩個相當於菩提心跟菩薩行，然後我們一直雙運的修這兩個就可以得到佛陀的果位，所以這兩個是主要修的。這兩個修的時候完全需要聞慧思慧修慧很深很廣，五戒如別解脫戒的時候與聞思的階段沒有什麼大的關係，就是一些基本的規則，我們懂了就差不多，但對菩提心跟空正見這樣的菩薩的修行則後面需要有智慧的力量。

空正見更不用說，連菩提心都需要非常大的一個智慧的力量，所以為這兩個修學就需要聞思慧，所有智慧的力量就是陳那跟法稱。所謂的智慧就是「因為什麼所以什麼、為什麼」這些一直有一個邏輯思路，無量無邊的思路和思考那才能真的看到各種各樣的道理，發現真相，所以為修菩提心的階段也是這樣，看到各種各樣的真相的時候，心裏就一直改變，然後我愛執一直減少，一直發現、一直檢討各種各樣的無量無邊的我愛執。對

空正見也是一樣，需要後面大量的智慧支持，所以就為修這兩個後面需要誰來推動它們？需要陳那跟法稱教我們各種各樣的思路、各種各樣的正因的邏輯、各種各樣的因乘的邏輯，所以無量無邊的正因的邏輯、無量無邊的因乘的邏輯就是陳那跟法稱教我們，就是這種代表。

先是空正見的法，這個的後面就是菩提心的法，這兩個後面就是邏輯或者智慧的力量來推動。然後那樣的修學的時候需要基本的一個環境，或者基本的一個清淨的住的地方也好、生活也好，或者自己的身語意也好，都有一個規則，這就相當於五戒，就是別解脫戒，為此我們祈求功德光跟釋迦光。大概是這樣的意思，念二勝六莊嚴的時候這麼想就比較好。

剛剛我們說到「解深密經說：「由無自相故，名相無自性。」」前面從 2-1「清辯解釋菩薩意趣時，如何解釋二無我勝義，若知此師決擇三相之理，則極明了。」下面開始「般若燈論」，上次解釋《般若燈論》有兩個，下面是第三段，本身《般若燈論》的造作者是清辯論師，清辯論師對兩個無我，即人無我、法無我，對此有什麼樣的主張，從他的《般若燈論》可以看到。

《般若燈論》引了兩段，第一段這邊，現在講第一段也好、第二段也好，兩個都是講清辯論師反駁唯識那段的話，從那段話可以看出清辯論師自己的主張是什麼，唯識解釋《解深密經》清辯論師也是解釋《解深密經》，實際上這兩個有差別，什麼樣的差別？以唯識來說，完全把《解深密經》當了義經，所以他完全就是如詞義來認同和承許。清辯論師則對《解深密經》唯識的解釋不認同，並對其反駁。

現在不管是這段引的也好，還是下面那段引的也好，因為唯識對《解深密經》解釋的時候，透過三相或者三性來解釋，有的時候叫三相，有的時候叫三性，即遍計執性、依他起性、圓成實性，以這三性來解釋《解深密經》。對遍計執性解釋的時候，遍計執性主要跟圓成實性有關系，講圓成實性的時候，破遍計執性就成為圓成實性，所以現在是破遍計執性來解釋圓成實性的階段，唯識解釋的時候清辯論師有看法，什麼樣的看法？先前面《般若燈論》中的，如文：

此如般若燈論云：「此中若謂無色意言及色名言遍計所執性，是謗有事，以謗意言及名言故。」

這裏先抓「若」，就是假設，先這麼說，分別心就

是意言，或者名言安立、分別心安立，對這個對境色法，現在是唯識的立場，清辯論師對唯識說，假設你這麼說的話，會變成什麼樣，所以下面說「是謗有事」，就是你這麼說的話，前面唯識的看法就是「謂無色意言及色名言遍計所執性」，反過來說就是「色意言、色名言的遍計所執它沒有自性」，應該是講無性，前面的無是什麼無？這個遍計所執沒有自性，所謂的遍計所執是名言安立、分別心安立的耽著基。

我們在前面唯識的階段學過，分別心的耽著基沒有自性，這就是圓成實性，假設唯識你在解釋什麼是法無我或什麼是圓成實性，解釋的時候你講到對色法等諸法上，那就是不管分別心的角度也好，名言的角度也好，以它的耽著基而言，如果對這個耽著基上瞭解它是沒有自性或者否定它是有自性的話，就等於是圓成實性，這就是唯識說的。現在講「若」，是清辯論師的立場，你說對色法「這個是色法」或「這個是瓶子」，不管我們分別心安立的時候也好，名言安立的時候也好，那樣的遍計所執沒有自性，所以就是「無」，前面的「無」指的是沒有自性，後面的性就是無。如果翻譯的話，應該前面放「無」有點難理解，有可能是我自己中文的問題。

你們要瞭解色意言、色名言這兩個就是分別心跟名，這兩個都是我們後面說的遍計所執，即色意言的遍計所執、色名言的遍計所執，那兩種觀點上面如果瞭解它是沒有自性，等於就是瞭解它是圓成實性，唯識就是這麼說的。唯識這麼說的時候，現在清辯論師說你這樣說實際上是誹謗依他起，「有事」指的就是依他起或事物，依他起、事物、有為法都是同義，所以你會變成誹謗依他起、事物，因為你現在說的名言跟意言是沒有自性。前面那段就是兩個角度，如果你是名言的遍計所執、意言的遍計所執是指名言本身、意言本身，這個有點難理解。

我們有的時候說分別心的耽著基或者分別心的顯現是屬於分別心，還是屬於對境，就有點難理解，就是到底是對境上，還是有境上，所謂的顯現是在哪里？我們也會有點糊塗。一樣，現在清辯論師問，你是有境的意言跟名言上來說，這個上完全是有自性，它完全是依他起、事物或有為法，名也好、分別心也好都是有為法，所以為什麼你誹謗了依他起？因為誹謗有境的意言跟名言的緣故，所以「以謗意言及名言故」，就這個道理。這段是《般若燈論》中的，我們已經瞭解了，宗大師對

此有解釋，解釋的後面有一段話我們要瞭解，前面是解釋，如文：

此說遍計所執相無自性時，若謂遍計所執，是能遍計自性差別之分別與名者，彼二是蘊所攝，則謗依他起為相無自性。

到這裏就是解釋，宗大師解釋完了《般若燈論》之後，下面那段話解釋的目的就是成立這個，就是下面那段話「故許依他起是有自性」，這樣解釋了之後，現在看到清辯論師承許什麼，清辯論師對唯識有這樣的反駁，所以從那裏我們要看到他承許依他起有自性，所以「故許依他起是有自性」是重點，我們要瞭解清辯論師主張什麼、有什麼想法，就是引他的書，重點是他想什麼我們要瞭解，宗大師知道他承許依他起是有自性，另外下面也是那個道理，就是清辯論師的主張，如文：

解深密經說：「由無自相故，名相無自性。」彼等即是決擇經意，故許依他起有自相性，極為顯了。

這裏又講到「故許依他起有自相性，極為顯了」，意思是什麼？《解深密經》實際上完全是唯識的看法，《解深密經》的字面上完全是這麼說的，現在清辯論師站出來另外一種解釋非常明顯、非常顯了，什麼呢？他

自己主張依他起是有自性相，就是有自相的體性，所以依他起有自相從這裏就非常顯了，就是有一講到無自性的時候，實際上清辯論師不管對依他起還是遍計執，諸法他覺得都是有自性，所以現在他要解釋。

比如遍計所執上《解深密經》直接講是無自性，剛剛念的「由無自相故，名相無自性」，就是直接說無自性，所以直接說無自性的時候，以清辯論師來說無法接受，所以一定要另外一個解釋，《解深密經》實際上就是另外一種說法，所以「解深密經說」。現在他在《解深密經》的說法之外要解釋的緣故，從那裏就非常明顯，他自己主張依他起是有自性相。所以前面也好，後面這段也好，前面那段的重點是「故許依他起有自相性」，後面「故許依他起有自相性，極為顯了」，所以不管前面也好，還是後面也好，最終要瞭解清辯論師的想法，瞭解什麼？

以宗大師的科判本身來說，對人跟法有沒有主張有自性「於勝義中如何解說人法有無自性」，所以就是對補特伽羅無我、法無我解釋的時候，不像應成派，應成派解釋補特伽羅上面無自性就是補特伽羅無我，法上面無自性就是法無我，但以清辯論師來說完全不一樣。清

辯論師認為無論法上、還是補特伽羅上都是有自性，所以補特伽羅上的無自性成為補特伽羅無我，法上的無自性安立為法無我 他沒有這麼安立 他有他的一個主張，即補特伽羅他怎麼解釋、法無我他怎麼解釋，是不是像應成一樣？不一樣。

所以這裏應該強調他跟應成不一樣，是這個意思，他對補特伽羅無我、法無我兩個方面跟應成不一樣，這個道理我們要瞭解。比如所有的依他起都有自性，比如應成講補特伽羅無我的時候講到無自性，講法無我的時候也有講到無自性，現在清辯論師對整個依他起，依他起包含補特伽羅跟法，比如法主要就是五蘊，五蘊是依他起，補特伽羅也是依他起，兩種都是依他起，現在清辯論師承許依他起有自性，等於補特伽羅跟主要的法五蘊就是有自性，所以跟應成不一樣的，這是主要關鍵的道理。

現在講到他承許依他起有自性，這是主要的，然後順便下面就是 2-2，這個裏面是相無自性，這個解釋的時候，可能你們對我剛剛的解釋會誤解，我先直接問「相無自性應該是遍計所執、依他起是生無自性、圓成實是勝義無自性？」再從另外一個角度問「相無自性不是遍

計所執，應該是另外的圓成實性？」你們應該回答「不是」，若是如此，相無自性所謂的「相」是什麼？現在我問的就是先按照唯識的立場，所謂的相就是唯名言安立，不管分別心也好、名也好，就是一種安立「這是色法」，名言安立的那部分就是「相」，若是如此，名言安立的那塊沒有自性，這個是不是圓成實性？名言安立上破了有自性的話，是不是圓成實性？是。所以相無自性是不是成為圓成實性？所以可能會產生那種感覺及誤解。

現在我們要瞭解，有的時候解釋相無自性的時候，什麼是相無自性跟相無自性本身是什麼是兩碼事，比如諸法是自性空，但是諸法是不是空性？不是，但是諸法自性空是不是空性？是。諸法是自性空，自性空是不是圓成實？是。諸法是不是圓成實？不是。所以就是這個道理，即什麼是相無自性？遍計所執是相無自性，那相無自性是不是遍計所執？不是。相無自性變成圓成實性。現在解釋相無自性的時候有點複雜，什麼是相無自性跟相無自性解釋的時候它就成為圓成實性，這個有點混在一起，所以這個要清楚。

剛剛我前面說的《般若燈論》的階段，實際上唯識

解釋圓成實性的時候，他要連接破遍計所執來解釋圓成實性，那個階段清辯論師有看法，相當於唯識解釋相無自性的時候，清辯論師有看法。相無自性就是破了遍計所執等於圓成實性，等於法無我，所以那樣的一個唯識的法無我，或者唯識對相無自性解釋的時候，清辯論師有看法，清辯論師沒有辦法接受他的說法，等於相無自性解釋的時候他有一些看法。什麼是相無自性？那就是遍計所執是相無自性，相無自性本身就有點是圓成實性，這個不小心的話，就會產生疑問「有的時候講圓成實性，有的時候講遍計所執，這到底是什麼？」就會混在一起。

前面已經講了唯識解釋法無我的時候清辯論師沒有辦法接受，清辯論師再解釋他的看法，那個時候什麼是相無自性，所謂的相就是遍計所執性，這個相永遠是遍計所執性，而不是圓成實性。剛剛我們是講遍計所執是相無自性，相無自性就是圓成實性，但是不能說相是圓成實性，相永遠是遍計所執。現在對前面講的時候等於對相無自性有解釋，解釋的時候就會有「相無自性的意思到底是什麼」這個方面要解釋清，順便就講相無自性這個方面，關鍵的詞就是下面那段「般若燈論云」，

看下面那段，宗大師講：

雖由五法不攝之理，是相無自性，然彼不攝，非相無自性義。

這是關鍵的詞句，最後結束是這段。上次分四段，四段中的第三段是從「名言中有」開始，現在是第二段，第二段屬於不是主要講的，是第一段那邊連接到一些人懷疑，哪方面懷疑？相無自性的意思是什麼？剛剛講相無自性的時候有連接到圓成實性，然後也講到所謂的相無自性真正認出來的話就是遍計所執，相無自性上破有自性等於就是圓成實性。所以對於相無自性認是哪一個，然後它上面破的時候就變成圓成實性，這個已經瞭解了。現在另外一個方面就是《般若燈論》中從「五法不攝」的角度談到相無自性，那個是不是所謂的相無自性的定義呢？

宗大師說這裏有講「然彼不攝」，就是五法不攝不是相無自性的意義。「非相無自性義」，這個是重點，雖然談到它是五法不攝，所以它是相無自性，應該這個是理由，「雖由五法不攝之理，是相無自性」，因為這樣的緣故就說它是相無自性，比如說有的時候講所作性的緣故它是無常，但是我們不可以說所作性是無常的定義，

但以所作性來成立它是無常，並不等於所作性是無常的意義。同理，因為五法不攝的緣故所以相無自性，但不等於這是相無自性的意義，對此不要誤解。

真正的相無自性的意義是誰的立場？不管唯識的立場也好，清辯論師的立場也好，相無自性的意思不是以五法不攝之理來解釋。所以對於「非相無自性」，兩個方面都可以理解，但這裏實際上講的是唯識的立場，當然清辯論師也認同用五法不攝之理來成立它是相無自性，但現在這裏講的應該不是清辯論師，而是引了安慧的《辨中邊論》，所以肯定是以唯識的主張來解釋，這就是順便的。所以關鍵我們要抓到下面那段，對於前面的要瞭解，如文：

般若燈論云：「遍計所執，名、相、分別、正智、真如，五法之中悉皆不攝故是相無自性。」

那個時候實際上不是清辯論師的主張，《般若燈論》中的用詞，是表達敵者、指出敵者，因為清辯論師是立自宗，他宗的敵者就是唯識，所以就是唯識的主張。剛剛我們前面講的唯識的主張相無自性是什麼，也是從《般若燈論》裏面可以看到的，剛剛第一個「般若燈論云若什麼」，這個也是清辯論師說的，但他說的是唯識

的主張相無自性如何解釋。唯識的主張相無自性是前面講的那樣的解釋，現在又講唯識的主張相無自性好像又是另外一種解釋的話，這個到底是什麼問題？是前面的對，還是下面的對？就有這樣的懷疑，為此結清順便這段話就出來，所以就是：

此出敵者，是攝決擇分說彼非五法所攝。

這裏就是「攝決擇分」，清辯論師《般若燈論中》提出唯識的主張，實際上是看唯識的《攝決擇分》裏面說的那段把它拿出來，唯識的立場就是若你是這麼說的就會如何，那個時候唯識的主張裏面沒有講到前面的相無自性來解釋，而是另外一種解釋，但這裏還是把它解釋一下，就是「五法不攝」是什麼，不攝就是不是的意思，不屬於五法裏面，所以它是相無自性。五法是什麼？就是前面講的「名、相、分別、正智、真如」五個，所以就是《攝決擇分》中怎麼解釋，這裏宗大師沒有引，但說《攝決擇分》中怎麼說，比如有法是遍計所執，為什麼它是相無自性，因為它不是名、相、分別、正智、真如，這五個裏面它都不屬於，所以它是相無自性，就是這麼一個解釋。

解釋的時候，個別解釋，為什麼它不是名？因為所

謂的名就是不相應行，遍計所執不可能是不相應行，因為名就是不相應行。十二緣起的時候有名色，那個時候所謂的名色就是指五蘊，如何理解它是名色？五蘊中第一個是色，後面四個就是名，那個時候後面的四個叫名的話，不相應行就是名，這個裏面有行，就是受想行識，所以就是受想行識這四個都是名，這裏講的名就是行裏面不相應行這塊，那個就叫名，所以遍計所執不屬於名，意思就是它不屬於不相應行。這個我們也要瞭解，因為不相應行就是相當於一種安立，沒有具體，它是一種安立，像習氣，或者很多心所，有點心法的一些功能，有這個功能的角度，我們安立一種心所；那樣一種角度，我們安立另外一種心所；這樣一種功能的角度，我們安立成這樣的心所。所以心所都是安立的，除了受想之外。

受想是比較具體，除了受想之外其他所有的心所都是屬於不是那麼具體，就是一點點小小的功能的角度安立為它是什麼心所，所以都是名，名屬於不相應行就是這個道理。所以可以說假設遍計所執是有自性的話，現在是遍計所執是相無自性，因為假設它有自性的話，可能有五種裏面可以說它是有自性，但是五種中什麼也不

是所以就是相無自性。遍計所執是相無自性，假設它是有自性的話，就可能屬於五種中其中一個，但我們看並非如此，不是名，名就是習氣心所，都不是。

另外第二個，等於就是不是相，意思就是依他起或者所遍計事就是依他起，就是具體有一個依靠的意思，所遍計事就是遍計依靠的有一個具體的事物，這個具體就可以當理由，所以就是相，相等於是理由的意思。因為有的時候相是別的意思，但是平常對依他起講相就是理由的意思。理由就是要有一個具體，有一個具體的時候才會變成理由，如果沒有那麼具體的時候，就像我們平常說的你沒有真正講一個具體的道理的話，就是胡說，若你具體的實際的道理可以講出來的話，就是理由。

或者另外一個解釋的話，像量的時候我們說，現量來推比量，先有現量，沒有現量怎麼有比量？真正的究竟的理由就是現量，現量可以推比量，那個比量又可以推另外一個比量，以此類推。所以最開始的時候先要有一個現量，所以現量是一個最源頭的理由，所以依他起或者我們所謂的事物，那些都是屬於現量可以現證的具體的一個東西，所以這種具體的東西就是真正的可以當理由，所以這裏講相是所遍計事。現在假設遍計所執是

有自相的話，有可能可以說它是依他起或者所遍計事或者相，它不是相，所以從相的角度沒有辦法說它是有自性，所以它還是無自性，所以遍計所執沒有辦法成為有自性。

另外一個，它的有自性兩個方面，一是我們的分別心，另外一個是無分別心，所以就是分別跟正智，正智等於無分別心。或者可以說分別跟正智就是另外一個可以解釋為執著心跟空正見，這兩種都是實際存在的，所以遍計所執假設有自性的話，有可能就是分別心，有可能是無分別心；也有可能是執著心，有可能是空正見，那兩種比較具體。比如輪回跟涅槃這兩個世界，以最終的源頭而言，輪回的最終的源頭是執著心，涅槃的最終源頭是空正見，這兩個是真正的實際的一個東西，其他都是相或者表面、結果的一個東西，假設它是有自性的話，可以說這兩種可能性，有可能是輪回的源頭或者本質 真正的源頭的本質就是執著心；是這個嗎？也不是。也有可能它是涅槃的整個世界的源頭或者本質是空正見，有可能是那個，是嗎？也不是。所以這兩種可能性之一的話也可以通它是有自性，所以遍計所執既不是輪回的本質的執著心，也不是涅槃的世界的源頭或本質空

正見，都不是，所以從這個角度你也沒有辦法說它是有自性，就是這兩個理由，但這兩個理由講的時候宗大師一起講出來：

彼中說名，是不相應行，相是所遍計事，遍計執乃無事，故非四法。

其中的「無事」就是不是事物，不是具體的一個東西、不是真正的本質的東西。裏面分整個輪回的本質跟涅槃的本質，兩個都不是。這裏面把前面的分別跟正智並在一起，然後這樣的緣故「非四法」，就是前面的四個不是，前面因為「故」就是各個都有講理由，比如為什麼不是名？因為不是不相應行。為什麼不是相？因為不是所遍計事。為什麼不是分別跟正智，因為它不是事物，所以這四種都不是，這樣的緣故，前面理由都已經講了，結果就是不是名、不是相、不是分別、不是正智，故非四法。第五個剩下來的就是真如，為何不是真如？因為遍計所執完全是分別心假立的，所以不可能是法的如所有性或法的真相真如，如文：

唯是分別假立，故亦非真如。

這個已經瞭解了，就是唯識的立場相無自性《攝決擇分》中講到五法不攝的緣故，講到相無自性如何，那

樣解釋的時候又會有一個問題出來，唯識是這樣解釋，接著又有一個問題出來，那個時候唯識的論典《辨中邊論》中就有另外一種解釋，這個到底是什麼？就是按照剛剛前面《攝決擇分》來說遍計所執跟名完全是不同的東西，遍計所執是無為法；名就是指有為法，所謂的事物中分色法、心法、不相應行法的不相應行法裏面。那樣解釋了之後，現在有人問「唯識的《辨中邊論》中講名是遍計所執，這個如何解釋？」那就是這樣的一個問題出來，對此宗大師引用安慧的解釋來回答，如文：

辨中邊論說「名」攝在遍計執者，安慧師說，是名假立義，非名自性。

所謂的「名」就是如遍計執那樣，這是他宗的問題，即《辨中邊論》說到名就是遍計執，對此宗大師你怎麼解釋？唯識的名跟遍計所執到底是什麼關係？剛剛你講《攝決擇分》裏面說遍計所執不是五法所攝的，也講到它不是名、不是相這樣的解釋，現在《辨中邊論》講到遍計所執就是名或者名就是遍計所執。對此，宗大師解釋：不是這樣的，《辨中邊論》中說的安慧有解釋，它不是名，而是名假立義，意指它不是名，而是唯名言安立的東西，所以就是「是名假立義，非名自性」，它

不是名本身，這個沒有什麼問題，宗大師對此解除疑問。

還有就是相方面，相剛剛前面有解釋，相應該就是依他起，但這邊講所有的法都在裏面，不只是有為法，也可以理解，就是這個道理瞭解，即所遍計事就是相，那就是所有諸法上都有所遍計事，比如這個是色法、這個是受想行，如果十八界的話，就是這個是六境、這個是六根、這個是六識，這樣各個十八界都好像可以遍計或安立的時候，所遍計事都是叫相，所遍計事中諸法都是所遍計事，但這裏講的跟其他《攝決擇分》講的還是要分，宗大師說：

彼論說相是依他起者，意說行相，以攝決擇分說相中亦有無為故。

其中「行相」的意思就是，行就是有為法，因為我們的有的時候講諸行無常，行就是有為法的意思，一切的有為法都是無常，所以這裏講行相就是一切的有為法，這裏講一切的有為法上就是叫相，當然這個相中也有無為法，不可以說沒有，但這裏講不可以有無為法，這裏講的相中有無為法的話，剛剛遍計所執上怎麼能講通，遍計所執不是五法所攝者，五法中名、相、分別、正智、

真如五個裏面不是相，那樣解釋的時候肯定相不可以涵蓋無為法，只涵蓋有為法，所以這裏「意說行相」的「意說」的意思就是那邊想的、那邊說的實際上真正的相是哪一個相呢？相裏面雖然可以包含無為法，但這裏說的時候主要還是有為法，所以「意說行相」，實際上當然也有無為法，這個是通的。

「以攝決擇分說相中亦有無為故」，這裏用「亦有無為」，當然前面的行就是有為，「意說行相」就是意說有為相或者有為。有的時候相包含很廣，就是諸法；有的時候相指的就是有為法。我們也可以這麼理解，剛剛我跟你們解釋的時候，就是比量也可以推比量，但最前面真正的理由是現量，現量可以推比量，沒有前面最究竟的現量的話，比量是推不出來的。所謂的相是理由，最究竟的理由的角度的話就只有有為法。一般講理由，可以理解為諸法都可以當理由，這個相兩個都可以通，有的時候相是指究竟的相，究竟的那個理由；有的時候是廣泛的，凡是理由都可以說理由，所以不同的階段就有不同的解釋。

《攝決擇分》中也有說，也有說的意思就是《攝決擇分》中有不同的說法，剛剛前面也是《攝決擇分》中

說的，就是遍計所執不是名、不是相、不是分別、不是正智、不是真如，也是《攝決擇分》中說的，現在這裏也是《攝決擇分》中說的，所以中間這兩段也是斷諍論的樣子，前面五法不攝的道理成立遍計所執是相無自性，那段講的時候就有一些懷疑，就是《辨中邊論》中有這種說法，還有《攝決擇分》中也有別的說法，那到底現在這裏是什麼意思？《辨中邊論》安慧是這麼說的，你要清楚，然後《攝決擇分》中是不同的階段有不同的說法你也要清楚，就是從這樣的角度解釋，就是我們的問題把它解答清楚，最終就是下面那段話，如文：

雖由五法不攝之理，是相無自性，然彼不攝，非相無自性義。

什麼理由？五法不攝當理由然後說它是相無自性，雖然這麼說，但五法不攝是不是相無自性的意義？不是，即「然彼不攝，非相無自性義」。然後 2-3，這個就容易理解，剛剛前面 2-1 是主要的，2-2 是順便講的，現在 2-3 講到 2-1 宗大師重視的《般若燈論》那段瞭解清辯論師的想法，所以宗大師把《般若燈論》的這段當是清辯論師對依他起有自性的那種主張的理由，就是把那段話拿出來，第 2-3 的最後面：

此論師許諸有事，於名言中有自相之證，最顯然者。

「此論師」就是指清辯論師，清辯論師主張這邊講的有事或者有為法、事物，事物有自相，這麼理解，以文法來說，這裏講到「最顯然者」，其中的「顯然」是動詞，誰來顯然？就是 2-1 宗大師引的《般若燈論》那段來顯然，顯然什麼？顯然清辯論師的看法，什麼看法？此論師。最顯然相當於動詞，當然它看起來像是名詞，若把顯然當動詞的話，誰來顯然？就是《般若燈論》那段來顯然，顯然什麼？賓語就是前面那段「許諸有事，於名言中有自相之證」，這個就是顯然，這個賓語中清辯論師主張諸法是有自性，那個方面要有一個證據，大家都說清辯論師有這樣的主張。

清辯論師說諸法有自相也可以說，不說諸法，現在按照這邊來說就是依他起或者事物，所有的事物就是有自相，清辯論師有那樣的主張，那樣的主張你有什麼證據呢？為這個證據，最清楚的一個證據就是這段，2-1《般若燈論》的這段，所以最顯然，當然剛剛我是把它當動詞來假設，實際不是動詞，是名詞。前面講到「是」，當然前面要有有法，比如「瓶子是無常」，前面的瓶子

是有法，是無常就是後面要判斷，後面講「是」什麼的時候前面要有一個有法，所以「是」前面的有法就是清辯論師《般若燈論》中特別解釋相無自性方面。

清辯論師反駁唯識，唯識解釋《解深密經》，解釋的時候，《解深密經》就講相無自性、生無自性、勝義無自性，那一段裏面相無自性唯識解釋的時候清辯論師對唯識有看法，《般若燈論》中那段對唯識解釋相無自性的時候有看法，那段的文章等於現在是有法，現在宗大師說那段是「是此論師許諸有事，於名言中有自相之證，最顯然者」，它的證據應該也有別的，但最清楚最顯然的就是這段，從含義中可以理解肯定有別的，但非常明顯或者最顯然的就是這段，所以 2-3 主要是講這個。

這段講的時候同時也對我們有幫助，宗大師講前面，比如我們有的時候看月稱或佛護的書，另外一面就是自續派的主張，看自續派的祖師大德的書的時候，我們有的時候會覺得觀點很類似而區分不出來，就是很難分辨，那個方面現在這段對我們有很大的幫助，因為特別清辯論師或者自續派的立場特別突出他有不同的看法，我們有時候其他的階段看的時候有點看不出來，因為有點相

似，比如這裏講的宗大師前面說的：

名言中有，應成派論中，亦多說名自性、自體、及自相等，此師論中，復多說云：無有自性，自性不生，無實物等。故極難辨別。

現在這裏是講應成派論等於就是佛護跟月稱等應成派的書中，那些書中也有講到有自性的樣子，有自性、有自相、有自體等，而且這些名言中有的樣子，應該先講應成派論中有「多說」，多說是動詞，主語就是應成派論，然後多說，所說的就是「名言中有、自性、自體、及自相等」，下面再講，現在這樣看的時候就會糊塗，實際上名言中有自性、名言中有自體、名言中有自相，這完全是自續派的主張，應成派不可能有這樣的主張，但應成派的論中也有一些詞就出來，應該這裏的「名」就是這種意思。

就是應該先從字面的角度，這個是「亦多說」，名不是說名的名，從名的字面有說名言中有自性、名言中有自體、名言中有自相，這個不是真正的說，而是字面說的。應該這麼理解，真正的不可能會說，所以就是字面說，亦多說名言中有自體、名言中有自體、名言中有自相，這種詞常常出來，所以說名，亦多說就是名言中

有自性、自體、自相這樣的文字就常常出來。另外一個就是佛護跟月稱的書，字面看不是這樣，是自續派的主張，但是從應成派的書裏面出來。還有就是自續派不主張的一些道理，他們的論中又提出來，比如這裏講的不該出現的也有出現，「此師論中」的此師就是指清辯論師，清辯論師的論中也有多說「復多說云：無有自性，自性不生，無實物等」，這些是不應該出現的，他們不可能主張沒有自性、自性生沒有，還有就是實物沒有，這些應該不是他們的主張，但他們的書中還是出現。把前面那兩段當理由，應成派的論中多說什麼、清辯論師的論中多說什麼，這樣的緣故，那就是「極難辨別」。

然釋解深密經所說，有、無相自性之義，是此論師許諸有事，於名言中有自相之證，最顯然者。

雖然這些很難辨別，但現在看到這段文章幫助很大，雖然看月稱、佛護、清辯論師的書有點像，前面也說好像他們主張名言中有自性，應成派是這麼說，不該說的有說，自續派他又不該說的有說，到底是什麼，很難辨別，但還好現在這段對我們有很大的幫助，這段就是剛剛前面那段「然釋解深密經所說，有、無相自性之義，是此論師許諸有事，於名言中有自相之證，最顯然者。」

所以現在「是」誰來解釋？《般若燈論》，解釋《解深密經》所說的相無自性，到底有還是沒有？「所說，有、無相自性之義」，應該是相自性有、還是相自性無？等於相無自性的意義就是實際上《解深密經》說的完全是對、還是不對，《般若燈論》為此解釋。那段的《般若燈論》就是後面講的有法，然後「是此論師許諸有事，於名言中有自相之證，最顯然者」就是 2-3，然後下面是 2-4，應該是最終的一個結論，清辯論師不同的中觀的立場，等於他跟月稱應成派不同的看法講出來。如文：

故於人法，雖未通達無自相之自性，然亦自許完全通達二無我相，非唯由自相成，其由破何法立二無我之所破，下當廣說。

這裏的自許是關鍵，所謂的自許是誰？清辯論師自己，意思是他跟月稱應成不一樣，就是月稱不是這麼承許的，而他是這麼承許的，如此分辨。應該這麼理解：我們應成派瞭解補特伽羅無我就是必須要補特伽羅沒有自性，瞭解補特伽羅無自性的話才可以瞭解補特伽羅無我；一樣，法無我就是法沒有自性，瞭解法無自性才可以瞭解法無我。這裏用通達，通達補特伽羅無我等於

通達補特伽羅沒有自性；一樣，通達法無我等於通達法無自性。不可能沒有通達補特伽羅沒有自性就可以通達補特伽羅無我、沒有通達法無自性就可以通達法無我，這是不可能的，這是中觀應成的觀點。

現在清辯論師講沒有通達補特伽羅無自性也可以通達補特伽羅無我，因為可以通達補特伽羅能獨立實質有空就可以通達補特伽羅無我；一樣，沒有通達法無自性可以通達法無我，為何？因為通達法無我就是主張法有自性，還是可以通達法無我。中觀自續所謂的法無我，《宗義建立》中法上破的是「非無害心安立而自主成立」那樣破的話那就等於已經通達法無我，沒有必要破自性有這塊，就是破無害心安立而自己不共而獨立成立，那個把它破的話就可以了，所以他就自許。這裏如果分析文法的話，自是主語，許是謂語，後面整個就是賓語，其他整個剩下來的內容就是雖然沒有通達補特伽羅無自性跟法無自性，但完全可以通達補特伽羅無我跟法無我，這樣的道理就是賓語，這就是現在這段主要講的。

現在是 2-4，主要的理由是從哪里來？2-1。2-1 主要講的就是清辯論師主張整個依他起是有自相，所以他承許整個依他起有自性，當然依他起包含補特伽羅跟五蘊，

所以他主張補特伽羅跟五蘊是有自性，這就是前面 2-1 中主要講的。這裏「故」就是把前面 2-1 當理由是主要的道理，看到清辯論師的主張，所以「故自許」，就是前面那樣講的緣故，清辯論師承許的是跟應成派不同的主張，這是 2-4 中主要講的，順便講清辯論師對無我怎麼安立。

宗大師說「下當廣說」，意思就是這裏不談。如果再問到底他的兩個無我是怎麼主張 即「非唯由自相成，其由破何法立二無我之所破，下當廣說」。所以二無我跟破自性沒有關係，意思是應成派認為有關系，但清辯論師認為沒有關係，對那樣的二無我他如何解釋，宗大師講「下當廣說」。

【2017 辨了不了義善說藏論 080】

上節課講到科判「己初 於勝義中如何解說人法有無自性」，第 71 頁倒數第六行，分段中的 2-1-2，如文：

又般若燈論云：「若謂任誰由彼二法所遍計義，彼即非有。譬如於繩妄起蛇覺，然遍計執非無所有，以現彼相亂覺所計雖無所有，然名言中於盤繩上彼非無故。」

首先我們把上次開始的時候分兩個，對於唯識反駁的時候從兩個角度來問，假設這樣的話有這種問題，假設那樣的話有那種問題。《般若燈論》中第一種角色對唯識反駁完了之後，現在第二個階段反駁，這裏我們分的就是第二個階段，這裏用「又」，意思就是前面已經有了一個《般若燈論》的反駁，現在是第二個階段的反駁，反駁的是哪一個？比如唯識也好，清辯論師也好，都認同《解深密經》，但不同的是唯識把《解深密經》當了義經，清辯論師把它當不了義經，這個當然不同，對於《解深密經》解釋的時候肯定不同，清辯對唯識的解釋有看法。

現在《解深密經》中主要講諸法上有相無自性、生

無自性、勝義無自性三種的無自性，解釋的時候，對於解釋《解深密經》的那段大家都公認，但解釋《解深密經》的時候，《解深密經》自己有解釋，但《解深密經》裏面解釋的那一塊，清辯的解釋與唯識時候不同。上次有同學問清辯論師是否認同相無自性、生無自性、勝義無自性？我們要瞭解，清辯論師認同《解深密經》，所以也認同相無自性、生無自性、勝義無自性，但對相無自性解釋的時候，他對《解深密經》解讀的時候就有不同的解讀，所以他解釋的相無自性是另外一種解釋，關鍵是後面的無自性那塊解釋的時候跟唯識不一樣，哪里不一樣？

清辯論師是自續派，自續派等於認同諸法是有自相成立的、是有自性的，所以遍計所執性也是有自性的，若是如此，如何解釋相無自性後面的無自性？他對無自性解釋的時候跟唯識不一樣，唯識是直接解釋無自性，但清辯論師對於無自性解釋的時候「於勝義中無自性」，這就是二者不同的地方。唯識直接解釋無自性的時候，清辯論師有看法，所以清辯論師對唯識說你所認的遍計所執它是相無自性那樣解釋的話，所認的遍計所執就是這裏用的「遍計義」。對這個「遍計義」的翻譯我有看

法，用「義」有點怪，當然字面翻譯是對的，但這個意義來說可能會有一些誤解。

因為我們上次講過能遍計、所遍計，能遍計就是名言和分別，所謂的名言安立和分別心安立的能安立者或能遍計者就是名言跟分別心。所遍計就是，比如說「這個是瓶子」那個時候的所遍計不是瓶子本身，相當於我們以前講的耽著基。假設分別心的話，不是名言，執瓶子的分別心的耽著基，這個耽著基就相當於有點義共相的樣子，它就是分別心的眼前才存在，不可以說分別心還沒有出現之前，就是瓶子不可以說它是耽著基。

比如說我們的眼睛、我們的眼根識看瓶子，然後第六識生起分別心，這個分別心對執瓶子的分別心生起，前面眼根識看瓶子的時候，那個階段還沒有出現執瓶子的分別心的耽著基。現在我們認的時候是執瓶子的分別心的耽著基就是所遍計，所遍計不是瓶子，所以瓶子跟執瓶子的分別心的耽著基有點不同。當然假設我們問瓶子是不是執瓶子分別心的耽著基？如果這麼問的話，回答就是「是」，但不等於前面我們分別心還沒有出現的那個瓶子是執瓶子的分別心的耽著基。就是執瓶子的分別心的耽著基我們不分前後，只是說瓶子，那它是不是

執瓶子分別心的耽著基？是，就是這麼一個回答。

還有另外一個要分，就是執瓶子分別心的耽著基不是瓶子，瓶子就是執瓶子分別心的耽著基。這個我們以前讀《攝類學》的時候有一個道理，即瓶子是瓶子的返體，瓶子的返體不是瓶子，跟這個道理一樣。所以執瓶子分別心的耽著基認的時候，相當於就是雖然是對境，但還是跟有境有關系的一種對境，所以所遍計的詞不要把它誤解為完全是跟有境沒有關係的，完全是對境上的，如此就相當於瓶子，這個也是不對的。所以所遍計大概從這個角度認，假設這個詞中。我們看文中「若謂任誰由彼二法所遍計義，彼即非有。譬如於繩妄起蛇覺，然遍計執非無所有，以現彼相亂覺所計雖無所有，然名言中於盤繩上彼非無故。」

如果用「遍計義」，有的時候會誤解，實際上遍計義就是指耽著基，而且遍計義中有兩種，一種就是遍計義是耽著基，另外一種是耽著基有自性也屬於所遍計，也是一個對境那邊的，但一個是存在，一個是不存在，就是唯識平常說的遍計執性，這個指的是所遍計，不是能遍計，但所遍計這邊我們又分兩個，一個是存在的，一個是不存在的，《宗義建立》中有講過，所以存在跟

不存在兩個都是所遍計的角度講。是所遍計，不是能遍計，但所遍計這邊就像執瓶子的分別心的耽著基來說，執瓶子的分別心的耽著基有自性是不存在的。

現在這邊所謂的遍計義就是不存在這塊，就是所應破這塊。所以這裏就是清辯論師對唯識說，假設執瓶子的分別心的耽著基把它具體一點就是把這個拿出來，如果這個是沒有自性，這裏用「彼即非有」，就是前面所遍計義就是所應破那塊。能遍計是名言的角度，名言也好，分別心也好，都有兩個耽著基，兩個的耽著基上也有所應破，就是兩個的耽著基有自性這塊，這兩個都是屬於所遍計義，如果這兩個我們把它具體一點的話，那就是瓶子上面，這是瓶子的名言也好、這是瓶子的分別心也好，兩種都是對瓶子的遍計，遍計的同時，它的對境的同時那邊成立有這樣的一個名言跟分別心都有一個對境，等於所應破的所遍計義，所以自相成立的所應破的所遍計義，它是所應破，它就是不存在，所以唯識說非有。現在說的是唯識。

以清辯論師的立場而言，「若」就是對唯識，前面第一段從一個角度來就已經反駁了，第二個階段假設另外一個角度相無自性這麼解釋的話我也不認同，所以

「若謂認」，意思就是假設唯識你認，認什麼？就是下面整個「誰由彼二法所遍計義，彼即非有。譬如於繩妄起蛇覺」這段話相當於唯識說的話，假如唯識你這麼認為的話，然後清辯論師反駁，反駁下面「然遍計執非無所有」，就是剛剛用的遍計義或者所應破那塊。雖然你說例如「繩妄起蛇覺」的比喻不存在「彼即非有」，但實際上這樣的所應破不是不存在，就是「非無所有」，意思就是它是存在，不可以說它不存在。無所有就是不存在，你說的是無所有、非有，無所有和非有一樣都是完全沒有，你說的完全沒有是不對的。

所以清辯論師說「非無所有」，遍計執非無所有，你的所應破不是完全沒有的，為什麼？因為你用的比喻跟這個完全不同，比喻可以說非有的一個道理，但意義不是非有。「以現彼相亂覺所計雖無所有，然名言中於盤繩上彼非無故」，就是繩把它認是蛇，那樣確實是不存在，但如果名言中蛇也存在，對蛇把它安立成蛇，繩不把它當蛇 蛇本身把它當蛇 那樣的話就完全是對的。你的比喻不對，為何？現在遍計所執完全是合理的，遍計所執是名言中的一個道理，這是完全合理的。

像「這是瓶子」那樣遍計的時候，實際上自性成立

完全是名言中的一個道理，這是完全合理，所以不可以說它是非有、把它當所應破，有自性成立的這塊，不是把它當那種所應破或者把它當是完全不存在，這是不對的，因為它實際上是名言中的，這裏講「然名言中於盤繩上彼非無故」，這個翻譯有點問題，現在清辯論師說你的比喻是盤繩上安立它是蛇的這種的錯亂，現在清辯論師說你的錯亂當然是沒有，但是名言中的那種，名言中的意思就是蛇本身我們認它是蛇，這是名言中存在的，所以前面說的「以現彼相亂覺所計雖無所有」，「以現彼相」的意思是盤繩像蛇的顯相，這樣的緣故我們就生起錯亂的心。

這個前面是盤繩上的錯覺，所以「以現彼相亂覺所計」是錯誤的，這是繩子把它當蛇，那個確實是不存在，即雖無所有，但是蛇把它當蛇的那種分別心是存在，現在意思就是清辯論師不客氣的說唯識你有點胡說，因為執瓶子的遍計所執相當於名言量的一個階段，它完全沒有錯誤的，它是沒有錯亂的。繩把它當蛇這個是錯誤的，你不可以名言的階段你就用名言的量沒有錯誤的層面你用錯亂的比喻是完全不合理的，清辯論師說你的比喻不恰當，這個比喻當然沒有，應該你用比喻的話要用對

蛇安立它是蛇，那個時候怎麼樣再用具體的描述把它當理由，你用繩把它當蛇具體的一個道理你把它當理由的話這是不合理的。所以下面不是那種盤繩，上面的是盤繩。

「以現彼相」，「以」就是理由，因為顯現，「彼」是指蛇，相是樣子，「以現彼相」繩顯現蛇的樣子的緣故就變成是「亂覺」生起錯亂的那種心，然後安立的「所計」就是把繩當蛇的錯節，那種錯覺的對境所計雖然無所有，你說的它是無所有。但是「然名言中於盤繩上彼非無故」，盤繩跟盤蛇是不一樣的，盤繩上生起蛇的話就是錯亂，盤蛇上確實是蛇是合理的，這兩個不一樣，所以你的比喻是不對的。到這裏等於就是《般若燈論》中的那段話，從「若」開始到「彼非無故」，所以盤繩上翻譯是不對的，這段是《般若燈論》中的，宗大師下面解釋《般若燈論》，先略的一個解釋，如文：

此謂若說遍計所執非能遍計，是隨愚夫名言分別所假立義，彼中無相自性，如於繩上妄計為蛇，此顯彼喻非理之過。

重點就是下面「此顯」的「此」，就是《般若燈論》清辯論師的那段話，顯示什麼？就是這個比喻不對，所

以就是「彼喻非理之過」，這是宗大師的話，主要表達的是唯識你用的比喻是不對「此顯彼喻非理之過」，這個比喻是什麼樣呢？剛剛前面那個是宗大師解釋，應該是這個，「此顯彼喻非理之過」就是《般若燈論》中的後面那段，「然遍計執非無所有，以現彼相亂覺所計雖無所有，然名言中於盤繩上彼非無故」(這裏用「盤繩」的翻譯不對)，這段話是清辯論師對唯識說的話，這段話顯示是下面的「此顯彼喻非理之過」這是後面那段。

前面那段是唯識的解釋「若謂任誰由彼二法所遍計義，彼即非有。譬如於繩妄起蛇覺」，對這個解釋就是上面的「此謂若說遍計所執非能遍計」。剛剛我們說《般若燈論》中有兩種的角度，一個是能遍計的角度，前面已經反駁唯識，現在這裏講的是所遍計的角度就是反駁，等於唯識能遍計的角度已經輸了，所以唯識答復「我沒有說能遍計，我說的是所遍計」，就是這段話的意思。就是前面《般若燈論》中的「若謂任」，「若」的意思就是等於前面已經輸了，現在是另外一個他的主張，這是輸的代表。

現在宗大師解釋就是「此謂若說遍計所執非能遍計」，能遍計我沒有說，現在是所遍計「是」，就是非能

遍計，然後「是」等於是分別心的意思，然後他就特別用凡夫「隨愚夫名言分別所假立義」，就用這個「所假立義」，等於就是執瓶子分別心的耽著基，就是分別心假立義就是耽著基這塊。這個「義」我要解釋，因為有的時候像我們對於施設義就會有誤解，因為中觀應成一直講「施設義找不到」的施設義，一直用這個詞，現在用了遍計義或者名言分別所假立義，那個「義」指出來的時候就整個會混在一起。

一般是這麼理解，「義」解釋為比較究竟的意思，像中觀應成的話就是，執瓶子的分別心或者是瓶子那樣的遍計，或者這樣的施設的時候、這樣的名言的時候，它的對境有沒有？當然有。一樣，它的耽著基有沒有？當然有，但那個時候它的施設義有沒有？沒有。施設義找不到，施設的對境有，但施設義沒有。為何說施設義沒有這個道理？施設義的意思，好像尋找究竟到底它在那裏，就是尋找的意思，尋找的時候最終找到的話等於就是自性成立，如果最終找不到的話就是沒有自己或者自性不成立，所以中觀應成經常用「施設義找不到」。

施設義來說找不到，但分別心的耽著基有，比如瓶子找得到嗎？當然可以找得到，但是瓶子的施設義找得

到嗎？找不到。這個「義」裏面有理智尋找的意思，這個詞用的時候真正的意思是這樣。現在這裏「義」的意思是對境，並沒有說究竟的意思。我們平常中觀應成的「義」用的是尋找最終的意思。那現在這裏講的只是對境的意思，一般對境的意思我們不會用「義」這個詞，因為會混在一起，但有的時候書中「義」這個詞出來不是究竟的意思，而是對境的意思。所以這裏用的假立義，這個是對境的意思。然後這個對境「義」我們要講「彼中無相自性」，前面宗大師解釋「彼即非有」，不要直接說非有，應該要說非自相有，應該這種意思。

「彼中」的意思是對它上面沒有自性，它沒有自性，應該是相無自性，這個翻譯有問題，舉例具體的話執瓶子分別心的耽著基是相無自性，這裏講的「無相自性」應該是「相無自性」，所以前面《般若燈論》中問能遍計，你所謂的遍計執是相無自性解釋的時候，能遍計方面解釋相無自性的話就有什麼問題，前面《般若燈論》中已經反駁了，現在所遍計把它解釋成相無自性的話也是不對的，就是這種道理。所以《般若燈論》的前面那段，就是前面剛剛開始的時候「若謂任誰由彼二法所遍計義，彼即非有」，如果按照宗大師下面解釋的話，那

就是前面「二法所遍計義」就是所遍計的存在的那塊，如果把前面當存在的那塊，後面的「彼即非有」我們要解釋，非自相有那樣的解釋就對了。

假如前面那個把它當成所應破的所遍計義的話，那就不用解釋，直接說「彼即非有」也可以，兩種都可以，但我們看下面宗大師解釋的時候，就是假立義，「愚夫名言分別所假立義」，然後下面說「彼中相無自性」，感覺後面「彼即非有」解釋的時候就是解釋成相無自性。若是如此，相當於不是完全不存在，而是把它當非自相有的道理，如此前面所遍計的那一塊就是存在的那塊把它拿出來講，就是這樣略的解釋，然後宗大師下面是詳細的解釋，「義云」就是現在詳細的解釋，就是後面那段：

義云：若於色等假立自性差別之義，謂彼彼等，是相無自性，如於繩上妄計為蛇，謂無彼義。此不應理。若他於繩妄執為蛇，義雖非有，然於盤繩而執為蛇，於名言中彼義實有。如是於色若執為受，其境雖無，然於色上即執是色，彼境可說名言有故。

這段是詳細的解釋，解釋的時候，現在這段可以把它當兩段，前面是所立，後面是能立因，前面所立從「若

於色等」到「此不應理」，這就是前段的所立，後段的能立就是「若他於繩妄執為蛇」到「名言有故」就是能立因，所以這裏這麼分。首先前面所立那塊我們看一下，就是「此不應理」，你說的沒有道理，不可以這麼說或你這是不合理。就是前面那段是此不應理，前面那段你用這個比喻來表達是不對的，什麼比喻？比如說「如於繩上妄計為蛇，謂無彼義」，那個是比喻，比如說繩上遍計或者妄計它是蛇，實際上沒有蛇，這樣的你想的或者你安立的不存在，所以「謂無彼義」，那樣安立的義是不存在，這個是比喻。

這個比喻要表達的就是遍計執是相無自性，為此表達。這裏有講到是相無自性，就是表達遍計執是相無自性。對遍計執我們認的時候，前面也講過，「這是色法」的話就是假立自性上的遍計所執，然後「色法是生、滅」那樣假立的時候就是差別安立的遍計所執。即遍計執分兩種，假立自性的遍計執和假立差別的遍計執。「色等」就是諸法，諸法上假立自性的遍計執也好，假立差別的遍計執也好，這些遍計執是相無自性，即「是相無自性」。唯識講一個比喻，也可以說用比喻來表達就是理由，這個是唯識說的，是相無自性因為例如「於繩上妄計為蛇，

謂無彼義」，這就是比喻，這是唯識的話。

對此，清辯論師說「此不應理」，即你這樣說完全沒有道理，為什麼？就是下面的理由，剛剛我們說前面那個盤繩是不對的，下面就能看出前面是否錯，「若他於繩妄執為蛇，義雖非有，然於盤繩而執為蛇，於名言中彼義實有」，這個應該是「盤蛇」，把「繩」改成「蛇」，前面也這樣改，所以於「盤繩上妄計為蛇」跟「盤蛇上面妄計為蛇」完全不同，所以就是「然於盤繩而執為蛇，於名言中彼義實有」，所以一個是非、是完全沒有，一個是存在的，所以名言中「彼義實有」。

一樣的道理，就是你應該可以說色受想行識等諸法，色法上面是色法那樣假立自性的遍計執不會相無自性，它是有自性，如果對色法色蘊上安立它是受，那種就是相無自性，它是真的不存在，那個你就可以用你的比喻「盤繩上妄計為蛇」。所以「如是於色若執為受，其境雖無，然於色上即執是色，彼境可說名言有故」，所以就是你說的色法上「這個是色法」，那樣的遍計執不是相無自性，是有自性；而「色法上是受」就是無自性。清辯論師的意思是你前面講的「此不應理」，因為我跟你說這兩個的差異。那個是名言有，色法上「這個是色

法」的遍計執是有自性的，「色法上它是受」那就是沒有自性。

一樣，盤蛇上說它是蛇是有自性，盤繩上安立它是蛇的話就是沒有自性，用比喻的話，盤蛇上應該用，這是可以的。所以這個是詳細的解釋，這個解釋完了之後，宗大師就讓我們明白：你們看《般若燈論》的時候，你們要解讀，有的時候講有、無這些是自相有跟無的意思，不要把當真正的有跟無的意思，所以「此中有無」是說相自性有無。

故說，「於色等上所計自性差別之境，非於名言無相自性。」

這邊所謂的「有無」我們要瞭解就是自相有、自相無，前面「般若燈論云」中非有、非無，這些我們應該瞭解就是自相有跟自相無的意思，但這裏也要瞭解，有可能我們會誤解，就是這裏確定的樣子，就是「非於名言無相自性」，應該這裏是「非於名言相無自性」，這裏要改，有的翻譯是無相自性，有的翻譯為相無自性，是不是法尊法師覺得這兩個差不多，應該一樣的用法感覺不會混淆。我的意思是你們不要誤解，這裏看起來是有點確定的樣子，不是相無自性，「非於名言相無自性」，

等於唯識你認同相無自性，我不認同相無自性，有點那種感覺。字面上的話有這種感覺，但是我們不要誤解，意思就是唯識你解釋的相無自性我不認同，這個意思而已，不是清辯論師不認同相無自性的意思。

清辯論師認同相無自性，但他不認同唯識的相無自性的解釋。清辯論師認同《解深密經》，認同三無自性，相無自性、生無自性、勝義無自性他都認同，但對此的解釋與唯識的解釋不同，所以不可以說他不認同，他也認同依他起是生無自性、遍計執是相無自性、圓成實是勝義無自性，但遍計所執是如何解釋它是相無自性跟唯識有差別，依他起是如何變成生無自性這個沒有差別，但對於圓成實是如何變成勝義無自性有差別。就是二者對於生無自性的理解沒有差別，其他都有差別。因為圓成實性有差別，所以遍計執性想無自相肯定有差別，圓成實性勝義無自性有差別，它跟所應破是綁在一起。

比如我們修空性是所要空掉的認跟所要成立的空性是綁在一起的，所以圓成實性勝義無自性跟它所要破的遍計所執性是綁在一起的，一個解釋的時候另外一個肯定是不同的解釋，所以這兩個方面就有不同的解釋。意思就是清辯論師我不認同唯識的相無自性，要表達的

是這個，這段講你的比喻不對、你的比喻表達相無自性不對，但那個時候主要表達的是唯識你的相無自性的解釋我不認同，就是這個道理。還有就是下面沒有引《般若燈論》，實際上《般若燈論》中一直有反駁，哪一方面？剛剛我們講盤蛇上安立為蛇的話，這個在名言中完全是實際的一個狀況，是實有的，所以這塊清辯論師就繼續講，那段宗大師拿出來講，「若名言中說於盤繩而無蛇者」，有可能法尊法師的版本沒有問題而是打字的人有問題，應該是「盤蛇」，如文：

若名言中說於盤繩而無蛇者，世間違害。如云：「若於盤繩執此是蛇，無彼境者。」

這裏也是引用了《般若燈論》中短的一句，宗大師表達的是把蛇安立為蛇，那個是名言中完全合理的，那樣的表達可以理解為勝義中不可以、名言中可以的道理。所以用「名言中」的含義就是，比如「盤繩是蛇」那樣的錯亂跟「盤蛇是蛇」那樣的正確的認知，兩個中一個是正確一個不正確，分辨的時候，唯識名言中的觀點和角度可以這麼分辨，如果勝義中的角度你要解釋的話，你要跟隨我中觀，你自己的理念沒有辦法解釋通。「若」這個字是關鍵，就是若那樣就是名言中的，然後下面，

如文：

若於勝義簡有事者，是隨中觀說。

你對相無自性諸法上把它破就是非有，那樣破的時候實際上就是觀察法的究竟的實相或者勝義諦上，如此你就要跟隨中觀。名言中的層面的話以你自己的理念，一些道理可以理解可以解釋，但如果勝義或者法的究竟的實相觀察的時候你的理念是不夠的，你必須要跟隨中觀的理念才能解釋，就是這個意思。所以宗大師又引了《般若燈論》中的一段：

如云：「若於盤繩而執為蛇，成立彼境，為勝義相無自性者，是中觀宗。」

應該是成為中觀宗，你要變成中觀的意思。你想成立勝義的角度蛇安立成蛇它的本性是什麼你要觀察的話，你應該變成中觀或你要跟隨中觀，這個是我們分的。現在等於你解釋諸法上的相無自性的時候你就必須跟隨中觀，總的就是這個道理，下面就有解釋，這裏好像也是不對的，翻譯為「故」，「故」應該放在前面，這個不是《般若燈論》中的用詞，即：

故般若燈論云，「若欲說增益自性差別遍計所執相無自性者，應當受許中觀正理。」

剛剛講到勝義中的話必須要中觀，就是前面那段，現在講相無自性，實際上三性相無自性、生無自性、勝義無自性《解深密經》中講的時候，所謂的相無自性是跟圓成實性或跟勝義諦有非常緊密的關係，因為它是所應破為主，相無自性而言雖然有所存在，遍計所執性跟相無自性同義，相無自性分的時候分有存在的跟沒有存在的，實際上《解深密經》中講的是不存在的，順便講有存在的。不存在的等於是所應破，所以不存在的遍計所執或相無自性主要講的是空性或者圓成實性的所應破的那塊。

現在唯識講相無自性的時候清辯論師特別說你的這種理念完全沒有辦法解釋相無自性，或者完全沒有辦法認所應破，你的這個空性的所應破用你的理念完全摸不到，就這種道理，因為你的這個名言中的你可以，勝義中的你的理念是不夠的，所以勝義中的你沒有辦法解釋，所以「故般若燈論」中說相無自性解釋的時候你應當要受許中觀的理念「應當受許中觀正　理」。若是如此，是哪一種中觀正理？應該是《中論》十八品中的，如文：

正理者，如中論云：「由遮心行境，即遮諸所說，不生亦不滅，同法性涅槃。」

這裏就有講到，剛剛我打開《正理海》，其中宗大師解釋到，先這個偈頌的第一句是所立，第二句是能立因，後面第三句是第二句的能立因，第四句是第三句的能立因，即前前是所立，後後是能立，就是這麼一個邏輯，比如「由遮心行境，即遮諸所說，不生亦不滅，同法性涅槃」，中藏文對照，第一句跟第二句是顛倒的，第三句跟第四句是一樣的，應該是這樣，中文也蠻好，因為這裏「由遮心行境」是理由，然後「即遮諸所說」是所立，藏文的話這兩個是顛倒的，先講「即遮諸所說」，因為「由遮心行境」，就是這麼一個道理。所以我們說諸所說是無、是沒有，心行境是沒有，為何？因為諸法是生跟滅不存在，為何？因為跟涅槃是一樣的，跟成佛的境界是一樣的，就是這種前後的理由。

這裏它的道理藏文的話是第一句，中文的話是第二句，就是「諸所說遮」的時候，所立也好、理由也好，都是中觀的立場才能夠理解，比如我們說出來的看起來是說的很有道理的樣子，但這些道理實際找的時候找不到，就是沒有什麼的道理，就是你說出來蠻有道理很多東西的樣子，實際上完全找不到，所以沒有什麼可以說出來的道理，為何？因為心裏想的時候想不出來真正的

或者抓不到的樣子，所以說出來的時候看起來是有的樣子，實際上肯定沒有，因為心裏想的時候最終想不出來什麼，所以說出來肯定是說不出來什麼東西。這些都是那種理智觀察的時候的一個層次，你說出來時究竟有沒有說出來追蹤的時候找不到，這個理由就是想的時候沒有想出來，所以說出來肯定沒有什麼東西，然後為什麼心行境想的時候想不出來的東西？

因為諸法不管有為法、無為法或者輪回涅槃，你想的一切諸法，都實際上是生的層面也找不到、滅的層面也找不到，或者輪回滅的層面也找不到、涅槃生的層面也找不到，所以完全生滅都找不到，因為真正的諸法的生滅是什麼樣，或者整個輪回跟涅槃是如何存在的，真正的成佛了之後它的境界是什麼樣，這個是最究竟的、最本性的，那個時候是什麼樣，實際上涅槃是它的究竟的本性，所以就講到「同法性涅槃」。諸法的本性實際上跟涅槃是同樣的，所以這個是理由。

現在這個就是所謂的中觀的正理，中觀要講名言的遍計是勝義中不存在，分別心的遍計勝義中不存在，勝義中無自性，現在清辯論師的立場，他對《中論》的解釋，清辯論師也解釋，當然佛護和月稱應成的解釋是最

究竟的，但清辯論師還是對《中論》就會於字面上像剛剛那樣解釋，所以清辯論師剛剛這段中就有講到諸所說跟心行境，就是名言分別遍計，所以這兩個方面就是究竟它是勝義中有跟無，那樣要分辨的話則完全需要中觀的正理，就像龍樹《中論》裏面講的那種道理，這個解釋完了。宗大師擔心我們會有誤解，誤解什麼？現在清辯論師說你要解釋相無自性則必須跟隨中觀的正理，講的時候就會覺得清辯論師成立這種道理的時候需要中觀、成立那種道理的時候也需要中觀，就會有一些誤解，所以宗大師這裏說，如文：

此復非說於大腹上假立為瓶，破彼名言所立之境於勝義有，而須中觀所有正理。

前面就是講需要中觀正理，但不要誤解為這個方面也需要中觀正理嗎？不需要，所以就是這麼說的「非說於大腹上假立為瓶，破彼名言所立之境於勝義有，而須中觀所有正理」，這個當然比較簡單下面就會解釋。「此復非說於大腹上假立為瓶，破彼名言所立之境於勝義有，而須中觀所有正理」是所立，我們分能立跟所立的話，下面的是能立因，如文：

分別熾然論說：「聾啞等類不善名言，然亦了知瓶

等之義。牛等畜類由色香等，亦能了知自他犢子，故名言所立，非法真實。瑜伽諸師與中觀師所許相同。」

這是能立因。要解釋相無自性需要跟隨中觀，那我們就會誤解，是不是像這邊所謂的「於大腹上假立為瓶，破彼名言所立之境於勝義有」那樣的時候破，破什麼？大腹上假立為瓶那樣的名言所立之境是於勝義有，但大家不要誤解，就是表面上這個詞是破於勝義有，等於好像是成立空性的感覺，因為破勝義有等於成立勝義無，所以是不是成立空性？不是。這裏講破勝義有實際上相當於「這是瓶子」那樣名言安立不是從瓶子那邊成立的，如果是從瓶子那邊成立的，那我們沒有成立瓶子之前大家就認那是瓶子，這是不可能的。那種道理很簡單，是誰都懂的道理，所以破這個根本不需要中觀正理。

「而須中觀所有正理」那個時候是否需要中觀所有正理呢？根本不需要。所以「此復非說」，我們會誤解以為這裏說到什麼，但這裏實際上說到相無自性那個方面，但對相無自性解釋的時候，有的時候唯識跟經部宗或者下部宗毗婆沙宗跟經部宗小乘的階段解釋名言安立的對境是勝義中無，那個解釋的時候，他們也對解釋聽得進去，剛剛講誰都能聽懂這個道理，就是連毗婆沙

宗、經部宗都能聽懂的道理，哪里需要中觀的正理呢？就是不可能需要，所以就是非說需要中觀正理，為何？

因為引用「聾啞等類不善名言，然亦了知瓶等之義。牛等畜類由色香等，亦能了知自他犢子，故名言所立，非法真實。瑜伽諸師與中觀師所許相同。」這裏講到「這是瓶子」時如果假設瓶子那邊成立的話，那我們從出生就不會說話的啞的或者耳朵完全從出生的時候已經聾了，任何一個名言都沒有辦法懂，假設那些從對境那邊成立的話，連他們都可以講話、對名都能聽的懂，所以這些是不可能的，即對境那邊成立。這種道理是唯識和中觀都公認的，連毗婆沙宗、經部宗都可以聽得懂的，怎麼需要中觀的正理呢？就是這個道理。

「故名言所立，非法真實」，非法真實的意思就是不是對境那邊成立的，為何？理由就是前面說的連牛都能了知的話，則沒有必要名，它還是可以認出法，所以瓶子的意義懂了但是瓶子的名字不懂，如果意義那邊名字成立的話它們也會懂名字，即「故名言所立，非法真實。瑜伽諸師與中觀師所許相同」，這是《分別熾然論》中引的那段，這個不特別只是讓我們不要誤解的意思。前面說相無自性解釋的時候需要中觀正理，為此不要誤

解那個道理，《般若燈論》中有講到，但你們不要誤解為他有說到另外的道理。

下面開始講清辯論師自己對相無自性意思的理解，剛剛前面一直反駁唯識你說的這種說不行、那種說不行，兩個他都有意見，現在他自己怎麼說，如文：

故云此是色，此是色生等，其能遍計所著之境，即是由彼所遍計義。此於名言是有自相非相無自性，故說破勝義有為勝義相無自性，乃是經義。

應該「此於名言是有自相故」，所以現在要瞭解，這句話我先說一下，重點是下面那塊「乃是經義」肯定前面不是經義，對誰有意見？對唯識有意見，你說的不是《解深密經》的意義，我說的才是《解深密經》的意義，那我說的《解深密經》的意義是什麼樣？現在是解釋相無自性那塊，相沒有意見、後面的無自性有意見，若是如此，那清辯論師怎麼解釋？這裏講的勝義相無自性，不是直接講相無自性，應該是勝義相無自性或者相勝義無自性，就是對於相認同，但對於後面的無自性不認同。你們不要認為，所謂的相不是自相的意思，相是名言安立、分別心安立的意思，前面唯識的時候已經講過了。不管生無自性、相無自性、勝義無自性的無自性

中有兩個含義，即相無自性是相一個含義，無自性另外一個含義；生無自性的時候生是一個含義，無自性是一個含義；勝義無自性的時候勝義是一個含義，無自性是一個含義。

你們不要認為相無自性的時候是相的角度無自性，生無自性是生的角度無自性，勝義無自性是勝義的角度無自性，但一般人聽到的時候會有這種誤解。前面我們講過《解深密經》中赤裸裸的把這兩個分開來解釋，為什麼叫相？為什麼叫無自性？為什麼叫生、為什麼叫無自性？為什麼叫勝義、為什麼叫無自性？這三個詞解釋的時候每一個階段都是一半一半來解釋，現在是相無自性解釋的時候後面的無自性那塊就是唯識跟清辯論師不同，現在這裏「為勝義相無自性，乃是經義」就是我不認同唯識你對於相無自性的那種解釋，為何？

因為前面說的，自相是有了，所以「於名言是有自相」，肯定不是像你說的那種無自相，所以就是「非相無自性」，不可以直接說無自性。「非相無自性」主要重點不是他不認同相無自性的意思，而是他不認同唯識說的相無自性，為何？因為我是自相是有了，所以不可以說「於名言是有自相非相無自性」，那我就不會認同你

的那種相無自性，這就是「故」，我是專門破勝義上面，我不是直接說名言中的自相把它破，我破的是勝義上面，所以「故說破勝義有」。藏文也有「故」字，就是破勝義有。

所以清辯論師說，不是名言上的有自相是他完全成立的，他要破的是勝義有這塊，所以現在「故解深密經中」講的相無自性他怎麼解釋？就是勝義相無自性，或者相勝義無自性，那樣才是相無自性的經義。《解深密經》那段的意義就是這樣來理解，即「乃是經義」。

【2017 辨了不了義善說藏論 081】

上節課講到第 73 頁第一行，如文：

故云此是色，此是色生等，其能遍計所著之境，即是由彼所遍計義。此於名言是有自相非相無自性，故說破勝義有為勝義相無自性，乃是經義。

「乃是經義」以及開頭「故云此是色，此是色生等」，前面的「故」與後面的「乃是」有連接的關係，意思是什麼？首先前面講的「故」當理由，後面的「乃是」就是所成立的。前面當理由的話，前面唯識所說的相無自性不對，真正的相無自性講的話必須認同中觀的正理，所以這兩個道理是重點，前面講到這兩個點。前面破唯識來解釋相無自性的那段，從兩個角度來破，即「般若燈論云」、「又般若燈論云」兩個階段等於就是從兩個不同的角度來破除唯識對相無自性的解釋，前面開始的時候「般若燈論云」，後面「又般若燈論云」，所以清辯論師的《般若燈論》裏面破唯識解釋相無自性的兩段宗大師引出來，下面有一段也是引《般若燈論》，如文：

故般若燈論云：「若欲說增益自性差別遍計所執相無自性者，應當受許中觀正理。」

如果唯識你真的要解釋相無自性的話，你必須要承許中觀的正理，即「應當受許中觀正理」，這個是前面主要講的。所以現在我們正在講的「故云此是色，此是色生等，其能遍計所著之境，即是由彼所遍計義。此於名言是有自相非相無自性，故說破勝義有為勝義相無自性，乃是經義。」現在我們要瞭解相無自性這個道理唯識講的完全是站不住腳的，真正的相無自性解釋的話必須承許中觀正理，前面已經講了這個道理，所以現在清辯論師解釋相無自性的時候如何解釋才可以，比如也不是唯識講的，而且為相無自性解釋的時候必須要以中觀正理的立場，即中觀成立空性的道理才可以把相無自性解釋通，所以那種層次的相無自性清辯論師來解釋，那樣把它當是所謂的經義，經指《解深密經》。

《解深密經》中講的真正的相無自性的意義是以清辯論師的立場來說，他認為《解深密經》中講的相無自性的意義是什麼呢？就是下面的「說破勝義有為勝義相無自性」，所謂的相無自性的解釋就是等於是勝義相無自性，不可以直接說相無自性，為何？因為有自相，直

接說相無自性的話等於就是沒有自性或沒有自相。現在相無自性必須加勝義簡別，就是勝義相無自性，或者可以說相勝義無自性。關鍵不是「相」這個字，關鍵是後面的「無自性」，所以無自性必須要加簡別，就是加勝義簡別。所以中觀自續派清辯論師認為有自性，對於無自性他不認同，所以對於無自性必須加勝義簡別，就是勝義相無自性才是相無自性的意思，所以「乃是經義」。現在下面，如文：

經說遍計執相無自性，其遍計執謂所著境，是勝義遍計執。言彼唯由名言假立者，義謂唯由名與分別之所假設，故不應妄說依他起性是相無性，非遍計執。

首先這裏要瞭解，我講一個道理，這個段落你們注意一下，「其遍計執謂所著境」後面的逗號去掉，直接說「其遍計執謂所著境是勝義遍計執」，這個後面應該是逗號不是句號，接後面的句子。「假設」的後面應該是句號，不是逗號。藏文在整個句首加了一個「爾時」，正確的應該是「爾時經說遍計執相無自性，其遍計執謂所著境是勝義遍計執，言彼唯由名言假立者，義謂唯由名與分別之所假設。故不應妄說依他起性是相無性，非遍計執。」現在我們要瞭解這裏要講的就是名言分別假

立或者假設，這個是解釋相無自性的相，相解釋的時候就是分別心假立的那種意思，若是如此，什麼是分別心假立、什麼是相無自性的相認的話，那就是跟唯識的道理有點像，唯識講到相無自性有存在的、也有不存在的，這個大家都知道，就是遍計所執性跟相無自性是一樣的，所以遍計執、依他起、圓成實，遍計執分的時候分兩個存在的和不存在的，相無自性也是一樣分存在的和不存在的，現在這邊講的是不存在的角度解釋遍計或者名言分別所假設。所謂的相也好、所謂的遍計執也好、所謂的名言分別假設也好，認的是什麼呢？就是現在中觀自續派清辯的立場，什麼是名言分別所假設，現在要認這個，跟什麼有關？

因為前面已經講了什麼是相無自性，解釋的時候勝義的角度講相無自性就是相無自性的意思，這個前面已經講了，那樣解釋的話，那個階段我們也要瞭解，就是清辯論師的立場名言分別所假設的意思也要瞭解，從那裏我們要瞭解它的意思是什麼。所以「經說」前面加了「爾時」，意思是那樣解釋的時候，前面已經說了「乃是經義」，對於相無自性真正的意思清辯論師是這麼解釋，所以爾時那個階段我們也要瞭解，要瞭解什麼？就

是名言分別所假設的意思是什麼，就是這裏有講。這裏放這個「義」有點怪，應該放在後面，即「謂唯由名與分別之所假設之義」，就是名與分別之所假設的意思是什麼 意思就是這個 就是前面「言彼唯由名言假立者」，言經典裏面說的，說什麼？

「彼」，那個唯由名言假立者，就是把它解釋名與分別所假設的意義，所以我們看這個言是經典中說的。說什麼？「彼唯由名言假立者」，這個「彼」還沒有解釋，就是前面那段一直解釋，「彼」就是指解釋，「彼」先還沒有認，我們看上面「彼唯由名言假立者」，所以那個唯由名言假立者，什麼意思？「謂唯由名與分別之所假設之義」。現在關鍵所謂的「彼」是什麼？要看上面，哪一個？那就是「經說遍計執相無自性，其遍計執謂所著境，是勝義遍計執」，這邊就要認一個遍計，所以其遍計執是什麼？這個遍計執先認出來，不是存在的遍計執，而是不存在的遍計執，所以下面特別加這個遍計執是什麼？「謂所著境，是勝義遍計執」，意思就是一般遍計是假設的意思，遍計是所存在的、名言有的，現在勝義遍計執就是不存在的，所以現在對這個耽著境。

一般耽著境來說是存在的遍計執，然後耽著境有自性不存在。我們學過唯識，先舉例，唯識講遍計執有存在的和不存在的兩個，有存在的就是耽著基，不存在的是什麼？耽著基有自相不存在。以執瓶子的分別心的耽著基來說就是存在的，執瓶子的分別心的耽著基有自相來說就是不存在的。與這個道理一樣，比如所執境來說是存在的，所執境勝義遍計執是不存在的，所以這兩個分開。所執境來說是存在的，所執境是勝義遍計執來說是不存在的。

現在是把不存在的遍計執認出來，「其遍計執謂所著境是勝義遍計執」意思是這個耽著基是不是遍計？是。是不是遍計執？是。是不是勝義遍計執？不是。所以「其遍計執謂所著境是勝義遍計執」，其遍計執是什麼呢？下面講所執境是勝義遍計執。所謂的這邊講的對遍計執上說相無自性「經說遍計執相無自性」，那個時候所謂的遍計執是什麼然後就認出來，「謂所著境是勝義遍計執」，那就是不存在的遍計執把它認出來。

我們現在就是要瞭解「言彼」的「彼」就是不存在的遍計執，不存在的遍計執是哪一個？就是剛剛前面說的「所著境是勝義遍計執」，那個就是不存在的遍計執，

那個確實是不存在，如兔角一樣不存在，若是如此，它是不是「唯由名言假立者」？是。「言彼唯由名言假立者」就變成如兔角一樣完全是名言假立而已，那樣的道理是什麼的意義？那就是「謂名與分別之所假設之義」。這裏抓這個詞的時候要注意，意義不難。

我們平常講的名言有，肯定是名言量中有，肯定是真正存在的，現在這裏講的是名言假立，不是名言量中有的那種層次，它是分別心想象的一個東西，那種意思的話，把它解釋成不存在的方面。所以必須遍計執中有存在的遍計執和不存在的兩塊中把不存在的那塊拿出來解釋。

這裏的關鍵就是上面加一個「爾時」，因為前面講的是無自性那一塊，要加勝義簡別那個道理，現在另外一個相無自性的相那一塊解釋的時候，平常相就是外面，意思就是我們的名言或分別心安立那一塊。後面無自性中觀自續的立場是這麼解釋的話，那麼相的意思應該也要瞭解是那樣的解釋，就是這個道理。所以前面加一個「爾時」因為前面講的相無自性的後面必須要加勝義，就是清辯論師的立場。一樣，相解釋的時候也把它解釋成就是不存在的，即「所著境是勝義遍計執」。但現在

我們要瞭解「遍計」是動詞，勝義是對這個動詞形容，遍計的意思就是名言與分別心安立，安立就是動詞。勝義中安立，勝義就是形容怎麼安立這一塊。現在是怎麼安立上形容，即勝義遍計。因為我們前面也講了相無自性的無自性要加勝義簡別的話也是一個形容，就是怎麼無自性的時候，勝義的角度無自性，名言的角度有自性。

勝義簡別的作用就是一個形容，怎麼無自性那個形容的時候，是名言中的角度有無自性，還是勝義中無自性，現在清辯論師說加「勝義中」。一樣，遍計的時候也解釋勝義中遍計跟不遍計解釋，勝義中遍計實際上是不存在的，那勝義中遍計拿出來才解釋它是相。所以就是勝義中遍計先認，認了之後對它解釋相，對它解釋名言跟分別假立。名言分別安立好像是兩個層面，比如我們說「這個是色法」的時候一個名與分別安立；另外一個，那樣的時候是不是勝義中安立？不是，那勝義中安立的那一塊是不合理、是不存在，那塊不存在的話，那塊拿出來它是不是假的？它是假的，它也是屬於只是分別心想出來而已，實際上它根本不存在。

這個等於就是名與分別假立，所以名與分別安立就

是兩個層面，現在是後面那個層面來解釋名與分別假設的意思。懂藏文的人可以看這裏，要改兩個地方，一個是前面加「爾時」，一個是把「義」放在後面，即「謂唯由名與分別之所假設義」。然後現在就是去除一個疑問，就是「不應妄說依他起性是相無性，非遍計執」，就是有的人妄想，就有一個疑問，即如果是這樣，《解深密經》中說相無自性，依他起等於就是相無自性，不是遍計執就是相無自性，即「說依他起性是相無性，非遍計執」，所以相無自性是依他起上說的，為何？因為前面講到耽著境，這邊用所著境，前面就是「故云此是色，此是色生等，其能遍計所著之境」，其中的「所著之境」就是耽著境。我們大家都知道所謂的耽著境真正的認的話還是色法本身。

「這個是色法」，當分別心這樣執著的時候，什麼是耽著境呢？《攝類學》中學過趨入境、耽著境是同義，所以執瓶子的分別心的耽著境、執瓶子的分別心的趨入境就是瓶子，瓶子是不是依他起？耽著境把它認作是相無自性那樣解釋的時候實際上跟瓶子綁在一起，瓶子就是耽著境，耽著境就是相無自性，相無自性解釋的時候跟瓶子是綁在一起，但不等於瓶子是相無自性。像我們

學《攝類學》的時候「瓶子是瓶子的返體，瓶子的返體是常法、也可以說是遍計執」，但不可以直接跳過來，即瓶子是不是常法，瓶子是不是遍計執？不是。

瓶子是瓶子的返體，瓶子的返體是常法、它是遍計執，但不等於可以直接說瓶子是相無自性。但還是會懷疑，就是好像並在一起，所以就是「故」，這個翻譯不知對不對，如果藏文的話應該解釋「若彼爾」，就是假設這樣的話，如果前面那個道理對相無自性那樣解釋的話，就是他對宗大師的一個疑問，清辯論師的相無自性是那樣解釋的話，那就會變成清辯論師的相無自性是依他起上面解釋的，不是遍計執上解釋的，就有那種問題，就是「妄說」。「妄」是別人的一個看法，是妄念，什麼樣的妄念？就是《解深密經》中說的依他起，按照宗大師對清辯論師的觀念解釋的時候，若是如此，則清辯論師觀念裏面《解深密經》說的相無自性就會變成依他起，就不會變成遍計執，這是問題。

然後宗大師說不應該這樣懷疑，先應該講他宗的想法，然後宗大師後面說「不是」，答復的樣子，這樣比較清楚一點，如果直接說就沒有感覺。當然藏文是先人家說，後面才說動詞「不應」，這裏中文有點簡略的感

覺 藏文先講他宗的想法 然後宗大師講你不要這麼想，就有點這樣的感覺。宗大師怎麼答復，下面就是答復，如文：

若不爾者，瑜伽宗中，計依他起自性差別，所計自性而無自相，亦不可說是遍計執相無自性故。

雖然確實是這個耽著境，什麼是耽著境認的話確實瓶子是執瓶子分別心的耽著境或所著之境，如果以這個角度相無自性不應該是遍計執、應該是依他起，如果執這種觀點的話，唯識也一樣，宗大師就反駁。現在我解釋清辯論師的立場的時候你有這種想法的話，唯識也一樣，他就會變成相無自性不可以是遍計執上、而是依他起上，跟前面的道理一樣，「此是色」、「色法生」等不管體性還是差別哪一方面，它的耽著境認出來的話，那就是體性上安立的時候色法是色法本身，然後差別上安立的時候它的耽著境是色法的生滅等，那些都是依他起，但我們是說耽著境就是遍計執，它就是相無自性，但什麼是耽著境認的時候依他起把它認出來。

唯識的時候一樣的道理，但不等於依他起直接變成相無自性，這個沒有必要。所以就是「若不爾者」，你的邏輯推理應該是不對的，應該不可以這樣推，假設你

這樣推的話，因為這裏講，就是他宗的觀念中要有一個邏輯，他宗為何這麼想，因為什麼他才會這麼想？所以就是「故」，就是他宗的腦子裏，不是宗大師的。他宗的腦子裏，前面這樣的緣故所以相無自性是依他起上面，不可以遍計執上面，這就是他宗的想法，然後對宗大師說「不是這樣」。假設你的邏輯推是對的話「若不爾者」，瑜伽宗唯識也一樣就會變成這樣，如文：

瑜伽宗中，計依他起自性差別，所計自性而無自相，亦不可說是遍計執相無自性故。

這裏只有自性，實際上差別都是一樣的，即「所計自性與差別而無自相 亦不可說是遍計執相無自性故」，藏文中沒有加「差別」，加了之後才能跟前面對得上。按照唯識來說也一樣不可以遍計執，「亦不可說是遍計執相無自性故」，所以遍計執上不可以說相無自性，這個詞的意思就是，唯識平常說遍計所執是相無自性，下面有一句話「遍計執相無自性」，唯識一直說遍計執是相無自性，唯識解釋遍計執相無自性的時候怎麼解釋就是上面那一塊「計依他起自性差別，所計自性而無自相」，這個就是所謂的相無自性的解釋，什麼是遍計執、什麼是相無自性解釋的話，什麼是遍計執就是上面的「計依

他起自性差別，所計自性」，到這裏就是遍計執，然後這個就是無自性，這樣就等於是無自性或相無自性。「而無自性」，這個是唯識說的。

我們前面講過唯識的計的時候或者安立的時候就是自性安立、差別安立，就是計自性或即差別，比如「這是色法」這樣安立的時候就是計自性，「色法生、色法滅」這樣安立的時候就是計差別，如此我們就認遍計執，那個遍計執我們說「它是相無自性」。所以認遍計執的時候實際上是依他起上安立或者計自性或計差別那樣認遍計執，然後那個遍計執才解釋它是相無自性，所以最終還是依他起上，唯識實際上就是這麼解釋的。

現在宗大師說按照你來說唯識宗也不可以那樣解釋，所以就是「瑜伽宗中，亦不可說是遍計執相無自性故」，「亦」的意思就是，這個「亦」也可以放在前面「瑜伽宗中，亦」，意思就是清辯論師的宗你不可以這麼說的，比如清辯論師的見解宗大師解釋的時候，他宗覺得你不可以這樣，如果是這樣的話，就變成相無自性是遍計執上不可以解釋，所以就有這樣的一個辯論或者他宗的看法。若是如此，則瑜伽宗中也會變成這樣，「亦不可說」的「亦」就是清辯論師不可以這麼說的話，則唯

識宗也不可以這麼說，這是宗大師的答復。

最後面宗大師說，已經解釋清楚了，這是答復，然後接著說勝義無自性方面清辯論師的看法，現在已經答復完了，剛剛是相無自性，現在第二個就是講勝義無自性，就是清辯論師的立場《解深密經》裏面勝義無自性的意義是什麼呢？就是下面，如文：

故於勝義若色自性，及色生等空，為圓成實，乃是經義，說瑜伽師所釋，則非經義。

所謂的勝義無自性就是剛剛對於相無自性解釋的時候，就有講到「色法、色法生」這些分別心安立的時候不是勝義中安立，所以勝義中就沒有它的相，所以是無自性，那種來解釋。從那裏可以推不是安立的那塊，以色法本身而言，色法自己的體性跟色法生滅的差別這些本身也是勝義中不存在，所以「於勝義」，然後色法的自性色法的生等差別是空，是勝義中空，勝義中色法本身是空，色法的生也是空，那個就變成是圓成實，那個就變成是勝義無自性。

所謂的三個無自性，即相無自性、生無自性、勝義無自性，所謂的勝義無自性清辯論師怎麼解釋？色法跟色法的生滅都是勝義中不存在，那個把它當成勝義無自

性，現在是「為圓成實」，什麼是圓成實，就是於勝義中色法跟色法的生滅空那個是圓成實，那個就是勝義無自性，那個是《解深密經》的解釋，所以「乃是經義」，清辯論師的立場是這樣。所以清辯論師解釋勝義無自性跟唯識完全不一樣，下面「乃是經義，說瑜伽師所釋，則非經義」，跟唯識解釋《解深密經》的勝義無自性的方式完全不一樣。

我們要瞭解，《解深密經》本身也好，唯識的階段解釋也好，三個無自性解釋的次第是先講相無自性，然後講生無自性，最後講勝義無自性，次第就是這樣，《解深密經》是這樣，唯識也是這樣，《辨了不了義善說藏論》也是這樣的次第，但現在清辯論師的立場對三個無自性解釋的時候，它的次序是相無自性先講，再講勝義無自性，最後講生無自性，為何？因為相無自性跟勝義無自性很有關系，所以一起解釋。已經解釋完清辯論師的勝義無自性，現在開始講生無自性，如文：

如是經說，依他起性由無自生，名生無自性。言無自生者，與餘經說無自性生，無自體生，此論師許其義相同，亦即說為勝義無生義。

其中「如是」的意思就是與前面對相無自性跟勝義

無自性兩個階段清辯論師如何解釋一樣，現在對於生無自性他的解釋是相同的。生無自性就是前面《解深密經》的兩段相無自性跟勝義無自性那兩段清辯論師有不同的解釋，如這個一樣現在生無自性也有他的看法，然後「經說」就是《解深密經》中，說什麼？如文：

依他起性由無自生，名生無自性。言無自生者，與餘經說無自性生，無自體生，此論師許其義相同，亦即說為勝義無生義。

這裏「名生無自性」後面應該是逗號。當然前面是經典中的，然後這樣的經典中言出來的所謂的無自生是什麼意思，當然其他的經典中「餘經」說的無自性生、無自體生這些是一樣的意思，就是其他祖師的說法跟清辯論師一樣。若是如此，那其他的經如中轉法輪《般若經》裏面，本身就是中觀自續的祖師對《般若經》解釋的時候都是加勝義簡別，比如「不生不滅不垢不淨」等，就是勝義中不生、勝義中不滅、勝義中不垢不淨，就這樣解釋。一樣，現在對《解深密經》解釋的時候也是相同，若是如此，什麼意思？那就是「亦即說為勝義無生義」，所以「其」就是指《解深密經》中說的，意思就是加勝義簡別來理解，它是勝義無生的意思，沒有講別

的意思，所以勝義無自性是這麼來解釋。若是如此，這裏可以理解為所謂的自性生、自體生這些都是他認可的，必須加勝義簡別的話，那就是他認可自性生、認可自體生，所以必須加勝義簡別，從那裏看出清辯論師的主張，如文：

由是當知，言自性生者，即是由自相生。若於有事破彼生時，決定須加勝義簡別，以於世俗許自相生故，諸瑜伽師，亦許解深密經所說自生，與諸餘經說自性生，其義相同。

「由是當知」就是從那裏可以理解，理解什麼？「言自性生者，即是由自相生。若於有事破彼生時，決定須加勝義簡別，以於世俗許自相生故」，其中的「有事」就是事物，事物方面或依他起上破的時候，破自性生自體生的時候加勝義簡別，等於沒有加勝義的話就沒有辦法破，因為許可自性生，所以就是「於世俗許自相生」，這個你們要瞭解就是，有的時候我們說世俗許等於好像不是真正的許，應該瞭解世俗許等於就是名言量中有，名言量中有就是量中有，量中有那就是真的有，所以「於世俗許自相生」，所以它等於就是許可，不要認為世俗許是不是真正的許，不要這麼認為，應該是真正的認

同。

現在依他起跟前面的圓成實不一樣的地方是圓成實是諸法上可以講的，是自性跟差別，像無為法、滅諦、虛空上有它的自性和差別，兩種都是於勝義中不存在，它的重點不是生滅的功能，圓成實解釋的時候諸法的本質跟它的特質，差別就是特質，另外一個是本質，這兩個上面都破除勝義中不存在的話就是所謂的圓成實，現在是講依他起上的，特別生滅的那個功能，那個方面說生無自性，就只有有為法上，就是依他起上的生無自性，但是依他起上生無自性解釋的時候，現在就要瞭解唯識跟清辯論師不一樣。圓成實上唯識跟清辯論師不一樣的是，遍計執上能分辨他倆不一樣的話，則圓成實也可以馬上認出二者的不同，所以有關聯的緣故，講了相無自性的後面馬上接著講勝義無自性原因在此。

對於唯識跟清辯論師在相無自性上不一樣道理懂的話，勝義無自性方面不一樣容易懂，所以這兩個並在一起講，生無自性分開來在下面講。現在我們正在講的就是生無自性，剛剛它們倆分開的話應該這麼理解，下面「諸瑜伽師，亦許解深密經所說自生，與諸餘經說自性生，其義相同」，意思就是「亦許」，所許的是後面那

一段，《解深密經》所說的自生跟其他經典的自生、自性生相同。我們要瞭解就是這邊「亦許」就是不只是他，現在瑜伽師也是，所以有另外一面的，是誰？清辯論師。清辯論師跟他們兩個一樣的看法就是，《解深密經》說的生無自性時，對於「生」解釋的時候，「生」的意思跟《般若經》說的「生」的意思完全一樣，唯識也是這樣的看法，不只是清辯論師這麼看。

若是如此，現在的看法就是《解深密經》中說的生無自性的「生」跟《般若經》中說的「不生」，這兩個的「生」的意思一樣，清辯論師也是這麼認同，但清辯論師認同時要加勝義簡別，就是不管是《解深密經》也好，還是《般若經》也好都要加勝義簡別，如果不加勝義簡別則沒有辦法解釋，這是二者不同的地方。現在兩個共同的就是這兩個一樣的看法，不等於真正解釋的時候一樣，這兩個經中講的「生」的意思是不是一樣？唯識說一樣，清辯論師也說一樣，但是各有各的解釋。但這兩個解釋出來的時候是不是《解深密經》中「生」的意思？是。是不是《般若經》中生的意思？是。這是兩個都共同的，但解釋的時候不同，這是另外一個道理，從下面有一句話可以理解，如文：

許無彼生，即無自然生，故雖無彼生，然不許全無勝義生。

這就是二者不同之處，對於《解深密經》跟《般若經》唯識跟清辯論師說都是一樣，但二者意思解釋的時候各有各的不同。所以現在這裏講「許無彼生」就是把不同的認出來。「即」就是不同之處，藏文中這個字有分辨的意思。所謂的無生是什麼呢？意思是跟清辯論師不一樣，清辯論師解釋無生的時候就是勝義無生，前面已經解釋了，他不管對《解深密經》也好，還是對《般若經》也好，都是加勝義簡別來解釋。唯識不是加勝義簡別來解釋，他是如何解釋？不管《解深密經》，還是《般若經》裏面講的不生是如何解釋？自然生，無自生解釋為無自然生，所以這樣的緣故，就是「故雖無彼生，然不許全無勝義生」，當然跟清辯論師不一樣的就認出來了，因為清辯論師認為無生的意思就是無勝義生，《般若經》中講的不生和《解深密經》中講的生無自性的時否定生的時候所否定的生，跟《般若經》中否定的生是一樣的，就是勝義上面的生把它否定，現在唯識是這個意思嗎？不是。

唯識是什麼意思？無自然生的意思，如此等於不管

《解深密經》也好，還是《般若經》也好，裏面否定的生不等於否定勝義生，所以「故雖無彼生」，意思就是凡是無生，這個無生就是指《解深密經》跟《般若經》中講的無生不等於或未必定是勝義無生，所以「然不許全無勝義生」就是另外一個角度來說就必須要勝義生，生必須要勝義生，這是唯識的看法。唯識否定生的那段解釋成自然生否定，意思就是，前面讀過《解深密經》唯識的階段，等於是因的階段就是果自己，因本身是果自己的一個權力，所以自然生，或者因跟果體性一，變成體性一就是完全是因它來掌握，所以那樣的生否定等於就是無生的意思。

還有就是《般若經》裏面講的否定生也是這種意思，就是以唯識來說，這也是他們兩個的差別，像我們前面講的也是他們兩個的差別，差別就是「亦即說為勝義無生義」，剛剛講唯識對《解深密經》跟《般若經》解釋相同，生無自性的解釋開始的時候「如是經說，依他起性由無自生，名生無自性。言無自生者，與餘經說無自性生，無自體生，此論師許其義相同，亦即說為勝義無生義。」其中的「亦」字藏文沒有，意思是現在唯識不把它當勝義無生的意思，唯識把它解釋為無自然生的意

思。而清辯論師是解釋成勝義無生的意思。所以唯識的意思就是無自然生的意思，清辯論師的意思就是勝義無生的意思，這是二者的差別。這句話沒有必要加「亦」字，藏文中沒有。

《解深密經》跟《般若經》相同或者與其他經相同。一樣，唯識也跟清辯論師一樣，就是《解深密經》跟《般若經》是相同，他也認相同，但是裏面的《般若經》也好，《解深密經》也好，雖然二者相同，但無生的意思解釋的時候清辯論師是以勝義無生來解釋，唯識則解釋為無自然生的意思，所以對於這兩個他們有不同的看法。現在下面就是講清辯論師的看法，剛剛講的是唯識跟清辯論師的對比，他們兩個對生無自性不同的解釋，下面講清辯論師有一個看法，如文：

若依他起是真實有，則如所現應如是住，經說如幻則不應理。故說彼自性空，乃是解深密經義。

就是《解深密經》中所謂的生無自性的時候所否定的生就是加勝義簡別，必須加勝義簡別，不加的話就不是《解深密經》的意思，不加勝義簡別就是《解深密經》字面的意思，而不是含義。這裏講「故說彼自性空，乃是解深密經義」，這個「義」我們要瞭解是詞義不是含

義，二者不同。不管《解深密經》裏面也好，還是《般若經》裏面也好，它的詞義都是把它當成破自性、自性生，就是自性空，所以必須要加簡別，加的意思就是詞義不對，所以要加這個簡別，意思要改變一下，所以要抓含義，改變詞義。現在重點就是講《解深密經》的詞義把它認是自性空那樣的道理，詞義就是這樣，含義就是加勝義簡別，這就是二者的差別。

為何詞義是這麼說？理由就是「若依他起是真實有，則如所現應如是住，經說如幻則不應理」，這個也可以說含義的話就要加勝義簡別，兩個都可以說，比如「勝義自性空乃是解深密經的含義」，如果詞義的話則不需要加勝義，自性空乃是《解深密經》的義，為何是這麼一個道理？前面的是理由，這裏有清辯論師的主張，這裏沒有主張或許這個詞，清辯論師有主張，所以他對《解深密經》是這麼認的，什麼主張？就是比如依他起假如真實有的話，則《解深密經》中說的依他起如幻化就變成不應理，這就是清辯論師的主張。

所以清辯論師肯定說《解深密經》裏面講的自性空的意思是什麼，從此處可以看出他有這樣的主張或辯論，現在這裏有一個邏輯「則不應理」，這是誰說的？比如

「若什麼，則什麼」，這樣的邏輯是誰說的、說者是誰？重點就是「則不應理」，前面也有「則」字，這個「則」就是在中間推，「若依他起是真實有，則如所現應如是住」，然後應該是「則經說如幻不應理」或者是「則不應理經說如幻」，就是這樣的邏輯推，誰推的？清辯論師。由此緣故他說《解深密經》中的生無自性的意思是什麼，就是這個方面他肯定有一個看法，比如詞義來說自性空是詞義，含義就是加勝義簡別的自性空，這就是他的看法，為何？

因為這裏說「經說如幻」的經就是指《解深密經》，《解深密經》中講到依他起都是如幻化，生無自性是依他起上講的。依他起是如幻化那個道理清辯論師提出來的話，就是清辯論師的腦子裏面把《解深密經》當它裏面有說空性。一樣，說依他起上的空性，依他起上加勝義簡別，就是勝義自性空那種的空性《解深密經》裏面有講，就是他的看法。「則不應理經說如幻」或「經說如幻則不應理」，藏文就是「則不應理經說如幻」，這裏漏了一個字應該是「許」，就是清辯論師許，下面也有一個動詞「說」，即他許這樣所以他也會說什麼，他許《解深密經》的意思是什麼所以他會說什麼，意思的前

後有一個邏輯。

【2017 辨了不了義善說藏論 082】

上節課講到第 74 頁自續中觀師如何解釋聖者諸論，科判如下：

己二、於名言中如何解說有無外境。

現在講第二個科判，前面的科判「己初、於勝義中如何解說人法有無自性」，這裏清辯論師分出來三個子科判，即己初、己二、己三。分的時候首先己初是講補特伽羅無我、法無我方面他的看法，另外就是他對於外境方面的主張，所以分開講，就是兩個無我的道理跟有沒有外境認同方面的主張分開。我們有的時候會有一個觀念，一講外境的時候就把法無我和法我的道理並在一起，應該不可以這麼認。因為比如中觀應成是最正確的，他認同最頂尖或最圓滿的法無我，但他還是認同外境，所以不要把外境跟法無我並在一起。

這邊不管清辯論師如何解釋、靜命父子如何解釋，兩個科判中，現在是中觀自續不同的祖師的主張解釋的時候，講到兩個無我怎麼認、外境怎麼認，就是兩個不同的道理分開。現在己初跟己二一模一樣，就是清辯論

師如何解釋這邊分了三個科判，靜命父子如何解釋分了四個科判，但前面兩個科判，本身就是靜命論師如何解釋分出四個科判比清辯論師的科判多加了一個而已，與前面的清辯論師如何解釋的三個科判一模一樣，等於兩個階段都講到兩個無我怎麼認、外境怎麼認，分開來談，不是並在一起談。我們要注意，平常很多人一講外境的時候把有無法無我連在一起瞭解是不對的。

現在我們講到了科判「己二 於名言中如何解說有無外境」，這裏先分一下比較容易抓到其中的意涵。首先分兩個，就是清辯跟智藏兩個祖師，兩個都是隨經部行的中觀自續派，兩個對於外境是否認同觀點一致，為這個方面我們看下面，如文：

智藏論師釋中觀時，亦於名言不破自相許有外境，與此宗同。

這裏講「亦」，意思就是不只是清辯論師，連智藏論師對外境認同方面跟清辯論師一樣。這裏分兩個，首先分清辯論師認同有外境，跟他的認同一模一樣就是智藏論師。現在是跟外境並在一起也有其他的道理，這裏講到首先就是阿賴耶識和末那識，就是「故亦不許阿賴耶識」，現在是他不承許唯識，所以他承許外境。因為

不承許唯識、不承許阿賴耶識的緣故，所以對於末那識也不承許，還有就是對自證識也不承許，接著下面就是說對於自證識也不承許。

所以，承許外境的緣故就推出來不承阿賴耶識許，所以也不承許末那識，然後對自證識方面也不承許，這些都是就是承許外境的緣故就會帶來清辯論師其他的一些主張。把清辯論師的主張分兩個，先直接講承許外境 他不許唯識 許外境的緣故就變成不承許阿賴耶識、不承許末那識、不承許自證識，這些都出來了。所以就是這樣的一個道理 科判分兩個 比如清辯論師的主張，第二個智藏論師也是這樣主張，然後清辯論師的主張中又分兩個，就是他對外境的主張，從那裏影響到對於阿賴耶識、末那識、自證識這三個也不承許。首先，承許外境這塊，如文：

當說諸世俗事境識何攝，聖者父子未顯分說於名言中有無外境。然此論師，於名言中許有外境，又許根識有相而取，若無境相則不取著。又許彼二前後因果。

首先這邊簡單瞭解一下，所謂的「聖者父子」就是龍樹跟聖天，「此論師」是清辯論師，這裏講到清辯論師跟隨龍樹跟聖天，龍樹跟聖天兩個雖然他們的書中沒

有明確解釋有無外境「未顯」。跟隨龍樹的後面有的主張有外境，有的不主張外境，因為他們兩個的書中沒有明確解釋外境的有無，所以雖然他們沒有解釋，但是清辯論師自己主張有外境，所以這裏講到：

然此論師，於名言中許有外境。

不僅承許有外境，還承許：

根識有相而取，若無境相則不取著。又許彼二前後因果。

這裏講到三個許，意思就是《般若燈論》、《中觀心論》、《分別熾然論》這些書中可以看出清辯論師主張有外境，也主張像我們的五根識必須外面有所緣，然後這個所緣顯現的等於就是所緣緣，就是所緣那邊就顯示眼根，然後眼根識才生起，等於就是因果的關係，所以這裏講「無境相則不取」，變成「有相而取」。應該後面是理由「若無境相則不取著」，所以「有相而取」。以五根識來說，這是第二個他的主張。第三個，就是剛剛說的外境跟五根識這兩個，所以對境跟有境的根識前後都主張，這就是因果。這三個道理一直會在清辯論師的書中看到，所以他就是這麼主張的。

雖然清辯論師跟隨的龍樹和聖天他們的書中並未

說有無外境，但清辯論師的書中有明確的主張，如此一定會有問題，他主張有外境的話，那唯識或者沒有外境的根據我們通常引的就是《十地經》跟《楞伽經》，這兩個怎麼解釋？這是一個問題，這兩部經也是屬於大乘佛教的經，清辯論師面對這兩部經如何解釋？現在清辯論師就跟我們講，《十地經》說的如文：

十地經說三界唯心者，破外宗說離心別有世間作者，乃是經義，非破外境。

《十地經》說「三界唯心者」這句話清辯論師如何解釋？「破外宗說離心別有世間作者，乃是經義，非破外境」，這個經典的意思就是不是破外境「非破外境」，那什麼是它的經義？外道他們不承認有業果，我們佛教主張整個世界後面都有業，外道他們所說的沒有業來形成我們的世間，是破這個主張，而不是破外境。所以外道他們所說的「離心別有世間作者」，好像世間不是由後面的業才出現，而是世間的後面有造作者，這個是《十地經》的意思，是「三界唯心者」的意思，所以清辯論師是這麼解釋的。還有清辯論師引《楞伽經》中的，如文：

楞伽經云：「外境悉非有，心似身財處，現為種種

事，故我說唯心。」

我們認為好像自己有一個身體五蘊，外面也有一個世界，這裏講「身財處」，處應該是住的地方，然後我們受用的財，還有受用者我們自己的身體，所以這些都實際上沒有真正的，都好像是內心中一個感覺而已，都是心的體性，沒有真正的身體，也沒有真正的受用，也沒有受用的來源外面的世界，這些實際上都是內心的顯示而已，所以都是心的體性。我們內心中顯現出來，顯現為種種事，比如說身、財、處種種事在心中展現出來，實際上沒有真正的身、也沒有真正的財、也沒有真正的處。

第一句「外境悉非有」是所立，後面的兩句「心似身財處，現為種種事」是理由，如此成立沒有外境，然後把這三個道理並在一起或把「外境悉非有」當理由，然後第四句「故我說唯心」，所以也可以說前面的三句是理由，後面的第四句是所立。前面的三句中我們分的話，後面的兩句是理由，前面第一句是所立，就是這樣的一個道理，但現在清辯論師的解釋不一樣，剛剛是平常唯識的解釋，清辯論師對此如何解釋？如文：

亦許此經非破外境。

「亦」的意思就是剛剛前面的《十地經》，他覺得是沒有破外境，前面講「非破外境」。《十地經》沒有破外境，《楞伽經》也一樣沒有破外境「亦許此經非破外境」，誰許？清辯論師許。清辯論師主張什麼？前面《十地經》他主張沒有破外境，一樣，他也主張《楞伽經》沒有破外境。按清辯論師來說任何一部經都沒有破外境嗎？宗大師說有可能，但你們還是要繼續觀察，如文：

故破外境，似許全非任何經義，應當觀察。

因為非破外境主要的就是《十地經》和《楞伽經》，這些經不承認破外境，按清辯論師來說是不是主張任何一部經都沒有破外境呢？宗大師答復這個有可能，但你們要繼續觀察。宗大師沒有完全確定，所以「應當觀察」。現在宗大師對剛剛的《十地經》清辯論師已經解釋過了，《楞伽經》清辯論師沒有解釋，如文：

經初句義，謂諸外境非自性有，般若燈論說，如同身、財、處所等境生種種心者，謂似彼境行相而生，唯心之義，如同前釋。

「經初」就是四句中的第一句，它的意思是什麼？就是「謂諸外境非自性有」，這是第一句的意思。這裏要瞭解，自性就是勝義中自性有，而不是僅僅自性有，

因為清辯論師主張外境是有自性。這裏「非自性有」的意思就是，《宗義建立》中「中觀」的稱呼藏文的翻譯是「說無體性之宗」，所以現在用這個詞。中觀應成和中觀自續都可以說是「說無體性之宗」，但不可以說是「說無自性之宗」，自性跟體性要分開，這裏如果按照藏文的話沒有問題，如果按照中文則要加「勝義中」，如果藏文就不要加自性，非體性有就好了。所以這個自性改成體性比較好。

因為剛剛我說的《宗義建立》中跟中觀同義的就是「說無體性之宗」，但不是「說無自性之宗」，所以無體性來說就是中觀自續和中觀應成大家都認同諸法是沒有體性，但對於諸法有沒有自性就又不一樣，中觀應成主張無自性，中觀自續主張有自性，因為這個問題就是無體性在《般若經》中經常出現，是中觀自續和中觀應成都認同的。第一句的意思不是直接破外境，而是破外境有體性。然後第二句跟第三句的意思就是「般若燈論說，如同身、財、處所等境生種種心者，謂似彼境行相而生」，這個對他來說並無矛盾，因為剛剛前面講根識跟境來說有因果的關係，但眼根識的話先是眼根那邊境的行相就跑到那裏，然後才生出來眼根識，所以現在這

裏也是這麼解釋「境行相而生」。

意思就是所有的不管身體、受用、住的地方一切都是先透過我們的根有一個行相出來，然後內心會有感覺「我的身體、我的受用、我住的地方」，我們的心有境就會產生出來這些，主要把「似」解釋為行相，《楞伽經》中「心似」的「似」是相似的「似」就解釋成行相，透過那樣的結果我們的心才會產生出來，比如執青色的眼根識，先青色的行相在眼根就出現了，然後才生起我們的眼根識，所以我們的眼根識的心似是中間的行相，然後透過這個行相心識才生起，所以第二句跟第三句《般若燈論》中有這麼解釋，然後第四句跟《十地經》的解釋一樣，就是「唯心之義，如同前釋」，意思就是「三界唯心者」以《十地經》的話清辯論師怎麼解釋，如這個一樣，現在《楞伽經》「故我說唯心」這句話就跟《十地經》一樣來解釋，這個是清辯論師對兩部經的看法，然後現在以有外境的理由是什麼，他以理來怎麼成立，那就是下面的，如文：

和合而成色聲等時，一一極微皆與根識作所緣緣，故彼於識非不顯現。如軍林等依異類成，是假和合雖無實體，然依一事同類極微，名為和合，是有實體，瓶等

亦爾。

到這裏首先主要就是所緣緣，有沒有外境是把所緣緣當理由，比如它的意思就有點像經部宗，我們講因明的時候講到正因分三個，即果正因、自性正因、無緣正因。果正因中又分五個，果正因是成立因，把果當理由成立因，成立因這邊其中一個叫成立特別的因即別因。別因的意思就是，比如四個緣「因緣、所緣緣、增上緣、等無間緣」，四個緣中如果我們特別點出來，四個緣都是因，若是如此，如果我們特別點出四個中其中一個因成立的話，就是成立特別的一個因即成立別因，不是總因。

成立別因實際上是成立外境，比如假設我們具備其他三個緣，所緣緣沒有具備的話，能夠產生執青色的眼根識來說，它前面需要四個緣，即因緣、所緣緣、增上緣、等無間緣都具備它才能夠產生，若是如此，比如因緣、增上緣、等無間緣這三個都具備，但所緣緣沒有具備的話，它能產生嗎？不能產生，若它沒有辦法產生的話，等於所緣緣肯定是它的因，其他三個都具備它仍然沒有辦法生起，所以所緣緣是前面先要具備。若是如此，等於有前後因果的一個道理，所以所緣緣前面先要具備，

後面才能生起執青色的眼根識，等於就是這個意思。比如我想看青色，那個時候外面假設沒有青色的話，我能夠生起執青色的眼根識嗎？沒有辦法，雖然我已經有具備等無間緣、因緣、增上緣，但沒有外面實際的青色，所以其他三個都有具備沒有用，還是沒有辦法產生執青色的眼根識，所以真正的外面的青色是肯定存在，所以它有沒有就會影響我這裏能否產生執青色的眼根識？它這裏有直接的關係，所以怎麼可以說沒有外境？實際上學《因類學》時學過，這裏也是這個道理。

清辯論師跟經部宗說的道理一樣，就是講到「和合而成色聲等時」，這也是一個麻煩的道理，有個詞叫「和合」，下面就用「假和合」，意思就是像軍隊、森林這些是不同的「依異類成」，所以不可以說它的所緣緣各個不同的樹就變成它的所緣緣，不可以這麼說，但和合的色法有點有幫助，比如說瓶，這裏舉例是瓶子或者一朵花，像那樣的話，它的旁邊，比如瓶子的上下等色法有幫助讓我們生起執瓶子的眼根識的作用，所以一個是它變成對它有協助，就是讓我們認識瓶子。有一個特別就是順緣，所以可以說它成為所緣緣。所以現在這裏特別舉例的時候就是有實體的，這裏講無實體，實體的色法

的話像瓶子、一朵花那樣的時候，執瓶子或執一朵花的眼根識生起的時候，它那邊分類的，它那邊瓶子的上下或那一朵花的左右上下，這些都是屬於它的所緣緣，因為好像對它有一個協助，就是對於把瓶子變得更清楚有一個協助，所以這裏說「和合而成色聲等時」，剛剛我們舉例是瓶子、一朵花。

一樣，「色、聲、香、味、觸」各種各樣的色法裏面就有一種實體的、一種無實體的，分兩種，「色、聲、香、味、觸」都是色法，所有的色法分類成兩種，現在這裏點的是實體的，實體的色法來說是和合產生的，不是假和合產生的，所以和合產生的色法等於就是有實體的色法，不是無實體的色法。所以有實體的色法的話，這裏講的「一一極微」都變成它的所緣緣。對於一一極微，我剛剛說的它的上下左右都會變成它的所緣緣。一樣，不只是上下左右，它分出來的細的那些也會變成它的所緣緣，所以「一一極微皆與根識作所緣緣」。

有實體的色法它分出來的極微的那些也會成為它的所緣緣，所以「故彼於識非不顯現」。一樣，它也有顯現，也有顯現這個細的那些也是屬於對它有顯現。一樣，也是變成它的所緣緣，也是變成它的顯現。這實際

上是成立外境，就是我們要生起執瓶子，或執一朵花那樣的眼根識要生起，需要先要行相或者它要顯現，那顯現的這個裏面也要它的部分一一極微也要顯現，而且一一極微也對它真的有一個幫助，不是沒有幫助的，它是一個順緣，比如說「瓶子的上下」讓我們更認識這是瓶子，對此真的有幫助。

所以，假和合跟和合不一樣。現在這裏用「假」的含義就是「依異類成」的意思，也可以說分兩個，即「依一類成」、「依異類成」。依一類成就是和合，依異類成就是假和合，所以「假」等於實際上是依異類成，如果依一類成就是和合。這兩個要分，但這不是重點，重點是成立外境，就是先有外境，後有眼根識，這個是重點，變成所緣緣這個功能是最重點，主要是要講這個，後面的假和合跟和合的差別不是重點。

現在是無實體，然後下面說「依一事同類極微」，「依一事」等於就是同類極微，另外不是同類極微，就是剛才的依異類成，所以「名為和合，是有實體，瓶等亦爾」，「名為和合」就是剛才講的像瓶子、花等於它是實體，也可以說和合，如果不是實體，像森林、軍隊那些也不是實體，它是假有，不是實有，所以「瓶等亦爾」就是

它們兩個分開，一個是實體，一個是假有，實體的那個就是我們現在要成立的所緣緣那個道理，這個就等於清辯論師成立外境主要是以所緣緣來成立的。

然後現在下面是對唯識的一個答復，唯識平常有這麼說，就是都是我們的內心的顯現，不是有外面的一個對境，比如夢我們就可以夢，但實際上沒有外面真實的對境產生，只是腦子裏一個夢而已。一樣，我們行的時候所有的世界也跟這個夢一樣，他就是這麼形容。有的時候也會用顯示兩個月的那種識為喻，如文：

其現二月等識，亦須依一月所緣而生，無外所緣則不得生。

「現二月等識」，顯現二月的識，用這個比喻來說我們沒有必要真正需要外境，如我們的夢不需要真正的外境但還是有感覺。一樣，有的時候會用顯二月的識的比喻，這個比喻跟夢一樣。現在清辯論師對唯識反駁，你說的現二月的比喻是不對的，因為現二月的識它還是有所緣緣，一個月就是所緣緣，如果連一個月外面都沒有存在的話，則沒有辦法生起顯現兩個月的心識，這就是對唯識說的你自認為很厲害可以舉例，但實際上你舉的例子完全不對，這裏就反駁，所以「其現二月等識，

亦須依一月所緣而生，無外所緣則不得生。」這相當於對唯識的一種反駁。還有就是繼續說如果你假設沒有外境的話就會變成誹謗佛經，如文：

若無外境，亦謗經說從所緣緣生諸根識，以於勝義及名言中從所緣緣生，皆不應理故。

這裏有講到你會變成誹謗，應該加一個「成為誹謗」，為何？因為你對這個經勝義的角度你沒有辦法解釋，名言中的角度也沒有辦法解釋，比如說從所緣緣生起諸根識的那句話，你不可以說是勝義中生起的，你沒有辦法說；名言中生起的，你也沒有辦法說。兩種你都沒有辦法說，所以什麼解釋都不通，你完全把這個經否定了，只能走這條路，沒有辦法走第三條路，所以選擇這兩個都無法解釋通，你只能直接否定這個經，你只能做這件事情，就是這個意思。後面那段，前面那段是他自己的理由，就是從所緣緣來成立外境；後面那段就是反駁唯識，唯識你跟我說的比喻完全不對，另外你會變成誹謗佛經，所以後面就是跟唯識說的話。到這裏等於就是關於清辯論師的話，外境是特別承許的，對於唯識或者無外境他完全不認同，這個方面已經講完了。

「故」等於前面一直講他主張有外境的緣故，或者

他不主張無外境的緣故，可能他不主張無外境比較順一點，因為兩個都是不主張，阿賴耶識也是不主張。所以不主張無外境，也不主張阿賴耶識，兩個都不主張就比較順一點，當然道理來說就是主張外境，所以不主張阿賴耶識，也是通的。應該這麼理解，假設主張阿賴耶識，肯定不主張外境，就是這個道理。所以主張阿賴耶識的意思就是，一般阿賴耶識等於就是一切的所依，阿賴耶識是一切的所依的一個心識，如此等於實際上一切都是心識來造的，一切的所依的心識主張的時候等於就是主張唯識，所以沒有辦法主張有外境。就是主張外境的話，則沒有辦法主張阿賴耶識，有這麼一個關係。

所以這裏講「故亦不許阿賴耶識」，如果用這個「亦」字，「不許」把它並在一起的時候「亦不許」，等於前面也加不許，不許無外境，所以也不許有阿賴耶識，以「亦不許」來說，就是前面不許無外境這個道理，所以也不許阿賴耶識，為何？理由是什麼？假設承許阿賴耶識的話，那就會變成，如文：

若許彼識，雖無外境由彼習氣成熟力故，亦可安立似境識生，則計外境悉成無義。

意思就是如果承許阿賴耶識的話，「若許」的「許」

就是關鍵，下面的「安立」也是關鍵。現在的意思就是，如果承許阿賴耶識等於一切都是從我們的習氣成熟的緣故我們的內心中顯現而已，內外一切或者諸法一切都是心續中有一個習氣成熟的緣故，內心中顯示出來或感覺出來一切都是這樣，那樣安立的「安立似境識生」，是我們內心中一種顯示而已，意思就是是不是以外境來整個世界就出現，比如可能幾百億、幾千億年前的色法變成而來，如果不主張外境的話，就是雖無外境，如何展現、安立的呢？下面就是說「由彼習氣成熟力故，亦可安立似境識生」，所以承許阿賴耶識的意思就是要這樣主張。

「若許彼識」就是你應該這樣安立，你不是認同外境，若是如此，「則」是關鍵字，即「則計外境悉成無義」，就是外境承許沒有意思，為何承許外境？你主張阿賴耶識的時候，一切都是內心的展現而已，那樣主張的時候主張外境有什麼意義呢？「則計外境悉成無義」等於就是不可能成立外境，所以等於許阿賴耶識跟許沒有外境的關係就是，比如獅子賢菩薩雖然承許無外境，但是不承許阿賴耶識。應該這麼理解，即凡是主張阿賴耶識，皆不主張外境，或者皆主張無外境，可以這麼說。

但不可以說凡是主張無外境皆應主張阿賴耶識，這個是不對的，所以就是這樣的一個道理。《中觀心論》是清辯論師的書，清辯論師不主張阿賴耶識的緣故，所以他也不主張末那識，先還是講阿賴耶識，如文：

故中觀心論云：「由說識異門，即顯示有我。」

意思就是他不主張阿賴耶識的緣故，《中觀心論》說到阿賴耶識在佛經中也有提及，他解釋佛經中提阿賴耶識是什麼意思，「由說識異門，即顯示有我」就是佛經中講的阿賴耶識他不認同，他把它解釋成佛經中有的時候為配合外道，比如佛也會說有我，世尊有的時候就有講到有我，有的時候講到無我，首先應該這麼理解，講無我的時候沒有辦法講名言中的我也破，為何？因為名言中的我人人都有現證，我們都知道我們自己是活生生的是存在的，所以名言中的我不可能破，勝義中的我就可以說破，為何？因為勝義中的我有的眾生認為它是存在，這個有時候要破，有時候沒有必要破，這是跟眾生的感受完全會矛盾，名言中的我是沒有辦法破的，破的話就跟眾生的感受有矛盾的。

世尊就必須配合眾生的根器來開示，所以有的時候會說有我。剛剛我說名言中的我沒有破，為什麼呢？這

句話我想可能你們會懷疑，就是無我的道理就變成完全破名言中的我，那種道理世尊不可能會說的，現在世尊說的是勝義中的我是可以說的，若是如此，像世尊的佛經中哪一個說的？世尊講阿賴耶識就等於說我，這是清辯論師的看法，確實從中觀應成來說完全是這樣，就是講阿賴耶識就等於有我，把非常堅固永恆的我指出來就是阿賴耶識，這個等於跟月稱也有點像，月稱也有這種想法，月稱的《入中論釋》中也有這麼講，當然宗大師在《入中論善顯密意疏》中也有引，引什麼？就是唯識或者主張阿賴耶識的人過去很多世都是有外道的習氣，成為佛教徒之後還是喜歡有我，所以阿賴耶識的主張這麼強，所以跟外道有關系。詞中沒有明確認出有我，實際上主張阿賴耶識的時候內心對我已經主張了，所以現在清辯論師也是這麼說的。

清辯論師說「由說識異門，即顯示有我」，意思就是釋迦牟尼佛說出來就是透過阿賴耶識的名稱實際上是講我，實際上他開示是有我，有我開示的目的就是救度眾生而已，不是真實的有我的意思，所以意思就是現在這裏講顯示有我的意思是阿賴耶識跟有我是一樣的，誰的看法？清辯論師的看法，主張阿賴耶識也是等於主

張有我，等於完全否定阿賴耶識，阿賴耶識等於有我的這個道理，完全否定阿賴耶識。我們佛教完全否定有我，所以阿賴耶識把有我的道理等同對待的話，肯定清辯論師完全不承許阿賴耶識。

現在「故」意思就是不承認阿賴耶識，宗大師前面說根據就是清辯論師的《中觀心論》，即「由說識異門，即顯示有我」，清辯論師就講到這個，所以「故中觀心論云」，有的時候就是這樣，前面把它當理由，實際上宗大師說：我說的對，所以清辯論師的《中觀心論》中有這麼說，就是這個意思。實際上就是好像前面把它當所立，後面把它當能立。這些《菩提道次第廣論》中常常也有，比如故什麼經論中說什麼，這個時候實際上不是把前面它理由，而是把後面當理由，即前面我跟你們說的實際上就是如此，所以這些經論中就那樣說出來，實際上是把後面當理由，但「故」這個詞有的時候這麼理解，實際上是把後面當理由，所以「故中觀心論云」。

到這裏等於就是不主張阿賴耶識的道理，然後下面才開始就是因為不主張阿賴耶識，所以不主張末那識，如文：

由不許彼，亦不安立染汙意識。

染汙意識等於就是末那識，「由不許彼」就是不承許阿賴耶識的緣故，所以也不安立末那識。這是當然，因為所謂的末那識就是阿賴耶識上面生起一個執著心的時候才叫末那識，若不主張阿賴耶識的話，則末那識執著的對象就是對境沒有了，那怎麼可能解釋末那識。沒有一個宗義者主張末那識而不主張阿賴耶識，這是不存在的。因為末那識是先要主張阿賴耶識，然後阿賴耶識上生起執著心的時候那個才叫末那識。然後接著下面就是講是否主張自證識方面，這個就是跟不主張無外境或者主張外境之間關係。

應該這麼理解，主張自證識的話，跟阿賴耶識有點有關系，阿賴耶識跟是否有外境有關系，我們不可以直接想他主張外境，或者不主張無外境，然後它跟主張自證識有什麼關係，不是這樣連接的，而是繞一下，所以宗大師在這裏先講主張外境、不主張阿賴耶識，然後從那裏推，現在也不主張自證識，自證識是跟阿賴耶識並在一起也不用特別想，不主張阿賴耶識則肯定不主張末那識，這中間沒有什麼道理相隔，不主張阿賴耶識與不主張末那識是並在一起。然後下面講的就是不主張自證識，自證識跟阿賴耶識有點有關系，但不完全有關系，

什麼樣的關係？所謂的阿賴耶識也好、自證識也好，都是主張心法是自己成立的，所以與這個一樣的有關系，像中觀應成來說，就是也不主張自證識、也不主張阿賴耶識，兩個都不主張，為何兩個不主張？

阿賴耶識就是否定整個外境或者一切都是心造的，就是心是自己成立更不用說，那自證識的話，心是自己成立，就是那個道理。所以不管阿賴耶識也好，自證識也好，心有自己成立的道理就有這個含義。現在「又」這個字應該與阿賴耶識連，不要與外境連在一起，外境連在一起的話不能馬上連接，「又」這個字把前面不主張阿賴耶識的道理連在一起，不主張自證識是怎麼解釋呢？這裏看一下，也是《中觀心論》中，這是清辯論師主要的書，如文：

又前論云：「離見境所餘，自心如何現。」

這裏清辯論師特別跟唯識說，因為唯識主張阿賴耶識，也主張自證識，所以他對自證識特別否定的詞是這兩句，「離見境所餘，自心如何現。」意思就是沒有自證識，「自心如何現」就是自證識哪里有呢？就是「離見境所餘，自心如何現」，除了這個之外沒有一個自證識，就是這個意思。應該下面那句話，宗大師對這個解

釋的時候，如文：

謂識現似外境行相，及不現彼相，唯現能取領納自體，故說識二分，謂自體及外境， 其外境即前所領，故自證與彼，為能緣所緣。如是所立諸所緣緣，雖於名言亦皆破除，故亦不許有自證分。其許自證分之理，此最明顯。

現在這裏的關鍵字抓一下，首先這裏藏文的話就有點不一樣，這裏講「故說識二分」，意思是唯一個心識上分而已，實際上沒有兩個，就是完全是唯，所以故說一個心識分兩個，所以沒有一個真正的自證識，就是只有一個心法，即「故說識二分，謂自體及外境，其外境即前所領，故自證與彼，為能緣所緣。」這裏講外境也不對，「故」字藏文中沒有但是含義中有，法尊法師挺厲害的能把含義翻譯出來。就是實際上是一個體性，沒有一個能緣所緣，所以「自證與彼，為能緣所緣」這是不可能的，沒有一個是能緣所緣，等於意思是除了這個心識之外，沒有一個自證識，即「自證與彼，為能緣所緣」，就是「如是所立諸所緣緣，雖於名言亦皆破除」，所以他要破除。

現在我們看宗大師解釋那兩句，就是「離見境所餘，

自心如何現。」意思是除了這樣的顯現之外，意思是一個心識裏面分出來兩個而已，那就是一個心識，沒有必要兩個，一個是自證識，一個不是自證識，沒有必要分兩個，或者一個是能緣，一個是所緣，沒有辦法分，主要是一個東西，所以那樣是完全不對，所以就要破除。「自心如何現」等於就是你怎麼安立，名言怎麼安立？「雖於名言亦皆破除」連名言都沒有辦法安立，他就是這麼來破除。所以現在「故亦不許有自證分」，前面到「皆破除」是宗大師對那兩句解釋，是解釋前面的《中觀心論》的那兩句，這個解釋完了之後，這兩句等於破除自證識，就是對唯識對自證識特別反駁的一句話，這兩句話就是完全破除唯識的觀念。所以這樣的緣故清辯論師不許自證分，如文：

其許自證分之理，此最明顯。

我們有兩種說法，一這裏是講「不許」，不是「許」，不許自證的道理最明顯意思就是，清辯論師不許自證分最明顯就是《中觀心論》中的這段，或者可以說他許不許自證分在這段是最清楚的意思。你們看藏文的話，這裏加了否定的一個字，《辨了不了義善說藏論》的藏文版有的時候錯了，現在這裏看就是錯了「其許自證分之

理，此最明顯」，不是「許」，這裏應該是否定，即「其不許自證分之理，此最明顯」，「此最明顯」的意思就是《中觀心論》的這段最清楚。有的是這裏加兩個「許不許自證」，即「其許不許自證分之理，此最明顯」。這裏藏文版本身就有這樣的不同的版本，所以「其許」是不對的，前面意思是「不許」，這裏講「許」是不對的。重點就是這樣。

藏文的話剛剛我說的「故說識二分」的「識」這邊應該後面就是唯，或者前面加一個唯心識，就是僅僅一個心識 沒有兩個心識 它裏面不同的感覺分出來而已，如何二分？「謂自體及外境」那種顯現的時候，那就是分兩個。現在下面的也是翻譯有點問題，比如說「其外境即前所領」這裏藏文沒有說外境，就是「其境即前所領」，境有兩個，即前面的一個境跟後面的一個境。現在講前面的那個境指的是兩個階段有順序，比如我的意思是這裏有兩個階段，一個是前面開始的時候「現似外境行相，及不現彼相，唯現能取領納自體」，這裏也講到一個是外境，一個就叫能取，顯示能取；一個是現似外境，一個就是叫唯現能取。所以這裏就有兩個，《心類學》中有一個詞，比如我們平常用的所取、能取，這

是對境、有境，然後所取相、能取相，那是什麼呢？

按照《心類學》的話就是經部宗，經部宗主張自證識，比較具體的舉例執青色的眼根識，然後執青色眼根識的自證識，青色是對境、執青色的眼根識是有境，執青色的眼根識的自證識是有境上另外一個有境，它把有境當對境然後上面又有一個有境，所以就是自證識，比如自證識的對境是什麼呢？眼根識。眼根識的對境是什麼呢？青色。這裏比如剛剛先講所取、能取是什麼？就是青色是所取，眼根識是能取。然後現在所取相跟能取相的時候就不一樣，所取相是眼根識的根識，能取相是什麼？能取相是自證識。所以能取相是自證識，所取相是能取。

所取相等於就是所取的有境，能取相是能取的有境，《心類學》中講到自證識跟能取相是同義，所以現在這裏用顯現能取，顯現能取等於就是自證識，顯現所取變成就是眼根識，所以這裏講「現似外境行相，唯現能取領納自體」，這裏也有前後，就是一個外境跟一個能取，就是所取、能取這兩個顯現。然後下面的次第反過來，下面的次第就是「故說識二分，謂自體及外境」，這裏的自體就是指心識它自己，等於就是能取這塊。然後外

境，它的對境。所以這兩個次第先沒有講外境，先講能取的這個眼根識，然後再講外境，按照這個次第前提就是「境即前」，這個不是「外境即前」，藏文的話不是外這個詞，而是境。

境有兩個，自體也是一個境、外境也是一個境，兩個都是境。自體這個境是前面的境，外境就是後面這個境，按照中間的次序來說自體就是前面的那個境，前面的那個境領受的時候就叫自證，所謂的自證就是指前面的境把它當自證，就是自體顯示的時候就是自證，但實際上還是那個心識，那個心識中分出來，那個心識中分兩個「故說識二分，謂自體及外境」，意思就是它有顯示自體和顯示外境兩個，兩個中的顯示自體的那塊等於就是自證識，所以顯示自體等於就是前面那個，就是兩個都是對境，自體也是對境、外境也是對境，兩個對境中自體是前面的對境，所以就叫「其外境即前所領」，這個你就把它變成自證識，這個是當理由。

到這裏是前面那句的解釋，這兩句裏面「離見境所餘」的解釋，除了這個之外不可以有，即「自心如何現」就是否定，前面那句話把它當理由，「離見境所餘」這個是理由。哪里有自性、哪里有自證識呢？就是「自心

如何現」。宗大師到這裏整個解釋第一句，下面解釋第二句「自心如何現」，「故自證與彼，為能緣所緣」就是一個把它分出來，你不可以安立有自證識，所以後面就是完全破除「如何現」，即「故自證與彼，為能緣所緣。如是所立諸所緣緣，雖於名言亦皆破除」，連名言中都沒有辦法安立，這樣來破，這就是第二句的解釋。

清辯論師這麼破的緣故，清辯論師不可能承許自證識「故亦不許有自證分」。下面說「其許自證分之理，此最明顯。」下面就結束了，然後就是智藏論師也跟清辯論師一樣主張外境，一樣主張有自性成立，如文：

智藏論師釋中觀時，亦於名言不破自相許有外境，與此宗同。

所以沒有破自相，承許外境，這個方面跟清辯論師是一模一樣的，即「與此宗同」。到這裏算是講完了，下面是己三，下周講。

【2017 辨了不了義善說藏論 083】

上節課講到第 75 頁，如文：

己三，顯示破勝義有以何正理而為上首 。

中觀派中，自續派也一樣會一直用成立空性方面的正理，大家都跟隨龍樹和聖天。第三個科判講清辯論師對成立空性的正理中哪一個比較上首、哪一個比較重視這個方面。首先我們要瞭解，雖然中觀中有中觀應成派、中觀自續派上下的差別，中觀自續派中有清辯等的隨經部行的中觀自續派、靜命等的隨瑜伽行的中觀自續派，大家都是中觀，都是跟隨龍樹，所以對於龍樹講的正理、成立空性的邏輯所有的中觀都認同，雖然不同的中觀派別各有各的對空性不同的看法，但是對於成立空性的正理大家都認同。

比如中觀應成派特別重視以緣起來成立空性，那樣的正理中觀自續都認同，但對於正理重視的程度不一樣，各有各的重視點，有的派重視這個正理，有的派重視那個正理，這裏所謂的「上首」就是指重視的那一方面，從那裏我們可以學到一些道理：

第一，都是正理，都是有成立空性的作用。

第二，這些正理重視的後面有什麼理由，這些瞭解的話，對於成立空性方面對我們也有幫助，有時候用這種正理對我們有幫助，有時候用那種正理對我們有幫助，這些都有好處。

第三，這些不同的派重視這個正理，另外一派重視那個正理，那個理由裏面就會顯現各個派別透過正理表達自己的主張，比如清辯論師為什麼重視這個正理，後面清辯論師有一些想法也可以理解，這也是一個好處，如果瞭解這個想法的話等於我們要小心，我們也會用這些正理，但後面的想法不要跟清辯論師一模一樣，相當於中觀自續的觀念進來的話也不正確。現在不管清辯論師的階段也好，還是下面靜命論師的階段也好，都會講到這個科判，即「己三，顯示破勝義有以何正理而為上首 」，這個科判是上下都有的。

這裏首先分三段，第二段是下面的「聖父子論中」，第三段是第 76 頁「善解菩薩諸大弟子用何正理而為上首」。首先，從第一段認出他們所重視的正理，即成立空性的正理。第二段是為什麼重視的理由。第三段宗大師講到讓我們要好好學習清辯論師，對他重視的正理也

要好好瞭解，瞭解他為何重視，而且這個正理我們要好好用，用的話對我們有很大的好處，這是第三段。首先第一段，如文：

問：此論師破勝義有，以何正理而為上首？除以一二遮因破外，皆以相違可得因破。

這裏我們要想一下我們學習因明的時候有一個道理，首先講正因的時候就是果正因、自性正因、無緣正因，有的時候無緣正因就講遮因，我們成立空性的所有的因都是遮因，這是毫無疑問，不是果因，也不是自性因，肯定是遮因，因為空性本身是遮法，所以肯定是遮因或無緣正因，這是毫無疑問的。這個遮因中我們分的時候就是不可顯的正因和可顯的正因，其中可顯的正因也好、不可顯的正因也好，就是破的時候是通過相屬來破，還是通過相違來破，就是這兩個。

簡單來說，比如說我們破勝義中有，但跟勝義中有相屬的就是於勝義中一、勝義中二，所以一也不是，二也不是，那樣破相屬來破勝義有的話，等於就是透過相屬來破的。另外跟勝義有相違的，比如緣起，那就等於不是勝義有，因為緣起故，就是以成立跟這個勝義有相違的緣起來破除勝義有，這種就是透過相違來破，所以

用相違的話就要有「是緣起，所以不是勝義有」，這裏講的「可得」就是這個意思。

「可得」的意思就是把這個相違變成「是」，所以不可能是勝義有，如果相屬的話就不是勝義有，為什麼？因為勝義一、勝義二兩種都不是的緣故，所以相屬的時候用否定。相違的時候就是用「相違是存在」，所以不可能是勝義有。即跟勝義有相違的存在，所以勝義有不存在，所以這麼用的話就叫相違可得，但翻譯常常有不同的用詞，因明中用緣相違正因跟未緣屬性。一個是緣相違，緣就是存在的意思，它的相違存在，所以它不可能存在。未緣相屬的意思是它的相屬不存在，所以它不可能存在。所以緣相違跟未緣相屬，因明中就是這樣的用詞。這裏用的是相違可得，因明就是緣相違，可得跟緣同義。未緣相屬就是不可得相屬。

剛剛我們有分遮因，遮因中開始的時候分兩個，即不可顯現跟可顯現，然後成立空性不可能是不可顯現，不可顯現就像鬼這些道理。現在是可顯現遮因裏面，不管是不可顯現也好，還是可顯現也好，遮因裏面分的時候各分兩個，就是剛才同學說的因明中用的未緣相屬跟緣相違，現在成立空性就屬於不是不可顯現，完全百分

之百可顯現，可顯現裏面兩個都有，比如緣相違裏面也有，未緣相屬裏面也有。未緣相屬就是平常講的一不是、異也不是的離一多的理由；還有破無邊生，就是自生也不是、他生也不是、自他生也不是、無因生也不是，就是破四邊生，這些都屬於未緣相屬。緣相違或者這裏用的相違可得相當於緣起，因為緣起故，等於相違可得或者是緣相違。

此論師指的是清辯論師，他的書就是《般若燈論》，其中雖然講到其他的正因都有，但他比較重視上首，意思是他不是不認同其他的正因，他都認同，但是他比較重視的是相違可得的那種正因，所以這裏用「一二遮因破外」，意思就是有時候是「一二」的意思，有時候也用其他的，大部分用的是相違可得，意思是有時候也有用相屬不可得或者未緣相屬，但大部分用的是緣相違或者相違可得正因來破。現在是破勝義有，破的時候用的正因是緣相違可得，這是大部分一直用的，而且那個裏面用的是什麼樣呢？因為緣起故，但不是對這個重視，對緣起的正因不重視，他重視的相違可得的因是什麼呢？就是下面說的，如文：

意令易了，例如舉因與所立法隨行喻云：「眼於勝

義不應見色，以是根故，譬如耳根。」

其中「眼」是有法，「於勝義不應見色」是所立法，理由就是「是根故」，這樣的正因，例如耳根，像五根眼耳鼻舌身，假設眼睛的功能是勝義中存在，則耳朵也可以變成眼睛，意思是眼睛自己成為眼睛完全是自主的話，不需要依賴其他的因緣，則耳朵上也可以有這個功能，因為這個功能不用靠別的，完全是自立的，就是耳朵上也可以見色，可耳朵上為什麼沒有呢？所以就像那種觀念，他的觀念也有道理，所以這裏用「於勝義不應見色」，是指眼睛的功能，我們看見色法就是眼睛的功能，所以眼睛成為眼睛或者眼睛成為看見這個色法的功能是不是勝義中成立的？如果假設勝義中成立的話，那耳朵也會變成眼睛，鼻根、舌根、身根都會變成眼根。所以現在眼根不是那樣，因為它是根故，意思是其他的耳根、鼻根、舌根、身根都一樣是沒有勝義中成立的，「以是根故，譬如耳根」，就是這個道理。一樣，現在是內的方面，外的方面來說就是：

又云:「地界勝義非堅為性，是大種故，譬如水界。」

其中「地界」是有法，「勝義非堅為性」是所立法，「是大種故」是理由，例如水界。這個簡單跟剛剛的一

樣，比如四大種地水火風，比如地成為地的功能就是堅為性，堅為性的功能是不是自己成立、是不是勝義中成立？假設是勝義中成立的話，地水火風中任何一個都可以變成地，實則水火風各有各的特質和功能，所以不可以說自性成立。如果自主的話、不需要被因緣控制的話，那就完全都可以成為地水火風，都不是變成地，所以四大種各有各的功能，不是自立自主成立的，所以「是大種故」，各有各的因緣，其他的水火風一樣的緣故。

上面的「意令易了，例如舉因與所立法隨行喻云」這也是一個理由，意就是想，誰想？清辯論師想。想什麼？現在我們用的相違可得的因，剛剛的論式比如「眼根作為有法，於勝義中不應見色，以是根故，譬如耳根」。一樣，「地界作為有法，應是勝義非堅為性，因為是大種故，譬如水界」。像那樣的相違因用的話，他覺得是非常好，什麼樣的好？就是非常容易瞭解，所以就是「令易了」。為什麼非常容易瞭解？因為它的比喻容易可以馬上連接，像剛剛用的假設眼根自己自主自立成為眼根的話，那耳朵為什麼不成為眼根？就是容易馬上可以比喻方面跟所立有法中間連接起來。

所以這裏講「例如舉因與所立法隨行喻云」，意思

就是因與所立法，因為我們平常是這樣，比如「聲音作為有法，是無常，因為所作性故，例如瓶子。」那個時候於瓶子上我們把凡是所作性皆是無常那個周遍先從比喻上瞭解，然後從那裏推到有法上，先瓶子上瞭解凡是所作性皆是無常，然後透過此對有法聲音上也可以成立周遍，比喻主要是幫助因跟所立法中間的關係，所以這裏講的「隨行」的意思就是因跟所立法中間的關係，比如凡是所作性皆是無常，等於所作性在哪里無常就跟著它，所以就是隨行。然後為這個方面我們用一個比喻，「凡是所作性皆是無常，例如瓶子」，從瓶子上看它是所作性的意思是，人或者物質各個具備很多因緣做出來，這個就叫所作性，若是如此，後面肯定會慢慢滅，所以就是住、滅，因為生的時候不是自主，後面的很多因緣具備起來後面慢慢的因緣的緣故它也會變。比如人的話生老病死，物質的話生住異滅，所以有生肯定會有滅，就是這個道理。

所作性之所以是無常，所作性就是有生肯定會有滅，凡是所作性皆是無常，為這個方面表達的話具體的舉例就是瓶子，主要是凡是所作性皆是無常，所作出來或所生出來後面肯定會有滅，這兩個肯定有關系，這就是隨

行。隨行的意思就是誰隨誰，凡是所作性皆是無常的時候道理有兩種，先講一種，就是所作性在哪里無常就會在那裏，所以這就是隨，無常隨著所作性，為這個表達具體的例子就是「因與所立法隨行喻云」，等於這個喻要表達「因與所立法隨行喻」，主要所立法是隨因，比如凡是所作性皆是無常的時候，因就是所作性，所立法是無常，所以無常是隨著所作性，是隨行的，為這個方面表達的例子就是喻，所以「因與所立法隨行喻」。

剛剛舉例「聲音作為有法，應是無常，因為所作性故，例如瓶子。」為何用這個比喻，因為每次講因明的時候把它拿出來講，現在這裏「眼根作為有法，於勝義不應見色，以是根故，譬如耳根。」那樣的時候「凡是根，於勝義中不應見色，例如耳根。」像這樣的比喻容易舉例出來，意思就是他覺得像所謂的我們常常用影像、如夢那些就比較麻煩，不那麼容易。容易和不容易是相對的，清辯論師認為相違因方面就是容易，另外一個方面的比喻像影子、夢、幻化等這些就不是那麼容易，確實夢、如幻化的比喻實際上是夢和幻化上瞭解的假，跟我們成立空性時候的假是不一樣的，假的等級不一樣，所以這個比喻真的要表達所立法有點難，不是那麼容易。

他認為用這種比喻是容易的，那種比喻有點難，我們對比就會理解他想的有道理。

應該先是清辯論師想了，容易可以表達，通過他的「因與所立法隨行喻」非常好，這個比喻勝過其他的比喻，所以容易表達。為了這個容易表達，具體的例子他就用下面兩個論式「眼於勝義不應見色，以是根故，譬如耳根」、「地界勝義非堅為性，是大種故，譬如水界」，這就是他舉例的兩個論式，以此來成立，所以就是「以如是等比量成立。」上面舉兩個論式的例子，為了什麼舉例？都容易可以瞭解，為了這個比喻舉例，也可以說這個是理由。現在清辯論師為什麼重視的不是所有的相違可得，成立空性的時候像緣起的因不把它當是上首的正因、他重視的正因，雖然緣起的正因也是相違可得的正因，但是他不重視，他重視的就像剛剛用的那種，原因就是「意令易了」，也可以說容易舉例，「令易舉因與所立法隨行喻」，所以他覺得是容易可以舉比喻，這是主要的理由。

下面剛剛我差不多講了，讀一下這個道理，宗大師下面解釋，現在清辯論師跟隨龍樹聖天，龍樹聖天的書中有很多的正理，正理中他用的是像剛剛那種相違可得

的理，理由剛才我已經說過的，現在就是這個意思，如文：

聖父子論中，多說因齊平頭正理，此即依彼而為上首。

意思就是耳根、眼根一樣，就是四大種地水火風都一樣，好像互相都是平頭的正理，所以他重視那種正理，雖然龍樹跟聖天其他的論有很多，但現在是「因齊平頭正理」他很重視，為何？理由就是下面，如文：

意謂堅及見色若有自性，同是大種應無堅不堅之差別，同是根故應無見不見色之差別，以辨如是差別之因不可得故。

剛剛我們講的勝義中變成是看見色法，這是以眼根來說，地界來說它自己堅為性，「若有自性」就是假設勝義中的話，則「同是大種應無堅不堅之差別，同是根故應無見不見色之差別」，所以就變成不可以有差別，應該是沒有差別，什麼樣的差別？比如見不見色之差別、堅固不堅固的差別，這些不應該有，所以若「同是大種」就不可以有這樣的差別，「同是根」也不可以有差別。「同是根故」的「故」沒有必要用，即「同是根應無見不見色之差別」。所以那種就是所謂的「因齊平頭正理」，這

個方面很重視，因為這個的話馬上可以對比，就是容易連接具體的例子，為何？因為沒有辦法分出差別，「以辨如是差別之因不可得故」，即能夠分辨差別的理由根本找不到，所以肯定是沒有辦法，前面所謂的「應無」確實是應該沒有差別，假設勝義中成立的話應該沒有辦法差別，因為根本沒有理由，所以「因不可得」，就是找不到它的理由，他的想法就是：

謂若勝義有，如所顯現，應非由心增上而立，是由自體增上而有。

如果嚴格來說，我們學《宗義建立》的時候對於所應破，中觀自續叫無害心安立（「對境不是由無害心的心中的顯現而安立的，而是由對境本身成立起來的」是中觀自續派認為的所應破法我執），這裏也是「如所顯現，應非由心增上而立」，意思是實際上是「如所顯現，由心增上而立」。現在是否定「如所顯現，應非由心增上而立，是由自體增上而有」，這句話等於就是中觀自續派的所應破，《宗義建立》裏面用的跟這裏用的有點不一樣，實際上是一樣的意思。《入中論》中翻譯用的就是「非由心顯或由心增上之所安立，而是彼義自體中有。」現在這裏宗大師的用詞，先前面是說「若勝義有」，

就是假設勝義有的話，後面講的就是中觀自續的勝義有的標準，剛剛我們用的是「非由心顯或由心增上之所安立，而是彼義自體中有。」現在中觀自續用的就是「如所顯現，應非由心增上而立，是由自體增上而有。」

這裏講的「非」跟「是」，我們抓一下重點，「非如所顯現的心增上而立，是自體增上而有」，這些都是所應破，都是前面講的假設勝義有的話就會變成這個，意思是勝義有的定義把它講出來，現在中觀自續派的立場，假設勝義有的話就會變成「如所顯現，應非由心增上而立，是由自體增上而有。」這段相當於《宗義建立》中學的中觀自續派的所應破，這個所應破中講一個是「非增上或不安立」，然後說「而由自體成立」就講了兩個，一邊是講不是心安立，另外一邊就是從自己那邊成立，一個是「非」、一個是「是」，所以「非如所顯現，由心增上而立」，另外一個就是講「是由自體增上而有」。

我記得《宗義建立》中用的是不共自體成立，就是非無害心安立，然後就是不共自性成立，現在這裏我們關鍵要瞭解，就是有一個詞「顯現」，或者剛剛用的無害心，還有無害心也有加顯現這個詞，即「非由無害心顯現而安立」，那個時候就有一個是「由無害心顯現」，

我們要抓為什麼用無害心、為什麼用顯現，這些都是關鍵，要抓到重點，比如說現在這裏宗大師用顯現，中觀應成不會這麼說的，比如以諸法本身而言，對境的法是有境而安立，有境也是對境而安立，諸法是有境安立的時候，我們不會說諸法是有境的心顯現而安立，不會說顯現這個詞，為何顯現這個詞中觀自續才用，中觀應成為何不用？

因為我們要瞭解，首先顯現這個詞，顯現相當於被動的一個詞，比如「我看」、「我顯現」，「我看這個色法」跟「色法有顯現我」是兩碼事，比如「色法顯現我」的意思就是色法那邊有一個力量它來看我，我不主動、它來顯現我的意思，就是被動的一個狀態。「我看」，是我主動，而不是對境的力量。平常《心類學》中的顯現境、耽著境，顯現是被動的意思。《入中論》中「由是當知，若謂非由於心顯或由心增上之所安立，而是彼義自體中有。即是實有，勝義有，真實有。若執彼有，即是俱生實執」。這個就是要破的勝義，所以這裏用顯現，實際上是中觀自續認同對境有一個力量，所以可以用顯現這個詞，但中觀應成不可能會用顯現這個詞。

對於顯現這個詞要瞭解，因為講所應破的時候就是

假設勝義有的話是什麼樣的狀況，與真實的狀況相反的就講，那就是「非無害心顯現而安立」，真實的狀況就是「是無害心顯現而安立」。一樣，這裏就是「如所顯現，應非由心增上而立」，實際上是「非如所顯現，由心增上而立」，或者「是無害心顯現而安立」，那個是中觀自續才認同，對境顯現到我們的心上才安立是中觀自續的。中觀自續認為對境是有自性，所以用顯現這個詞。還有就是所謂的無害心的「無害」一講出來就是「找到」或者是「在這裏」那樣的認知完全是對就是無害心。所謂的無害心一講的時候，我們的心對境方面判斷的時候，實際上對境那邊確實是有可以判斷的一個力量，那樣來表達這個心是無害、有害。無害一講出來就是他的判斷是對，意思就是對境那邊實際上也有一個可以判斷或者可以找出來有一個結論。

中觀應成派不認同無害心，也不認同顯現。這邊顯現這個詞就出來了，嚴格來說心這邊也用這個無害心的話就比較完整，後面「由自體增上而有」，嚴格來說我們平常用的是不共，不共的意思就是共同是他認同的，以中觀自續來說共同就是對境那邊也有成立、有境這裏也有成立，所以他否定的不是對境那邊也有成立，這裏

用的「自體增上而有」，增上的話也可以說是不共的道理，這裏增上就是不共的意思，增上就是完全是他的力量，所以這是一個關鍵，假設勝義有的話就會變成這樣，然後這樣的話才可以說他是，就是如果這樣的話就變成完全自然而有或者完全自主而有，自主的話就變成：

若爾，即是自然而有，全不待他。

這裏不可以用「自然」，若用自然的話則「全不待他」就有點怪。這裏有三個層次：勝義有，然後中間是「如所顯現，應非由心增上而立」，第三個如果假設第二個這樣的話就會變成第三個自然而有，然後第三個自然而有的話就會變成第四個全不待他，到了第四個的話就會變成：

故無量能辨彼等差別。

這個等於剛剛那個的解釋，剛剛說應無差別，理由就是不可得、沒有一個能夠分辨，為何？因為能夠分辨的量就沒有了。剛剛整體來說分兩段，前面一段也可以分兩段，首先就是「意謂」就是誰來想呢？清辯論師來想，想什麼？想一個邏輯，想的裏面就有一個所立法跟一個能立因，所立法就是「堅及見色若有自性，同是大種應無堅不堅之差別，同是根故應無見不見色之差別」，

理由就是「以辨如是差別之因不可得故」，這是誰想的？清辯論師想「意謂」，想什麼呢？就是想這樣的一個道理。這裏有一個能立因、所立法，然後現在下面這個是「謂若勝義有」，就是宗大師講這個道理，他要表達清辯論師是不是前面這樣想，為什麼這麼想，因為有這種道理，下面是成立。

上面這段就已經瞭解了，上面這段是清辯論師的想法，對於所立法能立因這樣的論式、這樣的道理就想，清辯論師為何這麼想？下面講的就是理由，因為「謂若勝義有，如所顯現，應非由心增上而立，是由自體增上而有。若爾，即是自然而有，全不待他。故無量能辨彼等差別。」這個的理由就是：

譬如煙生若不待因，舉過謂當觀待一切，或亦不應觀待於火。

到這裏講的就是一個理由，清辯論師想的實際上是這樣的道理，其中講到清辯論師對勝義有的認知是這樣，他認為假設勝義有的話，第一段會變成什麼、第二段會變成什麼、第三段會變成什麼、結果就會變成什麼，就是這樣的一個道理把清辯論師的認知講出來。後面就是接剛剛的四大種、五根的道理，他用了另外一個比喻「譬

如煙生若不待因，舉過謂當觀待一切，或亦不應觀待於火。」就是剛剛說的「不待他」，不待任一個因果的話，則它也不需要觀待火，所以它就恆時會冒煙出來，不用火就有煙，煙恆時或處處有，這是一個具體的舉例。這段就是講清辯論師這麼想的道理，因為他的認知對於勝義有就想，然後這個講完了之後，就是另外一個清辯論師的觀念，如文：

是故說為無勝義有及無實體，離和合外顯示別無獨立性者，多由顯示若勝義有應獨立有。

勝義有的話就會有這些問題，所以他說無勝義有、無實體，清辯論師因為這樣的緣故就說勝義有是不可能的。還有勝義有的話，這裏講的一些道理也是清辯論師的說法，如文：

若有自性即勝義有，應離因緣及和合性，別有自體單獨而住。然諸大種大種所造，是八微合，心及心所無則俱無；一切有事皆待因緣和合而生，若離因緣，則無所有。

「若有自性即勝義有」，勝義有是他成立的，所以他的意思是勝義中有自性的話，就會變成「應離因緣及和合性，別有自體單獨而住。」假設勝義中有自性的話

就會變成這樣，實際上是這樣嗎？不是。現在是若勝義中有自性的話就會變成什麼樣，但實際上是什麼呢？實際上不是，下面講的「然諸大種大種所造，是八微合，心及心所無則俱無；一切有事皆待因緣和合而生，若離因緣，則無所有。」應該是大種跟大種所造沒有八微合的話就不會有，心及心所沒有聚的話不會有，所以下面這個應該是心及心所完全是俱來存在。「無則俱無」的「無」的意思就是沒有聚則無，一樣，沒有八微合也無。

應該這麼翻譯，應該上下結合。這不是重點，都可以說。現在是說心法也好、色法也好，「一切有事皆待因緣和合而生，若離因緣，則無所有」等於五根、四大種這些後面都有因緣，比如眼根成為眼根、地界成為地界，後面都有因緣的掌握，不是自己想成為什麼就成為什麼，而是在因緣的掌握當中存在。對此如果我們以另外一個角度來說，有為法把它分成外的色法、內的心法，一切都是由因緣來掌握的，不是自己想什麼就成為什麼，所以離因緣就沒有辦法存在，即「若離因緣，則無所有」，所以因緣來掌握的緣故，那就變成剛才說的勝義有的話等於沒有因緣掌握，現在因緣掌握的緣故就要理解不是勝義有，所以「是故說為無勝義有及無實體」。

這裏清辯論師的想法就是勝義中有自性的話就會如何，實際上不是這樣，所以完全是勝義中沒有自性，等於就是無勝義有、無實體。這邊講的「故」，就是前面整個都是理由，就是「若有自性即勝義有」，就是勝義中有自性的意思，所以從那裏開始到「是故」的前面全部都是清辯論師的理由，然後清辯論師才說出來無勝義有、無實體。然後下面，如文：

是故說為無勝義有及無實體，離和合外顯示別無獨立性者，多由顯示若勝義有應獨立有。次即於彼出過而破，然不多如諸餘論師於分有分用一異理觀察而破。

清辯論師跟其他論師不一樣，不一樣的地方在於其他的祖師用的是離一多的正理，而且離一多的前面首先就是有分，分跟有分，就比如說所有的法一定是有方分，有方分裏面分是什麼樣子，它裏面再分、不斷分，以此類推，變成實際上是一個存在、還是多存在，一直追。對於離一多，這裏你們要瞭解，因為很多人覺得離一多的正理好像就是，比如說「瓶子不是自性有或不是勝義有，因為自性一不是、自性異也不是」，那樣的邏輯的時候，就不會在它的分裏面，比如瓶子裏它是分還是有分，即它是有分，還是最後自己是分？離一多跟這個有

關系，自性一跟自性異，實際上最後是自性一，自性異是要靠自性一來成立的，自性一主要是最終有一個沒有有分的，那樣找到的話才可以變成自性一，所謂的自性一關鍵是那個階段才瞭解，所以「自性一跟自性異」是與「分跟有分」是綁在一起。離一多是跟有方分完全是綁在一起，一想離一多必須以有方分的道理來想。

現在這裏宗大師說「於分有分用一異理」，「於分有分」這個上面用自性一、自性異觀察，那樣來破的。實際上用離一多的時候，基礎就是有分跟沒有分或者必須要有分，那個基礎上才可以用離一多的正理觀察。所以這個詞我覺得從那裏可以看出平常很多人的問題，離一多實際上必須要，比如我剛剛用的「瓶子作為有法，不是自性一、也不是自性異，因為自性一不是、自性異也不是」，那種理由的時候，必須瓶子要不斷的分，最後有沒有一個不可分的？最後還是要分、不斷分，那種道理與離一多是綁在一起。不可以認為這個分不用想，然後瓶子停留在那裏說自性一不是、自性異也不是，如此則不會真正的用離一多。

所以離一多的正理觀察是在有方分上才可以談的，這就是離一多。現在清辯論師不重視這塊，他重視的不

是分的這塊，他說分了之後最後有沒有一，他講的不是這個道理，而是講合本身就有一個作用，不用說分的後面，和合本身就是表達不是勝義有。這個也有道理，我們沒有必要最後找，實際上粗的和合本身看到的時候就是表達不真實，這就是清辯論師這裏說的「然不多」，意思就是他也認同，但不是用得那麼多，現在他用的多的就是「多由顯示若勝義有應獨立有」，他用的多的就是剛剛那種像因緣和合生，本身就不需要再分。所以這段講他跟其他祖師中間的差異，然後下面是宗大師教導我們要好好學習，從清辯論師那裏可以學到很多東西，所以要好好學習，理由就是前面講的「善解菩薩諸大弟子用何正理而為上首，慧力增長極為有力 」這是理由，對我們的慧力增長方面就有很大的幫助，所以「故於此宗破勝義有出因相齊平頭之理，亦當善學。」

我們前面用的觀點是「因相齊平頭正理」，為此就要想一想，因為我們的腦子裏有的時候就像清辯論師那種也有幫助，當然離一多也有非常大的幫助，像宗大師寫《菩提道次第略論》後面的毘鉢舍那特別重視離一多，然後《金剛經》中也講到離一多是最好的正理、是善巧，當然很重要。現在這裏用的是離一多是一直分的那種想

的很徹底很深入的感覺，有的時候我們沒有必要想的那麼深入，實際上粗的層面一直表達就是空、自性空，那個層次我們也要會用，不是一定要想很久才會有一點空出來的樣子，一直用這樣的話反而方法就會少得多，所以眼前很粗的那些道理實際上也可以表達勝義中無或者空性，這也是我們要學的，清辯論師講的就是那種道理。

●課後答疑

學生問：今天講的「因相齊平頭之理」，不懂什麼意思，請仁波切解釋。

仁波切答：意思就是假設看見色法的功能如果自性成立的話，那就是耳根上也要出現，這沒有道理；或者耳朵上能聽聲音的功能是勝義中成立的話，那眼根上也要出現啊，它沒有道理不出現。現在是講如果你不認同耳根上勝義中不成立的話，則眼根上也是勝義中不成立的，這兩個的理由完全是平等。理由就是如果勝義中是成立，那就是都一樣成立；勝義中不成立，都一樣不成立，那種就叫「因相齊平頭之理」，意思就是你為什麼不成立的理由跟為什麼可以勝義有都是一樣的，就是如果勝義有則大家一起勝義有、如果沒有辦法勝義有則大家一起

沒有辦法勝義有。比如簡單來說眼前的「這是色法、這是桌子、這是書」等，實際上這些表達的是我們後面各有各的因緣、我們都不是自己成立、我們都不是勝義有。所以現在我們眼前粗的花花世界或這麼多不同的，實際上表達的是我們後面都有各自不同的因緣，如果後面沒有因緣掌握的話，那我們都會變成一樣的，所以就是透過此來瞭解勝義無或者空性，主要就是這種道理。

【2017 辨了不了義善說藏論 084】

上節課講到第 76 頁科判「戊二 靜命父子如何解釋分四。」

清辯論師的一些特別的主張我們已經講了，現在講靜命論師的主張。首先看科判，對於二無我，因為現在是中觀，中觀對空性或者無我都認同，但對無我解釋的時候中觀自續派跟中觀應成派有些不一樣，中觀跟唯識也不一樣。所以對於二無我解釋的時候，中觀自續派的立場我們也要瞭解其不同的解釋。以二無我而言，實際上中觀的詞義解釋的時候就是他認同空性、認同無我，唯識也認同，但對於唯識我們不會用中觀這個詞稱呼他，實際上他也是認同空性或者自認為自己是中觀。

毗婆沙宗、經部宗當然對於空性不認同，現在重點是中觀自續對於無我不一樣的看法我們要瞭解，第一個科判講到「己初 於勝義中如何解說人法有無自性 」，就是人無我跟法無我或者補特伽羅無我跟法無我，對這個方面解釋的時候關鍵就是在於他認同有自性，所以肯定跟中觀應成派不一樣。現在這裏講到有無自性，這裏

講如何解說人法有無自性，等於他肯定是認同有自性，不認同無自性，所以為這個方面解釋。這個差別一出來的時候中觀自續派跟中觀應成派兩個不同的無我就出來了。

中觀自續派對法有自性解釋的時候，像唯識就是遍計所執性、依他起性、圓成實性，遍計執那邊不認同有自性，中觀自續對所有的法有自性一講的時候又跟唯識不一樣，前面清辯論師的觀點方面我們講過。現在靜命論師也跟清辯論師在這個方面一模一樣，第一個科判沒有什麼特別要說明，但我們起碼要知道他跟清辯論師是一樣，宗大師拿出這個科判的目的在此，所以就是「己初 於勝義中如何解說人法有無自性 」，這是第一個科判。

第二個科判就是「 己二 於名言中如何解說有無外境」，這個要瞭解的就是，外境這邊現在唯識跟中觀應成派、中觀自續派看法不一，但我們要瞭解一個重點，首先唯識不認同外境，中觀應成派認同外境，現在中觀自續派裏面有兩個派，一個是認同外境，一個是不認同外境，這個道理大家都知道，《宗義建立》中也有。現在宗大師加了一個詞，即「 於名言中」，不管有外境也

好，沒有外境也好，一切都沒有談到法的究竟的實相上面，只是法的表相上的一個道理，這就是「於名言中」的意思。

像靜命論師隨瑜伽行中觀自續派雖然主張跟唯識比較相似，但唯識講無外境的時候講到法的究竟的實相，現在隨瑜伽行的中觀自續派雖然講到無外境，即外境不存在、一切都是我們內心的顯現，但這個道理還是世俗諦的層面，沒有達到勝義諦層面的道理，即「於名言中如何解說有無外境」。如文：

己二、於名言中如何解說有無外境

於名言中有無外境，此如般若燈論云：「若先許唯識，後仍遍捨者，與其以泥汙後而洗，初即勿觸遠離為妙。如達外境全無自性，亦當如是通達內識，無我無生。」釋論說為：「瑜伽師宗，先為悟入世俗諦時，破除外境，受許唯識。後為通達勝義諦時，亦捨唯識。」

第三個科判講到「己三 如何解說解深密經義」，當然他對《解深密經》的解釋是否跟唯識一樣？就有這樣的懷疑，因為像清辯論師的話，隨經部行的中觀自續派毫無疑問跟唯識肯定不一樣，現在隨瑜伽行的中觀自續派對《解深密經》的解釋是否跟唯識一樣呢？對此我們

也要瞭解他的立場是否跟唯識一樣來解釋，這是第三個科判。

第四個科判跟前面清辯論師在有的方面一樣，第三個科判前面靜命論師的主張我們瞭解的時候沒有談到第三個科判，第四個科判也一樣，就是「己四 顯示破勝義有以何正理而為上首」，這個是一樣的。所有的中觀的祖師對於共同的正理的認同是一樣的，但對於具體哪一個正理，比如這派以哪個正理而為上首，就是什麼正理他比較重視，比如像《金剛經》中講如夢等好多比喻大家都認同，但比喻中像中觀應成對於哪個比喻比較重視、中觀自續對於哪個比喻比較重視，有些不一樣。一樣的道理，雖然都認同所有的正理，但對哪一個比較重視、把哪個當上首的道理，大家不一樣，但它裏面也有我們要瞭解的一些道理，為什麼他重視這個道理，正理中哪一個表達比較強，對於這個方面我們也要瞭解，這是第四個科判。

首先第一個科判 等於不管補特伽羅也好，法也好，諸法都有自相，所以法跟人有無自相這個方面，當然他認同都有自相 首先這裏講到兩個理由 比如首先講到，如文：

今初 解深密經說相無自性，及生無自性之義，如清辯師意，中觀明論所釋，靜命亦許，故於名言亦許自相所成自性。又由其許七部量論等，安立因果之理，亦可了知。

「今初 解深密經說相無自性，及生無自性之義，如清辯師意，中觀明論所釋，靜命亦許」這是一個理由，所立是「故於名言亦許自相所成自性」，另外一個理由就是「又由其許七部量論等，安立因果之理，亦可了知」。所了知的是什麼呢？就是有自相。現在這段是兩個理由來成立中間的所立「故於名言亦許自相所成自性」，等於靜命論師有許法跟人上面於名言有自相成立，所以就是「自相所成自性」，等於意思就是法跟人的本性還是自己成立的，它的性質是自己成立的一個性質。

後面講的自性是它的本性，它的本性是自相所成的本性，不像中觀應成說的完全是依賴其他的因緣、自己的力量都沒有，中觀自續認為雖然是名言安立，但同時說不管補特伽羅也好、法也好都是從自己那邊能夠成立的本性是肯定有的，所以這裏講「許自相所成自性」。現在我們的所立就是靜命論師許諸法上面有一個本性就是自相所成的本性，不是完全唯名言安立的，就是這

個道理。

這邊我們要瞭解有一個詞就是於名言自相所成，所謂的名言指的是名言量，名言量中自性成立這個道理，它的自相成立完全不像毗婆沙宗、經部宗甚至唯識說的好像依他起性或者阿賴耶識的力量來成立的，有自相的意思就相當於對這個法量解分辨的時候法那邊有一個是非對錯，它那邊有一個資格，或者在那邊肯定有一個道理，就是這個是從法那邊要有一個成立的，這就是他特別用名言量「於名言」，我們的量分辨的是法那邊也要有一個力量，就比如說，不然黑可以說白、白也可以說黑，我們的名言量可不可以對黑安立成白、對白直接安立成黑？這是不可以的，就是一樣的道理，大概就是這種道理。

另外像毗婆沙宗、經部宗來說就是諸法上不要說名言中自性成立，就是完全是自性成立。甚至唯識也是，唯識說阿賴耶識是自己成立，或者說依他起是自己成立，不會說於名言中自性成立的道理。對此我們特別要瞭解，就是於名言中的道理。它的理由就是，第一個理由就是前面相無自性跟生無自性時解釋無自性的時候，清辯論師從認同有自性的角度來解釋，我們讀過清辯論師對於

相無自性、生無自性的解釋，清辯論師特別明顯的講了，前面相無自性解釋的時候就是特別以勝義加簡別，不然沒有辦法解釋相無自性的無自性。清辯論師這麼解釋，一樣靜命論師也認同這麼解釋。

原因就是遍計執性是有自性或有自相，所以相無自性的無自性沒有辦法解釋，必須加勝義簡別來解釋。一樣，生無自性解釋的時候，所謂的生解釋的時候完全認同自性或者自相的那種生是存在，所以必須生無自性後面的無自性解釋的時候也是一樣要加勝義簡別，不然生本身肯定是有自相的。前面清辯論師先講勝義無自性，後講生無自性，不管是生無自性、相無自性、勝義無自性都必須加勝義簡別，這是清辯論師的看法。

現在靜命論師也跟他一樣的解讀，從那裏可以理解他跟清辯論師一樣對遍計所執性也好、對依他起也好兩個方面都認同是名言中有自相，因為他加勝義簡別的話，等於名言中是有自相、勝義中是沒有自相，所以從那裏可以看出。這裏特別提相無自性跟生無自性兩個方面，為何？因為對這兩個方面特別重視，清辯論師說要加勝義簡別、名言中有自相。靜命論師跟他一樣有強調，等於他認同於名言中有自性，所以這裏用「故於名言亦許

自相所成自性」，其中的「亦」字不要，因為前面已經有「靜命亦許」，許什麼？於名言中自相成立，這是一個理由。

第二個理由，陳那跟法稱是唯識主要的祖師，現在靜命論師來說是隨瑜伽行或隨唯識的中觀自續派，他們有很多跟唯識派共同的看法，現在一樣，哪一方面有看法？就是理方面，是什麼呢？以前在《廣論》的毘鉢舍那時講中觀應成跟自續，在《宗義建立》中也講過一點，以應成跟自續而言，從名字的角度可以理解，所謂的自續就是指我們分辨的時候「為什麼、因為、所以、是什麼」有這樣的分析，這樣分析的時候實際上法那邊就有「因為」什麼有一個道理在那裏，「所以」結果有一個結論，就是法那裏有一個存在，我們分辨的時候有這種認為的話就叫自續派。所謂的自續的意思就是我們用「因為、所以」那樣的邏輯的時候，法那邊就是於名言量中，量我們分辨的時候就是法那邊就有一個力量。法那邊自己有一個力量就叫自續，所謂的自續派的自續就是這些「因為、所以」那樣用的時候，那些道理是法那邊自己成立，就叫自續，是什麼立場？「自」是法那邊的立場，法那邊自己成立。

要有一個階段，而不是馬上隨便講自續或者自性成立。我們講到一個道理，先到中觀這個位置，或者可以說大家都認同成立空性，但成立空性的時候的邏輯的階段有不同看法，如此就變成自續跟應成出來了。所謂的自續跟應成這兩個詞，就是大家先要到達一個平臺，大家都一樣的認同中觀或者認同空性這樣的平臺，然後才可以解釋「你是自續、我是應成」或者「你是應成、我是自續」，那個平臺裏面才可以用自續跟應成，還沒有這個之前空性都沒有認識，就不可以講自續或者應成，先成立空性的邏輯的層面，成立的時候就有不同的看法，中觀應成說你成立空性的時候，你的腦子裏法那邊一個力量你就覺得「因為什麼一個道理、所以看到什麼結論」那種法那邊有一個力量的話，你已經執著了，你就沒有辦法真正瞭解空性、真正的覺悟空性，這是中觀應成的看法。

中觀應成認為自續是不對的，就是沒有什麼真正的法在那邊，主要是配合我們的執著，然後就一直破它，那種破的話就對了，沒有「因為什麼、所以什麼」，破掉就是對了，這就是應成。所謂的應成，我們學習《攝類學》、《因明》的時候學過應成論式和正因論式，應成

論式就是破除，正因論式就是相當於讓他瞭解這個，那種理由讓他明白就是正因。現在中觀應成就是你破了就瞭解了，或者破是重點，你不管用什麼破掉就是重點，沒有真正的一個是什麼，如果你有這種想法的話你就是落在執著心裏面了。這就是中觀應成跟中觀自續的差別。

現在這裏我們要瞭解的就是，應該「許」是「共許」，意思就是，重點是陳那跟法稱他們對於「因為什麼、所以什麼」那樣的邏輯用的時候，因為什麼就是因為法那邊有這樣的一個道理，所以這個法實際上是什麼樣子，用那樣的理由的時候，那個正理肯定是法那邊要有一個成立的，陳那跟法稱就是這麼認同的。現在靜命論師也是這麼認同，跟陳那法稱的認法一樣，這裏用「共許」，意思就是靜命論師跟陳那、法稱一樣承許。

這裏要瞭解一個道理，中觀應成是不承許，就像月稱菩薩不承許、寂天菩薩不承許，意思就是我們平常也要瞭解，我們有的時候就叫「中陰無畏獅子」，意思是中觀的道理跟法稱的邏輯思路這兩個要配合，如果配合的話就好像兩個獅子，一個獅子朝右邊，一個獅子朝左邊，兩個獅子這樣左右坐的話則對於任何一個動物都不

用怕，如果這兩個配合的話則完全任一個無明或者執著心都沒有辦法靠近我們，我們都可以打敗他們，所以就是無畏獅子，就講到這樣的道理。

這個講的沒有錯，但我們會誤解，就像這裏的這個道理，如果宗大師的用詞我們瞭解的話，那我們平常會小心，哪里會誤解？現在這裏講到像靜命論師或者中觀自續派跟陳那、法稱的邏輯的認法是一樣，從那裏可以理解中觀應成是不一樣，意思就是邏輯不認同的意思。邏輯是完全認同，而且空性的法的究竟的實相的話，更需要一個很深很細的那種邏輯，所以更需要邏輯，不可能不認同，但同時我們要瞭解，就是邏輯用的時候不可以對這個邏輯執著，「因為什麼」的時候就有一個「因為」在那裏，「所以什麼」的時候就有一個結論、有一個判斷結果出來在那裏，有那種感覺或認知的話就不對，就是執著，對此我們要瞭解。

現在這裏講到靜命論師跟陳那、法稱對邏輯把它當有自性，一樣他們也這麼認同的，這就是一個理由，所以下面應該也要加一個「故」，即「故亦可了知」。理由是前面的「又由其許七部量論等，安立因果之理」，意思就是共許，所許的就是七部量論等裏面講到很多理，

即安立因果的很多正理，那些正理現在靜命論師跟陳那、法稱一樣的認同，這就是理由，就是中間講的道理，把那個當理由瞭解靜命的主張，哪一方面的主張？對人、法，即諸法上面於名言中自相成立，這個道理我們要瞭解，這就是第一個科判。

現在是第二個科判，首先這裏分兩段，第二段裏面就比較多一點，第二段從「如斯宗派雖尚有一二，然中觀宗造諸廣論說於名言無外境者，如智軍論師說，靜命論師是開創者，極 為善哉」開始。首先瞭解第一段。剛剛第二段看到「如斯宗派雖尚有一二」，意思是隨瑜伽行的中觀自續派，雖然靜命論師之前有一些隨瑜伽行的中觀自續派，但真正的隨瑜伽行的中觀自續派的完整的廣泛的主張誰來講？那就是靜命論師來開示，所以從靜命論師真正開始，前面雖然有，但沒有廣泛的隨瑜伽行的中觀自續派的祖師。「如斯宗派雖尚有一二」，先前面講的就是要有一個根據，這個根據從哪里可以看到，就是清辯論師時期已經有了，靜命論師跟清辯比的話他是後代，清辯論師是更早期的祖師，清辯論師時期也有隨瑜伽行的中觀自續派，清辯論師自己是隨經部行的中觀自續派。

前面主要是講隨瑜伽行的中觀自續派在清辯論師的時期也有，這裏先看一下「於名言中如何解說有無外境」，問名言中外境有還是沒有，首先不是直接講這個的答案，而是講隨瑜伽行的中觀自續派的主張在清辯的《般若燈論》中有談到，我們就問隨瑜伽行的中觀自續派是認同外境還是不認同外境，那個方面的答復就是先講比靜命論師更早，在清辯論師時期的隨瑜伽行的中觀自續派的主張也一樣的沒有認同有外境，他們也是否定外境，這種主張從清辯論師的時期就有了，或者清辯論師時期已經有隨瑜伽行的中觀自續派。宗大師這裏引了《般若燈論》及《般若燈論》的解釋，其中「釋論說為」意思就是，從《般若燈論》的解釋裏面也看得到，首先看一下宗大師的話，如文：

此說與其先令執受內識實有，後仍破除，寧如最初即說無實為妙。

當然下面有理由，先不看理由，這段話中的「此說」就是宗大師的話，「此」就是指清辯論師的《般若燈論》，為了瞭解這個宗大師引配合《般若燈論》的解釋，實際上主要是《般若燈論》，《般若燈論》中的那段話說出來什麼道理宗大師就解讀，他透過《般若燈論》的解釋來

解讀《般若燈論》，從《般若燈論》裏面他看到應該說的就是下面那段，即「與其先令執受內識實有，後仍破除，寧如最初即說無實為妙」，意思就是實際上諸法是不真實有的，實際上諸法是無實，意思就是配合眾生先講外境是無，然後講內的心也是無，實際上真正的最好的根器的人應該是直接講全部都是無，這就是最好的。對於比較差的根器的眾生沒有辦法說原因，實際上應該是要講的，沒有一個前後的次第，而應該在開始就講全部都是無。前面的《般若燈論》裏面講的就是這樣一個道理。

若是如此，則根本不是唯識，也不是如清辯論師一樣的隨經部行的中觀自續派，這裏講的主張就是隨瑜伽行的中觀自續派那樣的中觀的主張，這裏講的等於那個時候已經有了隨瑜伽行的中觀自續派，因為他的書中提出來了。「此說」應該是說出來，後面講了半天，實際上隨瑜伽行的中觀自續派的看法或者主張那個階段已經說了。上面的瞭解一下，我們先看《般若燈論》中的道理的話，如文：

於名言中有無外境，此如般若燈論云：「若先許唯識，後仍遍捨者，與其以泥汙後而洗，初即勿觸遠離為

妙。如達外境全無自性，亦當如是通達內識，無我無生。」

這裏講到先跟後，比如先是唯識，然後變成對內心是有自性的想法也捨棄，所以就變成先唯識後中觀那種的道理，為什麼？因為像泥汙的話，先洗，之後慢慢乾淨的本性可以看得到，即首先我們對外境的執著慢慢去除，然後去除自己內心上的執著，理由就是這樣。這裏面應該是兩種道理，沒有根器的話就要這麼做，剛開始能夠乾乾淨淨接受的話就更好，就是兩個道理，如果根器不行那先接觸唯識，然後接觸中觀；如果根器可以的話就先接觸中觀，就是這樣的兩個道理。

剛剛宗大師的那句話跟這裏一樣，就是「初即勿觸遠離為妙」，如果可以的話剛開始的時候就是完全沒有髒的直接拿到乾淨的瓶子是最好，比喻上有兩個，一個是有泥汙的，一個是沒有泥汙乾淨的一個瓶子，所以這兩個中當然能夠拿到乾淨的是最好的。一樣，能直接接受中觀是最好的，不然先唯識然後中觀。

意義就是下面講「如達外境全無自性，亦當如是通達內識，無我無生。」不管有前後的次序也好，或者直接接受整個中觀，不管內外全部都是勝義中沒有自性那種能接觸也好，這兩個的表達實際上中觀是最對的，實

際上隨瑜伽行的中觀自續派那種的觀念是對的，這個不是清辯論師自己的，而是清辯論師時代就有那樣的主張的中觀師，所以就是提示這個，為此宗大師就引了清辯的弟子的解釋，宗大師看到這個解釋是隨瑜伽行的中觀自續派的觀念，如文：

釋論說為：「瑜伽師宗，先為悟入世俗諦時，破除外境，受許唯識。後為通達勝義諦時，亦捨唯識。」

「釋論說」，說這是一個主張，就是「瑜伽師宗，先為悟入世俗諦時，破除外境，受許唯識。後為通達勝義諦時，亦捨唯識。」關鍵是宗大師引了《般若燈論》的解釋，然後宗大師說，就是這樣的主張，或者可以說隨瑜伽行的中觀自續派的主張，就是解釋裏面《般若燈論》那段中觀有那樣的主張，這不是清辯論師自己的看法，也不是唯識的看法，而是另外一派有這樣的主張就講到這句話，這是一個關鍵，就是有這麼一個主張方面解釋，這個解釋認出來是一個派的主張，這是一個關鍵字，沒有翻譯出來。當然下面的「此說」這段話也是宗大師的話，他就把《般若燈論》跟《般若燈論》後面引《般若燈論》的解釋的時候的用處連接，即《般若燈論》中的解讀是這樣，這個話要講一下、連接一下，然後總

的來說是什麼就再說一次，這是前面的話，然後另外一個道理，如文：

如境無實，亦能通達識無實故，有中觀師，許於所化必須如是次第宣說，顯然亦破如是有云彼二非同時修應次第修，前論破云：「先即同修無須慳吝。」釋論說是瑜伽師意，餘意如前。

這個應該是《般若燈論》的一段話，現在宗大師就前面《般若燈論》裏面的那段話再引一次，意思是《般若燈論》中也有一段話，即如對境一樣，有境的心識也要瞭解無實，也能通達無實的話，所以現在講兩個理由，一個是「此說」，就是《般若燈論》中說一個道理「最初即說無實為妙」；另外一個就是對境能夠通達無實一樣的對心識也能夠通達無實這段話，這兩段話當理由，然後就是「故」，我的意思是前面的「此說與其先令執受內識實有」是一個理由，第二個理由就是引《般若燈論》中的一段話「如境無實，亦能通達識無實 」。

所以，一個是《般若燈論》裏面說那樣，一個是《般若燈論》裏面顯示這樣，這兩個把它當理由，然後「故」的下面就是所立，「如境無實，亦能通達識無實故，有中觀師，許於所化必須如是次第宣說，顯然亦破如是有

云彼二非同時修應次第修，前論破云：「先即同修無須慳吝。」」這裏宗大師說有顯示，顯示破除，剛剛我講的漏了一個字，等於就是有顯示破除這樣的主張，什麼樣的主張？

「有中觀師，許於所化必須如是次第宣說」，破這樣的主張，意思是前面講到如果最好的就是直接開示不管有境對境都是無實，能這樣講最好；另外一個就是實際上內心能夠瞭解無實是能通達的、能瞭解的，這是第二個。所以這兩個《般若燈論》講出來就是顯示出來破除有一種主張，必須這個是前後次第，必須把有次第的主張破了，顯示破除那種主張的人。所以從《般若燈論》的那段話，一個不是直接說，一個是裏面的道理。比喻方面看的話也是直接說的感覺，講連有境的心識是無實的話就最好，但沒有直接赤裸裸的在《般若燈論》中講，但從《般若燈論》的解釋裏面就可以看得到。一樣，另外一個理由從《般若燈論》中可以看得到，就是「如境無實，亦能通達識無實故」，這是《般若燈論》中可以直接看得到的道理，把這兩個當理由然後顯示《般若燈論》中破除那種主張。

所以到這裏是一段，然後如這個一樣，就是《般若

燈論》中的另外一個，《般若燈論》中主要引了兩段，一個是前面那段，一個是後面這段，就是「顯然亦破如是有云彼二非同時修應次第修，前論破云：「先即同修無須慳吝。」」其中「顯然亦破」跟「如是」的中間要有一個句號，破什麼？就是「有中觀師，許於所化必須如是次第宣說」，這樣的主張顯然亦破，什麼樣來顯然？那就是前面《般若燈論》中的兩個道理，一個是直接引出來的，一個是《般若燈論》裏面的道理，不是直接顯現的，而是含義，把這兩個當理由，然後從那裏顯然出來，顯然出來什麼？顯然出來破除一個道理，什麼主張？

就是「有中觀師，許於所化必須如是次第宣說」，這樣的主張破了。剛剛分兩段，到這裏就是一段，如果分 1-1、1-2 的話，1-2 是從「如是有云」開始，現在是「如是有云彼二非同時修應次第修，前論破云：「先即同修無須慳吝。」」這段話是《般若燈論》的話，《般若燈論》引了兩段，第二個是這段，第一個就是前面我們剛剛看到的「若先許唯識，後仍遍捨者，與其以泥汙後而洗，初即勿觸遠離為妙。如達外境全無自性，亦當如是通達內識，無我無生。」

《般若燈論》前面宗大師解讀的時候是引了《般若燈論釋》，後面《般若燈論》解釋的時候就沒有引《般若燈論釋》，而是直接就可以理解，所以就是沒有必要看《般若燈論》的解釋。前面引瞭解釋，後面就不用一定引才能理解。所以引了《般若燈論》，但《般若燈論》的解釋就沒有引，如文：

釋論說是瑜伽師意，餘意如前。

剛剛前面《般若燈論》中說隨瑜伽行中觀自續派，所以它不是我們要瞭解，它完全是唯識、是隨瑜伽行中觀自續派的道理。宗大師說雖然《般若燈論》的釋中解釋，我們如何理解？意義如前一樣，不要解釋成唯識，我們要瞭解隨瑜伽行中觀自續派，「釋論說是瑜伽師意」意思是字面上看起來好像是唯識的樣子，「說是」意思就是文字上是這樣但含義上不是，《般若燈論》含義裏面也是講隨瑜伽行的中觀自續派的道理，所以「說是瑜伽師意，餘意如前。」意思是實際上它的意義就是宗大師前面有解讀，《般若燈論釋》也是解讀，它是中觀的一個道理。一樣，到這裏講完了之後宗大師說「如斯宗派雖尚有一二」，意思就是靜命論師之前清辯論師的時候已經有一些隨瑜伽行的中觀自續派從《般若燈論》中

可以看出。

現在第二段這邊，中觀靜命論師的《中觀莊嚴論》，宗大師讀《中觀莊嚴論》的時候有筆記，如果中文版有翻譯的話，它不是很多，但裏面有很重要的一些，因為宗大師剛開始的時候對他讚美，整個中觀的觀念帶到西藏的祖師恩德最大的就是你，有這樣的一個禮讚，然後後面讀《中觀莊嚴論》做筆記的時候一些關鍵的道理。有一些同學懂藏文的人能夠慢慢翻譯的話挺好。

現在這裏講到雖然「尚有一二，然中觀宗造諸廣論說於名言無外境者，如智軍論師說，靜命論師是開創者，極為善哉。」就是宗大師非常認同的意思，就是智軍論師說的確實是如此，因為外境不存在這種道理上沒有一個真正的中觀的祖師這麼承許，雖然有這些主張，但為這些詳細的解釋確實沒有，後面靜命論師才為這個作詳細的解釋，這是智軍論師對靜命論師這麼讚美，宗大師認為確實如此。科判本身是對於外境是否存在的討論當中，如文：

如中觀莊嚴論自疏中云：「若有受許因果諸法，欲答一切諸惡敵難，應觀何義為世俗事，唯心心所為自體耶？抑為亦有外法體耶？此中有依後義者，如說經說唯

心破作者受者故。有餘思云：「雖諸因果法，亦皆唯有識，諸自所成立，亦皆住唯識。」

這段話當然後面宗大師有解釋，首先這裏瞭解一下，簡單把《中觀莊嚴論自疏》的這一段講一下，這裏用「諸惡敵難」就是非常惡的敵論者的諍難，對此諍難答復，誰是惡敵者？那就是唯識或者毗婆沙宗、經部宗，整個說實事派就是惡敵，他們是所謂的說實事派。說實事派的意思就是事物都是實有，這樣說的就是說事實派，他們認為事物就是有因果的功能的法，那種的法必須要實有，如果不是實有則它的因果的功能沒有辦法安立，這就是說實事派的觀念，他們就會問中觀：你說諸法都是不真實，包括因果的法都是不真實，如果你這麼說的話，你是否認同因果的法，你能講出因果的法嗎？就這樣一個諍難。

對這個諍難答復的時候，不是從勝義諦的角度而是從世俗諦的角度、世俗的層面，這裏答復的時候就是「應觀何義為世俗事」即你的這個問題都是世俗事的層面，所以我要好好分析一下，「欲答」就是我很想答復的意思。你的問題實際上是世俗層面的問題，答的時候裏面現在講外境有跟沒有那個道理，剛剛開始的時候也有講

外境是否有，從唯識的角度來說是法的勝義諦的層面，從中觀的角度來說沒有到勝義諦的層面，還是法的表面世俗諦的層面，所以用「應觀何義為世俗事」。

有可能你會問，這樣的因果的法是心造的，還是它自己成立的嗎？這裏講「唯心心所為自體耶？抑為亦有外法體耶？」是兩種體性中哪一個 即心跟心所為自體，還是外法體，是哪一個？我們要這麼分，分了之後首先這裏就有兩種，一種是中觀裏面就有兩種，一種是像清辯論師那種，那就是不主張無外境，或者主張有外境，一種就像靜命論師一樣主張無外境或者否定有外境，但用詞中有一種感覺，比如說下面「有餘思云 」這裏用「思」這個字，前面沒有用，而是用「此中有依後義者」意思就是主張有外境，後面就是剛剛前面講的外法體的主張，前面講的是「此中有依後義者」這是清辯論師，下面講的「有餘思云」講的是靜命論師。

還有下面引了四句「雖諸因果法，亦皆唯有識，諸自所成立，亦皆住唯識。」現在整段是引了《中觀莊嚴論自疏》中的一段話，這段話中我們要瞭解他肯定會引《中觀莊嚴論》，它就是《中觀莊嚴論自疏》。後面那四句是《中觀莊嚴論》中的，等於靜命論師主要的著作《中

觀莊嚴論》，從頭到尾都是偈頌的形式，他引的就是偈頌。前面那兩句就是清辯的《中觀心要論》，「此中有依後義者，如說經說唯心破作者受者故。」這兩句就是清辯論師的《中觀心要論》中的，現在引了清辯論師的這兩句，《中觀莊嚴論自疏》裏面，當然他自己的《中觀莊嚴論》也會引，提到其他祖師的時候，其他的祖師的論也會引，所以那個是引用的，但這裏沒有看出來。

比如說有主張外境的中觀，也有整個把它當唯識那種主張的，但後面「有餘思云」的「思」等於就是深入思考的意思，有點清辯論師沒有深入思考，所以他就主張有外境。而我們有深入的思考，所以我們講出來就是這種道理，就是我們主張一切都是唯識，都是內心造的，這就是「有餘思云」的「思」的意思。

【2017 辨了不了義善說藏論 085】

上節課講到，如文：

如中觀莊嚴論自疏中云：「若有受許因果諸法，欲答一切諸惡敵難，應觀何義為世俗事，唯心心所為自體耶？抑為亦有外法體耶？此中有依後義者，如說經說唯心破作者受者故。有餘思云：「雖諸因果法，亦皆唯有識，諸自所成立，亦皆住唯識。」

這節課講第 78 頁第三行，如文：

此引中觀心論立外境之宗，如前已說。

這是宗大師的話，「此引中觀心論」，這是自疏的解釋，這裏講到《中觀莊嚴論自疏》，其中引了《中觀莊嚴論》。下面有個偈頌，「雖諸因果法，亦皆唯有識，諸自所成立，亦皆住唯識。」到這裏用引號是對的，因為清辯論師主張有外境，所以對於佛經說的唯心是什麼意思他會解讀。「如說經說唯心破作者受者故」這兩句是清辯論師的《中觀心論》，後面四句是引《中觀莊嚴論》，即「雖諸因果法，亦皆唯有識，諸自所成立，亦皆住唯識。」

《中觀莊嚴論》是靜命論師的論著，《中觀心論》是清辯論師的論著，現在這裏宗大師引的就是靜命論師先寫的《中觀莊嚴論》，然後他自己再對這個解釋即自疏。現在引的就是《中觀莊嚴論自疏》，這個引的話，從「若有受許因果諸法」開始到「亦皆住唯識」相當於需要引號，從哪里引？從《中觀莊嚴論自疏》當中引的。這個裏面又引了兩個，一個是清辯論師的《中觀心論》的兩句，另外一個是下面的四句是《中觀莊嚴論》中的，裏面引的話就是雙引號，就是《中觀莊嚴論自疏》中引了《中觀心論》和《中觀莊嚴論》，引號裏面再引的話就是雙引號。即先宗大師引了《中觀莊嚴論自疏》，這個本身需要引號，它裏面又引了《中觀莊嚴論》和《中觀心論》就需要雙引號，對此你們要注意。

「此引」是宗大師的話，就是解釋，解釋《中觀莊嚴論自疏》中引了，引了什麼？《中觀心論》的「如說經說唯心破作者受者故」，這兩句引的是清辯論師的主張，清辯論師主張外境，所以「立外境之宗，如前已說」，就等於清辯論師說的一樣，然後：

言有餘思者，謂自所許。

《中觀莊嚴論自疏》中講到「有餘思云」，意思就

是我們深入的思考，清辯論師沒有深入思考的樣子，《中觀莊嚴論自疏》是靜命自己的自疏，其中寫到我們自己深入思考的話，那就是《中觀莊嚴論》的看法，所以引了《中觀莊嚴論》。我們看《中觀莊嚴論自疏》中引《中觀莊嚴論》的前面就加了一個字，「有餘思云」就是別人會想，你不會想的意思，意思就是他自己很深入的思考，實際上意思就是我的主張的意思。「有餘思者，謂自所許」意思就是我是別人的立場，就是他自己主張的意思。

我們有的時候雖然是用「有餘思云」，就是別人會想的，但實際上是我想的意思，就是宗大師解讀，誰來言？《中觀莊嚴論》的自疏中言「有餘思云」，這句話的含義就是我自己的想法的意思，所以宗大師解釋「謂自所許」的意思就是我的想法。以我們平常而言，就是你覺得那樣做的話別人會想，實際上是我們自己會想，所以「有餘思云」解讀就是靜命論師自己的主張、自己的想法，當然《中觀莊嚴論》就引出來了，就是《中觀莊嚴論》的這四句。然後中觀裏面就有主張外境的和不主張外境的兩種，這在《中觀莊嚴論自疏》中就講出來，然後《中觀莊嚴論自疏》中講出來就是，我是主張無外

境，若是如此，我是根據什麼經典來解釋，那段也是《中觀莊嚴論自疏》中就引了，所以就是「為依何經作如是說」，如文：

為依何經作如是說，如論自疏云：「若如是許與厚嚴經解深密經等所說皆相符順。楞伽經亦云：外境悉非有，心似外境現。如此所說亦為善說。」

其中的「如是」指的就是剛才說的無外境，清辯論師主張有外境，無外境那樣的解釋是根據什麼經來說？即「依何經作如是說」那方面也是《中觀莊嚴論自疏》中有了，所以「如論自疏云」，宗大師就引了自疏，這個自疏也是先是引號，引號中又有雙引號，這個引號用對了，即「若如是許與厚嚴經解深密經等所說皆相符順。楞伽經亦云：外境悉非有，心似外境現。如此所說亦為善說。」其中「楞伽經亦云」後面的兩句「外境悉非有，心似外境現」需要雙引號。

然後接著就是靜命的話，「如此所說亦為善說」，到這裏是靜命的話，他的根據就像《厚嚴經》《解深密經》、《楞伽經》，這三個就點出來，然後特別《楞伽經》的兩句引了之後就說這個是「亦為善說」，意思就是《厚嚴經》跟《解深密經》當然就是善說，《楞伽經》也是

善說，意思就相當於是破外境，這個是對了，他非常認同，所以這些經就等於靜命論師所依靠的，他要講無外境的根據就是這些佛經。所以現在《中觀莊嚴論自疏》引了兩段，前面引的是中觀裏面有兩個派，後面引的執無外境這個派是根據什麼經典。

所以宗大師就說靜命論師我們怎麼看，靜命論師的《中觀莊嚴經論自疏》中就非常清楚他自己主張是否有外境，還有他雖然對唯識主張的無外境非常認同，但就是一個次第，就是先接觸唯識的觀念，然後接觸中觀的觀念，這是靜命的一個特別的看法，現在是講這兩個次第方面的樣子，首先看後面那段，這裏也有講到，如文：

莊嚴論中即釋此說。論疏中釋，初頌顯示唯識宗之無生，第二顯示中觀宗之無生。

這裏講到「論疏中釋」，宗大師主要看《中觀莊嚴論》的自疏，這裏用的是論疏，等於就是略的稱號，剛剛講《中觀莊嚴論自疏》，現在為這個短的一個稱呼的話就是論疏，論疏中一直看就瞭解《中觀莊嚴論》，透過《中觀莊嚴論》瞭解靜命論師的看法。現在第三段，就是靜命論師對唯識主張無外境的道理是否把它當最究竟？不是，它是前面的前提，即為了走最究竟的中觀

的前提，就是先接觸唯識，然後透過唯識也有該瞭解的一個層次的法的實相，然後再瞭解更究竟的法的實相，就講這方面，而且這些都是《楞伽經》解釋。

《楞伽經》中本身就有這種層次，現在靜命論師根據《楞伽經》唯識跟中觀的層次哪一個是究竟，就這個方面理解，所以先宗大師引了《中觀莊嚴論》跟楞伽經，然後為這個理解是否對宗大師說你看看這個論疏就非常清楚，即我的解讀你們看看論疏就會懂，下面看一下，如文：

如是依止唯心之理，少用功力即能通達補特伽羅我及我所，與能取所取異體等皆無自性。若有慧力增上精進，以一異性觀察其心，見勝義中無堅實性，則達勝義離一切邊中觀之理。

這段是宗大師的話，本身這裏是沒有引《中觀莊嚴論》的自疏，宗大師說論疏中有這麼說，剛剛後面說的「論疏中釋」就是論疏中有這麼說而已，它沒有真正的引，但實際上這裏面的道理宗大師講出來。現在是宗大師的話，宗大師說靜命對唯識有什麼看法，當我們的智慧跟我們的用功還沒有達到增上，當我們的智慧比較弱、也不是太用功那個階段接觸唯識的正理，然後我們可以

達到補特伽羅無我即法無我中粗品的法無我。這裏用無自性，不是真正的有無自性的那個無自性的意思，實際上是沒有的意思，無自性就是這個自性沒有，什麼自性？比如補特伽羅我的性就沒有，還有能取所取異體的性也沒有，等於補特伽羅無我跟能取所取二空的意思。這邊用無自性的「無」，應該是補特伽羅我跟我所的無自性跟能取所取異體的無自性，但實際上這個無自性是沒有的意思，即這種性質沒有。比如補特伽羅有我跟補特伽羅有我所那種的性質是沒有。

要通達補特伽羅無我跟能取所取二空那樣的道理來說，智慧沒有那麼強的、不那麼用功的也是可以達到的，所以這裏用「少用功力即能通達」，補特伽羅無我跟能取所取二空方面不需要付出這麼多，用的理就是唯識以下的理，沒有必要特別的中觀的理，為此中觀或者這裏用「離一切邊中觀之理」，其中「離一切邊」的意思就是一點點錯誤都沒有，把法的究竟的實相整個挖出來。所以「離一切邊中觀之理」意思就是法實際上是什麼樣，如實的瞭解的話就是中觀，「離一切邊、中」，非常客觀完全如理的瞭解，那種就是中觀解釋法的究竟的實相，為了解這個就需要這裏講的「有慧力增上精進」。

剛剛講補特伽羅無我跟能取所取二空來說沒有必要有慧力增上精進，但中觀的空性要瞭解則需要有慧力增上精進，它的理像離一多正理，這裏講「以一異性觀察其心，見勝義中無堅實性，則達勝義離一切邊中觀之理」，這裏用的「以一異性觀察」就是離一多的正理，那個正理就像宗大師《菩提道次第略論》的毘鉢舍那特別強調離一多正理的重要性。還有我們最近學的《中觀寶鬘論》，也是龍樹的，其中對於離一多正理就特別重視，像有一句話，主要是引《三摩地王經》中的，有很多比喻，其中一種比喻就是像芭蕉樹，那個樹看起來裏面有很多東西，但是把皮一層一層剝的話，裏面完全是沒有、完全是空的，所以如這樣的道理一樣我們來瞭解法的實相。

意思就是離一多是《三摩地王經》中一樣的道理，還有《金剛經》對於離一多的正理也非常重視，如果沒有自性的話，三千大千世界怎麼有自性？意思就是我們細細的分後面完全找不到的話，看起來非常大的三千大千世界宇宙也一樣的，只是表面上好像裏面有很多可以真的抓得到、摸得到的感覺，但是把它不斷分的時候根本就沒有，《金剛經》對於這種推理也非常重視，《中觀

寶鬘論》也一直用離一多正理。現在靜命論師對此也特別重視，以離一多的正理然後可以達到中觀的空正見或者看到中觀說的法的究竟的實相，所以這是兩個層次，即「少用功力即能通達」、「若有慧力增上精進才能通達」。宗大師是描述誰的觀念？靜命的觀念，所以引靜命的書《中觀莊嚴論》，如文：

中觀莊嚴論云：「由依止唯心，　當知無外事，次由依此理，當知心無我。」

前面的兩句是剛剛的「少用功力即能通達」，後面的兩句就是「若有慧力增上精進」那段，然後還有靜命的立場，靜命在《中觀莊嚴論》中講這四句話也一定有佛經的依據，如文：

此如楞伽經云：「因緣皆退轉，亦定遮其因，安立唯有心，故我說無生。諸法無外義，心亦不可取，離一切見故，是為無生相。」

現在就是引了，不管前面那段《中觀莊嚴論》中的一個偈頌，還是後面的《楞伽經》裏面的兩個偈頌，都是按次第講的，先是唯識，然後是中觀。靜命論師的主張也是這樣的次第，把唯識作為入中觀的一個前提。現在宗大師如何能解讀靜命的主張是依《楞伽經》，他是

怎麼理解呢？從他的自疏中就可以看得到，即：

莊嚴論中即釋此說。

意思就是《中觀莊嚴論自疏》中靜命有引《楞伽經》的看法，根據就是引這個，自疏中就有這麼說，所以「莊嚴論中即釋此說。」現在是《中觀莊嚴論》來說《楞伽經》的道理，它的論疏中有這麼解釋，這裏不可以有句號，「莊嚴論中即釋此說」後面的句號不對，應該下面的：

論疏中釋，初頌顯示唯識宗之無生，第二顯示中觀宗之無生。

其中的「論疏中釋」就是論疏中有這麼說。我剛剛說錯了，應該說的是《中觀莊嚴論》裏面，說出來的就是它前面的一個偈頌的道理的根據就是《楞伽經》，「即釋」的「即」就是《楞伽經》，「釋」也是《楞伽經》有說，「此」是指《楞伽經》，以《楞伽經》來說，說什麼道理？就是它前面的一個偈頌的道理《楞伽經》裏面就說，《中觀莊嚴論》本身來解釋，所以「莊嚴論中即釋」，其中的「釋」就是《中觀莊嚴論》來解釋，解釋什麼？我的這個道理就是佛說的或者《楞伽經》說的，「此」就是指《楞伽經》，即對《楞伽經》的兩個偈頌詳細的

解釋就是自疏中解釋，所以就是「論疏中釋」，就是自疏中有解釋，解釋什麼呢？就是《楞伽經》前面的偈頌跟後面的偈頌，即「初頌顯示唯識宗之無生」，然後第二頌顯示中觀宗之無生，兩個裏面都有無生，前面的無生就是唯識的立場，後面的無生是中觀的立場，那樣就是論疏中有解釋，所以這是一個道理。

然後第四個，這邊沒有引論疏，只是引《中觀莊嚴論》，也是宗大師對靜命論師的一個看法。第四個透過唯識跟中觀對於正理的接觸，然後我們對於完整的大乘的佛教會理解，是這樣的一個道理。所以只接觸唯識，沒有辦法瞭解整個大乘的佛教，所以就是下面，而且還有就是唯識的層面是對於名言的表面上的法瞭解，究竟的實相的瞭解還是需要中觀，意思就是無外境的道理還是名言的法的層面，這裏說：

在名言中由外境空是唯識理，在勝義中一切諸法皆無自性。依此二理能得大乘。

所以這是一個道理，然後這個的根據引的時候沒有引論疏，宗大師引的是《中觀莊嚴論》本身：

即前論云：「禦二理大車，掣轉正理銜，彼達如實義，當獲得大乘。」

其中的「即前論云」就是指《中觀莊嚴論》本身，根本頌中引了這個偈頌。大乘的整個教法瞭解的話對於兩個層面都要瞭解，這就是靜命論師的看法，當然確實如此，要瞭解大乘的佛教對於兩個方面都要好好讀，才能懂大乘的教法是什麼，只單單接觸一個是不夠的。然後現在又引了《中觀莊嚴論》，宗大師表達的就是靜命論師現在無外境的主張有沒有依龍樹的觀念來解釋，他是不是這樣？是。對此我們怎麼理解這個方面，所以就是：

若謂於名言中無外境之理，是龍猛菩薩意趣者，彼由何論顯示斯義。

把龍樹的書當根據，有沒有認這個是龍樹的密意，靜命論師無外境的主張有沒有認為龍樹也是這麼認同？或者把它當這是龍樹的密意。他有沒有引用龍樹的一些書或論，為這個方面宗大師看到《中觀莊嚴論》中有一段，認為這段靜命論師是引用了龍樹的書，所以現在是為這個方面而講，如文：

中觀莊嚴論云：「此中亦云，此中皆無生，亦皆無有滅，故諸生滅法，當知唯是識。宣說大種等，皆是識所攝，彼離智所見，豈非皆顛倒。」

這裏有兩個偈頌，引了這兩個偈頌之後，宗大師說：

引此頌文，成無外境。其中後頌，是六十正理論文。

這裏宗大師前面的偈頌沒有說，後面的偈頌他就確定這個是《六十正理論》文，意思就是前面的偈頌是佛經，就相當於是《楞伽經》裏面的，是佛經裏面的，不是龍樹的。後面的偈頌是龍樹的《六十正理論》。這是宗大師的話。我們這裏先解釋剛剛沒有解釋的《楞伽經》，即「因緣皆退轉，亦定遮其因，安立唯有心，故我說無生。諸法無外義，心亦不可取，離一切見故，是為無生相。」

前面的一個偈頌「因緣皆退轉，亦定遮其因，安立唯有心，故我說無生」，我們看到的外境的時候都是感覺那種，比如說像學習《攝類學》色法的時候就有講到色法四大種，因的色法跟果的色法，能造的就是四大種，從四大種變成的就是所造，我們對任何一個看到的外面的世界的色法就覺得前面有四大種變出來，我們有這種看法，實際上這個看法完全是顛倒心造成的。所以「因緣皆退轉」，其中「退轉」的意思就是實際上不是那樣而是相反，我們感覺是「因緣皆」或無方分的各種各樣

的先有一個很細的能量，然後慢慢造成整個大的色法就出現，那種看法就是「因緣皆」，就是顛倒或者相反的，這是不對的。不只是果不對，連因也是不對。「亦定遮其因」，連前面我們看的我們覺得是細的一個層面的能量或者四大種地水火風的能量，那種看法本身有問題，那個本身也是不對的，這也是要遮的，所以「亦定遮其因」。

實際上安立的都是我們的心造的，所以「安立唯有心」。若是如此，等於就是唯識的觀念，這樣的結果現在我們說以外境來生滅的這些存在完全是不對，所以「故我說無生」，這就是唯識的觀念。現在中觀認為外境是怎麼不存在的，內心也一樣的不存在，所以就是「諸法無外義，心亦不可取」，就是心也是一樣的，所以對於任一個方面都沒有什麼執著，所以「離一切見故，是為無生相」，對任一個法上的執著我們都要遠離，那樣的不執著就叫中觀的空性或者無生的道理。所以不管內外一切都好像沒有一個真實中成立的，這就叫「是為無生相」，這個就簡單這麼理解。

我們剛剛講到下面的，這個不是講中觀而是講無外境的道理，就是先前面的偈頌是《楞伽經》的，即「此

中皆無生，亦皆無有滅，故諸生滅法，當知唯是識」。下面的偈頌就是《六十正理論》中的，即「宣說大種等，皆是識所攝，彼離智所見，豈非皆顛倒。」但宗大師下面有解釋，我們直接看宗大師的解釋就可以理解，宗大師講到：

若謂初頌顯示唯識，云何說有大種，及大種所造耶？

如此有一個問題出來，後面的偈頌：

後頌顯示，由識現似彼等，而立彼二，故識所攝，若勝義有，隨云是識或是外境，然於正智皆不顯現，故是顛倒。

前面跟後面等於就是，《緣起讚》也是這樣，透過《緣起讚》的解釋就可以看出，它解釋《緣起讚》的時候，整個偈頌是越來越深入，就是一種解釋，好像前面這個偈頌解釋了之後，聽或讀的人腦子裏就有一個問題，然後為這個答案就是後面的偈頌。剛剛講的是第一個偈頌講了之後腦子裏就會想為什麼，接著第二個偈頌就出來了，聽的人或讀的人腦子裏會出現為什麼，然後第三個偈頌就出來了，以此類推，所以好像前後就有這種關係。祖師大德寫論著是很有邏輯性的，不是好像只是排

列出來而已，而是好像有一個邏輯的系統。

祖師大德的寫法我們根本就達不到，他們的寫法是前面寫的偈頌是理由，後面的理由、再後面的理由，就有點一個接一個的。現在雖然別的書，比如《中觀莊嚴論》是靜命的書，但他的書中寫了佛經，然後接著寫了龍樹的，所以《楞伽經》的偈頌的後面接著就是《六十正理論》的偈頌，實際上好像這樣排著引的時候前面寫完了之後，看的人或讀的人腦子裏會出來一個問題的時候，馬上後面的偈頌解釋清楚，連引的時候也是這樣，所以我們也要學習。

真正的思路特別清晰的一個人的話，他大概的思路是什麼樣，從那裏我們可以理解，我們也要那麼做，我們的思路要變成那樣 既清晰又有深度 然後非常堅固。如果很深的話，就是因為什麼所以什麼，如此就變成非常堅固，越堅固則我們的信心就越強，如此才能夠改變我們的心。若我們的信心不是那麼強，有著各種各樣的懷疑 心在不知不覺的懷疑當中 則沒有辦法改變自己，所以我們要全面的生起信心，任何一個懷疑都要把它去除，則容易可以改變。我們的思路就需要那樣，這就等於修行。修行等於就是修智慧，然後加強這些定解，以

這些生起信心然後一直改變。

先講到所謂的生滅，一切都是表面看起來好像外面的因緣來一直變的樣子，生也好、滅也好，這些就是在表面上，但實際上這些都是沒有的，即「此中皆無生，亦皆無有滅，故諸生滅法，當知唯是識」，完全是心識的一種體性，佛經《楞伽經》中有這樣的話，那就有一個問題，就是四大種跟四大種所造這些到底是什麼意思？為這個答復就是，連剛才說的因也是，我們沒有往後推，就是沒有再追，再追的話連這些四大種也是，那就是追的話也是唯心識，這裏講的「宣說大種等」，雖然我們有講到四大種這些，但我們觀察的話連四大種也是心識的體性，所以就是「皆是識所攝」，就是心識裏面攝的。若是如此，我們瞭解的話，我們才能明白現在顯現的都是顛倒，所以「豈非皆顛倒」就是反面的一個問題，實際上我們真正觀察的時候就是這樣，所以我們凡夫的顯現不是顛倒了嗎？這就是《六十正理論》的一個答復，下面我們看宗大師的解釋：

後頌顯示，由識現似彼等，而立彼二，故識所攝，若勝義有，隨云是識或是外境，然於正智皆不顯現，故是顛倒。

等於一切都是我們內心的顯示，所以可以說它還是收攝在心識裏面，「若勝義有，隨云是識或是外境，然於正智皆不顯現，故是顛倒」，不管外境內境一切都是心的示現，除了心識顯示之外我們觀察的時候真的找不到，所以最終還是可以說我們所顯現的都是顛倒。這個已經解釋完了，前面的偈頌是《楞伽經》，可以看出靜命論師引的時候雖然並在一起引，但是他很清楚，前面是《楞伽經》的，後面是龍樹的《六十正理論》，對此他很清楚，因為看他的自疏裏面就有講前面那個是《楞伽經》，即：

疏說初頌是引楞伽。

到這裏就是宗大師的話，所以前面就是說「其中後頌，是六十正理論文」，現在這裏是說「疏說初頌是引楞伽」，如此確定前面是《楞伽經》，後面是《六十正理論》。然後辛迪巴的看法就是把兩個偈頌都當是龍樹的論，連前面《楞伽經》的偈頌也把它當是龍樹的，這是理由，辛迪巴為何這麼想？因為辛迪巴覺得這是並在一起引的，所以這裏有講「蓋想靜命一文而引也」，如文：

寂靜論師說彼二頌皆龍猛造，謂此顯示唯識，故許中觀唯識二宗相同，蓋想靜命一文而引也。

這是他的想法，實際上當然不對，論疏中已經說了這是《楞伽經》，宗大師還有另外一個理由，這裏講：

然彼論中，造者雖異作一文引餘亦有之，此宗許青黃等相是有事攝，法稱所許亦如是釋。

意思就是引在一起，不等於這些都是造作者，比如剛剛前面兩個偈頌並在一起，《楞伽經》的偈頌跟《六十正理論》的偈頌並在一起引了，但引在一起不等於這兩個偈頌的造作者是一個，一個是釋迦牟尼佛的佛經，一個是龍樹的《六十正理論》，雖然辛迪巴的想法是這樣，即並在一起引所以是一個造作者，但宗大師說你這麼想是不對的，因為不同的作者，這裏是講「異作」，就是不同的作者的書並在一起引的也有別的，所以就是「餘亦有」，有什麼？「異作一文引」，就是不同的造作者的書並在一起來引，所以「異作一文引餘亦有之」，所以你的理由是不對的，你認為引用的並在一起後面的偈頌是龍樹的，所以前面的偈頌也是龍樹的，現在容易通過電腦等查閱，但以前沒有辦法查閱那麼多的書，所以有的祖師就會有錯誤的解讀，這種情況應該也有。

「寂靜論師說彼二頌皆龍猛造，謂此顯示唯識，故許中觀唯識二宗相同，蓋想靜命一文而引也。」這就是

寂靜論師的看法，一是龍猛造的，二是唯識的道理上中觀跟唯識一樣的看法，這就是寂靜論師許的。所以寂靜論師覺得引了龍猛的論文，然後龍猛就有講到唯識的道理，所以唯識的道理上中觀跟唯識二個宗派都是一樣的看法，這就是寂靜論師的看法。現在他為何把它當龍猛造的？理由就是下面的「蓋想靜命一文而引也」，就是一次性引的，「一文而引」，所以造作者是一個，不是不同的造作者，所以他這麼想，他想靜命論師在《中觀莊嚴論》中是一文而引所以造作者是一個，即龍猛。所以不只是後面的偈頌是龍猛造的，前面的偈頌也是龍猛造的，他想的理由就是這個，但宗大師說「然彼論中，造者雖異作一文引餘亦有之，此宗許青黃等相是有事攝，法稱所許亦如是釋。」

就是現在《中觀莊嚴論》中別的地方也有不同的造作者的幾個偈頌，就是一文而引的，「造者雖異作一文引餘亦有」，這就是宗大師對於寂靜論師否定。到這裏就相當於靜命對於無外境方面的主張講完了，然後現在無外境唯識宗，在《宗義建立》裏面我們有學過行相真實派跟行相虛假派，還沒有結束，那段話就是分辨出來，雖然靜命論師跟唯識一樣的主張無外境，但是唯識中有

好多派，現在是跟隨唯識中的行相真實派，還是行相虛假派，是哪一個呢？應該是行相真實派，這個就把它分出來。

「此宗許青黃等相是有事攝，法稱所許亦如是釋。故於名言，是如實相派之中觀師」這裏是用實相派，《宗義建立》的時候應該講剛剛用的那個詞，行相真實、行相虛假，就有兩個，所以行相真實派那樣的中觀，他跟哪一個比較像？不是行相虛假派的唯識，而是跟行相真實派的唯識一樣的，就是他的無外境的主張是跟著行相真實派。法稱解釋的時候，靜命論師解釋法稱的主張的時候，他就完全以行相真實派來解釋。「如是釋」誰來解釋？靜命論師解釋，這樣的緣故他是什麼樣的中觀師？比較像是實相派，「如」就是很像的意思，很像實相派，如實相派一樣主張無外境，那樣的中觀師，所以「故於名言，是如實相派之中觀師」。

無外境這個道理現在也是世俗的層面，所以這裏用「故於名言，是如實相派之中觀師」唯識的道理把它放在世俗的層面，到這裏算是關於外境方面就結束了，然後下面開始，就是有沒有主張自證識、阿賴耶識這些方面就順便講，即「於名言中安立自證」，主張自證識、

不主張阿賴耶識，「雖未明說安不安立阿賴耶之理，然是不許之宗」，所以就還是不主張，沒有那麼明確的說，但宗大師還是說他不主張，他還是會看得到，沒有直接說，但從他的主張、整個邏輯和架構看的話，看的出來他不主張阿賴耶識，不主張阿賴耶識的話則肯定不主張末那識。

上次講過主張阿賴耶識的話等於主張無外境，但主張無外境並不代表主張阿賴耶識，就就是二者的周遍關係。然後就是下面，剛剛我們講行相真實派，那中觀裏面跟隨行相虛假派的唯識有沒有？還是有。這裏應該這麼理解，現在講的是隨瑜伽行的中觀自續派，所謂的瑜伽就是唯識，唯識中有兩個，即主張行相真實的唯識跟行相虛假的唯識。隨瑜伽行的中觀裏面，行相虛假派有沒有？剛剛靜命論師已經變成隨行相真實派的唯識，現在是行相虛假派的有沒有隨瑜伽行的中觀自續派？有，就是剛剛說的羅縛跋，即這裏講到：

於名言中，許青黃等相，非是有事，如假相派之中觀師者，俱生金剛論師云：是如羅縛跋論師所釋也。

其中「於名言中，許青黃等相，非是有事，如假相派之中觀師者」有沒有？有，那就是「俱生金剛論師云：

是如羅縛跋論師所釋也」，羅縛跋論師就是行相虛假派的。接著講下面第三個科判，算是講完了前面的科判。

【2017 辨了不了義善說藏論 086】

上節課講到第三個科判「 己三 如何解說解深密經義」。

現在中觀自續派中的隨瑜伽行的中觀自續派主要是以靜命論師為主，還有他的弟子蓮花戒論師，我們從他們的論典中可以理解中觀自續派的一些主張和看法，這個科判特別針對《解深密經》隨瑜伽行的中觀自續派是怎麼解釋，這是第三個科判。前面清辯論師的隨經部行的中觀自續派的主張是什麼，宗大師在科判「 己三 如何解說解深密經義」沒有特別講，但實際上清辯論師還是有對於《解深密經》的解釋，但沒有把它列出一個科判。因為沒有那麼多詳細的講解，他關於這個方面沒有那麼多詳細的要說，所以清辯論師把前面的科判含在一起，而不是沒有，比如前面假設，我們上次講的清辯論師的那段還是解釋《解深密經》，比如《解深密經》中的相無自性、勝義無自性、生無自性清辯論師是如何理解。如文：

故云此是色，此是色生等，其能遍計所著之境，即

是由彼所遍計義。此於名言是有自相非相無自性，故說破勝義有為勝義相無自性，乃是經義。

《解深密經》的意義是什麼，「乃是經義」，相無自性、勝義無自性、生無自性三個方面清辯論師都有他的看法，這個我們講過，主要我們有的時候會誤解清辯那邊沒有己三的科判，是不是清辯論師沒有講？不是的。靜命論師這裏就有四個科判，現在講到第三個科判「己三 如何解說解深密經義」，我們從這裏開始講。

我們讀《辨了不了義善說藏論》對我們有什麼幫助呢？我們平常看《解深密經》的時候，對它的解釋就只有一種看法 現在我們知道中觀的中觀自續、中觀應成，中觀自續中的清辯、靜命各有各的對《解深密經》的解讀，所以我們不要認為，像我們漢傳的話對於唯識方面廣泛的觀念就比較多，所以好像對《解深密經》的解讀只有唯識的立場而已，但還是解讀得不夠透徹。現在我們讀宗大師的《辨了不了義善說藏論》就會覺得唯識的立場對於《解深密經》如何解讀，更高級的中觀對於《解深密經》如何理解，這些我們都要學習。

首先我們要總體大綱的瞭解隨瑜伽行的中觀自續派對於《解深密經》解讀是什麼樣子，先有一個立場，

瞭解他們的一個觀念，比如他們戴什麼眼鏡、大概看到什麼樣，先短短瞭解一下，宗大師先講這一塊，如文：

若爾此宗，於解深密經義，為如瑜伽師所釋耶？

這是一個問句，他是隨瑜伽行中觀自續派。所謂的瑜伽就是唯識，現在是隨瑜伽行的中觀自續派對《解深密經》的解釋是不是跟唯識一樣呢？即「於解深密經義，為如瑜伽師所釋耶？」這邊回答不是，即：

抑別許耶？

會不會這樣承許呢？然後宗大師就引了蓮花戒論師的《中觀明論》，如文：

中觀明論云：「是故世尊，解無生等，唯 依勝義增上而說，及顯三種無性密意，明離二邊處中 道故，安立唯是了義之經。」

宗大師的話：

此說解深密經，解釋三種無自性意，以彼二義，成立般若經等是了義經。

這裏我們要瞭解所謂的成立是誰來成立？《解深密經》成立，成立什麼？成立《般若經》是了義經，如何成立？就是「解釋三種無自性意，以彼二義」，這個是透過那樣來成立《般若經》是了義經，所以現在這段話

應該這麼理解，「此說」的「說」是謂語，其他所有剩下來的都是賓語，對於賓語我們也要瞭解一段話，比如「此說」的意思就是《中觀明論》來說，「此」就是《中觀明論》，說什麼？就是後面的整段。後面整段話中分析的話，《解深密經》是主語，「成立」是謂語，「般若經是了義經」是賓語。然後成立的時候就是一個形容詞，或者透過什麼成立來說，這邊就是「解釋三種無自性意，以彼二義」，這就是一個形容，或者可以說這裏有兩個動詞，成立也是動詞、解釋也是動詞。

《解深密經》先解釋相無自性、生無自性、勝義無自性三種無自性，解釋的時候是對《般若經》解釋。像學習唯識的時候講過，以《解深密經》而言，所謂的「解深」就是解釋《般若經》的密意所以叫《解深密經》。一樣，隨瑜伽行的中觀自續派，像蓮花戒論師、靜命論師都一樣，像《解深密經》來說還是解釋《般若經》，但解釋的時候就把《般若經》中講的像比如色法整個一切法都講是無自性，那個方面解釋的時候就是相無自性、生無自性、勝義無自性，但那個來解釋的時候，不像唯識的階段，唯識的階段解釋的時候就相當於《般若經》的內容與《解深密經》的解讀好像完全是另外一個，就

是不同的解釋。現在完全是一樣的，《般若經》的內容在《解深密經》中更細的就解釋出來。

以更細的解釋而言，比如首先我們要瞭解相無自性，解釋的時候實際上是所應破認出來，我們讀過《菩提道次第廣論》毘鉢舍那或者《入中論善顯密意疏》等等，都是還沒有講成立空性之前，首先所應破把它認出來，所以相無自性指的就是等於相當於所應破認出來，像分別心假設出去的東西就是相，那個不對就是相無自性，所以相當於把所應破認出來了。然後勝義無自性的時候，那就是空性就講出來。生無自性的時候，相當於它的名言中有的生滅那些把它講出來，因為生無自性的時候特別強調於勝義中生無自性，它就加勝義簡別，加勝義簡別的含義就是名言中有生，就是這個意思。

現在我們是講靜命論師和隨瑜伽行的中觀自續派，他們講的生無自性怎麼理解？就是於勝義中生無自性，若是如此，《解深密經》中講的生無自性特別加勝義簡別的話，等於他認同名言中有生，所以特別把名言中有生的那塊挖出來就講生無自性。相當於先是一個假設，以我們可以理解的角度而言，比如我們常常讀的中觀應成的書，中觀應成的書就是為了講這些空性的時候，首

先認所應破是第一個重點；然後再破它來成立空性是第二個重點；第三個是破了之後，不可以完全沒有，像「色即是空」的時候破了，但「空即是色」的時候就是把所有顯現的那些都是空中出來，那個把它結合，所以後面第三個階段就相當於整個我們所顯現的那些還是可以安立，還是空中可以安立的，這是第三個層面。

你們腦子裏大概可以理解為「色即是空」、「空即是色」就有兩個，然後「色即是空」的前面認所應破就變成三個。所以講相無自性相當於所應破認出來，勝義無自性的時候相當於「色即是空」講出來，然後生無自性的時候相當於「空即是色」的道理，所以假設《解深密經》這麼解讀的話，完全是解釋《般若經》《解深密經》是中觀裏面隨瑜伽行的中觀自續派的立場，它如何認《解深密經》？《解深密經》是解讀《般若經》的，如何解讀？認所應破。第二就是成立空性，第三成立空性之後於名言中怎麼安立。所以整個在《解深密經》中完整的講出來。

《解深密經》相當於對《般若經》協助的一部經典，是對《般若經》的協助者，這裏講成立，誰來成立？《解深密經》來成立，成立什麼？《般若經》講的完全是如

此，這句話是誰來說的？蓮花戒論師說的，蓮花戒論師在《中觀明論》中說的，《解深密經》是完全成立《般若經》是了義經，如何解釋？透過三個無自性解釋然後把《般若經》成立為了義經。這大概就是宗大師先一個略的立場就講出來，下面慢慢一步一步講。

首先這段 我們看一下，我們剛剛只讀宗大師的話，這裏講的「彼二」就是遠離斷邊、遠離常邊，就是常跟斷。因為《解深密經》幫助《般若經》解讀的時候有可能落斷邊、有可能落常邊，為這個解決、為這個幫忙，它就解釋三種無自性，三種無自性講的目的就是達到遠離二邊，所以這裏講到「以彼二義」就是講三種無自性然後達到遠離二邊，那樣來成立《般若經》是了義經，再就是中間宗大師引的「中觀明論云」那塊我們瞭解一下。這裏講到「是故世尊，解無生等，唯依勝義增上而說，及顯三種無性密意，明離二邊處中道故，安立唯是了義之經。」首先就是下面那塊，就是「顯三種無性密意，明離二邊處中道故，安立唯是了義之經」，剛剛宗大師講到「解釋三種無自性意，以彼二義」，這個就是《解深密經》解釋或顯示三種無自性，意思是《般若經》中沒有那麼明顯的講這個是遠離常邊、這個是遠離斷邊，

它沒有那麼清清楚楚的顯示出來，所以《般若經》中是含有密意的，現在《解深密經》就顯出來，即「顯三種無性密意」，誰的密意？就是《般若經》的密意。

《般若經》中沒有明顯的講，比如遠離常邊、斷邊，沒有這麼詳細，現在這裏透過三種無自性解釋如何遠離常邊、遠離斷邊，就非常清楚，所以密意的意思就是這樣，即「顯三種無性密意」。《般若經》中實際顯示遠離三種無自性的道理有了，但是隱藏，所以現在《解深密經》就顯現出來，即「顯三種無性密意」，透過這樣幫助到什麼呢？幫助到中觀或者中道，所謂的中道就是空性的意思，這個空性就是它是真正的遠離二邊才叫中道或空性，如果沒有遠離二邊則不叫空性或者中道。

《般若經》中雖然就有講空性，或者雖然有講中道，但是遠離二邊遠離得不夠透徹，所以現在《解深密經》把《般若經》裏面的空性真的講透徹，《般若經》中講的中道就透徹的講出來，「明離二邊」即明顯的透徹的講出來就是離二邊的中道。這樣的緣故，他就把《般若經》當是主要解釋的，或者《般若經》中講的完全是對，好像《解深密經》就是成立《般若經》講的是如此，就講這個，所以安立唯識是了義經，什麼意思？就是《般

若經》才是真正的唯一了義經，這是誰來表達？就是《解深密經》來表達。所以《解深密經》完全是成立《般若經》是了義經，現在這段話是誰說呢？蓮花戒論師《中觀明論》中說的。

前面那段就相當於《解深密經》裏面當然有講相無自性、生無自性和勝義無自性，它的次第先講相無自性，接著講生無自性，然後講勝義無自性，但不管清辯也好、靜命也好，都對《解深密經》中的三無自性的次第就是先講勝義無自性，然後講生無自性。對《解深密經》解釋的時候，如果清辯、靜命解讀的時候，先講相無自性。《解深密經》本身是相無自性、生無自性、勝義無自性。清辯跟靜命解讀的時候是相無自性、勝義無自性、生無自性。所以次序不一樣，生無自性是放在最後面。

現在《中觀明論》中生無自性的後面講完了之後才講這句話，剛剛我們講的這句話下面的「顯三種無性密意」這個之前剛好生無自性講完了，三種無自性中生無自性是放在最後面，剛剛是講那段，宗大師開始把那段引出來，所以就是「是故世尊，解無生等，唯依勝義增上而說」，意思就是釋迦牟尼佛講的無生完全是勝義中無生，生無自性否定生的那塊完全是勝義中無生，那樣

子來解釋。所以這裏講到「解」，誰來解？《解深密經》來解，然後「說」是《解深密經》說釋迦牟尼佛是這麼說的，《解深密經》來解釋，解釋釋迦牟尼佛說的無生是勝義中無生，這就是《解深密經》來解釋的，所以「解無生等，唯依勝義增上而說」。

釋迦牟尼佛在《般若經》中說的無生是什麼意思？勝義中而說的，釋迦牟尼佛是勝義中說的，這樣是誰來解釋？《解深密經》來解釋的。所以現在《中觀明論》中三個無自性相無自性、勝義無自性、生無自性，把生無自性放在後面的話，所謂的生無自性他是怎麼解釋？《解深密經》中講的生無自性是解讀《般若經》中破生不是完全破的，它只是破勝義中的生而已，名言中的生還是承認，就是這個意思，所以勝義中破而已。

這是最後面，再接著下面是一個總結，因為相無自性、勝義無自性都解釋完了，生無自性最後解釋完了之後，然後後面就是總結。總結什麼？現在《解深密經》中講的三種的無自性對《般若經》解釋，目的就是《般若經》的空性要達到完全透徹或者中觀的道完全達到真正的中觀遠離二邊，以此成立《般若經》完全是了義，這就是《解深密經》來成立，這是《中觀明論》中說的。

到這裏我們首先瞭解靜命論師或者蓮花戒論師他們的立場，先是大綱式的瞭解，然後下面是詳細的解釋。首先《解深密經》裏面講生無自性是對《般若經》幫助什麼？《解深密經》中講相無自性對《般若經》幫助什麼？《解深密經》中講勝義無自性的時候對《般若經》幫助什麼？所以對於各個無自性我們都要瞭解。

首先，這邊講的是第一個生無自性，宗大師這裏講的，我剛剛講的《中觀明論》中是先講相無自性、勝義無自性，最後講生無自性。現在宗大師解釋的時候，首先講生無自性，再講相無自性，最後講勝義無自性。比如這裏講「此復」，就是《解深密經》中講的生無自性對《般若經》怎麼解讀、有什麼幫助這塊，這是第一個。然後下面，如文：

由是因緣，若執無常等事為勝義有，即遍計執。如所遍計而不成實，故說遍計執為相無自性，此除增益。

這裏開始就是《解深密經》中講的相無自性對《般若經》怎麼幫助，現在是《解深密經》中講的三種無自性的目的是承認《般若經》是了義經，所以它就是幫助《般若經》。《解深密經》中透過講相無自性來成立《般若經》是了義經，或者怎麼對《般若經》幫助。然後如

文：

復有難云：有諸經中說一切法皆無自性及無生等，是不了義，解深密經等顯示彼經密意義故。

「復有難云」開始是《解深密經》透過講勝義無自性怎麼幫助《般若經》，這是第三個。這三個先大概抓重點，首先第一個階段，這裏略的講出這三個的問題，如文：

此復損減世俗自性，及增益執名言所無常住等事，並執色等如現而有，彼皆不能悟入勝義。

這裏講到損減世俗自性，還有就是「增益執名言所無常住等事」是第二個 第三就是「並執色等如現而有」，這也是屬於增益。這裏有三個，這三個總結的話那就是對於真正的勝義不了解，下面的「不能悟入勝義」，我們怎麼樣悟入勝義？必須先要去除增減的執著，如文：

為除彼等增減執故而說，以破說無生等隨言執著，故顯凡說無生滅等，皆依勝義增上而說。

現在相無自性、勝義無自性、生無自性這三個，這三個中以相無自性跟生無自性來說就是為去除常邊或者增益，生無自性是為了去除斷邊或者損減，所以各有各的作用。現在是相無自性、勝義無自性、生無自性三

個中，兩個是幫助為了去除增益或者是常邊，一個是為了去除損減。生無自性是為了去除損減，相無自性跟勝義無自性是為了去除增益。前面講到三個 即一個損減、兩個增益，「損減世俗自性」、「增益執名言所無常住等事」，這是第一個執著。「並執色等如現而有」，這個也是增益。

這麼理解，首先這裏講的「執名言所無常住等事」這樣的執著相當於誰來去除？相無自性去除。下面的「執色等如現而有」的執著是講什麼呢？勝義無自性是去除這種執著。前面的損減世俗自性是誰來去除？透過講生無自性來去除。所以這裏有三個，一個損減，兩個增益。

否定世俗自性就是損減，世俗自性的意思就是，比如農田種了什麼得什麼果，就是生滅有一個功能存在，這些都是世俗的自性，誹謗這些世俗的自性就是損減世俗自性，這個是透過講生無自性來去除。《解深密經》中講生無自性的時候，就特別強調名言中有生，世俗的生是有的，所以就加勝義簡別，即於勝義中生無自性，它就是這樣解讀，它特別強調不可以否定生。所以，《解深密經》中透過講生無自性來去除這種損減。

第二個去除「名言所無常住等事」，相無自性實際上把所應破安立成是真的存在，相無自性的相是我們腦子裏安立諸法都是實實在在真實存在，那樣把它增益出去的就是相，那樣的相實際上是常住的一個色法或者法一直在那裏，如此安立，這種的執著《解深密經》中透過講相無自性來去除，認作這個是你的分別心來安立的，而不是實際上真的有那麼一回事，透過相無自性來去除這個。然後第二個增益就是「執色等如現而有」，就是色法等諸法都實際上是勝義中無，那個道理就是勝義無自性，勝義無自性的意思就是真正的實際是什麼，就是沒有真實，這種道理就是勝義無自性。

勝義無自性就是色等上的執著心破除，透過講勝義無自性就是去除第二個增益，即去除「執色等如現而有」的增益，總的話就是下面講的「為除彼等增減執故而說」，講這三個的目的是「為除彼等增減執故而說」，目的就是去除增減的執著而說三種的無自性，為什麼？增減不能讓我們入勝義，所以這裏講「彼皆不能悟入勝義」。藏文的話應該就是不能悟入勝義是形容，對什麼形容？對增減形容，它只是對增減形容而已，但實際上這裏說，這麼不好的增減，它完全不讓我們瞭解中觀或勝義，即

「不能悟入勝義」為了去除這種增減就說三種無自性，這相當於總結的樣子。

這樣分段不對，應該下面分段比較好，下面「以破說無生等」，上面還是屬於剛剛第一個他的立場講的，因為我看對《辨了不了義善說藏論》的解釋有一本很厚的大疏，對於這個科判，我有的時候就對科判變一下，有時我覺得他們的分段是參考，我們都是格西，彼此互相參考。應該下面是真正的開始，上面跟前面的話差不多，剛剛分的三個就是透過生無自性等三種無自性來幫助《般若經》就是從下面開始。

下面《解深密經》裏面透過講生無自性來去除損減這個方面我們來瞭解一下。首先《解深密經》中講生無自性是破什麼，「以破說無生等隨言執著」，所以它是破「隨言執著」，就是《般若經》裏面講的無生無滅，比如我們講無色無受想行識那種就是隨言執著。隨言執著的意思就是言詞裏面講什麼就一模一樣的認同，無色、無受、無想什麼都無，我們就承許或者認同全部都是無，那樣的執著的話就是叫隨言執著，所以它是破隨言執著。

《解深密經》中為什麼講生無自性？就是為了破隨

言執著而講，因為主要就是解釋，《般若經》中對破生的意思解釋，意思就是你們隨言執著是不對的，我一定要跟你們解釋，就是跟這個執言一模一樣是不對的，所以《解深密經》就解釋。《般若經》中破的無生的意思是什麼就解釋，等於是破隨言執著。說無生等，就是《般若經》中說的。《般若經》中說無生無滅等，那些完全認同，那種認同的話就叫隨言執著，所以言詞中完全一模一樣的認同的那種執著現在破。

應該這麼理解，誰來破？《解深密經》破。破什麼？破執著。什麼樣的執著？對《般若經》裏面講的無生無滅，為這個方面的執著，就是隨言執著，意思是對於言辭中出來的一模一樣認同，那是不對的，所以就破這個，目的就是破這個。就是要認同有生，不可以隨言執著，就是成立有生，等於就是去除損減，隨言執著相當於損減，關鍵在此，所以就是破隨言執著，為了這個目的就解釋生無自性。

《解深密經》中講生無自性的目的就是破除隨言執著，目的這樣它就解釋「顯」，意思是《般若經》中顯示的無生就對它解釋。「皆依勝義增上而說」，《解深密經》中講生無自性等於《般若經》中講的無生就是為這

個解釋，《般若經》中講的破這個生，或者無生無滅，這些都是依勝義增上而說，「皆依勝義增上而說」，所以《解深密經》是這麼解釋的，我們自然認同名言中的生滅肯定有，如文：

由是應許於名言中有生滅等，故除損減。

《解深密經》中講的生無自性的目的就是我們自然認為名言中的生滅要承許，這個自然會出來，現在最後的結論就是「故除損減」，所以《解深密經》中講的生無自性的目的就是達到去除損減，這個主要就講完了。下面說的就是《解深密經》中講的生無自性的解釋有點像是與下面中觀應成的說法有點相似，對於《解深密經》說的瞭解一下、中觀應成說的瞭解一下，然後我們就可以理解為這兩個是相似的。《解深密經》中說：

依他起相由依仗他緣力而生非自然生，故名生無自性。諸有智者，凡依緣生，即便許為自性本空。

《解深密經》中說的生無自性的意思就是，他就先解釋生這塊，然後成立生無自性的道理，先講生再透過這個道理解釋後面的無自性。先對於生解釋的時候，就是「依仗他緣力而生非自然生」，就是他對生解釋，解釋生的結果後面就會有一個結論或者要成立無自性的

道理就出來了，所以「故名生無自性」。《解深密經》裏面就是這麼說的，但藏文的話應該不叫「名」，應該是《解深密經》來說，說透過生的解釋之後透過這個來成立生無自性，這就是《解深密經》說的。

《解深密經》說，說什麼？先講依他起完全是依賴其他的因緣而生，不是自然生，對依他起先解釋，然後破除勝義有的這塊，或勝義中生的把它破了，依他起認出來之後對勝義中就把它破了。實際上確實是，把緣起的道理看清楚的話，它的真正的法的實相也會成立。對於法的表相緣起真的好好瞭解的話，究竟的實相也可以表達出來。生的那塊好好瞭解的話，透過那邊勝義中的或者究竟的實相也會表達出來。現在是說「依他起相由依仗他緣力而生非自然生，故名生無自性」，藏文沒有「相」字，中文的話應該謂語「說」是最前面。「依他起相由依仗他緣力而生非自然生，故名生無自性」，這句話是他說的，應該是中觀自續來說，就是《解深密經》怎麼說，《解深密經》生無自性的解釋，是中觀自續，現在靜命論師、蓮花戒論師他們來說，他們說《解深密經》中講的生無自性《解深密經》是怎麼說的，就是《解深密經》是這麼說的，應該就是中觀自續他們來說《解

深密經》怎麼來說，中觀他們說的跟中觀應成說的有點像，下面如文：

「諸有智者，凡依緣生，即便許為自性本空。此同無熱惱問經云:「諸依緣生即無生，彼中非有生自性。」

「諸有智者」就是中觀應成。這兩句現在是中觀應成常常引的，中觀應成講緣起就是空，為這個中觀應成常常講緣起所以空，那樣講的時候他常常引《無熱惱問經》中的這兩句，中觀應成就常常引這兩句，中觀應成講緣起所以空，為這個中觀應成常常引這個經典，然後講：

此說緣生，無自性生，故依他起，非以從因緣生即成實有。

「此說緣生，無自性生」這裏應該需要句號，現在「此同」是跟誰同呢？隨瑜伽行的中觀自續派跟智者中觀應成派的說法相同，而不是中觀應成說的跟佛經裏面說的是相同，有這種意思。中觀應成說的是前面那種道理，「諸有智者，凡依緣生，即便許為自性本空。此同」，就有點中觀應成的智者他們的觀念跟佛經是相同，就有點這種感覺，「此同」就是智者他們的看法跟佛經是相同，就是這種意思。現在應該是中觀應成是這麼認同，

他引了這個根據，這個根據佛經引了中觀應成，「此同」不要放在這裏，如果放的話就是把「此同」放在剛剛「諸有智者」的前面，即「此同諸有智者」，等於中觀應成說的跟中觀自續派說的有點相似的，二者差別在哪里？

《宗義建立》大家都讀過，中觀自續是必須要加勝義簡別，就是因為他認同有自性，所以他必須要加勝義簡別。中觀應成的話則不用加勝義簡別，直接可以說自性空，這裏用「自性本空」。這裏的「許」應該放在上面，即「諸有智者，許凡依緣生，即便為自性本空。」所以他就是這麼承許，這麼承許的緣故，根據他就引了《無熱惱問經》，這個裏面就講到有緣生就無自性生，即因緣就是沒有自性、緣起就是空的道理，因為緣起所以空，那樣引是誰說的呢？就是中觀應成說的。所以中觀應成說的跟中觀自續說的對《解深密經》的生無自性的解釋是很相似的，中觀自續對《解深密經》講的生無自性的解讀跟中觀應成說的凡是緣起就是空這個道理講的有點相同，但這個相同不是完全同，只是相似。

現在跟唯識不一樣，唯識是有因緣生要勝義中有，現在這裏就是說有因緣生就是否定於勝義中無，所以現在講生無自性的時候有因緣生所以於勝義中無，就這樣

的邏輯，等於《解深密經》中講的生無自性，對這個解釋的時候，因緣生所以於勝義中無，這個道理等於就是生無自性，所以現在這裏講「故」。剛剛「此說緣生，無自性生」這裏應該是句號，下面「故」開始是另外一個道理，剛剛前面那麼解釋的緣故跟唯識不一樣，哪里不一樣？這裏講「故依他起，非以從因緣生即成實有」，藏文翻譯的話就是因緣生的話沒有必要變成實有，意思就是唯識的話就是因緣生就等於實實在在的存在，就是實有。現在這邊因緣生的話是不是需要真實有呢？沒有必要。剛剛前面講的道理跟唯識不一樣，唯識是需要，現在這個是不需要。

這裏前面加「非」有點怪，應該是以因緣生完全成為實有那樣的周遍或者那樣的必要，因緣生必須實有，現在這裏沒有必要，就是這種意思。所以對依他起上唯識的觀念跟隨瑜伽行的中觀自續派不一樣，雖然我們說隨瑜伽行中觀自續派，但還是跟唯識是不一樣的，比如唯識說因緣生的話必須要真實有，依他起上面一講生的時候必須要實有。現在一講生的時候透過生來破實有，這就是隨瑜伽行的中觀自續派與唯識不一樣的地方，所以「故依他起，非以從因緣生即成實有」。藏文用「沒

有必要」這個詞，這裏用「非」沒有那個味道，當然「非」、「不周遍」有點像，但表達時還是有點味道不一樣。為何沒有必要？假設你們覺得有必要的話則不行，「若不爾者」，如文：

若不爾者，幻等妄法，亦當皆成實事。由無諦實與幻無別，故解深密經，密意宣說依他如幻。

現在是隨瑜伽行中觀自續派覺得沒有必要，但若你們覺得有必要的話，跟唯識一樣的，因為他是隨瑜伽行中觀自續派，所以還是必要，如果這麼說的話，那就會變成「幻等妄法，亦當皆成實事」，那就變成因緣而生的連幻象、幻馬等就是實有，這是隨瑜伽行中觀自續派的觀念，當然唯識一定會回答。所以現在隨瑜伽行中觀自續派來說沒有必要，像幻馬等因緣生但還是不真實，跟這些一樣的，依他起也是一樣。所以「由無諦實與幻無別」，就是一樣的沒有什麼差別，所以《解深密經》裏面說依他起是如幻，就是這麼說的。

隨瑜伽行的中觀自續派就是這麼解釋的，所以「密意宣說依他如幻」。重點我們已經知道了，就是生無自性的目的是去除損減。現在第二個相無自性，相無自性講的跟勝義無自性這兩個都是去除增益，剛剛前面有講

過，這裏先略的簡單可以看得出來，如文：

由是因緣，若執無常等事為勝義有，即遍計執。如所遍計而不成實，故說遍計執為相無自性，此除增益。

這裏有講到「除增益」是去除增益的，如何去除？就比如說相無自性的「相」的意思就是你的想像而已，實際上根本不是，所以我們認為不管常法也好、無常法也好，諸法上我們把它當都是真實存在，然後真實存在有點不一樣就是，比如「真實的瓶子」跟「瓶子是真實有」這兩個不一樣，比如釋迦牟尼佛有十四個無記，無記中其中一個就是不授記的，就是釋迦牟尼佛不會回答的。十四個無記中，比如我們就問「瓶子有沒有自性？」他肯定會回答。我們腦子裏有自性的瓶子拿出來然後就問「有自性嗎？」他不會回答。

所以這兩個不一樣，就是你已經安立了已經有自性的瓶子，然後問它有沒有自性？你已經安立了然後問沒有用，他就不理你了。你認為有自性的瓶子上再講沒有自性，這沒有用啊，因為你已經拿的是有自性的瓶子，然後它上面講無自性這是沒有用的。所以若你不是這樣，而是乾乾淨淨的講瓶子是沒有自性，那他就會回答「沒有自性」。所以這兩種情況不一樣。我們也有這種情況，

就是有的人腦子裏已經認同它是什麼樣子，那怎麼講都沒有用。若你乾乾淨淨的看法然後說這個是什麼樣，那就可以解釋通。一樣的道理，就有點相似。

現在這裏講相無自性跟勝義無自性講就是有點不一樣，相無自性講的是你腦子裏講的實有，然後一二三四全部拿出來這就是相無自性的相出來，然後那些都不存在，這就是相無自性。若先把安立的一個東西拿出來，這個本身是不對的，那個把它拿出來然後問它是什麼，那沒有用。那個本身就否定就是相無自性的作用，所以你腦子裏想像出來的直接否定是相無自性。勝義無自性就是，你就乾乾淨淨的沒有一個立場的樣子，然後諸法到底是什麼，那就是講勝義中沒有自性，這就是勝義無自性講的作用，所以這兩個有點不一樣。

現在就是講相無自性這塊，所以這邊你們看的話，應該是勝義有的無常等事，就是不管無常、常法所有的法，即勝義有的無常、勝義有的常法，剛剛我說的「瓶子有沒有自性」跟「有自性的瓶子」不一樣。一樣，現在這裏不可以講無常等勝義有，應該講勝義有的無常、勝義有的常法，那些就是現在這裏所謂的遍計執或者所謂的相無自性的相，所以這就是遍計執。遍計的意思是

我們的增益或者我們的想像、我們腦子裏安立的，我們腦子裏安立的實際上是事實嗎？「如所遍計而不成實」，所以它不是事實。它不是事實的緣故，所以我們說相無自性。

相無自性的意思就是你想的都不是事實，相無自性解釋的話就是我們的想法都不是事實，即「故說遍計執為相無自性」。遍計執是什麼呢？遍計執就是我們腦子裏面有勝義的一二三四，一般來說比如我們很討厭的、很壞的什麼什麼人，這就是遍計執，然後他不是事實，就叫相無自性，與這個例子相似。「故說遍計執為相無自性」，相無自性就是這樣講的。隨瑜伽行的中觀自續派跟《解深密經》裏面講的相無自性是這麼解釋。所以相無自性這麼解釋的話，有沒有去除增益？有，即「此除增益」。

【2017 辨了不了義善說藏論 087】

上節課講到相無自性的階段，靜命論師對《解深密經》裏面講相無自性，我們要瞭解對此他如何解讀。不管相無自性、生無自性、勝義無自性，這三個是《解深密經》主要的所詮，《解深密經》為什麼要講三種無自性？從靜命論師的角度解讀，不像唯識對《解深密經》的解讀，靜命論師對於三種無自性解讀的時候，首先他的目的就是成立《般若經》是了義經，為此《解深密經》解釋《般若經》中講的三種無自性的意思。

三種無自性等於對《般若經》的內容完全客觀或者正確的一種理解，上次我們有講離增益跟離損減，是哪一方面呢？對《般若經》解釋的時候就是不要把它偏向於增益或損減，就是正確的理解《般若經》，為此就解釋三種無自性。怎麼解讀《解深密經》中講的三種無自性呢？它的目的是為了正確的理解《般若經》的內容，為此《解深密經》就講三種無自性。現在我們對相無自性階段，為了去除增益，不是去除損減。生無自性是為了去除損減，另外兩個相無自性跟勝義無自性都是為了

去除增益。首先上次我們講到這個段落，如文：

由是因緣，若執無常等事為勝義有，即遍計執。如所遍計而不成實，故說遍計執為相無自性，此除增益。

宗大師在此說「此除增益」，《解深密經》中講相無自性的目的是去除增益，如果去除增益的話，是什麼樣的增益？像上次我講過所謂的相無自性相當於認出來我們的所應破，因為我們修空性時為了瞭解空性，首先第一個階段我們要認所應破，這是第一個階段。為了認所應破就相當於相無自性這塊，相無自性的「相」指的就是我們的分別心想象出來的世界，這個「無自性」指的就是那樣想像出來的世界實際上是不合理。現在這裏講到剛剛我們講的「若執無常等事為勝義有」，這就是想像出來的，無常常法等一切都是勝義有，這就是想像出來的，這就是所謂的遍計執，對於遍計執上我們認它是相無自性。

遍計就相當於增益的意思，我們的第六識的增益，如這樣的執著是不是事實？不是。即「如所遍計而不成實」我們的相或者第六識分別心這邊的增益或者安立。遍計執是不是事實，事實是否存在？那就是不成實，現在解釋無自性，無自性的意思就是不成實。相無自性的

後面的無自性的意思就是前面的遍計是不成實，前面我們腦子裏或者心裏想像的世界、勝義有的那種世界、勝義有的想法實際上是不合理，即「如所遍計而不成實，故說遍計執為相無自性」，這邊說的就是「故說」，是《解深密經》裏面說，說什麼？說相無自性。

為什麼說相無自性？前面那段宗大師對《解深密經》中相無自性解釋為什麼意思？宗大師現在是什麼立場？靜命論師的立場來解釋《解深密經》裏面說的相無自性，宗大師說《解深密經》中說的相無自性的目的是什麼？目的就是去除增益，確實相無自性說出來的時候等於我們的執著心是錯，肯定它是去除增益，「此除增益」就是這個道理。上次講到這裏，下面就瞭解一下，無自性就是不成實。

●互動答疑

學生問：無自性是不是不存在？前面的無自性是勝義中無自性，我是否可以理解為不存在？

仁波切答：不只是不存在，有點否定的意思，就是不是你說的那樣，有點這樣的含義，就好像不成實是錯。那個就是特別要強調，我們先要瞭解《解深密經》中講生無自性的目的就是去除損減，去除損減是哪一個方面強

調？生是勝義中生不存在，這樣扭轉的解釋，它另外一個含義是名言中的生肯定存在，它要表達這個。所以它必須要表達名言中生存在，這個怎麼表達？就是勝義中生不存在，那個有點專門解釋勝義中，它有這個作用，當然後面說的無自性也是勝義中不存在的意思。

（答疑結束）

下面有點諍論的樣子，如文：

又於依他起性執為遍計所執者，須為顯示如其所執相自性中無依他起，故於依他起勝義無性，說名相無自性，亦無乖違。

這裏講到沒有相違，所以對方肯定有相違的一個諍論，所謂的相無自性那句話講的時候，跟唯識的階段有點像。唯識的階段我們也有點懷疑，所謂的相無自性解釋的時候，它是遍計執上說的，還是依他起上說的？就會有這個方面的懷疑，為何？首先，諸法所依那邊必須要有一個依他起，三性不管遍計執性、依他起性、圓成實性，這三個都是諸法每一個法上的性質就認出來，如此每一個法性質裏面所依的那塊等於是依他起，諸法每一個法上的性質依他起性、遍計執性、圓成實性，所以它的究竟的所依就是依他起，然後它上面我們的第六識

的分別心對它的看法或者對它的認知，那個階段遍計執就出來，為此我們分析它是對還是不對，那樣的結論出來的時候圓成實就出來了。

依他起性、遍計執性、圓成實性實際上就好像一個法上三個性質就講出來，所以從這個角度我們瞭解都是依他起上面，比如圓成實也是依他起上面，遍計執也是依他起上，就沒有別的另外一個法，所依都是依他起，像唯識說的最終就是歸納為阿賴耶識，就是依他起性。所以跟現在這個有點像，就是他宗的想法是現在你解釋遍計執的時候，或者你解釋相無自性的時候，相無自性跟遍計執性是一樣的，你們應該知道的，就是我們有的時候以三性的角度稱的話遍計執性、依他起性、圓成實性，三種無自性的角度稱的話生無自性、相無自性、勝義無自性，但實際上都是一個點，比如有的時候說遍計執性，有的時候說相無自性；有的時候說依他起性，有的時候說生無自性；有的時候說圓成實性，有的時候說勝義無自性。依他起性跟生無自性是一個、遍計執性跟相無自性是一個、圓成實性跟勝義無自性是一個。

現在這裏講相無自性或者遍計執性的時候，對依他起上有幻覺或者整個輪回我們有自己想像的一個世界，

想像的那個世界是不成實，那個道理是相無自性。剛剛我們前面說了相無自性是什麼意思？無常等勝義有那種安立、那種遍計是不成實，這就是相無自性。從剛剛的解釋可以理解，相無自性還是把依他起拿出來然後對此我們有一個錯誤的認知，這種錯誤的認知把它破叫相無自性，所以還是講依他起性。就是相無自性講的時候還是一直提出來依他起性，是不是有問題？應該遍計執性，不是依他起性，相無自性應該講的是遍計執性，跟依他起性沒有關係，把依他起性拿出來是為什麼？就有這樣的問題和諍論。為此答復，現在講「亦無乖違」，意思就是剛剛前面講相無自性的時候，提出依他起性沒有什麼不對，這個方面表達。所謂的依他起，「執為遍計所執者」意思就是遍計所執的時候有一種執著，執著的對境就是依他起，在依他起上執著，不是另外一個。

遍計執的執著是不是遍計執上執著，不是依他起上執著？不是的。遍計執上的執著實際上是依他起上的執著我們把它認出來了。藏文的話，「唯」有的時候是唯一的「唯」的意思，有的時候是「性」的意思，但這裏不是「性」的意思，而是唯一的「唯」的意思。首先宗大師說我們解釋相無自性的時候必須講依他起，為何？

因為遍計執的執著主要唯一是於依他起上執著，不是別的上面執著，所以特別要強調「唯」這個字，如果「唯」這個字沒有出來，意思就沒有抓到。所以我們要解釋相無自性的時候必須要講相或者是想像或者是執著拿出來然後它不成實，這就是相無自性。然後那個執著認出來的時候，執著的所依是什麼？唯一是依他起，依他起上執著。

比如我們平常對於有用的執著，沒有用的不執著，所以依他起的意思就是有因果的功能，這就是執著，所以唯一依他起上執著，不是依他起或者沒有用就不會有執著。所以唯一依他起上我們執著，而且現在我們解釋相無自性的時候，那個執著把它不成實，那樣來解釋相無自性，所以必須跟依他起綁在一起，這是第一個理由，是最重要的。應該是「唯依他起性執為遍計所執者」是重要的，所以我們必須要顯示相無自性的時候，或者是講相無自性的時候必須要講什麼呢？必須要解釋依他起不是這樣，你對依他起執著，實際上依他起不是那樣，不是像你的執著這樣存在，所以要顯示。

「須為顯示如其所執相自性中無依他起」意思就是相自性，相自性就是你的想像，你遍計執的想像，這個

想像中的依他起是不存在，必須那樣來顯示，相無自性解釋的時候必須要如何顯示呢？顯示「顯示如其所執相自性中」的依他起是無，理由是什麼？理由是前面，因為執著完全是依他起上執著。所以這兩段也可以說前面是理由，後面是所立，前面的「又於依他起性執為遍計所執者，須」，前面的遍計所執者就是理由，然後說我們需要什麼呢？需要顯示「如其所執相自性中無依他起」，就是要這樣顯示，這就是理由。

剛剛前面那段可以說理由是所立，然後把這兩個並在一起當理由，就是我們要說，我沒有矛盾，你不要想，這裏有沒有一個錯誤，就是「故於依他起勝義無性，說名相無自性，亦無乖違」，所謂的相無自性是什麼呢？實際上好像依他起上面勝義是無，或者依他起不是勝義中有，那個就是相無自性，因為我們的執著是依他起是勝義中有，現在是無，這個方面我們就說是相無自性，這個沒有什麼錯，所以就是「亦無乖違」。實際上這是他宗的一個疑問，我們當然一樣會有疑問，這個還是跟依他起綁在一起，就會有這個想法，剛剛這段是為了去除他宗的想法，然後下面一個段落，下面整體的抓一下，如文：

解深密經，由遍計執無自相故，說名相無自性。餘二自性，不由無自相故，名相無自性者，以餘二性勝義無性，即遍計執由自相成相無自性之義。是此宗所許。故勝義中由無自相名相無自性，離增益執。由名言中有自相成相自性故，離損減執，最為明顯。故依他起若無自相則謗因果，同瑜伽師其差別者，此宗是說於勝義中無有自相，瑜伽師說若有自相即勝義有。

前面的是理由，後面的是所立。前面是從「解深密經」開始，後面是從「故依他起若無自相則謗因果」開始，前面是理由，後面就加這個「故」字，所以前面的「解深密經，由遍計執無自相故，說名相無自性。餘二自性，不由無自相故，名相無自性者，以餘二性勝義無性，即遍計執由自相成相無自性之義。是此宗所許。故勝義中由無自相名相無自性，離增益執。由名言中有自相成相自性故，離損減執，最為明顯。」是理由，然後「故」這段把它當理由，下面就說靜命論師隨瑜伽行的中觀自續派跟瑜伽師或者唯識哪里不一樣，這個差別就講出來，所以先瞭解前面那段，然後從那裏我們可以明白隨瑜伽行的中觀自續派跟唯識或瑜伽師還是不一樣，這是我們要瞭解的。

首先前面那段，這裏也有能立跟所立，能立跟所立的話跟前面有一個不一樣的道理出來，是什麼呢？前面我們剛剛講到，《解深密經》中去除相無自性是解釋什麼，去除增益還是損減？增益，現在這裏講到不只是去除增益，去除損減也有，就是加了另外一個，不只是去除增益，去除損減也可以理解。這裏我先解釋「解深密經，由遍計執無自相故，說名相無自性。餘二自性，不由無自相故，名相無自性者」，這個道理先要瞭解一下，這邊就有講到首先《解深密經》裏面對相無自性解釋的時候，就遍計執上說，依他起跟圓成實性這兩個上面沒有說，為什麼不說？遍計執上為什麼要說相無自性？因為我們一想相無自性的時候容易這麼理解，比如相無自性就是講勝義有那種的執著就是不對，這就叫相無自性。所謂的相無自性就是我們的想像都是勝義有，這個不對。

那個道理來說，就是諸法上都可以說，沒有必要講遍計執上說，就是諸法上都可以說，應該是依他起性跟圓成實性上也可以說，為何不說？就是這樣的問題。這就有點相當於他宗的問題宗大師答復的樣子，他宗的問題就是相無自性只有講遍計執性上面，沒有講依他起性

跟圓成實性上面，這兩個上面為什麼不講相無自性？就是這個問題，現在宗大師對他宗答復，宗大師說「解深密經，由遍計執無自相故，說名相無自性」，先直接講，中間的理由你們別看即「遍計執無自相故」，而是「解深密經遍計執說名相無自性，餘二自性沒有說相無自性」，這是為什麼？即相無自性只有講遍計執性上面，沒有講依他起性跟圓成實性上面，就是這樣的一個問題，這樣的問題宗大師要答復。

「以餘二性勝義無性，即遍計執由自相成相無自性之義。是此宗所許。」這是宗大師答復中的第一個理由，其中我們先瞭解，所謂的相無自性的時候，它的所應破要認出來，要認出所應破，相無自性等於就是所應破認出來，認出來的時候就是依他起性跟圓成實性這兩個實際上就是有自相，或者可以說這兩個是勝義中沒有自相，但是名言中有自相依他起性跟圓成實性，所以依他起性跟圓成實性是勝義中存在那種的執著是不對，就是相無自性是點到依他起性跟圓成實性把它認為是勝義有的看法不對，他就點到這個。對此靜命論師是這麼許的，如何承許？跟其他的宗義不一樣。

我們這裏的承許就是所謂的相無自性的意義，當然

最主要的是破依他起上的執著，但同時也可以說圓成實性上的執著也要破，所以相無自性的意義，這裏說「相無自性之義」，所謂的相無自性講的目的是什麼呢？目的或者意思就是「以餘二性勝義無性，即遍計執由自相成相無自性之義」，這裏可能是否定，比如我們有的時候會說，諸法是沒有自性，所謂的沒有自性的自性是什麼？我們也會這麼說。比如這裏說「遍計執由自相成相無自性之義」，意思就是所謂的相無自性的相的意思是什麼，應該這麼說，所謂的相無自性有一個相，所以相無自性的相就是依他起性跟圓成實性勝義有，這就是相。相無自性的相要否定，相無自性自性的時候有一個自性或自相要否定，那個時候要否定的自相是什麼？依他起性跟圓成實性勝義有這塊，這個勝義無就變成無的意思。

對於無自性，你們覺得相無自性後面的無自性的時候，後面的無自性是自相成立的這個自相是否不一樣，而藏文是一樣的，比如說相無自性後面的自性，現在這裏講的就是這個意思，比如遍計執有自相成相無自性之義，這個意思就是遍計執上我們破了自相成立，破自相成立是什麼意思？前面的相是無自性的性跟自相的相，

自性跟自相要從一個角度來理解，所以現在是說遍計執無自性或者遍計執沒有自性，或者是沒有自相，遍計執上就講沒有自相，遍計執講的時候就講到沒有自相，那個沒有自相是什麼意思？實際上把依他起跟圓成實當成是勝義有是不合理，這就叫無自相，就是相無自性的時候無自相或者無自性，真正的意義是依他起跟圓成實是勝義有那塊是不成實，剛剛我們前面講依他起是勝義有是不成實，現在是加了一個圓成實性，即依他起跟圓成實性勝義有是不成實，那個道理實際上是相無自性的意思。

現在這裏說「此宗所許」，意思就是靜命論師許，剛剛只是解釋，有的時候直接解釋《解深密經》的意思，但許的意思不只是解釋中那樣而已，它還涵蓋很多內容。所許的意思就是，你們會覺的剛剛講的只有點出依他起，現在是點出圓成實，這個時候就說我們有許，不是不許，前面《解深密經》中是這麼解釋，但我們還是承許不只是依他起，圓成實性勝義無還是把它解釋為相無自性，這就是我們許的。若這麼許的話，就是另外一個道理，現在所謂的相無自性的時候否定相，或者否定自相、否定自性，那個時候所謂的否定是什麼，就是一個結論，

前面它的許那邊，現在許的結果有一個結論出來，就是下面的「故勝義中由無自相名相無自性，離增益執。」

相無自性的意思就是不是直接說相無自性，或者直接說無自相，應該解釋為勝義中無自相，現在前面跟後面你們要瞭解一下，前面是依他起性跟圓成實性二性勝義無，那個道理我們要瞭解相無自性。「餘二性勝義無性」，二性就是指依他起性跟圓成實性是勝義無那個道理我們要瞭解，就是相無自性或者遍計執相無自性的意思。對此瞭解了之後，現在我們直接把遍計所執相無自性連接到勝義無，就是直接說勝義無，則會有一個結論出來，就是名言有就出來了，如此就會變成離損減、離增益都有了，所以這邊講到「離增益執」，應該這裏藏文有個「故」字，如文：

故勝義中由無自相名相無自性，故離增益執。由名言中有自相成相自性故，故離損減 執，最為明顯。

等於現在先要把它拉到依他起性跟圓成實性勝義無那個道理，就是我們要瞭解，這個就是相無自性的意思，然後從那裏推，就是也可以離損減，上個星期我們講生無自性的時候離損減，為什麼呢？因為生無自性的時候就專門講到勝義中生無自性，那個時候名言中有生

的那個道理就提出來，所以就變成離損減。現在這裏也是一樣，特別依他起性跟圓成實性二性上勝義中有把它否定的話，則名言中有的那塊就提出來，所以離損減出來。現在相無自性講的時候不只是離增益，離損減也有。

我們特別對相無自性解釋的時候，就要加勝義簡別，這樣的一個道理出來。同時加了勝義簡別之後就是名言中承許有自性、勝義中沒有自性，就是依他起性跟圓成實性來說，勝義中沒有自性，名言中有自性這個道理就特別明顯，從那裏推他跟唯識宗中間的差異。靜命論師隨瑜伽行的中觀自續派跟唯識中間的差異，所以就是「故」，把前面當理由，即「解深密經」開始加勝義簡別，對相無自性解釋的時候特別就說「以餘二性勝義無性，即遍計執由自相成相無自性之義」，所以就把勝義無性加勝義簡別，這裏跟唯識不一樣。

唯識是有自性跟勝義有是等同的，現在這邊是有自性跟勝義有不等同。我們看下面，「故依他起若無自相則謗因果，同瑜伽師其差別者，此宗是說於勝義中無有自相，瑜伽師說若有自相即勝義有。」然後「其差別者」後面應該是句號，「其差別者」的差別是什麼？「此宗

是說於勝義中無有自相，瑜伽師說若有自相即勝義有」，現在我們特別加勝義簡別，等於我們是用差別，有沒有加勝義簡別是有差別的，勝義中有沒有自相解釋的時候就有另外一個道理。有沒有自相跟勝義中有沒有自相是不同的道理，就等於勝義中是沒有自相，名言中是有自相，靜命論師這麼主張。

所謂的瑜伽師就是唯識，加勝義簡別沒有差別，就是有自相就等於勝義中有，即「瑜伽師說若有自相即勝義有」，現在這裏就是，第一個以中觀而言，大家都會說諸法是不真實這個道理，不管中觀自續派還是中觀應成派，大家共同承許諸法不真實，但以唯識來說就不是這麼認為，唯識覺得依他起、圓成實這些是真實有，中觀認為諸法都是不真實，這就是差別。唯識的真實的道理實際上就像《攝類學》中經部宗的時候我們學過一個道理，即現量的顯現境跟事物是同義，唯識也有點跟經部宗相似，就是勝義量直接能現證的，赤裸裸可以感受到，怎麼可以說不真實呢？這就是他的想法，而且他的想法裏面就像我們現在這裏說的自相有，剛剛我講的勝義有那塊，我們的現量直接現證直接感受到就叫事實存在，就是真實有。然後自相成立這塊就是這樣，自相成

立就是在那裏是否存在，在那裏是否可以找到它，這個層面以唯識來說我們的現量直接找到並認出來，現量直接認出來的時候就是真的找到，所以就是勝義有跟施設義找到就變成一個道理。

我們的現量直接接觸到的時候就是自相有了、勝義有了，這個把它當成是等同的，中觀自續派認為自相有解釋的時候還是名言的角度說的，自相有是分出來了，勝義的角度不說，它是名言的角度說，自相有本身等於就是名言的角度說，為什麼呢？因為你們要注意，我們學《宗義建立》的時候，中觀應成派認為施設義找得到就是自相有的意思，現在中觀應成派跟中觀自續派二者的差別是一個是否定自相有，一個是完全承許自相有，中觀自續承許、中觀應成否定，就是對於一個東西，不是不同的東西。所謂的自相有，當一個承許，一個否定的時候，自相有的定義是哪里呢？定義就是施設義可以找到，所謂的施設義可以找到，是誰施設？名言量，不是勝義量。我們的名言量就覺得是這個、那個，那就叫施設，勝義量不會叫這個、那個，所以我們的名言量這個那個施設的時候，就如這個施設一樣在那邊可以認出來，這就叫施設義可以找得到，完全是跟名言量有關，

跟勝義量無關。

所以自相有是跟勝義有無關，就等於自相有好像我們的施設或者名言量認出來的時候在那邊可以找到，這個就叫自相有。所以中觀自續派認為施設義可以找得到，這就是中觀自續派的主張，中觀自續派雖然認同施設義可以找得到，或者雖然認同自相有，但這個跟勝義有沒有關係，所以他說諸法是不真實、諸法是自相有，他覺得沒有什麼關係。以中觀應成的角度來說，你認為施設義可以找的到，則你還是執著，這就是中觀應成的主張，你還是覺得有一個真實的東西，你說名言量找得到，但中觀應成認為你還是處於真實有的一個狀態，所以你還是真實，這個把它當真實有的範圍裏面。

中觀應成派破了中觀自續派的所應破之後，中觀應成認為還是沒有破到真實有的那塊，還有剩下來的。像中觀自續說的成立空性之後，中觀自續認為空正見生起了之後，中觀應成認為你還是沒有破到一些執著，像施設義可以找得到那種想法有的話還是有問題，你真實存在的執著還是有。所以我們對於這些要比較清楚一點的話，就會感覺到，為什麼中觀自續主張自性有，不主張勝義有？這些差異我們理解了。一樣，唯識覺得自性有、

勝義有是一樣的意思，為何？對於這些我們就比較清楚。

●互動答疑

學生問：自續來講他們承許勝義中無自性，但中觀應成來說，他們的空性是無自性，那自續的勝義無自性跟中觀應成的無自性一樣嗎？

仁波切：當然所謂的否定的是不同，現在我們先講勝義無自性就是等於我們不執著，或者我們的執著破的這個境界，這個境界中觀應成跟中觀自續說的是不同的層次，所以中觀自續的勝義無自性達到的時候中觀應成說你還沒有達到，你的這個勝義無自性沒有達到真正的勝義無自性的道理。

學生問：自續的勝義無自性還要顯現世俗有自性？

仁波切答：對。中觀自續的世俗有自性以中觀應成的立場來說還是勝義有。你嘴上說施設義可以找得到、或者名言量中有自性，但還是持真實有的一種執著。

學生問：自續上一句講到「餘二性勝義無性，即遍計執由自相成相無自性之義」的內涵是如果以瑜伽行中觀自續派來講，如果你的遍計執是自相成立的話，這樣是不存在的？

仁波切答：對。

（答疑結束）

中觀自續與唯識中間的差別講完了之後，現在自續派跟清辯論師沒有差別、是一樣的，比如現在講的離增益、離損減這些方面都一樣，而且像自相有、勝義有這些方面他們兩個完全是共同的主張，所以我們現在把它當成是自續派，像清辯論師也好、靜命論師也好，就是不管隨經部行、隨瑜伽行的我們把它歸納為中觀自續派，因為剛才說的他們兩個對於否定勝義有是一樣的，主張施設義可以找得到也是一樣的。所以中觀自續派中觀的意思就是否定所有的諸法都是不真實這就叫中觀，自續就是自己成立或者施設義可以找得到那塊主張的話就叫自續。所以中觀自續這兩個並在一起的中觀就相當於諸法不真實這種道理就叫中觀，自續就是施設義可以找得到或者自相成立的主張就叫中觀自續。

現在靜命論師講完了之後，他跟清辯一樣，意思就是靜命論師主張不真實，同時承許自性成立，這種想法跟清辯是一樣的，意思就是你們兩個都歸為中觀自續派，自續派是下面講的，如文：

解深密經說於色等增益自性差別中依他起法皆無

自相，是依他起遍計執空之義。此宗亦如清辯論師，許為所著之境，與前說同。

等於就是相無自性，相無自性解釋的時候，跟清辯論師一樣，現在是講這個，主要相無自性是跟清辯論師一樣。先字面解釋一下，然後解釋含義。先這裏「此宗亦如清辯論師，許為所著之境，與前說同」這裏的「許」是謂語，主語就是「此宗」，對這個「許」、對這個形容就是「如清辯論師」。賓語蠻長的，即「解深密經說於色等增益自性差別中依他起法皆無自相，是依他起遍計執空之義。」然後是下面的「許為所著之境」，到這裏就是賓語。如果按照藏文的話，比如我們講「我承許聲音是無常」，就是有一個有法「聲音」，「是無常」是所立法。剛剛的有法很長，即「解深密經說於色等增益自性差別中依他起法皆無自相，是依他起遍計執空之義」及「許為所著之境」，所以賓語就是這樣。

比如「我許聲音為無常」，「我」就是主語，「是」就是謂語，「無常」就是賓語。現在這裏「此中」是主語，「許」就是謂語，賓語就是「解深密經說於色等增益自性差別中依他起法皆無自相，是依他起遍計執空之義」及「許為所著之境」。現在要瞭解什麼呢？等於相

無自性講的時候實際上是在依他起上講的，實際上我們剛剛前面說過所謂的相無自性真正解釋的時候，依他起上我們執著它是勝義有，那個就變成相，它不成實這個就是相無自性，所以還是依他起上講的。

現在這裏講靜命論師跟前面清辯論師說的是一樣，清辯論師也說過也解釋過相無自性，前面的清辯論師解釋跟現在清辯論師解釋是一樣，什麼呢？都是講依他起上，所以這裏講所著之境就是耽著境，《心類學》中叫耽著境，意思就是「執瓶子分別心的耽著基」自相不成立，《宗義建立》中一直用這個詞，但那個時候耽著境跟耽著基有一點差別，所以執瓶子分別心的耽著基跟執瓶子分別心的耽著境不一樣。

耽著境是瓶子本身，耽著基就是遍計執，有點相當於義共相。現在是說當然耽著基最終的話還是耽著境上面，唯識的階段一直用耽著基，那個耽著基再生在哪里，它的所依就還是耽著境，現在清辯論師跟唯識中間的差別，清辯論師跟靜命論師是一樣的，唯識是不一樣的，唯識解釋遍計所執的時候講耽著基上，不講耽著境上面，這就是差別。一個是講耽著境，像清辯跟靜命就是講耽著境上面，唯識講的是耽著基上面。現在這裏遍計執說

的是跟清辯論師一樣，於耽著境上說的，所以意思就是我們主張耽著境上說的，即「許為所著之境，與前說同」，意思就是前面有說過，應該是講相無自性，清辯的階段，我們讀過，如前所說那段我們看一下，清辯對於相無自性解釋的時候，第 72 頁倒數第二行，如文：

故云此是色，此是色生等，其能遍計所著之境，即是由彼所遍計義。此於名言是有自相非相無自性，故說破勝義有為勝義相無自性，乃是經義。經說遍計執相無自性，其遍計執謂所著境，是勝義遍計執。

這裏講到「所著境，是勝義遍計執」，如前所說的就是在這裏，跟清辯論師一樣的所著之境。

此文稿根據仁波切講課錄音記錄整理，為自他學習而做，僅供參考，若有疏失，懇請指正。

【2017 辨了不了義善說藏論 088】

上節課講到第 81 頁第七行，已經講完了「此宗亦如清辯論師，許為所著之境，與前說同。」

現在要講勝義無自性，現在是靜命論師的立場，以《解深密經》成立或者支持《般若經》裏面的內容，《般若經》是講中觀。中觀講我們要遠離增益跟損減，才可以取到中觀的見解。現在《解深密經》中講三種無自性的時候，比如相無自性、勝義無自性、生無自性，我們平常是講相無自性、生無自性、勝義無自性這種次第，但現在靜命的解讀是先講生無自性，再講相無自性，最後講勝義無自性。靜命認為《解深密經》是透過三種的無自性來支持如何取到中觀的見解，如何遠離損減、如何遠離增益。

對於如何遠離損減這塊上次我們講到生無自性，透過三種無自性中的生無自性遠離損減。相無自性就是講遠離並去除增益，直接來說是增益，間接來說是連損減都有。上一堂課後面有一句話，意思就是相無自性的時候離損減和離增益兩個都有。這節課講第 81 頁第七行，

如文：

復有難云：有諸經中說一切法皆無自性及無生等，是不了義，解深密經等顯示彼經密意義故。

首先看《解深密經》，這裏引了《解深密經》，然後宗大師對《解深密經》解釋，先看宗大師的解釋，如文：

次引經說，依法無我勝義無性，說無生等文。言是故者，謂解深密經說，是一切法勝義諦故，亦是無性之所顯故，名為勝義無自性性。其無自性，即此經說一切諸法唯無自性故。解深密經，解釋此經說無性等所有密意，破除隨言所起執著成立了義。

這邊講到破除隨言所起執著，然後成立了義。現在《解深密經》裏面就有講到勝義無自性，實際上就是破除對《般若經》上面一種錯誤的認知，這裏講的隨言所起執著，意思就是像《般若經》裏面說的無自性，講無性或無自性解釋的時候完全是跟隨言辭一樣認諸法是沒有自性，若是如此，中觀自續派是主張有自性，所以就必須加勝義簡別。剛剛我念的是「次引經說，依法無我勝義無性，說無生等文。」主要是釋迦牟尼佛的心裏想的是勝義無性，就是加勝義簡別，然後言辭中說無自性或者無生，實際上是勝義無自性、勝義無生，加了勝

義簡別。

對於這塊我們要瞭解的就是他破除隨言的執著，隨言的執著就是直接說無性或者無生，我們沒有加勝義無生或者勝義無性，沒有加這個勝義，所以現在《解深密經》中三種無自性裏面所謂的勝義無自性等於加勝義簡別對《般若經》的密意就瞭解，同時可以說去除隨言執著，然後成立了義，《般若經》實際講的就是這樣。《般若經》實際上是了義經，所以它就是成立了義經，下面當然就會分。成立了義的時候我們會有一個懷疑就是，去除隨言執著是哪一個，所成立的是哪一個，這兩個還是要分開。就像《般若經》、《心經》這塊，等於就是隨言執著的那塊。

以《大般若經》、《中般若經》而言，所謂的《般若十萬頌》、《般若兩萬五千頌》就是《大般若經》、《中般若經》，《般若八千頌》就是《小般若經》，這三部經就屬於成立了義經，所以我們應該要以《般若經》裏面像《大般若經》、《中般若經》、《小般若經》的角度來瞭解《般若經》的意義。像《心經》，當然中文版的《心經》連自性簡別都沒有，更不用說勝義簡別。

我們在中文中首先講到「照見五蘊皆空」，直接說

空，然後下面一直說「色即是空、空即是色」，都是空，沒有加自性空的自性的簡別，就有點難理解，就是誰有隨言執著。因為隨言執著就是按照言辭一樣的認同，要有一個所化機。假設《心經》的內容，言辭中有沒有出現自性的簡別，如果自性的簡別沒有出現的話，則這個隨言中完全就是無，那個就變成是《心經》的言辭中的內容。如果《心經》中的言辭「色即是空、空即是色」那種的道理的話，那種道理是沒有一個人主張的。

我剛剛講的隨言執著是誰隨言執著我們要認，隨言執著的是誰，隨言執著的是不是「色即是空」？像色完全是無，「色、受、想、行、識」等一切都是無，諸法都是無，誰有那種主張？佛教的四部宗義或五部宗義有這種主張嗎？沒有。我們最近學的《正理海》，宗大師提出來就是沒有那樣的懷疑，或者四部宗義中沒有一個有這種想法的人，確實當時沒有這樣。一樣，現在《解深密經》而言，佛當時講《解深密經》的時候，那個時候的所化機中有沒有這種想法？根本就沒有。現在隨言執著是什麼意思呢？不是好像諸法是完全無那種主張的人，那是什麼樣的主張？

《心經》中講諸法是自性空，那種主張的人叫隨言

執著。若是如此，《心經》中提出自性無，加自性簡別的角度就是無，讀過藏文版的話，我們一直叫自性空，「照見五蘊皆空」、「照見五蘊皆自性空」，就有這樣講，不是叫「五蘊皆空」，嚴格來說，《心經》中這個必須要有，如果沒有加自性簡別的話，那就不需要破除，因為沒有這種執著的人。所以要瞭解隨言執著的定義是什麼，自性無或者是自性無生無滅這些，加自性簡別的那種角度要講，比如「無色，無受想行識」等，就是一直加自性簡別，勝義簡別加在哪里？就是加在《大般若經》《中般若經》、《小般若經》裏面，所以先瞭解隨言執著。

現在這邊講到前面那塊，前面就是「次引經說，依法無我勝義無性，說無生等文。」其中「依」的意思就是世尊腦子裏想的就是勝義無性那種的法無我，意思就是直接說自性無，或者自性無生，或者無自性，那些不是法無我，真正的法無我就是勝義的角度加勝義簡別來無生或者無性，那些才是真正的法無我。所以《般若經》中講的法無我，世尊的詞中沒有出來，但實際上是加了勝義簡別，這是哪一個《般若經》？像《心經》，就沒有直接加勝義簡別，但有加自性無。只加自性，沒有加勝義簡別的話，則不是真正的法無我。所以《心經》中

講的法無我是世尊腦子裏想的是加勝義簡別那種的法無我而說沒有加勝義簡別的那種，只有加自性簡別的那種法無我就講出來。「依」，世尊講的就是這個，就是靠這個，然後嘴中說出來是另外一個詞，即「依法無我勝義無性，說無生等文。」

首先我們瞭解了宗大師的這句話，再接著下面，就是剛剛那段話「次引經說，依法無我勝義無性，說無生等文。」是宗大師的話，下面宗大師再對《解深密經》裏面的「是故」這個詞解釋，「次引經說，依法無我勝義無性，說無生等文。」這句話雖短，但是重要的一個道理，是宗大師對於《中觀明論》裏面抓重點。《中觀明論》主要對《解深密經》的解釋，重點是宗大師短短的那段實際上是前面的《中觀明論》對《解深密經》解釋的主要的重點把它拿出來講，雖然很短但要抓重點。

現在宗大師「是故」《中觀明論》這段要解釋，首先這塊還沒有解釋之前，前面《中觀明論》裏面有一個諍難，一個答案，這兩個我們先瞭解，這個諍難是怎麼來的，這個答案是什麼樣，先瞭解這個。首先諍難是什麼樣，《中觀明論》「復有難云」裏面有他宗的諍難，如文：

復有難云：有諸經中說一切法皆無自性及無生等，是不了義，解深密經等顯示彼經密意義故。

這是他宗的諍難，他宗的諍難是什麼樣的？就是《般若經》是不了義經，因為《解深密經》要解釋它，所以我們必須要瞭解《般若經》是不了義經，如果是了義經的話，為何《解深密經》來解釋它，所以我們也有點跟他宗一樣會有懷疑。像對靜命論師來說，本身我們直接面對靜命論師的話，靜命論師就一直強調《般若經》是了義經，同時說《解深密經》來支持或者成立《般若經》是了義經，那它本身了義經的話，就沒有必要解釋，透過解釋來成立《般若經》是了義經，他就是這麼說。所以現在他宗的問題就是這樣。

「有諸經中」就是指《般若經》裏面講的應該是不了義經，原因是《解深密經》對於《般若經》的密意要解讀 意思是它的言辭有問題 或者它是不了義的狀態，所以它的密意要抓出來解釋，所以說《解深密經》是顯示彼經密意，彼經就是指《般若經》。《般若經》的密意《解深密經》中有顯示，所以《般若經》是不了義經，這就是他宗的主張。現在是《中觀明論》裏面或者靜命論師要答復，答復的時候是透過《解深密經》來解釋，

如文：

中觀明論答彼難云：「是故雖顯密意，然是了義，亦無相違。以即成立說無生等是了義故，與現見等離相違故，破除隨言起執著故，如解深密經云。」

比如我們不知道《般若經》是怎樣一部了義經，所以《解深密經》來讓我們瞭解《般若經》是了義經，像那種的角度。實際上《般若經》確實是了義經，但我們的智慧比較鈍，沒有辦法瞭解《般若經》是了義經，所以《解深密經》來給我們解釋，就是那種的觀念。所以就是不一樣，《解深密經》有講到沒有相違，要顯示它的密意跟它是了義經沒有相違，所以講到「是故雖顯密意，然是了義，亦無相違。」

雖然《解深密經》解釋《般若經》的密意，但它不是不了義，還是了義，這兩個還是沒有相違，他宗認為相違，自宗靜命論師認為不是相違，為此他讓我們明白《般若經》是什麼了義經，為此而解釋，所以「以即成立說無生等是了義故」。為了這個成立或者讓我們明白為何《般若經》是了義，即「與現見等離相違故，」這就是應該破除損減，然後破除增益。「現見」就是破除損減，我們看見的各種各樣的業果等，就是我們看見的

緣起，那些有沒有違背，沒有違背，「離相違」就是遠離損減。另外一個是遠離增益，就是破除隨言執著。然後就是真正的《般若經》，我們抓到它真正講的，這個目的就是為了成立了義經，即「成立說無生等是了義」。

《般若經》裏面說的這些是了義經，目的就是去除損減跟增益，這樣的緣故就講《解深密經》，所以「如解深密經云」。《解深密經》透過解釋三種無自性遠離損減跟增益，透過遠離損減跟增益成立《般若經》是了義經，就是這麼一個道理。這段就是前面《中觀明論》中的答復。現在宗大師說所謂的「是故」，前面必須有理由有一段話，那段話實際上剛好解釋完第三個無自性，第三個無自性就是勝義無自性，所以前面的「是故」的意思是什麼？宗大師解釋的時候，實際上《解深密經》裏面整個三種的無自性講完把它當理由，然後《解深密經》說它是遠離損減、遠離增益，透過此成立《般若經》是了義經，就是這樣的道理。

所謂的「是故」就要抓前面，就是一定有一個「是」，就是已經發生的一個東西，然後把「是故」當理由，所以前面已經發生的事情或者前面已經做過的事情就是剛好勝義無自性講完的那塊，宗大師的「是故」前面就

是勝義無自性，《解深密經》中講的勝義無自性是什麼樣呢？如文：

言是故者，謂解深密經說，是一切法勝義諦故，亦是無性之所顯故，名為勝義無自性性。其無自性，即此經說一切諸法唯無自性故。

這裏講到所謂的勝義無自性有兩個，這個前面唯識的時候也讀過，本身生無自性、相無自性、勝義無自性各自都有成立跟否定的兩塊，相、生、勝義這三個是成立這塊，後面是講無自性，是否定的那塊。現在講的是勝義無自性這塊，前面你們回憶一下，唯識的時候講過跟這個一樣的，為什麼講勝義無自性、名為勝義無自性的勝義是什麼意思、無自性是什麼意思？勝義等於就是勝義諦的意思，或者可以說就是法的實相裏面殊勝的實相，諦是實相的意思，世俗諦也是實相的意思，但這兩個相對來說就是法的實相裏面比較殊勝的實相是勝義諦。

諸法都是有二諦，每一個法上都有二諦，諦就是實相、實際的情況的意思，但實際的情況就有兩個，即有世俗這一面跟勝義那一面的，實際的情況就是殊勝跟勝義的那一面對我們有幫助，就是讓我們去除煩惱不執著

方面有幫助，所以叫勝義諦或者殊勝的法的實相。勝義無自性，其中的勝義就是這種意思；後面無自性的意思就相當於無遮，這裏是用「亦是無性之所顯故」，它是無性的那個層面。對於無性的那一塊如何理解？比如平常說「嗡 索拔哇咻達 沙哇達麻 索拔哇 咻朵杭 」，其中「嗡」就是身語意，「索拔哇咻達」就是自性空，「沙哇達麻」就是諸法。「嗡索拔哇咻達」、「嗡沙哇達麻」等於自己的身語意也好、諸法也好，都是自性空的意思。就是不管補特伽羅也好，還是一切法也好，都是自性空。但我們不是說空性。我們不可以說我的身語意是空性、諸法是空性。是不是自性空？是。是不是空性？不是。對此大家都要瞭解。

空性是哪一塊？自性空的那一塊就是空性，比如諸法自性空，這就是空性。諸法自性空就是空性，不可以說諸法是空性、我就是空性。空性就是指自性空的那塊。「無性之所顯」等於就是那個層面，那個層面就是剛好停留那塊，不要超越什麼是自性空，比如諸法是自性空，諸法是沒有自性這一塊，不要再問下去。所以諸法是自性空，這塊才是空性。現在是一樣，勝義無自性指的是什麼呢？就是自性空或者無遮的那個層面，這兩個具備

起來就叫勝義無自性，所以名為勝義無自性。我們以前對於唯識的三種無自性解釋的時候也讀過這種道理。一樣，「是故」指剛好就是勝義無自性講完的這塊，所以「其無自性，即此經說一切諸法唯無自性故」，所以《解深密經》中講勝義無自性就是這那一塊，「是故」就是指那一塊。

如果藏文的話應該不是「是故」，藏文的話就有一個「彼故」，不是「是故」，所謂的「彼」是指哪一個？「彼故」的「彼」就是指《解深密經》中講的勝義無自性那一塊。到這裏就對《解深密經》中的勝義無自性講完了，後面應該是總說，如文：

解深密經，解釋此經說無性等所有密意，破除隨言所起執著成立了義。

隨言執著這塊可以從兩個角度理解，一個角度是它裏面包含損減跟增益兩個，另一個角度我們可以說它裏面只有增益、沒有損減。現在應該是兩個都包含，比如現在《解深密經》對《般若經》瞭解的時候不要增益，也不要損減，就是以整個《般若經》的內容而言，真正的《般若經》裏面講什麼要瞭解，這就是它的目的。《解深密經》解釋《般若經》的目的是什麼？現在是靜命論

師的立場，目的是什麼呢？我們解讀的時候不要把它裏面的內容去掉，或者把它裏面的內容加一些東西，這兩種都不可以，要抓原本的真正的《般若經》裏面要講什麼，這就是遠離損減跟遠離增益。不管損減也好、增益也好，實際上我們跟著它的詞來就會有誤解，對它的詞我們沒有全面的瞭解，這個詞讓我們有的時候損減、有的時候增益。

所以隨言執著裏面損減跟增益兩個都可以理解，這裏就講「解釋此經說無性等所有密意，破除隨言所起執著成立了義」，其中的「此經」就是《般若經》，《般若經》裏面說的就是我們不要隨言執著，它就是幫我們去除隨言執著。《解深密經》中解釋《般若經》的目的是什麼或者解釋《般若經》的密意的目的是什麼呢？這裏說「解深密經解釋此經說無性等所有密意」，這裏用「解釋」這個動詞，主語是《解深密經》，它來解釋，解釋什麼？「此經說無性等所有密意」，這就是賓語。所以《解深密經》解釋這一塊，這樣的目的就是最後成立了義，那要成立了義它就是透過先讓我們破除隨言所起執著，主語就是「解深密經」，謂語就是「破除」，賓語就是「隨言所起執著」。一樣，「成立」是謂語，「了義」

是賓語。這三個不管解釋破除成立的主語都是「解深密經」，《解深密經》透過解釋破除，透過破除成立，所以就是先解釋，目的是破除，破除的目的是讓我們明白《般若經》的真正的內容，所以《般若經》是了義。下面不是很難，也解釋一下，如文：

中觀諸師，由於勝義許無生等，而許世俗生等，故於宣說無生等語，非是隨言而起執著。此宗意謂若執全無生滅等是隨言執著，若於勝義許無生等，非是隨言而起執著。

現在我們中觀當然認為生滅這些都是世俗中有、名言中有的，所以我們不可以完全否定它，完全否定就像「無色，無受想行識」都是一樣的，就是《般若經》中講的無生無滅那些我們全部否定的話這也是一種隨言執著。「非是隨言而起執著」就等於不可以隨言執著，隨言執著是不對的，這麼說的緣故，那就是「此宗意謂若執全無生滅等是隨言執著」所以就是不要隨言執著，完全生滅那些完全沒有，那樣是不可以，有那種交待的緣故。我們現在這裏應該要瞭解生滅那些完全沒有等於就是隨言執著，那些加勝義簡別來無生無滅，這個不叫隨言執著。就等於下面的是所立，前面的是能立，就是

剛剛那段話裏面，比如「中觀諸師，由於勝義許無生等，而許世俗生等，故於宣說無生等語，非是隨言而起執著」這就是能立因，然後下面的是所立。

所立有兩個，比如「此宗意謂若執全無生滅等是隨言執著」、「若於勝義許無生等，非是隨言而起執著」，這兩個中一個是隨言執著、一個不是隨言執著，這個意思就像唯識就是區別，唯識認為勝義中無生那些也是變成隨言執著，現在這個不叫隨言執著，因為中觀生滅那些勝義中就是無，所以勝義中無這樣的道理不叫隨言執著。唯識認為生滅都是勝義中有，即勝義中有生、勝義中有滅。如果《般若經》中講的勝義中生滅是沒有，勝義中無生、勝義中無滅，那樣認知的話從唯識的角度來說也是不對的，這樣也是隨言執著。從中觀的角度來說這個不叫隨言執著，「諸中觀師」就是所有的中觀師認為勝義中無生滅，不僅僅是清辯論師等，整個中觀師的認知跟唯識的認知的差別在此。

這裏講「此宗」，意思是我們是中觀，所以跟唯識不一樣。「此」指好像這邊跟那邊有一個對比，就是唯識跟中觀的一個對比。下面就是以一個諍論開始，到這裏算是一個科判，就是相當於勝義無自性的解釋跟後面

的總結，總結有兩個，一個是現在靜命論師的立場，另外一個是整個唯識跟中觀的差別現在顯示出來。就是下面這塊，比如說「解深密經，解釋此經說無性等所有密意」，成立了義這塊靜命論師的立場，現在《解深密經》中講的三種無自性的目的是什麼，這塊總結，然後下面就是再更廣的整個中觀跟唯識中間的差別，這就是一個總結。後面就是一個斷諍論，《中觀明論》裏面已經有的一個斷諍論，但宗大師沒有直接引《中觀明論》，而是講出它裏面的意義。首先這個諍論是什麼樣呢？這裏有講到：

設有難云：若如是者，第二法輪說無自性及無生等，此經說彼是未了義即成相違。以由此經成立彼等是了義故。

因為「此經說彼是未了義即成相違」，所以現在對靜命論師就有一個諍論，他宗的一個諍論，靜命論師的主張就是下面的「以由此經成立彼等是了義」，《解深密經》來成立《般若經》是了義，「彼等」指的是《般若經》。「彼等」，就是這裏有很多的如大般若、中般若、小般若這些，把這些成立為是了義經，誰來成立？《解深密經》來成立，這種想法是誰？就是靜命論師。若是

如此，《解深密經》中有講到中轉法輪或者二轉法輪是不了義經，那會不會變成相違，你這麼說的話，就會變成《解深密經》自己裏面第二轉法輪是不了義經，那段就有這樣講。你現在說《解深密經》成立《般若經》是了義經，若是如此，第二轉法輪《解深密經》說是不了義經，有沒有矛盾呢？就是這麼一個諍論。

「若如是者」意思就是按照你這麼解釋的話，你的解釋是如實的話，那就會變成相違。「此經說彼是未了義即成相違」，「此經」是《解深密經》，「說」是謂語，說出來什麼呢？賓語就是「第二法輪說無自性及無生等彼是未了義」。此經中說到第二法輪等於就是不了義經，你現在說的跟這個會成相違「即成相違」，為什麼呢？因為你說《解深密經》成立《般若經》是了義經，為什麼變成相違呢？因為「以由此經成立彼等是了義故」，這就是他宗的諍論，然後為此答復，就是《中觀明論》中已經很清楚的答復，但宗大師想讓我們瞭解它的意義，如文：

中觀明論雖斷此諍，然其意趣，謂說是未了義，與顯其密意成立了義。

其中「中觀明論雖斷此諍」意思就是對諍論斷或者

答復，講的很清楚，但現在宗大師不想把它引出來，就變成很多空間，「然其意趣」就是現在宗大師跟我們說，等於我們要瞭解靜命論師真正的想法是什麼樣，下面宗大師講的就是密意，先是略的一塊，如文：

謂說是未了義，與顯其密意成立了義。若是一經雖成相違，然非一經，僅同是第二法輪。此如般若心經中，未明顯加勝義及諦實之簡別，直云無色等，不可唯如所說隨言執著，更須引釋，故非了義。

你現在說的會變成相違，比如《解深密經》來成立《般若經》是了義經，還有《解深密經》中明明說第二法輪是未了義經，這兩個會不會相違？現在說這兩個不會相違，為何？所講的它是不了義經跟成立的《般若經》是了義經，這樣的《般若經》跟前面說的第二法輪是不了義經，那個時候說的那些經不一樣，不一樣的話則沒有相違，假設一樣的話就會相違，那就是不一樣。兩個都是不是第二法輪？是。我們應該這麼理解，《解深密經》裏面所講的它是不了義經那一塊也是第二法輪中其中一個，然後《解深密經》中成立了義經，那樣成立的時候也屬於第二法輪，但是第二法輪中其中一個，兩個是不是第二法輪？是。是不是一樣的經？不是。所以兩

個沒有相違，就是這樣的一個答復。

現在下面就是認出來比如什麼是不了義經，它說的不了義經指的是哪一個，它成立它是了義經是哪一個，就把它認出來，比如現在這裏有講到「此如般若心經」，那就是《心經》，也是一個比喻，以《心經》來說它是《解深密經》中不是成立了義經那塊，而是《解深密經》中說不了義經那塊，然後下面就是「如十萬般若」，如文：

引釋之理，謂勝義中，無眼耳等，非名言無，故須更加勝義等簡別。由是因緣，如十萬般若，於所破上已加勝義簡別者，義謂成立如言了義。故說第二法輪是未了義者，義謂非指一切第二法輪。

其中的「如十萬般若」就是《般若經》，所以《十萬般若經》來說它不是《解深密經》裏面說的，《解深密經》裏面說的是不了義經，不是那塊，它是成立了義經那塊，兩個都是不是第二法輪？是。兩個都是一樣的第二法輪中轉法輪，所以當然是靜命論師的立場。首先我們瞭解一下，「此如般若心經中，未明顯加勝義及諦實之簡別，直云無色等，不可唯如所說隨言執著，更須引釋，故非了義」，現在是說《解深密經》裏面為什麼

說《心經》？應該為什麼《解深密經》裏面說《心經》是不了義的理由是什麼，就是前面那個理由，就是「故非了義」，所以就是不了義。

前面是理由，就是《心經》跟《十萬般若經》不一樣，不一樣的地方在哪里？《心經》裏面沒有加諦實跟勝義的簡別。《十萬般若經》裏面有加勝義跟諦實的簡別，所以這裏講「未明顯加勝義及諦實之簡別」，就是直接說，意思就是色即是空這樣說，若是如此，實際上我們不可以隨言執著，所以「不可唯如所說隨言執著，更須引釋」，沒有加勝義簡別的緣故，我們沒有辦法執著，所以必須解釋。《般若經》的話，有勝義跟諦實的簡別，所以我們隨言執著就沒有什麼問題，這就是二者的差別，所以「故非了義」，《心經》就變成是不了義，剛剛前面講的「更須引釋」，那怎麼引釋呢？如文：

引釋之理，謂勝義中，無眼耳等，非名言無，故須更加勝義等簡別。

這個就已經對《心經》解釋完了，其他《般若經》如《心經》一樣，《解深密經》裏面說的不了義經那塊，《心經》中舉例，所以「如」，一樣的也是一個舉例，像《十萬般若經》一樣的有加勝義簡別的那種，它不是

那種，它不是屬於像《心經》一樣的，所以它不是《解深密經》裏面說的不了義經，下面說：

由是因緣，如十萬般若，於所破上已加勝義簡別者，義謂成立如言了義。故說第二法輪是未了義者，義謂非指一切第二法輪。

為什麼說雖然是第二法輪，但它不是《解深密經》中說的不了義經，為什麼呢？因為他們有差別，即一個是加勝義簡別，一個是沒有加勝義簡別，原因在此。等於剛剛我們前面說的有兩個，一個是成立了義經，一個不是成立了義經，《解深密經》裏面說的不了義經，兩個都是一樣的《般若經》，可以說兩個都是一樣的第二法輪，但一個是要成立了義經，一個不是成立了義經，這就是差別。下面要解釋一下，比如說《般若十萬頌》或者《般若兩萬五千頌》，或者是《般若八千頌》，這三部經我們平常叫三個佛母經，這就等於《般若經》裏面就是一個非常完整的，也可以說真的可以代表整個大乘的教法，因為它的顯義和隱義裏面就講廣行跟深見的法門，就是完整圓滿的講出來，比如它的顯義裏面空性也是完整的講出來，它的隱義裏面廣行的道次第就完整的講出來。

就像彌勒的《現觀莊嚴論》跟《大般若經》、《中般若經》、《小般若經》這三個可以對照，像《金剛經》或《心經》是沒有辦法對照的，沒有辦法跟《現觀莊嚴論》對照。可以跟《現觀莊嚴論》對照的，等於把《般若經》中完整的道次第講出來。這個你們應該也要瞭解，因為很多人對於《般若十萬頌》、《般若兩萬五千頌》、《般若八千頌》這三部《般若經》跟其他的像《心經》跟《金剛經》好像沒有區分，這是一個問題，所以就要區分。我們剛開始學《現觀莊嚴論》的時候我們就會認出來，《現觀莊嚴論》來源的經是哪一個，有一些可以完整的對照，有一些是小塊的沒有辦法完整的對照。

《般若經》裏面我們分為兩個派，一個是叫佛母，一個是佛子，母跟子，母就是完整的，意思就是好像是母親一樣，它可以生出來一個佛，意思就是修學它就足夠了就完整了，從那邊就可以生出來一個佛，所以就叫佛母般若經，意思就是這樣。其他像《心經》、《金剛經》這些，雖然是《般若經》，但不是叫佛母般若經。用佛母般若經的話等於我們修學它就可以成佛，就是不用修學別的，只修學它就可以成佛，完整講出來的話就叫佛母。所以這些有差別，對於這些也要瞭解。

再接下來就是剛講完《般若十萬頌》，為這個方面再解釋一下，沒有解釋就會有誤解，是什麼呢？因為剛剛前面一直說《解深密經》是解釋《般若經》，解釋的時候對於《般若經》我們不要隨言執著，或者可以說不要落常邊那種增益、也不要落斷邊那種損減，就是抓完整的真正的《般若經》的內容，那樣講的時候，實際上就是《般若十萬頌》。若是如此，我們可以說對它我們不要隨言執著，剛才也講到像《心經》我們不要隨言執著，就是兩種。《心經》不要隨言執著就是《心經》確實是不了義經。

以《般若十萬頌》來說，它是了義經，但我們自己不知道它真正的意義，所以《解深密經》叫我們不要隨言執著。隨言執著有兩個方面，一個確實它是不了義經，一個是它不是不了義經，雖然兩個都不要隨言執著，但一個不要隨言執著的目的是它是了義經，一個不要隨言執著的目的是它確實是不了義經，這是兩個的差異。現在這個詳細解釋的目的在此，如文：

解深密經於說無性無生滅等，雖破隨言執唯是實，然未破除於勝義中執無性等為隨言執。

《解深密經》有沒有對《般若經》解釋的時候幫我

們去除隨言執著？有。但幫我們去除隨言執著是哪一塊？哪一塊我們對《般若經》解釋的時候，《般若經》對我們講的像有勝義，《般若經》也有勝義簡別，加勝義簡別破除生滅等，那個方面我們隨言執著的話《解深密經》不會破，破哪一種隨言執著呢？像比如說無生無滅那種執著就會破，前面我們有讀過《解深密經》中講生無自性、相無自性、勝義無自性，靜命論師講生無自性的目的是去除損減，所以去除損減的意思就是《般若經》裏面講的無生無滅，這裏面我們隨言執著的話，那就變成是損減，為了去除這個《解深密經》裏面講生無自性，這個前面我們讀過。

《解深密經》中對像《十萬般若經》那類的《般若經》上面幫我們破除隨言執著的時候，破什麼樣的隨言執著呢？加勝義簡別的那一塊上面的隨言執著破除？不需要。哪一方面？不生不滅，生滅那一方面是差別。《解深密經》中你們應該知道「雖」，然後就是「然」，這是關鍵字，所以就是「雖破」。下面就是「然未破除」，兩個都是隨言執著，哪一方面隨言執著？

我們要瞭解，「雖破」和「然未破除」都是謂語，主語就是「解深密經」，賓語有兩個，前面「雖破」這

個謂語的賓語就是「於說無性無生滅等隨言執唯是實」那樣的執著，等於就是無生無滅那些說的就是無性無生無滅這些都是事實，那種執著的話就是要破的。「未破除」這個謂語的賓語就是下面的「於勝義中執無性等為隨言執」就沒有破，所以這就是區別。因為不然我們就會有混雜，一下子說破除隨言執著，一下子說它是了義經。所以這裏就要分。

【2017 辨了不了義善說藏論 089】

上節課講到第 82 頁第二段,如文：

解深密經於說無性無生滅等，雖破隨言執唯是實，然未破除於勝義中執無性等為隨言執。

現在重點就是靜命論師把《解深密經》當成「謂般若經等」，《大般若經》、《中般若經》、《小般若經》，以佛母般若經來說就是以《解深密經》來成立為了義經。其他的像《心經》來說，就不是以《解深密經》成立它是了義經。這個要分開。一樣，《解深密經》中真正的文辭裏面講到第二轉法輪是不了義經。如文：

中觀諸師，由於勝義許無生等，而許世俗生等，故於宣說無生等語，非是隨言而起執著。此宗意謂若執全無生滅等是隨言執著，若於勝義許無生等，非是隨言而起執著。設有難云：若如是者，第二法輪說無自性及無生等，此經說彼是未了義即成相違。以由此經成立彼等是了義故。中觀明論雖斷此諍，然其意趣，謂說是未了義，與顯其密意成立了義。若是一經雖成相違，然非一經，僅同是第二法輪。

第二轉法輪指的就是剛剛說的，一個是《心經》這類的，另外一個是像《大般若經》那一類的，兩個裏面《解深密經》中講的第二轉法輪是不了義經，講的就是《心經》那一塊，所以我們在前面就講到「非一經，僅同是第二法輪」，意思就是《解深密經》現在裏面講的就是它是不了義經跟《解深密經》裏面要成立它是了義經，一邊說它是不了義經，一邊成立它是了義經，這兩個肯定是相違的感覺，為此答復的時候，雖然兩個都是第二轉法輪，但不是指一部經，所以就是「非一經，僅同是第二法輪」。

再上面一點就有講到「謂說是未了義，與顯其密意成立了義。」《解深密經》裏面說，「謂說」是誰來說？就是《解深密經》裏面說，說它是不了義經，即「是未了義」。另外《解深密經》裏面就成立，誰來成立？《解深密經》來成立，透過什麼來成立？這個解釋它，然後成立它是了義經。所以這裏講「顯其密意成立了義」，就是《解深密經》來顯示它的密意。這裏有兩個，前面「謂說是未了義，與顯其密意成立了義」，下面講是了義，上面又講是未了義，好像明顯的相違的感覺。但宗大師說假設它是一樣的經的話，確實是相違，但不是，

所以「若是一經雖成相違，然非一經，僅同是第二法輪」。上面主要的重點是這一塊，這個現在誰來解釋？靜命論師對《解深密經》這麼解讀。

接著下面，就是剛剛我們說的「解深密經於說無性無生滅等」，這些講的就是第二個，剛剛我們講的《解深密經》裏面說這些是不了義經，有這樣的《般若經》或第二轉法輪。還有另外一個，《解深密經》裏面解釋它的密意然後成立這些經是了義經，所以那種也有《般若經》或第二轉法輪，所以兩個裏面現在是第二個這塊，就是顯其密意，比如說它的字面上雖然這麼說，但實際上不是這樣，如此來顯其密意。

現在是字面上是什麼呢？「說無性無生滅等」，剛剛我們說的第 82 頁第二段，「解深密經於說無性無生滅等」說的地方就像《大般若經》裏面，那裏面要解釋它的密意，密意解釋的話字面上要否定，字面上是不對的，所以這裏說「雖破隨言執唯是實」，那樣的執著字面上說的無性無生無滅完全隨言執著，那個把它破，誰來破？《解深密經》來破。所以我們要抓到「破」是動詞，也是關鍵字，主語是「解深密經」，《解深密經》破什麼？破執著心，什麼樣的執著心？這裏講的隨言執唯是實，

哪一方面？像《大般若經》裏面說的「說無性無生滅等」，為這個方面破隨言執著那樣的執著心，誰來破？《解深密經》來破。

《解深密經》雖然在無性無生無滅這個方面破，但沒有破哪一方面？就是下面說的「然未破除」，所以一個是破、一個是未破除，這兩個是關鍵的詞。《解深密經》裏面就成立《大般若經》是了義經，那些二轉法輪裏面講的無性無生無滅，這些方面若講隨言執著的話就要破。這部經裏面也有講到加勝義簡別，也有講到無性、無生、無滅，比如說勝義中無性、勝義中無生、勝義中無滅，那種隨言執著的話就不破。現在是加勝義簡別的話那種隨言執著就不破，其他的隨言執著就破。下面說未破除，哪一方面？「於勝義中執無性等為隨言執」，這個沒有破。

前面我們剛剛說的《十萬般若》，就是像《十萬般若經》等《解深密經》裏面就要成立是了義經那種的般若經門等於就是《解深密經》中雖然破什麼、然未破什麼，就是為這個方面解釋，等於要成立了義經，怎麼樣成立了義經，就是這麼成立的。透過解釋它的密意，然後其中真正的是我們透過這段來瞭解那段，這邊就有加

勝義簡別，那邊沒有加勝義簡別的時候就是從這段來瞭解那段。對於那段我們不要解讀為那段完全沒有看這段，只有那段來解讀是不對的，那種以《解深密經》來解釋，所以這段是「顯其密意成立了義」就是宗大師說的話，這樣講了之後現在看下面，如文：

合觀前後，若執無有自相之性，及生滅等，是隨言執。此經宣說，由無自相，名相無性，亦是破除勝義中有。由許名言有自相故，故如上釋。

這裏講到這邊的關鍵字就是下面的「由許名言有自相故，故如上釋。」現在中觀自續派承許自相有，所以必須加勝義簡別，即勝義中自相無，必須這樣來加，只有自相的話就沒有辦法否定，所以就是「許名言有自相故」。這裏我們也講過實際上自相有跟名言自相有沒有什麼差別，因為所謂的自相就是我們的量「這個是瓶子」、「這個是柱子」、「這個是桌子」這樣的名言量如這個瞭解的時候，它的施設義可以找得到這個叫自相，我們量解的時候那邊好像真的可以判斷一塊，就是那邊也可以安立的有一個力量，那邊就有自己的一個力量，這就是所謂的自相有。所以完全是名言的量的那種有關系，自相有平常解釋為施設義可以找得到，這就是自相有。

所謂的施設是誰來施設是不是名言量？是。所以施設義可以找得到就是自相有的意思，自相有跟名言有自相是一樣的意思，所以這裏講「許名言有自相故」，等於就是許名言自相有的緣故那就是像上面那種解釋，上面的解釋是對《解深密經》解讀，加勝義簡別來成立《般若經》是了義經，所以加勝義簡別來成立《般若經》是了義經，關鍵是它不加勝義簡別的時候不說成立了義經，加勝義簡別的角度來成立它是了義經，為什麼有這樣的差別呢？原因就是關鍵他主張自相有，所以下面的「許名言有自相故，故如上釋」，如上面的解釋，主要是《解深密經》解釋或者靜命論師、隨瑜伽行的中觀自續派，所以這裏的關鍵字就是「隨言執」，這裏要加一個字，即「雖隨言執」。

這裏的意思我們要前後連接起來，就是一邊說成立了義經這塊，一邊講《解深密經》中說它認定的隨言執著，像無性、無生、無滅這個方面就是隨言執著，但為此有一個否定，所以這兩個前後並在一起，那我們就可以看到「合觀前後」，合在一起後我們看到一個東西，就是靜命論師雖然認為《般若經》裏面的無性、無生、無滅，對此執著的話它是隨言執著，但《解深密經》裏

面把它破除是哪一塊？就是勝義中的自相有破除，自相有不破除。

所以「此經宣說，由無自相，名相無性，亦是破除勝義中有。」這裏有一個破除，即破除勝義中有，現在這裏不清楚的感覺，下面有「許」這個動詞，上面也應該有「許」字，等於下面「許」要成立上面「許」的動作，這是靜命論師這麼許，所以他上面是這麼承許，下面是承許自相有，上面也有「許」這個動詞，這兩個「許」是關鍵字。上面講到一塊東西講靜命論師是這麼承許，然後他為什麼這麼承許，下面的理由就說他是許自相有，前後就有這樣的關鍵字，以兩個動詞來抓。上面的「許」抓到第一個，「由許名言有自相故，故如上釋。」這裏有一個「許」，上面的「許」字我們看不到，上面的「許」就是一個動詞，然後受詞就是整個這段，從「合觀前後，若執無有自相之性，及生滅等，是隨言執。此經宣說，由無自相，名相無性，亦是破除勝義中有。」「由無自相，名相無性」意思是無自相的名字實際上意思是它的名字裏面所謂的性、所謂的無，應該是無自相，相方面有一個無，這個名字裏面所謂的破的相或者沒有的相是什麼？

●互動答疑

學生問：中文的意思就是因為無自相的關係所以稱之為相無性。

仁波切答：我知道了，現在這個裏面先是《解深密經》中的一個東西，然後對此靜命論師來解釋，所以下面「亦是破除勝義中有」的「是破除勝義中有」是強調靜命論師對它的解釋，前面是《解深密經》來解釋，《解深密經》解釋所謂的生無自性、相無自性、勝義無自性那個時候，相無自性或相無自相解釋的時候就是它有否定一個相，那個相解釋的時候就是講現在是《解深密經》裏面無自性解釋的時候，所謂的相無自性，所謂的否定的那一塊，現在靜命論師從勝義中有來破除，他從那一方面解釋，他不是直接破除自相，而是加勝義簡別來破除，簡單來說就是這樣。

（答疑結束）

當然《解深密經》是解釋《般若經》，前面就是解釋《般若經》，就是「若執無有自相之性，及生滅等，是隨言執」，《解深密經》就是要解釋《般若經》，為什麼要解釋《般若經》？《般若經》裏面隨言執著的話不對，所以必須要解釋。《解深密經》對《般若經》中的

隨言執著解釋得不對，所以一定要解釋，「此經」就是指《解深密經》，然後《解深密經》裏面對相無自性解釋，那相無自性解釋的那一塊，現在靜命論師是從勝義中有的角度來解釋。比如我們前面也讀過，靜命論師對《解深密經》中的相無自性、生無自性、勝義無自性的解釋跟唯識不一樣，它解釋相無自性的時候相當於認所應破，就是諸法上面的所應破認出來然後破除。

所應破認出來的時候，所謂的所應破就是不可以說自相有，就是於勝義中自相有那樣來破除。現在關鍵是相無自性解釋的時候不一樣，把所應破認出來解釋，關鍵的原因是什麼？關鍵的原因是他主張自相有，重點在此，就是破除勝義中有，這裏的關鍵字本身就有多餘的一個動詞，有可能沒有講「許」，就是「是破除」勝義中有，「是破除」有可能是許的作用。大概就是這樣，講半天只是講抓「許」這個字，有點辛苦的感覺。

再接下來下面看一下，現在我們有講到兩個，一是像《心經》這塊，另外一個是像《十萬般若經》這塊，如文：

總之惟為趣大乘者，轉第二輪，彼於所破勝義簡別有加未加，如後經說不可隨言而起執著。應知猶如前經

所說，謂生滅等於勝義無於名言有，是為解深密經所釋。故許解深密經是樹立十萬般若等為了義之經。

這裏的關鍵字是下面的「故許」，其中「許」是動詞，誰許？靜命論師許。許什麼？《解深密經》把《十萬般若經》等第二轉法輪成立為了義經，這裏用「樹立十萬般若等為了義之經」，靜命論師說《解深密經》是這麼認，這麼許的原因是什麼呢？原因就是《解深密經》到底是怎麼解釋的？它對《解深密經》的解讀不一樣，所以就是「解深密經所釋」，這個是以靜命論師的立場《解深密經》對《十萬般若經》是如何解釋，或者對第二轉法輪如何解釋。如何解釋？像這裏先講到「勝義簡別有加未加」，所破這個勝義有沒有加，它否定的時候於勝義中有沒有加，第二轉法輪就有兩種，所以「彼於所破勝義簡別有加未加」。

如果兩個裏面未加的話，「後經」就是未加，未加我們就不可以隨言執著，所以後經說不可隨言而起執著。然後如前經所說，就是如果有加的那種像《十萬般若》有加的話，那就等於我們隨言執著就對了，所以「應知猶如前經所說，謂生滅等於勝義無於名言有」那樣我們應該要知道。《解深密經》就相當於對我們弟子們講：

你們應該要知道加勝義簡別的那種含義，即「應知猶如前經所說，謂生滅等於勝義無於名言有」。

《解深密經》是這麼解釋的，即「是為解深密經所釋」，這裏我們以動詞來說就是所釋，《解深密經》是這麼解釋的，怎麼解釋呢？《解深密經》說如前面那樣你不要隨言執著，只是把它當隨言執，應該是你怎麼來認它，就是「應知」，或者是前面講的「不可隨言執著」，「不可」或者「應知」，這個是誰來說呢？《解深密經》。這個是誰來這麼解釋呢？《解深密經》。《解深密經》對弟子們講，你們都是大乘的弟子，等於都是接受第二轉法輪的弟子，對第二轉法輪應該怎麼理解、不應該怎麼理解，《解深密經》是這麼解釋的。誰對《解深密經》這麼解讀？靜命論師的立場是這麼解讀的。

靜命論師承許「故許解深密經是樹立十萬般若等為了義之經」，這個也不難理解，從這裏推現在《解深密經》對中轉法輪或第二轉法輪怎麼解釋，這個瞭解之後從那裏可以理解《解深密經》對第一轉法輪是怎麼解釋的。《解深密經》對第一轉法輪，實際上不管是唯識的立場也好，中觀自續像清辯的立場也好，現在靜命的立場也好，都是一樣的，即《解深密經》真正直接解釋的

是第一轉法輪，間接解釋的是第二轉法輪，這是公認的。

《解深密經》對第一轉法輪確實沒有直接的解釋，它一直解釋第二轉法輪，當初勝義生菩薩請教佛陀的時候：第一轉法輪是這樣、第二轉法輪是那樣，為什麼第二轉法輪是這麼說的呢？對此他就請教。但是《解深密經》中世尊答復的時候就直接答復第二轉法輪中為什麼這麼說，但第一轉法輪中為什麼這麼說他沒有答復。因為問的時候他沒有直接問第二轉法輪為什麼這麼說，而是把它連接起來，第一轉法輪是這麼說、第二轉法輪是那麼說，為什麼第二轉法輪那麼說。他這麼問的時候第二轉法輪是這麼問的，但是連接第一轉法輪，所以這樣的緣故，直接答復的是第二轉法輪，但間接答復是第一轉法輪。這是不管唯識，不管靜命、清辯，大家都公認的。

但是第二轉法輪如何解釋有不同的主張和看法，《解深密經》對第二轉法輪怎麼解釋，唯識的立場就有不同的看法，清辯靜命就有不同的看法。一樣，對間接的第一轉法輪怎麼是了義，怎麼是不了義，如何解釋肯定不一樣，對此我們自己可以理解，宗大師不想在這裏

解釋。如文：

此解釋初說，為不了義之理，易解不說。此解釋初說，為不了義之理，易解不說。

宗大師覺得我不說了，這是容易理解的，哪一方面？這裏說「初說，為不了義之理」，「解深密經」這個詞這裏指的是《解深密經》，這個詞應該是前面宗大師給我們解釋的那一塊，然後從那裏你們可以理解，就是《解深密經》怎麼解釋，或者《解深密經》裏面對第一轉法輪是不了義方面你們怎麼解釋你們自己會瞭解，透過現在這個你們容易瞭解，所以這個「此」，就是透過這個你們容易瞭解，「此」就是透過這個。然後下面我們跳到容易可以瞭解，什麼東西容易可以瞭解？就是中間這個，即初轉法輪是了義不了義經，對此我們如何解釋？

意思就是以《解深密經》的立場對第一轉法輪、第二轉法輪都解釋為不了義經，這個怎麼解釋你們自己可以瞭解。因為現在《解深密經》主要強調的是靜命論師的立場第二轉法輪就有兩個，兩個裏面現在主要解釋的是《十萬般若經》等那一塊的第二轉法輪，主要解釋的時候我們看到透過加勝義簡別來瞭解相無自性、生無自性、勝義無自性，這些都好像是加勝義簡別來解釋，如

果不加勝義簡別而是加自相則無法解釋。

現在前面宗大師以靜命的立場怎麼解釋，對《十萬般若經》怎麼解釋，這個瞭解了之後，我們可以理解應該第一轉法輪也一樣加勝義簡別的角度而說諸法都好像真實有，以那種《解深密經》的立場來說也不對，所以對第一轉法輪怎麼解釋呢？必須也是一樣，第一轉法輪世尊開示是加勝義簡別來講佛法，所以整個就是加勝義簡別而講的。如何理解它是不了義的時候，就是加勝義簡別來解讀，這個是我們容易理解的，所以宗大師不想在這裏說，所以「不說」。

然後下面我們分的時候應該是下面開始是第三段，剛剛屬於是一個，下面是另外一段，因為上面整個是靜命論師對《解深密經》的解釋，為這個方面我們怎麼解釋相無自性，怎麼解釋勝義無自性和生無自性，這些我們都已經分段，剛剛到那裏等於就是一個斷諍論，「易解不說」應該到這裏，所以靜命論師的立場對《解深密經》怎麼解釋，這個方面連斷諍論都講完了。現在另外一個問題就出來了，如果《解深密經》真正的意思就是靜命論師說的那樣的話，唯識解讀《解深密經》，這個不是《解深密經》的意思嗎？就這樣的一個問題，所以

現在我們看：

若作是思，諸瑜伽師所立三相，若非此經之義，豈許全非任何經義耶？

等於現在《解深密經》的意思就是真正的靜命論師的道理的話，那就是唯識的解釋就等於不是《解深密經》的意思，如果唯識的想法不是《解深密經》的意思的話，那會不會變成唯識的這個想法等於不是任一部經的意義，不是任一部經裏面講的道理，是不是唯識的想法完全是自己的幻想，或者佛陀完全沒有講這樣的道理，就是這樣的問題。這裏說「瑜伽師所立三相」，即唯識的主張就是三相，三相是唯識主要的主張，就是諸法每一個就是它的所依那邊有一個依他起，然後遍計執、圓成實這些來解讀，所以那種的道理，我們平常是以《解深密經》來瞭解唯識的三相或者唯識的關鍵的主張，就是《解深密經》的意思。

現在靜命論師的立場《解深密經》另外一個立場解讀的話，就是「若非此經之義」，其中的「此經」就是唯識的意思，假設若非此經之義，假設它不是《解深密經》裏面這麼說的話，那就「豈許全非任何經義耶？」那就等於我們請教靜命論師，靜命論師一直說《解深密

經》是這樣，我們一直跟靜命論師請教，那就是唯識的主張是不是任一個經的內容，你是這麼承許的嗎？所以「豈許」意思就是我們請教靜命論師你有這樣許嗎？許什麼？就是唯識的想法不是任意一個經的內容，你是這麼許的嗎？所以「豈許全非任何經義耶？」就是你這麼許的嗎？「許」是動詞，受詞就是前面的「瑜伽師所立三相，豈許全非任何經義耶」。

你這麼許嗎？這是一個問題，現在是答復。答復的時候可以理解為應該就是下面的「故須分別立彼經義」，這是下面的答復裏面的關鍵字，即下面的「立彼經義」。現在靜命論師說《解深密經》的所化機有兩個，一個是利根的，一個是鈍根的。鈍根的就是唯識；利根就是像靜命論師的想法，對《般若經》怎麼解釋，能夠這樣理解的有智慧的就是利根的。《解深密經》的所化機裏面的利根鈍根，若是如此，鈍根的所化機也是《解深密經》要照顧的，也是《解深密經》的所化機，所以鈍根的所化機也是《解深密經》裏面要開示的對象。

唯識的想法是不是《解深密經》的經義呢？也是，但可以說不是經義裏面真的內涵，而是配合它的根器來講的一個程度，不是真正的《解深密經》真實的意趣，

《解深密經》的內容好像唯識沒有聽到，唯識就相當於《解深密經》的鈍根的所化機。剛剛前面那個是一樣的，「若作是思」就是我們想一想的意思，我們請教靜命論師的話，他怎麼說？像唯識的主張不是《解深密經》的意義，若不是的話，是否會變成不是任一部經的意義，靜命論師是這麼主張的嗎？「若作是思」，假設我們這麼想的話，宗大師給我們解釋。「若作是思」等於就是宗大師替我們想出來一些問題，即假設你們這麼想的話，想的內容就是下面這塊，「思」是動詞，下面整個都是受詞，剛剛我們說的整個受詞裏面也有一個動詞跟受詞，如文「若作是思，諸瑜伽師所立三相，若非此經之義，豈許全非任何經義耶？」比如「許」就是一個動詞，然後其他整個都是受詞，然後現在就是為了這個答復，從《中觀明論》開始，到「故須分別立彼經義」結束，如文：

中觀明論（蓮花戒造）云：「解深密經，入楞伽經，厚嚴經等，遮遣外境成立唯心。有時不破心自性者，是為隨順未能頓證一切諸法皆無自性，須漸導者意樂而說。」謂彼經中共有二機，為能頓證一切諸法皆無自性所化而說，及為前機，故須分別立彼經義。

到這裏就是結束答復，若是如此，答復中主要的關鍵字就是「立彼經義」，這個是主要的，但這個是透過分別來立彼經義，就是來形容，即「須分別立彼經義」，怎麼來分別？就是剛才說的利根跟鈍根有兩個，所以鈍根跟利根這樣分，我們就說是這是為鈍根說的經義，如此我們理解它是經義，所以不可以說真正的它的經義，就是鈍根的角度是經義。本身鈍根跟利根是不同的所化機，然後以鈍根的角度來說經義，就是這麼答復的，「須分別立彼經義」是關鍵字。為什麼這樣分？前面是理由，理由裏面主要是《中觀明論》來瞭解。

現在靜命論師的大弟子蓮花戒論師，蓮花戒論師的書《中觀明論》怎麼說，從那裏我們瞭解靜命論師的主張，現在這裏是引《中觀明論》，《中觀明論》中什麼樣的話，這段是《中觀明論》裏面的，即「解深密經，入楞伽經，厚嚴經等，遮遣外境成立唯心。有時不破心自性者」，這也是《中觀明論》裏面說《解深密經》、《楞伽經》《華嚴經》這些裏面就有，這裏特別講到「有時」，意思就是有時候這麼做、有時候又沒有這麼做，即有時候按照唯識的立場來解釋，有時候不是配合唯識，而是真正的道理就講出來，等於真正的《解深密經》的意思

講出來，就不配合唯識的根器。《解深密經》有時候配合唯識，但不等於真的是它的道理。

「有時不破心自性者」是什麼呢？「是為隨順未能頓證一切諸法皆無自性，須漸導者意樂而說。」意思就是不是真正的《解深密經》、《楞伽經》、《華嚴經》的意思，我們常常把《解深密經》、《楞伽經》、《華嚴經》當唯識主要的經典，但現在以中觀的立場來說這些經裏面也是講唯識是配合而已，但裏面不是真正的表達這些，這段話是誰的話？《中觀明論》的話，等於靜命論師是這麼想，因為靜命論師的大弟子蓮花戒論師的《中觀明論》中解讀《解深密經》、《楞伽經》、《華嚴經》是什麼樣子，他怎麼解讀？他解讀這些裏面說的，有時是這麼說的，有時不是這麼說的，這些就是配合唯識。

「是為隨順未能頓證一切諸法皆無自性」，這是對誰啊？對唯識，所以就是這麼說。然後還有「謂彼經中共有二機，為能頓證一切諸法皆無自性所化而說」，這是宗大師的話，宗大師《中觀明論》前面那段引的時候，下面沒有引，實際引的話也會看得到，宗大師引《中觀明論》的那段，從那裏就可以看得到「有時」這個詞，可以看出實際上這些經是為了誰說？「能頓證一切諸法

皆無自性所化而說」，所以這些經裏面有時候配合一下唯識，真正的它的內容，剛剛前面講「為能頓證一切諸法皆無自性所化而說」中「為」是指誰？唯識。現在下面講的是「能頓證一切諸法皆無自性所化而說」，那就是中觀，所以這裏講的「彼經中共有二機」，這些經裏面也有為了中觀開示的，等於兩個都有，它的所化機裏面兩種都有，所以「共有二機」，等於所化機兩種都有，就是唯識有，中觀也有。

以《解深密經》來說真正的立場是什麼呢？以中觀的立場來說就是我們，那唯識是什麼呢？唯識有時候配合它的根器，就是這麼一個解讀。這麼解讀的緣故，所以「及為前機」，就是剛剛講的「為能頓證一切諸法皆無自性所化而說」，就是一個是能頓證一切諸法，兩種的所化機都有的緣故，這是誰的觀念，蓮花戒的觀念或者靜命論師的觀念，他們是這麼主張的，所以他們就說唯識的所立三相的內容是不是《解深密經》的意義？是。對此如何理解？以鈍根的角度是《解深密經》的意義，不是真正的《解深密經》的意義，就是那樣來理解，所以就是「故須分別立彼經義」，就是這樣的一個答復。

剛剛我們用《中觀明論》來瞭解靜命論師的想法，

為此宗大師結清，有的人會懷疑靜命論師的想法要瞭解的時候，蓮花戒的想法就講出來，或者蓮花戒的論就引出來，因為他們兩個是師徒的關係，如文：

「藏譯靜命論師諸論，雖未如前明說決擇三相之理，然此二師意趣相同。」

這裏是二師，應該是師徒的關係，父子的關係，等於就是老師跟學生之間的關係，所以他們的想法一樣。宗大師為何引《中觀明論》的原因在此，宗大師為什麼前面一直引《中觀明論》的解釋？為何從蓮花戒大師的論我們為什麼可以理解靜命論師？因為靜命論師跟蓮花戒論師他們兩個是師徒的關係，還有靜命論師的書確實是翻譯成藏文裏面的書，裏面沒有明確的解釋他對《解深密經》的看法，沒有那麼詳細的解釋，但從他的弟子蓮花戒我們應該可以理解，「藏譯靜命論師諸論」意思就是靜命論師的書就是翻譯成藏文裏面的書確實沒有看到詳細的解釋，所以就是「未如前明說決擇三相之理」，等於對《解深密經》三相的解釋沒有那麼清楚。但是《中觀明論》裏面有，所以他們兩個是一樣的看法，這個是理由，宗大師為什麼前面一直引《中觀明論》的理由在此。

另外一個之所以重視《中觀明論》的原因在於，現在對《解深密經》的解釋，《解深密經》一般完全是以唯識來解釋，現在是中觀的立場來解釋《解深密經》，那種解釋的方法雖然清辯已經有這樣的做法，但是後代蓮花戒《中觀明論》裏面就以詳細的中觀的角度來解釋《解深密經》，所以《中觀明論》更詳細。《解深密經》以中觀來解釋的書中，最好的書是《中觀明論》，所以為什麼宗大師重視《中觀明論》的第二個原因就是這個。剛剛前面說為了靜命論師瞭解我們讀《中觀明論》的原因就是他們倆是師徒關係。現在是另外一個重視《中觀明論》的原因，就是不只是為了靜命論師的立場我們怎麼理解，一般整個中觀自續對《解深密經》的解釋跟唯識完全不一樣。以中觀來對《解深密經》解釋的方法當初是誰創造的？是清辯創造的，但真正詳細的解釋是蓮花戒論師《中觀明論》裏面有的，所以這樣的緣故，我們都要看或者瞭解《中觀明論》，如文：

如瑜伽師所釋解深密經三相之義，非是經義。清辯解為中觀道軌，詳如中觀明論中說。

意思就是《解深密經》，「如瑜伽師」就是指唯識，唯識來解釋《解深密經》實際上不是真正的《解深密經》

的意義，《解深密經》的意義真正的是另外一個，那種新的解釋法，從中觀的角度的解釋法是誰開創的？就是清辯，所以就是「清辯解為中觀道軌」，意思就是清辯論師把《解深密經》解釋為中觀的觀念。道軌的「軌」的意思就是原來沒有，現在新的開發，「清辯解為中觀道軌」就是這樣新的他開發的，但他的論中只是開發而已，沒有真正的詳細的解釋，真正的詳細的解釋也是蓮花戒大師的《中觀明論》裏面，所以「詳如中觀明論中說」，這也是第二個理由。

然後下面宗大師說我們對《解深密經》解釋的不只是唯識的解釋，連以中觀的立場《解深密經》的那種解釋我們還是應該要瞭解，為何？因為這個有很大的好處，所以宗大師的意思是我們都要讀，中觀如何解釋《解深密經》我們也要好好讀。下面如文：

若能詳知二派釋經之理，即能瞭解諸大論師無量正理，及釋經軌。

其中的「二派」就是指唯識跟中觀，兩個派來解釋《解深密經》，這個詳細的我們知道的話「若能詳知」有什麼好處呢？下面「即能瞭解諸大論師無量正理，及釋經軌」，應該這裏的「無量」就是「都釋經軌」，所以

依這些祖師大德的思路、推理我們都會瞭解，確實中觀自續如何解釋《解深密經》，為此再讀再看的時候就慢慢感覺出來，讀一次沒有感覺，讀幾次後慢慢會感覺這個很有意思，就是他們的思路對我們有幫助。另外確實一部經我們如何解釋，這也是有好多種解釋，這些解釋我們要練習才會。

對於祖師大德們不同的解釋我們要懂，若懂的話，透過此我們也會對於佛經中的偈頌從各種各樣的角度來解釋，佛經本身跟論不一樣，世尊是已經成佛的，所以他開示的每一個詞的內容跟龐大很廣，好像全部可以連貫，佛經有它的功能，論典沒有這種功能。但對於經，各種各樣的解釋有能讓我們成長的功能。所以宗大師說應該能瞭解這個，下面也連接，就是能瞭解多釋經軌，前面的一個是能瞭解，然後都釋經軌。即能瞭解諸大師無量正理，另外一個是能瞭解都釋經軌。就像《解深密經》，中觀如何解釋我們如果詳細瞭解的話，對我們有這些好處。宗大師的意思就是很多人不怎麼重視這個，宗大師就跟我們提醒一下這是不對的，你們應該要重視，這個對你們有兩個方面的好處。這個科判就結束了。

【2017 辨了不了義善說藏論 090】

上節課講完「己三、如何解說解深密經義」，這節課講第 83 頁「己四、顯示破勝義有以何正理而為上首。」

中觀自續派裏面隨瑜伽行的中觀自續派靜命論師，靜命論師父子即靜命論師跟他的弟子們等於隨瑜伽行的中觀自續派的祖師們，他們的主張裏面現在我們就要瞭解後面這個算是更重要的一個東西，「明理所破」這個很重要，如文：

己四、顯示破勝義有以何正理而為上首分二；庚初、明理所破；庚二、如何破除。

所應破清辯沒有講那麼清楚，中觀自續跟應成他們的差別肯定是中觀的見解上差別，就是對空性的認知上有差別，對空性的認知上有差別關鍵是所應破上有差別。現在中觀自續派的所應破是什麼這一塊清辯的書中沒有那麼清楚，主要是靜命父子的書裏面。現在宗大師這邊特別分兩個科判，就是「庚初、明理所破；庚二、如何破除。」前面沒有特別講明所破方面，因為清辯的書中沒有講清楚，所以沒有辦法講。靜命父子的書中相當

於還可以，算是清楚的，所以這裏才分出來一個科判，前面是沒有明所破的科判，這個可以理解為什麼宗大師分這個科判，總的來說中觀自續派跟中觀應成對空性的認知有什麼差別呢？從所破那邊我們要認識它的差別。

所破這邊認識差別就是中觀自續的祖師裏面，即隨瑜伽行的或者靜命父子的書中，特別蓮花戒《中觀明論》就比較清楚，所以就分兩個科判「庚初、明理所破；庚二、如何破除。」首先，明理所破這塊，這邊《辨了不了義善說藏論》的大疏的科判分的這一段還可以，我就按照它來分。首先分兩個，等於為什麼要明所破，就是這樣的科判，第一個科判應該是何為明所破，第二個科判就是如何破除。

如何明所破、第二段是從哪里開始呢？第 84 頁「此如論說：「地等勝義非大種性。」」開始算是第二段。但是第二段中我們要分好幾個，這個開始就屬於 2-1。第二段我們應該分三，2-1、2-2、2-3。2-1 跟 2-2 來說，主要就是 2-2,2-1 只是講清辯的一些說法，2-2 是真正的靜命或者靜命的弟子蓮花戒的主張。現在隨瑜伽行的中觀自續派 2-3 相當於一個結論 2-1 是從剛剛那段開始，

2-2 裏面分幾個，首先 2-2 是從第 84 頁開始，如文：

是莊嚴釋論中說，若法生等是真實有，則以能量諸法勝義真實義慧應能成立，然以彼慧不能成立，故說生等非是諸法真實中有，即彼名為勝義無生。

這裏沒有「中觀明論云」，第 84 頁倒數第五行，如文：

中觀明論云：「於真實義，由聞思修所成諸慧，一切皆是無倒心故，同名勝義，以此之義是最勝故。然有現證不現之別，彼等皆由意樂增上了知此等一切諸法皆唯無生。故言勝義無生者，即說正智者不成立彼等之生。」

從這裏開始就是第二段，剛剛第二段中的 2-1、2-2 是從那裏開始的，然後 2-3 是最後一個結論，第 86 頁倒數第二行應該是最下面快要結束「故實執境若於彼有，即能出過」，2-3 就等於總的。剛剛我們有說先分的時候第一、第二，然後 2 裏面 2-1、2-2、2-3,2-2 裏面是主要講的，2-3 是後面有一個結論出來，現在是先大綱分一下。首先前面已經分過的第一段先講一下，如文：

今初若許諸法於名言中有自相性，而除彼外，說所破事名為實有，或真實有，或勝義有，其相云何？此中若未善解執實有等執著之理，或彼如何執所破之總相。

唯依於無實等名，而說眾多若如是有有此違害，及非彼有有此能立，然終未能善解其義，故明所破極為切要。

我們這裏先就重要的關鍵字來說，最後的「故」也是一個重要的字，「故」相當於把前面當理由，後面就是所要成立，這個關係我們要清楚。後面所要成立的就是「明所破極為切要」，這個就是所要成立的。剛剛我們說分科判的時候，第一個科判就是「何為明所破」，為什麼我們需要明所破呢？理由就是這段裏面講的，這裏看得到「故」就是把前面整個當理由，然後就是這邊說的成立明所破極為切要。如果把前面當理由，前面有兩個關鍵字，一個是「此中若未善解」，然後下面「然終未能善解其義」。

現在前面第一個「未善解」會造成後面第二個「未能善解」。前面的這個「未善解」指的就是所應破，假設我們這個所應破沒有好好認的話，它的過患或者過失就講出來，所以這裏有講到「此中若未善解」，意思就是假設你沒有好好瞭解所應破的話，後面有什麼結果；假設我們好好瞭解的話，那有什麼結果。就是這兩個對比，所以若未善解什麼什麼，然後就是「若未善解執實有等執著之理，或彼如何執所破之總相」，這就是第一

個假設，那有什麼結果呢？就是下面的「唯依於無實等名，而說眾多若如是有有此違害，及非彼有有此能立，然終未能善解其義」，這就是第二個未能善解，這個等於就是它的過患。「故」，有這麼大過患的緣故，我們不可以前面的第一個未善解所應破，所以就是「故明所破極為切要」，就是這樣的一個道理。

首先我們這邊就有講到宗大師這裏有一個「或」，就是選擇，即「此中若未善解執實有等執著之理，或彼如何執所破之總相」，所以這些都是一樣的，比如這個所破的執著破的總相也好，所謂的總相指的就是義共相，因為我們所應破來說，它是不存在的，實際上所應破是不存在的，只是我們的幻覺而已。我們怎麼認這個所應破？執著心的義共相，它的印象中是什麼樣，所以這裏用總相，因為它不存在。假設存在的話是什麼樣，這是一種；另外一個，我們執著心的義共相裏面，它是什麼樣。所以我們要認這個總相，這邊認就是「如何執所破之總相」，意思就是實有的義共相。

比如我們講兔角的義共相，假設兔角是存在的話，假設我們腦子裏想兔角的話，那個時候的它的義共相是什麼樣子，以此可以瞭解，它實際上不存在，但義共相

是什麼樣，這個把它描述認出來的話，就是對。所以這邊就用總相。還有前面說另外一個就是這個執著心怎麼執著，意思就是執實有等，意思就是我們有的時候可以執實有，有的時候是執自性有，都是一樣的意思，所以執實有等，用自相有、自性有等就有很多詞。現在所謂的中觀自續派來說，他應該不可以說自性有這個詞，它用的就是實有，實有也屬於所應破這個詞，另外一個就是真有。

我們最近講宗大師《正理海》的時候講到四個特質，藏文的話有四個，中觀自續派用的是一個是勝義有，一個是真相有，一個是真實有，我們看一下《正理海》第26頁:

諸中觀自續師認為: 若加「勝義」、「真實」、「諦實」、「真實性」 之簡別，乃能破有，若不加此等簡別，縱加「以自體性」或「以自體性有」， 亦不能破。

宗大師的《正理海》開始講自續派是什麼樣、應成派是什麼樣，加簡別的時候，他們兩個就有四個差異，比如自續派來說這四個加的話就是勝義簡別，除了這四個之外，像自性自相這些不接受就是勝義的意思。所以加勝義簡別的時候中觀自續派講的跟中觀應成派講的

不同。如文：

而諸了義經中亦加有多種簡別，如同「自體」、「自性」、「以自相有」、「以自體性有」等等，「由自所成」也多有出現。

這裏有四個，前面四個等於是中觀自續派不認同的，剛剛同學念的如同「自體」、「自性」、「以自相有」、「以自體性有」這四個。中觀應成對這四個都認同。中觀自續派對於前面四個不認同，後面四個認同，這就是所應破。所以「諸中觀自續師認為：若加「勝義」、「真實」、「諦實」、「真實性」 之簡別，乃能破有」，所以這個不加的話，不能變成所破，我們有沒有破，比如說沒有加這四個，就是加前面的自體或者自性，或者是自相有，或者是自體性有，那不能破。加勝義或者加真實，或者諦實，或者真實性，這四個其中一個加的話，乃能破。所以就是這個差別。

現在這裏是講「等」，就是剛剛我們念的，即「此中若未善解執實有等執著之理」，「等」裏面如果按照，中文翻譯跟藏文不同，藏文已經確定的一個沒有變，它是一個固定的詞，中文有的時候翻譯成這個，有的時候翻譯成那個，搞不清楚。如果按照我們現在讀的藏文《正

理海》的翻譯，中觀自續用的是什麼呢？那就是勝義真實等，現在這裏用的實有等，實有在剛剛那四個當中來說，應該是第三個。本身「等」裏面，可以說四個裏面的三個把它認出來，「等」裏面我們加的不是前面的這四個，像自性等四個，所以就是「執實有等執著之理」，實際上這些都是不同的詞相同的意思，都是所應破。

中觀自續派認為執實有等其中一個的執著之理你要瞭解，或者你要瞭解義共相，就有兩個，所以這裏「或」，中間的「或」就是選擇性。你瞭解執著是如何執著的，或者執著的腦子裏的義共相是什麼，這兩個沒有差別，都是一樣的。所以就是「若未善解」，如果這樣的話會有什麼樣的過患呢？那就是下面的「若未善解」的話，後面的「若能善解」，兩個動詞是前後的因果，若未善解這樣的，就變成未能善解那樣的，即未能善解其義，未能善解什麼東西呢？如文：

唯依於無實等名，而說眾多若如是有有此違害，及非彼有有此能立，然終未能善解其義，故明所破極為切要。

「若如是有」跟「若非彼有」，現在有跟非有指的就是剛剛說的諦實有，若諦實有的話有什麼違害，若諦

實無方面有什麼能立。所以先這個諦實有沒有好好認出來的話，你怎麼破違害？那就完全沒有什麼意思，就害不到它。一樣，你各種各樣的能立和理由講一大堆，但你所要成立的這個空，或者所要成立的諦實無，你也沒有辦法成立。這邊講的未能善解的意思就是你完全沒有辦法理解，雖然看龍樹的論或者月稱等的論裏面就有一大堆講有諦實有的話，這個違害、那個違害一大堆，我們學因明的時候就有講到應成跟正因。違害就講到應成，能立就是正因，所以一大堆就講應成的邏輯，一大堆就講正因的邏輯，但這些邏輯，你違害的那種邏輯無論有多少，若你沒有認識的話都害不到它。你有成立的一大堆正因，但你沒有認識所應破的話，一樣這個也是白搭沒有用，你不會好好瞭解的意思。

「然終未能善解其義」，所以你不知道真的有沒有害到，真的有沒有成立到，所以就是「未能善解其義」。我們心裏面的唯那種真實有是不可以，真實有上面心裏面就是一個名，這個理由內心裏沒有真正明白，只是感覺裏面諦實有不可以，諸法完全是空的，這種的感覺。以這個來你也學了很多，確實一個環境造成諸法是空，這是應當的，然後真實有是完全不對的，這也是應當的。

這麼一個環境的聲音，這裏用「唯依於無實等名」，這樣的聲音完全就是，比如我們現在學佛的環境或者圈子裏面毫無疑問大家公認的樣子，心完全是依靠這個，然後沒有真正的認它，真正的執著心是什麼不碰，然後讀了一大堆論，論中有一大堆應成的推理、正因的推理。讀了半天，但是你沒有真正的知道有沒有違害，真正的有沒有成立，你完全不懂。

原因關鍵是我們把它當完全環境造成依靠的心，沒有真正的實際的內心中真正的執著心是什麼樣都沒有好好認，只是一個環境造成，這是不對的。這個判斷，只是環境造成的，像我們有的時候對三寶相信也好、對業果相信也好，都是這樣。從父母或者是整個出生的地方的環境造成的就有點相信的樣子，但這種相信是不堅固、不是真正的一種相信，所以就是這個意思。

「唯依於無實等名」，然後「而說」，我們會說很多違害，這個是應成的邏輯，能立的正因的邏輯一大堆，這裏「而說眾多若如是有有此違害」，可以把「眾多」拉到下面，眾多什麼樣子呢？就是「若如是有有此違害眾多」、「若非彼有有此能立眾多」，這兩個方面應成的推理非常多，這個說是白說的、學是白學的，實際上你

沒有好好瞭解，所以未能善解其義。所以學了一大堆，浪費的關鍵是在哪里？我們沒有結合自己內心真正的執著心，沒有真正認識、也沒有破到它，跟它相反的「非彼有」那方面也沒有成立，若是如此就浪費了我們的生命，就是學空性付出了這麼多的時間和辛苦，但也是白搭。這樣的緣故，「明所破極為切要」。

當然前面就有一個問題，現在中觀自續派認同自相有、自性有，所以你的這個除了自相有之外，另外一個你的所應破到底是什麼？這個前面還好，前面開始的時候「若許諸法於名言中有自相性，而除彼外，說所破事名為實有，或真實有，或勝義有，其相云何？」這裏與《正理海》結合的話就是那四個名字，中觀自續派除了自相有之外，自相有你是認同的，不會把它當所應破，那你的所破是什麼樣子？如果藏文的話沒有第四個真實性，藏文這裏提了三個，《正理海》中提了四個，這裏沒有第四個。這邊用的就是實有、真實有、勝義有，所以中觀自續派你們所破講的三個裏面到底是什麼？就問這句話。

問這句話的時候，首先要認所應破是多重要，這個道理就講了，這是第一段。然後現在開始第二段，就是

所應破怎麼認？首先勝義有，清辯的書叫《分別熾然論》，清辯的書中講到勝義有如何解釋，首先就講這個，這裏清辯的書引了兩段裏面現在主要是第二段那邊引的那一塊就把它當所應破，所應破中有四個名字，現在如果按照藏文來說四個中勝義有是第一個。剛剛《正理海》翻譯用的是勝義有，《正理海》用的第一個。現在《辨了不了義善說藏論》裏面來說，它就變成第三個，三個裏面的第三個。所以這邊講的詞的順序就是或勝義有，是第三個。《正理海》的順序來說就是四個中的第一個。

總的就是勝義有，這四個都是一樣的。四個中是怎麼樣的加簡別，都一樣。以中觀自續來說，這四個不管哪里解釋都是一樣。現在勝義有清辯論師的《分別熾然論》裏面怎麼說呢？宗大師引兩段，兩段中主要是後面的第二段「分別熾然云」，那個比較主要，但為了這個先是總的勝義有解釋，也是清辯論師解釋的時候，勝義有解釋的時候先講三種的解釋，三種解釋裏面的第三種與現在所應破有關系，前面第一種和第二種跟所應破的勝義有沒有關係。先總的勝義有怎麼解釋我們要瞭解。

先引《分別熾然論》的第一段，下面也有「分別熾然云」，上面這裏也引了剛剛開始的那段，現在我們講

前面那段就是清辯論師總的勝義有解釋有多種，這個解釋一下。首先我們看一下，解釋三種，第一種是前面的，如文：

其釋論分別熾然云：「所言義者，是所知故，說名為義，即是所觀，所了增語。所言勝者，是第一名。總云勝義者，謂此是義，亦是最勝，故名勝義。又勝之義，名為勝義，以是殊勝無分別智之義故。又順勝義，謂證勝義隨順慧中，有彼勝義，故名隨順勝義。」

其中「所言義者，是所知故，說名為義，即是所觀，所了增語。所言勝者，是第一名。總云勝義者，謂此是義，亦是最勝，故名勝義」是第一種解釋勝義，第二種就是「又勝之義 名為勝義 以是殊勝無分別智之義故」，「又順勝義，謂證勝義隨順慧中，有彼勝義，故名隨順勝義。」是第三個。這裏「又」這個字兩次出現，第一個「又」出現的時候是第二種勝義的解釋，第二個「又」字出現等於是第三種勝義的解釋。首先我們比較方便的瞭解的話，平常我們說有境、對境，比如勝、義兩個都把它當對境上面解釋；兩個都是把它當有境上面解釋；一個把它當有境，一個把它當對境，有這種解釋。所以總的就是三種解釋。

兩個都是把它當對境是第一種；第一種解釋是把兩個都當對境，勝也好、義也好，兩個都是把它當對境；第二種的解釋就是一個把它當有境，一個把它當對境，比如勝把它當有境 義把它當對境 兩個都把它當有境，就是勝也好，義也好，兩個都是把它當有境，這是第三種解釋。比如我們剛剛念的第一種「所言義者，是所知故，說名為義，即是所觀，所了增語。所言勝者，是第一名。總云勝義者，謂此是義，亦是最勝，故名勝義」，這裏講先解釋義，然後解釋勝，然後最終總的來說，這裏講「總云勝義者，謂此是義，亦是最勝，故名勝義。又勝之義，名為勝義」，所以勝跟義兩個都是於對境上解釋，那就是第一種。

這裏講「所言義者」，後面講「所言勝者」，然後後面最終解釋的時候「勝義者，謂此是義，亦是最勝，故名勝義」，義跟勝兩個都是具備在一起，所以就是故名勝義。我們平常講勝義諦的時候也要這麼理解，勝義諦的意思就是，比如世俗諦、勝義諦，勝義的層面就是殊勝的層面有一個對境，表面的層面也有一個對境，兩個都是真的。所以勝義指的時候，勝義諦的時候的勝義是對境上解釋，世俗諦的時候也是對境上的解釋，所以勝

跟義兩個都是對境上面的解釋。平常勝義諦的第一種的解釋就這樣來理解，當然第二種的解釋也可以。

勝義諦解釋的時候，現在這裏有沒有三種，三種中第三種是所應破有關系，前面的兩個與所應破沒有關係，前面的兩個與勝義諦有關系。你們應該瞭解，我們會說諸法是不是勝義有？沒有，是勝義無，就講這個。諸法中有沒有是勝義的？不是沒有說有跟無，而是是勝義有沒有？剛剛是有沒有，勝義有勝義無，那個角度來說諸法是勝義無。現在是是不是的角度，是勝義，有沒有那樣呢？有。所有的勝義諦的法，它就是勝義。所以勝義就是勝義有跟無的時候有用，然後另外是勝義諦的時候也有用，所以有兩種。就是一個道理的角度來說有兩種，但是詞解釋的時候就有三種。

勝義這個詞解釋的時候，三種中前面兩種跟勝義諦有關系，後面的第三種解釋跟勝義諦沒有關係，它跟勝義有有關系，這個我們要瞭解。現在我們看第二種，第二種的勝義把它當有境，義把它當對境，那種來解釋。這裏我們看一下，就是「又勝之義」，他就是勝之義來解釋勝義，沒有說又是勝又是義，就把它以勝之義來解釋，不是說又是勝又是義，那種的話不教勝之義。現在

是勝之義來解釋，就是勝的義。勝的義的話就是等於勝先認出來，然後它的義。

現在這裏講勝的義如果這麼解釋的話，所謂的勝指的就是無分別智，它的義的意思就是它的對境，所以現在是說「又勝之義」，勝之義我們怎麼解釋呢？「名為勝義，以是殊勝無分別智之義故」，為什麼勝之義？因為無分別智的義，比如說空性，它是不是勝義，那勝義我們怎麼解釋？勝之義所以叫勝義。空性為何勝之義，因為無分別智是勝，它的對境所以叫勝之義，所以這是第二種。就是把勝當有境、把義當對境，這是第二種。第三種就是下面的解釋，那就是聞思，即「又順勝義，謂證勝義隨順慧中，有彼勝義，故名隨順勝義。」應該這麼理解，本身聞思修，但這個聞思修的修也是把它當分別心，就是分別心的那種，就像加行道，還沒有見道之前都是以分別心來修的。

這裏就是所謂的智慧，慧也是講分別心的那種階段，首先勝義是什麼意思？勝義就等於隨順勝義的意思。剛剛講勝義是勝之義，現在勝義的意思就是順勝義就是勝義，順勝義的角度來說勝義。如果是順勝義的話，所謂的有法是什麼呢？有法就是分別心，本身就是理智，就

是我們聞思，當然就是分別心的理智，修的時候還沒有現證之前都是邏輯推，有這種想法，現證的時候沒有這種想法。

現證的時候沒有比量、沒有邏輯，我們的邏輯或者理智完全是分別心的階段。現在這裏所謂的慧就是聞慧、思慧、修慧，而且修慧也是把它當成分別心的階段，所以我們把它當有法，這裏用「謂證勝義隨順慧中」，其中有一個慧，這個慧是證勝義隨順的。這邊證勝義指的就是無分別智或者現證，聞思修理智的階段或者分別心的階段，實際上它是跟無分別的現證是順，所以說證勝義隨順。我們倒回來說，剛剛講到勝義的解釋是順勝義，順勝義的話，所謂有一個有法，它叫順勝義，那個時候的勝義指的就是無分別智，就有一點像算是勝義實際上是順勝義，順勝義裏面的勝義指的是無分別智，所以相當於對這個有點讚美。

分別心的階段對空性的分辨，為它讚美，你雖然分別，雖然你還是有點分別心，但是你是往無分別智那邊走的。順勝義，等於就是讚美。所以對我們平常說的勝義量，有的時候叫理智，有的時候叫勝義量。所謂的勝義量也好，所謂的理智也好，這些是邏輯推，分別心的

一個階段，但對它我們還是叫勝義。我們說理智觀察的時候找不到，所以我們叫勝義無。

勝義無解釋的時候，勝義量或者理智觀察的時候最終找不到，那樣解釋的時候的理智肯定是分別心的階段，所以對這個分別心我們也叫勝義。勝義中無，這個分別心也是理智，所以對這個理智分別心，我們也叫勝義中無。所應破的時候就是第三個階段的勝義，第三個階段的勝義實際上是對分別心說的，但對分別心為什麼叫勝義呢？我們解釋隨順勝義就講勝義，為什麼它叫隨順勝義？它跟一般的分別心不一樣，它是往無分別心走的那種的東西，等於就是對它讚美的樣子。看起來就有點怪，看起來勝義有點講無分別智的感覺，但它還是分別心上面說的。這邊有點複雜，應該是這樣。

勝義我們怎麼解釋呢？隨順勝義就叫勝義，為什麼叫隨順勝義呢？先要認出來有法，它叫隨順勝義，這個有法是對法的實相上面，到底法在哪里，實際上它在哪里，那樣一個分辨的分別心，差的話就是聞思的階段，好一點的話就是修的層面，但還是在分別心的層面。那種智慧就把它當有法，那種的智慧把它當有法的話，它叫隨順勝義，為何？因為它雖然是分別，但後面還是無

分別，就是那種意思。所以隨順勝義或者隨順無分別智，現在這裏有沒有用「故名隨順勝義」，對誰名隨順勝義呢？這樣的聞思修的分別心的層面，那個把它當有法，它叫隨順勝義，為何？它有勝義，這裏說有彼勝義，意思就是它將有這個勝義，應該前面是理由。

「謂證勝義隨順」是理由，所以我分「謂證勝義隨順」是理由，慧是有法，但這個慧裏面我們把它分析的話，聞慧、思慧、修慧。思慧中把分別心的那個層面拿出來，就是一起，無分別心不要加進來。就是聞思修的分別心把它當有法，那個把它當慧是有法，為什麼它有彼勝義、為什麼它將有彼勝義？因為它一直會往前走，一直會謂證勝義隨順、一直會往前走，所以將有勝義、有彼勝義。它一直往前走、它將有勝義無分別智慧出現的緣故，就叫隨勝義。

我們用什麼比喻比較好呢？我以前用透過分別心來滅分別心，我們密乘講從貪心生起滅貪心，從貪心生出來就是滅除貪心，貪心的本性來滅貪心，這是密法無上密的特質。像從樹生出來的蟲子就吃掉樹，就是那種比喻，密乘的時候就有這種比喻。當然這個有點像是，目前我不知道用什麼比喻，比如我們聞思修對法的實相

對它到底是什麼，我們一直分別，但這個分別就一直去除分別，就把我們帶到無分別。所以就是分別心修的時候分別心慢慢提升的時候等於就有滅分別心的作用。用什麼比喻比較好，我也是搞不清楚。所以它有這個作用。證勝義隨順就是這個意思，我們不要誤解為修分別心應該是分別心越來越多，越來越分別越來越執著的樣子，不是。分別心修的結果就是滅除分別心，就是沒有分別心，就是無分別心就出來了，就有這個作用。

證勝義隨順的意思就是，它將會變成證勝義，所謂的證勝義的意思就是無分別智，跟它隨順，它就往無分別智上走，這樣走的緣故，它不會很久，很快就有勝義，就是有彼勝義，所以可以說故名隨順勝義，對誰？就是聞思修的理智分別心的階段。這裏我們已經瞭解，《分別熾然論》的第一段是對總的三種勝義解釋。下面開始第三個跟我們現在所應破有關系，這是宗大師的話，「三中後說，是此處義。」這三個裏面的第三個，「後」就是第三個，這個與現在我們的所應破有關系，意思是「後說，是此處義。」為此宗大師再引這個，下面引的時候我們可以看出第三個是怎麼理解。

【2017 辨了不了義善說藏論 091】

上節課講到第 84 頁《分別熾然論》第二段，這段特別對有境方面講勝義。

《分別熾然論》前面那段是總的講所謂的勝義這個詞解釋的時候，有不同的解讀，比如兩個都把它當對境或一個對境、一個有境。第一種，像「勝義」兩個字，都是於對境上解釋；第二種，「勝」把它當有境方面解釋，「義」把它當對境方面解釋；第三種，「勝」也好，「義」也好，兩個都是從有境方面解釋。

有境方面解釋之後，對於所應破解釋的時候我們要明所應破，我們平常一直說要破勝義中有，所謂的勝義怎麼解釋？就是三種裏面的第三種，有境跟對境，勝跟義都是有境方面解釋的。若是如此，現在這個是第三種。所以《分別熾然論》第二段就特別認三種中的第三種，這個跟所應破有關系，所以把它連接起來。前面引完之後，然後就是：

三中後說，是此處義。

「後」就是三個裏面的第三個。這是宗大師的話，

宗大師對於這三個中的後面的第三個認「此處義」，我們現在講所應破的時候跟勝義有關系，為何？因為看清辯的《分別熾然論》中第二段就引了，中間是宗大師的話，「三中後說，是此處義」這句話是宗大師的話，然後為了這個理由就引後面的《分別熾然論》。後面的《分別熾然論》就相當於前面「三中後說，是此處義」的理由。但我們看一下宗大師的話，就是下面引完了之後的那段話，平常抓宗大師的話比較重要，我們看《分別熾然論》後面那段引完了之後，宗大師有什麼樣的話，如文：

此中亦許觀擇勝義所有理智，非唯聖人後得理智。

這段話是宗大師的話，我們要瞭解，意思就是透過《分別熾然論》第二段我們可以理解一個道理，什麼道理？即所應破中講的所謂的勝義中有我們要破，所謂的勝義解釋的時候通常是聖者的智慧方面解釋，聖者的智慧方面解釋的話就沒有解釋成凡夫的分別心的階段。聖者的有境的勝義，相當於無分別心現量。現在凡夫的階段，還沒有現證，所以它不是現量無分別心，還是分別心的階段。分別心的階段的話相當於，比如說加行道道，加行道道以下就是凡夫。加行道的時候，雖然行者對空

性止觀雙運的功夫常常打坐一直入定，就是止觀雙運常常入定，但這些還是分別心的階段，還是有「因為」、「所以」的那種推理，不是赤裸裸的現證的階段，與空性中間還是有距離。

這邊專門用了一個詞「觀擇勝義所有理智」，應該就是平常我們所謂觀法的勝義方面的究竟的實相，勝義的觀者，這裏也可以講理智，就是透過理來也可以觀，就是觀擇勝義，觀的地方是法的究竟的實相勝義，那樣的一個理智，就是所有理智。「所有理智」這個詞在藏文中看不到，應該是觀勝義理智，現在不單單「非唯聖人後得理智」，不只是聖者他們的現量這塊，凡夫也可以說比量，但根本定的時候不算是比量，應該算是再覺識，但還是分別心。

比量的後續是分別心，「此中亦許」的「亦」包含的不只是聖者的智慧，凡夫的智慧中觀自續派他們所謂的所應破勝義裏面講的不只是聖者的智慧理智，連凡夫的也要包含，所以就講這個。宗大師講第二段《分別熾然論》就是這個道理。我們看一下前面的解釋，前面《分別熾然論》中那段話，如文：

勝義有二。一謂無作行轉出世無漏，永無戲論。二

謂有作行轉，隨順福智資糧，世間淨智，有諸戲論。今即以此為宗差別，故無過失。

這實際上是跟他宗諍論當中答復的一個階段，所以「故無過失」，這個諍論我們沒有必要看。前面那段話是清辯論師的答復，他講這個道理之後說「故無過失」，我沒有問題，前面這個是他自己的想法，自己的想法中勝義就變成所應破中講的，所謂的勝義就解釋成兩個方面，這裏講的就是「無作行轉」、「有作行轉」。

「無作行轉」就是因為中間沒有必要經過邏輯，中間沒有必要經過義共相，也可以說中間沒有必要經過「因為、所以」猜的樣子，因為它是現證，所以就是「無作行轉」。

「有作行轉」等於中間透過「因為、所以」這種邏輯，一樣，邏輯的階段肯定是猜的一個想法，所以肯定是義共相，這個就叫義共相。當然以邏輯推肯定有義共相，有可能我們會想理智是不是必須要，要不要變成分別心？這個是看如何解釋，因為理智的「理」有時候解釋成邏輯推理的角度，就需要分別心。如果「理」不是把它解釋成邏輯推理，它就像如理的那種，應該是「如」的意思。

道諦的時候，苦集滅道的道諦的四個特質「道如行出」那個時候有沒有如理的「如」？這個理有時候是合理或者如理，那樣的話就是正確的意思，當然現量就更正確，現量是不是理智？當然沒有什麼可問的。所以理智就看從什麼角度來解釋，有的時候可以像宗大師的一句話中講到聖人後得理智解釋的時候，聖者的現量也是說理智這個詞，所以現量上面也是用理智這個詞。

理智未必是以邏輯推理來解釋，現在這裏就可以理解，就是無作行轉跟有作行轉。無作行轉是聖者出世間無漏的那種，這裏講到無漏的「漏」的時候，有的時候也解釋為煩惱方面，有的時候解釋有漏無漏的「漏」就把它當成分別心跟無分別心來解釋。所謂的分別、無分別的分別就有點相當於主觀，不是客觀。分別這個詞解釋的時候不是現證，而是自己的主觀有一個看法，所以就是分別、無分別。

有的時候有漏無漏就是有分別無分別的意思，這邊講的就是無分別的意思，即「出世無漏，永無戲論」。戲論指的就是義共相，沒有義共相，這個就是現量。另外第二個就有講到有作行轉就是隨順福智資糧。隨順福智資糧指的就是相當於資糧道、加行道的階段，它相當

於道諦，真正的道諦是見道以上的。舉例，《宗義建立》我們都學過，其中講毗婆沙宗、經部宗階段講到資糧道、加行道階段，主要是資糧道階段，累積資糧都是放在那個階段，然後有的時候加行道後面或者加行道開始的時候就是一座成佛了，前面都是累積資糧，所以累積資糧沒有累積好，就是剛累積的一個階段，後面已經累積好了，所以一打坐就成佛了。

跟這種道理有點相似，現在資糧道跟加行道或者凡夫的階段，他正在累積資糧當中，還沒有累積好，就是那個方面表達。實際上像唯識以上的大乘的佛教徒，就是跟毗婆沙宗、經部宗小乘的佛教徒不一樣，因為我們說的是第一個阿僧祇劫的資糧，就是資糧道跟加行道；第二大阿僧祇劫的資糧就是初地到七地；第三大阿僧祇劫就是八九十三地。對資糧道跟加行道那邊還是要加強資糧方面，這是我們大家都認同的。

因為從資糧道到加行道的詞也容易理解，就是一個準備的感覺。資糧道就是累積資糧，加行道的加行就是一個準備，正在準備就是沒有累積好資糧，所以就用隨順福智資糧，它對福德方面的也好，智慧方面的也好，資糧累積得還不夠，所以正在累積資糧，就是隨順福智

資糧的意思，這相當於還沒有到見道的意思，這句話就是這個道理。然後世間，當然它不是出世間，「世間淨智，有諸戲論」戲論就是義共相。「今即以此為宗差別」就是我們現在有加勝義簡別，意思就是我們有加勝義。勝義分兩個，無分別心方面跟有分別心方面，兩個方面的理智，這兩種的理智，那樣的勝義簡別，差別是簡別的意思，加了這個勝義簡別的緣故，我沒有過失，意思就是我沒有講全部把它否定，而是加勝義簡別來否定，所以我沒有過失，如文：

今即以此為宗差別，故無過失。

《分別熾然論》中就是這麼一個答復，答復中宗大師說現在特別強調分別心的理智方面，不是講無分別心，當然兩種都是所應破講的時候的勝義，就是兩個都有，無分別心裏面都有。像入定，空性入定我們叫無漏根本智，無漏根本智無分別心也是這樣。我們以邏輯推一直尋找法在哪里的究竟實相。以中觀應成來說，施設義找得到嗎，在哪里？就這樣一直找，就是一直分一直找的分別心的階段，這也是屬於所應破裏面的勝義。現在一直強調那個，就把它當成所謂的所應破講的時候的勝義。「由是因緣」，已經瞭解前面講的整個《分別熾然論》，

現在宗大師說所謂的勝義中無如何解釋，如文：

由是因緣，中觀諸師與餘宗師，觀事有無，云於勝義無彼事者，義謂於觀勝義智前，無有彼事，云彼非有。

這裏就有一個，裏面應該加一個「是」或者「則」，即「無彼事者」，這個把它變成有法，然後「義謂」是關鍵字，意思是什麼呢？「義謂於觀勝義智前，無有彼事，云彼非有」，現在所謂的勝義已經認出來了，所謂的勝義認出來的話，現在只有「觀」這個字不夠加強的感覺，應該就是「觀勝義智前，無有彼事」，勝義無的意思是什麼？觀勝義智的智慧的前面沒有，這是勝義無的意思。

所謂的勝義無，講諸法是勝義無的時候，所謂的勝義就是這裏用的「於觀勝義智前，無有彼事，云彼非有。」就像《心經》講的「空中無色無受想行識」，《心經》中講的當然就是聖者修道入定的聖者。一樣的道理，我們分別心的觀察，就是分別心一直觀察到底這個法有沒有在它自己那邊成立，現在中觀自續來說它是不是獨立成立的，不是以無害心安立而是不是自己成立，那樣找的時候找不到，那樣查的時候是分別心，那個就是現在這裏講的「於觀勝義智前，無有彼事，云彼非有。」那個

觀勝義智查的時候沒有了，所以「於觀勝義智前，無有彼事，云彼非有。」這個就叫勝義中無，勝義中無就是這個意思。

現在這裏講的就是，中觀諸師跟餘宗師，其他的宗義者跟中觀中間，這裏中觀是指中觀自續的立場，他們認為真正的中觀師變成他們一樣的想法，唯識以下就是毗婆沙宗、經部宗，其中間有差別，他們中間觀察或者辯論的時候，就是諸法是勝義中有、勝義中無。中觀就說勝義中無，勝義中無的勝義的意思是什麼呢？觀勝義之前，就這個意思。尊者最近常常引的《入中論》的三個偈頌，這個以後拿出來講。

●互動答疑

學生問：這裏面提到「此中亦許觀擇勝義所有理智，非唯聖人後得理智」，其中提到「後得」二字是不是指後得位？

仁波切答：是的，這麼理解，相當於觀察的時候就比較像我們坐下來談談，面對世俗諦的法好好看看觀察一下，就是那種意思。

學生問：如果是後得位的話，那前面講的「觀擇勝義所有理智」就沒有問題，因為它包含凡夫的比量，以及聖

者在後得位的時候的分別心，就沒有問題。

仁波切答：不是。應該這麼理解，現在這裏講的理智就是後得的時候我們講如幻化的現量，根本智的時候就是如虛空的智慧，兩個智慧，兩個智慧等於都是無分別心，如幻化的那個智也把它當成後得智。平常後得智認的時候，馬上就想成如幻化的那個智現量。

（答疑結束）

剛剛講的是尊者最近常常引的《入中論》中的三個偈頌，我們沒有找出來沒有關係，重點就是第一個偈頌裏面講的時候就把根本定中聖者的智慧，就是真正看到法的究竟的實相，這樣的一個主張為基礎來討論的。現在這邊也是假設勝義中有的話，最終就可以說根本定可以看到，或者說後得智也可以看到，本身就是聖者就要看到，跟它隨順的也一樣。分別心的凡夫的階段也要看得到，這些是一樣的道理。

勝義中無的意思就是，真的有看到的這種能力的就是勝義，這種的有境就是勝義。有的時候有的格西說「這是勝義的格西」或者「勝義中的格西」，意思就是了義的格西或者勝義中的格西，藏文中有這麼解釋，意思就是可能他沒有考格西，沒有表面上的考試或者供養大眾，

那種儀式什麼都沒有，但他們學的比考格西的更對經論通，那個時候我們說勝義中的格西，勝義中的意思就是真正的意思。現在就是講假設有自性的話，假設可以找到的話，那就是真正的它要找到，真正的究竟查的時候要查出來，究竟查的時候，查者本身要有一個要求，所以就是查者有境的要求，對此我們解釋勝義。「勝」跟「義」是對有境方面的一個要求、一種解釋，然後它查到的話，就算是自性有或者勝義有，如果它查的時候沒有的話，那就不對了，就是這個意思。

到這裏就相當於清辯論師的書中所謂的所應破認出來大概就是這樣，除了這個之外，沒有別的更清楚的，就是下面宗大師說的，我前面是這麼說的，清辯論師的書中看不到。還有他的弟子叫智藏論師，下面就是靜命的《中觀莊嚴論》裏面也沒有看到，包括它的自釋。《中觀莊嚴論》跟自釋等於就是靜命的書，下面宗大師研究的時候，蓮花戒的《中觀明論》就可以看到一些東西。

關於中觀自續的所應破上面，清辯論師《分別熾然論》提出來大概是這樣，它的弟子也沒有，清辯的已經結束了。下面靜命《中觀莊嚴論》跟中觀自釋也不太清楚，他的弟子蓮花戒的《中觀明論》中有看到一些，所

以宗大師一直看整體中觀自續的祖師的書，一直看關於所應破方面有沒有明確的講清楚，如文：

此師論中除此之外更無明說。

「此師」就是指清辯，因為《分別熾然論》的造作者就是清辯，他的論中除此之外，剛剛前面引了兩段，主要是剛剛下面這段，除此之外其他不清楚，然後他的弟子智藏也寫了《二諦論》，那個裏面也不清楚。然後看別的，就像靜命的《中觀莊嚴論》和《中觀莊嚴論》的自釋，那些裏面也不清楚，現在看《中觀明論》，如文：

中觀明論云：「於真實義，由聞思修所成諸慧，一切皆是無倒心故，同名勝義，以此之義是最勝故。然有現證不現之別，彼等皆由意樂增上了知此等一切諸法皆唯無生。故言勝義無生者，即說正智者不成立彼等之生。」

《中觀明論》是蓮花戒大師相當於靜命的弟子的書，他的書中講什麼？宗大師看他的書中的講法，第 85 頁就是宗大師的話，先不看《中觀明論》，宗大師對這個怎麼解釋我們先看一下，如文：

此說三慧，由境是勝義，故皆假名勝義。由以正智不成其生，故說由彼意樂增上名為無生。二無我義，由

具正理名之為勝。樂斷障者，為證此故而發希求，及是無倒勝智境義，是故說為真實勝義。

這邊有講到「此說」，就是《中觀明論》說到什麼的意思。「此說」下面的「故說」也是《中觀明論》中說到什麼，然後下面也有一個「故說」，這裏就有三個「說」。首先這邊要瞭解一個道理，真實勝義跟假名勝義，勝義分兩個，假名勝義跟真實勝義，如果有境方面解釋的話，也是有真跟假，對境方面也有真跟假，這個《宗義建立》中有學過，重點就是對境方面就像苗芽自性無 那個是真正的勝義 自性無的苗芽就是假的勝義，對境上來說。有境上來說，無漏的無分別心的根本智就是真，分別心的就是假。

所以，對境方面也有真假，有境方面也有真假，就是這樣的道理。以勝義而言，如果我們對境方面跟有境方面解釋的時候，那就是有境方面跟對境方面這兩個相對來說，如果對境來說它是真，有境方面是假，以對境來安立有境方面就是叫勝義，實際上還是以對境為主。所以有境是否正確就是它看的或者它想的對境是否合理，就是對境為主。勝義真跟假解釋的時候，假就好像先有真，然後由這個名稱出來的時候就叫假名，假名就

是這樣的意思。

首先，我們要瞭解勝義就是真跟假上面，就是這個道理。我講的兩個你們應該聽懂了吧，以勝義而言，一是對境上面有真假，有境上面也有真假。另外一面，對境跟有境來說，對境是主要，有境就相對來說它是假，整體就是這個道理。這邊宗大師講到前面這段《中觀明論》中就有說到三個內容，第一個內容就是「此說三慧，由境是勝義，故皆假名勝義。」意思就是聞思修的三個智慧，都是有境，相當於一個假的勝義，理由就是它是假的話，針對真的後面那個假的名出來。

前面真的就是「由境是勝義，故皆假名勝義」，意思就是它的真的那種勝義就是對境這個境，由對境是真勝義故皆假名勝義，對誰假名？對有境的三種智慧聞慧、思慧、修慧，這三個智慧方面我們假名勝義，怎麼假名？它的對境是真正的勝義的緣故，對它也是一個假的名字安立，這就變成是假名，所以就是這樣的一個道理，這就是說假名。

另外這裏有講到「由以正智不成其生，故說由彼意樂增上名為無生。」所謂的勝義中無或者勝義中無生，這個勝義指的就是勝義智，正智不成其生，我們的根本

智最後找不到它的生，所以稱它為無生，無生的意思不是完全否定生，而是勝義中有境的根本正智沒有找到生，從那個角度說是無生，這個是什麼裏面說的？就是《中觀明論》裏面說，所以「故說」，這是一個。第三個就是兩個無我，補特伽羅無我跟法無我，這兩個也叫真正的真勝義，為何？第一就是前面說的。

「二無我義 由具正理名之為勝」這是第一個理由。第二個理由就是「樂斷障者，為證此故而發希求，及是無倒勝智境義」，等於我們想斷煩惱障、所知障那樣的希求的人也好，真的生起無倒智慧也好，最終看到的都是二無我。「樂斷障者」就是想斷除障礙的希求，就是我不想有障礙，我想真正的沒有障礙的時候就看到一個對境，有這樣追求的一個人，他真正的追求，最後求到的就是二無我。一樣，開智慧這個方面，他想開的時候也看到這個，相當於斷跟證的意思。想斷的人最後所斷沒有的時候就看到這個。想智慧的人，生起智慧的時候也是找到的就是它，它是最終的一個東西，所以叫「義」。

現在是兩個方面解釋，一個是勝方面解釋，一個是義方面解釋。義的意思就是最終的意思，最終是兩個角

度：你想斷障時候的最終和你想得證時候的最終，就是斷跟證。你想斷除所有的障礙的最終，你想得證最後智慧證悟時候的對境，那兩個方面的最終等於就是有點像自性法身跟智慧法身。自性法身相當於就是斷，智慧法身相當於就是證。不管自性法身也好，還是智慧法身也好，最終看見的就是空，最終顯現的就是空，這就是義，所謂的義就是這方面解釋。

勝方面解釋就是「由具正理名之為勝」，這個應該怎麼解釋，這裏用「理」有點怪，應該這麼說，就是可不可以的那種意思，剛剛道諦的「道如行出」的「如」怎麼解釋？「如」就是契合真理，應該這麼解釋。「如」相當於斷顛倒或無明結合，「道」就好像從輪回的苦那邊離開的一條道路，從輪回的監獄或者苦海離開的一條道路，這個道路可以從那邊離開，就是道的意思。道相當於跟苦諦有點對立。離就相當於跟集諦對立，主要是集諦的根薩伽耶見也就是無明，跟這個對立，就相當於我們的執著、我們的無明完全沒有道理，現在我要走，我有道理。「如」對立的就是集諦，集諦主要是薩伽耶見執著心，跟這個對立的意思，所以完全有道理。

剛剛講的「勝」的意思就是這裏用的「由具正理名

之為勝」，其中的「具」就是反的來說，沒有具備沒有正理，完全有道理、太有道理，那樣的緣故就是勝、殊勝，應該這麼解釋。現在對二無我，有法是二無我，我們為何叫它勝義，為何叫勝？因為「由具正理名之為勝」。為何叫它義？那就是兩個方面，斷方面也好，證方面也好，最後還是它，義就是最終的意思，這個就是勝義，這兩個就是真正的勝義，即「是故說為真實勝義」，所以這樣的道理。

現在這些道理不是宗大師說的，宗大師說透過這種邏輯就解釋真勝義，這是《中觀明論》中說的，所以這裏「是故說為」，這邊有一個理由，然後後面就說為真勝義。現在是《中觀明論》中用這種理由來解釋真勝義，就這個意思，所以《中觀明論》中說的這三個內容，看一下前面《中觀明論》，也可以把它分成三段，像剛剛宗大師一樣的我們把它分成三段，「於真實義，由聞思修所成諸慧，一切皆是無倒心故，同名勝義，以此之義是最勝故。」理由就是這裏，就是一切皆是無倒心故同名勝義，所以這個同名勝義，它主要是對境那邊，無倒心，它的對境是合理，沒有顛倒，甚至可以說它的對境是勝義，所以稱它勝義。「以此之義是最勝故」，也可以

說「以此之義」是它的對境，它的對境是勝義的緣故，所以最勝故。「此」指的就是這三種智慧，「義」指的是它的對境，所以它的對境是勝義的緣故，這三個就叫勝義。這是前面這段，對境勝義所以叫它勝義，就是這個道理。然後第二，就是中間這段話也是接著上面解釋，如文：

然有現證不現之別，彼等皆由意樂增上了知此等一切諸法皆唯無生。

等於修慧那邊有兩個，也可以說見道以上的無分別心等於修慧。加行道的階段分別心這個階段也是修慧，修慧那邊當然就是有差別，有的是現證，有的不是現證，無論如何等於都是有境的勝義，所以就是「彼等皆由意樂增上了知此等一切諸法皆唯無生。」現在所謂的生否定的不是完全是我們的生，我們的生是勝義量，勝義量中包含剛剛說的聞思修慧。修慧裏面包含無分別的現量，所以這裏就是「彼等皆由意樂增上了知此等一切諸法皆唯無生。」等於諸法無生指的就是前面的那些勝義量，從那個角度說無生，不是直接沒有加這種勝義簡別，直接否定生嗎？接著，如文：

故言勝義無生者，即說正智者不成立彼等之生。

就是這個道理，這些理智找不到生，所以就說勝義無生。勝義無生就是指我們已經安立了，假名的勝義就是這三種智慧，所以「正智者」就是指這三種智慧，這裏主要字面上講兩個，含義上講到比如剛剛講的把對境當真勝義，有境剛剛宗大師解釋的時候「故說」分三個，本身就說有三個，前面兩個相當於有境，後面第三個相當於對境。對境的這個生，前面的《中觀明論》沒有直接這麼解釋，但含義中有這麼說，所以宗大師講的「說」就是這個意思，還有就是字面剛剛我們看到的「以此之義是最勝故」，就有這麼一句話，其他好像看不到，在《中觀明論》裏面，大概是這樣。

剛剛我們講的是《中觀明論》中的，其中跟前面的《分別熾然論》有什麼差別呢？應該這麼理解，前面講的就是所謂的所應破勝義中有，就是我們講到《中觀明論》，《中觀明論》跟前面《分別熾然論》中間有什麼差別，前面《分別熾然論》中有講到所應破的勝義中有的勝義中，所謂的勝義，只有有境方面解釋，特別第二段的《分別熾然論》為主，前面總的所謂的勝義是怎麼解釋主要是後面那段，後面那段解釋的時候就看到剛剛有一段話，「故無過失」就是這樣的一個答復，那個時候

就講所否定的這個是有境的，就是有境的勝義分兩個，有漏跟無漏，或者世間跟出世間，那樣的有兩個。而且現在是勝義的簡別有加的緣故，沒有過失，所以它把所應破以有境來解釋，這個非常明確。

《中觀明論》解釋的時候也不只是有境方面解釋，對境方面勝義也有解釋，比如特別這個對境勝義為主，然後有境上面勝義這個詞就出來了，有境方面勝義這個名字是屬於假名而已，不是真名，所以《中觀明論》中我們感覺出來跟前面的《分別熾然論》不一樣，就是兩個方面都可以用勝義，而且對境方面是主要的，就是這麼解釋。下面接著，這個好像《中觀莊嚴論》的解釋裏面的一些說法，如文：

是莊嚴釋論中說，若法生等是真實有，則以能量諸法勝義真實義慧應能成立，然以彼慧不能成立，故說生等非是諸法真實中有，即彼名為勝義無生。

《中觀莊嚴論》是靜命論師的書，《中觀莊嚴論》的解釋稱莊嚴釋論，這個不是靜命論師自己的書，靜命自己的書前面說了，並不清楚。前面我們有看到叫自釋，前面剛剛我們念的那段「中觀莊嚴論及自釋中亦無明說」，下面這個就不是自釋，下面有可能就是，造作者

是誰我不太確定，有可能是蓮花戒，肯定是靜命論師的弟子們造莊嚴論的解釋，不是靜命論師自己的自釋，那個裏面的說法跟前面有點像，所以用「如是」。

「如是」這個詞的「如」指跟什麼相似呢？跟前面《中觀明論》中說的相似，《中觀莊嚴論》的解釋的論中也是這麼說，有相似的地方在哪里？就是所應破勝義解釋的時候，有境方面解釋、對境方面也解釋，重要的意思我就漏了，剛剛我們說《中觀明論》中說的不只是單單勝義的意思可以說有境跟對境，現在是說所應破的時候的勝義也可以解釋有境跟對境兩個方面，現在是所應破的時候的那個勝義，所以我們要瞭解所應破時候的勝義。現在下面這裏可以看得到，如是這個詞可以看出前面宗大師說的就是所應破那裏講到有境的角度勝義，有講到可以說所應破的勝義，對境的角度也可以說所應破的勝義，兩個方面都可以解釋。如文：

如是真實，亦指理智，由彼增上名無自性，非名言識。或指真實性體，觀真實相亦無所有。是莊嚴釋論中說，若法生等是真實有，則以能量諸法勝義真實義慧應能成立，然以彼慧不能成立，故說生等非是諸法真實中有，即彼名為勝義無生。

首先，「莊嚴釋論」是主語，「說」是謂語，然後前面整個都是受詞 前面受詞裏面有兩個內容。兩個內容，對於真實，比如我們說諸法是真實中無、諸法是假的、諸法是不真實是真實中無，如此解釋的時候所謂的真實就變成所應破時候的一個真實，所應破時候的真實的解釋有兩種，第一就是前面，後面就是「後」，所以就是真實中無那個真實解釋就有兩種，一個是有境方面解釋，一個是對境方面解釋，那樣的兩種方面解釋，在哪里說呢？在《中觀莊嚴釋論》中說，所以我們看這個真實，然後對這個解釋「亦指理智」，就是把它從理智方面，是不是就是有境。下面說「或指真實性體」，這就是對境。

真實可以從有境方面解釋，可以從對境方面解釋。比如以苗芽來說，苗芽是真實中無，苗芽有境方面大家容易理解，有境方面就是苗芽觀察的時候，理智的眼前看不到它，這個就勝義量或者是理智的眼中找不到它，這個就是真實中無，所謂的真實就是理智，找不到它，那就是真實中無。對境方面解釋的話，就是理智觀察的時候，對境那邊法的究竟的實相當中沒有這回事，究竟的實相那邊好像什麼都是沒有，所以實際上這兩個很像。

有境理智的眼前沒有跟對境那邊一直找的時候也沒有，這兩個實際上是很像的，所以就是「或指真實性體」那樣然後解釋真實中無。

真實中無是兩種方面解釋，先看前面第一種。「亦指理智」就是真實把它當理智，後面「由彼增上名無自性」，從這個角度來說完全就是沒有，然後名言的有境的心識，它的當中才有的，非名言識。名言識的角度不可以說它沒有，它還是有，所以這個是一個真實中無的一個道理，另外一個真實中無的道理怎麼解釋？它是對境方面解釋，就是「指真實性體」，然後「觀真實相亦無所有」，真實那邊看的時候確實是完全沒有，什麼都沒有。觀真實相亦無所有，就是全部沒有，那種也可以解釋真實中無，這是對境的角度來解釋。

兩個角度解釋的那種說法，在哪里說呢？現在是莊嚴釋論中說，說的時候宗大師有一句話，前面是加「如是」，「如是」的意思就是《中觀明論》中已經說了對境跟有境兩個方面解釋勝義，現在這邊前面這個是勝義，勝義是對境方面解釋、有境方面解釋。現在是真實指有境方面解釋、對境方面解釋，所以如是要解釋相同的地方，這個如是從這裏要瞭解，所以《中觀明論》中說的

跟中觀莊嚴釋論裏面說的要有一個相同的地方，就是有境方面也解釋，對境所應破是有境方面解釋、對境方面也解釋，兩個方面解釋，這樣它們兩個是相同，但不相同的地方在哪里呢？

就是前面是所應破勝義這個角度來解釋，勝義中無。後面的中觀莊嚴論釋那邊就是真實中無，以真實來解釋的，實際上是一樣，真實中無跟勝義中無是一樣。宗大師研究分析的特別細，就看《中觀明論》是勝義中無那個解釋的時候是這樣。中觀莊嚴釋論就是真實中無，對那個解釋成那樣，就是非常細的解讀。

●課後答疑

學生問：這裏提到二無我義，從自續派的角度來說，《宗義建立》中講二無我不許人無我是勝義諦，為何會講二無我？

仁波切答：這個確實是，怎麼解釋呢？有的時候就把像聲聞獨覺菩薩這三個都是往自己追求的菩提的果位走的時候需要修二資糧，智慧資糧修的時候就會用勝義諦，那個角度，不是真正的勝義諦的意思。像補特伽羅無我來說雖然不是勝義諦，但有一種稱呼就是像聲聞跟獨覺為了自己的菩提解脫的果位追求的時候，也需要累積福

德資糧跟智慧資糧，當然對此也有諍論，就是福德資糧跟智慧資糧只有大乘，但這是辯論的方面沒有關係，也有用這些道理。無論如何相對肯定有，也需要一個福報，沒有福報不可能會修成功。也要有智慧方面，這個是最重要的。三學必須要的，智慧是不可能不重視的。一樣為智慧協助的福報也必須有，所以聲聞跟獨覺走的時候智慧方面就叫勝義諦，福德方面修的時候就是世俗諦這個詞，從這個角度來理解。」

【2017 辨了不了義善說藏論 092】

上節課講到第 85 頁第六行。

現在前面是蓮花戒論師的《中觀明論》，再前面是清辯的《分別熾然論》，第三個就是《中觀莊嚴論釋》，我們現在對比的就是前面的《中觀明論》跟現在的《中觀莊嚴釋論》這兩個比較相似，應該上次講過，這裏用「如是」，就等於跟前面《中觀明論》一樣，哪一方面一樣？《中觀莊嚴釋論》中講真實的時候，跟《中觀明論》講勝義，勝義中有、勝義中無，比如我們講所應破，就是諸法是勝義中無，那個時候所謂的所應破的勝義解釋的時候，就是有境方面可以解釋，對境方面也可以解釋。

一樣，中觀莊嚴釋論中對真實不是用勝義中有沒有，它講的是真實有還是真實沒有，也是所應破，為這個真實有表達的時候也講兩個方面，一個是有境方面，一個是對境方面，兩個方面的講法都是一模一樣的，所以這裏用如是就是這個意思，這個我們已經講過了，今天講下面。下面講另外一個，這裏也是用真實，藏文有點不

一樣的用詞，現在這裏如文：

若爾如何有生名真實有耶？

這裏用真實性或實性，剛剛是真實，應該是真實性，對它講真實性這個詞也是關於所應破的意思，現在這裏講的根據也是《中觀明論》，但它裏面對真實有或真實性有那個方面解釋的時候，從另外一個角度理解，雖然它也是《中觀明論》裏面，但是跟前面有點不一樣，你們看一下：

此如中觀明論云：「彼於一切有情現有實體，故由有情意樂增上，見一切法虛妄自性，應當說名唯世俗有。」

以那段的《中觀明論》的道理然後我們對所應破的真實有的意思現在要瞭解，現在這邊就算是開始第四個，對所應破的解釋，這裏先瞭解一下，現在是第 85 頁，如文：

是莊嚴釋論中說，若法生等是真實有，則以能量諸法勝義真實義慧應能成立，然以彼慧不能成立，故說生等非是諸法真實中有，即彼名為勝義無生。

我剛剛講錯了，不是第三段，而是跟前面《中觀莊嚴釋論》講的一樣的，後面講到「即彼名為勝義無生」，應該是「亦名為勝義無生」，這裏不是第四個，而是第

三個《中觀莊嚴釋論》並在一起，為何？對對境的角度也講到所應破，對境的角度如果講所應破的話，相當於比如說勝義無生解釋的時候，所應破有勝義生，勝義無生是一個法無我的話，勝義生就變成所應破，對勝義生解釋的時候，以對境的角度也可以解釋。對境的角度如何解釋，相當於它是不是真實義慧的對境，這裏用「能量諸法勝義真實義慧應能成立」，意思等於勝義量能成立。

勝義量能成立等於勝義量的對境，是不是勝義生我們怎麼理解？生是不是勝義量的對境，如果勝義量的對境裏面，那這個生看到的話，等於勝義生，所以所應破以對境來解釋，就是勝義量能不能量到，或者所量的範圍裏面有沒有這個生。如果所量的範圍裏面有生存在的話，那麼就等於勝義生是存在；如果勝義量的所量的範圍裏面的生沒有的話，等於就是勝義無生，所謂的勝義無生就是這個意思。

我們先這麼理解，「若法生等是真實有」，假設真實有的話，那就需要「則」就是勝義的所量範圍裏面應該要有，所以「若法生等是真實有」的話，「則」。現在這邊「若」、「則」這兩個是關鍵字，就是假設生是真實有

的話，生是勝義量所量的範圍裏面就會應該出現，這就是「則以能量諸法勝義真實義慧應能成立」，就是有這個周遍，等於就是所應破勝義生。應該這裏是真實生或勝義生解釋的時候，勝義量或者真實義慧，也可以說勝義量或勝義慧、真實義慧，都是一樣。前面也可以說生真實有或勝義有，兩個都是一樣的。那樣的有境的智慧應該能成立，就變成對境裏面能成立，所以這是一個周遍。

實際上如果勝義有或真實有的話，「然以彼慧不能成立」，慧所成立的範圍裏面這個慧是沒有了，所以這裏是「然以彼慧不能成立」，然不成立是關鍵，故我們說勝義無或真實無，所以「故說生等非是諸法真實中有」，真實中有就是非，就是不是。那樣的道理我們才會稱它，關鍵是最後的詞「即彼名為勝義無生」。所謂的不生不滅講的就是不生，或者勝義無生，對勝義無生如何解釋？前面解釋的清楚，解釋完之後才講這個名字，「即彼名為勝義無生」，所謂的勝義無生或者不生不滅的不生如何解釋就是勝義不生，勝義不生如何解釋就是前面那段。但這裏用一個詞就是「亦名為勝義無生」，應該是這樣講，這個叫什麼呢？

就是勝義跟真實兩個都可以稱的意思，即「亦名為」。前面用一個詞說，所以前面已經有一個稱呼，就是非是諸法真實中有就等於真實中無的意思。兩個並在一起，就是前面《中觀明論》講的跟後面《中觀莊嚴釋論》中講的用詞不一樣，一個是用真實這個詞，另外一個是用勝義這個詞，現在把這兩個並在一起，也可以說勝義中無，也可以說真實無，這兩個「無」有的時候可以從有境的角度解釋，有的時候可以從對境的角度解釋，現在這裏是對境的角度解釋。實際上這兩個對境、有境就是並在一起，像我們就是理智找的時候找不到，中觀應成常常說諸法勝義量或者理智尋找的時候找不到，那個時候也可以說有境的眼前，就是理智或者是對空性法的實相查的時候的智慧的眼前沒有，就是找不到，也可以說有境，真正的找不到就是對境來解釋，找的本身就是勝義量，它的範圍裏就是只有空性，只有找不到這塊。

沒有找到這塊，它的範圍裏面根本就是空，它的範圍裏諸法都沒有，這是有境的角度解釋、對境的角度解釋，兩種實際上都差不多的，這邊有境可以解釋，對境也可以解釋，實際上就是這樣的一個道理，但我們兩個都要懂，為何？如果有境的方面不懂的話，就等於世俗

量有的時候連在一起，誰找、找者是誰，我們沒有分，它是世俗量、名言量還是勝義量，我們沒有分混雜的話，有的時候勝義量找不到就等於所有的量找不到，有的時候就落斷邊，這個也有問題。所以找不到的時候要認識有境這個也很重要，真正還是對境是主要的，比如應該是讀到《正理海》，比如說勝義諦的勝義解釋的時候，就是假名的勝義跟真名的勝義，真名的勝義是對境勝義諦，有境上的是假名的。現在一樣的道理，勝義有是所應破的，剛剛講的那個勝義諦不是所應破的，那個時候是真正對境來真名。

一樣，所應破的勝義中有跟無的時候，也是真正的真名應該是對境上，有境是一種假名，但也可以解釋通。現在這裏跟前面對比的話有兩個東西，是什麼樣呢？一就是這裏只講對境，沒有講有境，前面對比的話，因為前面《中觀明論》和《中觀莊嚴釋論》對境有境兩個方面都講，但現在這裏只講對境，沒有講有境，這是一個差別。現在這裏主要是前面兩個所謂的《中觀明論》用的勝義跟《中觀莊嚴釋論》中用的真實，兩種稱法實際上是一樣的，所以這裏是「說名為」，「說」這個時候就是真實中無，「名」這邊就是講勝義無。所以我們要瞭

解前面就是真實中無，不只是有這樣的說，或不只是有這樣的稱，也可以稱勝義中無，所以就相當於前面《中觀明論》跟後面《中觀莊嚴釋論》的那兩個的稱呼，實際上是一樣，沒有區別，就是這個道理。

前面對比的話這裏都講出來，一個是對境方面特別強調，另外一個就是前面《中觀明論》用的勝義無跟《中觀莊嚴釋論》裏面用的真實無這兩個實際上都可以稱，沒有什麼區別，就這個道理，這個屬於還是那種就是前面我們不要把它列成另外一個，前面《中觀明論》跟《中觀莊嚴釋論》解釋完的後面就有一個協助的解釋，這塊講完了。下面開始是第四段，就是剛剛說的《中觀明論》中，雖然前面已經講過《中觀明論》，現在這個還是《中觀明論》，但講的方式不一樣，哪里不一樣？這麼理解，現在要講的是什麼？要講的是所應破的勝義無或者是真實中有這塊，所以真實有也好，勝義有也好，對所應破現在是另外一個角度解釋，如何解釋？

首先我們要瞭解，我們有的時候認為諸法是世俗中有，或者諸法是名言量安立中有，這個瞭解了之後，名言量沒有安立的那種假設存在的話，那等於就是勝義中有。假設不是名言量安立，那樣還能成立的話，就是勝

義中有。所以對於勝義中有解釋的時候，有的時候先解釋反面的名言量中有這個道理，然後解釋之後不是那個就叫勝義中有，那種也可以理解為勝義中有的道理。現在勝義中有的解釋是另外一個角度，先解釋什麼？先解釋名言量中有、名言量安立中有，所以名言量安立中有解釋了之後，然後反面的不是名言量安立中有，那個就是所謂的勝義中有的解釋。剛剛不是從反面解釋勝義中有的道理，而是從正面來解釋勝義中有。

這裏開始好像不是從它的正面來解釋，而是從另外一面來解釋，從而瞭解它的正面，你們看宗大師下面的話比較重要，「此如中觀明論云」這個引了之後宗大師就解釋一個道理，然後下面就是「此相違品即勝義有」，這是關鍵的，宗大師下面有講到《中觀明論》中講什麼叫世俗有或者假有，這個先理解，瞭解了這個之後，它的相違就是勝義有或真實有。假有怎麼瞭解？那就是假有的相反就是真有，「此相違品即勝義有」，所以所應破勝義有就是另外一個。

我們從前面講的大概會理解，即「若爾如何有生名真實有耶？譬如幻化象馬所依木塊等物，於迷亂目現象馬時，不可說是唯於識前現似彼相，非木等物現似彼相。」

其中「如是」開始就是它的意義，然後中間一個問題來了，「若爾苗芽」，然後宗大師解釋。首先前面說一下，應該我們先抓到這個譬喻方面什麼樣子跟意義方面相似的地方，

首先意義方面就有講到：

如是苗芽現從種生，亦不可說，唯於識前現似彼生，非是彼苗從彼種生。

這個是什麼呢？就是苗芽生這一塊，它實際上是真的生，不可以說是我們的眼前顯現生而已，實際上不是生，不可以這樣解釋。你們沒有感覺出這個有多重要，實際上苗芽生是自性生，中觀自續派苗芽生就是一個自性有，所以要表達這個，特別用幻象幻馬的比喻，主要的原因就是，與其他比喻像繩子顯現為蛇跟幻馬的比喻不一樣，幻馬就是好像用魔術的魔法施於這個物質上面，所以它那邊就有一個能夠顯現幻馬的力量的功能存在，繩顯現為蛇完全是我們問題，而不是繩那邊有顯現蛇的一個力量，即完全是我們的問題。所以中觀應成跟自續派用的比喻不一樣。中觀自續派特別強調幻馬、幻象的比喻，中觀應成強調繩為蛇的比喻，比喻中用：

幻化象馬所依木塊等物，於迷亂目現象馬時，不可

說是唯於識前現似彼相，非木等物現似彼相。

不可以說完全幻者的眼光中是這樣，木頭沒有這樣的能力。實際上木頭也可以，因為它上面已經有魔術，所以它有能顯現幻馬的力量，所以跟繩為蛇不一樣。實際上它那邊也有能顯現的功能，現在這裏講到「不可說是唯於識前現似彼相，非木等物現似彼相。」不可說木等沒有能力顯示大象跟馬，意思是木那邊有能顯現幻馬跟幻象，不是只有有境的幻者的問題，不單單他的問題，對境那裏也有能立。

一樣的道理，「如是苗芽現從種生，亦不可說，唯於識前現似彼生，非是彼苗從彼種生。」我們看到苗芽生的時候，不可以說唯有境這邊來安立，實際上它那邊沒有生，生跟這個無關。這兩個比喻跟意義，這裏講名言量如何安立方面解釋，名言安立的時候它不是完全唯名言量而安立，名言量也安立，對境那邊也安立，這兩個連接起來才叫名言安立，這就是中觀自續的說法。

現在用的幻象、幻馬比喻的用處在這裏，所以「如是苗芽現從種生，亦不可說，唯於識前現似彼生，非是彼苗從彼種生。」意思就是不可以說苗芽那裏可以生的，這個完全是你想像出來的，不可以這麼說。例如剛剛說

的幻象幻馬的時候兩邊都有，如此問題出來，這個問題是中觀應成派的立場，如文：

若爾苗芽自從種生，應即勝義生，答云無過。

如此會不會變成勝義生、勝義有？就是這個問題，剛剛解釋意義的時候，它那裏也生了，不只是有境感覺出來而已，它那裏也有生，比喻的時候就這麼解釋，如此問題就出來了，「不是勝義生」，「答云無過」，什麼樣叫勝義生呢？先講比喻：

如幻化事，雖彼自體現為象馬，然由眼識迷亂之力，乃如是現，非從本來因緣所生即現為彼。若不爾者，於不迷眼亦應亂現。

這就是比喻，意思就是兩方都有關系，對境那邊有，雖然有，但不可以說完全有境這裏，意思是它跟有境肯定有關系，也是有境這邊安立，如果有境這裏沒有關係的話，連後面的「於不迷眼亦應亂現」，後面我不清楚，我也不是幻師，這裏的意思是當初是因為魔術，魔術噴的時候觀眾的眼根已經有問題了，所以它可以顯現，後面不會影響，有沒有魔術對於看者的眼根就會有影響。這裏講如果有境沒有關係的話，連後面的不迷眼者也應該顯現，但沒有顯現。所以不是只有物質那邊有能顯現

的一個功能，而是兩方都要有，這裏強調的是有境要有，有境也是要影響的，就是下面的「如是從種生諸苗芽」，這個是意義，前面是比喻。如文：

如是從種生諸苗芽，亦由於諸名言識前如是顯現增上而立，非諸苗芽由自體性增上而生。

這個就是意義，這邊講也跟有境有關系，因為它的問題是變成勝義中有，這就完全變成對境那邊成立的問題，剛剛他宗的問題是「若爾苗芽自從種生，應即勝義生」，完全是獨立的生，那種的問題的答復不是，還是跟有境有關系，「名言識前如是顯現增上而立」。這裏也是我們以前講《宗義建立》的時候中觀自續派特別會用於名言識顯現而安立，用這個顯現，為何？顯現是被動的詞，等於是對境那邊的力量，比如瓶子，中觀應成跟中觀自續說的有什麼差別？中觀應成認為所有的對境都是有境來安立，完全是有境來安立，對境那邊完全沒有什麼力量，就是完全有境來安立，這就是中觀應成的觀念，他沒有用對境對於有境顯現而安立，他沒有講這句話，中觀應成跟中觀自續的差異在此。

中觀自續說所有的對境的法是有境安立，但這個安立解釋的時候必須要加於有境的心識顯現而安立，這個

顯現是很重要的，對境是顯現而安立，中觀應成不用顯現這個詞，而是用就是有境的心而安立。原因就是，一個是剛才說的對境有境都有關系，不可以說完全是一個方面，而是各種力量都要具備，對境那邊的力量要具備的話，要加什麼詞？就是用顯現這個詞，等於對境那裏有一個力量，從對境那邊顯現，它給有境一個顯示，所以特別用顯現而安立，即「於諸名言識前如是顯現增上而立」。

實際上就是這樣，等於不是勝義有，為何？因為它是名言安立，不是中觀應成習慣用的名言安立，而是「於諸名言識前如是顯現增上而立」，就是這麼一個答復，實際上它是什麼樣，就用一個比喻，再把意義接起來，這個已經是真正的答復，即「答云無過」，答復就到這裏。「非諸苗芽由自體性增上而生」，到這裏已經答復完了，但前面的還沒有答復完，前面剛開始的時候「若爾如何有生名真實有耶？」這個答復沒有答完，真正的答復是下面的「由是因緣」，等於剛剛講的是完整的中觀自續的道理，就是法是怎麼生的，或者苗芽是怎麼生的，有境這邊有安立，對境這邊也有安立，這裏整體講完了之後，那就是由是因緣，真正的法是怎麼出現，如前面

這樣，若是如此，我們的認知裏面跟這個不一樣的時候，我們執著或者是，如文：

由是因緣，若謂不由自能緣心顯現增上安立，而執苗芽由自體性增上而生，即是執為有勝義生。

這裏的關鍵字就是「即是執為有勝義生」，等於我們怎麼認所謂的勝義生那樣的執著心呢？這裏就講「即是執為有勝義生」，怎麼才是叫有勝義生的執著心呢？就是假如對苗芽來說，實際上它是於顯現增上安立，剛剛我們說中觀應成的話不用說於顯現，於有境的心識顯現增上安立，中觀自續才是這麼說的，中觀自續說這個苗芽生是怎麼安立的呢？這裏講的「能緣心」等於就是有境的心的意思，能緣心顯現增上安立，能緣心有境的心從對境那邊顯現安立的，苗芽就是這麼安立的。實際上就是這樣，但我們認為不是這樣，所以前面說「若謂不由自能緣心顯現增上安立」實際上它是這樣，但我們覺得不是，我們覺得「執苗芽由自體性增上而生」，這裏是用「執」字，這個執著應該這麼理解，執著是動詞，它執著的對境就應該是完整的，就是從上面的「不由自能緣心顯現增上安立，而執苗芽由自體性增上而生」，應該是這樣完整的，這樣的執著心的所執著的趨入境就

是完整。

前面這個也是屬於執著心的對境，不可以說前面是一般的道理，後面的才是執著心的對境，比如「執苗芽由自體性增上而生」這不是執著心的對境，應該是中觀自續的執著心的對境，特別要加強前面那個特質，就是「不由自能緣心」。比如我們雖然可以說自體性增上安立，中觀自續是怎麼叫自體性增上而生呢？那就是真正的怎麼存在要講，真正的是能緣心顯現，或者「於諸名言識前如是顯現增上而立」。現在這裏講的是「能緣心顯現增上安立」，真正的它是怎麼存在就是這樣，我們沒有這樣看，或者實際上它是這樣，我們超越這個的時候就叫自體安立，跟這個有點不一樣的時候就叫自體安立。

所謂的自體安立的自體就是它自己如何存在要瞭解，然後對這個有點超越它的方面安立的時候，就叫自體安立，不是完全沒有自己的力量，這個還是它認同的。前面我們講到，你們要瞭解幻象、幻馬的比喻用於兩個地方，前面第一個用處就是它是對境，就是對境那邊有一個力量，這個方面用比喻，前面例如幻象馬所依，木頭也有力量可以顯示幻象幻馬。一樣，苗芽自己那邊也

生，不可以說它自己那邊沒有生。所以幻象幻馬的比喻，一個用處是這個，它自己那邊生；另外一個它的用處就是有境這邊也安立的，就用這個比喻來表達。所以幻象幻馬的比喻，用處有兩個地方，宗大師這邊用兩次，前面是「譬如幻化象馬」，下面是「答云無過」、「如幻化事」，這裏又用它的比喻。

中觀自續派用幻象幻馬的比喻很恰當，對他有好處，所以他一直講這個比喻，不會用其他的比喻。這樣兩個比喻來表達，實際上諸法是怎麼成立的，表達完之後才解釋怎麼叫勝義有，或者怎麼叫勝義有的執著，所以「由是因緣」開始講什麼叫勝義有或者什麼叫勝義有的執著，這個下面才是直接對上面的答案，上面開始的時候有沒有問題，「若爾如何有生名真實有耶？」這裏真實有所應破是什麼，為此直接答復是下面，但直接答復先要講一些道理，沒有講這個道理直接答復沒有用，所以先講前面這塊，前面的例如等等，如幻化識等等，當然中間先有問題我們才會清楚，確實有一個問題的感覺，「若爾苗芽自從種生，應即勝義生」，這樣的問題，然後答云無過。

表達這個答復，答復完又以比喻講它的用處從而講

出來一個道理，完了之後就直接對它真正的答復就是下面的「由是因緣」開始，剛剛念到「即是執為有勝義生」，什麼是有勝義生的執著已經講了，一樣勝義有也是這樣，下面講：

依此應知言勝義生及真實生，亦應了知一切餘法有無勝義及真實義，諦實生等。

剛剛他的問題「若爾如何有生名真實有耶？」真實生是什麼意思或生是真實有是什麼意思？下面「依此應知言勝義生及真實生」不管勝義生及真實生就是這個，這樣才叫真實生或者勝義生，對此我們應該要瞭解。然後生這個方面瞭解怎麼是勝義生、怎麼叫真實生，這個瞭解的話，其他滅等都一樣，就比如說勝義滅、真實滅怎麼解釋，那都是一樣的。「亦應了知一切餘法有無勝義及真實義，諦實生等。」這是我們都可以瞭解的，到這裏就是什麼呢？是宗大師的話，根據就是《中觀明論》來解釋，如文：

此如中觀明論云：「彼於一切有情現有實體，故由有情意樂增上，見一切法虛妄自性，應當說名唯世俗有。」

其中的「此如」就是剛剛講的那種就是勝義有，就是從世俗有相反的道理來瞭解勝義有，以此來解釋。那

種解釋，宗大師的根據在「如中觀明論云」，下面他要引《中觀明論》剛剛的補充一下，就是前面的問題，「若爾如何有生名真實有耶？」那段剛剛我們把它當成第四段，前面就是《分別熾然論》，再後面是《中觀明論》，然後《莊嚴釋論》，現在這裏又是《中觀明論》的，但第四段實際上還是跟前面有關系，而且跟前面什麼樣的關係，應該不單單是，而是有更深入的關係，比如苗芽的生是什麼樣，它是真實有、是真實生不生，對此比較，前面講的是理智當中觀察的時候會不會找到生，或者理智的對境空性的範圍裏面有沒有生，就像那種。

但這樣講的時候還是沒有那麼透徹和深入，因為苗芽生是真正的如何存在沒有講出來，真正的如何存在如果講出來的話，那就是相反的所應破的那種，就是我們該誤解的那種執著，或者是不合理的我們的認知，他才會知道，如果瞭解實際狀況是什麼樣的話，我們誤解的執著或者誤解的那一塊或者不是事實，就可以比較出來，所以下面講真實有的時候，先講它的事實是如何真正的存在，比如幻象、幻馬是如何顯示的，它是對境那邊有，有境這裏也有。

一樣，苗芽生是從對境那邊成立，有境那邊也一樣

安立。苗芽生如何安立是一個完整的事實的狀況講了之後，我們會覺得平常的顯現是不事實，我們平常的顯現就不是，即「不由自能緣心顯現增上安立」、「由自體性增上而生」那樣的顯現，當然也可以說是執著，但執著心如何生起的時候，先有一個顯現，然後對這個顯現我們就把它當這個是如是，這麼一個確定的就叫執著。

所以平常的顯現，或者平常的執著，這兩個是先後而已，那個是錯誤的，不管我們的顯現也好，顯現的後面確定的執著也好，都是錯誤的。那個是不是錯誤，先瞭解它事實的狀況是什麼，然後再瞭解它是錯誤，現在這裏講的就是事實的是什麼樣，這個先講了之後，然後我們誤解的執著心是什麼樣認的話，應該更透徹一點。

我認為宗大師後面講的時候就更深的感覺，比如這個問題提出來的時候，「若爾如何有生名真實有耶？」就是這樣的一個問題來答復的時候，前面已經講了真實有的道理，現在深入的對真實有的道理再想深入瞭解的時候，後面這段講出來，根據就是引《中觀明論》。引《中觀明論》的時候哪一段是關鍵，就看宗大師解釋後面那段，宗大師引的裏面抓的是哪一個你們要看。宗大師的話我們看一下，剛剛我們有講「此相違品即勝義有」，

現在前面那段是宗大師解釋《中觀明論》那段：

謂從無始習氣所生諸世俗心，於勝義無性亂見為有，即由彼故，於諸有情現有實事。故由有情意樂增上立為有者，名世俗有。

這段話是宗大師對前面解釋，這裏的關鍵字是「名」，就是為何叫世俗有，比如瓶子、房子等整個一切事物，世俗有的意思就是這裏講的「由有情意樂增上立為有者」，所以就是安立，誰安立？有情的心、眾生有情的心意樂來安立，安立的結果就變成有，即安立為有，也可以說安立，本身它怎麼有的？就是有境的心安立而有的的緣故，比如房子為何叫世俗有，房子是眾生的心安立而有，所以就叫世俗有，世俗有是這樣的一個道理。這裏用意樂，有情意樂這邊用的詞跟前面宗大師剛剛用的「能緣心顯現增上安立」，或者再前面的「於諸名言識前如是顯現增上而立」這些，都一樣。

所以這裏用的有情意樂跟前面宗大師用的能緣心顯現增上安立，跟於諸名言識前如是顯現增上而立，這些都是一個東西。我們平常認為所謂的世俗有就是比較差的感覺，確實《中觀明論》中解釋的時候，就是眾生或有情，有情不包括佛，補特伽羅包括佛，一切有情不

包括佛。有情就是相對來說比較差的，所以世俗有就是相對來說比較差的有情眾生，他們的內心安立而有的就是世俗有，就是這麼解釋。為何有情這麼差呢？就是前面那段解釋，即「謂從無始習氣所生諸世俗心，於勝義無性亂見為有，即由彼故，於諸有情現有實事。」意思就是眾生為什麼這麼差？因為眾生無始以來俱生的執著心的習氣的緣故，24 小時一直不停的有實有的顯現，所以眾生就很差。

這裏講「從無始習氣所生」，但是什麼樣的習氣？應該是下面的「於勝義無性亂見為有」那樣的錯亂的習氣。應該這麼理解，什麼樣的習氣？就是世俗心。世俗的心，這裏用的世俗心就是執著心，我們有的時候會誤解，世俗有的時候的心是世俗心，所謂的世俗有的世俗是名言量、不是執著心，但我們對名言量，也可以用世俗心這個詞。對執著心，我們也會用世俗心。所以對這個世俗心，有的時候可以用在名言量上，有的時候世俗心用在執著心上面。

平常我們所謂的世俗有那個時候的世俗，是名言量把它當作世俗心來世俗有。現在這裏也是，剛剛我們開始的時候念的「故由有情意樂增上立為有者，名世俗有」，

這是宗大師特別確定世俗有是什麼意思，那裏講眾生意樂增上安立為有，這個安立者不可以說執著心，執著心安立的話，就完全是不存在的東西，有情眾生的意樂前面指的就是名言量，或者是名言識，這個就叫世俗，世俗有的時候就叫這個，就是對這個的執著心就叫世俗。剛剛宗大師這裏用的世俗心，這個時候的世俗心不是世俗有的時候的世俗，那個時候的世俗心是對執著心認的時候的世俗心，宗大師對世俗心描述為「於勝義無性亂見為有」，這個就是勝義無，或者這裏應該叫勝義無性。

特別中觀自續來說，不可以直接說沒有自性，它應該要加勝義簡別來解釋，就是勝義中沒有自性，勝義無性等於就是加勝義簡別的那種的沒有自性，實際上諸法勝義中沒有自性，但它的世俗心指的是執著心，執著心亂的結果見為有，什麼有？勝義有性或者勝義中有自性那樣的執著，前面這句話「於勝義無性亂見為有」是對世俗心或執著心解釋，那樣的執著心實際上是無始以來串習的，所以「從無始習氣」，從無始串習帶來的習氣，意思就是俱生的執著心或者從無始以來一直有的執著心，它的習氣所生出來，所以這個所生。

不好意思我講錯了，剛剛關鍵的沒有講錯，現在講

世俗心是執著心，對這個描述就是「於勝義無性亂見為有」，這個就是對世俗心描述。這個世俗心是如何生起？它是從習氣那邊生的，它是從無始以來的習氣那邊生的，如果我們辯論的話可以說、可以辯論的，我們說執著心是從種子那邊生的，不是習氣那邊生的，但這裏感覺就是從習氣那邊生出執著心。

這句話應該不是習氣那邊生出來的意思，這句話應該是俱生的，它對後面的執著心形容，「從無始習氣所生諸世俗心」這句話是形容哪一方面？它是俱生。然後這樣的俱生的執著心，以它的力量就會變成眾生認為諸法是實有，它一直顯現，所以就是「即由彼故，於諸有情現有實事」，事就是諸法，諸法就變成真實有，有這種顯現，所以等於對這個實有的顯現，現在是對什麼形容？應該是對眾生形容。眾生是這麼差，那樣的有情的心來安立的話，就叫世俗有。

前面就是眾生的心為何叫世俗？因為眾生的心是這麼俗或這麼差，前面描述眾生是多差、多俗，「故」就是因為眾生這麼俗，然後眾生這麼俗的緣故，眾生的心安立的東西就是世俗有，所以「故由有情意樂增上立為有者，名世俗有。」這是宗大師對前面《中觀明論》

的解讀，下次講《中觀明論》。

【2017 辨了不了義善說藏論 093】

上節課講到第 86 頁《中觀明論》那段，現在講下一段：

又如二種俱生我執，雖非唯由不觀察心顯現增上而能安立為名言有。

首先要瞭解，下面這塊有一個道理，什麼樣的道理？俱生我執雖然是名言識，但它還不能安立為有，因為它是顛倒識，所以它沒有辦法安立。所謂的名言安立的名言需要一個名言量，不是名言識，只有名言識不夠，只有名言量才可以安立。所謂的名言量是什麼意思？就是任一個名言量沒有辦法跟它違背，就是沒有辦法被其他的名言量違害，那樣的名言識才叫名言量，那種才可以安立為有。

我們常常說名言安立，所謂的名言就是雖然它的後面有俱生我執，才會變成我們的名言量單單只看到表面，看不到法的究竟的實相，我們的名言量的層次就是這個界限，這個是被誰影響？背後就是俱生的我執影響，兩種的俱生我執影響就是這樣，但兩種俱生我執能否代表

後面影響的名言量呢？沒有辦法，因為名言量裏面也有對的一塊，它雖然有實有的顯現，名言量來說是背後的執著心對它有影響，它有一個顯現，比如我們的眼根識，我們看到桌子的時候，它有影響桌子是在那邊成立的，有那種顯現，但不等於它完全不對，還是可以說它是現量，我們看到桌子的時候我們的眼根識就是現量，它看到桌子是如實存在的，它背後的執著心跟它中間有差異，這個要有所區別。

前面宗大師講「於勝義無性亂見為有」，雖然它不是勝義中有，它是勝義中無，但它給我們勝義中有的顯現，對誰？對我們的名言量，名言量就停留那個層次，就看不到法的實相，因為俱生的執著心對它影響，所以它還是看不到法的究竟實相，它停留在名言量的層次，那樣的名言量安立的時候，就叫世俗有，所謂的世俗有就是這個意思。「故」就是把前面當理由，即前面給我們顯現有這種影響，後面我們的名言量只能看到名言的那個層面，看不到究竟的實相，就停留在此，所以它叫名言量。

「故於諸有情現有實事」，前面是執著心，後面是執著心帶來的。剛剛前面我念錯了，前面是認執著心，

「於勝義無性亂見為有」這是執著心，「即由彼故」就是有這樣無始以來俱生的執著心的緣故，然後「於諸有情現有實事」這個是顯現，剛剛我講的後面有顯現，這個顯現是對誰？對我們的世俗量或名言量，這個顯現講的是我們的名言量。「現有實事」就是顯現這個事物是真實有，那個顯現實際上我們不叫執著心，那個時候是名言量對它有這種顯現。

「故由有情意樂增上立為有者，名世俗有」，這個意樂就是名言量，這個名言量安立的時候我們叫世俗有，這邊上個禮拜有講過，前面到這裏都是執著心說的，這是宗大師的話。《中觀明論》引了之後宗大師講出來其中的含義，「謂從無始習氣所生諸世俗心，於勝義無性亂見為有，即由彼故，於諸有情現有實事。」到這裏等於就是執著心，那個時候這裏用的世俗心指的是執著心，前面的世俗心是執著心的意思，有的時候世俗心是執著心的意思，有的時候世俗心是名言量的意思。

現在講的所謂的世俗有的時候的世俗不是執著心，若是如此，則沒有辦法說，世俗有實際上是名言量中有，所以世俗有是執著心的話，世俗有跟執著心實際上是兩碼事，一個是量，一個是顛倒識。這邊講的名世俗有你

們要注意，雖然名世俗有，前面也有提世俗心，所以你們不要不解，即這裏講到世俗有解釋的時候前面講到世俗心，諸世俗心，那個是不是世俗有解釋的時候概要解釋的前面指的「謂從無始習氣所生諸世俗心」，這個世俗心是不是世俗有的解釋？這邊講的所謂的世俗有宗大師解釋的時候是哪一個？剛好它之前的那個「故由有情意樂」，這個是世俗，世俗有的世俗就是宗大師那段話中所謂的世俗有的世俗指的就是「故由有情意樂」的意樂，這就是所謂的世俗，所以有情的這個意樂安立為有的時候就是世俗有。

所謂的世俗有的時候，前面的世俗指的就是名言量，就是這邊用的有情意樂名言量。但我們現在要解釋它為什麼叫世俗，這就是另外一個層次，那就是要講執著心，因為它停留，先講它停留只看法的表面，看不到法的實相，為什麼？就是基於這個原因我們就叫它世俗量，叫它名言量，它的層次只有這個，這個緣故才叫世俗量。這是誰造成的，我們就指出來是執著心，因為它只看到法的表面，看不到法的實相。先可以說它一直顯現，一直被這個顯現來擋，它被誰來顯現？自性有，這裏用「於諸有情現有實事」，現有實事等於就是顯現，顯現事實

有，所以被這個擋，它的顯現就是有實有的顯現，以這個來擋看不到法的究竟的實相，它有實有的顯現。

這個實有的顯現誰造成？這裏解釋「從無始習氣所生諸世俗心，於勝義無性亂見為有，即由彼故」，這是理由，這是它的來源。現在我們的名言量為什麼顯現諸法是真實有，這個是誰造成？是俱生的我執造成。比較清楚一點就是中間剛剛我講的，比如世俗有的意思是名言量有，為何？因為名言量就是，先前面講名言量有就是世俗有，然後再講它的理由第二個層次的時候，為何？因為名言量的時候只看到法的名言的層次，看不到法的實相的層面，它停留在此，它為何看不到？因為在後面第三個層次，因為它被實有的顯現擋住，所以它看不到。

為什麼實有的顯現一直出現呢？因為這裏講執著的後面無始以來俱生的執著心的緣故，就是這麼擋的。下面講的就是宗大師要清楚一個界限，宗大師說你們不要誤解，就是後面的執著心，不要把它當它來安立的時候就是世俗有，不可以這麼理解。雖然它是被動，就是它來變成我們的名言量就成為世俗心，或者只有看到法的表面就是它來造成，但不可以當成這個執著心來安立，

不可以說它來安立就叫世俗有。為什麼呢？因為它不能安立，這個執著心沒有辦法安立，因為它自己被其他的名言量有違害。以名言量來說，其他的名言量不會有違害，所以它能夠安立，所以兩個分出來的原因在此。

這邊講到「二種俱生我執」，另外講到下面的「於名言識顯現增上，無有餘量能為違害，即能安立為名言有。」這兩個對比，一個是二種俱生我執，另外一個是所謂的名言量，這裏就是對它形容。應該這麼說，就是「無有餘量能為違害」的名言識 現在兩個都是名言識，比如二種俱生的我執是名言識，另外一個我們平常的名言量，比如「色、聲、香、味、觸」我們看得到聽得見的這些都是量，這些也是名言識，我們的我執也是名言識，我們看見聽到的都是名言識。但一個是「有餘量能為違害」，有其他的量能為違害，現在我們看見的聽到的那種的五根識這些名言識，它沒有違害。

這裏翻譯應該加於名言量，其他的名言量，更準確的話就是餘量 這個是餘名言量 無有就是沒有的意思，沒有其他的名言量違害的那種的名言識，所以就是「無有餘量能為違害」的名言識。剛剛我們分兩種的俱生我執來說 它雖然是名言識 但它是其他的名言量會違害，

現在像我們的五根識真正的赤裸裸的看到聽到這些，真正的量它不只是名言識，它是其他的名言量沒有辦法違害的，所以就是「無有餘量能為違害」。這兩個分出來，現在它們兩個有區分，一個是能夠安立，像剛才說的名言量，像看見聽到看到的那些五根識的那類的名言量它們可以安立為名言有，俱生的兩個我執不能安立為名言有，這兩個就是它們的差別。

現在也算是接著，上面講了之後我們會有誤解，就是剛剛前面世俗有解釋的時候，好像執著心有點並在一起來解釋，就是會誤解，那是不是執著心也能夠安立就變成有，這叫世俗有，這種可以理解嗎？不可以，所以我們必須要分。現在宗大師給我們把這兩個分出來，我們看這個，「如二種俱生我執，雖非唯由不觀察心顯現增上而能安立為名言有。」這裏講到後面的執著心沒有辦法安立，就是這些世俗諦的法，但名言量可以安立世俗諦的法，所以這兩個要分開。這裏講雖，意思就是後面的執著心它沒有辦法安立，當然現在後面沒有辦法安立，但前面的名言量可以安立，所以這兩個區分出來。

「然由於名言識顯現增上，無有餘量能為違害，即能安立為名言有。」這裏是講能，那邊是講非，等於主

要否定的是「能」，否定能安立為名言有。前面俱生的兩種我執來說不能，不能安立為名言有，後面的名言量來說能安立為名言有，這兩個區分出來。二者區分為什麼能跟不能的理由在哪里，剛才說的就是對這個名言量形容，就是「無有餘量能為違害」，這個形容的時候它跟二種俱生我執的差異就出來了。前面不是「無有餘量能為違害」，而是有餘量能為違害，所以這兩個就有區別，這個也相當於理由，一個能、一個不能的理由在這裏。這是一個道理，然後還有更重要的一個道理就是我們這裏用顯現這個詞，為何？因為現在這邊是中觀自續派，他的所謂的安立為有的時候，就是不單單從有境的名言識或者名言量安立而已，從對境這邊也有一個力量，這兩個結合來安立，所以用顯現這個詞，沒有直接說名言識安立，特別要講出來就是「於名言識顯現增上」安立。

顯現的意思就是從對境那邊有一個力量，所以中觀自續派講的時候諸法有境這邊當然就是像所謂的觀待緣起這些他也認同，中觀自續派承許互相安立，同時他說不管有境也好、對境也好，各個都有一個力量。特別現在對境那邊的力量要抓就用顯現二字，「於名言識顯

現增上安立」就用顯現，這個我們要理解，所謂的名言有就是這個意思。所謂的名言有的意思就是於名言量顯現增上安立為有叫名言有，這是中觀自續派名言有的意思。中觀應成名言有的意思不會用於名言識顯現增上，它那邊完全沒有的一個力量，好像前面也提過，前面第85頁講了兩個比喻，一個比喻是兩個道理上用的，主要第二個道理。

第一個道理的時候也有這個意思，比如這個木頭或者石頭，它那邊也有力量，就是這裏的「譬如幻化象馬所依木塊等物」。木塊等物那邊也有顯現的力量，幻象幻馬的所依木塊，應該是幻化所依那邊，也有一個力量，就是比喻用第一個的時候講幻化所依那邊有一個力量。第二個比喻的時候，有境這裏也要安立，不只是對境那邊，比如眼識迷亂的力量也要有，這是比喻第二次用的時候那個方面，用於有境這邊。但下面最後解釋的時候，「如是從種生諸苗芽，亦由於諸名言識前如是顯現增上而立，非諸苗芽由自體性增上而生。」這裏實際上它是「於諸名言識前如是顯現增上而立」實際上就是這樣，我們否定這個，然後說苗芽自己那邊成立。所以這裏用的時候，實際上就是前面那個，即「由於諸名言識前如

是顯現增上而立」，其中有顯現，實際上苗芽生來說，它是一個於名言識前面有顯現。

當然苗芽生來說是名言安立、名言有，但對此真正完整瞭解的話則必須「於諸名言識前如是顯現增上而立」，不單單只有有境的名言，還有對境的苗芽生那邊也有一個力量，所以要點到苗芽生，從那邊有一個力量，為點到這個它一直用顯現二字，前面出現這個，剛剛那邊也出現。「然由於名言識顯現增上，無有餘量能為違害，即能安立為名言有。」現在宗大師給我們特別把界限講的更清楚，然後下面就說這個是中觀自續派的特點，所以我們必須要瞭解中觀自續派的特點，宗大師特別提醒，現在中觀自續派特點如何抓，如文：

在此宗中由如是識顯現增上所立名言自性，亦許為有。故簡別云：「若非由其自能緣心顯現增上之所安立。」

所以它不可以直接說自性有，中觀應成用這四個的時候，中觀自續派覺得還不行、還不夠，中觀應成用的就是自體、自相、自性。最近《正理海》剛好講這個階段，《正理海》中講到中觀自續對於中觀應成的觀點不承許，認為必須要加一個東西。所謂的真實，真正加的就是這個簡別，現在這裏用的這塊就是真實、諦實這幾

個，那些真正的意思就是這一塊，即宗大師的《辨了不了義善說藏論》，就是「若非由其自能緣心顯現增上之所安立」，意思就是不可以直接講自性有、直接講自相有，應該自相這個方面另外加一個簡別，就是不是能緣的心，能緣的心的意思就是有境的心或者名言識本身。就是從對境那邊有顯現、有境的力量，這兩個結合安立的。

現在對境那邊的顯現有力量也要抓才可以把空性講的比較平衡。中觀自續講的空性就是不可以說只講有境這邊安立，那就不是平衡，真正的法的實相沒有抓到，法的實相是它那邊也有一個力量成立，然後我們否定的時候也要小心，不是全部否定，哪一塊否定？實際上那邊也有顯現，這邊也有安立，那邊顯現的力量完全沒有，就是只有這裏安立那種解釋的話不行。現在自體安立解釋的時候要小心，自體安立否定自性要小心什麼呢？要小心就是平衡，要加這個簡別，這個簡別中主要是顯現二字，實際上是顯現能安立這種道理把它抓起來，顯現有境的力量也有，對境的力量也有，以兩個力量共同來安立的，那個要突出來。

否定的時候成立必須突出的那個怎麼來抓？就是

否定的時候要小心，否定的時候哪一塊否定呢？就是自性變成平衡要抓的話，特別否定的時候要注意，否定的時候不要說自性，它是說「非由其自能緣心顯現增上之所安立而自性有」，所以這個要加簡別，到加哪里呢？自性有、自相有等這四個上面要加簡別，這就是中觀自續派，為什麼要加這個簡別呢？現在是「故」，前面把它當理由，要加這個簡別的原因是什麼，就是前面講的那個道理，其中就講到我們現在中觀自續派這裏，我們這邊有承許，就是中觀應成不承許的我們這裏有承許，這個差異就講出來了。

「在此宗中由如是識顯現增上所立名言自性，亦許為有。」其中的「許為有」就是中觀應成不許，我這裏許，許什麼呢？這裏前面那塊就是「由如是識顯現增上所立名言自性」，這個不用加自性，所謂的名言有也可以，現在重點是顯現增上所立，中間名字如何加不是重點，後面名言自性的「自」這個字出來我就覺得很怪，應該不是自性而是本性、名言性，名言上就有這個本性，重點就是名言有解釋的時候，對境的那邊也有一個力量，所以必須用顯現。對於我們的有境的名言識，從對境那邊有顯現，然後我們結合安立為有。現在這種道理只有

中觀自續派認同，主要是哪一方面的差別呢？對境那裏有一個力量，這就是差別。中觀應成不認同，對境那邊有一個力量從哪一個詞中抓？從顯現這個詞中抓。

「於是識顯現增上所立」，對於名言識有顯現來安立，那種道理是中觀應成不認同的，中觀應成是對境沒有什麼力量，所以不認同，這個是誰認同呢？中觀自續派認同，中觀自續派是怎麼有、怎麼名言有，就是這麼認同，把這個當理由。自續派認為對所應破的階段，就像中觀應成這樣自相有、自體有，單單這樣是不行的、是不夠的，所以對境自己那邊有沒有力量？有。就是不可以把它當成所應破，所以它必須要加一個簡別，即「故簡別云」，就是把前面當理由，中觀自續派跟應成派不一樣的承許。前面這塊「如是識顯現增上所立名言有」，這樣的道理他承許的緣故，他必須要加簡別。

這個理解了，再就是另外一個懷疑。相當於今天我們開始的時候也是一個懷疑，意思就是我們會有一些誤解或者懷疑，比如剛剛開始的時候兩種俱生的我執，它不能安立、它沒有能力可以安立諸法是名言有，雖然它是名言識，但是它沒有辦法能夠安立，意思就是我們心裏會想，它是不是名言量裏面能涵蓋，就有這種想法。

這些都結清了，也相當於去除我們的懷疑。現在下面是另外一個道理，剛剛講像苗芽，它怎麼安立？講苗芽生怎麼安立，現在講的是苗芽上面的空性是怎麼安立，一樣，但我們會懷疑，為何？苗芽是世俗諦的法，苗芽上的空性是勝義諦的法，苗芽是名言安立就好像講得通的感覺，就是瞭解苗芽的那個心確實是名言量，它瞭解苗芽確實是講的通。

但若把苗芽的空性當有法，我們問它是不是名言安立，它是勝義諦，瞭解它不可以說它是名言量，什麼叫名言量安立呢？就會有這個懷疑，我們上次應該是《正理海》的階段，也有講過空空，比如瞭解苗芽的空性的那個心來說，它對苗芽來說是勝義量，對苗芽的空性來說它還是世俗量、名言量，這個道理我們也要懂，這個道理我們也是會有懷疑，即瞭解苗芽的空性是對苗芽的空性是不是勝義量這些會懷疑，如果是這種的話它沒有辦法安立，它對苗芽的空性如果它不是名言量的話，苗芽的空性是名言量安立的時候，是什麼名言量來安立？它對苗芽的空性上還是名言量，以瞭解苗芽的空性的心來說是對苗芽上勝義量，但對苗芽的空性上是名言量，若我們對於這個道理通的話，則對於空空容易理解。現

在去除這種懷疑，如文：

若彼諸事由實執境空所顯空性，雖許是彼諸事勝義實性，然說彼性若非由其自能緣心顯現增上之所安立，而由實性增上所立，亦不得成。由此應知空空之義。

就是這個道理，現在講到比如這裏用「雖」意思就是，苗芽的空性以苗芽的角度來說雖然它是勝義諦，但剛剛我們說的比如瞭解苗芽空性的心勝義量，它是從苗芽的角度來說是勝義量，但它對苗芽的空性來說還是名言量，這裏用「雖」字就是這個道理。所以應該是苗芽的空性，從苗芽的角度它是勝義諦，從對境的角度，但一樣的道理，現在是講對境方面，剛剛我是從有境的角度跟你們說的。

「雖許是彼諸事勝義實性」意思就是，「彼諸事由實執境空所顯空性」，你們應該這麼理解，比如有一些詞我們是這麼用的，瓶子作為有法，它是常法還是無常？我們說它是無常，它不是常法，但有的時候不是常法這個詞，我們會用常法空，我們會用空，就是用不同的表達方法，比如一種表達「瓶子不是常法」，另外一種表達「瓶子常法空」，把「不是常法」改成「常法空」。現在這裏用「實執境空所顯空性」，實執境就是實有的意

思，因為執著實有的執著心，它的境是趨入境，它的境就是實有，所以我們可以說諸法都不是實有。

一樣，諸法都是實執境空，實執境指的就是實有的執著心的趨入境，它的趨入境等於就是實有，所以不是實有就可以說實有空，也可以說實執境空，即諸法不是實有的意思，實際上就是這個意思。這裏講的彼諸事就是諸法，它是執著心空的角度就有一個空性出來。所謂的空性就是諸法上真實空，它不是真實，那個層面就叫空性，不是諸法本身就是空性，諸法是真實無的那個層面就叫空性，這裏用實執境空所顯空性，等於重點就是諸法真實空的那個空性，這個等於就是諸法上面的空性。

諸法上面的空性，雖然以諸法的角度來說它是勝義諦，剛剛我們說苗芽的空性從苗芽的角度來說它是勝義諦，但從苗芽的空性的角度來說它是世俗諦。「雖」這個字是關鍵字，「雖許是彼諸事勝義實性」，諸法的空性雖然從諸法的角度來說它是勝義諦，但不可以說這個空性是勝義量安立的，它是存在安立為有是誰來安立？後面的「有」也是關鍵字，安立為有的時候，就是觀察諸法的角度我們說諸法的空性，為有是觀察諸法實相的時

候來安立它為有，它是什麼時候有？它是瞭解它的空性的那個心來安立為有，那個心的眼前它是存在，所以那個心來說，就是對它來說它是名言量。所以「雖許是彼諸事勝義實性」的「雖」是關鍵字，應該理解為從諸法的角度雖然它是勝義諦，但從它自己的角度來說它是世俗諦，就有點這種意思。

就是「雖許是彼諸事勝義實性，然」，其中「然」解釋的時候沒有解釋為從它的角度是世俗諦，但也有點那個意思，「然說彼性若非由其自能緣心顯現增上之所安立，而由實性增上所立，亦不得成。」意思就是它自己的心來說它還是有顯現，就是因為對它來說它是名言量，所以它還沒有查到到底在哪里，還是找不到，現在不是尋找的那個，所以它可以顯現，以顯現它是安立為有，所以不是以這個顯現，不是安立的那個層面來成立的，即「亦不得成」。所以「非」是否定，「然」它還是這裏用「能緣心顯現增上之所安立」，不是「非」，就是這裏講的「非」的意思就是不是那樣安立而自己成立，這裏的「非」指的主要是下面的「由實性增上所立」，對此形容就是前面的「非由其自」，所以不是那種安立，那就是「亦不得成」，即不是這樣，這就是真正否定的。

否定「非」那樣子自己成立，等於就是不是，它還是「自能緣心顯現增上之所安立」，等於相當於前面用「雖」，後面用「然」就抓到重點。前面用「雖」的時候從那個角度它是勝義諦，但是從這個角度它不是勝義諦。所以從這個角度它不是勝義諦，它是世俗諦，所以它可以不觀察當中顯現，一樣按照這個也可以安立，這個就有點像中觀自續跟中觀應成差不了多少，解釋是一樣的，對於空空這些的解釋都一樣。現在中觀自續就比較強調，比如名言安立解釋的時候，中觀自續有一個不同的解釋，跟中觀應成不一樣的，那樣的時候我們會有一些懷疑，即空性上它是如何解釋的，空性上名言安立它如何解釋，那個時候就會有懷疑。

現在這裏講一樣，空性上的道理也一樣可以推，這個瞭解的話你們可以瞭解空空的道理。宗大師說，就是「由此應知空空之義」，從這裏你們也可以瞭解空空的意思是什麼，意思就是中觀自續派的空空的意思怎麼解釋你們也應該瞭解。一樣，就是空性本身講的時候中觀應成不一樣，空空講的時候肯定是不一樣了，像顯現這個詞又拿出來，哪里否定所應破的時候，或者哪里講空性的時候，它就一直跟中觀應成不一樣的觀點都會出現。

這裏用「顯現增上之所安立」，其中用「顯現」，所以這是一塊，也有點跟前面連接，我們會懷疑，就是對空性上名言安立會有點懷疑。就是中觀自續派與中觀應成派有一樣的層面，也有不一樣的層面。

好像上次分的第三段還沒有講完，這裏中觀應成有點不一樣的地方，中觀應成認的執著心跟中觀自續認的執著心不一樣，中觀自續認的執著心從中觀應成的角度看的時候，中觀應成認為中觀自續只是他自己的一些觀點而抓不到真正的實相，他解釋為另外一個涵義，他的執著心實際上不是所有的眾生俱生有的執著心，這個他沒有講到。但中觀自續認為自己有講到，認為自己講的還是一切有情在輪回中俱生有的執著心。所以二者觀點還是不一樣，現在中觀自續講的它自己認的執著心是輪回的根，有宗義者、非宗義者，所有的有情俱生會有的執著心，這就是他自己的一個想法講出來，如文：

上說實執，即是此宗俱生實執（即俱生法執）。不善言說諸有情類，雖不合執彼等名義，然有義執。

意思就是這裏講的「不善言說諸有情類」，就是非宗義者，沒有學習宗義包括畜生道眾生，他們不會用諸法是實有真實有這些，或者中觀自續用的「非由其自能

緣心顯現增上之所安立，而由實性增上所立」那些他們不會說，但實際上這個「義執」即意義的執著心是所有的眾生都有，「雖不合執彼等名義，然有義執」，實際上執著心還是有，意思就是我的執著心還是所有的眾生有的，不是中觀應成說的我認的執著心不對，我認的執著心還是認到俱生的，所以這是他自己強調，我認的還是俱生的。「上說實執」就是前面我們看到的，應該第 85 頁上個星期念的，這裏講到「即是執為有勝義生」，所以勝義生上的執著心是什麼就認出來了。諸法上一樣，現在是生上面，生上面怎麼叫有勝義的那種執著，諸法比如瓶子是勝義有那個執著心是什麼樣，先對生上面瞭解的話，一樣，對生上面宗大師怎麼說呢？應該就是：

由是因緣，若謂不由自能緣心顯現增上安立，而執苗芽由自體性增上而生，即是執為有勝義生。

苗芽的生不是能緣心這邊顯現而安立，它完全是對境那邊自體增上而生，那樣執著的話就叫對苗芽的生上面有勝義的執著，這就已經清楚的認出來，上說實執指的就是這裏。上面的執著心就是我們自宗，自宗就是中觀自續派認為這個就是俱生的執著心，你們懷疑這個應該不是，因為俱生的執著心的話，連宗義者說「不善言

說諸有情類」，他們應該要有，但他們沒有，就會有這種諍論。宗大師說中觀自續派怎麼說？他們說對那些人雖然名跟義合起來的執著心沒有，但義的角度看的話還是有，所以就是這個執著心，即「雖不合執彼等名義，然有義執」。下面的「故」開始下周講。

【2017 辨了不了義善說藏論 094】

上節課講到第 86 頁倒數第二行，結束中觀自續派的俱生實執，即「不善言說諸有情類，雖不合執彼等名義，然有義執。」今天從下面開始講，如文：

故實執境若於彼有，即能出過。謂應堪忍觀擇究竟正理之所觀擇，及應許有無分之事，應具自性三差別等。然執有彼等，卻非實執之義，以破彼執仍不能成無實義故。

首先這裏講到前面俱生的我執認出來了，把這個當理由。「故」的意思就是前面我們已經確定什麼樣是俱生的我執，前面把它當理由，這裏成立「故實執境若於彼有，即能出過。謂應堪忍觀擇究竟正理之所觀擇，及應許有無分之事，應具自性三差別等。然執有彼等，卻非實執之義」。這邊主要成立的是這塊，當然後面也講一個理由，前面的道理也可以把它當理由，後面的也可以把它當理由。有的時候理由前後都有，後面就是「以破彼執仍不能成無實義故。」這個也是理由，前面的也是理由，前面整體來說也講認出來俱生我執，後面的這

個也是把它當理由。

現在我們要瞭解透過這兩個理由所要成立及表達的就像這邊講的「卻非實執之義」，意思就是我們真正的執著心是俱生的執著心，這是我們要認的，其他的比如這邊講的「堪忍觀擇究竟正理之所觀擇」，這是第一個；然後「有無分之事」，這是第二個；還有就是講「應具自性三差別等」，這是第三個。這裏提出來三個，然後說「等等」，「等等」這樣的想法不是屬於真正的執著心或者不是屬於俱生的執著心，因為我們真正所要破的執著心是需要俱生的執著，所以遍計的執著不屬於我們真正的所要破的執著心。這裏講的「卻非實執之義」意思就是實執，就是執著心，執著心的真正的意思不是這些，這些不是真正的執著心的意思。這邊的所謂的不是執著心我們要瞭解一下，不是直接說它不是執著心，它還是執著心，但它不是俱生的執著心，它是遍計的執著心。

我們平常說的諸法就是我們的理智尋找的話，最終理智可以找得到，有這樣的想法的話肯定不是俱生的執著心，它完全是我們透過學習宗義或者佛教經論各個的宗派之後，然後自己有一些想法，以這種來分辨諸法是

理智堪忍。剛剛講的那麼長，實際上是理智堪忍，所以這邊用的是「觀擇究竟正理」。我們平常用的簡單來說就是理智，這裏用「觀擇究竟正理」，然後它的堪忍，以這樣的想法來說，雖然它還是執著，諸法理智尋找的時候，最終可以找得到。那樣的想法的話，它雖然還是一個執著心，但它是不是俱生的執著心？不是。

所以我們所要破的執著心是俱生的執著心，這邊講的「卻非實執之義」，它不是真正的執著心。一樣，「有無分之事」就是無方分的，我們把像桌子、瓶子等那些從無方分那邊開始慢慢成立，前面的源頭就有無方分的一個事物，然後從那邊慢慢成立起來，那樣的想法的話也是跟被宗義染到對腦子就影響，那種想法是不是執著心？是，但是是遍計的執著心，它不是屬於俱生的執著心。假設我們沒有學習或者沒有再思考的話，俱生的執著心它沒有再思考，它是自自然然的。無方分是再思考的時候就有一個想法出來，然後才自己一個主張或者自己的一個執著。以有無方分那種的想法來說，它還是屬於遍計的執著心。一樣，具有自性三相差別也是。

所謂的自相三種差別也屬於就是，三相差別現在沒有找到，本身就是遍計的一些執著，比如假設如果我們

的俱生的執著心的想法是合理的話，就會變成這個你應該承許，那個你應該承許，《菩提道次第廣論》毗缽舍那第 452 頁第四行，如文：

所破自性具三差別，一、自性非由因緣所生，二、時位無變，三、不待他立。

重點就像我們平常所謂的如果自性有的話，那就變成理智尋找的時候最終應該要點出來，就那樣的一些推理，但我們要瞭解這兩個要分開，比如前面說的自性有的話，那就是俱生的它的想法裏面的，後面講的應該理智尋找的時候最終可以找出來，它不是俱生的想法裏面有的東西，它是後面追的一個辯論或者好像再對有它一個分辨的想法，對這個俱生的執著上面，對它分辨的時候的一些想法，第二個、第三個等，就是很多想法出來。從後面的一個對俱生的我執支持的那種的一些認知的時候，它不是俱生有的，它是遍計的執著心，它還是支持它，支持前面的執著心，所以它還是屬於執著心，但它不是俱生的，它是遍計的。

現在這裏講到主要的關鍵字就是剛剛最後「卻非實執之義」，還有另外一個關鍵字就是前面的「若於彼有，即能出過」。「若於彼有」的意思就是像俱生的執著心，

它的對境假設，「於彼」就是指俱生的執著心的對境，那樣假設存在的話、假設有的話，「彼」指的是俱生的執著心的想像裏面假設想像中的是合理是有的話，然後可以推，意思就是你可以跟它講一些過失，如果它是對的話，俱生的執著心的想法是合理的話，這個你應該要承許、那個你應該要承許，所以就是一種推理。「出過」的意思就是應成，我們可以跟這個俱生的執著心有點溝通的樣子，假設你的想法是對的話，應該會變成什麼樣，假設我們按應成的推理點出他的問題，這樣的話你應該要變成承許什麼。

所以這裏講「即能出過」，意思就是要分開，「若於彼有」就是俱生的執著心，下面講的就是遍計的執著心。就是「若於彼有」假設俱生的執著心的想法是合理的話，那可以說理智堪忍，變成有無方分之事，變成「具自性三差別」你也要認同，這些屬於都是假設一樣的我們所謂的平常講的自性有的話，自性一、自性異，另外一個如果自性生的話，自生、他生、自他生、無因生這些你應該這四個裏面其中一個要認可。所以等於自性生就是俱生的，然後後面講的假設自性生的話，那自生、他生、自他生、無因生這四個其中一個你要認同，那個就等於

遍計的方面。一樣，如果自性有的話，應該變成自性一或自性異，其中一個你要認同，那個時候也是屬於前面的自性有，這個等於是俱生的，後面等於自性一或自性異，那就變成是遍計的，後面再第二個想法出來，所以它不是自然有的，後面是對它分析，就是俱生的執著心是合理的話，那就應該是什麼樣，後面分析。

然後分析的時候還認同的話，就是那些理由，即俱生的執著心的想法後面的一些理由。我們分辨的時候會看它的後面應該有什麼理由，那個理由然後再認同的話就變成遍計的執著心，所以這兩個本身就要分開，所以現在這邊說「即能」，如果藏文的話意思就是它有點這兩個特別分開，俱生的執著心是合理的話，則遍計的執著心也可以說是合理。這樣有點怪，但這樣講你們容易理解，本身遍計的執著心那些的想法，都是俱生的執著心對它支持的一個想法，對它支持的這個想法也不是自然有的，它是後面我們分辨俱生的執著心的想法是否合理，分辨的後面就選擇它是合理，「因為什麼」那樣的理由把它拿出來的那種階段就叫遍計的執著心，所以我們要破遍計的執著心的目的是破這個俱生的執著心。

因為遍計的執著心的目的就是俱生的執著心要抓，

所以我們破它的目的也是這個，但這兩個還是有不同，一個是俱生的執著，一個是遍計的執著心，所以這邊講的「卻非實執之義」，意思是它只能跟它找出毛病，「即能出過」，這裏雖然是「即能出過」，但另外一個角度來說這麼理解，它只能「即能出過」，但不是完全意義等同，也可以說這個不是它的意思，只是從它那邊推而已，但我們很多人會把它當成一個意思，比如自性有的意思就是施設義找得到，實則不然，應該真正的意思是施設義可以說自性有的意思，施設義找得到是遍計的，所以仔細的分的話就是這麼分。施設義找得到，與這邊講的理智堪忍是一樣的。

這些都是屬於後面一個分辨的階段，不是跟它等同的意思裏面，但我們平常就會想，對它解釋的時候講出來，那個時候我們也會腦子裏混在一起，這個混在一起的話的確不對，所以現在宗大師特別分出來，當然現在是中觀自續派的立場。一樣，道理跟中觀應成派都可以通，比如這裏是說理智堪忍，如果認正理的話，自續的認法跟應成不一樣，剛剛那段話舉例就是「若於彼有，即能出過。謂應堪忍觀擇究竟正理之所觀擇，及應許有無分之事，應具自性三差別等。然執有彼等，卻非實執

之義，以破彼執仍不能成無實義故。」那段的文章來說，雖然是中觀自續的立場，但這個邏輯整個的道理都是中觀應成通的一個東西，所以剛剛我用的是中觀應成的立場，即自相有，然後施設義找得到都是中觀應成的立場，實際上這個道理都是通的。對理智這些認的時候當然不一樣，這個大概就是這樣。現在是中觀自續的立場，本身是大家共同的。

下面是另外一個理由，剛剛講的是這兩個要分開，一個是若什麼什麼能出過的一個東西，他提出來他的過失的一個東西，這兩個是要分開的。一個是先第一個的主張的樣子，好像俱生的，後面是對它分辨的時候的一個，所以這兩個是完全不同的位置，這也屬於也可以有點感覺，這是理由，一個是出過，一個是原本的一個東西。所以這兩個就肯定不一樣，一個是原本的，一個是出過，這樣的緣故，它不是實執之義，這個出過不是把前面那個變成等同，這個不可以。所以前面那個也可以當理由，然後「卻非實執之義」，當然我們剛剛前面說的俱生的執著心前面已經認了，就是第 85 頁最後「由是因緣」，然後下面開始，「由是因緣，若謂不由自能緣心顯現增上安立，而執苗芽由自體性增上而生，即是執

為有勝義生。」

這邊就是認俱生的，比如說苗芽上面，苗芽上面的勝義生那種俱生的執著心，我們執著苗芽是勝義生，苗芽是勝義生那樣的俱生的執著心是什麼，就是這裏認的，所以這段話就相當於「即是執為有勝義生」，其中「執」的意思就是執著，就是苗芽是勝義生那種的執著心是什麼樣子，等於就是苗芽上面是勝義生那樣的俱生的執著心是什麼樣，哪里有講？就是這裏。所以真正的科判叫要認俱生的執著心，是認哪里？就是這段話「即是執為有勝義生」，前面就已經特別認出來什麼是俱生的執著心，當然這個根據也是引《中觀明論》的時候，剛剛那段是宗大師的話。

《中觀明論》中宗大師是「此如中觀明論云」，宗大師剛剛認的就是俱生的執著心的根據在哪里呢？根據就是《中觀明論》中，其中也講到從無始習氣所生等，所以那個時候也是屬於俱生的兩個我執就認出來了，《中觀明論》中的用詞也非常清楚俱生我執，宗大師自己的話就是前面那段話，現在前面已經認了什麼樣的俱生我執的時候沒有講執著理智堪忍，也沒有講執著無方分、有無分之事，也沒有說執著具自性三差別。前面雖

然有認俱生我執，但沒有提這些，沒有提理智堪忍、有無方分、具自性三差別，但已經講了俱生的我執。所以俱生的執著心跟後面的理智堪忍這些還是不一樣的，一個是俱生的，一個不是俱生的。

現在我們要認所應破的是不可以認遍計的，必須要認俱生的，為何？因為如果沒有破俱生的執著心的話，等於你沒有了悟空性，你只有破遍計的執著，沒有破俱生的執著的話，等於你沒有了悟空性，真正有沒有瞭解空性是什麼界限？內心的俱生的執著心有沒有破，就這個界限。那俱生的執著心有沒有破，可能初學者把「破」和「斷」混在一起，這個也不是，我們斷除俱生的執著心是得到羅漢果，斷除俱生的執著心相當於脫離輪回。以破俱生的執著心來說，我們還沒有入道，就是資糧道、加行道、修道、見道、無學道，還沒有入資糧道之前是破，而且必須要破。

破俱生的執著心的意思等於就是瞭解空性，那為何破跟斷不同？破的意思是看到他的漏洞或者他的想法是顛倒識、他的想法是不合理，這個知道等於就是破，破的意思是這樣。破不等於已經沒有了，比如人人都知道這是問題、這是我的毛病，明明知道自己的毛病是不

好，但仍然就一直還是一錯、二錯、三錯，一直錯下去，明明知道是不對，所以我們看到它是不對、它是有問題，不等於你就已經遠離它了，這個不一定。一樣，破俱生的執著心，不等於你不會有俱生的執著心，還是一樣有的。

所以現在這邊我們主要講的就是俱生的執著心跟遍計的執著心要分開，主要是為了不要誤解破遍計的執著心的時候，不要誤解破了俱生的執著心，這兩個還是有一個過程。一樣的，真正有沒有瞭解空性、真實無，空性的意思是真實空、真實有的東西是不存在那種道理。所以有沒有真正的瞭解空性跟了悟空性跟瞭解無實，這裏用成立無實或者破有實，成立無實跟瞭解空性是一樣，所以成立無實這個界限或者瞭解空性的界限是什麼，瞭解空性的界限就是我們看到自己俱生的執著心有問題，以這個為界限。我們只看到遍計的執著心有問題，不等於你看到俱生的執著心有問題。你什麼時候看到俱生的執著心有問題，就等於你已經瞭解空性，或你已經成立無實義。

你們看一下理由，它為什麼不是俱生的執著心？因為破彼執，意思是破那個執著心還是不能成立無實義，

所以就是破遍計的執著心還是不能成立無實義，等於就是不能瞭解空性，為何？因為瞭解空性的界限是俱生的執著心我們就看到它的問題，然後以這個來瞭解空性，看到遍計的執著心的問題不一定瞭解空性，就是這個意思。「以破彼執仍不能成無實義故」，這個後面也可以當理由，為什麼它不是俱生的我執，因為破了它之後，還是不能成立空性，或者不能成立無實義，即「不能成無實義故」。

下面講到理智堪能跟自性有這兩個的道理還是有點不一樣，一個是遍計，一個是俱生，這兩個不會分的結果是什麼？剛剛是分，分的話，為何分？因為第一個就是前面俱生執著心認的時候，《中觀明論》中沒有這麼認，理智觀察這些沒有認，這是一個理由；第二個理由就是，我們確實破了它之後，不能成立空性嗎？這是第二個理由。所以透過這些我們就要分這兩個，這些不是俱生的我執，這些不是真正所要破的，這些是為了破除的一條路，中間的一個過程而已，但不是變成等於沒有分的話，有什麼缺點？下面就是講缺點，如文：

若未善解此宗實執之義，謂凡理智有所量事，即是實有，昔諸先覺，亦有許此。

「若未善解此宗實執之義」意思就等於剛剛講的真正的實執的意思就是俱生的執著心，而且俱生的執著心不可以像理智堪忍那樣認，如果我們這樣沒有分清楚真正的實執、我們要破的實執是什麼，我們真正要破的實執就是俱生的。所以理智堪忍這些是不可以認的，應該是我們所要破的執著心是什麼呢？我們認的時候，認的是俱生的這一塊，遍計的那一塊不可以認，而且這兩個差很大，我們要認的實執真正所要破的實執我們沒有認清楚的話，那有什麼過失？

這裏講「若未善解此宗實執之義」，就等於你沒有認清楚真正的執著心，該認的你沒有認清楚的話，有什麼過失呢？一般它會有一個不分，就是理智堪忍跟自性有，這裏不可以用自性有，我完全把應成的想法一直拿出來講，應該是勝義有，或者這裏是用真實有。所以這兩個還是分開，真實有跟理智堪忍這些是分開的，一個是俱生的、一個是遍計的，這些混在一起之後，就變成現在這裏是講「謂凡理智有所量事，即是實有」，那就變成理智瞭解的等於就是真實有，實則不然。

我們應該這麼理解，瓶子上瓶子實有的話它應該變成理智堪忍，但不可以說理智堪忍，空性上我們不可以

這麼說。空性是理智堪忍，但我們不可以說它是實有，所以實有跟理智堪忍這兩個不是一個東西。若這兩個變成一個東西，最後就變成空性是實有，瓶子上可以通，但不是諸法上都通。所以現在「理智有所量事，即是實有」就變成「昔諸先覺，亦有許此」，它們認同空性是實有，有一些就是這兩個一樣，理智堪忍跟真實有一樣，所以就變成理智的對境是沒有了，也有這種主張。所以後者或者別的人有什麼想法呢？「理智全無有境」，理智就沒有對境了，就有這樣的想法。或還有別的另外的想法就是，「有妄辨，理智比量，立境有無」，就是對這個理智，從那個角度就有境，這個角度就沒有境，有這樣的一個說法。

所以這三個等於就是一個過失，它沒有分清楚，一個是自性有這塊，諸法上都可以否定的。後面講理智堪忍這些的時候，就看它是世俗諦的法，還是其他，對它邏輯推的時候就有不同的推法，沒有分清楚前面基本的俱生的執著心的想法，跟後面遍計的執著心的推法沒有清楚而混雜的話，那就是這裏講的三個不同的錯誤觀念。這裏講比量有對境、理智沒有對境，「有妄辨，理智比量，立境有無」，應該前後顛倒，但實際上它的意思是

顛倒，理智的角度是無境，比量的角度是對境，就是這麼一個主張。

這三個說法是我們都沒有認同的說法，這些來源在於不了解真正的俱生跟遍計中間的差異，還有就是實際的意思也有點分開。所以實際的真實有，我腦子裏一直想應成所以一直用自性有，這是不對的，應該是真實有，真實有跟理智堪忍。真實有跟理智堪忍這兩個來說，實際上它的意思也是有區別，這個沒有好好區分的話，不同的有三個，即他宗的一些想法，錯誤的一些主張提出來，第一個是叫空性是實有；第二個就是空正見的對境是沒有；第三個是空正見是看什麼角度，即一個角度比如比量邏輯推，那種比量的話就是它要有對境，然後後面它是比量，後面一個結論的階段的時候就變成沒有對境了，就是無，所以就是理智比量，這裏是「妄辨」。

這裏是不同的角度的意思，就是應該是不同的角度看的時候，那個角度就是理智有對境，另外一個角度就是它沒有對境，這些說法就出來，所以這也屬於一個理由，要分辨的理由，因為這裏講假設不分辨的話會有什麼過失，「若未善解此宗實執之義」先就一個錯誤的想法出來，先中間這個錯誤的想法，即「謂凡理智有所量

事，即是實有」，這就是錯誤的想法。然後以這個來造成三個不同的派，各個有一些怪的主張把它點出來，這些怪的主張源頭是沒有好好分辨的原因，若是如此，則中間他的想法是理智所量跟實有是混在一起，所以就是這個的問題。

我們所謂的理智所量是推的一個過程，不是理智所量本身完全是實有的一個意思，完全並在一起，這個是不可以，這個完全是推的過程，總的來說也是要分辨。這裏一個段落就是這樣，然後下面是宗大師的教授，宗大師從剛剛那種道理拿出來一個教授，如文：

總應先知俱生法我執義。凡破法我一切正理，應知皆是或正破此或此支分。聽聞講說思惟，當觀於自身此執，能有幾許違害，應知是為主要教授。自部餘宗說無我時，亦如是觀。

我們首先看一下關鍵字，就是這裏講到「應知是為主要教授」，宗大師說你們應該要知道，什麼呢？這些是主要教授，而且不單單這段，我們可能學習別的，比如現在是中觀自續派，那後面是中觀應成派的階段，還有前面唯識的階段，那些都一直講法無我，我們大乘的佛教都是修法無我，當然補特伽羅無我也修。補特伽羅

無我的話，連小乘的佛教，毗婆沙宗、經部宗這些階段我們都要學補特伽羅無我，對於法無我雖然不認同，但補特伽羅無我還是修，所以現在不管補特伽羅無我、法無我，不管什麼宗派什麼層次，「餘宗」就是其他的宗派，現在雖然是講中觀自續派階段的道理，但所有的其他的宗派如毗婆沙宗也好、經部宗也好、唯識也好、中觀應成也好，每一個階段修無我的時候，當然有的時候法無我、有的時候補特伽羅無我，無論你怎麼樣修無我都無所謂，那些時候你應該要知道的，現在這裏多重要都一樣。即「亦如是觀」，就是一樣我們要瞭解的意思。

即我們邏輯要推，這樣的教授要推，這個教授處處都用，就這個意思，所以這很重要，特別比如這裏我們聞的階段也好、思的階段也好、修的階段也好，本身修無我，不管補特伽羅無我、法無我，對這個無我我們聞的階段、思的階段都要注意，這邊教授的意思就等於給我們特別有幫助的一塊指導或引導，這就是所謂的教授，而且這是修聞思無我的時候給我們一個引導，對我們特別有幫助的引導，什麼呢？這裏點到兩個，首先我們必須要認俱生的我執，不要停留遍計的我執，或者可以說俱生跟遍計要分，這兩個一定要分，分了之後我們面對

的一定是俱生我執，這個要清楚。

這裏是講「應先知」，這是關鍵字。先知俱生我執，現在是法我執階段，所以叫法我執。補特伽羅我執也是一樣，比如我們聞思補特伽羅無我的時候就是一樣，先要應知俱生的補特伽羅我執；法無我的話先要認識俱生的法我執，這是第一個。然後再來就是我們所有的成立法無我的正理，它的目的是什麼，目的是破除俱生的我執，有的是直接，有的是間接，沒有別的，完全不是為了遍計的我執，完全是為了俱生的我執，這個必須認清楚。

這裏我們看下面「破法我一切正理，應知皆是或正破此或此支分」，意思就是「正破此或此支分」等於直接跟間接，所有的正理的目的只有一個就是俱生的我執，這個我們也要清楚，就是我們要連接，不要停留。比如說自性一不是、自性異也不是，然後就停留在那裏，我們就沒有引導，所以就不是自性有，就是該破的俱生方面沒有連接，就停留再這裏，這是不行的。所以所有的正理，最終用的就是那邊一定要連接，這是第二個。所以這裏「應先知」什麼，然後是「應知」什麼，所以就是這樣。一樣的意思，對於俱生的我執我們要認，然後

這些正理要用在哪個地方，這個要清楚，所以就有點那種道理。若是如此，我們人就會改變，我們俱生的心就會改變。下面說如果是這樣，我們才可以做到，我們不管是講說也好，還是聽的階段也好，後面思的階段也好，那些都會變成自己的心會改變 所以這裏講聽聞、講說、思維，如文：

聽聞講說思惟，當觀於自身此執，能有幾許違害，應知是為主要教授。

我們要好好觀，比如一邊學空性，一邊看看我的俱生的執著心有沒有發生變化，會不會對它有違害，如果沒有違害，則你學的空性有問題。所以我們學的同時看看有沒有違害自己平常的執著心，對它有沒有害到，這個要好好觀。這裏就是要觀察，「當觀」也是關鍵字。這裏有講到三個，一是「應先知俱生法我執義」，二是「凡破法我一切正理，應知皆是或正破此或此支分」，三是「聽聞講說思惟 當觀於自身此執 能有幾許違害」。這三個等於就是我們要注意的，宗大師說這三個你們應該要知道是主要的教授，所以「應知是為主要教授。」這個教授瞭解了之後，宗大師說不只是自續的階段，後面的應成，前面的唯識，再前面毗婆沙宗、經部宗，不

管什麼宗派，不管什麼無我，每一個階段，這裏是講「餘宗說無我時」，就是不管什麼階段都一樣，這三個等於就是主要的教授，所以就是「亦如是觀」。

●互動答疑

學生問：聽不清

仁波切答：你說的對，我們就是要認這個，你的問題就是俱生的我執認的時候，我們是從我們的感覺這裏認，還是認的是思考然後用書中學習的東西，這好像會不會又變成就偏向於遍計方面，他就這個方面擔心。還有就是他說認的時候要不要從粗的我執開始認，我就是那樣，首先當然是感覺這邊認，因為我們的俱生就是一種自然的與我們的感受並在一起，它不是思維然後另外一個想法出來，它是自自然然感覺裏面有的，所以就是從感覺這邊要認。但這個認的時候確實不是那麼容易，比如毗婆沙宗、經部宗，像小乘他們根本不覺得法我執是有一個執著，這個執著的感覺沒有，這個感覺他們不覺得是執著。

一樣，對補特伽羅我執、法我執不同的宗義有各自不同的認知，大家都覺得要認俱生，人人都這麼說，但這個認的時候認不出來，所以對不同的我執認的時候確

實不一樣，所以這個肯定難度高。不論如何，宗大師給我們講的「應知是為主要教授」，這個我們要做才對我們有幫助，我們還是要不管哪個階段都是把自己的感受或者自己平常心裏執著的感覺一直要連接，肯定就是真的會修行，真的會改進，剛開始的時候肯定是粗的，這毫無疑問。

（答疑結束）

像《修次中篇》裏面說的，首先粗品的補特伽羅無我，「補特伽羅常、一、自在空」那些開始要成立。一樣，這邊講的要認三個，主要是兩個，先認俱生的，然後所有的正理用在破它上面。一樣，對「補特伽羅常、一、自在空」的「常、一、自在」平常的感覺認，然後所有成立「補特伽羅常、一、自在空」的正理都用在破平常的心裏面，我們不要好像另外一個如我們天天念的中觀正見教授，就是空性方面，不要以自己安立的空性想，不可以如此想，意思就我們修空性的時候不要心自己安立一個假設的執著心然後破這個，如此我們這個空性等於就是一個假的空性，沒有什麼該破的，先一個假設的拿出來然後就破，然後自認為空性的話。這就是你自己做出來的空性，而不是真正的空性。即五個偈頌中

第四個偈頌，就是空性根本定「斷思慮觀空朗體」，意思就是等於我們要遠離，不要自己的心安立的一種空性就修，我們要修到真正的空，我們觀的時候不要自己弄出來一個空性然後就修它。斷的意思就是不要那個的意思。

修的時候跟俱生的感覺中的執著心結合的話，要破它的話真的破到一個東西，你自己假設遍計的那個，則沒有真正的破到。就是剛剛應該答復得差不多，現在我要找《菩提道次第廣論》裏面第 452 頁，我們講的具自性三相差別，「明所破義太狹」，現在這裏看三個差別是什麼？一是自性非由因緣所生，二是時位無變，三是不待他立。這個我們先要瞭解一下，先是遮破，然後是「明所破義太狹」，現在我們這裏是破他宗，就是遮破，遮破誰的想法？就是他宗的名，認出來的所破義太狹窄那一塊我們要破。翻譯應該是先講遮破明所破義太狹，平常的太狹窄就是於剛才所謂的理智堪忍是一樣的，比如瓶子等世俗諦的法上面，假設它是有自相或者有自性的話，則瓶子等世俗諦的法就會變成理智堪忍，但不可以說理智堪忍跟自相有是相等。瓶子上可以推，但還是有差別，而且理智堪忍來說一般是存在的。

因為所有的勝義諦都是理智堪忍，自相有來說完全是不存在的。自相有跟理智堪忍，一個是存在的，一個是不存在的。以瓶子上來說，兩個都不存在的。總的來說，這兩個一個是存在，一個是不存在。一樣的道理，現在理智堪忍有點空性的意思，有的時候勝義諦的定義也講理智堪忍。現在就是三相差別也是勝義諦上的一些特質、空性上的一些特質，所以空性上的特質就是，比如空性是永不變。然後它是一個因緣會造它嗎？比如苗芽要長出來，需要肥料種子等因緣來讓它生出來，空性需要這樣嗎？不是。這裏講自性非由因緣所生，這就是不是那個因緣所生。一個是永不變，它原來生出來是無始有的，誰都不會讓它生，而且誰都不需要安立它，就是這裏講第三個「不賴他力」。所以空性也不是如其他的好像以什麼來安立它才有的。

實際上這三個都是講空性的特質，空性的特質等於它是一個狹窄，這三個特性如果把它當成自相有的意義，所謂的自相有的意思是什麼？如果講這三個的特質的話，世俗諦的法上可以說這個，但勝義諦的法上沒有辦法說，勝義諦的法上這三個特質都存在，比如說空性上是不是不變？是。是不是非因緣所生？是。是不是不賴

他力？也是。以空性上來說，不賴他力的意思就像釋迦牟尼佛來這個世界他講空性才有空性出現，也不是。空性不需要什麼來安立它，當然對此不要誤解，就是另外一個加諸法都是觀待它，諸法都是依賴其他的因緣，但這裏不是講這個，這裏講的就是好像釋迦牟尼佛來然後給它取名字，然後安立才有了空性，所以空性不是，它不需要誰安立，而是一直都有的。

空性的本質跟佛是否來沒有關係，它是恆時一直在的，所以空性可以說不待他力。這三個特質實際是講空性的一個特質或者勝義諦的一個特質。以空性的特質而言，假設世俗諦的法上講出來的話，則變成世俗諦真實有或者真相有有點連在一起，意思就是世俗諦的法假設真實有的話，假設勝義有的話，則世俗諦的法應該變成理智堪忍，或者它應該變成勝義諦或者法的究竟的實相。如果它變成法的究竟的實相的話，所謂的三個差別應該要具備，世俗諦的法上可以推，前面剛剛我們念的《辨了不了義善說藏論》講的「即能出過」，第一個跟第二個我們已經講過了，第三個現在正在講，即能出過應具自性三差別，像以瓶子來說，瓶子等世俗諦的法上就可以說如果假設它是真實有的話，它應該變成「具自性三

差別」，可以這麼推。

但應具自性三差別跟真實有的意思還是不一樣，一個是俱生的執著心的想法裏面，另外一個是即能出過找出它的毛病推理的時候講出來的一個道理，所以它是一個遍計的階段的想法，具自性三差別。具自性三差別等於就是從瓶子上可以推，但勝義諦上不能推，它本身就是應具自性三差別，所以勝義諦上不能推，所以這兩個不完全是一個意思，這裏補一下這塊。《菩提道次第廣論》引《中論》第十五品，如文：

如《中論》云：「自性從因緣，出生則非理，若從因緣生，性應成所作。若性是所作，云何應道理？自性非新作，及不觀待他。」

「若從因緣生，性應成所作」，這就是《中論》第十五品開頭。因為《中論》第十五品是觀自性，那個時候自性的一些特質就有講出來，但這個自性的特質講出來就是法的自性指的就是空性，等於就是法的究竟實相。觀自性等於就是觀法的究竟的實相，不是自性沒有、自性有的那個自性。觀自性就是觀法的究竟的實相。

比如所謂的二十空，我們講二十空的時候裏面也有自性空，所謂的自性空前面的自性是所依，後面的空是

能依。比如內空、外空的時候，「內」就是所依，它上面的空性就是內空；「外」就是所依，它上面的空性就是外空。所以自性空的時候，自性就是所依，它上面的空性就是自性空。自性是有的，所依的話那就是要有的，有的那個自性等於就是勝義諦，或者是法的究竟的實相，為這個觀的時候就講它的特質，即所謂的自性是什麼。

【2017 辨了不了義善說藏論 095】

前面的科判已經講完了，現在講到第 87 頁，如文：

庚二、如何破除如是所破之理，以何為主？

已經認出所破，認了之後，第二個階段我們就要破。現在是跟隨靜命的中觀自續派中，而且隨瑜伽行的中觀自續派，以他來說如何破除。現在我們要瞭解如何破除是誰的立場，就是跟隨靜命論師的立場。有時候用靜命父子，所謂父子的意思，比如有的時候用龍樹父子，等於就是龍樹跟他的弟子聖天。一樣，靜命父子就是靜命跟他的弟子蓮花戒論師，他們的立場現在如何破除。

首先分段，我們把它分三段，按照大疏，就是對《辨了不了義善說藏論》的解釋有一個大疏，有參考，有時候我跟它一樣分，有時候跟它不一樣。這裏首先分三段，第二段從第 87 頁開始，如文：

顯示他宗相違究竟者，謂隨自他部所許何事，先依時間，或依方分，或依心識緣境相等，顯示無有非多分集無分之法。

從這裏開始分為第二段，第三段如文：

此等皆是隨行龍猛廣大理路，樂於正理求廣慧者，應當修學。

三段裏面，首先第一段是簡單的講，講到瑜伽行中觀自續派對於正理中哪一個比較重視，先大綱說一下：

庚二、如何破除破除如是所破之理，以何為主？此宗破除所破之因，除一二外，皆依不見系屬之因。

這就是前面那段，前面那段講到什麼？此宗指瑜伽行中觀自續派，是跟隨靜命的中觀自續派，此宗雖然會有很多正因，但大部分都是，這裏用「不見系屬之因」。我們學習《因類學》應該是無緣相屬之因，就是緣相違之因跟無緣相屬之因，這裏用的是「不見系屬之因」。這裏講除了一二外，指除了相違因，因為這兩個是相對的，即緣相違之因跟無緣相屬之因是相對的，現在除了這個之外，其他都是無緣相屬之因。

「一二」就是有一些是相違之因，比如像緣起，比如「苗芽作為有法應是真實中無，因為緣起故」，那樣的話就是緣相違之因。緣相違之因的意思就是以跟真實有相違的那個東西為理由破除真實有，所以我們俱生的我執對法像苗芽等，我們對自己也好，對有情補特伽羅也好，都是真實有的執著，所以那樣的俱生的執著，它

的對境真實有實際上是不合理，所以就是不真實，或真實中無。因為真實中有的跟它相違的東西我們是看得見的，不管補特伽羅上面也好，還是法上面也好，這些都是合理的可以理解的，理由就是緣起故。不管補特伽羅上面，還是法上面，緣起的理由都是存在的，所以把這些當理由破俱生的我執執著心，這就叫緣起因。

緣起因就是把緣起當理由，緣起是跟實有的執著相違的，所以把相違當理由破除的話這就叫緣相違因，緣就是成立的意思，緣相違就是成立相違，然後破除俱生的執著心的趨入境，這就叫相違因。這裏講的「不見系屬之因」，就是我們《因類學》用的無緣相屬因，那個時候無緣相屬因的意思就是，比如剛剛講的執著心，跟它相違的那個東西把它成立，然後以這個力量來破除它。現在是這個執著心的趨入境、這個真實有，我們如何破它？跟它相屬的東西破，跟它相違的東西是成立，然後就破它。

現在是我們破跟它相屬的東西，透過破這個然後破俱生的執著心的趨入境，那樣的話等於就是無緣相屬因。所謂的無緣就是沒有的意思，或者就是破，緣就是成立的意思。無緣就是沒有，所以我們破它，破相屬，所以

無緣相屬，跟俱生的執著心的趨入境相屬的那一塊，那一塊把它破，透過那樣來破除俱生的執著心的趨入境的話，那就叫無緣相屬因的正理。現在所謂的正理就是成立空性的真理，不是一般的正理，所以這邊所謂的因好像破除所破之因等於就是成立空性，或者破除俱生的執著心的趨入境。那樣破的正理裏面有兩種，除此之外沒有第三種，只有這兩種，我們平常也是用兩種方式。

比如以一般我們煩惱的行為來說，你要害這個人，你透過跟他有關系的一個人害他，我們利用跟他相違的一個人害他，我們就是那種有煩惱的人，我們的心就是那樣。所以就是兩種路徑，我們破執著心的時候，把跟它相違的用起來然後破它；跟它相屬的我們又把它打敗，就是透過那個害它、破除它，所以就是兩條路。

兩條路中，比較強調大部分，「除一二外，皆依不見系屬之因」，所以依靠那種無緣相屬因，或者這裏用的詞「不見系屬之因」。不見系屬之因指的就是無緣相屬因，我們學過的《因類學》中的用詞就是這樣，先整體說，然後現在詳細的講，為什麼此中是這樣？根據則要講理由，下面就是理由，講理由的時候就是靜命跟蓮花戒父子，宗大師引了靜命的《中觀莊嚴論》中怎麼說，

還有蓮花戒的《中觀明論》中如何說，這兩個把它當根據，然後現在宗大師前面說的那句話，理由是哪句話？就是「此宗破除所破之因，除一二外，皆依不見系屬之因。」這段話是宗大師開始時講的話，然後理由就是後面，如文：

中觀莊嚴論說，依楞伽經，及父子相見會，以離一異因為能立。中觀明論說金剛支理，破有無生，破四句生，及離一異。亦說緣起因，此即見相違因。

到這裏等於就是理由，前面宗大師說的話的理由，我們如何理解？首先，靜命的《中觀莊嚴論》中說的離一多的正因，根據就是《楞伽經》跟《父子相見會經》這兩部經，就是靜命論師在《中觀莊嚴論》中離一多的正因 這裏用的是離一異的因 以離一多的正因來成立，這邊是用成立，就是依靠離一多來成立，實際上《楞伽經》跟《父子相會經》中已經講了，根據這兩部經宗大師在《中觀莊嚴論》中也說離一多的正因。

以離一多的正因來說，剛剛的緣相違因跟無緣相屬因，這兩個中，離一多的正因就是無緣相屬因，或者這邊用的不見系屬之因，因為它是跟我們的俱生的執著心的趨入境有相屬的，比如真實中一或者真實中異兩種的

其中一個，這兩種其中一個如果真實中有的話，必須要這兩個其中一個，所以它是一個有關系，我們透過破真實中一跟異，破了之後破除俱生的執著心的趨入境，就是先破跟它相屬的，然後破它，所以就變成不見系屬之因，以離一多來說。這裏可以看出靜命論師還是用離一多，離一多就屬於無緣相屬因，宗大師講「除一二外，皆依不見系屬之因」，就是除了這一兩個之外，全部都是依靠無緣相屬之因，離一多就是無緣相屬之因。靜命論師也很重視，他用的都是無緣相屬之因。

蓮花戒論師，他在《中觀明論》中說到五個因，五個因裏面四個因都是無緣相屬因，最後緣起這個因來說就是相違因，前面四個是無緣相屬因或者不見系屬之因。我們看一下前面，《中觀明論》說，比如第一個「金剛支理」，平常我們用金剛屑這個詞，這裏用金剛支理，然後破有無生，這個就是觀察果方面的，以金剛屑來說是觀察因方面的，破有無生來說是觀察果方面，破四句生等於就是因跟果聚一起來觀察。

破四句生中，第一個就是觀因；第二個就是觀果；第三個就是觀因與果，就是因果聚在一起的；然後就是觀離一多。所以這四個都屬於不是相違因，宗大師說「皆

依不見系屬之因」，等於大部分都是無緣相屬因或者不見系屬之因，雖然《中觀明論》中說了五個，但四個都變成不見系屬之因，然後也有說緣起因，所以就是「亦說緣起因」。這邊講的「此即見相違因」，我覺得法尊法師翻譯得更好，《辨了不了義善說藏論》是不是法尊法師翻譯的，現在他沒有用緣跟無緣，他用的是見不見，所以見相違因、不見系屬之因，法尊法師翻譯是用見不見，不是用緣無緣，所以「此即見相違因」，其中的「此」就是緣起因，緣起因才是相違因，其他前面四個都不是相違因，都是不見系屬之因。

《因類學》中是緣相違跟無緣相違，法尊法師的翻譯是見相違因跟不見系屬之因，所以緣起因等於見相違或緣相違的因，到這裏就是宗大師理由。我們看藏文的話可以看出後面那段話是否為理由，中文翻譯看不出來，比如剛剛分前面是所立，後面是理由，從宗大師藏文的話中能感覺前面是所立，後面是理由。這段話我們讀完了，下面首先我們破俱生的執著心的時候，主要是有一個理由要講出來，這個理由不管怎樣肯定是有能破執著心的一個功能，能破的這個功能肯定是相違。

這裏用的相違你們不要誤解為相違因，實則不然，這裏的相違不是相違因的意思，這裏包含剛剛用的詞見相違因，下面用的「顯示他宗相違究竟者」，那個時候的相違跟前面的見相違之因、不見系屬之因對比的時候，有講到相違因，這個跟這裏的相違因是不一樣的意思，為何？前面的見相違之因跟不見系屬之因兩個是不同的，而現在下面講的相違是包含在這兩個裏面，為何？我們要瞭解這兩種正因目的都是破除俱生的執著心，如此等於跟它的對治相違我們要破它，要能夠對治它，能夠對立就是相違，所以兩個都是一樣找出它的毛病，這是共同的。

這裏用的相違的意思你們不要誤解，現在偏向於好像前面講不見系屬之因跟見相違之因裏面，見相違之因不是這個意思，現在不管怎樣，這裏肯定兩種都是找出它的毛病，但找出毛病的時候真正主要的點出它的問題，執著心的問題，點到哪個角度呢？下面有一個詞，就是剛剛第二段的前面一點，「此是中觀明論所說，顯示過難究竟界齊，即於分及有分觀一異破」，這個就是最終它的要點執著心的毛病和問題，過難等於就是它的問題，過難究竟就是它的問題最終在哪里，這裏的「界齊」就

是最終它的問題點的時候的界限，「過難究竟界齊」就是有無方分，然後一異，有無方分最終是以一跟異來分，這是主要的。

現在主要是講靜命論師跟弟子蓮花戒論師破執著心，等於對治執著心的時候我們要點到它的問題，它的問題點的時候現在我們眼前看見的整個世俗的緣起的道理，沒有辦法配合，如果真實的法的究竟的實相是這樣的話，則緣起沒有辦法。當然這個緣起，我剛剛用的是緣起這個詞，實際上剛剛那些都屬於緣起，比如說剛剛我們說的金剛屑因、四無邊生的正因，實際上看的時候自生不對、他生不對、自他生也不對、無因生也不對，這些實際上是看見的一個東西，這個屬於緣起，我們所看見的那個層面，以那個層面來破除。

我剛剛看的緣起是那個意思，也不一定要用緣起這個詞，實際上本身法上面我們看見的很多實際的狀況，以這個來執著心的毛病，跟它對不上的，這些我們要點出來，這些點出來的話最終點的還是有方分、無方分，那個還是主要的，這就是靜命跟蓮花戒，不只他們兩個，後代像智藏論師也是一樣，智藏論師在蓮花戒後面，如文：

智藏論師，二諦論中破實有時，根本道理即破四生，其究竟違害，亦與靜命父子相同。

等於智藏論師跟他們兩個一樣，比如智藏論師，剛剛我們說的破四邊生，自生不是、他生也不是、自他生也不是、無因生也不是，如此破的時候最終還是以有無方分來破，最終它的過難究竟界齊也是以有無方分來觀察來破。首先第二段主要講到兩個東西，一是靜命跟蓮花戒他們破執著心的時候會點到執著心的問題，點到的地方主要是哪一個，就認出這個。

然後不只是他們兩個，連智藏論師也跟他們一樣，第二段中主要是講這兩句話，靜命跟蓮花戒論師他們如何做，他們破執著心的時候用的道理是哪一方面，這個講完之後，智藏論師也跟他們一樣，略的來說也是這句話。首先我們看一下他們兩個說的話就比較長，他們兩個主要是聖天的，這裏是講提婆，這裏引了提婆的話「此即勵力解說提婆」，聖天比較重視的有一個正理，根據那個他們兩個覺得我們主要點出執著心的問題應該是從有方分、沒有無方分，就是一直要有方分，而沒有無方分的階段，那樣的立場的道理然後點出它的問題。

等於執著心若對的話，則必須要有無方分，執著心對的話必須要具備無方分，那種破來點到它的問題。如果有方分的話，那就一大堆的問題出來。所以透過那個點到它的問題，我們就害到這個執著心。提婆用這樣的正理，根據此，靜命和靜命弟子蓮花戒都一樣，他們也很重視，所以這裏有講，第 88 頁「此即勵力解說提婆」，提婆說的那段話非常重要，把這個出挖來展開。誰勵力解說？靜命跟蓮花戒論師，他們兩個勵力解說誰說的道理？就是提婆說的道理，即「「離節無餘指」等道理」，對這個道理重視，然後點到執著心的問題。後面《中觀明論》中說的這個道理宗大師講出來，不是真正的《中觀明論》裏面的話、《中觀明論》中一模一樣的句子引出來，不是這樣，而是把這個道理引出來。

剛剛第 88 頁的「此即勵力解說提婆，「離節無餘指」等道理。譬如破他生時，常與無常二品決斷，破從常生。於無常中，同不同時二品決斷，破同時生。」其中「譬如破他生時」就一直有用無方分的道理，那個就是《中觀明論》中的，是蓮花戒論師造的。若蓮花戒論師是這麼說的話，肯定靜命論師有這樣的想法，蓮花戒論師是靜命論師的心子。我們看上面的「譬如破他生時」，然

後「此是中觀明論所說」，剛剛我們念的「顯示過難究竟界齊」那之前就有「此是中觀明論所說」，實際上破他生的時候，這邊用的邏輯，中間有推理，這些推理是《中觀明論》中說的，而且是《中觀明論》中破他生說的。

破他生等於見相違因，還是不見系屬之因中的哪個呢？不見系屬之因。比如剛剛所謂的金剛屑之因是不見系屬之因，不是見相違之因。現在破他生還是不見系屬之因，所以不見系屬之因的時候，重點是沒有無方分的那個道理，就是剛剛我跟你們說的，所謂的相違，點到有方分無方分那種的道理，就是它不管是相違因的時候也好、見相違因的時候也好、不見系屬之因也好，都是一樣用，所以現在這裏講破他生的時候等於就是不見系屬之因的時候用的。你們要瞭解，剛剛前面特別說「顯示他宗相違究竟者」，那個時候的相違不是見相違因跟不見系屬之因，那個時候的相違意思不一樣，不要混在一起，剛剛我講這裏講的相違就包含整個。

我補充一些道理，就是你們要注意的，比如所謂的中觀自續派、中觀應成派，他們用的邏輯都一樣，像這裏用的五個因，即金剛支理、破有無生、破四句生、離

一異、緣起因，這是蓮花戒論師說的，等於就是中觀自續派說的。一樣，靜命論師也是這麼認同的。這五個因，像隨經部行的中觀自續派祖師清辯也認同，所有的中觀自續派都認同這五個因，中觀應成派對於這五個因也是認同的。除了這五個之外，有另外一個正因嗎？沒有。

所有的中觀，不管是中觀自續派，還是中觀應成派都認同，對於成立空性的正理最終列出來的話就是這五個。有的人心裏會有這種想法，就是認為中觀應成派認同的有另外一個成立空性的正因，中觀自續派成立空性的時候好像跟中觀應成派有不一樣的一塊，就是正理用的都一樣。我們以前講過自續跟應成的意思就是，用邏輯成立的時候，不可以那種因為什麼、所以什麼，那種成立的時候有點相當於執著的感覺，中觀應成派對此特別反對。

我們成立的時候特別要清楚不可以執著，實際上因為什麼、所以什麼，沒有因為是好像施設義可以找得到的，或者名言量可以找到的，就是名言量施設的義誰找？當然是理智找，但名言量施設的時候，所謂施設義那邊有一個力量，那就是所謂的施設義，那個就是中觀自續派認同的，而中觀應成派不認同，所以問題的關鍵就在

這裏。即因為什麼、所以什麼有一個結論，因為什麼有一個理由、一個證據，那些都好像施設義就是有跟沒有，這就是有它的一個差別，但這個是不是理由？是。是不是結論？是。

因為那個時候腦子裏有一個理由、有一個證據，就是一個施設義存在，這個不對。一樣，成立的時候有一個施設義的結論存在，這個是不對的，所以這方面有差別，其他方面沒有差別，所謂的自續跟應成就是由此而來。對此要清楚，剛剛我們也用緣起因，中觀自續派也用緣起因，我們不可以這麼說，即中觀應成才認同緣起，中觀自續不認同緣起，不是的，而是緣起中觀自續也認同。我們平常成立空性的五個正因就是這五個，你們要記住。五個中前面三個都是因果方面的，後面兩個離一多跟緣起不一定要因果方面，沒有因果的無為法方面也可以用。

我們最近講《正理海》緣起解釋的時候，宗大師特別強調緣起中可以包含無為法，那離一多更不用說了。所以這五個因中我們要瞭解，後面兩個因非常廣，就是諸法上都可以用，不管有為法、無為法，不管補特伽羅，不管對境的法，什麼上面都可以用的，不管離一多還是

緣起。前面三個就是觀察因、觀察果、觀察因與果，就是金剛支理觀察因、破有無生觀察果、破四句生觀察因與果，等於有因果那樣的有為法上才可以用，所以就是這些。這段先瞭解一下，如文：

謂隨自他部所許何事，先依時間，或依方分，或依心識緣境相等，顯示無有非多分集無分之法。次即成立具足多分。於一法上具多分性，雖名言義容不相違， 然勝義中分與有分二性異者，則無系屬。若一性者，諸分應一，有分應多，由顯此過，破除諸法於勝義有。

首先我們這邊用的就是有分無分，我覺得法尊法師翻譯得非常好。首先說一個道理，所謂的有沒有就是有一個無方分的，那樣實際上查的就等於是勝義的，以理智來查，這個不是名言量的一個層次，它是勝義量的層次，就是查的時候，如果有的話，等於就是無方分的那種層次有，若是如此則變成沒有關係的。現在這裏講勝義中什麼什麼、名言是什麼什麼，名言中就什麼樣、勝義中什麼樣，就是理智觀察的時候就等於它在哪里，有一個它的位置可以點出來，所以必須跟別的法沒有關係，就是它自己的位置，所以不可以跟其他的法有關系，所以必須要無方分的。

如果假設很多聚在一起的話，這邊講像勝義中會變成什麼樣，即「分與有分二性異者，則無系屬。」假設異的話，則完全沒有關係，所以「則」。「分與有分二」，如果它的性異的話，變成則無系屬，如果它的性一的話，「若一性者，諸分應一」。我的意思就是上面翻譯用性異，下面翻譯應該也要講性一，應該兩個用一樣的話，所以性異則無系屬，性一就變成所有的分都變成一個，「若一性者，諸分應一」，不然有分就變成多，一個是分會變成一，這麼多的分變成一，另外整體的有分也會變成多。

所以性一的話就有兩個過失，一邊所有的分變成一，另外有分就會變成多，就像這樣的過失。我們認為自性一不是、自性異也不是，我們平常有這樣的邏輯，就是這個意思。所以性異的話不是，性一的話也不是，就是這樣的過失。這些都屬於理智觀察時候的階段，不是名言中的角度，不觀察當然沒有必要一定，比如像這邊講的性異的話會如何、性一的話會如何，這些就沒有什麼可以推的。我們假設對方執著心認同有一個施設義可以找得到，或者法自己那邊有成立，有這種主張的時候，

則我們就等於跟他溝通的時候就是理智觀察當中，跟他辯論的時候就已經在理智觀察的範圍裏面。

下面就是有名言中跟勝義中，另外要注意的是，我們所要觀察的是在什麼當中觀察，剛剛講的勝義中性一會如何、性異會如何，那種是什麼上我們要觀察？這邊用的詞是以三個點出來，「等」就有很多意思，一是時間；二就是空間；三不是時間也不是空間，是有境跟對境的一個關係。然後等等，其中包含做跟所作。所謂的分跟有分這個詞用的地方太多了，比如我們有可能會想只有兩種，即時間跟空間，時間的角度可以講分跟有分，空間的角度可以說分跟有分，其他好像沒有分跟有分，那種的想法是不對的，所以這個是有法。

前面這個就是「先依時間，或依方分，或依心識緣境相等」，到這裏等於就是有法，我們後面觀察的有分跟分中間是性一或者性異，那種的觀察是什麼法上觀察？時間的角度可以觀察、方向的角度也可以觀察，不單單這個，還有就是有境跟對境中間也可以觀察，比如像《中論》中來跟去、作跟所作這些都是。來跟去，去跟來中間就是，什麼叫去、什麼叫不去？這個界限你要點出來，點不出來的。一樣，什麼叫做、什麼叫不做，界限你怎

麼分？也分不出來。所以就是很細的查的時候全部沒有什麼可說的，全部都是空的一種感覺。

現在有分跟分到底關係是什麼？理智觀察的時候真的是沒有無方分的階段，必須要講有分。無方分的話，我們平常想像中的有分跟分中間的關係，沒有辦法解釋通。假設有方分的話，勝義中分與有分，分與有分是的意思是我們平常眼睛看的那個，平常眼前看的不管時間也好、空間也好，都好像一個整體有分，裏面把它細分就有一個存在感，以這個來然後我們觀察，像去、來、作、所作這些都是整體有有分跟分，整體的有分，然後下面有一個分，這樣的感覺，但最終這些如果它有沒有無分的層面在那裏，最終都是點不出來的。

有點像這個有法，你們要瞭解，我們上次有點過《中觀寶鬘論》中有一個也是離一多，或者是有方分、無方分那種成立，應該先講色法上面，色法上或色蘊上講了之後，推到其他的法上面，《中觀寶鬘論》中有講到一個，意思就是《中觀寶鬘論》跟那個一樣，宗大師這邊的話一樣，就是有分跟分中間的關係到底怎麼存在，這種怎麼觀察呢？就是都可以推任一個法上面，不只是色法上面，不只有空間的色法上面，我們從時間上也可以

推，也不只是時間跟空間，也有有境跟對境中間的關係，也有作者跟所作中間的關係。上次好像科判的話推什麼什麼，就是《中觀寶鬘論》的第一品快要結束的時候，賈曹傑大師的科判來說，如文：

丑三、類推餘法。分二:一、正說;二、自性空之引證。

寅一、正說

頌曰:眼識與色等，無明業及生，能作所作作，數相應因果，時和長短等，名有名如是。

這是《中觀寶鬘論》中的偈頌，這個就是正說，就是前面講了之後，後面就要推，推的時候就有講到，比如先講到我們的眼根、眼識、色這三個方面就是這個關係，這個關係也是整體來說有分，再裏面分眼根跟眼根識中間的關係是怎麼存在，哪里是眼根的地盤，什麼是眼根識的位置，然後對境色法跟眼根識，然後外面看到這個色法，然後我們的眼根跟眼根識、色法中間的關係哪里是交接的地方，如果我們不是勝義中觀察的話，好像整體一個感覺就是可以說它是一個存在，然後它在哪里真的查的時候，它的關係接觸的地方在哪里，真正查的時候查不到，所以這裏講「眼根根識*等」。

所以這裏講的眼識與色等就是一個道理。然後另外一個道理就是無明、業和業的果報這三個，這三個看起來是一個整體的樣子，我執無明這個煩惱，然後它造了業，然後它的結果一個果報，所以就是無明業及生，所以這三個的關係整體是一個存在，這就是有分，然後裏面再分，再分的時候叫分。所以有分跟分中間的關係是，假設勝義中一的話不是，勝義中異的話也不是，所以性一的話有問題，性異的話也有問題，那種觀察的時候就是無明業即生。剛剛宗大師的《辨了不了義善說藏論》裏面說的「等」，「等」我們要抓的話，這些都是，就是眼根、眼根識、色對它的對境這三個的關係上我們也可以推、也可以觀察，然後無明、業、生那三個方面我們也可以觀察。還有就是像作、所作那些方面也可以觀察，所以能作、所作、作這三個方面也要觀察，「等」裏面就包含這些。

剛剛我們講《辨了不了義善說藏論》裏面就點出來三個，時間、空間。剛剛我要說的是我們有時候用詞就是用有方分、無方分，應該可以說無分，不是無方分，因為這個有沒有無分的那種觀察可以用在有方分的方向上面，也可以用在時間上面，也可以用於其他的像作

者、作、所作，還有無明、業、生，還有眼根、眼根識、色法、來、去，這些上面都可以用有沒有無分的觀察。所以有沒有無分的分不是只停留時間空間這些，而是什麼上面都可以用，這是觀察的有法。

那些「等」，「先依時間，或依方分，或依心識緣境相等，顯示無有非多分集無分之法。」這裏我們先跟它說必須要沒有分的就是不存在，所以就是沒有多分的有一個無分，這個就是對於有沒有無分形容，所謂的無分的就是無有多分集，這就是叫無分。所以先對這些上面都有方分，都可以分，沒有不可分的，比如剛才說的以時間來說是否可以分？可以分。方向上來說是否可以分？可以分。其他那些都可以分，所以就是先顯示有分，然後再觀察有分的上面觀察，沒有無分的，已經有分了，它自己是有分，然後它的分，中間的關係如何才觀察。應該這裏是先顯示，這裏先依時間，應該是先顯示，顯示什麼？顯示這些有法上，我們要說這些都是有分的。

這邊用「先依時間，或依方分，或依心識緣境相等，顯示無有非多分集無分之法。」第一個先顯示這個，我們第一個要做的是什麼，現在這邊講「謂隨自他部所許何事」，但實際上我們可以想，我們對我們自己的執著

心要溝通，我們跟我們自己的執著心說，你不管對時間、空間，對諸法每一個階段，你的看法中所感覺的那些諸法拿出來，然後在它上面講一個道理，即這些都是有分。第二個階段，我們跟它溝通的時候要做的是什麼事呢？「次即成立具足多分」那就是已經說了它已經有分了，現在是你認為它如我們的想法或如我們的執著心的想法，它真的在那裏存在。

如果我們的執著心的想法存在的話，那等於就是勝義中了，就是我們要觀察它，名言中你認可那我不會說我就計較你，名言中認可，表面上你覺得這是表面上的，我就這麼認同，那沒有可以跟你辨的，那就是合理的。我們跟他辯論的時候先要跟他說，你的執著心的想法、你的不執著心的狀態、你的認知，我們就問這句話，「次即成立具足多分。於一法上具多分性，雖名言義容不相違」，如果名言中有一個，就是有分跟分，然後就是有一個可以施設義，我們不觀察它就是表面上存在，如果是名言表面上你認可的話，那我沒有可以辨的，我也承許。但不是，你是執著，所以我必須觀察，我是勝義來觀察。

那勝義來觀察的話就是問題，即「然勝義中分與有分二性異者，則無系屬。」如果假設，這裏應該加一個「若」，分與有分就是剛剛各種各樣的有法上我們可以說它是有分，所以它自己是有分，然後跟中間的關係，所以分與有分二，這兩個的關係是體性一還是體性異，這兩個辯論。這裏應該加一個「若」字，因為下面有加若，即「若性異者，則無系屬。若一性者， 諸分應一，有分應多由顯此過，破除諸法於勝義有」，然後這裏有兩種，諸分應一、有分應多，兩種的問題。你的那種自性異、那種性異，就是自性異的那種不成立，自性一的那種也不成立，自性一是中觀應成派的用詞，改成勝義異也不行、勝義一也不行，所以這兩種都有問題。

等於就是勝義中如果存在的話，有分跟分中間的關係如果勝義中存在的話，那就是不對的，所以執著心的想法不對，這個問題就點出來的，所以有顯此過，就是勝義中的角度點到它的問題，以此來破的，即「由顯此過，破除諸法於勝義有」。現在靜命論師等隨瑜伽行的中觀自續派就是用這種來成立勝義無、破勝義有的，他們這樣的做法主要是根據什麼？根據就是提婆的觀點

擴展的講出來，所以就是「此即勵力解說提婆，「離節無餘指」等道理。」

前面等於跟提婆的邏輯展開講出來，這樣是誰做？本身就是跟隨靜命，因為靜命的主要弟子蓮花戒論師的《中觀明論》中有這麼說。後面是理由，前面是講他們有沒有重視無方分，那就是所立，我們如何看得到？我們從靜命論師弟子蓮花戒論師的書中可以看到，本身靜命論師那一派就是這麼認同，下面的「譬如破他生時，常與無常二品決斷，破從常生。」

【2017 辨了不了義善說藏論 096】

上節課講到第 88 頁第一行，如文：

此即勵力解說提婆，「離節無餘指」等道理。

這節課從下面的譬喻開始講。譬如就是能立，是理由，舉例來成立，成立什麼？前面的道理「顯示他宗相違究竟者」，意思就是對他宗，所謂的他宗指的就是隨瑜伽行的中觀自續派，以他的立場破除所應破，當然不是以中觀應成派的立場破除，所謂的所應破的意思就是破執著心。破執著心的時候，中觀應成派的立場就是最究竟或者真的有破除到執著心，中觀自續派以下就是沒有完全破除，但有相當的程度可以破除到，這個破的時候有一個對象比如說執著心，執著心立場的樣子然後我們跟他辯論，辯論的時候給他看很多矛盾。

所以這裏用「顯示」，意思就是給它看很多矛盾。這裏講相違，成立空性指的就是破除執著的意思。所謂的破除執著的意思就是，我們要給執著心看到、讓它明白很多執著心是不合理的，就是一直有不合理的很多矛盾，相違就是一直給它看，所以顯示相違。平常我們成

立空性等於就是破除執著的意思，破除執著的意思就是我們給執著心看：你的想法很多是不合理的。我們就是要給它看，矛盾的那些給它看的時候，等於就是成立空性的時候，或者破除執著的時候，究竟給它看的是哪一個？相違究竟。

顯示相違的時候的這個相違，究竟是哪一個呢？中觀自續派像靜命和蓮花戒大師他們成立空性或者破除執著的時候，對執著心給它看很多矛盾，矛盾的一些東西給它看，最究竟給它看的矛盾是哪一塊？那就是所謂的有分，是有分還是無分。如果有分的話，有分跟分中間的關係如何存在？那樣的基礎上一直自性一或自性異，假設它是有分的話，那肯定是分也有了，它自己變成有分，所以它跟它的分中間的關係如何存在？為此分析的時候，自性一跟自性異或者這邊用的性一跟性異，勝義中的性一跟性異，那樣來觀察就破除，所以這個就等於究竟的相違，靜命跟蓮花戒論師這麼做的根據是提婆的「離節無餘指」那個道理，從那個邏輯展開。

這裏講到究竟相違是什麼？就是「此即勵力解說提婆，「離節無餘指」等道理。」這段話等於就是靜命跟蓮花戒隨瑜伽行的中觀自續派他們對執著心破的時候

究竟的相違，我們顯示矛盾的時候，主要給它看的矛盾是哪一個？就像提婆的論裏面講的，就是那樣。這是講前面這個，然後它的理由「譬如」，前面的所立簡單的話來說就是，靜命跟蓮花戒他們跟著提婆的道理展開，然後破除執著的時候，主要給執著心看的矛盾就是有分跟分中間的，先說它是有分無分，如果是有分的話，它自己跟它的分的關係是如何存在，那種的分析然後給它看矛盾，所以那種做法他們兩個很重視，例如宗大師引的是《中觀明論》中說的，等於靜命真正的想法挖出來誰來講？蓮花戒論師來講，所以蓮花戒論師的《中觀明論》裏面把靜命整個的想法詳細的闡釋，從蓮花戒論師的論典中就可以看到。

這裏講的「譬如」整段都是從哪里講的，《中觀明論》中沒有完全一模一樣的詞，但含義是這樣，所以有的時候看起來是引號的樣子。藏文看的話，中文「此是中觀明論所說」、「譬如破他生時」，一直講，最後就是「若如後說，則有支分，故成世俗。此是中觀明論所說。」像藏文的話，「此是」的前面「故成世俗」的後面需要引號，「譬如」的後面需要引號，如文：

譬如「破他生時，常與無常二品決斷，破從常生。於無常中，同不同時二品決斷，破同時生。不同時中先壞未壞二 品決斷，破從壞生。先未壞生，有無間隔二品決斷，破間隔生，此等稍易。次從無間隔生中，謂一切體全無間隔，及一分無隔，二品決斷。若如初說，二時應雜，譬如極微二塵相鄰，一切體分全無間隔，則雜一處。若如後說，則有支分，故成世俗。」此是中觀明論所說。

有的時候祖師大德雖然是用引號的樣子，但實際上並非完全與經論中一模一樣的用詞，但含義是一樣。「此是中觀明論所說」的意思就是找比喻，譬如《中觀明論》中破他生的時候有一段就是這樣的推理，這樣等於就是拿出來比喻，這個比喻就是成立靜命跟蓮花戒他們像提婆的那種「離節無餘指」那種的道理把它展開，就講這個成立空性的邏輯，這個邏輯主要是那個道理把它展開，所以這個理由。前面那段話的理由就是看看蓮花戒論師的《中觀明論》中有這樣，譬如《中觀明論》中這段的邏輯把它拿出來，看蓮花戒大師是否重視，展開這個道理。

首先我們看，這裏我們要瞭解，破他生時，中觀自續派跟中觀應成派中間的差別是什麼？差別就是，下面會出來，就是先大家都知道，破四無邊生的叫金剛屑因，觀察因方面破四無邊生，應該是破四邊生，不是自生、不是他生、不是自他生、不是無因生那種的理由，那樣的理由講的時候中觀自續跟應成中間有什麼差異？中觀應成派不需要加勝義中這樣的詞，它就直接說破自生、他生、自他生、無因生，自續的理由中必須加勝義中破四生、他生、自他生、無因生，不可以直接說破四生，即不是勝義中的自生、不是勝義中的他生、不是勝義中的自他生、不是勝義中的無因生。

主要是這四個中他生這塊必須要加勝義中的他生，不是勝義中的他生，不可以直接說不是他生，因為中觀自續派名言中的他生是認同的，中觀應成派的他生是認同的，為何？因為要有他，就要有自性，沒有自性所以沒有他，沒有一個自己可以找到。一樣，也找不到他，所以中觀應成派認為沒有他生。以中觀自續派來說，他承許有自性成立，所以也有他，所以要加勝義中的他生是沒有，所以破他生的時候需要加勝義簡別。我們看第91頁，如文：

此是上文破自相因果時，謂於勝義破彼，而破他生，雖應道理，然於名言有自性生或自相生，須許他生。

這邊講他們還是許他生，而且這裏講「雖應道理」，就是前面講的「謂於勝義破彼，而破他生，雖應道理」，以自續派來說，破他生的時候於勝義來破的話可以，名言中的他生還是有的，但「然於名言有自性生或自相生，須許他生」，所以名言中自相跟自性或者自己、他，那種就是存在，中觀應成派連這個都是否定的，對於所謂的他生根本就是否定的，但中觀自續派是認同的。現在我們這裏講的破他生要清楚，中觀自續派雖然引《中觀明論》直接說破他生時，應該講破勝義中他生時，這個要記住。

這個時候我們可以看出他一直分析，然後以有方分無方分來分析，先怎麼分析？先是因是常法還是無常，所以就是「譬如破他生時，常與無常二品決斷，破從常生。」就是常法從那邊生的是不可能。假設無常的話，是同時還是不同時？那就是同時是不可能。若不同時的話，它們中間是有隔還是沒有隔？先不是有隔無隔，先是壞跟未壞，就是無常的因已經壞的還是沒有壞的，已經壞的那沒有用，它沒有辦法成為因，沒有辦法破。未

壞的裏面又分，中間有沒有隔，所以有間跟無間，然後無間的話也不可能；有間的話中間有隔的話，那就是中間的關係沒有辦法接起來，即因跟果如果中間有隔的話就沒有辦法接，這個也去除。

若沒有隔的話，是完全變成一個，還是接的時候，比如因中也有分，裏面就有多少分；這個果也有分，那這個分若百分之百全部都接觸的話，那就變成一體了。所以如果沒有隔接觸的那塊，有一塊接觸還是全部接觸，如果這兩個如此分的話，如果全部接觸的話就變成一個了，那就不可以。有接觸但不完全的話，肯定還是沒有自性，它還是沒有一個獨立的，也相當於我平常說的沒有自性，就是這麼簡單的解釋。因為中觀應成派也是這麼說的，所謂的沒有自性就是最終沒有一個無方分，就是這麼一個道理，所以也可以說沒有自性。

這邊用這樣的話，有可能會誤解，就是中觀應成中間的誤解，實際上他們用的邏輯有方分無方分、最終沒有無方分，最後從那個角度來破執著也是一樣，但成立的時候我們的心中好像有一個可以當理由，可以當所立、可以當能立因，那種有一個執著的話，中觀應成派是不認同的，所以他們兩個差異很細、很難區分。尊者有時

說中觀自續派像清辯論師的書也好，還有靜命論師的書也好，其中特別成立空性的邏輯很細也很深，也確實對我們幫助特別大，我們也必須讀他們的書，不可以說這是自續派就不讀，實際上自續派跟應成派很多地方是相似的，而且有的地方自續派的祖師大德的書中講的很細很廣，所以必須要讀。

哪里有缺點這個指出來不是那麼容易，像月稱智慧這麼高的才能看得到，智慧沒有那麼銳的話則無法看到。首先分析的段落有多少我們看一下，「常與無常」這是一個段落、一種分法，這裏已經講了破除常，然後無常裏面又分，先因裏面常跟無常，因裏面常沒有，無常裏面是第二段，我們從分法有多少來說，無常裏面又分同不同時，然後破這個同時。不同時裏面又分了壞跟未壞，從壞那邊生的是不可能的，然後未壞生裏面又分，就是有無間，有間跟無間，然後分了之後有間也把它去除，然後無間這裏就開始，就像「先未壞生，有無間隔二品決斷，破間隔生，此等稍易。」然後就是從無間隔生，這就是第五。「次從無間隔生中，謂一切體全無間隔，及一分無隔，二品決斷。」這兩個分了之後，把無間隔去掉，如文：

若如初說，二時應雜，譬如極微二塵相鄰，一切體分全無間隔，則雜一處。若如後說，則有支分，故成世俗。

現在剩下來就是若如後說，等於有一分接觸，不是無隔，那樣的話，還是會變成有方分，「則有支分，故成世俗」，最終是沒有一個無方分的，就等於一直有分。則有支分，就是一直分的裏面最終還是有分。這裏講的應該是相反的我們講就能抓到重點，相反的意思就不可以說有分，應該講沒有無分。「若如後說」，就變成沒有無分，沒有無分的結果就是指不出來，因為沒有一個獨立的。假設有一個真正無分的話，就變成獨立了，所以「則有支分，故成世俗」，關鍵是後面，則有支分的有支分理解成是如果相反的那種。沒有無分，無論怎麼找還是沒有一個無方分，所以一直沒有真正的自己獨立的勝義中有的。

中觀自續派的勝義中有的意思就講到非無害心安立，而自己不共而成立。這邊講的假設最終有一個無方分的話，那就會有，所謂的非無害心安立，然後而自己不共的成立，那樣就會有。假設還是一直可以分的那種狀態的話，肯定不是非無害心安立而自己不共成立，所

以就變成故成世俗，這裏所謂的世俗等於不是勝義中有，它最終破勝義中有。「成世俗」等於就是假的或者不是真的，就是成世俗。現在他的邏輯中還是有分無分那樣一直推，這是一個比喻，此是中觀明論所說，但這個是破什麼的階段？這裏用破他生，正確的說法是破勝義中他生的時候，對此你們要瞭解，前面開始的時候屬於相違，這邊用的詞是不見系屬之因，另外一個就是見相違因、不見系屬之因，前面法尊法師用的詞是這樣。

第 87 頁，不見系屬之因，還有見相違之因。《因類學》中是用緣跟無緣，這裏用的是見跟不見，即見相違因跟不見系屬之因。我的意思是所謂的破四邊生，破四邊生的邏輯就是破自生、破他生、破自他生、破無因生，觀察因的金剛屑因就屬於不見系屬之因，不是見相違之因。現在《中觀明論》裏面說的「譬如破他生時」，實際上就是金剛屑因，就是屬於不見系屬之因，不是見相違之因。若是如此，你們要瞭解現在所謂的相違或者矛盾，剛剛用的「顯示他宗相違究竟者」那個時候的相違的意思不是相違之因，而是講不管見相違之因也好，不見系屬之因也好，都是我們要點到執著心的矛盾，重點

就是現在是對有分無分那樣的分析最重視，這是中觀自續派靜命他們很重視。

不只是中觀自續派，宗大師在《菩提道次第略論》中特別重視有分無分那種的分析來成立空性或者破除執著，中觀自續派、中觀應成派大家都一樣非常重視，佛經《金剛經》裏面對此也非常重視。上次大家一起讀過《金剛經》，世親跟蓮花戒對《金剛經》有一個科判，從那個科判就感覺出來有分無分的那種的道理來成立空性方面最善巧的一個正理，有這麼說，所以就是這樣。總的來說，剛剛這裏分的話五個段落的樣子，先常法、無常；然後無常中同不同時二品，這是第二；第三，不同時裏面，壞跟未壞分兩個；第四，未壞裏面分有隔跟無隔，或者有間跟無間；第五，無間裏面又分兩個。第五個階段兩個裏面最後還是無隔裏面的接觸跟一分的接觸，這兩個裏面就到了一分的接觸，不是全面接觸，然後全面接觸破了，不是一分接觸那個時候，就變成還是有分，沒有看到一個無分。所以就是從那裏，好像分的時候五個段落的樣子。然後最後還是沒有一個無方分的，到那裏一個答案出來，那就是沒有勝義中有的，完

全還是世俗，還是假的，所以就是「則有支分，故成世俗」，這樣成立空性或者破除執著。

這是蓮花戒論師在《中觀明論》中說的，所以就是「此是中觀明論所說」，宗大師這個算是引，然後宗大師說「顯示過難究竟界齊，即於分及有分觀一異破，如破他生，亦說眾多違害理門。」這邊等於對剛剛前面開始的時候顯示破他時，這裏一樣的顯示過難，對誰過難？對執著心過難，我們給它顯示過難，那個時候究竟的顯示過難是什麼呢？還是以有分無分或者勝義中一跟異來破，這是最主要的，所以就是「即於分及有分觀一異破」。觀察有分無分，是有分的話，有分跟分中間的關係，這些來破的就是主要的，所以就是究竟界齊，最究竟的就是過難，我們要給執著心看的就是究竟的過難，以那樣的分析來給它看這樣的過難，所以「如破他生，亦說眾多違害理門」。

現在講比如我們破自生、破他生，各個裏面一直分析來破的，這邊講的假設破他生來說，破他生裏面也有很多的對它可以點到的毛病，有很多的理門、很多的角度，但最終抓到的重點還是有分無分，有分的話就是它跟它的分中間的關係是什麼，那樣的觀察來點到它的過

難，這是主要的。到這裏算是一個段落，然後下面智藏論師，等於前面靜命跟蓮花戒論師講完了之後，智藏論師也跟他們一樣，那樣的說而已，這裏應該有一個「亦」字，即「亦與靜命父子相同」，就是智藏論師也跟靜命父子一樣，靜命父子指的是靜命跟蓮花戒論師。

智藏論師的《二諦論》，他寫的《二諦論》中破四邊生的時候，最終還是一樣的有分無分那樣破，所以「智藏論師，二諦論中破實有時，根本道理即破四生，其究竟違害，亦與靜命父子相同。」其中所謂的究竟不是理裏面的究竟，比如理裏面不是究竟是上首，剛開始的時候叫上首，比如以靜命跟蓮花戒論師隨瑜伽行的中觀自續派他們來說，成立空性的正理如果分成兩個的話，像見相違之因跟不見系屬之因兩個裏面哪個是上首呢？

就是不見系屬之因是上首，開始的時候有一個叫上首，第 86 頁「破除如是所破之理，以何為主？此宗破除所破之因，除一二外，皆依不見系屬之因。」所以不見系屬之因是主要的，也可以說上首。但對此你們不要混在一起，現在究竟的相違是什麼？不管不見系屬之因也好，見相違之因也好，都必須對執著心點到一個矛盾，現在給它點的相違或者矛盾即究竟相違是哪一個，那個

時候的相違跟相違之因沒有關係，這個我講了幾次，因為很多人會將其混在一起。現在他們重視不是相違之因，主要重視的地方是這兩個因裏面的不見系屬之因。但我們另外一句話用的詞就是他們究竟相違是哪一個？那個時候就講到有分跟無分，所以不要把這兩個混在一起。

我的意思就是現在這邊也是，智藏論師重視破四邊生，但破四邊生的時候，他點到執著心的毛病的時候，矛盾點的時候跟前面講的一樣，譬如破他生時是一樣的，所以就是「亦與靜命父子相同」，這邊如果我們把究竟違害或者究竟相違跟相違因不完全並在一起，相違之因的時候也有究竟違害相違，不見系屬之因的時候也有，這邊講的智藏論師的《二諦論》中也有破四邊生，是屬於相違之因，還是不見系屬之因？是不見系屬之因，但那個時候還是要點到執著心的毛病。點到它的毛病的時候點的方法是一樣的，所以究竟相違或者究竟違害亦與靜命父子相同。到這裏算是講完了，後面是宗大師給我們的一個開示。

「此等皆是隨行龍猛廣大理路，樂於正理求廣慧者，應當修學。」我們追求廣大的智慧，想讓自己的智慧發

展廣大的話，連靜命清辯他們的書都要好好學習。現在這裏應該不是清辯，而是靜命跟蓮花戒論師的書，他們的邏輯推理我們也要好好瞭解、好好學習，所以就是「樂於正理求廣慧者」。我們追求自己的智慧要成長的話，必須好好讀靜命跟蓮花戒論師的書。

這個應該是理由，理由就是「隨行龍猛廣大理路」，意思就是現在靜命跟蓮花戒論師的理論和邏輯，不是一般的理路而是廣大的理路，可以用於很多地方的理路，很有用，應該這個是理由。「皆是隨行龍猛廣大理路」這就是理由，所以應當修學，「樂於正理求廣慧者」應當要修學這些，為何？因為皆是隨行龍猛廣大理路，宗大師說你們不要不學，覺得這個就是中觀自續派，我們究竟是中觀應成派，那些不學，不是的。前面也提過，不僅是尊者，連宗大師也對清辯、靜命這些特別讚美，這裏也屬於讚美。隨行龍猛廣大理路就是特別讚美，所以我們要好好學習，連他們都認為這麼好的一個思路、一個邏輯分析，所以我們也要好好的學習、不要捨棄，不可以連根本的論著都不讀。

另外一個就是「若知自續宗中此諸道理，餘宗道理亦易瞭解，故不廣說。」其他的地方宗大師不想講，像

月稱菩薩這些邏輯，像破四邊生這些更詳細的講，因為像清辯已經講了就不會再講了。有些像邏輯方面，他們會引。中觀的祖師也會引陳那、法稱的著作，他們不會說這是其他的派，所以我們不承認，不是的。他們承認，而且他們的書中也會引，我們跟隨他們也是一樣。我們要瞭解，我們要跟他們一樣，哪里有合理的都要學習，所以他們也不會再重新又做出一本書，這是沒有必要的。

對於自續瞭解的話，則其他應成的階段都可以瞭解，所以宗大師也不會在其他應成的地方講這些道理，即故不廣說。月稱如此，宗大師也如此。我們要瞭解有的東西應該自續的書要讀，有的是唯識的書要讀，不可以說我是中觀應成派的，所以其他宗派的書我都不讀。剛剛有人問，我解釋一下，可能大家都有一樣有問題，比如說剛剛前面念的那段，如文：

譬如破他生時，常與無常二品決斷，破從常生。於無常中，同不同時二品決斷，破同時生。不同時中先壞未壞二品決斷，破從壞生。先未壞生，有無間隔二品決斷，破間隔生，此等稍易。次從無間隔生中，謂一切體全無間隔，及一分無隔，二品決斷。若如初說，二時應

雜，譬如極微二塵相鄰，一切體分全無間隔，則雜一處。若如後說，則有支分，故成世俗。

這段我們分的五個裏面，好像後面應該算是第四跟第五這邊開始關鍵的一個，第四的時候靠近，第五的時候就是有分無分的那個裏面就進來了，前面第一、第二的時候沒有，前面常與無常二品決斷、同不同時二品決斷、壞未壞二品決斷，這三個還沒有連接到有分無分，然後下面開始就是第四未壞生，有無邊就是有隔無隔，這裏就有講到，也算是沒有真正的到，第五的時候，這個有無間隔二品決斷，這個時候還沒有，就是破了有間隔生。第五的時候無間隔分的時候，開始講這個是有分還是無分，就是從那裏開始。剛剛我們前面說究竟這個詞，究竟違害或者究竟相違，顯示他宗相違究竟，所以不管用相違也好、違害也好，究竟相違或究竟違害，雖然前面對矛盾一直分析，一直否定，一直破。那個時候還沒有到有分無分的那個層面，最後第五個階段的時候才講這個，所以可以說究竟，就可以說究竟點的時候屬於有分還是無分，這個方面就點到了。

所以宗大師說譬如，譬如就是舉例，究竟就會談到相違，是有分還是無分，那個角度就點到不對的地方，

點到不對的地方屬於究竟，即最終就點到那個裏面。點到那裏之後，應該不只是點到那裏，不是最後或者最終點到那裏而已，而且從那裏真的點到重點，不是最後面點而已，就是那個點的時候就點到最主要的問題。現在我們就要瞭解，比如因對果生，那樣生的，一個是所生，一個是能生，但這個能生要生這個所生的時候，是勝義中生、還是不是勝義中生，這是關鍵。

若勝義中生的話，等於這兩個生真正來說，勝義中生的話，生的本質就變成可以有一個無方分的要點出來，所以現在如果這個生是勝義中生的話，則無方分就可以點出來，但這個點不出來。比如剛才說的一切全體無間隔的話，若是如此，那就變成沒有一個所生跟能生，所以所生跟能生就必須要有一個完全無隔的話，則變成一個了，那就沒有辦法安立。所以名言中安立等於必須要以有分來安立，這個無方分的層面的時候根本就沒有辦法安立。勝義中假設勝義有的話，必須要有無方分。所以勝義中有那個層面沒有一個是能生跟一個是所生，所以能生所生一安立的時候沒有辦法有一個無方分，重點就是這個關鍵，一有分就變成不是無方分，不是無方分

等於不是勝義中生的，這個生不是勝義中生的，所以故成世俗，就是這個意思。

下面講中觀應成派。像《正理海》、《辨了不了義善說藏論》這些課非常長，一開課就要幾年講完，這樣的結果的缺點就是很多同學覺得「這個上太久，我等等看有沒有新的課可以上」，實際上佛法本身很浩瀚，很難讀完，不一定從頭開始學習，從哪里開始進入學習都可以。但一般人好像都覺得必須要以新的一本書從頭開始才讀，有這樣的心態。對於這樣心態的人要照顧，有的時候雖然是一本書，卻是不同的主題，比如下面是中觀應成派，我們要讀《辨了不了義善說藏論》裏面中觀應成派，為此讀的時候我們先準備法訊，則有可能對這些人有幫助。一樣，像《正理海》第一品讀完了，然後第二品或其他，就通過法訊來幫助有那種心態的人進來學習。不然他們一直等，要等幾年才接觸這麼殊勝的書，如果不讀等幾年再讀就很可惜。

我現在就一直有這種想法，如果今天馬上講應成派的觀點有點急，下周或者中間是否停一周課？可能提早一兩個月寫一些法訊應該對大家有幫助，等於中間停一個禮拜課，再發一下課的介紹，沒有幫助就算了。如果

覺得有幫助就停一個星期課，簡單的法訊說明後過一周再上中觀應成派。中觀應成是最究竟的見解，而且宗大師關於空性方面講解的五部論中，《辨了不了義善說藏論》是宗大師真正的想法，而且我們要讀的話應該是五個中的第一個，這些通過法訊說明一下，然後我們就再上課，每兩周復習一下，科判中的分段也弄一下。自續派分析一下，分析的同時復習。

【2017 辨了不了義善說藏論 097】

今天和下次課復習，我覺得用兩堂課復習不夠，需要三堂課。因為前面首先是總的，隨經部行的中觀自續派跟隨瑜伽行的中觀自續派之前，就是總的先講龍樹的觀念如何，為此我們復習。前面這塊我們怎麼復習呢？首先分段，然後分段中抓重點，我們大概從兩個角度來瞭解。宗大師的科判肯定是先有的，然後裏面再把它分，首先分段。分的時候，第一個在第 59 頁，如文：

甲二 依止無盡慧經分二：乙一 標經所說，乙二 解釋經義。

首先，以整體中觀來說，依什麼經？依《無盡慧經》，然後就是後面，比如首先龍樹跟聖天也開示，這就是總的，下面分出來像自續跟應成，自續中又分出來隨經部行、隨瑜伽行。現在科判中，剛剛科判有兩個，即標經所說跟解釋經義。解釋經義那邊首先就是龍樹如何解釋，解釋經義分兩個科判，龍猛的解釋應該是第 62 頁，如文：

乙二 解釋經義分二：丙初 龍猛菩薩如何解釋經義；丙二 彼諸弟子如何解釋。

以這兩個科判來說，第一個是大家公認的，所有的應成和自續大家公認的龍猛跟聖天他們怎麼解釋，然後再後面就是「丙二彼諸弟子如何解釋」，彼就是指龍樹，即龍樹的弟子如何解釋，這裏面就分出來中觀應成和自續，科判大概是這樣。我們先不講解釋，解釋是祖師大德解釋，先介紹這些祖師大德們，首先他們所依靠的介紹一下，上次應該是按照大疏來分，分四個段落。首先分三段，第一個是連接；第二個是引經，就是把經引出來；第三就是解釋經，第三解釋經裏面又分四個。先瞭解分段，首先分的時候分三個，第三個裏面分四個，第一個連接的就是龍猛這邊，如文：

今初 龍猛父子雖未明說依辨了不了義經而辨了不了義，然由解釋經義之理義已顯說。其顯句論、般若燈疏、中觀光明論等，說依無盡慧經如是安立了不了義。

到這裏就是連接，總的來說就是龍樹，中觀的源頭龍樹他自己有沒有明確的說是依《無盡慧經》？沒有，但他的整個道理解釋的時候還是依《無盡慧經》的感覺，就是這裏的「義已顯說」，就等於他實際上還是有這個

表達，他是依《無盡慧經》，那種的意思有了，所以是「義已顯說」。另外，龍樹的弟子看的話就非常明確，肯定是依《無盡慧經》，所以我們從那裏就可以理解，一邊是龍樹自己的道理，一邊是講的時候的道理，從那裏就表達出他是依《無盡慧經》。

另外，龍樹的弟子們的論典中就完全引用《無盡慧經》來講，所以二者結合，就能感覺出整體，不管上面的龍樹，還是下面整個弟子，大家都應該依《無盡慧經》，現在前面連接的是這句話，這邊就是引月稱的《顯句論》。然後以《般若燈論》來說，那就是清辯的。《般若燈論》的疏來說就是清辯的弟子。《中觀光明論》等於就是蓮花戒論師。這三個代表什麼？

《顯句論》代表中觀應成派，《般若燈疏》代表隨經部行的中觀自續派，《中觀光明論》代表隨瑜伽行的中觀自續派。所以跟隨龍樹的下面分三個，主要是兩個自續跟一個應成，他們的論典當中明確的有依《無盡慧經》。龍樹的弟子那邊明確的就有，前面講的時候「龍猛父子雖未明說」的「雖」的意思是什麼？龍樹跟聖天他們兩個沒有明確的說依《無盡慧經》，但下面就是剛才說的這三個論代表中觀應成派，《顯句論》是中觀應

成派，《般若燈疏》是隨經部行中觀自續派，《中觀光明論》是隨瑜伽行的中觀自續派，所以他們的弟子的論典中那就明確的，前面是雖未明，意思是下面有明說的意思。

所以下面的弟子們的論典中明說，龍樹跟聖天的論典中未明說，但未明說的意思，如果下面的詞就是「義已顯說」，意思是名沒有明說，但含義裏面就有說。所以顯義沒有說，但含義有說，也有這個意思。另外，雖未的另外一個含義就是龍猛父子沒有明確的說，但他的弟子們就明確的有說。所以「雖」的意思應該可以兩種解讀，一個是龍猛明顯的沒有說，但含義裏面有說；另外一個就是龍猛雖然沒有明確的說，但他的弟子們就明確的有說。無論如何，整個中觀都是依《無盡慧經》，這就是連接的詞 那下面就是引這個經，這個不用解釋，我們已經解釋過了，這個是引完了這個，就是第 59 頁的最下面，如文：

此即說名依了義經，不依不了義經。

到這裏就引了《無盡慧經》，現在第三段裏面分四段 3-1、3-2、3-3、3-4。3-1 就是「其初二段」開始。3-2 就是第 60 頁「三摩地王經亦云」開始，剛好這個引完

了，然後下面就是「不了義經，雖為引誘所化而說，然非以彼為不了之義」就是 3-3。3-4 就是下面第 61 頁「故說從種生苗芽等」。已經分完段了，首先第一段 3-1 裏面，就是解釋前面的《無盡慧經》，比如《無盡慧經》本身有三段，宗大師解釋的時候其初二段如何、中間二段如何、後二段如何，他就《無盡慧經》中對了不了義如何分辨，為此有講。

對此應該這麼理解，首先第一段講的是所詮，比如了義經跟不了義經從一個角度我們要瞭解，就是所詮的角度，這裏有講到，如文：

其初二段，顯以二諦為了不了義，謂就所詮分了多差別體性。

所以就是對所詮分，對了不了義的經論我們如何認，認《無盡慧經》中的表達，就是從三個角度我們要注意，第一個從所詮的角度，比如所詮的角度，如果他講的是勝義諦就是偏向了義經；如果他講的是世俗諦，則範圍是不了義經。所以這是從一個角度認的。應該這裏如果按照我們平常《攝類學》的用詞就是「門」，意思就是從哪個角度。這裏用的是「謂就所詮」，藏文就是從所詮門，從所詮的角度分，這三個都要的，不是我現在只

有第一種的角度，第二第三就不講，不是的。就是我們要瞭解了不了義的話，即對於了義經、不了義經要瞭解的話，對它就要全面的認識，全面認識的話就相當於這三種都要，一個是這部經所詮的角度我們要瞭解、要分辨、要認，另外一個是從能詮的角度。剛剛是所詮，現在是能詮，這邊我們會有「種種文說種種義」，如文：

中間二段，釋顯示世俗者，謂以種種文說種種義。顯示勝義者，謂顯示一味永離戲論難通達義，非別安立。

了義經跟不了義經，對所詮本身講的，一個是法的實相，一個是法的表相。所以法的表相的時候就有各種各樣的名字，即從種種文說種種義，這個義是表面上的義 不是真正的實際的真相 實際的真相就是一個而已。現在是表面是義也蠻多，必須各種各樣的名字表達表面上的各種相，所以就是以種種文說種種義，這就是不了義經，然後對這個法的實相所詮表達的時候，表達的不一樣，它是不是以種種文說種種義？不是。它就是這裏講的「一味」，所有的法的味道是一個的那種感覺，對空性或者對勝義諦講的時候講法是不一樣，所以能詮不一樣。從能詮的角度我們也要認這個是了義經、這個是

不了義經的差異，從能詮的角度也要這麼認，這是中間二段，然後就是後二段，如文：

後二段明如何顯示，為顯示世俗及勝義之理。若說似有我有情等，是明世俗。又非唯說彼，即凡觀待作者，宣說作用及所作事，一切皆是。

其中「若說似有我有情等，是明世俗」，講世俗諦的時候好像有的樣子，這個也有，那個也有，好像可以找得到的樣子。相反，講勝義諦的時候，什麼都否定，這個也沒有、那個也沒有，所以這裏講相似有，即若說似有，說者是這部經、這部論，如果它是不了義經的話，它的說法就是所有的諸法好像是真的可以找得到的那樣來說，相似說就是那種樣子來說，實際上是否能找到？找不到，所以他的說法是「似有」。否定、完全找不到的那種說法是了義經的說法，不了義經的表達是說似有、相似有，了義經的話不會說好像是找得到，這就是二者的差別。怎麼說，或者怎麼表達，了義經裏面表達的方式跟不了義經不一樣。

了義經中、不了義經中表達的方式是相似有，是誰來說？不了義經那部論的說法是相似有，比如我也有、有情也有，這就是不了義經。了義經就是相反的，下面

有說，就是凡說諸法空、無生，比如諸法是沒有了，生也沒有了，就像那樣。剛剛是相似有，什麼都有；現在是什麼都沒有，諸法也沒有，它的生滅等都沒有，如文：

凡說諸法空無生等，即是宣說諸法無性。凡說無有情等，即是宣說補特伽羅皆無自性。凡如是說者，即是顯示勝義。即由此中宣說二種，故證前文亦須俱說法及補特伽羅。又此非以餘一常法為所別事說無生等，是如經說即以蘊等諸法及補特伽羅為所別事，顯示彼等皆非實有。

所以他的說法是這個，即「凡說諸法空無生等」、「凡說無有情等」，這是二者的差別，就是前面的不了義經，凡說的說者是誰？就是了義經。了義經的說法是諸法沒有、生滅也沒有，然後補特伽羅有情也沒有，即「凡說無有情等」，了義經的說法是相反的，就是前面說相似有，這個是關鍵字，下面是說「凡說諸法空無生等」、「凡說無有情」，都是關鍵的，這個就是了義經如何說、不了義經如何說，我們從三個角度認，即所詮的角度有分，能詮的角度也有分，怎麼詮或者怎麼說的角度也有分，這三個角度我們要注意。了義經跟不了義經分的時候三

個角度都要注意，這個是重點，3-1 裏面的重點就是這個。

3-2 中沒有什麼，不只是《無盡慧經》，連《三摩地王經》都有這個，就是跟《無盡慧經》分辨了義不了義的時候是一樣的。「三摩地王經亦云」，其中的「亦」涵蓋前面的《無盡慧經》，所以《無盡慧經》解釋完了之後，好像是協助它或者其他的經出來的樣子，這是 3-2。

3-3 的內容就是不了義經，可能是藏文跟中文的意思，藏文的不了義的詞中就好像引導、引誘的含義，比如你們懂藏文的話就是這個動詞是引導，對它好像另外一個引出來的意思，不要停留那個，藏文的不了義中就有引導的意思，不了義本身有引這個詞，引這個詞什麼意思？是不是所化機引導另外一個地方，目的就有這個，我們現在好像配合他的心態就解釋一下。

比如釋迦牟尼佛對小乘的佛教、對大乘的佛教裏面的唯識，就是配合他們的根器開示一些內容，但他開示的這些內容的目的是引導眾生所化機到另外一個地方，為這個配合而已，這個並非究竟，現在講這個不是究竟，好像中間一個階段來開示，但開示的不是究竟的，先到這裏，然後再帶到究竟的地方，以這個為目的開示的經

就叫不了義經，這種經藏文就用「引」這個詞，中文的不了義沒有特別用這個意思，現在特別解釋，如文：

不了義經，雖為引誘所化而說，然非以彼為不了之義，是謂彼經之義，即於彼經或於餘經，須否更為引去解釋也。

先說不了義經，然後雖為引誘所化機而說，但引的意思是不是完全是這個意思，就有點算是 3-3 相當於斷諍論的樣子，「引」這個字，我們可以說不了義經本身有這個功能，但不了義經裏面出現的這個「引」字不是這個意思，關鍵字是「雖」，但它雖什麼、然非什麼，就是它有這個功能，但不是這個意思，所以「然非以彼為不了之義」，就是解釋這個不了義的意思不是這個，雖然它有這個功能，但不是這個意思，為什麼不是這麼解釋呢？這是藏文的問題，不是中文的問題，中文沒有什麼可以解釋的感覺。

3-3 主要講的是，「引」這個詞不可以解釋成所化機引導，它有這個功能但不是以這個來解釋，如何解釋？即「是謂彼經之義，即於彼經或於餘經，須否更為引去解釋也」，那樣解釋的話等於不了義經它的所詮、它的義，比如第一個不是這種意思，而是另外一種解釋，還

有另外一個就是，這個義雖然是它的意思，但不是究竟的意思。所以就有兩種角度來解釋，下面如文：

義須引釋又有二種：第一理門，如云：「應殺害父母。」此說所殺父母者，除正說義父母之外，而須釋為業有及愛。第二理門，如云：「從黑白業生苦樂果。」

第一種就是這個意思不是如字面的意思，而是另外一種意思；然後第二門就是，雖然是它的意思，但不是究竟的意思，這是第二種，即第二理門。所謂的不了義經，藏文中就有引這個詞，這個詞方面現在有點斷諍論，再是對它的分析和解釋，就相當於 3-2 裏面主要是這個。

然後宗大師這麼解釋的根據就引蓮花戒論師的《中觀光明論》，所以「故中觀明論云」就是找其根據的書，那就是《中觀明論》，這就是 3-3。然後 3-4 講到，就是具體的例子舉出來，比如剛剛我們講到不了義有兩個角度的可能性，一是它所說的完全不是這個意思，如果是這個意思的話那就是量有所害；另外一個不是量所害，它是合理，也可以說它是真的意思，但它不是究竟的意思，這就是第二種。

這兩種角度它都有可能會變成不了義經，所以不了義經就有兩種可能性，去除一種不了義經可能性，不代表兩種可能性都去除。去除兩種不了義經的話，才會變成了義經，即了義經要去除不了義的兩個可能性之後，才會成為了義經。這裏舉例，比如我們經典當中有講到苗芽是從種那邊生的，或者這些果報，即我們所有的輪回當中的整個果報都是從業那邊生的，像那樣的道理是不是合理？是。是不是去除了一種不了義經，像剛才說的它完全是不合理，就是量有所害，那種不了義的可能性就去除。所以這邊有說，假如一部經中說到，如文：

故說從種生苗芽等，如所說義，雖有量成，然非依於勝義而說，仍非了義。除此義外引向餘義，如前已說。

就是從種生苗芽等，雖然沒有量所害，它是量成、是合理的，但它講的不是究竟的意思，即雖然它是對，但講的不是究竟，所以它還是沒有成為了義經，它還是成為不了義，所以「仍非了義」，這個是具體的舉例。所以不了義經的兩種可能性都要去除，若只去除一種，它沒有辦法成為了義經，兩種都去除的是哪一個？就是下面的，如文；

故說諸法無實生者，既有正量，如所說義若非彼法真實，而亦不可更向餘引，如是諸經是真了義。

其中「故說諸法無實生者」就是假設一部經中說到諸法是無實生，那樣說的話那部經就去除兩種不了義經的可能性，比如前面說的量所害不合理，這個是去除，它是量成。還有剛剛前面說的它不是勝義而說，「非依於勝義而說」，這邊是不是勝義而說？是。所以這裏有講，就是「既有正量」，它是量成立的，不是量所害的，然後就是「如所說義若非彼法真實，而亦不可更向餘引」，意思是它已經真實，它已經是法的究竟的實相，所以我們沒有辦法說它雖然是量沒有所害，它是合理，是事實的一個道理，但不是究竟的一個道理的話，還是成為不了義經。所以這邊說既有一個是量成立，或者量沒有所害，還有加上如所說義是真實義，它講的是法的究竟的實相，如此才會變成了義，這是具體的，理由就是下面；

以由二種引釋門中皆不能引故。

就是不了義或者引的意思就是有兩個門，兩種引的意思都沒有，或者成為不了義的可能性兩種都沒有，所以它就成為了義經，這是具體的讓我們明白。所以所謂的了義經跟不了義經，不了義經的可能性有兩個，這兩

個都要去除才有可能成為了義經，這是具體的就講出來。現在所謂前面的了義經和不了義經就是對經分的，對能詮的經來分的，意思是什麼？意思是前面《無盡慧經》剛剛我們引的這三種條件，比如這邊用的是其初二段、中間二段、後二段，宗大師對此解釋，這些都是《無盡慧經》三種的分了義不了義是對這個經來分的，對這個經所詮的角度分了義、不了義，它的能詮是什麼條件，它的怎麼全或怎麼說是什麼條件，以這三種條件就講到了不了義的意思。我們對了義不了義按照《無盡慧經》三個都要懂，還有另外一個論典中講的就更仔細，比如不了義有兩種的可能性，這個都要去除才會成為了義經，這個道理我們要懂。

前面跟後面這些，一個是經典中講的，一個是論典中講的對了不了義的分法，以經典來區分了不了義經，這個分法是從三個角度。以論典或者後面的祖師對了義經、不了義經解釋的時候，那就是剛剛說的，不了義經有兩種的可能性，去除這兩種可能性才會變成不了義經，這就是論典中祖師們講的，兩種都是對的，都是我們要懂的。但這些都是為聖教，下面如文：

若因此義須否更向餘引增上而立了不了者，聖教為辨了不了義所相之事，須否更向餘引之義立了不了，則以世俗勝義為了不了。

現在是對經、對聖教，所以用了不了義這個詞，有的時候也用二諦的勝義諦、世俗諦，比如我們稱世俗諦為不了義、勝義諦叫了義，這是對二諦上說的。另外，現在這裏一直說的不是二諦，就是要分辨了不了義，對經論是了義嗎、是不了義嗎？就這種分法，即「聖教為辨了不了義所相之事」，現在我們所相之事所說的了義不了義是什麼上面？是聖教上面，不是二諦上說的，即下面說的「須否更向餘引之義立了不了，則以世俗勝義為了不了」，如文：

如本地分說：依法不依人，法有文義二，義有了不了二。於了義中，依智不依識。智慧光明莊嚴經亦云：「所有了義，是名勝義。」無盡慧經說無生等，是名勝義。故定應知唯無生等，是名勝義，唯說彼義是真了義。若因一處，於所破上未加簡別，不可便謂其無生等非如言義是不了義。

比如平常說的一句話，「依法不依人，依義不依文，依智不依識，依了義不依不了義。」那個時候我們看所

謂的依了義不依不了義，是對二諦上講的，不是經教上面講。平常我們講有四法，就是四個要依的、四個不依的。首先，不要依人，要依法。然後法裏面又分，不要依文，應該要依義，依法的義。一不要依人要依法；法中的文跟義裏面，不要依文，要依義，義裏面又分兩個，就是世俗諦跟勝義諦，或者了義跟不了義。所以義裏面分的話，等於就是所詮，不是能詮的經教。經教是能詮的，現在是所詮的義裏面分出二諦，那個時候所謂的了義不了義就是經教，它是所詮的二諦。

所謂的了不了義有兩種認法，一個是對經教上的認法，一個是對二諦上的認法，這裏我們認的是對經教上面的，不是對二諦上面的認法，對二諦上有沒有了不了義這種認法？有，例如「依法不依人，依義不依文、依智不依識、依了義不依不了義」，那個時候就是於二諦上說的，這是一個。另外就是下面說的，剛剛我們講所謂的要具備兩種，就是了義經要去除兩個可能性，就是要具備兩個，一個是有正量，一個是講它的意思、它的所詮必須要變成究竟的實相，為此要講這個，必須第二個勝義，究竟的實相必須要，如果沒有則不可以，現在引《智慧光明莊嚴經》、還有《無盡慧經》，宗大師引完

這兩部經之後，「故定應知唯無生等，是名勝義，唯說彼義是真了義」，就是必須要講勝義諦，或者法的究竟的實相，才可以說它是了義，世俗諦方面講則不可以，所以「故定應知唯無生等，是名勝義，唯說彼義是真了義」。

後面的「若因一處」就有點小小的斷諍論。像《般若十萬頌》，其中有的地方沒有講簡別，直接講無，這些都屬於了義經，不可以說這個好像量有所害，不可以這麼理解，因為它真正的講出來不是完全無的意思，它是沒有量所害的，它是具備正量，如文：

如十萬頌，說諸法生等，是於世間世俗，非於勝義。一處已加則於餘處義亦加訖。故彼等處雖未明說，然彼亦是如言之義。

其中「然彼亦是如言之義」就是他說的完全沒有問題，他說的完全對，就等於他說的不是那種量有所害，如果我們有疑問，就是《般若十萬頌》中這段好像沒有說到加勝義簡別，而是直接說無，這個是不是不對，是不是量有所害？不可以這麼理解。大概就是這樣，這是第一個引，然後下面，首先現在我們對於上面已經瞭解了，下面解釋經義分二，就是龍猛菩薩如何解釋經義跟

彼諸弟子如何解釋。首先，龍猛菩薩如何解釋經義，這裏分兩個科判，如文：

乙二 解釋經義分二 ；丙初 龍猛菩薩如何解釋經義；丙二彼諸弟子如何解釋；初又分二 丁一 釋緣起義即無性義；丁二 讚彼即是經心要義。

現在誰來解釋？龍猛，即剛剛講的「龍猛如何解釋經義」，龍猛解釋經義的時候，所謂的經指的當然就是《般若經》，《般若經》解釋的時候，應該可以這麼說，龍猛是第一個解釋者，他以緣起來解釋空性，如此龍猛就是大車軌，可以說龍猛的《中論》相當於大車軌。對於龍樹，我們說他是大車軌相當於這個稱呼主要是他寫的書中有一個不一樣的，他的解釋很特別，有點開發創造新觀念的樣子，實際上也不可以說新的觀念，佛當時真正說的就是這個意趣，但中間很多人誤解，就是瞭解的不那麼清楚，當然講不出來這麼清楚，所以龍樹他就是新的一個出現真正瞭解佛說的那些道理，然後就講出來，就變成是大車軌。因為宗大師的科判名字就叫解釋緣起義無性義，但這個應該可以說龍樹對《大般若經》解釋相當於就是一個大車軌，為這個方面的表達。

這邊科判先分一下，首先我是先按照大疏來分，然後可以參考一些其他的，按照大疏首先這邊分兩個科判，第一個裏面、第二個裏面都是分三個，如何分？以解釋緣起是空性或者自性空的義，而辨了不了義，另外一個是以解釋自性空是緣起的義而辨了不了義，意思就是龍樹一直分辨了不了義，一直強調《般若經》是了義，如果講辨了不了義主要是講《般若經》是真正的了義經，因為唯識是第三轉法輪，把《解深密經》當了義經，現在把《般若經》當真正的了義經，分辨的地方在此。

龍樹開發《般若經》是了義經這樣的主張的時候，先以什麼角度、什麼道理解釋，然後《般若經》認出來什麼是了義經，第一個就是緣起是自性空的意思，從這個角度；一個是自性空是緣起的義的角度，就是這個意思。實際上我覺得這兩個差不多，因為緣起跟空性是互相都可以支持，緣起的緣故所以自性空，自性空的緣故所以緣起，道理都是互通的，比如色即是空就是把緣起當理由成立空性，空即是色就是把空當理由然後解釋緣起，所以兩種都可以說，即緣起的緣故說空，空的緣故說緣起，那樣的道理然後講《般若經》是最究竟，這就是龍樹認定的，所以龍樹辨出來《般若經》是了義，透

過什麼？透過解釋成緣起是空性的意思，也可以說解釋成空性是緣起的意思，就是從兩個角度。

這是大疏的科判，第一個是什麼？應該這麼說，龍樹是透過這個解釋認《般若經》是究竟的了義經，透過那種解釋也認《般若經》是了義經，透過什麼解釋？緣起是空性的意思，那個角度認；另外一個是空性是緣起的意思，那個角度來認。兩個科判，大疏講的有道理，我們看的話可以這麼理解，比如我們看宗大師的《辨了不了義善說藏論》，有龍樹《辨了不了義》或者《般若經》認出來它是究竟，對此龍樹有什麼看法？這裏有提到兩次，比如有一句話我們先看一下，第 63 頁第一行，如文：

及顯不順彼諸經，如言執義正理妨難，而開大車所行軌轍。

這裏有講到開大車所行軌轍，龍樹把過去沒有人講的，新的開發起來。當然，對大車軌形容就是前面整個，應該是第 62、63 頁下面的：

故仗因緣，即無自相。有說若無自相，系縛、解脫、取、捨、因、果等皆不得成，是於自相性空究竟能立，執為究竟違害。此即龍猛菩薩釋般若經及順彼諸經義，

不可更向餘引，即於彼義而為決定，是為能立了義之理。及顯不順彼諸經，如言執義正理妨難，而開大車所行軌轍。

這就是形容他是怎樣的大車軌轍，前面是形容他的做法，目前是過去沒有的，他就這樣做出來，這裏點到一個。另外一個就是下面，引了《顯句論》，第 63 頁下面，如文：

由此意趣顯句論云:「阿阇黎耶為辨了義不了義經，造此中論。」

意思就是這裏講到龍樹寫《中論》的目的就是與以前分辨了不了義經不一樣，他自己分辨了不了義經，為這個目的他寫《中論》，有講到「為辨了義不了義經，造此中論」，這裏也講好像龍樹開發一個新的觀念就講到一個道理，所以大疏中分宗大師的科判就點了兩次龍樹開發這個，龍樹又開發那個，好像龍樹開發這個詞就點了兩次，所以他的科判就分成兩個，就是龍樹辨了不了義或者龍樹把《般若經》當了義經，對這個認的時候他透過兩個道理解釋，比如一個道理是「色即是空」，另一個道理是「空即是色」，那兩種道理都可以說感覺好像《般若經》是完全對的，「色即是空」這個道理完

全懂的話，《般若經》是太究竟的一部經。「空即是色」這個道理也通的話，會覺得《般若經》是無等無上的一部經。

大疏分兩個科判來解釋，首先就是緣起是空性的義，另外就是空性是緣起的義，透過各個道理來解釋龍樹對《般若經》認定為了義經，那樣新的說法或者新的觀念出來，分兩個科判。首先第二段是大疏我們可以參考，我是這麼想的，寫這個大疏的也是一位格西，非常有學問的格西，我也是格西，格西們的觀點都可以用來參考，應該這麼理解，尊者以前說過，像《掌中解脫》是我們可以參考的，就是這個道理。

第二段是從哪里開始呢？第 63 頁「中論亦云」開始是第二段，第一段我們分三個，剛剛我有說，各個都有分三個，1-1、1-2、1-3,2-1、2-2、2-3，首先這邊我們分 1-1、1-2、1-3，這邊大疏的分法，就是這樣。1-1 就是開始的時候，「有經於生滅等有無俱說」。1-2 的分法就是「故仗因緣，即無自相」。1-3 就是「解深密經說」。

其中各講到什麼，我們抓一下主要內涵。1-1 當中講的是解釋緣起是自性空的意思，這就是 1-1 當中講的。1-2 中講到依 1-1 解釋緣起是自性空的意思，1-2 講以解

釋緣起是自性空的意思然後開大車軌，這是 1-2 當中講的。1-3 講如果是這樣的話，《解深密經》中說第三轉法輪是了義經，即說自己是了義經。若 1-2 是開大車軌的話，就等於《般若經》是了義經，《解深密經》成為了義經這個如何解釋？1-3 提出《解深密經》是了義經，唯識們配合所化機解釋而已，實際上不是，這樣的答復就是 1-3。1-1、1-2、1-3 中的內容大概是這樣，我們如何理解？比如 1-1 的最後那句話是一個重點，就是有講到，如文：

然彼違害經實非有，謂若自性是勝義有或自相有，則說諸果觀待因緣極相違故。

這裏講到諸法勝義有或自相有的話，則會變成整個諸法都沒有辦法安立，整個諸法的緣起都會變成相違，相違得不得了就是極相違，意思是如果諸法的因緣我們認同的話，則勝義有沒有辦法安立，你沒有辦法承認它是勝義有，或者它是自相有，這句話是關鍵，就是若什麼、則什麼，極相違故。若自性是勝義有，等於勝義有的意思，然後就是則，不管勝義有也好，自相有也好都是一樣的，從我們中觀應成派的立場就是一樣。

所以勝義有也好，自相有也好，就會變成緣起沒有辦法安立，這太相違，意思就是你承認緣起，必須要否定自相有，意思就是緣起是自性空的意思。第一就是講緣起是自性空的義，若是如此，對此你們要瞭解，意思是什麼？意思是從緣起就會看到自性空。自性空是緣起的義是什麼意思？一樣，從自性空看到緣起，這個就是自性空是緣起義。這就是差別，即緣起是自性空的義、自性空是緣起義。

義的意思相當於，比如事物的定義是什麼？事物的定義就是能表功能，意思就是我們要瞭解、要判斷它是事物，我們先要瞭解能表功能，然後我們才判斷它是事物，這個才是事物的定義，透過這個來瞭解事物的話就是事物的定義。一樣，透過什麼來瞭解自性空，就是自性空的義，所以緣起是自性空的義就是透過緣起來瞭解自性空，就是緣起是自性空的義。也可以說自性空是緣起的義 都是一樣的，就是我們透過自性空來瞭解緣起，這就是自性空是緣起的義，義的意思就是這樣，就是透過這個來瞭解它，有這個功能的話就叫義。

其他我不解釋，全部重新開始講的話沒有必要，1-2剛剛講完了，不再講了。估計最少需要四節課來復習。

此文稿根據仁波切講課錄音記錄整理，為自他學習而做，僅供參考，若有疏失，懇請指正。

【2017 辨了不了義善說藏論 098】

這節課復習。上次我們講到，以宗大師的《辨了不了義善說藏論》的科判來說「丁一釋緣起義即無性義」，上次我們講過對於這個科判可以參考大疏中的分法，透過這個對我們也有幫助，它裏面首先分兩個，一是釋緣起是空性義來辨了不了義，龍樹來解釋，透過什麼解釋？透過緣起是空性的義的解釋來辨了不了義。另外一個就是龍樹透過解釋空性是緣起義來辨了不了義。

大疏中之所以這麼分關鍵的原因是什麼？宗大師的《辨了不了義善說藏論》中有兩句話，從這裏面就把它認出來。應該是 1-2，第 63 頁「而開大車所行軌轍」，這就是龍樹開闢了一個過去沒有的他就認出來，過去沒有的意思是前面佛在佛經《解深密經》中已經辨別出何為了義經、何為不了義經，後面特別的或另外一種了不了義的辨法沒有開發，所以龍樹就是開大車軌。那位大疏的作者格西認為這裏應該有一個關鍵字，上次我們提過，就是他引《顯句論》云，然後講到又有一個，如文：

由此意趣顯句論云:「阿闍黎耶為辨了義不了義經,

造此中論。」

以這兩個詞認出兩個科判，龍樹透過什麼辨了不了義？就像兩個方式，實際上宗大師對此如何理解？更深入的瞭解的話，各人都有不同層次的理解。首先，為何科判名為緣起是空性義，跟解釋緣起是空性義、空性是緣起義這兩個道理就說一下，上次應該講過，但這個比較重要，我再講一下。像緣起是空性的義，好像先有緣起，然後腦子裏成立空性，緣起是空性義就是這樣的，「義」就是先前面。

再重新講一下，後面分兩個科判，重點是大疏的科判分法也可以參考，對我們有不少幫助，以自己的理解更深入的時候就有不同的感悟。首先他為何用科判的這個名字？前面有一句話就是「而開大車所行軌轍」，後面就是「由此意趣顯句論云：「阿阇黎耶為辨了義不了義經，造此中論。」」以這兩個來認，宗大師這裏表達的時候，龍樹以什麼來辨了不了義，就有兩個角度，一個是透過解釋緣起是空性義，另外一個是透過解釋空性是緣起義，這裏面你們要抓重點，就是「義」這個字是什麼意思。

我們有的時候講緣起是空性義，有的時候講空性是

緣起義。緣起是空性義、空性是緣起義，二者的差異要瞭解。對此我們直接可以連接《金剛經》和《心經》的道理，像《金剛經》裏面「莊嚴佛淨土則非莊嚴」，這就是緣起是空性義；「是名莊嚴」就是空性是緣起義。如果我們結合《心經》的話，那就是「色即是空」就是緣起是空性義，「空即是色」就是空性是緣起義，就是這樣理解的。這裏是先解釋緣起是空性義，還是先解釋空性是緣起義？我們可以理解，「色即是空」是先，還是「空即是色」是先？一樣，像《金剛經》中講的，「莊嚴佛淨土則非莊嚴」這個道理是先，還是「是名莊嚴」的道理先？這是佛經中大家常常看的，肯定是「莊嚴佛淨土則非莊嚴」是先，「是名莊嚴」是後。一樣，「色即是空」是先，「空即是色」就是後。

這邊祖師就用緣起是空性義，或者緣起義是無性義，就是兩個都可以的意思，緣起義也可以講空性，空性的義也可以講緣起，兩邊都可以講。宗大師用的詞中，緣起義即無性義等於兩邊都可以講，緣起的意思也可以解釋為空性的義，空性可以解釋為是緣起的義，兩邊都可以講，所以裏面兩次「義」就出來了，「義」的意思上一堂課有講過，我們先瞭解它，透過瞭解它再瞭解這個

的話，上次舉例，能表功能是事物的定義，那個時候什麼是事物的定義需要什麼？我們為了解事物這個方面就有幫助，事物的意思是什麼？先腦子裏有這樣的一個條件，然後才可以瞭解這就是事物。

所以定義的「義」的意思好像為它瞭解，為空性瞭解有一個幫助就是義，為了解緣起這個方面有幫助就是緣起的義，所以空性的義、緣起的義。為幫助空性方面就叫緣起義、為幫助緣起方面就可以叫空性義，緣起是空性的義就變成什麼呢？變成透過緣起瞭解空性，或者透過緣起成立空性，我們看上次分的兩段，第一段裏面分三，1-1、1-2、1-3，在 1-2 中有一句話，這是比較重要的一個道理，如文：

故仗因緣，即無自相。有說若無自相，系縛、解脫、取、捨、因、果等皆不得成，是於自相性空究竟能立，執為究竟違害。

這裏講到「是於自相性空究竟能立，執為究竟違害。」所以實際上緣起，像唯識認為假設沒有自性的話，則輪回、涅槃、因果都沒有辦法安立，這是唯識的想法，這種想法實際上是最究竟的一個成立自性空的理由，把它當破壞自性空方面認的，這裏有講「是於自相性空究竟

能立，執為究竟違害」為何？因為他的想法是這樣，「有說」的說者是唯識，唯識說什麼？「若無自相，系縛、解脫、取、捨、因、果等皆不得成」，這實際上是一種顛倒，哪一方面顛倒？真正成立自性空的最好的能夠成立自性空的能立因，把它當成破自性空，或者是違害自性空，把它認成這樣，所以「執為究竟違害」。

現在龍樹把緣起當成立自性空的最究竟的能立，有這樣的解釋，透過那樣的解釋來辨《解深密經》是不了義經、《般若經》是了義經，可以說這段是我們上次大疏中的分法，可以理解這段確實宗大師有講到龍樹的立場是緣起是空性的理由，或者是自性空的最好的正理，龍樹是這樣認，而且他一直透過這樣的解釋來辨了不了義。下面 1-2 講到「而開大車所行軌轍」，就是他一講緣起的話，那就必須自性無一定要成立，自性無成立的最好的理由就是緣起，透過這個道理，了義經跟不了義經方面不一樣的辨法出來，所以「而開大車所行軌轍」。

1-3 是從哪里開始？從「解深密經說」開始，1-3 的科判是什麼樣？1-2 是龍樹透過這個解釋緣起是空性義，就是透過這個然後辨了不了義，這就是 1-2。1-3 是什麼樣？假設這樣的話，《解深密經》說怎麼解釋？1-3 就是

說《解深密經》說的是不了義，《解深密經》完全是配合所化機而說的，這是第三個科判。1-3 是講《解深密經》配合所化機而說，意思是《解深密經》裏面說《般若經》是不了義經的說法實際上不是真話，而是配合所化機而說的。這是 1-3 裏面，其中有一個道理我們要注意的就是，《四百論》中有一個偈頌常常念的，就是沒有智慧的話對他還是講有我最好，不要講無我，這裏宗大師說：

如四百論說:「對非說無我法器之機，我、無我二，說前為勝。」

講我跟無我哪一個比較殊勝呢？講我比較殊勝，這個應該是我們上次講的，就是下面，引《中觀寶鬘論》的，第 64 頁如文：

寶鬘論亦云：「猶如諸教師，先令讀字母，如是佛對機，說其堪忍法。為一類說法，令止諸罪惡，有為令修福，有說令依二，有令俱不依，對修菩提者，說甚深可畏，空悲心要法。」

以我們修下士道、中士道這樣來理解，或者可以說世間、出世間，分兩個比較好一點，世間的法像下士道，強調我們在輪回中不要墮三惡趣、要投增上生的果位，

那樣的法解釋的時候，應該是補特伽羅有我比較好，補特伽羅無我不那麼配的來。因為這個補特伽羅、這個我，要投生好的地方，不要投生不好的地方，所以應該對它執著，對它非常重視，以那樣的心態就修的比較好。所以下士道的階段兩個無我都不談，法無我更不用談，連補特伽羅無我都不談來修的話，可能就容易一點，或者對於修的比較精進有幫助。下士道階段 法無我不用說，連補特伽羅無我都不要談，補特伽羅有我比較好。

到了中士道的時候，就必須要談補特伽羅無我，因為有了這種我的薩伽耶見，對補特伽羅上的我執讓我們肯定沒有辦法脫離三界。因為我們對外界的「色、聲、香、味、觸」執著沒有辦法脫離欲界，對內心的感受、內心的世界上執著沒有辦法脫離色界跟無色界，所以整體來說，整個補特伽羅、整個我，不管感官、不管內心的世界，兩個方面我們執著的話都脫離不了輪回，所以脫離輪回必須修補特伽羅無我。整個的不管感官的像「色、聲、香、味、觸」，看的、聽的、聞的、嘗的、接觸等這些感官方面的執著和內心的世界上的執著，這些有的話就離不開，所以對補特伽羅我上面的執著必須要放下，否則沒有辦法脫離三界。所以中士道的基礎必

須要修補特伽羅無我，若補特伽羅我執則沒有辦法脫離三界，但是法我是可以，為何？

因為外面的輪回有了，就是外面的輪回遠離，然後涅槃的一個世界就出現，所以是那樣的一個狀態，法是講四聖諦、十二緣起也好，那個時候法無我不用講，法我基礎上可以講得通，當然透徹是不行，但基本上十二緣起跟四聖諦，就像毗婆沙宗、經部宗都可以理解都可以修四聖諦、十二緣起，但那個時候修中士道或者往解脫方面的法修的時候，根器不是那麼利的，那種可能有法我比較好，法無我修的話可能對它損害，法我沒有了，則外面的輪回就沒有了，就是法無我了。對於不是那麼利根修行者來說，可能往解脫中士道的法的時候，剛開始四聖諦跟十二緣起可能有法我比較好。當然以法無我那種解釋四聖諦，那就很高了。

所以就是這樣，法我也講，然後法無我。法無我這邊又是不同的等級，法無我這邊那就是唯識階段的法無我，這邊講的「有令俱不依」，就是唯識階段的法無我，跟中觀階段的法無我「說甚深可畏，空悲心要法」，所以中觀見講的法無我跟唯識講的法無我還是有差別。重點就是，我的意思是剛剛《四百論》中說的我跟無我，

講我比較殊勝，對於講我比較殊勝如果裏面分析的話，先對於我跟無我就可以說「法我、法無我」、「補特伽羅我、補特伽羅無我」，就是分兩個等級，這樣兩個等級之後，以補特伽羅我、補特伽羅無我而言，先講補特伽羅我比較好，補特伽羅無我比較不好。以法我跟法無我來說，講法我比較好，法無我不是那麼好，如果我們這樣分的話，就分的比較細，比如講補特伽羅我比較好，講補特伽羅無我不是那麼好，這是什麼呢？修下士道階段。

講法我比較好，講法無我不是那麼好，就是不是那麼利根的那種修中士道的行者，像毗婆沙宗、經部宗那類的，他們對於補特伽羅無我必須要講，但法無我不講比較好，好像對他們講法我比較好。對此我們可以這麼理解，我們自己也是，可能我們現在還沒有，就是我們根本好像什麼根器都不是，不用說鈍根，不用說哪個根器比較好，我們什麼都不是的那種感覺，當然最初可能是補特伽羅我比較好的那種樣子，我們有可能就是處於這種階段，當然我們希望慢慢可以提升。1-3 差不多這樣，然後第二段這邊，我們上次說「中論亦云」開始第二段有分，下面我們現在分一下，這裏是 2-1，然後 2-2。

這裏分三個，2-1、2-2、2-3，如文：

龍猛菩薩中論等中，以諸正理決擇此理者，是釋經說生等無實，如言執義，無有少分正理違害。

這就是 2-2，然後 2-3，如文：

集經論中，問：何為甚深法？答：引十萬頌，金剛能斷，七百頌般若等，諸說甚深之經。理聚諸論，皆以彼等經義為真了義。

大疏的分法就是這樣。2-1、2-2、2-3 裏面的意思是什麼？2-1 就是解釋空是緣起義這塊，然後 2-2 就是依彼辨了不了義。2-3 就是解釋顯現為甚深法是了義，餘它不了義，意思就是佛經中只講空性的才是了義經，沒有講空性的其他的都不可以說是了義經，就是這樣的表達，這就是 2-3。首先 2-1 跟 2-2 是關鍵，2-3 還行。2-1 中關鍵的就是先引了《中論》的有一個問一個答，這個答是真正的龍樹的答案，答的後面宗大師說了一句話對這個解釋，解釋什麼？如文：

此等是說若自性不空，生滅緣起皆不得成，一切建立悉不應理。自性空宗，如是一切則皆應理。說性空義，即緣起義。龍猛菩薩中論等中，以諸正理決擇此理者，是釋經說生等無實，如言執義，無有少分正理違害。

一個是應理，一個是不應理，自性不空沒有安立，自性空才可以安立，這是宗大師的話。宗大師說「此等是說」，意思就是前面那段說出來什麼意思呢？說出來若自性不空則什麼都沒有辦法安立，若自性空則一切都可以安立。生滅等一切的緣起，我們要安立的話，好像先要有自性空才可以安立，那種感覺就是對緣起的瞭解是最頂尖的。應該我們上次也有講過，緣起是可以瞭解三個層面或四個層面，比如還沒有瞭解空性之前，就是兩個層面，即因果的緣起、觀待的緣起，先瞭解因果的緣起，然後瞭解觀待的緣起，透過觀待的緣起成立空性，成立空性之前有兩種緣起。然後成立空性的同時也可以說瞭解緣起，因為有的時候空性跟緣起是一個意思，這就是同時。然後瞭解了空性之後，就是對緣起的一種瞭解，所以可以說三個，三個的話就是空性的前面一個、同時一個、後面一個。若四個的話就是空性的前面是兩個、同時一個、後面一個，就變成四個。

對此上次第一次講這段的時候應該有解釋過，比如像剛剛前面念的「色即是空，空即是色」，色法提出來兩次，「色即是空」那個時候有一個色法，「空即是色」那個時候也有一個色法，但兩個色法不同，一個是空性

的前面瞭解的色法，一個是空性的後面瞭解的色法，若是如此則變成兩種緣起的道理。

比如「莊嚴佛淨土則非莊嚴」那個時候前面有一個「莊嚴佛淨土」，後面「則非莊嚴是名莊嚴」中後面也有一個「莊嚴」，前面的「莊嚴」跟後面的「莊嚴」層次是不一樣，後面的「莊嚴」指的就是好像我們後得位的時候，整個世界就是如幻化或者唯名言的存在的那種感覺，而且那個感覺是先空的力量推出來的一種，入定當中、根本定當中一直修空性，然後它的力量推出來後得位的時候一切好像唯名言如幻化的一種感覺，那種感覺的層面的緣起就是一種，先必須要有空才可以那種層面的緣起理解。

現在這邊講的就是自性空才可以安立，所以自性空才可以安立的那種安立就是，安立本身好像自性空的基礎才可以安立的樣子，自性不空則沒有辦法安立，自性空基礎才可以安立，整個安立就是一種唯名言或者如幻化的一種存在，所以那種層面的緣起就是不是為了成立空性的理由的緣起。為了成立空性的理由層面的緣起就是，他的腦子裏還沒有成立空性，為這個前面的一種緣起，那個時候的緣起不是現在這裏說的，或者「空即是

色」那個層面的緣起，或者「是名莊嚴」那個時候的緣起的道理，所以這是一個，這裏是抓重點，就是解釋「空即是色」或者「是名莊嚴」。

「是名莊嚴」的意思就是，如果「非」不存在的話，那就是「是名莊嚴」，「名莊嚴」、「唯名言安立的莊嚴」沒有辦法出現。「則非莊嚴」這個「非莊嚴」基礎上才可以有「是名莊嚴」，「名莊嚴」才可以出現，所以就是「是名莊嚴」。

2-1 的最後面就有一句話，即「說性空義，即緣起義。」「性空義即緣起義」就相當於應該是性空是緣起義，我們剛剛有講到兩個，即緣起是空性的義、性空是緣起的義。第二段是空性是緣起的義，這裏特別講出來一句話就是，說空性是緣起義。就是前面拿出來性空，然後說它是緣起義，它是緣起義等於就是「空即是色」或者「是名莊嚴」那個時候後面的緣起，色法也好是完全如幻化、唯名言有的那樣層次的存在。

那種緣起必須前面空性的道理為基礎才可以出現，如此就變成先想空性，然後才想緣起，所以說它是緣起的義，空性義的意思是什麼？就是為幫助瞭解空性、為幫助成立空性，那個時候叫空性義。為幫助成立緣起就

叫緣起義，緣起義解釋的時候，緣起本身是如幻化唯名言那種層次的緣起，所以為了成立那樣的緣起，必須前面需要空性。所以宗大師，這個後面算是略的，前面算是廣的，所謂前面、後面之分在於，後面說性空義即緣起義這就是後面，前面是：

此等是說若自性不空，生滅緣起皆不得成，一切建立悉不應理。自性空宗，如是一切則皆應理。

這就是廣說，廣的說法以略的表達的話就是說性空義即緣起義，重點在於先拿出緣起這個詞，還是先拿出空性這個詞，就要抓，比如「色即是空，空即是色」，是先出來色，還是先出來空，這個是關鍵。若先出來的是色法，那肯定是為了成立空性的緣起，若先出來是空，色法是放在後面的話，才可以成立空性的後面才可以成立那種緣起，這個就抓重點，這個就是 2-1。

2-1 中講宗大師抓出來龍樹有講到，就是空性是緣起義，或者「空即是色」，那樣的一個道理，然後透過此分出來辨了不了義。「龍猛菩薩中論等中，以諸正理決擇此理者」，其中「此理者」指的就是「空即是色」的道理，所以他認為《般若經》完全是「無有少分正理違害」，根本沒有一個不合理的，都是正理可以成立的，

正理不可能有損害。所以下面就講「是釋經說生等無實，如言執義，無有少分正理違害。」其中的「釋經說」的「經」指《般若經》，透過此就成立《般若經》是了義經，是真了義，除此之外沒有別的方法。

所以下面說「若無違害，則由餘門更無方便能釋彼等是不了義，故亦善成彼等是真了義。」這裏用「則」有點怪，「則」是下面那個，這個「由餘門更無方便能釋彼等是不了義」這個對了，重點就是正理沒有違害，肯定透過此成立它是真了義「故亦善成彼等是真了義」，那其他的方面沒有辦法解釋它是真了義，因為它裏面沒有講世俗諦，有講世俗諦的話，則可以講它不是了義經，因為它裏面講了世俗諦，但它裏面沒有講世俗諦。「餘門」的意思就是沒有講世俗諦，若有講世俗諦，透過那樣講能否成立它是不了義？也沒有辦法。

辨了不了義唯一的一條路，是不是了義經要遠離兩個，不了義經有兩種可能性，一種是它沒有講到勝義諦，講世俗諦沒有講勝義諦，這是一種，它就是不了義經。另外一種，雖然它有講勝義諦，但它不是如言執義，若是如此就可以說變成不了義經。所以，不了義經的可能性有兩個。這個前後都可以變的，我們不可能說先講如

言執義這塊，然後講不是如言執義也會變成不了義，只有具備這個條件也不行，必須要講勝義諦，所以只具備如言執義也不可以變成遠離不了義。它有可能講了世俗諦，也變成不了義經。所以不了義經的可能性就是，有的時候講世俗諦就變成不了義，第一種可能性遠離了，但講勝義諦的時候不是如言執義，這個也是可能性，這樣的次第也可以。

現在講的是另外一種次第，就是先說是不是如言執義，它是如言執義、不是如言執義，若它不是如言執義，這個可能性已經去除了，但它有沒有具備另外一個，即它有沒有不講世俗諦，如果講世俗諦的話也會變成不了義經。所以講世俗諦那個層面有沒有問題呢？也沒有，現在這裏是講「若無違害」，意思是第一個條件具備了，如言執義已經具備了，但第二個條件的方式就是有可能性它是不了義經，那個方面有沒有問題呢？沒有。假設第一個沒有危險的話，第二個肯定沒有，所以我們要好好的成立它是真了義，它是了義經。「故亦善成彼等是真了義」，其中「善成」就是好好可以成立，成立什麼呢？《般若經》是真了義，「彼等是真了義」，它的順序可以變的。

現在重點就是前面那個，就是 2-1「空即是色」的道理，就是龍樹講那樣道理的角度又成立《般若經》是了義經，那種就像特別這裏說《中論》，他造《中論》就是要做這件事情，即「由此意趣顯句論云：「阿闍黎耶為辨了義不了義經，造此中論。」」我們看龍樹的《中論》，所有的不管觀緣、來去等一切，都好像是強調自性有的話則什麼都沒有辦法安立，自性無的話才可以安立，就這個道理。龍樹的《中論》中講的好像自性無的話才可以安立緣起，就是「空即是色」那個層面，「色即是空」不是主要的樣子，而是「空即是色」的層面，所以這裏宗大師後面才引龍樹為何造《中論》，就是龍樹為「空即是色」這個道理，宗大師才引出來《顯句論》，為何造《中論》的這段才引出來。

所以造《中論》主要是龍樹的「空即是色」那個層面，所有一切緣起就是空基礎上才可以安立。這裏也可以解釋為，龍樹的智慧高到所有的諸法看的時候就是空的基礎上才可以安立的感覺，我們是空還沒有出來，我們是先緣起，然後透過此瞭解空，所以龍樹寫了《中論》就相當於「空即是色」那個層面來表達的感覺，像我們的話對於「色即是空」理解的難度都很大。這裏就引了

《顯句論》的兩段，這就是 2-2，所以前面也好，後面也好，就是造《中論》。後面那段也說「阿阇黎耶故造斯論」，如文：

又彼論云：「由未了知如是言說所有密意，或有疑惑何為此中真實言說，何為此中密意言說，或有劣慧執不了義為真了義。為以教理二門，除彼疑惑及彼倒解，阿阇黎耶故造斯論。」

2-3 就是佛開示的除了講勝義諦的《般若經》之外，其他都不是了義經，都是為了配合眾生的根器而開示的，所以為了這個方面就引了《菩提心論》跟《中觀寶鬘論》這兩部論，特別《中觀寶鬘論》中比較細的，就是佛如何配合眾生根器而開示，而不是佛的真正的智慧講出來，佛真正的智慧講出來就是《般若經》的內容，其他的經都是配合眾生的根器而開示。這裏有一個關鍵的道理，第 65 頁，如文：

以無安立因果依處，其少分空，亦不可立故。

這句話的意思就是我們必須要先建立緣起，如果那個沒有建立則空性沒有辦法成立，所以這裏就是「以無安立因果依處，其少分空，亦不可立故。」其中的「因果依處」就是所依 這個沒有基礎或沒有好好瞭解的話，

則講空性確實是落斷邊，根本就是沒有一個東西，落斷邊就是根本不是空性、根本沒有一個道理、根本沒有一個東西，就是全部把它否定，所以就是不可立，就是沒有安立空性的一個道理。所以空性必須要所依的一個緣起基礎才可以講的，這個是理由。

現在這句話，比如宗大師的話我們把它分的話，前面那段是所立，後面是能立因，「為說一分無我，漸次引導」就是所立，「以無安立因果依處，其少分空，亦不可立故」是能立因，意思就是無我沒有辦法馬上講，中觀應成派的無我馬上講的話則完全變成落斷邊，所以要一步一步的漸次的慢慢的引導，慢慢引導的話就沒有落斷邊的危險，以一步一步的緣起打基礎，對緣起的瞭解一步一步提升，提升之後已經基礎堅固了，才不會落斷邊。為何這麼一步一步引導？理由是什麼？如果沒有這樣的話，不能真正的修空性，或者沒有什麼可以安立空性，因為因果都沒有堅固起來，即「以無安立因果依處，其少分空，亦不可立故。」這是一個關鍵，當然下面是次第說，無我的次第是什麼？如文：

故有經破補特伽羅自性，多不破蘊。有經破除異體二取，而不破除二空自性。

這個不是自性空，這裏有講到補特伽羅無我，但沒有講到法無我，就是這個意思。然後有講到法無我，但沒有講到中觀的法無我，只有講唯識的法無我，這個你們要注意。「故有經破補特伽羅自性，多不破蘊」，這裏講的補特伽羅自性不是真正有自性的，而是補特伽羅能獨立實質有，補特伽羅實質有破了，但五蘊上沒有破實有，五蘊上還是認它是實有，就這個道理，這個就相當於毗婆沙宗跟經部宗的層面。

然後「有經破除異體二取，而不破除二空自性」，這個等於就是唯識，但他沒有破除二空自性，等於圓成實是有自性，圓成實沒有破，圓成實是可以執著的，或者阿賴耶識是可以執著的，一切都是心的體性，特別是阿賴耶識的體性，那個是可以執著，唯識是這樣的，二空是有自性，但異體是空，所以就是破除異體。所以，補特伽羅無我有講，法無我沒有講；法無我有講，但沒有講細的法無我，就有點這個層次，比如「故有經破補特伽羅自性，多不破蘊」意思就是有一些經中有講補特伽羅無我，但沒有講法無我，這是對誰？是對毗婆沙宗和經部宗。

然後就是「有經破除異體二取，而不破除二空自性。」

意思就是有些經，像為唯識開示的，有講法無我，但沒有講細的法無我，所以就是對無我上有次第，前面宗大師的話「為說一分無我，漸次引導」，意思就是無我中看哪一塊，比如補特伽羅無我、法無我中，補特伽羅無我講，法無我不講；然後法無我講的時候，粗的講細的不講，就像這樣，所以就是「為說一分無我，漸次引導。」

下面說「故有經破補特伽羅自性，多不破蘊」，這樣講實際上是為緣起慢慢理解得越來越堅固、越來越提升，後面講空性的時候才可以理解，這些都是為了配合眾生的根器，「若時能達緣起之義即無性義」，假設有這種能力的話，則沒有必要這樣分，「是則無須如上分別」，沒有必要先講補特伽羅無我、不講法無我，法無我講的時候先講粗品的、不講細品的，沒有必要這樣分，就直接講就可以了，為何？就是下面說的「以於無性之事，即能許可一切建立皆應理故。」

我們是無自性那種道理上，實際上所有的緣起都可以安立的，所以無自性講的時候根本不會影響緣起，實際上就是這樣，但眾生的根器直接講無自性就不行，道理就是這樣。所以下面說，就像初轉法輪也好、《解深密經》中轉法輪或者後轉法輪，真的是特別感恩《解深

密經》那些經典，為眾生這麼開示，不然對眾生直接講佛的智慧直接開示的話，那我們都變成落斷邊，就完全好像沒有一個取捨的規矩，全部就是亂，這裏講的：

更有眾多破細分者，則無正量所立一切建立，故解深密經所分了不了義，是於大乘引多眾生最大善權方便。

這個就等於我們，現在下面第二個科判，「丁二、讚彼即是經心要義」這塊也是，前面我解釋一下，我們上次解釋的時候沒有像大疏中這麼分段，就是按照比如說可以說大疏是參考，然後我們自己就解釋。上次解釋的時候把大疏的段落就分一下，我為何這麼分的原因主要就是對於大疏的分法，第二段從「中論亦云」這裏開始，對此我有看法，因為實際上我感覺《四百論》和《中論》是一起來表達的，「四百論說」、「中論亦云」，就是一起來表達，這中間分一個科判的時候，就有點沒有這個味道。另外，我感覺不管「色即是空」也好，還是「空即是色」也好，或者緣起所以空、空所以緣起，那些實際上是我們的理解時候的一個層次，實際上緣起跟空性沒有前後之分，這個道理本身都是平等的、都是通的，像佛的境界一樣，沒有一個好像是先有緣起然後有空，

或者先有空然後有緣起，不是的，而是同時。

所以這邊表達的時候就沒有必要一定是這兩個分開來，龍樹的立場就是好像緣起空性是一個層面看到，也可以推空即是緣起、緣起即是空，就是推來推去都可以通，因為實際上在那邊就變成一體兩面，只不過我們看的時候，先看到這個，然後看到那個；從那邊看的時候，先看到這個，然後看到那個，這樣而已。所以這也是沒有分的原因，但分也能理解，對我們也有幫助，你們可以參考。

第二段這邊 大疏的這邊的分法 這裏首先分三個，分三個是什麼樣呢？先第二段的，第二段是從第 66 頁的「一切佛經，皆依世俗勝義二諦而轉，若不了知二諦差別，即不能知聖教真實」開始，第二段是在這裏。第三段是第 68 頁最後「言是故者，謂由倒執此理成大損失，由無勝慧亦難通達，故當斷除俱謗此法文義，及單謗義」開始，第一個就是引龍樹在這麼多論中一直有讚美，讚美什麼？就是剛剛的緣起是空性義、空性是緣起義，這種道理是佛的一切經的心要，佛真正開示的就是這個，佛最想、最終開示的就是這個，所以佛經的心要是這個，透過此來讚美世尊開示這麼珍貴的法，所以他

這裏就引了《中論》、《六十正理論》、《回諍論》、《不可思議讚》四部經論，這裏不難理解。

然後開始講第二段，第二段不是那麼難，這裏有一些斷諍論。下次課從三段中的第二段開始講。

【2017 辨了不了義善說藏論 099】

上節課復習到第 67 頁，從這裏開始斷諍論。

世尊的教法的核心是緣起空，緣起空的意思是空跟緣起變成一個道理來理解，即一體兩面。龍樹一直以此讚美，以宗大師整體的教法來說，龍樹讚歎世尊，世尊的教法裏面，最終的核心是把大家都帶到如何修緣起空，修好緣起空等於果的法身跟色身一體兩面，若果的階段的法身跟色身是一體兩面的話，則道的階段也要修這個方面的智慧福德雙運；若道的階段能修這個，則基的階段能通達緣起空。所以世尊講到緣起空，等於把我們真的帶到他的果位，因為他已經得到法身跟色身一體兩面的果位。這樣的緣故，龍樹一直讚歎世尊，即你講到緣起空。

斷諍論方面，總體來說有兩個諍論，一個是對緣起跟空變成一體兩面的解釋的時候，他宗的觀念裏面就會有一種疑問，什麼樣的疑問？空是放在根本定的對境當中，緣起放在名言量的對境當中，所以這兩個不可以說好像同時一起存在，就是這樣的一個疑問。這個疑問的

時候，宗大師答復，這兩個的實際狀況是一體兩面，跟根本定的眼光裏面是否存在，這是兩碼事情，你們看一下答復的時候的關鍵字，第 67 頁「然」就是真正的答復，「雖」不是真正的要答復，即雖然你的想法有一個角度可以說，但是或者是「然」，如文：

然於觀察諸法自相實性，以如何有為勝義有者，若無有法，則彼法性無力獨立。故前宗說，若依他起緣起諸法自性空者，則圓成實亦無自相。此宗亦如是說。

這裏應該是「故前宗亦說」，自宗也是這麼說。後面「此宗亦如是說」這裏也有一個「亦」字，藏文的話兩處都有「亦」字。等於以唯識的觀念來說，依他起跟圓成實等於所依跟能依，依他起沒有，則圓成實也沒有，實際上圓成實是依靠依他起。一樣的道理，中觀認為空性也是依賴緣起，沒有緣起，則不會有空性。下面如文：

經云:「若色尚且不可獲得，豈能獲得色之真如。」

意思就是色法沒有的話，則色法上的空性也不會有，真如就是指空性。所以我們有這種疑問，即緣起跟空好像不是一體兩面，為這個方面我們也會有對他宗斷諍論的問題。這是斷諍論的一種問題，這個已經處理好了。

另外一個問題是哪一方面的斷諍論？就是講到緣

起空的時候就等於，凡是存在、凡是有緣起有存在的功能，都是空的。若是如此，就會講到不是空的，好像有一個存在，有一個真正的存在。像滅諦，對此我們也有一個疑問，諸法都是假的，若是如此，則眾生的最終的心續就會變成自性清淨或自性法身，或者可以說自性涅槃，自性涅槃有一個真正的自性冒出來、顯現出來，所以它是真的、它是永不變的。

所有的眾生都是變來變去，有時候輪回裏先變，然後再涅槃的時候也一直變，慢慢的資糧道變成加行道、加行道變成見道、見道變成修道、修道變成無學道，最後成佛了之後，那就是永不變的。那個時候永不變的主要是什麼呢？主要是自性涅槃的本質冒出來，冒出來的緣故，自性涅槃完全好像有一個永恆的，那個是真的真實有的，等於所有的存在都是空、都是假的，這個道理對那個上面就會有一個疑問，即那個到底是空、還是不空？那個是不是真的？那個時候我們也有對它有是真實的認知。

平常我們說諸法都是假的、諸法都不是真的，也有那樣的不真或者是假的安立，那個時候有一個真實、有一個自性清淨或者自性涅槃。那個時候有一個真實的感

覺，跟這兩個也是混在一起，這也是一個問題。這個問題就是下面，如文：

六十正理論云：「唯涅槃真實。」

這個階段就是一個疑問。這裏我們要瞭解答復的時候的關鍵字，就是下面：

非觀實性有無之時，以有自相說為真實。

那個時候的真、自性本身、自性涅槃，那個時候的真實的那種道理，跟現在我們這邊講的諸法是假的、諸法不真實，或者所有緣起、所有存在都是空那種道理是沒有矛盾的。前面講的自性清淨、自性涅槃，那個時候講的自性，或那個時候講的真實，那個時候講的真實跟現在講的諸法都是不真實，這兩個真實是不同的意思，對這兩個不要混雜，我們常常會對此混雜的。這裏也是一個特別的答復。

這兩個都斷諍了，我覺得蠻重要的，我們講緣起空的時候，這兩種問題都會有，這兩種問題宗大師幫我們解決。這是斷諍論，這裏分四個，我們上次分的裏面一個是增益，第二個是斷諍論，第三個是沒有通達緣起空的話就會落斷邊跟常邊。現在是第二個，剛剛斷諍論講完了。現在開始講第三個，即沒有通達緣起空的話，則

落斷常邊，就是這樣的一個道理，是從下面開始，如文：

他宗不許人法是緣生緣起，而許彼二是實有者，墮常斷見險惡之處。

第三個科判裏面又分了 3-1、3-2、3-3 三個，3-1 是什麼？是真實，真正的開示。第二個 3-2 的科判是什麼？3-2 的科判就是破顛倒的解釋，什麼上面顛倒的解釋？自性空，破除自性空顛倒方面的解釋，這是 3-2。然後 3-3，就是顯示他宗主張緣起是真實有，那種可笑處，就是很可笑，所以這是 3-3。3-1 是「他宗不許人法」這裏開始，然後 3-2 就是下面：

以是若許內外諸法是自性空，復說彼空是世俗斷見者，則與二大車軌，殷重成立緣起雙離常斷俱成相違。又多自許為中觀者，謂彼與自許諸世俗法以自體空，二家相順。此二俱是倒執自空之義，即自宣揚我無方便顯示此諸內外緣起遠離常斷。

3-3 就是：

若說諸事常住外道，由不許緣起故，許諸法實有，是自師宗，非可怪處。若許緣起依因緣生，而許實有，是最可笑處。

這三個容易理解，上次已經解釋過，比如首先 3-1

裏面的內容，宗大師用的不同的詞，注意一下。先這裏講的是他宗，即從落常邊、斷邊的他宗，他宗的意思就是外道，我們佛教裏面也有常邊跟斷邊的問題，但這裏用的詞有點不一樣，即「他宗不許人法是緣生緣起，而許彼二是實有者，墮常斷見險惡之處」，已經完全掉在險關或懸崖裏面了救不出來的意思，「險惡之處」這個詞形容外道，也可以說大概是中觀自續派以下，唯識宗、經部宗、毗婆沙宗。宗義分五個的話就是毗婆沙宗、經部宗、唯識宗、中觀自續派、中觀應成派，下面的這四個都是屬於所謂的自宗。這邊講到什麼？如文：

自宗雖許彼二是緣起性，而許實有及自相有，此等亦隨常斷見轉。

這邊用的「實有」有點怪，如果藏文的話這個詞連中觀自續派也認同、不會否定，就是許實有。許自相有是大家都知道的，這是中觀自續派也能認同，許實有的翻譯有點怪，因為我們一般是這樣，即中觀繼續派有沒有承許諸法是實有？不會承許。我們會不會說中觀自續派有沒有承許諸法是自相有？我們說有，所以這邊講的實有跟自相有是平等或平行的一個道理，如果這裏翻譯成實有的話就不太對，等於中觀自續派認同的自相有，

所以這些自宗裏面包含有多少，然後對他們解釋的時候有講到什麼？用的詞就是「隨常斷見轉」，上面用的是「墮常斷見險惡之處」，「隨常斷見轉」意思就是自己不是主動的落在那裏面，而是被動的被常跟斷見卷走了。以外道來說 他自己直接跳下去。自續派以下的佛教徒，不是自己主動的落、主動的跳下去，但是被動的，即「隨常斷見轉」，被常跟斷的見卷走，自己不願意，但被它卷走了，所以差異就是這樣。這是我們剛剛分的裏面，真實的開示或真示，這個是 3-1。

3-2 這邊就有點順便講，剛剛我們真實的開示是什麼？本身從 3-1、3-2、3-3 三個科判的名字裏面可以理解，第一個是主要的，因為真實的開示，後面就是爭辯，對於第一個真實的開示的結果，就可以說點到別人的一些問題，先 3-2 這邊是什麼樣的問題？有點像覺囊派的問題，他們承許他空。以他空而言，是解釋自性空的時候就變成他空了，為什麼呢？因為所謂的「他」指的是什麼？所謂的「他」指的是世俗諦的法，然後世俗諦的法不存在變成空性的話，則變成他空了。

從世俗諦的法的角度來說，覺囊派說，《般若經》裏面所有的世俗諦的法拿出來一直說空，意思是什麼？

意思是他就解釋他空，就是世俗諦的法完全就把它否定起來了，所以他空是解釋什麼？解釋《般若經》裏面講的世俗諦的法是自性空或者是自相空，那個詞他解釋成他空，意思是解釋世俗諦的法完全把一個外面的位置把它否定，勝義諦的法放在裏面，就是它自己的位置、修的一個位置，「他」就是遠離、否定的位置，所以把世俗諦的法全部排除，變成就是這麼認同的。我們看一下關鍵字，比如「復說彼空是世俗斷見者」。

他說什麼？「說」是謂語動詞，下面是賓語受詞，即「彼空是世俗斷見者」。「彼空」是什麼？《般若經》裏面講自性空，把所有的世俗諦都拿出來，比如說五蘊等這些一直講自性空，意思是什麼？「是世俗斷見者」，這個等於他空，這樣解釋就叫「說」，從這種解釋現在我們就看到他的問題了，為什麼？因為偶爾緣起跟空一體兩面的時候才可以遠離，才可以遠離常邊跟斷邊，我們前面真實的開示的時候，除了中觀應成派之外，其他都沒有辦法遠離二見，遠離二邊的那種見解，意思是什麼？

緣起跟空變成一體兩面那樣的精準的解釋，才可以遠離二邊，講到這個的話，現在覺囊派不是緣起跟空性

是一體，而是否定緣起，然後變成空性出來，緣起否定了之後空性才出來的話，那種就不是緣起跟空性是一體，若是如此，肯定他沒有瞭解《般若經》的緣起空的道理，他對此完全是顛倒的一種解釋。所以下面有一個詞，剛剛那個詞就是關鍵的詞，就是 3-1 講了之後，發現現在覺囊派他們確實沒有辦法遠離二邊，因為緣起跟空沒有辦法一體的解釋，這個道理就會出來。下面如文：

此二俱是倒執自空之義，即自宣揚我無方便顯示此諸內外緣起遠離常斷。

意思是什麼？不管覺囊派也好，有點跟覺囊派相似的那種解釋，剛剛下面也有一個，「二俱」就是這兩個派，都變成《般若經》裏面的諸法自性空，或者《般若經》裏面講的空性的道理，他變成顛倒的一種認知來抓《般若經》的意義，這種顛倒的認知就是誤解了。「此二俱是倒執自空之義」，3-2 主要的就是順便講到他宗的這個問題。還有講宗大師另外一句話就是「即自宣揚我無方便顯示此諸內外緣起遠離常斷」，等於意思是什麼？

意思是我對諸法方面沒有遠離常跟斷，是不客觀的，即要麼一定是落斷邊，或一定是落常邊，那樣遠離二邊

的方法我沒有，本身就宣揚這個。我們自己而言，像覺囊派一樣，我們自己對《般若經》的內容是他空那種解釋的話，等於你自己宣揚，宣揚什麼？我的派面對內外的諸法的時候，我沒有遠離二邊的方法。即我面對諸法的時候，一定會落常跟斷，遠離二邊的方法我這個派裏面沒有，就有點這種宣揚的樣子，所以「自宣揚我無方便」，即我沒有方法、沒有辦法解釋遠離二邊，當然跟著你一樣我們會落到二邊裏面。這裏就有點用兩個詞來批評，一個叫「倒執自空之義」，另外一個是「宣揚我無方便」，宗大師就是以這兩個來批評他們，這就是 3-2.

3-3 這邊，剛剛我們開始講 3-1 的真實開示的時候有兩個詞，為了外道來說就是「墮常斷見險惡之處」，然後自宗佛教徒這邊講「隨常斷見轉」，那個裏面實際上就有另外一個含義是什麼呢？另外一個含義是以佛教徒來說，不應該隨常跟斷見轉，為何？因為已經都認同緣起了，緣起都認同的話，那就應該遠離二邊，應該對空性要靠近，就抓到空性、遠離二邊，應該是這樣。如果沒有這樣的話，則有點可笑。所以等於好像跟著釋迦牟尼佛了之後，你還是沒有遠離二邊的話，那就是可笑，或者可以說跟著世尊之後，若你還沒有瞭解緣起跟空是

一體兩面的話，那就有點可笑，就是這個意思。3-3 也是順便講的，從 3-1 真實開示的結果，3-3 這邊就會有那種道理。3-3 最後結束的時候，「六十正理論云」引完了之後，下面就是宗大師的話，如文：

此說若於無實及無自相，而許不可立生滅等，是可笑處。

無實指的應該是毗婆沙宗、經部宗、唯識宗，無自相指的是自續派，毗婆沙宗、經部宗、唯識宗要生滅必須要有實有的基礎才能解釋，這個也可笑。應該是生滅這種緣起要成立無實有，你當無實有同時認同，這就有點可笑。一樣，對中觀自續派來說，你承許生滅的時候應該是從緣起瞭解無自相，但你是相反的，好像有自相才可以成立生滅，才可以安立生滅，這是中觀自續派的認同，你是這麼主張，這也是可笑，所以「是可笑處」。這就是 3-3，我們講完了。我們分四段，第三裏面的 3-1、3-2、3-3，3-3 我們已經復習了，現在是第四段，如文：

由此緣起遠離常斷極難通達，故佛念云：「我所證得此甚深法，為他宣說莫能通達，且當默住。」

第四段，整個宗大師的科判，就是大疏這邊分四個科判，現在第四個科判。可以這麼說，緣起空雖然是世

尊教法的核心，但不是那麼容易通達、不是那麼容易理解，因為中間就有講到落常邊、斷邊那些問題，所以從緣起那邊到緣起空一體兩面是有次第的，不是一下子，像毗婆沙宗、經部宗、唯識宗、中觀自續派、中觀應成派，毗婆沙宗、經部宗這些我們不要把它當成是外面的派別，不是這個意思。我們每一個人自己的智慧成長有不同的層次，就是這種道理。

實際上假設外面有一個不同的派，也跟我們一樣的，想法慢慢的有不同的層次，就有不同的觀點出來，我們自己身上一樣會出現這樣的問題，所以不是那麼容易通達，是難通達的，這個道理是大疏的第四個科判。我覺得上次解釋過，當然也不怎麼難，很容易看得到，他講到極難通達。這裏有講假設唯識對《般若經》的解釋，如此的話，則不怎麼難，我們必須要瞭解「極難」代表什麼？唯識對《般若經》的解釋是不夠的，如果解釋的話不是那麼難，為什麼？因為緣起跟空是兩碼事情，所以就不怎麼難。宗大師在這裏講了一句話，如文：

若如前宗，無斯難事。

意思是以《解深密經》對《般若經》瞭解、對《般若經》解釋的話，那就是《般若經》的內容不是那麼難，

所以世尊沒有馬上講出《般若經》的內容或者緣起空，原因是這兩個議題都不是那麼容易，難度在這裏。

我們講完宗大師的科判，四段都已經復習完了，現在下面接著就是「丙二 彼諸弟子如何解釋」，現在我們要瞭解龍樹的觀念，或者龍樹寫的書我們要讀、要瞭解、要懂，若是如此，也要靠他的弟子，跟他接觸的那些親弟子們如何解釋我們要懂，這些讀的時候就有不同的解釋，這邊講如何解釋的時候，意思有不同的解釋，就好像有不同的派，對龍樹的書解釋的時候有不同的派，比如說兩個中觀自續派和中觀應成派，像現在宗大師這邊解釋，宗大師寫的《辨了不了義善說藏》來說，好像三個派，隨經部行的中觀自續派、隨瑜伽行的中觀自續派，還有中觀應成派。或者可以說清辯的派、靜命的派、月稱的派，他們對龍樹的密意有不同的解釋，所以「如何解釋」。現在這三個各個怎麼解釋我們要瞭解。

這個科判裏面，剛開始的時候分兩個科判，即中觀自續派和中觀應成派，中觀自續派中又分兩個。總的來說是三個派，這三個派就是上面一個上師，下面不同的派別的弟子。不同的派別的弟子中，可不可以把龍樹與跟著他的聖天論師放在下面如何解釋的弟子裏面？不

可以。因為下面弟子裏面的派別，以聖天來說，是大家公認的，與大家對龍樹公認一樣，所以我們不要把聖天放在下面，就是這個道理。還沒有分科判之前，宗大師說了一段話，就是這個意思。

還有像馬鳴菩薩、龍菩提，他們雖然是龍樹的弟子，而且是這裏講的大善巧王，他們真的是特別優秀，可以說是大的成就者、學者，像馬鳴菩薩，我們天天念的總懺以及密乘的十四根本墮，都是他寫的。還有龍菩提，龍樹的這些密乘的書，他比較重視。確實兩個都是大的學者跟成就者，但是對龍樹的《中論》，中觀方面的解釋他們沒有特別寫書、沒有特別解釋，雖然他們是大的學者，但是對中觀方面的著作沒有，中觀方面的書是什麼樣子？就是清辯、靜命、月稱這三個是主要的，宗大師之所以把龍樹的弟子裏面特別列出來清辯、靜命和月稱的原因在此。這段話就是這個意思，大家懂就可以了。

這段話裏面主要講兩個，聖天是什麼樣子，然後下面馬鳴菩薩跟龍菩提他們沒有列出來，只有清辯、靜命、月稱，為什麼？就是這個的答復。然後我們看一下，先清辯論師如何解釋、靜命父子如何解釋，等於隨經部行

的中觀自續派跟隨瑜伽行的中觀自續派這兩個派怎麼解釋。對清辯方面宗大師先分三個科判，對此我們要瞭解，我們從詞裏面可以理解，比如於勝義中如何、於名言中如何，如文：

己初 於勝義中如何解說人法有無自性；己二 於名言中如何解說有無外境；己三顯示破勝義有以何正理而為上首。

從己初、己二、己三可以理解，這些都表示什麼？表示他們都解讀龍樹的書，像清辯對龍樹的書解釋的時候，龍樹的書裏面對勝義諦方面如何解釋，對世俗諦方面如何解釋，還有成立勝義諦的時候就有很多正理，雖然龍樹用了很多正理，但他把哪一個當成上首，宗大師的意思是透過這三個科判，清辯對龍猛的密意或者對他的書我們怎麼理解，我們不是那種來解釋，比如清辯，現在是從所詮、從主題上來瞭解。勝義諦上面他對龍猛怎麼解讀，世俗諦上面他對龍猛怎麼解讀，特別龍樹的正理太厲害了，用的理論邏輯特別強，龍樹邏輯裏用的這麼多的正理裏面，他比較重視哪一個，這就是第三個科判，所以透過這三個來瞭解。

下面第一個，我先分段，按照大疏來說先分兩個科

判，就是依什麼論或疏釋，意思是清辯論師依照什麼根據、依什麼樣的論、依什麼樣的疏解釋，他就講二無我，這就是第一個科判，然後第二個科判。第一個科判裏面已經認出來他依靠什麼，現在是如何解釋於勝義中人跟法有無自性，剛剛宗大師的科判就是這個，但是加了一個「依彼」，就是依靠前面那些論疏，然後如何解釋。所以分兩個科判，剛剛我們這裏講的是「於勝義中如何解說人法有無自性」科判的名字現在是前面加「依彼」，就是依靠那些論疏，然後如何解說於勝義中人法有無自性。對這個方面，就是第一個科判。首先分兩個，第二個是從哪里開始？就是下面，如文：

清辯解釋菩薩意趣時，如何解釋二無我勝義，若知此師決擇三相之理，則極明了。

第二段是從那裏開始，前面那個是第一段。前面第一段裏面看的話就可以理解，先宗大師有講到，他肯定是《中論》，《中論》是論，論是龍樹的論，疏是指龍樹的《中論》的解釋有八個，清辯論師是依這八個裏面哪一個？《提婆沙摩論》。如文：

其釋有八，謂無畏論、提婆沙摩論、古拏摩底論、古拏室利論、悉提羅摩底論，並佛護、清辯、月稱之疏。

觀音禁說清辯是依提婆沙摩論釋現白論。其無畏論解二十七品云:「大德提婆亦云，聞者及所聞，說者甚稀有，故略說生死，非有邊無邊。」此引四百論證，故非自釋。

「觀音禁說清辯是依提婆沙摩論釋現白論」，以清辯而言，龍樹的很多論裏面以《中論》為主。龍樹的《中論》的解釋有很多，依《提婆沙摩論》來解釋，重點是先講清辯依靠什麼，然後清辯依此如何解釋於勝義中人法有無自性，對這個方面是第二段，第二段中大疏裏面首先分兩個科判，是什麼樣子？就是清辯對《般若經》，現在勝義中有如何解釋，實際上是《般若經》的主題，《般若經》裏面講的，不管法、人，本身就是諸法上面講到沒有自性這個道理，就是勝義諦的道理。《般若經》裏面講的內容，是依龍樹的論跟疏對此解釋，對此解釋的時候，我們怎麼瞭解清辯論師真正的主張？

比如清辯論師跟月稱菩薩是否一樣，對此我們怎麼瞭解，他也是中觀的，跟月稱哪里不一樣，我們怎麼瞭解他？這些瞭解就需要他批評唯識，就是清辯一直批評，一直破唯識，那個時候我們也可以理解他自己的主張是什麼樣子，這個就分一個科判，就是如何破唯識的觀念，然後如何解釋他自己的觀念。現在是如何破唯識也好，

如何解釋這個也好，哪一方面？就是《解深密經》方面，《解深密經》也是佛開示的，而且《解深密經》好像解釋《般若經》，佛自己解釋《般若經》的時候《解深密經》就出來了。

《解深密經》，就是唯識的解讀他就否定，中觀清辯論師他自己對《解深密經》需要有一種解讀，相當於《般若經》裏面的內容《解深密經》講的方面清辯的觀念就講出來，就是世尊真正的講出來是什麼內容，這個階段清辯他自己認為唯識對《解深密經》的解讀不對，《解深密經》真正的是講什麼他就解釋，實際上他的意思就是世尊對《般若經》解釋的時候，世尊如何真正的解釋，他就從這個方面講唯識的解讀是不對的，真正的《般若經》的解釋《解深密經》裏面怎麼講的，清辯論師說的才正確。現在科判裏面主要是講這兩個科判，就是怎麼破除唯識對《解深密經》的解釋，但是你們不要把《解深密經》當重點，重點是《般若經》的解釋，我們不要說《解深密經》，主要《解深密經》是《般若經》的解釋，所以唯識解釋《般若經》不對，他有他的解讀，就是這個道理。

首先分兩個科判，我們看一下第二個科判，第 72

頁，如文：

般若燈論云：「故若欲說增益自性差別遍計所執相無自性者，應當受許中觀正理。」

我們剛剛說的分兩段，一個是破除唯識對《解深密經》的解釋，另外一個是自宗清辯論師他自己對《解深密經》的解釋，所以他自己對《解深密經》的解釋是從這裏開始，即「故般若燈論云」，意思是什麼？意思是《般若燈論》裏面也有講，即「應當受許中觀正理」。所以唯識的邏輯根本沒辦法解釋通《解深密經》。《解深密經》真正的解釋你要講出來的話，必須要中觀的邏輯才可以通。從這句話開始接從中觀的正理怎麼解釋《解深密經》。

我們先分兩個，2-1 相當於破除唯識對《解深密經》的解釋，現在 2-2 就是清辯自己對《解深密經》的解釋，所以分兩個科判，破除唯識對《解深密經》的解釋，我們也要分好多，這邊首先裏面分兩個，這裏好像有講到分別與名，我們平常講到名言、名言安立，有的時候講名與分別，重點就是聲音跟分別心是一樣的，我們在《攝類學》裏面有學過排入跟立入，心法裏面的分別心，無分別心不是排入，分別心是排入。

一樣，我們的聲音它沒有辦法像無分別心那種立入它無法做，它是排入，聲音跟分別心都是一樣的，對境上它入的時候就是以排入來做的，這兩個都是屬於像是比較分別心這一塊，對於分別心而言，現在唯識解釋三性的時候，依他起性、遍計執性、圓成實性，那個時候所謂的遍計執性這個指，我們以前都瞭解了，唯識為什麼要透過三性來解釋，他的目的是什麼？他的目的就是要講，法無我有兩種，一個是像諸法，就是我們的心面對法的時候，無分別心面對法的時候也有執著，也有執著的意思不是無分別心它本身執著，而是無分別心面對法的時候，後面就會生起執著心。

對於無分別心面對的法上面我們會生起執著心，法是一個相對的，我們什麼樣的心面對的時候對面有一個法，我們的無分別心面對的時候那邊有一個面對的法，我們的分別心面對的時候也有一個法，在這個法上面我們會執著，不管無分別心的對境的法也好，分別心的對境的法也好，我們內心裏面會生起執著心，內心生起執著心的意思，不是前面的無分別心，那個剛開始有一個對的，面對那邊有一個法、這邊有一個的心，所以法、有境跟對境是相對的存在的，然後那個上面就會生起執

著心，生起執著心是後面生起的，所以後面生起執著心我們破的話就需要一個道理要懂，這個法無我。

比如無分別心面對的法也是無我我們要懂，我們對此不要執著；有分別心面對的法，我們面對的時候也要懂它是法無我，所以不要執著。所以就是兩種我們都要懂法無我，我們以前學唯識的時候就有講過，平常我們說的能取所取二空，這屬於無分別心的對境的法上面的法無我。有分別心面對的法上面的法無我是什麼？比如持瓶子的分別心的耽著基是自性空，我們的分別心面對這個瓶子的時候，就有兩種法我找，剛剛我講的是瓶子上面法我執有兩種。我們的無分別心面對瓶子的時候，後面也會生起一種法我執；我們的有分別心面對瓶子的時候，後面又會生起一種法我執，兩種的法我執都會有。

現在分別心面對法的時候，我們後面生起法我執的話，這個法我執怎麼破、怎麼去除？我們要瞭解，分別心面對瓶子的時候，那個時候瓶子那個法它是無我，它是無我那種法無我，如果我們用詞的話，持瓶子分別心的耽著基自性空是法無我。分別心面對瓶子的時候的法是無我的道理，是執瓶子的分別心的耽著基是自性空。

所以現在是持瓶子分別心的耽著基是自性空解釋的時候，需要自性，需要三性，比如瓶子所依的依他起，執瓶子分別心的耽著基就是遍計執，執瓶子分別心的耽著基是自性空就是圓成實性。透過這三個我們非常清楚執瓶子分別心的耽著基自性空，這個道理是什麼樣子完整的會清楚，所以三性是這麼來的，這是按照唯識來說。

現在以唯識對《解深密經》瞭解來說，他主要是以三性來瞭解，依他起性是生無自性、遍計執性是相無自性、圓成實性是勝義無自性，以此瞭解《解深密經》的內容，唯識就是如此解讀《解深密經》，重點是什麼？重點是遍計所執是自性空這個道理，若是如此，這個道理中所謂的遍計所執是什麼？遍計所執就是執瓶子分別心的耽著基，這個時候的耽著基是分別心的一個對境，也可以說不一定要分別心，我們的聲音講出來或者說出來「瓶子」，或者「你」、「他」的聲音講出來，跟我們的分別心抓對境都一樣是排入，一樣它的對境是有一個耽著基，它的對境是增益的一種狀況，不是無分別心的那種對境，它的對境有耽著或者排的狀況，所以這裏的有境可以說聲或者分別，名就是分別，這個遍計所執性是名跟聲音的對境兩種都可以，除此之外就沒有，無分

別心沒有了，聲音就沒有了。主要有境是這個，對境是以有境來安立的，有境最終指的話就這兩個。

遍計所執是對境，它的有境我們最終的話只看到這兩個，所以遍計所執也只有這兩個對境，有境來安立對境，這兩個的對境就是遍計所執，就是相無自性。所以遍計所執是相無自性解釋的時候，名跟分別的耽著基或者名跟分別的對境就是相無自性，唯識就是那樣解釋，解釋的時候，現在清辯論師就問：你所謂的相無自性解釋的時候名跟分別叫相無自性，你是指名跟分別本身，還是名跟分別的對境，是這兩個其中哪一個？哪一個都不對，清辯論師就是這麼破的。

即清辯論師認為你講名跟分別本身相無自性也不對的，名跟分別的對境相無自性也不對，所以我們先在這裏分兩個科判，清辯破除唯識的時候，先瞭解主要是剛才說的執瓶子分別心的耽著基是自性無，或者遍計所執性是無自性那個道理是完整的《解深密經》的意思。那個裏面完整的《解深密經》的意思有了，因為《解深密經》的意思就要講三性，像三性也好，目的就是講以分別心對境的法是無我，那個方面的法無我，那就是主要的。那個真正的講出來的話就是遍計所執性是無自性

的道理，這就是《解深密經》唯識抓的重點。

現在要清辯來破，破的時候，清辯就問唯識：你所謂的遍計所執性或者所謂的名跟分別的假立相無自性，那樣解釋的時候，你所謂的名跟分別這邊是有境名跟分別本身，還是對境，是二者中的哪一個？這兩個哪一種都不對，他主要是這樣來破，所以我們要分兩個科判，破唯識 2-1 分兩個科判，若是如此，宗大師這裏引了《般若燈論》兩次，就等於第一次引的是破有境的名跟分別，假設唯識你自己名跟分別本身相無自性解釋的話，不對，這就是《般若燈論》前面引的那一段。然後後面引的《般若燈論》就是破除名跟分別的對境，如果你把它解釋成相無自性的話，這個也不對，這是第二個。

現在第 71 頁，如文：

清辯解釋菩薩意趣時，如何解釋二無我勝義，若知此師決擇三相之理，則極明了。

這裏也有引「般若燈論云」，然後下面第 71 頁也有一個「又般若燈論云」，如文：

又般若燈論云：「若謂任誰由彼二法所遍計義，彼即非有。譬如於繩妄起蛇覺，然遍計執非無所有，以現彼相亂覺所計雖無所有，然名言中於盤繩上彼非無故。」

這就是對境，名跟分別的對境。前面就是有境名跟分別心本身。所以唯識講無自性，你對名跟分別上說的話也不對，名跟分別的對境上說的話也不對，就是破除那樣的解釋。抓重點是什麼？兩個階段破除的時候，首先前面的名跟分別來說，名跟分別上面唯識解釋的話，清辯怎麼破除呢？清辯認為名跟分別是依他起，依他起的話肯定要有自性，沒有自性是不可能的，依他起必須要有自性，沒有自性則沒有辦法安立依他起。

這裏看到什麼？看到補特伽羅跟補特伽羅的所依的五蘊，兩個都是有自性。因為他講的話裏面就有講，凡是依他起就要有自性，這是清辯的話。如果依他起裏面就已經包含了所有的有為法，即補特伽羅也包含、補特伽羅所依的五蘊也包含，所以人跟法都已經包含了，若是如此，那人跟法他都認為是有自性的，因為凡是依他起都要有自性，從這裏就可以看到清辯跟月稱是不一樣的，他跟月稱講兩個無我的時候不一樣，二無我方面不一樣，為什麼？

因為月稱講二無我的時候，補特伽羅跟法五蘊兩個無自性來解釋二無我，即補特伽羅無自性就是補特伽羅無我，五蘊無自性就叫法無我，月稱是這麼解釋的。現

在清辯認為補特伽羅跟法變成有自性了，為什麼？因為他講到凡是依他起必須要有自性，這就是他破唯識的時候的觀念，這個是抓重點。

重點是現在我們科判本身是叫什麼？於勝義中如何解釋人法有無自性，於勝義中的意思不是重點，就是勝義諦的法上的意思。本身人法是有無自性裏面就是無自性，這是以月稱來說。以清辯來說，人法是有自性。所以清辯跟月稱的差異，一個認為人法有自性，一個認為人法是無自性。清辯認為人法是有自性從哪里可以看出？因為他在《般若燈論》裏面破唯識的時候就有講到，凡是依他起必須要有自性，所以人跟法都是屬於依他起，當然法中雖然有無為法，但主要的法還是五蘊，五蘊就是有為法，是依他起，所以還是依他起中。人跟法都屬於依他起裏面的話，等於人跟法都是有自性，所以宗大師第一個科判「己初 於勝義中如何解說人法有無自性」，他之所以提這個的主要原因在此。

【2017 辨了不了義善說藏論 100】

上節課復習到第 70 頁，我們已經分兩段，首先第一個科判「己初 於勝義中如何解說人法有無自性」，其中分了兩個，一是唯識的觀念如何破，二是他自己如何解釋。如何破唯識的方面我們有分，但沒有講完。

如文，首先破除唯識的方面有兩個，一是唯識你說的遍計執性是無自性把它當成勝義諦，我們的重點是宗大師的第一個科判，即「於勝義中如何解說人法有無自性」，這個科判我們要對比一下，這個是屬於己初，然後己二、己三，如文：

己初 於勝義中如何解說人法有無自性；己二 於名言中如何解說有無外境；己三 顯示破勝義有以何正理而為上首。

這裏有三個科判，這三個科判整體表達宗大師對清辯的觀念，對於這三個科判我們這麼理解，首先是勝義諦，第二相當於世俗諦，第三前面勝義諦成立的時候現在是要講中觀，所以勝義諦方面要加強，而且跟隨龍樹的中觀派就是用理來成立空性，龍樹父子意思就是龍樹

跟聖天，他們為成立空性用了很多的正理，那麼多的正理中，以隨經部行的中觀自續派清辯來說，哪一個變成上首，即這麼多的正理中哪一個被重視。這三個科判中，第一、第二就是二諦的樣子，第三就是對勝義諦成立的時候用什麼正理，即雖然都是跟隨龍樹，但龍樹講的這麼多的正理中哪一個當成主要，這個科判就是這麼理解。

現在對勝義諦方面解釋的時候，所謂的勝義諦解釋是《般若經》解釋，實際上佛陀本人以《解深密經》解釋《般若經》，對此清辯對唯識解讀《解深密經》就有看法，他自己對《解深密經》有解釋，這邊重點就是對《般若經》怎麼解釋。科判解釋的時候，要瞭解科判的名字實際用的時候好像《解深密經》的樣子，比如科判就是叫「己初 於勝義中如何解說人法有無自性」，但裏面講的時候清辯對《解深密經》怎麼解釋，唯識怎麼解釋，一直講這一塊。我們有的時候沒有把它結合的話，就抓不到重點，以宗大師的觀念來說，宗大師解釋清辯對《解深密經》如何解釋，清辯對唯識解釋《解深密經》如何反駁。以宗大師來說，科判是「於勝義中如何解說人法有無自性」，這邊要瞭解勝義諦如何解釋。

先是勝義諦如何解釋，然後「人法有無自性」，這個是對比，對比清辯是跟隨龍樹，但是跟隨龍樹中有的人像中觀應成講人法都無自性，不講有自性，雖然勝義諦方面跟隨龍樹，但講的是無自性，所以跟清辯和靜命都不一樣。現在有無自性對勝義諦講補特伽羅無我、法無我的時候跟中觀應成一樣，還是不一樣，所以這麼區分，後面人法有無自性，就有一個對比。所以這個科判的名字，我們抓重點，於勝義中就是勝義諦，於名言中就是世俗諦，是分開的，所以於勝義中要對比下面的科判於名言中。

勝義中指的就是勝義諦的解釋，對此解釋的時候是《般若經》解釋，如此就等於清辯對《解深密經》解釋，這是一個要瞭解的。另外要瞭解的是，那樣解釋的時候對補特伽羅無我跟法無我方面跟中觀應成不一樣，這種道理又要挖出來，所以下面人法有自性還是無自性就說出來了。這裏如何解說中有兩個，如何解說勝義諦、如何解說跟補特伽羅跟法是有無自性方面，但這個前後還是有關系，因為補特伽羅無我、法無我解釋的時候，相當於勝義諦解釋的時候具體的補特伽羅無我、法無我出來，所以這是科判中我們要抓的重點。

上次已經分了第一個，主要就是引兩次，先我們要分破唯識的解釋，然後清辯自己對《解深密經》如何解釋，破唯識的解釋。唯識的解釋破的時候，裏面分兩個，因為這裏《般若燈論》引了兩次，宗大師第一個引的是破除唯識，第二個引的也是破除唯識。第一個破唯識主要破的是什麼？唯識對《解深密經》裏面主要講的是什麼，主要講透過三性來解釋法無我，而且這個法無我是像依分別心那樣的法無我，因為我們的心面對法的時候是以分別心來面對，跟以無分別心來面對是不一樣的。

以分別心來面對的時候也有一個法無我的道理，依靠此來講法無我，不是無分別心，那個時候相當於遍計執性是無自性，遍計所執性是無自性變成勝義諦、法無我。若遍計所執性是法無我，所謂的遍計執性就是聲跟分別心，第 70 頁引《般若燈論》，如文：

此如般若燈論云：「此中若謂無色意言及色名言遍計所執性，是謗有事，以謗意言及名言故。」

這裏講意言，意跟言，等於分別心跟聲音，藏文是先有聲音，然後就是分別心。遍計所執性是意言來遍計的，意言遍計的時候，所謂的有境的分別心意跟聲音的言，是把這個當無自性，還是把對境當無自性，這兩個

選擇。先問你是有境說的，還是對境說的，先是問，然後反駁。然後講到假設有境的話會如何，就是「是謗有事，以謗意言及名言故」，若是如此，你就會變成誹謗依他起或事物，因為什麼？因為分別心跟聲音是依他起，所以你已經誹謗聲音、分別心跟依他起，即「謗意言及名言故」。

剛剛前面應該是用意言跟名言，剛剛我講錯了，不是意跟言分開來解釋，而是意言跟名言，意言是分別心，名言就是聲音。以有境而言，不管意言的分別心也好，聲音的名言也好，都是依他起，對它誹謗是沒有自性的話，等於對所有的依他起都誹謗，若所有依他起沒有自性的話，則等於依他起沒有辦法存在，所以誹謗依他起，即「是謗有事」。重點第一個是這個道理，就是宗大師用《般若燈論》的句子解釋，然後這個裏面，上次第一個裏面分了四個科判，首先第一個從哪里開始？我剛剛說有境的意言分別心、名言聲音，假設遍計所執是無自性，假設遍計所執認意言跟名言的話，如何破？為這個方面分四個科判，假設有境方面的話分四個科判，第一個科判從哪里開始？從「清辯解釋菩薩意趣時」開始，第二個科判就是下面，也是「般若燈論云」，第 70 頁的

最後，如文：

般若燈論云：「遍計所執，名、相、分別、正智、真如，五法之中悉皆不攝故是相無自性。」

這是第二個，第三個是名言中有，就是：

名言中有，應成派論中，亦多說名自性、自體、及自相等，此師論中，復多說云：無有自性，自性不生，無實物等。

然後下面就是「故於人法 雖未通達無自相之自性，然亦自許完全通達二無我相，非唯由自相成，其由破何法立二無我之所破，下當廣說。」這是第四個科判，然後剛剛說的有境，假設如唯識所說遍計所執性無自性，那樣的遍計所執性認的時候，意言跟名言的話，則如何如何，這個科判就結束了，下面「又般若燈論云」，那就是對境上面，剛剛講假設遍計所執性是有境的話則什麼破了，現在「又般若燈論云」等於對境上破了。前面四個科判裏面抓一些重點，首先第一段裏面的，抓重點就是剛剛我們分四段中最後有一句話，即「彼等即是決擇經意，故許依他起有自相性，極為顯了。」

就是清辯論師承許依他起是有自性，我們不清楚清辯論師到底主張依他起是有自性，還是沒有主張，這個

很難分辨，因為宗大師後面那句話看一下，分三段，剛剛分的四段裏面的第三段，其中有一句話，就是第三段開始的時候，「名言中有，應成派論中，亦多說名自性、自體、及自相等，此師論中，復多說云：無有自性，自性不生，無實物等。」意思是應成派跟清辯的書中，都很像，勝義中沒有、諸法都是不真實、諸法都是假的，而且有的時候用的詞，也用無自性，自相不生，這些兩邊都用，清辯論師的書中也有用沒有自性這個詞，應成派的書中也有用有自性，清辯的自續派書中也有寫到無自性，到底是誰說有自性、誰說無自性？

應成派的書中也有講有自性，比如火燒的功能是它的本性，或者眾生有佛性，這就是眾生的心的本性。中觀應成派會不會說？會，中觀應成派的書中確實會提到有自性這個詞，所以「應成派論中，亦多說名自性、自體、及自相等」，不是沒有，而是有。相反，自續派中說沒有自性，「復多說云：無有自性，自性不生，無實物等」，這樣的緣故，宗大師這裏講到「故極難辨別」，真的是很難分辨，到底是誰主張沒有自性，到底清辯論師有沒有主張諸法是有自性，如果沒有主張的話，等於他不是自續派，所以很難辨別。但是「然」，還好清辯

論師反駁唯識的時候特別剛剛前面那段，即我們念的《般若燈論》的清辯有說「謗有事，以謗意言及名言故。」那段宗大師覺得是最顯然者，下面說：

故極難辨別。然釋解深密經所說，有、無相自性之義，是此論師許諸有事，於名言中有自相之證，最顯然者。

清辯論師主張名言中是有自相，那樣的證據我們如果要找出來，你說清辯論師說諸法有自性或有自相，這個證據你是怎麼認出來呢？最顯然的證據就是前面那段，「此如般若燈論云：「此中若謂無色意言及色名言遍計所執性，是謗有事，以謗意言及名言故。」」這句話就等於清辯論師主張有自性的最顯然的一個證據，這就是抓重點，這是第一個跟第三個裏面，第一個裏面主要是這塊，以大疏的這四個科判的名字來說，第一個的名字就叫真正的開始，即正式；第二個科判，以大疏的名字的科判來說，順便說唯識《攝決擇分》中說的遍計所執性上講到它沒有具備五種的法，所以它變成是遍計所執。

遍計所執上講了五種特質，宗大師順便講了唯識的一個立場，唯識對遍計所執性方面也會講到什麼樣，我

們對唯識的觀念也要瞭解，因為我們要瞭解清辯是如何破唯識的時候，唯識的觀念我們也要瞭解。順便講唯識的立場，就是對遍計所執性上講到《攝決擇分》當中講的是什麼意思，這個不是重點，就不復習了。然後大疏的科判的名字是順便，所以不是重點。第三個科判的名字就叫以《般若燈論》的文章，顯然清辯有許名言中有自相，這就是大疏的第三個科判，我們剛剛念了第三個科判主要的重點就是，我們要瞭解應成派的書中有這樣講，清辯的書有那樣講，一般來說很難分辨，但還好，破除唯識的階段就特別清楚，這是第三個科判的內容。第四個科判是總結，因為剛剛宗大師的科判叫「於勝義中如何解說人法有無自性」這個道理就是從這裏出來，如文：

故於人法，雖未通達無自相之自性，然亦自許完全通達二無我相，非唯由自相成，其由破何法立二無我之所破，下當廣說。

意思是現在清辯論師跟應成派不一樣，法無我也好、補特伽羅也好，兩個方面跟無自性是沒有關係的，應成派來說非常有關系，比如他要通達補特伽羅無我必須要通達補特伽羅是無自性，他要通達法無我必須要通達法

無自性，現在清辯完全沒有通達無自性，但可以通達補特伽羅無我，也可以通達法無我。這裏講完全通達二無我相，二無我相的意思就是，應該是完全通達，這邊相的意思就是真正的或者達到標準，相就是性相、定義的意思。若是如此，則等於真正的要求都達到，比如我們可能對於補特伽羅無我瞭解的時候沒有整個瞭解，好像一點點皮毛瞭解的話，不叫瞭解相。

這裏講二無我相，相就等於完整的瞭解的意思，你們叫性相，可能叫圓滿相好一些，完全通達的話下面不加「相」也可以，不然就是通達二無我圓滿也可以，通達圓滿的二無我這樣翻譯也可以。相就是圓滿的意思，標準的補特伽羅無我、標準的法無我、標準補特伽羅無我要通達，應成派就是補特伽羅無自性，只有通達補特伽伽羅獨立實質有空，沒有瞭解標準的補特伽羅無我。「相」是這個意思，就是他有沒有達到標準的補特伽羅無我，但以清辯論師來說，瞭解標準的補特伽羅無我沒有必要瞭解補特伽羅無自性。一樣，法無我上面，比如應成派來說有了解像唯識的法無我，像瞭解中觀自續派認的法無我，那樣的階段，可不可以說瞭解法無我？沒有。中觀應成派認為你們沒有達到真正的法無我，或者

標準的法無我沒有瞭解。如果要瞭解標準的法無我需要瞭解法無自性，這是中觀應成派的觀點。

清辯說瞭解標準的法無我，沒有必要瞭解法無自性，第四個科判主要是清辯跟應成派中間的差異就講出來了，所以雖未通達，後面講的是完全通達，所以無自性沒有通達、不了解，但完全可以瞭解補特伽羅無我、法無我 這就是清辯跟中觀應成中間的差異 這是第四個。第四個科判大疏的名字就是把前面當理由，「彼故」就是對二無我的解讀跟中觀應成派不一樣，這個是如何不一樣，就是大疏中第四個科判。

我們現在是講到了第二個，就是對境的上面，那對境的上面怎麼破呢？重點就是這麼抓，對相無自性解釋的時候，遍計所執性相無自性，相無自性如果加勝義簡別的話，就必須加中觀正理才能成立，如果不是用加勝義簡別而是直接用名言的話，則根本沒有辦法破。這裏也是抓重點的一個詞，第 72 頁如文：

若於勝義簡有事者，是隨中觀說。

這句話是重點，「簡」的意思就是去除、破除，如果你去除自相有的時候不是名言，連勝義的角度你要去除的話，應該要跟隨中觀，你用唯識的立場沒有辦法，

所以「是隨中觀說」，這個根據也是《般若燈論》如文：

如云：「若於盤繩而執為蛇，成立彼境，為勝義相無自性者，是中觀宗。」

剛剛我念的「若於勝義簡有事者，是隨中觀說。」是宗大師的話，然後根據就是引，宗大師引的是《般若燈論》，下面《般若燈論》裏面清辯的話，清辯的話中就有講到「是中觀宗」，這裏的「是」應該用「成」或「應」，即應該要變成中觀宗，意思就是你應該要變成中觀，不可以唯識的立場，唯識的立場你講不出來這個道理，就是這種意思。所以對名言中的話不行，勝義中的話就必須要跟隨中觀，你不可以以唯識的道理為立場，這個是重點，這是第二個。

剛開始分的時候破除唯識已經結束了，「於勝義中如何解說人法有無自性」這個科判剛開始的時候，我們分兩個，破唯識跟清辯自己對《解深密經》怎麼解釋。破唯識分兩個，即有境方面解釋的話怎麼破、對境方面解釋的話怎麼破，對境方面解釋的話怎麼破我們已經講完了，前面有境方面解釋的話分四個科判，對境方面解釋的話怎麼樣，剛剛那段就是抓重點，現在清辯自己的立場對《解深密經》怎麼解釋。

首先，《解深密經》真正要解釋的話需要中觀的立場，這就是他的觀念，唯識你們沒有辦法解釋《解深密經》，就是清辯的立場。應該上次有分，上次破唯識是從哪里到哪里？清辯的立場是立自宗，清辯的立場對《解深密經》是怎麼解釋，從「故般若燈論云」這裏開始，這邊大疏裏面怎麼分，這裏首先分一下，大疏中首先分兩個科判，第一就是為解釋《解深密經》需要依靠中觀的正理，這是大疏的第一個科判。這是從哪里到哪里？從「故般若燈論云」開始，到「故云此是色，此是色生等，其能遍計所著之境，即是由彼所遍計義。」這裏就是第二個科判，第一個科判就是前面，我講過它是分兩個，大疏中第二個科判叫什麼名字，然後就是「依彼」，就是剛剛我們說的依靠中觀的正理，「依彼」就是依靠中觀的正理如何解釋《解深密經》。

「彼」就是中觀的正理，依彼就是依中觀的正理如何解釋《解深密經》就是第二個科判，然後第二個科判的名字裏面又分三個，比如如何解釋相無自性是第一個科判，如何解釋勝義無自性是第二個科判，如何解釋生無自性是第三個科判，《解深密經》主要講的是這個。現在次第有點不一樣，先講勝義無自性，再講生無自性。

我們平常先講相無自性、生無自性，再講勝義無自性，現在次序是相無自性、勝義無自性、生無自性，這三個科判是從哪里分出來呢？就是剛剛我說的「依彼」，就是依靠中觀的正理如何解釋《解深密經》，這個科判裏面分三個。

現在這裏，剛剛我們念的「故」這邊等於先解釋相無自性這塊，首先就是前面那個，剛剛我分兩個科判，裏面第一個就是叫為解釋《解深密經》必須依靠中觀的正理，對這個方面科判中宗大師的話我們要抓重點，第一個是什麼？就是清辯在《般若燈論》中已經講的很清楚需要靠中觀的正理，這段宗大師有引，故般若燈論云，而且其中講「若欲說」，下面是「應當受許」，這是關鍵字，意思是你要解釋相無自性或者遍計所執性是沒有自性，《解深密經》中講的這個道理，《解深密經》中講的遍計所執是無自性，那句話如果你要解釋，你應當要接受中觀的正理。如果沒有接受中觀的正理，《解深密經》裏面講的相無自性或者遍計所執性是無自性那個道理根本沒有辦法解釋，如文：

故若欲說增益自性差別遍計所執相無自性者，應當受許中觀正理。

這裏是重點，這個的正理是什麼正理，那就是《中論》中引的正理，這是一個重點，就是依靠，然後就是什麼正理。另外一個就是宗大師覺得我們會誤解，所以宗大師說：

此復非說於大腹上假立為瓶，破彼名言所立之境於勝義有，而須中觀所有正理。

其中「非說」是重點，清辯《般若燈論》中有這麼說，所以我們要依靠中觀的正理，真正解釋《解深密經》必須要中觀的正理，這個講完之後，宗大師擔心我們會對此誤解，宗大師說這邊講的正理裏面的意思是不可以理解為唯識的階段，包括經部宗也是，所以就像經部宗說的義共相不是真的這種道理，還有唯識說的遍計所執或者我們的執分別心的耽著基不是從對境那邊成立那種道理，那些道理不是那麼難，但這裏講的遍計所執是勝義中沒有自性，這個道理跟義共相經部宗說的道理，還有唯識說的道理差異太大，不要把它們混在一起。

「此復非說於大腹上假立為瓶，破彼名言所立之境於勝義有，而須中觀所有正理。」比如這裏用「大腹上假立為瓶」，就是實際上那邊有一個瓶子，然後我們這邊名言安立或者分別心安立「這個是瓶子」，那樣的時

候也有一個義共相，或者也有一個分別心的耽著基，所以這裏講「名言所立之境」，這個不是真正的那個「大腹上假立為瓶」，現在講「大腹」是那邊實際的一個瓶子，我們分別心安立的時候是「為瓶」那樣的名言所立之境，相當於唯識中常常說的執瓶子分別心耽著基，所以這個要破勝義有。以這個破勝義有來說，則沒有必要中觀正理，這裏還是用勝義有，但這個破勝義有不是中觀平常說的諸法是破勝義有，跟這個不一樣，為這種破法唯識也可以破，像這邊講的「之境」，經部宗也可以破。經部宗也相當於對義共相不是從對境那邊成立的，相當於這個是腦子裏面的影片，是你自己腦子裏面想出來的一個東西，所以這些要破它是勝義有，破這個方面不需要中觀正理，這兩個我們要區分，這是第二個重點，科判裏面就是這樣。

下面宗大師引了清辯論師的《分別熾然論》，就有說到「瑜伽諸師與中觀師所許相同」，為瓶的那種名言所立之境*，這種道理是大家都共許的，所以它不是特別一個唯識沒有辦法承認的、必須要有中觀的正理，而是唯識和中觀同樣認同的，這個相當於唯識層次的一個道理，所以這裏就講到兩個，我們要抓兩個重點。

第二個科判我們分三個：如何解釋相無自性、如何解釋勝義無自性、如何解釋生無自性，這邊的科判簡單來說，就是相無自性相當於我們認這個執著心，執著心的想法只是一個幻想而已，我們對它認識就是相無自性。相無自性如何解釋？像清辯來說，《解深密經》中的相無自性怎麼解釋，它是解釋執著心的對境，這個等於就是相無自性。這裏抓重點的話，什麼是相無自性的時候，遍計所執性是相無自性，所謂的遍計所執性是哪一個呢？這裏就有一個認出來，第 73 頁，如文：

經說遍計執相無自性，其遍計執謂所著境，是勝義遍計執。

勝義遍計執就是勝義有，勝義有完全是增益，比如瓶子實際上是勝義無，但是我們的執著心增益它是勝義有，這裏講所著境，所著境是勝義遍計執，就是那個把它成為遍計執，我們的心把所著境就是執著心的對境，像瓶子上執著的時候，我們認為瓶子是勝義有，所以就是勝義遍計執。勝義遍計執的意思就是，勝義有是我們內心中增益出去的，就是這麼執著的，那個就是遍計執。遍計執就相當於好像執著心的一個對境就認出來，所以遍計執是執著心的對境，執著心的對境是趨入境，什麼

是趨入境？比如我們對瓶子上執著的時候，瓶子是勝義有就是它的趨入境，瓶子是勝義有並在一起就是它的趨入境，那個趨入境等於就是所謂的遍計執，或者相無自性就是這個遍計執，它為什麼叫相無自性？它只是你想而已，實際上是不合理，根本不是存在的，所以相無自性的「相」就是完全是想像、完全是增益。這裏是兩個，一個是前面的遍計執就認出來，另外一個是後面講相無自性怎麼解釋，就是下面，如文：

言彼唯由名言假立者，義謂唯由名與分別之所假設，故不應妄說依他起性是相無性，非遍計執。

所謂的相無自性或名言假立，什麼是名言假立？遍計執是名言假立，遍計執是相無自性，是一樣的道理，宗大師前面用遍計執是「相無自性」這個詞，後面用的是遍計執是「名言假立」這個詞，實際上所謂的相無自性跟名言假立是一樣的。遍計執，它是相無自性，它是名言假立，這兩個表述是一樣的意思，宗大師前面用「相無自性」，即「經說遍計執相無自性，其遍計執謂所著境，是勝義遍計執。」然後，遍計執是相無自性或名言假立的意思是什麼，就是後面。

首先我們要瞭解的是，「遍計執相無自性」是《解

深密經》裏面有的詞，現在要解釋這個，《解深密經》中講的遍計執是相無自性那個時候我們認什麼？一樣的遍計執相無自性後面的「相無自性」是什麼意思，所以就是個別解釋。相無自性或名言假立是什麼意思？「唯由名與分別之所假設」意思就是完全是你想而已，是你的增益而已，根本不是事實。前面的遍計執就是把所應破認出來，然後為什麼叫它相無自性，就是完全是你的想像而已。「唯由名與分別之所假設」重點是這個詞。所謂的相無自性方面我們已經講過了，然後勝義無自性，剛剛我們認了所應破，然後把這個否定的話，就是勝義，變成圓成實，變成勝義無自性了，所以這裏只有一點點，如文：

故於勝義若色自性，及色生等空，為圓成實，乃是經義，說瑜伽師所釋，則非經義。

所以就是這句話，這句話等於就是第二段。剛剛我們好像沒有分，比如說解釋相無自性、解釋勝義無自性、解釋生無自性，解釋相無自性剛剛我們念完了，解釋勝義無自性就是從這裏開始，即「故於勝義若色自性，及色生等空，為圓成實，乃是經義，說瑜伽師所釋，則非經義。」這就是解釋勝義無自性，解釋生無自性就是下

面「如是經說」開始，所以我們分三段，解釋相無自性，解釋勝義無自性，解釋生無自性。現在是解釋生無自性從哪里開始？如是經說。解釋勝義無自性就是一點點，只有一兩句，然後解釋生無自性就是從下面開始。

這邊我們要瞭解第三段抓重點的話，就是三個重點，首先生無自性是什麼？那就是簡單，比如說不生不滅，平常我們對《中論》或者《般若經》怎麼解釋？破自性生或滅，不是破名言的生跟滅，所以對《般若經》那樣來解釋。《般若經》裏面所謂的不生不滅怎麼解釋跟這個一模一樣，現在《解深密經》破生的階段也是那樣來解釋。這裏說「與餘經說無自性生」，如文：

言無自生者，與餘經說無自性生，無自體生，此論師許其義相同，亦即說為勝義無生義。

餘經就是別的經，指《般若經》。我們解釋《般若經》，《中觀》平常對《般若經》的無生無滅怎麼解釋，現在一模一樣，對《解深密經》的生無自性的時候也一樣的解釋，這樣的緣故，現在是第二個階段，一樣的解釋的緣故就會變成《般若經》解釋的時候加勝義簡別，不可以不加勝義簡別而直接說，直接說的意思就是《般若經》就有講到沒有自性生，現在要加沒有勝義中的自

性生，就是清辯對《般若經》解釋的時候，《般若經》中破自性生的時候要加勝義中的自性生，不可以說沒有自性生，而是沒有勝義中的自性生，要加勝義簡別。一樣，對《解深密經》要加勝義簡別，即沒有勝義中自性生，「決定須加勝義簡別」，如文：

若於有事破彼生時，決定須加勝義簡別，以於世俗許自相生故，諸瑜伽師，亦許解深密經所說自生，與諸餘經說自性生，其義相同。

我們就是加勝義簡別，因為這個自性生、自相生這些是存在的，所以破自性生、自相生必須要加勝義簡別，就是勝義的自相生破、勝義的自性生破，但這個勝義簡別有點怪，比如現在這裏講勝義簡別的意思跟我們學《正理海》、《毗缽舍那》，這些裏面講到加勝義簡別，那個裏面講的加勝義簡別跟現在這裏講的加勝義簡別的意思不一樣，哪里不一樣？《正理海》、《毗缽舍那》的科判裏面講到需要加勝義簡別，那個加勝義簡別的意思是名言中不可以破，必須加自性生或自相生，這就是加勝義簡別。勝義簡別的意思是不一定勝義這個詞要出來，它的意思是名言中不可以破，所以必須要加勝義，是這種意思。

現在加勝義簡別的意思是，勝義這個詞要拿出來，就是你只有自性生、自相生這種破不行，你必須勝義的自性生要破、勝義的自相生要破，所以必須加勝義簡別這個詞。宗大師的書中不同的階段你要不同的理解，現在這裏講的就有點相當於中觀應成派跟中觀自續派的差別，中觀應成派不需要加勝義簡別，清辯論師需要加勝義簡別，但我們看《正理海》跟宗大師的《毗缽舍那》科判裏面就有講到加勝義簡別，這就是中觀應成派要加勝義簡別的意思，所以這個要分清楚。一樣，宗大師下面有一句話，就是最後，剛剛科判快要結束的時候講：

故說彼自性空，乃是解深密經義。

這邊的自性空必須要加勝義，即「故說彼勝義自性空，乃是解深密經義。」如果沒有加勝義直接講，肯定清辯論師不認同，所以這個也要注意。第一個跟第三個並在一起講，剛剛解釋第三個。當然這三個都有關系。清辯加勝義簡別來生無自性，《解深密經》生無自性解釋的時候就是這樣，唯識跟他一樣嗎？有一樣的地方，也有不一樣的地方。

一樣的地方是什麼？就是他們對於《解深密經》跟《般若經》都是一樣的解讀，《解深密經》怎麼解讀，

或者《般若經》裏面怎麼解讀？《般若經》裏面講無生無滅如何解讀，《解深密經》中的生無自性也是一樣的解讀。唯識是這樣，清辯也是一樣，這裏的「諸瑜伽師亦」，其中「亦」的意思就是他們有一個共同點，即對《般若經》怎麼解釋，一樣對《解深密經》怎麼解釋。但不一樣的點就是對《般若經》的解釋不一樣，所以對《解深密經》的解釋也不一樣，兩個都是對《般若經》解釋的時候，比如《般若經》講不生不滅，唯識跟清辯論師的解釋不一樣，所以這是不一樣的地方，這裏「亦」的意思就是這樣。

然後他們不一樣的點是哪一個？你們看下面，比如《般若經》裏面無生無滅破生的時候，破的是自性生，應該是用破自生比較好，意思是自體生，比如我們講因跟果是體性一，或者因跟果的體性完全一樣，所以是破自生，破生就等於破自生。也可以說破自然生，因為自然生的意思就是這個，應該翻譯為自主生，自生或自主生，就是它不需要靠別的，自己有權力生，所以破生跟滅。不生不滅《般若經》中講的是破自主生、自己有權力生、自己有權力滅，破那種的生跟滅。

現在是唯識，對《解深密經》裏面講的生無自性，

所謂破的生是什麼意思？就是破自生或自主生，這個破等於勝義生是沒有關係的，破這個沒有必要破勝義生，所以按照唯識來說，《解深密經》也好，《般若經》也好，裏面講的無生沒有破勝義生，那破什麼？破的就是自生或自主生，這裏講：

許無彼生，即無自然生，故雖無彼生，然不許全無勝義生。

雖然唯識說生跟滅沒有，他承認《般若經》跟《解深密經》，但是他不承認無勝義生或勝義生無，所以「不許全無勝義生」，比如清辯論師來說他許無勝義生，他說不管《般若經》也好，《解深密經》也好，無生或破生是什麼意思？就是勝義中無的意思，所以他是許勝義生無，所以不許是跟清辯對比的，清辯是許，他是不許，他為什麼不許的原因是什麼？因為他對《般若經》跟《解深密經》是另外一種解讀，所以《般若經》裏面怎麼講對他沒有關係，因為《般若經》主張勝義生對他不會有影響的，所以就是這樣。

以清辯來說，不可以說勝義生，他沒有辦法承認，因為他認為《般若經》中就是破勝義生，因為《般若經》中一直用如幻來形容生滅，那樣肯定應該要破，所以感

覺好像清辯論師是對的，唯識的話有點講不通，就是《般若經》裏面不是破勝義生，若是如此，生方面我們怎麼解釋？如幻、如夢怎麼解釋？所以有點講不通的樣子。下面說清辯為什麼破勝義生，因為：

若依他起是真實有，則如所現應如是住，經說如幻則不應理。

如果它是真實有的話，那我們的想法完全是合理的，若是如此，我們的顯現是合理的，若是如此，那就不是如幻。如幻是顯現的，跟我們實際看到的有距離，這就是如幻，所以這裏講「則」，即「經說如幻則不應理」，這就是清辯的觀念，所以清辯就要加「勝義」這個詞，即勝義自性空，所以「故說彼自性空」，不能單單說自性空這個詞，你必須要加勝義簡別，所以就是「故說彼自性空，乃是解深密經義。」

第一個科判講完了，然後第二個科判就是於名言中如何解說有無外境，實際上名言中世俗諦的法中提到幾個，比如外境有沒有，然後阿賴耶識有沒有，還有末那識有沒有，還有自證識有沒有，就這四個，這四個都是屬於名言的法，所以名言的法中清辯論師有什麼看法，這是四個道理上講的。大疏中怎麼分段？首先第二個科

判分兩段，第一段是廣釋清辯的立場，第二個科判說智慧藏論師也跟他一樣。

首先第一個廣釋清辯的立場分兩個，就是正式說有許外境，然後順便的說阿賴耶識等不承許，剛剛說的就是外境、阿賴耶識、末那識、自證識這四個來說，後面三個是不許的，外境是許的，所以分兩個科判，即許外境，不許阿賴耶識、不許末那識、不許自證識，但後面三個是並在一起一個科判。

首先許外境，大疏裏面分四個科判，第一就是如何許外境 或者就是許外境之理 這是第一個科判的名字。然後第二個科判就是許外境於兩部經不會損害，《楞伽經》跟《十地經》是平常我們成立唯識常常引的，對這兩個不會有損害，清辯認為他主張外境之後，《楞伽經》跟《十地經》會不會矛盾？不會，這是第二個科判。第三個科判是以正理如何成立有外境，好像第二個科判相當於我沒有違背教，第三個科判是你有什麼理可以成立外境，第四個科判就是我主張外境之後，任一個正理不會有損害，這是第四個科判。

這四個科判的名字，按照我的中文來翻譯就是這樣，首先第一個不用分段，開始的時候就是第一個；然後第

二個就是從《十地經》說開始，這是第二個科判，第三個科判就是「和合而成色聲等時」，第四個科判就是「其現二月等識，亦須依一月所緣而生」。首先正式說許外境，四個就是這麼分的。

【2017 辨了不了義善說藏論 101】

我們上節課復習到第 74 頁，大疏中分了四個科判，這四個科判總的是從清辯的立場而來，隨經部行中觀自續派的立場是許世俗中來說外境是存在的，這是第一個科判。這裏分出來四個，四個中第一個科判就是清辯許外境；第二個科判的名字叫於彼或者清辯許外境不會違背世尊的佛經；第三個科判就是為了清辯許外境，後面有正理。第二個科判跟第三個科判相當於協助第一個科判；第一個科判是清辯許外境；第二個科判是他這樣許外境於教沒有違背；第三個科判是它後面符合道理，理可以證明。第二跟第三個科判好像是依教和理，即教沒有違背，理可以證明。第四個科判有點斷諍論的樣子，如果主張外境的話，完全沒有問題，一點都沒有不合理，這也相當於理方面。

但前面第三個科判，剛剛講到第二跟第三相當於教跟理的協助，教沒有違背，理可以證明。第四個科判，從理是否違背來說，一點都沒有違背，它對於理方面更強調，就是理方面沒有一點損害，這就是第四個科判。

我們已經分段了，現在我們瞭解一下這裏面的內容，首先第一個科判中，我們要抓重點，這裏有於名言中，這個在哪里區分？比如宗大師的《辨了不了義善說藏論》自己的科判前後對比的話，現在是己二，與己一對比我們要瞭解於名言中，意思是什麼？前面己一相當於講勝義諦方面，這裏開始講世俗諦方面，所以諸法有一個存在，這個感覺完全是名言中可以講，如果勝義中的角度來說根本就找不到。

現在用「於名言中」的意思就是，法的實相以我們的名言量看的時候就有一個存在。於名言中這句話注意一下，上面是對比的一個詞於名言中，然後講到於名言中那樣的法是心的體性當中存在，還是除了心的體性之外存在？這邊講到：

於名言中如何解說有無外境當說諸世俗事境識何攝，聖者父子未顯分說於名言中有無外境。

這裏講到一個是境，一個是識，世俗事也是主要的一個詞，所以名言中的這樣的法。前面講到於名言中，一樣，現在第一個我們分的時候「當說諸世俗事」，所謂的世俗事的意思，諸法的存在完全是世俗諦當中存在，世俗諦層面的存在是外境還是心的體性？世俗事是境

和識兩個中的哪一個？這裏用世俗事，比如這個桌子，它存在，它上面有二諦，它有世俗諦的一面、也有勝義諦的一面，勝義諦的那面來說就是找不到，世俗諦的那一面來說就是一個存在，所以那樣存在相當於，這裏為何用世俗事，世俗事本身有兩面，世俗諦的那一面跟勝義諦的那一面。所有的事物有兩面，世俗諦的那面肯定是存在，那樣的存在是外境的體性還是心識的體性，所以就是問，世俗事是外境還是心識，這個就是現在要說的，如此講到清辯，這裏講「然此論師」，以清辯來說，世俗是外境當中存在，所以許有外境，如文：

然此論師，於名言中許有外境，又許根識有相而取，若無境相則不取著。又許彼二前後因果。

所以外境當中存在。第一，存在本身是名言中才可以說；第二，名言中存在的世俗事是心的體性當中存在，還是外境的體性當中存在？那就是外境的體性當中存在。詳細的外境怎麼樣的時候，那就是下面就解釋，即「又許根識有相而取，若無境相則不取著。又許彼二前後因果。」其中兩個「又許」，就相當於解釋前面是主張有外境，他是怎麼認同外境的？第一，我們的根識或我們的心識，它如何取對境的時候，肯定是有相而取，

就是前面先有一個根就有對境的顯現，然後透過這個我們的根識取到外境，以這個道理來說，也是外境成立的一個道理。另外，這兩個特別，即外境是因，心識是果，所以這裏就講了兩個道理，相當於他主張外境方面更詳細的根據（宗大師說的是根據），即我怎麼可以說清辯是有許外境，因為清辯許所有的根識是有相而取，這是第一個。另外，以境和心識來說，肯定先有境這個因，後面有境才出現，這兩個是前後的關係，所以這兩個是宗大師看到清辯主張外境方面。

抓重點的話，第一個是於名言中的道理，然後後面的講解裏面就是剛剛的分法，宗大師講清辯許外境的理由有兩個，一是有相而取，二是有境跟對境的關係是因果的關係，所以這就是我們抓的重點。第二個這邊就是平常唯識一直引用的佛經是《十地經》跟《楞伽經》，從唯識的角度看清辯的話，唯識覺得清辯違背世尊的佛經，即對《十地經》有違背、對《楞伽經》有違背，以教來否定，清辯的立場對這兩個怎麼解釋呢？清辯的立場就是肯定這兩個的意思不是像唯識解釋的那樣，我們看這兩個方面清辯的解釋是什麼？這裏有一個關鍵字，就是非破外境，唯識認為這個是破外境，《十地經》的

那段話就是破外境，清辯對這個解釋不是破外境，他破什麼？前面有一個「破」字，後面有一個「非破」，我們先抓非破外境，因為唯識認為這句話「十地經中三界唯心者」是破外境，如文：

十地經說三界唯心者，破外宗說離心別有世間作者，乃是經義，非破外境。

清辯說這個不是破外境，即「非破外境」。破什麼？「破外宗說離心別有世間作者，乃是經義」，這個經破的就是整個世界實際上都跟業有關系，情世間、器世間都是輪回，都跟我們的業有關系，不只是情世間跟業有關系，器世間也跟我們的業有關系，但外道認為這些跟我們的業沒有關係，所以破外道的說法，即「破外宗說離心別有世間作者」，外宗就是指外道，他們說世間的作者不是業，所以這裏講「離心別有」就是跟業沒有關係，世間的作者不是業，就是這種說法，破就是這麼解釋，對《十地經》中的「三界唯心造」這句話清辯就是這麼解釋的。這是第二個《楞伽經》當中的那幾句話，如文：

楞伽經云：「外境悉非有，心似身財處，現為種種事，故我說唯心。」

這句話宗大師解釋的時候講到，如果清辯不認為這個講到外境的話，從清辯的立場來說破外境不是任一個經的意義，這是宗大師有懷疑的一個詞，就是「應當觀察」這是宗大師給我們解釋的時候讓我們自己要研究，所以這是宗大師不那麼確定的一句話，即你們應該要觀察，但前面有另外一句話，像這裏有講到「亦許此經非破外境」，宗大師講到《楞伽經》的這四句，清辯認為沒有破外境，剛剛前面《十地經》也有講非破外境，這裏也講到非破外境，兩處清辯都不認為是破外境，而唯識認為這兩部經都是破外境，清辯認為是非破外境，宗大師下面講了之後，宗大師說假設連《楞伽經》清辯認為不是破外境而是非破外境的話，破外境是不是任一個經裏面都沒有講？這裏講，如文：

故破外境，似許全非任何經義，應當觀察。

我們要觀察從清辯的立場而言，破外境是任何一部佛經中都沒有講破外境，清辯是不是這麼一個說法，這是我們應該要觀察的。但宗大師確定以《楞伽經》來說，他還是認為沒有破外境，這個瞭解了吧？假設這個沒有破外境的話，這個經典的意思是什麼？那就是下面說的清辯的立場對此如何解釋，非自性有，但這個自性有是

加勝義簡別。加勝義簡別的意思有兩種，一種是中觀自續派才加勝義簡別，中觀應成派不加勝義簡別；另外一種是任一個否定的時候，連中觀應成派也認為需要加勝義簡別。這就是兩種的含義，從中觀應成的立場而言，完全跟這個詞沒有關係，即與「於勝義中」這個詞是否用沒有關係，而是從意義的角度來理解。

中觀自續派才需要加勝義簡別這個詞，不只是自性這個意思，要加於非勝義中自性有，外境悉非有如何解釋？外境非勝義中自性有，所以就是這麼理解，理由是什麼？理由就是講緣起，下面比如說「外境悉非有」是所立，相當於《楞伽經》的這四句「外境悉非有，心似身財處，現為種種事，故我說唯心。」從清辯的立場怎麼解釋，就是成立空性，所以「外境悉非有」就相當於所立；後面是能立因「心似身財處，現為種種事」，這就是理由，就是緣起，下面如文：

故破外境，似許全非任何經義，應當觀察。經初句義，謂諸外境非自性有，般若燈論說，如同身、財、處所等境生種種心者，謂似彼境行相而生，唯心之義，如同前釋。

宗大師解釋「般若燈論說，如同身、財、處所等境

生種種心者，謂似彼境行相而生」，好像生跟滅，把它怎麼生、它怎麼緣起當理由，所有的「色、聲、香、味、觸」，我們看到的外面的一切，那些不是勝義有，因為緣起故，就是這樣的道理，所以清辯的立場對於《楞伽經》的四句是這麼解釋的。現在是第二段，就是清辯對這兩部經怎麼解釋，然後我們分的第三段看一下，第三段是以理來成立，是什麼樣？如文：

和合而成色聲等時，一一極微皆與根識作所緣緣，故彼於識非不顯現。如軍林等依異類成，是假和合雖無實體，然依一事同類極微，名為和合，是有實體，瓶等亦爾。

先抓重點，講一個道理，首先唯識是怎麼對經部宗或者主張有外境的宗義者，唯識如何反駁他們說的外境是不合理，他是這麼反駁的：首先他把「色、聲、香、味、觸」的色法分兩種，一個是和合，一個是假和合，即和合跟假和合兩種，這兩個都是我們的心依靠所緣境，以主張外境的宗義者來說，像眼根識先依靠外面的色法才生起眼根識，那外面的色法先有，然後才生起眼根識的話，外面的色法先分兩個，即和合跟假和合，一個是假有，一個是實有，這兩個來說實有的那塊，從唯識的

立場來說你們說的所緣境色法，我先分兩個，一個是和合的一塊，一個是假和合的一塊，假和合沒有辦法當外境、我們的心沒辦法依靠它，和合也沒有辦法當它的所緣境或當它的依靠，唯識就是這樣反駁的。

唯識講，首先你們說的心，以眼根識而言，比如眼根識依靠對境的色法的話，那就不對，因為我就分析，首先色法分兩個，即和合跟假和合，以假和合來說，它是假有的，所以更不行，從依靠的角度而言，因為它自己本身是假有，所以根本沒有辦法當依靠。然後以和合來說也不可以。所以唯識的立場就是和合也不可以，假和合也不可以，他就用兩個分析來反駁。兩個分析的時候，現在清辯的立場如何答復，清辯答復：你說的假和合我先不談，對於和合我就跟你解釋，如何解釋？首先和合方面他就講，和合這邊我們的根識可以看見、可以顯現、可以當所緣境，所以可以依靠它，和合方面就解釋，然後再解釋下面的軍隊跟森林等，這就是假和合，所以假和合也是。如果我先講和合是可以當所緣境之後，那我後面也可以成立假和合是所緣境。首先這兩個，先成立和合，然後成立假和合，就是這個順序，重點在此。

為何先講和合的原因就是，和合比較難解釋通，所

以先拿出來，和合解釋通的話則假和合可以解釋通，所以假和合後面講，這是第三段。第四段是什麼樣？剛剛講的不是顛倒識，是一般的眼根識，也可以說是現量的眼根識。後面講到剛剛清辯對唯識的中間的話是正常的眼根識上討論，第四段是強調不用說正常的眼根識需要有外境來成立，先要有外境，後面才能生起眼根識，不用說正常的眼根識，連顛倒的眼根識也需要外境，可以說斷諍論，也可以說這是更強勢的清清辯的說法，如文：

其現二月等識，亦須依一月所緣而生，無外所緣則不得生。

比如說就是像這裏講的「其現二月等識，亦」，其中的「亦」就是連顛倒的眼根識也是先有外境，然後它才生起，所以就是更強調的意思，前面不是顛倒識。現在連顛倒的眼根識也需要前面有一個外境，所以也可以說強調，也可以說斷諍論是以唯識的角度來說，我們的心法根本不需要外境，為何？因為像兩個月亮能顯現的顛倒識來說，實際上外面沒有兩個月亮，但是眼根識還是可以生起顯現兩個月亮的有境的心法，所以唯識的立場來說不需要外境，以此來反擊清辯。對此清辯答復：

你這樣反擊的話，我不是說外面有兩個月亮，外面必須要有一個月亮，如果外面一個月亮都沒有的話，那顯現兩個月亮的眼根識也生不起。所以答復中講到「須依一月所緣而生」，所以「無外所緣則不得生」。

所以前面必須要有一個月亮，若是如此，則代表沒有外面的境則生不起有境的心，即「無外所緣則不得生。」也可以說這是解釋斷諍論，還有就是這裏面講到另外一個，即唯識你如果主張外境的話，那就真的是誹謗世尊的佛經，如文：

若無外境，亦謗經說從所緣緣生諸根識，以於勝義及名言中從所緣緣生，皆不應理故。

所以就可以說你跟佛經違背，也可以說誹謗佛經，因為勝義中是根本不存在，現在談的是世俗名言量當中也是外境不存在。現在講我們的眼根識，以及顛倒識，這些都是名言識的階段，顛倒識不可以說名言量，但還是名言識，所以名言的這個層面，名言的層面你不主張外境的話，則等於佛經中說的外境你真的誹謗了，因為勝義中根本不存在，連名言中你也否定了，那你就真的誹謗了，所以這裏講到誹謗，為什麼誹謗，理由是什麼？這裏講「以於勝義及名言中從所緣緣生，皆不應理故」，

這就是理由，到這裏就是第四段，我們分的第四段就在這裏結束了。

我們前面就有講過，世俗的法提出來四個，一個是外境方面的，一個是阿賴耶識方面的，一個是末那識方面的，一個是自證識方面的，這四個都是世俗諦的法上面各個宗義裏面主張不主張或者認可不認可比較重要方面的法。以剛剛講的外境來說，清辯承許；但以後面三個來說 清辯不承許。上次剛開始的時候分兩個科判，好像外境承許，跟阿賴耶識等其他三個不承許，就是分兩個科判，然後第一個科判裏面我們分了四個，就是清辯許外境，然後為清辯許外境被兩部經沒有損害，第三個就是為清辯許外境上有正理的依據，第四個就是為清辯許外境跟正理沒有違背，這四個我們已經講完了，就是這四個來源的科判已經結束了。

上次我們有沒有分，第二個是這裏，「故亦不許阿賴耶識」是第二個科判，所謂的第二個就是剛剛我們有說到四個科判，這四個科判從哪里來有一個科判，跟它平行的有另外一個科判，以跟它平行的科判的名字來說，這裏順便釋或者順便顯示，顯示清辯不許阿賴耶識等，「等」裏面包含末那識跟自證識，這裏馬上就能理解，

從「故」這裏開始，即「故亦不許阿賴耶識。」理由是什麼？理由是：

若許彼識，雖無外境由彼習氣成熟力故，亦可安立似境識生，則計外境悉成無義。

假設「若」，假設承許阿賴耶識的話，前面是說不承許阿賴耶識，理由是主張外境的緣故，即「故」，前面第一個科判是如何承許外境，把這個當理由「故」，所以它主張外境的緣故，它不主張阿賴耶識。為何？因為主張阿賴耶識的話，阿賴耶識這個詞實際上是一切依靠的心識，就是阿賴耶識的意思，若是如此，等於內外的一切都是阿賴耶識那邊冒出來的，若是如此，則肯定不會主張外境。所以主張外境就不可能主張阿賴耶識，主張阿賴耶識就不可能會主張外境。

下面有講，阿賴耶識是什麼樣的意思？「若許彼識」，承許假設阿賴耶識的話，它的觀念是什麼呢？就是「習氣成熟力故，亦可安立似境識生」，所以我們怎麼生起各種各樣的心法，主要是習氣，不是外境，主要內心的習氣生起，沒有什麼外境，所以習氣成熟力故，阿賴耶識是很多習氣放在它上面，然後從那邊冒出來，冒出來的同時又種了新的習氣，所以阿賴耶識那邊不斷的收攝

和冒出來，密乘中的道理跟唯識比較接近，密乘說的就是從一切不清淨的情器世間也好、不清淨的情器世間也好，都是從光明心那邊而生。不管輪回的情器世間，還是涅槃的情器世間，一切的來源都是光明心，所以密乘的道理跟唯識比較相似。

這句話要抓到，是宗大師說的話，假設許阿賴耶識的話，應該它都會許什麼樣，應該它會安立什麼樣。許是動詞，下面可安立也是動詞，可安立什麼？「雖無外境由彼習氣成熟力故」，然後似境識生，所以主張阿賴耶識的話就必須這樣主張，因為阿賴耶識的意思是這樣，這樣的緣故，如果這樣主張，則外境沒有什麼意思，是不可能主張外境的，即「則計外境悉成無義」，所以他不可能主張外境。現在是主張有外境，則不可能主張阿賴耶識。反之，主張阿賴耶識，則不可能主張外境，就是這樣的道理。

前面的「故」已經講完了，即主張外境的話，則不主張阿賴耶識。現在是不主張阿賴耶識的緣故，也不主張末那識，所以下面「故中觀心論云」，其中「故」的意思是不主張阿賴耶識的緣故，然後也不主張末那識，這裏講染汙意識實際上就是末那識的意思，即「亦不安

立染汙意識」。如文：

故中觀心論云：「由說識異門，即顯示有我。」由不許彼，亦不安立染汙意識。又前論云：「離見境所餘，自心如何現。」謂識現似外境行相，及不現彼相，唯現能取領納自體，故說識二分，謂自體及外境，其外境即前所領，故自證與彼，為能緣所緣。如是所立諸所緣緣，雖於名言亦皆破除，故亦不許有自證分。其許自證分之理，此最明顯。

這三個是有關聯的，就是因為主張外境，所以不主張阿賴耶識，所以不主張末那識，這三個是連貫的。然後自證識不可以說是連貫的，比如我們可以這麼理解，主張外境則必須主張自證識嗎？也不是。主張外境的宗派，也有主張自證識的，像經部宗。認可外境，也認可自證識；認可無外境的話，也認可自證識。所以認可自證識，也可以說同時認可外境；認可無外境，也同時認可自證識，所以這裏二者並沒有什麼特別有關系。

阿賴耶識跟末那識兩個跟自證識中間也沒有什麼關係，主張自證識，則主張末那識跟阿賴耶識嗎？也沒有。不主張末那識跟阿賴耶識兩個，則不可以說不主張自證識，三者同樣沒有關係，像經部宗。所以主張阿賴

耶識跟末那識的當下可以承許自證識，不主張的當下也可以承許自證識，所以這個也沒有什麼大的關係，這是分開來說，所以這裏是「又前論云」，其中的「又」意思就是，剛剛「故」出現兩次，現在這裏沒有用這個「故」字，等於有點沒有辦法連接。前面三個是可以連通的，即主張外境，則不主張阿賴耶識；不主張阿賴耶識，所以不主張末那識，就是這麼連的。另外，自證識跟這三個沒有什麼特別的關係，但清辯有他自己的看法，這個差不多就是這樣，這是第二個，到這裏等於清辯的主張都講完了，即承許外境，不承許阿賴耶識末那識自證識，現在是跟清辯論師一樣的，如文：

智藏論師釋中觀時，亦於名言不破自相許有外境，與此宗同。

科判主要的是主張外境，所以名言中的法如何存在，是心的體性當中存在，還是外境而存在，這個方面是主要的科判，己一、己二、己三中己二的科判主要是這個，這個方面主要是清辯的主張已經講了，與清辯一樣的像智藏論師，主要是這段話，所以這裏相當於己二，己二分的話，剛開始大疏裏面分的話主要是兩個，即清辯的主張，智藏論師也跟他是一樣，這樣分兩個科判，清辯

怎麼主張，這邊又是分。首先剛開始的時候分兩個，一個是主張外境、承許外境，另外一面不承許阿賴耶識等三個，然後第一個主張或者許外境這邊分四個科判，今天我們開始的時候講了，分的科判大概是這樣。

剛剛智藏論師這句話，他剛開始分的時候，清辯論師的主張廣說，然後智藏論師也一樣，就是有這樣的兩個科判，第二個科判剛剛智藏論師那段話，現在下面這邊就是己三，己三就是清辯破勝義有，或者成立空性的時候，就是龍樹講了很多的正理，這些正理中他對於哪一個方面比較重視，哪一個方面比較上首，這個方面是己三這個科判。因為龍樹的這些弟子，中觀自續派也好，還是中觀應成派也好，他們都有用龍樹的正理，其中哪一個比較上首，比如清辯對於哪一方面正理比較重視、靜命對於哪一方面正理比較重視，就有所不同。現在清辯來說，第一我們是先分，這裏用的是「相違可得因」，另外一個是「不見系屬之因」，如文：

己三，顯示破勝義有以何正理而為上首，顯示破勝義有以何正理而為上首問：此論師破勝義有，以何正理而為上首？除以一二遮因破外，皆以相違可得因破。

靜命的時候就講到一個詞，我們用的是「緣相違」、

「不緣相屬」，我們在因明《攝類學》中是用這樣的詞，但我們原來用的詞是「緣相屬」，這裏我看到了，這裏用的是「不見系屬之因」，下面法尊法師翻譯清辯論師的是「不見系屬之因」，第 87 頁如文：

庚二、如何破除破除如是所破之理，以何為主？此宗破除所破之因，除一二外，皆依不見系屬之因。中觀莊嚴論說，依楞伽經，及父子相見會，以離一異因為能立。

那個時候法尊法師用的是「不見系屬之因」，下面用的是「見相違之因」，如文：

中觀明論說金剛支理，破有無生，破四句生，及離一異。亦說緣起因，此即見相違因。

這裏的用法是「見相違因」、「不見系屬之因」，剛剛用的詞是「相違可得因」，你們瞭解就可以，用詞不一樣，實際藏文是一個詞，前面用的就是「相違可得」，然後後面用的是「見相違之因」，用的是「可得」這個詞，另外用「見」這個字，《攝類學》用的是「緣」，所以翻譯有很多的版本，像法尊法師前面用「可得」，後面用「見」，藏文《因類學》用的是「緣」，即「緣相違因」。

清辯重視哪一個，就是「相違可得」，我們平常用的「因為緣起故」，就是「相違可得因」，這裏就是「見相違因」或「緣相違因」，比如離一多的正因，它不是「見相違因」，而是「不見系屬之因」或者「不緣系屬之因」，兩種都很重要，像離一多也很重要，像宗大師在《略論》的毗缽舍那特別強調離一多的正因，緣起因也處處都是，宗大師對此也非常重視，那龍樹幾乎整個都是用緣起因，所以相違可得因也好，相屬不可得因。

如果翻譯是相違可得，那就是相違不可得，就這麼翻譯。現在相違可得因重視的話，那相違可得因中就有比如緣起當理由的，像現在這裏用的是「眼於勝義不應見色，以是根故，譬如耳根。」就是像那樣的理由，就是眼作為有法，然後是勝義不應見色。「勝義中不應見色」是所立法，因為根的緣故，即「以是根故」，譬如耳根。像這樣的正因論式來說，它是相違可得因，這樣它就是上首，它就是非常被重視，非常重視的理由就是「意令易了」，本身就是清辯論師想了，想什麼？非常容易可以成立，為何？因為我們成立的時候主要是要有一個具體的例子就會馬上明白，這裏用「喻」，應該是「因與所立法隨行喻」。

我們用的這個比喻，舉的例子，它能幫助因跟所立法的關係上更讓我們明白，所以這個論式來說它具備如此作用，其他沒有具備，本身就是周遍，它容易馬上讓我們的腦子裏更清楚因跟所立法，所以它容易可以成立，即「意令易了，例如舉因與所立法隨行喻」，所以它具備如此作用，就是這麼一個喻。這個喻主要是因跟所立法隨行方面就有功能，所以因跟所立法隨行的功能很強的時候，那就把整個邏輯講出來，所以容易可以成立，這是它的理由，這是第一個。大疏中分的話，先分段，這裏分三段，第一段是從哪里開始不用說了；第二段就是從這裏開始，應該上次講過聖父子論中，第二段是從這裏開始；第三段就是下面，如文：

善解菩薩諸大弟子用何正理而為上首，慧力增長極為有力，故於此宗破勝義有出因相齊平頭之理，亦當善學。

這段從這裏開始，所以分了三段。第一段翻譯的話應該是，科判的名字就差不多，何為上首，像破勝義或者成立空性的時候，什麼正理而為上首，這是第一個科判的名字。然後第二個科判的名字，為什麼把剛剛因與所立法隨行的比喻作為上首的理由，「何為」就是為什

麼作為上首的理由，這是第二個科判。第三個科判，宗大師教導我們也要好好瞭解像清辯、靜命的上首的原因，為什麼不同的正理有不同的功能，這些要瞭解，對我們有幫助。宗大師說我們都要好好瞭解。所以分三個科判，剛剛第一個我們已經瞭解了，然後第二個科判的根據還是龍樹跟聖天的書中就有，即「多說因齊平頭正理」，如文：

聖父子論中，多說因齊平頭正理，此即依彼而為上首。

他的根據是龍樹跟聖天的書中，常常用「因齊平頭正理」，所以他覺得這個代表龍樹很重視剛剛這個，剛剛用的詞是「舉因與所立法隨行喻」那種的正理，他之所以重視是因為龍樹跟聖天的書中也很重視，所以龍樹跟聖天重視，那我也一樣重視，如此就抓到龍樹跟聖天的重點。這裏上首就是，他把龍樹跟聖天的重點抓起來，這裏用「多說」，誰多說？龍樹跟聖天，多說什麼？「因齊平頭正理」，剛剛那個也是因齊平頭正理，剛剛說的就是「舉因與所立法隨行喻」那種正理也是「因齊平頭正理」，所以龍樹跟聖天多說「因齊平頭正理」的緣故，他就選擇因與所立法隨行的比喻具備的正理，第二個大

概是這樣。下面那段話也瞭解一下，如文：

次即於彼出過而破，然不多如諸餘論師於分有分用一異理觀察而破。

「然不多」，意思就是清辯認同離一多的正理，但是他用的不多，我們平常說的破四邊生等有五個正理，包含緣起的正理總共有五個正理，清辯、靜命、月稱都認同五個正理，不管隨經部行的中觀自續派、隨瑜伽行的中觀自續派、中觀應成派，所有的中觀都認同這五個正理，但是否重視就不一樣，所以這裏一直用以什麼為上首，就是這個意思。這裏也是用「然不多」，意思就是他不會重視，或者不會多說離一多的正理，離一多的正理是其他論師多說，這句話中我們要瞭解兩個，即清辯認同離一多的正理，但他不多說；其他祖師很重視離一多的正理，所以「如諸餘論師於分有分用一異理觀察而破」等於就是離一多的，其他的論師他們多說或重視，清辯就不重視，這個要瞭解，這是第二段。

第三段是宗大師給我們的一個教導，最後是應當善學，即我們要好好學，就是教導我們，善學什麼？不可以說這是中觀自續派重視的，我們就不怎麼好好讀，或者不深入瞭解，不可以這樣，我們還是要深入瞭解，它

會開發我們成立空性時候的分析，對於智慧方面會有很大的幫助，這裏宗大師說「慧力增長極為有力」，如文：

善解菩薩諸大弟子用何正理而為上首，慧力增長極為有力，故於此宗破勝義有出因相齊平頭之理，亦當善學。

宗大師講這就是理由。那什麼樣子才會慧力增長，就是前面說的善解，如果我們好好瞭解的話，則我們的慧力會增長，就是善解，善解什麼呢？現在像清辯很重視的邏輯方面我們好好的深入思考、好好瞭解的話，則我們的慧力會增長，善解是動詞，善解什麼？諸大弟子主要指的是清辯，「善解菩薩諸大弟子用何正理而為上首」，比如說清辯非常重視的正理，靜命非常重視的正理，這些龍樹的諸大弟子重視的正理，我們要好好瞭解、善解，如果對這些好好瞭解的話，則我們的智慧會增長。

這個智慧是哪一方面的智慧？就是成立空性方面的智慧就會增長，所以「慧力增長極為有力」，我們就不要認為這個是靜命的、這個是清辯的，把它當一回事，實則不然，這是第三個，我們已經復習完了清辯的主張，下面是靜命的主張，我覺的靜命的觀點最少兩堂課才可

以復習完。

【2017 辨了不了義善說藏論 102】

我們已經復習完了清辯的主張，現在從靜命的主張開始復習。首先 這邊以科判來說跟前面清辯不一樣的，靜命的主張是第三個科判，就是「己三如何解說解深密經義」，這個是前面沒有的，其他三個科判都是前面清辯的主張中有的，這邊代表什麼？我們應該學過《宗義建立》，其中講靜命是隨瑜伽行的中觀自續派，清辯不是隨瑜伽行的中觀自續派，隨瑜伽就是指隨唯識的見解。

如果靜命跟清辯對比的話，一個是隨唯識，一個不是隨唯識，如果是跟隨唯識的話，就有對《解深密經》是不是一樣的解讀的問題。這個科判就是「如何解說解深密經義」，意思就是雖然它是跟隨唯識，但對《解深密經》的解釋還是不一樣。那清辯的主張用這個科判就沒有必要，他不是跟隨唯識，所以對於《解深密經》的看法肯定不一樣，這毫無疑問。為何中間第三個科判沒有出現，其他三個科判主要是中觀應成對比的話，上次我們前面復習清辯主張的時候講過，就是對於二諦，中

觀雖然都認同二諦，像緣起空或者世俗諦跟勝義諦這兩個並在一起的道理二諦，就是兩邊都並在一起，等於一個是不要落斷邊，一個是不要落常邊，中觀就是指他認為二諦很重要。

所謂的二諦，意思就是任何一個法上都有兩個體性或者兩面，兩面都存在或法的實際的一個狀況，就是「諦」。二諦，兩邊都抓到的話，不會落斷邊，也不會落常邊。以中觀的道理而言，基本上中觀自續派、中觀應成派，中觀自續派中的隨經部行、隨瑜伽行，是大家都重視的，大家都要中觀，但對於二諦解釋就有些不一樣。現在中觀自續派，不管是跟隨清辯的隨經部行的中觀自續派也好，還是跟隨靜命的隨瑜伽行中觀自續派也好，他們的主張跟中觀應成派有一些不一樣，有對比，比如對勝義諦上什麼樣、對世俗諦上什麼樣，二者各有不同的觀點。科判中就有講到於勝義中什麼樣，比如「己初於勝義中如何解說人法有無自性」、「己二於名言中如何解說有無外境」，那就等於是二諦。己四就特別對二諦中法的究竟的實相，勝義諦或者空性，成立空性、成立勝義諦的時候中觀用了很多的正理，但是以靜命而言會把哪一個當成上首、清辯會把哪一個當成上首，這就

是後面的科判「己四顯示破勝義有以何正理而為上首」。

所以這三個科判，比如己初、己二、己四這三個科判前面清辯那裏也有，靜命這邊也有，兩邊都有的科判，那現在這兩個科判中第一個沒有什麼差異，中間的己初靜命跟清辯是不一樣的。一樣，己四也有不一樣的。所以對於己二跟己四宗大師就會有講解，己初沒有什麼講解，因為跟前面清辯一樣。己初這邊，清辯已經講了己初當中的內容，就可以了，把它套上靜命的觀念都一樣的，當然己三清辯那邊沒有必要解釋，靜命那裏是需要解釋的，所以己三就出來了，己三如何解說解深密經義。

這是我們科判裏面。首先，第一個己初大概復習一下，應該下面也可以對一下，先要瞭解這個科判的名字就是「己初於勝義中如何解說人法有無自性」，對人跟法，就是人無我、法無我那個方面跟中觀應成一樣嗎？不一樣，不一樣的地方在哪里？因為中觀應成派的人無我指的是人無自性，法無自性就是法無我。現在跟中觀應成派一樣的人無自性就是人無我，但我們一般把補特伽羅無自性當成補特伽羅無我、法無自性當成法無我，

這個跟中觀應成派一樣嗎？不一樣，這個方面要解釋，所以這個科判的名字就叫「如何解說人法有無自性」。

這邊講到人跟法，到底靜命跟中觀應成一樣嗎？不一樣，他完全是主張有自性，人也好、法也好都是有自性，人跟法都有自性的原因是什麼呢？就是現在這裏宗大師的話哪個是重點，第 76 頁：

故於名言亦許自相所成自性。

還有第 77 頁講到：

又由其許七部量論等，安立因果之理，亦可了知。

前面用的是「許自相所成自性。」於名言亦許是誰來許？靜命。靜命許，而且跟隨靜命的也一樣許，許什麼？許人跟法有自性。「許人跟法有自性」按照隨瑜伽行的中觀自續派另外一個我們從哪里看呢？靜命有一本書叫《大量論》，尊者最近常常說我們三大寺要常常看一下這本書，這本書蠻重要的，靜命比較突出的是兩部論，一部是《中觀莊嚴論》，一部是《大量論》，他對於這兩部著作比較重視，下面這裏有沒有安立，這個安立是安立在哪里？在他寫的《大量論》中，那本書或者那部論中，就有把法稱的七部論中講的因果的道理安立起來，意思就是他為這個方面跟法稱的觀念一樣，是共

同的。

「又由其許七部量論等，安立因果之理，亦可了知。」這裏有沒有「共同」二字，這裏翻譯好像漏了，靜命在「大量」名字稱呼的書中把法稱寫的七部論中的很多道理安立起來，所以他有跟法稱共同的觀念，從那裏我們也可以理解，即「亦可了知」，理解什麼？理解前面那個 他承許人跟法有自性或有自相 所以就是這個道理。這裏用兩個理由，一個是《中觀明論》中有看到，《中觀明論》是蓮花戒大師，他是靜命的弟子，從《中觀明論》知道靜命的觀念，另外一個是靜命寫的《大量論》，從那裏可以理解，所以就講兩個理由。後面「亦可了知」的「亦」就是涵蓋不只前面《中觀明論》可以看出靜命的主張是什麼，他自己寫的《大量論》也可了知，就是這個意思，這是第一個科判，於勝義中如何解說人法有無自性。

接下來第二個科判「於名言中如何解說有無外境」那個方面，科判首先按照大疏來分幾個段落，首先大疏的科判，按照「甲乙丙丁」的順序，先甲一，藏文的話就是正釋；然後甲二就是順便要講的。分甲一、甲二兩個。然後甲一又分兩個，乙一跟乙二。乙一就是靜命之

前也有隨瑜伽行的中觀自續派，隨瑜伽行的中觀自續派不是從靜命開始，而是靜命之前也有隨瑜伽行的中觀自續派這個道理，這是乙一。乙二就是從靜命開始，剛剛講靜命之前有隨瑜伽行的中觀自續派，但不代表是廣泛的或者像大車軌一樣建立的很完整。建立得很完整的隨瑜伽行的中觀自續派從哪里開始？就是從靜命開始。靜命之前雖然有，但沒有那麼深廣的那種完整的，所以這是乙二。

乙二這邊又分兩個，丙一跟丙二。丙一以什麼經講出來隨瑜伽行的中觀自續派的觀念，靜命開始很深入的講隨瑜伽行的中觀自續派的立場，這個立場是根據什麼經而講，這就是丙一。然後丙二就是靜命為代表的隨瑜伽行的中觀自續派，以龍樹的書來說，是根據龍樹的哪一本書來建立隨瑜伽行的中觀自續派，等於丙一是以什麼經、丙二是以什麼論。然後丙一這邊又分兩個，就是丁一跟丁二，丁一就是他們根據什麼經來講無外境，因為隨瑜伽行的中觀自續派主要是，所謂的隨瑜伽指的就是無外境，無外境的觀念是以什麼經他們就解釋，這是丁一。

丁二就講到隨瑜伽行中觀自續派的立場是唯識跟

中觀的法完整的學習才可以學到大乘的法，這就是他們的觀念，所以這個是丁二。先整體的科判的名字我們把它列出來，就叫什麼，我們剛剛講甲一甲二，然後講乙一乙二，然後講丙一丙二，所以這個丙一，然後下面是丁一丁二，這個科判我們首先抓一下，甲一不用說，甲二是從哪里開始？這個科判快要結束的時候，第 79 頁：

然彼論中，造者雖異作一文引餘亦有之，此宗許青黃等相是有事攝，法稱所許亦如是釋。

這個就等於是甲二，甲二是順便要講的，不是正式要講的，可以理解為正式要講的就是無外境有外境的有無外境這一塊，順便要講的就是現在講無外境那就等於就是隨瑜伽行，隨瑜伽行就是隨唯識，唯識幾個派中是隨哪一個？這種就順便講。還有同時講是否承許自證識、阿賴耶識，這些就是順便講的，所以這塊就是甲二。然後乙一跟乙二，開始就是乙一，乙二這邊先分丙一、丙二，丙一又分丁一、丁二。現在我們要瞭解丁一是從哪里開始，比如乙一是從哪里開始，開始這邊就是乙一，就像「已二於名言中如何解說有無外境」，這個就相當於乙一。乙二先分丙一、丙二，丙一又分丁一、丁二，我們現在是從丁一、丁二開始，丁一是從哪里開始？如

文：

如斯宗派雖尚有一二，然中觀宗造諸廣論說於名言無外境者，如智軍論師說，靜命論師是開創者，極為善哉。

這個就是丁一。丁二就是第 78 頁：

如是依止唯心之理，少用功力即能通達補特伽羅我及我所，與能取所取異體等皆無自性。若有慧力增上精進，以一異性觀察其心，見勝義中無堅實性，則達勝義離一切邊中觀之理。

丁二就是從這裏開始。現在是丙一，丙一分兩個就已經出來了。現在是丙二，第 78 頁：

若謂於名言中無外境之理，是龍猛菩薩意趣者，彼由何論顯示斯義。

丙一跟丙二就已經分了，我們就開始講乙一。乙一就有講到，靜命之前有少數的隨瑜伽行的中觀自續派，這個道理首先我們要瞭解時間，即清辯比靜命更早期，這個瞭解的話，那就可以理解，清辯的書中如果有提到隨瑜伽行中觀自續派的觀念的話，那靜命還沒有出現，那個時候已經有了一個代表，所以這是一個，主要是靜命的書中提出來，這個是從哪里瞭解？乙一講的主要是

靜命的前面有少數隨瑜伽行的中觀自續派存在，如何理解？從乙一結束的詞中就可以理解，如文：

如斯宗派雖尚有一二，然中觀宗造諸廣論說於名言無外境者，如智軍論師說，靜命論師是開創者，極為善哉。

其中「如斯宗派雖尚有一二」意思是前面已經講了什麼重點，有什麼表達，從下面這句話可以理解，所以下面這句話就有講到，就是「如斯宗派」，就是隨瑜伽行的中觀自續派，隨瑜伽行的中觀自續派雖然有一些，「雖尚有一二，然中觀宗造諸廣論說於名言無外境者，如智軍論師說，靜命論師是開創者，極為善哉」，其中「極為善哉」就是宗大師的評價，智軍論師說這句話對了，極為善哉。智軍論師這樣的說法宗大師認為這是對了，智軍論師說什麼呢？智軍論師說到無外境或隨瑜伽行的中觀自續派這種觀念，那樣的宗派，如果藏文的話，就是「於名言中無外境者中觀宗」，這個好像有點形容，就是於名言無外境是中觀裏面具備那樣特質的中觀宗，這個要並在一起。

比如隨瑜伽行的中觀自續派，就是中觀自續派中有兩個派隨經部行和隨瑜伽行，把中觀自續派中隨瑜伽行

的特點拿出來。一樣的道理，於名言中無外境的中觀宗，「造諸廣論」是誰造？靜命來造，他造非常大的那種論來建立隨瑜伽行的中觀自續派的觀念，你們看一下這邊翻譯，對中觀宗的形容和特點就講出來，所以「於名言中無外境者中觀宗」那種中觀宗的主張，那就是透過「造諸廣論」說出來他們的觀念，這是誰透過造這麼多的、廣的論來說他們的觀念？是靜命，誰說的？智軍論師說的，他說靜命是開創者，開創什麼呢？就是開創於名言中無外境的中觀的觀念，那種的觀念開創可以說為何開創，前面不可以說沒有，還是有一點，不可以說完全沒有，應該是這種道理。

像龍樹，釋迦牟尼佛講第二轉法輪的時候肯定有中觀的聽眾，但慢慢的就少了，不可以說完全斷了，讀大乘的慢慢就少了，但不是完全沒有，就是沒有什麼力量，少數的人學習認可而已，然後龍樹就出來就把它恢復。一樣，隨瑜伽行的中觀自續派雖然前面還是有，所以我們前面那段乙一這邊有沒有講到乙一結束，下面丁一的那段話來瞭解前面那段，就是前面乙一裏面講的，然後乙二分出來，丙一又分丁一跟丁二，所以丁一跟乙一就是連接的。所以乙一這邊有沒有講到後面丁一連接的詞

中看得出來前面講到什麼。前面就有點清辯罵隨瑜伽行的中觀自續派，怎麼罵？因為隨瑜伽行的中觀自續派的認知中，我們修行人先要修唯識，然後修中觀，也可以說學習的時候先學習唯識，然後學習中觀，像那樣的一個觀念，那種觀念的時候，清辯肯定不認同，因為他不認同唯識，認為唯識沒有什麼要學的東西，把他否定，真正的該要瞭解的就是中觀的觀念，所以他認為，這裏《般若燈論》引了兩次，我們看下面《般若燈論》引的那段話，就是「『先即同修無須慳吝。』」如文：

此說與其先令執受內識實有，後仍破除，寧如最初即說無實為妙。如境無實，亦能通達識無實故，有中觀師，許於所化必須如是次第宣說，顯然亦破如是有云彼二非同時修應次第修，前論破云:「先即同修無須慳吝。」

「先即同修無須慳吝。」這是清辯對隨瑜伽行的中觀自續派說的話，沒有必要慳吝——無須慳吝，即剛開始修的時候先對外境不執著，然後對內心不執著，這樣前後的順序沒有必要，就是沒有必要捨不得修，好像剛開始捨不得修，連內心不執著，以隨瑜伽行中觀自續派靜命的觀念來說，對唯識的道理也認同，對中觀的道理也認同，兩邊都認同的結果就有一個次第，先修這個，

然後修那個。若是如此，則靜命不認同，他認為前面根本不用修，而且他的意思是我們都是要破除執著，一樣的層面，並非先有一個粗品的法無我、然後有一個細品的法無我，而是法無我只有一個，這是清辯的觀念。所以就是一樣的東西，沒有前後的次第。

「先即同修無須慳吝。」這就是清辯的《般若燈論》裏面的詞句，清辯的這些書中批評隨瑜伽行的中觀自續派的話，就代表清辯的時候已經有了隨瑜伽行的中觀自續派，不可以說從靜命開始才有隨瑜伽行的中觀自續派，這裏主要講的是這個道理，就是因為從下面這句話可以理解，乙一是抓重點。這裏有一句話，就是「有中觀師，許於所化必須如是次第宣說」，有一些中觀師，那就是清辯的立場，就是講到有一些中觀師講先唯識然後中觀，必須要有這樣的次第，這樣的宣說現在我們破了，所以就是「顯然亦破」。

現在是這樣，清辯寫的《般若燈論》，弟子就寫對《般若燈論》的解釋，然後觀音禁的弟子寫的《般若燈論》的解釋，現在這裏講清辯的弟子解釋《般若燈論》的時候，從那些解釋中宗大師就看到，清辯的《般若燈論》中實際上是破誰？這就是「顯然亦破」，是從哪里

顯然？宗大師看清辯的弟子解釋的書，透過那些看到清辯的《般若燈論》中有什麼？清辯的《般若燈論》中實際上有破，破誰呢？隨瑜伽行的中觀自續派。這邊講的是隨瑜伽行的中觀自續派，即「有中觀師，許於所化必須如是次第宣說」，所以對所化機、對修行人，必須「先唯識，然後中觀」這樣的道理，這個道理是連月稱也認同的，清辯不認同，靜命認同，月稱也認同。

以月稱而言，我們以前常常引的《入中論》，月稱是這麼認同的，清辯不認同，所以這種說法他就破，因為他覺得唯識完全沒有什麼可學的，整個都破了，這是清辯的看法。但這裏主要不是講這個，主要表達靜命之前有隨瑜伽行的中觀自續派，前面乙一的這段，它要表達靜命的前面已經有了隨瑜伽行中觀自續派，因為我們從下面接的話就可以看出，從「如斯宗派雖尚有一二」這句話就可以理解。

首先我們瞭解一下丁一，剛剛算是乙一，乙一已經念完了，丁一這邊抓重點的話，丁一就是以什麼經靜命就開創隨瑜伽行的中觀自續派，主要就是講這個，而且所謂的隨瑜伽行重點就是無外境，無外境是以什麼經開始隨瑜伽行的中觀自續派，這裏我們就要瞭解宗大師引

了兩次《中觀莊嚴論》自疏，兩次分別要表達什麼？這個要抓重點，這是丁一。

第一次引的內容要表達的是他跟清辯不同，或者我跟別的宗派不一樣，我現在開始有新的觀念，就這個方面表達。第一次《中觀莊嚴論》自疏引的宗大師從裏面抓，即他心裏好像有特別強大的跟別人不一樣的觀念，然後第二次引的《中觀莊嚴論》的自疏，引的目的就是根據什麼經，以這個把它的觀念講出來，我們看第一次引的也蠻長的：

如中觀莊嚴論自疏中云：「若有受許因果諸法，欲答一切諸惡敵難，應觀何義為世俗事，唯心心所為自體耶？抑為亦有外法體耶？此中有依後義者，如說經說唯心破作者受者故。有餘思云：「雖諸因果法，亦皆唯有識，諸自所成立，亦皆住唯識。」

這個引完之後就有宗大師的一段話，從這裏就可以看出，引完之後，這裏抓重點，「言有餘思者，謂自所許。」如文：

此引中觀心論立外境之宗，如前已說。言有餘思者，謂自所許。

前面比較深入思考的就是他們的想法是什麼，深入

思考就是我，「言有餘思者，謂自所許。」宗大師的意思就是「言有餘思者」是靜命自己的主張，比如有的時候我們也說：雖然是自己的想法，別人批評也好，有的時候是自己的建議，但是講的時候好像不講自己的想法，而是「你如此說就會有這種情況出現」，好像是順著別人的想法而說，實際上是我們自己的想法，但講的時候是別人的想法，實際上不是別人的想法，而是自己的想法，所以宗大師說他用的詞是別人的想法，實際上是自己的想法。

剛剛《中觀莊嚴論》自疏中有沒有這樣的詞，「有餘思云」，剛剛我們有說，第 78 頁那裏，《中觀莊嚴論》自疏引的是第 77 頁快要結束那段開始，然後第 78 頁那裏也有，所以第 78 頁那裏就有講到「有餘思云：「雖諸因果法，亦皆唯有識，諸自所成立，亦皆住唯識。」」這樣的想法實際上是他自己的想法，而且這四句偈頌實際上是《中觀莊嚴論》中的詞句，《中觀莊嚴論》是偈頌，《中觀莊嚴論》自疏不是偈頌，現在這個自疏是靜命自己寫的《中觀莊嚴論》，他自己解釋，「有餘思云」就是有一些人深入思考的時候他們會這麼說，其實等於他自己說的話，宗大師說「有餘思云」實際上是他自己

的想法的意思，「謂自所許」實際上是他自己的意思。第一個階段引了《中觀莊嚴論》自疏，第一段引的主要是強調靜命自己的立場是什麼這個方面就看到了，然後下面引的：

為依何經作如是說，如論自疏云：「若如是許與厚嚴經解深密經等所說皆相符順。楞伽經亦云：外境悉非有，心似外境現。如此所說亦為善說。」

「如論自疏云」，這裏自疏又引了一次，主要是表達什麼？從前面宗大師那句話就可以理解「為依何經作如是說」，所以意思就是後面的自疏的裏面講的是靜命是依靠什麼經開創隨瑜伽行的中觀自續派，這個從下面自疏那段就可以看出，這些都是自疏裏面的詞，自疏裏面就講到《厚嚴經》、《解深密經》、《楞伽經》，這些都屬於它依靠什麼經來開創隨瑜伽行的中觀自續派，這個裏面我們來抓，這是丁一。

我們剛剛抓了丁一的重點，丁二這邊透過唯識的觀念或者唯識的正見，我們也要具備，然後我們也要具備中觀的正見，透過那兩種次第來具備是最好的大乘的佛教或者可以說對於世尊的整個的教法完全懂了，如果我們只懂唯識或只懂中觀，則對世尊開示的教法沒有完整

的懂，完整的懂就是兩個都要，像隨瑜伽行的中觀自續派，好像他覺得他是最好，現在要表達這個。丁二這裏有一句話，抓關鍵的詞句，就是：

依此二理能得大乘。

這個當然就是宗大師的話，根據那就是靜命自己的《中觀莊嚴論》來表達，靜命的想法就是以《中觀莊嚴論》來表達，這裏引這個：

即前論云：「禦二理大車，掣轉正理銜，彼達如實義，當獲得大乘。」

宗大師引靜命的《中觀莊嚴論》，前面是宗大師的話，這裏有講到：

在名言中由外境空是唯識理，在勝義中一切諸法皆無自性。依此二理能得大乘。

意思就是靜命他們的想法，隨瑜伽行的中觀自續派既學唯識，又學中觀，可以說抓到整個大乘的教法「能得大乘」。相反來說，只學唯識，或者只學中觀，還是沒有辦法抓到整個大乘的教法，這就是他們的想法。也可以說「能得大乘」最好的方法就是它們，這裏用「掣轉正理銜」，就像馬車的左邊和右邊我們都要抓才能控制它走的方向，意思就是我們學習世尊大乘的教法的時

候，唯識中觀兩邊都學的話，我們的觀念就思路非常正確，因為唯識的思路也具備、中觀的思路也具備，所以修學大乘的路是很通、很順暢，所以「掣轉正理銜」，就是唯識跟中觀的那種正理，我們的正理就不會歪，它們的正理整個掌握，真正全面的大乘的教法就可以學到，就是隨瑜伽行的中觀自續派，這樣來表達。這就是主要的關鍵的詞，前面也有關鍵的詞，但這個應該是宗大師的詞，不是《中觀莊嚴論》，雖然引《中觀莊嚴論》，但《中觀莊嚴論》中沒有明確的講，宗大師的詞句裏面就很清楚。

比如丁二開始的時候講到，我們的慧力剛開始的時候沒有增上，力量比較弱，力量比較弱的時候就是唯識，力量比較增上的時候就是中觀，所以中觀跟唯識有一個順序，因為我們的智慧的力量的成長有次第。一樣，先唯識後中觀。還有精進方面也是，相對來說，為了修學唯識的正理，不需要那麼精進，相對來說容易理解，唯識講「少用功力」。對比的話，為了學習中觀的正理來說，功力需要大量，或者下面講的精進，要非常精進、非常努力，不是以少用功力就可以理解的，所以中觀的正理、中觀的法和經論學習的時候，一是智慧也要高，

二也要付出努力。像宗喀巴大師智慧高是沒有什麼可說的，但他還是要付出這麼多的努力，所以兩個都要。

相對來說 對唯識的正理 智慧也不需要那麼增上，精進也不需要那麼強，等於就是它的次第，這個次第應該是宗大師抓這裏一個詞，但這裏沒有翻譯，藏文意思極無我，意思就是宗大師《中觀莊嚴論》的偈頌中，中觀那邊就講到極無我，唯識那邊不是極無我，有些還是有我，所以他沒有破一切執著的樣子，破一切的執著就要付出更多的努力，智慧也要相當高才可以達到，這是宗大師這裏有解釋，丁二這邊，如文：

如是依止唯心之理，少用功力即能通達補特伽羅我及我所，與能取所取異體等皆無自性。

當然唯識的法無我容易通達或者「少用功力」智慧不需要那麼高能夠通達的話，那我們平常講的補特伽羅無我，補特伽羅能獨立實質有空那樣的補特伽羅無我，現在這裏講的不是中觀應成的補特伽羅無我，而是能通達補特伽羅我及我所，這個指的就等於補特伽羅能獨立之實質有空那種的補特伽羅無我或那種的我所無，下面的那個無自性，「與能取所取異體等皆無自性」這裏的皆無自性你們不要誤解，這裏的皆無自性跟有沒有自性

是沒有關係的，這裏等於是沒有的意思，不是有無自性的意思，而是沒有的意思，什麼沒有？比如補特伽羅我也沒有，補特伽羅我所也沒有，能取所取一體也沒有，皆無自性的無自性你們不要把它當成好像這是是不是瞭解無自性，而是跟有沒有自性沒有關係，它只是表達沒有的意思而已，什麼沒有？補特伽羅我沒有。

下面的無自性的意思也是沒有，什麼沒有？這裏講三個，補特伽羅我沒有、我所沒有、能取所取異體也沒有，這三個都沒有，所以沒有自性，我們要通達這三個方面的話，智慧也不需要那麼增上，精進也不需要那麼強，就這種意思。所以就是有次第的感覺，後面也一樣，中觀需要相反的，精進需要、慧力也增上，所以：

若有慧力增上精進，以一異性觀察其心，見勝義中無堅實性，則達勝義離一切邊中觀之理。

當然他們很重視離一多的正理，所以這裏用「以一異性觀察其心」，靜命的正理是這個，他對此很重視，所以「以一異性觀察其心，見勝義中無堅實性，則達勝義離一切邊中觀之理」，到這裏是宗大師的話，然後宗大師根據引「中觀莊嚴論云」，所以「中觀莊嚴論云」裏面，我剛剛說的第四句翻譯有點不一樣，「當知心無

我」這句如果按照藏文的話，就是極無我，就是無我達到最高的意思，等於就是破所有的執著的意思。一樣，它們的根據也是《楞伽經》，所以這裏引了《楞伽經》，靜命他們對於隨瑜伽行中觀自續派的模式及修行的次第非常認同，而且透過此我們成為世尊的教法大乘的弟子，他就有點批評清辯你們沒有成為世尊大乘教法的弟子，因為清辯批評他們，他們一定會回應，這個是丁二。所以我們現在是丙一分丁一、丁二，這個已經念完了，現在到了丙二，丙二從哪里開始？

若謂於名言中無外境之理，是龍猛菩薩意趣者，彼由何論顯示斯義。

所以現在丙二這裏，抓重點應該是前面那段，不是辛底巴那裏開始，前面那段引了《中觀莊嚴論》，靜命有沒有跟隨龍猛解釋隨瑜伽行的中觀自續派，我們會想：他雖然是龍樹的弟子，但他的隨瑜伽行的中觀自續派有沒有跟隨龍樹？現在是說靜命的隨瑜伽行的中觀自續派的觀念還是跟隨龍樹而寫，就這個意思，所以我們要瞭解現在丙二裏面的內容。若是如此，要抓到龍猛《六十正理論》有一句，還有前面的那個偈頌引了《楞伽經》，大概就是這樣，從那裏可以理解他還是跟隨龍樹，抓龍

樹的那段話，我們看這裏就是宗大師的話，當然先是前面《中觀莊嚴論》裏面引了，引完之後就是宗大師的話，宗大師的話裏面就講到：

其中後頌，是六十正理論文。

等於還是跟隨龍樹，意思是什麼？也是宗大師解釋，龍樹的偈頌，這裏有兩個偈頌，兩個偈頌中後面的那個偈頌「宣說大種等，皆是識所攝，彼離智所見，豈非皆顛倒」，這個偈頌很重要，因為這個偈頌是宗大師解釋龍樹的觀點，抓重點就是這一塊，然後下面不是重點，但也瞭解一下，寂靜論師說這兩個偈頌都是龍樹的，實際上不是龍樹的，前面的偈頌是《楞伽經》裏面的，所以這個還是《楞伽經》，但他把《楞伽經》當成是龍樹的，如文：

寂靜論師說彼二頌皆龍猛造，謂此顯示唯識，故許中觀唯識二宗相同，蓋想靜命一文而引也。然彼論中，造者雖異作一文引餘亦有之，此宗許青黃等相是有事攝，法稱所許亦如是釋。

所以「寂靜論師說彼二頌皆龍猛造」，那就不是，那就是宗喀巴大師說這個是不同的，比如經也好，或者論裏面不同的也好，有的時候引是把它一起引，不是因

為造作的是一個人，這個不一定，所以宗喀巴大師下面有說「造者雖異作一文引餘亦有之」，意思就是雖然是不同的造作者，但是引的時候是一篇文章把它一起引的，這些是有的，我們不要誤解為一起引的應該整個都是龍樹的，或者整個都是佛經的，這是不一定的，所以這個方面解釋一下，這個我覺得不是重點。重點在於靜命隨瑜伽行的中觀自續派，或者講的無外境也跟隨龍樹，就是這個道理。就是龍樹的《六十正理論》裏面的偈頌，這樣抓重點就可以。

下次講下面的甲二，下次一定會講完，再下次就開始講中觀應成派。我上次說過我們寫一下法訊。現在只剩下兩個星期復習，後面就要開始講，希望有更多人一起學習，多幫助一個人也是好事，這不是一般的幫助，是宗大師非常重視的，他希望學佛的人能夠讀，對此他特別有願望，所以辛辛苦苦做出來這麼珍貴的一個東西。如果我們好像只是自己學習，而不怎麼關心別人的話就太自私了，那就非常不好意思，非常對不起宗大師。

【2017 辨了不了義善說藏論 103】

上次復習到「己三如何解說解深密經義」。上面的科判，甲二還沒有講完，講完了甲一。甲二這邊，第 79 頁第十行，我們這次復習就按照大疏的科判來瞭解，大疏的科判我們分的時候，從甲二開始復習，上面已經復習完了。

以大疏的科判來說，甲二是宗大師順便要說的，應該可以說三個方面：第一，就是關鍵字，開始的時候這裏講到「此宗許」，相當於靜命論師認同無外境，清辯認同外境，靜命不認同外境，不認同外境等於無外境，無外境就是隨唯識。若是如此，是唯識中哪一個？唯識派中分真相派跟假相派，現在關鍵是唯識裏面跟隨什麼樣的唯識，這裏講到「相是有事攝」，如文：

然彼論中，造者雖異作一文引餘亦有之，此宗許青黃等相是有事攝，法稱所許亦如是釋。

所以這邊是講真相派，相把它當成真、把它當成假，《宗義建立》裏面唯識分兩個，這邊講不是假相，而是真相，所以這裏用「事」，指的就是真實，就是事物，

或者可以說真實有的，就是一個真相，這個相就把它當成真，他是屬於這樣的唯識，這是關鍵的，是順便講的。理由是什麼？如言：

故於名言，是如實相派之中觀師，於名言中安立自證，雖未明說安不安立阿賴耶之理，然是不許之宗。

現在這裏講到「如是釋」，就是靜命主要的一部著作《大量論》，其中有解釋「如是釋」，解釋者是誰？就是靜命，靜命的主張跟法稱一樣，等於法稱也是真相派，下面的是理由，即「法稱所許亦如是釋」，他成立什麼呢？也可以說成立前面那塊，「此宗許青黃等相是有事攝」是所立，理由就是「法稱所許亦如是釋」，前面有一個「許」字，後面有一個解釋的「釋」字，誰來做這個動作？就是靜命。

靜命如何許，因為他是如何解釋，這就是理由。下面那個還是跟前面的所立一樣，差不多，再就是強調隨瑜伽行的中觀自續派，什麼樣的唯識派，那就是實相派，即「故於名言，是如實相派之中觀師」，靜命是隨瑜伽行的中觀自續派，隨實相派的瑜伽或隨實相派的唯識那樣的中觀，這是第一段講的。然後順便講的第二個是什麼？就是不承認有外境，即無外境。下面問是否承許自

證識、是否承許阿賴耶識，那些方面是什麼樣？自證識來說就是許，阿賴耶識來說就是不會承許，所以這邊就有講到「於名言中安立自證」，等於自證識是他承許的，「不安立阿賴耶識」就是他不承許阿賴耶識，但宗大師講到他的書中並未清楚明確阿賴耶識是否承許，但還是看得出來他好像不承許，所以「雖未明說安不安立阿賴耶之理，然是不許之宗」。應該是下面的「不許之宗」，安立自證識、不許阿賴耶識，所以對於阿賴耶識跟自證識方面靜命論師的看法，這是第二個關鍵。

第三個關鍵就是其他的一些祖師的說法就講出來，我覺得沒有那麼重要，比如隨假相派的中觀自續派是誰，像饒娃巴，但主要的隨瑜伽行的中觀自續派還是以靜命為主，靜命是隨實相派的瑜伽或者唯識的中觀自續派，這個是主要的。隨瑜伽行的中觀自續派中有沒有隨假相派瑜伽的中觀自續派，第三個關鍵就是有沒有隨假相派的中觀自續派，這個跟靜命論師沒有什麼大的關係。

這個算是已經講完了，現在開始進入第三個「如何解釋解深密經義」那塊內容，對於那塊內容大疏中的科判分的層次比較多，有點複雜，我還是跟大家一起努力的分一下。現在我們進入第三個，以宗大師的科判來說

「己三如何解說解深密經義」，為此大疏中分出來什麼樣的科判？首先大疏中科判的名字分一下，因為大疏的科判就是甲一、甲二，宗大師的科判這裏用的是己三，己三是按照宗大師的，現在是按照大疏來重新開始另外一個科判的樣子，所以開始講甲一，這邊首先分兩個，即如何解說解深密經義分兩個，即甲一、甲二。

甲一是什麼樣？甲一以《中觀明論》中的說法，就相當於靜命的看法，因為蓮花戒論師相當於靜命的弟子，《中觀明論》相當於蓮花戒論師寫的，但靜命的觀念還是講出來，這就是第一個科判。以甲一來說，《中觀明論》中如何解釋；甲二就是《中觀明論》中解釋的完全是靜命的觀念，而且靜命對《解深密經》解釋的時候跟隨清辯。科判甲二名字有點長，其中談到兩個東西，一是前面《中觀明論》中說的是靜命的觀念，二是靜命對《解深密經》的解釋跟清辯一樣，比如《解深密經》中講的相無自性、生無自性、勝義無自性是什麼意思，對這三個方面解釋的時候，就跟清辯一樣，這是第二個科判。

甲一這邊又分兩個，就是乙一跟乙二。乙一講到，唯識對《解深密經》的解釋，或者唯識解釋三相，實際

上不是《解深密經》真正的意思，唯識解釋的三相或三性不是真正的《解深密經》的意思，這是乙一。乙二是唯識不是真正的《解深密經》的意思的話，就是唯識解釋的那塊是配合唯識自己的觀念的說法而已，而非真正的《解深密經》要說的，相當於《解深密經》真正的意義唯識沒有抓到，抓的是表面，這是第二個科判。懂藏文的話科判翻譯一下更好一些，所以這兩個。

然後前面的乙一，剛剛講的唯識解釋三性不是真正的《解深密經》的意義，這是乙一，乙一分兩個，即廣釋跟略說。丙一跟丙二就是廣釋跟略說，然後丙一廣釋又分兩個，就是正釋，就是我們講的前行、正行、結行的「正」，就是正釋的開示。另外，以丁二來說，正釋是丁一，丁二就是斷諍論。前面的丁一正釋的「正」是正行的「正」，正釋又分兩個，即戊一跟戊二。戊一就是《解深密經》實際上就是要成立《般若經》是了義經，是那樣的成立者的一部經，《解深密經》是成立者，它所要成立的是《般若經》是了義經，就是它要成立的，所以靜命的觀念跟清辯不一樣，所以這裏特別講到，就是靜命跟清辯對《解深密經》裏面講的三性生無自性、勝義無自性、相無自性的解釋是一樣的，但不一樣的地

方是什麼？不一樣的地方就是靜命這裏講《解深密經》把《般若經》成立為了義經，這是靜命的觀念，清辯不是這麼解釋，這就是二者的差異。

這裏戊一講到靜命來說，以《解深密經》成立《般若經》是了義經那樣的成立者，這就是戊一的科判，然後戊一這裏沒有分，看一下《辨了不了義善說藏論》，戊一是從「若爾此宗」到「成立般若經等是了義經」這就是戊一，戊一中就應該抓兩個重點，是什麼呢？就是開始的時候有一句話「若爾此宗，於解深密經義，為如瑜伽師所釋耶？抑別許耶？」這句話中我們要抓靜命等隨瑜伽行的中觀自續派跟唯識有很多一樣的觀念，不一樣的觀念就是對《解深密經》不一樣的看法，我們一般人會覺得奇怪，所謂的唯識就是指把《解深密經》當最主要的來解釋，這就是唯識，靜命雖然是隨瑜伽或隨唯識的中觀自續派，但有著跟《解深密經》不一樣的看法，這個問題裏面抓到一個重要的關鍵，就是我們容易誤解：隨瑜伽或隨唯識，馬上就想那肯定是對《解深密經》的解釋跟唯識一樣，就有這種誤解和這種懷疑是很多人都會有，所以宗大師說「有這種懷疑」，這是我們第一個要瞭解的。

第二，當然就是於這個懷疑上的一個答復，答復什麼呢？就是先引《中觀明論》，那就是靜命的弟子蓮花戒論師寫的《中觀明論》，引了之後，宗大師的話，這裏講到「此說」，所以蓮花戒論師是說者，也可以說靜命他們隨瑜伽行的中觀自續派說，說什麼？整個下面就是他們說的話。「說」是動詞（謂語），下面整個剩下來的都是受詞（賓語）。從受詞（賓語）中我們又可以理解，也有主詞（主語）、動詞（謂語）和受詞（賓語），比如「解深密經」就是主詞（主語），「成立」是動詞（謂語），應該有兩個動詞（謂語），主要的動詞（謂語）是下面的「成立」，另外「解釋」也是動詞（謂語），就是透過做這個來做另外一件事情，即透過解釋什麼來成立什麼，就像那樣的意思，這就是第二個抓重點的地方，他要解釋三種無自性，也可以說三性，三種無自性解釋，所以《解深密經》來解釋三種無自性。

三種無自性實際上是解釋《般若經》，《解深密經》講三種無自性的時候還是對《般若經》解釋，這邊用這個解釋，以《解深密經》來解釋《般若經》，如何解釋？透過三種無自性來解釋，通過那種解釋來做什麼？成立《般若經》是了義經。所以《解深密經》是主詞（主語），

後面兩個是動詞（謂語），兩個動詞（謂語）的受詞（賓語）是什麼？解釋三種無自性「以彼二義」是受詞（賓語），然後成立是動詞（謂語），後面「般若經等是了義經」是受詞（賓語）。所以靜命他們對《解深密經》的看法不一樣，這就是第一個戊一。

然後是戊二，戊二是什麼呢？就是《解深密經》的意思，《解深密經》裏面講的三種無自性解釋的時候，唯識的解釋跟靜命不一樣，靜命他們對《解深密經》中講的三種無自性如何解釋，就是戊二。戊二這邊分兩個，己一跟己二。先這麼理解，戊二是《解深密經》裏面如何解釋三種無自性，三種無自性我們把它分兩個，相無自性、生無自性放在一起，勝義無自性把它分開。以己一來說，己一大疏的科判是這樣，透過解釋兩種無自性，可以說前面兩個無自性而成立《般若經》是了義經。

剛剛《辨了不了義善說藏論》裏面引了《中觀明論》之後宗大師有一句話，即此說解深密經解釋什麼然後成立什麼，現在這裏可以說就是解釋，解釋什麼？解釋前面的兩種無自性而成立《般若經》是了義經。己二是什麼？解釋勝義無自性而成立《般若經》是了義經。這就是己一跟己二。

己的後面是庚，己一就是前面的相無自性和生無自性，透過解釋這兩個來成立《般若經》是了義經。己一又分兩個，就是庚一和庚二。庚一也是正釋，就是前行、正行、結行的「正」。然後庚二來說，那就是對《解深密經》的解釋跟唯識不同，跟清辯是同，就是這樣的區分。像《中觀明論》或他們對《解深密經》的解釋跟唯識不同，跟靜命、清辯相同，這是庚二。庚一正釋這邊又要分，所以我們要分辛一跟辛二。辛一剛剛我們講的分兩個，就是相無自性、生無自性，這邊首先講的是生無自性，透過生無自性的解釋，但沒有說成立《般若經》是了義經，透過解釋生無自性去除斷邊，這就是辛一。

辛二的科判就是透過解釋相無自性去除增益。所謂的增益損減，實際上對《般若經》的內容不了解的時候就變成增益，有的時候變成損減，所以去除損減跟去除增益實際上還是成立《般若經》是了義經的意思。辛一是透過解釋生無自性去除損減，辛二是透過解釋相無自性去除增益。但是對於相無自性我們已經解釋過，它不只是去除增益，去除損減的作用也有，《辨了不了義善說藏論》中就會出來，但這個科判他是這麼解釋的。《辨了不了義善說藏論》講相無自性的時候不單單去除增益，

也去除損減。

先看一下辛一跟辛二。現在開始辛一，首先辛一跟辛二從哪里開始我們要抓，「以彼二義，成立般若經等是了義經。」已經講完了，下面如文：

此復損減世俗自性，及增益執名言所無常住等事，並執色等如現而有，彼皆不能悟入勝義。

這是辛一，辛一從這裏到下面，如文：

由是因緣，若執無常等事為勝義有，即遍計執。

從那裏開始就是辛二，先辛一這邊上次講的時候也有抓重點，應該是四個重點，整個辛一、辛二一起的感覺，一個連接的詞，這個不算是重點，這裏有講「此復損減世俗自性」，還有增益，所以這邊所謂的損減跟增益實際上透過解釋生無自性來去除損減，透過解釋相無自性來去除增益，所以下面就有說「為除彼等增減執故而說」、「彼皆不能悟入勝義」，真正的《般若經》講的勝義諦或空性我們不能悟入的原因是什麼？原因是有時候是增益、有時候是損減，那種障礙，所以去除損減跟增益非常重要，為了這個，現在《解深密經》裏面開示對《般若經》裏面我們怎麼去除損減呢？它先開示生無自性，怎麼去除增益方面就開示相無自性，就是連接

的一個詞，真正的應該是透過解釋生無自性而去除損減，所以真正就是下面開始的感覺。

「以破說無生等隨言執著」，這裏開始的內容裏面有三個重點：第一個，《解深密經》裏面對《般若經》裏面講的無生，所謂的生無自性是對《般若經》裏面的無生解釋的時候生無自性就出來了，所以對《般若經》無生解釋的本身就幫助不要落斷邊，如果假設沒有解釋，就變成生完全把它否定，生把它完全否定肯定是落斷邊，這個我們要認識，這裏要抓重點的話應該是這裏，就是「破」是動詞（謂語），破什麼？破說無生等隨言執著，這個就是受詞（賓語）。所以等於《解深密經》是破，破《般若經》裏面講的無生方面的隨言執著，《般若經》裏面講無生，應該所有的生要否定，他破有這種想法的人。

《解深密經》中解釋生無自性相當於破《般若經》裏面講的生無自性的認知落斷邊的那種認知，這就是它來破。這裏的「說」就是《般若經》中要破的，「說無生等」的「說」是《般若經》來說的，現在「破」是動詞（謂語），「說無生等隨言執著」就是受詞（賓語），這個受詞（賓語）裏面也可以說有動詞（動詞）、也有

受詞（賓語），比如「隨言執著」是動詞（謂語），然後它的受詞（賓語）來說「說無生等」就是受詞（賓語），這兩個並起來就是破這個動詞（謂語）的受詞（賓語），所以《解深密經》就是這麼破的，破的時候，它說什麼？它說《般若經》中講的無生是破勝義中生而已，勝義中的生是無而已，它是這麼解釋。

你們看下面，「顯」應該是動詞（謂語），「凡說無生滅等，皆依勝義增上而說」是受詞（賓語），當然「勝義增上而說」是動詞（謂語），主詞（主語）是「般若經」，前面「顯」的主詞（主語）是「解深密經」，所以《解深密經》有破這個 破的時候是怎麼破？它先顯示，顯示什麼？因為它要破《般若經》裏面落斷邊，所以它必須解釋，如何解釋？《般若經》中講的「生」是如何說呢？《般若經》裏面是以勝義的角度說的，就是這樣來解釋，「顯」就是《解深密經》來解釋，解釋什麼？《般若經》裏面講的無生。

《般若經》是怎麼來說呢？它是以勝義的角度來說，所以「皆依勝義增上而說」，就等於特別對弟子強調，這個生是有，不可以否定，生是名言中肯定有的，勝義中沒有而已，它就是這種意思。《解深密經》中一直解

釋生無自性，對《般若經》裏面講的無生是透過生無自性來解釋的目的就是不要落斷邊，你們不要解釋生是完全連名言中也把它否定，不可以。若是如此，是不是除損減？所以宗大師這裏說「故除損減」，《解深密經》中講生無自性的目的就是去除損減的作用，這是第一個重點。

第二個重點就是現在《解深密經》對《般若經》中講的無生是從勝義的角度解釋，靜命對《解深密經》解釋的時候，《般若經》是以勝義的角度，不是名言中的角度，《解深密經》是這樣對《般若經》理解。現在這種解釋有點像是中觀應成派，跟這邊講的《無熱惱問經》，有點像，特別生是否定自性生，連名言中的生也否定，不是的，所以就是中觀應成派。這邊所謂的諸有智者指的就是中觀應成派，所以中觀應成派他們也是對《般若經》解釋的時候就會有對生如何否定方面說，這是自性或者勝義，那種的生否定而已，對於名言中的生不會否定的那種解釋有點相同。這是第二個關鍵，就是相同。

第三個關鍵就是，生是名言中可以安立，就是勝義中沒有，所以可以說假有，假有的生滅都可以安立，所以如幻化，如文：

幻等妄法，亦當皆成實事。

實事的意思就是生滅的真正的功能就是依他起，那些功能不像唯識的觀點。唯識認為，生滅這些必須要真實有，所以生滅如果不真實的話則沒有辦法安立，這就是唯識。我們隨瑜伽行的中觀自續派認為，生滅是名言有或假有中可以安立的，所以這就是第三個關鍵，好像跟中觀應成派有點像，跟唯識完全不像，這個是重點。《解深密經》裏面講生無自性解釋的時候，跟中觀應成派有點像，跟唯識完全不像，那種差異就完全講出來。這就是第二跟第三的重點，這就是辛一。

現在我們講辛二，辛二就是透過解釋相無自性去除增益，所以就是這一塊。這一塊從下面剛剛的開始，那就是遍計執是相無自性要解釋，所以遍計執相無自性解釋的時候遍計執先要認出來，然後它上面解釋相無自性的意思是什麼，就是分兩個來抓重點，分兩個解釋相無自性。剛剛我們講生無自性的「生」是勝義中沒有，那現在相無自性解釋的時候是遍計執先認出來，然後它上面如何解釋相無自性，以這兩個來抓重點，這是第一個。

然後中間有一個問答，可以說中間有個小的斷諍論，

這是第二個重點。第三個重點就是，講相無自性的目的是什麼。第四個重點就是，這裏不僅僅去除增益，也有去除損減。

對於《辨了不了義善說藏論》科判辛二裏面我們要抓四個重點。首先看第一個重點我們如何理解，「即遍計執」就是認出來什麼是遍計執，然後下面就是「故說遍計執為相無自性」，這個就是解釋相無自性，為什麼對遍計執叫相無自性，原因是什麼呢？這裏講到，所以這兩個我們要瞭解，現在清辯跟靜命一樣，一個瞭解了，則兩個都瞭解了。

所以無論清辯也好，還是靜命也好，對相無自性怎麼解釋呢？先認遍計執，然後對這個上面如何解釋相無自性，遍計執相當於所破、所應破，為成立空性的時候，這個正理它要點破我們的執著心，執著心是趨入境要破，這個趨入境就是所謂的所應破，所應破把它認出來，等於就是遍計執。所以這個是所應破，這個所應破實際上是完全不合理、完全不存在，所以叫相無自性。

所謂的相無自性，「相」應該可以說如我們的執著心一樣、如我們的看法一樣，那個時候就是「相」，如那樣沒有就是無自性，就是相無自性，所以理由講的時

候講到：

如所遍計而不成實，故說遍計執為相無自性，此除增益。

所謂的遍計執就是增益，我們的執著心，它的執著或者增益，在那邊沒有，就是不成實，這個道理就是解釋相無自性，你們要瞭解宗大師後面的那個「為相無自性」，所以這個「說」，我們說遍計執是相無自性，我們為什麼說它是相無自性，理由是什麼？那就是前面的「如所遍計而不成實」。所以我們先要瞭解遍計執相無自性是什麼意思，對此好好瞭解的話，確實遍計執是把增益認出來了，把執著認出來了。執著心認出來，然後直接說你不成實，那樣直接點破的話，那就肯定是去除增益，所以宗大師下面說「此除增益」，所以這是第一個，應該是四個中最重要的。

然後下面這個，如果是這樣，是不是相當於依他起上就是，現在是去除增益，我們去除執著心的地方是哪里？去除執著心的地方是依他起或者是諸法上，就是諸法我們實實在在的對生滅依他起上的執著，對這個上面增益，去除對這個上的增益，中間這個相當於短短的問答或者斷諍論，這個相當於「亦無乖違」，如文：

又於依他起性執為遍計所執者，須為顯示如其所執相自性中無依他起，故於依他起勝義無性，說名相無自性，亦無乖違。

「亦無乖違」相當於沒有相違，沒有什麼矛盾或者不符合，就是這樣的答復。這樣的答復就有一個問題，問題就是現在相無自性還是依他起上面說的，不是嗎？就有那樣的一個問題，為此答復。這個還是需要，不得不，雖然跟依他起綁在一起，但還是需要。這裏有一個就是，「須為顯示」，所以還是要這樣顯示，所以不可以說它跟依他起連在一起，當然我們要認執著心的時候肯定是於依他起上面執著的，認的時候必須跟依他起綁在一起，這沒有問題，這是一個答復，短短的斷諍論。

第三個，就是講相無自性的目的，所謂的相無自性真正的就是對依他起、圓成實方面的增益把它去除，這就是所謂的相無自性，這當然是靜命的看法。這裏有講到重點的詞，「解深密經」是主詞（主語）。這裏有講到「說名」，這是動詞（謂語）。下面可以說是「不說名」，現在對遍計執、依他起、圓成實這三個方面，對遍計執才說相無自性，依他起跟圓成實上沒有說相無自性，目的是什麼？遍計執就是說相無自性，依他起、圓成實沒

有說相無自性。如文：

餘二自性，不由無自相故，名相無自性者，以餘二性勝義無性，即遍計執由自相成相無自性之義。是此宗所許。

先講這句話，「解深密經，由遍計執無自相故，說名相無自性。」等於遍計執上面講相無自性，「餘二自性，不由無自相故，名相無自性者」，那就等於依他起和圓成實上沒有講相無自性，目的是什麼？就是說「以餘二性勝義無性，即遍計執由自相成相無自性之義。是此宗所許。」意思就是依他起跟圓成實上勝義中沒有，現在以靜命論師來說，依他起上你不要執著，你不要把它當真實有，連空性上或圓成實上也不可以說它是勝義有，所以這兩個方面就是否定勝義有，所謂的相無自性就是這麼解釋。

「餘二性」就是依他起跟圓成實，然後「勝義無性」就是勝義中無。「即」，就是依他起跟圓成實是勝義中無那個道理就是所謂的相無自性，或所謂的遍計執是相無自性，「即遍計執由自相成相無自性之義」等於就是自相無、自相不成，遍計執自相不成或者遍計執相無自性的意思就是這個，所以那個的意思等於從這裏我們可以

理解為相無自性講的目的是什麼，目的是對依他起跟對圓成實上不可以執著，這就是它的目的。現在靜命就是這麼承許的，所以「是此宗所許。」這是第三個重點。

第四個重點就是下面的「離增益執」、「離損減執」，還有剛剛我前面說的雖然大疏的科判是離增益，但宗大師看的話就是連損減也是有遠離，所以就像對依他起也好、對圓成實也好，我們否定它上面勝義無的時候等於就是相無自性，那個否定的時候就是否定勝義中的自性，一般的自性沒有否定。勝義中自性否定的時候，那就是離增益；名言中自性沒有否定的時候就是離損減。如文：

故勝義中由無自相名相無自性，離增益執。由名言中有自相成相自性故，離損減執，最為明顯。

所以講相無自性的時候就是兩種都去除的意思。我們剛剛分的是辛二，透過解釋相無自性來離增益，這就是辛二。庚一正釋分兩個，分兩個已經結束了，現在是庚二，就是解釋《解深密經》的時候，跟唯識不相同，跟清辯相同，這就是庚二。現在我們要看庚二，先解釋跟唯識哪里不相同，就是兩個重點，從庚二開始，剛剛念到「最為明顯」，現在是到了庚二，所以庚二從「故

依他起」開始。庚二這邊，跟唯識哪里不同？如文：

故依他起若無自相則謗因果，同瑜伽師其差別者，此宗是說於勝義中無有自相，瑜伽師說若有自相即勝義有。

這裏中間應該需要逗號，這裏是相同的，後面是不相同的，中間是句號，然後「其差別者，此宗是說於勝義中無有自相，瑜伽師說若有自相即勝義有」，所以這個就是「其差別者」，可能上面那邊就是句號，「同瑜伽師」後面是句號，然後「其差別者」開始到下面「瑜伽師說若有自相即勝義有」，我們學《宗義建立》的時候就有講過唯識認為勝義有、自相有都是一樣的意思；以中觀來說，當然中觀應成派來說這兩個還是一樣；中觀自續派來說，自相有是他成立和認同的，但勝義有他完全不認同，所以二者還是有差別。

現在這段講的是唯識跟靜命中間的差異，下面剛好解釋相無自性，主要是依他起上面我們把增益認出來，然後把它否定就是相無自性，那種解釋跟清辯一模一樣，清辯對於相無自性也是這麼解釋，所以下面講的就是這個道理。這裏有講：

此宗亦如清辯論師，許為所著之境，與前說同。

如清辯論師一樣的承許，這是一個重點。庚二已經復習完了，等於己一念完了，己一分庚一、庚二。現在是己二，己二就是透過解釋勝義無自性而成立《般若經》是了義經，這是己二，下面我們應該看己二：

復有難云：有諸經中說一切法皆無自性及無生等，是不了義，解深密經等顯示彼經密意義故。

從這裏開始就是己二。己二講到透過解釋勝義無自性來成立《般若經》是了義經，若是如此，首先這邊就引了《中觀明論》，對於《中觀明論》中的內容我們就要瞭解，還有宗大師對《中觀明論》解釋的時候，就是文中《中觀明論》這裏引號已經有了，第 81 頁第九行，引號之前的這句話也是《中觀明論》中的內容，但不可以說《中觀明論》裏面的詞，從「復有難云」開始就是《中觀明論》裏面就有回答諍難的時候的一句話，誰來諍難？唯識。

唯識的諍難就是，像不少人學習唯識，慢慢崇拜唯識，對《解深密經》非常重視，對《解深密經》非常重視就會把《般若經》變成不了義經，這種也不少人，這種人的觀念，諍難是「有諸經中說一切法皆無自性及無生等，是不了義」，他們覺得《般若經》是不了義，為

什麼？

因為世尊自己親自對《般若經》解釋，以《解深密經》來解釋，理由就是下面「解深密經等顯示彼經密意義故」，意思就是《解深密經》特別把《般若經》的密意講出來，但是《般若經》自己沒有真正講的話，《般若經》就變成不了義經。這就是漢地到處常見的，世尊親自已經開示《般若經》的密意，所以肯定《般若經》不是了義經，有這種想法的人特別多。實際上真正的就是《解深密經》是不了義經，《般若經》是真正的了義經。

就像《金剛經》中開示，佛圓寂了之後，佛的代表就是《金剛經》。上次我們用一個詞，上次講《八事七十義》中提到的，《金剛經》中也有，上次同學有念出來，就是這個家主要的人比如父親死了之後，他整個交待給他兒子，就像那樣的代表，就是世尊圓寂了之後他的整個事情交待傳下來就是《金剛經》，等於《般若經》來代替，《解深密經》做不到這個位置。一樣的，很多《般若經》中講到想成佛必須要修般若，這是處處都出現的，其他經沒有說成佛必須要靠般若，所以《般若經》確實是最頂尖的一部經。但有的學佛學了半天不把《般

若經》當了義經，而是把它當不了義經的話，那真是可惜，這種人也不少，這就是一個諍難，當時蓮花戒論師也有這種人、這種諍難，現在也在，這種諍難的時候蓮花戒論師如何答復，那就是《中觀明論》裏面，如文：

中觀明論答彼難云：「是故雖顯密意，然是了義，亦無相違。以即成立說無生等是了義故，與現見等離相違故，破除隨言起執著故，如解深密經云。」

像這樣的《中觀明論》中的那段話，那段話宗大師下面就解釋，特別勝義無自性解釋的時候，這裏我們要看，主要的一個詞，宗大師解釋的時候，「言是故者」，這裏有「是故」，宗大師抓「是故」裏面的意思，「是故」裏面有很多意思，如文：

言是故者，謂解深密經說，是一切法勝義諦故，亦是無性之所顯故，名為勝義無自性性。其無自性，即此經說一切諸法唯無自性故。

下面也很重要：

解深密經，解釋此經說無性等所有密意，破除隨言所起執著成立了義。

首先，所謂的勝義無自性解釋的時候，勝義是什麼意思，無自性是什麼意思，它是一個交集，既是勝義，

又是無自性，就等於《般若經》裏面講的空性的法，對這個描述，一邊它是最勝義的義，勝義的意思就是很殊勝的一個法義；另外一個就是，諸法的一個本質，所以這兩個結合就等於現在講的勝義無自性，這裏兩個並在一起，就有講到「勝義諦故」；另外一個就是「無性之所顯故」。上次有講過，一邊是勝義諦，一邊是法的無自性的所現，所以這兩個的緣故，那就是故「名為勝義無自性」，我們稱它勝義無自性。這裏有兩個：一個是勝義，一個是無自性，這兩個分開來就能抓到意思，勝義無自性為什麼叫勝義、為什麼叫無自性？之所以叫勝義，就是勝義諦，就是究竟的實相。解釋無自性的時候就是諸法的本質，或者諸法沒有自性的本質，這是真正的諸法的實相。

剛剛那兩句話，勝義跟無自性並在一起的話，先講無自性，諸法完全沒有自性的本質就是諸法的究竟的實相，先認出來無自性就是諸法沒有自性，那個就是勝義諦，所以這兩個交集，一邊就是勝義諦，一邊是諸法無自性。應該《解深密經》中說，先《解深密經》是怎麼說勝義無自性呢？一是勝義，二是諸法沒有自性，這就是勝義諦，為這個表達就是勝義無自性，《解深密經》

中解釋勝義無自性就是這個意思。現在中觀自續派靜命的立場就是這麼解釋的，然後把這個當最究竟，勝義無自性相當於《般若經》的密意就是究竟的密意，就有點抓重點。《般若經》裏面講的諸法沒有自性是勝義諦，就有點這樣表達。

《解深密經》中怎麼講勝義無自性、勝義無自性是什麼意思呢？勝義無自性這句話我們這麼理解，《般若經》裏面一直講諸法是沒有自性，那樣的諸法的本質真正的是諸法的究竟的實相，為表達這個，《解深密經》就一直講勝義無自性，這就是靜命的立場，所以下面：

其無自性，即此經說一切諸法唯無自性故。

「其無自性」，就是那樣的無自性，什麼樣的無自性？就是勝義無自性。勝義無自性解釋的時候，先勝義的意思是什麼，然後無自性的意思是什麼，先這兩個好好解釋，然後勝義無自性講出來。講出來之後，以那樣的無自性說《般若經》裏面講的諸法無自性就是最究竟，這裏有一個「唯」，「即此經說一切諸法唯無自性故」，就是最終諸法看的話，它沒有自性的那個「唯」。最終「唯」的意思就是一直尋找後最終看到這個的意思，那樣的道理《般若經》裏面說。有點像《解深密經》裏面

講勝義無自性，相當於把《般若經》放的高高的，這裏面才有講究竟的法，就有點表達這個。

所以《解深密經》是不是成立《般若經》是了義經？當然透過生無自性、相無自性可以解釋，但後面的勝義無自性的時候更明顯，它有成立《般若經》是了義經就更明顯，它有說「即此經說一切諸法唯無自性故」，所以《解深密經》裏面說的那種的無自性的角度《般若經》才說出來諸法最終是無自性。

【2017 辨了不了義善說藏論 104】

我們上次復習到第 82 頁，如文：

若如是者，獲得無見，或斷滅見，俱謗三性，成無相見故。

首先，以上次大疏中的科判來說，我們講到「丁二斷諍論」，以前面丁一來說，已經說了正釋，正釋中說的是，現在隨瑜伽行的中觀自續派雖然是隨瑜伽行或隨唯識，但唯識對《解深密經》的解釋跟靜命或隨瑜伽行的中觀自續派的解釋不一樣，為這個方面正釋。《解深密經》對此的解釋，以唯識的觀點有一種解釋，如此肯定會有一些諍論。諍論的時候，現在丁二講到斷諍論，什麼樣的諍論？就是《解深密經》裏面的那種解釋是按照靜命的解釋假設你們自己認為這個是正確的話，則有一個疑問，如此諍論就出來了，這個諍論比較容易理解它的疑問是什麼。假設你不認同唯識對《解深密經》的解釋，你自己有一套對《解深密經》的解釋。若是如此，則我有一個問題，所以這裏就清楚了。這裏你們看一下：

設有難云: 若如是者, 第二法輪說無自性及無生等, 此經說彼是未了義即成相違。以由此經成立彼等是了義故。

這邊就是他的諍論，什麼樣呢？就是這裏有講「以由此經成立彼等是了義故。」其中的「此經」就是指《解深密經》，因為現在靜命論師的主張是什麼？《解深密經》來成立《般若經》是了義經。丁一的戊二，就相當於戊二又要分己一、己二，然後己一又分庚一、庚二，這些都講完了。戊一裏面沒有分，戊二中分了己一、己二，己一中分庚一、庚二。現在我們講完了庚一、庚二，到了丁二這邊，丁二分戊一、戊二。戊一相當於諍論，戊二相當於答復，丁二就是斷諍論，斷諍論就是諍跟答，諍就是剛剛第二段，剛剛念的那段就是戊一，戊一是丁二這裏分的。

戊一的諍就是「若如是者」，就是按照靜命的說法。「以由此經成立彼等是了義故」這個就是他們的說法，「此經」指的就是《解深密經》，《解深密經》成立《般若經》是了義，這是他們的說法。如果你們這麼說的話，跟什麼相違呢？「成相違」就是關鍵，真正的諍論就是這個詞，什麼樣的相違？因為《解深密經》裏面說《般

若經》是為了義，即「此經說彼是未了義即成相違」，現在你說《解深密經》成立《般若經》是了義經，明明《解深密經》自己說了《般若經》是不了義，這個肯定有相違，這就是戊一的諍論，這個諍論我們如何答復？

現在自宗的答復就是「這兩個不一樣」，什麼不一樣？《解深密經》裏面要成立了義經那個時候的《般若經》，跟《解深密經》裏面說的它不是了義經，或它是不了義經，雖然兩個都是《般若經》，或者兩個都是第二轉法輪，但二者不同，比如兩個都是第二轉法輪，但兩個都是指不同的經。一樣，兩個都是《般若經》，但是所指不一樣，比如下面舉例，《解深密經》裏面講它是不了義經，那個時候指的《般若經》是《心經》；《解深密經》裏面要成立它是了義經，那個指的是《大般若經》或《般若十萬頌》。這兩個把它分開，下面就是答復，戊二就是下面，如文：

中觀明論雖斷此諍，然其意趣，謂說是未了義，與顯其密意成立了義。

「中觀明論雖斷此諍」，意思是為這種問題如何答復，雖然《中觀明論》中有說的，但現在宗大師把它的意義講出來，不引《中觀明論》，但《中觀明論》中講

的如何答復意義是什麼宗大師就講出來。所以這邊講「中觀明論雖斷此諍，然其意趣」，「其意趣」就是把《中觀明論》的意思講出來，宗大師不想引《中觀明論》，裏面的意義要講出來，就是下面先抓略的意義，然後再講具體的，所以就是分兩個，即「謂說是未了義，與顯其密意成立了義。」一個就是《解深密經》說它是不了義，另外一個就是成立它是了義，就這兩個，所以就是「謂說是未了義，與顯其密意成立了義」，這兩個如果指的是一部經的話，則你可以跟我諍論，但不是，如文：

若是一經雖成相違，然非一經，僅同是第二法輪。

若是一經的話，那你的諍論可以跟我說，但它不是，就是「然非一經，僅同是第二法輪。」也可以說兩個都是《般若經》，不是指一部經，或者兩個都是第二轉法輪，但是不同的經，那是什麼呢？現在開始就是詳細的，剛剛那個是略的《中觀明論》斷諍論的意義宗大師把它講出來，現在是比較具體的講出來，《解深密經》中說《心經》是未了義，下面說「如十萬般若」。所以如十萬般若、如般若心經，這兩個具體的認出來然後就答復。所以《解深密經》中說它是未了義經，指的是什麼？像《心經》那類的；《解深密經》中成立它是了義經，那

是什麼？像《般若十萬頌》那類的。所以二者不同，「如」的意思就是譬如，還是有別的意思，像《心經》這類的《般若經》，像《般若十萬頌》那類的《般若經》，就分兩個。所以這個沒有什麼特別的，不再詳細的講，已經講過了，這個答復的重點在此，特別現在關鍵是《般若十萬頌》這類的《般若經》如何成立它是了義經，這個我們要瞭解，下面就是詳細的解釋，如文：

解深密經於說無性無生滅等，雖破隨言執唯是實，然未破除於勝義中執無性等為隨言執。

這裏開始講《解深密經》中如何成立《十萬般若頌》那樣的《般若經》是了義經？像這樣成立的，比如《十萬般若頌》裏面講的「無性無生無滅」這些不可以隨言執，不可以那樣把它當真實，這部分就否定，把隨言執否定，哪一塊我們可以隨言抓？就是「於勝義中無性無生無滅」，這個把它當隨言執，《十萬般若頌》中有的地方是於勝義中這樣加簡別，有的地方沒有加簡別，沒有加簡別這塊你們不要用隨言來抓它的意義這樣解讀，這個隨言實際上是不對的，真正的是你的如隨言一樣我們可以把它當真實是哪一塊？有的地方就是於勝義中無生這樣加簡別的，那種你就把它當真實那就是對了，所

以把這兩個分開，然後從有加勝義簡別瞭解沒有加勝義簡別如何解讀，那樣瞭解就等於成立它是了義經。

這裏你們看「雖破」，下面就是說「然未破」，所以《解深密經》破哪一塊、沒有破哪一塊？它破的是無性無生無滅那樣來隨言執著，加勝義簡別就是於勝義中無性無生無滅這樣就是沒有破，所以透過這樣來成立它是了義經。「合觀前後，若執無有自相之性，及生滅等，是隨言執。」其中「合觀前後」就是指上面破，下面沒有破，就是雖破、然未破，即一個破了、一個沒有破，這兩個並起來有什麼樣的一個道理出現？合觀前後有什麼出現呢？那就是：

若執無有自相之性，及生滅等，是隨言執。此經宣說，由無自相，名相無性，亦是破除勝義中有。由許名言有自相故，故如上釋。

意思就是這兩個並起來就是自性也認同，於勝義中自性的時候它不認同，把這兩個並起來後就出現這個，從那裏就可以理解靜命他們否定勝義中自性，認可自性有，這麼認可的原因就是「由許名言有自相故，故如上釋。」所以他們為何這麼主張，因為他們認為名言中有自相，這是一個，就是理由，上面就是解釋，比如自性

來說他沒有破，加勝義簡別的時候才破，他認同破加勝義簡別的，沒有加勝義簡別的無性他不認同，就是這個道理，所以這個原因，關鍵是因為他是許名言中有自相，但名言中有自相這個道理上次我們講過幾次，實際上名言量瞭解的時候那個裏面解釋有自相，那個裏面講到找到施設義，所以名言有自相就是這個意思。

中觀自續派也不認同勝義量眼前有一個成立法，那是不可能的。最近讀《正理海》的時候有一個科判講到明無遮是所立，那個裏面宗大師引了月稱的書，還有就是一直引蓮花戒的《中觀明論》所以等於中觀應成派、中觀自續派都公認的勝義量或者成立空性的時候對境那邊不可以有成立法，這完全是無遮。現在勝義量不可以找到施設義，所以就是名言量，本身認同找到施設義的時候就是名言中有自相，所以就這種意思。實際上名言中有自相的意思是跟有自相沒有差別，但名言中有自相相當於怎麼樣有自相，是解釋的樣子。

這裏我們主要抓重點應該是這個答復中就抓重點，好像是兩個，第一個就是《中觀明論》的密意宗大師先略的講，然後具體的講，這樣的答復，這是第一個。然後特別對《般若經十萬頌》如何解釋，怎麼成立它是了

義經這一方面，所以主要是這兩塊，現在講完了丁二的戊一跟戊二，丁一和丁二都已經講完了，丁一跟丁二從丙一來的，丙一旁邊就是丙二，丙二是總結，丙一是廣釋，開頭的時候就是總攝，所以就是丙二，丙二從「總之」開始。現在這邊總結來說就是要成立《般若十萬頌》是了義經，這個是主要的，後面有講到：

故許解深密經是樹立十萬般若等為了義之經。此解釋初說，為不了義之理，易解不說。

這是第一個關鍵，前面一直講，所以不難理解。第二個就是，從那裏推《解深密經》有解釋，解釋初轉法輪是不了義，所以像靜命論師，《解深密經》真正要開示的是成立《十萬般若頌》、《般若八千頌》、《般若兩萬五千頌》等《般若經》是了義經，同時他對第一轉法輪要成立這些經是不了義。「此解釋」現在是誰來解釋？《解深密經》來解釋，如何解釋？間接解釋，為何說間接解釋？直接解釋是《般若十萬頌》，像這裏講的「立十萬般若等為了義之經」這是直接解釋，間接解釋是什麼呢？初轉法輪是不了義，這就是間接的解釋，所以這個也容易理解，宗大師不在這裏講，他不講，就是這個意思，如文：

此解釋初說，為不了義之理，易解不說。

「初說」就是初轉法輪裏面開示的內容，初轉法輪裏面開示的內容就是「為不了義之理」，所以初轉法輪裏面開示的內容是不了義，這個是《解深密經》裏面解釋。《解深密經》裏面如何解釋初轉法輪是不了義經，是間接解釋。直接解釋如何解釋？直接解釋《般若十萬頌》是了義經，這是直接解釋，間接解釋就是初轉法輪是不了義，如何理解間接解釋？就是宗大師在這裏不說，即「易解不說」，大家都容易瞭解，所以宗大師不想說，就是「易解不說」。簡單來說這麼理解，先差別，初轉法輪中講諸法是好像勝義中有自相，現在是講中觀自續派靜命的立場，靜命的立場是《般若十萬頌》講的是於勝義中自性無、於勝義中無性、於勝義中無生、於勝義中無滅，這裏講的是《般若經》裏面真正講的是這個，所以是這麼來解釋成立《般若經》是了義經。

相反，初轉法輪中怎麼講？於勝義中有性、於勝義中有生、於勝義中有滅，就是這麼講的。初轉法輪中講的肯定不對，《般若經》裏面講的對就一直成立、一直解釋，同時可以理解初轉法輪中講的不對，馬上可以間接理解，所以宗大師說的容易瞭解就是這個意思。成立

《般若十萬頌》是了義經的同時，成立初轉法輪是不了義經，就是同時可以理解，順便或者間接理解，容易瞭解所以就不說。這是丙一跟丙二，丙二已經講完了，丙一、丙二就是從乙一那邊來的，所以乙一已經分了丙一跟丙二。

乙一講完了，剩下來乙二，乙二大疏中講到，因為乙一中講的要對比，乙一講的就是對《解深密經》按照唯識的解釋不是真正的《解深密經》的意思，這是乙一裏面的內容，所以誰對《解深密經》的解釋是真正的《解深密經》的意義？那就是靜命對《解深密經》的解釋是真正的《解深密經》的意義，這就是乙一裏面的內容。乙二講如果《解深密經》的意思按照唯識說的它不是真正的《解深密經》的意思，唯識說什麼呢？唯識說《解深密經》不是重要的意義，不可以完全這麼說，《解深密經》中並非完全沒有講唯識的意思，《解深密經》也有講，但這個是為配合唯識來說的，藏文的意思就是不是重要的。

唯識所理解的《解深密經》的意思不是《解深密經》真正要講的，《解深密經》配合對唯識的那種根器的所化機而開示，我們現在講到乙二的內容。這裏講引了《中

觀明論》之後，如文：

中觀明論（蓮花戒造）云:「解深密經，入楞伽經，厚嚴經等，遮遣外境成立唯心。有時不破心自性者，是為隨順未能頓證一切諸法皆無自性，須漸導者意樂而說。」

其中「是為隨順未能頓證一切諸法皆無自性，須漸導者意樂而說。」他們的意樂、他們的想法而說的，不是真正要說的，所以《解深密經》中講到唯識的那種解釋，唯識抓《解深密經》裏面的意思，那個不是真正的《解深密經》主要講的，但不是說《解深密經》中完全沒有講，《解深密經》有講，但是為配合而講，「意樂而說」就是配合他的想法，應該是依他的根器他的想法而說，他的想法就是「未能頓證一切諸法皆無自性」，他們是間接的引導，所以「須漸導者」，沒有辦法直接帶到中觀，就是要間接引導，配合那樣的眾生的心而說，這裏《中觀明論》中已經清楚了。

所以唯識對《解深密經》的解釋，實際上《解深密經》裏面配合唯識的想法說而已，不是世尊本身要開示的內容，靜命就是這麼解讀的。然後還是可以說經義，不是完全，不可以說它不是《解深密經》的意義，唯識

的理解也屬於《解深密經》的意思，但不是重要的意思或者究竟的意思，後面就有講到「立彼經義」，如文：

謂彼經中共有二機，為能頓證一切諸法皆無自性所化而說，及為前機，故須分別立彼經義。

「立彼經義」意思就是《解深密經》的對象兩種所化機都有，是什麼？能頓證空性的跟未能頓證空性的兩種都有，宗大師下面有解釋，引了《中觀明論》後就解釋「謂彼經中共有二機，為能頓證一切諸法皆無自性所化而說，及為前機」，「前機」就是未能斷證，而不是能斷證，是不能斷證的。所以前面的「未能頓證一切諸法皆無自性所化而說」和「能頓證一切諸法皆無自性所化而說」兩種所化機都有，即「故須分別立彼經義」，所以我們要分，對它的所化機要分，分的結果，可以說唯識理解的那種意思還是《解深密經》的所詮或《解深密經》的意思，但不是主要的意思。

「立彼經義」要分兩種，即真正要講跟配合所化而說兩種，所以這邊講的應該就是配合所化而說，所以唯識的解釋我們還是要立它是《解深密經》的意思，即「立彼經義」，這個就是我們總結。這個是科判乙二，我們已經講完了，現在乙一、乙二是從甲一那邊來的，甲一

念完了，所以剩下甲二，甲二從「藏譯靜命論師諸論」開始，現在一直引《中觀明論》《中觀明論》是誰著的？蓮花戒論師。蓮花戒論師是誰的弟子？靜命的弟子。靜命的書中對三相之理沒有那麼清楚，但他的弟子蓮花戒論師在《中觀明論》中這麼清楚的緣故，應該可以理解為師徒兩個都是一樣的觀念，這裏講「然此二師意趣相同」，如文：

藏譯靜命論師諸論，雖未如前明說決擇三相之理，然此二師意趣相同。

實際上是一樣的，等於靜命跟蓮花戒還是一樣的觀念，意思就是靜命的書中沒有明說，但蓮花戒論師的《中觀明論》中有明說，所以結論出來就是一樣，他們兩個一樣的想法，還有對《解深密經》不同的解釋的開發者，不同的解釋是什麼？就是唯識不一樣，對《解深密經》的解釋唯識是最早期的，後面清辯來開發對《解深密經》不同的解釋，這裏講到「道軌」，如文：

清辯解為中觀道軌，詳如中觀明論中說。

《解深密經》是按照中觀來解釋的方式，是誰開創的？清辯，實際上後面其他的中觀派相蓮花戒論師他的書中也有講出來，所以《中觀明論》看到清辯是一個道

軌，就是新的對《解深密經》的解釋的開發者，這個道理蓮花戒論師的《中觀明論》中有說，現在這邊講的二派，是不是唯識跟中觀，還是中觀自續派中清辯等隨經部行的中觀自續派和靜命等隨瑜伽行的中觀自續派，這邊二派指的就是，我覺得看起來是唯識跟中觀的感覺，所以對《解深密經》的解釋，兩個中觀派清辯跟靜命沒有大的差別，幾乎都差不多，所以應該是這兩派唯識跟中觀。

現在宗大師下面應該是給我們一個教導，我們要瞭解對《解深密經》的解釋不只是唯識的解釋，中觀的解釋也有，而且這兩種對《解深密經》的解釋，我們應該詳細的瞭解，這種詳細的瞭解對我們有很大的幫助，對我們怎麼解讀別的經方面有很大的幫助，所以這裏講：

若能詳知二派釋經之理，即能瞭解諸大論師無量正理，及釋經軌。若能詳知二派釋經之理，即能瞭解諸大論師無量正理，及釋經軌。

就是他們對不同的經怎麼解釋，這方面也有很多種正理，就是為何這麼解釋後面解釋的時候用很多的正理，所以這裏講無量正理，透過這麼多的理由，還有透過那樣如何解釋佛經，所以就像《解深密經》來說，我們看

看中觀對《解深密經》解釋，背後有什麼樣的理由，然後解釋就感覺有多妙，這個瞭解的話就會很有趣。佛開示的《解深密經》這樣的一部經，唯識解釋的非常有道理、非常妙，然後中觀對《解深密經》解釋的時候也很有道理，如果對於他們如何解釋我們學到的話，對我們有什麼幫助呢？我們看一些佛經的時候，對提升怎麼解釋這個方面我們的能力會提升。

現在是能瞭解，能瞭解如何解釋佛經，「能瞭解」是動詞，然後「諸大論師無量正理，及釋經軌」，意思就是我們會瞭解如何解釋佛經，還有就是我們會瞭解這麼多的祖師大德他們的思路，思路就是指無量無邊的思路，對這些我們會理解。有的時候我們要多注意不同的派的解釋，我們講完甲一、甲二，現在到了第四個科判，首先顯示，宗大師自己分兩個：

己四 顯示破勝義有以何正理而為上首分二；庚初明理所破、庚二 如何破除。

首先「庚初明理所破」，明理所破這一塊按照大疏來說，我們分一下，首先分甲一、甲二，我們從大疏的甲一、甲二開始，甲一講的是明所破之理，就是為何明所破，或者為什麼我們要清楚所破、所應破為什麼要明

的理由；甲二就是如何認或者如何明所應破，就分兩個甲一跟甲二，首先念一下甲一，這裏主要抓兩個重點，首先關鍵是這個詞，應該是：

此中若未善解執實有等執著之理，或彼如何執所破之總相。

這個所應破沒有好好瞭解的話，它的過失就講出來，它的過失講到就是下面講到的這個，就是「未能善解其義」，如文：

唯依於無實等名，而說眾多若如是有有此違害，及非彼有有此能立，然終未能善解其義，故明所破極為切要。

就是所破沒有認，那破不掉，或者沒有辦法破，那就等於沒有辦法成立空性，空就等於破了之後這個空你就瞭解了，所以所要破的沒有認，就等於沒有辦法瞭解空性，關鍵就是你沒有認所應破，所以不可能會瞭解空性，下面我們就講到「極為切要」，我們要明所破是極為切要，這是第一個關鍵。第一個關鍵就是這裏講到「若未能善解其義」，這是關鍵的詞。另外，我們是中觀自續派，他用的詞要注意，一邊是用實有、真實有、勝義有，所以對所應破認的時候，沒有用像中觀應成派的自

性、自相這些，它用的是實有、真實有、勝義有，所以就因為是中觀自續派，所以它的所應破就是這種。甲一就到這裏，極為切要，這就是甲一。

然後甲二裏面我們要分，甲二先分三個乙一、乙二、乙三，乙一就是《分別顯然論》裏面如何說，乙二就是《中觀明論》中如何說，乙三就是這兩個的結論。所以乙一跟乙二就是清辯論師的《分別顯然論》跟蓮花戒論師的《中觀明論》裏面說的有什麼結論，這就是乙三。這樣分了之後，我們對清辯的《分別顯然論》裏面怎麼說，就是乙一。乙一這邊要瞭解一下，乙一這裏應該是抓三個重點，乙一中的內容《分別顯然論》中就是三個重點，是什麼呢？

「此如論說」開始是乙一，這個乙一中就一直引《分別顯然論》所謂的勝義諦的「勝義」解釋的時候，「義」跟「勝」，為何先講「義」，再講「勝」？因為藏文中是這樣，藏文不是「勝義」，而是「義勝」，所以就是先解釋「義」，再解釋「勝」，等於「義」是什麼意思、「勝」是什麼意思，對這個解釋的時候，清辯在《分別熾然論》中講到，這兩個對境上也可以解釋，比如「義」是講對境，「勝」是講有境；另外，「義」跟「勝」兩個都是講

有境。

第一種，就是「義」跟「勝」兩個都是講對境；第二種，「義」是講對境，「勝」是講有境；第三種，「義」也好，「勝」也好，兩個都是有境方面解釋。就是這三種解釋，第一個關鍵，就是科判中要瞭解這三個。然後這三個裏面，比如科判中講我們是要破勝義的那種正理，現在是成立空性或破勝義有的那塊，破勝義有那個時候所謂的勝義有，或者所應破的勝義，這三個裏面就是第三個有關系，第一個、第二個都沒有關係，第三個才有關系，為什麼呢？

因為我們想平常講的「於勝義中有」，「於勝義」的時候就好像勝義是它裏面有沒有的意思，等於像《心經》中說的「空中無色，無受想行識」，所以「空中」的意思就是入定的空性的有境，「空中」的「空」是有境的勝義，現在這裏講的第三個。「義」也是有境、「勝」也是有境，等於入定空性的根本定，對這個就解釋「義」，也解釋「勝」，都解釋。空中有沒有的意思是，入定當中會不會找到，比如桌子，我們觀察桌子的究竟的實相，那種觀察根本定當中桌子就沒有了，所以就可以說空中所有的法都沒有，空中無受想行識、無眼耳鼻舌身意，

空中什麼都沒有了，所以我們的根本定觀什麼，觀的那個對境上面什麼都沒有了，所以可以說就是所謂的於勝義中無。所應破的時候「於勝義中」，不管是「勝」也好，還是「義」也好，都是有境上解釋，這是我們抓的第二個重點。你們看一下這個詞中，比如說第一個：

所言義者，是所知故，說名為義，即是所觀，所了增語。所言勝者，是第一名。總云勝義者，謂此是義，亦是最勝，故名勝義。

到這裏是第一個，剛剛我們說的，不管「義」也好、「勝」也好，兩個都是對境上面解釋。然後把「義」解釋成對境，把「勝」解釋成有境。下面如文：

又勝之義，名為勝義，以是殊勝無分別智之義故。

到這裏是第二種，「義」解釋成對境，「勝」解釋成有境，勝義好像是這邊講的殊勝無分別的對境，即「殊勝無分別智之義」，等於勝義的意思就是殊勝的無分別智把它當「勝」，「義」就是它的對境，這麼來解釋，這是第二種。第三種解釋，都是變成對有境上解釋。如文：

又順勝義，謂證勝義隨順慧中，有彼勝義，故名隨順勝義。

這就是第三個，然後宗大師下面說：

三中後說，是此處義。

下面我們解釋所應破的時候，是於勝義中三個中哪一個？第三個。「三中後說，是此處義。」應該是第一個，三個中第三個應該是所應破中要講的，那就是屬於我剛剛抓了第一個重點中先認這三種，第三個把它當是所應破有關系，這樣就把它變成第一個關鍵。然後第三個裏面我們要瞭解的就是，連分別心的那種理智，這個理智是觀察勝義所有理智，所以就是：

此中亦許觀擇勝義所有理智，非唯聖人後得理智。

分別心階段的比量，這種的理智也是現在於勝義中，所謂的有境勝義裏面，不單單無分別心的那種現量，分別心的比量也涵蓋，這是第二個關鍵，其他沒有什麼關鍵，當然這裏講到現在別的書中不怎麼清楚講到這個，等於要講《中觀明論》下面開始，像《分別熾然論》清辯的書中大概這樣，除了這個之外沒有更清楚的，下面看一下就是這裏有講，如文：

此師論中除此之外更無明說。

其中「此師」就是指的清辯，清辯的書中除了剛剛引的《分別顯然論》之外，別處看不到，最清楚就是宗大師引的那段，這是清辯的。智藏論師的《二諦論》也

好，還有靜命的《中觀莊嚴論》和《中觀莊嚴論自釋》都沒有這麼清楚，現在選擇下面《中觀明論》的說法。宗大師這裏引了兩個，一個是清辯的《分別熾然論》，另外一個是蓮花戒論師的《中觀明論》，所以宗大師的意思就是，我現在的引的就是這樣，其他的中觀祖師大德書中沒有更多的描述，即「更無明說」，最清楚就是這幾個，他應該開始要引《中觀明論》。中間這邊意思就是蓮花戒論師相當於後代的祖師，像與清辯比、與智藏論師比、與靜命他們比，還是後代的祖師，現在選《中觀明論》剛剛念的科判乙一，乙一就是講到這個道理，所以抓一、二、三，然後現在是乙二。

上次我們讀乙二的時候沒有分大疏的科判，還是要分一下，乙二不可以直接說，還是要分，分丙一、丙二、丙三，現在乙二就等於《中觀明論》中的說法，現在所說的就是所應破，沒有別的。所應破認的時候，《分別熾然論》中是怎麼認的，《中觀明論》中怎麼認的，就這個意思。《分別熾然論》中怎麼認的？先勝義分三個，然後第三個跟所應破有關系。現在《中觀明論》中認的所應破是什麼樣？首先分丙一、丙二、丙三。

大疏的科判丙一如果翻譯的話，勝義的解釋有兩種，

一個是有境上解釋理智；一個是對境空性上解釋。勝義理智解釋的時候、有境上解釋的時候就相當於所應破；對境那邊解釋的時候就相當於勝義諦或者空性方面解釋。勝義，有時候用到於勝義中有、於勝義中無；也有用勝義這個詞就是勝義諦、世俗諦，那個時候也有用勝義，所以就是這種意思，就相當於這兩個。所以《中觀明論》中就講到兩個，相當於一種是理智這邊等於就是所應破有關系，另外一種不是所應破而是勝義諦方面解釋，所以就是兩種，這個是丙一的科判的名字。

然後丙二，對勝義我們有分，一樣，對真實也可以分兩個，真實中有也可以說所應破的角度諸法是勝義中無，真實中有是我們要破的；另外一個就是法的究竟的實相是空性，法的究竟的實相空性，那個就是真實。所以真實解釋的時候也可以那樣來解釋，所以兩種都可以解釋。丙二就是真實從兩個方面都可以解釋。然後丙三，所謂的真實有或者勝義有那個時候，真實有也好，勝義有也好，真正的是對哪一方面解釋？比如剛剛我們講理智，但理智不是真正的勝義方面真的定義，它的定義方面必須要跟俱生的執著心綁在一起。

如果遍計的執著心來解釋所應破的話，則沒有真正

的認出所應破，真正的所應破還是俱生的要認出來，所以為這個方面，科判丙三就相當於勝義有沒有、真實有沒有，這個所應破必須跟俱生的執著心、俱生的執真實的執著心、執勝義有的執著心要連在一起來講，這個就是丙三。所以丙一、丙二、丙三這麼分。首先瞭解丙一，丙一從「中觀明論云」開始。

【2017 辨了不了義善說藏論 105】

我們按照《辨了不了義善說藏論》的科判來說，第四「己三 顯示破勝義有以何正理而為上首」分二，即「庚初 明理所破」、「庚二 如何破除」，這兩個中，「明理所破」這塊已經講完了，首先分甲一跟甲二，甲二分三，即乙一、乙二、乙三，都講完了。乙二分三：丙一、丙二、丙三，我們現在講丙一。

首先，這裏要「明理所破」，「明理所破」的意思就是，「明」就是我們要認識，認識成立空性的正理要破除的所破，所以「明理所破」。現在我們正在講的是隨瑜伽行的中觀自續派，按照他來成立空性的正理的所破是什麼，就要認，認的時候我們要瞭解，比如以剛剛大疏的科判來說，分的時候乙一是《分別熾然論》中如何說，乙二是《中觀明論》裏面如何說，所以等於這裏可以理解引了清辯的書。《分別熾然論》是清辯寫的，清辯不是隨瑜伽行的中觀自續派，他是隨經部行的中觀自續派，但是乙一的時候，現在正在講隨瑜伽行的中觀自續派時還是引清辯的書《分別熾然論》。

這裏我們要瞭解宗大師講到所有的中觀自續派對所破認的都是一樣，並非分隨瑜伽行的中觀自續派所破是如何認、隨經部行的中觀自續派所破如何認，二者沒有差別，兩派都是屬於中觀自續派，所以中觀自續派對所破是大家公認的，是沒有差別的，比如這裏幾處宗大師的話抓一下，分段來說就是丙三，丙三中有一句話：

故應依此而說，一切自續中觀諸宗，亦皆同此。

所以就是對所應破上大家都公認，隨經部行的中觀自續派主要指的是清辯，隨瑜伽行的中觀自續派主要指的是靜命，這兩個派對所破認的都是一樣的，所以大疏的科判也好，宗大師的《辨了不了義善說藏論》中宗大師根據的，一個是《分別熾然論》一個是《中觀明論》，為何？等於兩派：隨經部行的中觀自續派清辯的《分別熾然論》，隨瑜伽行的中觀自續派靜命的弟子蓮花戒論師的《中觀明論》。最後就是「一切自續中觀諸宗，亦皆同此。」從這裏可以理解，他們兩個都一樣，所以兩個都可以用，不可以說隨瑜伽行的中觀自續派不可以引清辯的，而是大家對於所破都一樣公認，所以都可以引，這是大家要注意的。

而且我們可以這麼理解：從時間的階段來說，先有

清辯，後有靜命。清辯跟他的弟子智藏論師，我們看一下丙一，我們今天是從丙一開始，丙一我們分的是「中觀明論云」，宗大師還沒有引《中觀明論》之前的話我們抓一下，就有講到比如前面為何引《分別熾然論》，因為《中觀明論》之前或者蓮花戒論師之前的中觀自續派祖師大德中只有清辯對這個講得清楚，後面清辯的弟子智藏論師講得不會比清辯清楚。還有這裏講到：

智藏論師二諦論等，中觀莊嚴論及自釋中亦無明說。

《中觀莊嚴論》的造作者就是靜命論師，所以《中觀莊嚴論》及自釋的造作者就是靜命，靜命的書中對所破不清楚，所以從最早期《分別熾然論》清辯的書，從中間的時期來說智藏論師的書也不清楚，再往後靜命的書中也沒有那麼清楚，再往後就找到《中觀明論》。所以我們要瞭解，就是我們讀書或學習時，有的時候祖師大德前面沒有寫，後面有沒有寫，或老師沒有寫，他的弟子有沒有寫？這個要看到。有的時候弟子沒有寫，老師有沒有寫、老師的老師有沒有寫？我們要如此推。所以宗大師的引用，有時候他根據這些經、根據前一代祖師的論典，有的時候後代的這些祖師的書就會引，所以

對那些我們也要學習，要明白有那樣的做法。

這裏就接到丙一，丙一這裏先引了《中觀明論》，引完之後，宗大師對《中觀明論》的意思理解，這裏丙一、丙二有分，若是如此，首先引完《中觀明論》之後宗大師這裏有解讀，這裏說到兩個東西，是什麼？「此說」，另外一個下面也有「是故說為真實勝義」，這裏說到兩個，是什麼呢？一個就是講到對有境我們的勝義量，也可以說對法的究竟的實相勝義諦方面我們聞慧、思慧、修慧，這三種慧，這三種層次的量，對這樣有境的量也有說到它是勝義，有時候勝義是把有境對勝義量來說勝義，所以「故皆假名勝義」，如文：

此說三慧，由境是勝義，故皆假名勝義。

然後，一樣：

由以正智不成其生，故說由彼意樂增上名為無生。

這個也是一樣，重點是前面的「此說」，一個是對有境三種層次的智慧或者勝義量都有說到它就是勝義，它是勝義之後，我們常常說「無生無滅」，比如說所有的有為法是無生無滅，那個時候所謂的無生的意思就是，我們說「於勝義中無生」就叫無生。然後再問「於勝義中的勝義指的是什麼？」就是勝義量，所謂的勝義量我

們認了之後，這裏講「故說由彼意樂增上名為無生」，意思是所謂的意樂就是，這邊講的意樂跟前面的正智是一個東西，前面「由以正智不成其生」，所以這邊用的正智就等於勝義量，後面用的「由彼意樂」也是指勝義量，勝義量的角度來說就是沒有生，從勝義量的觀察這個生是不是從對境那邊生的，是不是在那裏，從勝義量的眼光裏面看不到生，所以這裏講到「由以正智不成其生，故說由彼意樂增上名為無生。」

所以它不是從有境，就是有境的勝義量的眼光中看不到它是生，所以就是「於勝義中不生」，若是如此，「於勝義中不生」的話，「勝義」就是指勝義量，「於」這個詞的意思就是在這個範圍，勝義的眼光中就沒有生。所以這邊所謂的正智也好，後面的彼意樂也好，就是前面的三種慧。前面的三慧，後面講的正智也好，由彼意樂也好，都是指它，三慧就是勝義量。勝義量有不同的層次，就是聞慧的階段、思慧的階段、修慧的階段，簡單可以這麼理解：聞慧是學習或者閱讀空性的書，那個階段就是聞慧。

聞慧、思慧、修慧是否正確，另外一個角度我們可以說，它是否正確在於對它的對境空性是否抓到，不管

聞慧、思慧的對境都是抓空性，它有沒有抓空性就是空性是無遮的法，所以聞慧的時候有沒有抓到無遮、思慧的時候有沒有抓到無遮、修慧的時候有沒有抓到無遮，若你沒有抓到無遮，或者你抓到非遮是成立法的話，則肯定你沒有抓到空性，所以聞思修的時候要注意。比如聞的階段就是學習，比如現在學習的時候你有沒有學偏，空性是無遮，你的感覺是非遮或者是成立法，那不對，所以自己要觀察。

這邊所謂的所破就是這一塊，我們有講到「此說」是動詞，下面就是「是故說為真實勝義」，所以這裏就講到兩種勝義，一種是有境方面，一種是對境方面，那我們現在所應破講的勝義「於勝義中」是有境方面，不是對境方面，但你們不要誤解「所應破不是對境方面嗎？」當然諸法上的所應破是對境方面，但是破對境方面的時候如何破？那就是有境方面的勝義有要破，「於勝義中有」這個要破。「勝義中有」的意思就是觀察的時候就找到，我們就是這麼認為，我們平常真實的意思就是我真的觀察的時候就會找到。

所以我們要破的就是「我真實找的時候就會找到」，心裏就會有這種執著，所以這個要破，這個破的時候還

是「於勝義中有」要破。這裏分兩段，宗大師說的「此說」，然後我們剛剛念到「名為無生」，前面《中觀明論》中講到一個道理就是有境方面的勝義，勝義是有境方面的相當於跟所應破有關系。對境方面講勝義的話跟所應破沒有關係，對境方面講勝義的話就變成二諦，勝義諦的那個諦。

對境方面講勝義的時候就是勝義諦的勝義，我們想一想：平常我們看的書中所應破講的時候一直講「於勝義中」，勝義諦的時候完全沒有用過「於勝義」這個詞，為何？「於勝義」指的就是，好像有境的心的眼光中怎麼樣就是於勝義中，就是按照它的眼光，所以就變成有境。對境解釋的時候根本不加「於勝義」的「於」字，「於勝義」根本不解釋。勝義，有的時候有對境勝義諦的意思，有的時候所應破的時候也會用勝義這個詞。

按所應破的時候，「勝義」這個詞用的時候跟對境勝義諦的時候，「勝義」這個詞用的時候不一樣，哪里不一樣？一個地方特別加「於勝義」這個詞，對勝義諦的解釋我們永遠不會用、完全不會用「於勝義」這個詞，這是要注意的。現在這裏，下面是對境方面的，二無我義，二無我就是補特伽羅無我和法無我，這兩個中觀現

在等於它是法的究竟的實相：

二無我義，由具正理名之為勝。

然後，如文：

樂斷障者，為證此故而發希求，及是無倒勝智境義，是故說為真實勝義。

這裏好像講到三個理由：第一個理由是「具正理」，然後第二個理由就是「樂斷障者，為證此故而發希求」，第三個理由就是「無倒勝智境義」。對這個「二無我」我們為什麼叫勝義呢？這裏有講到「是故說為真實勝義」，我們為什麼稱二無我真實勝義？理由就是剛剛講的三個。第一個理由就是具正理；第二個理由就是不管斷障也好，還是正量也好，比如斷除障礙證得正量，「斷」跟「證」是動詞（謂語），它們的受詞（賓語）就是（斷除）障礙、（證得）正量，意思就是比如我們解脫也好、佛陀的果位也好，都是靠空性。你想解脫也要靠空性，你想證得佛陀的果位也要靠空性，以空性來解脫、以空性來成佛。

一樣，你要解脫，你要斷除煩惱障，斷除煩惱障也是靠空性；你要成佛，要斷除所知障，也是靠空性。不管你要斷的追求也好、還是證的追求也好，這些追求者

還是抓空性，大家都會追求空性，就是這個意思。「樂」就是追求的意思，樂斷障也好、樂證得也好，這兩種人希求的都是空性。剛剛我說的比如斷除煩惱、證得解脫，這兩個方面都是要靠空性。斷除所知障、證得佛陀的果位，兩個方面也一樣都是用空性，他們希求的都是空性，所以空性就變成勝義，為何叫勝義，因為它殊勝，為何殊勝？因為你想斷除煩惱障，是靠它；你想證得解脫，也是靠它；你想斷除所知障，也是靠它；你想證得佛陀的果位，還是靠它。所以它是殊勝，二無我就變成勝義。現在「名之為勝」就是殊勝的意思。

另外一個勝義的意思，第三個理由就是無顛倒知的對境，無顛倒知的對境的意思是什麼？我們前幾天念《正理海》的時候講到無漏智，無漏智就是只有現證空性的現量才是無漏智，其他任何一個現量都是顛倒知，只有對空性現證的時候才是無漏智，其他所有的現量雖然是現量但還是有漏智，可以說還是有錯誤。

現量不代表沒有錯誤，現在講無漏智的對境或者無顛倒的對境就是空性，所以可以說空性是「勝義」，這裏講到為何它是勝義，第三個理由就是無倒勝智的對境，所以這樣三個理由的緣故就變成二無我或者空性成為

勝義，所以這段講的勝義就是對境上的，對境二無我上的。前面講的勝義是對有境的三慧上的。現在這個就等於是丙一，丙一重點就是抓這個，現在是丙二，「如是真實」是丙二。

丙一就是，首先講到「中觀明論云」，然後《中觀明論》的，就有點相當於隨瑜伽行祖師他們的書，或者就是靜命他們這類的書中，首先就是《中觀明論》那一段，然後丙二這邊，就是《中觀莊嚴釋論》。《中觀莊嚴論》本身是靜命的，所以這邊引《中觀莊嚴釋論》也屬於隨瑜伽行中觀自續祖師的說法。剛剛乙一那邊講的是清辯的說法，乙二講的是靜命的說法，當然也可以說是《中觀明論》的說法，大疏的科判就是講《中觀明論》的說法，但下面分的時候不可以說是《中觀明論》的說法，應該說是靜命的說法。

因為靜命的說法中就包括《中觀明論》的說法，包括《中觀莊嚴釋論》的說法，現在以《中觀莊嚴釋論》的說法來講，所以這個是丙二，這裏瞭解一下，這個跟前面有點像，剛剛是用勝義，對勝義有境方面也解釋、對境方面也解釋，一直解釋勝義這個詞，有境方面也解釋、對境方面也解釋。現在就不是勝義這個詞，現在是

真實這個詞，實際上也一樣。我們有的時候用勝義有，有的時候用真實有，真正嚴格來說，不是只有勝義有、真實有，應該是於勝義中有、於真實中有，如此才清楚。

「於勝義中有」，所謂的勝義就是把它認出來是有境的。「於真實中有」，就是真實認出來它是有境，那才清楚。不然就是「勝義有」、「真實有」，那什麼意思？「真實有」、「勝義有」是對境還是有境？不是那麼清楚。當然有的翻譯就是「真實中有」、「勝義中有」。有的翻譯就是「於真實有」、「於勝義有」，兩種翻譯我覺得都對，不管加「中」也好、加「於」也好，都沒有什麼差別。一樣，「於勝義有」、「勝義中有」，差不了多少，不管是「於」、還是「中」，這個詞加了之後，意思才抓得比較清楚；若沒有加，直接說勝義有、真實有，則不是那麼清楚。因為你們看藏文的話就是這樣，藏文中若「於」、「中」加了的話就比較詳細，不加則略。翻譯的話，「中」、「於」略掉就是真實有、勝義有，所以藏文也是這樣，當然略的時候還是以完整的詞來瞭解它，所以這個詞你們要注意。

現在是對「真實」這個詞，《中觀莊嚴釋論》如何說跟前面一樣，什麼意思？就是現在我們主要是講所應

破，我們剛剛講的對境、有境中主要是哪一塊？有境。對境是文章解釋的時候順便列出來而已，我們還是要抓有境這一塊，這個要記住。現在真實對《中觀莊嚴釋論》還是所應破這一塊，所應破這塊解釋的時候，如文：

如是真實，亦指理智，由彼增上名無自性，非名言識。

這個是一樣的，剛剛我們前面說的「正智」、「善慧」、「彼意樂」，這些詞都是有境，這裏用的是理智、善慧等，也是有境方面。「如是」的意思跟前面一樣，即「勝義」這個詞對有境的善慧或正智這些方面解釋，跟這個一模一樣。「真實」這個詞也是對有境的理智方面解釋，若是如此，比如諸法是真實中無的意思就是理智中無。比如諸法，我們常常說真實中無，那是什麼意思？理智中無，理智的意思就是觀察它到底在哪里，那種理智當中找不到，所以理智中無。但它是什麼當中有呢？這邊講的就是名言識中有，所以諸法一直否定為無，這是什麼意思？理智中無、勝義中無或真實中無，名言識中有，就是這個意思。

你們看一下「亦指理智」，下面講「非名言識」，這兩個我們要對比。所以現在所謂的沒有，講的等於就是

理智中沒有，或勝義中沒有。什麼中有？名言識中有。所以否定的不是名言識，否定的是理智中有的那塊，這是對真實的一種解釋。

另外一種對真實的解釋，雖然是對境上解釋，但對境上解釋的時候是結合有境來解釋，比如你們可以這麼理解：這個瓶子理智中無，也是講理智上無的還是瓶子，瓶子是理智看的時候找不到，找不到是瓶子上的道理，不可以說這是我腦子裏的想法，還是瓶子上理智看的時候找不到，找不到還是瓶子上出現的，所以現在還是把它解釋成對境，但跟有境結合。「或」就是選擇，前面那種可以，後面那種也可以。如文：

或指真實性體，觀真實相亦無所有。

這句話意思是什麼呢？觀真實相就是理智，理智真實相觀的時候還是沒有，從那個角度就是真實無，就是真實。所以對真實解釋，一個是完全理智上解釋，一個是對境上面觀真實相的那個查的時候，它那邊沒有，所以還是指對境那邊，所以還是「指真實性體」，意思就是所謂的真實性體就是觀真實相的時候那邊沒有。這兩種說法就是《中觀莊嚴論釋》中說的。

現在是前面的這兩個。第一，真實是理智方面就解

釋，完全用如是，前面《中觀明論》對勝義、對善慧方面解釋一模一樣，第二，真實的解釋就是對境上面解釋，但對此不要誤解，還是跟有境連在一起，所以「或指真實性體，觀真實相亦無所有。」所以這兩個都是從哪里說？從《中觀莊嚴釋論》中說，所以中間有一個「或」。若是如此，我們可以理解，就是我們不會用「勝義」，就是一直用「真實中無」，對此宗大師非常嚴格非常謹慎，一個詞是不是用勝義、真實，他非常謹慎。

所以他看《中觀莊嚴論釋》中用的是真實，《中觀明論》中用的是勝義，實際上兩個詞的解釋的時候是一樣，所以他確定「勝義」這個詞《中觀莊嚴論釋》中說的就是這樣，所以我們要「若」，宗大師這裏要解釋，就是透過《中觀莊嚴論釋》宗大師明白：哦，真實是這樣理解。現在《中觀莊嚴論釋》宗大師瞭解什麼呢？瞭解到真實這個詞，瞭解之後他對其他論典中平常出現的解讀，如何解讀呢？如文：

是莊嚴釋論中說，若法生等是真實有，則以能量諸法勝義真實義慧應能成立，然以彼慧不能成立，故說生等非是諸法真實中有，即彼名為勝義無生。

所以我們不管勝義無、真實中無，兩個都要這麼理

解，下面相當於前面《中觀明論》，後面《中觀莊嚴論釋》，這兩個的結論出來，平常對真實無、勝義無如何理解，《中觀明論》指出「勝義中有跟無」這個瞭解了，《中觀莊嚴釋論》指出「真實中有跟無」這個瞭解了，實際上這兩個都是指一個意思，所以宗大師對於「真實中有跟無」、「勝義中有跟無」不是亂解釋，而是非常嚴格，一些祖師大德的書中用的是什麼樣的詞就嚴格解釋，這裏看到「非是諸法真實中有」，然後就是下面「勝義無生」，就是用「勝義」這個詞。我們否定的不管是真實中有也好，勝義中有也好，實際上都是一樣的意思，所以「故說生等非是諸法真實中有，即彼名為勝義無生」，這裏不管勝義，還是真實，否定的是一樣的意思。

我們相當於已經復習了丙二，下面是丙三這塊，丙三是下面的「若爾如何」。以大疏的科判來說，它的名字就是不待（觀待）無害心而安立勝義有跟真實有，丙三的科判就是這樣，換句話說就是勝義有跟真實有的意思就是不觀待無害心而存在，以此安立勝義有、真實有，所以所謂的真實有跟勝義有就是這個意思。

你們要瞭解一個道理，我有點頭暈，因為剛剛我們講了勝義有、真實有，就是對有境的理智或勝義量中有

才是勝義有、真實有，這個已經解釋了，確定的樣子。現在就是說勝義有的意思就是不觀待無害心，又講另外一個，如此有點頭暈的樣子。實際上，我們好像前面也讀過，剛剛我們應該這麼理解，不可以說剛剛對勝義有，不可以完全是勝義有、真實有的意思，如何解釋？應該是假設勝義有的話就是這樣，假設真實有的話那就是理智中有，那是假設。所以，就等於遍計的那一塊，比如勝義量中有，遍計的執著心來說它會這麼執著，遍計的意思就是找出理由。

勝義有的執著心平常是俱生的，真實有是俱生的，但若我們對它再問，後面講理由指出來的話則變成是遍計的，遍計就是指後面一個理由，相當於一個整體的理論，腦子裏有「一、二、三、四」出現就是遍計，沒有理由自然的想法出來就變成是俱生的。所以它們兩個是前後，遍計是後面協助的，俱生是前面自然的一個感覺，所以這兩個就是如此差別。

若是如此，可以說假設真實有的話，我們再問為什麼真實有，如此追的話那種就變成遍計了，遍計跟俱生是這樣的差別，所以它們還是有關系。但不可以說俱生的那個感覺中的真實有的標準是這樣嗎？是遍計的嗎？

不是，還是有差別。俱生的那個時候，是什麼樣？俱生的時候就有點我們不滿足，名言安立我們不滿足，心裏自然有一種不滿足，唯名言安立就感覺單單這樣我們不會接受，那種感覺是自然的，唯名言安立那個是不能接受。

現在講不觀待無害心安立，就這個意思。觀待無害心安立的意思就是名言安立，當然無害心這種解釋有點複雜，中觀應成派跟中觀自續派中間的差別，先對無害心不解釋，先我們簡單說名言識，剛剛前面說名言識安立，現在我們簡單解釋名言識不安立，這個意思是什麼？唯名言安立不滿足，我們心裏自自然然就是只有名言安立心裏是不滿足的，就比如說名言安立太假了，就是只有名言安立這個層面太假了的感覺，就是心裏面不滿足。所以不滿足是自然的，這個可以說俱生的執著的時候，真實有執著的時候，所謂的真實有的意思就是俱生的執著時的標準它的感覺是什麼？不可以說理智中有，這是誰都不會想的，那個時候腦子裏自然的想法是什麼？唯名言安立這個是不滿足，只有這個是不夠，只有這個是自然有的感覺。

所以現在大疏中講的就是不觀待無害心而安立勝

義中有、真實中有，現在這裏講的勝義中有、真實中有的意思是什麼？就相當於俱生的勝義中有、真實中有的感覺，前面講的就是俱生的真實中有、勝義中有，後面追蹤的時候就會講出的一個理由，前面講的真實中，所以對於真實中有我們就是俱生的層次中它的感覺是什麼樣？然後再問，你這個俱生的感覺為何是正確？然後我們才找出一個理由，後面我們才解釋真實中有，就是真的一個量查的時候就會查到，這是後面講出來的，當然我們不會說理智這些不知道，但是腦子裏就會想正確的量可以找到，等於實際上就是理智的意思，就是正確的量感覺的時候實際上就跑到理智上，它是理智的意思。所以我們不要這麼想：我沒有遍計的執著，為何？因為我不知道理智是什麼，所以我不可能說理智中有。

我們有的時候就會這麼想：理智中有就是遍計的，好像這種執著我們都沒有，我們會這麼想，但是我們還是有，為何？因為我們嘴巴裏名字不說出來，但是腦子裏它的意思還是會想，如何想？真正的正確的量還是可以找到，那個想法等於理智中有的意思。所以現在這個科判的名字就是這樣。我們再看一下，現在丙三這邊，我們抓五個重點。首先，第一個重點就是比喻，跟意義

上對照一下。比喻是什麼？就是先瞭解一下比喻，比喻是什麼？

就是這裏有講到所依，幻化的所依上我們會顯現大象跟馬，顯現這塊我先講，這個顯現上有兩個道理，比如我們一個要瞭解顯現是從對境那邊也有一個力量它成立的，我們顯現它是大象或者馬的話，肯定這個魔術有一個咒語，不是現在的魔術，現在的魔術是騙而已，以前佛典裏面講的的魔術是真的有一個咒語加持，像佛法的上師加持、佛菩薩加持一樣，魔術也有一個咒語，這些咒語一念之後大家都會有這種感覺，好像跑到另外一個世界，大家都會有這種感覺，所以以這個為主。而不是像我們現在這種騙的魔術，佛教講的幻化那就是真正的魔術，真正的魔術的時候，所依那邊它的東西就是不一樣的，就是有咒語。

比如對這個瓶子吹，我沒有念咒語之前，它不會顯現大象跟馬，我對它施加咒語之後它有力量會顯現大象跟馬，所以咒術之前跟咒術之後是不一樣的。現在是咒術之後的所依，它那邊就有一個力量，可以顯現大象或者馬，所以顯現這個大象跟馬，那邊也有一個力量。還有另外一個 就是觀眾的迷亂目，所以跟這個也有關系，

兩邊都有，所以一個是跟觀眾的迷亂目有關系，一個是所依跟咒術有關系，以這兩個力量才出現大象跟馬，所以大象跟馬是從哪里生起？兩個力量來生起，這個是中觀自續派最喜歡用的比喻。

中觀自續派說不是完全名言安立，從那邊還是要有一個力量，所以他必須要用幻馬幻化，為何？因為幻化要靠兩個力量，這裏的力量是觀眾的迷亂目，觀眾的眼睛上也有咒術，咒術既對觀眾，也對這個所依施咒。如果觀眾是後面來的就看不到，因為他的眼睛沒有被施咒術，就比如說跟觀眾的眼睛有沒有被施咒術也有關系，有的觀眾有被施咒術，有的觀眾沒有被施咒術，後面進來沒有施咒術的則什麼都看不到。

雖然這個所依上已經施咒術了，但你的眼睛沒有被施咒術，你進來就什麼都看不到，所以它就兩邊都有一個力量然後出現幻馬幻象。所謂的比喻是幻馬或幻象，這個比喻上我們要瞭解兩個道理，中觀自續派為什麼要用這個比喻，因為幻馬幻象生起就兩種力量，一個是咒術到所依石頭或木塊，這裏講所依木塊，嚴格來說是已經被施咒術的木塊，沒有被施咒術的木塊就沒有了。另外一個是迷亂目。為何這個目會迷亂？因為它被施咒術，

如果沒有被施咒術則不會迷亂，所以這個目之所以迷亂的原因也是因為有咒術，以這兩個力量才會出現幻馬幻象。現在這是比喻，意義上講什麼？

苗芽生這塊，就是苗芽從那邊也有一個力量，這是剛剛比喻上，咒術的木塊那邊也有一個力量，這就變成苗芽那邊也有一個力量，還有名言識也安立，苗芽生是名言識也安立，勝義量找不到，名言量安立。所以名言量安立的時候，那塊比喻上就是剛剛講的迷亂目，所以迷亂目也有關系，所以兩邊都安立。它的力量兩邊都有關系的話，以這樣結合來存在的，所以諸法都是這麼來存在的，中觀自續派說所有的諸法是不是自性成立？

是。

中觀自續派認為諸法都是自性成立，自性成立意思就是剛剛說的有咒術的木塊從那裏成立，是否唯它的力量成立？不是，也有名言需要成立，所以兩邊安立來成立，中觀自續派對諸法答復本質就是這樣。若是如此，現在所謂的勝義有我們從哪里來抓？從後面那一塊，前面那一塊如咒術的木塊從那裏成立，是肯定的。現在是名言這裏不安立，名言安立的時候如果我們沒有認識的話則有問題，我們的缺點在此。中觀自續認為那邊成立

是正常的，現在我們不了解哪一塊？有境安立的這塊不了解，這塊不了解等於就是法的實相不了解，我們對於法的實相瞭解或空性瞭解，所要否定的是哪一個？這種名言不安立而成立，那個是要否定的。我們要成立的是名言安立這塊，否定的不是名言安立這塊，即非名言安立。

剛剛我說的俱生的執著心好像名言安立是不夠，名言安立沒有辦法安立，就有這種感覺，這種感覺就變成是俱生的實有的意思，這邊講的首先比喻上就講兩個，一是從那邊成立已經被施咒術的木塊，另外一個比喻是與迷亂目安立一樣的道理，我們要抓這個。如文：

若爾如何有生名真實有耶？譬如幻化象馬所依木塊等物，於迷亂目現象馬時，不可說是唯於識前現似彼相，非木等物現似彼相。

首先就是「譬如幻化象馬所依木塊等物，於迷亂目現象馬時」，這個是先認時間，然後那個時候不可說，不可說什麼？「不可說是唯於識前現似彼相，非木等物現似彼相。」意思是什麼？「非木等物現似彼相」意思是木等物也有力量，它的力量是木等物的力量也在，第一個比喻是抓木等物來有力量，它的力量的顯示是存在

的，不是它沒有力量，現在是抓有咒術的木塊也有力量，這是抓重點，那一樣這是比喻，現在意思是什麼？

比喻是從「不可說」這裏開始，前面是時間，先是一個場面認出來，比如「幻化象馬所依木塊等物，於迷亂目現象馬時」，這是抓時間跟空間，然後第一個點是有咒術的木塊也有顯示的力量，這裏他把否定從負面的角度說「非木等物現似彼相」，所以我們不可說，不可說非木等，意思是要說，我們不可說木沒有力量，所以我們要認出來已經被施咒術的木塊有力量，所以一樣「如是苗芽現從種生」，如文：

如是苗芽現從種生，亦不可說，唯於識前現似彼生，非是彼苗從彼種生。

顯示苗芽從種子那邊生的時候，這個跟剛剛那個時間一樣，即剛剛顯現象馬時，「如是苗芽現從種生」的時候，到這裏是一樣的，先是一個時間跟空間認出來，比如苗芽有顯現從種子那邊生出來，那個時候不可說，剛剛前面有說不可說。一樣，意義上也是，不可說什麼？不可說「唯於識前現似彼生，非是彼苗從彼種生。」意思是苗芽從自己那裏也生的，所以抓到意義跟比喻，比喻上就是幻馬從咒術的木塊那邊生、那邊成立了。一樣，

苗芽從種子那邊生了，這兩個一個是比喻、一個是意義。

下面第二個就是另外一個，下面中間就是一個問題，「若爾苗芽自從種生，應即勝義生，答云無過」，所以是自性生的，是勝義生嗎？這就是中觀應成派跟中觀自續派中間的差別，以中觀應成派來說，勝義生等於就是自性生，中觀是從那邊一點點都沒有力量，所以現在以中觀應成派的立場問問題的話，那就是自性生、勝義生了吧？不是。如文：

若爾苗芽自從種生，應即勝義生，答云無過。

不是勝義生。勝義生是什麼意思？剛剛講，我們有沒有講到比喻上兩個，一個是從木塊，一個是從迷亂目那邊。我們現在是對意義上從自己這邊也成立，名言上也安立，現在我們缺的是哪一個？自己方面成立都不用想了，對這個方面我們執著得不得了，對此認同的不得了，那我們現在是否定什麼呢？就是名言安立，所以這塊就要補，這塊補就等於瞭解空性，中觀自續派來說這塊補就等於你就破了，不是名言安立而成立的就破了，所以第二塊就相當於與所應破有關系，所以：

如幻化事，雖彼自體現為象馬，然由眼識迷亂之力，

乃如是現，非從本來因緣所生即現為彼。

所以這個應該就是講不共的，當然從那裏生的，但不完全從那裏生的，我們名言也安立的：

若不爾者，於不迷眼亦應亂現。

若不爾者，就是剛剛比喻講的，後面進來的，就等於這邊講的，不迷眼就看不到，即「若不爾者，於不迷眼亦應亂現。」所以等於這個幻馬是怎麼出現的？兩邊都有，一邊是木塊，另外一邊是觀眾的迷亂目，所以迷亂目等於也有咒術，所以後面眼睛沒有被施咒術的觀眾就看不到，就是兩個力量都要有，所以意義上一樣：

如是從種生諸苗芽，亦由於諸名言識前如是顯現增上而立，非諸苗芽由自體性增上而生。

現在重點是真正的俱生的執著心勝義有是這樣的，勝義有的意思就是「亦由於諸名言識前如是顯現增上而立，非諸苗芽由自體性增上而生。」就應該這麼理解，現在這裏是否定，就是「非」，如果不是否定的話就變成所應破了。應該這裏「非」只有一個，藏文的話，就是「非亦由於諸名言識前如是顯現增上而立，由自體性增上而生」，意思是實際上它是名言安立的，實際上它是名言識前如是顯現增上而立，但我們對此不了解。我

們不了解這個，所以我們感覺不只是這樣，這種就是俱生的執著，比如我剛剛說的我們心裏面對於名言安立：「不只是名言安立吧！」我們心裏有這種感覺。

所以我們心裏的「不只是名言」那種感覺就是俱生的實有的感覺，如果俱生的感覺的話，我們要否定的是顯現安立這塊，所以「非亦由於諸名言識前如是顯現增上而立」，不只是名言安立，然後否定的實際上是形容什麼呢？實際上是形容自體增上而生，什麼是自體增上而生？對這個形容就是前面的「非由於諸名言識前如是顯現增上而立」，這個就是形容，形容自體性增生而生。藏文的話有兩個「非」，這裏應該是否定，就比如說「如是從種生諸苗芽」，從種生諸苗芽這個我們觀察的話怎麼判斷？它不是，不是什麼呢？

後面講的完全是所應破要講，這個所應破就是「非亦由於諸名言識前如是顯現增上而立，由自體性增上而生」，苗芽生的不是那樣來自性而生，那種就是所應破，所以懂藏文這裏有兩個否定，中文中則看不到兩個否定，所以你們要瞭解最後的否定是動詞，比如我不是什麼什麼，「我不是小偷」，其中「不是」是動詞，所以現在是苗芽生不是，不是什麼？不是非什麼什麼，所以「非」

那邊包括解釋就是所應破。如果懂藏文你們翻譯一下，就是這個是主詞（主語），後面的是動詞（謂語），中間的是受詞（賓語）。比如「我不是小偷」，我是主詞（主語），「不是」是動詞（謂語），「小偷」是受詞（賓語）。

另外我們剛剛講的「我不是非佛教徒」，「不是」、「非」兩個否定。類似這種，比如「從種生諸苗芽」就是主詞（主語），然後應該中間就是「不是」。如「我不是非佛教徒」中，「我」是主詞（主語），「從種生苗芽」就是主詞（主語）；中間的動詞就是「不是」，不是什麼呢？下面就是非什麼什麼。我還是用「我不是小偷」這個例子，「小偷」本身裏面形容就有「非」字。比如「非名言安立而自己成立」，「非名言安立」相當於對自己成立形容，「非名言」相當於形容自體性增上而生，所以就是從苗芽生不是自體性生，簡單來說就是這樣，對自體性生形容的時候就是非名言安立自體性生。

所以這邊，藏文中的主謂賓，「從種生苗芽」就是主詞（主語），下面就是動詞（謂語），中間就是受詞（賓語）。這個是五個重點中的第一個重點，我們抓比喻就可以了。現在第二個重點，即是執為有勝義生就是，這裏就認，認什麼？就是所謂的勝義、真實、諦實這三個。

這裏第二個重點，剛剛第一個比喻這些講清楚之後，現在要認俱生的執著心，因為我們剛剛一直說真正的俱生的執著心不會認理智找到、勝義量找到，不會這麼講。俱生的執著心就是唯名言量不夠、不行，現在俱生的執著心就是這裏認的，所以我們看一下「由是因緣」會變成：

由是因緣，若謂不由自能緣心顯現增上安立，而執苗芽由自體性增上而生，即是執為有勝義生。

所以我們這麼執著，我們執著什麼呢？就是名言那樣的或者我們的有境的心安立，這個不夠，這樣沒有辦法安立，有這種感覺。我們執著我們的生是名言沒有辦法安立，這是自然的感覺，所以這種就是「即是執為有勝義生」，所以「即是執為有勝義生」講的是俱生的執著心，俱生的執著心如何執著，這裏就非常清楚。「即是執為有勝義生」，所以對勝義生俱生的生是什麼感覺？它對這個生感覺是名言安立不夠，就這個感覺，這是它的俱生的執著。

所以現在宗大師講到我們對於俱生的執著心已經清楚了，那俱生的執著心清楚了之後，現在是從那裏要瞭解，比如勝義的意思我們要瞭解，所應破的勝義的意

思我們要瞭解。所應破的勝義瞭解，意思是我們要破的勝義是俱生的勝義的執著要破。所以俱生的勝義有的執著心是怎麼樣我們認的話，則我們要瞭解所要破的勝義是什麼，因為我們所要破的是俱生的執著心。我們已經分出來，遍計的勝義有的執著心是什麼樣、俱生的執著心是什麼樣，這兩個分出來了。

遍計的勝義有的執著心是剛剛前面說的勝義量理智三種智慧，那些的眼光中找到，就是遍計的執著。俱生的執著不是如此，俱生的執著就是名言安立沒有辦法安立，唯名言無法安立，那就是俱生執著心的感覺，俱生的執著心的感覺瞭解了相當於對所應破認了。

你對遍計的執著心瞭解了，這個你不要把它當是所應破，為何？因為這個所應破實際上是我們的執著心破，俱生的執著心破才是我們的執著心破。俱生的執著心破不夠，不算是破了執著心。所以現在宗大師這裏有沒有另外一個，「應知」，所以我們就是從那裏，從哪里？剛剛勝義有的勝義生這個俱生的執著心我們已經瞭解了，從那裏我們要瞭解就是，所謂的真實生我們也要瞭解，勝義生瞭解了之後，真實生的執著我們也要瞭解。真實生的執著瞭解了之後，前面的應知就是執著心，比如說

我們執著勝義生是怎麼執著瞭解了之後，真實生是怎麼執著這個也要瞭解，執著心瞭解了之後，下面說的就是所應破，如文：

依此應知言勝義生及真實生，亦應了知一切餘法有無勝義及真實義，諦實生等。

這個等於就是所應破，比如諸法上勝義無我們要成立，勝義有就是所應破。一樣，諸法上真實無我們要成立，真實有就是所應破。一樣，諸法上諦實無我們要成立，諦實有就是我們的所應破。所以這些下面的應了知等於就是所應破要瞭解，上面應該是前面執著心的意思，勝義生的執著心、真實生的執著心都一樣的我們要瞭解，所以這是第二個重點。然後第二個重點宗大師繼續就引《中觀明論》，剛剛這個的根據就引《中觀明論》，就是「此如中觀明論」，其中「如」的意思就是找根據，就是剛剛宗大師找的那些道理的根據就是《中觀明論》，《中觀明論》中講到就是「名」也有講出來，所以「名」也有講出來之後，透過那裏要瞭解勝義有，所以不名言有就等於勝義有，比如剛剛我們講俱生的執著心，實際上俱生的執著心的感覺就是名言沒有辦法安立，實際上就是不是名言有這種感覺，這個就等於是俱生的執著心

的感覺。

所以現在宗大師引《中觀明論》的時候等於諸法是名言有是諸法的真相，從那裏我們要瞭解，勝義有的執著是什麼感覺，就相當於一直修空性，常常閉關、打坐入定空性，其目的是後得位下來或者出關打坐結束後平時生活中都能看到如幻化、都能看到名言有，真正的最終是我們要面對社會、面對平常的生活的時候就要有這種名言有，這就是我們最終的目的。相反，我們現在沒有到那個目的，我們不覺得是名言有，這就是二者對比的差異，就是完全沒有修的凡夫的階段跟修了之後成功的階段，這兩個是對比的。比如《心經》中講的「空即是色」，這是果的階段，「色即是空」已經修完之後「空即是色」，對色法好像空中存在那種感覺，那就是後得的階段。

所謂的後得的意思就是閉關後面得到的一個智慧，所以就是閉關的一個結果。後得就是指，不要認為後得是休息一下，不可以這麼理解，後得就是閉關的結果，等於閉關真正的目的就達到了，目的就是如幻化，都是名言有，所以現在我們凡夫的實有對比的就是後得的那個感覺，《中觀明論》引的後得就是真的法的真相，那

個講的時候就可以反映凡夫的感覺是什麼，那就是不是名言有，而是名言沒有辦法安立的感覺。修行的結果不是這種感覺，而是反過來都是如幻化，所以這兩個對比。

宗大師現在引《中觀明論》就是相當於他要表達我們凡夫的俱生的執著是什麼，但是《中觀明論》沒有講這個，《中觀明論》講的是後得的階段那種感覺，那種法的真相，比如現在講到，這裏有講「有情意樂增上」，如文：

此如中觀明論云：「彼於一切有情現有實體，故由有情意樂增上，見一切法虛妄自性，應當說名唯世俗有。」

「有情意樂增上」的「意樂」指的是名言量或名言識，名言識來安立，所以就叫世俗有，後面「應當說名唯世俗有」的世俗有，前面就有講到意樂增上，後面就有講到世俗有，所以世俗有或者名言有，那樣講的時候就是所謂的名言識安立就叫名言有，名言有的感覺實際上就是後得的階段，從那裏可以反映出來我們不對的地方。我們不對的地方是我們覺得勝義有，勝義有的意思是什麼？跟那個對比不夠，名言安立不夠、名言沒有辦法安立那個感覺，那個感覺等於就是俱生的執著，也可

以說真正所要破的勝義就是這個。

所以法實際上是世俗有那塊，現在所要破的是勝義有那塊，這個是關鍵，是常常用的，比如說辯論的時候常常引的這塊，這塊就是所謂的中觀自續祖師大德大家公認的世俗有的定義，從世俗有的定義那邊要瞭解所應破的勝義有的意思，等於剛剛說的後得的階段的境界是什麼，從那裏瞭解我們不對的地方在哪里，就是這麼對比的。

現在講的世俗有就是後得的階段真正的法的狀態是什麼他們就看見，所以真正講的是那個，這個就非常重要的。比如「彼於一切有情現有實體，故由有情意樂增上，見一切法虛妄自性，應當說名唯世俗有。」這塊我們小時候辯論的時候可能念了不只幾百次，就是辯論的時候一直講，所以這個是非常重要的。

【2017 辨了不了義善說藏論 106】

上節課講完了丙三的第二個重點，現在講第三個重點。

乙二等於按照《中觀明論》來如何解釋。乙二這邊分了丙一、丙二、丙三，分了三個，都屬於《中觀明論》的說法，或者靜命等祖師的說法。乙一等於《分別熾然論》的說法，等於清辯的說法。

現在靜命或者《中觀明論》的說法分三，即丙一、丙二、丙三，他們的說法最終都是丙三的說法。雖然都是《中觀明論》的說法或者是靜命的說法，但這三個中最主要是丙三的說法，差別在哪里？差別是我們現在是認所應破，對所應破是勝義有或者真實有，那樣的所謂的所應破的時候我們常常用勝義有、真實有，那樣的勝義有跟真實有的真正的意思是什麼？對這個方面的解釋是丙一、丙二、丙三，最終是丙三的說法。因為丙一、丙二的說法相當於遍計的，本身執著心有兩種，就是遍計的也有執著，就是勝義有、真實有那樣的執著心；一樣，俱生的也有勝義有、真實有的執著。所以現在丙三

這邊也是引《中觀明論》，然後就講勝義有、真實有真正的意思。第 86 頁，如文：

此如中觀明論云：「彼於一切有情現有實體，故由有情意樂增上，見一切法虛妄自性，應當說名唯世俗有。」

這一段剛講完。這個應該是第二個重點，實際上是丙三中最主要的重點，就是這個道理。《中觀明論》的那句話大家特別要注意，中觀自續派他們對真正的俱生的所應破如何認，主要是《中觀明論》的這句話，所以這句話非常重要，為何？因為這裏沒有講真實有的定義，而是講世俗有的定義，就是反面的。我們說「諸法都是假有，不是真實有」，實際上對於假有了解的話，不假有就是真實有的意思，所以這裏非常明確的講假有或世俗有的意思，從那裏我們要瞭解的是真實有，而且真實有相當於俱生的層面的真實有的意思。

還有一個重點就是，另外一個反面為何這麼說，因為我們俱生的執著真正認它的時候，它是一種比如說名言安立不夠的感覺，所以必須講名言安立是真正的，我們內心講名言安立這樣不夠。所以我們的俱生的執著心本身有點就是真實的法是假有或唯名言有，這樣的感覺不夠，他感覺這樣還不行，所以那種感覺要抓到，那種

感覺要抓到就必須講反面的世俗有的執著心要抓到，所以我們的執著心是世俗有或假有是不夠有，所以必須要這麼講，《中觀明論》這樣講是有非常深的含義，這個也要抓到。比如《中觀明論》中為什麼從另外一個角度講？諸法是世俗有，實際上眾生對真實的世俗有不了解，然後從另外一個角度看，就是這麼一個意思。宗大師這裏也有講一個解釋的時候：

此相違品即勝義有。

「此相違品」是什麼意思？因為《中觀明論》中講的是假有這一塊，現在跟它相反的那個就叫勝義有，就是不夠假有的意思，或者唯名言安立還不夠，這樣的感覺就變成俱生的勝義有的執著心的狀態，所以「此相違品即勝義有」。這個勝義有是俱生的勝義有，前面丙一、丙二講的是遍計的執著心、勝義有的執著心它的勝義有的意思，所以這兩個我們要分開。前面也是《中觀明論》的說法，現在丙三《中觀明論》的說法，那就是俱生的勝義有的意思，所以對此要分，即丙一、丙二那邊講的跟丙三這邊講的。

然後這裏有一句話，也是重點。因為現在雖然引的是蓮花戒論師的《中觀明論》，但實際上所有的中觀自

續派，包括《分別熾然論》的造作者清辯他們都一樣對俱生的勝義有的執著心中所謂的勝義有的感覺是什麼？那就是此相違品，意思就是世俗有或假有不夠，不是假有、不是唯名言安立，那種感覺就變成俱生的勝義有的執著心。所以俱生的勝義有的執著心方面有這麼一個認定，那就不只是蓮花戒論師，或者整個隨瑜伽行的中觀自續派，還有跟著清辯的隨經部行的中觀自續派，所以這裏用：

故應依此而說，一切自續中觀諸宗，亦皆同此。

現在是什麼道理上大家都公認？俱生的勝義有的執著心，它的勝義有的感覺是什麼？它的勝義有的執著心感覺主要是唯名言不夠，所以為這個方面大家都公認的，這是一個主要的。然後另外同時就要瞭解中觀自續派的特點，為什麼同時我們要瞭解？因為現在講到世俗有或名言有，對此中觀自續跟中觀應成是不一樣的，中觀自續有他的特點，他的特點是名言有或者名言量安立的時候，從對境那邊也有一個力量，不是完全從有境的名言識來安立的，對境那邊也有一個力量，如此他對名言識形容的時候，比如下面講到：

然由於名言識顯現增上，無有餘量能為違害，即能

安立為名言有。

所以他對這個名言有解釋的時候，安立為名言有，這是中觀自續對名言有的解釋，中觀應成不會這樣解釋。這邊講的安立為名言有，什麼樣子安立為名言有呢？那就是前面的「然由於名言識顯現增上，無有餘量能為違害，即能安立」為名言有，這樣的名言有的意思是中觀應成派不認同的。「顯現增上安立」的意思，顯現相當於被動，顯現好像是對境那邊顯現的樣子，所以對境那邊有一個力量，就是它有這個含義。所以名言識安立的時候，對境那邊顯現增上而安立，那種解釋是中觀應成不認同的，中觀應成認為完全名言識安立，或者對境那邊完全沒有自己的力量，所以下面也有一句話，就是：

在此宗中由如是識顯現增上所立名言自性，亦許為有。故簡別云：「若非由其自能緣心顯現增上之所安立。」

加這個「簡別」，哪一塊？就是自性有不可以變成所應破，或者中觀應成來說自性有就等於是所應破，就是諸法不是自性有，自性有變成就是，整個《般若經》中講的是自性無，對此中觀應成不需要加簡別，因為本身已經加勝義簡別了，無需再加 自性無這個已經加了。那中觀自續派的話，為這個上面多加一個詞，然後才可

以變成所應破，加什麼？加「若非由其自能緣心顯現增上之所安立自性有」，然後加「自性有」才會變成所應破。

現在這裏有兩個意思，第一個差別是名言有是中觀應成跟中觀自續的差別，第二個差別就是所應破自性有解釋的時候中觀應成和中觀自續有差別。中觀自續必須加簡別，即「若非由其自能緣心顯現增上之所安立自性有」，直接講自性有不會變成所應破，必須加簡別才會變成自性有的意思，所以這個算是第三個重點，就等於自續跟應成的差別，兩個差別就是第三個重點。

所以丙三的第三個重點就是自續跟應成中間的差異，名言有上的差異，還有就是對自性有一個是必須加簡別才會變成所應破，一個是不需要加簡別，這個已經加簡別了，中觀應成不需要再加簡別的話，這個就等於他們兩個的差異。

第四個就是，空空方面也是一樣的。比如剛剛我們是講世俗諦方面的樣子，世俗諦方面世俗諦的法上名言有是什麼意思、或者世俗有是什麼意思，世俗有了解了之後，那就是它上面的所應破的勝義有是什麼意思，剛剛前面講按照世俗法上面，剛剛前面包括上個禮拜講丙

三開始的時候好像世俗的法上面講的，「中觀明論云」開始就是世俗諦的法上面。現在勝義諦的法上面也一樣是名言有，並非世俗諦的法上才是名言有、世俗有，而是勝義諦的法上也是世俗有，諸法上都是世俗有。

所以透過世俗諦的法上我們已經瞭解它是怎麼樣的世俗有，它上面的所應破是如何認，這些道理瞭解了之後，它上面破所應破的時候就變成空性出現，世俗諦的法上破了俱生的勝義有的執著心，一破就變成世俗諦的法上空性就出現。所以跟這個一模一樣，勝義諦的法空性上我們如何理解世俗有的意思，空性是不是世俗有？是。空性是不是世俗諦？當然不是。空性是世俗有，那空性上我們如何去除俱生的執著心？空性上也有俱生的執著心，什麼樣的？名言有是不夠的、名言安立是不夠的，那樣的一個觀念，那種想法就等於空性上的俱生的執著心。它的勝義有的意思，那個一破的話，就變成空性上的空性就抓到了。所以下面那句話：

由此應知空空之義。

這裏應該沒有「義」，應該是「由此應知空空之義也」，就是空空的意思你也應該要知道。這裏藏文的意思你們看，所以從這裏連對空性上的空性你們應該要瞭

解，這裏就是空性的意思也要瞭解，意思就是前面世俗諦上已經瞭解了，勝義諦上也是一樣的意思。有人認為「世俗諦的法才是世俗有，勝義諦的法不是世俗有」，這種想法是不對的。實際上諸法都是世俗有、諸法都是假有、諸法都是勝義無或真實無，所以不分世俗諦的法跟勝義諦的法，這是第四個重點。前面講的就是真實有的執著心有解釋，所謂的前面講的就是「中觀明論云」之前，就是這裏有一句話，第 85 頁結束跟第 86 頁開始的那段，如文：

應知言勝義生及真實生，亦應了知一切餘法有無勝義及真實義，諦實生等。

這裏講到，還有第 85 頁下面「即是執為有勝義生」，就是執勝義生的執著心是什麼已經認出來了，現在前面說的執著心實執，就是這一塊，前面說的就是這一段「即是執為有勝義生」。比如現在是對苗芽上面，苗芽上的勝義生的執著心是什麼樣子，當然這個等於就是俱生的，這裏沒有用俱生的，但宗大師下面才說那個是俱生的，那個指的就是這一塊，比如第 85 頁最下面：

由是因緣，若謂不由自能緣心顯現增上安立，而執苗芽由自體性增上而生，即是執為有勝義生。

我們執著什麼？執著苗芽上能緣心顯現增上安立是不夠的，「不由自能緣心顯現增上安立」這個是不是加簡別了？然後自體性增上而生，所以苗芽上面什麼樣的執著心，現在不是名言有那種感覺，這個感覺等於苗芽上勝義有的執著心，就是這個意思。「若謂不由自能緣心顯現增上安立，而執苗芽由自體性增上而生」，這個等於苗芽上的勝義有的執著心，現在我們跳到剛剛那個地方，就是：

上說實執，即是此宗俱生實執（即俱生法執）。

其中的「上說」就是剛剛那段，剛剛那段已經說了實有的執著心，把它確認為俱生的執著心，意思就是更前面的那些執著心是遍計的執著心，前面說的是俱生的執著心，所以這兩個要區分，就是我們要「上說實執，即是此宗俱生實執（即俱生法執）。」所以就是要瞭解要對比什麼不是此宗的俱生實執、什麼才是此宗的俱生實執，對此我們要分。什麼才是此宗俱生實執？就是中觀自續派他們認為的俱生實有。什麼不是此宗俱生實執？這個就要清楚。

然後這裏有確認，我們會有懷疑，剛剛說的苗芽上的名言有不夠，那種感覺它是俱生的執著心的話，那會

不會，比如像動物，或者人中任何經論都沒有學過的那些人跟畜生差不多的，他們應該要有俱生的執著心，如果他們沒有的話，則這種不是俱生的執著心，俱生的執著心就是連他們都應該有的，所以現在就是會有懷疑，即他們會不會有？這裏有講到：

不善言說諸有情類，雖不合執彼等名義，然有義執。

他們不會從嘴裏說不是名言安立，但內心中不是名言安立的那種感覺還是有，所以這裏就講「然有義執」「義執」意思就是意義上他有這種感覺，嘴上不會說這個不是名言安立，即不是名跟義結合的那種執著，但意義上還是有。所以這裏講「不善言說諸有情類」，就是畜生道這些，不善言說的諸有情他們應該要有俱生的執著，這個就是要懷疑，所以這個疑也要把它去除。他們也有，不要懷疑他們沒有，確定它確實是俱生。

到這裏算是丙三結束，然後下面的「故」開始就是乙三，前面的乙一是《分別熾然論》的說法，乙二是《中觀明論》的說法，《中觀明論》的說法中分了丙一、丙二、丙三，現在丙三也說完了，所以等於《中觀明論》的說法就完整的說完了。現在按照大疏的科判來說，乙

一跟乙二說完了，所以就是乙三。我們念完了丙三，現在是乙三。乙三這裏就我們要抓兩個重點，現在重點在於我們前面講的俱生的執著心認出來了，認出來之後現在就有一個結論，其他那些不是俱生的執著心的意思，剛剛說的那個才是俱生的執著心的意思，其他都不是。

可以說所謂的所應破或者所謂的真實有，真正的是俱生的那塊 遍計的那塊不是代表真實有的定義。一樣，它不是所應破的代表，遍計的所應破破了，但內心中俱生的執著心還沒有破的話等於你還是沒有證悟空性。所以我們要證悟空性就必須要破除俱生的執著心，所以我們平常的心要改變，如果這個沒有改變則你沒有了悟空性，你學習經論中講的一大堆道理，但內心的執著心沒有改正的話，則我們沒有證悟空性。所以真正的了悟空性就是要破到俱生的執著心，真正的所應破就是俱生的標準。

你們看一下這裏有一個什麼不是、什麼是，下面有一個「卻非實執之義」，意思就是最後剛剛那個才是實執義，剛剛那種不夠的感覺才是真正的實執的意思，其他經論中講的很多不是真正的實執的意思，都是遍計的執著心的意思，所以「卻非實執之義」。上面就是「故」，

這是關鍵字，開始的時候這裏有沒有一個「故」字，下面就講到「卻非實執之義」。所以中間是哪一塊？中間一大堆都是遍計的，比如這裏講到「堪忍觀擇究竟正理之所觀擇」，還有第二個就是無分，然後第三個就是講「具自性三差別」等。

現在這裏出來是三個，第一個是理智堪忍，第二個就是有無方分，第三個就是具自性三差別，這三個等等就有很多，這三個都是屬於遍計的實有的意思，遍計的實有就可以說是理智堪忍，遍計的實有的意思中就會有無方分，一樣會變成具備三種自性的特質，這三種等就是其他可以推的都可以。所以這些都不是真正的實有的意思，為什麼？前面講了它是真實有的意思，真實有或勝義有的所應破的時候，勝義有的意思就是講到有境的理智，它的堪忍就叫勝義有，前面解釋過，前面丙一、丙二，包括再前面乙一《分別熾然論》說的時候我們都有講過。但現在宗大師講「不是」，前面說「是」的樣子，但我們要瞭解前面「是」的意思是遍計的角度，遍計的執著心的眼光中也有勝義有、真實有，那個也可以說理智堪忍這些，俱生的執著心的勝義有、真實有並沒有這個意思，理智堪不堪忍沒有這個方面的意思。

現在就有講過宗大師有說故什麼、非什麼，都是假設這些都是遍計的，遍計的意思就是把俱生的執著心拿出來，然後就考慮第二個觀察它是否如理，若它完全是合理的，因為什麼，講理由的時候就變成遍計。比如「因為理智堪忍，所以俱生實有」，俱生實有的後面就講因為理智堪忍、因為有無方分、因為具備三自性差別，這些都是後面的理由。一樣，我們的立場破他宗，或者我們自己內心中俱生執著破的時候，不斷追究，假設你對的話有可能找出這個理由、那個理由，這個理由也不對、那個理由也不對、另外的理由也不對，然後各個理由破了之後，那就是俱生的執著心好像站不住腳，俱生的執著心後面再第二層理由的時候才有遍計的執著心。

所以這裏有講「故實執境若於彼有」，意思就是俱生的執著心的想像假設存在的話。「若於彼有」，它的想法如果是合理存在的話，那就可以講過失，則「即能出過」應該會變成「堪忍觀擇究竟正理之所觀擇」、還有你應該許有無方分、還有會變成具備三種自性差別等，這些我們都可以跟他講一個過失，就是如果俱生的執著心是合理的話，有可能這個你要認同、有可能那個你要認同，如果這些都不認同則你沒有辦法講俱生的執著心

是合理，這麼一個反駁的時候可以用。這裏講「然」，意思就是它是可以反駁的時候用，但不等於它是俱生的執著心內心中實有的感覺，不是它。所以就是「然執有彼等」，那些存在是不是可以代表、那些是不是俱生的執著，比如執著理智堪忍、執著有無方分、執著具備自性三種差別，那種的執著心不是真正的執著心，應該是如果嚴格來說那些是執著心，但不是俱生的執著心。

所以然執有彼等，不可以說它不是實執，它是實執，它是執著心，但它不是俱生的執著心。所以這裏講實執義，「義」就有點真正的裏面的執著心，就是俱生的執著心，所以「卻非實執之義」就等於它不是真正的執著心的意思，這裏嚴格來說它是執著心，但它不是真正的執著心，或者它不是裏面的俱生的執著心層面，為何？因為破了這些之後還是沒有瞭解空性，確實有的人學了一大堆經論，經論裏面的邏輯很會用，但是內心俱生的執著還在，沒有破，所以不等於他抓到空性。

這裏講「以破彼執仍不能成無實義故」，所以無實就是空性，空性的意思還沒有得到，也有這種情況。所以這是第一個重點，「故」、「非」是對比，這是第一個重點。然後第二個重點是什麼？當然下面那個是順便的，

這個也瞭解一下也是一個重點，就是我們有很多，像比如所應破認的時候，就是有太過跟太狹兩個，這些都是關鍵，它的裏面就是對理智堪忍，理智堪忍跟理智瞭解是並在一起，理智不堪忍跟理智不了悟就是並在一起，所以它的問題很多卡在那裏，現在我們瞭解理智看不看是遍計的層面，不是俱生的層面，這兩個我們把它切開的話則這些問題就不會出現。所以現在是它的優點，現在我們認出來理智堪不堪忍是遍計的，真正的俱生的執著心是那樣，對此我們分清楚之後，從那裏它的的優點就是他宗的問題不會出現，因為他宗的問題就是他宗把實有的意思跟遍計的感覺並在一起，然後就是理智看不看那些一大堆的問題出來，如文：

若未善解此宗實執之義，謂凡理智有所量事，即是實有，昔諸先覺，亦有許此。

所以這邊說「若未善解此宗實執之義」，意思就是沒有瞭解或沒有認清楚真正的實執是什麼，真正的實執就是俱生的執著心它的實有的感覺是什麼，這個沒有抓到，它跟遍計並在一起，並在一起之後，理智堪忍就拿出來了，所以這裏講應該這個可以說理由，假設你不了解，那你的問題就是，「謂凡理智有所量事，即是實有」

這個實有的感覺就出來了，實有的意思就是把遍計方面並在一起，那理智是否堪忍、理智是否找到，這些就變成出現了。

所以這裏說「若未善解」的話就有這種想法，若善解的話則不會有這些想法，這些也是一個關鍵。若未善解此宗實執之義 就會想什麼呢？「謂凡理智有所量事，即是實有」，就有一些現抉擇也好，現在有一些祖師或者派別都有這樣，所以這裏講有人說空性是實有、有人說空性是完全沒有對境、有人說空性成立的時候沒有對境但理由推理的時候有對境，就是這些各種各樣的說法。現在俱生的執著心認的話，它的優點是什麼；沒有認的話，它的缺點是什麼。

所以「若未善解」等於沒有認清楚俱生的執著心有什麼結果，從那裏我們可以理解如果認識的話，這些問題不會出現，所以這個道理我們要懂。這就是乙三的第二個重點，我應該要講三個重點，這是第二個重點。第三個重點就是一個教授，即宗大師跟我們講的教授，就是我們要抓到俱生的執著，不要停留在遍計的執著。遍計的執著經論中一直破，目的是破俱生的執著，俱生的執著破的話，才有遍計的執著心那些道理，經論裏面講

了一大堆，它的用處才出現，如果沒有抓到的話則學了半天沒有什麼意義，就是這個意思。

所以這裏有講，宗大師講「應知是為主要教授」。還有宗大師說，現在宗大師講的這個道理，不只是中觀自續派的階段，中觀應成派那個階段，也一樣就是俱生跟遍計差別，遍計是經論中一直提的，但最終我們內心裏面要破的是俱生的執著，所以平常要有這樣的認知，我們的聞思一直改變我們平常的心，這個方面都要注意，處處都一樣，就是非常主要的教授，我們自己如何改變、如何修行這個方面有主要的作用，這裏講：

自部餘宗說無我時，亦如是觀。

「自部」就是我們的佛教，其他的地方就是「餘宗」，現在是中觀自續派，雖然中觀自續派是這麼說的，但是還有中觀應成派，連唯識，每一個階段都一樣，每一個階段都有抉擇無我，所以抉擇無我那個方面我們修學的時候「亦如是觀」，我們要瞭解剛剛前面的抓是俱生的執著心要破，這個是第三個重點。我們已經念完了乙三，就等於前面的甲二念完了。開始的時候甲二分三個，即乙一、乙二、乙三。現在到了下面的科判，《辨了不了義善說藏論》中的科判：

庚二、如何破除破除如是所破之理，以何為主？

首先大疏裏面分三個科判，應該是甲一、甲二、甲三。甲一就是明正理的上首，就是破所破的各種各樣的正理中哪一個作為上首，所以就是要認上首的正理，這是甲一，甲一是明上首的正理。甲二破的時候就是就近的一個，我們破的時候肯定要講出很多矛盾，所以究竟的矛盾講的是什麼，就是破所應破的時候究竟的矛盾指的是什麼，這是甲二。甲三，就是我們應該對於中觀自續派他們作為上首的正理方面都要學習，這是甲三。首先，甲一、甲二沒有分，這裏就只有甲一、甲二、甲三。

首先，甲一我們看一下。甲一這裏抓兩個重點，首先第一個就是《中觀莊嚴論》第二個就是《中觀明論》，就是這兩個。首先第一個《中觀莊嚴論》這個裏面講的就是離一多的正理，《中觀明論》裏面就是五個正理都講，我們可以理解什麼樣子作為上首來說，大部分就是「不見系屬之因」，就是《因明學》學習的時候，好像用緣相違跟不緣相屬這兩個詞，兩個裏面就是不緣相屬那塊，這裏翻譯是不見系屬之因。所以它的大部分就是不見系屬之因，哪一個上首？這裏有點模糊，大部分用的是不見系屬之因，這裏是見相違因。見相違因跟不見

系屬之因，這兩個是對應的。我們那邊就是緣相違因跟不緣相屬之因，現在這裏翻譯是見相違跟不見系屬之因這兩個。平常緣起因來說是屬於相違因，其他都是不見系屬之因，其他像離一多也好、破四邊生也好等等，這裏講《中觀明論》就有五個，如文：

中觀明論說金剛支理，破有無生，破四句生，及離一異。

「金剛支理」是第一個，「破有無生」是第二個，「破四句生」是第三個，「離一異」是第四個，這四個都是屬於不見系屬之因，以《中觀明論》中的說法來說，確實五個中四個都是不見系屬之因，最後緣起因才是見相違因，所以大部分是。《中觀莊嚴論》中來說就是完全重視離一多，其他不重視。所以若我們問的話，現在看隨瑜伽行的中觀自續派的書的時候，那就是以靜命的《中觀莊嚴論》、蓮花戒的《中觀明論》來判斷，看的時候確實是除了一二外，都是不見系屬之因，這是可以通的，為什麼？就是下面就是理由，所以前面是所立法。

「除一二外，皆依不見系屬之因」這是所立，它的理由是看看《中觀莊嚴論》、看看《中觀明論》，下面開

始就是理由，所以什麼是上首？或者這裏講「以何為主？此宗破除所破之因，除一二外，皆依不見系屬之因。」這就是所立，如果以這個論典來說這是所立，後面整個是理由，看看《中觀莊嚴論》、看看《中觀明論》，意思是看看靜命的書、看看蓮花戒論師的書，就會知道隨瑜伽行的中觀自續派他們怎麼把它當上首，這就是甲一。然後甲二，甲二是下面，「顯示」開始就是甲二。甲二這裏應該抓兩個重點，第一個重點就是現在隨瑜伽行的中觀自續派，像靜命跟蓮花戒論師，他們的所應破的書中最終抓的提出來一個矛盾，因為破的時候肯定那邊一個問題要點，最終的矛盾指的就是會變成有無方分那個道理，有無方分的話就有問題，所以最終他們的矛盾指的就是那個。靜命跟蓮花戒論師根據的主要是龍樹的弟子聖天的《四百論》裏面一個道理把它當根據來展開，他們看到聖天的《四百論》中的那句話，從那裏抓到重點最終的矛盾是什麼，所以這是第一個重點。

第二個重點就是，他們兩個代表什麼？隨瑜伽行的中觀自續派。接著說，不只是隨瑜伽行的中觀自續派，連隨經部行的中觀自續派也是破所應破的時候，最終抓的會

變成無方分，執這個毛病來破所應破，跟隨瑜伽行的中觀自續派一樣。下面如文：

智藏論師，二諦論中破實有時，根本道理即破四生，其究竟違害，亦與靜命父子相同。

這個是第二個重點。第二個重點就是我們要瞭解最終的矛盾指的時候，最終的矛盾就是指隨瑜伽行的自續派跟隨經部行的自續派都一樣，重點就是這個，大概就是這樣，這就是甲二。

然後甲三，甲三就簡單，宗大師對我們教導，就是你們不要把：這些是自續派，比如清辯的書我們不怎麼看，靜命的書我們也不怎麼看，或者他們講的那些邏輯我們不怎麼重視的話是不對的。宗大師就建議，你們對於這些也要好好重視，因為它們對發展我們的智慧方面有很大的幫助，當然它不是究竟，但不等於我們不要學，對此我們要分開。下面我們看一下，就是這裏說：

若知自續宗中此諸道理，餘宗道理亦易瞭解，故不廣說。

所以別的宗派的邏輯也會容易瞭解，所以確實有幫助的，你不可以把它當不是究竟的所以不學習。這裏講「若」，意思是若你對清辯跟靜命的道理好好懂的話，

則對於理解其他的經典有幫助。相反來說，若你對這些不懂的話，則對其他的幫助不大，或者很難瞭解。這些你如果沒有瞭解的話，則其他很難瞭解，就是這個意思。還有就是上面說：

此等皆是隨行龍猛廣大理路，樂於正理求廣慧者，應當修學。

所以龍樹的理路很廣，對這個學習的時候，我們也一樣需要很廣泛的思想或邏輯推，所以你不要好像只學習一個宗派，像只讀中觀應成的書，這不可以。而是要學習清辯、靜命的書，如此才會對龍樹很廣的的理路也會容易通，所以「樂於正理求廣慧者，應當修學」。這個是乙三，今天講完了中觀自續派，下個禮拜五是十月一日開始講中觀應成派。

【2017 辨了不了義善說藏論 107】

我們已經學完了中觀自續派，從今天開始學習中觀應成派的見解。

以中觀應成派而言，所謂的中觀應成派的名稱也有跟中觀自續派區分的作用，「自續」的稱呼跟「應成」有區分的作用，對此我們也要瞭解，什麼作用？比如首先二者的共同之處，對於成立空性的正理都一樣的認同，比如正理中就有上次《中觀明論》中中觀自續派提出的五個正理，五個正理就相當於前面的四個正理就是不見相屬因，最後的緣起因就是見相違因，好像《辨了不了義善說藏論》中用的詞是這樣。《因類學》中用的不是「見」，而是「緣」，即「不緣相屬因」、「緣相違因」。

所以四個不緣相違因或不見相屬因，跟一個緣相違因或見相違因，總共就是這五個因，這五個因是主要成立空性的正理。對這五個正理，不管是中觀自續派的祖師們，還是中觀應成派的祖師們，大家都公認的這些都是成立空性的正因，那現在差別在哪里？就是這個成立的時候，「因為什麼、所以什麼」，那樣有一個抉擇的時

候，內心中有一種在抉擇的時候有點就是真的找到一個，有點變成執著的樣子，這個等於就是中觀自續派。

中觀應成派就是強調我們「因為什麼、所以什麼」的時候，不可以沒有理由，或者是沒有抉擇，但同時特別要謹慎，不可以執著，對此特別重視，這就是所謂的中觀應成派。

所以對所謂的應成或者自續，是對什麼方面解釋呢？對正理用的時候要求方面就分辨出來所謂的自續的要求是什麼、應成對用這個正理有什麼要求，所以以這個要求就把自續跟應成分出來。所以現在是共同之處有一個，不共之處有一個。共同之處是成立空性的所有的道理，大家都一樣公認的，比如我們前面提的所立法，是不是無遮？必須是無遮 對這個無遮 就是一樣的要求。還有就是現在能立的正因也是一樣的認同，那現在能立的正因也一樣，所立法要求都一樣，但用這個正理來成立所立的時候要求不一樣。

所謂的自續跟應成的意思就是，重點就是應成的意思就是不要執著，為何？因為以應成而言，平常我們的正因論式跟應成論式中間有什麼差別？應成論式完全就是配合對方的主張來反駁，即對方主張什麼，我們以

此為邏輯然後反駁破斥他的觀念，這就是平常的中觀應成派的應成，有跟應成論式相同的地方，為何？因為平常的應成論式，其邏輯是否對不是重點，我們能配合對方的主張推，推的結果好像是用他的主張來反駁他的主張，這就是所謂的應成論式，就是用他的主張破他的主張，這就是應成。

但正因的功能不是這樣，正因的功能就是，實際上它真正需要正確的邏輯，就是論式本身必須要正確。所以這兩個論式的要求不一樣，從這裏可以看出，就是有一個應成的邏輯，它好像依賴其他而存在，實際上以它是否正確而言，它並不一定正確，這就是要求。就是對方的主張是什麼，以此來推，依賴他而存在就是應成論式的特點。

現在雖然我們不講應成論式，講的是正因論式，成立空性的五個正因，我們講的時候，佛護、月稱應成派的中觀祖師他們對正因論式用的時候就有點相似，就是這些邏輯完全是名言有的層面，配合世俗或名言量的層面，不可以超越，就是有點施設義可以找得到這個方面不可以碰，就是這個要求。所以雖然是正因，但用的時

候跟應成論式方面有相似，這個相似的緣故就對佛護跟月稱我們稱他們為應成中觀師。

應成中觀指的不是應成論式，跟這個沒有關係，主要是用正因論式用的時候的特點稱他們為應成中觀師。相反的，我們為何稱清辯、靜命他們為中觀自續派？「自續」指的也是一樣，對這五個所有的成立空性的正因，用的時候「因為什麼、所以什麼」，對這個抉擇的時候，內心對這個道理好像找之後，就是施設義找得到，就像名言量中有自性，所以就是施設義找得到，所以就需要那樣。那個跟平常的正因論式有點相似，所以中觀應成派對五個正因要求的時候，與平常的應成論式相似。中觀自續派對五個正因、用五個正因的時候，對它的要求跟平常的正因論式相似。

所以他們的特點就是所謂的中觀自續派、中觀應成派這兩個稱呼裏面，第一可以看出來他們有公認的邏輯，第二個也有不共的地方，所以稱之為「應成」跟「自續」，這就是我們先要抓的重點。這裏首先對宗大師的科判我們瞭解一下：

丁二　應成中觀師如何解釋聖者諸論分二。

應成中觀師指的是佛護跟月稱，現在與前面清辯跟靜命兩個自續派，清辯是隨經部行的中觀自續派、靜命是隨瑜伽行的中觀自續派，他們對聖者，聖者就是龍樹，對龍樹的書他們也有解釋，他們的解釋跟佛護、月稱不一樣。現在就是佛護跟月稱他們這些應成中觀師如何解釋，前面自續派如何解釋已經講過了，現在應成中觀師如何解釋。兩個都是一樣的對龍樹諸論的解釋，現在是應成派他們的解釋。

首先這個科判跟前面有點像，現在第一個就是對空性或者對兩個二無我，對二無我方面，就是中觀應成派認為龍樹的觀念真正的二無我是怎麼認的，前面自續派他們解釋龍樹的觀念的時候，對二無我的解釋是另外一種，中觀應成派他是怎麼解釋，現在是第二個，就是：

戊初 如何解說人法有無自性。

這是所要成立的所立法空性上面，現在是能成立的正理方面，中觀應成是怎麼上首，意思是上首不一樣，但大家都公認這五個正理，只是對於哪一個重視有所差別。現在說：

戊二 顯示破勝義有以何正理而為上首。

這是第二個科判，這就相當於戊初是所立，戊二是能立因方面。能立因方面，我們要瞭解是大家公認的，只是差別在於哪個正理是上首，其他則沒有差別。所立那邊確實是很大的差別，比如認人無我、人有無自性上面，或者法無我、法有無自性上面，跟前面都有很大的差別。就是這兩個，先是總的。整個就是宗大師把中觀應成派我們主要學到的是成立空性，主要的所立是什麼，然後對能立的因方面中觀應成派把哪一個作為上首要抓到，特別第一個方面更重要，因為第二個就是相當於大家都公認，只是哪一個是上首有所不同。第一個特別的重要，所以第一個科判又分了好多，我們看「初中分三」，分什麼呢？如文：

己初 說破人法自性之差別；己二 明此是釋聖者意趣不共之理；己三 斷除此理與經相違。

這裏分三個科判，第一個科判（戊初）講到如何解說人法有無自性，後面這三個科判都是跟人法有無自性有關系，比如先以第一個科判己初來說，更不用說，己初直接說到破人法有自性差別，意思就是前面都沒有破，即唯識沒有破、自續派也沒有破，現在應成派才破，因為《辨了不了義善說藏論》分三個「唯識、自續、應成」，

現在講到就是不管補特伽羅人也好、法也好，都是不主張有自性，所以破人法有自性，這是中觀的特點，差別就等於跟前面唯識和中觀自續比的話，現在中觀應成的特點，這個特點就是，剛剛戊初人法有無自性直接解釋出來，己初跟戊初的道理是否有關系？那這個太明顯，根本不用解釋。

己二這邊宗大師用的詞我們看一下，這裏有一個「依此」，就是「明依此是釋聖者意趣不共之理」，意思是這裏要說或者是明，明什麼？前面人跟法上面都破了，即人有自性也破了、法有自性也破了，等於諸法一點點都不可以有自性，就是所有的有自性都把它破了，中觀應成有這樣的特點。

這樣的緣故就可以理解，中觀應成對龍樹的密意抓的時候，或者解釋龍樹的密意的時候有不共的解釋。這裏所謂的「不共之理」就是中觀應成對龍樹的解釋是不共的，不共的意思是跟唯識不一樣、跟中觀自續派也不一樣，所以有不共的特點。現在宗大師這裏要說，「明」就是宗大師要說，前面己初的時候「說破人法自性之差別」，這個「說」是宗大師說，主詞（主語）是宗大師。己二也一樣的，「明」就是動詞，主詞是宗大師，宗大

師來解釋，宗大師來「說」或者「明」，明什麼？宗大師說什麼？你們看藏文，這個詞翻譯的話就是依靠的依此，誰來依此？佛護跟月稱，做什麼？就是解釋，釋這個動詞的主詞（主語）就是佛護跟月稱，他們解釋，解釋的密意是跟其他像比如像清辯、靜命一樣嗎？不一樣，所以這裏用不共，意指佛護跟月稱跟其他解釋龍樹的密意不一樣，這裏就是講不共，而且這樣不一樣的解釋是怎麼來的？所以這裏加依此，依此就是依靠，依靠什麼？依靠佛護跟月稱。

以中觀應成派而言，就是龍樹的觀念中對人無我、法無我是什麼樣子，他們認的跟其他（指中觀自續派）不一樣。這是第一個已初，已初就是講破人法自性之差別，等於就是龍樹的真正的密意是人法有自性破了，這個是月稱跟佛護他們講出來的。清辯跟靜命認為龍樹沒有破，所以對龍樹破的那種解釋的時候，也是對龍樹的密意解釋，而且龍樹的密意跟其他不一樣的解釋，這就是差別。這樣的龍樹的密意解釋的緣故，就是依此，就是依靠這個不同的解釋的緣故，那其他方面就又有不同的出來了。

龍樹的密意的關鍵就是人法上面有沒有自性的理解，對龍樹的密意理解不同，則對龍樹的密意其他方面解釋的時候也有很多不同的說法就出來，這就是宗大師要說的。所以我們現在要搞清楚這裏兩個的關係，就是佛護跟月稱或者中觀應成派他們對龍樹的密意解釋的時候，其他指的是中觀自續派他們，有很多不一樣的解釋，但關鍵的根在哪里？在於對人法有無自性這個方面對龍樹的密意解釋不同。所以其他對於龍樹的密意解釋的時候就有很多的不同的主張就會出來，所以這兩個的關係我們要清楚。

然後這整個就變成中觀應成派真正的特點就在這兩個科判裏面，比如「己初 說破人法自性之差別；己二 明此是釋聖者意趣不共之理。」這兩個裏面真正的中觀應成或者真正的佛護跟月稱龍樹的密意抓的特點，跟其他不一樣的特別的解釋，這兩個科判裏面真正的中觀應成跟其他不一樣的主張就提出來。提出來之後如果覺得與很多經有矛盾或相違的話則會解釋，所以「己三斷除此理與經相違」。現在中觀應成龍樹真正的密意，己初跟己二真的把它抓出來，就會有疑問，這個會不會跟佛經相違？宗大師說：這個不會相違。也是從佛護跟

月稱的立場來說如何不相違，所以宗大師對此答復，即「斷除此理與經相違」，這是己三。

《辨了不了義善說藏論》中這三個科判是最主要的，特別是前面兩個「說人法自性之差別」跟「明依此是釋聖者意趣不共之理」，己初跟己二這兩個是最主要的。好像我們以前講《入中論善顯密意釋》的時候講過八難處，八關鍵或八難處，中觀應成派宗大師開示的時候賈曹傑大師的筆記有一本書，這本書的名字就叫《筆記八難處》，就是八難處的筆記，宗大師當時開示的時候賈曹傑大師的筆記，好像我們以前讀《入中論善顯密意疏》的時候，其中就提到筆記有八難處，這個八難處跟現在有點像。

所謂的八難處指的就是中觀應成派的解釋，就有跟其他的中觀有不一樣的解釋，而且這些解釋都是龍樹的密意。龍樹的密意，中觀應成他們解釋的時候跟其他的中觀不一樣，那樣的解釋就很難理解，所以叫八難處。那個八難處也是指不共，另外一個也可以說這裏講的不共之理，就是中觀應成派不共的點，有的也是說中觀應成八個不共的主張，有的時候說八難處，兩種稱呼都有，即應成八個不共的主張或八難處。

所謂的賈曹傑大師八難處的筆記我們讀的時候，也是跟《辨了不了義善說藏論》這個科判要對照就比較容易理解，就是它的次序，這些道理中間的關係比較容易理解。八難處那個時候沒有翻譯，大概十五六年前，不知道中間有沒有人翻譯，假設有翻譯的話大家可以讀一讀。八難處的筆記篇幅不多，大概是《辨了不了義善說藏論》的六分之一，但也很重要，如果翻譯好的話我們下次讀。

我先簡單的說八難處跟這中間的關鍵，比如剛剛己初、己二兩個科判中，整個八難處都涵蓋其中，因為這兩個科判中，相當於中觀應成的不共的主張都在其中，所以八難處也是中觀應成不共的主張有八個，而且平常八難處一般就是這麼說，以基道果而言，一般基的階段有三個不共的、道的階段有有四個不共的、果的階段有一個不共的，總共八個。或者說中觀應成主張的有四個、不主張的有四個，所以總共加起來就是八個。所以八難處平常數的時候有兩種方法，一是中觀應成對於基道果的主張，基方面、道方面、果方面的主張。另外，有的是中觀應成認同的，其他不認同；有的是中觀應成不認

同的，其他認同。認同方面跟其他不一樣，其他不認可、他認可有四個；其他認可、他不認可也有四個。

八難處有兩種數法，不管哪種數法，這八個中，像有沒有自性，有自性是完全不認同也是八難處中其中一個。現在我們要瞭解，就是不認同有自性這個是根，然後就分出來其他方面有些認同、有些不認同。所以這八難處，現在我講的是剛剛宗大師科判中讓我們瞭解，就是沒有自性是完全不認同，這個是根，然後從那裏完全分出來中觀應成的一些其他不同的主張。這個科判本身的翻譯中沒有寫「依此」是關鍵的詞，辯論中這是特別關鍵的，比如剛剛說翻譯中己二應該加「依此」，這個詞是我們平常辯論時很重視的，因為後面己二下面一點，己二科判分的時候，第 91 頁己初分庚一、庚二，現在是「明」這個是「明此是釋聖者意趣不共之理」，這是己二，然後它分出來，第 102 頁那邊分三個：

己二 明此是釋聖者意趣不共之理分三 ：庚初 說證無我與粗細我執等不共差別；庚二 安立外境不許阿賴耶及自證分不共差別；庚三 不許自續不共差別。

這裏就是己二這邊分出來三個子科判，這裏一直講不共差別，有好幾個不共差別，現在這裏的不共差別等

於八難處中的第一個，就是不主張有自性，這個是己一這裏已經出去了，然後八難處剩下來七個，就是這三個裏面，就是剛剛念的庚初、庚二、庚三，「明此是釋聖者意趣不共之理分三」，三個中當然可以看出是六個，含義就是一個，所以總共就是七個。這七個主要來源就是己一的科判。我們看八難處的時候，它的關係沒有講那麼清楚，現在看《辨了不了義善說藏論》的時候，這個關係清楚了，哪一個跟哪一個的關係呢？八難處中分出來哪一個是根，哪一個是從那裏分出來的不共的。

這個科判，比如剛剛你們說的己二分出三個科判，庚初跟己一有什麼關係？庚二跟己一有什麼關係？庚三跟己一有什麼關係？本身己二的三個科判都是跟己一有關系，所以「依此」。所以「明依此」，這個解釋龍猛聖者的不共之理，有三個不共之理，每個裏面都有好幾個，所以各個的這些不共之理都是跟前面有關系的，所以「依此」，所以這個要清楚，我們讀的時候必須要清楚，有這麼多的不共的，每一個不共跟前面的破人法自性差別，人法自性完全破的那種特點跟後面有什麼關係，第一個、第二個、第三個跟它有什麼關係，這個要懂，這個懂的話就比較清楚一點。所以己初、己二這個

科判對八難處的關係有幫助。首先庚初，「己初 說破人法自性之差別」這邊分二，如文：

初中分二：庚初 明破自相之性是其差別。

中觀應成派破這個的時候，就是破自性或者自相，這是他的特點。破自相、自性講的「性」應該是所破的意思。所破的時候，現在是形容自相、自性，所謂的所破是中觀自續不一樣，中觀自續對於自相方面的所破不會破，現在這裏特別說「自相之性」的形容有點跟中觀自續分出來，中觀自續的話有自相、沒有自相跟所破沒有關係。現在中觀應成是有自相這種性質把它當成所破，應該對自相形容是特別把它的特點拿出來，所以下面是說「差別」，什麼差別？所破的性質肯定有，所破的本性法上面的性肯定有，但是有自相認的時候這個肯定是要破的，所以這種就是與中觀應成的差別。「自相之」這個詞是關鍵，這個是跟其他分出來的差別，然後認了這個之後，就是如何顯示，或者怎麼沒有它、怎麼破它這個方面顯示，如文：

庚二　明所破已顯示彼無。

首先第一個科判這裏，第一個科判就是《辨了不了義善說藏論》的大疏的科判的分法，我覺得還是瞭解一

下對我們有幫助，但我覺得不是完全一定被這個限制，我們自己也可以從不同的角度更深的理解，按照他的這個科判的角度也瞭解一下。他的科判首先分兩個子科判，我們要瞭解一下，「庚初 明破自相之性是其差別」這邊，他就分了兩個科判，所以這裏應該可以說甲一跟甲二。

這裏如果是甲一，按照我的中文翻譯的話那就是等於破自相之自性是自續派不認可的，或者以自續派來說不會破自相自性，「以自續派不破自相自性之理」，這是甲一。以月稱會破自相自性，這是甲二。所以就分甲一、甲二。若是如此，甲二從哪里開始？下面的從月稱論師開始，從這裏就是甲二，甲二是月稱論師這邊，但是甲二這邊也分乙一跟乙二，先不講，我們先瞭解一下前面，如文：

今初 佛護論師造中論釋，清辯於彼雖出眾過，然未宣說二無我義有所不同。觀音禁亦云：「於名言中了知內外緣起如幻能作所作，於勝義中知無自性，即聖父子清辯佛護等宣說中道諸師，顯示般若波羅蜜多之理。」此說名言幻有，勝義無性，二師相同。智藏靜命蓮花戒等，亦未宣說佛護月稱宗與自宗中無我有別。

這邊首先提到兩個，就是清辯跟他的弟子，還有靜命他們的派，所以就是兩個，但我們如果看的話就有點三個的感覺，首先是清辯，再是觀音禁，然後是智藏等，好像看起來是三個的感覺：智藏、靜命、蓮花戒等，如果按照文法的感覺就是三個。首先清辯也好，再下面觀音禁也好，再下面智藏、靜命、蓮花戒等也好，都是一樣的，即對二無我方面沒有什麼特別，就是講他們的不共的一些點，他們就沒有講，不共的點是月稱提出來的。

我們平常說月稱是中觀應成派的車軌，意思就是他開發新的主張，月稱之前對此沒有特別碰，沒有特別顯示拿出來一些不共的解釋，月稱否定前面提出新的主張，所以他就變成大車軌。如果前面已經有不共的，比如說我是自續派，我跟應成不一樣，像這個比如說清辯也好，那些跟應成派不一樣的話，則應成跟自續就分出來，真正分出來是從月稱開始。月稱就有特別凸顯的主張，佛護好像沒有凸顯，就有點隱藏的來說。

所以月稱跟佛護有點不一樣，像法稱跟陳那的樣子，陳那是沒有那麼突出的說，法稱是凸顯的講出來。我們對應成派的車軌者就不可以說佛護，月稱才是應成派的

開發者，佛護是隱藏的。首先，現在是講月稱之前這些祖師都沒有出生，就是這種意思。

就是前面講的，首先佛護論師造《中論釋》，佛護論師就寫了《中論》的解釋，那之後清辯出來了，清辯的弟子觀音禁也出來了，後面就是智藏也出來了，這三個來說就是隨經部行的中觀自續派，到智藏這邊。然後下面就是靜命、蓮花戒，這個就是隨瑜伽行的中觀自續派。先出現隨經部行的中觀自續派，像清辯，還有觀音禁、智藏他們三個，後面就出現靜命、蓮花戒等，時間的順序就是這樣出現的，到這裏沒有說二無我不同的解釋。就是對二無我沒有什麼特別，比如對法也好、對人也好，就是講的全部是勝義中無。有無自性這個不提，就是講勝義中無。

所以就是講這三個，但如果分兩個的話等於就是隨經部行跟隨瑜伽行的中觀自續派，但文章的話就是以時代來解釋，首先清辯，再靜命、智藏、蓮花戒，然後月稱論師那就不一樣，他就明確的講，就是剛剛我們說的甲二，甲二這裏首先分兩個科判，就是乙一跟乙二。

甲二本身就是以月稱來說那就是破自性，這是甲二。這邊分兩個科判，首先第一個乙一，乙一、乙二分的話，

就是乙一。首先不主張這個有自性是跟其他的中觀，我跟其他中觀不一樣，月稱就講出來破有自性或不主張有自性，這個是跟其他的中觀不一樣，這是乙一。乙二就是我應成跟其他自續中間有差別，許不許有自性這方面有差別，所以乙一、乙二的科判就是這樣。乙二從哪里開始？如文：

又入中論釋出他難云:「由勝義無生故，破自他生。然色受等現比所得，此等自性定從他生，若不許此，何說二諦，應唯一諦，故有他生。」

就是乙二。首先第一個，乙一這邊，剛剛那個可能你們覺得我沒有解釋的樣子，還是逐句解釋一下，首先清辯來說對佛護論師一直反駁，雖然有反駁，但是對二無我方面沒有反駁，這裏你們看一下：

今初 佛護論師造中論釋，清辯於彼雖出眾過，然未宣說二無我義有所不同。

這個是先清辯的狀況，然後再來就是下面的觀音禁，觀音禁是清辯的弟子，《般若燈論》是清辯造的，《般若燈論》的解釋造作者是觀音禁，所以現在清辯的下面就是他的心子觀音禁來說，觀音禁就是代表清辯的主張，所以引觀音禁也相當於更深入瞭解清辯的觀念，觀音禁

的觀念中宗大師引了他的話，這個話肯定是《般若燈論》的解釋，引完之後：

此說名言幻有，勝義無性，二師相同。

這邊宗大師講到什麼？就是對名言有、勝義無方面觀音禁對清辯跟他對佛護沒有不同的看法，他覺得我的老師清辯跟清辯一直常常反駁的佛護他們兩個，對於諸法是名言有、諸法是勝義無沒有不同的主張。所以諸法是名言有、勝義無這個方面佛護是如何主張，那我的老師清辯也是這樣的看法，觀音禁這麼說，等於清辯也是如此看。觀音禁如何說？他的書中：

觀音禁亦云：「於名言中了知內外緣起如幻能作所作，於勝義中知無自性，即聖父子清辯佛護等宣說中道諸師，顯示般若波羅蜜多之理。」

他說到諸法是名言有、勝義無那個道理解釋的時候講到，龍樹跟其弟子聖天、清辯跟佛護，這裏講「等」，聖父子就是指龍樹跟聖天，然後加上清辯跟佛護，所以這四位都一樣的說中道。中道的意思是什麼？也沒有說名言無、也沒有說勝義有，所以剛剛好名言中有、勝義中無，就是這樣的中道，如此才講出般若波羅蜜多之理，所以顯示般若波羅蜜多之理者是誰？能顯示者是誰？

就是這四位。對於這四位，觀音禁一樣的非常敬佩或者非常重視，所以從這裏可以理解清辯也是，因為清辯的性質就是這樣。然後下面開始講智藏論師，智藏論師也好，靜命論師、蓮花戒論師也好，他們下面沒有特別說，所以這裏沒有引，宗大師直接說：

智藏靜命蓮花戒等，亦未宣說佛護月稱宗與自宗中無我有別。

這裏用「亦」字，比如先講清辯，再講觀音禁亦或其他祖師亦，就是這三個一樣的立場，即「亦未宣說佛護月稱宗與自宗中無我有別」，他們沒有說我們跟中觀應成派中間對於無我有不同，比如法無我、人無我方面不同，他們沒有講，誰開始講？月稱開始講。所以現在就是說他們未宣說，這裏不難理解。

現在就是下面乙一，乙一這邊有點長，念一下乙一，藏文等於就是月稱與前面的祖師分出來，從他開始就有不同的說法，是什麼呢？他說：佛護說得對，你們說得不對。

首先大疏中乙一這裏沒有分，但我覺得分段比較容易懂，從哪里分？「二諦論自釋，引頌云」那裏開始相當於就是斷諍論，這是我說的，大疏沒有這麼分。首先

這裏引了兩段《入中論釋》，說到什麼內容？首先比如說《入中論釋》第一段，這是兩段，引了之前宗大師說的話和引了之後宗大師說的話我們都看一下，這兩邊宗大師的話我們要抓到，比如：

月稱論師則許佛護如實解釋聖者意趣，與自建立勝義世俗理無差別。

就是月稱論師說佛護的解釋是對，他對此承許。所以月稱論師許佛護解釋龍樹的密意，除了佛護之外，如清辯、觀音禁、智藏、靜命、蓮花戒等其他祖師對於龍樹的密意的解釋他不承許。他承許佛護論師對於龍樹密意的解釋，那佛護論師哪一方面的解釋？就是怎麼樣勝義無、怎麼樣名言有，那樣的佛護的解釋他是認同的，剛剛前面的清辯對於怎麼樣勝義無、怎麼樣名言有的解釋他不認同，這些名言有、勝義無還是解釋龍猛的密意，所以現在說「與自建立勝義世俗理無差別」，所以這個「自」指的就是月稱自己，他自己如何建立勝義無、世俗有或名言有這個方面的差異解釋是跟佛護的解釋完全一樣，但是他講「然」，如文：

然說自宗不共餘中觀師所釋。

清辯等其他的中觀師他們的解釋我的自宗是不同，所以這個是他說出來的，說什麼？他說我跟其他中觀對於勝義無、名言有的解釋不同，佛護對於勝義無、名言有的解釋跟我的解釋是一樣的，宗大師就是講這個，月稱為何這麼許？他承許佛護的解釋我完全認可，我不認同其他人的解釋，月稱有沒有這麼說？這就是宗大師要找出月稱的書看的原因。現在是宗大師說月稱許、月稱說，宗大師那樣講了之後一定要找出根據，根據就是月稱的《入中論釋》，就引了兩段。

首先，一個是引號，先這麼理解，其他的中觀的解釋中有什麼樣的問題？他們的解釋中，名言中有自性，這是他們認同的。所以這裏就有講到，關鍵的一個詞，是哪一塊？這裏用引號不對，就是「入中論云」開始，下面的「故有說云：「經部宗師說為勝義，即中觀師許為世俗，當知此說全未了知中論真實。」」這裏不需要用引號，或者這是其他中觀說的話，這個引號不是《入中論釋》中引的，這個是《入中論》中講到其他的中觀說的話的引號，應該是「故有說」，不要「云」字。

「有說」的說者是誰？「有」就是清辯等自續派們，他們說出來什麼？說「經部宗師說為勝義，即中觀師許

為世俗」，就是經部宗說的勝義，是中觀自續這邊承許世俗。經部宗說的是勝義中有自性，但是中觀就是說不可以說勝義中有自性，而是世俗中有自性，這就是自續派的解釋。

那樣解釋的話，對此月稱如何說？月稱說你們完全不了解龍樹的《中論》，所以就是「當知此說全未了知中論真實。」意思就是龍樹的真正的觀念或者龍樹的《中論》中真正的意思你們完全沒有瞭解，這是月稱對誰說的？月稱對清辯等其他中觀師說的。其他中觀師如何說出來月稱才批評呢？他們說名言中有自性，怎麼叫名言中有自性呢？因為他們說的勝義中有自性，或者我們在《攝類學》開始的時候有讀到，就是勝義諦等八個是同義，如勝義諦、諦實有等，最後講到自相，所以他們認為自相跟勝義的自相是一個東西，自相有是勝義中有自相。現在中觀自續派說這個自相不可以說勝義中有自相，而是世俗中有自相，這個就可以認可。

這樣的說法實際上是完全不了解龍樹的《中論》的密意，為何？按照龍樹的《中論》的密意來說，連名言中都不可以有自性。下面的毗婆沙宗也一樣，毗婆沙宗說事物是有勝義有、事物是真實有，對此解釋的時候，

名言中有一個真正的事物可以找得到，這個可以認同，所以他就這麼解釋，如文：

於婆沙宗，亦如是說。其後又云：「以出世法等同世法，不應理故，故諸智者，當知此宗是不共法。」

宗大師覺得要引的話太長了，毗婆沙宗也有一樣的話，重點是引後面那段就可以了，所以宗大師後面就引「以出世法等同世法，不應理故」，意思就是我們中觀是出世間的，跟世間的毗婆沙宗、經部宗的觀念是完全不同的，不可以說他們那邊說的勝義諦，這裏說世俗有，不可以這麼解釋。

所以「以出世法等同世法，不應理故」，不應理的緣故，你們應該知道有智慧的話應該知道我們中觀宗是完全不共的，所以「故諸智者，當知此宗是不共法」，這些話都是對誰說的？這些話都是對自續派說的。

這裏引了兩段，他要表達的就是：宗大師說月稱把其他中觀跟他中間的差異，對此他一直有表達。特別是名言中有自性，這個他們主張，對此月稱一直反駁。

《入中論釋》沒有完全解釋，只是抓重點，下節課再講。

此文稿根據仁波切講課錄音記錄整理，為自他學習而做，僅供參考，若有疏失，懇請指正。

【2017 辨了不了義善說藏論 108】

我們講到了第 90 頁第三行，如文：

於婆沙宗，亦如是說。其後又云：「以出世法等同世法，不應理故，故諸智者，當知此宗是不共法。」

剛剛念皈依發心的時候我就想：我們念皈依發心是為了調伏意樂，也可以說它不單單是為了調伏意樂，而是為了修菩提心，兩個都很重要。調伏意樂呢，所有的善根會不會成為真正的善根，或會不會變成真的正法，我們所做的是不是真正的正法？正法的意思就是自他一切有情離苦得樂的方法方面能否轉為正法，法的意思是方法，能否轉成正法就是靠意樂，不是以外面的行來判斷，而是以意樂判斷，所以調伏意樂非常重要。

念皈依發心有兩個作用，一是為了調伏意樂，二是為了練習菩提心、修菩提心。「諸佛正法眾中尊，直至菩提我皈依，我以所行施等善，為利眾生願成佛。」這樣的四句相當於如果我們把這個道理深入的想的話，相當於可以連接發願菩提心的誓言、受行菩提心的菩薩戒，二者都可以。比如說「為利眾生願成佛」的願就是心裏

發誓的樣子，所以內心中要成佛這個方面的決心，這就是願菩提心的誓言。「我以所行」就是我不單單發願，我以付出的行動來表現，行動就是為成佛，或者就是利益一切有情而成佛，所以為那個方面我會以行動而表現，那個就是行菩提心的菩薩戒。所以這四句就相當於深入的修願菩提心的誓言，就是一邊修，一邊受願菩提心的誓言。

一樣，一邊修行菩提心，一邊就是行方面承諾。大家比較熟悉舉例，就是像綠度母的四曼達的儀軌，綠度母的四曼達的時候有一個儀軌就是八供、七支供、供曼達，還有依教奉行的供養，所以那個供養裏面其中一個有念皈依發心「諸佛正法眾中尊，直至菩提我皈依，我以所行施等善，為利眾生願成佛。」供養裏面也有這四句，有的儀軌中四曼達的儀軌旁邊有小的字解釋，有點標籤的作用，那些也是祖師大德寫的標籤，其中有寫到像皈依發心這四句，標籤中就有寫到依教奉行的供養，還有寫為受菩薩戒而供養。密乘的供養裏面，受戒就是主要的供養，像大威德金剛的儀軌裏面對資糧田面前供養的時候，也有菩薩戒跟密乘戒的供養，這也是依教奉行的供養。不單單四曼達，很多密乘的儀軌都有受戒來

供養。也可以說受戒是佛菩薩最歡喜的，我們把戒能夠清淨的供養，所以也很重要。

就是皈依發心這四句的內容我們比較深入解釋的話，就相當於受菩薩戒，受菩薩戒完整的話就是：先受願菩提心的誓言，再受行菩提心的菩薩戒。所以就這個四句就有修願菩提心、修行菩提心的作用。對這四句我們不要把它當成，比如我們天天念，有的人就會因為天天念而慢慢就淡了，對這個的意義不怎麼重視，大家對「諸佛正法眾中尊，直至菩提我皈依，我以所行施等善，為利眾生願成佛。」這四句內容不當一回事，而是隨便念出來，實際上不可以。因為第一，調伏意樂很重要；第二，以此來修菩提心，也可以說受願菩提心的誓言、行菩提心的菩薩戒，這個當然很重要。所以這些都不可以隨便，這是第一個。

另外，我們有時候念的時候心裏只是淺淺的想，而不是很深的想：這個跟什麼有關系？心裏就想：現在我做的是為我自己，為我自己學習佛法，為利眾生願成佛太不實際，或者可以說是太遙遠的目的地。所以我們覺得念這個偈頌的時候心裏不會認真的想，而是覺得是為自己學習佛法，就有那樣的心態，然後就會有障礙，不

會深入的想。

先要瞭解，我們這種想法是非常愚鈍的，因為我們想一想過去的佛或者是菩薩們，他們當時修的時候做小小的事情就會一直發心來做的，然後那個就會影響整個後面他的修行的路，可以說修行的路會因此有一個正面的變化。典故中很多過去的佛菩薩就是這麼修的，一個小小的地方好像一個手掌挖出來一粒沙子就可以供養，然後為了將來的目的我就供養。

那我們現在學習佛法，是比這個更有意義更大的事情，不是小的一個，像手抓了一把沙子，這個供養的目的是發願什麼，二者相比行為的差異太遠了。我的意思就是我們就更可以，而且這樣的發願或者是供養做這個行為的時候，前面的目的為利眾生願成佛，以這樣做的時候實際上我們要瞭解，這種做的人是最有智慧的人的做法，他們就懂，小小的一個事情，我們的意樂好好調，一做後面就會有大的好的變化，這是他們懂的，所以他們就會這樣修。

所以我們要想，我們這種做法是愚癡沒有智慧的做法，應該像過去的佛菩薩的做法，他們是最有智慧的，他們這麼做，我們不可以這樣，我們應該像他們一樣，

不可以這種愚癡的做法。實際上確實是愚癡，為何？因為我們未來輪回中生生世世也好，能否脫離輪回，資糧道、加行道最後是否會成佛，往涅槃的果位也好，在輪回中流轉也好，都是我們現在當下的心的變化而決定的，所以心的變化我們特別要注重。雖然想的是一剎那的啟動，一點點的動作，但是於後面有很大的影響。所以我們對於調伏意樂方面不是那麼重視，這是非常愚鈍的，根本不懂真正的因果的道理。這是我們要瞭解的。

還有就是另外我們就會想「我沒有能力」，這種想法也不對。因為我們的心的最裏面就有光明心，光明心的力量，跟它體性一的將成為幻身的本來的氣，本來的氣的力量可以立刻跑 可以動態的遍滿整個宇宙。一樣，我們的光明心的力量具有對於整個過去、未來、現在一切都能通的力量，所以這就是光明心的本質。我們現在的身體裏面我們的心，也可以說心在裏面就有光明心和跟光明心在一起的本來的氣，這就是密乘的道理。從那裏我們可以認識自己很有能力。所以我們要成佛也好，利益一切如母有情也好，我們的能力是非常齊全的，所以心裏不要退，若是如此就是沒有認識自己心的本能。

所以這些道理想一想，然後平常上課念的也好，平

常做功課念的也好，要特別重視，而且要認真的思考。這個就是我剛剛念皈依發心偈的的時候想，有可能有同學心裏就會這樣想，所以這方面講一講對大家有幫助。

現在分的裏面就是甲二，甲二分乙一跟乙二，乙一這邊，就是月稱主要的書是《入中論》跟《入中論釋》，可以說比《顯句論》重要。以《顯句論》來說，相當於是根據龍樹的《中論》來解釋的。以《入中論》來說，就是對《中論》不是文字上，《中論》真正的核心的內容如何來瞭解，為此就是《入中論》，從名字也可以理解，就是「入中論」。所謂的「入中論」中間的「中」就是《中論》的意思，如果完整的解釋的話就是，「入中論」三個字，這個詞解釋的話就是「入《中論》的論」，中間的「中」就是《中論》的意思。

所以《入中論》跟《入中論自釋》是特別月稱自己對於《中論》真正的核心怎麼爭取，這就是《入中論》的功能，文字上的解釋就是《顯句論》。所以《入中論》跟《入中論自釋》特別重要。從那裏可以看出月稱他自己真正的想法，就是從《入中論》跟《入中論自釋》這邊可以看出來。所以這邊乙一也好、乙二也好，都是根據《入中論釋》來講的，那現在我們就是講乙一裏面，

乙二你們應該知道了吧，就是下面：

又入中論釋出他難云:「由勝義無生故，破自他生。然色受等現比所得，此等自性定從他生，若不許此，何說二諦，應唯一諦，故有他生。」

上次這個是乙二，就是 2-2,2-1 跟 2-2 的根據都是引《入中論釋》，兩個地方一直引《入中論釋》，然後月稱不承認自性，或者它跟自續派中間的差別特別點出來，引了這兩個，就是 2-1 也好、2-2 也好。現在還沒有到 2-2，是 2-1 階段。我們講到先引《入中論釋》兩段，前面第一段是經部宗來開示的，後面的階段就是毗婆沙宗來解釋。

所以不管如何，經部宗也好、毗婆沙宗也好，他們所承認的那些，像自相或者是法實有，或者自相有，那些解釋的時候，主要是自相。我們學習《攝類學》小理路開始的時候，有學過經部宗，勝義諦、諦實有、事物、所作性、無常、有為法、實質、自相，這八個是同義，其中提了有自相，所以自相他們把它當成是勝義有或者自相有。這裏上次應該講過，中間沒有一個引號，「故有說云」，真正的《入中論釋》來說是從「如除中論」這裏開始，到「當知此說全未了知中論真實」，到這裏

就是一段，如文：

「如除中論，餘論解此空性法時，無不倒說。」如是智者定當了知我等此宗所說諸法及答諸難，如空性法，非他論有。故有說云：「經部宗師說為勝義，即中觀師許為世俗，當知此說全未了知中論真實。」

中間有「經部宗師說」這裏有一個引號，這個引號沒有必要，就是真正的《入中論釋》引的是「如除中論」這裏開始，到「當知此說全未了知中論真實」這裏結束，這是第一個。然後下面引的就是：

「以出世法等同世法，不應理故，故諸智者，當知此宗是不共法。」

這是《入中論釋》第二段引的，2-1 裏面《入中論釋》引了兩段，第一段中主要重點的詞是哪一個？就是經部宗所說的勝義，現在我們中觀說的是世俗，那種的說法是完全不了解我們中觀或者龍樹的意思，所以現在是「當知此說全未了知中論真實」，其中「當知此說」他說的是什麼？他說的就是「經部宗師說為勝義，即中觀師許為世俗」，這樣說的人實際上是完全不了解龍樹的《中論》。

這邊就有講到「經部宗師說為勝義，即中觀師許為

世俗」，這個什麼意思？把這個實際講出來的話，就是我們常常說的名言中有自性，中觀自續派常常說的一句話名言中有自性，意思就是自性是名言中有，所以就等於像剛剛我們說的，就是經部宗《攝類學》小理路提出八個（與勝義諦同義）裏面的有自相，那個自相就等同於自性有，那個把它當成世俗有，它是勝義中不可以有自相，但是世俗中有自相，就是這麼一個說法。

所以這裏講「全未了知中論真實」，是對誰說的？對清辯說的，就是月稱菩薩對清辯說的：清辯你們完全不了解《中論》你們說的經部宗所說的自相或者勝義，我們中觀這邊會承許世俗中有，那種說法就表現為完全不了解龍樹的《中論》。跟這個一樣，這裏講「於婆沙宗，亦如是說」，這裏的「亦」字，就是指與前面的經部宗一樣，現在毗婆沙宗這裏也是，就是相似的。比如一樣，毗婆沙宗承許的比經部宗糟糕，什麼呢？經部宗說有為法是自相有、有為法是實質有，毗婆沙宗比這個糟糕的在於連無為法也是自相有、也是實質有、也是事物、也是真實有。

但一樣的，現在清辯說毗婆沙宗說的事物或者法是如何存在，你把它認同，我們中觀也可以承認世俗中，

假設如此也一樣完全不了解龍樹《中論》，這句話是一樣的。所以「亦如是說」也是這樣，這個說者是誰？月稱菩薩。在什麼地方說？在《入中論釋》中說。比如我們改編一下，剛剛「故有說云：「經部宗師說為勝義，即中觀師許為世俗，當知此說全未了知中論真實。」」這段話我們把「經部宗師」改成「毗婆沙宗師」，就是清辯你們有說，即「故有說云」，說什麼呢？「毗婆沙宗師說為勝義，即中觀師許為世俗，當知此說全未了知中論真實。」

所以現在「故有說云」的說者是清辯，月稱說「清辯你們說」，說出來什麼話？「經部宗師說為勝義，即中觀師許為世俗」，這就是說者，即清辯你們這麼說，那就等於你們完全不了解《中論》而說的，就是「當知」，「當知」就是月稱對他的弟子們說的：你們應當要知道，清辯這種說法是完全不了解《中論》而說的，即「當知此說全未了知中論真實」。毗婆沙宗亦如是說，那就是一樣，這句話宗大師引了，引了經部宗那段的《入中論釋》，那毗婆沙宗那段也跟這個一模一樣存在，但是宗大師沒有引，宗大師就是說：這個《入中論釋》裏面毗婆沙宗也跟這個一模一樣有說了，就是月稱在《入中論

釋》中有說，所以毗婆沙宗亦如是說，所以這是一個。

然後不管經部宗、毗婆沙宗，整個說完之後也有另外一句話，什麼呢？也是《入中論釋》裏面，引了什麼呢？就是「「以出世法等同世法，不應理故，故諸智者，當知此宗是不共法。」」這裏先結合下面講你們比較容易懂，就是下面宗大師就解釋，下面是宗大師的話，先前面引了《入中論釋》兩段，相當於宗大師對於前面兩段《入中論釋》的內容就解釋，這個解釋我們先念一下，然後結合一下比較容易懂，下面是宗大師的話：

此以自宗不共餘中觀師為因，若說下二部所說，勝義許為中觀世俗法者，安立彼尚未解中觀真實。此中理由，謂自宗中雖於名言亦不許有自相法故。以彼皆是從自相上而安立故。

這一段相當於前面那段的解釋，前面我們引了兩段《入中論釋》，前面我們剛剛念的是第二段：「以出世法等同世法，不應理故，故諸智者，當知此宗是不共法。」然後前面一段「從如除中論」那裏開始，所以就引了兩段，宗大師的解釋是下面，比如《入中論釋》的前面那段的解釋就是從「此以自宗不共餘中觀師為因」這裏開始，然後下面的「於二諦中隨失其一」這裏開始就是宗

大師對於《入中論》第二段的解釋，我們先結合前面，就是這邊先講到一個是理由，一個是所立法，這兩個的關係，什麼是理由？

「此以自宗不共餘中觀師為因」，這是理由、是因。然後所立法就是「若說下二部所說，勝義許為中觀世俗法者，安立彼尚未解中觀真實」。一個是能立、一個是所立，然後前面的能立、後面的所立能否成立，那就要有理由，這兩個關係要有。比如說前面的是理由，以此理由能否成立中間的所立法？為何能夠成立？理由關鍵在哪里？所以「此中理由」，意思就是為什麼能立能夠成立所立，理由在哪里？就是下面的「此中理由，謂自宗中雖於名言亦不許有自相法故。以彼皆是從自相上而安立故。」所以就是這個，這裏應該沒有「故」字，就是「自宗中雖於名言亦不許有自相法。以彼皆是從自相上而安立故。」其中的「彼」就是其他，原文翻譯中間的「故」字不要。

這篇文章我們瞭解了吧，先前面是一個理由跟所立，下面就是能否成立這個所立的理由在哪里，所以這裏中間有一個叫安立，應該中間不需要句號，句號是不對的，即「安立彼尚未解中觀真實」後面的句號不要，應該這

裏講的不是「此中理由」，而是它的理由，安立這個的理由，能安立，就是用這個為什麼能安立的理由，這個安立就是周遍的意思，用前面那個理由能否成立。這邊安立的意思就是周遍，能周遍的理由在哪里？我看不到「此中」這個翻譯，起碼這個句號是完全不對的。

這個文章的分段瞭解了吧？詳細說下。比如先中間那段拿出來講，不管經部宗，還是毗婆沙宗，「若說下二部」，下二部大家知道了吧？「說」是指剛剛我們講的就是假設清辯你這麼說的話，說什麼？就是下二部所說，下二部就是毗婆沙宗跟經部宗，他們所說的是什麼呢？他們所說的勝義，我們中觀會承許是世俗中有，那樣的說法實際上完全「未解中觀真實」，你們這麼說實際上完全未了解中觀真實，能否安立未解中觀真實？有沒有中間這個安立？

「未解中觀真實」，這裏有幾個動詞，即「說」、「未解」、「安立」都是動詞。「若說」的「說」也好、「未解」的「解」也好，這兩個動詞的主詞（主語）都是清辯論師，即清辯論師你說就等於你不了解。這個「說」的動詞的主詞（主語）是清辯論師。

另外，安立這個動詞的主詞（主語）就是前面的理

由，即「自宗不共餘中觀師為因」安立，現在這個安立是什麼？比如所作性當理由，能否成立無常，或者能否安立無常，這個時候主詞（主語）是誰？是所作性。所作性當理由能否安立或成立無常，主詞（主語）是所作性。

一樣的道理，現在是此宗不共餘中觀師能不能安立？安立的動詞的主詞（主語）是前面的因、理由，安立是動詞，主詞（主語）是因。安立什麼？就是剛剛解釋的那句話「若說下二部所說，勝義許為中觀世俗法者，安立彼尚未解中觀真實」，那句話是它的受詞，就是安立是動詞，「若說」後的整句都是受詞。

現在是說以那個理由能否安立？能否安立什麼？先瞭解一下理由，比如這裏講到，清辯說下部宗說的勝義諦或自相我們中觀全部會認為世俗有，那樣的說法是因為你完全不了解《中論》，為何不了解的理由？那就是說我們，意思就是月稱他自己，他的立場就是說他認為我是真正的中觀，你們的中觀跟我們不一樣，他就講這句話。

「自宗不共餘中觀師」，意思就是我們的中觀跟你們的中觀不一樣，以此為理由，所以以此為由成立你們

說的是完全不懂《中論》，等於有點月稱排除清辯，認為清辯他們不是中觀。「自宗」就是我們的中觀不像你們的那種中觀。「不共餘中觀師」就是別的中觀，跟我們的中觀不一樣，所以以此為由成立你們說的是完全不了解《中論》，為何？以這種道理能否安立，就是以這個理由能否成立，也是要講一個理由，所以下面說「此中理由」，應該是「自」，中間應該沒有句號。

【2017 辨了不了義善說藏論 109】

上節課講到第 90 頁第五行，如文：

其後又云：「以出世法等同世法，不應理故，故諸智者，當知此宗是不共法。」此以自宗不共餘中觀師為因，若說下二部所說，勝義許為中觀世俗法者，安立彼尚未解中觀真實。此中理由，謂自宗中雖於名言亦不許有自相法故。

首先剛剛引的《入中論釋》方面宗大師解釋，宗大師解釋的時候，我們看一下《入中論釋》本身，講到「其後又云：「以出世法等同世法，不應理故，故諸智者，當知此宗是不共法。」」這句話本身我們瞭解的話，前面是所立，後面是理由，後面哪一個是理由？「此宗是不共法」是理由，然後以此理由成立「以出世法等同世法，不應理故」。

現在是講除了中觀，就是中觀應成的觀念相當於出世間或斷除無明、「諸法沒有自性」那種的觀念，那就是可以說整個中觀自續派以下，當然現在說自續派的時候就是說實事派，就是經部宗跟毗婆沙宗來說，但說的

時候對象是以中觀自續派來說，即自續派你的這些話不對，真正中觀自續派以下整個都涵蓋在世間法裏面。當然先不用說中觀自續派以下，先是中觀應成月稱對清辯或對自續派說的，說什麼呢？那就是經部宗、毗婆沙宗他們說的「自相」、「勝義」那些，你認為好像名言中可以有自相，那種觀念是不對的，為何？

因為以毗婆沙宗、經部宗而言，現在我們把世間法當成毗婆沙宗、經部宗他們，那毗婆沙宗跟經部宗等說實事派的觀念完全跟我們出世間的中觀的觀念不一樣，所以他們所安立的法，現在這邊講的世間法就是他們所安立的法跟我們所安立的法完全不相同，即這邊說的等同是不應理，即等同是不可能的，若不可能的話，那就是他們安立的任一個法我們根本無法接受，像他們安立的有自相，以我們中觀的立場而言，不可以說：對於自相我們中觀這邊名言上可以認同。能否這樣認可？不可以。

因為兩個對於法的安立是完全不相同的，所以出世法跟世法是一點點都沒有相同的地方，原因是中觀是不共法，這個是理由。這邊這句話看起來把它當理由的樣子，「以出世法等同世法，不應理故」，其中的「故」看

似是把它當理由的樣子，但藏文的話下面有講到一個詞，不僅是「故」，所以藏文後面的這個詞就等於把它當所立法，不是當理由。可能翻譯的問題，應該是有「故」不一定是當理由，當然當理由來成立前面也有一個所要成立的，但以這段話來說，藏文看的話下面有一個詞，應該是「應是不應理故」，或者「不應」就有所立法的感覺，它的理由就是我們中觀師跟誰都不一樣。

「此宗是不共法」這句話是理由，現在這句話講了之後，下面這個「諸智者，當知」，就是這樣的道理你們要理解，現在如果我們這邊就有一個主詞（主語）跟動詞（謂語）分的話，「諸智者」就是主詞（主語），「當知」就是動詞（謂語），受詞（賓語）就是這個邏輯，哪個邏輯？就是出世間法跟世間法一點都不相同，因為出世間中觀宗一點都沒有辦法跟別的（世間法相同），這句話的邏輯知道了吧，我們看看宗大師對此的解釋。宗大師有講到，就是《入中論釋》的這段話宗大師如何解釋呢？這邊有講到什麼呢？宗大師這裏講到剛剛那段話多一個解釋，就是這裏加一個「當知」，即「諸智者當知」，如果跟「諸智者當知」結合的話，假設如果知道中觀是不共法，如果中觀的特點知道的話，不會說

這些話；中觀的特點不知道的話，才會說這樣的話。

就是經部宗、毗婆沙宗他們所認的自相，我們中觀這邊名言中可以認可，那段話是不會說的。假設知道中觀的不共法的話，則不會說這種話，不知道才會說這種話。這裏「諸智者當知」就是月稱有點對清辯說你們不知道的意思，或者你們沒有智慧，如果你們有智慧的話應該要知道。這裏就變成如果可以再加一個論式的話，說這種話就代表你不懂中觀的真正的不共法。反過來說，你知道真正的中觀的不共法的話，則不會說那種話，就是也有講到這樣的一個道理。說這樣的話代表什麼？不知道中觀的不共的地方，這個原因主要是什麼？主要是中觀真正的不共法是什麼，這才是主要的觀點。

現在假設知道這個就不會說這種話，不知道則會說這種話，關鍵是中觀的真正的不共法是主要原因，所以下面說「此以自宗不共餘中觀師為因」，這是真正的因和理由，然後有了這個我們可以說：知道了中觀的不共法，不會這麼說，說這個就等於不知道中觀不共的正法，原因是中觀的真正的不共的正法就是完全跟其他的派對於法如何安立方面一點都不一樣，這就是所謂的不共。

「自宗不共餘中觀師為因」就等於，包括現在對象是清辯，所以清辯你們的這些說法，真正的中觀是跟隨龍樹的說法，你們的中觀的說法跟這個有點不一樣，這是主要的根。然後從那裏就表達出假如說這個就代表不了解中觀的真實，所以就是「若說下二部所說，勝義許為中觀世俗法者，安立彼尚未解中觀真實。」這裏有「說」這個、「安立」這個，等於就是說那個就等於能夠安立未解，未解什麼？未解中觀真正的真實，這是宗大師說的。現在安立這個詞是動詞，主詞（主語）是前面《入中論釋》的那段話，它是主詞（主語），它來安立，安立什麼？安立是動詞（謂語），其他剩下來的都是受詞（賓語），即先講中觀的不共的主張，特別是講清辯你說的跟龍樹說的不一樣，這是主要的，我們真正的中觀跟你們不一樣。以此為基礎說：你們這麼說就代表你們對於真正的中觀不了解。

這整段話，比如我講的就是「自宗不共餘中觀師為因，若說下二部所說，勝義許為中觀世俗法者，安立彼尚未解中觀真實」，這樣的邏輯就是由誰來安立，這種邏輯如何安立？就是前面《入中論釋》的那段話有安立的規則、道理，他講的這個道理的關鍵的理由在哪里？

下面宗大師的話：

此中理由，謂自宗中雖於名言亦不許有自相法故。以彼皆是從自相上而安立故。

這就是宗大師的話，宗大師講月稱這麼講的關鍵的理由在哪里？這句話前面是宗大師對《入中論》解釋，「此中理由」就是宗大師說，為什麼月稱的《入中論釋》那段話有這樣的道理？關鍵在於這裏講到兩個，第一個理由就是「謂自宗中雖於名言亦不許有自相法故。」這裏分了，這裏是「自宗中」，下面是「彼皆」，這就是對比。

「彼皆」就等於清辯以下或中觀自續派以下所有的宗派，就是除了中觀應成之外。二者的差異在哪？中觀應成的有自相或自相有就是連名言都不承許，這邊就是有講到「雖於名言亦不許有自相法」，這裏有「故」字，藏文中沒有。下面的句號也不用。所以故和句號都不用。還沒有結束對比的一句話，就是自宗怎麼樣、他宗怎麼樣，就是這樣一個對比的話。

自宗是連名言都不承許自相有，而他宗是任一個法安立的時候，以自相有這個基礎安立的，所有的安立都是基於自相有。這裏「彼皆」意思就是自續派以下所有

的宗派，他們對任一個法安立的時候，都是有自相上面安立的，所以這裏講「是從自相上而安立故」，這裏講「故」就對了，這邊要瞭解關鍵的一個道理，現在是說自續派以下對於任何一個法都是自相有上面安立的，是什麼意思？這裏要瞭解所謂的自相有是什麼意思？

所謂的自相有是施設義找得到的意思，所謂的施設義找得到的意思就是我們對任一個法瞭解，瞭解本身是名言量，比如瞭解空性的心，對空性來說名言量，比如瞭解瓶子的量對瓶子來說是名言量，瞭解空性的量對空性來說是名言量。所以任何一個法我們都是以名言量來瞭解它。當然對這個名言量瞭解，也有中觀應成的一些道理，什麼意思？除了名言的存在外，再深入下去的話，那就沒有了。再深入下去它在哪里，我們尋找的時候就沒有。所以瞭解這個本身它是一個名言的層面上存在而已，沒有辦法尋找的時候就可以瞭解的一個東西，因為它不存在，所以無法瞭解。名言的層面，所有的瞭解都是基於這個層面，所有的存在都是基於這個層面。

這個是中觀，所以我們跟你們說名言量這個詞是跟中觀應成的說法有關系，我就不用名言量這個詞，就用瞭解。瞭解這個量，瞭解的時候中觀應成對於瞭解是認

同，認同什麼？認同名言量，名言的層面所有的法都是存在的。我就加名言是中觀應成的一個觀念，現在不用說中觀應成的觀念，以下部宗來說，任何一個法瞭解的這個量，它不只是名言的層面，它是瞭解到施設義找得到，差別在這裏。他們認為我們的量瞭解的時候就等同施設義找到它，所以所有的法安立的時候或者它怎麼存在解釋的時候，量是怎麼瞭解，以這個為基礎才解釋它是否存在、解釋它是否安立，所以這邊用「是從自相上而安立」。剛剛我特別跟你們強調解釋是以自相上而安立，自相的意思是施設義找到。

我們腦子裏是中觀應成的立場，施設義找到跟量瞭解是兩回事情，我們馬上這麼說，但是自續派以下他們說量瞭解等於施設義找到、等於有自相。所以現在自相而安立等於施設義找到那個上才安立，或者是量瞭解那個上面才安立的，當然中觀應成說量瞭解而安立的，這是中觀應成認可的，但是量瞭解把它等同施設義找到，這是不認同的。這邊講的自相上安立等於施設義找到，我們的量瞭解的時候，等同於施設義找到，那樣的道理上才可以講諸法是存在的。所以自相上而安立是關鍵。

像中觀應成而言，應該不可以說自相上而安立，應

該說名言量上而安立，我們中觀應成來說這個量是名言量，而不是施設義能找到的那種量，所以這裏差別很大。這邊是完全自相有，中觀應成說自相不可以有，這是二者的差異。所以不管世俗諦、勝義諦，不管什麼樣的法，這裏講所有的都是從自相上安立的，自續派以下的有為法、無為法或者世俗諦、勝義諦，任何一個法都是自相上安立的。若是如此，我們要瞭解前面說的經部宗、毗婆沙宗他們說的哪一個法是中觀宗名言中可以認可？這是無法說的。為何？因為他們安立的都是自相上安立的，他們認同的這些法，我們中觀這邊完全沒有辦法認同，這就是第一個理由，然後第二個理由就是下面的，如文：

於二諦中隨失其一，亦失餘一，不壞二諦出世間法，與壞二諦世間之法，隨在二諦何諦相同，皆不應理。故聖者此宗，非僅勝義，即在世俗，與實事宗亦不相共。

這邊就講到二諦，二諦中一個有損害的話，則另外一個也有損害，像緣起跟空一樣的，緣起跟空完全是一個道理，是一體兩面。當然有智慧者分辨、分析的時候就能看到，我們沒有智慧分析的時候看到的還是兩碼事情。像智慧者看到的話就是「莊嚴佛淨土，則非莊嚴」，

沒有離開嘛，就是世俗諦講的時候勝義諦出現，「莊嚴佛淨土」就是世俗諦；「則非莊嚴」就是有這個肯定成立勝義諦；然後「則非莊嚴是名莊嚴」的時候，就是空的緣故才可以安立緣起法。所以這兩個都是好像並在一起，當一個有損害的時候，另一個也必定有損害。

現在下部宗自續派以下對於法的究竟的實相不會安立，所以法的表面上解釋的那些都是有問題的。對於空性或者法的勝義諦真正瞭解了之後，才可以世俗諦的法上如理的安立。像「空即是色」那個時候真正的色法才可以安立，才瞭解真正的色法是什麼。我們平常說「那個是色法」，對此我們還沒有瞭解之前我們沒有瞭解色法，當有一天我們瞭解了「空即是色」，那個時候才是真正的瞭解色法。所以世俗諦的法真正安立還是勝義諦的法先能安立，這兩個就是一個有損害，另一個也有損害。沒有辦法一個有損害，另外一個沒有損害到。

所以現在先講前面那個道理，「於二諦中隨失其一」，這個就是剛才說的二諦中間的關係是什麼樣子，然後以此為由，現在是中觀應成跟其他中間，任一個法沒有一個共同的，因為勝義諦的法沒有共同的，其他就都變成不共同的。這裏應該加一個「故」字，就是「於二諦中

隨失其一，亦失餘一，故」，故什麼呢？就是下面講的相同是不應理，所以這裏就是把前面當理由，現在這邊有出世間跟世間，等於就是中觀應成跟其他。中觀應成跟其他中間對二諦任一個法上沒有一個是相同，所以這裏講到「不壞二諦出世間法，與壞二諦世間之法，隨在二諦何諦相同，皆不應理。」「何諦」就是不管世俗諦、還是勝義諦，沒有任一個諦是相同的。

所以我們中觀應成跟其他的中間，不管勝義諦、世俗諦任一個諦上，一點都不相同，原因是一個有損害，另外一個也必定有損害。這裏中間加一個「故」字，就是剛剛我們說的「於二諦中隨失其一，亦失餘一，故不壞二諦出世間法，與壞二諦世間之法，隨在二諦何諦相同，皆不應理。」這裏應該不要句號，這裏沒有結束，即「故聖者此宗，非僅勝義，即在世俗，與實事宗亦不相共」的前面不要句號。出世間法的中觀，世間法就是其他他宗，對此形容的時候就叫不壞二諦跟壞二諦。

對此我們要注意，我們十多年前講過《入二諦論》，就是阿底峽尊者寫的《入二諦論》，那個時候有講過阿底峽尊者在《入二諦論》中他先破唯識，然後破自續派，然後講中觀應成，那個裏面我們可以瞭解到真正能夠對

二諦入或者了悟的只有中觀應成，唯識、自續都沒有辦法，就這樣表達的。所以我們透過學習《入二諦論》的書才能入二諦，或者以中觀應成的見解才可以入二諦，《入二諦論》真正的表達就是這樣，這邊我們真正講的就是不壞二諦跟壞二諦，所以這裏用二諦是否損壞、二諦是否瞭解，所以這個就是形容。

我們從這裏可以理解，《中觀寶鬘論》我們學過，其中講到脫離輪回需要遠離常邊跟斷邊，為何？因為沒有遠離斷邊的話，就會墮入三惡趣；如果沒有遠離常邊的話，就會投生人、天、阿修羅。所以等於就是六道眾生，一個跟落斷邊有關系，一個是跟落常邊有關系，我們要脫離輪回，就必須要遠離常邊跟斷邊，如此等於對於二諦要瞭解清楚，若二諦瞭解的話就可以遠離常邊跟斷邊，也可以說脫離輪回，所以說出世間法，就是這個意思，即「不壞二諦出世間法」。「壞二諦世間法」就等於你不了解二諦，所以有時候落斷邊、有時候落常邊，就等於墮三惡趣的業也造、增上生的業也造，所以無法脫離輪回，這就是壞二諦世間法。所以壞二諦世間之法、不壞二諦出世間法如何形容就要瞭解。

接著講，「故」，剛剛那樣的道理的緣故。「故聖者

此宗」就是中觀應成是龍樹的觀念，抓龍樹的觀念就等於是中觀應成的觀念，因為龍樹完全是中觀應成派，所以「故聖者此宗，非僅勝義」，就是我們中觀，或者我們龍樹的派，那就是不管勝義諦，連世俗諦上跟其他完全不一樣，所以「非僅勝義，即在世俗，與實事宗亦不相共」。現在下面就是一個斷諍論，下面首先，就是他宗引的《二諦論》的自釋來講他的諍論，哪一方面諍論？剛剛主要講的是前面上個禮拜講的《入中論釋》中引的兩段，一個是對經部宗，一個是對毗婆沙宗有關系的，所以經部宗所主張的勝義諦方面，中觀宗名言中是許可。一樣，毗婆沙宗說的勝義諦，中觀這邊名言中許可。這個月稱一直來否定，就是月稱的《入中論釋》來否定，那個之後就有諍論，什麼樣的諍論？

這樣否定是不對的，因為明明龍樹這個方面有認同，龍樹為何認同？因為他宗認為《二諦論自釋》他看的可能是不正確的一本書，根本不是《二諦論自釋》，但是名字有這麼寫，其中有引了龍樹的一段話的樣子，實際上那段話根本不是龍樹的話，但是看起來是那個裏面。先要瞭解那本書雖然名字叫《二諦論自釋》，但它實際上是不是《二諦論自釋》？不是，是假的一個名字。另

外一個它的問題，它裏面說了引龍樹的話，但實際上並非龍樹的話，就有這麼怪的一件事情，但他宗把它拿出來跟自宗辯論，所以現在是自宗的意思就是對宗大師說：宗大師你有這麼解釋，我看二諦論是如何……這樣就講出來，所以我們先看一下引的這四句話，如文：

二諦論自釋二諦論自釋，引頌云：「餘所許勝義，即他許世俗，如餘許為母，亦許為他妻。」

意思就是現在這裏前面的兩句，像經部宗、毗婆沙宗他們所承許的勝義就是法的究竟的實相，我們中觀來說以世俗的角度認可，就有這麼解釋。「餘所許勝義，即他許世俗」，這兩句話就相當於毗婆沙宗跟經部宗認的自相有，我們中觀宗是名言中可以認可，它從這個方面解釋。若是如此，確實宗大師引了《入中論釋》，這個是不太對的，假設他的話是對的，當然這裏面的比喻，比如說別人認為的母親，但是另外一個角度是太太，母親是很珍貴的一個意思，然後其他的立場來說他是一位太太，就是沒有那麼珍貴的意思，就是比喻，即「餘所許勝義，即他許世俗，如餘許為母，亦許為他妻。」這四句他宗引了，等於就是他宗的諍論。那現在宗大師對此如何解釋？第一個就是破這個，它根本不是龍樹的話，

就有講這個，如文：

疏雖說為龍猛所造，然依入中論釋即知其非。

這個疏中說龍樹所造，這個疏當然是不正確的，疏中雖然說這四句是龍猛所造。《入中論釋》毫無疑問是龍樹寫的，這是大家都公認的一本書，這個書中對這樣的的道理是完全否定，龍樹沒有說這樣的話，如果說了的話則月稱一定會否定的。依《入中論》釋，大家都可以理解這四句話不可能是龍樹的話，所以就是「即知其非」，這是第一個，先講不是龍樹的。另外第二個就是，你認為的《二諦論自釋》，實際上根本不是《二諦論自釋》，名字就是自己好像借這個名字騙人，如文：

其疏造者，傳是靜命，或是同名，或是附借，然非製造中觀莊嚴等論者。

下面說「其疏造者」，假設《二諦論》自釋的話，《二諦論》是誰造的？《二諦論》是靜命造的，那它的自釋肯定是靜命造的，所以宗大師說「其疏造者，傳是靜命，或是同名，或是附借」，這裏不是「或」，這個書是同名而已，不是真的靜命，另外那個可以加「或」，它有可能是跟靜命一樣名字的人造的，另外有可能根本是騙人的，下面說「附借」，就是根本不是我寫的但說是我寫

的，或者根本不是我說的人家說是我說的。「或是同名，或是附借」，就是有可能名字是一樣的，有可能是別人亂說的，這裏前面的「或」不用，後面的「或」可以。

總的來說不是靜命，所以「然非製造中觀莊嚴等論者」，造《中觀莊嚴論》的等於就是靜命，所以它根本不是靜命，或者不是《中觀莊嚴論》的造作者，意思是有可能跟靜命同名的話，我們就要分：中觀莊嚴論的造作者靜命跟另外一個靜命。根本不是《中觀莊嚴論》的造作者靜命，因為《中觀莊嚴論》的造作者靜命的弟子是蓮花戒，就是人人都知道，蓮花戒是靜命的主要的弟子，他為什麼不是《中觀莊嚴論》的造作者靜命？因為：

以此說造論所為時，破攝量真實疏故。

「攝量真實疏」就是蓮花戒的書，他的書中完全破《二諦論自釋》中的道理，對此一直否定，如果這是真正的《中觀莊嚴論》造作者靜命的話，靜命的弟子怎麼會破他呢？那破哪一個地方呢？像《二諦論自釋》裏面肯定前面開始的時候會講「所為」，所以「造論所為」比如《二諦論自釋》中就會講為什麼會造《二諦論》，就會說所為，就是為什麼造《二諦論》那段把它拿出來，蓮花戒論師把它破了，什麼書中？就是蓮花戒論師的

「攝量真實疏」中就把它破了，所以這個是破故，這個就是一個理由，下面的是理由，即「以此說造論所為時，破攝量真實疏故」這是理由，成立什麼？成立前面那段「然非製造中觀莊嚴等論者」，這個就是所立法，這是第二個，就是破。還有就是下面接著另外一個道理，第二個理由講完了。

第三個理由就是《二諦論自釋》中講到有外境，靜命不主張外境，靜命、獅子賢菩薩、蓮花戒論師，他們是隨瑜伽行的中觀自續派，他們主張唯識的觀念，他們不主張有外境，因為是隨瑜伽行的中觀自續派，所以他一點都不認可有外境，但是《二諦論釋》中一直講有外境，怎麼講？如文：

二諦論自釋說:「能取所取，如其顯現，若謂全無，既違現量，亦違世間。」

意思就是如果主張無外境的話，跟現量有相違、跟世間有相違，《二諦論自釋》中有講到這樣的話，這樣的話實際上靜命是認可嗎？靜命不可能會說這樣的話，這樣就是完全否定無外境，完全否定唯識的觀念，靜命是不可能否定唯識的觀念，他認可唯識的觀念，而且《二諦論》中完全沒有否定，就是這句話引了之後完全把它

放著，比如說雖然說出來，雖然有這段話，但是這段話完全把它當他宗來說的話，那就會破除，就是完全沒有破除，引了就完全放著，等於就是認可的意思，所以這裏講到：

疏解此義為應理故。

所以他就完全把它當成是合理的，完全沒有就是否定，這是第三個理由。本身他宗引出《二諦論自釋》對宗大師就點出三個問題：第一，造作者不是龍樹；第二，不是靜命，其中有兩個理由，因為蓮花戒論師的書中就有破這個裏面的內容，另一個就是靜命不主張外境，但是這裏一直主張外境、一直破無外境，就是兩個或三個理由，即把它當成一個說是引的是龍樹造，但其實根本不是龍樹造；一個是這個書根本不是《二諦論》，這個理由就講兩個，所以總共就是三個理由。下面好像分另外一個科判，名字就是叫應成和自續對自相許不許的差異，即「庚初 明破自相之性是其差別」，顯示是宗大師來顯示，顯示什麼呢？一個差異。什麼差異？應成派是不許有自相，自續派是許有自相，這兩個的差異要顯示，

● *互動答疑*

學生問：想跟仁波切確認一下，這裏有談到《二諦論自釋》的部分，那後面這邊談到《二諦論自釋》引頌，說完之後說「疏雖說為龍猛所造」，那這個疏到底是《二諦論自釋》，還是另外一本書？

仁波切答：以《二諦論自釋》來說，就是對《二諦論》解釋。

學生問：是兩本不同的書？跟《二諦論自釋》不一樣，是另外一本書？

仁波切答：不是，現在是形容、描述對《二諦論自釋》怎麼說。《二諦論自釋》裏面，這個是你們看起來好像一個偈頌、頌文的樣子，但藏文根本不是頌文、也不是引號，這裏就不是頌文、也不是引號，它只是說，就是《二諦論》說的時候有說到破無外境方面，破的那段破的那些觀念講了之後完全沒有否定它，這個疏解等於是《二諦論》自釋本身解釋上面形容，不是《二諦論自釋》，而是它的解釋上的形容，它裏面有講這個，講了之後對這個完全沒有否定。所以我覺得有可能法尊法師有看《二諦論自釋》的書，我沒有看，有可能他把引出來的變成是頌文。但是藏文版看的話根本不是頌文，而是《二諦論》中有這麼說，但是說的這種呢，後面有的時候說

的時候他宗來否定的，就沒有否定，完全是把它放著，它的解釋的方式完全是認可的那種來解釋。所以「疏解此義為應理故」就是它的解釋的方式就是合理的道理認可的角度來解釋。

學生問：我問的是「疏解此義」的「疏」在中文的意思是另外一種注釋，這個「疏」字是指《二諦論自釋》本身，還是指對於《二諦論自釋》的解釋的書？

仁波切答：應該這麼理解，剛才我也是這個意思。宗大師對於《二諦論自釋》中是如何解釋如何說的這個方面形容，先把說的話拿出來，然後對它形容，比如說出來不一定是自宗，不一定是《二諦論自釋》的立場，它就是好像他宗的立場來說的，比如我們引了《菩提道次第廣論》，我們引的就是他宗。比如，也是比較有名的祖師現在圓寂了，我們洛色林的祖師，他怎麼會引這種話呢？後來查就是《廣論》毗鉢舍那後面他宗的話他把它引出來，所以就有這種情況。有的時候有可能我也不懂，有可能他有問題，書中就引了那個。有時候就有這種情況，引的書中的是自宗立場，還是他宗立場，就不清楚。

所以宗大師引這個就是《二諦論自釋》說出來的，但是引了之後宗大師對此解釋，這個是宗大師的話。下

面是宗大師的話「疏解此義為應理故」，宗大師把《二諦論自釋》中有這樣的話，這種話完全不是他宗的立場，而是完全認可的立場來說的。《二諦論自釋》本身是一個疏解，所以現在「此義」的意思就是裏面的內容，對於裏面的內容沒有否定，而是從認可的角度來說的。所以你的問題就是：好像現在是解釋《二諦論自釋》的另外一本書，然後它怎麼解釋《二諦論自釋》。不是這樣，因為現在說的對象是誰？說的對象是《二諦論自釋》，不是《二諦論自釋》。他要講這句話，這句話講的時候，《二諦論自釋》不是跟靜命的觀念一樣，第二個觀念就是靜命的觀念不一樣。靜命的觀念是認可無外境，那現在《二諦論自釋》中講的是不認可無外境，那無外境中有那樣的一段話，但是那些道理解釋的時候完全沒有否定、完全認可來講的，特別是宗大師引了疏解之後，宗大師解釋的方式不是他宗的立場，而是自宗的立場解釋，就這樣強調。所以他特別認《二諦論自釋》這段話是如何解釋的，他宗的立場還是自宗的立場，自宗的立場的話肯定是《二諦論自釋》的造作者的觀念，若是如此肯定靜命是不一樣的。

（答疑結束）

下面就是宗大師引的《入中論自釋》，這樣看的話你們覺得是重點的感覺，實際上不是重點。實際上重點是宗大師沒有引但是有說，就是下面那段話是重點，第91頁，如文：

為答此難，於二諦中如次成立無自相生。

主要這句話是重點，所以尊者常常引《入中論》裏面的三個偈頌，《入中論自釋》中講的一個道理，就是這四個理是最近尊者常常引的，好像是第35跟36偈：

設若觀察此諸法，離真實性無可得，是故不應妄觀察，世間所有名言諦；於真性時以何理，觀自他生皆非理，彼觀名言亦非理，汝所計生由何成。

就是尊者從第34偈開始引的，第34、35、36偈，宗大師現在講的是第35跟36偈，《入中論》原本是法尊法師翻譯的，我念的也是法尊法師的，所以第六品的第35跟36偈，對這兩個偈頌我們講到，第35偈來說勝義中也沒有自性，第36偈來說名言中也沒有自性，就是這個意思。所以破這個二諦中，就是勝義中也沒有自相，自相生連勝義中也沒有，自相生名言中也沒有，所以「於二諦中如次成立無自相生」。「如次」就等於先是勝義中無自相生成立，然後名言中無自相生成立。

這個是第 35 跟 36 偈，重點就是這段話。還有就是這段話，是《入中論》，然後《入中論自釋》是現在引的，就是《入中論》35 偈跟 36 偈還沒有出現之前的一段話，因為《入中論自釋》本身就引一下《入中論》然後解釋，再引一下《入中論》又解釋，這個就是還沒有引《入中論自釋》本身引了一段話就解釋，《入中論自釋》還沒有引第 35 跟 36 偈之前的一段話，那段話是他宗的話，他宗的話就等於清辯的話。現在就是月稱跟清辯變成界限，你們的觀念跟我的觀念不一樣，就是界限。清辯的觀念就相當於對月稱不滿意的諍難，所以這裏講「為答此難，於二諦中如次成立無自相生。」其中的「此難」就是清辯有點抱怨或者不滿意月稱的觀念，所以現在是「入中論釋出他難云」，就是《入中論釋》這邊引的實際上是他宗的話，然後為此答復的時候，現在第 35 跟 36 偈就是答復，就是這麼一個道理。

此是上文破自相因果時，謂於勝義破彼，而破他生，雖應道理，然於名言有自性生或自相生，須許他生。若不許此，則於世俗亦無諦實，應無世諦。

先《入中論釋》那段話的解釋是中間這個解釋，引了之後宗大師說「此是上文破自相因果時」，然後他宗

的諍難，即「謂於勝義破彼，而破他生，雖應道理，然於名言有自性生或自相生，須許他生。若不許此，則於世俗亦無諦實，應無世諦。」這個就是他宗的諍難，他宗就是清辯的，這段話是宗大師對前面那段話解釋，我們可以理解：所謂的自續派他們的觀念就是有自相，所謂的有自相就是施設義找到，量瞭解時候等於就是施設義找到，這裏有講到「由勝義無生故，破自他生。」等於就是勝義中破他生是認可，但是「然」，就是名言中不認可的意思，因為名言中有他生，原因是「色受等現比所得」，其中「色受等」就是諸法，那諸法而言，要麼都是現量所得，要麼就是比量所得，就是量所得。

「色受等現比所得」就是諸法是現量、比量任一個量所得，所以之所以用這個「現比所得」，他們認為就是量瞭解的時候就等同施設義找到，所以「現比所得」。「此等自性定從他生」，如果是這樣的施設義或者量可以找到的那樣的當中我們可以承認他，可以承認有一個因跟自己不一樣的，他的意思是跟自己不是體性一的，是體性異的他的一個位置，因跟果是不同的位置，這些可以承認的，他的位置是勝義量不可以，或者勝義中沒有，但我們一般的現量、比量是他可以得，所以這個所

得就等於施設義找到。若是如此，則他生是有了，假設連這個都沒有的話，所以「若不許此」就是只有勝義諦的眼光是對的，世俗諦的眼光是完全不對的。

「若不許此，何說二諦，應唯一諦」，那就是完全找不到的狀態，所以完全是一個諦，沒有兩個諦，所以結論出來就是名言中或者世俗中必須要有自性，若名言中或世俗中沒有自性的話，則諸法完全是勝義的量的那個層面，就只有這種層面存在。若是如此就完全只有一個諦，沒有兩個諦，所以就必須認同有自性，名言中的自性必須要認同，所以「故有他生」就等於名言中的他生必須要有，最後就是講「故有他生」，就是名言中的他生必須要有。這就是我們平常說的中觀應成跟中觀自續破四邊生的時候，中觀應成根本不需要加勝義簡別，中觀自續則必須加勝義簡別。勝義中破沒有自生、他生，勝義中沒有他生，他們的認為就是這樣：世俗中肯定有自相，所以他生有一個施設義找得到的他。你們要瞭解，中觀應成對於是否有他生怎麼回答？中觀應成不承許有他生，但是你們不要誤解為，因跟果是體性異認同嗎？認同。他生的意思是這樣：「他」這個字把它解釋成施設義找到的一個「他」，施設義找到的他沒有，就等於

他生沒有。那現在以中觀自續來說施設義找到的他是要有，施設義找到的自己、施設義找到的他自己、左邊自己，以此類推，任何一個法，施設義那邊有一個可以找得到，所以這是他們兩個主要的差別。這裏用「現比所得」等於量找到、施設義找到等於就是自性，有自性是這麼認同。所以這是自續他們的觀念來對月稱批評。

現在下面是宗大師對這段諍難的解釋，解釋我們念就懂了，這個懂了之後，現在是答復，答復的時候就是第 35 跟 36 偈，但宗大師沒有引，實際上我們要知道是這兩個偈頌。這兩個偈頌中以第 35 偈來說，勝義中沒有自性；以第 36 偈來說，名言中或者世俗中不可以有自性，就這樣的一個道理。但這個偈頌，應該我們也有講過，有一次尊者講《緣起讚》的時候我們也有解釋過，你們可以聽一聽，或者下個星期再解釋一下，這兩個偈頌很重要。

【2017 辨了不了義善說藏論 110】

上節課講到第 90 頁最後一行，如文：

又入中論釋出他難云:「由勝義無生故，破自他生。然色受等現比所得，此等自性定從他生，若不許此，何說二諦，應唯一諦，故有他生。」此是上文破自相因果時，謂於勝義破彼，而破他生，雖應道理，然於名言有自性生或自相生，須許他生。

我先解釋一下，再回答你們的問題。首先，「又入中論釋出他難云」相當於宗大師先引，然後再解釋，這邊最主要就是下面的，上次好像講過「於勝義中沒有自性，於名言中也沒有自性」，就是下面的「於二諦中如次成立無自相生」，這句話尊者最近常常引的《入中論》中有三個偈頌，相當於有三個應成論式。這三個應成論式裏面，現在這邊說的是第二個偈頌跟第三個偈頌，尊者為了抓到月稱的密意，他常常想這三個偈頌的道理。

現在這裏講的是第二跟第三個偈頌的道理，這個上次尊者講《緣起讚》的時候我有引過，也對你們解釋過，現在重新復習一下。因為這裏提出這兩個偈頌的內容，

我看《入中論》中，第 33、34、35 偈，這三個偈頌是尊者非常重視的，尊者為何重視？原因是我們認定月稱菩薩是中觀應成的開派祖師，他肯定從他的立場會點出中觀自續的問題或中觀應成的特點。

《入中論》很多地方有成立空性的正理，像先講法無我，再講補特伽羅無我，很多地方大家都有讀過，但那些正理中有沒有講到前面的祖師沒有講的一種角度，或者沒有講的一種正理？有。所以這三個偈頌相當於有點月稱跟自續中間或者清辯中間的差異而突出來的邏輯，所以透過這三個偈頌把我們的見解拉到中觀應成的程度，思路不會跟中觀自續混在一起，所以就會提升。

這三個邏輯裏面中文翻譯上次好像有，但筆記找不出來，就是蔣楊的用詞跟法尊法師《入中論》中的用詞有點不一樣，這三個的應成論式的名字用的有點不一樣。比如藏文中有四個應成論式，四個應成論式中相當於三個是這三個偈頌中提出來的，第四個應成論式《入中論釋》中有，《入中論》中沒有，就是月稱菩薩在《入中論釋》中提的。現在《入中論》提的是前面的三個應成論式，這三個應成論式你們是否記得？就是法尊法師的用詞跟蔣楊翻譯的詞有點不一樣，那個時候應該有注意，

現在我找不到，你們自己找一找，就是這三個偈頌有三個應成論式。這三個應成論式，不是正因論式。

《入中論善顯密意疏》卷七——釋第六勝義菩提心之四：巳四、

明全無自性分二：午一、破計有自相；午二、釋妨難。初又分三：

未一、聖根本智應是破諸法之因；

未二、名言諦應堪正理觀察；

未三、應不能破勝義生。

四、經說諸法皆自性空應非正理。（引《辨了義不了義善說藏論》）

（法尊法師譯）

四應成：

一、應成聖者定滅事物之過患。

二、應成世俗諦為理智所堪忍之過患。

三、應成無遮勝義他生之過患。

四、應成無自性為非自空之過患。

（蔣楊老師譯）

首先尊者平常引的是前面兩個偈頌，當然三個偈頌

他都會引，但他對於前面兩個偈頌有點重視的感覺，為何？第一個論式的名字「應成聖者定滅事物之過患」，就是聖者的智慧，這是蔣楊翻譯的，但藏文就是一個，意思就是聖者的智慧就會變成滅除事物的因，就是這樣的一個過失、過難，等於我們先要相信聖者的智慧，基礎是對於聖者的智慧不相信的話，這是沒有什麼可說的。那對於聖者的智慧方面我們特別相信的話，那就會變成假設諸法是有自性的話，假設比如五官看的色聲香味觸等看到的這些法，假設它有自性的話，應該就是聖者的智慧能看見，因為有沒有智慧這個方面，最有智慧的是聖者，所以聖者的智慧能看見，但聖者的智慧沒有看見的話，假設我們自己主張有自性的話，像我們相信中觀自續派、相信他們說的有自性，那我們都是跟隨他、相信他的話，月稱說如果我們相信他說的有自性的話，聖者的智慧看的時候看到沒有自性，就等於我們一個人，將成為聖者的話，我們也一樣看不到，因為聖者的智慧看不到，所以現在我們凡夫的時候看不到無自性，或者我們沒有到達、沒有看到沒有自性，我們還沒有到這種程度。當我們到了聖者的時候 我們則會看到沒有自性，我們還沒有到那個程度。

月稱假設我們將變成聖者的時候看不到的話，那就沒有原來自性有的樣子；後來變成我們到聖者的時候，我們就看不到，所以原來有的我們就誹謗或把它破，把它破就變成聖者的智慧出現的時候我們跟所有的世界離開了，所有的世界我們眼前就沒有了。所以變成我們生起聖者的智慧的時候，它來滅除我們的一切，所以它就會變成滅所有的事物的因。因為事物有跟事物自性有是一樣、是等同的。以有自性的觀念立場來說，事物有跟自性有是等同，當自性變成沒有自性的時候，等於事物就沒有了，如此就變成我們到了聖者的時候，我們的一切就沒有了。我們的一切都沒有聽起來是好還是不好？心裏有點對這個社會或者對我們的一切有點抱怨有點不喜歡的人，好像就能接受沒有，到聖者了之後，就到了虛空當中什麼都沒有，那很舒服，可能會這麼想。但是現在邏輯本身的意思就是，到了聖者之後，就把全部一切都變成滅除了，就是這樣的問題。

應該這麼理解，跟這個沒有關係。我現在要說的另外一個道理，我們真的空正見生起、空正見的力量真的非常強的話，那就變成我們的輪回就結束了，也可以說我們有自性的執著心帶來的一切、這個世界就結束了，

這是可以理解的，但是不可以說我們的一切就沒有了，比如我們到聖者的時候，我們的眼睛也看不到了、我們的耳朵也聽不見了，比如我們的「眼、耳、鼻、舌、身」都沒有對境 我們的第六識也沒有對境 並非如此「色、聲、香、味、觸、法」都有，而且很清靜的「色、聲、香、味、觸、法」就出現，應該是這樣理解。

現在這個只是我順便講一個道理，我現在主要講的第一個邏輯，第一個論式就像《入中論釋》本身，根本頌裏面講到「若謂自相依緣生，謗彼即壞諸法故，空性應是壞法因，然此非理故無性。」所以最後就是講「無性」，意思就是沒有自性，沒有自性的理由就是，如果有自性的話就是前面的第一句「若謂自相依緣生」，假設有自性的話，前面整個三句，包括第四句的一半「然此非理」，就是有自性的話，「聖智」聖者的智慧就會變成滅所有的諸法的因，那種應成論式就是前面三句跟後面第一句的一半，到這裏就是理由。

最後就是講「故無性」，就是《入中論》第 33、34、35 偈頌，我們現在正在讀的是這三個偈頌。我那個時候有筆記，就是蔣楊的用詞跟法尊的用詞都可以，都能理解。現在第一個偈頌大概知道了吧，第一個偈頌重點是

拿出聖者的智慧來就是應承的邏輯。應承的邏輯的意思就是會有一個矛盾拿出來後破，應承的意思就是應該會變成什麼樣子，就是用問題來破對方的主張。再來第二個偈頌，先論式的名字念一下：二、應成世俗諦為理智所堪忍之過患。

有同學說：法尊法師《入中論善顯密意疏》中有這樣的翻譯，法尊法師《辨了不了義善說藏》中有用那樣的詞，我們講出來，你們可以對比。(《入中論善顯密意疏》第 201 頁，剛剛講的是「聖根本智應是破諸法之因」，第二個是名言諦應看正理觀察。蔣楊翻譯的是「應成世俗諦為理智所堪忍之過患」)。首先要瞭解，第一個偈頌的時候還能理解，還能理解的意思是比如我們讀偈頌，我們看這個科判，好像差不多可以對得上。第二個偈頌跟第三個偈頌的時候，特別是第二個偈頌有點對不上的感覺，一般人開始讀的時候就有這種感覺。

比如現在對這個科判的名字，我們剛剛聽的就是世俗諦應該會變成理智所堪忍，這是一個問題，我們想一想，世俗諦是理智所堪忍嗎？不是，因為理智看見的是法的究竟的實相，不是法的表面，現在以世俗諦來說是法的表相。法的表面上來說，法的表面上那個是與理智

無關的，與理智沒有關係的。現在這個科判的名字是法的表相的世俗諦會變成理智所堪忍，應該會變成理智所堪忍，所以這是一個問題。假設有自性的話，第二個應成論式，剛剛是第一個應成論式，即假設有自性的話，則聖者的智慧會變成滅除一切事物的因，這是第一個應成論式。

現在第二個應成論式就是，有自性的話則法的表面的世俗諦就會變成理智所堪忍，這是第二個應成論式。我先講一下道理比較好，先這樣，就是為什麼要說世俗諦會變成理智堪忍，原因是什麼？關鍵的就是中觀自續派，現在還是中觀應成跟中觀自續中間的差異，因為月稱特別講這三個偈頌，這三個應成論式是月稱提出來的，其他所有祖師都沒有提，清辯有提出這種道理嗎？沒有提，所以過去的自續的祖師不會用那些論式、那種邏輯推理，就是月稱應成的特點。

剛剛講到「故無性」，這個是誰說有性？自續派，所以現在「故無性」可以理解為月稱特別點自續的問題。一樣，現在繼續後面第二個應成論式，假設有自性的話，前面第一個論式，假設有自性的話，聖者的智慧就會變成什麼樣。我們要想一想自性方面，不要想別的方面，

就是月稱的認為，就是有自性跟無遮中間有點矛盾，有自性諸法的本性那邊不單單勝義空，勝義中無或真實中無，法的本質不只是這個，還有它自己那邊有成立的一塊。你們要注意，就是「非無害心顯現而增上安立的自性成立」，那樣子要破才叫法的究竟的實相。中觀自續派的所應破講的就是特別加「非無害心顯現而增上安立的自性成立」，所以那個破才變成法的究竟的實相，這個裏面有什麼含義呢？法要有自性，因為顯現安立，無害心顯現安立，無害心裏面就有涵蓋法有自性成立，所以法的究竟的實相解釋的時候就等於法有自性並在一起。

以月稱的立場看的時候，自續派說是說了，自續派清辯也會說，比如聖者根本定的對境是無遮，空性是無遮，當然他們會這麼說，但是從月稱的立場看：你們所說的法的究竟的實相有自性解釋的時候，應該是聖者的智慧的對境不是單單無遮，就是變成非遮，因為好像法的實相有抓到一個東西。所以月稱的立場看的時候，就是聖者的智慧好像沒有那種什麼都找不到，好像有找到一個東西。如果有自性的話，實際上真正的聖者的智慧是找不到了，所以月稱的感覺實際上聖者的真正的智慧

的對境是無遮，它的對境是完全抓不到的一個東西，那你說的有自性那就等於聖者的智慧的時候法都完全抓不到，那就變成是滅除諸法。

所以剛剛第一個邏輯也是自性方面跟聖者的智慧的看法中間的矛盾，就點這個，聖者的智慧的看法跟有自性的主張中間有矛盾。現在第二個論式講的是，因為有自性的道理，有的時候跟法的究竟的實相有關系；有的時候跟法的表相的世俗諦有關系。為什麼會跟法的究竟的實相有關系？剛剛我跟你們說的，中觀自續解釋空性的時候，他講到無害心安立那種的道理，所以法的究竟的實相空性解釋的時候，是跟空性綁在一起。另外，有自性跟名言量也綁在一起，為何？因為有自性相當於我們的量，我們平常的量，比如你在這裏我看到了、你在這裏我也知道了、我看到「色、聲、香、味、觸」，那樣子知道的當下，他們認為已經找到了、施設義找到了，這就是中觀自續的認為。這個是不是名言量？是。所以有自性跟名言量綁在一起。

有自性有的時候跟空性綁在一起，有的時候跟名言量綁在一起，現在前面的兩個應成論式，一個是跟理智綁在一起來解釋，後面的好像跟名言量綁在一起來解釋，

所以剛剛後面那個就是「世俗諦會變成理智堪忍」，那個時候的重點首先就是世俗諦或者名言量瞭解，你把它安立成有自性，從中觀應成對中觀自續看的時候：你所說的有自性就等於名言量找到、瞭解就等於有自性，所以那樣就變成世俗諦，有自性好像跟名言量找到平衡。所以那樣的話，就變成有自性的道理就相當於名言量瞭解那個層面，名言量那個層面就相當於有自性、無自性的道理，名言量找到是有自性、無自性的道理裏面，有自性、無自性是以勝義量來判斷的。

有自性、無自性是誰來判斷？勝義量來判斷。現在把名言量瞭解達到有自性那個層次的話，就相當於名言量的法變成理智會堪忍，就變成理智的對境。所以從中觀應成看的時候、從月稱菩薩看的時候：你們自續派說諸法有自性等於就是說名言量找到就有自性，那個層面你瞭解把它當有自性的話，就相當於名言量瞭解的那個層面，就等於理智要分辨的有一個對境 這個是不對的，所以就說世俗諦應該變成理智堪忍，第二個論式的過失就是這樣。我們先用應成論式的名稱，就是世俗諦會變成理智所堪忍這個問題，這個問題就是第二個論式。第二個論式的意義就知道了，但我們看這個根本頌偈頌的

時候，好像偈頌中沒有講到「世俗諦應該會變成理智堪忍」，這句話好像看不到，只有對世俗諦理智不要觀察，它就有講到這句話。

最後就是「是故不應妄觀察，世間所有名言諦」，所以他講沒有說世俗諦會變成理智堪忍，好像世俗諦上面理智不要觀察，他就講這句話。所以從字面上感覺不出來，但我們平常對於哪一個要重視？應該對科判要重視，因為科判有對根本頌解讀的功能，平常宗大師的科判是提煉根本頌的含義是什麼，以此來標科判，字面上有一個道理，但是裏面的含義是另外一個道理。我們先瞭解字面上的道理，但是更深入的它裏面的含義我們要瞭解，它裏面的內容是透過科判來瞭解的，當然透過解釋也是可以理解的，比如說從《入中論善顯密意疏》可以理解，但很多人抓不到重點，抓不到重點的時候不如直接抓科判更容易可以理解，所以宗大師對於科判的名字非常重視，可以透過科判來瞭解含義。

我們從偈頌本身字面的意思來瞭解，這個不難理解，就是「設若觀察此諸法，離真實性無可得，是故不應妄觀察，世間所有名言諦」，這裏講到什麼呢？就是我們對於名言中有的東西，要放在名言的層面，不要繼續查

下去。最近尊者有一個問答的時候，從他的答案中我有「哦，他有這樣的看法！」的感覺，什麼樣的看法？我就有這種感覺：人家問的不是勝義諦跟世俗諦，但是他的答復中有講到勝義諦、世俗諦的道理的答案，我沒有聽中文，但他的答案我覺得蠻有趣的，這個答案是什麼呢？我先舉例：我們平常這麼說，我們看米拉日巴的時候會覺得他是神經病，米拉日巴看我們的時候覺得我們都是神經病，就有這樣的說法。意思就是修行人或者智慧很高的時候，他看的是更遙遠或者更究竟的一個東西，所以他的眼界的世界跟一般人的眼界的世界是完全相反的，我們覺得這個是好的，但他覺得根本沒有興趣，所以完全另外一個世界。

對此我們也可以解釋，比如修下士道的人，以他的角度可以說的真相，跟沒有修下士道的人之間是不同的世界；從下士道再上去修中士道的人，他的世界跟沒有修道中士道只有修下士道，這兩個階段的世界又不一樣；修好了中士道還沒有修上士道，跟修上士道的人的世界的真相，又不一樣；然後修了上士道，只修了菩提心，沒有到止觀空性上面，那個時候又是一個不同的層次，不同的世界；然後到了空性止觀也修了，但是還沒有入

密乘，那個層次跟已經入密乘修了「你們是佛，我也是佛」的層次的世界是不同的世界，好像真真假假，一個勝義諦一個世俗諦、一個勝義諦一個世俗諦，好像不同層次的勝義諦和世俗諦就很多。也可以說世俗諦的層面也有它的層次、它的眼光也是存在的，不是那麼究竟，但還是存在的，所以就是這樣的一個道理。

尊者答復的時候我就看到他的答復是這樣，當時的問題本身就是有同學問：我們家裏很多事情，如何處理與修行上的什麼關係？尊者答復的時候，好像沒有詳細的答復，就是一點點短短的，說：這個沒有關係，勝義諦、世俗諦，世俗諦、勝義諦.....就有點用世俗諦和勝義諦是不同的層次，你不用破世俗諦，你好好的經營家庭生活，你修行還是修行，這是不同的東西，並無矛盾。提問題的人說：我家裏的很多事情跟修行好像矛盾的樣子。尊者答復：這是沒有矛盾的，世俗諦跟勝義諦沒有矛盾，他就有點這種意思。從這種答復我感覺出來，世俗諦跟勝義諦就是深跟淺 兩個都存在，不是一個存在、一個不存在，淺也可以看到深，深也可以看到淺，都是存在的東西，沒有什麼矛盾，確實如此。

剛剛講世俗諦跟勝義諦沒有矛盾，所以家庭的事情

跟修行沒有矛盾，只是一個是深、比較究竟，一個是淺，深淺兩個都在，但是淺跟深相合的你做，這就是修行，你不要矛盾的來做，實際上二者不是矛盾的。現在這裏講的是就是世俗諦層面也是一直存在的，勝義諦跟世俗諦好像不可以說沒有關係，就是勝義諦存在跟世俗諦存在是不同的層次，所以勝義量跟世俗諦沒有關係，因為勝義量的眼前是勝義諦諦，世俗量的眼前是世俗諦，所以世俗量沒有必要對勝義量管，是沒有關係的，世俗諦跟勝義諦道理本身是通的，存在的地方是不同的層次，所以兩個都是存在的。

現在你說假設諸法有自性，那個把它變成名言量瞭解，好像諸法是施設義找到、諸法是有自性，那種理解的話，相當於世俗諦成為理智所堪忍。剛剛我們解釋過了，所以現在這邊就有講到實性、真實性，即離真實性不可得，意思就是世間的眼前的東西，理智不可以觀察，理智觀察的完全不是法的表面，唯有法的真實性。所以「離真實性不可得」的意思就是它不會得到法的表相，它只有得到法的實相、法的真實，得不到法的表面。以離真實性而言，離法的表面才是離真實性，就是法的表面上的東西不是法的究竟的實相，所以理智觀察的時候

完全是法的究竟的實相，法的表面上就完全看不到，所以就是這個意思。

離真實性是不可得，它只有真實性，法的究竟的實相才會看得到，或者以另外一句話來說，就像「生、滅」或者「來、去、一、異」、「你、我、房子、車子」等，一切都是名言量層次存在的，這些以理智量勝義量觀察的話都沒有了，所以勝義量的前面觀察的話，那就是只有法的實相真實性，法的實相真實性就是沒有這個或者施設義找不到。施設義找不到這個層面之外就沒有，所以離真實性不可得，所以這個就是理智的界限就講出來，理智的界限是只有法的實相那邊，除了實相之外，表相不會得到。所以世間的法或者世俗諦的法上，或表相的方面，理智不用管。

所以尊者說的，你修行是否好，並非家庭的事情不管，修行是修行，家裏的事情也有一個存在的，所以不用觀察，即「是故不應觀察世間所有名言諦」，所以生滅這些都是存在的，是世間名言量存在的，就是這個道理。字面的道理就是如此，它裏面真正的含義是什麼？就是剛才說的，裏面科判的含義我們要瞭解，這個科判就是，中觀自續派的觀念就是有自性或者施設義找到，

等於名言量瞭解的時候就認出來。所以中觀應成就是說，假設你這麼說的話，按照你的自性有的說法，就變成世俗諦成為理智所堪忍，就這種道理。

尊者對這兩個很重視也有這個原因，比如一個是跟勝義量結合來講，一個是跟世俗量結合來講。有自性的道理，中觀自續派說的有自性這個道理，看勝義量的時候有問題，看名言量的角度也有問題，這兩個原因就是這樣。第三個科判的名字就是，法尊法師的翻譯為「應不能破勝義生」，蔣楊翻譯的有兩個「應成無遮勝義他生之過患」、「應成無自性為非自空之過患」，聽起來法尊法師第一個翻譯比較容易抓到的感覺，就是應該會變成不能破勝義生，等於什麼意思？這裏相對前面來說比較簡單，前面兩個比較重要，一個是勝義量關係，一個是世俗量結合。

現在說：假設你有自性的話，那就變成你所說的勝義無沒有辦法成立，簡單來說就是這個意思。中觀自續常常說諸法是自性有勝義中無，二者同時說。所以現在中觀應成說：你說自性有，那勝義無沒有辦法成立，勝義有你就沒有辦法破。勝義有沒有辦法破，透過這個科判來說意義好理解，好像沒有生的這種感覺，但是我們

結合根本頌第 36 個偈頌，結合的時候，最後那句話「汝所計生由何成」，意思就是你的自性的生是怎麼存在的？因為中觀自續說勝義生是沒有，但是自性生是有，他說的自性生是哪里？你的自性生就是勝義的角度也看不到，世俗的角度也看不到，然後你的自性生到底怎麼來成立，你是從什麼樣的角度解釋？名言量的角度不行，勝義量對境角度也不行，你有什麼樣的量可以成立？

實際上是什麼意思呢？實際上是宗大師說的，你的勝義無沒有辦法成立，因為你的自性生沒有辦法解釋的話，你的勝義無也沒有辦法解釋，就這樣的含義。因為宗大師抓的時候，你的勝義生沒有辦法破，科判宗大師抓這個，你不能破勝義生，我們看偈頌的時候好像沒有說破自性生，而是好像沒有沒有辦法成立自性生，偈頌中就講你的自性生沒有辦法成立，若是如此，我們這裏要抓，中觀自續派說的破勝義生解釋的時候，實際上自性生裏面是有存在的，剛剛我們講中觀自續派說的空性的時候有自性那個含義在。

一樣，中觀自續派說的破勝義生或無勝義生講的時候，自性生是存在的，所以那自性生裏面存在的話，等於你的自性生沒有辦法解釋的話，那你的空性也沒有辦

法解釋，你的勝義生也沒有辦法破，這裏可以理解吧？所以我們結合根本頌的話，主要關鍵是它的自性生跟無勝義生中間有關系，所以你沒有辦法成立自性生。現在這裏我們看根本頌的話，第三個偈頌裏面沒有講理由的樣子，為何？

因為第一個偈頌那邊有講聖智，即聖者的智慧講一個論式，第二個偈頌就是名言的層面講一個論式，第三個層面沒有怎麼講正理，而是把前面兩個理由拿出來，然後就說你的自性生沒有辦法成立，比如我們看偈頌本身，我剛剛講的第 34、35、36 偈，第 36 偈這邊就是「於真性時以何理，觀自他生皆非理，彼觀名言亦非理」這個是理由，然後「汝所計生由何成」，意思是你的自性生，看看理智的時候也不對、看看名言量也不對。「名言亦非理」，看名言量的時候不對，看勝義量的時候也不對，看勝義量最好的時候就是聖智，聖智看的時候就不對，那名言就是剛剛前面偈頌中講的，名言的法你根本不可以結合是法的究竟的實相，所以「名言亦非理」，這兩個道理，實際上為何名言非理？就是前面的偈頌講的。為何勝義非理？就是前面第一偈頌講的。

所以把這兩個前面已經講的理由拉下來，前面兩個

理由把它拿下來，那兩個的理由然後說你說的自性生如何解釋、如何成立呢？就是這樣的道理。所以這個是第三個偈頌，第四個應成論式，就是哪一個？就是蔣楊的翻譯「應成無自性為非自空之過患」，我先解釋一下：現在這邊講的是按照中觀自續你說的佛經裏面說的那段話是變成沒有道理、變成不合理，佛經的詞變成不合理了，為何？因為佛經中提的就是法自己空，就是講的是自空，像中觀自續派主張有自性的話，不是自空，就是自己可以找到，所以你的空性解釋的時候，就是法的那邊還是自己有一個存在，那種來解釋的話，自空是不合理的，最後那個就是好像直接把佛經拿出來然後批評。所以這三個就相當於是一個正理。

●互動答疑

學生問：聽不清

仁波切答：法尊法師翻譯的比較好，就是「經說諸法皆自性空應非正理」，佛經裏面說的自空那個不非理，應該會變成不非理，所以佛經中說的自性空應該會變成不非理，即應不非理，可以理解了吧？我剛剛講的是第四個相當於以教來成立，前面三個是以理來成立，特別是這三個中前面兩個偈頌，這個我們要瞭解。另外就是我

上次跟你們說的時候第 35、36 兩個偈頌要放在這邊，這個是大疏中這麼解釋，我們正在讀的是《辨了不了義善說藏論》中第 91 頁「為答此難，於二諦中如次成立無自相生。」這兩個就是於世俗中有自性也破，於勝義中有自性也破，就是這樣的意思。世俗中也沒有自性、勝義中也沒有自性，實際上是否要放第 35 跟 36 偈頌，還是 34 跟 35 偈頌？我覺得好像應該是要放第 34 跟 35 偈比較好的感覺，第 35、36 偈我不知道怎麼放，但是大疏中有這麼放，就是《辨了不了義善說藏論》的大疏中有這麼放。我們理解的角度看的話，好像第第 34、35 偈比較恰當的感覺。

比如大疏有可能這麼理解：第 35 偈這邊特別有講到，對名言理智不要觀察，意思是這個是主要的，所以理智觀察的時候名言的東西理智是不會找到，就這種道理是第 35 偈中講到的，所以第 35 偈理解為以理智來一直解釋，就把它當成於勝義中有自性破，就是這麼理解，因為理智來解釋，理智的眼前不會有生滅等，就等於勝義中有自性是破，把它當成第 35 偈頌。然後第 36 偈第三句那邊，「名言亦非理」，以那句話來理解，就是世俗中有自性也破，應該按照大疏來解釋的話就是這麼理解。

其實都能理解，我覺得可以放第 34 跟 35 偈，也可以放第 35 跟 36 偈，因為第 34 跟 35 偈也是感覺，第 34 偈毫無疑問是理智有沒有，第 35 偈用的是理智，但是配的是名言的法，是名言量的層面。

所以兩個我都覺得就是也可以像大疏一樣第 35 跟 36 偈，但這些都是我們的理解，宗大師沒有說實際是哪一個，宗大師對這幾個偈頌的名字對這個科判，科判是宗大師用的詞，宗大師沒有說第 35 個偈頌是於勝義中破自性、第 36 偈頌是於名言中破自性，他沒有這麼說，大疏是這麼解釋，大疏的解釋我們可以這麼理解，剛剛瞭解了第 35 偈為什麼叫於勝義中破自性？因為它說理智觀察的時候沒有自性，就是以此來解釋，所以理智等於就是勝義中。第 36 偈中「名言亦非理」，這句話等於世俗中也沒有自性的意思。

（答疑結束）

首先，《入中論釋》的內容大概這麼理解，就是最後那句話，「故有他生」這個是重點，現在是誰主張有他生？就是中觀自續派，中觀應成派不主張有他生，但是你們不要誤解為，中觀應成不主張我、你、他，是這種意思嗎？不是，比如中觀應成是否認同你在、我在、

他也在？是認同的，我們平常利他的心要修，所以肯定是認同他的，現在講的中觀應成不認同他生、中觀自續認同他生，意思是什麼？意思就是施設義可以找得到的他，那樣的他生認同跟不認同，所以施設義可以找得到的「他」中觀應成不認同，中觀自續認同。所以中觀自續認同施設義可以找得到的「他」，就是中觀自續認同他生、中觀應成不認同他生的原因在此，現在中觀自續認同他生理由在哪里？前面那段是他說的理由，當然說的是月稱，月稱說中觀自續派他們說的有他生的理由是怎麼說的？就是這裏，如文：

又入中論釋出他難云:「由勝義無生故，破自他生。然色受等現比所得，此等自性定從他生，若不許此，何說二諦，應唯一諦，故有他生。」

重點是中間這個「為答此難，於二諦中如次成立無自相生。」這就是中觀自續的理由，從他的理由裏面我們要看到，這裏有講到「現比所得」，就是肯定變成他生，即「定從他生」，意思就是現量跟比量或者是量瞭解這個、那個，這樣一瞭解的時候等於施設義找到、等於有自性了，所以這裏是講有他生，所以「定從他生」。就是「此等自性定從他生」，其中「此等自性」的意思

不是自性有的意思，此等自性的意思是現量瞭解有一個本質，比量有了解的一個本質，這裏用的他生的意思是施設義找到，這就等於是有自性。

所謂的他生是施設義找得到的他或有自性的他，就是百分之百找得到，所以這個「定」字是關鍵的一個詞，它的意思就是現量跟比量瞭解等同於施設義找得到，簡單就是這樣，所以這是他的理由，重點是這段話。假設現量跟比量瞭解的那個，但是這個瞭解不是一般的現量跟比量，這個瞭解是名言量層面的現量跟比量，名言量的現量、比量，因為這裏對境講的時候「色受等」就是名言的法，名言的法上面的這些現量、比量，對於名言的法上，有沒有生起現量？有。有沒有生起比量？有。那些現量跟比量對這些「色、聲、香、味、觸」有沒有瞭解？有沒有抓到一個東西，瞭解的時候就抓到了，抓到就等同施設義找到，這就是中觀自續派的觀念。

這裏講「定從他生」就是肯定是施設義找到的東西，或者肯定有自性。「若不許此」比如我們名言量瞭解的，你不認同。剛剛前面說「現比所得」，就是現量跟比量，名言量的那種現量跟比量，勝義量也有現量跟比量，現在這裏講的是名言量的現量跟比量，它們所得到的你不

承許的話，那只有勝義量，所以「若不許此，何說二諦」。如果名言量所得沒有的話，你怎麼會說二諦呢？就變成只有勝義諦，所以就是「應唯一諦」，從那裏就結論出來「故有他生」，或者故有自性，他生就等於有自性的意思，比如我們可以這麼說，一個人說「他」的時候肯定是對自己執著，從他自己的角度「那個」的話，等於他對自己很執著，像我們說你說他不好，則你的心裏有問題，「他」指的時候肯定是有自己的意思，所以「故有他生」，這就是重點，也可以說中間的理由。

前面說的是中觀自續認可的，他認可勝義中沒有他生，但他不認可他生，對此他有看法，中觀自續的立場，就是勝義中他生沒有他認可，他生沒有他不認可。現在這裏講前面說「由勝義無生故，破自他生」，他這裏沒有說「我認可」，藏文加一個字，意指可以，好像勝義中破自他生是我認可，因為自續派的感覺好像「他生沒有」這個我不認可，「勝義中沒有他生我認可」。所以前面講的的是「勝義中沒有他生」我認可，就這種意思。這裏藏文你們看的話，所以這個是我認可，這個是對中觀應成派說的，我們中觀應成有破四邊生的正理，比如沒有自性生，因為自生、他生、自他生、無因生都沒有，

這樣的理由。四邊生沒有的緣故，這樣的理由中觀自續跟中觀應成的解釋不一樣的。

中觀自續的解釋他要加勝義中自生、他生、自他生、無因生沒有，中觀應成不用加「勝義中」，而是直接說自生、他生、自他生、無因生沒有。現在這句話，你加勝義中我認可，這是中觀自續說的，就是加勝義中自生、他生、自他生、無因生沒有我認可，若不加「勝義中」解釋的話，則沒有他生我不認可，他生是肯定有的，所以他生的理由他就講出來。宗大師對此解釋下面有一句話，應該是「為答此難，於二諦中如次成立無自相生」，應該是這個諍難，誰的諍難？就是《入中論釋》引的那句話是諍難，即中觀自續對中觀應成的諍難，這個諍難就是剛剛講的他覺得破四邊生的正理加勝義我認可，不加勝義我不認可，沒有加勝義的話總的他生你要否定我不認可。他生必須要有，如果他生沒有的話等於世俗諦就沒有了，這個就是他的觀念。

我們看宗大師對這個解釋，我們要瞭解前面那段話是諍難，這個諍難是說什麼呢？就是這裏有講「何理」，就是「謂於勝義破彼，而破他生，雖應道理」，這個是誰說的？前面都是自續派的話，自續派的諍難，就是「此

是上文破自相因果時」意思就是破四邊生的那個正理，「因果時」的意思就是破四邊生的那個階段，現在從這裏開始就是中觀自續派的話，意思就是破四邊生的階段中觀應成你說勝義的角度破他生，這個是合理的，所以這裏講「雖應道理」，勝義的角度你破我就能理解；但是「然於名言有自性生或自相生，須許他生」，名言的角度你破我就不能理解，意思就是他生是有的。

所以「然」，這裏加勝義簡別我能理解，不加勝義簡別我不能理解。中觀自續的觀念，「然於名言有自性生或自相生，須許他生」，應該是先加「須」，「須」然後就名言有的自性生、自相生是形容他生，所以名言有的自性生或自相生是對他生形容，所以「須許」是動詞（謂語），剩下來的是受詞（賓語），即「於名言有自性生或自相生的他生」這個就是受詞（賓語），對他生的形容，你需要許，意思就是你不可以名言中破，名言中他生是你應該要認同，從中觀自續對中觀應成說的，為什麼？你不認同名言中的他生的話，有什麼問題呢？

若不許此，則於世俗亦無諦實，應無世諦。

那就變成世俗諦沒有，所以肯定只有一個前面說的，只有勝義諦，我們重點是要瞭解世俗諦的道理跟有自相

好像有點並在一起，或者更究竟理解的話，我們瞭解名言量的時候就等於施設義找到，這就是自續派的觀念，所以它對中觀應成就是這麼一個諍難，這個諍難要答復就是尊者常常引的三個偈頌中的第一、第二，或者我們選擇第二、第三，這就看自己，所以宗大師這三個偈頌中抓了兩個重點，選的是大疏三個觀念中第一跟第二比較重要，所以自己可以參考，所以為這個諍難就有講這兩個偈頌或者三個偈頌。應該是這樣，就是《入中論釋》解釋《入中論》，《入中論》解釋的時候肯定會結合，比如解釋前面那個偈頌，中間那個偈頌中間就有一個怎麼接。

現在是剛剛前面引的偈頌是中間接的那個，比如中觀自續派這麼說的話，月稱就會講出那樣的話，就是結合的，現在這邊講的那兩個偈頌交接的諍難，所以這個諍難前面引的《入中論釋》，這個諍難就是為這個答復這兩個偈頌，這三個偈頌已經解釋過了，然後宗大師說從這兩個或者三個偈頌可以看出中觀應成跟中觀自續的差別，我們看一下這裏，如文：

中觀二師既有如是所破差別，故不應說月稱論師何故於彼特別破斥。

意思就是這兩個偈頌或者三個偈頌交接的地方應成跟自續中間的差異就非常明顯，這麼有差別你們還說月稱沒有特別破除自續，什麼意思？意思就是現在第 34、35、36 偈中月稱特別破自續派，你們還說月稱沒有特別破，你們不可以這麼說，即「故不應說月稱論師何故於彼特別破斥」，這裏應該加否定詞，就是不應該說月稱沒有特別破，這個是不應該說的，為何？理由就是前面，理由是他們兩個中間有這麼大的差異，還說月稱沒有破，這是不可能的。然後中間這幾個偈頌是他對誰說的？宗大師說的：

此是對許勝義無生，及於名言有自相生之中觀師而為成立，非對實事諸師。

所以這幾個偈頌是針對中觀自續派，什麼樣的中觀？這裏講的許勝義無生，但是自相他是認可的，對於勝義生不認可，對那樣的中觀師開示的。

【2017 辨了不了義善說藏論 111】

上節課講到第 91 頁的科判：

庚二、明所破已顯示彼無分二。

我們現在開始學習宗大師《辨了不了義善說藏論》中觀應成的觀點。我們要瞭解宗大師開示關於空性方面有五部主要論典，像解釋《中論》的《正理海》，解釋《入中論》的《入中論善顯密意釋》，像《廣論》和《略論》後面的毗缽舍那。現在我們讀《辨了不了義善說藏論》，這五個裏面，以《辨了不了義善說藏論》的特點來說，完全沒有像其他四個論典，其他四個論典相當於解釋一本書的樣子，比如《正理海》是解釋《中論》，透過佛護跟月稱解釋的書來解釋《中論》；《入中論》解釋的時候也一樣是透過《入中論善顯密意釋》、《入中論自釋》來解釋的，就是透過其他過去的祖師的書來解釋。

以《廣論》和《略論》來說，也是以阿底峽的《菩提道燈論》當根據來解釋，《廣論》也好、《略論》也好，透過這麼短的《菩提道燈論》解釋出來，解釋過去祖師

的書。《辨了不了義善說藏論》不是這樣，而是宗大師自己的總結，宗大師自己的總結唯識、自續和應成的觀點。《辨了不了義善說藏論》相當於宗大師自己認為很重要的舉出來，對於它的特點可以這麼理解：《辨了不了義善說藏論》，宗大師把認為空性重要的點抓出來。所以對於《辨了不了義善說藏論》這部論我們特別重視。像尊者，每年燃燈節，藏曆 10 月 25 號，宗大師的圓寂日，不只是尊者，整個三大寺要念的是《辨了不了義善說藏論》，大概四到五個小時，幾千個僧眾一起誦這部論。所以有點我們跟宗大師結很深的緣種下去的話，就要抓《辨了不了義善說藏論》，如此我們跟宗大師的因緣就會結得很深。

我們平常念密集瑪，裏面那句「雪山學者頂飾宗喀巴」，這個詞是從《辨了不了義善說藏論》而來的。因為過去沒有抓空性的重點的論著，但宗大師把它抓出來。「雪山學者頂飾宗喀巴」或者「雪山車軌頂飾宗喀巴」，「車軌」的意思是創造一個新的。我們以念誦《辨了不了義善說藏論》來累積很大的資糧，會跟宗大師種下很大的因緣的話，毫無疑問，單單念誦經文比如「般若波羅蜜多心經」，跟對《般若波羅蜜多心經》的內容深入

學習對比的話，肯定真正的深入的學習理解裏面的內容比念誦功德大很多，我們明白內容而非念經文，真正的《心經》的功能是我們要對它的內容理解，而不是天天念。

一樣的道理，《辨了不了義善說藏論》光念誦都有這麼殊勝的功德的話，我們認真學習就更不用說。雖然不是那麼容易懂，但是要瞭解我們認真學習是多麼的殊勝，這是要珍惜和把握機會，我只是想透過這個來鼓勵一下大家。現在是《辨了不了義善說藏論》中最精彩的，就是中觀應成這部分，所以我們對此更要認真學習、要懂。如文：

庚二、明所破已顯示彼無分二 。

首先，把所破認出來，所以就是「明所破已」，認了之後才可以破它。以「彼無」而言，「彼」是所破，它怎麼不存在、怎麼無，這個方面講出來就叫顯示，顯示為何所破不存在，這方面解釋。這邊分二，所破分遍計和俱生。首先，明所破的所破，遍計的所破是什麼樣、俱生的所破是什麼樣，認了後，對於不合理方面解釋。前面是明所破，後面是「辛初 明分別俱生增益所執顯示彼無」，其中的分別是遍計的意思，這兩種都是不對

的，都是執著，這兩種我執都是增益。不認識實際的狀況，完全執著，不管遍計也好、俱生也好，都是執著，增益的對境所執，所執就是趣入境，或者叫執取境、耽著境，用的詞不同，這裏的所執是執取境的意思。先讓我們認識這兩個的執取境，哪一個？遍計和俱生的執著心的所執。

下面增益所執這句跟前面分開，即遍計的增益所執和俱生的增益所執，不管是遍計的增益所執，還是俱生的增益所執都是我們要認的，所以就是「明」，意指首先我們要明白或者要認清楚，遍計和俱生這兩個的趣入境或執取境，都是增益的，實際上是不存在的，所以叫增益所執。增益所執就是它們的執取境是增益，這兩個的增益所執就是前面指的所破，兩個所破，即分別增益所執和俱生增益所執。如果按照前面的用詞來說，這裏可能應該加「已」字，即「明分別俱生增益所執已，顯示彼無」。「彼無」也可以說是顯示彼等無，因為有兩個，所以這兩個是怎麼樣不合理、怎麼樣不存在我們要講出來，兩個為何變成無要講出來。這是第一個「辛初、明分別俱生增益所執顯示彼無」。

辛二、依聲聞藏解釋佛說二無我義

辛二，意思按照中觀應成來說，和下部宗即自續派以下有一個大的差別，即小乘的修行者羅漢們，必須要證悟空性才能解脫，這個在《宗義建立》中講過。而自續派以下認為小乘修行者不需要證悟空性，他們證悟補特伽羅無我即可，不用修法無我。「辛二、依聲聞藏解釋佛說二無我義」。中觀應成則認為要證悟法無我要證悟空性，若是如此，中觀應成要解釋小乘的經典裏面也有講法無我，因為釋迦牟尼佛對小乘修行者開示的經典必須也要講法無我，否則小乘的修行者無法得到最終的果位羅漢果。

辛二，應該先解釋，誰來解釋？中觀應成的立場來解釋什麼？解釋根據小乘的經，所以就是「依聲聞藏」，等於就是聲聞的經裏面，佛也有說法無我，不只是補特伽羅無我。「解釋」是動詞（謂語），受詞（賓語）是「佛說二無我義」，佛在哪里說？在小乘經典裏面，這樣的解釋是中觀應成才解釋。小乘的經典，佛有說了二無我，唯識和自續都不會這麼說，毗婆沙宗和經部宗連法無我都不認同，怎麼會說二無我呢？這個科判的意思就是中觀應成派認為，剛剛前面第一個科判「明分別俱生增益所執顯示彼無」等於相當於先講空性，顯示二我執無。

然後下面第二個科判就是中觀應成來說連小乘經典也有講空性，重點的涵義在此。先空性本身解釋的時候，應成和其他宗派不一樣。對於經典解釋的時候，應成理解也不一樣，中觀應成認為小乘的經典也有講空性。辛初跟辛二這兩個的科判大概是這個意思。辛初，我們先按大疏來分，分四大段：第一段：若爾，如何執著是執自相有耶？第二段：如是觀察名言諸義執有自相之性者。(第 95 頁倒數第二行)第三段：諸瑜伽師及中觀宗自續諸師。(第 96 頁倒數第九行)第四段：若謂自部下自婆沙。(第 96 頁倒數第一行)

第一段中分兩小段，即 1-1 跟 1-2。1-1 從「若爾，如何執著是執自相有耶？」開始；1-2 從第 92 頁第六行「月稱師宗，由如是門所立之有」開始。剛剛分四段，第一段的名字翻譯為「如何安立補特伽羅與法」，意思是，中觀應成不管對補特伽羅和法，都是施設義完全找不到。除了中觀應成以外，所有宗義都是施設義找到才可以安立，施設義找不到則無法安立，這是很清楚的，不管補特伽羅和法都是這樣。現在第一個科判主要的重點就是，不管我們自己的情世間，還是外面的器世界，這一切如何安立的時候，應成和下部其他宗派解釋不一

樣。

第一個科判分出來兩個，其中第一個是說自性的宗義者他們如何安立補特伽羅與法。第二個是中觀應成來說，怎麼安立補特伽羅和法。分 1-1 和 1-2 兩個，1-1 是說有自性的宗義者如何安立補特伽羅與法，1-2 是說無自性或中觀應成如何安立補特伽羅和法，兩個中當然我們最主要瞭解的是 1-2，1-2 中分很多。1-2 分三個，剛剛只是點出 1-2 從哪里開始，1-2 中分三個裏面第一個 1-2-1 是從第 92 頁第六行「月稱師宗」這裏開始，第二個 1-2-2 是第 94 頁第八行「定當受許如是安立人法之理」開始，第三個 1-2-3 是從第 94 頁倒數第四行「若爾如二諦論云」開始。

這三個科判的名字，首先以 1-2-1 名字來說，以中觀應成「如何安立補特伽羅和法」，這個是真正主要講的。1-2-2 翻譯的話就是「彼如何安立的理由」，意思是中觀應成之所以這麼安立的根據。第三個科判 1-2-3 的名字，它是一個「斷諍論」，所謂的諍論就是，前面已經講了應成如何安立補特伽羅和法，與其他宗派不一樣的非常特殊的安立方式。對方會有一種諍論，即中觀應成這樣的安立不是應成的特殊，因為宗大師認為這是應

成的特殊，但其他他宗認為這不是中觀應成的特殊，對此如何反駁就是斷諍論。這個科判的名字我們先請一位師兄翻譯一下，科判還是要翻譯一下比較好。

然後三個裏面的第一個，裏面又要分兩個。我覺得不分也可以，分太多反而更不懂。你們抓的時候不要抓細處，而是以大綱來抓，比如剛剛先抓四個，如此來抓，分太多則會散。剛剛有分三個，其中第一個是「以中觀應成如何安立補特伽羅和法」，對此再分兩個科判。先簡單來說，諸法是理智觀察而安立的嗎？不是，是不觀察而安立，意思是名言中安立、名言量來安立，如果理智觀察的話就沒有了，所以根本不是以理智觀察來安立，我們不可以理智觀察而安立，比如剛剛說的名言量安立，即理智不觀察那個方面也有一個量，不是所有量都是理智觀察來安立。如此有一個問題：理智不觀察連執著心也有一個量嗎？執著心是顛倒心，它不是量，但是理智不觀察的時候名言本身也是量識，這是存在的。第一個科判，「以理智觀察不能安立」。第二個科判，「以理智不觀察而安立諸法」。意思是名言量才可以安立諸法。不用這個理智，就是不觀察而安立，比如剛剛前面的科判講的是觀察不能安立，後面的科判是不觀察能安立。

第二科判再分兩個。以不觀察而安立而言，不觀察「補特伽羅如何安立」，不觀察法是如何安立，就是補特伽羅是不觀察如何安立。第一個科判是觀察不能安立；第二個科判是不觀察而安立，分為補特伽羅和法，即補特伽羅是不觀察怎麼安立、法是不觀察怎麼安立。現在分段，分觀察不能安立和不觀察而安立兩個。觀察不能安立就是從「月稱師宗」這裏開始。不觀察而安立這邊分兩個，即不觀察補特伽羅是怎麼安立、不觀察法是怎麼安立。第 93 頁倒數第八行「若觀察立則不能立」（1-2-1-2-1）這裏是對補特伽羅不觀察而安立。「安立諸法之理」（1-2-1-2-2）這個是對法如何不觀察而安立。

第一段：如何安立補特伽羅與法。以「說自性宗如何安立補特伽羅和法」這個科判來說，比較長。先宗大師講主要的，後面宗大師會有誤解，所以為這個方面就解釋，比如下面有一句話，就是第 92 頁的「因明論中」，從那裏開始宗大師擔心，特別是後面的「極不相同」，就是我們會懷疑、誤解跟這個相同，宗大師擔心我們不理解，我們會誤解和這個相同，宗大師說跟這個不一樣，即「極不相同」，我們不要解釋錯誤。如文：

因明論中，唯有作為，說名自相。對法經等，如火

熱性表不共他，說名自相。與此由自相有，所說自相，極不相同。

所以第一段分兩段理解。前面那段，我們也可以理解分補特伽羅和法怎麼解釋兩個，實際上補特伽羅是主要的，對此理解後法是一樣的。第 91 頁最後一行「如是安立色受等有為無為一切諸法」，其中「如是」指補特伽羅必須施設義或者觀察可以找到才可以安立，這就是說自性派他們的觀念。一樣，對補特伽羅的安立推到法上也是這麼安立，所以先瞭解補特伽羅怎麼安立的。

首先，「若爾，如何執著是執自相有耶？」意思是我們常常說的，中觀應成不會說自相有或自己有、自性有，自續以下都認同自相有，自相有就是對於怎麼有的答復，自相有意思是施設義找到才有。

大疏第一個科判，以說自性或說自相如何安立補特伽羅和法或一切，從第 91 頁「若爾」這裏開始。這個科判裏面，我分兩個，先講主要的，然後後面宗大師擔心，我們誤解為相同，宗大師說「極不相同」，「因明論中」開始就是宗大師為我們擔心，宗大師擔心我們會把它當成一樣的，所以提醒一下。前面主要講的時候，分對補特伽羅和對法方面怎麼安立。瞭解補特伽羅後，法

是一樣的，第 91 頁下面 ，「如是安立色受等有為無為一切諸法」，這裏對法如何安立是從那裏開始，對補特伽羅安立懂的話，對法是一樣的，所以用「如是」這個詞。

首先，所謂的我們平常說有自性的執著，什麼樣的是有自性的執著的，有自性的定義在哪里？「若爾，如何執著是執自相有耶？」意思是這個執著心，怎麼樣執著才是有自相的執著。我們有很多執著，能取所取二的執著、常一自在的執著、補特伽羅能獨立之實質有的執著，現在這裏講的很多的執著裏面有自相的執著是什麼樣。有自相的執著相當於自續派以下認同的，他們認為這個不叫執著，這個是完全合理的、非常合理的。中觀應成則認為這個是不合理的，下部宗認為完全合理。如何合理？比如對補特伽羅和法有自相是真實狀況，那麼對有自相要解釋，如果真相是合理、是事實，則要解釋。

「此當敘說諸宗所許。」先各種各樣的宗義者，他們的主張是什麼，比如中觀應成來說，法和補特伽羅怎麼安立或怎麼有，不會說施設義找到有或者自相有才有，但自續派以下的中觀外應成會說施設義找到才是有或自相有。這個方面如何形容？首先 此當敘說諸宗所許，

就是所有的說宗義者的主張我們要解釋。

「自部婆沙乃至中觀自續諸師，皆如是許。」剛剛說的所有的中觀的主張我們要說，其中包含中觀應成如何說 應成主張是第二個科判那裏開始 先不是講月稱，先是說「自部」，就是我們佛教裏面從毗婆沙宗開始到中觀自續派階段，所有祖師他們怎麼主張。在有自性方面，他們的主張是一樣的。最後講到，從毗婆沙宗乃至中觀自續諸師，大家都是這麼承許的、主張的，即「皆如是許」。

謂如云此補特伽羅，造如是業，受如是果，立假名時彼必追求補特伽羅假名之義，為即自蘊是補特伽羅耶？抑離諸蘊別有義耶？若於一異義等，隨得一品而為補特伽羅安立之處，乃能安立造業者等。

「假名之義」就是我們常說的施設義 比如「我去」、「我吃飯」、「我做一件事情」，那種造業也好；「我覺得很好吃」等，享受果方面也好，這些造和受，整個我們一切都是在因跟果當中存在，不是造業就是受果。要麼付出，要麼接受果，就是這種當中存在的，關於補特伽羅的一切都包含其中。這裏說「造如是業，受如是果」，等於就是補特伽羅的一切，即我們內的情世界的一切，

這個安立的時候，自續派以下他們認為不管補特伽羅，或者不管造業的動作，一切都是施設義找到才可以安立。比如所謂的補特伽羅或者我，我的心就是我，或我的五蘊就是我、阿賴耶識就是我，他們覺得必須要點出來才有補特伽羅；如果阿賴耶識沒有辦法點出來，或者心沒有辦法點出來，等於沒有補特伽羅，這就是自續派以下的認為，他們認為對補特伽羅安立的時候，必須要真的有一個可以點出來的，可以說「這是補特伽羅」這個要點出來。

「乃能安立造業者等」「補特伽羅假名之義」「乃能安立」，意思就是前面的施設義，或者假名之義，這個假名之義找到的話才可以安立；若找不到則無法安立。前面用假名之義，假名之義而言，比如五蘊裏面，或者除了五蘊之外有沒有。這個假名之義，「即自蘊是補特伽羅耶？抑離諸蘊別有義耶？」「若於一異義等，隨得一品而為補特伽羅安立之處」，總的來說是一異來安立的，不然是裏面，不然是另外一個地方，以這樣得到的話，「隨得一品而為補特伽羅安立之處」，那個時候這個施設義在哪里，後面真的得到一個東西的話，那個時候就有一個安立之處的話，才可以安立。所以「乃能安立

造業者」，造業者和受果者才可以安立。

這是重點，相反的，「若無所得」，剛剛是講「隨得一品」，現在是「若無所得，即不能立」，重點在於施設義找到才可以安立，找不到則無法安立。「是故若覺補特伽羅唯假立名，猶不滿足」，這個就是我們俱生的我執，上次是《正理海》或《廣論》的毗鉢舍那講到，俱生我執不滿足名言有的感覺，那種感覺就是必須要指出來，這個就是施設義找到的執著。這裏講到：

是故若覺補特伽羅唯假立名，猶不滿足，而更觀察尋求彼名假施設處，為是何事乃可安立，即是安立補特伽羅為自相有。

這裏有的同學問，施設處、施設義、施設法、施設基，這四個都一樣嗎？這些名字比較相似，這裏我自己感覺，比如藏文中施設處和施設義是一樣的意思，但有的時候意思不一樣，施設處和施設義不一樣，施設法也不一樣。嚴格來說，施設處和施設基是一樣，施設法是另外一個，施設義又是另外一個，可以說有三個東西。比如「仁波切」是施設法，施設處或者施設基就是這個人，還沒有稱之前，被稱呼的對象就叫施設處或者施設基，施設基、施設法和施設處都是存在的。以施設義來

說，是不存在的。施設義，它是一種施設處那邊一直追蹤，這個和施設法有關系，到底是施設處裏面哪一個。施設法是施設處跟施設基上面安立的，到底在哪里安立？是不是它自己？它自己在哪里？這樣尋找最終假設找到的話，就成為施設義。所謂的施設義，就是這樣的道理。

施設義，「義」是最後面，最終找到的意思。前面講到「假名之義」，後面講到「尋求彼名假施設處」，意指尋求施設處最後的就是施設義，或者假名之義，嚴格來說不是施設處跟施設義一樣，這裏講尋求施設處找的話，最後找到的時候才叫施設義。這個部分以前講過一次，《辨了不了義善說藏論》中有一句話，現在我們正在讀辛初，辛二如文：

辛二、依聲聞藏解釋佛說二無我義

若謂如依支聚，假立名車，唯彼支聚即是其車，蘊亦應爾。若依彼假立，應許非所依事，如大種為因，假立青色及眼根等。瓶等亦與我同，故彼等亦無不定過。

第 100 頁倒數第 10 行。這一段，對我們理解施設處和施設義有幫助。「若依彼假立，應許非所依事」這裏有一個理由，依彼假立，意思是：是施設法，所以不

是施設處。施設法和施設處完全是不同的東西。依彼假立就是施設法。我們是依施設處來安立施設法。所依靠的那個，和後面安立的，完全是不同的東西。施設法的緣故，我們應該要許它不是施設處，我們應該要許「非所依事」。「所依事」是施設處的意思。施設法和施設處完全是不同的東西。

上次有同學說蔣楊老師翻譯施設處和施設義一樣，可能這位同學對於蔣楊老師翻譯的理解不是那麼清楚，也可能蔣楊老師理解得不是那麼清楚。重點要理解，平常來說，法是能依，有法是所依。比如「聲音作為有法，是無常，所作性故。」無常是所立法，是法。聲音是有法。有法的意思是它上面有所立法。說法和有法的時候，法是能依，有法是所依。所以施設法講的不是施設處，不是所依，是能依那塊。所以宗大師這句話，施設處和施設法不一樣。施設法是能依；施設義是沒有的；施設處或者施設依是有的，但是是所依；施設義來說，如果有的話，還是屬於施設處，假設有的話，就是真正找得出來的東西。所以這句話你們記住。

四大種和四大種所生色法完全不一樣。四大種是所依，四大種所生是能依。「如大種為因，假立青色及眼

根等」，兩者完全不一樣，所以青色和眼根是四大種造出來的色法。四大種不是我們平常看到的河水、地上的土、燃燒的火、吹過的風那些，現在講的地水火風的種，是非常細的能量，最細的能量才叫四大種，是所有的色法的來源。所謂的四大種，和平常所說的地水火風不一樣，四大種是我們看不見的，是非常細的元素。「如大種為因，假立青色及眼根等」，這個時候好像，最源頭的能量的階段，它的後面慢慢造出來結果的階段。這兩個肯定不一樣。施設法就是青色跟眼根；四大種是施設處，是所依靠的，二者肯定不同。所以我們瞭解施設處和施設法，可以看這裏。回到前面這裏，這裏用假立，就是假立法和假立處，或者施設法和施設處。依彼假立就是假立法，所依事就是假立處，或者施設法、施設處。假立法就是施設法，假立處就是施設處。

自續派以下認為施設處找到才可以安立。「若無所得，即不能立。是故若覺補特伽羅唯假立名，猶不滿足」，這裏有一個就是「唯」，是重點，我們唯名言沒有辦法安立的。名言安立可以理解，但是「唯」不能理解，肯定要找到一個東西。自續派覺得「唯」是不滿足。「覺」是自續自己感覺，補特伽羅唯假立名不滿足，這是自續

的感覺，也是我們的感覺，就覺得一定要施設義找到。這個施設處找出來，就是施設義，那樣子才可以安立。

而更觀察尋求彼名假施設處，為是何事乃可安立，即是安立補特伽羅為自相有。

這裏就是補特伽羅自相有的定義，唯名言安立不滿足，那種感覺就是補特伽羅自相有的執著。因為唯名言不滿足就必須施設義找出來，施設義找出來就是自相有的執著，補特伽羅自相有的界限要清楚。「若爾，如何執著是執自相有耶？」前面說「如何執自相有耶」，我們自相有的執著心是怎麼樣？即不滿足唯名言假立，要找出來，這種想法就是自相有的執著心。「自部婆沙乃至中觀自續諸師，皆如是許」，他們認為那樣是真實的、是合理的，所以自續以下宗師都是這麼承許的，這些是先對補特伽羅上面的解釋，後面對法上面的解釋是一樣的。

如是安立色受等有為無為一切諸法，下至經部，於遣質礙唯無遮上安立虛空，凡是許為以量成立，立為有者，皆須尋求各各名言所詮之義。為如何有？尋求之義，若無所得，即便不能安立為有。與彼相違，乃立為有。

意思是，比如虛空，有的時候有點它沒有必要尋找

施設義的感覺，我們有的時候會懷疑，比如我們學《攝類學》，學了之後，我們瞭解經部宗的說法，我們覺得虛空解釋的時候，好像經部宗說這是分別心安立，或者義共相是分別心安立，虛空也是一樣。常法那個時候也叫唯分別心安立，對此我們會有誤解：哦，它們唯名言假立。剛剛我們講唯名言安立不滿足，對虛空義共相好像可以滿足的樣子。像《攝類學》我們讀的時候讀過唯分別心安立，即無為法或常法都是唯分別心安立；有為法、無常、事物，都是自相有或自相成立。

無為法是分別心安立；有為法真正有因果的功能，所以叫自相成立；義共相是我們腦子裏的印象，沒有真正實際的，叫共相，也叫分別心安立。這些我們在《攝類學》當中學過。虛空也是這一類的，是分別心安立的，這時候我們會懷疑，即中觀應成說的唯名言安立和這個唯分別心安立有點像。中觀應成說的唯名言安立的「唯」的時候，自續派以下對任一個法上唯名言安立不滿足，必須要施設義找到。但應成對此是否定的，他認為滿足唯名言安立，不滿足就是執著。所以應成說的唯名言，和《攝類學》經部宗說的，常法都是唯分別心安立，這個道理我們有的時候不是那麼清楚。現在這裏講連經部

宗說的虛空，不是唯名言安立，也是唯名言不滿足，他們覺得唯分別心安立是對的。以經部宗而言，他對虛空、義共相這些常法，唯分別心安立他是滿足的，但是不滿足唯名言安立。現在宗大師是講這個道理，如文：

如是安立色受等有為無為一切諸法，下至經部，於遣質礙唯無遮上安立虛空，虛空，凡是許為以量成立，立為有者，皆須尋求各各名言所詮之義。

這裏翻譯有點不對，應該改為：「如是安立色受等有為一切諸法，下至經部，於遣質礙唯無遮上安立虛空無為」，無為是對虛空形容，對虛空如何安立的？虛空形容就是對所有無為法一樣道理。藏文沒有「一切」這個字。對虛空是以無質礙來安立，下部宗認為諸法都是施設義找到，如此則虛空也是施設義找到。對於虛空是施設義找到，我們有疑義：因為虛空是無遮，施設義找到就不是無遮，不是施設義找到吧。宗大師看到了我們的疑義，即對於虛空，一邊認為是唯分別心安立，一邊認為是無遮，但是還是他們認為是施設義找到，找不到則沒有辦法安立，我們會有這方面的懷疑，所以宗大師這裏特別提出來原因在此。所以這些都是一樣的，即補特伽羅必須施設義找到才能安立。一樣，色受等所有有

為法也是，還有無為法中連無遮也是這樣，即也是施設義找到才可以安立。

「凡是許為以量成立，立為有者，皆須尋求各各名言所詮之義」，這裏還是用這個「義」，就是施設義找到才可以安立。等於我們的量安立的時候，必須找到施設義才可以安立。施設義找到才可以說有。若不是如此，則沒有辦法安立。「若無所得，即便不能安立為有。與彼相違，乃立為有。」如果沒有辦法得到施設義，等於不能安立為有。相反，得到才可以說有。

此文稿根據仁波切講課錄音記錄整理，為自他學習而做，僅供參考，若有疏失，懇請指正。

【2017 辨了不了義善說藏論 112】

上次講到 第 92 頁「因明論中」，這裏要分辨，1-1 中主要講到一個道理，即有說自性的宗派所認為的自性成立的意思是什麼，同時宗大師擔心我們讀《攝類學》或《釋量論》會解讀誤解，比如《攝類學》中讀到有自相，就是事物等有八個同義，即「勝義諦、真實有、事物、所作性、無常、有為法、實質有、自相」這八個同義。《攝類學》等於陳那和法稱《因明學》講的大綱，主要的關鍵用的詞對此基本的理解總結，就是《攝類學》。

《攝類學》就是把陳那、法稱常用的詞的意義讓我們瞭解，其中講到自相成立，另外還講到性相、名相，或能表、所表，那個時候也講到自相，這裏跟這兩個完全不同。所以宗大師說到「極不相同」，這裏有兩個，第一個就是「因明論中，唯有作為，說名自相。對法經等，如火熱性表不共他，說名自相。」其中「對法經等，如火熱性表不共他，說名自相」，這個是能表所表、名相性相中的性相。一個就是事物，這裏翻譯「有作為」，

《攝類學》翻譯為能表功能。這裏翻譯為「有作為」，不同的翻譯，實際上就是事物的定義，就是能表功能，就是所有的有為法，有因果的功能，那個就是《攝類學》或陳那、法稱的書中講到的有自相。

義共相不是真正的法自己，而是分別心投射出去的。法自己的因果的功能，「有作為，說名自相」，就是《攝類學》中事物和八個同義裏面，第八個就叫自相。然後再下面，《對法經》等，其中講到像四大種中火的定義，就是燒熱性，火有火的定義。如文：

對法經等，如火熱性表不共他，說名自相。

這裏火的熱性，就是性相，這裏的自相和這兩種完全不相同。性相的時候用自相，二十空也講到自相空，這個時候前面的自相是存在的，就像內空說的內是存在的，指的是「眼、耳、鼻、舌、身」，這五個是存在的，內空的意思是這五個上面的空性，不是否定內。

一樣的道理，二十空中自相空的自相不是否定的，它上面的空性就是自相空，現在第二個就是這個，二十空中所謂的自相空的「自相」跟這邊「對法經等，如火熱性表不共他，說名自相」的「自相」是一樣的。這兩種就是「與此由自相有，所說自相，極不相同。」這兩

種的自相，和現在這裏講的自相完全不一樣。 現在這裏講的「此由自相有，所說自相」跟前面的兩個自相不一樣，所以這裏講「與」，所以前面兩個跟現在講的那就是完全不一樣。

等於像自續派以下，他們常常用自相共相的自相，或者名相、性相的自相。現在應成跟自續以下有不同的界限。自續以下認為諸法是施設義可以找得到或者自相成立，中觀應成則認為諸法都不是施設義找得到或者自相成立。

現在是講這兩個的界限，講的時候，自續派以下跟中觀應成不一樣，諸法都是自相成立，但同時我們讀他們的書也會讀到這兩種有自相的詞，一種是自相共相的自相，另外一種是名相性相的自相，這兩種自相跟諸法都是自相成立的自相完全不一樣。

不止讀他們的經論我們要小心，我們腦子裏面也有這種感覺，好像有時自己有功能的時候就感覺自己成立，或者是自己有自己的特點，名相、性相是自己的特點的意思，一個是它自己的功能、它的能力，那個角度我們也會想自相成立，所以這兩種情況我們腦子裏面也會出現的。

不要說宗大師雖然《因明論》中、《對法經》中，實際上我們平常的想法中會有，自相成立會混雜這兩個自相。比如以名相、性相而言，地有地的特性，水有水的特性，火有火的特性，如此不是自己成立的嗎？我們也會如此混在一起理解。另外就是地真的有一個功能，如此就感覺有自己成立的。（「共相與自相」中的自相，是功能；「名相與性相」中的性相、自相，是特點。）所以我們也有這兩種想法，現在要清楚施設義找到或者自相成立跟這兩個完全不一樣。「極不相同」是宗大師擔心我們會有相同的誤解，所以特別提醒。這個是分段中的 1-1，然後現在下面「月稱師宗」就是 1-2，如文：

月稱師宗，由如是門所立之有，雖於名言亦不許可。

「月稱師宗」，藏文意思就是表達和前面不一樣的意思，就是跟前面區分的作用，有點另外一個看法的意思。是什麼呢？「由如是門所立之有，雖於名言亦不許可」，即他們所說的怎麼安立，這是連名言都不許，所以「名言亦不許可」。前面是說自性，他們的說法連名言中都不承許的意思。

自宗安立名言之理，如顯句論云：「復次，所依之身，及所依頭，其能別法依者碕鈷（譯音）依者羅侯，皆是世間名言支分，不觀察有。猶如假立補特伽羅等皆可有故，此喻非理。」此謂他云：如世間說，碕鈷之身，羅侯之頭，雖離身頭，無異能別，然就分別，可有事（所依之事）法（能依之法），如是說堅為地自相，雖離堅硬，別無有地，然亦可立如是言說。

那他是怎麼安立呢？「自宗安立名言之理」，這裏有點複雜，他自己名言安立，諸法是施設義找不到，唯名言安立，他所謂的唯名言安立是什麼樣，宗大師引了《顯句論》來讓我們瞭解，月稱的諸法是怎麼安立的。對此，宗大師引了《顯句論》之後，宗大師對《顯句論》裏面講到什麼，宗大師後面才講。

答後又說喻不成過，其所別事所依身頭，與能別法能依碕鈷及羅侯羅，於世名言，相異而有，故說彼二為無異法，喻不得成。

第 92 頁倒數第 2 行，「答後又說喻不成過」。「喻不成過」剛剛引《顯句論》說的就是這個道理，宗大師後面才解釋，「答後又說喻不成過」，其中的「說」是指前面的《明顯句論》，前後有四段，首先說有自性派，

即自續派以下，他們說諸法怎麼安立，對此中觀應成反駁，這是第一個階段。第二階段，自續派回反駁。第三階段，應成派又回反駁，現在宗大師引的是第三階段，第四段下面有。第三階段宗大師特別說「答後」，意思就是剛剛講三個階段裏面，第三個階段是應成或月稱再反駁，講你的答復根本不對，所以有兩種答復。第一種答復，是「法喻不同」，就是答後前面。然後再答復一次，「喻不成過」。比如他回答的時候，第二階段，自續起來解釋之後，第三個階段應成反駁。

先應成破他們的觀念，然後自續回復，第三個階段應成再駁斥，再駁斥的時候有兩種駁斥，一種是法喻不同的駁斥，一種是喻不成的駁斥。一個是舉例，然後駁斥你這個舉例是如何不同，另外一個就是你舉的例子本身不成。「法喻不同。答後又說喻不成過」， 就是法和喻不同，還有喻根本不成立。這裏答是第二個，自續派再回答，這個再回答就是再反駁，是對自續派的回復的再駁斥。他的回答上面再回答，這個再駁斥有兩種答復，一種是法喻不同的駁斥，一種是喻不成的駁斥。前面引的《顯句論》，是「喻不成」的這一段來答復。「如

《顯句論》云：復次」這裏開始引的《顯句論》，實際上是對於喻不成的答復。

「過」的意思，是你有這個過失。應成說你舉的例子不成立，有這種過失，「答後又說喻不成過」中「又說」是前面《明顯句論》的話。所以這一段解釋是下面那段，「其所別事所依身頭，與能別法能依碕鈷及羅侯羅，於世名言，相異而有，故說彼二為無異法，喻不得成。」這一段相當於宗大師解釋前面的《明顯句論》，這裏是碕鈷的身體、羅侯羅的頭，這裏僅是名字解釋。現在碕鈷的身也好、羅侯羅的頭也好，先四個階段中前面三個階段略講一下，宗大師這裏提了一下，沒有講得很完整。首先第二段，第一段是自宗破說自性的觀念沒有講，但是第二段他們回復宗大師有講。如文：

此謂他云：如世間說，碕鈷之身，羅侯之頭，雖離身頭，無異能別，然就分別，可有事（所依之事）法（能依之法），如是說堅為地自相，雖離堅硬，別無有地，然亦可立如是言說。次答彼云：由說身頭遂起覺心，緣取彼二為所別事。次欲了知是誰之身，誰之頭耶？

其中「次答」，答者就是第二段，先自宗破，然後他宗回復，答就是他們回復的第二段，他宗用一個比喻

回復。比如像「地」這樣一個名言安立的時候，「地」是施設義可以找得到。因為我們說地安立的時候施設義找不到，假設找得到的話，就會變成完全不需要依賴任何其他的，因為假設施設義找到就是最終他有自己的一個地方，他自己的話就是和其他的法無關。自宗的問題都是這樣，比如《中論》從第一品開始，整個二十七品，比如「去來」，對「來」一直觀察，最終「來」如果找到的話，則和其他無關，最終「來」是無法安立的。

所以來去也好，因緣的因果的功能也好，比如因在哪里？一直追蹤的話，假設最終找到的話，則和其他都無關。他宗的意思是，施設義找得到，沒有必要和其他法有關，如果施設義可以找到則跟其他法有關系。所以他的比喻是，比如我的頭、我的身體，那個時候明明施設義可以找得到，「我的頭在這裏」、「我的身體在這裏」，同時「我的身體」和「我」中間的關係也在、「我的頭」和「我」中間的關係還是可以在的。沒有必要找到施設義的時候，和其他法無關。這就是說自性派的答復，所以說自性派的比喻之後，說「如是說堅為地自相，雖離堅硬，別無有地」，下面堅為地的自相，意思是堅

是地的施設義找得到，但是地和堅中間的關係不是無關，雖然施設義找得到，但不等於他們變成無關。

現在是這裏講「堅為地的自相」,意思是地的施設義找到的時候，找到堅上面，但是堅和地中間的關係還在，他們兩個還是有關系。「雖離堅硬，別無有地」，其中「雖離」的意思是不是沒有關係，堅跟地中間的關係還是在的，地的施設義找到，地和堅二者的關係還在。地的施設義找到的時候，堅找到，但是地和堅中間的關係還在，例如前面的比喻琦鈷的身和羅侯的頭，即「碕鈷之身，羅侯之頭，雖離身頭，無異能別」，意思是離身離頭，這個是不存在的，還是和頭和身有關系。碕鈷之身施設義找到的時候，沒有必要琦詁和身體中間無關、羅侯跟頭中間無關，所以這個是比喻。這樣安立的時候，他們的關係在施設義找到的時候，還是可以安立的，這是比喻。

無異能別，然就分別，可有事（所依之事）法（能依之法）。

那個時候我們的分別心當中所依能依的差別還在，這個是他們的比喻，我們感覺他說的有道理，這是他宗的答復，剛剛分四段第二個在這裏，他宗答復之後，現

在自宗再駁斥，有兩個，法喻不同的駁斥跟喻不成的駁斥。不是，剛剛我認錯了，「亦可立如是言說」的「言說」是第二個，這個是他宗的。「次答」是第三個階段，剛才我中文認錯了。到這裏是他宗的第二個答復，然後自宗再駁斥。「次答彼云」的「答」，與「答後又說喻不成過」的「答」，「次答」是第一個答復，「答後」是第二個。中間的答就相當於再駁斥分兩個，一種是法喻不同的再駁斥的答，一種是喻不成的再駁斥的答，這兩個比喻不同。

●互動答疑

學生問：中文看的時候，是「顯句論云」，《顯句論》一直講到最後面的時候，「如顯句論云：「復次，所依之身，及所依頭，其能別法依者碕鈷（譯音）依者羅侯，皆是世間名言支分，不觀察有。猶如假立補特伽羅等皆可有故，此喻非理。」」是次答，然後後面四個字「此喻非理」，然後「答後又說喻不成過」？

仁波切答：《顯句論》裏面，前面是理由，後面是所立。這裏有「復次」這個詞，就是宗大師解釋裏面，有一個「又」，即「答後又說喻不成過」，即是宗大師抓出來《顯句論》中再駁斥有兩個不同，就是第一個「法喻不

同」再駁斥，然後再說「喻不成」。所以《顯句論》中「復次」的解釋就是「又」。中間先又這樣解釋或復次解釋的話，則前面要把答復說出來，宗大師對此解釋但沒有引而已，實際上《顯句論》中前面的答復是什麼，再答復是現在這個，如此連接起來。

（答疑結束）

我們看《顯句論》這段話和宗大師後面那段的解釋，完全是對《顯句論》解釋。文中「答後又說喻不成過」，下面講到：

其所別事所依身頭，與能別法能依碕鈷及羅侯羅，於世名言，相異而有，故說彼二為無異法，喻不得成。

他宗的意思是，我的身體的時候，世間名言裏面，我和身體是一，有關系。自宗說，世間的名言裏面，它們不是有關系的一，它們是異。所以這裏特別說，先看「故說彼二為無異法」，這個比喻要表達「彼二為無異法」，要表達無異。

月稱菩薩說世間名言裏面還是異，不是無異。自續派以下，他們說我的頭的時候，是「二為無異」的比喻。月稱說實際上這種比喻本身不是「二為無異」，而是二為異。二為異的原因，前面宗大師的那段話是理由，特

別把能別法和所別事分出來，所別事是所依，能別法就是能依，就是能依和所依。世間名言的時候，實際上一個是能依、一個是所依的位置，明顯二者是分出來，不是無異的，是異的，所以你把它當「二為無異」的比喻是根本不對。宗大師這段話，我們把它當成兩段，這裏有一個「故」，「故」的前面是理由，後面是所立。

「其所別事所依身頭，與能別法能依碕鈷及羅侯羅，於世名言，相異而有，故說彼二為無異法，喻不得成」，這裏是講相異而有，是異的當中有，不是無異。世間名言的時候，是所別能別，或所依能依，是相異當中有的。「於世名言，相異而有」這個是理由。「故說彼二為無異法，喻不得成」，所以你用這個比喻表達二為無異，這樣的比喻不對，所以喻不得成。宗大師的話我們瞭解後，回看《顯句論》，如文：

如顯句論云：「復次，所依之身，及所依頭，其能別法依者碕鈷（譯音）依者羅侯，皆是世間名言支分，不觀察有。猶如假立補特伽羅等皆可有故，此喻非理。」

其中「復次」把所依能依分出來了，所依宗大師這裏加了一個，沒有直接說所依，而是說所別事所依；能依沒有直接說，而是說能別法能依。《顯句論》，是所

依能依，也有說能別法能依，那就是《顯句論》也是身體和頭是所依，琦鈷和羅侯是能別法能依，而且這個是於世間名言，所以下面說「皆是世間名言支分，不觀察有」，到這裏就是有點宗大師的理由。

「不觀察有。猶如假立補特伽羅等皆可有故，此喻非理」。這裏字面解釋，「不觀察有」的意思我想一下，道理是懂了，宗大師下面的解釋非常清楚，《顯句論》用的這個詞本身我不太懂，大疏也沒有解釋，只是引而已。這個我沒有搞清楚，有可能是能別所別方面的形容而已，不是重點。比如身體和頭，誰的身體的時候，就是觀察，我們分別出來：這是羅候的頭、這是琦鈷的身，如此分別出來的階段，對所別和能別的形容。

剛剛我們說「我的身體」的時候，什麼是所依、什麼是能依？一般感覺是我是所依。比如「我的頭」的時候，一般感覺我是所依，頭是能依，會有這種感覺。

這裏相反，現在這裏「羅候的頭」，羅候是能依，頭是所依。這個意思不是實際他們兩個能依所依的關係。羅候的頭，這個名字安立的時候，它的功能感覺裏面，頭變成有法，頭是誰的？頭是羅候的，這樣的時候，「羅候的」變成能依，頭是所依，所以這是安立名言的規矩，

不是實際的，比如桌子上的杯子，我們感覺桌子是所依，杯子是能依。但是名言的規矩來說，「桌子上的杯子」的時候，杯子是所依，桌子上是能依，因為它是能別，杯子也有「桌子上的杯子」和「桌子下的杯子」，名言的規則就是這樣的。

所以這裏講的時候，身體和頭是所依，碕鈷和羅候是能依。不論怎樣，我們分別心的「我的身體」的時候，實際上有一個「常、一、自在的」，即我是主人，可以管身體，是相異而有，不是無異而有。剛剛講的「於世名言，相異而有」，所以這就是喻不成的原因。不觀察有，這個是所別事或所依上面講的。這裏翻譯有點不對，以藏文而言，先講「所依之身，及所依頭」，然後講「皆是世間名言支分，不觀察有」這是所別事。

然後「其能別法依者碕鈷（譯音）依者羅侯，皆是世間名言支分，不觀察有。猶如假立補特伽羅等皆可有」這個就是中藏文的差別，中間「復次，所依之身，及所依頭」，然後跳到「世間名言支分，不觀察有」，這個相當於所依上面的形容，然後下面是觀察的安立，猶如是對能依上的形容，「其能別法依者碕鈷（譯音）依者羅侯，皆是世間名言支分，不觀察有。猶如假立補特伽

羅等皆可有」，這個是能別法上的形容，這裏也是叫可有，一個是不觀察有，一個是安立而有；一個是世間的分別不分別當中有，這就是所別的意思；分別才有就是能別的意思。

所以一個是「猶如假立補特伽羅等皆可有」，一個是「不觀察有」，這是兩種有法，就是兩種有，一種是世間名言支分不觀察有，一種是假立補特伽羅皆可有。這兩種有相當於所別和能別的區分，這兩種有是不一樣的，不一樣的緣故所以一定是相異而有的，世間名言來說是相異而有的，所以變成「此喻非理」。這個是身體和頭方面的。先講所依的時候，才講不觀察有；能依講的時候，就是如補特伽羅一樣是名言安立，本身這兩個就是分出來的，這兩個把它當理由。相當於宗大師後面的解釋和前面對起來。現在是主要的引。

中間法喻不同的答復，這個答復裏面，關鍵的詞是「可為應理，然」，就是前面比喻和意義的差異，意義比較重要，比如「地水火風」的「地」是名相，性相或者定義是「堅」。

「無有地，非是堅硬，而云堅性是地自相，無有如上疑可除故」，所謂的名相和性相，所謂的名相地跟性

相堅假設是自性成立，或施設義可以找到的話，則名相和性相之間會變成無關，變成兩個都是獨立的。名相地跟性相堅，變成自己有一個名相的位置和性相的位置，就是施設義找到。所以假設施設義找到的話，這兩個變成無關，自宗的第一個駁斥是這個。自宗的駁斥、然後他宗的回答，然後再駁斥，前面三個是這樣。那自宗的第一個駁斥就是什麼？他宗說地是名言安立的時候，名言量所安立，名言量瞭解本身已經是施設義找到。

應成認為，如果名言安立的時候說施設義找到，如此明顯的講出來就變成獨立出來了，施設義找到就等於個別的一個位置，所以名相的地跟性相的堅變成異了、變成沒有關係了，假設施設義找到的話。這個是第一個階段自宗的駁斥。然後他宗的回復：這個名言安立的時候，比如「地是名相、堅是性相」沒有必要各個獨立，比如「碕鈷的身」和「羅侯羅的頭」，雖然有名言安立，但實際上這些沒有關係，名言*還是認同他們兩個有關系，是無異而有。剛剛下面「故說彼二為無異法」，如文：

答後又說喻不成過，其所別事所依身頭，與能別法能依碕鈷及羅侯羅，於世名言，相異而有，故說彼二為無異法，喻不得成。

他宗說「故說彼二為無異法」，「我的頭」時，頭跟我還是無異，那樣的存在，這就是他宗的回復。然後自宗再回復，即你這樣法喻不同，然後就是喻不成，這兩個答復。其中怎麼樣法喻不同呢？先是意義，名相跟性相施設義找到的話，這兩個就變成無關了，這是自宗中觀應成的說法。他宗說這兩個名言安立，不等於沒有關係，名言量瞭解或名言安立的時候，可以安立，也可以施設義找到，但沒有必要成為無關，舉例就是琦鈷的身和羅侯的頭。那樣名言的時候比喻，這個比喻跟意義不同的地方在哪里呢？比如地的性相是堅性的表達，和琦詁的身、羅候的頭的表達的意義的目的不一樣。

一個表達的目的是確實懷疑這個身體是不是琦詁的、這個頭是不是羅侯的，這個方面去除這種懷疑。地的性相是堅性的，這個沒有誰懷疑的。一個是要去除疑惑，一個是沒有必要去除疑惑，所以這兩個不相同。

所以「何為應理」，比喻有這樣的作用，所以「除聽者疑」這樣的作用。「然無有地，非是堅硬，而云堅

性是地自相，無有如上疑可除故」，比如這個堅性是地的堅性，地的性相是堅硬，這個沒有什麼懷疑可以去除的，因為所有的地都是堅性的，所以這個沒有什麼可去除，所以這兩個不一樣，簡單來說就是如此理解，所以比喻跟意義不相同。

下面說喻不成立，即「答後又說喻不成過」，喻不成立這部分是關鍵的。因為世間名言沒有什麼可以觀察的，世間名言是根本不觀察而有的，所以這個是中觀應成認出來世間名言的本質。

「其所別事所依身頭，與能別法能依碕鈷及羅侯羅，於世名言，相異而有，故說彼二為無異法，喻不得成」，下面我們看一下，這邊「說」是動詞（謂語），受詞（賓語）是整個下面的，即「喻不成過，其所別事所依身頭，與能別法能依碕鈷及羅侯羅，於世名言，相異而有，故說彼二為無異法，喻不得成」。說者是前面《顯句論》的那段話，說出來就是宗大師抓重點，就是從「喻不成過」下面就是理由，就是整個「喻不得成」，這個相當於前面《顯句論》的解釋，宗大師的解釋在這裏，再就是詳細的理由，比如世間名言的時候，異跟無異沒有什麼觀察的。現在是觀察的話，就分開，如文：

此中若求何為施設假名所依，而無異義可得，唯於羅侯之頭，名羅侯故。若求碕鈷與碕鈷身，亦無異義可獲得故，其論後文復設問答破彼執云：「設作是言僅見爾許，然離身頭無餘異義，故喻得成。答云：非爾，世間名言無有如是觀察轉故，世間諸事皆不觀察立為有故。」

所依尋找的話，就變成施設義。剛剛是世間名言不觀察，現在是觀察的話就是無異，異是不可能的。「無異義可獲得」，現在是否定，不會得到異義。比如所謂的補特伽羅，所依找的話，除了五蘊之外找不到補特伽羅。一樣，除了身和頭之外，沒有琦鈷和羅侯。無異義，否定的是異義可得，除了身體和頭或五蘊之外找不到，原因是下面「唯於羅侯之頭，名羅侯故」，唯於五蘊而安立，這是理由。

一樣，下面去找琦詰和身體的話，除了五蘊外，沒有辦法找到另外一個，「亦無異義可獲得故」。世間名言和尋求找是不一樣的意思。這裏要分，前面講的是世間名言，這裏講的是理智，或尋求時的狀態，要分開。現在宗大師說這個道理，即世間名言和理智尋求各是什麼，後面說得很清楚。宗大師下面有說，「其論後文復

設問答破彼執云」，現在是對剛剛的道理，世間名言和理智尋求，這個方面後面有講。下面也是引《顯句論》，這個《顯句論》的解釋是下面，剛剛的有點複雜。

設作是言僅見爾許，然離身頭無餘異義，故喻得成。答云：非爾，世間名言無有如是觀察轉故，世間諸事皆不觀察立為有故。

現在這個就是復設問答，剛剛我們分四個，第一個是駁斥，第二個是回復，第三個是再駁斥，這裏是第四個「復設問答」，《顯句論中》的第四個復設問答這一塊也很重要。《顯句論》中四個階段，宗大師引的是第三個跟第四階段，第三階段的喻不成的答復很重要，然後第四階段復設問答也很重要。宗大師就等於月稱從《顯句論》中跟他宗的對話中，月稱對諸法如何安立從這兩段可以看出應成如何安立諸法，一個是喻不得成的答復，一個是復設問答，這是第四個階段。

「「設作是言僅見爾許，然離身頭無餘異義，故喻得成。」假設他宗你這麼答復的話，如何回答？「答云：非爾，世間名言無有如是觀察轉故，世間諸事皆不觀察立為有故。」」關鍵就是名言安立，或者世間怎麼安立，

關鍵的詞就是這裏。對這段下面是宗大師對前面《顯句論》的解釋，如文：

謂他諍云：就聽者前，雖有爾許事法然觀察彼名言義時，離身頭外別無碕鈷羅侯可得，故彼事法仍不得成，此是前說他宗立有諸法之軌。答云所言有者，就世名言，彼非如是觀察而立，是無觀察而安立故。

我們的執著心是這樣：名言的時候必須施設義找到才可以名言安立，這是我們的心。一樣，自續以下就是這樣。而中觀應成是施設義不可以找到才叫名言安立。所以對於名言安立的時候有很大的差別。我們確實如此，比如我們說「這是好人」，確實是不是好人，心裏面就有施設義是否找到，才可以判斷和安立好人，我們感覺裏就是「施設義找到才可以安立」，所以差別在此。

這裏宗大師講「此是前說他宗立有諸法之軌」，他宗安立諸法的規矩是什麼樣？就是世間名言必須觀察施設義觀察才可以判斷，就是施設義找到才可以安立。自宗答復就是剛剛《顯句論》那段話宗大師的解釋：「所言有者，就世名言，彼非如是觀察而立，是無觀察而安立故」，這個等於施設義找不到才可以說名言安立，這個就是主要關鍵的。

此文稿根據仁波切講課錄音記錄整理，為自他學習而做，僅供參考，若有疏失，懇請指正。

【2017 辨了不了義善說藏論 113】

這節課從第 93 頁倒數第八行斷諍論開始講，如文：

若觀察立則不能立，於不觀察安立之理，論後又云：「猶如觀察，則離色等別無異我，然依諸蘊世間世俗許此是有，羅侯碕鈷亦許如是，故喻不成。」

這裏講到，按照大疏的科判來說就是補特伽羅如何安立這塊。這裏相當於中觀應成觀察施設義不是停留為名言，而是名言安立的施設義在哪里，按此是否要安立呢？不能安立，這就是我們前面講過的。現在如何安立呢？那就是在不觀察施設義在哪里，在不觀察當中安立。不管有情的眾生，還是外面的整個世界，即補特伽羅和法都是不觀察的名言的量中安立。

第二個科判是「不觀察而安立」，其中分補特伽羅和法是如何不觀察而安立。現在是補特伽羅不觀察而安立或以名言安立這一塊，這一塊宗大師一直引《顯句論》來解釋。首先宗大師引了《顯句論》，然後解釋裏面的內容。「若觀察立則不能立，於不觀察安立之理」，宗大師的意思是前面已經講過了觀察則不能立，現在講以

不觀察安立，按照宗大師的話，有點分科判的樣子。就是觀察不能立已經講過了，不觀察而安立的道理現在開始講，剛好前面《顯句論》講到觀察不能立，現在接著講，所以「論後又云」，意思是接著《顯句論》馬上講到觀察不能立。

這裏先引《顯句論》，引完後面那段話是宗大師的解釋。宗大師的解釋裏面，有略的一句話「此說安立補特伽羅之理」，對於補特伽羅如何安立先略的解釋，然後下面是廣的解釋。如文：

謂如說言，天授之色、天授之心、若觀彼名所依天授及彼色心為如何有。

所謂的「我們的身體」、「我們的心」說的時候，我們心裏面要想：不管「我」也好，還是「我的身體」也好，有一個抓到的那種來安立的話，就是觀察而安立。我們覺得好像「我的身體」的時候，我存在、身體也存在，就好像有可以抓到的感覺才存在，那種感覺就是施設義找到而有，或者是觀察抓到才有，這就是我們的執著。我們的執著就是這樣，即觀察來抓到的存在感，實際並非這樣存在的。

「天授之色」，就是比喻「我的身體」；「天授之心」就是比喻「我的心」，如此說的時候，我們認為施設義找到，但真的追的時候找不到，身體和心我們自己都找不到。觀察的時候，這裏也找不到，除此之外另外一個地方也找不到。像「我」，在五蘊裏面找不到，除此之外也找不到，五蘊本身也是一樣。但我們還是認為有找到的感覺 心裏認為找到而存在 找到當中才安立，這就是我們的想法。實際上「找到」根本是不合理的。找到而安立的這個想法完全不合理，應該是不找當中而有，這就是名言量有。找到而有就是施設義找到而存在，我們心裏面想是找的時候有，實際上是找的時候沒有，下面就是說這一塊內容，如文：

若觀彼名所依天授及彼色心為如何有。非彼諸法即是天授，亦非離色心等有餘天授可得，非有推求所得之義，可立天授，故云無我。

這邊講到我或者天授就找不到，一樣，天授的色或身體、天授的心都找不到，觀察的時候就沒有，但不等於天授沒有，天授還是有，或我還是有，我的身、我的心都有。我的身、我的心或者我怎麼有？不是施設義找

到當中有，施設義找到就是觀察的時候要找到，但觀察的時候沒有找到，觀察的時候確實就沒有了。

「故云無我」，等於觀察的時候沒有我，意思是，我們平常，比如我或每一個人，好像以施設義找到而有。現在中觀應成強調，施設義找到那個當中沒有。因為所謂施設義找到的話，就是觀察的時候要找到，實際上觀察的時候找不到，所以施設義找到的想法不對，而且我們講施設義找到的基礎上才說有。中觀應成說，有不可以用施設義找到而有，這是不對的；有是不觀察而有。

施設義找到等於不觀察，現在有是不觀察而有。前面「謂如所說」，就是舉例，比如「天授的身體」、「天授的心」、「我的身體」、「我的心」，那個時候，我也好，我的身體、我的心也好，都是感覺怎麼存在呢？「施設義找到而有」的想法，現在就是破這個想法。如何有，不可以說施設義找到而有，施設義找的時候沒有，這個是確定的。

「故云無我」的意思就是，那樣的「我」我們安立的時候，實際上不是施設義找到而安立的。找不到而安立，這就是無自性。「此乃無有自相天授」，這裏應該

是「天授無有自相」，這個就相當於天授沒有自相，就是天授找不到或者我找不到，找不到的時候就是天授沒有自性。但觀察的時候沒有，不等於天授沒有，這個也要分開。

「非彼諸法即是天授，亦非離色心等有餘天授可得」，前面的「若觀」是關鍵字，後面就是否定，即「亦非」。「非彼諸法即是天授」意思就是觀察的時候找不到。「非」和「亦非」，兩個否定，等於觀察的時候就沒有，這裏沒有、那裏也沒有。應該是「非有推求所得之義」，這是關鍵的，前面應該有「故」。

前面是講觀察的時候沒有，即「若觀彼名所依天授及彼色心為如何有。非彼諸法即是天授，亦非離色心等有餘天授可得」，前面是完全不會得到，這樣的緣故，變成推求或尋找的時候就找不到，這就叫無我。這裏應該加「故」，即：

故非有推求所得之義，可立天授，即云無我。

我們尋找的時候，沒有辦法安立天授，意思是施設義找到當中沒有辦法安立，因為施設義找不到，以施設義找到來安立天授是不可以的。下面的「故」字應該沒有，應該是「即云無我」。「故」應該放前面：「故

非有推求所得之義，可立天授，即云無我」。什麼是無我？「我」尋求的時候找不到，這個就叫無我。名言中的我不用找，它是不可以找的，「我」安立的時候是名言的法，是名言當中安立的，不可以尋找而安立。尋找的時候找不到，這個就叫無我。

「非有推求所得之義，可立天授」，就是那個時候推求所得來安立天授，是不可以安立天授，這個道理就叫天授沒有自相，或者天授上面無我的道理，「即云無我」，那個就叫無我。一樣，那個就叫天授沒有自相。但這個時候找不到不等於天授沒有，「非是天授都無所有」。現在是分開，「此乃」、「非是」，如文：

此乃無有自相天授，非是天授都無所有，以依諸蘊世俗有故，前二譬喻亦如是立。

等於天授沒有自相或自相無的意思，不是天授無的意思，這兩個要分開：此乃天授無有自相，不是天授全無所有。這個尋求等於天授自相無的意思，不是沒有天授。天授是如何有，所以現在結論出來，天授怎麼有呢？不觀察中而有，完全是世俗有，或者是名言有。「以依諸蘊世俗有故」,但是這裏依諸蘊的意思是緣起，其他的因緣當中它存在，依諸蘊當中名言量出現。

所謂名言安立的時候，有的人認為可以隨便安立，比如你可以是佛，佛可以是眾生，如此隨便安立的，實際並非如此。我們有的同學有這種想法。另外有些同學的想法就是，所謂的名言，諸法安立好像是名言來安立，就是以名稱來才存在，實際上是太不對的。以名稱來存在，比如這裏出現牛排或大餐，不可能嘛！你想名言安立一下就出現，實際不可能，實際上諸法還是存在的。所謂名言安立，也不是名稱的這種意思。

安立就是，一種說法是隨便稱，另外一種說法是好像那邊沒有存在，你這裏一個稱呼才出現。我們對於名言量安立的意思是，好像這邊的心，先名言量來，然後後面那些法才出現，也不是。所以名言量的安立是，如果剛剛講的兩個裏面，第一種隨便稱呼的話，那麼兔角就可以有了；以第二種安立的話，那麼依五蘊就不用說了，什麼都不用依，你自己的心想出來就有了，那就不用說依五蘊。我平常看到同學就有這兩種想法。

這裏講的兩個，一個是依五蘊，一個是世俗有。世俗有是名言量有，這裏有兩種，名言有等於名言安立的意思，世俗有或名言有。依五蘊，名言安立有、世俗有的時候，也是依賴名言，因為是名言有。不止是依賴名

言，還有依賴五蘊，所以「依諸蘊世俗有」裏面，可以說依賴五蘊、依賴名言量，這兩個道理都要理解。

比如「補特伽羅」或「我」安立的時候，既依賴名言，也依賴五蘊，所以兩種都要瞭解，所謂的緣起，也是如此，依賴名言也是緣起，依賴五蘊也是緣起，也是觀待，都是緣起的層面。而且這兩個前後來說，依賴五蘊是前，意思是這些法，不管什麼樣的法，沒有自己，完全依賴旁邊其他的法而存在。這個是主要的道理。

另外一個就是它出現的時候，不是觀察的量當中出現，而是在我們的心或者感受裏面出現，我們的心有感受，在感受的心裏面出現，我們的心有兩種。一種是名言的心識或名言識，一種是理智或者勝義量。我們的心裏面，一種是名言識 當然書裏面沒有用勝義識這個詞，如果以名言識推的話也可以說勝義識。這兩種都是心識，這兩種心識裏面，諸法出現的話不是勝義識中出現，而是名言識的眼前出現的。名言識的眼前出現，所以就是名言量安立。

名言量安立的意思是，出現的時候在名言識當中。比如依五蘊是前面，然後在勝義識當中不會出現，而是在世俗識或名言識前出現，這個出現就叫有，我們就發

現有了。我們的名言識當中出現就安立為有。所謂有如何安立？不是勝義識或勝義量中有才叫有，勝義量中是不可能會有的，肯定是名言識當中有才叫有。

●互動答疑

學生問：世俗有，這裏講依五蘊、名言量，世俗有是世間大家共許的名稱，比如眼鏡，這個是不是世俗有的範圍？

仁波切答：首先要瞭解，你提這個問題的時候，就是剛才說的兩種問題中的第一種，好像你想如何稱呼都可以。現在經論中講的所謂的「世俗」，不是大家怎麼稱呼的意思，而是「不觀察的心」的意思。《廣論毗婆舍那》講到，「名言量中有」具備三個特質，第一個是認名言識是什麼，對這個解釋的時候，我們的心，沒有對法的究竟實相或施設義在哪里，這方面不觀察的心都叫名言識。所以名言識與範圍的廣度以及大家是否稱呼沒有關係，我們不要認為世俗就變成，我們所有的人公認或者多數人公認的意思，好像認為世俗跟民主的觀念有關系，實則不是這個意思，和這個無關。「世俗」這個詞的解釋，宗大師在《廣論毗缽舍那》對名言識的解釋，並非世界上多數人認同就是世俗有。而是我們對法沒有觀察

在哪里，這種理智沒有觀察的心，都叫名言識，和持這種觀念的人多寡沒有關係。當然有總別的關係，比如世間稱呼當然是名言識、世俗識，但不是所有名言識都要如此。經論中的世俗相當於是總，大部分人公認的是別，對此要分開，不然容易誤解。

（答疑結束）

現在最後那句話雖然很短，「以依諸蘊世俗有故，前二譬喻亦如是立。」前面的譬喻講碕鈷身和羅侯羅的頭，施設義找的話，不可能找出來。碕鈷身和羅侯羅的頭，不是施設義找到而安立，而是依諸蘊世俗有。現在是講天授，不管對碕鈷也好，還是羅侯羅也好，是依諸蘊世俗有，即他的有不是觀察而有，而是不觀察而有，依五蘊不觀察而有。宗大師的解釋我們念完了，《顯句論》也差不多。如文：

若觀察立則不能立，於不觀察安立之理，論後又云：「猶如觀察，則離色等別無異我，然依諸蘊世間世俗許此是有，羅侯碕鈷亦許如是，故喻不成。」此說安立補特伽羅之理。謂如說言，天授之色、天授之心、若觀彼名所依天授及彼色心為如何有。非彼諸法即是天授，亦

非離色心等有餘天授可得，非有推求所得之義，可立天授，故云無我。

「謂如說言」到「故云無我」相當於解釋前面那段話。「猶如觀察，則離色等別無異我」，等於下面那段是解釋這段。「然依諸蘊世間世俗許此是有」，宗大師覺得這段不用解釋很多，就是短短的解釋。下面的也不用解釋，所以宗大師說「前二譬喻亦如是立」，《顯句論》裏面「羅侯碕鈷亦許如是」，然後「故喻不成」，下面宗大師沒有解釋。

「故喻不成」，他宗的比喻，比如「地水火風」的「地」的定義是堅硬性，名相和性相是以施設義找到而安立的話，自宗說二者無關，自宗是這麼破的。對此他宗反駁說，這個沒有必要，雖然名相和性相，比如堅硬性雖然是地的性相，但地的性相安立的時候，沒有必要和地二者無關，還是可以有關系。這就是他宗的答復，那個時候比喻就是用琦鈷的身體和羅侯的頭來答復。

這個比喻就是施設義可以找到來比喻，事實上這個比喻不對，因為施設義實際上觀察的時候找不到。琦鈷也好，羅侯羅也好，施設義在觀察的時候找不到，所以你的比喻不成立，即「故喻不成」。然後是第二個，剛

剛是對補特伽羅如何安立，現在是對法如何安立。這裏也跟前面有點相似，宗大師先引《顯句論》，然後解釋。首先，「安立諸法之理」，跟前面一樣，即補特伽羅如何安立的時候，不觀察而安立。對法如何不觀察而安立方面，宗大師引《顯句論》，如文：

安立諸法之理，論後又云：「如是觀察，則離堅等，別無地等異體所相。離所相外，亦無異體無依能相。雖則如是，然世俗有。故諸論師，唯依互相觀待門中安立為有。

假設觀察的話，就找不到。首先我們想一下那種道理，名和義中間，義要表達名，怎麼表達中間的關係有一個「這裏開始表達，那裏還沒有表達」，名和義的界限，就是它們兩個有一個功能、有互動，能表是要表達所表。它們什麼時候開始表達，什麼時候開始變成名了，這個界限是找不到的。

比如「我去那邊」、「我從這裏去到那邊」，那樣的時候，有一個中間，好像我的動作出現和不出現有一個界限，真正有沒有中央呢？也找不到。相當於無方分就是找不到的，肯定有一個邊界的，不可能是無方分的。因為沒有無方分，相當於都是連接的，即一個依賴一個，

所以去依賴來，來依賴去；所表依賴能表，能表依賴所表。沒有中間的隔，真正的道理在這裏。

名相和性相的施設義找不到，沒有和性相沒有關係的名相，也沒有和名相沒有關係的性相。什麼樣性相的位置，都和名相連接；什麼樣名相的位置，都和性相連接。沒有連到性相的名字沒有，沒有連到名字的性相也沒有。

現在就是這樣，一直連接的。這邊和那邊，是以什麼界限區分的？這邊肯定和那邊有連接，那邊也肯定和這邊連接，二者不可能各自獨立。現在是細分的時候還是連著的，再細、再細的時候，最終還是一直連的，最終沒有自己，沒有一個沒有跟它連接的自己。所以沒有性相和名相的意思在這裏。

這裏「如是觀察，則離堅等，別無地等異體所相。」其中「所相」指的是名相，等於我們觀察地的時候，觀察名相的時候，除了性相之外，沒有一個名相。我們觀察名相的時候，沒有和性相連接的名相不存在。「離堅」的意思是離開性相，跟性相沒有連接或跟性相離開的名相是找不到的。意思是名相的位置無論怎麼觀察也是和性相連接，名相是在與性相的關係當中名相的功能才存

在的，所以名相無論怎麼觀察都是和性相離不開、和性相是連接的，等於沒有名相、名相施設義找不到。如果名相施設義找到的話，則跟性相沒有連接的名相存在。

反之，性相也是一樣，離開名相也沒有。下面說，「離所相」，所相的意思就是名相，「離名相外，亦無異體無依能相」，離開名相，也沒有性相。我們看看性相那邊，性相是能表達，能表觀察的時候跟所表一定要連接，沒有連接則無法安立，所以也找不到，結果是不管名相和性相，不可以觀察而安立，觀察的時候就是這樣。但是怎麼有呢？觀察的時候不可以說有。

「然世俗有」，就是它的有是世俗有的，不是觀察有的。和剛才補特伽羅一樣的道理，「然世俗有。故諸論師，唯依互相觀待門中安立為有。」其中「諸論師」，就是龍樹、聖天和佛護三位祖師，這句話是月稱說的。「諸論師，唯依互相觀待門中安立為有」，就跟剛剛一樣的依五蘊為有，一樣，以名相、性相來說，觀待而名言有。

這個「有」是世俗有，是觀待當中世俗有，門中世俗有。「唯」的意思是，施設義找的時候沒有找到，或者沒有獨立，完全是連接。所以離性相沒有，離名相（所

相）沒有，等於完全互相觀待，所以「唯依互相觀待門中安立為有」，跟前面連接的話，即「依諸蘊世俗有」，這裏講「依互相觀待世俗有」。下面是宗大師對前面的解釋，如文：

此說安立地與堅等能所相時。若復如前尋求能相所相名言所詮之事，有所得義方安立者，則皆不能立彼二相。唯由互相觀待門中立彼為有，定當受許如是安立人法之理，並其因相。

這裏堅是能相，地是所相，如此安立的時候，不是施設義找的當中能安立，「此」指的是《顯句論》。

●互動答疑

仁波切答：剛剛說補特伽羅安立，依諸蘊施設有。後面法安立的時候，唯依互相觀待安立有。那樣的時候，這位同學的問題是，依五蘊和依互相觀待，感覺沒有辦法理解一樣。實際上我們要瞭解，以前我們有讀《中觀寶鬘論》，賈曹傑大師解釋的時候，其中有個簡單的偈頌，我沒找到。《中觀寶鬘論》裏面對四大種來解釋無自性，或者施設義找不到的道理。從那裏推的時候，可以用到一異、能表所表、能立所立等，都要以這個道理推。意思是，無方分找不到，四大種講了之後，從那裏可以推

能表所表、能立所立，可以推一異，什麼都可以推。對於施設義找不到這個道理瞭解後，可以推到所相或名相完全依賴性相，名相與性相二者互相依賴，沒有辦法單獨安立。跟這種道理一樣，比如有分和分是一樣，有分依賴分，分依賴有分，二者互相依賴。所以補特伽羅依五蘊安立，一樣可以推互相依賴的道理。前面是說依五蘊安立補特伽羅，這麼說而已，補特伽羅與五蘊的關係也是互相依賴。所以不管怎樣，我們先要瞭解，一個是後面，我們什麼樣的心當中有？世俗的心或名言識當中有。前面有沒有自己的位置？沒有，而是完全是和他人連，完全依賴其他的法，這也是一個道理。剛剛我們說的依五蘊，相當於法本身完全依賴其他這個道理。後面安立的時候，等於世俗中有才有、名言識當中有才叫有，勝義識當中不可以判斷有，所以會有兩個階段。前面是它依賴誰的階段，後面是什麼樣的心識當中有才有，也可以說依賴世俗心而有。 剛剛高雄的同學提到，上堂課有一段沒有講解，就是《顯句論》的後半段沒有講，這節課還是講一下。

（答疑結束）

其論後文復設問答破彼執云:「設作是言僅見爾許，然離身頭無餘異義，故喻得成。答云：非爾，世間名言無有如是觀察轉故，世間諸事皆不觀察立為有故。

「其論後文復設問答破彼執云：「設作是言僅見爾許，然離身頭無餘異義，故喻得成。」是他宗的說法，意思是我們要瞭解，自宗與他宗觀點有摩擦的地方在於，自宗說的是，地的性相和名相，假設施設義找到有的話，則變成無關。他宗答復，雖然是施設義找到，但沒有必要無關，例如琦鈷的身體和羅睺的頭，雖然是世間的施設義找到，但還是有關系的。

比如琦鈷和琦鈷的身體有關系、羅侯和羅侯的頭有關系，施設義找到，但還是有關系，這是他宗的答復，他宗是指自續派，我們也一樣是持這種觀念。對此答復的時候，他說「有關系」講的意思，是觀察的時候有關系。他宗的答復中講到，觀察的時候發現，離開沒有了。「然離身頭無餘異義」，意思是觀察的時候發現，離開身體，沒有琦鈷；離開頭，沒有羅侯。等於世間的琦鈷的身體和羅侯的頭安立的時候，實際上是有關系。因為觀察的時候找不到沒有關係，所以有關系，所以他宗說我的比喻對了，這就是他宗的諍論。

他宗諍論的時候，自宗答復：因為你用的比喻是世間的層面，世間的層面是不可以觀察，你一邊說世間，一邊說觀察，這是不對的。自宗說的實際上是說我們的問題，比如「我、你、我們、我們的房子」等，心裏面如此安立的時候，施設義找到的感覺當中安立，我們腦子裏的「有」是施設義找到的結果就有。

實際上施設義找到是理智觀察層面，後面的有是世俗層面，這兩個不要混在一起。這兩個混在一起，肯定是完全不合理的。世俗有的層面，不要把觀察的層面拿出來，若是如此則完全不對。觀察的時候有，這個本身是不對的，即有兩個不對，一是觀察把它拿出來不對，另外一個觀察的時候的結論也不對。

現在不講觀察的時候是否找到，而是講觀察的道理和世間想法結合是不對的，所以「答云：非爾」。我們平常講的世間的名言，不可以和觀察相結合。但我們的想法是把世間的有與觀察結合起來，比如「我是如何存在？就是施設義找到而存在。」觀察的時候有是完全不對的道理，觀察的時候肯定是沒有，但我們觀察的時候是有。「我們的想法是最頂尖的，我們的想法不是名言，

我們的想法是勝義」，我們就會有這種想法。（仁波切笑說）

現在這裏講到「世間名言無有如是觀察轉故」就是你講世間，你用的比喻是世間，你不可以結合觀察來講，理由是什麼？理由就是，世俗表面的法，完全不可以觀察。「世間諸事皆不觀察立為有故」，其中「世間諸事」就是所有的世俗表面的法，它是如何有？它是不觀察立為有，世俗表面的法本身是不可以觀察的。講到兩個，即一個是世間名言本身，名言識（有境）沒有能力觀察，它不是勝義識；一個是對境的法的表相本身，不可以觀察，意思是不可以理智觀察，與世間的觀察、名言的觀察不要混在一起。這邊所謂的觀察是理智的觀察，「世間諸事皆不觀察立為有」，這句話的表述很重要，宗大師解釋中有一句話很重要。首先我們分段，宗大師的解釋從「謂他諍云」開始，到「是無觀察而安立故」結束，如文：

謂他諍云：就聽者前，雖有爾許事法然觀察彼名言義時，離身頭外別無碕鈷羅睺可得，故彼事法仍不得成，此是前說他宗立有諸法之軌。答云所言有者，就世名言，彼非如是觀察而立，是無觀察而安立故。

前面的《顯句論》分兩段，即他宗的諍難和自宗的答復。「設作是言僅見爾許，然離身頭無餘異義，故喻得成」，這就是他宗的諍論，「答云」開始就是答復。一樣，宗大師對這個的解釋，也可以說分兩段，就是他宗的諍論和自宗答復。他宗的諍論應該是到「故彼事法仍不得成」這裏。答復就是「此是前說他宗立有諸法之軌」，「答云」應該放在「此是」的前面，即「答云：此是前說他宗立有諸法之軌」。

如何答云？「此是前說他宗立有諸法之軌」，你這樣的諍論實際上是成立有自性，這是你們的安立法，我們的主張是什麼。應該是，前面是你們的主張而已，不是實際的，實際的是下面說的，即「所言有者」，那個是實際的。前面的「他宗立有諸法之軌」，這個等於你們那樣子說而已，不是實際，實際上是「所言有者，就世名言，彼非如是觀察而立，是無觀察而安立故。」這一段相當於前面《顯句論》「答云」的解釋，其中宗大師加了一些東西，比如這句話「此是前說他宗立有諸法之軌」，《顯句論》中沒有這句話，是宗大師自己加進來的。

「所言有者，就世名言」這句話也是宗大師加進來的，下面沒加什麼進來，「彼非如是觀察而立」相當於剛剛前面講的「世間名言無有如是觀察轉故」的解釋，「是無觀察而安立」相當於「世間諸事皆不觀察立為有故」的解釋，宗大師對《顯句論》解釋的時候，就有一些東西加進來，讓我們更清楚一點，所以我們要瞭解哪一句是宗大師加進來的，然後對此解釋。

首先，解釋一下「事法仍不得成」，所謂的「事」跟「法」意思是有法跟法，前面用的是所別事和能別法。比如琦鈷的身體，身體是所別事，琦鈷是能別法。一樣，羅侯的頭，頭是所別事，羅睺是能別法。前面講過，你的比喻不成立，月稱怎麼說呢？世間的名言、世間的說法裏面，實際上所別事和能別法分的時候，已經是不一樣的位置，相當於還是沒有關係的。一個是這裏，一個是那裏，即所以所別事和能別法，如此相當於沒有關係。他宗說沒有關係是不得成的，「事法仍不得成」意思是沒有關係是不得成的，他們是有關系，為什麼有關系？觀察的時候有關系，但是你名言安立的時候，不可以與觀察的狀況結合，即名言的當中你不可以與觀察的結論結合。

他宗的答復或諍論是什麼？就是觀察的時候還是有關系，羅侯跟羅侯的頭、琦鈷和琦鈷的身體有關系，世間的名言當中，這個比喻是可以用的。所以世間比喻可以用，這裏「事法不得成」，他宗認為觀察的時候有關系。若認為觀察的時候有關系，所以世間名言的時候有關系，如此連接自宗認為是不對的。

答復的時候：首先你的這種想法，是你們的主張而已，不是事實，「此是前說他宗立有諸法之軌」，這只是你們的說法而已，不是事實。事實是什麼？「答云所言有者，就世名言，彼非如是觀察而立，是無觀察而安立故。」等於世間的名言時候，不可以觀察，「是無觀察而安立故」，觀察不可以安立，以不觀察而安立。「是無觀察而安立」跟「非如是觀察而立」，這兩個是重點。我們對名言的法上面，法的表面的世俗諦，就是法的表相不要觀察而立，應是不觀察而立，這是重點。

今天講完了法是如何安立，即「唯由互相觀待門中立彼為有」。

【2017 辨了不了義善說藏論 114】

我剛剛念前行《釋迦佛讚》的時候想到，前幾天學習《金剛經》也講到對佛稱呼「如來、應供、正、等覺」，透過此對調伏我們的心方面有什麼幫助，我不太記得哪位祖師（引過對佛的讚頌來調伏意樂），尊者引過，他引的是彌勒五部論中的《莊嚴經論》，後面好幾個偈頌都是對佛的讚頌。我不太記得是過去哪位修行者就引佛的讚頌來調伏意樂，每一次開示前都引用《莊嚴經論》後面的對佛讚美的偈頌來調伏意樂。有的祖師就引對菩提心的讚頌來調伏意樂。對佛也好，對菩提心也好，以對其的讚頌來調伏意樂。我就是想，剛好我們前幾天學習《金剛經》，蓮花戒論師對「如來、應供、正、等覺」四個的解釋，就相當於對佛的讚頌，以此如何結合來調伏意樂。這是我自己對於如何以前行讚頌來調伏意樂的體會。

首先，這裏「如來、應供、正、等覺」有四個對佛的稱呼，這是處處都可以看見，這句話常常出現，如此應該是蠻有意義的，所以蓮花戒論師對「如來、應供、

正、等覺」逐個專門解釋。我是這麼理解，前面第一個「如來」跟最後的「等覺」，相當於透過空性然後覺悟，最後「等覺」就是最終得到的佛陀的覺悟的果位。「如來」等於修空性或法的真相。

中間的「應供」和「正」，這兩個相當於修的過程。比如，我們先解釋「正」，蓮花戒論師有兩個層次的解釋：一個是我們不要有當凡夫的想法；另外一個是不要小乘的想法。兩個都是不正的意思：第一個，是不要凡夫那種沒有解脫的觀念，特別對輪回執著，完全不相信有解脫、有佛陀的果位，那種凡夫的心態是完全不正確的，對輪回的名利無比的執著、對解脫根本不相信，那種「不正」不要當；第二個，解脫的路走的很自私，想自己解脫的小乘，對於成佛來說也是不正確的一條路，那種「不正」也不要當。第二個層次的「正」，就是雖然進來解脫路，但不要變成小乘的修行。「正」就是分別，告訴我們不要當這個、不要當那個的意思。

「應供」怎麼解釋？剛剛講我們不要當凡夫，不要當小乘，若這兩個不當的話，那就變成菩薩了。跟菩薩區別的就是「應供」，即斷除了一切的障礙，「應供」等於已經摧滅、對治了所有的障礙。「應供」就是先當

菩薩，將來還是要超越菩薩、要成佛。「應供」等於菩薩的階段，我們還是要斷除所面對的煩惱障和所知障。

這三個，即不要當凡夫、不要當小乘、菩薩階段對二障要好好對治。這三種實際上都是用什麼方法？都是用真相，都不是那種好像自己的想法、情緒或主觀的，它是客觀的法的實際的，對境的有情、無情，對境大自然的本質和真相好好瞭解和認知的話，這三個就能實現，即自然不當凡夫、自然不當小乘、面對煩惱障和所知障也能對治。

像三大義祈求中，平常念的六加行裏面，前行、正行、結行，《菩提道次第廣論》中說的第六個加行的時候就是三大義祈求。先做七支供養，接著供曼紮，然後三大義祈求，「從不恭敬善知識起，迄至明增近得三之細微二顯之間，所有顛倒心，祈請加持順利遮除。從恭敬善知識起，迄至圓滿次第無學雙運之間所有無顛倒心，祈請加持順利生起。平息一切內在外在諸障礙。」從這裏可以理解，從依止法，從下士道、中士道、上士道，一切都實際上是無顛倒心，其他跟它相反的——不依止善知識到一切就是顯教的煩惱障、所知障，密乘的凡夫的顯現和執著一切都是，包括明增近得細的心識，全部

都是顛倒心。所謂的顛倒心就是它的想法是沒有真相、沒有道理。從恭敬善知識起，整個一切無顛倒心，無顛倒心意思就是真相是合理的，它完全是跟著真相走的。所謂的「如來」，以如所有性空性來解釋也可以，但另外一個角度來說如所有性也可以說真相。真相有很多層次，比如下士道、中士道、上士道都有各自的真相，修的真相越來越深、越來越廣。

所謂念「如來」的時候，要想我的心裏面的很多想法是不正確的，佛的真正的想法跟真相結合，就叫「如來」。所以「如來」這個詞一念出來，佛是完全跟真相結合的，而我們的想法完全是情緒和主觀的顛倒心滿滿的。念如來的時候，馬上點一下自己的心，對自己的錯誤的感覺提升，對自己的不正確的認知要提升，我們應該要認知真相，要做、要改變。改變的層次是什麼呢？念「如來」的時候，心裏面想我們跟佛的差別，佛是真相，所以佛成佛了。

我們是滿滿的情緒、自己各種自私的、主觀的看法，我們心裏面這種可怕的顛倒心，我們自己要認，然後心裏面想：我要認知真相，我不要一直處於這種顛倒的情緒中。「如來」這個詞念的時候心裏面提醒。真相走的

時候路如何？先不當凡夫，到解脫道時不要當小乘，到菩薩了之後也要好好面對二障，透過這樣子，最後就是「等覺」。好像我覺得「如來、應供、正、等覺」應該可以這樣想，我是這種感覺。我剛剛念的時候就是這麼想的，跟你們說一下。

這節課從第 94 頁第七行開始講。《辨了不了義善說藏論》的科判來說，如文：

辛初、明分別俱生增益所執顯示彼無。

這個科判，按大疏來說首先分四個。第一個，如何安立補特伽羅和法，第一個科判中分「以說自性派如何安立補特伽羅和法」跟「以中觀應成來說對補特伽羅和法如何安立」這兩個。兩個中「以中觀應成來說如何安立補特伽羅和法」而言，那個方面又分三個。這三個裏面，已經講到了第二個 1-2-2，因為 1-2 種又分三個，即 1-2-1、1-2-2、1-2-3，現在講到了 1-2-2。這個相當於中觀應成對補特伽羅和法如前面說的那樣安立有什麼根據，現在就是要找出根據。如文：

唯由互相觀待門中立彼為有，定當受許如是安立人法之理，並其因相。

就是還沒有引之前，首先引的功能是什麼，功能就等於是理由，這裏講「因相」。什麼的因相呢？按照中觀應成來說，必須要承許對人跟法如前面那樣子安立，即「定當受許如是安立人法之理」，就是如前面說的怎麼樣安立人跟法的理由。所以「並其因相」等於下面的文章中就有講到理由，而且也講到理由後面的所立，什麼的理由，我們應該要承許。

按照中觀應成的話，應當要承許，這個是所立，然後它的理由，這兩個都有講，即能立和所立都有講，所立就是按照應成來說我們必須要承許如前面說的對人跟法如何安立，這就是所立，它的理由，後面的文章裏面就有講這個，「論後又云」是接著上面引的。

文章我們瞭解一下。這裏宗大師沒有解釋，他覺得容易聽得懂。當然這個一直是月稱的《顯句論》裏面引的。如文：

論後又云：「此唯如是定當受許，若不爾者，豈非世俗亦具證成，應真實有，非世俗有。若以證成道理觀察，非僅無有碕鈷等法，若爾云何？謂以後說證成觀察色受等法亦無所有。故亦當許彼等諸法，如碕鈷等非世俗有。然非如是，故此非有。」

接著引「此唯如是定當受許」，就是剛剛講的所立也有，剛剛宗大師用的詞「定當受許」就是在這裏講。理由是下面開始，「若不爾者，豈非世俗亦具證成，應真實有，非世俗有。」意思是，所有的法，它的有或者它存在，肯定是名言量中存在，勝義量中尋找的話找不到。它完全是不觀察當中可以有、可以安立。這個是前面說的，整個不管人、不管法，諸法都是不觀察的那樣的量當中安立的，如前面說的安立就是這樣。

「若不爾者」意思就是，假設不是那樣安立的話，如何安立？我們不是不觀察，而是觀察它在哪里，那樣的尋找當中然後找到的話才安立，那種安立法的話，就是「若不爾者」。

「若不爾者」就是那種安立法，不是如前面的那種安立，而是相反的，即尋找才安立。假設那樣子的話，就會變成什麼呢？就是下面說的，若是如此，世俗諦的法就會變成勝義諦的法。

下面說，若是如此，你們不要這麼想，世俗諦的法講的時候，好像世俗諦是左邊，勝義諦是右邊，不是那樣。而是諸法的表面就是世俗諦的法，比如這個杯子，這個杯子存在等於就是世俗諦，尋找的時候它找不到就

是它的勝義諦，要如此理解。而非世俗諦的法在這邊，勝義諦的法在那邊。

人法存在就是世俗諦。它們存在，觀察的時候沒有，這裏講「非世俗亦具證成」，意思是諸法存在，觀察的話則沒有。「若不爾者，豈非」，那樣查的時候，世俗諦的法沒有辦法找到、證成。按照你來說，那它就變成要真實有了。「應真實有」，世俗諦的法變成真實有了，其實就是世俗諦的法變成勝義諦的法，有點那個意思。如果世俗諦的法，若表面觀察的時候能夠找到的話，則變成真相。真實有，就是它變成真實法，或者我們有時稱「世俗諦的法是假，勝義諦的法是真。」世俗諦的法，表面看起來存在的時候，尋找的時候肯定找不到，那種假設找到的話它就變成真相了。

「應真實有」，等於它應該會變成真實或勝義諦。如果它是勝義諦的話，就會變成它不是世俗諦，所以就是「應真實有，非世俗有」的意思，所以世俗諦的法成為勝義諦的法的話，它不會變成世俗諦的法。「應真實有」應該連接到下面，即「應真實有，應非世俗有」。中間的「應」是關鍵，上面的「豈非」也是關鍵，前面

的「若不爾者」也是關鍵。分三段來理解，即「若不爾者」、「豈非世俗具證成」、「應真實有，非世俗有」。

這裏講到理由，相反的角度講。如前面講的，人跟法怎麼安立，若不認同的話，那就會有這個問題。等於成立的時候，如前面說的理由，即假設你不是那樣的話，就會有過失，這個過失就講出來。現在講到因為前面有一個道理，「碕鈷的身體」跟「羅侯羅的頭」，那邊已經講過就是如果觀察的話，「碕鈷」也好、「碕鈷的身體」也好、「羅侯羅」也好、「羅侯羅的頭」也好，都找不到。

現在說的是，強調觀察的時候什麼都找不到，這個方面強調。「若以證成道理觀察非僅無有碕鈷等法」，前面已經講過「碕鈷」跟「碕鈷的身體」、「羅侯羅」跟「羅侯羅的頭」等尋找的話找不到，現在這裏強調不是僅僅這些找不到，而是所有的法諸法都找不到，所以這裏講「非僅無有碕鈷等法」。

下面說「若爾云何？謂以後說證成觀察色受等法亦無所有」，等於若觀察的話，則所有的法沒有。這邊所謂的「謂以後證成」，說的就是理智，理智不是僅僅找不到「碕鈷」跟「碕鈷的身體」、「羅侯羅」跟「羅侯

羅的頭」而已，整個色受等諸法都是尋找的時候找不到。這邊說的「故」是一個關鍵字，前面那段「若以證成道理觀察」的「觀察」也是一個關鍵字，「非僅」也是一個關鍵字，然後下面說的色受等法的「亦」也是關鍵字。碕鈷那邊是講「無有」，這裏是講「無所有」，都是觀察的時候沒有。現在理智觀察的時候，不僅是碕鈷等沒有而已，色受等所有的諸法都是沒有。

「故亦當許彼等諸法，如碕鈷等非世俗有。」所以你應該要承許，所有的諸法都變成找的時候最後找不到。世俗諦的法，是以觀察來安立的話，那什麼都沒有。中觀應成強調世俗諦的法是不觀察來安立的，如果觀察來安立，則世俗諦的法就變成都沒有了。「故亦當許彼等諸法，如碕鈷等非世俗有」，所以你沒有辦法說整個諸法都變成世俗有。這邊用「世俗有」，我覺得應該是世俗諦的法你變成沒有辦法安立。

「然非如是」，就是這個你沒有辦法認同，這是主要的。「故此非有」，這是最終的結論，即所以觀察的時候找到不是有的意思。應該不是「非有」，應翻譯為‘非「有」’的意思，即「不是「有」’的意思。觀察才找到，是有的意思嗎？不是。有沒有的「有」的意思

就是，不觀察的時候叫有，觀察的時候什麼都沒有。所以觀察的時候那種有對「有」來解釋是不對的，對「故此非有」解釋的時候要小心一點。從「若不爾者」開始，到「然非如是」，前面整個都是理由。

現在最後結論出來。前面開始的時候也是一個結論，「此唯如是定當受許」也是一個所立法。它的理由整個講到「然非如是」，整個講完之後再回頭講結論，即你們說的有不是「有」的意思。我們說的「有」的意思就是，我們是執著，認為施設義找到是「有」的意思，等於觀察的時候找到才有，那種有不是「有」的意思，所以「故此非有」，就是不要直接說它是「有」。「非有」的意思是指‘非「有」’的意思，「有」的定義。「此」就是觀察的後面找到就不是「有」的意思。這段《顯句論》，宗大師沒有解釋。如文：

此說依緣假立之理，當知猶如入中論說。

然後下面「此說」，就是這麼說。「此說依緣假立之理，當知猶如入中論說。」透過《入中論》，要瞭解如何假名安立，或如何依緣假立。這個依緣假立，相當於尊者常常說的一個是因果緣起，另一個是觀待緣起或名言安立的緣起。名言安立或者觀待緣起，是真正的「有」

的意思，而非因果的緣起，這個跟「有」沒什麼關係。因果的緣起，根本不是「有」的意思。

「有」的意思，對於怎麼有我們真正看的話就是名言量中有，等於觀待有、假立有。所以緣起分兩種，平常我聽翻譯用因果緣起和觀待緣起，但藏文是依緣假立的緣起。所以緣起分「因果的緣起」、「依緣假立的緣起」兩種。依緣假立就是「有」的真正意思，那麼再問依緣假立這個道理是哪里講？《顯句論》中沒有講如何依緣假立，講的是「有」是依緣假立而有，「有」的意思不是尋找而找到的那種有，而是依緣來名言量中安立的，那個就是依緣假立。

《顯句論》講到「有」的意思是依緣假立，但沒有講依緣假立的意思是什麼。對於如何依緣假立，《顯句論》裏面說「你們看《入中論》就知道」。《顯句論》的造作者是月稱菩薩，月稱菩薩的意思是我在《入中論》裏面寫了，你們看《入中論》。即「此說依緣假立之理，當知猶如入中論說。」前面是宗大師引，後面是宗大師的話。如文：

若於如前觀察所得之義而安立者，即是以觀察真實有無之理，而為安立，說彼應是勝義中有，非世俗有，故自相有即勝義有。

意思就是，這裏有一個動詞「說」，即「說彼應是勝義中有」，這裏我覺得用「說」這個字翻譯有點怪，不可以用這個字。上次我們講過，就是表面說出來是這個意思，含義卻是另外一個意思，就是直接意思和間接含義。但間接含義的時候，我們應該用什麼詞？這裏「安立」也好，「說」也好，兩個都是動詞，安立者和說者都是《顯句論》。《顯句論》安立什麼？它是這樣安立的，比如觀察的話等於就是理智。

什麼是觀察，什麼是觀察者？觀察者是理智。觀察就是，中觀應成和自續的觀察的界限不一樣。首先，應成說的觀察是最究竟的，我們平常說「桌子有了，我有了，你們有了」那種有的時候，感覺是施設義找到而有，等於觀察找到就有，這就是我們的感覺。這個就是中觀應成說的觀察有的意思，就是我們不滿足唯名言安立，超越這樣的有的感覺，等於觀察而有的意思，就是中觀應成的觀察的界限，中觀應成的觀察而有的意思。實際上這是不合理的，觀察而有等於是執著。這樣子是不是

觀察？中觀應成說是觀察，現在中觀應成是安立，安立什麼？

「若於如前觀察所得之義而安立者，即是以觀察真實有無之理」，文章段落分析的話，「而為安立」的「安立」是動詞，受詞是「若於如前觀察所得之義而安立者，即是以觀察真實有無之理」。應成安立那樣就叫理智，所以如前觀察所得之義而安立者，他就是觀察真實有無之理，那樣來「而為安立」，其中「安立」是動詞，前面整個都是受詞。「即是」，按照自續派以下來說「不是」，但應成來說「就是」，所以這裏講「即是」。「而為安立」，就是《顯句論》有安立這個道理。

你們看藏文的話，「若於如前」這個前面應該加一個「此」，這裏沒有認出安立者，誰來安立？那就是《顯句論》裏面安立，但《顯句論》沒有點出來。「此」的意思是點出《顯句論》有安立，安立什麼？「若於如前觀察所得之義而安立者，就是以觀察真實有無之理」。然後中間是一個理由，這裏少了一個「故」，即「故說」，所以說的意思。

確實前面我們看《顯句論》的話，前面的那句話就是安立。《顯句論》中「若不爾者，豈非世俗亦具證成」

這個句子裏面就有安立，意思是它把它理智，這個理智怎麼會變成世俗諦找到呢？世俗諦沒有「具證成」（非世俗亦具證成），所以人法等世俗諦的法，觀察的時候找不到，所以這個觀察者本身是勝義量或理智。

「豈非世俗亦具證成」短短這句話，安立是在這裏。安立的後面接著說「應真實有，非世俗有。」這就是下面，我們看宗大師那句話「說彼應是勝義中有，非世俗有」，說勝義中有，不是世俗有，哪里有說？就是前面的《顯句論》那句「應真實有，非世俗有。」《顯句論》中，前面我們分三段來理解，即「若不爾者」是第一段、「豈非世俗亦具證成」是第二段、「應真實有，非世俗有」是第三段。現在宗大師也是講三段裏面的第二和第三段，第二段有安立，第三段有說，說了什麼？「彼應是勝義中有，非世俗有」。

現在結論出來，從中觀應成的立場來說，自續派以下說的施設義中找到，這個就變成勝義有的意思。現在中觀應成和自續之間的差異是什麼？以施設義找到是否當勝義有而言，中觀應成認為是勝義有，而中觀自續認為這不是勝義有。現在說「故」，就是前面《顯句論》中講的兩個道理，即安立什麼和說什麼，「安立」和「說」

這兩個是動詞，安立者跟說者是前面的《顯句論》，它來安立，它裏面有說，即「彼應是勝義中有，非世俗有」。但「安立」和「說」有前後關係，前面的「安立」是理由，後面才可以「說」這句話「彼應是勝義中有，非世俗有」。

勝義中有，這個不是宗大師亂說的。比如我們不能這麼想：自續派或清辯和月稱中間有差別，即施設義找到的話變成勝義有，這個是月稱說法，清辯不是那麼說的。《宗義建立》學習的時候，格魯教派裏面就看到這種道理，這不是宗大師沒有根據胡說的，宗大師是看月稱論師的書裏面用的詞，比如「彼應是勝義中有，非世俗有」按照那樣推出來就變成勝義中有了。

「故自相有即勝義有」，按照月稱來說自相有等於勝義有，所謂的自相有是哪一個？自相的意思是它自己有一個位置，施設義找的時候它找到自己，這就是自相的意思。自相是施設義追，然後最終如果點出來的話就變成自相有，所以施設義找到跟自相有是等同的，中觀自續也是這麼認同的。但中觀自續以下不認同施設義找到變成勝義有，因為施設義找的時候，他們不認為這就是觀察。

「故自相有即勝義有」的反面來說就是，自續派不會這麼說，月稱的立場才會說，或者宗大師教我們月稱的立場就是自相有就是等於成為勝義有，自續派認為自相有不等於勝義有。這就是應成、自續二者的差異所在。這是 1-2-2，講完了，下面是 1-2-3。

1-2-3 意思是，前面是中觀應成對人法如何安立，他和自續派不同的特點講出來了，現在是對此的斷諍論。1-2-3 是斷諍論，是對前面那個道理上的斷諍論。斷諍論從哪里可以看得出來呢？應該這裏有兩個斷諍論，但大疏裏面沒有分，我們可以看出來有兩個問題。比如「云何說為汝之特法？」這肯是一個諍論。下面第 95 頁「若爾，世間亦有眾多觀察，如來未來生未生等，答如是問，豈不可說來與生耶？」這也是一個諍論。對這前後兩個諍論的答復，所以叫斷諍論。我們先瞭解兩個諍論或問題，然後答復。

首先問題是，前面講的中觀應成和自續派不一樣，前面講過中觀應成有他的特點，為這個主題上的諍論，現在引《二諦論》。《二諦論》的作者智慧藏，這位祖師是中觀自續派清辯的弟子，他寫的《二諦論》等於中觀自續的代表，其中講到，從偈頌看得出來：

若爾如二諦論云：「如現即性故，觀察不趣此，若觀察有失，其義成餘故。」

意思是世俗諦的法 不要理智觀察。他也是講這個，但是觀察的界限不一樣。中觀自續派也是說世俗諦的法不是勝義量的對境 不是理智觀察的結論 他也這麼說。觀察的界限不一樣，施設義是否找到是一種觀察，中觀自續派要觀察的不是這個層面，二者有差異，說的話雖然都一樣，即世俗諦不要理智觀察，這句話都一樣。但什麼叫理智、什麼叫觀察，則不一樣。

「如現即性故」，等於我們顯現的世俗諦的法有一個本性，我們對此不可以勝義量觀察。假設勝義量可以觀察的話，則世俗諦的法肯定會消失或世俗諦的法變成沒有了，就有這樣的問題。所以世俗諦的法是否存在跟勝義量無關，《二諦論》中講的就是這句話。他宗引出來，等於是他宗的立場。他引了之後說什麼，或他的問題是什麼？如文：

中觀自續諸師豈非亦破以諸正理觀察所得立諸世俗。

「豈非亦」是關鍵字。意思是不單單中觀自續派破除，世俗諦的法理智觀察的這個道理是破，即世俗諦的

法理智不可以觀察，對此一直否定，如此否定不止中觀應成，中觀自續也這麼否定，即中觀自續不也是這樣嗎？這是他反面的問題。「中觀自續諸師豈非亦破以諸正理觀察所得立諸世俗」，白話過來就是：所以對所有的世俗諦的法，理智觀察所得來安立，難到中觀自續派也不會否定、不會破嗎？等於他們也否定的意思。他們否定的話，這就是理由，即「故」，就是前面把它當理由，前面有點諷刺的語氣，即中觀自續派不是否定的嗎？等於確定自續是否定的，以此為理由，然後問：

故名言有不以正理觀察而立，云何說為汝之特法？

怎麼可以說這個是你的特點，這不是中觀自續派也說的嗎？就有點這種意思。世俗諦的法或名言有，「有」這個是正理觀察不能安立，這種道理不可以說是中觀應成的特法，因為中觀自續派也這麼認同，這個是他宗的諍論。然後宗大師對此答復，答復的時候這裏容易看到：

如此諍問，是未能辨中觀兩派，如何觀察是觀真實有無之別。

先宗大師說，你的這種問題是你沒有辨別，兩個中觀派的觀察的差別。比如應成來說那樣子就叫觀察，自

續來說那樣不叫理智觀察，這就是差別。以中觀自續來說，他的勝義有或勝義有的執著不是那麼容易的感覺。中觀應成的勝義有的執著，意思就是我們自己的感受裏面確實他說得對，我們覺得唯名言安立不滿足的感覺，就是自自然然就有的，就是俱生的感受裏面好像唯名言不夠有的感覺，「有」必須要察出來有就是「有」，那種是自然的感覺裏面，所以中觀應成說的確實是俱生的。

所以剛開始的宗大師的科判「辛初、明分別俱生增益所執顯示彼無」，「明分別俱生增益所執」是什麼意思？意思是中觀自續對實有的感覺是俱生裏面沒有的東西。我們真正的自然的俱生的感覺，是中觀應成所說的真實有，是完全的真正的真實有的。因為真實有是我們要破的東西，要破的是我們內心俱生的執著心，所以中觀應成說的是俱生的，中觀自續說的真是有是俱生中沒有的，所以分別跟俱生是這個意思。「明分別俱生增益所執」，什麼是分別所執、什麼是俱生所執？中觀自續說的那種真實有是分別所執，中觀應成說的那種才是俱生所執。俱生所執是我們真正要面對、真正要改變的，就是這種意思。

如此諍問，是未能辨中觀兩派，如何觀察是觀真實有無之別。

怎麼樣觀察叫理智或觀察，這個的界限二者有差別，「未能辨」就是你是沒有瞭解他們之間的差別。下面宗大師開始給他們解釋，即應成派是什麼樣、自續派觀察的意思是什麼樣，下面「應成派師」、「中觀自續諸師」這兩個是答復，讓他要分別。

●互動答疑

仁波切解析：有同學問道，《顯句論》第 93 頁中有段話，也是一個斷諍論，「設作是言僅見爾許，然離身頭無餘異義，故喻得成。」這是他宗的話，這個也跟剛剛講的那個有關系，他宗的話裏面講到找的話還是找不到。「故喻得成」，「喻得成」就是自宗說比喻沒有辦法成立，但他說得成，因為觀察的時候還是「碕鈷」跟「碕鈷的身體」、「羅侯羅」跟「羅侯羅的頭」在「異」當中沒有找到，所以還是可以說「一」的比喻，雖然不是「異」，但是「一」的比喻可以得成，這裏講「異」的話找不到，即「無餘異義」，等於觀察的時候沒有「異」、「異」找不到。所以他有講到，觀察的時候「異」就是沒有、「異」找不到。

實際上，理智觀察的時候，不用說「異」，也不用說「一」，而是什麼都找不到、什麼都沒有。剛剛講理智當中追蹤找的話連諸法都沒有，不用分「一」和「異」，就是什麼都沒有。剛剛我們那句話中講到，非僅僅找不到碕鈷等法，連色受等法都找不到，即「非僅無有碕鈷等法，若爾云何？謂以後說證成觀察色受等法亦無所有。」不僅僅找不到碕鈷等法，碕鈷等找不到前面已經認同了，前面他宗的話中已經講了，「無餘異義」等於什麼都找不到，這是他宗也認同的。

這不是剛剛那個同學的問題，他的問題是：「異」找不到，那就等於「一」找到了。對此，我們也要瞭解：「一」也找不到。所以我們說「自性一也不是、自性異也不是」，什麼意思？「一」也是施設義中沒有，追的時候，「一」和「異」兩種都沒有的意思。所以「自性一沒有、自性異也沒有」的意思就是「一」也好、「異」也好，施設義找的當中什麼都沒有，這個要清楚。我們也確實會這麼想：「異」找不到，那就等於「一」找到了。實則不然，應該是「一」和「異」全部找不到。（答疑結束）

接著講，剛剛我們講到應成派，如文：

應成派師，如前觀察，即許是觀真實有無，前引諸論並數宣說，凡有皆是唯名唯表唯言說故。

「應成派師，如前觀察，即許是觀真實有無」，剛剛講到應成派的承許就是前面那種觀察，即是否找到施設義，那個就叫觀察，不需要無害心安立的那種，這是中觀自續派關於勝義有的定義中講到的。中觀應成則簡單，即唯名言安立不夠，不夠的那種感覺就是觀察，心裏面有「可以指出來」，這就是施設義找到。

施設義的意思就是，不單單唯施設，名言和施設意思是一樣的，唯名言或唯施設是不夠的，施設義有才叫有。這就是我們平常的感覺，認為唯施設不行，施設義找到才叫有。唯施設的感覺就是不對了，好像察出來有就是施設義有或觀察有。所以，如前所說的那個才是觀察，「許是觀真實有無」那種就叫觀察，意思是中觀自續不是那樣子。我們要瞭解當說「中觀應成派是」的時候，其實就是說「中觀自續派不會如此」，要分出來。「應成派師，如前觀察，即許是觀真實有無」，那對於中觀自續派來說就是「如前觀察，不會承許是觀真實有無」。這個的理由就是「前引諸論並數宣說，凡有皆是唯名唯表唯言說故。」中觀應成月稱的書，前面引了很

多，你們會知道應成是否這麼承許，後面加「故」，就是「前引諸論並數宣說，凡有皆是唯名唯表唯言說故」這句是理由；前面那句是所立「應成派師，如前觀察，即許是觀真實有無」，理由就是後面的「前引諸論並數宣說，凡有皆是唯名唯表唯言說故」。

理由有兩個：第一個理由，是前面引的諸論。第二個理由，是到處都宣說「數數宣說」，不止前面《顯句論》那段，《顯句論》別的階段也好，或者月稱別的書像《入中論》、《入中論自釋》也好，就是處處都常常宣說，即凡是有都是（唯）不觀察的名言量中有，一觀察就沒有了。「凡有皆是唯名唯表唯言」當中有的，即「唯名、唯表、唯言說」這三個，這是受詞，前面的「數宣說」是動詞，這就是理由。接著這裏宗大師擔心我們對「唯名、唯表、唯言說」有誤解，為了不讓我們有誤解，所以接著解釋清楚。這是宗大師給我們解釋，不是為駁他宗而解釋。

「言唯名者，謂名言義，如前尋求皆不可得，非說有名而全無義，亦非說無非名之義。」所謂的「唯」的意思，是施設義找不到的意思，是否定的意思。名言義不可得，它是否定這個。唯名言的「唯」來否定什麼？

沒有否定什麼，現在是區分。「唯名者，謂」中的「謂」是關鍵字，下面「非」也是關鍵字。宗大師說「言唯名者，謂名言義，如前尋求皆不可得」，就是施設義不可得的意思，不是所有的法都是名，不是這個意思。「非說有名而全無義」，並非所有的法都是名，好像沒有真正的意義，是不是這個意思？不是這個意思。所以說「非說有名而全無義」，但這個後面的「義」是另一個意思。

「義」有兩個意思，一個是尋找的時候最終的「義」的意思，一個是詞跟義的「義」的意思。所以唯名的意思是，它否定一種義，不是詞跟義的義，而是尋求找的時候最終找到的那個叫「義」。施設義的「義」，不管中文或藏文寫出來都是一個字，但含義各有不同，宗大師擔心我們會誤解，所以宗大師特別做了區分。

對於施設義的這個「義」一定要清楚，大家常常不那麼清楚它的意思，這裏宗大師寫得非常清楚。另外我們也會誤解，這也是宗大師擔心的，如果唯名言而有的話，那是不是隨便名安立，全部變成「有」了？比如兔角的名字一安立起來就有了，也不是那種意思，但所有的「有」都是名言安立的，但名言安立不代表是「有」，二者要區分開來。

名言有需要具備三個條件，具備第一個條件「世俗共許」不一定代表名言有，「世俗共許」有的時候翻譯為名言有，名言好像變成世俗，有時候翻譯有點像，但是不要誤解，真正三個條件具備才叫名言有。我們要瞭解第一個條件是總的，但第一個條件具備不代表三個條件具備，三個條件具備必須第一個條件具備。

此雖非許凡由施設名言之心所立一切皆名言有，然未由其立名言心增上而立，則定不許為名言有。

「此雖非許凡由施設名言之心所立一切皆名言有」，這裏中間有一個「雖」，意思是凡是三個條件中的第一個條件具備，不一定具備三個條件的意思，但所有的名言有必須具備第一個條件。「然未由其立名言心增上而立，則定不許為名言有。」意思是第一個條件具備，並不代表全部條件具備。如果第一個條件來表達名言有的意思，那隨便都可以安立的。對於名言安立，宗大師擔心這兩方面，所以我們要瞭解，若這兩種誤解都沒有的話，對於唯名言有或「唯」的意思就理解得比較正確一點。

【2017 辨了不了義善說藏論 115】

上節課講到 1-2-3，第 95 頁第七行，如文：

中觀自續諸師，唯名言心增上之力，不能安立色受等法，要於無損根識等前顯現增上，乃可立為名言中有。

1-2-3 這個相當於斷諍論。首先，要認識哪一段是諍論。如文：

若爾如二諦論云：「如現即性故，觀察不趣此，若觀察有失，其義成餘故。」中觀自續諸師豈非亦破以諸正理觀察所得立諸世俗。故名言有不以正理觀察而立，云何說為汝之特法？如此諍問，是未能辨中觀兩派，如何觀察是觀真實有無之別。應成派師，如前觀察，即許是觀真實有無，前引諸論並數宣說，凡有皆是唯名唯表唯言說故。言唯名者，謂名言義，如前尋求皆不可得，非說有名而全無義，亦非說無非名之義。此雖非許凡由施設名言之心所立一切皆名言有，然未由其立名言心增上而立，則定不許為名言有。

第 94 頁倒數第四行，「若爾如二諦論云：「如現即性故，觀察不趣此，若觀察有失，其義成餘故。」」這句話，是智慧藏祖師的論典，他是跟隨清辯的，是對中觀自續派影響很大的一位祖師，他的《二諦論》在中觀自續派中具有代表性。那個裏面「如二諦論」，他宗中觀自續派的觀念是什麼，就引《二諦論》，「如」就是代表性。所以中觀自續派的觀念就是如《二諦論》裏面說的一樣，所有的中觀自續派，即「中觀自續諸師」，也是認同下面的「故名言有不以正理觀察而立」，這個道理他們也會認同，所以它不是中觀應成的特法。

現在是中觀自續諸師也認同「名言有不以正理觀察而立」，所以「云何說為汝之特法？」為什麼是你們中觀應成的特法？他的理由是什麼？「破以諸正理觀察所得立諸世俗」所有的世俗的名言的法理智不可以觀察，他就破這個。

破哪里？就是剛剛念的《二諦論》的偈頌裏面，「如現即性故」意思是世俗諦的法如何顯現就是它的本質。因為世俗諦的法本身是表面的東西，名言量當中顯現什麼樣，按照那樣子就是世俗諦的性質，不是勝義諦的性質，所以對它我們不可以觀察，所以說「觀察不趣此」。

我們有時說顯現的緣起，這個世俗諦，它的本性就是顯現的層面，對顯現的層面我們理智不可以觀察，所以「觀察不趣此」。為何？

理智沒有資格觀察，假設理智可以觀察的話就破了，肯定我們都會落斷邊。若我們把理智觀察與世俗名言的法結合來想的話，我們肯定都會落斷邊，因為理智會破壞。假設理智有資格觀察的話，則肯定是理智找不到，我們以此來判斷理智有資格它沒有找到，等於我們要聽它的，則肯定落斷邊。

「若觀察」意思是，假設理智有資格觀察的話，有何過失？則會變成緣起就沒有了，原來緣起是有的，現在緣起就沒有了，或者世俗諦的法就沒有了。「其義成餘故」，那就變成世俗諦不是世俗諦了，表面的用理智來判斷的話就變成勝義諦了。「成餘」的「成」有諷刺的意味，就是假設這樣的話會變成別的，即「成餘」，就是世俗諦不是世俗諦，世俗諦就變成勝義諦。

以剛才的邏輯來說，確實他們就破了，破什麼？「以諸正理觀察所得立諸世俗」，倒過來說「諸世俗不可以以諸正理觀察所得立」，世俗諦我們不可以理智觀察，破這個。前面的「豈非」等於諷刺，「豈非破」——不

是破了嗎？「中觀自續諸師豈非亦破以諸正理觀察所得立諸世俗」，其中的「亦」放在「豈非」的前面，即「中觀自續諸師亦豈非破以諸正理觀察所得立諸世俗」，所以世俗諦的法不可以理智安立，理智觀察來安立世俗諦這一塊破了。破哪一個？比如前面的《二諦論》，這就是一個比喻。「如」就是不止《二諦論》，很多地方都有破，只是它舉例子。「如二諦論」，就是用中觀自續的祖師寫的論來舉例。

這個「亦」放前面，意思是不止中觀應成派這麼破，自續派也是這麼破的。比如世俗諦的法不可以理智觀察而安立，這樣的道理不只是應成說的，自續派也這麼說。「亦」放在「豈非」，即「中觀自續諸師亦豈非破以諸正理觀察所得立諸世俗」。「故」，這個前面把它當理由，就是現在中觀自續也會認同，認同什麼？名言有的法不以正理觀察而立，即「故名言有不以正理觀察而立」，這樣的邏輯道理一直用的目的是什麼？就是破這個。

「名言有」這個詞蠻重要的，「名言有」是什麼意思？「有」只是名言有，當然對於「名言有」的解釋，中觀自續和中觀應成的解釋不一樣，為何？「名言有」是什麼意思？意思是名言量來安立這個法，這就是名言

有，意思是以名言來才有的，它有沒有是名言量來判斷的。對於名言有，我們不要這麼理解，即名言有的時候，好像有點假有、名字有，是名字而有。

宗大師講中觀應成下面有一句，「非說有名而全無義，亦非說無非名之義」。我們覺得隨便名字就有了，但意義就沒有了，平常我們對於名言有就會這麼想：名言有好像假假的，只是名字這個稱呼而已，那就變成這裏講的「有名而全無義」、「無非名之義」。意思是名字之外意義就沒有了，即非名之義 一個是直接否定義；另外一個是只有名，沒有別的。「非說」這裏有兩個。「有名而全無義」強調的是名言有這個，我們平常會否定義；「無非名之義」，另一個想法是只有名。實際兩種想法是一個東西，只是從不同角度認就不一樣。

比如名言有，我們腦子裏就有點否定義，或者只有名字層面，就有這兩種想法，這兩種想法都不是名言有的意思。第一個是有名無義，「有名而全無義」，這是第一種理解，即有名字，主要是否定義，名言有的時候否定義是不對的。另外一種是只有名，這種也是不對的。「亦非說無非名之義」意思就是，名字之外的義是沒有，「非名之義」無，「非名之義」是名字之外的義沒有。

所以我們有兩種錯誤的想法。宗大師特別警告，名言有的意思這兩種都不是。這兩種實際上差不多，但從不同的角度理解更清楚一些。比如我們腦子中對於名言有，一種是否定義，另外一種是只承認名字的層面。宗大師的意思是這兩種都不對，我們心裏面這兩種理解都有，所以宗大師把我們的想法糾正過來，就講兩個「非說」，即「非說有名而全無義，亦非說無非名之義」。

比如我們舉例兔角，我們名言有的理解的話，兔角也可以說名言有，因為否定了義 然後只有名字的層面。但實際上兔角並非名言有。所以，對於名言有你們要瞭解，《菩提道次第廣論》毗婆舍那講到要具備三個條件才叫名言有，即世間共許、其他的名言量不會違害、連勝義量也不會違害，以兔角來說不具備第二個條件，就是「其他名言量會違害」。但是這個翻譯「世間共許」有點怪。所謂的名言識，前面第一個條件應該不叫「世間共許」，應該叫「名言識當中有」。

「名言識當中有」是什麼意思？那兔角也可以說名言識當中有。所謂的名言識，就是心識裏面分兩個，一個是法的實相觀察的心識；另一個是法的實相不觀察的心識，那個心識就叫名言識。所以名言識非常簡單，範

圍非常廣，比如執著心、所有的煩惱都是名言識，它只是法的表相上面，沒有觀察法的實相。名言量來說，是名言識中正確的、對的那一塊。

所以名言識和名言量相當於總別關係，名言量都是正確的。所謂的名言有來說，它講到三個條件，名言有不只是名言識的層面，它要達到名言量的層面。名言識的層面的話，變成不需要三個條件，第一個條件具備就夠了。比如空性是不是名言有？空性有沒有？有，有就是名言有。不是名言有就沒有了，空性有嘛，所以空性是名言有，這是毫無疑問的。空性是勝義中有嗎？不可能，因為勝義中諸法都沒有。所以，凡是有，都是名言有來解釋。

我重點要講的是，名言有像宗大師擔心的這個，我們確實有問題。我們對於名言有是義否定的那種來理解，這是名言有，這是名言的法，名言法好像真正沒有的意思，好像真正的意義把它否定來理解，這是不對的。

還有名言有的時候，好像只是名字的層次，我們也有這種理解。宗大師擔心這個，所以這兩種都不是，這裏特別說。如果按照這兩個層面理解的話，相當於名言量沒有什麼力量的感覺。如果按照我們的理解，名言有

就是義就沒有了，好像只有名字的層面，如果像那樣的話，名言有是非常無力的。

實際上相反，名言有是非常有力的。名言有，相當於緣起的力量，緣起是非常有力量的，像佛的色身都是緣起的力量的結果出來的，我們所有的因果都是緣起的力量。所以名言有是非常有力的，甚至連空性有沒有也是以名言有來判斷的。所以不要認為名言有是沒有力的感覺，這是不對的。

名言有如何解釋？所謂的「名言」是名言量，「有」是名言量來安立，「名言有」是以名言量安立而有，那樣來理解名言有。宗大師《正理海》裏面雖然講得很短，但是從其中我們可以看到重點。宗大師前面有個科判，龍樹造論的介紹，即科判「乙三 所造論之建立」，等於介紹龍樹所造的論，介紹《六理聚論》時其中有《七十空性論》的介紹。《七十空性論》主要講名言有的道理。不管是前面詳細介紹《七十空性論》也好，還是後面《六理聚論》略的介紹也好，兩個階段都有一個關鍵字，如文：

但若未如前明說，則對於唯由名言之力安立為有的名言有之義。

其中「如前」指的就是《七十空性論》。《七十空性論》講的非常清楚，「若未如前明說」就是假設《七十空性論》沒有講清楚的話，那我們會如何？「則對於唯由名言之力安立為有的名言有之義」，其中「唯由名言之力安立為有」這就是名言有的意義，如果《七十空性論》沒有講的話，我們不會瞭解這個道理，即「仍有未解悟者」，下面講「仍有不解者」，「未解悟者」和「不解者」在藏文中兩種翻譯是一個意思，重點是《七十空性論》的作用，這部論沒有講的話，則我們沒有辦法瞭解這個道理，也沒有辦法瞭解那個道理。

宗大師提出若龍樹菩薩沒有開示《七十空性論》的話，則我們不能瞭解這些道理。什麼是未解悟者？「唯由名言之力安立為有」，前面的「唯」是唯一的意思，後面的「為」有點「的」的意思。如何對「有」如何有？「有」是唯名言安立才有的，意思是名言量安立才有。所以名言量安立才有，是「名言有」的意思。

我們先分兩個：後面是「名言有」，前面是「唯由名言之力安立為有」。實際上後面「名言有」的意思，宗大師前面那句話來解釋，即「唯由名言之力安立為有」是名言有的意思。宗大師這裏對於名言有的意思講得非

常清楚，這是前面那一段的意思，是《七十空性論》介紹廣的那段。所謂的後面就是《六理聚論》介紹，宗大師是先廣的介紹，後面是略的總結的介紹，後面總結的介紹跟後面的詞意思一模一樣，只是前後用詞有點不同。

開始的時候，「若總攝彼等之義」就是總結。其中介紹《七十空性論》的時候，說到「以名言之力安立為有，為世俗有之義」，這裏沒有說「名言有之義」，而是說「世俗有之義」，名言有跟世俗有其實意思一樣。世俗有的意思是《七十空性論》裏面講出來。一樣，名言有這個道理及詳細的解釋是《七十空性論》裏面講。宗大師後面用的是「世俗有之義是《七十空性論》所示」。

「以名言之力安立為有，為世俗有之義」，這裏我們要瞭解，是宗大師親口說出來的名言有的意思。名言的力量來安立，這個就叫名言有，這就等於名言是很有力量的。我們平時說名言有的時候，好像名言沒有力量虛虛的樣子，這種不正確的認知要糾正。

剛剛講到前面那部分，中觀應成的特法，「名言有不以正理觀察而立」，現在瞭解了：名言有是名言量或

名言之力而安立，所以不是勝義或理智觀察而安立。所以名言有確實是，以名言的力量安立而成為「有」。以這句話來說，確實是中觀自續和中觀應成都認同的，比如名言有不是以正理觀察而立，這個中觀自續派也認同。所以宗大師解釋的時候沒有說「這個是中觀自續派不認同，中觀應成派認同」，他沒有這麼解釋，他說這個很複雜，不是簡單的答復，他必須要解釋。解釋什麼？對名言量的認知，中觀自續派和中觀應成派不一樣。

所以名言量安立的時候，就肯定不一樣了。因為名言量不一樣，所以名言如何安立則肯定不一樣，所以名言有不一樣。還有就是「名言有不是正理觀察而立」，以正理觀察而言，觀察的界限不一樣，這個叫觀察，那個不叫觀察。所以兩個地方不一樣，先這邊名言有的名言量認的不一樣，另外理智觀察認的也不一樣。中觀自續和中觀應成都說「名言有不以正理觀察而立」，如《二諦論》中所言一樣，確實中觀自續派也是這麼說的。

但是現在名言有是中觀應成的特法，對名言有的意思就要解釋很多。首先名言有的方面要解釋，然後對理智如何認也要解釋，那些解釋了之後才知道，中觀應成說的名言有是真正的名言有的意思，中觀自續說的名言有

沒有達到標準的名言有。一樣，中觀應成說的理智是真正的理智，觀察者是真正的觀察者；中觀自續說的觀察者是還沒有達到標準的觀察者。宗大師答復當中會解釋這些。

比如首先宗大師答復的時候，「如此諍問，是未能辨中觀兩派，如何觀察是觀真實有無之別」，比如中觀自續來說如何觀察才是觀察？中觀應成說所觀察的是法的實相，如此就是觀察。所以中觀自續說的「如何觀察」就是界限，只有這樣觀察才是觀察，不是這樣就不是觀察。對於觀察的界限，中觀自續和中觀應成說法不一樣。動詞是「未能辨」，後面整個都是受詞，即「中觀兩派，如何觀察是觀真實有無之別」。

實際上兩派有差別，什麼上有差別呢？中觀自續說的「如何觀察才是觀察到真實有無」，中觀應成說的「如何觀察才能觀察到真實有無」，中觀應成跟自續說的有差別，這個差別你沒有分辨出來，即「未能辨」，所以你的諍論是這麼來的。現在我們下面要解釋什麼？中觀應成是怎麼觀察才觀察到真實有無，中觀自續也一樣，二者各個不同的界限我們要瞭解。

首先我們對比一下，比如「應成派師」，下面說「中觀自續諸師」，從這裏我們就可以理解。剛剛應成派這裏「應成派師，如前觀察，即許」，其中的「許」是關鍵字，即對於觀察他是如何承許的。中觀應成的主張或他承許的是什麼？他承許怎樣的觀察才是觀察到真實有無，如何觀察是前面已經說過的東西。「如前觀察才是觀真實有無」，前面講的是中觀應成許的，不是中觀自續許的。

下面要解釋什麼？剛剛宗大師說的「是未能辨中觀兩派，如何觀察是觀真實有無之別」，現在宗大師要分辨，即中觀應成跟中觀自續是如何觀察是觀真實有無，這兩派各個要講，先講應成派，再講自續派。按照應成派來說，如何觀察是觀察真實有無，這個現在要解釋。現在解釋的時候，宗大師對於如何觀察前面說過了，所以不再重複，即「如前觀察，即許是觀真實有無」，這是中觀應成派許的，意思是否定自續派，因為自續派是不會如此許的。下面中觀自續諸師，如文：

中觀自續諸師，唯名言心增上之力，不能安立色受等法，要於無損根識等前顯現增上，乃可立為名言中有。故由心增上安不安立，其心亦有最大差別。若非由如是

心增上而立，觀察諸法由其自體增上有無等，乃為觀察真實有無。唯以前說觀察之理，則非所許。

其中「乃為觀察真實有無。唯以前說觀察之理，則非所許」，中觀自續派他們許的就是這個，即「乃為觀察真實有無」。「唯以前說觀察之理，則非所許」，所以就是這邊所謂的「以前說」指中觀應成的那種觀察，對此他不認為是觀察真實有無，那個沒有達到觀察。他的觀察有他的界限，所以這裏講「乃為觀察真實有無」。

當然前面的「若非由如是心增上而立，觀察諸法由其自體增上有無等，乃為觀察真實有無。」中觀自續的觀察是要求這樣，所以應成跟自續的標準不一樣。首先，應成的瞭解比較容易一點，因為應成是真實的，或跟我們事實的俱生的執著有連接。比如以中觀自續說的執著心跟中觀應成說的執著心來說，應成說的是我們真正的俱生執著心認出來；自續說的執著心，好像理論太多變成有點跟事實的俱生的有點距離，講著講著就偏了。當然對於瞭解而言，直接聽自續的觀點的時候，我們能夠更清楚一些。但直接聽應成的時候，我們馬上能接受。

中觀應成我們前面說過，我們的執著心是俱生的執著心，俱生的執著心就是諸法單單名言安立是不夠的這

種感覺，我們現在的心識，它的顯現當中有，或它來安立就夠了，但是我們不會這麼想，我們覺得必須在那邊施設義找到才安心、才有存在感。所以我們的俱生的執著心實際上是中觀應成所說的，即唯名言安立是不夠的感覺，那個就是俱生的執著心。

一樣，我們觀察俱生的執著心的想法是否合理，一觀察就是真實有無觀察。所以，所謂的「真實有」指的是執著心的想法，「無」指的是執著心的想法不合理。我們平常觀察俱生執著心的想法是否合理，就是觀察。中觀自續這個裏面又解釋「無害心安立」等一大堆，講的結果就跟俱生執著心就有點舉例、有點遙遠了。

前幾天講過宗大師的科判蠻重要的，宗大師的科判都是抓重點，「明分別俱生增益所執，顯示彼無」。這裏有兩個動詞，一個是「明」，一個是「顯示」，兩個動詞有前後的關係，我們先不要解釋馬上顯示無，馬上顯示執著心不對，要先認什麼是真正的俱生的執著心，所以說「明」，就是首先要明白，不要模模糊糊要分得清楚，即自續派說的是俱生，還是應成派說的是俱生，對此要清楚。

「明分別俱生增益所執」意思就是分別增益的所執跟俱生增益的所執不一樣，這個要認出來。所謂的「分別俱生增益所執」是哪一個？自續派說的執著心，所謂的分別是遍計的意思，這裏翻譯不一樣，如果把「分別」改成「俱生」、「遍計」，對我們來說容易一點。如此這個科判翻譯為「明遍計俱生增益所執，顯示彼無」，這樣的翻譯對我們來說比較熟悉一點。這裏講到，「明」就是我們要分的清楚，什麼呢？自續派他們所說的增益是遍計的，應成所說的執著心或增益所執就是俱生的，如此就清楚哪一個要破？肯定是俱生的。所以先「明」了之後先分清楚之後我們再選，就是俱生的，所以顯示彼無，就是破俱生的意思。

剛剛我要說的是先我們認應成他是俱生的，如此我們容易接受。「應成派師，如前觀察，即許是觀真實有無」，理由就是「前引諸論」，等於就是前面引了很多論，還有前面沒有引的論裏面其他的地方，都常常有談到「唯名唯表唯言說」，這三個實際上就是名言才有的意思，名言的力量很強，他的「有」完全是名言量的力量，以勝義量完全沒有辦法安立諸法。所以，唯名，唯表，唯言說。這就是理由，意思是諸法實際上是施設義

找不到。施設義找不到的意思是，勝義量前面不存在。因為施設義找的心就是勝義量，所以勝義量找不到，施設義找不到等於勝義量的前面沒有，所以勝義量的中沒有，名言量中才有。

唯名的「唯」相當於施設義找到就否定，也可以說否定勝義量前面有。施設義找到跟勝義量前面找到是一樣的意思，施設義的「義」是尋找的意思，尋找者就是勝義量，所以勝義量前面沒有跟施設義找不到是一樣的意思。名言有「唯」是否定什麼？也可以說否定施設義找到，也可以說否定勝義量前面找到。所以「有」是完全名言量有，跟勝義量是無關的。

我們平常心裏面是，名言量而安立是不夠的感覺，必須要施設義找到，「唯名言」是不夠的，我們俱生的執著心就是這樣。若是如此，我們的想法是否合理觀察的話，就是所謂的觀察。我們俱生的想法是否合理，一觀察就叫觀察。應成派的如何觀察才叫觀察真實有無就比較簡單，先瞭解俱生的執著心，然後看它是否合理一觀察就是已經觀察真實有無了。自續派就有點複雜，因為它沒有辦法在俱生的執著心上解答，先要解釋一大堆。

下面是自續派。首先這裏要瞭解，主要要講，「其心亦有最大差別」，意思是名言量這個心，這個先認的不一樣。剛才說了兩邊都不一樣，對於中觀應成跟中觀自續而言，名言量認的不一樣，理智觀察認的也不一樣。

「其心亦有最大差別」的「亦」，首先不要說理智觀察，連名言量認的時候也不一樣。「亦」含攝的是，我們真正要講的是理智觀察、真實有無觀察，中觀自續跟中觀應成是否一樣，這個要講，這個講的同時，先講名言量對這個有很大差別，所以名言量這個也是有很大的差別，意思是理智當然就有差別。「亦」含攝的是理智觀察當然有差別，不用說這個，連名言量認的也有很大差別。「其心亦有最大差別」這邊用「最大」，沒必要用「最大」，應該是很大差別。什麼樣的差別？

首先，這裏有講兩個，第一個是「唯名言心增上之力，不能安立色受等法」；第二個是「要於無損根識等前顯現增上，乃可立為名言中有，故由心增上安不安立，其心亦有最大差別」。所以名言量安立這句話說的，自續派也說，應成派也說。安立者的心認得不一樣，即「由心增上安不安立，其心亦有最大差別」。現在差別在哪

里呢？這裏有「無損」，還有這邊用的「顯現增上」，這些是關鍵的詞。

首先，顯現的意思，是對境有一個力量的意思。因為顯現是被動的動詞，所以對境那邊施設義找得到的這個道理。然後那樣子施設義找到，它是合理，無損也是跟顯現是連在一起的。施設義找到是合理，就叫無損。所以對心解釋的時候，比如我們的眼睛看到瓶子的時候，那樣的眼根識，自續派和應成派對眼根識解釋不一樣，不一樣的地方在於：應成派對眼根識解釋的時候，眼根識看到瓶子的時候，看到的層次他沒有要求瓶子施設義找到才叫看到；自續派的要求是，我們的眼睛看到瓶子的時候怎麼叫看到？施設義找到才叫看到瓶子，所以對量的標準是不一樣的。還有安立的時候，中觀應成的話，完全那邊沒有力量，完全是「他」的力量，即任何一個法諸法沒有自己的力量，全部是「他」的力量，包括空性。任何一法它是否存在，完全沒有自己的力量，完全是「他」的力量，這是中觀應成的觀念。

自續的觀念是，必須自己也要有力量，所以用「顯現」這個詞。現在是後面加「顯現」，前面的「無損」也是應成和自續的差異，後面的「顯現」也是應成和自

續的差異。無損等於量的意思，它是量識。自續叫量識是施設義找到就叫量識，中觀應成沒有這個要求。所以中觀應成的眼根識，像剛剛說的眼睛看到瓶子的眼根識來說，有沒有量跟施設義是否找到沒有關係。現在中觀自續是施設義找到，這個是「無損」的意思，就是它的施設義找到才是真、才是合理，這就是「無損」。這就是中觀自續跟中觀應成的差別。

所以是無損的眼根識。對這個眼根識，一個就加無損，中觀自續就加無損。無損的意思就是，量瞭解的時候施設義找到的道理就叫無損。中觀應成不加無損，因為他瞭解這個不是施設義找到，所以不叫無損。所以心對是否無損解釋不一樣。然後安立的時候，中觀應成直接說：完全是名言識的力量安立，沒有對境的力量。中觀自續就說：顯現的力量，名言的量有，但是加上對境的力量也並在一起，所以用「顯現」，這就是二者的差別。

這裏我順便講一下，我們有的同學以前問過，我也講了，這裏剛好看到我就想起來。有一些同學問了幾次：名言識、名言心或名言量，是不是我們第六識？跟是不是分別心沒有關係、是不是第六意識沒有關係，沒有必

要。現在這裏你們看眼根識是不是名言識？是。「眼耳鼻舌身意」六識名言量裏面全部有了。所謂的名言量的意思是，法的究竟實相沒有碰到，法的表相上碰，就是名言的意思。並非我想它的名字是什麼、我們怎麼稱呼它，跟這個沒有關係。所謂的「名」，是法的表相的意思，跟名字沒有關係。跟名字有關系的話，若是詞跟義的「義」的話，義裏面世俗諦的法有多少啊，那些都叫名言啊，都是名的層面，但是這個名的層面不是詞跟義的「名」的意思，這個名言的「名」實際上是法的表相的意思，跟平常的稱呼沒有關係。

比如眼睛看到瓶子，它是名言識，為什麼叫名言識？因為瓶子是法的表相的一個東西，只接觸這個的識就叫名言識。所以名言識跟稱呼無關的，「眼耳鼻舌身意」六識都有。所以這邊解釋，從這邊看得到，前面講的「名言心增上之力，不能安立色受等法」，相反的，能安立的是應成，應成是「唯名言心增上之力能安立色受等法」，「色受等法」就是諸法。諸法安立不需要剛才那些要求，即無損害心、顯現，它完全是它的力量，完全是名言識的力量。所以「唯名言心增上之力安立」，所以不能安立是跟誰區分？跟應成區分。

現在是講自續派，「中觀自續諸師，唯名言心增上安立，不能安立色受等法（諸法）」。不能安立的意思，要這麼理解，這邊說增上之力，形容的話就是完全他力，就是「名言心增上之力」，中觀應成來說是「名言心增上之力而安立」，意思是他的力量非常強，或者他力的力量而自己是存在的，這個是中觀應成的觀點。這個說法中觀自續派沒有辦法接受，所以他說這樣的說法我不能接受的意思。

「唯名言心增上安立」，當然這裏藏文中沒有這個「唯」字，我就把增上這個詞中涵蓋「唯」這個字，但藏文版沒有「唯」字，實際上加「唯」字沒有關係，但是「增上」這個字詞就相當於名言的力量偉大，其他的力量最強，完全沒有自己的力量的意思。

「要於無損根識等前顯現增上，乃可立為名言中有」。所以中觀應成跟中觀自續都公認的，諸法如何有？勝義量中有嗎？沒有。那如何有？名言中有，這句話大家都說，但對這句話的解釋不一樣。

唯名言中有，如果我們跟前面講的連接的話，中觀應成是如何解釋？應成解釋為「唯名言心增上之力安立為有就叫名言有」，或者名言中有。中觀自續的名言有

或名言中有，是什麼意思呢？是無損心顯現增上安立。「乃可」是諷刺否定前面的，以自續來說那樣子才可以安立，那樣安立就叫名言中有，這就是中觀自續的名言中有。中觀應成的名言中有就是前面中觀自續不認同的，我們把它拿掉就可以了。

我們剛剛看《正理海》，宗大師說的名言中有的意思也是一樣的。我們對於諸法如何安立，已經各個分出來了，這是諸法的實際的狀況，比如中觀應成認為唯名言有這是實際狀況，完全是名言的力量而有；中觀自續要無損害的名言的心顯現增上安立而有，諸法是這樣有的。

我們要瞭解：我們要小心，我們有的時候不會馬上想諸法有的意思是什麼，諸法名言有的意思是這樣，實際上有的意思就是這樣，不要好像與名言有分開，不要對此誤解，實際有就是名言有的意思，這兩個是一樣的。怎麼有？就是名言有，名言有也是有的意思。名言而安立的有就是怎麼有的。

對於怎麼有知道後，現在我們心裏認為這樣的有不夠，心裏面還是有點不太認同，比如中觀應成說的，我們對於唯名言有心裏不滿足的感覺，這個就變成執著心。

中觀自續也講無損心顯現安立有，但按照他來說那樣的有不行，那種有不對的時候，就變成執著心。所以中觀自續跟中觀應成，首先對於法實際怎麼有分出來之後，實際怎麼有增益上面就叫執著。就是實際是什麼先解釋，然後那個上面我們沒有那種如實的對待，我們增益的話就叫執著，那中觀應成的執著跟中觀自續的執著不一樣，因為法如何存在解釋的時候不一樣，以如何存在跟這個相反的增益或超越的時候就叫執著。

相反的增益先要講法的實相是什麼，法的實相如何要求不一樣，跟實相相反的增益的解釋肯定不一樣，所以先要清楚，比如中觀自續為何先講法是如何存在，原因在於我們的增益是法的實際存在相反的認知的時候就是執著。所以，先講法是如何存在，對於法的存在解釋完後，再講如何執著。「故由心增上安不安立，其心亦有最大差別。」這就是結論，心認的不一樣。

「若非由如是心增上而立」，這個執著心增益，原來法是真的安立而存在，現在是「非由如是心增上而立」，就是我們心不是這麼安立那種的想法。「觀察諸法由其自體增上有無等」，應該是這樣，首先觀察是動詞，受詞就是有無，什麼樣的有、無呢？先以「有」來說，「非

由如是心增上安立，自體增上有」，就是這種「有」。「無」的意思就是那個不是。

不叫自體無，他還是相信自體有，他對自體有形容「非由如是心增上安立的自體有。」中觀自續派是認同自體有，什麼樣的自體沒有？非由無害心顯現增上安立而有的話，就是自體有，那種自體有他不承許，所以這邊觀察是動詞，觀察的對象是諸法，諸法上觀察什麼呢？「非由如是心增上安立自體有」上面觀察，就是觀察諸法到底是不是無損害心顯現增上安立。因為法的實相上面觀察，法的實相不是唯名言安立，而是無損害心顯現增上安立，在這上面觀察的時候就是觀察。

以中觀應成而言什麼樣的是觀察呢？是否唯名言安立的觀察，這種就叫觀察。「乃為觀察真實有無」，應成說的觀察真實有無跟自續說的不一樣。「唯以前說觀察之理，則非所許。」到這裏已經講了，就是前面跟他宗說的就是：你沒有分辨兩派觀察的界限。

現在宗大師說了觀察的界限，前面有解釋名言有，名言有跟名言量不同，名言有是互相都認的，自續派也說諸法是名言有，應成派也說諸法是名言有，但是什麼是名言有兩派觀點不同。唯名言的「唯」所要否定的也

變成不一樣。因為怎麼名言有解釋不一樣，所以唯名言有否定的肯定不一樣。

我是跳下去講，中間也有一個道理。所以自續派承許名言中有自相，應該是「故許名言中有自相」。所謂的自相有，相當於施設義找到的意思。施設義找到解釋的時候，完全是名言量瞭解的層次。

中觀自續派的施設義找到就是名言量瞭解對境的時候，剛剛講的無損害心，就是施設義找到。自相有，完全是名言量瞭解的時候講出來自相有。很多人會想，自續派認同名言中有自性，那個時候好像自續派好一點。他說的自性不是真正的，只是名言中的自性，這樣好一點。這種想法已經有問題，為什麼？首先這種想法我們對名言中，就是宗大師前面罵的，名言中的名是假的，在名言中他承許有自性，好像自續派沒有那麼差，或者還不錯，實際上不可以這樣來理解。

因為現在名言中有自相，不是自相有等級差別的意思，自相有解釋的時候就是名言中裏面要解釋的那種意思，不要解釋為自相有有不同的等級。當然他不認同勝義中有自相，因為勝義中諸法都沒有，更不用說勝義中有無自相。現在我的重點是，自續派說勝義中不承許有

自相，名言中才承許自相，把自相有分兩個層次來形容，這個是不對的。

自相有的含義本身，就是名言中有自相的意思。因為剛剛前面講了一大堆，都是講名言有，所以自相就是名言量中瞭解才承認的。「故名言中許有自相」是什麼意思？應該是相反的，他的自相是認同名言量找到那個方面來認同自相。所以不要以自相有兩個等級來理解。

剛剛「唯」的否定不一樣，「故於經說」，剛剛名言中有解釋的時候，名言安立。名言安立解釋的時候，中觀自續跟中觀應成不一樣，所以否定的不一樣。中觀應成唯名言安立的「唯」否定的是那邊完全施設義找到。中觀自續不但沒有否定施設義找到，甚至施設義找到必須要認可。現在說「故於經說，唯世俗名，唯有表示，唯是假立，唯字所遣，亦不相同。」這裏要否定的是，「唯」字所遣不一樣。

【2017 辨了不了義善說藏論 116】

上節課講到第 95 頁倒數第十二行，中觀自續許名言中有自相，今天開始講：

故於經說，唯世俗名，唯有表示，唯是假立，唯字所遣，亦不相同。

這裏「故於經說」，肯定是把前面當作理由，若是如此，前面從第 95 頁第一行「應成派師，如前觀察，即許是觀真實有無」，我們分段的時候，從「如二諦論云」那裏開始答復，就是解釋應成和自續各自的看法。這裏講「如此諍問，是未能辨中觀兩派，如何觀察是觀真實有無之別。」現在開始講各個對唯名言不同的解釋，所以從「應成派師」開始，下面是中觀自續祖師等，我們要瞭解中觀應成和中觀自續諸師分別是什麼樣。

這兩個講完了之後，現在是「故於經說」，就是這兩派的各自如何解釋唯名言，這個已經清楚了。現在結論出來，「故」，就是把前面詳細的解釋當理由，現在結論出來就是什麼呢？佛經裏面說的唯名、唯表示那樣的安立，經典中的用詞都一樣，兩派都認同，但「唯」

所要否定的不一樣。「經說」的詞大家都認同，但對其解釋的時候不一樣，這裏講「唯字所遣，亦不相同」，這就是一個結論出來了。

「故」是前面詳細的說明中觀應成跟中觀自續兩派祖師各自詳細的解釋後，現在我們要瞭解，兩派對佛經說的「唯名、唯表示、唯假立」，這三個詞是大家都公認，但意義解釋的時候不一樣，「唯」字所否定的不一樣，現在就講這個道理。

現在中觀應成對法的究竟的實相觀察的界限已經認出來了，之後接著另外一個諍論，相當於另外一個問題提出來，比如世間就有觀察，如文：

若爾，世間亦有眾多觀察，如來未來生未生等，答如是問，豈不可說來與生耶？如此尋求觀察道理，與前不同。

比如說我們世間的觀察，就是所謂的理智觀察，中觀應成講的理智觀察跟中觀自續講的不一樣，所謂的觀察是先認出實有的顯現，或認出實有的意思，然後觀察那個是否如此，那個就是理智觀察。理智觀察是，對我們平常俱生的實有的顯現和執著，那個是否合理，那個觀察的時候就是理智觀察。所謂的實有的顯現也好、實

有的執著也好，中觀應成說的跟中觀自續不一樣，所應破不一樣。

中觀應成說的是，實際上諸法都是唯名言安立，但我們覺得還不夠，那個感覺就是實有的執著。那個感覺挖出來是否合理的時候，就變成理智觀察了，這就是中觀應成的觀點。對中觀自續來說，還要加很多解釋，比如無害心安立等，實有的顯現或實有的執著的界限講的時候就不一樣。不一樣的地方在於，先諸法怎麼存在唯名言安立，這個不一樣。所應破諸法上面真正它是怎麼存在，這個先要理解。然後跟它不一樣看的時候就叫增益或執著。

所以諸法實際上怎麼存在解釋的時候，兩派理解不一樣。對於諸法如何存在，兩派雖然都說「唯名言安立」，用詞一樣，但是「唯」這個字所否定的層次不一樣。這個不一樣之後，所應破就不一樣；所應破不一樣了，則理智觀察就不一樣。現在我們的最終答復就是前面第 94 頁最下面「如此諍問，是未能辨中觀兩派，如何觀察是觀真實有無之別。」

然後現在宗大師要講出兩派差別，所以下面的瞭解了之後相當於我們要辨別兩派理智觀察的界限，結果就

是我們要辨別出來。剛剛我們前面念的「故於經說」相當於已經答復、已經分辨出兩派理智觀察的差異，所謂的觀察法的究竟的實相的差異就講出來。講出來後，我們要瞭解的是中觀應成的理智觀察，我們要認清楚是這一塊，認清楚之後現在有一個問題。所謂理智觀察跟平常世間的觀察「來、沒來；生、未生」，二者一樣嗎？二者的界限還是不一樣。

世間平常的觀察，就是名言量的層面的觀察，它有它的觀察，不可以說沒有觀察。不可以說它不合理、它沒有量。它還是可以分這個是顛倒、這個是量，名言的層面也有它的顛倒和量。現在指的是相當於這兩個觀察混在一起，世間名言的觀察和理智的觀察二者不同，下面理智的觀察是正確，世間的根本不正確不合理，我們不可以這麼認為。

世俗諦也是諦，勝義諦也是諦。所謂的諦是真諦，勝義諦也是真諦；一樣，世俗諦也是真諦。比如我們講的緣起跟空兩個都是一樣的位置，並非空性比較高、緣起比較低，兩個都是一樣的平臺，修行的時候也是這兩個一起，等於菩提心跟空性一起修，緣起跟空最終兩者

並在一起的時候，按照顯教來說就成佛了。這些觀察不叫觀察嗎？或者這些量不叫量嗎？就是這種的問題。

「若爾，世間亦有眾多觀察，如來未來生未生等，答如是問，豈不可說來與生耶？」意思是這些可不可以算觀察？瞭解世間名言的量可不可以說它是量？就是這方面的問題。宗大師下面答復「如此尋求觀察道理，與前不同」，其中的「前」就是理智觀察的層面，名言有它的層面的觀察，前面說的是理智觀察的層面，名言觀察和理智觀察不同。「不同」後面是逗號，因為下面接著是理由，如文：

此非於往來作者及往來名言，唯以如是假名安立而不滿足，更求施設彼名之義而問往來。是於尋常往來名言，而作尋常觀擇，許此觀察有何相違。

下面講世間的觀察不是那樣的觀察。世間的觀察就是下面講的「是於尋常往來名言，而做尋常觀擇」，所以「許此觀察有何相違」，怎麼會相違呢？理智觀察跟名言觀察二者完全不一樣，所以沒有相違。比如「這個是桌子」，我們不可以說「桌子施設義找不到，所以不可以說這是桌子」。桌子是名言量層面說的，它也是合理的，那個時候不要把「桌子是施設義找不到」這種理

智的觀察拿出來，然後講「你不可以說它是桌子，因為施設義找不到」，這就是不合理的。所以它是桌子也不可以說，它不是桌子也不可以說，因為什麼都是施設義找不到，所以你不可以說觀察——不可以這種理解。

名言的層面，有它的量和顛倒識，可以分辨。這裏「此非」的「此」指的是世間的觀察，所以我們現在這裏，雖然是世間名言觀察上講，但我們也要瞭解另外一個理智觀察，前面的「非」等於就是理智觀察的層面講，即「非於往來作者及往來名言，唯以如是假名安立而不滿足，更求施設彼名之義而問往來。」這個就等於是理智的觀察。

上次有同學問施設義是什麼，就是這裏提出來的「施設彼名之義」，施設彼名之義來說是沒有了，施設義是沒有，施設義來想尋找的話，那種觀察就等於理智的層面。理智層面的時候，則找不到，所以施設義等於沒有了，諸法的施設義本身就沒有了，最終找得到的話就叫施設義。若施設義來尋找往跟來在哪里的話，那就沒有。那種觀察就是理智觀察，同時我們要瞭解理智觀察是怎麼樣，宗大師這裏就講到了。

所以理智觀察的時候，雖然什麼都找不到，但不等於沒有，它還是一樣的存在。所以不可以用「施設義找不到，所以沒有規則，就亂來」，這是不對的。還是一樣的，因果的規則一直存在，而且因果規則的存在，原因在於裏面是空，空才有因果規則。像「空即是色」的道理，空才可以安立色法，空才可以安立因果規則。如果沒有空，則因果的規則無法安立。

像《中論》第二十四品講到，整個四聖諦，所謂的四聖諦就是不清淨和清淨的整個宇宙。苦諦、集諦指的就是不清淨的宇宙，滅諦、道諦指的就是清淨的宇宙，這兩個宇宙的規則，基礎就是自性空。自性空才可以安立清淨、不淨的宇宙的規則。如果沒有空，這些都沒有辦法安立。所以名言量的層面，相當於跟勝義量的層面完全沒有辦法分開，兩者並在一起。

到這裏，以大疏的分法來說，第一個大的科判講完了。前面第一個大的科判有四個科判：首先，對法跟補特伽羅如何安立；第二個階段，遍計的執著跟俱生的執著的區分；第三個階段，認二無我；第四個階段，是斷諍論，以唯識說的遍計執是無自性，唯識說的無自性跟中觀說的無自性是否一樣，對於這個方面他宗的問題然

後答復。所以分四個科判，最開始的時候大的有四個科判，現在大疏的第一個科判，解釋中觀應成如何安立補特伽羅和法，即解釋諸法如何安立，這是第一個科判。第一個科判，最終我們要抓到中觀應成如何安立諸法，不管對境的法，還是有境的補特伽羅，這個要懂。

這個懂了後，現在要講遍計跟俱生的差別，這兩個的關係要懂，為什麼要講？前面講諸法是如何存在、如何安立，這個講完之後，馬上接著講遍計跟俱生的差異，為何？因為剛剛我們講過，首先，不管補特伽羅無我還是法無我，所謂的無我如何理解呢？不可以理解為遍計的補特伽羅我執、遍計的法我執的想法我們把它破，那種層次就叫補特伽羅無我跟法無我嗎？比如遍計的補特伽羅破，那個時候就叫補特伽羅無我嗎？不是。必須達到破俱生的補特伽羅我執才達到補特伽羅無我。一樣，所謂的法無我不是遍計的法我執的層次來破除，那個層次沒有達到法無我，只有俱生的法我執破了才達到真正的法無我。

最近學習的《正理海》以及前面都提過，都講這種道理。為了破自性生，那就是破四邊生，即自生、他生、自他共生、無因生，破這四個目的是破自性生。這兩個

為何有這樣的關係？破自性生是破俱生的，破「自生、他生、自他共生、無因生」四邊生的層面是破遍計的執著。

我們必須要達到最終破俱生的執著心，所以我們不要停留破「自生、他生、自他共生、無因生」四邊生的位置，從那裏要推到破自性生。意思是我們必須要達到破俱生的執著心。破俱生執著心，才可以說了悟空性。若沒有達到破俱生執著心，則就不叫瞭解空性。最近也講到破四邊生，這個道理應該懂。

所以我們現在了悟空性也好，瞭解空性也好，瞭解法無我和補特伽羅無我也好，都是俱生的層面破才可以瞭解。比如瞭解補特伽羅無我，需要達到破俱生的補特伽羅我執，破的意思是我們瞭解它不對；若我們只瞭解遍計補特伽羅我不對，則沒有達到瞭解補特伽羅無我。瞭解補特伽羅無我就是，我們要看到俱生的補特伽羅我執是不合理，那個時候才可以說瞭解補特伽羅無我。

一樣的，瞭解法無我也是需要達到俱生的法我執不合理，等於就是破了。「破」的意思就是，好像動了執著，我們看到他的觀念不對、不合理。「斷」則不一樣，斷很遙遠，比如得到羅漢果，我們先破或者瞭解無我，

然後從資糧道到加行道、見道、修道，要經歷很久的過程，解脫的時候才叫斷。「破」的意思是我們瞭解它不合理再破除它。瞭解無我的關鍵是要認出俱生我執不對。

大疏科判分為四個，第三個是認兩個無我，即明二無我，這個之前第二就是認出遍計我執跟俱生我執。要清楚第二跟第三的關係，即二無我必須要破俱生的兩個我執 才可以認出兩個無我 所以必須要認出俱生我執，並認出遍計我執跟俱生我執的差異，才能認清楚俱生我執。所以第二個科判是遍計我執跟俱生我執的差別，主要講的是俱生的執著。講俱生的執著之前，要講諸法的真實狀況如何，然後我們的俱生的內心裏面的想法是否合理就可以認出來。

首先諸法是如何安立的？那就是唯名言安立。先講諸法唯名言安立，然後接著我們內心裏面，自然的就有「唯名言安立是不夠」的想法，對這個想法解釋就是俱生的執著心認出來。所以要清楚第一個跟第二個科判之間有這樣的關係。現在到了大疏的第二個科判，你們看一下，剛剛講完了諸法是唯名言安立，現在講俱生的執著心，如文：

如是觀察名言諸義執有自相之性者，非是俱生我執執著之相。於生死中縛有情者，是俱生執，須以正理正破彼執。云何是彼執著之相？謂執著內外諸法，非為名言增上而立，由自體有。若於祠授等補特伽羅起如是執，是為補特伽羅我執；若於眼耳等法起如是執，是法我執。由此亦當了知二我。

這裏首先講到先認出來這兩個，就是「觀察名言諸義執有自相之性者」，跟下面的「執著內外諸法，非為名言增上而立，由自體有」，這兩個我們要認出來都是執著心，前面的是遍計，後面的是俱生。前面是什麼？這裏講到「執」，先這麼理解：「執」就是執著心，執著心的前提是先觀察，所以就是「觀察名言諸義」，觀察的結果是它的施設義或「名言諸義」完全找到了。後面就是說「執」，就是先觀察然後執著，這種執著就叫遍計的執著。

現在下面的執著是內心裏面自然的，覺得名言安立是不夠的，所以這裏講「非為名言增上而立，由自體有」。兩個都是自體有或自相有的執著，但一個是自然的，另一個前提是觀察的，二者不同。後面是自然的內心裏面的「唯名言安立是不夠的」那種感覺，這就叫俱生的執

著。不是那樣的，先前提是觀察名言之義有沒有或者觀察施設義有沒有，觀察後自己覺得真的是施設義有了，「執」就是那個時候「抓」的話，就是遍計的執著心。現在科判的重點是這兩個要分開。

這兩個怎麼分開呢？比如先一個是俱生，另一個不是俱生。我們現在要面對的是俱生，還是遍計？我們要面對的是俱生，這裏講的理由就是「於生死中縛有情者，是俱生執」，其中「於生死中縛有情」意思是因為俱生執著才輪回。有情生死輪回中是誰綁著他？不是遍計的執著心，所以我們為何不需要面對遍計的執著？因為輪回不是被它綁著。為何要面對俱生的執著？因為輪回是被它綁著，所以要破除它。這個就是理由。誰讓我們流轉輪回，我們就要面對它。讓我們流轉輪回的就只有俱生執著，所以這裏講「是俱生執」。

藏文前後都有「故」，比如「於生死中縛有情者故，是俱生執」。 藏文這裏有一個「唯」，就是「於生死中縛有情者，唯是俱生執」，就是否定遍計，只有俱生執，所以我們的正理要破的主要是它。「故須以正理正破彼執」，所以我們要破的是俱生執，不是遍計執，這個要分出來，這個分出來後，那俱生執著是怎麼執著的？

因為前面已經講了遍計執，即「觀察名言諸義執有自相之性者」，觀察之後然後執著就叫遍計執，那個不是我們要面對的，我們要面對的、要破除的是俱生執，「云何是彼執著之相？」，那俱生執著是怎麼執著的？那就是下面說的：「謂執著內外諸法，非為名言增上而立，由自體有。」這個就是我們要瞭解宗大師清楚的講俱生的執著心是怎麼樣。有同學常常問宗大師所講的俱生的執著心是怎麼樣，這裏就講的很清楚。

補特伽羅上那樣的執著就叫俱生的補特伽羅我執，法上面那樣的執著就叫俱生的法我執，所謂的補特伽羅我執我們可以認出來。一樣，所謂的所應破，我們要破除補特伽羅我執的時候，它的對境執取境或者趨入境，我們應該瞭解補特伽羅無和法我，所以這裏說「由此亦當了知二我」，這邊中間沒必要句號。法尊法師的翻譯完全無話可說非常厲害，但是句號、逗號可能是後人抄寫或打字的時候不清楚加錯了。「法我執」後面應該是逗號，然後是句號，即「若於眼耳等法起如是執，是法我執，由此亦當了知二我。」

然後下面，遍計跟俱生的關係還是有，不可以說我們要破的是俱生，所以我們不用破遍計，是嗎？也不是。

雖然要破遍計，但是僅破遍計是不夠的，必須要達到破俱生。為了破俱生而先破遍計，有這樣的關係。為何？假設俱生的執著心是合理的話，那麼遍計執著心也應該合理；一樣，遍計執著心不合理的緣故，所以俱生執著心不合理，就是這樣的關係。雖然俱生的執著心不是這麼執著的，但它是合理的話，則遍計的執著心也要合理。下面就是講這個道理，如文：

如是我執，雖非觀察名言之義而起執著，然如此執其境若有，觀彼名言所施設處為如何有，能觀察智須有所得。

其中「如是我執，雖非觀察名言之義而起執著」意思是俱生的執著雖然不是遍計的執著。「然如此執其境若有，觀彼名言所施設處為如何有，能觀察智須有所得」，這裏用「施設處」，這個「得」的時候等於是施設義的意思。因為施設處追蹤到最後有抓到（有所得）的話就是施設義。施設義跟施設處的差別在於，施設義是已經抓到最終的意思，但施設處不一定，施設處一直追蹤最終找到的話就是施設義。二者差別在此，後面講「得」的時候還是講施設義。

從「然」開始到「能觀察智須有所得」，意思是假設俱生的執著心是合理的話，則遍計的執著心也要合理，這就是二者的關係。所以剛剛我們舉例破四邊生的正理的時候：沒有自性生，因為沒有「自生、他生、自他共生、無因生」四邊生。俱生的執著心不合理，假設它是合理的話，則遍計的執著心也要合理；遍計的執著心不合理的緣故，俱生執著心不合理。就是這個道理。

自性生是不對，這就等於俱生執著心不對，為何？因為遍計的執著心不對，因為「自生、他生、自他共生、無因生」四邊生不對，這就等於遍計的執著心不合理。這個邏輯相當於：如何俱生的執著心對的話，應該遍計的執著心也要合理。遍計的執著心不合理的緣故，俱生的執著心也不合理。

跟這個道理一樣的，比如離一多的正理：沒有自性有，因為自性一也不是、自性異也不是。沒有自性，等於俱生的執著心不合理。自性一和自性異都不是，意思是遍計的執著心不合理。假設俱生的執著心合理的話，則遍計的執著心也要合理。遍計的執著心不合理的緣故，俱生的執著心不合理。因為所謂的後面的理由有一個觀念，有自性的後面找出一個理由，找出的這個理由就相

當於遍計。有自性，因為自性一或者自性異。對此瞭解後，他們兩個的關係我們就清楚了。

下面宗大師說，經論裏面一直用破遍計執著心的樣子，這個跟實際我們最終破俱生執著是沒有矛盾的。經論裏面一直破遍計的執著心，其用處是最終破除俱生的執著心。破除俱生的執著心跟破除遍計的執著心有非常緊密的關係，並無矛盾。剛剛這個講完了之後，宗大師說沒有矛盾。

剛剛講俱生跟遍計的差別在哪里？前提是觀察分別然後執著，這就是遍計執。如果前面沒有觀察，就是俱生執。無分別俱生就是對俱生形容，前提是沒有觀察。無分別俱生的我執，它的對境就變成正理的所應破，真正要破的是這個，但經論中一直破的是遍計，二者並無矛盾。如文：

故無分別俱生我執及彼境界，是為正理正所應破，與諸餘論說觀察破，亦不相違。

所以二者沒有相違。下面是宗大師的教導，如文：

故不應執唯破分別我執及境，未受邪宗薰染有情，及不善解名言有情，雖未能知非由施設名言之心增上而立實有之名，然有其義。

真正的道理就是這樣，我們要用在破俱生執上，而非僅停留在破遍計執上，是不對的，若是如此則沒有抓到重點。你們不要停留在破遍計執著心的層面，即「故不應執唯破分別我執及境」，遍計的執著心跟遍計的執著心的對境，因為經論中一直講，所以若我們僅停留在破遍計執著心的層面，這是不對的。所以宗大師一直教導我們「故不應執」。其中的「及境」後面應該是句號。上面的「亦不相違」後面應該是逗號，即：

故無分別俱生我執及彼境界，是為正理正所應破，與諸餘論說觀察破，亦不相違，故不應執唯破分別我執及境。未受邪宗薰染有情，及不善解名言有情，雖未能知非由施設名言之心增上而立實有之名，然有其義。

現在我們前面有講過俱生的我執是什麼樣，「謂執著內外諸法，非為名言增上而立，由自體有。」那種執著就是講俱生的我執，講了之後有些人會有疑問，像兩種補特伽羅，一種是根本沒有學過宗義的；另一種就是根本不會說話的，比如螞蟻等動物類的眾生。會說話的人裏面，沒有學過宗義的；「不善解名言」就是不會說話的畜生道。他們有沒有前面說的「執著內外諸法，非

為名言增上而立，由自體有」的那種執著呢？雖然他們不會說名字，但是意義上的執著還是有。

「未受邪宗薰染有情，及不善解名言有情」，就是會說話裏面沒有學宗義的眾生跟完全不會說話的眾生，兩種有情雖然不會說唯名言安立這些詞，即「雖未能知非由施設名言之心增上而立實有之名，然有其義」，就是他們對於這些名字不知道，但對於名字上意義的執著心還是有的，所以我們不要懷疑：俱生執著心的定義是這樣，那螞蟻有沒有這種執著心？因為螞蟻它不知道「非名言安立」這個詞，不可以這麼想，螞蟻還是一樣有這種執著心，所以「然有其義」，為何？如文：

若不爾者，二我執義亦應非有。

假設他們沒有執著心，那就變成他們都沒有執著心了。所以如果意義沒有的話，那就變成螞蟻等眾生，不可以說補特伽羅我執、法我執，如果一定要講就從意義的角度來講。如果連意義都沒有的話，那就變成二我執就沒有了，二我執沒有的話則解脫了。所以「若不爾者，二我執義亦應非有」，這個相當於大疏四個科判中的第二個科判，我們已經念完了。現在是二無我要認出來。

第三個科判，兩個無我，首先是中觀應成派跟其他宗派的差別，差別在哪里呢？首先我們這麼理解：中觀應成是非常有智慧，智慧很銳，他會看到很細的一些東西，細到什麼程度呢？比如說法上面的執著，那個層面也看到「我」上面也有這個執著，「我」上面的執著相當於看到很細，細到法上面的執著也有「我」上面的執著。中觀自續派以下則沒有看到，這兩種執著好像兩碼事，「我」上面的執著很強，對我們影響很大，讓我們流轉輪回；法上面的執著就是，它是另外一個，也不是那麼強大，就是很細、比較小的執著，但是它會障礙所知障，它不會讓我們流轉輪回，重點來說他們就沒有看到法上面的執著也有「我」上面的執著。所以對於兩個無我，首先我們要瞭解中觀應成跟其他宗派中間的差別。所以我們看一下，如文：

諸瑜伽師及中觀宗自續諸師，於人法上由遣何事立為無我，所說二我及執著相，義雖不同，然在此宗由有法事分二無我，所無之我不許不同。

「雖」可能放在最前面比較好一點。「雖」諸瑜伽師這麼認同，但此宗不是這麼認同。「雖」跟「然」就是其他的宗派有不同的觀念，「雖不同」有點怪，雖然

他們是這麼主張，「然在此宗由有法事分二無我，所無之我不許不同。」這個翻譯改一下，就是「雖」跟「然」是關鍵字，分別講到什麼？「雖」是中觀自續派以下如何主張，「然」是中觀應成如何主張。

「雖」講到：第一個，兩個二我不一樣；一樣，兩個二我執也不一樣。實際二者瞭解一個就差不多了，因為首先以有境和對境來說，對境那邊講二我，有境講二我執。比如補特伽羅我是對境，補特伽羅我執是有境；法我是對境，法我執是有境。法我跟補特伽羅我是完全不一樣的，若是如此，則法我執跟補特伽羅我執不一樣的意思就是，補特伽羅上的「我」跟法上面的「我」不一樣，不可以說二者不一樣在於一個是補特伽羅、一個是法，是對境不一樣的意思，實際上並非如此。

這裏講「不同」，是兩個地方不同，一個是兩個「我」不同，意思是補特伽羅上的「我」跟法上的「我」不同，這是他們認同的，這兩個不同的話，對這兩個執著的時候肯定不同，對法上的執著跟對補特伽羅上的執著肯定不同，因為「我」不同，補特伽羅上的「我」跟法上的「我」不同，這是自續派以下的主張。中觀應成則主張兩個「我」是相同的，補特伽羅上的「我」跟法上的「我」

完全是一樣的，「不許不同」所以就是同的，一模一樣的。

剛剛我們前面講，補特伽羅我好像「唯名言安立不夠」，這個就叫補特伽羅我執，法上面「唯名言安立不夠」，那個就叫法我執。兩個上面的「我」是完全相同的，不是不同。二我上面「我」不是不同的話，則二我執也不是不同的。下面雖然沒有說兩個我執不同，但是是一樣的意思。上面講兩個不同，即二我不同跟兩個二我的執著相都不同。兩個二我的執著相就是有境，二我就是對境 這兩個都是不同 這就是自續派以下的主張，不包括毗婆沙宗和經部宗，為何？

因為毗婆沙宗和經部宗是小乘的說宗義者，他們完全不解釋空性、法無我。解釋空性、法無我是大乘的說宗義者才會解釋和主張，所以這裏只提瑜伽師和中觀自續派，中觀應成是我們自宗。所以除了中觀應成之外的所有的大乘宗義者，他們對於補特伽羅上面的「我」和法上面的「我」不同，一樣二我上的執著相也不同，這是他們許的。

中觀應成之外的其他大乘宗義者大家都這麼承許的，他們許的是不同，但是我們應成派這裏是「不許不

同」。這裏雖然只是講兩個「我」，「所無之我」意思是補特伽羅無我講的補特伽羅我、法無我講的法我，就是「所無之我」，二無我的所無之我不是不同，都是同樣的。這個的理由就是根據月稱菩薩的《入中論》和《四百論釋》，如文：

入中論云:「為度眾生說無我，由人法別分為二。」此由人法差別而分，未說由其二我而別。四百論釋亦云：「所言我者，謂即諸法不依他性，無彼自性說名無我。此由人法差別為二，謂法無我及人無我。」

所以宗大師引了兩部經論證明。然後接著《四百論》裏面提出的詞「不依他性」，宗大師幫我們解釋。

【2017 辨了不了義善說藏論 117】

上節課講到第 96 頁倒數第九行，如文：

諸瑜伽師及中觀宗自續諸師，於人法上由遣何事立為無我，所說二我及執著相，義雖不同，然在此宗由有法事分二無我，所無之我不許不同。

現在我們開始講宗大師的《辨了不了義善說藏論》，按照大疏的科判來說是第三個科判「如何安立二無我」。當然現在我們是以中觀應成派的立場對於二無我安立，主要引月稱的《入中論》跟《四百論釋》來理解中觀應成對二無我如何安立。

宗大師引這兩部論典的時候，《入中論》引之前那段相當於對《入中論》的解釋，《四百論釋》引了之後那段宗大師的話相當於對《四百論釋》的解釋。如此來理解：宗大師平常就是這樣，引論典的時候，有的時候引之前就解釋了，有的時候引了之後就解釋。這兩部論典的功能是什麼呢？宗大師的解釋蠻清楚的，像《入中論》中講到「然在此宗由有法事分二無我」，所以二無

我是以有法分出來的，而非有法上面所要成立的無我來安立。

二無我的差異，比如補特伽羅無我、法無我安立的時候，補特伽羅上面所要成立的無我、法上面所要成立的無我，所要成立的都是一模一樣沒有差別，只是有法不一樣。所謂的有法的意思就是，我們在什麼上面理解、觀察、成立或破，這個就叫有法。補特伽羅上面成立無我，就叫補特伽羅無我；法上面成立無我，就叫法無我。《入中論》主要是以有法而分二無我。

我們學過《因類學》或《攝類學》，其中講過有法的邏輯，比如「有法聲音，應是無常，因為所作性故。」那個時候「聲音」叫有法，後面的「是無常，因為所作性故」相當於在聲音上面我們要瞭解。比如已經瞭解的和該瞭解的一個層面：已經瞭解的是所作性，該瞭解的是無常。所以「聲音」是有法。後面的「無常」就是法，有的時候我們用「所立法」。所謂的有法的法，就是後面的「無常、所作性」，這些就是法。於什麼上面瞭解或者推，那個就是有法，即論式中的「聲音」就是有法。

比如我們說「你是非常好的一個人」，其中的「你」就是有法，後面「是非常好的一個人」就是法。對於有

法跟法的關係要瞭解。現在「補特伽羅就是無我」、「法就是無我」，其中「補特伽羅」跟「法」就是有法，後面的「無我」就是法。

再比如「桌子就是無我」、「花就是無我」、「我也是無我」、「你們也是無我」。這個時候所謂的「桌子」、「花」、「我」、「你們」就是有法，後面的「無我」就是法。

一樣，「補特伽羅無我」的時候，「補特伽羅」是有法，後面的「無我」是法。一樣，「法無我」的時候，前面的「法」是有法，後面的「無我」是法。

所謂的有法就是這種意思，現在是以有法而分二無我，相當於中觀自續派以下不是以有法來分，這裏講「然在此宗由有法事分二無我」，意思是在此宗之外自續派以下不是以有法來分，那是以什麼來分？以後面的無我來分，比如補特伽羅無我的時候後面的無我，跟法無我的時候後面的無我，是不一樣的意思。這就是中觀自續派以下的觀點，他們對於「補特伽羅無我」跟「法無我」後面的「無我」的理解是不一樣的層次。

以清辯論師、獅子賢菩薩為代表的中觀自續派來說：補特伽羅無我，是補特伽羅能上面能獨立之實質有空；

法無我，是法上面非無害心顯現安立而成立的，法上面破這個就叫法無我。所以後面的無我不一樣，依此來分的，不是以前面的有法來分。這就是關鍵，《入中論》中講的就是這個道理。

所以宗大師講到「然在此宗由有法事分二無我」，當然整段話來說重點是這句。「諸瑜伽師及中觀宗自續諸師」等於中觀自續派以下，當然這裏講過不用說毗婆沙宗跟經部宗，因為他們根本不認同法無我，所以他們不包含其中，這裏只包含大乘宗義中的唯識跟中觀自續派，他們講到什麼呢？

就是「於人法上由遣何事立為無我，所說二我及執著相，義雖不同」，這裏「義雖不同」的「雖」字應放在前面，意思是雖然唯識跟中觀自續派是這麼認的，但是我們應成派不是這麼認的。「諸瑜伽師」指的是唯識，他跟中觀自續派怎麼認的？這裏用「人法」，就是補特伽羅（或人）跟法，補特伽羅跟法上面所要破的二個我也好，這是指對境的執著，就是補特伽羅我執是如何執著的、法我執是如何執著的，補特伽羅我跟法我上面執著的程度不一樣。補特伽羅上面執著的是能獨立之實質有的執著，沒有執著補特伽羅是非無害心顯現安立而自

已成立的執著。補特伽羅我執的執著，跟法我執的執著，執著相不一樣。但是相反，以中觀應成來說是一樣的。這裏唯識跟中觀自續派是「不同」，中觀應成派是「同」。

以中觀應成而言，「補特伽羅上面所要破的我」跟「法上面所要破的我」，二我是同樣的；但對於唯識和中觀自續派來說，二我是不同的。還有兩個的執著，補特伽羅我執是在補特伽羅上如何執著，法我執是在法上面如何執著，唯識跟中觀自續派認為是不一樣的執著；但中觀應成認為是一樣的執著，執著的方式一模一樣完全沒有差別。

以唯識和中觀自續而言，雖然他們不管補特伽羅跟法上所要破的我也好，那兩個的執著心如何執著也好，都是完全不一樣。但是相反，中觀應成是一樣。

下面說「然」，意思就是唯識跟中觀自續認為是不一樣，但中觀應成認為是一樣，那我們是哪里不一樣？有法不一樣。有法上的我、我執、無我、無我慧，以對境來說「我」、有境來說「我執」；對境來說「無我」、有境來說「無我慧」。比如補特伽羅我、補特伽羅我執，補特伽羅無我、補特伽羅無我慧；一樣，法我、法我執、法無我、法無我慧。就是以對境、有境來區分的。

中觀的「此宗」指的是佛護、月稱等中觀應成派的立場來說，以有法而分二無我，「所無之我」意思是所要破的這個「我」是一樣的，我們不會承許它們是不一樣，所以「不許不同」。《宗義建立》大家都讀過，我這裏的解釋大家都應該聽得懂。那個的根據就是，現在是中觀應成派是這麼主張，根據必須引月稱跟佛護如何說的，這二位祖師是中觀應成派的代表。如文：

入中論云:「為度眾生說無我，由人法別分為二。」此由人法差別而分，未說由其二我而別。

「入中論云:「為度眾生說無我 由人法別分為二。」」這裏就很清楚。然後宗大師略說「此由人法差別而分，未說由其二我而別」。這個是《入中論》的道理。現在引《四百論釋》，如文：

四百論釋亦云：「所言我者，謂即諸法不依他性，無彼自性說名無我。此由人法差別為二，謂法無我及人無我。」

《四百論釋》也是月稱的論典。其中「亦云」的意思是月稱菩薩不僅在《入中論》，在《四百論釋》中也有說到。這裏跟《入中論》有點不一樣，主要講到前面

那塊「所言我者，謂即諸法不依他性」，宗大師引了《四百論釋》後對這句再解釋。如文：

不依他性者，謂非唯名假立，由義自體而有，即自然性。

《四百論釋》前面那塊講的「不依他性」是重點。《四百論釋》中講到「我」這塊，現在有法是「補特伽羅（或人）」跟「法」，現在是人跟法上面所要否定的「我」是什麼意思，即「所言我者」。人無我、法無我，那個時候所要否定的「我」的意思是「不依他性」，宗大師對不依他性解釋。

對此我們要注意，比如緣起也是依他性的意思，不依他性是相反的不緣起的意思。我們常常對於緣起解釋的時候，容易會好像以「因緣而起，依賴因緣而起」來解釋，那樣解釋的話，相當於沒有以唯名言安立（依賴名言安立）來解釋。緣起解釋的時候，當然可以說依賴因緣，但是依賴因緣當成因緣後面有一個果，比如近取因跟俱生緣，然後發起一個果的時候就叫緣起，那種解釋是不夠的。

我們以前在《菩提道次第廣論》毗缽舍那中講過，應該是明所應破的那個科判。那個時候宗大師特別講到

不要以依賴因緣那樣來理解依他性。《菩提道次第廣論》毗缽舍那章，第 463 頁，如文：

《四百論釋》云:「若法自性自體自在，不仗他性。」此說彼諸異名，不仗他者，非謂不仗因緣，是說有境名言之識為他，非由彼增上安立為不仗他。

這裏是用「不仗他性」，剛剛講《辨了不了義善說藏》是用「不依他性」，只是法尊法師的翻譯不同，其實意思是一樣的。《四百論釋》引了之後，宗大師特別強調「此說彼諸異名，不仗他者」意思就是所謂的「他」，不是因果的那個因跟緣，「他」指的是名言識或者名言量，我們講「唯名言安立」、「唯名言量」，名言量就是所謂的「他」。

剛剛我們用的是依他性，「他」指的不是因，而是指名言識。「此說彼諸異名，不仗他者」，以名言安立的時候，名言安立者從法的角度來說是另外一個，所以「異名」，那個就叫「他」。下面有解釋「非謂不仗因緣」，這裏特別強調不是不依賴因緣的意思，這裏講「是說有境名言之識為他，非由彼增上安立為不仗他。」

宗大師前面特別講一句話「非謂不仗因緣」，所謂的不仗因緣，不是不依賴因緣的意思。因為我們現在是

不仗他性，等於就是所應破。所應破不仗他性解釋的時候，「不仗他」的意思不要解釋為不仗因緣、不依賴因緣，應該是不仗名言、不依賴名言的意思。

這裏講「是說有境名言之識為他」，名言識本身是有境，它不是對境，就是有境的名言識變成他，然後依賴他「仗他」，「他」指的是名言識，即「名言之識為他」。

「非由彼增上安立為不仗他」，不是以名言識來安立的話就是「不仗他」。下面的重要，「非由彼增上安立」，那個就是「不仗他」。所謂的不依他性或不仗他性的意思，「彼」就是指名言識，即「非由名言識增上安立」的話，這個就叫不依他或不仗他。

宗大師在《辨了不了義善說藏論》中沒有特別說不要認錯，但《菩提道次第廣論》毗缽舍那中講得很詳細，提出不要誤解。這裏沒有特別說，但宗大師引完《四百論釋》後說：

不依他性者，謂非唯名假立，由義自體而有，即自然性。

《菩提道次第廣論》講的「不仗他」就是非由名言識安立，這個就叫不仗他。「謂非唯名假立，由義自體

而有」，這就叫不依他。諸法是依他，或諸法是緣起、諸法是依賴其他的性質、諸法是緣起的性質，如何理解？諸法是唯名言安立來理解，不是以比如「苗芽前面有種子、陽光、水分等，然後生出苗芽」，不可以把緣起解釋成這麼粗的。

緣起解釋也好，或者這裏用的依他性，相當於法自己完全沒有、完全是他性來解釋。像種子、陽光、肥料這些，沒有感覺苗芽自己沒有，這個沒有表達出來。所以緣起解釋的時候，要表達苗芽自己沒有，那個要能夠表達出來。苗芽自己沒有如何表達？那就是緣起解釋的時候，不要解釋只有近取因跟俱生緣然後所謂的果就會發起，不要那樣解釋緣起。那種來解釋緣起的話，則對於成立自性空或空性沒有什麼作用。所以成立空性要有作用的話，則需要這邊講的依他性或者仗他性。

這裏當然中觀應成說的自然、自性、自體，那些都是一樣的意思。這裏講的「由義自體而有，即自然性」，宗大師的意思是這些都是一樣。《菩提道次第廣論》毗缽舍那也有講到：

言自在者，謂彼諸境各本安住不共體性，即彼亦名自性、自體。

自在、自性、自體，這些名字不一樣，實際上都是一樣的意思。中觀應成的所應破我們要這麼認。

接下來是大疏中的第四個科判。這個科判是我們正在讀的《辨了不了義善說藏論》宗大師的科判，這個科判裏面，前面我們提到過補特伽羅跟法是怎麼安立的，或者它是怎麼真正存在的。對此，中觀應成說的完全是合理的。自續以下（指唯識和中觀自續派）說的補特伽羅是如何存在、法是如何存在，他們說的完全是不合理的，什麼上面不合理？

因為他們說補特伽羅和法必須施設義找到才存在，像我們平常的想法一樣：摸不到看不到的時候好像不存在，如果要存在則必須有死死的抓到的感覺。現在自續派跟唯識都是這麼認同的，若是如此，現在有一個諍論，大疏的第四個科判相當於斷諍論。先有一個諍論，然後對此諍論答復就叫斷諍論。大疏的第四個科判相當於斷諍論，什麼樣的諍論要斷呢？

有一種諍論就是，唯識跟自續派兩個都不說諸法有自性，特別唯識講到依他自性跟圓成實性是自性有、自性成立，但遍計所執性是無自性，講到了無自性，這個就是問題或諍論出來。唯識在遍計所執上面就認同無自

性啊，唯識對於諸法是無自性怎麼承認的？遍計所執性他一直都承認是無自性，所以這個問題就出來，我們也會有這種問題。自續派以下都會認同諸法是有自性，那樣講的時候就會有人問「唯識不是說遍計所執無自性嗎？」這個問題肯定會出來，這種諍論要答復。我們看一下這個諍論，如文：

若謂自部下自婆沙，乃至中觀自續諸師，凡許由量所立之義，即許是由自相而有。前說諸瑜伽師於許假立色等自性差別遍計所執為實有者，破自相有，而許假名安立為有，即犯相違。

「即犯相違」，所以你說的跟那個有相違，宗大師你前面說：自續派以下，從毗婆沙宗開始，經部宗、唯識宗、中觀自續，所有的整個自續派以下都有主張就是所謂的量所立或存在，「由量所立」的意思就是「即許是由自相而有」，所以施設義找到就叫有，所謂的有是自相有才有，或所謂的有是施設義找到才叫有，這就是整個自續派以下都是這麼認同的，前面說過了。

如果你這麼說過的話，這裏講的「前說」是指唯識的階段。因為《辨了不了義善說藏論》先講唯識，然後講自續，最後講應成。這裏所謂的「前說」就是前面的

《辨了不了義善說藏論》宗大師你已經說了，現在這個科判當中你說，毗婆沙宗到自續派，或者是自續派以下大家都認同，對於諸法是如何存在解釋的時候，是施設義找到才叫真的有。現在這裏說的，在前面唯識部分你也有說了，說什麼呢？唯識承許遍計所執是實有要破，遍計所執有自相要破。這裏用「實有」是不對的，這裏藏文中應該沒有「實有」，應該是「遍計所執為有者」，就是遍計所執性是怎麼有是從兩個角度來解釋：一沒有自相，二假名安立為有。

「遍計所執為實有者，破自相有」中「實有」兩個字去掉，藏文中沒有，就是遍計執是怎麼有。《辨了不了義善說藏論》前面我們講唯識的時候，講到相無自性、生無自性、勝義無自性。所謂的相無自性是遍計所執性上面解釋；生無自性是依他起性上面解釋；勝義無自性是圓成實性上面解釋。「相無自性、生無自性、勝義無自性」這三個各個上面講它們各個的無自性，那個時候宗大師特別講到一句話，就是我們先要瞭解「相無自性、生無自性、勝義無自性」後面的「無自性」這個詞一樣，但意義完全不一樣。

相無自性的「無自性」是什麼意思？生無自性的「無自性」是什麼意思？勝義無自性的「無自性」是什麼意思？完全不一樣的意思，這個我們要瞭解。以唯識的立場來說，真正的無自性的意思是相無自性的時候才有，其他兩個生無自性、勝義無自性後面的「無自性」根本不是無自性的意思。

這個瞭解了之後，現在我們要跟你們講的是，宗大師前面有講一個道理，就是所謂的「相無自性、生無自性、勝義無自性」這三個無自性解釋的時候，就有兩個道理，一個是正面的、一個是否定的。相是正面的，無自性是否定的；生是正面的，無自性是否定的；勝義是正面的，無自性是否定的。我們看前面有一句話你們平常要記住一下，這個蠻重要的。《辨了不了義善說藏論》第 6 頁第三行：

何以故？征其因相，答所遮品，謂非由自相安立；能成立品，謂由假名安立。

這裏的「所遮品」、「能成立品」這兩個詞要記住。意思是遮的角度、成立的角度，「品」的意思是不同的那塊。比如相無自性，相是成立品那塊，後面的無自性是所遮品的那塊。所以我們對於遍計所執性說它是相無

自性，要從兩個角度瞭解，即遍計所執性上面的所遮品跟成立品，這兩個瞭解了就理解了相無自性；如果講相無自性的時候沒有這個幫助的話，則沒有理解相無自性。

所以遍計所執性是相無自性一講的時候，馬上心裏面要想：遍計所執性的相上面，是成立品；無自性是否定，是所遮品。如此對於遍計所執性就認得特別清楚，即「它不是這樣，它是那樣」。就是這麼一個道理。相無自性後面的無自性就是它不是這樣，相就是它是這樣。所遮品就是「謂非由自相安立」，所以就是沒有自己成立，就是相無自性後面的無自性的解釋。「能成立品，謂由假名安立」是什麼意思？就是相的解釋，假名安立就是相。

我們看下面「如此經文如是分段」，其中「如此分段」是什麼分段？就是相無自性、生無自性跟勝義無自性都是分段來解釋，如何分段解釋？像上面所遮品、成立品那樣分段來解釋。宗大師講到「如此經文如是分段，下二相時，亦當了知」，就是宗大師不會再說的意思，我不會再說生無自性、勝義無自性那兩個階段什麼是所

遮品來理解、什麼是成立品來理解，我不會再分，你們自己要懂，如何懂？

就是剛才講的生無自性是依他起上面它是什麼要瞭解，後面的無自性就是它不是什麼要瞭解，所以依他自性是生無自性，它上面「它不是那樣，它是這樣」，要有這樣對依他起性瞭解清楚的作用。若沒有這個作用，對於常常講的依他起性是生無自性根本沒有幫助，沒有讓我們明白。

所以剛剛我們這裏「前說」，宗大師前面說的就是這一段，遍計所執所遮品講到沒有自性，成立品講到名言安立，兩邊都有講。現在是「前說」，就是剛剛那段，說什麼？就是後面的「諸瑜伽師於許假立色等自性差別遍計所執為有者，破自相有，而許假名安立為有，即犯相違。」對於遍計所執怎麼有形容的時候，就講到破自相有，剛剛所遮品那邊講到不可以自性有，能成立品那邊講到名言安立這塊。所以「破自相有，而許假名安立為有」這是宗大師你前面說過的，跟現在這裏說的相違。「即犯相違」，這就是對方的一個諍論。

●互動答疑

仁波切解析：剛剛有同學問《廣論》毗缽舍那那邊，下面有「四百論釋云」，他問的是那方面問題。這也是有同學常常問到過的，中觀應成對於唯名言安立解釋的時候，有的時候用唯分別心安立。以前有一些同學也問過，所謂的名言是否指分別心？當然有些格西的回答「是」，我的答案「不是」。我說不是的意思是，名言識不可以等於分別心，二者相當於總別的關係。分別心是名言識，但不可以說名言識等於分別心。像我們的眼耳鼻舌身識都是名言識，名言識沒有必要必須是分別心。

所謂的名言識的定義，宗大師講得也很清楚，就是沒有觀察法的實相，法的表面上一直接觸的那些心識都叫名言識，不管是無分別心，還是分別心，所以名言識範圍很廣。分別心眼光中所有的法，也可以說分別心安立。首先，有一個懷疑或問題，比如執空性的分別心是名言識還是勝義量呢？執空性的分別心，它的趨入境是空性，那個分別心是叫名言識、還是勝義量？瞭解空性的那個量是叫名言量、還是勝義量？

這個在《正理海》開示的時候，宗大師講過，比如苗芽上面的空性或者是苗芽找不到，那樣瞭解的時候，他是瞭解苗芽上的空性，但沒有瞭解空性上面的空性。

所以苗芽上空性的瞭解，它對苗芽來說是勝義量，它對苗芽上的空性來說是名言量。前面宗大師講得清楚，所以瞭解苗芽的空性的量，對苗芽是勝義量，對苗芽的空性上是名言量。

所以瞭解空性的分別心，對空性來說還是名言量。剛剛我們已經講了，對苗芽空性的瞭解，對苗芽的空性上是名言量。一樣，對空性瞭解的分別心，對空性上也一樣是名言量。這是毫無疑問的，對諸法都是這樣，空性就是這樣。對整個諸法瞭解的心，對它就是名言量，沒有一個會變成勝義量。對任一個法瞭解的心，對這個法而言都是名言量。

現在《四百論釋》裏面講的「唯有分別方可名有，若無分別則皆非有」，剛剛《菩提道次第廣論》毗缽舍那第 463 頁那一段，剛剛念的後面「如四百論釋云：唯有分別方可名有」，諸法有是什麼呢？名言識的眼前才有，「有分別」的意思是我看它的那個心前面它才有。我看它的心就是名言識，就是剛才講的瞭解諸法的心就是名言量，不是勝義量。對它看的時候，那個眼前有的時候，對境的法是跟這邊的有境有關系。所謂的分別的意思是，看它的那個心來而有；看它的心沒有，則它是

沒有的。當然這裏也可以用分別心來解釋，因為分別心也是名言識。

比如剛剛我們講的苗芽的空性瞭解的比量，對苗芽上面的空性上是名言量，雖然它還是分別心，但它是名言量，所以是名言識。苗芽的空性，它的有境名言識的眼前出現的時候，完全不是那邊成立的。你們不要這麼想，若是如此，是不是跟唯識一樣？不是。我們中觀說：有境是從對境那邊安立，對境也是從有境那邊安立。不可以想：分別安立，無分別就沒有，好像什麼都是以有境來安立，那種理解就變成有點唯識的味道。

我們不是這樣，我們認為互相都是依賴的，對境是有境而存在，有境是對境而存在，實際上雙方都是施設義找不到。不觀察的時候、碰的時候就有，或者碰就顯現出來，實際上施設義沒有，主要是這樣解釋。這是答復剛剛同學提出的問題。

（答疑結束）

剛剛講到他宗的諍論，宗大師答復。如文：

答云無過。彼是由其假名安立說無自相，然彼非許尋求自名所依設事為無所得，故有此宗所說有自相執。彼等書中說假安立自性差別，唯假名者，亦是彼二於心

顯現，如現異體能取所取無如是義，許為假有，故與此宗唯名假立極不相同。

對於他宗的諍論，宗大師答復「答云無過」，意指這個是沒有問題的。就是唯識雖然他說沒有自性或沒有自相，但他沒有說施設義找不到，我們看宗大師的答復「彼是由其假名安立說無自相，然彼非許尋求自名所依設事為無所得，故有此宗所說有自相執。」所以他就是「尋所得」，這裏是講「非許尋求自名所依設事為無所得」，等於就是許所得，意思是施設義找到，我們對於施設義尋求的話找到，這個他認同，他雖然說遍計所執性是無自相或沒有自相成立，但他同時說施設義找到。如此從中觀應成的角度來說，唯識還是一樣沒有說施設義找不到。這就是宗大師的答復。

下面講到「故有此宗所說有自相執」，所以我們所說的自相執唯識還是有，因為唯識說施設義找到。「彼等書中說假安立自性差別，唯假名者」，唯識說的唯假名安立的「唯」否定的，跟中觀講的「唯」所否定的不一樣。「唯假名者，亦是彼二於心顯現，如現異體能取所取無如是義，許為假有，故與此宗唯名假立極不相同。」這裏已經清楚的解釋了，唯識他們說的唯名假立的「唯」

否定的是能取所取二，並沒有否定施設義找到，他的「唯」不是否定這個，所以不相同。今天已經講完了這個科判。

【2017 辨了不了義善說藏論 118】

上節課講到第 97 頁，科判為「辛二、依聲聞藏解釋佛說二無我義。」

首先，誰來解釋呢？中觀應成派來解釋。解釋什麼？解釋二無我。解釋二無我的時候，用小乘的經也可以解釋，那種的道理。這裏應該加一個「也」字，即「依聲聞藏也解釋佛說二無我義」就是對二無我解釋的時候，不單單按照大乘的經來解釋，也按照小乘的經來解釋。這裏所謂的「佛說」，從中觀應成的立場來說，小乘的經典中佛也有開示二無我。佛在哪里說？就是聲聞藏中說，等於聲聞的經中佛也有說二無我。大概這麼理解。

我們可以看出，以中觀應成的立場來說對小乘的經典有不同的看法。比如這裏講中觀應成派他們才會解釋，小乘的經典中也講到二無我。其他派，像中觀自續派、唯識，不主張或者不承許小乘的經典也有講到二無我，唯有中觀應成派承許。為何？

因為第一，所謂小乘的意思是必須要追求解脫，自己要脫離輪回，如此才是小乘，那樣的追求的話，以中

觀應成的立場來說，這樣的追求必須透過修空性才能達成。以中觀自續派跟唯識來說，不主張為了解脫必須證悟空性、證悟法無我，關鍵在這裏。所以中觀應成認為小乘經典必須講到空性、法無我。

當然以中觀應成來說，二無我補特伽羅無我跟法無我是同樣的平臺，不是以所依來分，而是以所應破來分的。所謂的補特伽羅無我、法無我解釋的時候，後面的「無我」所要無或者所要破的「我」是一樣的，不是以所應破來分的，而是以所依、所緣來分的。所以補特伽羅上要破除的「我」跟法上面要破除的「我」是一樣的平臺。二無我補特伽羅無我跟法無我沒有粗細的差別，唯識跟自續認為二無我有粗細或深淺的差別。藏文版科判這裏有「亦」，即「依聲聞藏也解釋二無我義。」

我們先看大疏的科判。按照大疏科判，首先分三個科判，第一個科判是連接；第二個科判，小乘經典中如何講到法無我；第三個科判，大乘經典中所講的補特伽羅無我，跟小乘的宗義者認知的補特伽羅無我不一樣，即中觀應成所說的補特伽羅無我跟下部宗說的不一樣。首先第一個科判連接，如文：

諸瑜伽師及中觀宗自續諸師，謂小乘藏中未說法無我，大乘所說補特伽羅無我，較聲聞部之所決擇亦無過上。此二師宗違彼而說。

這個連接裏面可以看出，首先這裏講到「此二師」，是指中觀應成派的佛護跟月稱。前面是中觀自續跟唯識的觀點，即「諸瑜伽師及中觀宗自續諸師」。我們先對比：前面講的是中觀自續跟唯識，後面講的是中觀應成派。他們兩派，意思是中觀應成跟中觀自續派、唯識派主張不一樣。

「此二師宗違彼而說」，就是跟前面那個相違的說了，前面說到兩個 一個講到小乘的經典沒有說法無我；另外一個講到大乘的經典講補特伽羅無我是小乘們或毗婆沙宗、經部宗認同的補特伽羅無我，就是這樣，沒有別的補特伽羅無我。這裏所謂的聲聞部就是毗婆沙宗跟經部宗，或小乘的宗義者，這裏講的聲聞乘不是聲聞部，二者不同。

比如聲聞部是以宗義的角度就是小乘的宗義者。宗義的角度跟修行的角度區分大小乘不一樣，以前學《宗義建立》的時候講過，簡單來說可以這麼理解：像毗婆沙宗雖然是小乘的宗義者，但是他們當中也講到菩薩。

所以小乘的宗義者，未必是小乘的修行者；小乘的修行者，也未必是小乘的宗義者，例如持中觀應成見的人也可能是聲聞乘、獨覺乘，但他們都是小乘的修行者；從宗義角度而言，他是大乘的宗義者，但不是大乘的修行者，而是小乘的修行者，雖然他是小乘的修行者，但不是小乘的宗義者。

小乘的宗義者是否一定是小乘的修行者？未必定，也有大乘的修行者。相反，小乘的修行者必須成為小乘的宗義者嗎？也不一定，小乘的修行者也可能成為大乘的宗義者。這樣分的話就比較明白。這裏的聲聞部指的是小乘的宗義者，他們認同的補特伽羅無我，有沒有比這個更深、更上一層的補特伽羅無我的道理呢？唯識跟中觀自續派都不主張，所以這裏講「較聲聞部之所決擇亦無過上」。

這裏講的大乘是大乘宗義者，文中「大乘所說」對比的是「聲聞部」，兩個都是宗義者。大乘的宗義者所說的補特伽羅無我跟小乘說的補特伽羅無我沒有差別，這是第二個主張。我們要瞭解唯識跟中觀自續派有兩個主張：第一個主張是「小乘藏中未說法無我」；第二個

主張是「大乘所說補特伽羅無我，較聲聞部之所決擇亦無過上」。

唯識跟中觀自續派認同第一個主張，中觀應成派主張與之相反，比如第一個主張是小乘的經典中沒有主張法無我，中觀應成則認為「有說法無我」，二者主張相反。一樣，唯識跟中觀自續派說我們大乘宗義者說的補特伽羅無我不會比小乘宗義者更上一層；相反，中觀應成說我們大乘宗義者所說的補特伽羅無我是比小乘宗義者更上一層的道理，這是小乘的宗義者沒有辦法抉擇的。我們大乘的宗義者所說的補特伽羅無我是很深的道理，不是小乘的宗義者所說的補特伽羅無我的那種層次。這就是兩派各個不同的主張。這個科判是連接。

首先，第一個「初」，兩個主張中的第一個，從中觀應成派的立場而言「小乘藏中有說法無我」，這是第一個。現在講到 「初聲聞藏中說法無我之理」，從這裏開始是剛剛科判分的第一個科判連接，即「此二師宗違彼而說」。從「初」開始是大疏中科判分的第二個科判，按照大疏第二個科判中又分三個：第一個是正釋；第二個是斷諍論；第三個就是，這個道理是龍樹的觀念

或者密意，意指不是佛護跟月稱造出來的，而是龍樹原本的密意，這是第三個科判。

首先，第一個正釋。從「初」開始，第一個正釋沒有分，當然從宗大師的詞裏面感覺應該要分，因為這裏講到「此二師宗」，所以佛護的說法跟月稱的說法肯定要分的感覺。我們下面看的話可以理解，第 98 頁「入中論釋引聲聞乘經云」接著講到「六十正理論釋亦說」，這兩部論都是月稱著述的，月稱也一樣認為小乘經典有說法無我。佛護跟月稱都這麼主張，月稱的兩部論這麼引，就等於月稱有這樣的主張。前面引的是《佛護論釋》，所以我們應該分：「如佛護云」是第一段，「入中論釋引聲聞乘經云」是第二段，分不分不是重點，大概自己瞭解一下就可以了，這個是我來分的，不是大疏分的，我是按照前面宗大師的話感覺應該要分的。

初聲聞藏中說法無我之理，如佛護云：「世尊宣說諸行無我，譬如幻事、穀響、影像、陽焰、夢、沫、水泡、芭蕉，此中全無真如，或無謬真如。皆是戲論，皆是虛妄。又說一切法悉皆無我。言無我者，謂無自性義，以言我之名，即自性句故。」

首先，引了佛護論師的《佛護論》後，下面宗大師對此解釋，如文：

此說五蘊無我之喻，如其次第，如水沫、水泡、芭蕉、陽燄、幻事，又云此等皆是虛妄。又聲聞藏說一切法皆無我者，明一切法皆無自性，以我之義即自性義故。

這是宗大師的解釋。「水泡」就是我們身上的長出來的讓我們痛苦的那種水泡（水皰），不是水裏面的泡泡，「水沫」才是水裏的泡泡。像《金剛經》裏面「如夢幻泡影」中的「泡」是身上被燙長出來的水皰。以前我們講過蓮花戒跟清辯對《金剛經》那句話解釋的時候，是對無常苦受方面的比喻，比如對於「色受想行識」五蘊的比喻：色是水沫、受是水泡、想是芭蕉、行是陽焰、識是幻事。

前面有三段，一樣《佛護論》裏面也有三段，宗大師講到第一段是五蘊的比喻；講到第二段說一切都是虛妄；講到第三段直接說法無我，那個時候所謂的「無我」的意思，佛護特別講到無自性，所以不可以把它解釋成小乘的補特伽羅無我的道理，必須完全解釋為中觀應成

的無自性的最細的道理。佛護自己也講得很清楚，即「言無我者，謂無自性義」。

我們平常講四法印「諸行無常，有漏皆苦，諸法無我，寂靜涅槃」，對其中的「諸法無我」解釋的時候，中觀應成派的解釋不一樣，中觀應成的解釋就是無自性，但自續派以下對這個解釋不一樣。這裏講到佛護對「諸法無我」的解釋是「又說一切法悉皆無我。言無我者，謂無自性義」，這就是佛護的話，非常清楚的講到中觀應成的主張。

佛護有講理由，為什麼呢？因為「以言我之名，即自性句故」，「諸法無我」就是諸法無自性，所謂的「我」完全是自性的緣故。「言無我者，謂無自性義」，為何？後面是理由，即「言我之名，即自性句故」。

所以佛護本身講得夠清楚，宗大師分三段略的讓我們抓重點。我們分三段來理解佛護的話。宗大師下面說「又聲聞藏說一切法皆無我者，明一切法皆無自性，以我之義即自性義故。」無我講的就是無自性，因為「我」就是自性的意思，這麼來理解。

我們也可以把前面《佛護論》的內容分三段。第一段：「如佛護云：「世尊宣說諸行無我，譬如幻事、穀

響、影像、陽燄、夢、沫、水泡、芭蕉」。 第二段：「此中全無真如，或無謬真如。皆是戲論，皆是虛妄」。第三段：「又說一切法悉皆無我。言無我者，謂無自性義，以言我之名，即自性句故」。

我們要從以上三個階段來瞭解。第一個階段，中觀應成認為，小乘的經典裏面，比如「如夢」的那些比喻全部解釋為法無我。第二個階段，小乘的經典裏面也講到一切皆是虛妄，那些也把它當成是講法無我。第三個階段，四法印「諸行無常，有漏皆苦，諸法無我，寂靜涅槃」，那個時候的「諸法無我」也把它解釋為法無我。所以這三個段落都認定這些講的都是法無我。

但中觀自續派以下就不是這麼解釋。前面唯識講的比喻，比喻雖然相似，但比喻所表達的不一樣。前面講唯識的時候，比喻所要表達的不一樣。首先，佛護有沒有認同小乘經典講到法無我？非常肯定，他在三個階段都認定小乘的經典講到法無我。接下來月稱是否如此認同？月稱也是這麼認同，月稱的《入中論釋》跟《六十正理論釋》都很清楚。

宗大師沒有全部引《入中論釋》，只是說《入中論釋》有這麼說，即「入中論釋引聲聞乘經云：「色蘊同

沫聚」等，說法無我。」這裏的「說」是誰說的？意思是《入中論釋》裏面引《聲聞經》來說「聲聞經裏有說法無我」。文中沒有提及「入中論釋說」這個詞，這裏講的「說」是聲聞藏經裏說法無我。

藏文的話，應該是「入中論說聲聞藏經裏有說到法無我」，要出現兩個「說」字，所以少了一個動詞。然後下面「六十正理論釋亦說」，其中「亦」的意思就是月稱不單單在《入中論釋》中，還有《六十正理論釋》中也說到，這裏完全是宗大師引的，就是下面《六十正理論釋》引的。《六十正理論釋》裏面月稱菩薩說到什麼呢？先講到無見跟有見，就是常邊跟斷邊。如文：

六十正理論釋亦說：「遣除無見，聲聞部中亦極顯了，故今不說彼理。遣除有見唯一勝諦，謂般涅槃無欺誑法。彼雖亦說一切諸行皆是虛妄法等，然未數數無間一處而說，故說彼正理。」

《六十正理論釋》裏面月稱這樣說到，就是對小乘，佛沒有必要為了去除他們的無見方面講，因為他們已經沒有落斷邊，但為了去除有見方面佛要講。這裏說「遣除無見、「遣除有見」，誰來遣除？剛剛我說錯了，應該不是佛來遣除，而是中觀要不要遣除小乘的有見、無

見呢？對於他們的無見沒有必要遣除，因為佛開示的經典裏面對於去除無見已經講得非常清楚、非常多，而且從頭到尾一直幫助去除無見，所以中觀沒有必要於遣除他們的無見方面而協助。

「故今不說彼理」，意指我們中觀沒有必要為了遣除無見說，理由就是「聲聞部中亦極顯了」，就是聲聞他們的經典裏面講得太明顯。所以我們沒有必要幫助遣除他們的無見說，即我們中觀「不說彼理」。現在下面說「故說彼正理」，我們要說一種正理。以正理而言平常是這樣：比如去除邪見，要說正理；去除增益、常邊，也需要正理。現在是為了去除有見方面我們要協助，我們要說我們的正理，即「故說彼正理」，為什麼要說呢？

因為雖然佛經裏面也有講到去除有見方面，但是這些沒有多講，也沒有繼續講、沒有重視講，這裏有三個：一是數數，二是無間，三是一處。意思是沒有數數說、沒有無間說、沒有一處說。佛經中雖然有講，但不是常常講；也不是一直不停的講，意思是並非邏輯完整從頭到尾連接的講；一處是把它當最重視的角度專門講。所以小乘的經典不是沒有講，還是有講，重點在此，即小乘的經典為了去除有見有講，不是沒有講。

現在的重點是小乘經典是有講，有講去除有見，去除有見就是講法無我，不是沒有講，即「雖亦說一切諸行皆是虛妄法等」，雖然有講法無我，這句話是月稱說出來的。這句話的重點是「雖亦說一切諸行皆是虛妄法等」，意思是小乘經典裏面不是沒有說，而是有說，但不是數數、無間、一處，所以我們中觀來協助他們，透過正理去除他們的有見，即「故說彼正理」。就是這個道理。從這裏也看到月稱的觀念中小乘經典有講到法無我。這個就相當於正釋，是第一個科判。

下面開始是第二個科判斷諍論，即對於清辯的諍論，月稱怎麼答復。現在清辯的諍論，剛剛講的比喻，小乘的經典裏面如水沫、水泡等比喻，一直講法無我，我們中觀是這麼說的，清辯說：這些比喻不是表達法無我，而是表達補特伽羅無我；而且諸法無我的那個無我不是法無我方面解釋，應該是諸法是補特伽羅無我。的確中觀自續派以下把諸法無我解釋為補特伽羅無我，這個是清辯的觀念。清辯還說：假設小乘經典中講到法無我，則大乘經典沒有什麼意義。所以清辯講到三個諍論，如文：

清辯論師於此破云：彼諸喻者，明似人我而實非有，是人無我，非法無我。我之名義，非法自性，是補特伽羅我。若聲聞乘說法無我，則大乘法便成無義。

其中「清辯論師於此破云」就是清辯論師來破的意思，清辯來諍論，諍論什麼？「彼諸喻者，明似人我而實非有，是人無我，非法無我。」清辯論師說這些比喻不是法無我，而是補特伽羅無我。這是比喻上面講的，另外對於「諸法無我」，中觀自續認為不是講諸法法無我，但中觀應成派解釋為諸法法無我。中觀自續派以下認為諸法無我的無我是補特伽羅無我。

第二個是這個方面的清辯的看法，「我之名義，非法自性，是補特伽羅我。」這邊講的所謂的諸法無我的後面的無我的解釋，自續派以下都是一樣的解釋，即對於「我」的解釋，自續以下都認是補特伽羅我。

第三個「若聲聞乘說法無我，則大乘法便成無義。」這樣的清辯的諍論，然後月稱的《入中論釋》裏面就有答復，是對第三個諍論答復，前面兩個沒有必要答復，因為前面已經清楚的講過了。第三個「若聲聞乘說法無我，則大乘法便成無義」，《入中論釋》中為這個方面答復。這裏講到，如文：

入中論釋云：「大乘法中非唯顯示法無我義，亦說諸地波羅蜜多及諸大願二資糧等，故非無義。」

並且引《中觀寶鬘論》來證明。

●互動答疑

仁波切解析問題（一）：

剛剛同學提出的第一個問題是五蘊比喻方面的問題。「色受想行識」五蘊中，色蘊的比喻是水沫，受蘊的比喻是水泡，這兩個先解釋一下。

首先，色蘊，以水沫為喻。第一個水沫，等於水中的泡泡，這個比喻我們觀身的時候，身體方面要觀無常。水泡是剎那間容易滅的，以此來形容我們的色蘊身體。當然這五個比喻都要解釋為不真實、沒有自性，為那個方面表達。剛剛無常的表達是一般的表達，以中觀應成而言，他把沒有穩定解釋成沒有自性方面，這也可以解釋通，因為假設有自性的話，就擁有，就不會滅。所以色蘊是水沫的解釋，一般是無常方面解釋，現在中觀應成解釋還是把它解釋為無自性方面，也能理解。

第二，受蘊，以水皰為喻。受蘊，一般受解釋為苦，是有漏的，我們身上的受都是苦的體性當中，真正認出來的話，沒有一個不是苦的。身上的水皰，碰一下就受

不了，所以我們的受都是苦的體性當中的受，一般是這麼解釋。中觀應成把它解釋為不是穩定、裏面是空沒有真正的一個，只是看起來是皰而已，裏面是空，以此表達沒有自性。

第三，想蘊，以陽焰為喻。芭蕉應該是行蘊的比喻，想蘊以陽焰為喻。以這兩個來說，其中想蘊的想的意思是差不多凡夫的執著心、分別心。這個分別心會帶著我們一直往前走。陽焰藏文的意思是野生的動物，陽焰會讓它們生起貪心，就是它們覺得那裏有水，讓它們一直往前沖，實際上那裏並沒有誰，但讓它們生起有水的感覺的執著心，把它們往前帶。以此比喻我們的「想」這個分別心帶著我們往前，先生起煩惱貪，然後造業，一直帶著我們往前走，我們的想就是這樣的功能。想就是以陽焰為比喻，一般就是這麼解釋。以中觀應成來說，又要解釋陽焰不是真正的那裏有水，只是看起來有水的樣子，但動物看到陽焰就會覺得那裏有水，然後一直往前沖，實際上並沒有水，以這個角度解釋無自性。

第四，行蘊，以芭蕉為喻。芭蕉，藏文就是水的一個樹，它的特質是結果了就死掉的。我們的行就等於業，我們的業結了果報就結束了，就沒有了。一般就是這樣

來解釋，業結了果後，因就滅了就結束了。芭蕉是這樣嗎？我沒有種過芭蕉，不知道。這是行蘊。

第五，識蘊，以幻事為喻。識，就是幻事，就是如魔術那樣，無法理解的一些東西做出來，以此比喻我們心識帶給我們無法理解的出來，比如它會去中陰身，然後它會跑到父精母血那裏出來身體，所以就是幻事。以中觀來說是第六識，唯識來說是阿賴耶識。我們最底層或最裏面的心識，會帶來死亡之後的中陰，中陰後投生，那樣一直無始無終帶走的，這就有點無法理解的它會做出來。所以識比喻幻事。

現在中觀應成把這五個都解釋為無自性來表達。這就是五蘊的比喻方面的解析。

仁波切解析問題（二）：

另外一個問題，剛剛有人問：所謂的補特伽羅，是以五蘊安立，真正的不是以識蘊來安立嗎？可否直接說識蘊來安立？

對於這個問題可以這樣理解：首先，所謂的「我」補特伽羅，是一個不相應行法；第二，他是假有的。假有的時候，肯定內心以什麼來安立才有的。以什麼安立這個就是不一定，有的時候色蘊、有的時候受蘊、有的

時候想蘊、有的時候行蘊、有的時候識蘊，就有各種可能性，本身是以五蘊其中一個來安立的。

可以這麼說，像《入中論》裏講有二十個薩迦耶見，對此解釋的時候，其中講到以五蘊生起薩迦耶見。先這麼理解，以色蘊來有一個我，以這個來生起薩迦耶見；以受蘊來有一個我，生起薩迦耶見。薩迦耶見的所緣肯定是我，這個我有時候是跟色蘊並在一起、有的時候是跟受蘊並在一起、有的時候是跟想蘊並在一起，各種可能性都有。薩伽耶見，它的趣入境肯定是所應破的我，但是它的所緣境肯定是名言中有的我，名言中的我有不同的階段，不一定是一個，不是一定以識蘊來安立，所以都有可能，它是假有的一個我。這個是重點。

還有平常的經論中對於補特伽羅定義講的時候講到，以五蘊中任何一個而安立為「我」，就是這麼一個名字。補特伽羅的定義講的時候，沒有講識蘊，而是以五蘊中任何一個來安立，對補特伽羅應該這麼理解。

剛剛我說要找一下，現在找到了，就是唯識的《莊嚴經論》那一段，比喻怎麼用，用處不一樣，不一定表達這個，它會表達不同的意思。《莊嚴經論》中的那段，第 35 頁：「答：非如幻等，即便決定不說諦實，要在

採取幻喻等義。」就是雖然唯識說所有的有為法是如幻一樣，但他同時說，所有的有為法是諦實有「決定不說諦實」，關鍵是「採取幻喻等義」，即關鍵是取這個如幻比喻的時候，是為什麼而取？他要表達什麼？這個不一樣。有的用「幻」不是表達無自性或無諦實。

（答疑結束）

剛剛說到月稱答復清辯的諍論，大疏的第三個科判。三個科判分別為：第一個正釋，第二個斷諍論，第三個說是龍樹的密意。大疏把它分成第三個科判，實際上我覺得斷諍論裏面還是月稱的答復，月稱說這是龍樹的密意，不是我胡說的，即「月稱謂此亦是論師所許」。雖然大疏分為第三個科判，「亦是論師所許」中的「論師」指的是龍樹，意指它是龍樹的密意，然後引《中論》。

我覺得這裏還是斷諍論的答復。當然是月稱自己真正的答復，還有後面引用龍樹的書來答復，兩種答復都有。前面是《入中論釋》裏面，以大疏科判的分法來說前面是月稱自己的話，後面是月稱引龍樹的書說這是龍樹的密意。月稱說這是龍樹所許的，即「月稱謂此亦是論師所許，引中論云」 。為什麼是龍樹所許的呢？你們從龍樹的《中論》就可以看到。接著，不止是龍樹的

《中論》，還有龍樹的《六十正理論》裏面也有，這裏應該加「亦」字，即「六十正理論亦云」。

第三個科判沒有講完，下節課接著講。

【2017 辨了不了義善說藏論 119】

這節課從第 98 頁第十一行開始講，如文：

月稱謂此亦是論師所許，引中論云:「世尊由證知，有事無事法，迦旃延那經，雙破於有無。」又云：「若法性欺誑，世尊說為妄，諸行欺誑法，故彼皆虛妄。」而為證成。六十正理論云:「若諸佛宣說，唯涅槃諦實，爾時諸智者，誰說餘非倒。」謂於性空無自性義，若作餘解，以虛妄義為出過難，用中論文成立彼義而為決定。故聲聞藏說法無我，定當許為聖者意趣。雖則如是，然不能成聲聞藏中，未說諸法有自相性，亦有多處作是說故。

「月稱謂此亦是論師所許」，這邊講到月稱認為或月稱的想法裏面，這個道理不只是他這樣的觀念，龍樹也是這麼所許。「此亦」指月稱認為這種道理不只他這麼想，連龍樹的想法也是這樣，就是龍樹也這麼承許。「論師所許」，「論師」指龍樹，引了龍樹《中論》的兩個偈頌及《六十正理論》的一個偈頌。先抓一下主要的詞句。

從「月稱謂」至引完《中論》中兩句後的「而為證成」，這是第一個主要的詞句。《六十正理論》引完之後的一句話「定當許為聖者意趣」。這裏有兩個動詞「證成」、「許」，哦不對，「定當許」是宗大師對我們說的。應該兩個動詞是「證成」、「成立彼義而為決定」中的「成立」。

月稱透過龍樹的《中論》的兩個偈頌和《六十正理論》的一個偈頌，來成立「此亦是論師所許」，這個是所立。後面的能立因是龍樹的兩本書，即《中論》和《六十正理論》。這兩本書裏面現在講到什麼內容？小乘的經裏面要講到「法無我」，如果沒有講到法無我，則小乘的修行者無法證得解脫的果位，所以必須要講法無我。這個道理現在月稱就說，這個不只是我說的，龍樹也是這麼所許的，就這個意思。「此」就指這個。

因為大疏的科判，開始的時候先講到三個科判：一是連接，二是小乘的經典講到法無我，三是大乘經典講的補特伽羅無我跟小乘認知的補特伽羅無我有很大的差別。第二個科判為小乘的經典要講到法無我，這個科判分三個：第一是正釋，第二是斷諍論，第三是顯示彼是龍樹的意趣。今天開始講的「月稱謂」開始，以大疏

的科判來講就是第三個，即月稱的立場是小乘的經典裏面必須要講到法無我，這樣的道理不僅是他的想法，龍樹也是如此認為。為此，就引用龍樹的兩個論《中論》、《六十正理論》。

引《中論》的時候，有兩個偈頌「引中論云：「世尊由證知，有事無事法，迦旃延那經，雙破於有無。又云：「若法性欺誑，世尊說為妄，諸行欺誑法，故彼皆虛妄。」」這句話就是龍樹講到小乘的經典《迦旃延那經》。我們以前學過《中觀寶鬘論》中講到有邊和無邊帶來六道，其中無邊讓我們墮三惡道；三善道，即人、天、阿修羅，是有邊帶來的。離開輪回必須要離開有邊和無邊。

小乘經典裏面必須要講到離開有邊和無邊，即「雙破於有無」，指的就是空性，中觀的見解，沒有落有邊，也沒有落無邊，中觀的見解認為小乘的經典中有講到。龍樹說世尊看到法的實相，即「證知」，看到「有事無事法」，就是法上面的二諦都有看到，看到的結果就是經典裏面的《迦旃延那經》，這就是小乘的經。所以小乘的經典裏面，世尊有破除，比如法的有事沒有看到，

就落斷邊；法的無事沒有看到，就等於落常邊。法上面有兩個體性，有事的體性和無事的體性。

《中論》第十八個偈頌也有提及世尊的所有的法是依二諦而開示的，龍樹有這麼講。意思是我們看宗大師引《正理海》那段就會理解，宗大師說什麼是所應破認的時候，必須要加勝義簡別來認所應破，為何？因為法上面有兩個體性，一個是有，一個是無。有的體性是名言中的層面，無的體性必須要加勝義簡別來變成「無」的體性。「無」的體性必須必須要加勝義簡別，所以所應破必須要加勝義簡別。為此，《正理海》前面開始的時候宗大師有引到，第 26 頁，科判為「己二、於所破加簡別之理」。宗大師講到：

執著所破的分別心，並非凡執為有的一切分別心皆是，而是指執 為勝義中有或以自相有。

這個的理由講的時候，就講到什麼？引了《中論》的偈頌：

《中論》云：「諸佛宣說法，正依於二諦。」

然後宗大師說：

「此說應當了知生滅等是於世俗諦中有、於勝義中無的二諦差別。」

其中的「此說」是龍樹說，龍樹說什麼？「應當了知生滅等是於世俗諦中有、於勝義中無的二諦差別。」所以有是世俗中有，無是勝義中無。有的層面是名言量，但它還是一個諦；無的的層面是勝義量，理智追蹤它在哪里，查的時候那就沒有了，勝義量或理智查的時候就沒有，那也是法的體性，也是一個諦。所以二諦，就是兩個都是諦，但有所差別，一個是有，一個是無，但兩個都是一個法上存在。

比如瓶子，查的時候沒有（勝義量中無），這也是它上面存在的；名言量中有，這也是它上面存在的。所以一個法上面，就有兩個諦、兩個實相、兩種情況，但一個是有、一個是無，無的時候必須要加勝義中無，不可以不加。

現在宗大師引的是成立前面的那段話，即「而是指執為勝義中有或以自相有」。其中的「而是」是我們的執著心，所應破的執著心，它不可以說，一般我們「有」的想法要破，實際上並非如此，它不用破，因為它也是一個諦，即世俗諦的狀況。但是施設義查的時候有，那個是不對的、是該破的，那個是不合理的、要破的，那

個想法就是所應破。所以「而是指執為勝義中有或以自相有」。

現在我們要成立，加了勝義簡別的有，就是顛倒識，是增益或不合理的想法。為了成立這個就引《中論》。這裏講不是所有的「有」這個想法都是錯，而是勝義中有的想法是錯。這裏講「世尊由證知，有事無事法」，意思是世尊非常有智慧，法上有的層面跟無的層面的二諦一清二楚。若對二諦不清楚，就等於落常邊、斷邊，結果就是流轉六道輪回。

現在對追求解脫的那些小乘們，給他們也有講到中觀的見解，就這個意思，即「迦旃延那經，雙破於有無」。但是前面也不要誤解。上個禮拜講，小乘的經典雖然也有破無，但是不要變成重視無，要重視破有。但是不等於沒有破無，還是有破無邊。如果無邊沒有破的話，則龍樹不會說「雙破於有無」這樣的話。上個禮拜講到「彼雖亦說一切諸行皆是虛妄法等，然未數數無間一處而說，故說彼正理。」就是沒有那樣的說法，但不等於沒有破，還是有破。這裏龍樹非常清楚的講《迦旃延那經》中有講破無，等於有講空性、有講中觀的見解。

接著引《中論》中的「若法性欺誑，世尊說為妄，諸行欺誑法，故彼皆虛妄。」這邊所謂的「虛妄」就是：輪回是虛妄，涅槃是不虛妄。要這樣理解，不是所謂的諸法都是虛妄，不是那樣。這邊就是有講到輪回是虛妄，虛妄要結束，則必須要看到真相。虛妄是我執造成內外的世界，那樣對輪回描述。若你要離開虛妄的世界，則必須要斷除執著心，就是這樣的涵義。

對於世尊開示輪回是虛妄，對此我們如何理解？世尊在小乘的經典裏面就有講到空性，就這麼理解。現在這裏說「世尊說為妄」，關鍵是這個。世尊有說，輪回是虛妄。這句話龍樹就講，他講的含義是：世尊開示，為了追求脫離輪回的人，必須要瞭解空性。為什麼？因為輪回完全是我執造出來的一個內外的世界，這樣講就等於輪回是虛妄，就這麼表達。若是如此，那樣的世界要結束，則必須斷除我執。

比如夢裏面，夢的恐懼要結束，你要瞭解這個是夢，你對它的恐懼就結束，或者對整個夢世界的恐懼就結束。跟這個道理有點像，輪回就是整個我執帶來的世界，對這個我執破除，然後我們把我執帶來的整個內外的世界滅掉，就結束。所以必須要瞭解這個真相，就等於對於

空性要瞭解。這裏有點奇怪，所謂的「虛妄」這個詞，不要以平常的虛妄解釋，這裏的虛妄就等於我執是顛倒心的道理。主要是顛倒識，虛妄的關鍵在此，然後它造出來的整個內外世界就是虛妄。相反，無我慧帶來的內外的世界，就變成不虛妄，就變成合理，就是真實的一個世界。從什麼是欺誑的角度就講虛妄。

「諸行」就是指輪回，先這麼說：世尊有講到，輪回是欺誑，欺誑的意思是不可靠，不欺誑就是可靠的。等於不可靠的這樣子，就是它會騙我們，就是虛妄。「若法性欺誑」，什麼樣的法性不可靠？輪回是不可靠，涅槃的世界是可靠的；涅槃的這條路是完全可靠的，輪回的這條路是完全不可靠的。這邊講的法性裏面選擇：假設法性是欺誑的話，它就是虛妄；假設法性不是欺誑的話，則不是虛妄，而是真實。

「若法性欺誑，世尊說為妄，諸行欺誑法，故彼皆虛妄。」這是佛說的，這個主要是針對輪回而說。輪回這條路是不可靠的，涅槃這條路是可靠的。這就是「若法性欺誑」、「若法性不欺誑」的界限，若欺誑，就是虛妄；若不欺誑，就是真實。

對於「欺誑就是虛妄，不欺誑就是真實」這個周遍知道了之後，評價的時候，「諸行」就是輪回，等於「有為法就是輪回，無為法就是涅槃。」有這個意思。平常我們講四法印「諸行無常，有漏皆苦、諸法無我，寂靜涅槃」的時候，其中「諸行無常，有漏皆苦」是苦諦、集諦。「諸行無常」是苦諦，是輪回上講的，而不是所有的有為法。不可以理解為「諸行無常」就是指所有的無常都是有為法，不可以從這個角度理解。若從這樣的角度理解的話，則涅槃的法也要拉到這個裏面，不可以的。「諸行無常」的「諸性」裏面沒有涅槃的法。

四法印的「諸行」只指輪回。相反，對比的話，行是輪回的話，則非行就是涅槃。諸行就是輪回，輪回上面看到它是不可靠、是欺誑、是虛妄。輪回是否可靠，主要它的源頭就是無明，是薩迦耶見、是執著心，所以不可靠。它造出來的整個內外世界都不可靠，所以諸行就是欺誑法，即「諸行欺誑法，故彼皆虛妄」。

這裏講到，想離開輪回的人，必須要看到我執是顛倒。若是如此，則可以說小乘的修學者必須要知道我執是顛倒。一樣，小乘的經典裏面必須要講到我執是顛倒的道理。一樣，空性必須要講到。這個偈頌也是龍樹的

書裏面提出來的。「而為證成」就是龍樹的觀念，誰證成？月稱證成，證成龍樹的主張也講到小乘的經典裏面必須要講空性。

第二個《六十正理論》，這裏面也跟前面的道理很像。龍樹有講到「佛宣說」，也是佛經裏面說的，說到涅槃的世界是真實。剛剛我們講輪回的世界是虛妄或欺誑，這裏轉過來講涅槃的世界是諦實、是真實、不是欺誑或虛妄。「若」指佛這麼說的時候，即「若諸佛宣說，唯涅槃諦實」那個時候哪個智慧者會講輪回裏面有一個不是顛倒的、真實的？如果有智慧者的話，誰會在輪回裏面尋找真實，即「爾時諸智者，誰說餘非倒」。「說」這個詞有點怪，應該是「誰會想」。佛已經這麼開示的，智慧者應該知道佛的開示，佛已經說了涅槃的世界是真、可靠。那樣講了之後，智慧者不會在輪回中找可靠的東西。佛已經開示了唯一可靠的是涅槃這條路，除此之外沒有可靠的，佛已經明確的說了。

佛這樣說了之後，有智慧者一定會明白，因此有智慧者不可能在輪回中尋找可靠的。「若諸佛宣說，唯涅槃諦實，爾時諸智者，誰說餘非倒」，其中「餘」就是剩下來的，剛剛講的「唯涅槃」就是涅槃的世界之外就

剩下來輪回的世界。「非倒」意思是真實、可靠的，藏文是觀察、巡查的意思。但我們是沒有巡查，確定輪回裏面有可靠的。龍樹說智慧者的話，就不會巡查。我們肯定不屬於智慧者裏面的。

這裏就講到涅槃的果位是可靠。可靠的意思主要還是，從空正見開始這條路，就一直造出來慢慢我們的內心的世界變，然後慢慢外面的世界也變，所以從空正見那條路慢慢引導，我們也說空正見是解脫門。從空正見慢慢把我們帶到一個世界，我們的內心的世界慢慢變，一樣外面的世界慢慢變，內外的世界都清淨後，就是可靠的。佛開示「唯涅槃諦實」，就是這個道理，意思是去涅槃必須要對於真實對於空性要瞭解，沒有瞭解空性則得不到涅槃果位，這個涵義佛說了，這句話相當於龍樹非常清楚的說，要得涅槃就要修空性，而且對此佛有開示，即「若諸佛宣說，唯涅槃諦實」。龍樹說，「佛宣說」就等於追求涅槃的人要明白應從空正見入門，就是這樣的開示。所以小乘的經典裏面，龍樹也認同必須講到空性。

另外下面講到「謂於性空無自性義，若作餘解，以虛妄義為出過難，用中論文成立彼義而為決定。」這裏

宗大師講到兩個，一個是「出過難」，一個是「成立」。所謂的虛妄、真實，完全是以空性的道理來解釋，不要別的來解釋，所以「於性空無自性義，若作餘解」中的「餘解」是別的解釋。

「出過難」應該是指月稱來出過難，但我不太確定是月稱的什麼書裏面有「出過難」。虛妄這些必須要跟空性結合來解釋，比如空性的世界是涅槃，我執的世界是輪回。除此之外其他的解釋，月稱來「出過難」。

有可能「出過難」不是月稱，而是龍樹。而且在《中論》裏面也有「出過難」，有可能是這樣，但不太確定，我看《大疏》裏面這樣解釋。《大疏》的解釋就是出過難者是龍樹，不是月稱，我也覺得是這樣。出什麼樣的過難，是不是在《中論》裏面「出過難」，我不太清楚。但成立是《中論》裏面，這裏「用中論文」不對，藏文是「中論中」，就是在《中論》裏面，就是《中論》中就有成立確定完全是跟空性結合來解釋。輪回是虛妄、涅槃是諦實，這些都是以空性來解釋，在《中論》中非常肯定的說到，所以這裏「用中論文」不對。「在中論中成立彼義而為決定」，所以龍樹在《中論》裏面非常肯定的有說。

這樣的緣故，「成立者」也不是月稱，這裏我覺得怪怪的。不然這樣，剛開始我解釋的不太對，「而為證成」是月稱，現在「六十正理論亦云」是宗大師的看法，跟月稱沒有關係。宗大師覺得《六十正理論》中也有這麼說，還有就是龍樹自己對虛妄跟諦實除了空性之外，不可以有別的解釋，這裏龍樹有出過難。然後龍樹在《中論》中非常肯定必須要那樣解釋，所以「故聲聞藏說法無我，定當許為聖者意趣」，這是宗大師跟我們說你們應當要承許，承許聲聞藏裏面講到法無我，那個道理是龍樹的意趣，這是我們應當要承許的。

一是月稱是這麼主張，另外宗大師自己也發現龍樹的《六十正理論》中也有這麼說。後面是宗大師看到後跟我們說的樣子。這個確定就是這麼理解的。「雖則如是，然不能成聲聞藏中，未說諸法有自相性，亦有多處作是說故。」雖然有說法無我，但不等於沒有說法我，兩個都有說。就是小乘的經典裏面世尊有沒有說法無我？有。有沒有說法我？也有。為什麼不能這樣說？因為確實小乘的經典很多地方有說法我。

我講一個道理，跟這個有點類似。我們唯識的觀念裏面，也有一個道理。唯識的觀念裏面《解深密經》的

所化機，有小乘，也有大乘，這是唯識的立場。所以對於法無我，小乘也有認同的。跟這個有點相似。現在我們這邊講的不是《解深密經》，而是直接說小乘的經典裏面就有講到法無我。

到這裏相當於大疏的第三個科判講完了。大疏的科判有三個，第一個是連接，第二個是小乘的經典必須講到法無我，第三個是大乘講的補特伽羅無我與小乘認知的補特伽羅無我有很大的差別。第二個科判小乘講到法無我，其中又分三，即正釋、斷諍論、顯示彼為龍樹密意。現在大疏的第二個科判講完了，開始講第三個。

剛剛是小乘經典裏面必須要講到法無我。現在是大乘經典裏面講的補特伽羅無我與小乘經典不一樣，要表達這個，第三個科判就是這個。第三個科判首先裏面分兩個。現在正在說的是大疏的科判，裏面分兩個科判：第一個科判，自續派以下所主張的補特伽羅無我；第二個科判，中觀應成所主張的補特伽羅無我。因為現在是分，大乘的經典中講的補特伽羅無我是真正的中觀應成承許的補特伽羅無我。現在講自續以下所承許的補特伽羅無我是什麼樣。這個大家都常常聽過的，如文：

補特伽羅無我者，自部大小乘諸餘宗，謂補特伽羅無異蘊相自立實體許為無我。

其中的「餘」指除了中觀應成派之外，小乘更不用說了，他們當然不是中觀應成；大乘中唯識、中觀自續也不是中觀應成。所以「自部大小乘諸餘宗」就是指中觀自續派以下，他們對於補特伽羅無我怎麼認同呢？「謂補特伽羅無異蘊相自立實體許為無我」。對於補特伽羅無我可以這麼理解：對於補特伽羅無我的「無我」解釋的時候，就是「無異蘊相自立實體」，這就是對「無我」的形容。「我」是「異蘊相自立實體」，補特伽羅是所依，他上面我們要去除一個「我」，就叫「無我」。

所謂的「無」，就是這裏的「補特伽羅無我」的「無」；「我」就是「異蘊相自立實體」。「我」的意思簡單來說是自立實體，對「自立實體」再形容就是「異蘊相」。平常我們說「補特伽羅我」就是「能獨立之實質有」，「補特伽羅無我」就是「補特伽羅能獨立之實質有空」。

這裏我們平常說的「能獨立之實質有」就是「自立實體」，對「自立實體」形容就是「異蘊相」，所以對於所要否定的「我」完整的說就是「異蘊相自立實體」，它沒有，就是前面加「無」，即「無異蘊相自立實體」。

補特伽羅上面「無異蘊相自立實體」就是補特伽羅無我，所以「許為無我」。

中觀自續派以下他們如何承許？那就是補特伽羅上面所要否定的是「自立實體」，而且對於「自立實體」形容就是「異蘊相自立實體」，這就是大家常常知道的。現在這裏有一個道理，下面宗大師就有解釋，關鍵是「無異蘊相」，對於「自立實體」就是以「異蘊相」來描述的，下面就解釋「異蘊相」，如文：

其中道理，謂我執之事我如蘊主，蘊如我僕，云我之色我之受等，即執諸蘊是我所有，我主宰故，猶如主僕。

對於文章我們要瞭解，我們分段的話，前面是所立，後面是能立因，即「其中道理，謂我執之事我如蘊主，蘊如我僕」是所立，「云我之色我之受等，即執諸蘊是我所有，我主宰故」是理由（能立因）。文章的前段是所立，後段是能立因。

對於後段能立因瞭解一下，我們的腦子裏有「我的身體」、「我的感受」等，即「我之色我之受等」，那樣執著的時候就有一個「我」，那個「我」跟「色受等」五蘊中間有區別，是什麼呢？就變成「我」是主宰，然

後「我的色」、「我的受」就變成我所有，所以對於五蘊的看法是「我所」，好像我是主，五蘊是我所。我們的我執想的時候、對於「我」執著的時候，就有這麼一個差別。

這樣的差別的緣故，這就是理由，即「故」，那就可以說我們的我執是怎麼執著呢？我們的我執，即「我如蘊主，蘊如我僕」，就有這樣的看法。所以變成兩個是不同的相，即「蘊」是僕的相，「我」是主的相，就是主跟僕的不同的相，就是這邊講的「異蘊相」，就是「我」跟「蘊」的相不一樣。不一樣的意思就在這裏，即主跟僕的差異。

不要理解為，我們以前讀《宗義建立》的時候，講到「補特伽羅常、一、自在空」、「補特伽羅能獨立之實質有空」，這兩種解釋的時候就講到，「常、一、自在」的時候等於體性異，等於補特伽羅跟蘊是體性異的當下;「能獨立之實質有」那個時候等於體性一的當下。那個時候把「能獨立之實質有」當成是體性一，現在這裏講的是「異蘊相」，這個不一樣。前面講的「體性一」是指兩個都是一樣實實在在，補特伽羅是蘊上面可以找得到，或者蘊和補特伽羅都是實質有的角度來說「體性

一」。現在講不同的相「異蘊相」，從那個角度來說就是補特伽羅是主，蘊是僕，這個不要跟前面講過的混淆。

●互動答疑

仁波切解析問題（一）：

剛剛同學有兩個問題，其中一個問題就是，雖然《中觀寶鬘論》裏面有讀過，就是上周《入中論釋》講的：「入中論釋云：「大乘法中非唯顯示法無我義，亦說諸地波羅蜜多及諸大願二資糧等，故非無義。」並引寶鬘論證。」其中講到菩薩的修行方面，不只空正見勝過小乘，還有廣行的法方面也勝過小乘，即「諸地波羅蜜多及諸大願二資糧等」的「諸」指很多的地、很多的波羅蜜多、很多的大願，即諸地、諸波羅蜜多、諸大願、二資糧，二資糧應該是三大阿僧祇劫的意思。其中的「地」包含菩薩一地到十地各個的功德，《地道建立》中講的那些功德是小乘完全沒有的。「波羅蜜多」就是佈施、持戒、忍辱、精進、禪定、智慧等六度或者十度，就是廣泛的全面的修行的意思，這些小乘也沒有。「地」相當於果位，各種各樣的功德。「波羅蜜多」相當於全面的圓滿的修行方法。「大願」就是，像地藏菩薩等很多

菩薩想幫助眾生的願望、大的發願非常多，這些小乘完全沒有。「二資糧」就是龐大、累積的非常多的三大阿僧祇劫的資糧，菩薩會做，但小乘不做。

「唯顯示法無我義」，就是不只是法無我方面，以法無我而言，有無邊正理的法無我跟一般的法無我之分，二者不同。大乘的經典裏面講的法無我，當然小乘經典無法與之相比，二者有差別。不只這樣，還有大乘的很多殊勝與小乘不同，如下面說的那些，就是「故非無義」，就是他們認為小乘經典中有講空性，大乘經典中也有講空性，如此就變成大乘的經典沒有意義了。實則非然，以大乘經典而言，第一，對於空性的講法完全不同；第二，不只這個，其他方面不一樣的地方就太多了。這是對於同學提出的第一個問題的答復。

仁波切解析問題（二）：

同學提出的第二個問題就是：剛剛說的「異蘊相」跟「常、一、自在」是否比較像？

對於這個問題這樣理解：首先，「常、一、自在」跟常法不像，常法完全是補特伽羅前世、今世、來世都在，如果主張前後世的話，也有這樣對於常法的執著，那不是前後世的主張，但是今世好像我從小一直在的樣

子，比如早上是我、中午也是我，好像有一個沒有變化的「我」的感覺，這個就是常法。這個常法跟剛剛的有點不一樣，與剛剛的「異蘊相」肯定不一樣。

另外，以「常、一、自在」的「一」來說，「一」跟「多」對比，「我」的想法，自己想想的時候，好像我們的心中，我們身體的中間的「心」有一個「我」在那裏的感覺，它就是這邊講的「獨立自主」，「異蘊相」的時候就是實有的一種感覺，實實在在的實際有的，「一」、「多」的想法跟「自己實實在在有一個東西」的想法還是有點不一樣。

比如「多」的時候也可以實質有，並非「多」的時候實質有就沒有了，不是的。實質有跟「多」也可以綁在一起的。「一」是獨特的想法。所以「常、一、自在」的「一」，跟「異蘊相自體」還是不一樣。以「常、一、自在」的「自在」來說，有點靠近異蘊相這邊，相當於「我是蘊主、蘊是我僕」，二者有點像。但那個時候，它還是跟蘊是有關系的。

「常、一、自在」的「自在」好像是跟蘊沒有關係的，相當於「我的身體」扔掉，跟「你的身體」、「你的頭腦」換，那種想法心裏面也是可以想出來的，那就

是「常、一、自在」的「自在」的執著。「常、一、自在」的時候，是跟蘊沒有關係的上面可以想出來的，所以還是有差別。雖然有的地方似乎有點靠近的樣子，但還是不一樣。

（答疑結束）

這節課講到：「其中道理，謂我執之事我如蘊主，蘊如我僕，云我之色我之受等，即執諸蘊是我所有，我主宰故，猶如主僕。」

【2017 辨了不了義善說藏論 120】

上節課講到第 99 頁第三行，如文：

其中道理，謂我執之事我如蘊主，蘊如我僕，云我之色我之受等，即執諸蘊是我所有，我主宰故，猶如主僕。

就是中觀自續派以下他們說的補特伽羅無我是什麼樣。這裏講自續派清辯的觀念。現在有一個比較關鍵的，先解釋這個。「猶如主僕。現似自立異於蘊相」，首先就是這樣：他們認為，這個也是不對的，就是他們說的所謂的「補特伽羅我」，完全是遍計的一種執著心，遍計的補特伽羅我執的對境，所以它不是俱生的。

如果不是俱生的話，則講顯現是不對的。因為顯現實際上是一種，有一點宿世的一個結果，現在就是一種被動，好像沒有辦法，就是那種執著或者那樣的時候就叫俱生。一樣，顯現是一種被動的，不是主動的那種執著。

現在這邊說「猶如主僕。現似自立異於蘊相」，其中「現」就是顯現，先有顯現，顯現什麼呢？顯現好像

是它跟這個蘊異相或者相異，有那樣的一個顯現。然後，如那個顯現一樣，我們後面有一個確定「它就是對了」，那個就叫執著心。你們要瞭解，像中觀所謂的補特伽羅我執、法我執怎麼生起，解釋的時候，次序是先有顯現，後面才會生起執著心。

顯現的地方是比較正確的量，比如我們的眼根、耳根等五根識的根現量，它看（緣）到「色聲香味觸」時候，根現量是量，但它的顯現是不對的，顯現那邊好像有施設義可以找的到的「色聲香味觸」在那裏。那樣的顯現，五根識當下不是執著心，執著心是分別心第六識。

五根識那個時候不是執著心，它的後面第六識來的時候，第六識也可以說兩個：一個它看（緣）的「色聲香味觸」，比如顏色、形狀等第六識就抓，這個不是執著心；另外一個是第六識，把前面五根識顯現的那塊抓起來，顯現是「在那邊」、「色聲香味觸都是在那邊」、「都是從自己那邊成立的」，那個顯現後面第六識抓的時候就變成執著心了。

執著心是後面升起的，先有顯現，然後後面生起執著心。這裏雖然是講中觀自續的觀念，但他們一樣會說

先顯現然後執著，把前面的顯現當合理或正確，那樣抓的時候就叫執著心。

現似自立異於蘊相，若執如是而有即執實有，若能破彼，則補特伽羅唯於蘊假立，唯字遣除有離蘊我。

「現似」就是顯現相似，意思就是實際上不是，實際上補特伽羅沒有我。補特伽羅我的顯現，把前面的顯現當「如是而有」，即前面的顯現完全正確，對此執著。「若執如是而有即執實有」，執著如前面的顯現一樣如實存在，那個就是執實有，就是補特伽羅我執，即「補特伽羅上面的能獨立之實質有」，這個就是補特伽羅我執。

對於「補特伽羅能獨立之實質有」的「實質有」解釋的時候，我們要瞭解，補特伽羅跟蘊中間是否有關系？有關系，是主僕的關係。「補特伽羅常、一、自在」的時候，等於補特伽羅跟我是沒有關係的，相當於異。當然這裏用的「異」，像我們學習中觀自續、唯識、經部宗觀點時都有學過「補特伽羅常、一、自在空」、「補特伽羅獨立之實質有空」的道理。「補特伽羅常、一、自在」相當於補特伽羅跟我是體性異。「補特伽羅能獨

立之實質有」是相當於體性一的當下，然後就有一個實有的。

這邊用的「異蘊相」的「異」，可以說相異，它不是體性異的意思，但感覺有點像。相、性、體，三個好像沒有差別的感覺。體性異跟相異區分有點難度。起碼我們可以理解像《釋量論》中唯識講補特伽羅無我成立的時候講到，補特伽羅跟蘊一的那種補特伽羅我沒有、補特伽羅跟蘊異的補特伽羅我也沒有。《釋量論》中就講這個理由。

《釋量論》中就講這個理由的時候我們感覺出來，補特伽羅我沒有，因為「補特伽羅常、一、自在的我」沒有、「補特伽羅能獨立之實質有的我」也沒有，就是這個意思。補特伽羅我沒有，因為體性一的補特伽羅沒有、體性異的補特伽羅也沒有。《釋量論》中有這樣的邏輯，這就是唯識的立場，也可以說經部宗的立場，也可以說對於補特伽羅無我如何成立的道理中觀自續也是這麼認同。

「常、一、自在」是體性異的補特伽羅我；「能獨立之實質有」是體性一的補特伽羅我。「相異」是如主僕的那種。「猶如主僕」是相異方面的形容或解釋。等

於補特伽羅跟蘊中間，有一個關係在。這個關係在的當下，還是有一個補特伽羅，它有它的實有。就是這樣，前面可以當理由，後面就是所立。

「若能破彼，則補特伽羅唯於蘊假立，唯字遣除有離蘊我。」是什麼意思呢？其中「彼」是剛剛講的補特伽羅我或補特伽羅我執是什麼，前面已經講清楚了，所以破這個沒有辦法破除中觀應成說的補特伽羅我。中觀應成說的補特伽羅我跟法我差不多，只是所依不同而已，它上面要破的就是自體有或自相有。清楚講的話，就是破施設義可以找得到。所以中觀應成的要求，他沒有達到。這裏破補特伽羅我，僅僅是破這個而已，即「若能破彼」，沒有破到我們的補特伽羅我，而是破你們的補特伽羅我的時候。

破你們的補特伽羅我的時候是成立什麼呢？破他們說的補特伽羅我的時候，成立什麼呢？成立補特伽羅「假立之理」。這裏可能要分清楚一點，因為所謂的假有或假立，以中觀應成來說有兩層：一個是要瞭解假有，等於你就要瞭解空性，跟空性綁在一起；另外一個假有，對於中觀自續派以下說的補特伽羅無我瞭解就可以了，即補特伽羅上面瞭解自續派以下說的補特伽羅無我，這

個就可以了，因為自續派以下說的補特伽羅無我也是存在的。

一樣，他也有講到補特伽羅上面的一個道理，什麼道理呢？補特伽羅上面是有一個假有的，他們說補特伽羅不是實質有，就是假有，中觀自續派以下就說過這個道理。那種的假有，中觀應成也是認同的。那種的假有，現在就知道了。所以，現在破除他們說的補特伽羅我執，破的時候，以中觀應成的立場來說：補特伽羅上面粗的或它是假有的道理，你就成立了。

「若能破彼，則補特伽羅唯於蘊假立」的「唯於蘊假立」不是中觀應成說的那種假有，沒有達到。所以對於假有要分。這裏關鍵的詞「若能破彼」的「彼」意思就是，沒有破到我的補特伽羅我，只有破到你的補特伽羅我，如此認識到什麼？認識到補特伽羅唯於蘊假立。那個時候「唯於蘊假立」的意思是什麼，以「唯」字而言，比如我們平常說的「唯名言安立」、「唯假立有」，我們平常中觀應成說的「唯名言安立」的「唯」是施設義有或自體有、自相有，破的是那個。

現在補特伽羅上面破了中觀自續派以下說的補特伽羅我，那個破的時候，補特伽羅上面瞭解有一個唯假

立的，那個時候的「唯假立」跟中觀應成派平常說的「唯假立」不一樣，對此我們不要誤解，即兩個宗派用的詞都是一樣的「假有」或「唯假有」，但「唯」所否定的不一樣。它要否定什麼？下面有解釋，不是我們中觀應成的那種否定。

「唯」這個字，平常的遣除跟現在這裏的遣除不一樣，現在這裏的遣除相當於它與蘊的關係要清楚。「唯字遣除有離蘊我」要遣除的是「有離蘊我」。如此當然就會有一個感覺，就是我們會想：是不是「補特伽羅能獨立之實質有」的意思，是不是「離蘊我」跟蘊體性異？所以就會有這個想法。

實際上若問：「補特伽羅能獨立之實質有」跟蘊是體性異，還是體性一的意思？這麼問的話，我們要瞭解，真正的是體性一的當中「補特伽羅能獨立之實質有」解釋；「補特伽羅常、一、自在」是體性異的當中解釋。「補特伽羅能獨立之實質有」不是離蘊的，但從中觀應成的立場來說，「補特伽羅能獨立之實質有」沒有達到補特伽羅真正它自己有沒有成立，跟這個沒有什麼關係。像自相有、自體有或施設義找得到，跟這個沒有關係，它只講到補特伽羅跟蘊中間有什麼關係，就是「補特伽

羅能獨立之實質有」講的是補特伽羅跟五蘊中間的關係，它摸到的是這一塊。

所以實際上我們破除掉「補特伽羅能獨立之實質有」的話，只有明白補特伽羅跟蘊中間的關係是什麼，只明白這個。除此之外，補特伽羅自己有沒有施設義找到，跟這個沒有關係。所以，破這個，沒有達到補特伽羅是不是施設義有，沒有摸到、不可能瞭解補特伽羅自己那邊的，只是清楚補特伽羅跟蘊之間的關係而已。

若是如此，「唯」遣除的是什麼？就是跟五蘊沒有關係的那個遣除，這個關係如何他就最清楚，他達到這個。這裏要瞭解一個道理，我以前引過幾次。《菩提道次第廣論》中我記得不是太清楚，但《菩提道次第略論》中有，其中有一個字，瞭解下部宗的補特伽羅無我，就是為幫助我們瞭解中觀應成補特伽羅無我方面最好的一個方法。

我們想來瞭解中觀應成的補特伽羅無我的最好的方法是，先瞭解中觀自續以下的補特伽羅無我。為什麼這麼說？首先，要認清楚補特伽羅，後面再分析他是否有自性，然後可以說瞭解補特伽羅沒有自性的時候就叫瞭解補特伽羅無我，這個大家基本都知道。先瞭解補特

伽羅，這裏有一個特別的跟其他法不一樣。瞭解補特伽羅的時候，自然有非常大的幫助到瞭解補特伽羅沒有自性。補特伽羅無我的所依補特伽羅有這種特質，一般的法上沒有。

比如瓶子，瞭解瓶子沒有自性對了解瓶子沒有什麼大的幫助。但瞭解補特伽羅，對了解補特伽羅沒有自性幫助特別大。所以我們平常說：補特伽羅無我跟法無我而言，先要瞭解補特伽羅無我，因為所依或所緣的緣故，意思是補特伽羅的所依或所緣，跟法無我的所依所緣不一樣，所以它有這樣的特點。若是如此，現在對認識補特伽羅用什麼？用自續派以下說的「補特伽羅能獨立之實質有空」的那個道理，對此瞭解才真正的認識補特伽羅。但我們沒有認識到補特伽羅是否有自性，那個還沒有碰，我們只瞭解補特伽羅。

這個在《菩提道次第略論》裏面有。以前跟你們講過的。你們找一下《菩提道次第略論》，我以前引過幾次。科判應該是「抉擇補特伽羅無我」、「抉擇法無我」，其中「抉擇補特伽羅無我」中分兩個科判，即「明補特伽羅」、「抉擇彼無自性」。現在是「明補特伽羅」最後快結束的那句話「如此明辨補特伽羅，是此無上宗之

特點，善了知此，即是通達不共補特伽羅無我之善方便。」不是說最好的方法，是好的一個方法，就講這個。

「唯」這個字沒有遣除中觀應成說的自性有、自體有、自相有、施設義有。《菩提道次第廣論》裏面也有，但不像《菩提道次第略論》中簡短的表述。等於我們認識補特伽羅就需要，我們有的時候就說，我們自己不認識自己，確實如此。認識自己，先要認識「我」，如此則先需要中觀自續以下的「補特伽羅能獨立之實質有空」或「補特伽羅假有」，對此瞭解的話，從中觀應成的角度來說，你才認識補特伽羅、你才認識「我」，就有點那個意思。

現在遣除的不是中觀應成講的所應破，只是跟蘊沒有關係，或者跟蘊關係不清楚，把那個去除。所以「唯字遣除有離蘊我」。當然有的祖師或者一些書裏也會講到，以中觀應成的立場來說，他們說的「補特伽羅能獨立之實質有」相當於補特伽羅跟蘊是體性異的意思。我們問自續派以下的話，他們不會說補特伽羅跟蘊是體性一的狀態，只有「補特伽羅常、一、自在」才是體性異的狀態，「補特伽羅能獨立之實質有」不是體性異狀態，而是體性一的狀態，他們會這麼回答。

但是，以中觀應成的立場來說，從他的立場推，推的時候就變成，不管「常、一、自在」也好，還是「能獨立之實質有」也好，兩個都是跟蘊體性異，從中觀應成的立場來推就是這樣。也有一些祖師包括格西就是這樣解釋，但我不覺得是如此。剛剛說的，等於補特伽羅假有就瞭解了，而且這個假有是他們說的假有的層次。如何假立？我們看《分別熾然論》中清辯如何說，《分別熾然論》中引了佛經。如文：

假立之理，如分別熾然論云：「我等於名言中，亦於識上設立我名，謂識是我取後有故。」又說於身及諸根上亦假立故，次引經說，如依支聚假立名車，如是依蘊設立有情。

「又說於身及諸根上亦假立故」也是《分別熾然論》中的，我沒有看到引號，應該不是「又說」。首先《分別熾然論》那段的段落我們要清楚。對，沒有錯，我看了《分別熾然論》。《分別熾然論》的那句話到「又說於身及諸根上亦假立故」後面，然後「次引經說，如依支聚假立名車，如是依蘊設立有情」，其中的「引」指《分別熾然論》。下面是宗大師的話，即「次引經說，

如依支聚假立名車，如是依蘊設立有情」。上面是引《分別熾然論》，後面是宗大師的話。

《分別熾然論》中說，首先什麼是「我」，那就是第六識，我們的五根識不會一直在，但第六識一直在，從無始以來到未來一直這麼走的，從前世來到今世，從今世會去來世，真正的去者是誰？去者是我們的第六識，它就是「我」。因為我們心裏面想的時候：「我」是一直在的，前世也在的，來世也會在的。「前世也在，來世也會在」，那個是誰呀，真正的最終就是第六識，唯識會說阿賴耶識。現在中觀自續派不承許阿賴耶識，所以說第六識。

「我等於名言中」中的「我等」，清辯說是我們。我們「於識」就是第六識上面我們安立、設立「我」。「我」就是對第六識上安立的，為什麼？理由是什麼？真正去來世的或者是從前世來的，只有第六識，沒有別的，即「謂識是我取後有故」。

應該是這樣：「取後有故」是理由，「識是我」是所立。唯一的第六識會去來世，所以它是「我」。這句話本身好像是一個論式的樣子：「取後有故」是理由，

「識是我」是所立，「謂識」是有法。所以唯一第六識是「我」，因為它會去來世。

然後其他的，如我們的身體、我們的根，那些是「我」的所依，不是「我」，二者要分開。就是第六識是「我」，但身體不是。一樣，我們的「眼耳鼻舌身意」六根也不是「我」。到這裏就相當於《分別熾然論》的詞句。

然後宗大師說，《分別熾然論》裏面就有引佛經，所以佛經引了，他就講到身體跟諸根是補特伽羅的所依，「如依支聚假立名車」，如車的「支聚」來安立車，而「支聚」不是車，所以這些不是車。一樣，身體跟諸根來安立「我」，所以它不是「我」。到這裏對前面《分別熾然論》沒有直接引，引的話太長了，後面就沒有引。

後面那裏說的宗大師把它說出來，即「次引經說」。後面說身體、諸根是補特伽羅的所依，那些道理沒有直接引，《分別熾然論》裏面根據都有引佛經。下面宗大師詳細的總結《分別熾然論》的內容，《分別熾然論》裏面就講第六識是「我」，為這個方面《分別熾然論》中教、理都有用。用什麼教呢？「如是依蘊設立有情」，這是剛剛前面講過的，下面如文：

又引教證，如有經說，若伏其心便得安樂。亦有經說，由調伏我當得善趣。

這個是以教來證。這個是清辯這麼說的，他引了兩部經，即「如有經說」、「亦有經說」，一個是好像調伏我們的心，我們就會得到安樂；另外一個是調伏我們的心，我們就會得到善趣。等於不管解脫也好，還是輪回中的善趣也好，都是靠調心，就是這裏說的意思。心變「我」就變，所以心來安立「我」的樣子。佛經裏面講的就是這兩個。

「若伏其心便得安樂」，就是解脫的意思；另外一個是「由調伏我當得善趣」，這個是輪回中的善趣的意思。所以一個是解脫，一個是善趣，等於我跟心中間，比如心調，則我會解脫；調伏我（心），我就會生善趣。這個有沒有那個意思，我自己亂想的，有可能得解脫是以心來解釋，得善趣是以「我」來說的。

等於有的時候講到調伏心，有的時候講到調伏「我」，所以「我」跟心是一個意思，沒有別的意思。把這兩個經並在一起，則變成心是我的一個教證；這兩個經沒有並在一起的話，則沒有辦法瞭解。應該這樣是理解。這個是以教來證。

然後以理來證，就是：

其能立理，謂能取蘊者即說為我，識取後有故立識為我。

剛剛前面《分別熾然論》的「亦於識上設立我名，謂識是我取後有故」那句話。這個就是理。清辯是中觀自續派的代表，他的《分別熾然論》中怎麼說，就有講。所謂的我的識，不可以解釋為阿賴耶識。下面宗大師就說：

此師不許阿賴耶識，故取身之識，許是意識。餘師不許阿賴耶者亦與此同。

中觀自續派以下其他的祖師們，像經部宗、毗婆沙宗，他們都不許阿賴耶識，而許第六識。「餘師不許阿賴耶者亦與此同」，他們跟清辯的觀點一樣，把佛經中的「識」解釋為「我」的時候，完全是以第六意識來理解，不是以阿賴耶識來理解。假設認可阿賴耶識的宗派，他們就把「識」解釋為阿賴耶識。當然唯識也分兩種，有認可阿賴耶識的，有不認同的，如文：

許阿賴耶者，則以賴耶相續為補特伽羅，彼等如是許補特伽羅我之教文。恐繁不錄。

對於「補特伽羅我」他們如何認同呢？剛剛說了怎麼認補特伽羅，認同阿賴耶識的就把「識」解釋為阿賴耶識，不認同阿賴耶識的就把「識」解釋為第六意識。現在要解釋補特伽羅我，前面說了中觀自續說如主僕一樣補特伽羅是跟蘊有關系的當中實質有，那個就是補特伽羅我，那種「補特伽羅我」前面已經講過了。現在其他祖師們對「補特伽羅我」也是跟前面宗大師說的一樣。那些根據的教要引用出來的話，則太多，宗大師覺得沒有必要，即「彼等如是許補特伽羅我之教文。恐繁不錄。」

所以宗大師不寫了，因為太多了。意思就是對於前面瞭解就夠了，其他沒必要講很多，如唯識、經部宗等如何說，如此需要一直引他們認可的經論，沒有必要。「彼等」指不認同阿賴耶識的那些祖師，「餘師不許阿賴耶者亦與此同」的「餘師」指其他祖師，他們對「補特伽羅我」如何認？其他的祖師分認同阿賴耶識和不認同阿賴耶識的，他們如何認補特伽羅已經說了。一樣的，不管是否認同阿賴耶識的祖師，他們對「我」是如何認同，那個方面有沒有根據很多他們的經論？有，但宗大師不想寫，覺得沒有必要寫。

「彼等」指前面說的「餘師不許阿賴耶者」、「許阿賴耶者」，「餘師」分兩種，清辯已經說了，清辯之外的其他的祖師分兩種，他們對於補特伽羅如何認同已經說了。對補特伽羅我怎麼認這個方面雖然有很多經論，但宗大師不想寫下來。「彼等如是許補特伽羅我之教文」後面不該用句號，而是用逗號或根本不用標點符號。前面的「則以賴耶相續為補特伽羅」需要用句號，因為對補特伽羅如何認同講了一個段落，然後再是第二個如何認補特伽羅我。到這裏就是 3-1 結束。下面講「月稱宗說」。

●互動答疑

仁波切解析問題（一）：剛剛有同學問《分別熾然論》中「又說於身及諸根上亦假立故」的「亦」是什麼意思？

對於這個問題：首先，藏文版裏面沒有這個「亦」字。應該如果以它的意義來說，可以有，為什麼呢？因為我們假立或者事例，應該一個是直接說它是「我」，那樣安立有一個所依；另外一個是依靠它來安立我。這裏分兩個所依。比如這裏講第六識是一種所依，身、諸根是另外一種所依。補特伽羅或我安立的時候，就有兩個所依來安立的。怎麼說呢？

「依於假立」，跟直接不是依靠，直接它是「我」，那種的假立有兩個。如果你們懂藏文的話，就有兩個，現在這裏我們要瞭解兩個都要。這兩個是分開的：一個叫依於設立所依，依藏文應為「我等亦於名言中，於識上設立我名」，即我們也是把第六識認同（設立）為「我」。

「我等亦於識上於名言中設立我名」這個叫設立所依。「於身及諸根上亦假立」是另外一個。我們上次講《辨了不了義善說藏論》時宗大師有一句話，就是「它是依的緣故，不是它」。因為是「依」的緣故，所以跟另外一個所依完全不一樣。在第 100 頁第十行「若依彼假立, 應許非所依事, 如大種為因, 假立青色及眼根等」。我以前應該引過，你們應該有標記。這裏講到，這裏就是有理由，「依彼假立」，所以應該要許「非所依事」。所依跟依彼假立完全是相違的，依彼假立跟所依事完全是不一樣的。所謂的依彼假立就是我們的身體、五根等，以那個安立「我」的時候，我們的身體、五根等就是依彼假立，就是依靠那樣然後安立「我」。

對我們的第六識來說，不可以那樣。第六識不是我們依來假立，它是所依，「應許非所依事」，它是真正

的所依事。就像「我」安立的時候，追蹤的話確實是第六識，所以第六識確實是所依事。第六識是不是依彼假立呢？不是。若依彼假立的話，則不可能是所依事。現在是用比喻，「大種為因，假立青色及眼根」，意思也是依彼假立。

像四大種是依靠的，後面四大種所生的那些色法，以青色等那樣的色法來說，它們兩個完全不同，即它依靠四大種，但四大種不可能不是它。「如大種為因，假立青色及眼根等」是哪個上面的比喻？依彼假立的話，不可能是所依事，然後例如，即「若依彼假立，應許非所依事」。

現在《分別熾然論》所引，這兩種都說了。補特伽羅或我如何假立的時候，這兩種都有關系，所依事需要，依彼假立也需要。依彼假立，是一種所依，也是一種依靠。另外一種是所依事，直接說它是「我」。剛剛我說的，翻譯裏面有講到「又說於身及諸根上亦假立」的「亦」，因為依彼假立很多，不只是身體跟諸根，「亦」指依彼假立有很多的意思。而所依事沒有別的，只有一個第六識。對這兩種都瞭解後，才知道補特伽羅是如何假立的。

所以前面宗大師說「假立之理，如分別熾然論云」。所以我們對於兩種瞭解了之後，才知道補特伽羅是如何假立的。這兩個裏面，更重要的是按照中觀自續來說，「所依事」，即什麼是補特伽羅，這個是更重要的。但跟中觀應成對比的時候，非常矛盾、非常相違。中觀應成說「我」是完全找不到，但中觀自續說它是第六識那邊就找到了。

雖然對於補特伽羅安立，中觀應成也認為你的安立我們可以理解，假有是可以理解。但對於假有真正解釋的時候，中觀自續派可以理解成第二種依彼假立那種。中觀應成不認同所依事。就是假有是理解，對於如何假有方面解釋的時候，中觀自續跟中觀應成的解釋不一樣。兩個雖然都是粗品的假有，不是細的假有的意思，但是對於粗品的假有上兩個的解釋還是不一樣。

仁波切解析問題（二）：還有同學問：若五蘊安立補特伽羅的話，那色蘊是不是可以安立補特伽羅？

對於這個問題的解答：剛剛分了兩個，以中觀應成來說，不管「色受想行識」，這裏說的所依事跟依彼假立兩種，就是沒有兩種，都是依彼假立，都是依靠這個假立而已，沒有一個可以真正的指出「這個是我」，這

是找不到的。中觀應成完全是依彼假立，沒有所依事的那種，認為中觀自續說的「第六識是我」沒有。以中觀應成來說，不管「色受想行識」、六根、四大種等都是依彼假立的、所依靠方面的。

此文稿根據仁波切講課錄音記錄整理，為自他學習而做，僅供參考，若有疏失，懇請指正。

2017《辨了不了義善說藏論》講記

宗喀巴大師 造論

雪歌仁波切 講授

（下卷　121—197 講）



【2017 辨了不了義善說藏論 121】

上節課講到第 97 頁科判，如文：

辛二、依聲聞藏解釋佛說二無我義

這個科判主要講到的內容有三個：

壬一、連接；壬二、小乘經中開示法無我的方式；壬三、明大乘經中所說之補特伽羅無我與聲聞藏所許之理不同。

大疏科判中，第一個是連接，第二個是小乘藏裏面如何開示法無我，第三個是大乘經典裏面講的補特伽羅無我跟小乘經典所認同的不一樣。其中，第一個科判是連接，不是主要的；第二跟第三個科判是主要的。

「依聲聞藏解釋佛說二無我義」，按照大疏裏面宗大師主要講到兩個內容，就是第二跟第三個科判。重點是補特伽羅無我跟法無我兩個，現在不是主要講補特伽羅無我跟法無我是什麼樣，而是講很多人以為小乘的經典沒有講到法無我，但中觀應成認為小乘的經典實際上講到法無我，而且必須要講到法無我，這是第一個。

然後另外一個觀念，中觀應成對補特伽羅無我方面跟自續派以下的觀念完全不一樣，就是剛剛分的第三個科判裏面，大乘的經典中講的補特伽羅無我不是如小乘的經典所講的補特伽羅無我，這種表達是中觀應成的特點。前面那個表達也是中觀應成不共的觀點，即小乘的經典必須講到法無我。

一樣，大乘認的補特伽羅無我跟小乘不一樣，這也是中觀應成不共的觀點。中觀自續以下都認為，比如唯識、中觀自續派雖然是大乘的佛教徒或大乘的宗義者，但是他們認為大乘說的補特伽羅無我跟小乘說的補特伽羅無我沒有差別完全一樣，中觀應成的主張或看法完全跟唯識、中觀自續派不一樣，他特別講到大乘經典講到的補特伽羅無我跟小乘講的不一樣。

現在我們要瞭解一個道理，就是現在世界上有小乘佛教徒，對小乘佛教徒有不同層級的看法，比如大乘的佛教徒唯識跟中觀自續對小乘佛教徒各有不同的看法，中觀應成對小乘佛教徒的看法就更不一樣。現在講的是，最上面的宗派中觀應成對小乘佛教徒的看法如何，包括龍樹、月稱跟聖天他們對小乘佛教徒的看法如何。

比如這裏講小乘經典必須要講到法無我，意思就是如果你們沒有學到法無我的話，就是連小乘經典都沒學好。小乘佛教徒連《心經》的內容都不認同，從中觀應成或月稱、龍樹的立場來說：你必須認同《心經》的內容，否則你連小乘的法也無從修起。還有你們認為的補特伽羅無我實際沒有達到真正的補特伽羅無我，真正的補特伽羅無我是大乘的經典講的更殊勝。

我們要瞭解，現在很多同學好像很崇拜小乘修四念處等，當然有他的優點，但對於缺點也要瞭解。現在龍樹、月稱從中觀應成的立場對小乘有什麼看法，這些我們應該要有，我們作為跟隨龍樹、月稱的弟子，應該瞭解他們的觀點。從現在我們學習「依聲聞藏解釋佛說二無我義」這個科判中，我們應該瞭解或者我們應該糾正自己的認知。

現在我們講到第 99 頁倒數第六行，如文：

月稱宗說，雖破如是實有補特伽羅，然未能破補特伽羅非唯名言假立由自體有。

3-2 結束了，這裏開始新的科判。首先，以大疏的科判來說分三個，其中第三個要分兩個，3-1 是自續派以下認的補特伽羅無我；3-2 是中觀應成認的補特伽羅

無我如何解釋，3-2 中再分兩個科判：第一個 3-2-1 是駁他宗，第二個 3-2-2 是立自宗。駁他宗裏面又要分兩個：3-2-1-1，3-2-2-2。

駁他宗的第一個 3-2-1-1 是破他宗認為修「補特伽羅能獨立之實質有空」能夠斷除煩惱或脫離輪回，駁他宗的這個觀念。駁他宗的第二個 3-2-1-2 破的是他宗認為的補特伽羅，對於他宗這個認定也破。

破的兩個中，「月稱宗說」是第一個破，即破唯修「補特伽羅能獨立之實質有空」能斷除所有的煩惱。宗大師引了兩部月稱的論典，一個是《入中論》，一個是《六十正理論釋》。後面有「六十正理論釋亦云」，就是月稱不僅在《入中論》中這麼說，《六十正理論》中也這麼說。就是這樣的道理。

首先瞭解文中「月稱宗說」，然後後面引的是《入中論》跟《六十正理論釋》，因為引《入中論》跟《六十正理論釋》之前，宗大師主要想表達的要抓的講出來，講出來之後根據再引月稱的經典。首先宗大師認為月稱說了什麼，還沒有引《入中論》之前的這段文就等於月稱說出來的，或大家跟隨月稱這麼說。說什麼呢？首先這裏有兩個階段，說了兩段的樣子。如文：

月稱宗說，雖破如是實有補特伽羅，然未能破補特伽羅非唯名言假立由自體有。若執有此，即是補特伽羅我執；以執補特伽羅是諦實故，如法我執。又能自主實有之我，乃是外道遍計別有內身離蘊作者士夫邪執之境，縱證無彼，見後修習，然於色等如前執實不能稍減。由執諸蘊諦實，所起貪等煩惱，亦不能滅。

這裏有兩段。其中的「又能自主實有之我」，有另外一個道理的感覺。首先，前面「月稱宗說」裏面分兩段。講到「雖破如是實有補特伽羅，然未能破補特伽羅非唯名言假立由自體有。」這裏應該不要句號，應為逗號。

這裏這麼理解，首先文章裏面，中間的「若執有此，即是補特伽羅我執」，這個是關鍵。什麼是補特伽羅我執？補特伽羅上面非唯名言假立由自體有，那樣執著的話就是補特伽羅我執，就是這段文字的所立。所以「若執有此」中的「此」就是指這個，即「非唯名言假立由自體有」。補特伽羅上執非唯名言假立由自體有，為什麼這個才是補特伽羅我執，加「才是」可能清楚一點。為什麼？

第一個理由，「補特伽羅能獨立之實質有」，這個不是補特伽羅我執，因為它破了後還是沒有破補特伽羅我。「雖破如是實有補特伽羅，然未能破補特伽羅」，其中「然未能破」這個就是重點，雖然破了「補特伽羅能獨立之實質有」，但是這個沒有作用，因為破不了補特伽羅我。相當於「補特伽羅能獨立之實質有」沒有達到破補特伽羅我。

第二個理由，法上面非唯名言假立自體有是不是法我執？若是，那麼補特伽羅上面執著怎麼會變成不是補特伽羅我執呢？這個就是中觀應成派細的一個分析，因為小乘的佛教徒毗婆沙宗、經部宗不認同法我執，他們認為法我執是合理的，認為法我執上的對法的執著對補特伽羅上執著的話，沒什麼影響；認為法我執上的對法的執著，對補特伽羅執著的時候心不會煩惱，是合理的狀態。

而中觀應成看到法上面的執著，這種執著的程度對補特伽羅上的時候還是不舒服，所以這個就是補特伽羅我執。中觀應成看到很細的我們內心不平靜的狀態，對法上面執著的程度，達到我們自己對名言我上執著的時候，他發現還是煩惱，還是不平靜、不舒服。所以應成

觀察得很細，看到這個問題。現在中觀應成認為：你們小乘的佛教徒對法上面說有我執，那樣執著的層次到補特伽羅上怎麼能不叫補特伽羅我執？

實際上法上面法我執是否合理沒有關係，法上面那種非唯名言假立自體有是否可以叫法我執？小乘說可以叫，而且這個法我執是合理。我們學過《宗義建立》，其中講到小乘不認為法無我，認為法有我，而且法我執是合理的。中觀應成說：你對法上面的叫法我執，那麼補特伽羅上面怎麼能不叫補特伽羅我執呢？例如法我執。這是第二個理由。

這裏相當於兩個理由，前面是一個理由，後面是一個理由，中間的「若執有此，即是補特伽羅我執」是所立，它的理由是「雖破如是實有補特伽羅，然未能」，這是第一個理由。「如法我執」是第二個理由。這兩個理由加起來，所要點的地方是，補特伽羅上非唯名言假立自體有，那樣的執著才是補特伽羅我執，這是誰說的？月稱說的，所以「月稱宗說」，這是第一個段落。中間的「然未能破補特伽羅非唯名言假立由自體有」後面應是逗號，不是句號。

又能自主實有之我，乃是外道遍計別有內身離蘊作者士夫邪執之境，縱證無彼，見後修習，然於色等如前執實不能稍滅。由執諸蘊諦實，所起貪等煩惱，亦不能滅。

然後第二個道理，宗大師認為月稱也有說另外一個道理，所以「又」就是指他說到的另外的道理。下面的文中我們也要抓所立跟能立。所立是中間的「縱證無彼，見後修習」，還有下面的「貪等煩惱，亦不能滅」。現在講到「縱證無彼，見後修習」，其中「彼」指「補特伽羅能獨立之實質有」，即補特伽羅實有這塊。現證「補特伽羅能獨立之實質有」是沒有，現證是見道，現證了之後，「見後」就是指見道後面的修道階段，現證「補特伽羅能獨立之實質有空」到了見道後，長期的修行如修道一樣，後面能否滅所有的煩惱？不能。

先就是中間的「縱證無彼，見後修習」，然後就是「貪等煩惱，亦不能滅」，這就是所立。簡單來說，這個道理就是「補特伽羅能獨立之實質有空」現證，不僅是現證，後面一直很精進的修，能否滅所有的煩惱？完全不能滅，這樣的道理，這就是所立。

它的理由有兩個，前面一個、後面一個。前面是「能自主實有之我，乃是外道遍計別有內身離蘊作者士夫邪執之境」，意思是「補特伽羅能獨立之實質有空」現證沒有什麼了不起，因為你只是分辨為跟外道不一樣而已，並沒有辦法離開輪回。離開輪回是進入佛教學佛修行很長的一條路走了之後，才可以脫離輪回，並非從外道區分就可以脫離輪回，內道的路還是蠻長的。

「補特伽羅能獨立之實質有空」那個道理無論你怎麼現證，只是達到遠離外道而已。外道跟內道的區分，就是對於「補特伽羅常、一、自在空」跟「補特伽羅能獨立之實質有空」這兩種道理能否認同，像四法印「諸行無常，有漏皆苦，諸法無我，寂靜涅槃」，那個時候所謂的「空」是「補特伽羅常、一、自在空」，所謂的「無我」是「補特伽羅能獨立之實質有空」，那樣的四法印相當於佛教跟外道區分的基本的認知。

「補特伽羅能獨立之實質有空」無論你怎麼現證，只是佛教徒跟外道區分而已，你只是進來佛教、遠離外道而已，怎麼可以說這樣的法能夠脫離輪回？這是不可能的。「乃是外道遍計別有內身離蘊作者士夫邪執之境」，意思是他們的不正確的認知的對境而已，所以「補特伽

羅能獨立之實質有」無論怎麼破，只是破外道的觀念而已。這是第一個理由。

第二個理由是下面，這樣的破，實際上對下面說的「然於色等如前執實不能稍減」，其中「稍減」的後面不用句號，應是逗號。前面用的非唯名言自體有的執著一點都不會減少，對它一點都沒有影響。那樣的諦實的執著心，一直會生起、一直在，這種執著心是真正的俱生的執著心，若是如此，則後面所有的煩惱都不會變，因為所有的煩惱的來源是俱生的執著心，而俱生的執著心一點都沒有變化。

你對「補特伽羅能獨立之實質有空」，不管現證修得多認真，但你對俱生的執著心一點都沒有減少，它一樣晝夜恆時生起，一樣因為它會一直生起各種各樣煩惱。「於色等如前執實不能稍減，由執諸蘊諦實」，執著心是一直在的、一直執著的，不會減少的，對於諸蘊諦實有的執著一直在，這是第二個理由。

這樣的緣故，現在要成立：修「補特伽羅能獨立之實質有空」完全不會斷除煩惱脫離輪回。我們跟著月稱宗，大家都會說這樣的道理。這個根據就是宗大師引月稱的兩個論典，首先第一個是《入中論》，如文：

入中論云：「汝見無我諸瑜伽，不能通達色等性，緣色仍當起貪等，以未通達彼性。」

這裏好像少了一個字。首先瞭解一下月稱的《入中論》，其中「汝」是月稱對小乘或者中觀自續派以下說的，他們的說法一樣，認為修「補特伽羅能獨立之實質有空」可以脫離輪回。月稱說：你們所說的補特伽羅無我，無論怎麼修，「見無我諸瑜伽」就是首先現證，然後繼續修，「瑜伽」就是修行的意思，那樣的修行者，你們完全沒有瞭解法無我，或者完全沒有瞭解色等諸法包括補特伽羅的所依五蘊上面實有，或者非唯名言假立自體有的執著心一直在。

對「非唯名言假立自體有空」根本不了解，所以對空性完全不了解，所以「不能通達色等性」，其中「色等性」的「性」就是空性的意思。剛剛說的「非唯名言假立自體有空」，這就是空性，對這個完全不了解，所以不能通達空性。如果對此不了解的話，則執著心一直在的，若是如此（「緣色」的「緣」是執著的意思，「無緣」是不執著的意思），則對色法上面，或內的五蘊、外的「色聲香味觸」整個諦實有或非唯名言假立自體有的執著心一直有，所以叫「緣色」。

如果有這樣的執著心，則「仍當起貪等」，那麼內心俱生的各種各樣的強的煩惱的習性，那些完全不會動搖，因為根沒有動搖到、一直在，所以後面這些煩惱一樣會生起，即「仍當起貪等」，理由就是未通達彼性，「補特伽羅能獨立之實質有空」無論怎麼現證，但是沒有瞭解補特伽羅所依的五蘊沒有自性，所以「以未通達彼性」。所以《入中論》的偈頌也蠻清楚，月稱就是這麼說。然後月稱解釋《六十正理論》，如文：

六十正理論釋亦云：「若見色等有實自性，彼等雖欲斷諸煩惱，然彼煩惱定不能斷。」為顯此故，頌云：「諸心有所住，惑毒豈不生，若時雖處中，亦被惑蛇咬」。

其中有四句「諸心有所住，惑毒豈不生，若時雖處中，亦被惑蛇咬。」。月稱解釋龍樹的《六十正理論》這四句之前說到「見色等有實自性，彼等雖欲斷諸煩惱，然彼煩惱定不能斷。」。這邊月稱講到，對他宗，什麼樣的他宗？就是「見色等有實自性，彼等雖欲斷諸煩惱」這樣的他宗。

龍樹說的這句話肯定是有說的對象「諸心有所住，惑毒豈不生，若時雖處中，亦被惑蛇咬。」龍樹說這句

話的對象就是，有一種他宗的觀念，他們認為修「補特伽羅能獨立之實質有空」就可以了，對於補特伽羅的所依「色受想行識」五蘊上面不需要通達無自性，就是現證「補特伽羅能獨立之實質有空」，然後修的話，就可以斷除煩惱。那種觀念就是這裏說的「欲斷諸煩惱」，他們心裏很想斷除煩惱，但他們不認為需要瞭解法無我或者五蘊沒有自性。

他們認為五蘊上面繼續可以執著。一樣，以五蘊安立的補特伽羅諦實有的執著繼續可以有。所以這裏講「見色等有實有自」性，這裏「見」的意思是執著或有這樣的看法，即「色受想行識」五蘊都是實有、自性有，這樣的看法、這樣的執著不變。心裏面認為只修「補特伽羅能獨立之實質有空」就可以斷除煩惱，對此有欲望。

「彼」就是對那些人，月稱說他們不可能會斷除煩惱，百分之百不可能。「彼煩惱定不能斷」，就是他們肯定不能斷煩惱，為了表達這樣的道理，月稱在《六十正理論》中說出這樣的偈頌。「為顯此故」意思就是，月稱說：龍樹想表達這個道理，所以龍樹在《六十正理論》中講這四句。

《六十正理論釋》裏面引了《六十正理論》，所以下面四句的後面也要有引號，外面應是雙引號，裏面應是單引號，只用一個引號不對（引整個《六十正理論釋》應用雙引號，釋中引用龍樹的《六十正理論》中的偈頌要用單引號），龍樹的偈頌結束，那就剛好《六十正理論釋》引完。前面「然彼煩惱定不能斷」後面的引號不對，沒有必要用。然後宗大師擔心我們不理解「所住」，宗大師來為我們解釋，後面這句話是宗大師的，如文：

言所住者，謂有自相起實執之境。

所謂的「諸心有所住」，其中的「所住」是什麼意思呢？就是執著心抓的對境。執著心是這樣的：執著心一執著的時候，心就掛在那裏、住在那裏。「所住」等於有執著心的意思，執著心抓著對境，執著心的對境的意思。有所住，就是執著心的意思，即有執著心的對境等於有執著心的意思。「諸心有所住」就是有執著的所有的心、所有的有所住的心，或所有的有執著的心。

到這裏算是 3-1-1-1 科判結束，即破唯修「補特伽羅獨立實質有空」可以斷除煩惱的主張。下面是科判 3-2-1-2，是破對補特伽羅怎麼認。破他宗分兩個，一是破修「補特伽羅獨立實質有空」能夠斷除煩惱的主張，

二是破他宗對於補特伽羅的認知。現在是第二個破他宗。

【2017 辨了不了義善說藏論 122】

上節課講到第 100 頁第六行，分段是 3-2-1-2，如文：

餘師安立補特伽羅假有之理，亦非聲聞藏中，「如依諸支聚，假名說為車，如是依諸蘊，說世俗有情。」

以科判來說是破他宗對補特伽羅的說法（丑二、破補特伽羅之認知）。從這裏開始講這個科判。這個科判裏面細分有幾個，首先這個科判分了四段。現在他宗對於補特伽羅的認知我們要破，對此我們分四段。首先第一段，如文：

餘師安立補特伽羅假有之理，亦非聲聞藏中，「如依諸支聚，假名說為車，如是依諸蘊，說世俗有情。」所說之義。以依諸支所立之車，即非其支，如是依蘊假立補特伽羅，亦非蘊故。

其中「依諸支所立之車，即非其支，如是依蘊假立補特伽羅，亦非蘊故」是理由。到這裏就是我們分四段中的第一段。這一段首先他宗找出一個根據聲聞藏，他要講補特伽羅必須要施設義可以找得到，中觀應成派跟

中觀自續派二者的差異在此。雖然兩派都說補特伽羅假有，但對於施設義是否能找到有差別。中觀應成派說補特伽羅施設義完全找不到，而中觀自續派以下說補特伽羅施設義可以找到。

這裏「聲聞藏」可以說是指毗婆沙宗跟經部，實際上雖然唯識跟中觀自續派是大乘，但對於補特伽羅無我方面的認知跟小乘一樣。所以把聲聞藏作為理由，這裏「藏」是佛經的意思，不是指論。有時候「藏」包含論，這裏不是，而是指佛經。佛經裏面講到「依五蘊來安立補特伽羅」，講到這句話。「如是依諸蘊，說世俗有情」，所以佛經裏面有這樣的一句話，相當於解讀不一樣。前面說「非」，「非」什麼呢？就是下面的「所說之義」，意指聲聞藏中偈頌的意思你們認為是這樣，但不是這樣，即「非聲聞藏中……所說之義」。他們把聲聞經中講的這個偈頌來解讀，覺得應該是這樣。

若問對於補特伽羅怎麼假有？以中觀自續派以下來說：有一個施設義可以找到的五蘊，然後依靠那樣的五蘊安立的。對於這樣的解釋，中觀應成不可能認同。中觀應成認為：不管五蘊，還是補特伽羅，無論什麼都

是施設義完全找不到，即諸法在哪里尋找的話，施設義是完全找不到的。

「如是依諸蘊，說世俗有情」中「依諸蘊」的意思，中觀自續派解釋成有自性或施設義可以找到的五蘊來安立補特伽羅，這就是他們的想法。而且施設義可以找得到的五蘊上面，補特伽羅也可以找到。就是從兩個方面解釋：一是假有的補特伽羅方面解釋，二是實有的補特伽羅方面解釋。比如阿賴耶識是實有的補特伽羅，「我在哪里」不是追的當中在阿賴耶識那邊找，而是沒有追的當中內心當中自然確實有一個「我」存在。這個「我」是以阿賴耶識或者五蘊來安立的假有的層面，一個是外面套上衣服的樣子，一個是裏面的樣子。兩種補特伽羅，是中觀自續派以下都承認的。

中觀自續派以下認為，總的來說補特伽羅是施設義必須可以找得到的，這個理由講的時候，就是用佛經，佛經中講到「依諸蘊」，「依」的時候他們感覺是補特伽羅可以施設義找得到。對於補特伽羅怎麼假有的道理，根據現在引的聲聞經的這個偈頌他們來解釋。這邊首先你們要瞭解這個道理，再解讀這個文字：「餘師」指的是中觀自續派以下，他們怎麼安立補特伽羅假有之理？

安立補特伽羅假有之理，他們有他們的補特伽羅假有的說法，跟我們中觀應成不一樣。

所以我們要瞭解「餘師安立補特伽羅假有之理」，我們中觀應成派對於補特伽羅怎麼假有的說法，跟中觀自續派以下不一樣。不一樣的地方就是剛才說的，對於補特伽羅假有的解釋，中觀自續派以下認為補特伽羅雖然是假有，但裏面尋找的話還是可以找得到，那樣的觀念。這種觀念的根據找佛經的話，就是佛經裏面的這句「如依諸支聚，假名說為車，如是依諸蘊，說世俗有情。」這個偈頌是中觀自續派以下的根據，特別是「依諸蘊」這裏，他們覺得好像補特伽羅必須最終是可以找得到的。

中觀自續派以下他們自己對於補特伽羅怎麼假有，根據佛經聲聞經裏面的偈頌，如果你找出根據的話，可不可以呢？不可以，所以說「亦非聲聞藏中.....所說之義」，所以聲聞藏裏面說的不是這樣的意思，你們以為是這樣的意思，實則不然。中觀應成派說：對於補特伽羅如何假有，雖然你們找佛經，但佛經不是那麼說的。為何？下面是中觀應成派的邏輯。中觀應成派的邏輯實際上是《入中論》中的邏輯，如文：

入中論云：「經說依蘊立，故蘊聚非我」。

所以《入中論》中就有講到這樣的邏輯。這裏講到不是這個意思喲，為什麼不是這個意思？你要好好瞭解佛經的內容，佛經的內容講到什麼？講到「依蘊」，講到「依五蘊」，「依五蘊」實際上五蘊不可以說是補特伽羅、五蘊上面不可以找到補特伽羅。你認為「依五蘊」的時候五蘊上面應該找到補特伽羅，實際上「依五蘊」等於補特伽羅是五蘊上不可以找到。

所以這裏講到「依蘊假立補特伽羅，亦非蘊故」，意思是補特伽羅是依五蘊來安立，所以不可以說五蘊是補特伽羅，所以「非蘊故」，即補特伽羅不可能是五蘊上可以找得到。因為補特伽羅是能依，五蘊是所依，能依和所依是完全不一樣的。所以不可以認為補特伽羅是蘊上面可以找得到，因為你看看佛經中講的比喻的時候可以看得到。

佛經的比喻講到「依諸支所立之車，即非其支」，比如馬車的支上面不可能找到馬車，因為馬車是能依，它的支是所依。從比喻上可以看出，車跟支中間肯定是不一樣的。依支的時候，則支肯定不是車。「依諸支所立之車，即非其支，如是」，其中的「如是」就是你看

看比喻肯定就會清楚，如那個比喻一樣，從那裏看意義上是一樣的道理。即他是依蘊來安立的話，則不可以說五蘊是他，或者他是五蘊上面可以找到，那樣認為是不可以的。大疏把它分成第一段，大疏科判的意思就是「以聲聞經不能成立你對補特伽羅的安立」。這是第一個科判。

然後第二個科判。剛剛是五蘊，現在是「聚蘊」，就是五蘊聚在一起。剛剛是破五蘊上可以找到補特伽羅，現在是破五蘊聚在一起（聚蘊）上可以找到補特伽羅。如文：

若謂如依支聚，假立名車，唯彼支聚即是其車，蘊亦應爾。

其中「若」就是假設的意思。中觀自續派認為不可以說車的支是車，但所有的支聚在一起就可以說車。他先用比喻，因為剛剛是用比喻否定（破），現在他宗是回答的樣子，即這些車支聚在一起就叫車，所以五蘊聚在一起就是補特伽羅，這是他宗的想法。「若謂」就是假設你這麼說的話，說什麼？

先是比喻，這段話就是他宗的話，「如依支聚，假立名車，唯彼支聚即是其車」，這是意義上面。「如」

就是他宗把譬喻拿出來，意義是下面的「蘊亦應爾」，意思是蘊聚在一起就叫補特伽羅。這是他宗的第二個說法。這個說法跟前面的說法，破的時候都是以一個道理來破，用的邏輯是一個，就是下面：

若依彼假立，應許非所依事，如大種為因，假立青色及眼根等。

這個邏輯跟剛才的邏輯一樣，一個是所依，一個是能依，所以不可能。對於這裏講的所依，你們會誤解。這裏所謂的「所依」，應該先不講所依，就是直接說不是所依。前面是所依，後面應該不是所依。先不說所依，你們先直接想車或者補特伽羅就可以了。以比喻和意義來說，車跟補特伽羅，一個是比喻，一個是意義；車的支跟五蘊，一個是比喻，另一個是意義。

現在講到「依彼假立」，意思是他是依靠它，所以它是所依靠那邊，所以依靠它來安立，所要安立的肯定不是它，不是所依靠的。對於「所依」這個翻譯我不太認同。應該也不是「所依事」，而是「施設處」或者「施設事」。所以翻譯為「所依事」有點怪，實際上真正前面那個是「所依」。

先這麼理解，比如我們說「這個是瓶子」、「這個是桌子」，那樣安立的時候，前面沒有安立前有一個「這個」，即有一個意義的東西。那個就是直接說「這個就是瓶子」，「這個」就是施設處。施設處的時候，必須說「這個就是瓶子」、「這個就是桌子」，這個時候前面的「這個」跟後面的瓶子是一個東西，「這個」就叫施設處。

但我們不是這樣，比如依靠什麼來安立瓶子的時候，那就是另外一個，不是直接說「這個是瓶子」，而是依靠瓶子，包括我們安立者，我們安立者沒有的話則沒有辦法安立，安立者也是所依。瓶子還沒有做出來的材料也是依靠的、也是所依，那些都不可以直接說是瓶子，它是不是所依？是，「依彼假立」就是指前面那塊。後面講的「所依事」或者「施設處」，就直接說「這是瓶子」、「這是桌子」。這裏用的是「所依事」，這種用法有點怪，前面也是「所依事」的感覺。

有可能「施設處」的表達就用「所依」這個詞。以藏文而言，翻譯為「施設處」比較準確。現在是「依彼假立」，相當於剛才說的我們安立瓶子的時候，就是我們前面還沒有做出來瓶子的時候，都是依靠它的，像那

種就是「依彼假立」。「依彼假立」的話，有點周遍，《攝類學》中有講過周遍，就是假設它是所依的話，則不可能是能依。比如我們講「凡是所作性應是無常」，「所作性應是無常」，可以這麼說，這就是一個周遍，意思是：因為是所作性，所以應該是無常。「應」這個字就是周遍。

五蘊，它是「依彼假立」，依靠它來安立補特伽羅，所以它不可能是補特伽羅。五蘊不可能是補特伽羅，包括五蘊聚在一起也不可能是補特伽羅。跟剛剛講的兩個邏輯是一樣的，即不管五蘊也好，還是五蘊聚在一起也好，都不是補特伽羅，因為它是依彼假立，所以不可以直接說它就是補特伽羅。

「若依彼假立，應許非所依事，如大種為因，假立青色及眼根等」。對於色法，我們平常有幾種分法，其中一種分法是：因的色法，跟果的色法。因的意思是，還沒有變，源頭的那個階段，那個階段的色法。後面變了，果的階段的各種各樣的色法。還沒有變源頭的時候，就一個能量，四大種。所謂的四大種，就是四個能量，四個能量的過程也是色法。後面四大種一直互相影響，一直變，變化不同出來就是果的階段的色法。

因的階段的四大種，跟果的階段的外來說就是不同顏色等、內來說就是我的眼根、我的身體等，所以內外的整個色法從最源頭看就是四大種的能量。所以就這樣分兩個，分兩個的時候我們肯定會說：以果而言，不可以直接說因就是果，對於最源頭的能量，不可以說它是果的階段。比如我們外面看得見的不同的顏色和形狀等，那些不是能量的階段，能量的階段跟這兩個中間的差異很大。

以「依彼假立」而言，四大種是依彼假立。後面變化的色法的階段就是「施設處」，就是果的階段色法的施設處。對因的階段的四個能量，它是依彼假立，它跟後面完全不一樣的。這是比喻，這個比喻要表達前面的周遍，即「若依彼假立，應許非所依事」，依彼假立應該是非所依事，所以應該要承許非所依事，那樣的周遍，為了表達這個周遍，就講出來後面的比喻。

現在意義是對補特伽羅上面講的，講了之後現在有一個懷疑，這個我們也要懂，這是中觀應成派的觀念。我們以前學小理路等《攝類學》的階段，一直學習經部宗的觀念，還有學習唯識跟中觀自續派，這些階段都是跟經部宗的觀念差不多，就是對補特伽羅無我、如何安

立補特伽羅假有之理，他們對於補特伽羅假有都是一樣的看法。所以他們認為的補特伽羅假有跟中觀應成派認為的完全不一樣。

中觀應成對於補特伽羅假有解釋的時候，他認為所有的諸法都是一樣的，按照這個來解釋。即補特伽羅假有、五蘊也假有、瓶子也假有.....一切都是一樣的，一切都是假有的道理，因為尋找的時候確實完全找不到，諸法完全是唯名言安立中存在、唯名言量中存在，勝義量找的話完全找不到，那樣的道理在諸法上都是通的。

所以中觀應成派認為補特伽羅假有這個道理，不可以說這個道理是瓶子上不周遍 剛剛講「五蘊依彼假立，所以不是補特伽羅」，那種中觀應成派的道理不只是指瓶子，於一切諸法上都可以推。

中觀自續派以下講的補特伽羅假有的道理，不可以在瓶子上推，他們會說瓶子不是假有。他們認為補特伽羅是假有，但瓶子不是假有。他們對於補特伽羅是假有的道理，不通瓶子是假有的道理；一樣，補特伽羅是假有的話，五蘊也不需要假有。所以中觀自續派以下不通一切法假有，而中觀應成派則不一樣。中觀應成派認為

瓶等諸法，「等」裏面可以說一切法，都是跟補特伽羅一樣，都是施設義找不到的。如文：

瓶等亦與我同，故彼等亦無不定過。入中論云：「經說依蘊立，故蘊聚非我」

所以不可以說：補特伽羅假有的道理不周遍，無法推理出瓶子上假有的道理。「彼等」指瓶子等。瓶子等假有不周遍的過失，不會出現，所以說「無」，就是沒有的意思，什麼沒有？「不定過」的「不定」的意思是不周遍，即沒有這種不定的過失、不周遍的過失沒有。剛剛第一段直接說五蘊不是補特伽羅，第二段是說五蘊聚在一起不是補特伽羅，為這兩個理由講的時候就是一個理由，即「依彼假立，應許非所依事」這種邏輯，這種邏輯對這兩個都可以用。所以宗大師根據的就是《入中論》的這個邏輯，如文：

入中論云：「經說依蘊立，故蘊聚非我」。

依彼假立，前面是依蘊假立，後面是依彼假立。「依蘊立」，就是蘊本身也好，蘊聚在一起也好，都可以用。假立的緣故，所以蘊聚非我，蘊也非我，兩個都可以。比喻依蘊安立，蘊非我；依蘊聚安立，蘊聚非我。兩個邏輯都是通的。大疏這裏是第二段，實際上我覺得兩段

可以並為一段，因為邏輯都是《入中論》說的，但大疏分兩段也行。

大疏第三段從下面開始。第三段又分三段，剛剛是破他宗對補特伽羅的認知，剛開始我們分四個，現在到了第三個科判，其中又分三個 3-1、3-2、3-3。3-1 是什麼呢？如文：

若謂經說：「若諸沙門，婆羅門等，見有我者，唯見五蘊。」

第三個科判的名字是不認同五蘊是補特伽羅，為這個方面沒有跟佛經相違，而且有正面的支持和根據，就是佛經。即第三個科判的名字，一是沒有跟佛經違背；二是不僅跟佛經沒有違背，而且根據是佛經，沒有跟任何佛經違背，而且對於主張上支持的的佛經有很多。這是第三個科判的名字，裏面分三個，3-1 是正釋，正釋就是剛剛講的沒有跟佛經違背，而且佛經中有支持，這就是正釋。然後順便的後面有兩個：一是 3-2 是明薩迦耶見，二是 3-3 是斷諍論。分三個中：第一段 3-1 是從「若謂經說」開始，第二段 3-2 從「薩迦耶見之名義」開始（第 100 頁倒數第二行），第三段 3-3 從「設作是

難」開始（第 101 頁第三行）。先瞭解第一段 3-1 正釋，如文：

若謂經說：「若諸沙門，婆羅門等，見有我者，唯見五蘊。」此說蘊是我見所緣，由是當許蘊等是我。

首先，還沒有答之前，先瞭解下他宗的觀念。他宗的觀念中，我們對於所謂的「我」執著的時候，我們怎麼破它呢？先要瞭解，補特伽羅無我的道理有好多層次，像五蘊之外有一個「我」那種的補特伽羅我執，這種補特伽羅我執是很粗的。

現在跟是否五蘊之外沒有關係，以中觀應成派而言，「我」可以找得到的，不管在哪里找到無所謂，那種施設義可以找到的話就是我執，所以五蘊跟諸法上都是，施設義可以找得到這種就是我執。這種我執是以中觀應成派的立場而言。

中觀自續派以下說的我執，是五蘊之外的一個補特伽羅，上次我們說有兩個：第一個「補特伽羅常、一、自在我」來說，是體性異的補特伽羅我執；第二個「補特伽羅能獨立之實質有我」來說，「我」是主、「蘊」是僕，像這種相相異（體性一）的補特伽羅我執。不管「補特伽羅常、一、自在」也好，還是「補特伽羅能獨

立之實質有」也好，都是跟蘊分開的，當然是不同的分開，一種是體性異，另一種是相異（體性一）。這兩個都是對於補特伽羅我執不同的認法，這樣的補特伽羅我執的時候，導師世尊對他們一定要引導，粗的補特伽羅我執也要破。

對於粗的補特伽羅我執破的時候，世尊開示：你們所謂的我執是不對的，因為實際上我們看看這個「我」，如果我們觀察這個「我」在哪里的時候，實際上是五蘊上面看的，跟五蘊之外的「我」的想法是不對的。剛剛那句是佛經中的詞句，即「見有我者，唯見五蘊」，我們覺得好像五蘊之外有「我」，那種執著、那種看法是不對的。實際上以五蘊而言，它的意思是什麼呢？「此說蘊是我見所緣，由是當許蘊等是我。」這裏的重點是「非」，如文：

答：此非成立蘊是我見所緣，唯字僅遮離蘊，別有我見所緣。

「唯見五蘊」中，講到「唯」，「唯」這個字沒有說五蘊就是補特伽羅。他宗中觀自續派以下認為佛經裏面講的「見有我者，唯見五蘊」的意思是五蘊上面就找到補特伽羅。這是他宗認為的，是他宗說的話。他宗說

「此說蘊是我見所緣，由是當許蘊等是我」，那就可以說蘊就是「我」，這就是他宗的想法：我們主張或承許蘊就是「我」，蘊上面找得到「我」，我們為什麼這麼承許？因為佛經裏面講到「見有我者，唯見五蘊」。

他宗認為：我執的這個想法，對「我」不認識，「我在哪里」我們好好看的話，實際上完全是五蘊上面看的，他宗這麼解釋。「見有我者，唯見五蘊」，他宗認為我執看錯，實際上真正的「我」就是五蘊上面的，五蘊之外的「我」沒有。佛確實說對於五蘊之外的「我」否定，這沒有錯，但沒有講五蘊是「我」，這一句沒有講。

「見有我者，唯見五蘊」，這句沒有講到五蘊上面有「我」，講了五蘊之外的「我」沒有，這個要分開。可以說是有否定，但沒有成立，這句話可以說。這裏講「非成立」，然後下面說「唯字僅遮」，可以理解為：它有否定，但沒有成立。就是對於五蘊之外的「我」否定，但是沒有成立五蘊上面有「我」，二者不要相混淆，但中觀自續派以下對此就混淆了。

中觀自續派以下成立五蘊上有「我」。「非成立」，就是只有否定，所以佛經是只是否定，沒有成立。不要把否定當成成立，這種想法是不對的。下面這句是宗大

師的話，還是引《入中論》，也可以說是月稱的話，即「答：此非成立蘊是我見所緣，唯字僅遮離蘊，別有我見所緣。」

世尊開示的內容，「見有我者，唯見五蘊」，實際上以中觀應成派而言是破除粗品的補特伽羅我，連「補特伽羅能獨立之實質有的我」也是粗品的補特伽羅我，「補特伽羅常、一、自在的我」就更不用說了，是粗品的補特伽羅我。所以現在「見有我者，唯見五蘊」，佛這個開示就相當於破除補特伽羅常、一、自在我」、「補特伽羅能獨立之實質有我」。

●互動答疑

仁波切解析問題（一）：

剛剛有同學提問，就是講到分四段中的第二段「若謂如依支聚，假立名車，唯彼支聚即是其車，蘊亦應爾」，為這個答復的時候就是「若依彼假立，應許非所依事，如大種為因，假立青色及眼根等。」同學問這裏「大種跟青色、眼根中間的關係」，跟「五蘊跟補特伽羅中間的關係」不一樣。因為大種跟青色眼根是因果關係，那五蘊跟補特伽羅中間有點支分跟聚支分的關係，對於這兩個如何理解？

對於這個問題可以這樣理解：宗大師也講得清楚，「如大種為因」，這裏講到它是因，後面變成果。不管是因果也好，還是分跟有分、支跟有支也好，中間的關係都是依靠的關係，只是前後而已，但依靠的關係是一樣。依靠的這個關係，如果前後有距離的時候會非常明顯的看得到，這個可以以因果來比喻，這是非常合理的。支分方面是同時的樣子，為表達這個所以用這個比喻。

仁波切解析問題（二）：

剛剛提問時，還有同學提問：他們感覺五蘊就是補特伽羅，或者五蘊聚在一起就是補特伽羅，有這種的想法。

對於這種想法，我認為代表補特伽羅我執蠻強的，它雖然沒有道理，但我們自然會有這個想法的話，則肯定是補特伽羅我執強的代表。

（答疑結束）

剛剛第三個科判中分三個，其中第一個還沒有講完，就是下面開始，如文：

以餘經說：「色非我等。」於一一蘊破是我故。

第三個科判的名字，一邊是跟經沒有相違，另外一邊是不但跟經沒有相違，而且經有支持它。前面那段是

跟經沒有違背這一塊，現在是有佛經的支持，比如五蘊不是我那種中觀應成的主張，佛經就有支持。比如佛經中「色非我等」，即「受非我」、「想非我」、「行非我」、「識非我」等，那樣的經典裏面一直有表達五蘊不是「我」，就是「於一一蘊破是我」，即破一個一個蘊上面是「我」。

現在是說，一方面講我沒有跟你引的佛經違背，另一方面講別的經也對我支持，什麼樣的支持？其他的經典裏面一直破五蘊是「我」。所以兩邊都有講，一邊講這部經跟我沒有違害，一邊講其他的經一直有支持。這樣的道理實際上是月稱菩薩的話，所以宗大師引：

入中論云：「由佛說蘊我，故許蘊是我，彼遣離蘊我，餘說色非我。」

剛剛第三個科判的名字，一邊就是跟佛經沒有相違，而且佛經有支持它。另外一邊就是它否定而已，沒有成立，其他的經直接有否定五蘊是「我」，所以「餘說色非我」。前面的道理實際上是月稱說的，我們從這裏能看出，大疏把《入中論》說的作為正釋，就是三個科判中的第一個科判。第二個科判 3-2，如文：

薩迦耶見之名義，即以此文亦當了知。此等是明俱生我執共有所緣行相二境，其所緣境於名言有，其行相境謂執彼我為自性有，即是執我由自相成，此於名言亦無所有。俱生薩迦耶見我所執之所緣，謂我所事。行相，謂執我所是自相有。

然後第二是薩迦耶見。所謂的「薩迦耶見」的「薩迦耶」這個詞，實際上是無常，或剎那毀滅的五蘊的意思。所謂的「薩伽耶見」就是剎那毀滅的「色」、剎那毀滅的「受」、剎那毀滅的「想」、剎那毀滅的「行」、剎那毀滅的「識」，那樣子聚在一起。你們看藏文的話，剎那毀滅的五蘊聚在一起就叫「薩迦耶」。所以五蘊中各個都是剎那毀滅的，然後那樣的五蘊聚在一起，這個就叫「薩伽耶」。

然後「薩迦耶見」這個詞，我們對自己「我」的這個稱呼，這個稱呼提醒我們：就是我們的我執，你認為是一個很堅固、很獨立的「我」，實際上這個「我」所依靠的完全是剎那毀滅的（五蘊），各個都是剎那毀滅的，那樣的那麼可憐的、不堅固的聚在一起，那上面安立的「我」。「我」是安立在剎那毀滅的「色受想行識」五蘊聚在一起上安立而存在的。所以這個「我」怎麼可

能堅固、獨立？不可能的。像一幢房子，它下面完全沒有地基，但我們蓋房子這是可笑的。

現在有點這個意思，對於我執，好像自己認為「我」是很堅固、很獨立的存在感，但這個「我」是在什麼上面存在的？就是在這麼不穩固上面存在的。所以「我」不可能是獨立、不可能是自性成立。所以「薩伽耶見」這個詞提醒我們：你想像的「我」是獨立自主、自性成立，這些想法完全是不可能，所以就是提醒這個。

對於「薩迦耶見」這個詞的翻譯，我覺得不要用梵文的用詞，以梵文來表達沒有感覺，應該用中文表達更有感覺。藏文沒有用梵文，而是以藏文翻譯過來表達。我們在藏語的環境裏面生活，我們一講「我的薩迦耶見」時，就是馬上提醒我們的我執是不對的，要有這個作用。

現在佛經裏面「見有我者，唯見五蘊」的意思是什麼？意思就是等於從那裏可以瞭解「薩迦耶見」的名義，即「即以此文亦當了知，薩迦耶見之名義」，藏文這兩句是這樣倒過來講的。所謂的「此文」就是指佛經中的那句話，即「見有我者，唯見五蘊」，從這句話的文字上我們要瞭解「薩迦耶見」這個名字的意思。意思就是

我們的補特伽羅我執實際上是跟五蘊綁在一起，五蘊是這麼無常、這麼不堅固，但你把「我」當非常堅固、獨立的，這是非常不合理的，佛經是表達這個。

「見有我者，唯見五蘊」，從這裏可以理解為平常「薩迦耶見」這個名字的意思也是這麼有意義的。

【2017 辨了不了義善說藏論 123】

上節課講到第 100 頁倒數第二行，分段 3-2-1-2 中的 3-2，如文：

薩迦耶見之名義，即以此文亦當了知。此等是明俱生我執共有所緣行相二境，其所緣境於名言有，其行相境謂執彼我為自性有，即是執我由自相成，此於名言亦無所有。俱生薩迦耶見我所執之所緣，謂我所事。行相，謂執我所是自相有。

這段是段落細分後的 3-2。3-1 正釋是主要的，第三個科判真正開示的內容是 3-1，3-2 是從那裏順便講的。科判 3-2 名字是明薩迦耶見，意思是從 3-1 講的內容讓我們明白薩迦耶見是什麼。3-2 明薩迦耶見是從 3-1 正釋的內容明白薩迦耶見：第一，從薩迦耶見的名方面讓我們明白；第二，從薩伽耶見的所緣境方面讓我們明白。

「薩迦耶見之名義，即以此文亦當了知」，就是透過前面兩部經引的內容：第一個是 3-1 裏面的「謂經說：「若諸沙門，婆羅門等，見有我者，唯見五蘊。」」，另外一個就是下面的「餘經說：「色非我等。」」。這

兩部經中，主要是第一部經裏面，講的是薩迦耶見的名字意義跟所緣。3-2 就是兩部經中的第一部經。

上次我說的「薩伽耶見」的「薩迦耶」指的是對五蘊的形容，形容無常的五蘊或者壞滅的五蘊。「薩迦耶見」相當於對五蘊的形容，很多壞滅的聚在一起，對五蘊這樣的形容，為什麼這個形容讓我們修行人或修學佛經的人明白我們的薩迦耶見是不合理？因為我們的薩迦耶見就是薩伽耶見，因為我們叫它「薩迦耶見」，實際上那個對「我」執著的薩伽耶見有不合理的含義。

比如我們稱「我執」為「無明」，實際上是提醒我們它是完全不正確的認知的意思。一講無明的時候就可以理解它的意思為我們的我執完全是不合理，對境的道理或它想的完全是不合理的，只是自己亂想而已，這就是「無明」。跟這個類似，一稱薩迦耶見的時候，就提醒我們的我執是非常不合理，有這個含義。因為對它形容「薩迦耶見」的時候，就點到我執的問題，如何點到？所謂的我執是薩伽耶見的我執，「我」跟「你」的時候，「我」那樣的執著心生起的時候也有我執的意思。

我執，有時候有另外一個意思。比如不是「我你他」的那種，而是自性成立的我執的話，則法我執是我執，

補特伽羅我執當然是我執。我現在用的「我執」或經論中常常用的「我執」，是對薩迦耶見的我執來說的。對我執我們稱它「薩迦耶見」的時候，我們的我執平常的想法是：「我」是恆常的、獨立的、自主的。就有點這樣的認知。

現在對我執稱呼薩迦耶見的時候，你認為「我」是獨立的這個認知完全不合理，因為「我」的所依五蘊完全不堅固，會剎那壞滅的，而且它也是互相依賴而存在。壞滅的聚在一起，「聚」的意思是有方分，或互相依賴而存在，像四大種、五行也是互相依賴而存在。「聚」的意思就是互相依賴存在，然後又是壞滅。

壞滅聚在一起就是表達「我」的所依，我執對於「我」的認知是：「我」是獨立的、是完全不需要依賴它的、是恆常的。把對於「我」的那種認知破除，「我」所依的完全是互相依賴、完全剎那壞滅的。所謂的薩迦耶見，「見」就是能見，因為薩伽耶見是有境心法。這個能見，它所見的是，對這個「我」是恆常、自主、自在、獨立的認知，就點到這個不合理。所以稱它薩伽耶見。

前面佛經講的「見有我者，唯見五蘊」，意思就是我們好好觀察薩伽耶見，它見的是五蘊上面，是剎那壞

滅的，而且依賴當中存在，那樣的「見五蘊」。意思是一看五蘊的時候，就發現它是完全壞滅的、不是恆常的、是完全觀待依賴而存在的、不是獨立的。

所以對我執之所以稱它薩迦耶見的意義從那裏可以理解。這裏說的「即以此文亦當了知」的此文，就是前面的佛經那一段。「以此文」，就是以前面的那部經我們應當了知薩迦耶見的名義。這段話我們上周解釋了，今天從下面開始。

「此等是明俱生我執共有所緣行相二境」中的「此等」意思就是剛剛前面的經裏面的內容，即「若諸沙門，婆羅門等，見有我者，唯見五蘊。」裏面的內容。文中可能用「以此等明」好一點，中間是否加「是」字沒關係，「明」是動詞，「此等」是主詞。就是以前面佛經中的內容讓我們明白，明白什麼？

明白兩個內容：一是所緣境，二是行相境。「明俱生我執共有所緣行相二境」，薩迦耶見有所緣境跟行相境，平常用所緣境跟趨入境。就是薩伽耶見的所緣境讓我們明白，薩伽耶見的行相境也讓我們明白。所謂的行相就是趣入。

什麼樣的所緣境讓我們明白呢？「其所緣境於名言有」，實際上薩迦耶見的所緣境是存在的，趨入境或行相境是不存在的。名言有的「我」是所緣境。有點麻煩的地方是兩個都是「我」，比如「我」那樣的薩迦耶見生起的時候，它的所緣境是「我」，它的趨入境也是「我」，但是這兩個「我」不一樣。所緣境的「我」，是存在的，是名言有的「我」；趨入境的「我」是自性有的「我」，自性有的「我」是不存在的。

剛剛前面說了「明」，前面的道理讓我們明白俱生我執的兩個境，所緣境讓我們明白什麼呢？「其所緣境於名言有」。「其行相境謂執彼我為自性有」，行相境那邊也是叫「我」，但是這個「我」後面的執著，先這麼理解：我們有的時候用執取境或耽著境，這個「執彼我」，我們抓或耽著，那個就叫趨入境。

先有名言有的「我」，然後對它，我們從內心裏主觀的把它認作是自相有的「我」。原來所緣境的時候是客觀的狀況，是名言有的「我」的狀態；後面執著的時候，主觀的來認作是自性有的「我」。客觀的這個「我」是所緣境；然後認自性有的「我」時是主觀來認它，那個就是趨入境，或耽著境、行相境。

行相境是什麼？就要瞭解行相。所謂的行相，就是它外面一個標籤，行相是外面的。有點像前面客觀的時候沒有標籤，它是實際上存在的合理的東西，所以這裏說存在的、名言有的、合理的「我」。後面行相的境主觀來標籤它「它是什麼」。所以我們的我執對名言有的「我」上面，標籤為自相有的「我」，行相等於我們給「我」標籤了。所以「其行相境謂執彼我為自性有」，那樣的一個標籤、那樣的外面的一個行相，這是理由。

「即是」，就是所以或故，所以「即是執我由自相成」，那就是我有自相，不單是我將成佛、我在輪回，這個是實際存在的，那個「我」是名言有的「我」，這個「我」是合理存在的。對「我」標籤為自相有的「我」，這個就是行相境，所以「即是執我由自相成」，這裏不用加「執」字，「即是我由自相成」就可以。

因為執我自相等於有境，那也是存在的。現在是「我」有自相的話，那就是不存在的。所以用「執」字不對，應該是「即是我由自相成」。「即」指的是行相境，現在結論出來行相境是什麼樣？行相境是「我由自相成」，這樣的行相境或「我由自相成」是完全沒有的。「此於

名言亦無所有」，這個是連名言中都沒有的。就是這個道理。

「此等是明俱生我執共有所緣行相二境，其所緣境於名言有，其行相境謂執彼我為自性有，即是執我由自相成，此於名言亦無所有。」其中「此等」是主詞，「明」是動詞，「明」後面一直到「亦無所有」整個都是受詞，即「生我執共有所緣行相二境，其所緣境於名言有，其行相境謂執彼我為自性有，即是執我由自相成，此於名言亦無所有」都是受詞。到這裏是一個段落，接著宗大師順便跟我們說：我們也有一些懷疑，即執我所的薩迦耶見的所緣境跟行相境是什麼？

剛剛我們講的是執我的薩伽耶見，現在是執我所的薩迦耶見是什麼樣，對這個方面有懷疑。對此要特別要注意，因為執我所的薩迦耶見的時候，對於什麼是「我所」，把這個當所緣境，容易有這樣的問題。若是如此，則執我所的薩迦耶見會變成法我執，如此就很怪的。因為薩迦耶見是補特伽羅我執，先這麼理解：我們的我執裏面分兩個，及補特伽羅我執跟法我執。這兩個相較而言，補特伽羅我執比較強，法我執不是那麼強。補特伽羅我執裏面，又是薩迦耶見比較強。

薩迦耶見的意思是補特伽羅我執方面有兩種，「我」也是補特伽羅，「他人」也是補特伽羅，但如果這兩個補特伽羅我執比較的話，對自己上面的補特伽羅我執比較強。所謂的薩迦耶見就是對自己上面的補特伽羅我執，這個比較強。

對自己上面的補特伽羅我執裏面又分的話，就等於薩迦耶見裏面分的話，可以分兩個：執我的薩迦耶見、執我所的薩迦耶見。對於執我所的薩迦耶見有一點道理要懂，就是：「我的」，也是一個存在的，「我」也是存在的。比如我們的五蘊上面，內心裏面會生起「我」，那個「我」是存在的，是以五蘊安立的「我」。但這兩個要分開，即五蘊是五蘊、以五蘊安立的「我」也是存在的。

跟這個道理一樣，比如「我的房子」，房子是所依，它上面我們想出來「我的」，「我的」也是一個存在。這兩個要分開，不可以說「我的房子」的時候認為「‘房子’就是‘我的’」，兩個還是分開的。若是如此，對「我的」上面執著，跟對「房子」上面執著不一樣。對「房子」上面執著就是法我執；對「我的」上面的執著心就是補特伽羅我執或執我所的薩迦耶見。所以這邊對

「我的」要認清楚一點，否則誤解為「‘什麼’是‘我的’」，把這個拉進來則變成法我執。

這裏宗大師特別提醒我們，講到「俱生薩迦耶見我所執之所緣，謂我所事。行相，謂執我所是自相有。」其中「俱生執我所薩迦耶見之所緣」，這裏應該先講「執我所」，先動詞「執」拿出來，即「俱生的執我所薩迦耶見之所緣，謂我所事。」。執我所的薩迦耶見的所緣境是什麼？就是「我所事」，就是我所，也就是剛剛我們說的「我的」。

但對於「我的」要清楚，不是「我的房子」，雖然這個房子確實是我的沒有錯，但它上面有一個「我的」是存在的。現在是說執我所的薩伽耶見的所緣境是什麼，這裏特別提「我所事」，不要特別把「事」認出來。這裏翻譯用「事」，就有點把「事」點出來了，我覺得用「我所事」的翻譯有點怪。

現在宗大師把這兩個分開，「謂我所事」，意思是不是說「房子」，而是「我的」，就是剛剛舉例「我的房子」，不是那個房子，而是房子上的「我的」那一塊。這裏特別分了，比如所緣，然後「謂我所事」，這個所緣是什麼？就是「我的」那一塊，同時否定，即「不是

那個房子」，房子上「我的」那一塊才是執我所的薩迦耶見的所緣境。宗大師特別點出來讓我們明白。《正理海》有這一段，《菩提道次第廣論》、《入中論善顯密意疏》中也有。

宗大師有時用這個詞的時候，所要否定的也講出來，比如我的眼耳等不是執我所的薩迦耶見的所緣，執我所的薩迦耶見的所緣是「我的」。現在這裏是否定的那一塊沒有講，宗大師有時候也講否定那一塊。現在成立的是「我的」是所緣境，什麼不是所緣境？如「我的眼睛」、「我的耳朵」，其中的「眼睛」、「耳朵」不是執我所的薩迦耶見的所緣境。這裏要分清楚。我們要瞭解，宗大師不僅在《辨了不了義善說藏論》中有說到這個道理，其他論典中也有說到，對照的話我們要清楚他的意思。

「謂我所事」這裏有一個句號，應該是逗號，因為執我所的薩伽耶見還沒有講完。執我所的薩伽耶見的所緣講了之後，接著講它的行相，它的行相也不是「眼睛」、「耳朵」、「房子」等，那個不是執我所的薩伽耶見的行相境、趨入境或耽著境。若是，則執我所的薩伽耶見變成法我執了。

什麼是行相呢？「行相，謂執我所是自相有。」這裏用「執」是對的。這裏是「行相」，沒有說「行相境」，行相可以說執我所是自相有，剛剛我說前面的是行相境，那不可以加「執」這個字，剛剛我說「即是執我由自相成」中用「執」是不對的，下面講「行相，謂執我所是自相有」中用「執」可以理解。

因為以行相境來說，是對境那邊；以行相來說，是有境這邊。但有的時候對境那邊也叫行相，但這裏的行相是講有境，就是執我所的薩伽耶見的時候。執我的薩伽耶見是以行相境來講的。本身也差不了多少。講行相境，我們也要瞭解行相；講行相，也要瞭解行相境。對於二者我們都要瞭解。

後面的執我所的薩迦耶見這一塊，是宗大師補充後順便讓我們瞭解，所以它不屬於前面的受詞裏面，前面講「此等是明」中「明」這個動詞包含的受詞中沒有。受詞講完之後，下面就是補充。這裏我跟你們說一下，上次在臺中同學有提問，剛剛我特別舉例也是想讓你們瞭解一個道理，什麼道理？因為有的時候，一些書裏面講到薩迦耶見定義的時候，講到補特伽羅的心續所攝持的我跟我所上面自相有的執著心就是薩伽耶見。有的書

是這麼說，不是所有書。有的格西或老師會解釋為，所謂的我所，像五蘊，必須是心續所攝持的，就有這麼一個觀念。當然有的格西這麼解釋的話，應該不可以這麼理解，應該包含「房子」、「車子」，連我不喜歡的「我的敵人」、「我的仇人」等，都是「我的」，所以「我的」不需要是我的心續攝持的範圍，就是不管外面的人跟法，當與「我的」連接的時候，就是我所。那種也有解釋。

我是屬於第二種觀念，因為我自己認為：所謂的「我的」應該範圍要廣一點，像《入中論》第一品禮讚的時候講到大悲心如何生起，或緣眾生的大悲心的時候講到眾生在輪回中如何痛苦，講到先生起我執的薩迦耶見，然後生起我所，包括「我的敵人」、「我的朋友」，而且把這些當成執我所的薩迦耶見。所以應該「我的」的時候，不需要變成心續所攝持，還有我喜歡的時候就叫「我的」，我不喜歡的時候就不叫「我的」，應該不管是否喜歡都是「我的」，因為我不喜歡的時候，也是以「我的」立場來，是我的不喜歡，所以也有「我的」意思，比如「我的敵人」。我就這麼解釋。

現在講完了細分段落中的 3-2，下面講 3-3。3-3 應該是前面兩部經裏面第二部經斷諍論，3-1 講「餘經說：「色非我等。」」。3-2 跟 3-3 都是 3-1 討論出來的，3-1 是真正主要的。3-3 如下：

設作是難，若謂諸蘊非是俱生我執所緣，則經破云：「色等非是我。」亦不應理，以彼非是俱生我執薩迦耶見境或事故。

這裏我們首先要瞭解一個道理。俱生的我執，不管俱生的補特伽羅我執，還是俱生的法我執，俱生的時候是自然的，沒有什麼分析。若沒有分析的話，則肯定沒有自性一或者自性異。所謂的離一多正理的時候講沒有自性，比如「五蘊作為有法，沒有自性，因為不是自性一，也不是自性異的緣故。」這樣推理的時候，自性一跟自性異的執著心不是俱生的，因為俱生執著心不可能是這樣，但我們破的時候還是這樣破，為什麼？問題就在這裏，下面說：

然如俱生薩迦耶見所執若有，亦必不能超出一異，故作如是觀察而破，亦應正理。

意思是如果俱生的執著心的想法合理存在的話，那就是推是自性一嗎？是自性異嗎？這是可以推。但是俱

生執著心本身沒有執著自性一跟異。當然遍計的執著心有執著自性一跟自性異，因為這是推出來的想法，不是自然的想法。所以推出來的執著肯定是遍計的，而不是俱生有的。但是為了破除俱生，可以用破除遍計來破除俱生，這是應當的。

因為破俱生的時候我們要分析，分析的時候肯定跟遍計有關系。我們分析的目的是為了破除俱生，破除遍計的執著心完全是為了破除俱生。所以不可以說俱生的我執沒有自性一跟自性異的執著，那我們經論裏面破自性一跟自性異沒有用，不可以這麼說。還是有用，而且必須這麼做。

他宗認為，經論中說「色等非是我」，比如色受想行識五蘊都不是我，或者跟五蘊不是自性一的成立，這種推是不對的，為什麼？因為我們的俱生執著心裏面沒有自性一的執著，剛剛前面的是諍論，後面是答。前面的諍難你們看一下：「設作是難，若謂諸蘊非是俱生我執所緣」。

我們自宗說俱生我執不會執著自性一，或不會執著蘊就是我，認為「蘊就是我」不叫俱生的執著心。這裏講的是，「若謂諸蘊非是俱生我執所緣」，俱生我執生

起的時候，它沒有緣「蘊跟我自性一」的執著，它沒有這麼執著。這裏講「若」，就是如果俱生我執不是這樣執著的話，則經典這麼破不合理，即「則經破云：「色等非是我。」亦不應理」，這就是他宗的觀念。

理由是下面說的：因為自宗你說過，蘊不是俱生我執薩迦耶見的所緣境。剛剛前面講「我的」是所緣，「什麼是我的」不是所緣，所以不管執我的俱生薩伽耶見也好，還是執我所的俱生薩迦耶見也好，兩種俱生的薩伽耶見都不是以五蘊為所緣境。若五蘊不是兩種俱生薩伽耶見的所緣境的話，他宗認為會有問題：為什麼經論中為破除俱生薩迦耶見講到五蘊不是我，即「色等非是我」？對於這樣的諍難，我們自宗怎麼答復呢？如文：

答：執蘊與我若一若異，俱是分別我執，非俱生執，故無彼過。

自宗答復：你說的沒有錯，俱生薩迦耶見根本不會說自性一跟自性異，自性一跟自性異的執著完全是分別我執，即「俱是分別我執，非俱生執」，所謂的分別我執就是遍計我執。非俱生我執，就是自性一跟自性異的執著都不是俱生的我執，所以我沒有問題，「故無彼過」。

剛剛講的「亦不應理，以彼非是俱生我執薩迦耶見境或事故」中，這裏應該加一個「之」字比較好，即「俱生我執薩迦耶見（之）境或事」，境跟事實際上是一樣的，我們有的時候叫對境，或者所依事，這邊的境是所緣境。就是五蘊不是薩迦耶見的所緣境或者所依事的緣故，所以非是俱生我執薩迦耶見的境或事故。

自宗先把遍計跟俱生分開，俱生的我執跟遍計我執不一樣，但兩者有關系，什麼樣的關係？假設俱生我執是合理的話，即「然如俱生薩迦耶見所執若有，亦必不能超出一異，故作如是觀察而破，亦應正理。」假設俱生我執合理的話，「如俱生薩迦耶見所執若有」，則必須不能超出自性一跟自性異，所以經論中破的是合理的，所以「故作如是觀察而破，亦應正理」。

到這裏，我們分的 3-3 已經講完了。前面分了四段，第三段裏面又分三段 3-1、3-2、3-3，現在 3-3 講完了，到了第四段，從「此等顯示有能立教而無違難」開始。下面開始按照大疏來說是第四個科判，名字叫「與蘊是我有違害」。就是對於蘊認為「我」的話，中觀自續派以下大家都認為「我」是蘊上面可以找得到，像唯識說阿賴耶識最終就是「我」；其他宗派講第六識是最終的

「我」，雖然不承認阿賴耶識，但第六識這邊，無始無終一直長期在的心法，把那個認作「我」。不管阿賴耶識，還是第六識，都是識蘊，都是蘊。對這樣的主張有違害。因為前面第二個科判破他宗補特伽羅的認法，第二個大的科判分出四個，這四個中的第三個已經講完了，下面講第四個：

此等顯示有能立教而無違難，次出正理，謂諸蘊等是我所取，我是能取，則識或餘蘊理皆非我。

「此等顯示有能立教而無違難」這裏講到有跟無。前面三個科判相當於已經講了什麼，即「此等顯示」，前面已經講了我們自宗主張的，比如補特伽羅在五蘊或所依上面完全找不到，這樣的道理上面，以教支持，所以「有能立教」；跟教沒有相違，就是「無違難」。

當然這個「顯示」是講月稱菩薩的《入中論》，因為前面宗大師一直引用《入中論》來講，《入中論》中就有顯示到，什麼呢？我們中觀應成派的主張，背後一直有佛經的支持。跟佛經完全沒有相違，所以「無違難」，這是以教方面來說的，誰來講？月稱講，所以「此等顯示」，就是月稱《入中論》的偈頌顯示佛經有支持，沒有違背，這是以教來證成。「次出正理」，就是《入中

論》中以教證成講完了，現在《入中論》中講以理來證成。如文：

次出正理，謂諸蘊等是我所取，我是能取，則識或餘蘊理皆非我。若不爾者，作者與業應成一故，此亦即是菩薩意趣。

這裏講到作者跟業，上次講過業指的對境、是作者跟所作，作者與業會變成一，意思是如果「我」在蘊上找到，則變成作者「我」跟所作五蘊變成一，就有這樣的問題。這裏講「則識或餘蘊理皆非我」，這個是施設義找不到。理皆非我，就是沒有道理、完全不可以的意思。不管我們的識蘊也好，還是其他的蘊也好，對它們上如果找到「我」則完全不合理。所以是「理皆非」就是完全不合理。「若不爾者」，假設找得到的話，則就有作者跟業變成一的問題，即「作者與業應成一」。關鍵是下面那一塊。

還有上面那個也是理由，即「謂諸蘊等是我所取，我是能取」。實際上「我」跟五蘊中間能取所取的關係是存在的，「我」是能取、五蘊是所取，有的時候我們稱五蘊為「五取蘊」，為什麼叫五取蘊？因為它是一個果報 我們過去造了一個業 現在身上就出現這個五蘊，

或者我們接受這個果報，這個就是「取」，就是我們取到或者接受到。

比如我們過去有什麼樣的業，在什麼樣的六道裏面出生變成什麼樣的眾生，它的五蘊，比如如果投生為人就變成人的五蘊，如果投生為動物就是動物的五蘊，六道裏面的五蘊我們一直取，每一次投生的時候都是取到新的五蘊。所以我是能取，五蘊是所取。也可以說，造業的角度來說，我是造業的作者，業是所作，業是我們自己造的，不是別人造的，比如不是大自在天或上天造的我們的世界，都是我們自己造的，我們是作者，是我們自己造出來我們的世界，這個五蘊也是我造作出來的。

所以我跟我的五蘊可以說是能取所取，也可以說是作者所作。實際上一個是作者、一個是所作，一個是能取、一個是所取，如果五蘊上面找到「我」的話，則這兩個變成一，沒有辦法一個是能取、一個是所取，或一個是作者（能作）、一個是所作，就會變成一，就是這個邏輯。

但是對於這個邏輯我們有的人會感覺很簡單，這種感覺肯定是我們的問題，我們的心太粗，看不到裏面細

的道理。像《中論》的第十八品的第一個偈頌「若我是五蘊，我即為生滅，若我異五蘊,則非五蘊相」，宗大師以此證悟空性。所以我們想一想這個道理自己是否悟到？沒有悟到的話，這肯定是我們的問題。

若我們的智慧很利的話，則我們可以看到裏面很細的道理；若我們的根器、智慧不夠利，看到的道理就很粗大、模模糊糊，看不到其中細的道理，這是我們的問題。現在是月稱這麼說的，不只是月稱這麼想而已，實際上這是龍樹的密意，所以說「此亦即是菩薩意趣」，這裏的「菩薩」是龍樹菩薩。這是《中論》的第十品，如文：

如中論云：「若柴即是火，作者業應一。」又云：「由火與柴理，我與所取事，瓶衣等一切，無餘盡當說。」

現在這種就是觀待，實際上完全找不到，都是觀待當中存在。任一個法，比如「我」在五蘊裏面找不到；一樣，瓶子也是在它的支分中找不到。所有的法都是一樣，是找不到的。我們在木柴上面燒火時，火在木柴上可以找到施設義嗎？找不到，若找得到的話，則肯定有那種情況，像這邊講的業是所作，所以作者跟業會變成

一，像這裏講的「若柴即是火，作者業應一」。《入中論》中也有這樣的偈頌。

前面講「次出正理」，出者是月稱菩薩，在《入中論》中講了，那樣的《入中論》裏面講的正理，也是龍樹的觀念，雖然它是理，但是龍樹講的理，不是月稱自己創造的新的理，所以引《中論》中的兩段。這裏相當於第四個科判講完了。大疏是立自宗，或自宗如何安立補特伽羅，從下面開始。大疏的科判，首先是駁他宗（子一、破他宗），然後立自宗（子二、立自宗）。

駁他宗中分兩個：一個是破唯修補特伽羅獨立實質有空可以脫離輪回或斷除一切煩惱（丑一、破唯修習能獨立實體有之無我能斷煩惱），另外一個是破他宗對補特伽羅的認法（丑二、破補特伽羅之認知）。駁他宗都講完了，現在講立自宗（子二、立自宗），就是中觀應成對補特伽羅無我是怎麼樣認的，為這個方面立自宗。大疏的分法是從「中論又云」開始，這裏用「又」，感覺跟前面連在一起，如何前後連接有各種各樣的角度，我們可以參考。如文：

中論又云：「取如是應知。」此說業與作者互依假有，非自性有，取與取者，亦如是立。

先《中論》這邊是第八品「觀作作者品」。作者跟所作，或者作者跟業。「觀作作者品」，前面的「作」是所作，後面是作者。藏文相反，先講作者，然後講所作。前後次序如何沒有關係。第八品是作者跟所作這方面觀，第八品講完作者跟所作之後，然後以這個來推補特伽羅跟五蘊上，補特伽羅跟五蘊也是一樣瞭解。

「取如是應知」中，所謂的「取」，能取補特伽羅、所取五蘊，我們也是一樣要瞭解。龍樹講到，能取的補特伽羅跟所取的五蘊中間的關係如何，就一個結論出來。這個關係就是，第八品一直講作者跟所作之間互相依賴，最後以這個道理講能取的補特伽羅跟所取的五蘊中間的關係我們應當也要瞭解。「取如是應知」就是這個意思。

宗大師認為這句話相當於龍樹的立場對補特伽羅跟五蘊中間的關係如何，龍樹講的關鍵的詞句就是「取如是應知」這句話，當然這個跟前面有關系，「如是」就是講關鍵的這句話跟前面有關系，即前面講作者跟所作中間的關係互相依賴，以此推到能取所取方面。宗大師講「此說」，肯定是《中論》的前面，說者是龍樹，在《中論》第八品中說，說什麼呢？

業是所作，「業與作者互依假有，非自性有」，這個是《中論》第八品主要的道理，以此道理我們推「取與取者，亦如是立」，所以龍樹說：我們怎麼安立補特伽羅跟五蘊，也應該一樣的，所以「如是立」，就是這樣安立，所以與作者跟所作怎麼安立一樣，能取的補特伽羅跟所取的五蘊，這兩個相互假有來怎麼安立，是一樣的安立，這個是龍樹在《中論》第八品說。實際上「互依假有」是怎麼有呢？那就是「譬如」開始，下面就解釋。

【2017 辨了不了義善說藏論 124】

上節課講到第 101 頁倒數第六行，如文：

譬如由眼見色，能善立云，祠授見色。

科判是 3-2-2 以大疏的科判來說是「子二、立自宗」這塊內容，前面是引用《中論》第十品，現在後面是引用《中論》第八品：「中論又云：「取如是應知。」此說業與作者互依假有，非自性有」，以此為由，跟這個一樣，「取與取者，亦如是立」，那就是作者跟所作，業就是所作，作者跟所作互相假有。

「互相假有」的時候，我們要懂一個主要的關鍵的道理：「互相」是永遠指不出來的意思，即問右的時候就左了、問左的時候就右了，「互相」的意思是完全沒有最終。我們有時候認為「互相」的意思是有個依靠的對象的感覺，我依靠他，他也依靠我，如此變成很堅固，結論出來就變成執著的感覺，變成在互相依賴當中真實有的感覺，實際上互相依賴是否定真實有，因為指不出來誰依誰。比如先好像作者依所作，當看所作在哪里時，所作又是依作者。

所以「互相依」的意思不要理解為平常我們對於「互相依」的認知，平常我們對於緣起解釋的時候講到，對於「互相依」不要以平常我們所認知的「互相依」的道理來解釋。所謂「互相依」的意思就是指不出來最終，在那種當中存在。互相依假有，首先講作者跟所作，跟這個一樣，對取者跟所取，也應該一樣的來安立，就是互相假有來安立。這裏講到，以兩種角度而說，這裏是具體舉例，如文：

譬如由眼見色，能善立云，祠授見色。由祠授觀色。能善安立云眼觀色，然亦不違見色之眼非是祠授，觀色祠授亦非是眼。如是眼痛眼愈，雖能立名我痛我愈，亦能立名我眼痛愈，然非由世名言，安立彼眼為我我所。

這裏說眼睛跟祠授二者互相依賴，就等於所取跟取者互相依賴。眼睛是所取，祠授是取者。具體講出來的話，祠授這個取者跟眼睛這個所取，二者如何互相依賴。「譬如」就是舉例所謂「取與取者」中間如何安立要具體的講，就是眼睛跟祠授二者如何互相依賴。相當於所謂的有一個補特伽羅「我」，我幹什麼，比如我生病、我看見什麼，這裏有兩個具體的舉例，下面是說我生病，

剛剛念到「觀色祠授亦非是眼」，然後「如是眼痛眼愈」是另外一個。

剛剛說的是兩種：一種是「我看見」，一種是「我痛」。「我痛」相當於是被動的，「我看見」是主動的。「我生病」、「我痛」是被動的動詞，「我看見」是主動的動詞，二者表達有點不一樣。比如「我」是怎麼樣在依賴中存在，比如前面講的「我」、「我看見」是主動的狀態當中如何互相依賴；後面講「我痛」是被動的狀態當中「我」如何互相依賴存在。本身兩種都是表達互相依賴的，那這個互相依賴的表達前後有主動、被動之別。兩個整體一起來表達互相依賴，從「譬如」開始到「安立彼眼為我我所」結束。這個講完之後，然後「由此道理」，其中的「此」就是指從「譬如」到「安立彼眼為我我所」的這個道理。然後講我們要瞭解其他所有的道理，下面如文：

由此道理，我與所餘內外諸處，互相依託立聞者等，亦當了知。

一是對「我」的兩種狀態互相依賴安立；二是表達所謂的「我」，當「我看見」、「我聽到」、「我聞到」、「我吃到」、「我觸到」等時，我們認為「我」是存在

的，我們對自己有「我」的執著，但是看的時候的看者「我」是假有、聽的時候聽者「我」也是假有等。

先前面談的是以眼睛看的這個來談，以眼睛來談，後面就是「由此道理，我與所餘內外諸處」，其中「所餘內外諸處」是哪一個呢？比如所餘的內的處就是「眼耳鼻舌身意」六處，外的處就是「色聲香味觸法」六處。我們感覺我們存在的就是，好像我的眼睛這裏，面對一個赤裸裸的色法，內心在這樣的狀態下就生起一個執著心。聽的時候也是一樣：這裏有一個聽者耳朵，然後聽到赤裸裸的聲音在那裏，那個場景裏又生起「我」的執著心。

這裏講的有點像是十八界，但這裏沒有講十八界，而是講十二處，因為把心識當成「我」的立場。十八界就是六識六根六境，這裏六識沒有談，相當於把它當有境補特伽羅的位置，然後談六根跟六境。這裏講的「於內外諸處」意思是十二處，以其中的「我與所餘」而言，前面的「我」跟後面的「所餘」是分開的，是處於不同的環境當中，比如眼根跟色處接觸時候的「我」、耳處跟聲處接觸時候的「我」、鼻處跟香處接觸時候的「我」、舌處跟味處接觸時候的「我」、身處跟觸處接觸時候的

「我」、意處跟法處接觸時候的「我」，在那樣不同的情況下，就有不同的執著。實際上那個時候所執著的心完全不合理，因為我們的執著認為「我」是實實在在的。一樣，內外都有，內的眼根、外的色都是實實在在的。實際上這些都是互相依賴當中存在，沒有辦法自己成立。

現在就講到這個道理，應該先講後面的道理，我們瞭解的時候應該先瞭解這個道理。首先我們瞭解前面是具體的講了怎麼樣互相依賴假有，後面以這個道理我們推別的。剛剛我們把文中分兩段：

第一段是「譬如由眼見色，能善立云，祠授見色。由祠授觀色。能善安立云眼觀色，然亦不違見色之眼非是祠授，觀色祠授亦非是眼。如是眼痛眼愈，雖能立名我痛我愈，亦能立名我眼痛愈，然非由世名言，安立彼眼為我我所。」。

第二段是「由此道理，我與所餘內外諸處，互相依託立聞者等，亦當了知。」。

所以應該是以前面的道理推後面的道理，前面的道理懂了之後 推到其他方面。這是對於文中分段的理解。對於其中的內容，先是講

眼處跟色處，那個時候「我」怎麼互依假有，然後其他的比如耳處跟聲處的環境當中「我」是怎麼互依假有等。前面眼處談的時候有兩種，剛剛說的是第一個，現在是第二個。

剛才說第一個的時候說到一個是主動、一個是被動，即「眼睛看見」是主動的狀態當中，「眼痛」是被動的狀態當中。確實當我們主動的時候有一個執著，被動的時候也有一個執著，兩種的狀態都講出來，這個我們要瞭解。前面哪一個是主動？就是「譬如由眼見色，能善立云，祠授見色。由祠授觀色。能善安立云眼觀色，然亦不違見色之眼非是祠授，觀色祠授亦非是眼。」這裏面談到的內容是什麼？像我們主動的一些動作，「我看」的時候我們執著，這個時候實際上「我看」不是自性成立的，它是以眼睛看見來安立「我看見」。一樣，「眼睛看見」那個追的時候，是以「我看見」來安立眼睛看見。實際上「我」跟眼睛本身，就是「我」怎麼存在的時候，是依賴眼睛存在；眼睛怎麼存在的時候，是依賴「我」來存在。

但我們平常對此很難理解，我們覺得一說眼睛，馬上是施設義找到的具體的存在感；「我」的時候就有更

大的一個「我」，好想有八十多公斤的一個「我」存在，而眼睛只有幾克的存在。當我們對「我」一想出來的時候、一說出來的時候就是「施設義找到」。所以我們有點難理解：眼睛是依賴「我」來安立，「我」是依賴眼睛來安立。這裏要瞭解一個很細的道理。

像最近我們講《金剛經》裏的道理，極微沒有施設義找到，則三千大千世界怎麼可能施設義找到？像這種道理，對於「我」如果可以施設義找到的話，則對於「我」的極微一直分析，最終好像就是它、永遠就是它，沒有跟其他聚在一起，完全就是不可分的，那樣的一個施設義可以找到。如果這個沒有，無論「我」怎麼大也是施設義找不到。

現在不是講這種道理，而是講「我看見」跟「眼睛看見」，「看見」的那個方面怎麼存在，不是剛才說的「極微施設義找不到，則三千大千世界施設義找不到」的那種道理，跟那種道理不一樣。那種道理中，對於「我」一直分到最後有一個不可分的極微，如果施設義找不到，則「我」也找不到，這種道理也是施設義找不到的道理。現在講的不是單單施設義找不到，而是「我看見」色法這個動作的施設義找不到。看見色法的看見者的那個

「我」是怎麼樣沒有自己，為表達這個，所以說他是依賴「眼睛看見」來安立。當「眼睛看見」也追蹤的時候，我們感覺「眼睛看見」完全是已經到底了；「我看見」追蹤的時候是「眼睛看見」，這是最終了，就不用退回來「眼睛看見」是以「我看見」來安立，大部分人也想不出其他的。

現在是「眼睛看見」是以「我看見」來安立，「我看見」是以「眼睛看見」來安立，這樣的道理不是那麼容易理解的。現在這裏就是講這個，像前面說的：「眼睛看見」來安立「祠授見色」，即「能善立云，祠授見色」。你們看「由眼見色」的「由」是依靠的意思。由眼睛看見色法，依靠這個來安立祠授看見色，即「由眼見色，安立祠授見色」；一樣，由祠授見色來安立眼睛見色。這兩個互相依賴。

安立的意思，剛才說的就是互相推、完全沒有找到最終、沒有答案、永遠沒有最終的答案。這邊說的好像是兩個的樣子：以祠授見色安立眼睛見色，以眼睛見色來安立祠授見色。我們應該從這裏瞭解，意思是永遠沒有最終，永遠是互相依賴當中。這裏好像有最終答出來的感覺，但其實這個表達是最終沒有答案的意思。

「眼睛看見色來安立祠授見色，祠授看見色來安立眼睛見色」，這個含義是最終沒有答案，最終指不出來它是主要的，永遠完全沒有自己。所以，「祠授見色是以眼睛見色來安立，眼睛看見色是以祠授見色來安立」，結果是完全不知道誰是最終的所依，所依最終是誰？就沒有。因為無論我們指哪一個，都完全不是它的力量，完全是別的力量，所以完全沒有最終的答案，含義是這個。

「由眼見色，能善立云，祠授見色，然亦不違見色之眼非是祠授」，　比如前面講的，以眼睛看見來安立祠授見色的時候，是不是眼睛變成祠授？不是，即「見色之眼非是祠授」。這個意思是：還是沒有找到最終。「見色之眼非是祠授」，等於眼睛不是祠授，意思是以眼睛來安立祠授，但是不是最終找到祠授？雖然以眼睛來安立祠授，但不代表最終在眼睛上面找到祠授的施設義。一樣，祠授安立眼睛，但不等於眼睛在祠授上面找到。

「然」的意思就是：依靠的意思並非最終找到的意思。比如祠授看見這個，是依眼睛看見來安立，但不等於這個是最終找到。「然」的意思就是雖然依靠這個，

但這個依靠並非最終。所以這兩個不相違，眼睛不是祠授，即依眼睛見色安立祠授見色，但眼睛不是祠授。反之亦然，依祠授見色來安立眼睛見色，但祠授不是眼睛。即「能善安立云眼觀色，然亦不違見色之眼非是祠授，觀色祠授亦非是眼」。這裏是講主動的方面，祠授跟眼睛如何互相依賴而存在的。

下面是講被動的方面，以「眼睛痛」來安立「我痛」，以「我痛」來安立「眼睛痛」。下面講「如是眼痛眼愈，雖能立名我痛我愈，亦能立名我眼痛愈」，這裏就是一樣的，即依靠「眼痛」、「眼愈」來安立「我痛」、「我愈」，依靠「我痛」、「我愈」來安立「眼痛」、「眼愈」。實際上一樣，它只講一個角度，沒有講其他角度，但是我們能理解。「如是眼痛眼愈，雖能立名我痛我愈」，到這裏就講完了，這裏講了一個道理。

剛剛我接錯了，這裏還沒有念完。現在加了一個「我的」，剛剛是「我」，　現在是「我的」。以「眼痛」、「眼愈」安立「我痛」、「我愈」，一樣安立「我眼痛」、「我眼愈」，但是否為最終？以最終而言，比如剛剛前面有講「然」，「然」的意思是「以眼痛、眼愈安立我痛、我愈，但不等於眼睛是我」（然非由世名言，安立

彼眼為我）。一樣，「以眼痛、眼愈安立我的眼痛、我的眼愈，但不等於眼睛是我的」（然非由世名言，安立彼眼為我所）。不是「我的」，意思是非最終的意思。

上次我有講過，執我所的薩迦耶見的所緣，是很奇怪的，比如「我的房子」，「我的家人」、「我的朋友」，以「房子」、「家人」、「朋友」的執著來說，是法我執的對象。法我執不是薩迦耶見，但那上面有一個「我的」，如「我的房子」，「我的家人」、「我的朋友」，那個上面的「我的」，就是執我所的薩迦耶見的所緣境。

薩伽耶見中有兩個：執我的薩伽耶見、執我所的薩伽耶見。以執我所的薩迦耶見的所緣境而言，有點奇怪，當「我的房子」的時候，不是「房子」本身，也不是「我」本身，而是房子上面「我的」這樣的執著，但這個執著實際上也是不合理，它也是互相依賴而存在的。

剛剛講「我」的時候，它也是不合理的，它實際上不是自己成立，完全是互相依賴而存在的。現在「我的」也一樣，也是互相依賴當中存在的，它沒有一個真正的施設義可以找到的。以互相依賴當中存在而言，剛剛講「以眼痛、眼愈安立我的眼痛、我的眼愈」，那個時候執我所的薩伽耶見的想法不合理，它的想法裏面「我的」

好像施設義找到，實際上是互相依賴，即以眼睛痛來安立「我的」眼睛痛，這個「我的」痛不是施設義找到，不是自己成立的，它也是互相依賴而存在。但互相依賴而存在，不代表比如剛剛說「眼睛痛來安立我的眼睛痛」，我們聽起來是依靠眼睛痛來安立眼睛痛，若有點這種感覺的話，則我們沒有抓到它的含義。而是依靠眼睛痛來安立「我的」，否定執我所的薩迦耶見。「我的」也是安立的，沒有自性。

能立有兩個，上面那句應該有「由」字比較好，即「如是（由）眼痛眼愈，雖能立名我痛我愈，亦能立名我的眼痛我的眼愈」。上面依靠的是「眼睛痛」「眼愈」，來安立「我痛」「我愈」、安立「我的眼痛」「我的眼愈」，後面是兩個安立。我的「眼睛痛」跟「我的眼睛愈」，不要想眼睛方面，要把「我的」抓起來。

現在否定什麼？不管執我的薩伽耶見也好，還是執我所的薩伽耶見也好，都不合理。它們認為是施設義找到，實則完全是互相依賴中存在，不是施設義找到。依賴「眼睛痛」「眼睛愈」來安立，但這樣的安立不代表眼睛是我、眼睛是「我的」眼睛。

對於「眼睛不是‘我的’眼睛」如何理解？這個意思你們要瞭解，你們會覺得明明就是，現在講的是施設義找不到的意思。下面說「然非由世名言，安立彼眼為我我所」，「我」跟「我所」不是最終找到。若這個瞭解的話，現在這裏談到眼睛跟色法、眼處跟色處，那樣子我們的眼根跟色法接觸的時候，那個狀態中我們會生起「執我的薩迦耶見」跟「執我所的薩迦耶見」，兩種薩伽耶見都不合理，最終是要表達這個。對此瞭解之後，以此推理到其他方面，比如耳處跟聲處的狀態中，我們也會生起「執我的薩迦耶見」跟「執我所的薩迦耶見」，但兩種薩伽耶見都不合理。「由此道理，我與所餘內外諸處，互相依託立聞者等，亦當了知」，「看者」、「聽者」、「嗅者」、「嘗者」等跟文中的「聞者」一樣。

下面講到三個，即外道、除了中觀應成派的內道、中觀應成派。剛剛講到怎麼互相依賴安立，只有中觀應成派才能理解，其他宗派不能理解。前面的這種道理，誰才能理解，就要講這個。我們看下面，下面有沒有講「此中」？沒有「此中」，但藏文這裏有「此中」，這個沒關係。為剛剛互相依賴假有的道理上，然後才講《入中論釋》中怎麼說，如文：

入中論釋說：「外道由見眼等諸法，不可立為補特伽羅，故許離彼別有實體能見者等補特伽羅。自部餘宗由於異體見有過難，故許識蘊或餘蘊法為補特伽羅，諸能無倒解佛語者，通達唯有名言假立別無自性便當解脫。此須唯於假有，即善安立造業及受果等。

首先，是外道，即「外道由見眼等諸法，不可立為補特伽羅，故許離彼別有實體能見者等補特伽羅」。

第二個，是「自部餘宗」，就是內道中的其他派，即「自部餘宗由於異體見有過難，故許識蘊或餘蘊法為補特伽羅」。

第三個，是中觀應成派，即「諸能無倒解佛語者，通達唯有名言假立別無自性便當解脫」。這裏不應該有引號，因為不是引的，而是《入中論釋》說的，從「外道」開始到「便當解脫」這裏就引完了。

下面是宗大師的話，即「此須唯於假有，即善安立造業及受果等」。現在是什麼意思呢？宗大師引《入中論》說，我們應成派的話，需要在假有的當中，能夠安立一切諸法。這裏講「此須」，就是我們需要。把前面當理由，就是《入中論釋》中的這一段當理由，所以我們這裏需要，需要什麼？需要「善安立」。

什麼樣的「善安立」？所有的一切因果緣起，都要對於名言中怎麼有要好好懂。「唯於假有」是否定自性，完全沒有自性中怎麼可以存在，對於這個方面要好好瞭解，所以需要「善安立」，什麼呢？唯於假有當中造業跟受果等，對於造業跟受果，我們必須在沒有自性當中能夠安立。

理由就是前面說的，月稱在《入中論釋》中有說到，說到什麼呢？他的理由就是前面說的，《入中論釋》中說到，第三個是主要的，「諸能無倒解佛語者，通達唯有名言假立別無自性便當解脫」，有能力瞭解佛給我們開示的真正的法，「有無倒瞭解」才有能力通達「唯有名言假立別無自性」，就是完全沒有自性、唯名言假立。名言假立也是存在的意思，假立就是存在，所以沒有自性，但還是可以安立，即完全沒有自性當中才可以安立，那樣瞭解了才可以解脫。所以這裏說「便當解脫」，即「通達唯有名言假立別無自性便當解脫」。

第三個是主要的，前面兩個階段沒有辦法無倒瞭解佛的開示，最差的是外道，外道是什麼樣呢？「外道由見眼等諸法，不可立為補特伽羅，故許離彼別有實體能

見者等補特伽羅」。那就是「補特伽羅常、一、自在」的觀念，就等於這裏講的「離彼別有實體」。

所謂的「離彼」是形容，跟眼等五蘊離開。「彼」是眼等五蘊，「離開」是體性異，所以用「別有實體」，等於體性異。體性異的補特伽羅就是「常、一、自在的補特伽羅」，他們就是這麼許的，這裏講「故許」，外道他們許「常、一、自在的補特伽羅」，或跟五蘊體性異的補特伽羅是他們承許的。所以「別有實體」就是體性異，這樣的能見者等安立為補特伽羅，或者他們主張或承許這就是補特伽羅，他們完全不認識真正的補特伽羅。為什麼他們這麼看？理由是前面的「由見眼等諸法，不可立為補特伽羅」他們認為眼睛不可以說補特伽羅，所以需要找一個與眼睛體性異的，這個是外道的主張。

「自部餘宗」，其中「餘宗」是從哪個角度而言？從中觀應成派的角度，指中觀自續派以下其他所有的內道宗派，即中觀應成派之外的佛教的內部宗派，他們看到外道說的有問題，即「由於異體見有過難，故許識蘊或餘蘊法為補特伽羅」，其中有講「異體」，異體是誰說的？外道說的。自部餘宗看到外道的見解有問題，他們安立心識或五蘊聚在一起為補特伽羅。「自部餘宗由

於異體見有過難，故許識蘊或餘蘊法為補特伽羅」，就是自部餘宗許阿賴耶識或第六意識識蘊或餘蘊法為補特伽羅，他們是這麼許的，所以他們也一樣不了解補特伽羅。實際上補特伽羅是施設義找不到，但他們認為補特伽羅是施設義找得到。

輪回裏面造業者、受果者的補特伽羅，實際上是什麼樣？實際上是下面說的「唯有名言假立，別無自性」，這樣的安立只有中觀應成派才能理解。這裏講「諸能無倒解佛語者，通達唯有名言假立別無自性便當解脫」，其中「諸能無倒解佛語者」就是指中觀應成派，那樣子瞭解才可以解脫，即「便當解脫」。到這裏是《入中論釋》說的，這樣說了之後宗大師給我們教導，我們必須像《入中論釋》說的應成派那樣，可以安立造業者跟感果者，或者我們自己要認識怎麼樣唯名言假立，別無自性，即「此須唯於假有，即善安立造業及受果等」。

到這裏，補特伽羅方面如何互相依賴假有或如何唯名言假立講了。「故補特伽羅無我者」，就是不要以中觀自續派以下說的補特伽羅無我來理解補特伽羅無我，應該像《入中根本論》及《入中論根本頌釋》中月稱的

解釋一模一樣來瞭解補特伽羅無我，不要像中觀自續派以下的那種層次來理解。如文：

如入中論本釋，決擇經說：「如依諸支聚」等所有意趣，七相尋求補特伽羅名言之義，於無所得無自性義，許為無我。故與他說有大差別，此亦即是佛護釋中根本意趣。

《入中根本論》及《入中論根本頌釋》裏面有抉擇，這裏用「名言之義」，就是我常常用的施設義。名言之義無所得，這個就是無自性，所謂的無自性就是施設義沒有、施設義找不到，就叫無所得。自續派以下認為施設義找得到；應成派則認為施設義找不到，認為如此承許就是補特伽羅無我。剛剛前面的「補特伽羅無我者」，下面是「七相尋求補特伽羅名言之義，於無所得無自性義，許為無我」，這裏是重點。

我們中觀應成派所說的補特伽羅無我是補特伽羅完全施設義找不到，才是補特伽羅無我。相反，他們則認為補特伽羅施設義找到才許為補特伽羅無我。這個不僅是月稱說，佛護的密意也是如此。還有一句話，所以我們要區分中觀應成派跟中觀自續派以下的其他宗派說的補特伽羅無我，即「故與他說有大差別」，我們要

區分二者的「大差別」，對此我們必須要懂。「此亦即是佛護釋中根本意趣」，這一直引月稱的書，不止月稱這麼說，佛護的密意也是如此。到這裏講完了補特伽羅無我，他宗說的補特伽羅無我不究竟，自宗說的究竟。大疏的科判「子二、立自宗」講完了，等於整個科判「己一、說破人法自性之差別」結束了。

現在下面開始講另一個科判「己二、明此是釋聖者意趣不共之理」。對法跟補特伽羅上面，中觀應成派會破他們是施設義找到這個道理，其他所有宗派主張施設義找到，這兩邊的差別就講出來，這個是關鍵。己二沒有「依」字，應該是「明依此」，上次有講過。這麼理解，下面講八大難處，就是中觀應成派跟其他宗派不共的主張，其主要的來源就是，對於諸法上面，中觀應成一直主張完全施設義找不到，其他宗派說必須施設義找到，以這個緣故其他很多不同的觀念就出來，其來源就是這個，所以應該是「明依此是釋聖者意趣不共之理」。

現在這裏要講，所以用「明」，要講什麼呢？要講前面那樣的緣故，現在龍樹菩薩的密意解釋的時候，就要從不共的角度解釋，誰解釋？中觀應成派、唯識、中觀自續派都解釋，但中觀應成派是有不共的解釋，為什

麼？原因就是中觀應成認為一切法上面施設義找不到，完全唯名言假立，所以中觀應成派對於龍樹密意解釋的時候跟其他派不一樣。所謂的不共指的不是龍樹的「不共」，而是解釋龍樹的書的時候有不共的解釋。

「明依此是釋聖者意趣不共之理」，對於其中的「不共」是什麼上面形容？應該是對於龍樹意趣的解釋上的不共。這裏的「聖者」指的就是龍樹。對於龍樹的意趣，唯識、自續派、中觀應成派都有解釋，這裏講中觀應成派解釋龍樹的意趣跟其他宗派不一樣，原因是中觀應成主張唯名言假立、完全沒有自性，是由這樣的道理造成的。

這個科判裏面，我們會瞭解中觀應成派不共的法或八大難處，科判分三，如文：

己二、明此是釋聖者意趣不共之理分三 ：庚初、說證無我與粗細我執等不共差別；庚二、安立外境不許阿賴耶及自證分不共差別；庚三、不許自續不共差別。

庚初講到「證無我」，這是第一個；「粗細我執等不共差別」，這是第二個。即八大難處或中觀應成派不共觀念其中的兩個。「證無我」的意思就是小乘所有的修行者必須要證空性，否則無法解脫，這個主張中觀自

續派以下唯識、經部宗、毗婆沙宗都不主張，所以小乘必須證空性是中觀應成不共的主張。

對於粗細我執的觀點，中觀應成主張的粗細補特伽羅我執、粗細法我執，跟中觀自續派以下完全不一樣，從那裏會影響到中觀應成對於煩惱障和所知障不共的定義或認法也跟其他宗派完全不同，所以這裏用「等」。

所以「證無我與粗細我執等不共差別」，這裏點出中觀應成派不共觀念八大難處其中的兩個。

庚二，安立外境，是第一個；不許阿賴耶，是第二個；不許自證分，是第三個。這裏已經有三個了，一是安立外境；二是不許阿賴耶及；三是不許自證分。這三個也是中觀應成派不共的差別。

「庚三、不許自續不共差別」，就是中觀應成也不承許自續的主張。所謂的自續是什麼意思？成立空性的時候，「因為什麼、所以什麼」的邏輯推的時候，不可以執著。若「因為什麼」的時候馬上抓施設義可以找到的理由，「所以什麼」的結論的時候又抓到施設義找到的話，則無法成立空性。

成立空性的時候，需要一個要求講出來，這就是中觀應成常常說的「他許比量」，「他許」是與自續相違

的。要瞭解自續的話，就要對照一下「他許」的意思，由此比較容易瞭解自續的意思。但你們不要誤解為「他許」的反面就是自許，並非如此，而是自續。所謂的「他許」的意思就是唯名言有的意思，「許」相當於名言中我們認，那個要求就是中觀應成派的要求，這也是一個不共的。

到這裏科判己二（己二、明依此是釋聖者意趣不共之理）中一共包含八大難處其中的六個，即「一是證無我不共差別；二是粗細我執不共差別；三是安立外境不共差別；四是不許阿賴耶不共差別；五是不許自證分不共差別；六是不許自續不共差別」。再加一個「壞，認為它是有作用」，一共七個。然後，再加諸法沒有自性，總共就是八個，即八大難處。

因為己一的科判為「己初、說破人法自性之差別」，把這個科判當成一個不共。所謂的八大難處就是這樣，科判己一（己初、說破人法自性之差別）是其中一個，「己二、明依此是釋聖者意趣不共之理」有六個，再加一個「壞，認為它有能表功能的作用」，總共八個。

對於壞的作用，這裏沒有提的原因在於，它實際上是與「不許阿賴耶識」是綁在一起，它們兩個是有關系

的。所以這裏宗大師沒有提的原因在此。當然，對於八大難處的一些演算法，也有些差異。這裏的演算法與賈曹傑大師的不同，但大同小異，不是一定要界定演算法，這不重要。

【2017 辨了不了義善說藏論 125】

上節課講到第 102 頁的科判，如文：

己二、明此是釋聖者意趣不共之理分三：庚一、說證無我與粗細我執等不共差別；庚二、安立外境不許阿賴耶及自證分不共差別；庚三、不許自續不共差別。

「己二、明此是釋聖者意趣不共之理分三」。第一個科判還沒有分段，現在開始講科判己二，從科判的名字可以看出庚一、庚二、庚三表達什麼呢？表達中觀應成派看到龍樹真正的觀念，但中觀自續派沒有看到。所以這裏講到解釋，解釋者是月稱或者佛護，就是中觀應成派。

「明」指的是宗大師現在的《辨了不了義善說藏論》中就要講。「明」是動詞，就是這裏要講的意思，講什麼呢？中觀應成派對於龍樹的密意有一種不共的解釋，即「聖者意趣不共之理」。聖者是指龍樹，當然清辯及蓮花戒論師等也有解釋龍樹的意趣，解釋雖然有，但他們的解釋沒有抓到龍樹真正的密意，現在佛護跟月稱等中觀應成派才有抓到龍樹的真正的密意。

所謂的「不共」是真正的裏面的意思，一般人看不到。一般的宗派或清辯他們看不到龍樹的真正的密意，但月稱看到，他們的解釋確實不一樣。「不共」有點讚歎，讚歎月稱對龍樹的意趣的解釋。有的時候，「不共」這個詞表達不是共同，有的時候「不共」是表達更殊勝、更高一層的涵義，讚歎的意思。這裏講的「不共」就是讚歎的意思，當然讚歎的時候，跟其他宗派不一樣的特別的觀念要講。後面的庚一、庚二、庚三，就講到跟其他的宗派完全不一樣的解釋。

現在佛護跟月稱來解釋龍樹的意趣跟其他宗派不一樣。首先，他們解釋龍樹的意趣的時候講到，不管大乘、小乘，他們的經典裏面必須要講到空性，大乘更不用說，連小乘的經典也必須講到空性。一樣，小乘的修行者必須修到空性，否則沒有辦法解脫。

這裏講「證無我」，他們說真正的龍樹的意趣是他認同小乘經典裏面有講到空性；一樣，小乘修行者必須證得無我，無我就是空性的意思。一樣，為了脫離輪回，我們所要斷的我執解釋的時候不一樣，必須要證悟空性的原因在這裏。

為什麼要證悟空性？因為脫離輪回必須要斷除我執，對這個我執認的時候就不一樣，所以粗細的我執，月稱講到龍樹真正的觀念裏面粗細的我執是什麼樣，對象清辯以下你們沒有認清楚龍樹真正的觀念中粗細的我執是怎麼樣。真正的粗細的我執，比如像唯識和中觀自續都認同龍樹，但他們會說龍樹的密意或觀念中所謂的粗細我執是怎麼樣，那就是「補特伽羅常、一、自在」的我執是粗、「補特伽羅能獨立之實質有」的我執是細，就是這麼解釋。

但中觀應成派像佛護和龍樹認為，這不是龍樹真正的觀念，龍樹的觀念中粗細的我執是什麼樣，他宗說的細把它當粗，「補特伽羅能獨立之實質有」的我執是粗的我執，補特伽羅施設義找得到或有自性那種的執著心就是細的補特伽羅我執。這樣認出來就對於龍樹的觀念的解釋不一樣，科判庚初講到兩個不共的（庚一、說證無我與粗細我執等不共差別），什麼不共的？就是剛才講的都解釋龍樹的意趣，但解釋的時候不同，所以就是不共。庚初就有兩個，即佛護跟月稱對龍樹的意趣解釋的時候，第一個科判中有兩種不同的解釋法。

若是如此，大疏的科判分四段，如下：

第一段是從「如是尋求我法名言之義，於一異等無少可得，然云祠授，及云眼等，此諸名言定須安立」開始（第 106 頁倒數第六行）；第二段是從「補特伽羅及法，於勝義無及世俗有理皆如是」(第 103 頁第十一行)開始；第三段是從「由是因緣，安立我執，為二障之理，亦有不同」（第 104 頁第九行）開始；第四段是從「由諸經中明二我執及二無我粗細差別，說有多種」(第 107 頁第六行）開始。

我們先分四段。按照我的中文翻譯，首先是「明」，什麼呢？安立二諦不共的差別，意思是中觀應成派安立二諦跟其他宗派不一樣，所以安立二諦有差別。這是第一個科判「辛一、明安立二諦理不同之差別」。

第二個科判是「辛二、明聲聞獨覺須通達二無我」。聲聞和獨覺就是小乘。宗大師大疏的科判是「庚初、說證無我與粗細我執等不共差別」，第二個科判就是講聲聞跟獨覺都需要證悟二無我。所謂的二無我，補特伽羅無我跟法無我都是空性層次的無我，即補特伽羅自性無、法自性無，這種的二無我，聲聞和獨覺都需要證悟二無我。這是大疏中的第二個科判。

第三個科判是「辛三、二障我執差別不同之理」，對二障（煩惱障和所知障）的安立也是不一樣，中觀應成派對煩惱障跟所知障的定義跟他宗完全不一樣。第三個科判就是講這個。第三個科判剛好宗大師的《辨了不了義善說藏論》中有講「粗細我執等不共差別」，其中的「等」包括對我執方面的種子、習氣，還有「我執」跟「我」的顯現這些道理講的時候，分出來煩惱障跟所知障。我執跟我執的種子，是煩惱障；不是我執，而是我執的顯現、我執的習氣，是所知障。所以「等」中包含我執的種子、我執的習氣、還有「我」的顯現方面，就認出來這類的是煩惱障、那類的是所知障。剛剛大疏的第三個科判，就是安立煩惱障跟所知障方面的差別。

第四個科判是「辛四、彼等之成立義及餘義等」，以大疏來說，是前面三個科判的結論。

所以大疏分這四個科判。對於第一個科判，我們先瞭解一下。「庚初、說證無我與粗細我執等不共差別：辛一、明安立二諦理不同之差別；辛二、明聲聞獨覺須通達二無我。」第一個科判，剛剛大疏中四個科判中前面兩個科判，第一個科判辛一講的是中觀應成派對於二

諦安立有跟他宗不共的主張。第二個科判辛二才講二無我，不管補特伽羅無我、法無我，小乘都必須要證悟。

第一跟第二個科判之間有什麼關係呢？先講法的話比較容易理解，對於補特伽羅上也是一樣的道理。對法上面，所謂的法我執是對法的本質不知道、對法的真正的實相不知道，所以執著。對法的真正的實相不知道的時候，對法的表相的世俗諦跟實相勝義諦必須瞭解，如此才可以解釋通法的實相如何，然後超越的執著如何，如此才可以解釋執著。法我執要講，跟法上面的二諦要瞭解是有關系的。若不了解法上的二諦，則沒有辦法瞭解法上的我執。所以對於二者的關係要清楚。如果對法上面瞭解二諦之後，才可以瞭解法我執是什麼樣的話，那對補特伽羅上也是一樣。對補特伽羅上的二諦瞭解之後，才能理解補特伽羅上面真正的我執是什麼樣。

宗大師雖然剛剛整個科判是說證二無我，以大疏分的科判來說，所謂的無我是二無我，而且這個二無我，以補特伽羅無我來說，是「補特伽羅自性無」那種的補特伽羅無我；以法無我來說，是「法自性無」那種的法無我。所以小乘必須要證「補特伽羅自性無」、「法自性無」。但是講這個之前，先講補特伽羅跟法上面的二諦。

補特伽羅跟法上面的二諦，跟認識補特伽羅我執、法我執有關系：補特伽羅我執、法我執認的話，才可以說破補特伽羅我執、破法我執；破補特伽羅我執、破法我執的時候，才叫補特伽羅無我、法無我。所以補特伽羅無我和法無我相當於先認補特伽羅我執和法我執，要認補特伽羅我執和法我執就跟瞭解補特伽羅和法上的二諦有關系。

我們回憶一下，以前學習《入行論》第九品，它沒有馬上講空性，而是先講二諦，然後講空性，如文：

此前諸要目，佛為智慧說；故欲息苦者，當起空性慧。世俗與勝義，許之為二諦；勝義非心境，說心是世俗。

我們先要瞭解法的表面跟實際是什麼樣，如此才可以說超越實際的看法是執著心，這樣的執著心認了之後，然後用正理如何打破的時候就達到空性。《入行論》第九品的觀點中就有這樣的層次關係，這裏宗大師大疏的科判就是先講二諦，沒有馬上說證二無我。二諦怎麼講，如文：

（第一段）**如是尋求我法名言之義，於一異等無少可得，然云祠授，及云眼等，此諸名言定須安立。故無**

不由名言增上所立之自性，名言增上安立有中，生死涅槃一切建立，亦即應理。如是建立二諦，即是佛護月稱論師，解聖父子所有意趣，超出餘釋無上勝法。

這裏我自己理解的話，首先「定須安立」後面的句號錯了，應該下面的「所立之自性」後面是句號。然後下面的「亦即應理」也不是句號，應是逗號，一直到「無上勝法」後面是句號。即：

①如是尋求我法名言之義，於一異等無少可得，然云祠授，及云眼等，此諸名言定須安立，②故無不由名言增上所立之自性。名言增上安立有中，生死涅槃一切建立，亦即應理，如是建立二諦，即是佛護月稱論師，解聖父子所有意趣，超出餘釋無上勝法。

首先這一段分兩段，從「故無不由」開始是第二段。前面是理由，後面是所立。「無」就是沒有，什麼沒有？「無不由名言增上所立之自性」，意思是所有的都是名言增上所立之自性。這裏是相反的，即「不由名言增上所立之自性」，這裏的「自性」是本質的意思，不是諸法沒有自性的「自性」。應該是相反的，「名言增上所立之自性」是有的；不是「名言增上所立之自性」的本質沒有，另外一種本質有。所以這裏的「自性」，不是沒

有自性的「自性」的意思。而是反過來說，所有的法都是名言增上所立之自性，若非如此則沒有。

有可能你們感覺是否對自性形容，「不由名言增上所立」，不是這樣理解，而是理解為所有的法的自性是什麼？它的自性是由名言增上所立的那種的自性，不是由名言增上所立的自性就沒有。它的理由講的時候，現在這句話簡單來說就是，不需要「無」、「不」兩個雙重否定，而是解釋為簡單來說一切都是名言增上所立，就是這個道理。

「增上」這個詞是力量很強的意思，比如我們的眼睛的增上緣是眼根，完全一切都是由眼根來掌握，若眼根有問題，則眼根識無法出現。所以「增上」這個詞好像一切都由它來掌握，「名言增上所立」的意思是名言的力量強得不行，完全是它的力量。

後面那句話是雙重否定，意思是結論就是諸法都是「名言增上所立」，不管補特伽羅、還是法，一切都是名言增上所立，這就是一個結論。結論的理由前面講到兩個，兩個並在一起就是一個理由，比如前面先講到第一個理由是「如是尋求我法名言之義，於一異等無少可

得」；第二個理由是「然云祠授，及云眼等，此諸名言定須安立」。

像我們以前學過《入中論善顯密意疏》，宗大師有一句話，我們先瞭解施設義找不到，然後感覺只有名言來安立。因為勝義量理智找的時候找不到，所以最後選擇名言來安立。名言安立是不得不選，沒有別的選擇。對於這句話，宗大師說這很難理解，但想一想就是這樣，沒有別的選擇。意思就是：這個也不是，那個也不是，那麼肯定只有這個。全部否定之後，以否定來當理由，最後只有這條路，沒有別的選擇。有一種推理叫駁餘他正理，就是否定其他的，都沒有了，所以就是這個，就是這樣的正理。

現在是勝義量找不到，所以安立的只有名言量，沒有別的選擇。有兩個順序，這裏也有點兩個順序。比如勝義量尋求的時候完全找不到，或者它在哪里我們一直找的話完全找不到，所以找的那個量當中根本不存在，不找的心或名言識的眼光裏面它才存在，不找的眼光裏面才存在。

所謂的理智是什麼意思？尋求就是理智。《菩提道次第廣論》毗缽舍那中宗大師講過，所謂的名言識就是

不尋求，這就叫名言識。當然我們自己認為，現在的科學尋求的程度很高，但真正的尋求達到的時候就是空正見的層次。我們平常講的尋求都是名言的層次，沒有達到真正的尋求的層次。真正的尋求的程度達到的時候，勝義中找就找不到，我們的尋求是什麼都能尋求到的，好像我們自己感覺「你」、「我」、「他」、「房子」等都在，我們的尋求就是這麼簡單的認為什麼都能找出來。

現在這裏所謂的尋求是很高的程度，是真正對空性觀察的理智，這樣的理智尋求的時候完全找不到。雖然找不到，但是明明有感覺，比如「我痛」、「我餓」、「我要睡覺」等全部都是，所以我們的輪回也好，我們脫離輪回的涅槃也好，一切都存在。所以這邊所謂的「祠授」、「眼睛」、「祠授的眼睛」、「我們的眼睛」等，一切都感覺是存在，這個存在就是確定只有名言中，因為理智找不到。

所以先講理智找不到，但不可以說沒有，文中「然」的意思是不可以說沒有，所以它肯定是名言安立的。「然云祠授，及云眼等，此諸名言定須安立」，這是第二個理由，所以我們還是認同，這裏「安立」的意思是我們要認同名言是需要的。「定須」就是肯定的意思，就是

若這個不是的話，則沒有別的選擇，肯定是那個的意思。

名言增上安立有中，生死涅槃一切建立，亦即應理，如是建立二諦，即是佛護月稱論師，解聖父子所有意趣，超出餘釋無上勝法。

這兩個理由結論出來就是名言增上安立，到這裏是第一個。前面已經講了名言增上安立，現在是名言增上安立當中，不管輪回的世界，還是涅槃的世界，一切都可以非常好的安立，即「生死涅槃一切建立，亦即應理」，藏文中有最合理的意思，但藏文中「亦」好像沒有必要。現在不是「亦」，下面講的二諦是形容，哪一方面？形容「名言增上安立有中」，那種安立的話，就是二諦安立了。所謂的「名言增上安立有」就是涵蓋二諦。

剛才講名言增上安立的理由的時候，兩邊都講，施設義找不到也講，尋求的時候找不到也講，後面唯一肯定選擇是名言有的，這個也講。所以「名言增上安立有中」本身就包含二諦含義。名言增上安立有中，會安立一切輪回的世界；名言增上安立有中，會安立涅槃的世界。這樣的安立，實際上是二諦安立。前面的「亦」字，

我在藏文中看不到。(有同學說「亦即」在中文有「等於」之義，表完全肯定。仁波切表示認同。)

現在實際上是形容，就是「如是」建立二諦，「如是」的意思是對前面形容，它是如何建立二諦的、建立二諦的意義，它沒有違背名言中有跟勝義中無。勝義中無，所以名言中有；名言中有，所以勝義中無。這兩個可以互相推理。名言中表面一直有變化，肯定是勝義中無；勝義中無，所以最後肯定是名言中有。這兩個是互相推理、互相協助的，完全沒有互相違背，相當於一體兩面，那樣的二諦建立完全是中觀應成派的殊勝法，所以下面說「即是佛護月稱論師，解聖父子所有意趣，超出餘釋無上勝法」。

其中的「無上勝法」是哪一方面？佛護和月稱兩位祖師代表中觀應成派，他們兩位解釋龍樹跟聖天即「聖父子」意指佛護和月稱對於龍樹和聖天的意趣的解釋，超出一切其他的解釋。像唯識跟中觀自續派，雖然他們都有解釋龍樹跟聖天聖父子的意趣，但佛護跟月稱的解釋完全超出唯識和中觀自續派他們，即「超出餘釋無上勝法」。

我們對於所謂的「有」、「無」、「生」、「滅」、「好」、「壞」等，一切都是施設義或理智找的話完全找不到，那些都是名言安立。名言安立這方面，現在是不是真正的龍樹的觀念呢？是的。為這方面，現在下面講理由，理由講的時候引龍樹的《七十空性論》。剛剛講的是佛護跟月稱對龍樹的意趣的解釋，實際上龍樹自己有沒有這樣的想法？有。所以引龍樹的《七十空性論》，其中提到了一部佛經，即《正攝法經》。所以宗大師主要是引《七十空性論》中龍樹的觀念，引的時候順便把其中提及的那部經《正攝法經》也引出來。如文：

名言所有及生滅等，皆由名言增上如是安立，如正攝法經云：「善男子！世間由耽著生滅而住，大悲如來為斷世間恐怖處故，由名言增上說生說滅。善男子！然於此中無少法生。」七十空性論云：「佛由世名力，說住或生滅，有無劣等勝，非真增上說。」

首先這裏講到「名言所有無及生滅等」，藏文中沒有「滅」這個字，應該是「生等」，我剛剛是加了「有」及「滅」，即「有無生滅」，理解的話我們可以加。真正的藏文版是「名言所有及生等」。所謂的「有、無、生、滅」等一切，我們看下面《七十空性論》可以理解，其

中講到的「佛由世名力，說住或生滅，有無劣等勝」。「生、住、滅」、「有、無」、「劣等勝」三個。這三個等，包括一切法，都是名言中存在的。

上面宗大師說的是「名言所有及生滅等，皆由名言增上如是安立」，這個意思是勝義量沒有辦法安立、理智沒有辦法安立，理智的眼光一看的時候就是不存在的。剛剛前面有講「皆由名言增上如是安立」，就是佛護跟月稱對二諦如何安立，以此來講名言增上如是安立。前面的那種名言增上如是安立，佛護跟月稱的觀念是龍樹也認同的，為何龍樹認同？因為龍樹的《七十空性論》中談了，其中也引了一部經《正攝法經》，其中講到「善男子！世間由耽著生滅而住，大悲如來為斷世間恐怖處故，由名言增上說生說滅。善男子！然於此中無少法生」。

我們先瞭解一個道理：我們眾生理智的程度還沒有達到，比如我們眾生沒有達到如來，如來等於如所有性裏面進去了，這就是如來。我們還沒有到如來，佛已經到如來了。所以佛跟眾生，一個是到如來了，一個還沒有到如來，這樣的差別。佛已經到如所有性裏面了，我們還沒有到，所以兩個的眼界肯定不一樣。

佛的如所有性裏面進去了，這個境界一講給我們聽，我們肯定會恐怖的。所以佛對我們講的必須是以名言當中講，如所有性的境界一講，我們則受不了。這裏說「大悲如來」，就是佛。「斷世間恐怖處故」，才跟我們說名言安立。我們要瞭解，有的時候我們會這麼想，名言有本身也沒有，只是佛為我們說名言有而已。我們有的時候對於這句話會這麼理解。

因為這裏說為了「斷世間恐怖處故」，才說名言增上如是安立。如果不需要考慮眾生是否恐怖的話，則沒有必要說，或這個說的是不合理，就會有這種感覺。我們不要誤解為是這種意思，佛這麼跟我們說也是我們能夠認同的合理的道理，沒有完全講如來的境界，所以下面說「名言所有無及生滅等，皆由名言增上如是安立」。

引《正攝法經》的時候，宗大師講到引這部經的目的在於他成立一切都是「皆由名言增上如是安立」，要成立整個諸法都是名言增上安立，為了成立這個引了《正攝法經》跟《七十空性論》，當然他主要成立的是為解釋龍樹的觀念，跟前面佛護跟月稱的解釋一模一樣。現在我們是要成立這個，前面說佛護跟月稱是這麼解釋龍樹的觀念，這個解釋是無上勝法。

為了說明龍樹觀念是否如此，引了《七十空性論》；為了引《七十空性論》，順便引《正攝法經》。現在龍樹的觀念中，諸法都是名言增上安立，現在我們要成立這個。所以《正攝法經》中的道理我們不要誤解為是為了去除恐怖，所以講的不是事實。應該是為了去除恐怖，我們能接受的只是事實的一部分，不是完全，能接受的這一部分就是名言有的這一塊。接著講到勝義無的那一塊，即「然於此中無少法生」。

後面講到，理智中完全沒有，所以實際上是名言中有，理智或勝義中無。但是對眾生要多講名言中有這塊，為何？因為一直講理智無的話，眾生就會恐怖，這是《正攝法經》裏面的。真正要引的是《七十空性論》。《七十空性論》也是剛剛《正攝法經》裏面佛有開示，這裏所謂的「佛由」，是對前面的《正攝法經》說明，即「佛由世名力，說住或生滅，有無劣等勝，非真增上說」。

所以就是剛剛講的，不是完全以理智的角度，只是名言增上的那塊是合理，以此來說的。兩種實際都在，世俗諦也是諦、也是實際，勝義諦也是諦、也是實際，但完全講勝義諦層面眾生接受不了。「非真增上說」的

意思就是理智的眼界不講，而是以名言增上有的角度講。「增上說」的說者是佛，說的對象是眾生。

如般若經等亦說：「世間名言中有。」故中觀師須於名言安立。

然後不止是《正攝法經》，《般若經》中也一樣說名言有，「如般若經等亦說：「世間名言中有。」」，所以中觀或者龍樹真正的密意就是許名言有，或者名言增上安立。「故中觀師須於名言安立」，所謂的「世間名言」是什麼？與《菩提道次第廣論》毗缽舍那中講的一樣，就是不觀察的心就是所謂的名言識，觀察的話則變成理智，但觀察的層次很多，我們平常的觀察還是在名言裏面。

故中觀師須於名言安立。世間名言，雖亦安立從諸種子生苗芽等，然非尋求彼名言義為從自生或他生等，是無觀察而立，聖者亦唯作如是說故。

所謂的「世間名言」是哪個呢？「雖亦安立從諸種子生苗芽等，然非尋求彼名言義為從自生或他生等，是無觀察而立」，所謂的「世間名言有」，就是不觀察的時候有。不觀察的心安立，就可以說名言識安立。「名言有」或「名言安立」解釋的時候，需要具備三個條件，先是名言識世間許，然後其他的名言量沒有違害，還有

勝義量也沒有違害，需要具備三個層次的條件。如此就是真正的「無觀察而立」。這邊宗大師沒有全面的說三個條件，實際上「無觀察而立」或「名言安立」的時候需要三個條件來解釋，而非一個條件來解釋。

下面是重點，即「聖者亦唯作如是說故」。「世間名言，雖亦安立從諸種子生苗芽等，然非尋求彼名言義為從自生或他生等，是無觀察而立」，這句話是宗大師的話，順便跟我們解釋所謂的名言安立是什麼。這裏真正講的是龍樹的觀念是什麼，因為前面已經講了佛護跟月稱解釋龍樹的真正的密意，現在下面講龍樹的觀念真正是否如此。

從「名言所有及生滅等，皆由名言增上如是安立」一直到後來引《攝正法經》、《七十空性論》、《般若經》，這些都是強調龍樹的觀念是什麼樣，所以下面講「聖者亦唯作如是說故」，「聖者亦」指的是不止前面的佛護和月稱，龍樹自己確實是這麼說的，完全如是，就是這裏講的「聖者亦唯作如是說故」意思是，不是佛護和月稱猜的，龍樹自己確實是這麼說的。

●互動答疑

仁波切解析問題（一）：剛剛有同學提問時，我發現我沒有注意到，就是《七十空性論》中說到「住或生滅」，這裏的「住」是把「生住滅」並在一起。前面《正攝法經》中講的「住」，不是以「生住滅」來解釋，前面的「住」就是凡夫或眾生在輪回裏面，無始以來一直沒有離開，長期一直住在那裏。而且住的原因是對「生住滅」執著，就是後面《七十空性論》中講的對「有無」、「生住滅」、「劣等」方面的執著。要這樣來理解。這裏我沒有注意到。

還有就是藏文「大悲如來」前面有一個「故」，就是「如正攝法經云：「善男子！世間由耽著生滅而住，故大悲如來為斷世間恐怖處，故由名言增上說生說滅。善男子！然於此中無少法生。」這裏有一個道理，就是我們凡夫或者眾生，無始以來一直住在輪回，原因主要是心被執著心綁著，所以一直離不開輪回。我們無始以來一直執著，對於「有無」、「生住滅」、「劣等」一直執著。

對於「執著」我們這麼理解，直接說完全本質的理智找不到的那個狀態馬上講的話不行，所以先必須配合一點執著，就是講名言有的那一塊才能接受。像《入中

論》說的「由名言諦為方便，勝義諦是方便生」，意思是為了進入勝義諦，世俗諦是它的前面的一個方法。一樣，對於眾生執著的時候，還是先講業果、皈依、緣起的道理，名言有的層面的道理先講，沒有辦法直接說空性。這裏的「故」就是眾生恐怖的原因，如果直接說的話眾生會恐怖，原因在於眾生無始以來一直執著。

「世間由耽著生滅而住」，眾生無始以來一直在輪回裏面，原因就是無始以來一直執著。現在強調的是執著這一塊，這麼無始以來長期執著的人，若直接講破執著的話，他接受不了，所以會恐怖。所以「故」，無始以來執著的緣故，若直接開示空性則非常恐怖，所以大悲如來為了斷除世間的恐怖，只能配合他能接受的那部分，那就是名言有的層面開示。

對此你們不要理解為，世尊「不是給我們開示名言有」跟「名言有的那一塊給我們開示」，這兩個不一樣。直接開示名言有，也恐怖啊！對於空性恐怖，則對於名言有一樣恐怖。名言有的那一塊給我們講，是這個意思。名言有的層面的生等存在的那部分給我們開示的意思，剛剛我沒有注意到。

仁波切解析問題（二）：還有同學提問名言有的三個條件講的時候，第一個條件叫「世間共許」，意思是否為大家都這麼稱、這麼說就叫「世間共許」？不是。因為首先，如果是這樣的話，大家都說自性無嗎？沒有說。但自性無是否為「世間共許」？是。先這麼理解，空性是不是具備三個條件？因為所有的諸法都是名言中有，包括空性也是，空性是不是名言中有？是。那空性是不是「世間共許」？是。但空性是不是所有世間人都說的嗎？不是。所以對於「世間共許」的意思不能這麼理解。若大家說說就是「世間共許」的意思的話，空性則變成不是「世間共許」，實則空性是「世間共許」，為何？

因為理智當中空性也不存在。空性是「世間共許」的意思是，空性是不觀察的時候才承許的，所以不觀察的心，就叫「世間」或名言識。所以空性不是以理智來承許，誰來承許？名言識來承許，所以叫「世間共許」。「世間共許」的意思是名言識是否承許，這樣來理解。並非講「世間」的時候好像必須要很多人承許，跟人數的多寡沒有關係。這是第一個。

然後「共許」的時候，好像是說出來就可以的意思，實則並非如此。我們會認為，是不是世間大家都有這種

稱呼，感覺世間有很多人承認或者大家說，就是「世間共許」的感覺。「世間」指的是名言識，所謂的「共許」是它的眼光中是否存在的意思，跟是否稱呼沒有關係。（答疑結束）

剛剛講到「聖者亦唯作如是說故」，下面如文：

世間名言無觀察者，義如前說，此宗安立補特伽羅之理，以於離蘊別體及於唯蘊聚等安立補特伽羅，定非世間名言義故。世間安立我及我所如主僕故。

從「世間名言無觀察者」開始，一直到「我及我所如主僕故」這裏是句號，整段並在一起是一個道理。這個道理的重點講到，世間名言安立這塊，特別對補特伽羅上面講世間名言安立，而且現在配合補特伽羅是如何名言安立的時候講到，他宗說的補特伽羅離蘊或蘊聚，這些上面安立補特伽羅，完全世間名言中也沒有辦法安立。先補特伽羅必須要世間名言中安立，世間名言中安立的時候，這個道理諷刺他宗也違背世間名言安立。這裏主要講這兩個。

現在「世間名言無觀察」，應該「無觀察」是對「世間名言」的形容，所謂的「世間名言」就是「無觀察」的意思。無觀察的那樣的心來安立，就叫名言安立。這

裏藏文有「義」，如果按照我的翻譯的話，就是「無觀察世間名言義者」，意思就是所要安立的，世間名言的對境。「無觀察」是先對世間名言形容，然後世間名言安立的對境的意思是什麼呢？

總體來說就是怎麼樣世間名言安立，跟前面已經說過的一模一樣，「義如前說，此宗安立補特伽羅之理」，前面已經講過補特伽羅是如何名言安立，現在是問諸法如何名言安立，這個這裏不用講，前面補特伽羅如何安立跟這個一模一樣。意思是諸法如何世間名言安立，跟前面補特伽羅如何名言安立一樣。講這個的時候，順便諷刺並否定一下他宗。

前面講過補特伽羅名言安立，對此提出的同時，講他宗如何安立補特伽羅的，以外道而言，是以離蘊來安立。除了中觀應成派之外的內道宗派來說，是以「蘊聚等」來安立。「蘊聚等」的「等」裏面包括阿賴耶識那樣來安立的。所以除了中觀應成派之外就是這兩種，即外道跟內道的毗婆沙宗、經部宗、唯識宗、中觀自續派，這些內道宗派對於補特伽羅的安立就是一切都是沒有跟世間的名言安立相合，就是違背的，即「定非世間名言義故」就是對世間的名言就違背了。為什麼違背呢？

就是下面說的「定非世間名言義故。世間安立我及我所如主僕故」，世間名言的層面安立我是主、蘊是僕，若是如此就不可以說完全沒有關係的離蘊，也不可以說阿賴耶識是補特伽羅。如主僕的時候，兩種都有問題，離蘊跟不是離蘊完全是他（即蘊）都有問題。這是順便講的，重點是名言安立這個道理現在不講，以前講過，然後順便講到補特伽羅名言如何安立的時候否定一下他宗的主張。

【2017 辨了不了義善說藏論 126】

上節課講到第 103 頁。剛剛我這麼想，我們學習《辨了不了義善說藏論》、《正理海》、《菩提道次第廣論》毗缽舍那的時候，我們要記住，像月稱對龍樹的《中論》解釋的時候，一個是《顯句論》，一個是《入中論》。《入中論》解釋的時候，對《中論》的學習需要補充廣行的法。

我們現在念皈依發心，特別是學習《菩提道次第廣論》毗缽舍那、《辨了不了義善說藏論》的時候，對於空性學習的時候要與菩提心的修習結合起來，必須要加強菩提心攝持方面的學習。前面我們念皈依發心的時候，有提醒一下的作用。實際上修空性的時候，對於離開菩提心特別要謹慎，必須把空性的學習和修菩提心並在一起。

一樣，修菩提心的時候也不能離開空正見，必須掌握空性。經論中常常說，沒有智慧的慈悲，是一種魔；沒有慈悲的智慧，也是一種魔。所以學習空性的時候，

特別要與修習菩提心結合。主要是空性的道理裏面要結合緣起，緣起的道理中不得不生起菩提心。

像我們常常念的三大義祈求“從恭敬善知識起乃至無學雙運之間所有無顛倒心，祈請加持順利生起”，所謂的“無顛倒心”意思就是很有道理，菩提心跟空正見都非常符合道理。以緣起的道理來說，就是菩提心。菩提心就是緣起的道理講的時候，菩提心不得不生起。一樣，自性空的道理講的時候，空正見不得不生起。

不管空正見也好，還是菩提心也好，都是無顛倒心，無顛倒的意思就是跟道理完全符合，就是這種含義。菩提心跟空正見都是無顛倒心，這些不是自己想像出來的東西，而是這些道理本身一通的時候，就是這個境界。緣起的道理一通的時候，菩提心自然就有了；一樣，自性空的道理一通的時候，內心完全不執著，所謂的空正見就是內心完全不執著的狀態，自然就出現。

實際上，緣起的道理本身就是菩提心生起，空性的道理跟緣起結合，就是跟菩提心結合。一樣，緣起的道理跟自性空的道理結合，就是菩提心跟空正見結合。這些我們都要提醒一下自己。

若是如此，有的時候我們感覺菩提心好像要修的，或者空正見是要修的。當然要修，但是要修的意思中有我們好像自己“洗腦”，只是自己的心變成這種想法而已，實際上沒有跟道理結合，就會有這些想法。還有就是，對於“修”的意思我們會有誤解為我們會一直在努力當中，實際上最後會變成任運、自然，因為它是完全無顛倒心，這是應當的，自然的本質就是這樣。若我們的心沒有菩提心是很奇怪的，沒有空正見反而是很奇怪的，有菩提心跟空正見是任運自然的本質，應該是這樣。

我們講修的時候會有這兩種誤解：一種是“洗腦”，一種是否定它是自然的本質方面。這兩種誤解都不對，當然要修，因為我們無始以來都被與空正見和菩提心相反的我執和我愛執所困，所以肯定要慢慢的改變。但我們如果修的時候，真正懂“無顛倒心”的含義，則不會有“洗腦”的感覺，或修的時候沒有理解、沒有辦法變成自然的本質的情況。若有這兩種情況發生，則是不對的。

我們講到了第 103 頁的補特伽羅無我及法無我，以大疏的科判而言，分四個科判，現在我們講到第二個科

判，就是聲聞必須證得二無我（辛二、明聲聞獨覺須通達二無我），如文：

世間名言無觀察者，義如前說，此宗安立補特伽羅之理，以於離蘊別體及於唯蘊聚等安立補特伽羅，定非世間名言義故。世間安立我及我所如主僕故。

意思是若瞭解補特伽羅無我的話，沒有瞭解法無我是很困難的。若瞭解補特伽羅無我的話，則法無我就差不多同時要證悟，中間不會隔多久的。原因是中觀應成派跟中觀自續派以下的差異在於，補特伽羅無我跟法無我的差別的時候，我們不會從所破不一樣的角度認。但中觀自續派以下對於補特伽羅無我跟法無我會從所破不一樣認，不是從所依不一樣來認。

比如杯子，中觀自續派會說杯子上有補特伽羅無我，杯子上也有法無我；補特伽羅上面有補特伽羅無我，補特伽羅上面也有法無我。這是中觀自續派以下說的，比如以唯識派而言，這個杯子上瞭解補特伽羅無我跟這個杯子上瞭解法無我，兩種都有。按照唯識來說，聲聞跟獨覺一直要修補特伽羅無我來解決煩惱，像對於杯子上的煩惱貪心要不要解決？房子上的或者包、服飾等上面的執著心是否要處理？要處理。

按照唯識來說，煩惱的根源在於補特伽羅我執，不是法無執。若是如此，對於補特伽羅我執解釋的話，這個包上也有補特伽羅我執，因為這個包是“我要用的”，所以像這樣的“補特伽羅能獨立之實質有的我”的受用、享受，有這樣的執著的話，就叫補特伽羅我執。所以補特伽羅我執不一定要在補特伽羅上，所有的諸法上都有補特伽羅我執。

所以，杯子上也有補特伽羅我執，一樣，也有要瞭解的補特伽羅無我。杯子上瞭解補特伽羅無我的時候，跟杯子上的法無我無關。法無我是什麼？杯子沒有從外境成立，它不是“能取所取異”，而是完全是“能取所取一”，那種道理瞭解的話就叫法無我。所以杯子上“能獨立之實質有空”，就是杯子上的補特伽羅無我；杯子上“能取所取二空”，就是杯子上法無我。所以杯子上有補特伽羅無我，也有法無我。

“補特伽羅”或“我”上面也是一樣的道理，“補特伽羅能獨立之實質有空”是“我”上面的補特伽羅無我，“能取所取二空”就是“我”上面的法無我。所以以唯識而言，補特伽羅無我和法無我跟所依為補特伽羅或法沒有關係，而是從所破的角度（“補特伽羅能獨

立之實質有”、“能取所取二”）不一樣來安立補特伽羅無我跟法無我。

以中觀應成派而言，中觀應成派的二無我或二我執，不是以所破分，而是以所依來分。所破都是自性有，所以杯子上不可以講補特伽羅無我存在，杯子上沒有補特伽羅無我，杯子上只有法無我，這就是中觀應成派的觀點。

因為以中觀應成派而言，補特伽羅無我跟法無我，完全是從所依的不同來分的，所破是一樣的。補特伽羅跟法上的所破都一樣，都是自性有。若補特伽羅跟法上的所破都一樣，補特伽羅上自性有破了後，法上面要破自性有非常簡單，是同一個道理。所以幾乎可以說，若證悟補特伽羅無我，就相當於證悟法無我，中間間隔時間很短。

前面有講補特伽羅跟法上面是如何名言有，是如何沒有自性有，前面已經講過了，按照大疏來說是第二個科判。第一個科判（辛一、明安立二諦理不共之差別）分段中已經講了補特伽羅跟法上面，什麼樣是名言安立，什麼樣不是非名言安立有，這兩個講過了。講過之後，

補特伽羅跟法上面的本質是一樣的，怎麼樣名言安立當中存在、怎麼樣不是非名言安立有，二者一模一樣。

我們的執著也是一樣，補特伽羅上面非名言安立有的執著，就是補特伽羅我執；法上面的非名言安立有，等於就是法我執。對此要注意，宗大師的用詞，他有的時候不直接用自性有，而是用非名言安立有。第 102 頁，開始的時候：

如是尋求我法名言之義，於一異等無少可得，然云祠授，及云眼等，此諸名言定須安立，故無不由名言增上所立之自性。

其中“無不由名言增上所立之自性”，意思就是非名言安立有。這裏講的是“無不由名言增上所立”，我跟你們要講的是，你們要注意宗大師有時不直接講自性有，而是講非名言安立有，以表達我們的俱生的執著心，比如我們內心有對諸法上唯名言安立是不夠的感覺。唯名言安立是心裏面有點不接受，這個就是俱生的執著，我們不會說自性有、自相有，但我們心裏面感覺唯名言安立不夠、唯名言無法安立，有這樣的感覺本身就是俱生的執著心。

前面也讀過，對於俱生執著心認的時候，沒有直接說自性有，而是說唯名言沒有辦法安立，這個感覺確實是存在的，這個感覺就是表達俱生的執著。若俱生的執著抓到的話，則真正的實有或自性有，在俱生的執著心的眼光裏是什麼樣。遍計的執著心跟實有、自性有這些是有距離的，因為所謂的空性是破俱生的執著心才是空性；若破遍計執著心，而沒有破俱生的執著心的話，則沒有到空性。

相當於就是，瞭解空性的話，是我們自己的俱生執著心變了，或我們原來我們心裏的本來的習慣變了，若沒有變，則沒有瞭解空性。如果打開書解釋很多，但心沒有改變的話，則沒有瞭解空性。將書打開其中解釋很多，解釋的都是遍計的執著心。對於遍計的執著心，可以否定很多並講很多理由，但沒有破俱生的執著心的話，則還是沒有什麼改變，等於沒有瞭解空性。

所以瞭解空性，相當於必須要破俱生的執著心。所謂的所破，必須瞭解俱生的執著心的眼光是什麼樣。這裏的用詞非常準確，即“不由名言增上安立”，我們剛剛用的是“非由名言增上安立”，“不”跟“非”一樣，現在否定這個，即“無不由名言增上安立”，等於就是

自性空。這裏兩個否定，“無”跟“不”，不加“無”的話就是“不有名言增上安立”就是所破，破這個所破就是空性，所以就是“無不由名言增上安立”，這個就等於自性空。

另外一面，名言增上安立，這就是緣起。所以有兩個，一是自性空，二是緣起，兩個並在一起，一切的諸法才是存在。所謂的諸法是如何存在呢？就是所有的諸法是自性空跟名言增上安立，這兩個並在一起才存在。所以這裏講到有“中”，即“名言增上安立有中”，其中的“中”是什麼當中？就是這兩個結合的當中。什麼結合？“無不由名言增上所立之自性”跟“名言增上安立”，這兩個結合當中才有所有的生死涅槃。

生死涅槃等於就是輪回的世界跟涅槃的世界，整個輪回跟涅槃的世界都是自性空跟緣起結合的體性當中才可以建立，這個“中”也很重要。這裏可能要加個“於”，即“於名言增上安立有中”。如文：

故無不由名言增上所立之自性。（於）名言增上安立有中，生死涅槃一切建立。

自性空跟名言增上安立這兩個結合的基礎之上才可以安立。《根除我執之教言》中有一個偈頌，“然而

如同臉龐與鏡面，遇時空之影像無爭現，同理諸法之上現與空，兩面一體緣起無欺故”，就是鏡子裏面的臉龐的影像是如何出現，前面要基礎，一個是本來沒有，就是自性空的狀態；另外一個是有一個力量，就是鏡子跟臉龐碰的時候的變化的這個力量也要具備。自性空跟這個力量結合當中，影像才會出現。

一樣，不管輪回的世界跟涅槃的世界，一切都是自性空跟名言安立的緣起的力量，這兩個結合當中才可以建立。“建立”是動詞，所要建立的是什麼呢？生死涅槃等一切。如何建立呢？就是“無不由名言增上所立之自性”與“名言增上安立有”，這兩個結合中才可以建立。重點是我的意思就是剛開始的階段講的：

補特伽羅及法，於勝義無及世俗有理皆如是。二無我義亦如此說。

以“如是”而言，前面講的補特伽羅和法，完全是一邊是自性無，一邊是名言安立，這兩個當中才可以存在，不管補特伽羅，還是法，都是在這兩個（自性無、名言安立）結合當中建立的。

比如剛剛雖然就是後面說的生死涅槃一切，前面說“如是尋求我法”，“我法”的意思是“我與法”或

“補特伽羅與法”。補特伽羅跟法施設義找不到，完全是名言當中才可以安立，以施設義沒有辦法找到。

下面是說生死涅槃，上面是說補特伽羅與法，實際上所依兩種都可以說，有的時候我們說補特伽羅跟法怎麼建立，一邊是自性無，另一邊是名言安立，這兩個結合當中才建立補特伽羅與法。有的時候也說生死涅槃一切。諸法含攝在補特伽羅與法裏面，也可以說生死涅槃裏面，都可以解釋。

我之所以跳過上面的原因在於，因為這裏有講“理皆如是”，就是補特伽羅與法是如何勝義無、世俗有，那個道理前面解釋過，跟這個一模一樣，不用再解釋。但是他把它當理由，哪一方面的理由？就是因為現在我們要講補特伽羅我執跟法我執實際上是一個，實際上它的趣入境或者所破是一個。補特伽羅我執也是補特伽羅是有自性，法我執也是法有自性，都是講有自性。原因是什麼？

原因是補特伽羅跟法，本質上什麼是真、什麼是假，真正如何存在，是一樣的、沒有差別。前面講補特伽羅跟法，是如何勝義無、如何世俗有，都一模一樣，二者沒有差異，本質一樣。若是如此，則我們對它的誤解——

執著也會一模一樣的。補特伽羅跟法如何勝義無、如何世俗有，是一模一樣的，這裏主要講補特伽羅我執跟法我執二者錯誤的地方一樣。若是如此，我們推的話，如果我們瞭解補特伽羅無我，則差不多瞭解法無我。一邊主張法我，一邊瞭解補特伽羅無我，是沒有空間的，所以下面說：

若有宗派許有法我，亦無通達補特伽羅無我之處。

若沒有通達法無我，則根本沒有辦法通達補特伽羅無我。“補特伽羅及法，於勝義無及世俗有理皆如是”，是第一個理由。兩個理由並在一起，第二個理由是“二無我義亦如此說”，另外一個是我們中觀應成派的補特伽羅無我跟法無我，完全是依所依來安立的，不是依所破來安立的，所以這裏講的“如此說”就是補特伽羅無我跟法無我完全是以所依來分的，這個道理。把這兩個道理並在一起當理由。

這裏如果翻譯的話應有“爾時”，等於那個時候的意思，什麼時候？就是剛剛前面兩個道理並在一起的時候。這個“爾時”等於“故”的意思，加“故”或者“爾時”都可以，“故”容易理解，即“（故）若有宗派許有法我，亦無通達補特伽羅無我之處”，如文：

補特伽羅及法，於勝義無及世俗有理皆如是。二無我義亦如此說。（故）若有宗派許有法我，亦無通達補特伽羅無我之處。

前面兩個理由，若這兩個理由成立的話，結論就是主張法我的話沒有辦法通達補特伽羅無我。你們如果有英文版的《辨了不了義善說藏論》這裏應該有“爾時”。尊者有位翻譯把宗大師的著作翻成英文，他的翻譯非常可靠，有時候你們可以對照一下英文版。

現在這邊所謂的沒有辦法通達補特伽羅無我，是對什麼樣的人說呢？誰沒有辦法通達補特伽羅無我？當然他說的話，肯定是中觀應成派面對中觀自續派以下說的。但現在說的時候，誰有法我執、誰沒有辦法通達補特伽羅無我？這是對第三者說。現在是中觀應成派月稱對中觀自續派以下說，說什麼？

如果有法我執，則沒有辦法通達補特伽羅無我。誰沒有辦法通達補特伽羅無我？就是科判中說的聲聞和獨覺 小乘的修行者。中觀應成派對中觀自續派以下說：你們說小乘修行者有通達補特伽羅無我，但我說他們沒有辦法通達補特伽羅無我，因為他們沒有通達法無我，所以沒有辦法通達補特伽羅無我。或者相反來說，他們

有通達法無我，因為通達補特伽羅無我肯定通達法無我。科判就是聲聞必須通達二無我，意思是只通達補特伽羅無我，沒有通達法無我，這是不可以的；若通達補特伽羅無我，必須通達法無我。這是中觀應成派的立場。

“若有宗派”意思是，我們以前讀過《入菩薩行論》第九品，說過中觀自續派以下，他們的宗派如果有修聲聞、獨覺，或者他們說的羅漢不是羅漢。他們說的羅漢，從中觀應成派的角度沒有達到真正的羅漢的層次，因為只修“補特伽羅能獨立之實質有空”，如此則不能斷除補特伽羅有自性的執著心。

從中觀應成派看，補特伽羅有自性的執著也是煩惱。中觀自續派以下說的只有“補特伽羅能獨立之實質有”的執著心破或斷除就可以。但中觀應成派認為，若沒有斷除補特伽羅有自性的執著心的話，則還是沒有斷除煩惱，所以中觀自續派以下所說的羅漢就不是羅漢。

一樣，一位中觀自續派以下的行者認真的修，若他的宗義沒有改變，還是中觀自續派以下，有可能是唯識，有可能是經部，有可能是中觀自續派，若他的宗義沒有改變的話，則無論他如何修，可能連入大乘資糧道都很困難。當然我們一般說大乘資糧道的下品可以，但大乘

資糧道中品以上沒有辦法，因為大乘資糧道中品以上必須要證悟空性，大乘資糧道中品以上必須是中觀應成派見解。

小乘的話，加行道以上必須要中觀自續派。有可能小乘資糧道中品也一樣，也必須是中觀應成派。他們宗義主張當中，如果想解脫但沒有辦法解脫，最多到資糧道下品。現在說“若有宗派許有法我”，意思是以宗義來影響他內心生起法我執，或者這邊說的“若有宗派許有法我”，若主張法我的話，則沒有辦法瞭解補特伽羅無我的道理。

下面先引月稱《入中論釋》，再引龍樹的《六十正理論》，意思是現在聲聞和獨覺必須通達補特伽羅無我和法無我，即二無我的道理都要通達，月稱在《入中論釋》裏面講得很清楚，不僅是月稱，對於這個觀念龍樹也是這麼想的：

入中論釋云：「若於法上未捨我執，亦不能達補特伽羅無我。」故聲聞獨覺，亦須通達二種無我，此即聖者最勝所許。

“此即聖者最勝所許”，所謂的“聖者”就是龍樹，他的主要的觀念。“最勝所許”意思就是他主要的想法。

為何主要？因為小乘指的就是要解脫，要解脫是否要證悟空性？這就是關鍵的道理，當然是很重要的道理，所以“最勝所許”就是他的主張裏面非常主要的主張。前面引了《入中論釋》，等於是月稱的主張，月稱也認同這樣的道理，這樣的道理也是龍樹非常認可重視的主張。前面引《入中論釋》，後面引《六十正理論》。先《入中論釋》裏面，這個就容易理解：

入中論釋云：「若於法上未捨我執，亦不能達補特伽羅無我。」

這個很清楚，剛剛宗大師的那句話確實跟《入中論釋》裏面一模一樣。

故聲聞獨覺，亦須通達二種無我。

大疏的科判（辛二、明聲聞獨覺須通達二無我）就是從這句話抓的。關鍵是宗大師的解釋我們要瞭解，我們現在是中觀應成派的立場，聲聞和獨覺小乘們若只通達補特伽羅無我，不通達法無我，是不可以的，二無我都要通達，要講這個。這個的理由講的時候有兩個，第一個理由是補特伽羅跟法如何勝義無、如何世俗有是一模一樣的，意思是表相的名言有跟實相自性無也是一模一樣。

前面講了一個道理。另外一個道理是，中觀應成派講二無我的時候 不會從所破那裏 而是從所依來分的，這是第二個理由。這兩個理由並在一起來解釋如果沒有放下法我的主張，則沒有辦法通達補特伽羅無我。等於成立了聲聞和獨覺必須通達二無我。前後並無差別，比如“若有宗派許有法我，亦無通達補特伽羅無我之處”跟後面講的“聲聞獨覺，亦須通達二種無我”，實際上前面跟後面講的意思是一樣的。

我們要瞭解，中觀應成派非常關鍵的主張就是：聲聞跟獨覺小乘們，要通達補特伽羅無我和法無我，二無我都要通達。就是這個觀念，這個觀念後面的理由我們要清楚，理由宗大師有講“於勝義無及世俗有理皆如是”以及“二無我義亦如此說，（故）若有宗派許有法我，亦無通達補特伽羅無我之處”，其中“理皆如是”後面應該是句號，“亦如此說”後面句號可以，但是後面如果有“故”的話，還是逗號比較好。“亦無通達補特伽羅無我之處”後面可以用句號。

藏文的話，“入中論釋云”之前需要“故”字，這個“故” 不是把前面當理由，應該是把前面當所立，然後把後面當理由。我們有時是這樣：是這樣的緣故，

宗大師那麼說。實際上“是這樣的緣故，宗大師那麼說”的時候，宗大師講的是理由，前面是當所立，中間有時候用“故”字。 所以對於“（故）入中論釋云”中的“故”不要誤解為前面不是理由，而是所立，“入中論釋”才是理由，有時候“故”的前後的關係是相反的，前面當所立，後面當理由。我們有的時候雖然講“故”，但不是把它當理由，而是當所立，然後把根據找出來。

這裏也有用“亦”，即“入中論釋（亦）云”，就是《入中論釋》也是這麼說的，不只是我講這樣的理由，祖師們也有這麼說，有點這種意思。並非強調我前面講的很有道理，月稱也是這麼說。

此即聖者最勝所許。六十正理論云:「有不得解脫，無不出此有，遍知有無事，大士當解脫。」此說若執諸法由自相有是為有見；見因果等皆悉不成是為無見；乃至未捨二見不得解脫。

“此即聖者最勝所許”。為什麼用《六十正理論》來證明龍樹也主張聲聞和獨覺也必須通達二無我呢？對此如何理解？宗大師下面有解釋，比如“有不得解脫，無不出此有”，這個時候所謂的“有”是自性有；“無”是因果都不承認的，即“見因果等皆悉不成是為無見”。

所以一個是“有見”，一個是“無見”。什麼樣的“有見”？就是自性有的見解。什麼樣的“無見”？就是不承認業因果。要脫離輪回必須破這兩個見。

若破這兩個見的話，前面講的兩個道理，“無不由名言增上所立之自性”跟“名言增上安立有”，就是自性無跟名言有。若對於自性無沒有瞭解，則沒有辦法面對“有見”；若對於名言有沒有瞭解，則沒有辦法面對“無見”。現在是“有不得解脫，無不出此有”，所以“有”是自性有的“有見”，“無”是否定業因果的“無見”。

《菩提道次第廣論》裏面對於無明有兩種解釋，一種是愚真實義之無明、一種是愚業果之無明。真實義愚就是影響增上生的果位，雖然我們很相信業果，特別重視，但同時就變成執著，那種結果不會墮三惡趣，因為我們很在意業果，但是執著心的結果就無法脫離輪回，就變成增上生的果位。那連業果都不遵守的話，即愚業果的無明，那就是墮三惡趣了。所以“有見”和“無見”結合的話，本身就是六道就離不開了。“無見”是三惡道離不開，“有見”是增上生的三善道離不開，所以離不開六道輪回。

乃至未捨二見不得解脫。由知有事無事真實，遠離二邊，當解脫故。

如何離開六道輪回呢？這兩個的邊，或“有見、無見”，或“有邊、無邊”要離開。這裏講到“乃至未捨二見不得解脫。有事無事真實”，所謂的“有事”就是名言有或者存在，對於存在我們不要存在到超過存在，否則就變成自性有。“有事”真實，就是不要超過名言有的層面；“無事”真實，就是我們要破自性有，但是破有一個程度，不要破到完全無了，那個時候又超過了，所以無事也有真實的一個層面。

所以我們必須要有事的真實的本質跟無事的真實的本質，我們必須要知道，不要超過有跟無。而是有事跟無事不要超過，剛剛好的真實我們要知道，透過知道此才可以遠離二邊，“當解脫故”（得到解脫）。宗大師有解釋，從這個解釋我們可以理解，《六十正理論》裏面，龍樹菩薩確實講到要解脫必須證悟空性，而且必須以自性無、名言有的層面來瞭解。

《中觀寶鬘論》也是一樣，所以下面講“寶鬘論亦云”，“亦”指龍樹不單單在《六十正理論》裏面，還

在《中觀寶鬘論》裏面也是一樣有講要解脫必須通達空性，遠離二邊。但是中間，這裏說：

言解脫者，不能說是解所知障，此說「不出此有」故。

這裏中間有些人解釋“解脫”這個詞，好像成佛的意思，就是脫離所知障，宗大師說你們不可以這樣解釋。因為《六十正理論》裏面，前面很清楚“無不出此有”。其中“有”就是有邊輪回的意思，裏面已經指出來輪回，因為有時單單“解脫”這個詞也可以理解為佛，不一定解釋為羅漢。比如聲聞的解脫、獨覺的解脫、大乘的解脫，或聲聞的涅槃、獨覺的涅槃、大乘的涅槃。

大乘的涅槃、大乘的解脫都是佛的果位。“解脫”這個詞是共同的，不完全是特指小乘的層面，大乘成佛究竟的果位也用這個詞。像“應供”這個詞，實際上是羅漢的意思，所以對佛我們也有稱呼羅漢或者應供。但羅漢跟應供不一定是聲聞跟獨覺，對佛也有這樣稱呼的。

“薄伽梵”是梵文，“應供”是中文，重點是“解脫”這個詞是共同的：大乘的解脫，是從所知障解脫；小乘的解脫，是從輪回解脫。這裏說“言解脫者，不能

說是解所知障”，因為這裏講到“此說「不出此有」”，其中的“有”特別就把輪回講出來了，所以不要解釋成所知障，它已經解釋為輪回，《六十正理論》本身就蠻清楚的。現在《六十正理論》已經講完了，現在宗大師就引了《中觀寶鬘論》中的兩個偈頌，如文：

如是寶鬘論亦云：「世間如陽燄，謂有或謂無，此執即愚癡，有愚不解脫。有見往善趣，無見墮惡道，遍知真實故，不依二解脫。」此說解脫生死，俱須遠離有無二邊。

引完後宗大師說“此說解脫生死，俱須遠離有無二邊”，所以宗大師說《中觀寶鬘論》裏面也說到要解脫必須遠離二邊，等於必須要通達空性，就是通達補特伽羅無我跟法無我，本身諸法上面不可以有執著心，補特伽羅無我跟法無我二無我都要通，任何一個執著心都不可以有。有了執著心就不能脫離輪回、不能解脫。

“此說解脫生死，俱須遠離有無二邊”。對於“陽焰”解釋一下，把陽焰當成無明、執著心。有的時候“無邊”也叫執著心，“有邊”是執著心容易理解，比如自性有肯定是執著心。對於“無邊”是否為執著心的時候，好像認為不是，因為它是講完全無。但我們要瞭解，實

際上“無邊”更執著，因為它只看到眼前，認為來世不存在，業果不存在，所以“無邊”比“有邊”更執著，所以“無邊”也是執著心。

“有邊”和“無邊”二者對境不同。“無邊”的對境是來世，執著的是今世的五根與“色聲香味觸”五境直接綁在一起，它的功能直接感觸，然後完全放不下，沒有辦法緣或關注來世。當心是這種狀態的時候，對眼前執著的結果，就會誹謗來世。“無邊”的執著就是這樣。“世間如陽焰，謂有或謂無，此執即愚癡”，不管有跟無，都把它當成是執著，即“此執即愚癡”。“有”上面執著跟“無”上面執著，對於“無”上面的執著就是這樣理解，“無”也是一種執著。

實際上，我們整個輪回或整個世間，都是沒有自性。不管今世跟來世都沒有自性，當我們今世的執著更強的時候，就會否定來世，這就是無邊的執著。對眼前不是那麼執著，但對整個世間認同，然後對它還是有一個執著心，然後遵守業果、努力修，但是執著心還是沒有放下，所以沒有辦法脫離輪回，那也是一種執著。實際上兩種都是對於世間的執著。對世間的執著，陽焰就是這

樣，看起來那裏有水的樣子，然後去那裏的時候就沒有了。

一樣，我們世間的執著，真正的我們的智慧慢慢研究、觀察，真的看到世間的本質的時候，確實完全沒有自性，像陽焰一樣，世間如陽焰，實際是那樣，但我們認為它是有自性，那種就是執著。就是兩種的執著心出來。“有見往善趣，無見墮惡道，遍知真實故，不依二解脫”，這兩種執著心出來我們肯定沒有辦法解脫，這樣的愚癡有了之後，沒有辦法解脫。為何？

因為有的執著會帶來六道的增上生善趣，及“有見往善趣”；無見就會墮入三惡道，即“無見墮惡道”。結果是沒有辦法脫離輪回、沒有辦法解脫。“有見往善趣，無見墮惡道”，這就是理由。所以我們為了解脫，必須不要有見、無見，要知道其本質。“遍知真實故，不依二解脫”，我們不要有見、無見或有邊、無邊，透過此才可以離開六道輪回，就可以解脫。

這裏主要是龍樹前面說的“此即聖者最勝所許”，這個理由就是這樣，即小乘必須通達空性或遠離二邊，這樣的道理龍樹非常重視，龍樹的《六十正理論》跟《中觀寶鬘論》都有講到。宗大師主要引這兩個論成立前面

的“聖者最勝所許”，這是所立。後面《六十正理論》跟《中觀寶鬘論》引的是理由。

不止是月稱，龍樹也是這個觀念，前面先引了《入中論釋》，等於就是月稱的觀念。後面引了龍樹的觀念，就是不止月稱，龍樹主張也是這樣，引了兩部論，而且是他主張裏面非常重要的一個主張。

故如大乘中有破異體能取所取，說法無我，於二空識未破自性，及有於彼亦破自性說法無我，粗細二種後為了義，如是聲聞藏中，亦說粗細二種補特伽羅無我，當許微細無我，是為了義，理相等故。

下面講到“故”，主要講的是後面那一塊“聲聞藏中，亦說粗細二種補特伽羅無我，當許微細無我，是為了義，理相等故”，剛剛一直講到小乘必須通達補特伽羅跟法無我。只通達補特伽羅無我是不可以的，這個關鍵是對補特伽羅無我的層次，若只瞭解“補特伽羅獨立之實質有空”，則問題就會出來，就是小乘只需修補特伽羅無我、沒有必要修法無我的觀念。如果補特伽羅無我是“補特伽羅能獨立之實質有空”，則沒有達到補特伽羅無我的標準。真正的補特伽羅無我必須要達到“補特伽羅自性無”，那種層次的補特伽羅無我理解的話，

那就不會有小乘只需通達補特伽羅無我，無須通達法無我的觀點。這些道理是綁在一起的。

聲聞藏中，亦說粗細二種補特伽羅無我，當許微細無我，是為了義。

所以下面說小乘的經典裏面，兩種補特伽羅無我都有講，這是中觀應成派的觀點，即小乘經典也有講補特伽羅自性無，並非只講“補特伽羅能獨立之實質有空”的補特伽羅無我，這種的補特伽羅無我相當於為了接引根器差的眾生。真正的補特伽羅無我是“補特伽羅自性無”，“補特伽羅能獨立之實質有空”是不了義的補特伽羅無我。“補特伽羅自性無”才是真正的補特伽羅無我，也可以說了義的補特伽羅無我。

剛剛前面說了小乘需要通達“補特伽羅自性無”，所以小乘的經典裏面必須講到“補特伽羅自性無”的補特伽羅無我。若沒有講到則不對，因為小乘要修這樣的“補特伽羅自性無”的補特伽羅無我，僅僅修“補特伽羅能獨立之實質有空”是不夠的。而且小乘經典中講的“補特伽羅自性無”的補特伽羅無我是真正的補特伽羅無我，“補特伽羅能獨立之實質有空”的補特伽羅

無我不是真正的補特伽羅無我，只是為了接引眾生而講的接近補特伽羅無我的道理。

“故如大乘中”，其中“故”是把前面作為理由，即小乘必須通達空性，或必須通達補特伽羅自性無、法自性無。所以前面是把這個道理當理由。小乘需要通達“補特伽羅自性無”的道理的話，那小乘經典裏面也要講到，所以下面說“聲聞藏中，亦說粗細二種補特伽羅無我，當許微細無我，是為了義。”

第一，兩個層面都要講，僅僅講到“補特伽羅能獨立之實質有空”是不夠的，必須講到“補特伽羅自性無”的補特伽羅無我。而且哪一個是了義的？“補特伽羅自性無”的細品的補特伽羅無我才是了義的。所以現在“故”是直接跳到那裏，中間是一個比喻，即“故如大乘中有破異體能取所取，說法無我，於二空識未破自性”，等於法無我上面也有粗細。

唯識說的“能取所取二空”是粗的法無我，中觀說的真實無或自性無就是細品的法無我。細品的法無我才是真正的法無我，粗品的法無我是不了義的法無我。

“粗細二種後為了義”中的“後”是指細品的法無我，是了義。這句話應該是對中觀自續派說的，中間這個是

要認同，把它當比喻或舉例說明補特伽羅無我上也是如此。

所以對於法無我上的道理對方認同，然後把那個拿出來，補特伽羅無我跟這個一模一樣，先要認同法無我上面有粗細兩種，細品的法無我才是真正的法無我，粗品的法無我並未真正達到法無我，而且大乘經典中對這兩種都有講。像中觀自續派的清辯跟靜命，即隨經部行跟隨瑜伽行的兩個中觀自續派對《解深密經》中兩種法無我都有講。

《解深密經》中對於“能取所取二空”的法無我有沒有講？有。然後比這個更細的真正的《般若經》內容中的法無我有沒有講？也有講。但是兩個法無我中，哪一個是真正的法無我？那就是按《般若經》內容講出來的法無我，才是真正的法無我。這就是對方兩種中觀自續派都認同的，這裏所指的對方應該是清辯，但也可以說兩個中觀自續派都認同的。他們兩個自續派共同承許，對於補特伽羅無我如何解釋？只有一種，即“補特伽羅能獨立之實質有空”，這個是補特伽羅無我，他們對於補特伽羅無我只講這個，比這個更細的補特伽羅無我就沒有講。

中觀應成派對他們說：法無我有兩個層次，大乘經典中細品的法無我是真正的法無我的標準。若是如此，補特伽羅無我也應如此認同。小乘經典裏面也有講，細品的補特伽羅無我“補特伽羅自性無”是真正的補特伽羅無我。

尊者有時候也講，南傳的小乘認為，要解脫，必須要學習大乘的空性，像《般若經》講的這些法你不得不認同。因為實際上有了自性有的執著或與空性相反的觀念，內心就會生起煩惱，執著心會帶來各種煩惱，會造業，如此怎麼可能脫離輪回？

講粗品的無我，是接引的方法而已，表面上雖然沒有講到，但是含義裏面必須講到細品的無我，尊者如此說，龍樹、月稱都是這樣的觀念，不用說大乘經典，連小乘的經典，連世尊為接引小乘的時候，實際上他的經典中雖然有隱藏，但還是有點露出來，就是不得不講空性的道理。因為真相就是這樣，要解脫必須證悟空性。

尊者有時候就說 先讚歎小乘修四聖諦 精進這些，然後就說：真的要解脫，若我們不靠大乘龍樹的解釋的話，確實就沒有辦法解脫，真相就是這樣。現在這裏也是這個道理。

這裏就講完了大疏的第二個科判。所以，現在我們進入大疏的第三個科判，其中有分，第三個科判是安立煩惱障和所知障二障（辛三、二障我執差別不同之理）的差異，意思是中觀自續派以下安立二障跟中觀應成派的安立方式不一樣，這是第三個科判。其中如果分的話，先分兩個：明煩惱障（壬一、認識煩惱障）、明所知障（壬二、認識所知障）。

第一個科判明煩惱障（壬一、認識煩惱障）又分兩個：第一個是顯示細微的俱生我執是煩惱障（癸一、明細品我執為俱生煩惱障）；第二個是中觀自續派認為俱生我執是遍計我執（癸二、明自續所許俱生我執為遍計執著）。第一個科判（癸一、明細品我執為俱生煩惱障）顯示細微的俱生我執是煩惱障，從“由是因緣”這裏開始，到第 105 頁結束。第 106 頁開始，如文：

若爾人法俱生我執，無有二種不隨順相。諸自續師所說彼等為是何執？

剛剛分的兩個科判中的第二個科判，是從“若”字這裏開始，第一個科判（癸一、明細品我執為俱生煩惱障）顯示細微的俱生我執是煩惱障，所用的篇幅比較長。

此文稿根據仁波切講課錄音記錄整理，為自他學習而做，僅供參考，若有疏失，懇請指正。

【2017 辨了不了義善說藏論 127】

上節課講到第 104 頁第九行，分段當中的 3-1-1，如文：

由是因緣，安立我執，為二障之理，亦有不同。

中觀應成派對小乘必須證悟法無我，這是中觀應成派的不共的觀點。因為如《宗義建立》中所講，中觀自續派以下不認為小乘需要證悟法無我，只需證悟補特伽羅無我就可以了，不需要證悟法無我，所以這是不共的觀點，這是一個不共的觀點。另外一個不共的觀點，對法我執跟補特伽羅我執，都是屬於讓我們流轉輪回的執著，所以變成對煩惱障認的也不一樣。所謂的煩惱障，就是讓我們造業的心，造業後業的果報就是流轉輪回。

相當於輪回的因就是煩惱，跟所知障沒有關係。要成佛，跟所知障有關系，所知障會障礙我們成佛。所知障不會障礙我們脫離輪回，像羅漢所知障完全滿滿的，跟我們沒有兩樣，但還是脫離輪回。所謂的煩惱障，跟是否脫離輪回綁在一起，所謂的所知障，跟我們能否成佛綁在一起。

對於佛陀的果位，有一種稱呼，你們應該常常接觸尊者或者宗大師的書常常講到：一切相智或者一切遍智的佛陀的果位。對佛一直用「一切遍智」、「一切相智」形容。相當於佛跟一切相智一個意思，真正的佛是指法身，法身中主要是智慧法身，智慧法身就是一切相智、一切遍智。一邊說一切相智，一邊說所知障，二者完全是對立的。一切遍智跟所知障剛好是對立的，所知障跟讓我們是否成佛有關系，煩惱障跟是否流轉輪回或脫離輪回有關系。煩惱障意思是讓我們造業，一直不停生死沒有辦法脫離輪回。

上次講科判的名字為「庚一、說證無我與粗細我執等不共差別」。這裏有兩個，即「證無我」和「粗細我執等」。第一個是「證無我」，小乘必須要證法無我，更需要證補特伽羅無我，這個方面跟下部宗不一樣，所以是「不共差別」。還有對二我執，不管是補特伽羅我執，還是法我執，認的時候完全不一樣，中觀應成派認為的補特伽羅我執的粗細、法我執的粗細是什麼樣？

先這麼理解，中觀自續派以下的下部宗認為，細微的二我執（補特伽羅我執、法我執）到了中觀應成派變成粗的二我執，二者差別在此。中觀應成派認出來的細

微的補特伽羅我執跟法我執不一樣，換句話說：細微的二我執（補特伽羅我執、法我執）是真正的二我執，粗的二我執（補特伽羅我執、法我執）不代表真正的二我執。從那裏，包括所知障跟煩惱障的差異也有不一樣的認法。

剛剛說的是粗細的二我執（補特伽羅我執、法我執），中觀應成派的認法跟中觀自續派以下不一樣。一樣，對於煩惱障跟所知障認的時候，中觀應成派跟中觀自續派以下的下部宗觀點不一樣。比如中觀自續派以下認的所知障，到了中觀應成派則變成煩惱障；中觀自續派認不出來的很多障礙，中觀應成派認為是所知障。

中觀自續派以下認的所知障到了中觀應成派則變成煩惱障；中觀應成派認的所知障，中觀自續派根本認不出來。就有這些差別。按照《辨了不了義善說藏論》自己的科判「庚一、說證無我與粗細我執等不共差別」，這一塊我順便說一下。

由是因緣，安立我執，為二障之理，亦有不同。

今天開始，是大疏科判 3-1-1，剛開始分四個，四個裏面的第三個，其中分兩個，第一個裏面再分兩個。從「由是因緣」這裏開始是 3-1-1，到第 105 頁的最後。

這段的內容大疏沒有特別分科判，但是有標題，具體沒有分，按照標題來說分四段：

3-1-1-1 從「由是因緣，安立我執，為二障之理，亦有不同」開始。3-1-1-2 是「此俱生無明中有人法二種我執」(第 105 頁第五行)。3-1-1-3 是「此理亦是聖者父子最勝所許」(第 105 頁第十行)。3-1-1-4 是「是故一切中觀道理」(第 105 頁倒數第三行)。

我也是按照以上分四段來解釋。首先，第一段講到「由是因緣」，是把前面當理由。現在是第三段，剛剛的科判分四段，這裏是從第三段開始，即 3-1-1，「由是因緣」是把前面第二段講的內容當理由，然後現在結論出來就是對二障安立也變成不同。所以「由是因緣，安立我執，為二障之理，亦有不同」，前面是講到要解脫必須證悟法無我，講到這個則肯定影響到煩惱障安立或煩惱障的範圍就會不一樣的。

比如剛剛前面講的小乘或者要解脫、要證悟法無我，相當於法我執變成障礙我們脫離輪回，法我執變成煩惱障。如果要解脫就要證悟法無我，那就等於法我執障礙我們解脫是煩惱障。補特伽羅我執是煩惱障不用說的，雖然中觀應成派認的補特伽羅我執更細，跟其他宗派不

一樣，但是大家有共同的一句話，中觀自續派以下都認同補特伽羅我執是煩惱障，中觀應成也是如此認為。實際上中觀應成派認的補特伽羅我執更細，這是下部宗認不出來的。中觀應成派認的補特伽羅我執跟法我執是一樣的等級或位置，所以小乘也需要脫離法我執、要證悟法無我，從這裏可推出連法我執也是煩惱障。

若是如此，所知障在哪里？又一個問題出來。所以對於煩惱障和所知障的安立肯定不一樣。比如以中觀自續派以下的下部宗來說，他們簡單：補特伽羅我執就是煩惱障，法我執就是所知障。但中觀應成派並非如此認為。中觀應成派認為，補特伽羅我執當然是煩惱障；但是法我執也是煩惱障，它不屬於所知障。那麼所知障是什麼？就要另外認出來，這裏講「安立我執，為二障之理，亦有不同」，所以中觀應成派安立二障的道理，跟中觀自續派的說法就不一樣。

餘中觀師立法我執為所知障，此宗許為煩惱障故。

「餘中觀」指的是中觀自續派，他們安立法我執是所知障，現在他們說的所知障法我執成為中觀應成派的煩惱障，即「此宗許為煩惱障」。這個是理由，為什麼不同？因為別的中觀派認的所知障，中觀應成派認為是

煩惱障的緣故。然後這種道理，佛護跟月稱兩個都公認，共同的看法。比如補特伽羅我執是否為煩惱障？當然，法我執也是煩惱障，這種觀點佛護論師跟月稱論師的書都講得很清楚。下面是宗大師要說的，如文：

如佛護云：「由見有情為種種苦之所逼惱，為解救故欲如實說諸法真義，故造本慧。（中論名）其真實義，即無自性。由愚癡闇障蔽慧眼，遂於諸法分別自性，而生貪瞋。若時了知緣起，發生光明破除癡闇，觀見諸法悉無自性，無依處故，貪瞋不起。」為證彼義引百論云：「識即三有種，諸境識所行，若見境無我，三有種當滅。」此說貪瞋所對之癡，即實事執及三有種。要滅此執須見無我，又說即見諸法無性，故許執有諦實人法，即染汙無明。

一是《四百論釋》，二是《入中論釋》。下面引的等於是月稱的書。引了佛護跟月稱的書，引的目的在於宗大師認為中觀應成派的主張裏面，連法我執也是煩惱障，這樣的觀念確實是中觀應成派的主張，因為佛護跟月稱的書都是這麼講，所以肯定是中觀應成派的觀念。

現在宗大師引佛護跟月稱的書。我們看一下，最主要的關鍵字就是最後面「故許執有諦實人法，即染汙無

明」，因為宗大師引佛護的書，最終結論就是佛護主張，就是「故許」是關鍵字。前面先引佛護的書，然後講書中的內容，最終講佛護的主張。

首先，「云」不太對，因為這邊我對照《佛護論》，不是真正引的。如果是「說」可以，即「佛護說」，這裏有一個引號，還有下面也有一個引號，就是「為證彼義引百論云」。宗大師這裏不是真正的引，他是把《佛護論》中字面講的內容先講出來，然後從那裏又解釋。「此說貪瞋所對之癡，即實事執及三有種。要滅此執須見無我」，這裏有一個動詞「此說」，後面「又說」。

「又說即見諸法無性，故許執有諦實人法，即染汙無明」。上面是「佛護云」，然後是「此說」，「云」這個是《佛護論》字面上講的，有點差不多引出來，但不是真正的引。下面「此說」、「又說」，是宗大師瞭解佛護的書，從字面內容來表達或說明什麼，然後再最終說他主張什麼。分為三段，即先是說什麼，再是說明什麼，最終主張什麼，如此分三段：

第一段是「為證彼義引百論云：「識即三有種，諸境識所行，若見境無我，三有種當滅。」」。第二段是「此說貪瞋所對之癡，即實事執及三有種。要滅此執須

見無我」。第三段是「又說即見諸法無性，故許執有諦實人法，即染汙無明」。

最終「故許執有諦實人法，即染汙無明」是宗大師主要表達的。現在我們先瞭解後面的，第一個「執有諦實人法」是什麼意思？比如補特伽羅諦實有的執著、法諦實有那樣的執著。現在中觀應成派真正認的補特伽羅我執跟法我執是中觀應成派層次的，這麼理解：對於補特伽羅諦實有可能不是那麼清楚，可以理解為補特伽羅施設義找得到，補特伽羅是自性有或自相有。一樣，法也是自性有。不管是補特伽羅自性有的執著，還是法自性有的執著，這些執著心都是煩惱障。

所謂的「染汙無明」，染汙的意思是煩惱，「染汙無明」就是煩惱障的無明。「無明」這個詞，三大寺不同的紮倉對此有不同的解釋。比如「染汙無明」，若染汙無明存在，則非染汙無明也存在。所知障是不是非染汙無明？有可能。這種表達也有，如此則變成所知障也有無明。若所知障是無明的話，無明是心所，雖然不是心王，但無明也是心法。所知障有心法嗎？如此則有問題。所知障我們沒有辦法認出來是心法，它是心上面的

習氣、是心上面的顯現，所知障只有這兩塊。這兩塊都不是心法，但它在心法上面存在。

對所知障是否為無明，有些紮倉主張所知障是無明；有些紮倉則主張不是無明，無明完全是煩惱障。主要是「染汙無明」這個詞看的時候，會覺得有宗大師的觀念中對於所知障也有無明的解釋。宗大師的書中沒有明確所知障是否為無明，六個紮倉各有各的看法。

實際上我們整個推的時候，應該是所知障不是無明的解釋比較正確。這是順便說到的。重點是故許補特伽羅自性有、法自性有的執著心，都是煩惱障，染汙無明等於就是煩惱障。這一塊就是佛護的主張。佛護論師說到，龍樹為什麼造《中論》，目的是什麼？解釋的時候講到，如文：

如佛護云：「由見有情為種種苦之所逼惱，為解救故欲如實說諸法真義，故造本慧。（中論名）其真實義，即無自性。由愚癡闇障蔽慧眼，遂於諸法分別自性，而生貪瞋。若時了知緣起，發生光明破除癡闇，觀見諸法悉無自性，無依處故，貪瞋不起。」

因為「由見有情為種種」，這裏有「由見」，然後「欲」，然後「造」，這些都是對龍樹說。龍樹從慈悲

心中看到眾生受苦，就沒有辦法接受，腦子裏面一直冒出來眾生為種種苦逼惱，為救度眾生只有一條路。這裏「欲」就是必須要跟他們好好講空性，他心裏面有這種欲望，即「如實說諸法真義」。因為沒有瞭解諸法真義，所以流轉輪回，眾生才有種種苦。龍樹有這種欲望才寫《中論》，即「故造本慧」，這句話是佛護說的。

《佛護論》中，佛護對龍樹怎麼造《中論》的原因這麼解釋。剛剛講「真義」，「真義」就是無自性，即「其真實義，即無自性」。為什麼是無自性呢？因為「真義」是法的真相，沒有自性就是法的真相。剛剛說的法的真相讓他們知道，他們才會解脫的原因是什麼？「由愚癡闇障蔽慧眼，遂於諸法分別自性，而生貪瞋」，這裏講到「自性」。

前面就是說，為了讓眾生解脫，龍樹給眾生開示無自性的真義，這個的理由是下面「由愚癡闇障蔽慧眼」，即眾生之所以流轉輪回的原因，就是煩惱，煩惱的原因是什麼？那就是沒有看到無自性，或者有自性的執著造成的。

「遂於諸法分別自性」，其中「分別」的意思就是執著，諸法上面有自性的執著，「分別自性」的意思是

執著有自性，這個的結果就是煩惱生起，即「而生貪瞋」。煩惱生起等於就是造業，所以輪回開始。這裏講到有自性的執著，就會變成流轉輪回，就會生起貪瞋，等於造業就會開始流轉輪回。

相反的，「若時了知緣起，發生光明破除癡闇，觀見諸法悉無自性」，剛剛是有自性的執著。現在是相反的，瞭解無自性的道理，因為生起智慧，這個智慧看見諸法沒有自性，從那裏就會變成不生起煩惱，即「貪瞋不起」。

為證彼義引百論云：「識即三有種，諸境識所行，若見境無我，三有種當滅。」

這樣講完後，佛護引《四百論》。《四百論》講到「識即三有種」，意思是三界輪回的來源不是外面，主要是內心，心識是三有的種子，追蹤的話還是無明。我們的心識對對境諸法上執著，即「諸境識所行」，我們的心對諸法執著，執著就變成流轉輪回。

剛剛前面是說「諸境識所行」，其中「行」就是執著的意思。如果我們不執著，看見無我了，即「若見境無我」，我們瞭解對境是無自性或無我，瞭解的結果就

是無明沒有了，剛剛的「識」就沒有了，或剛剛「識即三有種」的「識」就沒有了，即「三有種當滅」。

到這裏就是《佛護論》中字面怎麼講，宗大師是說而已，並非真正引的，因為對照《佛護論》不是一模一樣，但幾乎差不多。《佛護論》中有這麼說，其中說明什麼呢？

「此說貪瞋所對之癡，即實事執及三有種。要滅此執須見無我」。比如所謂的貪瞋癡的癡，他沒有把它當「補特伽羅能獨立之實質有」，這裏就是認實事執，等於是自性有的執著，等於就是貪瞋癡的「癡」，而且這是輪回的根，即「三有種」。

宗大師說：第一，貪瞋癡的「癡」是自性有的執著；第二，這樣的自性有執著就是輪回的根。還有為了去除它，即「要滅此執須見無我，又說即見諸法無性」。然後為了去除剛才貪瞋癡的「癡」，我們把它認作是自性有的執著，而且它是輪回的根，那樣的「癡」我們要滅的話，必須要瞭解自性無，或剛剛宗大師前面說的無自性或者無我，所以就是「須見無我」。

還有那個無我是什麼？解釋的時候特別就是說無自性。「即見諸法無性」中的「即」就是前面所謂的無

我。所謂的無我是什麼呢？他解釋為無自性，「即見諸法無性」。前面說「見無我」，「見諸法無自性」就是「見無我」，有這樣的解釋。

這就是宗大師對《佛護論》字面上的內容的解讀，宗大師從那裏看到什麼、宗大師認為說明什麼，就是這段。我們自己看的話，看不出來。對於前面引的那一塊，宗大師說從這裏說明什麼呢？「此說貪瞋所對之癡，即實事執及三有種。要滅此執須見無我，又說即見諸法無性」。前面有說「此說」，受詞應該是「貪瞋所對之癡，即實事執及三有種」。下面的「要滅此執須見無我」是後面「又說」的受詞，我覺得「又說」要放在「要滅此執須見無我」的前面，即「又說要滅此執須見無我，即見諸法無性」。

「即實事執及三有種」後面的句號用得對，「又說要滅此執須見無我，即見諸法無性」這裏的逗號也是對的。重點是下面這句話，「故許執有諦實人法，即染汙無明」。剛剛是宗大師認為說明什麼，剛剛分三段，第二段把說明什麼當理由，所以「故許」。我們抓重點就是佛護到底主張什麼，最終是「故許執有諦實人法，即染汙無明」。這個就是佛護的主張。然後月稱的主張，

我們抓重點的話，月稱的《入中論釋》引了兩段的後面，如文：

此顯然說執法實有，即十二支中初支染汙無明。

這是宗大師的話。這裏沒有特別像佛護一樣先引、然後說明什麼、最後主張什麼，因為月稱的書中太清楚了，所以不需要中間講說明、後面講主張，所以宗大師說「此顯然說。執法實有，即十二支中初支染汙無明」。

不管前面的佛護也好，還是後面的月稱也好，重點是不管對補特伽羅也好，對法也好，有自性的執著就等於煩惱或造業的源頭，我們內心已經有變化，它會讓我們開始造業，等於它是煩惱。中觀自續派以下認為，有自性的執著，我們的心不會因此受影響，還是平衡，或沒有煩惱，也可以說自性有的想法是合理的。

中觀應成派認為，以自性有的想法而言，不管對補特伽羅，還是外面的法，當自性有的想法出來的時候已經不合理，你的心已經不平衡，已經落在一個邊。所以中觀應成派觀察得很細，他看到這種情況已經不對勁了，你的講話也好、你的眼神也好，都會變，都會造業。

所以中觀應成派認為，他認定的煩惱障，即讓我們造業的心出現了，這就是所謂的煩惱。對這個認的連自

性有的執著心出來已經不對勁了，這就是中觀應成派的認定，佛護跟月稱都是這麼主張，重點在此。宗大師說，佛護和月稱的主張就代表中觀應成派真正的主張是這樣。

對於前面《四百論釋》先瞭解一下，剛剛的《四百論》，佛護是引而已，沒有解釋。現在月稱對此解釋。「百論云：「識即三有種，諸境識所行，若見境無我，三有種當滅。」」，月稱在《四百論釋》中對這句如何解釋？如文：

百論釋亦云：「由識增益諸法自性，染汙無知增上力故，遂於諸法妄起貪著，而成流轉生死種子，由彼一切畢竟滅故，即便立為生死還滅。」

這個不是特別難，等於所謂的輪回，不在外面，它的源頭是我們的心，我們的心如何造成輪回？我們的心，先是對境上面增益的執著，對於這個執著月稱說得很清楚，即「增益諸法自性」，所以對於這個執著，月稱很清楚的講到，他沒有說「補特伽羅能獨立之實質有」，而是說自性有，那種的增益執著。

我們的心有自性有的執著後，無明就開始了；無明有了之後，就開始貪瞋，貪瞋後面肯定輪回就開始了。

若要滅這個，剛剛是有自性的增益，現在是對於無自性瞭解的話，就可以滅無明；一樣，貪瞋等煩惱就滅除，則輪回結束。

「由彼一切畢竟滅故」，其中的「彼」就是剛才增益的，滅這個增益的話，輪回才會還滅，這就是《四百論釋》中月稱說的。還有這個裏面，抓一些重點的詞的話，就是剛剛說的「諸法自性」，「自性」這個詞是重點。還有「染汙」也是關鍵字。因為我們從宗大師引用的月稱的書裏面，我們要看到什麼？我們看到月稱的書中已經確定了它是染汙，染汙就是煩惱，確定了有自性的執著心就是煩惱。

月稱的《四百論釋》中，一邊認執著心是諸法有自性的執著心；另外一邊說它是染汙無知，所以他把它當成煩惱。他認為執著心就是有自性的執著心，而且他把它當成煩惱。因為宗大師下面說「此顯然說執法實有，即十二支中初支染汙無明」。宗大師說「此顯然說」，《四百論釋》中也是「此顯然說」，從《入中論釋》中也看得出來。如文：

入中論釋亦云：「諸法無性，無明增益，於見自性障蔽為體，說名世俗。」又云：「由是因緣，有支所攝染汙無明增上力故，立世俗諦。」

這邊有兩個，兩個中我們要看到主要的詞。首先前面那段跟後面那段連在一起應該有意義，為何？因為前面那段，對於自性有的增益特別清楚，後面那段對於染汙很清楚。就是兩個道理。首先，什麼叫執著心？「補特伽羅能獨立之實質有」的執著或者「能取所取二」的執著不講，什麼樣的執著心？自性有的執著。

所謂的自性有的執著什麼意思？就有點施設義可以找得到。唯名言安立不夠，那種感覺就是執著心，這是關鍵。然後這種執著心沒有說它是所知障，而是說它是煩惱障，這也是關鍵。這兩個都是關鍵的重點。現在《入中論釋》引兩段的原因是這樣，因為《入中論》前面那段，我們看到「諸法無性，無明增益」，那個時候有講到實際上諸法沒有自性，但你把有自性的那種增益稱為無明，什麼樣的執著或無明？我們特別講到自性有的執著、沒有瞭解到自性無，這就是無明。

第一段關鍵的詞在哪里我們要抓。「無明增益，於見自性障蔽為體」中的「自性」是空性，下面的「於見

自性障蔽為體，說名世俗」這裏的「自性」並非有無自性的「自性」的意思，而是空性的意思。我們要瞭解，二十空性裏面有一個叫「自性空」，那個時候二十空性裏面，其中一個空性就叫「自性空」，那個時候所謂的自性空中的「自性」是否存在？比如「內空」、「外空」、「內外空」中的「內」、「外」、「內外」是否存在？「空」前面這些都是存在的。

以「內空」而言，「內」是五根或六根，它上面的空性是存在的。「內空」的「內」是要存在的，「內」是所依，後面的「空」就是它上面的空性叫「內空」。「內空」的意思不是「內」不存在的意思，而是「內」上面的空性就叫「內空」。以「外空」而言，「外」上面的空性就叫「外空」。

比如眼根上面的空性叫「內空」，耳根上的空性叫「內空」，鼻根、舌根、身根、意根也是一樣，六根上面的空性叫「內空」。所以「內空」前面的「內」必須要存在；如果「內」不存在的話，則「內空」不是空性。比如瓶子沒有，那瓶子上的空性就不存在。再比如兔角上面有空性嗎？沒有。為何？一樣的道理，因為兔角不存在，所以兔角上面的空性就不存在。兔角上的空性要

存在，則必須兔角存在。所以，「內空」存在，必須「內」存在。若「內」不存在的話，則無法解釋「內空」。

一樣的道理，「自性空」的自性不是「有無自性」的意思，而是空性的意思。因為有的時候有這種道理，沒有自性就是它的自性。比如「色、聲、香、味、觸」沒有自性，這個就是它的自性。那個時候就講到「沒有自性，就是它的自性」，後面那個「自性」就是空性，所以那個空性上面又講空性的話，就叫自性空。所以，自性空必須自性存在，這裏講的「自性」就是這個意思。

「諸法無性，無明增益，於見自性障蔽為體，說名世俗」，其中的「於見自性」就是要瞭解空性，無明障礙了見到自性，即「諸法無性，無明增益」，那樣的「無明增益」就會障礙我們看不到諸法的本質或自性。因為這個方面，它會障礙。它會障礙的緣故，就稱它為世俗。

所謂的「世俗」這個詞，藏文的意思是有障蔽、蓋起來的意思。所謂的世俗諦有兩種解釋，一種世俗諦是正面的，比如世俗諦是一種諦，勝義諦也是一種諦，這也是要瞭解，也很重要；另外一種世俗諦，有點否定，意指實際上沒有諦，世俗的眼光前面就有諦，世俗的眼光中它是真實，實際上它不是真實，也有這種意思。

對於世俗諦的意思的理解，格魯派有點不一樣，寺院的堪布，白教跟紅教所稱的堪布是格西的意思，等於堪布代表的是學問。像三大寺有幾百上千個格西，但只有一兩個堪布，就是管整個寺院的人就稱為堪布，所以這個堪布的位置更高。格西是學位的意思，堪布當然也有學位的意思，也有長老的意謂，是大家公認的恭敬的對象，如此才是堪布。

有些說法，女眾的寺院很小，有的時候可能一兩百個僧眾，但三大寺有好幾千個僧眾。我們說小寺院，比如說十幾個女眾的出家人，她們的寺院雖然小，但也需要有一個堪布。三大寺的堪布跟那些小寺院的堪布就完全不同。所以我們會說「阿尼堪布不是堪布」，就是女眾寺院的堪布阿尼堪布不是堪布的意思，阿尼堪布等於根本不是堪布的意思。阿尼堪布等於諷刺對方根本不是堪布。

一樣，世俗諦不是真正的諦，不是真，只是在世俗眼光面前是真的而已，但實際上不是真，有點諷刺。所以世俗諦有兩種含義，兩種都是對的，但各有不同的解釋。現在這裏的世俗諦是第二種，第一種是世俗諦也是諦、也是真，就有這種含義。第二種就是世俗的眼光是

真，但實際上它不是真。世俗的眼光真的話，什麼叫世俗？就是執著心。所以這個執著心，下面我們看，《入中論》這裏，安立世俗諦，即「由是因緣，有支所攝染汙無明增上力故，立世俗諦」。

為什麼叫世俗諦，就是兩種解釋中的第二種解釋。「立世俗諦」就是所謂的所有的世俗法，它叫世俗諦，以世俗的眼光它叫諦，意指執著心的眼光就叫真、就叫世俗諦，但以空性來說，執著心的眼光來說就是假的。從執著心的眼光看的話，空性是不對的。

「由是因緣，有支所攝染汙無明增上力故」，我們世俗的眼光的角度，才可以安立世俗諦。所以世俗的眼光，「無明增上力故，立世俗諦」。這兩個《入中論釋》引的內容，宗大師後面覺得前面的《四百論釋》也好，後面的兩段《入中論釋》並在一起瞭解。

《四百論釋》是一段，所以《入中論釋》兩邊並在一起的原因是，前面那段特別說明什麼樣的執著心是自性有的執著認出來。後面那段主要講到染汙無明，這是要抓的重點。這兩個並在一起後，第一段先看到自性有的執著心。第二段看到，這種自性有的執著心不屬於所知障，而是屬於煩惱障。前面《四百論釋》這段中兩個

都很清楚，比如前面的「百論釋亦云：「由識增益諸法自性，染汙無知增上力故，遂於諸法妄起貪著，而成流轉生死種子，由彼一切畢竟滅故，即便立為生死還滅。」」，這個裏面已經講清楚了。

不管是前面的《四百論釋》也好，還是後面兩段的《入中論釋》也好，都清清楚楚。所以宗大師下面說「此顯然說執法實有，即十二支中初支染汙無明」。到這裏，講完了分段的 3-1-1。

【2017 辨了不了義善說藏論 128】

上節課講到第 105 頁第五行，分段是 3-1-1-2，如文：

此俱生無明中有人法二種我執，其俱生人我執亦是染汙無明。

現在這段講到，有的時候書中講無明是輪回的根，有的時候講薩迦耶見是輪回的根。比如我們分見煩惱跟非見煩惱 實際上無明是非見煩惱 薩迦耶見是見煩惱，所以會有疑問：如果薩迦耶見是輪回的根，則見煩惱就是輪回的根，非見煩惱不是輪回的根；相反的，若無明是輪回的根，則輪回的根是非見煩惱，見煩惱不是輪回的根，所以薩迦耶見不是輪回的根，因為薩伽耶見是見煩惱。如此感覺會有相違。現在宗大師講沒有相違，為這方面解釋。如文：

此俱生無明中有人法二種我執，其俱生人我執亦是染汙無明。故有時說無明為生死根本，有時亦說俱生薩迦耶見為本，俱不相違。俱生我執之所緣，即是執我之

事，若執他身補特伽羅為自性有，雖是補特伽羅我執，然非薩迦耶見。

以文中的「俱不相違」而言，有時候無明是生死輪回根本，有時候說俱生薩迦耶見是生死輪回的根本，因此不清楚這兩個中哪一個是對。為了解釋這個，前面解釋，中間有「故」，即「故有時說無明為生死根本，有時亦說俱生薩迦耶見為本」，這個「故」的前面為理由，沒有相違的理由是前面那段話。

前面那段話如何解釋？無明是輪回的根的「無明」，不是非見煩惱的無明，它是屬於薩迦耶見跟非見煩惱兩個上面共同的無明。非見煩惱中貪瞋癡的「癡」也是屬於無明，薩迦耶見也是屬於無明，若這兩個都是無明，則無明是總。而且有的時候，無明分真實義愚、業果愚。真實義愚的無明是主要的，所謂的真實義愚的無明不是非見煩惱中貪瞋癡裏面的「癡」，應該是貪瞋癡裏面的「癡」分兩個，貪瞋癡煩惱裏面的「癡」跟無明是一個意思，但是我們平常講的「癡」並非完全是非見煩惱中的「癡」。

非見煩惱中的「癡」相當於沒有自己的一個見解，即「我不知道」的那種狀態。可以說一種是我們的心對

法的究竟實相不知道的那種狀態，還有一種就是抓跟真相相違的那種狀態，兩種狀態都是無明。對於「我不清楚、我不知道」的無明，就是非見煩惱裏面的無明。認同跟真相相違那種無明，就是見煩惱中的無明。現在重點是薩迦耶見也是屬於無明裏面，前面講的是這個答案，即「此俱生無明中有人法二種我執，其俱生人我執亦是染汙無明」。

這樣講實際上就是表達薩迦耶見是屬於無明，有時候書中講無明是輪回的根，二者並無相違。有時候書中講無明是輪回的根，那個時候實際上是說薩伽耶見是輪回的根，二者並無矛盾，只是沒有直接說薩迦耶見這個詞。實際上講無明是輪回的根，就是表達薩迦耶見是輪回的根。

上面表達無明有兩種，即人我執、法我執。人我執也是屬於染汙無明。所謂的染汙無明是輪回的根的意思，因為輪回是業而來的，業是煩惱而來的。所謂的染汙是煩惱的意思，所以煩惱無明或染汙無明，這是什麼意思呢？這就等於它是輪回的根，或讓我們流轉輪回的無明。

現在整體來說是表達什麼？字面上看人我執就是無明。無明分兩種，主要表達人我執還是無明，這個表達的話，重點是薩迦耶見是人我執，這是毫無疑問的。所以人我執是無明，主要還是表達薩迦耶見是屬於無明裏面，前面講的是這個意思，把這個道理作為理由。前面講「故」，然後說書裏面有時候講無明是輪回的根，有時候講薩迦耶見是輪回的根，實際上二者意思一樣。

下面有點對前面分析一下，哪一方面分析？前面理由那段講「此俱生無明中有人法二種我執，其俱生人我執亦是染汙無明」跟下面講的俱生薩迦耶見實際上有點並在一起，二者相似，有點並列關係。但是對此分析的話，俱生人我執跟俱生薩迦耶見完全一樣嗎？不是，二者有總別的關係。下面是表達二者是總別的關係，如此就分得清楚一點。雖然前面那段可以當理由，後面那段當所立。為何前段可以當理由？因為前面講的俱生我執也有涵蓋俱生薩迦耶見，所以可以當理由。如果其中沒有涵蓋俱生薩伽耶見的話，則等於沒有辦法當理由。

前面那段話，「此俱生無明中有人法二種我執，其俱生人我執亦是染汙無明」這段中如果沒有提出薩迦耶見的話，薩伽耶見沒有涵蓋的話，則下面的不相違答不

出來。所以前面的俱生人我執中必須涵蓋俱生薩迦耶見。所以後面兩個表達總別關係講出來，也可以說俱生薩迦耶見含攝在俱生人我執裏面，後面那段話「俱生我執之所緣，即是執我之事，若執他身補特伽羅為自性有，雖是補特伽羅我執，然非薩迦耶見」，如文：

故有時說無明為生死根本，有時亦說俱生薩迦耶見為本，俱不相違。俱生我執之所緣，即是執我之事，若執他身補特伽羅為自性有，雖是補特伽羅我執，然非薩迦耶見，此理亦是聖者父子最勝所許。

下面的俱生我執，指的是執我的薩迦耶見的俱生我執。前面我們談到俱生人我執，跟下面的俱生我執不要等同。應該是「補特伽羅我執」這句話跟上面講的人我執等同。應該是「俱生補特伽羅我執」跟「俱生人我執」等同。這裏講到「俱生我執之所緣，即是執我之事」意思是，我們講的「我、你、他」，那個「我」就是執我的薩迦耶見的所緣或薩伽耶見的所緣。

薩伽耶見的所緣是什麼？薩迦耶見的所緣就是名言有的「我、你、他」的「我」。名言有的他人，可以說補特伽羅我執的所緣，但不是薩迦耶見的所緣。這裏

所謂的俱生我執，等同於執我的薩伽耶見的所緣或薩伽耶見的所緣，就是「我、你、他」的名言有的「我」。

「若執他身補特伽羅為自性有」，所以把這個當理由，這裏有一個「故」。若對於他人上面我們執著的話，這個不叫薩迦耶見，可以說是補特伽羅我執，差別在此。「若執他身補特伽羅為自性有」中「自性有」就是執著的意思，把其他的有情當自性有的想法就是執著，他人身上的執著，可以說補特伽羅我執，但它不是薩迦耶見。

這裏「若」不對，應該是「故」，即把前面當理由。前面講薩迦耶見的所緣是「我、你、他」的「我」，所以（故）他人上面我們執著的話不叫薩迦耶見，而是補特伽羅我執而已，即「若執他身補特伽羅為自性有，雖是補特伽羅我執，然非薩迦耶見」，其中的「若」用得不對，藏文完全是「故」，即「（故）執他身補特伽羅為自性有」。

這段話就相當於前面那段後面的補充，為何？因為對於前面能立所立是否可以就會有懷疑。前面講的時候，「此俱生無明中有人法二種我執」當理由，後面「有時說無明為生死根本，有時亦說俱生薩迦耶見為本，俱不

相違」是所立，所以前面能立能夠成立所立的話，相當於人我執中需要具備薩迦耶見，否則沒有辦法當理由。

所以人我執裏面怎麼具備薩迦耶見呢？就是這裏表達，即「俱生我執之所緣，即是執我之事，故執他身補特伽羅為自性有，雖是補特伽羅我執，然非薩迦耶見」。這裏要表達，薩迦耶見是補特伽羅我執裏面，但補特伽羅我執很多，他人身上的執著也叫補特伽羅我執，所以對於自己身上的執著也是補特伽羅我執，他人身上執著也是補特伽羅我執。下面是表達薩迦耶見也是屬於補特伽羅我執(之別)，所以前面的能立確實可以成立所立。

●互動答疑

問答（一）

學生問：俱生無明，在唯識中定義而言，包含了真實義愚跟業果愚，但中觀宗是否也同樣承許這樣的定義？

仁波切答：這裏講的應該不是完全是數量決定，剛剛說的像業果愚也是屬於俱生的。但源頭的無明分出來的時候，在《辨了不了義善說藏論》中有一句話，我說一下含義。就是輪回的根，補特伽羅我執也是，法我執也是，但二者沒有矛盾。沒有矛盾的意思是實際上兩個所應破都是一樣的，想法一樣，只是所緣不一樣而已。而且補

特伽羅我執，比如五蘊上有執著，所以以五蘊安立的我上有執著，這兩個並在一起。

五蘊上執著就是法我執，以五蘊安立的我上執著就是補特伽羅我執，二者實際上完全綁在一起。以五蘊上安立的我上的執著心，成為輪回的根的時候，一樣的五蘊上的執著是輪回的根是毫無疑問的，二者完全是並在一起的執著心。所以法我執是不是輪回的根？是。補特伽羅我執是不是輪回的根？是。就是這麼表達。

所以法我執跟補特伽羅我執，兩個都是輪回的根，也沒有相違，《辨了不了義善說藏論》中也有這樣的一段話，二者沒有矛盾，也要這樣的道理。現在這裏講的不是這個道理，現在這裏講的是，無明是輪回的根，薩迦耶見也是輪回的根，看起來見煩惱、非見煩惱兩個同時變成輪回的根。人家以為是如此，實際上我們講的不是非見煩惱裏面，我們講的是對薩伽耶見稱無明的角度來說無明是輪回的根。非見煩惱的無明永遠不是輪回的根。

尊者如此說，龍樹也是如此說，《中論》開頭和最後龍樹都有對世尊禮讚，最後結束的時候龍樹菩薩對世尊禮讚是太感恩世尊開示的空性的法這麼完美，完全沒

有辦法控制當下感恩的拜。尊者每次開示的時候，他自己念的，我也是常常念的。其中說到為斷所有的見煩惱，所以世尊開示緣起。這段話的意思是見煩惱是我們最主要要處理的，世尊就有解決這個煩惱，龍樹對世尊的禮讚當中就有表達這個。如文：

瞿曇大聖主，憐湣說是法；悉斷一切見，我今稽首禮。

「悉斷一切見，我今稽首禮」表達的是，我們要處理的整個生死輪回的問題是見煩惱問題，它完全跟瞭解法的實相的空正見相違。我們心的本質是唯明唯知，可以看到法的究竟實相，但被跟它相違的見煩惱蓋起來了，所以見煩惱是輪回的主要的根。對於見煩惱誰來處理呢？

世尊以開示緣起空的法來處理我們輪回的根見煩惱。等於輪回的根是見煩惱，不是非見煩惱。這裏表達的是，薩迦耶見有時候講是輪回的根，有時候講無明是輪回的根，這個時候講的無明不是非見煩惱的無明，而是以總的無明來表達，薩伽耶見於總的無明而言是別。

「此俱生無明中有人法二種我執，其俱生人我執亦是染汙無明」，所謂的無明是輪回的根，那個時候實際

上一樣講薩伽耶見是輪回的根，沒有講別的。他就講這個。

一般無明裏面可以分真實義愚跟業果愚，實際上業果愚前面必須有真實義愚。像大概幾個月前我們讀的《中觀寶鬘論》提到，無邊也是一個執著，而且執著得太離譜。我們否定業果的時候，實際上今世上執著得不得了，才否定業果。實際上落斷邊的時候，是落常邊落得不得了的狀態。

以有邊、無邊而言，有邊比無邊好一點。有邊，讓我們流轉增上生道，即人、天、阿修羅道的果位。無邊，讓我們墮三惡道。這樣看的話，好像有邊比無邊好得多，但實際上無邊是有邊中嚴重的有邊，無邊也是一個執著。

《菩提道次第廣論》解釋十二緣起的時候，無明分真實義愚、業果愚，那個時候我們要瞭解，十二緣起的無明沒有業果愚，必須是真實義愚。真實義愚的程度嚴重到落斷邊，就會達到業果愚，就會變成墮三惡道的十二緣起。增上生道的十二緣起，真實義愚的程度沒有嚴重到業果愚，以比較符合業果道理還是煩惱、還是造業。

所以業果愚前面肯定有真實義愚，真正源頭的無明還是執著心的層面，這裏的無明講到兩個，比如補特伽羅我執、法我執，意思是以源頭無明來說的，不是以一般的無明分出來。這裏講的「俱生無明中有人法二種我執」，不是數量決定，而是輪回的源頭的無明如果分的話，就是這個意思。

問答（二）

學生問：源頭的俱生無明包括人我執跟法我執，是否都是生死輪回的根？這裏的人我執不是薩伽耶見？

仁波切答：是。人我執裏面涵蓋薩伽耶見。

學生問：人我執是總，薩伽耶見是別？

仁波切答:對。

（答疑結束）

這裏重點是，我們不要略掉，補特伽羅我執、法我執是輪回的根，不是那麼簡單。現在重點是，中觀應成派認為執補特伽羅自性有是輪回的根。一樣，法自性有是輪回的根。下部宗說的補特伽羅我執、法我執，都不是輪回的根。我們不要想「補特伽羅能獨立之實質有」是輪回的根，根本不是。一樣，唯識說的法我執「能取

所取二」的執著心是輪回的根，根本不是。 一樣，中觀自續派說的法我執非無害心安立而成立的不共的自相有的執著，也不是輪回的根。

現在強調的是這個，前面一直引佛護跟月稱的書，主要表達的是中觀應成派，引佛護的書之前有一句話，即「餘中觀師立法我執為所知障，此宗許為煩惱障故」。這裏講到，我們這邊中觀應成派認為法我執也是煩惱。這裏要瞭解，剛剛我講的有可能你們會誤解，比如剛剛講到中觀自續派說的法我執不是輪回的根，唯識說的法我執也不是輪回的根。

一般大家說的及很多宗派說的「補特伽羅能獨立之實質有」的執著心，也不是輪回的根。我剛剛講這句話之後念「餘中觀師立法我執為所知障，此宗許為煩惱障故」這句話，接著念的話，你們以為中觀自續派認的法我執變成煩惱，「此宗許為煩惱障故」就有點感覺煩惱就是輪回的根，如此認為則不太正確。

這句話主要講的是，先不說人家說的，這不是重點。現在是說，人家說法我執是所知障，我們說法我執是煩惱障，這個表達。不是人家說的法我執成為煩惱障。這句話的內容，我們不小心的話就有點這種感覺。中觀自

續派說的法我執，我們這裏當煩惱障，是這個意思嗎？這句話不是這個意思。

這裏講「餘中觀師立法我執為所知障，此宗許為煩惱障故」意思是，中觀自續派說的法我執，是不是我們這裏的煩惱障？不是。我問的是這段話的含義，是不是中觀自續派說的法我執，我們這裏許為煩惱障，它要表達這個嗎？不是。這裏要表達的是，中觀自續派平常說法我執是所知障，中觀應成派完全不認同法我執是所知障，我們中觀應成派說法我執是煩惱障，這句話表達這個。

這句話表達他們說這個是所知障，但並非指他們說的法我執怎麼樣，是否為煩惱障，還要想，並非馬上說的。因為他們說的法我執，首先根本不是輪回的根，輪回的根的煩惱是根本達不到的。因為他們說的法我執是遍計的執著，所以根本不是輪回的根。是不是煩惱？會不會讓我們造業？

他們說的遍計的法我執具備的，不是很多人，以它是否為煩惱而言，只是一小群人內心的煩惱障而已，跟其他人沒有關係。所以中觀自續派說的法我執跟我們沒

有什麼關係，有點這樣的道理。它是煩惱障這個要想一想，分析一下它的範圍。

這裏要表達，我們中觀應成派認為，所有的法我執也變成煩惱障，補特伽羅我執也是煩惱障。中觀應成派這樣講，實際上為什麼中觀應成這麼講？因為中觀應成派認為補特伽羅我執跟法我執是差不多的執著心，都是自性有的執著心。一個是煩惱障，另外一個肯定也是煩惱障。

所以下面說「如佛護云」，要表達什麼？還有下面就是我們上次說的「四百論釋亦云」，佛護的話、月稱的話，這裏要表達的是補特伽羅自性有的執著心、法自性有的執著心，都是輪回的根、都是煩惱障。這段話表達的是中觀應成派的立場。

第三段 3-1-1-3 講「此理亦是聖者父子最勝所許」。其中的「此理」是指補特伽羅自性有的執著心、法自性有的執著心，這樣的理佛護跟月稱都把它當輪回的根，或都把它當成是煩惱障，這樣的理不僅是只有佛護跟月稱，他們的老師龍樹跟聖天也是這樣認為，這裏講的「聖者父子」是龍樹跟聖天。所以「聖者父子最勝所許」。

這邊先引龍樹的《七十空性論》，後面引聖天的《四百論》，所以就是理由，宗大師說「此理亦是聖者父子最勝所許」，一定要引出根據，即龍樹和聖天在哪里有說到，所以下面引了這兩部論典。第三段就是表達補特伽羅自性有、法自性有的執著心讓我們造業或是輪回的根，或煩惱障方面，龍樹跟聖天都是一樣的主張。首先引《七十空性論》，如文：

如七十空性論云：「因緣生諸法，若計為真實，佛說是無明，彼起十二支。」此說由知諸法自性本空，能滅無明，從此亦滅十二有支，由前同類無明而生後支，故有十二。

引《七十空性論》的時候，有兩種引法，一種是真正的引，另外一種是「七十空性論說」那種道理。「云」是一個動詞，然後下面「此說」的「說」是一個動詞。《七十空性論》另外也有一段偈頌，那段偈頌沒有引，而是宗大師直接說出來。

這裏引了《七十空性論》中的兩個偈頌，一個是順十二緣起，一個是逆十二緣起。順的方面有引，逆的方面沒有引。對於逆的方面，宗大師說到《七十空性論》有說。

「如七十空性論云：「因緣生諸法，若計為真實，佛說是無明，彼起十二支。」」這個完全是順的。逆的是「此說由知諸法自性本空，能滅無明，從此亦滅十二有支」，到這裏應該是句號表結束。然後宗大師解釋十二緣起的「十二」，實際上是無明後面的同類果，十二緣起相當於因果方面有同類的關係。但這個同類，不完全像我們對於六因果解釋的時候的同類因，但有一點相似的地方。

為什麼叫十二緣起呢？因為這個緣起前前後後有同類的關係，所以把十二個緣起中一個個緣起放在一起。「由前同類無明而生後支，故有十二」，首先要有同類的標準，第一個就是無明，後面十一個都是跟它同類的一個接一個。這裏講「同類無明」或「無明同類」，什麼跟它同類先要有一個標準。第一個是無明，以「無明」來標準，後面它的同類「行」來了；再「行」的同類「識」來了；「識」的同類是「名色」、「六入」、「觸」、「受」、「愛」、「取」、「有」、「生」、「老死」，這樣一個個同類出來。這樣同類的緣故稱它十二緣起。

有的時候這麼解釋，就是輪回是幻覺。這個解釋不是假有的意思，佛也是假有，諸法都是假有，但不是幻

覺。現在講輪回是幻覺，涅槃是真的。輪回是幻覺是什麼意思？輪回的源頭是無明，然後無明的同類果報一直出來，它自己本身是顛倒識，所以它的果報一層一層出來確實都是幻覺。幻覺的意思是，它造的因本身是顛倒識。涅槃的整個世界的來源是智慧空正見，所以是真實。

所以有的時候有輪回是幻覺的解釋，對此要瞭解，不是像「諸法如幻化一樣假有」的意思，幻化跟幻覺二者意思不一樣。為何稱十二緣起？就是前前後後有緣起的關係，前面一錯，後面都錯。第一個是否同類標準的無明，它只要一錯，則後面一串的錯出來，所以是十二緣起。

這段話主要是解釋為什麼稱十二緣起(同類果報)，十二緣起也有好的，無明盡到老死盡，就是好的。無明盡，就等於空正見，從空正見那邊一直冒出來，一層一層的果，這也是同類果報。這個有點相當於解釋為什麼叫十二緣起，這裏講「由前同類無明而生後支，故有十二」。但我們有感覺到「故有十二」最後就是結束。即最後第十二就是結束，就是死亡。所以它是假的，它是

顛倒識，它的果報是有限的，走到最後就結束了。它也是表達這個，所以「故有十二」。

我要跟你們說的是，藏文裏面，首先「說」或者「引」，有兩個動詞，即「如七十空性論云：「因緣生諸法，若計為真實，佛說是無明，彼起十二支。」此說由知諸法自性本空，能滅無明，從此亦滅十二有支。」其中藏文中有兩個動詞，一個是「引」或「云」，另外一個是「說」。

「引」或「云」是順的十二緣起，「說」是還滅的十二緣起。還滅的十二緣起，雖然《七十空性論》中有一個偈頌，但宗大師沒有直接引，而是提及。這裏「此說」的「此」不是指這個偈頌，應該是《七十空性論》中有說，所以有點「亦說」的意思。《七十空性論》中順逆的十二緣起都有說。

這裏重要表達的是，「若計為真實，佛說是無明」，表達自性有的執著心變成無明或輪回的根，這不只是佛護跟月稱說的，龍樹也有說，即「若計為真實，佛說是無明」，龍樹說「真實」指的是自性有的執著心，這個就是無明。

一樣，下面宗大師說「由知諸法自性本空，能滅無明」，諸法自性有的執著心是無明；相反，瞭解諸法自

性本空就是空正見，以此滅除整個十二緣起，所以從無明盡到老死盡就出現了。這兩個方面《七十空性論》中一直講，把諸法自性有當成無明來解釋。

下面的剛剛已經解釋過了，即「由前同類無明而生後支，故有十二」，其中「故有十二」的意思是故有十二個緣起。為什麼叫十二緣起？因為它是前前後後的同類因引發同類果，同類果為因又會引發同類果，如此一層一層變成十二層，因為這個緣故就叫十二緣起。

《四百論》是聖天的論著，我們先看宗大師的話。如文：

此說滅三毒中之無明須見緣起，緣起義者即性空義，此宗亦曾多次宣說。

所以聖天，前面那段說什麼這裏有講到，後面宣說《四百論》沒有引，但《四百論》有說，跟剛剛《七十空性論》中逆的十二緣起有點像。這裏的「此說」的「此」是指前面的兩個偈頌，如文：

百論亦云：「如身根遍身，癡遍住一切，故一切煩惱，由癡滅皆滅。若見諸緣起，愚癡則不生，故盡一切力，唯當宣此語。」

這句話說到什麼？「此」是指根本頌。「說滅三毒中之無明須見緣起」，這個就是解釋前面的話。前面兩個偈頌說到什麼呢？滅三毒之無明必須見緣起，這是一個，就是上面兩個偈頌說的。然後《四百論釋》中多次宣說，什麼內容？對於緣起的意思解釋為空性。所謂的緣起，還是表達自性空，在《四百論》裏面也是多次有表達，但是並沒有引。

「如身根遍身，癡遍住一切」，《四百論》的那句話，想瞭解要看《入中論善顯密意釋》，其中對於這兩段話解釋得特別詳細、清楚。重點是「癡遍住一切」，「癡」是指無明，無明遍住一切的意思是，從兩種角度理解。一是其他所有的煩惱由無明來生，這個是遍住一切。另外，生了之後，如同血液迴圈不通人就會死掉一樣，這些煩惱是否會死掉，它能夠繼續活下去也是以無明的力量。

以無明而言，每一個煩惱整個脈絡裏面，貪心的煩惱的想法裏面每一個無明都進來。貪心的想法各個角落裏面都是滿滿的執著心的想法。所以對於「遍住一切」要瞭解有兩種意思，一是所有的煩惱要靠無明，由無明而生；另外，生了後想法要保持和存在，也是一直像心

臟給我們身體供血一樣，無明一直讓所有的煩惱繼續運轉。主要是這兩種含義。

「故一切煩惱，由癡滅皆滅」，無明一滅，則生不出煩惱，現在的煩惱活不下去，所以會帶來所有的煩惱結束。「癡遍住一切」，所以對於前面「癡遍住一切」的道理好好懂的話，後面就容易理解「由癡滅皆滅」，否則無法理解。如此瞭解之後，對於「癡滅」用何方法？那就是緣起空的智慧。緣起空的智慧，是世尊唯一想為我們開示的法，即「唯當宣此語」。

接著下面第四段，科判是 3-1-1-4，如文：

是故一切中觀道理，皆是破除生死根本無明行相之支。當知自身俱生無明如何執著精勤斷除，不應專好與諸宗派巧於諍論。

這裏講到，宗大師給我們一個教導。即我們學習這些經論的時候，這些經論裏面講了很多成立空性的正理或解釋空性的道理，都要用在斷除輪回的根。斷除輪回的根的話，不是遍計的，而是俱生的我們的心，遍計的不是輪回的根。

所以必須平常我們的心或者俱生的心的無明的問題要認出來，為了改變我們平常的心或俱生的無明，為

此要用空性，不要用在玩文字那樣子。像變成我很會辯，那就不應該的。所以這裏說「不應專好與諸宗派巧於諍論」，而是應該什麼呢？

第一「當知自身俱生無明如何執著精勤斷除」。然後，把前面說的一切中觀道理用在斷除俱生無明或我們平常的執著，為此而改變，斷除這種執著，改變自己平常的心或俱生的心。這邊是這樣教導，「是故」是把前面當理由，意思是中觀自續派以下說的，比如他們認的輪回的根沒有真正認到，本身中觀自續派以下大家全部都沒有認出來。

沒有認出輪回的根，第一他們認的都是遍計的，不管補特伽羅我執、還是法我執都是遍計的，沒有俱生的。輪回的根的話，就是俱生的，沒有遍計的，遍計的問題根本不是輪回的根。這裏應該有一個「故」，即「(故)當知自身俱生無明如何執著精勤斷除」」。前後有一個理由，前面講的就是「一切中觀道理，皆是破除生死根本無明行相之支」，意思是祖師大德的論典中講的一切的道理是為了輪回的根的無明破除，不是別的無明要破除。別的無明破除，可以說像中觀自續派以下說的那些執著心破，那也可以。所以不是為了破除遍計的無明。

這邊講的是這樣的道理，即「是故一切中觀道理，皆是破除生死根本無明行相之支」。所以我們也一樣，首先好好認自己的真正的輪回的根是什麼，中觀自續派以下沒有認出來，中觀應成派才能認出來俱生的無明。那樣之後，把經論中講的道理用在斷除俱生的無明。

然後這個科判就結束了，3-1-1 結束了，現在是 3-1-2，它的名字是中觀自續派認的俱生我執是遍計的（癸二、明自續所許俱生我執為遍計執著），應該是「顯示自續認的俱生我執為遍計」。這塊我們瞭解一下。首先這裏講到：

若爾人法俱生我執，無有二種不隨順相。諸自續師所說彼等為是何執？

這裏先這麼理解，問題是後面那段，「諸自續師所說彼等為是何執？」現在問題是中觀應成派你說的時候，好像人我執跟法我執如何執著都一樣的，比如人自性有就是人我執，或補特伽羅自性有的執著就是補特伽羅我執、法自性有的執著就是法我執，兩個的執著完全沒有不一樣，執著的方式一模一樣，所以「無有二種不隨順相」。都沒有不隨順，都是一樣隨順的。

「無有二種不隨順相」，哪一方面？執著方面，所以人法俱生我執，不管俱生的人我執、俱生的法我執，執著的方式是一模一樣。若是如此，中觀自續派他們說的補特伽羅我執，能否當我們說的補特伽羅我執？他們說的法我執，能否當我們的法我執？如此問題就出來了。「彼等」指他們說的補特伽羅我執跟法我執到底是怎麼解釋呢？

所以「諸自續師所說」，因為如果我們把他們說的補特伽羅我執、法我執認作是跟我們一樣的補特伽羅我執、法我執的話，肯定執著方式完全不一樣。對於這個問題答復的時候，我們先簡單來說：他們說的「補特伽羅能獨立之實質有」的執著心，從中觀應成派的角度而言沒有達到真正的補特伽羅我執的標準，而且這個是遍計的，不是俱生的，跟輪回的根沒有關係。一樣，他們說的法我執也沒有達到真正的法我執的標準，而且是遍計的，不是俱生的。不管他們說的補特伽羅我執，還是法我執，都有這個問題。

【2017 辨了不了義善說藏論 129】

我們最近一直學的都是很高的法，如空性、毗缽舍那，及論典《正理海》、《辨了不了義善說藏論》。首先，對空性的法學習的時候，我們要抓兩個重點。整個的經論裏面，我們歸納起來的話，有的是用緣起來推空性；有的從空性那邊一直強調，要以空正見攝持來修緣起。

所以對於空性的學習抓兩個方面，有的時候算是對空性的能立，意思是所有的道理是為了靠近空性的道理；有一種是透過空正見攝持來修緣起。就有點看到這兩方面，有的時候用緣起來成立空性，變成空性是所立，其他的道理是能立；有的時候一些法講的時候，空性不是所立，而是以空正見攝持來學習緣起的法。大概可以看到這兩個層面。

以我們平常念《心經》的內容而言，「色即是空」、「空即是色」，「色即是空」的時候，就是把色法當理由成立空性；「空即是色」的時候，就是空正見攝持來學習和理解緣起。這兩方面我們都要掌握。我們平常生

活裏面的兩個方面，比如看緣起的時候，用緣起來成立空性；然後第二步，以空正見攝持來觀、來面對如幻化的緣起，以空正見的攝持我們來對待平常的生活，「空即是色」就是這個意思。

我的意思是，我們學很大的論，要總結精要並懂得在平常生活中怎麼用；如果不懂的話則特別可惜。所以要掌握這兩個。這兩個前後有關系，像《心經》先講「色即是空」，沒有講「空即是色」，先以緣起成立空性，緣起的那面我們要用在破執著方面，不要以緣起讓我們生起執著心，這個方面多注意。然後這樣修得不錯的時候，倒過來再以空正見攝持對緣起好好看待。

像比較利根的時候，就是第二個層次，《修心七義》和《修心八偈》有點不一樣：《修心八偈》是先講世俗菩提心，再講勝義菩提心；《修心七義》是先講勝義菩提心，再講世俗菩提心，前面五句和後面五句，如文：

思諸法如夢，觀心亦無生，對治自然解，道體住賴耶，中間如幻士。取捨間雜修，彼二乘風息，境毒三善要，威儀盡誦持，先從自身取。

《修心八偈》，八個偈頌中，前面七偈講世俗菩提心；最後第八偈講勝義菩提心，就是空正見。

這些經論就是這樣，整個歸納起來，就是以緣起成立空性；然後以空正見攝持來修緣起也強調。像《般若經》，對以空正見攝持來修緣起比較強調，因為《般若經》顯義是講空性，隱義講修緣起，所以是強調空正見攝持。它講的相當於修世俗法、修緣起法是應當的，它講修的時候要以空正見攝持。整個《般若經》都是這麼表達的，它並非給我們開示廣行的法，顯義不是開示廣行的法，意思是它沒有強調要修廣行的法、沒有強調要修菩提心，而是強調修菩提心的時候要以空正見攝持。

像我們最近讀的《金剛經》。其中講到修菩提心和佈施都必須要以空正見攝持，沒有說要修菩提心、沒有說要修佈施，因為修這些緣起是應當的，所以隱義的意思是這個。《般若經》隱義當中是如何開示的呢？就是這樣開示的，所以對此要瞭解。我心裏面想，學這麼高這麼廣的法，學了很久，好像對自己沒有什麼用處的感覺，就很可惜，對於這些法如何濃縮如何用起來要懂。

上節課講到第 106 頁，分段的 3-1-2，如文：

若爾人法俱生我執，無有二種不隨順相。諸自續師所說彼等為是何執？其執補特伽羅不順蘊相自立實有者，是執離於手足等法別有實體補特伽羅。

現在這裏講到，中觀自續派說的不管補特伽羅我執，還是法我執，都是屬於沒有達到真正的補特伽羅我執和法我執，就是真正所要破的補特伽羅我執和法我執是俱生的二我執。這個層面沒有達到，他們沒有認出來俱生層面的二我執，他們認的都是他們自己想出來，並非我們本身俱生有的，他們雖然有努力的認，但沒有認出來，他們認的是自己增益出來的補特伽羅我執和法我執。

中觀自續派所認的補特伽羅我執和法我執，就是自己學了宗義或和經論之後認出來的補特伽羅我執和法我執，好像看起來是學了之後反而有障礙的樣子，學了之後變得看表面，學了之後變成遍計的補特伽羅我執和法我執出來。

當然實際上也不是這樣，實際是我們的智慧要成長，馬上認俱生的補特伽羅我執很難，所以要先認比較粗的補特伽羅我執和法我執，然後我們的修學慢慢成長就能夠認出來比較細的。所以也是有一個認識的過程。

尊者以前曾經說過自己破的是「補特伽羅能獨立之實質有」，不是「補特伽羅自性有」。雖然他一直讀月稱、龍樹的書，一直讀「補特伽羅自性空」的道理，但自己內心裏面理解或內心悟的層次來說還是「補特伽羅

能獨立之實質有空」的層面，沒有達到「補特伽羅自性空」。

尊者說的意思是我們人人都有成長的過程，會有這麼一個階段。並非我們天天讀月稱的論典，所以就不可能是中觀自續派的觀念，並非如此。雖然自己嘴巴裏面說自己不是中觀自續派，內心也不認同中觀自續派，但實際上明明認知和觀點就是中觀自續派，就有這樣一個過程。

這段從「若爾人法」開始，這裏我們分的是第二段，3-1-2，這段講的是：中觀自續派所許的俱生我執，以中觀應成派看是遍計我執，以科判而言是這樣，我們看其中的內容的話，是先講補特伽羅我執，然後講法我執。這一段快要結束的時候，這裏是 3-1-2 的最後，如文：

由此道理，當知自續所說俱生法我執，唯是分別。

第 106 頁倒數第八行，他們所許的俱生法我執也是分別，所謂的分別是遍計的意思。先講他們所許的俱生補特伽羅我執，我們中觀應成派的角度看的時候，還是遍計的。所以先講補特伽羅我執，然後透過這個我們要推，即「由此道理，當知自續所說俱生法我執，唯是分別」。

先前面那段我們瞭解一下，他們說的俱生的補特伽羅我執 我們把它安立成遍計，這個道理我們瞭解一下。這個道理，月稱和佛護兩個都同時這麼說，首先我們念一下：

若爾人法俱生我執，無有二種不隨順相。諸自續師所說彼等為是何執？

意思是實際上不可能有兩種補特伽羅我執和法我執 我們問月稱的時候 是一種補特伽羅我執和法我執；看看中觀自續派祖師請法的時候，又講另外一種補特伽羅我執和法我執。實際上不可能有兩種補特伽羅我執和法我執，肯定一種是對的，一種是不對的。這裏講，實際上「無有二種不隨順相」，意指沒有兩種「不隨順相」，不同的二我執是不可能有的。

實際上俱生補特伽羅我執真正認出來只有一個。一樣 俱生的法我執真正認的話也是只有一種 沒有兩種。到底中觀自續派說的是什麼樣？人法俱生我執不可能各個有兩種，即補特伽羅我執沒有兩種、法我執也沒有兩種，所以「無有二種不隨順相」。「不隨順相」就是不同的意思，「隨順相」就是相同的意思。「無有二種

不隨順相」就是不可能有兩種不同的相。這裏不是句號，應該是逗號，而且其中應該有一個「故」字，即：

若爾人法俱生我執，無有二種不隨順相，（故）諸自續師所說彼等為是何執？

那中觀自續派說的「我一定要好好瞭解」，到底他們說的是什麼樣子？下面就解釋。如文：

其執補特伽羅不順蘊相自立實有者，是執離於手足等法別有實體補特伽羅。

先講中觀自續派說的俱生的補特伽羅我執是什麼樣，然後再說他們說的俱生的法我執是什麼樣。中觀自續派說的俱生的補特伽羅我執，這邊描述為「執補特伽羅不順蘊相自立實有者」，就是我們平常說的「補特伽羅能獨立之實質有」，這裏用「執補特伽羅不順蘊相自立實有者」。這裏現在就是描述他們的俱生補特伽羅我執，然後宗大師再對此評價，他們是「是執離於手足等法別有實體補特伽羅」。上次《辨了不了義善說藏論》第 99 頁講到：

猶如主僕。現似自立異於蘊相，若執如是而有即執實有，若能破彼，則補特伽羅唯於蘊假立，唯字遣除有離蘊我。

所謂的「補特伽羅能獨立之實質有」的執著心，描述的時候，講到「異於蘊相」，即相方面異。蘊的相跟補特伽羅我的相，不是「一」，而是「異」。現在我們要瞭解，「補特伽羅能獨立之實質有」的執著心，大家都說：「補特伽羅常、一、自在我」的執著，是補特伽羅和蘊是體性異，「補特伽羅能獨立之實質有」的執著，是補特伽羅和蘊體性一。這是我們常常說的。

「補特伽羅常、一、自在我」的執著心，和「補特伽羅能獨立之實質有」的執著心，這裏所謂的「離蘊」和「即蘊」的意思要瞭解，所謂的離蘊是剛剛講的離蘊的時候，它的意思相當於相和體性是否為一，二者不同。以「補特伽羅能獨立之實質有」的執著心而言，對於補特伽羅跟蘊是體性一的層面它還是認同的，但以相方面而言，是異，不是一。上次講第 99 頁的時候又講過。

現在是第 106 頁，現在這裏講到，字面上看的時候，還是體性異的感覺，宗大師解釋的時候「離於手足等法別有實體補特伽羅」，所以這邊實際上是相異，是相方面的，不是體性方面的。因為相方面異的緣故，這裏要加一個「故」字，句號改為逗號，如文：

（故）未由邪宗染汙心者，即無彼執。

這個主要確定的是下面那句話「未由邪宗染汙心者，即無彼執」，意思是沒有學宗義者沒有彼執，意思是它不是俱生，而是遍計，這個是重點。它是遍計的理由是什麼呢？前面那段先是有法，然後是所立法。有法是前面，即「其執補特伽羅不順蘊相自立實有者」；然後它是什麼？「是執離於手足等法別有實體補特伽羅」。

後面是「故」，表這樣的緣故，現在什麼沒有呢？前面的有法「其執補特伽羅不順蘊相自立實有者」，一般我們沒有學宗義者、一般眾生心續中沒有，所以意思是執補特伽羅不順蘊相自立實有者完全是遍計。有法是「其執補特伽羅不順蘊相自立實有者」，它是什麼呢？下面說它是「執離於手足等法別有實體補特伽羅」，它是這樣的緣故，一般沒有學宗義的眾生心續中就沒有，所以就是「無彼執」，意思是這樣的執著心沒有。

然後接著下面，宗大師說月稱和佛護都對此有表達。像月稱的《入中論》中講到，如文：

如入中論云:「何故世人唯下種，便云此子由我生，亦覺此樹是我栽，故世亦無從他生。」

其中「世亦無從他生」意思是，「世」就是一般的凡夫，沒有學習宗義者，我們的觀念裏面，蘊和我相異、

體性異的觀念都沒有。所以「補特伽羅常、一、自在」的執著、「補特伽羅能獨立之實質有」的執著，都是屬於體性異、相異，這樣的執著心在一般的凡夫的心續中沒有這樣的狀態。

「世亦無從他生」就等於不是俱生，而是遍計。這是月稱說的道理，佛護也是這麼說，即「佛護亦云」。佛護說的道理就是下面那段，但佛護的論典沒有特別引出來。如文：

佛護亦云：「唯下樹種，待樹生時，便指樹曰，此是我栽。」不執彼二，為有異體。若不爾者，應指所生柏樹，而云我栽樺樹。

《入中論》這句話裏面，種子只有一次，即「世人唯下種」。以「種」而言，父精母血也叫「種」，樹的種子也叫「種」。比如樹跟樹的種子，我們世間的觀念中二者沒有體性異的觀念。為何？因為我們講的時候，種了種子，就說「我種了樹」，如此表達等於我們沒有種子和樹體性異的觀念。

一樣，我們對於「我」和精子卵子是體性一的觀念。精子、卵子來生孩子的時候，就認為「我」生了，等於認為我和我的精子、卵子不是體性異，而是體性一。你

們要瞭解，下面的那句話「此是我栽」，重點不是「我栽」，重點是我栽樹、我種樹，樹是重點，「我」不是重點。生小孩的時候，則「我」是重點。《入中論》前面說我生，即「便云此子由我生」，其中的「我」是重點。

下面那句話，「樹是我栽」，主要是講栽樹，樹的種子跟樹是體性一，不可以說樹的種子跟我是體性一。比如樹那邊長出來果，這就是種子長出來，種子長出來我們就用它來栽樹，當我們把種子種下去的時候，我們會說「我們種了樹」。實際上我們種的不是樹，而是樹的種子。我們之所以會如此認為，實際上我們沒有把樹和種子當不同，道理在此。

現在我們是否定體性異或者相異，俱生的心態中沒有體性異、沒有相異。現在表達的是樹跟樹的種子、我跟我的精子卵子，是體性一的道理。藏文《入中論》中，「何故世人唯下種 便云此子由我生」這個翻譯沒問題，但下面的「亦覺此樹是我栽」，藏文中沒有寫「我栽」，而是「亦覺下種」。我們可以說「我栽了樹」，當然藏文中沒有「我」這個字。

我的意思是，《入中論》這裏有四句，我們主要表達的是最後那句，即「故世亦無從他生」，世間或者一般凡夫的觀念中，沒有一個「他」的那種執著心。「他」的意思就是體性異、相異，那種執著心沒有。前面三句是理由，第一句講的「下種」，「種」裏面有兩種，一種是樹的種子，一種是受精卵。所以兩種種子用一句話表達就可以了。兩個都是種子，所以說「下種」。

下種的時候，比如我們生小孩的時候，就是說「我生小孩」。那個時候，把我和我的精子卵子認為是體性一，所以說「我生」；樹的種子種下去的時候，樹的種子和樹體性一，我們說「種樹」或「栽樹」。第三句這邊，藏文中沒有寫「我」這個字，而是寫栽了樹。重點在此。這個道理等於「他生」的執著心是遍計的，不是俱生的，透過這個道理，我們推的話。如文：

不執彼二，為有異體。若不爾者，應指所生柏樹，而云我栽樺樹。

這句話重點是栽樹，不是「我」的觀念。樹和樹的種子是體性一，所以「不執彼二」，就是樹的種子跟樹，不是樹的種子跟我。「若不爾者，應指所生柏樹，而云我栽樹」，假設樹和樹的種子體性異的話，或體性異的

那種執著心或那種表達還在的話，我們的俱生或我們平常心態中表達沒有體性異的話，若體性異的表達還在的話，那就變成，比如種柏樹的種子的時候，我們會說種了樺樹。這肯定是不對的，柏樹的種子種的時候，我們才會說種了柏樹，跟柏樹的體性異的觀念在。

俱生的認知裏面假設體性異的話，「若不爾者」的意思是不是體性一，假如體性異的話，我們種柏樹的時候為什麼沒有說種樺樹？所以這是剛剛我們說的樹跟樹的種子體性異是俱生中沒有方面來表達，然後以此來推：

以如是理例可說云:「何故世人手痛時，而覺我痛，故彼二，世間亦非有異體。」此等非唯世間作如是說，須如是許。

剛剛《入中論》說的換一個角度，即「何故世人唯下種，便云此子由我生，亦覺此樹是我栽，故世亦無從他生」。《入中論》的那句話有四句，因為它有表達樹和樹的種子、我和我的精子卵子。現在只是表達一個道理，就是三句。「何故世人手痛時，而覺我痛，故彼二，世間亦非有異體」，就是這樣的一個道理。

從前面可以推到補特伽羅和補特伽羅的五蘊也是一樣的。這個就是成立補特伽羅和蘊，我們的俱生的內心裏面沒有相異或體性異的執著，兩種都沒有，即「世間亦非有異體」。

●互動答疑

仁波切解析問題（一）： 剛剛有同學提問，以前講過「補特伽羅能獨立之實質有」的執著心也有俱生，這個是講過的。現在這裏說「補特伽羅能獨立之實質有」的執著心相當於確定沒有俱生的，但以前我們講過有俱生的。還有另外一個問題，就是「補特伽羅能獨立之實質有」相當於補特伽羅跟蘊體性一的程度如何；「補特伽羅常、一、自在我」是體性異，這是毫無疑問的。「補特伽羅能獨立之實質有」的時候，現在這裏講到是體性異的樣子，原來說這是體性一，現在這裏是講體性異的感覺。就這兩個問題。

首先第一個問題，我們要瞭解，「補特伽羅能獨立之實質有」的執著心是否有俱生？這樣問的話，像宗大師《入中論善顯密意釋》中解釋《入中論》第四品的時候有一句話。《入中論》第四品只有兩個偈頌，第二個偈頌最後那句講到「去除我見」，如文：

此地佛子由勤修，菩提分法發慧焰，較前赤光尤超勝，自見所屬皆遍盡。

其中講到的「我見」相當於「補特伽羅能獨立之實質有」的執著心。《入中論》第一品是講初地菩薩如何修，第二品是講二地菩薩如何修，第四品相當於講四地菩薩如何修的道理。第四地菩薩是去除「補特伽羅能獨立之實質有」的執著心，那肯定「補特伽羅能獨立之實質有」的執著心是俱生的，因為如果是遍計的執著，初地早就已經解決了，四地不會有的。

所以要瞭解，第一，在宗大師的書中談到「補特伽羅能獨立之實質有」的執著心有俱生的，依據就是剛剛講到四地菩薩去除的執著心就是俱生的。現在《辨了不了義善說藏論》中講到「補特伽羅能獨立之實質有」的執著沒有俱生的，這個道理是什麼樣的呢？現在「補特伽羅能獨立之實質有」的執著心是俱生，還是沒有俱生，哪個對呢？應該這麼理解，這邊有一句話，最後念的：

由此道理，當知自續所說俱生法我執，唯是分別。

「由此道理」就是這樣推理的話，就可以說它沒有俱生，完全是遍計。意思是推的時候就成為這樣，不是實際上是如何。是這樣，所以就是這樣，這是推的一個

過程。所以推的話就可以如此推到，實際上還是有俱生，就是這個道理。不論是現在這裏中觀自續派說的「補特伽羅能獨立之實質有」的執著心也好，還是中觀自續派說的非無害心安立顯現不共自性有的法我執也好，有沒有以俱生來說？有。

但如果我們以中觀應成派剛剛那樣的邏輯推的話，則沒有辦法有俱生的。剛剛的邏輯推就沒有俱生，所以不等於它真的沒有俱生，它還是有俱生。現在相反的，那跟中觀應成派一樣嗎？不是。中觀應成派這邊無論如何都沒有辦法推到只有遍計、沒有俱生，中觀應成派講的俱生的補特伽羅我執、俱生的法我執，根本推不出來只有遍計、沒有俱生。中觀自續派從有一些角度推的時候，是會有一些問題的。

還有我們以前也講過，有的時候，「遍計」的意思怎麼說呢？對此你們可以打開觀念，比如我舉例，這個杯子原來是什麼樣，完全是一個東西。他人說的完全是合理的，我說的則是完全不合理的。我說的對杯子解釋的是遍計的、增益出來的杯子，是幾乎不存在的一個杯子。然後他人說的是合理的，我說的就是不合理的。

這個是比喻，像薩迦耶見，中觀應成派說的完全是合理的，中觀自續派則說不對，他是增益的薩迦耶見，這個也說「遍計」。遍計的薩迦耶見的意思是，他自己說出來另外一種薩迦耶見。所以遍計的解釋有兩種：一種是它真正本身有兩個，即俱生和遍計；另外一種是你的解釋不對，當你增益的解釋的時候，就是遍計的薩伽耶見。

有時候對於「遍計」的解釋就有兩種。有的時候相當於你增益安立出來的一種東西，這個也叫遍計。這邊講的是，現在是推的角度，重點不是剛剛說的你增益出來的，現在是原本的「補特伽羅能獨立之實質有」，還有中觀自續派的法非無害心安立自性有的俱生的法我執，如果我們現在推的話，那就會變成遍計了。現在是推的話就變成遍計了。這裏要解釋一下，「補特伽羅能獨立之實質有」的執著心有沒有俱生？有。現在這裏是推的當中解釋。

仁波切解析問題（二）：第二個問題，剛剛有同學問，《入中論善顯密意釋》裏面，認為補特伽羅和蘊體性異的是外道，認為補特伽羅和蘊體性一是內道。認為體性異的是外道，相當於「常、一、自在我」，這個可以理

解。對於體性一如何解釋呢？有兩個方面：第一種，「補特伽羅能獨立之實質有」的時候，是我和蘊體性一，這個觀點內道裏面也有，像毗婆沙宗裏面也有宗派如此主張；另外一種，主張補特伽羅是在蘊上施設義找得到，比如最後找到阿賴耶識。五蘊聚在一起就是補特伽羅，這也是補特伽羅跟蘊體性一的觀點，中觀自續派以下都是如此主張。

所以對於特伽羅跟蘊體性一的主張中，補特伽羅施設義找到的意義也有，補特伽羅能獨立之實質有的意思也有。現在我們說的，如「主僕」一樣的時候還是有關系，所以還是體性一，但以是否相異來說，則不是。對此上次我們解釋過。所以「補特伽羅能獨立之實質有」，還是體性一，但還是相異，對此我們要分辨。

現在這裏我們要推什麼呢？相異的話，從那裏推就變成遍計，即相異推就變成體性異，然後就變成遍計，就是這樣推的一個過程。這是中觀應成派破中觀自續派的時候推的一個道理。

（答疑結束）

此等非唯世間作如是說，須如是許。

意思是體性異是世間當中沒有辦法承認的。不止世間沒有辦法承認，實際上也是沒有辦法承認。「須如是許」意思是，前面說體性異是世間沒有辦法承認，這個不止是世間沒有辦法承認，實際上也沒有辦法承認，即否定體性異。

若由所栽種與所痛手，非是彼樹及補特伽羅，而不能立為栽彼樹，及補特伽羅痛者，則彼二法成無所有，一切建立皆當失壞。

為什麼呢？假設我們許體性異，則我們就沒有辦法安立，「若由所栽種與所痛手，非是彼樹及補特伽羅，而不能立為栽彼樹，及補特伽羅痛者」，若不能安立的話，那就變成沒有的，即「則彼二法成無所有」，所以就變成「一切建立皆當失壞」。這裏後面應該加「故」，即「則彼二法成無所有，（故）一切建立皆當失壞」。所以到這裏是推的，俱生的「補特伽羅能獨立之實質有」推的話只有遍計。一樣，以這個邏輯推的話，中觀自續派認為的以非無害心安立自性有的那種俱生的法我執來說，推的話就只有遍計。即：

由此道理，當知自續所說俱生法我執，唯是分別。

如此實際上真正的俱生的補特伽羅我執和法我執只有一種，沒有兩種，中觀自續派說的不是真正的俱生的補特伽羅我執和俱生的法我執，這是 3-1-2。

現在下面的科判。3-1 中分 3-1-1 和 3-1-2，剛剛是 3-1-2 講完了，所以 3-1 講完了。現在是 3-2，3-2「明所知障」，就是認出來來中觀應成派所說的所知障為何。

前面我們講，所有的執著心和無明，都歸納為煩惱障。若是如此，由無明生出來的貪瞋等，毫無疑問都是煩惱障。貪瞋癡的來源，各種各樣的，比如唯識說的各種各樣的執著心，各種各樣的補特伽羅我執和法我執；中觀自續派說的各種各樣的補特伽羅我執和法我執；連中觀應成派自己說的補特伽羅我執和法我執，全部都屬於煩惱障。為什麼？那些執著心完全是心王和心所一起的，比如補特伽羅我執出現的時候，心王和心所都是補特伽羅我執 若是如此 那我們人會不會煩？肯定會煩，肯定不舒服，因為心王和心所都執著，所以是煩惱障。所以中觀應成講的很有道理。

像中觀自續派以下的下部宗說的，法我執不是煩惱障，為何？因為心王、心所都顛倒了，如此怎麼會不煩呢？不可能嘛。所以中觀應成派說的很有道理，所有的

執著心都是煩惱障。心王和心所是這樣：就是一個執著，另一個也執著，即心王執著，則心所執著；心所執著，則心王執著。全部都一起執著，煩惱肯定是這樣。

煩惱的意思就是補特伽羅內心不平靜，這就是煩惱障。現在心王和心所全部都是煩惱障。剛剛我們說兩層意思：一是由執著心生的貪瞋等；二是不管執著心和貪瞋等的階段，心王和心所都是一起的，每一個執著心都有心王和心所，貪心的時候也有心王和心所、瞋恨心的時候也有心王和心所，所以心王和心所全部一起都是煩惱障。

若所有不正確的心王和心所全部都是煩惱障的話，那所知障在哪里？所知障就是，剛剛所說的煩惱或執著，它的習氣是所知障。我們平常生活當中說的「習氣」這個詞，跟經論用的「習氣」的意思是不一樣的。我們平常說的「習氣」，好像是重複再來，比如我昨天生氣、今天我也生氣；我前世貪，今世我也貪。這些都是煩惱障，不是所知障。

經論所說的「習氣」，是我們平常想像的「習氣」。經論中的「習氣」相當於，雖然貪心沒有了，但它累積的問題還在，比如阿羅漢完全沒有貪心，但貪心的習氣

在。我們平常生活中說的貪心的習氣比貪心還嚴重，不是只有一次貪心，而是很多次的重複的貪心才叫貪心的習氣。

經論說的「習氣」，像阿羅漢的貪心斷了之後還有一些問題，這就是貪心的習氣。所以「習氣」的意思是，貪心結束後還染到一些東西，這個層面就是「習氣」。所以「習氣」很細微，是比煩惱障更細的層面。更細的這個層面叫「習氣」，現在你們看，「習氣」這個詞出現的時候就會感覺出來，「若爾何為所知障耶？」意思是所有不正確的心王、心所都變成煩惱障，到底所知障在哪里？就會有這個問題。

所知障就是煩惱障沒有，或結束後還一直在的，當然沒有結束也在，我們是煩惱障和所知障都滿滿的。不可以說阿羅漢才有所知障，我們還沒有到所知障的那個階段，並非如此。若阿羅漢有所知障，則我們更有所知障。並非煩惱障結束後停下來，然後才會生起所知障，實則不然，所知障是一直有的。

所知障，在《宗義建立》裏面我們學過，中觀應成派的所知障，《入中論善顯密意釋》第三品也談到所知障。首先，要瞭解「習氣」和「從習氣生出來的實有的

顯現」，這兩個就是所知障，即「習氣和從習氣生出來的實有的顯現」。實有的顯現是怎麼樣呢?

連菩提心都有實有的顯現、連比量的空正見都有實有的顯現。除了現證空性的現量之外，佛當然沒有所知障，我們眾生的心續中，只有一個沒有染到所知障，是誰呢？就是現證空性的現量，只有這個沒有染到所知障，其他全部染到所知障。像菩提心這麼偉大，還是染到所知障；比量證的空正見，也有染到所知障；後得位現證如幻化 也染到所知障，還有我們現證無常的瑜伽現量，也有染到所知障。被所知障染到的是滿滿的，平常我們的煩惱就更別說，染到所知障是毫無疑問的。因為連這麼好的心都染到所知障。

被所知障染到就是實有的顯現。比如菩提心、現證無常、現證如幻化、比量空正見等，一切都是實有的顯現。實有的顯現，就代表習氣影響它了。中觀應成派說的，我們整個「眼識、耳識、鼻識、舌識、身識、意識」六識，所有的心法，因為我們沒有現證空性的現量，若沒有這個，則我們所有的心全部都是實有的顯現，全部都被執著心的習氣染到了。

此文稿根據仁波切講課錄音記錄整理，為自他學習而做，僅供參考，若有疏失，懇請指正。

【2017 辨了不了義善說藏論 130】

上節課講到第 106 頁倒數第七行，如文：

若爾何為所知障耶？

3-2，所謂的「3」，就是中觀應成派對於煩惱障跟所知障二障有不共的安立法。現在「3」分出來兩個，即對煩惱障中觀應成派有什麼不共、對所知障中觀應成派有什麼不共。現在講到了 3-2，所謂的「3」 是中觀應成派對煩惱障跟所知障有什麼不共的安立法，3-1 是對煩惱障中觀應成派認的跟其他宗派的不共地方，3-2 是對所知障中觀應成派認的跟其他宗派的不共地方。

現在是 3-2，「若爾何為所知障耶？」這句話中好像感覺所知障沒有了，所知障到底在哪里？「若爾何為所知障耶？」它的含義是什麼？前面煩惱障講的時候，中觀自續派說的所有的所知障都列為煩惱障，比如中觀自續派以下說的所知障法我執，以中觀應成派來說都是煩惱障。唯識所認為的所知障法我執，以中觀應成派來說都是煩惱障。

還有唯識跟中觀自續派沒有認出來的執著心，比如他們沒有認出來「施設義找得到」，他們認為這是應當的，對於「諸法都是施設義找得到」他們認為是合理的。但中觀應成派認為這樣的看法已經是執著心，而且這種執著心也是煩惱障。

所以煩惱障裏面，幾乎可以說我們不對的心法都變成煩惱障。我們不正確的心法中最細的就是俱生的執著心，俱生的執著心變成煩惱障的話，還有剩下的其他不對的心法變成煩惱障嗎？不可能。所以就有一個問題出來：到底所知障在哪里？若不正確的心法全部都歸納為煩惱障的話，那所知障好像沒有的感覺，以此就出來這個問題：「若爾何為所知障耶？」這句話的含義裏面，等於所有不正確的心法都屬於煩惱障，現在心法裏面沒有所知障了，那所知障到底在哪里？就有這樣的問題。

對於這個問題，下面回答的時候，就認出來是「習氣」。「習氣」是什麼意思？「習氣」，等於不正確的、不對的心法，像執著心，它已經沒有了之後還有一個問題，這就叫「習氣」。不正確的心法本身已經是煩惱障，所知障是什麼呢？煩惱已經離開後還有一點影響，這一塊這就叫所知障，所知障就是這麼認的。所知障認的時

候，宗大師引月稱的《入中論釋》說，目前中觀應成派對所知障方面，沒有比這個更清楚，下面說到：

此宗諸教及聖父子無諍論中，未有較此更顯然者。

意思是沒有比這個更清楚，即對所知障認的，除了月稱《入中論釋》這段話之外，沒有比這個講得更清楚。什麼書中？「父子無諍論中」，意思是龍樹跟龍樹的弟子裏面，有的時候「父子」是指龍樹跟聖天兩位祖師；有的時候「父子」指的是龍樹跟他的弟子們，弟子們就包含很多，包括聖天、佛護、清辯、靜命、寂天菩薩等。所以「父子無諍論中」是這個意思，清辯跟靜命都可以涵蓋其中。

當然完全以中觀應成派的書而言，就只能選佛護跟月稱兩位。一般中觀應成派的書，就是指他們兩位的書。現在這個解釋沒有說明「父子」是誰。無論如何，我們現在以中觀應成派的立場解釋，就要找他們兩位的書，像剛剛引的《入中論釋》這段，除此之外沒有比這個更清楚，這是宗大師說的。

以「父子」而言，一般是指龍樹跟聖天，還有一種說法就是龍樹跟龍樹的弟子們。但像佛護跟月稱，我目前沒有看過把佛護跟月稱稱為「父子」，是否能如此解

釋我不太確定。但若要找中觀應成派的書的話，就要找他們的書。從《辨了不了義善說藏論》第 157 頁可以看出：

我作是答：此諸贍部智者嚴，一切善說皆尊敬，然世出世緣起因，摧壞一切相執境。從月放出善說光，啟發慧眼拘母陀，觀見佛護所示道，誰不善持龍猛宗。

這段我們可以理解，宗大師寫《辨了不了義善說藏論》的時候，對中觀的觀念是透過月稱的書看到佛護的道路。以月稱書中智慧的光，看到佛護引導的道路。

我的意思是，宗大師這裏最主要說的是，「此諸贍部智者嚴，一切善說皆尊敬」，我雖然對整個祖師大德都非常尊敬，但對於成立空性方面，特別以緣起成立空性，即「然世出世緣起因，摧壞一切相執境」，就是以緣起成立空性那個方面完全講得清楚的是佛護論師，即「觀見佛護所示道」，佛護是中觀應成派開道者，對此更清楚的講出來的是月稱。

「從月放出善說光，啟發慧眼拘母陀，觀見佛護所示道」，意思是宗大師借用月稱的書的智慧，看到佛護真正講的是什麼。透過那樣子，我們抓到真正的龍樹的觀念，這麼好的觀念誰不抓呢？即「誰不善持龍猛宗」，

真正龍樹的觀念是佛護講出來，但沒有月稱的智慧看不到。

「觀見佛護所示道」，這裏重點在於中觀應成派的開道祖師是誰呢？是佛護。但有的人說月稱是中觀應成派的車軌道（開派祖師），有的人說是佛護。文中看的話，感覺佛護是中觀應成派的車軌道（開派祖師），月稱是通過辯論反駁中觀自續派祖師清辯的觀點，然後更清楚的講出來。

中觀應成派祖師主要是佛護跟月稱，從宗大師寫的這兩個偈頌應該可以看出。第一個偈頌「此諸贍部智者嚴，一切善說皆尊敬，然世出世緣起因，摧壞一切相執境。」然後下面第二個偈頌「從月放出善說光，啟發慧眼拘母陀，觀見佛護所示道，誰不善持龍猛宗。」

所以剛剛講的「父子」，從書裏面要找的話，就是佛護跟月稱為主。宗大師的那段話「此宗諸教及聖父子無諍論中，未有較此更顯然者」，其中「此宗諸教」，意思是中觀應成派的書，「此宗」就是中觀應成派。然後「及聖父子無諍論」，所謂的中觀應成派的書是其他的、父子之外的後代祖師寫的，大家毫無疑問的，意思

是中觀應成派其他的書有一點諍論，但聖父子的書沒有諍論，即「聖父子無諍論」。

所以我們把書分為兩類，一類是中觀應成派祖師大德寫的，但有一點有諍論；另一類是聖父子寫的無諍論的書。無論這兩類中哪一類，都沒有比《入中論釋》中這一段話對於所知障講得更清楚的。所以宗大師說「未有較此更顯然者」，我們現在要好好瞭解《入中論釋》這一段。這一段講到：第一，無明的習氣；第二，貪等煩惱的習氣。無論如何，兩個都是煩惱的習氣，兩個都是所知障，為何？因為前面已經明確清楚，如文：

入中論釋云：「無明習氣，能障決了所知。貪等習氣，亦是身語如是轉因，以彼無明貪等習氣，亦唯成佛一切種智，乃能滅除，非餘能滅。」

「無明習氣，能障覺了所知」，這裏已經清楚它是所知障。然後「貪等習氣，亦」，「亦」等於不只是這個，等於它當然有障礙「覺了所知」方面；還有別的，即「身語如是轉因」，像羅漢們，他們內心裏面沒有惡的心，像貪心瞋心的煩惱都沒有，但習氣還是會帶來一些罵的動作，但心裏面完全沒有煩惱。

那樣的「身語如是轉」，是以什麼帶來的呢？他們的心續中煩惱沒有了，但煩惱的習氣還在。所以貪等煩惱的習氣，「亦」含攝這個是也是一樣能「障覺了所知」，這是應當的；然後它還是「身語如是轉」的因。對於所知障認出兩個，一是無明的習氣，二是除了無明之外其他煩惱的習氣。

然後下面也特別說到，那些習氣佛才有斷除，意思是羅漢沒有斷除，等於阿羅漢煩惱障斷除後還沒有辦法斷除的就是所知障。下面說唯有成佛才能斷除，意思是它是所知障。「以彼無明貪等習氣，亦唯成佛一切種智，乃能滅除，非餘能滅」，所以佛才有滅除，其他都沒有滅除。其中「亦」的含義是它不僅「障覺了所知」，而且只有佛才能滅除，其他都沒有辦法滅除，即「亦」的含義是「能障決了所知」。

現在重點是，前面已經講了所有的無明、所有的不正確的顛倒的最細的心，都是煩惱障。若是如此，則心法裏面沒有所知障，心法中最細的不正確的都屬於煩惱障的話，那心法有沒有所知障呢？沒有。「習氣」是不是心法？不是。

對於「習氣」，我們以前學過，唯識的階段，「習氣」屬於不相應行法。「習氣」不屬於心法，但它是心法上面存在，它不屬於心法。比如眾生還沒有成佛之前，菩薩心續中的菩提心，菩提心上面存在所知障，菩提心上面有沒有實有的顯現？有。對於「實有的顯現」，不可以說它是心法，也不可以說跟心法沒有關係。「顯現」是不是心法？不可以說它是心法，如果它是心法的話，有什麼問題？

比如我們發菩提心的時候，「為利眾生願成佛」的時候，心的主要趨入境是「我要成佛」，也不可以說「成佛」是趨入境，而是「我要成佛」是趨入境。因為「不要成佛」看佛跟「要成佛」看佛是不一樣的，不可以說如果它的趨入境是「佛」的話，則兩個的趨入境都是一樣了。「不想成佛」看佛的時候跟「想成佛」的時候，兩個的趨入境肯定是不一樣的。

所以現在菩提心的趨入境，它不單單是佛的果位，而是「我要成佛」是它的趨入境，那麼它的趨入境是不是「佛是實有」？不是。「佛是施設義找得到」是它的趨入境嗎？不是。若那個是它的趨入境的話，則變成它是執著心了。

執著心就是對境是有自性、有實有，它的趨入境是實有、自性有才叫執著心。菩提心是不是執著心？不是。所以菩提心的趨入境不是有自相、有自性這些。所以假設「實有的顯現」是心法的話，則「實有」變成它的趨入境了。這樣可以理解嗎？

首先，最主要的道理是，《心類學》裏面講過一個道理，即任一個心法都有趨入境，沒有一個沒有趨入境的心法。可能我們會說「我什麼都不想」，那就沒有趨入境了，因為「不想」本身也是一個趨入境。所以趨入境是一直有的，沒有一個沒有趨入境的心法。所以有趨入境的心法，然後再分它的趨入境所依的，就叫所緣境。然後對此解釋是否正確，因為所緣境上面趨入境想的時候，是否正確才可以解釋。

所以沒有所緣境跟趨入境，則心法沒有辦法解釋，所有的心法必須要有趨入境跟所緣境。假設「實有的顯現」是心法，則必須認出它的趨入境。我們可能心裏會想：菩提心是菩提心，菩提心有「實有的顯現」，但那是另外一個心法來解釋。假設我們這麼想的話，是解釋不通的。像八地菩薩以上，有沒有執著心？沒有，因為

已經斷除了煩惱障。執著心是不是煩惱障？是。八地菩薩以上有沒有斷除執著心？已經斷除了。

若八地菩薩已經斷除煩惱障的話，則八地菩薩的心續中不可能有執著心，但他的菩提心還是有「實有的顯現」。他的菩提心有「實有的顯現」，是不是心法？假設是心法的話有什麼問題？這個要認出來，我們心裏要明白它不可能是心法。

現在關鍵是，所有的心法一不正確，則沒有辦法變成所知障。我們要瞭解，所知障沒有心法，所有的不正確的最細的心法還是煩惱障，它不是所知障。這個不單單是：因為仁波切這麼說了，所以所有的所知障不可能是心法。若你們這麼想則不夠瞭解，而是要瞭解清楚其中的緣由。

因為這個表達你們看得出來，「若爾何為所知障耶」，這句話這麼提問的時候，宗大師前面已經表達所有的執著心已經是煩惱障。從別的宗派像中觀自續派的立場來說會有大的疑問：若所有不正確的心法都是屬於煩惱障的話，那現在沒有所知障了？就會有這個問題。所以才問「若爾何為所知障耶？」然後宗大師答復：還有習氣那些就是屬於所知障。

對於「習氣」是所知障講的時候，那樣表達的含義在於：心法沒有所知障，不正確或者顛倒的心法，它不屬於所知障。不正確或者顛倒的心法沒有了之後剩下的「習氣」，才屬於所知障。所以一講「習氣是所知障」的時候，你們要清楚它有「心法不是所知障」的含義。

比如「無明的習氣是所知障」一講的時候，就感覺出來「無明不是所知障」，無明沒有了，後面剩下來的才是所知障。從「無明的習氣是所知障」這句話中要感覺出來「無明不是所知障」。若對於「無明的習氣是所知障」瞭解的話，那我們可以瞭解從習氣那邊爆出來的「實有的顯現」、「自性有的顯現」是所知障，這個也能理解。

還有一個道理我們要清楚：現在「習氣是所知障」，雖然這樣說，但真正的習氣的力量爆出來的時候，顯現出來才是它的力量爆出來。那個時候它的功能才出來，它的果爆出來的時候 它的功能才出來 那個時候障礙。所以障礙是習氣爆出來，比如我們這裏講到：它是所知障，它能障礙「覺了所知」，那什麼時候它障礙？顯現出來的時候它就障礙。

所以講習氣障礙的時候我們要清楚，它裏面涵蓋了顯現就是所知障，顯示出來的時候它就障礙到，所以「實有的顯現」就是所知障。顯現出來怎麼障礙？比如「我看東的時候，看不到西邊」，關鍵在哪里？關鍵是我看東的時候，我有一個顯現來擋住我能看到西邊，那個顯現是東跟西是沒有關係存在的顯現，這個顯現就是「實有的顯現」。東跟西沒有關係的顯現，擋到我看東的時候沒有辦法看西。是那個顯現真正的擋、真正的障礙。

佛看東的時候，能看到西，能同時看到全部的所有的法，為何？因為他看東的時候，沒有顯現跟西、南、北等或其他沒有關係的顯現，所以都是通的。佛看一個法的時候，同時可以看到所有的法。所以我們要瞭解，「實有的顯現」如何障礙所知。顯現一沒有之後，看一個法的時候，同時其他一切法都可以看到。現在習氣是能障礙「覺了所知」，真正是顯現出來的時候障礙。對於顯現如何障礙清楚的話，那就算是有點懂所知障了。

還有就是下面說的，貪等的習氣也是所知障。一樣，比如實有的顯現這塊，有各種各樣的實有的顯現，實有的層次很多，像中觀應成派講的自性有的顯現；中觀自續派講的非無害心顯現增上安立的不共的自性有的顯

現，唯識講的能取所取異質（二）的顯現，還有包括煩惱的顯現，比如貪心的顯現——美得不得了、瞋心的顯現——討厭得不得了，像那些它也有它顯現的那塊。

跟剛剛的道理一樣，比如執著心，「實有」是它的趨入境。執著心沒有了，趨入境也沒有了，但別的心上面「實有的顯現」一直跑，即實有的執著心沒有了，實有永遠不會是趨入境，但「實有的顯現」還是一直會冒出來。一樣，貪心、瞋心的趨入境沒有了，趨入境的意思是抓的這個，但自然的顯現還是會有。這些道理要瞭解。所以貪等煩惱的習氣，也是所知障。

從這裏可以理解，比如一個人身上，美的同時醜也存在、醜的同時美也存在，但我們看美的時候看不到醜、看醜的時候看不到美，這就是美的顯現擋了醜、醜的顯現擋住了美，就是這樣的道理。這個等於就是所知障。下面宗大師解釋，所謂的「身語如是轉」是什麼意思：

言身語轉者，謂阿羅漢有身語粗重，如猿猴躍，呼他為婢，大師雖遮終不能斷。

這些雖然世尊不允許，像比丘有很多戒律，雖然已經是羅漢，但是世尊戒律的規矩有一些細的沒有辦法守的情況也會出現。「大師雖遮終不能斷」，誰不能斷？

羅漢們，即身語比較粗暴的這些不能斷，不是因為真正的內心有煩惱。這個是解釋所謂的阿羅漢們的「身語轉」，它不像我們的「身語轉」，完全是因為煩惱。

現在是說阿羅漢們的「身語轉」，是誰影響的？是習氣影響的，不是煩惱影響的。等於習氣不單單障礙所知方面，也會障礙遵守戒律方面。這是解釋「身語轉」，然後宗大師解釋「亦」的含義。剛剛前面已經解釋過「亦」，即「貪等習氣，亦是身語如是轉因」。這裏講的所謂的「亦」，意思是什麼？如文：

言亦是者，顯貪等習氣，亦能障礙決了所知，故一切煩惱習氣，皆是所知障。

我們要解讀，《入中論釋》裏面，「貪等習氣，亦是身語如是轉因」，要瞭解「亦」的意思是貪等習氣是所知障。宗大師這裏說「故」，前面是理由，「亦」是顯示什麼，所以我們要瞭解一切煩惱的習氣，都是所知障。不只是習氣，還有它的果，就是各種各樣的實有顯現，剛才講的美的顯現等。如文：

其果現似二取相等一切亂分，亦是彼攝。

其中「二取相等」，這個翻譯有點怪。「等」這個字我在藏文中沒有看到，應該是「其果」，然後「一切

現似二取相亂分」。先這麼理解，所謂的「二取相」是什麼意思？「二取」的意思是太多的角度，對於「二取」你們不要理解為「能取所取」。比如我看這個人，我看錯了，實際這個人非常好，但我很討厭他，這個時候也叫「二取」。

「二取」意思是，我取的跟實際的是兩碼事。「二取」，不是我有顯現兩個，而是我顯現的是除了實際之外的第二個顯現，就叫「二取」。即第一是它的實際的狀況，第二個多餘的我想出來就是「二取」的顯現。所以「二取」有的時候有這種意思，換句話說就是「錯」的意思。我們不要用「能取所取二」來理解「二取」。「二取」，就是第一個是實際的，第二個不正確的多餘的想出來，如此就變成「二取」。

這裏用「分」，也是一個關鍵字。比如前面我們說，「實有的顯現」不可以說是心法。這裏嚴格的話應該說是「顯現分」，即顯現的這一部分。直接說「顯現是所知障」，有一點容易會誤解。而是「顯現分」，即顯現的部分這一塊是所知障，則比較精準。

比如八地菩薩心續中的菩提心有沒有實有的顯現？有。但嚴格來說，實有的顯現的那一部分、那一塊是所

知障，這樣就精準。如果說實有的顯現是所知障，就感覺差不多菩提心就是所知障的感覺。菩提心，它有實有的顯現，「實有的顯現那部分是所知障」，如此表述則精準。

一樣，現在講的所知障，是什麼的顯現？比如「能取所取二」的顯現等各種各樣的實有的顯現、剛剛中觀應成派說的自性有的顯現、中觀自續派說的實有的顯現、唯識說的顯現等，嚴格說是「顯現的那塊、顯現的那一部分就是所知障」。顯現的那塊就有好多種，所以這裏用「一切」，即一切的二取的顯現的部分，或這裏講的「現似二取相」，等於就是二取的顯現。

二取的顯現的部分，顯現的那一塊就有好多種。所以說「一切的二取的顯現的那塊，都是所知障」。比如剛剛說的中觀應成派自性有的顯現的那一塊，是不是所知障？是。中觀自續派說的法我的顯現的那部分、唯識說的法我的顯現的那部分，各個顯現的那部分都是所知障。還包括貪心、瞋心等煩惱沒有了之後，還是會有美的顯現、醜的顯現，貪心瞋心已經沒有之後，但它的習氣有沒有帶來這些顯現呢？有。

我們的煩惱有多少，則它的習氣有多少。一樣，它的習氣爆出來的顯現有多少種類，不是顯現的種類只有一種。剛剛前面應該有「一切」這個詞，如文：

故一切煩惱習氣，皆是所知障。其果（一切）現似二取相亂分，亦是彼攝。

煩惱太多種，所以煩惱的習氣太多。一樣，煩惱的習氣太多種，它的果也太多種。它的那些果可不可以說所知障呢？不可以直接說所知障，但它含在所知障裏面。羅漢有習氣的結果就是身語粗重，這些不可以直接說是煩惱障，也不可以直接說是所知障，但它是含攝在所知障裏面。因為它是從習氣那邊生出來的。

習氣毫無疑問當然是所知障，它是從習氣那邊爆出來，所以它屬於所知障，但不可以說它是所知障。即屬於所知障，但不是真的所知障，就是算所知障。所以現在這裏講「亦是彼攝」，就是這個意思。

我們要瞭解，書中會這麼說，像至尊法幢書中說，實有的顯現是所知障；但其他的各種各樣的顯現，太多種的煩惱的習氣爆出來的太多種的習氣的顯現，不可以說這些是所知障，而是屬於所知障。就是這樣的道理。

再下面，剛剛已經說了，所有的這些，不管無明、貪心、瞋心，一切都是煩惱，我們的心有問題就是有煩惱障，雖然這些有問題的心已經斷了，但它的習氣還在，這些習氣就是屬於所知障。習氣是所知障，那到底習氣是什麼意思呢？下面就解釋「習氣」。

習氣自體，如入中論釋云：「若法於心薰染隨逐，說名習氣。煩惱邊際、薰習、根本、習氣，是諸異名。」斷除此所知障，雖除前說通達真實之道外，更無有餘，然方便支有具不具，時有久遠修未修習，故大小乘有斷差別。

「若法於心薰染隨逐，說名習氣」，相當於它的旁邊也影響，就是「薰染」，雖然它沒有了，但是問題還在，有點這種意思。像羅漢，雖然煩惱沒有了，但煩惱的習氣一直在，因為煩惱在的時候，它的旁邊全部染到，所以煩惱沒有的時候，它的旁邊染到的這些問題還在。

「若法於心薰染隨逐，說名習氣」，對於「薰染」如何理解已經講了。「隨逐」就是有點跟著它，拉到它這邊，比如菩提心有實有的顯現的時候，有點靠近執著心這邊，跟著執著心這邊就拉起來，所以就是「隨逐」。「習氣」的定義大概是這樣。

「習氣」跟什麼同義呢？「邊際、薰習、根本、習氣」這些都是同義，即「是諸異名」，名字不一樣而已，實際上意思一樣。對於「熏習」跟「習氣」我們已經瞭解了。以「邊際」跟「根本」而言，上次我們講過，我們引《三主要道》、《中觀正見引導》等，講到我們的心「眼識、耳識、鼻識、舌識、身識、意識」六識一打開，所有的法都是實有的顯現的感覺，我們心是否正確無所謂，我們的任何一個心都有這種實有的顯現，讓我們不得不執著，後面就生起執著心，執著心生出來就是煩惱。所以它的根基就是「實有的顯現」，所以這裏講「根本」或「邊際」，就是這個意思。

煩惱從哪里來、它的根是什麼？煩惱的最終的源頭是什麼？「邊際」就是源頭，「根本」也是這個意思。不管「根本」也好，還是「邊際」也好，意思一樣，最終它從哪里來，就是顯現那裏來的，對於顯現追的話，就是從習氣來的。習氣跟習氣的結果顯現，這些就是煩惱的來源。所以現在講的「邊際」、「習氣」、「根本」，這些都是從所知障認出來。到這裏已經認清楚所知障，然後再問，如文：

斷除此所知障，雖除前說通達真實之道外，更無有餘，然方便支有具不具，時有久遠修未修習，故大小乘有斷差別。

這裏講到，所知障要斷的是，有沒有別的方法呢？沒有。意思是還是修空正見，小乘斷除煩惱障，要修空正見；一樣，大乘斷除所知障，也是修空正見。所以這裏講「通達真實之道外，更無有餘」，就是沒有別的，還是通達真實之道或者空正見。

但空正見的力量大小不一樣，而且力量這麼大的空正見，修的時間非常長。大乘的見道的時候，已經沒有有漏的五蘊，原因是什麼？原因是空正見力量太強，輪回有漏的五蘊就結束了，所以就變成意生身了。

另外一個道理講到，大乘見道的時候，以它的空正見力量來說，完全可以斷除煩惱障，它的力量是毫無疑問的，它的力量超越羅漢心續中的空正見。這個也能理解，羅漢還是有漏的身體，疼痛、生病什麼都在，但大乘見道這些就已經結束了。因為肉體是否結束，主要它的來源是業跟煩惱；業會不會轉變，在於煩惱的力量是否減少轉變；煩惱減少，則是靠空正見力量；空正見力

量強大的時候，煩惱力量弱了，業的力量就弱了，業的果報五蘊就會變化。

所以大乘見道的時候，他的五蘊他的身體變成意生身的原因，就是靠空正見的力量。大小乘空正見的力量差別很大，就是這裏講的「方便支有具不具」。「方便支有具」意思就是無邊正理的空正見，空正見的力量太強；如果「方便支不具」的時候，就是空正見的力量就很弱。所以空正見力量大小不同，則差別很大。

這麼大的空正見的力量修三大阿僧祇劫，這麼小的空正見的力量只修一世或者幾世而已，結果差異很大。所以這兩個比較，一個是「方便支有具不具」；另外一個是，修行時間長短差別很大。空正見一樣，兩個都是空正見，但先是力量大小差很多，然後時間也差很多，所以大乘跟小乘完全不一樣。所以只有大乘才可以斷除所知障，小乘沒有辦法斷除所知障的原因在這裏。並非大家都有空正見，就都可以斷除所知障，即「故大小乘有斷差別」。

科判 3-2 講完了。3-2 中主要的內容就是：第一，要認清楚習氣是所知障，心法中沒有所知障；第二，所謂的習氣的定義；第三，所知障要斷除，是否需要空正見？

是，但空正見本身力量有大小差別。所以主要講到三個內容。

●互動答疑

仁波切解析問題（一）：有同學問，煩惱的習氣或無明的習氣，中間有什麼關係？對於這個問題，剛剛《入中論釋》中，無明的習氣就講一塊，貪等煩惱的習氣就講另外一塊，所以確實這個要認清楚確實很重要。首先，要瞭解無明跟其他的煩惱中間的關係，對此要清楚。其次，就可以瞭解無明有它的習氣，其他的煩惱有它的習氣，這個要分出來。無明跟其他的煩惱的差別分出來的話，一樣，他們的重的習氣也能分出不同。像比如說我們從哪里分呢？

習氣，相當於當下趨入境的那塊就變成淡掉了，這就是習氣。原來是執著趨入境，後來趨入境的那種狀態就沒有了，心法也沒有了，趨入境沒有了，但它的淡掉的那種顯現，趨入境跟顯現境差別很大，顯現有被動的含義，而非如心法主動的力量，顯現就是一個從外面好像自然有的感覺。顯現的那塊就變成還留著，所以這個就變成顯現境顯現的那塊繼續出現。

一樣，不管無明也好，其他的煩惱也好，都是一樣道理。趨入境這種狀態沒有了，但顯現還在。一樣，其他的煩惱也是這樣，趨入境的那塊沒有了，但顯現還在。剛剛跟你們說的，像美、醜、討厭，有兩個層面，趨入境的層面跟顯現的層面。剛剛說的實有，有趨入境的層面跟顯現的層面。

現在所謂的「習氣」就是，顯現的那個層面還一直出現，這種功能的來源就是「習氣」，就有點被動的狀態，不是主動的，非常淡的顯現那塊一直繼續有的。所謂的習氣跟顯現，相當於就是一個隱藏、一個展現出來，顯現的時候習氣就爆出來。

比如剛剛我們說的羅漢罵人，罵人的時候肯定有醜的顯現，但不可以說有醜的趨入境。瞋恨心的時候有一個趨入境，但趨入境沒有了，心裏面沒有主動的，但一種淡的顯現還在，所以他罵一下。顯現就是這麼一個狀態，習氣跟顯現關係是這樣。

而且顯現比較廣，意思是，比如剛剛說貪心，貪心應該有好多種顯現，貪心可能當下趨入境的時候，它對對境方面，超越的一個美肯定有的，這個是趣入境。超越的美也有顯現，當然它是趨入境，趨入境當下也有美

的顯現，與此同時也有對境實有的顯現，也有常法的顯現，所以好多錯誤的顯現是同時在。

貪心，一個煩惱，它的趨入境是一個，但它顯現的錯誤有好多種，不是只有一種。比如說它是分別心，義共相的顯現毫無疑問肯定有，所以它有很多的顯現，這些很多的顯現裏面，現在就是講它後面會帶來對它影響到瞭解法的本質的時候，就叫所知障。

不可以說「義共相不叫所知障」，它是另外一個意思，義共相相當於也有正面的理解，因為它是常法，它是存在，而且它會幫助我們生起比量，透過義共相就瞭解真正的對境，有正面的解釋。所以它本身有各種各樣的顯現，這裏面顯現好多種，顯現的好多種裏面障礙到所知的那一塊，無明上的實有的顯現比較單純一點。貪心來說，它上面的顯現有好多種；一樣，貪心的習氣也有好多種。

無明的習氣是所知障，這個比較單純。其他的煩惱的習氣，講到所知障的時候比較複雜。這裏面包含無明的習氣中貪心的那個層面也有，因為貪心本身也有實有的顯現，所以它的習氣中也有無明的習氣的成分，其他的很多的顯現成分也有，貪心的習氣中就有很多，複雜

到貪心的習氣會帶來羅漢身上會出現什麼情況，所以貪心的習氣很複雜，它也會障礙所知，也會帶來其他的。這是剛剛同學問的一個問題的解析。

仁波切解析問題（二）：還有另一位師兄問的是翻譯方面的問題，剛剛我們講到二顯，即「其果（一切）現似二取相亂分，亦是彼攝」，這個時候，藏文的翻譯，按照我理解的話：首先，「亂」是對「二顯」的形容，就是錯亂二顯。「分」是把二顯分出來，把心法拆出來，心法上面有一個部分，它不是那個心法，而是心法上面實有的顯現那一塊。

所以「分」就是剛才說的，菩提心有實有的顯現，實有的顯現這個部分叫所知障，是實有的顯現那塊。不可以說「實有的顯現是菩提心上實有的顯現，所以菩提心是所知障」，而是「菩提心上實有的顯現，顯現的那一部分就是所知障」。所以這個「分」，指的是把跟它所在的心法上分出來，不可以認作是它所在的心法，而是它所在的心法上面的那一塊，「分」具有這樣的區分的作用。

這裏講的「一切」，「一切」的意思就是，跟前面講的一切煩惱一樣，這裏講到一切的二顯的分。對於「錯

亂」你們不要理解為「二顯裏面有一個是錯亂、有一個是不錯亂，所以對於錯亂要分」，不是這樣理解。實際上這個錯亂完全是對二顯的形容而已，有點「錯亂二顯分」。

所以這邊說「其果一切錯亂二顯分」，「現似」和「相」藏文中沒有出現，應該是「二取顯」或「二取現」，即「其果一切錯亂二取顯分」，應該這麼理解。有時緣起叫顯分，空性叫空分。這裏根本不是緣起那種，二者根本沒有關係。這裏完全是講所知障方面。對於「顯分」，我們講瞭解空性的時候，需要「空分」和「顯分」一體兩面來瞭解，而且那個時候不是有境上面，而是對境上面空、對境上面緣起，這個道理一體兩面。這裏講的「二顯」，完全是有境的心法上面，但不可以說就是那個心法，所以用這個「分」，單指心法上實有的顯現那一塊。

（答疑結束）

【2017 辨了不了義善說藏論 131】

上節課講到第 107 頁第六行，分段的第四段，如文：

由諸經中明二我執及二無我粗細差別，說有多種。

「差別，說有」這裏應該不需要逗號。下面不是句號，應該改為逗號。「二種我執，既有不同」中間也不要逗號。「故見無我能脫何障」後面也不用逗號。文中標點符號的使用應如下：

由諸經中明二我執及二無我粗細差別說有多種，二種我執既有不同，故見無我能脫何障亦有多種不同之理，此等了不了義之別，由前所說亦當了知。

這段文章重點的詞從下面抓，就是「由前所說亦當了知」。中文第四個科判為「辛四、彼等之成立義及餘義等」，大疏科判的名字按照我中文來說實際上就是彼等之結論，順說的有一些道理，從宗大師的《辨了不了義善說藏論》中的可以看出，因為「由前所說亦當了知」，按照大疏來說前面三個科判講的結果，現在我們可以瞭解。可以瞭解什麼呢？

這裏講到兩個道理：第一，二種我執從中觀應成派跟中觀自續派以下的下部宗的認知的二我執有差別；第二，對於粗的無我、細的無我而言，中觀應成派的安立跟中觀自續派以下的下部宗安立也有差別。

所以現在不管對經也好，還是論也好，「諸經中」指不止是佛經，還涵蓋祖師大德的論，相當於《大藏經》中對於佛開示的經和祖師大德的論都涵蓋，其中雖然講到各種各樣的，對二我執方面也好，粗細的無我方面也好，這裏講「說有多種」。經論裏面有很多開示，這樣的緣故，結果是二種我執也不同，還有無我修了之後，脫離什麼樣的障礙，認的煩惱障跟所知障也不同，對於「能脫何障」的解釋也有很多不同的說法。

不同的說法裏面，哪一個是了義，哪一個是不了義，到這裏相當於有法，即「由諸經中明二我執及二無我粗細差別，說有多種，二種我執既有不同，故見無我能脫何障亦有多種不同之理」，然後在這個有法上面我們要分辨，分辨什麼呢？即什麼是了義、什麼是不了義。

下面的「此等」是指前面的有法，比如有法聲音是常法、還是無常，對此要分辨。「此等了不了義之別」就是對此要分辨，如何分辨？透過宗大師前面開示的三

個科判，我們弟子們應當自己要了知。「由前所說」是誰說？說者是宗大師，其中「前」指前面三個科判，從其中的道理我們現在要分辨哪個是了義、哪個是不了義。

中觀應成派說的粗細的無我也好，二種我執方面的解釋也好，都是了義。中觀自續派和唯識派對於二我執跟粗細無我的解釋都是不了義。「由前所說亦當了知」，這段就是這樣。這段文中，句號是在最後面，前面都不可以有句號，如文：

由諸經中明二我執及二無我粗細差別，說有多種，二種我執既有不同，故見無我能脫何障亦有多種不同之理，此等了不了義之別，由前所說亦當了知。

這裏可以說是結論，「由前所說亦當了知」這肯定就是結論出來。這個我們馬上可以理解。大疏的科判為「辛四、彼等之成立義及餘義等」，其中「彼等之成立」就是剛剛那一段，即「由前所說亦當了知」，從這裏可以感覺出來「彼等之成立」，「彼等」指大疏前面三個科判，因為現在到了大疏的第四個科判。

以前面三個科判來成立什麼、結論是什麼，「餘義」是指下面順便講剩下來的。大疏的科判從哪里抓，就是

從「由前所說亦當了知」這個詞句中抓出來這個科判應該要講「彼等之成立」，然後「餘義」就是下面，如文：

不許阿賴耶者，其習氣建立，與住相，體性，最難瞭解。雖應解說，然少則難決，多恐繁累，故不開說。

「最難瞭解」後面不需要句號，應該是逗號，然後加「故」，即「不許阿賴耶者，其習氣建立，與住相，體性，最難瞭解，（故)雖應解說，然少則難決，多恐繁累，故不開說。」

前面提到如何安立補特伽羅，中觀應成派如何安立，中觀自續派以下如何安立。先講二無我，以補特伽羅無我而言，中觀應成派跟其他宗派對補特伽羅無我有什麼不同的看法。先補特伽羅方面就有不同的看法，其他宗派像唯識主張最終尋找到阿賴耶識。中觀自續派來說，雖然他們不主張阿賴耶識，但代替阿賴耶識的是長期有的很細的第六意識。

中觀應成派認為補特伽羅根本不可以安立在五蘊上面，在五蘊上完全找不到施設義。如此就一個問題，到底眾生怎麼樣在輪回階段流轉，脫離輪回的時候一世比一世更好，然後最終成佛，這些是必須要有福報、善根習氣要有一個放的位置，那個位置在哪里，這些解釋

按照中觀應成派來說很複雜，按照其他宗派的主張就容易解釋，放在什麼地方？唯識說放在阿賴耶識上，中觀自續派等其他宗派說放在跟阿賴耶識相似的第六意識上。中觀應成派則認為什麼都不堅固、什麼都不是自性有，到底放在哪里？好像都不可靠、不堅固的感覺，所以無論放在哪里都很難理解。

這裏講「習氣建立」的意思是習氣放在哪里的意思，習氣要放在哪里很難說。還有習氣的體性也很難解釋，為何？因為中觀應成派認為業滅，比如「善業的習氣」跟「善業滅」二者很難區分。中觀應成派說業滅本身有一個功能，對於習氣的體性如何也很難理解。第一，建立應該是剛開始的時候怎麼造習氣；第二，習氣住在哪里，即住相；第三，習氣的體性是什麼。這裏講到三個，即怎麼造習氣、習氣住哪里、習氣的體性是什麼，就有很多問題出來了。意思是補特伽羅施設義找不到之後，這些問題就出來了。

補特伽羅施設義找不到的意思就是，所謂的「我」，輪回階段的「我」一直有，前世在、今世也在、來世也在，脫離輪回前一直在，這個「我」施設義找不到的時

候，則變成所依的像阿賴耶識或長期存在的第六意識這些都沒有辦法施設有、沒有辦法安立。

這些施設義找到沒有了之後，問題都在這個上面，即習氣怎麼造、習氣住哪里、習氣的體性是什麼，這些方面確實要解釋，因為它很難了知，所以文中應該加一個「故」。「最難瞭解，（故）雖應解說」，意指它很難瞭解的緣故，所以應該要解釋。但解釋少的話沒有用，解釋多的話，則《辨了不了義善說藏論》就變成另外一本書的樣子，主題展開成為另外一個主題，那樣也恐怕會變成太多，即「多恐繁累」。所以現在這本書裏面宗大師不講，即「故不開說」。

「多恐繁累，故不開說」，就是雖然要講，但沒有說。雖然要講的是跟前面主題連在一起，這是確實存在的。所以我們自己要懂，什麼呢？如果真的要瞭解補特伽羅是什麼，我們中觀應成派對補特伽羅怎麼解釋，這個真正懂的話，也需要懂得阿賴耶識沒有了之後，或者長期的第六意識沒有了之後，還怎麼解釋造業，業的習氣放在哪里，造業的時候後面的習氣如何出現、如何建立，出現了之後它放在哪里，它的體性是什麼，這些都必須要瞭解。

若對於這些沒有瞭解的話，還是有很多問題，對補特伽羅還是沒有完整的瞭解，對此我們要補充。我們透過下面會有一點解釋，透過宗大師其他的書我們要補充瞭解，這一段沒有說，但下面對習氣方面還是有解釋。《辨了不了義善說藏論》這個科判沒有說，下面解釋一些，然後其他像《入中論善顯密意釋》中我們要補充這一塊。然後下面也是一個總結，科判如下：

庚初、說證無我與粗細我執等不共差別。

現在是「不共差別」的來源，科判的名字講到中觀應成派跟其他宗派中間有一個不共的差別，不共的差別有幾個，現在這個科判裏面不共的差別是什麼？就是證無我方面跟粗細我執方面不共差別。證無我方面如果完整一點講的話，宗大師這裏用「大小乘證不證彼」，下面這一段就是講出科判的樣子，如文：

由於人法如何安立二諦之理有所不同，彼二無我亦有不同。故大小乘證不證彼，及二我執二種障等，皆不同餘宗，為此特法。

「故」後面這一段，即「故大小乘證不證彼，及二我執二種障等，皆不同餘宗，為此特法」，這段相當於把前面科判的名字講出來的樣子，前面科判的名字為

「庚初、說證無我與粗細我執等不共差別」。這個不共差別，可以說是證無我方面有不共差別、粗細我執方面也有不共差別。

所謂的證無我方面不共差別是什麼？就是「大小乘證不證彼」，誰來證？像中觀自續派以下會說，大乘會證法無我、小乘會證人無我。中觀應成派則認為兩個都需要，大小乘都需要證二無我，有此差別。一樣，對粗細我執方面，二者也有不共的差別。本身中觀自續派他們所說的細的我執，中觀應成派認為都是粗的我執；中觀應成派說的細的我執，中觀自續派他們完全認不出來，他們認為是合理的正確的觀念，但中觀應成派來說都是執著心，就有這種粗細我執方面認識的差別。

還有二障，即煩惱障和所知障方面，這個是跟著二我執安立不同一樣的，對於二障的認知也會不同。因為中觀自續派以下的下部宗說補特伽羅我執是煩惱障、法我執是所知障。現在中觀應成派看來他們說的所有的二我執都是粗的，細的二我執他們完全談不上。中觀應成派對於他們所說的法我執是所知障的看法也不同，所以由此對於二障看法也不同，這個跟對於粗細的我執的看法是一起的。宗大師科判中講到「粗細我執等」，其中

的「等」裏面就有涵蓋二障和粗細我執一起都有不同的看法和解釋。下面這一段跟上面的科判可以對應上，如文：

故大小乘證不證彼，及二我執二種障等，皆不同餘宗，為此特法。

「大小乘證不證彼」是對應證無我方面不共差別，然後「及二我執二種障等，皆不同餘宗，為此特法」是對應粗細我執等方面不共差別。科判本身分兩個，即證無我不共差別、粗細我執不共差別。證無我不共差別，宗大師是用「大小乘證不證彼」這個詞；粗細我執等不共差別，就是對應「二我執二種障等，皆不同餘宗，為此特法」。這就是科判所要成立的結論，這個結論的背後的理由在哪里？就是前段文，如文：

由於人法如何安立二諦之理有所不同，彼二無我亦有不同。

到這裏是背後的理由。不管大小乘是否證的差別也好，還是二種粗細我執的差別也好、二障的差別也好，這些差別背後的來源或原因是什麼？最源頭的原因是二諦，不管補特伽羅方面也好，還是法方面也好，對於二諦安立不同。比如補特伽羅是如何自性無、如何唯名

言有方面；一樣，法是如何自性無、如何唯名言有方面。所謂的二諦就是這個，這兩種完全對補特伽羅跟法方面，到底究竟的實相是什麼、表相是如何存在，對於這些解釋的時候中觀應成派跟其他宗派有很大的不同，就是這裏講的「有所不同」，什麼方面不同？在安立二諦方面有很大不同。

「安立」的意思就是，補特伽羅跟法究竟的實相是什麼的解釋安立不同；然後名言中怎麼存在，這個解釋也不同。這兩個不同的緣故，造成二者講無我講得不同。所謂的「無我」，以法無我而言，就是法的表面上有一個自性有的顯現，這個實際上是不合理，這個就叫法無我。法的真正的實相跟顯現有一個距離。它的真正的存在，除了自性有不合理，另外一個怎麼存在，這個解釋的話就變成世俗諦。

法真正存在是世俗諦或名言中存在，除此之外，其他如我們顯現一樣存在就是不合理，就變成勝義諦，若這個懂的話就是法無我。所謂的法無我，像《三主要道》說的，對於顯現跟空同時瞭解的話，則真正瞭解空性。顯現的意思不是實有的顯現，《三主要道》講的顯現是名言有或緣起，跟自性空同時瞭解的話，就可以說瞭解

空性。對於顯現和空這兩個其中一個抓的時候，另外一個有點距離遠離的話，則沒有證悟空性。真正瞭解法無我必須兩個結合，兩個結合才可以瞭解法無我。

所以法上面二諦安立後，才可以真的瞭解法無我。一樣的，補特伽羅無我要真正瞭解，要補特伽羅方面二諦瞭解，補特伽羅方面顯現緣起的這一塊，跟自性無、自己完全找不到那樣的自性空，兩個結合的時候才可以說瞭解補特伽羅無我。補特伽羅也好，還是法也好，上面的無我真正證悟，需要跟其上面安立二諦有關系。若不會安立二諦，則等於還沒有瞭解法無我跟補特伽羅無我。

所以這裏若瞭解二者中間的關係，就可以理解這句話。「二無我亦有不同」，它的理由是什麼？它的理由是人法上面安立二諦不同。補特伽羅跟法上面二諦安立的時候不同，所以對補特伽羅無我、法無我安立的時候也不同。

由於人法如何安立二諦之理有所不同，彼二無我亦有不同。

「由」這個是理由，對人跟法上面安立二諦有所不同的緣故，二無我方面也不同。到這裏之後，整個作為

理由，下面講什麼？首先二無我不同，中觀應成派認為補特伽羅無我和法無我差不多一個等級，都是空性，不可以說小乘只有證補特伽羅無我、沒有證法無我，這種解釋對於中觀應成派來說完全沒有辦法解釋。中觀應成派認為補特伽羅無我證的話，則法無我必須也要證。所以中觀應成派不承許小乘補特伽羅無我有證、法無我沒有證的觀點，而是認為二者一樣，並無差別。

一樣 大乘認為要修法無我 也要修補特伽羅無我，不可以說大乘只修法無我、沒有修補特伽羅無我，並非如此。這裏講的證不證，應該不單單是瞭解，也涵蓋修的意思。然後這個結果，當然對二我執跟二種障礙不同的安立都出來了。先講大小乘證不證，然後講二我執跟二障這些。

最源頭是前面的人法上面的二諦安立的時候有不同，造成整個不同。這是最後一個結論，宗大師現在講這個科判「庚一、說證無我與粗細我執等不共差別」，他標了這個科判「辛四、彼等之成立義及餘義等」，主要要講的是背後之所以有不共差別背後的理由，這裏宗大師提出來，對此我們也要瞭解。

第四個科判「辛四、彼等之成立義及餘義等」，所謂的「餘義」就是兩塊，一是阿賴耶識方面的，二是科判要表達的主題整體背後的理由，當然前面開始的時候也講了，這裏再加強一點，意思是我們不要離開重點。我們有的時候抓不到重點、離開重點，對於不是那麼重要的一些觀念方面一直討論。比如我們不知道真正的道理的根是在哪里，然後抓中觀應成派對於二障有差別並對此一直討論，並沒有抓到問題真正的根，如此是不對的。所以宗大師這段文給我們開示，讓我們不要離開真正的根。意思是對於這些中觀應成派不共差別的來源的根在哪里，要記住。

第一個科判已經講完了，現在開始講第二個科判，如文：

庚二、安立外境不許阿賴耶及自證分不共差別。

這裏就是許外境，不許的有兩個，即不許阿賴耶識跟不許自證分。剛剛我說，後面也會提阿賴耶識沒有的話，習氣如何建立、習氣住哪里、習氣的體性，現在這個科判主要是這三個主題。比如說外境承許，這也是他的一個不共的特點；不許阿賴耶識，這也是他的特點；不許自證分，這也是他的一個特點。這三個特點，科判

中主要表達的就是這三個。第二個特點不許阿賴耶識解釋的時候會討論到習氣。大疏來說分三個科判，宗大師《辨了不了義善說藏論》中的科判也非常明顯，如文：

庚二、安立外境不許阿賴耶及自證分不共差別，分三：辛一、安立外境之理不共差別；辛二、無（不承許）阿賴耶識之理不共差別；辛三、不承許自證識之理不共差別。

第二個科判，「不承許」這個詞在辛二中加一下。有三個不共差別。這裏分三個科判，第一個科判「辛一、安立外境之理不共差別」，又分四個：

壬一、明自他宗許有無二境不同之理；壬二、破外境之教理不成立無外境；壬三、示自宗二境知有無皆同；壬四、依於彼斷諍論。

第一個科判「壬一、明自他宗許有無二境知不同之理」是什麼意思？首先，外面的對境、有境的認知——心法，以我們中觀應成派來說，兩個都是平衡，即如果名言中有，則兩個都是名言中有；如果勝義中無，則兩個都是勝義中無。

以唯識來說，中觀自續派裏面隨瑜伽行中觀自續派主張外境無、有境的心法有，所以有無兩個並非平衡，

即同時有同時沒有，如果有的話一起有，若沒有則一切沒有，並非如此平衡。這裏的「自他」，「自」就是有，有什麼？境跟自（有境）有的時候，是同時有；「無」的意思是，不是同時有，對於同時有這一塊他們不認同。「同時有」是我們認同的，是其他宗派不認同。自宗認同同時有；他宗不認同同時有，因為同時有的話則變成外境有了，有境的心識有，一樣外境也要有。

根本科判是「辛一、安立外境之理不共差別」，重點是外境是有安立的，對此表達。科判的意思是不要理解為有無二境的意思，跟前面對應起來就是自己有、他沒有的意思，境跟知有的時候同時有，對此他宗不認同，所以是無，這個無不要理解為同時無。無的意思是，對於同時有他們不認同。對此各個宗派主張不同，所以「不同之理」。這是第一個科判「壬一、明自他宗許有無二境知不同之理」。

對於大疏的第一個科判，先分段：

安立諸法及補特伽羅之理，既如前說，故於名言不能判別，有預流等補特伽羅，無地獄等補特伽羅，以於勝義二者俱無，於名言中二俱有故。如是蘊界處法，亦不能判謂無色法，有心心所，以於二諦有無等故。

首先要瞭解最根本的理由是前面那段，這段應該先分兩段，「故」前面是一段，「故」後面是一段，即「安立諸法及補特伽羅之理，既如前說」是第一段，「故」後面的第二段又分為兩段，其中「如是」前是一段，「如是」後是另一段。

我們要表達的重點是下面的「如是蘊界處法，亦不能判謂無色法，有心心所，以於二諦有無等故」。所以我們不可以分外境是沒有、有境是有，這是不能判的，這是最主要強調的道理，為此前面有一個比喻，哪一方面？比如預流等補特伽羅是有，地獄等補特伽羅是沒有，這不可以分，雖然兩個中一個重要，另一個不重要。像地獄等補特伽羅不是什麼好的補特伽羅，但預流等補特伽羅是好的補特伽羅，但不可以說一個是不好的、不重要的，是沒有；另一個是好的、重要的，是有。不可以這麼分。一樣的道理，以有境和外境而言，有境確實相對於外境是重要，但不可以分一個是有、一個是沒有。

比喻中有說「不能判別，有預流等補特伽羅，無地獄等補特伽羅」，兩個都是補特伽羅，對於補特伽羅上，不可以說好的上面是有，不好的上面是沒有，不可以這樣分。一樣的道理，法上面，不可以分好的、重要的法

上面，是有；不好的、不重要的法上面，是沒有。不可以這樣分。像心跟心所，這些是重要的，所以說是有；色法外面的「色、聲、香、味、觸」這些是差的、劣等的，那些是沒有——是否可以這樣分？不可以這樣分，即「不能判謂無色法，有心心所」。這是前面的比喻來表達。那現在是不管比喻方面的表達也好，還是意義方面的表達也好，它們的理由是什麼？

前面比喻上也有理由。比喻是「不能判別，有預流等補特伽羅，無地獄等補特伽羅」，理由就是下面的「以於勝義二者俱無，於名言中二俱有故」，即勝義中兩個都一樣沒有，名言中兩個都有。所以這是比喻上面這麼說，意義上面也一樣是這麼說，理由是「以於二諦有無等故」。所以不管比喻上也好、意義上也好，這個是理由。

這樣的理由，最根的理由在哪里？就是前面那個，因為比喻是補特伽羅上面，意義是法上面。現在補特伽羅方面跟法方面的理由講的時候，勝義中無跟名言中有完全一樣，它的理由在哪里？就是前面的「安立諸法及補特伽羅之理，既如前說」。補特伽羅跟法如何存在、如何安立？勝義中完全無，世俗中才有，補特伽羅如何

存在、如何安立，這個好像《根除我執之教言》中我常常引的，第十二偈，如文：

然而如同臉龐與鏡面，遇時空之影像無爭現，同理諸法之上現與空，兩面一體緣起無欺故。

我們的影像是如何成立、如何存在的？就是空跟緣起的體性的緣故才存在，若沒有空，也沒有緣起；若沒有緣起，也沒有空。緣起跟空這兩個的力量結合，影像就冒出來了。影像冒出來，就是影像的本質裏面就有緣起的體性跟空的體性，這兩個力量聚在一起的緣故，影像才安立。一樣，一切的法，不管補特伽羅也好、法也好，是如何產生？肯定是自性無跟顯現的緣起結合的緣故才存在。

這裏「安立諸法及補特伽羅之理，既如前說」，就是這樣的道理，它如何安立是從如前說那裏可以看出來，它是勝義中無跟世俗中有這兩個道理很重要，二者缺一不可。補特伽羅跟法，二者都是勝義中無、世俗中有，所以後面的理由就是前面，這是最根的來源的道理，就是開始的第一句話。

諸法及補特伽羅這兩個怎麼安立前面說了，即「既如前說」，這些當理由，現在要表達的是，補特伽羅是

勝義中無，世俗中有；法也是勝義中無，世俗中有。後面那段，補特伽羅的時候也有講到，「以於勝義二者俱無，於名言中二俱有故」；也有講法上面，即「以於二諦有無等故」。這樣的理由的理由是在前面，前面那段是理由，「故」的後面整個當所立，這個所立裏面也有兩個理由，即補特伽羅跟法分別都有理由。補特伽羅最後也有一句話，即「以於勝義二者俱無，於名言中二俱有故」；一樣，法的上面也有一句話「以於二諦有無等故」，這也是一個理由。

這兩個各個都有理由，但它們各個的理由的理由，就是前面那句話，即「安立諸法及補特伽羅之理，既如前說」。「故」是把前後兩段的理由連接的意思，後面兩段話也是各個有所立跟能立，比如補特伽羅方面來說，就是「補特伽羅之理，既如前說，故於名言不能判別，有預流等補特伽羅，無地獄等補特伽羅」這個是所立，後面「以於勝義二者俱無，於名言中二俱有故」是能立。

一樣，法這邊也是，「如是蘊界處法，亦不能判謂無色法，有心心所」是所立；「以於二諦有無等故」是能立因。還可以說補特伽羅整塊是能立，因為它是當比喻，也相當於能立因；「如是蘊界處法，亦不能判謂無

色法」是所立，因為現在我們強調的是法上面，比如心跟心所或心法是很重要，我們才認同它是存在；外面的外境不重要，如此好像認為外境不存在，因而否定外境——實際上這樣認為是不對的。現在強調中觀應成派認為心存在，一樣外境也存在。「如是」就是把前面補特伽羅那句當理由，後面法那句當所立。

壬一、明自他宗許有無二境知不同之理；

剛剛第一個科判「壬一、明自他宗許有無二境知不同之理」解釋的時候講到，中觀應成派認為有境跟外境同時有、同時無，當然沒有是不可能的、同時無是不可能的，所以就是同時有。同時有的這種觀念，唯識當然不會認同，中觀裏面除了中觀應成派之外也有認同外境的，即隨經部行的中觀自續派也認同外境，但他跟中觀應成派還是不一樣。

隨經部行的中觀自續派，像清辯論師他們認同境跟有境同時有，他們也認同外境是有，但與中觀應成派不一樣的地方就是，他們說有的時候就是施設義找到，而中觀應成派認為有的時候不會說施設義找到才有，這就是二者的差別。這個方面要清楚，宗大師要分辨，誰認同外境跟有境是同時有，現在不僅是中觀，而是整個大

乘宗派裏面，唯識以上都是大乘，大乘才可以說法無我的道理。

餘中觀師，有說外境與識俱有，有中觀師及唯識師，說唯有識而無外境。然彼一切凡說為有，即有自相，若無自相即說為無。此宗雖許外境無有自相，然不於彼說無外境，故不相同。

「餘中觀師，有說外境與識俱有」，其中「餘中觀師」就是清辯等隨經部行的中觀自續派，他們說境跟有境的心識是俱有，即同時有。除此之外，別的中觀剩下來的就是隨瑜伽行的中觀自續派，即「有中觀師及唯識師，說唯有識而無外境」，「有中觀師」就是隨瑜伽行中觀自續派派，像靜命；還有唯識師。他們不認為心和外境同時俱有，而是心有、外境無。「有中觀師及唯識師」說什麼？「說唯有識而無外境」，這個是他們說的。

這樣的時候，前面的餘中觀師認為境跟有境的心識是俱有，跟中觀應成派觀點是有相似的，但還是有不一樣的地方，在哪里呢？「然彼一切」就是雖然餘中觀師也有跟中觀應成派相似的也有，但是不一樣，他們說的有，一切都是自性有的角度來說，即：

然彼一切凡說為有，即有自相，若無自相即說為無。

所以跟中觀應成派認為的有外境還是不一樣。還有下面強調「此宗雖許外境無有自相 然不於彼說無外境，故不相同」，他們說的沒有自相就是沒有了，但我們在沒有自相當中還是可以認同外境有，這個俱有的「有」方面，中觀應成派跟餘中觀師的觀點有不同的地方，中觀應成派是唯名言中認同、自性無當下也認同。剛剛念的這一段，「餘中觀師」到「故不相同」當理由，所以後面有個「故」字，如文：

故任何法，若能了知雖無自相而立為有，即能善解不可分判境識有無之理，若不知彼，即不能解。

後面一個「故」，現在外境跟有境同時有，這樣的中觀應成派講的同時有的道理跟清辯講的道理不同，清辯的道理比較容易，沒有必要有這些條件。「若」、「能善解」都是關鍵字，現在說先要瞭解，沒有自性當中如何有、如何安立，先要瞭解這個。如果這個瞭解的話，才可以瞭解外境跟有境不可以分一個有、一個沒有的這個道理。所以這裏的「能善解」是動詞，受詞是「不可分判境識有無之理」。

我們有一個道理，境跟有境或境跟識不可以分，即不可以分一個有、一個沒有，不可分有一個道理，這個道理怎麼可以通呢？就是先要有基礎，對於無自性當中如何有要懂，這個懂了之後才會瞭解外境跟有境不可以分一個有、一個沒有的這個道理。

「若能了知雖無自相而立為有」，這是前面的一個基礎，瞭解這個之後，才能可以善解不可以分判境識有無之理。下面相反，「若不知彼」，若不能瞭解，則不能善解。關鍵是中觀應成派說的外境跟有境不可以分，這個道理不是那麼容易理解，這個道理要瞭解首先要瞭解空性的道理。對於空性瞭解之後，才能瞭解這個道理。

到這裏就是剛剛說的大疏第一個科判「壬一、明自他宗許有無二境知不同之理」，對此我們已經瞭解了。然後是大疏的第二個科判「壬二、明以破外境之教理不成立無外境」。

第二個科判，以唯識師來說，會用佛經的教跟自己的邏輯一直成立無外境，實際上這些能否成立？不能成立。所以這裏說「破外境之教理」，一直破外境的教也好，破外境的理也好，這是誰用的？唯識用的。唯識用

這些教跟理來成立無外境，實際上能否成立？不能成立，這個科判是說明這個，所以「壬二、明以破外境之教理不（能）成立無境」，其中加個「能」字好一點，即「不能成立無外境」。

大疏的科判就是這樣，第二個科判到第 108 頁倒數第三行結束，如文：

般若經中宣說五蘊皆自性空，無有差別。

從這裏開始是大疏的第三個科判（壬三、示自宗二境知有無皆同）。「般若經中宣說五蘊皆自性空」之前是大疏的第二個科判(壬二、明以破外境之教理不(能)成立無境）。

【2017 辨了不了義善說藏論 132】

我剛剛想到一個道理，我們學習《辨了不了義善說藏論》、《正理海》、《菩提道次第廣論-毗缽舍那》等的時候，有一個要會做的，先要懂才會做。要懂得，我們學習這些論典的同時，要同時累積福德資糧，這方面要會用。如果這方面不會用的話，則路很容易走錯。

我的意思是這樣，第一，是路走錯；第二，是路走不上去，兩種都有。沒有福德的智慧是魔，沒有福德的智慧本身這條路也不會通；智慧真正該走的路要通的話，福德必須支持它。一是沒有福德的時候，智慧就害我們了，我們就變成魔了；二是對於這條路我們有期待，希望我們自己的智慧變成圓滿、無上的智慧，若沒有福德而有這樣的期待是永遠不可能的事情。平常我們就有這兩個問題，佛經裏面我們也看得到。

一樣，我們現在學習關於空性方面這麼珍貴的書，世界上真正想懂、想瞭解空性，除了宗大師這五本書之外，沒有比這更有價值的。最有價值的就是這五本書，不要把這些丟一邊，好像另外有更珍貴的教授，實則完

全沒有這回事，所以自己要聰明。當然自己要懂，懂得世界上最有價值的書是什麼，現在我們已經處於正在學習的過程。

我們要會做一件事情，就是這些學習的同時，要透過意樂在學習的本身累積福德，這個方面要會用，如果這個會用，則會解決我們的兩種問題：一是會解決「沒有福德的智慧變成魔」的問題；二是我們的心中有期待我們的智慧變成無上的智慧，這個目標可以達成。所以可以解決兩方面的問題。

意樂方面，像我們念皈依發心的時候，即「我以聞法諸資糧，為利眾生願成佛」的時候，我們要想：第一個層次，首先我們自己的輪回是怎麼流轉的，要看到根是薩迦耶見或我執，唯一能對此處理的法就是現在正在學習的關於空性方面的法。學習關於空性方面的法，才能處理。

一樣，對一切如母有情都是靠這個法，世尊當時講的時候也是只有這個法才能救度眾生。所以我們正在學習這個法的時候，不管是看也好，還是讀、聽也好，我們心裏面要想：一切如母有情都需要這個法，我現在聽的時候，觀想帶一切如母有情聽這個法；以後我自己真

的悟了空性後，要好好分享，救度一切如母有情。以這個意樂聽法。

更複雜一點的話，我們可以思維：唯有法身，我們的能力才可以爆發出來；唯有空正見這樣的法身，我們的一切遍智才能夠出來，才可以利益一切如母有情，為此我現在開始學習空性的法。所以要這麼思維，然後我們打開書學習，同時累積很大的福德資糧。

累積很大的福德資糧，又是良性迴圈。即以這樣的意樂學習的時候，會懂得很多，對空性的法瞭解得更深入、跟心續結合的很多道理會懂；這些懂的時候，又更會幫助意樂方面，像平常說的「空正見攝持菩提心、菩提心攝持空正見」，這個意思是：菩提心攝持空正見，空正見路要發展、要正確，而且智慧要一直成長、一直發展，這個背後是菩提心的力量，所以菩提心攝持空正見，變成無邊正理的空正見會成長。

一樣，空正見讓我們更有信心我們可以成佛，我們越來越看到自己的佛性，或者我們將成佛的可能性看得越來越清楚，同時菩提心發心的時候更真實，或者這種發心不是遠遠的，什麼時候成佛不太清楚的那種狀態，而是心裏面的信心越來越強。成佛的方面信心強的時候，

一樣發心就會更強。這就是「空正見攝持菩提心，菩提心攝持空正見」，就有這麼一個好處。

還有就是繞遠一點的話，中間可以加一個東西。我們這麼一個意樂聽或學習空性的時候，能夠累積很大的福德資糧。對於累積很大的福德資糧，我的意思是這樣：菩提心、空正見、福德資糧，這三塊。菩提心帶來空正見成長；空正見成長，會帶來懂或者思維更深入的時候，同時累積更多的福德資糧。像《金剛經》中說的，我們做佈施或者無論做什麼，都不如聽或者思維空性，一樣，對空正見思維更深入的時候，累積福德資糧更多；這個福德資糧又會幫助菩提心更強，心更柔軟。像《入行論》第二品說的：

為持珍寶心，我今供如來，無垢妙法寶，佛子功德海。

《入行論》第二品開始就是集資淨障，集資淨障的目的是修菩提心，修菩提心的前面需要集資淨障。集資淨障會讓我們的心非常成熟，很容易可以變，或者心有特別善的體質出來。善的體質出來才可以發菩提心。心硬硬的，對於別人受苦根本沒有什麼感覺，如此則跟菩提心越來越遙遠，雖然讀得很多、懂得很多，但沒有福

德的緣故、沒有集資淨障的緣故，對於別人受苦沒有什麼感受，這種問題就是沒有集資淨障的缺點，所以發不起菩提心。所以為了發起菩提心前面集資淨障非常重要，所以寂天菩薩說「為持珍寶心，我今供如來，無垢妙法寶，佛子功德海」。整個《入行論》第二品完全是供養、禮敬、皈依、懺悔，這四個就是第二品的內容，第三品前面就是隨喜等等。總的來說，這些這麼廣的七支供養，目的就是「為持珍寶心」。

我的意思是，發菩提心的後面，需要很大的福德資糧，很大的福德資糧誰帶來？你一學空性，它就會帶來；你學空性要學得上去、修得上去，也需要菩提心幫助它。所以這三個可以說是良性迴圈，這個我們要懂。

你們學習關於空性的法的時候，我一是擔心你們是否會出現「沒有福德的智慧變成魔」的問題，另外就是無論怎樣付出努力智慧都沒有成長的問題。有這些擔心，所以跟你們說這些道理。

上節課我們講到了第 108 頁「故破極微無有方分」。按照大疏的科判來說，就是「壬二、明以破外境之教理不（能）成立無外境」。科判的意思是，不管你們用理也好、用教也好，你們認為能破外境或成立無外境，實

際上不能夠成立，就是這個意思。這裏有兩個，即教跟理，首先，以理來不能成立無外境。這裏講到：

故破極微無有方分，由無彼故，亦無由彼集合粗色，粗細俱無故無外境。百論釋說：「此等道理雖能破除無分外境，然不能破外境為有，聖教世間俱能於彼作妨難故。」

這裏先分段。首先，我們說「故」，是連接前面的道理，前面講到有境跟對境，或者境跟有境完全是平衡，即依賴境來安立有境，依賴有境來安立境。兩個都是勝義中無或施設義找不到，兩個都一樣是唯名言有，怎麼樣名言有是一模一樣的。這個前面講過了，這裏用「故」，就是以這個道理當理由。所以現在月稱在《四百論釋》裏面說到，說到什麼？

月稱說：唯識你們認為有正理可以破外境，那些正理實際上它是什麼樣？實際上它只能破除無方分的外境「無分外境」，它不能破除外境。所以外境沒有辦法破，無分的外境能破，實際上它只能破除無分的外境而已。為什麼你不能破除外境呢？因為假設你破外境的話，一是就會跟世尊的教有違害，即「聖教違害」；另外就是跟世間也有違害，即「世間違害」。所以有兩個違害，

這裏用「妨難」，即兩個妨難，這樣的道理誰說的？月稱說的。月稱在哪里說的？在《四百論釋》裏面說的。可能「百論釋說」放前面好一點。這裏應該不是引號，現在是《四百論釋》的道理講出來而已，不是真正的引，應為：

百論釋說：故破極微無有方分，由無彼故，亦無由彼集合粗色，粗細俱無故無外境。此等道理雖能破除無分外境，然不能破外境為有，聖教世間俱能於彼作妨難故。

道理講出來，是從哪里到哪里呢？從「破極微無有方分」這裏開始到「作妨難故」，是引《四百論釋》，所以「百論釋說」放前面。說的時候先講對方的觀念，即「故破極微無有方分，由無彼故，亦無由彼集合粗色，粗細俱無故無外境」，這是《四百論釋》的對方唯識說的，《四百論釋》講的時候有一個對象，《四百論釋》的對方就是唯識，「破極微無有方分」就是《唯識二十頌》中的邏輯。前面《辨了不了義善說藏論》中提及過《唯識二十頌》中就有破外境，科判為：

戊二、如何破彼之理分二；己初、正破；己二、斷諍。

《唯識二十頌》裏面講到，假設無方分極微存在的話，從六個角度圍繞它的時候就有一句話。如文：

觀外破除能取所取。攝大乘論說如夢影等理。二十論說，破無方分微塵道理。法稱論師說破能所取相相似而生之理。陳那菩薩，說破跟合及極微塵，是所取道理。

那個偈頌中就破極微無方分，這裏講「破極微無有方分」，唯識是怎麼破外境呢？先破極微無方分，如果破的話就變成細的外境破；細的外境破的話，粗的肯定破，因為粗是從細累積出來的。所以這裏講先破極微無方分，然後「由無彼故」，那就變成什麼呢？變成集合粗色也沒有，所以「由無彼故」的意思是細沒有的緣故，粗也沒有；粗沒有的緣故，當然粗細一起都沒有，所以「粗細俱無」；粗細俱無的緣故，所以整體的外境都沒有，所以「故無外境」，這種話是誰說的？唯識說的。

唯識這麼說的對象，月稱答復「此等道理雖能破除無分外境，然不能破外境為有」，你們能破除的是無分外境而已，但不能破外境為有，因為外境是存在的。因為有境有，肯定外境存在，所以「不能破外境為有」。如果你們繼續主張無外境的話，「聖教世間俱能於彼作妨難」，其中「於彼」就是對於「無外境」你繼續這麼

說的話，則跟聖教、世間兩個方面都會有妨難，即「聖教世間俱能於彼作妨難故」。

這邊《四百論釋》中說，但沒有真正引，大疏裏面講了《四百論釋》中如何說。首先，世間怎麼說呢？所謂的世間，指的是名言識，名言識確實不會觀察外境是怎麼成立的，是不是從無方分成立，這些都不觀察的。外境是不觀察的當下可以跟有境一樣可以認同。有境怎麼名言有，外境也是一樣的名言有，世間妨難就是這個道理。

然後以教來違害，《入中論》裏面提到《十地經》，《十地經》自己裏面有講，比如佛經裏面破的外境，只是破「除了業之外有一個造作者」而已，不是真正的破外境。從下面就可以理解，如文：

十地經說：「三界唯心」，唯字簡彼非是經義。經自明說破離心外世間作者，與清辯同。

是破離心外世間作者，像大自在天造作這個世界，或者上帝耶穌造世界，是破這種離心之外，等於是業造這個世界，業之外不可以有一個造作者。所以破的是業之外的造作者，不是破外境或成立唯心造，所謂的「唯」

破的時候業之外的造作者，這句話是《十地經》裏面自己說的。

「經自明說」的「經自」就是《十地經》自己，「三界唯心」這個詞本身是《十地經》裏面的，《十地經》又解釋所謂的「三界唯心」是什麼意思。《十地經》雖然前面說「三界唯心」，但同時它自己又解釋所謂的「唯」否定的是哪一個，《十地經》自己特別清楚的講出來。「教是」「經自明說」這一塊，不是指三界唯心，即「經自明說破離心外世間作者，與清辯同」。

剛剛前面「聖教世間俱能於彼作妨難故」的「聖教」指佛經，大疏裏面引的是《十地經》後面那段，後面特別有解釋「三界唯心」的「唯」字是否定什麼，這一段引出來，這段也是佛經，所以跟這段佛經有違背，即「作妨難故」。

到這裏相當於你們的正理沒有辦法，即科判「壬二、明以破外境之教理不（能）成立無外境」，分兩個內容：第一個，以破外境之理不能成立無外境；第二個，以破外境之教不能成立無外境。剛剛的屬於理，因為《四百論釋》中特別答復說唯識你們說的理不能成立，即「然

不能破外境為有」，唯識你們破外境的正理不能成立無外境。

現在下面是唯識你們用教來成立無外境也不能成立，教方面主要是兩個，一是《十地經》，二是《楞伽經》。即一是「三界唯心」，這是《十地經》裏面的；另外一個是「經說」，就是《楞伽經》裏面的，如文：

經說，「外境悉非有」等，月稱非同清辯師說此經非破外境，而釋彼經雖破外境然非了義。

唯識主要靠這兩部佛經成立無外境，但如此也沒有辦法成立。首先，《十地經》的意思根本不是講無外境。以《楞伽經》來說，雖然有講無外境，但它是不了義經。對於這兩個方面就是這樣的答復。《十地經》裏面說「非是經義」，就是這個根本不是經典的意思，他就這樣答復。《楞伽經》方面如何答復呢？就是「彼經雖破外境然非了義」，即雖然這個經有破外境，但它是不了義。現在是唯識主要用的這兩部經，中觀應成派或月稱菩薩如何答復，對此《入中論》有答復，第六品第 84 偈：

現前菩薩已現證，通達三有唯是識，是破常我作者故，彼知作者唯是心。

這就是對《十地經》的解釋，它破的是常我作者，所謂「唯心」的意思是這個，並非像唯識說的那樣。唯識或「唯是識」的意思是，世界不是外面有一個造作主，完全是由我們的業造出來的，是這個意思，根本不是外境不存在、都是我們心的顯現，不是這種意思。這裏講的是《十地經》的內容。這個段落主要是兩部經，先對《十地經》如何說？《十地經》跟清辯解釋一樣，就是《十地經》的意思根本不是這樣，月稱跟清辯說的是一樣，即「與清辯同」。

《楞伽經》這邊不是這麼說，而是說月稱解釋為雖然它有破，但是不了義經；清辯對《楞伽經》解釋為根本沒有破。所以月稱跟清辯對於《楞伽經》的解釋各有不同。現在之所以把月稱跟清辯放在一個位置的原因是什麼？兩個都是一樣不認同無外境，若是如此，唯識講的無外境解釋的時候主要是用這兩部經，對此清辯和月稱的立場分別如何解讀，這兩個並在一起來說。

所以對於《楞伽經》方面，清辯跟月稱的解釋不同，這裏說「月稱非同清辯師說此經非破外境」，清辯說這個根本沒有破外境。但月稱不是這麼說，月稱如何解釋

呢？「而釋彼經雖破外境然非了義」，這就是月稱的解釋，所以月稱的解釋，我們看《入中論》第 85 偈：

故為增長智者慧，遍智曾於楞伽經，以摧外道高山峰，此語金剛解彼意。

其中講到《楞伽經》把它當不了義，這裏講為了配合眾生，讓眾生智慧增長，比如先達到唯識，然後再慢慢達到中觀，為了增長眾生智慧的緣故，所以世尊在《楞伽經》裏面這麼開示，即「故為增長智者慧，遍智曾於楞伽經」。這是剛剛宗大師說的這段話「非了義」，意思是不了義經。不了義經的意思是，經典裏面雖然這麼說，但它不是究竟。《十地經》中講經典中根本沒有說無外境，所以它說的目的根本不用解釋。

所以破以教成立，已經講清楚了。然後我們分辨月稱跟清辯的說法，最終就是要抓月稱的說法，如文：

故不說十地經是不了義，而破彼云非是經義。於楞伽經，則不說彼非是經義，而云彼經是不了義。

這個就是月稱的說法，結論就出來了，他對《十地經》跟《楞伽經》如何解釋。到這裏，我們已經講完了這個科判「壬二、明以破外境之教理不（能）成立無外境，現在講壬三，如文：

壬三、示自宗二境知有無皆同。

現在就是壬三，不是「二境知」，應該是「境知二」，即「境知二有無皆同」，意指境跟有境兩個的有無是完全相同，科判應為「壬三、示自宗境知二有無皆同」。

般若經中宣說五蘊皆自性空，無有差別。對法則說五蘊皆有自相共相。應如是許，意以識與境若觀名言假立之義，俱不可得。若判彼法有無差別，既違世間名言亦違勝義建立，故於二諦俱為失壞。

現在這裏，關鍵的詞我們抓，「許」是一個動詞、「意」是一個動詞，兩個關鍵字。後面的「意」是理由，前面的「應如是許」是所立。首先，第一個所謂的「如是許」的「如」指的是前面兩個，《般若經》跟對法。這兩個中，比如外面的色法跟裏面我們的心識，這兩個都是一樣的位置，比如《般若經》裏面講五蘊是放在一起，五蘊中也有色法（色蘊），也有心法（識蘊），都是一樣的位置，而且這五個都一起自性空，並非心比較有自性、色法是沒有有自性，沒有這麼分，而是這五個一樣沒有自性，《般若經》裏面就是這麼說的。

另外，對法如何說？說的時候，外面的色法跟內的心識也是一樣的位置，也講五蘊，而且雖然有講到有自

相，色法跟心識都有自相跟共相，整個五蘊的各個蘊都有自相跟共相，這樣解釋的時候也是平衡，並非心法有自相和共相，外面的色法沒有自相和共相，而是全部都是平衡的來講。

雖然對外境跟有境這邊，中觀應成派來說是完全平衡來主張，像《般若經》和「對法」都是平衡來說的，這是我們所主張的。所以「如是許」的意思，你們不要這麼理解，比如我們主張《般若經》，不主張、不許「對法」，「對法」是經部宗跟唯識宗很重視，那我們不許，不是這個意思。

現在講的「許」的這塊意思是對五蘊有平衡的看法，這個看法中觀應成派許。為什麼我們許《般若經》對有境跟對境平衡的看法，原因是什麼？原因就是下面說的，因為我們中觀應成派認為，識是有境，境是外境或對境，有境的心識跟對境色法，兩個都是名言安立的時候完全沒有差別。我們分析它有沒有差別，名言安立的時候有沒有一個安立多一點、另一個安立少一點，有沒有這種差別？沒有。所以說「意以識與境若觀名言假立之義，俱不可得」，「假立」就是名言安立的時候，那個方面完全沒有差別，即「俱不可得」。

這裏我把中文漏了，跳過去了。應該先是施設義找不到方面沒有差別，另外一個是唯名言安立方面也沒有差別，「識與境若觀名言假立之義」，這裏我常常用的是「施設義」這個詞，這裏法尊法師翻譯的是「名言假立之義」，就是我常常說的「施設義找不到」的「施設義」。「意以識與境若觀名言假立之義，俱不可得」，就是有境的心跟對境的外面的色法，兩個都是施設義找不到完全一樣，不是外面的色法外境施設義找不到比較嚴重一點或真的找不到，心法這邊找不到是輕一點，實則並非如此。以「找不到」而言，都是一樣的找不到。然後另外是名言安立這塊。如文：

若判彼法有無差別，既違世間名言亦違勝義建立，故於二諦俱為失壞。

違勝義建立的話，那就是世俗有。但藏文沒有這麼說，而是直接說世俗有。重點是這裏講名言有方面完全沒有差別。剛剛我前面解釋的時候對於中文抓得不對，我就抓勝義那邊。剛剛我前面第一個解釋應該念這塊「若判彼法有無差別，既違世間名言亦違勝義建立」，這一塊實際上講的是如何名言安立，即名言識如何安立，這一塊也沒有差別。比如心識這邊名言安立的時候安立

多一點，外面的色法名言安立少一點，並非如此。應該是如何名言安立方面是一樣的，就是這個意思。這裏翻譯我搞不清楚，藏文的意思就是以名言安立為有方面有無差別。這裏出現兩次違背有點怪，這就是理由。

「意」是動詞，就是想的意思，我們中觀祖師們包括龍樹、月稱等想什麼呢？想有境跟外境勝義中完全沒有差別、世俗中有也完全沒有差別，就是這樣的想法。這樣的想法的緣故，所以他們對於《般若經》、《十地經》、「對法」平衡的對待是承許，他們之所以對於平衡承許的原因在於，因為實際上勝義中無的時候沒有差別、世俗中有的時候也沒有差別，所以平衡。因為他們這麼想，所以他們這麼許。「想」是理由現，「許」是所立。這裏有講到「對法」，《入中論》第 92 偈：

無色不應執有心,有心不應執無色,般若經中佛俱遮,彼等對法俱說有。

這裏有講，《般若經》裏面說兩個都沒有自性，「對法」裏面說兩個都有自性，即「般若經中佛俱遮,彼等對法俱說有」，即《般若經》是講「俱遮」，對法則是講「俱說有」。所以就是平等，這麼一個看法。平等這個看法我們中觀認同，「對方」裏面許的是平衡的對待，

這是我們認同的，對於我們認同的地方在哪里不要搞錯。

大疏第三個科判就是「壬三、示自宗境知二有無皆同」，自宗說對境跟有境的心有無平衡、相同，我們沒有說有、也沒有說無，而是說「有無皆同」。一樣，自宗認為是相同，但人家認為不同，這個是有問題，所以下面說「故」。

「若判彼法有無差別，既違世間名言亦違勝義建立，故於二諦俱為失壞」，這裏可能中間漏了一個，「若判彼法有無差別」這裏應該加一個「故」，即「（故）若判彼法有無差別」。中間漏了一個道理。「既違世間名言亦違勝義建立」這個就是下面。中間翻譯漏了唯名言中安立沒有差別這個道理，你們可以補充下這裏的翻譯。可能法尊法師翻譯之後，後代沒有保存好，時間長了收集的時候漏了這句，我用的這個版本裏面沒有這句。

「若」前面需要有一個「故」。因為自宗已經說了完全皆同、沒有差別，如果人家分出來或辨出來有差別的話，就會有問題。既違背世間，也違背勝義，兩個方面都有違背。藏文前面有一個「故」，就是把前面當理由。

前面主要講的是自宗皆同、皆平衡，自宗對於有境跟外境完全平衡。假設有人分辨有境跟對境還是有差別，若這麼說的話，則有問題：一是跟世間相違，二是跟勝義相違。「世間相違」的意思是名言的層次有相違。「勝義相違」意思是理智觀察的時候，也看得出來沒有差別。世間名言的層次的時候，確實是沒有差別，即「既違世間名言」；還有違背勝義的建立，即「亦違勝義建立」。所以違背兩種，結果是「二諦俱為失壞」，所以破壞了二諦的規則。這樣的說法，是不是只是佛護跟月稱這一段而已，龍樹跟聖天有沒有這麼想？這個道理更往源頭推，如文：

如百論云：「說一有一無，非真非世間，故不可宣說，此有彼非有。」此亦即是聖者意趣。

我們看一下聖天的《四百論》，然後再看「聖者意趣」。龍樹跟其心子聖天，他們兩位也是這麼認同的，對有境心識跟外境，科判用「境知」，這兩個不平衡，他宗的觀念：不只是佛護跟月稱不認同，還有聖天跟龍樹也不認同。

聖天不認同，我們從聖天的《四百論》可以看出，「一有一無」指的就是有境跟境一個有、一個沒有。如

果這麼說的話，「非真非世間」，其中「非真」的意思是剛剛說的違背勝義的建立；「非世間」的意思就是違背世間名言。

「故不可宣說，此有彼非有」，所以不可以說心有、外境無，這樣是不能說的。這是龍樹的心子聖天說的，不只是聖天說，龍樹的想法也是這樣。這邊龍樹的想法，前面中觀自續派或總的中觀自續派和中觀應成派還沒有開始之前，講到那段中引了尊者常常開示的《菩提心釋》，第 64 頁第八行，如文：

釋菩提心論云：「為斷愚夫怖，故佛說此等，一切皆唯識，然非如實義。」此說破除外境，成立唯識，是有自性，非如實言。

科判是「丁一、釋緣起義即無性義」。這裏講主要是為了不讓愚夫恐懼，「為斷愚夫怖，故佛說此等，一切皆唯識，然非如實義」，龍樹還是不認同心有、外境無，龍樹主張心跟外面的色法是平衡。到這裏，第三個科判「壬三、示自宗境知二有無皆同」講完了，下面開示「壬四、依彼斷諍論」。

此文稿根據仁波切講課錄音記錄整理，為自他學習而做，僅供參考，若有疏失，懇請指正。

【2017 辨了不了義善說藏論 133】

我們學習《辨了不了義善說藏論》的時候，我剛剛想到宗大師的《執持利樂根本之信劄》裏面講到：「若知難得不庸住，若見義大惜虛度，若思死歿預來世，苟思業果止放逸。」四個功能就講出來，即我們一直思維難得、義大、念死、業果，分別有什麼好處，四個裏面最終就是第四個。

剛剛你們念的時候，或者我說法前念偈頌的時候，我就想到：我們有的時候自己不是那麼專心，或者不是那麼用心、認真的做，這就等於是放逸了。那樣的時候，我們怎麼樣能夠可以改變那種放逸的狀態呢？關鍵是：第一，先要瞭解業果道理；第二，不止是瞭解的層面，內心要常常思維、常常想。

這四個的道理，都是一樣先瞭解，然後每天像做六座瑜伽一樣，每天差不多四五個小時對於這四個內容做思維，如此就會抓到根本。剛剛講到第四個方面「苟思業果止放逸」，意思是我們身體的任一個動作，連眼神、

講出來的話等，一切的言行都有功能，不是沒有功能，它會種一個未來影響長遠的功能，這就是叫「造業」。

沒有一個動作不造業的。所以任何一個動作影響未來這麼大的一個果，這個好好想就是思維業果。不只是外的言行，連我們內的起心動念也是一樣，一點點小小的心裏面的動念也會造業，當然心裏面很強大的想法那就更會影響造業，連小小的一些心裏的起心動念也會影響造業。我們身語的外面的言行更不用說，連內的意的起心動念也時時刻刻造業。

所謂的造業的意思是，它會影響未來。不只是現在罵了一頓，好像就沒有結果，對於未來我們不會想，覺得罵完了就結束了。只是想當下自己是否舒服，會不會被他人打。若只有這個想法，而沒有想未來來世、再來世會有什麼樣的影響，那我們就更不在意，所以我們依然貪、依然瞋、依然慢，對貪瞋的這些都不在意、對任一個煩惱都不在意、對由煩惱造出的任一個言行都不在意，如此就是放逸了。

若我們在意，就要想業跟果方面的業決定、業增長，這些道理想一想的話就沒有辦法放逸，所以就會去除我們放逸。所以我們學習這些，不管是《辨了不了義善說

藏論》，還是其他的論典，我們學習的時候，我們前面的意樂、我們付出的言行方面，一切身語意時時刻刻都一直有造業。

若我們對於這方面有點懂並注意的話，就會認真的調伏意樂、認真的付出正確的言行來學習。所以剛剛我想，透過思維業果會去除我們的放逸，這個方面要多瞭解。其實我們的任一個行都是這樣，比如今天我跟什麼樣的人見面、等下我要去佛學會等，就是我們人跟人碰面的時候，我們造業就是跟眾生接觸的時候才有造業。

當我們跟眾生接觸的時候才會真正的造業，跟石頭接觸不會造業。當我們跟別人接觸的時候要特別謹慎，我們的身語意的任一個行都要注意，如果對此注意，就會慢慢的習慣，那就會進步，就一直會注意改進，一次、兩次、三次.....這樣我們自己也舒服，跟我們接觸的對象——別人都會慢慢向善方面改變。就是這些道理。

上節課講到第 109 頁，如文：

又云：「宣說大種等，皆是識所攝」等者，義如釋論中說：「謂色、心、心所、不相應行，皆由能緣自識安立行相，而立大種等。

科判為「壬四、依於彼斷諍論」。「依彼」就是對於前面的是斷諍論的意思，即「此亦即是聖者意趣」，這個就等於無外境，無外境我們不承認。無外境不承認這一塊 或者有境跟對境平衡 即有境是依對境來安立、對境也是依有境來安立，有境和對境在互相依賴當中存在，這是龍樹的密意，即「此亦即是聖者意趣」，這句話講了之後，就有一個斷諍論出來。

斷諍論是什麼呢？斷諍論就是龍樹的《六十正理論》裏面好像講到了無外境 這個道理怎麼解釋？即「又云：「宣說大種等，皆是識所攝」」，這一段就是解釋龍樹的《六十正理論》，前面也提及過。當然靜命、蓮花戒論師主張無外境，他們就把《六十正理論》這一段解釋成無外境。但現在我們現在是月稱的立場，對龍樹的《六十正理論》這一段不會解釋為無外境。

這裏說「「宣說大種等，皆是識所攝」等者，義如釋論中說」，月稱著有《六十正理論釋》，對龍樹的《六十正理論》解釋，這個「如釋論」就是指《六十正理論釋》，是月稱造論，也是宗大師常常引的，這裏面月稱對《六十正理論》這段有解釋，就是龍樹還是認同外境或還是不認同無外境，對這方面月稱是這樣解釋。

前面可以對照一下靜命的《中觀莊嚴論》的解釋，中文版第 78 頁最後有兩個偈頌，兩個偈頌並在一起，前面的是佛經，後面的偈頌是「宣說大種等，皆是識所攝，彼離智所見，豈非皆顛倒。」如文：

中觀莊嚴論云：「此中亦云，此中皆無生，亦皆無有滅，故諸生滅法，當知唯是識。宣說大種等，皆是識所攝，彼離智所見，豈非皆顛倒。」

這邊引了之後，下面宗大師說：

引此頌文，成無外境。其中後頌，是六十正理論文。

下面宗大師說，後面那個偈頌是《六十正理論》裏面的。現在這個偈頌是靜命的《中觀莊嚴論》中的，靜命引這個用於成立什麼？用在成立無外境，所以這裏說「引此頌文，成無外境」。哪里引？就是《中觀莊嚴論》引。誰引？靜命。靜命是隨瑜伽行的中觀自續派，他主張無外境，他覺得龍樹這一段相當於講到無外境，所以他以此來成立無外境。

一樣的道理，現在中觀應成派這一段肯定有疑問。這一段不是講無外境嗎？就有這樣的疑問。這裏的所謂的斷諍論，諍論是隱藏的，雖然看起來是解釋的樣子，實際上這裏隱藏了一個諍論。看起來是解釋的樣子，實

際上解釋肯定有一個對象，那個對象肯定他有一個疑問：在《六十正理論》中，龍樹不是講無外境嗎？

對此，以月稱的立場來說，認為靜命的解釋不對。我們看一下月稱的解釋，剛剛「等」裏面加後面的兩句，即「彼離智所見，豈非皆顛倒」。這裏看一下，首先這裏講到，先前面兩句的解釋，即「宣說大種等，皆是識所攝」；然後再後面兩句的解釋。先是前面兩句的解釋，如文：

義如釋論中說：「謂色、心、心所、不相應行，皆由能緣自識安立行相，而立大種等。未立行相，不能安立有少法故，故大種等是識所攝，以唯由識所安立故。

這就是前面兩句「宣說大種等，皆是識所攝」的解釋。解釋的時候，主要是下面兩句話「故大種等是識所攝」，理由是什麼？「以唯由識所安立故」，所謂的「識所攝」意思是安立，它是心的體性的意思。以唯識而言，認為外面的一切都是我們的心的體性，「唯識」就是完全是心的體性。但現在是心安立而已，不是心的體性，所以這裏講到「以唯由識所安立故」。所以心識安立的緣故，才說它是「識所攝」，即心識所攝。心識所攝的意思，並非唯識說的心的體性、外面什麼都不存在的意

思，不是唯識所認為的那種觀念。所以這段月稱講得很清楚。

前面是理由，後面是「所安立故」，對於如何安立講的時候，前面詳細的講理由。後面說所安立的緣故，它是心識所攝。應該是這句話的「故」，主要是結論出來的樣子，這邊講的是最略的結論的道理，是什麼呢？反過來說，它是心識所安立的緣故，就說龍樹的這段話「皆是識所攝」，這裏講的「識所攝」相當於對龍樹的第二句解釋，為什麼龍樹這麼說？

因為心識所安立的緣故，所以龍樹才這麼說。那心識所安立的這一塊，前面就詳細的解釋。「謂色、心、心所、不相應行」，那就是所有的有為法都包含其中，比如平常《小理路》說的色法、心法、不相應行法，這裏面就是所有的有為法都涵蓋了。所有的有為法是不是唯名言安立，或者是不是名言量或名言識來安立？是。所以說「皆由能緣自識安立行相，而立大種等」。

「大種等」裏面包含心、心所、不相應行，因為前面已經提出來了，色法、心、心所、不相應行法，即一切的有為法，能緣的有境心識展現來安立，名言識的前面出現，「行相」的意思是出現，名言識行相是名言識

前面出現，這樣當中就叫它是存在，如果勝義量的話則不存在。整個諸法，現在這裏是指有為法，當然也能理解，因為我們常常說有為法沒有自性的話，則無為法更沒有自性。所以有為法有無自性是最主要要講的。

整個有為法，這邊用的「能緣自識」是什麼？比如瓶子，我們看瓶子的心，它的眼光裏面存在而已，勝義量一看就沒有了。所以等於不觀察的時候它才有，觀察的時候就沒有。一樣，瓶等整個色法，不只是色法，心法、不相應行法也是，全部都是看它的時候，看自己的心就是「能緣自識」，它裏面展現存在感，那個當中才存在、才安立的。

如果不是那種名言識，對它觀察「它在哪里」，觀察的理智的眼光裏面找不到，則肯定沒有辦法安立它。最近我們正在學習《菩提道次第廣論-毗婆舍那》，對於如何名言有，從這裏也可以理解。所以就是這樣安立的，即「能緣自識安立行相而立大種等」，一切都是這樣安立的，不安立沒有了。

「未立行相」的「行相」就是名言識。所以名言識當中沒有出現的話，那怎麼安立啊？「未立行相，不能安立有少法故」，「未立行相」就是勝義量的話則無法

安立，「立行相」就是名言識才能安立。所以任一個法是勝義量沒有辦法安立，肯定是名言量來安立的緣故。這個就是所謂的安立方面的解釋。

安立這塊解釋之後，安立的緣故就是心識所攝，即「故大種等是識所攝」。所以龍樹的《六十正理論》中「皆是識所攝」，這句話背後主要的意思是什麼？就是「以唯由識所安立故」這個道理，完全名言識安立的意思。

這個是對《六十正理論》前面兩句的解釋。然後後面兩句的解釋，我們看第 79 頁，如文：

彼離智所見，豈非皆顛倒。

這兩句的解釋剛剛講到「等」，即「又云：「宣說大種等，皆是識所攝」等者」中的「等」就有兩句要加，後面兩句的解釋是什麼呢？月稱是這麼解釋：

若時現證識〔梵〕無自性生，爾時由識所立種種皆當滅離，猶如形滅影像亦滅。故彼論文非破外境。

前面兩句解釋完了，現在解釋後面兩句。首先，「彼離智所見」的意思是什麼？先講「智所見」，我們有智慧才會看見，就是現證空性的意思。「若時現證」，現證空性是哪一方面的現證呢？不是對境上面的空性，而

是有境心上面的空性，所以「現證識（梵）無自性生」，現證有境的心識完全從生的時候都沒有自性，當然生、住、滅全部都沒有自性。那樣現證的時候，我們的心識，這裏的心識指的是名言識，即若能安立的名言識沒有自性的話，則所安立的名言法或者對境的整個世俗諦的法更沒有自性。

道理上是這樣。一樣，現證的時候也是。如果我們現證有境或能安立的心無自性的話，則對境上面的執著心是不可能會出現，肯定會離開。這裏講的「離」，指的是對境上面的執著心，若有境上面的執著心沒有的話，則對境上面的執著心更沒有。「現證識〔梵〕無自性生」，這個就是「彼離智所見」的「智所見」。

然後後面那一句「豈非皆顛倒」沒有解釋，當然《六十正理論釋》裏面有解釋，我的意思是宗大師引的《六十正理論釋》這一段沒有解釋，只是解釋「彼離智所見」。先解釋「智所見」，下面再解釋「彼離」。

剛剛我們念的那段是「智所見」，「現證識〔梵〕無自性生」，然後下面就是對於「彼離」解釋，即「爾時由識所立種種皆當滅離，猶如形滅影像亦滅」，剛剛

是能立，若能立上面不執著的話，則所立上面更不會執著。

「識所立種種皆當滅離」，等於就是各種各樣的所立、各種各樣的對境上面的執著心也會滅。比喻是什麼呢？形滅的話，影像也會滅，所以「猶如形滅影像亦滅」，就是解釋「彼離」。所以這一段相當於引了《六十正理論釋》。現在是宗大師對此答復，就是對他宗答復：你認為龍樹的《六十正理論》這一段偈頌「宣說大種等，皆是識所攝，彼離智所見，豈非皆顛倒」，這個偈頌是你認為它是破外境，實際上我們看月稱的《六十正理論釋》的話，它不是破外境。

後面這段話是宗大師的話，即「故彼論文非破外境」，其中「彼論文」指的是前面龍樹的觀點，或者可以說龍樹沒有破外境。大概是這樣的道理。

這裏我們要瞭解一個以前常講的道理，就是我們這麼說：像十地，從初地到二地、二地到三地，一直往上就是無間道、解脫道——在根本定當中一直往上走的，這些根本定當然毫無疑問是入定空性。那樣入定的時候，所入定的空性是哪一個空性？是諸法上面的空性嗎？

不是，是自己的心上面的空性，這是我們以前常常提過的。

不可以說我執著的是諸法，所以對諸法上面的空性入定，不是這個意思。當然也是涵蓋諸法，但重點是諸法最終都是跟我們的心有關系的，比如依賴。若我們一抓心的話，則抓到諸法，所以主要是心來抓。心沒有自性，這個一抓的時候，則跟它有關系的全部就抓到了。

如果我們沒有抓心，我們只是說「這個房子沒有自性」我就入定、「這個車子沒有自性」我就入定，若我們這樣入定的話，根本沒有這種入定。當然凡夫的時候，有可能我們會觀一下或思維一下對境，或者打坐時也有定了，但我們真正從初地、二地、三地.....一直往上走的時候，不是那種外面的對境上面的空性入定，而是心識的空性入定。

所以月稱講到「猶如形滅影像亦滅」，這個意思是什麼呢？就是若能安立方面的執著心去除的話，則所立方面的執著心肯定去除。所以必須能立的心識上的執著心我們要去除，或者能立的心識上的空性我們必須要入定。這個以前我們講過，我們講《入中論善顯密意釋》的時候也會講這些道理，其中講十地如何成長的時候會

提。這個道理跟這邊月稱在《六十正理論釋》中講的道理一樣。

現在下面是另外一個科判。剛剛科判壬四（壬四、依彼斷諍論）我們已經講完了。我們剛開始的時候主要是三個科判，就是宗大師的科判大疏中分三個，即辛一、辛二、辛三，如文：

辛一、安立外境之理不共差別；辛二、無（不承許）阿賴耶識之理不共差別；辛三、不承許自證識之理不共差別。

現在是辛二這一段，即「不承許阿賴耶識之理不共差別」，其中先分兩個，如文：

辛二、不承許阿賴耶識不共之理，分二：壬一、正示；壬二、壞滅實質有及安立三時之理不共差別。

首先，「壬一、正示」的意思就是，直接講不承許阿賴耶識的道理。這一段我們抓重點的兩個道理，第一個道理中的關鍵字我們抓一下。第 109 頁「入中論云」前面一點，如文：

然無自相能立有事，安立已滅為有事法，亦極應理，故不須許阿賴耶識。

其中「安立已滅為有事法，亦極應理，故不須許阿賴耶識」這句話是重點。然後另外一句的重點詞是下面，第 110 頁第四行，如文：

由許外境故亦不立阿賴耶識，若許彼識則亦須許辨中邊論：「識生變似義，有情我及了，此境實非有，境無故識無。

這句話中重點的道理是「由許外境故亦不立阿賴耶識」。一個是我們不需要阿賴耶識，另外一個是我們不成立阿賴耶識，即「不立阿賴耶識」。這裏是不立，前面是不須（不須許阿賴耶識），即前面是不需要阿賴耶識，後面是不能承許有阿賴耶識。一個是不需要，一個是沒有辦法承許，所以關於阿賴耶識方面的觀點重點是兩個。

當然宗大師對於這兩個觀點都找出根據，即《入中論》跟《辨中邊論》。不需要許阿賴耶識的觀點，是根據《入中論》；沒有辦法承許阿賴耶識的觀點，是引用《辨中邊論》來解釋。我們先抓了重點，然後再一個一個來瞭解。

首先，他宗的主張，或者他們承許阿賴耶識是怎麼來的。這裏講「故許阿賴耶識為業果所依」，就是他們為什麼承許業果所依是阿賴耶識的原因。

故彼論文非破外境。又不許阿賴耶識亦無過咎。謂業感異熟須經長時，然第二剎那其業即滅，從已滅法不能生果，故許阿賴耶識為業果所依。

我先念他宗的觀念，「謂業感異熟須經長時，然第二剎那其業即滅」，這是第二個理由；然後第三個理由就是「從已滅法不能生果」。他宗講了三個道理，三個道理並在一起就是一個理由。

第一個道理是：業要感果，特別以異熟果來說，造業的這一世沒有辦法感異熟果，異熟果必須來世才能感果，其他果可以今世感，但異熟果中間可以隔好多世，可能幾百億世都有的。有的阿羅漢無論神通多厲害，都沒有辦法看到他的業是什麼時候造的。當時佛在世的時候也是，就是有一些狀況，不管多久以前造的業感果他都可以看見，但是太久遠了就看不見。異熟果跟它前面的因——業，中間隔很長時間，所以「業感異熟須經長時」。所以異熟果跟它的因——業中間，時間特別長，這是第一個道理。

第二個道理是：業一造的第二剎那，它馬上沒有了。

第一，業跟它的果異熟果中間時間特別長；第二，業第二剎那馬上不見了。那麼業跟果中間誰來接？像業滅本身，雖然業是第二剎那滅，但是滅本身，它有一個能生果的作用的話，那還可以解釋通，但這個也沒有了。所以說「已滅法不能生果」，意思是業滅跟果中間可以連接的功能就沒有了。

這三個理由並在一起，就是一個理由，即「故」，業結束後，業和果中間要有一個連接，就必須有阿賴耶識。阿賴耶識後面業造了之後，業上面的習氣或業的種子放在阿賴耶識上面，一直接到感果，所以「故許阿賴耶識為業果所依」，其中「業果所依」的意思是業跟果中間關係誰來接？那就是阿賴耶識來接，這就是他宗的主張。

他宗這樣主張的時候，相當於現在我們不主張阿賴耶識的時候，那麼問題就跑出來了：那業果怎麼處理啊？「故許阿賴耶識為業果所依」，他宗是這麼解釋，現在中觀應成派你們不主張、不許阿賴耶識，那有沒有問題？這裏說「又不許阿賴耶識亦無過咎」，就是這樣有沒有

問題？這樣的疑問出來的時候，中觀應成派說「我們沒有問題」，對此解釋的時候先講他宗是如何認同阿賴耶識，因為阿賴耶識是業果的所依，那為何需要以業果的所依來認同阿賴耶識呢？

因為業跟果中間有這樣的狀況，即時間長、業造的第二剎那業滅、業滅沒有功能，這三個問題就出來了。這三個問題的狀況出來的時候，以阿賴耶識是業果的所依來解決，這是他宗主張。雖然他宗這麼解釋，但我們對於剛剛他宗講的三個道理中的第三個道理不能認同。第三個道理就是「從已滅法不能生果」，這個道理我們不認同。原因是什麼？我們對於沒有自性、假有的當中，諸法都可以認同。

一樣，對於有為法的因果的這個功能也可以認同。滅的裏面還是有一個能生果的功能存在。所以說「無自相能立有事」，雖然是無自相當中，但還是可以安立有事。他宗認為沒有自相的時候，不能有有為法。有事」的意思是有為法或者是因果的功能。他宗認為，無自相沒有辦法安立因果的功能；自宗則認為，無自相的時候還是可以安立因果的法。

這邊說「能立有事」，「有事」意思就是事物，就是有為法或有因果的功能的法就是事物。那樣主張的時候，那就可以安立。我們是這樣的主張，就是沒有自性當中，整個因果的功能都可以安立。以這個立場來說，我們也可以安立已滅可以生果的功能。

這裏講的「已滅為有事法」意思是，已滅本身是有因果的功能，其中「有事法」就是有因果的功能。這個道理特別合理。以中觀應成派來說，已滅它有一個因果的功能特別合理，所以「極應理」。這是中觀應成派跟他宗之間不一樣的地方。他宗認為，已滅不能生果；自宗認為，已滅能生果的道理是特別合理、最合理的一個道理，即「極應理」。這就是二者的差別。

所以我們不需要承許阿賴耶識，即「不須許阿賴耶識」。就是這樣的一個道理，這個根據就是引《入中論》，如文：

入中論云：「由許非滅自性有，故無賴耶能有此，有業雖滅已經久，當知猶能生自果。」

《入中論》裏面也是蠻清楚的，這裏用我們的滅不是自性滅，自性滅就好像滅得非常嚴重。首先，這邊講

到「非滅自性有」，意思是我們不會說滅是自性有，即「許非滅自性有」，意思是我們許滅是沒有自性。

他宗認同滅是自性有，我們認同滅沒有自性，差別在這裏。所以可以說，如果滅有自性的話，就會變成滅得更慘，徹底滅就會落斷邊，滅得完全沒有，它的功能都沒有辦法安立。

現在我們這裏，滅不是那種自性有的滅，而是自性沒有的滅，相當於不是自己滅，但是滅是名言有的那個層面的滅。名言有的層面滅的時候，滅得不是那麼嚴重，可以這麼說。所以名言有的層面，是其他原來還沒有滅之前，怎麼有這個沒有降低，原來有的時候它怎麼存在，跟滅的時候它怎麼存在是一樣的層次，因果的功能還可以保持存在。

許滅非自性有的緣故，那就是「無賴耶能有此」，其中「能有此」的意思是滅沒有自性，名言有的那個層次跟前面一樣，所以它跟前面一樣生果的功能可以繼續有，所以「能有此」，不需要阿賴耶識來承擔，即「故無賴耶能有此」。名言有的滅解釋的時候，就可以解釋得通生果的功能保持存在，所以不需要阿賴耶識來參與或承擔，即「故無賴耶能有此」。

所以我們不需要擔心業跟果中間時間很長、誰來接等問題，這方面我們不需要操心。「有業」意思就是，有的業跟果，這裏沒有特別說異熟果，一般的業果來說也有短的，比如今世造今世感的業果；也中間時間間隔很長的業跟果，當然異熟果是毫無疑問沒有今世的。

「有業雖滅已經久」，有一些業跟果中間時間蠻長的才感果的，那種也不用擔心，我們也可以安立。「當知猶能生自果」，就是我們還是能夠可以，什麼呢？有一些業跟果中間時間間隔蠻長的，但業還是能夠生果，所以就是「能」。

對此我們應該要知道，即「當知」，就是月稱菩薩跟我們說，不用擔心沒有阿賴耶識會不會有問題，應該要知道我們可以安立，即「當知猶能生自果」。接著下面講到什麼內容？

若於世俗亦破自相，而能安立無性因果，非但雙於二諦，易除常斷二見，即不許阿賴耶識，亦能安立業果系屬。入中論釋云：「是故如是於二諦中俱無自性，非但遠離常斷二見，諸業已滅雖經久時，與諸業果而相系屬，不須妄計阿賴耶識相續，及不壞得等，亦皆應理。」

剛剛月稱在《入中論》裏面講，我們不需要有阿賴耶識，沒有阿賴耶識我們都可以安立業果，雖然有一些業跟果中間間隔的時間特別久，但業還是可以生果，因為已滅它有功能，所以沒有問題。

對於《入中論》這麼解釋完後，《入中論釋》再加一個特質，就是「非但雙於二諦，易除常斷二見，即不許阿賴耶識」，這邊就是中觀應成派的特點裏面，第一個他的特點就是「雙於二諦，易除常斷二見」，這個是中觀應成派主要的特點。

中觀應成派的這個特點是誰都做不到的，比如中觀自續派就做不到，像清辯、靜命都做不到，所以就是「雙於二諦，易除常斷二見」。中觀應成派不單單有這個特點，還有一個特點就是：沒有阿賴耶識當中，能夠安立業果的關係。不只是前面的特點，另外這個也是屬於中觀應成派的特點，即下面的「不許阿賴耶識，亦能安立業果系屬」。

「非但」是前面主要的中觀應成派的特點，不只是這個特點，另外一個好處是：沒有必要在阿賴耶識當中，也可以安立業果關係。為什麼這麼講呢？為什麼把它當

做是好處呢？沒有阿賴耶識也可以安立業果的關係，這有什麼好處？

我們應該可以理解：我們內心裏面，安立業果關係的時候需要阿賴耶識，這個想法一直在的話，也是一直執著的狀態，一直對自己、對自己心續執著的狀態。如果乃至有一天我們覺得不需要阿賴耶識也可以安立業果的關係，若這個認知或想法一出現的話，則我們對自己心續上的執著心就可以沒有了，這是一個好處。如果我們內心裏面認為業果關係的安立需要阿賴耶識，這表示我們自己心續中的執著心還是很強的，這就是好處所在，這個就是重點。

「若於世俗亦破自相，而能安立無性因果」,這一句話也要好好瞭解，這也是關鍵的道理。首先，「於世俗亦破自相，而能安立無性因果」，這兩個的關係，即能安立無性因果，需要前面的基礎「於世俗亦破自相」。首先後面的「無性因果」的意思是沒有自性的因果，像《心經》中講的「空即是色」，空中的色法，空的體性當中才有色法，空的體性當中的因果，自性空或者無自性那樣當中的因果。

要安立這些因果是自性空的因果，我們對色法真正認的是「空即是色」，這樣對色法的認知是最正確的。無自性的因果是最真實的因果，要安立這個，則需要對於無自性跟緣起的關係要清楚。所以我們破自性的時候，用緣起的道理能破自性。所以這裏用「於世俗亦破自相」，意思是不用提理智這麼高的，以世俗的道理的角度、世俗的層面的道理解釋的時候，自性有是沒有辦法安立的。

「於世俗亦」就是不用談高的勝義量或者理智的層面，以世俗的名言的層面談的時候自性有是不對的，所以能夠破到自相有。「亦」的意思是理智的階段更不用說了，理智觀察的時候自相有是否有問題更不用說了；名言觀察的時候，自相有是不對的，要達到這個。這個達到的話，就等於沒有自相就是世俗的表面的因果關係安立的時候，自然就結合無自性。

所以就是「於世俗亦破自相」，不只是「於勝義」才破自相，「於勝義」是勝義量、理智的層面破自相而已，連世俗的層面也能夠破到自相。若這個時候能破到自相的話，則等於所有的世俗緣起的因果，沒有自性的因果、沒有自性的緣起就可以安立。所以對於前後的因

果關係要清楚，「於世俗亦破自相，而能安立無性因果」這個要清楚。

這裏前面需要「若」，藏文的話加「於」，但兩個「於」也有點怪。現在是對我們來說，「於世俗」名言識這裏也需要「於」，即「於世俗亦破自相，而能安立無性因果」，這個對能夠這樣安立的我們自宗來說，我們特別有一個優點就是容易可以去除常邊跟斷邊。哪一方面容易？不管世俗的層面，還是勝義的層面，所以就是「雙於二諦」，即世俗的層面的時候，也可以去除常邊、斷邊；勝義的層面的時候，也可以去除常邊、斷邊。

平常是世俗的層面的時候，可以去除斷邊；勝義的層面的時候，可以去除常邊。就有點分開，世俗的層面的時候要去除常邊，有點難度的樣子；勝義的層面的時候要去除斷邊，有點難度的樣子。現在不是，而是兩個層面都可以去除和遠離二邊，而且非常容易，因為這兩個關係並在一起，所以非常容易可以處理。

「雙於二諦」，就是世俗中也可以去除常斷二邊，而且去除的時候非常容易；一樣，勝義中也可以去除常斷二邊，而且去除的時候非常容易。所以「雙於二諦，易除常斷二見」。這個可以理解吧，這個確實是中觀應

成派的特點，像《三主要道》也是這麼說的，其中說到關於空性方面的五個偈頌，我剛剛念的是第四跟第五個偈頌，如文：

現相緣起不虛妄，性空不執二瞭解，
何時見為相違者，尚未通達佛密意。
不拘一面而同時，在見緣起不虛妄；
即滅實執所執境，爾時見觀察圓滿。
又由現相除有邊，及由性空離無邊；
了知性空現因果，不為邊執見所奪。

所以顯、空，顯的時候也有去除二邊的作用，而且非常容易；空的時候也可以去除二邊，而且非常容易。就是這種道理，這是中觀應成派的主要的特點。換句話說，中觀應成派是真正的中觀，真正達到真的中觀，真的中觀就需要這樣遠離二邊，而且非常容易遠離二邊，不管世俗中、還是勝義中都可以容易去除二邊，這才是真正到達中觀。所以中觀應成派才是真正的中觀的感覺。

當然下面月稱的《入中論釋》中也有這麼表達，它的意思就是中觀應成派才是真正的中觀。以前我們讀過阿底峽的《入二諦論》，阿底峽尊者的意思是我們中觀

應成派或者跟著月稱才可以認識二諦。唯識沒有瞭解二諦，中觀自續派也沒有瞭解二諦，唯有跟隨月稱才能夠瞭解二諦。《入二諦論》中，阿底峽尊者就有這麼表達。

跟這個道理一樣，宗大師下面這段話就相當於把下面月稱的《入中論釋》講出來。「雙於二諦，易除常斷二見」，這就是真正的中觀應成派的特點。現在是「非但雙於二諦，易除常斷二見」，意指這種好處當然就有，不單單是這個好處，還有別的好處。

別的好處，就像自性空的當中就有緣起的功能，這是可以通的，那個時候還有別的好處是什麼？別的好處就是剛才說的，對心續上面的執著心不會生起。心續上面的執著心是什麼樣？就是阿賴耶識必須要有。像這種心續上面的執著心不會有。所以這邊說「不許阿賴耶識，亦能安立業果系屬」，這也是好處，是中觀應成派的特點，也是中觀應成派才有的優點。「入中論釋云」，根據引的是《入中論釋》。

【2017 辨了不了義善說藏論 134】

上節課講到第 109 頁，如文：

入中論釋云：「是故如是於二諦中俱無自性，非但遠離常斷二見，諸業已滅雖經久時，與諸業果而相系屬，不須妄計阿賴耶識相續，及不壞得等，亦皆應理。」

首先，以大疏的科判來說，講到辛二的「壬一、正示」。如文：

辛二、不承許阿賴耶識不共之理，分二：壬一、正示；壬二、壞滅實質有及安立三時之理不共差別。

首先，從壬一跟壬二可以看出，正示（壬一、正示）當然是對於不承認阿賴耶識方面要講，除了正示之外，順便跟它有關系的，那就是「壞滅實質有」，還有「安立三時之理」，這兩個方面也出現跟其他宗派不共的差別。

從不主張阿賴耶識之後，就主張壞滅實質有。一樣，主張對三時的不共的安立法也出現了。這兩個不屬於正示，就是不主張阿賴耶識的結果就順便出現這兩個不共的差別。分科判也有這個意思。

從宗大師《辨了不了義善說藏論》中也能感覺出來，不主張阿賴耶識後牽出這兩個道理，即主張壞滅實質有，還有對於三時的不共的安立法。大疏這麼分也是從《辨了不了義善說藏論》可以看出。

目前我們講到科判「壬一、正示」這裏。首先，這裏講到「入中論釋云」，這個引完之後，宗大師後面有一個簡短的解釋。宗大師覺得基本上《入中論釋》弟子們自己能聽得懂，所以他不再解釋。下面《入中論釋》引完之後，如文：

言是故者，謂承前說從無自性，生無自性，不許阿賴耶識。雖亦須釋最後死心及初生心不成等難，月稱意謂由知此理，餘亦易了故未解說。今恐文繁，茲亦不述。

「言是故者」，這句話是《入中論釋》裏面的。「是故如是於二諦中俱無自性」，其中的「是故」肯定前面有一個理由。宗大師說，所謂的「是故」的前面的理由是什麼呢？宗大師說「謂承前說從無自性，生無自性」，這就是「是故」前面的理由。

前面的道理已經說過了，就是「承前說」，像《入中論》本身就有講「入中論云：「由許非滅自性有」。後面講「若於世俗亦破自相，而能安立無性因果」，即

沒有自性的因產生沒有自性的果這個道理，前面《入中論》中提的就是這個。

現在宗大師講《入中論釋》中的「是故」，就是《入中論》中講的道理，等於就是無自性的因而生無自性的果，宗大師下面也有提及「謂承前說從無自性，生無自性」。所謂的「是故」，意思就是這樣。

首先，宗大師對於《入中論釋》沒有解釋，我們自己瞭解一下，因為宗大師覺得沒有必要解釋，我們自己能夠理解，確實這個不太難。我們瞭解一下《入中論釋》中的這段話：「入中論釋云：「是故如是於二諦中俱無自性，非但遠離常斷二見」，這裏講到自性有這種道理，勝義的角度不合理，世俗的角度也不合理。若我們能這樣理解的話，則肯定可以遠離二見，這個就是中觀應成派的特點。

中觀應成派對於自性有這塊如何破的時候，或我們的執著心如何破的時候，完全可以跟理智結合，也可以跟世俗的名言量結合，所以於二諦中都可以破除自性有，這就是中觀應成派的特點。

中觀應成派對於破執著有這樣的特殊的功能的緣故，唯有中觀應成派可以遠離二邊。中觀應成派是真正

的遠離二邊，所謂的「色即是空，空即是色，色不異空，空不異色」那種道理是真正的中觀應成派才能理解。中觀應成派才能理解二諦變成一體的道理，只有他才能夠遠離二邊、遠離常斷二見。這確實是中觀應成派的特點。

中觀應成派的這個特點從哪里來？這裏要加「故」字，即「如是於二諦中俱無自性，（故）非但遠離常斷二見」。之所以遠離常斷二見的原因是，因為於二諦中俱無自性。前面是理由，於二諦中沒有自性的緣故，這是中觀應成派才能做到的，所以中觀應成派才能夠遠離二見。相當於若「於二諦中俱無自性」沒有做到，就沒有辦法遠離常斷二見。

這就相當於阿底峽尊者寫的《入二諦論》一樣的道理，其中講到只有中觀應成派才能夠入二諦，中觀自續派以下都沒有辦法入二諦。一樣，沒有辦法遠離常斷二見，真正能遠離常斷二見的是中觀應成派，這是中觀應成派的特點。「非但」的意思是遠離常斷二見是中觀應成派的特點，這個特點出現的原因在於，因為「於二諦俱無自性」只有中觀應成派才做到，所以他才出現遠離常斷二邊的特點或殊勝。

中觀應成派不止是這個殊勝，「非但」意思是把遠離常斷二見作為一個殊勝，現在是前面的於二諦中俱無自性的緣故，它的結果是有一種共同的殊勝就是遠離常斷二見，也是中觀應成派的整體的殊勝。

別的其他的細的方面就是下面說的，不用主張阿賴耶識，這也是一個特點或殊勝。因為一主張阿賴耶識，就等於對心法執著得不得了，對有境心續或補特伽羅上的執著心又堅固起來了。所以現在第二個殊勝是不需要阿賴耶識。下面講到：

諸業已滅雖經久時，與諸業果而相系屬，不須妄計阿賴耶識相續，及不壞得等，亦皆應理。」

「不須妄計阿賴耶識的相續」，這是一個；「不壞」是一個；然後「得」是一個。總共三個，這三個等等不需要主張。雖然毗婆沙宗、經部宗雖然不主張阿賴耶識，但他們也主張不壞、得，這個也是心續上也需要有一個東西，有境這邊施設義找到或實實在在那邊要有一個東西。這些我們不需要妄計、不需要增益的想出來，比如需要阿賴耶識或阿賴耶識的相續、需要不壞、需要得，對於這些不需要增益，所以「不須妄計阿賴耶識相續，

及不壞得等」，這些沒有的當中，我們都可以安立業果的關係。

「亦皆應理」，其中「亦皆」就是這些沒有，一切都可以一樣的安立。「應理」就是可以如實的安立，完全認同的意思。什麼呢？就是前面說的，「諸業已滅雖經久時，與諸業果而相系屬」這一塊就是我們完全不需要增益的那些阿賴耶識的相續、不壞、得等等。

所以總的來說，我們不需要阿賴耶識的理由就是「是故」前面的那個，後面成立兩個：一個所立是「於二諦中俱無自性，非但遠離常斷二見」；另一個所立是不需要「阿賴耶識相續，及不壞得等」。

前面那段也有理由（能立）跟所立。「如是於二諦中俱無自性」就是理由（能立），「非但遠離常斷二見」是所立。前面的所立裏面也有能立因跟所立；後面算是整段都是一個所立，它裏面沒有分能立因跟所立。

總的來說，「是故」是理由，後面的所立有兩段：第一段是「如是於二諦中俱無自性，非但遠離常斷二見」；第二段是「諸業已滅雖經久時，與諸業果而相系屬，不須妄計阿賴耶識相續，及不壞得等，亦皆應理」。所以有兩個所立。第一段所立裏面又分能立跟所立：「如是

於二諦中俱無自性」就是能立因，「非但遠離常斷二見」是所立。

總的來說，中觀應成派的殊勝的特點裏面，第一個是遠離常斷二見；第二個是不需要阿賴耶識，就是沒有阿賴耶識當中可以安立。短說的話就是不需要阿賴耶識；長說的話，其中加內容就是沒有阿賴耶識當中業果的相系屬都可以安立。這就是中觀應成派的殊勝出來了。

對於《入中論釋》我們這麼理解。《入中論釋》這一段，宗大師認為，「是故」是給我們解釋，即「言是故者，謂承前說從無自性，生無自性」，其中「生無自性」後面不是句號，應為逗號。然後「不許阿賴耶識」後面應是逗號，不是句號。

接下來宗大師講到，這段雖然需要一些解釋，哪一方面？這裏有講到不許阿賴耶識的緣故，應該這裏要加「故」字，即「不許阿賴耶識（故）」，就是我們自己不承許阿賴耶識的緣故，所以肯定對方會有一些諍論，為此需要解釋。什麼樣的諍論呢？這裏講到最後死心、初生心，這兩個等等沒有辦法成立，這樣的諍難。這裏講「最後死心及初生心不成等難」，應該是最後死心也沒有辦法成立，這樣的諍難；初生心也沒有辦法成立，

這樣的諍難。「等」就是有很多的諍難。斷諍論就是像那些很多的諍難需要解釋、要斷除。

「雖亦須釋」，為什麼我們需要解釋？ 因為別人認為最後死心跟初生心都需要阿賴耶識，比如我們死亡之後全部的心最後收攝到阿賴耶識那裏。一樣，它跑到來世的時候第一個心出現的時候又是阿賴耶識。所以最後死心和初生心兩個都需要阿賴耶識，對方就是這麼認為的。

當自宗不許阿賴耶識的時候，對方肯定會有諍論，這些諍論雖然我們需要解釋，但是月稱菩薩沒有解釋，為什麼月稱菩薩不解釋呢？因為如果瞭解業果如何成立的話，即不需要阿賴耶識業果也能夠成立，這個瞭解的話，則對於這些也能夠瞭解，所以沒有必要解釋。

「雖亦須釋」，雖然需要解釋的樣子，但月稱沒有解釋，月稱沒有解釋的原因是什麼呢？「月稱意」就是月稱想什麼的意思。「月稱意謂由知此理，餘亦易了故未解說」，就是若知道這個道理的話，則其他道理不用解釋也能夠理解，所以月稱沒有解釋。月稱沒有解釋的原因就是他這樣認為。

宗大師也認為如果這個方面解釋的話，則《辨了不了義善說藏論》就沒有辦法講完，即「今恐文繁，茲亦不述」，意思就是宗大師在這裏也不解釋，相當於宗大師把月稱的做法當理由，宗大師現在這邊也不想在這方面解釋。

剛剛我們講到沒有阿賴耶識業果可以成立，這個講完之後，緊跟著的諍論就是：最後死心、初生心也沒有辦法成立。對於這些諍論一個一個解釋，即沒有阿賴耶識也可以成立這些，理由就是前面的「從無自性，生無自性」那樣的道理，或者「於世俗亦破自相，而能安立無性因果」的緣故。

因為這個的緣故，所以沒有阿賴耶識的當中，也可以成立業果的關係；一樣，無性因果的緣故，沒有阿賴耶識也可以安立最後死心、初生心，都是一樣的道理。

剛剛到這裏就是不需要阿賴耶識這一塊。現在下面講不只是不需要阿賴耶識，而是阿賴耶識沒有辦法安立。前面不需要阿賴耶識也可以說是不安立阿賴耶識。前面的無性因果的緣故，所以不主張阿賴耶識或不許阿賴耶識。不僅是不需要阿賴耶識，也可以說不許阿賴耶識。

下面的詞句中說到這個道理，即「由許外境故亦不立阿賴耶識」這邊說不立阿賴耶識的理由不只是前面，還有這塊。其中「亦」字涵蓋前面安立無性因果的道理也可以當理由不立阿賴耶識。另外一個道理可以當理由是什麼樣呢？由許外境也可以作為理由不立阿賴耶識，「由許外境故亦不立阿賴耶識」中的「亦」是關鍵字，就是前面也把它當不立阿賴耶識的理由。

這裏講到為什麼？就是所謂的阿賴耶識主張的話，需要什麼？唯識的《辨中邊論》雖然說是《辨中邊論》，剛剛我們前面說的真正的入中觀，或者真正遠離常斷二邊是中觀才有，而且是中觀應成派才有，中觀自續派也做不到，唯識更做不到。所以唯識的書名雖然是《辨中邊論》，但它實際上辨不了「中」跟「邊」。單從這個書名有些同學可能會很重視，就是對於《辨中邊論》應該要好好讀吧！有些同學可能會有這樣的想法。

實際上以唯識的立場分辨不了「中」跟「邊」，所以不要因為書名而誤解。但是書裏面肯定講到以唯識的立場，一樣特別會講到阿賴耶識。所以現在講如果有許外境的話，則阿賴耶識沒有辦法承許。因為關鍵是什麼

呢？關鍵是阿賴耶識承許的話，你應該要承許什麼樣，這個把它講出來。

由許外境故亦不立阿賴耶識，若許彼識則亦須許辨中邊論：「識生變似義，有情我及了，此境實非有，境無故識無。」所說義故。

文中前段是所立，後段是能立因。前段是什麼呢？就是「由許外境故亦不立阿賴耶識」，這是所立。後段的能立因是「若許彼識則亦須許辨中邊論：「識生變似義，有情我及了，此境實非有，境無故識無。」所說義故」，這段就是理由，後面有「故」字。

後段講到「若許彼識」，其中的「識」就是指阿賴耶識。假設我們承許阿賴耶識的話，我們應該要承許這樣，即「則亦須許」，許什麼呢？許《辨中邊論》中對於阿賴耶識的形容。「所說義故」就是我們需要承許《辨中邊論》中對阿賴耶識承許的緣故，如此則外境肯定無法存在。相反，外境一承許，則沒有辦法安立阿賴耶識。所以這兩個相當於是對立的。

首先，我們要瞭解《辨中邊論》中的意思。「義」指的是對境。「有情」指的是根，六境六根六識的根。首先，所謂的外面的六個「色、聲、香、味、觸、法」

的對境「義」也好，還是裏面的六根也好，都完全是在阿賴耶識的顯現當中冒出來。阿賴耶識是一個所依，不管外面的「色、聲、香、味、觸、法」六境也好，還是裏面的「眼、耳、鼻、舌、身、意」六根也好，一切都是阿賴耶識那邊冒出來的結果。

這裏講「識生變似義」，阿賴耶識那邊只是一個變出來，它的顯現當中存在，沒有真正的「色、聲、香、味、觸、法」外境，也沒有真正的「眼、耳、鼻、舌、身、意」六根。即「識生變似義，有情我及了」，就是「義」跟「有情」，還有另外一個「我」。「我」指的是補特伽羅，也包括末那識。不管第七識末那識也好，還是前面六識也好，都是從阿賴耶識冒出來的，最終全部歸納為阿賴耶識那邊。「我」也好，「我執」也好，都是從阿賴耶識那邊冒出來。

「有情我及了」，所謂的「了」是指前面的六識，「我」是指第七識。這裏講到應該「義」是指整個外的對境，「有情」指整個內的六根，「我」是補特伽羅跟末那識，「了」是前面的六識，一切都是阿賴耶識那邊冒出來的，即「識生變似義，有情我及了」。

那樣從阿賴耶識生的，「識生」的「識」指的是阿賴耶識，阿賴耶識那邊生出來整個，即義、有情、我、了。外面有沒有真正一個對境？沒有，即「此境實非有」。所以這個對境就沒有，對境沒有的緣故，有境也沒有。有境的意思是六識。「此境實非有，境無故識無」後面「識」指的是六識，六境沒有實在，一樣六識也沒有。都是從阿賴耶識那邊生出來的，即「境無故識無」。

對於阿賴耶識解釋的時候，有點像大自在天一樣，它完全是一切的造作者，對阿賴耶識就是以此來形容。所以一主張阿賴耶識的時候，肯定沒有外境。前面宗大師這句話「由許外境故亦不立阿賴耶識」，然後宗大師在後面講理由，即「若許彼識則亦須許辨中邊論」所說義故。

到這裏，就是中觀應成派不主張阿賴耶識，前面是主張不需要阿賴耶識，後面是主張不可以有阿賴耶識，前面的不需要阿賴耶識也可以當成不可以有阿賴耶識。

科判「壬一、正示」已經講完了，下面是大疏的第二個科判：

壬二、壞滅實質有及安立三時之理不共差別。

前面有一句話，可以理解這個科判，第 109 頁第十二行，如文：

然無自相能立有事，安立已滅為有事法，亦極應理，故不須許阿賴耶識。

這邊講到，我們對於事物或有為法安立的時候，根本不需要有自性，所以已滅也可以把它當成它有事物的功能，已滅上面也能夠安立。「然無自相能立有事」，沒有自性當中，能夠安立事物，雖然完全沒有自相有，但那個當中能夠安立有為法或因果的事物的功能，這裏加一個「故」好一點，那樣的緣故我們就可以安立，已滅本身也可以把它當成是事物或者有因果的功能。「已滅」把它當有一個功能，這是中觀應成派才會安立的。

「成立已滅為有事之理」，其中的「有事」就是事物的意思。「已滅」它是事物或有為法。中觀應成派會把「已滅」當成因果的功能，是能表功能的事物的法。這個道理，月稱在《顯句論》和《六十正理論釋》中有說。跟這兩部論說的一樣，宗大師的《正理海》裏面有詳講，這裏講將要「廣說」。因為《辨了不了義善說藏論》是先寫的，《正理海》是後寫的。如文：

成立已滅為有事之理，是顯句論，及六十正理論釋所說，中論疏中茲當廣說。

「中論疏中茲當廣說」意思就是宗大師在後面《中論》的疏釋《正理海》中將會詳細的廣說。宗大師的五部著作，我們都要讀，有的著作中沒有講，會在其他的著作中詳說，像《菩提道次第廣論》和《菩提道次第略論》中的毗婆舍那、《正理海》、《辨了不了義善說藏論》、《入中論善顯密意釋》這五部著作我們都要讀。現在宗大師在《辨了不了義善說藏論》中沒有詳細的講，但在《正理海》中廣說，現在我們正在學習《正理海》當中還沒有講到，觀察時間那一品的解釋中會講到。

現在我們瞭解了把已滅當事物，這也是中觀應成派的一個不共的主張。中觀應成派不共的主張一直有出現，前面講不主張阿賴耶識是不共的主張，現在把已滅當事物也是不共的主張。然後，把已滅做當事物後，也跟著牽出三時，所以下面說：

由許滅為有事，故立三世，亦有最大不共差別。

「三時」跟「三世」一樣嗎？這裏應該講三時，即「故立三世，亦有最大不共差別」。現在要講的是三時，即「現在、過去、未來」，不是三世「前世、今世、後

世」。首先，我們回憶一下我們學過的《宗義建立》，其中講到毗婆沙宗是什麼樣，然後學習經部宗的觀點時，包括《攝類學》也講到三時，唯識、中觀自續派跟經部宗對此觀點一樣。中觀應成派就對三時有不共的主張。

對於三時的主張，我們可以分三種，即毗婆沙宗，經部、唯識、中觀自續派，中觀應成派。毗婆沙宗的分析比較粗，跟我們平常一般的眼光差不多，就是每一個事物都有三時，一個法上面、一個事物上面三時都存在，有點接近於不是那麼無常。這個在《辨了不了義善說藏論》中唯識的階段也有講到，講到《莊嚴經論》的解釋的時候，宗大師講到「毗婆沙宗之外」，就是對無常解釋的時候有提過，在《辨了不了義善說藏論》第 35 頁第一行，如文：

毗婆沙師說法生後有住作用，住後又有壞滅作用。

毗婆沙宗就是這樣，先「生」的過程、然後「住」的過程、最後「滅」的過程，每一個我們眼前看到的事物都是時間有點長，不是剎那剎那生滅當中，這是毗婆沙宗對於三時方面的不同的主張。其他宗派像經部宗、唯識宗、中觀自續派對於三時的主張都是一樣的，他們認為未來跟過去沒有什麼作用。我們常說的「活在當下」，

就是現在才是有作用，過去跟未來沒有什麼作用，這個主張的時候實際上有點執著，就是過去跟未來方面沒有辦法安立有一個功能，這就等於你要安立必須要有實實在在，就是施設義可以找得到的，有這樣的觀念。

中觀應成派認為，過去未來跟現在有一樣的功能，沒有任何差別。這樣主張的時候，那就變成特別。所以中觀應成派對三時方面跟其他宗派的主張差別挺大的，所以這裏就說「最大不共差別」，就是三時方面主張的大的差別就出現，就是這個意思。

到這裏，我們已經講完大疏的科判「壬二、壞滅實質有及安立三時之理不共差別」。

●互動答疑

仁波切解析問題（一）：剛剛有同學提問，第一個問題就是，瓶子滅不是無遮嗎？那無遮怎麼能有功能呢，它不是常法嗎？就有點這個意思。

對於這個問題，首先，我們要瞭解，常法跟無常法要分開。「瓶子沒有」跟「瓶子滅」是不一樣的。「瓶子沒有」是常法，可以說無遮，無遮肯定是常法。「瓶子滅」不是無遮，一樣，也不是常法，它是無常法。所以，首先是這兩個的差別。

另外，所謂的「瓶子滅」，它能夠有一個因果的功能。這個解釋的時候，應該要瞭解一下，首先瓶子現在正在存在，這個本身施設義找不到的當下能夠可以存在，這方面要瞭解。瓶子現在怎麼存在？一樣，它的功能是怎麼存在，這些都是施設義找不到的當下能夠可以安立的話，那「瓶子的過去」或者「瓶子滅」，也可以有一個功能。

瓶子，雖然現在指不出來，但還是有一個功能存在，如果這個能夠理解的話，則「瓶子的過去」或「瓶子滅」，也可以瞭解它也是一樣的，就是雖然指不出來，但這個當中也有因果的功能可以安立，這個也可以通。

所以關鍵是瓶子現在怎麼存在，對於這個方面好好理解中觀應成派的解釋的話，那「瓶子的過去」跟「瓶子已滅」，它是怎麼有因果的功能，對這個方面就會瞭解。當然也不是那麼容易了。第一個問題的答案就是這樣。

仁波切解析問題（二）：第二個問題就是，假設瓶子滅有功能的話，比如業、煩惱，包括無明，對於那些我們一直說「無明的種子、無明的習氣」、「煩惱的種子、煩惱的習氣」、「業的種子、業的習氣」，這些是不是

沒有必要？因為業滅或無明滅、煩惱滅，那些都有功能，那是不是沒有必要有業的種子、業的習氣等？

對於這個問題的答復為：不是。因為這是兩碼事情，比如一個是它當下新的一個東西做出來，一個是它自己本身的續流，這就是兩碼事情。比如煩惱累積下來的習氣或者它種了一個種子，那個時候它好像造作出來一個新的東西。它滅這個是它自己的續流，這個是兩碼事情、兩個都是存在，業滅也存在，業的種子和習氣也存在；煩惱滅也存在，煩惱的種子和習氣都存在；無明滅也存在，無明的種子和習氣都存在。滅有功能的話，並不會影響種子跟習氣的存在，這個完全沒有問題。這是對於第二個問題的答復。

（答疑結束）

下面是科判，第二個科判「辛二、無（不承許）阿賴耶識之理不共差別」已經講完了。第三個科判辛三，如文：

辛三、不承許自證識之理不共差別，分二：壬一、他宗所詮；壬二、破他宗。

這三個好像有關系，第一個是主張外境，第二個是不承許阿賴耶識，第三個是不承許自證識。如文：

庚二、安立外境不許阿賴耶及自證分不共差別，分三：辛一、安立外境之理不共差別；辛二、無（不承許）阿賴耶識之理不共差別；辛三、不承許自證識之理不共差別。

先講外境，外境有了之後，沒有辦法有阿賴耶識；沒有阿賴耶識之後，有境的心識有自性方面已經站不住腳，如此他宗會想心識還是有自性，因為有自證識，他宗以此解釋。所以對於自證識，我們中觀應成派現在也否定，即沒有自證識。

所以這三個有關系，就是承許外境；從這個推到不可以有阿賴耶識；然後他宗還是對心自己成立方面有自證識 自宗對此也否定。所以不承許自證識放在第三個，有這樣的原因。

「辛三、不承許自證識之理不共差別」分二，壬一是他宗所詮（壬一、他宗所詮），壬二是破他宗（壬二、破他宗）。不管說他宗也好，破他宗也好，都是《入中論》跟《入中論釋》裏面的。

許自證者，及破自證，入中論本釋作如是說：「先未領納必不生念，故念唯從領納而生。如云先曾見此，是追念境，若云我見，是念有境，故先緣青色之識，亦

有領納。此復若是餘識領納，則彼仍須餘識領納，便成無窮。若謂前識是後領納，則彼後識應不能決餘色等境，故須自領，以領納中二決定故，故由後念，成立領納前境自證。此中若依實有增上，彼念非有，等同所立。若依名言增上，則自證分他不極成。（自證是後陳法）彼與後念不成因果，如以有水火，成立定有水晶火晶，與由有念成有自證，二者相等。」

這裏講到「許自證者，及破自證，入中論本釋作如是說」，他們怎麼許自證，然後我們自宗怎麼破他們，宗大師都是根據月稱的《入中論根本頌》跟《入中論自釋》，對此宗大師後面有詳細的講解。這裏講的「入中論本釋」，就是指《入中論根本頌》跟《入中論自釋》，按照這兩個宗大師下面詳細的解釋，即「作如是說」。

首先，第一個大疏的科判「壬一、他宗所詮」，這一塊是在《入中論釋》中如何說。

【2017 辨了不了義善說藏論 135】

上節課講到第 110 頁第十行，如文：

許自證者，及破自證，入中論本釋作如是說：「先未領納必不生念，故念唯從領納而生。如云先曾見此，是追念境，若云我見，是念有境，故先緣青色之識，亦有領納。此復若是餘識領納，則彼仍須餘識領納，便成無窮。若謂前識是後領納，則彼後識應不能決餘色等境，故須自領，以領納中二決定故，故由後念，成立領納前境自證。此中若依實有增上，彼念非有，等同所立。若依名言增上，則自證分他不極成。（自證是後陳法）彼與後念不成因果，如以有水火，成立定有水晶火晶，與由有念成有自證，二者相等。」

我們講到《辨了不了義善說藏論》中觀應成派一些不共的主張裏面的不許自證識這部分。大疏科判「辛三，不承許自證識之理不共差別」分二，即「壬一、他宗所詮，壬二，破他宗」。壬一從「許自證者，及破自證，入中論本釋作如是說」開始，到第 110 頁倒數第五行的

「故由後念，成立領納前境自證」，他宗的所詮就是這裏。

主張自證識，特別是唯識，因為唯識認為心識要有自性，一切都是以心識造作出來的，所謂「唯識」也是這個意思。這個心識自己怎麼自性成立呢？這裏就關係到自證識。誰許自證識？唯識許自證識。

宗大師根據《入中論根本頌》和《入中論自釋》裏面的解釋，大疏的兩個科判，一個是「他宗所詮」，他宗承許自證這方面解釋也好，還是自宗如何破他宗也好，對於這兩個宗大師都是按照月稱論師《入中論根本頌》跟《入中論自釋》來講。一是許自證者，二是破自證，這兩個如是說，都是按照《入中論根本頌》跟《入中論自釋》，這兩個中如何說，現在宗大師在這裏一模一樣的解釋，即「作如是說」，宗大師下面要講。

下面講的時候，雖然有點像引號，但實際上不是真正的引出來，而是講《入中論》的道理。如果我們看整體的話，剛剛是第一個科判「壬一、他宗所詮」。壬二分三，如文：

壬二、破他宗，分三：癸一、正破他宗；癸二、自宗無自證但生念之理；癸三、如是破斥而斷諍論。

癸一的「正破他宗」，這個結束剛好就是宗大師說的「入中論本釋作如是說」，其中「如是說」而言，一個是「壬一、他宗所詮」，按照大疏的科判來說另外一個是「癸一、正破他宗」。

按照大疏的分段來說 癸一從「此中若依實有增上，彼念非有，等同所立」，到第 111 頁第四行「故未直說與彼相等」，宗大師前面的那句話「作如是說」這個說出來的內容是從前面「壬一、他宗所詮」到「癸一、正破他宗」那裏，按照大疏的科判來說是兩個科判，一個是「壬一、他宗所詮」，另外一個是「癸一、正破他宗」。

我們從《辨了不了義善說藏論》中也可以看出，剛剛那段話「許自證者，及破自證，入中論本釋作如是說許」，先講「入中論本釋」中許自證識是如何許的、我們是如何破的，這兩個《入中論釋》裏面怎麼說，現在這裏要把它講出來。

首先，第一個「許自證者」他宗所詮，他宗是如何說的。這一段瞭解的話，首先：

先未領納必不生念，故念唯從領納而生。如云先曾見此，是追念境，若云我見，是念有境，故先緣青色之識，亦有領納。

先我們抓一下，「故先緣青色之識」，這個是有法，唯識成立自證識的有法，就是看青色的眼根識作為有法。所立法是「亦有領納」。能立因是前面的有念故，特別是念有境的「念」。「念」有兩個，一個是念對境，一個是念有境。這裏是念有境的念。唯識的邏輯就是：看青色眼根識作為有法，有領納，理由是有念故，但實際上「有念故」的「念」指的是有境的念。以這兩個來成立。

這兩個的意思就是，第一個是有領納後面才有念，然後有領納的話就有自證識了。「念」有兩個，即對境上的念和有境上的念。有境上的念，前面必須要有領納；對境上面的念，不需要前面有領納。唯識認為，這個領納等同自證識。所以看青色的眼根識，它有成立領納，等同於成立自證識。它有沒有領納，我們從哪里看？因為我們後面念的時候有兩種念，有境方面的念跟前面的領納有關系。

前面解釋一大堆，最終表達「故先緣青色之識，亦有領納」，這就是後面主要表達的。「故」的前面全部當理由，前面也是有一個過程。前面講的話，我們也要

分段。總的最後結論是，緣青色眼根識有領納。這個結論等同表達有自證識。

首先，所謂的自證識，他就表達為領納。領納有沒有成立，主要是跟什麼有關系呢？跟有境方面的念有關系。如果念那邊只有對境上面有念，沒有有境方面的念的話，那跟領納沒有關係。

這裏講到，前段我們要抓兩個，第一個是，念跟領納有關系，這是第一句，即「先未領納必不生念，故念唯從領納而生」，就是沒有領納不會有念，所以念必須要從領納生；沒有領納的話，百分之百不會生念，即「必不生念」。故念從領納而生，先瞭解領納跟念之間的關係，即念是從領納生的。

哪一個念對領納要表達呢？藏文的話，這裏「如云」前面不是句號，因為對這個念還要解釋。現在是要抓理由，領納跟念有關系，沒有領納則不會有念。所謂的沒有領納不會有念，是哪一種念呢？藏文中對於「此」沒有翻譯出來，就是前面指的念我們要認出來的話，哪一個跟前面的領納有關系？

我們的念本身有兩種：一種是「這個」我以前看過，這個是對境上的念；另外一個是「我」看過，不是看過

「這個」，這就是有境方面的念。念就是回憶起來，回憶就來就有兩種，一種是「這個」看過，「這個」東西重複出現；另一種是「我」看過，前面是「我」看的，現在也是「我」看的，就是看者本身出現兩次。

所以回念的時候就有兩種，一種是對境上的回念，另一種是有境上的回念。現在關鍵是有境方面的回念，這個跟領納有關系。「如云先曾見此，是追念境，若云我見，是念有境」，有的時候我們是「我見過」那樣說的，有的時候我們說「‘這個’我曾經見過」，兩種說法的背後，我們表達的一個是對境兩次出現，一個是有境兩次出現。

兩種念裏面，如果是有境方面的念兩種出現的話，那前面要出現過。比如「我看過」的時候，領納是前面，後面念的時候，就是自己認識自己。即看者的「我」兩次出現，而且我自己知道我是看者，或我是見者。「我見過」的那個時候，對自己「我」見者上面瞭解自己是見者，而且這個兩次出現。現在我也瞭解「我是見者」，瞭解的當下，這是過去也發生過的，過去我也知道「我是見者」，過去看的時候這邊用「先緣青色之識」，其中的「先」就是指過去。

過去看青色的當下，那個當下我自己也知道我是看者。我自己知道自己是看者的話，這個追蹤的話，緣青色眼根識自己知道自己是緣青色之識、它自己知道自己是看青色的心。眼根識自己知道「我是看者青色」，它自己知道的話，那就是自證識，就是自己知道自己。

「念」就是重複，兩次的意思，這個是重點。這個兩次是什麼上面呢？比如後面「我看過」的時候，「看者是我」這個兩次在我們腦子裏面出現，所以等於前面也出現過了。「看者是我」這個出現過的話，等於前面的時候就是領納，自己認自己，自己有感覺「我是看者」，領納是這個意思，不是自己沒有感覺、自己不知道自己在幹嘛，並非如此，而是自己有感覺自己是在看青色。

所以領納是指自己當下看的時候，自己有感覺「我是看者」。如果前面沒有這個的話，後面不會有「我是看者」重複出現的感覺。這個是他宗的邏輯，當然這個邏輯有問題。對於這個問題，首先中觀應成派來說不需要那樣，有境跟對境互相觀待中有感受、有存在，沒有必要必須施設義找到、自己要自己成立的道理。不管領納也好，念也好，這些都是對境來觀待有境，有境來觀待對境；或者對境前後也有關系，有境也前後有關系。

在這樣的依賴當中可以安立領納、安立念，跟自證識是無關的。這是中觀應成派的觀點。

唯識有唯識的道理。到「故」這裏講到兩個，第一，念跟領納有關系；第二，念是有境的念，這兩個並起來。這樣的完整的道理的結果是什麼？結果就是後面的「故先緣青色之識，亦有領納」，所以前面開始的時候，自己會知道自己。領納的意思是自己有感覺。

「故先緣青色之識，亦有領納」，不是後面生起念的時候才知道，後面的念是重複的意思。所以前面的時候必須要知道，所以「先緣青色之識」意思是前面看青色的當下，自己就會有感受，自己知道自己，不然後面不會有念。這裏前面講到兩個道理，為什麼講兩個道理？

先念跟領納的關係，這個必須要講，而且那樣解釋的時候，要清楚哪一個念跟領納有關系。這兩個清楚之後，那就可以說唯識的邏輯有點可以成立。比如「緣青色的眼根識作為有法，有領納，因為有念故。」這樣的邏輯就可以成立。所以「故」前面的兩個道理並在一起，來成立後面。

第一個是「先未領納必不生念，故念唯從領納而生」，第二個是「如云先曾見此，是追念境，若云我見，是念有境」，這兩個並在一起成立後面的「故」，所以前後這兩個缺一不可。換句話說，後面相當於對前面解釋的樣子？藏文中的意思就是對前面的解釋，所以「故念唯從領納而生」這裏句號不對。所以把前面所謂的念認出來，這樣完整之後，後面成立起來所立「緣青色之識，亦有領納」。然後再解釋，剛剛說因為有念，以這個理由是否可以成立有領納。

「（此復）如云先曾見此，是追念境，若云我見，是念有境，故先緣青色之識，亦有領納。」這裏有「此復」，藏文「如云」前面也有「此復」，意思是他要解釋，剛剛相當於能立因跟周遍的解釋，然後把所立講出來。現在是再解釋所立法。因為雖然成立了領納，但不見得領納能否跟自證識等同，於這方面也會有懷疑。

如果成立到領納的話，就等於也可以成立到自證識。「此復」是領納是否跟自證識等同，這方面先要解釋。最後那句話我們看一下，這句話跟前面有關系。「故由後念，成立領納前境自證」，雖然用後念來成立領納，但實際上這個等於成立自證識。成立領納前境，等於成

立自證。下面這句話的意思就是二者達到等同，什麼呢？就是領納前境等於自證。

直接說自證識的話，當然中觀應成派馬上會說不承認。唯識說話的技巧在於，他不會直接說有自證識，而是說前面有領納，當時肯定有領納，唯識用這個來成立自證識。所以領納前境的意思是肯定前面有領納，因為後面有念。前面有領納，這個成立等同成立自證識。

這句話的意思就是，成立前境領納等同成立自證識。「故由後念，成立領納前境自證」，這句話不是表達用後念來成立什麼，而是表達成立領納前境等同成立自證識，前面就是這個的理由，什麼的理由？領納前境或領納等同成立自證識，這個方面的解釋，即前面「此復那一段」：

此復若是餘識領納，則彼仍須餘識領納，便成無窮。若謂前識是後領納，則彼後識應不能決餘色等境，故須自領，以領納中二決定故。

到這裏解釋的是，它要成立所謂的領納就等同自證識，前面這一段就是為這個方面表達。前面是什麼的理由？領納是自證識等同的理由。對此如何理解？首先講下面可能好一點。領納有兩種，即「以領納中二決定故」，

自領跟他領。這裏沒有用他領，應該是他領，兩者決定。他領肯定沒有，所以就是自領，自領就等同於自證識。「故須自領」，他領是肯定不存在的，假設有的話，就是兩種領納，即自領跟他領，自領就等同於自證識。

他領為何沒有？「若是餘識領納」，這就是他領沒有的理由。他領有兩種可能性，一種是別的心識領納它；另外一種是他自己後續來領納前面，比如眼根識，眼根識後續來領納前面的眼根識。這邊講後領納，所以他領有兩種，比如看青色眼根識，如果它有他領納的話，這個它有可能完全是別的心識來領納它，這種情況是不存在的。

另外，所謂的「他」的意思，不是別的續流，而是他自己後面的心續來領納它前面的心，若是如此也不對。所以兩種的他領都不對。結果是什麼呢？肯定我們要認同自領，所以下面說「故須自領」。為何？因為兩種嘛，他領前面否定了，所以只有自領。「領納中二決定」，領納中二種決定，然後他領沒有，所以完全是自領。我們先講後面的領納有二種決定，然後前面否定他領，結果就是中間的「故須自領」，所以我們必須承認自領。

領納等同自領，那麼領納就等同於自證識了。後面講的是，領納等同自證識，成立領納等同承認自證識。後面這麼講的理由，是前面領納等同自領，為何？因為前面講領納就等同於自領，理由中主要就是講這個。

前面有兩段，有兩個「若」，前面第一個「若」就是「若是餘識領納，則彼仍須餘識領納，便成無窮」，這是他領的第一種可能性，這個是不可能的；第二個「若」就是「若謂前識是後領納，則彼後識應不能決餘色等境」，這是他領的第二種可能性。誰來領納呢？眼根識它自己後面的續流來領納前面，若是如此就會變成什麼呢？「則彼後識應不能決餘色等境」，就會變成不是眼根識了，因為它的對境就是心法，如此對境就不是色法了，即「不能決餘色等境」。所以兩種他領都是不對，兩種他領都有過失，文中兩處用「則」就是講其過失。

兩種他領都有過失的緣故，所以沒有他領，如此則必須要承認自領，為何？因為領納中就有自領跟他領二種決定。所以「故須自領，以領納中二決定故」。到這裏就是講領納等同自領，若領納等同自領的話，會變成什麼呢？用後念成立領納的話，等同於成立自證識。所

以下面講「故由後念，成立領納前境自證」。這就是唯識的說法。

我們中觀應成派的話，不會承認「以領納中二決定」，中觀的觀點下面會出現，第 112 頁第二行：

又領納中，雖未明說自領他領二品之中決不決斷，然意趣謂不能決斷。如不許燈自能明自，而許是明，故自明他明二不決斷。若謂燈不自明，而無量不成過，識不自知，則量不成，故不同燈。

意趣謂不能決定，月稱雖然沒有那麼明確講領納二種不能決定，但意趣是領納二種不能決定，「然意趣謂不能決斷」，中觀應成派或者月稱立場是不會說自領他領二種決定不合理，下面講理由，比如燈，雖然它不是自明，也不是它明，但它也是明。「如不許燈自能明自，而許是明，故自明他明二不決斷。」比喻也是講得蠻清楚的，像燈的明亮而言，不可以講自明，也不可以講他明，但它還是明。

剛剛講的是唯識所許的「壬一、他宗所詮」。講完了唯識所許，現在自宗怎麼破呢？

● 互動答疑

問答（一）

學生問：剛才講的兩個理由，第二個理由是「若謂前識是後領納，則彼後識應不能決餘色等境」，對於這個意思我不懂。

仁波切答：比如我們的眼睛看一朵花的時候，我們實際上是，前面第一剎那、後面第二剎那、第三剎那等，都是一樣的我們的眼睛一直看花。現在「後識」的意思是一直有看花，不可能沒有看花。假設我們的後識的對境不是看外面，而是轉到有境這邊的話，則我們的眼根識的後識肯定就看不到花了。

所以我們的眼根識，不可以說後剎那會領納到前剎那，若是如此，等於後剎那的眼根識的對境。原來一直是往外的，現在就轉到內了，往內的話，則看不到外面的色法了，即「則彼後識應不能決餘色等境」，就是後面的眼根識應該看不到外面的色法。「故」就是把「若是餘識領納」、「若謂前識是後領納」這兩種的問題都講了之後，結果是什麼呢？他領就沒有了。沒有他領的結果，「故」才要用，「故」是把前面兩個理由並在一起，並非單指一個。

「故須自領」的「故」把前面當理由不是把一個當理由，而是把兩個並在一起當理由，即「若是餘識領納」、

「若謂前識是後領納」。就等於別的心法領納它的話，那麼別的心法又要別的心法領納它，如此則心識變成是無窮的。這個領納完全是無窮的，這樣是不對的。

有可能他領是第二種，就是前識跟後識，確實是兩種，一種是一個心續的角度說「他」，另一種完全是別的心識的角度說「他」，他領只有兩種。「他」只有兩種，這是首先確定的，心的續流完全不同的「他」，跟心的續流一樣的「他」，就有兩種。

心的續流完全不同的「他」的話，那個「他」又要其他心識領納它，若以此類推則變成無窮。另外一種他領的可能性就是，心續前後一樣的話，前識變成後識來領納，這裏沒有說「後識」，應該叫「後識」好一點，即「若謂前識是後識領納」，如此就會變成剛剛說的，我們的眼睛看著一朵花的時候，前面的眼根識被後面的眼根識領納的話，則後面的眼根識原來它是朝外面，現在是朝內，如此就肯定看不到外面的色法，所以「應不能決餘色等境」，這個問題就出來了。

實際上它肯定看得到嘛，就是後的眼根識也是眼根識，也是可以看到色法的。所以第二個可能性也不對，所以結果就是他領不存在。這個中間我們要加兩種他領

都不可能，所以他領不存在，所以「故須自領」。所以我們必須認同自領，領納有的話肯定是自領，沒有他領。所以下面講「以領納中二決定故」，如此領納等同於只有自領。

這個講完後，這個理由中表達到什麼？就是成立到領納，就等於成立到自證識。所以「故由後念，成立領納前境自證」，應該可以說成立領納前境等於成立到自證。

問答（二）

學生問：若為前識是後識領納，意思是前識等於後識嗎？

仁波切答：對，就是後識感受、領納前識的意思。若是如此，後識朝向的對境就變成有境，它朝向的是內，不是外了。如果是朝向內的話，則變成後識看不到外面的對境了，就有這個問題。

問答（三）

學生問：前面講到「先曾見此，是追念境，若云我見，是念有境」，意思是我見的時候知道我曾見嗎？

仁波切答：對。主要是曾經見過這個，也有這樣的念。另外就是「我見過」，這裏有兩個「云」字，我們說出

來的時候有兩種說法。我們說：「這個曾經見過」、「我見過」。兩種說法裏面，就可以看出來，一個是表達對境上面的念，一個是表達有境上面的念，這兩個說出來的時候表達不一樣，一個是對境上的回念、一個是有境上的回念。一個是「如云先曾見此」，另一個是「若云我見」，這兩種說法確實不一樣，所以我們心裏面的感受也不一樣，要表達的也不一樣。心裏面有什麼要表達呢？一個是對境上的念要表達，一個是有境上的念要表達。

仁波切解析問題（四）：最後結論，不是對境的意思。「前境」的意思是，「我」也是一個境，「我見」那個時候有境變成境。「這個見過」，對境就變成境。「我見過」的「我」就變成對境。這個問題蠻好的，因為有的時候會誤解。

剛剛有同學提問，最後那句話「故由後念，成立領納前境自證」中的「前境」是什麼意思？現在這裏講到領納主要是有境方面，跟對境無關，那這裏用前境，等於不是對境嗎？就會有這個想法。

但同時我們要瞭解，對境跟有境都可以當對境，剛才念的時候有兩個：「見過這個」的時候，對境就變成

念的對境；「我見過」的時候，有境的「我」就變成對境了。這裏說「若云我見，是念有境」，前面的「如云先曾見此，是追念境」，這個「追念境」是對境上面的念，後面的「我見」是有境上面的念，即把有境當成對境。

現在這裏的領納前境的意思，就是後面有境上面的念的時候，也要有對境，這個對境就是有境。那個必須前面要出現一次。若前面出現一次的話，就是領納前境的意思。所謂的領納前境的意思，我剛剛講得模糊一點的原因是，直接講領納就好了，前境講的話也比較複雜一點，我就不解釋，那現在有同學提問，我肯定要解釋。

領納前境的這個「前境」不是真的對境的境，它變成跟前面一樣，即「若云我見，是念有境」，那個時候有境就變成念的對境。那個時候念的對境是有境。一樣，那樣的念的前面要有一個領納，那個領納就變成第一次，第一次是前面領納的時候，是把有境當對境的領納；第二次是後面念的時候。所以這個所謂的「前境」還是把前面的有境當境來說的。

問答（五）

學生問：剛才說成立領納前境的境是指有境，是不是第一剎那的有境？

仁波切答：不是，你們不要混在一起。前面說的前識、後識，跟現在這裏講的前境的「前」是不一樣的，為何？第一，前面講的前識、後識，完全也是眼根識裏面講的。前境後境講的是眼根識結束了，可能幾年或者幾天、幾個月，然後後面回憶起來，那個時候的前後。前識、後識講的前後，是當下的剎那的前後的續流的意思。後面的前境後念，剛剛說的「念」，念的時候把它當後，「前」指的是還沒有念的前面，當時看的時候。當時看的時候，那個裏面也可以說前剎那、後剎那。

所以「若謂前識是後領納」這個裏面的後識，剛剛前面說的前是領納，後面是念，那個前裏面再分前識、後識。以時間來說，你們要認識這個時間。領納跟念，前後時間蠻長的。另外一個，這邊講的前識是後領納的前識後識，相當於剛剛說的前是領納、後是念，那個時候前裏面分的，前裏面分自領他領，他領沒有，他領裏面分兩個，這兩個的可能性也沒有，所以是前面領納的過程，跟後面的念沒有關係。最後的「故由後念，成立

領納前境自證」那個時候的「前」，指的是念是後、領納是前，那個角度說的，不是前識後識的角度說的。（答疑結束）

按照大疏科判分段的話，現在「壬二、破他宗」分三，其中「癸一、正破他宗」。所謂的他宗就是唯識派，現在我們如何反駁呢？唯識有點虛偽，有點先成立領納，等同於外面包裝不叫自證識的樣子，實際上還是自證識。中觀應成派月稱這邊直接說你不管用什麼名字，還是自證識。所謂的自證識，還是心是自己成立方面的道理，所以他不解釋領納那些，而是直接反駁。

首先，我們看一下第 110 頁最後：

此是以果為因，就以自證為所立法而破。

這裏是宗大師對《入中論釋》的看法。《入中論釋》完全對唯識沒有說：你的所立法是領納、你的所立法不是自證識。它沒有這麼分，而是說：你所謂的領納等於就是自證識嘛。首先瞭解是誰破？就是《入中論釋》破。現在對於《入中論釋》裏面的破法，如何破是宗大師的一句話「就以自證為所立法而破」，宗大師說月稱的《入中論釋》裏面，月稱把唯識說的所立法領納當自證識來破。而不是你說領納，所以我以領納分辨來破，並非如

此。他直接把自證當所立法，而不是把領納當所立法，你說的領納就是自證，不要說別的名字，就是這樣來破的。宗大師對於《入中論釋》就是這麼解釋。

第一個，是果為因。我們學過《因明》就知道，真因分為果真因、自性真因、無緣真因，就有三個因。三個因裏面，現在這裏是果真因，的確唯識講的時候，不管是領納也好，還是自證識也好，它的理由講的時候，後面有念，以有念當理由，這就是果，即把果當理由成立前面有領納或者自證識。

這就是月稱說的，唯識你是以果為真因成立自證識，現在我要破。月稱的立場就是唯識是以果為真因來成立自證識的，那樣的成立我現在要破，月稱就是這樣的立場來破的，這是宗大師對《入中論釋》的解釋，即「就以自證為所立法而破」，還有前面「此是以果為因」，這是宗大師解釋月稱對唯識的論式或正因的看法，即「此是以果為因，就以自證為所立法而破」。對於宗大師如何破我們瞭解了，前面講到：

此中若依實有增上，彼念非有，等同所立。若依名言增上，則自證分他不極成。

首先這裏要瞭解，對於唯識的想法，我們有可能認為蠻有道理。但是如果我們再仔細觀察的話，唯識以下的說實事派，所有的解釋都是施設義找到的基礎上面解釋。我們平常腦子裏面，「這個、那個」這樣分的時候，感覺很有邏輯、很有智慧，實際上當你一分「這個、那個」的時候，當下你已經執著得不得了，對此我們要知道。

好像「這個當理由、那個當所立」，那種感覺的當下你已經一直拼命的執著。我們再觀察自己的時候，確實就是這樣的狀態。現在中觀批評唯識的時候，就有這種感覺，覺得中觀確實對了，唯識整個看起來很有分析能力，實際上唯識的基礎全部是施設義找到的基礎上面然後就分。

所以中觀問：你說「有自證，因為有念故」，你這樣的邏輯，肯定是施設義找到的觀念當中說的。不管自證識跟領納，就是非常明確心要自己成立，它要表達這個。後面的理由「因為有念」，那個你到底是名言中還是勝義中的念？那個我想問一下。有點這個意思。

現在是「若依實有增上」的念，還是名言增上的念，你是說哪一個？他是這個意思。所立法那邊不用問它是

實有的還是名言的，一講自證識肯定毫無疑問就是實有的。念的時候是施設義找到當中的念？還是名言當中的念？還是其他的念？當然實際上肯定是施設義找到的念，然後成立的也是施設義找到的領納。所以現在破的是，你所用的理由的念，應該是施設義找到的念吧——月稱就是這麼說的。

如果這個念是施設義找到的念的話，那跟前面對我要成立的自證識是一樣的，一樣的還沒有成立，一樣的所立，這裏講「等同所立」是什麼意思？就是等同跟自證識一樣。自證識我不認同，你對我要成立的一個、還沒有成立完的一個所立的階段。一樣的，你用的理由的念也是施設義找到的那種念的話，我是不承認的。所以還是一樣你對我還沒有成立完所要成立的一個階段，所以你不可以把這個當理由。

所以說「此中若依實有增上，彼念非有，等同所立」，其中加一個「故」字，意指我不認同的緣故，對我還沒有成立完的所要成立的跟這個自證識一樣，所以「等同所立」。這裏應該要加一個「故」，即「此中若依實有增上，彼念非有，（故）等同所立」。其中「彼念」的意思是實有增上的那種念我不認同，「非有」就是我不

會認同、不會承許，所以這個對我來說還沒有成立完，所以就是「等同所立」，意思就是你不可以當理由、不可以當能立因，因為它是所立階段。

假設名言的念的話，即「若依名言增上」，你用的理由「有念故」，那個念不是施設義找到，而是名言中那樣的念的話，那個能立因是我認同的，但它要成立所立法自證識還是沒有辦法成立，所以「則自證分他不極成」。「他」指的是敵論者，立論者是唯識，敵論者是中觀，所以你這個立論者要成立的時候，對敵論者中觀沒有辦法成立。因為對中觀來說兩個完全無關，一個是名言有，一個是勝義有，應該以名言有而言是破勝義有，而非成立勝義有，所以「則自證分他不極成」。

【2017 辨了不了義善說藏論 136】

我們剛剛念皈依發心來調整我們的意樂。比如我們現在正在學習《辨了不了義善說藏論》，學習的目的是什麼？我們平常的認知的目的是——我透過學習瞭解《辨了不了義善說藏論》的內容，瞭解宗大師在書中大概說什麼,這就是我們平常的目的，但僅帶著這個目的來學習是不夠的。

所謂的調整意樂，就是要把我們正確的目的認出來，以這樣來學習，這就是所謂的調整意樂，即認出來正確的目的，以這個來開始行動，所謂的調整意樂就是這種意思。所以我們平常學習《正理海》或者《辨了不了義善說藏論》《菩提道次第廣論-毗婆舍那》等論典，學習的目的不可以僅僅是眼前懂這個道理，若只有這樣則完全不夠。為何？

如果我們用這種目的來學習的話，我們學習的行動、造善業種的種子很有限，可能只能幫助到自己，對他人沒有幫助、對自己也沒有幫助到生生世世，僅僅幫助到

自己短暫的今世。若是如此，是不是佛法、是不是造善業，都是疑問。

比如為了今世，我要通宗大師講空性的五部論，我們若對此通的話，這屬於今世知識方面的追求而已，還是今世的追求。也有點偏向於名，好像我跟別人對比的時候，我就有點有學問，跟別人不會有落差。以那樣的追求的成分來學習的話，嚴格來說是造惡業，為何？

因為你既不考慮他人，也不考慮自己的來世，而是以今世為主。如此間接來說，你不在意來世，內心裏面最重視今世，好像對於今世要通，心中間接的否定為自己的生生世世，對於他人更否定、為他人的輪回考慮更否定，若是如此幾乎不是造善業。雖然我們很認真的學習學得很辛苦，對於這麼難的書我們學習和閱讀，我們付出這麼多，但同時沒有造善業，那真是很可悲的。

當然其他的不管我們任何一個行為，如持咒念經等，一切都是如此，其目的如何真的要清楚。像尊者說，我們持咒念經祈求佛菩薩的時候，好像我們內心裏面把我們自己的我執和我愛執放在最裏面，為保護它、為照顧它、為它追求、為它服務，為此我們持咒念經等求佛菩薩。如此就相當於越持咒越念經，但內心的我執、我愛

執越來越堅固、越來越強大，這是太可怕的，根本就是在嚴重的造惡業當中。

平常若沒有學佛，反而可能不會對於我執和我愛執，就是為它持咒念經來協助，不會這樣來做。所以我們沒有搞清楚，它的真正的用處應該用在哪一個方面，對此若沒有認清楚的話，則它的功能沒有辦法發揮。比如我們學習《辨了不了義善說藏論》，它真正的功能發揮起來就是什麼呢？它真正應該用在哪里，把最終它應該用的地方要認清楚，然後為這個目的用的話，則它的功能就發揮出來了。

所以當我們念誦「我以聞法諸資糧，為利眾生願成佛」的時候，應該先「為利眾生」，我們沒有我愛執，而是完全愛他的心。然後怎麼利益、怎麼愛的時候，那就是真正的利益者就是佛陀才可以，所以要成佛。佛，是如來法身的果位，法身的果位就是如所有性，對於空性的道理我們先要聞思，然後資糧道、加行道、見道、修道、無學道這樣一層一層修往上走，最後得到如來的果位。現在真正學習這些講空性的經論的用處是在這裏。對於這個用處我們好好思維，以這個目的而學習，這就是所謂的調整意樂。調整意樂大概是這樣的意思，並非

我們前面念了皈依發心就是調整意樂，真正的調整意樂是要調整到這樣的狀態。

上節課我們講到，以科判來說是「癸一、正破他宗」。這裏「壬二、破他宗」分三，如文：

壬二、破他宗。分三：癸一、正破他宗；癸二、自宗無自證但生念之理；癸三、如是破斥而斷諍論。

這三個裏面，第一個正破他宗這裏，按照大疏科判是到「癸一、正破他宗」。第 110 頁倒數第五行，如文：

此中若依實有增上，彼念非有，等同所立。若依名言增上，則自證分他不極成<故>，（自證是後陳法）彼與後念不成因果，如以有水火，成立定有水晶火晶，與由有念成有自證，二者相等。」

「此中若依實有增上，彼念非有，等同所立。」首先我們所要破的他宗主張有自證識，而且他成立自證識的時候用什麼樣的邏輯呢？講到「緣青色之識作為有法，有領納，因為有念故」，他宗大概是這樣的邏輯。就是有回念，從那裏推當時自己也會知道自己，所謂的領納就是自己知道自己。自己知道自己等於就是自證識。他

以後面的回念當理由，來成立當時自己也會知道自己，這樣的邏輯。

這樣的邏輯的話，現在這裏「正破他宗」的時候，破的時候，先對他宗的邏輯認出有兩種，即你說緣青色之識作為有法，所立是有領納，因是有念故，對於這個邏輯有兩種認法。

此是以果為因，就以自證為所立法而破。若如是立即無同喻。若立量云：「能取青識有能領納，以於後時有能念故，喻如青色。」此喻雖有因法隨轉，然不決定。

第一種認法，主要是所立法那裏，不說領納，而是直接說自證識，因為有念故，即「若立量云：「能取青識有能領納，以於後時有能念故，喻如青色。」」。因為自宗認為你不要裝，你不直接說自證識，實際上你想說的就是自證識，因為有回念故。你們看下面的「此是以果為因，就以自證為所立法而破。」他宗說的邏輯所立法那邊直接放自證識，那樣來破。

另外一種破法，就是不用自證識，你喜歡說領納，那就以領納來破。先要瞭解以兩種方式來破，一種是以自證識來破，另外一種是以領納來破。所立法的邏輯是什麼呢？「緣青色之識作為有法，應是有自證識，因為

有回念故」，這樣的邏輯。如果把中間的「所立法」改為「領納」，就是第二種破的方式，即「緣青色之識作為有法，應是有領納，因為有回念故」。

兩種破法當中，第一種破法是以自證識作為所立法來破的。如果以這個來破的話，我先念下面的「此是以果為因，就以自證為所立法而破」。「正破他宗」有兩種，一種是他宗的邏輯裏面所立法是自證識來破，另一種是所立法是領納來破。我們先把破的方式歸納為兩種。

第一種是他宗以自證識作為所立法來破，就是前面的「此中若依實有增上，彼念非有，等同所立」，這邊講到：你說有自證識，因為有念故，那樣的時候你用的「念」，如果你把它當「實有的念」的話，則因是不成立的。「若依實有增上」，其中「實有增上」的意思是什麼呢？

比如這個論式的所立法自證識也好，後面的「有回念故」的念也好，兩種都是講「有」，即應該有自證識、因為有回念。這個時候你說的「有」，如果是以實有的角度說的話，對於「實有的念」我不承認。「實有的念」本身對我來說，我不承認。所以要成立「實有的念」本

身對我來說，你跟我辯論的時候，「實有的念」不能當能立因，因為能立因是對方已經接受的東西，現在對方是誰？對方是中觀。

現在是誰來成立？唯識對中觀成立自證識。對方是中觀，唯識應該要以對方已經成立的因作為能立因。若不是已經成立，也是一個所立的話，那它不可以當能立因，所以說「若依實有增上」的話，那就會變成什麼？像那樣的念是沒有，所以「彼念非有」，其中「彼」的意思是什麼？「彼」就是這樣的。「實有的念」是什麼？「實有的念」不是有，對我中觀來說沒有。所以這個能立因本身跟所立相同了，即「等同所立」。

這個論式是「緣青色之識作為有法 應是有自證識，因為有回念故」。這裏選擇兩種：你說「有自證識，因為有回念」，所謂的「有」是實有的，還是名言有的？這裏有兩個選擇，即「若依實有增上」、「若依名言增上」，這是兩個選擇。所以「若依實有增上」的能立因的念我不承認，所以對我來說它不是已經成立的，它是所立，所以它不可以當能立因。「等同所立」的意思就是不可以當能立因。

假設論式中講的「有自證識 因為有念」的這個「有」是名言有的角度的話，所以「若依名言增上」，如此則有兩種問題，第一個問題是什麼呢？第一個問題是「則自證分他不極成（自證是後陳法）彼與後念不成因果」。第二個問題就是「如以有水火，成立定有水晶火晶，與由有念成有自證，二者相等」。所以這裏「若依名言增上」的話，就有兩個問題。

這裏應該要加一個「故」字，即「不極成故」，句號用得不對，應該是逗號，即「若依名言增上，則自證分他不極成（故），（自證是後陳法）彼與後念不成因果」，把前面當理由，「他」的意思是對方，意指對方不承認，所以它跟後念沒有辦法成為因果。

現在是說有自證，因為有後念故。這樣的邏輯的時候，實際上「此是以果為因」，就是以果為因，是果因。所以所立法是因，能立因是果，這個因果的道理必須對方也要承認。然後對方是有法上面不承認，比如平常說「山上作為有法，有火，因為有煙故」。我們在山谷下面看不到山上有火，但是看到虛空有煙，所以推理出山上有火，因為它的虛空上有煙。

這個邏輯推理的時候，先對方要認同火跟煙是因果的關係，然後有法山上有沒有火，他處於不了解的狀態當中。所以火跟煙是因果的關係，對方必須要承認。現在是如果有自證識當所立法，有後念當能立因，這個因果關係是對方必須要承認的，現在對方根本不承認自證識。所以這裏說「若依名言增上，則自證分他不極成」。

因為自證分對方根本不承認，所以對對方來說，這個因果沒有成立，即「彼與後念不成因果」，「彼」指自證分，自證分跟後念的因果對方不認同的，這是一個問題。所以「若依名言增上，則自證分他不極成。（自證是後陳法）彼與後念不成因果」。所以對方必須要認同所立法跟能立因是因果的關係，就像剛才用的比喻，即「山上作為有法，有火，因為有煙故」。以這樣的論式而言，對方必須認同火跟煙是因果的關係，它必須是已經成立的，所以「不成因果」是第一個過失。

第二個過失是什麼呢？實際上念跟自證識根本沒有什麼關係。相當於什麼樣呢？相當於水晶跟火晶。以有水來成立有水晶，以有火來成立有火晶，沒有什麼關係。水跟水晶、火跟火晶，實際上沒有什麼關係，雖然可能水晶後面可以冒出來水、火晶可以冒出來火。就是

有一些鏡子，是透過月亮的光射在鏡子上面，鏡子下面冰冰的，慢慢的就會有水出來，這就叫水晶。

一樣，火晶就是太陽照在它的上面，下面就有溫度，然後慢慢火就出現。像小孩子玩的鏡子，透過太陽的光照射在上面，然後它的整個溫度上升，如果有紙就會燃燒，這種就叫火晶。相當於火晶是因，火是果的樣子；一樣，水晶是因，水是果。但不可以說：有水，所以一定有水晶；有火，所以肯定是有火晶——不可以這樣成立。從水晶那邊，會出來一些水，但不可以說所有的水是靠水晶來的；一樣，從火晶那邊可以生起火，但不可以說所有的火是從火晶來的。

所以用水來成立水晶、用火來成立火晶，是不可以的。二者實際上沒有什麼大的關係，即水跟水晶、火跟火晶。跟這個一樣，現在是念跟自證識，就有點可以這麼理解：你主張的自證識那邊，也可以說你認為好像後面有一個後念或回念出來。但不可以說後面有回念，來成立肯定它前面有自證識。並非如此，前面有領納可以理解，但不可以說有自證識。

以自證識，可以說後面有一些（念），這是你認為的自證識，它的後面可以生起後念。但以我們其他的宗

派來說，後念跟前面的自證識是沒有關係的。後念不需要有自證識，以其他的原因後面的後念都可以生起。一樣，水晶那邊可以生起水，但不可以說必須要靠水晶才有水，沒有水晶的話，水還是可以出來；一樣，沒有火晶，火也可以出來。

這就是相同，什麼相同？比喻跟意義相同。比喻是：有水，以此為理由成立一定有水晶；有火，以此為理由成立一定有火晶。這個是不可以成立吧！這個不可以成立，一樣下面是意義，即「與由有念成有自證」，所以由有念來成立有自證，這個也不可以。「二者相等」，「二者」指比喻跟意義兩個相等。這是第二個過失。

我們要瞭解，若依名言增上的話，有兩個過失。前面「若依實有增上」的話，是一個過失。但是這兩種，不管「若依實有增上」也好，還是「若依名言增上」也好，主要是對什麼上面講？都是針對唯識的論式講的，什麼樣的論式？「緣青色之識有法，應是有自證識，因有回念故」，這樣的論式，現在問：這是實有增上說的，還是名言增上說的？再對這兩種情況分析。到這裏，相當於《入中論釋》裏面說的。藏文這裏有一個「說」字，但中文找不到這個動詞。

現在分析「若依實有增上」會如何，「若依名言增上」會如何，這樣的破是誰在什麼地方說？月稱菩薩在《入中論釋》中說的，現在宗大師對此再解釋。下面這句話是宗大師解釋的，即「此是以果為因，就以自證為所立法而破」，意思是在這段中月稱菩薩這樣說，首先我們要瞭解，他是以果為因來認定。

另外一個，不止如此，不是以領納當所立法，而是把自證識當所立法，唯識說的論式中間的所立法，不是以領納當所立法，而是以自證識當所立法，那樣來破的，所以就是「以自證為所立法而破」，就是月稱如何破的，那段是以什麼樣的角度來破，這是宗大師的話，即「此是以果為因，就以自證為所立法而破」。宗大師說：月稱如何破呢？他是把唯識的這個論式認定為果因，並且把自證識作為所立法，那樣安立或認定來破的。這是第一種破法。

然後下面第二種破法，就是把領納當所立法來破。如何破？剛剛我想到，前面「入中論本釋作如是說」那裏有一個引號，他的「說」裏面說到兩個，第一個是「許自證者」，第二個是「及破自證，入中論本釋作如是說」。

《入中論本釋》中，先說他宗的觀念，然後破他宗，「許自證者」就是他宗本身。

然後我們自宗怎麼破他，這兩個「說」就是自宗如何破他，到「二者相等」這裏。破他，這裏實際上還沒有結束，《入中論釋》到這裏是一個段落，是破的一個段落，真正破下面是主要的。

然後現在這個引號後是宗大師標籤的樣子，即「此是以果為因，就以自證為所立法而破。」這是宗大師說的話，即你們不要誤解哦，這裏是把自證識當所立法來破的，而不是把領納當所立法來破，宗大師對這個破分析。再下面也是《入中論釋》中破的，但這裏沒有引《入中論釋》，即這裏說「故未直說」。後面也是《入中論釋》裏面破的，怎麼破呢？先前面破了之後，他宗的說法就有點變了。

你們看這句話就會理解他宗，他宗說什麼呢？「若如是立即無同喻。」這裏句號應為逗號，加一個「故」，即「若如是立即無同喻（故），」所以他要變，為什麼變？因為如果用自證識當所立法的話，則找不到比喻，所以「若如是立即」，同喻沒有了，即「無同喻（故）」。因為平常的論式都是這樣：「聲音作為有法，應是無常，

因為所作性故，例如瓶子」。那個時候在瓶子上瞭解「凡是所作性，皆是無常」，由此推出聲音上也是一樣，如此就有一個比喻。

現在如果有自證識故，因為有後念的話，那樣的論式的話則比喻找不到。所以所立法必須要改變，所以他就改變了。「若立量云：「能取青識有能領納，以於後時有能念故，喻如青色。」」現在講「緣青色之識有法，應是有能領納，因與後識有能念故」。其中所立法是能領納。當然我們簡單來說，「能領納」或「領納」是所立法；能立因是「後念」，清楚的話是「於後時有能念故」是能立因。所以就是對方唯識改變了。

改變的原因是什麼？如果所立法是自證識的話，則找不到比喻。這裏加一個「故」字，表理由，你們懂藏文的就會知道，即「若如是立即無同喻（故）」。所以論式就改變，主要是所立法改變，如此就找到喻了，喻就是青色。

現在你們要瞭解，意義是有境上面，比喻是對境上面。上次有講過，我們回念的時候，有兩種。一個是「這個看過」，另外一個是「我看過」。「這個看過」是對境上的回念，「我看過」是有境上的回念。對境上面的

回念的時候，也一樣有領納。有境上面也是一樣，有境後面有回念；一樣，前面也有領納。有境上面的領納相當於自證識，對境上面的領納就相當於自己的緣青色的眼根識本身。所以現在比喻是對境，意義是有境。

所以這裏講「能取青識作為有法，應是有能領納，以於後時有能念故，喻如青色。」其中「能取青識」是有法，「有能領納」是所立法，理由「於後時有能念」是能立因，比喻是青色。對境上面，「這個看過」那個時候，就是有後念；一樣，前面有看的人即看者的有境必須要有，當時的有境看者必須有。回念「這個看過」，對境青色上面就是，後念是前面一定看過的，前面看者是「能取青識」，即能取青色的眼根識。

一樣，有境上「我看過」那樣的後念，前面肯定有一個知道「我看」，現在才感覺是「我看過」。前面當時我們自己已經知道「我正在看」，現在後面才有一個後念「我看過」。「我看過」的意思就是當時也看，現在回念起來。當時看，必須當時也要知道當時在看，否則現在看者不可能覺得「我看」，「我看」出現兩次。所以當時的看者自己知道自己是看者，這個就把它當成自證識，重點是在這裏。

此喻雖有因法隨轉，然不決定（故），此亦等同以自證分為所立法（故），僅未明說。若以唯立有能領納，是已極成，故未直說與彼相等。

所以現在他的論式改變了。雖然這樣改變，這樣改變還是有問題。現在這裏月稱菩薩就說了「此喻雖有因法隨轉，然不決定。」你對比喻上面可以說有後念、也有領納，這個都可以理解。所以這裏講「雖有因法隨轉」，因是後念，法（所立法）是領納，雖然比喻上面後念跟領納是有，但是「然不決定」，「不決定」是不周遍的意思，有後念一定要有領納——這樣的周遍不存在。這裏應該加一個「故」，句號應為逗號，即「此喻雖有因法隨轉，然不決定（故），此亦等同以自證分為所立法」。

前面講「有水的緣故一定有水晶」、「有火的緣故一定有火晶」，跟那個一樣，意思就是不周遍。前面把自證識當所立法，我們有說過不周遍。跟這裏一樣，如果把領納當所立法的話，也是一樣的不周遍。「此亦」的「此」是把領納當所立法的論式，那個論式也是跟把自證識當所立法的論式相同，都是不周遍，即「此亦等同以自證分為所立法」。

月稱菩薩沒有特別說是否把領納當所立法，對此不怎麼特別說，就直接說跟自證識相同，沒有那麼清楚的說，即「僅未明說」。這裏應加一個「故」，即「此亦等同以自證分為所立法，（故）僅未明說。」第一就是有能領納與自證分沒有什麼差別，所以沒有特別說，即這裏講「僅未明說」，到這裏可以有句號。

「若以唯立有能領納，是已極成，故未直說與彼相等。」就是沒有特別對於自證識方面解釋這個領納。一般緣青色的眼根識有一個感受，這邊講的「唯立有能領納」意思是，如果這個有法僅僅是有一個感受來說，我們自宗早就承許了，即「是已極成」，我們早就已經成立了，我們不會說不承認，這些我們都不會說的。所以僅僅一般的領納來說，我們都不用說了。自證分來說，已經說過了，所以不用再說。

所以這裏選兩個 領納 你是以自證識連接來解釋，對此我已經表達了不可以，所以不用再解釋；僅僅那種領納，是我已經認同的東西，你也不需要跟我辯論。所以以這個 對此月稱有沒有對唯識回答呢？沒有，即「故未直說與彼相等」，就是兩個都是，前面是「未明說」，這裏是「未直說」，就是本身兩個都不用說了，原因不

同。　一個是前面與自證識一樣的，已經答復了不用說；現在僅僅是領納，我已經承許了，所以不用說。

重點是宗大師說，前面自證識的答復是最正確的，不需要領納這方面好像不清不楚的那種，真正的就是前面破自證識那樣來分析然後反駁，這已經是最正確。後面整段，就是宗大師，先第一個，他宗雖然他會說領納當論式，但是月稱對他宗認的時候，把自證識當所立法的論式的反駁是最正確的。因為領納有兩個方面，僅僅是領納的話，已經成立了；把領納解釋成自證識那種，前面已經反駁了。

後面整個都是宗大師的話，從那裏開始，此後都是宗大師說的話，從「此是以果為因，就以自證為所立法而破」開始，下面整個話中最重要的是下面那兩個，即「未明說」，就是對領納沒有特別答復的原因是什麼；還有「未直說」。所以「未明說」、「未直說」這兩個是最主要的。「未明說」的理由就是整個前面；「未直說」的理由就是剛好它的前面，即「若以唯立有能領納，是已極成」是理由。

「與彼相等」，就是與自證識一樣解釋的領納，自宗對此沒有直接說，與前面一樣沒有特別說，這邊也沒有說，所以「故未直說與彼相等」。

到這裏，「癸一、正破他宗」講完了。現在是大疏的科判「癸二、自宗無自證但生念之理」，這個科判從宗大師的話中看得出來，如文：

自宗雖無自證，然有念生而無相違，如云：「由何領境離彼外，我不說有餘念法，故起念云是我見，此亦隨世名言規。」

唯識認為，前面沒有自證識的話，則後面不可能有念。後面有念，前面沒有自證識，二者相當於相違，但自宗中觀則認為二者不相違、並無矛盾。《入中論》中月稱說這樣一個偈頌：「如云：「由何領境離彼外，我不說有餘念法，故起念云是我見，此亦隨世名言規。」」

這句話宗大師下面解釋得特別多，我們慢慢理解。首先要瞭解前面他宗的觀念，是否以這個偈頌反駁前面唯識的觀念呢？不是。前面唯識的觀念，宗大師已經有說了，即「許自證者，及破自證，入中論本釋作如是說」，前面《入中論釋》那一段已經講了正破他宗。所以前面

唯識的觀念已經破了，現在這裏《入中論》的偈頌，不是為了破前面唯識的觀念，所以容易會搞錯，為何？

因為前面也有講到「有後念，肯定前面有自證」，這個道理前面唯識也講過。這裏講到「前面沒有自證識也有後念」，容易以為是反駁前面唯識的觀念，實則不然，因為前面唯識的觀念已經反駁過了，所以宗大師先簡單說對於這段話你們不要誤解為是反駁前面唯識的觀念，如文：

前說執著若無自證生念相違之理，非以此遣。

「非以此遣」的「此」是指現在這個偈頌，現在《入中論》這段不是遣或不是破前面的唯識的觀念。前面唯識的觀念就是，唯識有執著，執著什麼呢？執著沒有自證的話，不可以生念，所以說「若無自證生念相違」，實際上沒有自證是可以生念的，二者不相違，但他覺得相違，所以這個想法肯定就是執著，即「執著若無自證生念相違」，所執著的地方是後面的「若無執著生念相違」，這個想法是不合理的，這個想法就是執著，這樣的想法他有他的理由，理由就是唯識講的。

現在唯識前面有講過，他自己執著沒有自證識的話，不可能有念，

這個理由唯識前面講過，這個理由是否現在《入中論》來破呢？不是。我們不要認為《入中論》這個偈頌來破前面唯識的道理，即「沒有自證識的話，不可能有後念」，那個理由是不是現在這段《入中論》來破呢？不是。為什麼呢？不是的原因是什麼？原因是這一段說的話是對方唯識什麼樣的觀念呢？

「由何領境離彼外，我不說有餘念法，故起念云是我見，此亦隨世名言規。」這段話說的是唯識什麼樣的觀念？是不是前面的觀念？不是，因為前面的觀念已經破了。現在這段話說的是唯識的觀念，就是下面的：

此說依於生念之理，即壞執前為自證分。

這個是對方的觀念，所謂的先講後念，這個解釋的時候，有一個特別的後念，這裏沒有翻譯，應該叫特別念還是什麼。「非以此遣」，他破的不是這個，破的是那個，前面用「遣」，這裏用「壞」，這裏可能用「遣」也可以。他遣的不是前面那個，他遣的是這個，遣的是執著自證分。

而且執著自證分是什麼樣？是他透過念，藏文這裏有一個「特」字，中文這裏沒有說「生特別念」，而是「生念之理」。應該這麼說：現在唯識對於怎麼生自證

分，這個方面講理由的時候，有一個特別的念。念分對境上面的念、有境上面的念，這裏以有境上面的念當理由，以那個然後認出一個自證識。

認出的自證識是後面有「我看過」的特別的念，「特別」的意思不是對境方面的念，而是有境方面的念，以有境方面的念由誰生出來推前面有一個領納，把那個領納認作是自證分這種道理，現在這個偈頌是破這個觀念。

「即壞」，就是現在它破壞的是哪一個，它破壞的是唯識「依於生念之理，執前為自證分」。「依於生念之理」是後念，把前面當作自證分，「執前為自證分」這種觀念就是現在這裏要破壞的，這個偈頌對方破壞的是這個。

這裏用「說」有點怪，有可能前面的「此遣」直接拿下來也可以，「非以此遣」那個不是破，現在破的是哪一個？或者這麼說「依於生念之理，執前為自證分，即是此遣」，現在它來破的不是前面那個，現在破的是這樣的觀念，他就這麼分而已，沒有別的。現在這麼分了之後，先這麼認定，這段話是宗大師對這個偈頌這麼認定，這個偈頌破什麼、不破什麼，先分析。

它不破什麼？就是前面講的「前說執著若無自證生念相違之理，非以此遣」，這個偈頌不是破這個，那是破什麼？就是下面說的「此說依於生念之理，即壞執前為自證分」，這個就是他要破的。

他如果要這樣破的話，首先要瞭解所要破的他宗的觀念，對此我們就要講清楚。所以下面開始他宗的觀念跟前面不一樣，他宗是一樣，但觀念不一樣。「謂」就是講他宗的觀念是什麼，從這裏開始是他宗：

謂彼難云：前見青色，後生念時，云我先見，即前所見憶為我見。若非前取青識，自領納自，如是憶念應成相違，故前領納即自證分。

前面《入中論》的偈頌，它面對的對方的理念是這個。先簡單的說「念」，這裏有講「前見青色，後生念時」，那個時候的「念」現在要抓，那個時候的「念」是有境上的念，這裏講「我先見」，就是有境，是「我看過」，回憶起來「看者是我」，即「我先見，即前所見憶為我見」。所以就是前面「我已經看過」，現在回憶起來「我看過」。回憶當時看青色的就是眼根識。這個眼根識它自己知道自己「我正在看」。如果它自己沒有知道的話，等於當時沒有辦法知道「我看」。當時不

知道「我看」的話，後面也沒有辦法回憶起來「我看過」。下面說「云我先見，即前所見憶為我見」，「我看過」那種回憶起來，主要真正還是眼根識看的。

「若非前取青識，自領納自，如是憶念應成相違」，必須要前面取青色的眼根識自己要領納自己。如果不是自己領納自己的話，則「我看過」的回念也好，當時「我看」自己也無法知道。當時「我看」無法知道的話，則後面「我看過」的回念也沒有辦法回憶起來。這就是他宗的觀念。所以「故前領納即自證分」，所謂的「前領納」實際上就是指自證分，前面的理由就是這個。「前領納即自證分」就是唯識最後的結論。這樣等於現在《入中論釋》講的剛好跟對方的理念對起來。

如何對起來？現在解釋那個偈頌，把對方的觀念認出來。先簡單以一個大綱來講，對這樣的他宗，現在前面的偈頌如何反駁、如何答復呢？先講偈頌的大綱，「答」是月稱的偈頌答，就是大綱的道理，如文：

答：此念非由自證力生，是由前領青境，與後生念，同於一境轉趣之力，故生念云，謂我先見。

這個跟自證識沒有關係，就是前面說的「非由自證力生」，你講一定要以自證識的力量來生的，現在這裏

說這個不是由自證識的力量來生的，下面是說以什麼來生。關鍵字是「非」跟「是」，「此念非由自證力生」，「是」什麼力量呢？這個念是以什麼力量生的，就是後面講的不是像你說的以自證識的力量生的，即「此念非由自證力生，是由前領青境，與後生念」，就是等於第一個對境是同樣的一個對境，即同樣的對境的力量的緣故，它就會生念。

「前領青境」，這個還是有境，即執青色眼根識本身。「與後生念」，就是跟後面的念。前面的眼根識跟後面的念，這兩個的對境是一個，所以「同於一境轉趣之力」，它們兩個是一樣的對境，以這個力量來生念。這個念的力量，不是前面自證識的力量。這裏有兩個力，自證識的力量來說不是。什麼的力量？眼根識跟後面的念，二者是同樣的對境的力量，「同於一境轉趣之力」以這個力量來生念的。

所以「故生念云，謂我先見」，後面有境上面的念是這麼來的。這裏講的念是有境上面的念，不是對境上面的念，因為自證識跟有境上面的念有點靠近，唯識也是以此來說的。現在中觀也是說，有境上面的念不是前面自證識的力量，主要是因為前面的識跟後面的念，二

者的對境是一個的緣故，所以就出現有境上的念，即「故生念云，謂我先見」。

「答」，即前面的偈頌的答案是這個，所以前面偈頌的大綱是對於對方唯識的觀念的回答。前面「謂彼難云」是唯識的觀念，然後月稱答復的偈頌是一句話，這句話的對象是唯識的觀念。這個偈頌詳細的解釋下面才真正開始，剛剛是大綱的答復而已，真正的詳細解釋是到第 111 頁倒數第二行「念為我決，亦不相違」才結束。

【2017 辨了不了義善說藏論 137】

宗大師《辨了不了義善說藏論》科判「庚二、安立外境不許阿賴耶及自證分不共差別」，這個科判中有三個內容，內容之間是有關聯的，所以並在一起成為一個科判，對此我們要瞭解。安立外境跟後面的不許阿賴耶識和不許自證分是有關聯的。

大疏的科判也是按照內容分三個科判，我們現在講到「辛三、不承許自證識之理不共差別」，其中分了兩個科判，如文：

分二：壬一、他宗所詮；壬二、破他宗。

「壬二、破他宗」分三個科判，如文：

壬二、破他宗，分三：癸一、正破他宗；癸二、自宗無自證但生念之理；癸三、如是破斥而斷諍論。

這三個科判裏面，宗大師的《辨了不了義善說藏論》中，實際上我們看到的是第一個「正破他宗」當然是破他宗，不只是這個，後面「自宗雖無自證，然有念生而無相違」那段也有點感覺是破他宗，但它主要表現為不是破他宗而已，實際上還是有點破他宗的感覺。

我的意思是我們不要對於大疏的科判產生誤解，把它當成前面是正破他宗，後面好像不是破他宗的感覺，對此要注意。大疏的這些科判可以作為參考，有的時候對我們會有幫助，但未見得很全面，有時候也會有缺點，對此也要注意。

這個裏面按照剛剛大疏的科判來說「自宗雖無自證，然有念生而無相違」那部分，上節課講到第 111 頁第十三行：

為成前取青識所領所決，非後取青之念，不領不決。故云：「如我所許，領納與念非自相異故。」

前面講的速度有點快，首先再講一下前面的內容。這裏主要對於《入中論》的偈頌要好好瞭解，先從字面上瞭解一下，後面宗大師對這個內容詳細講解。所謂的這個科判，宗大師在《辨了不了義善說藏論》中的「自宗雖無自證，然有念生而無相違」那段話，這段話的根據是引《入中論》的偈頌，然後一直解釋這個偈頌。宗大師把《入中論》的這個偈頌當最主要的，我們先讀一下偈頌字面的意思，然後詳細瞭解宗大師的解釋，如文：

由何領境離彼外，我不說有餘念法，故起念云是我見，此亦隨世名言規。

這裏把第二句跟第四句當理由，從字面上看好像前面兩句是能立因，第三句是所立，第四句是對所立形容。「由何領境離彼外，我不說有餘念法」是理由；「故起念云是我見」是所立；「此亦隨世名言規」是對所立形容，實際上這句也要把它當理由，它也是形容它上面的特質，所以也要把它當理由。所以宗大師以這兩個當理由：第一個理由是「我不說有餘念法」，第二個理由就是「此亦隨世名言規」。我們從下面可以看到，第 111 頁倒數第三行，如文：

若如我許，彼二非實異體，其俱生心亦無彼執，故前所決境，念為我決，亦不相違。

這裏有兩個道理，一是「彼二非實異體」，另外一個是「俱生心亦無彼執」，把這兩個當理由；「故前所決境，念為我決，亦不相違」是所立。所謂的「彼二非實異體」是《入中論》偈頌第二句的道理，下面的「其俱生心亦無彼執」是《入中論》的第四句，把這兩個當理由，然後我們可以生念，並非無法生起念，對於生念無相違，即「故前所決境，念為我決，亦不相違」，就

是前面我們看過的，後面我們自己回念「我看過」，那樣的念沒有無法生起的問題。

從這裏我們可以看出，《入中論》偈頌的內容：

如云：「由何領境離彼外，我不說有餘念法，故起念云是我見，此亦隨世名言規。」

「我不說有餘念法」，藏文的話，「餘」是別的意思，就是下面的「實異體」。下面的「此亦隨世名言規」指的是我們世間的自然的俱生的執著心，也不會有「異」的認知，把這兩個當理由，所以我們應該會生起念。

第一句「由何領境離彼外」，領境那邊會生起念，「念云是我見」就是前面我們看過了之後，後面能生起「我見過」，即「念云是我見」，前面我們自己見過了、我們自己感受了，即「領境」，那個之後，宗大師後面用的是不相違或者我們沒有什麼不應該生起的，即「念云是我見」。對於這段話，大概略的字面上就是這麼理解。

第一句裏面的「領境」，第三句的「起念云是我見」，這兩個並在一起變成所立。能立因包括第一句的「我不說有離彼外餘念法」，「餘」跟「離彼外」都是別的意思，意指除此之外的念法我們不認同、我們不說。等於

前面的「領」跟後面的「念」都好像變成自性成立，對此我們不認同，所以我不說。以我們中觀來說，這兩個不是自性成立的，一樣也不是自性異成立的，如果成立就是自性異的成立，但並非如此。而你們是自性異成立。

還有可以說，假設自性異成立的話，我說的你們不聽，如果你們還是繼續認同自性異成立的話，則會變成自性異是正常。若自性異正常的話，連俱生的世間的我們的內心裏面也應該有這種看法，但世間的俱生的看法中沒有這樣的。

這裏也要講一個道理，剛剛我們講到兩個理由，為什麼先講第一個「我不說有餘念法」，然後講「此亦隨世名言規」？這裏有一個道理，因為剛剛我正在解釋的時候，你們應該有感覺，就是：首先，對於自性異，我們自宗不承認，但你們唯識承認，第一個階段有提到這個；然後，有了這個之後，就可以推出下面的——如果自性異真的存在，則它會成為正常，若是如此，連我們世間的俱生的認知裏面也會出現，但沒有出現。世間認知裏面沒有俱生自性異的感覺出現。如此你也違背世間

俱生心，不用說理智觀察的時候違背，連世間的名言的認知也違背，就是這樣的道理。這個道理也是要瞭解。

對此道理瞭解的話，我們會感覺到這裏確實有破他宗，不是沒有破他宗，所以我們要注意大疏的科判沒有歸納為破他宗，但實際上它還是破他宗，但所要破的他宗的主張不同，即前面破的跟後面的正破他宗的階段所要破的他宗的主張是不一樣的，這也是要瞭解的。我們這裏看一下，《入中論》偈頌的下面：

前說執著若無自證生念相違之理，非以此遣。

這裏講的「此」指的是《入中論》。《入中論》沒有遣除前面的他宗，但是它的含義是，它有遣除，但沒有遣除前面的他宗。《入中論》的道理沒有針對前面的他宗，這句話就是這個意思，即「前說執著若無自證生念相違之理」。前面正破他宗的時候，現在是癸二，前面「癸一、正破他宗」的時候，那個階段的他宗，說的是沒有自證的話，則沒有辦法生起念，即「若無自證生念相違」。

這個前面有說過，就是前面正破他宗的時候他宗的觀念。我們看的話，前面開始的時候有講，在第 110 頁正破他宗那邊，其中有一句話「許自證者，及破自證，

入中論本釋作如是說：「先未領納必不生念」，就是前面沒有領納，後面不會生起念。

現在這裏沒有用「領納」這個詞，這裏講的是「無自證」，就是前面沒有自證的話，後面沒有辦法生起念。實際上唯識確實是以自證為主，他用的詞雖然是「領納」，但實際上主要還是自證。所以沒有自證的話沒有辦法生起念，就是他宗是一個，即說實事派，但主張不同。

前面的主張不是以這個來破除，這個含義裏面《入中論》這句話也是有破除，它沒有破除那個而已，但不等於它沒有破，它還是有破，破的是哪一個主張呢？就是下面的「此說依於生念之理，即壞執前為自證分」，現在破的不是前面那個，而是破的是這個。其中的「非」和下面的「此說」，它遣除的不是前面那個，它遣除的就是這個，前面用「遣」、這裏用「此」，就是對比。所以《入中論》這個偈頌有破除他宗。

宗大師先簡單的，即這裏把所要破除的他宗的觀念簡單的用一個詞「依於生念之理，即壞執前為自證分」，如此把他宗的主張簡單的表達出來。下面就是詳細的講解他宗的主張：

謂彼難云：前見青色，後生念時，云我先見，即前所見憶為我見。

「依於生念」就是特別的念，生念之理這裏藏文意思是它是一種特別的回念，什麼呢？就是我們回念的時候是「我看過」的那種，不是「看過」，看者是我，不是別人，前面過去看的時候是我看的，後面就會再想起來。這裏要注意前面說時間的時候沒有說「我」這個字，即「前見青色，後生念時」，開始沒有說有境方面的念或對境方面的念，而是直接說這個時候講的念是應該對境方面的念。

「前見青色」是對境，後面也是對境青色又會再懷念起來，即「後生念時」，那個時候有另外一種特別的有境方面的念，所以下面加了「我」，即「云我先見」，那樣我們會說出來，我們不會說「這個看過」，而是「這個是我曾經看過」，看者是我，我曾經看過，我們說出來「曾經我看過」，如這個說的一樣，所以「即前所見憶為我見」。現在我們回憶起來就是有境方面的念，即「我見」，有這樣的回憶。前面的「依於生念」的「念」不是對境方面的念，而是有境方面的念，什麼念？就是剛剛說的那樣。到這裏，把前面「依於生念之理」的念

講出來，不是一般的念，所以加了「依於生念之理」，就是這個意思。

先把特別的念認出來之後，那樣的一個特別的念，如果沒有自證識的話，則後面沒有辦法有有境方面的念的回憶。所以下面說，先認出來特別的有境方面的念，認出來之後，下面說「若非前取青識，自領納自」，意思就是如果沒有自證識的話，則後面的憶念不可能生起，即「如是憶念中觀應成派相違」，後面的憶念會生起、會成立是沒有辦法的。所以他宗認為必須要有前面的領納，前面的領納相當於就是自證分，即「故前領納即自證分」，所以前面肯定有自領納自的自證分，這就是他宗的主張。針對他宗這個主張，月稱菩薩講出來前面那段話：

由何領境離彼外，我不說有餘念法，故起念云是我見，此亦隨世名言規。

這段話講的對象就是這麼一個主張，講的時候主要表達什麼，先也是略的講，剛剛講的是對方的觀念。這段話的內容先簡單的說明，然後詳細的說明。「答」這個是《入中論》的偈頌來答復這個主張。先是《入中論》大綱的說明，然後再詳細的說明。如文：

答: 此念非由自證力生，是由前領青境，與後生念，同於一境轉趣之力，故生念云，謂我先見。

簡單的來說，這裏講到兩個，首先沒有必要自證識；另外就是簡單的前面的領納跟後面的念，兩個是同一個對境的力量，不是自證識的力量，而是同樣的對境的那個力量，那個力量的緣故就會生起念心所。就是特別的念生起，即「我先見」、「我見」，那種的念就是這麼生起。這就是《入中論》大綱的內容。

我們也可以理解為，剛剛講《入中論》裏面有兩個理由。對於這兩個理由也可以說，前面的第一個理由「我不說有餘念法」這個相當於我們不需要自證分的意思，因為自證分就相當於有自性成立的，「我不說」就是我不主張自性成立。

第二個理由，前面的領納跟後面念是同樣的對境，這個相當於世間名言方面的認知，前面第四句講的「此亦隨世名言規」，這句話的內容實際上就是「同於一境轉趣之力」的意思。前面「此念非由自證力生，是由前領青境，與後生念」這裏中間有一個「與」字，中間有一個段落，就是前面的道理和後面的道理，兩個道理並在一起，然後下面就說「故生念云，謂我先見」。其中

的「故」的前面當理由，裏面有兩個理由：一個不是自證識的力，另一個是同樣對境的力。這兩個理由就是前面《入中論》的第二句跟第四句的內容。

首先，這裏是簡單的答復。現在「為」就是詳細的講，你們懂藏文的話，看看是否翻譯到。我剛剛跟你們說過，對於他宗的觀念，先簡單的說，然後再詳細的說。「此說依於生念之理，即壞執前為自證分」，這是簡單說。然後下面是詳細的說，即「謂彼難云：前見青色，後生念時，云我先見，即前所見憶為我見。若非前取青識，自領納自，如是憶念應成相違，故前領納即自證分」。

你們看藏文的話，前面的那一段(仁波切念藏文)，這句話講了後，下面有個詞，中文是「謂彼」，意指前面要詳細講，這個詞就相當於前面略說的現在要詳細的講。詳細的講開始的時候有一個字就相當於前面的內容要詳細的講的意思。還有一個就是，下面剛剛我們分略的跟詳細的。「答：此念非由自證力生，是由前領青境，與後生念，同於一境轉趣之力，故生念云，謂我先見。」這是略的，下面開始是詳細的。

懂藏文的就知道，前面的略的這段話結束之後，詳細的講前後有兩個不同的詞，藏文中兩個不同的用詞意思都相當於前面那個我要詳細的說，這個表達把前後分出來，然後講現在要詳細解釋，就有這樣的感覺。詳細的講解，就相當於《入中論》的偈頌來破除他宗的這個主張，《入中論》根本頌沒有出現他宗的主張，宗大師已經講出來他宗的主張。現在宗大師的這個偈頌怎麼破除他宗的主張，就是透過解釋《入中論》。所以《入中論》真正的解釋是從「為成」這裏開始，就是剛剛說的把第二句和第四句當理由成立第三句，或把第一句加入第三句當中，第 111 頁倒數第三行，如文：

若如我許，彼二非實異體，其俱生心亦無彼執，故前所決境，念為我決，亦不相違。

藏文的話這裏有一個動詞「顯現」或「說」，但這裏看不出來，就是「亦不相違」這裏的不單單不相違，就是「說不相違」，或者是「顯示不相違」。這裏要有一個動詞，主詞是《入中論》的偈頌，然後動詞是「顯現」或者「說」，但這裏看不到。重要的是這裏有一個動詞，就是整篇，即從前面的「為成前取青識所領所決」開始到「亦不相違」，全部都是《入中論》說的。

有的時候中藏對照的困難在於文法的差異，藏文主謂賓的順序跟中文不同。中間的內容整篇都是解釋《入中論》，這個要清楚。但是《入中論》裏面，為什麼要講兩個理由，這個宗大師有解釋。還有《入中論》裏面，這兩個理由為什麼先講第一個、再講第二個，這個順序剛講過了。

《入中論》中只講一個理由不夠，所以講兩個理由，就是平常說的數量決定跟次第決定。為什麼一個理由不夠？你們看一下，中間有一句：

唯如汝理，則慈氏所領近護亦應憶念。

這個相當於一個理由是不夠的，必須要有兩個理由。這是宗大師對《入中論》解釋，第一個理由大家知道，按照最後那句話來說，實異體就沒有了或者自性異沒有了，這個是理由。單單用這個理由不夠，這個是數量決定。前後順序的關鍵字，即次第決定是下面：

故此二法，若如他宗，有異實體，則俱生心應執為異。

這就是對於兩個理由的前後順序決定方面的講解。什麼理由？就是剛才最後說的，一是實異體沒有，另外就是世間俱生心不會這樣認知，這裏有兩個理由。這兩

個理由的順序，以及兩個理由中單單一個理由不夠，這樣的緣故，所以月稱在《入中論》中是這麼說的。你們先對於大綱瞭解，為什麼宗大師要說第一個理由不夠呢？強調這個有另外一個原因就是，看《入中論》根本頌的時候感覺只有第一個理由，如文：

由何領境離彼外，我不說有餘念法，故起念云是我見，此亦隨世名言規。

《入中論》裏面就講到第一個理由，第二個理由沒有當理由的感覺，確實按照字面上看只有一個理由的感覺，如果只有這樣則不夠。之所以特別講只有第一個理由不夠的原因在於，因為有些人只解讀為第一個理由，這是有問題的，所以宗大師特別解釋的原因在此。這裏的關鍵我們已經抓了，現在瞭解一下字面。先宗大師說，按照字面只講一個理由，如文：

為成前取青識所領所決，非後取青之念，不領不決。故云：「如我所許，領納與念非自相異故。

這裏是用否定的字。簡單來說，前面的執青色的眼根識，它領納所決，後面的念一樣有領納跟決，這裏兩個否定等於就是肯定。前面加「非」，後面是「不領不決」，等於不是不領、不是不決，等於是領、是決。所

以前取青識跟後取青之念有關系，或者前面領納後面可以生起念，這個的理由。

這裏應該不是「故云」，我們看《入中論》的話，這個理由講出來實異體，就是沒有自性異。從《入中論》根本頌就能看出，為了成立前面領納跟後面的念可以生起的理由就是，因為沒有自性異，就是這麼一個道理。

這裏的「故云」，你們有這種感覺嗎？藏文就是為了成立剛剛那個，就是成立前取青色的所領所決，後取青之念也一樣有領納跟決，它的理由，為了成立這個《入中論》講到「如我所許，領納與念非自相異故」，這就是理由，誰的理由？就是前面的領納能夠生起後面的念的理由。《入中論》根本頌也是這個意思，字面上看的話「由何領境離彼外，我不說有餘念法，故起念云是我見，此亦隨世名言規」，我沒有主張自性異，所以可以生起，字面上就是這種感覺。

宗大師說字面上是有這樣，但實際上並非只有一個理由。「唯如汝理」的「唯」是單單這個當理由是不可以的，如果只是字面這樣解釋，則是對於《入中論》不理解，是有問題的。「則」就是問題，即「則慈氏所領近護亦應憶念」，如果不是自性異可以生起的話，那麼

慈氏所領納的，近護會回念，有這種問題，因為前後不是自性異，這個理由很簡單。

所以不是只有一個理由。宗大師擔心我們解讀為只有一個理由，數量決定，就是要有兩個理由。兩個理由前後的關係是，先講不可以自性異，如果自性異存在的話，則它就變成正常，如此世間的俱生的認知裏面也需要這種認知。所以這裏說：

故此二法，若如他宗，有異實體，則俱生心應執為異。

現在我們自宗不是自性異，他宗是自性異，如果像他宗自性異，即「若如他宗，有異實體，則俱生心應執為異」那就是世間的俱生的心裏面也要有那樣的認知。若那樣的認知的話，則前面跟後面就沒有關係了。若是如此，等於沒有辦法生起憶念，如文：

如是於前青識所見，後念不應執為已見。領念二心一境相違。

如果是這樣的話，則前面看過後，後面不會有憶念。因為前後自性異，完全沒有關係了。前面的領納跟後面的念，兩個的對境變成無關、變成相違，完全沒有關係

了，完全沒有關係的緣故確實沒有辦法生起，即前面領納的力量沒有辦法生起後面的念心所，如文：

故生念云，是我先見，亦成相違。

所以你一邊說自證識，一邊說會生起念，相當於相違。一說自證識就是自性成立、自性異，變成跟念無關、變成無法生起念。我們自宗沒有主張自性成立、自性異，所以有關系，可以生起念心所。自宗跟他宗有這麼大的一個差別。然後最終兩個理由拿出來，就是剛剛念的「若如我許」，這個有點對比。主張自性成立、自證識，這些是他宗的主張。

若如我許，彼二非實異體，其俱生心亦無彼執，故前所決境，念為我決，亦不相違。

現在我們自宗，不主張自性成立，也不主張自性異。主張自性成立、自證識的時候，實際違背世間名言；不主張自性成立、自性異，則可以結合世間名言。換句話說，空可以跟緣起結合；不是空，是自性有，則跟緣起沒有辦法結合。就是這種道理。

前面的「若如他宗」，下面的「若如我許」，就是對比的一個詞。所以這兩個理由可以變成連接來說，宗大師前面對他宗講的時候是連接，自宗講的時候好像沒

有連接的樣子，中間加「其」字，即「若如我許，彼二非實異體，其俱生心亦無彼執」，「其俱生心」的「其」感覺是前後二者分開的感覺，前面「若如他宗」的時候「有異實體，則俱生心應執為異」有連接詞，他宗的時候異實體的話，則違背世間。

這裏應該不是異實體，即非實異體或沒有自性異的緣故，可以跟世間結合。兩種都可以，本身這兩個理由前後是有關系，當然後面的藏文沒有前後連接，只是兩個理由並在一起而已，沒有先後的連接。「彼二非實異體，其俱生心亦無彼執，故前所決境念為我決，亦不相違」，到這裏，宗大師把《入中論》前面的偈頌講完了。

「為成前取青識所領所決，非後取青之念，不領不決」，前面的「為成」是為了成立的意思嗎？「為成」是前面要詳細講的感覺，藏文你們知道一下，「若如我許，彼二非實異體，其俱生心亦無彼執，故前所決境，念為我決，亦不相違」這段，藏文意思是顯示《入中論》說，意思是《入中論》是這麼說的哦，有點這種表達，但這裏沒有看到這個動詞。法尊法師很厲害，應該有翻譯到。

接著下面，前面剛剛說的《入中論》裏面，前後不是自性異、世間也覺得是一個對境，這樣的緣故，前面的領納就可以生起後面的憶念。這段話現在宗大師這裏分辨一下，這段話不可以說是所有的心識上面講這個道理。它就有一個範圍，在這個範圍中可以說，超出這個範圍則不可以說，這個道理是一個局限，並非所有地方都可以用。所以宗大師講，像這樣的道理是有局限的，不是所有地方都可用。如文：

此即由前領納牽引之力，而於境轉，無自然力而決斷境，故起彼念非有餘緣。

這裏有講「非有餘緣」，即它不是對別的說的，對什麼來說？這裏一個是「非」，前面有一個「此即」，是這樣來說的。這個相當於，我們有一些心自己的對境是當下的，是新鮮的對境，比如我們的眼根識看一朵花的時候，第一剎那的一朵花，前面的眼根識看；後面第二剎那的一朵花，眼根識生起完全是自力的，並非由前面的力量產生的，以念來說完全是前面的領納的力量產生的。前面的領納跟後面的念中間的關係，以剛剛的道理可以說，不是由那種前面的力量生起，而是它自己自力的當下生起，這裏特別說：

此即由前領納牽引之力，而於境轉，無自然力而決斷境，故起彼念非有餘緣。

所以這裏說「無自然力」，前面的眼根識跟後面的眼根識，是自然的力量，不是如後面的憶念一樣的。所以這裏特別的有境方面的憶念，剛剛的道理是對這種情況說的，不是對所有的心上面說的。現在說的有針對性，就是自己沒有力量，必須要前面的力量推，那種的心識，就是像感剛剛說的憶念。不是這種憶念，而是像別的有自力的，像剛才說的眼根識，我們看的時候，前面的眼根識的力量如何，後面眼根識也有自己的自力，它不是靠前面的。所以這裏宗大師說不是所有的心，而是有一個範圍。

再後面講到，歸根到底問題在哪里？那就是對於自證識，我們完全連名言中都不認同。這是主要的，真正的問題是從這裏出來的，所以說：

故於名言不許自證，亦由名言破除自相，是究竟理。

到這裏，大疏的科判「癸二、自宗無自證但生念之理」講完了。最後的這兩段，一是分辨，前面那段是分辨，對什麼階段說的；另外一個是，歸根到底是我們不

主張自證識，再找主要的究竟的根源的話，關鍵是不主張自性成立和自證，任一個法沒有辦法自性存在。

到這裏，已經講完了大疏的第二個科判。下面「又領納中」是大疏的第三個科判「癸三、如是破斥而斷諍論」。

【2017 辨了不了義善說藏論 138】

上節課講到第 112 頁第二行，如文：

又領納中，雖未明說自領他領二品之中決不決斷，然意趣謂不能決斷，如不許燈自能明自，而許是明，故自明、他明二不決斷。

按照大疏的科判來說是「癸三、如是破斥而斷諍論」，科判「癸二、自宗無自證但生念之理」已經講完了。癸二有點跟前面的癸一分的感覺，癸一就是「正破他宗」，那個時候有破他宗。癸二也有破他宗，但它主要不是針對他宗，主要是強調自宗不需要自證識如何生起憶念。這段講的時候，不要誤解為是前面的破他宗，這裏雖然也有破一些他宗的觀念，但不是在這裏破前面的他宗的觀念，宗大師對於這方面作分辨。我們上一堂課學了科判癸二，今天從科判癸三開始講。

首先，我們剛剛念的一段講到「然意趣謂不能決斷」，現在是誰的意趣？月稱的意趣，他的書裏面沒有那麼明顯的說出來領納有自領跟他領兩種來決定，是否有第三種沒有絕對的說明，但他的密意或真正的想法是沒有決

斷。什麼沒有決斷？必須這兩種其中一個，沒有第三個。有沒有這種決斷呢？沒有。決不決斷方面沒有明顯說明，「未明顯說」是動詞，它的受詞是「自領他領二品之中決不決斷」，月稱沒有明顯的說，「然」但是他的意趣還是沒有決斷，意思是不是必須要兩種、沒有第三種，有沒有那種決斷？沒有。雖然他沒有說不決斷，但實際上他的想法是不決斷，這是宗大師自己要表達的。

這個表達的時候，用的比喻是「如不許燈自能明自」，意思是：燈不是自己明的，它是不是其他來明它呢？也不是。所以兩種都不是，即「燈不自明，不由他明」，自明跟他明都不是，但它還是明，這是舉例來成立。下面就是理由，「如不許燈自能明自，而許是明」，那個時候他明是不可能，自明也不是，但還是許是明。所以「不許燈自能明自」，也不許他明，但燈還是明。這個含義裏面也包含燈不能明自，但許它是明。

這是比喻，「而許是明，故自明他明二不決斷」，「故」就是不決斷。燈上面來說，它的明不可以說必須自明或他明，有沒有這兩個來決斷呢？沒有，所以這個就是比喻。從「如」開始就是舉例，到「二不決斷」這個例子就結束了。燈方面不是自明，也不是他明，但它

還是明，所以它的明沒有自明和他明兩種來決斷。把這個作為比喻或者理由，實際上比喻都是理由。

下面這一段就是能立因，上面那段就是所立，即「雖未明說自領他領二品之中決不決斷，然意趣謂不能決斷」，後面就是能立。主要是後面那段，即「然意趣謂不能決斷」。這裏講出自宗的觀念，然後開始斷諍論。現在我們要瞭解，自宗的觀念講了之後他宗諍論就出來。自宗的觀念跟前面不一樣，前面的科判是：

壬一、他宗所詮；壬二、破他宗，分三：癸一、正破他宗；癸二、自宗無自證但生念之理；癸三、如是破斥而斷諍論。

現在我們講到了科判「癸三、如是破斥而斷諍論」，其中的「如是破斥」的「破」是「癸一、正破他宗」的「破」。癸一是真正的破斥，但癸二不是真正的破斥。癸一的自宗破他宗，所要破的他宗是「壬一、他宗所詮」，他宗講領納是自領他領二種決斷，兩個來決斷的話，他領沒有，那就是自領；自領有的話，就必須要承認自證識，這就是他宗的觀念。

現在自宗中觀說，不是自領他領這二種來決斷，而是跟他宗相反。他宗所詮的時候，就是自領他領兩個來

決斷的，現在自宗是否兩個來決斷？根本不是。這邊剛好自宗的立場，前面破的時候自宗的立場他宗看到了：你（自宗）跟我（他宗）觀點不同，你認為這兩個不決斷，我認為是決斷，那我就跟你辯論。所以諍論就出來了，即「如是破斥而斷諍論」，對於這個諍論如何答復就是「斷諍論」，就是自宗來斷他宗的諍論。這邊有點要瞭解，諍論是他宗的，誰來斷？自宗來斷。諍論如何來的？來的地方是「如是破斥」的時候就來了，就是「癸一、正破他宗」那邊破了之後，那個階段他宗諍論出來，這裏自宗要答復。

下面自宗舉例的時候，他宗說「這個跟比喻不一樣」，如文：

若謂燈不自明，而無量不成過，識不自知，則量不成，故不同燈。

「若謂燈不自明」，燈不可以說它是自明他明兩種決斷，即他明沒有，所以必須要自明，這樣的道理我也沒有辦法解釋。自宗說得太清楚了，燈不自明，但是對心法上不可以這樣解釋，因為他要認同自證識。心法上還是自領他領決斷，自領還是要有。燈方面，沒有必要

自明，所以他說跟比喻不一樣，他就是這樣的想法。從「燈不自明」開始是他宗的話。

「而無量不成過，識不自知，則量不成，故不同燈」，燈不自明沒有關係，沒有量不會成立它的這種過失。等於燈不自明就可以了。但心識不自知的話不行（這裏他宗沒有用「領」這個字），為何？因為量會不成立，若量不成立的話，就不存在了。所以心識還是需要自領或者自知，自宗你用這個比喻的道理是不通的，因為比喻跟意義不一樣，所以「故不同燈」，意指跟燈喻還是不一樣。到這裏是他宗的話，即「燈不自明，而無量不成過，識不自知，則量不成，故不同燈」。

「若謂」，就是假設他宗這麼說的話，自宗怎麼辯論呢？下面就是斷諍論。對於他宗說的「燈不自明量不成過」，自宗答復還是會有量不成立的過失。如文：

他若難云：燈不自明，不由他明，其明不成，復無餘（量）而能成立，故量不成，當有何答。

「他若難云」，可能這個「難」是答復，這句話我不太懂，藏文中看不到。那樣的時候，你怎麼答復，「當有何答」就是我這麼跟你說你怎麼答復，這個是自宗說的話。剛剛他宗答復燈不自明、燈上面不需要自明他明

二種決斷，但心識上面需要自領他領二種決斷，而且自領是成立的，假設自領不存在的話則心識量不成立，比喻跟意義不同。自宗說比喻跟意義相同，他宗說不同，不同的原因主要是燈上面沒有自明，他宗如此答復。

現在自宗說，你心識上兩種決斷，但燈上面兩種不決斷是不對的，燈上面也是兩種決斷，為什麼？假設燈不是自明，他明又是不可能的，那麼燈無法明，所以「其明不成」。這兩個都不是的話，跟這個等同，即完全沒有辦法成立燈是明。「其明不成」後面應該不是句號，還沒有結束，應該是逗號。「復無餘量而能成立」，其中的「量」字去掉，應該是「復無餘而能成立」。他明不成立的話，不明是不能成立的。這裏「餘」的意思是「不明」，燈是明，假設燈成立的話是在「明」中成立。比如這支筆，如果它存在的話是在「筆」當中存在，「非筆」當中沒有辦法存在。一樣，燈是成立的話，則是在「明」當中存在，「不明」當中燈沒有辦法存在。按照藏文的話，這裏應該是「復無於餘而能成立」，或者把量拿掉，即「復無餘而能成立」。下面可以說「量不成」。首先，這個論式我們分三段：

第一段是「燈不自明，不由他明」；第二段是「其明不成，復無餘量而能成立」；第三段是「故量不成」。這樣分三段來理解。前面第一段是理由，成立第二段「其明不成」，這是能立因跟所立。能立上面加了另外一個理由，燈是明當中沒有辦法成立的話，黑暗中當然更沒有辦法成立，因為燈不可能是黑暗，燈肯定是明。燈是明沒有辦法成立的話，暗等其餘當中更沒有辦法成立。這兩個當中都沒有辦法成立的話，等於燈不存在，所以「故量不成」。

文中「餘量」的「量」是不對的。第一個能立因來成立第二個，成立的時候把它當理由再加「復無餘而能成立」，加了之後這兩個當理由，最後就是「量不成」。我這麼跟你說的話，你怎麼說呢？即「當有何答」，這個是自宗說的話。

上面的「他若難云」，有可能前面那個是他的諍難，比如「燈不自明，而無量不成過，識不自知，則量不成，故不同燈」。前面的那句話是他宗的諍難，假設他宗這麼說的話，即「他若難云」，自宗你怎麼回答呢？但若是如此，前面的「若謂」就出現兩次了，我也不知道原因。按照藏文來說應該沒有「他若難云」比較好，因為

前面已經有「若謂」了，就是他宗假設你這麼說的話，我跟你辯論，你怎麼答呢？就是這個意思。

比如前面那段是他宗說的話「若謂」，後面「燈不自明，而無量不成過，識不自知，則量不成，故不同燈」，這句話是他宗說的。自宗說，假設他宗你這麼說的話，我跟你說「燈不自明，不由他明，其明不成。復無餘量而能成立，故量不成，當有何答」。我跟你這麼辯，你如何回答？這是第一個自宗對他宗的答復。另外一個，我現在這麼辯了之後，可能你的想法會變，你可能會怎麼想呢？下面就是：

雖俱不由自他而明，能照瓶等，故明成立，若爾，識亦相等。若謂知境須仗自證，若無自證，知境不成，燈亦應爾。

「雖俱不由自他而明，能照瓶等」，雖然燈不是自明、也不是他明，但它還是明，例如「能照瓶等，故明成立」，燈不需要自明或他明，燈照到其他法的當下已經成立它是明。等於中觀應成派的觀念，就是我們的心識不需要自領或自證，它瞭解對境的時候那個當下就自己安立了，誰來安立是另外一個自證識出現——這是沒

有必要的，完全是對境有境在依賴當中互相安立，這個是自宗平常的觀念。

一樣，對燈的明怎麼安立呢？也不是自明他明那種來安立，燈照瓶子的時候，好像燈是有境，照的瓶子是對境，照瓶子的當下，燈的明就成立了，不需要他成立或自成立這樣來解釋。

假設你有這樣的想法的話，即「雖俱不由自他而明，能照瓶等，故明成立」。如果你是這麼答復的話，那心識也是一樣的。「若爾識亦相等，若謂知境須仗自證，若無自證，知境不成」。這裏也需要一個「若謂」，即「（若謂）雖俱不由自他而明」。「若爾識亦相等」，假設你這麼說的話，我對心識也可以這麼說。心識沒有必要自知、自領或者自證，心識直接瞭解對境的當下它自己即有境就成立了，所以有境對境是互相依賴當中成立。

「若爾」這個詞我也搞不懂，心識也是一樣，這是自宗對他說的，你這麼說的話，我說心識也是一樣的。法尊法師很厲害，但有些中文我也不懂表達方式。假設你是這麼說的話，其中有這樣的一個動詞，然後所說出來的就是中間的「雖俱不由自他而明，能照瓶等，故明

成立」，這就是他想或他說出來的，假設你這麼說的話，自宗就跟他說：心識也是一樣，心識上有沒必要成立自領、自知或自證。這是對於一個諍論的答復。

前面相當於一個諍論，即「雖俱不由自他而明，能照瓶等，故明成立」。後面的「若爾識亦相等」就是答復。前面「故明成立」後面的句號應為逗號，「相等」那裏應為句號，即「雖俱不由自他而明，能照瓶等，故明成立，若爾，識亦相等。」

下面接著，那樣的時候，心識上還是沒有辦法認同，因為說實事派特別是唯識特別執著，認為心識就是一切，對於心識沒有辦法自己成立他完全無法接受。所以他說心識還是需要自證識，他就這麼回答，這麼回答的時候，自宗又跳回到比喻上面：若是如此，那燈也是啊，對於燈你為什麼不這麼認同呢？

「若謂知境須仗自證，若無自證，知境不成，燈亦應爾」，這裏有「若謂」，前面動詞「若爾」的受詞是前面的「雖俱不由自他而明，能照瓶等，故明成立」。「知境」就是有境，知道對境的是誰？那就是有境。我們的心識或唯明唯知的心，它知道對境是需要自證識，沒有自證識則沒有辦法瞭解對境，這是唯識的觀念。

我們有時也會感覺這種觀念有道理。比如當人精神有問題的話，自己完全不知道自己的時候，也沒有辦法知道別的。現在就是這個道理：自己沒有自證識，等於自己不知道自己幹什麼，也無法知道別人的事，自己不知道自己就是有點精神病的狀態，那個時候你是否會分析別的道理呢？不可能的。

所以唯識也好，經部宗也好，他們說這個道理的時候，我們也感覺有點相似。所以現在這裏唯識的話，誰認同自證識，大家都認同這句話，你們注意一下：「知境須仗自證，若無自證，知境不成，燈亦應爾」，自境需要靠自證，假設沒有自證的話，心自己不知道自己的話，它也沒有辦法知道對境。

就有點像我剛才的比喻，這個人已經神經病，他自己已經不知道自己在幹嘛，自己是誰自己也不知道，當處於這種狀態的時候，他就沒有能力知道別的事情，就是這個道理。

我們的心識，它知道那邊的對境，需要靠自己先有自證識的力量，即「須仗自證」。「若無自證」，假設自己知道自己的能力都沒有的話，則心識不可能知道對境的法，即「知境不成」。到這裏，是他宗說的話。

對此，自宗答復：那燈也是一樣啊，你說的這個道理我把它套到燈上面，你也沒有辦法解釋啊，即「燈亦應爾」，這個是自宗對他宗的答復。科判中說的「斷諍論」，就是有一個諍論，然後自宗來斷，現在前面是他宗的諍論，然後自宗如何斷，就是「燈亦應爾」。

若謂我等許燈自明，此不應理，無闇障故，黑闇亦應自障蔽自。若許爾者，應不見闇。

自宗一次次的駁他宗，最後他宗又有一個選擇：算了，承許燈是自明，像心識自證一樣，我就這麼主張。「我等許燈自明」，這是他宗說的話。

自宗說「此不應理」，這是沒有道理的。「我等許燈自明」這段話是他宗的話。自宗為他宗開示下面那段：「此不應理，無闇障故，黑闇亦應自障蔽自，若許爾者，應不見闇。」首先，燈必須是自明，才可以明別的、照到別的，若它自己沒有自明，則照不到別的。如同心識，它自己不知道自己的話，它沒有辦法知道對境。跟這個道理一樣，若燈沒有自明的話，則它沒有辦法照到對境。所以他說燈也是自明，他宗說的「我等許燈自明」。

他宗這麼許了之後，自宗說：這是不應該的，如果是這樣的話，黑暗也要變成自己障礙自己。若燈自己明

自己的話，則黑暗自己黑暗自己。但自己黑暗自己的話，黑暗誰都看不到，因為被黑暗障蔽，比如其他的對境，像瓶子等放在黑暗中誰都看不到，因為黑暗障蔽了瓶子。若黑暗障蔽自己的話，則誰都看不到黑暗。

這裏講「無闇障故」，意思什麼？剛剛說的心識要知道自己的原因是它要知道對境，所以它自己要知道自己。心識知道對境是依賴自己知道自己。一樣，黑暗障別的法，先需要自己障自己。若自己沒有障自己的話，則沒有辦法障別的。若你說黑暗障別的法，這是沒有辦法存在的，黑暗障別的法存在，需要黑暗自己障自己，這個是理由，下面說「無闇障故，黑闇亦應自障蔽自」，有這種過失的緣故，你必須承認黑暗自己障自己。假設你承認黑暗自己障自己的話，則誰都看不見黑暗。「若許爾者」，就是黑暗自己會障自己，如果你對此承許的話，就等於誰都沒有辦法看到黑暗，所以「應不見闇」。

到這裏是斷前面他宗的想法，即「我等許燈自明」，對於這句話自宗如何反駁，即「此不應理，無闇障故，黑闇亦應自障蔽自，若許爾者，應不見闇」這段話就是答復。

到這裏，實際上真正的斷諍論已經結束了。中間這段是講我們自宗不許自證的主要的理由，如文：

總之由依所知假立為知，非自相有，所知亦然，由是因緣，非唯二名互相觀待，其義亦唯互待而立。是故不許有自證分。

「總之」就是主要的道理現在要說。我們自宗的有境跟對境，即知跟所知；知是以所知來安立，所知以知來安立。知是有境，所知是對境。現在是「依所知假立為知」，所以這個知是以所知來安立的，就不需要自證識，「非自相有」，所知也是一樣，即「亦然」。剛才講知依靠所知，現在講所知也是依靠知。對境和有境相互依賴而存在。

「由是因緣」，就是這樣的緣故。「所知亦然」後面應為逗號。所謂的因緣的意思就是理由，剛剛那個道理，即有境對境互相依賴，那樣的緣故，這兩個不單單是名方面互相觀待安立，主要是意義上互相觀待安立，即「非唯二名，其義亦唯互待而立」。有的時候我們說「唯名言安立」，對於「名言」的理解，我們覺得好像是說出來的話，「名」好像就是聲音，實則這樣的感覺

是不對的。如果這樣的就叫「名言」的話，那這個如何解釋？

「其義亦唯互待而立」，名字是當然了，連「義」也是唯名言安立，也是互待安立。所謂的「立」，就等於名言安立。當然，勝義量永遠找不到，勝義量不可能安立事物，只有名言量才能安立，它是一個存在。名言安立的「名言」，不要以名字來理解，若是如此則完全錯得不得了。

對於心識如何安立，不需要自證識的解釋。「是故，不許有自證分」不許的原因是什麼？我們一講自證識，就等於施設義找得到、自性成立的過失，實際上是如何成立的？是在觀待當中存在的。所謂的觀待當中存在，意思是永遠沒有一個「最終」，比如「最終是依靠什麼」，是這個意思。看有境，有境是依對境來安立；看對境，對境又是依有境來安立。像這樣完全是無窮的狀態，這種狀態就有施設義找不到的涵義在其中，就是沒有一個最終可以指出來的。

像自證識的解釋，就是最終有施設義找到出來，所以完全是相反的。現在是說互相（觀待）的緣故，所以肯定沒有自證識，即「是故不許有自證分」。這是總的

月稱的觀念。然後它背後的根據，也是龍樹菩薩的《回諍論》裏面也講到破自證識的理，其中也有這個意思，即也有月稱的這種觀點。下面「回諍論云」，中間少了一個「亦」字，如文：

回諍論（亦）云：「若不待所量，謂量由自成，應汝所成量，自成不待餘。」亦應了知破自證理。

像如果承認自證識的話，就等於否定觀待。一樣，就變成勝義有、自性有或者施設義找到。「亦應了知破自證理」，從龍樹的《回諍論》裏面講破自證識的時候講到對境、有境觀待而安立，跟自證識完全是相違的，這兩個道理完全是相違的狀態。所以我們之所以不許自證識的理由關鍵在於對境和有境是互相觀待而安立，關鍵是這個原因。不單是月稱說，從龍樹的書中也看得見，即「應了知破自證理」。到這裏是一個段落。

下面也是一個斷諍論，但這個斷諍論不完全是自證識方面的，後面講到我們有殊勝的憶念，即「我看過」。《入中論》中破唯識的主張自證識方面破了兩種觀念。以大疏的科判來說，「癸一、正破他宗」也有破除唯識的觀念；然後科判「癸二、自宗無自證但生念之理」中

也是把《入中論》拿出來，也有破除唯識的觀念。破的時候，有「我看過」這樣的解釋。

後面的這個斷諍論，剛剛「癸三、如是破斥而斷諍論的斷諍論」，一個是前面「癸一、正破他宗」的斷諍論，另外一個是「癸二、自宗無自證但生念之理」這個道理的斷諍論，我們可以從兩方面來理解。現在下面是屬於講科判癸二的時候的一個斷諍論，如文：

若爾念云我昔見青，其我即是補特伽羅，緣青之識，與彼相違。緣青眼識與見青色補特伽羅，二雖相違，如依彼識見青，而假立云我見青色，無有相違。如是依於憶緣青識見青，謂我見青，即此憶補特伽羅念，為憶緣青識念，何違之有？

到這裏就是一個答復，前面我們的憶念有一種特別的「我看過」，那個時候實際上前面看的不是「我」，而是這邊用的「緣青之識」。「我」是補特伽羅，《攝類學》學習的時候補特伽羅是不相應行法，不是色法，也不是心法。所以補特伽羅跟心識肯定是相違的，若二者相違我們如何解釋得通那個時候好像「我看過」，如此把補特伽羅拉到那邊，怎麼可以呢？

對於這個問題答復的時候，剛剛辯論是後面的憶念的時候，現在是當時看的時候，雖然真正是眼根識看的，不是補特伽羅看的，但我們還是會說「我看的」，我們還是可以安立。這裏講「二雖相違」，雖兩者相違，但當我們的眼根識看到青色的時候，還是會說「我看見」。即「如依彼識見青，而假立云我見青色」，那個時候我們還是會說「我看見」，就是補特伽羅看到青色，這樣說當時看見的時候也沒有什麼矛盾。當時看見的時候可以安立的話，那後面憶念的時候也一樣，有什麼相違呢？這沒什麼難，是比較簡單的一個道理。

到這裏就講完了這個科判。下面是《辨了不了義善說藏論》自己的科判。如文：

庚三、不許自續不共差別，分二：辛初、破自續之漸次及明他派如何解說此義；辛二、自宗有立所立之因及無自續因之理。

自續是我們不承認的，即中觀應成派不許自續，這是中觀應成派的一個特點，所以叫「不共差別」。中觀應成派的不共差別有很多，即「庚一、說證無我與粗細我執等不共差別；庚二、安立外境不許阿賴耶及自證分不共差別」，以及現在的「庚三、不許自續不共差別」，

庚三就是講不許自續那樣的中觀應成派的特點。這裏先分兩個科判，「辛初、破自續之漸次及明他派如何解說此義；辛二、自宗有立所立之因及無自續因之理。」

首先，這兩個科判是《辨了不了義善說藏論》自己的科判。第一個科判辛初，大疏中有更詳細的分，分為兩個：

辛初、破自續之漸次及明他派如何解說此義，分二：壬一、破自續之理；壬二、明他派如何解說此義。

科判「辛初、破自續之漸次及明他派如何解說此義」本身已經有兩個，宗大師已經在這個科判中要講兩個內容，大疏把它再分為壬一、壬二，其實科判本身已經有分了。第一個科判「壬一、破自續之理」。

●互動答疑

仁波切解析問題：剛剛有同學提問，我這裏答復一下。問題是我們講的自證識，僅在名言中認同就可以，為什麼不認同自證識？可不可以名言中主張自證識，為何不能這樣主張？

對於這個問題的答復是這樣：首先，我們不用擔心，好像我們自己知道自己這一塊否定的感覺，中觀應成派否定我們自己知道自己，是這樣嗎？不是。若是如此，

那你可以擔心。實際上並非如此。中觀應成派還是認同我們自己知道自己，對「我看過」這樣的憶念也認同的。一樣，後面的憶念的時候「我看過」這種出現，他也認同，當時看青色的時候，我們自己知道「我正在看青色」，這個也是中觀應成派認同的。對於這些我們都不用擔心，中觀應成派對這些並沒有否定。

現在是「我知道」、「我回念起來」，這個是怎麼出現的、是怎麼存在的？對於這個問題，那就是互相依賴當中存在的，諸法都是這樣，這是毫無疑問的。所謂的自證識的意思是，它否定互相依賴，它覺得心法的力量特別自己成立，自己有一個安立自己，這樣的觀念才出現自證識。那樣子出現自證識的話，我們說「名言中自證識」是很奇怪的，為何？比如「名言中勝義有」，那很奇怪，因為又說勝義有、又說自相有、又說自證識，但前面都加了名言中，即「名言中自性有」、「名言中勝義有」、「名言中自證識」，這些都是非常怪的。我們對自證識，為什麼名言中不承認的原因在這裏。實際上一講自證識就已經是勝義中了，所以沒有辦法說名言中。

另外，我想跟你們說：有時候我們觀空性，在自己的心法上面觀，也有它的一些特點，比如心法不是像色法物質一樣可以摸得到、接觸到的一個東西。從這個角度而言，在它上面觀空性，相較於色法而言容易一些。像「明空雙運」，就是我們一邊對心的本質「明」好好觀，另外一邊對它的究竟的施設義找不到的「空」也同時觀。那樣的時候，應該是剛剛所謂的自證識就沒有，觀那個的時候就會看得到沒有自證識。所以當我們好好觀察自己唯明唯知的心怎麼存在的時候，就可以看得到自證識是不存在的。我的意思是，如果對自證識方面還有很多問題的話，有的時候自己好好觀唯明唯知的心的本質是什麼樣、它是如何存在，應該對我們有幫助。

（答疑結束）

現在接著講大疏的第一個科判「壬一、破自續之理」。大疏的科判只有一個，但內容有點長，我把它分成四段來瞭解：第一段就是從「諸經論義」開始；第二段是從「清辯論師，未諳佛護許否自續」 開始；第三段從「清辯後學觀音禁論師」開始；第四段從「總以此二論師」開始。首先第一段，如文：

諸經論義，若如是解當許自續，若如彼解則不可許。此義雖是經中所有，然就已譯自教諸論，觀察自續應成當何所許，及說自續非理，應成符理者，除月稱諸論及隨行者外，皆未明說。漸次者，謂於佛護解釋「諸法不自生」頌義，顯無清辯所出過時，顯句論中，說佛護師不許自續，及成立中觀師不應用自續，並許彼者有多過難，開此車軌。百論釋中，破護法論師時，亦略宣說破自續之理。

「經中所有」，這是第一個主要的道理。所謂的「經中所有」是指佛經裏面，「中」的意思是（佛經）裏面，佛經裏面就有了，有什麼？如果像中觀自續派那樣解釋的話，是完全解釋不通的。比如我們最近讀《金剛經》的時候，確實感覺中觀自續派的觀念是不對的，月稱說的才是對的，這個從佛經裏面一直會看得到的。

「經中」，就是佛經裏面就有了。我們不可以說中觀自續派跟中觀應成派是後面的人分的、後面才有這些說法。實際上中觀自續派、中觀應成派兩個都是對的，會有這種想法。這裏宗大師說：經中已經有表達，比如佛經這樣解釋的時候，你的主張就必須變成自續；你那樣解釋的話，你不可以主張自續。或者相反倒過來說，

你是自續的那種解釋的話，佛經解釋不通；你不是自續而是應成的那種解釋的話，佛經是可以解釋通的。這實際上是佛經本身可以看得到的，所以這裏講「雖是經中所有」，經中實際上已經有了這個意思，這是存在的，只是我們的智慧弱看不到而已。現在不用說佛經有沒有否定自續派，這個先不用談，這是佛經中已經有的內容，而不是月稱出來才打敗自續派，然後才有自續不對的一種感覺。並非如此，佛經裏面已經表達出來自續觀點是不究竟的，這是佛經中已經有的內容。

先我們不說佛經，後面的祖師裏面，解釋是從月稱開始，特別指出自續是不對的，這樣的觀點明確講出來的是從月稱開始，佛護那個時候還沒有開始。佛經以及龍樹、聖天、佛護都沒有明確講，但是含義裏面有，即「除月稱諸論及隨行者外，皆未明說」，意思是只有月稱及跟隨行者及其論典裏面才有明確說破自續。

所以我們現在要瞭解一個是「不明」，一個是「明」。從佛經開始，月稱之前「不明」說的情況實際上是存在的；從月稱開始，「明」說自續是不對的。就是這樣的一個道理。月稱說的就是下面那段話，「觀察自續、中觀應成派當何所許，及說自續非理、中觀應成派符理者」，

月稱有特別觀察或者分析自續如何主張、中觀應成派如何主張，自續哪里不合理、我們中觀應成派有多合理。這樣明確的來說是從月稱及隨行者及其論典開始。前面的祖師及其論典雖然有說，但沒有明確說，所以雖是經中所有，但除月稱諸論及隨行者外，皆未明說。

【2017 辨了不了義善說藏論 139】

《辨了不了義善說藏論》的科判是「辛初、破自續之漸次及明他派如何解說此義」，其中有兩個科判，一個是破自續是怎麼來的（壬一、破自續之理），當然主要是中觀應成派月稱來破，雖然可以說佛護在隱義上有建立中觀應成派，但沒有那麼明顯的建立中觀應成派，所以可以說真正是從月稱開始。這裏所謂的破者是月稱，月稱破自續是怎麼出現的，所以就是「破自續之漸次及明他派如何解說此義」，這是第一個科判壬一。

然後第二個科判是「壬二、明他派如何解說此義」，就是以月稱的立場破自續有不同的說法，即為什麼不認同自續方面有不同的說法，意思就是有他宗的說法。這裏講到他派如何解釋我們不認同自續，當然他宗的立場也自認為是跟隨月稱的中觀應成派，認為自續是不合理。但對於自續不合理方面解釋的時候，跟宗大師不一樣。

這邊所謂的「他派」指的是跟宗大師相對的角度來說的。他派如何解釋自續為什麼不合理，從科判辛初本

身可以看出分兩個科判，大疏也是分兩個科判，即壬一跟壬二：

壬一、破自續之理；壬二、明他派如何解說此義。

然後壬一這裏分的時候，完全是大疏自己的分法，癸一跟癸二是大疏的解讀。癸一跟癸二，是以大疏的立場來理解宗大師的《辨了不了義善說藏論》來分的後面的這兩個科判。癸一跟癸二可以為我們提供參考，未見得完全是這樣。可以看出壬一跟壬二確實是宗大師自己的意思。上節課我們把壬一分為四段，第一段如文：

諸經論義，若如是解，當許自續。若如彼解則不可許。此義雖是經中所有，然就已譯自教諸論，觀察自續中觀應成派當何所許，及說自續非理應成符理者，除月稱諸論及隨行者外，皆未明說。漸次者，謂於佛護解釋「諸法不自生」頌義，顯無清辯所出過時，《顯句論》中，說佛護師不許自續，及成立中觀師不應用自續，並許彼者有多過難，開此車軌。《百論釋》中，破護法論師時，亦略宣說破自續之理。

這裏重點的詞是「雖」和「然」，前面的「雖」跟後面的「然」有不同的道理，就是下面的「未明說」，前面的「此義雖是經中所有」，就是此義雖是有了，然

未明說，含義裏面有，但沒有明確的說。明確的是從什麼時候說？從月稱開始才有。

「然」的意思是，前面含義中有，但明確的說沒有。明確的說是從月稱開始才出現。就是這樣的道理，也是我們要抓的重點。前面講此義是有，那此義是什麼呢？就是前面說的，「若如是解，當許自續。若如彼解則不可許」，從佛經本身可以看出，若佛經這樣解釋，就解釋得完全不對的，就變成自續的那種解釋，沒有解釋到中觀應成派的；如果那樣解釋的話，就可以說解釋得正確了，就變成中觀應成派的解釋，那樣的含義佛經自己裏面是存在的。

相當於佛已經講到了，以中觀應成派解釋空性是對的，以自續解釋空性是不合理的，這樣的含義佛自己已經有講了，就是這個意思。「若如是解」，就是不對的；「若如彼解」，就是對的。「若如是解」相當於成為自續的解釋，那就沒有抓到佛真正開示的空性。「若如彼解」是另外一種解釋，就是像月稱那樣解釋的話，就不是自續的。這裏「則不可許」後面應該加一個「此」字，即「則不可許此」，因為前面有許自續，所以後面應該

加一個「此」，藏文有這個意思，或者是「彼」，即「不可許彼」。

「若如彼解則不可許彼」，像月稱、佛護那樣解釋的話，就不是自續的解釋，而是中觀應成派的解釋，那就是正確。這樣的道理實際上佛自己在佛經裏面已經講到了。像我們讀《金剛經》的時候，自然就感覺必須中觀應成派解釋空性才能解釋通，如果以中觀自續派解釋空性就解釋得不太通的感覺，《心經》也是如此。

所有的講空性的《般若經》，裏面整個邏輯推的時候，沒有辦法以自續來解釋，以自續解釋就有點卡卡的，但以中觀應成派解釋的時候就很通，等於佛經裏面這個含義是存在的，即自續是不可以的。當然這裏「不可許」的意思不是自續不可以，而是講如果那樣正確解釋的話，沒有辦法用自續的立場，所以「不可許彼」。

上面「不可許」後面也不應用句號，而是逗號，因為「此義」是指前面的那個道理，哪個道理？佛經就是《般若經》，《般若經》自己有含義——我這個《般若經》如果以自續來解釋的話，解釋不通；以中觀應成派解釋的話，才解釋得通。這種含義《般若經》裏面有了，

那佛經中有的話，中間的祖師龍樹、聖天、佛護的觀點中有也是毫無疑問。

「除月稱諸論及隨行者外」，現在直接跳到月稱，等於前面佛經已經講了，龍樹、聖天、佛護等祖師不用講了，已經可以明顯的理解，那就肯定有。就是這裏講到「雖是經中所有」，以此可以推出「雖是龍樹的論」、「雖是聖天的論」、「雖是佛護的論」有這種含義，什麼含義？就是自續不可以，中觀應成派才可以。但是也沒有明顯的說，從佛經開始到佛護階段都是如此，都沒有明顯的說，只是含義裏面有。

明顯的說，是哪里有？宗大師說目前有藏文翻譯的，從印度那邊翻譯過來的，不管是佛經，還是祖師大德的論裏面，先不說佛經，下面的祖師大德的論裏面，「然就已譯自教諸論」，所以已經有藏文翻譯的印度的那些祖師大德的論中，從月稱開始出現明顯的講到自續不可以，中觀應成派才可以，即「觀察自續應成當何所許，及說自續非理，應成符理者」，那樣明確的就有講。

以中觀應成派才可以把空性或者《般若經》的內容解釋得通，以自續沒有辦法解釋《般若經》的內容空性，這種說法是從月稱開始明顯的說，前面從佛陀開始是含

義裏說的。這裏特別說「未明說」，意思為不是沒有說，前面有說，但是沒有明確的說。這裏特別用「明」的意思是明確的說。沒有明說，即未明說，但不是未說。

如果是未說的話，則前面「此義雖是經中所有」就不對了，「此義雖是經中所有」就是有說的意思。所以這裏之所以用「明」，我們要清楚。這是第一個。第一段還沒有講完，後面繼續講。

現在月稱有明說的話，是在哪里？說是怎麼來的，這裏講「漸次者」。宗大師的科判是「辛初、破自續之漸次及明他派如何解說此義」，所以「漸次者」，月稱有明確說的話，明確的說法是怎麼出現的，是在月稱的《顯句論》出現的。如文：

漸次者，謂於佛護解釋「諸法不自生」頌義，顯無清辯所出過時，《顯句論》中，說佛護師不許自續，及成立中觀師不應用自續，並許彼者有多過難，開此車軌。《百論釋》中，破護法論師時，亦略宣說破自續之理。

「《顯句論》中」，出現的地方就是《顯句論》，月稱對龍樹《中論》真正解釋的著作是《顯句論》，對龍樹的最主要著作《中觀根本論》解釋的時候就會出現自續的解釋不合理（非理）、中觀應成派的解釋合理（符

理），所以《顯句論》中出現，什麼時候出現？這也是一個關鍵，就是《中論》裏面從頭到尾都是講成立空性的正理，那些正理還沒有開始講之前，這些正理用的時候，有一個用的方法要懂，若這個方法不懂的話，直接用這個邏輯則沒有效果，對此我們要特別注意。

像所謂的有法，比如「補特伽羅作為有法，或者五蘊作為有法，是自性空，因為緣起故。」像這種緣起的正因有很多邏輯，沒有自性的理由，這些邏輯用之前，需要哪一方面注意，對此要懂，否則用的時候效果就沒有了。

比如我們想「五蘊作為有法，不真實，因為緣起故」，這樣的邏輯中觀自續派也會用。但是中觀自續派用的結果，對他並沒有真正的效果，也沒有幫助。還有跟這個一樣的邏輯，即「不真實，因為緣起故」，像《金剛經》說的「一切有為法，如夢幻泡影」，有為法就是緣起，以緣起當理由成立如夢幻泡影等，就是講各種各樣的不真實，理由就是緣起。

用緣起當理由一直成立各種不真實，這樣的道理中觀自續派也會用、中觀應成派也會用。但是這個用的時候，你的觀念裏面，需要具備哪一方面要注意，如果沒

有注意到就用的話則沒有效果。用的時候哪一方面要注意？就是我們內心中「因為什麼，所以什麼」，「因為」的時候感覺有施設義找到的一個理由；然後結論「所以」出來，又有施設義找到，有那種的認知，理由都是施設義找到，所立也是施設義找到——在這種認知當中，你即便是用成立空性的邏輯，但永遠成立不了空性，因為你永遠在執著的狀態當中。所以即使你用了成立空性的邏輯，但還是一直執著，如此就達不到效果。自續的角度沒有辦法有結果出來的原因是這裏。

中觀應成派的角度用的邏輯效果就會出來，關鍵的地方在此。關鍵的地方不是中觀自續派用的邏輯跟中觀應成派用的邏輯不同，不是這種意思，他們用的邏輯是一樣的，但這個邏輯用的時候，你該注意到的地方沒有注意就沒有效果。所以《中論》這麼多的邏輯還沒有開始之前，首先講到講自續不可以、中觀應成派可以的原因在此。

這是我們特別要瞭解的，月稱也好，佛護也好，在他們的書解釋《中論》的時候，這麼多的邏輯還沒有解釋之前，先講中觀應成派可以、中觀自續派不可以，為什麼講這個，這是我們要瞭解的非常重要的內容。

《中論》第一品開始的時候破四邊生的邏輯，第一個偈頌「諸法不自生，亦不從他生，不共不無因，是故知無生」，先不講邏輯對不對，那個邏輯用的時候，你的認知中要具備哪一個、不應有哪一個。 現在《顯句論》解釋的哪一段要清楚，而且《中論》的這句話，《顯句論》當然是跟著佛護來講的，清辯講佛護過失，然後月稱反駁清辯：你講佛護的過失，是因為你的認知有問題，因為你的認知完全是自續的認知當中，但佛護不是這樣的。所以你對佛護批評，實際上是你的問題。所以月稱一邊解釋《中論》，一邊清辯對佛護的看法方面答復，以此來寫《顯句論》。

《顯句論》中，「謂於佛護解釋「諸法不自生」頌義，顯無清辯所出過時」，這裏「顯」是動詞，誰來顯示？《顯句論》要顯示、要表達，什麼呢？清辯你提出佛護的過失，實際上是沒有，即「顯無清辯所出過時」。《顯句論》講出來，清辯你對佛護講的過失，實際上佛護身上都沒有，這個表達的時候，《顯句論》裏面有非常明確的講。

「顯句論中，說佛護師不許自續，及成立中觀師不應用自續」。第一，你的認知當中好像是佛護承許自續

的樣子，實際上根本不對，佛護根本不會承許自續的觀念；第二，如果當中觀師的話，不應該用自續的認知或者自續的方法，你用這些正理的話，則肯定達不到中觀的見解。我們中觀師不應該用自續的這種觀念或認知。

為此就講理由，即「成立中觀師不應用自續」，還有成立「佛護不許自續」，這兩方面講理由。「成立」是動詞，受詞是前面的「佛護不許自續」跟「中觀師不應用自續」。《顯句論》中月稱有講正面的理由跟反面的過難，即「並許彼者有多過難」，藏文中沒有「彼者」這個詞，而是用「相反的」，哪一個相反？比如佛護許自續、中觀師應該要用自續，這兩方面說的話就會有很多問題。

假設佛護許自續，則有很多問題，佛護對這個解釋的時候，就能看出他沒有辦法許自續，那個解釋的時候，又看得出來他沒有辦法許自續。假設佛護許自續的話，就有很多的過難。一樣，中觀師應該要用自續的話，則應該會有很多過難。藏文中沒有「彼」字，應該是「相反」的意思，前面是正面的，哪一個正面？成立是正面的意思，成立什麼？即佛護不許自續，中觀應成派不應該要用自續，為這兩個方面正面的理由就叫成立，為這

兩個方面。如果假設這兩個不是，相反就是說佛護論師許自續、中觀應成派應該要用自續，如果那樣說的話，那我有很多過難，就是這個意思，

到這裏是受詞，前面的「說」是動詞，後面整個是受詞，主要我們抓兩個，一個是「成立」，另一個是「過難」。不管「成立」也好，還是「過難」也好，藏文的話，「多」不只是形容過難，也形容成立，即「多成立」。這裏說了很多正面成立方面的理由，說了很多反面的否定的過難。前面「說」是動詞，說出來正面的，意思是月稱自己認同的佛護不許自續、中觀師不應用自續，對這個方面的很多的理由。然後相反的，即佛護許自續、中觀師應用自續，這樣的話就有過難。

不管成立方面也好，還是過難方面也好，都說了很多。「多」是於成立、過難兩方面都要用。透過說了很多的成立跟過難，他就開了一個新的宗派，即中觀應成派，就是「開此車軌」。有的時候，我們說佛護是開車軌者，有的人說月稱才是開車軌者，如果從宗大師的用詞來看月稱才是開車軌者，佛護不是。

一般來說，總的而言，中觀開車軌者是龍樹；別的而言，中觀應成派的開車軌者是月稱，中觀自續派的開

車軌者是清辯。月稱是中觀應成派開車軌者，就是剛剛他解釋龍樹的《中論》的時候，明顯的講到這麼多的成立、這麼多的過難，哪一方面？就是兩個方面，即佛護是不許自續、中觀應成派不應用自續，在這兩個方面用了很多的理由。

相反的，佛護會許自續、中觀應該要用自續，這樣的話就有各種各樣問題和過難。這兩方面他講了太多，所以變成明顯的，即「自續非理，應成符理者，除月稱諸論及隨行者外，皆未明說」，等於是他來明說，明說什麼？自續非理、應成符理。這樣說的主要是月稱的《顯句論》。

然後月稱別的論，像《四百論釋》裏面，非常略的也有說。《百論釋》裏面也有略說，即「百論釋中，破護法論師時，亦略宣說破自續之理」。重點是月稱說，月稱是開車軌者。這是我們上節課分的第一段。

下面是第二段，如文：

清辯論師，未諳佛護許否自續，與自不同，是想定許自續為宗。由是因緣，故亦不許自與佛護破人法自性，其所破事更有差別。

首先字面上解釋一下，然後再解釋含義。字面上，他宗的想法裏面沒有，什麼呢？就是「未諳」，他宗覺得佛護跟他一樣，沒有不同，比如佛護不許自續，「佛護許否自續，與自不同」，他宗沒有感覺「我們兩個不同」，就是動詞「未諳」。受詞是下面的「佛護許否自續，與自不同」，佛護跟我是否許自續上有差別這方面的想法他宗沒有。這是第一個。

另外一個，他宗想：佛護肯定跟我一樣是認同自續的，即「想定許自續為宗」，他宗認定佛護完全是承許自續的。從藏文看這裏漏了一個重要的字「亦」，即「清辯論師（亦）」，這是非常關鍵的詞，背後有一個含義，後面再解釋，先字面意思過一遍。

然後「由是因緣」，清辯對佛護是這樣認知的緣故，變成實際上他們兩個，所破認的有很大的差別。人無我、法無我講的時候，人無自性才是人無我，法無自性才是法無我，這是中觀應成派的觀念。

中觀自續派不講人無自性是人無我、法無自性是法無我，因為他覺得人法都是有自性、都是施設義找到，即「故亦不許自與佛護破人法自性，其所破事更有差別。」這裏「自性」是總的法無我、人無我，那個時候認的所

破有差別，這個自性是總的，是一般說的無我的層面，不是中觀自續派跟中觀應成派中間的差異，差異是講所破的時候才看到差別，即「其所破事更有差別」。這裏「不許」是動詞。下面的「故亦不許自與佛護破人法自性，其所破事更有差別」是受詞。對於這一塊內容的字面瞭解了，下面是含義。

含義是什麼？佛護沒有說清楚，這就是這段文字的含義，即佛護沒有明說，所以造成清辯誤會。這裏表達是清辯誤會，它的含義是佛護沒有明確的說。剛剛說的「清辯論師亦」，其中「亦」的意思是不止佛護沒有明確的說，清辯也誤解，清辯誤解的原因在於佛護沒有明確的說，為什麼要講？因為從月稱開始才明確說。

「漸次者」意思是從月稱開始才明確說，因為前面佛護沒有明確的說，所以造成清辯誤解。這裏講「清辯論師（亦），未諳」，「亦」的含義是佛護論師沒有明確說 所以清辯論師也會誤解為跟佛護「我們兩個一樣」，對於二無我所破方面他認為沒有差別。

下面是第三段。第三段主要是講月稱開車軌那樣的說法，意思是後面的祖師大德誰都沒有辦法否定、沒有辦法跟他辯。

清辯後學觀音禁論師，了知顯句論，解釋般若燈中破佛護時，應釋月稱說清辯過為轉不轉。靜命師徒等，亦應解救月稱破自續之過，然皆未解說。

「解救」是什麼意思？他們現在完全是中觀自續派，如果中觀自續派的祖師大德們，如果他們講的一些道理可以跟月稱辯的話，應該要出來解救清辯，因為月稱破清辯破得這麼厲害，肯定中觀自續派的祖師大德要出來解救清辯。但並非如此，都是安安靜靜的。這個含義是，月稱說的太有道理，誰都沒有辦法再反駁。

首先，站在清辯這邊最主要的是他的心子觀音禁，他沒有說；然後「靜命師徒等，亦」，意思是我們要瞭解，清辯是隨經部行的中觀自續，靜命師徒等是隨瑜伽行的中觀自續派，兩派都沒有辦法站起來跟月稱辯論，他們應該要站出來，但是沒有出現。一樣，觀音禁也應該出現，但是他也沒有出現。就是中觀自續派中兩派的主要的祖師大德都沒有辦法面對月稱的意思。

前面講到，觀音禁有看到月稱的《顯句論》，也有看到清辯的《般若燈論》，看到《般若燈論》裏面雖然一直批評佛護，但月稱在《顯句論》裏面反駁《般若燈論》。那樣的時候，觀音禁心裏面已經清楚，清辯有沒

有《顯句論》中月稱說的那種過難，對此他已經清楚了，所以他安安靜靜地、沒有辦法反駁月稱。觀音禁實際上是跟清辯最親近的，但他還是這樣的狀態。

不止如此，其他隨瑜伽行的中觀自續派的祖師主要是靜命師徒，徒弟就是蓮花戒論師、獅子賢菩薩等，他們應該要站起來，即「亦應解救月稱破自續之過」，但是他們完全沒有出現，所以「然皆未解說」。這句話宗大師是要表達什麼？表達月稱破中觀自續派的開車軌者，非常正確、非常有道理。

●互動答疑

學生問：「應釋月稱說清辯過為轉不轉」是什麼意思？

仁波切答：意思是真的有問題，還是沒有問題，他就清楚。就是月稱

對清辯說的那些過難會不會有，他也清楚。下面說的「然皆未解說」也要連接到上面。所以「轉不轉」那裏不是句號，而是逗號。「為應釋月稱說清辯過為轉不轉，然皆未解說」，就是這樣連接。然後下面也是，即「靜命師徒等，亦應解救月稱破自續之過，然皆未解說」，前面是「應釋」，這裏是「應解救」。「然皆未解說」與前面也是連接的，是兩處共用的一個詞。

（答疑結束）

然後第四段。現在破自續的那種，既重要，又很細，所以我們要好好注意或好好瞭解，這方面宗大師給我們交待，即下面說的「尤以破自續理最為微細」。如文：

總以此二論師，雖於名言亦破自相，於無自性中因果等法一切建立皆極應理。此復由許世出世間諸緣起故，即以緣起為因，破彼所破。此說正理，是諸理中深細究竟，尤以破自續理最為微細。

像《中論》裏面這麼多的邏輯，這些邏輯還沒有用之前，首先用邏輯的時候自續的方式是不可以，對此先瞭解很重要。而且這個瞭解很細，不是這麼容易瞭解的，所以要特別謹慎或特別認真的思考和學習，他主要是講這塊。

現在月稱破自續，對《中論》還沒有解釋前就破了，那一段我們要好好瞭解。雖然緣起跟空，也是很重要，也很細。但是，這裏「尤以」，意思就是緣起當理由成立空性也是又細又重要。緣起當理由成立空性，實際上中觀自續派自認為用到，但實際上沒有用上，他也沒有真正瞭解緣起跟空一體兩面的狀態。所以這個也是以中觀應成派的解釋才能理解緣起跟空兩個互相可以推的

那種道理，比如「色即是空，空即是色」這種道理只有中觀應成派才可以真正解釋得通，這個也是又細又重要。比這個更細更重要來說，就是破自續這部分，「尤以」就是對比。

「總以此二論師」，其中「二論師」就是佛護跟月稱，他們是中觀應成派，他們對空性解釋的時候，特別自性無跟緣起，完全是一體兩面。所以這裏說：空的緣故，緣起才有；緣起的緣故，自性無。所以這裏講了兩個。「二論師，雖於名言亦破自相，於無自性中因果等法一切建立皆極應理。」就是空的緣故，才可以安立緣起。然後「此復由許世出世間諸緣起故，即以緣起為因，破彼所破。」就是緣起的緣故，所以自性無。空的緣故緣起，緣起的緣故空。「此說正理，是諸理中深細究竟」，像「空的緣故緣起，緣起的緣故空」這種的正理，當然很深很細，這個我們首先要瞭解，前面提的是佛護跟月稱，意思是中觀應成派才能「空的緣故緣起，緣起的緣故空」，他們才可以講得通。中觀自續派說是說了，對於真正的意思是不通的。

所以這裏用「極應理」，是指只有中觀應成派才對此道理特別通。中觀自續派沒有那麼通。這樣的正理很

深，又很細。但比這個更細更深的是破自續的正理，即「尤以破自續理最為微細」。所以這是第一個科判「辛初、破自續之漸次及明他派如何解說此義」中的「破自續之漸次」，宗大師說破自續我們特別要注意，要認真學習，對這方面的一個警告。

到這裏，講完了上節課分的壬一中的四段。下面講科判壬二：

壬二、明他派如何解說此義。

壬二分癸一跟癸二：

癸一、破注疏派；癸二破古藏宗派。

這兩個派，一個是過去的印度祖師，一個是西藏祖師，都自認為是月稱中觀應成派立場，他們都會說自續是不對的、自續不合理，對此解釋的時候，從宗大師的立場他們兩派說得不對。印度的注疏派對於自續不合理方面的解釋，宗大師認為不對，所以對其破斥。古藏宗派也是一樣，自認為是跟隨月稱，然後說自續不合理，他們的解釋，宗大師也認為有問題，所以對其破斥。

所以分兩個，破注疏派、破古藏宗派。先破注疏派，這裏我們先分兩段：第一段從「此中有論師云」開始，第二段從「其說決定，非由量成之理」開始。前面第一

段跟後面第二段，都是先講他宗的說法，然後自宗反駁它，所以也分 1-1、1-2。

1-1 從「此中有論師云」開始，1-2 從「此極非理。若爾則就他許而破亦非道理，他如何許非自知故」開始。1-1 是總的他宗的說法，下面開始是詳細的說法。首先是略的他宗注疏派的整體的概念：

此中有論師云：「若立所立、因、及決定，由量成者，自續之因則為應理。然無彼事，故自續宗不應道理。

他宗說的話，先是略的，下面開始是詳細的，分兩段，前面第一段有 1-1、1-2，後面第二段也有 2-1、2-2。1-1 是他宗的觀念，1-2 是自宗破他宗；一樣，2-1 也是他宗的觀念，2-2 是自宗來破他宗。等於把他宗的想法一個一個破了。

2-2 中的「此亦極不應理」。前面 1-2 也好，後面 2-2 也好，自宗都以「極非理」、「極不應理」來破除他宗觀念。剛剛我們念的是他宗總體的觀念。下面的「此中」是詳細的意思，「此」是指前面略的，然後詳細說他宗的立場。詳細說的時候，先對因方面說，然後再周遍上面說的。這裏用的是「決定」，平常我們用的是周遍。

第一段中 1-2 是破他宗，1-1 是他宗對於因方面的認知；第二段中 2-2 也有破他宗，2-1 他宗的觀念主要是周遍方面的認知。首先剛剛念的略的這部分，注疏派說「自續宗不應道理」，這句話說對了，當然月稱或中觀應成派的立場都認為「自續宗不應道理」，這是毫無疑問的。但「自續宗不應道理」的理由講的時候，則他宗注疏派與宗大師不一樣。前面這裏講到「若立所立、因、及決定」，「立所立」這裏加個「之」好一點，即「立所立之因及周遍」。意思是什麼？

我們學過因明的話，正理或正因的定義講的時候應具備三相，即宗法、後遍、遣遍。這裏的因就是宗法，周遍就是後遍、遣遍，所以這裏用的「因、及決定」相當於三相，即宗法、後遍、遣遍。有時候用三相，另外一種說法就是也可以用因及決定，因是正理的定義、標準。

他宗認為所謂的自續的意思，就是「因為什麼，所以什麼」那時候的邏輯，有一個宗法、後遍、遣遍，這些假設完全施設義找到，這裏用的是量成立的話，則中觀自續派是合理的。現在不講後面的「所以什麼」，「因

為什麼」這個是重點，它成為「因為」的時候，需要宗法、後遍、遣遍這些條件。

如果這些條件是量所成的話，等於自續是合理的，這是他宗注疏派的觀念。「因為什麼」當成「因為」的時候的條件是量所成的話，等於自續是合理的，但這個不是量所成，所以自續不應道理。即「「若立所立、因、及決定，由量成者，自續之因則為應理。」其中的「若」是假設，假設宗法、後遍、遣遍是量所成的話，那自續應該是合理的，即「自續之因則為應理」。

自續之因的意思就是自續，自續的這種正因會變成合理，即「則為應理」。但是「然無彼事」，意思是沒有量所成。「然無彼事」前面應該不是句號，而是逗號。這樣的緣故，他講的自續不應道理的理由是這一段，即「若立所立、因、及決定，由量成者，自續之因則為應理。然無彼事」。它講這樣的道理，然後說自續宗是不應道理，他用這種解釋破自續或不承許自續。這個是他宗略的觀念。當然下面他要一個一個講，比如因不是量成者，是 1-1；然後決定不是量成者，是 2-1。剛剛我們分兩段，第一段有破他宗注疏派、第二段也有破他宗注疏派。第一段破的時候是總的裏面是以因量成來解釋自

續，這個是破；然後決定量成是第二段的時候破。他宗認為的所謂的自續就是因跟決定量成的話就叫自續。這個量成沒有辦法合理的話，自續也變成不合理，所以就是總的他宗的觀念，下面詳細的說就是因量不成方面講自續是不合理。

●課後答疑

學生問：《金剛經》或者《般若經》還是用中觀應成派角度分析，蓮花戒論師是自續派，是否會有差異？

仁波切答：先從《金剛經》整體的菩薩資糧道、加行道，後面八地以上這些修行的整個架構來說沒有差別，這個對我們幫助已經很大了。像宗喀巴大師的《菩提道次第廣論》主要是以《現觀莊嚴論》來構建整個道次第的架構。宗大師開始道次第的時候就有講，相當於《現觀莊嚴論》的教授。我們學習《現觀莊嚴論》的時候，也一直讀獅子賢菩薩對於《現觀莊嚴論》注疏的《明義釋》，整個架構對我們幫助特別大，這已經夠了。

再更細的，比如成立空性的邏輯，中觀自續派在字面上還是可以的，比如「緣起所以空」、「空所以緣起」，這些中觀自續派也說對了。但是真正對於「緣起的緣故空、空的緣故緣起」解釋的時候，我們想想他的解釋的

時候還是有問題的，像這裏說的「極應理」就達不到。對於這一塊我們也要注意，若我們注意的話就沒有問題。雖然蓮花戒論師是隨瑜伽行的中觀自續派，這樣解釋的時候，《金剛經》邏輯其實在表面上是通的，就像我常常跟你們說的緣起、破四邊生、離一多等，是中觀自續派跟中觀應成派都共同認同的，對於字面和表面上的邏輯大家都認同，但我們真正想想的時候就會有還是中觀應成派的解釋最有道理的感覺。對此注意一下就沒有什麼問題。

【2017 辨了不了義善說藏論 140】

剛剛我想到：我們現在學習空性，宗大師寫的解釋空性的主要論典，學習的目的是什麼？我們基本要瞭解的，像尊者常常說的，所有的有情最重視的是離苦得樂，即要離苦、要得到快樂，我們對此重視。這個方面是毫無疑問的，人人都現證，一切沒有比這個更重要，為了這個就出現佛法。佛法就是這樣出現的。

與這個道理一樣，我們佛法裏面，下士道、中士道、上士道，都是有自己想離苦得樂的不同層次的認知，真正認出來什麼是離苦、什麼是得樂，這方面有不同層次的認知，而不是那種愚癡，好像沒有認出來要的快樂是什麼、真正要離開的苦是什麼，這個方面的標準就有不同，這就開始進入佛法裏面。先是人天乘的佛法，然後是決定勝的追求和標準。

決定勝裏面有不同的標準，像自己離開輪回，到達解脫的果位，那樣子離苦得樂的追求。更高級的決定勝的追求，就是了知苦的習氣還在，聲聞和獨覺的羅漢還不夠圓滿，不管自利方面，還是利他照顧他人方面，都

有很多缺點，更高的追求要什麼、不要什麼方面就是上士道的更高級的追求，就是上士道大乘的追求，就是對菩提心的追求。菩提心的追求就有不同的層次。

我的意思是，我們先有基本的，所有的有情要什麼、不要什麼的離苦得樂的追求是在現證當中存在，但追求的層次以智慧提升就有不同的標準。這些不同層次的追求，包括動物在內的基本的有情的追求，即要好的、不要不好的，不管什麼追求，都必須以智慧來達成，沒有別的路。比如外面的野生動物，以它們的智慧來達成他們的追求。

一樣，下中上士道能達成他們的各個層次的追求有不同的方法，像空性的智慧，是以誰的追求來用呢？剛剛說的，中士道和上士道兩個，或者要得到解脫或者佛陀的果位的追求者共同之處在於都需要空正見。雖然都是空正見，但有不同的品質，二者相差太遠。

像《般若經》《心經》《金剛經》《中般若》《大般若》等經典，以及龍樹菩薩、聖天菩薩、月稱菩薩、宗大師等祖師大德論典當中講的空性，以這個瞭解的空正見是所謂的無邊正理的空正見，是更高級的層次的空正見。所以我們要瞭解為了得到佛陀的果位需要的空正

見跟要得到解脫需要的空正見是天差地別，雖然一樣都是空正見。但二者的深度、廣度、力量是天差地別。

現在我們先學習空性的道理，然後把它用起來，其目的是為了達成菩提心。所以現在我們學習這些解釋空性的論典的目的是什麼？目的是我們要爭取無邊正理的空正見，以這個來我們內心中天天發菩提心，不管六座瑜伽，還是做密乘的各個的本尊的儀軌，都有發菩提心。我們常常發菩提心的時候有一個夢想，唯一是以什麼來達成呢？

現在透過學習這些論典了悟空性，或生起無邊正理的空正見，唯一是依靠它來達成。就像《心經》說的「菩提薩埵依般若蜜多故，心無掛礙，無掛礙故，無有恐怖，遠離顛倒夢想，究竟涅槃」，菩薩們唯一依靠（的是空正見），下面說「三世諸佛，依般若波羅蜜多故」，三世諸佛都是這樣。菩提心的夢想是要成佛，唯一必須依靠修空性、修般若的法達成，所謂的「般若」就是無邊正理的空正見。我們學習的目的就是這樣。

先基本的，不管學佛或沒有學佛的任何一個有情，他的智慧所用的地方就是，無始以來我們的心續中本來就有的一種感受：不好的時候不舒服，好的時候就一直

要。這種感受就是我們離苦得樂的追求。以這個目的，智慧就一直尋找，就要以智慧來付出。相當於我們頭腦為心服務，我們的內心自然有一種離苦得樂的感受，以這個來有一個追求，就是我們的智慧或頭腦為這個服務，有情就是這樣。

這個裏面分的時候就是上、中、下士道，我們算是屬於上士道的階段。當然我們腦子裏面可能是百分之多少不學佛、百分之多少是下中士道的樣子、百分之多少是上士道的樣子，然後我們慢慢百分之百都變成上士道的認知，就是那樣的層次的我們的能力，我們的認知也是；以這個認知我們的能力也是，這是我們的希望。

前面就是講一些基本的觀念，因為有一些同學跟我回應，我在課前講一些道理會對他們有幫助，所以我有時候就講一些道理。

上節課講到第 114 頁，大疏的科判是「癸一，破注疏派」。現在這邊要瞭解的是，癸一是破注疏派、癸二是破古藏宗派，有兩個，癸一、癸二是從壬二分出來的。如文：

壬二、明他派如何解說此義，分二:癸一、破注疏派；癸二、破古藏宗派。

壬二這裏應該不是「明」，而是「破」，即「破他派如何解說此義」。壬二跟壬一，兩個都是「破」，壬一是「破自續之理」，壬二一樣也是「破」。壬一應該是破自續是怎麼出來的。辛初是破自續之漸次（辛初、破自續之漸次及明他派如何解說此義），壬一應該把辛初直接拿下來就可以了。

科判應該改一下，辛初分出來壬一跟壬二的時候，應該是壬一是破自續之漸次，明顯的是從月稱開始出現，實際上破自續在佛經中已經出現了，這樣的一個道理。破自續出現的過程是怎麼樣，不明顯是什麼時候出現、明顯是什麼時候出現 這樣的一個過程 把科判改一下，如下：

辛初、破自續之漸次及明他派如何解說此義，分二：壬一、破自續之漸次；壬二、破他派如何解說此義。

然後另外一個，現在這裏開始講，破自續他宗怎麼解釋，然後破自續我們自宗是怎麼解釋，這個是辛二，如文：

辛二、自宗有立所立之因及無自續因之理，分二：壬一、有立所立因之理；壬二、不許自續因之理。

辛二是自宗破自續如何解釋。辛初裏面有兩個道理，兩個道理要講兩個主題，其中第二個主題相當於可以對照辛二。辛二是自宗講什麼叫自續、這個自續為什麼不可以。現在辛初裏面兩個主題中的第二個主題壬二（壬二、破他派如何解說此義），「他宗」這裏可能容易亂，因為自宗、他宗分別是誰的立場？

現在這裏的「自宗」是宗大師的立場，然後「他宗」講的是以宗大師角度的他宗。他宗分兩個時段，宗大師否定的，一個是過去印度祖師那邊，另一個是西藏這邊也是宗大師否定的。癸一跟癸二分兩個宗派，即注疏派跟古藏宗派，這兩個宗派都是從宗大師的立場，宗大師認為過去印度祖師中也有解釋不對的，還有西藏祖師當中也有不對的解釋，宗大師對這兩種立場都予以否定。所以文中的「他宗」是以宗大師的立場而言，但他宗有兩個不同的時段。

這兩個也好，宗大師也好，大家講的都是什麼叫自續、為什麼自續不可以，就講這兩件事情。不管宗大師也好，還是宗大師面對的他宗也好，大家都自認為「我是中觀應成派、我是跟著月稱的立場」，大家都各有各

的解釋，即什麼是自續、自續為什麼不可以。對於自續的認知不一樣，怎麼否定，否定的方式也不一樣。

這裏「壬二、破他派如何解說此義」，其中的「此義」指的是月稱《入中論》裏面的道理。月稱認定的自續是什麼，他怎麼否定自續，那個的意思就是他宗來解釋。所以這裏「他派如何解說此義」，其中「此義」的「此」是月稱說的。

辛初裏面講到「破自續之漸次」，月稱明顯的破自續。月稱認定的自續是什麼，然後怎麼破，這個就是「此義」，月稱說的話的意思他派來解釋，即「他派如何解說此義」，這個前面的「明」改為「破」。辛初的「明」改為「破」。「辛二自宗有立所立之因」，自宗跟他宗不一樣，他宗沒有所立之因，他們認的自續是「因為什麼，所以什麼」，有這樣的能立所立存在就是自續。

自宗並非如此，而是有，這裏講自宗「有立所立之因」，其中「有」是動詞，「立所立之因」是受詞。自宗「有立所立之因」，但自宗沒有自續因，這個方面的道理要解釋，所以就是無自續因之理。他宗認的自續因，跟自宗認的自續因不一樣。這邊講的自宗的解釋，跟前面壬二他派解釋都是對一個東西，但是解釋不同。

所以大疏的科判壬二這裏不是「明」，而是「破」，即「壬二、破他派如何解說此義」。壬二改了後，下面癸一（癸一、破注疏派）跟癸二（癸二、破古藏宗派）用「破」就對了。不管注疏派也好，還是古藏宗派也好，都自認為跟隨月稱中觀應成派，自己都有解釋月稱，解釋的時候月稱否定的自續是什麼樣，然後這樣認了之後這樣的自續不存在，所以月稱否定自續，這樣的解釋他派都有。這裏雖然分癸一、癸二兩個，實際上有四個他派，如何理解？

注疏派是第一個，癸二的古藏宗派中有三個派。這四個派，《菩提道次第廣論-毗婆舍那》那裏就有出現，以前講過。《菩提道次第廣論》第 474 頁第二行「第二、破執分四。破第一家。」這裏直接認出來四個他宗。實際上《菩提道次第廣論》前面的第 470 頁倒數第四行就開始講這四個他宗，如文：

申一、應成自續兩派分二

酉一、破除他宗分二：戌一 、出計 陳述他宗的觀點；戌二、破執 遮破這些主張。

酉二、安立自宗

首先，講他宗的觀念，有四個他宗。四個他宗裏面，一個他宗是過去的印度祖師，特別是所謂的注疏派，因為他有解釋《入中論》，解釋得也很廣，所以稱呼其為「注疏派」，他自認為跟著月稱，對月稱的書解釋得很廣。其他三個他宗就是古藏宗派裏面分三個。實際上有四個他宗，這裏第二個看的時候也會看到。

剛剛是講癸一，上次癸二第 115 頁第八行「如是有破事力之理」開始破古藏宗派。先這裏有一個古藏宗派；然後第二個古藏宗派，第 115 頁倒數第六行「復有許云：一切全無量所立義，唯依他許或許究竟」，這是另一個古藏宗派；接著「復有說云：凡依世俗勝義一切建立」，這是第三個古藏宗派。

總共三個古藏宗派，如果跟《菩提道次第廣論-毗婆舍那》對照的話，這邊講的古藏宗派中第一、第二、第三，相當於《菩提道次第廣論-毗婆舍那》中的第四、第二、第三，就是這樣的順序。這裏宗大師說，如果你們想好好瞭解的話要看《菩提道次第廣論-毗婆舍那》，即第 116 頁第二行：

此等立破菩提道次第論中，已廣說訖，故不更開。

意指《菩提道次第廣論-毗婆舍那》詳細講了，這裏不提。所以我們可以對照《菩提道次第廣論-毗婆舍那》，才可以瞭解這邊。《菩提道次第廣論-毗婆舍那》先第一個，破注疏派，如文：

此中有論師云：「若立所立之因、及決定，由量成者，自續之因則為應理。然無彼事，故自續宗不應道理。

上周我們念過了，這邊他略的來說，首先所謂的自續是什麼。第一要瞭解，有的時候用「自續」這個詞，有的時候用「自續之因」，實則這兩個是一個意思。因為中觀自續派的「自續」這個詞是從那裏出現。所謂的自續派，他真正跟中觀應成派不一樣的地方在哪里？

比如我經常跟你們說的二者不一樣的地方是：比如緣起的因自續不認同，但中觀應成派就認同；一樣，離一多的因中觀應成派認同，自續不認同。有這種差別嗎？沒有。成立空性的所有的邏輯，自續派都認同。應成認同，他們也認同。為什麼叫自續呢？他們用邏輯的時候「因為什麼，所以什麼」，有一個過程，那個過程相當於施設義找到，「因為什麼」的時候「因為」這個理由，瞭解的時候確實是施設義找到。

一樣，「所以」後面一個結論出來確定的時候又好像施設義找到。所以他的整個邏輯的過程解釋的時候，就叫自續。自續的「續」就是「因為什麼，所以什麼」就是一個續流、一個過程，「因為」這個理由、「所以」這個結論，都是好像施設義找到，必須要找到。「因為緣起」，緣起施設義找到；「所以不真實」，結論出來都是空性，又是施設義找到了。這樣的認知就是自續派，要瞭解所謂的自續派就是這種意思。

像《中論》，從頭到尾清辯論師都認同，他用《般若燈論》來解釋龍樹的《中論》，並且解釋得清清楚楚，對於龍樹從頭到尾講的任一個理由清辯都沒有否定，特別崇拜的解釋。所以我們不可以說中觀應成派跟自續用的邏輯不同，那為什麼叫自續？就是成立空性的邏輯用的時候，變成一種執著心生起。「因為什麼緣起、所以什麼」，因為緣起的時候一執著，則成立不了空性。一樣，後面「所以什麼、所以空」的時候認為施設義找到，你就執著當下，你沒有了悟空性。中觀應成派就看到自續的缺點，所以他不認同自續的觀念。

書裏面有的時候用「自續」，有的時候用「自續之因」，這兩個實際上是一個意思。自續的「續」的解釋

裏面，「因為什麼、所以什麼」的思路有一個過程，前前後後很有道理推的感覺，推的過程都是施設義找到的解釋，這種解釋就叫自續，所以「自續之因」跟「自續」是一個意思。這裏應為：

若立所立之因、及決定，由量成者，(則)自續之因為應理。

實際上是這樣：注疏派不認同自續，他認為自己跟隨月稱，這是他不認同自續之因的原因。假設認同自續之因，前提是「立所立之因、及決定，由量成者」，基於這個前提才可以說自續合理。實際上所謂的自續就是前面，他宗認為「立所立之因、及決定，由量成」就是自續，若這個不合理則自續不合理、這個合理則自續就合理。「立所立之因、及決定」這個量成者是合理的話，自續就合理；這個量成者不合理的話，則自續不合理。這個裏面，他認出來月稱的立場對自續如何認定。

月稱否定自續，他所否定自續的標準是什麼？標準就是這個，這個就是注疏派的解釋，即「立所立之因、及決定，由量成者」。「然無彼事」，意思是前面講的「立所立之因、及決定，由量成者」這個不存在，這個不存在的結果是自續不合理，所以自續之因不應道理。

這個就是他宗主要的主張，下面是詳細的講，講什麼？前面講了因跟決定，即「立所立之因」、「立所立之決定」。邏輯需要具備三相，即宗法、後遍、遣遍。宗法就是這裏講的因，決定就是後遍、遣遍。

「因為什麼」的時候，需要三相當「因為」，當「因為」的時候就是當正因。當正因的時候，需要三個或者兩個，兩個就是因跟周遍，周遍就是這裏的決定，因跟周遍這兩個是施設義找到或量成。他宗搞錯了，月稱菩薩不會說量成者，他說施設義找到的話就是自續，即因也好、周遍也好，這些施設義找到的話就是自續，不可以說量成立就是自續。現在我說的是，現在正確的是什麼，他宗錯誤的地方在哪里點出來，他宗錯誤的地方在於他沒有說施設義找到，他說的是量成立，量成立是合理的，但他宗說因也好、周遍也好量成立不合理。

「此中若以立敵共許」，「此中」就是開始詳細解釋上面的內容，「此中」分兩個。第一，因成立不可以量成；第二，「其說決定，非由量成之理」，就是 2-1。上次分兩個，即 1-1、1-2,2-1、2-2。所以「此中」分兩個，「此」指的是前面因跟決定量成不合理，這是前面

的總說。「然無彼事」就是不存在的。這裏他宗注疏派開始詳細解釋，先解釋因量成立不合理，如文：

此中若以立敵共許，由量所成而為因者，不應道理，立者量成，敵不知故。以彼現比皆不能知他心差別故，即自量成亦不能知，自縱決斷有誤謬故。」

實際上我們有一個正因論式的話，立論者跟敵論者，就是自己的立場跟別人的立場。立，意思是用邏輯的人，就是誰說出來的；敵，就是對方。所有的正因，這裏有一個有趣的，學習因明的時候講到，所有的正因需要立論者，但不一定需要敵論者。這個意思是什麼呢？先要瞭解生起比量，必須要有正因。比量要生起必須要動腦，必須要立論的立場，有點超越自己，平常的想法之外有一個邏輯、動腦，那樣才可以生起比量，這就是它的涵義。比如所有的正因，沒有說必須要有敵論者，而是說必須要有立論者，為什麼？

這個道理的原因是，立論者是真正動腦的；敵論者是一種好像接受訊息，那樣的立場。所以這兩個解釋的時候，比量是必須要有動腦的這種立場。所以任一個正因必須要有立論者，敵論者有沒有兩種情況都可以。

這是順便跟你們說的。因為你們讀過因明的話，正因分六個角度，其中一種分法是誰來說跟對誰說，說者是一定有的、聽者是不一定有的。為何我們沒有說只有敵論者、沒有立論者？這是蠻有趣的一個道理，也是一個主要的道理。你們看看我講的《因類學》那一段會清楚一點。這裏是一般的立場，是立論者跟敵論者都有，所以兩個都要瞭解因跟周遍。比如「聲音作為有法，應是無常，所作性故」，誰說出來的理論自己要瞭解，對方也要瞭解才對其有幫助。

現在講中觀的時候，特別是中觀應成派講的時候，有點超越平常的講法。所以注疏派說中觀應成派不認同這些，自續以下認同因跟周遍成立，中觀應成派不認同因成立的原因是什麼？「若以立敵共許，由量所成而為因者，不應道理」，這個因，不管立論者敵論者，兩個心續中量已經瞭解了，以中觀應成派的立場來說是不合理，為何？

原因在於，第一個，「立者量成，敵不知故」，這裏講的「立」跟「敵」錯了，應該是「敵者量成，立不知故」，這裏翻譯錯了。立者跟敵者，兩個一起具備的時候，比量是對敵者的心續中要生起，不是立者心續

中生起的。立者自己對自己說的話，自己就要生起。立者除了自己之外，如果面對的有一個敵者的話，這個敵者的心續中要生起比量。現在不是敵者不清楚，而是立者搞不清楚對方有沒有成立，所以這裏應該是「敵者量成，立不知故」。

現在對誰比量要生起，對誰需要具備正因的條件，比如因跟決定，或因跟周遍？對敵者具備，對立者不具備；對立者不重視，重要是對敵者。現在立論者跟敵論者兩者都有的話，敵論者是重要的，敵者心續中要生起比量，一樣敵者需要具備因和周遍量成立。但實際上「敵者量成」立者不知道，然後敵者自己也不知道自己知道，而且雖然他自己決定自己知道，但有時候也會誤解為自己不知道自認為知道。所以重點是敵者那邊，因成立不合理。現在不應道理的重點是，敵者那邊有成立因跟周遍，我們不講立者，立者不是重點，而是敵者那裏。

這裏講到兩個，第一個這裏要改，「敵者量成，立不知故」，然後它的理由，這裏應是逗號，不是句號。它的理由是什麼？因為立者內心裏面，不管現量、比量，兩種都無法知道敵者內心的狀況。「以彼現比皆不能知他心差別故」中的「彼」指的是立論者，他的心續中不

管現量、比量，任一個他心續中的量不能知道他，他就是敵論者心續中有什麼狀況，即「心差別故」，這裏可以是句號。

然後另外一個理由是，不僅是立論者，敵論者他自己也不知道他自己知道，即「自量成亦不能知」，中文應該「自不能知自量成」，就是敵論者自己不能知道自己量成，這個的理由是下面。自己決定或決斷我已經知道，但下面會發現自己不知道，也有這種情況。「自縱決斷有誤謬故」，這是第二個理由。重點是正因是對敵論者，他心續中具備正因，他心續中要生起比量。對他有沒有成立這個因，要不要具備因要量成立，這個方面不合理。

他具備這個條件是不合理，因為先是立論者的立場無法瞭解，然後敵論者自己的立場也無法瞭解。等於需要具備因自己量成立是不合理，所以因是量成不合理的理由在這裏。這個講了後宗大師要破他。「此極非理」，注疏派已經講了，因跟周遍量成立就是自續，但是不合理，「因為什麼」這個已經講了道理，然後宗大師說你講的道理非常不合理，為何？理由是下面。

假設這樣的話，就會變成連中觀應成派的也沒有辦法成立。現在邏輯是，大家都說自續的角度解釋不合理，但中觀應成派的角度解釋合理。現在是不管宗大師也好，還是注疏派也好，大家都是這樣說，這個邏輯中觀自續派用的話就不合理，中觀應成派用的話就合理。對於中觀自續派用的不合理的解釋就是剛剛的那種解釋。當然他會說中觀應成用的是合理，宗大師說中觀自續派用的不合理的道理如果可以的話，那麼連中觀應成派用的時候也變成不合理了，以你的邏輯我可以推到中觀應成方面。

「若爾則就他許而破亦非道」，假設你說的為何自續不對的邏輯是合理的話，則中觀應成派也不合理，這裏「他許」是中觀應成派。中觀應成派的角度用這個邏輯也不合理，因為剛剛是量不成立，但是許是可以，就是應成跟自續的差別，他宗是這樣認為的：他宗說自續的意思是量成；應成的意思是量不需要成立，承許就可以。現在是不管因也好，周遍也好，承許已經夠了，這是他宗注疏派的觀點。

現在自宗宗大師說，你說中觀應成派的他許，因可以具備、周遍也可以具備，你那種解釋是不對的，為何？

因為對於許也是一樣的不知道，比如敵論者是否承許，立論者不知道，敵論者自己承許但他自己並不知道。

先就是第一個「他如何許非自知故，以不能知他人心故。」意思就是剛剛說的，敵論者自己有沒有承許立論者不知道，為何？因為立論者沒有他心通，所以「以不能知他人心故」，跟前面一樣的，現量、比量都不知他人的心、不知道他人有沒有許。

宗大師講的邏輯怎麼用我們怎麼用，現在是前段他宗用的邏輯有兩段，比如第一段就是前面的「敵者量成，立不知故。以彼現比皆不能知他心差別故」，下面「自量成亦不能知，自縱決斷有誤謬故」是第二段，這兩段他宗用的邏輯，跟這個相似的宗大師也用了兩個，下面可以看到，比如：

他如何許非自知故，以不能知他人心故。

這是第一段的對照。

自出過破亦不應理，縱決為過有誤謬故。

這是第二段的對照。差別是現在「許」這一塊，前面用的是量成立。現在他宗說的是他許，他許這塊也是一樣，兩種邏輯都可以用。然後下面是他宗的話，周遍

或者決定的理由，然後自宗一樣反駁，自宗的意思是宗大師。如文：

其說決定，非由量成之理：「謂現量僅見灶上有煙決定有火，非能通達一切時處凡有煙者決定有火。比量亦不能知一切時處凡有因上，定有所立之法，故唯以世間共許，成其決定，非由量成。」

他宗否定量成，他的意思是內心承許就夠了，等於應成是合理，他解釋的時候用「許」為標準。自續是不合理，他說的是「量成」不合理。周遍上面，中觀應成派的角度對周遍的要求是許；自續的角度是量成，這個量成不合理，所以自續不合理，這就是他宗的想法。

理由講到，現量、比量兩種量都沒有辦法成立周遍。比如現量來說，只能看到眼前的，比如灶前的煙跟火決定而已，並非一切時處，即「凡是有煙一定有火」，這種周遍現量沒有辦法瞭解。不止現量，比量也沒有辦法瞭解「凡是有煙一定有火」，即「比量亦不能知一切時處凡有因上，定有所立之法」。因就是有煙，所立法就是火，等於「凡有煙一定有火」，一切時處上比量也沒有辦法瞭解，所以不管現量、比量都沒有辦法瞭解，等於量沒有辦法成立。

量沒有辦法成立的緣故，把前面連接起來，就是現量、比量兩種量都沒有辦法成立周遍的緣故，這種周遍僅僅是世間共許而已，大家承許的當中「有煙一定有火」這個層次而已，並非一定是量成立，即非由量成，這個周遍量成立是不合理。這是注疏派的解釋。

對此宗大師怎麼破呢？「此亦極不應理」，理由是什麼呢？你這樣的破，完全是陳那跟法稱邏輯的規則，解釋成顛倒，然後你就破了，你自己完全不遵守邏輯方面的規矩，你解釋完全相反的然後你來破自續，這是完全不對的。宗大師說「倒執正理論中成立決定之理」，「正理論」意思是陳那跟法稱講的完全是正理的一個規則，那個裏面講到我們的邏輯中周遍是怎麼成立，有一個規矩。

「成立決定」指的是這個周遍 這個周遍或者決定，怎麼成立，它有一個它的規則，你對此規則沒有瞭解，或者你理解為顛倒，即「倒執正理論中成立決定之理」，你對這個規則完全不了解或誤解，這樣的顛倒的認知然後破。「而妄破故」，你的破法是完全不對的。《正理論》裏面怎麼說呢？實際下面宗大師講的就是。

首先，灶是一個比喻，它上面成立的是「凡是有煙，必定有火」這個周遍。不是「凡是有灶的煙，必定有灶上的火」。先要瞭解兩個周遍，一是「凡是有煙，必定是有火」這個周遍；另外一個是「凡是有灶的煙，必定有灶上的火」。兩個周遍，一個是總的，一個是別的。周遍應該是總的，即「凡是有煙，必定是有火」。而不是別的，即「凡是有灶的煙，有灶上的火」。這兩個要分開。

以於灶上成立有煙決定有火者，謂成立灶上有煙，決定灶上有火，非論義故。

「以於灶上成立有煙決定有火者」，我們現在要成立的是這個。「謂成立灶上有煙，決定灶上有火，非論義故」，現在《正理論》陳那和法稱論典裏面講的周遍，不是講「凡是有灶上的煙，皆有灶上的火」，不是這個意思，二者完全兩碼事。他宗說我們的現量只看到「凡是有灶上的煙，皆有灶上的火」，沒有看到「凡是有煙，就有火」，他宗的認為就是這樣。現在他宗說的根本不是周遍，真正的周遍是「凡是有煙，就有火」。

今天先到這裏，實際上不怎麼難，但是中文我有點看不懂，時間不夠了。

●課後答疑

仁波切解析問題（一）：前面有講到，自己認為自己量成立，但實際上也有誤謬。有同學提問，注疏派，前面我解釋的時候，一般論式來說，必須要有立論者，敵論者未必有。現在這裏注疏派解釋的時候，好像敵論者也存在，那樣立論者和敵論者二者都有的當下解釋，為何因量成是不合理。同學問：假設注疏派沒有敵論者、只有立論者，他如何解釋？

這個就一樣，因為敵論者的時候講到，假設自己確定自己知道，但還是後面會有誤謬。這樣他覺得因量成立不合理，就是對於因自己內心承許，跟剛剛講的周遍一樣。因為他宗認為量成就等於自續，所謂的自續派就是這麼解釋。中觀應成派解釋為他許，所謂的他許就是這些邏輯用的時候，就有他宗的一個主張裏面，才有一個否定跟一個成立當中存在而已，實際根本沒有一個東西，只是一個認知的主張當中存在而已，把這個當成應成派的一個解釋，這是他宗注疏派的解釋。

仁波切解析問題（二）：這個有點難，有的時候確實有難度。我們有一位根敦群培格西，十九世紀三四十年代的時候比較有名，可能四五十年代圓寂了。他解釋唯識

的時候就講到，人的眼光裏面溪、河中的水是水、天的眼光裏面是甘露、餓鬼的眼光中是膿血，這些解釋就變成，我們自己知道的時候自己不確定是真的還是假的，就是自己的眼光裏面這樣出現而已，實際上它是真假自己並不知道。他也是有點像注疏派的我們永遠是自己承許的過程當中而已，沒有真實的絕對的東西，只是當下承許階段當中可以說正因存在、比量存在，實際上只是自己承許的過程而已，並非真正的。剛剛說的那位很有名的格西解釋過，跟這裏注疏派有點相似，實際上確實很難瞭解對境真正的法，它本身究竟是怎麼樣，是你的認知的主張的過程當中存在而已，實際上是怎麼樣就很難分了。

對於周遍，別的灶上的煙跟灶上的火的周遍、總的煙跟火的周遍，下節課我們再詳說。

【2017 辨了不了義善說藏論 141】

剛剛念皈依發心偈的時候，我想起我們平常做布薩時，首先念皈依發心偈「諸佛正法眾中尊，直至菩提我皈依，我以聞法諸資糧，為利眾生願成佛。」念的目的是聞法的行為成為菩薩行，成為菩薩行真正需要達到什麼程度？克珠傑大師是宗大師左邊的那位心子，他對宗大師有一個讚頌《吉祥三界頌》，就是三大寺常常念的「怙主師尊口中息，亦能成熟無量眾，二資糧行何須言，眾生之友我啟請！」 意思是宗大師連呼吸都完全沒有跟我愛執連在一起，都是為利益眾生，如果連你的呼吸都轉成不是為自己而為他人的話，你的修行廣大的菩薩行則更不用說，比如佈施、持戒、忍辱等，既廣又深的菩薩行修的時候，有沒有成為菩薩行，或者有沒有完全為利他、跟為自己一點關係都沒有的那種清淨的利他心？這是毫無疑問的，以此讚美宗大師。

從這個禮讚，還有平常我們誦布薩還淨儀軌的時候講到，我們修佈施等的時候，若沒有完全為他人修，以此作為懺悔的罪。奇怪的是會出現雖然是修菩薩行，但

同時內心是為自己的那種的心態，那種就是有罪。所以不管我們修佈施等菩薩行的時候，表面上菩薩行是為他人修行的一個東西，但我們把它弄成對自己最好、為自己利益的意樂染在一起，常常會有這種情況。

比如現在我們學習《辨了不了義善說藏論》，很多人會想「這是我要成長，所以我對於宗大師的教法方面要深入理解」，等於「我成長，我從沒有智慧變成有智慧」，如此跟我愛執連在一起，這樣就不對了。我記得法尊法師已經有翻譯這個禮讚《吉祥三界讚》，從那裏可以理解，祖師大德們對自己的修行、生活，對這些要非常關注，有沒有跟我愛執連在一起，若連在一起則不對，他們就有這樣的觀察。

剛才念的，就是宗大師你吃飯、呼吸等一切，都沒有為自己而要做的，這種的心都沒有。但我們則相反，心裏面都是完全為自己，吃、住等都是為了「我的身體要健康，我要長壽，我要享受」等，全部跟那種心態連在一起的話是有問題的。並不是「我不要健康，我不要長壽」，不是這個意思，但這個目的不是為自己，完全是為他。連成佛也是為他而不得不成佛，像那種心態，

所以「為利眾生願成佛」就是成佛是為他、為利益一切如母有情不得不成佛。

一樣，為利益一切如母有情，我不得不修菩薩行；一樣，為一切有情修菩薩行，就要生生世世投生暇滿人身，這是不得不的；一樣，為了這個，我今世修行的條件，如家庭環境、事業不得不好，不好是沒有辦法，必須要好，但這個完全是為他人而想的，需要這樣子轉。這樣轉的話，就像《入菩薩行論》第一品鐘說的，我們一切的行為就變成菩薩行，而且一切時中恆時累積非常大的福德資糧，連我們整個呼吸都變成累積很大的福德資糧，就有這樣的轉變。

我們念皈依發心偈「我以聞法諸資糧，為利眾生願成佛」 的時候，要抓到重點，我們要去除內心裏面那種「我現在學習《辨了不了義善說藏論》是我要懂它」，當然這個內心中要出現，但這個不是主要的目的。心裏要明白主要的目的是要成佛，成佛的主要目的是為利益一切有情。所以，為利益一切如母是主要目的，為這個要成佛，為成佛要修菩薩行，修菩薩行就先要瞭解。所以現在學習瞭解是和為利益一切如母有情完全並在一起，這樣調整我們的意樂是非常好的。

有的時候中間這個我們會忘了，比如為利益一切如母有情要成佛，為成佛要先成為登地以上的菩薩，為此先要入資糧道、加行道，為此我現在要修學《菩提道次第廣論》，為此我現在學習《辨了不了義善說藏論》等經論。這樣一直經過的時候就有點忘了為利益一切如母有情。 忘了的時候問題就出來，我愛執就出來了，那就不行。

為了利益一切如母有情要成佛，一直連接到現在眼前學習《辨了不了義善說藏論》是為了什麼的時候，就變成為自己了，就忘了前面的為利益一切如母有情，這樣是不對的。所以必須要結合前面的意樂調整，不要中間經過這個的時候而忘了最終目的。所以剛剛我引克珠傑大師對宗大師的讚美的偈頌，還有平常做布薩還淨儀軌裏面出現的，這是大家都知道的。我把剛剛我想到的，給你們提醒一下。

上節課講到第 114 頁倒數第五行，如文：

若不爾者，則於有煙之山，應以灶有煙之因，成立灶上有火；以山有煙之因，成立決定有火時，凡為因者，定為法所遍故。

「若不爾者」是前面說的那句話「非論義」，所謂的論是陳那跟法稱講因明的論典的意義，論典裏面講的意思不是像你說的那樣，即「謂成立灶上有煙，決定灶上有火」，像你的理解，實際上不是真正的陳那跟法稱的論典中的意思，這個不是總的「有煙決定有火」的周遍，他宗說的是「凡是有灶上的煙，決定有灶上的火」那樣的周遍。

我們瞭解的周遍是總的，不是別的，比如「聲音作為有法，應是無常，因為所作性故」那樣的論式的時候，它的周遍是「凡是所作性，皆是無常」，不是比喻瓶子上的所作性和無常，即「瓶子上的所作性」跟「瓶子上的無常」這兩個中間的周遍不是所要成立的，所要成立的是總的所作性跟無常中間的關係（總的周遍）。因為瓶子上的周遍對於「聲音作為有法，應是無常，因為所作性故」那樣的對聲音上成立無常沒有幫助。而「凡是所作性，皆是無常」總的周遍對聲音成立無常才有幫助，而非別的周遍。但現在他宗注疏派的解釋是「灶上的煙」跟「灶上的火」那兩個中間的周遍，而非總的煙跟火上的周遍，他自己是這麼認為。

以於灶上成立有煙決定有火者，謂成立灶上有煙，決定灶上有火，非論義故。

現在成立的周遍是灶上有煙，這裏翻譯有點怪，應該是「有灶上的煙，決定有灶上的火」比較好，不是「灶上有煙，灶上有火」，應該先講「有」，即「凡是有灶上的煙，皆是有灶上的火」，這個周遍不是陳那跟法稱因明論典裏面正因的條件，正因的條件就是需要周遍，那個時候所認的周遍不是像現在所說的「凡是有灶上的煙，皆是有灶上的火」的周遍，所以說「非論義故」。

對於「非論義故」上次講過，後面的句號不對，應該是逗號，因為接著要成立。前面「非論義故」這句話要繼續成立，這句話沒講完。「若不爾者」，假設我說的這不是陳那跟法稱論典中的意義，但是你不聽，還是認同這是陳那跟法稱論典的意義，如此就會變成，現在這邊的論式是：有煙的山作為有法，所立法是有火，能立因是因為有煙的緣故。剛剛舉例是「聲音作為有法，應是無常，所作性故」，跟這個論式一樣，現在這邊的論式是「有煙之山作為有法，應是有火，有煙故」，這樣的論式的時候，比喻是灶。剛剛說的「聲音作為有法，應是無常，所作性故」，經典中的比喻是瓶子，這個論

式的比喻是灶，以這個比喻上面瞭解「凡是有煙，皆是有火」這個周遍。

以這個周遍的力量來推：有煙的遠遠的山上，也一樣下面一定有火，因為天空上有煙。所以「有煙肯定有火」這個周遍理解了之後，用這個周遍來推而明白山上肯定有火，當然因為山上的虛空上一直有煙。所以「有煙之山作為有法，應有火，有煙故」這樣的論式，實際上這個論式講的周遍不可能是灶上的煙和灶上的火的這個周遍，若是如此，則這個山上肯定不存在。

所以說「若不爾者，則於有煙之山，應以灶有煙之因，成立灶上有火」，若是如此，這裏也應該把「有」放前面，改為「以有灶上煙之因，成立有灶上的火」。如果你認為這個周遍是灶上的煙跟灶上的火的周遍的話，那就變成山上成立有火的那樣的論式的時候，這個周遍就成為灶上的煙跟灶上的火，這個周遍成立「有煙的山上」的時候，也會變成成立「灶上的火」，能立因也會變成「灶上的煙」。「若」、「則」、「應」這三個是關鍵的詞。則會變成，山上用灶上的煙當理由，然後成立灶上的火，就會成為這樣。但並非如此，應該是總的煙當理由，成立總的火，怎麼可能是灶上的煙當理

由成立灶上的火。所以「若不爾者」，會有這種問題。為何？

因為這個成立的時候，主要是周遍來成立的，你說的周遍不是總的煙跟火上的周遍，你說的周遍是灶上的煙跟灶上的火這兩個當中的周遍，因為你認的周遍就是這個。下面說「以（於）山有煙之因，成立決定有火時，凡為因者，定為法所遍故。」這裏不是「以山」，應該是「於山」，然後成立周遍，什麼樣的周遍呢？有煙肯定有火的周遍，那樣的周遍成立的時候，你認為這個周遍不是總的煙跟火的周遍，你認為是別的周遍，即灶上的煙和灶上的火。這裏應該是先講「於山」，不是「以山」，然後講「成立」，成立決定，「決定」是周遍的意思，什麼樣的周遍呢？有煙之因，因跟所立法中間。

我先解釋一下，這位翻譯很厲害但現在我有點不太懂 首先他的意思我說一下，就是我們要瞭解一個道理：一個正因，它主要是有法上面周遍成立，以周遍成立的這個力量來，所立也成立，比如剛剛我舉的例子「聲音作為有法，應是無常，因為所作性故」這個論式來說，聲音是所作性的緣故，所以無常，這就是周遍。這個周遍你一懂 聲音是無常就懂了。聲音是所作性已經懂了，

但是聲音是所作性的緣故就是無常，這樣一個周遍，你對聲音上可以推的話，則會幫助到瞭解聲音是無常這個所立。關鍵是有法上成立周遍是重要的。

有法上成立周遍，就等於成立所立。聲音上面瞭解它是無常，這就是所立，這個跟另外一個，聲音上面能夠推到它是所作性所以無常，這個推就是周遍。在這個推的當下你也瞭解聲音是無常，就是等於。所以聲音上瞭解所立跟它上面瞭解周遍，相當於是等於的。

現在這邊用的成立，這裏翻譯我不太清楚，原文是「以山有煙之因，成立決定有火時」，這裏講的就是成立周遍的時候，剛剛我講的「聲音作為有法，應是無常，所作性故」這樣的論式來說，聲音上面成立「它是所作性，所以是無常」，那個周遍成立的時候，等於這個論式的邏輯用的時候，或者可以說正在成立聲音是無常的時候。

現在時間是關鍵，這裏講「成立決定有火時」，成立什麼？現在這裏講的是從山上我們推有煙所以有火，那樣推的時候，那個推就等於周遍。現在講這個周遍還沒有成立，正在成立的時候，這個成立是這個論式它主要做這件事情，推「山有煙，所以有火」，這樣的周遍

推的當中。這個推的時候，實際上它是因和所立法中間的推。「凡為因者，定為法所遍故。」意思是能立因和所立法，比如「所作性跟無常」、「有煙跟有火」中間的周遍。

所以，有法、所立法、能立因，能立因和所立法中間的周遍。這個周遍肯定是和山上有關系，有法上面要有關系，有法上面要有周遍，有法上要有能立因，也要有所立法。現在他宗認的是灶上的煙和灶上的火的周遍，若是如此，則肯定山上就會變成灶上的煙跟灶上的火的周遍。然後一樣，灶上的火也要有，灶上的煙也要存在，這是不可能的事情。所以說「若不爾者」，山上需要成立灶上的煙跟灶上的火的周遍的原因是什麼？因為我們成立時主要是有法上面成立的。有法上面成立的能立因跟所立法中間的周遍，有法就是山，所以山上要成立，有法山上面要成立，即「若不爾者，則於有煙之山，應以灶有煙之因，成立灶上有火」，所以主要是講山上要有灶上的煙跟灶上的火的周遍，因為現在論式是有法上面要成立的，所以這裏講「凡為因者，定為法所遍故。」等於有法上面要成立因跟法（所立）中間的周遍，這是

第一個理由。另外一個，成立的方式是什麼？成立的方式是如前說一樣，如文：

成立之理如汝前說故。

如前說就是總的，周遍不是那種好像你只是承許，而是真的內心裏面量來成立。所以「成立之理如汝前說故」，這裏「如」之後有「汝」，「汝」就是他宗你說的意思。這裏解釋「汝前」的意思，是你說的不是總的周遍，而是別的周遍灶上的煙和灶上的火，你是認同這個周遍，所以是「如汝前說故」，這兩個並在一起就是理由。

這篇文章我們分一下段，哪一個是所立、哪一個是能立，前面「若不爾者，則於有煙之山，應以灶有煙之因，成立灶上有火」是所立，然後它的理由是後面整個，兩個並在一起才是理由，而不是兩個理由。這裏「故」一講就變成結束的感覺，可能中文翻譯「定為法所遍」，加「以及」是中間連接的一個詞，然後下面加「故」比較清楚。「以山有煙之因，成立決定有火時，凡為因者，定為法所遍故。成立之理如汝前說故。」是理由，這個理由裏面分兩段，前段跟後段兩段並在一起成為一個理由。

重點是「若不爾者」，就變成指出他宗的一個毛病。你必須要認同我說的，或者你說的陳那跟法稱的論典裏面的正因的規則就是這樣，你說的不對，假設你說得對就會有這個毛病。這個理由裏面分兩段，第一段是正確的，講陳那跟法稱的真正的規則；第二段是你的不正確的說法。這兩段並在一起成為理由。「以山有煙之因，成立決定有火時，凡為因者，定為法所遍故」，這個是真正的規則，正因的時候的規則。另外，成立的方式是你說的是這樣，這兩個並在一起成為理由。

這整篇也是成立前面宗大師說的「非論義」，這句話的理由就是下面「若不爾者」這一段，整段即「若不爾者」到下面的「如汝前說故」，不管所立也好、能立也好，整段是成立前面的「非論義」。等於你沒有懂陳那跟法稱的論典，或者他們講的正因的規則你沒有懂。然後宗大師就說，最後面真正是什麼樣呢？是我說的這種，如文：

故言灶者，是凡有煙，決定有火之事，其決定者，是於彼事所決之義。

這個意思是，現在周遍是比喻灶上面成立的時候，他宗就混在一起，即灶上成立周遍的時候，應該成立的

是「凡有灶上的煙，皆有灶上的火。」那樣的周遍，他宗混淆了。實際上灶是周遍瞭解的所依，這個所依或者有法上面，所瞭解的周遍和灶沒有關係。灶是所依或有法，周遍是法，或者這裏用的「於彼事所決之義」，其中「事」意思是有法，有法上面所瞭解的東西。所以有法是所依而已，不是真正要瞭解的。

比如聲音是無常，我們真正瞭解的是無常，不是聲音，聲音是無常瞭解的所依而已。一樣的道理，灶是「凡有煙，肯定有火」這個周遍瞭解的所依或者是有法，不是所要瞭解的。「所決之義」是周遍，所以這裏講「其決定者，是於彼事所決之義。」這裏「言灶」的「言」我沒有看到。「灶者」，以灶來說，它是瞭解周遍的有法，或者是所依。「灶者，是凡有煙，決定有火之事」。其中的「事」就是基，或者有法。這兩個要分開，有法要把它放在另外一個位置。有法和它上面要瞭解的周遍要分開。

「其決定者」就是周遍，周遍是「凡是有煙肯定有火」，那樣的周遍不是有法，它是有法上面所瞭解的東西。「其決定者（或其周遍者），是於彼事」，其中「於彼事」是它要分開的意思，它不是有法，而是有法上面

所瞭解的東西。所以「其決定者，是於彼事所決之義」，對此你就混在一起，「灶上有煙肯定有火」這個瞭解的時候，應該這個煙是灶上的煙、這個火也是灶上的火，所以所瞭解的周遍也把它變成好像「凡是有灶上的煙，肯定有灶上的火」這樣的周遍，如此就混在一起沒有分清楚，實際上並非如此。假設你不是這麼分開的話，如文：

若如汝許則彼決定，謂於何事決定，應當更說同喻有法。

你的承許是那樣，就是不分開。剛剛宗大師分開得清清楚楚，即哪一個是有法，哪一個是有法上所瞭解的。若我說的你不認同，然後以你的說法是合理的話。「若如汝許」就是你承許的那個是合理的話，那會有什麼問題？「則彼決定」，你的決定就是那個周遍，即「灶上的煙和灶上的火」的周遍，這個周遍所瞭解的有法是什麼你拿不出來，因為你這個周遍裏面已經跟有法纏在一起，如此這個周遍是什麼法上瞭解？一問你就拿不出來，所以說「則彼決定，謂於何事決定，應當更說同喻有法」，就是你需要說出另外一個有法，或者是另外一個比喻的有法。

灶已經是比喻了，但你這個比喻的有法，你沒有放在有法的位置，你就連到周遍裏面，那我問你：你瞭解的周遍是哪一個比喻的有法？這裏「喻」是譬喻的意思，「更」是別的意思，灶本身是「同喻有法」，若「同喻有法」灶你已經連接到周遍裏面的話，那我就問：你瞭解這個周遍的同喻有法嗎？以「同喻有法」而言，一個叫同喻，一個叫不同喻。我們在《因類學》中學過，比如以聲音的論式來說，「聲音作為有法，應是無常，所作性故」那個時候我們有兩個周遍（即後遍和遣遍），聲音是所作性所以無常，假設聲音不是無常的話它會變成非所作性哦 所以兩邊都講 即它是所作性所以無常，或者它是無常因為它是所作性。反之，你不認同它是無常的話，則會變成非所作性。所以兩邊都講：是無常的話，它的理由也講；不是無常的話，它的問題也講。

兩邊講的時候就有兩個比喻：「是無常，因為所作性故」，比喻是瓶子；「不是無常的話，就會變成非所作性」，例如虛空。就有兩個方面的比喻，兩個比喻中，正面的就叫「同喻有法」，另外一個方面的比喻就叫「異喻有法」。因明中用的是「同品喻有法」，另外一個是「異品喻有法」。

剛才的例子中，「聲音作為有法，應是無常，所作性故。例如瓶子」，這個就是「同品喻有法」，或「同喻有法」。「聲音不是無常，就會變成非所作性。例如虛空」，就是「異品喻有法」。所以就有兩種喻。灶來說就是「同喻有法」，比如「有煙的山作為有法，應有火，因為有煙。例如灶」。一樣，「如果沒有火怎麼會有煙呢？例如大海」，這就是「異品喻有法」。

灶已經就是「同喻有法」了，現在你把同喻有法跟周遍連在一起，所以你就要說另外一個同喻有法，即「應當更說同喻有法」，就是應當說另外一個同喻有法。因為現在同喻有法是跟周遍連在一起了。所依自宗就對他宗徹底否定，反駁他宗，即前面「若不爾者，則」是一個，這裏「若如汝許，則」也是一個，從而徹底指出他宗的毛病，以使他宗無法立主張。然後下面接著說別的正因上面你也要瞭解，「如是」就是跟這個一模一樣，我們平常說的「聲音作為有法，應是無常，所作性故」，如文：

如是以所作因，成立聲無常時，於瓶等上成立決定者，豈是成立瓶之無常，遍瓶所作。

這裏翻譯我有點不太瞭解，首先意思我說一下。前面我也說過，「以山有煙之因，成立決定有火時，凡為因者，定為法所遍故。」那一段跟這一段實際是一樣的。剛剛我跟你們說過，有法上面成立周遍，前面主要是「於山上面成立周遍的時候」。這裏也一樣，這裏不叫有法，而是喻，即同喻有法上面，比如「聲音作為有法，應是無常，所作性故。例如瓶子。」這個時候瓶子是同喻有法。先瓶子上成立周遍，然後聲音上面的這個周遍拿出來推，用起來，前後是這樣。

瓶子上面瞭解周遍的時候，是「凡是所作性皆是無常」那樣的周遍，不是「凡是瓶子的所作性皆是瓶子的無常」。灶，也是同喻有法，灶上面成立周遍的時候，不是「凡是有灶上的煙，皆有灶上有火」的周遍，而是總的周遍「凡是有煙皆有火」那樣的周遍。這個前面已經講過了，如果你跟灶連在一起，那你應該拿出另外一個比喻，即「應當更說同喻有法」。現在已經確定灶上要瞭解的周遍，不可以說灶上的煙跟灶上的火的周遍，應該是煙和火中間的總的周遍。

「如是」的意思跟前面的灶一樣，瓶子上所成立的周遍，也不是瓶子的所作性跟瓶子的無常中間的周遍，

就是這個意思。這裏「時」寫得有點不太對，這個「時」應該放在下面，若以我的中文翻譯：

如是於瓶上成立，凡是所作性皆是無常之時，豈是成立瓶之無常，遍瓶所作。

應該這麼說，那個時候成立的怎麼可能是「凡是瓶的所作性皆是瓶的無常」那種的周遍。前面已經說了，灶上所成立的周遍，是總的煙跟火中間的周遍，不是別的灶上的煙跟灶上的火中間的周遍，這個前面已經講清楚了。現在瓶子上也是一樣，「如是」就是瓶子上成立的周遍，怎麼可能是瓶子的所作性跟瓶子的無常跟中間的周遍，就是總的所作性跟無常中間的周遍。

這個翻譯我覺得有點怪。「如是以所作因，成立聲無常時，於瓶等上成立決定者，豈是成立瓶之無常，遍瓶所作」，其中的「時」，這個也能理解，但按照藏文來說 這個時間不是所作性來成立無常。它這裏講的是，以所作性來成立聲音是無常的周遍是瓶子上瞭解的時候，瓶子上瞭解的周遍，什麼的周遍？即「聲音作為有法，應是無常，所作性故」那個周遍是瓶子上成立的時候，所以這個「時」是瓶子上成立的時候，怎麼可能是成立瓶子的所作性跟瓶子的無常中間的周遍？

也可以說，「時」就是剛剛法尊法師的翻譯，即「聲音作為有法，應是無常，所作性故」那個論式的時候，我們把「時」放到這個論式的時候。這個論式的時候，我們有同品喻有法瓶子上周遍成立了，但是這個周遍成立者怎麼可能是瓶子的所作性跟瓶子的無常中間的周遍呢？這樣也可以，但按照藏文來說沒有這樣，但法尊法師的這種意思也非常正確。

按照藏文來說這裏要加個「亦」，就是瓶子上周遍成立的時候，也（亦）怎麼可能，意思是涵蓋前面的灶，前面的灶同喻有法上不是這樣，不是像你說的那樣。一樣，現在同喻有法瓶子上也是怎麼可能像你說的那樣。這裏的「亦」沒有翻譯到，按照藏文來說有點不一樣，但意義上法尊法師是完全對的。

然後下面接著說，現在周遍中一切時處（時間和所處）不可以有變化。若有變化的話，時間和處連在一起則不叫周遍，比如灶上的煙和灶上的火，就是跟處所連在一起，那種實際上不叫周遍。周遍是時跟處都沒有關係，如果連在一起就不叫周遍，這個沒有什麼力量。跟時處所沒有關係的那種周遍的時候，就可以推；如果時處有關系的話，則沒有什麼邏輯可以推的。所以時間跟

處所沒有關係的周遍，對於我們的正因或者邏輯推的時候是非常好的方法，對此我們不要放棄，我們不要把它當成有問題，這是非常好的一個「方便」，如文：

未加時處簡別而云：此處此時之煙及所作，僅於有煙及所作，成立決定有火與無常者，即是遍於一切時處，決定無誤之方便。故於彼義不應倒執。

「決定無誤之方便。故於彼義不應倒執。」其中「無誤之方便」後面應是逗號。意指這麼好的邏輯推的方法的緣故，你不要放棄它，或者不要把它弄成一個不正確的。你一弄成不正確的話，那麼這麼好的方法就把它弄髒了，所以「不應倒執」。宗大師在此對他有點警告，即周遍是這麼重要。

實際上我們推理，四理裏面講到推理。四理是法性理（法爾道理）、作用理（作用道理）、觀待理（觀待道理）、推理（證成道理）。推理主要的依靠是觀待理。觀待理是這裏講的周遍，有了觀待理（周遍）就可以有推理。所謂的推理，是我們平常的正因或以邏輯推，它是完全跟觀待理並在一起。有觀待理，才有推理。觀待理是依靠前面兩個理，即法性理和作用理。

法性就相當於同體相屬，比如瓶子是無常、虛空是常法，這就是它們的性質；瓶子是色法、這個是心法，這就是不同的性質。這就是法性。然後它的作用，就是彼生相屬或因果相屬，它會造成那樣、它們有不同的功能，相當於因果作用的那種功能，這個也要瞭解。這兩種都有觀待，像彼生相屬和同體相屬。彼生也一個相屬，即觀待；同體也有一種相屬或觀待。所以兩個方面都有觀待，這些我們懂了後，把它們用起來就是推理。

先有法性和作用，然後有觀待，有了觀待就有推理。所以觀待和推理完全是非常緊密的關係。所以現在這裏說正因的時候，講到要成立周遍。確實如此，我們邏輯推的時候主要是觀待理用的時候就叫推，等於周遍用的時候就叫正因。所謂的正因就是周遍用起來。所以這裏一直說成立周遍，成立周遍是非常重要的，所以這裏宗大師用「方便」，就是這個意思。

觀待或者周遍，是推理主要的一個方法，如果沒有觀待理則沒有推理。陳那跟法稱正因的規則講的時候，把周遍拿出來特別重要來解釋。那個時候觀待有多少，則正因就有多少。正因數量決定的時候，完全看觀待來解釋。所謂的正因是推理，推理解釋的時候，完全是以

觀待理來解釋，所以這兩個有這麼非常重要的關係，而且觀待理完全是推理的來源，是非常主要的方便。因為方便的緣故，你不要把它弄髒或者誤解它，若是如此則太可惜了，所以你要好好保護這麼好的一個東西。

「故於彼義不應倒執」是什麼樣？就是對這個周遍，實際上跟時處不要並在一起，它們是沒有關係的，是一切時、一切處都可以的，而非這個時間可以、那個時間不可以；這個地方可以，那個地方不可以，那不叫周遍。若是如此，這個周遍有什麼作用？這個周遍根本沒有辦法推，用這個周遍推根本沒有用。像你說的灶上的煙和火周遍，總的煙跟火沒有周遍的話，那種周遍完全沒有用。如果對於周遍沒有認清楚的話，那你的推理也一樣，你的正因都會有問題。

下面「未加時處簡別而云」，意思就是不可以和時間地方連在一起。「此處此時之煙及所作」，不管是有煙的緣故，或者因為所作性的緣故，那樣的理由的時候，不可以灶上的煙、瓶子上的所作性連在一起，而是總的煙跟所作性。一樣，「僅於有煙及所作」，不可以和時處連在一起，而是總的煙跟所作性。

一樣，對決定也僅僅是（總的）火跟無常，不是別的，即「成立決定有火與無常者」，也不是跟時處連在一起的（別的）火跟無常。這樣的周遍是成立正因的時候非常主要的一個方法，「即是遍於一切時處」跟地方時間沒有連在一起，一切的時處都可以的，這種的「決定無誤之方便」，這種的周遍是為了正因非常主要的方法。這麼好、這麼重要的方法的緣故，你對此不要倒執，即「故於彼義不應倒執」。「倒執」這裏是句號，前面「方便」那裏是逗號。

更有隨順此理許一類因者，如被水漂而攀無根之草。

現在注疏派，跟隨他們的一些人也有一些說法。注疏派本身的說法是完全立不起的，他自己的主張完全沒有辦法立起來。「如被水漂而攀無根之草」，若跟隨他的話，就像淹水或水災的時候被水沖走生命有危險，我們想要保護自己的生命，自認為抓到樹或草，但是這個樹或草是沒有根的，也是被水沖走的狀態，若那樣的樹或草你抓的話則沒有辦法救你。

一樣，注疏派很有名，不少人跟隨他們的解釋，這些追隨者的主張更立不起，因為是跟隨他們。「更有隨

順此理」中的「此理」指的是注疏派的觀念，他宗的主張是「許一類因者」，你們跟隨注疏派的緣故，你們也是沒有辦法真正立起來自己的主張。

下面「如是」開始是第二個科判「破古藏宗派」。

●互動答疑

仁波切解析：有同學問，上個禮拜的課程他宗講的周遍用的是決定，這個決定是量沒有辦法成立的理由，他講的時候是現量、比量都沒有辦法成立，這是什麼意思？

對此我們要瞭解，首先「凡是有煙，皆是有火」這個周遍瞭解的時候，是不是需要所有有煙的地方我們都要去、都要看到嗎？沒有必要。但他宗認為是這樣，認為「凡是有煙，皆是有火」是不可能瞭解的，因為若是如此，則必須所有有煙地方我們要明白，那麼諸法差不多都瞭解了。比如「凡是所作性皆是無常」要瞭解的話，則所有的所作性都要瞭解，那就等於諸法瞭解。一樣，凡是有煙也差不多瞭解諸法。這個沒有必要，因為煙跟火的關係清楚的話，則當下就瞭解「凡是有煙，皆是有火」，沒有必要每一個煙的地方我們都要去。所以他宗說的是完全不對的，即現量、比量都沒有辦法瞭解。實

則不然，現量和比量都能瞭解，他宗說的其背後的想法問題是在這個地方。

（答疑結束）

【2017 辨了不了義善說藏論 142】

上節課講到第 115 頁第八行「如是有破事力之理」。現在從這裏開始，以大疏的科判來說，「癸二 破古藏宗派」。癸一已經念完了，癸一是破注疏派。現在不管癸一所要破的注疏派也好，還是癸二所要破的古藏宗派也好，都自認為是跟隨月稱的中觀應成派，所以他們肯定會講自續是不對的，應成是合理的。

現在自續是不合理、應成是合理這樣的解釋，癸一注疏派和癸二古藏宗派的解釋，宗大師覺得你們這樣的解釋不合理。所以這裏破，他們解釋有問題，以宗大師的立場來破。從名字也可以理解，注疏派的名字，所謂的注疏就是，這位祖師對《入中論》或《入中論釋》這些方面一直有解釋，注疏派他們特別對月稱的書很重視，所以一直有解釋，而且是非常廣、非常詳細的解釋，所以叫注疏派，但是屬於印度過去的祖師們，所以放在癸一當中。

下面開始是西藏古代的祖師對月稱的書解讀的時候，也有不正確的解釋。古藏宗派也是宗大師來破，癸

一已經講完了，我們現在講癸二。上次有提過，《菩提道次第廣論》第 474 頁毗婆舍那破四個他宗，上次簡單有跟你們說過，第一個他宗是現在講的注疏派；後面三個他宗就是西藏的古藏宗派，過去古時候藏傳的一些祖師的派別。現在我們從這裏開始，這三個西藏的派，也是跟著注疏派的觀念來走，雖然裏面有一些細的或者他自己強調重視的地方不一樣而已，但還是根據注疏派的解釋，以此為根據傳下來的。印度那邊已經有一些不正確的解釋，從那裏傳下來。這裏「如是」就是後面三個派都是跟隨注疏派的意思。

首先這裏我們要分，雖然大疏的科判裏面沒有分，這裏有三個古藏宗派，我們對照《菩提道次第廣論》毗婆舍那的話相當於第四、第二、第三，《菩提道次第廣論》中第四個現在放在第一個位置，順序不一樣，之所以不一樣的原因在於，第三個古藏宗派，就是《菩提道次第廣論》中第四個古藏宗派，《菩提道次第廣論》是按照時間的前後順序來安排，先印度的，然後西藏的第一個古藏宗派、第二個古藏宗派，以此類推。

《辨了不了義善說藏論》中的排法是，印度的注疏派和古藏宗是按時間順序，首先有這樣的源頭，然後是

這樣的順序。後面的古藏宗派，為什麼《菩提道次第廣論》的毗缽舍那第四個古藏宗把它放在第一個位置？因為講得比較細，會連接或碰到中觀應成的一些觀念和關鍵點上。這個觀念我們要破非常重要，破的時候會點到中觀應成的一些關鍵的道理上，所以很重要，也很難破，就放在第一個位置。

平常也是這樣，一些不同的藏傳傳承出現的時候，實際上最後的傳承更精華，或者解釋得更細，就有那樣的一個傳承出現。因為眾生本身非常難度、難調，所以眾生或所化機的頭腦越來越難調，越來越聰明的樣子，相當於對此解釋需要更敏銳、更細。像格魯派就是最後面的一種傳承，後面出現的那些派，講得更細。這就是正確的不同的傳承的前後過程。

一樣，以持不正確的觀點的他宗來說，也是最後面的他宗的解釋變得更細，雖然不正確，但解釋的時候是非常細，相對來說更難調伏和面對，就有這麼一回事。《辨了不了義善說藏論》就變成《菩提道次第廣論》的第四個他宗在前面先講，首先我們看一下他的觀念。如文：

此是未解觀察世俗及勝義中有無之別，亦未了解中觀兩派觀察真實有無之別，亦未了知如前所說尋求名言假立之義，皆無所得。唯於假名立因果等，故雖數說，縱於名言亦無自相，然亦唯有空言而已。

其中「此是未解觀察世俗及勝義中有無之別，亦未了解中觀兩派觀察真實有無之別」，從這裏開始就是破他宗，前面是他宗的觀念，如文：

如是有破事力之理，或於境義無謬之量，而立世許無觀察量。說破他之過於自不轉者，謂自宗不許正理觀察，他宗許故。

首先前面一段，講到「破」，這個是關鍵字；另外，「而立」的「立」也是關鍵字。他宗來承許或者成立什麼，他來破什麼或不承許什麼，先這兩個我們要瞭解。他破的是「事之力」，或對境那邊觀察有一個確定，比如它是白、它是黑，或它是常法、它是無常，從對境那邊有一個分析，從對境那邊有事力，對境那邊有一個事實的力量。那邊有一個可以信任的、確定的力量，是不存在。

「破事力之理，或於境義無謬之量」，他破的是「無謬之量」，這個量的對境，對境是實際的，用理智的力

量來，對境那邊發現一個事實、真相。所以這裏用的「事力之理」，即對境那邊有一個真相，表面看不到，但透過「事力之理」發現一個真相。這個真相也好，實際上對境的狀況，這裏用選擇性的「或」字，意思是前面和後面是一樣的道理的意思。一個是「事力之理」，另一個是「境義」，境義是對境真實的狀態。另一個角度可以說，對境真實的道理是透過事力之理可以看到的，如果不是事力之理的話，則看不到。所以可以說是「事力之理」，也可以說「境義」，「對這個方面有一個沒有錯誤的量」這個不承認，所以破。前面「破」是動詞，後面整個「事力之理，或於境義無謬之量」是受詞，重要的受詞是「無謬之量」,前面兩個是形容,「無繆之量」是事力之理推出來的。另外，我們也可以理解為，「事力之理」是比量的意思，「於境義」是現量的對境的意思。

他宗認為，中觀應成不承認有比量和現量，比量也是對境那邊法的實相看到，即事力之理看到；現量不需要透過正理，而是直接赤裸裸接觸到法的實相。所以法的實相「無繆之量」，中觀應成是否定的，所以這裏講破，「我們不認同」他宗這麼說。我們的量和對境的實

際狀況無關，只是眾生承許的層面我們說有量，那個層面的量不是觀察，即「無觀察量」，世間許可層面就可以了，對境是否為事實不需要觀察，所以「無觀察量」，應該是「無觀察世許量」，應該這樣翻譯。這個是應成承認的，所以叫「立」，應成不承認那種量，而是承認這種量。

這是他的立場，然後「說」是動詞，然後下面全部都是受詞，即「說破他之過於自不轉者，謂自宗不許正理觀察，他宗許故。」他說出來的，首先關鍵字是，我沒有過失，前面那句「說破他之過於自不轉者」是他主要說的，理由是下面「謂自宗不許正理觀察，他宗許故」。

我們要瞭解，他宗認為，注疏派也有說，說到什麼呢？中觀應成沒有自己的一個立場即「我要觀察什麼」，只是破除別的觀念、主張而已。「謂自宗不許正理觀察，他宗許故」，中觀應成對於所有的主張都破，但自己沒有立場，這是四個他宗共同的看法。

所謂的應承和正因的差別，應承是破不正確的主張，正因是成立什麼，比如成立聲音是無常、成立苗芽無自性等，然後論式講出來就是正因論式。應成論式就是先

有他方的不正確主張，然後對此破斥就是應成論式。他們認為應成派的關鍵是自己沒有立場，只是破別的觀念而已，意思是應成派是最高境界的空性，什麼都不執著，自己完全沒有立場，對所有立場一直打破，這是四派共同觀念。

所以他說，我對別人說的不可以有量，或不可以以邏輯推，即剛剛用的事力之理，我這樣對別人說，然後你自己不可以用邏輯。中觀應成對別人說不可以用邏輯推，那你自己推的當下用邏輯，「說破他之過於自不轉」，這樣的過失會不會轉到你自己身上呢？第一個他宗古藏宗派說不會。我們不會有對別人說的過失轉到自己身上，理由是我們只是完全破他宗的主張而已，「他宗許故」，我們完全是破，跟隨他的觀念我就用論式，實際上沒有正確的邏輯。邏輯本身沒有正理的力量，只是他有這樣的主張所以這麼存在而已，所以他宗許故。

所以說「自宗不許正理觀察」，中觀應成完全不承認有一個邏輯可以推的，即中觀應成前面說的「破事力之理」，不承認這些事力之理來成立的比量，一樣，不承認事力之理、不承認比量。我們不承認有邏輯推的觀察，為什麼用呢？我只是配合他宗的觀念，他宗這麼承

許，我跟隨他宗用這個邏輯而已，所以說「他宗許故」。「說」是動詞，其他剩下來全部是受詞，裏面有所立和能立因，前面「破他之過於自不轉者」是所立，後面「謂自宗不許正理觀察，他宗許故」是能立因。這是他宗來說的，他這麼說之後，下面自宗要破他。

自宗破到：你沒有分這個觀察。觀察並非是所有的觀察變成勝義觀察，世俗觀察也有。一說觀察馬上變成勝義觀察，勝義量觀察的話，結論是什麼都空、什麼都找不到，名言量觀察諸法才存在。你沒有分這兩種觀察，宗大師說：

此是未解觀察世俗及勝義中有無之別，亦未了解中觀兩派觀察真實有無之別，亦未了知如前所說尋求名言假立之義，皆無所得。

其中「此是未解觀察世俗及勝義中有無之別」，就是你沒有瞭解世俗的觀察中有無，勝義觀察的角度也有有無。比如世俗觀察的時候，這個合理、這個不合理；勝義觀察的時候也有這個合理、這個不合理。這兩個是否合理是不一樣的結論。比如對色法，從勝義量角度看，沒有；從世俗名言量角度看，有。世俗中有、世俗中無，勝義中有、勝義中無，「世俗中有」的意思是世俗量觀

察合理就是有，世俗量觀察不合理就是無；勝義量觀察的時候有就是「勝義中有」，勝義量觀察的時候沒有就是「勝義中無」。你對於世俗的觀察和勝義的觀察二者的差別你不了解，「有無之別」就是它們的差別，比如世俗中有無和勝義中有無，或者可以說世俗中有無那個觀察的層面，跟勝義中有無觀察的等級不一樣。這樣的差別你不了解，即「未解觀察」。

觀察世俗中有無，觀察勝義中有無，這兩個有無是很大的差別，觀察本身也是很大的差別。他宗認為一觀察就變成勝義觀察，所以中觀應成否定，認為觀察是不可以的，事力之理也沒有了。現在宗大師說你把它們混在一起，觀察勝義中有無跟觀察世俗中有無這兩個的差別你沒有分。還有你沒有瞭解，中觀自續和應成這兩個各自剛剛前面講的觀察勝義中有無，勝義中觀察也有觀察的等級。中觀自續派認知的勝義中有無是什麼界限，中觀應成觀察勝義中有無的界限，這個你也不懂。

「亦未了解」不單單是前面，這個你也不了解，所以說「亦未了解中觀兩派觀察真實有無之別」，等於你還不了解，中觀兩派觀察真實有無的差別。對於整體你不了解的情況，宗大師講：先是名言或世俗，和勝義觀

察等級不一樣；另外，勝義觀察的時候，自續和應成這兩個層次不一樣，這個你也不了解。這是破他宗的第一個破，第二個破的是「亦未了知」這裏應該沒有「亦」，前面自續那裏有「亦」，應該是「未了知如前所說尋求名言假立之義，皆無所得。」其中的「亦未了解中觀兩派觀察真實有無之別」前面應該是句號，因為這裏是結束了，所以不是逗號。下面「皆無所得」的後面應該是逗號，不是句號，如文：

皆無所得，唯於假名立因果等，故雖數說，縱於名言亦無自相，然亦唯有空言而已。

這裏面講到很重要、很關鍵的一個道理，首先我們要瞭解這個道理：所謂的名言中沒有自性，或者沒有自相這個道理，跟另外的「唯名言中可以安立緣起」，這兩個實際上連接到一個道理。名言中沒有自性，比如「名言中瓶子沒有自性」，跟「唯名言中安立瓶子」，這邊用的是「因果」，即「因果名言中沒有自性」跟「唯名言中安立因果」，這兩個是一個道理。所謂的因果是有自性，因果自己有，現在是「因果唯名言中存在」，那個時候就變成因果沒有一點自己的意思。

先簡單來說，唯名言中「唯」的時候，感覺出來他自己那裏完全沒有，另外一個是因果在名言中沒有自性。但現在更細瞭解的是，我們簡單的講因果沒有自性，現在是講因果是名言中沒有自性，這個瞭解的時候我們要更深入思考，「因果名言中沒有自性」和「唯名言中安立因果」才是真正連接到。現在不是簡單的，簡單的是「因果沒有自性」和「唯名言中安立因果」，這兩個連接是容易理解的，「唯」是否定有自性，「因果沒有自性」和「唯名言中安立因果」一樣，這個容易理解。現在不是這個簡單的道理，現在是特別加，加因果是名言中沒有自性。名言中沒有自性的意思是，先因果存在完全是名言中存在的，名言中存在的這個道理一講的時候，就沒有辦法自性有，自性有名言的存在這個層面看的時候，自性有無法合理，是這個意思。

名言中也沒有自性，意思是：先要瞭解「也沒有自性」，其中的「也」是涵蓋勝義量。所以勝義量這個層面不用說了，勝義量的層面觀察有沒有自性不用提，這是當然的；連名言的道理看的時候，自性有也不合理，所以這邊先要瞭解「名言亦沒有自性」。

「名言亦無自性」，即名言亦沒有自性的時候，名言的層面的存在，從那裏看自性有還是沒有辦法合理，勝義層面觀察更不用提了，連名言層面都沒有辦法。現在因果緣起一切存在都是名言的層面，名言層面的存在本身是和自相有相違的、矛盾的。因為剛剛說的「名言也沒有自相」這個道理，名言這個層面變成自相有不合理。現在這個瞭解的話，宗大師說：你嘴巴拼命一直說我是中觀應成，一樣，自相有連名言中不承認，這句話你一直說太多次，但是你不了解，名言量中可以安立因果。若名言量中可以安立因果的話，等於名言量中也有一個規則，也有一個觀察。他宗否定所有的觀察，現在是名言量層面所有因果的法則都是那個範圍當中存在的，所以它可以觀察，可以邏輯推，所以你對此不了解的話，則不會安立。

這裏我們要瞭解，第一個是「於名言亦無自相」這個道理。另外，就是「如前所說尋求名言假立之義，皆無所得。唯於假名」，中間這個句號不需要，連逗號都不需要，因為現在這整個是對「假名」形容，從最前面開始，即「如前所說尋求名言假立之義，皆無所得」，其中的「假立之義」後面的逗號也不用，「唯於」可能

應該放在最前面，「皆無所得假名」，即改成「唯於尋求名言假立之義皆無所得假名，立因果等」。其中「唯於」是對什麼的形容，現在是對假名形容，是「尋求名言假立之義皆無所得」的假名。

或者我們不改也可以，「唯於假名」不用動，對這個形容就是「尋求名言假立之義皆無所得」。「唯於假名」或者是「於唯假名」。這是第二個道理。一個是唯於名言假名立因果，一個是這些因果於名言中沒有自性，就是這兩個道理。你常常說因果於名言中沒有自性，但實際上你不了解這些因果是唯名言量中可以安立，前面的「未了知」就是你不了解。這裏有兩個動詞，一個是「未了知」，一個是「數說」。你這個不了解，那個說得這麼多，如此只是說空話，裏面的道理你根本都不懂，你是跟著月稱說說而已，你自己不懂其中涵義。

「然亦唯有空言而已」，所以無論你怎麼說都是空言而已，為什麼空言而已？因為你不了解，前面有「故」，即「故雖數說，縱於名言亦無自相，然亦唯有空言而已。」你不了解這個，所以你說的都是空言，「故」就是不了解的緣故。

這邊重要的道理是，我們要瞭解剛剛前面說的，因果或者瓶子，包括空性在內的一切的法，我們說「名言中沒有自性」，講這句話。另外一面，這些因果、瓶子等等諸法都是唯名言中安立。這兩個道理是並在一起來瞭解，是一個意思。我們一般從比較淺的角度、不是那麼深入的道理的話，我們從簡單的層面的道理會這麼說：唯名言中有是沒有自性的意思。就這麼結束的樣子，這樣是不夠的。

「唯名言安立」跟「名言中也沒有自性」，當然說「名言中沒有自性」也可以，但是宗大師前後連接用了這個「也」字，即「名言中也沒有自性」這個道理跟「名言中安立」，剛剛是因果上面，「因果是名言中也沒有自性」跟「唯名言中安立因果」兩種是一個道理，這個很重要，我們要懂。

「縱於名言亦無自相」，現在因果來說，「縱於名言中亦無自性」，跟「唯於名言安立因果」或「因果唯名言安立」，這兩個是一個道理，這非常重要。宗大師說，前面這個你不了解，後面那個你說是空言，這個有點罵的樣子，「然亦唯有空言而已。」這是第二段，宗大師對他宗說的。

剛剛講名言中也無自性這個道理，一樣，中觀自續派那邊，也會說勝義中沒有自性，但是名言中有自性。那個時候，中觀自續派說名言中有自性的意思是什麼呢？名言量瞭解的那個層次，就有一種名言量可以量解，在那邊可以了悟的一個對境，那個就相當於施設義找到。施設義找到，相當於名言量有自性的意思。

所謂的施設義的「施設」，就是名言。名言施設的時候，施設是動詞，施設是名言量來施設。名言量施設的時候，那邊有一個可以瞭解、可以了悟的力量，那就是施設義，即那邊有一個它在那裏可以指出來。名言量可以瞭解的對境那邊也有一個成分，也有一個力量，那個就叫名言中有自性的意思。

名言有自性的意思相當於施設義找到，這兩個完全是一個意思。換一句話，有自性和名言有自性是一樣的意思。比如中觀自續一直說有自性，他講的是名言中有自性，勝義中有自性他是不承認的。一樣，有自性的意思是名言有自性的意思，是施設義找到的意思。

前面形容的時候「尋求名言假立之義，皆無所得。」唯名言假立，名言安立的意思是那邊就沒有了，所以唯名言安立。這邊講的「尋求名言假立之義，皆無所得」

等於施設義找不到的意思，所以唯名言安立。施設義找不到這個是後面講的，名言中沒有自性。一樣施設義找得到，這個是名言中有自性。這個我們同時也要瞭解。下面是兩個他宗，第一個古藏宗派，如文：

復有許云：一切全無量所立義，唯依他許或許究竟，以能破理破其邪執，唯破實有非立無實，是為不許自續宗因之義。

以他宗而言，所謂的應成是什麼意思？所謂不承認自續是不承認什麼樣的自續？這裏說「唯破實有非立無實」，不是非立，應該是沒有成立，或者說沒有這樣的成立。意思是以我們應成派來說，什麼都沒有自己的立場，所以沒有什麼要成立的，有成立的話等於自續，自己有一個立場、自己有一個自宗有一個成立的話就變成自續了。

自續的意思是有成立，這個就是自續，這裏用「非立」，應該是沒有成立。什麼沒有成立呢？中觀應成和中觀自續大家都承認空性，大家都要成立無實、成立真實無，一般是這麼說。對此他宗說，我們沒有成立真實無，如此能立因沒有、所成立也沒有。現在是沒有成立空性，或者成立空性的能立因也好，所立空性真實無也

好，這些都沒有，我們不可以有能立的立場和所立的結果。這樣的沒有才算是「不許自續宗因之義」，自續宗是所立，因是能立。

我們不承認自續，意思是我們不承認有一個自己的宗、所立，還有理由能立因，這些都沒有，所以我們不承認自續。這些宗和因沒有，就是成立空性的階段，所以說非立，這裏可能是用「無許」，我們不許成立無實的所立和成立無實的能立。成立空性的時候，沒有一個所立和能立因，這樣沒有才叫我們不許自續的意思，這是他宗的主要主張。「非立」是動詞，「無實」是受詞，對「無實」形容就是「唯破實有」。

比如平常對空性解釋的時候，「唯空掉」就是叫空性，唯破真實有的唯破就叫空性。唯破實有，破的這個層面就叫空性，比如瓶子是自性無，自性無是不是空性？是。瓶子是不是空性？不是。瓶子是自性無，自性無是空性，但瓶子不是空性。什麼是空性？瓶子上面唯否定自性有這個層面就叫空性。一樣，這裏講的無實或空性，「唯破實有」這一面就叫無實，那一面叫空性。

所成立的空性，他宗認為以應成的立場來說沒有一個所要成立的，沒有一個能立因，如果有的話變成執著

了，不是應成派了，這是他宗認為的。所以沒有自己能立的立場，所要成立的宗，這些都沒有才叫應成，才叫不許自續。「不許自續」的意思是什麼？「是為不許自續宗因之義」，不許自續的意思是成立空性的時候，能立、所立什麼都不承認，就是不許自續的意思。但這些都是我們要瞭解，他宗講的時候，讓我們明白中觀應成和自續諍論的地方在哪里。成立空性的邏輯是大家都認同的，但是成立的時候，「因為什麼，所以什麼」有那樣立場的時候就會出問題，如此就變成執著了，若執著則沒有辦法證悟空性了，所以應成對此特別重視，這是真實的。

但他宗連立場都沒有，連能立和所立位置什麼都沒有，這是不對的。立場有，但同時不可以執著，我們是強調這個。他宗之所以這麼解釋，確實是因為應成和自續諍論的時候，我們抓不到真正的問題在哪里。四個他宗包括注疏派及後面三個，都是講的時候講出來的原因是這裏，自續、應成祖師的論典說的時候，抓不到重點時就會有不正確的解釋出來，然後宗大師來糾正。

他宗主要講的是後面那段，前面那段也容易可以理解。只是對於他宗的主張破而已，不需要正因，只要應

成論式就可以了，不可以用正因論式，唯依應成論式就可以。這裏講「唯依他許或許究竟」，他是依靠什麼？依靠對方的主張有一個邏輯，依靠對方主張的邏輯完全是應承，不是正因，正因是有自己的立場，而應承沒有自己的立場。依靠對方的主張或對方承許什麼，這邊用的「究竟」的意思是完全靠他，不需要靠自己的立場，完全靠他人主張來破，意思是我們成立空性或瞭解空性，等於破任一個主張就是空性，沒有立場就成立空性，對任一個主張破，就是應成論式來破。所以下面說「以能破理破其邪執」，這裏翻譯為「能破理」，意思就是應成論式，這個改一下容易懂。正因跟應承，應承的理翻譯成能破理，平常用的是應成論式。應成論式、正因論式，也可以說應承的理、正因的理。

應承的理的功能是破不正確的觀念，這個就是應承。所以這裏翻譯成「能破理」，因為應承的理的工作是破除不正確的觀念；正因的理是引導，不是破，是加強，或者增長正確的認知，變成更明白。肯定那樣的作用就是正因理，應承的理是打破不正確的觀念。這邊用的翻譯的詞是能破理，平常是應承理或應成論式，就是破執著。是以應承理來證悟空性，不是正因理來證悟空性。

所謂證悟空性是什麼主張都沒有，就是證悟空性，這是他宗立場。「以能破理破其邪執」，沒有說正面成立空性，就是說破執著，證悟空性不可以有成立一個東西的樣子。他說的是完全是能破理，或者完全是應成。「非立」是沒有一個正因成立。正因論式平常是成立，成立這一塊完全是沒有，強調「非立」，強調沒有正因的能立所立，這些都沒有，就是不許自續的意思。

●互動答疑

學生問：這個宗派講應成是「唯破實有非立無實」，我記得以前講空性是無遮，這個是對的嗎？

仁波切答：剛剛對於翻譯我說，首先對「非」這個詞我有看法，應該是我們沒有成立能立，這裏用「非立」有點怪，立就是不單單所立，能立也包含，能立所立都沒有。比如成立空性的時候，成立空性就是成立無實，對無實的形容就是唯破實有，非立是動詞，「唯破實有無實」是受詞，這樣來瞭解。

學生問：這裏我們破的古藏宗主張，「唯破實有非立無實」這樣是對應成的正確認識嗎？

仁波切答：不是這樣來理解，當然你剛剛說的道理可以理解，但這段話不是這個意思。下面說「是為不許自續

宗因之義」，下面有宗和因，就是我們不許自續的宗因的意思是這個，所以「是為不許自續宗因之義」。所謂的宗是所立，因是能立。自續是有一個續流，這個續流就是「因為什麼、所以什麼」這樣一個連接，這個就是續，這裏面包含能立、所立。如果自續完整講的話，像現在宗大師說的，自續宗因就是完整，續的宗和因都認出來了。宗因前面加「自」的時候，宗也好、因也好，都是施設義找得到，「因為什麼、所以什麼」的時候，因為找得到，所以一個結論也找得到，加「自」就是施設義找到的意思。

（答疑結束）

「自續宗因」，這裏有「宗因」，若是如此，前面的宗跟因都要認出來，哪一塊？懂藏文的就知道，不止是立、所立，而是沒有這種成立，這裏包含所立和能立，成立空性的時候，所立和能立就不承認，是這個意思。「非」的意思就是我們不承認成立空性的時候有一個所立和能立，那樣不承許等於我們不承認自續的意思。

剛剛你的解釋「唯破實有非立無實」，好像是中觀應成只有破沒有成立，藏文不是這種意思，而是「唯破

實有」是形容無實，你們看藏文，完全是對無實形容，因為我們平常無實也好，或者真實無、自性無、空性也好，都是一個意思，但是對這個唯否定的那種的無實是完全正確的。不然不是那麼精準，「唯破實有」是非常精準的認出空性，只是說「無實」則沒有認出來空性。前面的「唯破實有」是形容「無實」，「非立」是動詞，這樣來瞭解。

時間到了，休息五分鐘後念布薩。我感覺有一些同學可能對布薩不是那麼重視，我心裏非常擔心，還有關心，後面隨著你們的深入瞭解，就一定會發現布薩是多麼的重要，那時候就會有非常大的後悔，對於這麼多年沒有好好做布薩非常後悔，但那時候時間都過了。所以你們不要做後悔的事情，對此我就有點擔心。

【2017 辨了不了義善說藏論 143】

上節課講到第 115 頁，如文：

復有說云：凡依世俗勝義一切建立，皆就他而說非自宗有，即說此語，亦唯就他，非自樂說。此非昔時破自續者之所有，唯後人說。

按照大疏的科判來說，就是破古藏宗派。現在宗大師講到，以前沒有這樣，後代西藏人這麼說而已。這樣說的後面是宗大師對他們的評價，即「此非昔時破自續者之所有，唯後人說。」其中的「唯後人說」，意思是西藏那些人。所以現在破三個他宗古藏宗派的觀念都講了，然後是一個總結。後人或西藏的自認為瞭解月稱的見解的人，他們解釋中觀應成應該是怎麼樣，那樣解釋的時候，現在這裏有講「昔時破自續者之所有」，「昔時」是古印度那邊不承認自續，那就是中觀應成。

印度那邊真正的中觀應成派像月稱沒有這種觀念，「此非」就是否定，否定過去印度應成派沒有這種說法。「非所有」即「非有」，就是沒有的意思，什麼沒有？即破自續或應成的見解方面沒有這種說法，「此」指前

面的那種說法，就是過去的印度的應成派沒有這麼說。「唯後人說」就是等於到了西藏後，西藏的祖師們想出來中觀應成是什麼樣的見解，他們說，就是沒有根據的意思。他們說的是什麼呢？現在不管安立世俗諦，還是勝義諦，二諦方面怎麼樣建立，一切的建立都實際上是配合眾生或者配合其他人說而已，真正從空性或中觀應成的立場來說，就是沒有主張，沒有任一個立場。所有的建立「皆就他而說」，自宗沒有自己的立場，所以「非自宗有」。然後連這樣的否定，比如我沒有自宗，以你們他宗來我就建立二諦，連那樣的說法也沒有自宗，也是配合他宗，這樣說蠻有趣的。

「即說此語，亦」，其中的「亦」是關鍵字，跟解釋空空有點像，比如先講諸法是空，然後空也是空，有一點相似，不是真正一樣的道理。沒有自宗，那樣的說法本身也是為他人說，所以沒有自宗，「亦唯就他，非自樂說」這樣就是達到中觀應成的最高的見解，就有這樣的想法。

「復有說云」是動詞，下面「凡依世俗勝義一切建立，皆就他而說非自宗有，即說此語，亦唯就他，非自樂說。」整個都是受詞。他們說出來是這樣，所謂的中

觀應成是這麼認為，為什麼不承許自續或破自續，就是這麼認的。宗大師說「此」，就是前面他宗你們這樣的說法，「非昔時破自續者之所有，唯後人說」，這樣對他們評價。

更有一類反許此宗不共所破。多數亦破量立緣起，適成此宗上首敵者。此等立破菩提道次第論中，已廣說訖，故不更開。

接著下面，這樣的他宗裏面，有一些就是直接主張所破，有一些是落常邊，大部分落斷邊。「更有一類反許此宗不共所破」是落常邊。「多數亦破量立緣起」就是落斷邊。「適成此宗上首敵者」變成現在中觀應成的中觀，中觀應成要求的中觀不一樣，因為應成認為的落常邊和落斷邊很細，跟中觀自續說的落常邊和落斷邊不一樣。這裏宗大師說，古藏宗派西藏祖師們，有一些變成中觀應成不共的所破，「不共的所破」意思是中觀自續派沒有辦法解釋，他認為不是所破，但中觀應成認為是所破。那樣不共的所破有一些古藏宗派認同。大部分古藏宗派是中觀應成認為的落斷邊。

「破量立緣起」，就是破緣起，或者緣起真正的是量成立，它也是存在的。很多古藏宗說世俗中有不代表

「有」就是諸法為何沒有？我們說世俗中有就是「有」，但他們說世俗中有不能代表「有」，所以緣起沒有辦法量立。這裏應該是反過來說，不是「量立緣起」，而是「緣起量立」。

他們認為因果的緣起是名言量有，但不等於量有，名言量等於不是量，所以等於否定「緣起量立」，這裏用「破緣起量立」，不是「量立緣起」。所以就是有一些古藏宗派是落常邊，大部分是落斷邊。實際上你們自認為是中觀應成派，實際上你們成為中觀應成的上首的敵者，等於你是跟中觀應成對抗的，而不是真正的中觀應成立場，你的觀念跟中觀應成敵對，你成為這樣子。

「適成此宗上首敵者」的「適」，是真正是的意思，你真正變成此宗，即中觀應成的上首敵者。宗大師對這些古藏宗派非常有看法，這樣的他宗古藏宗派，我詳細的在《菩提道次第廣論》毗婆舍那章講過了，所以我不會在這裏重複的講，所以這裏說「此等立破菩提道次第論中，已廣說訖，故不更開。」「立破」就是破他宗、立自宗，宗大師自己的主張有什麼正確的理由，這個是立自宗，然後古藏宗的主張是哪里有問題，那樣提出來就是破，即「立破」。藏文是「破立」，沒有關係，這個

次序不重要。剛才那個是「緣起量立」，不是「量立緣起」，這個次序比較重要。

剛剛前面的「此非昔時」前面的句號不對，這段話還沒有結束，應該是逗號，如文：

復有說云：凡依世俗勝義一切建立，皆就他而說非自宗有，即說此語，亦唯就他，非自樂說，此非昔時破自續者之所有，唯後人說。更有一類反許此宗不共所破。多數亦破量立緣起，適成此宗上首敵者。此等立破菩提道次第論中，已廣說訖，故不更開。

「非自樂說」後面不是句號，應該是逗號。「不共所破」後面也是逗號，不是句號，改一下。然後「多數亦破」應該不是「亦破」應該是「多數緣起量立亦破」，意思是該破的當然有破，不該破的也破。現在他們兩個變成應成，不管一類也好，多數也好，都成為中觀應成上首敵者。這個科判我們已經講完了，現在是科判辛二，如文：

辛二、自宗有立所立之因及無自續因之理分二

壬初、有立所立因之理；

壬二、不許自續因之理。

這個科判本身特別清楚，講到我們中觀應成常常說

不承許自續，那個時候所謂的自續，指的不是正因或者邏輯，「因為什麼所以什麼」，有這樣的能立所立，那樣的能立所立不承認，是這種意思嗎嗎？不是。所謂的不承認自續的意思是，就是那個邏輯推的時候，「因為」這個想的時候，好像在那裏施設義找到，「所以」有一個結論，那個時候又施設義又找到，那個就是自續。不是單單「因為什麼所以什麼」那個成為自續，這兩個要分開，所以宗大師的科判非常清楚的講到。「自續因之理」，這個「理」兩邊都要加，這裏有兩個，第一個就是「自宗有立所立之因之理，及無自續因之理。」

所謂的自宗是中觀應成，中觀應成這邊，自宗有，有什麼呢？「自宗有立所立之因」，這個有。「立所立之因」這個翻譯有點怪，應該是以「因立所立」，後面的因放在前面。「立所立之因」，「立」是動詞，「所立」是受詞，後面的「因」是主詞。現在是中觀應成派，不可以說連邏輯也不承認「自宗有立所立之因」。下面的「理」前面也要連接，我們自宗有立所立之因之理。「理」的意思是我要解釋怎麼有。第一個這邊講，我們中觀應成有邏輯，那個方面我要解釋，這個就是「理」。

一樣，中觀應成不承認自續的因、自續的邏輯，這

個方面我要解釋，就是叫「理」。「理」是前後都要，「自宗」也要前後都加，即自宗有立所立之因、自宗無自續因。前面「自宗」這個詞也可以加在後面，前面當然有加，後面的「理」也連接到前面，其實下面科判已經很清楚了：壬初、有立所立因之理；壬二、不許自續因之理。

我們有的人，對中觀應成不太瞭解，一講應成就覺得好像是不承認正因的感覺，就叫應成，這是不對的。宗大師這裏特別說我們中觀應成也認同正因，當然也認同應成的邏輯，兩種邏輯都認同。這個科判本身已經明確的講出來。

首先第一個，立所立之因之理，大疏這邊分兩個：

壬一、有立所立因之理，分二：

癸一、明《入中論》本論及注釋不許無方分自性成立之理；

癸二、示他論與彼相同。

這裏不是「無方分」，應該是「無宗」，確實有時候藏文翻譯不是那麼容易，這裏應該是「無宗」。這裏翻譯有問題：首先怎麼翻譯你們看一下，先《入中論根本頌》跟《入中論自釋》中講到，所謂的不主張自性成立，

實際上是中觀應成我們沒有宗。《回諍論》等論典裏面一直有出現，包括《中論根本頌》《回諍論》《四百論》等，龍樹、聖天的書裏面提出幾次我們應成是沒有宗，這些說法真正的含義是什麼？是我們不許自性成立的意思，不是我沒有主張、我沒有宗的意思，實際上沒有宗就是我不主張自性成立的意思，現在月稱特別解釋，你們不要誤解龍樹跟聖天的書裏面提出來的我沒有宗的意思就是，我們不主張自性成立的意思，而不是真的我們沒有宗的意思，沒有宗就是沒有所立，沒有所立就是沒有能立因。剛剛宗大師的科判叫什麼？我們中觀應成有能立，也有所立，以能立來成立所立的那種邏輯我們是有的，即「有立所立因」，宗大師壬一的科判就是這樣。

這裏分出來，就是前面宗大師前面的科判的道理一定要講出來，癸一、癸二等於月稱的書宗大師拿出來解釋，第一個癸一是月稱的《入中論根本頌》和《入中論自釋》拿出來講。癸二是其他的像《顯句論》《顯句論》就是月稱對《中論》的解釋，月稱其他的書也解釋我們中觀應成承認能立所立的邏輯。癸一和癸二就是這個意思。

癸二說「釋他論與彼相同」，其中的「彼」就是指《入中論》跟《入中論自釋》，跟這個相同，其他的書也是跟這個一樣的。不管癸一和癸二，都是用月稱的書，先用月稱的《入中論》跟《入中論自釋》，癸二是用月稱別的書，他論指的是別的書。不管用什麼書，要表達的就是這個科判，即我們中觀應成有立所立因。

誰懷疑中觀應成沒有所立、沒有能立呢？我們沒有宗，所謂的「宗」就是我們所要成立的立場，這個沒有，這不是無方分，而應該是無宗。無宗的意思就是不許自性成立的意思。這個是月稱來解釋。

就是龍樹跟聖天的書裏面提出來的所謂的無宗，月稱來解釋，他的意思是我們沒有主張自性成立的意思。月稱有這樣的解釋，宗大師來講，所以這裏講「理」，意思是宗大師來解釋月稱怎麼解釋。所以這個科判前面不叫「明」。「癸一、明《入中論》本論及注釋不許無方分自性成立之理；」應為：

癸一、《入中論本論》及自釋明，無宗為不許自性成立義之理。

它就強調無宗的意思是不許自性成立義，「無宗為不許自性成立義之理」，這裏應該加一個「義」，自性成

立的意思，你們看怎麼翻譯比較好。癸二就是「釋」，宗大師解釋的意思，解釋月稱別的書也是跟《入中論釋》一樣。

首先癸二，是從第 117 頁倒數第一行開始，前面都是癸一的內容。

故顯句論亦破能量所量是有自性，說是互相觀待而立。

這裏開始是癸二。癸一的內容，我自己分成四段。第一段是第 116 頁第七行「自宗義謂若許自相」開始；第二段是從第 116 頁倒數第十行「又此非是由見名言若無自相而立自宗」開始；第三段是從第 116 頁倒數第四行「他於能破，出相等過。答云：「能破所破為會破」開始；第四段是第 117 頁第一行「入中論釋即於此處引舍利弗觀察而問須菩提云」開始。

我就是這樣把癸一的內容分成四段，首先第一段我們瞭解一下。第一段很短，但是內容重要，如文：

自宗義謂若許自相，如解深密經所說者，則定須許自續之義。譬如自部實事諸師，及清辯等，若於名言亦不許有自相之法，則定不應許自續義。此亦因為須破微細所破事故。

首先一些關鍵的詞你們認一下，關鍵的詞是這樣，前面的「若」、「則」都是關鍵字，下面也有「若」和「則」。這邊所要表達的是，我們許不許自續的意思是什麼？怎麼叫承許自續，怎麼叫不承許自續，這個界限在哪里？換句話說，不是講正因，立所立之因有沒有承許跟自續沒有關係。正因的續流「因為什麼所以什麼」是否承許跟是否承許自續沒有關係，是否許自續的主要關鍵在於是否許自性成立或自相成立。若許自相成立等於許了自續，若不許自相成立等於不許自續，是否許自續的界限在此。

我們看前面講到「自宗義謂」，意思是前面，不管注疏派還有古藏宗派，他們對於是否許自續的意思亂講，現在宗大師講對於是否許自續的界限的標準，是有沒有許自相成立為標準。自宗就是宗大師，跟注疏派及古藏宗派對比。我們怎麼定許自續？這裏說「自宗義謂若許自相，如解深密經所說者，則定須許自續之義」，其中「自宗義謂」就是我們就是這麼想的。所謂的許自續的意思，就是自相成立，若你這樣承許的話，就叫許自續，例如「譬如自部實事諸師，及清辯等」。這邊是第一個段落。

然後一樣，下面相反的，不許自續是什麼意思？「若於名言亦不許有自相之法，則定不應許自續義。」不許自續的意思就是達到連名言中都不承認自相成立，如此才叫不許自續。這個就是不許自續的界限。這樣講了後，現在所謂的不許自續，或者所謂的名言中也不許自相成立，那樣的道理實際上，跟所破，即細微的所破破的時候，連細的所破能否被破到有關系。「此亦因為須破微細所破事故。」這裏有沒有講到「依」？沒有。重點它的意思是，所破不可以像中觀自續那種破，那種沒有破到細的，細的要破到跟連名言中沒有自性有關系。連名言中沒有自性，這個相當於它是依靠，所破破的時候，破到細的所破，這樣才可以做到連名言中不許自相成立。

「此亦」的「此」指的是前面「於名言亦不許有自相之法」這個也是跟有沒有破除到微細的所破有關系，所以這裏用「須」，我剛剛用藏文的意思「依靠」。就是名言中沒有自性，需要依靠什麼？依靠執著心徹底要破乾淨，如果執著心沒有破得徹底乾淨的話，則名言中有自性還是會存在。

所以我們內心的執著心乾乾淨淨的，從根連細的一

點點都沒有留下來，全部去除乾淨的話，才可以做到名言中也沒有自性，這個觀念就會出來。名言中沒有自性很難，心裏面執著心破得乾淨到徹底，才能達到名言也沒有自性的境界。

所以我們常常說的所謂的名言中也沒有自性，這個意思是，名言量它有一個存在，它可以邏輯推，勝義量的時候什麼都找不到。名言量邏輯推的時候，有一種名言量可以量解的感覺，那個裏面名言有自性就已經進來了。那種感覺破的話，必須細微的所破執著心也破了，那種感覺心裏面不存在的話，才是達到名言中也沒有自性。

所以名言中沒有自性，你們不要這麼理解，好像自性有這一塊有兩種，即勝義中有自性、名言中有自性，不是以這個來解釋。現在解釋名言中沒有自性的意思是，名言量量解對境的時候，它的感覺裏面有施設義找到，那個成分就是名言中有自性。那個成分破的話就是名言中沒有自性的意思。

所以名言中沒有自性相當於依靠什麼，或者它需要什麼呢？它也是需要破除細微的所破，「破微細所破」的意思，我們的所破破的時候，一點點小小的也不可以

留下來，全部要乾乾淨淨破到，這就是「破微細所破」，它需要這個。所以名言中沒有自性的這種見解，要達到所有的執著心破得乾乾淨淨的程度。如此很難，所以變成中觀自續上面有一個中觀應成，就是這麼來的。

這裏「因為」是什麼意思啊？我找不到藏文對應的字，如果我直接翻譯的話：「此亦依破微細所破」，這裏也沒有「故」字，那個也是依靠破微細所破，就是這個意思，這麼簡單。這是第一段表達的。然後再來第二段。

剛剛有講到「名言亦不許有自相之法」，這個道理需要破除到所有的所破，連細的一點點也不可以剩下來。為什麼依靠破除細的所破？這個道理現在要解釋。這個解釋的時候，看到如果名言中有自性的話，那名言中的那些法，我們分析的時候能夠指出來。名言的這些存在的東西也要指出來，如名言量抉擇一樣，能夠真的可以指出來。當然施設義找到的那種認可的話，就要分析。這種分析要認出來，這個認不出來，認不出來就代表名言中沒有自性。比如這裏講的能生和所生，我們說這個因會生那個果，這個是名言量層面的法。

假設名言量這樣安立的時候，如果施設義找到的當下才能安立的話，那麼就是以施設義找的方法來分析。

這樣分析的話就變成混在一起，沒有除了所生之外另一個能生，除了能生之外另外一個所生，就沒有了，都好像混在一起，真的沒有一個界限，就是指不出來。所以可否有施設義找到的能生所生，如此沒有辦法分析。所以下面說到：

又此非是由見名言若無自相而立自宗，能立所立能量所量有相違過，故不許自續。是如入中論本釋，觀因生果為會不會，設雙關破，成立彼過唯於他轉，釋論說云：「若如汝許能生所生是有自相，則於汝義，此觀察轉。」

這裏有講，「觀因生果」，那個時候「會不會」，意思是因生果的時候，因有接觸到果還是沒有接觸到果。《正理海》第一品，因生果的時候，因的時候沒有的果要生，還是因的時候已經有的果要生，這個要觀察。觀察的意思就是，因有接觸還是沒有接觸的果要生，這種觀察。為什麼要這樣觀察，實際上先要對方已經認同施設義找到，或自相有、自性成立，這些認同的當下才可以觀察。若這個沒有認同的話，那何必呢？就是對方根本不承認施設義找到，若是如此那不用找，粗粗的認同就可以。所以因生果的時候，會碰還是不會碰，就是是

否接觸到，兩種都不行，所以「設雙關破」，兩種都是破。這個觀察的基礎是，要認同自性成立。

《入中論自釋》裏面說，「釋論說云」，就是為什麼可以這樣對對方觀察，因為對方是能生所生是有自相的，即「釋論說云：「若如汝許能生所生是有自相，則於汝義，此觀察轉。」」假設不主張自性有，則不可以這樣觀察；對方主張自性有或自相有，則可以這樣觀察。這裏有「若」和「則」，是關鍵字。相反，如果不許能生所生有自相，那不可以這樣觀察。下面有說，如文：

謂許因果有自相者，則有雙關觀察過轉。若許如幻無自性者，則無彼過。

意思就是通過這樣的觀察來點出問題，如果不主張自性有，主張如幻無自性的話，則不可以觀察。當然觀察的結果過失也不可能會有。有主張（自性有），才有這樣的觀察，一樣，觀察的結果的那些問題就出來。宗大師說「謂許因果有自相者，則」，下面說「若許如幻無自性者，則」，所以就是兩個「則」，前面就是如果因果是自相成立就有這樣的觀察，然後觀察的結果的問題出現；如果不主張自相或自性成立，那也不可以這種觀察，當然觀察的過失也不會有。宗大師現在這個文章你

們要瞭解，就有講到細的觀察就是這樣。

有同學說，最近我們念《正理海》《中論》第二品「觀去來品」，已去也沒有、未去也沒有，就是本身已去跟未去沒有辦法真正分出來，除了已去未去之外不可以有現在的話，那已去也沒有、未去也沒有，三世都沒有，這些推的時候，有點覺得好像不想繼續學，這個邏輯好像沒有這麼有感覺，就有這樣的心態，我相信其他同學也有類似的想法。

對此要注意，第一，我們為什麼聽這些邏輯的時候，為什麼沒有歡喜，或心裏面感覺非常妙的那種的興奮？實際上是跟空性的緣份不夠那麼深，或者跟龍樹和世尊的《般若經》的真正內容的緣份不是那麼深，這就要透過集資淨障來處理。心裏莫名其妙不想觀察和思考，這個問題就嚴重了。宗大師說這些實際上是很細的、很敏銳的分析，我們更要有感覺，就是非常妙的觀察的時候，心裏面應該要更興奮，或者更珍惜，對法理上應該要更珍惜。剛剛宗大師前面說的「破微細所破事」，就是這樣破的，意思就是觀察，能生，這裏講因生果的時候「會還是不會」那些觀察，或者《中論》第一品第四個偈頌：

作用非具緣，離緣無作用，離作用非緣，具作用仍

爾。

因生果的話，因的時候有的果生，還是沒有的果生？剛剛第二品講到的已去未去哪一種？已去不行、未去不行，那種推理一樣的，已經有的果、還是沒有的果，中間的不存在，那種分析很細。我們平常名言量中的認知當中的存在感徹底打破，我們破自性有的時候是連名言中自性有也破，就是這麼分析來破的。以這樣的觀察來破，這樣的觀察現在就是講到，主張有自性的話就可以這樣觀察；沒有主張自性的話，就沒有必要這樣觀察。

下面說的這個，宗大師用此來成立什麼？剛剛我念的是理由，前面是所立，即「又此非是由見名言若無自相而立自宗，能立所立能量所量有相違過，故不許自續。」這一段是所立，下面是能立，就是理由，即「是如入中論本釋，觀因生果為會不會，設雙關破，成立彼過唯於他轉，釋論說云：「若如汝許能生所生是有自相，則於汝義，此觀察轉。」謂許因果有自相者，則有雙關觀察過轉。若許如幻無自性者，則無彼過」，是能立，是宗大師講的理由。

前面是所立，前面所立的內容，關鍵的詞是「非」，別人認為不是「非」是「是」。宗大師認為是，就是「非」。

什麼是別人認為，什麼是宗大師對這個有看法？這個先要清楚。宗大師認為跟別人認為不一樣。別人認為中觀應成不許自續，理由是什麼？「故不許自續」，不許自續的理由別人認為是什麼，宗大師說這樣的理由不合理，所以就是「非是」，這是關鍵字。什麼是「非是」？「非是」是動詞，後面剩下的全部都是受詞，這是他宗的或別人的觀念。

整個都是別人或他宗的觀念，「由見名言若無自相而立自宗，能立所立能量所量有相違過」，這裏有點怪，「宗」是「所立」的意思，沒有必要講「能立所立」兩個，講能立就好，即宗跟能立。「宗」指的所立，然後是能立。然後能量所量。所以能立所立、能量所量。「立」是動詞，兩個受詞：一個是「能立所立」，另外一個是「能量所量」。

首先，道理講一下，剛剛前面說過，他宗認為所謂的自續或者自相，指的是有一個「能立所立」，有一個「能量所量」，有這麼一個主張就變成是有自續了。假設沒有自相的話，這些就不可以有，這些有的話則自相就有，這兩個是並在一起的，即能立所立、能量所量這一塊，跟這邊的自相，這兩個是一樣的。「若無自相」，

如果沒有自相的話，就沒有辦法「能量所量」、「能立所立」，那些有的話就變成「相違過」。

這裏「見」的意思是他們自認為看見或自己這麼想的，如何想？就是有沒有自相，特別是名言中有沒有自相，相當於你有沒有認同「能立所立」、「能量所量」，有認同就認同名言中有自相，你不認同名言中有自相，就等於沒有辦法安立「能立所立」、「能量所量」。這是別人的看法，以此為理由成立中觀應成不許自續。

中觀應成不許自續的意思，等於沒有自己的立場，也沒有「能量所量」、沒有「能立所立」。中觀應成他覺得我沒有主張有自相、有自性，所以我不可以主張「能立所立」、「能量所量」。這樣的關鍵當中，他宗認為應成這麼想的，所以中觀應成不許自續，即「故不許自續」。

「由見名言若無自相而立自宗，能立所立能量所量有相違過，故不許自續」這段話全部都是他宗的觀念，所以宗大師說不是，即「又此非是」，他宗是這麼認的，實際不是這樣。實際上所謂的不許自續也好，若名言中沒有自相也好，這些道理就是我們的執著心的感覺，因跟果，或者緣起看見的整個世界，這個功能那個功能因

果看見的時候，是名言量當中存在，但是追蹤的話找不到。

所以名言量我們感覺施設義找到的感覺直接破，這個時候就變成不許自續，就是名言中沒有自相的意思。所謂的名言中沒有自相的意思，重點是下面《入中論自釋》說的，名言中有自相的話就可以這樣觀察，否則不應觀察。所以我們平常安立的名言中實有或施設義找到的那種感覺，這個破就是名言中自相破，沒有破就是名言中自相存在。

所謂的名言中是否有自相，名言量安立的因果分析的時候，整個把它打破，這兩個意思完全是一個。所以宗大師前面說的「此亦因為須破微細所破事故」，名言的層面是怎麼存在，施設義找不到那種非常清楚，那就等於才可以說名言中沒有自相，所以名言中沒有自相完全卡在名言量的法怎麼存在方面，如果追蹤的話完全沒有，那種認知出現才可以瞭解名言中無自性，所以這兩個是綁在一起，所以引後面《入中論自釋》的原因在此。

我們所謂的名言中有沒有自相，不是否定因果或者能立所立。《中論》裏面一直否定能立所立這些，但是有前提，就是名言中有自相才如此否定、如此觀察，若

名言中無自相這些不會觀察。下面講的就是這個意思，他宗你認為的不許自續的理由是不對的，不許自續的主要的理由就是看《入中論釋》怎麼講就可以看得到，所以後面的是理由。

「則無彼過」，這節課講完了我分的四段中的第二段，下節課從第三段開始講。

【2017 辨了不了義善說藏論 144】

最近有一些同學問我，我們現在學習的論典像《辨了不了義善說藏論》、《毗婆舍那》、《正理海》等，都是很深很高的法學習，所以同時就會很有難度。另外，我們會遇到那種情況，就是當聽不懂了後，就會帶來一種心裏面沒有最初想學習的歡喜心，這種心好像慢慢消失了，當這種情況出現的時候，該如何面對？

首先我是這麼想的，這些論典裏面講的道理是不是很深？我認為應該字面上不是那麼難理解，有可能有些同學連字面上的瞭解都感覺很難，這就奇怪，我感覺不管是像《攝類學》、《心類學》也好，還是我們現在學的這些論典也好，字面上的道理實際上不是那麼難。我們可能不懂它的表達，這個方面有一個障礙，實際上不是那麼難。

這是一件奇怪的事情，實際上不是那麼難，字跟表達方式是一個門檻。遇到這種情況自己要瞭解，就是要抓意義，不要重視文字，用這種方式來面對會好一些，才會懂。你不要在意文字的表達，被這個遮，好像擋的

感覺而沒有辦法學下去。對於這一塊，實際上自己要瞭解，這不是重點，你只是不懂文字的表達而已，其中的意義你感覺抓到的話則是抓到重點，自己心裏要認，對於這種障礙你們自己要調。我的意思是字面上的意義不是那麼難，只是字面的表達方式在干擾障礙而已，這個你們自己要清楚。

再就是字面的表達裏面有更深一層的，就是修行方面有一個層面。比如我們說字面上有這樣的意思，但這些都跟我們心裏面不管是認識執著心也好，還是破執著心也好，認識執著心裏面有很多層次，破執著心的時候也有很多層次。那些方面跟自己心續結合，不要放在字面意義當中，我們要把它跟心續結合變成活活的，而不是幹幹的。這個就要結合，如果沒有這樣結合，那就也會有一個障礙，就會變成學了半天，心續中根本沒有吸收到什麼東西，越學越幹幹的，越學自己並沒有提升，一直處於對自己修行沒有什麼幫助的狀態的時候，慢慢就會越來越不想學。

我的意思是，我們學不下去有兩種狀況：一種是剛才說的，實際上字面的意義不是那麼難，是容易理解的，但我們沒有抓到它的表達方式，對於所用的詞不熟悉。

對此不用在意，抓意義就夠了，對於表達方式不懂不用那麼在意。當然慢慢抓它的表達方式跟字面的名相，對於這些慢慢瞭解的話，對字面意義就會抓得精準一點，對此多注意時間久了就會抓到。比如我們看宗大師的書，不同的造作者祖師的邏輯表達方式各有不同，那個一抓到的話就容易瞭解。對此多注意一下，實際上字面的意義不是那麼難。當然我講的時候就要精準，所以必須要以字面來講解表達方式，所以有些人覺得我解釋半天但他還是聽不懂。

對於第一個障礙，你們第一是抓意義，表達方式不懂沒有關係；另外一個，表達方式方面，你們慢慢熟悉一下，還是有一天會懂，對於表達方式一抓那就沒有問題了，所以透過兩個方式來處理第一個障礙。

第二個障礙比較嚴重一點，像我們說的沒有體悟，我們理解字面很多，但是不夠深，真正的瞭解是跟心續結合才能真正悟得高，如此自己會真正改變，這個方面如果沒有做好的話，後面慢慢會變成：一是瞭解得悟得不是那麼深、那麼高，自己就不會成長，有可能相反就會傲慢、就會煩惱更多，這些情況都會出現。有的甚至會因此認為佛法沒有什麼價值，當那種認知出現就太可

怕了。實際上完全是自己的問題，自己學習或瞭解得不夠深，停留在字面，就以此來評價佛法。二是學習的時候沒有跟心續結合，自己沒有成長，也沒有收穫，就不會感受到佛法多有價值，就有這些狀況。學習的時候就有這兩個障礙。

另外，不管哪一個階段，字面的意義抓的階段，字面的意義抓的時候跟心續結合，從自己修行的角度來學習，那樣子做的時候，還是沒有那麼大的收穫跟成長，這種情況也可能會有。那個時候有的時候需要，像信許比量那種方式，比如剛剛我們念《心經》跟《二勝六莊嚴讚》，我們平常說的這麼深奧的佛經，跟這麼偉大的祖師及佛菩薩們，他們這些經裏面講的也好，佛菩薩他們悟的也好，就是空性這些，那我們現在學習的也就是這些。

我們學習的這些東西，自己往前走的話，肯定會達到《心經》中所講的般若的境界。一樣，我們會變成跟佛菩薩一樣「心無掛礙無有恐怖」的境界。所以我們心裏面推理，對佛、對法很有信心，以此來推，雖然現在我們自己眼前沒有那麼大的收穫，有一點退的感覺，但實際上這條路是正確的，只是我們自己的緣故出現這樣

的情況而已，自己要認這條路是很正確的，以這種信心不要退往前走，雖然有難度但是要往前走。

另外，還有一些同學接觸過密乘灌頂，天天念儀軌。念儀軌的時候，我們都是凡夫，大部分人比較自私，就想自己快成就，很快得到佛菩薩的加持而改變，同時我們對密法上面有點更有希求心。密法的關鍵都是空正見裏面，所以就是現在我們眼前學的《正理海》、《辨了不了義善說藏論》這些論典，就是生起空正見的過程當中，經過心裏各種各樣的轉變，這個階段的解釋。這些論典中講一大堆他宗如何、自宗如何，實際上就是生起空正見的時候心裏面改變的一個狀態，我們的缺點認出來，然後怎麼改進，又出現一個缺點，再如何改進，就是這樣的一個過程。

密乘裏面講的一切都是以空，密乘法的力量都是空正見的力量，「空中」什麼什麼，都是以空正見的力量來觀想、來修，「空中」的意思是以空性的力量什麼都變。我們對空性要瞭解是必然的，是必須要的，而且對空性的瞭解越好，則密法修得越好，這兩個完全是並在一起。

所以我們對密法這麼有興趣、這麼歡喜的話，關鍵

在於密法修得有沒有效，密法修得是否有效關鍵在於你對空正見的品質修得如何，我們心續中對於空性的品質瞭解的程度如何，或者空性的品質好不好、好到什麼程度，以此來決定修密法的效果如何。我們有的時候講自己對密法這麼歡喜，同時也要瞭解我對密法這麼歡喜，需要靠空正見的品質，這個就要靠現在自己的學習。

學習的時候對空性的道理，自己能說服，覺得確實如此，確實是自性空，心中是那種不是灌輸，而是真正瞭解這種品質，瞭解的程度不同就會帶來密法觀修的時候完全不一樣。不然密法修「空中」的時候，好像自己是欺騙的樣子，或自己有幻覺的樣子，那樣修密法根本沒有效果。

有時候我們也要用那種，比如我們做功課，有的人早上做、有的人晚上做，平常也有學習、看書，看書學習對空性的理解越來越提升。一樣，做功課的時候越來越真實，不是那種幻覺或欺騙自己的那種樣子。真實的有一個理解，一樣，它會帶來真實的內心的變化。所以這個我覺得也可以協助我們不要退，往前學習這些論典，這麼難的論典學習的時候，心裏要想：這個學習跟平常天天做功課有很大的關係，也可以這麼推。今天前行部

分，我跟你們講這些道理。

我們上節課講到第 116 頁倒數第 4 行，如文：

他於能破，出相等過。答云：「能破所破為會破，抑未會破此過失，若有宗者有斯過，我無宗故無此失。」本論說彼二不同之理，謂我無宗。釋論則云：「能破所破俱無性故。」

從這裏開始，是我自己分的，科判癸一的第三段。這邊引的《入中論》跟《入中論自釋》，《入中論自釋》引完之後，宗大師有一句話，第 116 頁最後，如文：

此說無宗，為不許自相或自性之義，與上觀因果不同之理同是一義。

下面那句話比較重要，即「與上觀因果不同之理同是一義」，現在這裏講的跟上面一樣，意思是上面也有講到「不同之理」，「不同之理」意思是不一樣的理由。什麼不一樣？我們自宗，指的是月稱的立場，然後從月稱立場的他宗，兩邊辯論的時候，他宗認為我可以跟你講，跟我身上的問題一樣，你身上同樣也有這個過失，有這麼一句話。這個時候，肯定月稱要回答：不一樣，我跟你講的過失你身上確實有，你反過來對我月稱說「你也有同樣的問題」，那樣說的時候就不一樣，我沒

有這樣的問題。不同的意思在這裏。問題在哪里呢？

像前面我們學《正理海》裏面，《中論》第四個偈頌有一個道理：比如說因生果的話，果是因的時候已經在的果生的，還是因的時候還沒有出現的果生的。跟這個一樣，上次讀過的一句話「是如入中論本釋，觀因生果為會不會，設雙關破」，我們自宗對他宗：你是認同因果是自性有，所以因果必須施設義找到才有。若是如此，因生果的時候，所生的果是施設義找到，如果主張施設義找到，則因的時候已經有的果，還是沒有的果？這樣來分析。如果不是主張施設義找到，則不可以這樣來分析，即因的時候已經有的果生的，還是沒有的果生的。

現在這裏是分析，「觀」是分析的意思，就是「觀因生果」的時候，碰到意思就是因的時候已經有果，沒有遇到、沒有碰上就是因的時候沒有的果，是兩種中的哪一種？透過那樣的觀察來破的。「設雙關破」，這個是我們自宗來破他宗，那樣破的時候，意思是自宗認為：你覺得如果因果要有是施設義找到當中有話，那施設義找到沒有，所以你就落斷邊，或你是完全破壞因果、完全否定因果，你有這樣的問題。這就是自宗講的他宗的

過失。

他宗反駁：你也有這個問題。如此自宗說：我沒有問題，你才有問題。下面這句話要注意，就是「成立彼過唯於他轉」，其中的「唯」的含義是「我沒有，唯有你才有這個問題」。這個含義裏面，他宗已經反駁自宗，你也是落斷邊，因為我也可以問你「因生果時，是會生還是不會生」，透過這個我就可以說「你也是誹謗因果、這個問題你也存在」。他宗的辯論這個含義裏面已經有了。因為回答的時候就知道了，回答的時候「唯有你有問題，我怎麼有問題呢？」。

「唯」這個字的含義裏面是「我自宗沒有這個問題、沒有這個過失，他宗你才有這個過失」。所以現在下面講的那句話「與上觀因果不同之理」，意思是他宗覺得「同樣你也有這個過失，什麼過失？誹謗因果的過失」。自宗答復「我沒有誹謗因果的過失，唯有你身上有」。這個理由前面講過，即《入中論自釋》中講：

釋論說云：「若如汝許能生所生是有自相，則於汝義，此觀察轉。」

你是主張自相有才有這個問題，這種觀察就可以。我不是主張自性有，所以這種觀察不會轉到我的身上，

不同之理前面對因果上面已經講了，這個相當於能生跟所生上面講了，因就是能生、果就是所生，所以相當於能生所生上面，因就是能生，果就是所生。所以能生所生上面這種問題沒有，我不會沒有辦法安立能生所生、會誹謗能生所生，我沒有這種問題，前面已經講過這個道理。

現在這裏也是同樣，這裏不是講因果，而是講能破所破，前面是講能生所生。一樣，不管能破所破也好，還是能生所生也好，都是如果這些存在是施設義找到當中存在的話，就變成沒有辦法存在。諸法都是施設義找不到當中存在。所以找得到當中存在的話，那就是沒有辦法存在，那就變成落斷邊了。

以自宗來說，能生所生、能破所破都可以安立，按照他宗的不管什麼存在都必須要施設義找到當中存在的話，則能生所生、能破所破都沒有辦法安立，都變成誹謗了，就會有這種問題。所以現在前面《入中論自釋》中就是講能生所生上面，現在這裏是講能破所破上面。

「與上觀因果不同之理同是一義」是一樣的意思，這個講的跟前面一樣，就是自宗回答的時候：你主張自性有，所以有問題；我沒有主張自性有，所以我沒有這

個問題。這個回答跟前面一模一樣，即「同是一義」。後面這句話「與上觀因果不同之理同是一義」是關鍵。現在說什麼？《入中論自釋》引好了後，馬上宗大師說「此說無宗」。

「無宗」的意思就是前面《入中論根本頌》中有一句話「我無宗故無此失」，「無宗」的意思就是要解釋《入中論釋》裏面，《入中論釋》是對《入中論根本頌》解釋，《入中論根本頌》裏面「無宗」的意思就是，《入中論釋》裏面有解釋，解釋哪一段？《入中論釋》引的「能破所破俱無性故」，「無宗」的意思在這裏，《入中論釋》中就是這麼解釋。「此說」的「此」是指《入中論自釋》前面的那段話「能破所破俱無性故。」它來解釋《入中論根本頌》中「無宗」的意思，即：

此說無宗，為不許自相或自性之義，與上觀因果不同之理同是一義。

所謂的「無宗」的意思是，我們不承許自相成立或自性成立。《入中論》裏面講的所謂的無宗就是月稱對他宗說的：我沒有這個主張，所以我沒有問題，能破所破是能安立的；諸法都是自性當中或施設義找到當中存在，所以你沒有辦法安立。

他宗的過失，跟剛剛一樣，因果的時候，因生果的時候，是因果碰當中生、還是不碰當中生，這樣的一個觀察。一樣，能破所破的時候，能破破所破的時候，是碰上來生的、還是沒有碰上來生的。如文：

答云：「能破所破為會破，抑未會破此過失，若有宗者有斯過，我無宗故無此失。」

「為會破，抑未會破」，是碰上來破，還是沒有碰到當中破，是這兩種中的哪一種，這樣的觀察。這樣觀察的時候，如果能破所破是自性有當中存在的話，則可以這麼觀察；如果不主張自性有當中存在的話，則沒有必要這樣來觀察。透過這樣的觀察，然後找出來一個過失，就是你的話誹謗了，即「抑未會破此過失」，這個過失他宗就有。

所以下面說「若有宗者有斯過」，剛剛講「無宗」的意思是不承許自性成立。一樣，「有宗」的意思就是承許自性成立。承許自性成立的話才有這個過失，才可以這樣分析觀察。分析觀察的結果過失就出來，即「若有宗者有斯過，我無宗故無此失」，這個過失就沒有了。《入中論根本頌》中四句的內容大概是這樣。《入中論根本頌》中主要講的是什麼呢？宗大師下面說：

本論說彼二不同之理，謂我無宗。

我們不一樣，你有過失，我沒有過失。理由是你有宗，我沒有宗。這就是《入中論釋》中說的「若有宗者有斯過，我無宗故無此失」，這裏確實就是宗大師說的「你有過失，我沒有過失」的道理主要是有宗跟無宗的差別，所以「本論說彼二不同之理，謂我無宗。」這是字面上，無宗的意思就再《入中論自釋》當中引出來，然後解釋清楚。整個解釋清楚之後，宗大師說前面因果上的不同之理跟現在這裏講的不同之理一樣。

現在這裏我們要瞭解，現在這裏講能生所生、能破所破。第二段講到能立所立、能量所量、能生所生、能破所破，這些都是一樣的道理，即如果主張自性有或者施設義找到，則變成這些都沒有辦法安立。不單單能生所生、能破所破，前面的能立所立、能量所量都一樣。

我們要瞭解的是，能立所立要多注意一點，為何？首先我們要瞭解宗大師的科判的名字，壬初和壬二這兩個有關系，「壬初、有立所立因之理；壬二、不許自續因之理。」壬二是不許自續因，我們是中觀應成派，不像中觀自續派，中觀自續派主張或承許自續因，我們中觀應成派用「應成」派，自續跟應成有點可以說是相對

來瞭解的。相對瞭解的時候，一般來說，應成對比的是正因，不可以說應成對比的是瓶子或柱子。應成是一個論式，肯定有一個對比，那就是跟正因來對比。論式中，有一種是正因論式，有一種是應成論式。正因跟應成是對比。

對此很多人會誤解，應成派主張應承，所以肯定會否定正因。若是如此，就會變成這裏用的立跟所立，即「有立所立因之理」，其中的「有」是動詞，下面的「不許」也是動詞。前面的「有」相當於許，也可以說許跟不許，或者前面用「有」、後面可以用「沒有」。有能立所立，沒有自續因之理。

我們所謂的應成派，很多人會連接到應成論式跟正因論式，連接之後變成應成派的所謂的應成就是以應成論式來理解，同時也會說否定正因論式，以此來理解應成派。不可以這麼說。不可以說應成派是以應成論式來理解，也不是否定正因論式。就容易有這種否定。

我們看龍樹講空性的邏輯，《中論》的邏輯從頭到尾都是應成論式的邏輯的樣子，很多人因此容易誤解，應成派的「應成」應該是應承邏輯的樣子。因為看《中觀》中一講邏輯，全部都是應承的邏輯，沒有提正因的

邏輯。所以容易因此而誤解。現在這邊說，應成派的應成不是應成論式來解釋，一樣不是否定正因論式。

這裏說我們主張正因論式，所以就是有（或主張）立所立因，「立所立因」意思就相當於正因論式。我們有承許正因論式的道理或理由，所以有立所立因就是等於我們主張正因論式的意思。但也不要誤解為主張正因論式，那是否也主張自續因？那也不是，我們不主張自續因，所以後面說「不許自續因之理」也要解釋。

現在很多人會容易誤解，所謂的自續，我們以正因論式來解釋自續，這是不對的。剛剛我說的以應成論式來瞭解應成派，是不對的；一樣，以正因論式來瞭解自續，也是不對的。科判裏面也清楚。下面講我們不主張自續，不是因為我們不主張正因論式，所以不承許自續的主張，不是的。我們主張能立所立，也主張正因論式、能量所量。所以前面開始的時候，先主要強調我們主張正因論式、能立所立、能量所量、能生所生、能破所破，這些我們都主張。現在強調的就是這個。

還有重要的是，中觀自續派他們認為，能立所立必須施設義找到，因為什麼、所以什麼必須要找到。一樣的能量所量、能生所生、能破所破，都是變成施設義找

到。這個所謂的施設義找到，也相當於不管從能立所立開始，還是下面講的能破所破，全部都是不可以有那邊可以抓到的樣子，這是完全不可以的。

施設義找得到的意思，施設的意思是名言量，然後它的名言量量解的時候在那邊有一個可以量解的力量，這就叫施設義，這樣就變成相當於很細了。所謂的能立所立開始，全部都是施設義不可以找得到，這個意思是很細的一個道理。如果施設義找到的當中要存在，則從中觀應成的角度來說沒有一個是這樣存在，但從中觀自續的角度來說這樣當中是可以存在。所以施設義找得到，就是這個意思。前面有那個詞，第 116 頁前面我們分四段中的第一段：

譬如自部實事諸師，及清辯等，若於名言亦不許有自相之法，則定不應許自續義。此亦因為須破微細所破事故。

現在要念的是第二段：

又此非是由見名言若無自相而立自宗，能立所立能量所量有相違過，故不許自續。

主要這裏的道理就是，名言中有自相才可以安立能立所立，這就是中觀自續派的觀念。自續派的觀念是名

言中有自相才可以安立。一樣，施設義找得到等於名言中有自相，這兩個意思一樣。所以施設義找到才有能立所立、能量所量、能生所生、能破所破，這個是很細的道理。現在一直講他宗施設義找到的話沒有辦法安立能立所立，這些主要是月稱說的對象他宗就是自續派，自續派的認知當中施設義找到才有，中觀月稱的立場是施設義找到當中要有的話則什麼法都沒有了，因為施設義找不到。

●互動答疑（一）

學生問：第一段中講，我們一般認為應成跟自續不同的地方，其實真正的觀點是應成認為是需要破到細微所破，中觀應成不許自續的原因是中觀應成認為名言中亦無自性，然而自續不是，所以從這個分別上中觀應成不許中觀自續，是這樣嗎？

仁波切答：是，沒有錯。但你要瞭解，第一就是，中觀自續也是中觀，他也會說諸法是緣起，諸法不是那種好像那邊真實有，這些他都否定。這樣否定的當下，他覺得就是這些邏輯用的時候，因為什麼、所以什麼，那個用的時候就覺得必須要有一種，因為所以，對境那裏有一個發現，或者看到一個東西在那邊，有那樣一個所量

的力量，這個就叫名言中。因為這些邏輯推的時候就是量瞭解，量瞭解就是量找到那種認知。對於那種認知中觀應成就說有問題，連這個都不可以，就是邏輯推的時候，心裏面可以瞭解的有一個道理在那邊，那種成分也會變成執著。這個方面他們兩個吵起來，就變成應成跟自續的名字就是這樣來的。

應成跟自續就是邏輯分析的時候狀態方面的一個形容而已，不是應成論式跟正因論式的意思，只是有點相似。因為什麼、所以什麼，那種抉擇的時候，中觀自續認為對境那邊確實有一個「因為跟所以」的道理在那邊，可以量解的一個成分，這就是施設義找到，所謂施設義就是這種意思。所以就變成有點跟正因論式相似的方面。然後中觀應成是不可以那樣，完全觀待當中存在而已，連量瞭解所量的時候，也完全是對境那邊根本沒有自己成立的成分，跟應成論式有點相似，所以稱之為應成派，那邊稱為自續派，稱呼就是這麼來的，這是第一個瞭解的。

第二個要瞭解的，現在這裏講的另外一個要瞭解的是，中觀應成指出，中觀自續的量跟所量、能立所立這邊，施設義找到就有問題；一樣，能量所量、能生所生、

能破所破這些全部都有問題，中觀自續按你的說法來說全部變成要施設義找到，如此就變成能立所立、能量所量、能生所生、能破所破，你全部都誹謗了。這就是我們要瞭解的第二段，不單單能立所立的層面，推到能量所量、能生所生、能破所破，這些全部就推，施設義找到那種在哪里都是不對的。

這個我們要推到三輪體空，諸法都是三輪當中可以存在的。三輪的意思就是有很多角度，比如有的時候過去、現在、未來是三輪，有的時候現在這裏講的能生所生、能立所立、能破所破、能生所生這些角度也有三輪，比如：能生、生、所生；能立、立、所立；能破、破、所破；能量、量、所量。這樣有一個三輪。像去來，「我去臺北」，我、去、臺北這三個也是三輪。

不管什麼樣的法，都是在三輪當中存在的。比如剛剛說的「我去臺北」，我這個去者跟所去有關系、跟去也有關系，就是這樣當中我這個去者就安立了。另外，以「我」而言，可以說是「過去的我」、「現在的我」、「未來的我」，如此「現在的我」就出現。所以從如此角度對「我」有一個三輪當中存在。現在這樣的三輪，剛剛說的「這個、那個」一直分就最後找不到；「能生、所

生」一直分，能生已經有了，所生是再要來的，這些一直分中間沒有一個界限，結果就是能生也沒有、所生也沒有，這麼一個施設義當中完全找不到的。

我們可以以此道理來推整個諸法，這樣推很重要，這樣推了之後，所有的法出現的時候，比如我們講「我的眼鏡」，一講眼鏡的時候，它有可以讓我看得清楚的功能，從那個角度這個玻璃叫眼鏡。它能看這邊，也是能看、看、所看，這些一直分析也是找不到，所以能看也是找不到，所以眼鏡也是找不到。像那樣任一個法我們要推，它一直分析的時候找不到。但是對於分析我們要懂，我們先要知道是從什麼角度認的，比如眼鏡是從什麼角度認的、房子或電腦是從什麼角度認的，這個認的裏面我們一直分的時候，最後施設義找不到。

所以我們要瞭解，比如剛剛為什麼不是只有說能生所生，它後面引發到能破所破，為什麼？前面開始就是講能立所立，引發到能量所量，為什麼？意思是我們對某一個法認的時候，有不同的一個相來認的，但這個角度看的時候，實際上施設義有沒有的話，那就是沒有了。我們要會分，施設義的意思是怎麼施設，像眼鏡的施設，比如這是老花鏡，它有比較近的小的字能看見的功能，

這個功能肯定是能看見來安立它存在，能看見就是「能見、見、所見」來安立的。這個我們分的時候，奇怪於能見怎麼存在？能見跟所見中間的關係是怎麼存在的？一直分析的時候最後就找不到了。

比如對眼鏡來說，對它的施設義的施設是不同的施設，比如剛剛講的能立所立的時候也是一種施設。施設義跟施設不同，施設是名言量的層面，施設義是名言量安立的時候所尋找的最後可以指出來的，這就叫施設義。

施設的「施」是名詞嗎？施設這兩個字哪一個是動詞？藏文的話，施設這兩個字中的一個是動詞，有點我們安立它、稱呼它、稱它的意思，稱它是什麼角度稱的？是能立所立，還是能量所量，有不同的稱法，所以不同的名言識。對於不同的名言識我們要認名言安立的時候是哪一個角度安立的，尋找最終是否找得到就叫施設義。我們要會推，任一個法出現的時候，對這個法是怎麼施設的，或者名言量是什麼樣，然後名言量的施設義有沒有，要這樣來推。

（答疑結束）

下面第四段要分。首先，第四段我們要分兩個，先引《入中論自釋》，然後另外第二段是宗大師對它的解釋。我們看一下宗大師的解釋，有那樣的一個字，第 117 頁第十一行：

其中得者，是所得法觀察問得何所得時，答俱不許。

從這裏開始是宗大師的解釋。前面先引《入中論釋》，引的這一段我們也分兩段，一個是《入中論釋》裏面引佛經，另外一個是《入中論釋》裏面引了佛經之後月稱自己的話，所以我們分兩段。從分兩段我們可以理解，下面「釋中說云」，當然前後都是《入中論釋》，下面是《入中論釋》中月稱自己的話，前面《入中論釋》那段是引佛經。我們先看引的佛經：

入中論釋即於此處引舍利弗觀察而問須菩提云：「為以生法得無生得？抑得生得？答：二俱不許。次問：為無得無證耶？答云：雖有此二然非由二相。次說彼二及預流等，皆就世間名言而立，於勝義中無證無得。」

其中的「引」是引了佛經，舍利弗問須菩提「為以生法得無生得？抑得生得？」須菩提答復「二俱不許」。然後舍利弗再問「為無得無證耶？」，接著須菩提答復

「雖有此二然非由二相」，然後須菩提繼續答復「次說彼二及預流等，皆就世間名言而立，於勝義中無證無得」，到這裏就是佛經。「次說」的意思，《入中論釋》引佛經的時候，沒有一起引，就是前面一段、後面一段，意思是須菩提有說。「次說」是《入中論釋》月稱的話，不是佛經的詞，但後面的「彼二及預流等」是佛經裏面的。

首先這裏就要瞭解，宗大師說「於此處」，意思就是剛剛前面《入中論釋》這一段，月稱論師說「我們兩個不同，你有過失我沒有過失，因為你有主張我沒有主張、你有宗我沒有宗」，「此處」是指這個地方，不是別的地方。這個地方月稱引了佛經，佛經裏面確實也很清楚，「為以生法得無生得？抑得生得？」這句話的意思是一樣的，因生果的時候，「無生」的意思是不會生、沒有碰到的果來生。「為以生法得無生得？抑得生得？」，其中一個是「無生」，一個是「生」。所謂的「無生」指的就是因沒有碰到的那個果就生；「生」的意思是已經有了、已經生了、因就碰到了果，那種的果它就生或它就得到了。

當然這邊就是指道諦跟滅諦，所謂的「法」就是道諦，後面的「得」是滅諦。道諦是因，滅諦是果，所以

透過道諦來得到滅諦。透過道諦得到滅諦的時候，道諦在的時候是已經有的滅諦、還是沒有的滅諦，哪一種得到？這麼問的基礎是必須主張道諦滅諦或能得所得，必須要主張自性成立或施設義找到當中有，那樣的主張當中才可以這樣觀察。觀察的時候須菩提就答「兩種都不是」，就是施設義找不到的意思。

若兩種找不到的話，能得所得就沒有了嗎？下面就問「為無得無證耶？」其中的「證」就是道諦，證悟。地道建立的時候有一些名相是同義，道、地、證或者現證、證量，藏文中這些都是同義。前面講道諦這個法不會得到已經有的滅諦跟沒有的滅諦兩種都得不到，若是如此「得」跟「證」兩種都沒有了嗎？即「次問：為無得無證耶？」就是這個問題，須菩提答復「兩種都有」，不管道諦滅諦，或者證道諦、得滅諦，即「雖有此二」，就是兩種都有。現在我說的沒有是什麼意思呢？沒有是施設義找的話就找不到的意思。「然非由二相」其中「二相」意思是剛剛那種分析「這個嗎、那個嗎」，那兩種都不是，那種觀察就是施設義找到的意思。所以它有，但是施設義找不到，所以說「雖有此二然非由二相」，須菩提已經講清楚了。

然後接著，像預流果、一來果、不來果、羅漢果這些都是一樣，比如預流果也會得到滅諦，一來果後面也會得到滅諦、不來果的果的時候也有一個滅諦、羅漢果肯定後面得到一個滅諦，四果各個後面都得到一個滅諦，那麼各個的前面一定有道諦，透過什麼樣的道諦就得到一種滅諦，四果都是如此。這樣的時候，「預流向，預流果；一來向，一來果；不來向，不來果；羅漢向，羅漢果」四向四果，四向的時候是正在修道諦的階段，後面得到四果。

這裏講「等」，其中就可以說四向跟四果，即「預流等」就是指「預流向，預流果；一來向，一來果；不來向，不來果；羅漢向，羅漢果」，向的時候就是修道諦的階段，果的時候就是得到滅諦的階段。不管向的修道諦的階段，還是果得到滅諦的階段也好，都是「有」，但這個「有」是名言中有，所以說「皆就世間名言而立，於勝義中無證無得」，意思是四向四果都是名言中有而已、勝義中無，佛經裏面已經講得夠清楚了。下面是《入中論釋》的解釋，如文：

釋中說云：「此中由犯二種過故，破得生法無生法得。然於無事彼二非理故，是無觀察於世名言，許得所

得。如是能破所破，雖亦非是會不會破，然於名言當知能破破其所破。」又云：「性空能破破其所破，離諸證成性空正因立其所立。」

《入中論釋》中講到我們主張，這裏是用「無事」，即「然於無事彼二非理故」，其中的「無事」是沒有自性的意思。沒有自性的話，不可以那樣觀察，已經有的、還是完全沒有的，這種觀察是不可以的，所以說「彼二非理」。我們是無觀察當中，或者名言識當中安立的，下面的「無觀察」也是對名言識的形容。

「於世名言，許得所得」，剛剛講的證跟得，或者法跟得，前面有時候用「法」，有時候用「證」，法跟證都一樣指的是道諦。「得」指的是果。透過什麼來得到所得，都完全不是施設義找到，或者不是自性有，所以「無事」，所以不可以觀察，為何？因為我們認同「有」是不觀察當中有的。

「是無觀察於世名言，許得所得」，這裏應該先講「許」，這個是動詞，我們許名言中有，對名言形容的時候就是無觀察，應該是「於無觀察名言中有」，這個是我們承許的，什麼呢？得跟所得這些，我們是無觀察名言當中承許的，不可以說這個得到是什麼時候得到的，

已經有的一個東西得到的等等，不用分這個意思。能破所破也跟這個一樣，即「如是能破所破，雖亦非是會不會破，然於名言當知能破破其所破。」

下節課從「釋中說云」開始講。

●互動答疑（二）

學生問：您平常解析無時分、無方分，似乎有點感覺，但是您今天講眼鏡，能見所見，感覺它在物理空間上有一個距離，怎麼樣、從哪些角度思維，能見所見的關係是找不到？

仁波切答：有同學提問，我們平常說的一直分，最後細的完全找不到，所以一樣，粗的時候也找不到，她說這個可以理解，那今天我們對於眼鏡這一塊舉例的時候就有點難理解。首先，我們要懂，像《中論》裏面說的能生所生，這個也是相似的，就是剛剛你能理解的最後分析也是沒有，跟這個是相似的，為何？因為道理是一樣的，就是最後：這個是所要生的，有一個果要指出來的話，就要無方分的指出來，不是有方分的。若無方分要指出來的話，則已生就完全已生，已生的意思是因的時候已經有了，跟因的時候沒有完全無關的，完全有的一個層面；或者因的時候沒有的話，就是完全沒有的成分，

因為是無方分嘛，不可以說裏面分成這一塊、那一塊，不可以這麼解釋。它就是完全確定，已生就是已生，百分之百已生；未生就是百分之百未生。已生的話就沒有辦法生、不需要生，已經有了；未生的話就是又跟因無關的，永遠沒有一個關係，所以也無法生，對於已生未生可以理解吧。

這個可以理解的話，所以能生跟對所生的關係怎麼接，如果最終是施設義找到當中的話根本無法解釋。但是這個施設義找到，找的時候我們怎麼找呢？所生，有沒有一個跟能生對的所生，以那個來分，不是直接說無方分，但還是有無時分的這個道理存在的。能生所生的時候，無時分的道理是存在的，表面上我們說它是生的角度存在，這個角度名言安立的話，那就是觀察能生所生。如果它的觀察是能量所量的角度存在的話，就是觀察的角度要換，但是觀察的方式還是一樣的。前面的能立所立、能生所生、能量所量、能破所破這些，就是這麼推的，就是這種道理。

它裏面還是有無時分或者無方分那種的分析，裏面還是用的。但我們對它認的時候怎麼認，還是有點不一樣的，有的時候是能破所破、有的時候是能量所量，是

無量無邊的。每一個物質或每一個法的功能不一樣，所以對它認的肯定是不一樣的。對它認的不一樣，我們再追蹤它是怎麼存在，等於就是如所有性，它是如何存在、如何安立，這個一追蹤的時候，就變成最終沒有施設義可以找到，就是這樣一個道理。

（答疑結束）

【2017 辨了不了義善說藏論 145】

剛剛我想到，我們發心的時候，即「為利眾生願成佛」那樣的發心，菩薩戒中講到捨棄菩提心是根本墮，密乘戒也講到捨棄菩提心是根本墮。像密乘戒的十四根本墮中的第五根本墮是捨菩提心，第四根本墮是捨棄眾生，即「於諸眾生捨慈心，說為根本第四墮。斷法根本菩提心，說為根本第五墮。」以利他方面而言，若捨棄眾生也是根本墮，捨棄菩提心也是根本墮。相當於從捨棄利他的欲求心跟捨棄自利的欲求心兩個角度講到根本墮。

我的理解就是，不管慈悲心方面捨棄利他的欲求心也好，還是捨棄自利想證得菩提的欲求心也好，這兩種以顯教和密教的層次有點不一樣，為何？因為密教的層次，應該可以說這兩個心本身比較強，不管利他的欲求心也好，還是自利方面想證得菩提的果位的欲求心也好，都是勝過顯教很多。原因在於密法這邊，對於利他的佛的果位色身認得特別清楚，而且自己心續中就有這個本能，就是我們所謂的微細的本來的俱生心風。

我們存在的本來的微細的風等於佛的色身的本能，微細的心就是佛的法身的本能，就是我們本來就有能力，所以我們認識的佛的果位利他和自利的本質是什麼樣，密法的時候就很清楚。而且看到我們現在心續中已經有這個本能，所以信心更強，不管想證得利他的佛的色身的欲求心也好，還是想證得自利的佛的法身的欲求心也好，都比顯教勝過很多，顯教層次的心跟密教層次的心是不一樣的。

所以捨棄的時候，應該換一個角度來說，以密教的道理捨棄更難，就是達到密教的慈悲心和菩提心之後，不是那麼容易捨棄。因為他自己有「我能證得佛的利他的色身、我能證得佛的自利的法身」，自己對此特別清楚後，就不會那麼容易捨棄，因為看到自己有能力。平常我們捨棄主要是沒有看到自己有能力，受這個影響。

比如我們看到外面窮的、可憐的人或者動物也好，心裏面雖然有同情、心裏面很不舒服、有很想幫助的心，但同時有捨棄的想法，捨棄的原因在於認為自己沒有能力幫，由這個帶來捨棄，如此帶來同情心也慢慢會降低。對此我們也要瞭解，就是密法的慈悲心和菩提心更強。就像你們念《密集金剛》儀軌，前面皈依發心是密法的

角度，那個時候的發心我們會感覺到從顯教的角度沒有辦法這樣的皈依發心，會有這種感覺。

藏文中的皈依佛、皈依法、皈依僧發心的時候，像修密集金剛儀軌的時候如何皈依三寶是特別的一種皈依，然後密集金剛的修行的發心也是特別的一種發心。若這些懂的話，則能夠真正的認識密法的皈依三寶，真正認識佛的色身、佛的法身。真正認識色身和法身的這些本能我這裏有沒有，對於這些認識之後，發的菩提心就更不一樣。

我們有時候在外面走，看到比較可憐的眾生，有時候同情的同時有一點捨棄的心。對此我們要清楚，沒有什麼可以捨棄的，因為我有能力、我有本能，雖然現在沒有，但沒有關係的，因為我具有這樣的本能，這是不一樣。所以我們心裏面特別清楚我有這個本能，這個很重要。如果這個有的話，像剛剛說的第四、第五根本墮，菩薩戒裏面也是一樣的。我想講這個道理。

上節課講到第 117 頁第九行，如文：

又云：「性空能破破其所破，離諸證成性空正因立其所立。」

所謂的「又云」，就是再引一次《入中論自釋》。《入

中論自釋》裏面，首先引了佛經，然後月稱自己再說，他的話引的時候就有兩段，前面那段上周說完了，如文：

釋中說云：「此中由犯二種過故，破得生法無生法得。然於無事彼二非理故，是無觀察於世名言，許得所得。如是能破所破，雖亦非是會不會破，然於名言當知能破破其所破。」

今天從「又云」開始。這一段引完後，宗大師說這一段話相當於前面整個《入中論》。比如《入中論》先是引佛經，另外引了《入中論》中月稱的話，引了兩段，今天講第二段。也可以說有三段，第一段是《入中論釋》裏的佛經，引完後宗大師總結，先略的一句話。先簡單瞭解這句話，再詳細解釋《入中論》前面三段或從引佛經開始的幾段，先大綱的內容宗大師說出來，如文：

此說一切能立能破，皆如二位尊者問答而許。

「二位」就是舍利子和須菩提，他們在佛經裏面的問答。佛經中引的他們的問答當中，講了總的道諦和滅諦方面，就是能得的道諦和所得的滅諦，這兩個是唯名言中存在而已，施設義找不到，這就是他們的問答當中總的道諦和滅諦方面的解釋。

然後別的方面就可以說道諦和滅諦相當於，比如大乘有大乘的道諦、滅諦，小乘也有小乘的道諦、滅諦。小乘的道中可以分預流向和預流果，這個是道諦和滅諦。一樣，一來向、一來果，不來向、不來果，羅漢向、羅漢果，像那樣的別的方面也是有道諦和滅諦、能得和所得。前面他們兩位的問答當中，總的能得所得是唯名言中有而已，施設義是找不到的。一樣，別的預流向、預流果、一來向、一來果等都是一樣，就是唯名言中有而已，施設義找的話找不到，他們兩位就是這樣表達。

現在月稱說，前面講的是能得所得，現在講能立所立、能破所破這些方面，也是如能得所得一模一樣，即「此說一切能立能破」，所謂能立所立就是正因論式的推理，能破所破是應成論式的推理。所以，應成論式推的時候有一個能破所破，正因論式推的時候有一個能立所立，這一切都是存在的，施設義找不到而已，實際上是存在。所以是不是存在？是，施設義找不到而已，但還是存在。

所以這裏講「許」，意思是月稱說能立所立、能破所破是我們中觀應成承許的。一切的能立所立、能破所破，我們都承許，意思是宗大師對他宗表達：你認為能

立所立、能破所破是沒有，你認為中觀應成沒有自己的立場、沒有自己的主張，那樣認為是不對的。現在這裏講的是我們承許一切的能立所立、能破所破。重點是，這裏「許」是動詞，承許一切的能立所立、能破所破。宗大師說這段說到月稱或中觀應成派們都承許正因邏輯和應成邏輯的推理。宗大師整體的科判是有立所立因之理，就是能立所立是有的意思，即「辛二、自宗有立所立之因及無自續因之理分二」。重點是這句話，下面宗大師開始詳細解釋，如文：

其中得者，是所得法觀察問得何所得時，答俱不許。問無得所得者，是執觀察無得，即是觀察破彼之義。言雖有者謂理智未得非是遮破，故說為有。言非由二相者，謂如觀察問生無生得，如是二種俱無所得。以下諸文謂二相觀察無所得者，是勝義無。不觀察者，即名言有義。此雖甚顯，然觀未觀察之界限猶難了知，故當善知如前所說四種觀察。言於無事彼二非理者，義謂若許是有自相，或許非唯名言增上假立是實有者，彼二觀察可為應理。然於無事或無自性，則彼觀察不應道理。

「其中」就是宗大師開始詳細解釋，他認為比較難理解的詞特別拿出來解釋，而不是每一個段落都解釋。

這裏他解釋了六個詞，首先是解釋「得」字的意思；第二個是解釋「問無得所得」的意思；第三個是解釋「言雖有者」的意思；第四個是解釋「言非由二相者」的意思；第五個是解釋「以下諸文」的意思；第六個是解釋「言於無事彼二非理者」的意思。這幾段宗大師就解釋，一直解釋到「故顯句論亦破能量所量是有自性」之前的「則彼觀察不應道理」，就是一直解釋前面《入中論釋》的段落。

第一個，「其中得者，是所得法」中的「得」是「所得」的意思，不是「能得」，這個不難。「是所得法」後面應該是句號，即「其中得者，是所得法。」就結束了。然後，「問無得所得者」，就是觀察所得的時候，「觀察問得何所得時，答俱不許」，這樣問答的時候，再問「無得所得」，若是如此再問「得所得是沒有了嗎？」。後面「答俱不許」後的句號不對，應為逗號，即「觀察問得何所得時，答俱不許」。

「答俱不許」，重點是那樣問答的時候，再問了一句「無得所得」，現在是解釋這句話，這句話實際上是抓到前面俱不許的答案。比如 A 和 B，舍利子是 A，A 問須菩提「何得所得，得什麼得到？」須菩提回答「俱

不許」。因的時候已經有的得到，還是因還沒有出現的得到？是這兩個中的哪一種？須菩提回答「兩種都不是」，即「答俱不許」。

觀察的意思是，能得要得到所得的話，所得他宗認為假設自性成立或施設義找到的話，必須要指出來。施設義找到要指出來的話，能得的時候已經有，還是能得的時候沒有的，哪一種所得？就是這麼一個觀察問的時候，回答是兩種都沒有得到，即「答俱不許」。那個時候舍利子再問：你認為兩個都不是的話，那能得所得沒有了嗎？

前面佛經裏面有這句話：「次問：為無得無證耶？」舍利子問這句話實際上抓到了須菩提的答案，然後再問。實際真正抓到了須菩提的答案，宗大師問這個答案抓到，它的意思是什麼？雖然是舍利子問題中的一句話，但抓到了須菩提的答案再問。須菩提抓到的答案是正確的，一定要解釋其中的含義。這個是舍利子來問，抓了前面須菩提的答案來問，答案是正確的。意思是什麼，宗大師就解釋。「問無得所得者，是執觀察無得，即是觀察破彼之義。」

宗大師這裏沒有寫理智，應該是能觀察，即能觀察

這個理智沒有找到等於就是理智破。這個道理就比如「色聲香味觸」或「色受想行識」等整個諸法，理智找不到不等於理智有破，但這些諸法假設自性有，對方主張完全是自性當中存在，則自性存在這一塊理智找不到的時候就等於理智破。所以現在能得所得是施設義找到的主張當中，理智觀察的時候找不到就等同於破。這裏一個是「無得」，一個是「破」，這是重點。

「執觀察無得，即是觀察破彼之義」，其中「執」是動詞，下面整個是受詞，即「觀察無得，即是觀察破彼之義」。現在宗大師說，舍利子抓到須菩提的答案，意思是舍利子有了解須菩提答案的內容，所以這裏是執，誰執？舍利子來抓到。能得所得這些假設自性成立的話，則理智必須找到，理智找不到就等於理智可以破它們，這樣的道理舍利子就抓到了。所以舍利子問就等於舍利子抓到了須菩提的答案。

我們也是可以這樣說，須菩提說兩個都不是。你講能得所得都沒有，是嗎？這樣再問的時候，等於問的人已經抓到前面的答案，現在舍利子問等於他清楚須菩提的答案。「執」就是舍利子抓到了，「觀察無得」就是理智得不到，相當於理智破它，這個他抓到了，所以「執

觀察無得，即是觀察破彼之義」，這是舍利子抓到，是這個意思。所以這是宗大師解釋第二個。

然後「雖有」這個詞，是什麼意思呢？前面講到「雖有」，即前面《入中論》引佛經的時候，「答云：雖有此二然非由二相。」剛剛我講錯了，剛剛前面舍利子的問題，相當於舍利子誤解的意思。舍利子問的意思，就是舍利子無法理解的意思。因為須菩提說「俱不許」，這樣回答的時候舍利子很難理解，原因是舍利子把理智得不到當成理智破，這個是舍利子的問題。

下面宗大師解釋舍利子問的原因，「問無得所得者」，原因是舍利子認為「執」是執著，有點誤解的意思，舍利子誤解才問的。舍利子把理智無得誤解為理智破，前面要改一下，我剛剛講得不對，當然我講的道理是對的，但對字面的解釋不對，剛剛講的是舍利子問的原因是舍利子誤解，他對於「執」的意思認錯了，他把理智得不到當成理智破，這樣的問題，這麼理解應該是正確。

下面須菩提接著答復，剛剛問得所得都是無嗎？須菩提說「不是無，而是有」，即「雖有」，意思是你認為理智破，但理智沒有破，所以說可以有的。所以現在須菩提就是答，「言雖有者謂理智未得非是遮破，故說為

有。」現在須菩提說：我沒有說理智遮、理智破，而是說理智沒有得到，那樣的緣故，還是能得所得都有。「雖有」的意思是，你不要認為理智得不到就是理智破，你不要這麼認，即「非是遮破，故說為有」。

然後下面接著佛經裏面講的「雖有此二然非由二相」。現在是解釋「非由二相」的意思，「謂如觀察問生無生得」意思是因的時候已經生的所得得到，還是因的時候無生的得到，即「生得」跟「無生得」兩種。能得是道諦，所得是滅諦，能得得到所得，是能得的時候已經有的所得，還是沒有的所得？已經有的所得就叫生得，還沒有的所得就叫無生得，問得到的是哪一種？

「言非由二相者，謂如觀察問生無生得，如是二種俱無所得。」因為觀察的時候就是這麼觀察，答案是兩種都不是，即「俱不許」。一樣，那個時候答復「兩種都不是」是什麼意思？理智觀察的時候沒有的意思。「言非由二相者，謂」，宗大師解釋「謂」，「非由二相」就是觀察的時候兩種都找不到的意思，即「如觀察問生無生得，如是二種俱無所得。」「謂」是「是」的意思，言非由二相者是「如觀察問生無生得，如是二種俱無所得」這句的意思。「非由二相」是理智觀察的時候兩種

都不是的意思。

下面的文章是什麼意思呢？宗大師不是逐字解釋，而是整個段落一起來解釋，即「以下諸文謂二相觀察無所得者，是勝義無。不觀察者，即名言有義。」得不到是勝義中無、名言中有的意思。不觀察，是勝義中無但名言中還是有的意思。宗大師下面講到，雖然佛經裏面已經特別清楚，但是我們為了瞭解，需要觀察的界限要清楚。比如這個是名言的層面的觀察階段，那個是勝義層面的觀察的階段，這個界限有點難。為了這個需要前面瞭解有和自性有、無和自性無中間的差別。

「此雖甚顯，然觀未觀察之界限猶難了知，故當善知如前所說四種觀察。」這裏有講到「四種觀察」先要知道，然後透過此可以瞭解觀察的界限，如此才可以瞭解佛經的內容。這裏講到三個，真正要瞭解的是佛經內容，為此前提是需要瞭解觀察的界限，為了瞭解觀察的界限需要知道前面說的四種觀察。現在我沒有確定四種觀察是哪一個。

「此雖甚顯」，意思是宗大師說這裏現在已經講得非常清楚，但是我們還是沒有好好懂瞭解得不清楚，雖然這裏講得清楚。「然觀未觀察之界限猶難了知」，就是

什麼時候變成理智觀察、什麼時候沒有變成理智觀察，這個的界限很難瞭解，所以雖然舍利子跟須菩提問答得清楚，但真正沒有那麼容易瞭解，因為這個界限很難清楚。這個界限很難了知的緣故，我們應當先好好瞭解，即「故當善知如前所說四種觀察」，前面有說了四種觀察的樣子，這個不太清楚，大疏裏面我還沒有抓到，我看下其他祖師寫的《辨了不了義善說藏論》的解釋，宗大師前面對於四種觀察已經說過的意思。這個就是「以下諸文」的解釋。

然後下面另外的解釋就是「言於無事彼二非理者」，這句話不是佛經裏面的，而是《入中論釋》中月稱的話。《入中論釋》先引佛經，第 117 頁第六行「然於無事彼二非理故」，我分的話現在的解釋是到了第六段，前面五段都是對佛經解釋，現在是《入中論》月稱的話。「言於無事彼二非理者」意思是什麼？如文：

義謂若許是有自相，或許非唯名言增上假立是實有者，彼二觀察可為應理。然於無事或無自性，則彼觀察不應道理。

意思是，所得以能得得到，假設主張施設義找到，則必須要指出完全不可分的一個。不可分的一個，不管

時分，還是方分，無論什麼角度都不可分的一個指出來，必須是比如能得的時候已經有的，還是完全沒有的，以這兩個來分。像不可分時分的話，那就必須要這兩個來認，若是如此，先是主張施設義找到的話才可以這麼觀察；若不是這麼主張的話，則不可以這麼問，也不可以這麼觀察。

這裏講「彼二觀察可為應理」，一個是講這樣觀察可為應理，一個是講「彼觀察不應道理」。前提是什麼？前提是，若存在是名言中，我們沒有說施設義找到，而是施設義不可以找，施設義找的話則沒有，若那樣主張的話，存在根本是施設義找不到而存在，則不可以這樣觀察。「義謂若許是有自相，或許非唯名言增上假立是實有者，彼二觀察可為應理。」其中「若許」是一個，然後下面說「然於無事或無自性」，等於是「不許」的意思，不許有自性，若是如此則觀察是不應道理，即「然於無事或無自性，則彼觀察不應道理。」《入中論釋》講的「於無事彼二非理」，其中的「無事」是沒有自性有。「然於無事或無自性」，宗大師把「無事」解釋為「無自性」。

能得得到所得就是無自性那樣的所得，如此則不需

要觀察，所以「彼二非理」，即於無事不主張自性成立的話，則兩種觀察是沒有道理。「彼二」就是兩種觀察的意思。兩種觀察是非理，是沒有必要的，即「不應道理」。「言於無事彼二非理者」，其中「彼二」就是「是這個、還是不是這個」的兩種分析的觀察，這種觀察一個角度是合理的，一個角度是不合理的，前提是主張自性成立的觀察就是合理，不主張自性成立的觀察就是不合理，這樣的意思。

這裏我們要重視，宗大師特別有一句話，「義謂若許是有自相，或許非唯名言增上假立是實有者」，相當於宗大師對主張有自相的解釋。「或」就是宗大師解釋前面的主張「有自相」的意思。「許有自相」的意思是「許非唯名言增上假立是實有者」。平常我們要多注意，我們內心裏面的執著心怎麼認呢？書裏面說是諸法自性有的執著就是執著心，但實際上真正的執著是什麼樣？不是那樣，實際上諸法就唯名言安立這個還不夠，就有這樣的感覺。

這裏特別用「非唯名言增上假立」，意思是唯名言安立不夠的感覺，自相有指的是這個，不是一定要我們嘴巴裏面講出來或腦子裏面特別認這個是自相有的執

著，並非如此。真正的自相有的執著是一種感覺，不是嘴巴講出來或腦子裏特別想出來「自相有」那個詞，我們腦子裏的感覺就是唯名言安立是不夠的，所以特別用「非唯名言增上假立自體有」那樣子是不夠當中有的，唯名言安立的時候還不夠的感覺，這個就是真正的執著心。這裏宗大師為什麼多加了這個詞，就是特別要讓我們明白，不然不會那麼準確。

「若許是有自相，或許非唯名言增上假立是實有者」，這個就要清楚，那樣主張的話，所謂前面的彼二觀察是應當的，即「彼二觀察可為應理」。假設不主張，就是說沒有自性，不是「非唯名言增上假立是實有者」，它是唯名言安立有的，那樣主張的話，則「彼二觀察」沒有道理，不可以這樣觀察。前面那個彼二觀察是應當有道理，「然於無事或無自性，則彼觀察不應道理」，這兩種觀察是沒有道理。到這裏就是剛剛開始的「其中」，「其中」就是宗大師對前面詳細解釋的意思。

其中得者，是所得法觀察問得何所得時，答俱不許。問無得所得者，是執觀察無得，即是觀察破彼之義。言雖有者謂理智未得非是遮破，故說為有。言非由二相者，謂如觀察問生無生得，如是二種俱無所得。以下諸文謂

二相觀察無所得者，是勝義無。不觀察者，即名言有義。此雖甚顯，然觀未觀察之界限猶難了知，故當善知如前所說四種觀察。言於無事彼二非理者，義謂若許是有自相，或許非唯名言增上假立是實有者，彼二觀察可為應理。然於無事或無自性，則彼觀察不應道理。

「其中得者」是什麼，「問無得所得者」是什麼，「雖有者」是什麼，「非由二相者」是什麼，「以下諸文」是什麼，「於無事彼二非理者」是什麼，總共六個段落，一直解釋前面《入中論釋》的內容。

這個是癸一，大疏的科判解釋完了。現在是癸二，其他的論就是月稱別的書，也是跟這個相同。剛剛是《入中論釋》，以這個角度而言，《顯句論》等就是月稱其他的書。不單是月稱，還有龍樹的《回諍論釋》。從這個角度看，月稱的《顯句論》、龍樹的《回諍論》、聖天的《四百論》這些都是其他的論。第 118 頁倒數第二行「為證此義引前諸論，此亦是證中觀論師不應許勝義有，或許自相不應道理」，前面那些《回諍論》、《四百論》都是《顯句論》中引的。

癸二這裏，我分成四段。大疏的科判是從這裏開始，其中我再分四段：2-1「故顯句論亦破能量所量是有自性」；

2-2「是總如論云」(第 118 頁第二行)；2-3 蠻長的，從「又回諍論云」至「非破成立所立之因」(第 118 頁第六行至第 119 頁第二行)；2-4「所說二邊凡有三義」(第 119 頁第二行)。2-1 是總的《顯句論》和《回諍論》裏面講的。如文：

故顯句論亦破能量所量是有自性，說是互相觀待而立。回諍論自釋亦說，雖無自性然能成立所立，並說譬喻。

我們先要瞭解，中觀應成派和中觀自續派中間，我也常常跟你們說的，像成立空性的時候，破四邊生、緣起因、離一多等各種各樣的正因，中觀應成和中觀自續都認同的。龍樹《中論》裏面講的這麼多的正因的邏輯大家都認同的，現在關鍵的地方在哪里？

關鍵在於邏輯用的時候，「因為什麼，所以什麼」的那個時候，中觀應成認為中觀自續你太執著了，邏輯用的時候太執著了，所以這裏講能立所立。能立所立上你執著了，能立所立按照你那樣就執著了，你用那種還是無法成立空性，你沒有辦法修空性，問題在這裏。所以這裏特別用能立所立、能量所量，關鍵在這裏。就是中觀自續派對於「因為什麼，所以什麼」太重視，處於

一種執著的狀態，中觀應成認為這樣不太對勁，如此無法證悟空性。

比如「苗芽作為有法，不真實有，因為緣起故」，兩邊都講這個道理，但是他們的差異是，因為是緣起所以不真實，對於「因為所以」用的時候，能立所立上，中觀應成認為：自續你不太對勁，你已經執著了。以能量所量而言，比如因為那個時候，他覺得這個所量必須要事實的一個因為的道理，那個所量一樣有一個能量，一個能量、一個所量，就有對它特別執著的感覺。中觀應成認為，你有一個能量所量，因為緣起的時候，所量那邊有一個確確實實的緣起的道理，一樣有一個能確認的能量在我們的心續中，如此你就執著了，沒有辦法證悟空性。若你執著的話，實際上你心裏面感覺能立所立有一個距離，所以一直講能立所立並非如你所說的那樣。一樣，能量所量也並非如你感覺的那樣存在，能立所立和能量所量實際上如何存在的，他就一直說。

這裏講「破能量所量是有自性」，破你認為的能量所量有自性。實際上能量所量完全是「互相觀待而立」的。觀待的意思是，能量完全依賴所量，所量是完全依賴能量，看能量又看到所量的樣子，本身自己那裏永遠

一點點都沒有。「互相」的意思是你們不要認為能量是以所量安立，所量是以能量安立，就叫互相。實則不然，不單單是這樣。

「互相」的意思是，沒有界限，或者永遠沒有一個自己、永遠依他、永遠他來安立。比如找這個的時候那邊安立，找那裏就是這裏安立，又找這裏就是那裏安立.....所以永遠不是最終有一個可以抓到的，是那樣當中有的。等於你的感覺的「能量所量」，你的感覺的「因為所以」，這些是不合理。

現在我要跟你們說為什麼特別拿出來能立所立、能量所量呢？就是這些成立空性的邏輯大家互相都認同，所以這個不提。現在提的是，你這個邏輯用的時候，「因為所以」的時候你就執著了，所以能立所立就這樣提出來，「自續」跟「應成」這個詞也是從那裏出來的，即「因為所以」那邊就不太對勁了，所以這裏分出來自續派跟應成派，對於為什麼要提能立所立、能量所量，我們要清楚。

「顯句論亦」，意指不單單《入中論釋》裏面，《顯句論》裏面也是。我們要瞭解《顯句論》和《入中論釋》的差別，相對來說，《入中論》是月稱自己的想法的一

本書，《顯句論》是月稱解釋龍樹《中論》的一本書，這個有一點差別。月稱真正的想法，《入中論》跟《入中論釋》裏面會提出來。所以宗大師先引《入中論釋》來解釋月稱的立場，當然《顯句論》也是月稱的書，所以宗大師說《顯句論》中也有這麼說，即「顯句論亦」。

像宗大師的五部關於空性方面的論，以我們現在讀的《辨了不了義善說藏論》而言，完全是宗大師自己想寫的一本書。其他的著作，比如《入中論善顯密意疏》就是解釋《入中論》，《正理海》完全是解釋《中論》，《菩提道次第廣論》及《菩提道次第略論》中的毗缽舍那是根據阿底峽尊者的觀念，以修行的道次第的架構來解釋；《辨了不了義善說藏論》不像其他四部論著，完全是宗大師自己的想法而寫出來。《入中論》和《顯句論》而言，《入中論》完全是以月稱自己的想法而寫出來，《顯句論》是他對龍樹的《中論》解釋。

前面《入中論釋》裏面，上次講過能立所立、能量所量、能生所生、能破所破，今天《入中論釋》裏面也講到這些，現在《顯句論》裏面也是一樣，破能量所量自性有，是觀待而有，這樣來解釋，即「說是互相觀待而立。」

「回諍論自釋亦說」的「亦」指不單單是月稱，龍樹也這麼說，下面《回諍論自釋》的造作者是龍樹，前面「顯句論亦」的「亦」涵蓋的，不止是月稱的《入中論釋》，月稱的《顯句論》也這麼說。後面的「回諍論自釋亦」的「亦」就是不單單月稱這麼說，龍樹也是這麼說，龍樹說什麼？「雖無自性然能成立所立，並說譬喻。」

●互動答疑

學生問：剛才說到中觀應成和自續的差別，中觀應成認為自續是執著，就講到「因為所以」，對此能否理解為：中觀自續覺得有一個因為、有一個所以，是能立所立的關係。但是應成當然承許「因為所以」，但是他承許的「因為所以」是變動的，即觀待所以有因為、觀待因為有所以，是一個變動的狀態，並非如中觀自續承許的這個是因為、這個是所以。

仁波切答：是的，是這樣的理解，能立所立或因為所以都是互相觀待而有。中觀應成對中觀自續派講的時候，最後還是無方分的感覺，比如能立要立這個所立是怎麼立的？有碰上，還是沒有碰上？或者最後有一個不可分的所立要認，那個不可以說半碰上、半沒有碰上。能立

要碰到所立，完全沒有碰就無關了；如果有碰，則不可以說有碰跟沒有碰混在一起。那真的可以指出來嗎？指不出來的。假設施設義找到就必須要指出來。指不出來等於能立要成立所立，你認為有一個可以指出來的所立，這是我們的錯誤而已，實際上沒有這樣的一個所立。一樣，能立也是這樣，沒有這樣的能立者。所以不管能立，還是所立，追蹤的時候就是找不到，不觀察的時候就是存在。

所以現在是中觀應成對自續說，你是「因為所以」有一個施設義找到，施設義找到則變成不可分的一個，這個是沒有的。追蹤的時候，還是不可分的道理會出現。比如剛才說他得到的是「生得」還是「無生得」，這些也是對中觀自續說的。一樣，能破來所破也好，能立來所立也好，是已經破的、還是沒有破的，已經那個時候有、還是沒有，這些推的時候還是指不出來。

剛開始的時候，你的「因為所以」那種感覺不太對勁，這樣說。若真的如你的感覺那樣「因為所以」施設義可以找到的話，則不可分的要指出來。所以平常我們成立空性的時候的那些道理會用起來。等於中觀自續實際上對於自己的感覺更重視，「因為所以」的時候，忍

自己不住一定要有一個立場，自己一定要有抓到的一種感覺。但實際的時候，中觀應成講的這個道理確實是他又會發現，所以他沒有辦法跟應成辯，還是要聽月稱的話。剛剛講到「回諍論自釋亦說，雖無自性然能成立所立，並說譬喻。」

（答疑結束）

此文稿根據仁波切講課錄音記錄整理，為自他學習而做，僅供參考，若有疏失，懇請指正。

【2017 辨了不了義善說藏論 146】

剛剛念皈依發心的時候，我想說一個道理。皈依發心偈，我們平常翻譯成中文「諸佛正法眾中尊，直至菩提我皈依」就是皈依，「我以聞法諸資糧，為利眾生願成佛」就是發心。前面的皈依跟後面的發心有一個關係，即前面念皈依的時候，我們應該對菩提心有信心。皈依的時候對菩提心生起一種信心，然後後面投入，自己就真正的發了菩提心，前面念皈依的時候應該是這個作用。

前面念皈依的時候，即念「諸佛正法眾中尊，直至菩提我皈依」的時候，心裏面特別生起恆時要依靠三寶，有這樣一種信心。我們念皈依發心的時候，先對於皈依發心的字面要區分要認，但內心裏面要有一種感覺，這個偈頌對於我們內心中的變動，它有一個順序。

對於這個順序大概這樣理解：前面念皈依的時候，實際上先對菩提心方面非常非常有信心，生起對菩提心特別有信心，這就是皈依的階段，需要這個；然後後面發心的時候，不只是停留於對菩提心有信心而已，而是

自己主動的開始發菩提心。有這樣的意思，前面皈依跟後面的發心中間關係大概是這樣，即後面是行動，前面是信心。

我們如何理解前面念皈依的時候，把它當成是生起菩提心非常強大的信心呢？首先念「直至菩提我皈依」的時候，心裏面對於依它的心特別強，恆時依，所依的對象是三寶，即「諸佛正法眾中尊」。真正的三寶裏面是以法寶為主，法寶裏面可以說菩提心的法是真的核心的法寶，像《入菩薩行論》第三品第 31 偈「是拌正法乳，所出妙醍醐」，形容古代做奶油的時候，一直攪拌牛奶後，牛奶的精華奶油就出來了，就是這個道理。一樣，八萬四千法蘊的精華就是菩提心的法，《入菩薩行論》中就有這樣的形容。確實如此，佛法的核心就是這個。

我們念誦「諸法正法眾中尊，直至菩提我皈依」的時候，對於「正法」心裏特別想起菩提心的法，我們恆時對它有信心。這個信心實際上換句話來說，整個宇宙有一個因果的法則，這個法則如實的怎麼取捨，即好的因如何取、壞的因如何捨，對這個方面認識的話，就是菩提心。所謂菩提心就是這個，即看到整個宇宙的因果

的法則，然後真正的取捨。我們有時候說緣起就是菩提心，空就是空正見，緣起跟空。因果的規則，我們特別弄得清楚，以這個規則好好取捨的智慧，這就是菩提心。

你相信也好，你不相信也好，實際上因果的法則是這麼存在的。所以你對三寶的信心、對菩提心的信心就是這樣，它是對宇宙的因果的法則你明瞭、認可。如果你不認可，認為它沒有、不需要面對，實際上並非如此，你還是要面對。所以我們對三寶的信心或者是對菩提心的信心，我們同時要認清楚，這個不是像迷信的信心，它完全是最有智慧，看到整個宇宙的因果的法則，然後認同，這就是佛教講的皈依。

「諸法正法眾中尊，直至菩提我皈依」，我們念皈依時對菩提心方面要特別有信心，有信心後若我們僅停留在信心的層面也不行，而是內心要主動的生起菩提心，所以下面接著要念發心。二者的關係就是如此。對於皈依，我們會說到不同等級的皈依，比如下士道的皈依、中士道的皈依、上士道的皈依；對於上士道的皈依，我們會說顯教的皈依、密教的皈依；也可以說小乘的皈依、大乘的皈依。

下士道皈依、中士道皈依、上士道皈依、小乘的皈依、大乘的皈依，那個時候的皈依是從哪里分？主要是從皈依的對境法寶那裏分。皈依的對境法寶就會分出來：小乘皈依的法，是小乘的法；大乘皈依的法，是大乘的法；顯教皈依的法，是顯教的法；密乘皈依的法，是密乘的法。所以，不同的皈依的層次是以皈依法認出來的。

這些大家大部分都知道，比如我們受顯教的別解脫戒、菩薩戒，受密乘戒的時候，前面都要受皈依。不可以說「顯教的受別解脫戒之前我已經受了皈依，所以受菩薩戒前我不要受皈依，因為我早就受皈依了」，並非如此，受菩薩戒時還是要受皈依。一樣，受密乘戒的時候，如果認為「我早就受皈依了，現在密乘這麼高的戒要受，我不需要再受皈依了」，並非如此，受密乘戒前也要先受皈依。為什麼？因為受皈依有不同層次的皈依，所以不可以說「我前面受了皈依，後面不用再受皈依」，因為皈依有不同的層次。

現在我要說的是，我們受別解脫戒之前為什麼要受皈依、受菩薩戒前為什麼要受皈依？我要說的是這個道理，而不是受皈依的層次。這些各個不同的戒受戒前為

什麼要受皈依？原因在於，受戒相當於行動，即戒定慧的行動，要開始修行。修行之前對法脈要有信心，若對法沒有信心，對法怎麼會開始行動開始修呢？前面的皈依相當於對這個法很有信心的意思。

比如我受別解脫戒之前為什麼要受皈依？因為我對別解脫戒的法很有信心，有這個基礎後才可以有行動、才可以開始修別解脫戒的法。一樣的道理，我們受菩薩戒之前為什麼要受皈依？因為我們先需要對菩薩戒的法方面很有信心，有這個基礎才可以受菩薩戒。一樣，對密乘戒很有信心，有這個基礎才可以受密乘戒。若你對此不重視、沒有信心，就白受戒了，因為很快就會破戒、犯戒。所以前面皈依的意義在這裏，各個戒律受持之前就有皈依。這跟剛剛我們說的道理是相同的，我們發菩提心之前為什麼皈依？一樣，我們對菩提心的法很有信心，有這個基礎才可以發菩提心。其中的道理大同小異。

我們平常念「諸法正法眾中尊，直至菩提我皈依；我以聞法諸資糧，為利眾生願成佛。」對於這樣的皈依發心中間的關係，我們要認清楚。如果認清楚了，像《入菩薩行論》中，先思維菩提心的勝利，然後對菩提心生

起信心，以這樣的信心的基礎才發菩提心。《入菩薩行論》第一品就講了菩提心的殊勝，意思是對於菩提心要以信心為基礎。所以我們念皈依發心偈前面的皈依的時候，內心先思維第一品菩提心的殊勝的道理，然後對菩提心充滿信心，那樣的當下念皈依，即「諸法正法眾中尊，直至菩提我皈依」。

還有像尊者的老師寫的《菩提心讚》等經論中，會講很多菩提心的優點，對於這些殊勝我們在生活當中要認出來，在經驗中認識，而不是停留在書中認為其殊勝。我們應該在自己的生活中，當起各種煩惱的時候，一發菩提心整個就舒服了，疏通得不得了，沒有煩惱。無論各種各樣無量無邊的煩惱一來，依靠菩提心就疏通了。這些是我們在生活當中要認的經驗，不是停留在書裏面乾巴巴的，這樣沒有意義，對我們沒有什麼幫助。這樣認了後，對菩提心很有信心，那樣的當下，我們念皈依發心偈的時候，生起對菩提心充滿信心的一種狀態，有那樣的基礎後，我們後面就很歡喜、很有勇氣、很有信心的當下發菩提心，那就非常好。

像《入菩薩行論》第一品講菩提心殊勝之後，後面第二、第三品就是發菩提心。第二品開頭的那句「為持

珍寶心」，然後做供養、禮讚、皈依、懺悔，第二品就是講這四個 有這個前提之後 第三品真正的發菩提心。第三品的名字就叫「受持菩提心」，意思就是這樣。我的意思是：「諸佛正法眾中尊，從今直至菩提我歸依」的皈依，相當於《入菩薩行論》第一品；「我以聞法諸資糧，為利眾生願成佛」的發心，相當於《入菩薩行論》第二、三品，也可以說包括第四品。

有時間念整個《入菩薩行論》第一到第四品蠻好的，沒有時間我們就念「諸法正法眾中尊，直至菩提我皈依；我以聞法諸資糧，為利眾生願成佛。」皈依發心的偈頌，其中「我以聞法」可以視當下你做的事情而變為「我以佈施」、「我以所行」、「我以所行」諸資糧，然後「為利眾生願成佛」，念發菩提心那段的時候，把整個《入菩薩行論》第二到第四品的內容聚在一起來做，那樣蠻好的。

上節課我們講到了第 118 頁「總如論云」。大疏的科判是「癸二、示他論與彼相同」，其中的「彼」指的是前面的《入中論》和《入中論釋》。「他論」指的是《顯句論》、龍樹的《回諍論》跟《回諍論自釋》、聖天的《四百論》，大概這些著作。「他論」就是我們下面念的時候

會談到的論著。「他論」也包含月稱自己寫的《顯句論》，也包含龍樹跟聖天寫的論。

現在宗大師對他面對的他宗解釋：你們看龍樹是這麼說的，聖天、月稱都是這麼說的。宗大師以這麼多的論拿出來跟他宗辯論並反駁。上次分了四段，現在是第二段，如文：

總如論云：「若誰能有空，彼一切得成。」謂如數說若於何宗，空無自相之性，生死涅槃一切建立，皆悉應理。若執正因成立所立，及以能量量度所量，能所作用不應理者，唯顯自慧輕浮而已。

第二段，宗大師好像對他宗講：你這麼說，顯示出來你沒有智慧。其中的「唯顯自慧輕浮而已」意思是，顯示出來你的智慧沒有重量、非常輕浮、沒有價值，等於顯示出來你沒有智慧。為什麼顯示沒有智慧？原因是前面講的那些道理。

首先講到，龍樹在《中論》裏面，不只一次，而是很多次講到，即「謂如數說若於何宗，空無自相之性，生死涅槃一切建立，皆悉應理。」其中的「數說」是動詞，後面整個「若於何宗，空無自相之性，生死涅槃一切建立，皆悉應理」是受詞，意思是龍樹在《中論》裏

面，不是一次，而是多次講，講到誰主張自性空，對空形容就是「無自相之性」。什麼樣的空？「無自相之性」那樣的空。

這裏要瞭解，「無自相之性」中的「無」是動詞，「性」是受詞，對受詞形容的時候，「自相之」是對受詞形容。「何宗，空」中間的逗號我覺得沒有必要，應該為「於何宗空無自相之性。」「於何宗空」就是誰主張空，對空形容就是「無自相之性」，意思就是：無，是什麼沒有？「性」沒有。什麼樣的「性」沒有？自相成立的「性」沒有。

因為「性」有很多種，比如火有燒的功能的「性」，「性」可以從不同的角度解釋。這裏的「性」是自相成立的性，「自相之性」這個沒有。簡單來說，誰主張空性、誰主張自性空，對此才可以成立一切宇宙、生死涅槃，即不清淨的宇宙、清淨的涅槃的整個宇宙因果的法則才可以建立，所以就是「一切建立」，那種建立就是合理的。若一講自性有，則那些因果法則就沒有辦法建立。

前面的「於」是重點，就是我們分「於何宗空」、「於何宗不空」，若我們認同認同空性，則整個因果就通；

若我們不承許空性的道理，則整個宇宙的因果的法則就無法解釋。即「於何宗空無自相之性，生死涅槃一切建立」，相反的，若我們不認同空性的道理，則無法解釋通。所以下面說「皆悉應理」。空的時候，所有的因果法則可以安立是很有道理；若你不認同空性的話，則因果的法則無論怎樣都解釋不通，就是後面說的「皆悉應理」。龍樹說主張空性，你什麼都可以講得通；若你不主張空性，則什麼都講不通。這樣的道理龍樹講了很多次，即「數說」，龍樹說出來的道理，但你主張另外一邊。

「皆悉應理」後面應該不是句號，而是逗號。龍樹這麼說，然後你呢，這裏用「若執」，其中「執」的意思是執著，即你的另外一個認知有問題。你的認知是，一講空性的時候什麼都沒有、什麼都沒有辦法安立。你「執正因成立所立，及以能量量度所量」，那樣的能作所作。比如能立所立有一個能做所做，能量所量也有一個能作所作，那些能作所作你沒有辦法安立，你認為一講空什麼都沒有辦法安立。龍樹數數說空性的道理的基礎上，是非常有道理。所以這兩種觀點是完全相反的。

前面這一段是理由，成立出來或表現出來你非常遲

鈍，你的智慧完全輕浮得不得了，所以「唯顯自慧輕浮而已」，這就是對他宗說的。應該這麼理解：龍樹講整個宇宙的緣起的因果的法則，完全可以建立、可以認同；現在他講的能立所立、能量所量那種是屬於一小塊，而不是整個宇宙的因果法則。你講的能立所立、能量所量是宇宙因果緣起的法則的一小塊，你對此想不通。龍樹菩薩講的是廣的整個宇宙因果緣起的法則都可以通。

我們要瞭解，龍樹講的生死涅槃一切建立中，是包含能立所立、能量所量都可以建立，是整個都涵蓋的。龍樹數數說，比如到了中觀的境界的時候，對下面講的不是全部放棄，而是整個因果的道理都認同的，沒有絲毫放棄。但他宗認為到了中觀之後是全部都放棄。

我們要瞭解，前面用「總」，意思是龍樹菩薩說整個生死輪回宇宙的緣起的法則，涅槃清淨的宇宙的法則，全部都可以建立，這個是總的，龍樹菩薩總的這麼說。而你是一小塊能立所立、能量所量都想不通，所以肯定你的智慧沒有那麼敏銳。前面用「總」，則與之相對的肯定有一個「別」。空的話整個生死涅槃都可以建立，這個是「總」；能立所立、能量所量，相當於「別」。意思是龍樹是「總」的全面的講，但你對於「別」都想不

通，為什麼你想不通呢？

這是第二段。第三段我分得有點長，第三段這裏，先說「又回諍論云」，一直到第 119 頁「非破成立所立之因」，如文：

又回諍論云：「若我有少宗，我則有彼過。」此義是說，若誰有宗彼即有過。又云：「然我全無宗，故我唯無過。」此義是說，我無此宗故過非有。此中言宗及所立者，義如入中論釋所說。（是立有自相或有自性為宗。）百論云：「有無及二俱，若誰無是宗，雖長時於彼，不能說過失。」謂由無宗故不可設過。此如入中論釋云：「於假有中，說此二邊不應道理。以是之故，依止二邊，若破若答，於中觀師，一切畢竟不得過難。」此說於無觀察，唯由名言增上所立假有之理，觀察二邊，終不可得能破之過，以觀為得生或無生而與破難，不應理故。故此非是於無觀察名言之中，不許能立所立之據。顯句論中說中觀師不許自續之理由：「不許他宗故。」為證此義引前諸論，此亦是證中觀論師不應許勝義有，或許自相不應道理。言不許彼或不應理者，謂自續因不應道理，是破自續，非破成立所立之因。

第三段主要是宗大師對他宗引了三部論典，一是

《回諍論》，二是《四百論》，三是《顯句論》。實際上《顯句論》裏面對於前面兩部論都引了，《顯句論》是月稱寫的。《回諍論》、《四百論》、《顯句論》，第三段有這三部論典。對於這三部論典我們要瞭解，實際上月稱《顯句論》裏面引了《回諍論》和《四百論》。《回諍論》是龍樹寫的，《四百論》是龍樹的弟子聖天寫的，這兩部論在《顯句論》中都有引。

宗大師講的時候，一邊解釋《回諍論》和《四百論》這兩部論裏面的兩個偈頌。還有就是《顯句論》也有引，同時宗大師也說《顯句論》中有引這些論。上次講，第118頁最下面《顯句論》引了之後說：「《顯句論》中說中觀師不許自續之理由：「不許他宗故。」」下面說「為證此義引前諸論」，其中的「前諸論」就是指剛剛講的《回諍論》和《四百論》，實際上《顯句論》裏面已經引了前面的那些論，但宗大師先解釋《顯句論》裏面引的，再是《顯句論》說，可以這樣理解。

我把這三部論放在第三段，因為實際上這兩部論還是《顯句論》那段裏面引的，所以我把它們歸納在一起。現在他宗誤解《回諍論》的偈頌，一樣對《四百論》的偈頌也誤解、對《顯句論》講的那斷話也誤解，所以宗

大師來解釋。相當於宗大師面對的是自認為懂的他宗，但實際上不懂，所以宗大師來解釋。

首先，是《回諍論》的那一段引完之後，我們看到宗大師的話。這裏應該加一個「故」字，「此中言宗及所立者，義如入中論釋所說。」這裏「如」也可以，即「就是」的意思。他宗認為不是這樣，宗大師說你不了解，實際上就是這個意思。

這裏用「宗及所立」，好像譯錯了，不是宗及所立者，應該是無宗、無所立者，這裏缺了一個「無」，應為：「此中言（無）宗及（無）所立者，義如入中論釋所說。」「此中」指的是《回諍論》。《回諍論》說到沒有宗、沒有所立。

意思是他宗認為：中觀或者中觀應成空正見高的見解和智慧，到那個階段變成自己沒有立場，所以是「無宗」，即自己沒有所要成立的、什麼都沒有。這就是他宗的觀點，他引用《回諍論》的偈頌，前面兩句「「若我有少宗，我則有彼過。」」、後面兩句「「然我全無宗，故我唯無過。」」，對於這個偈頌的內容，他宗誤解為：龍樹有講到很高的智慧中觀的見解的時候，就沒有宗、沒有所立了。

對此，宗大師說：實際上《回諍論》裏面提的無宗、無所立的意思不是你的那種理解，前面《入中論釋》裏面有解釋，不是如你的那種理解。重要的詞句是「此中言（無）宗及（無）所立者，義如入中論釋所說。」意思是不是你所說，而是「如入中論釋所說」，這是重點，關鍵的詞句在這裏。

宗大師說《入中論釋》裏面也這麼說，沒有這麼引，引的是《入中論》，前面第 116 頁倒數第四段：「能破所破為會破，抑未會破此過失，若有宗者有斯過，我無宗故無此失。」所以就是那一段解釋的《入中論釋》。不管《入中論》，還是《入中論釋》，都是月稱寫的。那一段的解釋在《入中論釋》裏面有講。我們沒有能立所立或者我們沒有宗，主要的意思是，月稱是中觀應成，中觀應成強調：我們成立空性的時候，「因為什麼，所以什麼」邏輯確實很重要，但是同時你不可以執著。「因為什麼」的時候，你好像抓到一個的時候，則你就執著了，就沒有辦法證悟空性。「因為」的時候，你要小心；「所以」結論出來的時候，你也要小心。你要有度，而不要太過於抓那種找到的感覺的話，則你已經執著了。這個度若你沒有把握好的話，你就沒有辦法證悟空性，

雖然你用的時候是空性的邏輯，但當下你還是在執著當中。所以你要抓重點在此。所以我們一直說能立所立有沒有宗，重點在這裏。

不可以有宗的意思是：你有一個結論出來、有一個方向，認為施設義可以找得到，那種的執著你不對，是這個意思，而不是真正的沒有主張的意思，真正是有主張，不可能沒有主張。強調的就是，為什麼一直說無，沒有宗、沒有所立、沒有能立？意思是特別解釋空性的時候，平常就沒有關係，我們平常說修下士道、中士道的時候若執著反而好一點，不執著就可能什麼都沒有了，但是隨著智慧慢慢越來越高，你沒有執著的當下也可以做到很多事情，就要調，不能停留在原來執著的當下。現在講成立空性的階段你的能立所立要特別小心，平常能立所立不需要這麼小心，執著也沒有什麼關係。

所以他宗對《回諍論》的這個偈頌有誤解。《回諍論》的這個偈頌，前面的兩句裏面也有講到宗，後面的兩句也有談到宗。前面兩句談的宗跟後面談的宗，實際上都是對於所立不可以執著的道理。

我們把前面的《入中論》拿出來對比一下，因為《入中論釋》沒有，從《入中論》的話中也差不多可以抓到

關鍵。下面的《回諍論》跟前面的《入中論》對比一下，你們看一下:「又回諍論云:「若我有少宗，我則有彼過。」此義是說，若誰有宗彼即有過。」

藏文跟中文有點對應不起來，這裏用「說」，應該不是。藏文是這樣：這個的意思是那一段的意思，這裏有兩個「義」，這個「義」是《入中論》那一段的意思，就這樣對應起來，即《回諍論》的這一段跟《入中論》的那一段接起來的意思，前面的兩句跟後面的兩句都是。

前面的兩句，我們看《入中論》的第三句「若有宗者有斯過」(第 116 頁倒數第四行)，這個的意思。「若誰有宗彼即有過」，這個相當於，宗大師的意思是：龍樹的這兩句是以月稱的《入中論》第三句來解釋。所以應該不叫「說」，懂藏文的人就會知道，這裏有兩個字音為「tun」的，就相當於意義的意思，我們是以《入中論》第三句的意思來瞭解，應該不是「說」。「若誰有宗彼即有過」，以我的理解這裏要有一個引號，因為這個相當《入中論》的第三句，這裏要寫引號，然後「之義」，所以我們不應該寫「說」，應改為：此義是「若誰有宗彼即有過」之義。

一樣，下面的「「然我全無宗，故我唯無過。」此義是說，若誰有宗彼即有過。」後面那個「說」也不要，這個相當於《入中論》的第四句「我無此宗故過非有」。我們把它改為：此義是「我無此宗故過非有」之義。然後下面要加一個「故」字，即「故此中言無宗及無所立者，義如入中論釋所說。」應該是到「義如入中論釋所說」這裏才可以有句號，前面不可以有句號，都是逗號，因為都沒有結束，到這裏才結束。這裏是他宗對《回諍論》的誤解，這方面宗大師對他宗解釋。

然後第二個，他宗誤解《四百論》的偈頌。對這個也是宗大師以《入中論釋》來解釋。但是跟前面不同的地方在於，前面沒有引得那麼完整，也算是引完整了吧。前面是引《入中論》，沒有引《入中論釋》，只是如《入中論釋》這麼說而已，宗大師說「義如入中論釋所說」，但沒有真正的引，後面是真正引出來《入中論釋》。

應該這麼理解，月稱的《顯句論》裏面有引這兩個偈頌，但沒有講解，在《入中論釋》裏面有講解，就是剛剛的《回諍論》跟現在的《四百論》，這兩個偈頌的講解是在《入中論釋》裏面有了，《顯句論》沒有講解只是引而已。所以宗大師對此講解的時候，就引《入中

論釋》來講。

現在我們瞭解，他宗對《四百論》的誤解，我們看第二句，「若誰無是宗」，他宗感覺中觀沒有宗，所以誰也提不出過失。「「有無及二俱，若誰無是宗，雖長時於彼，不能說過失。」」，這裏面重點是「無是宗」，他宗一直拿這個出來說中觀見解就是這樣。宗大師說：你不要這樣認為，真正的意思你看《入中論釋》如何解釋。

然後我們看一下這段文章的關鍵字是最後面的「故此非是於無觀察名言之中，不許能立所立之據」(第 118 頁倒數第四行)。他宗認為它是根據，他宗認為連名言中我們都不可以有能立所立。名言量的意思是，像我們吃飯感覺到好吃、辣、鹹等，這些是名言量，他宗對那些都否定。他宗講空性的時候否定名言量，名言量的層面辣鹹等都有；一樣，名言量層面能立所立都有。否定的理由就是《四百論》、《回諍論》那些。

現在這裏的關鍵是「故此非是」，他宗說是「是」，宗大師說「非是」，即不是。「此是」，就是指《四百論》的那個偈頌，對於那個偈頌，他宗認為名言中不承許能立所立的根據在這裏，即「不許能立所立之據」，中觀名言中也不承許能立所立，根據在哪？他宗拿出《四百

論》跟《回諍論》。但實際上《回諍論》跟《四百論》這些是不是連名言中也不承許能立所立的根據嗎？不是。他宗認為是，但宗大師說「非是」，為何？因為真正的《四百論》的意思，看《入中論釋》就會知道，看了《入中論釋》後就會知道《四百論》真正的涵義。知道後，就知道他宗的解釋是不對的。

前面我們好好瞭解一下。首先這裏《四百論》有一個偈頌，然後引了《入中論釋》的一段。引了之後，宗大師說到《入中論釋》裏面說了什麼。我們先瞭解《入中論釋》裏面說了什麼，即「此說於無觀察，唯由名言增上所立假有之理，觀察二邊，終不可得能破之過，以觀為得生或無生而與破難，不應理故。」

其中「說」是動詞。這裏翻譯倒過來，首先我們瞭解一下，下面的「觀察二邊，終不可得能破之過」，所謂「能破」就是應成的邏輯，先不講能破，這個有點難理解。先講能不能點出應成的過失，「終不可得過失」，就是永遠沒有辦法指出他的過失。觀察二邊的角度，能否指出他的毛病或過失？永遠不可以指出他的過失。

對於觀察二邊，我們最近學過《正理海》，像第一品裏面，比如果可以指出來的話，是因的時候已經有的

果，還是因的時候完全沒有的果？應成認為最終完全施設義找不到，假設主張最終施設義可以找到的話，實際上那種主張是不對的，對此我們怎麼跟他宗反駁？

我們說：那個果你要指出來，若你說最終有一個不可分的它、永遠它自己的一個位置，我們要認出來。認出來的時候一定要講清楚，是因的時候有的果，還是因的時候完全沒有的果。若因的時候完全沒有的話，則因完全沒有辦法跟它（果）接觸；若因的時候已經有了，那已經有了則因不需要生它（果）。所以如果施設義可以找到的話，則永遠就會有問題。觀察二邊的意思就是指這個，即已經有的，還是沒有的。

剛才是講因果，因果而言，是能生所生。現在能破所破，也是一樣的。所破，你主張它存在必須施設義找到，則那樣是不合理。如果主張它是施設義找到的話，那就必須要最終要認出不可分的所破。那個所破，是能破的時候已經有的所破，還是沒有的所破？觀察的時候兩種都不對，現在觀察二邊的意思在這裏。

所以觀察二邊的角度，你提不出來他的毛病，先前提是我們主張空性的時候，沒有辦法指出那種觀察提出來的毛病；若我們不主張空性，而是主張諸法都是施設

義找到、是自性成立，如此主張則剛剛那樣觀察就可以批評、可以指出他的毛病。

所以「觀察二邊，不可得能破之過」，先基礎是主張空性，或這邊用的「有」全部都是名言有，不是自性有，那種主張則沒有辦法指出來有毛病。即「於無觀察，唯由名言增上所立假有之理」，其中的「於」後面是指基礎，那種基礎上沒有這種過失，原因是什麼？

藏文是先講下面的「以觀為得生或無生而與破難，不應理故」，這個是理由，然後是所立「觀察二邊，終不可得能破之過」。中藏文的順序是反過來的，不管是前面的「觀察二邊，終不可得能破之過」這個理由也好，還是後面的「以觀為得生或無生而與破難，不應理故」也好，這兩個的基礎都是前面「於無觀察，唯由名言增上所立假有之理」。講這麼多詞的重點是：我們主張空性、主張自性空、主張唯名言有，在那樣的主張當下，就是不可以，比如下面說的所生的是已生嗎？還是沒有生嗎？

生或無生是什麼意思？生是已生的意思，無生就是還沒有生的意思，就是因的時候已經有的果，還是因的時候沒有的果，以那種觀察的過難是不應理的。不應理

的意思是，因為我們主張唯名言有，所以不用觀察，我們沒有說施設義找到，我們已經說了施設義找不到，那為什麼要觀察、要找呢？我們已經說了施設義是完全找不到，這是我們的主張，我們一直說唯名言假立而已、施設義找不到，我們完全是這個主張了，那你怎麼可以觀察呢？「以觀為得生或無生而與破難，不應理故。」所以「不應理」的緣故，那就是一樣的。

時間到了，這裏還沒有講清楚，需要時間，下節課繼續講這一段。

【2017 辨了不了義善說藏論 147】

我們調伏意樂，相當於調整自己內心對於所作所為的目標，於這個方面思維，我們要清楚所抓的目標是什麼，所謂的調整意樂就是這個意思。比如我們念「我以所聞諸資糧，為利眾生願成佛」的時候，我們現在學習及之後的行為是為了要成佛，對於這樣的目標要清楚，內心要明白自己所做的目的為何，所謂的發菩提心、調整意樂就是這個意思。

還有前幾天講的，我們每天早上起來，把自己一整天所作的行為，一切都是為了修行、為了造善業、為了很有意義方面做 既不要害到別人 同時也照顧到自己，像這樣的善業很有意義——心裏面有這樣的承諾，也是相當於發心、調整意樂。

所以平常念皈依發心偈的時候，不單單是為了我們做一些功課或聽法，僅在那個時候有發心，平常我們生活中好像不需要什麼發心，並非如此。像克珠傑大師對宗大師的讚頌《吉祥三界頌》，其中講到「怙主師尊口中息，亦能成熟無量眾，二資糧行何須言，眾生之友我

啟請！」意思是讚頌宗大師是三界裏面完美的救怙者，偈頌的名稱就是《吉祥三界頌》，裏面有對宗大師修行方面不同的讚美。剛剛我念的就是：宗大師連你的呼吸都是為利眾生，你的一切都是為了他人，全都是為了一切有情。宗大師這樣的功德是從何而來？宗大師自己就是這樣的修行，他的一切才會成為都是為他人或一切的如母有情而存在，我們也要這樣學習。

我們一生中一切的所作所為都是為他人，先透過幫助他人，然後慢慢透過這個良性迴圈，再造善業又有善報，然後有善報出來再造善業，善業的果報出來又更有能力造善業，如此良性迴圈的後面就是究竟的佛陀的果位，佛陀果位就更可以滿足一切如母有情的願望。當然是否能幫助到眾生，與眾生的業力也有關系，但從我們自己這邊要具備這樣的能力，若是如此，當他人不管有什麼願望，我們就有能力全部幫助其達成，我們自己身上的能力要圓滿，最後就有這樣一個果位。

那樣的時候，我們也會有一些問題或者會有一些想法，我就遇到過一些人，對於皈依發心解釋的時候，說：我覺得我沒有辦法發菩提心，我沒有辦法成佛，因為一是他們覺得自己沒有能力；另外他們就把發菩提心當作

是不好的，認為這是有野心，因為什麼都是自己最好，「我要得到無上佛陀的果位，這也太有野心了吧！」還有一些同學認為「在佛菩薩面前求這個、求那個，這樣會不會太貪心？」所以他們不敢求。

所以，在佛菩薩面前不敢祈求；也不敢發菩提心，覺得太有野心。有一些這樣的想法的人。對此，首先這根本不是野心，因為所謂的佛陀的果位是什麼樣？佛陀的果位就是，我們能夠恆時的為眾生、為一切如母有情做牛做馬的意思。為眾生恆時可以在地獄，要有那樣的心態，所謂的佛就是這樣子。像《中觀寶鬘論》中說的「如地水火風 藥與荒野樹 願眾生恆時 隨意無礙用」，意思是佛如地水火風一樣，或如樹、大地和大海一樣，恆時的給眾生使用，佛實際上是這樣，他是遍滿一切的能量，眾生有福報可以用的話，他就一直可以為眾生貢獻。所謂的佛就是這樣。

佛並不是高高的在上面，大家一直拜他，不是這樣的意思。如果這樣認佛，則完全不認識佛。所以首先是對佛不了解的原因。佛是這樣，然後我要成為這樣，如此怎麼可以說是野心呢？應該說是太謙虛，因為自己變成坐在最下的位置，就像那樣的意思。

所以想成佛，就是「想為一切如母有情做牛做馬，恆時可以這樣做」。像那樣的發心怎麼可以說是野心呢？我們認為成佛是野心的原因在於根本不認識佛，才會覺得這是野心。實則成佛的這種發心剛好是跟野心相反，就是把自己放得特別低，沒有比這個更低的位置，自己都能接受，所以不可以說是野心，若是則完全認錯。另外，跟發菩提心沒有大的關係，「我們在佛菩薩面前持咒、禮拜、念佛號或祈求，這樣好像不可以，如此我會不會越來越貪心？」那種想法也是不對的，為何？

首先，我們在佛菩薩面前求，應該這麼理解：我們在佛菩薩面前實際上求的時候，我舉例，我們在佛菩薩面前求發財，實際上我們應該怎麼求，可能有些人是不知道的。我們應該先瞭解發財的因是什麼？發財的因是過去造了特別的佈施，對他人的財方面的幫助的那種善根的福報的結果，那種善根對於發財是非常珍貴的，對於那個善根我們要想佛菩薩是最圓滿的，要這樣認。

佛菩薩對為他人造佈施的善業方面累積福德資糧圓滿得不得了，從這個角度我們心裏期待佛菩薩：你有這樣圓滿的善根，請給我加持，去除我過去與之相反的惡業，就是吝嗇等害別人的財等這方面的惡業去除。我

們自己慢慢的對於能捨、能佈施的心要提升，透過那樣可以幫助到一切如母有情，從那個方面祈求佛菩薩來加持，因為你這方面一切都圓滿，要那樣來祈求。

不可以祈求的時候我們變成更貪心：「我要更多的錢財，佛菩薩你們有無量無邊的神通，你們來幫忙讓我發財，讓所有的財都到我家、到我的錢包裏。」若是以那樣的心態來祈求，則越做越糟糕、越做越破財，這種想法等於就是造惡業，做得越多則越慘。這就是根本不知道怎麼正確的祈求，若知道後則對於是否能夠祈求方面就不會懷疑。

如果還是懷疑，覺得「祈求要成佛、要解脫是貪心」，對於所謂的貪心我們要分，比如「我要成佛、我要解脫」叫貪心嗎？不是。因為這是合理的，而貪心是不合理的、超越的。比如我常常舉例，輪回裏面沒有快樂，我們求你來給我們快樂。當然短暫的快樂實際上還是苦。我們自己一直求、一直要它帶來擁有的快樂，這就是不合理，如果我們這麼祈求就是貪心。但無論是涅槃解脫、佛陀的果位也好，還是菩提心、空正見也好，這些都會給我們帶來永遠的快樂，我們對此果位祈求以滿足自己的願望，這就是合理的，因為它是真的可以帶來快樂，這不

叫貪心。

所以對於所謂的貪心，首先要清楚「何為貪心、何為不貪心、貪心是否合理」。在這個基礎上，有的人可能會想：「我已經跟佛菩薩說了，現在果還沒有展現，肯定佛菩薩覺得是不對的。」實際上不是這樣。我們自己的內心裏面合理的祈求，佛菩薩肯定一直會幫忙，這沒有錯。但關鍵在於我們自己跟佛菩薩的緣份及福報是否具備，這個是要具備的，我們要把這個基礎打好，若自己和佛菩薩中間的緣份的基礎達到 10%，但 90%還沒有做好，還是要一直不停的做，就像念十萬遍、幾十萬遍、上百萬遍經咒就是這麼來的。像「不敢念、祈求本身不太對、祈求多了是貪心」的那些想法都是誤解。所以發菩提心的時候，不要有認為「這是野心」的觀念。

還有另外一些同學，大部分不認為是野心，但把發菩提心當成太平常，對此不怎麼重視，如此慢慢變成它是假的、沒有什麼真實的力量，這樣也是不對的。我們發菩提心念皈依發心偈的時候，不是一種虛假的發心，而是真的從內心發出來的，要變成更從內心發出來，要向更真實方面發展。

我們天天念、每天念很多次皈依發心偈的目的是什

麼？目的是我們要發的菩提心要提升、要增強、要越來越真實、要成為真實，是這樣的目的，而不是隨便念念。比如我今天念了六座瑜伽，對於「願菩提心的誓言、行菩提心的菩薩戒」中的願菩提心的誓言受了後必須一天六次發菩提心，因為已經有誓言了，所以不得不一天六次發菩提心，只是嘴巴裏念念就算做完了。不是不可以這樣，但真正願菩提心的誓言的功能、每天六次發菩提心的目的是什麼？就是透過那樣，讓菩提心更真實、力量更增強，這才是目的。所以我們念的時候也不要把它當太平常而沒有什麼感覺，只是當完成任務達到一定的數量。很多人有這種習慣，所以要改變、要糾正。

還有一些人認為「我做不到真的發菩提心，那麼虛假的也就不用做了。」這種情況也不對，雖然你認為是虛假，但做一下比較好，這比沒有做好很多。虛假的那種雖然是字面的發菩提心，或透過嘴巴念文字發菩提心，像自他交換那種會慢慢提醒我們，慢慢往真相、真實的發菩提心方面引導我們。

像《修心七義》中的前行、兩種菩提心如何發、對於菩提心的障礙如何轉為順緣、菩提心的資糧是什麼、一生中整體怎麼修菩提心及透過那樣修達到的標準如

何，第六個是十八個三味耶，第七個是二十二個學處。這七個中，前面第二個如何修菩提心，其中修勝義菩提心、修世俗菩提心各有五句，修世俗菩提心中的句子「威儀盡誦持」，相當於用「威儀」這些詞來引導我們。內心雖然沒有那麼真實，但祖師大德寫的教授也好，像現在我們念的皈依發心的那些偈頌也好，以那些來提醒並慢慢引導我們。所以不可以說「這是假的，或者我做不到真的，連這個虛假也不用。」不可以這樣。雖然剛開始做不到真實，但透過虛假，先淺淺浮浮的慢慢就越來越真實。對於這些都要注意。

上節課講到第 118 頁《四百論》解釋的階段。以大疏的科判來說「癸二、示他論與彼相同。」相當於有一個「他論」的話，肯定有一個對比，即從哪個角度講「他論」呢？前面已經講了《入中論釋》，現在下面要講別的論。別的論裏面，月稱寫的《顯句論》，以及龍樹寫的《回諍論》、《中論》，還有聖天寫的《四百論》。從《入中論釋》的立場而言，這些就是「他論」。

但這些他論中，對於《回諍論》和《四百論》的這兩個偈頌，對方（他宗）有誤解。實際這些都是宗大師對他宗解釋中觀應成是許能立所立，對於「因為所以」

的這種邏輯、這種論式中觀應成是承許的。應成也承許有主張，而不是「我無論對什麼都沒有立場」。宗大師對中觀應成的主張，即中觀應成的宗派的宗是什麼樣，跟他宗說的不一樣。

宗大師說的實際上確實是月稱說的，月稱在《入中論釋》、《顯句論》當中都是這樣說，而且不只是月稱，龍樹跟聖天也是這麼說。對於龍樹跟聖天的偈頌，他宗是誤解的。我們現在是正在解釋《四百論》當中，他宗對於《四百論》和《回諍論》都有誤解。對於他宗誤解《四百論釋》，宗大師的解釋當中，我們上次大概解釋了，但不是太詳細，今天我們詳細解釋。首先，如文：

故此非是於無觀察名言之中，不許能立所立之據。顯句論中說中觀師不許自續之理由：「不許他宗故。」為證此義引前諸論，此亦是證中觀論師不應許勝義有，或許自相不應道理。言不許彼或不應理者，謂自續因不應道理，是破自續，非破成立所立之因。所說二邊凡有三義，謂說所破實有及破所破其破實有，又說有自相及畢竟無，又如前說生無生二。

「故此非是於無觀察名言之中，不許能立所立之據。」這句話是宗大師對他宗說的：你認為《四百論》

中的這個偈頌「有無及二俱，若誰無是宗，雖長時於彼，不能說過失。」他宗認為這個偈頌相當於中觀應成沒有立場，就是這個意思。比如第二句「若誰無是宗」，他宗把這句話解釋為中觀應成是沒有宗，所以什麼問題都沒有。

宗大師說：這個意思並非中觀應成沒有宗、不承許跟他宗辯論時的「因為所以」那些的能立所立，你認為這個是根據，即「不許能立所立之據」，你認為這個是中觀應成不承許能立所立的根據，這是你認為，但實際上不是，所以前面說「非是」。你認為中觀應成完全沒有立場、沒有能立所立，這個根據你就找出《四百論》的偈頌，實際上《四百論》的這個偈頌不可以成為中觀應成不承許能立所立或中觀應成沒有宗的根據。

「無觀察名言之中」，當然中觀應成所承許的能立所立不是勝義中有的，能立所立、「因為所有」這些是名言量當中有。施設義找的話或名言施設的時候施設義找不到，施設義中能立所立沒有，因為施設義中諸法都沒有，當然施設義中能立所立沒有。

中觀應成是承許能立所立那些是名言中有，但他宗你連名言中都不承許，你不承許中觀應成有能立所立、

有宗，你對於中觀應成不承許的根據就找出聖天的《四百論》中的「若誰無是宗」，但實際上這不是根據。最後那段「故此非是於」，這是宗大師直接對他宗講的關鍵的詞句。

然後再上面，「故此非是於」，其中「故」是前面那一段「此說」開始，月稱在《入中論釋》裏面有解釋，解釋《四百論》的偈頌。那個解釋剛剛前面有引，「此如入中論釋云：「於假有中，說此二邊不應道理。以是之故，依止二邊，若破若答，於中觀師，一切畢竟不得過難。」」這段話相當於前面《四百論》這個偈頌的解釋，這個解釋引了之後，宗大師把《入中論釋》裏面主要的拿出來解釋。

宗大師對此解釋的時候，首先《入中論釋》中有講到「二邊」。所謂「二邊」宗大師有解釋，即「此說於無觀察，唯由名言增上所立假有之理，觀察二邊，終不可得能破之過，以觀為得生或無生而與破難，不應理故。」這裏翻譯有點顛倒，我把它倒過來，就是把「以觀為得生或無生而與破難，不應理故」這句放前面，然後再說「觀察二邊」，調整次序後為「以觀為得生或無生而與破難，不應理故，觀察二邊，終不可得能破之過。」

法尊法師平常完全翻譯是按藏文順序，可能是後者編輯的問題。「以觀為得生或無生而與破難，不應理故」應放在前面，我們看《入中論釋》也是把這個放在前面，即「於假有中，說此二邊不應道理。以是之故」，就是把理由放在前面。這句話的「不應理故」的後面用句號不對，如果要用標點符號就應該是用逗號。前面這段的解釋就是：「此說於無觀察，唯由名言增上所立假有之理，以觀為得生或無生而與破難，不應理故，」。

下面那段的解釋，我們對照《入中論釋》跟宗大師後面的那段話，我們要前後對照。《入中論釋》的後段「依止二邊，若破若答，於中觀師，一切畢竟不得過難。」這段話就是下面，我剛剛調整順序後的「觀察二邊，終不可得能破之過」，即調整順序後為「此說於無觀察，唯由名言增上所立假有之理，以觀為得生或無生而與破難，不應理故，觀察二邊，終不可得能破之過。」

現在宗大師相當於解釋《入中論釋》的前段，你們應該知道，首先所謂的「二邊」是什麼意思呢？以「二邊」而言，當然《四百論》就是用「有」、「無」，然後《入中論釋》裏面是用「二邊」，宗大師解釋為「生或無生的觀察」。

所謂二邊的觀察，是因的時候已經有，還是因的時候沒有？就是有跟無這兩種。所以就是生跟無生，是因的時候已經生的果，還是因的時候沒有生中的果，以哪一種果因來生？就是這樣的觀察。所以「以觀為得生或無生而與破難」，以那樣的觀察來破難。這個破難，如果主張諸法存在都是施設義找到才有，那種主張的話就必須要找，所以要觀察生還是無生。

如果我們主張「諸法不是施設義找得到當中有，而是不觀察當中有」，所以這裏說「於無觀察，唯由名言增上所立假有之理」，我們中觀應成就是這麼主張的。中觀應成對於諸法怎麼有，主張諸法全部都是名言增上假立當中有的，他所主張的有不是勝義有。

所以這裏要有兩個詞，一個是假有，另外一個是無觀察安立。這裏的翻譯有點怪，應該是無觀察當中才可以有的，所以它的「有」全部都是無觀察來安立的。如果觀察當中就找不到，所以是否以觀察來安立？不是，而是以無觀察來安立的。

這裏沒有「無觀察安立」這個詞，但也可以理解成名言識本身是無觀察的識。這裏講的所謂的名言增上所立，這個名言本身就是無觀察。所以名言假立也好，無

觀察當中才存在也好，是一樣的意思。那樣的有，我們稱之為「假有」。

所謂的「假有」是什麼意思呢？就是觀察的時候找不到，不觀察的時候才有，這個就是假有。或者可以說名言識本身是無觀察的心識，以它來安立的，它的眼光中才有的，所以叫假有。假有的「假」的意思是觀察的時候就沒有，也可以說名言識當中的那種有就叫假有。

主張這樣的時候 不可以觀察 因生的是已生的果，還是因的時候未生的果，那種觀察可以嗎？不可以，即「以觀為得生或無生而與破難，不應理故」，這樣主張的時候，即前面的「於」的意思。前面《四百論》當中的「若誰無是宗」，我們不主張真實有，完全主張假名安立有。那樣主張的時候，你對我是否可以觀察「因生果的時候，是已生的果生的，還是沒有生的果生的，還是兩個都具備的生的」，那種觀察可以嗎？不可以。

所以《四百論》中說「有無及二俱，若誰無是宗，雖長時於彼，不能說過失。」你那樣長期的一直跟我辯論，你能夠找出我的毛病嗎？不能，即「雖長時於彼，不能說過失」，因為你不可以對我觀察，因為我對於諸法如何安立，認為是無觀察的名言識來安立的，諸法是

這樣當中才有的，當我這樣主張的時候，你對我觀察是完全沒有道理的。所以「不能說過失」，就是這個意思。

下面的「依止二邊，若破若答，於中觀師，一切畢竟不得過難。」這個宗大師的解釋就是「觀察二邊，終不可得能破之過」這句。我就這樣把文中語句的順序前後調整一下，我認為法尊法師翻譯沒有錯，可能後者編輯時搞錯了。

我們上次講「此說」的「說」是動詞，後面整個是受詞，即「於無觀察，唯由名言增上所立假有之理，以觀為得生或無生而與破難，不應理故，觀察二邊，終不可得能破之過」是受詞。「此」指的是《入中論釋》。

這裏如果嚴格來說，應該是「亦謂」，我的意思是：《四百論》的意思是什麼呢？它的意思是《入中觀論釋》是這麼說，所以這裏嚴格來說，「此說」說什麼？《入中論釋》說前面的《四百論》的意思是這樣子。你們看藏文的話，剛剛到「終不可得能破之過」這裏是一個道理，這個道理是誰的意義？《四百論》的偈頌的意義，這個偈頌的意義是誰來說呢？《入中論釋》來說。

《入中論釋》前面那段話是說什麼呢？說前面《四百論》偈頌的意義就是這樣。「此說」的「此」指的是

《入中論釋》，說出來《四百論》的那四句的意思是這樣，它對此解釋。這個好像沒有翻譯的感覺，你們懂藏文的應該知道怎麼翻譯，就是說什麼呢？說這個是它的意思，就是《四百論釋》的意思。宗大師對他面對的他宗說：《入中論釋》的這段話，就是說出來《四百論》的意思。所以你認為中觀應成沒有宗，或者認為這是中觀應成不承許能立所立的根據，實際上根本不是，即「故此非是於無觀察名言之中，不許能立所立之據。」

剛剛前面那段，實際《顯句論》裏面有引，但沒有解釋；《入中論釋》裏面，不管前面的《回諍論》的偈頌也好，還是後面《四百論》的偈頌也好，都有講解。所以宗大師透過《入中論釋》對他宗解釋：你把《顯句論》引的這些當成中觀應成無宗的根據，這是不對的。

所以下面說「(故) 顯句論中說中觀師不許自續之理由：「不許他宗故。」」那個理由就引《顯句論》，《顯句論》引了前面的《四百論》和《回諍論》，這些前諸論引的是什麼？引的是，中觀應成不承認施設義找到的能生所生、能立所立，這個的理由；或者可以說中觀應成不承認自性成立的，或施設義找到的，或自相成立的能立所立、自相成立的能生所生、自相成立的宗。引不

承許的理由，而不是中觀應成不承認能生所生、能立所立的理由。

所以月稱《顯句論》中引這些，要成立什麼？中觀應成不承認施設義找到的能生所生、能立所立等。《顯句論》引這些的目的，不是中觀應成完全不承許能生所生、能立所立，不是以此來引的，所以要弄清楚《顯句論》引這些的真實目的。

下面宗大師說，這裏有一個關鍵字，即「此亦是」的「是」。「非破成立所立之因」，其中「非」是關鍵字。「非」的前面「是破自續」的「是」也是關鍵字。這些關鍵字就是宗大師對他宗強調：你認為不是，實際上「是」；你認為「是」，實際上「不是」。

「為證此義引前諸論，此亦是證中觀論師不應許勝義有，或許自相不應道理。」其中「不應道理」，這裏應該翻譯為「不應的理由」或「不應道理的理由」。這個引的目的是什麼？它是什麼的理由？前面用一個動詞「證」，應該是用「證」表示，下面不用講「理由」也可以。或者不寫「證」，後面就用「不應道理的理由」或「不應道理的根據」。「此亦是證中觀論師不應許勝義有，或許自相不應道理」，它是證明。前面《回諍論》、

《四百論》在《顯句論》裏面引的，是要證明：中觀論師不應該承許勝義有，承許自相有是不應該的。「不應該」放前放後都一樣，都可以的。

我們要瞭解，這裏用的勝義和自相並在一起，因為這段是中觀應成的立場，勝義、自相沒有差別，所以可以並在一起說，重點是用「施設義找得到」這個詞比較準確。以中觀應成來說，勝義有和自相有都是一樣，全部就是施設義找得到，以此為標準。引前面那些的意思是什麼？中觀應成是不承許「有一個施設義可以找得到」的宗，比如《四百論》裏面的「若誰無是宗」，中觀應成沒有宗是什麼意思？「宗」的意思是所立。施設義找到的所立是沒有，是這個意思。

一樣，前面《回諍論》說的「無宗」是什麼意思？一樣的道理，中觀應成沒有宗就是沒有所立的意思。沒有所立的意思就是，我們不可以「有一個結論出來就認為是抓到了」那種感覺就是自己已經落在執著心裏面，所以中觀應成對於「因為所有」的時候特別謹慎。

前面引的是中觀應成不應該承許所立的時候掉下來落在執著心，這是不可以的，以這個理由就引了這些。這裏「證」這個詞，按照藏文應該是「不應道理的理由」

或「不應道理的根據」。這裏一邊寫「是」一邊又寫「證」，有點怪，「是」跟「證」都是動詞，應該「是」後面跟一個名詞，即「此亦是中觀論師不應許勝義有，或許自相不應道理之根據」。他宗對此不清楚，宗大師對他宗說：真正就是這樣子。

下面接著說，「言不許彼或不應理者，謂自續因不應道理，是破自續，非破成立所立之因。」前面的《回諍論》和《四百論》是什麼呢？主要是破自續，等於能立所立的時候，有一個施設義找到的能立所立，那就不對，它就是破這個。所以「是破自續」，而不是破一般的能立所立，即「非破成立所立之因」。所以不是破一般的有一個成立，要成立所立的時候有一個邏輯。

應該這麼說：因這個是論式，然後這個論式本身的功能是成立所立，即「成立所立之因」，是什麼意思？相當於「因為所以」那樣基本的有一個邏輯，這個是不否定的。中觀應成認為有「因為所以」，一樣也有自己的立場，但是「因為所以」那樣想的時候，不可以執著；對於自己的立場上面也不可以執著，這就是重點。現在破的是這種，不是總的「因為所以」那些不可以有，不可以有自己的立場，這些都是要破的，所以「非破成立

所立之因」，成立所立是對邏輯形容，所以「成立所立之因」。

所以他破的都是自續，所謂的「自續」，就是「因為所以」有一個續流，那些續流都好像實實在在可以抓到，這就是「自續」。那個邏輯「因為所以」的時候，施設義找到的那樣的認知，就叫「自續」，所以講「自續因」。「謂自續因不應道理」，所謂的「自續因」，有的時候用「自續」，都是一樣。不管「自續」，還是「自續因」，都是一樣的道理。「自續」就是簡略的說法，完整講就是「自續因」。為什麼叫「自續因」？「因為所以」、能立所立，那些時候有一個施設義找到的，那就叫「自續」。

現在我們破的是施設義找到的「因為所以」，而不是破總的「因為所以」的論式，這個是對他宗回答。對於下面的「是」跟「非」要分清楚，即「是什麼」、「非什麼」。下面講前面宗大師引這些論典的目的是什麼，主要解釋這個。「此亦是證」，意思是他宗認為他來證明是另外一個，宗大師說引這個他要證明是什麼樣，宗大師把正確的解釋對他宗講。到這裏上次分的是第三段，下面開始是我分的第四段，如文：

所說二邊凡有三義，謂說所破實有及破所破其破實有，又說有自相及畢竟無，又如前說生無生二。

這裏是宗大師的解釋。所謂「二邊」有不同的意思，現在這裏的「二邊」是指哪一個，宗大師把它認清楚。為此宗大師對我們說：「二邊」有很多種，現在這裏的「二邊」是生跟無生的觀察，不是生跟無生本身，而是生跟無生的那種觀察。

所謂的「二邊」有三義，第一個是「所說二邊凡有三義，謂說所破實有及破所破其破實有」；第二個是「又說有自相及畢竟無」；第三個就是現在這邊的「又如前說生無生二」。我以為「二邊」的「邊」的時候是「已經說了、已經執著了」那種的感覺，但不是的。「說」是動詞，就是執著，「二邊」就是生跟無生那種的觀察。

我們這麼理解：就是平常我們說的「二邊」是上面的第二個有自相或畢竟無，平常說的就是落斷邊、落常邊的意思，比如有自相是常邊、畢竟無是斷邊。中間第二個是平常大家都知道的，現在這裏說的是第三個生跟無生的觀察，就是假設因來生果的時候是施設義找到當中生的，那樣生的時候，所生的果必須要指出來，指出來的時候，最後完全不可分的果要指出來的話，確定果

是因的時候有，還是因的時候沒有？不可以混在一起。那樣分了之後就找不到，生跟無生是這個意思，這是從新的角度理解。

另外，前面第一個有點像：我們要不在諸法上面執著，要不在空性上面執著。先是諸法上執著；然後諸法上不執著了、諸法是空，又在空上面執著，這個就變成二邊。所以前面說第一就是兩種，不然是這個，不然是那個，第一個是「所破實有」就是諸法實有；另外一個就是這個破了，但是破了之後又執著，即「破所破其破」，所以兩個都是實有，「所破實有」就是講所破本身就是實有；現在是破了實有的「破」本身就是實有。「破所破其破」，就是破了所破之後，破了諸法自性有後，這樣的「破」本身就是空性，空性本身就是實有。

有一點相似的，比如我們這麼說：像毗婆沙宗、經部宗這些，是於對境諸法上面的執著；然後唯識是，那邊不執著，認為一切都是唯心造，如此心上面又變成執著了，也可以說是「二邊」。所以對於「二邊」就有很多解釋，比如太左邊、太右邊。毗婆沙宗、經部宗認為外面的整個世界太真實，這種的執著。然後唯識是外境全部否定的樣子，一切都是心，對於心又執著，認為諸

法是心造，心上面執著；諸法都是空，空上面執著。與這個有點相似。

宗大師的意思是我們要分，這段說的二邊是哪一種要分清楚，不要把它全部變成歸納為一個。像《四百論》這裏，對於「有無」的解釋，有的時候把「有」解釋為自相有、把「無」解釋為畢竟無。這裏不是講這個意思，而是「有」的意思是因的時候有，那就是「生」；「無」的意思是因的時候沒有，那就是「無生」。應該像這樣來理解，要清楚每一段所表達的是什麼。

下面是另外一個科判「壬二、不許自續因之理」。

前面對於因，中觀是承許的，對於能立所立、「因為所以」這些都承許，但我們不承許自續因。所以現在第二個科判壬二就是我們不承許的是自續因，而不是不承許因。為什麼不承許自續因，這個方面要講，這個科判就是這樣。我們看一下大疏的科判，首先分癸一和癸二。癸一是連接，癸二是正釋。癸一連接這裏，我們看一下，如文：

若自相所成宗因喻，分皆無所有，依此增上非僅無有自續之因，即一切能作所作皆不應理。然破彼已，能立所立一切作用，皆為應理。此宗不許自續之因及所立

法，其理云何？顯句論中，以三種理解說此義。謂破自續之正理，如是正理他亦義許，所說眾過自宗不同。

首先這裏中文的句號用得不對，就是「皆為應理」後面的句號應去掉，連逗號都不用，即「皆為應理此宗不許自續之因及所立法」。先是一個問題「其理云何？」為這個答案《顯句論》透過三個來解釋，到這裏是連接，從「此如清辯立云」開始是正釋。前面的連接是到「所說眾過自宗不同」這裏，現在下面主要是《顯句論》中講的宗大師要開示。《顯句論》中，月稱講什麼？月稱講中觀應成不許自續因的理由，《顯句論》透過三個來講。

現在是《顯句論》透過三個來解釋中觀應成「不許自續因」。宗大師從下面開始就詳細解釋《顯句論》，前面就是連接。這個連接的時候，宗大師說《顯句論》透過三個來「解說此義」。所謂的「解說此義」的「此義」就是之所以不承許自續因的道理，先是誰不承許？那就是中觀應成不承許。

中觀應成是什麼樣的宗？這裏用「此宗」，實際上不應該有「此」字，而應該用「宗」。「宗」的形容就是前面那塊，即「然破彼已」，從這裏開始形容中觀應成

的宗，形容什麼？「破彼已能立所立一切作用，皆為應理」，中觀應成是什麼樣的宗呢？他是施設義找到的「因為所以」完全不承許，但他還是承許「因為所以」或能立所立那種的作用，還是一樣的都認可，這種宗派就是中觀應成派。

對於中觀應成派，我們看宗大師怎麼形容？施設義找到的能立所立是不承許，但是名言中的能立所立的那些功能全部都有用、都特別重視，這就是中觀應成派。所以「應成」真正的意思在此，相當於重點是對於「因為所以」不要執著，「因為所以」是唯名言中要抓到，不要認知為是施設義找到，這是不對的，它強調的是這個。

藏文這裏不是「此宗」，應該是「之宗」。這裏翻譯為「此」錯了，應該是「之宗」。前面沒有句號，就是「的」的意思。對此我們要瞭解，宗大師對中觀應成是如何形容、如何表達的。然後下面說自宗不許自續之因和自續的所立法，即「然破彼已，能立所立一切作用，皆為應理之宗不許自續之因及所立法」，中觀應成派不承許因跟所立法施設義找到、不承許自性成立，所以「其理云何」，就是這個方面的問題。

「若自相所成宗因喻皆無所有，依此增上非僅無有自續之因，即一切能作所作皆不應理。」這裏不是前面連接，中觀應成認為宗、因、喻都不是自相成立，即「若自相所成宗因喻皆無所有」。所以從自相所成這個角度來說，「依此增上」的「此」就是從自相所成的角度來說，不僅僅自續的因、「因為所以」的邏輯不存在，而是所有的能作所作都不存在，「即一切能作所作皆不應理」。這個就有點自相所成的角度，能作所作一切都沒有辦法承許，現在是特別對於為什麼不承許能立所立這方面的問答。

下面有一點不同的層次的樣子：像我們的內的五蘊、外的世界，一切都不真實，這是一個層面；然後不真實成立的時候，這個邏輯本身也不真實，這就是另外一個層面。所以不真實的邏輯講的時候，「那些都不真實」的時候難度更高，下面講的是「別」的方面。中觀應成的邏輯用的時候，對於這種邏輯不真實的主張我們怎麼理解？所以就是「其理云何」。「然」後面講的是「別」，前面講的是「總」。

【2017 辨了不了義善說藏論 148】

我想講一個道理。我們平常念誦密法的儀軌或者功課時，裏面常常出現一個道理。比如金剛薩埵儀軌是大部分人常念的，其中有什麼樣的道理呢？就是頂上的金剛薩埵，從他的心間放光，然後上供下佈施，做這些事情，做了之後，這些光收攝回到金剛薩埵的心間，再從金剛薩埵的心間降下甘露(外顯現為光，內體性為甘露)，降到我們的頂輪。先淨除所有的罪障，然後甘露降下來的時候，觀我們正面的證量生起。這是大家都熟悉的我們每次持百字明時的觀想。

這裏面有一個道理，其中講到：觀想時，從金剛薩埵心間的光放出去做兩件事，然後收回來，為什麼？這樣之後金剛薩埵心間的甘露才可以降下來，不是觀想直接從金剛薩埵的心間降光或甘露，而是先觀想金剛薩埵心間的光放出去上供下施，為什麼要做這兩件事情？而且為什麼這兩件事做了之後，要再收回來？

這個道理是：因為我們所造的一切罪障，對象只有兩個，一是上面的整個諸佛菩薩，二是下面的整個如母

有情。如此造了惡業之後我們怎麼懺悔，或者怎麼還這些債呢？我們自己沒有能力，所以求頂上的金剛薩埵「薄伽梵金剛薩埵！祈請淨除我和一切有情之罪障以及一切誓言退轉。」這樣祈求了之後，金剛薩埵說「好，我可以幫忙、我可以處理」，然後從他的心間放光出去，用於我們所要還債或者懺悔的對象上，光放出去後一直做這些事情。這樣做了後，它的功德收回來，這個功德是我們要的。光放出去做的這些事情所累積的功德，剛好可以對治我們的業障。所以光收攝到金剛薩埵的心間，然後我們才觀想甘露降下來，這是大家都知道的。以前我們每年都有金剛薩埵的閉關，這個道理講過好多次。

從這個道理我們要瞭解：金剛薩埵心間的光，實際上是樂空無別的空正見，而且所謂的空正見如治百病的藥，處處都可以用的，像佈施、持戒、忍辱等，任一個地方有了空正見，佈施、持戒、忍辱等都會圓滿，包括菩提心本身。如果有空正見攝持的菩提心，則最圓滿；大悲心也一樣，如果有空正見攝持，也會變成頂尖的大悲心，即緣無緣的大悲心。

所以無論什麼方面的緣起的力量，當被空正見攝持的時候，緣起的力量則爆發得圓滿完整。這樣的緣故，

金剛薩埵心間的樂空無別體性的光放出去，一切事情都由它來處理。另外，平常很多儀軌裏面，不管去除、淨化的時候，也是以空性把凡夫所有的不清淨消滅，這也是依空正見；要生起清淨圓滿的報身、化身的世界，也是以空正見生起。所以去除不好的，是依空正見；生起好的，也是依空正見。

這個道理是密法的儀軌中常常出現的，從那裏我們學到、瞭解到的道理就是：相當於修菩提心的行為會帶來為修菩提心方面的很多的順緣，有這樣的一個良性迴圈。就是修菩提心的當下，會累積為修菩提心的很多資源；有這個累積的很多的資源，菩提心會修得更好；菩提心修得更好，然後又會累積更多的資源；累積更多的資源，又會幫助修行更加提升。就有這樣的道理。

我的意思是，像從金剛薩埵心間的光放出去做很多事情，相當於修空正見修行的樣子，修的同時累積了這麼多的資源，收攝然後給我們。所以從金剛薩埵儀軌的觀想當中，我們可以理解為：修空正見本身，就會累積很多為修空正見的資糧，也可以說累積很多的助緣。有這麼一個道理。

有的時候，我們同學會有這種情況，我們都好像學、

看書、聽和思維，這些做得比較多，但累積的資糧好像不夠。會有那種心態，確實也有一些這樣的情況。當然對於如何良性迴圈累積資糧要懂，如果懂的話，修本身就可以幫助累積修的資源，平常我們學習的同時就可以累積很多的資糧。比如我們學習的時候思維「我帶一切如母有情聽這個法，聽這樣的法的行為的同時供養面前的諸佛菩薩」，這樣就可以累積很多的資糧。跟你們說的大概就是這個道理。

上節課講到第 121 頁科判，如文：

壬二、不許自續因之理。

這個科判在大疏這裏分了兩個，即癸一連接、癸二正釋。癸一連接，上次講完了。癸二分三個，實際上宗大師在癸一連接已經講了這三個，大疏也是按照這個列出來三個。正釋這裏分三個，即子一、子二、子三，分別為：子一，是破自續之理；子二，是敵論者實際上亦承許彼理；子三，是彼諍難與自宗道理不同之因相。從這三個科判可以理解為，已經有一點打敗清辯等自續派。

比如子二這個科判中提出，實際上敵論者自續派承許，實際上中觀應成月稱破他們的道理，實際上他們已

經認同自己輸了。的確，月稱辯論後沒有一個可以站起來跟他辯的，實際上自續派確實認同自己輸了。然後中觀應成派對敵論者中觀自續派講的這些諍難，我們自宗的邏輯上是否有這些過難或問題？沒有，沒有的理由就要講，子三就講這些道理，即彼諍難與自宗道理不同之因相，意思是敵論者那邊有諍難，自宗這邊沒有諍難的理由，所謂的「因相」就是理由。

這裏分三個，實際上這三個都是月稱在《顯句論》裏面說的，上周癸一連接中已經講了了，如文：

顯句論中，以三種理解說此義。謂破自續之正理，如是正理他亦義許，所說眾過自宗不同。

「顯句論中，以三種理解說此義」，第一個就是「破自續之正理」。第二個是「如是正理他亦義許」，其中的「義許」就是實際承許的意思。第三個是「所說眾過自宗不同」。大疏的科判用詞比較多，比較清楚一點。

剛剛分三個科判，即子一、子二、子三，首先我們把這三個科判分一下：子一是從「此如清辯立云」開始（第 121 頁第八行），子二是從「清辯論師於他所立」開始(126 頁第一行)，子三是從「如是諸過，於自立量不同之理」開始（126 頁倒數第九行）。

整體科判來說就是這三個，三個裏面主要是子一，因為這裏主要表達的是對於自續我們不認同，自續完全沒有道理，所以破自續是最主要的。首先，子一這裏再分一下。大疏這裏科判子一裏面分丑一、丑二兩個：丑一，明基事有法不成立方面的過失；丑二，明以彼過失，因亦不成。

這邊要瞭解，有的時候用「自續的理」，現在這裏講的自續本身是一個理，什麼樣的理？是自性成立的邏輯，這個理就叫自續。「破自續之理」就是我們所要破的是自續。所謂的「自續」，是自性成立的邏輯，這就叫自續。前幾次我提過，「續」的意思是「因為所以」，有那樣一個連接的邏輯，這個邏輯自己成立就叫「自續」。「自」的意思是自性成立，「續」是「因為所以」的邏輯的意思。

「因為所以」那種邏輯的時候，就是現在特別成立空性的時候，有一個「因為所以」，即：「因為」的時候，有一個施設義找到的理由；「所以」後面有一個結果的時候，又有一個施設義找到的結論。若那種狀態的話，則沒有辦法成立空性。

不是成立空性，若只是成立一般名言的法還沒有什

麼障礙；如果你要成立空性，等於要破執著的時候內心執著是不可以的。若你沒有追求破執著或追求不是成立空性，則對於名言層面的法要懂，當沒有這種要求則不可以執著；當你成立空性的時候，則你執著是不可以的。

所謂「自續」不可以的意思重點在於，成立空性的時候，「因為所以」的邏輯，你認為施設義找到，是永遠沒有辦法成立空性的。現在中觀應成跟中觀自續諍論的地方是在這裏。所以中觀應成說：你這樣的執著是不可以，你認為成立空性的時候，有一個「因為」的理由施設義找到、有一個「所以」的結論也是施設義找到，那樣的認知有問題。那樣破的時候是破自續，那個方面講理由的話就是「破自續之理」。所以後面的「理」的意思是，破自續的時候用什麼樣的邏輯。「破自續之理」，大概是這種意思。

破的時候，關鍵是怎麼破的呢？首先講到：你這樣的時候，首先對於有法沒有辦法認出來。「丑一、明基事有法不成立方面的過失」，其中「基事有法」就是指有法本身可以說「基」，也可以說「事」，所以有法就是基事。有法不成立方面的過失，要瞭解空性或者要成立

空性的立場的話，你不可以執著，若你執著則不對。因為若你執著的話，你的眼光裏面，你成立空性的立場是，有法需要唯名言中或起碼沒有染到執著心的。若是染到執著心攝持的有法的話，雖然表面上成立空性的樣子，但實際還是在執著裏面。這裏表達的是，如果執著的話，則有法沒有了，即有法不成立。

第二個科判「丑二，明以彼過失，因亦不成。」意思是，有法沒有的話，則變成邏輯本身就有問題了。「因亦不成」意思就是有法沒有，當然邏輯本身也不存在。因為這個邏輯，不管所立法也好，還是能立因也好，都跟有法有關系。有法上面先成立能立因，然後再成立所立法，所謂的「能立因」跟「所立法」舉例，比如「苗芽作為有法，應不真實有或諦實中不成立，因為緣起故。」其中緣起是「能立因」；諦實中不成立或者不真實有，是「所立法」；苗芽是「有法」。

所以「苗芽作為有法，應不真實有或諦實中不成立，因為緣起故。」這樣的論式的話，緣起這個能立因，先在苗芽上面成立，然後透過那個所要成立的是「苗芽上面不真實有」。這樣的一個道理，所以現在就是說，是緣起也好，是不真實有也好，都是有法上面成立，若對

於有法本身當下執著的話，則你所講的「因為所以」都是在執著當中。這樣的時候，你成立空性的因根本就是沒有用的。

所以這裏講「以彼過失」，其中的「彼」就是前面講的有法沒有，以那個過失來說這個邏輯本身也不成立。「以彼過失」就是前面丑一說的有法不成立的過失，因也不成立。因是指自續因，如果我們按照科判來說，怎麼說？比如自續因為什麼沒有？因為自續因的時候，有法自性成立沒有，所以自續因也沒有。

假設自續因有的話，則你要認出來施設義找到的有法。這個因對於成立空性方面沒有用，二者是矛盾，即一邊說成立空性，一邊說有法施設義找到。不單單有法跟成立空性矛盾，因和所立法也是。對於有法（A）、因（B）、所立法（C）這三個，自續認為都是施設義找到。施設義找到的認知當中，無論你怎樣成立空性都是沒有用的，即空性無法成立。所以這個科判的重點在於，丑一和丑二實際上是連接的，對此要瞭解。

第一個科判丑一這邊，我們也要分。「丑一、明基事有法不成立方面的過失」這個科判先解釋一下，「明」是宗大師來解釋，解深什麼？比如丑一「明」，講什麼

呢？基事有法不成立方面的過失。第二個科判丑二也是「明」，說什麼呢？明以彼過失，因亦不成。

丑一裏面又分兩個，寅一跟寅二。寅一講到「說」，有的時候用「說」字，有的時候用「明」字，實則意思一樣，就是宗大師說，說什麼呢？結合勝義中之差異無義。現在月稱跟清辯他們兩個，先從哪里開始自續的問題？就是成立空性的論式說出來的時候，清辯就有一個勝義簡別加進來了。

清辯加勝義簡別的目的在於，因為他自己覺得若不加勝義簡別的話，所謂的勝義簡別就是比如「苗芽作為有法」，不會說「不自生、他生、無因生、俱生」，而是「勝義中不自生、他生、無因生、俱生」。加勝義簡別的目的在於清辯認同他生，所以他必須要認同自性成立或施設義找到，加勝義簡別的原因在此。那個當中，自續的道理就會提出來，然後中觀應成和中觀自續的差異在這裏出現。

所以這裏講，你加了「勝義」這個詞沒有用，「無義」的意思在此。所以這裏「說結合勝義中之差異」，意思是加勝義簡別「無義」(沒有用)，即「結合勝義中之差異無義」，這個當然是中觀應成的立場，這邊是宗

大師解釋，所以是「說」，說什麼？說加勝義簡別沒有用，也可以說沒有必要，或者沒有用。

這個講了後，有清辯可能會回復：不加勝義簡別，但總的有法可以拿出來，論式還是可以用正因。對於清辯的答復也反駁，即「寅二，破執唯總有法之答」，這是誰來答？剛剛已經說加勝義簡別沒有用，然後清辯回復：那就不加勝義簡別，也不加世俗簡別，兩邊都不加，而是總的有法，那樣的論式還是正確的正因。對於清辯的答復再反駁，就是「破」。

所以清辯的答復是不加勝義簡別的總的有法，這樣可以有正確的正因，這樣答復的時候，將其反駁就是「破」，即「寅二，破執唯總有法之答。」可以說不管有法是否加勝義簡別，實際上這個有法沒有辦法存在。若沒有辦法存在，自續認為「有」本身是自性成立或施設義找到才有，所謂的「有」等於施設義找到，在這種認知當中，無論你怎麼成立空性也沒有用，無法成立空性。

像釋迦摩尼佛對於十四無記見解的提問不予解答，原因在於對方提問的人本身對「有」也執著，對「沒有」也執著，無論怎樣答復都對他沒有幫助、有損害，所以

就不如不回答。跟十四無記問相似的，中觀自續派已經執著的當下，不管有法也好，還是所立法、能立因也好，全部都是「有」已經在施設義找到的認知下，無論怎樣講邏輯都沒有用。

成立空性的時候特別要小心，就是對於「因為所以」以及有法上面，對於施設義找到的執著特別要注意。如果對此沒有注意到的話，就會處於執著當中，無論怎樣也無法成立空性，關鍵的問題在此。所以這裏是否加勝義沒有用，本身任一個有法都無法成立。寅一和寅二兩個來表達科判丑一，丑一就是有法無法成立方面的過失，即「丑一、明基事有法不成立方面的過失」，就是後面寅一和寅二兩個科判提出來。

首先第一個科判寅一，就是加勝義簡別不可以，這個沒有用或沒有意義，即「說結合勝義中之差異無義」，這裏好像沒有分。寅一是從「此如清辯立云」開始到「然有法於他不極成故」，寅二是從「救此過云」開始。

寅一，我自己分兩段：第一段從「此如清辯立云」開始（第 121 頁第八行）；第二段從「又他所許勝義眼等」開始（第 121 頁倒數第五行）。分兩段等於以勝義簡別而言，所立法那邊加勝義簡別沒有意義，有法這裏

加勝義簡別也沒有意義，所以從兩個方面講，我分兩段的原因在此。剛剛科判是加勝義簡別沒有意義，加的地方是兩個：第一個是所立法加勝義簡別沒有意義，這是第一段；第二個是有法加勝義簡別沒有意義，這是第二段。首先，清辯的《般若燈論》裏面加了勝義簡別。清辯的書裏面，如文：

此如清辯立云：「於勝義中諸內根處定無自生，是已有故，如已有識。」

這是《般若燈論》裏面的引文，清辯不會直接說無自性，而是說勝義中無自生。「不自生、他生、無因生、俱生」，清辯他們破四邊生的時候加勝義簡別，「於勝義中」就是加了勝義簡別。沒有直接說「無自生、他生、無因生、俱生」，而是說「於勝義中無自生、他生、無因生、俱生」，當加「於勝義中」的時候，對於加在有法上、還是所立法上，也不是那麼清楚，看不出來，所以問「到底你是加在有法上面，還是所立法上面？」清辯的書裏面不清楚，雖然有加，但加在哪里不清楚。

「於勝義中諸內根處定無自生，是已有故」，理由是「有故」，如果破四邊生中的第一個自生，破的時候理由是有，即若因的時候已經有的話，則果的時候不可

能再出生。如果自生的話就等於因的時候已經有，果的時候還要生。若因的時候有的話，則不可能再生，所以無自生的緣故是已有，例如心識。現在講外面的有法是色法，比喻是心法。所以「如已有識」，這是以心法為喻，這是清辯的《般若燈論》裏面的比喻。

現在我們抓重點，月稱對於不可以加勝義簡別方面如何反駁？宗大師根據《顯句論》，剛才分的三個科判寅一、寅二、寅三，都是月稱在《顯句論》中說的，對此宗大師要開始解釋。「此如清辯立云」中「此如」的意思是宗大師要解釋。

「此如」就是剛剛前面連接裏面講到《顯句論》中用三個科判來說，所以現在這裏雖然沒有引《顯句論》，但《顯句論》裏面如何說，宗大師下面要解釋。「此如」的「此」是指《顯句論》裏面透過三個來講解的話，下面宗大師來解釋。對於「此如」我們要瞭解，就是宗大師要講的意思，雖然他沒有引《顯句論》，但《顯句論》的三個道理宗大師要講。

剛剛分的寅一、寅二、寅三有好多頁，整個都是宗大師來解釋《顯句論》的三個道理。下面講的全部都是月稱在《顯句論》中講的內容，這個你們要清楚。若是

如此，現在正在講的就是提出來加勝義簡別，那邊就開始諍論出來了。剛剛加勝義簡別的地方，所立法是不可以。如文：

破云，所言勝義，若簡別宗，待自無益，以於世俗自亦不許有自生故。

「破云，所言勝義，若簡別宗，待自無益」，這裏用的「宗」是所立的意思，即勝義簡別是簡別到「宗」那邊，無論「宗」也好，還是「所立」和「所立法」也好，如果加「所立」的時候就是「所立法」那裏加。雖然「所立」和「所立法」有一些不同，比如剛剛講的「苗芽作為有法，不真實有，緣起故。」什麼是所立？什麼是所立法？

「苗芽不真實有」是所立，「苗芽」是有法，「不真實有」是所立法。所謂的所立法是後面的「不真實有」；所立是兩個並在一起，即「苗芽不真實有」。所立也好，所立法也好，加簡別的時候都一樣，加在所立上面就等於加在所立法上面，反之亦然。剛剛說的是加所立跟加有法這樣分，因為你們看下面加有法的時候就會知道。如文：

又他所許勝義眼等，若於世俗亦破其生，爾時所依

有法不成，犯宗因過。

所以有法上加勝義簡別的時候有何問題，就是下面說的。前面說加在所立法上面的話有何問題。加在所立法上就是「待自無益」，意思是對自己來說也沒有用，下面是「待他無益」，如文：

待他無益，以彼外道俱壞二諦，理應雙依二諦而破，不加簡別破尤善哉。

所以就是「待自無益」、「待他無益」。所立法加勝義簡別，立論者自己這邊沒有必要，敵論者那邊也沒有必要，所以就是「待自無益」、「待他無益」。「待自無益」的理由是什麼？「待自」的意思是立論者，就是成立空性的成立者。對誰成立？就是敵論者那邊也沒有用。

「待自無益」就是「以於世俗自亦不許有自生故」，就是現在破自生的當中，自生是連世俗當中我們都不承許的，所以沒有必要加勝義，為什麼？因為「待自無益」，我們自己連世俗當中都不承許自生。這裏可能先講「自」好一點，即「以自於世俗亦不許有自生故」。自己連世俗的自生都不許，這個是理由。這裏「亦」不應在「自」的後面，應該是「於世俗亦」，不是「自亦」，就是不用說「於勝義中」，實則自己連世俗中也不承許自生，所

以自生沒有必要加勝義簡別。

對他人敵論者來說，也沒有必要，即「待他無益」。敵論者是外道，因為主張自生。以主張自生的外道來說，他們是完全違背、損害名言緣起的法則，對於法的實相更是不懂，所以「俱壞二諦」。外道是在「俱壞二諦」的狀態當中，所以沒有必要勝義角度才可以破、世俗的角度不可以破，它是什麼角度都不對，所以沒有必要加勝義簡別。

「彼外道俱壞二諦」，外道對於二諦無論哪一方面都違背，所以對他們來說沒有必要一定要勝義，就是兩方面都可以，即「理應雙依二諦而破」。這裏應該加「故」字，或者這裏有「以」就是「故」的意思。「以彼外道俱壞二諦」，其中的「以」後面「彼外道俱壞二諦，理應雙依二諦而破」當理由成立不加簡別破更好，即「不加簡別破尤善哉」。對自己來說不用，對他來說也不用，一般的世間名言也沒有必要，不用說我們立論者和敵論者兩個，一般總的也沒有必要。所以就是：

於世名言破許自生不應道理，故待世間理亦不應加彼簡別，以諸世間唯許從因而有果生，非更分別自他生故。

「於世名言破許自生不應道理」，這是第三個。第一個是待自無益，第二個待他無益，第三個是待世間也沒有必要。世間根本不承認自生、他生等，因為世間不觀察有為法果是如何生的，所以世間不可能會承許自生。世間的角度是否需要破自生呢？沒有必要。「於世名言破許自生不應道理」，應改為「破於世名言許自生不應道理」我們現在破自生是世間認同的破自生嗎？不是，就是這個意思，應該把「破」字放前面。

為什麼不應道理呢？從世間的角度加勝義簡別沒有必要。「故待世間理亦不應加彼簡別」，下面是剛剛那個理由，「於世名言破許自生不應道理」，為什麼？因為以世間來說，單單承許因生果，但不會分析因生果的時候是否自生、他生等。「以諸世間唯許從因而有果生」，世間所許的只是一個因果，不會分析因和果是體性一、還是體性異，不會如此分。連分都不分的話，如何會承許自生呢？所以世間承許自生是不可能，若世間沒有承許自生的話，則破世間承許自生更沒有道理。

以「所立」、「能立」、「能立因」、「能立因的因」而言，對於這段這麼理解：中間的「故待世間理亦不應加彼簡別」是所立；前面「破於世名言許自生不應道理」

是能立因（理由）；前面的理由的理由是後面的「以諸世間唯許從因而有果生，非更分別自他生故」，這是前面第一段的理由，即理由的理由。

前面那些也是，如果論式要分所立、能立因的話，「待自無益」是所立，後面「以自於世俗亦不許有自生故」是理由。一樣，「待他無益」是所立，後面剩下來的整個都是理由。但理由裏面可再分所立和能立。比如前面的「以彼外道俱壞二諦，理應雙依二諦而破」是能立因，後面「不加簡別破尤善哉」是所立。當然也可以說這兩個並在一起作為理由成立前面的「待他無益」，這就是所立。

所以把勝義簡別加在所立法上的話，沒有必要。加在有法上是否可以？不可以。實際上這個是清辯和月稱辯論的起點而已，從那裏引發到自續。現在還沒有到自續這塊，只是開始。

首先，我們看有法上為何不可以加勝義簡別。「又他所許勝義眼等」，現在眼等作為有法，然後不自生、他生這些要講。現在若眼等有法加勝義簡別的話，沒有必要。第一段是講把勝義簡別加在所立法上，第二段是講把勝義簡別加在有法上，現在講第二段，如文：

又他所許勝義眼等，若於世俗亦破其生，爾時所依有法不成，犯宗因過。以自不許有勝義眼等故。

這裏「宗因過」後面句號不對，應改為逗號，因為後面要講理由「以自不許有勝義眼等故」。（即「又他所許勝義眼等，若於世俗亦破其生，爾時所依有法不成，犯宗因過，以自不許有勝義眼等故。」）

首先，這麼理解：這裏「若」是假設，意思是剛剛前面勝義簡別加到所立法上，現在假設加到有法這裏的話，而且有法這裏之所以加的原因是什麼？因為敵論者外道，他們把所有的眼等有為法，認為是勝義中成立的。所以我們跟他宗辯論的時候，他宗的眼光裏面或他認同的眼等，把它拿出來。這裏的「若」應該先講，然後自宗破的時候，破什麼？破他宗認同的勝義中成立的眼等那些，連世俗中都沒有，即「於世俗亦破其生」。就是不用說勝義，連世俗當中都不存在，你解釋的勝義中成立的眼等有為法，現在我們自宗破的時候，連世俗中也沒有。

加勝義簡別的原因在於，他宗眼光裏面的「眼等」，就是勝義中成立的眼等，加勝義簡別的關鍵的原因在此。當然月稱或者自宗對清辯「假設你是這麼說的話」、「假

設你認為必須要加勝義」，因為他宗眼光裏面的眼等是勝義中成立的眼等，為破這個的時候必須加勝義簡別。假設這麼說的話，就是這個意思，「若破他宗承許的勝義中成立的眼等，連世俗中都不承許」，即「他所許勝義眼等，若於世俗亦破其生」勝義簡別是這麼加的話，也是不可以。

月稱說：假設你勝義簡別是這樣加的話，也是不可以，所以「爾時所依有法不成」，那個時候加勝義簡別的話也是有問題，什麼問題？先是第一個，勝義中成立的眼等是不存在的，所以是有法不成。如此，有法不成的過失就出來了。

「爾時所依有法不成，犯宗因過」，其中「犯」的意思是違犯。這麼理解，比如我們平常是必須有法才有所立，比如「苗芽」是有法，「苗芽不真實有」是所立。所謂的「宗」指的是所立，所要成立，我們有一個目標所要成立，所謂的「宗」就是這個意思。若有法沒有的話，則肯定「宗」也沒有了，所以「犯宗」。

若「宗」沒有的話，則正因的邏輯就沒有方向、沒有目標了，沒有目標的邏輯就是一個過失。所有的邏輯一定要有一個所要成立的目標，所以這裏說「犯宗因過」。

如果按照藏文來說，這裏應該加一個「之」，即「有法不成之犯宗因過」。若宗違犯了、宗沒有了，這個是誰造成的？有法沒有造成的。所以就是所依有法不成的犯宗，那種的因的過失。這是第一個。

下面這個也是理由，為什麼有法不成立呢？因為自宗不承認。現在正因主要是以立論者的邏輯為主，因為自宗不承許有勝義眼等故。整個論式是這樣：後面的「以自不許有勝義眼等故」是理由，前面的「爾時所依有法不成，犯宗因過」是所立。這是什麼時候說的呢？假設你這麼說的話，前面是「若」，即假設你加勝義簡別是加在有法上，原因是你認為他宗眼光是主要的，以這樣來說的話，還是有法不成立。所以，不管把勝義簡別加在哪里都是不對的。

這個說了之後，現在他宗又回答，什麼呢？加勝義簡別可能不對，但可以說加勝義簡別的話，你可以說有法不成立，對此我認同，但是世俗中眼等是有了，所以還是有法是可以。下面說：

若謂雖無勝義眼等，然有世俗眼等，故無過失。若爾所說勝義是誰簡別，若謂世俗眼等破勝義生，是破生簡別，此不應理。

「若謂雖無勝義眼等，然有世俗眼等，故無過失」，這是他宗的答復，即雖然勝義簡別不對，但不可以直接說有法不成立，因為世俗中可以說眼等可以當有法，所以有法可以成立，沒有問題，即「故無過失」。

未作如是說故，汝意縱說，然有法於他不極成故。

「未作如是說故」，然後自己就說：你說世俗，但你沒有說啊！假設你有說的話，也是一樣有問題。因為他宗不承許世俗中或假有的那種眼等。「汝意縱說，然有法於他不極成故」，他宗就是不承認，所以還是一樣。因為論式的有法，必須對方的敵論者和我們自己立論者，雙方都共同承許。現在敵論者不承認，所以「有法於他不極成故」。所以有法還是不成立，有法不成立的過失還是一直存在。

我知道你們大概還是不懂，就是這樣的意思：現在重點是，說的時候一個外道，還有一個我們中觀自己。意思是什麼呢？所謂的外道不一定是外面的一個，就是以我們自己引導自己，比如自己跳出來很高的一個智慧，有一個成立空性的邏輯會用的自己，他來引導我們自己。我們跳出來很高的自己引導自己，所以不管立論者和敵論者都是自己裏面。

那個時候我們要小心，就是以立論者的立場要瞭解敵論者的狀態如何。敵論者要注意哪一塊，立論者如何引導他。現在立論者和敵論者都是我們自己，所以我們自己是很高的一個中觀應成的立場，我們對自己儘量不要像中觀自續那種，那樣很難引導。所以我們要以中觀應成很高的智慧引導自己的時候，不要被中觀自續的觀念染到，然後清淨的引導。這裏兩方都有問題，我們自己更高的智慧當然更要小心、要更聰明，對我們自己平常的心引導的時候，我們對它：我會不會真的改變，我會不會還是在執著當中。自己對此要清楚。

這裏就是這種意思。這裏說的是自續派引導數論派，主張自生的是數論派。雖然月稱對清辯說的時候：清辯你是要成立空性的，你應該以什麼立場，你應該對數論派引導的時候不可以什麼樣，假設你中間這麼引導，則變成沒有什麼可以溝通的，這種狀態也有。

意思是什麼？就是有時候根本無法溝通，像十四無記問，對此我們要清楚，所以我們不要變成不可以溝通的那種情況。這裏沒有有法的意思就是，無法溝通的狀態會出現，這個要小心。重點是抓這個道理，當然字面上有的時候比較難理解，但裏面有這個含義。

今天先到這裏。

【2017 辨了不了義善說藏論 149】

上節課講到第 122 頁。如文：

若謂雖無勝義眼等，然有世俗眼等，故無過失。若爾所說勝義是誰簡別，若謂世俗眼等破勝義生，是破生簡別，此不應理。未作如是說故，汝意縱說，然有法於他不極成故。

把上一堂課漏講的那句話一起解釋。首先，講成立空性的正理的時候，中觀應成派月稱指出中觀自續派清辯的說法有問題。指出來的這個問題，真正是後面會提出來，就是常常跟你們說的「因為什麼，所以什麼」，還有 ABC「有法、所立法、能立因」，這三個都是施設義可以找得到的，然後再有一個關係，比如有法上發現了能立因，所以從那裏推一個結論所立法，這麼一個關係之後邏輯就出來。

剛開始的三個，不管是有法、所立法、能立因，還是後面這三個上面推的階段，還有後面的結論成立空性的階段，中觀應成跟中觀自續觀念的不同之處在於，中觀應成特別要求那個階段不要執著，中觀自續當然認為

不要執著，但實際上他認為量瞭解或邏輯推理本身是施設義找到的層面，所以從中觀應成派的角度看：中觀自續根本無法成立空性，因為中觀自續成立空性的時候就是在執著當中，所以完全沒有辦法成立空性。等於中觀自續成立空性的時候，連有法都沒有辦法認出來，那能立因、所立法都認不出來，一認就執著，一執著則成立空性就有障礙。月稱等中觀應成派看到中觀自續派有這樣的問題，這個是重點。

這個問題，當初他們辯論的時候從哪里開始呢？就是《中論》開頭破四邊生的正理有講，那一段清辯解釋的時候，第一個解釋要成立空性的邏輯，《中論》第一品的第一個偈頌解釋的時候，就等於清辯解釋成立空性的正理第一個要解釋的階段，那個階段解釋的時候，月稱就發現：你這種成立肯定有問題。所以先是發生問題的源頭是什麼階段，清辯解釋《中論》開始的時候，第一個成立空性的正理是《中論》第一品的第一個偈頌破四邊生那段，從這裏月稱看到了他的問題。那段解釋的時候，從哪里看得到？上周念過的清辯的話：

此如清辯立云：「於勝義中諸內根處定無自生，是已有故，如已有識。」

那段話裏面，就有講到勝義簡別，沒有直接說無自生，就是說於勝義中無自生，所謂的破四邊生的時候「不是自生、他生、俱生、無因生」，這個正理中觀自續就加了勝義簡別。加了勝義簡別的時候，月稱問：你為什麼加勝義簡別？這個勝義簡別沒有必要。從這裏開始辯論的時候就相當於，不加勝義簡別，實際上你已經加勝義了，已經執著了。

月稱看到，對有法上，中觀自續派清辯的認知雖然說是假有、不真實有，但實際上他的認本身就是施設義找到，就已經加勝義簡別了，不加勝義簡別是不存在的。先這邊問的時候，是否加勝義簡別這個問題的意思，實際上最後大疏的科判「寅一、說結合勝義中之差異無義」，所以中觀應成派說「你加勝義簡別是沒有意義的」，然後中觀自續派對此答復「不加勝義簡別的我有一個總的」，真正的諍論是從那裏開始的。

因為從中觀應成月稱看：中觀自續一取出有法本身已經加勝義簡別了，已經執著了，所以沒有一個「唯總」有法，你認有法的時候，已經加勝義簡別或已經是施設義找到的有法。所以這兩個科判裏面，主要是下面的科判是重點「寅二、破執唯總有法之答」。前面不是真正

的辯論，只是開頭啟發而已，真正的辯論是科判寅二。

現在我們把加勝義簡別分兩個，從中觀應成派的立場而言，中觀自續那邊，一個是他自己從嘴裏講出的加勝義簡別；另外一個是嘴裏沒有講加勝義簡別，而是講「唯總」有法，但實際上已經加勝義簡別了、已經是施設義找到的有法，這麼一個狀態。前面科判寅一已經講完了，今天真正要講的是科判寅二。

科判寅一分兩段，分兩段的時候，第二段「若謂」是斷諍論的樣子，即「若謂雖無勝義眼等，然有世俗眼等，故無過失。」第一段又分兩段，一是所立法加勝義簡別不可以，二是有法加勝義簡別也不可以。下面「若謂雖無勝義眼等，然有世俗眼等，故無過失。」就是這麼一個諍論，即我沒有過失，因為不需要加勝義簡別，有一個世俗的眼等存在，所以正理還是可以正常用。就是這樣的答復。

對此答復，自宗問：你明明已經說出勝義那個詞了，那個詞要加在哪里？「若爾所說勝義是誰簡別」，即如果不是加在有法上，那是加在哪里。假設有法是世俗中有的眼等，生這一塊，我們要破勝義生，所以生那邊要加勝義簡別，若是如此，「若謂世俗眼等破勝義生，是

破生簡別」，這個簡別若加在生方面，這個也不合理，為何？

因為《般若燈論》中前面清辯的話裏面，沒有這麼說，即「未作如是說故」。這是第一，書裏面沒有加到生裏面，確實如此。另外，「汝意縱說，然有法於他不極成故」，假設這麼說的話，勝義眼沒有說，但他宗數論派不承認世俗眼，即「於他不極成故」。這裏相當於，世俗眼有法那邊勝義簡別是不行，因為對方不承認世俗眼。

「以彼外道俱壞二諦」，前面是講對於所立法，外道對於世俗勝義兩個角度都認可。現在對於有法以世俗諦簡別，外道不承認。所以，對於勝義簡別，自宗不承許；對於世俗簡別，對方他宗不承許。重點是下面那段，若把世俗眼等當有法的話，他宗不承認，就是這個道理；勝義的有法，自宗不承認。重點是這兩個。「以自不許有勝義眼等故」，有法眼等加勝義簡別，自己（自宗）不承許。

●互動答疑

學生問：這裏為什麼特別講「眼等」呢？

仁波切答：眼等有法，《中論》第一品講法無我，第二

品講人無我。第一品講法無我的時候，像五蘊、眼等六根，把這些當有法成立空性，等於就是法無我。「眼等」就是，第一品主要講法無我，所謂的法無我的「法」的重點不是外面的法，重點是我們的五蘊、六根，這些是主要的。像補特伽羅我執是從法我執生出來的，法我執的重點是內的五蘊、六根等。

（答疑結束）

這裏講世俗的眼等上面破勝義生，若是如此，則連世俗的眼等對方都不承認。「汝意縱說，然有法於他不極成故。」所謂的有法，是世俗的「眼等」對方不承認。有法若是加勝義的話不行，有沒有加？有加，加在世俗眼等生不生方面。生不生方面加的話，就是所立法上面加了。現在說生那邊沒有加，清辯的話中沒有講特別生那裏加的樣子。「於勝義中諸內根處定無自生，是已有故，如已有識。」如果有加的話，應該說「諸內根處於勝義中定無自生」。

下面「此不應理。未作如是說故」，「此不應理」後面不應該是句號。

未作如是說故，是第一個理由。另外一個理由是有

法是世俗眼等，對方不承認。所以「汝意縱說」，假設勝義簡別加在生的話，有法眼等就是世俗眼等，但世俗眼等對方不承認，所以眼等有法於他不極成故。

這裏還是並在一起，剛剛講先分兩段，然後第一段分兩段，現在改成「若謂」那段放在有法那裏，把它們並在一起。就是直接分兩段，一個是所立法那裏，一個是有法那裏，所以有法加簡別也不行。從「又他所許勝義眼等」一直到「然有法於他不極成故」，等於有法上加勝義簡別不行。如文：

又他所許勝義眼等，若於世俗亦破其生，爾時所依有法不成，犯宗因過，以自不許有勝義眼等故。若謂雖無勝義眼等，然有世俗眼等，故無過失。若爾所說勝義是誰簡別，若謂世俗眼等破勝義生，是破生簡別，此不應理。未作如是說故，汝意縱說，然有法於他不極成故。

就是把這個當成第二段，把前面當成第一段。但第二段這裏轉的時候，中間有點諍論當中的過程，實際上重點還是有法，所以整個把它歸納成一個就是有法上，前面是所立法上，這樣來理解。這之後，清辯開始反駁，對於他反駁的答復，大疏的科判講到「寅二、破執唯總有法之答。」其中的「破」是自宗月稱來破，破什麼？

「破執唯總有法之答」。誰來答？清辯來答復，即現在是加勝義不行、加世俗也不行，那清辯答復：什麼都不加，而是總的有一個有法。破清辯的這個答復就是「寅二、破執唯總有法之答。」

這邊清辯的答復，我們分卯一和卯二，就是清辯的答復是什麼樣。即科判「卯一、所詮主張；卯二、破彼。」現在清辯的答復是什麼？就是科判「卯一、所詮主張」，對方清辯的主張是什麼樣的呢？就是下面「救此過云」開始。前面加勝義不行、加世俗不行，這樣破他宗，跟他講「你有很多問題」。對此他宗答復「我沒有這種過失」，我們首先瞭解一下他宗的答復，如文：

救此過云：「如佛弟子對勝論師，立聲無常。唯可取總不取差別，取別則無能立所立，以取大種所造聲為有法，勝論不成。若取空德聲為有法，於佛弟子不極成故。故捨差別，唯以總聲而為有法，如是此亦棄捨勝義世俗差別，唯取眼等而為有法，故無有法不極成過。」

後面就有說「無有法不極成過」，即我沒有這個過失，即不會變成有法沒有的過失。過失是「無有法」，沒有這種過失，所以叫「不極成」。前面說了加勝義跟世俗不行，一直這樣破清辯。現在清辯答復：我不需要

加勝義、也不需要加世俗，兩種都不需要加，為什麼可以兩種都不加呢？「故」就是前面的比喻。

「如」就是舉例，這也是一個論式，但這個有法沒有加的差別，所以就是「捨棄差別」，總的論式是沒有問題的。一樣，清辯說：我們也是可以不需要加勝義跟世俗，勝義世俗的差別都捨棄，即「棄捨勝義世俗差別」，那是什麼樣？就是「唯取眼等而為有法」，他捨棄這些差別，眼等有法捨棄之後，唯總的眼等有法可以。我們看下面的話，「如是」是意義上面解釋，即「如是此亦棄捨勝義世俗差別，唯取眼等而為有法，故無有法不極成過。」這個答復我們就大概清楚了。

先瞭解一下前面，這裏舉例的時候講到，我們佛教對勝論派成立「聲是無常」的時候，雖然雙方對於聲音上面的認知各不相同，比如勝論派對聲音有什麼認知？這裏講「空德」，即聲音是永遠在虛空當中跑來跑去的，這就是空德，勝論派認為是常法。我們自宗認為聲音是「大種所造」，是四大種所造出來的法，即「大種所造聲為有法」。對於聲音的認知，我們自宗跟勝論派不一樣。所以有法聲音取出來的時候，不可以把各自對於聲音的特質的不同認知加進來，只能是總的聲音作為有法，

然後才可以成立。

「如佛弟子對勝論師，立聲無常。」這個是比喻，我們佛教對勝論師成立聲是無常，為何？因為勝論師認為聲音不是無常，所以我們對他們要成立聲是無常，那個時候取有法，是「總」的取，不是「別」的取。「別」的意思就是個別的自己對聲音的認知不一樣，有法這裏對於那個沒有取出來，所以這裏講「唯可取總不取差別」。

為什麼不取差別？假設一取差別的話，則所立法、能立因就沒有了，比如一講空德的聲音，肯定它就變成常法了，不能說無常法。一樣，也不能說它是所作性，因為我們平常說「有法聲音，應是無常，所作性故。」所以這些能立所作性也好、所立無常也好，都變成沒有了，所以「取別則無能立所立」，應該加「若」字，即「若取別則無能立所立」，所以我們必須取唯「總」的，不可以取「別」的。假設取「別」的話，就有無能立所立的問題，即「若取別則無能立所立若取別則」。取「別」的話為什麼有問題呢？下面就是詳說。

以「別」而言，比如佛教或佛弟子認為聲音是大種所造，這個是我們各別認的，對此對方不承認。「以取

大種所造聲為有法，勝論不成。」另外，取空德聲為有法，則佛弟子就不承認，即「若取空德聲為有法，於佛弟子不極成故。」就是有法沒有的話，所謂的能立、所立都是有法上面說的，當然能立、所立也會變成沒有，「若取別則無能立所立」，能立、所立是有法上面解釋的，就有這樣的問題，所以必須要取「唯總」作為有法。

「故捨差別，唯以總聲而為有法」，這個就是舉例，所以必須要取「總」的聲作為有法。「於佛弟子不極成故」中的「不極成故」的句號可能不對，如果這裏有句號，上面「若取別則無能立所立」也需要句號，有可能這裏逗號也可以。這個是比喻，實際上比喻跟意義是一樣的嗎？我們可能會覺得有點像，實際上根本不一樣，為何？前面「聲音是無常」這些都是成立世俗諦的道理，對這個有法，不像成立空性的時候對有法有這麼大的關係。成立勝義諦或空性的階段，它的有法直接跟對方的執著心綁在一起，若是如此，對於能否成立空性有一個大的影響，所以根本不一樣。

我們看一下大疏的科判，「卯二、破彼」分兩個，即「卯二、破彼」分二：「辰一、義不應理；辰二、舉喻不同。」辰一講到義不應理，然後辰二是舉喻不同。

所以這裏說跟比喻是不一樣的，如果我們不小心的話就會覺得比喻有點有道理，有點相同，實際上是不同。先直接意義上答復，然後比喻上跟這個也不一樣。重點就是實際上一個是成立空性；另一個根本不是成立空性，而是法的表相世俗諦層面的道理。完全是兩碼事。對於這個沒有辦法答復。

大概知道了清辯的答復，然後下面開始回答。這個答復首先我們看大疏科判。「辰一、義不應理」，先是於意義上面直接答復，剛剛「如是」下面是意義，前面是比喻，即清辯的那段話「如是」下面是意義，上面是比喻方面。你講的意義本身是不合理的，為此直接答復，答復的科判「辰一、義不應理」裏面又分兩個：「巳一、於許有法體性僅顛倒不可得之基礎上而說；巳二、示雖於許唯彼有法不成之上而說，然非不同於破自續之宗。」

「辰一、義不應理」。「不許之義」應該改為「義不應理」。先講科判「巳一、於許有法體性僅顛倒不可得之基礎上而說」，其中講到「而說」，什麼上面「而說」呢？對方清辯論師，這裏「基礎上而說」，雖然我們破清辯，但破清辯的這些話是什麼基礎上跟他說呢？主要是他主張「諸法是非無害心顯現增上安立而自體成立」，

這個是所應破。中觀自續主張諸法必須是非無害心安立。

答彼說云：「清辯自許眼等有法之自性，非顛倒心之所得。倒與無倒是正相違，顯此等理而善破除。」

中觀應成認為不是非無害心安立，好像是害心安立，沒有一個無害心。中觀自續派說的無害心指的是什麼？就是我們的量瞭解它的對境的時候，相當於施設義找到，而且這個施設義找到，對境那邊是事實的狀態、實際的狀態，對境那邊實際上自己那邊有一個成立的。所以施設義找到，是對境那邊事實的一個狀態，所以誰都沒有辦法害，像那樣找到的時候，這個心是誰都不能害它，那種找是非常合理的，而且這完全是一個事實，對境那邊就是這樣。所謂的無害心，中觀自續派就是這麼解釋的。

以中觀應成來說，諸法都是施設義找不到，一樣，心裏有施設義找到的這種感覺完全是不合理的，這個就是害心。一個是「這個是不合理的」，另外一個是「這個是合理的」，害心跟無害心的差別在此。中觀自續派不承認害心找到，這邊用的顛倒心是一樣的道理，即「顛倒心不可得」。「無害心安立」跟「顛倒心不可得」是一

樣的意思。相反：不顛倒心可得、無害心可得。這個就是清辯的主要的主張，現在中觀應成反駁這個主張。

「於許」就是清辯許，許什麼？許有法的體性是不是僅僅顛倒識可得？不是。僅僅顛倒心可得是中觀應成說的，中觀應成認為諸法的體性都是唯名言有、僅僅名言有、僅僅顛倒心可得的，這個是中觀應成的觀念。相反，現在清辯的觀念是顛倒心不可得、不顛倒心可得、僅僅不顛倒心可得，就是僅僅是無害心安立。清辯這樣的主張，這個基礎上，他承許或主張有這樣的道理。「而說」是在這個基礎上而說，什麼樣的基礎？就是前面的「於許有法體性僅顛倒不可得之基礎上」，清辯是主張這樣的基礎，這個「許」是動詞，後面「有法體性僅顛倒不可得」是受詞。

「已一、於許有法體性僅顛倒不可得之基礎上而說」，清辯有這樣的主張的基礎上，現在中觀應成反駁，「而說」的意思是反駁，因為科判本身是破彼，破彼分義方面破、比喻方面不同解釋，破義方面分已一跟已二，已一也是破的當中，這裏沒有用「破」這個字，用的是「而說」，「而說」的意思就是破他。我們怎麼破他呢？就是抓清辯的主張，從抓清辯對諸法的體性的主張來破

他。所以就是「於許有法體性僅顛倒不可得之基礎上而說」，這個科判大概懂了吧。

下面說的是別的地方破自續的一些破法，破的方法不一樣，但最終都一樣要破自續。後面的科判沒有真正的破，宗大師的意思是你們可以把別的方法用在這裏，巳二這個科判（「巳二、示雖於許唯彼有法不成之上而說，然非不同於破自續之宗。」）在第 125 頁第五行，如文：

「所依有法真實失壞，是彼自許」句，餘處解釋與此處釋雖有不同，然破自續宗義無異。

這一段，就是科判巳二，這裏講其他地方說的「雖有不同」，意指兩個地方都是破自續，雖然破的方式不一樣，但目的是一樣的。這裏講「然破自續宗無異」，就是破自續的宗是一樣的。宗方面一樣，都一樣要破自續，宗大師意思是別的地方破自續也要用。巳二雖然好像是另外一個破自續的方法要說的樣子，實際上不是。實際上意思是指別的地方雖然跟這個不一樣，但一直還是破自續，所以你們也要用。

現在還是以科判巳一破自續為主。科判「巳一、許唯依有法自性顛倒不得而說」分兩個：「午一、正義；

午二、斷諍」。「午二、斷諍」又分兩個：「未一、斷有法與顯現相同之諍；未二、斷量所得義之諍。這邊如何破自續，關鍵是科判「午一、正義」，真正破自續是從這裏開始。

當然宗大師根據的是月稱的說法，月稱在《顯句論》有這樣破：「答彼說云：「清辯自許眼等有法之自性，非顛倒心之所得。倒與無倒是正相違，顯此等理而善破除。」」這裏就是「善破除」，誰「善破除」？月稱。在哪里「善破除」？在《顯句論》裏面，破的時候如何破？前面是簡單的描述，比如清辯自己許眼等有法的自性是什麼？非顛倒心之所得，當然就是無害心安立的意思。這就是清辯的主張。

意思是清辯認為眼等是存在，我們怎麼認定它是存在呢？清辯認為：誰觀察它的一個量，而且這個量察的時候，是查施設義是否找到，以此來查，若施設義找到的時候就是確定了。所以施設義找到的時候，就是量才確定，以此說眼等到底是什麼，或存在、不存在，是以它來判斷。它是否是眼等、它是否是眼根、它是否是眼睛等，都是以量來判斷，而且量來判斷的時候就是施設義找到，這就是清辯的主張。所以就是「眼等有法之自

性」，這個自性必須無顛倒心安立，不可以顛倒心所得，所以是「非顛倒心之所得」。

清辯提出這個主張的時候，月稱拿出這個主張來反駁清辯：你有這種主張的話，那你怎麼成立空性？我們成立空性的時候，要說諸法是假的，你已經開始說諸法是真了，諸法有本身已經是真的了，那你怎麼安立諸法是假？假跟真是顛倒的，那你成立空性沒有什麼可以成立的，不要成立吧。就有點這種道理。

這裏有兩句話，一個是清辯你是這樣的主張，即「清辯自許眼等有法之自性，非顛倒心之所得，倒與無倒是正相違，顯此等理而善破除。」。另外一個是倒跟無倒是相違，顛倒心所得跟無顛倒心所得是相違的。意思是，我們要成立的都是假、都是倒，但你認為全部已經都是真了，還有什麼可以成立假呢？假跟真不是相違嗎？簡單來說就是這樣的一個道理。

中間應該不可以有句號，第一跟第二並在一起，然後變成完整的。第一個是「清辯自許眼等有法之自性，非顛倒心之所得」，另外一個是「倒與無倒是正相違」。這兩個並在一起就可以完整的跟清辯辯論，有打擊清辯的功能。這個就是一個完整的邏輯正理，這個邏輯等很

多的邏輯來破清辯論師。應該可以說「倒與無倒是正相違等理」或者等正理。「顯」應該放在最前面，因為「顯」是動詞，前面的兩個並在一起變成一個理，然後顯示這個正理等很多的正理是受詞。

按照文法來說，先用「顯」，受詞是「清辯自許眼等有法之自性，非顛倒心之所得。倒與無倒是正相違，理等正理而善破除」。月稱在《顯句論》中就是這麼破的。破這個宗大師下面說「彼等義謂」，就是開始解釋。宗大師沒有直接引《顯句論》，但在這裏開始講《顯句論》中的道理。可能我先跳過去講下面的內容你們容易理解一點，這樣你們就會抓到重點，第 124 頁第四行，這裏是重點，如文：

月稱意謂如是有法即自性有，以彼即是勝義有義，豈有總體有法，為所別事，故破棄捨差別唯取總體以為有法。

所謂的「如是有法」，就是中觀自續他們說的，他們認為有法、有本身就是自性有。他們認為「有」就是量確定有，量確定有的時候對於量如何確定，從月稱的角度看完全是自性有。月稱要求量瞭解時沒有瞭解到施設義找到這一塊，清辯他們的認知中對此分不出來。量

確定有法是存在就等於有法是自性有，即「如是有法即自性有」，自性有等同勝義有。

所以這裏有三個的樣子，「月稱意謂如是有法即自性有，以彼即是勝義有義」，這裏的「即」相當於「等同」的意思，就是自性有等同勝義有。中觀自續的量瞭解以月稱看來就等同自性有，自性有等同勝義有。到了勝義有的時候，清辯認為我不覺得是勝義有，但從月稱角度看就推到勝義有。所以成立空性的時候，特別不可以加勝義簡別。勝義存在的有法如果認的話，完全就執著了。所以勝義加進來的時候，完全就變成執著了。

因為我們現在是成立勝義無的階段，勝義存在的法出現，你怎麼成立勝義無呢？到這裏之後，應該加一個「故」，即「以彼即是勝義有義故」，變成勝義有了，你認為不加勝義的一個有法是不存在。「豈有總體有法」，怎麼可能會有一個沒有加勝義簡別的有法？這樣就破了，即「豈有總體有法，為所別事」。

這個是月稱這麼想的，所以月稱破清辯的時候跟清辯說沒有可以舉出來的唯總的有法，心裏面想的就是這個道理，「故破棄捨差別唯取總體以為有法」。這段話裏面，我們先分兩段，「故破棄捨差別唯取總體以為有法」

是第二段，前面是第一段。前面那段是月稱真正的想法，前面那段是關鍵。字面上看到的是後面那段「故破棄捨差別唯取總體以為有法」，前面是宗大師抓重點講給我們聽，然後宗大師說月稱心裏面真正是這麼想所以這麼破的。

等於所謂的自續是什麼意思？自續是成立空性的時候執著的狀態就變成自續了，「因為什麼，所以什麼」、「有法什麼」，那些都是施設義找到，那種認知就是自續。破自續就是這樣不可以，怎麼破？你這樣就已經是執著了，你怎麼成立空性呢？破自續，簡單來說就是這麼一個破法。這段的重點在這裏。

前後你們要瞭解，前面是月稱想的，「意」是動詞，後面的「破」也是動詞，主詞都是「月稱」。「月稱」是這樣想，所以才這樣破。即「月稱意謂如是有法即自性有……」，下面是「故破棄捨差別唯取總體以為有法」，這個相當於破自續，破自續主要是這個，這句話是重點。

下面從前面的「彼等義謂」開始講，這一段有點長。

【2017 辨了不了義善說藏論 150】

剛剛我們念皈依發心，也是我們天天念的「諸佛正法賢聖尊，直至菩提我皈依，我以施等諸資糧，為利眾生願成佛」，我們每天念很多次或天天念、常常念的。有的時候我們好像把它當呼吸一樣，根本不注意其中的內容並好好思維，把它當成家常便飯，對它根本不重視。我們不可以這樣。

實際上以皈依發心而言，可以說整個佛法的精神包含其中，比如大小乘共的法的精神是在皈依裏面；大乘裏面，不管顯教，還是密教，整個大乘的精神包含在發心裏面。所謂的「精神」就是皈依跟發心真的會帶來整個人好像充電一樣，精神起來。以菩提心而言，菩薩即便有三大阿僧祇劫的苦行也完全不會倒下去，這就是菩提心帶來的。所以菩提心是這麼的有力量！

當然菩提心可以從無量無邊的角度發，面對不同的情況、不同的環境、不同的時空一直發菩提心，菩提心是無量無邊的，而非只有一個菩提心。大乘的菩提心能夠帶來那麼大的精神。以大小乘共的角度來說，對四聖

諦的信心，它帶來內心的一種精神。皈依裏面的法寶主要是四聖諦的法。四聖諦的法寶帶來的精神，不要把它當家常便飯，平常對它不重視。這是我們修行人的營養素，好像給我們打氣的樣子，所以皈依發心需要這種功能，如此才算是修行人。對皈依發心沒有認識到它的功能如何用的話，則不算是修行人。

當我們念皈依發心的時候，東張西望來念，好像覺得真正的法理是後面才有的樣子，對前面皈依發心我們不重視。我們要瞭解，對此我們重視，更要改變。實際上我們真正內心的精神，是皈依發心這兩個帶來的。我們也說調整意樂，意思就是內心裏面整個意樂、整個精神發起來。也要瞭解，調整意樂不是好像一種假的、洗腦樣子，不是這種意思。調整意樂的意思是，自己特別醒過來，以皈依的道理醒過來，得到一種精神，以發心又看到更廣更無量無邊的角度看到一個道理，整個醒過來的那種。需要這種，而不是沒有看到道理、洗腦式的調整，調整意樂不是這樣。

比如以皈依而言，是整個宇宙因果的法則，有這樣、就會那樣，有那樣、就會那樣，這樣看了後就會有很聰明的選擇，認清楚我們要依靠的是什麼，好像一種覺醒

的樣子。一樣，發心就是更認識自他，看到自己跟其他一切的如母有情中間的關係之後，自己整個心就發出很大的力量。不是那種沒有看到，只是自己念、自己洗腦的意思。所謂的調整意樂，有的時候感覺有一點洗腦，這個是不對的。應該是自己明了，然後覺醒，帶來一種精神，即自己該做什麼、走什麼路，自己特別明了來選擇的一種精神，這就是皈依發心的意思。雖然皈依發心如家常便飯般天天念，每天念了太多次，但還是很重要的。

今天我想我們看一下《菩提道次第廣論》裏面的一個內容結合起來講。因為上次我跟你們說過，下面有一個科判。第 125 頁第四行，上次講到，如文：

「所依有法真實失壞，是彼自許」句，餘處解釋與此處釋雖有不同，然破自續宗義無異。

這邊要瞭解，「餘處解釋」就是《菩提道次第廣論》裏面有解釋，所要解釋的是《顯句論》，對《顯句論》的一段話有兩種解釋。兩種解釋雖然不同，但方向是一樣的，還是破自續，所以「破自續宗義無異」。不管是《菩提道次第廣論》中的毗缽舍那也好，還是這裏《辨了不了義善說藏論》也好，兩個都有解釋《顯句論》的

一段，這裏沒有引這段，但《菩提道次第廣論》中的毗缽舍那有引，第 486 頁第八行，如文：

《顯句論》云：「此非如是，若許破生為所立法，爾時真實所依有法，唯是顛倒所得我事，悉皆失壞是此自許，倒與非倒互相異故。是故若時，如眩翳者見毛輪等，由顛倒故非有執有，爾時豈有少分實義是其所緣。若時如無眩翳見毛輪等。無顛倒心，不妄增益非真實事，爾時由何而為世俗，此非有義，豈有少分是其所緣。以是之故，阿闍黎云：若由現等義，有少法可緣，應成立或破，我無故無難。何以故，如是顛倒與不顛倒而相異故，無顛倒位其顛倒事，皆非有故。豈有世俗眼為有法，是故宗不成過及因不成過，仍未能遣，此不成答。」

現在《辨了不了義善說藏論》和《菩提道次第廣論》毗缽舍那都解釋這一段的《顯句論》，這一段《顯句論》特別特別重要。第 486 頁引用結束，第 487 頁宗大師開始解釋《顯句論》這一段。《菩提道次第廣論》毗婆舍那章有解釋這一段，《顯句論》這一段文章特別重要，一般我們是背的，不背則沒有辦法真正的辯論，更細的來瞭解。如果你們沒有辦法背整段，起碼要背前段，即

從「此非如是」到「互相異故」，到這裏是略的，起碼要背到這段。

「此非如是，若許破生為所立法，爾時真實所依有法，唯是顛倒所得我事，悉皆失壞是此自許，倒與非倒互相異故。」這一段我們要背，整體來說是到第 486 頁最後一行「是故宗不成過及因不成過，仍未能遣，此不成答。」《顯句論》是月稱的話，月稱對清辯說：你沒有辦法遣除過失。這裏的「仍未能遣」，即沒有辦法遣除你的過失。「此不成答」，即雖然你有答復，但你的答復沒有辦法真正答復到。

現在這一段文章，我們正在解釋，所以《辨了不了義善說藏論》中沒有引，但是一直對此解釋，我們先要對照所要解釋的《顯句論》，然後再讀《辨了不了義善說藏論》。上周我們念的第 122 頁第七行，如文：

答彼說云：「清辯自許眼等有法之自性，非顛倒心之所得。倒與無倒是正相違，顯此等理而善破除。」

這裏講「答彼說云」，誰答呢？是於清辯的答復上自宗回答，怎麼回答呢？就是剛剛《顯句論》的那段話，那段話就是月稱答復清辯說的，《菩提道次第廣論》第 486 頁的那段，從「《顯句論》云：「此非如是，」到「豈

有世俗眼為有法，是故宗不成過及因不成過，仍未能遣，此不成答。」意指清辯你的回復，根本沒有什麼可以回復，因為根本沒有答案。

這裏有點兩個都是答的樣子，比如清辯回答，然後月稱又回答。《顯句論》最後說「不成答」，意思是對清辯的說法，月稱說「你的答案是不對的」，這段話本身是答，從「此非如是」開始到「此不成答」。就是《辨了不了義善說藏論》的「答彼說云」的「答」，就是《顯句論》裏面有答，指的是《菩提道次第廣論》第 486 這段。過去的祖師大德對月稱的《顯句論》這段話有兩種解釋，宗大師在《菩提道次第廣論》毗婆舍那章中那一段有解釋，現在《辨了不了義善說藏論》又解釋，但這兩種解釋有一點不同。對於不同之處，你們不要急，慢慢來，兩種解釋有點複雜。對那段文章的兩種解釋，你們先學一種解釋，先懂《辨了不了義善說藏論》如何解釋就好了。

上次有解釋過，我們成立空性的時候，《菩提道次第廣論》有一個科判我們注意一下，第 409 頁最後，我們有講到「戊二、正抉擇真實義分三」，宗大師的這個科判非常重要，而且這個是修行，《菩提道次第廣論》

就是修行的道次第，不管廣行的法也好，還是深見的空性的法也好，都是內心中修行的次第，而非邏輯，即我們對空性或深見的法時候如何修的次第。這裏「抉擇真實義」，其中「真實義」就是空性，我們內心裏面對空性如何瞭解，或如何生起空正見，這個方面怎麼做，就分出來三個科判，首先是「未一、正明正理所破」，對於所破要好好認，這是第一個重要的，即我們要認所破。

第二個重要的是，破所破的時候，我們一定會用很多邏輯，但是邏輯用的時候，不可以用自續的邏輯，應成的邏輯的用法才可以，即「未二、破所破時應成能立以誰而破」，其中「能立」的意思就是自續的意思。破所破時，是以應成的方法、還是自續的方法，以什麼樣的方法才可以破。要清楚用邏輯破的時候，以自續的方法沒有辦法破，以應成的方法才等破。

然後清楚了後，用這個方法內心才可以生起空正見。所以「未三，依其能破於相續中生見之法」，其中「其」指的是應成，我們用應成的方法，我們的心相續中才可以生起空正見，這三個科判很重要。這三個科判中，現在我們正在讀的是自續不可以，像《菩提道次第廣論》

的話，就是應成跟自續誰能破，我們要瞭解自續不能破，所以我們要看到自續的問題。現在我們正在讀的《辨了不了義善說藏論》，相當於《菩提道次第廣論》這三個科判中第二個科判的道理。這個我們要抓到重點。

以自續方法不可以破的關鍵在哪里？關鍵在於我們破的時候，自己也變成執著了，即「因為什麼、所以什麼」。若自己執著的話，就等於自己跟著執著心了，我們所要破的是執著心，我們破者應該跳出來以更高層次再破它，但我們也跟著執著心，則沒有什麼可以破的。所以我們自己跟他宗中間，沒有一個共同的看法，需要這樣，我們自己肯定是更高級的，二者應該沒有共同的看法。若有共同看法等於你已經是低層次了，跟他差不多了。

這裏清辯就說，我們有共同的有法，自宗跟他宗有共同的有法。這樣講的時候，說明清辯論師已經有問題了，因為若有共同的看法，則你已經跟著它了。我們一定要跳出來，不可以跟它有共同的看法。比如我們證悟空性的時候，就有點自己暈了，那種就是沒有共同的看法，自己以另外更高的智慧打破自己原來想法的時候，自己人就暈倒了，所以沒有共同認知的。看起來應該需

要共同的認知，但實際上破執著的時候沒有共同的認知，如果你有共同的認知，則你已經跟著執著的樣子。

清辯說：有共同的有法。自宗說：若你認為有共同的有法，則你已經跟著它了。所以確實是，有共同一講的時候，有點我也退，你也退，二者共同。應該以智慧來說，你說得對就是對，不可以退。所以有一個共同的看法是不對的，若是則你的智慧已經降下來了。一般聽起來好像感覺共同是蠻好聽的，也很重要。

現在我們正在講的，應該是共同的有一個有法，清辯就是說這個，這是清辯的話，現在月稱來反駁他：沒有共同的有法，你說有共同的有法，則你已經執著了、已經沒有正確的智慧的立場。真正的重點就在這裏，也是關鍵的重點所在。

上次宗大師的話，這裏有講到，上次也有講過這裏有「顯」這個動詞，也有「善破除」這個動詞。不管「顯」這個動詞，還是「善破除」這個動詞，主詞就是《菩提道次第廣論》毗缽舍那章中引的《顯句論》那一段。那一段裏面透過這個顯示出來「善破除自續」。這個破除是對清辯說的，有共同的有法是清辯的想法。所謂的共同的有法，我們追蹤的話，相當於從我們自己修行的角

度，我們的智慧有一點降下來了，為執著心讓一步，如此則沒有辦法真正達到生起空正見。有一個共同的有法，相當於你已經執著的意思，實則沒有共同的有法。清辯前面的答復是承許有共同的有法，現在這裏就對此破除，即不可以有共同的有法。

這個破除的話，對我們今天看的《菩提道次第廣論》毗缽舍那章中所引的《顯句論》那一段，解釋就有兩種，我們先看《辨了不了義》，再看《菩提道次第廣論》毗婆舍那中的解釋。從「彼等義」開始，這裏直接說了，沒有共同的有法。如文：

彼等義謂成立眼等不自生時，其有法中不能棄捨二諦差別，立總眼等。

這裏應該翻譯為「不能立」比較好，把「立」放前面，即「不能立棄捨二諦差別總眼等」。論式是「眼等有法，不自生，因為已有故」。不一定這樣論述，所有成立的空性邏輯並非都是如此，比如沒有自性，因為緣起故，或者自性一也不是、自性異也不是，或者非四無邊生等邏輯。重點在於這個用的時候，智慧不要低頭跟著執著心，一定要完全以智慧的力量為主，不可以向執

著心低頭。如果智慧對執著心低頭，好像有一個共同的看法，那完了，則無法破執著。

那個時候，清辯說到有共同的眼等。「總眼等」的意思就是有共同的一個看法，有共同看法的眼等是不能放在有法那裏，不能放在有法的位置，所以這裏說「其有法中」，就是指放在或安立在哪個地方，安立什麼？「總眼等」。「棄捨二諦差別」是對「總眼等」的形容，即不是名言中有，也不是勝義中有的。現在成立空性的時候，中間有一個共同的看法是不對的。不可以說我們有一個中間的看法，像俄烏戰爭就沒有中間的看法，現在空正見跟執著心沒有一個中間的看法。像中間有一個「眼等」，這是不可能的。所以這裏說「不能立」，應該這樣翻譯：「不能立棄捨二諦差別總眼等。」

以能測度有法之量，是於眼等自性不錯亂識。無顛倒識，於彼自性不錯亂時，其所得境，必無虛妄顛倒所知實，無自相現自相故。

理由有兩個，第一個理由是「以能測度有法之量，是於眼等自性不錯亂識」，第二個理由是「無顛倒識，於彼自性不錯亂時，其所得境，必無虛妄顛倒所知實，無自相現自相故」。

這裏比較長，我們要先瞭解，前面這一段論式分析：「謂成立眼等不自生時，其有法中不能棄捨二諦差別，立總眼等。」是所立；後面是能立因，能立因有兩段，也可以說兩段結合就是完整的能立因：先是第一段能立因「以能測度有法之量，是於眼等自性不錯亂識。」，然後是第二段「無顛倒識，於彼自性不錯亂時，其所得境，必無虛妄顛倒所知實，無自相現自相故。」。

首先要瞭解，跟上周念的有點關係，也是剛剛念的，就是對於其中的「許」要注意，文中一共出現三個「許」字。

第一個「許」字，如文：

答彼說云：「清辯自許眼等有法之自性，非顛倒心之所得。倒與無倒是正相違，顯此等理而善破除。」

第二個「許」字，如文：

（此有二因）已許前因之理，謂凡是有即許為自性有之宗中，若待自所變現自相而成錯亂，不能立為獲得所量。

第三個「許」字，如文：

爾時須於境義實體自性而成為量，非於名言唯名假立，是彼自許。

這三個「許」我們看藏文的話用的詞不一樣，第一、第二個是一樣的，第三個不一樣，即後面的「是彼自許」是用不同的詞。藏文的「許」有被動跟主動之分，前面兩個是被動，後面的第三個是主動。當然「自許」是自己許，前面被動的「許」意思是實際上你承許，但是你嘴巴不承許。

前面兩個「許」是你嘴巴不承許，但內心是承許或意義的角度你已經承許。後面第三個「許」是你真正嘴巴裏面也承許。我用被動、主動有點怪，應該不是這麼解釋，而是剛剛那種解釋。當然從月稱的角度推，意義上你已經承許的意思，也可以說被動，從另外的觀點來說你實際已經承許。意義上你承許的意思也可以說其中有被動和主動兩種，現在是被動為主，以月稱的立場而言你已經承許了。

這裏要瞭解，這裏還有一個沒有翻譯的感覺。上周念的「非顛倒心之所得」，應該加一個「唯」字，這也是一個重要的詞，但這裏漏了，即「答彼說云：「清辯自許眼等有法之自性，非（唯）顛倒心之所得。」。

對於這個意思要瞭解，實際上你已經承認它是無顛倒心所執。「無顛倒心所得」的意思是你已經承認執著

心對了，無顛倒心所執的意思就是執著心，認為諸法都是真實有。你嘴巴沒有說認可諸法是真實有，但實際上認可。所以用「許」這個字，從月稱的角度推，你已經承認諸法是真實有。「清辯自許眼等有法之自性，非(唯)顛倒心之所得」，加這個「唯」的意思是，你嘴巴有說顛倒心之所得，它是假的，但實際上你認為這是真的，實際上你已經認同執著心。

所以「非唯顛倒心之所得」，「顛倒心之所得」是你嘴巴認的，現在還有另外一個「無顛倒心之所得」你也認了。所以「非唯」的意思就是這個，即你不止嘴巴說我認眼等諸法是顛倒心之所得、是假有，但實際上你已經認了實有，實有跟假有怎麼可能同時？下面說「倒與無倒是正相違」。這裏加一個「唯」字。

你們懂藏文的話就知道，前面加的詞表被動，第三個詞則表主動，宗大師在這裏的用詞是不一樣的。所以這兩個總別的話可以這麼說，一個是嘴巴說，另一個是意義上認同。嘴巴上說，意義肯定也認同；但意義認同，嘴巴不一定認同，所以也有一點總別的關係。比如凡是第三種的話，肯定是前面兩種；是前面兩種，不一定是第三種。以總別的關係而言，意義認同來說比較廣，能

推出很多，嘴上說的範圍比較小。「許」這個字不太能解釋這種意思，這裏出現三次。你們懂藏文的話，「許」字本身不一樣。中文這裏只有「許」字，所以很難區分，內容我們也看得到。

前面這個「許」跟後面的第三個「許」，看的時候確實意思不一樣。比如剛剛第一個「非（唯）顛倒心之所得」意指你兩種都認了，即「顛倒心之所得」跟「無顛倒心之所得」兩種你都認了，實際上這兩個所得是相違。所以以這種道理來破除。這裏從宗大師簡單的那段話可以理解，月稱跟清辯說：你實際上不只是認同顛倒心所得，無顛倒心所得你也認了，即「非（唯）顛倒心之所得」，這樣認不可以，因為顛倒心跟無顛倒心正相違，就這樣來破。後面解釋裏面，實際上兩個理由並在一起就是一個完整的理由。

先講總的眼等有法是沒有一個共同的，理由是講到什麼呢？第一，我們一講有法，一定是量知道的角度它是存在的。那個量你已經認了「於眼等自性不錯亂識」，自續派認為所謂的「量」，一講量的時候，實際上沒有分，量就是施設義上面的量。

今天你們開始提問的時候：諸法都是施設義找到而有嘛，比如「這是桌子」、「這是椅子」、「這是電腦」，就好像可以認出來施設義有的樣子。對此我有解釋：所謂的施設義跟施設處差很多，你們問的時候是把施設義完全當施設處來說的。以施設處而言，「這個是電腦」，這就是電腦的施設處；「這個叫桌子」，這就是桌子的施設處。

以施設義而言，施設義就是最究竟找的意思，就是最終找的時候可以找到。最終找的時候找什麼，我們覺得好像「這個是它」，「它」的時候完全是不共的、自己的。施設處這個就沒有了，都是共的。像《金剛經》說的，三大阿僧祇劫一直分，從最細的極微那邊也看不到一個不共的，都是共的。所以沒有一個不共的，從那裏就等於沒有施設義的意思。完全是共的，「共」的就是「不是自己」啊！所以最後面好像說不出口的，怎麼存在是在說不出口的一種當中存在。即追的時候沒有，不追的時候有存在感。

像那種狀態，就是最細的狀態，由此我們推到三千大千世界也一樣，即追的時候沒有，不追的時候有。追的時候沒有的那個道理，實際上是最微細極微的時候的

狀態，那個追的時候沒有，不追則有存在，跟三千大千世界或宇宙是一模一樣，都是這樣存在的。我們感覺這個大，所以追的話肯定有，若因大跟小而有不一樣的感覺是不對的，實際上是一樣的道理。追的時候沒有，這個就是叫施設義沒有，施設義沒有的意思就在這裏。

現在自續派是什麼意思？就是量或我們的心瞭解，就等於施設義找到。跟我們平常的想法一樣，像科學的量子物理，以他們的說法，他們對法的真相的解釋跟我們平常眼前看的有一個距離，這個是一樣的。我們平常眼前看的，差不多是瞭解就等於施設義找到的那種認知，這兩個我們沒有分，認為瞭解就是施設義找到的感覺。

自續派也是這樣認為，他覺得我們量解對境就相當於找到，所以他認為量跟施設義找到中間沒有差別，而且他解釋成，這裏說「以能測度有法之量，是於眼等自性不錯亂識」，其中「眼等自性」就是眼等施設義找到。所以「瞭解眼等」等於找到眼等的施設義，或者眼等的自性上面瞭解了。「眼等自性」就是自己有了或施設義找到。這兩個就變成等同。

若這兩個是等同的話，你一邊說眼等是假的，因為你是中觀嘛，一定要說諸法是空、是假的，那你一邊說

是假的，這個是不可以，因為已經真了，前面剛剛說是真的，比如眼等瞭解就等於眼等的自性上不錯亂，不錯亂就是真的，那真的同時怎麼可以說是假的呢？要不你捨棄你的假的中觀，要不你就捨棄你的自續。

「是於眼等自性不錯亂識」，你這樣主張的話，就等於眼等瞭解的時候，這個心本身已經是無錯亂，這樣眼等就完全是真實有，不可以說眼等是假的，無錯亂的對境怎麼可能有假的呢？下面主要的關鍵字是「必無」，即沒有一個是假的，無顛倒心的對境那邊沒有一個可以是假的。前面說諸法是假的，現在說瞭解諸法的心是真的，這個是矛盾的，你說的兩個觀點無法同時成立。

「無顛倒識，於彼自性不錯亂時，其所得境，必無虛妄顛倒所知實，無自相現自相故。」什麼是假的？虛妄形容的時候，意思是實際上沒有，是顯現有，這樣就叫假的，後面那一段是對假的描述，即「顛倒所知實，無自相現自相故」，這裏逗號不對，應該去掉，即「必無虛妄顛倒所知實無自相現自相故。」後面是對虛妄的形容。重點是無顛倒心的所得境那邊不會有假的，等於你一邊說諸法是假，一邊說諸法瞭解的時候，心本身好像施設義找到，這樣是矛盾的。

這裏有兩段，我們可以說，前面是前因，後面是後因。比如：「以能測度有法之量，是於眼等自性不錯亂識。」是第一段；後面「無顛倒識，於彼自性不錯亂時，其所得境，必無虛妄顛倒所知實無自相現自相故。」是第二段。所以有兩個因，這兩個因成立，第一個因之所以可以當因的理由，就是下面。

前面分兩段，後面也要分兩段：第一段是「已許前因之理」；第二段是「爾時須於境義實體自性而成為量」(第 122 頁倒數第三行)。剛剛前面答復分兩段，一個是前因，一個是後因。前因的理由，我們先看：「已許前因之理」。這裏用「已許」為何？因為無顛倒識的所得，不是嘴上許的，嘴上說諸法是假的、諸法是顛倒的、諸法是顛倒心所得境，不是無顛倒心所得境，實際上他的意義上是不僅是顛倒心所得境，無顛倒心所得也已經認了，剛剛說「非唯顛倒心之所得」，實際上無顛倒心所得從月稱推的時候就是他許的。「已許前因之理」的「許」不是後面的「許」，第三個「許」是嘴上主動的，前面的「許」不是。現在說為什麼他許呢？理由如下：

（此有二因）已許前因之理，謂凡是有即許為自性有之宗中，若待自所變現自相而成錯亂，不能立為獲得

所量。故有無分別任隨何量，然於現境著境自相，自成量處須無錯亂。

為什麼他實際上承許無顛倒？因為量解釋的時候，比如分別心跟無分別心的量解釋的時候，即「有無分別任隨何量」，以現量和比量而言，現量是顯現境上的自相上面是量，比量是耽著境或趨入境的自相上面無錯亂（比量的對境是耽著境）。你所謂的量解釋的時候，是自相上的量為主。像比量「因為什麼、所以什麼」，當「所以」這個結論出來的時候就是施設義找到，自相就找到了，這就是自續的觀念。現量是顯現境施設義找到。

現在關鍵的詞，第一，是「無錯亂」；第二，對無錯亂這個地方是「自相」。「有無分別任隨何量，然於現境著境自相，自成量處須無錯亂。」你必須什麼地方無錯亂？就是自相上無錯亂，比如現量的話，顯現境的自相上無錯亂；比量的話，耽著境的自相上無錯亂。這樣來說無錯亂。自相上無錯亂等於無錯亂，等於無錯亂的意思是這些量真的知道法的實相，若法的實相知道等於就是無顛倒識的對境，不單單顛倒識的對境。

以月稱的立場而言，換一句話可以這麼理解：清辯你一邊說你的眼根識是錯，好像世俗的心或名言量，即有錯誤的量；清辯你有時候說眼根識是名言量、有錯誤的量；同時你又說，眼根識瞭解色法的時候認為色法是施設義可以找到，若是如此，則相當於眼根識瞭解色法的時候瞭解色法的究竟的實相，則眼根識就是空正見了。

比如有一個詞，就是物質為主的唯物論來說，實際上是不正確的。我的意思是：我們這麼說嘛，認為物質從自己那邊好像真的存在，好像一切都是物質，不重視我們的心的快樂 就是以物質為主 那就是非常不好的。唯物論就是認為物質是真的存在的，我不是講完全一樣，我的意思是唯物論認為物質是摸得到的、真的存在、很重要，但心摸不到、不重要。物質是真正的存在感，跟這個有一點相似，唯物論覺得物質是最真實的、最究竟的，以他們的觀點而言這就是法的究竟的實相。而我們說最究竟的實相是物質本身也找不到，但唯物論認為物質本身是究竟實相。

跟這個相似，月稱的立場對清辯等自續派說：你們說對諸法瞭解就等於施設義找到，這個就已經是究竟了。

眼睛看到這個色法，就已經看到色法的究竟。唯物論看到物質時，就已經是最究竟了。從月稱對自續形容的時候，有點像我們平常說的唯物論把物質理解為最究竟的看法類似。

月稱覺得：你說的那種找到，它究竟了嗎？你覺得施設義找到就是究竟，究竟就是無顛倒，真相就找到了，如此你的心就是對的。你一邊說諸法是假的、是顛倒的，但你真正解釋量的時候就變成無顛倒了，你已經找到法的究竟的實相了，究竟的實相找到等於空正見一樣了。如此變成我們自然就有空正見，所有的量就等於法的究竟實相找到了，就有了空正見，有了無顛倒心。所以於無顛倒心而言，相當於所有的量變成無顛倒心、所有的量變成空正見。因為對所有的量瞭解的時候，等於施設義瞭解，施設義等於追蹤的最究竟的實相抓到。

●互動答疑

學生問：這裏講到「自成量處須無錯亂」，是不是可以理解為眼等有自性？

仁波切答：是的，對眼等瞭解的時候，認為施設義找到也好，或它的量瞭解的時候認為它真的在那裏。眼等量，它怎麼量？在顯現境跟耽著境的自相上面量。現在關鍵

的詞我們要瞭解，就是前面的，「已許」就是實際上他認可。重點是後面那段道理是它要成立實際上清辯承許。後段就是「謂凡是有即許為自性有之宗中」一直到「須無錯亂」，這一段就是講前面，實際上清辯是承許前因。「許前因之理」，後面整段講的是一個道理，就是清辯嘴上沒有承許，實際上他承許。實際上嘴上他沒有說無錯亂的對境，比如諸法是錯亂的對境，但清辯他會說諸法是假的、是顛倒識的對境，不會說是無顛倒心的對境，他嘴上說是顛倒心的對境，但是內心裏面實際上變成無顛倒心的對境。因為他對於諸法如何存在解釋的時候，就是量瞭解。量瞭解的時候就是量瞭解諸法的究竟，就是施設義找到。施設義找到等於法的實相找到，如此相當於所有量都是空正見，相當於諸法量找到就等於諸法都成為空性或勝義諦，就會有這樣的問題。

這是「許前因之理」，後面講的是後因之理，後面有一句「故後因亦成」（第 122 頁倒數第一行）。那一段講後因也是成立的一個道理。剛剛分前段跟後段，前後段合起來就是完整的一個道理。前段的理由就是從「已許前因之理」開始，後段的理由從「爾時須」開始，即「爾時須於境義實體自性而成為量，非於名言唯名假立，

是彼自許。若如是量所得之義，而是顛倒所知，則成相違，故後因亦成。」到這裏是後因，也是成立的一個道理，跟前面對應起來，後段要成立前面的「無顛倒識，於彼自性不錯亂時，其所得境，必無虛妄顛倒所知實無自相現自相故。」

（答疑結束）

【2017 辨了不了義善說藏論 151】

以科判來說就是真正的正式的答復「午一、正義」、「午二、斷諍」這兩個科判，我們從「午一、正義」開始講。「正義」的意思就是，月稱真正的反駁清辯認為有共同的有法的主張。

這一段的重點在於，我們破自己內心的執著的時候，用我們的智慧來破，以智慧的立場，面對執著心完全不要低頭，跟執著心完全沒有共同的認知，要有這樣的一個態度。這裏講的主要是這個意思。像以自續派來說，他相當於有這個問題，他有點向執著心低頭。所以這裏現在講，我們的智慧不可以有跟執著心共同的看法，共同的有法不可以有，現在就破有共同的有法。

科判「午一、正義」，從「答彼說云」（第 122 頁第七行）開始，一直到「故不能遣有法」（第 123 頁第一行），如文：

答彼說云：「清辯自許眼等有法之自性，非顛倒心之所得。倒與無倒是正相違，顯此等理而善破除。」

彼等義謂成立眼等不自生時，其有法中不能棄捨二

諦差別，立總眼等。以能測度有法之量，是於眼等自性不錯亂識。無顛倒識，於彼自性不錯亂時，其所得境，必無虛妄顛倒所知實，無自相現自相故。（此有二因）

已許前因之理，謂凡是有即許為自性有之宗中，若待自所變現自相而成錯亂，不能立為獲得所量。故有無分別任隨何量，然於現境著境自相，自成量處須無錯亂。爾時須於境義實體自性而成為量，非於名言唯名假立，是彼自許。若如是量所得之義，而是顛倒所知，則成相違，故後因亦成。如是若顛倒識所得之義，而是無倒所知，亦成相違，故不能遣有法不極成過。

從最後那句話「故不能遣有法不極成過」可以看出，不能遣除或不能去除，什麼呢？有法不極成的過失，意思是過失一直都在的。現在我們自宗說，按照你的那種認識，變成要認同共同的有法來解釋。不可以按照共同的有法解釋。有法是有，但沒有共同的有法。

「有法不極成」的意思就是，他宗說共同的有法可以有。但月稱說：共同的有法沒有，如果你認為需要共同的有法的話，則沒有有法了。就是共同有法的過失一直有，意思是你說的有共同的有法是不對的。最後相當於結論的樣子，即「故不能遣有法不極成過」。

前面詳細解釋的時候，是從「彼等義」開始，先有兩個因，我們要區分所立跟能立因，上節課講過。能立因有兩個。所立是一個，上次講過「立」這個動詞放前面，就是不能立，所立為「彼等義謂成立眼等不自生時，其有法中不能（立）棄捨二諦差別」。後面是兩個理由，第一個理由是「以能測度有法之量，是於眼等自性不錯亂識」；第二個理由是「無顛倒識，於彼自性不錯亂時，其所得境，必無虛妄顛倒所知實，無自相現自相故」。

這兩個理由裏面，我們上次講了成立第一個理由，就是下面的「已許前因之理，謂凡是有即許為自性有之宗中，若待自所變現自相而成錯亂，不能立為獲得所量。故有無分別任隨何量，然於現境著境自相，自成量處須無錯亂」，到這裏是第一個理由。

第二個理由，從「爾時」開始，即「爾時，須於境義實體自性而成為量，非於名言唯名假立，是彼自許」。第二個理由這裏，前面講到無顛倒的時候，講它的對境那裏不會有一個假的，不可以有虛妄顛倒，這是第二個因。它的理由從「爾時」到「是彼自許」，這就是一個理由。

兩個理由，前面是第一個理由，第一個理由裏面重

點有兩個，一個是「須」，一個是「許」。需要什麼？你的量需要法的體性，不是法的名言的層面，這裏用「境義」，不只是名言的層面，法的對境究竟的意義上要成為量。這個你也承許，先需要什麼，這個道理你承許。下面是對「境義實體自性而成為量」的形容，即「非於名言唯名假立」。意思是法的自性是什麼樣的自性？法的自性是法的那邊真正可以施設義找到，而非表面名言假立的層面。「非於名言唯名假立」是形容前面的「境義」，或者「境義實體自性」方面的形容。

「成為量」，以中觀自續派清辯而言，認為「量」的意思是真的施設義找到。量本身是施設義找到的話，相當於法的實相就是量。所以這裏「成為量」就是你們講的這個量，你需要的條件就是這樣。「爾時須」就是你需要的量是量到哪里了，量的對境是什麼。所以這裏講「於境義實體自性而成為量」，變成量的標準是法的施設義那邊，而非法的表面的層面。所以「非於名言唯名假立」，這個是形容法的自性那邊。

確實，對於中觀應成派說的唯名言假立，中觀自續派不認同。中觀自續派認為必須要施設義找到，所以「非於名言唯名假立」。這個應該是「於名言當中假立」，應

該是「非唯於名言假立」，這個「唯」字放後面有點怪。這裏有兩個名言，為什麼？「唯」字放前面，「非唯於名言假立」就夠了，或者「非唯名假立」、「非唯於名言假立」也可以，這個就相當於形容自性，對「境義實體」的形容。對境那個上面就成為量。

現在看這個翻譯的話，好像成為量不是名言上面成為量，而是意義上成為量，有點分辨的樣子。於「境義實體」如何，「非於名言」。好像成為量，對境是法的自性上，不是法的名言上。成為量，有點對境上面分辨的樣子，所以「非於」這個「於」變成量的對境的感覺，好像這個是量的對境、那個不是量的對境，這裏翻譯有這個感覺，但實際上不是這個意思。「於名言」不是從量的對境的角度，而是假立是在名言的範圍當中假立，所以是「於名言假立」。這個「於」不是指量的對境。

你們要瞭解，「於名言假立」，相當於不是量的對境的「對於」，它是形容「名言當中假立」的意思。不是名言當中假立，是對前面境義實體自性的形容。有可能「須於」，先講「非唯名假立」，然後「境義實體自性而成為量」。真正怎麼樣成為量，這個是你自己承許的，「是彼自許」就是這個是清辯你自己承許的，這是兩個理由

中的第一個理由。

第二個理由是「若如是量所得之義，而是顛倒所知，則成相違」。兩個理由並在一起成立後因，即「故後因亦成」。「若如是量」是剛剛前面第一段的理由裏面強調如何成為量有一個標準。「所得之義」，那樣的量所得的道理，那肯定是正確的，不可能是顛倒識，所以「若如是量所得之義，而是顛倒所知，則成相違」，變成相違是不可能的。顛倒所知的意思就是顛倒。剛剛說的那種標準的量的所得不可能有顛倒的道理。

前面第二個因，這裏用的是後因，即「故後因亦成」，其中「後因」指前面「無顛倒識，於彼自性不錯亂時，其所得境，必無虛妄顛倒所知實，無自相現自相故」。第二個後因，主要是無顛倒的心識的對境那邊沒有一個顛倒，剛剛是講無顛倒的量或如是量，這麼一個無錯亂、無顛倒的心識，它的對境沒有一個顛倒。

跟這個相似，顛倒的心，它的對境沒有一個無顛倒。比如有境的心，它是無顛倒的話，則它的對境沒有顛倒。一樣的道理，若它是顛倒，則對境就沒有無顛倒。「如是若顛倒識所得之義」是剛剛講到無顛倒或無錯亂，「如是量」即剛剛說的法的究竟實相瞭解得很清楚，如此完

全是無顛倒、無錯亂，所以它的對境怎麼可能顛倒。由此推出顛倒的心的所得對境那邊，怎麼可能無顛倒。

「如是若顛倒識所得之義」，就是顛倒心的對境有沒有無顛倒所知呢？沒有。「而是無倒所知，亦成相違」，現在等於講的是，以清辯而言，他認為中觀自續的立場才是正確的中觀派。月稱就跟清辯說：你這樣的中觀是不行的，這樣的立場來成立空性是成立不了的。你這樣的立場想成立空性成立不了，因為你成立空性的時候已經低頭跟著執著心走了。

這樣說的時候，這裏說到顛倒識跟無顛倒識的對境不可能有一個共同的，重點是這裏。無顛倒的所得境那裏，沒有一個顛倒；顛倒的所得境那裏，沒有一個無顛倒。我們要瞭解，所謂的無顛倒識跟顛倒識，無顛倒識指的是中觀面對說實事派的時候，說實事派認為我們平常的五根識是無顛倒。

我們自宗中觀說，我們平常的五根識都是顛倒，這是中觀說的。若這樣兩邊說的時候，確實很難找出一個共同的點。就是我們說，我們的五根識，包括第六識，我們心打開全部都還是執著裏面。說實事派的看法，我們的五根識及第六識面對的「色聲香味觸法」六境都是

實事，沒有什麼錯的。無顛倒識是他們的認知，顛倒識是我們的認知。

從月稱的立場而言：清辯你嘴上這麼說，即我們所有的心都是錯亂，但實際上你說的都是無顛倒，跟說實事派沒有兩樣，你低頭了，你持跟他們一樣的觀念。什麼樣的觀念？因為你說我們五根識錯亂，但實際上真的法不是名言層面，是施設義那裏已經瞭解。我們平常名言都瞭解了法的實相，若是如此，那哪里有錯呢？

前面講的「許」，上次我們提過，「非唯」跟「許」。「答彼說云：「清辯自許眼等有法之自性，非（唯）顛倒心之所得。倒與無倒是正相違，顯此等理而善破除。」上次說其中加一個「唯」，意思是顛倒心之所得他已經承認了，這個不用說了。還有「自許」是你嘴上雖然沒有許，但實際上你許。上次講的三個「許」中，前面兩個「許」相當於你意義上承許，但嘴上不承許。現在是清辯你應當承許，雖然你嘴上沒有承許非顛倒的道理，嘴上承許顛倒心所得，但意義上來說你已經承許非顛倒心所得，即無顛倒心所得。

這個詞裏面可以理解為：顛倒心之所得，你完全認同，嘴上也認同，因為你是中觀。你是中觀的話，你肯

定認同諸法都是假的，我們的六識、我們的心都是顛倒。對於顛倒心之所得，你是中觀，所以肯定嘴上認同。但實際不只是這個，你就超越了，你認為不單單顛倒心之所得，無顛倒心之所得你也認同，就是這個意思。

我跟你們說的是，我們中觀認同顛倒心之所得，所謂的中觀或講空性，就是顛倒心之所得，即諸法都是假的，我們的心都是顛倒，說實事派認同無顛倒心之所得，在他們的認同裏面，我們不可以有一個認同，若我們跟他們有共同的話，就等於我們低頭了。

現在中觀自續派清辯說我們兩個有共同的，自宗則說我們沒有共同的，對方說無顛倒，我們說顛倒。現在實際上你已經也認同無顛倒了，意思就是你已經低頭了，跟著對方說實事派了。你嘴上說的顛倒心之所得已經消滅了，但你同時承許無顛倒心之所得，如此那你就不要當中觀了你就退出來，或者你沒有辦法當領導引導大家，因為你沒有智慧的立場，你已經跟著執著心走了。這兩個沒有一個共同的，我們中觀或者智慧，跟對方中間不可能有一個共同的。

下面就是講，這兩個沒有一個共同，或者我們中觀跟對方說實事派沒有一個共同的。他們說的眼睛，我們

中觀說是不對的；我們說的眼睛，他們說是不對的。就是需要這樣。剛剛說的無顛倒心的所得之義中，沒有一個顛倒，一樣，顛倒心的所得之義中，沒有一個無顛倒。這個意思是，執著心看時，我們智慧就不存在；我們的智慧看時，執著心就不存在。所以二者沒有共同點。前面「若如是量所得義，則成相違」，下面「如是若顛倒識所得義，亦成相違」。講了兩個相違，重點就是執著心看的時候，智慧看就不存在；智慧看的時候，執著心就不存在。

前面「若如是量所成立 ，則成相違」。如是量，就是無顛倒執著心。當執著心看的時候，我們的智慧是不存在的。下面「如是若顛倒識所得之義」，當我們的智慧看的時候，都是顛倒心之所得的。我們那樣解釋的時候他們就看不到，因為他們看到的是無顛倒真實的東西，這也是不存在的。「如是若顛倒識所得義，亦成相違」，所以沒有共同的有法,即「不能遣有法不極成過」。我們自宗說：若你要認同有共同的點，那種的有法沒有辦法成立，所以這種過失，你還是沒有辦法答復，所以「故不能遣」，我講的過失你沒有辦法去除。這個是蠻有趣的。

然後這個就是斷諍論，即科判「午二、斷諍」。這個諍論實際上是後代的斷諍論，不是清辯時代的斷諍論。這個斷諍論可以說不是真正有什麼可諍論的。真正有諍論的話，過去清辯那麼高的智慧肯定可以辯論出來，他們沒有辯論出來的話，則沒有什麼可以辯論的，但現在這個還是在現代的我們身上存在，所以要處理一下。現代的人智慧低的才會有這種問題，沒有必要有問題卻仍然會出現問題，所以不得不處理，這樣的斷諍論。斷諍論就是這種，不是真正的那個時代的諍論，看下面那段話就可以理解（第 123 頁第十行），如文：

清辯師等，及說實事諸有智者，皆不致起如此疑惑，故月稱師亦未解釋。

「如此疑惑」，這樣的辯論的意思，這種的疑惑或問題。就是有智慧者身上不會有的，所以說清辯師等，還有連說實事派像唯識、經部宗，連他們的學者的腦子裏也不會出現這些問題，但現代的人腦子就會出這些問題，即「清辯師等，及說實事諸有智者，皆不致起如此疑惑」，就是以前的中觀自續派以下所有的這些學者，他們的內心裏面不會起這些疑惑。這樣的緣故，月稱就沒有提這些諍論，所以月稱師沒有解釋。前面的諍論實

際上是沒有什麼價值的諍論，但現在的人腦子裏有這些問題，所以不得不處理。

我們瞭解一下這個諍論，有可能我們覺得講得很有道理，有如此感覺就代表我們的智慧很低。首先是「若作是念」。現在是我們反駁了共同的有法，即共同的有法不可以有，現在對方回答可以有共同的有法。如文：

若作是念，如緣聲之量，雖常、無常二品決斷，然不須成立，以無常量或常住量差別之量，而為成立有法聲之量。如是此識雖亂不亂二品決斷，然說是成立有法之量時，亦不須辨彼二差別。又如其聲常與無常二品決斷，緣聲之量，雖俱不得聲常無常，然緣彼聲而無相違。如是眼等所知顛不顛倒二品決斷，推度眼等之量，雖俱不得眼等所知顛不顛倒，然緣眼等亦無相違，故說不可唯取眼等而為有法之理，皆不應理。

首先這裏，「若作是念」，「念」是動詞，它的受詞是後面全部，到「皆不應理」，就是他宗想法。他宗就相當於現代的人，他有這樣的想法或疑問。他的疑問，從最後的話中可以看出，清辯說有共同的有法，月稱對清辯說不可以有。月稱你說的共同有法不存在，你說的不對，所以這裏說「皆不應理」。這裏講到「說不可唯

取眼等而為有法之理」，就是月稱說：清辯你說的有一個共同的眼等有法，你說可以取，實則有一個共同的眼等有法不可以取。這個方面月稱講道理，剛剛講那些道理不合理的。他宗說，月稱你說的那些道理不合理，最終他宗要表達這個。他宗這麼表達，後面的理由分為五段：

第一段「如緣聲之量，雖常、無常二品決斷，然不須成立，以無常量或常住量差別之量，而為成立有法聲之量」。第二段「如是此識雖亂不亂二品決斷，然說是成立有法之量時，亦不須辨彼二差別」。第三段「又如其聲常與無常二品決斷，緣聲之量，雖俱不得聲常無常，然緣彼聲而無相違」。第四段「如是眼等所知顛不顛倒二品決斷，推度眼等之量，雖俱不得眼等所知顛不顛倒，然緣眼等亦無相違」。第五段「故說不可唯取眼等而為有法之理，皆不應理」。

第四段是最終他要成立的，第四段的理由就是第三段，第三段的理由就是第二段，第二段的理由是第一段。也可以說第五段「故說不可唯取眼等而為有法之理，皆不應理」，是最終要說的，它的理由是第四段。

對於分段你們瞭解了，這裏我們先講第四段。「眼

等」就是成立空性的時候，講「二十空」的時候先講內空，就是六根，六根拿出來，就是眼等六根作為有法，它上面成立空性，這是二十空性的第一步，那樣成立的時候我們不可以低頭。主要我們討論的是一開始成立空性的過程，那個過程不可以有共同的有法。現在是有一個共同的有法的話，就是不對的。

清辯說雙方有共同的有法。對此現代的人怎麼認呢？他這麼說 實際上眼是真或者假 這裏用顛倒跟無顛倒，確實是決斷，但我們雙方都不要談真跟假，直接講眼根等就好了，直接談「眼耳鼻舌身意」六根就可以了。實際上成立空性的時候，是以法是怎麼存在為主，沒有中間有一個你的看法、我的看法，沒有一個中間的看法。而是一存在，就是你的眼前存在、我的眼前存在，是對於法怎麼存在這個方面解釋的。對於怎麼存在這個詞，我的意思就是在法的如所有性上面討論或者觀察，不是在盡所有性方面觀察。

所謂的如所有性就是如何存在，「如」就是「如何存在」的意思。盡所有性的「盡」，則是存在就夠了。所以二者不一樣。「在那裏，在這裏」，這麼存在就是盡所有性。如所有性則是「如何存在、怎麼存在」。現在

觀察法的實相的時候，它是怎麼存在，所以那時候你拿出來一個、我拿出來一個，沒有共同的，一定要完全跟著一個說法走。沒有辦法說共同的，而是完全跟著一個說法來走。

剛剛分的第三段，這個可以說共同，比如聲音我們不談常跟無常，直接談聲音，可不可以？可以。因為以聲音而言，它的表面的東西太多了，所以你可以選擇，不要談必須要什麼。如所有性這方面沒有選擇性，必須要走一個，它是一談出來就沒有一個共同的，必須要只有一個。

第三段的聲音雖然是常跟無常二種決斷，但是我們瞭解聲音的時候，沒有必要瞭解聲音是無常或常，不然沒有辦法瞭解聲音。並非如此，雖然我們不了解聲音是常或聲音是無常，但我們還是瞭解聲音，這個可以講得通。但對於法的實相上面解釋，就講不通，因為法只有一個實相，你不可以說這是假的、真的，而是它是施設義找到就是施設義找到、施設義找不到就是施設義找不到，沒有中間一個東西。

剛剛分的第四個，不用決斷中間有一個，這是不存在的。這裏中間是這麼接的：如前面一樣，眼等所知雖

然顛倒不顛倒二品決斷，但我們不要討論這些，直接眼等就可以，所以成立空性的時候，雙方有共同的有法，這沒有什麼不對的。這樣的觀點看起來是有道理的樣子，但實際上是沒有道理的。

第四段「如是眼等所知顛不顛倒二品決斷，推度眼等之量，雖俱不得眼等所知顛不顛倒，然緣眼等亦無相違」，這個是我們主要討論的重點。這個就是不對的，沒有辦法連接，但是前面三段可以連接。第一段「如緣聲之量，雖常、無常二品決斷，然不須成立，以無常量或常住量差別之量，而為成立有法聲之量」、第二段「如是此識雖亂不亂二品決斷，然說是成立有法之量時，亦不須辨彼二差別」，第一段跟第二段，這裏講的是有境這個方面，量這裏雖然是量本身，比如第一個先講緣聲音的量，瞭解聲音的量，雖然它確實是兩個決斷，即要麼它是常、要麼它是無常。但我們自己，有沒有瞭解「我有眼根識」、「我有了解聲音的量」？有了解啊。

我們自己瞭解「我有了解聲音」，所以我們自己瞭解緣聲音的量。但我們自己有沒有特別瞭解「我的瞭解聲音的量，聲音是常還是無常」嗎？不了解。雖然它本身是常跟無常兩種決斷，沒有第三種，但我們自己瞭解

「我有了解聲音的量」的時候，需要瞭解聲是常、還是無常嗎？沒有必要。所以這裏講「不須成立」。

我們雖然已經成立了了解聲音的量，但是沒有必要瞭解我的量是常法、還是無常，雖然肯定是常跟無常其中之一，沒有第三種情況，「以無常量或常住量差別之量，而為成立有法聲之量」。我們自己瞭解聲音的量本身上面，沒有必要確定聲音是常還是無常，直接瞭解聲音就可以。剛才是講聲音的量是有境，聲音是對境。現在講聲音的量，我們沒有必要瞭解聲音是常跟無常。即我們為了瞭解我們有量，我們沒有必要通過瞭解它是常跟無常來決定。

一樣，我們的心識，錯亂跟無錯亂一大堆，但我們不知道哪些是錯亂、哪些不錯亂，我們不了解，但我們瞭解我們有心。所以我們瞭解自己的心的時候，沒有必要判斷它是錯亂、還是無錯亂，只是瞭解它就可以了。

剛才是有境的量上面，現在是總的心識上面，「如是此識雖亂不亂二品決斷，然說是成立有法之量時，亦不須辨彼二差別。」這個也是有境上面。對於關鍵字要瞭解，比如前面第一段「不須成立，而為成立」，第二段「說是成立有法之量時，不須辨別二差別」。第一段

是量上面，第二段是心識上面，都是有境上面。第三段是對境上面，這個有點相當於有境是自己經驗，感受裏面自己認的意思，把前面兩個當比喻。

從那裏相當於比這個難度高一點，就是對境上面，我們瞭解聲音的時候，一樣的，聲音本身雖然常跟無常兩種決斷，但是我們瞭解聲音的時候，沒有必要瞭解聲音是常或無常，直接瞭解聲音就可以了。現在說「又如其聲常與無常二品決斷，緣聲之量」，意思是我們瞭解聲音的時候，我們的量沒有判斷聲音是常或無常，但我們還是瞭解聲音，即「雖俱不得聲常無常，然緣彼聲而無相違」，這就是對境聲音上面。我們沒有判斷，但是我們還是瞭解聲音。我們瞭解聲音沒有什麼矛盾，就是「無相違」，這個是對境聲音上面。

然後我們討論對境眼等，成立空性這個範圍就來了，這是真正的意義上的諍論。「如是眼等所知顛不顛倒二品決斷，推度眼等之量，雖俱不得眼等所知顛不顛倒，然緣眼等亦無相違」，所以中觀看的「眼等」，跟對方說實事派看「眼等」的時候，也是不需要參與它是怎麼存在，直接可以瞭解眼等，就是可以有共同的有法的意思。這個講了之後，最後講月稱對清辯說的這些理沒有道理，

所以說「故說不可唯取眼等而為有法之理，皆不應理」，對月稱說法上面有這種諍論出來。

然在現世無知敵者，則起彼疑，故當略說。

這種諍論，月稱沒有解釋，宗大師說現在的人特別愚癡無知的緣故，就會生起那樣的疑問，所以還是簡單說一下，即「故當略說」。

剛剛前面那段，也可以這樣來理解，剛剛我們有分：前面四段，最後第五段是他最終要說的話。前面四段可以這麼對應：第一段跟第三段對應，第二段跟第四段對應，可以這樣理解。剛剛我的這種解釋，第四段的理由是第三段，第三段的理由是第二段，第二段的理由是第一段，也可以這樣理解。另外就是，第一段跟第三段並在一起對應起來，第二段跟第四段並在一起對應起來。

意思是以第一段可以成立第二段；一樣，以第三段可以成立第四段。比如說第一段後面接第二段的時候有一個「如是」，第三段接第四段中間也有一個「如是」。所以這兩個中間一定有關系，但前面兩個並在一起、後面兩個並在一起，前面兩個跟後面兩個怎麼對應呢？前面第一個跟後面第三個對應，前面的第二個跟後面第四個對應。前面兩個是有境，後面兩個是對境。但前面第

一個有境上面講的，跟後面第三個對境上面講的對應起來。一樣，前面第二個有境上面講的，跟後面第四個對境上面講的對應起來。

比如前面第一段「如緣聲之量，雖常、無常二品決斷，然不須成立，以無常量或常住量差別之量，而為成立有法聲之量。」對應後面第三段「又如其聲常與無常二品決斷，緣聲之量，雖俱不得聲常無常，然緣彼聲而無相違。」

一樣，前面第二段「如是此識雖亂不亂二品決斷，然說是成立有法之量時，亦不須辨彼二差別。」對應後面第四段「如是眼等所知顛不顛倒二品決斷，推度眼等之量，雖俱不得眼等所知顛不顛倒，然緣眼等亦無相違」。這個也要瞭解。

下面有點長，講不完的感覺。

●互動答疑

問答（一）

學生問：對於「不能立棄捨二諦差別總眼等」中有前因和後因，剛剛您解釋後因確實可以理解不能立總眼等，但為何要說前因，前因跟所立不知道如何連接？如文：**彼等義謂成立眼等不自生時，其有法中不能棄捨二諦差**

別，立總眼等。以能測度有法之量，是於眼等自性不錯亂識。無顛倒識，於彼自性不錯亂時，其所得境，必無虛妄顛倒所知實，無自相現自相故。（此有二因）

仁波切答：有同學對上周講的前因怎麼連接所立不太清楚。前因是「以能測度有法之量，是於眼等自性不錯亂識。」前因就相當於量的時候，必須要對自性上面，或者施設義上面要是量，就是這個道理。前面的話，比如清辯你實際上對無顛倒心之所得要認同，跟執著心一樣，你就跟著執著心走，你必須要認同，就是這個意思。你的這個量等於無顛倒，雖然你嘴巴裏面說顛倒，但實際上變成無顛倒。這裏講到「已許前因之理」，這個「許」相當於意義上的，不是真的你承許，你嘴上說不是無顛倒，但實際上你承許無顛倒。實際上承許無顛倒，這就是前因，所謂的前因是這個。無顛倒心之所得，意義上你承許，就是前面這個的理由，就講到他們的觀念。即我們的量分兩個，現量跟比量。

比量，就是沒有辦法接觸真正的對境，但它是透過趨入境的角度接觸，沒有以顯現的角度接觸。但趨入的角度接觸的時候，你說那個角度也是施設義找到的。現量，它是真的直接接觸，於對境上非趨入的角度，而是

顯現的角度接觸。顯現的角度接觸的時候，也是施設義找到。所以你不管現量還是比量，這裏用「現境」跟「著境」，直接接觸的時候，你也說施設義找到；比量趨入境接觸的時候，你也說是施設義找到。所以不管現量、比量，都是這樣，總的量你也是這麼認同。而且這個時候，直接接觸現量時，也是施設義找到；不僅如此，比量趨入的角度接觸時也是施設義找到，你都當成施設義找到。不管現量、比量，你都認為是施設義找到，所以你認為量肯定施設義找到，把這個當理由，這裏講到「謂凡是有即許為自性有之宗中，若待自所變現自相而成錯亂」，如果施設義找不到，就等於你沒有成為量。「成錯亂」就是施設義找不到，施設義上面你沒有找對的話，「不能立為獲得所量」，就等於你沒有辦法說量。

所以量必須要施設義找到，不管比量現量都要施設義找到，你的主張是這樣。相當於講他的主張，就是你為何應該要許無顛倒，因為你說的就是無顛倒，你嘴裏沒有真正的承許而已，實際上你的說法都是無顛倒，都是法的自相或法的自性上安立是否為量，不管現量、比量，你都是以此來安立。

這裏再解釋一下，「故有無分別任隨何量，然於現

境著境自相，自成量處須無錯亂。」這裏前面有一個「故」，把「故」的前面那段話當理由，即「若待自所變現自相而成錯亂，不能立為獲得所量」。施設義找不到，就是不能確定一個東西。當我們確定一個東西、生起一個量，就是要施設義找到。施設義找不到，就是還沒有落地、沒有確定的樣子，這就是他宗認同的。所以這個宗派，「若待自所變現自相而成錯亂」，就是施設義沒有確定的話，等於沒有成為量，這個等於你對量的要求。所以你不管對現量、比量都是這麼認的，而且現量當然有點施設義找到，有點可以理解，連比量也是趨入境的角度施設義找到，這是他們的觀念。

問答（二）

學生問：這裏的顛倒心跟錯亂識，都符合經部宗的範圍嗎？

仁波切答：這裏的顛倒跟錯亂講的是一個東西。以前學習《心類學》時，其中有分，有的時候要分開瞭解，但這裏講的是一個意思。

問答（三）

學生問：第 122 頁的「非唯顛倒心之所得。倒與無倒是正相違」，能否把「唯顛倒心」理解為名言量？如文：

清辯自許眼等有法之自性，非顛倒心之所得。倒與無倒是正相違，顯此等理而善破除。

仁波切答：也可以說名言量，但現在講的「顛倒心之所得」等於就是假有、不真實有的意思，中觀師就是這麼認同的。但以月稱的角度來說，自續派就變成真實有了，說是不真實有，實際上變成真實有；說是顛倒心之所得，但實際上是無顛倒心之所得。

學生問：您說的真實有就是諦實有，是嗎？

仁波切答：是的。

（答疑結束）

【2017 辨了不了義善說藏論 152】

上節課講到第 123 頁。後代的那些人，他們有一些疑問，這實際上是他們自己的問題或沒有必要有這樣的疑問。如文：

清辯師等，及說實事諸有智者，皆不致起如此疑惑，故月稱師亦未解釋。

但實際上這是他們自己的問題，是沒有必要疑問的疑問。這裏用「有智者」，意思是如果有智慧的話，不會有這樣的疑惑，就是這樣的諍論沒有什麼可辯的，這裏特別加「有智者，皆不致起如此疑惑」，這樣的緣故月稱對此沒有解釋，但這個問題還是在，所以宗大師來解釋。首先這個諍論是什麼樣，把背後的想法要講出來。這裏講到：

然在現世無知敵者，則起彼疑，故當略說。

剛剛講到有智者不會生起這樣的疑惑，現在是講無知的緣故才會起這樣的疑惑。因為疑惑還在，所以還是要解決，即「故當略說」，宗大師對此要解釋，這個疑惑前面已經講了，但疑惑的背後有他的想法。中間全部

都是他的想法，下面有一句話，第 124 頁「皆不能轉」，這裏應該有一個動詞，他背後的想法很長，整個都是描述這個想法。懂藏文的話應該會知道，藏文講了一大堆，然後後面說這是他想的。這裏應該有一個動詞，藏文是先有動詞，然後有受詞，但中文看不到這個動詞。藏文中間所想的都講完後，後面說是他想的。

「故如自續諸師之義，如是」，這個不對的，這裏的主詞不是自續，而是他宗。藏文很複雜，剛剛我們念到「然在現世無知敵者，則起彼疑，故當略說」，然後從「觀察」開始，後面整個都是受詞。動詞是最後說的，我從法尊法師的翻譯中沒有找到。我們要瞭解，他宗要辯論說出來的話，前面已經講了這種疑惑有智者不會生起，無智者才會起這種辯論，現在宗大師講這個辯論背後的想法，然後才發現確實有智者不會出現這個問題。我從法尊法師的翻譯中沒有找到這個動詞，藏文中這個動詞也算是很重要的關鍵字。

這裏很長，所以要瞭解也很頭疼，文章蠻複雜的。先這麼理解，倒過來，藏文就是先講理由，再講所立，然後由此再推一個道理，最後的所立真的講出來是放在最後面。最後面講的是真的所要成立的。他的話中是最

後所要表達的，前面都是理由。所以這篇文章讀的時候要分幾段。即第一個理由，再成立什麼，然後成立什麼，最後要表達什麼。我們看最後那段，第 124 頁，如文：

故於取總為有法者，觀察二諦差別所說諸過，皆不能轉。

這個就是最後的表達。總的意思是共同，共同的有法是有了，為這個方面的過失，月稱說的過失在清辯身上不會出現，所以「諸過，皆不能轉」，這個過失在清辯身上不會有，這是他最後表達的。「故於取總為有法者」，月稱來觀察並找出這個過失。「觀察二諦差別所說諸過」，月稱對清辯說的諸過在清辯身上不會有，這是最後表達的。再往前推，如文：

故如自續諸師之義，如是眼等有法正確所知，雖是無錯亂識之所得，然其名義，皆不須成二諦差別，即取彼眼為所別事，而可觀察勝義有無。

這是最後那段所立的理由，即「故如自續諸師之義，如是眼等有法正確所知」。我們先分段，最後有一個表達，它的理由就是剛剛那段。然後這段的理由就是前面整個，分兩段。從「故當略說」後面的「觀察彼義是否由量成時」真正的開始，一直到下面的「非自宗義」，

這裏當理由。如文：

（第一段）**觀察彼義是否由量成時，言由量成者若量是無分別，則謂彼義如現而有。若量是有分別，則謂彼義如其所著或如所定而有，當知彼義即所說境。此即無錯亂義，由彼境界如自顯現如自決定安立為有，即立彼識於所現境於所著境或所定境，為無亂故。故是事實決斷，豈是由心成立而未決斷。**（第二段）**如是觀待所現自相無錯亂識所得之義，即安立為正確所知。故所知正倒，亦是事實決斷，豈是於心而不決斷。**（總結）**此是凡有即許為自性有之敵者由量成立之理，非自宗義。**

先大的分段分三段，最後表達的它的理由是中間這個，中間的理由是前面整個大段。前面整個大段裏面，我們也要分，因為中間的這個理由有兩個道理。中間的理由我們看一下，先中間的理由的兩個道理各自的前面，第一個大段我們要分為兩部分，先看中間的理由：

故如自續諸師之義，如是眼等有法正確所知，雖是無錯亂識之所得，然其名義，皆不須成二諦差別。

到這裏是一段。共分兩段，下面是第二段：

即取彼眼為所別事，而可觀察勝義有無。

中間這個理由也分兩段。中間的理由分了兩段，前

面也要分為兩段。前面兩段跟中間理由的兩段要對照起來。前面從「觀察彼義是否由量成時」開始到「故是事實決斷，豈是由心成立而未決斷」(第 123 頁倒數第四行)，這裏是第一段。下面「如是觀待」開始是第二段。

「此是凡有即許為自性有之敵者由量成立之理，非自宗義。」這是前面兩段的總結。前面兩段中，第一段是「觀察」，第二段是「如是觀待所現自相」開始，後面「此是凡有即許為自性有之敵者由量成立之理，非自宗義」這一段是對前面兩段總的表達而已，沒有別的，它不屬於第一段，也不屬於第二段。重點是前面第一段跟中間的第一段對照，前面第二段跟後面的第二段要整個對照起來。

第一段從「觀察彼義是否由量成時，言由量成者若量是無分別，則謂彼義如現而有」開始，一直到「豈是由心成立而未決斷」，這個道理跟下面的「故如自續諸師之義 如是眼等有法正確所知 雖是無錯亂識之所得，然其名義，皆不須成二諦差別」連接。即中間的第一段跟前面的第一段要對照起來，等於前面的第一段當理由，成立中間的第一段；一樣，前面第二段當理由，成立中間的第二段。

「故如自續諸師之義」的「故」就是把前面整段當理由，中間就是所立，但前面整段跟中間整段都要分兩段，理由跟所立對照起來，對照起來之後，最後表達的就是「故於取總為有法者，觀察二諦差別所說諸過，皆不能轉」，這就是他宗最後表達的。

整個的思路，宗大師當成他的想法，所以剛剛我們說找不到藏文中的這個動詞，因為他的思路就是有這樣的理由成立這樣的所立，這種思路是他宗的想法，目前沒有找到這個動詞。法尊法師很厲害，他的可能含義裏面有，只是我們目前沒有找到。我們先瞭解分段。「然在現世無知敵者」，對現代的人的疑問，宗大師真正的答復還是下面：

月稱意謂如是有法即自性有，以彼即是勝義有義，豈有總體有法，為所別事，故破棄捨差別唯取總體以為有法。

宗大師真正的答復是這一段，就是答復現代無知者的疑惑。

剛剛是分段，現在我們逐一詳細的瞭解。首先我們倒過來瞭解。他最後表達的是總的有法，完全沒有什麼問題，是可以的。這裏講到「皆不能轉」，這裏應該是

「怎麼會有這個過失呢？這個過失是不可能」。「皆不能轉」是動詞，過失轉的地方在哪里？轉的地方是「故於」，「於」是表達對境。什麼上面呢？現在清辯說，我們對他宗破自性有或破執著的時候，可以有共同的有法，這個是清辯的觀念，「故於取總為有法者」。

但現在月稱說不可以有共同的有法，所以必須要把有法徹底認出來，沒有一個總的有法。認的時候認不出來，所以就有共同的有法這個過失。月稱說的過失，現在他宗說沒有，重點是他宗說沒有這個過失，清辯說的這個總的有法可以，沒有問題，月稱說的過失沒有，最後他宗的話的意思是這樣。

故於取總為有法者，觀察二諦差別所說諸過，皆不能轉。

「於取總為有法者」，這個是清辯的主張。清辯沒有問題，就是月稱說的過失他沒有，即「觀察二諦差別所說諸過，皆不能轉」這樣的表達。重點是什麼呢？就是沒有必要一定要，即取有法的時候，可以變成名言量的對境，還是勝義量的對境，這些都沒有必要分析，只是總的有法就可以，這就是他的理由。

雖然講「取總為有法者」，看起來沒有當理由的樣

子，實際上也要當理由，就是沒有必要分析，分析的話沒有辦法認出來有一個有法，但沒有必要分析。總的有法的時候，實際上講到我沒有過失，因為我沒有必要分析，因為有總的有法，有點把這個當理由的意思。所以最後那句話中也有理由，「總為有法」本身就是理由。

「總為有法」的理由就是前面那段「故如自續諸師之義」，等於按照清辯來說，清辯的主張裏面是什麼樣呢？首先這裏要瞭解一個道理。我們學過《心類學》，講過事物有為法是現量的對境，常法是比量的對境，這個我們應該知道。意思是事物真的有功能，有因果的功能，直接可以接觸到我們的現量，我們的心直接可以感知、接觸到。所以一切的事物、一切的有為法，相當於現量的對境。

《心類學》跟小理路中都有講到：現量的顯現境與事物同義，分別心的顯現境與常法同義，比量或者分別心的顯現境與常法或非事物的法同義。對此知道的話，無論我們的眼根也好，還是外面的色法也好，都是事物，都是有為法。是有為法就是現量的顯現境。

這裏講到，是「無錯亂識之所得」，意思就是現量可以直接接觸到的對境，即眼等有法。「眼等有法正確

所知」中的「正確所知」指的就是事物，等於現量所得、現量的對境的意思。「眼等有法」，這個有法裏面不包括無為法，而是有為法，對它形容可以說是「正確所知」，等於就是事物的意思。

以事物而言，它自己本身，事物就是包括桌子、房子等色法的「色受想行識」五蘊，像我們講的包含眼根的眼等五根都是事物，眼等有法就是指所有的有為法，它是「正確所知」，因為它是現量的顯現境。常法是分別心或比量的顯現境。

「雖是無錯亂識之所得」，這裏用「雖」，這個是關鍵字，雖然它是無錯亂心的所得，但「然其名義，皆不須成二諦差別」。這裏用的「無錯亂識之所得」的時候有一個道理，中觀自續派他們認為，現量跟比量瞭解或得到這個對境的時候，相當於施設義找到。這個施設義找到本身，就變成無錯亂，前面有解釋，後面可以理解。以現量而言，它的顯現境得到的時候無錯亂；以比量而言，它的耽著境得到的時候無錯亂。無錯亂的意思，相當於施設義找到方面解釋。

雖然那個時候，一個現量，而且對境得到的時候，等於施設義找到，那樣來解釋「無錯亂識之所得」。「無

錯亂識之所得」，前面講到「正確所知」，相當於現量方面解釋，現量的對境。另外，現量得到的時候等於施設義找到，正確的表達就是無錯亂。施設義找到後，變成沒有其他量可以打破它，完全就是可靠。所以無錯亂的表達就是它完全可靠。這個從月稱的角度看的話，已經不對了。以月稱的角度看，已經變成勝義量的道理進來了，所以不可以說沒有連接二諦差別，這是不可能的，肯定已經連接了。

但這裏講到中觀自續派認為沒有連接，即前面「如自續師之義」。中觀自續派認為，眼等「無錯亂識之所得」的時候沒有結合名跟義。名跟義的意思指名言量跟勝義量，是名言量當中瞭解，還是勝義量當中瞭解，都沒有連接，所以「皆不須成二諦差別」，這是第一個理由。若是如此，則沒有這個過失。

「即取彼眼為所別事」中「所別事」是有法的意思，沒有要連接二諦差別的眼等可以當有法。中觀跟他宗之間可以辯論、可以觀察「即取彼眼為所別事，而可觀察勝義有無」，所以可以觀察這個有法，他宗認為勝義有；中觀自續派認為勝義無，對說實事派說可以拿一個共同有法成立勝義無。這裏有兩段，第一段比較重要的，即

「故如自續諸師之義，如是眼等有法正確所知，雖是無錯亂識之所得，然其名義，皆不須成二諦差別」。第二段是「即取彼眼等為所別事，而可觀察勝義有無」。

這裏我們可以分了，對第一段瞭解之後，我們回看前面兩段，對其中第一段瞭解一下。前面這邊，中間那段的第一段開始「如自續諸師之義」，也可以拿到前面。以前段、中段、後段而言，前段跟中段中間有一句話是總的不屬於前中段，「此是凡有即許為自性有之敵者由量成立之理，非自宗義」可以拿到前段的上面。

這裏講的實際上是中觀自續派的觀念，從「觀察彼義是否由量成時」開始，是講中觀自續派的觀點。前段的第一段、第二段講完後，加了「此是」特別點出，「此」指的前面兩段的道理。「此是凡有即許為自性有之敵者」就是自續派，「有變成自性有」這就是自續派，他們的量成立的時候是怎麼成立的這個道理。

「此是凡有即許為自性有之敵者由量成立之理，非自宗義」，其中「非自宗義」就是這不是月稱的觀念的意思。對於前面要瞭解，不是真正的月稱的觀念，他宗是從清辯的立場來講的，他宗說清辯的立場是這樣，月稱你說的過失轉不到清辯身上，所以他表達的是自續的

想法。

「觀察彼義是否由量成時」，比如「這個桌子是量成立，還是非量成立？」這樣觀察的時候，中觀自續派怎麼解釋呢？中觀自續派的解釋就是這樣：成立者的這個量，他假設是無分別心的現量的話，有一個要求；如果是有分別的比量，也有一個要求。中觀自續派有兩個不一樣的要求。

「言由量成者」如何解釋？若量是無分別會如何、若量是有分別會如何，即現量和比量上各不相同。首先，一個是顯現境上面的，一個是耽著境上面的，所以對境先不一樣。以比量而言，它不是顯現境上面，它面對的好像是顯現境，實際抓的的是耽著境或者趨入境。以現量而言，趨入境本身就是顯現境，它直接接觸到真正的實際的境，所以顯現境本身是主要的境。比量是主要的境沒有顯現出來，它主要境是耽著境，不是顯現境，二者要區分。

以現量而言，「若量是無分別，則謂彼義如現而有」，這就是顯現境。以比量而言，「若量是有分別，則謂彼義如其所著或如所定而有」它的趨入境或者是耽著境，也可以說是所定境。所以比量的對境，主要是耽著境。

「當知彼義即所說境」，「當知」就是我們應該要知道，知道什麼？知道他講的量是現量還是比量，現量和比量各有各的規則，應該要區分，而非不區分來瞭解。這是中觀自續派的說法。

下面是詳細的解釋，解釋的時候講「此即無錯亂義」，「無錯亂」不是完全以現量來理解，比量也變成「無錯亂」的意思。因為這裏有講「此即無錯亂義」，意思是現量有「無錯亂」的意思，比量也有它的耽著境上的「無錯亂」的意思。所以這裏說「則謂彼義如其所著」或「謂彼義如所定而有」，比量跟現量「無錯亂」的意思要解釋。下面有解釋，「如自顯現」，這個是現量，「如自決定安立為有」。所謂的「無錯亂」的意思，比量跟現量，它瞭解對境的時候，我們可以靠它。這個「無錯亂」相當於，我們用「不欺誑」可能不會混雜比較容易理解。

《心類學》中對於「量」的定義有三個條件，即「新的、不欺誑、了別」。所謂「不欺誑」的意思是我們可以靠它，不管現量、比量，我們可以靠它，意思是它不會倒下去、它很堅固。比量跟現量，量解的對境，所得的完全是正確，對這個方面表達。中觀自續派對於比量跟現量的「量」解釋的時候，相當於施設義找到，好像

已經堅固了，抓到對境了，這是他們的觀念。

這個觀念，從月稱的角度看有問題，已經執著了。所以無錯亂識一講的時候，從月稱的角度而言，你已經執著得不得了。是否無錯亂，以現量來說，如它的顯現有沒有確定，如它的顯現不會倒下去，以此來決定；以比量來說，如它的耽著境或這裏用「決定」，即「如自決定」那樣非常堅固，它的決定完全不會倒，以這個來說它是無錯亂。

此即無錯亂義，由彼境界如自顯現如自決定安立為有，即立彼識於所現境於所著境或所定境，為無亂故。

「於所現境」是現量，「於所著境」是比量。下面的「於所著境」或者「於所定境」選擇，比量以此來安立有沒有錯亂，「為無亂故」。「量」成立的意思主要是不欺誑。比量跟現量的成立，為什麼可以在顯現境跟耽著境上「量」成立？因為以此來成立不欺誑，所以可以說「量」的成立也是以此來決定。

所謂的「無錯亂」，我們把它的含義理解為不欺誑，下面的解釋就是不欺誑，上面的解釋是量成立，量成立詳細的解釋就是不欺誑。上面就是指「觀察彼義是否由量成時，言由量成者若量是無分別，則謂彼義如現而有。

若量是有分別，則謂彼義如其所著或如所定而有，當知彼義即所說境」，這就是前面量成立方面我們如何理解。

然後下面是它的理由或詳細的解釋「此即無錯亂義，由彼境界如自顯現如自決定安立為有，即立彼識於所現境於所著境或所定境，為無亂故」，這個相當於解釋量為什麼這麼安立，因為無錯亂就是這樣安立。現量、比量為什麼如此安立？因為「無錯亂」就是這樣安立。這裏講的「無錯亂」就是「量」的定義裏面講的無欺誑。

然後下面就是說，所以對境實際上它是什麼，這個是事物對境那邊跟我們對它瞭解什麼樣是兩碼事。前面是講量成立是什麼樣，然後講「故是事實決斷，豈是由心成立而未決斷」，我們是否瞭解，是以對境為主，而非我們瞭解的時候必須以勝義的角度瞭解，或以瞭解者的角度來判斷，而是以實際上對境如何來決定。所以是事實決斷，而非由心成立，即與我們從什麼角度瞭解無關，而是從對境的角度瞭解就可以了。

當然可以說，但實際上我們成立空性的時候，或者我們面對執著心的時候。我們的認知裏面，把對境拿出來的時候就連在一起，因為我們跟心必須連在一起，不

連在一起則沒有辦法解決執著心。後面的話實際上表達成立空性還是要跟我們的心連接，不是不連接。單單對境那裏沒有辦法，我們必須要破自己的執著心，所以必須要跟心連接。他宗說的是「事實決斷，豈是由心成立而未決」(懂藏文的同學建議去掉句中「未」字，此句又或可譯為「事實決斷，由心成立者豈能決斷」)，是從對境的角度判斷，跟我們瞭解者以什麼角度瞭解無關。

首先前面沒有問題，就是量成立，前面講「言由量成者」，這個方面解釋。下面講「無錯亂」的意思是什麼，「此即無錯亂義」的意思下面就解釋，解釋之後把它當理由，「事實決斷，豈是由心成立而未決」，感覺兩個都要決斷，即對境的事實要決斷，有境的心成立的時候也要決斷。為何講這個道理，我不太瞭解，我要想一下。

我先從字面解釋，深入的我還沒有那麼清楚。首先，前面當理由的樣子，兩個都要決斷。兩個都要決斷，相當於現量成為量、比量成為量，這是有境。對境那邊，兩個都是如理，即以現量來說，它的對境如顯現而有；以比量來說，它的對境如所著或所定而有。相當於有境跟對境這兩個就是一樣的。有境沒有錯，是以對境沒有

錯來決定；有境有錯，也是以對境錯來決定。

所以就這麼理解，對境跟有境的有錯跟無錯，或正確跟不正確，完全是觀待的。所以可以說，「故」就是這個意思，即有境正確，則對境正確；有境錯誤，則對境錯誤。這兩個有這樣的關係的緣故，兩個都是決斷。對境那邊肯定只有兩種，真跟假，或正確跟不正確；有境也是一樣，正確跟不正確，兩個來決定。

先沒有說總，這個我們對照下面中間的這一段。「故如自續諸師之義，如是眼等有法正確所知，雖是無錯亂識之所得，然其名義，皆不須成二諦差別」，雖然對境也好，有境也好，兩種都是決斷，但敵論者跟立論者討論的時候，就沒有必要。沒有必要這個理由，應該要拿出來。

量瞭解的時候，沒有連接到勝義有跟名言有。含義裏面就是這個，下面雖然講到「然其名義，皆不須成二諦差別」，這個理由從前面字面上看不出來。從字面上看出來「故如自續諸師之義，如是眼等有法正確所知，雖是無錯亂識之所得」這個道理前面有提到，下面的「然其名義，皆不須成二諦差別」沒有連接，從字面上找不出來這個的理由，但是含義裏面應該有。為何？

比如說眼等有法裏面現量瞭解，現量瞭解的時候，以現量的顯現境來瞭解；比量瞭解的時候，是以比量的耽著境來瞭解，裏面沒有連接二諦。跟名言有跟勝義有都沒有連接，單單量成立的時候是顯現境跟耽著境成立，沒有連接到二諦，前面的含義裏面就有這個道理。所以量成立這一塊就是這麼單純的，顯現境跟耽著境裏面都沒有二諦。後面的「然其名義，皆不須成二諦差別」這一塊，從名義上好像看不出來。應該是這個意思。前段的第一段跟中段的第一段對照起來。然後前段的下面，如文：

如是觀待所現自相無錯亂識所得之義，即安立為正確所知。故所知正倒，亦是事實決斷，豈是於心而不決斷。

這裏講的是，所謂的「正確所知」就是現量的對境，現量的對境我們為何稱其為「正確所知」？如現量顯現的時候，法的自相顯現，如這個自相顯現一樣，確實在那裏可以存在，所以叫「正確」，現量的對境就叫「正確所知」。

這裏講的「正確所知」是現量的對境。為何現量的對境叫「正確所知」？就是它所得的施設義找到是顯現

當中找到了，而非耽著境當中找到。比量也是施設義找到，是耽著境當中找到的。現量是顯現當中找到的，這個就叫「正確所知」。觀待所著自相，就變成比量；觀待所現自相無錯亂識所得之義，就變成現量。

如果有為法，像眼根等，它實際上可以當有法，為什麼？因為單純的，單純的意思是沒有必要加名言跟勝義，單純的是現量的對境。所以它就成為正確所知，所以它就可以當有法。它當作有法，沒有必要加名言跟勝義的簡別，沒有必要與此連接。

現在對境眼等，這個有為法當有法的時候，單純的沒有連接可以當成有法。「故所知正倒，亦是事實決斷，豈是於心而不決斷。」剛剛前面講的是「無錯亂」跟「有錯亂」，現在這裏用的是「正確」跟「倒」，實際上沒有什麼差別。「正確」跟「倒」應該相當於特別是現量方面結合，前面的「無錯亂」是總的，包括現量、比量聚在一起來解釋。

前面「無錯亂」的時候，就是「事實決斷，豈是由心成立而未決斷」。現在這裏講「亦是事實決斷，豈是於心而不決斷」。前後的差別在於，前面講的是無錯亂跟錯亂之差別，現在這裏講的是正跟倒之差別。正跟倒，

完全是在現量的範圍裏面講。前面講的無錯亂跟錯亂，是從整個量（包括現量、比量）的範圍中講。前面跟下面中間的差別在此。前面總的無錯亂講完後，下面特別在別的現量上面解釋。

不管前面也好、後面也好，講的都是單純的對境，它是正確也好、無錯亂也好，都是跟名言和勝義無關的，以這個方面解釋。但這個是中觀自續派自己的解釋而已。從中觀應成派角度看的時候，已經連接了勝義方面。中觀自續派說是名言，但實際上跟勝義方面連接。

大概是這樣，應該就是這個意思。剛剛我有點懷疑是否理解錯，但實際上應該就是這麼理解。我覺得講得還是不夠清楚，下次再補充，把這一段再過一遍連接一下。

【2017 辨了不了義善說藏論 153】

剛剛我想起來，上周我們念的第 124 頁這段，有點難懂。雖然我們對於整個大綱有抓到，但對於分段中哪一段是所立、哪一段是能立因，沒有抓到並分清楚的時候，心裏還是不舒服。遇到這種情況，我們剛剛前面念《二勝六莊嚴讚》跟供曼達的時候，就要特別祈求諸佛菩薩能夠給我們加持，讓我們具備七種智慧，祈求加持讓我們對於經義能夠明白，要這樣思維並祈求。

我們有信仰，佛教徒的優勢是心裏有佛菩薩，當真正遇到不明白的問題的時候，就可以向佛菩薩祈求，而且祈求是很有用的，我們會因祈求而明白，莫名其妙突然就瞭解得更清楚，這方面應該你們都有經驗。所以我們自己要會用這個優勢。若不是佛教徒，當然心裏面沒有佛菩薩，所以遇到問題的時候沒有辦法用這種方法，但我們可以用。上周當我沒有那麼清楚的時候就祈求，再看一下經論，就清楚了。所以上周講的那段，再跟你們講一下我的理解，把它分得更清楚一些。

這應該是我們常常要用的。比如我們上課時有前行，

平常我們看書（經論）的時候也要念前行好好祈求：請讓我內心裏面生起如書中的佛菩薩一樣的智慧，我要先聽懂您講的話，然後內心中跟你們一樣生起智慧。我們心裏要這樣祈求，然後再看書。平常我們看書的時候，不要像外道或沒有信仰的人，隨便把書拿出來，然後看一下就扔一邊。我們佛教徒不應該這樣，看書的方式也不是這樣。

我們不可以把書隨便扔，而是要對這些書籍非常恭敬，常常要放自己的頭頂上，祈求以書來給自己加持。讀這些書的時候，不單單是頭腦要明白，重點是要生起修慧，不單單是聞思。聞跟思當然要，但不是究竟，我們真正要的還是修慧。所以一般的世間的讀書，跟我們看佛教的經論是完全不一樣的。這個大家應該要知道，大部分佛教徒應該是知道的。前幾天我看一下就明白了。剛剛念的時候，我也祈求了，這種方式同學們平常也應該這樣做。

這節課從第 123 頁那邊開始，然後講第 124 頁。上次講第 123 頁中的「故當略說」，要說的是無知敵者內心的疑惑是如何生起，他們的想法要說。他們的想法從「觀察彼義是否由量成時」開始，到第 124 頁「皆不能

轉」。這一段上次有講過，法尊法師翻譯時漏了一個動詞 這段等於是他宗的想法 這裏應該有一個動詞「想」，這整段說完後應該有「如是想」，「想」這個動詞在文中找不到。今天我想把這一塊分段，首先我把它分四段來理解。如文：

（第一段）**觀察彼義是否由量成時，言由量成者若量是無分別，則謂彼義如現而有。若量是有分別，則謂彼義如其所著或如所定而有，當知彼義即所說境。此即無錯亂義，由彼境界如自顯現如自決定安立為有，即立彼識於所現境於所著境或所定境，為無亂（不欺狂）故。故是事實決斷，豈是由心成立而未決斷。**（第二段）**如是觀待所現自相無錯亂識所得之義，即安立為正確所知。故所知正倒，亦是事實決斷，豈是於心而不決斷。此是凡有即許為自性有之敵者由量成立之理，非自宗義。**（第三段）**故如自續諸師之義，如是眼等有法正確所知，雖是無錯亂識之所得，然其名義，皆不須成二諦差別，即取彼眼為所別事，而可觀察勝義有無。**（第四段）**故於取總為有法者，觀察二諦差別所說諸過，皆不能轉。**

以第一段來成立第二段，以第二段成立第三段，以第三段成立第四段，最終要成立的是第四段的道理。所

以倒過來，第四段的理由是第三段，第三段的理由是第二段，第二段的理由是第一段。真正要成立跟表達的是第四段。就是這樣分四段。

對於最後的第四段，我們要瞭解，無知敵者的想法是，清辯說的沒有觀察二諦差別，應該是有法沒有加世俗中有或勝義中有的簡別，可以當總的有法。對於清辯的這種說法，月稱說這樣的有法不存在，講這個過失。對於月稱講的這個過失，他宗認為在清辯身上實際上沒有，只是月稱說而已，實際上「不能轉」，即沒有轉到清辯身上。最後一句就是這個意思。

第四段「故於取總為有法者」，「取總」是清辯說的，對此月稱說沒有總的，不管世俗中有，還是勝義中有，其中一個肯定要連在一起，沒有連在一起總的是不存在的，就這樣的分析來講過失。對於這種過失，「觀察二諦差別所說諸過」，觀察者是月稱，說者也是月稱，月稱對誰說？對清辯說，你有這樣的過失。這樣的過失清辯身上不能轉，這是他宗或無知敵者想的。他宗想的理由就是剛剛分的第三段，即「故如自續諸師之義，如是眼等有法正確所知，雖是無錯亂識之所得，然其名義，皆不須成二諦差別，即取彼眼等為所別事，而可觀察勝

義有無。」

「而可觀察勝義有無」，這裏講「可」，就是這個有法是沒有問題的。「即取彼眼等為所別事」中的「為所別事」就是眼等五根，所別事就是有法，把這樣的有為法當成有法，還是可以觀察。觀察的意思就是可以成立它是勝義無，或者立論者跟敵論者中間可以辯論。可以辯論就是這個邏輯是正確的，根本沒有問題。所以這裏重點是「可觀察勝義有無」。

「可觀察勝義有無」的基礎是前面說的「故如自續諸師之義，如是眼等有法正確所知，雖是無錯亂識之所得，然其名義，皆不須成二諦差別」，意思是瞭解眼等的時候，沒有必要以二諦差別來瞭解，所以這裏講「不須成二諦差別」。瞭解眼等的時候，不需要瞭解眼等是名言中有，還是勝義中有，對此不需要瞭解。

所以這裏講的「其名義，皆不須成二諦差別」。前面用「名跟義」，「名」指的世俗中有、世俗諦；「義」是指勝義中有、勝義諦。有的時候，世俗中有就是世俗諦的意思，勝義中有就是勝義諦的意思。這裏講的二諦就是這個意思，非我們平常講的真正的世俗諦跟勝義諦。這裏講的二諦差別，不要把它等同於平常我們說的世俗

諦跟勝義諦，這裏講的是世俗中有、世俗中無跟勝義中有、勝義中無的道理，這個道理本身就是世俗諦跟勝義諦。

以二諦的意思舉例，比如瓶子，瓶子是名言中有、名言中無，對這個方面觀察、這個道理就相當於瓶子上的世俗諦。瓶子是名言量中有沒有，是瓶子上世俗諦的道理；瓶子勝義中有、勝義中無，這個道理是瓶子上勝義諦的道理。這裏應翻譯為「(然）皆不須成二諦名義差別」。

「名義」相當於對二諦形容，意思是這裏的二諦不是直接說世俗諦跟勝義諦，二諦本身是「名義」的意思。「名義」就是名言量層面有無的道理；勝義諦就是究竟是什麼，就是勝義中有無的意思。這兩個就相當於這裏講的二諦。前面的「名義」相當於對二諦的說明。所以這裏應翻譯為「(然）皆不須成二諦名義差別」。

「無錯亂識」，它有沒有得到或成立眼等呢？有。無錯亂識雖然它有得到、成立或了悟眼等，但是眼等這樣瞭解或成立的時候，不需要成立眼等是名義中有無或者勝義中有無，直接成立眼等就好了，這就是他宗的觀念，即「其名義，皆不須成二諦差別」。而且這個是自

續派清辯是這麼認同的。「故如自續諸師之義」，按照清辯的觀念來說就是這樣。按照清辯的觀念，眼等有境的無錯亂識瞭解的時候，沒有必要瞭解二諦差別。

對於這段話應該瞭解了，因為第四段講的「取總為有法」，這個是清辯。清辯取了總的有法的時候，月稱講的過失沒有轉到清辯身上，第四段中有講。所以第三段也要講「自續諸師之義」，意思是按照清辯來說，清辯的觀念是：眼等有法正確所知，雖然它的有境無錯亂識有了解，但不需要從它是名言中有無或者勝義中有無的角度來瞭解。以這個道理為基礎，這個道理之後可以說那樣的總的有法可以當它是有法啊，即「即取彼眼等為所別事」。「可」這個動詞可以放在最前面，剩下來的就是受詞，哪個是剩下來的？「即取彼眼等為所別事，而可觀察勝義有無」。總的眼等可以當作有法，它上面可以辯論、可以觀察，所以「而可觀察勝義有無」。

對於第三段的道理大概瞭解了，第三段跟第四段我們連接了。然後現在為了第三段的道理，我們瞭解第二段。第二段是第三段的理由，即「如是觀待所現自相無錯亂識所得之義，即安立為正確所知。故所知正倒，亦是事實決斷，豈是於心而不決斷。此是凡有即許為自性

有之敵者由量成立之理，非自宗義。」

這段後面講「故如自續諸師之義」，這裏講到「許為自性有之敵者由量成立之理」，意思是強調重點是清辯的想法是這樣，按照清辯來說他是這麼主張的，再前面第二段中也有講「許為自性有之敵者」也是中觀自續，他們量成立的道理就是這樣，對於他們的道理懂的話，就會知道月稱講的過失沒有辦法轉到自續他們身上，就是這個意思。

「此是凡有即許為自性有之敵者由量成立之理」，這裏是略說，像那邊講到「如是眼等有法正確所知」，但沒有說眼等有法為什麼是正確所知。一樣，它是無錯亂識之所得，這背後的理由沒有講。現在上面詳細的講到這方面，即「如是觀待所現自相無錯亂識所得之義，即安立為正確所知。」

中觀自續派他們認為，倒跟正的差別是什麼呢？像以幻馬跟馬來說，幻馬沒有馬的作用，馬是真正有馬的作用。這兩個的差別在於：馬是正，幻馬是倒。這個主要是有境，我們的有境的認知裏面，看這個馬的時候，如我們看的一樣，它那邊真的有用的話，就是正；雖然有境顯示有馬，但對境沒有馬的作用的時候，就是倒。

正跟倒的區別在於，如我們的顯現一樣真的有馬的作用，還是沒有馬的作用。對於這個道理，我們會感覺，這是連中觀應成也認同的，確實如此，應成也認同。但是我們要區分，中觀自續認為真的有這個作用，就是施設義找到，問題在這裏。我們的想法跟自中觀續有一點相似，真的有馬的作用的時候就覺得是施設義找到，就等於這裏講的自相。

就有兩個心，一個心是對真正的馬，一個心是面對幻馬。兩個心裏面，確實有「真的馬在那裏，施設義可以找得到馬」，兩個心都有這樣的想法。但實際上一個是真的找到了，一個是找不到。這裏講「觀待所現自相無錯亂識所得之義」，意思就是「觀待所現自相」就是馬找得到，那種顯現兩邊都有，但一個是如自己的顯現一樣，確實是得到，在那裏；一個是得不到。就有這樣的差別。

現在是觀待所現自相的時候，沒有錯。如這個一樣，真的得到，所以「無錯亂識所得之義」。一個是雖然有顯現施設義找到的那種感覺，但是這種顯現實際上有沒有錯？就是錯了，是找不到的。所以這兩個就有差別。所以這裏就有講到，前面講的是有境，後面講的是對境。

這裏中間有一個「故」字，即「故所知正倒，亦是事實決斷，豈是於心而不決斷。」

這裏講到是所知，前面這邊雖然不是那麼清楚，但實際上它講的是有境，這裏少了一個字，藏文中有，中文翻譯應該要加「能知」這個詞。下面有「所知正倒」，前面應該是「能知正倒」。「無錯亂識」，可能就是這個「識」字，指能知心識，但應該把它放前面。現在是這樣，對有境我們怎麼叫無錯亂，因為它顯現的對境真的對了，就叫無錯亂；如果它顯現的是對境沒有了，那就叫錯亂。

以錯亂跟無錯亂而言，所謂的無錯亂，就是如顯現一樣，對境那裏得到，就是無錯亂；如顯現一樣，對境那裏得不到，就是錯亂。這樣的無錯亂識，是安立為正確所知。就有點怪，它是正確所知的安立者。無錯亂識，是正確所知的安立者；錯亂識，是倒所知的安立者。「即安立為正確所知」，這裏應該是安立者的意思，應該是「即為正確所知之安立」。大概是這個意思。

所以這兩個是有關系。有境的心，它是不是無錯亂，是以什麼來安立的？如所顯現的對境是否得到來安立。它自己無錯亂後，就成為正確所知的安立者。重點是這

樣，以無錯亂來安立，像剛剛說的，馬跟幻馬，幻馬的心有境為什麼是錯亂，如顯現之相得不到。正確的看馬的有境的心，為何是無錯亂？因為如顯現一樣可以得到，所以是無錯亂。

無錯亂識就是正確所知的安立者，錯亂識是倒所知的安立者，這就是二者相互的關係。這樣的緣故，像下面講的「所知正倒」那裏可以說對境決斷，但有境不可決斷，怎麼可以說呢？所以前面當理由，前面把有境跟對境二者的關係已經講了，下面說「故所知正倒，亦是事實決斷，豈是於心而不決斷。」有境這裏你怎麼可以不決斷呢？應該是一樣的，因為二者的關係的緣故。

所以這裏「故所知正倒，亦是事實決斷，，豈是於心而不決斷」對境的正倒跟有境的錯亂與否綁在一起，所以心這裏怎麼可以說不決斷呢？還是一樣的有決斷，這就是中觀自續派的觀念。中觀自續派觀念的意思重點在於，正確的心也好，對境也好，都是跟自相、跟自性有是綁在一起。「此是凡有即許為自性有之敵者由量成立之理，非自宗義。」所以此是凡有，確實是量成立等於施設義找到，真正的問題是在這裏。「非自宗義」，就是這不是中觀應成派的觀念。

到這裏，就瞭解了第二段，我們對照第三段，主要強調眼等是正確所知，或眼等是無錯亂識之所得，就是主要的。所以第二段的意思就是這樣。第二段講的是心識，心識的錯亂跟無錯亂，或者能知的錯亂跟無錯亂。然後一樣，對境或所知那邊的正跟倒，這樣的道理。

●互動答疑（一）

學生問：第二段的理由成立第三段的時候是如何成立的？感覺有點連不上，是否因為是無錯亂之所得，所以就不用分，以應成看來這不就是世俗諦嗎？

仁波切答：有同學提問，第二段成立第三段的時候，第三段講到世俗諦跟勝義諦的名義不需要差別，所得的時候「不須名義差別」，有這麼說。前面這個不是以是否為世俗諦的角度瞭解了嗎？

對於這個問題，我們自己想一下，我們自己平常眼根識瞭解色法的時候，我們瞭解的層面當然是世俗諦。但我們瞭解的時候，沒有瞭解它是名言中有，加這個簡別我們沒有瞭解。所以這兩個我們要區分。瞭解本身是否名言層面？是。但瞭解的時候是不是加名言中有，是這樣加簡別來瞭解嗎？不是。這個差別的意思是這樣，即「不須成二諦差別」。單單瞭解，但沒有連接。就是

這個意思，答復大概是這樣。

「安立為正確所知」，「安立為」的時候，正確的所知可以安立或它可以得到。它可以得到這個裏面就講到，沒有必要跟簡別或者跟二諦差別連在一起，或者沒有必要加二諦簡別，就還是可以得到。所以要瞭解眼等，沒有必要。這裏用的「安立為」是重點，意思是它還是可以安立眼等或者可以瞭解眼等，這個是重點。

（答疑結束）

這是第二段。剛剛講的是正跟倒、錯亂無錯亂，前面講的是總的量。剛剛下面講的正跟倒的時候不是總的，主要講的是現量，無分別心這裏，一種是現量，一種完全是顛倒識，就有兩個。比如馬跟幻馬，我們的眼根識看馬的時候是現量，看幻馬的時候是顛倒識。下面第二段就解釋這兩個階段。

上面第一段不是講無分別心的範圍裏面，而是講總的量本身，安立的時候。下面第二段是講正確所知，是量裏面的現量層面。第一段講的不是現量，而是總的量本身來解釋。先總的量方面解釋的時候，中觀自續派是怎麼認同的呢？下面第二段「此是凡有即許為自性有之

敵者由量成立之理」，這句話中的「此」指的地方就是從前面第一段「觀察彼義是否由量成時」那裏開始，到下面第二段的中間「豈是於心而不決斷」。「此」指的是「此是凡有即許為自性有之敵者由量成立之理」，應該是整個第一段跟第二段。

第一段跟第二段也可以當理由。比如用「如是」就相當於把前面第一段當理由，即第二段的「如是觀待所現自相無錯亂識所得之義，即安立為正確所知。故所知正倒，亦是事實決斷，豈是於心而不決斷。」是把前面第一段當理由。有的時候用「故」字把前面當理由，有的時候用「如是」把前面當理由。第二段的「如是」，我們可以理解為把前面整段當理由。

若把前面整段當理由的話，第一段跟第二段中間可以對照。第二段中間的「故所知正倒，亦是事實決斷」這段，對照第一段最後那句話「故是事實決斷，豈是由心成立而未決斷。」這兩段可以對照。然後前面那段跟第二段前面可以對照，比如跟第二段的前面「如是觀待所現自相無錯亂識所得之義，即安立為正確所知。」可以對照。

前面第一段整段可以說，但特別是第一段的中間那

段可以對照，即「此即無錯亂義，由彼境界如自顯現如自決定安立為有」，與這一段特別可以對照。從廣的角度說，第一段前面「觀察彼義」到「即立彼識於所現境於所著境或所定境，為無亂故」。

剛剛前面講錯了，第二段的「如是觀待所現自相無錯亂識所得之義，即安立為正確所知。」真正對照是前面的「此即無錯亂義，由彼境界如自顯現如自決定安立為有，即立彼識於所現境於所著境或所定境，為無亂故」，到這裏可以直接對照。如果從廣的角度而言，前面觀察那裏整個可以把它對照起來。

重點是前面講的是總的量，後面講的是現量。以現量而言，無分別心的正確就是現量；無分別心中的不正確，就是顛倒識。正世俗諦跟倒世俗諦的時候，是從無分別心來說的。所以下面第二段是從無分別心的量來說的。第一段是講總的量，這裏有用「無錯亂義」，其實不是，應該相當於不欺誑，上次解釋過。

這裏的無錯亂義，不是平常講的錯亂跟不錯亂，這裏講的是不欺誑的意思，是可靠的意思。可靠不代表現量，我們聞思的時候都是可靠的，聞思的階段都是比量，甚至修的時候，見道以上才有修慧無分別心，還沒有到

聖者見道前，我們的修慧都是比量的階段，所以可靠不等於它是現量或它是沒有錯。所以無錯亂的意思就是可靠，它不會欺騙我們，就是非欺誑的意思。

比量也是量。這裏對於無錯亂義解釋的時候，下面的「如自顯現」，講的是現量；「如自決定」，這個就是比量。還有下面講的「所著境」跟「所定境」，就是耽著境或者定境，就是比量。「所現境」就是現量。「此即無錯亂義」中的無錯亂，是非欺誑的意思，不是真正的無錯亂的意思。現量怎麼叫非欺誑、比量怎麼叫非欺誑？那就是現量的話，它的顯現境是否是事實，若是事實就是非欺誑；比量的話，這裏用的是「著境」、「定境」，如這個一樣，它的對境是事實就是無錯亂或非欺誑。

這裏講到「由彼境界」，下面的「即立彼識於所現境於所著境或所定境，為無亂故。」這裏講到無錯亂是以什麼來安立呢？如顯現有，以這個來安立。「由彼境界」的「由」是「以」的意思。「即立彼識」的「立」是動詞，它的主詞是前面「由彼境界如自顯現如自決定安立為有」，這是安立者主詞，由它來安立。

「立」是動詞，後面的整個是受詞，即「彼識於所現境於所著境或所定境，為無亂故」。這裏對於主詞、

動詞跟受詞就清楚了。剛剛第二段講過，現量這裏怎麼叫無錯亂，因為如顯現一樣在那裏是事實，就是無錯亂。當然這裏無錯亂不是真正的無錯亂的意思，而是非欺誑的意思，無亂就是非欺誑。

為什麼現量和比量都叫非欺誑、如何安立非欺誑呢？現量的話，如顯現境，確實是事實；比量的話，如它的決定就是事實，如它的顯現就不是事實，以這個角度安立它是非欺誑。我們分兩段，一是按現量，即「由彼境界如自顯現安立為有，即立彼識於所現境，為無亂故」；二是按比量，即「由彼境界如自決定安立為有，即立彼識於所著境或所定境，為無亂故」。就這樣按照現量跟比量分段。

對於這個道理懂了之後，這裏有一個「故」字，即「為無亂故」。這個「故」就當理由，理由是從「由彼境界」這裏開始到「無亂」是理由。它的所立就是「此即無錯亂義」，意思是前面說的這些是非欺誑的意思，無錯亂就是非欺誑。「此即無錯亂義」這一段話是所立；後面「由彼境界如自顯現如自決定安立為有，即立彼識於所現境於所著境或所定境，為無亂故」是能立因，是理由。

「此即」的「此」，就是指前面說的那一段「觀察彼義是否由量成時，言由量成者若量是無分別，則謂彼義如現而有。若量是有分別，則謂彼義如其所著或如所定而有，當知彼義即所說境。」這段實際上是非欺誑的定義，因為以這樣來安立非欺誑，下面就是理由。前面那段就是非欺誑的意思。「此即無錯亂義」就是此即非欺誑的意思。

「此」指的是前一段，量成立的時候如何量。怎麼量跟怎麼非欺誑，完全是一樣的意思。量跟非欺誑完全相等。「觀察彼義是否由量成時，言由量成者」中的「量成」是怎麼說的呢？如果是無分別心，有它的標準；分別心也有它的標準。怎麼量解釋就等於怎麼非欺誑的意思。

「言由量成者」，就是平常我們講的量成是什麼意思呢，下面就有兩個「若」，即「若量是無分別，則謂彼義如現而有。若量是有分別，則謂彼義如其所著或如所定而有」。意思是假設量是無分別心的話，它有它的條件；假設量是分別心的話，它有它的條件。我們以此來瞭解量成立。「當知彼義即所說境」。

我們已經分段瞭解了，從第一段到第四段。

●互動答疑（二）

學生問：剛剛說到比量的時候，所著境跟所定境有區別嗎？

仁波切答：這是按照中觀應成派的話連在一起，不然不會這麼說。我都意思是，中觀應成派認為再決識也是量，用這個「定境」，就是再決識的對境的意思。剛剛我說用比量，是從你們學《心類學》的角度來說，實際上不是那麼究竟、那麼正確。因為分別心的量不代表比量，就是以中觀應成派的角度而言，分別心的量不代表就是比量。這樣分析的話，我怕你們搞亂，沒有學過《心類學》還可以，這裏特別拿出「定境」的原因是這樣。當然現在他宗是中觀自續派的立場，中觀自續派的立場沒有必要用「定境」，但宗大師可能平常是以中觀應成派的立場，所以用詞的時候說出「定境」這個詞。

（答疑結束）

他宗的這個觀念，實際上還是不對的。不對的地方，就像第一個，量成立，我們有一個可以指出來的有法，那個時候已經執著了，就不對了。加上那樣的時候，我們還沒有加勝義簡別，這是不可能的。從中觀應成派的

角度而言，你已經加勝義簡別，已經自性有了，等於已經認同勝義有，已經加了勝義簡別了。就有這些問題。我們真的要破除執著的話，不要低頭，不認同它任一個想法，必須完全徹底諷刺它。若對於它的想法我們有一點認同，則我們就低頭了，重點是這個意思。

下面是宗大師真正的答復。剛剛全部是無知敵者的想法和疑惑。接著宗大師說月稱怎麼認定，他覺得：你的量成立就是自性有，自性有就是勝義有，勝義有就不可能有不加簡別的總的有法，就是這麼推理的，即「月稱意謂如是有法即自性有，以彼即是勝義有義」。意思是你說的量成立等同自性有，自性有則等同勝義有，如此你怎麼可以說沒有加二諦差別的有法或所別事，這是不可能會有的，即「豈有總體有法，為所別事」。所以，沒有加二諦差別的所別事就沒有了，即「故破棄捨差別唯取總體以為有法」。真正的是他宗你不了解這些，不了解月稱的意思和月稱的看法，宗大師如此答復。

剛剛中間漏了一點，剛剛講到「為無亂故」，第一段最後「故是事實決斷，豈是由心成立而未決斷。」這裏講的是非欺誑，對境那邊量成立或不成立，有一個決斷；有境是量或不量，也有一個決斷。不可以說對境那

邊量成不成立是決斷，但有境的心這邊量非量不決斷是不可能的，即「故是事實決斷，豈是由心成立而未決斷」。

其中「故是事實決斷」是指對境那邊量成不成立要決斷，「豈是由心成立而未決斷」是指量非量這邊有境也一樣要決斷。這個道理跟下面是一樣的道理，即「故所知正倒，亦是事實決斷，豈是於心而不決斷。」上面講的是對境是正倒，有境是錯亂無錯亂識；上面對境那邊是量成不成，有境這邊是量非量。所以對境有境都要決斷。

●互動答疑（三）

學生問：這一段宗大師說是現世無知者才有這個疑惑，清辯不會有此疑惑，那清辯論師是什麼看法呢？

仁波切答：實際上以清辯而言，月稱批評他的時候，他差不多就接受了，就認錯了。下面有一個科判「子二、敵論者亦承許此理」。這個科判是大疏的，當然宗大師的《辨了不了義善說藏論》中已經有了這個道理，然後提煉為科判。《辨了不了義善說藏論》中當然也是根據清辯的書來說的，敵論者是誰？就是清辯。破自續之理，就是月稱對清辯說的這些。敵論者實際上「亦承許彼理」，

其中「彼理」指的是月稱說的道理，他實際上承許了，他認輸了。《辨了不了義善說藏論》是從第 126 頁開始，後面會談到。月稱說了之後，還一直談起，肯定是有人還不明白。清辯不是不明白，清辯是自己認錯了。無知敵者才聽不懂。

（答疑結束）

現在這裏就是中觀應成跟中觀自續，我們學二諦的時候，世俗諦中分正倒的時候，我們學過，中觀應成派不會這樣分的，他認為凡是世俗諦都是倒，沒有一個正，他就是這麼說的。中觀自續派說，世俗諦裏面就有兩個，即倒世俗、正世俗，這就是中觀自續派的說法。剛剛這些道理，比如中觀自續派說的，現量瞭解的時候，如顯現自相而存在、而得到的，這個變成正世俗解釋的話，我們就可以理解，中觀自續派對於正世俗這麼解釋的話，肯定中觀應成派不認同。

所以宗大師說，剛剛這些道理你們懂的話，中觀應成派跟中觀自續派就有差別，一個是認同正世俗，一個是不認同正世俗，後面的理由是什麼你們也會瞭解，就是下面講的「若能了知此諸關要」，然後「則自續師說」，

後面說了很多，然後「此等理由皆能了知」，則能了知，什麼呢？中觀自續派這樣說，中觀應成派那樣說，其背後的理由你們應該瞭解。所以「若能了知此諸關要」，即對於剛剛的道理懂的話，也能夠懂中觀自續派認同正世俗、中觀應成派不認同正世俗的道理是為何。

「若能了知」這裏還沒有詳細的解釋，下節課再講。

【2017 辨了不了義善說藏論 154】

上節課講到第 124 頁。雖然這裏有一個諍論，即後代的一些人的疑惑，月稱等祖師對此沒有答復，但宗大師有答復。這一塊內容我們已經講完了。下面講到一個關鍵的問題，上次最後念的，如文：

月稱意謂如是有法即自性有，以彼即是勝義有義，豈有總體有法，為所別事，故破棄捨差別唯取總體以為有法。

重點是月稱的想法，為什麼「破」，下面有「故破」，其中「破」是一個動詞，「月稱意謂」的「意」也是動詞。這句有兩個動詞。月稱這樣想，所以月稱破，即「故破棄捨差別唯取總體以為有法」，意思是取總體當作有法，這個破的關鍵是，我們立論者，立論者相當於我們的智慧，敵論者相當於我們面對的執著心。

我們對治及破除執著心的時候，若認為有一個共同的有法，實則這是沒有的。之所以沒有的原因在於，關鍵是這個有法共同的時候，等於我們執著了，我們立論者沒有在自己的位置，而是跟隨執著心，所以這裏特別

講勝義有，等於我跟著執著心的意思，即「以彼即是勝義有義」，我們變成跟隨它而成為勝義有了。

有法共同的時候，先變成自性有，為何？因為施設義找到，這樣的有法認出來，等於就是自性有了。「月稱意謂如是有法即自性有」，先就變成自性有了，總體的一個有法的話，它就變成施設義找到。「如是有法」，就是總體的的有法。前面「意謂如是有法」，跟下面講的「棄捨差別唯取總體以為有法」，兩個是一樣。總體有法，就相當於施設義找到。

所以「如是有法」就是總體有法，就變成自性有，施設義找到了，自性有就相當於勝義有，為何？因為變成執著心了，自性有就是有執著心，等於立論者低頭跟著敵論者，或者我們的智慧低頭跟著執著心了，那就不可以了，即「豈有總體有法，為所別事」，這樣的有法怎麼可以有呢？什麼樣的有法？就是我們認同執著心了，如此怎麼可以認同呢？「豈有總體有法」中的「豈有」也是重點。

我上次有講過，「月稱意」的「意」是動詞，下面整個都是受詞，即「謂如是有法即自性有，以彼即是勝義有義，豈有總體有法，為所別事」都是受詞，月稱是

這樣想的。這裏要加一個「故」，即「故豈有總體有法」，意思是月稱覺得這樣的緣故，自性有的想法就等於執著心。以此為由，這種有法怎麼可以呢？即「豈有總體有法，為所別事」，這是月稱想的。

然後月稱直接反駁、直接破，即「故破棄捨差別唯取總體以為有法」這是關鍵的一個道理宗大師講出來。這個道理講出來後，宗大師接著說這個是關鍵的要義，「若能了知此諸關要」，其中的「此諸關要」就是前面的那段話，所以前面的那段話中的道理就是關要。這個關要如果瞭解的話，那就能夠瞭解。

若能了知此諸關要，則自續師說：「同現然作事有能無能故，正確非正確，為世俗差別。」然於內心不分正邪。應成師說，觀待世間俱於心境安立正邪，然於自宗則不安立，此等理由皆能了知。

等於世俗諦裏面分兩個，正跟倒，或正跟邪，按照中觀自續派來說，他對於世俗諦分正跟邪，這個分法跟中觀應成派不一樣。中觀應成派認為，世俗諦沒有正，全部都是邪。這裏關鍵的道理我們要瞭解，就是中觀應成派為什麼認同世俗諦沒有正？

因為中觀應成派的所破認的時候太細了，細的緣故，

就變成我們內心裏面有一個存在感，等於馬上顯示所破從這裏進來了。當有存在的一種感覺的時候，所破實有就已經進來了。有存在的時候，實有或所破就進來了。若是如此，所謂的存在等於就是世俗。世俗跟勝義的差別，應該這麼來分。先對諸法上面，有兩面，世俗的一面跟勝義的一面。

世俗的一面，就是存在的層面；勝義的層面，就找不到的層面，最終指不出來它在哪里的層面，就是勝義的層面。像我們的房子或人、內外整個的世界，有一種存在，就是世俗的層面；追蹤的時候找不到，就是勝義的層面。所以有兩面。包括空性上面也是一樣，空性存在，就是世俗諦；空性追蹤的時候找不到，就是空性上面的勝義諦。

諸法上面都有這樣的兩面。等於存在的這個世俗面，實際上是表面上，它跟實際有一個距離，因為一個是實相、一個是表相。距離的意思是，當然是一體兩面，但還是有差別，一個是深、一個是外面。外面的時候，肯定顯現為跟裏面不一樣，會遮住，有這樣一個狀態。中觀應成派講的施設義找到或者自性有，跟這個相反的就是法的究竟的實相，施設義找不到就是自性無，這就是

法的實相。

所以法的表面上存在一顯示的時候，跟施設義找不到相反的施設義找到的那種顯現就進來，擋不住了。一認世俗諦或者存在的時候，等於施設義找到的那種顯現馬上進來，除了成佛外誰都擋不住它。所以世俗諦的層面都會騙我們，沒有一個世俗諦不會騙，都會騙，包括空性。空性存在就是世俗諦，它會騙我們，好像存在就是施設義找到了，給我們那種顯現，就會騙我們。這個道理是中觀應成派說的，中觀自續派說不出來這個道理。

中觀應成派說，凡是所知，所知的意思就是瞭解、就是存在。凡是所知那邊有一個存在的時候，凡是存在的時候，就等於實有的顯現出來，所以肯定是邪，沒有一個是正，肯定是邪的。所以中觀應成派說凡是世俗都是邪，意思是凡是存在就會顯示施設義找到，就會騙，等於就是邪。

所以凡是世俗諦，對於世俗諦的意思要懂，連空性有也是世俗諦。空性的施設義找不到就是勝義諦，空性有就是世俗諦。對這個存在的時候，已經有了，已經有了實有的顯現，而且這個實有的顯現完全不合理。中觀

自續派來說，這個自性有或者施設義找到的顯現是合理的。中觀應成派說這個是不合理的。如此，這個是合理、那個是不合理，所以邪跟正就分出來了。

所以中觀自續派說，這裏講到「正確非正確，為世俗差別」，等於正跟邪的意思，世俗差別等於世俗分出來有兩種，即正世俗跟邪世俗，或這裏用的「正確非正確」。為什麼有正跟邪？就是前面說的，雖然顯示的是作事，「同現然作事有能無能故，正確非正確，為世俗差別」，意思是雖然顯現的都是一樣，就是好像施設義找到，但實際上一個是找到、一個是找不到。

平常有各種各樣的舉例，這裏簡單舉例，比如幻馬跟馬，以這兩個來說，都有馬是施設義找到的顯現，但實際上如馬施設義找到的顯現一樣，它真的實際上有符合的功能，這就叫正世俗。跟顯現的不符合，就叫邪世俗。

首先，對於正跟邪要瞭解，中觀應成派認為，完全是邪，沒有正。下面「應成師說，觀待世間」，然後才可以說正跟邪。意思是世俗這邊都是邪，但觀待世間的立場，就可以分正跟邪。以這個角度而言，觀待世間的角度有，但實際上沒有，這就是中觀應成派的說法。實

際上沒有的原因，就是剛剛說的，我們的量一認對境的時候，實有的顯現已經進來了，它是擋不住的，實有的顯現為何擋不住？因為自性有的顯現擋不住，自性有的顯現擋不住等於實有顯現擋不住，以中觀應成而言，這兩個是一樣的。但中觀自續派則認為二者不一樣，即自性有的顯現跟實有的顯現一樣，自性有的顯現不叫實有的顯現。

因為中觀自續派認同自性有的顯現，所以不可以說所有世俗諦都是邪。中觀應成派認為自性有的顯現等於實有的顯現，所以世俗諦全部都是邪。這是主要要瞭解的。中觀應成派認為世俗諦裏面不可以分正邪，全部都是邪、沒有正，但是世間的角度有正，這是中觀應成派的觀念。所以這裏講「應成師說，觀待世間俱於心境安立正邪」。心就是有境。不管對境也好，有境也好，都可以說正跟邪，這個是中觀應成派跟中觀自續派的差別，這是主要的。

還有另外一個道理。這裏好像沒有一個「唯」字，即「(唯) 觀待世間俱於心境安立正邪」，意思是唯世間的角度可以分正跟邪，實際上沒有正跟邪，有一個「唯」字。這個是中觀應成派跟中觀自續派的主要差別。

中觀應成派跟中觀自續派還有另外一個差別，就是中觀自續派不會認同完全觀待，對這個不認同，為何？因為完全觀待的話等於互相都不可以有自性，完全依賴它、自己沒有可以成立的力量。中觀應成派認為，有境跟對境完全依賴 完全依賴的緣故 所以有境正的時候，對境也變成正；有境邪的時候，對境也變成邪。

中觀自續派認為，有境跟對境不是完全依賴，所以對境邪的時候，有境是否邪；對境正的時候，有境是否正，都是不一定的。所以中觀自續派對有境沒有邪，對境那裏有邪。我們要瞭解有兩種，一是正跟邪世俗諦裏面是否認同；另外，對境跟有境中間，比如中觀應成派認為對境有境兩邊正邪都一起。中觀自續派認為，有境跟對境的時候正邪不是一起的。這是第二個差別。

這裏我們要瞭解兩個道理。這裏講到「然於內心不分正邪」，意思是只有正沒有邪。他不用說觀待世間，完全可以說有正有邪，不需要觀待世間。中觀應成派則認為 全部都是邪 沒有一個正 所以正跟邪分的時候，必須以觀待世間而言。一般來說沒有一個正的世俗諦，所有的世俗諦都是邪的。

我們對這篇文章看的時候，下面有說觀待世間，上

面沒有說觀待世間，這是一個差別。另外一個差別是，上面說有境這裏沒有邪，下面說有境跟對境兩邊都有正邪。上面是中觀自續派，「然於內心不分正邪」，意思是只有正，沒有邪。中觀應成派認為，不只是內心，還有外面的對境。「然於內心不分正邪」的意思，是於對境會分正邪的意思。所以中觀自續派對有境不分正邪，但是對對境有分正邪，這是中觀自續的觀點。以中觀應成派來說，有境對境兩邊都會分，所以這裏有兩個道理。這邊我們要抓到兩個道理，即中觀應成派跟中觀自續派的兩種差別。

●互動答疑（一）

問答（一）

學生問：自續說在世俗上有正確與否的差別，但是內心不分正邪，這是自續嗎？

仁波切答：對。

問答（二）

學生問：下面應成說「觀待世間俱於心境安立正邪，然於自宗則不安立」，他不認為要安立心境上的正邪，因為下面說「然於自宗則不安立」，應成的差別在這裏對

嗎？

仁波切答：不對。「然於自宗則不安立」，這裏自宗是相對世間，以世間來說才有正邪，我們自己來說沒有正邪之分，只有邪。

問答（三）

學生問：應成的話，對境有境有正邪之分，邪是指所有的認知皆為顛倒，對境有境有正邪嗎？還是都是邪？

仁波切答：我先字面分一下來說，不然如果我先講這些道理，你們可能會難懂，先不講道理，先消文。這裏講到「若能了知此諸關要」，這個「關要」就是前面月稱的觀念。「若」，就是這個瞭解的話，下面講「則」，「則」是關鍵字，「則」一直到「能了知」，應該是「則能了知」。前面的關要你懂的話，你會瞭解到，「此等理由皆能了知」，所了知的是「此等理由皆」，這是受詞。「此等」指的是中間這部分，中觀自續派跟中觀應成派分別是怎麼說的。

「此等」的「等」，宗大師的意思是它背後的理由你會瞭解。「此等」指的是「則自續師說：「同現然作事有能無能故，正確非正確，為世俗差別。」然於內心不分正邪。應成師說，觀待世間俱於心境安立正邪，然於

自宗則不安立」，到這裏是「此等」，但是它背後的理由沒有講，宗大師說背後的理由你們會瞭解。「此等」的理由皆能了知。

前面要瞭解「若能了知此諸關要」，此諸關要就是指這個，即總體有法沒有辦法承許，月稱一直破，對於這些瞭解的話，才能瞭解表面上講的那些背後的理由。表面上講的是中間的這段話，它背後的理由我們才能理解，所以則能了知此等背後的理由。字面上「此等」不是指背後理由，就是前面的表面上的道理，表面上的道理有兩個：

一個道理是，正邪的分法本身就是中觀自續派有，但中觀應成派沒有，中觀應成派認為全部都是邪，世俗都是邪。前面這段話抓到的意思就是這個。前面中觀自續派那裏沒有用「觀待世間」，但下面用了「觀待世間」，意思是中觀應成派認為，若不觀待世間，全部都是邪。

另外一個道理，分的時候，有境、對境一起來分，有境怎麼樣、對境怎麼樣，反之亦然，一起歸納起來，這是中觀應成派會做的，中觀自續派不會做，這是第二個差別。

字面上看的話好像整個混在一起，抓不到有兩個不

同的東西。

我先講中觀自續派，中觀自續派說「同現然作事有能無能故，正確非正確，為世俗差別」，其中的「同現」是靜命論師的《二諦論》中的，世俗諦、勝義諦一直講就是《二諦論》，裏面說世俗諦分正跟邪，沒有說觀待世間，直接說是邪。「然於內心不分正邪」，其中「然」是但是的意思，世俗諦雖然分正跟邪，但是對境上有正跟邪兩個，有境上只有正沒有邪。前面的道理就是這樣。

前面先引《二諦論》的四句，後面再補充，「然於內心不分正邪」，意思就是有境不會分兩個，等於對境會分兩個。這裏也可以看到兩個，一個是有境、對境分不分的道理，另外一個是世俗諦中就會分正跟邪。從這裏可以看出，前段是世俗諦分正跟邪兩個；後段是有境對境怎麼分沒有談，但下面有談。中觀自續派這裏已經講到兩個道理。

前面兩句是理由，後面兩句是所立。前面兩句「同現然作事有能無能故」是理由，後面兩句「正確非正確，為世俗差別」是所立。先講後面兩句，「世俗差別」分兩個，正確跟不正確，或正跟邪，背後的理由是什麼？

因為世俗諦或有存在的感覺，它顯現的時候，施設義找到那種顯現，也要正的、合理的。但中觀應成派認為沒有合理的，全部都是假的、邪的。

中觀自續派認為，有合理的，有的自性成立是不合理，比如幻馬跟馬，我們面對這兩個境，我們的有境這裏一樣有顯現幻馬上面顯現馬施設義找到、馬上面也一樣顯現馬施設義找到，但一個是事實、一個不是事實，這是中觀自續派的說法。

中觀應成派認為兩種顯示都是不對，幻馬上找到馬是不對的，馬上面也不對，所以都是邪。中觀自續派說這個也有正，以此當理由。「同現然作事有能無能故」，有能、無能差別的緣故，那就可以說幻馬是邪或假，或不正確的世俗，馬是正世俗，就可以這樣分。所以總的世俗裏面要分正跟邪。

接著中觀自續派說，下面「則能了知」，了知的內容剛剛已經說了。中觀自續派說的是兩個，一個是世俗諦分正跟邪；另外一個是，雖然世俗諦分了正跟邪，但是分的時候，對對境上有正邪，有境上沒有正邪。有境上為什麼沒有呢？有境上沒有的這個道理就這麼簡單，就是有境的心法，它怎麼來安立？以自證識來安立的。

我們學過《心類學》，自證識中沒有顛倒識，顛倒識的自證識也不是顛倒識。自證識自性有的顯現完全是合理的。所以自證識這裏，只有顯現完全合理，沒有一個不合理，所以有境的心法，它安立的自證識，自證識這裏施設義找到的顯現完全合理。對境就有不同，剛剛我們說的像幻馬，它安立是有境的眼根識，但眼根識看它的時候，馬的顯現是顛倒識，所以可以說對境是邪。

不管什麼樣的法，它有它的有境，它對它的有境上顯示是否合理，以這個角度就說它是否為正跟邪，這就是中觀自續派的觀點。以有境的心而言，它的有境，剛剛我一直用自證識就是這個意思，有境的心，它的有境就是自證識，對它的對境顯示的時候就是合理的，沒有顛倒識，所以對內心不分正邪，即「然於內心不分正邪」。

以中觀應成派來說是不是這樣認為？不是。先是前面剛剛中觀自續派認為有兩個，世俗諦分正邪。中觀應成派說我沒有把世俗諦分正邪。下面說「然於自宗則不安立」，意思是我們自己中觀應成派認為世俗諦不會分正跟邪，從世間的角度可以說分正跟邪。

中觀自續派的主張裏面有兩個道理，「然於內心不

分正邪」，現在相反，連有境內心也要分正邪，不僅是對境。當然以正邪而言，剛剛我是以簡單的角度來分，嚴格來說，世間的角度分正邪。一般是沒有正邪之分，但世間角度分正邪的時候，對有境跟對境是一樣的分，不可以只是對境分、有境不分。

「觀待世間俱於心境安立正邪」，這是應成師說的，前面講的是心跟境兩邊都會分，剛剛中觀自續派是第二段講區別，「然於內心不分正邪。應成師說」跟中觀自續對比後分出來的。「然於自宗則不安立」、「觀待世間俱於心境安立正邪」，這兩個跟中觀自續對比的話，中觀自續派直接說世俗諦分正跟邪，所以跟這個對比。

現在是我們不安立世俗諦有正跟邪，我們世間的角度有正跟邪，其他沒有正邪之分。世間的角度正跟邪的意思就是，世間的程度很低，世間認為的正，達不到正的意思。世間的角度有正，實際上根本沒有正。「此等理由」中的「此等」指的是前面這段字面的道理，它的背後的理由。「此等」就是前面自續如何說的、應成如何說的，宗大師覺得它背後的理由你們要瞭解的話，先要瞭解前面的道理，即「若能了知此諸關要」，則能了知背後的道理。「此等理由皆能了知」大概是這樣。雖

然篇幅短，但是內容有點複雜，所以花較長時間解釋。

●互動答疑（二）

學生問：應成認為世俗諦不分正邪，意思是都是邪。然後又說從觀待世間角度可為正邪。這兩種說法有沒有矛盾？

仁波切答：意思是實際上世俗諦全部都是邪，但是從世間的角度還是有正邪，世間的眼光裏面的正，不代表它是正；世間的角度瞭解的邪，實則沒有真正瞭解到邪。因為若真正瞭解到邪的話，則瞭解空性。所以，世間說的假或邪的時候，達不到真正的邪；世間說的正，也沒有成為正，還是在假的階段當中。

（答疑結束）

接下來的「若」，我們往前對比的話，第 122 頁回答的時候，「答彼說云：「清辯自許眼等有法之自性，非顛倒心之所得。倒與無倒是正相違，顯此等理而善破除。」」，這裏有講到無顛倒心，「非顛倒心之所得」的意思是不只是顛倒心的所得，也是無顛倒心的所得。這裏有講無顛倒心之所得，就講這些過失，清辯許了無顛倒心之所得。上次講過非唯顛倒心之所得，就是不只是

或不僅僅是顛倒心的所得，無顛倒心的所得也承許，這樣的道理。

現在「若」這裏就對比，前面講的是無顛倒心，現在講的是顛倒心，對比的就是前面，剛剛第 124 頁，如文：

若謂於有分別及無分別現似自相而實非有，由此亂識安立有法，則其所立無自性義他已極成，豈可更為成彼敵者。故有法不成之過仍住未移。

「若」就是無顛倒心。這裏講「由此亂識安立有法」，這裏講的亂識就是顛倒識，前面講的是無顛倒。前面講無顛倒識安立，現在這裏講的是顛倒識，假設前面第 122 頁那裏講的是無顛倒心所得，現在這裏講的是顛倒心安立有法的話，那有什麼問題呢？這樣的話就更簡單，這裏就不多講了，是什麼呢？

「則其所立無自性義他已極成，豈可更為成彼敵者。故有法不成之過仍住未移。」現在我們對清辯說，沒有有法，他說的共同有法不可以有，我們一直否定。你們看下面，「仍」，意指你這樣說還是沒有辦法遠離過失。「故有法不成之過仍住未移」，認同有共同的一個有法的過失，你還是沒有辦法遠離，下面的「故有法不成之

過仍住未移」，故有法不成之過你身上還是一直出現，意思是前面已經出現過失，現在你選另外一種解釋，也一樣還是沒有辦法逃出去，過失在你身上仍然一直出現。

前面講的「若」的意思有點相對而言，前面那樣說的時候，清辯的過失已經出現。現在你選另外一個的時候，有法不成的過失一樣出現。前面這個「若」，對比是第一種答復。現在就是，你不選第一種，假設選另外一種說法的話，有法不成的過失還是一樣。我們瞭解一下中間，關鍵的詞，第一個是「若」。「若」的時候有一個選擇，我們對比第 122 頁，如何對比？前面說的是無顛倒心之所得或無顛倒心安立，現在這裏講的是亂識安立或顛倒心安立。

這裏的關鍵字有「若」、「則」，還有「已極成」，即無自性義已經成立了，要成立的敵者，若他已經成立的話，那他怎麼可以在要成立的位置？以敵論者和立論者而言，敵論者是需要立論者幫忙。「其所立無自性義他已極成，豈可更為成彼敵者」，若已經成立的話，怎麼可以變成敵論者。一般敵論者來說，還沒有明白，是要明白、要成立的，那就是敵論者。若已經成立的話，那

他怎麼可以成為要成立的敵者的位置呢？「若」、「則」、「已極成」、「豈可」，這些是關鍵字。

詳細瞭解的話，首先有法，它成立的不是無顛倒心成立，而是顛倒心成立。所謂的顛倒心成立，就是自己明白，這裏所謂的顛倒、無顛倒，不是我們在《心類學》中學的顛倒識的意思，這裏講的主要是錯亂、無錯亂的意思。這裏講的所謂的錯亂、無錯亂，是施設義找到的顯現這方面完全合理，就是無錯亂；施設義找到或自性有的顯現不合理，就叫錯亂。

中觀自續派他們認為，量對境成立的時候，不管現量、比量，它的對境施設義找到的顯現完全是合理的，他不可能會說這是不合理。假設他說這是不合理的話，等於已經證悟無自性了，已經證悟空性了。這裏講到「若謂於有分別及無分別現似自相而實非有，由此亂識安立有法」，意思是對境有法瞭解的時候，瞭解者的心，不管分別心；還是無分別心；對顯現自性有當成是不合理，等於它的顯現這一塊是錯亂。以那樣來瞭解有法的話，肯定已經成立空性。

因為我們已經清楚我面對的有法，我內心裏面顯現自性有是我內心有問題，若我這麼理解的話，則我早就

了悟空性。所以「則其所立無自性義他已極成」，他已經成立了。所以對所立，我們不需要成立，這個所立無自性義，對方已經成立了。

對方成立有法的時候或對方瞭解有法的時候，已經成立了。對方的意思就是我們面對的執著心。我們自己以智慧的立場面對我們自己的執著心，那個時候執著心變成對方。執著心的眼光裏面的法肯定是不對的，假設它能瞭解它的顯現有問題，即這個不是事實，這個顯現是有問題，那個當下瞭解的話，則它已經不執著、已經證悟空性了。就是這個意思。

以執著心而言，實際上它的眼光裏的法，如果自性有的角度的話，也不存在；無自性的角度的話，無法瞭解，如果它已經瞭解的話，它已經不是執著心了，它已經成為空正見了。所以我們面對執著心，我們對治及調伏它的時候，對於它的立場我們也要瞭解。它的立場應該是摸不到無自性，執著心本身是不對的，無自性這方面它又摸不到的。它好像在空中站不住腳的一種狀態，對此我們要瞭解。

若我們對此不了解的話，我們容易跟隨它，好像它能站住腳的感覺是有道理，認為它的一些瞭解合理的話，

則我們容易跟隨它。現在這裏講，它瞭解的兩邊都抓不到。顛倒心的這種瞭解，它也沒有辦法，如果瞭解的話，它就已經成立了空性，即則他已極成，那就變成它已經成立了，成立什麼？「所立無自性」，就是空性。

假設它已經成立空性的話，它怎麼會變成要成立的敵論者的位置呢？即「豈可更為成彼敵者」。所以它還是對有法沒有辦法以它的眼光真的抓到一個東西，有法不存在的問題仍然存在，即「故有法不成之過仍住未移」。到這裏一個科判結束了。

到這裏大疏的科判為「未一、斷有法與顯現相同之諍」，這裏應該不能譯為「與」，等於共同的有法方面的諍論，斷這個諍論，應該是「斷有法顯現相同之諍」，不用「與」字，應該是「斷顯現相同有法之諍」，其中「顯現相同」的意思是敵論者跟立論者之間有一個共同的有法，就是「顯現相同」，為這方面的諍論就是「之諍」。我們要處理這個諍論，所以前面加一個「斷」，科判應譯為「斷顯現相同有法之諍」。

「未二、斷量所得義之諍」這個科判的翻譯對了，「量所得義」這方面的諍論要處理。兩個科判都是諍論，諍論前面一個科判，是正義（午一、正義）上面的一個

諍論出來。科判如下：

巳一、許唯依有法自性顛倒不得而說，分二：午一、正義；午二、斷諍，分二：未一、斷顯現相同有法之諍；未二、斷量所得義之諍。

我對大疏的科判有看法，比如剛剛我們念的「若謂於有分別及無分別」這段也是屬於正義（午一、正義）。剛剛我們念的相當於正義裏面的內容。所謂的正義，相當於對清辯真正的答復，這就是正義。以諍論而言，是我們對清辯答復之後，不是從清辯那裏回答，而是後代的祖師出來的一些諍論。月稱對清辯答復之後，後代的祖師的諍論，對此解釋就是斷諍。第 122 頁，如文：

答彼說云：「清辯自許眼等有法之自性，非（唯）顛倒心之所得。倒與無倒是正相違，顯此等理而善破除。」

這一段還是正義，不是斷諍。而且「答彼說云」，最後有一句話。上次分的斷諍，是第 123 頁第二行「若作是念」開始，即大疏的科判「未一、斷有法與顯現相同之諍」，那個之前有一句「故不能遣有法不極成過」，大疏的科判正義到這裏結束。從「若作是念」開始是科判未一的斷諍，一直到今天念完的這裏就結束未一斷諍。我的意思是對於到這裏結束全部屬於斷諍的話，我有看

法。

真正的斷諍應該是第 124 頁「若能了知此諸關要」之前，未一的斷諍到那裏就結束了。「故破棄捨差別唯取總體以為有法」到這裏未一真正的斷諍論就結束了。從「若能了知」開始，是斷諍之後宗大師說我的答復你們要重視，如果你們瞭解這個的話，對你們有幫助，這是宗大師對我們的提醒。

然後再下面「若謂於有分別及無分別現似自相而實非有」這一段，實際不是面對斷諍論的他宗，這句話面對的是清辯。所以這句話不屬於斷諍，實際上未一的斷諍結束了，雖然大疏把它歸在未一斷諍當中，但實際上這個道理不是斷諍論，而是應該歸在正義裏面。我的意思是正義跟斷諍的對象不一樣，正義的對象是清辯，諍論的對象是後人，清辯等智慧者不會有這些懷疑和諍論，對於這些諍論月稱沒有答復，宗大師來答復。

一樣，剛剛念的「故有法不成之過仍住未移」這一段跟正義快要結束那一段差不多。前面第 123 頁正義的科判快要結束的「故不能遣有法不極成過」這句話，跟第 124 頁這句話「故有法不成之過仍住未移」差不多，就是不成有法的過失一直在，這裏說的「故不能遣有法

不極成過」，就是有法不能成立的過失你沒有辦法遣除的意思。

「故有法不成之過仍住未移」意思是，前面那段詳細的講無顛倒識所得的話有問題。現在是講錯亂識安立的話，那就是這個問題。對此我們要這樣來理解。下面是第二個諍論「未二、斷量所得義之諍」，是另外一個科判。

●互動答疑（三）

仁波切解析：意思就是要明白，執著心是容易可以打動的階段當中，我們不要跟隨它，它自己也站不住腳，這個要懂，那樣的當下，然後對它以邏輯推理。

（答疑結束）

【2017 辨了不了義善說藏論 155】

前面非常重要的是破中觀自續派。所謂的破中觀自續派，相當於我們面對執著心的時候不可以低頭，有點這種意思，向執著心低頭是不對的。有共同的有法的觀點是非常嚴重的問題，前面破的主要是這一塊。這一塊以大疏的科判來說，有兩個斷諍：

未一、斷顯現相同有法之諍；未二、斷量所得義之諍。

兩個斷諍裏面，前面斷諍的內容非常重要，所以宗大師後面講，若我們瞭解這個的話，就可以瞭解中觀應成派跟中觀自續派中間的差異，所以前面斷諍論的後面宗大師有講到，這個斷諍論很重要。科判斷諍（午二、斷諍）前面的科判是正義（午一、正義），「正義」是指從中觀應成派或月稱的立場直接破清辯，這個就叫「正義」。

後面的「斷諍」是月稱已經破了清辯之後，後代的人還有一些疑問或諍論，對此如何答復。後面的「斷諍」相當於以宗大師的立場來面對後代祖師的想法的答復。前面的「正義」相當於以月稱的立場面對清辯的觀念，對於午一跟午二這兩個科判的差異我們要瞭解。現在大

疏的科判「午二、斷諍」裏面，未一（未一、斷有法與顯現相同之諍）已經念完了，現在講未二（未二、斷量所得義之諍）。

科判未一跟未二都是斷諍，這個斷諍是怎麼來的呢？諍論是從什麼樣的主題上出來呢？就是月稱破清辯的時候，那個裏面就有一些看法，對月稱有看法，這個諍論是什麼樣的主題上呢？就是前面「正義」中，月稱如何破清辯的時候，月稱的論式上面有一些諍論。可以說論式嗎？我不是說書，而是說月稱的邏輯，那個上面有一些諍論。

前面第一個諍論是對於共同有法的諍論，清辯覺得還是有共同有法，月稱雖然對此有破，但沒有破到，共同的有法的還是有，有這樣的諍論，這是第一個科判未一（未一、斷有法與顯現相同之諍）。

未二（未二、斷量所得義之諍）的諍論就是，這個裏面有講到顛倒識的所得、無錯亂識的所得，或者量所得，這兩個的道理有講。月稱說的量所得或無錯亂識所得的意思是什麼，這個上面有諍論，所以科判名字叫「斷量所得義之諍」，就是對於量所得的意義或定義上面有一個諍論。科判未二就是量所得義上面的諍論，所以科

判未二從「設作是難」開始。這裏有兩個諍論，我們看一下。

第一個諍論，如文：

若錯亂識所得之義，與無倒所知有相違者，則比量智所得之義，與勝義諦亦應相違。

第二個諍論，如文：

若不許是唯顛倒識之所獲得，是於自性無錯亂識之所得者，一切世俗亦皆應爾。彼是如來盡所有智之所量故。唯字遮遣無亂得故。

然後下面開始是宗大師的答復，「斷」是答復的意思，先有諍論，答復就是「斷諍」，就是去除諍論。對於這兩個諍論我們瞭解一下，前面第一個諍論裏面的關鍵字是「若」、「則」，這是一個推理，意指假設這樣的話，則會變成什麼樣，就講一個過失或者就有這樣一個矛盾，所以這裏講「相違」。

這裏講錯亂所得跟無錯亂所得假設是相違的話，即「若錯亂識所得之義，與無倒所知有相違者」，等於錯亂識所得跟無錯亂識所得的意思，假設這兩個相違的話，那就會如何？後面說勝義諦就會變成不是比量所得。勝義諦實際上是隱蔽法，隱蔽法肯定是比量所得，因為以

邏輯推理才會瞭解，沒有辦法不通過推理在表面上馬上看到法的實相，而是必須透過推理才看到。

這裏講勝義諦就會變成不是比量所得，為何？因為前面說無倒所知跟錯亂識所得相違。現在我是講他宗的立場。他宗認為，首先前面的「若」跟下面的「則」，分兩段。前面講假設錯亂所得跟無倒所知相違的話，則勝義諦就會變成不是比量所得，即「則比量智所得之義，與勝義諦亦應相違」，意思是勝義諦變成不是比量之所得，等於勝義諦變成不是隱蔽法，原因是他宗認為勝義諦應該是「無倒所知」，這是毫無疑問的。

勝義諦是真實的法，不可以說真實中有，但是是真實的法。真實跟真實中有不一樣。勝義諦是真實的法，世俗諦是假法。以真實中有而言，是完全沒有；以名言假立中有而言，所有的法都是這麼有的，包括勝義諦。

「勝義」跟「勝義中有」有差別，「假法」跟「假中有」有差別。相當於以「勝義」來說，是存在的；以「勝義中有」來說，則完全不存在。以假法來說，它雖然存在，但並非所有的法是假法，因為空性不是假法，空性是真實，世俗諦是假法。名言假立中有，從這個角度而言，諸法都是這樣，包括勝義諦、包括空性，都是

名言假立中有。這就是名言假立中有跟假法的差別。以範圍大小來說，假立中有範圍大，假法範圍小。

勝義諦是不是無倒所知、是不是真實法？毫無疑問。若問勝義諦不是錯誤識所得之義？應該不是，但他宗認為勝義諦應該是錯亂所得之義，因為是比量之所得。他宗認為比量之所得的話，應該要變成錯亂識之所得，他宗的這個邏輯是不對的，他宗邏輯的問題在這裏。

我們對比一下宗大師的答復：

答無初過，比量理智於所現境，雖是亂識，然彼所得非亂識得，無相違故。

「答無初過」，就是有兩個過失，因為講了兩個諍論。第一個過失是沒有，即「答無初過」，就是剛剛兩個諍論中的第一個諍論，現在這裏開始答復，即你以為有這樣的過失，但是沒有這樣的過失，為何？勝義諦雖然是比量之所得，但不是錯亂識之所得。比量之所得就是錯亂之所得，他宗認為可以這樣推，但宗大師說不可以這麼推。

他宗認為，是比量之所得，應該會變成錯亂之所得。宗大師否認他宗的觀點，宗大師說雖然比量識是錯亂識，但不可以說比量之所得就是錯亂識之所得，即「比量理

智於所現境，雖是亂識，然彼所得（比量之所得）非亂識得，無相違故」，其中的「無相違」就是這個沒有矛盾，意思是你以為好像勝義諦是比量之所得，所以是錯亂識之所得，這樣推是不對的。這個沒有矛盾，同時可以說勝義諦是比量所得，又不是錯亂識所得，所以「無相違故」。

「無初過，比量理智於所現境，雖是亂識，然彼所得非亂識得，無相違故。」這段話中前面的「無初過」是所立，後面的「比量理智於所現境，雖是亂識，然彼所得非亂識得，無相違故」是能立因、是理由，前面是所立。「無初過」就是為什麼你講的第一個過失我沒有？因為勝義諦雖然是比量識所得，但不是錯亂識所得，它是比量之所得，同時又不是錯亂識所得，這兩個可以同時認同並無相違，所以你講的過失沒有、你講的無法推理。為這個理由，能立因那邊，宗大師舉的例子，如下：

如所得螺聲，是聲是妄，然未能得螺聲虛妄，無相違過。

剛剛是有境上面，現在宗大師說對境那裏，比如我瞭解螺聲的時候，我們不可以說我瞭解虛妄。螺聲雖然是虛妄，但不等於你瞭解虛妄。螺聲雖然是虛妄，但你

瞭解它，並不等於你瞭解虛妄，這兩個是同時存在的。所以如這個比喻一樣，無相違。句中的「如」是比喻，這裏應該要講「雖」，因為下面有「然」。

我們瞭解螺聲的時候，雖然螺聲是虛妄，但是我們瞭解螺聲的時候，並沒有瞭解螺聲是虛妄，這是存在的，所以「然未能得」，前面講的「所得」是已經得、已經瞭解的意思，即已經瞭解螺聲，但沒有瞭解螺聲是虛妄。雖然所瞭解的螺聲是虛妄，但你瞭解螺聲的時候，並沒有瞭解螺聲是虛妄。瞭解的螺聲是不是虛妄？是。有沒有瞭解虛妄？沒有。「所得」是已經瞭解的意思。「未能得」就是還沒有瞭解螺聲是虛妄。這兩個同時在，沒有矛盾，即雖然螺聲是虛妄，但你並沒有瞭解虛妄，所以無相違。

這裏「無相違過」，藏文沒有「過」字，應該是「無相違」就可以了。這個「無相違」是對這兩個的形容，「如（雖）所得螺聲」，後面是「然」（字為轉折義），這裏沒有必要加一個「過」，當然也可以說把相違當過失，就是「無相違過」，但藏文中沒有「過」這個字。「無初過」那裏藏文中明確說到「過」字。這是第一個諍論。

然後是第二個諍論。說到另外一個，也是關於量所

得方面的，所以量所得方面就有兩個諍論。第二個諍論就是「若不許是唯顛倒識之所獲得」，這裏用「不許」，前面正義（午一、正義）那裏是用「許」字，第 122 頁，如文：

答彼說云：「清辯自許眼等有法之自性，非（唯）顛倒心之所得。倒與無倒是正相違，顯此等理而善破除。」

這裏上次講過加一個「唯」字，即「非（唯）顛倒心之所得」。這裏講到清辯許非唯顛倒心之所得，等於清辯應該要承許無顛倒心之所得的意思，月稱有這麼說，現在他宗是在這上面諍論。剛剛是倒與無倒是正相違方面的諍論，現在的諍論是上面這段話中的「許非（唯）顛倒心之所得」這句話上面的諍論。

這句話我們講的時候，「非（唯）顛倒心之所得」就是無顛倒心之所得，他宗覺得如果這兩個變成一個的話，他宗覺得這裏有一個諍論。「若」，假設不許，前面是「許非（唯）顛倒」，否定放在下面。現在否定放前面，即「不許是唯顛倒心之所得」或者「許非（唯）顛倒心之所得」，所以這樣推的時候就推到無顛倒心之所得。

「非(唯)顛倒心之所得」就推到無顛倒心之所得，

假設這裏可以推的話，他宗覺得有問題。「若」字是關鍵字，下面應該要有一個「則」字，即「則一切世俗亦皆應爾」，後面的句號不對，「彼是」前是逗號。如文：

若不許是唯顛倒識之所獲得，是於自性無錯亂識之所得者，（則）一切世俗亦皆應爾，彼是如來盡所有智之所量故。唯字遮遣無亂得故。

「唯」字後面也是理由。就是這兩個理由。剛剛有法是勝義諦，前面第一個諍論是勝義諦會變成什麼樣，現在這裏是一切世俗諦會變成什麼樣。前面是「勝義諦亦應」，這裏是「一切世俗亦皆應爾」。前面是把勝義諦拿出來諍論，現在是把世俗諦拿出來諍論，諍論的地方在哪里？就是假設你說不是唯顛倒心所得，由此可以推無錯亂識之所得，若這個可以推的話，「若不許是唯顛倒識之所獲得，是於自性無錯亂識之所得者」，這裏沒有「故」字，應該加一個「故」字，即「若不許是唯顛倒識之所獲得（故），是於自性無錯亂識之所得者」。

我的意思是這裏講一個周遍，就是不許或者不是唯顛倒心之所得的緣故，就可以推它是無錯亂識之所得。（若）假設這樣的邏輯可以推的話，那一切世俗諦也會變成那樣子哦，即「一切世俗亦皆應爾」。把一切世俗

諦當有法，即一切世俗諦應該是無錯亂識之所得，因為它不是唯顛倒識之所得的緣故。

「一切世俗亦皆應爾」是什麼意思？就是先前面是一個假設，假設不許是唯顛倒心之所得，就可以推無錯亂識之所得，若這個推的話有問題，因為一切世俗諦也應該變成是無錯亂識之所得，因為它不僅僅是顛倒心之所得，即「許非（唯）顛倒心之所得」或「不許是唯顛倒心之所得」，這個當理由，然後諍論出來。

現在後面的理由是什麼？它不僅僅是顛倒識之所得，剛剛講「一切世俗亦皆應爾」，就是把一切世俗諦當有法，應是無錯亂識之所得，因為是它不僅僅是顛倒心所得故。然後下面是它不僅僅是顛倒心所得（非唯顛倒心之所得）的理由，即「如來盡所有智之所量故」，這就是理由。

因為佛講兩個一切遍智：一個是如所有性的一切遍智，一個是盡所有性的一切遍智。所有的法的究竟實相也會瞭解，這個就是如所有性的智慧；盡所有性的智慧就是，無論法的表相有多少佛都可以瞭解。這裏用如所有智跟盡所有智，這兩個一切遍智。所謂的世俗諦，就是佛的盡所有智的對境，勝義諦是佛的如所有智的對境。

我們拿出來一切世俗諦，是佛盡所有智的所量，「彼」是指一切世俗，一切世俗是「如來盡所有智之所量故」，這個要成立前面的理由，它不僅僅是顛倒心之所得，因為它也是如來盡所有智的所得。

然後再講為什麼這樣可以推，因為「唯顛倒識之所獲得」的時候，「唯」字遣除無錯亂識之所得。所以若「非唯顛倒心所得」，就是無顛倒心之所得，就要這麼推。「唯字遮遣無亂得故」，其中的「唯」是遣除無錯亂識所得，所以「非唯顛倒」的時候就是無顛倒心之所得。「唯」是遣除無顛倒心之所得，「非唯」就變成無顛倒心之所得，這是第二個理由。這裏是世俗諦拿出來諍論，前面是勝義諦拿出來諍論，就是這兩個諍論。

這個諍論錯誤的地方在哪里？就是現在「唯」這個字，它去除的實際上是自性有這塊，它不是去除無顛倒心所得、顛倒心之所得，不是去除這個方面。唯顛倒心之所得的意思，相當於唯假名安立的道理。所以不是去除無顛倒心之所得，如果是去除無顛倒心之所得的話可以這麼推。「唯」字去除的不是無顛倒心之所得，去除的是不是自性有，而是唯假名安立，「唯」這個字所遣除的是這個。所以宗大師下面答復：

若觀唯字所加之處，雖容生彼疑，然隨說者欲樂，是欲遮遣觀如何有觀智所得，故說唯字，非遮無亂識之所得。

「唯」這個字，我們看它遣除什麼，應該看說的人的意樂，以這個來判斷，所以這裏講「隨說者欲樂」，它所遣除的是根據說者的欲樂來判斷。「然隨說者欲樂，是欲遮遣觀如何有觀智所得，故說唯字，非遮無亂識之所得」，所以唯顛倒心之所得的時候，說者的心裏面要遮遣的是法那邊施設義找到或者自性有，是遮遣這個，「遮遣觀如何有觀智所得」，我們觀察它在哪里，那個時候有沒有得到，這個是要遮遣的，以這個來說「唯」字，所以「是欲遮遣觀如何有觀智所得，故說唯字」。

前面說「欲遮遣」，它沒有欲望遮遣另外那個，所以「非遮無亂識之所得」。「唯」這個字看起來好像是遣除無錯亂識所得的樣子，但實際上不是。對於理由，宗大師說你沒有弄清楚，你看《顯句論》就知道。他宗不是月稱的對手，相當於是宗大師後代的祖師們，所以宗大師說你們看一看《顯句論》是這麼說的，如文：

顯句論云：「我等亦說，世間名言無須如是審細觀察，唯以顛倒世俗得有我性。」

這裏有講到世俗諦，相當於沒有什麼可以觀察的意思。上面用的是「世間名言」，下面用的是「世俗」，二者一樣。「世間名言」的那些我們沒有需要觀察，觀察的話就得不到、就找不出來，宗大師的意思是前面那一段跟後面那一段是一樣的意思。

前面是「世間名言無須如是審細觀察」，後面是「唯以顛倒世俗得有我性」。世間的「你、我、他」或者整個世界、世俗諦存在的這些都是唯名言安立，就是唯名言量中存在而已。這裏「唯以顛倒」中「顛倒」的意思就是名言量當中存在而已，世俗有是「唯以顛倒」而已。前面跟後面實際上是一個道理。

「世間名言無須如是審細觀察」跟「唯以顛倒世俗得有我性」，前後這兩個是一個意思，前面是對後面形容，從這裏可以看到「唯」字遮遣的是什麼，所以要否定和遮遣的是這個。月稱的《顯句論》中用的是「無須如是審細觀察」，宗大師用的是「觀如何有觀智所得」。

●互動答疑

問答（一）

學生問：「世間名言無須如是審細觀察」是否為無需用勝義理智的觀察，只需要世俗上的的名言量就可以了？

仁波切答：對。

問答（二）

學生問：第一個問題是關於翻譯的「遮遣」，遮遣是除掉、遮掉的意思，那遮掉剩下沒有被遮掉的部分？第二個問題是第 124 頁倒數第四行講「唯字遮遣無亂得故」，意思就是有亂得，以中文的意思就是唯字遮遣無亂得，所以得到有亂得。下面同樣是關於「遮遣」的翻譯問題，第 125 頁二行，也是「唯字非遮無亂識之所得」，意思就是有亂識，兩個「非」就是肯定，遮遣就是遮掉剩下沒有被遮遣的部分？

仁波切答：前面是他宗說的「唯」字有遮遣無錯亂識之所得，現在宗大師答復說「非遮無亂識之所得」，遮遣的不是無錯亂識之所得，他宗所遮掉的就是這個。現在不是遮掉這個，這裏「唯」字就是遮遣自性有這塊，無錯亂識所得的話就相當於勝義諦，「遮遣是勝義諦」這沒有道理啊。後面第 125 頁第二行「故說唯字，非遮無亂識之所得」，的「故說唯字」要放前面，前面講為什麼要說「唯」字，前面的「故」表理由，他內心裏的欲望，即「欲遮遣觀如何有觀智所得」。心裏面想要遮掉

這個才說出來「唯」字，實際上「欲」字拿掉也行，就是相反內心中沒有欲望遮掉無錯亂識之所得，也可以說就是內心中沒有欲望，所以「唯」字不是為了這個說出來。「故說唯字」就是心裏面有這個欲望說出來，所以說的目的是遮遣的欲望，後面說的是根本沒有這個欲望，所以說出來「唯」字根本跟這個無關的。

「非遮無亂識之所得」，我們對比前面那段「欲遮遣觀如何有觀智所得，故說唯字」，這是整段。後面是「非遮無亂識之所得」，這是另外一段。這兩個我們要對比，前面是比較完整的，前面那段話我們套過去下面的話，應該是沒有欲望，即「非欲遮遣無亂識之所得」，就是沒有欲望遮遣無亂識之所得。一樣，不是為了這個說出來「唯」字。前面是有這個欲望，所以為了這個就說出來「唯」字，就像這樣的對比。這個就相當於第二個答復。

（答疑結束）

第二個科判「斷量所得義之諍」就講完了。

巳二、示雖許彼有法於真實中不成立之上而說，然非不同於破自續之宗。

現在是大疏的另外一個科判，《菩提道次第廣論》毗婆舍那的那一段說法，跟現在這裏《辨了不了義善說藏論》的說法，雖然對《顯句論》的解釋不一樣，實際上整體還是一樣。以《顯句論》來說，我上次給你們看過《菩提道次第廣論》毗鉢舍那中《顯句論》破中觀自續派那一段，有兩種解釋。《菩提道次第廣論》毗婆舍那跟《辨了不了義善說藏論》，對《顯句論》解釋的方式不一樣，但不等於目的不一樣，目的是一樣的。大疏的科判巳一跟巳二，如文：

巳一、於許有法體性僅顛倒不可得之基礎上而說；巳二、示雖於許唯彼有法不成之上而說，然非不同於破自續之宗。

其中有兩個「說」字，意思就是不同的解釋，就是在什麼基礎上而說，就是對一段話解釋的時候，這個角度說、那個角度說的意思，就是兩種說法。現在宗大師《辨了不了義善說藏論》是前面那段的說法，後面那段講雖然有《菩提道次第廣論》（第 468 頁第八行）那樣的說法，但不是最終的觀念不一樣，而是一樣，所以說「然非不同於破自續之宗」。

對於破自續宗，兩種解釋都有破到中觀自續派。《顯句論》破清辯的中觀自續派的正義那一段有兩種解釋，破除自續是一樣的，「非不同」等於就是「同」的意思，完全一樣，即在破除「自續之宗」上是一樣的。宗大師的意思是，我們不要誤解為在不同的解釋的時候，若變成對自續有一些角度認同、有一些角度不認同，並非如此，兩種解釋都是一樣的目的，都是破自續。

下面這個也不是真正的科判，只是宗大師說我在其他書裏面寫的跟這裏最終是一樣，沒有不一樣，這樣的表達而已。這一段不是真正講的，而是其他書說的跟這裏目的一樣，這個方面表達。現在是大疏的第二個科判已二（已二、示雖於許唯彼有法不成之上而說，然非不同於破自續之宗。），如文：

「所依有法真實失壞，是彼自許」句，餘處解釋與此處釋雖有不同，然破自續宗義無異。

「餘處解釋」意思是別的地方不同的解釋，就是從「所依有法真實失壞，是彼自許」這個角度解釋。大疏的科判是「已二、示雖於許唯彼有法不成之上而說，然非不同於破自續之宗。」，這裏翻譯有一點問題，應該是「不成真實有」，這裏應該加一個詞「真實」，即「已

二、示雖於許唯彼有法不成（真實）之上而說，然非不同於破自續之宗。」

先這樣瞭解，這裏有一個「示」字是動詞，其他全部都是受詞，即「雖於許唯彼有法不成（真實）之上而說，然非不同於破自續之宗」都是受詞。受詞裏面，我們又要先分兩段，前面是「雖」，後面是「然」。前面「雖」裏面有一個動詞「說」，意思是宗大師雖然在《菩提道次第廣論》裏面有不同的解釋，「然非不同於破自續之宗」，但破自續方面都一樣。

「說」指像《菩提道次第廣論》一樣說，就是從不同的角度說而已，所以這裏講的於什麼之上而說。「說」應該是「解釋」，因為藏文雖然用「說」這個字，但這個詞指「廣說」，就是解釋的意思。「說」等於解釋，它要解釋什麼？就是《顯句論》破中觀自續派那一段，月稱對清辯說的那一段話，有兩種解釋。

這裏有「許」字，「許」後面那段有不同的解釋，「許」有兩種解釋，一種「許」是前面那種，就是你「應該承許」；另一種「許」是你「已經承許」當中。你已經承許當中的話，就是《菩提道次第廣論》那一塊。你應該要承許，就是《辨了不了義善說藏論》這邊的。當然我

們想一想「應該承許」，這個是表面上不承許的有一個道理。「已經承許」是表面上也承許的一個道理，肯定所承許的不同的道理就會出來。

所以「許」就有「應該承許」跟「已經承許」兩種解釋。這樣對有法上面承許的東西會變。科判已二是「已經承許」，已經承許的是有法真實中不成立。當然中觀自續派也是說諸法不真實有，但不會說諸法是非自性有。不真實有我們看到了，《辨了不了義善說藏論》這裏「「所依有法真實失壞，是彼自許」句」，其中「所依有法真實失壞」是中觀自續派「已經承許」的。

上面的科判，我們講的是「許非唯顛倒心之所得」，等於對於真實有你應該要承許。「非唯顛倒心之所得」等於無顛倒心之所得，等於就是真實有，你應該要承許它是真實有，所以不可以說他「已經承許」，而是中觀自續派你「應該承許」。對「許」解釋的時候不一樣。所以就是對「許」這個字有不同的解釋，一個是「應該承許」，一個是「已經承許」。所應該要承許的跟已經承許的肯定不一樣，對此要清楚，所以有不同的解釋。現在《菩提道次第廣論》講的是已經承許的，即有法不成立真實有，這是已經承許的。

現在正在解釋的是大疏的科判「已二、示雖許彼有法於真實中不成立之上而說，然非不同於破自續之宗。」，其中「示」是動詞，後面全部是受詞（「雖許彼有法於真實中不成立之上而說，然非不同於破自續之宗」），主詞是宗大師。下面受詞裏面，我們分兩段，「雖於許唯彼有法不成之上而說」跟「然非不同於破自續之宗」兩段。「雖」這個裏面有一個「說」，「說」這個動詞的主詞是《菩提道次第廣論》毗缽舍那那一段，像那種說法是另外一種說法，它要說或解釋的是《顯句論》破清辯的那一段。

那一段解釋有兩種，所以「之上而說」差別是「許」不一樣，「應該承許」跟「已經承許」兩種，就有不同的所許的。這個解釋肯定是「許」的解釋不一樣，這個解釋是於什麼之上而說呢？《菩提道次第廣論》的說法就是「於許唯彼有法不成之上」，這裏「不成」應該是「不成（真實）之上」，不可以說「不成」，肯定是有，應該是「不成真實」，即「於許唯彼有法不成（真實）之上」。這樣不許的角度來解釋。雖然是這麼解釋，但破自續方面，跟這裏解釋的目的破自續是一樣的，所以

「然非不同於破自續之宗」。真正的《菩提道次第廣論》毗缽舍那如何解釋，我們到時候讀的時候就能瞭解。

所以我們看宗大師這裏怎麼說呢？「「所依有法真實失壞，是彼自許」句，餘處解釋與此處釋雖有不同，然破自續宗義無異。」這裏沒有「句」字，也不需要括弧，因為無論是現在的這裏的《辨了不了義善說藏論》也好，還是《菩提道次第廣論》也好，兩個所解釋的都是一樣的，但解釋的方式不一樣。現在是從解釋的方式的角度說，所以不可以把所解釋的字拿出來。若是如此，《辨了不了義善說藏論》也可以拿出來，它們兩個都沒有拿出來，而時講我是這個立場說、我是那個立場說。

現在這裏是對立場形容，所以不可以把所解釋的《顯句論》的那段話拿出來，所以不需要括弧。「句」這個字在藏文中也沒有，應該是「所依有法真實失壞，是彼自許餘處解釋」就可以了。上面應該加「以」或「依」，就是依靠什麼或以什麼角度來解釋，應該加「以」字。雖然跟《辨了不了義善說藏論》解釋不同，但破中觀自續派是一樣的。「此處」就是指《辨了不了義善說藏論》的解釋。這句話應為「(以) 所依有法真實失壞，是彼自許，餘處解釋與此處釋雖有不同，然破自續宗義無異。」

現在按照大疏的科判來說就講完了。已經破了意義，現在是比喻方面破。比喻方面破的時候，月稱對清辯意義方面已經破了，不只是清辯直接破，然後宗大師也答復了後代祖師的諍論。月稱對清辯那段話有不同的解釋，兩種解釋我們都要瞭解。《辨了不了義善說藏論》跟《菩提道次第廣論》毗婆舍那對《顯句論》的解釋，兩種我們都要瞭解。

現在是對比喻上面，就是這個比喻根本沒有辦法當比喻，跟意義沒有相同的道理。科判是「辰二、舉喻不同。」你舉的比喻跟意義沒有相同的地方，就是你舉的例子不對的意思，這個是月稱來說的，月稱對清辯說。現在到了第二個科判「辰二、舉喻不同」。

如是已破法義，今當破喻。

就是意義已經破了，現在開始破比喻。宗大師沒有引，實際上都是《顯句論》裏面的破法。先比喻上講到對勝論派，我們佛教對勝論派成立「聲是無常」的時候，以這個狀況為比喻，我們對數論派破眼等有法不自生，這個破的時候不一樣，意思是現在意義完全是破執著心的階段，比喻不是破執著心，而是世俗諦法表面上成立

解釋。這兩個完全不一樣的，法的真相或者破執著心的階段，沒有一個共同的看法。

表面上共同的看法沒有什麼影響的，這兩個整體上來說我們要瞭解這個道理。所以破執著心的時候相當於一認法就出問題。不是法的實相，法的表相上的時候，這個沒有什麼關係，你執著也可以。法的表相上成立的時候，你怎麼執著都可以。但以法的實相上我們推，或我們讓自己的執著心明白，給它真正的引導的話，一認法的時候容易就變成執著跟著它走了，所以有共同的有法沒有辦法。所以比喻不同的重點在這裏。

謂佛弟子對勝論師，立聲無常。雖彼二宗無有共量能成有法為大種造及虛空德，但望何處成量之總聲可說是有。成立眼等無自生時，自性空宗與性不空宗，若俱不量自性有無，則互不能說量度有法自性為何，故喻不是。

我們看這裏有一句話：「則互不能說量度有法自性為何，故喻不是。」其中講到「不能說」，前面是「能說」，意思是比喻上面可以說，但意義上面根本不行，所以沒有什麼相同的地方，你怎麼可以當比喻呢？「但望何處成量之總聲可說是有」，前面是「可說是有」，下

面是「不能說」，關鍵是在這裏，一個是「可說」，一個是「完全不能說」。首先前面比喻上面，「可說」的是什麼呢？

「謂佛弟子對勝論師，立聲無常。雖彼二宗無有共量能成有法為大種造及虛空德，但望何處成量之總聲可說是有。」這裏講到，勝論派認為「聲音是常」，佛教認為「聲音是無常」。勝論派認為「聲音是常」，聲音是一直虛空中存在的，所以是「虛空德」。佛教說聲音也是有因有緣，因緣造作出來的新的，所以一直依賴因緣，因緣變的時候它也變，因緣結束它也結束，就是對聲音而言，所以這裏講佛教認為聲音是「大種造」，勝論派則認為聲音是「虛空德」，即「大種造及虛空德」。

佛教、勝論派二者對於聲音的認定不一樣，所以他們對於聲音上面討論的時候如何討論，有沒有共同的？雖然他們討論的時候，聲音一邊說聲音是大種造，另一邊說聲音是虛空德，但他們還是可以討論，雖然對於聲音是什麼、聲音本性上有不同看法。但可以直接拿聲音出來，而不是二者對於聲音的認定不一樣就無法討論，還是可以說總的聲音。總的聲音說的時候，不影響他們

對於聲音的不同的看法。先不說聲音是虛空德，還是聲音是大種造，先討論其他的。

但如果一成立自性無或者空性的時候，一個對有法一認的時候，就已經出狀況了。直接接觸到了法的實相上面，所以沒有辦法有共同的認知，這個不一樣。因為自性有太細了，一有的時候就馬上連在一起，很難離開它，所以沒有辦法有共同的成立。這是二者不同的地方，成立空性的階段跟成立法的表相，二者差太遠了。

所以前面「可說是有」、「但望何處成量之總聲」，其中的「總聲」意思就是先不討論我認定的聲音跟你認定的聲音，先有一個共同的認定的聲音為基礎，所以可以討論，就是比喻上你說的有一個「總聲」是可說的，但意義上面的總眼等就沒有了。所以比喻上面可以說總聲，前面是比喻，下面是意義，「成立眼等無自生時」，這個相當於我們中觀的敵論者，敵論者相當於數論派、數論派等，就是主張勝義有的跟中觀對立的他宗，就是我們的執著心的意思。

「成立眼等無自生時，自性空宗與性不空宗，若俱不量自性有無，則互不能說量度有法自性為何」，成立眼等無自性時，我們沒有辦法一個總的。因為一談到量

瞭解，一拿出來的時候已經執著了，自己喜歡的已經拿出來，自性有已經抓起來了，談的地方已經否定了，沒有共同的。「則互不能說量度有法自性為何」，所以比喻跟意義完全不同，即「故喻不是」，就是這個喻本身不是喻，因為喻需要跟意義相同。現在根本就是不相同，一個是可說、一個是不可說，所以肯定是不相同，不相同則不是比喻了，所以「量度有法自性為何，故喻不是」。

【2017 辨了不了義善說藏論 156】

這段以整體科判來說是「壬二、不許自續因之理」，宗大師講了這麼多，我們要瞭解這是非常難做到的，不是那麼容易。我們一般自己瞭解一個道理，而且道理瞭解的時候，透過很多的邏輯分析，後面看到的真相也非常多。那樣的情況下，不執著非常難做到。好像瞭解多的時候，自然就會帶來執著，所以不執著是非常難做到的。

現在這邊相當於成立空性的層次，用邏輯分析瞭解法的實相，一層一層的階段。若這個階段我們執著，就相當於中觀自續派的見解。這樣的階段當中，執著的結果則達不成中觀應成派的見解。雖然很聰明，不可以說真正聰明到中觀應成派，但也是相當聰明，會以邏輯來分析，後面對於一層一層的法的實相也瞭解。像毗婆沙宗、經部宗、唯識宗、中觀自續派，我們的智慧一直提升，以邏輯分析，對於瞭解法的實相方面越來越深，一直提升。

經部宗比毗婆沙宗更深一點、唯識宗比經部宗更深一點，以唯識宗的角度而言，中觀自續派又更深一點，這個也是相當聰明。這樣瞭解之後，就感覺抓到、施設

義找到，也會有那種感覺。一樣，一邊是這種感覺，一邊是多的時候變成執著心不得不生的那種狀態，如此最後雖然用的邏輯是成立空性的邏輯，但是你的這種執著或者抓到施設義找到的感覺還在的話，則沒有辦法成立空性。

成立空性的邏輯的階段，跟表面上世俗諦成立的方式不一樣。成立空性的邏輯思維階段，你完全要變，原來在執著心當中可以瞭解法的實相，但這個並非法的究竟的實相。實相跟究竟的實相要分開。究竟的實相——空性，為了瞭解它，完全不可以跟著執著心走，若一跟著執著心則沒有辦法瞭解或者成立空性。

現在我們成立空性的時候的方式，跟成立世俗諦的法的實相，實相有好多層次，最究竟的實相就是空性勝義諦，比較淺的層次還是世俗諦，這個階段跟成立空性的階段不一樣。成立空性的階段，上次講過《菩提道次第廣論》的科判，就是中觀應成派跟中觀自續派以何來成立空性，有這樣一個科判。所以現在這個科判宗大師之所以解釋這麼多，就是因為很難做到。

現在以大疏的科判來說，是「辰二、舉喻不同」。剛剛我說的，比喻相當於成立世俗諦層面；現在意義是

成立空性的階段。這兩個階段肯定不一樣。成立空性的時候，必須要不執著。所以肯定不一樣，所以「舉喻不同」，就是比喻跟意義有不同的地方。

上次我們念到「故喻不是」。前面比喻，後面意義，前面比喻是「如是已破法義，今當破喻」，已經破了意義，現在比喻上面如何破呢？簡單來說比喻不可以當比喻，科判就是「辰二、舉喻不同」，為什麼呢？因為如果比喻是比喻的話，則需要跟意義相同，沒有相同的話就不是比喻。所以最後那句「故喻不是」，等於就是這個比喻不是比喻的意思。

喻沒有辦法表達相同的，為什麼不同？上次講的關鍵字，前面比喻有說「但望何處成量之總聲可說是有」，下面說「則互不能說量度有法自性為何」，比喻上你說的我認同，但意義上你說的我不認同。意義上哪一方面不認同？因為意義上，相當於立論者是智慧，敵論者是執著心，二者有一個共同的對境，特別是對境瞭解的時候有一個共同的是不可能的。

因為執著心的眼光，有等於自性有，瞭解等於施設義找到。有跟瞭解是一樣。量識量到等於有。一樣，自性有跟施設義找到也是一樣。有，等於自性有；量識量

到，等於施設義找到。執著心的眼光就是這樣的狀態，這兩個根本不分。以智慧的眼光而言，執著心眼光裏的任一個東西，若我們的智慧一認同就已經執著了，所以我們無法認同，所以我們沒有共同瞭解的一個對境。

「則互不能說量度有法自性為何」，意思是這個不是自性有，等於什麼樣的法瞭解，就沒有了，這個自性不是自性有的意思，而是什麼樣的法、什麼樣的體性、什麼樣的體性的法就認不出來，為何？因為法一有了就自性有了，執著心的眼光就是如此，所以我們沒有辦法認同，我們一認同就等於我們跟著它走了。所以「則互不能說量度有法自性為何」。

上面的自性有無，是真正的自性有無，即「成立眼等無自生時，自性空宗與性不空宗，若俱不量自性有無」，其中「自性空宗」是智慧的立場，「性不空宗」是執著心的立場。雙方有沒有共同瞭解的，因為智慧的立場想瞭解的是施設義找不到，那樣的當中瞭解。執著心的眼光中，瞭解等於施設義找到。所以二者沒有共同的。

「若俱不量自性有無」，自性有或施設義找到也不是，施設義找不到也不是。像這樣的有一個量瞭解嗎？沒有。量瞭解相當於自性有，所以沒有。「若俱不量自

性有無，則互不能說量度有法自性為何」，所以「不能說」等於沒有的意思，所以等於比喻不是，即「故喻不是」。這個上節課解釋過。

我們自宗對他宗或清辯這麼說，我們這麼說了之後，清辯你的比喻根本不是比喻，就是這個意思。那樣說了後，清辯還會回答他們，有可能這麼回答，但這個回答並非是具說服力的回答。下面，如文：

此中清辯師等自續諸師，不能立云，雖無離如是差別之總法可說，然不分別勝義諦實有無之別。唯取其總以為有法，以自性有，即諦實有之義故。

「此中清辯師等自續諸師，不能立云」，意思就是你那樣說的話，沒有辦法答復、沒有說服力的意思。「雖無離如是差別之總法可說，然不分別勝義諦實有無之別。」這裏用句號不對，「有無之別」後面應該是逗號。假設用句號的話，應該是「勝義諦實有無之別，唯取其總以為有法。」到這裏等於答復。

就是清辯師等自續諸師他們的答復，他們的答復沒有辦法真正的這麼說，即「不能立云」，就是你不可以這樣來成立「我沒有問題」，因為總的眼等也是可以有一個共同的有法，下面有說「唯取其總以為有法」，其

中「總」的意思就是不需要有自性有、自性無或勝義有、勝義無，就是有一個總的認同的，但並非如此，沒有總的。因為以執著心的眼光而言，有等於就是勝義有、有等於就是自性有，什麼都不是的處於中央的總的有法就沒有了。

先這麼理解，我們這裏分段，清辯等自續諸師說的話是「雖無離如是差別之總法可說，然不分別勝義諦實有無之別，唯取其總以為有法」，對於他們的答復，自宗說「不能立云」，意指他宗你這樣的邏輯是不對的，或你的答復是不對的、沒有辦法答復的意思。「不能立云」，所云的就是中間的「唯取其總以為有法」，這是中觀自續派說的，我們自宗說「不能立云」，理由是什麼？

中間的「不能立云」到下面的「唯取其總以為有法」是所立。後面是能立因，即「以自性有，即諦實有之義故」。為何不能立？因為自性有就相當於諦實有的意思的緣故，即「以自性有，即諦實有之義故。」就是從月稱的角度，跟中觀自續派這麼說：你這樣的答復是不對的，沒有辦法說服，因為「以自性有，即諦實有之義故」（自性有就是諦實有）。

為何這麼說？我們先瞭解中觀自續派的觀念，中間

的「雖無離如是差別之總法可說」，他宗的觀念在此，這是他宗認同的，雖是這樣子，然不是那樣子。對於他宗認同的地方我們要瞭解，他宗認為沒有，什麼沒有？「雖無離如是差別之總法可說」，意思是前面說的沒有加簡別自性有、自性無，這個差別沒有連接的，然後量瞭解，量瞭解等於自性有了，所以沒有辦法離開，離開是沒有的，這是他認同的。

我們要瞭解中觀自續派就是這樣，不僅僅是中觀自續派如此，唯識、經部、毗婆沙宗都是這樣，相當於我們凡夫都是這樣。我們凡夫的眼光中，「有」等於就是自性有了，所以根本就分不出來。「離如是差別之總法可說」，這是誰說的？中觀自續派說的，跟自性有沒有連接的「有」沒有，這是他認同的。下面說自性有跟自性無離開這種總法是沒有，一定是連在一起，所以「無離如是差別之總法可說」。但是勝義有、勝義無或者諦實有、諦實無，那樣沒有加簡別的總的有法是有，所以還是可以說有總法，意思就是立論者智慧面對執著心的時候，有一個共同的有法。

他的「共同」的意思就是，因為諦實有、諦實無或者勝義有、勝義無沒有連接，所以可以。但以中觀應成

派的立場而言，實際上諦實有的感覺時你已經勝義有的執著了、你已經諦實有的執著了，這兩個沒有差別。你說「雖」跟「然」，好像分開的樣子，實際這兩個不可分，就是一個。下面是「有」，不是沒有。這裏好像沒有「有」字，前面講沒有那樣可說的，下面「然」那裏是可以說的，現在前面是「雖無離如是差別之總法可說」。

現在是有那樣可說的，有這樣不可說的。有什麼樣的可說的？下面說的「然不分別勝義諦實有無之別，唯取其總以為有法。」這是可說的，這種是有了。藏文是「取者」，「取」當成可說或者可取，需要一個動詞。前面「可說」是動詞，「無」就是沒有什麼可說的，下面是可說的或者是可取的，後面「取」是動詞，有這樣的答復。月稱如何說？你這樣不能答復，即「不能立云」，藏文的「不能立云」放在最後，因為藏文的文法就是動詞放在最後面，前面整個是受詞，比如說「臺北去」，不是「去臺北」。現在這裏也是一樣，藏文是放在最後，但中文放最前面，即「不能立云」。

為什麼「不能立云」？因為二者沒有差別。你說的「雖」、「然」，好像「雖」中講的自性有無，沒有加簡

別的總的有法可說，勝義有無或諦實有無那樣的差別沒有加的總的有法可說，你以「雖」、「然」來分，這樣分是不可以，為何？因為以月稱的立場而言，自性有相當於諦實有，完全沒有什麼可分的，所以這裏講「以自性有，即諦實有之義故」。

這樣的說法，實際上是為什麼？清辯的想法跟月稱的想法為什麼有這樣的差距，出現的原因是什麼？因為所破或執著心，它的想法是怎麼執著的，兩方就有不同的界限，意思是中觀應成派的界限要求很高，所以我們達到不執著非常難，中觀應成派所認為的執著心遍滿我們的一切想法，所以離開這個是根本達不成的，關鍵在這裏。

所以一瞭解就相當於施設義找到，執著心的階段當中這兩個完全並在一起的。法存在等於就是施設義找到，或者量瞭解就等於施設義找到，這樣的完全沒有辦法分開，這是中觀應成派所破的界限的緣故。中觀自續派所破的界限並非如此，中觀自續派認為量瞭解的層次的時候，不會有執著心的感覺。所以這裏差別出來了，這裏講剛剛那樣出現是什麼的緣故呢？

所破限齊不相同故有上差別，故彼二宗成立聲無常

時，雖俱不成彼二差別，然可宣說其聲是有。

「所破限齊不相同故有上差別」，上面剛剛說的差別，一個可以說有總法，現在說沒有一個總法，關鍵的原因在於中觀應成派對於執著心認得太細的緣故，細的執著心遍滿一切、處處都有。若執著心認得粗的話，則有的地方有，有的地方沒有。「所破限齊不相同故有上差別」，所以總法有或沒有，出現的原因是在這裏。

連比喻上面，實際上也是在執著心的狀態當中。「故彼二宗成立聲無常時」，這裏藏文有個「亦」字。我們還沒有瞭解空性之前，比如「色受想行識」，對於色法來說，我們沒有瞭解色法上的空性之前，我們的眼光裏面，色法跟自性有的色法是根本不會分的。所以我們自己有沒有能力，我們的心瞭解色法的時候，真正的有一個名言中的色法怎麼瞭解，我們自己能不能瞭解？我們沒有辦法瞭解，因為我們分不出來。

我們瞭解我們有了解色法，這個可以說。但我們沒有辦法瞭解，真正瞭解的色法的時候，跟自性有沒有連的有一個純純的色法，對此我們沒有辦法瞭解。像《心經》說的「空即是色」，那個時候才是真正的有一個清淨的或標準的色法怎麼存在認出來。一樣，我們會分：

我們的量瞭解色法的時候，真正的怎麼瞭解色法才能認出來，還沒有瞭解空性之前，自己怎麼瞭解色法自己沒有辦法認出來。說我瞭解色法，只是到這裏而已。但對於你怎麼瞭解色法，真正的認不出來的。原因是什麼？

原因在於中觀應成派認的執著心太細，處處都在，處處都是它。所以我們瞭解色法，相當於自性有的色法或執著色法，就並在一起，乃至還沒有瞭解空性之前都沒有辦法分。不用說成立空性方面，連世俗諦瞭解的階段當中也是如此，就是剛剛用的「亦」字，不用說意義，連比喻，世俗諦成立的階段，我們還是在迷茫當中。所以這裏講：

故彼二宗成立聲無常時，雖俱不成彼二差別，然可宣說其聲是有。但彼二宗量聲之量，於聲何義而成為量，其量亦無。

這裏重點是下面的「但彼二宗量聲之量」，「量聲之量」前面的「量」是動詞，後面的「量」是名詞。「量聲之量」就是，量或者瞭解聲音的量識，後面那個是「量」是量識，前面的「量」是動詞。我們自己心續中雖然有了解聲音的量，但我們自己不了解，我瞭解聲音的量識，對聲音怎麼量的我不了解。「於聲何義而成為量，其量

亦無。」那樣瞭解的量我們沒有，意思是我們會混在一起。

我們覺得聲音跟自性有的聲音是混在一起。一樣，量瞭解聲音跟施設義找到聲音混在一起，這個沒有辦法區分。這個需要我們先瞭解「色即是空」，然後才能瞭解「空即是色」。「空即是色」瞭解的時候，才瞭解純純的聲音跟執著心、跟自性有沒有連接，而且根本就是離開的。聲音怎麼存在，「聲即是空、空即是聲」，「空即是聲」的時候，聲音完全跟自性空並在一起、跟自性有是離開的，這個是真正標準的聲音怎麼存在的。

實際上瞭解聲音的量，它瞭解的聲音是那種聲音，「空即是聲」的聲是我們的量真正瞭解的聲音。「空即是聲」相反的，當然這個不存在，假設存在的話，就是「有即是聲」、「自性有即是聲」，像那樣的是不存在的，但我們現在就是這種狀態。自性有、施設義找到的聲就是聲，除了這個之外沒有一個聲，我們對此分不出來的。

我們真正不了解聲音的量對聲音怎麼量，自性有不合理，自性無我們達不到、也無法表達，所以我們無法瞭解，即「其量亦無」。下面這個是重要的，「但彼二宗

量聲之量」，其中「彼二宗」是立論者跟敵論者。下面成立「聲音是無常」是比喻的階段，連比喻的階段對於真的量怎麼瞭解的時候，自己還是不清楚。所以對此我們要瞭解，這樣的說法是中觀應成派的立場。

「故」就是，中觀應成派所破的「限齊」跟中觀自續派完全不一樣，不一樣的緣故，所以有這麼多的差別出現。量瞭解的時候就出現差別，若是如此，這個道理連世俗諦成立的時候，也是自己沒有能力真正的分辨，我們的量所量的對境是哪一方面量的，我們沒有辦法自己瞭解。

前面這個就是分析，這裏「可宣說」就是可以宣說，這句話跟前面有一點斷諍論的感覺，就是上周那段「然可宣說其聲是有」，總聲可說是有，就是比喻可以說，但意義不能說。那個時候可以說總的意思是什麼？意思是跟剛剛後面講的「但」後面的「其量亦無」要分開。宗大師的意思是，「可宣說」，下面是「其量亦無」，雖然總的有，但這個意思跟下面的「其量亦無」這兩個不要混在一起。

下面說的是，我們自己對於怎麼瞭解聲音好像沒有辦法自己知道自己。但下面講的時候我們不要混在一起，

就是：上面不是說已經有總的有法嗎？總的有法的意思是，「大種造」跟「虛空德」這樣沒有區別的有一個總的聲音，「宣說」這樣而已。

「可宣說」意思是我上面說的是這樣子，上面說的是有一個共同的有法瞭解；下面說的不是共同的，這裏有一個矛盾的詞，即「有」跟「無」(「但彼二宗量聲之量，於聲何義而成為量，其量亦無」)，這裏講的「無」是什麼，上面講的「有」是什麼，對此要區分。有一些人對此有混在一起的疑問，為此答復，相當於斷諍論。就是有一個諍論或一個疑惑，宗大師說這個沒有可以疑惑的，所以二者要分。下面這裏講的主要是中觀應成派所破的界限很細，我們對此要瞭解。

無有二宗共許之量也。

這句是從哪里來的？我對照藏文看不到，可能法尊法師認為加這句話能更清楚一點。現在立論者是中觀自續派，敵論者是外道勝論派，然後成立的是「聲是無常」那個階段。我們瞭解兩個都是主張「法有等於就是自性有」的認知。所以可以說是完全不了解空性的階段，還沒有覺悟空性，等於「色即是空」都沒有瞭解，所以「空即是色」就沒有瞭解；或者「聲即是空」不了解，所以

「空即是聲」就不了解。兩方都沒有辦法自己瞭解，自己是否瞭解自己怎麼瞭解聲音，這個量有嗎？沒有，就是盲的。

如果他宗把細的講出來就要講到施設義找到，施設義找到就是不合理的、是不存在的，除了這個之外，聲音是如何存在的說不出來。所以雙方都認同，對於自己怎麼瞭解聲音都不了解，但有了解聲音，就是這個意思，雙方都是這樣。

我們瞭解一下剛剛的論式，前面有一個「故」字，即「故彼二宗成立聲無常時，雖俱不成彼二差別，然可宣說其聲是有。但彼二宗量聲之量，於聲何義而成為量，其量亦無。」其中的「故」是把前面當理由是能立因，後面整個是所立。後面整個裏面有兩段，兩段中主要是下面那段「但彼二宗量聲之量，於聲何義而成為量，其量亦無」是重點。前面的理由（「故」的前面）真正讓我們瞭解的是中間這一段，「無有二宗共許之量也」是法尊法師加的，為了讓我們更明白，藏文中沒有，也沒有必要有。

立論者是中觀自續派，敵論者是勝論派，兩者都是在執著心當中，所以沒有了。如果兩個都是已經了悟空

性的話，那就有了，即「量聲之量」如何瞭解聲音我們可以表達，現在沒有辦法表達。對於論式中的能立和所立瞭解之後，所立講的「但彼二宗量聲之量」，這個時候敵論者沒有什麼可說的，就是勝論派。因為聲是無常，誰不承認？就是勝論派，這是毫無疑問的。立論者是誰？剛剛前面講的道理是以中觀自續派當立論者來說的。所以說：

此依許自性有為立者而說。

就是剛剛我們說的兩方都沒有，連立論者也不是中觀應成派，若是中觀應成派的話，則不可以說兩方都沒有。中觀應成派已經瞭解空性，他認同量瞭解聲音的時候，除了量瞭解之外有一個跟這個不一樣的施設義找到，這是不存在的。量瞭解是存在的。這兩個是分開的。所以中觀應成派的話，是可以分的。剛剛說兩方都沒有，是以什麼而說的？是承許自性有的立論者而說的。前面所立那邊，「二宗」是立論者跟敵論者，那個時候敵論者毫無疑問是勝論派，立論者就是前面說的兩方都沒有，立論者不是中觀應成派，而是中觀自續派的意思，「許自性有」就是中觀自續派，即「此依許自性有為立者而說」。

若應成師而為立者，對彼敵者全不分別自性有無，亦不可說以量成立有法之理。由是諸理，其因不成亦當了知。

假設立論者成為中觀應成派的話，「若應成師而為立者」，對敵論者沒有辦法表示，因為敵論者勝論派還是在執著當中。假設中觀應成派當立論者的話，敵論者還是勝論派，他還是不會分，所以我們沒有辦法說的，即「對彼敵者全不分別自性有無，亦不可說以量成立有法之理」。

所以純純的「量聲之量」，對聲音怎麼量方面，沒有連接到自性有純粹的是不可說的，因為對方完全混在一起。對於自性無，對方完全不接受。「全不分別」，意思就是不加簡別或沒有連接。有的時候翻譯是簡別，有的時候翻譯成分別，意思是分別自性有、自性無的，加簡別的。

加簡別的話有點怪，好像單單是字面的角度，不是意義的角度，現在講的是意義的角度。法尊法師翻譯的時候可能感覺加簡別翻譯的話有點怪，所以他選擇「分別」這個詞。藏文的話，用詞有的時候確實是字面上的意思，就是字面上加自性有、自性無或勝義有、勝義無，

就是字面上的意思。藏文中有的時候這個字，不是字面上，是意義上的，現在這裏是意義上的，所以法尊法師選「分別」這個詞。「對彼敵者全不分別自性有無，亦不可說」，意思就是純粹的、純純的沒有辦法說的，因為對方就混在一起。

「對彼敵者全不分別自性有無，亦不可說」。所以到這裏我們對於比喻「舉喻不同」講完了。相當於意義跟比喻兩種都破了，破的是共同的有一個有法存在，這個是意義，還有比喻，這兩個都破。清辯說沒有辦法站在一個合理的立場，所以全部破了。

現在這個破了後，有法沒有的話，以有法、所立法、能立因而言，比如「聲音作為有法，應是無常，所作性故」，這個論式中，聲音是有法、無常是所立法、所作性是能立因，就有這樣三個來成立邏輯。現在下面說，對於有法公認，主要不是雙方公認，而是主要是我們不可以跟執著心公認的意思。

有法不能公認，一樣，能立因跟所立法都不能公認。現在第一個有法已經說了，當然有法是最主要的，因為所立法跟能立因全部在有法上面。以有法而言，對方執著心的眼光裏面有法如何認我們不可以接受，這個一講

了後，能立因跟所立法都沒有辦法接受，這是一樣的道理。下面宗大師有短短的一句，如文：

由是諸理，其因不成亦當了知。

「諸理」就是前面破意義跟破比喻兩個階段所有的正理，所以以「由是諸理」我們要瞭解，即「其因不成亦當了知」，等於因方面我們也不可以認同執著心的眼光。這個就是科判「丑二、明以彼過失，因亦不成。」前面一直講過失，雖然也可以說正理，但這些正理一直講對方中觀自續派的過失。他的一大堆的過失講出來，然後破有法是不可以共同，以這個講出來我們要明白因也是不成立，「明」是動詞，後面「以彼過失，因亦不成」是受詞，即「丑二、明以彼過失，因亦不成。」大疏的科判就是這樣。

●互動答疑

學生問：關於剛才講的「清辯師等自續諸師，不能立云」，清辯論師說的所立不成立，您說月稱對於清辯論師的能立是自性有就是諦實有而認為自續跟應成兩個限齊不同，下面接著講到二宗成立聲無常時，那時的二宗是自續派跟勝論派？

仁波切答：對。

（答疑結束）

這裏要加一個「亦」字，即剛剛我說的「故彼二宗成立聲無常時，雖（亦）俱不成彼二差別」，藏文就是這樣。連世俗諦，我們平常還沒有成立空性之前，成立的邏輯都是世俗諦的層面，那個時候實際上我們還是處於迷茫當中，我們還是不知道自己怎麼瞭解自己，確實如此，蠻有趣的。

我們現在第一個科判「子一、破自續之理」講完了。真正破自續，就是中觀應成派或月稱的立場如何破清辯，我們常常說清辯實際不是自續派，清辯也是聖者，早就證悟空性了，但是為了我們表現為自續，無著菩薩也是根本不是唯識，而是為我們展現唯識而已。

現在清辯就是，等於我們自己有智慧成長的過程，到自續的過程，那個時候我們身上應該有什麼問題我們要認，所以清辯當自續的樣子，然後月稱一直破他，就是這種意思。所以這些菩薩太偉大了，自己完全不展現出來自己實際證量的樣子，為我們眾生表現為其他的狀態。真正的破，是我們自己的智慧達到一個程度後還是有缺點，對於這些缺點如何打破的意思。

下面第二個科判「子二、敵論者實際上亦承許彼理」，意思是我們剛剛破清辯的時候，清辯實際上他承許，這個也是展現出來，好像清辯展現出我輸了、我認同了、我認輸了。敵論者就是清辯，實際上意思是他默許的樣子。「彼理」就是前面破自續的這些理他默許。

清辯論師於他所立：「內諸處有能生因緣，以是如來如是說故。」之因。問如是說，若是世俗汝自不成，若是勝義於我不成，觀察二諦而說過故。故審有法為亂不亂何識所得，觀察差別而說過難極為應理。

「清辯論師於他所立」，這裏「他」指的是說實事派，就是唯識派以下。《中論》第一品的第一個偈頌是破四邊生，第二個偈頌就是他宗說實事派的觀念，如文：

因緣次第緣，緣緣增上緣，四緣生諸法，更無第五緣。

這是說實事派的觀念，龍樹拿出來，清辯也是屬於跟隨龍樹。清辯要面對說實事派的時候怎麼解釋，他跟說實事派要辯論，辯論的時候「於他所立」，就是辯論的時候面對說實事派，說實事派對中觀有一個辯論，辯論什麼呢？我們說的是沒有四生，他們回答：能生的因

緣是有，因為佛經說的緣故，這就是說實事派的辯論，這裏講「「內諸處有能生因緣，以是如來如是說故。」之因」。

其中「內諸處」作為有法，「有能生因緣」是所立法，「以是如來如是說故」是能立因。這是誰說的？說實事派說的。對誰說的？對中觀說的。你說能生的因緣都沒有，自生、他生等四邊生什麼都不生，這個時候他站起來辯論。辯論的時候，中觀如何對付他呢？清辯怎麼說呢？

清辯說：你說的理由是「如來如是說故」，你說的這個理由是世俗中如來說的，還是勝義中如來說的？清辯就這麼問，這個問者是清辯，對誰問？對說實事派問。「問如是說，若是世俗汝自不成」，說實事派都承許勝義有，所以世俗你不成，勝義我覺得是不對的，因為佛不會這麼說，「若是勝義於我不成」，清辯這樣問了、觀察了，所以「觀察二諦而說過故」，清辯這樣觀察，給說實事派點過失，即「說過故」。這裏有「故」的話，下面不用說「故」。

下面是月稱對清辯的批評，「故審有法為亂不亂何識所得，觀察差別而說過難極為應理」，有法是亂識所

得，還是不是亂識所得，是什麼樣的心識所得，月稱破有法的時候就以這樣的觀察、這樣的分析來批評、說過難，這樣說過難實際上是合理的，合理的意思是真的點到清辯或者清辯輸了、內心裏面已經接受了，為何？因為清辯的思維中也有這樣的觀察，這個觀察方面他認同。為什麼觀察方面認同？

因為前面他對說實事派就是這麼觀察的，所以這種觀察他是認同的，不然他怎麼對說實事派這麼觀察呢？這段文中把前面當理由，即「清辯論師於他所立：「內諸處有能生因緣，以是如來如是說故。」之因。問如是說，若是世俗汝自不成，若是勝義於我不成，觀察二諦而說過故。」這個當理由，然後「故審有法為亂不亂何識所得，觀察差別而說過難極為應理」是所立。

前面那段是清辯對說實事派怎麼辯論或怎麼破，這個當理由。後面是月稱對清辯怎麼破，這個是所立。現在是前面當理由，後面是主要的所立。我們月稱對清辯這樣破是最好的，「極為應理」這樣的破法是特別對的。特別對的意思是真的點到或清辯認輸了，為什麼？

因為清辯自己非常認同這個邏輯，中間的這個「故」出現了兩次。前面「過」後面的「故」刪去：「觀察二

諦而說過。（故）審有法為亂不亂何識所得，觀察差別而說過難極為應理。」。這裏清辯說的是二諦，世俗跟勝義，月稱跟清辯說的時候沒有說「二諦」這個詞，說的是亂識所得跟不是亂識所得。

二諦跟是否亂識所得，這兩個可不可以變成一個道理？比如世俗諦是亂識所得，勝義諦是非亂識所得。清辯這樣破說實事派，所以中觀應成派也可以這樣破清辯，就是這樣的邏輯，這樣的邏輯要合理關鍵就是上面這個道理，邏輯是否可以通的理由就是下面。前面這個當理由，後面可以推，這樣的邏輯是否合理？可以。現在是中觀應成派的立場。我們中觀應成派的立場，像《入中論》裏面講到：

此之理由，如入中論云：「由見諸法有真妄，所得即為二體性，見真之境即真實，見妄說為世俗諦。」謂由見真實所知及見虛妄顛倒所知之識，所得二境，即說彼為二諦義故。

前面的邏輯是可以推的，因為中觀應成派確實認為世俗諦跟亂識所得是一樣的，勝義諦跟非亂識所得是一樣的，因為《入中論》中就有這麼講。「見諸法有真妄」，「見真」就是無錯亂識，「見妄」就是錯亂識，這兩個

的所得就是二諦，即「所得即為二體性」。

宗大師下面說「謂由見真實所知及見虛妄顛倒所知之識」，後面這個「之識」也連接前面，即「見真實所知（之識）及見虛妄顛倒所知之識」，其中「之識」分兩個，法的表面會騙我們，所以是虛妄；空性不會騙我們，就不是虛妄。

法的表面瞭解的心的對境，叫世俗諦；法的實相瞭解的心的對境，就叫勝義諦。「所得二境，即說彼為二諦義故」。重點在於我們認同二諦跟亂識所得、不是亂識所得是一個意思，就是這個道理。若這個道理通的話，則前面的邏輯就通了。

【2017 辨了不了義善說藏論 157】

我剛剛想到，我們天天都有發菩提心，大家都有受願菩提心誓言。比如灌頂的時候，肯定先要受願菩提心誓言、行菩提心菩薩戒。有了願菩提心誓言，必須每天晝三夜三共六次發菩提心。但我覺得我們有的時候發的菩提心，比如為一切如母有情上面想利益的心，但對於我們身邊的人卻沒有把他們放在每天發菩提心的對象如母有情裏面。

若是如此，則所謂的「一切如母有情」好像在虛空當中，或只是說而已，他們並非真正活的存在的樣子。如果自己身邊的人不在其中的話，則活活的眾生不存在。所以對此我們要注意，真正的發菩提心是真實的（面對的對象是真實的眾生）。一樣，所謂為利益一切如母有情，這些「一切如母有情」是活活的，是我們天天腦子中想到的或親自接觸的周圍的這些人或以人為主的這些眾生，這個一定常常要結合。

而且我們有一個大的問題，就是我們雖然天天念發菩提心的這些偈頌，也一樣觀想，但在生活當中面對自己周圍的人的時候，心裏面非常煩，沒有面對的能力。對此我們要清楚，如果我們這樣一直沒有改變的話，實

際上我們的修行根本不是真實的修行，實際上我們的菩提心也是假的，一樣修行也是假的。

我們怎麼樣才能變成真實的修行呢？應該要瞭解，首先所謂的菩提心，它會給我們帶來勇氣和力量，所以我們說「菩提薩埵」，其中「薩埵」等於勇士者。所謂的「勇士者」，其勇氣是從菩提心而來的。「薩埵」就是勇士者，菩薩的勇氣是從菩提心而來的，菩提心可以說勇氣，也可以說有非常大的能力。

像世間說「愛就是力量」，比如我愛小孩，我就會很有力量幫助小孩、面對小孩、好好的照顧小孩。有愛的時候，則力量不可思議的加倍。一樣，我們要瞭解菩提心會給我們帶來能力和勇氣，要這樣認識和瞭解。如果我們面對這些周圍的有情的時候，有點沒有勇氣、沒有力量的時候，這實際上等於根本沒有真正的菩提心。若我們內心對這些人身上沒有發菩提心，我們則根本不具備面對的能力。

我們應該要瞭解，我們沒有能力面對如何改變呢？我們對他們的關心、真正用心想利益的心發的話，我們自己的能力和勇氣就會增加，如此就不會煩躁，不會沒有能力面對社會和周遭的朋友，這種狀況就會改善。

比如我們原來對自己的先生或太太沒有能力面對，實際上是對他們的愛不夠。如果愛夠的話，則力量會增加。一樣，周遭的朋友或圈子，若我們內心對他們有真正的關心的話，則會增加我們的能力和勇氣。不單單如此，實際上互動的時候，對方也是有心、有感覺的。如果沒有菩提心或沒有真正關心的心，對方也會有感覺到，肯定沒有辦法好好面對，對方肯定會反抗。

當我們自己有正面的關心的心，對方肯定會有感受，我們所做的對方也會接受，那我們做事情的能力就會發展，就可以處理很多事情。所以菩提心或對他人關心的心，不單單帶來自己內心的力量和勇氣，行動方面也會增加很多能力，能夠處理很多事情。這種菩提心或者愛的力量是不可思議的。

相反，若我們的心很自私的話，則什麼都會相反，處理事情也一直會越來越弱，自己心裏也會越來越煩躁，結果可能選擇自殺的樣子。我們自己要清楚，我們在平常的生活中，對於關心他人、愛他人，實際的菩提心如何利用起來，對此我們一定要懂。

若對於這個道理懂的話，平常我們生活中會帶來修慈心、悲心、菩提心，平常生活中的好處就會一直一個

一個看到。如此修行上則會更真實，這個好處我們看到後，才是真正的實修，真實的會修，不是虛虛的「為一切如母有情」幻想的修行的樣子。當我們的生活中會發覺到它的各種各樣的好處的時候，則修得會更實際。剛剛我想，就是在發菩提心方面，剛開始的時候前面發菩提心不要假的，後面就接著想出一些道理連接在一起跟你們說。

上節課講到第 126 頁，科判子二，如文：

子二、敵論者實際上亦承許彼理；

「彼理」指的是前面子一的邏輯（子一、破自續之理）。所謂的「敵論者」是請辯，月稱對請辯反駁的時候的那些理，那些理實際上請辯承許。實際上雖然他嘴巴上沒有認同，但內心還是認同。

請辯論師於他所立：「內諸處有能生因緣，以是如來如是說故。」之因。問如是說，若是世俗汝自不成，若是勝義於我不成，觀察二諦而說過故。故審有法為亂不亂何識所得，觀察差別而說過難極為應理。

這一段，首先是所立，能立因是後面，如文：

此之理由，如入中論云：「由見諸法有真妄，所得即為二體性，見真之境即真實，見妄說為世俗諦。」謂

由見真實所知及見虛妄顛倒所知之識，所得二境，即說彼為二諦義故。

到這裏是理由。上次這一段已經詳細的講了，重點在於前面是所立，後面是能立因。清辯自己對破勝論派的時候有這樣觀察，前面說「觀察二諦而說過」，就是指清辯自己是這麼觀察的。如果清辯破勝論師的時候這麼觀察的話，那現在月稱對請辯破的時候一樣的方式觀察，他應該是認同的。

以觀察來說，兩個都是一樣的，月稱反駁請辯的時候，清辯自己很熟悉也很認同這種反駁的方式，對於月稱的這種觀察他肯定馬上會低頭接受，是這個意思。這兩個提的時候是不同的詞，請辯對勝論派反駁的時候的觀察是以二諦；月稱對請辯的反駁的時候的觀察是亂識所得跟無錯亂識所得。實際上這兩個是一個道理。下面《入中論》引的是這兩個是一個道理，即所謂的二諦跟錯亂識所得、無錯亂識所得是一樣的意思，透過《入中論》講二諦的偈頌來表達。這是上周講過的，今天講下面，如文：

若如此說唯以二諦觀察因者，須問以何為其因義。若並未以彼二差別之總，而作三種觀察之時，則須問其

立何為因。

先要瞭解，請辯反駁的時候說有第三種，不是錯亂識所得、也不是無錯亂識所得，錯亂識之所得和無錯亂識之所得兩個都不是的有一個總的有法，月稱對清辯反駁的時候他這麼回應。若是如此，現在觀察是三種來觀察，還是兩種來觀察？如果你認同兩種觀察的話，月稱說兩種觀察你也要認同；如果你覺得需要三種觀察的話，則你對勝論派反駁時為何不用三種觀察呢？

「若如此說唯以二諦觀察因者」，若二種觀察你認同，則你應該認同我的觀察，即「須問以何為其因義」。這裏文中有兩個「若」字，前面的「若」（若如此說唯以二諦觀察因者）表達如果你的二諦觀察是對的話，則你應該認同我對你的觀察。後面的「若」（若並未以彼二差別之總）表達如果你說需要三種觀察，則你對勝論派反駁的時候你也應該有三種觀察。文中兩處使用「若.....須問.....」的句式，意思就是這樣。

「何為其因義」，「義」就是勝義諦、世俗諦二諦的意思。「何為其因義」就是二諦的觀察你需要認同，或者我這邊問的就是需要的，我對你反駁的時候用二諦或者錯亂識所得、無錯亂識所得的那種觀察就是合理的。

「若並未以彼二差別之總，而作三種觀察之時，則須問其立何為因」，你對我說有三個，不是只有兩個，如果你那樣認同的話，「則須問其立何為因」那你自己對勝論派反駁的時候也需要三種觀察，你為何不做呢？就是這個意思。等於請辯你如何對待勝論派，我就如何對待你，完全一模一樣。

科判子二（子二、敵論者實際上亦承許彼理）到這裏就講完了，現在是第三個科判子三，如文：

子三、彼諍難與自宗道理不同之因相。

所謂的「諍難」，是我們自宗月稱對敵論者請辯講了諍難，這些諍難會不會變成我們自己的正因，這裏用「道理」，應該不是「道理」。「自宗道理」應該是「自宗正因」就是我們說清辯你成立空性的正因是不對的，因此就講了很多諍難，諍難會不會變成我們自己用的正因上也有相同的諍難？沒有。這裏就是講理由。

科判「彼諍難與自宗道理不同之因相」中的「與」也要改為「於」，應為「彼諍難於自宗正理不同之因相」，意思是這個諍難對於你的正因上有，對於我的正因上沒有，所以就是不同，沒有的理由要講，所以就是「因相」。這是講對於科判的翻譯，其中的意思你們要瞭解。

科判子三這裏分了五個科判，如文：

分五：丑一、破除對方之邪分別，無須答辯雙方皆成立；丑二、明不承許如彼所說自續因之義；丑三、若能辨認他所稱之因而識彼，則能遮止獲見地後可捨棄行品之邪分別。丑四、明於他所稱正因之三相敵論者，須以量成立；丑五、斷自續派非中觀宗之疑。

丑一的科判「丑一、破除對方之邪分別，無須答辯雙方皆成立」，其中「破除對方之邪分別」指的是破執著心。為什麼用這個詞呢？原因是我們成立空性的時候，沒有一個有法成立起來。我們成立空性完全是無遮，不是非遮，破執著心是我們的目標。如果是破執著心這個目標的話，我們不是要成立一個東西，只是單單的破。

中觀自續派成立空性的時候，好像非遮的樣子，不是無遮。因為中觀自續派成立空性的時候，他的所破是「非無害心安立而自己成立」。那樣破的時候不會全部破，而是自己成立的那一塊要保留。所以他破的是「非無害心安立而成立」而已，「無害心安立」的這一塊還要保留。所謂的「無害心」就是顯現自性有是合理的，這樣的一個存在他要保留。若是如此，他成立空性的時候就相當於非遮了，因為對境那邊保留了一個東西。

中觀應成派破的時候，煩惱沒有一個可以保留，而是真的找不到，觀察的時候完全找不到，觀察的時候完全沒有一個保留的。當然名言中有是依賴它而顯現而已，最終是完全沒有。所以中觀應成派所說的空性是真的無遮。

如是諸過，於自立量不同之理，則謂由自不許自續，自宗成立所立諸量，唯於敵者極成即可，以彼唯為遣邪執故。

「以彼唯為遣邪執故」中有一個「唯」，科判沒有寫「唯」字，所謂的「唯」意思是（遮法），沒有一個成立法。沒有一個成立法等於真正的空性，這是對方中觀自續派跟我們中觀應成派不同的地方。一個是完全無遮的狀態；一個是不是唯遮掉，而是有成立的一塊。這就是二者的差別。

若疑隨一極成猶不足者，則以世間諍訟為喻，說彼即足。雖許能立能破，俱須兩共極成之陳那論師，亦許前說。以許自教相違及自比量，唯於自成即滿足故。

另外，這裏應該有兩個東西。一個差別是無遮跟不是無遮的差別。另外一個差別，《辨了不了義善說藏論》中我剛剛念的是「以彼唯為遣邪執故」這是一個段落；

下面「若疑隨一極成猶不足者」是另外一個主題，當然跟前面有關系，這是另外一個道理。

這裏用「自比量」、「他比量」。若這個論式是用在自己身上，敵論者和立論者就是自己，沒有兩個人，這種就叫「自比量」；當立論者和敵論者不同的時候，這種就叫「他比量」。立論者對自己用，沒有外面的敵論者，這個叫「自比量」；除了立論者自己之外，外面有一個敵論者，這個叫「他比量」。

現在另外一個主題是，是否需要雙方都要認同有法、所立法和能立因？沒有必要兩個，一個就可以了，比如「自比量」而言一個就可以了，並非需要雙方。這裏講「隨一極成猶不足者，則以世間諍訟為喻，說彼即足」，其中「說彼即足」指不是雙方認同，一個認同就可以了。這裏說需要其中一個認同是否可以呢？可以。這個理由就講兩個，一個是世間的比喻來成立，另外一個是下面說的。

「則以世間諍訟為喻」這裏用「則」，應該沒有這個「則」字，藏文中看不到「則」這個字。先有一個想法，其中一個是否可以？可以，為此答復可以的理由是世間這個。另外一個可以的理由是陳那論師說的，即「唯

於自成即滿足故」就是把陳那論師說的當理由來成立。下面說「滿足故」就是陳那認同的意思。兩個答復的就是前面這個，即「若疑隨一極成猶不足者」，他覺得必須要兩個，為這個而答復。

首先，中觀自續派和中觀應成派的差別，就是無遮的差別。這個差別影響到現在請辯他認為成立空性的時候，有法、所立法、正因三個必須施設義找到，跟這個有關系。而我們認為沒有必要施設義找到，他宗認為要施設義找到，如此就會變成不是無遮。是無遮，所以不要施設義找到，這兩個關係要連在一起。施設義不需要找到這一塊，相當於認同就可以了，名言中或者不觀察當中，有一個認同就可以了，不觀察當中法存在就可以了。不需要必須觀察，然後找到才認同，這個沒有必要。

這裏講到一個詞，「唯於敵者極成即可」，意思就是他的感覺就有一個承許的當中，或者名言的層面有一個成立就可以了，不需要施設義找到那樣當中確認。「於敵者極成即可」就足夠了，足夠的原因是什麼？因為如果這個不是足夠的話，則變成施設義找到；如果施設義找到的話，則空性變成不是無遮。一樣，空性是無遮，或空性是唯破除執著心的體性，即無遮的體性的緣故，

所以不可以施設義找到，這兩個是綁在一起的。這個道理懂了吧？我怕這個文章難理解，你們要先懂道理再看文章會好一點。

「如是諸過，於自立量不同之理」，這裏講「自立量」翻譯為自己推理的邏輯或論式，就是月稱對請辯成立的空性的正因上，我們一直講諍難或過失，這些過失在自己的正因論式上面沒有問題的意思。「如是諸過」就是月稱對請辯說的過失，然後對自己的正理上沒有。

所以「於自立量不同之理」，其中「於」就是剛剛我講的要把「與」改成「於」；用「立量」不對，應該用「推理」或者「論式」，要涵蓋應成論式和正因論式的推理。我們推理有兩種，一種是應成論式的推理，比如「聲音作為有法，應是非所作性，因為常法故」。「聲音作為有法，是無常，因為所作性故」，就是正因論式。這裏應該兩種論式都涵蓋。

「於自論式不同之理」就是你上面就有問題，我沒有問題。原因是我們現在是成立空性的論式當中，中觀自續派和中觀應成派對於論式本身都認同。但用的時候，對於有法、所立法、能立因這些，按照清辯或者中觀自續派來說，「因為、所以」就是施設義找到，他是這樣

認同。那樣施設義找到的話，則你已經執著了，沒有辦法成立空性。不管你用應成論式，還是正因論式，你已經執著的當下，你的論式成立空性的效果不會出現。

我們中觀應成派主張這些論式成立空性，特別要注意我們不要「因為、所以」的時候執著，那個時候起碼不要聽執著心才行。「不要聽」的意思是，自己瞭解的時候不要太抓著、施設義找到的那種，把「因為、所以」特別抓起來，那就變成執著了。

所以對於這個我們非常重視，我們身上沒有前面所講的過難，最主要的理由是我們不許自續，即「則謂由自不許自續」，這個是重點。這裏講的「謂」是月稱來說的意思。月稱在哪里說？當然是《顯句論》裏面說的，說什麼？說我們不許自續，就是請辯你有這些過難，但我的身上沒有，為何？因為我不承許自續。這個理由月稱在《顯句論》裏面說了。

「謂由自不許自續」說了之後，他繼續說。後面沒有「說」這個動詞。藏文的話，前面有一個動詞，後面也是一個動詞，但後面翻譯少了這個動詞。宗大師相當於講這段月稱說了這樣，後面再說了那樣，應該有兩個「說」字。先第一段宗大師講到，月稱說我沒有問題的

理由，即我不許自續。另外一個繼續接著，後面月稱有講，講了什麼？

「自宗成立所立諸量」，這裏一直用「量」字。可能有的時候，以比量而言，正因也叫比量；有的時候正因產生出來的內心的量識，也叫比量；讓我們內心生起的瞭解正因的結果，也叫比量；誰讓我們生起比量的正因，也叫比量。下面的「自比量」，不是量識的那個比量，「量識」的「識」是心識的「識」。量識分現量識和比量識，比量識的「比量」就是量識，它從哪里來的正因也叫比量。所以這個「量」有時候邏輯上也會用，有可能法尊法師這樣翻譯的。「量」也指論式。

「於自立量」，法尊法師就是用「立量」，這裏用「諸量」，也是論式的意思。我們所有的論式，包括應成論式和正因論式，都是成立所要成立的。「成立所立諸量」，這裏應該加一個「之」字，即「成立所立之諸量」或「成立所立之能成諸量」。前面成立所立是形容諸量的功能，它做什麼？就是有一個所立要成立的，所以「成立所立」。當然現在是我們自己成立空性的時候所有的量，完全是唯名言中存在的。

所以這裏講「唯於敵者極成即可」，其中「敵者」

指的是他人，完全不是對境那邊成立，完全是有境名言當中存在而已，這樣就可以了，不需要施設義找到，就是名言中成立就可以了。「唯於敵者極成即可」，意思就是唯名言成立就可以了。這個的理由是什麼？就是下面說的，因為我們所成立的目的是無遮，不是非遮。假設前面的有法或所立法，或正因，不單單名言中成立，而是必須施設義找到，則後面成立的空性不可能是無遮，而是非遮。二者有關系。

下面說我們是為了什麼？我們是「唯為」，應該先講「為」比較好，即「以彼為唯遣邪執故」，「唯為」和「為唯」以中文來說差不多，為了什麼？為了唯破而已，就是唯為破，中文感覺聽不出區別。應該是目的要達到什麼？要達到無遮，所以先講「為」，即「為唯遣邪執」，這樣比較清楚的感覺。按照藏文是這麼理解，中文用「唯為」的順序可能聽起來比較順，但意思不太對的感覺。前面這個是一個重點。

剛剛是他人或敵論者承許當中，這個邏輯是可以的，不需要尋找然後施設義找到。現在是雙方都要，比如對有法、所立法、正因三個特別要找到，而且雙方非常清楚的抓到，需要這樣嗎？沒有必要。因為實際上我們的

目的是去除一個執著心，所以為了這個，用推理的話就可以了，並非施設義找到才有這個用處。

相反來說，施設義找到等於你已經執著了，你就沒有能力破除執著。反而施設義找到又變成另外一個執著，原來好像是破除執著，但現在你自己又出來另外一個執著。所以特別要注意，不要把有法、所立法、能立因雙方都要抓清楚。因為以我們的目的來說沒有必要，目的是破除執著心，論式有這個作用就可以了，這個作用沒有必要雙方都承許。

沒有必要雙方都承許這裏說到兩個理由，一個是前面這個，「則以世間諍訟為喻，說彼即足」。世間諍論的時候，法官說出來，就變成確定輸贏，法官的語言有這個作用，把這個當比喻。以法官的話的力量來可以輸，這是比喻。一樣，以我們現在名言中成立，執著心可以輸，名言中就可以達成，沒有必要施設義找到。真正的意義是這個，就是名言中就可以。

當然講的時候說我們雙方都沒有必要，就是甲方、乙方，法官叫丙方？就是 A 跟 B 打官司，上面是法官。那個時候 AB 雙方沒有一個成立、沒有大家共許的，但以法官的決定還是可以有一個結論，以這個當理由這裏

說敵論者、立論者沒有必要雙方都認同，即「世間諍訟為喻，說彼即足」。

另外一個雙方沒有必要認同的是，連下部宗，像唯識陳那他們也認同的。「雖許能立能破，俱須兩共極成之陳那論師，亦許前說」，像陳那，他有認同，不管應成論式，這裏用的是能破，等於就是應成論式；還是能立，就是正因論式。正因論式和應成論式兩個它們都認同「自比量」，所謂「自比量」意思就是只有立論者，沒有敵論者；正因論式的時候，立論者和敵論者都有；應成論式一樣有立論者和敵論者。

以對此認同的陳那來說，前面是對陳那的形容，即「雖許能立能破，俱須兩共極成」。陳那論師雖然承許能立正因論式、能破應成論式，「須」這個不是所有時候需要，比如「他比量」需要、「自比量」沒有必要。「俱須兩共極成」，就是立論者和敵論者雙方都有成立，雖然陳那這麼承許，但他還是承許「自比量」。

「以許自教相違及自比量」，除了「自比量」，還有「自教相違」，這兩個都屬於沒有雙方，只有一方。比如「自比量」只有一方，沒有雙方；一樣，「自教相違」也是只有一方，沒有雙方。比如我們跟唯識辯論的話，

我們用唯識的論典來引給他聽跟他辯的時候，引的時候我們不認同你的論，但你認同你的論，所以我們就引了，這就是「自教相違」。

這些都是只有一方承許而已，不是雙方都承許，這樣的道理陳那也認同。所以關鍵字是「陳那論師亦許」，意思是我們當然認同或中觀更要認同，清辯你更要認同，連陳那都認同。認同什麼？認同不需要雙方都要成立，只有一方成立就夠了，重點在於不需要雙方成立。

「自教相違及自比量，唯於自成即滿足故」，不需要雙方成立的理由講的時候，一方有承許的，理由就是一個是世間的狀況，另外一個是陳那也有承許。陳那承許的時候講到兩種，一個是陳那承許的「自教相違」，另外一個是陳那承許的「自比量」，以這些當理由。

到這裏就是科判丑一（丑一、破除對方之邪分別，無須答辯雙方皆成立）。「以許自教相違及自比量，唯於自成即滿足故」，其中的「滿足」這個詞翻譯得有點怪，自成即可，不需要兩方。一樣，「自比量」來說，也不需要兩方，也是自成即可。「唯於自成」的「唯」是不需要雙方的意思，「唯」遮遣的是雙方，即「唯於自成即滿足故」，其中的「即滿足」應為「即可」，所以是「唯

於自成即可故」。

科判丑一已經講完了，科判丑二也很重要，如下：

丑二、明不承許如彼所說自續因之義；

科判丑二也很重要，科判丑一的重點在於「不許自續」，是最主要開示的理由。現在下面宗大師講所謂的「自續」是什麼，然後我們如何不認同。雖然前面講了不少道理，但這句的重點是開始的時候，「謂由自不許自續」，月稱講出來理由，就是我們不承許自續，這個是他最主要的理由，這句話是最主要的，雖然跟著這個有關的方面接著就講一些道理，但重點是這個。

宗大師接著回頭抓重點。「不許自續」這樣講的話，月稱對請辯說「不許自續」，請辯有認同，也有說自續，但月稱答復「我不許自續」。我們要瞭解，請辯跟月稱互相討論的時候所謂的「自續」是什麼。所以宗大師下面先講「自續」是什麼意思，這裏引《般若燈論》，如文：

般若燈論說他過時：「問，為依自在，為依能破。」

宗大師下面說：

此處所譯自在，與自續義同。

請辯的話裏面講出來「自在」這個詞，實際上那個

時候所謂的「自在」就是「自續」的意思。然後宗大師解釋，「自在」也好，「自續」也好，真正的意思是什麼呢？如文：

故若不攀敵者所許，即以正量就義實體，自在成立二種有法。（前陳有法及喻有法）及諸因相，生比量智證知所立，是自續義。

「生比量智證知所立」，其中「智證知所立」是對「生比量」形容，或者「生比量智證知所立比量，是自續義」也可以。我們先要瞭解，「自在」跟「自續」是一樣。若是如此，對於「自在」如何解釋，然後我們再瞭解這個就是「自續」。

對於「自在」如何理解？「自在」就是，我們成立空性的時候，對有法，這裏用兩種有法，就是「喻有法」跟「真正的有法」。比如「聲音作為有法，應是無常，所作性故。例如瓶子」，其中的「瓶子」就是「喻有法」，聲音和瓶子都是有法，有兩個有法，即「喻有法」和「真正的有法」。兩個有法上我們要瞭解論式，這裏用的是「因相」，比如「是所作性，所以無常」這樣的論、這樣的理由推，我們先用在比喻法瓶子上，然後再用在意義的聲音上面。聲音，不是成立空性的階段，我只是比

喻而已。

「自在成立二種有法。（前陳有法及喻有法）及諸因相，生比量智證知所立」，這裏講到瞭解二種有法，二種有法的意思就是「喻有法」跟「真正的有法」，這兩個上面我們要推，「是所作性，所以無常」，這麼推就叫「因相」。這兩方面推也好，有法也好，一切都是成立的時候施設義找到的成立。「自在成立」就是施設義找到的成立。

「故若不攀敵者所許，即以正量就義實體」，前面是形容，即「故若不攀敵者所許」。這些講的是我們的正量成立的時候，就是施設義找到，不是名言中存在的成立。假設敵者所許就是名言量成立，「不攀敵者所許」就不是名言量中存在的，那就是自己真的是觀察的時候才找得到，所以這裏用「實體」。

即「就義實體」，就是不是攀敵者所許或名言中存在，我們不是以這個層面停留，而是直接「實體」或「就義實體」那邊就認出來，那種量成立就是施設義找到。所以「正量就義實體」這個是形容，對於如何「自在」形容，即「故若不攀敵者所許，即以正量就義實體」，這樣成立就叫自在成立。所成立的是什麼呢？

就是「二種有法。(前陳有法及喻有法)及諸因相」。現在成立空性的時候是這樣成立，但這個不對，已經執著了。這樣成立的後面就生起比量，即「生比量智證知所立」，這個就等於自續派所謂的「自續」就是這樣，意思就是自在成立，兩個有法上的因相，然後再生起空正見的比量，那種觀念就是中觀自續派的觀念，即「是自續義」。

什麼是自續派？首先「自在」的意思和「自續」一樣，然後再對「自在」解釋，解釋完後說「是自續義」，意指這個就是「自續」的意思。以「自續」而言，有點「因為、所以」，「續」就是有一個過程，最後來說是比量、空正見。

現在「自續」的「續」的意思，就要解釋這麼多，比如先有有法，然後它上面再推，推的後面就有一個結論，這樣一個續流。這些續流都是自在的過程當中。自在的過程意思就是，不是唯名言中認同、唯名言的層面接受，而是真的尋找找到的，以那樣不管開始的有法也好，還是中間推的階段也好，還是後面成立的階段也好，都沒有停留，施設義找到的那種層面就是「自在」。

對於「自續」解釋的時候就要解釋這麼多，就是前

面開始成立有法，後面接著推，然後再生起比量，這樣完整的解釋「自續」。所謂的「自續」宗大師如何解釋，這裏就清楚了，「是自續義」。

●互動答疑

學生問：仁波切前面您講到「自教相違」和「自比量」的時候，您舉了一個例子，比如破唯識的時候我們就順著他講，但這個時候不是也有敵論者、立論者嗎？這種也是「自比量」嗎？就是我是應成，我順著他講一個道理，他接受？

仁波切答：「自教相違」的時候，雖然有敵論者和立論者，但誰認同這個教呢？就只有一方，不是雙方。

（答疑結束）

【2017 辨了不了義善說藏論 158】

上節課講到第 127 頁。以科判來說，就是：

丑二、明不承許如彼所說自續因之義。

先講所謂的「自續因」的意思，然後再講自宗不承許自續因。我們平常說的「自續」是略稱，沒有說「自續因」。

科判「丑二、明不承許如彼所說自續因之義」，應該是「說自續之義」，再說不承許那個。比如先解釋所謂的「自續因」的意思，然後說我們自宗不承許這個，這裏應該有兩個動詞。

首先是「說自續之因之義」，然後再「明彼不承許」。「彼」是前面講的「自續因」的意思，對此我們不承許。這裏有兩個動詞，一個是前面的動詞表連接，另一個是後面的動詞是「彼」的意思。大疏科判的翻譯糾正一下，有兩個動詞，先說「自續因」的意思，然後說我們自宗不承許它。

「自續因」這個詞用的時候，平常我們說自續，真正的「自續」指的是「自續因」。「因」是什麼意思呢？就是成立空性邏輯推理的時候，中觀應成派跟中觀自續派的要求不一樣。中觀應成派有特別嚴格的要求，不單

單用這些邏輯，同時不可以執著。就是邏輯用的時候，若你自己的執著心生起的話，則所用的邏輯沒有辦法成立空性。這個是中觀應成派特別的要求，因或者邏輯用的時候二者不同的看法出來了，如此「自續因」就出來了。科判是這樣。

上次我們講了自續義 第 126 頁後面的「是自續義」前面已經說了自續義。下面開始說我們自宗不承許那樣的自續因。「此」指的是前面的自續是什麼樣。

此對凡有即許自性有之敵者，於未成立所立之前，俱不分別自性有無，不能令解如是以量成立所量。故雖許因及所立法，然不許自續之因及所立法。

下面這裏有說「不許」，我們中觀應成派是否許邏輯跟因、是否許邏輯要成立的所立？承許。但那樣的邏輯用的時候也好，還是邏輯的結果成立所立的時候也好，都不可以執著。所以說「不許自續之因及所立法」。前面說中觀應成派認同邏輯跟邏輯所成立的所立，但我們不認同什麼？那時候不可以執著，對於執著我們不認同。所以，中觀應成派不許自續之因、不許自續之所立法，但對於因跟所立法是認同的。

所謂的「自續因」是什麼？就是對因抓的時候，好

像施設義找到的那種抓就是自續因。一樣，所立成立的時候，也是施設義找到的那種所立法。這裏用「所立法」這個詞，實際上「所立」就可以了。因為通常講「能立因」跟「所立」。若用「所立法」會搞錯，因為「所立」跟「所立法」是不一樣的。比如「聲音作為有法，是無常，因為所作性故」。在這個論式中：「聲音是無常」是「所立」，「無常」是「所立法」。這裏「所立」後加「法」字，不太正確的感覺。

我們不承許的理由是什麼？就是前面那段，即「此對凡有即許自性有之敵者，於未成立所立之前，俱不分別自性有無，不能令解如是以量成立所量。」這個是理由。這個理由中重點的關鍵字是「未成立所立之前」，然後下面另外的關鍵字是「不能令解」。

相反，如果之前能理解的話，則變成自續就對了，不能理解等於自續是不對的、不合理的。所以前面講了自續之後，這裏講不能理解的意思是自續是不合理的。「未成立所立之前」就是還沒有瞭解空性之前，我們的心完全跟著執著走，所以我們沒有辦法有不被執著心染的「能立因」、「所立法」、「所立」。

對於「有法」、「所立法」、「能立因」、「所立」這些

上面，我們還沒有瞭解空性之前，對這個不執著是不可能的。沒有成立空性之前，我們沒有辦法瞭解「有法」、「所立法」、「能立因」、「所立」，這些我們沒有辦法認出來。

換句話說，比如「色即是空，空即是色」這個道理，先要瞭解「色即是空」，然後才能瞭解「空即是色」。並非先瞭解「空即是色」，然後再瞭解「色即是空」。這個道理我們懂，繼續在這個道理上我們要瞭解：「空即是色」的時候，我們才真正認出色法。

平常我們說「這個是桌子」，當這樣想的時候，實際上我們對桌子並沒有真正的認出來。「空即是桌子」的時候才是真正的瞭解桌子。「空即是桌子」瞭解的時候，對於桌子的瞭解才是精準的、沒有染到執著心的。

「空即是色」的時候才是精準的瞭解色法，我們平常認知「這個是色法」、「這個是聲香味觸」、「這個是受想行識」的時候，像這樣認知的時候，實際上並沒有認清楚。「空即是色」、「空即是受」、「空即是想」、「空即是行」、「空即是識」、「空即是聲」、「空即是香」、「空即是味」、「空即是觸」、「空即是法」，那樣瞭解的時候，才是真正精準的瞭解「色受想行識」、「色聲香味觸法」。

在瞭解這些之前並非是真正的瞭解，因為那個時候我們瞭解的不是「空即是色」，而是「有即是色」，「有即是色」是不合理的。所以，當我們沒有瞭解「色即是空」之前，我們沒有辦法真正瞭解「空即是色」。這個道理比較容易懂，現在說的跟這個有點相似，但並非完全一樣。

現在說到，還沒有瞭解空性之前，即「於未成立所立之前」，其中「所立」就是成立空性，對誰？對敵者，就是許自性有的敵者。不管對方也好，還是自己也好，在還沒有瞭解空性前，我們沒有辦法瞭解一個清淨的「有法」、「所立法」、「能立因」，對於這些我們沒有辦法精準的理解，所以這裏說「俱不分別自性有無」，我們沒有連接自性有、自性無的非常純的（有法、所立法等我們不可能瞭解到），我們一定會染。還沒有成立空性前一定會染到，一定會分別。

這裏講「俱不分別自性有無」，其中「分別」的意思是加簡別或連在一起的意思。我們肯定會染到自性有，沒染到是不可能的。被自性無影響就已經修行很高了，根本沒有希望。所以沒有連接自性有無的純純的「有法」、「所立法」、「能立因」我們不可能瞭解。所以我們的量

成立所量的時候，沒有辦法純純的能理解。所以中觀自續派說的好像有點有道理。中觀自續派說的是，還沒有成立空性之前，對「有法」、「所立法」、「能立因」，自己特別可以肯定的說自己瞭解了。中觀自續派他們是這麼認為的。

自宗說他們只是這麼說而已，實際上根本沒有這個能力，所以這裏用「不能」這個關鍵字。什麼時候？就是成立空性之前，即「於未成立所立之前」，關鍵的詞知道了。這個等於否定起來，這樣的自續的道理實際上根本不存在。如果存在的話，則成立空性之前肯定能理解，但這裏不能理解，即「於未成立所立之前，俱不分別自性有無，不能令解如是以量成立所量。」

這個講了之後，現在後面說什麼？所以沒有自續，所以我們不承許自續，前面的「雖許因及所立法」不是主要的，而是後面的這句「然不許自續之因及所立法」這是主要的。相當於沒有成立空性之前，全部都是錯誤的，自己沒有一個正確的認知，當然對於法的表面還是有了解，但與法的實相的角度結合的時候全部錯得一塌糊塗。我們的認知大概就處於這樣的階段。

科判「丑二、明不承許如彼所說自續因之義」講完

了，下面開始講科判丑三，如文：

丑三、若能辨認他許之因而識彼，則能遮止獲見地後可捨棄行品之邪分別。

現在是科判丑三，這裏講到我們中觀應成派不認同自續之因、自續之所立法，但不是不認同因跟所立法，對於能立因和所立都是認同的；而且成立空性的時候，能立、所立也一樣的存在。我們成立空性的時候，不許自續的能立因跟自續的所立，但成立空性的時候沒有否定能立、所立。

我們成立空性的時候，能立、所立是什麼呢？他所成（他許）的能立、所立。與自續之因相反，不是自續的能立因和所立法，而是他所成之因。中觀應成派認同成立空性的時候，要有能立、要有所立。對於這個認同我們要瞭解，所以這裏說「辨認」，我們要認出來，中觀應成派成立空性的時候還是有能立、所立。「若能辨認」，如果對於這些認出來，對我們有什麼好處呢？

我們就把空跟緣起或者空的同時，我們對於諸法整個的因果緣起都認同，我們對此沒有一點否定。所以我們不會有修空性沒有辦法修緣起的情況。這裏說「捨棄行品」，所謂的「行品」就是廣行，「見」就是深見。所

謂的廣行是什麼？那就是修緣起、修菩提心、修菩薩行。主要是我們也存在，眾生也存在，而且我們跟眾生的內心裏面有離苦得樂的追求，也一樣的存在。這樣追求的時候，什麼會帶來我們的苦、什麼會帶來我們的快樂，斷我愛執、修愛他執等一切的修行，分析的話都是緣起。

如果我們修空性的時候不認同緣起的話，就變成沒有辦法修廣行，廣行都是緣起的修行。修空性的時候跟緣起如何結合？當時成立空性的時候，我們一點都沒有誹謗世俗諦的法、緣起的法，那樣做到的話，則空性一點都不會影響修廣行方面，否則修空性就會影響到修廣行的法，這裏講「則能遮止獲見地後可捨棄行品之邪分別」，所以我們能夠遮掉（修廣行方面的問題）。

所以我們先辨認成立空性的時候，我們一點都沒有否定能立、所立。有一些落斷邊的人是這麼想的：我們如何修空性呢？就是去除腦子裏所有的想法，如此則能立因跟所立都不可以想。這裏講我們成立空性的時候要認同能立跟所立，所以我們的腦子裏面要有想法。所以我們修空性的時候，並沒有否定所有的想法，並非什麼都不可以想，而是要想、要有能立和所立。如果什麼都

不想的那種修行，等於修空性的時候沒有辦法修廣行的法。

從科判名字可以理解，先這裏有說「能辨認」，後面說「能遮止」。能辨認什麼？能辨認像中觀應成派說的，成立空性的時候一樣認同能立因跟所立法，這樣對我們有好處，後面不會出現「邪分別」，所以就是能遮止邪分別。什麼樣的邪分別？「獲見地後可捨棄行品」，這就是對於邪分別的形容，即到了修空性的時候就捨棄所有的廣行的法，這樣的修行肯定是走火入魔，這就是邪分別。這種邪分別的問題就能夠解決，所以就是「能遮止邪分別」。

大疏的科判我們瞭解了，下面這裏開始。

如依緣起之因及影像喻立他比量，成立苗芽無自性時，非自不許苗是緣起，及凡緣起皆無自性，名他比量非共極成。是如前說由於敵者不能以量自在成立，是為自他不能以量極成之義。

「丑三、若能辨認他所稱之因而識彼，則能遮止獲見地後可捨棄行品之邪分別。」這裏先解釋「他所稱之因」，我們不承認自續之因、自續之所立法，但我們承認他稱因。所以我們要瞭解何為他稱引、何為自續因。

中觀應成派說他稱因。不管他稱也好，還是自續也好，先有邏輯，先說論式，對這個論式用的時候有一些看法。

論式為「如依緣起之因及影像喻立他比量，成立苗芽無自性時」，比如「苗芽作為有法，是無自性，因為緣起故，例如影像」，就是這樣的一個論式，其中所立法是無自性，能立因是緣起，比喻是影像。上次我說過幾次，《根除我執之教言》中我們常常引的一段：

然而如同臉龐與鏡面，遇時空中影像無爭現，同理諸法之上現與空，兩面一體緣起無欺故。

大家都知道影像有什麼表達 比如「苗芽作為有法，是無自性，因為緣起」。緣起的話，肯定是無自性——為表達這個用影像為喻。若影像不是空的話，則緣起沒有辦法成立。「空中」的意思是，影像那裏原來沒有什麼，或鏡子裏面原來什麼都沒有。所以沒有一個原來有的或者自性有的，如果有的話，那後面無論誰的臉靠近鏡子的時候，則都不會顯現影像。可以顯現影像的基礎肯定是鏡子前面沒有一個固定的、自性有的，以此為基礎，所以前面沒有空的話，後面的緣起是沒有辦法顯現的。

所以「空中」，有空的基礎才有後面的緣起顯現，影像有這個表達，即以空為基礎，才有無論誰的臉靠近或遇到鏡子的時候展現出來影像，影像就有這個作用。後面這個緣起肯定前面要空，所以自性空的理由是緣起，即「苗芽作為有法，是無自性，因為緣起故，例如影像」，就是這麼一個論式。

當然這個論式是中觀應成派用的，就是無自性。但是如果中觀自續派就不會說「無自性」，而是說「勝義中無自性」，即「苗芽作為有法，是勝義中無自性，因為緣起故，例如影像」。這個不是重點，要不要「勝義中無自性」或直接說無自性，這個不是重點。現在的重點是成立空性這個論式是雙方都認同的。

現在是以中觀應成派的角度，他沒有加「勝義中」，而是直接說「無自性」。我們不把它當重點，重點是這樣的論式用的時候，這個論式或這個能立因、所立這些，不是自續，而是他稱。這個論式是自續還是他稱，這個是重點。

這裏是用「他比量」，大疏的科判用「他稱」。後面講的「比量」的意思，不是現量、比量的量識的層面，而是邏輯的意思。以比量而言，有的時候對這個邏輯、

論式或因就叫比量。這裏用「立他比量」，剛剛大疏的翻譯用是「他所稱」或者「他許」，就是不同的翻譯。「他許」、「他稱」，藏文是一樣的，這裏法尊法師的翻譯用「立他」。目前以我們的用法，「他許」用得很久了，還是用「他許」。「他許」、「他所稱」、「立他」，都是一樣的意思。

「他許比量」、「立他比量」中所謂的「比量」的意思，就是因的、論式的意思，什麼樣的論式？就是「苗芽作為有法，是無自性，因為緣起故，例如影像」，像這樣的論式。以這樣的論式而言，我們中觀應成派如何說呢？中觀應成派說這個論式是有，但對於這個論式，我們不像中觀自續派那樣太過於重視，有點找到一個東西的那種，這樣不可以。

所以這個論式不可以這樣用，這個論式我們就叫「他許比量」，我們不會認同自續比量。這裏用「比量」，前面用的是「因」，因跟比量這裏是一樣的意思。「比量」這個詞，有的時候用在因上面。有的時候因跟果都好像一種稱呼，比如太陽出來了，真正的太陽，我們叫太陽；現在太陽曬到這裏了，對於陽光我們也叫太陽。對於太陽的果跟因，我們都叫太陽。

量識內心邏輯推的時候，量生起的時候果的階段也叫比量，前面的因也叫比量。兩種情況我們都稱為比量。這裏比量是因的意思。對比的話，剛剛前面說「自續之因」，用「因」。跟這裏對比的話，這裏是講立他因，或者他許因，所以「自續因」、「他許因」，就是這樣。這裏所謂的比量就是因，他許因。

「如依緣起之因及影像喻立他比量」，這個「立」是說的意思嗎？應該把它放前面，即「如立他比量（依緣起之因及影像，成立苗芽無自性時）」，「立」好像是動詞，應該不是「立他比量」，因為下面是「明他比量」，我們常常說的是「他許比量」。現在重點是我們中觀應成派，非常否定自續的因。我們否定自續因，所以我們說我們是「他許比量」。什麼是「他許比量」？宗大師這裏解釋「他許比量」，對此有人會誤解，所以宗大師說「非」，意指不要這樣想；「是」，意指他比量真正的就是這個意思。

即先說「非自不許苗是緣起，及凡緣起皆無自性，名他比量非共極成」應該先講「名非共極成及他比量」，中間加一個「及」字。先重點是這裏有兩個名字，「他比量」和「非共極成」都是名字。這兩種稱呼是什麼原

因稱為這個名字，因為有些人有誤解，宗大師說不是這樣來稱的。

重要的詞是「非」跟「是」，前面一個「非」字，後面一個「是」字。中間這個句號不對，因為沒有結束，「非」和「是」講完之後才完全結束。前面「非」，後面「是」，「非」就是宗大師去除我們的誤解，什麼上面誤解？現在是什麼叫「他比量」或「他許比量」，這個是重點，什麼是「非共極成」不是重點。對於「他許比量」解釋的時候就有一些誤解。「他比量」是怎麼來的，是這樣來的嗎？不是。

前面說「非自不許苗是緣起」，比如中觀應成派是不是否定苗芽是緣起，認為苗芽是緣起這個要空掉而成立空性嗎？不是。我們否定的是自續的執著，但並非否定苗芽、否定苗芽是緣起。所謂的否定自續，不是否定所有的苗芽跟苗芽是緣起。一樣，「及凡緣起皆無自性」的這個周遍也同樣不會否定，因為這個周遍是邏輯裏面最重要的。所以對於這個周遍中觀應成派也不會否定。否定這樣的叫「他比量」嗎？不是。

現在是說我們否定苗芽緣起，一樣我們否定周遍「凡是緣起皆是無自性」，那樣的當下我們說變成「他

比量」，所謂的「他比量」是不是這樣的原因？不是。所以前面說「非」。「非」主要是整體先瞭解，然後否定「非」。整體就是「自不許苗芽是緣起」，一樣「自不許凡緣起皆無自性」那樣的周遍，那樣的緣故，我們說「名他比量」或者「名非共極成」嗎？不是這樣的緣故就這樣稱「他比量」。對於「他比量」不是這樣認的，如何認呢？下面就說「是如前說由於敵者不能以量自在成立，是為自他不能以量極成之義」。

前面自續說的時候，是能夠成立。實際上我們還沒有瞭解空性之前，對法的實相上面的認知錯得一塌糊塗，我們根本沒有能力可以瞭解正確的，但自續認為可以。這個否定就是「他比量」，所謂的「他比量」就是這麼而來。

所謂的「他比量」的意思，有兩種解釋。有一種所謂的「他比量」的「他」指的是中觀自續派的意思。就是你們說的邏輯，以那樣來是「他比量」，實際上其中的含義是「我不認同」，這也是一種「他比量」的意思。剛剛「是」的那個段落，我們宗大師的弟子們對此有兩種解釋。

比如剛剛講到什麼叫「他比量」，前面那個「不是」

就叫「他比量」。若是如此，這句話中我們如何理解「他比量」？按照那樣來說，「他」指的就是中觀自續派，你們說的這個邏輯。這個邏輯我認同，但不是如你們說的，那樣的我不認同，那種的意思就是「他比量」。按照文中來說，確實「他比量」的「他」有點放在自續那個位置的感覺。

另外，所謂的「他許比量」的意思，就是唯名言中存在，這就叫「他許比量」或「他比量」。按照這個詞來說，有點否定自續就是「他比量」。比如這裏講「是為自他不能以量極成之義」，這個就是「他比量」的話，「他」就是指自續派你們說能而已，實際上不能。

「不能以量極成之義」，就是還沒有瞭解空性之前不能的意思，瞭解空性之後就具備能力了。所謂的「他比量」是自己沒有自在成立的，否定這個就是「他比量」。「是如前說由於敵者不能以量自在成立」，中觀自續派認為有能力可以自在成立，實際上不能，所以「是為自他不能以量極成之義」。

然後下面接著說，剛剛前面說的是什麼叫「他比量」，這個定義就講出來。這裏要清楚，我們中觀應成派認同能立因、所立法、周遍、宗法、後遍、遣遍，對此全部

認同，這個要清楚，這個是最主要的。若這個沒有清楚的話，則等於修空性變成腦子空了什麼都不想，就會有這些認知出來。中觀應成派特別認同有能立因、所立法、周遍等，所以不可以從不認同這個角度稱呼「他比量」，若是如此則是太大的誤解。對於「非」我們要小心，就是後面這個我們會當作正確，宗大師說「他比量」不是這個意思，而是我們全部認同的，我們承許緣起、周遍等，這裏講「苗芽是不是緣起」，對此我們當然承許；「凡是緣起皆是無自性」的周遍，我們當然認同。

現在下面是比較詳細的解釋，剛剛前面說了「不能以量自在成立」。「自他不能以量極成之義」，不管敵論者也好，還是立論者也好，還沒有瞭解空性之前，跟法的實相結合的時候我們沒有能力分析，為此下面詳細的解釋：

苗芽及苗是緣起等，是由俱生名言量所成立，立敵心中雖亦俱有，然於敵者前，彼與測度自性之量和雜為一，乃至未生正見不能判別，故立者雖能判別，然於爾時不能宣說。

「苗芽及苗是緣起等，是由俱生名言量所成立，立敵心中雖亦俱有」，我們內心裏面有沒有量？有。比如

我們的量「我看房子」、「看桌子」，看的時候我有沒有現量？有。但我們自己能否認出來我如何理解？就會認錯。真正的認出來應該是「空即是房子」、「空即是桌子」，但是我們會認成「有即是房子」、「有即是桌子」，所以我們根本沒有能力認出來。

所以雖然有，但我們沒有辦法真正認出它們的實相，所以這裏講「雖亦俱有，然於敵者前」，這裏「敵者」的意思就是立論者和敵論者來說，有時候立論者已經先瞭解了，但敵論者還沒有瞭解。有時候我們自己當立論者，沒有敵論者，那種的話自己也一樣還沒有瞭解空性。立論者自己對自己成立的時候，還沒有瞭解空性，雖然自己是立論者。立論者和敵論者分開的時候，有的時候立論者有了解，有時候沒有瞭解，兩種情況都有。

這裏是立論者已經瞭解，敵論者還沒有瞭解。「然於敵者前，彼與測度自性之量跟雜為一，乃至未生正見不能判別」，還沒有瞭解空性之前，雖然他的心中有了解苗芽；一樣，苗芽是色法、苗芽是無常、苗芽是緣起，那些都有了解，但是自己能不能分？比如這個是你瞭解苗芽，你對苗芽不執著，我們不能分；這個你瞭解是緣起，你對緣起不執著，我們不能分。我們看自己的心，

雖然有不同的存在，但自己沒有能力可以判別。這裏講雖然兩種都有，但敵論者肯定沒有瞭解，那敵論者的眼前，「彼」指的是苗芽或者緣起，苗芽跟苗芽自性有混在一起、緣起跟緣起自性有混在一起。

所以「彼與測度自性之量跟雜為一」，就是我們的量只有瞭解苗芽，沒有跟苗芽自性有連在一起，對此我們能否分？我們沒有能力分。「雜為一」就是混雜在一起，不是實際上它自己混雜，而是我們沒有能力判別，所以混雜。什麼時候才不會混雜？瞭解空性之後才不會混雜。這裏講「乃至未生正見」，就是在空正見沒有生起前，就會混雜，因為我們沒有能力判別，即「乃至未生正見不能判別」。

「故立者雖能判別」，「立者」就是立論者，雖然他有可能有能力判別，但對敵論者的說法還是不能判別，「然於爾時不能宣說」，就是無論怎麼說他還是沒有辦法明白。這個是前面說的不能，不能的理由在這裏。為何不能？因為都混在一起，所以你一認同就全部跟著執著心走了。「然於爾時不能宣說」這一段是前面的敵者不能以量自在成立的理由。重點是還沒有成立空性前會混雜，自己沒有辦法區分，即「由於敵者不能以量自在

成立」。

下面中觀應成派諸師，這一塊不可以說自續派，連中觀應成派互相之間，與敵論者是不是自續派這些沒有關係。我們誰都一樣不可以執著，誰用邏輯成立空性的時候都要謹慎，這是沒有區別的，即「自內互相不攀所許」所以中觀應成派互相的時候也一樣不承許自續因。如文：

應成諸師，自內互相不攀所許，雖可宣說以量極成，然是名言增上所立之量，非是諸法自性增上所立之量，故非自續。

「雖可宣說以量極成，然是名言增上所立之量，非是諸法自性增上所立之量，故非自續。」我們中觀應成派，雖然已經有正確的對空性的理解。剛剛就是兩種，一是中觀應成派成立空性不執著的要求是一樣的，另外是成立空性之後也不是有自續。成立空性之前和成立空性之後，都沒有自續。成立空性之後，雖然我們有認的能力，比如沒有混雜，我們可以分析。

但那個時候，我們還是這裏說的「然是名言增上所立之量」，我們瞭解的時候，我們對怎麼瞭解有法、所立法、能立因這些，我們特別清楚它是名言的角度瞭解

而已。我們並非瞭解的時候是施設義找到來瞭解，對此我們也清楚，所以這個階段仍然不是自續。

這裏講兩個，「然是名言增上所立之量，非是諸法自性增上所立之量」的緣故，非自續。中觀應成派雖然已經瞭解空性了，那個時候可以有自續嗎？不是。那個時候還是一樣的，沒有一個施設義找到的來瞭解，還是一樣不是自續。這裏雖然有兩個理由，「是名言增上所立之量」、「非是諸法自性增上所立之量」，重點是「非是諸法自性增上所立之量」的緣故，非自續。所以還是沒有自續，永遠沒有自續。

下面講到詳細的，剛剛講我們心續中混雜，沒有辦法分，對於這個方面詳細的解釋。首先有三種認出來，三種認知。如文：

如於苗上有三種執，謂執有自性，執無自性，及執俱無彼二差別。

比如說對苗芽瞭解，苗芽自性有的執著心、苗芽自性無的空正見，對苗芽看的時候有三種心，一是苗芽自性有的執著；二是苗芽沒有自性，那就是空正見；三是不說有自性、不說無自性，而是純純的瞭解苗芽。對於苗芽看的時候，有境的心有三種狀態，即「執有自性，

執無自性，及執俱無彼二差別」。但是這三種狀態，現在是補特伽羅具備。剛剛是講心法本身看苗芽的時候有三種心態。

已生正見之身中，三種俱有；然未生正見之身中，唯有初後。

對補特伽羅來說，誰具備這三種心？有的補特伽羅只有兩個。對於這些分析。比如，三種心都有的，是誰？「已生正見之身中」，以已經瞭解苗芽空性的補特伽羅來說，他的心續中三種都有。他的心續中是否具備剛剛講的第一種執著心？有，因為雖然他瞭解空性，但沒有斷除執著心，還是有執著心，八地菩薩才沒有執著心，初地菩薩到七地菩薩都有執著心。雖然瞭解空性，還沒有入資糧道之前都已經瞭解空性，但執著心會一直跟到七地。現在說「已生正見之身中，三種俱」，所以第一種執著心有沒有？有。空正見有沒有？當然有。第三種一般的，像我們也有了解苗芽的量，這個有沒有？有。所以生起空正見的補特伽羅，三種心都有。這是第一種補特伽羅。

第二種補特伽羅，就是以沒有生起空正見的補特伽羅來說，當然沒有第二種心，只有第一種執著心跟第三

種心，所以「然未生正見之身中，唯有初後」，就是沒有中間第二種空正見。先講這兩種狀態。

若善了知此諸差別，則知正理，非破一切分別所取。

「若善了知此諸差別」，我們先好好瞭解，比如心面對苗芽的時候有三種心法，對補特伽羅來說，第一種補特伽羅，三種心都有；第二種補特伽羅，有兩種心。

這些如果好好瞭解的話，即「若善了知此諸差別」，我們就會分析，就是「則知正理，破一切分別所取」。剛剛「若善了知」中的「若」，下面的「則」，我們抓關鍵字。然後前面的「若」這裏，主要的動詞是「善了知」。「則」下面主要有兩個動詞，一個是「非破」，另一個是「善遣除」，即「此諸邪見亦善遣除」。如文：

又執身中未生見前修菩提心等，一切皆是執實執相。妄覺自身生見之後，一切行品悉皆輕捨，此諸邪見亦善遣除。

先這麼理解，宗大師跟我們說什麼呢？我們需要好好瞭解差別，剛剛分的比如第一種補特伽羅心續中三種都有，不可以說他瞭解空性了，所以只有中間這種。實際上他即便瞭解空性也是三種都有。一樣，沒有瞭解空

性，我們也不可以說他完全只有執著心，沒有別的，並非如此。他有兩種心，除了執著心，也有不是執著心跟空正見，單單世俗諦的法瞭解的也有。所以對於這些我們要好好「善了知」，就是好好瞭解和分析。

如果如宗大師解釋的我們好好分析的話，會帶來兩種好處。「若善了知此諸差別，則知正理，非破一切分別所取」，一個是「非破」，我們不會破所有的分別心，很多人修空性的時候，認為要修空性所有的分析和邏輯什麼都不可以，全部丟掉，我們不會這樣做。「則知正理」這個應該沒有。首先，正理不會破所有的分別心。比如瞭解了之後我們分出來：三種心法中，第一種執著心是我們要破的，第三種是我們不需要破的。面對苗芽的時候，執著心、空正見、單獨瞭解苗芽，這三種心法中，我們破的是執著心。這些分了之後，我們知道了正理不可以破、也不會破、也沒有能力破第三種心。

這裏講「一切分別所取」，意思是分別心裏面也有執著心，也有單單瞭解瓶子、桌子等世俗諦的法，這些何必破呢？正理不會破這個，我們會知道，我們用正理不會破，不然如果我們沒有如此分析的話會把三個全部破了。瞭解了之後，用正理我們不會破所有的，而是破

該破的，這個我們會做到，這是第一個。就是正理不會破所有的，而是破該破的，即「非破一切分別所取」，這是給我們帶來的第一種好處。

第二種好處就是，我們內心裏面有很多邪見，它也會被遣除。什麼樣的邪見呢？這裏這麼長的一句話是形容邪見，主要是自認為已經生起空正見，即「妄覺自身生見之後」，那個時候有一個誤解：我們以前所有的修行全部都是執著心，以前修出離心、菩提心等全部都是執著，就全部丟掉，即「又執身中未生見前修菩提心等，一切皆是執實執相」。他就是這樣想的：我以前修的全部都是執著，現在我已經生起空正見了，自己在這樣的傲慢當中捨棄全部的行品，所以「一切行品悉皆輕捨」，就是這麼可怕的邪見，所以「此諸邪見亦善遣除」，這麼可怕的邪見也會去除。

【2017 辨了不了義善說藏論 159】

上節課講到第 127 頁倒數第二行，如文：

故以他比量因成立所立，非唯他許，便為滿足，要自以量成立，他亦決定或他受許。

以大疏的科判來說，就是「丑四、明於他所稱正因之三相敵論者，須以量成立」。我們先瞭解一下這個科判，「明」是動詞，其他剩下來的是受詞，「明」就是宗大師要說明的意思，他要說明什麼？就是後面的受詞「於他所稱正因之三相敵論者，須以量成立」，對於這個受詞本身也有主詞、受詞跟動詞，「敵論者」是主詞，「須以量成立」是動詞 受詞是「於他所稱正因之三相」。「他所稱」就是「他許比量」或「他許正因」，自續比量跟他許比量，所謂的比量指的是邏輯正因。對於這個正因，以中觀自續派的角度而言就是自續正因；中觀應成派則認為自續正因不對，應該是「他許正因」。

但我們同時要瞭解，所謂的「他許正因」的時候，不可以把它當成——這個正因變成量不成立，只是他許而已，並非從這個角度理解。所以宗大師特別說明，這裏為何要說明？因為有一些人誤解唯他許正因就是等於這個正因是他許，所以不需要成立，只是承許就可以

了，這個是很多人的誤解。對此，宗大師說只有承許是不夠的，需要以量成立。敵論者要成立的不只是許而已，這裏特別說明「他所稱正因之三相敵論者，須以量成立」這裏要說明這個，因為有不少人對此有誤解：所謂的他許正因的時候，正因就變成「許」就夠了，不需要量來成立。

中觀應成派雖然說「因為什麼、所以什麼」的邏輯，特別是成立空性的邏輯我們思考的時候不可以執著。一樣，不可以瞭解的時候有施設義找到的感覺。但不等於不需要量成立，還是需要量成立。要強調需要量成立，不需要施設義找到不等於不需要量成立。「於他所稱正因之三相」，學過《因明》就知道「三相」是宗法、後遍、遣遍，我們在學《因明》的時候，正因的條件具備需要這「三相」。這「三相」只有許是不夠的，必須要量成立，對此要瞭解，大疏的科判就是抓到了重點。

對於科判丑四（丑四、明於他所稱正因之三相敵論者，須以量成立）已經解釋了，我們看文中，從「故以他比量」這裏開始。「故以他比量因成立所立」，這裏用「他比量」，就是「他所稱正因」的意思。「非唯他許」的「非唯」是不夠的意思，意指只有許是不夠的，所以

「非唯他許」。「非唯他許，便為滿足」，其中的逗號不需要，應放在後面，即「非唯他許便為滿足，」。「非」是一個關鍵字，下面的「要」也是重要的。唯承許這個是不夠的意思，下面說我們需要什麼，就是剛剛科判講的「須」，現在這裏是用「要」。

對方他自己真的要用量來成立，即「要自以量成立」，就是剛剛我們說的敵論者自己要以量來成立，而且內心特別決定、生起定解，即「他亦決定或他受許」。當然內心裏面特別定解後，肯定心裏非常認同、非常承許，即「自以量成立，他亦決定或他受許」這三個，等於前面講的只有承許是不夠的，應該後面是兩個並在一起，我的意思是「他亦決定」「他受許」這兩個是一個東西，只是用不同的詞描述而已，就是心裏特別認同的意思。剛剛前面的「唯他許」跟後面的「受許」，層次不一樣。後面的「受許」是完全認可，變成不動搖的。相當於量成立之後的一件事情。自以量成立之後，就變成決定或者他受許，這兩個看似是選擇性的用詞，實則是一個意思。不管決定也好，還是受許也好，都是一樣的道理。

所以要什麼呢？「要自以量成立」，這是第一個。然後「他亦決定或他受許」，這是第二個。所以只有承

許是不夠的，即「非唯他許便為滿足，要自以量成立，他亦決定或他受許」，這裏特別講剛剛科判中說的「須以量成立」，意思是只有他許、唯他許不夠，即「非唯他許便為滿足」，其中「滿足」是動詞，「唯他許」是受詞，不可以滿足唯他許，需要自以量成立跟他亦決定或他受許。這個理由是什麼？如文：

若不爾者，則於所著境界錯亂由彼不能引生通達真實見故。其名言量，是達勝義不可缺少之因。

這裏句號不對，應該是逗號，因為還沒有結束，「若不爾者」是開始講理由，所以前面「受許」的後面應該是逗號，即「他亦決定或他受許，若不爾者」，因為後面講理由，從「若不爾者」開始是能立因，「則於所著境界錯亂由彼不能引生通達真實見故」是理由。前段是所立，即「故以他比量因成立所立，非唯他許便為滿足，要自以量成立，他亦決定或他受許」。

「非唯他許便為滿足」，後面這裏少了一些內容，藏文的話有「二有法」，即欲知有法、喻有法。比如論式「聲音作為有法，是無常，因為所作性，例如瓶子」。這個論式中，聲音是欲知有法，瓶子是喻有法。「二有法及因等」放在「要」前面，因為後面講的「要自以量

成立」也好，還是「他亦決定或他受許」也好，都是講前面的「二有法及因等」，即「非唯他許便為滿足，（對於二有法及因等，）要自以量成立，他亦決定或他受許」。所以這裏少了「對於二有法及因等」。

首先，「二有法」很重要。比如成立空性：「苗芽作為有法，無自性，因為緣起故，例如影像」。欲知有法的苗芽跟比喻有法影像，這兩個很重要。還有理由「緣起」跟兩個周遍，都很重要。所以這裏說「因等」，這個「等」涵蓋所立法、因跟所立法中間的正面的後遍及反面的遣遍兩種周遍，所以說「因等」。

這些都是為了論式要用的，整個論式裏面包含兩個有法、因、所立法、因跟所立法的這些關係都涵蓋。這些只有敵論者許是不夠的，必須要以量來成立，這是重點，文中前面的內容就是說這個。下面說什麼呢？假設不是量成立，「若不爾者」意思就是不需要量成立，只有承許。

剛剛是需要，現在「若不爾者」是不需要的話，就會變成什麼呢？下面說，不需要的話，那就變成錯亂，耽著境或趣入境上面會錯亂，即「則於所著境界錯亂」。如果是錯亂的話，那會變成什麼？「由彼」的「彼」指

的是錯亂。如果錯亂的話，就會變成沒有辦法引生空正見，即「不能引生通達真實見故」，就是不能引生通達空正見。

首先，這裏講的「錯亂」是什麼意思呢？不是所謂的顛倒識這些，這裏講的「錯亂」相當於沒有到達無欺誑的意思。剛剛講到「量成立」，其中的「量」的意思就是無欺誑的層次。「量」的定義在學習經部宗《心類學》的時候講到三個條件，即「新起、無欺誑之了別」，一是它是明了的本質的心法，否定五根這些色法當量，必須是心法，這是第一個條件；第二個條件是，不單單明了的本質，它對於對境也要真正的明了。

平常我們說我們的心都是明了的本質或我們的心是佛性，或一切遍智的本質，但是不是一切遍智？不是。一切遍智的本質跟一切遍智是兩碼事。一樣的道理，所有的心是不是明了的本質？是。但是否為明了？不一定。所以現在是它不僅是明了的本質，它面對對境的時候，它非常明了，明了的程度達到無法被欺騙，它也不會欺騙別人，那種就叫無欺誑。無欺誑的意思是，人家也騙不了它，它也不會騙人，相當於非常肯定、非常堅固已經明白的意思。

第三個條件是，這樣瞭解的時候也需要新鮮的或自己發現的，不可以別人推薦的，而是自己直接瞭解，這就叫「新」。「新起、無欺誑之了別」，三個條件為「新起」、「無欺誑」、「了別」。剛才我是倒過來解釋，即：明了、無欺誑、新起。「新起」就是自己瞭解，不是別人推薦，就是新的自己發現的，這就是量或量識的條件。三個條件中最關鍵最重要的是「無欺誑」，剛剛我們強調需要量成立，意思就是需要「無欺誑」。

「若不爾者」，如果不是無欺誑，就變成欺誑。這裏用的「錯亂」就是「欺誑」的意思。有的時候「錯亂」這個詞，書中出現幾種意思，比如有的時候錯亂是完全顛倒的意思，有的時候錯亂就相當於所有的分別心都是錯亂心，比如比量都是分別心，都是錯亂心，包括瞭解空性的比量對空性還是錯亂，但不是顛倒。有的時候「欺誑」的時候，也用「錯亂」這個詞。這裏說的是「若不爾者」，即不是不欺誑，就變成欺誑，即「則於所著境界」會變成欺誑。如果它是欺誑的話，則它沒有辦法引發空正見，這個是有道理的。前面邏輯思考的時候，那個階段都是欺誑，怎麼可能它會引發無欺誑的比量？這是不可能的。

這裏「由彼」後面也應有「則」字，「由」前面應加一個逗號，即「則於所著境界錯亂（，）由彼（則）不能引生通達真實見故」。意思就是欺誑的話則沒有辦法引生空正見，宗大師說的蠻有道理的。空正見本身是無欺誑的量的層次，空正見需要智慧，不是不清不楚的，所以需要明了的量的層次才是空正見。要生出來這樣的空正見的智慧，前面「因為什麼」的這些邏輯，不管二有法，還是因、所立、因與所立法中間的後遍遣遍兩個周遍，若這些方面都不清不楚、都是欺誑的狀態，怎麼能引發無欺誑的空正見呢？這是不可能的事情，即「由彼則不能引生通達真實見故」，這確實是一個理由。所以後面是理由，前面是所立。

然後宗大師說，這樣的道理，剛剛整段是講一個道理，即所立和能立的這個道理。對於這個道理，宗大師說實際上《中論》裏面龍樹菩薩有講，如文：

此即論說：「若不依名言，不能達勝義。」之義。

《中論》第二十四品第十偈「若不依名言，不能達勝義」。這個是常常引用的，這兩句宗大師前面有說，即「其名言量，是達勝義不可缺少之因」。名言量，是為通達勝義諦或為了生起勝義量方面不可缺少的因。所

謂不可缺少的名言量是哪一塊？

因為成立空性之前，緣起方面也好，有法、因、所立法、兩種周遍方面也好，我們真的要有一種定解、我們要生起量，這些量就是這裏說的名言量。如果這些量不具備的話，則空正見無法生起。所以為了生起了悟空性的比量，前面需要生起的這些量肯定是名言量，不是勝義量。宗大師說，《中論》講為了通達勝義，不可缺少的因有很多名言量。一樣，《入中論》中也有，如文：

由名言諦為方便，勝義諦是方便生。不知分別此二諦，由邪分別入歧途。

《入中論》的這個偈頌跟《中論》的偈頌「若不依名言，不能達勝義」意思一樣。這是大疏的科判「丑四、明於他所稱正因之三相敵論者，須以量成立」，下面講科判「丑五、斷自續派非中觀宗之疑」。

前面一直批評中觀自續派，你的觀念是不對的。對於批評，我們有些人會懷疑中觀自續派是不是不是中觀？這個懷疑太極端。雖然中觀自續派的見解有一些不太對，但他講的大部分正因還是對的，只是有一些不對而已。不可以因為有一些地方不對就排除他是中觀，所以宗大師說這樣的想法或這樣的懷疑是不對的，所以下面用

「斷」，就是處理的意思。「斷」是動詞，後面是受詞，即「斷自續派非中觀宗之疑」，有一些懷疑或不正確的想法，即中觀自續派不算中觀，把中觀自續派排除在中觀之外，有這種想法也是不對的 。首先這裏疑先講出來，如文：

如此宗說，則清辯等自續諸師，許勝義有及諦實有，不可立為中觀師耶？

這裏要加一個「義」，即「諦實有（義）」。為何？他有沒有承許勝義有？不承許。他有沒有承許諦實有？也不承許。但他是否承許施設義找得到、是否承許自性有？這些他都承許，這些承許的話，實際上他承許諦實有跟勝義有的意義，所以這裏要加一個「義」，藏文中就是如此，不可以直接說「他許勝義有及諦實有」，即「許勝義有及諦實有（義）」。清辯等自續諸師實際上已經認同了諸法真實有，若認同諸法真實有的意義，那是否他們就不可以歸納為中觀了？即「不可立為中觀師耶」，這就是現在要處理的一種懷疑。對於這個懷疑，宗大師說是不對的。這裏用了兩個比喻，如文：

答：如雖瞭解彼是大腹，而未了解彼事是瓶，尚須量成，不能說他已許彼事是瓶。

這是一個比喻，還有另外一個比喻，如文：

又勝論師於瓶甌上，離瓶支分別無異體有支之義，雖量已成，然不能說非許有支異體之宗。

然後下面再說意義，如文：

如是彼諸論師，以無量理破許諸法諦實之宗，自亦善許無實之義，故彼皆是中觀論師。

「彼諸論師」就是清辯等自續諸師。重點就是意義「故彼皆是中觀論師」，所以你不要認為他們不是中觀師，並非如此，實際上他們還是中觀師哦，其理由意義上就講到「以無量理破許諸法諦實之宗」，所以清辯他們也跟龍樹和月稱一樣，《中論》用的所有邏輯他們都認同，所以可以說龍樹和月稱用的無量無邊的正理清辯也有用。所以這裏講「以無量理破許諸法諦實之宗」，他們也跟龍樹和月稱一樣以無量理破諸法諦實有，這樣的主張清辯他們也一直有破。

一樣正面來說，他們內心承許無諦實，諸法根本沒有真實有，這樣的非常好的有主張，這裏講「善許無實之義」。「故彼皆是中觀論師」，所以清辯等自續祖師們肯定是中觀論師，這是非常確定的、毫無疑問的。

這裏比喻有兩個。首先，第一個比喻，假如有一個

人瞭解大腹，「大腹」就是小理路中說的瓶子的定義。可能印度的傳統，一講瓶子就是「大腹」，我們坐火車的時候，常常看到他們上廁所，屁股也給我們看的樣子，他們絲毫沒有不好意思，每個人手上拿瓶子，下面比較龐大，上面口小一點，他們手抓著上面帶著走，火車上常常看到他們的生活中就是這樣，我們書裏面「大腹」的定義馬上顯現出來。所謂的「大腹」是瓶子的定義，這就印度常用的定義，所以書裏面常常提到。

所以「大腹」是瓶子的定義。有一個人瞭解「大腹」，但不知道他叫「瓶子」，那個時候我們不可以說，比如他前面實際上有一個瓶子放在他面前，但他根本不知道這個叫「瓶子」，他知道這個是「大腹」。那個時候，我們不可以說這個認他已經承許它是瓶子。這是形容什麼？

中觀自續派承許施設義找得到，但他不知道實際上施設義找得到就是諦實有或者勝義有。但我們不可以說他主張或承許施設義找得到，所以他主張、承許諦實有，不可以這麼說，這就是第一個比喻。第一個比喻就是這樣，前面的「雖」跟後面的「不能說」，這兩個是主要的。雖然他瞭解大腹，他沒有瞭解瓶子。一樣，他需要

瞭解瓶子，那樣的階段，雖然他已經瞭解大腹，但我們不能說他瞭解瓶子，因為他需要成立瓶子，所以我們也不能說他已經承許瓶子，所以我們不能說「他已許彼事是瓶」。雖然他瞭解大腹、瞭解瓶子的定義，但我們不能說他已經承許或成立瓶子。現在表達什麼？中觀自續派已經承許勝義有、諦實有的意義，但不能說他認同勝義有、諦實有。一樣的道理，就是下面，也是對於意義瞭解，但不可以說他瞭解。

下面是第二個比喻，就是勝論師雖然意義上瞭解，但他還是不了解，即「又勝論師於瓶甌上，離瓶支分別無異體有支之義」，他已經瞭解。但「雖量已成」，他瞭解意義不等於他瞭解。他還是主張有支異體，即「然不能說非許有支異體之宗」，所以我們不能說他不是承許「有支異體之宗」，我們不能說不是意思是他就是。對於「無支異體」的意義他懂，但對於「無支異體」他不懂。所以他懂意義不等於他懂。

跟剛剛的比喻一樣的道理，對於諦實有的意義中觀自續派認同，但不等於他認同諦實有，二者不可以相等。而且他對諦實有方面一直用無量無邊的正理來破，所以下面說「以無量理破許諸法諦實之宗，自亦善許無實之

義，故彼皆是中觀論師。」所以他還是中觀論師，到這裏就是一段。這裏用的句讀都是對的。

然後另外再講，我們必須要認同他是中觀的另外一個理由，也是比喻。

此說凡中觀師不應許自續者，亦不相違。

我們可以對中觀自續派說，你們主張自續是不合理，或你們的主張是不應該的、你們中觀師是不應該的，這句話說的沒有矛盾。這個有點斷諍論的樣子。

剛剛說不要排斥他要把他放在中觀裏面，即「故彼皆是中觀論師」，但同時我們也說中觀的話不應該承許自續——又批評他，這樣說有沒有矛盾呢？「亦不相違」，即這樣也沒有矛盾。就是我們前面一邊說他是中觀師，後面一邊批評他不應該承許自續，這兩者沒有矛盾。為何？比喻如下：

譬如制後苾芻，不應違犯佛制，然不因略違佛制便非苾芻。

意思就是我們比丘不可以違犯持戒，但犯戒後不可以說他不是比丘。特別是比丘的戒有五部，五部裏面的第一個他勝罪有四個 除此之外，其他的 253 條戒裏面，除了前面四個他勝罪之外，若犯其他的罪的話還是比丘。

所以這裏說，不應該犯這個罪，但犯這個罪也不能說他不是比丘。跟這個道理一樣，中觀自續派不應該承許自續 但他承許自續也不能說他不是中觀 二者並無矛盾。我們批評他，也同時認同他是中觀師，這沒有矛盾。

「丑五、斷自續派非中觀宗之疑」這個科判已經講完了。下面是大疏的科判「己三、斷除此理與經相違」。

【2017 辨了不了義善說藏論 160】

我們學習《辨了不了義善說藏論》的時候，應該要想：造論者宗喀巴大師，我們要如他一樣，對於整個大乘的教法，像以唯識的程度來理解大乘經典；更高級的是中觀自續派清辯等非常有學問的祖師，以他們的觀點來理解大乘的經典；最究竟的是龍樹、佛護、月稱對於經典的理解。宗大師對於大綱綜合歸納而講《辨了不了義善說藏論》，宗大師把唯識、中觀自續派、中觀應成派，對於佛講的空性的法如何解釋方面，深入的理解而且非常精通。我們也要如宗大師一樣，透過對於宗大師的《辨了不了義善說藏論》的學習，能夠達到如宗大師一樣，這是我們學習的目的。

這樣的學習，以最究竟的目的來說，那就是我們的心續是無始無終，而且永遠跟著我們。但我們的身體是非常短暫，這一世而已。所以我們要把心的層面的品質提升，要把它的能力提升，這方面最圓滿的心就是法身，即一切遍智的果位。若有了這樣的話，就會具有對自己對他人最圓滿的意義。

所以對此我們要理解，要有那樣的心的品質跟心的能力要圓滿，我們如何追求？主要方法靠修學空性。對此我們理解了，方法我們也瞭解了，對於我們要什麼也瞭解了，為了生起空正見我們現在學習。所以一看《辨了不了義善說藏論》的時候，心裏面立刻要有這樣的認知，對於它跟我們的關係如何要認定，也可以說這是調整我們的意樂。我們要好好想一想，然後正確的想法出來，這就是所謂的調整意樂。

上節課我們講完了科判，當時我們沒有準備中藏對照的大疏科判，這節課大家都準備了。現在我們從科判己三開始講，如文：

己三、斷除此理與經相違分二：庚初、斷除違背解深密經；庚二、顯彼不同彌勒問品。

前面我們已經講了中觀應成派的觀念。所謂的中觀應成派的觀念的意思，就是對於龍樹的密意如何解釋，即跟清辯不一樣的那種解釋。那樣的解釋之後，現在是第三個科判，科判己二是「明此是釋聖者意趣不共之理」，中觀應成派特別對龍猛密意的解釋不一樣。其中所謂的「聖者」就是龍猛。「不共」形容的是解釋方面不共的意思。

龍猛的密意解釋的時候跟清辯不一樣，前面是講清辯跟靜命，清辯是隨經部行中觀自續派，靜命是隨瑜伽行中觀自續派，他們兩個對於龍猛的意趣都有解釋，但解釋跟佛護、月稱不同，所以說「不共解釋」。現在科判已三講到「斷除此理」，其中「此」指的是科判已二中的「不共之理」。

佛護跟月稱對龍猛的意趣有不共的解釋，這個解釋跟佛經有沒有矛盾呢？沒有，所以是「斷除相違」。佛護和月稱對龍猛意趣解釋的時候跟佛經是否相違，這是科判已三。然後這裏分兩個，「庚初、斷除違背解深密經」，就是佛經跟《解深密經》有沒有相違。當然跟《般若經》是否相違？毫無疑問根本沒有相違。

那有一個懷疑，跟《解深密經》是否相違？《彌勒請問經》跟《解深密經》，這兩部經的解釋是否一樣？《解深密經》的顯示與《彌勒請問經》的顯示是否一樣，對這兩個也解釋一下。這兩個雖然都在一部經裏面，《解深密經》中有一品就是《彌勒請問品》，《解深密經》中的《勝義生菩薩請問品》跟《彌勒請問品》這兩個的顯示是否一樣？不一樣，但這兩個都屬於《解深密經》裏面的。

雖然這裏用「解深密經」，實際上指的是《解深密經》中的一品，即《勝義生菩薩請問品》。「庚二、顯彼不同彌勒問品」中的「彼」就是指《勝義生菩薩請問品》跟《彌勒請問品》是否一樣？不是，為這方面解釋，這個也相當於對《解深密經》解釋。所以科判庚初跟庚二相當於從中觀應成派的立場對《解深密經》的解釋。

對《解深密經》的解釋，相當於佛護和月稱對龍猛的解釋沒有違背《解深密經》。所以總的科判己三「斷除此理與經相違」，就是表達跟《解深密經》沒有相違。庚初跟庚二兩個科判都是對《解深密經》解釋。現在開始大疏的科判，剛剛兩個科判是宗大師的《辨了不了義善說藏論》的科判，科判庚初分出來，就是大疏的科判。首先，大疏的科判有兩個：

庚初、斷除違背解深密經，分二：辛一、連接；辛二、正義。

首先「辛一、連接」這一塊，正示講的是佛護跟月稱，特別是月稱或中觀應成派的立場月稱講得更加清楚。月稱的立場對《解深密經》如何解釋，這個是「辛二、正義」那邊真正要講的。為這個「連接」的，就是前面這一段：

解深密經由三相門，分別有無自性，及安立了不了義。餘師所許如前已說，今此論師如何許耶？

聖父子論堪據者中，對於此義未見明說。佛護論師亦未明說彼義差別。

到這裏是「連接」，我們對於這段的內容如何理解呢？先對《解深密經》表面上的先說出來。特別是《勝義生菩薩請問品》裏面講到，首先有請教，《辨了不了義善說藏論》開頭唯識的階段，勝義生菩薩請問佛「你的初轉法輪這那樣說，現在中轉法輪這樣說，到底是什麼意思？」就有這樣的疑問。如文：

解深密經云：「勝義生！當知我依三種無自性性，密意說言一切諸法皆無自性。所謂相無自性性，生無自性性，勝義無自性性。」謂依三種無自性，說無自性。

勝義生菩薩真正的提問是佛在中轉法輪為什麼一直講無自性。對於這個疑問的答復，之所以一直講諸法無自性，是因為諸法每一個法上面都有三性，即遍計執性、依他起性、圓成實性。三性各個有一個性質，遍計執性來說，它有相無自性的性質；依他起性來說，它有生無自性的性質；圓成實性來說，它有勝義無自性的性質。

所以這裏說的「三相門」，指的是這三個性質，就是遍計執性、依他起性、圓成實性。這三個上面各有不同的性質，「分別有無自性」就是指這三個（遍計執性、依他起性、圓成實性）各有不同的性質，比如相無自性、生無自性、勝義無自性。雖然用「無自性」這個詞，但實際上相無自性才是真正的無自性，後面兩個生無自性和勝義無自性還是有自性。

所以對這三個各個的性質解釋的時候，要分別，所以「分別有無自性」。這就是《解深密經》表面上表達的。表面的意思是中觀應成派對此觀念有看法，他並不認為這是如理的，只是世尊在《解深密經》中表面上對勝義生菩薩的疑問作此回答。回答了之後，後面有一個結論，結論是什麼呢？

那就是初轉法輪跟中轉法輪不是了義經，現在《解深密經》才是了義經，有這樣的結論，所以下面說「及安立」，就是答案之後有一個結論，安立就是結論的意思。首先，世尊對此分別，「分別」的意思就是對勝義生菩薩解釋得清楚。解釋了之後，後面有一個結論、一個安立，安立什麼呢？初轉法輪跟中轉法輪是不了義經，現在這個《解深密經》才是了義經，就有這樣的一個結

論。所以到這裏，就是前面這段《解深密經》表面上的說法，而且是《解深密經》中的《勝義生菩薩請問品》。

所以「解深密經由三相門，分別有無自性，及安立了不了義」，這裏所謂的「分別」跟「安立」，這兩個動詞的主詞就是「解深密經」。它講的是三轉法輪，但沒有把三轉法輪拿出來，等於從大綱的角度來說是佛說的經。佛說的經中，哪一個是了義，哪一個是不了義，即安立了不了義。特別針對問答的時候，答案是中轉法輪，「由三相門，分別有無自性」指的是勝義生菩薩請問之後，世尊回答的那個階段。到這裏等於是《解深密經》表面上的解釋。

現在前面清辯等隨經部行的中觀自續派、靜命等隨瑜伽行的中觀自續派，「餘師」就是指他們，他們對於《解深密經》有什麼看法呢？前面中觀自續派那段已經說了，所以「餘師所許如前已說」就是已經說了，現在這裏不再說，意思是中觀都有看法，唯識沒有看法，唯識完全承許《解深密經》，但中觀對此有一些看法。

這裏講《解深密經》表面上的看法，其他祖師對此有什麼看法前面已經說了，這個意思是其他祖師肯定有看法的。「餘師」裏面不可以放唯識，大疏中有放唯識，

但應該是不對的。現在「餘師」這裏是中觀自續派祖師們的看法，前面已經說過了，所以這裏不提，即「餘師所許如前已說」。現在這裏中觀應成派的祖師們有什麼看法，我這裏要說。

中觀應成派的祖師這裏講的時候，把龍樹跟聖天，即「聖父子」。這裏還有一句話，「今此論師如何許耶？」我們中觀應成派對這個有什麼看法呢？對於這個問題的答復，中觀應成派祖師中有四位，把佛護跟聖天都拉到我們這邊。都是這樣，比如毗婆沙宗的角度來說，他們把導師釋迦牟尼佛稱為「我們」，經部宗、唯識宗也是如此。中觀應成派也說世尊真正的觀念是「我們」的說法一樣。

龍樹跟聖天，從中觀自續派的立場而言是「我們」，從中觀應成派的立場而言也是「我們」。實際上中觀應成派是最究竟的，所以龍樹跟聖天真正的觀念應該是中觀應成派的說法。這裏說「聖父子論堪據者中，對於此義未見明說。」那就是龍樹跟聖天的書裏面，沒有那麼清楚的對《解深密經》開示。

《佛護論》也一樣，好像沒有，即「佛護論師亦未明說彼義差別」，意指《佛護論》對《解深密經》的看

法也沒有清楚說明。這裏應該漏了一個字「然」，即「然入中論云」。這裏加「然」，好像上面也要加「雖」。意思是四位中觀應成派祖師裏面，雖然前面三位祖師他們沒有說明清楚，但月稱就有講清楚。

「辛一、連接」已經解釋了，下面講大疏的科判「辛二、正義」：

辛二、正義，分二：壬一、將唯識所許了義四經釋為不了義之理；壬二、此宗如何安立三轉法輪之了不了義。

首先，唯識對《解深密經》裏面認同的那些，但我們中觀應成派不認同，他認為了義，但我們中觀應成派不認同、認為是不了義。再問：你自己對整個三轉法輪有什麼評價？就是科判「壬二、此宗如何安立三轉法輪之了不了義」。第一個科判壬一這裏，又分兩個。首先唯識所許的四部了義經，我們把它認出來，如文：

壬一、將唯識許為了義之四經釋為不了義之理，分二：癸一、辨別釋為不了義之四經；癸二、依不了義經教如何解釋。

科判癸二應該翻譯為「依經教如何解釋為不了義經」，意思是中觀應成派月稱這邊，唯識把它當成了義

經的，我們怎麼樣解釋為是不了義經，而且是依經教，即依教跟理來解釋，先以教來解釋。科判癸二翻譯應為「癸二、依經教如何將彼解釋為不了義」。

下面開始講「癸一、辨別釋為不了義之四經」。現在我們要辨別出來，中觀應成派的立場將要解釋唯識的四部了義經為不了義，如此對於將要解釋的四部經先要認出來。「辨別」是動詞，其他是受詞，受詞中主要「四經」是受詞，對這四部經將解釋為不了義，相當於對這個形容，我們要認四部經，什麼樣的經？以中觀應成派的立場來說將其解釋為不了義。我們先要認出來不了義的四部經，然後再解釋，科判癸一是這個意思。宗大師這裏引了《入中論自釋》。《入中論》的這兩句解釋的時候，那一段的自釋，如文：

（然）入中論云：「由此教顯如是相，餘經亦是不了義。」

這兩句解釋那一段的《入中論自釋》。引完之後，宗大師的話我們先讀一下，然後再看前面，可能比較清楚一點，如文：

謂若分別初二自性有無自性，及說阿賴耶識，等字中攝說無外境，及說究竟種性決定，此說彼四皆不了

義。

科判癸一就是到這裏。宗大師說，是四部經中的哪一個呢？這裏講到「分別初二自性有無自性」那樣的經，另外「說阿賴耶識」的經、「說無外境」的經、「說究竟種性決定」的經。這四部經都是《解深密經》裏面的，按照主題來分。這四部經講的《解深密經》的那一段話，中觀應成派把它特別拿出來說自己不認同。

這裏有講到「等字中攝」，《入中論釋》裏面有「此等」。「等」字中涵蓋兩個，所以宗大師說「等」字裏面收攝的是兩個，「說無外境」跟「說究竟種性決定」這兩個。這個應該大家都理解，比如第一個「分別初二自性有無自性」，特別是遍計執性跟依他起性這兩方面有無自性，《解深密經》裏面有說。

總的來說可以這麼理解《解深密經》，依他起跟圓成實是有自性，遍計執是無自性。生無自性跟勝義無自性雖然是說「無自性」，但實際上不是真正的無自性的意思，是另外一種角度用「無自性」這個詞而已。換個角度來說，生無自性就是必須要有自性，才會變成生無自性；勝義無自性也是一樣，不是有自性的話，則沒有辦法成為勝義無自性。生無自性跟勝義無自性，相當於

必須要以有自性為基礎才可以解釋，相無自性就完全是真正的無自性來解釋。所以遍計執性、依他起性、圓成實性三個中，只有遍計執性才是真正的無自性。

現在是講唯識對《解深密經》的解釋，或《解深密經》的解釋完全是唯識的立場。以這個立場來說，我們要瞭解它就是這麼一個解釋。「分別初二自性有無自性」意思是什麼？《解深密經》裏面有分別，分別什麼？遍計執性是真正的無自性；依他起性不是無自性，而是有自性——這樣分別出來，是《解深密經》這樣分出來，但中觀應成派對此是不認同的。中觀應成派認為這個不究竟，不是世尊真正的想法。但唯識認為這是世尊的想法，這樣的想法完全正確。

所以這裏講「分別初二自性有無自性」，其中「初二自性」指遍計執性跟依他起性，這兩個上面分出來，前面的遍計執性是真正的無自性，依他起性不是無自性，這樣分別，誰來分別？《解深密經》來分別。對於這樣的分別，中觀應成派把它當成不了義經。

所以四部不了義經中，《解深密經》中講的第一部經是「分別初二自性有無自性」，中觀應成派的立場認為是不了義。第二部經是「說阿賴耶識」，《解深密經》

裏面講的阿賴耶識，唯識認同，唯識覺得《解深密經》裏面講的阿賴耶識這一段把它當了義經，但中觀應成派把它當成是不了義經。像《般若經》中講到「無眼耳鼻舌身意，無色身香味觸法，無眼界乃至無意識界」，所以只有第六意識，沒有第七識、第八識。所以《般若經》或中觀真正的立場而言，沒有第七識和第八識，所以把說第七識跟第八識的那些經當成不了義經、把說阿賴耶識的經也當成不了義經。

第三部經是「說無外境」的經，因為中觀應成派認同有外境，雖然外也好、內也好，全部都是施設義找不到。但施設義找不到一樣，名言中有也一樣，名言中內也有、外也有，都一樣的存在，所以我們說的有外境的意思，不要把它誤解為毗婆沙宗跟經部宗認的外境。中觀應成派認的外境的意思，內外都名言中有的層面是一樣，以這個來認同是有外境。唯識就把毗婆沙宗跟經部宗說的那種外境沒有，不單單如此，外境沒有、一切全部都是內心的示現 那種說法有問題 那樣解釋無外境，或那樣來解釋外境是怎麼存在，這種解釋完全落斷邊、完全否定外境。對於唯識的這種說法，中觀應成派不認同。中觀應成派把那種說法的經也當成不了義經，所以

「說外境」的經也把它當成不了義經。

第四部經是「說究竟種性決定」的經，其中「究竟種性」意思是什麼呢？就是以眾生而言，有一些眾生最終成佛了，有一些眾生最終證得聲聞的無餘涅槃，有一些眾生證得獨覺的無餘涅槃，種性決定的意思是究竟三種決定。中觀應成派認為所有的眾生最終都會成佛，也可以說種性都是一個，全部都會成佛。不會出現有一些眾生成佛、有一些眾生最終變成聲聞或獨覺的無餘涅槃，而是所有的眾生最終都會成佛。對於唯識的觀點中觀應成派不認同，所以中觀應成派認為「說究竟種性決定」的經也是不了義經。

這四個內容，有點連在一起。我們可以這麼理解，中間這兩個非常明顯，即認同阿賴耶識跟不認同外境肯定是綁在一起的。阿賴耶識一講的時候，阿賴耶識的意思有一點像外道說的「一切都是上天造的」，阿賴耶識的意思是這個識是造物主，它是一切的造作，從這裏可以看出來一講阿賴耶識就否定外境。所以無外境跟阿賴耶識，實際上是連在一起的。

一樣，前面的第一個，依他起性是有自性，這個是主要的，雖然講遍計執性沒有自性，三性裏面圓成實性

跟依他起性是有自性這樣的道理，實際上圓成實有自性的原因在於依他起性是有自性，所以圓成實性有自性，就是這麼推理的。依他起性有自性，就可以推出遍計執性沒有自性。所以依他起性有自性是主要的。

換句話來說，蠻有趣的，很多學佛的同學學過唯識，也聽過中觀，這樣的結果，有的同學覺得我們中觀應成派講的緣起跟唯識說的依他起性變成一個解釋，這種理解特別不對，實則二者完全是相違的。

中觀應成派講緣起的時候，實際上所有的法都是沒有自己的能力的意思，都是依賴其他的。唯識講的依他起性的意思，雖然他用的詞有「依他」這個詞，但他的真正的依他起，實際上是諸法究竟有一個依靠的、有自性的、有真實的功能在那裏。

首先我們要瞭解所謂的依他起性是怎麼來的？對於依他起性講的時候不是單獨講，而是三性(遍計執性、依他起性、圓成實性）並在一起來講。而且這三個不是分開的，而是諸法每一個法上面這三個都是並在一起存在的。比如桌子、房子、瓶子等，內外一切法每一個法上面都有三性，是這麼來解釋的。所謂的三性要解釋什麼？要解釋每一個法是如何存在，而且每一個法究竟是

怎麼存在，為這個方面解釋。

所謂的唯識要講諸法上面的空性，為此他才提出三性。三性是講諸法每一個法上面的空性，為此唯識講三性。對此我們要瞭解，依他起性唯識用在哪里？這個法雖然有三面（遍計執性、依他起性、圓成實性），但是這三面中，所依的是以依他起為主，所以把依他起當成所依靠的，諸法所依靠的就解釋為依他起性。依他起性不是他要依，當然依他起的「依他」這個詞來說是依賴其他的因而生出來的，它是解釋有為法的意思，就是依他起表達的是因果的功能。但是三性裏面放的位置的目的是，它有一個真實的功能，我們都需要依靠的功能，是這個意思。

相當於依他起是所有的法都依靠的，所以依他起不是能依，而是所依。依他起就變成所依，比如瓶子的依他起性就是瓶子的所依、房子的依他起性是房子的所依靠。所以依他起性不是能依，而是所依。

平常中觀講的緣起，是能依，不是所依。中觀講緣起的時候，所有的法都是緣起，意思是什麼？就是所有的法沒有自己，它一定要依靠，所以它是能依，而非所依。

唯識講的依他起是以所依來表達，不是能依來表達。而且所依表達的時候，他那邊真的有一個力量、有真實存在的功能，他是表達這個。若是如此，要瞭解依他起最終的話，變成心法；心法最終的話，變成阿賴耶識。所謂的依他起有自性，實際上就是認同阿賴耶識，二者是相同的一條線。

所以這裏講的第一部「分別初二自性有無自性」的經，跟第二部「說阿賴耶識」的經、第三部「等字中攝說無外境」的經，實際上這些都是通的。再後面說的「究竟三乘」，即所有的眾生最終好像都是聲聞或獨覺的無餘涅槃、成佛，最後就有這三種確定。「種性究竟決定」，實際上是解釋種性，即什麼樣的種姓最終會變成什麼。

對此解釋的時候，最後只有三個，沒有第四個，大家都是這三個其中一個。決定的意思是沒有四個，也不會不是這三個中的，即不會出現眾生既不成佛、也無法證得聲聞或獨覺的無餘涅槃，而是一直流轉輪回，對此也不承認；也不會是除這三個之外第四個。決定就是這種意思。中間這個性質來說，將會成為什麼樣，最終只有三種，沒有四種、五種等。

「究竟種性決定」這個詞翻譯得有點怪。那個解釋

的時候，也蠻有趣的，所謂的種性決定也是心法上面的，特別是阿賴耶識上面的，阿賴耶識上面它將會變成什麼樣的性質，完全固定了、完全確定了、不變了，那個道理實際上跟阿賴耶識有自性的道理連在一起。阿賴耶識有自性的道理，跟阿賴耶識將會變成只有三種種性，像聲聞或獨覺的無餘涅槃、成佛。阿賴耶識最後變成這三種，沒有別的。這個特質跟阿賴耶識有自性的這個道理是有關系的。

所以實際上這四個是有點連在一起，對此也要瞭解。比如依他起有自性、有阿賴耶識、沒有外境、究竟種性決定，這四個道理實際上有連貫的。我們讀一下《入中論》那兩句：「(然）入中論云：「由此教顯如是相，餘經亦是不了義。」」剛剛念的這兩句是第 95 偈後面的兩句，我們瞭解一下這個偈頌前面的偈頌：

經說外境悉非有，唯心變為種種事，是於貪著妙色者，為遮色故非了義。佛說此是不了義，此非了義理亦成，如是行相諸餘經，此教亦顯不了義。

這是第 94 偈和第 95 偈，對於前面的六句先瞭解一下。首先講到，唯識說沒有外境，全部是心造的，即「唯心變為種種事」。佛自己的經裏面有講到唯識是不了義，

這個是佛經裏面講的。第 95 偈第一句「佛說此是不了義」，「說」是動詞，「此」指的是前面第 94 偈的內容。第 94 偈裏面講到佛說哪一個是不了義，而且它為何叫不了義，這些都是佛經裏面有講的。

佛經說，說唯識是為了去除特別貪著外境那樣的貪著而已，並非唯識的道理是合理的道理，他還是不了義。「為遮色故」意思是，它完全是為了遮除色法上面的貪著而已，實際上它還是非了義，這個是佛經裏面說的。所以前面的內容是佛經中如何說，第一句「佛說此是不了義」實際上是佛自己的經中否定唯識的道理，即我這個說的是不了義。

這裏的「經說」就是佛說我自己經裏面說「唯心變為種種事」，之所以那樣說，我是為了遮除「色聲香味觸」方面強烈的貪著而已，實際上我說的還是非了義。「佛說此是不了義」的意思是，月稱的意思是我是用教來成立唯識說的是不了義。然後下面說，說唯識這樣的內容，我們也可以用理來否定，或者用理可以成立這個是非了義。所以「此非了義理亦成」，就是不單單用教來成立，用理來也可以成立。

「經說外境悉非有，唯心變為種種事，是於貪著妙

色者，為遮色故非了義。佛說此是不了義」，是以教來成立的意思。現在是以理也可以成立，即「此非了義理亦成」。這六句相當於唯識，「唯心變為種種事」那句話就變成它是不了義，也是以教、以理都可以成立，就是這個意思。

下面說「如是行相諸餘經」，「如是」就是前面跟說唯識相同，「行相」就是相同，什麼呢？就是都是非了義。「諸餘經」指的就是剛剛我們認的四部經。「此教亦顯不了義」，也可以說用教、用理來成立，剛剛唯識說的那個是不了義，成立說唯識的是不了義經的有一部經，剛剛說的是佛說的話，也是一部經。「佛說」，說的是什麼？為了遮除那樣的而已，實際上它還是不了義經，這就是佛說的，以那部經也可以成立剛剛說的四部經是不了義經。

「此教亦顯不了義」，其中「此教」就是指前面說的那部經可以顯示現在這四部經也是不了義，即「如是行相諸餘經，此教亦顯不了義」。現在這裏法尊法師沒有特別對照自己以前翻譯過的，但是他翻譯得都很好。比如這兩句，在《辨了不了義善說藏論》跟《入中論》中都有翻譯，但兩處翻譯有一點不同，雖然都是他自己

翻譯的。

對於這兩句，《入中論根本頌》中譯為「如是行相諸餘經，此教亦顯不了義」，《辨了不了義善說藏論》中譯為「由此教顯如是相，餘經亦是不了義」。這樣看來，感覺《入中論》翻譯得好一點。這裏有一個「亦」字，在《辨了不了義善說藏論》中講得比較好。《入中論》中譯為「此教亦顯不了義」有點怪，應該是它要顯示不了義，前面說的是唯識，說唯識的那部經也會顯示不了義。

前面說的是哪一部經？就是「唯心變為種種事」，那部經中說的是，佛說我是為了遮除貪著而已，實際上它是不了義經，以這部經來顯示前面的經是不了義。現在是不單單顯示前面那部不了義經，也可以顯示這四部經是不了義經。

這個「亦」字，按照藏文的次序來說，感覺《入中論》翻譯的次序比較好。但是「亦」放的位置來說，《辨了不了義善說藏論》中那兩句翻譯得比較好，即「餘經亦是不了義」，它涵蓋說唯識的經。

這個只是我們瞭解一下《入中論根本頌》的內容，現在主要的是「餘經」所指的經在《入中論根本頌》中

不會引，但《入中論自釋》中有引出來，我們看一下，如文：

自釋中云：『何為如是行相經耶？謂如解深密經，說遍計執，依他起，圓成實三自性中，遍計無性，依他有性。如是又說：「阿陀那識甚深細，一切種子如暴流，我於凡愚不開演，恐彼分別執為我。」此等如云：「如對諸病者，醫生給諸藥，如是對有情，佛亦說唯心。」此教顯彼是不了義。』

「如是行相經」，是哪一個餘經？這四個內容都是《解深密經》裏面的，「謂如解深密經」就是，總的來說是《解深密經》，然後它裏面分段不同。「謂如解深密經，說遍計執，依他起，圓成實三自性中，遍計無性，依他有性」，這個是剛剛宗大師說的第一個「分別初二自性有無自性」，三性中遍計執是無性、依他起是有性，所以有分別了。

這裏也有一些疑問，為什麼沒有說圓成實？即遍計執是無自性，依他起是有自性，但為什麼不說圓成實？因為依他起有說，就相當於圓成實有說，因為圓成實跟依他起一樣，如果有自性的話則一起有自性，如果沒有自性的話則一起沒有自性，就是這個道理，所以說依他

起有自性就可以了。這是四部經中的第一部經。

然後《解深密經》裏面說的第二段「如是又說：「阿陀那識甚深細，一切種子如暴流，我於凡愚不開演，恐彼分別執為我。」」這裏翻譯的次序有點顛倒，「恐彼分別執為我」這一句應該在前面，即「恐彼分別執為我，我於凡愚不開演」。所謂的「阿賴耶識」特質這裏有講，就是「甚深細」，藏文相當於它是異熟識、異熟果，就是我們從今世結束，然後下一世的阿賴耶識連接，心續會一直不停的出現。這一世結束，它就把業的力量跟來世的阿賴耶識繼續連在一起，阿賴耶識就是這樣。剛剛我們說的聲聞和獨覺無餘涅槃的時候，阿賴耶識也滅了，變成虛空中存在的樣子。

所以以唯識而言，所謂的阿賴耶識，還是以業的力量，或者願的力量心。佛的話，就是願的力量心續一直在。除了佛之外，那就是業的力量，業的力量心的續流一直新的阿賴耶識，所以阿賴耶識的意思相當於異熟果，異熟果的意思就是業的力量來然後有一個果報。

這裏應該翻譯為「所取識」，即「阿陀那識甚深細」應為「所取識甚深細」。對阿賴耶識的特質有不同的稱呼，有的時候是「所取識」，有的時候是「甚深細」，有

的時候是從阿賴耶識習氣種子那裏冒出來整個六識、六識依靠的六根和六境，一切都是從阿賴耶識那裏冒出來的。這裏講的「一切種子如暴流」，就是這個意思。意思是各種各樣的種子從那裏不停的一直會冒出來。所以阿賴耶識也是一切種子和習氣的來源，這也是它的一個特質。

然後我們對這個阿賴耶識執著的話，就變成什麼？變成末那識，變成執著心。所以下面講「恐彼分別執為我，我於凡愚不開演」。我們眾生對阿賴耶識上面非常執著，所以就是「分別執為我」，對阿賴耶識執著就生起末那識。

實際上我們真正的認識阿賴耶識，阿賴耶識慢慢就會不好意思，它一直讓我們執著，我們不認識一切都是它造的，我們覺得真實存在的那種執著，凡夫這樣執著的緣故，對於這麼強大的執著，所以佛不敢給我們開示真相，因為凡夫會無法接受。所以「我於凡愚不開演」意思就是真正阿賴耶識怎麼造的那些，佛不給我們開示，因為我們會怕，我們會沒有辦法接受。那樣的道理實際上還是非常認可阿賴耶識，阿賴耶識如何存在解釋，這個就相當於第二部講阿賴耶識的經。然後「此等如云」，

「等」字中涵蓋後面兩部經。

剛剛說的《入中論根本頌》裏面講的「此教亦顯不了義」，「此教」就是佛經裏面的一部，它來顯現。它指的是這個佛經，現在引了。「如是行相諸餘經，此教亦顯不了義」那個時候所謂的「此教」現在要引出來。

「此等如云：「如對諸病者，醫生給諸藥，如是對有情，佛亦說唯心。」」這裏的「說唯心」就是不了義經。唯心造這個是不了義經，這四句裏面有說了，即「佛亦說唯心」，意思是「說唯心」就像對諸病者醫生給藥一樣，實際上是配合眾生而已，不是真正的。意思是這四句裏面講到什麼？說唯心是不了義。這四句中雖然說的是說唯心是不了義，但它直接說的是說唯心這樣的經是不了義，這樣說而已，但是不單單說唯心的經不了義而已，還有其他的經也是不了義，這四句也有表達。

「此教顯彼是不了義」，藏文中這裏的「彼」應該是「彼等」，因為前面有四個部經，這部經就顯示前面的四部經是不了義。能顯示的是後面的這部經，所顯示的四部經就是不了義經。

【2017 辨了不了義善說藏論 161】

上節課講到大疏的科判子二（子二、對唯識宣說楞伽經之處說為不了義之理）。科判「子一、除前三部經外，入中論本論及注釋中未說為不了義之因相」還沒有念，之前都念完了。《解深密經》裏面講四個內容「三性、阿賴耶識、無外境、究竟三乘」，這四段已經念了。

從「其中最後是不了義」開始。前面《入中論自釋》裏面，月稱對於《解深密經》的四段成立其為不了義，而且有以教成立，也有以理成立。以教成立就是前面引的的那段，《入中論》本身也有講到：

入中論云:「由此教顯如是相，餘經亦是不了義。」

「由此教顯如是相」就是以教成立。「餘經亦是不了義」就是《解深密經》中的四個，即「三性、阿賴耶識、無外境、究竟三乘」這四個就是以教成立不了義，即「此教顯彼是不了義」，就是我們已經認出來四個中前面的三個是不了義。《解深密經》中講「究竟三乘」這段在《入中論》和《入中論自釋》中沒有特別成立，對此我們中觀不認同，我們認同是究竟一乘，即所有的人都可以成佛。講「究竟三乘」成立不了義經，月稱沒有特別講的原因是龍樹已經講了，所以月稱沒有特別

講。

所以現在這個大疏的科判來說「子一、除前三部經外，入中論本論及注釋中未說為不了義之因相；」中的「除前三部經」就是剛剛講的三個「三性、阿賴耶識、無外境」《入中論》中有特別成立，第四個「究竟三乘」《入中論》當中月稱沒有特別成立其是不了義的原因是什麼？它的科判是這個，即「子一、除前三部經外，入中論本論及注釋中未說為不了義之因相」。

其中最後是不了義，意謂由集經論成立一乘即能了知。故入中論本釋，唯以教理成立前三是不了義。此處之文，即是以教顯不了義。

「成立前三是不了義」後應為逗號，因為還沒有結束。還有前面的「即能了知」後應為逗號。這邊首先理由在哪里？大疏科判講的「因相」或理由，「故」的前面就是理由，「故」的後面是所要成立的。「故」的後面講的是月稱對第四個「究竟三乘」沒有成立，只成立前三部經。對此我們要瞭解，含義上有，但沒有明顯的說，要這麼理解。前面已經指出來四個都是成立了，前面的「等」含義中提了究竟三乘，明顯的成立來說只有前面三個，後面的第四個究竟三乘方面月稱沒有成立。原因

是什麼?

這裏講「集經論」，就是龍樹菩薩的著作中闡釋世尊講的空性，以理成立的就是《六理聚論》，以教成立的就是《集經論》。龍樹講佛為我們開示的空性或深見的法，龍樹是大車軌，他把佛陀的教法整個打開來解釋。解釋的時候，以理解釋就是《六理聚論》，以教解釋就是《集經論》。

龍樹的《集經論》中已經成立了究竟一乘，不是究竟三乘。這裏講到「成立一乘」，意指所有的眾生究竟都是佛陀的果位，而不是有的眾生究竟變成聲聞乘、有的眾生究竟變成獨覺乘、有的眾生究竟變成佛的果位，並非如此，而是只有究竟一乘。這裏成立的是究竟一乘，如此可以瞭解究竟三乘是不了義。

龍樹的《集經論》有成立究竟一乘,「究竟三乘是不了義」是大家都能了知的。「意謂」，這是誰想的呢？月稱想的。想什麼呢？龍樹的《集經論》裏面這樣的成立，所有人都能理解、都能了知的，所以我不需要再對於究竟三乘是不了義方面成立。

現在這裏講「其中最後是不了義」,「其中」就是這四個;「最後」就是講究竟三乘的《解釋密經》的那一

段。那段是不是不了義？是。但對於它是不了義，月稱有沒有成立它呢？沒有。這四個裏面，前三個有，最後一個沒有。之所以沒有的原因是，第四個在龍樹的《集經論》裏面已經有成立。「意謂」就是月稱是這麼想的，所以月稱只成立前面的三個是不了義。我們重點是要瞭解：

「入中論云:「由此教顯如是相，餘經亦是不了義。」

我們重點要瞭解的是這兩句。這裏講的「如是相」，先原本有一部經是不了義經，然後其他的經也是不了義，即「餘經」。前面原本有一部不了義經是什麼？是講唯識，對此也要瞭解，經裏面講唯識未必破外境。有的是真正的破外境，有的它的意義講的不是破外境。我們回過頭來，有兩個，即原本的經和跟它相似的別的經，前面一直解釋的是跟它相似的四部經認了。然後四部經裏面，月稱真正成立的是前面三個，因為第四個龍樹已經成立了。

前面解釋的不是原本的不了義經，而是跟它相似的不了義經。現在回到原本的不了義經，它講到唯識，一切都是心造。從唯識講的裏面也是要瞭解，有的有破外境，有的不是真正的破外境。一般來說，就是《十地經》

跟《楞伽經》。以《楞伽經》來說，它講的唯識有破外境；《十地經》來說，它講的唯識不是破外境。前面所謂的原本的那個不了義經，我們認的時候不要認錯，就是這個意思。

說唯心者有破不破外境之二。破外境經，如說：「外境皆非有。」等。

現在這裏講「說唯心者有破不破外境之二」，即說唯心的經不一定都是破外境。「破外境經，如說：「外境皆非有。」等。」這個就是《楞伽經》裏面的。《楞伽經》它自己前面講的就是，它自己否定自己，前面有破外境，後面講到破外境是配合眾生根器而說，不是實際上真的如此，《楞伽經》它自己這麼解釋。

所以「外境皆非有」這段本身，都是《楞伽經》裏面的。而且這段又是《楞伽經》說它自己是不了義經。下面「楞伽經說」就是它自己裏面有說到什麼呢？

楞伽經說，譬如醫生非隨自樂於各病者而給諸藥，是須隨順病者病相。如是大師宣說唯心，亦非自樂，是隨所化意樂增上。」故顯然說是不了義。

說到「譬如醫生非隨自樂於各病者而給諸藥，是須隨順病者病相」，這是比喻，意指不是醫生他自己真正

的觀念，或者他自己的緣故，而是因為病人的緣故。意義上就是「如是大師宣說唯心，亦非自樂，是隨所化意樂增上。」故顯然說是不了義。」這段話也是《楞伽經》裏面的，即「譬如醫生非隨自樂於各病者而給諸藥，是須隨順病者病相。如是大師宣說唯心，亦非自樂，是隨所化意樂增上。」。

宗大師引了《入中論自釋》:「如對諸病者，醫生給諸藥，如是對有情，佛亦說唯心。」這個就是《楞伽經》，前面已經講過了，把這句變成長文說出來，實際上就是引《楞伽經》的意思。這裏寫了引號，但真正《楞伽經》的話是前面四句。

「故顯然說是不了義」，重點這裏要瞭解原本的不了義經，然後跟它相似的別的四個也是不了義經。原本的不了義經我們認的是《楞伽經》，不是所有的說唯心的經。我們認的就是《楞伽經》，不是《十地經》，要分開，重點是這個。

大疏的科判「子二、對唯識宣說楞伽經之處說為不了義之理」，但我覺得這個科判的名字不是那麼恰當，它的重點是原本的不了義經認的時候不要認錯，不要認作是所有的說唯心的經，等於不要認《十地經》、要認

《楞伽經》的意思。從大疏科判看不出來重點。大疏的科判說「對唯識宣說楞伽經之處說為不了義之理」，它的重點如果這樣看，好像所有的唯識的經都可以成立為不了義經，實則並非如此。重點是前面宗大師說的「說唯心者有破不破外境之二。破外境經」，實則破外境的經才是。這個科判沒有強調這個重點，有點不是那麼恰當的感覺。

大疏的科判「子三、宣說阿賴耶識之楞伽經乃以不了義作開示之理」，這個科判應該譯為「子三、以楞伽經說宣說阿賴耶識之經為不了義之理」。「說阿賴耶識」解釋的時候，佛經裏面講阿賴耶識的時候，有時候跟佛性並在一起來講，這裏用的詞是「如來藏」。以「如來藏」而言，佛經裏面講如來藏的時候，我們的心就有一個同時，即像輪回階段也在，成佛的時候還在，那樣的解釋就變成阿賴耶識。

佛經中講阿賴耶識的時候，跟這邊說的「如來藏」就等於說到阿賴耶識。像密乘中講的本來的心，聽起來有點像阿賴耶識，恆時一直在，輪回也是它造的，後面成佛的時候清淨的整個世界也是它來造的，不清淨的世界也是它來造的，內外的整個世界都是它來造的。阿賴

耶識的這些道理跟如來藏或密乘的本來的心有點相似。

科判「子三、以楞伽經顯示宣說阿賴耶識之經為不了義之理」，這樣可能好理解些，佛經裏面講到如來藏的時候，也談到阿賴耶識，那種肯定就是不了義。沒有跟阿賴耶識結合，單單講如來藏，肯定是了義經。對此我們要分開。現在《楞伽經》講到「宣說阿賴耶識之經為不了義之理」，首先《入中論自釋》裏面提出來，因為它解釋剛剛前面的三個是不了義，即《解深密經》裏面講的「三性、阿賴耶識、無外境」這三個，現在講阿賴耶識比較複雜，所以科判比較多。

分三：丑一、須依《入中論釋》而說；丑二、破《入中論釋》所說之宗；丑三、安立自宗。

科判子三分丑一、丑二、丑三。丑三又分兩個：

丑三、安立自宗，分二：寅一、明宣說實質為不了義；寅二、依彼成立阿賴耶識為不了義。

丑三中第一個科判寅一又分兩個：

寅一、明宣說實質為不了義，分二：卯一、正義；卯二、明如何宣說實質之語與說有我相同之理。

丑三中第二個科判寅二又分兩個。

寅二、依彼成立阿賴耶識為不了義，分二：卯一、著眼點相同故，成立為不了義；卯二、明意義雖同，然所化不同。」

佛經說阿賴耶識解釋為不了義經這塊內容比較複雜，所以宗大師花了不少篇幅對此解釋。

丑一、須依《入中論釋》而說；

首先科判丑一中不是「須」，應該是「引」，即「丑一、引《入中論釋》而說」，這裏相當於「引《入中論自釋》」，這樣就可以了，宗大師首先引《入中論自釋》。然後對《入中論自釋》，解釋《入中論自釋》的他宗，別人的解釋我們否定，所以現在下面說：

丑二、破《入中論釋》所說之宗；

科判丑二這裏「《入中論釋》所說之宗」應該是「說《入中論自釋》之宗」，或者「解釋《入中論自釋》之宗」，他宗專門解釋《入中論自釋》有一本書，那個派我們叫「宗」，現在宗大師破解釋《入中論自釋》的那個派，科判丑二是「破解釋《入中論釋》之宗」，現在是對錯誤的解釋破。

第三個科判就是，我們自宗對《入中論自釋》怎麼解釋。丑一是他宗對此解釋、自宗對此解釋，先引大家

要解釋的《入中論自釋》，這是第一個科判丑一；第二個科判就是他宗對此解釋，宗大師如何破；第三個科判就是自宗對此如何解釋，即「安立自宗」。所以安立自宗也好、還是破他宗也好，前面的基礎就是《入中論自釋》本身，把它先引出來。

科判「丑一、須依《入中論釋》而說；」中的這一段，如文：

論次又云：「如是佛於經中，說如來藏。」引經之後又云：「如是行相之經，凡唯識師許為了義者，即由此教，顯彼一切皆非了義。」入中論疏解此義云：「以說如來藏是不了義為喻，顯說唯心亦非了義。言由此教者，是十地經觀緣起時，破餘作者。」

「論次又云」的「又云」的意思，是剛好前面引了《入中論自釋》，後面接著《入中論自釋》中有什麼話呢？「如是佛於經中，說如來藏。」」就引了這部「說如來藏」的經，然後《入中論自釋》接著說「引經之後又云：「如是行相之經，凡唯識師許為了義者，即由此教，顯彼一切皆非了義。」」。

等於剛剛科判開始的時候，《入中論根本頌》說的「餘經亦是不了義」。唯識所承許的了義的，中觀就會

說是不了義。而且《楞伽經》裏面，關鍵是唯識的四個道理全部綁在一起不是沒有關係的。三性、阿賴耶識、無外境、究竟三乘，都是有關系的。一個提到是不了義的時候，從那裏可以推其他都是不了義。《楞伽經》說到，說唯識或破外境當中說唯識是不了義。《楞伽經》那樣提了後，以這個成立其他全部都是不了義，即「三性、阿賴耶識、無外境、究竟三乘」都是不了義。因為這幾個都是有關系的，關鍵在這裏，如果沒關係則沒有辦法成立，所以我們要瞭解這四個是綁在一起的。

這裏說「凡唯識師許為了義者」意思是，佛經講三性是了義、阿賴耶識是了義等全部都是有關聯的。現在《楞伽經》中講到不了義，從那裏顯示其他都變成不了義。「即由此教，顯彼一切皆非了義」，其中「由此教」就是指《楞伽經》說唯識無外境是不了義經，由此可以顯現其他都是不了義。

「「如是佛於經中，說如來藏。」」這一段就是《入中論自釋》的話，雖然好像前面引，後面引，中間沒有引。「「如是行相之經，凡唯識師許為了義者，即由此教，顯彼一切皆非了義。」」這個裏面重點是這裏說的的阿賴耶識這部分。

下面是第二個科判丑二，對前面剛引的《入中論自釋》方面，他宗有解釋。他宗的解釋現在要破，他宗的解釋先講到「入中論疏解此義云」，現在「疏」是一個，「解」也是一個，「解」是他宗的立場，「疏」是《入中論自釋》的意思，或者可以說他宗本身解釋《入中論》，《入中論自釋》當然他來解釋。

「入中論疏解此義云」，這裏是他宗寫的書，可以說這本書解釋《入中論》，也可以說它解釋《入中論自釋》。宗大師引《入中論自釋》的話，應該是他宗來解釋《入中論自釋》，當然解釋《入中論自釋》也可以說解釋《入中論》。引號後面是他宗說的，他宗說什麼？現在我們要記住《入中論》那兩句，即「入中論云：「由此教顯如是相，餘經亦是不了義。」」

首先我們要瞭解，「由此教」的「此教」真正的意思指的是《楞伽經》中的那四句，前面我們已經讀過了，以教來成立、以理來成立。以教來成立，所成立的不管說唯識的也好，還是後面說「三性、阿賴耶識、無外境、究竟三乘」四個都是不了義，這是我們所要成立的。能成立的就是《楞伽經》這四句。這是前面我們已經瞭解的。

他宗說的時候，能成立他認的時候沒有認《楞伽經》，認的是《十地經》。即他宗的話這裏有說「言由此教者，是十地經觀緣起時，破餘作者。」他宗認的是《十地經》，認的不是《楞伽經》，這裏就是他宗一個不對的地方，我們前面已經讀了正確的。另外一個，我們原本有一個不了義，如這個相似的有四個不了義。所成立的是原本有一個不了義，跟它相似有四個不了義。

以《入中論根本頌》來說，剛剛說「由此教者」，這個認的是不對的。現在是它來顯示，那就是「入中論云：「由此教顯如是相，餘經亦是不了義。」」那個時候「如是相」是原本的不了義。然後跟它相似的餘經別的經，就是那四個經。這裏有五個。現在我們認的原本的是哪一個？是說唯識的《楞伽經》裏面。重點是《楞伽經》前面說唯識，後面說這個是不了義，如此可以顯示《解深密經》也是不了義。我們讀完《楞伽經》之後，馬上可以瞭解《解深密經》是不了義，就是這個道理。

原本《楞伽經》是不了義，那個認的時候，不可以說是阿賴耶識。他宗認原本的時候，就認阿賴耶識。他宗有點反過來，「以說如來藏是不了義為喻，顯說唯心亦非了義。」實際原本是說唯心，其他說阿賴耶識或如

來藏等這四個是餘經裏面，他就搞錯了，他把如來藏當成是原本的，說唯心的那部經變成是相似的四個經，這就是他宗的解釋，不難理解。「此解非理」，意思就是他宗的解釋是不對的，有可能就是「入中論疏解」的「疏」當成自釋，「解」當成他宗立場。

●互動答疑

學生問：請問這裏的「入中論疏」，是不是指您說的這本書，即他宗對於《入中論自釋》的解釋寫了一本書，從文字看來以為是《入中論自釋》的意思，實際上是他宗的意思？

仁波切答：對，現在引的是他宗的疏，不是《入中論》的疏。《入中論自釋》前面引了，大疏的三個科判丑一自宗跟他宗的辯論，《入中論自釋》把它引出來。

（答疑結束）

現在他宗的話引了之後，宗大師破他說你的解釋不合理，為何？以自釋中，真正是怎麼說的，現在宗大師開始解釋。如文：

此解非理。以自釋中，用說唯心是不了義為喻，證說如來藏，是不了義之理由，成立如是行相之經，凡唯識師許為了義，皆非了義。」

首先阿賴耶識跟唯識蠻像的，我們先瞭解一下，原本的有一個不了義，後面有四個。原本的不了義是說唯心的，原本的是比喻，我們瞭解說唯心是不了義，然後用它來比喻，以比喻來瞭解其他的，所以它是比喻，即「說唯心是不了義為喻」，它是不了義這個是我們已經成立，再當比喻或舉例，然後第二步以它來成立四個裏面的阿賴耶識。

說阿賴耶識跟說唯心非常相似。我們講阿賴耶識的時候，實際上所謂的阿賴耶識有一點「一切的造作者」的意思。二者好像非常相似的，所以說唯心是不了義的話，則說阿賴耶識肯定是不了義，這是毫無疑問的。「說唯心」當比喻，然後意義就變成四個經。原本的是喻，後面四個是意義，第一步先說阿賴耶識，然後再說後面的三個，即三性、無外境、究竟三乘。

所以成立「如是行相之經」，到這裏可以理解，「以說如來藏是不了義為喻」《入中論自釋》把說唯心的經，當成成立不了義的比喻。他宗不是把它當比喻，而是把它當意義。他宗說的話裏面，「以說如來藏是不了義為喻」，把如來藏當比喻，把說唯心當成意義。所以完全是顛倒的。

哪一個是比喻，哪一個是意義？比喻是能顯現，意義是所顯現。這個顛倒了，因為你沒有好好看《入中論自釋》，《入中論自釋》是把說唯心當比喻，而非把如來藏當比喻，是你顛倒了。然後第一步說如來藏或說阿賴耶識成立之後，其他都成立，即「成立如是行相之經」。「之經」後面的逗號不用，應該是接著念「成立如是行相之經凡唯識師許為了義，皆非了義。」

先第一步成立說如來藏或者說阿賴耶識，其他跟它相似的所有的，即唯識承許的所有的了義經都可以成立是不了義。他宗的觀念我們就可以瞭解是不對的。「由此教」，現在「由此教」這邊，肯定是《楞伽經》，這是毫無疑問的。剛剛我們成立的時候，先第一步成立的是如來藏經，再別的經。現在如來藏經也是當成理由，它是不了義經，然後成立其他的經也是不了義。

以教這裏，《楞伽經》是毫無疑問的。理由成立的前後的時候，先說如來藏經成立或阿賴耶識成立，然後其他的成立，所以如來藏經也可以「此教」解釋，即「言由此教凡有二處，此處是引《楞伽經》中」如文：

言由此教凡有二處，此處是引楞伽經中，說如來藏是不了義，及說無自性遍一切經。破餘作者，是證十地

經說唯心，唯字非遮外境，非證破除外境是不了義。

《楞伽經》裏面，前面剛剛有四句，就是如醫生給藥那個，即「「如對諸病者，醫生給諸藥，如是對有情，佛亦說唯心。」」，這就是以教來成立的「教」真正就是這個。另外《楞伽經》裏面，不單單表達說唯心是不了義，說如來藏是不了義在《楞伽經》中也有表達。這是第一個成立的，所以以教裏面，這個也把它當理由，所以「由此教」的「教」變成兩個。

「言由此教凡有二處」，其中「凡有二處」是這兩個，前面那個我們已經知道了，第二個就是《楞伽經》說如來藏是不了義也可以理解。「說如來藏是不了義，及說無自性遍一切經」，《楞伽經》裏面，這裏所謂的「無自性遍一切經」，所有的經裏面就有講到無自性。所謂的無自性，《楞伽經》也有講到中觀的立場，講到唯識是不了義，空性是了義。所有的《般若經》真正講的是無自性，是中觀的觀點，不是唯識的觀點。

這是一樣的道理，因為有阿賴耶識等於有自性。一樣，有阿賴耶識是不了義，等於否定阿賴耶識，等於無自性。所以無自性和沒有阿賴耶識差不多，有阿賴耶識等於有點有自性。所以唯識講三性，講依他起的時候就

是法最終是有自性這個表達。所以這裏要瞭解，我們中觀用《楞伽經》來成立唯識你們的觀念是不了義，成立的時候引用《楞伽經》，經中講到唯識是不了義、如來藏是不了義。

現在這裏「及」，就是和前面有關系，如來藏是不了義，如來藏等於阿賴耶識，等於「阿賴耶識是不了義」跟「無自性是遍一切境」是一樣的意思。沒有阿賴耶識等於無自性、有阿賴耶識就等於有自性，就是這個道理。

從這裏可以理解一個道理：我們平常有這種想法，好像說唯識就等於不執著，外面的法變成唯心造的，變成不執著，剛開始的時候會有這種感覺，但深入思考的話則變成執著了，即全部都是心造的，全部都是你的心的體性中存在。心是存在，如心是如何存在一樣，所有的法也是一樣的存在，如此則變成有自性了。

對於這個道理我們也要瞭解，剛開始的時候說一切都是唯心造的時候，好像是沒有執著的狀態，這是自己沒有深入思考，因為自己不了解而一直執著。再深入分析的時候，又是處於另外一種執著的狀態當中。

「此解非理」的理由到這裏。「言由此教凡有二處，

此處是引楞伽經中，說如來藏是不了義，及說無自性遍一切經。」這裏漏了一個關鍵字，應該「言由此教」前面加一個「故」，前面句號去掉改成逗號。這邊句號應該是不對的，然後加一個「故」，即：

皆非了義，故言由此教凡有二處，此處是引楞伽經中，說如來藏是不了義，及說無自性遍一切經。

這個前後關係要瞭解，「由此教」解釋的時候，他宗的想法裏面，他就把如來藏說放在「由此教」那邊，不是《十地經》直接說的，但是我們看前面解釋的時候，說如來藏當理由裏面，當比喻就等於當理由。當理由裏面這個說法，宗大師解釋的時候說不可以當比喻，但是可以當理由，就有點這樣表達。「凡有二處」就是說如來藏不了義這裏，不可以當比喻，但是可以當理由，比喻是說唯心。

●互動答疑（二）

學生問：這裏「由此教」有兩處，指的是《楞伽經》和《如來藏經》，對嗎？

仁波切答：是的。《楞伽經》裏面真正的是前面的這四句，這是第一個。然後《楞伽經》裏面有表達說如來藏是不了義，這個是含義，不是真的《楞伽經》明顯的有

一段話可以引出來。而是《楞伽經》裏面有表達說如來藏是不了義。不可以說如來藏經本身是理由，「如來藏是不了義」這個是理由。

（答疑結束）

「如來藏是不了義」，到這裏是第一段。「此解非理」開始到下面的「一切經」是一段。第一段，以教是《十地經》拿出來，現在是你對《十地經》也不了解。《十地經》裏面有講到，和《楞伽經》有點相似，即《十地經》前面也有說唯心，但它後面又解釋「我說的不是真正的唯心，真正的是我否定外境、我否定的是大自在天」，《十地經》後面自己有這樣說。

剛剛我們說，《楞伽經》前面說唯心，但後面說「我說的唯心是不了義」。《十地經》的前面說唯心，但後面說「我說的不是破外境，我說的是破餘作者」。「破餘作者」就是一切的世界都是業造的，並非不是業造的，《十地經》自己也是這麼解釋的。如文：

破餘作者，是證《十地經》說唯心，唯字非遮外境，非證破除外境是不了義。

這裏講到「非證」，他宗把《十地經》當成證明，

以《十地經》來成立全部都是不了義。《十地經》沒有說不了義，《十地經》裏面講的唯心沒有破外境，所以它根本不是不了義經，如果破外境就可以說它是不了義經。

前面講「說唯心」有兩種，現在沒有破外境是「《十地經》說唯心」這一段不是破外境，假設是破外境就是不了義經，所以它不是破外境。它裏面說的是什麼？說的是破餘作者而已，破餘作者是對的，所以說唯心的「唯」字不是遮外境，如果遮外境就是不對的，因為外境是存在的。如果遮掉外境就是不了義，沒有遮掉外境就是了義經。

「破餘作者」，它後面有解釋前面，但沒有說前面是不了義經，後面有解釋前面，但沒有解釋前面是不了義經。而是解釋我前面說的唯心的「唯」字是破了餘作者而已，《十地經》自己是這樣解釋的。《十地經》有前後兩段，後段我們以教的時候不可以這樣拿出來用，《楞伽經》的後面我們就可以拿出來用，但《十地經》的後面我們根本不可以拿出來用的。

所以這裏有說，《十地經》根本不可以證明破外境是不了義，因為它根本沒有說。它根本沒有說前面我破

外境是不了義。這裏「破餘作者」是誰來破？《十地經》後面解釋前面的「唯」是「破餘作者」，沒有破外境。所以這個「破餘作者」指的是《十地經》後面那段，你把它拿出來在「以教」裏面用是不對的。

如果這個對的話，則後面要講到什麼？講到破外境是不了義，《十地經》要提出來這個，但它沒有說，而是說我前面說的唯心是破餘作者而已，所以下面「非證破除外境是不了義。」如果對的話，它後面要講到破外境是不了義，它沒有說，只是說「唯」是「破餘作者」。這裏就直接點到它的問題。「唯字非遮外境」，而且他說《十地經》後面就是表達我前面沒有破外境，是破餘作者而已，所以你拿出來是完全不對的。

到這裏是第二個理由，「此解非理」是宗大師前面的所立，後面的理由我們分三段，第一段就是「以自釋中，用說唯心是不了義為喻，證說如來藏，是不了義之理由，成立如是行相之經凡唯識師許為了義，皆非了義，故言由此教凡有二處，此處是引《楞伽經》中，說如來藏是不了義，及說無自性遍一切經。」

第二段是「破餘作者，是證《十地經》說唯心，唯字非遮外境，非證破除外境是不了義。」它是證什麼，

不是證什麼，你沒有搞清楚的意思。即是證、非證，你認為非證是證，這是不對的，這是第二個理由。

下面「如是行相」是他宗解釋是不對的第三個理由，即「如是行相經者，是如前引解深密經所說，非顯宣說如來藏是不了義之經，唯識宗師許為了義，以於彼經兩無諍故。」

【2017 辨了不了義善說藏論 162】

我們一切的所作所為，或生活中任何一件事情開始做時，即無論世間的事情也好，還是做功課、看書、聽法等出世間的事情也好，世間、出世間任何一件事情，首先我們對於意樂就要注意。另外，我們對於加行方面也要注意。所以就有兩個重點。

所謂的意樂，就是菩提心；所謂的加行，就是菩薩行。如何調整意樂？如何讓加行或實際的所作所為變為菩薩行的修行？我們應從何處下手調整意樂，從何處掌握讓加行成為菩薩行？

首先，調整意樂這塊非常重要，若這個沒有做好，則加行肯定不行。調整意樂是什麼樣？並非前面念皈依發心就是調整意樂，這是很難的，若僅是念念而已，則無法做到調整意樂。調整意樂是什麼樣子？所謂的意樂，是要看最究竟的目標，這個要正確、要想好，這就是所謂的調整意樂的意思。

比如我們現在打開《辨了不了義》開始學習，學習時如何調整意樂？首先我們要想學習是為什麼？為了懂。懂是為了什麼？是為了通達經論。通達經論又有什麼作用？為了內心生起空正見。生起空正見有何用？如

此可以做到經論中講到的菩薩資糧道階段的修行。做到此是為何？為加行道。做到加行道是為何？為了見道。做到見道為何？為了修道，斷除俱生的執著。做到修道又是為何？最後獲得佛的一切遍智、佛的法身。證得佛的法身有何意義？可以利益所有的一切如母有情。如此一直推，推到這裏就對了，這就是調整意樂。

所謂的調整意樂，就是把目標看得很準，為此心特別重視，這就是調整意樂。同樣，剛才說的是出世間，現在是世間的角度，比如我們賺錢、家庭、事業，這些成功有什麼意義？這個意義可以說，它變成很好的順緣讓我們可以修行，自己有閒暇時間可以自由的好好的修行，另外也可幫助別人等等，可以帶來很多的累積福德、提升智慧方面非常好的順緣。不止是對自己，對周圍的人也可以令其修行。

我們為何修行？就是剛剛所說，生起空正見、菩提心、資糧道、加行道、見道、修道、成佛，最後利益一切如母有情。對於平常生活如此認的話，就是所謂的調整意樂。調整意樂就是最後目標要的是什麼，如果對此意義沒有認識，而是糊裏糊塗的做事。不管世間的事情

也好，當然世間的事情如果意樂能如剛剛所說的那樣調整好，則世間也會變成出世間。

不管對於世間的事情也好，還是對於出世間的表面的事情，如念經、持咒、打坐、聽法、看書等，如果對於目標沒看清楚或對於究竟的目標心不重視的話，糊裏糊塗學習，也可說如果目標變成為了今世提升知識、僅為今世目標的話，則幾乎都是造惡業，修行當然不用談了，表面上是修行而已，實際上是造惡業。因此調整意樂非常重要。第一個調整意樂大概是這個意思。

不管世間、出世間任何一件事情做的時候，我們自己認為的目的不是真的最究竟的目的，對此自己常常要認清楚。若對於究竟目的沒有抓好的話，就常常要調整。這個很重要。

所謂的加行，是意樂之後我們實際的行動。實際行動時也要觀察對於真正的究竟的目的是否有幫助，若有幫助，則為修行；若沒有幫助，則不是修行。有什麼幫助，就要當下用正知正念觀察，在不放逸當中好好的、如理如法的做。若跟究竟成佛或利益一切如母有情連接到的話，則世間、出世間行為皆成為菩薩行。所以意樂跟加行，重點就是這樣掌握。很多同學回饋如果我在課

前提醒一下大家，對大家有幫助，所以我儘量在前面就講一些短短的提醒。

上節課講到第 130 頁倒數第七行，如文：

如是行相經者，是如前引解深密經所說，非顯宣說如來藏是不了義之經，唯識宗師許為了義，以於彼經兩無諍故。

首先前面我先糾正一下上一堂課講的內容。大疏的科判「丑一、須依《入中論釋》而說」，對於上節課講的這個科判的內容要糾正。現在科判「丑二、破《入中論釋》所說之宗」還沒講完，現在我要糾正的是科判丑一的內容。

「丑一、引《入中論釋》而說」。丑一是從「論次又云」（第 130 頁第四行）開始。「論次又云」中，所謂的「論」是《入中論釋》，這個不用糾正。要糾正的是《入中論釋》中引的佛經，即《楞伽經》。我這邊的藏文版第 85 頁的後面是《楞伽經》，如文：

論次又云：「如是佛於經中說如來藏。」引經之後又云：「如是行相之經，凡唯識師許為了義者，即由此教，顯彼一切皆非了義。」

這段話一前一後都是在《楞伽經》裏面的。我看的藏文版是在第 85 頁後面跟第 86 頁前面，藏文版《楞伽經》就完全看得到這段話。這段話是《楞伽經》裏面引出來的。宗大師沒有全部引《入中論釋》裏面的《楞伽經》原文，《入中論釋》中全部引了《楞伽經》，即「如是行相經者，是如前引解深密經所說，非顯宣說如來藏是不了義之經，唯識宗師許為了義，以於彼經兩無諍故。」但宗大師這裏是引了《入中論釋》中《楞伽經》的前段跟後段。

「如是行相之經，凡唯識師許為了義者，即由此教，顯彼一切皆非了義。」入中論疏解此義云：「以說如來藏是不了義為喻，顯說唯心亦非了義。言由此教者，是十地經觀緣起時，破餘作者。」此解非理。

「如是佛於經中」，《楞伽經》中講的「佛於經中」的「經」不是《楞伽經》，這個要糾正。「如是佛於經中，說如來藏」，這個經不是《楞伽經》，而是《楞伽經》中釋迦牟尼佛自己有說，說什麼？佛經中說如來藏，「經中」不是指《楞伽經》，而是指《楞伽經》中說的佛經，這部經是否是《如來藏經》？不知道。因為沒有認出來

什麼經，只是《楞伽經》中說佛經中有說如來藏，故這部經並非《楞伽經》。

一樣，下面「如是行相之經」，這個經也不是《楞伽經》，那個也是《楞伽經》中說出來的一部經。「如是行相經者」那部經也不是前面的那部經，那部經談到如來藏。後面講的是如前面一樣，即前面講到「說如來藏的經是不了義」。

這裏「引經之後又云」中的「又云」，還有前面的「論次又云」，藏文中這裏沒有看到「又」，但這兩個是連在一起，什麼地方講的？《楞伽經》講的，講什麼？講佛經中講的「說如來藏都是不了義」，這個內容在《楞伽經》中有講。講完之後，《楞伽經》中繼續說，我們手中的《楞伽經》中藏文是否可以對照，還是中間有差別？像這個一樣的，藏文版《楞伽經》好像還不少，有 191 頁，蠻長的。現在我們找到第 85 頁的後面，我會把這個發給你們，完整的看會清楚些。

《楞伽經》是第 86 頁，《入中論自釋》是第 202 頁，「如是行相之經」這句話《楞伽經》中有相似的，但這個是《入中論自釋》的話，不是《楞伽經》原文。前面的「「如是佛於經中，說如來藏。」」這個引的經是指《楞

伽經》。《楞伽經》中自己後面也有成立，像這樣的經全部都是不了義，《楞伽經》中自己也有說，但是下面這句話不是《楞伽經》的話，而是月稱論師的話。

「如是行相之經」，當然內容《楞伽經》中有。重點是《楞伽經》，我們從中觀的立場特別對唯識反駁時要用的一部經，為何？因為《楞伽經》中雖然中有講「一切唯心造、阿賴耶識、三性」，對這三個都有講，講的同時它自己也對此否定，說這些都是不了義。所以《楞伽經》是中觀反駁唯識時主要引用的經。

現在《楞伽經》中自己講到阿賴耶識，同時又說「說阿賴耶識的是不了義」，成立時所用的理由裏面講到「說如來藏是不了義」，用這個來成立「說阿賴耶識也是不了義」。《楞伽經》自己裏面就有這樣講。「說如來藏」的時候，從中觀的角度看的話，說如來藏就相當於「他空」。像覺囊派的那種他空，認為諸法皆為光明心的體性，沒有真正的外面的諸法。跟這個相似的觀點就是「一切皆從內心造出來的」。

講如來藏時就相當於一切皆心造或阿賴耶識。阿賴耶識的意思就是心是最源頭，即一切的根、一切的基，這就是阿賴耶識的意思。講阿賴耶識，從中觀的角度看

的時候，「說如來藏」或「一切都是以我們的心來成佛，成佛後一切皆從我們的心而出現」，兩種觀點很相似。

《楞伽經》自己說到開示如來藏的經是不了義，一樣說阿賴耶識也是不了義。《楞伽經》自己這樣講到。現在《入中論自釋》裏面講到《楞伽經》的這一段，就是借用說如來藏那段是不了義，與此相似，所有的經都是不了義。

「如是佛於經中，說如來藏。」引經之後又云：「如是行相之經，凡唯識師許為了義者，即由此教，顯彼一切皆非了義。」

這裏提出來三個經，一個是「佛於經中」；然後是「引經」，即《入中論釋》引的《楞伽經》。後面「如是行相之經」指的是說阿賴耶識的經為主，其他唯識承認的了義經，但中觀認為是不了義經，那些都是《楞伽經》裏面講到的佛經裏面講如來藏是不了義，像這類的經都是不了義。下次《楞伽經》這段我發給你們抓出來再看下。上節課我沒有看《楞伽經》，只是念了《辨了不了義善說藏論》這段，這節課就糾正一下。

然後是下面第二個科判「丑二、破《入中論釋》所說之宗」。

●互動答疑

學生問：剛才看到《入中論釋》中有一句話「如是行相經為何等？謂如解深密經」，其中點到「解深密經」？

仁波切答：剛剛有同學提出他看《入中論自釋》中就有講到《解深密經》，好像《解深密經》不了義這個也可以成立，當然重點是《解深密經》裏面講的唯識的觀點，我們上次提到四部經為不了義，我們從中觀的角度說《解深密經》講的，但為了這個我們用的時候要用《楞伽經》來成立《解深密經》是不了義。

（答疑結束）

但《楞伽經》中自己前面說的話否定自己後面說的話、從後面又否定前面。好像《楞伽經》裏面用一個理由成立這個是不了義，所以那個也是不了義，如此就有一個能立跟所立。然後以《楞伽經》中的所立當能立，以其為理由成立《解深密經》是不了義。我們要這樣分析。我們所成立的不了義經就是《解深密經》，這是最究竟的，我們要達到此目的。

為此，要成立前面《楞伽經》自己講的為不了義經。還有《楞伽經》裏面用的能立也有其理由。比如剛才講

的《楞伽經》中講說阿賴耶識是不了義，因為說如來藏的是不了義，這些都是相似的。開示如來藏跟說阿賴耶識，二者是相似的。

這裏有趣的地方在於，像覺囊派的觀點確實與唯識相似。現在《楞伽經》中也講到，佛經中講的如來藏，當然不單單是如來藏，它有它的特點，這個有點複雜，下面宗大師會詳細解釋，即佛說如來藏如何說、如何變成不了義。

我們先初步瞭解，佛說如來藏跟佛說阿賴耶識，雖然二者有差別，但把它們當作是相似的，從這裏我們平常看覺囊派的觀念就無法理解，當然以密乘的角度解釋才可以有點通；以顯教看則覺囊派他空解釋的時候就會有問題。所以如來藏跟他空有點相似。所以《楞伽經》中認為如來藏是不對的。

現在我們講到「丑二、破釋《入中論釋》之宗」。他宗的觀念上次講過了，沒有必要再解釋。他宗指的是入中論疏解派（釋《入中論釋》之宗），他的書裏面就有講到「以說如來藏是不了義為喻，顯說唯心亦非了義。言由此教者，是《十地經》觀緣起時，破餘作者。」

對於他宗的話，我們上次有講到，宗大師下面破他時講到「此解非理，以自釋中，用說唯心是不了義為喻」，即你說的比喻不對。「說如來藏，是不了義之理由」，其中「說」是動詞，「如來藏，是不了義」是受詞，「說」的主詞是《楞伽經》。這裏的「說」跟下面的「顯」，我的意思是前面的他宗「以說如來藏是不了義為喻，顯說唯心亦非了義。」他宗的意思是什麼呢？

他的意思是，《入中論釋》裏面講的當然是《楞伽經》的道理，其中對《楞伽經》描述時，實際上不是先說如來藏是不了義，用這個比喻，然後說唯心那些也是不了義。《楞伽經》裏面不是那麼說。《楞伽經》裏面是把什麼當做比喻呢？把「說唯心」當比喻，然後成立其他四個，像我們在前面《解深密經》裏面說的四個是不了義。

《楞伽經》裏面真正說的是「說唯心是不了義」，然後以此來成立「如來藏是不了義」；而不是用「說如來藏是不了義」，用這個當比喻來成立剛剛說的《解深密經》裏面講的「三性、阿賴耶識、無外境、究竟三乘」這四個是不了義。他宗當比喻這個，是不對的。當然也可以瞭解《入中論釋》裏面說，也可以這麼說，實際上

是《楞伽經》裏面說，但《入中論釋》裏面把它引出來解釋，「說」真正的主詞是《楞伽經》。也可說《入中論釋》說，但實際上真正的是《楞伽經》說。所以「說如來藏是不了義為喻」中「說」的主詞可以是《楞伽經》，也可以是《入中論釋》。

現在入中論釋疏解，它就解釋《入中論釋》。解釋的時候，表面上的「說」的主詞就是《入中論釋》。「以說如來藏是不了義為喻，顯說唯心亦非了義。言由此教者，是《十地經》觀緣起時，破餘作者。」剛剛我說錯了，「說」不是動詞，而是「為」是動詞。「說如來藏是不了義」是形容這部經是不了義，以此為喻，顯示什麼呢？說唯心亦非了義。

這句話中，前面的「說」不是動詞，而是後面的「為」，「為喻」就是作為比喻，即「以說如來藏是不了義」作為比喻，來顯示「說唯心也是不了義」。不管「為」這個動詞也好，還是後面的「顯」這個動詞也好，二者的主詞可以說是《入中論釋》，也可以說是《楞伽經》。

「言由此教者」，用這個經教來成立，這個「此教」指的是十地經。「是十地經觀緣起時，破餘作者。」他宗的觀點有兩個：第一個，是前面的如何成立、能成立

弄錯了；第二個，後面的「言由此教者」是能成立者，這個能成立者也弄錯了。所以前面是如何成立錯了，後面是能成立者也錯了，能成立者肯定是《楞伽經》，而非《十地經》。所以「是十地經觀緣起時，破餘作者」這個當能成立者，這個也錯了。兩個地方都錯了。兩個地方錯的話，對於第一個錯的如何破呢？

此解非理。以自釋中，用說唯心是不了義為喻，證說如來藏，是不了義之理由，成立如是行相之經凡唯識師許為了義，皆非了義，故言由此教凡有二處，此處是引楞伽經中，說如來藏是不了義，及說無自性遍一切經。破餘作者，是證十地經說唯心，唯字非遮外境，非證破除外境是不了義。

「此解非理」開始，就是第一個錯誤。下面「破餘作者，是證十地經說唯心」這段話後面那段就否定。所以分兩段。這個我覺得沒有什麼特別重點，即什麼當理由跟什麼當比喻沒有特別大的差別，當比喻也是當理由，就是「說唯心是不了義」跟「說如來藏是不了義」這兩個道理，哪一個當比喻、哪一個當理由，這邊說「說唯心是不了義」是當比喻，然後「說如來藏是不了義」這個當理由，就有這麼區分。

現在重點是《入中論釋》中解釋《入中論》，解釋的時候嚴格的是如何解釋，他宗可能沒有抓到其真正的解釋，這個方面的辯論。重點是內容上沒有什麼，主要是他宗也解釋《入中論》，但他解釋錯了。

宗大師透過《入中論釋》來否定他宗對《入中論》的解釋。如何解釋是不對的而已，內容上沒有什麼大的錯誤。什麼當比喻，他宗沒有抓到。真正的比喻是「說唯心是不了義」，這個是比喻。

我們看下面「以自釋中，用說唯心是不了義為喻」，意思是他宗你說的是以「說如來藏」為喻，這個是不對的。然後，剛剛你說的「說如來藏是不了義」這個是當理由，不是當比喻。當比喻和當理由方面舉例來說：因明的時候我們說「凡是所作性，皆是無常，例如瓶子」、「聲音是所作性，所以是無常，例如瓶子」。那時「瓶子」是當比喻，理由是「凡是所作性，皆是無常」。

所以理由跟比喻是不同的位置，實際上都是有關系。我們先於比喻上瞭解，然後對於意義上就可以瞭解，所以比喻對於意義上瞭解方面有幫助，從這個角度來說也可以說比喻是理由。是否當比喻或理由，當然它有不同的位置，重點是你說的不是比喻而是理由，什麼裏面？

《楞伽經》裏面，那個把它當理由，那個沒有把它當比喻。

《楞伽經》中佛說如來藏是不了義當理由，然後成立佛說的其他的唯識的經典也是不了義，這是當理由來成立。當比喻的時候，說唯心是不了義，這個是當比喻，那就是《楞伽經》裏面是這樣。一樣，《入中論釋》和《入中論》裏面也是這樣當比喻。現在《入中論》、《入中論自釋》也好，還是《楞伽經》也好，《入中論》、《入中論自釋》一直描述《楞伽經》中如何成立這塊，最究竟就是《解深密經》。

下面說「證說如來藏，是不了義之理由」，意思是這個不是比喻，而是理由。以此為由說「說唯心是不了義」，這是所要成立的。相反，「說唯心是不了義」是比喻，不是要成立的；「說如來藏是不了義」是當理由，然後透過這個當理由來成立相似的，就是唯識承許的了義的相似的，即「成立如是行相之經」，就是只有唯識認同是了義的經，「成立如是行相之經，凡唯識師許為了義，皆非了義」。

接著講到「故言由此教凡有二處，此處是引楞伽經中，說如來藏是不了義，及說無自性遍一切經。」這個

就是剛才說的藏文《楞伽經》第 85 頁中可以看到「說如來藏是不了義」，這個道理《楞伽經》中有講。

一樣，《楞伽經》中講到，究竟來說，無自性是了義，空性或中觀的觀念是了義，《楞伽經》中也有講這個。等於「說如來藏是不了義」的意思是，對方無法接受空性，故講如來藏。空性只是對方無法接受而已，實際上它是究竟的道理。佛經最究竟的為空性，這句話也是《楞伽經》中主要講的。

這裏引了《楞伽經》的兩段，剛剛講到「說無自性遍一切經」，所以《楞伽經》講到，所有佛經最究竟講的是無自性。《楞伽經》也有講到「說如來藏是不了義」，這個也有講。兩邊都有講，即佛說如來藏是為配合眾生而說的，佛說空性是一切佛經究竟的目的。一個是反面的，一個是正面的。說空性是究竟，說如來藏是不究竟。這兩個道理，都是《楞伽經》中說的。

《楞伽經》中說「說如來藏是不了義」、「說無自性遍一切經」，佛說的無自性的一切經，像《入行論》第九品中「此前諸要目,佛為智慧說」，佛說的一切都是為智慧而說的，「說無自性遍一切經」就是佛說的空性是與所有的經有關系的，最終佛都是開示無自性的道理。

「楞伽經」是主詞，《楞伽經》說到：第一，說如來藏是不了義；第二，說無自性遍一切經。這兩個《楞伽經》種都有說。

若是如此，現在把《楞伽經》說的這兩段拿出來。這裏講「言由此教凡有二處，此處是」，其中「此處是」這邊就是講這兩個。另外一個是「說唯心是不了義」。所以我們要瞭解，「言由此教」指的是《楞伽經》，而且《楞伽經》有兩個階段，第一個階段前面已經說過了，就是「說唯心是不了義」這個當比喻，「說如來藏」是不了義這個當理由，這樣的「言由此教」的「此教」指的是：一個是比喻，另一個是能立的理由，兩種都是「此教」。

然後理由這邊，正反兩個一起的話，就變成一個。這裏看起來是兩個，即「說如來藏是不了義」這樣的《楞伽經》、「說無自性遍一切經」那樣的《楞伽經》，看起來是兩個，實際上這兩個並在一起是一個。所以「言由此教」是兩個，即《楞伽經》中的兩段，一個是比喻、一個是理由。

理由裏面正反又分兩個：一個是說如來藏是不了義；另二個是說空性是了義（及說無自性遍一切經），這樣

的兩段。我們也會有這樣的感覺：確實說如來藏時，我們心裏比較舒服。因為眾生很執著，說如來藏好像可以抓到、可以執著的一種感覺就很舒服。若沒有執著則無法抓到、無法依靠，好像完全空的當中就感覺無法接受。說如來藏相當於配合我們的執著心。空性雖然是究竟，但跟我們的執著心無法配合。

這段話，下面他宗有兩段話，「言由此教者，是十地經觀緣起時，破餘作者」這段也破了，所以他說的言此教是十地經，這裏說的是眼此教不可以引十地經，應該是言此教有兩個，兩個都是《楞伽經》中的，一個是比喻，另一個是能立的理由的那塊，所以都是《楞伽經》，不是《十地經》。

這裏應該有一個「故」字，即「成立如是行相之經，凡唯識師許為了義，皆非了義。（故）言由此教凡有二處」。因為《楞伽經》中「說如來藏是不了義」這個道理當理由的緣故，「言由此教」的「教」就有兩個，前面講了一個當比喻，一個當理由，所以「(故）言由此教凡有二處」，其中的「故」前面有講：「說唯心是不了義」是比喻，「說如來藏是不了義」當理由，所以以理由來成立。

所以「言由此教」的「此教」有兩個，前面這段話跟後面有關系，就是「以自釋中，用說唯心是不了義為喻，證說如來藏是不了義之理由」，一個是比喻，一個是理由，以此成立「如是行相之經，凡唯識師許為了義，皆非了義」。以前段為理由，這個的緣故，「(故）言由此教凡有二處」這段話的理由就是前段，所以其中加一個「故」。

然後解釋所謂的「言由此教」的理由就是「說如來藏是不了義」。另外，你不僅是對於「言由此教」認錯而已，你對《十地經》說什麼都不了解。「十地經之唯心」跟「楞伽經之唯心」完全不同。二者都說「唯心」，但前者根本沒有破外境，只是「破餘作者」而已，所以《十地經》根本不是不了義，若是如此，《十地經》既不可做比喻，也不可當理由，為了成立《解深密經》中的都是不了義，因為《十地經》是不了義，不能如此說，因為《十地經》不是不了義，它怎麼可以當「言由此教」的理由？

下面說「破餘作者，是證十地經說唯心，唯字非遮外境，非證破除外境是不了義。」其中「破餘作者」的意思是，像《入中論釋》中講到，既然《十地經》說的

「唯心」是「破餘作者」而已，這是《入中論釋》中說的。那《入中論釋》中說這個是什麼意思？它的意思是，《十地經》中的「唯」字，沒有遮外境，它遮的是「餘作者」。

「是證《十地經》說唯心」，誰來證？《入中論釋》來證。證明什麼？證明《十地經》不是破外境，為何？因為《十地經》中的「唯」字只破「餘作者」而已。所以「非證破除外境是不了義」，它根本不是破外境的話，不可以說破外境的是不了義，為證明而拿出來《十地經》就更不可以。

「非證」就是它不是要當證明，哪一方面？「破除外境是不了義」。現在拿出來的是《十地經》，有法是「十地經」，即「十地經作為有法，不可作為證明」。什麼方面不可當證明呢？「破外境是不了義」方面不可以當證明。

到這裏就是說他宗對《十地經》不太瞭解，對於《入中論》月稱把《十地經》用在哪里、對於《十地經》的看法並不清楚。他宗說《十地經》是破餘作者，這是他認同的，但他沒有弄清楚為何《入中論》中一直強調《十地經》是破餘作者，為什麼講這句話？這句話講的是《十

地經》說唯心的時候根本沒有破外境，就是為此而說的。

相當於《十地經》不可以當證明，即「破除外境是不了義」這個方面根本不可以當證明。到這裏就是，下面的「如是行相經者」，真正最後要證明的，不管是《入中論釋》也好，還是《入中論釋》中引的《楞伽經》也好，《楞伽經》裏面也說成立不了義經，這兩個最終都是成立《解深密經》。

「如是行相經者」是最後要成立這些都是不了義，那是什麼呢？是《解深密經》，即「是如前引解深密經所說」，就是《解深密經》裏面所說的「三性、阿賴耶識、無外境、究竟三乘」這四個皆非了義。「是如前引解深密經所說」意思就是「如是行相經者」。

《楞伽經》中說到「說如來藏是不了義經」。下面講到「如是行相經者」，是以中觀角度成立唯識是不了義，所以「如是行相經者」是唯識跟中觀之間有諍論的一部經，若無諍論之經，則這裏無需拿出來。「是如前引解深密經所說」，《解深密經》中說的四個就是中觀跟唯識有諍論，中觀認為這四個道理不合理，但唯識認為這四個道理非常合理。

但是「說如來藏是不了義之經」，是不是唯識跟中觀之間有諍論？那就是沒有，所以這個不可以當所要成立的，「如是行相之經」的經裏面不可以放。前面說「是」，後面說「非」，即「非顯宣說如來藏是不了義之經，唯識宗師許為了義，以於彼經兩無諍故。」

「如是行相之經」就需要唯識中觀二者之間有諍論的一個對象。若二者無諍論，比如「說如來藏是不了義之經」是二者都認同的，「如來藏是不了義經」這個是當理由，這個不可以拿出來，這是唯識是認同的。這個當理由，所要成立的，是唯識不認同的。應該是這個意思。

理由是什麼呢？「以於彼經兩無諍故」。「說如來藏是不了義」《楞伽經》的這部經不可以當成「如是行相之經」。「如是行相之經」不可以把它拿出來《楞伽經》中「說如來藏是不了義經」，這裏用「顯」，就是《楞伽經》中「說」或「顯」，什麼呢？「顯宣說如來藏是不了義之經」，這段經就是《楞伽經》。

「顯」意思就是「說」，說什麼呢？宣說如來藏是不了義，這一段的經就是《楞伽經》。那段經不可以把它認作是「如是行相之經」，理由是什麼？就是下面的

「以於彼經兩無諍故」。對於這段，唯識中觀無諍論，所以這個是當理由，不是所立。

還有從這裏也不可以理解為，「說如來藏」的那部經，這裏有點難，應該是不認同唯識為了義，什麼呢？說如來藏的那部經，第 131 頁這裏有「常住、堅固、不變」，是對如來藏開示的時候的形容，所以如來藏不了義的重點在這裏。說如來藏為何是不了義呢？因為「常住、堅固、不變」，如此就變成自性有或實有的意思。

「如是行相經者，是如前引解深密經所說」，到這裏沒有問題。後面的「非顯宣說如來藏是不了義之經」，我還沒有那麼確定。

【2017 辨了不了義善說藏論 163】

我們現在講到宗大師《辨了不了義善說藏論》的科判「己三、斷除此理與經相違」。這個科判中第一個科判是「庚初、斷除違背解深密經」。

我們中觀應成派必須要跟隨世尊，世尊講的非常重要的，也可說世尊也有開示，而且主要是唯識把《解深密經》當做很重要的經典。以我們中觀的立場而言，就必須要說服唯識，所以這裏就是「斷除違背解深密經」，意思是唯識認為中觀違背《解深密經》，對於唯識的這個想法現在中觀對其破斥，即「斷除違背解深密經」。

《解深密經》中，主要是哪一方面唯識覺得中觀違背了呢？這裏講主要是四個。上節課講到第 129 頁，宗大師這裏說到「此說彼四皆不了義」，如文：

謂若分別初二自性有無自性，及說阿賴耶識，等字中攝說無外境，及說究竟種性決定，此說彼四皆不了義。

《解深密經》中講到的四個道理，唯識認為中觀違背了這四個道理。中觀解釋到：《解深密經》這四個道理都是不了義，即「此說彼四皆不了義」。「此說」是誰說？月稱說，他的《入中論》或《入中論釋》中說。月

稱對唯識說，你認為中觀違背了《解深密經》中這四段，實際上中觀對於這四段都沒有違背。

這段當中我們講到哪里呢？講到《解深密經》中講的阿賴耶識也是不了義。《解深密經》中講的四個都是不了義，但月稱答復時僅答復其中三個，另外一個沒有答復，因為龍樹的《集經論》中已經講清楚了，所以月稱認為那一個沒有答復的不需作答，對於其他三個不了義月稱都有答復。

月稱答復的三個不了義中，現在是講阿賴耶識的這段。究竟三乘這塊不答復，因為龍樹已經講清楚了。月稱沒有答復究竟三乘是不了義的理由，但對於它是不了義有說。對於《解深密經》中講的其他三個是不了義的理由，月稱都有答復。

對於阿賴耶識是不了義的答復，我們上節課講到第130頁。如文：

如是行相經者，是如前引解深密經所說，非顯宣說如來藏是不了義之經，唯識宗師許為了義，以於彼經兩無諍故。

這段我們還沒講。這個段落實際上是破他宗，什麼樣的他宗？這個他宗，他也認為是跟隨月稱菩薩，他也寫了對《入中論》的解釋。破這個他宗就是最後這段話。

「如是行相經」，指的是《入中論根本頌》中有這句話，前面開始引的時候，第 129 頁《入中論》有引兩句：

入中論云：「由此教顯如是相，餘經亦是不了義。」

《入中論》這裏「如是相經」或「如是相，餘經」，引出四部經。這裏他宗就拿出說如來藏的經，實際上「如是相經」完全是《解深密經》中的，不可以說把如來藏經拿出來。所謂的「如是相經」或「如是相，餘經」完全是前面引的《解深密經》這些，意思是不是你說的如來藏經，即「是如前引解深密經所說」，意思就等於不是如來藏經。

另外，如來藏經，它不是所要成立的。成立什麼呢？現在是從中觀的立場說不了義，所要成立的都把它成立為不了義。所以要成立的不了義的範圍中，如來藏經不可放在其中。為何？你們看《楞伽經》就會知道，文中下面也會講到，實際上不管說三性、說阿賴耶識、說無外境，說的這三個都是《解深密經》當中，成立這三個

是不了義的時候引的都是《楞伽經》。我們看《楞伽經》當中確實是有。

《楞伽經》中自己有說 比如「說無外境是不了義」，按剛剛的順序就是：說三性是不了義、說阿賴耶識是不了義、說無外境是不了義。現在宗大師《辨了不了義善說藏論》這裏的順序，應該是倒過來：說無外境是不了義、說阿賴耶識是不了義、說三性是不了義。

說無外境是不了義、說阿賴耶識是不了義、說三性是不了義，這是《楞伽經》中說的。說阿賴耶識是不了義，《楞伽經》說的時候還有些複雜，如何複雜？《楞伽經》中說阿賴耶識是不了義經，說的時候是用比喻，即「說如來藏經是不了義，所以說阿賴耶識也是不了義」——就是這樣推理的。

以如來藏經為喻，因為說如來藏經是不了義，所以說阿賴耶識也是不了義。當然我們不可以直接說「說如來藏經」，就是對於如來藏方面的形容，即「常住，堅固，不變」三個。常住、不變、堅固的如來藏，佛經裏說是不了義，以此為喻，然後說阿賴耶識也是不了義，《楞伽經》中就是這麼開示的。

現在問題在哪里呢？問題在於，佛經裏面講如來藏的那塊，唯識對此解讀跟中觀的解讀是不一樣的。為何？因為唯識認為說如來藏的這部經是了義經，而中觀認為是不了義經。現在我們要分兩個，先《楞伽經》裏面把說如來藏是不了義當理由，即「因為說如來藏是不了義，所以說阿賴耶識也是不了義」。對於說如來藏是不了義的理由，唯識不認同，為何？因為唯識認為說如來藏的這部經是了義經，但中觀認同「把說如來藏是不了義當理由，所以說阿賴耶識是不了義」的《楞伽經》的這段，二者差別在此。

《辨了不了義善說藏論》中說到「宣說如來藏是不了義之經」，其中「經」指的是《楞伽經》，《楞伽經》的哪一個段落呢？《楞伽經》中宣說到如來藏經是不了義當理由。這段的《楞伽經》，先有法，即「宣說如來藏是不了義之經」，唯識是否認為這段的《楞伽經》是了義？唯識不認為其為了義經。這裏講「唯識宗師許為了義」，唯識是否承許其為了義？不是。

「非顯宣說如來藏是不了義之經，唯識宗師許為了義」，其中的「非顯」，是誰來呢？《入中論》或《入中論釋》中沒有顯示。這裏比較複雜一點，這麼理解：這

裏沒有主詞，但是有動詞「非顯」，主詞是「入中論自釋」，受詞是什麼呢？受詞是後面的長句「宣說如來藏是不了義之經，唯識宗師許為了義」。

宗大師說：首先，所謂的「如是行相經者」，你不可以把它認作是如來藏經，而是《解深密經》；另外，這裏有「顯示」，顯示什麼？《入中論》中是否顯示唯識認同《楞伽經》中說到的如來藏經是不了義的說法？不是這樣顯示，對此不要誤解。為何不是如此顯示？因為中觀跟唯識兩個都是對《楞伽經》中講到「如來藏經是不了義」，對此中觀和唯識對其是否了義有不同立場的看法，無需討論。

《楞伽經》中說「說如來藏經是不了義，所以說阿賴耶識的經也是不了義」，對此唯識不認同，但中觀對此有自己的解讀。下面開始是大疏另外的科判，如文：

丑三、安立自宗，分二：寅一、明宣說實質為不了義；寅二、依彼成立阿賴耶識為不了義。

二者皆為中觀立場。宣說如來藏是不了義，然後以此來成立說阿賴耶識是不了義，現在是中觀的立場對《楞伽經》談到，就是如來藏經是不了義，從這裏推阿賴耶識是不了義，對此以中觀的立場如何解釋？

●互動答疑（一）

學生問：唯識宗認為《楞伽經》所引的那段是不了義經嗎？

仁波切答：《楞伽經》中都是講的成立，不管《解深密經》講的這四個中的哪一段，《楞伽經》中一直有提其為不了義，對此唯識肯定不認同。

現在講的是所要成立，所要成立的話，是大家都公認的一部經，以此為基礎互相辯論。若不是公認的經的話，就不要把它當所要成立的一塊。就是這個意思。

（答疑結束）

下面開始講自宗的觀點。接著下面的科判，分兩個，相當於《楞伽經》的解釋。《楞伽經》中講到佛經說的如來藏是不了義，所以佛經中說的阿賴耶識也是不了義，《楞伽經》中就是這麼說的。

自宗此引說如來藏是不了義之經者，是為成立解深密經說阿賴耶非如言義，此中先須了知說如來藏非如言之義，如楞伽經云：「順有情意所說諸經，是權便義非如實言。譬如陽焰實無有水，欺惑渴鹿，彼所說法，亦

為令諸愚夫歡喜，非是聖智安立之言。故汝唯應隨順其義，莫著其言。」

首先，這裏有簡單的一句話，是連接的感覺，這裏講到「自宗此引說如來藏是不了義之經者，是為成立解深密經說阿賴耶非如言義」，自宗的意思就是跟唯識分開，唯識的認知跟我們中觀不一樣。中觀的認知是什麼呢？中觀的認知對於《楞伽經》如何解讀？

這裏自宗的意思，對比的不是唯識跟中觀自宗對比的是，剛剛我們有破他宗，即解釋《入中論》的他宗。所以現在自宗是指宗大師。「此引」可能還是中觀的感覺。這裏先有講到，「此引」是誰引？這裏還不太確定。「自宗此引說如來藏是不了義之經者」，其中引者跟成立者是同一個，中觀就引《楞伽經》來成立《解深密經》中說阿賴耶識這段是不了義，這是中觀的立場。這裏「引」，好像是《入中論釋》中引《楞伽經》，成立《解深密經》中說阿賴耶識是不了義。《楞伽經》本身確實也有講到「說如來藏是不了義，所以說阿賴耶識是不了義」。

這裏這麼理解，比如我們看《楞伽經》也是如此成立，看《入中論釋》中觀的立場引《楞伽經》，然後答

復唯識說阿賴耶識這段是不了義。不管從《楞伽經》的立場也好，還是從月稱的立場也好，都是一樣的表達《解深密經》中說阿賴耶識是不了義。

現在我的意思是，這個「引」，好像是月稱來引，然後月稱來成立。這邊「說如來藏是不了義之經」的「說」是對《楞伽經》形容，但是這裏我們要瞭解，是「如來藏是不了義」，還是「說如來藏是不了義」？這兩個要區分的話，按藏文來說應該看得到是「如來藏是不了義」，但聽起來是怪的，應該是「說如來藏是不了義」，不可以「如來藏是不了義」，但藏文確實是「如來藏是不了義」。

所以「如來藏是不了義」的時候，實際上是「如來藏經是不了義」的意思。我們要瞭解，「說」的主詞應該是「楞伽經」。這個「說」是對下面「如來藏是不了義之經者」的形容，是對《楞伽經》的形容，哪一段的形容？《楞伽經》中說到「如來藏是不了義」，但實際上不可以說「如來藏是不了義」，而是「如來藏經是不了義」。對此要注意。

這裏這麼理解：是誰來引？中觀來引。引什麼？引《楞伽經》。然後成立什麼？成立《解深密經》中講的

阿賴耶識是不了義。實際上《楞伽經》也中有說阿賴耶識是不了義。首先，先要瞭解「如來藏是不了義」是「如來藏經是不了義」。所以「此中先須了知說如來藏非如言之義」，這裏是「說如來藏」，我有的時候用「如來藏經」，有時候用「說如來藏經」。前面應該是「說如來藏經是不了義」，後面不需要加，因為「說」就等於「如來藏經」。我們對於「說如來藏非如言之義」要先瞭解，從中觀的立場對如來藏經是不了義如何解釋要瞭解。

當然從字面看沒有「說如來藏經」這樣明確的說，而是「說如來藏」這樣簡單的用法。我們平常有一部經的名字就叫《如來藏經》，不是這個，是不是「說如來藏」是廣，我們平常說的如來藏是別，是不是這種關係？或者連我們平常講的《如來藏經》，根本不是這個範圍裏面。就是現在「說如來藏」，說的方式有一種跟如來藏經中不一樣的說法，有可能是那樣，但我沒有好好讀《如來藏經》，所以我也不太確定。但我猜應該不是我們平常說的《如來藏經》，應該就是經裏面講到對如來藏形容的那一段。因為我們平常講的《如來藏經》，也是把它當中觀非常認同的一部經。現在《楞伽經》中說了「說如來藏是不了義」，所以這裏我們看當初世尊如

何開示，聖智（後訂正為「大慧」）如何請問，世尊又對他如何答復，大概有這麼三個。這裏引了《楞伽經》中三個段落，我們先看第一個段落：

如楞伽經云：「順有情意所說諸經，是權便義非如實言。譬如陽焰實無有水，欺惑渴鹿，彼所說法，亦為令諸愚夫歡喜，非是聖智安立之言。故汝唯應隨順其義，莫著其言。」

這是文中引的《楞伽經》的第一段。第一段中有一個詞，即「順有情意所說諸經」，指的就是說如來藏完全是「隨順有情意」而已，它不是「如實言」，即「非如實言」，這裏提到其為不了義。用什麼比喻？以陽焰為喻，陽焰會欺騙口渴的鹿等，起到讓它們不舒服的當下會感覺到舒服的作用。

一樣，「所說法義」，現在講的說如來藏也是，就是會令凡夫歡喜。這裏講到「亦為令諸愚夫歡喜」。但聖者的智慧看它的時候還是不合理，即「非是聖智安立之言」，就是以聖者的智慧看的時候並非如此。所以，佛對聖智（大慧）說：你們不應停留在字面，應抓密意，即「故汝唯應隨順其義，莫著其言」。

因為說如來藏的時候，它的密意是空性，這個你要抓，不要以字面的如來藏來抓，即「莫著其言」，所以「言」就是如來藏這個名字，意思是你不要把說如來藏當了義，要抓其中的密意，即「故汝唯應隨順其義」。這裏世尊的弟子是大慧，不是聖智，我剛剛說錯了。這個大慧覺得說如來藏是否跟外道說的一樣？大慧就是這樣請教世尊，這是文中引的《楞伽經》的第二段：

又云:「大慧問曰：有契經中說如來藏，自性光明，本來清淨，具足成就三十二相，一切有情身中皆有，如摩尼寶垢衣纏裹。如是亦被蘊界處衣之所纏裹，而有垢染，然是常住、堅固、不變。此如來藏與諸外道所說神我有何差別？外道亦說常住，無作、無德、周遍、不壞為我。」

大慧認為二者沒有什麼差別，所以就問「有何差別」？「外道亦說」，就是外道也這麼說。現在佛你說的如來藏跟外道說的神我，是一樣嗎？就有這樣疑問。我們有時會聽到這些詞，比如「自性光明、本來清淨」、「一切有情身中有佛」，然後它「常住、堅固、不變」，對於這些我們完全把它當作了義。但實際上，這樣開示的時候、

看這些書時，我們內心舒服，之所以舒服是因為跟執著心配合。

就是剛剛說到的「順有情意」，確實對於如來藏形容的時候就是隨順我們，這裏還有一個形容就是「令諸愚夫歡喜」。確實如此，我們平常沒有感覺哪里有錯、哪里不對，現在《楞伽經》中佛直接有開示，這些都是為了你們舒服，實際上不是真正的意義。他問有何差別的時候，世尊就答復：目的不同，外道所說的，不是為了斷除我執，也不是為了漸次引導。佛開示如來藏，實際上是為了把眾生慢慢引導至空性方面時前面有一個次第，所以佛與外道目的完全不同。文中引的第三段《楞伽經》中講到：

次答彼云：「諸佛為除愚夫無我恐怖，及為引誘執我外道。說空無相無願等句義，諸法無我，無現行境，名如來藏。故與外道說我不同。現未菩薩，不應於此而執為我。欲令諸墮我見意樂有情，安住三解脫境速成正覺，為利彼故說如來藏，是為遣除外道見故，隨如來藏無我義轉」因恐文繁，茲不廣引。

我們看第三段《楞伽經》，其中講到「因恐文繁，茲不廣引」，月稱沒有引全部的《楞伽經》，因為他怕引

太多。「故與外道說我不同」，這就是佛真正的答復，因為前面大慧請教佛有何差別。「故與外道說我不同」意思就是外道經中說的我，跟我這裏講的如來藏不同。不同的理由在哪里？「故」前面的句號應為逗號，即「名如來藏，故與外道說我不同」。

前面把外道分的話，跟外道對比，前面說的「諸佛」，等於就是外道的導師、我們的佛，二者要區分開。佛開示的是什麼呢？就是下面講的「說空無相無願等句義，諸法無我，無現行境，名如來藏。」佛沒有直接說三解脫門「空、無相、無願」、諸法無我，佛用的詞就是「如來藏」，所以「名如來藏」，等於就是沒有開示空性，開示的時候用的是「如來藏」這個名字。

實際上這裏講的「說」，是說如來藏。「如來藏」這個名字實際上真正的密意是什麼？就是前面的「空、無相、無願，諸法無我，無現行境」。所謂的「無現行境」，我們入定空性的時候，如水入水的境界，所有顯現全部消失，那個是真正的空性。我們凡夫資糧道、加行道階段了悟的空性，跟聖者了悟的空性，還是有差別的。聖者了悟的空性是非常純的，是真正的空性。

「無現行」就是指聖者，他的真正看見的空性就是「無現行境」。這實際上形容空性，比如「空、無相、無願」也是對空性的形容，「諸法無我，無現行境」也是對空性的形容。這樣的空性佛沒有直接開示，用的是「如來藏」的開示。這樣開示的目的是什麼？有兩個目的，即「諸佛為除愚夫無我恐怖，及為引誘執我外道。」

一是能夠接引外道；另外，佛教徒中對於直接接觸空性會有恐怖的那些人。就有兩個目的，一是接引，二是為了讓直接講空性而感到恐怖的人不覺恐怖，因此緣故佛如此開示。所以就不一樣，即「故與外道說我不同」。「現未菩薩，不應於此而執為我」，然後下面就說，世尊的想法中，菩薩不要執著，為何？因為執著的話，就會墮，即「欲令諸墮」。

這裏有三個的感覺：第一，「現未菩薩，不應於此而執為我」，這就是不要執著；另外一個就是要證悟空性，即「安住三解脫境」；第三個是「速成正覺」。三個就是：先不要執著，然後就是悟空性，最後就是速成正覺，即成佛，這就是佛心中想的。

「為利彼故」的「彼」就是剛剛講的三個：第一個，不要執著；第二個，證得空性；第三個，速成正覺，最

究竟來說就是成佛，即「正覺」，正覺的前面我們要修般若，再前面就不要有各種各樣的宗義或有我的存在的見解，這些我們要遠離，即不「不應於此而執為我」，我們要遠離有我的見解。

「為利彼故說如來藏」，藏文中這裏有一個動詞，意指諸佛是這樣想的，所以他才開示如來藏。可能藏文中的這個動詞在「為利彼故」的意義裏面有了。諸佛或者佛開示的如來藏，是因為佛心裏有這樣的想法，等於我們是要去除外道見，這是我們的目的。外道說「我」的目的在於堅固其見解，而非去除他們的見解，即「是為遣除外道見故」。外道他們是為了堅固自己的見解，而我們是為了遣除他們的見解。

「隨如來藏無我義轉」，意思是先如來藏，然後是無我，如來藏是為了無我的一個階梯，所以「隨如來藏無我義轉」。這個就是《楞伽經》，而且月稱在《入中論釋》中引的。月稱沒有引整個《楞伽經》，因為月稱覺得太多，所以就是「因恐文繁茲不廣引」。

到這裏，《楞伽經》的三個段落講完了。《楞伽經》中確實講到說如來藏是不了義，而且講得很清楚。

●互動答疑（二）

仁波切解析問題：唯識對《楞伽經》有他的一套解釋。現在這裏說的「自宗」的意思就是，對於《楞伽經》自宗有一套解釋。常常是這樣：唯識有他的立場的一套解釋，現在是以中觀的立場來解釋。唯識確實也需要有他的立場，不然他的邏輯不會這麼脆弱，他肯定有他的一套理論系統對於整個佛經解讀。《解深密經》就是對整個《般若經》解釋，它有它的一套理論。

（答疑結束）

剛剛是月稱引《入中論釋》，我們看起來引的是《楞伽經》，實際上是引《入中論釋》中的《楞伽經》，應該這麼理解。《入中論釋》的這段宗大師引了之後，現在下面相當於解釋的樣子，先瞭解前面這段：

此中密意所依，是法無我空性，為令捨離無我恐怖，及為漸引執著我者，趣向無我。以此為因，成立說如來藏與說有我，二者不同。

這裏是月稱來成立。宗大師說，我前面引月稱的《入中論釋》，實際上這個裏面有成立，成立什麼？當然《楞伽經》中也是如此成立，這裏《入中論釋》也把《楞伽經》拿出來成立。先要瞭解，很多不了義的時候，就會

講到它裏面肯定有一個真正的密意，還有一個目的「所為」。

我們平常講三個：一個是密意，一個是所為，一個是如言違難。不了義的時候就需要這三個。現在我們認為說如來藏是不了義的話，則它肯定有密意、有所為，它的密意跟所為就感覺跟外道不同。外道他不是那種好像有密意、有所為等，前面這段講到跟外道不同的理由中講到，因為說如來藏這裏有密意、所為等，所以跟外道不同。

「以此為因」中的「此」指的就是「密意、所為」，把這兩個當理由。應把「以此為因」前面的句號改為逗號，即「趣向無我，以此為因」。因為現在是形容，就是「以此」的「此」指的是前面的這兩個，有可能這裏連逗號都不用，直接將其跟前面並在一起。

「密意所依」是什麼？就是空性，他說的是如來藏，但想的是空性。所以密意就是空性，密意所依就是法無我空性。「所為」是什麼？就是剛開始的恐懼去除，然後慢慢接引到真正的空性，即「為令捨離無我恐怖，及為漸引執著我者趣向無我」。這就是「所為」，那就與外道不同。外道沒有密意，密意有的話也根本不是空性。

「所為」也不同，他們的所為是堅固己見，並非趣向無我，以此為由成立如來藏跟外道所說有我不同。《楞伽經》中也是如此成立，月稱也是這樣成立。

如是當知執有我者，想何而說即所說事，大師為想何義而說，其意趣義與所說義則大不同。執有我者說我常等，欲所說義於一切時堅固決定。

然後下面說，他們沒有密意，即「如是當知執有我者，想何而說即所說事」，他們言辭就是這個，沒有密意。佛說的如來藏，言辭中有密意，即「大師為想何義而說，其意趣義與所說義則大不同」。他們的言辭跟密意沒有不同，而我們則有不同。這裏一個是有密意，一個是沒有密意。

另外，下面講的是所為，他們是堅固執著。「執有我者說我常等，欲所說義於一切時堅固決定」，我們是去除我執，他們的目的是堅固我執。二者的所為確實有很大的差別。

大慧問了之後，世尊的答復就主要點到兩個，即密意跟所為。現在講的第三個就是「如言違難」。因為不了義需要三個，現在下面開始講第三個「如言違難」：

大師所說是暫顯有所說之義，後仍引趣所想之義。故辨彼二其說不同。此即顯示若於前說如來藏義如言起執，即與外道說我相同，如言違難亦即此義。

前面講「所為」時，目的是其中的密意要瞭解。所以這裏講「後仍引趣所想之義」，如來藏是暫時開示的，即「暫顯有所說之義」，暫顯如來藏而已，真正要說的就是空性。暫顯後面就是空性，即「引趣所想之義」。這樣的緣故，二者就有不同。這裏應該有「故」字，先是「故辨彼二其說不同」，後應為「(故) 此即顯示」。暫時的意思就是，你如果把如來藏當究竟就有問題，就是如言有違難。

首先，這裏的目的就是如此。外道說的「我」跟我們這裏說的如來藏肯定不同，這樣分辨的結果意思是什麼？意思是你不要把暫時的顯現當究竟。如果把暫時的顯現當究竟的話，則與外道並無不同。

下面講「若於前說如來藏義如言起執，即與外道說我相同」，所以我們不要把暫時當究竟，如果把暫時當究竟的話，就是這裏講的如果把如言起執的言辭當究竟的話，那就會變成「即與外道說我相同」。意思是，若是如此，有無如言違難呢？有。因為外道說有我是有違

難，所以現在把暫時說如來藏當究竟的話，一樣有違難，即「如言違難亦即此義」。有什麼違難？那就是跟外道變成一樣，這就是違難。跟外道一樣，肯定是不對的。所以跟外道相同，這就是違難。

【2017 辨了不了義善說藏論 164】

上節課講到第 132 頁第一行。

首先，今天現場有很多同學過來，為此非常謝謝大家。還有遠距離的國內很多朋友也一直慶祝我的生日，可以說這也是修依師法的代表，從那個角度我也隨喜。

我的老師，以前我慶祝他的生日的時候，他說輪回的生日沒什麼好慶祝的，雖然這是開玩笑，但也是對我們的開示。我對於生日、過年這些特殊的日子，有提醒我義大暇滿難得的人生的感覺；同時，對於過去時光浪費的後悔，難得義大的人生這麼過了，心裏面對此後悔，從而更加謹慎一點。我相信，所有的同學都一樣有這種感覺。

當然，以修行比較高的層次來說，每天都有生死。入睡，就要修死亡法身為道用；睡眠中，要修中陰身報身為道用；醒來，要修化身為道用。有這樣修行的話，則是真正的高修行人、密乘的修行人。

從密乘修行的角度來說，我們可以看得到，醒過來就當成化身。所謂的化身，是最究竟的目的的意思。法

身再到報身，再到最究竟的化身。意思是我們一天裏面，起床了之後，整天的工作或人跟人的接觸的那些事情，是真正的可以幫助到眾生、真正的跟眾生互動。報身跟前面的法身還沒有出來做利益眾生的事情。

從密乘的修行的角度，我們也可以理解：一個修行人，每天早上一睜眼就開始修菩薩行，真正的菩薩行是化身這一塊。菩薩是心裏面想要證得佛的果位，目的是為利眾生願成佛，真正要做的事情是跟眾生互動。所以我們每天醒過來相當於投生。整體來說，我們這一生已生還沒有死亡之前，整個生命要跟眾生好好互動，若內心裏面有那種決心的話，就是非常好的。

所以生日時，對自己要有提醒：整體的一生要跟眾生好好互動，這是很難得的機會。雖然我們跟眾生生生世世都有互動，但真正以菩薩行來互動的就是自己修學菩提心跟菩薩行，以這種條件來互動才真正有意義，而這些只有得到人身才可以做到。我們過去無始以來在畜生道等階段沒有辦法跟如母有情有意義的互動。所以我們心裏以菩薩行或以密乘的菩薩行的角度，要更珍惜我們的人身。

特別我們現在起碼學到或聽到宗大師這麼珍貴的

教法，顯教方面的菩提心這麼完美，密乘方面也是一樣這麼完美。有這樣的條件，我們更要珍惜剩下來的人身，在很有意義方面好好用起來。每一次生日的時候，我們更要有決心，我覺得這是我們大家應該要做的。

剛才你們念功課的時候，我就想自己平常是如何想，所以跟你們說一說。剛剛講的：

不可如言而起執者，前引陽焰法喻，謂當隨義莫著其言，如是等文極為明顯。

這裏我們說不了義的話，就需要有三個條件：一是密意；二是所為；三是這裏說的不可如言而起執著，或者「如言違難亦即此義」。這三個是什麼意思呢？

比如佛開示的一部經，它是不了義的話，肯定裏面有一個真正的密意，但為什麼沒有把密意講出來，也有一個目的，這就是所為。第三個「如言違難」的意思是，如字面一樣我們認同的話就是有問題的，這就是違難。就是跟這個相違的有一個諍難，如言是我們沒有辦法認同的。

所以我們要瞭解，不了義就需要具備這三個。若是如此，現在佛經裏面說的如來藏，我們沒有說如來藏經，對此上次我們解釋過。如來藏經應該是了義的，現在是

說如來藏的那部經是不了義的，對於這二者要分開，即說如來藏的那部經不等於如來藏經。

說如來藏的那部經裏面說的時候，前面有一個詞，即「常住、堅固、不變」這三個，說如來藏經對如來藏描述的時候以「常住、堅固、不變」這三個特質來解釋，所以就變成它是不了義，因為讓眾生執著了。如來藏是「常住、堅固、不變」，這三個特質就讓眾生還是可以執著的，對這個執著的話肯定是不對的。

「常住、堅固、不變」是配合眾生所化機的心理。因為直接跟所化機說空性的那種如來藏的解釋的話，他受不了的。他把如來藏抓得緊緊的，覺得「這裏有如來藏」，那種的時候所化機能接受，實際上真正的如來藏是「常住、堅固、不變」嗎？不是，它還是空。所以對如來藏說它是「常住、堅固、不變」的那種特質，說的對象肯定是沒有辦法接受真正的如來藏的本質。所以為他們開示那樣的一部經就可以說是不了義。

所以不了義需要具備三個條件，現在講到第三個，當然前面也有講，即剛剛第 131 頁最後的「如言違難亦即此義」，其中「亦即此義」意思就是：這個就是「如言違難」。所以「如言違難」就是前面那個，已經講了。

現在下面再說明它是「如言違難」。這裏應該有一個「亦」，但是沒有，即應該是「如是等文亦極為明顯」。

所謂的剛剛前面用的「如言違難」也好，還是後面用的「不可如言而起執者」，二者意思一樣。現在第三個條件也可以用「如言違難」這個詞，也可以用「不可如言而起執」。「不可如言而起執」跟「如言違難」是一樣的意思。「不可如言而起執」這裏是再講一次第三個條件，就是它的道理再講一次，從哪里看到這個道理？那就是下面引《楞伽經》中的一句話。

道理是《楞伽經》中有說，下面引《楞伽經》應有引號，即「謂當隨義莫著其言」這句話應該要有引號，「如是等文」中「等文」的意思是下面還有。前面這段中「謂當隨義莫著其言」應該寫引號，這句話是《楞伽經》中的。

《楞伽經》第 131 頁第一行「故汝唯應隨順其義，莫著其言」，藏文中這一句跟第 132 頁那句「謂當隨義莫著其言」是一樣的，但中文翻譯不同。「前引」這裏應該不是引，「前」指的是《楞伽經》，《楞伽經》中先做到跟比喻結合。引陽焰法喻，是《楞伽經》裏面先跟比喻結合。

引陽焰法喻後，這裏應加「後」。意思是先講《楞伽經》哪一段，然後引出來，引出來的時候後面就是「等等」，即「如是等文」中的「等文」就是「等等」，中間的「謂當隨義莫著其言」是《楞伽經》裏面的詞句。這一段什麼時候出現？就是前面剛好《楞伽經》跟比喻結合了之後出現。這個「引」是引用的「引」，藏文是結合，即跟陽焰的法喻結合。

跟陽焰的法喻結合是什麼裏面的？《楞伽經》裏面意義跟比喻結合，結合之後就講到一句話，什麼樣的一句話？「謂當隨義莫著其言」，而且「等等」，意指不只是這個，後面接著還有。「如是等文（亦）極為明顯」，其中加「亦」字，從那裏也很明顯，什麼呢？「不可如言而起執者」，就是我們不能「如言」那樣認同，從後面的文章中非常明顯。這段話還沒有結束，「明顯」後面的句號改為逗號，如文：

不可如言而起執者，前引陽焰法喻，謂當隨義莫著其言，如是等文極為明顯，故由此經，而於餘經如是說者，由顯彼經密意所依，及其所為，如言違難，能不能成是不了義，諸有智者，誰復相諍。

現在《楞伽經》這裏太清楚了，什麼呢？就是說如

來藏這部經有沒有成立為不了義。《楞伽經》引的這一段非常明顯，它來表達說如來藏這部經有密意、所為、違難，這樣一個一個《楞伽經》裏面講得太清楚，所以透過這樣三個來成立說如來藏的經是不了義，什麼裏面？《楞伽經》裏面明確的有成立說如來藏經是不了義。

《楞伽經》能不能成立說如來藏的經是不了義呢？如果有智慧的話，完全不會在這個方面有懷疑或者諍難，即「諸有智者，誰復相諍」。意思是誰會在這方面討論呢？「諸有智者，誰復相諍」中，「諸有智者」是主詞；「相諍」是動詞；前面整段是受詞，即「故由此經，而於餘經如是說者，由顯彼經密意所依，及其所為，如言違難，能不能成是不了義」。

這段前面有一個「故」字，對於這個「故」我們要瞭解，再上面的全部當理由，其中宗大師講到，把《楞伽經》一段一段分出來，比如《楞伽經》這段話講的是密意，那段講的是所為，另外一段講的是如言違難。「故」的意思就是前面講的這三段作為理由。現在這裏開始就是說，如果智慧者的話，誰都不會於這方面有懷疑。什麼方面？就是由這三個來證明是不了義。

「故由此經，而於餘經如是說者」，其中「故由此

經」的「此經」指的是《楞伽經》，「餘經」指的是說如來藏的這部經。「如是說」，就是《楞伽經》裏面一個一個來說，就是如宗大師前面分段那樣說，說到什麼呢？「有顯彼經」，指的是說如來藏的經，它有密意，即「密意所依」，還有「及其所為，如言違難」。

「由顯彼經密意所依，及其所為，如言違難」，其中「由顯」的「顯」的意思是《楞伽經》裏面有說，說什麼？說「彼經」，就是說如來藏這部經有密意、所為、如言違難，《楞伽經》裏面就這樣一個一個有說。透過這樣說，百分之百能夠成立它是不了義。對於透過此能成立它是不了義誰會懷疑呢？透過這三個百分之百能成立它是不了義的。即透過這樣能否成立說如來藏經是不了義？毫無疑問。《楞伽經》中透過這三個已經成立了說如來藏經是不了義，對此有智慧者一打開馬上會通的，不可能會懷疑，即「諸有智者，誰復相諍」。

然後下面，宗大師又否定一些人的說法。先講智者不會為此方面有諍難。下面說，有一些人還會有一些看法，即對《楞伽經》裏面成立說如來藏的那部經是不了義方面有諍難，這裏指的就是覺囊派。因為覺囊派是講他空，一切都是光明心，其他不是真正的有，而且光明

心是常住、堅固、不變，就那樣的說法。若這樣解釋如來藏或空性的話，宗大師來否定。

覺囊派認同他空，一樣認同說如來藏的經當成了義，所以他們不認同《楞伽經》中說的「說如來藏的經是不了義」，對此宗大師下面說：這是印度祖師班智達都這麼認同的，你們西藏後代的這麼土的人還不認同，有點這種意思，你們為什麼不認同呢？即「印度智者教授故如是釋」，你們為何不認同呢？你們不認同的話就等於「唯是自露本性而已」，其中的「露」是顯示的意思，就是表現自己的愚癡而已。

我們看上面的「若不許此解而說於此經如言之義，顯示正理違難」，這裏可能逗號比較好，「而說」後面有一個逗號比較好，即「若不許此解而說，於此經如言之義」，意思是假設你們不認同，像《楞伽經》中所說的不認同的話。「此解而說」的「此」就是《楞伽經》，《楞伽經》中解釋說如來藏經是這樣或那樣的解釋，若對於那些解釋你們不許的話，即「若不許此解而說」。

若是如此，就會變成下面說的，按照《楞伽經》中一模一樣的認同對說如來藏經是什麼樣，然後按照《楞伽經》那樣成立說如來藏經是不了義，那種成立實際上

是印度所有的智者班智達都認同的，先講這句話。如下「於此經如言之義，顯示正理違難」，其中「此經」指說如來藏經，說如來藏經有顯示正理違難。「顯示」是《楞伽經》來顯示，顯示什麼？顯示說如來藏的經如言執義的話有正理違難。

這就是《楞伽經》中顯示，透過那樣的顯示，然後《楞伽經》裏面解釋，這裏用「解釋」有點怪，應該用「成立」，即透過那樣的顯示來成立，成立什麼？成立說如來藏經就是不了義。「解釋此經是不了義者」，等於《楞伽經》裏面成立說如來藏經是不了義。對於《楞伽經》中的描述，印度的班智達都認同，即「乃是印度智者教授」。這個不只是印度智者認同，而且是重要的教授。所謂的教授，意思是很精彩的東西。

確實是，我們想一下，說如來藏也是讓我們內心有執著，對此我們很難瞭解，因為我們有時候自己執著就很開心，比如我們會說「法喜充滿」，這就是滿滿的執著心。但對此我們自己很難理解，而印度祖師們說：這裏有問題，這裏有特別需要注意的地方，這就是珍貴的教授啊。所以宗大師這裏用「乃是印度智者教授故如是釋」，你應該要這樣認同，這樣來解釋。

「如是釋」應該是「如是應釋」(或「應如是釋」)，就是你們應該如印度智者那樣來解釋和認同，否則你們會說《楞伽經》中不是這個意思，即「然非前經作如是說」，其中「前經」指的是《楞伽經》，如果你們又另外一種解釋的話，那就是「唯是自露本性而已」，如此則救不了你。

再接下來是龍樹的「《集經論》亦云」，如文：

集經論亦云：「如來為依所化增上，說種種乘，顯示如此甚深法性。」

宗大師對《楞伽經》解釋，現在自宗對此怎麼解釋，現在科判是自宗，而且自宗引的是《入中論自釋》，月稱的書。現在「《集經論》亦云」的「亦」意思是不只是月稱菩薩這麼說，龍樹菩薩也這麼說。這裏就引用龍樹的書，月稱的《入中論自釋》後面說到龍樹也是這麼認同。

下面的主要的關鍵字句為「結合之後，引前所引諸經」，意思是前面《入中論自釋》裏面所引的《楞伽經》這些，都有引了。龍樹的觀念也是跟月稱的觀念一模一樣。龍樹引的前面有一句話，就是「如來為依所化增上，說種種乘，顯示如此甚深法性。」」其中「說種種乘」

的意思是配合眾生來說的，配合眾生說的這部經中就有講到說如來藏經。龍樹也引了《楞伽經》中的佛為眾生說到「常住、堅固、不變」的如來藏有，龍樹在《集經論》中也引了。所以不只是月稱菩薩，龍樹菩薩也是一樣這麼看的，所以宗大師前面說諸印度智者都是這麼看的。

這裏的重點是龍樹也引了《楞伽經》，而且其中主要講為配合眾生佛說如來藏，即「如來為依所化增上，說種種乘」，其中「種種乘」，所謂的「乘」的意思是扛，能不能扛。像大乘就是心裏面能承擔一切有情；而小乘來說只有自己，但還是不執著。

這裏我說的「小乘」不是宗義中的「小乘、大乘」，我說的是修行的小乘。以修行的真正的小乘來說，就是要得到羅漢，得到羅漢就必須要證悟空性，修空性才能得到羅漢的果位，所以肯定是不執著的。雖然有我愛執，但沒有我執，以那樣的小乘來說，他「乘」的還是小的，他是為自己。雖然不執著，但是為自己方面注意，這就是我愛執，這就是小乘。

我們有的人連我執都放不下，那種又是一種「乘」，我執不放下當中又要修行，也可以說一種「乘」，也可

以說下士道，但自認為是大乘、小乘什麼都有，實際上內心裏面連空性都沒有辦法接受的階段，所以這裏講的「種種乘」，就是很怪的一些「乘」也有。能扛得住的各種各樣的程度，各種各樣眾生的根器不一樣，為此佛有開示。

我們想一下說如來藏的對象是什麼樣？是大乘嗎？好像不可以說不是，他有追求佛陀的果位，因為他希求如來，所以為他開示如來藏；但他放不下執著，所以為他開示「常住、堅固、不變」的如來藏。以這個所化機而言，像大乘，但又連小乘都不像，因為連空性都不通，所以就以「說種種乘」來開示的。真正的目的是說空性，即「顯示如此甚深法性」。當然說如來藏經沒有說空性，密意是空性而已，但言辭中沒有說。下面宗大師說：

結合之後，引前所引諸經。

其中「結合」是誰來結合？龍樹還沒有引這些《楞伽經》之前，他先說了這樣的一段話，這段話是結合的一段話。說了這段話後，引《入中論自釋》裏面引的《楞伽經》，那些都在《集經論》裏面，龍樹也引了。

「引前所引諸經」，到這裏是主要的重點，現在宗大師對月稱的背後，找一個根據，就是龍樹的書。下面

宗大師就解釋龍樹的這段話，我們看一下這個解釋。如文：

其以近辭，云此甚深法性者，指彼前文所引，宣說法無我空性，般若經等。

「其以近辭，云此甚深法性者」，前面《集經論》中有「如此甚深法性」，「此」這個是近的一個語詞，剛好《集經論》這段話前面，龍樹有引《般若經》。「其以近辭，云此甚深法性者」，其中「此甚深法性」是什麼呢？就是《般若經》「指彼前文所引，宣說法無我空性，般若經等」，所以就是《般若經》，這個就是真正的了義經。

「如來為依所化增上，說種種乘」，這是一個；另外一個就是「顯示如此甚深法性」。前面的是不了義，後面那個是了義，二者不同。後面的「顯示如此甚深法性」指的就是《般若經》。下面就解釋前面的「如來為依所化增上，說種種乘」。

「言所化增上者，謂所化意樂增上而說」中的「言所化增上」指的是什麼呢？就是《楞伽經》裏面說的，第 130 頁最後第一行：

譬如陽焰實無有水，欺惑渴鹿，彼所說法，亦為令

諸愚夫歡喜，非是聖智安立之言。故汝唯應隨順其義，莫著其言。

月稱的《入中論自釋》裏面引的《楞伽經》那一段，那一段跟龍樹這裏說的用的詞不一樣而已，實際上意義一樣。龍樹用的詞是「所化增上」，意思是所化機的根器太差了，只能這麼說，等於他是愚癡的意思，即：

言所化增上者，謂所化意樂增上而說，即前所說「是令愚夫歡喜之語，非如實言。」之義。

這裏把月稱前面說的話對起來。現在是講另外一個科判「卯二、明如何宣說實質之語與說有我相同之理」。我們看一下大疏的科判：

丑三、安立自宗，分二：寅一、明宣說實質為不了義；寅二、依彼成立阿賴耶識為不了義。

寅一、明宣說實質為不了義，分二：卯一、正義；卯二、明如何宣說實質之語與說有我相同之理。

寅二、彼成立阿賴耶識為不了義，分二：卯一、著眼點相同故，成立為不了義；卯二、明意義雖同，然所化不同。

「丑三、安立自宗」中分兩個科判寅一跟寅二，其中寅一分卯一跟卯二兩個子科判，「卯一、正義」剛剛

已經講過了，現在講「卯二、明如何宣說實質之語與說有我相同之理」。等於現在強調，如果我們認同說如來藏經，把如言、把言辭當真實的話，則肯定有問題，肯定就執著了，因為跟「有我」沒有什麼差別，就變成好像不是佛教，跟「有我」沒有什麼差別，即「與說有我相同之理」。

●互動答疑

學生問：「實質」指的是如來藏嗎？

仁波切答：「實質」的意思就是如來藏，你說的沒有錯。

「宣說實質之語」就是「宣說如來藏之語」的意思。後面「語」的意思不可以直接說如來藏，而是說如來藏經中言辭說的那一段。藏文中有個「假設」，這裏翻譯有一點問題。我解釋一下藏文科判的意思：假設你把說如來藏經如言認同的話，那你就跟說我沒有什麼不同。科判就是這個意思。

（答疑結束）

如言起執，與說有我相同之理，謂若非於破有自相，及自相生，法我戲論，所顯空性無生無我之義，密意說為有如來藏。而執如言所宣說者。

「如言起執，與說有我相同之理」，剛剛大疏的科判就相當於這個，沒有必要翻譯的樣子，大疏本身也是把《辨了不了義善說藏論》的這段語詞當成科判，即「如言起執，與說有我相同之理」，科判卯二把這一句拿出來就可以了。所謂的「如言」就是說如來藏經中怎麼描述，與這個一樣，若我們執著的話，就相當於跟有我一樣，這就是科判的名字。

我們看下面宗大師如何解釋，首先這裏有一個關鍵字「謂若」，另外下面有一個「則」，如文：

則彼之常，亦非唯遮可壞滅法立為無壞，故非觀待破除所破而立。猶如青黃，現有自體而體是常。

前面一個「若」，後面一個「則」，都是關鍵字。我們要瞭解，佛說的如來藏的那部經，假設語詞裏面說的那些我們完全認同的話，語詞裏面說的是「常住、堅固、不變」，如果他說的常住背後沒有密意的話，就變成真正的常住了，佛開示的是它背後沒有密意。但實際上背後有密意，什麼密意？這裏講到「所顯空性無生無我之義」，這裏用「空性、無生、無我」三個，這就是它的密意。

對於「空性、無生、無我」的階段要瞭解。「空性」，

指的是什麼？補特伽羅自己沒有就是空性。「無生」，意思是生的時候不是自性生。我們講「空性、無生、無我」三個，我們對於這三個的階段要瞭解：前面的「空性」就是補特伽羅住的當下，它沒有；它開始生的時候也沒有，這就是「無生」；「無我」，指的是無法我，不是無補特伽羅我。法我的解釋有點複雜，比如這個瓶子，它的所依沒有自性，跟它沒有自性有區別。它的所依沒有自性的時候，就更徹底把它去除掉，即徹底去除自性有。它沒有自性是一個層次，所依沒有自性就完蛋了、更不行了。

我們平常對於「補特伽羅無我」跟「法無我」關係也要這麼理解：以「補特伽羅無我」而言，補特伽羅是「我」沒有、「我」找不到。對於補特伽羅上面我們也要瞭解「法無我」，如何瞭解？補特伽羅所依的五蘊也找不到，就像尊者常說的「五蘊皆亦空」，意思是不只是補特伽羅沒有，它的所依也沒有，那徹底就沒有了。所以跟補特伽羅一樣，對於諸法也可以這麼理解：諸法找不到，它的所依也找不到。

這裏有三個：空性、無生、無我。這個「無我」是無法我。從這三個層次來講的，這三個層次就是非常有

力的空性的道理，意思是徹底空了，像這樣的力量。這三個是密意，說如來藏真正的密意是什麼？真正的密意是「空性、無生、無我」，這是它真正的「密意」。「密意」的意思是釋迦摩尼佛內心裏面想的是「空性、無生、無我」，說出來的是如來藏。

所謂的真正的成佛，本質就是空性的力量，空才有佛。若我們內心裏面有一個地方或有一點點沒有空掉，或有一點點執著，則佛就沒有了；若我們內心完全沒有執著越來越提升，直至徹底沒有，就成佛了。所以「如來的果位」跟「我們內心裏面不執著」，這兩個是並在一起的。「我們內心裏面不執著」跟「實際上沒有什麼可以執著」，這兩個是並在一起的。實際上法的實相本身如果有一點點成分是施設義找得到的話，則我們執著是有道理的；若這個一點點都沒有的話，則我們執著是一點都沒有道理的，所以這兩個也是並在一起。

我現在描述的是，佛為什麼密意是「空性無生無我而說如來藏」，即「所顯空性無生無我之義，密意說為有如來藏」，佛為什麼想這個來說如來藏的原因是什麼？實際上跟如來藏當然有關系，如來跟空性的關係要清楚。對於果的如來跟空性的關係要清楚，對此瞭解的話我們

才會感覺到佛確實密意是空性，然後講出來是如來藏，對此才能理解。我剛剛描述的是，希望你們能理解如來跟空性之間的關係。若對此理解的話，我們才能理解佛想空性而開示如來藏是有道理。

宗大師這裏有解釋，空性是「破有自相」。前面「謂若非於破有自相，及自相生，法我戲論」，其中「破」連接「自相」、「自相生」、「法我戲論」，即「破自相」、「破自相生」、「破法我戲論」。所謂的「空性」是「破有自相」；所謂的「無生」是 「破自相生」；所謂的「無我」是 「破法我戲論」。所以前面的「破有自相，及自相生，法我戲論」是對後面的「空性、無生、無我」的形容。

「所顯空性無生無我之義」是意義，或這個是佛的密意，佛肯定內心裏面是想這樣，才說如來藏，所以「密意說為有如來藏」。前面的「謂若非」，就是假設你不是這麼認同。就是你沒有認同佛有這樣的密意而說如來藏，假設你沒有這麼認同，即「謂若非於破有自相，及自相生，法我戲論，所顯空性無生無我之義，密意說為有如來藏。」假設佛不是有密意這麼說的話，則會變成佛說的如來藏就是「如言」，變成它不是有密意，它究竟的

密意來說並非如言辭中說的一樣。

這裏如來藏後面的句號應改為逗號，即「說為有如來藏，而執如言所宣說者」，你認同「如言宣說」的話，下面「宣說者」後的句號也改為逗號，即「則彼之常，亦非唯遮可壞滅法立為無壞，故非觀待破除所破而立。猶如青黃，現有自體而體是常。」如此就變成跟外道一樣。

剛剛我們講到「則」這裏，下面有點長，因時間關係下節課再講。

【2017 辨了不了義善說藏論 165】

上節課講到第 132 頁倒數第六行，如文：

則彼之常，亦非唯遮可壞滅法立為無壞，故非觀待破除所破而立。猶如青黃，現有自體而體是常。

前面我們念皈依發心的時候，我想跟你們說一個道理：我們發菩提心的時候有好多種，我們學過《八事七十義》，其中講到二十二種菩提心，比如修佈施的時候如何發菩提心、修持戒的時候如何發菩提心、修忍辱的時候如何發菩提心等。即修何種行，就配合其發相應的菩提心。

那個時候，《八事七十義》中或者彌勒的《現觀莊嚴論》中講到，我們修佈施的時候發什麼樣的菩提心呢？我們修佈施，會成就佈施波羅蜜。佈施波羅蜜的意思是佈施已經到彼岸。我們修佈施最後所修的佈施圓滿，就會到彼岸。到彼岸後，我們要做什麼？

所有慳吝的或者跟修佈施方面相反的那種心特別慳吝的眾生，我們以修佈施已經到彼岸的證量來救度他們，如此讓他們的心變得慢慢不慳吝，如此佈施修得好，受用的福報一樣也會越來越好。對於所有心比較慳吝的、沒有能捨的那種心的眾生，我們把他們整個救度起來改

變他們，這就是利益。比如我們自己成就什麼，就以此來利益這個方面有缺失的眾生。

彌勒的《現觀莊嚴論》裏面怎麼說？「為利眾生願成佛」這個我們也可以改為，比如「願成佛」改為「願成就佈施波羅蜜」、「願成就持戒波羅蜜」、「願成就忍辱波羅蜜」、「願成就精進波羅蜜」、「願成就靜慮波羅蜜」、「願成就智慧波羅蜜」。一樣，前面的「為利眾生」也可改為「為利慳吝的有情成就佈施波羅蜜」等，要如此搭配起來。

我們修佈施的時候發什麼樣的菩提心？我們將成就佈施到彼岸了之後將利益所有慳吝的眾生，我們要好好救度他們——如此發菩提心。跟這個一樣，每個月修兩次上師薈供也是這個道理。我們做上師薈供發菩提心的時候，我們現在修無上密母續的大樂，以這個我們成就圓滿的大樂果位。圓滿的大樂的果位之後，以這個把所有的有情帶到大樂的果位。我們修什麼樣的法，就配合發什麼樣的菩提心，這是要結合的。

一樣，最近我們讀的像《辨了不了義善說藏論》《廣論-毗婆舍那》、《正理海》等，大家一起學習的目的是什麼？是證得般若波羅蜜。證得般若波羅蜜之後，要利

益缺智慧方面的這些如母有情，把他們帶到般若波羅蜜，或已經到彼岸的智慧圓滿的果位上，我們也要把他們帶到這個圓滿的果位上，這樣發菩提心。

發菩提心的時候要配合我們現在正在修的，像修《辨了不了義善說藏論》學習方面，或者修佈施等方面，我們對於修學的每一個階段要配合什麼樣的菩提心也要懂。若二者沒有配合的話，則有一點菩提心沒有攝持到所修學的階段當中。好像我們發的菩提心是左邊，但我們所做的事情是右邊，若是如此則沒有辦法真正攝持到自己所修的善根上面。我們必須以菩提心攝持我們所修的善根，這個善根才會發揮比較大的力量，所以我們要懂怎麼樣發菩提心。

《辨了不了義善說藏論》第 132 頁倒數第六行，如文：

則彼之常，亦非唯遮可壞滅法立為無壞，故非觀待破除所破而立。猶如青黃，現有自體而體是常。

我們從「則彼之常」這裏開始。現在這裏說的是前面的句子「如言起執，與說有我相同之理」，句首應該加「若」，即「若如言起執」。這裏「相同」的意思是有兩個，釋迦摩尼佛開示的說如來藏的經裏面，世尊開示

如來藏是「常住、堅固、不變」。外道說到的「常住、堅固的有我」，他們說的是補特伽羅有我。世尊說的是「常住、堅固、不變」的如來藏。這裏「說有我」指的是外道他們說的。

世尊的說如來藏的經裏面開示的「常住、堅固、不變」，跟外道的書中說的「常住、堅固的有我」相同嗎？不可能相同。假設如何會變成相同？我們世尊說的肯定有密意，如果沒有密意，我們完全是如言認同的話，則跟外道沒什麼兩樣，所以前面應加「若」，即「若如言起執」。「如言起執」指的是，說如來藏的經中世尊開示的「常住、堅固、不變」是沒有密意的話，「如言起執」就是沒有密意的話，則如言我們要認同。有密意的話，我們抓的是密意，不用抓言詞。

「若如言起執」，其中「若」的意思是有問題，什麼問題？世尊在說如來藏的經裏面說如來藏是有密意的，不是沒有密意，所以我們不能「如言起執」。如果「如言起執」的話，有什麼問題？則佛經跟外道的經典變成一樣了。這裏加一個「成」，即「則與說有我成相同之理」，意思是就會變成跟外道一樣。這個相同之理講到哪里呢？講到第 132 頁倒數第三行：

如是便與外道，說我是常住之理，無有差別。則當許為是常住事，此中違難，即大小乘破外道許常住有事，所說諸理。

「如是便與外道，說我是常住之理，無有差別。則當許為是常住事」，到那裏就是這裏講的「之理」。現在有什麼差別，我們先直接瞭解一下，比如外道他們說補特伽羅有我，對補特伽羅我形容的時候的那個「常」是什麼樣？這裏世尊說如來藏是常住，這個時候的「常」是什麼意思？這兩個肯定不一樣，哪里不一樣？

比如外道說的相當於有事物的常住，就是《攝類學》說的事物、非事物。外道說的是事物那樣的常法，比如石頭，非常堅固，那個就是看得見、摸得著的存在的事物，它永不變、一直常住，對補特伽羅我像這樣認同，這就是常住的事物，是事物裏面，不是非事物。常住中分事物跟非事物。

事物的體性裏面認同常住，或常住的事物，外道是這麼認補特伽羅我的。現在世尊形容的，比如說如來藏是常住，那個時候的常住實際上是非事物，或者可以說無遮，像虛空那樣的無遮的道理，說的是非事物，不是事物。這個常住不是事物，是非事物。

剛剛講這個「之理」，「則當許為是常住事」，這裏講「事」。常住事、常住非事，如果常住中分事物跟非事物的話。世尊對如來藏形容的常住是非事物的常住，不是事物的常住——就有這樣的差別。如果沒有差別的話，就會變成常住事物，世尊對如來藏形容的「常住、堅固、不變」的時候的「常住」就會成為什麼？就會成為跟外道一樣的常住的事物。

現在我們看一下這裏，剛剛我們有講到「之理」是從哪里到哪里？即「謂若非於破有自相，及自相生，法我戲論，所顯空性無生無法我之義，密意說為有如來藏」，如果沒有這個密意，完全如言認同，就是「而」後面的「而執如言所宣說者」。把前面的「若」直接拿到這裏，「若非」即非不是這樣，然後若假設是這樣的話，比如「若執如言所宣說者」，意思是剛剛前面的短句「若如言起執，與說有我相同之理」，變成長句就是：

謂若非於破有自相，及自相生，法我戲論，所顯空性無生無我之義，密意說為有如來藏，而執如言所宣說者。

剛剛講前面應加一個「則」，即「若如言起執，則與說有我相同之理」。下面的「則彼之常」有「則」字，

就是如果世尊在說如來藏的經裏面沒有密意完全如言認同的話，就是不對的。以「則彼之常」中的「常」來說，那就變成跟外道說的「常」一樣，就有這個問題。「則」等於就是找出一個問題 前面的那個是不應該的，如果前面的你這麼認同的話就有問題。

「則彼之常」就是說如來藏的經裏面說的「常」，即對說如來藏的經形容的那個「常」。那個「常」就會變成下面講的。直接跳到那裏的話可能容易懂。就會變成成立法，不是遮法，變成成立法的「常」。「故非觀待破除所破而立。猶如青黃，現有自體而體是常」，這裏不是「立」，應該下面要加一個。「猶如青黃，現有自體而體是常」就等於成立法。

所謂成立法跟遮法的差別在於顯現的時候要判斷，比如「瓶子」是成立法，「否定非瓶」是遮法，實際上「瓶子」跟「否定非瓶」是一個東西，但一個是成立法，一個是遮法。遮法跟成立法是從哪里區分？從顯現的時候的樣子區分。所以下面這裏講的是顯現的時候，沒有必要破除，直接看就是成立法。

上面這個是形容遮法，即「觀待破除所破而立」就是遮法。前面加「非」，意思就是不是遮法。「非觀待破

除所破而立」，「否定非瓶」是遮法，它是不是「觀待破除所破而立」？是。一樣，空性是遮法，空性是不是「觀待破除所破而立」？是。

現在是非遮法，就是成立法。成立法形容的時候，這裏用「猶如青黃」，顯現的時候我們不需要依賴破除而安立，是直接顯現。猶如青黃，顯現的時候不需要依賴、觀待破除，而是直接顯現。是否需要破除？不需要，那邊直接可以顯現，所以「現有自體」，這個是法尊法師從意義的角度說的，但藏文字面而言有說成立。

成立法當中，意思是那邊成立的一個東西出現，這裏用「自體」，意思就是它自己，中間不需要靠什麼。「觀待破除」就是中間靠破除。觀待的意思是靠。觀待破除，就是靠破除、依賴破除。不需要破除，直接顯現，就是「現有自體」意義上的理解。那樣的常法，這裏用「體是常」有點怪，應該是「體之常」，把「是」改為「之」比較好。

上面的「則彼之常」應該是「彼之常則」。「彼之常」是有法。「彼」是說如來藏經中形容的「常」，那個「常」則會變成什麼？就會變成成立法的「常」，不是遮法的

「常」。「常」有兩種，一個是遮法的「常」，一個是成立法的「常」。

比如虛空是常，這個是遮法的「常」。有可能我們會想，像這顆鑽石或者這塊石頭完全常住，這個是成立法的「常」。「常」有兩種。實際上說如來藏的經中的「常」不是成立法的「常」，而是遮法的「常」。

這邊前面講到一個否定，即「亦非唯遮可壞滅法立為無壞」。真正說如來藏的經裏面對如來藏形容的時候，它是常住。那個常住是「無壞」。「無壞」是永遠不會滅，把壞滅的那樣的常住、把壞否定的常住，這是它真正的意思。

「唯遮可壞滅法立為無壞」，這個「無壞」是真正的說如來藏的經中對如來藏形容它是常住，意思是否定壞滅。壞滅否定，就是否定事物。外道說的就是事物，就是有為法。世尊在說如來藏的經裏面說的「常住」的意思是「不是事物」，也可以說「不是有為法」，也可以說「不是壞滅」。所以前面是真正的意思，「唯遮可壞滅法立為無壞」，「亦非」，你不是這個，《說如來藏》裏面形容的「常」真正說的是這個，但你選擇的不是這個，

而是另一個。中間加一個「故」就是指你沒有選這個，所以你要選擇成立法。

「非觀待破除所破而立」，下面這麼多的形容就是成立法的意思，「非觀待破除所破而立。猶如青黃，現有自體而體之常。」成立法的常，不是無壞的常。常法分兩個，一個是成立法的常；一個是遮法的常，就是否定壞的遮法，這裏用「唯遮可壞滅法」，那種的無壞就是遮法，那種的常法。

現在你把說如來藏的經的「常住」沒有認作是有密意，若是如此有什麼過失？那就會變成「如言起執」，如此就變成跟外道沒有兩樣。先沒有直接說跟外道沒有兩樣，先說會變成成立法的常；然後下面說如果成立法的常的話，就變成認同外道的常。下面講「如是便與外道，說我是常住之理無有差別」，其中「外道」後面的逗號不需要，即「與外道說我是常住之理無有差別」，後面的逗號也不需要。

所以你這個如果是成立法的常法的話，這裏加一個「若」字，即「若如是」，意指假設是成立法的常法的話，則跟外道所說的常法沒有差別。若沒有差別的話，則你要認同常法是事物體性的那種常法，所以「則當許

為」，現在是對誰？假設有人認同說如來藏的經中說的常住堅固沒有密意，是如言起執，若是如此則我們要破除他的主張，如何破除？你會變成跟外道完全一樣。

「則當許為是常住事」這個中間的句號改為逗號，「無有差別」後面句號改為逗號，即「如是便與外道，說我是常住之理無有差別，則當許為是常住事」，你應該要承許，什麼呢？就是前面說的「彼之常」，「彼」指說如來藏的經裏面的「常」，那個裏面的「常」就會變成事物的常住，不是非事物的常住，所以你應當承許。意思是你沒有辦法承許，因為你應該要承許說如來藏的經中說的常法是事物的常法，所以「常住事」。

現在假設認同「常住事」的話，則有問題，什麼問題？那就會有違難，「此中違難」，其中「此」指的是假設完全認同說如來藏的經的「常」是事物的常法的話，那就有違難。為何？因為世尊的說如來藏的經的對象是佛教徒，所以肯定跟外道說的「常住事」不一樣。對於外道說的「常住事」，我們佛教徒不認同。世尊說的對象是佛教徒，他們不可能不認同，若對象不認同則世尊不可能會說。

故彼諸師，亦皆不許如是常義。

「彼諸師」等於說如來藏的經的對象不會認同事物有常法，對於非事物的常法認同，對於事物的常法不認同。比如諸行無常，是所有的佛教徒都認同。所有的事物是無常、所有的有為法是無常，對於這個道理，沒有一個佛教徒不認同。

所以「彼諸師，亦皆不許如是常義」，其中「如是常義」就是你說的如來藏是事物的那種常義肯定不認同的。「此中違難」，什麼違難呢？這個違難我們不用特別說，已經有一大堆的道理。這裏講「此中違難，即大小乘破外道許常住有事，所說諸理」，不管大乘的佛教徒，還是小乘佛教徒，所有的佛教徒都會破除外道所承許的常，即事物的常法。

所有佛教徒都認同諸行無常，所有的有為法都是無常。認同有為法不是無常的是外道。大小乘所有的佛教徒一直會破除外道認同的事物裏面有常法，那個破除有很多邏輯正理，這些都可以說是「違難」，這個違難太多了，即「所說諸理」，意指這個違難講出來就太多了。

下面的「諸理」後面句號改為逗號，因為這句話還沒有結束。「故」的意思是所有的佛教徒都否定，所以現在說如來藏的經的所化機的小乘的佛教徒，他們也一

樣不認同，即「故彼諸師」，這裏用「諸師」，這個「師」有點怪，有點不是弟子的感覺，意思說如來藏的經的對象所化機，他們也不認同，因為他們是佛教徒，即「亦皆不許如是常義」。這個是違難。

還有接著說，如果說如來藏的經裏面，對如來藏形容的「常住、堅固、不變」的「常住」成為成立的常住，不是遮法的常住，若是如此則會變成對象認同外道的有我。若認同有我的話，則所化機就會成為沒有辦法開示粗的無我，細的無我更不用說了，任何一個無我都無法開示。

若許常義，非唯遣除有生滅法所顯，而是有體。則暫非說二無我之法器，謂由破除二我戲論所顯二無我性。

其中的「則」就是一個問題。關鍵字是前面的「若」、後面的「則」，中間的句號也應改為逗號，即「若許常義，非唯遣除有生滅法所顯，而是有體，則暫非說二無我之法器，謂由破除二我戲論所顯二無我性。」前面先講「若許常義」，這個「常」是說如來藏的經的常。假設這個常「是有體」，這裏的「有體」是成立法的意思。

「非唯遣除有生滅法所顯」，這裏沒有「生」，應該是「滅法」或「壞法」，「滅」是「壞」的意思。破除壞的所顯，等於這個講的是前面真正的說如來藏的經裏面「常」的意思是破除壞的那種無壞，那樣的遮法，這是它真正的意思。它真正的意思是這個，但你承許的不是這個，而是成立法，即「而是有體」。

你承許的「常」的意思變成有體，有體的意思是成立法，若你這樣認同的話就不對了。如果你這樣認同就變成什麼問題？說如來藏的經的所化機的眾生，就會變成對他沒有辦法說的任何一個無我，不管粗細無我，因為這個所化機的對象變成跟外道一樣，如此就變成認同有我。認同有我，就沒有辦法跟他解釋任何一個無我。

這裏是「非說二無我之法器」，實際上他是可以說無我的法器，現在變成不是說無我的法器，「則暫非說二無我之法器」。對他開示的這種說常住，從細的角度來說，沒有說無我，而是講有我；粗的角度來說就是講無我。所以說如來藏的經裏面說的時候，還是有講到無我。是兩個無我都有講嗎？不是。

這裏講「非說二無我之法器」，如果正確來說就是兩種無我都沒有辦法說，重點是連粗的無我都沒有辦法

說。因為他認同事物裏面有常法，對諸行無常都沒有辦法認同。假設說如來藏的經中「常住」的意思跟外道說的「常住」一樣，則對所化機連粗的無我都沒有辦法開示。「則暫非說二無我之法器」的意思是，重點是兩種都沒有辦法說，重點強調連粗的無我都沒有辦法說。

對無我形容的時候，當然要破除，即「謂由破除二我戲論所顯二無我性」。不管粗的無我也好，還是細的無我也好，都是破除我執的戲論來講無我。以外道來說，兩種執著（粗細兩種補特伽羅我執）都滿滿的，根本沒有辦法破除。因為粗的補特伽羅我執跟細的補特伽羅我執，外道認為都是正確的。到這裏是講這個問題，說如來藏的經的「常住」如果跟外道說的「常住」一樣，就有這些問題。

現在我們要瞭解，說如來藏的經到底是為什麼而說、說的目的是什麼呢？「故彼諸經」，到這裏一個段落講完了。重點是說如來藏的經說的「常住」跟外道說的「常住」不一樣。現在回頭，我們對於說如來藏的經這類的經典如何理解呢？

故彼諸經為令除遣無我恐怖，及為引誘執有我者，如前而說。

說如來藏的經中說的，真正的無我講的話，心裏有點恐怖，不讓他們恐怖，讓他們恐怖減少。我們內心裏面，像阿賴耶識也好，或者如來藏也好，有一個永遠存在，那樣說的時候，雖然我們對外面的執著有一點降低，即對於外面的「色、聲、香、味、觸」的執著降低，但內有阿賴耶識、內有如來藏，那種可靠的時候心裏就有點舒服，連這個都沒有就會有一點恐慌。所以說如來藏的經也好，說阿賴耶識也好，說這些的目的是什麼？完全內外什麼都沒有的無我聽的話內心會恐懼，為了遣除這種恐懼（除遣）而開示如來藏、阿賴耶識。

另外一面，連外道也會引過來，外道說「這方面我認同」，他們覺得這方面跟自己有點相似，就可以接引。還有別的目的是什麼呢？有接引其他宗教外道的作用。「及為引誘執有我者，如前而說」，其中「引誘」是動詞，「如前而說」就是說如來藏的經中開示的。

到這裏，我們瞭解了說如來藏的經裏面說的「常」的意思，跟外道說的肯定是不一樣。說如來藏的經中的目的是什麼，我們瞭解了。下面講到，現在我們這樣瞭解了之後，從這裏我們就可以瞭解，不了義的經有兩類，即為了佛教徒說的跟為了外道說的這兩類。藏文中「不

了義」這個詞好像是引誘法有兩類的意思，因為引誘的對象有兩種，都是佛教徒。引誘到哪里？真正的空性。

引誘的對象有兩種，我們先看第一種：

故不了義總有二類。若為引誘自部有情，暫可演說補特伽羅共同無我，及法無我粗分之器，而令趣向真實義故，所說不了義法，於此如言極難出過。

然後第二種：

若如前說，為引他部執我有情，或由前生多習彼見，暫且非堪具足演說補特伽羅共無我器外道種性，對彼所說不了義法，於此如言易顯過難。

以上兩段問中的「不了義法」後面的句號都應改為逗號，即前面的「所說不了義法」和後面的「對彼所說不了義法」。有兩種引誘的對象，比如真正可以直接講空性的對象就是了義，不可以說引誘，而是直接說，並非有別的目的，直接對他們開示就好了。

當然前面也可以分為兩派，比如毗婆沙宗跟經部宗，這裏說「暫且非堪具足演說補特伽羅共同無我，及法無我粗分之器」，這裏可以分兩個，「可演說補特伽羅共同無我」講的是粗品的補特伽羅無我，對此認同的就是毗婆沙宗跟經部宗。後面的「法無我粗分之器」指的是唯

識宗。對於毗婆沙宗跟經部宗來說，粗品的補特伽羅無我可以講、細品的補特伽羅無我沒有辦法講；對唯識來說，粗品的法無我可以講、細品的法無我不能講。

這裏用「共同無我」，意思是像我們講的「諸行無常、有漏皆苦、諸法無我、寂靜涅槃」四法印，是所有的佛教徒都認同的，裏面講的「諸法無我」指的是粗品的補特伽羅無我，這是所有佛教徒都認同的，所以稱為「共同無我」就是四法印當中講的無我是大家共許的，即粗品的補特伽羅無我。

「可以演說粗品的補特伽羅無我」、「可以演說細品的法無我的對象」，但意思是真正的補特伽羅無我跟真正的法無我沒有辦法講，即真正的補特伽羅無我沒有辦法講，只能講粗品的補特伽羅無我；真正的法無我沒有辦法講，只能講粗品的法無我，這些都屬於佛教徒裏面。為了引導他們，講粗品的補特伽羅無我的目的是為了引導講真正的補特伽羅無我；講粗品的法無我的目的就是要引導細品的法無我或真正的法無我。

這裏講「而令趣向真實義故」，就是真正的補特伽羅無我、真正的法無我要講，真正的補特伽羅無我跟真正的法無我就是中觀應成派講的補特伽羅無我跟法無

我。這樣世尊開示的也可以說是不了義法，可以說是引誘法。這是一類引誘法，這樣的引誘法確實不究竟，肯定有問題，為了這個要講它有問題非常難，即「於此如言極難出過」。

有的時候有這樣的情況，就是遇到一些同學，他們可能以前學過很多、看過很多佛教的書，給他們引導是相當困難的。對於沒有學過的相對來說引導比較容易一點。如果學過的那些同學學得正確當然沒有問題，如果學過的不正確，現在學的就會跟原來學過的內容打架。他自認為正確的跟現在學的之間如何去除、如何改變，要花很多時間，這裏講「極難出過」就有點這種意思。

如果沒有學過，則乾乾淨淨的。若只是世間一般的不正確的，把這個打破就好。沒有必要講這個觀點究竟、那個觀點不究竟，若原來沒有佛教或哲學的觀念，則不需要糾正什麼，相對來說引導起來容易。但跟佛教相關的一些觀念有了之後，糾正的難度就高，即「於此如言極難出過」。這是一類，雖然他有問題，但提出問題有一些難度，這類是一種引誘的法或不了義的法。

另外第二種就是，不是佛教徒，是外道。引誘外道來開示，對這個我們要違難或者過難就非常容易，即「於

此如言易顯過難」。這裏講到如前所說的那些外道，還有一些人不是外道，表面好像是內道，但實際上有一點外道的狀態。「或由前生多習彼見，暫且非堪具足演說補特伽羅共無我器外道種性」，這裏講「外道種姓」的意思是表面不是外道，但實際上裏面還是外道。前面「他部執我有情」就是裏外都是外道的那種。後面的「或」就是表面不是外道的佛教徒，但內心還是外道的那種，即「外道種姓」。為這些眾生引導世尊開示的經，「對彼所說不了義法」，這也是一種引誘法。以這種引誘法來說，「於此如言易顯過難」。到這裏就是瞭解不了義法或者引誘法就有兩類。

下面是大疏的科判：

寅二、彼成立（說）阿賴耶識為不了義，分二：卯一、著眼點相同故，成立為不了義；卯二、明意義雖同，然所化不同。

《楞伽經》裏面講到阿賴耶識，說阿賴耶識的經是不了義經，講的時候，理由談到說如來藏的經是不了義，以此為由成立說阿賴耶識的經也是不了義。現在這個科判，前面說說如來藏的經是不了義經已經講完了，現在說透過那樣子要成立說阿賴耶識的經也是不了義。科判

中「依彼」指前面說如來藏的經是不了義，透過這個成立說阿賴耶識也是不了義。應該是「成立（說）阿賴耶識是不了義」，漏了一個「說」字。

因為不是成立阿賴耶識是不了義，而是成立說阿賴耶識的經是不了義，是這個意思。怎麼能成立呢？理由就是它們兩個的著眼點是一樣，意思是說阿賴耶識的經跟說如來藏的經著眼點是一樣的。如果說如來藏的經是不了義的話，那麼可以說說阿賴耶識的經也是不了義，兩者著眼點一樣，所以可以成立，即「著眼點相同故，成立為不了義」，意思是先拿出來《說如來藏》是不了義，然後成立說阿賴耶識的經也是不了義，為何？因為二者的著眼點是一樣。所謂的「成立為不了義」是指說阿賴耶識的經。

如是由知說有常等如來藏法，是不了義。云何能成說阿賴耶，亦非了義耶？

先這裏講到「如是由知說有常等如來藏法，是不了義。云何能成說阿賴耶，亦非了義耶？」這裏也講「說阿賴耶」，藏文這裏不對，漏了，中文是對的。中間句號應改為逗號，即「如是由知說有常等如來藏法，是不了義，云何能成說阿賴耶，亦非了義耶？」

這裏講到「說有常等如來藏法」就是我們剛剛講的「如來藏經」，那個是不了義，所以我們知道說如來藏的經是不了義，從那裏如何能成立說阿賴耶識的經也是不了義？就是這個問題，即「云何能成說阿賴耶，亦非了義耶？」為這個答復，重點就是剛才說的著眼點相同，我們從哪里瞭解呢？從《厚嚴經》可以理解，如文：

答：如厚嚴經云：「地等阿賴耶，亦善如來藏，佛於如來藏，說名阿賴耶，劣慧者不知，藏名阿賴耶。」

這裏引了《厚嚴經》中的六句，從句中就會清楚。重點是後面的四句「佛於如來藏，說名阿賴耶，劣慧者不知，藏名阿賴耶。」這句解釋比較複雜一點。上節課我們開示的時候講過這個道理，但是沒有拿出這部經來講，什麼道理？不管「如來藏」，還是「阿賴耶」，都是指空性。比如有空才有緣起法，有空才有一切。空是一切的來源，所以說空是阿賴耶。

另外，有空才有成就，比如我常常跟你們說的，我們透過《八事七十義》學彌勒的《現觀莊嚴論》的時候，有八事七十義，七十義中分八個，先講發心等十個義，其中談到「大乘正行所依自性住種性」，其中「大乘正行」是指大乘修行內心中所有的證量，這些證量依靠的

是什麼？依靠的是內心的空性的本質。依靠空性的本質才可以修的有成就，所以「所依處自性住種性」就是指空性，有空性大乘種性才可以發展、才可以成就，空性是真正成佛的來源，所以可以說空性是如來藏。所以對於空性，也會稱它為「如來藏」、也會稱它為「阿賴耶」。

世尊為我們眾生開示的時候沒有直接說空性，而是用「阿賴耶」、「如來藏」這種詞來給我們開示，世尊希望慢慢引導我們至空性，但沒有直接說空性，若直接說空性我們會嚇到，所以用「如來藏」、「阿賴耶」這些詞。這樣說的時候，有智慧者會瞭解裏面真正的空性的內容，沒有智慧者則不了解其中有空性的內容，所以這裏講「劣慧者不知」，就是這個意思，即我們會誤解，停留在字面，然後又處於執著的狀態當中。對於這四句下次我們再好好解釋。

【2017 辨了不了義善說藏論 166】

從今天看好像今年神變月剩下的日子只有五天了。我上次提出，希望大家在神變月期間如果可以的話念誦《文殊口授》，如果沒有時間起碼念誦《道次第熔金》。現在神變月只剩五天，希望大家能夠把握好，在殊勝日中能念完這兩部經或其中之一。不管念哪一部，希望把它念完整。雖然你們忙沒有辦法，但無論我們怎麼忙，生生世世的這條路沒有比這更重要的，所以還是挪出來點時間來做跟這條路相關的事比較好。

上節課講到第 133 頁第十一行，科判為「寅二」(寅二、彼成立阿賴耶識為不了義）中的「卯一」(卯一、著眼點相同故，成立為不了義)。如文：

如《厚嚴經》云：「地等阿賴耶，亦善如來藏，佛於如來藏，說名阿賴耶，劣慧者不知，藏名阿賴耶。」

《厚嚴經》裏面佛自己說到，即說阿賴耶識是有密意的，不是了義經。像剛剛念的六句中，特別中間的兩句「佛於如來藏，說名阿賴耶」佛自己有說。佛經裏面，這裏所謂的「如來藏」指空性，不是「常住、堅固、不變」特色具備的「如來藏」。

以這裏的「如來藏」而言，所謂的真正的「如來」

的「如」，佛的果位就是我們講的自性法身、智慧法身、報身、化身，以這四身我們完整的瞭解佛。這四身相當於後面是靠前面，比如化身依賴報身、報身依賴智慧法身、智慧法身依賴自性法身。

所謂的自性法身，指的是佛心續中的空性。佛心續中的空性是主要的，這個跟現在我們眾生心續中的空性實際上本質一樣。所以我們心續中的空性，就叫「如來藏」。佛心續中的空性，就等於已經如來的、已經如所有性中已經來的那種，或者如所有性整個展現出來的那個境界，就叫自性法身。

「如來藏」這個詞真正瞭解的話，就好像眾生心續中的如所有性，這就是所謂的「如來藏」。眾生心續中有心的本性空性，我們成佛的主要的真正的就是這個，即我們身上能成佛的本質就是這個，就是我們心的究竟的本質空性，這就是真正我們能成佛的本質，這就是真正的「如來藏」，所謂的真正的「如來藏」就是這個。

真正的「如來藏」指的就是我們眾生的心的究竟的本質、究竟的實相，這就是「如來藏」。若佛對於空性直接開示、直接講出來，我們受不了，因為我們心裏面對於「我們的心就是空」、「我們的心本身就找不到」那

樣的道理一講出來，我們就會恐慌，或站不住腳、抓不到東西的那種恐慌。因此，從有一個東西可以抓的那種感覺來慢慢引導至空性。

就是世尊先沒有把真實的道理整個漏出來、表現出來、講出來，如果講的話怕我們受不了，所以就把它隱藏，名字就叫「阿賴耶」。有這個「阿賴耶」的名字隱藏了之後，我們就能接受，感覺有一個好像可以抓到的東西，所以佛才給我們開示「阿賴耶」。

以阿賴耶而言，我們最近念的《修心七義》中，也是用「阿賴耶」這個詞，就是對於空性也叫「阿賴耶」。其中根本定的時候講了四句，我們學習的時候用的是法尊法師的譯本，用的是「道體住賴耶」，其中「賴耶」就是「阿賴耶」，即「思諸法如夢，觀心亦無生。對治自然解，道體住賴耶」，這裏的「賴耶」也是空性的意思。可以看出「賴耶」是對於空性一種稱呼，連論中也出現，佛經中當然有。

現在《厚嚴經》中，佛用「阿賴耶」的名字把眾生引導至空性方面，佛沒有辦法直接開示空性，而是用「阿賴耶」這個名字來開示空性，即「佛於如來藏，說名阿賴耶」。我們要瞭解引用的《厚嚴經》這六句中間的兩

句的「如來藏」跟前面講的「如來藏」是不同的。前面講「地等阿賴耶，亦善如來藏」，那個時候的「如來藏」是「常住、堅固、不變」那樣特質的，是說如來藏的經裏面對「如來藏」的形容，那個「如來藏」就相當於也是不了義的。

說如來藏的經是不了義。一樣，說阿賴耶識的經也是不了義。「說名阿賴耶，劣慧者不知，藏名阿賴耶」，像中觀應成派才能瞭解說阿賴耶識的經是有密意。雖然名字是「阿賴耶」，但裏面藏有東西。「藏名阿賴耶」的「藏」應讀「zang」，即「如來藏」。說阿賴耶的密意是空性，那樣的道理是有智慧的中觀應成派才能瞭解，「劣慧者」唯識不了解。劣慧者不了解說阿賴耶實際上講的是空性，不是講阿賴耶，這個道理像唯識那樣的劣慧者無法瞭解，這是佛自己在佛經《厚嚴經》中講的，即「劣慧者不知，藏名阿賴耶」。不止是《厚嚴經》，《楞伽經》中佛也如此講，如文：

楞伽經亦云：「說如來藏，名阿賴耶識，具前七識。」

《楞伽經》講到什麼呢？佛對空性稱呼「阿賴耶」的名字，就像剛剛《厚嚴經》說的一樣：佛自己說我們（佛們）在經典裏面講阿賴耶，實際上是為了引導空性。

跟這個道理一樣，《楞伽經》也這麼說，即「說如來藏，名阿賴耶識」，這個等於沒有講如來藏，用的名字是阿賴耶識，意思是如來藏這個空性所化機無法接受，所以只能講阿賴耶識。

這邊「說如來藏」的「說」，跟《厚嚴經》中「佛於如來藏，說名阿賴耶」一樣，說者是佛。如何說？佛沒有辦法直接說空性，所以隱藏來說，就是「名阿賴耶」來說。一樣，說如來藏，怎麼說呢？就是隱藏來說，用的就是「阿賴耶識」這麼來說。所以佛在《愣伽經》中就說出來。

對阿賴耶識解釋的時候，「具前七識」意思就是對阿賴耶識解釋的時候，把它當成最依靠的，即所有我們前面「眼識、耳識、鼻識、舌識、身識、意識、末那識」這七識依靠的所依，佛在佛經裏面講阿賴耶識的時候就是這麼說。重點不是「具前七識」，重點是前面的「說如來藏，名阿賴耶識」。

多說彼二唯是異名。

「多說彼二唯是異名」講的就是，下面宗大師講佛經裏面多次說，說到什麼呢？有的時候用「阿賴耶識」這個詞，有的時候用「如來藏」這個詞，這兩個詞的密

意是一樣的。但對此要瞭解，這裏我講的如來藏不是空性，而是說如來藏的經裏面講的「如來藏」，跟佛經裏面講的「阿賴耶識」，二者的密意是一樣的。

「說彼二唯是異名」的「異名」就是密意是一樣的。密意是一樣的這句話在《厚嚴經》裏面比較清楚，比如其中前面的兩句「地等阿賴耶，亦善如來藏」中，「亦」的意思就是「說阿賴耶的密意」跟「說如來藏的密意」都是一樣。從這邊就可以瞭解一個道理，就是內外一切的法的來源也可以說空性，好像「地等阿賴耶」的密意，用「阿賴耶」的名字可以解釋空性，意思就是對於阿賴耶識的功能形容的時候，實際上它真正的功能誰有具備？空性有具備。

空的緣故，整個內外一切宇宙就可以存在，就是阿賴耶。一樣，這個就是內外一切的整個宇宙，來源就是空性，就是對阿賴耶形容，跟這邊有相似。不只是相似，真正講到阿賴耶的功能，就是點到空性，沒有別的。

一樣的道理，說如來藏的經裏面的「常住、堅固、不變」的特質，而且特別從那裏可以發出來成佛。「如來藏」的意思是真正的從那裏會出現如來，這就是「如來藏」。從那裏可以真正的出來佛的來源追究的話就是

我們內心的本質空性，也是空性，但這個空性特別是內心的空性。所以說如來藏的經的功能描述、形容的時候，真正誰有具備這個特質追蹤的話，就是內心的究竟的本質空性。所以也是空性。

確實講「阿賴耶識」這個名字也好，用「如來藏」這個名字也好，它們真正的功能誰有具備追蹤的時候，就是空性。所以可以說這二者真正的密意就是空性，即「多說彼二唯是異名」。所以佛經裏面已經講了說阿賴耶識也是有密意、說如來藏也是有密意，而且這些密意是一樣的，這是佛經裏面講的。「多說」的說者是佛，說到什麼呢？說到佛經裏面講的「阿賴耶識」跟「如來藏」，實際上密意都是一樣的，即「唯是異名」，就是真正的密意是一樣，意思就是兩種都是不了義，是有密意的。

這裏講「異名」，我們要瞭解有的時候「異名」是同義的意思。同義也有點怪，這裏的「故義是一」意思是「故密意是一」。經部宗講的事物、所作性、無常等是同義，即名字不同、意義一樣，那個時候的同義的意思是周遍，即「凡是所作性皆是無常」、「凡事無常皆是所作性」。

但現在說的是，「說如來藏」講的「如來藏」跟「說阿賴耶識」講的「阿賴耶識」，二者「義是一」，就是同義。但這個時候講的同義不是周遍的意思，即不是「凡是阿賴耶識，皆是如來藏」、「凡是如來藏，皆是阿賴耶識」這樣的周遍關係的同義。這裏講的同義或「義是一」，指二者密意是一樣的意思。

跟這個道理一樣，我們有的時候用剛剛講的事物、所作性、無常等是同義，那個時候也用一個詞「異名」，意思就是名字不一樣而已、意義一樣，「異名」也等於同義的意思。我們用「異名」的意思也有兩種：一種是「凡是所作性皆是無常」、「凡是無常皆是所作性」這樣的周遍關係的同義；另外一種是現在這裏講的「說如來藏」講的「如來藏」跟「說阿賴耶識」講的「阿賴耶識」二者是「異名」，但不是「凡是阿賴耶識，皆是如來藏」、「凡是如來藏，皆是阿賴耶識」這樣周遍關係的同義，而是二者密意一樣的意思。對此注意一下就好了。宗大師這裏特別說到，如文：

由說彼二，一是常住，一是無常，故非說彼如言義同。然於何義，密意宣說名如來藏，即於彼義，密意宣說名阿賴耶。望所密意唯是異名，故義是一，由是因緣，

故說前經是不了義，亦成後經是不了義。

「由是因緣」前面可以有一個句號，但「密意宣說名阿賴耶」後面句號應為逗號，即「然於何義，密意宣說名如來藏，即於彼義，密意宣說名阿賴耶，望所密意唯是異名，故義是一。由是因緣，故說前經是不了義，亦成後經是不了義。」

首先，「故義是一」的「故」的前面當理由，後面的「義是一」是所立。宗大師要表達的是「義是一」這個所立，為什麼表達？因為佛經中有說到「異名」，那就是為佛經宗大師解釋的樣子，下面宗大師解釋前面的佛經。

即前面說到「異名」，佛經裏面就有講到「異名」，佛經裏面就有講到：佛自己說「我說的阿賴耶識跟我說的如來藏，兩個都一樣是不了義，或者兩個是異名，兩個一樣都是有密意」。所以佛經裏面有講到這兩個是「異名」，對此宗大師一定要解釋，即佛經裏面為什麼講異名呢？或者佛經中為什麼講義是一呢？因為「異名」跟「義是一」是一樣的道理。

●互動答疑（一）

問答（一）

學生問：「唯是異名」跟「異名」，是否有區別？

仁波切答：「唯是異名」跟「異名」是一樣的。以「唯是異名」而言，當然按照藏文沒有「唯」字，但法尊法師翻譯加「唯」字意思更清楚一些。

你們懂藏文的話，藏文有一個詞這裏看不出來，這個詞的意思是「這個」、「那個」，可以譯為「彼亦」，即「彼亦由說彼二，一是常住，一是無常」。意思就是剛剛有一段話，就是從「由說彼二」到「故義是一」那段話，宗大師講前面經典的意義，即經典裏面講的「唯是異名」或「異名」，這個意思是什麼宗大師要解釋，連接的時候有一個詞「彼亦」，但從中文沒有看到。因為沒有連接詞比較怪，雖然這個詞看起來是小小的一個詞，但沒有就看不出前後文的關係。

所以佛經中講到，佛說的阿賴耶識跟佛說的如來藏這兩個「唯是異名」，這是佛自己說的。那個意思是什麼呢？宗大師下面就解釋，解釋的時候我們看得到密意是一樣，從那個角度說「唯是異名」也好，或者「義是一」也好。這裏先講到「故非說彼如言義同」，意思是我們不要誤解為是平常我們講的「異名」、「同義」。不要從這個方面理解，佛經裏面說的「異名」，我們不要

以平常的角度理解。所以從宗大師說的「非」我們可以瞭解宗大師擔心我們會誤解。那是什麼意思呢？就是下面講的「然於何義，密意宣說名如來藏，即於彼義，密意宣說名阿賴耶。望所密意唯是異名，故義是一」。

問答（二）

學生問：前面有「常住」、「無常」，能否解釋一下？唯識宗認為阿賴耶識是心法、是無常，當然如來藏是常法，二者是否有矛盾？

仁波切答：這個問題簡單，我以為大家沒有問題，所以沒有解釋。剛剛有同學問到「一是常住，一是無常」，對於這個問題的解答是這樣：說如來藏的經裏面，對如來藏形容它是常住；說阿賴耶識的時候對阿賴耶識形容就講到無常。所以肯定這兩個言詞的意義肯定不相同。這裏講「由說彼二」就是「說如來藏的經裏面怎麼說如來藏」、「說阿賴耶識的經裏面怎麼說阿賴耶識」是不同，一個形容它是常法，一個形容它是無常，所以二者肯定不是同義。但比如像「凡是所作性皆是無常」、「凡是無常皆是所作性」這樣的周遍關係，則二者肯定是同義。

但現在是說如來藏的經中形容的如來藏跟阿賴耶

識肯定不是這樣的周遍關係，因為一個是常法，一個是無常，所以肯定不是「凡是阿賴耶識皆是說如來藏的經裏面形容的如來藏」、「凡是說如來藏的經裏面形容的如來藏皆是阿賴耶識」，因為一個地方說它是常住、另外一個地方說它是無常，佛經裏面本身就是這麼說的，所以二者關係肯定不是周遍，即「故非說彼如言義同」，二者的意義肯定完全不同，但二者的密意一樣。

現在二者密意是一樣講完了之後，「由是因緣」，那就是一個講到不了義的時候另外一個也可以成立它是不了義。所以等於說如來藏的經的那部經，就是把它說成是不了義的時候，也可以成立說阿賴耶識的經的這部經也是不了義，所以這裏講「前經是不了義」，其中「前經」就是說如來藏的經，若那部經我們說是不了義的話，則以此可以成立「後經」說阿賴耶識的經也是不了義，即「說前經是不了義，亦成後經是不了義」。

（答疑結束）

入中論釋云:「隨一切法自性轉故，當知唯說空性，名阿賴耶識。」

這裏也引了月稱的話，剛剛前面說的都是月稱的想

法。現在宗大師前面的那些解釋的根據就引月稱的話，月稱的話就是《入中論釋》中說到什麼呢？說到「隨一切法自性轉故，當知唯說空性，名阿賴耶識。」這是月稱的話，月稱說到什麼呢？先講「當知」，就是你們應該要知道：佛說阿賴耶識實際上其中隱藏的是空性，即「唯說空性，名阿賴耶識」。佛沒有直接說空性，而是透過用阿賴耶識的名字來說空性，這個我們應該要知道，即當知佛真正說的就是空性，沒有別的，為了說空性，應該是「當知說唯空性，名阿賴耶識」，這是我們應當知道的，為何？

那就是理由，即前面的「隨一切法自性轉故」，意思就是真正的阿賴耶識的功能是空性才有。跟著所有法的本質裏面，誰會跟著它呢？就是空性，空性是跟著所有的法，意思是所有的法的自性就是空性，可以這麼說。也可以說：所以一切法的究竟的來源本質就是空性，這個功能是空性才有，並非阿賴耶識，阿賴耶識沒有這個功能，是唯識這麼解釋而已。唯識解釋為一切都是阿賴耶識、阿賴耶識掌握一切。

真正是誰來掌握？所有一切的法是從哪里出來、是誰造出來的？就可以說「不是阿賴耶識造的，而是空性

造的」。《中論》第二十四品講的：不管苦諦集諦輪回的世界，還是滅諦道諦的涅槃的世界，一切都是空的緣故，即空的緣故就有苦諦集諦、空的緣故就有滅諦道諦。不管是整個不清淨的世界也好，還是清淨的世界也好，來源都是空性。

月稱對我們說：你們眾生應當知道，佛說的阿賴耶識真正要說的是空性，你們應該要知道。因為真正的阿賴耶識的功能，就是空性才具備的。「隨一切法自性轉」是阿賴耶識的功能，這個功能誰具備？空性才具備，空性是真正的「隨一切法自性轉」的緣故，阿賴耶識只是當下借用心裏比較舒服而已。真正誰具備這個功能？真正追蹤認的話，就是空性，即「當知說唯空性，名阿賴耶識」，這是月稱說的。

所以宗大師下面說「月稱論師即如是許」，應該改為「月稱論師所許即如是」，這就是真正的月稱的觀念。「即如是」的「如是」指前面宗大師解釋的那一塊，就是月稱的觀念。這裏應該要加一個「故」字，即「如是說故，月稱論師即許」。這裏引用月稱的話，就是宗大師前面解釋的是月稱的想法，因為月稱論師《入中論釋》中這麼說，所以這裏應加一個「故」字，意思是有一個

理由，月稱的想法就是如此。

下面另外一個要瞭解的就是，前面我們已經瞭解二者密意是一樣，成立一個是不了義的時候，也能夠成立另外一個是不了義，就是這個道理。下面的問題是：若二者密意是一樣的話，二者的所化機是否一樣？我們要瞭解二者的所化機不一樣。「如是密意所依」，這個不是《辨了義不了義善說藏論》裏面的，所以我們不念，跳到下面。大疏的科判就是「卯二、明意義雖同，然所化不同。」意指二者密意一樣，但所化機不同。宗大師的《辨了不了義善說藏論》中這句話蠻清楚的，如文：

如是密意所依，雖是一義，然所化不同。其阿賴耶對說之機，是堪聽說補特伽羅共無我義，及二取空法無我之器，不能通達一切人法皆無自性之機。

「如是密意所依，雖是一義，然所化不同。」差別在哪里呢？這裏可以說補特伽羅無我，起碼粗品的補特伽羅無我是沒有問題的，說如來藏的經中對於補特伽羅無我沒有辦法講的那種的所化機，所以二者所化機不一樣。

「其阿賴耶對說之機，是堪聽說補特伽羅共無我義」還有法無我中粗品的法無我。補特伽羅無我的話，

「共無我義」就是大家都有一個公認的補特伽羅無我，像「諸行無常、有漏皆苦、諸法無我、寂靜涅槃」四法印中講的無我即補特伽羅無我是「共無我」，對於這個能夠接受的就是「堪聽說補特伽羅共無我義」。

還有就是法無我，不是共同的無我，即不是所有的佛教徒都認同的，而且法無我中能認同的是粗品的法無我。「及二取空法無我之器」，能堪聽說的是這樣的。不堪聽說的或不能接受的是什麼？就是「不能通達一切人法皆無自性之機」，意思就是「細品的人無自性」就是「細品的補特伽羅無我」、「細品的法無自性」就是「細品的法無我」，總的來說，就是「粗品的法無我跟補特伽羅無我」能接受、「細品的補特伽羅無我跟法無我」不能接受，那樣的對象或所化機，所以完全是不一樣的。根據宗大師就是引《入中論》，如文：

入中論云：「說有阿賴耶，有人唯有蘊，是對不能了，如斯甚深義。」以若安立阿賴耶識，定須宣說外境空故。

我們上次說過，說如來藏的經是為了誰呢？就是能夠接引外道及外道的種性者，上一堂課有講過，它完全不一樣。這裏先瞭解一下，像尊者講《心經》的時候就

會講到「照見五蘊亦皆空」，那個時候尊者連接初轉法輪，初轉法輪中沒有講五蘊空，只講不要執著補特伽羅，補特伽羅我執它有破，但它沒有破法我執。即《心經》是中轉法輪，連接到我在前面初轉法輪有講補特伽羅空，現在講法也空，即「五蘊亦皆空」，就是這麼連接的。

所以我們眾生先能接觸補特伽羅無我，然後接觸五蘊無我。接觸補特伽羅無我和五蘊的蘊無我沒有辦法接觸有一個界限，這個界限可以說有兩個層次：一個層次是，像小乘的佛教徒跟大乘的佛教徒中間，比如毗婆沙宗、經部宗這些小乘的佛教徒不能接受法無我，只能接受補特伽羅無我；另外一個層次，可以說唯識也是一樣，他沒有辦法接受五蘊無我，對於補特伽羅無我能接受，但對於五蘊無我沒有辦法接受。

唯識對於五蘊沒有辦法接受的時候，可以這麼理解：唯識對於心法無我這塊特別不能接受，破外面的「色、聲、香、味、觸」方面的執著心能接受，但破心法上面的執著無法接受。唯識的階段，對法上面變成兩個，即內外法的樣子，對於外法上面破執著能接受，但對於內心的法上面破執著不能接受。就有這兩個。

這兩個裏面，以唯識來說，他對於剛剛前面說的共

的補特伽羅無我能接受，及外面的法上面不要執著能接受，就像這個層次。相反另外一個層次，比如他不能接受的是什麼呢？破補特伽羅執著的時候，破補特伽羅的所依五蘊的執著方面他不能接受；法上面也是一樣，對於內的內心的法，像特別唯識認為一切都是心造，對於內心上面不執著他不能接受，他很重視心；但對外面的法不要執著，他能接受。

所以就是兩個地方，即對於補特伽羅無我的階段有他能接受的程度；法上面的無我也有一個能接受的程度，但不是完全——唯識就是這樣。所以講阿賴耶識的時候，兩個方面都有連接到。什麼呢？比如講阿賴耶識的時候，粗品的補特伽羅無我、粗品的法無我可以連接到。講阿賴耶識的時候，相當於以阿賴耶識來安立的我不是能獨立之實質有，對此他能接受，因為他覺得真正依靠的是阿賴耶識，不是以阿賴耶識安立出來的「唯我」，這個「唯我」沒有什麼可以執著的，對此他能接受。所以一講阿賴耶識的時候，就相當於能接受「補特伽羅能獨立之實質有空」；一樣，講阿賴耶識的時候，能接受外面的「色、聲、香、味、觸」一切沒有什麼可以執著，這裏講的「能取所取二空」也能接受。我們要瞭解，講阿

賴耶識都關係到這兩個，都有連接到。

宗大師講到「其阿賴耶對說之機」，說阿賴耶識的對機是誰？後面說粗品的補特伽羅或共同的補特伽羅能接受、能取所取二空的法無我能接受，為什麼這麼說？因為一講到阿賴耶識的時候，這兩個都連接到了，阿賴耶識的觀念能接受的時候，就代表「共同的補特伽羅無我」跟「能取所取二空的二取空的法無我」這兩種都能接受、都可以連接到。

但一接受阿賴耶識的時候，同時不能接受也有兩個出現：比如不能接受徹底連補特伽羅的所依都找不到，這個不能接受；一樣，法方面，內心的法也沒有自己成立，或者內心的法是永恆存在那些他認同，一講阿賴耶識他就是這麼認同，他對於內心不執著、不重視沒有辦法接受。同時兩個能接受、兩個不能接受，是連在一起。

我們要瞭解宗大師講的那句話，即「其阿賴耶對說之機，是堪聽說補特伽羅共無我義，及二取空法無我之器，不能通達一切人法皆無自性之機」，堪聽說兩個、不能通達兩個，能接受阿賴耶識的時候各個的兩個都連在一起，這個要瞭解。這裏應該加一個「故」，即「不能通達一切人法皆無自性之機故」。

這段話中，前面的是所立，後面的是能立。即前面的「如是密意所依，雖是一義，然所化不同」是所立，它的理由就是下面的「其阿賴耶對說之機，是堪聽說補特伽羅共無我義，及二取空法無我之器，不能通達一切人法皆無自性之機故」(句尾應加「故」字)，這個理由的理由就是宗大師所引的《入中論》，其中講到「說有阿賴耶，有人唯有蘊，是對不能了，如斯甚深義」,《入中論》引完後應有一個「故」。前面「然所化不同」後面的句號不需要，應該是逗號。「不能通達一切人法皆無自性之機故」後的句號也可以，但逗號也可以，看起來沒有結束的樣子，因為下面的《入中論》引完後才是完整的一句話。

我們先瞭解一下這裏。先講「說有阿賴耶」的「說」是動詞，意思就是佛對唯識說阿賴耶識的時候，相當於也有講到否定細品的補特伽羅無我、認同細品的補特伽羅有我，即「有人」。「有人」是認同細品的補特伽羅有我的意思，即「人有自性」(補特伽羅有自性)的意思。「唯有蘊」跟「蘊有自性」是一樣的意思，就是補特伽羅的所依有自性。一樣，「有人」的意思就是補特伽羅的所依有自性，就是細品的補特伽羅有我的意思。

細品的補特伽羅無我是什麼意思呢？不是只有「補特伽羅能獨立之實質有空」的層面，若只有「補特伽羅能能獨立之實質有空」這個層面就相當於補特伽羅是假有，但這個「假有」不是中觀應成派說的假有，而是中觀自續派以下說的假有。中觀自續派以下說的「假有」，實際上是名言安立的時候需要有一個所依，所以所依有這樣的基礎上才能安立，所以所依是要有的。

所以中觀自續派以下解釋「假有」的時候，相當於先有一個自性有，才可以安立假有；如果沒有自性有，則沒有辦法安立假有，所以安立時必須要有一個所依。中觀自續派以下的假有跟中觀應成派的假有差別很大的。中觀自續派以下所謂的「假有」的基礎必須有一個所依，才可以安立假有。所以中觀自續派以下講的「補特伽羅能獨立之實質有空」前提必須補特伽羅是假有，假有的時候所依的五蘊是自性有，所以這裏講「有人唯有蘊」這兩個相當於一個道理。你們看藏文的話，「有人」跟「唯有蘊」這兩個是並在一起，是一個道理。

「有人」指細品的補特伽羅無我沒有辦法接受、細品的補特伽羅有我能接受的意思。相當於把「蘊」當自性有，所以「唯有蘊」其中「唯」是以蘊安立的我沒有，

但所依的蘊有，意思就是能接受「補特伽羅能獨立之實質有空」，連所依都不存在的補特伽羅無我是不能接受的意思。「有人唯有蘊」相當於不能接受細品的補特伽羅無我，只能接受粗品的補特伽羅無我。

上面的「說有阿賴耶」中「阿賴耶」這個詞，可以說是外境不存在的意思。「有阿賴耶」意思是一切都是心造的，這樣的道理。阿賴耶的意思就相當於一切造作者的心識。「阿賴耶」這個詞的梵文翻譯為藏文就是「普基」，即所有一切的依靠來源，就這樣翻譯。等於否定外面都是它們自己成立的，全部來源是阿賴耶識這個心識。有阿賴耶識一講的時候，就是否定外境。

所以這裏有兩個，即前面「說有阿賴耶」的阿賴耶是一塊，後面「有人唯有蘊」一塊。「有阿賴耶」就是否定外境的二取空；「有人唯有蘊」就是否定補特伽羅能獨立之實質有，但接受細品的補特伽羅有我。《入中論》的這兩句中也有講到兩個能接受、兩個不能接受。「補特伽羅能獨立之實質有空」、「二取空」兩個能接受，「補特伽羅無自性」、「法無自性」這兩個不能接受，這樣的道理在這兩句中有了。

現在是講佛對唯識開示阿賴耶，一樣，也開示「有

人唯有蘊」。那樣開示的話，相當於他們不能了知甚深義，即「不能了，如斯甚深義」，相當於他們沒有辦法瞭解細品的補特伽羅無我跟細品的法無我。「如斯甚深義」，真正的甚深義就是「細品的補特伽羅無我跟細品的法無我」，這個他們不能了知。前面宗大師的話跟後面《入中論》的這段完全一樣的。

到這裏是一個理由。這裏有兩個理由。首先，前面引的《入中論》已經是理由了。剛剛說「不能通達一切人法皆無自性之機故」（句尾加「故」字），「故」的後面引了《入中論》，《入中論》本身是一個理由。這個理由真正的就是結束，引完就結束了，不是完全結束，相當於已經對應好的一個理由，宗大師再強調一個道理，即「且以若安立阿賴耶識，定須宣說外境空故」。

這裏宗大師再強調，宗大師在前面解釋，就是剛剛我跟你們說過，《入中論》跟宗大師前面的話可以對應得上，就是以唯識來說，他能接受「能取所取二空」，即「二取空」，這個是從「說有阿賴耶」那句看得出來；然後從「有人唯有蘊」看得出來「補特伽羅能獨立之實質有空」。一樣，這裏不能接受的兩個在這兩句中也可以對應得上。

宗大師讓我們瞭解：對此你們不要誤會，是可以接得上的。即「有人唯有蘊」能否連接「補特伽羅能獨立之實質有空」能接受、細品的補特伽羅無我不能接受，對於這個方面能否連接，這是毫無疑問的。大家有可能會懷疑，「說有阿賴耶」這句話能否連接上，比如能接受粗品的法無我二取空、不能接受細品的法無我，對於這兩個能否連接到「說有阿賴耶」，我們有可能覺得有點不是那麼明顯。所以宗大師對我們說，這裏「須」的意思是宗大師說：你們要這麼理解，因為需要這樣。

這裏講「若安立阿賴耶識，定須宣說外境空故」，這個相當於他解釋「說阿賴耶」你們要連接「二取空」，為什麼呢？因為一安立阿賴耶識等於否定外境，這是需要的啊，所以你們一定要把它連接。後面的「有人唯有蘊」這個是「細品的補特伽羅無我沒有辦法接受、粗品的補特伽羅無我能接受」這個方面能否連接是毫無疑問的。對於「說有阿賴耶」能否連接，有可能我們不那麼清楚，所以宗大師說這個是需要。比如對什麼樣的所化機 一說到阿賴耶識的時候必須要否定外境 確實如此，若沒有否定外境我們如何解釋阿賴耶識呢？

「若安立阿賴耶識，定須宣說外境空故」，宗大師

的意思就有點《入中論》可以當理由，為何？因為第一句中說阿賴耶，有可能你們會懷疑這個是否可以當理由，實則無須懷疑，這個是對的，因為一講阿賴耶識就必須否定外境，所以能解釋粗品的法無我。一樣，細品的法無我肯定沒有辦法接受，細品的法無我的話，則內外所有的法都找不到那種道理，一安立阿賴耶識了，你怎麼能說找不到？把阿賴耶識抓得緊緊的，怎麼可以說找不到？所以對於細品的法無我沒有辦法接受，這個太明顯。粗品的法無我沒有辦法接受能否連接阿賴耶識？也可以連接，就是這個意思。

宗大師的意思是，我引《入中論》證明我前面的那段話是對的，為何？因為說阿賴耶你們也不用懷疑，這個可以跟前面的道理對應得上。

●互動答疑（二）

學生問：唯識如何認如來藏，唯識主要觀點是說阿賴耶識，說如來藏的所化機不是唯識，唯識認為如來藏是圓成實，還是認為是不了義？唯識是如何理解如來藏？

仁波切答：要瞭解唯識的觀點，你們讀《寶性論》，他解釋如來藏解釋為兩個。當然他解釋他自己的那種空性，也解釋阿賴耶識方面。唯識的如來藏，不像說如來藏的

經中說的那種，也不是我們真正的中觀理解的如來藏。唯識的解釋，用的名字跟中觀相像，像自性住種性的那種如來藏；對於隨增種性解釋的時候，就相當於有為法，它會增長，相當於阿賴耶識上面的種子，就講這個方面。當然兩個都是從中觀的角度來說阿賴耶識根本不存在，則阿賴耶識上面的種子也是不對的。一樣，唯識說的自性住種性的時候講它的空性，從中觀的角度看肯定有問題。

（答疑結束）

【2017 辨了不了義善說藏論 167】

上節課講到 134 頁倒數第八行，如文：

入中論云：「說有阿賴耶，有人唯有蘊，是對不能了，如斯甚深義。」以若安立阿賴耶識，定須宣說外境空故。

對應的科判為「寅二」（寅二、依彼成立阿賴耶識為不了義）中的「卯二」（卯二、明意義雖同，然所化不同）。

前面的「定須宣說外境空故」，就結束了科判「卯二」（卯二、明意義雖同，然所化不同）。從「入中論釋，如前引說不了義經後，又引云」開始，就是另外一個科判「子四」，即「子四、將解釋「三性於勝義中有無差別」之楞伽經，釋為不了義之理。」如文：

入中論釋，如前引說不了義經後，又引云：「大慧、空性、無生、不二、無自性相，皆悉遍入一切佛經。」

我們要成立四部經為不了義，其中三部在《楞伽經》中成立，三部中說阿賴耶識的經已經成立完了，現在《解深密經》中講阿賴耶識這一部分，《楞伽經》已經成立

它為不了義。現在《解深密經》中講三性，講到依他起性、圓成實性是勝義中有，跟中觀不一樣，這肯定不對。

雖然遍計執性是勝義中無，但對依他起性跟圓成實性方面講到勝義中有，這是《解深密經》中說的。這個在《楞伽經》中成立或解釋為不了義。所以科判「子四」中有「將解釋」，即「子四、將解釋「三性於勝義中有無差別」之楞伽經，釋為不了義之理」，這裏用「之」不對，應該是「《楞伽經》解釋為《解深密經》中講的三性，有些是勝義中有，有些是勝義中無，對此《楞伽經》說是不了義」。這裏加一個「之經」，指《解深密經》中那一塊的意思，這個科判應改為：

子四、將解釋「三性於勝義中有無差別」之經，《楞伽經》釋為不了義之理。

這個科判實際上很簡單，宗大師沒有多說，只說了一點點，現在是三個中的第三個，什麼呢？在《解深密經》中講到「唯識、阿賴耶識、三性」三個，現在對第三個「三性」這方面，《楞伽經》說《解深密經》這樣說是不了義。科判「子四」對應的文中的篇幅很短，如文：

入中論釋，如前引說不了義經後，又引云：「大慧、

空性、無生、不二、無自性相，皆悉遍入一切佛經。」是證判別初二自性有無自相，為不了義。楞伽經中乃至遍一切經如前說已，次云：「任於何經，應當了知皆是此義。」

到這裏科判「子四」結束。「子四」這個科判相當於《楞伽經》中說《解深密經》說的三性是不了義，就這麼簡單。宗大師有引，當然這是中觀應成派的立場，引月稱的《入中論釋》，其中講到什麼呢？這句應該是《楞伽經》中的話，即「大慧、空性、無生、不二、無自性相，皆悉遍入一切佛經。」

像《入行論》第九品開頭講的，世尊一切的開示都是為了般若而開示。還有像宗大師《緣起讚》中說的，以及蓮花戒大師《修次中篇》中說的等等，世尊開示一切都是為了直接或間接帶到般若，即「皆悉遍入一切佛經」，意指一切的佛經都是為了帶到「大慧、空性、無生、不二、無自性相」，即帶到般若空性。

「皆悉遍入一切佛經」意思就是《解深密經》沒有達到無自性相，即「大慧、空性、無生、不二、無自性相」。《解深密經》中，不講「空性」，就講「性」；不講「無生」，就講「生」；不講「不二」，就講「二」；不講

「無自性相」，而講「自性相」。引這段話相當於是究竟引導至「空性、無生、無二」的位置。

《解深密經》中依他起性和圓成實性是有自性、遍計執性是無自性，這些講的都是不了義，即「是證判別初二自性有無自相，為不了義」。這裏宗大師講到，《入中論釋》中引了《楞伽經》的這段，即「大慧、空性、無生、不二、無自性相，皆悉遍入一切佛經。」引這段話，主要是月稱要證明《楞伽經》中就有成立或有說，說什麼？「是證判別初二自性有無自相，為不了義」中少了「說」字，其中「為」不是「說」吧。這裏我覺得應該有「證」字，即證明，什麼呢？就是《楞伽經》中有說到，證明《解深密經》中講的三性是不了義，如何證明？就引了《楞伽經》。

「引」的動作是月稱來證明，什麼呢？證明《楞伽經》中有說到《解深密經》中說的三性是不了義。文中「說」字看不到，「證」這個動詞是月稱的立場，月稱來證明。《楞伽經》中說，但文中沒有「說」字，少了這個動詞，「證」後面應該有「說」。「說為不了義」，把「說」放在這裏也可以，即「是證判別初二自性有無自相，說為不了義」。

這裏講的「判別」是誰來判別？《解深密經》來判別。這裏沒有講圓成實性，而是講遍計執性和依他起性，即「初二自性」，其中「初」是遍計執性，第二個是依他起性。圓成實性沒有必要講，實際上依他起性如何，圓成實性就如何。即若依他起性有自性，則圓成實性就有自性；若依他起性沒有自性，則圓成實性沒有自性。這是唯識的看法。

這裏的「初二自性」指遍計執性跟依他起性。「有無自相」是判別，《解深密經》中判別遍計執性無自性（無自相）、依他起性有自性（有自相），這麼判別。這樣的判別，《楞伽經》說這是不了義。現在宗大師講到，《入中論釋》中引了《楞伽經》的那一段，相當於證明《楞伽經》中說到《解深密經》中講的三性或者「初二性」，實際上涵蓋「三性」，所以大疏的科判中講「三性」就是這個意思。

所以「初二性」也好，還是「三性」也好，就有這樣判別，即有些是有自相、有些是無自相，這樣的《解深密經》的說法是不了義，《楞伽經》這樣說到或證明，如何證明？那就是引了《楞伽經》中的這段話。然後這個的理由，即為什麼我們可以這麼理解？下面是宗大師

的看法，即《入中論釋》中引《楞伽經》的這段話，相當於證明《楞伽經》中說到《解深密經》中分別三性有無自相是不了義，為何可以如此證明？因為下面就有解釋。所以真正按照藏文來說，這裏「不了義」後面不要句號，而是逗號，或者這裏如果有句號的話，後面應加「故」字，即「次云：「任於何經，應當了知皆是此義（故）。」」

前面這段是所立，即「入中論釋，如前引說不了義經後，又引云：「大慧、空性、無生、不二、無自性相，皆悉遍入一切佛經。」是證判別初二自性有無自相，為不了義」。後面那段是能立因，即「楞伽經中乃至遍一切經如前說已，次云（故）：「任於何經，應當了知皆是此義。」」

為什麼這樣可以證明？因為實際上《楞伽經》本身有一段話，即「任於何經，應當了知皆是此義。」這裏講到，我們真正應該瞭解的就是這樣，即「應當了知皆是此義」，意指佛對於不同的所化機配合一些開示，真正的意義就是「大慧、空性、無生、不二、無自性相」那樣來瞭解。當下可能沒有辦法瞭解，這沒有關係，但最後還是要瞭解。這段話《楞伽經》中有說到。

月稱確實可以把《楞伽經》前面的這段話理解為以《楞伽經》角度的看法把《解深密經》當不了義。把它當證明，月稱這種做法完全是對了。因為《楞伽經》中自己就有這麼說，即「任於何經，應當了知皆是此義。」最後我們應該走到般若的智慧方面。

前面講「說三乘」這裏就沒有必要成立，因為龍樹在《集經論》中講過，所以沒有必要在這裏成立。月稱特別用《楞伽經》來成立《解深密經》中講的其他三個，總共有四個 涵蓋說三乘的話就是四個 把說三乘去掉，就剩下三個：第一個是說唯識，開始的時候我們已經講過了；第二個是說阿賴耶識，這個也講過了；第三個是說三性，就是剛剛這段，也講過了。

現在下面開始另外一個科判「壬二、此宗如何安立三轉法輪之了不了義。」我們中觀應成派的立場跟《解深密經》不一樣，《解深密經》中雖然講到三轉法輪中哪一個是了義、哪一個是不了義，但中觀對此不認同。以中觀應成派的立場對三轉法輪如何分辨了義、不了義，這個就是科判「壬二」，即「壬二、此宗如何安立三轉法輪之了不了義，分二：癸一、正義；癸二、釋疑。」其中「釋疑」，應該不是「釋」，而是去除的意思。

首先，對於三轉法輪，中觀應成派的立場如何區分了義不了義。科判「癸一、正義」分三個，即「癸一、正義，分三：子一、初轉法輪；子二、中轉法輪；子三、釋後轉法輪了不了義。」現在開始講三轉法輪中各個對於了義不了義的看法。

首先 這裏講初轉法輪是什麼樣 先講它是講什麼，然後對它是不了義方面解釋。下面有一個詞「是不了義」，下面講它是不了義。不了義要具備三個理由：一是要有「密意」，二是要有「所為」，三是要有「如言違難」。下面說「此密意所依」如何、「其所為義」如何、「如言違難」如何（即「此密意所依，謂名言有。其所為義，謂若宣說人法皆自相空，便生斷見，為遮彼過，及由宣說粗分無我，漸修相續為令趣入微細無我，如言違難，謂破自相所有正理。」）這三個相當於不了義的理由，為何是不了義？因為它有密意、它有所為、它是如言違難，這三方面。

我們先看初轉法輪說什麼呢？如文：

若爾此宗，如何安立三轉法輪了不了義？

意思是跟唯識或《解深密經》不一樣。中觀肯定有自己的看法，所以就要解釋。如文：

答：初法輪中，諸說人法無自性者，是為了義。

先瞭解一下，中觀應成派認為初轉法輪的所化機有兩個：一個是密意的所化機，一個是字面上的如言或言詞的所化機。以密意的角度來說，它是了義，不是不了義。密意的所化機，聽的時候，他是完全沒有問題的。對此要瞭解，這是唯識跟中觀之間很大的差別，什麼呢？

中觀應成派認為，要解脫則必須要證法無我或必須要修空性，但中觀自續派並非如此認為。中觀自續派以下則認為，沒有必要修法無我，只需修補特伽羅無我即可，而且補特伽羅無我這邊，修「補特伽羅能獨立之實質有空」這樣的粗品的補特伽羅無我即可。所以中觀應成派跟中觀自續派以下有很大差別。

是誰要解脫？是小乘。以小乘要解脫而言，初轉法輪真正的所化機是小乘。初轉法輪真正的所化機，字面上的初轉法輪的所化機不是真正的所化機，他沒有辦法稱為真正的小乘，只是自認為小乘而已。尊者有時候說，我們南傳佛教認為自己是小乘的佛教徒，但真正要修小乘或解脫的話，還是需要靠龍樹的空性的法，實際上就是如此。中觀應成派的立場是最正確的。

中觀應成派說，小乘必須要懂空性，所以初轉法輪的所化機這裏，小乘好像不具備真正的初轉法輪的所化機的資格。真正的初轉法輪的所化機是懂空性、能夠接受空性的法的修行者。這是非常大的差別。

這裏講到「答：初法輪中，諸說人法無自性者，是為了義。」初轉法輪中分為了義的和不了義的。我們要瞭解，所謂的了義，不可以把一部經拿出來說它是了義，初轉法輪是一部經，但它裏面講的時候，所化機能聽得懂世尊的意思，並非字面的理解，而是對於其中的內容能聽得懂，若是如此對他而言就是了義。這裏講「諸說人法無自性者」的「說」是如何說的呢？是隱義的角度或密意的角度說的層面，就可以說是了義。

另外，那就是初轉法輪的字面上，並非密意。字面上說的時候，只講粗品的補特伽羅無我，沒有講細品的補特伽羅無我。法無我那邊，字面上不管粗品細品都沒有講，這樣的開示就是不了義。下面如文：

若唯破除異諸蘊相自立實體補特伽羅，而未破自相說人無我，及說蘊等諸法有自相者，是不了義。此密意所依，謂名言有。

「若唯破除異諸蘊相自立實體補特伽羅，而未破自

相說人無我」，意指沒有說細品的補特伽羅無我，只說了粗品的補特伽羅無我。這裏講破除蘊跟補特伽羅是異體，這裏講「異相」(異諸蘊相)。所謂「補特伽羅能獨立之實質有」破的時候，也有破一個「實質有」。這個「實質有」破的不是自性有的實有，而是破跟五蘊不一樣的，即這裏講「異諸蘊相」，相當於實有方面的形容。破的時候，「我」上面可以破，「蘊」上面不能破的層次的時候，也有實有的那一塊。

所謂的「假有」，有兩個層面。比如諸法假有，就相當於中觀的那種。現在說補特伽羅假有、五蘊實有，這樣分的時候也是補特伽羅上面有「假有」的一塊，五蘊上的「假有」是沒有的。那樣對補特伽羅上就有一種假有，連這種都不知道，相反的實有的那種認知的話，這就是粗品的補特伽羅我，現在是破這個。

現在破的實有的層次，不是真正的中觀講的自性有，或中觀講的「不是唯名言安立、不是假有」那個層面的破實有，他破的是什麼？破的是我們對補特伽羅是假有、五蘊不是假有。二者之間有差別，那個時候對補特伽羅上假有的道理剛好相反的實有那一塊，現在破的是這個，即破的是跟五蘊不一樣的那個層面有一個實有，只是破

這個而已。

「異諸蘊相」，就是跟五蘊不一樣。所以補特伽羅上假有解釋的時候，就是五蘊上沒有的一個東西、五蘊上沒有的假有。破這個實有的時候，沒有破五蘊上面實有。「補特伽羅能獨立之實質有」，只是補特伽羅上面破實有，沒有破五蘊實有，即「破除異諸蘊相自立實體補特伽羅」。他是於粗的層次破實有，他瞭解的是粗的層面的假有，所以沒有破細的。這裏講「而未破自相說人無我」，意思是初轉法輪的字面上沒有說，什麼呢？這裏應該先講「未說」，即「未說破自相人無我」。

前面那個說成「人無我」，破自相這個沒有說是「人無我」。他破的是前面那種「人無我」，不是破自相的角度說。「而未破自相說人無我」，應為「未破自相（而）說人無我」。

「若唯破除異諸蘊相自立實體補特伽羅」句首的「若」表選擇，剛剛前面說的是了義，表選擇的意思就是——那樣說的話是了義、這樣說的話是不了義。「若」是表選擇的字，當然藏文中看不到「若」字，但可以這麼理解。或者在「答：初法輪中」前面加一個「若」字也可以，即：

（若）諸說人法無自性者，是為了義。若唯破除異諸蘊相自立實體補特伽羅，未破自相（而）說人無我。

對於補特伽羅無我，初轉法輪中字面上是如何說的，這裏已經說了，但對於法無我根本沒有說，即「及說蘊等諸法有自相者」。法方面不用分粗細的自相有或粗細的實有，直接說「沒有說」就可以了。「及說蘊等諸法有自相者」，就是完全沒有破，一直認同，法是粗細的實有、自相有，無論哪個角度的自相有都有了，字面上是這麼說的，這樣就是「不了義」。

所以我們分兩個，即初轉法輪中有了義的一塊，這個是真正的，是必須要有的。我們要記住，對於這一塊是中觀自續派以下都不認同的。初轉法輪的所化機對於人無我、法無我都能接受，而且對此非常重視且要修——中觀自續派以下都不認同那樣的初轉法輪的所化機，但中觀應成派是唯一對此認同的，這是中觀應成派特別的觀點，而中觀自續派以下對此根本沒有辦法接受，這個是關鍵。

下面第二個，不了義的時候，當然它的「密意」是什麼、「所為」是什麼、「如言違難」是什麼，這些肯定是不同。雖然唯識跟中觀自續派都認為初轉法輪字面說

的是「不了義」，這個是認同的，即「未破自相（而）說人無我，及說蘊等諸法有自相者，是不了義」。但對於不了義後面的「密意」、「所為」、「如言違難」那些講的時候，中觀應成派跟中觀自續派以下不同。

下面說「是不了義」，然後對不了義這個方面要解釋。首先，他的「密意」是什麼呢？「此密意所依，謂名言有」，世尊擔心他們會落斷邊，所以他的「密意」是名言有，如果他們沒有這麼說的話就會落斷邊。所以世尊考慮不落斷邊，這個是世尊的「密意」。世尊的「密意」是什麼呢？謂「名言有」這個是密意。然後他的「所為」是什麼呢？如文：

其所為義，謂若宣說人法皆自相空，便生斷見，為遮彼過，及由宣說粗分無我，漸修相續為令趣入微細無我，如言違難，謂破自相所有正理。

「所為」的目的重點是「令趣入微細無我」，就是要破所有的我執。開始時破粗的我執，最後帶到連細的我執也破，就乾乾淨淨的，所有的執著沒有才可以脫離輪回，這就是「所為」。現在為什麼沒有這麼做？現在這麼做的話他們沒有辦法接受，就會落斷邊，即「若宣說人法皆自相空，便生斷見，為遮彼過」，為了不讓他

們有負面的影響，暫時不開示，這就是「所為」。

然後「如言違難」是什麼呢？「如言違難，謂破自相所有正理」，等於中觀應成派破自相、完全不認同自相有，破自相那方面的所有的正理就可以說「如言違難」。因為以初轉法輪的字面上的解釋來說，完全是整個輪回、整個世界都是施設義找到的樣子。所以一直整個四聖諦，不管是輪回的因跟果層面的整個宇宙，還是滅諦道諦的涅槃的整個世界，都是施設義找到的那個層面來解釋，所以初轉法輪這樣解釋的時候，相當於一直講「施設義找到」，所以這樣的「如言」，肯定有「違難」，即「如言違難」。

對於這個「如言違難」，中觀應成派講的所有破自性（自相），整個基道果，或者整個輪回的世界、涅槃的世界，都成立為沒有自性。以佛經而言，像《金剛經》那些經典；以論而言，像《中論》那些論典。其中講的正理都是一切輪回的世界、涅槃的世界都是施設義找不到，為這些一直講正理，這些正理就是初轉法輪的不了義層面的「違難」。

什麼是「違難」？就是佛經中、論中，所有講空性的正理拿出來就可以把它當成「違難」，所以「如言違

難，謂破自相所有正理」。對此，初轉法輪中已經瞭解了。

中轉法輪是什麼樣？中轉法論完全就是了義，對此我們要瞭解。以中轉法輪來說，毗婆沙宗跟經部宗完全不認同中轉法論和後轉法論，只認同初轉法輪。唯識以上的大乘的佛教徒才認同三轉法輪。以中轉法輪而言，唯識的看法認為中轉法輪跟初轉法輪一樣都是不了義，後轉法輪才是了義，前面兩個（初轉法輪和中轉法輪）都是不了義。

以中觀自續派來說，跟唯識不一樣。中觀自續派和唯識派對於初轉法輪的看法是一樣的，但他們兩個對中轉法輪跟後轉法輪的看法不一樣。因為我們可以理解，一個是中觀，一個是唯識，所以肯定不一樣。唯識把後轉法輪當主要的，中觀是把中轉法輪當主要的。所以中觀自續派把後轉法輪跟初轉法輪一樣當成不了義，對於中轉法輪他很重視。

中觀應成派對於中轉法輪也很重視。中觀應成派和中觀自續派對於中轉法輪的重視程度都一樣，但他們不一樣的地方在哪里呢？大家讀過《宗義建立》，都知道破自相的時候中觀自續派沒有辦法認同。

中轉法輪中的《般若經》有很多，像《心經》是《般若經》，《般若八千頌》、《般若兩萬五千頌》、《金剛經》都是《般若經》。這麼多的《般若經》中，有一些加了勝義簡別。加勝義簡別的時候，中觀自續派說這就是了義；對於沒有加勝義簡別的，他就說這個是不了義，當然這個不了義不是那麼嚴重的不了義，即不像初轉跟後轉法輪那麼嚴重的不了義——這是中觀自續派的看法。

所以中觀自續派對各種《般若經》有選擇性，雖然都重視，但對於哪個是了義、哪個是不了義識別的時候，如果有加勝義簡別的他當成是了義。所有的《般若經》肯定有講空性，但是講空性的時候沒有加勝義簡別，而是直接破自性，這種就是不了義；如果說空性的時候有加勝義簡別，那就是了義經。所以兩個中觀派的觀點不一樣。

以中觀應成派而言，《般若經》中不只是有加勝義簡別，沒有加勝義簡別的都是了義經，沒有說破自相的時候他受不了，而是非常認同破自相。所以，以中觀應成派的立場而言，《般若經》中沒有一個不了義經，全部都是了義經。

我們看一下中觀應成派，這裏有說到「大乘者說此乃究竟了義」，其中「此乃」就是「故」的意思，這裏沒有說何為了義、何為不了義，而是全部都是了義，這是中觀應成派的觀點。

首先，中轉法輪中宣說什麼？如文：

次第二法輪中，宣說人法皆勝義空或自相空，唯於世間名言而有。

中轉法輪中，中觀應成派的立場，勝義跟自相是一樣的意思，這裏講「或」，即「人法皆勝義空或自相空」，中觀應成派認為勝義有跟自性有沒有差別，所以勝義空跟自相有是一樣的意思，所以沒有加勝義簡別，直接破自相的時候，他也認同。這裏把這兩個並在一起，但中觀自續派對於這兩個沒有辦法並在一起，沒有辦法說勝義空、自相空。但中觀應成派把勝義空、自相空這兩個並在一起，認為二者完全無差別。

中轉法輪裏面講的所有都是了義經。勝義空、自相空，是否完全沒有？不是，它是名言有的，即「唯於世間名言而有」。宣說到剛好中央的位置，也沒有講到勝義有，也沒有講到否定名言，而是說勝義自相那些角度完全沒有，但名言中是有的，中觀應成派的立場是從中

轉法輪出來的原因在此。

像《金剛經》常常講的「莊嚴佛淨土，則非莊嚴，是名莊嚴」，它一直講中央的道理，「則非莊嚴，是名莊嚴」就講到唯名言有。即「自性沒有，名言有」，一直講這個道理。中觀對中轉法輪重視的原因在於中轉法輪一直講這種中央的道理，也可以說跟著中轉法輪走的就叫中觀，因為中轉法輪一直講這種中央的道理，所以跟隨中轉法輪的我們說是中觀。

中轉法輪中就是這麼「宣說」的，「宣說」是動詞，下面的「人法皆勝義空或自相空，唯於世間名言而有」是受詞。中轉法輪中就是這麼開示的。這樣的開示，是世尊的內心中真正要講的能聽懂的人開示。對誰開示？對世尊真正講的道理能聽懂的所化機開示的，這就是究竟，即下面說的「大乘者說此乃究竟了義」。如文：

謂若有自相系縛解脫等皆不得成，然必須許系縛解脫等諸緣起法，故系縛等，皆自相空。是對能達，諸緣起義即性空義，大乘者說此乃究竟了義。

前面有點當有法的樣子，即「宣說人法皆勝義空或自相空，唯於世間名言而有」是有法，下面的「究竟了義」是所立法，中間的「謂若有自相系縛解脫等皆不得

成，然必須許系縛解脫等諸緣起法，故系縛等，皆自相空。是對能達，諸緣起義即性空義，大乘者說此乃究竟了義」是能立因。比如「有法聲音，是無常，因為所作性故」這個論式，前面的「聲音」是有法，中間的「無常」是所立法，最後的「所作性故」是能立因。

這裏是否有「於」？即「於大乘者說」。不過這裏有「是對能達」，這樣就可以了。我們要瞭解，所化機是非常有智慧，所以世尊不需要保密，不需要有「密意」、「所為」等，直接就可以說。所化機是「能達」，就是世尊想說的話是能聽懂的所化機，對那樣的所化機說的話就是究竟。說的就是前面「宣說人法皆勝義空或自相空，唯於世間名言而有」，這是對什麼樣的所化機說？對世尊想說的全部能聽懂的所化機說。

「能達」就是全部能聽懂，主要關鍵在於，簡略來說就是「諸緣起義即性空義」，對此詳細的描述就是前面的「謂若有自相系縛解脫等皆不得成，然必須許系縛解脫等諸緣起法，故系縛等，皆自相空」，這個是形容，就是對於剛剛「能達諸緣起義即性空義」的形容。這裏應該有一個「唯」字，即「唯許系縛解脫等諸緣起法」，其中「必須」就是「唯」的意思。對於緣起這個道理你

認同的時候，不得不認同空性。

這裏講「許系縛解脫等諸緣起法，故系縛等，皆自相空」，其中應該加「解脫」，即「故系縛解脫等，皆自相空」，或「故彼等，皆自相空」。重點是你承許緣起，那就一定要講出來認同自相空的道理，關鍵是這個。這個的原因是什麼呢？就是前面「若有自相，系縛解脫等皆不得成」，這是關鍵。

為什麼一認同緣起不得不承許自相空，原因是什麼？因為自相有的話，緣起沒有辦法成立。「謂若有自相系縛解脫等皆不得成」，這裏用的「皆」很有力量嗎？藏文中意思是完全沒有辦法、很有力量的感覺，若以我們的白話說就是根本不可能的意思。

若有系縛解脫，不管是輪回的整個世界，還是涅槃的整個世界，即清淨、不清淨的整個宇宙，如果自相有則一切根本沒有辦法解釋通、根本沒有辦法成立。感覺「皆」這個字的力度不夠。所以你認同這個世界，則你必須要認同自相空。所以你若「許系縛解脫等」緣起法，則你必須認同它們是自相空。

藏文的話就是，你想（需要）承許緣起的話，則這個緣起就變成自相空了。應該是你需要承許緣起的話，

則你必須承許自相空。按照藏文來說，「須」字就是你需要承許這個方面的意思，藏文中看不到「必」字；「然」字不對，應該是「且」，即「謂若有自相系縛解脫等皆不得成，且唯須許系縛解脫等諸緣起法」。這個是形容什麼？形容下面的「諸緣起義即性空義」。

「諸緣起義即性空義」，應該這樣來理解：對於緣起深入看的時候，就變成空性出來了，即對於緣起有一點深入想的話，空性就出來了——就是這樣的一個道理。相當於對緣起真正瞭解的時候，真正緣起的狀況就相當於結合空性，沒有離開，能通達那樣，所以是「是對能達」。按照藏文來說，「能達」是動詞，其他全部都是受詞，即前面整段「謂若有自相系縛解脫等皆不得成，而且須許系縛解脫等諸緣起法，故系彼等，皆自相空」，以及後面的「緣起義即性空義」都是受詞。

這樣的大乘，意思是大乘中有一些不能通達，像唯識、中觀自續派。以能通達「緣起義即性空義」的那種大乘者說的緣故，世尊就不用保密，他想說的全部對這樣的所化機說，所以世尊說的完全是究竟，即「此乃究竟了義」，就是中觀應成派認為中轉法輪完全是了義經。

有一些經，像《心經》來說，沒有加勝義簡別，但前面有加自相空，後面連自相空都沒有加。以《般若經》而言，若是完整的經的話肯定加了這兩個其中之一，即要麼是勝義簡別，要麼是自相簡別。像《心經》就是完整的經，它裏面肯定加了勝義簡別或自相簡別其中之一。

剛剛前面的「宣說人法皆勝義空或自相空」，這是選擇性句式，即「宣說人法皆勝義空」或「自相空」兩個中肯定有其一是加了。但有一個問題，像《心經》或其他的《般若經》，它的前面加了，但後面沒有加，對此我們如何認？後面沒有加，它可以當了義經嗎？就會有這些懷疑。所以對於這個方面說明。

重點是前面加勝義簡別或加自相簡別的緣故，後面沒有加，也是屬於意義上已經加了，所以對於它是否為了義經不用懷疑，為這方面說明。這裏有一個詞「義已加訖」，就是不要懷疑的意思，宗大師為這方面解決我們的懷疑。下節課從「般若心經等」開始講。

【2017 辨了不了義善說藏論 168】

上節課講到第 135 頁，如文：

般若心經等，雖於所破，未明顯加勝義等名。

現在我們對三轉法輪是什麼樣真的要認識的話，必須要瞭解用中觀應成派的觀點如何認定，這才是對於三轉法輪真實的狀態。雖然以毗婆沙宗、經部宗來說，不認為世尊的中轉法輪跟後轉法輪有傳法。

還有大乘的佛教徒中的唯識跟中觀自續派。以中觀自續派而言，像清辯等隨經部行的中觀派祖師們、靜命等隨瑜伽行的中觀自續派祖師們。唯識和兩個中觀自續派都對三轉法輪有很多解釋，但都不究竟，所以對於三轉法輪真正是什麼樣，以現在宗大師這一段我們瞭解真正的三轉法輪。

首先對初轉法輪我們已經學過了，裏面有講到了義的，也有講到不了義的。了義的是以隱義，對那些聽得懂的對象所化機來說也有一個層面，這就是初轉法輪中了義的。初轉法輪了義的這一塊，是初轉法輪真正的功能。另外，初轉法輪中字面上配合所化機的那一塊，等於是不了義經。這個我們上周講過了。

對於中轉法輪來說 完全都是了義 沒有不了義的。

如果對中轉法輪有分了義、不了義的人，相當於沒有真正瞭解中轉法輪。一樣，連初轉法輪也是。若認為初轉法輪不分了義、不了義，則沒有瞭解初轉法輪；若對中轉法輪分為了義、不了義，就沒有真正瞭解中轉法輪。

所以唯識跟中觀自續派對於初轉法輪不會分了義、不了義兩種，從中觀應成派的角度而言，他們沒有真正瞭解初轉法輪。只有中觀應成派對於初轉法輪分為了義、不了義，這才是真正瞭解初轉法輪。而且對於不了義是如何不了義解釋的時候，中觀應成派解釋得不一樣，對此前面我們已經講過了。

唯識跟中觀自續派確實根本不懂，首先是不會分了義、不了義；第二，對於如何解釋不了義也不懂。所以我們要分辨，要清楚中觀應成派如何解釋初轉法輪，這才是認識初轉法輪的真相，這是重點。一樣，對中轉法輪，比如像唯識來說認為中轉法輪全部都是不了義，這肯定不對。因為這裏說全部都是了義。

中觀自續派說中轉法輪中有了義，也有不了義，這些觀點都是不對的。中觀應成派說全部都是了義，這才是對的。現在以中觀應成來說，所有的中轉法輪都是了義，由此可知唯識和中觀自續派的祖師們對中轉法輪的

認知有問題，對此要清楚。

以中觀應成派而言，所有的中轉法輪都是了義。對於這方面有一些懷疑，是什麼呢？像《心經》是不是不了義？應該不是整個《心經》，這裏說「般若心經等」，如何理解呢？平常我們中文念的《心經》，是玄奘大師的版本。玄奘版的《心經》跟梵文版的《心經》並非完全對應得上。跟梵文版《心經》比較可以對應得上的是敦煌石刻版《心經》，真正的《心經》就是以此來理解，並非我們平常念的中文版的《心經》。

敦煌石刻版《心經》中講到「彼應如是觀察，五蘊體性皆空。色即是空，空即是色，色不異空，空不異色。」這個順序是對的。我們平常念的是顛倒的，即「色不異空，空不異色，色即是空，空即是色」。敦煌版《心經》與此相反，先講「色即是空，空即是色」，然後講「色不異空，空不異色」，對此我們以前講過。

現在重點是把《心經》拿出來，對方或有一些人懷疑是否為不了義，對這部分懷疑，不可以說對於整個《心經》懷疑，而是《心經》中後面那塊，從哪里開始？就要看敦煌版《心經》，就是從「色即是空」開始：

色即是空，空即是色，色不異空，空不異色，如是

受想行識，亦復皆空。是故舍利子，一切法空性無相，無生，無滅，無垢，無離垢，無減，無增。舍利子，是故爾時空性之中，無色，無受，無想，無行，亦無有識。無眼，無耳，無鼻，無舌，無身，無意，無色，無聲，無香，無味，無觸，無法。無眼界，乃至無意識界，無無明，亦無無明盡，乃至無老死，亦無老死盡。無苦集滅道，無智，無得，亦無不得。

到這裏講的都是空性，從「色即是空」開始到「亦無不得」，把這一塊拿出來，為什麼把那一塊拿出來？因為這一塊中沒有一個字提出來「自性空」或「勝義空」，只是一直講「空」，全部都是「空」或「無」，完全沒有加勝義簡別。《心經》中真正講空性就是這一塊內容，上面短的那句話不是真實講，而是開頭的要講，或菩薩們應該要講或應該要觀察一切都是自性空，是連接的一個詞而已，真正要講的是下面的「色即是空」開始到「亦無不得」，這是《心經》裏面真正講空性的部分。這裏說「般若心經等」，是指《心經》裏面真正講空性的那一塊。

與《心經》一樣，像其他的《般若經》，如《金剛經》也是與此相似的，就是字面上沒有加勝義簡別，一

直講「空」或「無」。像《金剛經》也是如此，沒有加「自性」這個詞，而是直接用「非」或「無」來否定，即「莊嚴佛淨土則非莊嚴」，沒有說「自性成立非」，字面上是這樣。他們把那些全部拿出來並懷疑其是否為了義，認為也有不了義的，比如對於「般若心經等」如何理解？不可以認為是把《心經》拿出來說其為不了義，而是把《心經》中後面那塊當有法。與《心經》類似的，像《金剛經》也是，真正講空性的時候，字面上都沒有加自性簡別或勝義簡別，把這些全部拿出來問「這些也是了義嗎？」、「這些應該不是了義吧？」——就有這種懷疑。

為了答復這個的時候，我們要瞭解，這裏有兩個理由來答復：

般若心經等，雖於所破，未明顯加勝義等名。然說：「正隨照見此諸五蘊皆自性空。」

尊者常常說法尊法師這裏應該加一個「亦」字，即：

然說：「正隨照見此諸五蘊皆（亦）自性空。」

敦煌版《心經》也沒有加「亦」字，應該是「五蘊亦體性皆空」，這一段是《心經》裏面的。這裏分段，第一段如文：

然說：「正隨照見此諸五蘊皆（亦）自性空。」〔奘師譯文從略〕於略標時說自相空，於廣說中亦須例加，義已加訖。」

第二段，其中「故義已加」後用句號不對，這段話沒有結束，應為逗號。如文：

縱未加者，猶如十萬頌中所加勝義簡別，於其同類一切經中皆應例知，故義已加。（，）譬如現代同一造者所造諸論，所詮若同，一處說已餘未說處亦須例知。

第二段到這裏結束。兩段話都是答復一個問題，就是剛才說的《心經》後面，就是從「色即是空」開始到「亦無不得」，真正講空性這部分。平常我們念的《心經》是從「色不異空」開始到「到無智亦無得」。敦煌版《心經》是從「色即是空」開始到「亦無不得」，這是《心經》裏面真正講空性，現在懷疑這個是不了義，對於這個問題現在用兩個來答復，前段和後段都是答復。

前段和後段的答復主要說什麼？就是了義。「是了義」的意思在哪里？兩段都有。前段的最後「義已加訖」和後段中間的「故義已加」，前段也應該是「故義已加訖」，意思是已經加了簡別，或者裏面已經有自性空的

意思，不是只有空這個意思，而是自性空的意思已經在裏面了，即「故義已加訖」。理由是從兩個角度說。一個角度說像《心經》裏面略的階段出來，是有時候會出現，並非所有的《般若經》一定會出現；有的地方是略的階段沒有出現，但其他的《般若經》中有出現就可以了，即這個經典沒有出現沒有關係，其他的經典中有出現也可以。

所以以兩種來答復。第一種是「於略標時說自相空」。我們要瞭解，對於《心經》，宗大師說的是略跟廣。平常我們用的玄奘版的《心經》「照見五蘊皆空」，這個就是略，後面講的是廣。現在敦煌版的《心經》「照見此諸五蘊皆自性空」是略，後面從「色即是空」到「亦無不得」是廣，對於廣和略就是這麼理解。

不管是玄奘版《心經》也好，還是敦煌版《心經》也好，我們都要加「亦」字，包括《辨了不了義善說藏論》中法尊法師的藏文譯本也應加「亦」，即「照見此諸五蘊皆（亦）自性空」。略的時候有的話，廣的時候也要推，所以我們必須要加。因為廣是解釋略的，略的已經加了的話，廣的只是省略了這個字而已，實際上就是前面略本所說的，所以必須加。所以前面略本已經加

了，後面雖字面上沒有出現，實際上已經加了，即「(故)義已加訖」。

對於第一個答復我們瞭解了。第二個答復是什麼呢？「縱未加者」就是有的《般若經》連略的都沒有加，但是像《般若十萬頌》略的加了，其他《般若經》雖然連略的都沒有加，因為這些都是同類的經，說法者就是世尊，世尊對於同類的經說的肯定是同樣的意思。

後面「縱未加者」並非把《心經》作為有法，有可能指的是《金剛經》。本身有的《般若經》是沒有加的，對於那些沒有加簡別的《般若經》也不要懷疑。藏文中意思是假設前面沒有加的話，這裏翻譯為「縱未加者」，意指即便（縱然）略的時候沒有加也沒有關係，像《心經》是略的《般若經》，它已經加了，假設略的時候沒有加的話也沒有關係，因為跟它同類的其他的經已經加了，所以也相當於它也加了，就是這樣的答復，即「縱未加者，猶如十萬頌中所加勝義簡別，於其同類一切經中皆應例知」——這是理由。然後講「故義已加」，意指實際上以意義來說是加了。

然後是譬喻，即「譬如現代同一造者所造諸論，所詮若同，一處說已餘未說處亦須例知」。對此不需要懷

疑，所有的《般若經》或所有的中轉法輪，以中觀應成派的立場來說，完全是了義經，沒有不了義經。

對於後轉法輪如何解釋呢？後轉法輪完全是不了義，不可以裏面分了義和不了義。應該這麼理解：對小乘修行者，不是以佛教徒的角度，意指佛教徒分小乘佛教徒和大乘佛教徒，這個不是以修行的角度而言，而是以宗義的角度、學者的角度。

現在這裏主要的是以修行的角度而言。真正修行的時候，對小乘的修行者要看的是初轉法輪，大乘的修行者真正要看的是中轉法輪，但看的時候不懂、能力不足的時候就選擇後轉法輪。以修行者的角度而言，把後轉法輪當引導的過程，對他引導的過程的話，則完全是不了義。因為它是一個過程，為了引導而開示的東西，所以完完全全是不了義。

初轉法輪當然也有一個過程，不只是過程，它是真的把所化機帶到小乘，以這個角度而言可以說是了義。因為初轉法輪面對的是小乘修行者，他們真的想走這條路、真的想解脫、真的自己想得到羅漢果，所以對他們直接引導到那裏，沒有什麼過程。所以初轉法輪有了義的一部分。

但後轉法輪並非如此。後轉法輪面對的根本不是小乘，而是完全面對大乘種姓的所化機，但由於智慧不足，所以那個階段配合他們引導的過程，這就是後轉法輪。所以後轉法輪完全是不了義；初轉法輪有了義的部分，因為是為小乘修行者所要的直接開示的。

所以我們要瞭解，中觀應成派對三轉法輪認得、安立得非常完美，不像中觀自續派說的那種，既像有道理，又像沒有道理。唯識說的就更不對了。現在中觀應成派對三轉法輪的認定特別有道理。所以下面開始是中觀應成派對於三轉法輪如何認。

首先這裏有一句講到「故雖同是大乘種性」，意思是什麼？前面中轉法輪跟後轉法輪的所化機，兩個都一樣是大乘種姓，不一樣的地方在於智慧不足。所以二者的所化機一樣的地方在於都是大乘種姓者，不是小乘種姓者；不一樣的地方在於智慧是否充足，對於智慧不足的只能開示不了義經，是一個引導過程。這個不了義需要具備三個條件，即「所為」、「密意」、「如言違難」。現在先講「所為」，我們從「所為」看得出來，如文：

若於自相所空無自性中，不能安立系縛解脫業果等者。

這裏講的是所化機，剛剛講到同樣的大乘種姓中，智慧不足的就是這個。智慧不足的表現就是，一講自性空的時候，沒有辦法安立整個宇宙的法則。這裏說的「系縛解脫」就是不清淨的整個宇宙，清淨的世界整個宇宙就是解脫。清淨跟不清淨，等於修整個宇宙的選擇。

另外，範圍小一點的，像修下士道，不要造惡業，造善業就可以了。業果，這裏應該說「系縛解脫」中包含中士道跟上士道。「系縛解脫」就是四聖諦，自己身上的四聖諦就是中士道，對所有有情身上的四聖諦與對己同樣的感受就是上士道。所以「系縛解脫」就是指中士道和上士道。「業果」就是下士道。

一講自性空的時候，「下士道、中士道、上士道」三士道的取捨都解釋都不通、都無法安立，這就是智慧不足的表現。「若於自相所空無自性中」，其中「於自相所空」是對無自性形容，簡單來說就是「於無自性中」，後面有「中」，前面沒有「於」也可以。即「(於) 無自性中，不能安立系縛解脫業果等者」，這是描述智慧不足的意思。雖然跟中轉法輪一樣，同樣是大乘的種姓者，但他的問題是智慧不足，這是以所化機而言。後轉法輪面對的所化機是這樣的緣故，假設跟中轉法輪一樣開示

的話，有什麼樣的結果呢？會產生極大斷見，斷見後面的句號應為逗號。如文：

若如第二法輪而為說法，則當引生極大斷見。為遮彼過，及由宣說粗法無我漸修相續，為令趣入最極微細法無我故。

「若如第二法輪而為說法，則當引生極大斷見。(，)故為遮彼過」，其中「故為遮彼過」這裏有兩個所為，第一個是「為遮彼過」，就是遮除「極大斷見」的問題，這是第一個「所為」。所以後轉法輪中為什麼不像中轉法輪一樣大方的直接說全部都是自性空？因為會讓他心中出現極大的斷見，這個就不好，為了避免這樣的問題，即「為遮彼過」

第二個「所為」，就是下面的「為令趣入最極微細法無我故」。第二個所為是讓他趣入細的法無我。所謂的「細的法無我」就是中轉法輪中講的法無我，能夠引導至那種的法無我，這也是一個「所為」。而且透過先講粗的法無我，這裏講「由宣說粗法無我漸修相續」漸漸的他的心相續會改變，後面就直接可以接受最細的法無我，這是第二個「所為」。這裏我們已經瞭解了兩個「所為」。

然後「密意」是什麼呢？就是下面「由初自性與餘二性，在名言中，容有唯由假名安不安立之別，如瑜伽宗諸師所許」，這裏應該說「初性」就可以，沒有必要說「初自性」，因為我們平常是說三性，即「初性與餘二性」，這樣不會誤解。

「由初自性與餘二性，在名言中，容有唯由假名安不安立之別，如瑜伽宗諸師所許」，這就是他的密意。這裏「故密意說」前面用句號不對，應為「所許故密意說有無自相」。「有無自相」就是字面上說的，真正想的是前面那一塊。所以「密意」就是「想」的意思，想的是前面這一塊，字面上說的是有自相、無自相，比如依他起性跟圓成實性是有自相、遍計執性是無自相——就這麼說，但實際上是這個意思嗎？實際上不是這個意思。密意是什麼？

實際上密意就是，我們不談法的究竟的實相的層面，法的名言的層面也有一個，這裏宗大師形容得蠻好的，我們要注意，即「在名言中」，然後說「假名安不安立之別」。所謂的「名言安立」，有的時候跟法的究竟的實相勝義的層面有關系。平常中觀說「諸法都是唯名言安立」，那句話完全跟法的究竟的實相的層面，不是法的

表面的層面的階段。

但唯識說的「名言安立」，包括《攝類學》說的「所有的常法都是分別心安立」、「義共相是共相」、「有為法事物是自相、實質法、假有法」等，這些說的都是名言的層面也有一個差別。名言的層面可以說：這個是分別心安立、這個不是分別心安立，這個事物有一個真的存在的功能——但這些說的都是名言層面的差別。所以這裏說「在名言中」，也有一個假名安立跟假名不安立。

雖然說這個不是「假名安立的」，但這個說的是名言的層面，名言的層面確實有名言安立和名言不安立，這個是存在的。而且這個名言安立不安立，像經部宗說的層次、唯識說的層次不一樣。對於「假名安不安立之別」形容，這裏特別用「如瑜伽宗諸師所許」。如文：

由初自性與餘二性，在名言中，容有唯由假名安不安立之別，如瑜伽宗諸師所許。故密意說有無自相。如言違難，謂中論說，若諸人法是勝義無，全無正理能為違害。

所以不管經部宗說的分別心安立、分別心不安立，唯識說的依他起性跟圓成實性不是名言安立、遍計執性是名言安立，那些說法都是以名言的層面來說的。名言

的層面中也有這樣，中觀說的唯名言安立，不是以名言的層面，而是以法的究竟實相結合的層面來說的。

名言的層面是存在的，世尊想的是這個，說出來的時候用的詞是「有自相」、「沒有自相」，比如依他起性跟圓成實性是有自相、遍計執性是無自相，實際上是這樣嗎？不是。世尊真正想的是什麼呢？世尊想的肯定是對的。世尊想：名言的層面就有那樣的一個存在。「有」以這個來，有這樣「想」的緣故，「說」有無自相——兩個動詞，即有「想」這樣，而「說」出那樣，這就是密意。

有「想」什麼，這個就是密意。「說」出什麼，這個就是表面字面上說出來的。所以「故密意說有無自相」，但翻譯中「密意」不是動詞，而是名詞。應該要講一個動詞，這個動詞應該放在最前面，即「由此密意故，說有無自相」，就是世尊考慮到這個以後，「說有無自相」。重點在於，藏文的話，先是受詞，然後再是動詞，但中文是先動詞。「說有無自相」是對的。這是第二個「密意」，我們已經瞭解了。

這裏重點是，很多人問：中觀應成派、唯識派、中觀自續派說的「唯名言安立」是什麼意思？從宗大師這

裏用的詞，我們就特別清楚，就是說名言的層面，也有名言安立、不安立。他們說的全部都是這一類的。若是如此，可以說對於名言的層面有幫助，慢慢的很深的勝義的層面、真正的實相的層面名言安立的道理也能夠聽懂——就是這樣引導的。對於這些會分的話，則沒有這麼多的問題。不然很多同學把名言安立都混在一起，就不清不楚。

不了義的時候，第三個是「如言違難」，從下面開始，是什麼樣呢？「謂中論說」就是《中論》說的那些。這裏不可以說「中論說」，應該是「中觀的論典裏面說」的意思。不只是《中論》，像龍樹的整個中觀六聚理論，還有其他的龍樹的論典，像聖天、佛護、月稱等祖師說的論典中，即「謂中論說」，那些論典中說什麼呢？

就是緣起跟空。即若你認同緣起，則必須認同自性空；若你對於自性空不認同，則緣起無法安立。對於這種道理祖師大德們一直講，他們的論典中說的整個正理就相當於「違難」。什麼是「違難」？就是要講理，跟這個有什麼「違難」呢？我們要拿出來正理，正理在哪里？就是祖師大德們論典中說的所有的正理全部當「違難」。什麼是「違難」？就是祖師大德，特別像龍樹、

聖天、佛護、月稱、寂天，他們的論典中說的都是「違難」，就是下面說的，如文：

若諸人法是勝義無，全無正理能為違害。若勝義有，或有自相，則因果等一切建立，皆不得成。

這就是他們一直說的：自性空是最合理的，一點都沒有違背，即全無違害，太合理。一講自性空，什麼都通；一講自性有，什麼都不通，即「則因果等一切建立，皆不得成」。這樣的道理，祖師大德們的論典中一直說，他們說的所有都當成違難。因為後轉法輪中講依他起有自性，這就變成諸法有自性。

因為諸法的所依是依他起，每一個法上面有三性來解釋，就講到依他起，若依他起有自性的話，則諸法就有自性了。這裏講不管人或補特伽羅，還是面對的法，即「諸人法」，就是「諸法」，諸法自性有就是後轉法輪中說的。講依他起就是這種意思，所以全部變成「違難」，現在是對於後轉法輪的認定就講完了。

現在中觀應成派對於三轉法輪的認識：初轉法輪有了義、不了義兩種，中轉法輪全部都是了義，後轉法輪全部都是不了義。這樣的中觀應成派安立的根據就是《三摩地王經》跟《無盡慧經》。如文：

如是安立了不了義之理，雖與解深密經所立不相符順，然順三摩地王經及無盡慧經。

到這裏是一個科判，等於中觀應成派對於三轉法輪的安立。現在是下一個科判「癸二」，不是「釋疑」，應該是「除疑」。什麼樣的「疑」呢？就是中觀應成派對於三轉法輪辨認的時候，即「初轉法輪有了義和不了義之分、中轉法輪全部都是了義、後轉法輪全部都是不了義」，有的時候混在一起，像《陀羅尼王經》中也有說三轉法輪，這兩個三轉法輪不一樣。

即《陀羅尼王經》中指的三轉法輪，跟現在中觀應成派和唯識派辯論的三轉法輪，或中觀應成派對其他中轉法輪有看法的、平常一直討論了義不了義的互相諍論的三轉法輪，跟《三摩地王經》中指的三轉法輪，還是不一樣。對於這兩個是否一樣的懷疑要去除，現在「除疑」就是除這個。科判為「子一、明三轉法輪與陀羅尼王經之三種次第不同義」，現在我們討論的三轉法輪，不是《陀羅尼王經》說的三轉法輪。從宗大師下面的一段話，我們可以理解：

此是於一補特伽羅次第引導，先入小乘，次入大乘，諸佛境界，後令成佛。三轉法輪，是依異體大小乘機而

宣說故。

《陀羅尼王經》中指的三轉法輪是對於一個修行者引導的一個過程。現在我們唯識和中觀互相討論的三轉法輪，不是對於一個行者的引導過程。前面是說「一補特伽羅」，下面是說「異體大小乘機」，即前面是小乘的修行者，後面是大乘的修行者，兩者是不同的人。前面是講「一體」（一補特伽羅），下面是講「異體」（異體大小乘機），二者不同的原因在此。《陀羅尼王經》引出來了。如文：

《陀羅尼自在王請問經》中，以珠寶師三洗三拭漸次淨治摩尼為喻。說：「佛亦現知不清淨有情界，先以無常、苦、及無我、不淨，厭離之語，令諸樂著生死有情，起厭離心。安立正法毗奈耶中。次以空性無相無願之語，而令瞭解佛語之理。其後更以不退轉輪語，及三輪清淨語，令諸有情入佛境界。彼諸有情有種種因，種種自性，令其等入如來法性，是故說名無上福田。」

這裏應該有引號 但引號在後面 對此我不太確定，可能法尊法師對《陀羅尼自在王請問經》看然後這麼用引號，這沒有關係，重點是其中講的內容。就是對於一個補特伽羅慢慢引導，引導的時候就有一句話。我嘴裏

說第一轉法輪讓他成熟、第二轉法輪讓他解脫、第三轉法輪讓他入大乘——就這樣的一句話，我想不起來我背的這個經典的來源。

這裏講到「佛亦現知不清淨有情界，先以無常、苦、及無我、不淨，厭離之語，令諸樂著生死有情，起厭離心。安立正法毗奈耶中。」這是《陀羅尼王經》講的第一轉法輪，就是眾生對輪回原來特別喜歡，像我們這樣，即「樂著生死有情」，其中「生死」就是指輪回，意指讓特別喜歡輪回的眾生內心生起厭離輪回，這是第一個。

透過開示什麼內容？就是這裏講的「無常」、「苦」這些。我們平常說「常樂我淨」，所謂的「常樂我淨」，有同學問過，我也講過很多次，什麼道理？苦諦的四個特質，即「無常、苦、空、無我」，那個時候的「空」等於「不淨」。文中用「無常、苦、及無我、不淨」，用的是「不淨」這個詞，對此要注意，就是確實「不淨」跟「空」一個意思。

還有剛才說的相反的，我們對於「常樂我淨」的執著，與「常」相對的是「無常」、與「樂」相對的是「苦」，意思是「無常」面對的是解決對於常法執著、「苦」面

對的是內心中對於「樂」的執著、「空」是處理內心中對於「淨」的執著、「無我」是處理內心中對於「我」的執著。

等於苦諦的主要的「無常、苦、空、無我」或「無常、苦、不淨、無我」，讓我們認識輪回是多麼的不可靠，不僅是不可靠，輪回是這麼的髒、這麼的差——內心要生起這個，用「厭離之語」來形容，就是世尊講的「無常、苦、不淨、無我」就是「厭離之語」，就是讓我們內心生起厭離的心。

以那樣的法「令諸樂著生死有情，起厭離心。安立正法毗奈耶中。」其中的「毗奈耶」就是指有一個規則，自己改變的意思，即改變我們所有的所作所為，不像原來一樣沒有規則，對於世間執著得不得了，而是改變方向，即「起厭離心。（，）安立正法毗奈耶中。」這個是第一轉法輪。

【2017 辨了不了義善說藏論 169】

上節課講到第 136 頁第九行。如文：

陀羅尼自在王請問經中，以珠寶師三洗三拭漸次淨治摩尼為喻。說：「佛亦現知不清淨有情界，先以無常、苦、及無我、不淨，厭離之語，令諸樂著生死有情，起厭離心。安立正法毗奈耶中。次以空性無相無願之語，而令瞭解佛語之理。其後更以不退轉輪語，及三輪清淨語，令諸有情入佛境界。彼諸有情有種種因，種種自性，令其等入如來法性，是故說名無上福田。」此與三轉法輪不同。

現在《陀羅尼自在王請問經》中的三轉法輪經，跟《解深密經》中說的三轉法輪經不一樣。宗大師引完後有一句話，如文：

此是於一補特伽羅次第引導，先入小乘，次入大乘，諸佛境界，後令成佛。三轉法輪，是依異體大小乘機而宣說故。

「此是」的「此」，指的是《陀羅尼自在王請問經》裏面講的三轉法輪經，指為了一個補特伽羅而引導的初中後的三轉法輪。下面就有說，這個「三轉法輪」不是《解深密經》中說的「三轉法輪」，它不是對一個補特

伽羅引導，而是對不同的補特伽羅或不同的人開示的。所以這裏講到「三轉法輪，是依異體大小乘機而宣說故。」

「此是」的「此」是《陀羅尼自在王請問經》說的三轉法輪經，跟我們平常說的三轉法輪經，即《解深密經》中說的三轉法輪經不一樣。現在我們對《陀羅尼自在王請問經》中說的這段話瞭解一下。初轉法輪上次念過了，現在我們念的是中轉法輪。《陀羅尼自在王請問經》中對中轉法輪怎麼安立呢？這裏講到「次以空性無相無願之語，而令瞭解佛語之理」。然後講到「其後更以不退轉輪語，及三輪清淨語，令諸有情入佛境界」，這裏就等於後轉法輪。

從這裏的「次」跟「其後」可以感覺出來宗大師下面說的「此是於一補特伽羅次第引導」，好像面對一個眾生引導的次第而安立三轉法輪，從《陀羅尼自在王請問經》中的「次」跟「其後」也能感覺到。

中轉法輪跟後轉法輪的差別在哪里？首先，中轉法輪講的是空性，但這個講空性的是什麼樣？是已經入大乘，還是沒有入大乘講的空性？後轉法輪的時候才是入大乘，「令諸有情入佛境界」就是入大乘、引導至大乘的意思。我們要瞭解這裏的重點是，還沒有入大乘前也

有修學空性，而且修學空性的次第也是一個比較普及的，《陀羅尼自在王請問經》中說的就是這個意思，為何？

因為以前我們在《入中論善顯密意釋》中講到，宗大師提過，我也講過：就是入大乘的修行者，以菩提心和空性而言，幾乎是先學空性，然後學菩提心，幾乎都是這樣。為何？第一，直接入大乘的幾乎都是很有智慧的，雖然大乘種姓者中有利根跟鈍根之分，但鈍根也相當有智慧。利根則更不用說他修菩提心之前是否修空性，這是毫無疑問的，連大部分鈍根也會走這條路。原因是利根很有智慧，連大乘種姓者鈍根也是智慧相當高。

所以入大乘的修行者大部分先學空性，然後才修學菩提心，一樣修學慈心、悲心等。中轉法輪這裏講到，後轉法輪才是引導到大乘，那個時候才講慈心、悲心、菩提心這些。這個之前也要，大部分大乘的修行者先要修學空性。所以這裏講到佛給他們開示「三解脫門」，「三解脫門」主要是佛真正開示的法，以此讓他們明白，即這裏講的「佛語」。

「佛語」意思是佛真正要給眾生開示的法，空性才是佛真正要開示的法。還沒有講到空性，只講初轉法輪的「無常」、「苦」、「補特伽羅常一自在空」、「補特伽羅

能獨立之實質有空」，像那種開示的話，還沒有講到佛真正要講的。這裏所謂的「佛語」是指佛真正要說的話，是什麼？就是空性。即「令瞭解佛語之理」，就是令他們瞭解佛語，透過什麼？透過講空性，即「以空性無相無願之語，而令瞭解佛語之理。」

這裏所謂的「空性」，就是三解脫門：空性，就是自己空；無相的時候，它前面的因也空；無願，就是果也空。三解脫門就是徹底、恆時空的意思，即「空性、無相、無願」。不管現在、過去、未來，恆時都是從來沒有自性有過，完全施設義找不到，從來沒有找到過——像那種以三解脫門開示的空性，讓他們瞭解空性的道理，即「而令瞭解佛語之理」。

這裏講的是中轉法輪，然後接著下面講後轉法輪。後轉法輪是先講空性的法的後面，才可以講得通，或者弟子心裏面能接受，比如「一切有情能夠脫離輪回」、「我們自己能夠成佛」的這些道理才能通。如果對於空性不了解、執著心徹底不合理——對於這些沒有瞭解，等於很難相信眾生能脫離輪回，因為對於輪回的根沒有徹底知道它完全站不住、輪回徹底沒有根，否則就會認為輪回很堅固、沒有辦法從輪回脫離出來、眾生流轉輪回是

很堅固的。心中無法瞭解眾生能從流轉輪回中脫離出來。若是如此，則慈悲心沒有辦法生起。一樣，也沒有辦法瞭解自己能成佛。

所以先瞭解空性之後，才可以接受慈心、悲心、菩提心。這裏用「不退轉輪語」，指的是慈心、悲心、菩提心這些。為什麼稱慈悲心是「不退轉」呢？所謂的「不退轉」是大乘的意思，為何？因為聲聞乘、獨覺乘這些入了之後退而進入其他乘中。但大乘入了後，沒有必要退而入更高的乘中，大乘就是究竟，不需要再退轉。

這裏講的「不退轉」的意思就是一入就不需要退，或者它是究竟，沒有比這個更究竟的乘。若是如此，所謂的真正的大乘指的是慈心、悲心、菩提心，真正的所謂的大乘的功能是這些，而非空正見方面。這裏講的「不退轉輪語」指的就是慈心、悲心、菩提心，或直接指的話是大乘功能的法，還有菩薩行，菩薩行中主要的是智慧度的行。

這裏講「三輪清淨語」，看起來有點重複的樣子，比如前面中轉法輪的時候有講三解脫門「空性、無相、無願」。這裏講「三輪清淨」的時候，也是講三解脫門的樣子，但二者還有差別，是什麼呢？差別是這裏講的

無邊正理的空正見，前面講的不是無邊正理的。按照藏文來說，不單單清淨，而是完全清淨；不只是清淨，有徹底清淨的意思，遍淨或全淨。

「三輪清淨」意思是全面的了悟空性、全面的破除執著。全面破除執著的意思是以無量無邊的正理才可以破除全面的執著；如果不是無量無邊的正理，則沒有辦法破除全面的執著。所以這裏應該是「三輪清淨語」、「三輪遍淨語」。這個跟前面有點不一樣，相當於菩薩行的智慧的意思。

我們大家都瞭解，空正見有兩個，即有沒有菩提心攝持。有菩提心攝持才是菩薩行，沒有菩提心攝持就不是菩薩行。是否為菩薩行，不單單指有沒有慈悲菩提心，而是慈悲菩提心攝持後力量發揮更大。一個能夠面對所知障；一個完全無法面對所知障，只能面對煩惱障，就只能自己脫離輪回。面對煩惱障的同時，也可以面對所知障就可以成佛，所以二者相差很大。雖然一樣都是空正見，但力量差距特別大。

這裏開示的內容，就是菩提心跟菩薩行的意思。「以不退轉輪語，及三輪清淨語」等於就是菩提心跟菩薩行，以那樣的開示把他們引導到大乘這邊，「令諸有情入佛

境界」就是讓他們好好修學菩提心跟菩薩行的意思。所謂的「佛境界」，就是大乘的意思。

宗大師下面的解釋也是這麼形容，即「此是於一補特伽羅次第引導，先入小乘，次入大乘，諸佛境界」，其中「大乘」後面的逗號不需要，因為所謂的「諸佛境界」就是指「大乘諸佛境界」或「諸佛境界大乘」，按照藏文來說就是「次入諸佛境界大乘」。「諸佛境界」是對大乘的形容。宗大師解釋所謂的「諸佛境界」就是大乘，所以先是「諸佛境界」，「大乘」放後面。

這裏看起來，宗大師的這段話，沒有特別講中轉法輪。「此是於一補特伽羅次第引導，先入小乘，次入大乘諸佛境界，後令成佛」，那個時候不要誤解，把「次入諸佛境界大乘」當中轉法輪，把「後令成佛」當成後轉法輪——並非如此理解。他只是形容，先帶到小乘，然後帶到大乘讓眾生成佛，這麼說而已。而且這裏「小乘」的意思也不是真正的小乘，而是相當於修下中士道的意思。

「此是於一補特伽羅次第引導，先入小乘，次入大乘，諸佛境界，後令成佛。」這裏說的「諸佛境界」，下面宗大師有解釋，「大乘」是宗大師把它加上去的，

是對於「諸佛境界」的形容，所謂的「諸佛境界」指的就是大乘。

下面講到總的來說，佛對眾生慢慢的引導，他的根器、他的勝解，他的智慧慢慢提升，則內心的勝解慢慢提升，慢慢這樣引導，即「彼諸有情有種種因，種種自性，令其等入如來法性，是故說名無上福田。」就是最後讓他們成佛的意思。

開示的時候，初轉法輪沒有辦法馬上講空性，只講比較粗的無我，配合世俗的「無常」、「苦」等表面上的這些，沒有辦法講究竟的實相，只講粗的那部分，這就是初轉法輪。

講法的究竟的實相，就是中轉法輪。對於法的究竟實相雖然瞭解，但能瞭解的心的力量要擴大，需要先有慈心、悲心、菩提心，然後他的心態一直變，智慧也一直變，以這種智慧一修空性的時候，就是「三輪遍淨」的那種無邊正理的空正見，就是修菩薩行的智慧度，就這麼引導。

後面的是前面的整體來說 即「彼諸有情有種種因，種種自性，令其等入如來法性，是故說名無上福田。」佛對眾生佈施，或者最圓滿的利益者。佛對眾生，把無

上的果位給他 所以對於眾生而言, 佛是無上的利益者, 也可以說佛是「無上福田」。

對於經裏面這段話我們大概瞭解了。下面宗大師對我們說「此與三轉法輪不同」,這裏面雖然也有講三轉法輪, 比如「先」、「次」、「其後」,《陀羅尼自在王請問經》中如此開示，確實裏面有講到三轉法輪，但跟《解深密經》中或大家常常說的三轉法輪不同，即「此與三轉法輪不同」。

這裏大家都能理解，就是我們有的時候講把《如來藏經》當第三轉法輪, 把《解深密經》也當第三轉法輪, 對此我們要瞭解：把《解深密經》當第三轉法輪，是以《解深密經》平常說的而言，把《如來藏經》當第三轉法輪，是按照《陀羅尼自在王請問經》中說的。對此我們不要誤解，雖然兩部經都講三轉法輪，但是以不同的角度。

因為安立三轉法輪有兩種，一種是以《解深密經》來安立三轉法輪；以《陀羅尼自在王請問經》也可安立三轉法輪。對此可以理解為：把《如來藏經》當第三轉法輪，就是這個意思。有時尊者開示這麼提及，根據就是這個道理。這個的理由是什麼？就是剛剛下面這段話,

即「此與三轉法輪不同」，這句話是所立，下面那段話是能立因。第一個能立因是「此是於一補特伽羅次第引導，先入小乘，次入大乘，次入諸佛境界，後令成佛。三轉法輪，是依異體大小乘機而宣說故。」這裏有「故」，這是第一個理由。理由的理由，是後面的《集經論》，如文：

集經論中亦引此經，證小乘人後入大乘而成正覺，成立究竟一乘義故。

這裏也有「故」，是前面的理由的理由。按照那樣來說，前面的「此與三轉法輪不同」後面的句號應為逗號，因為還沒有結束。「此」是什麼，「後令成佛」後的句號應為逗號，然後「三轉法輪」，因為這句話還沒有結束，應該第一個理由結束後才是句號，即「是依異體大小乘機而宣說故」，到這裏第一個理由結束。

前面是所立，後面是能立因。能立因講完之後，後面要不要句號？好像也不可以。按照藏文來說這兩個詞義不同，其中一個詞的意思是後面的理由的理由還要講，到後面才結束，所以第一個理由結束的時候用句號也不對，應為逗號。下面「集經論中亦引此經，證小乘人後入大乘而成正覺，成立究竟一乘義故。」這裏才是句號。

先這麼理解，後面這段話，《集經論》是龍樹造的，其中有引《陀羅尼自在王請問經》，龍樹引的目的是要證明或者要成立，龍樹先自己要有一個主張，然後以此為根據就是佛經。龍樹的主張是「究竟一乘」，像毗婆沙宗、經部宗、唯識宗，這三個宗派認為是究竟三乘。中觀則認為是「究竟一乘」，即所有眾生都會成佛。

「究竟三乘」，就是有些眾生究竟不會成佛，即有些眾生究竟成為聲聞阿羅漢而永遠不會成佛、有些眾生究竟成為獨覺阿羅漢而永遠不會成佛；有些眾生會究竟成佛——實則並非如此，而是所有的有情究竟都會成佛，若是如此，就只有「究竟一乘」，這是中觀的主張。

龍樹主張「究竟一乘」，什麼樣的「究竟一乘」？就是小乘是經過而已，真正還是最後究竟入大乘，然後所有眾生成佛。究竟、不究竟的意思在這裏，小乘是一個經過而已，不是真正究竟要入的。

龍樹主張是「究竟一乘」，需要根據，就引了《陀羅尼自在王請問經》。這裏「引」跟「證」都是動詞，引經是為了證明「究竟一乘」。「證小乘人後入大乘而成正覺」，要證明究竟一乘，這裏「小乘人後入大乘而成正覺」應該是形容「究竟一乘」，所以這裏翻譯有點怪。

前面有「證」，後面就不需要「成立」；後面有「成立」的話，則前面的「證」就不需要。

「集經論中亦引此經」，這裏「亦引此經」的「亦」是沒有的。「集經論中引此經，證小乘人後入大乘而成正覺，成立究竟一乘義故。」其中的「亦」應在後面，即「證小乘人亦後入大乘而成正覺，成立究竟一乘故」。因為有的人沒有辦法直接入大乘，需要經過一下小乘，然後才入大乘。「小乘人亦後入大乘」的意思是，開始入大乘的這些人更不用說了，連已經入小乘的那些人最後必須入大乘，所以「亦」是放在後面，即「小乘人亦後入大乘」。

「證小乘人（亦）後入大乘而成正覺」，把這個當成立「究竟一乘」的理由。是否為「究竟一乘」的意思就是這個，「小乘人是否入大乘」跟「究竟一乘」是一體的，相當於形容小乘人要後入大乘而成佛，這句話相當於與「究竟一乘」等同的一句話。引此經證究竟一乘故，其他話都不說。「小乘人（亦）後入大乘而成正覺」。相當於對「究竟一乘」的形容。

這裏有兩個動詞，一個是「引」；另外一個是引這個是用在哪里，用在把它當理由，為「證明」，什麼呢？

為證明「究竟一乘」。什麼叫「究竟一乘」？就是小乘人最後也必須要入大乘成佛，為了證明這個引這部經，這就是理由，什麼的理由？前段話的理由，即「此是於一補特伽羅次第引導，先入小乘，次入大乘，次入諸佛境界，後令成佛，三轉法輪，是依異體大小乘機而宣說故。」

下面宗大師已經解釋完，這段話是初步的分辨：這邊的三轉法輪跟《解深密經》的不一樣哦。然後從那裏推，兩個講的三轉法輪的無我不一樣。《解深密經》講的三轉法輪，我們對此馬上會誤解：是不是唯識的立場對三轉法輪的看法？實則不是。什麼意思呢？

《解深密經》裏面講的三轉法輪，跟《解深密經》裏面講到三轉法輪這個是了義經、那個是不了義經，分法是不一樣，這麼分是配合唯識。什麼是了義、什麼是不了義，所分的三轉法輪指的是唯識、中觀自續派、中觀應成派都對這三個很有看法。

我們要瞭解《解深密經》講的三轉法輪的意思，通常是唯識、中觀自續派、中觀應成派這三個宗派討論三轉法輪是否了義的那個三轉法輪。所以對於《解深密經》中說的三轉法輪，不要誤解為唯識的立場，不是這個意

思，這個要區分。所以這裏講，通常講的三轉法輪是《解深密經》講的，但除了這個之外，《陀羅尼自在王請問經》中講的是另外一個三轉法輪。對於這二者要區分。

通常講的三轉法輪，對這個三轉法輪是由唯識來認定的。而隨經部行的中觀自續派、隨瑜伽行的中觀自續派各個對於三轉法輪認的也有點不一樣。中觀應成派對於三轉法輪的認定我們前面剛讀過，那是中觀應成派對於《解深密經》提出的三轉法輪如何認，這個已經提過了。現在我們完全是以中觀應成派的立場，意思是以中觀應成派的立場，《解深密經》中對初轉法輪有什麼看法、《陀羅尼自在王請問經》對初轉法輪有什麼看法，這兩個初轉法輪是不一樣的。

故初二次第，皆是引入小乘。

這個意思是，現在《陀羅尼自在王請問經》中的三轉法輪的後轉法輪才是入大乘，初轉法輪跟中轉法輪兩個都是為小乘開示的，不是對大乘開示的，所以說「初二次第，皆是引入小乘」。如果根本不是入大乘的話，小乘中分兩個：初轉法輪是為小乘更初級的階段；中轉法輪雖然也是為小乘，但屬於智慧成長的階段。這兩個階段中，最初引導的時候，肯定給他開示的不是真正的

小乘，而是引導小乘的樣子。真正的小乘，需要真的瞭解佛開示的空性，現在我們要瞭解中觀應成派，要記住中觀應成派對小乘真正的要求是必須要證悟空性，否則無法面對煩惱，真正的小乘是需要這樣。所以為了小乘引導，初的階段沒有辦法講真正的空性，只能講粗的無我，所以這裏應該有一個「故」字，如文：

（故）初時之無我等同四百論，於說空見之前，為淨相續所說無常等四中之無我。

現在這裏先第一個，《陀羅尼自在王請問經》說的三轉法輪中的後轉法輪才是入大乘，前面兩個都不是對大乘，而是為小乘。小乘也不是那麼容易，真正的小乘必須證悟空性，就是今天我們念的那段：

次以空性無相無願之語，而令瞭解佛語之理。其後更以不退轉輪語，及三輪清淨語，令諸有情入佛境界。

「次以空性無相無願之語，而令瞭解佛語之理」，這是為小乘，小乘真正要達到了悟三解脫門空性的法，沒有修好的話則沒有辦法修小乘。這個的前提，還沒有這個能力的話，前面就是「補特伽羅能獨立之實質有空」的層次。剛剛講初轉法輪和中轉法輪兩個都是小乘，中轉法輪是真正的小乘，初轉法輪是為了小乘的前提，所

修的無我不是真正的空性，而是初級的無我，相當於「能獨立之實質有空」。這裏講「初時之無我等同四百論，於說空見之前」，還沒有講空性前，空性真正的是中轉法輪修小乘時講的，那個之前的前提，因為他沒有資格，他的心續先要乾淨，為清淨心相續而慢慢的引導，慢慢的心裏能接受，為這個方面引導他講的無我是什麼呢？就是下面形容的：

謂於我所無自在我。

「無自在我」等於「補特伽羅能獨立之實質有空」，不是「常一自在」的「自在」。這裏講的「無自在我」，是「無獨立之實質有的我」。整個四部宗義都共同認的有一個四聖諦，有一個公認的「無常、苦、空、無我」，那個「無我」就是「能獨立之實質有空」。現在是講初轉法輪裏面，所謂的「初轉法輪」是《陀羅尼自在王請問經》中說的初轉法輪，這個初轉法輪中有沒有開示無我？有，但是這個無我是粗的無我，重點在此。細的無我什麼時候開始？從中轉法輪的時候開始。

這裏中間有一個「故」，即「故初二次第，皆是引入小乘」，這段話是理由，特別是哪個是理由？中轉法輪是真正的為小乘，就是《陀羅尼自在王請問經》說的

中轉法輪對小乘真正有幫助，而初轉法輪只是引導，即「故初時之無我」，意指初轉法輪的無我不是真正的無我，中轉法輪的無我才是真正的無我，所以初轉法輪的時候的無我是真正的無我的前面引導的過程的無我，重點是這個。

這樣的道理，中觀應成派才會想到，這整段是中觀應成派的觀念，也可以說是宗大師的觀念。一般唯識派跟中觀自續派的角度說不出來這種道理。前面整個是分辨，比如《解深密經》中講的三轉法輪跟《陀羅尼自在王請問經》中講的三轉法輪之間有什麼不同，這個講完之後就看到剛剛那段話的道理，即「故初二次第，皆是引入小乘」，等於前面兩個不一樣，所以這裏講的兩種法都是小乘，意指《解深密經》講的初轉法輪和中轉法輪不完全是為小乘。《陀羅尼自在王請問經》說初轉法輪和中轉法輪兩個都是為小乘。二者的差別就出來了，即「故初二次第，皆是引入小乘」。

前面這段話是理由，這段話是所立。前面的「此與三轉法輪不同」當理由。「故初二次第，皆是引入小乘」，就是《陀羅尼自在王請問經》跟《解深密經》說的三轉法輪不一樣的緣故。《解深密經》講的三轉法輪中的初

轉法輪是為小乘、中轉法輪不是為小乘；現在這裏講的初轉法輪和中轉法輪都是為了小乘。所以不一樣的緣故，現在這裏出現什麼？「初二次第」的法輪，即初轉法輪和中轉法輪都是為小乘——這個結論出來，隨之後面的結論也出來了，即「(故）初時之無我」。若初、中轉法輪兩個都是為小乘的話，則中轉法輪是真正的為小乘，前面是一個前提。所以中轉法輪才是真正無我，初轉不是真正的無我，所以這段話出來。

宗大師解釋「不退轉」這句話，不同的地方「不退轉」的意思不一樣。我們常說的「不退菩薩」，受皈依戒的時候常講，這個時候的「不退」就是，比如有的時候說初地以上的菩薩，有的時候說菩薩是否為中根、利根、鈍根，最鈍根是八地才是「不退菩薩」、中根是見道的時候成為「不退菩薩」、利根是加行道暖位的時候成為「不退菩薩」，這個時候講「不退」就有這種意思。但現在這裏講的「不退」不是這個意思。宗大師說這裏講的「不退」是大乘的意思，如文：

不退轉者，是入彼已，不須更趣餘乘之義。

不需要入別的乘的意思，這樣的乘只有大乘，聲聞乘、獨覺乘還最後還是要離開去別的乘。這裏用「不退

轉者」，宗大師擔心我們誤解。因為「不退轉」在不同地方有不同意思，這裏的意思你們要清楚，宗大師再幫我們解釋一下。

到這裏大疏的科判就結束了。科判子一已經講完了，現在是科判子二。子一是「子一、明三轉法輪與陀羅尼王經之三種次第不同義」，子二是「子二、明講經者無相違」。子一跟子二，都是從「癸二、除疑」分出來的，就是有兩種懷疑，於什麼上面懷疑？就是對癸一上面懷疑。癸一是以中觀應成派而言對三轉法輪是如何安立的。

宗大師講到，中觀應成派對三轉法輪如何認，這個講了之後就有兩種懷疑出來：第一個懷疑是，這個跟《陀羅尼自在王請問經》一樣嗎？這個答復了。第二個懷疑是，中觀應成派對三轉法輪，特別是《解深密經》，中觀應成派先說它完全是不了義，同時他說世尊以《解深密經》為唯識真的有開示三性，對此中觀應成派也認同。

若是如此，現在就有懷疑：以中觀應成派來說，是否變成世尊自己有矛盾？即明明這裏這樣開示，現在這裏開示另外一個。現在中觀應成派回答：講經者世尊沒

有矛盾，即「無相違」。中觀應成派雖然這麼解釋，也同時認同世尊有開示，又說不了義，是否會有矛盾？這是一個懷疑，我們現在開始去除這個懷疑，如文：

若唯識解是彼經義，中觀師解與前不符，亦是經義，則說法者自應相違，亦即破壞彼經之義。

這個是他宗的懷疑說出來。這裏講到兩個辯論。前面「中觀師解與前不符，亦是經義，則說法者自應相違」是第一個辯論；「亦即破壞彼經之義」是第二個辯論，從句中的「亦」可以看出。「則說法者自應相違」前的句號應為逗號。辯論的基礎是什麼呢？「若唯識解是彼經義」是基礎，意思是唯識的解釋也是經的真正意義。

比如唯識解釋《解深密經》裏面的內容：初轉法輪跟中轉法輪是不了義、後轉法輪才是了義，像這樣的解釋。中觀應成派也認同這種解釋世尊真的有開示，即「彼經之義」。先要瞭解唯識的解釋是什麼？唯識的解釋就是，《解深密經》裏面對三轉法輪的評價，即什麼是了義、什麼是不了義，對此唯識有解釋。

對於唯識的解釋，中觀應成派也認同世尊真的有開示，而且是世尊要為唯識開示的一個內容，「經義」的意思是真的要對他開示。對於唯識的解釋，中觀應成派

認同是世尊真的要開示的。若是如此，中觀的解釋是什麼？

中觀的解釋是：這些都是不了義，這個也是世尊真正要講的。因為說的是字面的意思而已，真正說的是這些都是不了義——兩個都要說，但真正究竟要說的不是如唯識那樣。中觀的解釋也是世尊要說的。如果世尊兩個都要說的話，是否世尊有矛盾？懷疑在此。

中觀的解釋跟前面唯識的解釋完全不一樣，完全不一樣的這種解釋也是經義，即「亦是經義」。「中觀師解與前不符」中的「與前不符」，就是與唯識不一樣的中觀師的解釋，這個解釋也是經義、也是世尊要開示的。兩個都是世尊要開示的話，結果變成說法者有矛盾，即「則說法者自應相違」就是說法者自己就會變成矛盾，這是第一個辯論。

然後第二個辯論就是「若唯識解是彼經義」，如此是不是中觀又破了唯識的解釋？若破了唯識的解釋的話，則等於中觀應成派破了經義，即「亦即破壞彼經之義」。如果唯識的解釋是經義的話，中觀有破唯識的解釋，那是否中觀也破了經義？就是這麼一個辯論。

所以就是兩個辯論。基礎是「若唯識解是彼經義」。一個是說法者有矛盾，第二個是中觀會破壞經義。這個辯論是對宗大師辯論，這樣辯論的時候，宗大師先問他，如文：

若爾問云：任待何緣不開殺生，是否聲聞教藏之義，若非彼義，大小乘藏殺生開遮應無差別。若是彼義，觀待特緣殺生有開，亦是大乘教藏之義。則說法者自應相違，有何可答。

宗大師就問，完全不允許殺生，是不是小乘經裏面所要開示的，即「是否聲聞教藏之義」？是。大乘經典有開許殺生是不是大乘經典的意義？也是。那世尊會不會變成有矛盾呢？先第一個，「是否聲聞教藏之義」。然後分析：「若非彼義」、「若是彼義」，即如果你說不是，就有問題；如果你說是，那你要解釋。

是的話就變成相違，所以你要解釋；如果你這麼解釋，我也這麼解釋。宗大師先問他，然後看他怎麼解釋，宗大師配合他的解釋一樣的回復他。「則」前面的句號應去掉，即「若是彼義，觀待特緣殺生有開，亦是大乘教藏之義。（，）則說法者自應相違，有何可答。」其

中「則說法者」前面的句號應為逗號。「若是彼義」前面可以是句號，「有何可答」後用句號是可以的。

這裏不難理解，比如不是的話，這是完全不對的，因為大小乘不一樣，小乘戒律上完全不允許，但大乘開許殺生，二者的差別大家都知道，即「大小乘藏殺生開遮應無差別」。實際上是小乘永遠遮、沒有開許的，大乘有開許，這是大家都知道的。如果按照你的「若非彼義」，則變成沒有差別了。

「若是彼義」如果小乘經典裏面說的是經義的話，那麼說法者則有矛盾，他對小乘經典中說了完全不可以，但大乘經典中又說允許，如此結果則說法者就有矛盾。他宗肯定會回答：這個是所化機不同，所以沒有矛盾。中觀也一樣回答：唯識沒有辦法接受，只是配合他這麼開示而已，為所化機開示而已，對說法者根本沒有矛盾。下面如文：

若謂殺生待小乘機，終無開許，觀待大乘少數特機，則有開許，是說者意，故無相違。

所化機不一樣，所以說法者沒有相違。若你這麼答復的話，那我也可以如此答復，下面就是宗大師的答復，如文：

大乘種性，暫非具說深義法器，待所化心是有自相，堪具瞭解深義法器，待所化心是無自相，何違之有。

對唯識開示有自相配合唯識，能夠接受、能整體理解的，一個是「非具」，一個是「堪具」。對於沒有辦法完整瞭解的唯識來說，配合他開示有自相；對於完全瞭解的中觀來說，對他們開示無自相。兩個都是經義，但並無矛盾，即「何違之有」，怎麼會有相違呢？就是這麼一個答復。

【2017 辨了不了義善說藏論 170】

我們念皈依發心的時候，實際上想的是緣起。因為緣起有很多層次，像下士道層次的緣起、中士道層次的緣起等。層次的意思是，以下士道的眼光看到的緣起、中士道的眼光看到的緣起、上士道的眼光看到的緣起。這樣看到，我們有這樣的認知，以這樣的認知來有這樣想法、有這樣的行動，這樣就可以說修下士道、中士道、上士道。所謂的修行，它是跟緣起的實相契合的一種合理的認知、想法、行動，這就是修行。換句話說，也沒有什麼了不起，這完全是最基本的應當要做的。

我們天天做的三大義祈求，即「從不恭敬善知識起，迄至明增近得三之細微二顯之間，所有顛倒心，祈請加持迅速遮除。從恭敬善知識起，迄至無學雙運之間所有無顛倒心，祈請加持順利生起。」這就是修行。我們形容的時候就是「無顛倒心」，「無顛倒心」就是從依師的法，先修到有學雙運，最後成佛無學雙運，這個階段整個的證量是無顛倒。無顛倒的意思就是符合實相的狀態。所以沒有什麼了不起的，這是最應當、最自然要做的。

所以我們心裏面，每天早上起來，對整個一切的因果的緣起，用不同的智慧的層次的眼光來看，好像看得

越廣越深，一層層深入的或不同高度的看一下，然後心就這樣安立，我們以這個來想、來行動，這就是修行。有的時候，這樣修行背後有一點力度不夠的時候，需要空正見的支持。

因為無論哪一個緣起，比如我們有一個追求，透過它的因緣能否達成果的那個層次。我們內心裏面對這個果的認識應該是：果是完全沒有自性、完全依賴因緣，這個因緣也是完全依賴因緣，所以我們永遠可以達成，永遠有機會，誰都擋不住。所以心裏面修下中上士道的那些緣起的時候，需要空正見的攝持，如此則修得更有力量。

像《金剛經》說的，修菩提心也好，修佈施等菩薩行也好，若背後都是空正見攝持的話，則菩提心跟菩薩行就會無限的增長、會更強大。所以有這麼一個關係。雖然我們修的是緣起，但空正見幫助我們，這也是要做的。

我覺得緣起是最主要的。比如以佛的法身跟色身來說，色身是最主要的。我們主要要的是色身，以法身來真正追求的是色身，能夠利益一切如母有情。一樣，用空性來發揮緣起那邊，就要懂這些道理。每天起來的時

候，對一切我們有這樣的認知，以這樣的想法跟行動如何安立。等於早上起來，調整我們下中上士道的意樂、心態、認知和想法，等於皈依發心的意思是這樣。皈依發心並非強迫自己：好像我對三寶要有信心、對眾生要有愛心，不是這樣。

實際上皈依發心，就是整個諸法緣起的法則，我們認識，然後有合理的認知和想法，這就等於皈依發心的意思。否則皈依發心好像洗腦、迷信或者強迫的那種狀態，這是不對的。

這樣慢慢一天一天我們自己心的本性、平常的俱生的心的想法和認知跟這個結合的話，那我們臨終死亡的時候，心自然就變成下中上士道的修行狀態，就沒有什麼特別需要準備的樣子。心已經變成，我們的想法、認知自然是這個狀態的話，就非常容易面對死亡，關鍵死亡的時候也非常容易。昨天我們講上師與觀音無二無別瑜伽儀軌的時候，我就想到一些道理，昨天也有講，因為昨天有的同學沒有參加，所以今天順便對大家講一下。

上節課講到《辨了不了義善說藏論》第 137 頁倒數第七行，如文：

如云：「父母應殺害。」雖言所說非所詮義。

對應的科判為「癸二、除疑」中的「子二、明講經者內心並無相違」。首先「如云」這裏是回答的第二個理由，哪一方面的回答？當然前面雖然看起來有問題的樣子，實際上也是答復。假設你這樣答的話——也有這種答復。

這裏的「若謂」，是宗大師丟給他宗一個問題來答復。假設你這麼回答的話，那後面再答復，你對我這麼答復的話。這裏糾正一下，「如云」這裏開始是第二個理由，若是如此，第一個理由在哪里？第一個理由是上面的大乘種性，如文：

大乘種性，暫非具說深義法器，待所化心是有自相，堪具瞭解深義法器，待所化心是無自相，何違之有。

到這裏是第一段，下面是第二段，這兩個理由並在一起是完整的理由。第二個理由的「於直說義而受持故」才結束真正的完整的理由。這個完整的理由也是一個答復，對前面那段話的答復，如文：

若謂殺生待小乘機，終無開許，觀待大乘少數特機，則有開許，是說者意，故無相違。

「若謂」就是假設你這麼回答的話，這個也變成一個問題的樣子，宗大師對他宗說，你會這樣跟我說的話，我就跟你這麼說，就是從後面大乘種性這裏開始我就跟你這麼說。他宗說的是所化機不一樣，所以沒有相違，即「故無相違」。

以所化機而言，一個是小乘，一個是大乘，所以對於殺生的開許就是：一個地方完全不開許，一個地方開許，之所以不相違的原因在於所化機不一樣——他宗就是這麼答復。「若謂」的意思是假設你對我這麼說的話，說出來是下面的「殺生待小乘機，終無開許，觀待大乘少數特機，則有開許，是說者意，故無相違。」

宗大師說：假設他宗你對我這麼答復，對於沒有相違上面我也是一樣的答復，即你說沒有相違，我也可以以此為由說沒有相違。沒有相違這裏，前面的理由不夠完整，所以下面宗大師加了「如云」這個理由，兩個並在一起就是完整的理由。前面我們看起來會認為已經答復完的感覺，因為他宗說無相違，宗大師說「何違之有」，意指怎麼會有相違。有點完整答復的樣子，但實際上還沒有答復完。

因為也有這種狀況，連這種狀況這邊也沒有，那就是確定沒有相違。下面就是兩個答復並在一起為完整的答復。前面的答復上次已經解釋過了。小乘跟大乘，他宗這麼答復後，自宗說：大乘的種性裏面也有兩種，一個是像唯識那樣，一個是像中觀這樣很有智慧的。對於兩種所化機，世尊開示兩種不同的，比如對於唯識，世尊說有自相；對於中觀，世尊說沒有自相。

所以這裏說「待所化心是有自相」，就是觀待對方所化機，若其無法接受無自相，則可以說有自相。後面說「待所化心是無自相」，就是觀待對方所化機，若其可以接受無自相，則可以說沒有自相。雖然說的話不一樣，但說法者沒有相違，因為說法者說的不是自己內心真實的想法，而是配合對方所化機而說，所以沒有相違，意思是以說法者密意的角度來說沒有相違。

如云：「父母應殺害。」雖言所說非所詮義。其說法者，樂說之義，是以有愛為所詮義。

這裏講的「有愛」，「有」的意思是輪回，「愛」的意思是輪回的因，「愛取」的意思。以「有愛」而言，「愛」是重點，「有」的因是「愛」，「有」就是輪回，輪回的因是「愛」。佛經裏面，佛有開示「父母應殺害」，實際

上它的所詮，不是父母應該殺害的意思。它的真正的所詮義，這裏的關鍵字是「非」跟「是」，「言所說非所詮義」，什麼是所詮義？就是輪回的因「愛」是它的所詮義，我們應該要殺害「愛取」，並非言所說裏面的「父母」。

這裏的關鍵字是「非」跟「是」。「言所說非所詮義」，那什麼是所詮義呢？關鍵字應該不是「是」，應該是「為」。關鍵字為「非」跟「為」。「是以有愛為所詮義」中的「為」是關鍵字，「為」就是「是」的意思。

現在是什麼是所詮義？「言所說非所詮義」，「愛」是所詮義。「愛」實際上是說法者要說的東西。所以前面有形容，即「其說法者，樂說之義」，就是「是」跟「以」兩個都不需要，「其說法者，樂說之義」是形容，「有愛為所詮義」，其中的「為」應為「是」比較清楚一點，即「其說法者，樂說之義，有愛是所詮義。此不同彼」中間的兩個句號去掉，即「雖言所說非所詮義」後的句號去掉，下面的「為所詮義」後的句號去掉，如文：

如云：「父母應殺害。」雖言所說非所詮義其說法者，樂說之義，是以有愛為所詮義此不同彼，（。）

「此不同彼」後應為句號。下面這段就是理由，如文：

以此說者，欲令此所化，於直說義而受持故。

從「如云」到「此不同彼」，以文中來說是所立。下面是理由，即「以此說者，欲令此所化，於直說義而受持故。」以文中來說也有所立跟能立。這個意思是，像《解深密經》中說的跟《般若經》中說的所詮義就是不一樣。我們就要解釋，這個是配合所化機不同而說，與說法者密意不相違，就這麼答復。

像「父母應殺害」，完全不是所詮義。《解釋密經》中講的「依他起性和圓成實性是有自性」是所詮義，差別在此。就是《解深密經》跟說「父母應殺害」經之間有什麼差別？一個是言所說是它的所詮義，另外一個是言所說不是它的所詮義。

即以《解深密經》而言，字面上說的「依他起性跟圓成實是有自相(有自性)」這個言所說是《解深密經》的所詮義。而說「父母應殺害」之經，它的言所說不是它的所詮義。但是兩個有共同的地方在於都是不了義。

因為是了義經必須既說空性，又要說空性是真的如《般若經》那種講到，如此才是了義經。所以說「父母

應殺害」之經跟《解深密經》都是不了義經，這方面相同，什麼方面不同？就是「言所說」不同，一個言所說是所詮義，一個言所說不是所詮義。

假設《解深密經》裏面，我們說「依他起性跟圓成實性是有自相」那樣的開示，假設這個不是《解深密經》的所詮義，則我們沒有必要說這樣說了之後是否會與說法者密意相違。如果言所說不是所詮義，就不需要答復；如果言所說是所詮義，就要答復。

這裏「父母應殺害」的言所說不是所詮義，《解深密經》就沒有辦法說，所以這裏講「此不同彼」，其中「此」指的是《解深密經》。前面有說「如」或「像」父母應殺害那樣的經，就是言所說不是它的所詮義，像這樣的狀況《解深密經》有嗎？沒有，為何？

因為《解深密經》的言所說就是它的所詮義；「父母應殺害」的言所說不是它的所詮義，而是「愛取」是它的所詮義。像這樣對《解深密經》上可以說嗎？不可以，所以「此不同彼」。對《解深密經》我們沒有辦法這麼說，理由是什麼呢？

《解深密經》的言所說是它真的想說的。「以此說者」的「此」就是《解深密經》的開示者的心裏對唯識

那樣的層次的大乘者，讓他們心裏面接受「依他起性跟圓成實性有自相」，專門配合他們能接受的一個法而開示。所以這裏講「欲令此所化，於直說義而受持故」，就是讓他們覺得滿足，即圓成實性跟依他起性有自相，他們好像心裏面抓到一個東西，說法者的想法是這樣。

「父母應殺害」，說法者根本沒有想父母是應當要殺害，它的言所說不是它的所詮義。因為言所說的道理讓他接受，即「令此所化，於直說義而受持故」，讓他們相信依他起性跟圓成實性有自相，讓他們感覺舒服，用意在這裏，世尊有這樣的想法。

上面的「樂說之義」可以拿下來，就是《解深密經》的「樂說之義」是什麼？這個「言所說」的就是它的「樂說之義」。「父母應殺害」就不是這樣，即「言所說」不是它的「樂說之義」。

第二段還沒有結束，因為剛剛講到《解深密經》跟說「父母應殺害」之經不一樣。下面說《解深密經》必須要對所化機開示一個所詮義，這個所詮義就是言所說的，沒有別的。如文：

以此經中應有所詮，離如言義，亦無其餘所詮可說，故如言義即是所詮。

「以此經中應有所詮」就是對這部經一定要開示。但是「離如言義，亦無其餘所詮可說」，對唯識除了言所說的言義之外沒有別的。「故如言義即是所詮」，所以言所說就是它的所詮，沒有別的。所以它的所詮義，我們直接說它的所詮義有問題。

於如言義顯示過難，成立此經非真了義，是此所許。

所以現在我們要分，所詮義跟密意要分。密意這裏用的是「意趣」。密意或意趣跟所詮要分的，像《般若經》來說，它得所詮義就是它的密意，它的密意就是它的所詮義。像《解深密經》來說，它的所詮義不是它的密意。二者要分開。所以下面說：

故有二種：一是經所詮義，亦是說者意趣。二非說者意趣，而須立為經所詮義。

第一種「一是經所詮義，亦是說者意趣」，比如《般若經》；第二種「二非說者意趣，而須立為經所詮義」，比如《解深密經》，它的開示不是意趣，但是是所詮義。說「父母應殺害」之經，跟《解深密經》不一樣，它根本不是所詮義，所以不一樣。這裏看起來「故有二種」，

這個之前有一段話，這個之前到「是此所許」才是句號，前面都是一段話。

所謂的「不了義」，主要是以它的所詮義有過難來說的。《解深密經》的所詮義就有過難，它是否有過難是以這個為主。「父母應殺害」的「所詮義」沒有過難，但為何它是不了義？因為它沒有講法的實相，只講了法的表相，沒有講到空性的內容，只講了「愛」是我們所斷的，那這個沒有什麼過難。

現在不了義的時候，有過難的是話是不了義；沒有講到空性、法的實相，也是不了義。一樣，了義也是兩個，一是既要講到空性，又要講到沒有過難，兩個結合才叫了義。像前面的「父母應殺害」，它沒有過難，但它還是不了義。前面那個主要是言所說不是它的「所詮義」方面，《解深密經》的言所說就是它的所詮義，我們怎麼把它的所詮義當它的過難？就是言所說有過難，就是所詮義有過難。

下面說「於如言義顯示過難」，言所說那裏我們要成立，或者說有過難。透過那樣我們說這部經就是不了義，這裏有兩個動詞，一是「顯示」，二是「成立」，即「於如言義顯示過難，成立此經非真了義」。先顯示《解

深密經》言所說有過難，然後以此為由我們成立《解深密經》是不了義。

「是此所許」的意思就是，《解深密經》跟「父母應殺害」不一樣。「父母應殺害」，我們不可以說它的言所說有過難，所以它是不了義，並非如此。可以說《解深密經》的言所說過難，所以可以成立其為不了義，因為它的言所說等同於它的所詮義，二者並無不同。

前面的是理由，即「以此經中應有所詮，離如言義，亦無其餘所詮可說，故如言義即是所詮」，這裏說的意思是言所說等於所詮義，以此為由所以我們可以說，言所說有過難就可以成立《解深密經》是不了義，即「於如言義顯示過難，成立此經非真了義，是此所許。」

以《解深密經》來說跟「父母應殺害」不一樣，一個是言所說有過難，所以可以成立其為不了義；「父母應殺害」則不同，不能說它言所說有過難所以可以成立其為不了義，因為它的言所說跟所詮義不一樣，所以雖然它也是不了義，但並非如《解深密經》一樣。因為重點在於是否為不了義主要是以所詮義是否符合「過難」、是佛「講到法的實相」兩個條件，當兩個條件都具備才是了義經，當兩個條件其中一個有問題則為不了義經。

這段話本身，有一個前段跟後段，後段是於這裏開始，即「於如言義顯示過難，成立此經非真了義，是此所許」。前段是「以此經中應有所詮，離如言義，亦無其餘所詮可說，故如言義即是所詮」，這段當理由，後段就是這麼承許的。這整段也是當理由的樣子。這裏應該加個「故」字，即「故此經中」或者「以此經中」。

剛剛「如云」這段當理由，前面跟後面連接的，「故此經中」或者「以此經中」。實際上前段的「如云」當理由，特別是《解深密經》，因為《解深密經》把所詮義讓弟子能接受，它的言所說讓弟子接受，它的言所說就是所詮義 前面就是講這個道理。這個道理講了之後，這樣的緣故，除了言所說外沒有別的所詮義，即「以此經中應有所詮，離如言義，亦無其餘所詮可說，故如言義即是所詮」，言義跟所詮是一個，以此為由，所以透過成立言義有過難，所以這部經就是不了義，也可以這樣成立，這也是我們所許的。

然後最後這兩個分開，就是《般若經》跟《解深密經》分開：《般若經》的所詮義就是它的意趣，即「一是經所詮義，亦是說者意趣」；《解深密經》的所詮義不是它的意趣，即「二非說者意趣，而須立為經所詮義」。

《解深密經》講的三性中「依他起性和圓成實性是有自相、遍計執性是無自相」，這些開示的不是意趣，是所詮義而已。這個科判講完了。

下面我們開始講下面「庚二、顯彼不同彌勒問品」，《彌勒請問品》跟《解深密經》講的三性表面上看起來有點像，容易混雜，所以現在說這兩部經不一樣，《解深密經》中講的跟《彌勒請問品》中講的，《彌勒請問品》是《般若二萬五千頌》中的一品。現在的疑問是《解深密經》是否跟《般若經》講的一樣？現在這裏宗大師特別開示，即「顯彼不同彌勒請問品」，其中「彼」指的是《解深密經》，《解深密經》跟《彌勒請問品》中講的不同。意思是很多人以為這兩個完全一樣，現在宗大師說這兩個不一樣。所以宗大師這裏開示，科判為「庚二、顯彼不同彌勒問品」。

大疏的科判分三個，「分三：辛一、安立諍論；辛二、出彼之過；辛三、彼等答辯所成之義。」辛一是安立諍論，辛二就是對諍論答復，辛三就是答復後的結論。辛一是諍論，辛二是答（辯論或答復），透過辛二就有一個結論「所成之義」，所以分三個科判。

首先第一個科判「辛一、安立諍論」，先我們瞭解一下諍論。這裏說的是三個諍論，看起來是兩個諍論的樣子。如文：

若解深密經三相建立，如瑜伽宗師所解，彌勒問品所說三相，是否亦如是許，若許則說般若經等是如言義，不應道理，如解深密經。若不許者，則彼經云：「彌勒！當知遍計執色，是名無體。諸分別色，當知有體，以諸分別是有體故，非自然生。諸法性色，當知非有體，非無體，是由勝義之所顯故。」說依他起是有體性。又成立諸法從色至佛唯假名時，以「由名前覺無」等三理成立，亦與解深密經相同。

到這裏是諍論。他宗認為，《解深密經》的意思應該不可以按照瑜伽師的解釋那樣來認同。他宗認為，《解深密經》要有另外一種解釋，不可以按照唯識那種解釋。自宗說，《解深密經》的解釋就是唯識那樣的解釋，《解深密經》雖然這麼說，但它是不了義。所以我們對《解深密經》的解釋，就是按照唯識或瑜伽師那種來認，他宗說不能這麼認。

他宗認為《解深密經》應該實際上跟唯識的解釋不一樣，應該要按照《彌勒請問品》中所說來解釋《解深

密經》。先要瞭解他宗的錯誤有兩個地方：第一個錯誤是，佛開示《解深密經》不是像唯識那種開示，這個是不對的，《解深密經》雖然是這樣開示的，這沒有錯，但它還是不了義——自宗是這麼看的，但他宗不是這麼看的；第二個錯誤是，《解深密經》的開示跟《般若兩萬五千頌》中的《彌勒請問品》一樣的開示，這個也不對。這就是兩個錯誤的地方。

「若解深密經三相建立，如瑜伽宗師所解」，這就是他宗不服氣，從他宗的角度來說：宗大師你對《解深密經》的解釋，若按照唯識那種觀念解釋是不對的，假設你那樣解釋的話，這裏講「若」，「若」的意思是他宗不認同，他宗認為宗大師這樣解釋有問題。「若解深密經三相建立，如瑜伽宗師所解」，若《解深密經》按照唯識那種解釋的話，他不認同，他是如何辯論呢？

因為他心中認為《彌勒請問品》跟《解深密經》一樣，所以他宗說：如果《解深密經》的內容如唯識或瑜伽師那樣解釋的話，則《彌勒請問品》中也變成跟唯識或瑜伽師說的一樣，你是否認同？把《解深密經》當成跟唯識的觀念一樣的話，則《彌勒請問品》你認為跟唯識是否一樣？即「彌勒問品所說三相，是否亦如是許」。

自宗說：你假設認同的話。意思是什麼？就是《彌勒請問品》中說的三相跟唯識解釋的三相一樣的話，會如何？

這裏分兩個，即「若許」跟「若不許者」。首先「若許」是如何許？假設你承許《彌勒請問品》中說的三相跟唯識解釋的三相一樣的話，就會變成《彌勒請問品》有問題，如此則《般若經》就有問題，因為《彌勒請問品》是《般若經》裏面的。「則」意思是《彌勒請問品》中說的三相是唯識所說的話，則為不了義，或者這裏講的「如言義，不應道理」。

「如言義」的意思是它的言所說完全沒有過難，是合理的。假設《彌勒請問品》說的三項跟唯識一樣，則中觀不認同，如此則變成中觀不認同《般若經》的言所說，即「則說般若經等是如言義，不應道理」。這裏用「說」這個動詞，意指中觀你們有說，中觀說的是《般若經》是如言義，這個沒有道理，為何？因為《般若經》變成跟唯識觀念一樣，為何？因為《般若經》中的《彌勒請問品》說的跟唯識觀念一樣。

這裏的「說」，藏文是「許」的意思。「若許則說《般若經》等是如言義，不應道理」，為何？因為中觀認為

《解深密經》是「不如言義」，即不是「如言義」。一樣，《般若經》是如言義就沒有道理，為何？因為《般若經》中的《彌勒請問品》中說的三相跟唯識解釋的三相是一樣的。

如《解深密經》的意思是，比如中觀不會認同《解深密經》是如言義，為何？因為中觀認為《解深密經》說的三相跟唯識解釋的三相一樣，所以中觀不認同它是如言義。「若許則說《般若經》等是如言義，不應道理」，現在如果認同《彌勒請問品》說的三相跟唯識解釋的三相一樣的話，則「則說般若經等是如言義，不應道理」，即中觀說的《般若經》是如言義的說法就沒有道理，為何？

因為中觀應該不會這麼說，因為中觀不認同《解深密經》是如言義，因為中觀認為《解深密經》中講的三相跟唯識解釋的三相一樣，所以他不認同。中觀認為《彌勒請問品》中說的三相不是唯識解釋的三相。

第一個「若許」，許不許的內容就是前面的那句話，即「是否亦如是許」，這個「如是」就是「如瑜伽宗師所解」，所以《彌勒請問品》中說的：假設你說的是唯識或瑜伽師解釋的三相，你許或不許就會如何。「若不

許」這裏有兩個 因為「又成立諸法從色至佛唯假名時」，所以「若不許者」，他就要成立「許」。

《彌勒請問品》中說的跟唯識說的不一樣，對於一樣我們不承許。若對於一樣不承許的話，他就講一樣的理由，他把《彌勒請問經》中講的兩個階段拿出來。比如這裏講到三相：一個是「遍計執色」，另外一個是「諸分別色」，還有講到「諸法性色」，相當於色法上面講到三相（三性），這裏用「遍計執色」，色法上面的遍計執性；「分別色」就是色法上的依他起性；「法性色」就是色法上的圓成實性。

而且講的時候，依他起那邊就講到「有體」。他宗認為，《彌勒請問品》裏面講到三相跟唯識的觀念一模一樣，所以自宗你不許的話，我就拿出《彌勒請問品》給你看，所以他引出來。引出來的時候，唯識的觀念是什麼？遍計執性沒有自相、依他起性跟圓成實性有自相，這是關鍵。

我們看這裏，遍計執性這裏講到「當知遍計執色，是名無體」，就是遍計執性沒有自相。然後依他起性這裏，「諸分別色，當知有體」，其中「有體」就是依他起性是有自相。然後再下面圓成實性「法性色」這裏，講

到「是由勝義之所顯故」，講到「勝義有」或「自相有」。所以依他起性跟圓成實性是有自相、遍計執性是沒有自相，完全就是以唯識的觀念講的三相。他認為《彌勒請問品》這段就完全是唯識講的三相，這就是他引出來的。

另外一個，唯識的《攝大乘論》裏面，成立唯識認為的法無我有三個理，這三個理也是《彌勒請問品》中用了，這就是他的認為，下面他講到「以「由名前覺無」等三理成立」，《攝大乘論》中唯識用的這三個理都在《彌勒請問品》中用了，所以確實《彌勒請問品》完全是唯識的觀念。下面最後就講到「亦與《解深密經》相同」，所以他認為完全是跟《解深密經》相同的解釋。

到這裏，就是初步的解釋。「若不許者」開始就變成兩個，要成立「許」，不許的話應該就不對了，你說一樣不認同的話，這是不對的。這裏的「則」有點怪，不許的話不對，應該是一樣。藏文沒有「則」這個字。不許的話是不對的，我就給你引《彌勒請問品》。

後面「說依他起是有體性」，就是你不許的話是不對的，因為《彌勒請問品》中就有跟唯識的觀念一樣的，就是依他起性是有體性，《彌勒請問品》中說到了依他

起性有體性或有自性或有自相，雖然沒有講到圓成實性、遍計執性，但從他的所引我們就能知道，剛剛有解釋「是名無體」、「當知有體」、「是由勝義之所顯故」。

比如「是名無體」就是遍計執性無自性；「當知有體」就是依他起有自性的意思；「是由勝義之所顯」就是圓成實性是有自性的意思。這些《彌勒請問品》中引了，然後說到《彌勒請問品》跟唯識的觀念一樣，你不許《彌勒請問品》中唯識說的三相是不對的。你不許的話還有不對的地方在哪里呢？就是下面的「又成立諸法從色至佛唯假名時」，這個「成立」就是《彌勒請問品》中成立，成立什麼？

成立從色法乃至一切遍智佛陀的果位，整個諸法，即「從色至佛唯假名時」。我們平常說的 108 個法，從色法開始，雜染的法有 53 個，清淨的法有 55 個，總共 108 個。不管《般若八千頌》、《般若兩萬五千頌》、《般若十萬頌》，就是「從色至佛」的階段 108 個法上面一直講空性，《解深密經》也是從色法到佛 108 個法每一個法上面講三性。

我們大乘的經典裏面，常常提「從色法乃至佛陀果位」，你們要注意指的就是 108 個法。這些法上面，不

管《般若經》中也好，還是《解深密經》中也好，一直講這 108 個法。對於這 108 個法中，像《彌勒請問品》中也有成立這 108 個法都是假名，成立的時候用的理就把無著的《攝大乘論》中的三理都用了。

我們學習唯識的階段時有四句偈頌，中文版第 43 頁「由名前覺無」(由名前覺無、多名、不決定，成稱體、多體、雜體相違故)，就是這講的「由名前覺無」等三理，就涵蓋後面的兩個理。以這三個理來成立，《彌勒請問品》也是用這三理。這裏要用「故」，即「(故)與解深密經相同」，這就是他宗的諍論。

宗大師下面開始答復，即「茲當解釋」開始。這個問題看起來可以說兩個，大疏中說是三個。剛剛「若許者」是一個；「若不許者」裏面有「又成立」，其中分兩個。所以分成三個諍論，大疏中是這麼分，但看起來是分兩個的感覺。

【2017 辨了不了義善說藏論 171】

我們學習宗大師的《辨了不了義善說藏論》等關於講解空性方面的論著的時候，以菩薩行的角度來說，應該是修六度中智慧度的修行。同時，以菩薩戒來說，有四十六罪是要遮的，其中前面的三十四條是關於六度中的戒條。這三十四條後面的八個偈頌，是關於智慧度方面我們要守的戒，我們每次做布薩的時候一直念《律儀二十頌》，其中提到這八個罪，即「譭謗聲聞乘，有自法勤彼。勤非勤外論，精勤復愛樂，誹謗大乘法，自讚而毀他。不往聽聞法，毀師但依文。」

我們要遮這八個罪，每天看一看、讀一讀關於空性的書，通過上課、討論等方式結合日常修行遮掉這八個罪，同時也可以說有修到、守護到菩薩戒。雖然我們學習這麼難的書有點辛苦，但很有意義。因為可以說這是一邊修智慧度、般若行，一邊守護菩薩戒，所以非常有意義。

剛剛前面我們念皈依發心的時候，其中的偈頌「我以聞法諸資糧」，我們聞法的資糧真的跟成佛有關系。假設所聞的法與成佛沒有關係的話，則只是說說而已。現在我們讀這些這麼難的解釋空性的書的時候，確實所

聞的法跟成佛有很大的關係，這不是一件無聊的小事情，而是非常重大的事情。

上節課講到第 138 頁第十行，如文：

茲當解釋。彌勒問云：「若有欲行般若波羅蜜多學菩薩行，於色乃至於佛，應如何學？」

對應的科判是「庚二、顯彼不同彌勒問品」。如文：

庚二、顯彼不同彌勒問品，分二：辛一、安立諍論；辛二、出彼答復。分二：壬一、明初後諍論之過；壬二、別釋中間諍論之過。

以這邊大疏的科判來說 剛好是「辛二、出彼答復」。上次糾正過，即譯為「出彼之過」有點怪，應該是對此諍論我們要答復的意思，所以應為「出彼答復」，其中的「彼」指前面的諍論，為這個諍論而答復，應該是對彼答復。這邊「辛二、出彼答復」分二，即「壬一、明初後諍論之過；壬二、別釋中間諍論之過。」

「諍論」的意思就是「過難」，現在從宗大師的立場對這個過難答復。大疏中「過難」分初、中、後三個，上次我們解釋過這三個諍論，現在不再講。第 132 頁第二行講過三個問題或三個諍論，這邊大疏的科判譯為「辛一、安立諍論」。

諍論有初中後三個，對這三個諍論答復的時候，首先對於初跟後的諍論答復，不是對中間的諍論答復。所以這裏講第一個科判「壬一、明初後諍論之過」就是對第一個和第三個諍論的答復，第二個科判「壬二、別釋中間諍論之過」是對中間第二個諍論特別詳細的答復。

現在第一個科判「壬一、明初後諍論之過」，分三，如文：

壬一、明初後諍論之過，分三：癸一、第一諍論之過；癸二、第三諍論之過；癸三、明第一諍論其他過失。

癸一先對第一個諍論的答復，即「癸一、第一諍論之過」；癸二是對第三諍論特別答復，即「癸二、第三諍論之過」；癸三是另外一種答復方式，即「癸三、明第一諍論其他過失」。

所以科判壬一分三個，現在從第一個諍論的答復開始。第一個諍論的答復從「茲當解釋」開始，到第 139 頁第十一行這裏結束，如文：

問：「若無色名，由見色事增上，而不生心謂此是色，由名增上，則生是心，故說色是假立客名，云何應理。」

壬一到這裏結束，篇幅蠻長的。這句結束後，科判壬二開始。

第一個諍論是什麼？在前面第 138 第二行，上節課講過這段話是第一個諍論，應該與前面「彌勒問品」連在一起比較清楚，不然不知道許什麼，如文：

彌勒問品所說三相，是否亦如是許，若許則說般若經等是如言義，不應道理，如解深密經。

現在對第一個諍論答復，重點是什麼？重點在於《彌勒請問品》中講的三相是否與《解深密經》一樣，對這方面有一個疑問。如果與《解深密經》變成一樣的話就會有問題，什麼問題呢？即「若許則說《般若經》等是如言義，不應道理，如《解深密經》」，所有的《般若經》就會變成不了義了，這樣的諍論。

實際上《彌勒請問品》雖然也講到唯識三相那部分內容，不是沒有講到，但講到的不是完全跟《解深密經》一樣的那種，《解深密經》是讓所化機完全認同的開示。而《彌勒請問品》中的說法是什麼？舉例來說，對於所謂的無方分的色法，唯識否認，中觀當然也否認。

以無方分的極微慢慢成立起來色法，這種觀點中觀和唯識都不認同，從這個角度來說唯識講的空性中觀是

認同的。但從另外一些角度看的話，唯識講的空性中觀不認同。所以唯識解釋的空性中，有中觀認同的，也有中觀不認同的，兩種都有。中觀認同的那塊就是《彌勒請問品》中提出來的，這個與《解深密經》有相似的地方，但不等於與《解深密經》完全一樣。關鍵在於其中的道理你們要懂，這是重點。

現在我們慢慢答復的時候，這個道理會慢慢瞭解。首先，解釋一下這裏的答復。現在這邊答復的時候，《彌勒請問品》中完全有講到中觀的道理，答復就是以此來答復的。看最後那裏，我先不解釋前面的。第 139 第六行有一個「故」，如文：

故有說云：此品顯示般若前說，一切諸法於勝義無，於名言有，所有密意，解釋般若為不了義。非如理說。

現在要瞭解後面的「非如理說」。句首的「故」，意指把前面的全部當理由，所以你說的沒有道理，即「非如理說」說什麼沒有道理？就是中間說的這一塊內容。中間這一塊內容有引號應該好一點，即「有說云」就是他說出來什麼樣，就是有人說，說什麼呢？

「此品」就是《彌勒請問品》。現在自宗和他宗的問題都在《彌勒請問品》。《彌勒請問品》把《般若經》

解釋成不了義，《彌勒請問品》中成立《般若經》是不了義，是否如此？不是，但他宗是這麼說的。

他宗說《彌勒請問品》中，這裏有兩個動詞「顯示」和「解釋」，重點是下面的，《彌勒請問品》解釋為《般若經》是不了義，用「解釋」有點怪，應該是把《般若經》以不了義的角度解釋的意思，誰？《彌勒請問品》。它是如何解釋？前面的動詞「顯示」是形容透過那樣的解釋來成立《般若經》為不了義。《彌勒請問品》把《般若經》中說的哪一塊當成不了義呢？如此就要拿出《般若經》中說的話。

「一切諸法於勝義無，於名言有」，這是《般若經》中的話，這段話就是有密意，並非沒有密意。以我們中觀來說，這段話是沒有密意的。有密意的意思是什麼？就是它沒有辦法如言來認同，就要解釋它裏面有密意，並非如言那樣認同。若認同如言，則不能說有密意。

現在他宗說的是不對的，兩個都不對。第一個「此品顯示」，這是不對的；第二個「此品解釋」，也是不對的。他宗說什麼？《彌勒請問品》顯示什麼、《彌勒請問品》解釋什麼。《彌勒請問品》解釋《般若經》為不了義，這個也是他宗說的，這是不對的。

他宗對此解釋的時候，他先要講《彌勒請問品》透過什麼來顯示。《彌勒請問品》先顯示或有說，說《般若經》中講的這段話是有密意。這裏有兩個引號，「故有說云」是一個引號；再「般若前說」那裏應該有雙引號，即「一切諸法於勝義無，於名言有」這句話，對於這句話我們想想，是不是中觀認為如言可以認同？是的。他宗認為從《彌勒請問品》說的這句話是有密意的。

重點是下面的「所有密意」，《彌勒請問品》有顯示《般若經》中說的這段話是有密意，「有密意」是它顯示，透過此成立《般若經》是不了義，到這裏是他宗說的話。從他宗說的話中我們可以感覺出來，他對《彌勒請問品》中說的那些唯識認同的三相的那一塊，他認為與《解深密經》中的說法一模一樣。《解深密經》中確實是說了它的三相之後，成立《般若經》是不了義。對此大家都知道，我們讀過宗大師的《辨了不了義善說藏論》前面唯識的那部分內容就很清楚。

現在他宗認為《彌勒請問品》與《解深密經》中的內容是相似的，這是他宗的觀念，所以他宗這麼說。前面宗大師講了一段話之後，現在真正答復在這裏，你所說的是「非如理說」。「非如理說」前面的句號應為逗號。

這段話是對於第一個諍論的答復，篇幅蠻長的，最主要的是對於中間這段話要瞭解。現在我們從前面開始慢慢瞭解。

這段話是重點。這段話句首的「故」，「故」的前面有很多理由，是能立，對於理由要瞭解；「故」的後面就是剛剛說的那段話是所立。

後面也有「故」，如文：

故由假名安立諸法，謂由名言增上安立為有，是假造性。

這是講實際的一些道理，沒有真正對他宗答復。真正的答復是這段話。我們對於前面慢慢來瞭解。首先，「茲當解釋」這裏，這段分略與廣。略的，如文：

茲當解釋。彌勒問云：「若有欲行般若波羅蜜多學菩薩行，於色乃至於佛，應如何學？」答云：「應如是學，彼皆唯名。」

然後「次又問云」，其中「又」不對，「次」也沒有，「次又問云」不對，應該這裏講的是「此中」，前面的問答都有了，即請問也有，答也有，但詳細的解釋問題如何問、如何答復是後面才詳細解釋。後面是廣的，到「故遮自性」，如文：

次又問云：「若緣色等諸名，及所依之事，則不可說色等唯名。故色等唯名，云何應學，若無彼事，名亦不可說是唯名。」謂問若有實事，唯字則無所遮。若無實事，名則無依，故名亦無。答云：「說名為色，乃至名佛，皆是於事假立客名。」此說假名唯是客來，此中客者，是假造義，故遮自性。

首先略與廣分一下，即前面《彌勒請問品》有什麼問題、有什麼答復，先略講問題的由來、如何答復才清楚。這裏的引號，前面略的時候的引號是對的，後面不應該有引號，是對這個問題如何由來解釋而已，並非真正的如佛經或彌勒、世尊真正講出來的話。

我們先瞭解一下前面略的，彌勒問什麼？「彌勒問云：「若有欲行般若波羅蜜多學菩薩行，於色乃至於佛，應如何學？」」。「答云：「應如是學，彼皆唯名。」」應該是「答云，彼皆唯名」，沒有「應如是學」。有可能是「如是學，彼皆唯名」，其中「彼皆唯名」是應該要學的。

下面詳細解釋的時候，應該就會知道這是什麼問題，即「「若緣色等諸名，及所依之事，則不可說色等唯名。故色等唯名，云何應學，若無彼事，名亦不可說是唯名。」」

首先，上節課講過，菩薩緣色法到諸佛，從色乃至一切遍智，總共有 108 個法。從五蘊的色蘊開始到一切遍智，雜染的法有 53 個，清淨的法有 55 個，總共有 108 個法。

這 108 個法，菩薩緣的時候，這裏講「若緣」。菩薩緣的時候有兩種方式，這就是彌勒的問題，即彌勒覺得菩薩面對整個宇宙，比如不清淨的宇宙、清淨的宇宙，不清淨的法類有 53 個、清淨的法類有 55 個，菩薩緣整個宇宙的時候，彌勒為什麼問菩薩怎麼緣？原因在於，假設緣的時候跟所依的色法一起緣的話，就沒有辦法緣到唯名言，唯名就沒有了，因為所依也有了；假設緣的時候所依沒有的話，則唯名本身也沒有辦法緣或修。所以有兩個「若」。

首先，緣的時候跟所依一起的話，即「及所依之事」，有這個所依來緣的話，菩薩沒有辦法緣到唯名；如果緣的所依的色法沒有的話，那所依都沒有，則名也沒有辦法緣到。這裏有兩個問題，兩個問題的緣故彌勒才想問如何緣。所以彌勒才想請問菩薩從色到一切遍智應如何學，這個問題是這麼由來的。

剛剛說廣的裏面有兩個，即問與答，問的一塊、答的一塊，問的一塊藏文中的用詞，是不是前面的「謂」，

即「謂問若有實事」中的「謂」？首先我們要瞭解，就是剛剛說的藏文中「次又問云」這句沒有，可能法尊法師對照佛經後覺得應譯為「次又問云」，但藏文中看不出來。如果確實後面的那段話佛經中有的話，也可以理解為，彌勒與佛之間先有一個略的問答，再有一個詳細的問答，或者可以說先問如何學？唯名言學。唯名言學之後，彌勒又有疑問：唯名言的話就有問題。即：

次又問云：「若緣色等諸名，及所依之事，則不可說色等唯名。故色等唯名，云何應學，若無彼事，名亦不可說是唯名。」

彌勒問云：「若有欲行般若波羅蜜多學菩薩行，於色乃至於佛，應如何學？」

我覺得法尊法師譯為「次又問云」是對的，但與藏文對照有點怪，目前看法尊法師的翻譯是對的，感覺確實是佛經中彌勒問世尊：菩薩問從色法到一切遍智如何學、學般若的時候如何學？般若就是智慧的意思，所以肯定要對一切都看清楚，就是從色法到一切遍智都要看清楚，他的智慧如何學？

對此，佛回答唯名來學，即「答云：「應如是學，彼皆唯名。」」然後彌勒覺得「唯名」也有問題，比如

這裏講的：所依一起的話不可以說唯名言，因為所依也有了；若所依沒有的話，唯名言這個「名」本身也要一個所依的地方，若所依沒有的話「名」本身也無法成立的——彌勒腦子中這樣的想法出來，所以又問兩個問題，即「若」什麼、「若」什麼，這都是問題。

法尊法師對於彌勒的問題用引號，即「次又問云：「若緣色等諸名，及所依之事，則不可說色等唯名。故色等唯名，云何應學，若無彼事，名亦不可說是唯名。」」其中「若緣色等諸名」的意思，世尊前面已經說了你要緣「皆唯名」。引號中是彌勒的問題。「謂」就是宗大師把這個問題的意義，即真正問什麼以簡單的白話表達，意指前面彌勒的問題以白話來說實際上就是這樣，即「謂問若有實事，唯字則無所遮。若無實事，名則無依，故名亦無。」

這是宗大師把彌勒所說的話簡單化。前面我講了半天，問題都在這裏，就是中藏文對照的時候，中文「次又問云」與藏文對應不上，實際上法尊法師的譯文蠻對的，有可能我手上的藏文版有問題。

剛剛我說的廣與略也不用分了，先一個問答，再接著又一個問答，後面的這個問題比較複雜，是一個比較

細的問題，對此世尊如何答復，這是關鍵，即「答云：「說名為色，乃至名佛，皆是於事假立客名。」」從色法到一切遍智或佛的階段，菩薩修般若的時候都要觀唯名，這個「唯名」是什麼意思？現在世尊答復：對於唯名，你不要誤解，彌勒你的問題這麼複雜，比如有所依一起，不能說唯名；沒有所依的話，則名言沒有——你不要這麼複雜。

世尊現在答復的意思是這些矛盾都沒有，都沒有的意思是：現在唯名不是以勝義量的角度說的，勝義量的角度說的話，則必須找出所依是什麼。現在不是以勝義量的角度，而是以名言量的角度來說的。以名言量的角度我們要認諸法皆是名言中存在，這是名言量的角度名言中存在，所以根本沒有問題。

世尊答復：你不要那麼複雜，現在我說的名就是「客名」，其中「客」的意思不是觀察法的究竟實相是什麼，不是這樣的觀察當中，而是不觀察的當中名言安立的。名言量來安立，唯名言或名言安立是名言量當中安立的。假立就是「客名」，所以你的問題就沒有了——這就是世尊的答復，即「皆是於事假立客名」，不管對色法，

還是色法到一切遍智階段的所有的法，唯名或者名言安立都是名言量當中，所以你的問題什麼都沒有。

世尊答復之後，現在我們要清楚，《彌勒請問品》中實際上完全是中觀的立場，不是以唯識理解的層次來解釋，《彌勒請問品》中實際上完全是中觀真的看到法的實相，以這個層次來解釋的，不是唯識。這裏要瞭解：首先，以唯識而言，他沒有辦法說諸法，他說的「唯名」必須是遍計執性中唯名，依他起性和圓成實性中不是唯名。以唯識的智慧的層次來說，它的「唯名言」只有遍計執性那一塊，依他起性和圓成實性都沒有辦法說「唯名言」。

現在這裏說從色法乃至佛（一切遍智）全部都是唯名，對此唯識無法理解。這裏宗大師特別拿出來《彌勒請問品》中彌勒對世尊如何問、世尊如何答復，而且答復時對於唯名言很細的一些問答都很清楚，宗大師把這些拿出來對他宗解釋。

然後宗大師說，世尊在《彌勒請問品》中對彌勒佛答復的時候講到，唯名言是「客來」，說是「客名」，實際上名言安立是「客來」，對此剛剛有解釋過，宗大師說「此說假名唯是客來」，佛經中的「客名」，實際上「唯

名」應該是「客來」，不是「客塵」，我剛剛一直說「客塵」，我們平常說「客塵清淨的自性法身」、「自性清淨的自性法身」中，「客塵」的意思是「客來的塵」。

這邊講的「客來」等於不是究竟、不是永遠，是短暫的意思。有的時候短暫的意思是，不是法的實相，是法的表相，它沒有到法的真正的實相，一直在變來變去之間。所以「客」的意思是沒有到法的究竟實相，表面上變動的階段就叫「客來」，所以可以說世俗諦就是「客來」。

一樣，從色法到佛或一切遍智，所有的法都是存在，以如何存在而言，不是勝義量的角度，以勝義量的角度而言什麼都找不到，那是如何存在的？名言量中存在，所以可以說表面上有一個存在，究竟義看的時候就找不到了，存在就是這個意思。存在本身就是一個表面上的東西。

一樣，名言安立也是表面上的一個安立。所以這裏講「假名惟是客來」，藏文中沒有「惟」這個字，但假設有的話可以理解為，「假名」不可以是勝義的層面，「假名」完全是以世俗的層面解釋，即「此說假名唯是客來」，這裏有的時候用「客者」也可以，即「此中客者，是假

造義」，其中「客」是什麼意思？是「假造義」，等於它的存在是假的當中存在，真的是自性沒有，即「故遮自性」。

「客」的意思就是假當中存在，所以可以說「客」實際上也有遮掉自性，即諸法的存在不是自性當中存在，諸法真正的實相看的時候就找不到、自性當中找不到。「客」是「假造義」的意思，可以遮掉自性中存在或究竟實相中就沒有了。

現在是唯識的觀點根本沒有辦法成立，因為唯識說自性中什麼都存在，連遍計執性也是自性中存在的。唯識認為諸法上講三性，有了依他起性，這個法的所依就可以找得到。以唯識而言，剛剛彌勒對世尊問，然後世尊答復，這樣問答的內容完全不是唯識能理解的層次。所以這是真正的《彌勒請問品》中如何開示世尊跟彌勒之間的問答，宗大師在這段引了。

下面應該是把前面當理由，下面是所立。下面是宗大師對他宗說的，如文：

若如唯識，此文非破色等實有，是破於色等假名自性上，色等實有。

這是他宗說的，哪個階段他宗說的呢？「如唯識」，他宗說《彌勒請問品》完全是以唯識理解的層次來開示，所以《彌勒請問品》中，比如破自性的話，破自性有兩種破法，這裏用破實有（破色等實有）。「破實有」有兩種，中觀講的一種，唯識講的一種。兩種的差別在於：以中觀來說，對桌子破實有是直接破；以唯識來說，不能直接破桌子實有，他會說「持桌子的分別心的耽著基中不實有」、「持色法的分別心的耽著基中不實有」。即「此文非破色等實有，是破於色等假名自性上」，其中有「非破」、「是破」，「是破」是唯識的破法、「非破」是中觀的破法。

他宗說：《彌勒請問品》中，破色法實有的時候沒有中觀的那種破法，色法上面破實有是以唯識的破法來破，這是他宗的想法，「此文」是剛剛世尊與彌勒之間的問答，他宗如何說呢？他宗認為這裏雖然有破實有，但破的方式非中觀的破法，而是唯識的破法。前面的「如唯識」真正形容的是下面的「是破於色等假名自性上，色等實有」。也可以說唯識不認同《彌勒請問品》中有破色等諸法實有，中觀說色等是實有在《彌勒請問品》中有破，但唯識對此不認同。

唯識是說「於色等」，「色等」前後都有，前面的「色等」破實有是中觀的破法，後面的「色等」破實有是唯識的破法。唯識的破法是「色等假名自性上，色等實有」，其中「假名自性上」的意思是，剛剛我用的是「持色法分別心的耽著基」的意思，或名的自性上或名的本質當中的意思，這裏的「自性」不是自性有、自性無的意思，而是持分別心的耽著基或假名安立的本質當中色法不實有，這是唯識認同的。

跟唯識一樣的說法，他宗你這麼說的話，即句首的「若」，就是他宗對《彌勒請問品》中沒有破色等實有，只有破唯識的那種實有而已。你這麼說有什麼問題，就是宗大師下面說的，那你也要說，這裏應加「則」字，前面有「若」，後面「前說」的前面應加「則」字。

瞭解一下下面是什麼意思，彌勒與世尊中間兩次問答，第二次的問題是從第一個答復而來，第二個問題相當於彌勒沒有好好瞭解第一個答復。一樣，世尊答復時也是在第一個問答上詳細的加強答復，世尊的第二個答復相當於對第一個問題詳細的說明。現在這裏講到，如果按照你的說法，世尊第一個答復的時候就應該成為這樣的答復，如文：

前說：「從色至佛皆唯假名。」所有密意，謂說色等假立自性，唯是假名。

這個密意實際上是，「前說」是世尊的第一個答復，世尊的第二個答復相當於講出第一個答復的密意、真正的內容，即若按你的觀點世尊應該要這樣講，但世尊沒有這麼說，應該要講什麼？「所有密意，謂說色等假立自性，唯是假名。非說假名所依色等，唯是假名。」世尊答復的時候要說：我沒有說從色法到佛陀或一切遍智階段，都是唯名，並非如此，我說的「唯名」是耽著基或名言假立當中唯名言，色法本身不是唯名言，應該這麼分——世尊應該這麼說，但世尊沒有這麼說，無論如何詳細問的時候，世尊還是硬硬的一直說都是「唯名言」，最後答復「客名」而已，即「皆是於事假立客名。」

先這麼理解：剛剛有說到色法是實有，唯識也會從一個角度來說破色等實有，但這個「破色等實有」是什麼樣破法呢？直接全部色等實有全部破了嗎？不是。而是於色等假名自性上破實有，「破實有」正面來說與「唯名」是一樣的道理。現在講對於「唯名」這塊解釋的時候沒有兩個層次，世尊直接說「客名」，沒有說我說的

「唯名是與色的假名自性上唯名言，假名自性上的唯名言不是真正的唯名言」，世尊並沒有這麼分。

所以應該要變成世尊在第二次解釋的時候，應該要解釋「我不是說的唯名言，我說的是假名自性上唯名言，我這麼說而已」，世尊應該要這麼答復，但世尊沒有這麼答復。這裏前面應該要加「則」，藏文中的這個字中文沒有翻譯。前面「若」什麼、後面「則」什麼，就有這樣的一個道理。對於「若」什麼宗大師不認同，假設你這樣的話，後面就會變成那樣子。

即「則前說‘從色至佛皆惟假名’」，後面的「謂說」應該是「應說」，即「所有密意，則應說色等假立自性」。「則應說」是世尊的第二個答復的階段，相當於對第一個答復的密意說的，那個時候世尊沒有分析，比如「色等假立自性唯是假名」這裏也是用「假立自性」，剛剛前面也是用「假名自性上」沒有實有，色等是實有，但假名自性上沒有實有。

一樣，色等假名自性上唯名。這裏講「所依色等」就是真正的色法，不是假名自性上的色法，是所依的色法。這裏「非說」是世尊自己說：我沒有直接說色等是假名，如文：

非說假名所依色等，唯是假名。

這裏我還是覺得有問題，「謂說」與「非說」是對應的，應該「我說的是這個，我沒有說是那個」那樣解釋。「謂說」前面還是要加「則應說」，意指世尊自己應該要說什麼呢？即我前面說的不是這樣子，我前面說的是那樣子——他要這樣解釋。「謂說」與「非說」，好像對應起來的感覺，就是我說的是自性上假名，這個是我說的；不是所依的色等直接說假名，這個不是我說的。

佛自己解釋，我前面說的是這個意思、不是那個意思，他要這麼分。但宗大師要對他宗說，按你來說世尊應該這麼答復，但世尊沒有這麼答復，即則應如是說，意思是則會變成世尊應該這麼答復，但沒有這麼答復，就是這個意思。宗大師就對他宗批評，按你來說，世尊後面應該要這麼答復，如何答復？世尊自己說：我說的假名是這個，我說的假名不是那樣，就是「謂說」、「非說」。

此處應用單引號來標示，如文：

「前說：‘從色至佛皆唯假名。’之所有密意所示，則應說‘色等假立自性，唯是假名。’，非說‘假名所依色等，唯是假名。’」

此文稿根據仁波切講課錄音記錄整理，為自他學習而做，僅供參考，若有疏失，懇請指正。

【2017 辨了不了義善說藏論 172】

這節課從第 139 頁第二行開始講，如文：

若如是者，下文問云：「豈謂色等皆無相耶？」

「若如是者」是接著前面說的，從第 138 頁「若如唯識」開始，《彌勒請問品》中世尊開示的，並非像《解深密經》那樣，假設如《解深密經》一樣你認同的話，這裏講的「如唯識」的意思就是「如《解深密經》」一樣。這裏分三個諍論，實際上看起來是兩個諍論的樣子，但沒有關係，大疏把第二個諍論分為兩個。第一個諍論確定是前面，我們上節課有分，如文：

彌勒問品所說三相，是否亦如是許，若許則說般若經等是如言義，不應道理，如《解深密經》。

「若不許者」這裏開始是第二個諍論，如文：

若不許者，則彼經云：「彌勒！當知遍計執色，是名無體。諸分別色，當知有體，以諸分別是有體故，非自然生。諸法性色，當知非有體，非無體，是由勝義之所顯故。」說依他起是有體性。

第二個諍論下面是第三個諍論，如文：

又成立諸法從色至佛唯假名時，以「由名前覺無」等三理成立，亦與解深密經相同。

大疏把這句話當成第三個諍論。總共有三個或者兩個諍論，現在我們正在回答第一個諍論。第一個諍論答復的時候，諍論為：如果他宗認為《彌勒請問品》跟《解深密經》一樣的話，則《般若經》為不了義經。

現在對於第一個諍論答復的時候，《彌勒請問品》複雜的地方在於，《彌勒請問品》跟《解深密經》的說法有一點相似，比如引的時候，第二個諍論他宗有引「遍計執色，諸分別色，諸法性色」，這等於三性，即色法上的遍計執性、依他起性、圓成實性。先講遍計執，然後講色；再講分別，然後講色；最後講法性，然後講色。這就等於對色法上面有三個體性，這三個都是色法的體性，所以稱為「遍計執色，諸分別色，諸法性色」，就用這樣的詞。

當《彌勒請問品》中用這樣的詞的時候容易理解錯，即會不會跟《解深密經》一模一樣？確實會出現像他宗一樣理解錯的問題。而宗大師答復：不是一樣，《彌勒請問品》中還是一直說中觀的觀念，不是唯識的觀念。第 139 頁，上次我們念到「若如是者」，前面「若如唯識」，把《彌勒請問品》理解成唯識的觀念的話，那會出現什麼問題？上次說文中要加一個「則」字，如文：

若如唯識，此文非破色等實有，是破於色等假名自性上，色等實有。（則）前說：「從色至佛皆唯假名。」所有密意（所示），（則應說）色等假立自性，唯是假名。非說假名所依色等，唯是假名。

先彌勒請問，世尊答復；然後彌勒再請問，世尊再答復。後面世尊再答復的時候就是把前面答復時的密意說出來，對於密意世尊真正的怎麼說呢？就是這裏講的「假名所依色等，唯是假名」。世尊有兩個答復，第二個答復相當於第一個答復的解釋或密意，真正說的就是「假名所依色等，唯是假名」。

但是按照你來說，就不應該這麼說，即「則非說假名」，按照你說的《彌勒請問品》所說完全是唯識的觀念的話，那世尊第二個答復或講第二個密意的時候，就不應該這麼說，即「則非說」，那則應說什麼呢？「則應說色等假立自性，唯是假名」，這是唯識的觀念，唯識就是這樣說的。

唯識的「假名」的意思是什麼？唯識不是直接說色法本身是假名或色法本身是唯名，而是說「色法是執色分別心耽著基中是假名，色法本身不是假名」。這裏我們要注意區分，即一邊用「所依」，一邊用「假立自性」。

前面用的是「假立自性」，這是唯識說的，唯識對於色法是假名如何解釋？不可以直接說色法是假名，即不可以直接說色等是假名，而是對色法的分別心的耽著基當中是假名，即「假立自性，唯是假名」。

以「假立自性」而言，「假立」就是耽著的意思，「自性」的意思是耽著當中就是假名。這裏是「假立所依」，或者「假名所依」。藏文的話，如果上面譯成「假立」的話，後面也應譯為「假立」，不應譯為「假名」，即「假名所依色等」應為「假立所依色等」。我的意思就是要分，即「執分別心的所依」跟「執分別心的耽著基」要分開。

以「執分別心的所依」而言，就是色法本身；以「執分別心的耽著基」而言，應該說「耽著基中」，前面我們學唯識的時候，用的是「色法上的遍計執性就是執色分別心的耽著基」，現在這裏用「假立自性」，色法上的「假立自性」就是色法上的遍計執性。這裏應加「則」字，即「(則) 前說」，前後是「若」和「則」的句式。現在是如果第一個「則」你認同的話，第二個「則」就出來了，如文：

若如是者，下文問云：「豈謂色等皆無相耶？」答云：「我不說爾。」問：「若爾云何？」答：「唯由世間名言為有，非勝義有。」此說從色乃至於佛，於勝義中一切俱無，於名言中一切俱有，則不應理。

世尊這樣的說法，會變成他不應該要說這個，即「則不應理」或世尊說的這個不對，世尊說的會變成「不應理」。前面是彌勒跟世尊之間的問答，這樣的問答會變成沒有道理，不應該這麼說或者說的這個變成沒有道理。沒有道理的基礎就是「若如是者」，「若」和「則」是關鍵字。「若如是者」的「若」在前，「則不應理」的「則」是放在最後面，但如果按照中文文法來說「則」應該放前面，這裏有兩個問答，即先問再答、再問後答。

兩個問答中，宗大師有說到什麼內容。下面是宗大師的話，「此」是指兩個問答，其中說到什麼呢？「此說從色乃至於佛，於勝義中一切俱無，於名言中一切俱有」，兩個問答說到這個道理，按照你來說是不對的，即「則不應理」。先有兩個問答，兩個問答中的內容就是宗大師寫的這段話，這段話實際上問答中有說出來，但是按照你來說，即「若如是者」，「如是」就是前面說的，如文：

則應說色等假立自性，唯是假名。非說假名所依色等，唯是假名。

這個你應該要認同，若這個你還繼續認同的話，世尊的密意是「色等假立自性，唯是假名」，世尊第二個答復就是這麼回答的，但這個實際上是不對的，世尊真正答復的是「假名所依色等，唯是假名」。世尊說的密意不是「色等假立自性，唯是假名」。

若你認同世尊的第二個答復，或者世尊講出來他自己前面的密意的時候，像唯識的觀念「色等假立自性，唯是假名」，若你對此認同的話，則會變成下面的問答不對了。因為下面的問答特別明顯，完全是中觀的立場，即「於勝義中一切俱無，於名言中一切俱有」，這種道理太明顯是中觀的立場。而且他說的是，從色法乃至佛，整個都是勝義無。《彌勒請問品》後面這段話太明顯了，根本不像他宗，如唯識那樣，或像《解深密經》那樣，這是不可能的。

「若如是者」，現在變成有三個階段。第一個階段是，「若如唯識，此文非破色等實有，是破於色等假名自性上，色等實有」；第二個階段是，「前說：「從色至佛皆唯假名。」所有密意（所示），（則應說）色等假立

自性，唯是假名。非說假名所依色等，唯是假名」；第三個階段是「下文問云」到「則不應理」。第二個階段跟第三個階段中間有一個詞，即「若如是者」。

若你對於第一個階段認同的話，會出現第二個階段的問題；若你對於第二個階段的問題繼續認同的話，則會出現第三個階段的問題。第三個階段的問題就太離譜了。第一個階段的問題是根本不對的，「若」就是假設，上節課講「前說」前面是「則」，「謂說」是「則應說」。所以第一個「若」或假設實際上是不對的，現在是要否定它，即如果你認同第一個問題的話，則會有第二個問題出來，因為第一個問題不對。「此文非破」、「是破」——這個完全是以唯識的觀念來理解《彌勒請問品》，若是如此會有什麼問題？就是第二個問題。

如果你對於第二個問題還是認同的話，第二個問題和第三個問題中間有一個詞「若如是者」，意指你還是認同第二個問題的話，則會出現第三個問題，即「則不應理」，這樣太離譜的問題就出來了，確實如此，因為第三個階段世尊跟彌勒之間的問答清楚得不得了，如果你對此還不明白就太離譜了。如文：

若如是者，下文問云：「豈謂色等皆無相耶？」答云：「我不說爾。」問：「若爾云何？」答：「唯由世間名言為有，非勝義有。」此說從色乃至於佛，於勝義中一切俱無，於名言中一切俱有，則不應理。

●互動答疑（一）

學生問：仁波切您剛才問的是遍計執性的解釋嗎？第 12 頁「若於分別所行遍計所執相所依行相中，假名安立以為色蘊，或自性相，或差別相。」這是遍計執性。

仁波切答：對於遍計執性認出來的時候，我們講「執分別心的耽著基」，我們舉例哪一個是色法上的遍計執性，我們學《宗義建立》的時候，用的詞是「執色分別心的耽著基」。若是如此，現在這裏用的是「所依」，我的意思是不要把二者混在一起，即所依跟耽著基要分開，所依指的就是色法本身，而非遍計執性。「說假名所依色等，唯是假名」，這是真正要說的。有的時候「基」跟「依」是一樣的意思，所以翻譯時容易混淆。

（答疑結束）

到這裏就是自宗對他宗反駁，反駁之後現在最終有一個結論，如文：

故有說云: 此品顯示般若前說，一切諸法於勝義無，於名言有，所有密意，解釋般若為不了義。

「故有說云」，就是故有人說，中間有一個引號比較清楚一點，意指有人是這樣說，從「此品顯示」一直到「解釋般若為不了義」，到這裏就是有人說的，實則就是他宗說的，說什麼？就是「此品」《彌勒請問品》，它跟《解深密經》一樣，如何一樣？《解深密經》一直解釋《般若經》是不了義。

一樣，《彌勒請問品》也跟《解深密經》一樣顯示《般若經》是不了義，這樣的說法就是他宗說的，他宗說的完全是「非如理說」，中間就是他宗說的。現在《彌勒請問品》實際上，他宗說的話我們要瞭解一下，他宗說「此品顯示」，下面有一個解釋，就是透過顯示這樣然後成立或解釋《般若經》是不了義，誰？《彌勒請問品》。

《彌勒請問品》先講到《般若經》說的一段話的密意，意思是《彌勒請問品》不認同《般若經》中的這段話，所以把這段話的密意就講出來。哪一段話？「一切諸法於勝義無，於名言有」。《般若經》中說的這段話，《彌勒請問品》不認同。所以《彌勒請問品》說《般若

經》講的這段話有密意的，什麼密意？就是前面唯識的觀念，即「遍計執色、諸分別色、諸法性色」，跟《解深密經》一樣以三性來解釋《般若經》的密意，即「所有密意，解釋般若為不了義」，這就是他宗的觀念。如文：

彌勒！當知遍計執色，是名無體。諸分別色，當知有體，以諸分別是有體故，非自然生。諸法性色，當知非有體，非無體，是由勝義之所顯故。

《彌勒請問品》先講《般若經》中講的「諸法是勝義中無、名言中有」是不了義的，其中是有密意的，對於密意就講到三性。透過此《彌勒請問品》最後要成立《般若經》為不了義，即「解釋般若為不了義」。

他宗說的這段話的內容我們瞭解了，瞭解了之後，宗大師前面一直解釋《彌勒請問品》根本不是你說的那樣。把前面那些解釋當理由，宗大師說：他宗你說的是「非如理說」。前面一直解釋《彌勒請問品》的意思，以此為由成立《彌勒請問品》根本不是如你說的那樣，即《彌勒請問品》成立《般若經》是不了義，你說的完全是「非如理說」。

到這裏真正答復完了，現在下面這裏的「故」，這裏有個道理我們要瞭解：中觀的名言安立為有，或者可以說諸法有是名言做出來的，即名言安立為有的意思是諸法有是名言做出來的，勝義量看的時候就沒有了，如文：

故由假名安立諸法，謂由名言增上安立為有，是假造性。

這是第一段。

故無非由名言增上安立之有，為名所依，非說總無名所依事。

這是第二段。

故有彼事，與說唯由假名安立，義無相違。

這是第三段。

我們從第三段倒過來瞭解。從色法到一切遍智的整個諸法是不是有？是有。是不是「唯名言」或「唯由假名安立」？是。二者是否相違？不相違。這裏我們要瞭解，「有彼事」或「彼事有」的意思是，「彼事」就是指從色法到一切遍智整個諸法有。

● 互動答疑（二）

學生問：「有彼事」這個「有」，它跟唯名言假立不相違的話，是無自性的「有」的狀態嗎？而非所謂的真的「有」？

仁波切答：這個「有」是存在的意思，先別說它是勝義中，什麼都不說。它「有」跟它「唯名」是沒有矛盾，是這個意思，句中有一個「與」字。我們也有說「諸法是有」，也有說「諸法是唯名言」，兩者沒有矛盾。我們中觀也有說「諸法是有」，我們也有說「諸法是唯假名安立」，二者並無矛盾。有時「唯」的意思是，好像那邊諸法根本沒有，只是名言，對於「唯」有時也會這樣誤解，認為只是你想或你自己假名而已，實際上它根本不存在。「唯」這個詞，沒有否定存在。現在是說「有」跟「唯名言假立」、「唯名言安立」沒有相違的意思。所以「故有彼事，與說唯由假名安立，義無相違」，這裏藏文應該是「無相違義」，不是「義無相違」。應該理解為《彌勒請問品》裏面的意思，是這兩個沒有相違，不是「義無相違」。

確實如此，彌勒問世尊的時候，實際上是「諸法有」跟「唯名言」中間有沒有變成矛盾，彌勒請問世尊的時候有點這種意思，世尊為此答復。實際上世尊跟彌勒問

答真正的意思是「諸法有」跟「諸法唯名言安立」沒有違背。這裏不應譯為「義無相違」，應譯為「無相違之義」。

（答疑結束）

剛剛我們分三段 這樣容易理解 這裏有三個「故」。前面的「故」到「是假造性」（故由假名安立諸法，謂由名言增上安立為有，是假造性。），第二個「故」到「非說總無名所依事」（故無非由名言增上安立之有，為名所依，非說總無名所依事。），後面是第三個（故有彼事，與說唯由假名安立，義無相違。）。

首先，把最後一個拿出來，它是所立，它的理由是中間這段；然後，中間這段的理由是前面那段，即第一段；第一段的理由就是前面所有對他宗的否定，第一個諍論的答復從「茲當解釋」開始一直到「非如理說」，是真正第一個諍論的答復。如文：

茲當解釋。彌勒問云：「若有欲行般若波羅蜜多學菩薩行，於色乃至於佛，應如何學？」答云：「應如是學，彼皆唯名。」次又問云：「若緣色等諸名，及所依之事，則不可說色等唯名。故色等唯名，云何應學，若

無彼事，名亦不可說是唯名。」謂問若有實事，唯字則無所遮。若無實事，名則無依，故名亦無。答云：「說名為色，乃至名佛，皆是於事假立客名。」此說假名唯是客來，此中客者，是假造義，故遮自性。

若如唯識，此文非破色等實有，是破於色等假名自性上，色等實有。（則）前說：「從色至佛皆唯假名。」所有密意（所示），（則應說）色等假立自性，唯是假名。非說假名所依色等，唯是假名。若如是者，下文問云：「豈謂色等皆無相耶？」答云：「我不說爾。」問：「若爾云何？」答：「唯由世間名言為有，非勝義有。」此說從色乃至於佛，於勝義中一切俱無，於名言中一切俱有，則不應理。故有說云：「此品顯示般若前說，一切諸法於勝義無，於名言有，所有密意，解釋般若為不了義。」非如理說。

這就是對第一個諍論的答復，整個問答完了後把它當理由，就是「故」，即把前面整個當理由，然後成立後面的「故由假名安立諸法，謂由名言增上安立為有，是假造性。」這個成立之後，再把這段當理由，成立「故無非由名言增上安立之有，為名所依，非說總無名所依

事。」然後成立完又把這段當理由，成立「故有彼事，與說唯由假名安立，義無相違。」

最後那段瞭解了，我們看中間的「故無非由名言增上安立之有，為名所依」，意思是什麼？這裏講「為名所依」，所有的名言所依，實際上完全是「由名言增上安立之有」。我們先要瞭解，「所有的名言所依」意思就是諸法。「所有的名言所依」都是「名言增上安立為有」，或是它的「有」都是名言造出來而成為「有」，不是這樣的是不存在的，即「非由名言增上安立之有，為名所依」沒有，所以句首加「無」，即「無非由名言增上安立之有，為名所依」。這裏有兩個否定，實際上就是對的（一個否定為否定，雙重否定為肯定）。

先不說「無非」，只說後面的「由名言增上安立之有」，意指所有的「為名所依」全部都是「由名言增上安立之有」。現在這裏講「非」，對什麼形容？對「為名所依」，不是由名言增上安立之有的那種「為名所依」是沒有的，所以前面說「無」，什麼「無」呢？「不是或非由名言增上安立之有，為名所依」沒有。

另外一個，一般的為名的所依事是有的，不是由名言增上安立的為名所依沒有。我們不要形容「非由名言

增上安立之有」直接說為名所依是有。所以下面說「總」（非說總無名所依事），「總」的意思就是一般，一般的為名所依事有沒有？有，所以不可以說它沒有，即「非說總無名所依事」。我們中觀沒有說總的或一般的名言所依是無，而是說「非由名言增上安立之有」的為名所依是無。這裏講的「非說」，意指現在《彌勒請問品》不是這麼說，它沒有說總的名言所依事沒有。

所以這裏用「非說總無名所依事」，就是總的名言所依事已經有了，對於這一塊沒有說它無。藏文中這句沒有「說」字，這句應改為「非無總名言所依事」，「總」的意思是沒有加形容（「非由名言增上安立之有」的為名所依沒有），「總」的來說名言所依是有，「總」的為名所依事不是沒有。現在沒有的是這個，不是那個（非由名言增上安立之有」的為名所依），即「總」的為名所依事是有，「非由名言增上安立之有」的為名所依事是沒有。

重點在於，名言安立的那邊法不是完全沒有，還是有，不是完全否定。不是否定為名所依，而是認同這個「有」完全是名言安立當中才有的。「所依」的意思不是還沒有名言安立之前好像那裏有，不是這個意思。有

時我們會誤解為還沒有假名之前先要有，這是不對的。而是一說「有」就跟「名言」並在一起，名言的緣故才有，就是這個意思。

中間的內容知道了，若是如此，以此成立後面那個，即說「有」跟說「假名安立」沒有相違。中間跟後面可以連接，是能立和所立的關係。現在中間的這段道理，它的理由是什麼？就是上面的，為什麼說這兩個我們沒有否定總的為名所依，我們否定的是「非由名言增上安立之有的為名所依」，這是中間的道理，這個的理由是什麼？這裏講「假名安立諸法」，諸法本身是完全名言安立當中有的，名言量讓它變成有，所以可以說是「假造性」，諸法存在或諸法存在本身是假造性，即「謂由名言增上安立為有，是假造性」。也不要把「假造性」理解為就是不存在，不是這個意思。

名言量造，所以就叫假造；或名言量安立，所以就叫假造。所謂的「假造」不是不存在的意思。這裏說「謂由名言增上安立為有，是假造性」，這裏有說諸法是「謂」，就是「是」的意思，後面的「是」比較怪，應該是「之」或者「的」，即應為「謂由名言增上安立為有的假造性」。「假造性」實際上是略說，前面是詳說，即「謂由名言

增上安立為有」是詳細的說，然後略說為「假造性」，意指名言增上安立為有的「假造性」。

●互動答疑（三）

學生問：「如唯識，此文非破色等實有，是破於色等假名自性上，色等實有」，此刻中觀的說法或《彌勒請問品》的道理，跟前面唯識說的「是破於色等假名自性上，色等實有」好像一樣？二者中間差別是什麼？

仁波切答：對於唯識要先瞭解，唯識跟經部宗有一點相似。經部宗說「分別心有義共相，義共相不是真的」，這個也是能理解的一個道理，唯識的觀點跟這個道理有點相似，就是我們面對諸法的時候，我們的分別心也會面對、無分別心也會面對。當我們的分別心面對的時候，不可以直接說義共相，但也有跟義共相相似。分別心有一個對境，但這個對境不是完全是色法，也不可以說跟色法沒有關係。它是跟色法有關系，跟色法有關系的話，這裏用「假名自性上」，把「假名」改成「分別心」比較容易懂。

持色法的分別心的耽著基當中，「假名自性上」的「上」是當中。這個當中的時候，就相當於色法上的遍計執性認出來了。以這個遍計執性來說，它是不是唯假

名、唯名言安立？是。直接說色法是不是唯假名安立？不是。現在是講唯識的觀點。

現在我們要瞭解的就是，唯識說的，色法上的遍計執性認了之後，這個是唯假名安立。「謂說色等假立自性，唯是假名」，這是唯識的觀念。「假名所依色等，唯是假名」，這是中觀的觀念。「謂說」後面是唯識的觀念，「非說」後面是中觀的觀念。

先不說「謂說」和「非說」，把這兩個詞拿掉，光說後面的，即「色等假立自性，唯是假名」是一個道理，「假名所依色等，唯是假名」也是一個道理。這兩個道理，一個是唯識認同，一個是唯識不認同、中觀才認同。先把這兩個區分開。

「色等假立自性，唯是假名」，是唯識認同。唯識不認同「假名所依色等，唯是假名」，這是中觀才認同的。我們看前面這段唯識認同的，跟再前面「若如唯識，此文非破色等實有，是破於色等假名自性上，色等實有。」現在我們要瞭解他宗說的「非破」、「是破」。「非破」是中觀認同的，「是破」是唯識認同的。以唯識而言，他沒有辦法破，所以是「非破」，什麼呢？色等實有。以

唯識來說的能夠破的，即「是破於色等假名自性上，色等實有」，這是唯識能夠破的。

所以前面和後面都有兩個，現在是前後對應起來，那就是前面說的唯識能夠破，破什麼？「於色等假名自性上，色等實有」是唯識能破的，這個跟後面「色等假立自性唯是假名」，這兩個唯識都認同，是並在一起的。因為一個是反面講，一個是正面講，實際上是一個道理。破「於色等假名自性上，色等實有」，跟破「色等假立自性，唯是假名」，二者完全相同。前面破，後面成立，這就是唯識的觀點。

一樣，前面以唯識來說不破，什麼呢？沒有破色等實有，但中觀就會破色等實有。前面跟後面可以對應起來，中觀能說出來假名所依色等唯是假名，所以中觀能說出來，實際上前面跟後面，一個是反面、一個是正面。破色等實有、破色等唯假名，這就是一樣。翻譯為中文時一直用不同的詞，我們容易會不清楚，實際上並不難。

（答疑結束）

剛剛那個已經講完了。下面這個「問」，以大疏的科判來說是第三個諍論的答復。所謂的第三個諍論就是前面第 138 頁第七行「又成立諸法從色至佛唯假名時，以「由名前覺無」等三理成立，亦與《解深密經》相同」，第三個諍論就是他宗說：自宗你認為《彌勒請問品》跟《解深密經》不一樣，你這樣認同是不對的，應該是一樣，為何？因為《彌勒請問品》中也講到唯識平常用的這三個理，所以跟《解深密經》完全相同。上次這裏的「亦」改成「故」。

這是他宗的第三個諍論，所以現在我們要答復：雖然《彌勒請問品》中雖然有說這三個理，但說的方式不一樣。好像上次有講過的感覺，比如《辨了不了義善說藏論》中講到中觀自續派，時間關係我直接說這個道理：比如中觀也否定無方分之極微，唯識也否定無方分之極微，現在中觀的否定是跟唯識一樣要成立阿賴耶識、成立唯識嗎？不是。中觀否定的目的是成立空性。雖然中觀和唯識兩個都講到沒有無方分之極微，但最後的用處不同——跟這個道理是相似的，比如他宗講的三個理，就是《彌勒請問品》中有講，但跟唯識目的是否一樣？不是。初步來說可以這樣的觀念來理解。

從彌勒對世尊請教的時候可以感覺出來，《彌勒請問品》不是唯識的觀念，比如彌勒的問題我們看一下，如文：

問：「若無色名，由見色事增上，而不生心謂此是色，由名增上，則生是心，故說色是假立客名，云何應理。」

這個是彌勒請問的，這個請問中有什麼意思呢？「謂」的意思是問題本身有說出來或問題中有這個含義，如文：

謂色若由名言增上而立，則於未設彼名之時，亦有名言增上而立，理應起心念此是色。

彌勒問的時候，唯識說的那種名言安立，這裏用「色事」(色事增上)，「色事」的意思是，比如我們安立「這是色法」之前，那邊有一個對境，那個是「色事」。那個「色事」，我們先要確定那個色法的名稱，然後大家內心中才會生起「這是色法」，在這之前我們沒有辦法生起它是色法。這個道理是唯識用，用在哪里呢？就是剛剛我們說的「耽著基」，或者剛剛說的「假立自性」、「假名自性上」，或者「耽著基是唯名言」的理由，講的時候就會講剛剛那個道理。

《攝大乘論》中有三個理，我們以前學過。還沒有給它確認名字之前，我們沒有辦法生起它是色法，這個道理用在唯識成立遍計執性是唯名言。所以彌勒就有點不能接受，彌勒問「云何應理」？意思是世尊你透過這樣怎麼可以成立它是客名呢？即「故說色是假立客名，云何應理」，透過那樣的邏輯，怎麼可以成立色法是假名？關鍵是彌勒有感覺到，唯識的這個邏輯只能成立唯識的空性，沒有辦法成立中觀的空性，也可以說中觀的假名的道理。

唯識說的假名的道理可以理解，但是中觀的「假立客名」，彌勒覺得無法成立，即怎麼可以成立「假立客名」呢？就是這個問題。彌勒對世尊問的問題就是「故說色是假立客名，云何應理。」宗大師這裏說：彌勒的這個問題實際上說到什麼？他說到色法如果是假名安立的話，「若由名言增上而立，則於未設彼名之時」。

我剛剛解釋得不對。前面是把世尊說的話拿出來彌勒問。世尊說「若無色名，由見色事增上，而不生心謂此是色，由名增上，則生是心，故說色是假立客名」，世尊說的話當然正確，其中哪一個是能立、哪一個是所立？那就是「故」的前面是能立因，「說色是假立客名」

是所立，世尊說的話中實際上有能立和所立，彌勒就問「云何應理」，就是這個如何理解，或為什麼這個有道理。

這裏的「說」不是世尊說的，而是我們平常說的「說色」就是「它是色法」，即「故說色是假立客名」，這個本身就是能立和所立完整的一個道理。所以可以說，後面的「說色是假立客名」是所立，前面是理由，即「若無色名，由見色事增上，而不生心謂此是色，由名增上，則生是心」。

前面是理由，後面是所立，世尊這樣說了之後，彌勒請問「云何應理」，即這個問題怎麼是合理呢。這段話是彌勒問的，這個問題是什麼意思、這個問題中實際上問什麼？宗大師來解釋，即「謂」，就是這個問題說到什麼呢？說到：色法假設名言增上安立的話，即「謂色若由名言增上而立，則於未設彼名之時，亦有名言增上而立，理應起心念此是色。」這裏要瞭解，中觀講的名言安立的理由，就用唯識三個理中的第一個理。

中觀說的名言安立上面用理由的時候，把唯識的理由也用起來，關鍵在此。唯識的《攝大乘論》中有三個理，剛剛前面的理由是第一個理，即「若無色名，由見

色事增上，而不生心謂此是色，由名增上，則生是心」，這是唯識講的三個理中第一個理，唯識把第一個理用在自己的名言安立上面，中觀以這個來成立自己的名言安立上，所以用處不同。

這邊我們要瞭解，「謂色若由名言增上而立」，前面的「故說色是假立客名」。不然今天先到這裏，突然看第三個答復的後面暫時沒有那麼清楚，實際上沒有那麼難。前面講到「義無相違」，後面下節課再講。

●互動答疑（四）

學生問：前面第一諍論彌勒問世尊的時候，「豈謂色等皆無相耶？」然後世尊「答云：「我不說爾。」」，這裏您可能覺得簡單沒有解釋，第一個問答「豈謂色等皆無相耶？」，這裏彌勒菩薩是問色等沒有嗎？

仁波切答：「豈謂色等皆無相耶？」意思是從什麼角度都沒有嗎？而且它是一個諷刺，意指怎麼可能什麼角度都沒有？「無相」，其中的「相」的意思就是指不同的面或不同的角度。下面就回答，我是名言的角度有，勝義的角度沒有。先說「什麼角度都沒有，這個是怎麼可能」，世尊說「我沒有說什麼角度都沒有」，即「答云：「我不說爾。」」，意指我不會說從什麼角度都沒有。然

後「問：「若爾云何？」」，那是什麼樣子呢？就是名言的角度有、勝義的角度沒有，即「答：「唯由世間名言為有，非勝義有。」」「豈謂色等皆無相耶？」的「皆」意思是一切，意指怎麼可以一切的角度都沒有呢？就有點這個意思。

（答疑結束）

【2017 辨了不了義善說藏論 173】

上節課我們講得沒那麼清楚，這段的意義不太難，但對於文字上不那麼清楚。這門課程停課兩周後復課，上節課講到第 139 頁第十一行，現在答復第三個諍論，如文：

問：「若無色名，由見色事增上，而不生心謂此是色，由名增上，則生是心，故說色是假立客名，云何應理。」

首先這個問題在哪里？我們看第 138 頁的三個諍論。第一個諍論是：

若許則說般若經等是如言義，不應道理，如解深密經。

第二個諍論是：

若不許者，則彼經云：「彌勒！當知遍計執色，是名無體。諸分別色，當知有體，以諸分別是有體故，非自然生。諸法性色，當知非有體，非無體，是由勝義之所顯故。」說依他起是有體性。

第三個諍論是：

又成立諸法從色至佛唯假名時，以「由名前覺無」等三理成立，亦與解深密經相同。

第二個諍論跟第三個諍論都是從「若不許者」出來，什麼不許呢？《彌勒請問經》屬於《般若經》第七十三品，等於就是《般若經》裏面的。他宗的疑問是《彌勒請問品》講的三相跟《解深密經》講的三相非常相似，這是他宗的認為。「若不許」意思就是若宗大師你不認為這兩個相同的話，則第二個諍論跟第三個諍論就出來了。

第三個諍論最後有講到，這裏應該不是「亦」，而是「故」，即「故與解深密經相同」。他宗認為《彌勒請問經》中有透過三理來成立，這個三理就是唯識成立他自己的法無我的時候主要有三理，這個三理在《彌勒請問經》中有用，以此來成立，而且成立的是唯識說的那種，即唯識有兩個法無我，一是無分別心的對境是有境安立或有境的體性；另外一個是分別心的對境也是我們有境安立的，沒有在那邊成立的。這就是所謂的唯識。

唯識，等於完全是心的體性，無分別心也是無分別心的體性，分別心的對境也是分別心安立的。這裏講的「假名」就是分別心安立的意思，分別心安立成立的時候，文中有「時」字，即「成立諸法從色至佛唯假名時」，意指從色法到佛所有諸法，我們的分別心面對對境的時

候 分別心的對境就是耽著基 耽著基不是從那邊成立，而是有境的分別心安立的。

所以這裏講成立，即從色法到一切遍智整個諸法上面成立，成立什麼？我們分別心面對的時候，沒有一個是從分別心的對境那邊成立，而是有境這邊安立的，所以要成立的是有境這邊安立的，成立的是「唯假名」，這就是它要成立的，但這個成立的時候用的正理是唯識平常用的那三個正理。

用那三個正理成立的緣故，什麼裏面成立的？《彌勒請問經》中成立的，所以《彌勒請問經》裏面用三理成立，所以《彌勒請問經》完全跟《解深密經》相同，這是他要對自宗說的。(這裏的「亦」改為「故」，即「又成立諸法從色至佛唯假名時，以「由名前覺無」等三理成立，<故>與解深密經相同。」)

所以「若不許者」的時候就講兩個理由，你必須要許，你不許不行，這就是他宗的諍論。我們現在對於第三個諍論已經清楚了。為了回答第三個諍論，就是從第139 頁這裏開始。你們注意一下，因為比較容易搞錯。第 140 頁第三行有一句話：「用彼諸理成立，亦非必依攝大乘論而為成立。」這句話是重點。第三個諍論的答

復裏面，最重要的答復是這句話。

這句話是說，雖然《彌勒請問經》中有用這三個理來成立，但用這三個理沒有必要跟《解深密經》一樣。比如論典中，剛才講的兩個都是佛經，一個是《解深密經》，一個是《彌勒請問經》。《彌勒請問經》中用這三個理，不可以說它跟《解深密經》肯定一樣，因為它用這三個理，不能以此來成立，為何？

因為論裏面，剛剛是講佛經，現在是講論，論中比如說無著寫的《攝大乘論》，龍樹的《中觀六理聚論》中的《精研論》。《中觀理聚六論》就是《中論》《回諍論》《七十空性論》《六十正理論》《精研磨論》《中觀寶鬘論》，比如《六十正理論》和《中觀寶鬘論》是有境方面，對境空性方面有四個，這四個主要的根是《中論》。以《七十空性論》《回諍論》《精研論》而言，《精研論》也用了三個理中的兩個理。

用這些理並不代表完全跟唯識的理一樣。因為以《攝大乘論》《精研論》而言，一個是唯識的觀點，一個是中觀的觀點，所以宗大師下面引《精研論》做比喻，即「如精研論云」。經裏面像《解深密經》跟《彌勒請問經》也是一樣，這段是主要的，這裏講到「亦非必依

攝大乘論而為成立」，意思是沒有必要完全跟《攝大乘論》唯識一樣成立，雖然都是用三個理，但是是不同的用法，所以用三個理並非代表完全是唯識的觀念。中間的這個是主要的。

對於上面三個理瞭解一下。首先，是第一個理方面的詳細解釋。這個解釋的時候，宗大師並沒有把《彌勒請問經》真正的引出來，但是把其中的內容引出來了。所以我們要注意這裏的引號不是真正的引，這裏雖然有引號，但我們可以理解為引號的意思是這樣。

「問：「若無色名，由見色事增上，而不生心謂此是色，由名增上，則生是心，故說色是假立客名，云何應理。」」引號裏面這段話不完全是《彌勒請問經》的字，而是意義引出來。意義引出來後，宗大師講它的真正的意義。先是《彌勒請問經》中的一段話，文字不是完全一樣，但算是引出來，然後引出來裏面說什麼，這是宗大師的理解。下面的動詞「謂」，這裏宗大師是問什麼，或者他的想法是什麼樣，我們先看想法。

謂色若由名言增上而立，則於未設彼名之時，亦有名言增上而立，理應起心念此是色。

這個裏面的內容，彌勒先對佛陀請問，如何請問？

彌勒說：假設這個色法是名言安立的話，那我們還沒有給它取名字之前，我們對這個色法應該認出來它是色法，「它是色法」這個想法應該出現。

「色若由名言增上而立」，假設色法由名言增上安立的話，「則於未設彼名之時」，我們還沒有取「色法」的名稱前，那個時候色法已經有了，我們內心裏面「這是色法」的想法應該要有，即「理應起心念此是色」，意思就是還沒有取名字之前，我們應該要生起「這是色法」的心，這裏少了一個藏文中的「故」，即「名言增上而立（故）」，前面那句話「若色由名言增上而立」，則會如何，「若」的道理下面再講一次，這裏要加「故」字，即「(故) 理應起心念此是色」，這個是彌勒的想法。

彌勒的問題就是前面「若無色名」，主要是說「色是假立客名，云何應理」，這是彌勒主要的問題，即世尊你說色法是假名安立，這個怎麼合理呢？這是他真正的問題，背後的理由是前面那段話，即「若無色名，由見色事增上，而不生心謂此是色」，其中「若無色名」就是還沒有取名字之前，對色法上我們不會生起「這是色法」的心；取了名後，才會生起「這是色法」的心。「由名增上，則生是心」，就是取了名後才會生起，所

以這裏說「由名增上」，這個是理由。

彌勒的問題是，不可以直接說色法是名言安立，因為如果色法是名言安立的話，還沒有取名字之前，色法也存在，那個時候也應該生起「這是色法」的心。這是彌勒的想法。所以彌勒問題的理由主要是，還沒有取名字前內心不會生起「這是色法」，所以世尊你不可以直接說「色法是名言安立」。這樣的問題，等於他的想法是下面宗大師後面說的。

前面相當於引《彌勒請問經》，後面是宗大師說《彌勒請問經》這段話說什麼。「謂」是動詞，後面整個都是受詞。「謂」後面可能有引號更清楚一些，即「謂色若由名言增上而立，則於未設彼名之時，亦有名言增上而立，（故）理應起心念此是色。」

前面是《彌勒請問經》引的，後面是這個裏面說出來什麼，這個問題是宗大師給我們解釋。下面是世尊對彌勒答復，對彌勒答復的時候世尊拋出一個問題給他來答復。「次返問彌勒云」，就是彌勒請問的時候世尊用問題來回答。如文：

次返問彌勒云：「若不依名，豈於有事生心謂色。」白言：「不生。」告曰：「由此因緣，故說色等假立客名。」

這裏我們要瞭解，世尊先問，然後讓彌勒答復，答復之後，世尊就把他的答復當理由。從前面看彌勒真正的問題裏面——世尊你說的「色是假立客名，云何應理」。對此世尊先回問一下，他回復，然後馬上把他的答復當理由，然後講我說的「假立客名」原因就是在這裏。這裏有三段三個引號，跟《彌勒請問經》對應不是完全一樣的詞，但內容就是，所以也可以用引號。

這裏沒有宗大師的話，全部是引出來的意思。我們看引出來的有三個引號，前面是一個問跟答，後面那個是最主要的，即「告曰：「由此因緣，故說色等假立客名。」」其中「告曰：「由此因緣」的「因緣」是理由的意思，意思是由於這個的緣故，所以我說色等全部都是假立客名。剛開始彌勒問世尊「色等全部都是假立客名，云何應理」，這個問題的理由就在這裏。為什麼假立客名的理由就在這裏。

所以說「此因緣」，你剛答復的「不生」，這個就是理由，假立客名的理由就是在這裏。「由此因緣」的「此」指的就是彌勒答復的「不生」，這個答復本身就是理由，這樣的緣故，我說色法等所有的都是假立客名，理由就在這裏。

先世尊的這個問題，「「若不依名，豈於有事生心謂色。」」意思是還沒有取名字之前，對這個法上會不會生起「這是色法」？彌勒回答「不會生起」，把彌勒的想法「不生」當理由本身可以成立色等諸法是假立客名。有可能你們對此會有疑問，為何以此當理由？彌勒剛開始的問題好像蠻有道理的，即還沒有取名字之前不會生起「這是色法」，但那個時候還是有色法，所以怎麼可以說色法是假立客名呢？這句話看起來蠻有道理的樣子，所以世尊問彌勒，彌勒回答「不生」的時候，馬上世尊答復「告曰」，即你說「不生」，「不生」這個道理本身就是理由，我為何說諸法都是假立客名的理由在此。就是這樣的一個問答，有可能你們會覺得怪，但對此我們要清楚為什麼會這樣。

大家都學過《辨了不了義善說藏論》前面唯識的階段，其中講到對色法上面先講兩種法無我。特別以分別心面對色法的時候，那個對境就叫遍計執。那個遍計執不是自性成立，對此瞭解的話，就等於以分別心的法無我就瞭解了。

這裏講的還沒有起名字前不會生起「這是色法」，這種道理主要是講唯識以分別心的法無我。講這個道理

的時候，世尊把唯識講的法無我當理由來成立中觀講的法無我，我們要瞭解這個道理。這裏講「由此因緣」，就是唯識講的法無我的道理可以當理由來成立中觀講的法無我，或者中觀講的諸法是唯名言安立——《彌勒請問經》中就是講這個。

所以《彌勒請問經》中雖然有講唯識的這種三理，但用的地方是以此來成立中觀的法無我，不是成立唯識的法無我，重點在這裏。這裏搞清楚了世尊的答復，下面是宗大師的解釋。「此顯彼理」，其中「此顯」的「此」是前面《彌勒請問品》中彌勒跟世尊的幾輪問答，現在這裏「此」指的就是前面這一段。這一段顯示什麼呢？

此顯彼理，成立色等是由名言增上安立，非是成立彼相違品。

「彼理」就是唯識講的三個理中的第一個理。第一理他來成立中觀說的色等諸法都是名言安立，這個名言安立不是唯識說的名言安立。」這個「名言安立」不是唯識說的「名言安立」，而是中觀說的「名言安立」。「此顯」的「此」就是《彌勒請問經》中問答的這一段，來顯示什麼？「彼理」後面不需要逗號，應該並在一起，即「此顯彼理（，）成立色等是由名言增上安立，非是

成立彼相違品。」這段話是宗大師的話。「非是成立彼相違品」中「非」和「是」是重點，即「色等是什麼」、「色等非什麼」。

唯識認為色法是自相有，所以依他起是自相有，圓成實也是自相有。現在這裏依他起也好、圓成實也好，整個諸法成立沒有自相，成立唯名言安立，沒有成立有自相這塊。如果《彌勒請問經》完全以唯識的觀念開示的話，應該成立自相有。所以這裏說「彼相違品」，唯名言安立相違，是哪一個？就是自相有、自己有。「是由名言增上安立」，前面的「名言增上安立」是中觀的「名言增上安立」，其相違品就是自相有。

現在這裏成立的是自相無或唯名言安立，不是非唯名言安立或自相有，這些不是成立的。所以現在「此顯」是關鍵，宗大師對他宗說《彌勒請問經》顯示什麼，對此你沒有搞清楚，它裏面顯示的不是唯識的，雖然用三理，這裏有用第一個理，但是第一理成立的是中觀唯名言安立的道理，不是唯識想像的法無我，若是唯識想像的法無我就是自性有或自相有。

「非」的意思是——不是唯識的想法，唯識的想法就是唯名言增上安立的相違自相有要成立的，所以顯示

的不是這個，這個的理由，下面是「如云」，「如云」前面的句號應為逗號，因為這段話還沒結束，即「此顯彼理成立色等是由名言增上安立，非是成立彼相違品，如云」。為什麼不顯示這個呢？它顯示的是成立中觀的唯名，不是唯識的，因為它的表達是這樣，所以是：

如云：「若色等法由自相有，是則生心念彼名色，應不觀待假名而生。」

「如云」下面不用引號，因為不是佛經裏面，而是宗大師把佛經中的內容拿出來說，所謂的佛經就是《彌勒請問經》，《彌勒請問經》中怎麼說呢？「若色等法由自體性有，是則生心念彼名色，應不觀待假名而生。」意思是自相有的話，則唯識講的法無我也會變成有問題；或者自相有的話，則唯識講的三個理都可以用。三個理就是唯識講的法無我，如果出現問題，則唯識的法無我就沒有了；若中觀的法無我沒有的話，則唯識的法無我也沒有，也可以這麼說。

「若色等法由自體性有」，就是中觀說自性無或自相無、不是自相成立，若你們對此不認同，而認同它是自相有的話，則是三個理裏面的第一個理，即「則生心念彼名色，應不觀待假名而生」，等於第一個理也用起

來了。《彌勒請問經》裏面，主要成立中觀的自相無，為了這個用唯識的三理。

如云：「若色等法由自相有，是則生心念彼名色，應不觀待假名而生。」

上句中引號是不對的。「云」是「說」的意思。「如云」這個詞應為「所謂」，指說法或觀點，即：

所謂：若色等法由自相有，是則生心念彼名色，應不觀待假名而生。

藏文中找不到「如云」這個詞，後面也不用引號，「如云」改為「所謂」。

此如難云，苗有自相，應不待種。

苗自相有的話，不需要依賴種子，不需要依賴種子是推的，即若色法自相有的話，則如何。一樣，色法自相有的話，則把唯識的三理用起來，變成唯識的法無我也沒有了。

這整個是理由，剛剛說的「所謂」開始，一直到「苗有自相，應不待種」，即「所謂：若色等法由自相有，是則生心念彼名色，應不觀待假名而生。此如難云，苗有自相，應不待種」，這個是理由。這個理由成立前面的「此顯彼理」。顯示是這樣，不是那樣，這個是主要

的所立。它的理由是後面的「所謂」，《彌勒請問經》說的是什麼呢？就像苗芽自相有的話，則不觀待種子，跟這個推法一樣，這是第一個理上面講的。

然後下面是後面的兩個理，也是《彌勒請問經》中用的，這裏有三個理當中的兩個理，如文：

次說：「若於一事有多異名，及於多義同一名轉。由此因緣，亦知色等假立客名。」

「若於一事有多異名」是第二個理，「於多義同一名轉」是第三個理。這樣的兩個理來，即「由此因緣」。「由此因緣」前面不是句號而是逗號，「此」是指第二理跟第三個理。「亦」字涵蓋前面第一個理，所以「亦知色等假立客名」，所以《彌勒請問經》中諸法是唯名言安立這方面一直成立，用的理由就是唯識的這三個理。簡單來說就是這樣。

前面第一個理詳細講了後，後面兩個理宗大師沒有詳細的說。就是《彌勒請問經》中兩個理也有成立諸法是假立客名，「色等」就是諸法，假立客名也成立。這裏應為「亦成立色等假立客名」。

《彌勒請問經》中三個理都有成立，「次說」是後面再說，《彌勒請問經》中第一個理用完後，後面第二

個理跟第三個理也有成立諸法是假立客名。

亦說色等，若非名言增上所立客名，則彼諸名應由自相增上而轉。若如是者，彼皆非理。用彼諸理成立，亦非必依攝大乘論而為成立。

「亦說色等，若非名言增上所立客名，則彼諸名應由自相增上而轉。」剛剛相當於引的樣子，不是完全引，而是引意義——這裏引號的意思是這樣。宗大師引前面這一段的樣子，宗大師下面描述其中說什麼。下面「亦說」的意思是，不只是前面用第一個理的《彌勒請問經》的那一段，現在第二個理和第三個理用的《彌勒請問經》中的那一段也說到，即「亦說」。「亦」涵蓋的不只前面第一個理用的那一段的《彌勒請問經》，現在第二個理和第三個理用的《彌勒請問經》也是，就是三個階段都把它拿出來，它裏面說到什麼？

「說者」是前面的三個段落，即《彌勒請問經》中第一理、第二理、第三理用的段落，都說到「色等，若非名言增上所立客名」，意思是色等不是唯名言假立，而是自相有的話，即「則彼諸名應由自相增上而轉」，先色法本身是自相有，不是唯名言安立的話。

再就是色法這些名字也是自相而轉。剛剛前面講對

境，然後接著說有境的名字也是自相成立。若是如此，這三個問題都會出現。所以「若如是者，彼皆非理」，「彼皆」就是這三個問題都出現了。三個理用的關鍵地方是在這裏，哪里呢？首先「色等」，然後「彼諸名」。所以若色等自相有，則色等的名字也是由自相而轉，如此則是「彼皆非理」。

「若色等非名言增上所立客名，則彼諸名應由自相增上而轉。若如是者，則彼皆非理。」——此句中有兩個「若」「則」關係。「如是者」指的是中間這個，即「彼諸名應由自相增上而轉」。第一個是色等，第二個是色等的名，然後第三個，如此三個問題都出來了。

●互動答疑（一）

學生問：第 139 頁最後一行跟 140 頁第一行的「若於一事有多異名，及於多義同一名轉」，這個不懂，請仁波切說一下。

仁波切答：就是我們名字轉對境自相成立的話，則名字多的時候對境也會變成多。一樣，若一個名字對境多的話，也是會有問題。假設對境上面名字自相而轉的話，則名字跟對境變成一個完全綁一起，如此就不可以一個對境上多個名字，或者多個對境上一個名字也不可以有。

「於一事有多異名」，比如一個人在人生不同階段有很多名字，如此就會出問題的，即假設名字轉的時候自相而轉的話就會出問題的，就變成一個事不可以多名，多事才有多名，一事只有一個名，一事多名是不可能的。一樣，多事一名也不可以。但實際上是有的，所以這裏講「轉」，即「若於一事有多異名（轉），及於多義同一名轉」，這個「轉」字是共用的。如果自相而轉，這個就會出問題的，我們常常看到把這個當理由，所以是「由此因緣」。

（答疑結束）

「用彼諸理成立」，誰用？《彌勒請問經》中世尊用這三個理來成立，但用這三個理不代表或沒有必要跟唯識一樣，即「亦非必依攝大乘論而為成立」，意指沒有必要跟《攝大乘論》一樣的成立。這裏用的是「依」，應該是「如」，即「如攝大乘論」。用這三個理的時候，雖然用這三個理，但沒有必要跟《攝大乘論》一樣的那種成立法，所以「非必」如《攝大乘論》的那種成立。

這裏「而」也有點怪，就是那種的成立沒有必要，它有用三個理成立，但並不代表跟《攝大乘論》那樣成立。《攝大乘論》是無著的，為何沒有必要？因為看中

觀龍樹的《精研論》也是用後面的兩個理，但還是否定勝義有，下面說破勝義有。唯識認為勝義有是不可以破的，唯識是認同或承許勝義有的，所以用三個理中的三個也好，還是兩個也好，並不代表他跟唯識一樣。《精研論》中有講，這裏順序是一樣的，如文：

如精研論云:「彼亦非勝義有，見有非一能詮所詮，雜體過故，不定過故，故不得成。」

《精研論》破的是勝義有。「非勝義有」的理由是：「雜體過故」是第一個理由，「不定過故」是第二個理由，所以「故不得成」，就是勝義有沒有辦法成立。若勝義有的話，則有兩種過失：第一個過失是「雜體過」，第二個過失是「不定過」。所以兩種過失的緣故，勝義有沒有辦法成立，即「故不得成」。

對於過失我們要瞭解，我們看到第一個過失，這裏有講到「非一能詮所詮」，「非一」就是多的意思，能詮所詮多就變成雜體，即「見有非一能詮所詮，雜體過故」，多就會成為一個，就有這種過失。像剛剛我們說的，一個人有很多名字的時候，即所詮一個能詮很多的時候，如此則所詮也要變成很多，因為能詮很多，就有這種過失，所以「雜體」。也可以說能詮很多，所以所詮也會

變成很多；所詮一個，能詮也會變成一個，這種「雜體」的過失——若自性成立就會有這種過失。

第二個是「不定」的過失。就是不同的人，可以用一樣的名字。實際上這也是不同的對境，雖然是一個名字，但是不同的對境上也是可以確定，即他還是可以瞭解這個人，但按照你的觀點來說就會變成「不定」，意思就是比如當東方、西方二者名字一樣的時候，就會變成東方也是西方、西方也是東方，如此對境就會變成處於不確定的位置。因為能詮是一個，這兩個沒有辦法以不同的方式存在。「不定」的意思是，沒有真正確定的存在，就有這樣的問題，因為變成一個名字，所以對境沒有辦法真正確定的存在——就是這個過失。

所以一個是不定的過失，一個是雜體的過失。應該前面分開，「非一能詮」是雜體的過失，「非一所詮」是不定的過失。「非一能詮」指對境是一個、能詮是多。「非一所詮」意思是所詮不同、能詮是一個。

我們對於「非一能詮所詮」要區分來說，「非一能詮」就是「於一事有多異名」，即能詮多、名字多。「非一所詮」就是，第 139 頁「若於一事有多異名，及於多義同一名轉」中的「於多義同一名轉」，就是這樣的過

失。兩種過失的緣故，你的勝義有不得成，即「故不得成」。這是《精研論》，然後宗大師說：

此以三正理中，後二正理，破勝義有。

確實是用後面唯識的三個理中的兩個理破勝義有，如這個一樣，「如精研論云」，跟這個相同，沒有必要一定是唯識的這種。現在真正的答復是，他宗開始的時候的第三個問題，我們剛剛有念，第 138 頁的「又成立諸法從色至佛唯假名時，以「由名前覺無」等三理成立，故與解深密經相同。」他覺得《彌勒請問經》跟《解深密經》是一樣的，因為它是用三理成立，這就是他宗的觀點。宗大師答復：雖然是用三理成立，但不可以說跟《解深密經》相同，實則完全不一樣。這是第三個諍論的答復。現在下面是另外一個答復。

●互動答疑（二）

學生問：第二理跟第三理比較容易理解，第一理能否再解釋？世尊是用觀待緣起直接答復嗎？就是直接由「不生」來說是假名那個。

仁波切答：有同學問，第二理跟第三理還能理解，但第一理怎麼連接中觀的空性？剛剛我們看到宗大師的一段話。第二個理跟第三個理後面對於關係講的時候有一

段話，就是不單單講第二理和第三理，而是把整個理連接起來講。比如第 140 頁，剛剛我有提醒，但你們沒有注意到，宗大師有一句話：「若於一事有多異名，及於多義同一名轉，由此因緣，亦知色等假立客名。」（其中的「知」為成立），然後是「亦說色等，若非名言增上所立客名，則彼諸名應由自相增上而轉。」其中「亦說」下面，這個是關鍵，是宗大師說的話。

亦說色等，若非名言增上所立客名，則彼諸名應由自相增上而轉。若如是者，彼皆非理。用彼諸理成立，亦非必依攝大乘論而為成立。

宗大師說，假設「色等」不是唯名假立，而是自相有的話，則「色等」的名字也會變成自相而轉。若是如此，則「彼皆非理」。其中「彼皆」的意思是三個理都在這裏，就是三個問題都在這裏，相當於應成論式的樣子，三個過失或三個問題都出現的意思，即「若如是者，彼皆非理」。三個理都連在一起。

（答疑結束）

現在講到關鍵的是唯識的階段，講到分別心的耽著基是名言安立這塊。但我們沒有講到色法本身名言安立。

現在中觀認為，色法也是名言安立。色法名言安立成立的時候，如果色法不是名言安立的話，則耽著基名言安立也會有問題，就這樣連接起來。也可以說，像月稱在《入中論》中說，就是瞭解唯識的見解之後，對了解中觀的見解或中觀講的法無我有幫助。

唯識講的這種法無我，也是有一點相同的道理存在的。名言安立這一塊，若對唯識有點瞭解的話，則對中觀唯名言假立方面有幫助。一樣的道理，如果你沒有辦法認同中觀的唯名言安立的話，則唯識的名言安立也是會有問題。因為有幫助，有幫助就是有相同的道理，若那邊沒有辦法認同，則回頭這個也會出問題，道理上是可以這樣用上的。

這個也蠻難的，有時候中觀的名言安立特別難，宗大師的著作中幾次出現過，就是我們選擇沒有自性，心裏面好像自己有點相信，認為「不是這個，不是那個，所以沒有辦法、不得不說就是這個」——以那種來成立的，實則沒有辦法說清楚唯名言安立的真正的原因，而是主要講「自性有這些都不是，所以唯一這條路，這是不得不的選擇」。對於這些要真正理解確實很難，但學習唯識肯定對於理解中觀有幫助。

此文稿根據仁波切講課錄音記錄整理，為自他學習而做，僅供參考，若有疏失，懇請指正。

【2017 辨了不了義善說藏論 174】

我們剛剛前面念供曼達，還有後面念皈依發心，念這些的時候，其中主要講的是為一起如母有情的想法，這種想法是心裏面最主要的意樂。比如念供曼達的時候「妙香遍塗花散之大地，須彌四洲日月所莊嚴，觀如佛土我樂敬供養，願諸有情共用此淨土」，然後皈依發心的時候「為利眾生」——心裏面有這樣的想法，沒有比這個更重要的。

一樣，我們平常身邊的人，不管是家人也好，還是朋友或同事等，一個修行人，若以身邊的眾生為主，心裏重視一切有情，我們不管打坐，還是念經等一切的行為，心裏面要有這個心，若沒有這個心，則什麼都是白做的。

我們大家每天都有念六座瑜伽，不管其中的受菩薩戒也好，還是守護菩薩戒跟密乘戒，都是菩提心跟菩薩行最主要的。每天提醒的時候，重點是菩提心跟菩薩行。所謂的菩提心跟菩薩行指的是我們好好面對身邊的眾生為主，我們對於一切有情心裏面如何對待，對此一直提醒自己。像我們念供曼達、皈依發心的時候，也要一直提醒自己，我們心中最寶貴的是什麼東西。

正如阿底峽尊者說的：如日月一樣的菩提心，為此付出多少都值得。為這個心無論我們怎樣努力付出都是值得的，我們修行的目的就是這顆菩提心。我們摸摸自己善良的心，對身邊的人有什麼樣的心，我們要常常提醒自己，念這些功課就是提醒的作用，同時一直改進。剛剛念的時候就想到這個。

上節課講到第 140 頁第七行，如文：

次白云：「若如是者，說名為色乃至名佛，隨取何事假立名言，色等自性豈非可得。」

另外，有同學在討論當中有問題，這個方面我還是說一下。他們研討的時候，見第 139 頁第十一行：

問：「若無色名，由見色事增上，而不生心謂此是色，由名增上，則生是心，故說色是假立客名，云何應理。」

這個是經文裏面的，下面是宗大師解釋其內容：

謂色若由名言增上而立，則於未設彼名之時，亦有名言增上而立，故理應起心念此是色。

對於這段文我們瞭解一下。首先彌勒的問題是什麼呢？我們下面會看到「云何應理」，哪一塊？世尊說色等諸法是假立客名，這個道理「云何應理」，就是它怎

麼可以呢、怎麼會合理呢？——就是這個意思，理由就是「故」的前面，也可以說「故云何說色是假立客名」或「故色是假立客名，云何應理」，意指這句話你怎麼可以說它是合理呢？前面說「故說色是假立客名」，這段話拿出來然後說「云何應理」。為什麼有這樣的問題，問題的理由是彌勒佛問世尊為何覺得這是合理的。

比如他覺得，若色法是假立客名的話，則變成什麼？變成任一個人，不需要透過對色法取名字，當一看這個色法的時候，就直接可以生起「這是色法」的心念。前面講的是，就是需要取名才能生起，即「由名增上，則生是心」，意指名有了之後才會生起，名沒有的時候則不會生起，即「若無色名，由見色事增上，而不生心謂此是色，由名增上，則生是心」，有名後才生起，這個是彌勒講的理由，所以世尊你怎麼可以說色法是假立客名呢？就是這樣的一段話。

下面宗大師的那段話，你們看一下。「色若由名言增上而立」，前面《彌勒請問品》的那段是主詞，「謂」是動詞，說什麼呢？色若由名言增上而立，剛剛前面《彌勒請問品》中「色是假立客名」的道理就在這裏。「色若由名言增上而立」，宗大師是把它反過來說，彌勒佛

對世尊如何提問？假設色法是名言增上安立、假立客名的話，「則於未設彼名之時，亦有名言增上而立」，若色法是假立客名的話，對色法還沒有取名前，色法已經有了，那個時候也應說名言增上安立。

若色法是名言增上而立的話，則沒有取名字前已經有了色法，那個時候也應講它是名言安立。不只是取名字之後，色法是假立客名而已；還沒有取名字前也應說它是名言增上安立。如果沒有取名字前，色法變成名言增上而立的話，會變成什麼呢？這裏要加一個「故」字，如文：

則於未設彼名之時，亦有名言增上而立（故），則理應起心念此是色。

意思是那個時候，即還沒有取名字前，應該要生起「此是色」的心念，實則不然，這是一個問題。另外，我們要瞭解，現在彌勒的這種問題，意思是彌勒說的一個道理，即取名字前不會有心念「此是色法」，取名字之後才會生起「此是色法」的心念。這個道理唯識也有講，唯識在哪里講？就是上周我們念的《攝大乘論》，第 140 頁講到：

用彼諸理成立，亦非必依攝大乘論而為成立。

這裏講到《攝大乘論》中也有用這個理，《攝大乘論》中用了三個理，現在《彌勒請問經》也用這三個理，但三個理的用處或所用的目的不一樣，所成立的不一樣，這個要知道。用的理以前我們學過，如果你們可以的話要背一下《攝大乘論》。第 43 頁唯識的階段，這裏引了《攝大乘論》的一個偈頌，如文：

答云：「由名前覺無、多名、不決定，成稱體、多體、雜體相違故。」

這個偈頌裏面，講到「名前覺無」是第一個理，「多名」是第二個理、「不決定」是第三個理。這個理可以弄成正因論式或者應成論式的理，「稱體、多體、雜體」是應成論式的體，前面的兩句是正因論式，即「由名前覺無，多名，不決定」是正因論式。「成稱體、多體、雜體相違故」是應成論式。

實際上不管正因論式，還是應成論式，邏輯架構是一樣的。比如「聲音作為有法，應非所作性，常法故」，是應成論式。「聲音作為有法，應是無常，因為所作性故」，是正因論式，實際上兩個論式邏輯比較相似，一個是正面成立（正因論式），一個是以諷刺來成立（應成論式），都是成立聲音是無常。比如唯識主要講的名

言也好，分別心也好，這兩個的耽著基如果自性成立的話，我們說「自性不成立，因為名前覺無（多名，不決定）故」，這個就是正因論式。

相反，如果名言或分別心的耽著基自性成立的話，應該變成名前有覺、多體、雜體——像那樣的應成論式。唯識的時候就是用那種邏輯，以「名前覺無」而言，比如對色法，我們在還沒有為它取名字前不會有「這是色法」的心念，這就是「名前覺無」。以此為由成立唯識說的「耽著基不可以自性成立」。這裏雖然用這三個理，目的是成立什麼呢？當然彌勒沒有直接說，但世尊對他答復的時候，世尊用在成立中觀的空性上面。

《彌勒請問經》中雖然有說這三個理，但用的地方不一樣。現在唯識的時候，我們先自己要瞭解，耽著基這個道理要懂，若不懂則邏輯不清。《攝大乘論》講三個理的四句要背誦，唯識對此很重視。

這節課從下面直接開始，如文：

次白云：「若如是者，說名為色乃至名佛，隨取何事假立名言，色等自性豈非可得。」謂由說有名所依事，豈非色等有自體性。

這個跟前面有點相似。「癸三、明第一諍論其他答

復方式。」科判來說第三個科判，以大疏的科判來說第一個諍論已經答復完了，現在再答復一次。前面有分第一個、第二個、第三個諍論分別是什麼，如文：

彌勒問品所說三相，是否亦如是許，若許則說般若經等是如言義，不應道理，如解深密經。

這是第一個諍論。對於《彌勒請問品》中說的跟《解深密經》說的，他宗有點混雜在一起。現在是對於第一個諍論的第二個答復，原來已經答復了。「如解深密經」，他宗不會區分就把《解深密經》的說法跟《彌勒請問經》的說法，現在自宗宗大師又對他開示一次，宗大師直接引《彌勒請問經》中的一段話。「次白云」就是彌勒佛跪下來對世尊請教。請教的話用引號，（「若如是者，說名為色乃至名佛，隨取何事假立名言，色等自性豈非可得。」）這個引號裏面的內容，實際上說到的，宗大師下面再解釋，如文：

謂由說有名所依事，豈非色等有自體性。

彌勒佛的想法是：我們說有一個名言安立，那名言安立的時候，所依事是肯定有的。若所依事有的話，則對境的色法是自性有的，所以不可以說沒有自性，即「豈非色等有自體性」，意思是那不會有自性嗎？前面應該

加一個「故」，不加也可以。「由」應該也可以，即「謂由說有名所依事」，就是「說有名」的那個所依事是有了，所以「色等」應該是自性有，不可以說沒有自性。這樣的一個請教。

當然從《彌勒請問品》中引的也可以理解。「若如是者，說名為色乃至名佛，隨取何事假立名言，色等自性豈非可得。」「何事」就是所依事的意思，已經有一個所依事來名言。「隨取何事」意思是，有一個所依來名言，那「色等」不是自性有嗎？即「色等自性豈非可得」。「隨取何事」，到這裏是理由的樣子，不管從色法乃至一切遍智的整個 108 法都是以「隨取何事」來名言安立的，它有一個所依事，等於名言安立就是這些法必須自性有，沒有自性有則沒有辦法名言安立——像這樣的請教。「色等自性」的「色等」意思是從色法到一切遍智階段的 108 法，它的自性就變成有了嗎？不是自性有嗎？彌勒就這樣請問。彌勒請問的時候，世尊如何答復？如文：

答云：「色等名言所設立義，為是色等所有自性，為唯假立。」白言：「唯是假立。」告曰：「若爾，前問是云何思。」此顯雖無自相之體，然有名言所依之事，

及說彼事唯假立名，亦無相違。次問：「若色等法唯是名言，色等自性豈非可得。」

世尊的「答云」把這三個並在一起瞭解。先世尊回問一個，讓彌勒答復，彌勒答復之後世尊真正回答是後面那個。這裏有三個，比如先是「答云：「色等名言所設立義，為是色等所有自性，為唯假立。」」，這是世尊說的。然後彌勒答復「唯是假立」。最後世尊答復「告曰：「若爾，前問是云何思。」」，「若爾」開始是世尊真正的答復，即前面你是怎麼問的啊？你腦子有沒有好好思考來問？你為什麼這樣問呢？——有點責罵的樣子，就這樣來答復。

「若爾，前問是云何思。」這裏問的是什麼呢？世尊的問題，有點像唯識的耽著基，耽著基是不是唯名言呢？我們要分，色法跟內心裏面生起「這是色法」的分別心生起的時候 分別心有一個對境是耽著基。色法上，分別心有安立的一個對境耽著基。這個耽著基以唯識來說沒有自性，但是色法是自性成立的。

現在這裏要瞭解，先世尊問彌勒什麼呢？「色等名言所設立義」，這個「所設立義」是耽著基，不是色法。這個耽著基是色等的自性，還是它不是色等那邊成立，

而是唯名言假立的？你是如何認為的？世尊就這麼問，即色等這個耽著基是自性成立還是唯名言假立？彌勒回答說它是假立，而非自性成立的，即「「唯是假立。」」。

「告曰」，世尊就告訴他，你前面為什麼問這些道理呢？就是剛剛前面那個問題，如果名言安立的話，色等會不會變成自性成立——你怎麼會問出來這種問題呢？這就是世尊的答復，即「若爾，前問是云何思。」實際上唯識說的假立的道理，不可以說自性成立，這兩個是矛盾的。

一樣，對世尊說「諸法都是名言安立」的時候，也不是諸法是自性成立。我說了諸法是名言安立，那肯定諸法就不是自性成立。像唯識說耽著基是假立的時候，就不可能是自性成立，所以這兩個是相似的。你前面為什麼這麼問呢？世尊就是這樣答復，真正的答復是「告曰」這部分。

下面宗大師說，剛剛開始的時候，第一個諍論的答復彌勒請教，後面世尊答復的時候先提出一個問題，彌勒答復這個問題之後，世尊才給出真正的答復——在這樣的問答裏面，最主要的是最後面的答復，即「若爾，前問是云何思」，這才是世尊真正的答復。宗大師說這

段話顯示什麼？「此」指的是前面的「告曰：「若爾，前問是云何思。」」宗大師說這句話顯示什麼呢？

「雖無自相之體，然有名言所依之事，及說彼事唯假立名，亦無相違。」沒有自性，但不等於沒有所依事。一樣，所依上面也有名言假立，這個也可以認同。前面「雖」，後面講到「然」。「然」的後面講到兩件事情：一是有「名言所依之事」；另外，「彼事唯假立名」，對此世尊有說，或前面世尊說諸法都是假立客名，這兩件都是存在的，即所依事是存在，然後世尊說諸法都是假立客名這個也是合理的，但是沒有必要諸法是自體性有，即「雖無自相之體」。諸法沒有自性，但是諸法是假立客名。一樣，名言假立的時候所依之事也有，這個沒有相違，即「亦無相違」。

「此顯雖無自相之體，然有名言所依之事，及說彼事唯假立名，亦無相違。」對於這個道理瞭解的話，宗大師說：這個道理，實際上前面世尊最後答復的時候，「若爾，前問是云何思。」這句話顯示出來這個道理。世尊對彌勒最後答復的那段話中，顯示出來世尊的想法，或世尊對彌勒佛開示的內容就顯示出來。「此顯」它來顯示後面這個，即「雖無自相之體，然有名言所依之事，

及說彼事唯假立名，亦無相違。」

●互動答疑

學生問：剛才講的，有名言所依之事，就是諸法的施設處嗎？

仁波切答：是的，可以說施設處。

（答疑結束）

「若爾，前問是云何思。」這是世尊最後的答復，答復之後，彌勒對世尊是否答復？比如世尊問你是如何想的才會像前面這麼問？對此彌勒肯定要回答，就是下面「答說雖唯假立，然亦須許能立所立，如是須有色等自性，故無相違。」其中「答」的後面需要一個引號。誰來回答？彌勒來回答，回答世尊的什麼問題？即「若爾，前問是云何思。」

中間是解釋前面的問答，不是真正的問答。因為剛剛的「此顯」是解釋前面的問答中的「若爾，前問是云何思」，宗大師對於這句話顯示出來什麼就解釋。一樣，下面不可以說是「次問」，即「次問：「若色等法唯是名言，色等自性豈非可得。」」現在「次問」彌勒的問題中若是名言安立的話，等於有一個所依事，這個所依事那邊要自性成立，這就是彌勒的想法。

對於彌勒的這個想法，世尊對其如何答復或開示，下面是世尊主要開示的，世尊開示什麼？你說的兩句話是相違，即「顯相違過」，其中「顯」就是世尊對他開示有相違，如何相違？就是你一邊說唯識認為耽著基不是自性有，而是唯名言假立，你是這麼認的；但另外，你問我的時候，諸法是假立客名的時候，諸法不可以自性無，諸法變成有自性——這就是他的問題。這裏不是「非可得」，應該是「可得」，不過「豈非可得」就是「可得」的意思。

謂佛前說若唯假立如何問云自性豈非可得，顯相違過。

上面用的是什麼詞？先這麼理解，這裏有兩句話。藏文的話這裏有兩個「豈非可得」，這兩個不一樣，但這裏翻譯兩個都是「豈非可得」。「豈非可得」應為「應可得耶？」其中「耶」表疑問(梁醫生建議)，即「若色法唯是名言，色等自性可得耶？」「若唯假立如何問云自性可得耶？」重點是前面這段話是彌勒對世尊說的。

我先說兩段，第一段是「若色等法唯是名言，色等自性可得耶？」去掉了原句中的「豈非」。第二段是「若佛前說謂唯假立如何問云自性豈非可得」。這兩個就是

世尊對它顯示相違，以什麼顯示相違？主要是前面那個「若爾，前問是云何思。」這個實際上是彌勒剛開始問的跟後面問的矛盾之處顯示出來。是以什麼來顯示？「若爾，前問是云何思」，以這個來顯示彌勒你有相違，你說的兩句不同的話：一個是你說的中觀的觀念，若色等唯是名言，它會變成自性有；另外，耽著基假立名言的話，那就不會有自性有。耽著基是「若唯假立」的話，它的自性假立的話，那就是耽著基唯假立的話，等於不可以自性有——你說這段話。

世尊前面有問：「色等名言所設立義，為是色等所有自性，為唯假立。」彌勒對此回答「唯是假立。」這樣的觀念跟前面的彌勒的想法是矛盾的。世尊後面的這句話「若爾，前問是云何思」，這句話實際上是世尊顯示彌勒你的想法有相違的過失。前面這個是中觀開始的時候，彌勒沒有辦法接受的。後面他選擇不是自性有，是假立。這兩個是相違，你的想法有相違的過失，世尊前面那段話是顯示這個，即「顯相違過」。

我們要瞭解，「若爾，前問云何思」顯示兩個，一是世尊的想法顯示出來，就是前面的「此顯雖無自相之體，然有名言所依之事，及說彼事唯假立名，亦無相違。」

意指我沒有矛盾，世尊的「若爾」這句話顯示「我沒有矛盾」，然後也顯示「彌勒你有矛盾」。這兩個一個是無相違，一個是有相違，即我無相違，彌勒有相違。這個實際上我們還是一直解釋前面「若爾，前問云何思」這句話。

這句話解釋之後，世尊的問題還在，即「前問云何思」，對此彌勒的答復是「答說」這裏。彌勒的想法是：名言安立的話，肯定要有能安立所安立，所安立的時候那邊要有所依事，就變成自性有，我沒有相違。世尊說你有相違，彌勒說我沒有相違。

答說：雖唯假立，然亦須許能立所立，如是須有色等自性，故無相違。

彌勒有答復「我沒有相違」，理由是前面這個。「故無相違」，就是我沒有相違，原因在前面的那段話。前面這段話裏面的「如」前加一個「若」，即「(若) 如是須有色等自性」，先前面有一段話，這裏不用「雖」，說唯名假立的時候，必須承許能立所立。這裏藏文中沒有「雖」跟「然」這兩個字。應該是答「說唯假立，亦須許能立所立」，這是一個道理。然後「若如是許有色等自性，故無相違」「如是」就是我們要許能立所立的話，

就變成要承許所立，承許所立必須要有所依事，所以變成色等自性有是應該的，即「須有色等自性」。然後說「故無相違」，所以我沒有矛盾，我的想法是合理的。把「雖」跟「然」兩字去掉，即「答‘說唯假立，亦須許能立所立。若如是許有色等自性，故無相違’」，這個是彌勒的答復。

然後下面，彌勒答復後，世尊再對彌勒以開示回應。如文：

答云：「唯假立名，為有生滅，及染淨否？」

「答云」是回應的意思，不是彌勒有請教。不是一說「答」的時候，前面就有一個疑問，並非如此，而是「答」是回應的意思。回應的時候，世尊拋出一個問題，即「唯假立名，為有生滅，及染淨否？」然後彌勒回答「非有」，如文：

白言：「非有。」

世尊回答，如文：

告曰：「若爾，而問若唯假立，豈無自性，云何應理。」

生滅、染汙、清淨，這些講的都是依他起。這些以唯識來說是自相有，所以生滅、輪回染汙、涅槃清淨，

整個都是因果的法則裏面，它不是唯名言假立，而是自相有的。「名言假立的範圍裏面有生滅、染汙、清淨這些嗎」？世尊問彌勒。彌勒回答「沒有」，等於就是唯識的層次的答復，答復的時候：你這麼答復的話，你怎麼可以跟我說唯名言的話，要變成自性有？即「「若爾，而問若唯假立，豈無自性，云何應理。」」意思就是你怎麼可以說唯名言假立的話，應該變成自性有，你怎麼可以這麼問我呢？

唯識平常說的，生滅這些因果的功能，不可以名言中有，必須自性有、自相有。這樣的階段當中，彌勒對世尊請教的是，好像對於中觀的道理沒有辦法接受，你說諸法都是假立客名，那會不會變自性有呢？他是這麼問的。實際上自相有跟假立客名是沒有矛盾，假立客名的話，沒有必要自相有，無自性跟假立客名是沒有矛盾的。但以彌勒的角度，生滅跟假立客名有矛盾，但假立客名跟自相有沒有矛盾。這是不對的，你怎麼有這種道理，你怎麼可以這樣問我呢？這裏講的「云何應理」，即你怎麼可以這樣問呢？

「問若唯假立，豈無自性」，這是彌勒問的，即假立的話，那不是自性有了嗎？世尊說：你怎麼可以這麼

問呢？為什麼世尊講這句話？因為彌勒前面已經答復，假立名跟生滅是矛盾的，即「答云：「唯假立名，為有生滅，及染淨否？」」彌勒回答「非有。」假立名裏面不會有生滅、染汙、清淨，假立名中依他起的法都沒有。

假立名跟生滅是矛盾的，這是唯識的觀念。世尊說：你認為二者矛盾的當下，你怎麼可以說，假立的話應該要變成自性有，你怎麼可以這麼問呢？世尊的「告曰」就是這個內容。你們聽懂了嗎？這是另外一個角度。

剛剛前面說的是，耽著基上面，若你說自相有跟名言安立是矛盾的話，則諸法是名言安立的話，諸法不可以自相有，這兩個也是矛盾。前面是這樣的答復，現在說的是另外一個道理，唯名言假立跟生滅是否有矛盾？彌勒說有矛盾，唯名言假立裏面不可以有生滅、染汙、清淨。若是如此，你怎麼可以問我名言假立的話，不會變成自性有了嗎？也等於你有矛盾的意思，跟前面講的相違過的意思也差不多。

前面是簡單的話，即「若爾，前問是云何思。」然後這裏答復比較長一點，即「告曰：「若爾，而問若唯假立，豈無自性，云何應理。」」前面的雖然短一些，實際內容是相似的。重點不是彌勒請教，而是世尊的答

復。《般若經》中的重點是以世尊的回答為主。

「若爾，前問是云何思」，然後現在是一個總結，「如前問答」，第一個答復也有這種問答，比如「色等是一切種無」這個方面，如文：

此問：「豈謂色等一切種無。」

世尊回答的時候說，從勝義角度是無，世俗角度（名言角度）是有。諸法勝義無則一起無，名言有則一起有——《彌勒請問品》中世尊對彌勒有這種開示。應該先講「如前問答」這句話。這裏講「於勝義破除自性生滅染淨」，其中的「自性」等於定義或自相，二十空中有「自性空」或「自相空」，那個時候自相或自性是存在的，生滅也存在、染淨也存在、自性也存在，所以不管自性、生滅、染淨，都是勝義中沒有，名言中有。

謂於勝義破除自性生滅染淨，於名言中說色等有，其假立名亦是名言，故此所說，云何能順解深密經。

「謂」是動詞，主詞是《彌勒請問品》中的問答等，《彌勒請問品》說出來是整個諸法勝義中無、名言中有。現在自宗中觀說的名言假立的時候，也是名言中有，名言假立時沒有必要自相有，不可以如你想像的：若名言假立的話，有一個所依事，這個所依事就是自相有——

沒有必要。這裏特別強調「其假立名亦是名言」，這裏要加一個「故」字，即「(故) 其假立名亦是名言」。

首先，這裏分三段：「其假立名亦是名言」是中間一段，這個前面是一段，後面是一段，「故此所說，云何能順解深密經」是第三段。這段話分三段的話，先第一段成立第二段，然後第二段成立第三段。現在說的是什麼呢？重點是《彌勒請問品》跟《解深密經》說的怎麼可能一樣呢？即「此所說，云何能順解深密經」，這就是最後要點到的道理。理由是什麼？

因為這裏說的假立名的時候，完全不是唯識說的假立名。這裏說的「假立名」，實際上都不是勝義中存在，都是唯名言中存在。唯識的話，分別心或者名言都是自性成立的，都不是唯名言假立。名言跟分別心都是自性成立。

現在中觀說的，名言或分別心都是唯名言中存在而已，為何？我說的是中間這句話，「假立名亦是名言」，即假立名完全不是自性成立，完全是唯名言中存在而已，這個的理由是什麼？「色等」是指諸法，諸法全部都是勝義中無、名言中有，這就是《彌勒請問品》中說的。

前面的「次問：「豈謂色等一切種無。」如前問答。

謂於勝義破除自性生滅染淨，於名言中說色等有」這段話，實際上講到《彌勒請問品》中說破諸法勝義中有，諸法是名言中有。這裏加一個「故」字，應該不需要「其」字，即「(故) 假立名亦是名言」，然後「故此所說，云何能順解深密經。」最後是總結的樣子。

這裏「謂」是動詞，即「謂於勝義破除自性生滅染淨，於名言中說色等有」，藏文只有一個動詞，沒有兩個動詞，「謂」字可能不需要用。「於勝義破除自性生滅染淨，於名言中說色等有」，一個是破除，一個是名言中說。「說」或「謂」其中一個不要，把「謂」保留就是「謂於勝義破除自性生滅染淨，於名言中色等有故，其假立名亦是名言，故此所說，云何能順解深密經。」

然後下面是講無著兄弟的觀點。

●互動答疑

學生問：前面彌勒菩薩的問題，彌勒對唯識的立場很清楚，感覺世尊回答相違的時候好像把中觀與唯識連在一起回答，這樣引導可以幫助彌勒菩薩嗎？感覺這樣的回答無法幫助彌勒菩薩理解，對此處不理解。

仁波切答：對於唯識的想法，世尊的答復好像答的時候沒有辦法真正答復彌勒的說法的感覺。但同時我們也要

瞭解，唯識的範圍裏面，中觀不可以進來——不是這種意思。唯識也要跟隨邏輯來走，當然我們平常讀唯識的時候：按照唯識的觀點的時候，中觀不出來。我們是這樣來學習。但真正對法理要瞭解的話，還是要把中觀的道理用在唯識上面，然後破唯識。所以唯識的想法裏面，一邊說諸法名言安立的時候，所依事要有自相有，因為他認同依他起是自相有；然後另外唯識又說「唯名言假立不可以自性成立」，這兩個事實上是有矛盾的。

現在中觀說：你一邊說耽著基不可以自相有，一邊說生滅不可以唯名言有——這些實際上是有矛盾的想法。比如若諸法唯名言安立的話，則要認同所依自相成立，唯識對於中觀有這種想法。對此現在世尊點的是：你對於耽著基就沒有這種想法，怎麼會這樣呢？這本身就是矛盾的。然後一樣，你一邊說會變成自相有、名言的話自相有，但另一邊你說名言的話生滅都不認同，那名言的話你怎麼又可以認同自相有呢？這些確實是有一些矛盾。我們是這麼來理解，不可以完全以唯識的規則來說，不可以這樣。

（答疑結束）

無著兄弟，不以此品解釋般若為不了義，而以解深密經解釋。其中道理，蓋以此品亦說一切諸法於勝義無，唯名言有，故亦非堪如言取義，說依他起是有體性亦無違者，須先了知彼經所說三相之理。

現在這裏「無著兄弟」是主詞，動詞是「取義」。無著兄弟的想法，他覺得《彌勒請問品》不是堪如言，即「非堪如言取義」，就是沒有辦法完全以了義經來理解，就是無著兄弟不會認同《彌勒請問品》是了義經，而是認同《解深密經》是了義經。為什麼？

這裏講到「不以此品解釋般若為不了義」，可以說《彌勒請問品》沒有解釋《般若經》是不了義，但《解深密經》有解釋《般若經》是不了義，原因是什麼？即「其中道理」，因為《彌勒請問品》跟《解深密經》不一樣。《彌勒請問品》中講諸法勝義中無、名言中有——跟《般若經》一樣來說的，所以不會說《般若經》是不了義。

這裏講「其中道理」是什麼呢？「蓋以此品亦說一切諸法於勝義無，唯名言有」，「此品」就是《彌勒請問品》，「亦」的意思是不止是《般若經》，《彌勒請問品》也是《般若經》其中一品，除了《彌勒請問品》之外的，

其他剩下來的所有的《般若經》也是有說「一切諸法勝義無、唯名言有」。《彌勒請問品》也是這樣說，「亦」字涵蓋這個意思，即「蓋以此品亦說一切諸法於勝義無，唯名言有」。

所以等於不可能解釋《般若經》是不了義，《解深密經》有解釋《般若經》是不了義。「故」就是「所以」，無著兄弟不會那麼糊塗，他們是這麼厲害的有智慧者，怎麼會不知道《彌勒請問品》或《解深密經》說什麼呢？這句話是宗大師解釋的，即《彌勒請問品》沒有解釋《般若經》是不了義，《解深密經》有解釋《般若經》是不了義，原因就是剛剛宗大師說的。

然後以這個道理要成立什麼呢？成立無著兄弟不會想《彌勒請問品》是了義經。無著兄弟會想《彌勒請問品》是不了義，即「故亦非堪如言取義」。不只是無著兄弟，所有的唯識祖師都是這樣。「無著兄弟亦」，就是他們也會想《彌勒請問品》是不了義或非堪如言，其中的「亦」字涵蓋跟隨無著兄弟的其他的唯識祖師們。

【2017 辨了不了義善說藏論 175】

上節課講到第 141 頁第一行，如文：

無著兄弟，不以此品解釋般若為不了義，而以解深密經解釋。

現在是第一個諍論的答復還沒講完。以大疏科判來說，是「癸三、明第一諍論其他過失。」第一個諍論方面的另外一種答復，所謂的第一個諍論前面開始的時候有念過，第 138 頁，如文：

彌勒問品所說三相，是否亦如是許，若許則說般若經等是如言義，不應道理，如解深密經。

這是第一個諍論。第二個諍論是：

若不許者，則彼經云：「彌勒！當知遍計執色，是名無體。諸分別色，當知有體，以諸分別是有體故，非自然生。諸法性色，當知非有體，非無體，是由勝義之所顯故。」說依他起是有體性。

第三個諍論是下面的：

又成立諸法從色至佛唯假名時，以「由名前覺無」等三理成立，亦跟解深密經相同。

要答復這三個諍論方面，首先答復第一個諍論，再答復第三個諍論，然後對於第一個諍論再用另外一種方

式答復一次，以科判來說這個答復快要講完了。

宗大師認為《般若經》中的《彌勒請問品》跟《解深密經》完全是不一樣的，《解深密經》有解釋《般若經》是不了義經這方面，《彌勒請問品》沒有解釋《般若經》是不了義，這是很大的差別。而且《彌勒請問品》中雖然有講唯識《解深密經》中講的三個理，但所要成立的不一樣，即三個理一樣，但用處不一樣。宗大師前面有解釋《彌勒請問品》是怎麼用這些理的。宗大師說到：

無著兄弟，不以此品解釋般若為不了義，而以解深密經解釋。其中道理，蓋以此品亦說一切諸法於勝義無，唯名言有，故亦非堪如言取義，說依他起是有體性亦無違者，須先了知彼經所說三相之理。

無著兄弟也想，下面說到「取義」。「無著兄弟」是主詞，後面的「取義」是動詞，意思是無著兄弟想什麼？中間全部是受詞，是想的內容。「取義」應該放在前面，意指無著兄弟也想或也取義，想什麼呢？那就是中間的「不以此品解釋般若為不了義」，其中的「此品」是《彌勒請問品》，「不」是否定，指《彌勒請問品》沒有解釋《般若經》是不了義。

可能這樣更好：「此品不解釋般若為不了義，而以《解深密經》解釋。」此品不解釋《般若經》為不了義，而把《般若經》解釋成不了義是誰？《解深密經》是有解釋，即「以《解深密經》解釋」，什麼呢？《解深密經》有解釋《般若經》是不了義。

關鍵是為什麼《彌勒請問品》沒有解釋《般若經》是不了義，《解深密經》有解釋，這個要講。「其中道理」主要是點到《彌勒請問品》為什麼沒有解釋《般若經》是不了義這方面呢？《彌勒請問品》中講到的跟《般若經》的內容是一樣的，是什麼呢？《般若經》有講到「諸法勝義中無、名言中有，諸法全部都是勝義中無」是一樣的，「諸法全部都是唯名言中有」也是一樣的，即「一切諸法於勝義無，唯名言有」。

其中「一切諸法」的意思就是，諸法中沒有分有一些勝義無、有一些不是勝義無，並非如此，應該是諸法全部都是勝義無；同樣，法中沒有分有一些唯名言、有一些不是唯名言有，沒有這麼分，所以這裏說「一切諸法於勝義無，唯名言有。」這是《彌勒請問品》中這麼說的。

所以對於《彌勒請問品》，無著兄弟不認為它像《解

深密經》一樣的「堪如言」或「如言堪能」，無著兄弟認為《解深密經》是了義。對《解深密經》可以說「如言堪能」，對《彌勒請問品》不認為是「如言堪能」，所以說是「非堪如言」。什麼是「堪如言」、什麼是「非堪如言」呢？

《解深密經》是堪如言，而《彌勒請問品》是非堪如言。為什麼《彌勒請問品》是非堪如言？因為它裏面有說到一些無法接受的道理——所有的法是勝義無、所有的法唯名言有。所以《彌勒請問品》是非堪如言。

現在這裏講到《彌勒請問品》為什麼沒有解釋《般若經》是不了義，《解深密經》有解釋《般若經》是不了義，差別的原因是《彌勒請問品》中說的，無著覺得它是不了義，《彌勒請問品》是非堪如言。《彌勒請問品》中講到「一切諸法於勝義無、唯名言有」，這樣說的原故，《彌勒請問品》就是非堪如言，所以《彌勒請問品》的說法跟《解深密經》說法肯定會有不一樣的。

上次講到「其中道理」前的句號應該為逗號，即「而以解深密經解釋，其中道理」，這個中間有點複雜，比如「取義」是動詞，主詞是「無著兄弟」，受詞是中間整段話。中間這整段話中，既有所立，也有能立因。所

立就是「不以此品解釋般若為不了義，而以解深密經解釋」；「其中道理」是前面整段的理由，就是能立因，那個理由就是「蓋以此品亦說一切諸法於勝義無，唯名言有，故亦非堪如言」。什麼的理由？就是前面「不以此品解釋般若為不了義，而以解深密經解釋」那段話。

以大疏的科判「癸三、明第一諍論其他過失」來說，已經講完了。癸一、癸二、癸三這三個科判講完了，這三個科判是從「壬一、明初後諍論之過」而來，所以現在壬一的科判講完了。

現在講壬二，即「壬二、別釋中間諍論之過」，「別釋」這裏一直用「過」，意指答復了。我們說有三個諍論，中間的諍論是第二個諍論，對此宗大師要答復。意思就是中間的諍論的答復比較重要，所以要詳細地說，「別釋」就是詳細的答復，科判壬二的意思是對中間的諍論詳細的答復。

壬二、別釋中間諍論之過，分二：癸一、釋依彌勒問品所說三性之安立；癸二、明依彼說實質有無之義。

壬二分癸一和癸二兩個科判。因為第二個諍論或中間的諍論，主要是它裏面引出來，宗大師把剛才說的《彌勒請問品》中講的三性方面的諍論，現在宗大師把《彌

勒請問品》中講的三性遍計執性、依他起性、圓成實性拿出來一邊解釋，一邊講給他宗聽。

「癸一、釋依彌勒問品所說三性之安立」，宗大師要解釋《彌勒請問品》中講的三性安立是如何。另外，《彌勒請問品》中有講到遍計執性不是實質有、依他起性是實質有、圓成實性既不是實質有又不是無實質有，前面有這麼說。這個的意思是什麼？《彌勒請問品》中講的實質有、實質無的意思是什麼要詳細解釋，這就是「癸二、明依彼說實質有無之義」。所以分兩個科判，癸一跟癸二。癸一中又分兩個科判，如文：

癸一、釋依彌勒問品所說安立三性，分二：子一、依彌勒問品所說之理；子二、其跟《入中論釋》所說結合。

現在主要是《彌勒請問品》中對三性的安立宗大師要解釋，宗大師先列出《彌勒請問品》中三性如何安立並一直解釋，然後宗大師說《彌勒請問品》中的說法，特別中觀應成派月稱《入中論釋》中講的跟《彌勒請問品》講的是一模一樣，把這兩個結合，所以癸一分出子一跟子二。

「子一、依彌勒問品所說之理」，《彌勒請問品》中

講的三性的安立，宗大師完全跟著《彌勒請問品》中來說。另外，《彌勒請問品》中講的三性的安立跟《入中論釋》所說的三性的安立結合來說的，即「子二、其與入中論釋所說結合。」

今天先說第一個科判「子一、依彌勒問品所說之理」，什麼理？就是對於三性如何安立方面，宗大師引《彌勒請問品》然後一個一個解釋三性。「說依他起是有體性亦無違者，須先了知彼經所說三相之理」，真正要答復的是《彌勒請問品》中對遍計執性有講到實質無、依他起實質有、圓成實兩個都不是，這樣的說法方面要解釋。

首先，要瞭解《彌勒請問品》中講的三性是什麼，所以宗大師先解釋《彌勒請問品》中講的三性是什麼。實際上，「說依他起是有體性亦無違者」，應該不是「有體性」，而是「實質有」，即「說依他起是實質有亦無違者」，意思是什麼？宗大師一直強調《彌勒請問品》跟《解深密經》是不一樣，《彌勒請問品》完全跟《般若經》一樣，諸法全部都是於勝義中無、唯名言中有——中觀的立場。

這樣說的時候，他宗認為：不是哦，《彌勒請問品》

也有說到跟唯識一樣的，即依他起是實質有，所以你說《彌勒請問品》跟《解深密經》不一樣，或說《彌勒請問品》完全是中觀的立場，這跟《彌勒請問品》有說到依他起是實質有相違。宗大師要對此答復沒有相違，即「說依他起是有體性亦無違者」。

看一下前面第 138 頁第三行，他宗說有相違那段：

若不許者，則彼經云：「彌勒！當知遍計執色，是名無體。諸分別色，當知有體，以諸分別是有體故，非自然生。諸法性色，當知非有體，非無體，是由勝義之所顯故。」說依他起是有體性。

他的意思是，若不許的話有違背，違背什麼？應該要許《彌勒請問品》跟《解深密經》一樣，若不許，則跟《彌勒請問品》中說到的依他起是實質有有矛盾。「若不許者」，《彌勒請問品》引完之後，「說依他起是有體性」，意思是若不許的話，則你跟《彌勒請問品》中說到的依他起是實質有或有體性（「有體性」按藏文應該是「實質有」）相矛盾。

當然自宗不會許《彌勒請問品》跟《解深密經》一樣，他宗認為這個不許跟《彌勒請問品》中說到依他起有體性相違，現在是為這個答復。第 141 頁「說依他起

是有體性亦無違者」，他宗說有違，宗大師回答：我沒有相違，我跟你解釋沒有相違之前，首先要知道《彌勒請問品》中講的三性是什麼，所以我要跟你解釋。宗大師就說「須先了知彼經所說三相之理」，其中「彼經」指《彌勒請問品》，它說的三相之理或三性之理，故當略說。「茲當略說」前面句號不對。應該沒有「略」字，應該是「故當說」。

下面我們對於三性（依他起性、遍計所執性、圓成實性）逐個講。首先，三性中的遍計執性，如文：

茲當略說，即彼經云：「彌勒若於彼彼諸行相事，依色名、想、分別、言說、周遍計度為色自性，是名遍計執色，乃至是名遍計執佛法。」此明遍計執。

講三性的時候，宗大師是這樣：先引《彌勒請問品》中的那段，然後宗大師解釋，比如解釋遍計執性的時候也好、講依他起性的時候也好、講圓成實性的時候也好，每段都是先引一下《彌勒請問品》，然後宗大師解釋；再引一下《彌勒請問品》，然後宗大師解釋。

遍計執性上，宗大師先引一段，然後宗大師後面說明那一段，如此來瞭解。「即彼經云：「彌勒若於彼彼諸行相事，依色名、想、分別、言說、周遍計度為色自性，

是名遍計執色，乃至是名遍計執佛法。」」宗大師下面有個短句「此明遍計執」，意思是這是認出來遍計執是什麼，「此」指《彌勒請問品》前面這一段，說明了遍計執性。對於怎麼說明的，宗大師下面就解釋，如文：

言依者，謂緣假名所立色義。言計度為色自性者，非顯由此計度。能遍計是顯所計度自性為遍計執。

首先你們要瞭解，比如對色法來說，從色法乃至佛法（佛的果位一切遍智），對第一個色法上面來說，三性用的詞有點不一樣，平常我們說，色法上的遍計執性、依他起性、圓成實性，如瓶子的遍計執性、瓶子的依他起性、瓶子的圓成實性，就是這麼說的。

但現在這裏的用法有點倒過來，比如說遍計執性的瓶子、依他起性的瓶子、圓成實性的瓶子，它用的詞不是瓶子的遍計執性、依他起性、圓成實性，而是倒過來，即遍計執性的瓶子、依他起性的瓶子、圓成實性的瓶子，實際上是一樣。

另外，這裏的用詞是不一樣的，比如《彌勒請問品》這裏，「是名遍計執色，乃至是名遍計執佛法」，遍計執色就是色法上的遍計執，用詞是倒過來的，這個先要瞭解。

下面依他起的時候，這邊對依他起不用「依他起」這個詞，而是用另外一個詞「分別」，如瓶子的分別或分別的瓶子。《彌勒請問品》講依他起那一段，即「是名分別色，乃至是名分別佛法」，這裏實際上是「分別色」，所以叫「遍計執色」、「分別色」，「分別色」指的是色法的依他起性，沒有用「依他起」，而是用「分別」。

圓成實那邊也沒有用「圓成」，而是用「法性」，即「是名法性色，乃至是名法性佛法」。所以對色法上的遍計執性、依他起性、圓成實性，《解深密經》用這些詞，而這裏不像《解深密經》的用詞，遍計執時用「遍計執」、依他起時用「分別」、圓成實的時候用「法性」，而且說的時候倒過來說，比如不會說色法的遍計執、色法的分別、色法的法性，而是倒過來——遍計執色、分別色、法性色，實際上就是色法上的遍計執性、依他起性、圓成實性三性。

所以先要瞭解《彌勒請問品》的用法，它也有它的道理，什麼道理？因為所謂的三性是，對一個法上不同的角度看的時候變成三性出來了，所以《彌勒請問品》中的用詞，比如遍計執的色法、依他起的色法、圓成實的色法，也蠻有道理的。並非一定要像之前《辨了不了

義善說藏論》前面唯識的階段，讀《解深密經》的時候沒有像《彌勒請問品》那樣，而是直接說色法上的遍計執性、色法上的依他起性、色法上的圓成實性，這裏又是另外一種說法也是有道理的。

這裏的說法是什麼呢？遍計執色、分別色、法性色。實際上指的是一個，就是色法上的三性。這是第一個要瞭解的，沒有瞭解用法的話有時候會覺得有點怪，現在已經瞭解。現在就瞭解一下《彌勒請問品》。

所謂的「遍計執」，當然有有的，也有沒有的，你們回憶一下唯識解釋遍計執的時候——遍計執有存在的，也有不存在的。比如以「執瓶子的分別心的耽著基」來說是存在的，「執瓶子的分別心的耽著基自性成立」是不存在，兩種都是遍計執，其中一個是所應破、是不存在的。所有的唯識講它的法無我的時候，所應破就是遍計執，所以遍計執中有不存在的，也有存在的，兩種都有。

現在這裏講的是不存在的、所應破的這一塊。我們從哪里可以看到呢？「周遍計度為色自性」，其中「自性」就是自性成立的意思，現在《彌勒請問品》跟《解深密經》不一樣，這邊講的不是唯識，而是中觀。所以

中觀講的時候的遍計執，講的就是中觀的所應破，這裏特別用「自性」。

色法是自性成立，這是不存在的。前面是說「周遍計度為色自性」，然後就說「是名遍計執色」，什麼是色法上的遍計執？這裏認的是色法上的所應破，什麼樣的所應破呢？色法是自性成立這一塊，這塊實際上是不存在的，但我們還是執著。這裏講「周遍計度為」，其中的「計度為」就是我們還是執著、還是計度、還是增益色法是自性成立。

所以我們是執著色法自性成立的，但這個執著是怎麼執著呢？先執著的對象是什麼？「於彼彼諸行相事」，這是執著的對境。依靠什麼來執著呢？「依色名、色想、色分別、色言說」，這是依靠的，然後就開始執著。就等於對境那邊有一個事物，「於彼彼諸行相事，依色名、想、分別、言說」，對這個事物上面我們就會說「這個是色法」，我們也會給它取名字、很多人對這個有一個共同的認知、想法等，這些讓我們有「色法可以找得到」的這種想法出來。

「依色名、想、分別、言說」，我們就變成執著了，執著什麼？執著色法自性有。執著色法自性有的時候，

所執著的對境是什麼呢？色法自性有這塊，這個就是現在我們這邊要認的色法上的遍計執性，或反過來用的詞是「遍計執色」，即「是名遍計執色」。

對色法自性有的執著，所執著的趨入境，對所緣境來說是前面那個「於彼彼諸行相事」，這是所緣境，然後依靠「色名、想、分別、言說」，我們就覺得可以找得到、在那裏，就是自性成立的那種執著。那個時候自性成立的執著、趨入境自性有的那一塊，就稱它為色法上的遍計執或遍計執色。

對此瞭解之後，從色法到一切遍智階段 108 法都一樣，「於彼彼諸行相事」，比如受的話，「依受名、想、分別、言說、周遍計度為受自性，是名遍計執受」——就是這麼認的。色受想行，一直到佛的一切遍智階段，怎麼認它的遍計執性都一樣。對於《彌勒請問品》這段話瞭解了吧。

宗大師下面解釋，前面講的「依」是什麼意思？「依」的意思就是，「緣假名所立色義」，就是比如人家取這個名字「這是色法」，先這麼理解，簡單舉例：我原來自己，比如「我是仁波切」，或你們的一個名字，我們自己原來不會覺得「這個是我」，沒有一講仁波切就在這

裏的這種感覺，然後大家都對我有一個稱呼、給了我一個名字，這是大家常常共認的，然後我們就覺得仁波切可以找得到、在這裏，大家都叫「仁波切」，仁波切我本人也覺得「我在這裏啊」，受這些影響馬上變成真的有一個仁波切可以找得到的感覺，就是這個意思。

所以「依」的意思是什麼呢？就是「謂緣假名所立色義」，我們緣的是，大家稱的那個東西，比如大家說仁波切、或大家說我們自己的名字，以這個來覺得確實找到了，「依」的意思就是這個。

下面的「言計度為色自性者」，這個「計度為色」的意思是，不要把它認為是「計度者」，應該是「所計度」，而非「能計度」。「能計度」就是分別心、執著心，它存在；「所計度」是執著心的對境，是不存在的。「計度為色自性者」時，所謂的「計度」這個詞不要認作是能計度的，所以這裏講「非顯由此計度」。「由此計度」意思是這個來計度，就是能計度上不要認、不要解釋。那它解釋什麼呢？以所計度來瞭解，所計度就是自性有這一塊，即「所計度自性為遍計執」。

前面的「計度為」不是能計度，而是所計度的意思，不是執著心本身，而是執著心的對境。這個瞭解了。這

邊宗大師解釋,「依」是什麼意思、「計度」是什麼意思,把能計度、所計度分出來。這裏算是對於遍計執性或遍計執色已經瞭解了。

下面「依他起」，或這邊用的是「分別」。剛剛那裏再講一下，執著心剛開始生起的時候有一個所緣境，即「彌勒若於彼彼諸行相事」，其中「若」字藏文中沒有，所謂的「行」的意思是有為法的意思，「諸行無常」的「行」。「相」是具備有為法的意思。「相」是性相，等於是標準，就是具備有為法的性相的條件，這樣的事物或這樣的法。按照藏文來說，這是行的相具備的事物，即具備行（有為法）之相的事物。

事物就是一個法，什麼樣的法呢？「行」等於有為法，有為法的標準、條件具備，是性相的「相」的意思，不是假的意思。「行」是諸行無常的「行」，有為法的意思，意指具備有為法的條件的一個法。「依色名、想、分別、言說」，還沒有取名字，比如還沒有取名為「這是色法」，就好像那裏有一個東西。

「於彼彼諸行相事」，然後大家都稱它是色法等之後，就變成依色名、想、分別、言說。這裏按藏文來說，中間叫「分別」有點怪，應該是叫「取名字」的「取」，

或「安立」，即安立一個名字或取一個名字。藏文中這裏有四個 相當於等於第一跟三、第二跟第四對應起來，就是什麼呢？

比如先是平常我們有時候說名、有時候說分別心，「內心想說的」跟「說出來的話」，這兩個的動作在下面，「名跟想」等於「聲音跟內心的分別心」。後面「分別跟言說」就相當於跟名對起來，「言說」有點怪，我就覺得第三跟第四，第四也是有點心中有收到一個訊息的意思，即分別心的動作會接收一個訊息這種意思。很多不同的，有點這個、那個，分別心就是這樣，有很多角度，分別心的動作就是有點認出來各種各樣的訊息。

看大疏有解釋，第一跟第三並起來，第二跟第四並起來，相當於前面兩個「名」跟「想法」是主詞，後面兩個「分別」跟「言說」是動詞的意思。等於名跟分別心或聲音跟分別心的動作的意思，我們的名字跟聲音的分別心的動作，兩個跟兩個總共就是四個，這四個帶來讓我們覺得全部都找得到。所以「依色名、想、分別、言說、周遍計度為色自性」就是這種意思。

●互動答疑

學生問：剛才上面的「於彼彼諸行相事」，藏文這裏就

是翻譯成「彼彼」嗎？指各種各樣的行相事，還是指前面的行相事跟這個行相事上的色名言？

仁波切答：「彼彼」，對它形容的話，它就是行相事。「諸」字有點怪，應該沒有，應該是「於彼彼行相事」。等於這種意思：下面整個 108 個法都要講，所以 108 個法的對境所緣太多了，「於彼彼」也可以從這個角度理解。另外，也可以理解為，色法的名字跟分別安立的時候，有這邊的色法、有那邊的色法，有各種各樣的色法，處處都有色法，處處都有可以安立色法的對境，所緣境也太多了，「於彼彼」也可以是這個意思。

（答疑結束）

現在對於依他起瞭解一下，即「分別」，這裏「依他起」就叫「分別」。這裏用「分別」這個詞，是不是剛剛名的時候也寫「分別」，藏文中的這個詞解釋成「分別」的話不太對，應該用「假立」，指的就是依他起。現在《彌勒請問品》如何解釋依他起，如文：

分別。亦如經云：「彼行相事，唯有安住分別法性，依此分別而起言說。謂此是色，謂此是受，謂此是想，謂此諸行，謂此是識。乃至謂此是諸佛法。即此名、想、

分別、言說、是名分別色，乃至是名分別佛法。」此明分別。

宗大師下面「此明分別」意思是這裏說明了依他起，所謂的「分別」就是依他起。剛剛遍計執的時候應該瞭解了：遍計執的時候，先有所緣境，然後給它很多假立、取名字或安立，然後大家公認的那些，後面生起確實找得到的執著心——那個過程，前面假立的時候，有能假立，也有所假立。能假立就是名、想這兩個，分別跟言說實際上屬於名跟想的動作，有境等於名跟想兩個。

現在認依他起的時候，名跟分別心就是依他起，「即此名、想、分別、言說、是名分別色」，比如剛剛遍計執的時候，先有所緣境，然後給它取名、大家分別心對它的一些公認，再我們自己生起執著心，這裏講到中間對它公認的時候，名、想法、分別、言說這些屬於合理的、存在的，沒什麼錯的。後面生起執著心才是錯，前面的沒有什麼不對的，這裏認的依他起是這個，即「是名分別色，乃至是名分別佛法」。

後面主要的，「即此名、想、分別、言說、是名分別色，乃至是名分別佛法」，這段最重要的在這裏認出來了，即認出來什麼是依他起、什麼是分別。認之前，

首先描述一下，所緣境「彼行相事」就是對境，然後我們對它「起言說」、對它稱呼，我們對它稱呼的時候當然我們自己內心中有一個分別心，以這個分別心來對它稱呼，所以講「依此分別而起言說」。

我們給它取名字也好、認也好，都是依靠內心的分別心來假立，即「依此分別而起言說」，我們有分別心，所以對它取名等，那個時候我們怎麼取呢？有時候我們就說「這是色法」、「這是受」、「這是想」、「這是行」、「這是識」等，即「謂此是色，謂此是受，謂此是想，謂此諸行，謂此是識。乃至謂此是諸佛法。」這樣來取的。

「起言說」後面的句號不對，應該繼續要講怎麼言說。剛剛「彼行相事」，「此是色」的「此」就是前面講的「彼行相事」，對這個「彼」的行相事我們對它說「這是色」，對另外一個行相事我們說「這是受」、「這是想」等，這樣的言說。怎麼言說是後面出來的，所以「言說」後面的句號改成逗號，即「而起言說。（，）謂此是色，謂此是受，謂此是想，謂此諸行，謂此是識。（，）乃至謂此是諸佛法。（，）」同樣的，「此是識」後面的句號也不對，「諸佛法」後面也不用句號，到最

後結束才用句號比較準確，如文：

彼行相事，唯有安住分別法性，依此分別而起言說，謂此是色，謂此是受，謂此是想，謂此諸行，謂此是識，乃至謂此是諸佛法，即此名、想、分別、言說、是名分別色，乃至是名分別佛法。」

另外，前面講的法性，「唯有安住分別法性」這個是對分別形容而已，所以應該先講「依此」，「唯有安住分別法性」是對這個分別形容，應該是「依唯有安住分別法性的分別而起言說」，這裏所謂的「法性」不是空性的意思，這裏講的「法性」是單純的意思，即單單分別心的性質、唯有安住分別心的性質，等於還沒有開始安立，只是性質本身是一個分別心，動作還沒有出來，它的性質本身「依唯有安住分別法性的分別而起言說」。

怎麼說？就是下面的「謂此是色，謂此是受，謂此是想，謂此諸行，謂此是識。乃至謂此是諸佛法。」到此是描述，從那裏先取出來哪一塊要認依他起，「即此名、想、分別、言說、是名分別色，乃至是名分別佛法」，把這個特別認出來。前面先講一個過程，再取出來什麼是我們要認的依他起。然後宗大師解釋：

言彼事者，是所詮事，依止分別起言說之理。

「言彼事者，是所詮事」，這裏用「所詮事」，實際上是所緣，還沒有稱呼之前的「於彼彼」那個等於所詮事。所詮事的意思是還沒有取名字前的那個。

依止分別起言說之理。謂此是色等。說如是名等為分別者，當知亦攝前之所詮，及能分別為分別法。

「言彼事者，是所詮事」後應為句號，已經解釋完了。現在要解釋的是「謂此是色，謂此是受，謂此是想，謂此諸行，謂此是識，乃至謂此是諸佛法」這段話。宗大師說這段是說什麼？「依止分別起言說之理，謂此是色等」，說的是怎麼說，就是「起言說」，下面詳細的把怎麼言說講出來了。

宗大師解釋「依止分別起言說之理，謂此是色等」（句號改為逗號）這句話，「依止分別起言說之理」就是「謂此是色，謂此是受」這段就講到這個道理。「謂此是色等」，就是宗大師解釋「謂此是色，謂此是受……乃至謂此是諸佛法」這段中說什麼。前面引出這兩段，宗大師解釋一下。

現在我們有懷疑，沒有說所緣是依他起，還沒有安立之前有一個分別心，先有所緣，然後「唯有安住分別

法性」有一個分別心，依靠那個來然後起言說，那個分別心我們沒有說它是依他起。

剛剛念的《彌勒請問品》中，「彼行相事」實際上是不是依他起？是，但沒有說它是依他起。一樣，「唯有安住分別法性」也沒有說它是依他起。現在依靠這個分別心的後面，我們說名字出來了、公認的分別心都出來了，這些有說到它是依他起，但《彌勒請問品》中前面兩個沒有指出它是依他起。但是宗大師說，雖然顯義沒有說，但我們也要瞭解實際上這些都是依他起，對此也要瞭解。

「說如是名等為分別者」，意思是這些名等（名、想、分別、言說等），《彌勒請問品》明顯有說到是依他起，分別就是依他起。所以（按藏文這裏有「故」字）它有顯示名等是分別或依他起，以此我們也應該知道前面那兩個也是依他起，「當知亦攝前之所詮，及能分別為分別法」，這個「所詮」是「彼行相事」，「能分別」是剛剛依靠「惟有安住分別法性」的那個「分別」，那個也把它當成是依他起，所以「為分別法」，它也是依他起，我們應該要知道它也含攝在依他起。

透過什麼來知道？就是前面《彌勒請問品》中直接

有顯示，有說到「名等為分別是依他起」。對於所緣跟分別心，也應當知道這些都是依他起。為什麼我們應該知道這樣呢？理由是下面，如文：

是由此分別，及於此分別二種事故。

因為誰、還有對誰，這些都是一起要瞭解的。對誰，就是剛剛講的所詮或彼行相事兩個，「此分別」及「於此分別」兩個。剛剛講兩個，一個是所詮，所詮就是「於此分別」；能分別是「此分別」。對於這些我們可以理解，它也是屬於分別中，所以也是屬於依他起。

「是由此分別，及於此分別二種事故」，這個是理由。這段話，前面的句號去掉，「說如是名等為分別者，當知亦攝前之所詮，及能分別為分別法」（句尾句號應為逗號），因為到這裏是所立，理由是後面的「是由此分別，及於此分別二種事故」，這句話不完整，所以前面的句號應為逗號。我們瞭解了這個分別法或依他起。

圓成實，這邊用法性。「法性，亦如經云：「由遍計所執色故，諸分別色，於常常時，於恆恆時，唯無自性，及法無我，真如、實際。是名法性色，乃至是名法性佛法。」此明法性。」其中的「故」不用，前面有「由」就可以了。重點是什麼是圓成實或什麼是法性，認的時

候，依他起上面遍計執沒有的話，就變成圓成實，為何？因為前面的遍計執是所應破，所以依他起上面去掉所應破、否定所應破就已經瞭解空性了，就是空性了。

「由遍計所執色」，這就是所應破那個，以這個來對「諸分別色」，就是對依他起，對依他起上面遍計執完全沒有、恆時沒有，這裏講的「於常常時，於恆恆時，唯無自性」，其中「唯無」就是完全沒有的那個體性，意思是從來沒有過，未來不會有、現在也沒有，這個所應破或自性有恆時都沒有，這樣完全徹底的自性無就是空性，這個就是圓成實性。

「及法無我，真如、實際」，所謂的法無我也是這個，所謂的真如也是這個，所謂的實際也是這個，對這個我們也叫法性色或色法上的法性。「乃至是名法性佛法」，就是佛法上的法性。這裏講的「佛法」指一切遍智。宗大師說「此明法性」，就是說名法性或說名圓成實性。

【2017 辨了不了義善說藏論 176】

上節課講完第 141 頁倒數第三行那段，這節課從第 142 頁第一行開始講。如文：

法性，亦如經云：「由遍計所執色，諸分別色，於常常時，於恆恆時，唯無自性，及法無我，真如、實際。是名法性色，乃至是名法性佛法。」此明法性。其分別色之無性，及法無我等，即法性色。

我們面對諸法的時候，現在《彌勒請問品》或者《般若經》中講三性的時候，跟《解深密經》講的三性不一樣。首先，用詞不一樣。從用詞可以看到，以《解深密經》而言，比如從色法到一切遍智 108 個法中，對色法來說：色法上的遍計執性、依他起性、圓成實性——用詞是這樣。

以《般若經》或《彌勒請問品》而言，沒有說色法等，而是說遍計執色，沒有說色法的遍計執；還有講分別色、法性色。所以對色法上的三性講的時候，沒有說色法上面，而是從不同的角度看色法的樣子——遍計執的色法、分別的色法、法性的色法（即「遍計所執色，諸分別色，法性色」），倒過來說的時候，有一種更深入解釋色法的感覺。有點以不同的眼睛對色法看的時候，

看到不同。遍計執色、分別色、法性色——就是這麼說的。所以一個東西，當不同的眼睛看時，則看到不同的東西，特別有這種不一樣，這是非常明顯的一個差別。

另外，實際上一個非常大的差別在哪里呢？《解深密經》講色法上面三性的時候、對於三性解釋的時候，把色法當成自性有來解釋。現在《彌勒請問品》或《般若經》中講三性的時候：色法不可以自性有，色法以無自性的角度講三性。這就是不同經典中所講三性的差別，這個是意義上的。所以這裏特別講法性色的時候，那就是把前面的分別色上面否定遍計執色，否定遍計執色的時候，就出來法性色。

所謂的法性色，就是把中間的分別色上，把最前面的遍計執色否定，就相當於法性色了。上次我們講過：

法性，亦如經云：「由遍計所執色，諸分別色，於常常時，於恆恆時，唯無自性，及法無我，真如、實際。是名法性色，乃至是名法性佛法。」此明法性。

其中「於常常時，於恆恆時」這裏，前面《辨了不了義善說藏論》唯識的階段講過，在第 12 頁：

釋常常時，謂前前時。釋恆恆時，謂後後時。

這個是支那大疏中講的，但宗大師對此沒有否定，

他是認同的。所謂的「常常時」就是過去、前前時的意思，「恆恆時」就是未來、後後時的意思。我想起來，我在加州有位朋友，是位格西，我剛到這裏沒多久問他「你最近在不在？」他回答用「常常時、恆恆時都在這裏」。「常常時」就是過去在這裏、未來也在這裏，不會去別的地方的意思。這裏「常常時」跟「恆恆時」，等於空性或自性無是永不變，一直是這樣的狀態的意思。

所依分別色或有法分別色，以遍計執色空，這個「空」是什麼狀態？常常時、恆恆時都是空的。遍計所執色是指什麼？自性有的色法。所謂的「分別色」的意思是，我們真正名言安立的、名言中有的色法。名言中有的色法，是執著心眼中看到的色法，以這個完全空就是空性。

「諸分別色」就是有法，它是以什麼來空？由遍計執色來空。下面的「於常常時，於恆恆時，唯無自性」，前面講「有」，這裏講「無自性」，所謂的「無自性」是遍計所執色的那個自性就沒有的意思，有法是「諸分別色」。

諸分別色以遍計執色來空，而且這個空的狀態是過

去也一直空、一直無，未來也是一直無的意思，所以「於常常時，於恆恆時，唯無自性」，這就是所謂的真正的法性色，我們也叫它「法無我」、「真如」、「實際」。所謂的「實際」，就是實相裏面最究竟的意思。對它，我們有不同的稱呼，這些都是一樣的意思。

「唯無自性」的「唯」是唯一的「唯」的意思嗎？唯一的「唯」的話，有兩種意思。如果我們以前學過因明的話，裏面講到「唯」的一種解釋，比如「諸行唯無常」是什麼意思？就是沒有一個不是無常，全部都是無常，凡是有為法都是無常，沒有一個不是無常就叫「唯無常」。

「於常常時，於恆恆時，唯無自性」，這裏講的「唯」的意思，就是全部，沒有一個有自性，把「唯」理解成這種意思。有時候「唯」沒有這種意思，它沒有出現特別完全的意思，但若對於這方面瞭解的話則更清楚一些。

「唯無自性」，我們稱它為「法無我」、「真如、「實際」，那樣稱的對象，剛剛前面講的比如「諸分別色」上面，以遍計所執色來空，而且恆時空，那樣的空我們稱為「是名法性色」，對這個法性色講得清清楚楚。

然後下面的「法性受」、「法性想」、「法性行」、「法性識」等，一直到「法性佛法」。比如以「法性受」而言，「由遍計所執受，諸分別受，於常常時，於恆恆時，唯無自性，及法無我，真如、實際。是名法性受」——對於整個諸法我們都要這麼理解，這是佛經中的。然後宗大師簡單說明，這裏講到法性，即「此明法性」。下面宗大師對這段話詳細的解釋。如文：

其分別色之無性，及法無我等，即法性色。其分別色，由遍計所執色，為無性、無我。其所無之我，或自性者，即遍計執。言常等者，謂於一切時此由彼空。

這裏宗大師解釋的時候，講到三個，比如這裏講到：

第一，「其分別色之無性，及法無我等，即法性色。」

第二，「其分別色，由遍計所執色，為無性、無我。其所無之我，或自性者，即遍計執。」

第三，「言常等者，謂於一切時此由彼空。」

對於「法性色」，宗大師解釋為三個，第一個「法性色」指的是分別色沒有自性，這個就是「法性色」，比如「法性瓶子」，就是分別瓶子沒有自性就叫「法性瓶子」；比如「法性花」，按照《彌勒請問品》的說法，

分別花沒有自性就叫「法性花」。

這裏重點是「分別色之無性」，意思是分別色它有沒有自己的自性？沒有。「分別色之無性」，分別色自己的自性是沒有，這個就叫法性色。也可以說分別色等於就是法，它上面沒有我，就是法無我，即「法無我等」，所謂的「法」是分別色，「我」等於自性的意思，法沒有自性可以說是法無我，也可以說法無自性，這個就叫「法性色」，就是這樣理解。

所謂的「法性色」，就是色法上的空性，對於這個空性瞭解的時候——色法沒有自己，或者色法沒有我，這個就叫色法上的空性。《彌勒請問品》裏面講的法性色完全是中觀應成派的，中觀應成派認為諸法都沒有自己，這個就是諸法上面的空性。也可以說「法性諸法」，諸法沒有自己就是「法性諸法」，或者諸法上面的空性。這是我們第一個要瞭解的，即宗大師對我們說：所謂的法性色或者法上的空性解釋的時候，《彌勒請問品》中講到什麼呢？法沒有自己，這就是法的空性。這是《彌勒請問品》中說的，這是第一個。

同時，我們也要瞭解，就是現在這裏講的，所否定的，即剛剛講的法自己有嗎？沒有。法有沒有？有，但

是法沒有自己，「它在哪里」找的話找不到，但不可以說它沒有。「找得到」等於它自己在哪里，對於那個剛剛是否定，所否定的就叫「遍計所執」，就是三性裏面的第一個。

所以遍計所執的法，法自己有沒有？我們所否定的是法自己有，這個就叫「遍計所執」，意思是我們執著心的眼光裏面的法，就是法自己有，法自己有就叫遍計執法，「即遍計執」。剛剛我念的時候分三段，第二段是「其分別色，由遍計所執色，為無性、無我。其所無之我，或自性者，即遍計執。」其中的「即遍計執」就是這個，就叫遍計執，就是我們否定的自性，自性就叫遍計執。

《彌勒請問品》中說的遍計執，相當於執著心的眼光裏面怎麼存在，遍計執指的是這個。比如「遍計執的花」、「遍計執的房子」，就像這種。這裏就用「其分別色」，這個是有法，然後它以什麼空？「由遍計所執色，為無性、無我」，這裏應該加一個「故」，而且後面不是句號應為逗號，即「其分別色，由遍計所執色，為無性、無我故」，無的緣故，所無的我或者自性，「我」就是法無我的「我」，前面的「自性」就是無自性的「自

性」，所無的我、所無的自性，即「其所無之我」。剛剛前面是說分別色或者色法本身，以遍計執的色法、遍計執的性是無。

這裏有點不太對，這裏講的「性」跟「我」，不是自性的意思。因為遍計所執色的時候已經講了自性了，「由遍計所執色」那個時候已經講了有自性、已經講了有我。後面講的「無性、無我」那個時候所謂的「性」跟所謂的「我」是什麼？意思是它的體性的意思，而非自性有的「自性」的意思。有遍計所執性的體性沒有，是這個意思。無性、無我的緣故，這種體性是沒有的緣故，我們現在對於「所無的我」或「所無的自性」拿出來，它就是遍計執。現在這裏認的三性中的遍計執性就是這個。

這裏講「或自性者，即遍計執」，前面的句號沒有，這裏應該加一個「故」，因為沒有了，所以「所無的我」或者「所無的自性」拿出來認它是遍計執。這也是前面《彌勒請問品》中講法性的那一段解釋中重要的第二個解釋。

然後第三個就是對於「常常」跟「恆恆」解釋。「言常等者，謂於一切時此由彼空」的意思，「此」指的是

有法分別色或分別受、分別想等，「彼」是指遍計執色、遍計執受、遍計執想等。「此是依他起，由遍計執空，一切時中空」，那「常常時」「恆恆時」要表達（「謂」）什麼呢？它表達的是於一切時空，「常常時」是前前時的意思，表過去；「恆恆時」是後後時的意思，表未來。「常常時」「恆恆時」意指過去和未來都一直空。

這裏宗大師對於《彌勒請問品》中講的三性解釋完了，宗大師就說《彌勒請問品》中講的三性跟月稱在《入中論釋》中講的三性是一樣，即「子二、其與《入中論釋》所說結合」，意思是《彌勒請問品》裏面說的完全是中觀應成派，完全跟月稱的《入中論釋》可以結合，對此我們瞭解一下。如文：

此理同於入中論釋。

《入中論釋》裏面，下面最後有一句話，即「當以此安立三性之理，解釋經意」，其中「經意」的「經」指的就是《彌勒請問品》。《入中論釋》中，月稱就講安立三性，安立三性後，月稱說對於這個瞭解後，我就會再解釋《彌勒請問品》。先是月稱自己安立三性，安立三性後，他說：我這樣安立三性來解釋《彌勒請問品》的真正意思。所以完全可以結合的，不然月稱菩薩不會

說這句話。

「當以此安立三性之理」就是月稱來安立三性，以此來解釋《彌勒請問品》的含義。所以《彌勒請問品》跟《入中論釋》講的三性一樣。然後下面，宗大師就說：

故中觀師安立三相當如入中論釋所說般若經義。

我們中觀的三性怎麼安立，這個必須要以《入中論釋》中怎麼安立來瞭解。這裏也要瞭解，《入中論釋》中安立三性，《彌勒請問品》解釋的三性是一模一樣的。

首先，中觀師安立三相，我們中觀怎麼安立三性或三相？「中觀師安立三相當如入中論釋所說般若經義」，《入中論釋》裏面有解釋《般若經》的意義，以此來瞭解。所以我們應當「如入中論釋所說般若經義」，這個「般若經」當然可以說整個《般若經》，但重點是講《般若經》中講三性就是《彌勒請問品》，所以這裏所指的《般若經》真正指的是《般若經》中的《彌勒請問品》。

《入中論釋》有解釋《彌勒請問品》，等於月稱特別認同《彌勒請問品》裏面安立三性這一塊。所以中觀師或者中觀應成派如何安立三性，應當完全按月稱在《入中論釋》中解釋《彌勒請問品》那一段來認。

這裏應該是另外一個道理。現在以宗大師這段面對

的他宗來說，他是把《般若經》中的三性當唯識的解釋，他也同時瞭解中觀跟唯識安立的三性不一樣。他宗就說《彌勒請問品》安立的三性完全跟唯識、跟《解深密經》一樣。

這裏宗大師的這段話不是對他宗說的，對他宗沒有必要說中觀師如何安立三性跟《彌勒請問品》一樣，應該不可以這麼說。對他說的話應該反過來：《彌勒請問品》中說的是中觀安立的三性，不是唯識安立的三性，應該這麼說。現在這句話不是這麼說的，中觀安立的三相怎麼安立呢？就是像《彌勒請問品》那樣來理解，這是反過來說的，所以這句話不是對他宗說的，只是宗大師讓我們弟子們瞭解。

先對於《入中論釋》中的這段話我們瞭解一下。當然宗大師下面也有解釋。《入中論釋》這一段，宗大師有解釋，從「其中分別」這裏開始解釋，「其中」就是對前面《入中論釋》要解釋的意思。從「其中」開始，一直到下面第 143 頁的第一行「如前已說」，才解釋完前面《入中論釋》這一段。如文：

其中分別，謂從色至佛緣起依他，是依最勝而說。若於色至佛增益自性，名遍計執。所益自性即是本性，

或名自體。若依他起有彼自性，雖是遍計所執，然於諸佛如所有智境中有彼，即圓成實。若依他起於本性有，即遍計執。其遍計執空，即依他起所有本性，此於佛勝義智境中有。故同一本性，待事差別安立為二，謂遍計執及圓成實。故於自相所立性中，俱無勝義世俗諸法。然於法性所立性中，無世俗法有勝義諦，故有無自性應細分別。言不觸著所作性事純證自性者，是破現證勝義諦智前，有諸有法，此不相違如前已說。

我們先初步瞭解《入中論釋》這一段，再詳細瞭解宗大師的解釋。

如云:「謂如彼蛇於繩上無，是遍計執。於蛇上有，是圓成實。由彼於此非遍計故。如是自性於依他起緣起所作，是遍計執。以說自性非假造作，不待他故。於佛行境是真實性，非遍計故，由不觸著所作性事，純證自性，故名為佛。當以此安立三性之理，解釋經意。」

上段中「圓成實」後面句號不對，先去掉，因為還沒有結束，到「由彼於此非遍計故」才結束。還有上面那裏要加一個「故」，即「謂如彼蛇於繩上無，故是遍計執」。然後「於蛇上有，是圓成實。由彼於此非遍計故。」這是第二段。前面兩段是比喻，「如是」後面是

意義。「自性於依他起緣起所作，是遍計執」後面也應該不是句號，因為後面要繼續講，到「不待他故」那裏才結束。後面意義中，到「故名為佛」是第二段。我們先分段，前面比喻分兩段，後面意義也分兩段。

「如云：「謂如彼蛇於繩上無，是遍計執。於蛇上有，是圓成實，」，我們首先對比喻瞭解一下。「彼蛇於繩上無，是遍計執」，比喻先把「蛇」拿出來，蛇是一個真正的真相，它是真實。但是我們凡夫眼前的真實不是真實，佛的眼前的真實才是真正的真實。我們凡夫眼前認為的真實，不是真實；佛前認的真實才是真實，因為佛完全沒有所知障，所以佛看到的完全是真的。先把「真」拿出來，我們面前的真不是真，佛面前的真就是真，道理大概是這個意思。

我們看比喻「繩蛇喻」，先拿出來蛇，繩上面不是真的存在蛇，蛇上面是真的存在蛇。「謂如彼蛇」，蛇拿出來，繩上面的蛇不是真。先講蛇，但以錯亂者而言，以我們錯亂的眼光，繩上面就有蛇；沒有錯亂的眼光中，蛇上面才有蛇——這就是二者的差別。

所以繩上面沒有蛇，若有只是它的錯亂，所以叫遍計執。蛇上面真的有蛇，是真的存在的，即「於蛇上有，

是圓成實」。這裏用「圓成實」這個詞有點怪，意思是圓成實不是真正的空性，而是完全存在或者完全出現的意思。

前面講的遍計執也不是三性的遍計執，而是完全你的增益而已的意思。這個是大家都理解的，以遍計執而言，「繩上有蛇」中的「蛇」對「繩」而言完全就是增益，而蛇則是完全存在。所以這裏講的遍計執的意思就是完全是增益。蛇對繩上遍計執，蛇對蛇上就是真的、完全存在，二者是有差別的。

現在以文中而言，我們如何理解？比如前面的——蛇於繩上完全無的緣故，就叫遍計執，就是增益。然後下面蛇上面有蛇的緣故，就叫圓成實。蛇上面有蛇是「圓成實」，因為它不是增益的緣故，「由彼於此非遍計故」，「彼」跟「此」都是指蛇，蛇對蛇是真的存在的，而非增益，是確實存在的。為什麼它是圓成實？因為它上面我們完全沒有增益，所以它完全是存在的。

對此瞭解之後，下面意義也容易理解。下面「自性」的意思是它真的自己的性或者真實。這裏講的自性，就是真實的意思。剛剛前面我有說過：我們凡夫的眼光裏面的真實，實際上不是真實；一樣，佛的眼光裏面的真

實，才是真實。這裏就講這個意思。

以真實或者空性來說，它是永不變，真正的空性是永不變的，依他起或者因果是一直變的，肯定不是空性或者不是法的究竟的實相。依他起和緣起都是法的表相，不是法的真相。空性是依他起上面的，但不可以說依他起就是空性。但除了我們中觀之外或說實事派以下，他們認為依他起就是真實，緣起或者法的表面當成了法的究竟的實相，當成真實的狀態，實則它是法的表面的一個狀態，而非究竟的一個狀態。

以自性來說，緣起上面如果我們把它當依他起（用「依他起」容易懂一點），我們把依他起當成不是表面、它是真相，這種觀點完全是增益，是我們的錯誤，所以這裏講「是遍計執」。「如是自性於依他起緣起所作，是遍計執」，下面的緣起跟所作，都是對依他起的形容，我們先不說，直接說依他起就可以了。「自性」，依他起上面是遍計執，或者把依他起當成自性，或者它是真正的究竟的實相，這種認知完全是錯誤的，這樣的想法是一種增益，所以是遍計執。

為什麼它是遍計執？因為一講自性不可以有所造作，即「以說自性非假造作，不待他故。」其中「說自

性」是龍樹在《中論》裏面說的意思，現在是月稱說的話，這裏講「說」，誰說？龍樹說，龍樹說到什麼？「自性非假造作」，所謂的自性的意思是非假造作；一樣，所謂的「自性」的意思是不待他——這是龍樹說的。

龍樹說「自性」是不可以造作，所作跟自性是相違的。一樣，自性跟待他是相違的，所以「自性非假造作」，意思是自性跟所作是相違。自性不待他，意思是自性跟待他是相違。這是龍樹說的。

然後第二段。「於佛行境是真實性」，把前面的自性拿出來，自性「於依他起」就是「遍計執」、「於佛行境」就是「圓成實」。佛看對境上面的時候，不會被法的表面影響，而是直接透徹的看到法的究竟實相，所以「於佛行境是真實性」，為何？因為前面說到我們於依他起上面增益，把依他起當成法的究竟實相，這就是增益。

「佛行境」上，佛一看就看到究竟實相，所以佛的行境或對境上的自相或自性就不是遍計，因為不是增益，即「非遍計故」，為何？對於「佛行境」下面有解釋，即「由不觸著所作性事，純證自性，故名為佛」，佛不會被表面而擋，佛看的時候馬上看到法的究竟的實相，

不會先看法的表面，再慢慢看實相，並非如此，法的表面不會擋住佛。「由不觸著所作性事」中的「所作性事」就是依他起，表面存在的不會擋住佛，這就叫佛，即「故名為佛」。如果被表面擋住，要經過表面來看法的實相，則不叫佛。

所謂「佛」的意思是覺醒，他就是全部看見，他沒有醒不過來，沒有被蓋住的，所以不會先經過表面再看法的實相，不會有這種情況。佛的意思是覺醒，意思是不會被蓋住、被阻礙的意思。

這裏相當於解釋「佛」或「覺醒」、「覺悟」這個詞，為什麼叫佛？即「由不觸著所作性事，純證自性，故名為佛」，這一段就是對於佛的解釋。前面是所立，即「於佛行境是真實性，非遍計故」，理由是什麼？就是解釋所謂的「佛行境」是什麼，解釋的時候主要解釋佛是什麼。對於佛是什麼解釋的時候，就是佛看法的時候不會經過法的表面，而是直接看到法的實相。

「佛行境」指的就是佛的眼前，直接看到究竟的實相。究竟的實相上面，我們看這是真就是真，看真的時候或究竟的實相我們認的時候，這個確實是合理的。依他起的表面不是究竟的實相，如果把它當成究竟的實相，

就還是執著的狀態、增益的狀態。

這裏解釋什麼是「依他起」、什麼是「遍計執」、什麼是「圓成實」，這裏已經講得很清楚。表面上把它當真，這個就是遍計執；法的表面本身，就是依他起。這裏也有講到依他起，這裏直接看好像只講到遍計執跟圓成實的感覺，比如意義這裏講「是遍計執」、「是真實性」，好像只講到遍計執跟圓成實，但我們要瞭解這裏也有講到依他起。

所以下面月稱有講到「當以此安立三性之理，解釋經意」，其中「解釋」是將解釋的意思，三性是什麼這裏已經安立了。所以前面這段話不但安立遍計執跟圓成實，也有安立依他起，所以月稱說「當以此安立三性之理，解釋經意」。

這裏《入中論釋》跟《彌勒請問品》中講的三性是一樣的，所以還沒引前宗大師說「此理同於入中論釋」，就是宗大師對《彌勒請問品》的解釋跟月稱對其的解釋一樣。也可以說宗大師找根據，他對《彌勒請問品》中的三性安立解釋的時候，不是他自己沒有根據而解釋的，他還是有根據的，月稱的《入中論釋》中也有這樣說，即「當以此安立三性之理，解釋經意」。也可以說是宗

大師對他宗說，我對《彌勒請問品》的解釋，宗大師跟他宗不一樣的解釋。他宗認為《彌勒請問品》中對於三性的安立完全是以唯識的立場來解釋，但宗大師則認為完全是以中觀的立場來解釋，宗大師一定要找出根據，就找出《入中論釋》。

宗大師引《入中論釋》本身已經對他宗否定了。後面宗大師同時對我們說：你們想瞭解中觀師如何安立三性或三相，就看《入中論釋》如何解釋《彌勒請問品》，如此就可以瞭解。

「故中觀師安立」，引這個本身是宗大師對他宗找出根據。現在下面是解釋前面《入中論釋》中的這段話，首先「依他起是什麼」這個要解釋，句子裏面只講到遍計執跟圓成實的感覺，其實也有講到依他起，這裏「分別」的意思就是依他起。如文：

其中分別，謂從色至佛緣起依他，是依最勝而說。

所謂的依他起，我們要認，108 法中把依他起的那些法拿出來，「從色至佛緣起依他」，這是我們要認依他起，當然這裏面也有不是依他起的。這裏的「佛」指的是一切遍智，一切遍智到 108 法中，把這裏面依他起的法拿出來，這就是所謂的「分別」，為什麼只認這個

出來？原因主要是「最勝而說」。若不是「最勝」的話，則其他那些常法也可以拿出來，「其他」指的不是依他起。當然 108 法中也有非事物的常法，這些法也可以拿出來，如果不是「最勝」的話。

現在是「最勝而說」，就是把依他起拿出來，這就是第一個我們要瞭解的《入中論釋》中有講到依他起，哪里有講到？「如是自性於依他起緣起所作，是遍計執。」這裏講到「自性於依他起緣起所作」，宗大師說對此我們要瞭解，宗大師對於「依他起緣起所作」解釋為：從色法到一切遍智的階段 108 法中，把有為法這一塊拿出來的意思。然後講到所謂的「遍計執」是什麼呢？如文：

若於色至佛增益自性，名遍計執。

就是依他起上面有所應破，有自性這些就是遍計執。下面如文：

若於色至佛增益自性，名遍計執。所益自性即是本性，或名自體。

「名遍計執」後面的句號不要。這裏重點是，我們所說的遍計執就是那個自性、就是那個本性、就是那個自體。這裏有幾個名字，即本性、自體，重點是這兩個。真正的是前面那個，即「自性」，但我們對它也可以說

本性、自體。什麼的自性呢？就是依他起那些的自性，那些自性是不存在的。

這裏講到「增益自性」，從色法到一切遍智這些階段的依他起緣起的法上面，沒有自性。「於色至佛增益自性」，沒有自性或所應破的自性就叫遍計執，所以「增益自性，名遍計執」。這樣名遍計執的時候，那個自性我們也可以說叫本性、自體。從色法到一切遍智階段的緣起依他起的法上面的自性有、本性有或自體有，這就叫遍計執。這裏認的是遍計執。

下面是什麼是圓成實。如文：

若依他起有彼自性，雖是遍計所執，然於諸佛如所有智境中有彼，即圓成實。

意思是，依他起上面，我們把它當是真的、是究竟的實相，這就是遍計執。我們把依他起的表面當成是真、是自性有或究竟的法，如果這麼認的話就是遍計執。但佛看的時候，不看表面，不會認為法的表面是究竟的實相，佛直接看到究竟的實相，究竟的實相上看它是真的這個就是圓成實。就是剛剛前面說的「於依他起上就是遍計執，於佛上面就是圓成實」。

剛剛前面說的這一句「若依他起有彼自性，雖是遍

計所執」，意思是自性對依他起上面來說是遍計執，對佛行境來說是圓成實，即「然於諸佛如所有智境中有彼，即圓成實」。這裏宗大師特別用一個詞來解釋，就是「如所有智境」，剛才說「佛行境」就是佛的對境，一切遍智的對境 我是這麼說。現在嚴格來說這個是有問題的，為何？

因為佛的智慧的眼前，世俗諦跟勝義諦都存在的，佛我們用一個詞，即「盡所有智的眼前」、「如所有智的眼前」，有點不一樣。「如所有智的眼前」只有空性，「盡所有智的眼前」只有世俗諦的法，嚴格來說應該這麼理解。但同時也要瞭解，佛的如所有智跟盡所有智，也是相對而存在。

我們有可能會這麼想：如所有智也是盡所有智，盡所有智就是如所有智。這也是一個角度的理解，比如佛的心瞭解世俗諦的智慧，也是瞭解勝義諦的智慧；瞭解勝義諦的智慧，也是瞭解世俗諦的智慧——這個也是對的，也有這種說法，這是從一個層面理解的。還有另外一個層面：佛的如所有智不是盡所有智、佛的盡所有智也不是如所有智，也有這樣一個道理，這個道理比較複雜，算是比較深入的道理。

所謂的如所有智跟盡所有智，是相對而存在，沒有一個實際的，只是相對的角度存在的。怎麼說呢？上次我們有講過，比如瓶子上面的空性，以瓶子的角度來說它是空性，以瓶子的空性的角度來說它是世俗諦，不是空性。

以瓶子的角度而言，世俗諦跟勝義諦是矛盾的，不可能有交集。以瓶子上的空性而言，從瓶子的角度它是空性，從瓶子空性的角度它不是空性。從這個道理可知，這是一個相對的、觀察的角度；以這個角度觀察的時候，變成究竟的實相；另外一個角度，不是觀察的角度，就不是究竟的實相。所以空性有一個相對的存在，與這個道理一樣：有境那邊，是不是如所有智、是不是盡所有智，也有一個這樣的角度存在，從這個角度而言肯定是相違的，沒有交集的。

所以佛的如所有智跟盡所有智沒有交集，現在要講這種道理。所以宗大師特別拿出來「佛如所有智境中有彼，即圓成實」，其中沒有直接說「佛智境中」，而是說「如所有智境中」。

還有以前我們也講過勝義諦的定義，講世俗諦跟勝義諦定義的時候，《宗義建立》中講到：

在抉擇究竟之量，相對於（勝義諦）本身而言，已成為抉擇究竟之量的情況下，抉擇究竟之量所得之義本身。

【2017 辨了不了義善說藏論 177】

我們念《釋迦佛讚》中的「如來應供正遍知」等時，對於所謂的「如來」，我們要想到：雖然我們現在是很普通的凡夫，但我們的心續中將可以得到如來的果位那樣的種性，即有了如來性。所謂的如來，就是佛本身，因為有了這個如來種性，所以將有如來的果位，就是這個意思。所謂的如來的「來」，相當於好像來到真正的本性裏面，就變成成佛。這個本性是一直有的，而非好像新出現的或者誰造作的，它是一直有的。

我們用「如」跟「來」這個詞，相當於「如」是本性的意思，「來」就回到自己的位置。若當初佛自己沒有佛性的話，則沒有辦法得到如來的果位。「如來」這個詞讓我們想起我們都有佛性，所以我們內心中生起並充滿信心。

同時我們也要瞭解，我們雖然有佛性，但我們自己成長還是有次第，所以如宗大師寫的下士夫、中士夫、上士夫一樣，有成長的過程。所以我們不要認為自己心中有佛性，好像立刻可以成佛的感覺，那樣是不對的，我們還是需要一步一步的成長。這是對自己認清楚，而且以這樣來對自己有一些要求，一步一步的。不可以要

求太高，如此則達不成，後面整個人就會懈怠，根本不想精進。

我們對於自己提升的要求，就有一點自己眼前可以達成的目的來設定修行目標，這麼修行的話，則自己心裏有信心，同時自己就隨喜自己，然後有《般若八事七十義》中的勝解修道、隨喜修道等，就是修行的過程自己要隨喜、自己要有信心、歡喜的心要提升，若非如此，則修行的路容易退。

無著的《攝抉擇論》講下士夫、中士夫、上士夫有不同的安立法，我覺得這個也要懂，這個蠻有趣的。因為我們修行的這條路、自己成長的方面，有不同的角度的界限，即以這個角度來說是下士夫、中士夫、上士夫，以那個角度是下士夫、中士夫、上士夫。

所以，對於下士夫、中士夫、上士夫不同的分法，有一個好處就是，對自己成長方面，對自己的要求如何界定，我覺得這個蠻重要的。大概有不少下士夫、中士夫、上士夫的分法，七八種或十七八種分法，我不太記得，這些都蠻好的。

所以剛剛你們念《釋迦佛讚》中「如來」這個詞的時候，我就想起這些。因為對於「如來」這個詞想的時

候，有的時候我們會有不正確的想法，比如我們大家都有佛性——就變成平等的，好像沒有差別。當然從佛性的角度而言，「有佛性」就是平等，好像並無差別，但實則不然，還是有差別。還有一種想法，就是認為自己有佛性，所以馬上可以成佛的心態，沒有想到需要一層一層的成長，這也是一種不對的想法。

上節課講到第 142 頁倒數第八行中間部分，如文：

若依他起有彼自性，雖是遍計所執，然於諸佛如所有智境中有彼，即圓成實。若依他起於本性有，即遍計執。其遍計執空，即依他起所有本性，此於佛勝義智境中有。故同一本性，待事差別安立為二，謂遍計執及圓成實。

現在這裏是《入中論釋》，前面是《彌勒請問品》。《彌勒請問品》中安立的三性，與《入中論釋》中安立的三性可以結合，可以一樣的理解。我們有說過《彌勒請問品》中對於三性安立的時候，有趣的地方在於與《解深密經》不同。《解深密經》中對於三性是這麼認的：色法上有依他起性、遍計執性、圓成實性。現在《彌勒請問品》中的用詞，以色法來說就是——遍計執色、分別色、法性色，這相當於雖然色法是一個，但從不同的

角度看它的時候，看到色法不同的面目，就有這種意思，這些都是色法的面目，即遍計執色、分別色、法性色。現在我們看《入中論釋》與《彌勒請問品》一樣，像下面的那個階段，如文：

若依他起有彼自性，雖是遍計所執，然於諸佛如所有智境中有彼，即圓成實。若依他起於本性有，即遍計執。

這裏有講到，我們看下面與這個一樣：

若依他起於本性有，即遍計執。其遍計執空，即依他起所有本性，此於佛勝義智境中有。故同一本性，待事差別安立為二，謂遍計執及圓成實。

「同一本性，待事差別安立為二」，這個就像剛剛我們說的，從不同的角度就看到不同的面目。以依他起來說，從眾生凡夫的角度看的時候是自性有；從佛的角度看的時候就是怎麼可能自性有？而且不需要透過緣起，佛直接就看到究竟的實相。所以從佛的角度看的時候，從依他起就能看到圓成實的面目。

依他起或色法，可以說是遍計執色、分別色、法性色，從不同的角度就能看到色法不同的面貌。佛的角度看色法，就直接看到色法的空性。從佛的角度就看到圓

成實性，從眾生的角度就看到遍計執的色法，即「謂遍計執及圓成實」。這個就講到，跟前面的《彌勒請問品》中說的一樣，即從不同的角度，《入中論釋》也是如此，就是從佛的角度就看成圓成實，變成圓成實的那面；從凡夫角度看就是遍計執。即「故同一本性，待事差別安立為二，謂遍計執及圓成實。」

前面剛開始要念的，即「若依他起有彼自性，雖是遍計所執，然於諸佛如所有智境中有彼，即圓成實」，意指以凡夫而言，雖然是遍計執的面目，但是到了佛的如所有智境當中，就變成圓成實。為什麼句首要寫「若」？搞不清楚，應該直接寫「依他起」就可以了。

這邊講的是圓成實，前面講的是遍計執，這裏的三性就先講了。再看一下前面：「其中分別，謂從色至佛緣起依他，是依最勝而說。」，這裏講的是「分別」，所謂的「分別」就是依他起，這個已經講了。遍計執是什麼呢？「若於色至佛增益自性，名遍計執」，這個就講到遍計執。所以三性裏面的遍計執是在這裏。

然後下面：「若於色至佛增益自性，名遍計執。（，）所益自性即是本性，或名自體。」其中「名遍計執」後面的句號不對，應為逗號，講的就是遍計執。前面是講

分別，所謂的分別就是依他起。

講了依他起性，也講了遍計執性，下面就講圓成實性，即「若依他起有彼自性，雖是遍計所執，然於諸佛如所有智境中有彼，即圓成實」，這裏是講圓成實。這邊先講「分別」，再講「遍計執」，最後講「圓成實」。

前面宗大師先解釋《入中論釋》中講的三性是什麼，比如分別是什麼，即依他起是什麼，遍計執、圓成實是什麼，把三性逐個認出來。但這邊我搞不清為什麼寫「若」字，比如遍計執的前面、圓成實的前面各有一個「若」字，是否意思為實際上是不存在、沒有，假設有的話就是遍計執，是否「若」就有這種意思，但藏文看不出來有這個字，但對於它的含義是否法尊法師是這樣理解的。

你們要瞭解，比如遍計執是不存在的，所以它就是假設存在的感覺。遍計執就是在這個地方嘛，即「若於色至佛增益自性，名遍計執」，比如從色法到一切遍智的階段，就是有自性，假設自性有的話，就叫遍計執，有點那種意思，然後也可以說自性，也可以說本性，本身就是我們所說的所應破，它是不存在的。「自性即是本性，或名自體」，「自性」、「本性」、「自體」都是不存

在的，是所應破。

在下面講圓成實的時候，對依他起上不存在，「依他起有彼自性」的「彼」，就是不存在的遍計執。所以依他起，就是剛剛說的「自性即是本性，或名自體」，那些上面不存在；如果（自性即是本性，或名自體）有，就是遍計所執。意思就是凡夫的遍計或增益，但是佛的面前就沒有這個增益，而是直接看到它的究竟實相，所以佛的面前就看到究竟的實相，即空性，就是圓成實。

我們要瞭解，宗大師開始講的「其中」，意思就是引了《入中論釋》，現在對其解釋，解釋時先安立三性並將其一個一個認出來。再繼續解釋什麼呢？同時後面有一個結論，剛剛我們念的「故同一體性，待事差別安立為二，謂遍計執及圓成實」，這就是結論。這個結論之前先講一個道理，那個道理是從哪里來？就是三性講完了之後，道理就出來了。我們看下面那段：

若依他起於本性有，即遍計執。其遍計執空，即依他起所有本性，此於佛勝義智境中有。

這裏就講了一個道理，什麼道理？眾生看的時候自性有的那個，佛看的時候完全沒有自性，而且完全沒有自性的那塊就直接看到，不需要通過緣起，佛直接看到

空。

你們看一下這裏「若依他起於本性有，即遍計執」，這就是以凡夫眾生的角度看，是遍計執，是自性有。相反，自性空，就是前面用的「佛的如所有智境中」，現在用「佛勝義智境中」(前後不同用法但實則一樣)，佛直接看見的。佛的眼前，就變成直接看見，沒有經過什麼，就講這個道理。

「其遍計執空，即依他起所有本性，此於佛勝義智境中有。」這段，就是前面解釋三性之後出現的一個道理。出現這個道理之後，以這個道理後面有一個結論出來，即「故同一本性，待事差別安立為二，謂遍計執及圓成實。」

按照藏文來說，剛剛我前面念的確實講了兩遍遍計執，藏文只有一個。「若依他起於本性有，即遍計執。其遍計執空」，這個也可以理解，就是本性有那個就是遍計執，現在依他起被遍計執空，意思是被自性有空。中間的句號應該為逗號，即「若依他起於本性有，即遍計執。(，)」，用逗號的原因在於還沒有講完，然後再說「其遍計執空」，就是假設依他起自性有的話，自性有這塊就是遍計執，即：

若依他起於本性有，即遍計執，其遍計執空，即依他起所有本性，此於佛勝義智境中有。

比如我們平常講自性有是所應破，意指假設自性有存在的話，它就是所應破。所謂的所應破就是假設有的話是如何存在，從這個角度來安立它是所應破。一樣，假設自性有的話，它就是遍計執，實際上這個方面有嗎？沒有，所以就是「其遍計執空」。遍計執空這塊就是佛的面前直接有，為何是直接有？因為前面《入中論釋》中有一句話：

於佛行境是真實性，非遍計故，由不觸著所作性事，純證自性，故名為佛。

「由不觸著所作性事」意思是，佛不需要經過有法或不需要經過緣起，直接看到純證自性，就是究竟的實相——空性，所以「故名為佛」。現在這邊我們解釋的時候，「即依他起所有本性，此於佛勝義智境中有」，依他起的本性就是空性。依他起自性無或自性空就是依他起的空性、依他起的本性。我們平常說的「沒有自性就是它的自性」，就是這個意思。

依他起沒有自性、沒有本性，這就是它的本性。那種的本性，佛是直接看見，不需要經過有法，即「其遍

計執空，即依他起所有本性，此於佛勝義智境中有。」這個是對於前面三性解釋之後，後面出來的道理。這個道理出來之後，從那裏有另外一個結論。

「故同一本性，待事差別安立為二，謂遍計執及圓成實。」然後現在從這個結論我們又推出另外一個結論，這裏有兩個過程，如文：

故於自相所立性中，俱無勝義世俗諸法。然於法性所立性中，無世俗法有勝義諦，故有無自性應細分別。

「故於自相所立性中，俱無勝義世俗諸法。然於法性所立性中，無世俗法有勝義諦」是一個結論，從這裏推出另外一個結論「故有無自性應細分別」，應該不是結論，而是宗大師對我們的一個交代，即你們應該要好好的很細的來分別，就是對於自性這個方面，自性有、自性無，有無自性這些方面，就有從不同的角度說，有很多要分析的，你們要好好分析——對於這個方面交代。

這個方面的一個結論，我們先瞭解一下這個道理。剛剛我們講到佛能夠直接看，就是佛看到的是法的究竟面目，佛看到的是真正的性。佛看到的時候，我們也講到有一個性，究竟的它的本性看的時候也講到一個性。

遍計執那邊，眾生凡夫增益的時候也講到一個自性、一個自性有，這兩個自性是不一樣的。

凡夫看的時候，就有一種增益的自性，實際上這個自性是沒有的，這個自性實際上是不存在的。佛看到的時候，我們有講到「這個就是法的真正的究竟的本性」，這個本性是存在的。這兩個的自性是分開的，這邊一個就是用「於自相所立性中」，這個是凡夫增益有的那種自性，這個自性是自性成立的自性；另外一個是「於法性所立性中」，它是法的究竟的實相，那樣安立的法自己的性。

所以前面講「於自相所立性中」，後面講「於法性所立性中」，兩個都是「性」，兩個都是「自性」，這兩個「自性」有什麼差別？前面的「自性」是完全不存在的，所以前面的「自性」中，不管世俗諦跟勝義諦的法都不存在。後面的「自性」，雖然世俗諦的法不存在，但勝義諦的法存在。

我們看這裏：「故於自相所立（自）性中，俱無勝義世俗諸法。」按照藏文來說，加了「自性」。所以不管是世俗諦的法，還是勝義諦的法，全部無。「然於法性所立性中，無世俗法有勝義諦」，那個裏面無世俗諦

的法，但有勝義諦的法。

我們要區分，有的時候講自性是所應破，有的時候講自性是這邊講的「於法性所立性中」，二者有差別。這個結論是從前面而來，前面講到從不同的角度看到不同的面目，前面講「同一本性，待事差別安立為二，謂遍計執及圓成實。」從這裏推出，佛看見的時候就講到法的究竟本性。相反，眾生看的時候也覺得有自性，但這個自性完全是自己增益而已。對於這兩個就我們要瞭解。

佛看的時候，是法的真正的本性。但這個是以勝義諦的法的層面，不是世俗諦法的層面。所以宗大師下面就講「故有無自性應細分別」。意指你們要好好的細細的分別，不要把它們全部混一起的意思。

到這裏，是解釋三性，即宗大師解釋《入中論釋》裏面的三性。然後下面宗大師解釋什麼？解釋《入中論釋》中講到「由不觸著所作性事，純證自性，故名為佛。」對於這段，宗大師再解釋，如文：

言不觸著所作性事純證自性者，是破現證勝義諦智前，有諸有法，此不相違如前已說。

「言不觸著所作性事純證自性者」的意思是什麼呢？

宗大師解釋，「是破現證勝義諦智前，有諸有法，此不相違如前已說」意思就是：比如說佛看瓶子的空性的時候，需要經過瓶子的緣起嗎？或要經過有法瓶子是什麼樣子嗎？這裏講「有諸有法」，有法是瓶子，法是瓶子上面的空性，佛看瓶子上面的空性的時候要經過這個瓶子嗎？或者佛要想瓶子的緣起的狀態，然後再推出瓶子是自性無嗎？佛不需要。「不觸著」就是不經過的意思，佛看空性的眼前，沒有經過這個「有法」，就是這個意思。

現在破什麼呢？等於沒有「有法」。「破」是動詞，受詞是「現證勝義諦智前，有諸有法」。主詞是前面《入中論釋》的那句「由不觸著所作性事，純證自性」，以那句話破，破什麼呢？有的人認為，佛的如所有智或者佛的現證勝義諦智的眼前，就有有法。對於這種主張破，但是同時我們也要瞭解，這裏的意思不可以說佛的眼前沒有有法，而是有有法，重點在於沒有經過的意思。當然佛的勝義諦智也是一切遍智，它當然會看到諸法，當然看到一切有法。現在是說沒有經過的意思，有經過就要「破」。

「是破現證勝義諦智前，有諸有法，此不相違如前

已說。」所以「現證勝義諦智前，有諸有法」。現在就是「破」，現證之前，佛有沒有看到那些有法，這個就是沒有矛盾的意思。「此不相違」就是沒有矛盾，佛會不會看見一切法，與現在這邊說的勝義諦智之前沒有有法，並無矛盾。

再下面這裏，就是我們已經跟他宗說了，就是《彌勒請問品》裏面真正的如何安立三性，並且引了月稱《入中論釋》裏面講到安立三性完全不是唯識的方式，中觀應成有他的方式，這個安立了之後月稱說以這個來瞭解《彌勒請問品》，意思是《彌勒請問品》中的三性以我現在講的三性來理解，就是《彌勒請問品》裏面講的三性完全不是唯識對於三性的安立法，而是中觀應成安立三性的方法，以此來瞭解。

現在下面接著就是《入中論釋》，它裏面說的三性要如《彌勒請問品》裏面的三性一樣來瞭解，同時《入中論釋》裏面也有否定唯識講的三性，所以下面講：

入中論釋云：「離依他起外，別無能取所取。謂於依他起，遍計二取，故應思擇。」

引完《入中論釋》後，看一下宗大師的話：

義謂外境內識，全無有無之別，故能所取，俱是依

他起。由是因緣，彼二即是遍計所依。說於彼二遍計二取，不應道理。

這裏就有講到「不應道理」，月稱認為唯識說的完全沒有道理的意思。唯識講的沒有道理，等於月稱否定唯識的三性安立。唯識的三性安立的重點在於，它是唯識，肯定會說諸法全部是心造，不認為有這邊有能取、那邊有所取，所以「能取所取二」不存在，唯識講的三性主要講的是「能取所取二」完全是增益，這就是遍計執。對此，我們中觀應成並不認同，中觀應成認為「能取所取二」不是增益，而是事實。為什麼是事實？

因為它是這邊講的「俱是依他起」，意思是能取所取兩個都是依他起。所謂的依他起，有因果的事實的功能。所以能取所取兩個就是事實存在的，不是遍計，不是增益，所以「俱是依他起」。這個就是很大的差別，中觀應成的看法與唯識的看法不一樣。

首先解釋一下這段話，如文：

「離依他起外，別無能取所取。謂於依他起，遍計二取，故應思擇。」

「義謂」的「義」就是前面《入中論釋》的那段話的意思。下面整個都是前面《入中論釋》的那段話講出

來的內容。從哪里開始呢？從「外境內識」到「不應道理」，即「外境內識，全無有無之別，故能所取，俱是依他起。由是因緣，彼二即是遍計所依。說於彼二遍計二取，不應道理。」全部都是前面《入中論釋》中的意義，宗大師說前面《入中論釋》的意義是這樣。

若是如此，先瞭解「外境內識」那段話。首先分段，這裏有兩個句號，變成三段：「義謂外境內識，全無有無之別，故能所取，俱是依他起。」到這裏是第一段；第二段「由是因緣，彼二即是遍計所依。」；第三段是「說於彼二遍計二取，不應道理。」分的這三段，我們應該這麼理解：第一段來成立第二段，第二段來成立第三段。

第一段跟第二段之間有明顯的能立所立。「由是因緣」是前面當理由的意思，「彼二即是遍計所依」就是一個結論出來。第二段跟第三段之間雖然沒有那麼明顯的能立所立，但是可以看出前後有一個能立所立的關係。

先瞭解一下第一段。第一段講到外境和內識完全沒有差別，沒有一個是有、一個是無的差別，中觀應成認為都是互相依賴的，並非一個是有、一個是無，全部都

是互相依賴的，有境和對境全部一樣平等。涅槃和輪回全部一樣的，全部一樣的意思是在互相依賴當中存在。所以這裏說「外境內識，全無有無之別」，所以現在能取也有、所取也有，即「故能所取」，而且兩個都是實實在在的，所以「故能所取，俱是依他起」。並非一個真的存在，一個好像根本不存在，沒有這種差別。然後以此為由，成立什麼呢？因為現在能取跟所取兩個都是依他起，那這兩個都會變成遍計的所依，所以「由是因緣，彼二即是遍計所依」，能取所取這兩個都是依他起，如果是依他起，則成為遍計的所依。不管遍計執性也好，還是圓成實性也好，都是以依他起為所依，即「彼二即是遍計所依」。

如果能取所取兩個是依他起的話，則兩個都會變成遍計所依。如果能取所取是遍計所依的話，那不是遍計哦——就推出這個。第二個階段變成，它們兩個是依他起，所以它們兩個是遍計所依。「由是因緣」，就是這樣的緣故，前面講到能取所取是依他起，因為能取所取是依他起的緣故，所以這兩個就是遍計的所依，即「彼二即是遍計所依」。

因為遍計所依的緣故，若你說它是遍計，這就不對

了，即「說於彼二遍計二取，不應道理」。「二取」就是能取所取，若你說能取所取是遍計，這就是不應道理。所以「說於彼二遍計二取」，你說能取所取這兩個是遍計執，這個是不應道理。因為遍計的所依的話，則不是遍計。

對於這段話瞭解的話，現在宗大師就是說，這個解釋相當於宗大師解釋前面的《入中論釋》的意義。那我們再讀一下《入中論釋》：「入中論釋云：「離依他起外，別無能取所取。謂於依他起，遍計二取，故應思擇。」」

「離依他起外，別無能取所取」——就有點罵「你沒有好好思考」。月稱對唯識說你好好思考一下。月稱說：所謂的依他起，就是有境對境或「能取所取以外，沒有」，或者可以說，所謂的你說認同依他起，但對於依他起在哪里我們好好認的時候，它就是能取所取，所以有點這個意思。

但字面上是相反的一種感覺——依他起外沒有能取所取，即離依他起外別無能取所取，實際上的意思就是，對於依他起認的話，就只能認出來能取所取，除此之外沒有依他起，而非依他起外沒有能取所取。也可以說，所謂的能取所取認的時候，互相都是一個東西。依

他起真正是什麼東西，有實際的功能，對此如何解釋？以現證來解釋，現證的時候一個對境所取，然後能現證是能取。所以一講依他起的時候，就等於能取所取。也可以說，從能取所取來說就是實實在在的。這也是描述的。

真正的就是除了能取所取之外沒有依他起，也可以說除了依他起之外沒有能取所取，「故」放在前面好一點。剛剛這段話是最有力的一段話，就是「離依他起外，別無能取所取」。

然後對唯識說你好好想一想，即「故應思擇於依他起，遍計二取」，實際上「遍計二取」完全是依他起裏面說的，不是遍計。這樣解釋，對照一下，法尊法師翻譯得對。

「謂」的主詞是唯識，唯識說什麼呢？他說依他起上面我們執著能取所取二，那樣執著的話，這個能取所取二是遍計、是增益——這是唯識的說法，即「於依他起，遍計二取」，就是對依他起上面如果我們眾生把他認有境對境，這樣分的話，是增益、是不合理。

對於唯識說的那句話，我們要好好觀察是否正確，所以「故應思擇」不是對唯識說的，而是對我們說的，

唯識說的這個實際上是沒有道理，你們對唯識說的這句話要好好想一想。這是對我們說的。要好好想的原因是什麼？就是前面的，實際上依他起就是能取所取，能取所取就是依他起，二者完全是一樣的，即「依他起外，別無能取所取」。能取所取在依他起上面是完全存在的，若把依他起上面的能取所取二當不存在、是增益，對於這種說法我們要好好觀察是否正確，所以「故應思擇」。

請梁譯師看看怎麼翻譯，因為藏文的話，就有一個「故」字，其中有一個動詞表思考，就是對於唯識說的話我們要好好思維。唯識對於依他起看作是能取所取的時候，就是把它當成增益，當成不合理，這就是唯識說的。對於唯識說的這段話，我們要好好思考，現在這裏「(故）應思擇」，對於什麼上面呢？「於依他起，遍計二取」，對於唯識說的這個上面，我們要好好思考的意思。

「(故）謂於依他起，遍計二取，應思擇。」改為：「(故所）謂於依他起，遍計二取，應思擇。」(此為同學修改建議)

這個是這樣，我看藏文中的解釋看到「(故）應思擇」，就是把前面的唯識的說法拿出來，要觀察它，就

是他說得不對的意思，宗大師下面說「不應道理」，這個就相當於否定了。到這裏就是我們上次前面有一句話，先要講《彌勒請問品》裏面的三性是什麼，然後再講《彌勒請問品》裏面的「有無體性之體」，我們才要瞭解。在第 141 頁第四行：

「說依他起是有體性亦無違者，須先了知彼經所說三相之理。」

先讓我們瞭解《彌勒請問品》裏面的三性之理，然後再理解《彌勒請問品》中說到依他起是有體性、遍計執是沒有體性、圓成實既是有體性又是無體性，就講這些是什麼意思？現在重點是《彌勒請問品》中講依他起是有體性。對於有體性，他宗覺得是對自己有幫助，因為他宗認為《彌勒請問品》與《解深密經》一樣，那就是變成依他起是有自性，若與《解深密經》一樣的話。因為《彌勒請問品》裏面講到依他起是有體性，所以跟這個有矛盾，有什麼矛盾？

自宗你說《彌勒請問品》不是唯識，不跟《解深密經》一樣，但《彌勒請問品》裏面有說到依他起有自性，跟這個有矛盾。現在我們自宗說：雖然《彌勒請問品》裏面有說到依他起有自性，但是跟我說的「《彌勒請問

品》不是唯識、不跟《解深密經》一樣」的觀點並無矛盾，我先讓你們瞭解《彌勒請問品》裏面講的三性之理，再跟你解釋，即「須先了知彼經所說三相之理。茲當略說」。這個解釋就到剛剛那段。現在才開始《彌勒請問品》裏面說的依他起有體性是怎麼說的。下面才開始。

故彌勒問品，所說有無體性之體，非是餘論所說實有假有之實體，亦非中觀師說由自相有之實體，是唯世俗有。

「故」的意思是你先瞭解《彌勒請問品》中的三性是什麼，瞭解了之後我們可以說《彌勒請問品》應該是依他起有體性、遍計執無體性是什麼意思，從那裏推，所以說「故彌勒問品，所說有無體性之體，非是餘論所說實有假有之實體」，這裏用「實體」的話，前面也要用「實體」。前面改為跟後面一樣比較好，前面說「有體性」不太對的，應為「有實體性」，即「故彌勒問品，所說有無（實）體性之實體」，宗大師說《彌勒請問品》中說的「有無（實）體性之實體」，兩個都不是，即：

「**故彌勒問品，所說有無（實）體性之實體，非是餘論所說實有假有之實體，亦非中觀師說由自相有之實體，（故）是唯有。**」

變成只有「有」而已，不是「世俗有」，而是「唯有」，就是純純有的意思。《彌勒請問品》中說的實體是什麼意思？前面兩種都不是，一個是實有假有的實體嗎？也不是。另外一個是中觀說的所應破，即自性有、自相有那種的實體——也不是。所以兩個都不是，那結論出來是什麼？那就是純純有，實體的意思是純純有的意思。先是所謂的實體有、實體無認定，就說出來「唯有」。那我們怎麼解釋，現在宗大師要解釋，《彌勒請問品》中講三性中的遍計執是無實體、依他起是有實體、圓成實既是有實體又是無實體，對於這三個宗大師各個要解釋。所謂的實體有的定義認出來，認出來之後才從三個方面解釋，比如依他起是有實體、遍計執是無實體、圓成實有無實體都是，對此如何解釋。我們看「由是因緣」就是前面當理由，後面要講三個方面，如文：

說遍計執是無體者，意說依他起於本性非有，非說名言境等遍許非有。說分別有體者，經中自說，以諸分別是有體故，立為有體，非自然生立為有體。

《彌勒請問品》中「說遍計執是無體者」「說分別有體者」是什麼意思？（所謂的「分別」就是依他起），下面如文：

言諸法性俱非有體無體者，意說於前遍計執性中無，於破除彼為性中有。

「言由分別是有體故立為有體者」剛剛我講錯了，當然也可以這麼理解：有體也不是，無體也不是。應該圓成實上面有體也不是，無體也不是。當然也可以說從一個角度看的話，它是有體；從另一個角度看的話，它就是無體。另外也可以說，從這個角度看不是有體，從那個角度看也不是無體。這個沒有關係，重點在於，按照宗大師這句話來看，也不是有體，也不是無體。

所以《彌勒請問品》中對圓成實性或對法性講到，既不是有體，又不是無體。這個意思是什麼就要解釋。「由是因緣」的意思是這樣的緣故，前面所謂的有體的定義就講出來，講出來之後以此為由，然後對這三個各個解釋。

比如遍計執是無體是什麼意思，我們應該如何理解；分別是有體是什麼意思；法性既不是有體又不是無體是什麼意思——對於這三個方面就解釋，非常容易。遍計執那裏：「由是因緣，說遍計執是無體者，意說依他起於本性非有，非說名言境等遍許非有。」

《彌勒請問品》中說遍計執是什麼我們已經讀過了，

就是所應破自性有、諸法自性有或依他起自性有。所以依他起自性有是遍計執，依他起自性有是沒有，因為有體無體的「有體」的意思就是有，沒有別的意思；「無體」的意思是無，沒有別的意思。所以遍計執是無體是什麼意思？就是依他起有自性是沒有的意思，即下面說的「意說依他起於本性非有」，「依他起於本性非有」就是依他起自性無的意思。

所以依他起是自性無，想說這個。「意說」就是心裏面想說的是這個 即依他起是自性無。遍計執是無體，真正的想說的是依他起是無自性，想說這個而已。所以這裏說「意說依他起於本性非有」，就是想說依他起是無自性，不是想說什麼？遍計執不是拿出來的存在的那些依他起，遍計執有存在的、也有不存在的，所應破是不存在的，現在講的遍計執是無體是不存在的遍計執，這是所應破拿出來。

可能「許有」也可以，這裏用的「名言境等」，我們在《解深密經》裏面講三性的時候，那個時候講三性不是講所應破，主要講的是存在的那塊。諸法上面都有三性，比如瓶子上面，執瓶子分別心的耽著基，這是存在的。現在這裏講的是「名言境」，像聲音的對境、像

分別心的對境，這個意思。執瓶子的分別心的耽著基也是一樣的，諸如此類的存在，包括虛空、返體等，這些存在的遍計執不是拿出來說的，所以所謂的「遍計執無體」指所應破。

下面依他起或分別，也在《彌勒請問品》中有說到，「說分別有體者，經中自說，以諸分別是有體故，立為有體，非自然生立為有體。」「經中自說」就是《彌勒請問品》中自己有說到，說到什麼？「以諸分別是有體故，立為有體」，這個意思是什麼呢？依他起為什麼有，因為依他起安立的分別是有，所以依他起也有。

「經中自說，以諸分別是有體故，立為有體」，這是經中說的，即「以諸分別是有體故，立為有體，非自然生立為有體」，經中自己就有解釋，為什麼分別或依他起是有體呢？因為分別本身是有，這邊講的諸分別是有境，稱依他起為分別是對境，「諸分別」就是有境存在的緣故，所以對境也存在，就是這個意思。

「以諸分別是有體故，立為有體」，對境分別或依他起也是有，還有就是這個「有」的意思是不可以說自然生的角度來解釋有體，即不是「自然生立為有體」這樣的有體，所以「非自然生立為有體」。

另外一種意思就是，有境對境觀待而有，不是自性有。以有境對境觀待的角度而言，依他起是有的，而不是依他起是自然而有的或自性而有的，即「以諸分別是有體故，立為有體，非自然生立為有體」——《彌勒請問品》中有這麼說。那現在下面宗大師說到，所謂的自然生是什麼意思呢？所謂的自然生就是中觀說的所應破，「自然生者，即聖父子論中所說是有自相」。那就是剛剛我們說的不是自然生的那種「有」。所以現在《彌勒請問品》中依他起上面有講到有體，但是這個有體不是唯識說的那種有體，下面的是重點，如文：

自然生者，即聖父子論中所說是有自相，故不同餘經說依他起是有自相。

「故不同餘經說依他起是有自相」，其中的「餘經」就是指《解深密經》。所以《解深密經》中說的有自相現在這裏根本沒有講，而且否定。剛剛說「非自然生立為有體」，就是《彌勒請問品》中自己有否定。我說的依他起有體不是自然生，已經否定了不是自性有，所以他宗說的《彌勒請問品》中有說到依他起是有體跟《解深密經》一樣，這是根本不對的。因為它自己裏面有解釋不是自然生的那種有體。而且自然生的意思宗大師有

解釋，就是龍樹我們中觀說的自相。所以中觀說的自相也否定了。

中觀說的自相否定的話，那就是《解深密經》中不是否定，它對於中觀說的自相是承許的，所以「故不同餘經說依他起是有自相」。「依他起是有體、遍計執是無體、圓成實既不是有體又不是無體」這三個中，重點是依他起這塊，因為前面開始的時候第 141 頁「說有體是無為者」，說有體是對依他起上面說的。

●互動答疑

學生問：前面有「故彌勒問品，所說有無體性之體，非是餘論所說實有假有之實體，」的「餘論」指的是唯識的論典嗎？

仁波切答：這個說的「餘論」的意思就是沒有達到中觀的自相，但是下面也會有一個，像經部宗說事物是自性有、非事物是假有，或者事物是實有，這個層面也有一個實有、實體有、自性有的層面，就是這種的說法，當然中觀也有這種說法，但是中觀對於這個方面說的比較少，因為經部、唯識他們已經認同諸法都是自相有，然後它裏面又要分實有、假有。所以它們就有兩個層次。現在也不是這個，也不是那個，兩個都不是的話就是純

純的平常的「唯有」。所以「餘論」可以說是除了中觀之外的說事實派以下，包括毗婆沙宗、經部宗、唯識宗，他們常常說實有假有，那種的實有也不是，就是這個意思。

【2017 辨了不了義善說藏論 178】

我們剛剛念了三遍皈依發心偈，我們常常做的，不管是持咒也好，還是祈請也好，都有念三遍，對此我們要瞭解其含義：我們的法身、報身、化身有一個層次，也是一種身語意方面的道理，即身是化身、語是報身、意是法身。一切都有三個層次，像我們的輪回階段，最源頭的是光明心的那個層次，再比較細的是中陰身的層次，然後再投生，大家都能看見的互動，是投生後一個層次。

所以，死亡光明、中陰身、投生——輪回階段有這三個層次。修的道路也是一直修三身為道用的修行，最後真正出現的果的階段就是法身、報身、化身的層次。輪回的階段就有一個最細的光明心出現的死亡的那個階段，再比較細的身體中陰身的階段，然後它來投生的一個粗的大家能看到的階段，就有這三個層次。

這三個層次慢慢淨化，淨化的最後面是佛的法身、報身、化身的果位。我們持咒、祈請時念三遍，等於淨化現在我們比較髒的身語意，這個能幫助到我們死亡光明心、中陰身跟投生比較好一點，然後修的這條三身為道用的道路修得更好，最後就有佛的法身、報身、化身，

也可以說是佛的身語意。

我們現在髒的身語意跟將來的佛的身語意那方面轉的過程，我們也需要自己修，自己修的意思是自己的身語意哪一個層面需要菩提心、空正見、菩薩行，這個空正見的層次就是密乘修空正見的法，那就是密乘的整個三身為道用都是在修密乘的空正見。密乘整個三身為道用——以此來讓我們髒的身語意一直變化，最後就有佛的身語意，也可以說佛的法身、報身、化身。

我們現在自己的身語意，需要菩提心跟空正見的幫助，需要生起次第跟圓滿次第的法的幫助，才能使其慢慢轉變。我們發心時念三遍也是這個意思，我們念三遍的時候要思維其作用，即現在有什麼樣的三個，將來成佛時會成為什麼樣的三個，念三遍的時候對於這個過程要好好瞭解、觀想並好好祈求。所以念三遍就是這個意思。

也可以說有一個層次，比如以身語而言，相對比較淺一點；以意而言，比較深一點。所以念的時候先思維身語方面的加持、菩提心，然後思維意方面的加持，以此來徹底改變我們的身語意。平時對於皈依發心時念三遍也可以這麼想。

上節課講到第 143 頁第十一行，如文：

自然生者，即聖父子論中所說是有自相，故不同餘經說依他起是有自相。

●互動答疑

問題（一）

學生問：第 142 頁最後一行「言不觸著所作性事純證自性者，是破現證勝義諦智前，有諸有法，此不相違如前已說」，其中的「相違」是指哪兩個相違什麼？「如前已說」的「前」是指什麼？

仁波切答：「言不觸著所作性事純證自性者，是破現證勝義諦智前，有諸有法，此不相違如前已說」這句話重點在於「相違」，相違有兩個，跟你們說一下。首先「言」指前面的《入中論釋》，其中的這句話你們也看過了，即「於佛行境是真實性，非遍計故，由不觸著所作性事，純證自性，故名為佛。」對於前面的《入中論釋》宗大師一塊一塊來解釋，最後剩下來對佛的形容，即「由不觸著所作性事，純證自性」。對佛如此形容，他實際上說什麼？宗大師下面說「是」，現在解釋這句話說什麼。這句話破了，破「現證勝義諦智前，有諸有法」，什麼意思呢？就是不可以說佛的眼前沒有有法，而是佛現證

勝義諦智前沒有有法，二者要分開。

有兩個智，一個是如所有智，一個是盡所有智。佛的如所有智，現在這裏用勝義諦智。不要把「佛的勝義諦智前」理解為這個也是一切遍智，它也會看到諸法，當然它也可以看到諸法，但現在這裏用「諦智前」的意思是，光看勝義諦的那個範圍裏面的意思。「現證勝義諦智前」，這個要區分，即佛的如所有性智或勝義諦智，有沒有現證諸法？當然有，但是這裏用的是這樣的智慧者的前面沒有有法，所以對於這二者要區分。「佛的前面沒有有法」的意思是，佛看勝義諦的時候，對境本身已經限定一個範圍了，那個範圍中沒有有法，就是這個意思。「不觸著所作性事」中，「不觸著」的意思是佛現證勝義諦智前，沒有有法。

上次我們學《宗義建立》的時候，講中觀應成派的觀點時講過勝義諦的定義，如文：

在抉擇究竟之量，相對於勝義諦本身而言，已成為抉擇究竟之量的情況下，抉擇究竟之量所得之義本身。

這個講得有點複雜。我現在跟你們說的是什麼呢？就是抉擇究竟之量的對境就叫勝義諦，抉擇名言之量的對境就叫世俗諦。所謂的世俗諦是名言量的對境，所謂

的勝義諦是勝義量的對境。現在把佛的智慧一拿出來，他就能看到整個諸法。所以佛陀的智慧拿出來的時候，不可以說他的智慧的對境全部都是勝義諦，而是如果當他看法的究竟實相的範圍出現就叫勝義諦；若那個範圍裏面沒有出現，當佛看世俗諦那個範圍出現的時候就叫世俗諦。

所謂的勝義諦的定義跟世俗諦的定義講的時候，我們要注意，是否佛的勝義量看到諸法，那諸法就會變成勝義諦？不會。像諸法世俗諦的法是否會變成勝義諦？不會。因為佛看法的究竟的實相的那個範圍裏面，就只有勝義諦、沒有世俗諦。這裏的「智前」的意思是這個，即「是破現證勝義諦智前，有諸有法」，就是破這個。

當然對此也可以理解為，佛不需要經過有法，他就能直接看見，所以破經過世俗諦的這個法。因為佛不會被這個擋，即佛不會被世俗的顯現或者實有的顯現擋住，如果被實有的顯現擋的話，他先要經過（世俗諦），而沒有辦法立刻看見，他必須要透過世俗諦才能看見勝義諦。也有這個含義，上次我也講過這個含義。

現在「不相違」的意思就是，「佛看見諸法」跟「佛現證勝義諦智前沒有諸法」，這兩個不相違。佛的勝義

諦智有沒有看見諸法、看見所有的有法？有看見。這個跟「勝義諦智前沒有有法」並無相違，「不相違」的意思是這個。以前肯定說過，但我還沒有找到。我們好像感覺是相違，實際上沒有相違。剛剛用「相對」這個詞，現在是「現證勝義諦智前」，這個也是相對的範圍的意思，二者意思一樣。《宗義建立》用「相對」，這裏用「前」也是表示相對。現在要講最清楚的直接看勝義諦的智慧要拿出來。

問題（二）

學生問：為什麼要強調「佛」呢？可不可以說「一切聖者」現證勝義諦智前都可以不觸著所作性？還是僅特指佛？

仁波切答：因為現在講的是，清淨的、直接看勝義諦的智慧要拿出來。對於為何強調「佛」，而非「一般的聖者」現證空性的現量，後者是不可以，因為他們現證空性的現量還是有經過的，因為他們的二顯沒有去除。所以他們為了現證空性的前面，必須要經過，比如必須要經過先沒有入定，然後再入定，有這樣的區別，即未入定跟已入定有區別，這就代表他們沒有直接看見。所以佛的眼前看見的空性是最準的。

前面比喻的時候，講的是蛇，對繩上是假，對蛇上是真。一樣，這裏用自性，但這個自性是共的，也可以連接到眾生面前看的時候的自性，跟佛看的時候的自性，這個「自性」兩邊都可以用。眾生看的那個不是自性，他認為是自性，實則不是自性；佛看到的自性，才是真的自性。所以現在我們要描述的是，最直接能看見的法的究竟實相，只能用「佛」，用「聖者」沒有像「佛」那麼清淨，佛才是一點都沒有錯亂的顯現。就是這個原因。

（答疑結束）

上節課我們講到第 143 頁第十一行，如文：

自然生者，即聖父子論中所說是有自相，故不同餘經說依他起是有自相。

重點我們現在是《彌勒請問品》中講的實體有、實體無。《彌勒請問品》中講的「實體」，為什麼要講呢？因為他宗認為《彌勒請問品》跟《解深密經》一樣。他宗的理由是依他起是有實體，這個是重點。我們也想想，三性中依他起性是實有，這個就是唯識的觀念。但實際上《彌勒請問品》中講的實體的意思不是像他宗想像的

那種《解深密經》中講的自性有或實體有的意思。

上次我們大概初步有說，比如宗大師解釋的時候，「說遍計執是無體者」，其中「說」指《彌勒請問品》中說，說什麼呢？三性中的遍計執性是無體者，「無體」就是無實體，這個上次說了。然後下面「說分別有體者」，所以《彌勒請問品》中有說到所謂的「分別」是指依他起，依他起是有實體。宗大師下面解釋說的意思是什麼，比如遍計執無體是什麼意思、依他起有體是什麼意思，下面「言諸法性俱非有體無體者」，其中「言諸法性」就是圓成實性。

《彌勒請問品》中對於圓成實上就是說「俱非」，意思是既不是有體、也不是無體。對於依他起和遍計執，一個是有體、一個是無體；講到圓成實的時候則講圓成實既不是有體、也不是無體，什麼都不是。他宗的解讀是不對的，所以宗大師對這三性逐個解釋。

上次對於遍計執性已經解釋完了，現在是對於依他起解釋的階段。「說分別有體者」，《彌勒請問品》中說依他起或分別是有體，這是什麼意思？先《彌勒請問經》中自己有說為何依他起是有體，因為依他起是屬於讓我們生起分別心的法。比如我們面對真正的有能表功能的

法的時候，我們更執著——比如我們對於吃的穿的特別現實的，我們有不得不執著的那種感覺。

所以一樣，依他起讓我們特別執著。依他起是執著心的對境，執著心是有境，依他起是對境。這裏講到，有境是真正的存在，所以對境也是真正的存在，這個是《彌勒請問品》中說的。當然真正存在的意思不是真實有、自性有的意思。「經中自說，以諸分別是有體故」，其中「經中自說」就是《彌勒請問品》中它自己有解釋的意思，什麼呢？

「以諸分別是有體故」，這裏所分別是依他起，能分別是由依他起生起的執著心。對境為什麼存在？因為有境存在。「經中自說，以諸分別是有體故」，當然這個是理由，它成立什麼？成立分別為什麼有體。

因為前面所謂的「分別」是所分別，所分別為什麼有體？因為能分別有體。下面的講的分別是能分別，對依他起說的分別是所分別。依他起為什麼存在？依他起給我們內心生起的分別心是存在。「以諸分別是有體故」，這樣的理由來成立依他起是有體，這是《彌勒請問品》自己是這麼解釋的。上次我跟你們說這裏需要引號，即「經中自說」後面是引號，從「以諸分別」開始，到「自

然生者」的前面，即：

說分別有體者，經中自說，「以諸分別是有體故，立為有體，非自然生立為有體。」自然生者，即聖父子論中所說是有自相，故不同餘經說依他起是有自相。

經中說兩個 第一「以諸分別是有體故 立為有體」，成立什麼是有體？成立所分別是有體，即能分別是有體故，所分別是有體，這是第一個。然後另外一個也是經中說的，即「非自然生立為有體」，「非」的意思是這個有體不是自然生的那種有體，換句話說就是「依賴因緣而有，不是自己有」。有體的意思就是「有」。那就是依賴因緣而有，不是自體有。這句話就是這個意思。

「以諸分別是有體故，立為有體」，意思是有境有的緣故，對境就有，就是依賴因緣而有的意思。「非自然生立為有體」意思是不是自己有，不是以自然生來解釋有體，所以對於有體不是以自然生來解釋。這個是《彌勒請問品》自己這麼解釋，所以後面有一個引號。

然後現在宗大師再加一個，就是《彌勒請問品》中說的不是自然生的那種有，所謂的自然生，《彌勒請問品》中出現了，就是「非自然生立為有體」，那個時候所謂的「自然生」是什麼意思？宗大師就解釋，那個就

是我們中觀說的自相有的意思。所以說「自然生者，即聖父子論中所說是有自相」，就等於否定自相有。

《彌勒請問品》肯定跟《解深密經》差太遠了。《解深密經》中一直強調「依他起有自相」，《彌勒請問品》中則說「依他起沒有自相」，為何？《彌勒請問品》中說依他起不是自然生。所謂的「自然生」是有自相的意思，所以等於依他起不是有自相，因為依他起不是自然生。所以《彌勒請問品》裏面非常清楚的講到「依他起是沒有自相」。

「故」的意思是《彌勒請問品》中說的是「依他起沒有自相」，所以《彌勒請問品》跟《解深密經》完全不同，即「故不同餘經說依他起是有自相」，因為《解深密經》說到「依他起是有自相」，所以不同。

然後宗大師繼續解釋前面的《彌勒請問品》，即「經中自說，以諸分別是有體故，立為有體」，宗大師再解釋這句話，這句話是什麼意思？這句話是觀待有的意思。

言由分別是有體故立為有體者，義謂是由分別增上立為有故，乃立為有，非自相有。

「言」是哪里言？就是《彌勒請問品》，其中剛剛

引的那段把它拿出來，「由分別是有體故立為有體者」就是《彌勒請問品》中自己說的那段話。那段話意思是什麼呢？宗大師解釋為「義謂是由分別增上立為有故，乃立為有，非自相有」，所謂的「有」就是觀待有境安立而有的緣故才有，不是自相有的那種有，所以「非自相有」。這是前面的那個意思，即「義謂是由分別增上立為有故，乃立為有，非自相有」，對於前面的那段宗大師解釋。

有境安立為有這個方面，當然我們有問題，就是像對於名言有解釋的時候，我們說要具備三個條件。三個條件中，可以理解為：只講第一個條件是不夠的，像兔角那些都會出現變成名言有。這裏講「安立為有」是第一個條件，第一個條件可以否定自相有，但它沒有辦法完全確定名言有。所以下面就是這方面的問答。

「諸分別增上所立，於名言中分辨有無之別」，意思是名言有應具備三個條件，並非只有一個條件，若只有一個條件，並不是名言有。雖然第一個條件具備，但這裏面既有「有」、也有「沒有」。這裏講的「於名言中分辨有無之別」雖然第一個條件分別增上所立具備了，但不等於一定是於名言中有，對於這裏面還是要分辨，

即對於名言中有，還是名言中無要分辨。這裏先講「分辨」比較好一點，即若諸分別增上所立，則不一定是於名言中有，其中也有於名言中無，所以要分辨。

由諸分別增上所立，於名言中分辨有無之別，故亦不同由分別力立繩為蛇。

這裏是不是先講「分辨」比較好？即「分辨於名言中有無之別」。確實如此，比如像繩上的蛇，也可以說分別心安立，但它不是名言有。現在這裏講的依他起是名言有，雖然它們是一樣的諸分別安立，比如繩上的蛇也好，蛇上的蛇也好，兩個都是分別心安立，但一個是有、一個是沒有。

一樣的道理，依他起是分別心安立，繩子上的蛇是分別心安立。但一個是有，一個是沒有。「故亦不同由分別力立繩為蛇」，就是這個意思。到這裏解釋完了依他起有體，《彌勒請問品》中說到講依他起有體的意思是什麼。現在是第三個圓成實，圓成實既不是有體又不是無體，是什麼意思呢？「不是有體」的意思就是遍計執中無，即「於前遍計執性中無」。「不是無體」是什麼意思呢？即「於破除彼為性中有」。

言諸法性俱非有體無體者，意說於前遍計執性中無，

於破除彼為性中有。

「俱非有體無體者」意思是既不是有體、也不是無體。不是有體的意思就是「前遍計執中無」。不是無體的意思就是破遍計執當中有，不是無體等於就是有。等於簡單來說不是有體的意思就是「不是自性有」，不是無體的意思就是「不是完全無」。

自性當中有，「破除彼為性中有」意思是雖然自性無，但是自性無當中就有。像「空即是色」的那種意思，這個也容易理解。空性是什麼意思呢？首先要瞭解，是法的自性否定的狀態；第二，在那樣的狀態當中存在，那個就是空性。先破遍計執，意思是所應破破。我們要瞭解空性的一個層面是先破所應破；另外一個層面就是，破的當中有的一個東西，這就是所謂的空性。

有的時候，空性的「性」好像有點存在的樣子——空的性質，就有這個意思，它的性質是空的性質。「俱非有」是破執著的階段，破執著的性質當中它存在，那就是非無體。「俱非有體無體」就是不是有體、也不是無體的意思。

到這裏 講完了前面整個斷諍論。大疏的科判辛一、辛二、辛三，科判辛二非常長，就是斷諍論這塊內容。

現在最後是結論，即科判辛三，這裏講「彼等答辨所成之義」，宗大師《辨了不了義善說藏論》中的科判「顯彼不同彌勒問品」，中間有三個他宗的諍論，對此一直解釋，解釋完後，宗大師對他宗說，如文：

由是因緣，當知般若經中，餘品所說一切諸法皆唯假名，容誤解處，即由此品辯論決擇，並辨三相有無之別。即是建樹前說諸經諸有智者最易發生誤解之處。

最後這個結論，或最後有一個成立、最後我們就有收穫。「你們應當知道」，即「當知」，這個是重點詞，意思是他宗不知道，宗大師就強調「你們應當知道」，知道什麼呢？「即由此品辯論決擇」，就是這樣：首先你們應當要知道，他們不知道什麼呢？比如《彌勒請問品》是特別棒的。《彌勒請問品》是什麼呢？《般若經》中有別的品，別的品中有一些說的話，很多容易會誤解的那些，透過辯論來解釋。

《彌勒請問品》相當於弟子們看《般若經》的時候，對於其他品中容易誤解的地方，透過辯論的方式解釋得更清楚。「由此品辯論決擇」就是，這個抉擇不是沒有辯論直接講的那種，並非如此，而是透過辯論的方式來抉擇。像上面的「容誤解處」，就是比校容易誤解的地

方，說的內容是什麼呢？「餘品所說一切諸法皆唯假名」，諸法是唯假名，其他品說諸法唯假名，但對於「唯假名」這個詞有點不清楚，會不會與唯識連到一起。對於《般若經》中那些比較容易誤解的內容，透過《彌勒請問品》我們會更清楚。所以《彌勒請問品》是非常棒的，比《般若經》其他品更好，這個是應當要知道的。

「即由此品辯論決擇，並辨三相有無之別」，還有《彌勒請問品》中不只是唯假名方面辯論抉擇而已，即不只是「一切諸法唯假名」那個內容透過辯論抉擇，還有就把三相是什麼及三相中間的差別，是頂尖的分辨，「並辨三相有無之別」也是《彌勒請問品》做的。

《彌勒請問品》相當於什麼呢？「即是建樹前說諸經諸有智者最易發生誤解之處」，等於《彌勒請問品》對於《般若經》其他品的內容詳細解釋後，這裏用「建樹前說諸經」的內容，就是特別建樹起來的意思。這只是一個形容，形容《彌勒請問品》有多好。剛剛講到它的兩個功能，一是「辯論抉擇」，其他品「一切諸法唯假名」，這樣說的內容透過辯論抉擇；另外一個功能就是「並辨三相有無之別」，所以現在是形容《彌勒請問品》相當於什麼呢？就是把前面其他品中說的內容建樹

起來，對此我們應當要知道。

後面的「諸經諸有智者最易發生誤解之處」，對於這個我沒有看到翻譯的根據，剛剛有同學說可能是法尊法師按照自己的理解增加的。後面的「諸有智者」這一段，藏文是放到下面的，不是接這裏，可能是編排的人搞錯了。這句到「前說諸經」那裏就結束了，「諸有智者最易發生誤解之處」這句是在下面，應該放在「即彌勒問品」前面。這裏的次序錯了，應該是「諸有智者最易發生誤解之處，即彌勒問品。」這裏還有錯的，剛剛結束的到「前說諸經」這裏是句號，「即是」前面改逗號，即：

並辨三相有無之別。（，）即是建樹前說諸經。

到這裏是一個段落。然後下面，如文：

謂般若經自亦如同解深密經，決擇三世一切諸佛同一妙道般若波羅蜜多經，是不了義，即彌勒問品。此品之義諸大中觀師未見詳解，故廣決擇。

應該是先說「三世一切諸佛同一妙道般若波羅蜜多經」，然後「謂般若經自亦如同解深密經，決擇是不了義，諸有智者最易發生誤解之處，即彌勒問品，此品之義諸大中觀師未見詳解，故廣決擇。」誰來抉擇？就是

宗大師。宗大師為何特別對《彌勒請問品》那段一直詳細的解釋，抉擇的原因是什麼？前面就是理由，所以最後說「故廣決擇」。宗大師廣的抉擇，因為就是前面的那些話。

因為「三世一切諸佛同一妙道般若波羅蜜多經」，首先第一個理由，《彌勒請問品》是《般若波羅蜜多經》裏面的，《般若經》是非常重要的，這裏講「三世一切諸佛同一妙道」就是《般若經》，這是第一個理由。

第二個理由，很多人對《般若經》中的《彌勒請問品》會誤解。什麼樣的誤解呢？就是把它像《解深密經》一樣來誤解。因為一看《彌勒請問品》中的用詞，比如三相這些解釋的時候跟《解深密經》有很多相似的地方，「諸有智者最易發生誤解之處」，對誰誤解？對《彌勒請問品》誤解，什麼樣的誤解呢？這裏形容為「謂般若經自亦如同解深密經」，這裏的「般若經自亦」就是《彌勒請問品》裏面的內容，完全跟《解深密經》一樣來解釋。

因為《解深密經》是跟《般若經》不一樣的一部經，《解深密經》對《般若經》有看法，認為其是不了義，所以兩部經是不同的經。持那樣看法的人用《彌勒請問

品》更有力，為何？因為《彌勒請問品》是《般若經》裏面的一部經，所以把《彌勒請問品》用起來，然後就說我們《解深密經》的立場正確、我們對《般若經》的理解是完全正確，因為《般若經》自己裏面也講了，所以《解深密經》覺得《般若經》是不了義的看法就更有道理——若這樣誤解的話，則是非常恐怖的。所以現在說容易誤解。

第三個理由，過去的中觀大師們沒有詳細解釋，所以宗大師詳細的解釋，即「此品之義諸大中觀師未見詳解，故廣決擇」。這裏我看，只有最後「故廣抉擇」是句號就可以了，前面全部是逗號，因為是完全沒有結束的一段話，即：

三世一切諸佛同一妙道般若波羅蜜多經，謂般若經自亦如同解深密經，決擇是不了義，諸有智者最易發生誤解之處，即彌勒問品。（，）此品之義諸大中觀師未見詳解，故廣決擇。

這個我們已經念完了，下面是科判戊二，如文

戊二、顯示破勝義有以何正理而為上首，分三：己初、明正理上首；己二、以彼破自相之理；己三、破已無性是否所立。

首先「己初、明正理上首」，我們看一下大疏的科判：

己初、明正理上首，分四：庚一、結合兩種上首正理之理；庚二、明破法我正理之上首；庚三、明破補特伽羅我正理之上首；庚四、明破彼二者正理之王。

這裏分四個，即庚一、庚二、庚三、庚四，其中庚一是「結合兩種上首之理」，所有的上首正理歸納起來就有兩種，就是我們平常說的空性歸納起來就是補特伽羅無我和法無我，跟這個道理一樣，所有的正理歸納起來的話，就是成立這兩種空性。庚二和庚三就是各個破補特伽羅我跟法我上首的正理。庚四是「明破彼二者正理之王」，就是所有的成立空性的正理最終連接到緣起方面，所以緣起之理就是「正理之王」，不管什麼理最終都是跟它有關系的。不管成立補特伽羅的正理，還是成立法無我的正理，裏面的正理還是跟緣起連在一起的，所以就是「正理之王」。

我們先瞭解第一個科判庚一，如文：

此宗破除諸法於勝義有，以何正理而為上首。

然後回答：

如入中論云:「論中觀擇非貪諍，為解脫故說彼理。」

謂中論中所說一切正理觀擇，皆是為令有情證得解脫。諸有情類，唯由執著人法二我，系縛生死。由緣何事而起我想？謂緣補特伽羅及彼相續之法，執彼二為二我，即是系縛之上首。其正理謂依何事破除我執，所依上首亦即彼二，故諸正理悉皆攝入破二我中。

「其正理謂依何事破除我執 所依上首亦即彼二」，首先所謂的「正理」，就是「因為什麼，所以什麼」一直問答的樣子。問答也好，辯論也好，這些能夠讓人更會分辨，更會辯論。一般的人就會有懷疑，即龍樹對於法的究竟的實相是什麼一直問答或辯論，是否他們這一世就有非常高的追求，比如最厲害的辯論者這種地位，或者可以說自己很喜歡這種感覺，為此一直辯論、一直練習的方法，就是他們也學、也寫，對於空性方面的辯論很多，《中論》等《中觀六理聚論》，從頭到尾一直講理，那些理是否會變成「貪諍」，會不會很喜歡一直諍、一直辯論，那方面的喜歡而做這些事情，是否為那方面的地位和名氣而一直做這些事情？根本不是。

這些都是為了解脫而已，沒有別的。所以說「論中觀擇非貪諍，為解脫故說彼理。」這就是《入中論》裏面月稱說的，我們不要誤解為龍樹是為了貪諍論方面，

完完全全是為了解脫。解脫的原因的話，這裏講的「論中」，包含《中論》，即下面宗大師說的「謂中論中所說一切正理抉擇」，「論中」應該是指整體，不只是指龍樹的論典，宗大師認出來的「論」是特指龍樹的《中論》。

當然也可以說不只是《中論》，宗大師解釋的《中論》的意思，我們也不要理解為《中觀六理聚論》中的《中觀根本慧論》，有的時候對於「中論」這個詞可以解釋為講空性、講中觀的全部論著就叫「中論」。

但是現在月稱講的「論中」的「論」應該是指前面中觀祖師寫的關於中觀法門的論著。宗大師對於「論」解釋的時候，也是中觀方面的論，是以廣的角度來理解的。其中講到「皆是為令有情證得解脫」，目的完全就是為了眾生能得到解脫，先要清楚沒有別的目的，若是如此，再觀察有情是因為誰而一直綁在輪回沒有解脫？那就看到了我執，即「諸有情類，唯由執著人法二我，系縛生死。」

我們分段的話，先是前面那段，完全為了解脫，沒有別的目的，對於這個先要清楚。然後誰讓眾生一直流轉輪回沒有辦法解脫？那就是下面「諸有情類，唯由執著人法二我，系縛生死」，就是二我執，這是第二段。

所謂的「二我執」我們要看清楚，有的時候覺的法我執是馬上放在外面的法，實則不然，實際上「法」指的是五蘊，補特伽羅我執如何生起？先是於五蘊上有執著心，對於五蘊上產生的執著就是法我執；然後對於五蘊安立的「唯我」產生執著心，這就是補特伽羅我執。二我執這兩個是完全連在一起，然後產生煩惱，各種各樣的貪心等煩惱生起，所以這兩個是完全綁在一起的。

所以我們看解釋的時候，前面宗大師說「執著人法二我」，宗大師下面就詳細的解釋，即「由緣何事而起我想」，所謂的補特伽羅是「唯我」，我們覺得「我要吃飯」、「我要解脫」、「我現在痛苦」等，這個「我」是存在的，所以這裏特別說「由緣何事而起我想？」那個「我」就是補特伽羅，即「謂緣補特伽羅」，還有就是「我想」等，這是合理的，那個的所緣就是補特伽羅。前面是對補特伽羅形容，哪一個？「由緣何事而起我想，謂緣」這段話形容補特伽羅，所謂的補特伽羅就是這個。「我想」就是有境，它的「緣」就是對境補特伽羅。

「法」是什麼呢？「彼相續之法」，等於就是非相續的，不是補特伽羅相續的，而是外面的那個。不是重點，現在法我的「法」的重點是「彼相續之法」，那就

是五蘊。對這兩個我們執著，即「執彼二為二我」，我們覺得這兩個是有我，即這個法有我、這個補特伽羅也有我，這就是「二我」，就是自性有的意思，即補特伽羅是自相有，法也是自相有。誰讓我們系縛生死？就是這兩個，「即是系縛之上首」。到這裏是第二段。

然後這裏應該要加一個「故」字，即「(故）其正理謂依何事破除我執，所依上首亦即彼二」，為什麼這麼說呢？前面有說正理的目的是脫離輪回，二我執不讓我們脫離輪回。所以正理的目的是脫離輪回，等於正理的目的是破二我執。

「(故）其正理謂依何事破除我執，所依上首亦即彼二」，所以正理也是要破這兩個，即二我執。以此為由，所有的正理也要歸納成這兩個。剛剛講了正理的目的，所有的正理歸納起來就要點到破二我執，即「故諸正理悉皆攝入破二我中」。

【2017 辨了不了義善說藏論 179】

最近有很多同學生病了，有的甚至嚴重到有生命危險。看得出來，有些同學年齡大了，所以心裏想著要為往生做準備，他們可能會想「現在天天這樣學習，比如像今天學習《辨了不了義善說藏論》、明天學習《毗缽舍那》等，這些好像跟往生沒什麼大的關係吧？」——有這種想法的同學應該不少，不能說這種想完全不對，但裏面也有不少問題。

首先，最大的問題是我們對業果沒那麼有信心，這是最嚴重的問題。為何？舉例來說，大家知道幾年前我母親走了，她在世的時候平常生活中非常注重遵守業果法則，以非常善良的心對待自己周圍的朋友、老闆等所有接觸到的人。她在平常的生活當中不造惡業、一直造善業，積累了這樣的本錢，所以她走的時候毫不懷疑自己能否投生到好地方，而是內心充滿信心，這就代表她對業果很有信心。

實際上，平常我們自己造了什麼業，以此來決定自己來世是什麼樣，除此以外沒有什麼能為來世準備的——真正可準備的就是自己平常生活中有沒有造惡業、有沒有真正以善心來對待所有的人和事，這才是我

們真正可以為來世做的準備。除此以外，如果還想著尋求其他的準備，則表示我們對業果沒有信心，其他這些準備都是不合理的。

我們平常的所思所想所為才真正關係到來世，如果平常沒有做好，但臨走的時候卻去求一個觀想出來的外在的對象，這種臨時抱佛腳的做法沒有什麼用。真正的準備，是在世時平常生活當中做的這些事情，除此之外沒有什麼可為來世準備的。如果想著再尋求別的，反而說明自己對業果不是那麼相信。

對於業果如理取捨，這是最基礎的，然後臨走的時候心裏徹底放下對自己的財產、親人、朋友等的執著，該供養、佈施的全部乾乾淨淨的供養和佈施，然後等一天或幾個小時斷氣離開，那個時候還要加回向和發願的力量——這些都是幫助自己過去所造的善業轉變成下一世投生很好的順緣而已，而獲得好的投生的真正本錢是平常生活中所累積的善業，這才是對來世非常正確的準備。

比如我們現在認真的學習《辨了不了義善說藏論》、《廣論•毗缽舍那》這些論典，這是造多好的業啊！為來世做的準備當中，還有比這個更好的業嗎？我們提升

自己的智慧，糾正自己愚蠢的觀念，這些方面改變對我們的心才會有真正的提升作用。我們來世真正帶走的是自己的這一顆心吶！讓這顆心提升，才是對來世最好的準備。而且這樣學習經論的時候，不僅造了善業，還跟宗大師的緣分越來越深、跟正法的緣分越來越深——為來世做的準備裏，還有比這個更好的準備嗎？沒有。

有的同學說「這些經論太難了，自己學不下去了」，並且感覺學習經論不是在為往生做準備，這種想法實際上是非常不正確的認知造成。像薩迦班智達說過：「如果明天就要死，那今天做的最好的準備是好好學習經論！」這是一位成就者對我們講的話。確實如此，如果明天就要死，我們今天用經論裏的內容來改變自己的愚癡，讓心的品質有一點提升，還有比這個更好的準備嗎？沒有。

我們好好觀察因果的道理，學了這麼久的經論，還想著為來世做另外的準備，比如「我要不要多念《阿彌陀經》啊？」「我要不要修淨土法門啊？」——我覺得這些想法都是有問題的，當然不能說這些法沒有幫助，但像我們這樣學習了空性深見的法、菩提心廣行的法，

都遠遠勝過那些做法！還有比學習空性的法跟菩提心的法更好的善業嗎？不可能有的！

換個角度來說，如果還想著要準備另外的法門的話，這種想法是謗法，謗這麼珍貴的正法，這個惡業好恐怖的。我以上的這些有衝擊力的話，最近有同學來請教我時我沒有馬上說，因為我有點擔心如果直接對一個人講他心裏面會不會不舒服，現在我對大眾講可能會好一點，所以我就說了一下自己的看法和理解。

上節課講到第 144 頁倒數第六行，如文：

入中論所說決擇真實諸理。

首先，《入中論》所說的所有成立空性的正理。這裏所謂的「真實」指空性，「決擇真實諸理」就是抉擇所有成立空性的正理，把它歸納起來就是前面科判中講的，主要就是破二我，即破法我和補特伽羅我，也可以說成立法無我和補特伽羅無我。而且這兩個理中，比如我們成立法無我的正理中最主要是哪一個？成立補特伽羅無我的正理中最主要的是哪一個？現在就是講這一塊。

先把所有的正理歸納起來有兩個，然後兩個正理中最主要的是什麼？比如抉擇法無我時，有很多的正理，

最主要的是哪一個；成立補特伽羅無我時，有很多的正理，最主要是哪一個？對此要認。

庚二、明破法我正理之上首。

先講成立法無我的時候，最主要的正理是破四邊生，這個是最主要的。「釋論」就是《入中論釋》，其中有說到，抉擇二無我的時候，以破四邊生成立或抉擇法無我，如文：

釋論攝為決擇二無我時，說以破四生諸理，顯法無我。

《入中論釋》說到，以破四邊生解釋以顯示或成立法無我。「釋論」是主詞，「顯」是動詞，「說」也是動詞。《入中論釋》說，先什麼階段說？「攝為決擇二無我時」，即《入中論釋》抉擇二無我時說，說者是《入中論釋》，說到什麼？「說以破四生諸理，顯法無我」，即說到破四邊生正理顯示法無我，顯示也是成立，就是以破四邊生的諸理成立法無我，這是《入中論釋》裏面說的。

《入中論釋》中接著說，即「又說」，主詞也是「入中論釋」，「說」是動詞，下面全部都是受詞，即從「十

地經」開始到「不自生等」。「說」「等」後面都應有引號，「不自生」後也有引號。如文：

又說「十地經中，以十種平等性，悟入六地。由以正理明一切法無生平等性故，其餘法平等性皆易顯了。是故論師密意先說：「諸法不自生。」等。」

後面的內容，說者是月稱菩薩，他說龍樹為何在《中論》中講破四邊生，這裏講「是故論師密意先說」，其中「論師」就是指龍樹。論師先想，即密意，先說是指《中論》第一品開示破四邊生的正理。龍樹為什麼重視破四邊生的正理的原因，就是龍樹的想法，月稱來描述龍樹想法，龍樹的密意是什麼？

這裏講雖然《十地經》中說了十種法的平等性，即十個空性，但是這十個空性中無生的平等性是最難的，若對此瞭解，則對於其他的平等性則容易瞭解——這是龍樹的想法，月稱來描述。「十地經中，以十種平等性，悟入六地」，「六地」就是十地裏面的第六地。十波羅蜜多中，第六個智慧波羅蜜多最殊勝。第六地智慧波羅密多最殊勝的話，就有講到以十個平等性或十個空性來入第六地，《十地經》裏面有這樣說。

《十地經》中雖然對第六地智慧波羅蜜多殊勝方面描述的時候，就有說到以十個平等性悟入。但實際上如果我們對十個平等性或十個空性瞭解的時候，如果對於無生平等性悟入或瞭解的話，這裏講的「明」就是瞭解，比如以開示者的角度而言，若對於無生平等性開示得很好的話，則對於其他平等性開示是容易的；以受眾或弟子的角度來說就是「明了」或瞭解無生平等性的話，則對於其他平等性容易瞭解，即「由以正理明一切法無生平等性故，其餘法平等性皆易顯了。」

當然字面的「明」跟後面的「顯了」，「了」是瞭解的意思，藏文看起來好像是「開示」的樣子。若以正理瞭解無生平等性的話，則對於其他的平等性容易瞭解；若對於無生平等性開示得詳細清楚的話，則對於其他平等性容易講，並不難。它的意義是，若聽法的弟子們一明白無生平等性的話，則對於其他的平等性容易瞭解——這就是龍樹的密意，龍樹就是這樣想的。

所以龍樹菩薩對於十個平等性中，首先在《中論》第一品中為我們開示「無生平等性」，即「是故論師密意先說：「諸法不自生。」等。」（其中「等」包含後三句）。所以龍樹《中論》第一品第一個偈頌的第一句先

開示無生平等性，這個是月稱菩薩在《入中論釋》中說的，所以前面說「又說」。宗大師引了《入中論釋》中的兩段之後，後面是宗大師說的，如文：

故成立法無我之上首正理，即破四生之理。

成立法無我最主要的上首的正理是什麼？就是破四邊生的正理，這個就是結論，「故」的前面是能立因。《入中論釋》的這兩段引了後把它當理由，宗大師對我們開示：成立法無我的正理中，最主要最上首的是破四邊生的正理。

然後下面，對於破四邊生的正理，有一些人會誤解為這個跟緣起不一樣，認為破四邊生跟緣起正理有一些不同，二者沒有關係，實則不然。實際上緣起的正理處處都連在一起，不管是破四邊生，還是離一多的正理，所有的邏輯都與緣起有關系。所以宗大師為我們開示：你們不要誤解，實際上破四邊生的正理還是與緣起有關系，而且最終還是以緣起的力量來瞭解破四邊生的道理。這裏少了一個「故」字，下面也應有「故」字，即「(故)是以正理中王緣起正理，(故)能斷一切惡見網者而破彼執。」

「十種平等性」，你們知道吧？很多年前我在講《入中論善顯密意疏》的時候有講過，如果你們想瞭解就可以直接看《入中論善顯密意疏》。我簡單說一下，首先對於諸法自性有的執著心，我們如何破？

所謂的「法無我」的意思是，我們破對法上有我或有自性的執著心，就是瞭解法無我。對於法上自性有的執著心，我們先瞭解或區分法的能依所依，事物無常法是所依、非事物常法是能依，二者有能依所依的關係，這二者中，假設所依事物沒有自性的話，則能依非事物的法肯定沒有自性。

像《中論》中所講，比如有為法沒有自性的話，無為法怎麼可能自性有？就是這個道理，所謂的有為法就是事物，無為法就是非事物的法，二者就是能依所依的關係。重點是破所依事物有為法自性有，這個是最主要的，這個要破的話，有為法的生住滅三個過程，我們要破生的方面自性有、住的階段自性有、滅的階段自性有——這三個中，重點是破生自性有。而且生本身，有未來生、正在生、過去生這三個。三個裏面，未來的生是源頭，未來生慢慢變成現在生，慢慢變成已經生或過去生，所以對於未來生破除是最主要的。

所謂的「無生平等性」，其中「無生」的這個「生」是未來生，破未來生自性有就是成立無生平等性。破除未來生自性有之後，現在生、過去生就破了；破除了生的話，則住跟滅更不用說了。破生住滅自性有的話，則有為法自性有就破了；有為法自性有破了話，則無為法自性有也破了。

所以等於成立法無我或破法上面有我的我執著心，最主要就是破有為法上的執著心；有為法的生住滅中最主要破的是生自性有；破生自性有中未來生、現在生、過去生中，最主要破的是未來生自性有——從根那邊處理了。成立法無我的時候，最主要的正理就是破四邊生的正理，原因是在這裏。所以成立法無我時，最主要的正理是破四邊生的正理，原因在此。我們看《入中論善顯密意疏》就能瞭解這個道理。

剛剛擔心你們可能對於前面十種平等性中的「無生平等性」不了解，先初步跟你們說明一下。剛剛是引了《入中論釋》，目的是成立（明）「破法我正理之上首」認出來。下面再引《入中論》，是為了表達破四邊生的正理實際上還是用緣起的因，宗大師引《入中論》跟我們說。按照藏文的話，引了《入中論釋》後有一個「故」

字，但是中文裏面，還沒有引《入中論》之前，用了「此如」，「如」就是引《入中論》當理由。所以後面省略了一個「故」字，也可以理解。

首先，對於《入中論》這兩個偈頌的內容，宗大師有說明。如文：

此如入中論云：「諸法非無因，非自在等因，非自他俱生，故是依緣生。由法依緣生，分別莫能觀，故此緣起理，斷諸惡見網。」謂外法苗等內法行等，由依種子及無明等因緣而生。故彼等生空無自相之體，及非從自他二俱無因而生。是以正理中王緣起正理，能斷一切惡見網者而破彼執。

宗大師這裏有說明，「謂」是動詞，剩下來的「外法苗等內法行等，由依種子及無明等因緣而生。故彼等生空無自相之體，及非從自他二俱無因而生。是以正理中王緣起正理，能斷一切惡見網者而破彼執。」是受詞。宗大師描述《入中論》的這兩個偈頌說了什麼，描述的時候有兩段。

兩段中，「是」後面是第二段，前面是第一段。按照藏文來說，「是」前面應加一個「故」字，即「(故)是以正理中王緣起正理，能斷一切惡見網者而破彼執。」

這個是《入中論》的兩個偈頌中說的，我們把它分兩段，前面一段當理由，後面一段當所立。這裏「是」前要有一個「故」字，我們先瞭解後面這一段。「(故）是以正理中王緣起正理，能斷一切惡見網者而破彼執。」

這裏有沒有「為」字？這是重點的一個字，藏文「du」的意思是最主要的理由、最終要靠的意思，應該是「以」的意思。這裏中間有一個逗號，我覺得沒有必要，應該是「能斷一切惡見網者」是對「緣起正理」的形容。前面說的「正理中王緣起正理」，正理中國王一樣的緣起正理，它的功能或特質是能斷一切惡見網者，這是對它形容，所以中間逗號沒有比較好。

就是以什麼破彼執，即「故是以正理中王緣起正理能斷一切惡見網者而破彼執。」這裏要加一個「為」，靠緣起正理，不只是靠，這裏最終必須要靠它的意思，不是一般的「以」的意思。「以」是「靠」的意思，現在是「最終要靠」。以緣起正理來破彼執。破四邊生的時候，實際上破四邊生上的執著怎麼破呢？表面上看起來好像沒有用緣起的正理，實際上一直用緣起的正理來破。確實我們讀《中論》的時候能夠感覺，《中論》中無論破什麼都是用緣起，最終還是用緣起。

我們最近正在學習的《正理海》第六品「破貪與貪者由自性有」，看起來好像貪者和貪，不管是貪者找不到，還是貪找不到，那個時候，實際上都是依賴當中有而已，這個指的時候，以依賴的道理就破掉了；那個點出來的時候，以依賴的道理又點出問題——處處都用依賴的道理。所以一直用依賴、觀待的道理破，不管貪者和貪，還是去者和去，或正在去、未來去、過去去，最終一直用依賴的道理，處處用一直用依賴、緣起的道理，這個道理是一直在的、離不開的。

最終其中還是一直用緣起的道理，即「以正理中王緣起正理能斷一切惡見網者而破彼執」，「破彼執」就是破四邊生的執著心的時候，最終還是用緣起的正理，沒有離開它、一直用它。這個的理由就是前面的描述，前面就是《入中論》中表面上的話講出來，後面就是結論的層面，比較深的層面，但實際兩個都是《入中論》講的，宗大師理解後講出來。

這裏的破者是月稱菩薩，即「以正理中王緣起正理能斷一切惡見網者而破彼執」，用緣起的道理破了四邊生的執著心，誰破？月稱破。月稱為什麼這麼破？因為

月稱的《入中論》中字面上展現出這樣的道理。「是」的前面一段是字面講出來的道理。

《入中論》的兩個偈頌字面上講出來什麼道理呢？「謂外法苗等內法行等，由依種子及無明等因緣而生。故彼等生空無自相之體，及非從自他二俱無因而生。故彼等生空無自相之體，及非從自他二俱無因而生。」其中「彼等生空無自相之體」的「生」後面加一個「等」。這裏不對，應該是「生等無自相之體」。

這裏就是破四邊生的能立跟所立，「生等無自相之體」是所立，前面「非從自他二俱無因而生」（破四邊生）是能立因。不管它的所立也好，還是它的能立也好，講的時候一直關係到緣起，與緣起一直綁在一起。前面講「故」，什麼呢？描述的是緣起，內外的緣起，比如外法苗芽等，即「謂外法苗等內法行等」，外法苗芽等是從種子因緣生；內的話，內心裏面的業，業的時候已經形成了，然後業報出來的果更是看得見的。包括內的業，還有它的果，全部都是內的法。那些內的法，都是從無明等煩惱那邊由因緣而生出來的。

這裏講的「行等」，也是把它當果的階段。苗芽等也是果的階段外面的法；內的從業開始，我們各種各樣

的感受、各種各樣的生活就是果的層面，屬於內的法。不管內的法也好，還是外的法也好，真正觀察它們如何生的時候 就是緣起當中而生。這個緣起當中的意思是，不要當成那種比較粗的因果緣起。

當然對於因果緣起本身，也可以理解為兩個層面，即粗的因果緣起、細的因果緣起。細的因果緣起，就是觀待當中的因果緣起。現在這裏講的因緣而生講的是，觀待當中的因果緣起。以這樣的觀待當中的因果緣起當理由，然後不管是破所破也好，還是破所破的理由能立因也好，所以等於就是這裏講的破自性生、自相生，破自生、他生、俱生、無因生，這就是破能立因，破四邊生是破自相上的理由。直接破自相生也好，還是破自相生的能立因四邊生也好，兩個後面用的時候，都是緣起的道理。

現在我們要瞭解，很多人不了解，比如，破自生、他生、俱生、無因生（破四邊生）的時候，有沒有用觀待緣起的道理，很多人認為沒有用到，這是不對的。我們讀《中論》的時候就感覺到，無論破什麼的階段都要用到觀待緣起，所以始終沒有離開觀待緣起。

「故」的前面是以觀待緣起當理由，這樣來破的。這裏少了一個關鍵字「破」，這個字很重要。藏文「xie」的意思是,月稱菩薩在這兩個偈頌中這麼破的緣故。這裏我們不管破自相生，還是破四邊生，破這些的時候，用的理由裏面一直用緣起，以緣起來破自生、他生、俱生、無因生，是這麼而破，這裏可以譯為「如是而破」，前面先解釋《入中論釋》，然後宗大師說月稱菩薩是這樣而破，所以月稱菩薩是一直用緣起來破的，所以就是「故是以正理中王緣起正理能斷一切惡見網者而破彼執」這個結論，這句應改為「及非從自他二俱無因而生。(如是而破故)，(終究）是以正理中王緣起正理能斷一切惡見網者而破彼執。」若關鍵字漏掉，則抓不到重點，毫無味道不知所云。

所以剛剛我說的「‘謂’是動詞，後面全部都是受詞」的說法也不對，應該是：「謂」是動詞，剛剛我們說的到「無因而生」，然後就是加的翻譯「如是而破故」是受詞。下面雖然也是《入中論》前面兩個偈頌的內容，宗大師講出來，但前面描述的是《入中論》前面兩個偈頌表面上的意思，最終表達的是宗大師抓的後面的，即「(終究）是以正理中王緣起正理能斷一切惡見網者而

破彼執。」宗大師用這兩個偈頌當理由，月稱破四邊生最終也完全是用緣起的道理來破的，因為《入中論》裏面確實有講到：

諸法非無因，非自在等因，非自他俱生，故是依緣生。

這裏用破四邊生來成立緣起的樣子，但下面那句話是用緣起破四邊生，即「由法依緣生，分別莫能觀，故此緣起理，斷諸惡見網。」意思是不要想我們的執著自生他生的分別那種的想法為什麼不對？因為好好觀察就能觀察到緣起。所以「由法依緣生」，從緣起的角度看的時候 這些觀察真的是有問題 對這些觀察的時候，我們一直用特別觀待的緣起破的。

我們的任何一個執著 不管自生的執著 還是他生、俱生、無因生等的各種各樣的執著，看看觀待緣起，就沒有道理，就會有各種各樣的矛盾出來。所以緣起可以解決一切問題，即「斷諸惡見網」。

以大疏的科判來說，第二段「庚二、明破法我正理之上首」，讓我們認出破法我的正理中最上首的正理是哪一個。大疏科判庚三，如文：

庚三、明破補特伽羅我正理之上首。

破補特伽羅我的正理中最上首的是什麼正理，現在我們講到第三個科判。這兩個都很像，剛剛破法我的正理中最上首的正理是哪一個先認出來，認出來之後得出結論：最終還是一直用緣起的道理當理由。一樣，後面對於破補特伽羅我的正理中最上首的正理是哪一個認的時候，也是先認，然後得出結論：最終還是要靠緣起的正理。我們看後面有一句話：

此亦由依諸蘊假立，故於七相不能獲得補特伽羅，即補特伽羅無我之義。仍以緣起之理而為究竟。

這裏用「究竟」，剛剛用的是「終究」，是一樣的。「此亦」的「亦」就是涵蓋前面破法我的正理中最上首的正理最終用緣起的道理，不只如此，破補特伽羅我的最上首的正理也是一樣。

前後兩段都是如此，破補特伽羅我中最上首的正理是哪一個？就是七相正理，即「破除人我上首正理」。對於前面我們先瞭解一下，這裏引了兩個《入中論》，宗大師有不同的表達。

第一個階段《入中論》引的，月稱破補特伽羅我的時候，他用的是七相觀察的正理，這個文中展現出來。第二個階段《入中論》引的，就是對補特伽羅無我或者

破補特伽羅我，抉擇空性的時候，第一個我們要抉擇或接觸的補特伽羅無我是主要的，而非法無我。因為這樣有很多優點，相較而言，補特伽羅上面成立空性比較容易，於法上面成立空性難度高。以修空性或了悟空性的次第而言，必須先從補特伽羅上面的空性開始入手。

所以對於成立補特伽羅無我的正理中，哪一個是上首的正理，對這個認出來，認出之後不單單重視成立補特伽羅無我，而是整個修空性的時候從這裏下手，是表達這個。引了《入中論》後，宗大師說：

謂如車與支，於一、異、二俱、能依、所依、積聚、聚形、七相尋求皆不可得。然依自支立為假有，補特伽羅亦如是立。

「謂」是動詞，剩下來的都是受詞，主詞是前面《入中論》的一個偈頌，即「彼於真實或世間，以七種相皆不成，然由世間無分別，依諸支分而假立。」這個偈頌說到什麼，後面是宗大師對於《入中論》偈頌的解釋。還有宗大師下面說，「說」是月稱說。

入中論云：「彼於真實或世間，以七種相皆不成，然由世間無分別，依諸支分而假立。」

月稱破補特伽羅我的正理說了後，還有說，說什麼呢？即七相觀察是為了修空性的時候，非常有優點。七相觀察有很好的優點，這是宗大師的話：

說此即是易得深見所有方便，故當了知此諸正理，即破人我上首之理。

「說此即是易得深見所有方便」意思是我們容易得到深見，「深見」就是瞭解空性的見解，或者是空正見。我們要容易得到空正見，就要從七相觀察下手，七相觀察是容易得到空正見的一個方便，這個是月稱菩薩在《入中論》裏面說的。下面引了《入中論》，月稱說到七相觀察的正理的優點。這裏講到，如文：

入中論云：「七相所無云何有，此有觀行無所得，由此亦易入真實，如彼所成此亦許。」

這裏講「由此亦易入真實」，等於容易瞭解空性，這是它的優點，對此月稱菩薩有開示。這裏主要講了兩點，其中特別第二個就是，不管是引導弟子也好，還是引導自己也好，主要是引導自己，都是從修補特伽羅無我開始。這裏就有講到「故引導漸次亦應如是」，引導的次第就是這樣，從七相觀察進入空性。大概是這樣，詳細的沒有必要解釋。

●互動答疑

學生問：能否解釋一下七相觀察，怎麼觀察的？

仁波切答：對於七相觀察真正想瞭解，內容蠻多的，你們看《入中論善顯密意疏》的科判很多，有好多頁，當然最究竟來說可以歸納為「一」跟「異」。如果你們要好好瞭解七相觀察，還是要好好讀《入中論善顯密意疏》，如果好好讀才能真正的瞭解，短短的解釋沒有大的作用。

（答疑結束）

對於這一段字面上我們還是要瞭解一下。這裏首先講到，「破除人我上首正理」，這裏宗大師直接引《入中論》。「彼於真實或世間」，《入中論》裏面它是真實中有還是名言中有，若於真實的話，則必須觀察出來，即七相觀察，以七相觀察應該要成立，但沒有成立，等於觀察的時候沒有了。正理當中可以找出來的安立，所以不要觀察，我們唯不觀察的名言而安立。

這裏的翻譯有點怪，「然由世間無分別」，也這個可以理解為對世間形容就是無分別，或者可以說對名言形容就是不觀察的意思。不觀察名言量，以這樣來安立，

如何安立？就像比如支分來安立有支，在互相依賴當中而存在，不可以說最終是這個。比如有分依賴支分，支分依賴有分，完全永遠指不出來「一」。所謂的「觀待」最終就是這種意思，就是永遠觀待、永遠指不出來的這種狀態，就叫觀待。即「依諸支分而假立」，補特伽羅就是這樣的觀待當中而存在。

對這個偈頌，宗大師下面解釋：「謂如車與支，於一、異、二俱、能依、所依、積聚、聚形、七相尋求皆不可得。」那就是前面說的，以真實有就不得成，沒有得成代表於真實沒有，它完全是不觀察，名言量當中有。「然依自支立為假有」，所謂的補特伽羅真正的是這樣存在，即「補特伽羅亦如是立。」這個是宗大師對《入中論》的偈頌的解釋，等於《入中論》中月稱菩薩是這麼說。

《入中論》裏面，月稱菩薩還說什麼呢？前面的動詞是「謂」，下面的動詞是「說」，主詞都是月稱菩薩。月稱菩薩說什麼呢？「說此即是易得深見所有方便，故當了知此諸正理，即破人我上首之理。」其中「此即是易得深見所有方便」的「此」就是七相觀察的正理。「說」是動詞，受詞是下面「此即是易得深見所有方便」。

月稱菩薩在哪里說，就是下面引的《入中論》，即「入中論云：「七相所無云何有，此有觀行無所得，由此亦易入真實，如彼所成此亦許。」」這麼說的緣故，宗大師就對我們說「我們應該知道」，這個就是宗大師的話，即月稱菩薩這麼說的緣故，你們故當了知，即「故當了知此諸正理，即破人我上首之理。」

就是我們弟子應當瞭解什麼是破補特伽羅我或人我的上首正理，你們應該瞭解。等於七相觀察的正理是破補特伽羅我上面的上首的正理，對此你們應當瞭解。還有我們要瞭解的是什麼呢？下面宗大師接著說，引導的時候次第也是這樣，你們自己引導也好，對別人引導也好，次第都是如此，這樣則非常容易入空性或瞭解空性。下面就說：

先於補特伽羅，七相尋求而無所得，及依自蘊而假施設，此易了悟，故引導漸次亦應如是。

「故」的前面不是句號，而是逗號。前面的「七相尋求皆不可得。然依自支」的「然」前面也應為逗號。下面的內容念一下就可以。宗大師說：我們對於七相觀察的時候，真的觀察的時候，五蘊跟補特伽羅依賴之間的依賴的關係，我們說「一」不對，「異」也不對，對

於七相觀察一直破的時候，最終還是用的是二者莫名其妙的依賴，以此為由。

「由依諸蘊假立，故於七相不能獲得補特伽羅」，七相觀察時的理由最終真正用的時候，依靠蘊來補特伽羅存在、依靠補特伽羅來蘊也存在——這種以觀待來假立，這是最主要的理由。以這個理由來成立七相觀察的時候也找不到補特伽羅。

這裏也要加一個「故」字，即「故於七相不能獲得補特伽羅，即補特伽羅無我之義。（故）仍以緣起之理而為究竟。」所以連七相觀察的正理，最究竟來說也是依靠緣起的正理。以緣起正理，這裏不用「而」字，即「以緣起之理為究竟」。沒有「而」字比較容易懂，意指究竟還是依靠緣起正理。

這裏不管破四邊生也好，還是七相觀察也好，正理中處處都用緣起正理，這個必須要懂。若這個不懂則抓不到任何一個正理中的推理，會對其不清不楚，真正裏面怎麼推的，這個我們一定要掌握。所以宗大師特別跟我們說：要瞭解究竟還是用緣起的正理，這個理一直在裏面。宗大師特別擔心我們不了解這個道理。表面上有

時候看不出來，就會有點分開的感覺，實際上不是，這個非常重要。

【2017 辨了不了義善說藏論 180】

上節課講到第 145 頁倒數第二行，如文：

如是以緣生因，及假立因，破法及補特伽羅，自生等四及自性一異等七，當知此即諸理上首。

以大疏的科判來說是「庚四、明破彼二者正理之王」，科判中的「破彼二者」是破法我跟補特伽羅我，這個前面已經講了，而且前面講的時候，不管破法我，還是破補特伽羅我，都與緣起因有關系。所以現在文中的「如是」，是對前面兩段解釋，這兩種理都與緣起正因有關系。「如是」的意思是如前面宗大師已經解釋過了，把這個當理由。

「當知此即諸理上首」，下面就有一個「當知」，就是透過宗大師前面的解釋，我們弟子們應當要知道。應當要知道什麼？「當知」兩個東西：破法我的時候，主要是以緣起當理由；另外，破補特伽羅我的時候，也是以緣起當理由。

破法我的時候是什麼樣呢？破法我的時候實際上是破四邊生。破補特伽羅我的時候是以七相觀察，或者以破七邊相。不管破四邊生，還是以七種觀察來破，兩個階段都是以緣起為由來破。

應該這樣對照一下：首先這裏是「以」，後面這個假立因應該是觀待因，即「以緣生因，及假立因」，意思就是緣起當中生、緣起當中假立，假立本身也是一種緣起、生也是一種緣起。緣起當中生的意思是，緣起本身是一種觀待的生，假立也是觀待的假立。以假立而言，連下部宗毗婆沙宗、經部宗也說假立，但他們所說的假立，甚至唯識說的假立、中觀自續派說的假立，都沒有達到觀待的假立。

現在這裏的假立，應該是觀待假立，或者觀待當中的生，觀待當中的假立，這樣的因，所以叫緣生因，這個當理由的意思。我們如果對照的話：「以緣生因破法生等四」，這是破法我上面；「以假立因破補特伽羅自性一異等七」，這是破補特伽羅我上面。

宗大師讓我們知道，比如法上面破自生等四個的時候，實際上不管破生也好，還是破其他的，都是以觀察生來破的。這個「生」是以觀待當中的生而存在，以這樣的緣故，自生、他生、俱生、無因生這四生都沒有辦法成立。像《中論》第一品，觀察四生的時候，實際上「生」是完全觀待當中存在，沒有辦法真正可以指出來「這裏就是生」。

能生、所生這些完全都是在觀待中非常妙的存在，就是以這樣的生當理由來破的。宗大師覺得我們不知道這個事情，所以宗大師特別加「以緣生因破法生等四」，意思是破法四邊生的時候，我們不知道是以緣生因而破的。以緣生因而破是透過前面的解釋讓我們知道，即「如是以緣生因」，對此宗大師前面已經解釋過了，所以如這個一樣，我們弟子們應當知道，破法上面自生、他生、俱生、無因生時，是以緣生因當理由來破，不是一般的生當理由破的。

緣生因當理由的意思是：不是緣生的緣故，而是觀察的時候，一種理智的觀察，以這樣觀察的邏輯來破的。緣生因的意思不是「這是緣生的緣故」「假立的緣故」，不是這種意思。我們用的時候「不是自生、不是他生、不是俱生、不是無因生的緣故」，就用這個，但實際上為什麼不是自生、他生、俱生、無因生？這些一個一個破的時候，我們是觀察生上面，生真正是怎麼存在。

這裏講的「緣生」的意思是，真正的生是怎麼存在這方面觀察的意思。這樣的觀察在裏面，這就是主要的理由。宗大師加「以緣生因」破的，不是直接的，我們讀的話就簡單，即不是自性生，因為自生、他生、俱生、

無因生都不是——表面上看的時候，好像觀察這個看不出來，所以宗大師擔心我們弟子們對於這個方面不明白，他想讓我們明白。

對於什麼道理要明白呢？法上面破四邊生的時候，實際上各個生破的時候觀察，以觀察來破，依賴觀待是非常妙的，指不出來。比如這個依賴那裏，那裏依賴這個，究竟沒有辦法指出來是這個——以那種當理由是主要的。

一樣，對補特伽羅也是如此，對於補特伽羅上破「自性一異等七」觀察的時候，我們以為沒有觀待的假立。先對於自性一異破，表面上看的時候，好像就是一也不是、異也不是、聚也不是、互依等七個也不是，對這七個破的時候，沒有那麼清楚。不管其中的「一」也好，還是「異」也好，每一個階段破的時候，我們不知道真正安立是觀待當中安立，對此不是很清楚。所以宗大師說你們要明白：補特伽羅上破七相或七相觀察破的時候，每一個階段用的邏輯，對於它是如何安立，它是觀待當中安立的，以此為主要理由。

「以假立因而破」，所以是以假立因破，這個是主要的——這個我們不知道，所以宗大師說這個你們要明

白、要重視，所以是上首，即「當知此即諸理上首」。不管每一個階段，主要就是觀待、依賴，那樣的邏輯，那個邏輯是處處都在的，一直要用的。「諸理上首」，所有的理裏面，它一直要用的，主要的邏輯、理由或者它有沒有變成邏輯、有沒有變成道理，這個真正的發揮，關鍵用的是在依賴當中存在，這個是處處都用的。這裏說的「上首」，就是這個意思。所以我們讀《中論》的時候特別要記住、要注意這方面。若這方面不注意則抓不到《中論》的邏輯，就沒有味道，所以我們對此要特別重視。

接下來是下面的科判：

「己二、以彼破自相之理」

接下來我們會用緣起真正當理由的話，跟中觀自續派不一樣，真正會達到中觀應成派。雖然中觀自續派的邏輯也會用緣起，但他對於真正緣起的道理沒有抓到。所以如果把緣起真正用得圓滿的話，則它能夠破自相。「己二、以彼破自相之理」，中觀應成派的優點，宗大師在《三主要道》中提過，如文：

又由現相除有邊，及由性空離無邊，了知性空現因果，不為邊執見所奪。

我的意思是，真正要達到中觀唯有中觀應成派，中觀自續派沒有達到中觀。真正達到中觀就是，緣起的時候根本不會偏到常邊，空的時候完全不會偏到斷邊，如此才會成為中道。我們沒有辦法達到中道的原因在於，緣起把我們拉到常邊、空把我們拉到斷邊。

相反，若緣起去除常邊、空去除斷邊，則肯定能夠達到中觀。緣起，完全是破常邊，非落常邊，而是斷常邊，若這個功能出現則不可能落常邊，因為落常邊的因沒有了。一樣，自性空的道理不會讓我們落斷邊，而是讓我們斷斷邊，若這個功能出現則不可能落斷邊，因為落斷邊的因沒有了。這樣的功能唯有中觀應成派可以做到，中觀自續派是做不到的。

我們這些成立空性的邏輯中，表面上用「緣起故」等，但真正有沒有用到圓滿或完整？沒有做到。現在宗大師強調，我們不管破法我，還是破補特伽羅我，如果一直會用緣起，等於以緣起一直破常邊這樣的功能，一點都不會讓我們生起常邊或執著心，這個方面處處會用非常關鍵，這就是剛剛講的「上首」。

若這樣用的話，「以彼」的「彼」就是前面講的很會用緣起當理由，或者像宗大師在前面的一個偈頌，這

個偈頌中講：以顯現緣起會去除有邊、不會讓我們生起有邊，這就是緣起。平常我們以緣起生起執著，現在是相反的，即緣起是斷有邊；一樣，平常空是讓我們落斷邊，現以空去除斷邊或無邊，那樣的狀態當中，一看因果緣起的時候，完全是在空中出現的樣子，像「空即是色」，若是那樣的境界，則永遠內心中完全不會有常邊、斷邊等，落一邊的見不可能會出現。所以宗大師《三主要道》裏面有說。剛剛說的緣起，「以彼」就是很會用緣起的邏輯，就是剛剛科判己初（己初、明正理上首）裏面說的，它能夠破除中觀自續派說的自相。

中觀自續派說的自相就是，雖然去除很多執著，但還是留下一個層面——中觀自續派的自相就有點這個意思。中觀自續派一樣會說法無我、補特伽羅無我、諸法不真實等。但同時中觀自續派又說施設義可以找得到。所以他雖然去除很多執著了，但還有點留在那裏沒有去掉的執著，這種執著就可以去掉、就能破除。「以彼破自相之理」這個科判簡單來說就是這個意思。這邊大疏分二，如文：

己二、以彼破自相之理，分二：庚一、連接；庚二、以四理直接破除。

這個就是月稱《入中論根本頌》中講的三個理，《入中論釋》中補了一個理，總共四個理，即「以四理直接破除」，等於觀察的時候以緣起一直觀察，以這個觀察如何破除這麼細的自相？那就是看月稱的那種觀察，即月稱的四個觀察，這四個觀察相當於緣起的觀察裏面一層一層的觀察，也是緣起的觀察。緣起的觀察中比較細的描述，從那裏看得出來確實它破除了自相。緣起細的觀察的時候，發現確實破除了自相，即「以四理直接破除」。

這裏首先是庚一，即「庚一、連接」，如文：

若爾，以緣起因，雖於世俗亦破自相，是為此宗解釋聖者意趣特法。彼中不共破理云何？此最切要茲當解說，入中論本說三種理，釋說一理，共四理破。

首先，宗大師這裏講到「最切要」。什麼是最切要？以緣起因來破除自相，就是觀察緣起的那個力量，若那個力量圓滿的話，就可以破除自相，這實際上是中觀應成派的特點。這裏講「此宗解釋聖者意趣特法」，其中「此宗」指的是月稱或中觀應成派，中觀應成派對龍樹的解釋跟中觀自續派不一樣。這裏用「特法」，就是我

們中觀應成派對於龍樹聖者的意趣的解釋跟中觀自續派不一樣，不一樣的地方在哪里呢？

就是解釋《中論》的時候，中觀應成派特別用緣起因，無論什麼階段觀察的時候，一直都是以觀待的緣起一直觀察、一直破。這樣破的時候，對於中觀自續派沒有破掉的、留下來的名言中自相有或者世俗中自相有那個層面，中觀應成派也會破。月稱中觀應成派這邊對龍樹《中論》解釋的時候，我們的特點在哪里？就在這裏。這裏用「是」，意思是前面有的先拿出來，「以緣起因，雖於世俗亦破自相」，那就是中觀自續派留下來的那個（名言中自相有或者世俗中自相有）就會被破。如何破？以緣起的那種觀察，把它用得完整的時候就會破。

這樣以緣起一直觀察來破，這樣來解釋《中論》，解釋龍樹的意趣。我們中觀應成派對《中論》解釋的優點在這裏，就是對於緣起觀察得圓滿，能夠破除名言中自相有。或者可以說，名言量可以找得到的那種就是名言中自相有，能夠破這個。「以緣起因，雖於世俗亦破自相」，中觀自續派做不到這樣，這是我們中觀應成派的特法，即「是為此宗解釋聖者意趣特法」。

若這個是我們中觀應成派的特法的話，月稱怎麼用起來，月稱怎麼以緣起的觀察破細的自相有？我們要瞭解這個非常重要，所以此最切要。「此最切要茲當解說」，前面宗大師說我們中觀應成派的特法是什麼，然後我們再問：月稱或者中觀應成派是怎麼破的啊？就是以緣起觀察的時候如何破除細的自相有？

所以這裏講「彼中不共破理云何？」就是中觀應成派跟中觀自續派不同的破法是什麼樣，這個破法是什麼樣我們要知道，即中觀應成派的破法，對於緣起觀察的時候層次很細。這個唯中觀應成派能做到，中觀自續派是做不到的，這個非常切要，所以宗大師在這裏要給我們解釋。

入中論本說三種理，釋說一理，共四理破。

我們要瞭解，後面的這四理破的是宗大師前面說的「以緣起因，雖於世俗亦破自相」，以緣起來破細的自相有的層面，後面的四個理是表達這個，這是中觀應成派才能做到的。中觀應成派是怎麼破的，就拿出來中觀應成的這四個理。四個理中，首先第一個理，如文：

其中初理，聖根本智，應是壞法之因。

這是第一個理的名字，即「聖根本智，應是壞法之因」。我們先念宗大師的解釋，然後與《入中論》對照。如文：

謂若諸法有自相之體，瑜伽行者，證一切法無自性時，彼智應有色受等可得，然不可得，故色等應無。若法先有後無，是為破壞，其能壞因應即彼智。然說彼智是能壞因，不應道理。故一切時不許自相生。

首先最後那句「故一切時不許自相生」，意思是中觀自續派說的自相生是永遠沒有辦法承許的。為何？原因在於，就是前面的邏輯，即「辛一、破聖者根本智應是壞法之因」，這個邏輯的結論出來就是自相生是永遠沒有辦法承許的，這個邏輯講到什麼？

這個邏輯講到，假設有自相生的話，即「謂若諸法有自相之體」，若諸法自相生或自相有、自體有的話，是否尋找的時候要找到？所謂的自相有等於施設義要找到，這樣它才有、才存在；如果這個一沒有的話，則它不存在。若是如此，那就會變成，比如我們凡夫的階段沒有證悟空性，後面我們變成聖者，最後成佛。聖者以後，我們的內心完全是證悟空性當中。當我們一看到

諸法時，就是施設義找不到，最終肯定找不到。找不到的那個階段，相當於永遠消失了、就沒有了。

所以還沒有證悟空性之前，好像諸法存在；證悟空性之後，這些法就變成沒有了。為什麼呢？因為法存在是必須要找到才存在，這就是中觀自續派的想法。中觀自續派認為施設義找到才存在，所以證悟空性之後，確定找不到；證悟空性之前，還沒有確定找不到，找不到的那個就不出現，那個時候好像存在，之後就完全永遠沒有了。若是如此，則聖者後面證悟空性的空正見相當於毀滅所有的法，即「聖者根本智，應是壞法之因」，就是把所有的法毀滅——假設中觀自續派你的說法是正確的話，就會如此。

就是若中觀自續派你認為諸法存在必須要施設義找到才存在，則名言中的層次就沒有了，所以勝義的存在一證悟空性之後則消失了，如此勝義的量、智慧一出現之後，所有的法就毀滅了，所以聖根本智就變成毀滅法的因，按照你的觀點來說就會變成這樣。這裏講「應是」，就是應該會變成這樣。

首先前提是諸法是如何存在，是施設義找到才存在，若有這樣的主張的話，則聖根本智應該會成為所有的法

毀滅之因——就有這種過失，所以這裏講「聖根本智，應是壞法之因」，重點就是這個意思。當然這裏有說「謂若諸法有自相之體」，那就會變成「瑜伽行者，證一切法無自性時」，意思就是行者證悟空性的時候那就會變成把色等諸法毀滅，即「故色等應無」。為何？

因為諸法實際上有的話，則必須要找到，若那個時候找不到，所以沒有了，即「彼智應有色受等可得，然不可得」，如果自相有的話，前面講色等諸法是自相有的話，自相有等於施設義找得到，施設義找到就等於聖根本智證悟空性的時候要找到，這三個是一樣的，即聖者根本定證悟空性的時候可得；一樣，一不可得就不是自相有，不是自相有就等於沒有。

那個時候應該找到，為何？因為自相有的意思是施設義找得到，那找不到就等於自相無，自相無等於它也是無。所以相當於證悟空性的時候變成全部沒有了——對於這個邏輯，雖然我們覺得好像有點聖者他們怎麼樣，雖然我們自己還不是聖者，但是聖者的時候是什麼樣我們還是可以觀察的，而且這樣觀察對於這個邏輯上很有幫助。

比如有時候我們容易有一些誤解，即對空性解釋的時候，解釋為一切都是幻覺，一切都好像真正不存在——這樣的解釋若細看則有問題，問題在於對「名言中有」沒有好好瞭解。對於「名言中有」沒有好好瞭解，相當於聖者證悟空性之後，像佛和菩薩，他們眼前諸法都不存在嗎？若對於名言層面的有不了解的話，則證悟空性之後好像諸法全部都有不存在感，這是非常有問題的。所以我們沒有用未來證悟空性的時候什麼樣，只有現在這個階段我們的感覺是如何，若是如此思擇很難去除落斷邊，就是全部都是假的，也可以說對於名言中存在這個方面不會那麼瞭解。

所以這個時候用未來聖者以上，我們所有人以後都會變成聖者成佛，那個時候有什麼樣的一個世界，整個世界是如何存在，換句話來說，輪回怎麼存在則涅槃怎麼存在。不可以說輪回是假的、涅槃是真的。清淨的層面涅槃的世界如何存在，跟不清淨的輪回的世界如何存在一樣，都是名言中存在。所以未來成為聖者之後我們變成怎麼樣，這種邏輯也是需要用的。所以永遠變成沒有了，從空正見生起之後，所有的法都毀滅了，就會這樣。

重點理由在這裏，「聖根本智，應是壞法之因」這個的邏輯真正是下面這個，即「謂若諸法有自相之體，瑜伽行者，證一切法無自性時，彼智應有色受等可得，然不可得，故色等應無」，這是第一個正因。這個的理由就是剛剛說的，後面沒有的時候就叫毀滅。之所以稱為毀滅法的原因是什麼？因為「若法先有後無，是為破壞」，不管是「破壞」也好，還是「毀滅」也好，等於先有了，然後變成沒有的時候我們就稱它為「破壞」或「毀滅」。這個是聖者根本智來做的，即「其能壞因應即彼智」，這個誰做的？就是智慧——根本智造成的。

根本智就會成為毀滅法的因，但實際上對此我們能否接受？不能接受。「然說彼智是能壞因，不應道理」，像這樣的說法我們沒有辦法接受。所以對你來說，應該就會變成根本智是諸法毀滅之因，但這是不合理的，即「不應道理」。

這個相當於應成論式，即「聖根本智，應是壞法之因」是應成論式。我們前面說的四理，都是應成的理。理分正因的理和應成的理，「應是壞法之因」就是應成論式的理。應成論式就是講過患，即若你這樣說的話，就會變成那樣；那樣說的話，你沒有辦法接受，所以你

的主張就要改變，即「故一切時不許自相生」，所以你的自相生的想法就要改變。下面是《入中論根本頌》，如文：

入中論云：「若法依自相，謗彼壞法故，空是壞法因，非理故無事。」

對於這四句的解釋，剛剛前面有了。比如「非理」就是宗大師前面用的「不應道理」。根本智成為所有法的毀滅之因，這樣的說法沒有道理。「故無事」的「無事」意思是「故一切時不許自相生」。所謂的「事」，有的時候解釋為事物，有的時候解釋為真實有或者自相有，現在這裏是解釋為自相有。「故無事」就是自相有沒有辦法成立，理由是前面三句，即「若法依自相，謗彼壞法故，空是壞法因，非理」，後面說「故無事」。

前面宗大師的解釋，即「謂若諸法有自相之體，瑜伽行者，證一切法無自性時，彼智應有色受等可得，然不可得，故色等應無。若法先有後無，是為破壞，其能壞因應即彼智。然說彼智是能壞因，不應道理。」到這裏就是解釋宗大師前面講的「若法依自相，謗彼壞法故，空是壞法因，非理」。

對於「若法依自相」你們要瞭解，一邊說「依」，一邊說「自相」，看起來有點矛盾的感覺，實際上我們確實也有這種想法，比如我們一邊講「因果」，同時一邊又講「自相有的因果」，與這個道理一樣。中觀自續派他們對於緣起認同，但同時又認同自相有的緣起，這種觀點很奇怪。

「若法依自相」的「依自相」有點怪，應該翻譯為「自相依」。就是生或因果的緣起，不許自相生。這裏的生和因果的緣起，就是自相有的或施設義找得到的那樣的因果、那樣的生滅，來認同生滅和因果，是這樣的意思，就有特別點到中觀自續派的意思。

「若法依自相」的意思，就是自相有的緣起你認同的話。這些緣起是施設義找到，若你這樣主張的話，則變成「謗彼壞法故」，這裏中間應加一個「應」字，即「應謗彼壞法故」。宗大師這裏有加，即 「瑜伽行者，證一切法無自性時，彼智應色受等可得，然不可得，故色等應無。」這句中加了「應」字。這裏講「謗」，或諸法變成毀滅，或應無，它應該會變成以誹謗來證悟空性，沒有誹謗則證悟不了空性。

這個也可以倒過來理解：從中觀應成派的角度看中觀自續派的話，你沒有誹謗則證悟不了空性。因為諸法本身實際上是如何存在的？是施設義找到當中存在的，施設義找不到就等於不存在，那你證悟空性的時候必須出現理智找的時候施設義找不到。所以我們過去面對的法全部誹謗之後才能證悟空性，就是以誹謗諸法來證悟空性，即「謗彼」，這樣的緣故，則根本智就會成為毀滅諸法，即「壞法故」。

「空是壞法因」，其中的「空」是證悟空性的智慧，它是毀滅諸法的因，你沒有辦法合理的認同，即「非理」。「空是壞法因」這裏的「空」並非指空性，而是指空正見的智慧，它是壞法之因，你應該要如此承許，但你沒有辦法承許。

「謗彼壞法故」中有「故」，意指以此為理由，然後成立你應該承許空正見是毀滅諸法之因，即「空是壞法因」。「然說彼智是能壞因」中的「然」為「但」義，即但是你說的這樣是「非理」，就是沒有辦法合理的。

對於前面三句半的意思就知道了，即「若法依自相，謗彼壞法故，空是壞法因，非理」。這個是「非理」的緣故，就變成你主張的自相生或自相有，或自相有的緣

起——這種你不應該許，即「一切時不自相生」。尊者常常引這個偈頌，本身這四理尊者常常用，所以我們對這四理都要深入的瞭解。這個確實難，不是那麼容易。但我們不斷熟悉，再通過不斷的深入的想，瞭解的層次就會越來越深、越來越完整，並非想一次兩次就能理解。還有我們看其他的書，然後學習，再想就不一樣。本身也是要重複思維，還要通過學習其他的來幫助，重要的那些偈頌裏面的內容才更能挖掘出很多東西，這些方面都要注意。

對於真正的第一個理已經講了，後面好像中觀自續派還沒有被說服的一個回答，應該不是中觀自續派，而是有一些人，覺得只有這個理還是沒有辦法破除中觀自續派，這樣的他宗。這個他宗肯定自認為不是中觀自續派，而是處於中觀應成派的位置，但是他對這個邏輯有看法，認為這個邏輯對中觀自續派的自相生或自相緣起沒有辦法破，他對前面的邏輯有一個看法。

若謂唯自相有，不須聖智可得，若勝義有乃須可得，然不許爾，說有自相唯名言故。

「若謂」這裏應該有引號好一點。後面是宗大師的答復，如文：

若謂「唯自相有，不須聖智可得，若勝義有乃須可得，然不許爾，說有自相唯名言故。」此雖是根本救難，然不能救，於後理時茲當廣說。

這種說法幫助中觀自續派，或者可以說中觀應成你的這個邏輯，對中觀自續派沒有什麼破壞，等於幫助中觀自續派的樣子。「然不能救」意思是你的幫助幫不了，你想救但救不了。為什麼救不了？我在後面第二個理的時候詳細跟你說，即「於後理時茲當廣說」。

先對於前面他宗的這句話我們看一下。這裏的「許」跟「不許」，就是「中觀自續派沒有這樣許，他許的是那樣」的意思。中觀自續派沒有承許哪一個、承許哪一個呢？前面說若諸法自相有的話，則聖根本智可得。現在他宗說你這樣推不對，因為中觀自續派他不認為自相有需要聖者可得，他說的是勝義有才需要聖者根本智可得，自相有是不需要。理由是什麼？

他說的自相有，只是名言的層面，跟勝義有沒有關係，沒有必要聖智可得。我們先瞭解一下他宗的這句話，對於他宗的話我們分兩段：「說有自相唯名言故」，這個是理由；前面是所立，即「唯自相有，不須聖智可得，若勝義有乃須可得，然不許爾」整段都是所立。

從這段我們看到，諸法假設勝義有的話，則需要聖智可得，這是他說的，但是他沒有說諸法是勝義有，即「然不許爾」。假設諸法是勝義有的話，則需要聖智可得，但他沒有說諸法勝義有。唯自相有是否需要聖智可得？不需要，即「唯自相有，不須聖智可得」，勝義有的時候才需要勝義可得，但他不主張諸法是勝義有。

「若勝義有乃須可得，然不許爾」中的「然不許爾」是指中觀自續派不許，不許諸法勝義有，假設諸法勝義有就需要聖智可得，唯自相有則不需要聖智可得，這就是他主要講的，原因是什麼？他宗的理由就是，中觀自續派說的有自相是唯名言來說的，即「說有自相唯名言故」，中觀自續派說的有自相是名言的層面，所以自相有沒有必要聖智可得。

但這樣的說法實際上是幫助或者救中觀自續派的問題。現在是中觀應成派對於中觀自續派講的過難，這個過難講了之後，他宗對中觀自續派幫助的樣子。你這樣對中觀自續派批評或者過難，實際上這個過難沒有，就這樣的幫忙。

對此，宗大師就說：雖然你想幫忙，而且你的幫忙是真的點到一個關鍵，即「根本救難」，你真的點到回

答，你的回答雖然沒有辦法救或幫助他，但確實你說的話剛剛好回答得對、回答到關鍵點，你講的這個救難是真的救難，但是不能救，即「然不能救」。不能救的原因我現在不講，下面的理的時候我會詳細說，即「於後理時茲當廣說」。

下面開始是第二個理。如文：

辛二、破名言諦應堪忍正理觀察。

【2017 辨了不了義善說藏論 181】

上節課講到四理中的第一個理，即「其中初理，聖根本智，應是壞法之因」，這個講完了，接著講第二個理。首先，我們要瞭解，現在這裏宗大師的科判也很重要，如文：

己二、以彼破自相之理。

對於宗大師的科判，我們要瞭解，這個科判是「己二、以彼破自相之理」，前面的科判為「己初、明正理上首」。兩個科判中，我們要抓宗大師想表達什麼，重點我們要抓到。

首先，第一個科判「己初、明正理上首」。現在這裏是中觀應成派，中觀應成派跟中觀自續派不一樣，不一樣的地方在哪里？就是成立空性的時候，不管是補特伽羅無我，還是法無我，成立空性的時候一直用緣起。直接看好像沒有用緣起，但實際上背後一直用緣起，對於緣起的道理處處用、一直用。

中觀應成派真正做到中觀的立場，因為他是完全不會落斷邊和常邊的，他不可能會有這種瑕疵，為什麼？因為他時時處處都用緣起，這個問題就解決了。像「色即是空，空即是色，色不異空，空不異色」——那樣才

真正達到空性的見解，是最客觀、最中觀的。所以現在這裏「明正理上首」，相當於這也是中觀應成派，他把緣起當最重要，不管表面或者直接看的時候，沒有緣起正因的樣子，但處處都一直用緣起。

這裏講的「明正理上首」，所謂的「正理」指的是緣起，他很重視就叫「上首」。對於緣起，處處都一直會用，現在我們要認出來，所以宗大師說「明正理上首」。所以「明正理上首」的意思是，我們不要理解為好像有一個理拿出來，然後這個是上首，並非如此。而是所有的理裏面，緣起一直是主要的，是這種道理。

像中觀自續派沒有辦法「上首」，沒有辦法處處都用緣起，他不會這樣用，他沒有辦法做到緣起跟空完全一體兩面，所以這裏講的「明正理上首」，這是中觀應成派才能做到，他處處都會用緣起，而且這是他主要用的，這是第一個科判的意思。

當然，這個科判講的時候，比如我們表面或直接看的話，像成立法無我是破四邊生的正理，成立補特伽羅無我是七相觀察的正理，這些正理表面或直接看時是這樣，但它的背後主要一直用緣起，即這個階段一直用緣起、那個階段也是一直用緣起。所以現在所謂的「正理

上首」，就是緣起因一直主要用的地方，這是中觀應成派才能做到的，這是第一個科判的重點。

然後第二個科判「己二、以彼破自相之理」，是什麼意思？這裏看起來是講四理，但是對於這四理實際上要這麼理解：它不像破四邊生的正理、七相觀察的正理，它不是這類的理。它是什麼樣的理？這四個理是把前面破四邊生的理、七相觀察的理等成立補特伽羅無我、法無我的各種各樣的理，這些理以緣起當上首的話，則可以破除自相。

「以彼」的「彼」就是，如果把緣起的理可以當上首的話，才可以破除自相。如果沒有把緣起當上首，則破不了自相。把緣起當上首之後如何破除自相這個方面的道理講出來的時候就是這四理，這四理的由來是如此。這四理不像前面破四邊生的正理、破七相觀察的正理、離一多的正理等，不是這類的。

對於這些理用的時候，如果能把緣起用到上首的話，那它可以破除自相，這個道理是什麼呢？就是「以彼破自相之理」，就是若這個稱為上首的話，就會破除自相。這個道理是什麼？這個道理講出來的時候就是四理，四理就是這麼來的。四理就相當於中觀應成派的特點，他

的表達就是把緣起當上首的話，而且處處都把每一個正理當上首，這樣做到的話，中觀應成派如何破除自相——這個方面表達的時候四理就出來了。所以這四理相當於把中觀應成派的特質描述出來。

「以彼破自相之理」的「理」，不是「正理」的「理」，而是如何破這方面講的意思。以什麼來破？就是若能夠以緣起為上首的話，就可以破除自相，這個方面解釋，就是這個「理」的意思，所以這個很重要。

●課堂釋疑

回到上節課課後同學的提問，有同學問空性跟空正見有什麼差別，這個簡單說一下。學過《心類學》的同學對此應該會比較清楚，沒學過的話可能不太清楚。首先，要區分有境和對境，像「色、聲、香、味、觸」五境是對境，「眼識、耳識、鼻識、舌識、身識、意識」五識是有境。有時把根當有境、有時把根當對境，這是不同宗義的主張。這裏先不說「眼、耳、鼻、舌、身」五根，只說對境五境和有境五識。

有境和對境有很大的差別。對境的色法跟有境的眼識完全是不同的。一樣，第六識的層面，對境那裏有很多法，有境這裏第六識也有很多不同的層面。比如空性，

是對境的法上很深奧的一個法，是很深奧的一個對境；然後瞭解這個的第六識，我們就叫空正見。空正見在心續裏，不可能在外面的物質上，它是在補特伽羅的心續中的。空性，就是在所有的法上面、在諸法上面存在的。二者就是這麼大的差別。

我們也可以從別的角度理解，我們學過《攝類學》的同學就知道：所有的存在，不管有境、對境，所有存在的叫「有」或者「法」，對於法分的時候，我們分事物跟非事物，事物就是有因果功能的，非事物不是有因果功能的。空性，是屬於非事物的法，不屬於事物因果的法。空性是無始無終，恆時不變而存在的，沒有因造它，它上面沒有因果的功能。空性是非事物，是常法。

所謂的空正見是事物，它有因果的功能。比如我們先努力學習，再慢慢生起聞思修慧，空性方面的智慧一步一步生起，它是付出努力造出來的結果。所以空正見是事物，不是非事物。空性和空正見就有很大的差別，從很多角度可以說二者有差別。

所以我們對於《入中論》四句中的第三句「空是壞法因」，這個時候的「空」不可以解釋為「空性」，而是必須解釋為「空正見」。如文：

入中論云：「若法依自相，謗彼壞法故，空是壞法因，非理故無事。」

這裏宗大師對於「空」解釋的時候，解釋為智慧。先科判就是「聖根本智應是壞法因」，《入中論》這四句中所講的「空」就是聖根本智。然後下面真正對《入中論》的四句解釋的時候，宗大師特別有解釋，如文：

證一切法無自性時，彼智應有色受等可得，然不可得，故色等應無。若法先有後無，是為破壞，其能壞因應即彼智。然說彼智是能壞因，不應道理。

以「彼智」而言，「證一切法無自性時，彼智」的「彼智」也是根本智。「應即彼智」、「然說彼智」中的「彼智」就是一直講智慧空正見，不是空性。所以這裏的「空」不可以解釋為空性，而是要解釋為空正見，對此我們要清楚。

（答疑結束）

下面第二個理。第二個理的意思就是剛剛說的：不是所謂的破四邊生的理的那種意思，而是為什麼會破的意思，前面講「以彼破自相之理」，就是這四個理，其中第二個科判就是：

又世俗諦應堪正理觀察。

如果對於這個理我們平常用的時候有一個名字，藏文一直有這個詞。首先宗大師的科判名字為「以彼破自相之理」。現在假設自相有的話，應該會變成什麼樣。應該會變成什麼樣——這樣就把它的一個過患講出來了，即自相有的話，應該會變成這樣——這就是一種應成的論式。應該會變成這樣，這就是一個應成的理。

應成的論式變成四個，比如若自相有的話，應該變成這種、應該變成那種，那樣的時候應該會變成四個應成論式出來。四個應成論式應該變成不同方面解釋，比如第一個：聖根本智應該變成諸法毀滅的因，以這種應成論式來破自相。這四個破的都是自相，若自相有的話應該會如何。以這樣的應成論式破自相，以那樣的應成論式破自相。

像藏文平常用的詞，剛剛我說的，比如這四個的名字都有這個詞，就是「以」什麼的意思。以這種應成論式破自相、以那種應成論式破自相，就是這種意思。這四個理的名字要清楚，不然連名字都不清楚的話，就不知道這個理是幹嘛的，所以名字本身也蠻重要的。

蔣楊翻譯的是「一、應成聖者定滅事物之過患；二、應成世俗諦為理智所堪忍之過患；三、應成無遮勝義他生之過患；四、應成無自性為非自空之過患。」翻譯中沒有「破」字，而是譯為「過患」，即有自相的話就有第一個過患、有自相的話就有第二個過患、有自相的話就有第三個過患、有自相的話就有第四個過患，就是這種意思。以蔣楊的翻譯來說，他講到有自相的話，有什麼過患，然後講一二三四的過患。但平常念藏文的名字的時候，「gaba」這個詞是一直有的，就是「破」。「tawa」就是應成，或者過失，講出來過失就是應成。所以就是有這種過失的應成、有那種過失的應成。「jiasa」的意思是「以」，把它當主詞，即以什麼什麼來破，以講這種過患來破、以講那種過患來破，就是這個意思。

我看這裏的翻譯是「破聖根本智應是壞法之因」「破名言諦應堪忍正理觀察」「破應不能遮勝義生」。我建議這樣翻譯：「以聖者根本智應是壞法之因而破」「以名言諦應堪忍正理觀察而破」「以應不能遮勝義生而破」「以應不能說諸法自性空而破」，我講的「而破」的前面就是一個過患或者一個應成論式，我們也可以譯得長一點，就是加應成論式，如此就是四個應成論式，比如「以聖

根本智應是壞法之因的應成論式而破」「以名言諦應堪忍正理觀察的應成論式而破」「以應不能遮勝義生的應成論式而破」「以應不能說諸法自性空的應成論式而破」——我感覺這是比較清楚和完整的藏中文對照起來的翻譯。因為尊者開示得比較多，大部分都是用蔣楊的翻譯，但對於意義上你們瞭解就可以了。

●互動答疑

學生問：科判己二好像沒有分四個段落，就是剛剛您講的中觀應成派以四個理破自相有、自性有，但對於這四理我們沒有看到文中有對應的分段？

仁波切答：文中有對應四理的分段。我之所以沒有講分段，是因為還沒有講到，但這是肯定有的。

（答疑結束）

首先，講第 146 頁倒數第七行，如文：

又世俗諦應堪正理觀察。

現在我們要講，前面第一個法存在本身，就是以施設義找到來存在的話，施設義找不到就變成法滅，跟這個一樣的，所以等於證悟空性的時候發現施設義找不到，不僅是發現找不到，這就是事實的真正的狀態出現。原來有，後面就變成沒有。法有，是施設義找到的那種有

的話，則根本智看到的時候法就會滅——這是第一個理。

第二個理，就是你講的以施設義找到法存在的話，而施設義是不可以找的。施設了之後，判斷施設義在哪里，我們不可以判斷其為施設有。現在第二個理中觀自續派的問題是，施設有跟施設義二者是平衡，是一個東西。實際上「施設有」和「施設義有」是完全兩碼事，而且二者是矛盾的。施設有，等於施設義不可以有，所以施設有。或者因為施設有，所以施設義不可以有——就是這麼一個道理。但是中觀自續派認為施設有本身變成施設義找到，就這樣把二者混在一起。我們看《入中論》的偈頌，非常清楚，如文：

入中論云：「若觀此諸法，離實無可得，故不應觀察，世間名言諦。」

「故不應觀察，世間名言諦」意思是，施設有不可以用施設義有來判斷。世間名言諦，就等於施設有；不應觀察，就是施設義有是不可以的。你不能把施設有當成施設義有來認，即「故不應觀察，世間名言諦」，這就是重點。所以第二個理這邊，把「施設有」當成「施設義有」來理解的問題提出來。

施設有變成施設義有、施設義找到的話，等於正理觀察。施設有，實際上不是理智觀察當中有。施設有的意思就是名言有，名言有的層面並非理智應該觀察的對象，而是理智不應該觀察的對象，但是按照你的觀點來說則變成是理智應該觀察的對象，即「世俗諦應堪正理觀察」，其中「應」的意思就是講出對方的過患：對你來說，世俗諦或施設有，或名言有這個層面，就會變成勝義量應該要觀察，所以「應堪正理觀察」，意指按照你來說應該變成正理觀察，為何？因為施設義有。所以世俗諦應該變成堪忍正理觀察的過失。

實際上是什麼呢？下面就詳細解釋，即「謂若諸法有自相者」。這裏要瞭解，從現在開始宗大師要解釋後面《入中論》的四句。對這四句解釋的時候要瞭解《入中論》前面四句的第一個理「聖者根本智應是壞法之因」，講那四句中的第一句一直要拿下來。第一句是「若法依自相」，對於這句，不管後面三個理中的任何一個理都一直要拿下來。現在是專門破中觀自續派，就是月稱這邊的立場專門破中觀自續派，或者可以說專門以緣起當理由，如何能夠達到中觀的真正的客觀，完全沒有常邊和斷邊——這個方面的意思。

第一個理是強調沒有常邊，第二個理強調沒有斷邊。用緣起的理不會落斷邊，表達這個方面。重點是自相有會落常邊和斷邊，兩邊都會有問題。所以「若法依自相」這句話要一直拿下來。現在宗大師有一句話，即「謂若諸法有自相者」，就是相當於《入中論》前面第一理的第一個偈頌的第一句拿下來的意思。

若你說自相有的話，那就會變成施設義有。若變成施設義有的話，則不是名言安立。若你認同名言安立的話，則你不可以說自相有。我們先看這裏，如文：

謂若諸法有自相者，例如言生，觀察施設名言假立義時，為此苗芽從異性種而生耶？從同性而生耶？以此觀察應有可得。若不爾者，應唯名言增上假立，全無自性所成義故。若作如是尋求觀察，其真實體唯無生滅，無餘生等可得，故不應執諸世俗義。如是觀察為有可得。

先拿出來一些關鍵字，比如「若」。所謂的「自相有」，就是這邊講的「若諸法有自相者」，其中「若」是關鍵字。另外一個關鍵字是「應有可得」的「應」，比如「若」如何、「應」如何、「則」如何。所以先對這兩個關鍵字要瞭解。

「自相有」的意思就是，我們可以找到它自己，它有一個自己，所以就必須觀察的時候施設義要找到，所以這邊講苗芽生，如果自相有的話，苗芽生是施設義可以找得到。現在自相有是總的，一個具體的，比如「生自相有」，我們應該要指出來「生」，即「這個就是生」，它有一個自己的，但這個實際上找不到啊！

實際上「自性一生的」、「自性異生的」等，我們找的時候就找不到。這裏講「應該要找到」，有點反面的意思，實際上不會找到的，所以說「應該要找到啊！但是沒有找到啊！」所以「應該」就是帶諷刺意味的詞。

具體的，例如言生，「例如」不是比喻的意思，而是具體的意思。像以生來說，以苗芽生來說，我們一定要找出來是異生，還是同生？同生是自性一，異生是自性異，是這兩種中的哪一種生的？這樣找的時候，應該要找到，但結果並沒有找到，就是這個意思，即「應有可得」。這個結論出來就是找不到了。

結論出來是找不到，除此之外不會有別的答案。看《入中論》的「離實無可得」中「離實」的「實」的意思是找不到這個是真實的，除此之外沒有一個答案、沒

有一個結果。所以說「若觀此諸法，離實無可得」，就是結果是找不到這個，除此之外沒有一個答案。

就是剛剛講的「謂若諸法有自相者，例如言生，觀察施設名言假立義時，為此苗芽從異性種而生耶？從同性而生耶？以此觀察應有可得。」所以這個施設義就應該要找到，但是沒有找到，就這個意思。施設義找不到，但不等於沒有，會變成什麼呢？變成唯名言有。名言有而已，名言義或者施設義的時候就找不到，是施設有而已，施設義那邊就沒有。所以「若不爾者，應唯名言增上假立」，這個是真正的結論。這個結論是施設義找不到，施設有而已，或者唯名言假立而已。

唯名言假立，名言義沒有，名言層面有而已，義的層面找不到。若是如此，就破了你說的自相有，怎麼能叫自相有呢？這就是結論出來——自相有就破了。所以這邊真正的破自性有，算是《入中論》前面的兩句，即「若觀此諸法，離實無可得」，以這個來破你說的自性成立的那種意義根本就沒有，即「全無自性所成義故」，這個是結論。

剛開始的時候，「若諸法有自相者」就是假設自相有的話，然後後面講過失。這個過失講完之後，對方沒

有辦法繼續認同，這裏按照藏文，好像要加個「故」，即「若不爾者，應唯名言增上假立，故全無自性所成義故。」

剛剛沒有分段，現在分段。「若不爾者，應唯名言增上假立，故全無自性所成義故。」這是第二段，是能立因。前面的是所立，即「謂若諸法有自相者，例如言生，觀察施設名言假立義時，為此苗芽從異性種而生耶？從同性而生耶？以此觀察應有可得。」整體來說，前面是所立，後面是能立，即「若不爾者，應唯名言增上假立」是能立因。「全無自性所成義故」是所立。

後面加一個「故」字，就是指整體，剛剛分的前面那段是所立，後面是能立因，加一個「故」字是整體的角度當理由的意思。所以中觀自續派的缺點，或者我們平常想像中的：把施設義有跟名言有，或者世俗諦，對於世俗諦我們認同的時候，就有點施設義要有的感覺。比如二諦勝義諦跟世俗諦，兩個都是諦，都是平行。對於世俗諦，有的時候我們有點覺得是施設義有，這個問題就很大。

所以，施設義有跟世俗諦完全是兩碼事，而且有點相違。所以現在這裏點到這個，就是中觀自續派講的「施

設有」、「世俗諦」、「名言有」，跟「施設義找到」，中觀自續派把這兩個混在一起，若混在一起則容易破不了法的自相。一講世俗諦緣起的時候，就變成施設義有了、自相有了，就破不了自相——這個問題蠻嚴重的，即世俗諦有跟施設義有混一起，就破不了自相有。

對於破自相有要搞清楚，這兩個變成矛盾，要麼你不要說承許世俗諦，要麼你不要說施設義有，二者是矛盾的。如果對這兩個看出來有矛盾的話，就不會有自相有感覺。

第二個理就是去除不清楚名言有、世俗諦的層面。第一個理是針對於勝義無、找不到這個方面沒有搞清楚。到這裏，就相當於前面兩句「若觀此諸法，離實無可得」的解釋。

入中論云：「若觀此諸法，離實無可得，故不應觀察，世間名言諦。」

下面還有一點點，但是這個只是拉到下面的理由而已，實際上前面已經講了，即「若作如是尋求觀察，其真實體唯無生滅，無餘生等可得」，前面已經講過「如是尋求觀察」，就是剛剛講的「觀察」的意思。「如是」是剛剛前面講過的意思，剛剛前面觀察結論出來就是，

只有找不到這個結論，除此之外沒有其他的。這個是如前面已經說過了，即「如是尋求觀察，其真實體唯無生滅」，所以就是找不到，生也沒有，滅也找不到，這個就是它的實體。

所謂的《入中論根本頌》中的「離實」的「實」就是它的真實的情況是什麼呢？就是找不到，生也找不到、滅也找不到，這就是它的真實相，除此之外找不到別的，即「無餘生等可得」。除了找不到這個之外，比如我們除了找不到生、找不到滅，除此之外會有生這裏、滅那裏嗎？沒有，即「無餘生等可得」。

這個也是略的把前面剛剛《入中論》的兩句「若觀此諸法，離實無可得」講一下，詳細的是前面講的「若作如是尋求觀察，其真實體唯無生滅，無餘生等可得」。所以後面第三句和第四句「故不應觀察，世間名言諦」的解釋，「故不應執諸世俗義。如是觀察為有可得」，所謂的「世俗諦」的意思，不要理解為是施設義找到。「唯有可得」，就是以施設義找到來理解。所以不應執」，就是你不要這麼認、不要這麼誤解。

不要什麼樣呢？「諸世俗義」，就是世俗諦的意思，理智觀察的時候或者對於施設義有沒有觀察的時候，找

到是以這個來理解世俗諦的意思，這樣不可以，即「故不應執諸世俗義。如是觀察為有可得」，其中「世俗義」後面的句號應為逗號。

以《入中論》的四句來說，前面兩句是理由，後面兩句是所立。「若觀此諸法，離實無可得」是理由，「故不應觀察，世間名言諦」是所立。中觀應成派對中觀自續派說：你對於世俗諦的意思沒有搞清楚，你不應該這樣來理解世俗諦，即「故不應觀察，世間名言諦」，這就是月稱對清辯他們說的。

我們也是一樣，雖然我們自認為是跟隨中觀應成派的，但實際上我們內心裏面確實如月稱對清辯說的一樣，我們心裏面也有這樣的問題，所以也可以說這是月稱對我們說的話，即「故不應觀察，世間名言諦」。這是真正的正理，第二個正理。所以大疏的科判分的時候就叫「壬一、正義」、「壬二、斷過之答復」。第一個科判是「正義」，相當於真正的第二個理在這裏，我們對於這塊內容也要好好的瞭解。

第二個科判，如文：

壬二、斷過之答復。

誰來答復？宗大師來答復。對誰答復？對他宗。什麼樣的他宗？剛剛我們中觀應成派月稱講中觀自續派清辯的過患，即自相有的話則會如何，這樣的過患講了之後第三個人就出來說「這樣的過患沒有」，即斷過。

中觀應成派對中觀自續派破的這樣的過患，實際上對中觀自續派上面沒有這樣的過患，有這樣的說者。這樣說就叫斷過。現在對這種人，宗大師就來答復，即「斷過之答復」，應該是「壬二、於斷過答復」這樣更清楚一些，否則原文的「斷過之答復」會有「斷過」是對答複形容的誤解。「壬二、於斷過答復」，又分兩個科判，如文：

癸一、斷自性成立然不堪忍觀察之過；癸二、明依彼答復不能斷過。

「癸一、斷自性成立然不堪忍觀察之過」就是他宗的斷過，就是中觀自續派身上沒有這樣的問題，或中觀應成派這樣對中觀自續派沒有辦法破除，這就是第一個科判。

「癸二、明依彼答復不能斷過」就是你雖然這麼說，但是不能斷這樣的過，即「不能斷過」。剛剛前面的科判「壬二、於斷過答復」，這個「斷過」在癸一講；對

他的答復在癸二講。對於「斷過」講出來就是癸一，對他的答復就是癸二。對他的答復，實際上是答復什麼呢？你認為能斷過，實際上不能斷過——就是這樣來答復。所以答復這邊就是不能斷過。就是這樣解釋，理由就一個一個解釋給他聽，就這樣的兩個科判。

首先，瞭解他宗的話。這樣的他宗的話，第一個理的時候也講過。所以宗大師說，實際上你對第二個這邊，你說這樣沒有辦法破除中觀自續派，這樣的想法你也說過，就是前面第一個理的時候你也有一樣的想法。實際上你的想法在前面第一個階段站在中觀自續派的立場來說，沒有辦法破除中觀自續派的觀點。這裏跟前面一樣，現在還是形容他宗是怎麼說的。現在是他宗的話講出來的意思，所以有引號比較好，如文：

「此如前說，由齊幾許觀察，為觀不觀真實性理。界有不同。故以此說觀察之理縱堪觀察，然不說為堪忍觀察實不實有正理所觀，故說無過。」

「故說無過」的「說」是動詞，說出來的是哪一個呢，就是前面「由齊幾許觀察」開始到「無過」。這裏「故說無過」有點怪，與前面的「如前說」一樣，在這裏也有說，說出來什麼內容呢？從「由齊幾許觀察」到

「故說無過」，我覺得這裏的「說」不應該放在這裏，「說」的主詞是他宗，而不是中觀自續派。一樣，前面他宗也出現過一次，「此如前說」這個應該是宗大師說的意思，宗大師說的「他宗」。這裏「故說無過」的主詞就是他宗。

受詞裏面，「故說無過」的「說」是動詞，其他是受詞。我們要瞭解，其他的受詞裏面有兩個動詞：「故以此說」的「說」，「然不說為」的「說」。這兩個動詞的主詞是中觀自續派。中觀自續派說這個、不說那個——這是他宗說的。

他宗說「無過」，意思是對中觀自續派無過失，因為中觀自續派說這個，沒有說那個，所以中觀自續派無過失。所以「無過」指中觀自續派沒有這個過失，即中觀應成派對中觀自續派講的過失，中觀自續派身上沒有。中觀自續派說了什麼、沒有說什麼，以此為由「故說無過」。理由就是中觀自續派有這麼說、沒有那麼說，所以沒有這個過失，其原因是什麼？

我們看：「以此說觀察之理縱堪觀察，然不說為堪忍觀察實不實有正理所觀」中觀自續派說自相有的話，是否需要理智觀察能堪忍？不需要。真實有的話，需要

理智觀察堪忍，自相有則沒有必要，真實有、勝義有需要——中觀自續派會這麼說。

所以現在月稱說：若自相有的話，這樣對中觀自續派沒有什麼用。因為主要是理智本身的界限不一樣。理智觀察的時候，對理智的界限不一樣。中觀自續派跟中觀應成派的界限不同，所以施設義找到的這種觀察可以堪忍，這個沒有問題，這個不叫理智觀察。真實有、不真實有，這樣觀察的時候理智堪忍，這種就叫理智觀察。自相有方面不叫理智觀察。

所以這裏說「故以此說觀察之理縱堪觀察」是什麼？就是現在中觀應成派說的那種觀察堪忍，他認同，自相有那個層面的觀察達不到理智，這個我認同。但是我不認同，實有不實有這種觀察是不是堪忍，這個我不認同，即「然不說為堪忍觀察實不實有正理所觀」，對此我不認同，所以沒有什麼過失。

所以對於理智的界限不一樣，為什麼這麼講？這樣觀察的原因是理智的界限不一樣，所以前面有說「界有不同」，就是有沒有觀察到真實上面的界限不同。「由齊幾許觀察，為觀不觀真實性理」，有沒有觀察到真實性的界限，中觀應成派與中觀自續派不同，所以理智堪不

堪忍的時候也不同。由於這個不同的緣故，現在雖然月稱講得很有道理的樣子，但對中觀自續派完全沒有破到，對他來講沒有什麼過患，所以「故說無過」。這個是他宗說的。你們是否能理解？這邊的關鍵字抓一下就知道，這個是他宗說的，說出來什麼？中觀自續派的觀念是什麼樣？這個清楚就可以了。

然後宗大師說 那樣的斷過 或者這裏講的「救難」，「救」就是幫助，幫助中觀自續派是主要的。所以跟前面的一樣，即「與前救難同一關要」，意思是宗大師會很重視這個答復。對方也是講了半天，主要講的還是這個，所以他的「主要救難」就是這個，所以我們自宗一定會好好答復。對於他的救難不能救、不能答復的理由，宗大師下面會詳細的講，即「其不能救難之理」，下面就是詳細的解釋，如文：

其不能救難之理，如前數說，月稱論師，即於此處，及餘諸處，說世俗有，即是世間名言中有。

第二個科判「癸二、明依彼答復不能斷過」就是答復，剛剛是對方的救難，現在是解釋對方的救難不能救。

【2017 辨了不了義善說藏論 182】

上節課講到第 147 頁第五行，如文：

其不能救難之理，如前數說，月稱論師，即於此處，及餘諸處，說世俗有，即是世間名言中有。

以科判來說就是「辛二、破名言諦應堪忍正理觀察」，如文：

辛二、破名言諦應堪忍正理觀察，分二：壬一、正義；壬二、斷過之答復，分二：癸一、斷自性成立然不堪忍觀察之過；癸二、明依彼答復不能斷過。

「斷過之答復」這個科判的名字有點怪，實際上答復者是宗大師，對誰答復？對方有斷過，應該是先講自宗對他宗說一個過患，對此他宗回答自己沒有這個過患，即斷過。他宗這樣的答復實際上沒有真正的斷過的功能，為此回答。如果以現在大疏的科判來說「斷過之答復」應該是為斷過方面的答復的回答，真正的意思是這樣。「斷過之答復」中，「斷過」是指對境，答復是宗大師答復。當初我們說他宗有一個過患，但他宗說自己沒有這個過患。

壬二、斷過之答復，分二：癸一、斷自性成立然不堪忍觀察之過；癸二、明依彼答復不能斷過。

斷過的答復裏面分癸一和癸二，癸二特別講到「明依彼答復不能斷過」，實際你的答復不能斷過，這是我們最終回答的，即你的答復不能答復，你的答復是什麼？就是癸一，即「癸一、斷自性成立然不堪忍觀察之過」，這就是他宗的回答。他宗的回答是我沒有斷過，或中觀自續派沒有中觀應成派說的這個過患——以他宗的角度有這樣的答復。

他宗認為自己的答復能夠斷過，實則不能斷過，這就是科判癸二，即「癸二、明依彼答復不能斷過」。我的意思是「不能斷過」就是他宗的答復實際上沒有能力斷過，這是最終我們要講的，所以癸一、癸二這兩個科判最終是癸二，即他宗你的答復沒有能力斷過。

科判「壬二、斷過之答復」是對於斷過的答復上的回答。「壬二、斷過之答復」的「答復」，跟後面「癸二、明依彼答復不能斷過」的「答復」是兩碼事。「癸二、明依彼答復不能斷過」的「答復」是他宗的答復。「壬二、斷過之答復」的「答復」是宗大師的答復。我們要把兩個科判中的「答復」區分開來，否則就會混淆

在一起。

現在講到大疏的科判癸二。癸二相當於對癸一他宗的答復 自宗認為其沒有斷過的功能 為這個方面解釋。如文：

癸二、明依彼答復不能斷過，分三：子一、正義；子二、明於觀察時無雖同，但與有無不同；子三、說於錯亂方有，非名言有之義。

科判癸二裏面又分三個，首先瞭解「子一、正義」。「其不能救難之理」，「正義」真正要回答是在這個科判裏面。「其」是「多」，還是「一」的意思？重點是癸一的科判，如文：

此如前說，由齊幾許觀察，為觀不觀真實性理，界有不同，故以此說觀察之理縱堪觀察，然不說為堪忍觀察實不實有正埋所觀，故說無過，此是救難根本，與前救難同一關要。

這是他宗救難的回答。現在是自宗認為他宗的回答不能救難，理由在哪里呢？「其」指的是前面他宗角度的話。「其不能救難之理」，這個不能救難的理由在哪里？理由就是，真正的勝義有和名言有，這兩個方面中觀應成派說的才是最正確的。中觀自續派說的所謂的名

言有和真實有，都沒有講到真正的狀況。

真正的什麼叫理智觀察，或者法的究竟的實相不觀察的界限在哪里、觀察的界限在哪里？實際上就是名言有跟勝義有的意思。所謂的名言有就是，不觀察的當中有，觀察的時候就沒有。觀察的時候有就是勝義有，不觀察的時候有就是名言有。

真正的觀察跟不觀察的界限，中觀自續派沒有說到真相，真實的狀況沒有辦法講到。所以真正的名言有跟勝義有的界限，中觀應成派說的才是合理的。所以現在這裏他宗你的答復之所以不能救難的原因在哪里？這裏講：

如前數說，月稱論師，即於此處，及餘諸處，說世俗有，即是世間名言中有。世間名言所立人法，皆不觀察名言之義為如何有，而便安立。故此逆品，觀察而立即勝義有。

這裏講到什麼呢？如前數說，就是宗大師前面講過很多次這個道理，現在再跟你描述的話，月稱在這個階段，就是三個正理或四個正理，《入中論根本頌》中是三個正理，加《入中論》自釋就是四個理，這個階段也好，別的階段也好，所以這裏講「即於此處，及餘諸處」，

月稱不管是在四理的階段也好，還是別的階段也好，都有講名言有或者世俗有這塊，諸法都是世俗有、諸法都是名言有。

所謂的名言有是什麼呢？就是不觀察的時候有。有，就是不觀察的時候有；它的逆品就是觀察的時候有就會變成什麼？變成勝義有。「於此處，及餘諸處」，先講月稱說世俗有這個方面。這裏「此處，及餘諸處」是說的階段。先講所謂的世俗有是什麼？就是名言有的意思，即「說世俗有，即是世間名言中有」，這是月稱說的，後面是宗大師對這個解釋。

月稱說世俗有的意思是世間名言中有。對此宗大師就解釋，所謂的「世間名言有」或「世間名言安立」是什麼意思呢？意思就是「不觀察名言之義為如何有，而便安立」，名言安立的意思是不觀察當中安立，這就是名言安立。

所謂的名言就是表面上一種存在，它不可以觀察。表面上的這個就是名言，名言有就是不觀察而有。一樣，名言安立就是不觀察而安立。名言有就是名言安立，名言安立就是不觀察當中安立。我們常常用的是「施設義」，這裏是用「名言之義」。我們常常說「施設義找不到」，

這裏講對於「名言之義」觀察的話就沒有了。

「不觀察名言之義為如何有」，不觀察施設義，這樣安立就是名言安立，這就是宗大師說的話，即「世間名言所立人法，皆不觀察名言之義為如何有」，名言安立的意思就是不觀察名言之義，完全不觀察施設義，那樣的當中安立就是名言安立。「皆不觀察名言之義為如何有，而便安立」，這個是宗大師說的，這就是實際的狀況。

所以現在我們可以理解，月稱對於勝義有是怎麼安立的。因為對於世俗有他已經說了是名言有，所以勝義有相當於名言有的相反，即逆品。名言有的逆品是什麼？就是觀察而有，剛剛講不觀察而安立就是名言有，現在名言有的意思是什麼？觀察而立就變成勝義有了，所以「故此逆品，觀察而立即勝義有」，其中「此」就是指，先講世俗有，再講名言有或名言安立，然後講不觀察而立——這三個層面，實際上是一個意思。

現在是「此逆品」，就是以最後一個「不觀察而立」來說，它的逆品就是觀察而立，觀察而立會成為勝義有。這個是我們推的，真正月稱說出來的是世俗有是什麼樣，從那裏我們推出來勝義有應該是什麼樣。中間有一個

「故」，即「故此逆品，觀察而立即勝義有」，這個就是推理的意思。前面世俗有，月稱在顯義當中講出來，然後從那裏我們可以推出勝義有的含義。

雖然中觀自續派認為施設義找到不是理智觀察，或者不認為自性有需要理智觀察。但中觀應成派則認為施設義有和自性有需要理智觀察而有。實際的狀況就是月稱等中觀應成派說的，即施設義有或自性有需要理智觀察而有的。所以第一個理和第二個理，都有道理可以推。不可以說中觀應成派說的理沒有辦法點到中觀自續派的問題，實則不然，因為實際的真相就是如此。所以下面說：

故有自相，即應堪忍理智觀察，及證勝義智之所得。

「故」的意思是我們這麼推是對了。他宗你認為前面兩個理對中觀自續派沒有作用，他說的理智觀察、他說的名言有是另外一件事，沒有用——這就是他宗的觀點。但自宗認為這個是有、是有功能，因為真相就是所謂的「有」或者「世俗有」實際上就是不觀察，而且名言之義不觀察或施設義不觀察。施設義一觀察的時候，就是名言有相反的，即勝義有。真實的狀況就是這樣。

所以前面講的這兩個理也可以點到中觀自續派的問題。

「故有自相」是誰說有自相？那就是中觀自續派，實際上我們內心裏面就有中觀自續派的問題。我們自己用各種各樣的理，離一多、緣起因等，這些理用的時候，我們要會用、要點到問題，要做到像月稱說的這三個或者四個理，它是描述什麼？描述我們對於離一多、緣起因這些理用的時候，要用到正確，四理是在這方面表達。所以自己用的時候要點到問題，或者徹底去除實有的問題，不可以保留中觀自續派的問題。

「故有自相，即應堪忍理智觀察，及證勝義智之所得」，其中「應」就是過失的意思。應堪忍、應所得，即「應堪忍理智觀察，應證勝義智之所得」。「應」就是指過患，若自相有的話，就可以說應該會理智堪忍，這樣說的話是通的，並非沒有辦法破除中觀自續派的問題或者自相有的問題。

我們想一想，比如「自相有」的時候，它的「有」好像是「名言有」，有點否定的感覺。「名言有」的意思實際上是對「有」形容，「有」真正的是怎麼有？「名言有」是真正的「有」，或者「空即是色」這是真正的

色法。名言有是真正的有，除此之外不會有的。

名言有，實際上就是名言之義就沒有，所以不要觀察名言之義的角度為有。所謂的名言有的時候，相當於否定名言之義。名言有，相當於名言之義沒有的意思。所以名言有和名言之義有是相反的，名言之義有和自相有是連接的。所以名言之義有跟自相有是一樣。名言有，它否定名言之義有，也否定自相有。

所以怎麼有一說出來，是名言才有，這個話裏面就已經否定自相了。所以「有」本身就是名言才有。自相有的話，肯定理智觀察要有，勝義智要所得，這是應該的，這些推的是非常合理的。然後接著說，中觀自續派也會解釋名言有方面，但實際上他的說法是不對的。「若」就是假設，即假設以中觀自續派的角度，這樣才叫名言有，他的角度名言有，我們下面瞭解一下。如文：

若謂「非由無亂根識等顯現增上之所安立，許法自性增上而有，是勝義有。今許諸法非由自性增上而有，唯由無亂識顯現增上而有，即是世間名言中有，非由名之名言增上安立。」

這裏有一個括弧（引號）比較好，即從「非由」開始一直到「增上安立」加上括弧（引號）。下面的「若

爾。經說」後面是回復，前面是假設他們這麼回復的話，我們如何回答。「今許」前面應該加一個「故」的感覺。

剛剛前面那段，「故此逆品」前面句號應改為逗號。本身從頭到尾，句號應只有一個，即「觀察而立即勝義有」後面是句號，其他地方均為逗號。再下面「勝義智之所得」後也是句號。如文：

其不能救難之理，如前數說，月稱論師，即於此處，及餘諸處，說世俗有，即是世間名言中有，世間名言所立人法，皆不觀察名言之義為如何有，而便安立，故此逆品，觀察而立即勝義有。故有自相，即應堪忍理智觀察，及證勝義智之所得。

文中「是勝義有」後面句號改為逗號，然後加一個「故」，即「故今許」，如文：

許法自性增上而有，是勝義有，故今許諸法非由自性增上而有，唯由無亂識顯現增上而有，即是世間名言中有，非由名之名言增上安立。

現在這段話，「故今許」後面這個是關鍵。什麼叫名言有，中觀自續派的角度他就要講這個。他這邊講的時候，中觀自續派先講勝義有是什麼樣，然後才推名言有是什麼樣。剛才月稱菩薩是先講名言有是什麼樣，然

後推勝義有是什麼樣，是不同的。

這裏我們要瞭解，中觀自續派先不講名言有，他就是有點，沒有辦法客觀的直接馬上講，而是先講自己的想法，然後從那裏推名言有是什麼樣。所以名言有完全是以他的意思，不是客觀的。這個差別，話講的時候就看得出來。前面的這個勝義有先瞭解一下。我們平常用「非無害心顯現增上安立」，跟法尊法師翻譯的不一樣。

這裏「非」是先有一個前提，他不會直接說自己有，而是直接說自相有。他先有一個前提，「非無害心顯現而立」。這個講的時候，我們已經瞭解，它是自性有的意思。因為用「顯現」這個詞，它是被動的詞。「顯現而立」，就是對境那邊有一個顯現的力量，對境那邊有一個力量，對境就是自性有。

用「非無害心顯現而立」那個時候，實際上是顯現而立的意思。因為我們現在是講所應破，對所應破講的時候用這種形容，實際上是顯現而立。所以你對所應破這樣解釋的時候，前提是認同自性有就出現了。前面這段「非無害心顯現而立」非常重要，然後以這樣的自性有就叫勝義有。「非由無亂根識等顯現增上之所安立」

就是我們平常說的「非無害心顯現安立」的意思。

若謂非由無亂根識等顯現增上之所安立，許法自性增上而有，是勝義有。

這裏「許」是指中觀自續派許，放這裏有點怪，應該放在最前面。許者是中觀自續派，他所許的是「這樣的叫勝義有」，即「是勝義有」，「是」的前面要形容他所說的所應破，所以應為：

許非由無亂根識等顯現增上之所安立，法自性增上而有，是勝義有。

「法自性增上而有」，先所應破已經說了，這樣的緣故，實際上它是什麼有呢？先「無害心顯現而立」這樣而有的，不是不共增上而有。這裏的自性不是一般的自性，而是不共的自性，或不共自己成立，即「許諸法非由自性增上而有」，這裏也有「許」字，這個「許」字是對名言有方面，或者世俗有方面。勝義有是這樣，所以他們認為世俗有是那樣。這裏加「故」，即對於勝義有他們是這麼認同的緣故，所以對於世俗有就是跟剛剛相反的，就是這麼推出來的。

今許諸法非由自性增上而有，唯由無亂識顯現增上而有，即是世間名言中有，非由名之名言增上安立。

「非由自性增上而有」就是不共的自性成立，不是這樣，那是什麼呢？「唯由」的這個「唯」沒有否定自性有，而是否定他自己的所應破。藏文中沒有「唯」這個字，應該沒有比較好。「由無亂識顯現增上而有」，這個剛好是跟前面相反的。前面講什麼叫勝義有，重點是相反的就講出來，就是後面的「諸法非由自性增上而有，由無亂識顯現增上而有」，這個相反的講出來，這個就叫世俗有或者名言有。

他們不會像中觀應成派說的——完全那邊沒有，這邊安立而已，對此他們不會認同的，即「非由名之名言增上安立」，他們的名言有的層次就是這樣，不像中觀應成派說的：對境那邊完全沒有，從有境不觀察安立而有。這裏用「是」和「非」，即「是世間名言中有，非由名之名言增上安立」。中觀自續派的名言有是這個意思，他的名言有和理智觀察的時候名言之義有並無矛盾。他的所謂的名言有不像中觀應成派前面說的，中觀自續派就是這麼認的。「若謂」，就是假設你說中觀自續派是這麼說的話。下面是答復。

若爾。經說:「一切諸法，唯名、唯言、唯是假立。」及說：「唯由世間名言而有，非勝義有。」皆成相違。

對於中觀自續派的想法，從中觀應成派的立場回復：中觀自續派你們說的和佛的《般若經》說的話有相違，「若爾」就是假設你這麼說的話，則「皆成相違」，即「經說：「一切諸法，唯名、唯言、唯是假立。」及說：「唯由世間名言而有，非勝義有。」皆成相違。」意思是什麼呢？中觀自續派和中觀應成派他們的差異是名言之義有或者施設義有。

現在中觀應成派的立場就是，如果你說名言之義有，那「唯名」這個詞的「唯」是否定名言之義或者施設義。名言之義有，名和義是對比的，那唯名肯定否定名言之義。你說名言之義有肯定和佛經是相違的，即「皆成相違」。皆成相違的原因是什麼，宗大師在下面解釋。如文：

若觀名言假立之義為如何有而有可得，則其唯字為遮何事，云何可說唯由世間名言而有？

「唯」字是遮了什麼？假設是名言之義而有的話，即「則其唯字為遮何事」。佛經說，「云何可說唯由世間名言而有？」它的有完全是世間名言而有，怎麼能這樣說呢？意思是，有完全是從名言這裏，不是從對境那裏，即「由世間名言而有」。所以怎麼可以說「由世間

名言而有」，怎麼可以這麼說呢？這裏有兩個問題，一是「唯字為遮何事」，二是「云何可說唯由世間名言而有？」這個就是理由。然後：

又與世間所許名言假立之義，亦極相違。汝既不許其義，雖復說是「世間名言中有。」亦唯虛說而已。

中觀自續派你是非常虛的，你只是裝中觀。一樣，你對於《般若經》的內容表面認可的樣子，實際上是不認同的。這裏講「不許其義」，《般若經》說的世間名言有或唯世間名言安立，這些的意義你是不認同的，但你裝認同，這太虛假。所以對於中觀自續派的回答或解釋就否定。這裏有兩個，一是前面與兩個《般若經》的話相違，即「皆成相違」。

「皆成相違」後面的句號應為逗號，因為後面的話還沒有結束，皆成相違的理由就是下面那段話，即「皆成相違，若觀名言假立之義為如何有而有可得，則其唯字為遮何事，云何可說唯由世間名言而有？」皆成相違的理由就是這段話。「又」就是另外一段，是指對中觀自續派的說法，認為他是太虛，這段話改標點後為「又與世間所許名言假立之義，亦極相違，汝既不許其義」，其中「亦極相違」後面句號應為逗號。

「世間名言而有」意思是，「雖復說」的說者是中觀自續派，他說諸法是世間名言中有，因為《般若經》中是這麼說的。但說的時候，實際上和世間名言中有的意義相違的道理上說「世間名言而有」。前面的「與世間所許名言假立之義，亦極相違，汝既不許其義」，意思是你說的「世間名言而有」是與真正的世間名言安立的意思完全相違上說的。

確實如此，比如中觀自續派的「世間名言而有」意思是「無害心顯現而立」，這就是自性有的意思。「顯現」就是對境有力量。「無害心顯現而立」等於就是自性有的意思。所以「世間名言而有」等於就是自性有的意思在這裏，若是如此，則跟「世間名言而有」完全相違的，非常相違的，即「極相違」。

所以如果「極相違」的意義上，你還說世間名言中有，你這樣的做法太虛假。這裏應加「故」字，藏文的話，「不許其義」的緣故，意義是你完全不承許的緣故，你說的這句話太假。這裏要加一個「故」，即「不許其義，（故）雖復說是「世間名言中有。」亦唯虛說而已。」

現在所謂的施設義找不到，也是中觀自續派不理解的。比如說，我們七相觀察也好，或破四邊生也好，實

際上破的是施設義找得到，中觀自續派對此不了解這些觀察本身，已經觀察施設義，而且破了施設義找得到，但是他們還是不了解。

現在下面施設義找不到這塊，宗大師已經詳細的講過，意思是中觀應成派對七相觀察和破四邊生，用的邏輯跟中觀自續派不一樣。中觀自續派要瞭解，真正的七相觀察跟破四邊生用的時候是破施設義，但中觀自續派他們沒有瞭解，所以宗大師下面說「應知餘處已廣決擇」，意指宗大師前面講過，你們要好好看的意思。看一下前面：

尋求觀察補特伽羅名言之義，不可以所得義而立為補特伽羅者，謂七相觀察。」觀察生等諸法名言之義，不可以有所得義而立為生等法者，謂於名言亦破他生等理。應知餘處已廣決擇。

不管是法也好，還是補特伽羅也好，都是施設義或名言之義找不到。對於「施設義或名言之義找不到」，我們用七相觀察和破四邊生的邏輯的時候要瞭解，實際上這些破的是名言之義。對於如何破名言之義宗大師已經詳細的講過，所以你們要好好看。所以對於宗大師的五部論我們都要好好讀，互相補充來學習。

現在看補特伽羅施設義找不到這塊，「尋求觀察補特伽羅名言之義，不可以所得義而立為補特伽羅者，謂七相觀察。」用「七相觀察」來瞭解補特伽羅完全是名言之義或施設義找不到，施設義找得到是完全不可能，用七相觀察來瞭解。

然後是破四邊生的邏輯，即「觀察生等」。對於那些邏輯我們要瞭解，法是施設義找不到。「諸法名言之義，不可以有所得義而立為生等法者」，確實對於諸法不可以施設義找到而安立它們，以這個為基礎安立它們是不可以的，對此我們就用破四邊生來理解。

「謂於名言亦破他生等理」，特別要瞭解破四邊生中破他生這塊，而且破他生是連名言中也破他生，意思是名言之義的他生也沒有。中觀自續派認為，「他生」中所謂的「他」是施設義找到的他生、名言之義的他生。「於名言亦破他生等理」中，宗大師說破四邊生中特別破他生有詳細的抉擇名言之義或者施設義找不到的道理。

「應知餘處已廣決擇」，你們應當要瞭解，這個等於所有的正理，不管「離一多」正理，還是其他正理，從中觀自續派的角度認為不是破自性有，但實際上是破

了自性有，或者中觀自續派認為沒有破名言之義或施設義 但實際上是破名言之義或施設義。對此我們要瞭解。這個瞭解之後，四理中的第一個理、第二個理，它們教我們成立空性的正理實際上它要破到名言之義、破到施設義，這個方面我們怎麼用、怎麼理解，實際上確實是這樣，四理是描述這個道理。四理並非如「離一多」正理、七相觀察正理，四理是讓我們明白平常我們用的邏輯所達到的效果是什麼，它描述的是這個。

以科判子一、子二、子三來說，「子一、正義」已經講完了。

子二、明於觀察時無雖同，但與有無不同；

子二這個科判，比如兔角和一般存在的法，同樣是施設義找不到，這是共同的，即觀察的時候沒有，但還是有差別，一個是有、一個是無，即「但與有無不同」，就是這個意思。意思是中觀自續派對於中觀應成派回答的時候，雖然我說名言之義沒有，但不等於沒有，諸法還是有。所以，不要把施設義找不到等同於沒有。就是對於這個方面回答，第二個科判子二就是這個意思。這個也容易理解，並不是特別難。

這裏前面加一個「故」的感覺。現在不管對補特伽

羅和法，兩個都存在，但「自性有的法、自性有的補特伽羅」是不存在，或「勝義有的補特伽羅、勝義有的法」是不存在，「法和補特伽羅」是存在。「法和補特伽羅，或補特伽羅和法」，跟「自性有的補特伽羅和自性有的法」，這兩個中，一個是加自性有，一個是不加自性有，這兩個一樣都是施設義找不到，但一個是有、一個是沒有，比如「法和補特伽羅或補特伽羅和法」是有，但「自性有的補特伽羅和自性有的法」是沒有，這裏就是這樣。如文：

如云：苗生，及云我見，如是人法名言。與云苗從異體種生，及云實體我見，是諸名言。若求名言為依何義，二俱無得雖無差別。然於假立義，有無餘量能為違難，則極不同。以前二事於名言有，其後二事名言亦無。

這裏有講到這兩個，名言有的苗生和我見，從自性有的種子生出來一個苗；一樣，自性有的我看見什麼。這裏中間有個「與」字，即「苗生」跟「我見」、「云苗從異體種生」跟「云實體我見」——我們把這兩個拿出來，這兩個施設義找不到方面都是一樣的，即「若求名言為依何義，二俱無得雖無差別」，它們兩個施設義找不到這方面完全沒有差別，但一個是有、一個是沒有，

這個差很多。

「然於假立義，有無餘量能為違難，則極不同。」其他的量有沒有相違，即「有無餘量能為違難」，這個「有無」的差別很大，所以「極不同」。比如以「苗生」跟「我見」來說是沒有違難的量，即「無餘量能為違難」。另外「苗從異體種生」跟「實體我見」來說，那就是「有餘量能為違難」，所以完全不一樣。這裏的「假立義」意思就是完全是我們說的對境。

比如前面說「云」，就是我們說出來苗生我見，我們說出來自性有的種子，所說的意義，即「假立義」，是這個意思。這兩個說的意義，一個是完全合理、沒有跟量違背；一個是完全不合理。二者差別很大，所以「極不同」，一個是有，一個是沒有。

前面剛剛說的「苗生我見」是名言有，後面兩個「苗異體種生」和「實體我見」這兩個是名言中沒有，即「前二事於名言有，其後二事名言亦無」，其中「名言亦無」的意思就是不單單勝義無、觀察的時候沒有，或理智觀察的時候沒有，連名言量也違背。對這個瞭解，我們要分辨。所以這裏說：

復須善判，理智違害與不堪觀察，所有差別。

比如我們說的不堪觀察，就是所有的東西不堪忍。但理智有沒有違害，比如名言有的法，雖然理智不堪忍，但它不是理智違害啊！這是兩碼事，若對於這兩個不區分的話，把理智不堪忍當成理智違害，就變成不存在了，我們若對此沒有分清楚的話就會有問題。還有就是我們的理智沒有看到，不等於理智看到無。如文：

理智不得其有與見為無，最大差別。

前面的差別就是理智違害跟理智不堪忍有差別，另外一個差別是理智不得有跟理智看到為無。對於這些差別我們要好好善辨，不然對於前面的道理也有點難瞭解。所以需要後面的善辨才能瞭解前面的道理。對於這些的分辨，宗大師在別的地方也詳細講過，所以你們要好好看別的地方，如文：

此等俱如餘處廣說。

●課後策勵

這次課後，我們停課兩周，我要陪孩子過暑假。希望同學們在這段時間能夠把《辨了不了義善說藏論》前面的內容分段並回憶一下，對於別的課程也是一樣。每週上課的這些時間段，你們還是要利用起來，因為你們自己的家人都已經知道這些時間段你們在用功，所以還

是要把這些時間段用起來學習經論，這樣比較好。主要是我擔心你們一旦放鬆了之後，家人看你們有空了，就把你們的這些時間段用起來，若繼續用則後面你們再用它來學習就會困難。當然你們自己也不要把學過的內容忘掉，要保持學習的習慣，每天、每週花一定時間學習，不要退步，要保持精進，這個很重要。希望你們這段時間，能夠把以往用來上課的這些時間段繼續用於做功課、看經論等方面。

【2017 辨了不了義善說藏論 183】

我想上課前先說一個建議，什麼樣的建議呢？就是大家平常修行上被什麼障礙呢？被眼前的對境障礙，當我們陷入其中就會看不到別的，這就是平常一個大的障礙。所以特別要反省，自己一直要跳出來，這個很重要。為了跳出來，就不要陷入眼前的對境上面，如何跳出來？

比如當我們去參觀天文博物館的時候，會看到宇宙中地球是這麼小，外面有各種不同的火星、太陽、月亮等，還有許多我們沒有發現的但有測出來的別的無限的宇宙。看看我們自己，再看看博物館展示的這些，我三個星期前帶小朋友去參觀科學博物館，以前我這樣想的時候對自己是有幫助的，什麼幫助呢？

就是這樣看的時候，一是會感覺我們特別小，我們這個地球、現在我這個人、現在我住的地方、我的生活等，都非常非常渺小，就會有這種感覺；另外，感覺這麼多不同的世界，無限的世界和宇宙，我們在這樣的裏面生了、死了、又投生在另外一個地方，又在那邊生活、又死了、又生在另外一個地方.....所有的眾生就是在這樣無限的世界與宇宙裏面跑來跑去，會讓我們想起這個。

我們先看到自己這麼渺小，但我們還是會離開這裏去了那個地方，又離開那裏來到這個地方——就這樣來來去去、生生死死，但這些完全是業果的規則，我們就是一直這樣的生死。

這樣想了之後，我們這個觀察者，剛剛我們這麼想業果的法則，觀察者我們自己這麼想了，有時候就會有這樣的想法，即我們這個觀察者在這裏，我不在這個規則裏面——會有點這樣的想法。平常我們都有這種想法，比如我們覺得「補特伽羅能獨立之實質有」的執著心一直有，所以我們造作者或受用者，我們是有境這一塊、對境在那邊，我們的補特伽羅的執著一直有。

一樣，我們對業果觀察的時候，好像我們沒有在那個規則裏面，而是另外一個存在感。若有這樣的存在感的想法，則修行時對於業果上就會有障礙，所以修業果上面不能有這樣的想法。我們自己無始無終、完完全全在業因果法則裏面，即便有一點點從那裏出來的「我」都是根本不存在的，這個必須要想。

剛才說「小小」是修無常的意思，我們不要那麼重視今世「我的房子」、「我的身體」、「我的朋友」等，我們把它當作變化當中「小小」的，我們要這樣想起來，

這是第一；第二，是整個宇宙一直在業因果的法則裏面存在；第三，我們對於業因果想的時候不要認為「業因果在那裏、我在這裏」，或「我不是在業因果的法則裏面」，不可以有這種想法，若有這樣的想法則業因果修得不成功。

我們要想：我們從頭到腳、從外的行為到內心，從上到下、從內到外一切都是完完全全在業因果法則裏面，完全逃不出一點點，而且以時間的角度來說一剎那也逃不出來。所以對這個業因果的法則上要認識到，我們自己的一切都是在業因果的法則裏面，對這個認識了之後，心裏面就會覺得：一是我們自己的無常，或人生如此短暫和渺小，會有這種認知；另外，生死當中完完全全、恆時、無始無終都要遵守業因果法則，這樣想就會非常精進。像一年前我們學了宗大師寫的那封信，即《執持利樂根本之信劄》，如文：

若知難得不庸住，若見義大惜虛度，若思死歿預來世，苟思業果止放逸。

其中講到思維業因果會遮放逸，意思是連我們的所作所為或我們所有的行為，包括內心的起心動念都會造業，看到這個之後，我們一點都逃不出業因果，我們不

得不謹慎，一定會非常謹慎，所以一定會完全做到不放逸，「苟思業果止放逸」就是這個意思。

我們覺得這兩個很重要：一是不要陷在現世的對境裏，這都不是什麼大事，而是小小的一件事，我們要認識無常；另外一個就是業因果，這兩個特別重要。所以對於這兩個道理，我們平常就要經常思維，當然每天早上起來要想一次，不僅如此，常常要想很多次，想越多次則幫助越大。而且「苟思業果止放逸」，這個「業果」不僅包含下士道，中士道、上士道及密法的修行都涵蓋在這個裏面。

因為所謂造業的果報業果的修行，你修中士道的時候有「做什麼就有什麼結果」；你修上士道顯教的菩提心的時候也有「你做什麼會有什麼結果」；以密乘的法而言，比如做好就有好的結果、做不好就有不好的結果。所以，不管下士道，中士道，上士道的顯教、上士道的密教，任何一個階段都跟業果都是連在一起。

當然以業道的角度來說是下士道的修行，但實際上不止是業道，而是所有的都是業，並非業道才是業，所以對業果的定解非常重要，業果的定解能夠把整個帶動起來，所有的修行上會變得非常精進。

我的意思是，像去博物館參觀時候的感覺：我是這麼渺小，宇宙這麼龐大，我們都是在這樣的狀態中生死生死、來去來去，都是在業因果的法則裏面走的，透過像進科學博物館的感覺，有一個形象讓我們認識自己是多麼渺小、宇宙是多麼龐大，而且生死來去一直變化，有時候有、有時候沒有.....如此有一個具體的形象讓我們容易思維無常與業果的道理。這是我想對你們說的。

上節課講到第 148 頁第十一行，如文：

有未圓滿如是審細判別觀慧，以少似理破勝義有，以少亂識取世俗有，便想唯於彼前安立為有。

我剛剛看大疏的科判，從「有未圓滿如是審細判別觀慧」這裏開始已經到科判子三了。科判「子二、明與觀察時無相同，但與有無不同；」所有的不管存在、還是不存在的，存在的一切的法、不存在的如兔角，都是一樣的，即觀察的時候——施設義在哪里找的時候找不到。像兔角這些是沒有的，但緣起的法整個一切的法都是存在的、都是有的，科判「但與有無不同」的名字就是這個意思，這個科判已經講完了。現在第三個科判子三的意思就是，他宗說所謂名言有的意思，就把它解釋為「錯亂的內心當中有就叫名言有」，那種解釋是不對

的，所以宗大師破除他宗的解釋。

子三：說於表面錯亂而有，非名言有之義，分二：丑一、明於錯亂方有，不同於一切均無；丑二、破錯亂之理不同之過。

因為他宗認為名言有不是真正的有，有這樣的想法，因為他宗認為名言有的意思就是錯亂心的眼前有，他是這麼解釋，這個解釋是不對的，宗大師要對對方清楚解釋，所以子三的科判為「說於表面錯亂而有，非名言有之義」。「說」是指說者宗大師來說，說什麼呢？就是他宗說的什麼是名言有的意義，即「於表面錯亂而有」，意思是錯亂的心的前面有。應該是「於錯亂表面而有」比較好，等於錯亂心的前面有是名言有的意思，這是他宗說的，宗大師要解釋這個不是，所以「非」，即「非名言有之義」，他宗則認為「是名言有之義」，宗大師說「這個不是名言有的意思」，這是科判子三要表達的意思。

子三分丑一和丑二兩個，即「丑一、明於錯亂方有，不同於一切均無；丑二、破錯亂之理不同之過。」我不太清楚這個科判，我就這麼解釋吧：「丑一、明於錯亂方有，不同於一切均無」，其中「明」是宗大師對他宗

說，說什麼呢？「於錯亂方有，不同於一切均無」。首先瞭解宗大師的話，然後再看科判的名字是什麼意思，先要好好讀宗大師的《辨了不了義善說藏論》。

「有未圓滿如是審細判別觀慧，以少似理破勝義有，以少亂識取世俗有，便想唯於彼前安立為有。謂世俗義，唯於亂識而為有故。若爾」，到這裏是他宗的想法，就是首先他沒有分，沒有分什麼呢？上一堂課講「復須善判」，必須要判別，前面已經講過宗大師說這個很重要，若沒有分別的話，則很多問題都會出來，所以必須要分別，對於什麼與什麼分別呢？對於「理智違害與不堪觀察」這兩個要分別，還有對於「理智不得其有與見為無」這兩個也要分別。若對於這些沒有分別的話，則有很多問題會出來。

宗大師說「有未圓滿如是審細判別觀慧」，到這裏講的是宗大師在前面有建議：你先要好好瞭解或好好分辨，「理智違害與不堪觀察」之間，還有對於「理智不得其有與理智見為無」這兩個也要分別，若對於這些沒有好好瞭解或好好分析，就會做出什麼呢？

下面就是他宗的想法或做出來的。當然他宗認為自己是中觀的立場，他肯定會破諸法勝義有，但他破的時

候正理沒有正確，這裏講的「似理」，意思是理不正，只是相似，以相似的理來破「諸法勝義有」。對於「諸法勝義有」破了之後，「諸法名言有」他怎麼解釋，勝義不能有，這個他破了，但他破的時候沒有用正理而是用相似理，且是少似理，就是理也不多，宗大師說：他宗你用少少的相似理來破諸法勝義有。他宗對於諸法是名言有如何解釋呢？就是錯亂的心眼前有，這裏用「以少亂識取世俗有」，「世俗有」就是錯亂心的對境，應該是「亂識取」，「取」是對境的意思，什麼叫世俗有？就是錯亂心的對境或錯亂心的眼前有的話，就叫世俗有。

這裏可能有兩個動詞，剛剛前面的「以少似理破勝義有」的「破」是一個動詞，「便想」的「想」也是一個動詞，意思是他宗你用少的相似理來破勝義有，他宗你有想世俗有的意思是什麼，錯亂心的對境那邊有，就把它當成世俗有的意思，所以這裏說「安立為世俗有」。「唯於彼前」，其中「彼」指的是錯亂心，錯亂心的眼前有就叫安立為世俗有，他宗就是這麼想的。

這裏中藏文有點對應不起來，「想」是動詞，其他剩下的全部都是受詞，即「以少亂識取世俗有，便想唯

於彼前安立為有。謂世俗義，唯於亂識而為有故」是受詞。把中間的「便想」拿出來，能立是後面的「謂世俗義，唯於亂識而為有故」，這是理由；前面是所立，即「以少亂識取世俗有，便想唯於彼前安立為有」。這樣的邏輯是他宗的想法，即「便想」。中藏文對於動詞和受詞使用的語序不同，中文語序動詞在前、受詞在後，藏文則相反。

這是他宗對名言有或世俗有完全不懂，他就說錯亂心眼前有就是世俗有或名言有，他是這麼解釋，宗大師對此反駁或破他宗這樣的想法。從「若爾」開始是要破他宗的想法。「若爾」，指剛剛前面他宗全部的話，從「以少似理破勝義有」開始，前面「有未圓滿如是審細判別觀慧」是宗大師對他宗的形容而已，下面是他宗的想法。對於他宗的想法宗大師怎麼破呢？就是下面的「若爾」，他宗你的想法假設是對的話會有什麼過失呢？就是下面這裏，如文：

從大自在及自性等生諸苦樂，與從黑白二業生諸苦樂，是則俱是非則俱非等無差別。以如前觀察，其能觀智後亦無得，若於亂識前亦有故。

「是則俱是非則俱非等無差別」應改為「是則俱是，

非則俱非，等無差別」。先這段，我們可以分兩個，這裏有兩個句號 前面那段就是所立 後面那段就是能立。現在宗大師對他宗說，你把名言有當成錯亂心前面有，以此來說名言有或世俗有的意思，這就等於沒有真正的有。

但以我們自宗來說是真正的有，世俗諦也是諦，二諦平等，所以名言有也是真正的有。而他宗說名言有完全是錯亂識前有、不是真正的有，如果按他宗說的，自宗說：按照他宗你來說，兔角與實際上有的完全平等，兩個是一樣的。比如我們眼前整個苦樂的世界，是大自在天或自性生出來的世界，以這個角度來說，這個世界是不存在的；從黑白二業生出來苦樂的世界是合理的。

所以一個是完全不存在的，一個是合理的。但對你來說這兩個變成是一樣的，如果有則兩個都有，如果沒有則兩個都沒有，即「是則俱是，非則俱非」，意思就是若合理的話，則兩個都合理；若一個不合理，則另外一個也不合理，因為對你來說兩個沒有差別、都是錯亂心前面有的。「是則俱是，非則俱非」就完全等同，「等無差別」就是無差別，就會有這樣的過失，為何？

理由就是下面說的「以如前觀察，其能觀智後亦無

得，若於亂識前亦有故」，意思是理智觀察的時候兩個都一樣找不到，「以如前觀察，其能觀智後亦無得」，特別後面那個也得不到，後面是合理存在的、黑白二業生諸苦樂，合理的這個，也會變成找不到，不僅是前面「從大自在及自性等生諸苦樂」找不到而已，「從黑白二業生諸苦樂」也是一樣找不到。

錯亂心前兩個都一樣的有，「若於亂識前亦有故」那個時候比較主要點出來前面那個，把「從大自在及自性等生諸苦樂」拿出來，「前亦有故」中的「前」指「從大自在及自性等生諸苦樂」，這個也是有，錯亂識前面來說不單單「從黑白二業生諸苦樂」有而已，連「從大自在及自性等生諸苦樂」也是有，如果你對名言有的解釋，完全沒有差別，從大自在天生出來解釋整個宇宙，與從整個業果角度來解釋沒有差別。這段話是第一個破他宗的。

再來又破，什麼呢？又要對他宗講，講的時候宗大師就引了《入中論》，因為他宗自認為是跟隨月稱，所以引月稱的《入中論》也可以破他宗。第二個階段怎麼破他宗呢？不是第二個階段，而是連接前面，前面剛剛說「是則俱是，非則俱非」，就這麼跟他宗說，這麼說

了之後，他宗繼續說：雖然你這麼跟我說，但我還是認同「是則俱是，非則俱非」。

藏文這裏有一個「若爾」，文中「入中論」前也有「若爾」，但「爾」所指不同，這個「爾」是指「是則俱是，非則俱非」。剛剛前面有說所立能立，「若爾」的意思是若你繼續認同這個所立的話，則《入中論》裏面講的就不對了。《入中論》裏面引了兩段，如文：

（若爾，）入中論云:「此非我執依，不許世俗有。」又云：「二無知擾亂，外道所計我，計幻陽燄等，世間亦非有。」

「二無知擾亂」，藏文錯了，應為「無知睡所擾，外道所計我，計幻陽焰等，世間亦非有。」意思如果解釋成把補特伽羅我執、法我執當成二無明擾亂，意義來說沒有不對，但《入中論》根本頌不是說二無明，而是用睡眠形容這個無明，意思是若我們的心真正覺醒了的話，則大家都成佛了，但我們的心還沒有覺醒、還是在昏睡當中，這就是對無明形容，意指我們的心還沒有覺醒的意思，所以應譯為「無知睡所擾」，這只是看《入中論》用詞的時候用不一樣的翻譯而已，意義並無大錯，有可能法尊法師看的《入中論》版本的藏文不同故如此

翻譯。

又云：「無知睡擾亂，外道所計我，計幻陽焰等，世間亦非有。」此說自他諸部，及外邪宗不共增益。並於幻事執為像馬，及於陽焰執為水等，此諸境事於世俗無，應非道理。

「外道所計我，計幻陽焰等，世間亦非有。」，這裏「此說」的「此」就是《入中論》這兩段，「說」出來就是下面的「自他諸部，及外邪宗不共增益。並於幻事執為像馬，及於陽焰執為水等，此諸境事於世俗無」，這下面是《入中論》說出來的，那按你來說，下面應該不對了，「應非道理」就是按你來說《入中論》說的話就變成不對了。所以剛剛前面說加「若爾」，「若」就是假設這麼說應該會變成如何，「應非道理」就是這個意思。

首先，他宗對補特伽羅的形容根本不對，他對於補特伽羅形容的時候，對這樣的補特伽羅上面我們根本不會生起執著心，所以說「此非我執依」，你這樣形容的補特伽羅連名言中都沒有，即「不許世俗有」，所以他宗對補特伽羅形容是不對的。

一樣，下面接著也是，這裏講到不單單他宗，自宗

也是，像中觀自續派以下對補特伽羅的形容，就是最終好像有一個阿賴耶識或第六識、五蘊中的一個，最終可以指出來的，是施設義找得到的，如此來安立補特伽羅，所以他們說的也不對。

不單單他宗，「自他」的「他」指外道，佛教裏面的中觀自續派以下對補特伽羅不怎麼認識，外道就更不認識了，所以他們對補特伽羅的形容完全不合理、完全不存在。另外，還有這邊講的把「幻事執為象馬」、「陽焰執為水」等，這些明確有講世俗中無。比如前面有講到「不許世俗有」，下面說「世間亦非有」。按他宗來說就是世俗有，因為錯亂心前有了。

所以他宗說的話完全與月稱說的話無法對應，若按他宗所說的是對的話，則月稱《入中論》裏面說的完全不對了，即「應非道理」。前面有一個前提是「若爾」，「若爾」的意思是前面這些不存在的也可以說名言有，如大自在生住苦樂也變成名言有，你如果這麼認同的話。「若爾」，如果你認為這些是存在或名言有的話，則月稱說這些「名言沒有」、「世間亦非有」、「不許世俗有」這些就是「應非道理」。這段話還沒有結束，到「應非道理」這裏是所立，後面是能立因。

以諸亂覺應不如是執，及於亂識有，即名言有故。又以諸理破自他生等於名言無，亦應不能破。

能立因有三個，並在一起就是一個能立因。「以諸亂覺應不如是執」，是第一個能立因；中間應為「及於亂識有故，應成名言有」，是第二個能立因；「又以諸理破自他生等於名言無，亦應不能破」，是第三個能立因。這邊中文中間的部分有點怪，應為「即於亂識有故，應成名言有。」

這裏應該有三個應成論式。「又以諸理及自他生等於名言無，亦應不能破」這是第三個。這裏有三個理由，都是成立前面那塊。按你的觀點來說，則《入中論》應該沒有道理，為何？因為按你來說，應變成這樣、應變成那樣、應變成那樣——這裏有三個「應」。

首先，第一個應該會變成什麼樣，開始的「以」就是開始講理由的意思，把後面三個都當成一個理由，但裏面分成三個。「以諸亂覺應不如是執」，意思是按照你來說這些亂識沒有執，你必須要講這個，因為像剛剛說的那些完全是不存在的，為什麼你應該要說《入中論》說的不應道理呢？因為按你來說，你就應該說這些亂識沒有取或沒有執這個，所以「諸亂覺應不如是執」。實

際上是什麼？錯亂覺是不是如是執啊？是啊。

比如兔角是不是錯亂覺執著的對境？是的，所有不存在的都是錯亂覺的對境。所以按照你來說，這些都變成是錯亂覺的對境，你必須要這樣，你應該這樣說，但你說不出來吧！所以「諸亂覺應不如是執」。另外，你會變成什麼呢？你說亂覺的前面有，有的話就變成名言有了，為何？因為錯覺或錯亂識前有、名言有，這是你的主張，要麼錯亂覺對境上完全沒有；要麼有，有的話就會變成名言有。

所以剛剛這裏要加「故」，即「於亂識有故，應成名言有故」，這是第二個。第一跟第二有關系，也可以把第一和第二並在一起，意思是要麼錯亂覺不是它的對境；如果是它的對境，則你要說名言有，這兩個並在一起就可以說兩個理由。

「又」就是第二或第三個理由，那變成什麼呢？變成破自他生等的那些正理破這些所破的時候，連名言中有也能破的。我剛剛講的真實就是這樣，比如「苗芽或五蘊作為有法，是無自性，因為緣起故」，以這樣的正理來說，它會不會破所破？所破是苗芽或五蘊自性有，用緣起的理由來破自性有的時候，對於名言中有能不能

破呢？能破。實際上連名言中有也能破，為什麼？

我們要懂一個道理：就是以緣起當理由的時候，它還是名言的道理裏面，緣起的道理，以這個來破的時候就破到名言中有，自性有本身是名言中有嗎？沒有。所以自性有這塊，名言中有這塊用緣起來也會破的。

還有另外一個要瞭解，所謂的名言有裏面，有一個條件講到理智不能破壞，所以名言沒有的那些，有的地方理智能破壞的（不是所有的），我的意思是有的名言無的理智可以破壞的，所以名言有的條件裏面就有講到理智不能破壞。

我們以前學《廣論-毗缽舍那》的時候有講到名言有的三個條件，其中第三個條件就是理智不能破壞。名言有這個理智不能破壞，等於名言無裏面有的理智也能破，哪一個呢？就是自性有或自相有這些。所以現在講以理智可以破名言有，是什麼名言有？自性有是名言有，或自生、他生是名言有，那個就是諸理可以破的。但現在按他宗來說就不能破了，因為所謂的名言有的意思是錯亂心前有，那錯亂心前有誰能破呢？所以說「諸理破自他生等」。

這裏翻譯有點不對，先有一句話，引號出來，應該

「自他生等於名言無」是一句話，然後對這句話實際上是形容以理智來要破什麼，認出所破，諸理破就是它的動作，後面就是它做出來的東西，自他生等於名言無，這是它做出來的。梳理後應改為：

「自他生等於名言中也無」，這樣的以正理所作諸破除亦應不能破。

這樣翻譯比較清楚。對於意義你們知道了，文字完全對應不起來。實際上以這些正理（所有成立空性的正理）破所破的時候，名言有也會破的，但現在按照你來說，名言中也沒有辦法破，這樣的意思。

我們已經念完了這個科判，剛剛大疏的科判怎麼解釋我不知道，對於科判「丑一、明於錯亂方有，不同於一切均無」的意思還是不懂。應該先講「明」，然後要講「不同」，什麼與什麼不同？若不同則一定要有兩個嘛，這個意思應該是錯亂識前面有……不知道，對此不解釋了，我也不懂大疏是什麼意思，要請教那位格西了（笑）。

對於宗大師的話，我們已經瞭解了。然後下面他宗繼續回答，他說什麼呢？他說：我說的錯亂識不是一般的錯亂識，對於世俗有他解釋為是錯亂識前面有，我說

的錯亂識不是一般的錯亂識，而是俱生的、無始以來就有的錯亂識。你講的幻事、執著為象馬，這些都不是無始以來俱生有的。宗大師說：你這樣也不可說，即「又不可說」。下面先是他宗說的話，如文：

又不可說，彼諸錯亂非從無始展轉傳來，庸常有情所有錯亂，此不觀察是由無始展轉傳來亂識，於此前有立世俗有，故無過失。

你剛剛指的錯亂識不是從無始以來有的，即「彼諸錯亂非從無始展轉傳來，庸常有情所有錯亂」，你說的那些錯亂不是庸常有情，即沒有學習經教者，而是一般的庸常有情內心的錯亂，不是遍計的意思，也不是無始以來傳下來的。這兩個應該並在一起形容，意思是俱生的。形容為「從無始展轉傳來，庸常有情所有錯亂」，庸常有情前面的逗號應該不需要，因為它本身就是一個形容，完全是一起的。

「非」，就是不是俱生，即「非從無始展轉傳來，庸常有情所有錯亂」。現在這個需要俱生的，即「此不觀察是由無始展轉傳來亂識」，意思就是不是今世學習觀察而來，完全是從無始以來輾轉而來的俱生執著心，以這樣的角度，即「於此前有立世俗有，故無過失」，

意指那樣的俱生的錯亂心前面有，我才安立為世俗有，我安立的世俗有是這樣。所以自宗你前面對說我的過失我沒有，即「故無過失」，這是他宗說的話。

也可以從「彼諸錯亂非」開始到「故無過失」用引號，等於他宗說的話，然後宗大師說你不可說，他宗繼續回答，自宗一樣繼續說，「又不可說」。不可說的理由是什麼呢？就是下面的「若爾」，即假設你這麼說的話，我可以駁你，說什麼呢？宗大師如何破他呢？就是下面，如文：

若爾，則執前後為一所有常執，及執人法由自相生俱生我執，此所執境，於名言中亦應有故。

你說俱生的，當然俱生的，第一，毫無疑問，俱生補特伽羅我執、俱生的法我執，這裏講的所執境就是它的趣入境或主要的境，比如補特伽羅我執來說就是補特伽羅自性有，這就是補特伽羅我執的所執境或趣入境。以法我執來說，就是法自性有，這裏用「自相生」，所以法自相生或補特伽羅自相生就變成補特伽羅我執與法我執的所執境，這個所執境當然不存在嘛，我們若問他宗這個所執境存在嗎？他宗肯定說不存在，所以按你來說這也變成名言有了。為什麼會變成名言有呢？

因為你說名言有是俱生的錯亂心就可以了，那麼補特伽羅我執、法我執就是俱生的錯亂心嘛，這是第一個。再前面講的常法的執著心也是，但我們要分，常法的執著心有的不可以說俱生，比如說補特伽羅常法的執著心就不叫俱生，怎麼說呢，這個也要分，補特伽羅跟五蘊分開的，那樣來認補特伽羅是常法的執著心的話，這就是遍計的；單單補特伽羅本身，比如昨天、今天、明天有一個一樣的我存在，單單這樣，與五蘊沒有分，而是單單這樣想的話，這就是俱生的。

這裏講的是俱生的那塊，所以不要誤解為這裏指出來常法的執著心是不是遍計的？不是，而是既有遍計的，也有俱生的。「則執前後為一所有常執」，就是俱生的常法的執著心，俱生的常法的執著心的所執境，後面講的就是執所執境。這個不是只有一個嘛，現在好像指出來三個，即常法的執著心、補特伽羅我執、法我執，這三個的所執境按你來說，就會變成名言有了，所以說「所執境亦於名言中有」，應為「所執境於名言中亦應有」（懂藏文的同學認為兩種表達中文意思差不多），意指連這樣的所執境也會變成名言中有，名言中亦有，就好像勝義中已經有的樣子。

「亦應有故」是理由，剛剛宗大師說你不可以說，為什麼？就是下面的理由「若爾」，那麼三個俱生執著心的所執境也會變成名言有了，就有這個過失出來，所以你又不可說。

【2017 辨了不了義善說藏論 184】

《辨了義不了義善說藏論》這門課程停課兩周。《辨了義不了義善說藏論》是宗喀巴大師關於空性方面開示的五部主要的論著之一，這五部論著分別為：《菩提道次第廣論》後面的毗缽舍那、《菩提道次第略論》後面的毗缽舍那、對《中論》的解釋《正理海》、對《入中論》的解釋《入中論善顯密意疏》和《辨了義不了義善說藏論》。

這五部論著中，其他四部與《辨了義不了義善說藏論》不一樣的地方在於，《辨了不了義善說藏論》不是根據根本頌並完全按照其解釋，像《正理海》就完全是按照《中論》解釋，《入中論善顯密意疏》完全是根據《入中論》解釋，《菩提道次第廣論》和《菩提道次第略論》的毗缽舍那主要按照阿底峽尊者的《菩提道燈論》解釋。而《辨了義不了義善說藏論》不是根據根本頌並為其解釋而專門寫一部論著，並非如此，而是宗大師自己完全以空性的見解方面，大乘對其有什麼解釋，為這方面宗大師搭建的架構，所以《辨了不了義善說藏論》是五部論著中特別的一部。

有時候有一種說法，就是我們念誦《密集碼》對於宗

大師祈請，即「米咩傑位得遷尖瑞錫（無緣大悲寶庫觀世音），集咩堪北汪波蔣悲揚（無垢大智湧泉妙吉祥），崗尖客北竹尖宗喀巴（雪頂智嚴善巧宗喀巴），洛桑劄北霞喇受哇得（賢慧普聞足下作白啟）」，後面的「崗尖客北竹尖宗喀巴（雪頂智嚴善巧宗喀巴）」就是指雪山的頂尖的成就者宗喀巴大師，他是整個藏地學者的頂尖，以《辨了不了義善說藏論》展現出來宗喀巴大師是多麼頂尖的學者。這部論著的名字本身也是，「善說藏」意指非常精要的論著。所以，宗大師寫的《辨了不了義善說藏論》在五部論著中更為不一樣，這門課程要講的內容剩下不多，差不多快要學完了，我們自己要珍惜。

上節課講到第 149 頁第八行，如文：

故名言有，若以理智觀如何有而有所得，則成相違。然須理智所不違害，餘名言量亦不能害。以名言有須量成故。

整體來說，宗大師《辨了義不了義善說藏論》的科判到了「己二、以彼破自相之理」，這裏主要講宗大師把《入中論》裏面的三個應成論式，還有《入中論釋》裏面的一個應成論式，共以四個應成論式來講的。

首先，這四個應成論式的邏輯是月稱說出來的，它表

達的是什麼？對於宗大師的科判的名字我們要瞭解，即「以彼破自相之理」，它是表達「以彼破自相之理」，是什麼意思呢？

首先「以彼」很難抓到；其次，「以彼」怎麼破自相，這個也很難理解。「理」指如何破自相，為這個方面的詳解，即「以彼破自相之理」。我們現在正在學習的是這四個理，「四個理」意思是這四個應成論式的邏輯，它表達什麼呢？表達以彼怎麼破自相。「以彼破自相之理」是宗大師的科判己二。

科判己初為「己初、明正理上首」，意指我們很多人不明白（正理上首），現在宗大師讓我們明白，這相當於很多人處於不明白的狀態，原因在於很難理解，所以宗大師讓我們明白，明白什麼呢？上次講過，科判「明正理上首」中，宗大師重點講到，不管以什麼邏輯成立空性，比如不管是成立補特伽羅無我的階段的邏輯也好，還是成立法無我的階段邏輯也好，一切的正理中主要的邏輯就是一直用緣起，表面上雖然看不出來用緣起，但是其中主要用的就是緣起的邏輯。

所謂的「上首」意思是正理的中主要用的邏輯，不是把「因為什麼什麼的緣故」的論式拿出來，但是含義中

真正用的還是緣起的邏輯，緣起的理由一直用。我們很多人不明白成立空性的各種各樣的正理，它的表面上雖然沒有那麼明顯的把緣起當理由，但實際上處處都把緣起當理由，這是我們首先要理解的，即「明正理上首」，對此瞭解才能知道所有的正理都有一個功能，即可以破自相。中觀應成派和中觀自續派的差別就出來了。

中觀應成派首先有能力可以認出所有成立空性的正理中一直用緣起，但中觀自續派認得不像中觀應成派那麼清楚。對於中觀應成派以緣起的道理成立空性而破自相，中觀自續派根本不清楚，只有中觀應成派才清楚。

宗大師把《入中論》裏面的三個應成論式加上月稱《入中論釋》裏面的一個應成論式，以這四個應成論式來表達所有成立空性的正理裏面都有用緣起，而且用緣起破除自相，為此就用了四個應成論式表達。「論式」的意思是什麼？比如「聲音作為有法，應是所作性，因為常法故」，這叫應成論還是應成論式？應該叫應成論式。中觀應成派的祖師們稱為應成論師。

所以是以這四個應成論式來表達。有些人把四個應成論式當成成立空性的四個邏輯，這是不對的。把所有成立空性的邏輯放在前面的第一個科判，而且這些所有成

立空性的邏輯中真正用的、處處用的是緣起，而且緣起是邏輯中主要要用的。有些同學問我，尊者常常引這四個，意思就是宗大師講的「以彼破自相之理」，它表達的就是這個，即成立空性的邏輯確實能夠破除自相，如何破就是透過這四個應成論式表達，是這個意思。

以《辨了不了義善說藏論》的科判來說就是到那裏。今天我們從「故名言有」開始直接講，如文：

故名言有，若以理智觀如何有而有所得，則成相違。然須理智所不違害，餘名言量亦不能害。以名言有須量成故。

首先「故」，把前面所講的內容當理由，即把前面第148頁的「有未圓滿如是審細判別觀慧」到「於名言中亦應有故」當理由，後面講一個道理，什麼道理呢？如果名言有的話，則理智觀察的時候肯定沒有辦法所得。「理智如何有而有所得，則成相違」，「相違」就是沒有辦法的意思，所以若名言有的話，則理智沒有辦法所得，為何？因為理智有跟名言有是兩碼事，名言有的意思是不觀察的時候有，觀察的時候肯定沒有。

名言有，即理智觀察的時候不會有。「然」就是但是，即理智沒有所得，但是理智沒有違害。不只是理智沒有

違害，連其他的名言量也不能違害。重點是中間的「若以理智觀如何有而有所得，則成相違。然須理智所不違害，餘名言量亦不能害」，其中有兩個「須」，一邊說理智不違害，一邊說名言量也不能違害，這兩個都是需要的。

理由就是剛才前面的那塊，前面也用了「故」字。後面那個也是理由，即「於名言有須量成故」也是理由。中間是所立，前面整個從「有未圓滿」到「故名言有」當理由，後面的「於名言有，須量成故」也是理由。

這裏「名言有」可以了吧？藏文表達是「凡名言有」，或直接講名言有，重點是「須理智所不違害」及「名言量亦不能違害」。對於前面的「須理智所不違害」有些人會搞錯，認為「理智不能違害」等於理智所得。「然」是對比，「理智所得」是不可以，但「理智不違害」是需要，對於這方面有很多人不清楚，宗大師為了分辨而拿出來以示差別。

很多人認為一說理智不違害就是理智所得，或一說理智不所得就是理智違害——我們不小心或沒有好好思考，確實就會這樣感覺，實則兩個並無這種關係，即「不是理智所得，但需要理智不違害」，這就是二者的差別。

《菩提道次第廣論》講名言有的三個條件中，第二和第三個條件就是這個：第二個條件是「以名言量亦不違害」，第三個條件是「須理智所不違害」。

後面的理由「以名言有須量成故」，意指凡是名言有必須量成立，量成立等於已經不會變，「量」的意思是不欺騙、不欺誑、永不變、確定是永遠的。若是如此，那其他的名言量能違害嗎？不可以。勝義量能違害嗎？不能。所謂的「量成」意思是不欺誑、永不變、堅固的。所以法稱論師在《釋量論》中特別重視「量」，說「量」特別偉大，包括內心中的現量和比量，「量」可以給我們帶來成佛，「量」帶來的都是好的結果。

我們眼前的科技發達、健康等好的方面都是「量」的結果；未來解脫、佛陀的果位也是「量」成辦。「量」太偉大了，而且「量」的力量是永不變的。特別是「量」跟顛倒識相對的時候，顛倒識無法對付「量」。「量」就是所謂的「真諦力」，是真實的力量。所以法稱特別講到「量」的殊勝，藏文中講「量」馬上會帶來另外一個「量」，把我們一直帶到解脫和佛陀的果位。眼前的生活、科學等一切方面都是「量」的力量發揮出來的。不管眼前，還是究竟，「量」帶來的結果都太殊勝。

「量成」的意思就是永不變，所以名言有需要量成，不可以違害。所以這裏講到「須理智所不違害，餘名言量亦不能害」，名言有的話，為什麼需要理智不能違害呢？因為名言有需要量成立，即「以名言有須量成故」。

我們已經講完這段。以大疏的科判來說，就是：

寅二、辨認唯以聲作判斷。

其中的「唯」，就是所謂的唯名言的「唯」，它所遮掉的我們要認出來，如文：

若如是者，說名言有唯是名言增上安立，則成相違。答云：無過。如云：補特伽羅是世俗有，唯由名言增上安立。唯字是遮補特伽羅不由名言增上安立，非遮補特伽羅是量所成，亦非顯示凡由名言增上安立，一切皆是世俗有。

假設對方這麼說，我們要認「唯」這個字，先把對方的話拿出來辨論。先是對方說「若如是者」，即假設這樣的話，就會有相違。下面說「名言有唯是名言增上安立」跟這個道理就會相違，什麼道理呢？凡是名言有，必須唯是名言增上安立或唯名言安立。「若如是者」，假設這樣的話，就會跟「凡是名言有，皆是唯名言安立」這個道理相違，為什麼？因為前面講「以名言有須量成

故」。他宗認為，若量成立的話，就變成意義上有關系，不是以主觀的名言來決定一切，有一個意義上客觀的那邊需要一個成立。

意思是，名言有的話，需要量成立，即「於名言有須量成」。「名言有的話，需要量成立」就變成客觀的對境那邊有一個實際的符合（客觀）的道理。若是如此，唯名言安立的時候，好像完全以主觀的「唯」名言安立來決定。

對方認為，假設名言有需要量成立，或需要客觀的對境那邊有一個符合客觀的道理存在。「若如是者」，就是假設自宗你這樣說的話，則「若如是者，說名言有唯是名言增上安立，則成相違」。其中「說」這個動詞的受詞從「若如是者」開始，假設這樣的話，則與「凡是名言有，皆是名言安立」這個道理相違，這就是他宗的觀點。

對此自宗答復：並無相違的過失。所謂的「唯」，否定的不是客觀，或否定的不是量成立，它否定的是「不由名言增上安立」。「答云：無過，如云：補特伽羅是世俗有，唯由名言增上安立，唯字是遮補特伽羅不由名言增上安立，非遮補特伽羅是量所成」，但我們也不要誤

解，「亦非顯示凡由名言增上安立，一切皆是世俗有」沒有顯示。

後面就是去除懷疑，首先就是講前面的，前面「是遮」、「非遮」，「唯」遮掉的是哪一個？它沒有遮掉，你以為是遮掉那個，實則不是遮掉那個，即「非遮」。他宗以為「唯」是遮掉量所成，下面說「非遮補特伽羅是量所成」，「唯」字遮掉的不是這個。「唯」字遮掉的是哪一個？遮掉的是名言增上不安立，意思是完完全全名言安立，沒有一點點不是名言安立，遮掉的是「不由名言增上安立」。「唯」字是遮補特伽羅不由名言增上安立，非遮補特伽羅是量所成。

「補特伽羅是世俗有」或世俗有的補特伽羅，世俗有的東西很多，現在舉例像補特伽羅世俗有，然後說補特伽羅是唯名言安立，若是如此，則補特伽羅是唯名言安立的「唯」，遮掉的是什麼？補特伽羅上面沒有一點點名言增上安立或不允許一點點名言增上安立。正面來說，「唯」指補特伽羅是完完全全名言增上安立，是這個意思。「唯」沒有遮補特伽羅是量所成，這是完全沒有遮掉的，「唯」跟量所成是沒有關係的。所以「唯字是遮補特伽羅不由名言增上安立，非遮補特伽羅是量所成」，

無過的理由在這裏。

宗大師說「答云：無過。」，因為什麼？因為像補特伽羅唯名言安立舉例的時候，「唯」字如何理解？用比喻就是一樣，所有的名言有的或所有世俗有的東西都是一樣，比如「瓶子唯名言安立」、「柱子唯名言安立」、「桌子唯名言安立」中的「唯」，遮的是什麼？都一樣的道理，所有名言有的東西都是一樣，「唯名言安立」的時候「唯」義都一樣。這是理由。

另外，下面是宗大師懷疑我們有的時候會誤解「唯名言安立」的意思，就是名言有的東西需要唯名言安立，唯名言安立不僅是名言有的東西，而是所有的東西都是唯名言安立，包括空性也是唯名言安立。名言有的東西當然是唯名言安立，但是我們反過來想，唯名言安立需要名言有嗎？不需要。名言有的東西需要唯名言安立，但是唯名言安立不一定需要名言有。

所以現在下面說這邊名言有需要名言安立的時候，不要誤解為「名言安立的東西都是世俗有」。這裏「非顯示」，就是所有名言有的東西都是唯名言安立，這句話有沒有顯示名言安立就是名言有？——是這樣嗎？不是，即「非顯示凡由名言增上安立，一切皆是世俗有。」

像「兔角」等是不是名言安立？是，但它是有嗎？是名言有嗎？不是，即「非顯示凡由名言增上安立，一切皆是世俗有」。

「若爾，為遮何等？」這個可以理解嗎？所以，不要懷疑。也可能有一些問題，「若爾」，剛剛說「唯」字遮的是「非由名言安立」。若「唯」遮掉非名言安立，意思是什麼？它是怎麼遮的，我們能理解。對於怎麼遮的，下面解釋「非由名言增上立耶？」問號應只有這一個，中間的問號不用，即「若爾，為遮何等，非由名言增上立耶？」我們要認出非名言增上安立是什麼樣，下面為此解釋，如文：

謂補特伽羅名言立義，若自相有，則彼義是由自性有，非由能緣名言增上而有，即遮彼義。

所謂的「非名言安立」，肯定是先有一個東西，是什麼呢？這裏講「名言立義」，比如「補特伽羅是名言安立」的時候，補特伽羅是名言立義，補特伽羅成立的時候，以名言來成立，還是他自己那邊成立？對於這兩個方面現在分辨，所謂的名言安立的時候，它不是自己成立的。一樣，非名言安立的時候，等於補特伽羅自己成立的意思。

「若自相有，則彼義是由自性有」，假設補特伽羅是自性有、補特伽羅從自己那邊成立的話，則變成不是名言這裏安立？一個是「名言」，另一個是「名言立義」、是「義」。「名」和「義」，這邊是名言；那邊是義，補特伽羅是義指的是名言這邊、不是義那邊。所謂的「名言安立」的意思是，「義」補特伽羅那邊不是成立。相反的，「不是名言安立」的意思是，「義」那邊自己成立。

這裏講「彼義是有自相」，前面講「謂補特伽羅名言立義」，一直講「義」。「名」跟「義」，即「名言」跟「對境」。當然同時也要瞭解，所謂的「名言」的意思是，不觀察的時候的狀態，不是我們一講「名言」就是我講出來的事物的名字，比如瓶子的名字或語言稱呼、概念等——若完完全全這樣的理解，則對名言不了解。

所謂的「名言」的意思是，不觀察法的實相的階段，當然裏面有量的層面和不是量的層面。如果名言量安立的話，就是這個層面；如果不說名言量安立，而是名言安立的話，先不用分量和不是量，就是不觀察的時候就有，諸法都是不觀察的時候有，一觀察的時候就沒有，重點在這裏。以不觀察而存在，不是自相有的意思是，自相有的話就是觀察的時候有；若不觀察的時候有，這

就相當於名言有。它的「有」，完完全全是不觀察的時候有。

比如補特伽羅有、我有、你有、整個宇宙整個世界有，都是不觀察的時候有。當然，不觀察的裏面也有量，不可以說不觀察就是非量。因為所謂的「觀察」的意思也要分兩個，即名言層面要觀察、究竟實相也要觀察。我們剛剛說的觀察的時候沒有，是究竟的實相觀察的時候沒有。一樣，所謂的「名言有」是不觀察，並非完全不觀察，而是究竟的實相不觀察的層面而有的意思——所謂的名言有的意思是這樣。一樣，所謂的「名言安立」的意思也是在那個層面它存在，它的存在不是觀察究竟的實相的時候存在。究竟的實相觀察的時候存在就是自相有或自性有。

「義」跟有境對境分的時候，「義」自己那邊有就變成「非名言有」，所謂的「非名言有」就是這個。「謂補特伽羅名言立義，若自相有，則彼義是由自性有」，這個就是「非名言有」。「非名言有」就是「名」跟「義」那邊成立。下面說「義」那邊有的時候，就會成為「非由能緣名言增上而有，即遮彼義」，這裏應加「則」字，即「若自相有，則彼義是由自性有，非由能緣名言增上

而有」中「則」義延伸至下面，有兩個「則」也可以，藏文兩處出現「則」，因為要抓兩個，先講「義」那邊自性有，然後再講這個本身就變成非名言的意思就是這個。「義」那邊自性有相當於非名言安立的意思，所以最後我們要決定什麼？「非名言安立遮」的是什麼？如果問的話，遮的就是「義」那邊自性有，即「由能緣名言增上而有，即遮彼義」，其中「彼」指的是「義」自性有。

●互動答疑

學生問：「非由能緣名言增上而有」，強調「能緣」的原因是因為強調有境嗎？

仁波切答：是的，就是剛剛我說的「名」跟「義」，「名」是有境，「義」是對境。這裏「能緣」就是我們對名言形容，即「非由能緣名言增上而有」就是用能緣形容名言。

學生問：能緣好像是有境安立的樣子？

仁波切答：不是表達這個，而是剛才說的重點是我們不觀察的時候才有，所謂的名言有就是究竟實相不觀察的時候才有的。以究竟實相不觀察，才可以說這些法是存在，可以說這些法是以此來安立。

（答疑結束）

到這裏講完了科判寅二，現在講寅三，如文：

寅三、明成立就名言而有之理。

上次有師姐發給我《正理海》的那段，如文：

由於自相所成之上安立能生所生，廣大串習，故若破之，則於唯由名言之力安立上建立此等，心中不安，然必須思惟：「除此二種安立理外，別無他理，前者既不合理，則於後者上建立更無合適。」將心引向此方。

名言有那個方面，為什麼名言有、為什麼名言安立的理由，像自性有或施設義找得到這塊要破，那就可以講很多理由，但是名言有那塊好像講不出來什麼，怎麼講呢？自性沒有，所以只能選名言有，沒有別的路，所以必然是這樣。我們的心對於名言有，有點強迫引導至那個方面，不像破自性有的邏輯，所以這裏用「必然即成」。下面如文：

理智雖能遮如是義，然云：「祠授所見，」若無此名言義，則被名言量所違害。故能成立為有。義與名言二者之中，若非由義自性而有，必然即成唯由名言增上而有。

義有，即觀察的時候有。若究竟實相觀察的時候有，那就有問題了。我們必須選擇不觀察的時候有，沒有別的路。「故能成立為有」，這邊說「成立為有」，「有」沒有什麼可問的。「成立為有。」這個句號不對，下面的是重點，我們無法說「有」是「沒有」，就是「有」。選「義與名言二者之中」，「義」那邊有是不對的，無量無邊的邏輯，現在這裏說的是「有」「義與名言二者之中」，「義有」是沒有辦法成立的，意思是什麼？「觀察的時候有」，是沒有辦法法成立的。「觀察的時候有」和「不觀察的時候有」這兩個，「觀察的時候有」是完全沒有辦法成立的，即「若非由義自性」。所以，我們必須選擇「必然即成唯由名言增上而有」，不是究竟觀察，而是名言層面的量當中有，沒有別的，這就是必然。重點是下面這個。

前面「有」的理由就是「然云：「祠授所見，」若無此名言義，則被名言量所違害。故能成立為有。」意思是如果我們說我沒有、這個世界沒有，則肯定會被無量無邊的量違害，所以我們不可以說沒有，確實是有，不可以說沒有。我們明明知道我們自己存在，比如自己可以走路、自己可以吃飯、自己有想法、自己說話、自己

面對周圍的朋友等。無量無邊的現量是存在，如果說不存在，則這些現量肯定會害我們，即「若無此名言義，則被名言量所違害。故能成立為有」，如果我們說這些都不存在，則與所有的現量都違背了。我們這種觀念完全沒有辦法被承許，所以我們必須認同它是有，即「故能成立為有」。應該最後的「必然即成唯由名言增上而有」用句號，前面的句號都改為逗號，即：

理智雖能遮如是義，然云：「祠授所見，」若無此名言義，則被名言量所違害，故能成立為有，義與名言二者之中，若非由義自性而有，必然即成唯由名言增上而有。

現在這裏講到理智或觀察的時候沒有，但其他的名言的這些現量我們還要認同。雖然理智眼前沒有，但其他的名言量我們還是認同。「理智雖能遮如是義，然云：「祠授所見，」若無此名言義，則被名言量所違害。」，所以整個一切，我們的理智觀察的時候沒有，不要以此來說沒有，我們不可以這樣說。若我們以理智觀察的時候沒有來決定沒有的話，則所有的現量都會被違害。

「理智雖能遮如是義，然云：「祠授所見，」若無此名言義，則被名言量所違害。」所以我們要是要承認一

切都是有。「有」，從兩個方面來選擇，就是理智或自性有的角度來說可以找出各種各樣的矛盾，像《中論》第一至第二十七品，一直拿出自性有的矛盾，或觀察的時候認出施設義，則無量無邊的矛盾就出來了。

先講「色即是空」，不可以先講「空即是色」。對於「色即是空」，先好好破的話，則「空即是色」相對來說容易一點。像根本定有的話，則後得位雖然不是完全任運，但基本上都是有的。當然也要修後得位，但若根本定有的話，則基本有後得位，從「後得」的名字也可以理解為是根本定的一個結果的感覺。所以若根本定有的話，就有後得位。「色即是空」就是根本定，「空即是色」就是後得位所理解的道理。剛剛講的補特伽羅或祠授，這些都是舉例來說的，比如補特伽羅有或祠授有，都不是完全自立那邊有的，或者完全是觀察的時候不可以有的，是不觀察才有的，完全是名言安立。講完這個之後，對於這個道理我們理解為連空性也是這個道理，空性也是名言安立，空性也不是自性有。下面如文：

故若觀察真勝義諦是如何有，亦唯如是。故說彼有，亦由名言增上而立，然非是說，以名言量立勝義諦。

其中「亦唯如是」就是，與剛剛講到的補特伽羅、祠

授一模一樣，對於勝義諦是如何有觀察的時候一模一樣，空性如何有？就是只有名言有，空性並非理智觀察的時候有，即「亦唯如是」。下面說「故說彼有」，「彼有」指勝義諦或空性，空性有也是名言增上而立，即「亦由名言增上而立」。空性有，完全也是名言增上安立。

但我們不要誤解，「空性有」跟「空性」不一樣。空性有，是名言存在的，比如瓶子在我們理智觀察的時候找不到，「找不到」跟「找不到有」是有差別的。「找不到」是理智找不到，而不是名言量找不到。所以下面說「然非是說，以名言量立勝義諦」，是找不到空性，不是名言量發現的，或不是名言量找不到。所以我們不要誤解，找不到「他有」是名言安立的。（某某事物）「找不到」，不是名言量找不到，而是勝義量找不到它。

這個道理我再講就有點複雜，如時間長一點就能講得比較清楚，這塊內容還是跟前面連一起，跟下面連一起的時候有點複雜。

【2017 辨了不了義善說藏論 185】

我們課前念《心經》和《二勝六莊嚴讚》的祈請文的時候，念《心經》等於認出法寶，即皈依三寶裏面的法寶；然後念《二勝六莊嚴讚》時，好像認出佛寶和僧寶，就有點這種意思。首先，所謂的「法寶」，主要是我們自己內心裏面生起的；所謂的「佛寶」，就是我們心續中要生起的過去已經圓滿成就的佛；所謂的「僧寶」，就是我們內心正在生起的好像跟我們一起一直努力往前走的那些周圍的助伴。

現在念《心經》的時候，我們內心裏面要對於生起的法寶認出來；念《二勝六莊嚴讚》的時候，就要認出來內心裏面應該生起已經圓滿成就成佛以及跟隨他們要往成佛的路上精進修行的那些行者——這樣認的時候，心裏好像很有安全感。走過去的這條路已經到彼岸的那些成就者真實存在，然後他們把自己過去的經驗、一個一個法詳細的傳下來給我們，而且走這條路的周圍的助伴也一直存在。那樣的時候，心裏特別有一種安全感，這種安全感就是真正的皈依的心，好像我們有一個依靠、心裏一點都沒有輪回裏面孤單的感覺，有一種依靠的信心，這就是皈依。

念《心經》的時候認法寶很重要。首先，我們一般念誦《心經》時，就會說《心經》是般若的法、智慧的法，但有不少人念《心經》的時候不是很明白，而是把它全部推出去「無」，好像「空中無色，無受想行識」、「色即是空」、「受即是空」等——就是全部把它扔出去的感覺，若如此解讀《心經》，則《心經》沒有給其帶來智慧，而是把腦子裏的所有的分析、想法、分辨全部扔出去，實則並非如此。若是如此，則《心經》沒有帶來智慧，而是讓智慧降下來，不分辨、不分析、沒有動腦的樣子——不是這樣，否則《心經》就不是般若的法。

「《心經》是般若的法」的意思是什麼呢？主要《心經》的內容談到「色即是空」之後，才談到「空即是色」。所以，不是停留在「色即是空」上，這代表瞭解「色即是空」之後，你會看到更多緣起的層面，或者會看到更清晰的法，所以我們對「色即是空」瞭解了之後，才會看到真正的色法的狀態「空即是色」。「空即是色」的時候，等於真正看到了色法。

所以，講「空」，相當於你不要停留於執著，沒有什麼可以執著的，就等於全部都是連在一起，並不是僅僅點到一個地方。「全部連通」這個是重點、是智慧，若

沒有發揮「全部連通」的話，則智慧沒有出現。「全部連通」被什麼障礙呢？執著就是其障礙。破執著或了悟空的結果，就是要整個「全部連通」。好像所有的法都指不出來是「這個是它」，所以它跟這個連通、這個跟那個連通.....「全部連通」的狀態是法的真正的真相，真正的世俗諦或者緣起的真相就是這個。

所謂的「世俗諦」的意思就是名言當中聯合的真相，「世俗」，是名言中有；「諦」，就是那個方面也有一個真相。真正的智慧是從這裏出來的。像我們用的詞「根本定」、「後得」，「根本定」努力的結果就是「後得」，「後得」是我們真正要的。「後得」的目的或修空了悟空的目的是，後面的緣起層面看得無限的廣。所以就像《金剛經》裏面說的：修佈施的時候，如果以三輪體空的空正見攝持的話，則佈施的功德不可思議，為何？不可思議的意思是，佈施的時候，把眾生（佈施的對象）、自己（施者或作者）全部連在一起，作者對自己也沒有一個停留、沒有「我」的執著，而是把心非常放開的。 所以，不管是施者也好，還是所佈施的對象也好，沒有界限的結果是全部無限擴展的心態，這樣的緣故，佈施的功德就是不可思議的廣大。

重點就是我們念誦《心經》的時候，第一，要把般若的功能挖出來，不要停在只有空的那個層面，這個是要注意的點；第二，我們也要瞭解，空的道理、空正見的功能非常妙，以妙的程度而言，比如菩薩修佈施、持戒的時候，若以空正見攝持，則會發展得特別圓滿，忍辱等也是如此。然後不用說菩薩行，連菩提心——意樂的菩提心若被空正見攝持的話，則意樂的菩提心也會變得最清淨或成為最有力的菩提心。不只是菩提心，在空正見的攝持下，大悲心、慈心也會圓滿；修中士道的出離心也一樣，若以空正見攝持，則出離心也會變得非常圓滿；修下士道的皈依、業果等，也是若以空正見攝持，則都會變得圓滿。

所以，修空正見相當於是所有法的「營養品」，它對於增長力量方面很有用。所以我們念誦《心經》時，相當於般若的智慧給我們帶來所有的各個層面的證量、法，這些在空正見的攝持下一直會發揮而變得圓滿，這是空正見的功能。所以念誦《心經》就要認法寶。

當然，我們的內心滿滿的是與法寶、智慧相反的愚癡無明。當平時我們眼睛一睜開，面對周圍的朋友或世界，全部都是用與下士道、中士道、上士道顯密教法的一切

智慧相反的愚癡、不正確的認知和觀念來看的。實際上真相就是下士道、中士道、上士道顯密的法，這些智慧就是真相。有時候有人說「入腦」、「入靈魂」，真正的法寶就是要「入心、入腦、入魂」。真正該要的「入心、入腦、入魂」的就是釋迦牟尼佛、龍樹菩薩等祖師給我們傳下來的教導、經驗和智慧，這些需要我們入腦，從而改變我們的心和整個行為。不止這一世，來世、生生世世，在我們的心相續中、我們的靈魂中該要入的，即三寶中佛寶開示的法寶。像導師釋迦牟尼佛、龍樹菩薩、宗大師等，對於他們的教法我們真的需要入腦、入魂。

我剛剛念《心經》跟《二勝六莊嚴讚》的時候，就想到這兩個中間的關係我們應該如何想。

上節課講到第 150 頁第三行，如文：

說於名言識前，立有勝義諦者，亦因理智行相不執勝義為有，非說以彼成立。

我先解釋一下前面的，如文：

故若觀察真勝義諦是如何有，亦唯如是。故說彼有，亦由名言增上而立，然非是說，以名言量立勝義諦。

首先要區分「勝義諦」跟「勝義諦有」：前面的「觀察真勝義諦是如何有」，就是「勝義諦有」；下面的「然

非是說，以名言量立勝義諦」。這裏不是說「勝義諦有」，而是說「勝義諦」。對於「勝義諦」跟「勝義諦有」要區分，對此我們不要誤解，比如上次我講過，理智對瓶子觀察，先要分析、分辨。「理智對瓶子觀察」跟「理智對瓶子的空性觀察」二者要區分。「理智對瓶子觀察」的時候找不到瓶子，理智的前面瓶子沒有了，這個時候找到什麼？理智有沒有瞭解到「瓶子的空性」？理智觀察瓶子的時候發覺到「瓶子真的找不到」，這個時候才瞭解到「瓶子的空性」，除此之外誰都不能瞭解瓶子的空性。對於瓶子的空性，誰會瞭解？對瓶子（以理智）觀察的時候才會瞭解。

現在這裏講「非是說，以名言量立勝義諦」，意思是名言量沒有辦法瞭解勝義諦，就是我剛剛說的除了對瓶子觀察的心之外，（其他的心）沒有辦法瞭解瓶子的空性。我們對「瓶子的空性」觀察的時候，它有沒有？剛剛是講對瓶子觀察，而非對「瓶子的空性」觀察，對於「瓶子的空性」觀察的時候是對瓶子觀察嗎？不是，而是觀察「瓶子的空性」。對於這兩個要分析，即「對瓶子的空性觀察」跟「對瓶子的觀察」這兩個理智是不一樣的。

以「對瓶子的空性觀察的理智」來說，它是瞭解瓶子的「空性有」這一塊，它先拿到「瓶子的空性」——名言中的，再研究它的勝義諦、它的實相。它瞭解的時候，不觀察「瓶子的空性」，即對於瓶子的究竟實相不觀察，它觀察的是「瓶子的空性」的究竟實相。所以，對於「瓶子的空性」的眼前來說，它還是名言量。因為它對於瓶子上不作觀察，它眼前的瓶子究竟的實相是名言的層面。所以，對於這兩個要分開，如此我們可以理解為，「瓶子的空性」是名言有的時候，對「瓶子的空性」來說是名言量，對瓶子來說它是勝義量，即瞭解「瓶子的空性」的理智或勝義量，對瓶子來說是勝義量，對「瓶子的空性」來說是名言量。意思是像「瓶子的空性」是名言有，即在瞭解「瓶子的空性」的（理智）眼前是名言有，但這個名言有對於是否瞭解「瓶子的空性」來說，好像沒有瞭解。

把「瓶子的空性」當有法，而不是當結論，把「瓶子的空性」當有法只瞭解表面上，沒有把「瓶子的空性」當趣入境。如果把「瓶子的空性」當趣入境，就要觀察瓶子的究竟實相，如此「瓶子的空性」才會變成它的趣入境。真正是誰來瞭解「瓶子的空性」？觀察瓶子的理

智來瞭解，它才能瞭解瓶子的究竟實相。

這個道理有點複雜，我們要瞭解「諸法都是名言安立」、「諸法都是名言有」，包括勝義諦也是名言有。若對於「勝義諦也是名言有」這個道理沒有好好分析的話，就會糊裏糊塗。字面上「勝義諦有」跟「勝義諦」要區分。對於「瓶子的空性表面上的東西」和「真的抓到空性」，二者要區分。「瓶子的空性表面上有」是名言量的眼前，「瓶子的空性」真的被發現，不是被名言量發現，而是對瓶子觀察的理智的眼前才出現。文中以「然」字區分前後，即「然非是說，以名言量立勝義諦」，勝義諦是表面有跟真的抓到勝義諦是不一樣的意思。

下面還要瞭解，「瓶子的空性」，除了觀察「瓶子的空性」的究竟實相的理智之外，誰都不會發現。對瓶子觀察，不是對「瓶子的空性」觀察，除了觀察「瓶子的空性」的究竟實相的理智之外，誰都不會發現「瓶子的空性」。下面兩個一樣的意思，即「然非是說以名言量立勝義諦」跟下面的「非說以彼成立」這兩個是一樣的意思。

說於名言識前，立有勝義諦者，亦因理智行相不執勝義為有，非說以彼成立。

「非說以彼成立」的「彼」也是指名言量。「所不成立」的是勝義諦，「非說以彼成立」什麼？就是勝義諦，勝義諦不是「以彼成立」，「彼」就是名言量。「非」表否定，即以彼不成立。以「瓶子的空性」來說，觀察瓶子的究竟的實相的理智之外的名言量，所謂的「名言量」就是理智不觀察，也是相對的，即對瓶子觀察的時候，對瓶子是理智；對瓶子不觀察的時候，從對瓶子的角度而言就是名言量，即「非觀察」。「(非說）以彼成立」的意思就是「不是名言量成立」。

若是如此，為什麼說瓶子的空性叫「名言有」呢？我們想一想，「瓶子的空性」，對瓶子的觀察的理智前面有嗎？不可以說有，因為「有」就是發現的樣子。「說於名言識前，立有勝義諦者」，意思是「勝義諦有」，好像瓶子的空性找到了。理智的前面有嗎？不會，理智的前面不會有任何一個表面上展現出來的東西。所以，為什麼說它是名言識的前面才有的？因為理智的前面永遠不會出現任何東西，理由是「亦因理智行相不執勝義為有」，意思是理智的行相，行相就是趣入境，理智的對境那邊不會有發現的樣子，即「不執勝義為有」，就是不會出現「瓶子的空性在這裏」，而是唯瓶子找不到這

塊而已。理智對瓶子觀察的時候，結論是瓶子找不到，而不是把「瓶子的空性」找出來了，實際上它瞭解「瓶子的空性」，但不可以說這個「瞭解」是把「瓶子的空性」找出來了，對於這兩個要區分。就是把「瓶子的空性」拿出來說「這是瓶子的空性」，如此就變成名言量了，這是表面的、名言法的一個東西。它僅僅是研究瓶子在哪里，並非「瓶子的空性」在哪里。

所以，對於「瓶子的空性」在哪里，瞭解「瓶子的空性」或對瓶子觀察的理智的眼前，就可以說「瓶子的空性」出現了。這是它的趣入境或觀察瓶子在哪里，理智一直問「瓶子在哪里」，所以瓶子的勝義諦或者「瓶子的空性」為有的趣入境是永遠不會出現的。我們要瞭解：「瓶子的空性」為有，或對於「瓶子的空性」，表面上「這個是瓶子的空性」——完全是名言量的東西，不是勝義量前面的東西。為什麼它是名言量前面有，理智前面有嗎？沒有，這就是理由。「亦因理智行相不執勝義為有」，這個藏文怎麼翻譯？「以理智行相不執勝義為有」，這樣翻譯對嗎？有懂藏文的同學嗎？

「執勝義有者，於理智之趣入境（執受境或耽著境）——於這樣的境中是沒有的」，以這種原因而說（勝

義諦有）的，是以這種沒有（的原因）而說勝義諦有，並非以名言識成立勝義諦。(張磊同學課堂翻譯)

這是張磊同學翻譯的，真正的應該是這樣，你們只要能理解法尊法師的翻譯就可以了。「理智行相不執勝義為有」，文中不是完全按照藏文表達，但意義是抓到了。這裏所謂的「理智行相」，就是理智的趣入境或耽著境的範圍裏沒有，即「理智行相不」或「理智行相沒有」，什麼沒有？執勝義為有的那種感覺，它的行相中沒有、它的耽著的範圍裏面沒有。我們想一想：理智的想法確實不是這樣，理智的想法是觀察瓶子在哪里，而非「瓶子的空性」在這裏出現了，理智是觀察瓶子在哪里，它的觀察或它的耽著境的範圍裏面沒有「瓶子的空性在這裏」。

「執勝義為有」的意思是什麼？就是「瓶子的空性在這裏」、「瓶子的勝義在這裏」，這種是「理智行相」或理智的耽著境的範圍中不可能會有的，意思是什麼？首先瞭解，所有的理智前面，它的行相或耽著境的範圍中不會有一個表面的東西找出來——「這個就是」「那個就是」認出來的樣子，這是完全沒有的。所謂的「空性是無遮」，就是這個意思。任何一個理智的耽著境的範

圍中不會有這種，「勝義諦有」、「勝義諦在這裏」或「瓶子的空性在這裏」，是在誰的量前面有？勝義諦的前面沒有，肯定是在名言量的前面。

為什麼名言識前面或名言量的對境就講「勝義諦有」？因為「勝義諦有」在理智的前面是不可能有的。「說於名言識前，立有勝義諦者，亦因理智行相不執勝義為有」，其中的「亦」，這裏有三個東西，前面大疏的科判第 149 頁最後：

理智雖能遮如是義，然云：「祠授所見，」若無此名言義，則被名言量所違害。故能成立為有。義與名言二者之中，若非由義自性而有，必然即成唯由名言增上而有。

這一塊內容講到「祠授」，是「必然即成的名言增上而有」的道理，接著講第二個的時候，前面是講「祠授」是如何名言增上而有，從那裏推出「勝義諦有」也是。前面「故若觀察勝義諦是如何有，亦唯如是」，這裏有「亦」字。前面是講「祠授所見」、「補特伽羅」是如何名言增上而有，從而推出「勝義諦有」也是一樣的，即「亦唯如是」。「勝義諦有」跟「補特伽羅」、「祠授」一樣是名言增上而有的。

現在另外對勝義諦方面，就是說「勝義諦有」是名言量的前面安立，這是什麼意思？所以這裏有一個「亦」，即「說於名言識前，立有勝義諦者，亦」，這個「亦」的意思跟前面的道理有關系，即跟前面那段話中的勝義諦如何有這個方面有關系。「勝義諦有」完全是名言識的前面安立的，前後是相似的，故加「亦」。

「亦」字兩次出現，一是「勝義諦是如何有，亦唯如是」，二是再下面的「說於名言識前，立有勝義諦者，亦」。第一個「亦」，跟前面的「補特伽羅」、「祠授」是如何名言增上而有的道理一樣，「勝義諦有」也是如此。第二個「亦」，跟第一個「亦」裏面講「勝義諦如何有」的道理連接起來的，是一樣的，就是平常我們說「勝義諦有」，完全是名言識前面安立的，把這個的理由拿出來，我們常常說「勝義諦有是在名言識前面安立」，這麼說的原因是什麼？

因為「勝義諦有」在理智的前面不可能發生，這是理由，即「亦因理智行相不執勝義為有」，所以我們說的原因是這樣，而非另外一個，「非說」就是指我們說的原因不是，我們說什麼？說「於名言識前，立有勝義諦者」，這句逗號不對，應改為「名言識前立，有勝義諦

者」，或者「於名言識前立有勝義諦者」，意思是有勝義諦者，我們說它是名言識前安立的，我們這麼說的原因主要是好好的觀察理智的行相前面不可能有，所以原因是「亦因理智行相不執勝義為有」，「有勝義諦」或「勝義諦為有」，二者一樣。理智的行相前面完全不會有的緣故，這樣的緣故我們才說「有勝義諦是名言識前安立的」。所以，「勝義諦有」是名言識前安立的不是名言量成立勝義諦，即「非說以彼成立」。

●互動答疑

問答（一）

學生問：意思是「勝義量立勝義諦，名言量立勝義諦有」，可以這麼說嗎？

仁波切答：完全對。

學生問：一般其他的世俗諦就沒有這個問題，比如瓶子和瓶子有通通都是名言量，只是勝義量比較特別一點，是這樣嗎？

仁波切答：是的。但是要注意，我們要瞭解所謂的「立」，如果你講安立的「立」，那勝義諦也是名言安立，安立肯定是要存在，這個完全是名言識前面的，所以我們沒有說勝義量安立，這句話不會說的。諸法都是名言量安

立、名言安立。我們不會說諸法裏面，好像勝義諦是勝義量安立的——沒有這麼說的，而是諸法都是名言量安立。對於「安立」要瞭解。剛剛「成立」是另外一個，「成立」跟「安立」要區分。「成立」就是瞭解的意思，瞭解的時候，比如勝義諦是什麼名言量能瞭解的？都無法瞭解。剛剛前面說的「然非是說以名言量立勝義諦」，一樣，後面說「非說以彼成立」，這些的意思是勝義諦是名言量無法成立、無法瞭解的。

問答（二）

學生問：仁波切，可以這樣說——諸法都是名言量安立，勝義諦是勝義量來成立的。如果這樣的話，這句話講的「理智」、「勝義量」跟前面的「名言識」，是不是同一顆心？都是證瓶子空性的那顆心？

仁波切答：是的。

學生問：就是這顆心觀待於勝義諦的有？

仁波切答：必須要以觀待的角度講，不觀待的話，就是剛才說的，比如瞭解「瓶子的空性」的那個心來說，觀待瓶子的時候是勝義量，觀待「瓶子的空性」時還是名言量。所以還是要「觀待於」。比如勝義諦和世俗諦的定義（《宗義建立》P70）：

「在『抉擇名言之量』，相對於〔世俗諦〕自己而言，已成為『抉擇名言之量』的情況下，『抉擇名言之量』所得之義本身」，就是「世俗諦」的定義。「在『抉擇究竟之量』，相對於〔勝義諦〕自己而言，已成為『抉擇究竟之量』的情況下，『抉擇究竟之量』所得之義本身」，就是「勝義諦」的定義。

勝義諦跟世俗諦的定義都是以觀待的角度講的。必須要懂「觀待」這塊，否則會非常糊塗。

（答疑結束）

下面說什麼呢？前面完全是以月稱的角度來說的，四個應成論式中，現在是第二個應成論式。如何名言安立，完全是按照《入中論》月稱的觀點一直解釋。下面講「佛護亦說」，意指不止是月稱這麼說，佛護也是這麼說，如文：

佛護亦說，佛依名言增上，說有生等，及說生等唯是言說。

「生等」就是諸法，所謂的「生等」本身，我們認「這個是生」「這個是滅」「法存在」這些不是理智的眼前，而是名言量前存在，即「依名言增上，說有生等」。佛

說的「這個世界」「那個世界」或「這個輪回」「那個涅槃」「清淨」「不清淨」「有為法」「無為法」「生等」，任一個佛說的，一切都是名言的前面存在——佛是從這個角度說的，即「佛依名言增上，說有生等」。實際「生等」本身完全是唯名言成立，即「及說生等唯是言說」。

「佛護亦說」中「說」這個動詞已經出現了，後面「生等唯是言說」的「說」還需要嗎？「佛護」是主詞，「亦說」的「說」是動詞，剩下的全部都是受詞。佛護說的話中：第一，佛護說佛說依名言等生是從名言增上的角度說的；另外，實際上「生等」一切都是唯名言增上才有的，佛只能這麼說，因為實際上有的就是如此，「及」就是等同的意思。佛這麼說的原因就是實際上生等本身唯是言說，它是言說當中才有的，言說當中的意思就是名言中才有，所以「唯是言說」，它只是名言中有的東西，所以只能這麼說。「及說生等唯是言說」的「說」藏文中看不到，可能這裏應有一個引號，從「佛」到「言說」後的引號（佛護亦說：「佛依名言增上，說有生等及生等唯是言說。」）。佛護說：佛為什麼說生等有？因為佛是這麼說的——這是佛護說的。實際上生等本身完全是名言中安立的、唯名言中存在——這也是佛護說

的。

所謂的「名言安立」，從名言有的角度來說需要名言量安立，不僅是名言安立。有時候講到名言安立未必要有，有時候以名言量安立的角度說，所以要分辨一下。前面說的「名言安立」應該是「名言量安立」的意思，因為下面解釋的時候，中觀應成派跟中觀自續派對「名言安立」的「名言」有不同的看法。從下面的分析可以看出，名言安立的名言是名言量安立。一般來說，比如兔角也是名言安立。名言安立是「總」，名言量安立是「別」。因為名言量安立的必須要存在。中觀應成派跟中觀自續派對名言量的認知有差別，什麼差別呢？這裏分析中觀應成派跟中觀自續派對名言量安立的不同。如文：

諸自續師說：立名言有諸無亂識，是於現境，或所著境有自相義為無錯亂。

這是中觀自續派的觀點。以下是中觀應成派的觀點：

此宗則許，雖於現境錯亂，亦有眾多能立境者。故此二宗，說無亂識有無之亂，亦大差殊。

其中「無亂識」應該是「無害識」，即「說無害識有

無之害，亦大差殊」。前面也應為「立名言有諸無害識」，文中除「錯亂」外，其他三處「亂」字均改成「害」，如文：

諸自續師說：立名言有諸無害識，是於現境，或所著境有自相義為無錯亂。此宗則許，雖於現境錯亂，亦有眾多能立境者。故此二宗，說無害識有無之害，亦大差殊。

重點是，誰安立這個，諸法安立若真的存在，則安立者的心必須要無害。如果害的話，它就無法安立，安立也沒有用。所以這個「害」，有沒有「害」的標準不一樣。比如中觀自續派對於有沒有害的標準，就是施設義找得到就是沒有害，施設義找不到就是有害。中觀應成派就不會講施設義找得到，而是說：名言中，比如其他的名言量無法違害，就是無害。以中觀應成派的「無害」而言有兩個，一是其他的名言量不違害，二是勝義量也不違害，這兩個不違害的時候就叫無害。中觀應成派不會從施設義找到的角度說「無害」。施設義找到的那個方面與中觀應成派沒有關係，而且施設義找到的這種感覺在所有的名言量前面一直有的，所以施設義找得到的這種顯現，對中觀應成派能否安立諸法不會影響。這就

是中觀應成派跟中觀自續派的差異。

先看中觀自續派如何說，如文：

諸自續師說：立名言有諸無害識，是於現境，或所著境有自相義為無錯亂。

我們以前學過四部宗義，《宗義建立》中講到中觀自續派的所破的時候，就講「非無害心顯現增上安立」，他們解釋無害識跟中觀應成派不一樣。 中觀應成派也會說無害識，但對於無害識的解釋不同。這裏中觀自續派對於無害識的解釋是什麼呢？「是於現境，或所著境有自相義為無錯亂」，就是不管對顯現境也好，還是對耽著境也好，自相成立的感覺的時候完全合理，就叫無害識。這邊用的「顯現境」跟「所著境」，就是我們講的「現量」跟「比量」的意思。

現量對應的是顯現境，比量對應的是所著境。現量直接接觸對境，就叫顯現境。比量沒有辦法真正接觸對境，所以不叫顯現境。以顯現境描述現量，就是客觀的描述顯現境，即這裏有什麼，然後就顯現和描述什麼。「顯現境」即「現境」，有現證的意思。

所著境是比量，比量沒有現證，而是自己主觀的瞭解，基本上來說它沒有錯，所以它的趨入境是合理的。不管

現量也好，還是比量也好，它們對於自己的對境都有「在這裏」，即文中講的「有自相義」。「有自相」的意思是，不管現量也好，還是比量也好，它們瞭解自己的對境相當於找到這個對境，而且這樣找到是合理的，這就叫「無錯亂」。什麼沒有錯？「找到」這個是沒有錯，即「有自相義為無錯亂」，這是關鍵，意思是「找到」或「施設義找到」這個方面就叫「無錯亂」。

以中觀自續派來說，我們的眼根識看到桌子，就等於桌子施設義找到，現量、比量都是一樣的。瞭解就相當於找到施設義，當找到施設義完全合理的時候就是無錯亂，就是無害識。後面的無錯亂就是形容前面的無害識。剛剛前面說「立名言有諸無害識，是」，其中的「是」就是表形容，所謂的無害識是什麼意思？就是現量或比量的對境，有一種「在這裏」——這種「找到」是完全合理的時候就是無害識，這是形容。無害識的名言量，他們是這麼主張的，「諸自續師說：立名言有諸無害識」，其中「諸自續師」是主詞，「說」是動詞，後面都是中觀自續派說的，即「立名言有諸無害識」，意思是我們常常說所有的諸法是「名言安立」，「立名言有」的意思是名言安立者，所安立的是對境，安立者是有境，所以

名言安立者需要有無害識，這個「無害識」是什麼呢？即「是於現境或所著境有自相義為無錯亂」——這是中觀自續派說的。

中觀應成派如何說呢？自相成立的那種錯亂，完全沒有什麼影響，自相成立的感覺，那個錯亂是安立方面都不會影響，即「此宗則許，雖於現境錯亂，亦有眾多能立境者」，以中觀自續派說的錯亂而言，中觀應成派認為其不會影響安立諸法，這裏講「眾多能立境者」，意指還是能夠安立諸法的，「雖於現境錯亂」，剛剛中觀自續派說「無錯亂」，剛剛那裏的「無錯亂」把它拿出來，即前面中觀自續派說的「有自相義為無錯亂」。現在中觀應成派認為若「有自相義為錯亂」的話，也不會影響安立諸法，所以「亦有眾多能立境者」，即還是能夠安立諸法的，這就是中觀應成派的想法。中觀應成派對於名言安立者的要求，我們特別要清楚，因為我們有的時候一說名言安立的時候，就感覺名言量本身已經錯了，所以安立也沒有什麼了不起。我們常常說「你不要那麼執著，這是名言安立了」，那個時候實際上的意思是什麼呢？名言本身沒有什麼力量，它是錯的，所以它安立沒有什麼用，你不要那麼在意——我們平常的想法就是

這樣。

這樣的想法實則有很大的問題，有什麼問題呢？我們的這種想法有點法落斷邊，實際上對於名言量否定，否定名言量就是落斷邊。現在我們必須要瞭解：雖然名言量實有或施設義找到的這種錯亂，有這樣的問題，但它還是有能力安立諸法的，這是非常關鍵的，如果對於這個瞭解的話，則心裏名言安立時不會落斷邊。否則我們平常對於名言安立的時候落斷邊的原因，關鍵在哪里？雖然說是名言安立，但我們覺得是沒有能力安立，認為名言量它自己錯了、它自己錯亂了，所以它根本沒有能力安立諸法——我們心裏是有這種想法的，所以我們沒有搞清楚它真的有能力安立諸法，即「能立境者」，所以我們對此要特別清楚，它的錯亂根本不會影響安立諸法。

這裏講「此宗則許，雖有自相義錯亂，亦有眾多能立境者」意思是顯現境的錯亂根本不會影響它安立諸法，這是中觀應成派的觀點，他認為「無害識」是什麼？名言有的三個條件中，一是於名言量無害，二是於勝義量無害。「故此二宗，說無害識」，中觀自續派跟中觀應成派對於其中的「害」觀點不一樣，中觀自續派說的「無

害」的「害」跟中觀應成派說的「無害識」的「害」的標準不一樣，即「故此二宗，說無害識有無之害，亦大差殊。」我們要瞭解，這兩個宗派觀點不一樣，而且中觀應成派特別對於名言量實有顯現的錯誤，一點都不會影響其安立諸法，對此我們要清楚。

現在我們已經認了中觀應成派所說的名言量或無害識的名言，「量」的意思是無害識，所謂的「無害識的名言」或「名言無害識」、名言量，對此已經認了，下面說：

即於如是名言增上之有，說名假有。

所謂的「名言有」，需要具備三個條件，名言量安立裏面包含了三個條件。平常說：一是名言安立；二是於名言量無害；三是於勝義量無害。如果直接講「名言量安立」的話，其中就已經包含了這三個條件。所以現在這裏講「如是名言」，就等於前面無害識的名言識或名言量，從這個角度「而有」就叫名言有，或「名假有」，即「如是名言增上之有，說名假有」。

現在要瞭解，所謂的「名言有」不是什麼呢？就是下面講的：

非是彼法，實非彼事假立為彼，說名假有。

「彼法」後面的逗號不對，應為「非是彼法實非彼事，假立為彼」，其中的「非是」表否定，下面說所否定的是什麼，即「彼法實非」，意指實際上不是它，但是「彼事假立為彼，說名假有」。所謂的「名言安立」的時候，比如宗大師的名字「洛桑紮巴」譯為「善慧名稱」，像當我們叫一個人「洛桑紮巴」這個名字的時候，這個比喻不太對，就是有的時候明明不是他，但安立的時候是從相似的角度安立的。就是這裏講的「彼法實非彼事，假立為彼」，這個法實際上不是他，但我們還是給他取這個名字，這就是「假名」，所謂的「假名安立」就是這種認知。

中觀應成派所說的「諸法是名言安立」的「名言」不是這樣來理解的，即「實際上根本不是這個，但是我們還是給他這種名字」那種的假名安立來說「名言安立」。我們對於所謂的「名言安立」是符合事實的，實際上就是這樣，是完全合理的——「名言量」是這樣的名言或那樣的假名。假名的意思不是「假的」，並非以「實際上不是」來「假名」的。

「非是彼法，實非彼事假立為彼」中「彼法」後的逗號不需要，（「彼法實非」）藏文中有「根本不是」的用

詞，以強調不單單「不是」。

【2017 辨了不了義善說藏論 186】

有一句話叫「心極法依止，法極窮依止，窮極死依止，死極荒溝依止。」，這是噶當「十秘財」中的「四依止」，就是依靠這四個，我們的心完全緣在法上，心裏面對法很重視、完全緣在法上；然後重視修行佛法的時候，心裏面會有懷疑，即如果這樣我會為今世各種各樣的比如工作、吃、穿等擔心的時候，內心裏面要再想：為了佛法，無論我遇到吃、穿、窮等什麼樣的困難都完全無畏，什麼困難都能接受，心裏面有為了法特別值得的心態。

我們的心重視修行佛法，在修行佛法時內心有疑問出來的時候，要想：我這麼窮、這麼苦，但一點都不害怕，心裏面為了修行佛法徹底沒有掛礙、全心全意投入。我們心裏面要最重視「四依止」中後三個，即「法極窮依止，窮極死依止，死極荒溝依止」；前面第一個「心極法依止」，我們內心最終很重視，最主要的是用佛法，這個想法是有的，但有沒有徹底、一點點掛礙都沒有？沒有。所以後面三個「法極窮依止，窮極死依止，死極荒溝依止」是很重要的，心裏面徹底地投入到法的修行當中。

「心極法」有不同的等級，不管下士道、中士道、上

士道顯教及密教的法，以這些法而言，不管修什麼樣的法跟我們今世的目標對比的話，肯定完全勝過，連修下士道的法成功也完全勝過我們今世做事成功，二者完全無法比擬，再高級的中士道的法、更高級的上士道的法則更不用說。我們現在對顯教菩提心跟空性方面，算是學得不錯，也有一點體悟，所以對這個法我們要修得更精進的話，則需要心裏沒有一點掛礙、全心投入修菩提心跟空正見方面，我們要常常提醒自己噶當派的這個「心極法」教誡。

對菩提心和空性的法，為這個這麼有價值的法，我們今世不管遇到什麼樣的吃的、穿的等問題完全不怕，而且不管遇到什麼痛苦都特別歡迎和接受，即使嚴重到死也不怕。若擔心死的時候是否需要旁邊有人幫忙，或擔心自己的身體如何處理、骨灰如何處理，為這些我現在要跟周圍一些朋友互動等，這本身就是對「我」重視、對「我的身體」重視，為這個我還是要保留些什麼、要做些事情、要付出——連這些我們心裏面都不考慮。像米勒日尊者巴的《無常歌》中也有八個偈頌，要如這樣我們心裏面對今世的執著心特別徹底地處理，對於死了之後會如何完全不在意，即「死極荒溝依止」，這樣完

全無掛礙的全心全意對修菩提心跟空正見方面精進投入。這些要常常提醒自己。

另外，有些同學不僅修顯教方面的菩提心跟空正見，密教方面也開始修並有相當的理解的話，則價值相較今世的吃穿等方面更勝，所以心裏面更可以對今世任何方面沒有一點掛礙而投入修行，因為我們對於密法的殊勝、對於我們成佛方面的幫助更有體悟，如此就會良性迴圈，即越有體悟就越往前沖，越往前沖體悟就越高——需要這樣。

這個是噶當「四依止」教授，是噶當派主要的修行，為修學佛法上內心如何精進、如何去除障礙方面的教誡，對此我們要多瞭解。「心極法依止，法極窮依止，窮極死依止，死極荒溝依止」——要以這種方式來精進修學。

上節課講到《辨了不了義善說藏論》第 150 頁第十一行，如文：

故於此宗，佛及有情，系縛、解脫等，一切應理。而於他宗皆不得成。

此二論師之所解釋，即聖父子究竟意趣。若於此中，無處可立諸建立者，是太串習凡有實在因果等法，便執

一切皆有自相所致。尚未能解緣起之義，即性空義，故當了知，是住此宗最大歧途。

所謂的「二論師」指佛護跟月稱，中觀應成派中最主要的是他們兩位，也可以說他們兩位解釋龍樹跟聖天的密意是最究竟，其他像隨經部行的中觀自續派如清辯、隨瑜伽行的中觀自續派如靜命，他們都有解釋龍樹父子的意趣，但都沒有真正解釋到或解釋得沒有那麼究竟。對於龍樹跟其心子聖天的意趣誰解釋得最究竟呢？就是佛護跟月稱兩位，對於他們兩位的解釋裏面，現在我們應該瞭解真正的空性的法，也可以說世尊講的緣起空的法真正的是什麼，他們如何解釋或以中觀應成派的觀點如何理解，這是我們必須要抓到的，即中觀應成派的觀點。

「若於此中」的「此」，指佛護跟月稱的解釋、中觀應成派當中，如果我們沒有辦法安立，即「無處可立諸建立者」，比如佛跟眾生、輪回跟解脫涅槃真正的有一個規則，若這個規則或這個建立者我們沒有好好立的話，「可立」的「立」是動詞；後面的「諸建立者」可以說是名詞，也可以說是受詞。若我們做不到，即「無處可立」、沒有辦法安立的話，即在中觀應成派當中如果我

們沒有辦法安立的話，「若」表假設，這個是什麼影響的呢？就是過去宿世帶來執著心的串習影響的。

「是太串習」，我們串習什麼呢？「凡有實在因果等法，便執一切皆有自相所致」，我們有一種執著，執著什麼？執著所有的這邊真正有一個因果，這邊講「實在因果」就是指名言有的層面或名言量的對境也是實在，世俗諦也是一種諦，以這個角度說的。「凡有實在因果等法」，這就是合理的。我們把那些執著為都是自相有的，「便執一切皆有自相所致」就有這麼一個想法，這是宿世一直串習造成的。「所致」，就是這樣的執著心造成的意思，所以說太串習所致，是以宿世串習造成的意思。若是如此，我們自己要知道什麼呢？

我們還沒有瞭解「緣起」跟「空」變成一體兩面，我們自己要認，若我們還沒有辦法好好建立，即一想到自性空的時候就有實實在在的因果法則沒辦法好好建立，這就代表我們還沒有瞭解到緣起之義即性空義——自性空和緣起兩個變成一體兩面，即「尚未能解緣起之義，即性空義」，比如緣起前面必須要有自性空；一樣，因為緣起，所以自性空。這兩個變成一體兩面的那種，我們對此還沒有瞭解造成(錯誤的認知)，我們自己要認。

前面「若於此中，無處可立諸建立者」代表「尚未能解緣起之義，即性空性義」，以這個證明我們還沒有瞭解緣起跟性空是一體。從那裏我們要瞭解自己還是住在一個錯誤的地方，即「故當了知，是住此宗最大歧途」，我們還是住在一個歧途上面，我們自己要瞭解，因為我們自己認出來「我還是沒有辦法緣起跟空一體的感覺」，所以從那裏我們要瞭解自己現在住在一個最大歧途上面。「最大歧途」可以說修空性這條路上，也可以說佛護跟月稱真正抓到龍樹跟聖天的究竟意趣、解釋的那條路上自己有一個最大的錯誤。

下面這個是重點。前面有講到，所謂的名言安立也是我們要瞭解的，前面講「即於如是名言增上之有，說名假有。非是彼法，實非彼事假立為彼，說名假有。」名言安立或假有，所謂的「假有」不是「假的」意思，而是安立者的名言量識，名言量識的眼前有或它的眼前才有，這就是名言安立，所以名言量或名言識中有、名言中有，對這個「名言」從它的眼前有，從這個角度來說假有。

所謂「假有」，是對名言量我們稱呼「假」的意思，也不是「它不是真的」的意思，而是從它沒有觀察法的

究竟實相的這個角度說，所謂名言識、名言量的「名言」的意思是，它只是表面上瞭解的意思。「假」也是這種意思，不是不符合道理那種意思，而是它沒有觀察法的究竟實相這種這意思。從這個角度說名假有，不是從另外一個角度說名假有。

前面「即於如是名言增上之有，說名假有」，「假有」就是這個意思，不是那個意思，即「非是彼法，實非彼事假立為彼，說名假有」。其中先確定前面的「非」是否定，即不是從那個角度來說「假有」，而是從這個角度來說「假有」，以此分析「假有」。上節課講了中間的「彼法」後不需要逗號，應為：

非是彼法實非彼事，假立為彼，說名假有。

重點是這個，所謂的名言有、名言安立、名言有這些，都不是把它誤解為「不是實在的、不是符合道理的」的意思。現在我們說的這種名言有的才是真正可以安立，「故於此宗」，其中「此宗」的意思是現在所謂名言安立（名言有）和自性空完全變成一體兩面，這樣的宗、這樣的觀念裏面特別合理，比如因果那些都可以安立得特別好，「佛」、「有情」、「系縛」、「解脫」那些我們都可以安立得特別合理，如果有一點點離開這個規則實際

上是沒有辦法合理安立。

像龍樹的《中論》第二十四品中說的 (「未曾有一法，不從因緣生，是故一切法，無不是空者」)，如果我們覺得自性有或自相有，那麼整個基、道、果或可以說整個不清淨的輪回的因果階段因果的法則、涅槃階段的因果的規則，一切都變成無法解釋，以自性空才可以解釋，以自性有無法解釋，所以這裏講「而於他宗皆不得成」。這邊講的「於此宗」跟「於他宗」，指的是「自性空」跟「緣起」、「自性空」跟「名言安立」是一體的那種觀念當中什麼都可以好好解釋，如果離開這個就沒有辦法解釋，所以「故於此宗，佛及有情，系縛、解脫等，一切應理。」

一樣，於他宗一切都皆不應理或一切都不得成，所以沒有辦法合理解釋，即「而於他宗皆不得成」。這就是中觀應成派的觀念，也可以說這是龍樹跟聖天的真正密意，這個密意誰講出來？就是佛護跟月稱。所以下面說「此」，指前面的自性空跟緣起一體兩面的當中什麼都可以解釋通，如果這兩個當中有一點摩擦，則沒辦法解釋，中觀自續派就認為這兩個當中有一點摩擦。唯識及以下則更糟糕，他們完全抓自性有、勝義有，這樣更不

行。

現在自性空跟緣起或名言安立兩個變成一體兩面的這個宗，「此」就是前面的「此宗」或「自性空跟緣起是一體兩面」的那個道理，那個道理誰來解釋？雖然龍樹跟聖天都有講了，但真正將其更明顯地解釋出來就是佛護跟月稱。「此」指緣起空的道理，「此二論師之所解釋，即聖父子究竟意趣。若於此中」，藏文中看不到其中的句號，但有句號蠻好的，藏文是全部並在一起，即「若於此二論師之所解釋，即聖父子究竟意趣」，法尊法師以句號譯為一段。

「若於此中」的「此」就是指二論師的解釋，解釋的時候，我們大家包括現在面對的他宗，自認為已經跟著佛護跟月稱，但實際上我們還是沒有辦法能夠在自性空當中好好建立，或者名言有裏面很難安立安立實實在在的因果——有這種感覺的話，這裏講「若於此中，無處可立諸建立者」，如果這樣實際上是什麼造成的呢？

「是太串習凡有實在因果等法，便執一切皆有自相所致。」那樣的執著心串習造成的，即「所致」，所以我們自己要認我們還沒有瞭解緣起跟性空之義，即「尚未能解緣起之義，即性空義」。所以我們要認：現在我們

自己還是住在歧途上，即「故當了知，是住此宗最大歧途」。

現在是第二個應成理。第二個應成理，實際上是名言量安立或名言安立這塊。現在第二個理是描述我們平常不管離一多、破四邊生等成立空性的這些正理當中，它裏面肯定主要還是用緣起，我們上次有講過宗大師的科判「己初、明正理上首」，就是我們先要認所有的這些正理真正裏面用的是緣起。現在描述這個緣起用的時候，它裏面講的「名言有」、名言當中還是可以安立，實實在在的不管輪回、涅槃的因果法則整個安立得非常好，對於這塊我們要瞭解。若是如此，則所有這些正理沒有落斷邊，我們的見解沒有落斷邊，也沒有落常邊，這個方面特別提升出來——第二個應成理主要是描述這個，它不是一個真正的理，而是描述我們真正成立空性的正理用的是緣起，而且這個緣起沒有落斷邊，重點是描述這個方面。

現在開始第三個應成理。大疏的科判「辛三、破應不能遮勝義生；」現在這個也是月稱對清辯說的，這四個理實際上是月稱對清辯說的。清辯的問題可以說落常邊，也可以說落斷邊，兩邊都落。比如說他自性有就是落常

邊，名言沒有辦法好好安立就是落斷邊。現在從月稱的角度對清辯：你雖然有用這些成立空性的正理，但你還是有問題，對於名言有你沒有辦法好好瞭解，這是剛剛第二個理由那邊(「辛二、破名言諦應堪忍正理觀察」)。

現在第三個階段說什麼呢？ 按照你來說，你說會破勝義生，他一直加勝義生，比如對於自性生他沒有辦法破，他就說勝義生可以破。現在中觀應成派或月稱就說：你連勝義生也沒有辦法破。所以這裏講「應不能遮勝義生」，應該會變成你沒有辦法遮除勝義生，「能遮勝義生」是誰說的？是清辯說的。現在月稱說，若你這樣說的話，連勝義生也沒有辦法遮掉哦，所以「不能遮勝義生」，以此來破，翻譯應為「辛三、以不能遮勝義生而破。」。我上次講過「破」應放在後面比較好。

這四個理或四個應成是尊者常常說的，蔣揚平常翻譯的用詞是什麼？蔣揚仁欽將四應成譯為：

一、應成聖者定滅事物之過患；二、應成世俗諦為理智所堪忍之過患；三、應成無遮勝義他生之過患；四、應成無自性為非自空之過患。

等於以四個應成論式而破，「破」是動詞，主詞是「以……」樣的應成論式(而破)，誰來破？當然是月稱。

破誰呢？破中觀自續派。應該是「以‘應不能遮勝義生’的應成論式而破（自性）」。前面的也應該是這樣，即：

一、以「聖根本智應是破諸法之因」的應成論式而破（自性）；二、以「名言諦應堪正理觀察」的應成論式而破（自性）；三、以「應不能破勝義生」的應成論式而破（自性）；四、以「經說‘諸法皆自性空’應非正理」的應成論式而破（自性）」；

蔣揚的翻譯「一、應成聖者定滅事物之過患；二、應成世俗諦為理智所堪忍之過患；三、應成無遮勝義他生之過患；四、應成無自性為非自空之過患。」其中沒有講破者是誰，只是把「應成」拿出來，實際上講「應成」本身就是過患的意思，「既講應成，又講過患」就有點怪，「應該會變成」等於就是你的「過患」，比如「聖者定應該就會變成滅事物之因」，蔣揚是形容的意思，即「應成」就是應成論式，沒有「破」這個動詞，他是把四個應成拿出來，以這四個應成而破，現在大疏的科判把「破」字加上去了，即以什麼應成而破，對這個應成形容就是「一、應成聖者定滅事物之過患；二、應成世俗諦為理智所堪忍之過患；三、應成無遮勝義他生之過患；四、應成無自性為非自空之過患。」這是蔣揚的翻

譯。

現在瞭解一下第三個，如文：

又應不能破勝義生(。)謂許諸法於名言中由自相有，若以觀察自他生理而不能破，則以如是觀察破勝義有，亦應不能破。然彼非理。故於名言能破自相。

「又應不能破勝義生」後面應有句號，因為它是宗大師講第三個應成的名稱，前三個理都是《入中論》根本頌裏面有的；第四個應成是《入中論自釋》裏面有的，《入中論》根本頌中沒有。尊者經常引《入中論》三個偈頌中的第三個就是這個，如文：

入中論云：「於真性時由何理，破自他生皆非理，彼理亦於名言破，故汝許生由何有。」

第三個偈頌說的這個應成理，宗大師對於名稱這裏講「又應不能破勝義生」。大疏的科判中的用詞是「遮」，法尊法師這邊用「破」，就差一個字，即「遮」、「破」。以這樣的應成論式是月稱對清辯說的，現在下面開始要講應成的論式，是月稱的《入中論》，剛剛我們念的那段，是對清辯說的。現在宗大師解釋《入中論》的這個偈頌，這個解釋的當中把「應成」說出來。

首先，他宗「謂許諸法於名言中由自相有」，這是清

辯說的，清辯這樣說，等於按照你來說就是自相有了，「自相有」等於「施設義可以找得到」。「施設義可以找得到」，所以觀察的時候可以找出來，不可以說觀察的時候找不到，所以觀察的結果就可以破——不是。現在講「於名言中由自相有」，就等於按照你來說自相有是名言量可以瞭解的、合理的，按照你來說就是「自相有」、「施設義找得到」，「施設義找得到」等於觀察時可以有了，所以以觀察不能破，即「若以觀察自他生理而不能破」，若以觀察自他生理而可以破自他生嗎？不可以。觀察自他生的時候自他生就出來了，施設義就找到了，所以不能破，因為自相有了。

如果觀察的時候不能破的話，則觀察的時候結果出來了，確實有了；如果確實有了，就是勝義有了。所以「則以如是觀察破勝義有，亦應不能破」，觀察的時候就有的話，則觀察就有等於勝義當中就有了，因為所謂「勝義中」就是觀察當中。觀察當中有的話，就是勝義中有了；勝義中有，就等於你說的這個勝義中就是自他生沒有，這個就不對了。所以剛剛前面說「不能破勝義生」就是這個意思。

「則以如是觀察破勝義有，亦應不能破」其中「若」、

「則」是關鍵字，但「若」的前面「謂許諸法於名言中由自相有」也是主張自相有的話，這裏好像有三個推理，比如前面「謂許諸法於名言中由自相有」就會變成觀察的時候不能破，觀察的時候不能破的話就變成勝義中亦不能破，就這三個。前面這段沒有加「若」，我的意思是有點「若……則……」，再「若……則……」，但前面第一個的時候不用說「若」，為何？因為這是明明白白是他自己的主張，所以不用說假設「若」，即「謂許諸法於名言中由自相有」這個不用說假設，從這裏推觀察的時候也不能破自他生，這個就是推理，可以說假設。先推這個，推了之後就說，若你認同觀察的時候自他生不能破的話，結果是什麼？就是下面的「則以如是觀察破勝義有，亦應不能破」，就是這個意思。

然後說那你有問題吧？下面說「然彼非理」，你會說勝義中有還是能破的，不是不能破，這個我還不能認同，若是如此，你應該要承許自相有不可以說名言自相有，所以「故於名言能破自相」，現在是破四邊生的正理，對於這個正理，清辯認同，月稱也認同，現在對於什麼不認同呢？清辯說這個正理不能破自相，但月稱說這個正理能破自相，即「故於名言能破自相」。

現在所謂的四個正理，不是像破四邊生的、成立空性時一般說的正理，佛說的、龍樹說的正理本身大家都認同，但對於這個正理它怎樣破、破什麼就有諍論。諍論的時候，月稱對清辯如何反駁方面，就有一些應成論式。這些應成論式裏面主要是這四個應成論式，現在這裏的四個應成論式主要指的就是這四個。

「然彼非理」後面的句號改成逗號。包括「然」的前面「亦應不能破」後面的句號是否要改成逗號？因為用「然」字感覺前面不能用句號。真正的句號是「故於名言能破自相」的後面。這邊你們要瞭解，所謂「名言能破自相」，實際上自相本身就是名言自相，沒有什麼別的，即好像自相這邊可以分兩個的樣子，實則不然。當然清辯可能會這麼說，但從中觀應成派的立場來說不是，或者可以說以中觀應成派說的是最真實、客觀的。

所謂「自相」解釋的時候是施設義找得到，誰施設呢？名言量。名言量施設的時候、名言量量解的時候等於施設義找得到，中觀自續派就是這麼說的，他說自相有就等於名言自相有，沒有什麼名言自相有跟自相有中間要區分，所以等於就是自相有的意思。剛剛我前面說也是這個意思，即「謂許諸法於名言中由自相有，其中「名

言中由自相有」，你們理解為「自相有」就好了。不管前面那段也好，還是後面「故於名言能破自相」，或者「故能破自相」也可以，就是這樣。到這裏，中觀的一個論式就完整的講了，這樣講的原因是什麼呢？現在下面說，如文：

由自相有即勝義有，故破勝義生之理，亦能於名言破自相有，故自相生二諦俱無。

這個論式前面這段先瞭解一下，就是以我們中觀應成派破四邊生的正理來說，下面「故破勝義生之理」就是破四邊生的正理，相當於也能夠破自相有，為什麼？因為破勝義的時候就是觀察來破的，破勝義生是觀察的時候生有沒有，所謂的「觀察」也不是名言層面的觀察，而是法的究竟實相到底在哪里——以這個角度觀察，那種角度觀察的時候生就沒有了。

所謂勝義生，「勝義」指的就是觀察的時候生在哪里，那個就叫勝義生。觀察的時候生沒有，這個破的時候是不是破了自相有呢？是啊，因為所謂自相有就是觀察的時候施設義找到。自相有就等於觀察的時候結果就認出來了的意思。現在是觀察的時候破生，就等於破生自相有，這兩個完全是等於的，所以前面說「自相有即勝義

有」，意指這兩個是等於的，有「自相有」等同「勝義有」，確實如此，意思是「施設義找到」跟「理智觀察的時候有」相等，「勝義有」就等於「理智觀察的時候有」，這兩個確實是等於。所以「自相有」即「勝義有」、「自相有」等同「勝義有」，或者「施設義找到」等於「理智觀察的時候就有」，這兩個是等於。這兩個等於的緣故，我們拿出一個邏輯如「破四邊生」、「離一多」這些正理，它破勝義的時候相當於破自相有，即「故破勝義生之理，亦能於名言破自相有」，就講這個道理。

這個道理是，中觀應成派把這兩個等於的緣故，我們覺得「破勝義」等於「破自相」，所以「破勝義」的這些正理，所有的都是「破自相有」的，沒有一個不是「破自相有」的，「離一多」等所有「破勝義」的正理都是「破自相有」的。也可以說事實就是這樣，不只是中觀應成派的角度，中觀應成派的角度也就是事實的狀態，事實上「自相有」本身就等於「勝義有」，所以「破勝義」的這些正理也一樣「破自相有」。

「故」，現在就說你們中觀自續派常常強調「勝義中沒有自相」，但「名言中有自相」，這是不對的。「故自相生二諦俱無」，兩個方面都沒有了，即不管勝義中，

還是名言中，無論什麼角度都不可以說有。下面引了《入中論》，如文：

入中論云：「於真性時由何理，破自他生皆非理，彼理亦於名言破，故汝許生由何有。」

現在重點是，於真性時——理智觀察的時候沒有。一樣，施設義找到也不會有。所以理智觀察的時候什麼都不可以有，你說的「施設義找到」的那種生在哪里？「理智觀察的時候找得到」連名言中都不可以有。前面的三句跟後面第四句，前面三句是理由，後面第四句是所立，即「故汝許生由何有」是所立，你的所謂自相生是哪里？你說的自相生怎麼會有呢？或可以說你說的施設義找到的那種生怎麼會有呢？為什麼？

因為現在是理智觀察的時候什麼都沒有，而且理智觀察的時候我們破的對境自生他生這些連名言中都不可以有。「連名言中都不可以有」的意思我們也要瞭解，名言有的條件裏面需要：理智不能破壞，其他的名言量也不能破壞。一樣，理智能破影響到名言有，理智破的時候還是名言有是不可能的。

現在講理智觀察的時候我們破到的那些名言中也破的、也不會有的，所以你說的「施設義找到」，從一個

角度來說就是理智前面有，從另一個角度來說就是名言中自相有的意思。施設義有，就是名言中有一個對境，它的究竟就叫「義」，即「施設義」。所以名言量安立的時候的對境，那個對境的究竟能不能找到那裏，從這個角度來說就是一個名言的層面有的。所以你說名言的層面自相有、就等於施設義有那種，那樣的生，或那樣的義、生等，你怎麼可以有呢？即「汝許生由何有」。

到這裏第三個應成的理已經講完了。現在下面是第四個應成理，《入中論》根本頌裏面沒有，它是《入中論自釋》裏面的一個理，所以這邊不會引《入中論》根本頌，而是引《入中論自釋》來說。

【2017 辨了不了義善說藏論 187】

上節課講到第 151 頁第五行「經說諸法皆自性空應非正理」。

我想：第一，我們現在一直往前學習新的（內容），在這樣的階段當中我有點擔心，因為我們對於已經學過的東西與心續結合方面付出得少，對此要注意。我們雖然一直學習新的內容，當然也要學習，同時對於已經學過的內容，要更重視與心續結合方面。因為對這方面重視的話，首先，當已經學過的東西與心續結合的時候會變得更深入的理解，而且實際展現出來自己內心的變化——這樣立刻能有不少收穫，不用等待下輩子成熟，而是修的時候這一世當下就會有改變。而且當深入理解與心續結合，不僅是內心舒服，而且在學習新的內容的時候，就會變成不僅僅表面上，在深入理解方面也會有很大幫助，所以我們說「聞的時候也需要修，思的時候也需要聞和修」意思是聞思修有互相輾轉增長的作用，這是我們要注意的。

第二，還有與此相同的一個道理，不管我們聞的階段、思的階段也好，還是修的階段也好，仲敦巴對阿底峽讚美的時候說「能知以四方道，攝持一切聖教者，謂

我師長。」意指自己的上師阿底峽尊者是以「四方道」來瞭解所有的佛法。這是我們常常引用的一句話，《菩提道次第廣論》當中也有，是對「通達一切聖教無違」方面說的，意指一切聖教互相之間都有關系。

其中「四方道」的意思是，出家人的坐墊是四方的，無論從四個角的哪一個角拉，其他三個角都會動——這就是「四方道」，就是彼此之間有關系的意思。一個角拉的時候，其他三個角都會動到，四個角全部都是一體，沒有分開。比如：顯教動的時候，密教也動；下士道動的時候，中士道、上士道也動；上士道動的時候，下士道、中士道也動。也可以說：空正見動的時候，菩提心也動；菩提心動的時候，空正見也動。

「攝持」的意思是，以「四方道」所有的教法他都會知道，而且知道的時候不是單獨知道，而是與其他連在一起都知道，比如知道下士道的法的時候，上中士道也並在一起都知道；知道中士道的法的時候，上下士道也並在一起都知道；知道上士道的法的時候，下中士道也並在一起都知道；知道顯教的時候，密法也並在一起；知道密法的時候，顯教也並在一起知道——就是全部變成一體。

現在講到的算是聞思修的「聞」的階段，或者是初步的瞭解的階段，深入的瞭解是「思」。也可以說以「四方道」知道一切聖教，以「四方道」聞一切聖教、以「四方道」思一切聖教、以「四方道」修一切聖教——這是仲敦巴對阿底峽尊者的讚美，他覺得其他師長做不到這樣，我的師長才能做到。

我們特別要瞭解，比如，我們學習的時候，跟其他都有關系的，與思的時候有關系，與修的時候也有關系的，我們要這樣做到。若是如此，比如看似簡單的皈依的法，實則整個深奧的空性、密法的道理都在其中——就有這種功夫，若是如此就非常方便，我們隨時隨地走路、散步等輕鬆的動作階段，都能以簡簡單單的法與很深的空性、密法全部連在一起修。

我剛剛說的是：第一，要注意已經學過的內容與心續結合方面要注意，這對於自己現在學習上面非常有幫助，可以說二者是互相幫助。為此我說「四方道」的道理，即以「四方道」來聞、「四方道」來思、「四方道」來修。對「四方道」這個詞，宗大師非常讚美，剛剛《菩提道次第廣論》當中那段話的下面是宗大師說的：「此語即是極大可觀察處。」其中「極大可觀察處」的「觀

察」的意思是不太確定，這裏的「觀察」有的時候是指不太確定，所以要繼續觀察的意思。這裏的「觀察處」不是這個意思，而是這裏有很多深奧的東西可以挖出來。

仲敦巴對阿底峽讚美的這句話中有很多內容，而且我們必須要從那裏很深入瞭解，故「極大可觀察處」的意思就是我們要更深層面的理解「能知以四方道，攝持一切聖教者，謂我師長」這句話，因為裏面有很深的道理，所以你們要將其好好挖掘出來。阿底峽尊者的特點就是這樣，即跟其他上師不一樣或者其他上師做不到的，就是對於簡簡單單的一個法中可以表達很深奧的道理。我們都是跟隨阿底峽尊者，我們也多多少少受他影響，因為我們都是他的弟子。

前面講四個應成，現在講到第四個應成，即「四、應成無自性為非自空之過患」就是這樣的科判。如文：

經說諸法皆自性空應非正理，顯示初理之釋論中，引迦葉問品成自相空云：「復次迦葉，正觀諸法之中道，非由空性令諸法空，是諸法自空。

這裏講「經說諸法皆自性空應非正理」，其中講到「應非正理」，月稱對清辯說：龍樹菩薩成立空性的真

理，假設沒有破自性或沒有破諸法是「施設義找得到」的話，則相當於「施設義找得到」不能破。若「施設義找得到」不能破的話，則佛經講的法自己沒有就不對了，因為「施設義找得到」就是自己有。「經說諸法皆自性空」，按照你來說這句話就不對了，所以「經說諸法皆自性空應非正理」。

佛經裏面都講緣起正因，如《金剛經》《心經》等，「莊嚴佛淨土，則非莊嚴 」，即「莊嚴佛淨土」的緣故，就是把緣起作為理由成立「則非莊嚴」，就是自性空的意思。《金剛經》《般若經》《心經》都是把緣起當理由破實有，成立空性，這樣的道理經中處處都有。

所以，這樣的正理，中觀自續派認為沒有破「施設義找得到」，前面講名言安立，名言所攝的施設義還是存在。對此，中觀應成派月稱說什麼呢？如果那時候沒有破的話，佛經以及龍樹菩薩說的緣起正理沒有破「施設義找得到」，則變成法自己有。佛經裏面講空性的時候怎麼講呢？不是說「桌子上沒有瓶子」，佛經中講的空性是「桌子自己沒有」「瓶子自己沒有」——是這樣講的。假設「施設義找得到」，那就是自己有了，若是如此，則佛經中說的「自己沒有」就有問題。「應」的

意思是：按照你的觀點來說，應該會如何。所以若是如此，佛經中說的「諸法是自己沒有」就會有問題，誰能否定佛經呢？

這個理實際上是在《入中論釋》裏面，前面第一個應成理的時候就引了佛經，現在佛經中說的那句話就應該變成不對了，哪里呢？如文：

顯示初理之釋論中，引迦葉問品成自相空云：「復次迦葉，正觀諸法之中道，非由空性令諸法空，是諸法自空。如是非由無相、無願、無作、無生、無起，而令諸法無相，乃至無起。是諸法自無相，乃至諸法自無起。」

文中所引中，應該分兩個引號，一個是「復次迦葉」，另一個是「是諸法自空」。「如是」是宗大師的話，不是引號當中的。下面「非由無相、無願」開始是引號當中的，「非由無相、無願、無作、無生、無起，而令諸法無相，乃至無起。是諸法自無相，乃至諸法自無起」是一個引號，但是這個引號講的是《入中論釋》引佛經的內容，雖然也可以用引號，但這個引號不是真正的引佛經原文，只是宗大師略引《入中論釋》中佛經的內容。應該是先引號，後句號，然後：

亦說此文，顯唯識空不應道理。

「此文」指的是下面。月稱的《入中論釋》引佛經，對中觀自續派用這個佛經，對唯識也用這個佛經。什麼樣的佛經？就是《迦葉品》裏面的這段佛經，這段佛經講到：若真正的瞭解法的實相的話，即「正觀諸法」，就是真正觀到法的實相，法的實相是什麼？就是法自己沒有，這就是法的實相，不是法上面否定另外一個法為實相。

這裏就講「非」和「是」，即「非由空性令諸法空，是諸法自空」。所以解釋諸法上的空性的時候，好像是「以空性來滅掉諸法，然後就叫空性，這就是諸法的實相」，實際上不是這種意思。而是法自己沒有——這就是法的實相，我們看到的、觀到的就是這個，即「正觀諸法正道」。所謂「正道」的意思是沒有加，也沒有減；或者沒有增益，也沒有誹謗，而是如理的看到，完全是合理的，這就是「正道」。法的真正的實相就是對於法沒有增，也沒有減，而是如理的看到，即「正觀諸法正道」，這樣看的時候，實際看到的是什麼樣子呢？即「非由空性令諸法空，是諸法自空」——這樣表達。

一樣，所謂的「無相、無願、無作、無生、無起」等都是。比如對於「空性」解釋的時候：以「無相」諸

法變成無相、以「無願」諸法變成無願、以「無作」諸法變成無作、以「無生」諸法變成無生、以「無起」諸法變成無起，實則並非如此。而是諸法自己無相、自己無願、自己無作、自己無生、自己無起，這才是法的真正的實相，法的實相是法自己那邊的。我們想想中觀自續派和唯識，他們講的空性的確不是講諸法自己，而是另外一個拿出來——法上面這個沒有了，沒有講到法自己沒有，對於這個方面他們沒有否定。他們講的這種空性實際上有點像是「桌子上沒有瓶子」那樣的一種空性。所以月稱引《迦葉品》，這也是《般若經》裏面的，引這段反駁中觀自續派和唯識。

下面「亦說此文，顯唯識空不應道理」，唯識講的空性也是不對。這裏「亦說 」是誰來說？即月稱用佛經不僅否定中觀自續派，也否定唯識派，所以就是「亦說」，意指「涵蓋」，不僅否定中觀自續派，連唯識也否定。唯識講的空性也不對，所以唯識的空「不應道理 」，即唯識講的空性不是空性，或唯識講的法的實相也不是實相。因為法的真正的實相是法自己空。「正觀諸法之中道」那樣的智慧觀到的是什麼呢？就是「諸法自空，就看到這個。

上面的句號也改一下，即「非由無相、無願、無作、無生、無起，而令諸法無相，乃至無起。」，這個後面的句號應該改為逗號。這個「非 」說完了，現在是「是」，即「諸法無相，乃至無起」，到這裏應先用引號、再用句號。還有就是「引迦葉問品成自相空云」 ，意思什麼呢？如文：

引迦葉問品成自相空云：「復次迦葉，正觀諸法之中道，非由空性令諸法空，是諸法自空。如是非由無相、無願、無作、無生、無起，而令諸法無相，乃至無起。是諸法自無相，乃至諸法自無起。」亦說此文，顯唯識空不應道理。

「引迦葉問品成自相空云」中，用的是「成」這個動詞，主詞是月稱，月稱引《迦葉問品》成立自性空，或成立佛經裏面講的空性的正理就是有講到自性空，或成立自性空，為此而引《迦葉品》。引《迦葉品》成立自性空，就等於否定中觀自續派。不止否定中觀自續派，也否定唯識派，所以下面講「亦說此文，顯唯識空不應道理」。

「顯」的意思是佛經顯示唯識不對，即「亦說此文，顯唯識空不應道理」，這句話誰說的？月稱說的。其中

「此文」是主詞，「說」是動詞，「此文，顯唯識空不應道理」是受詞。「說」是月稱說，「亦說」就是月稱不僅否定中觀自續派，也否定唯識。

現在宗喀巴大師認為，月稱的《入中論釋》引《迦葉品》成立空性的那些正理，必須要成立到自性空，如果沒有成立到自性空，則佛經不對，這就是月稱說的。裏面真正的重點、邏輯，宗大師後面有表達。後面是宗大師把月稱的《入中論釋》的邏輯，就是跟清辯說的邏輯，這個邏輯主要的道理就是這裏。

謂若諸法有自相體，則彼諸法非是自空，經說「諸法自空」不應道理。

我們要瞭解，宗大師對月稱的邏輯怎麼解釋的？月稱沒有把佛經分出來然後講，宗大師看到月稱引的佛經的內容就將其挖出來，因為佛經《迦葉品》裏面講到兩句，即「非由空性令諸法空」、「是諸法自空」，就有兩面：「非由」——不是這樣，是那樣——諸法自空。對此宗大師區分為：前段話有矛盾，不應道理；後段話也有相違。前後兩段都否定中觀自續派。

我覺得也可以解釋，比如「諸法自空」這句話剛好對應得上中觀自續派；另外，「非由空性令諸法空」這

句話剛好對應得上唯識。無論如何，也可以說這兩句都可以用在中觀自續和唯識上。其中有兩個「若」，即「若諸法有自相體」、「若非就自體破除自性」，　意指假設中觀自續派和唯識你們這樣主張的話，則佛經中講空性的時候，不會講「諸法自空」，也不會講空性的時候是「非由空性令諸法空」，若你們的空性是對的話，則應該是「是由空性令諸法空」——這才是對了，你們的空性是這種空性，而不是「令諸法自空」那種的空性。佛經特別講不是那種空性，你們的空性就是那種空性。

「若諸法有自相體，則彼諸法非是自空」然後它的結果是什麼？結果就是「(故）經說「諸法自空」不應道理。」，句中加「故」或「則」，藏文加的是「故」。「若非就自體破除自性，應由餘法空故，顯示為空。」則會如何？比如剛剛前面有「若」「則」、接著又是「則」，現在是直接，即不是自己空，另外一個來空它的話，則佛經中說的跟這個有矛盾或相違，即「經說：「非由空性令諸法空」則成相違。」如何引佛經來否定對方唯識和中觀自續派，總的來說就是你們的空性不是自性空、不是法自己上面的空性，即「總之彼非由自性空自空之義。」

就是對中觀自續派和唯識說：總的來說，你們的空性不是自空的空性，即「非由自性空自空之義」，不是自己空的空性，而是別的法空它的空性，你們的空性不是法自己上面的空性。總的意思就是宗大師以月稱的話（月稱的《入中論釋》有點複雜）反駁中觀自續派和唯識，宗大師認為總的來說月稱是說這句話。「總」的意思是：這麼複雜，我就總的來跟你們講，好讓你們明白月稱的意思真正是這個。義，就是大綱的意思，什麼大綱？就是月稱講了這麼多複雜的那段話，總的意義就是這個。

前面講「非由空性令諸法空」、「是諸法自空」這兩句話來否定中觀自續派和唯識：若佛經這兩句話對的話，則你們不對；若你們對的話，則佛經不對。佛經的這兩句話也可以分——將一個用在唯識上，另一個用在中觀自續上。比如若「是諸法自空」這句話對的話，則中觀自續派你的主張不對；若「非由空性令諸法空」這句話對的話，則唯識你的主張不對。假設中觀自續派和唯識對的話，則佛經不對。下面就是反過來說，如文：

故若不許諸法由自相空，縱名自空，然實未脫他空。

「故若不許諸法由自相空」，就是中觀自續派，那你講的空性無論怎麼講都不能變成空性。「縱名自空，然實未脫他空」，你說是說法的空性，但不是法自己上面的空性，而是別的空性。「未脫他空」，你還是變成「他空」了。這個等於與佛經中的「是諸法自空」就矛盾了，你說自相成立是法的空性，實則不是法的空性、不是法自己的空性，而是別的空性。「然實未脫他空」，你沒有離開他空，你還是在他空裏面，你自己說的是法自己上面的空性，實際上你沒有到達法自己的空性，與佛經中的「是諸法自空」有矛盾。所以如果中觀自續派你說的對，則佛經中的「是諸法自空」就不對了。

唯識諸師，明依他起，無有異體能所取時，亦非是用無自性義，破依他起。

唯識說諸法上的空性是什麼的時候，特別對於有為法依他起上面的空性解釋的時候，把依他起上「能取所取二空」當空性，如果把這個當空性的話，也沒辦法破。前面加一個「若」，即「若唯識諸師，明依他起，無有異體能所取時」，這裏翻譯有點不太對，這裏沒有說「破依他起」，而是「不能破」（依他起），不能破哪個呢？因為佛經裏面有一個「破」的，佛經中一個說「是」，

另一個說「非」。「非」，這個是破的，但按你唯識是對的話，佛經裏面是不能破的。這裏翻譯有點錯得嚴重的感覺。「非破」，上面的「非」是不是應該放在下面？應該是「則應非破」或「應非破」。剛剛前面講「若」什麼什麼，「縱」什麼什麼，「縱」就是「則」的意思，即「故若不許諸法由自相空，縱（則）名自空，然實未脫他空」，這就是結果。

「唯識諸師，明依他起，無有異體能所取時」，重點的意思是，唯識認為依他起上面的空性是什麼？這裏有沒有講「無自性義」？這裏的「無自性」就是空性的意思。然後就是依他起上面的空性，什麼是依他起上面的空性？那就是依他起上面的能取所取異體沒有——「能取所取異體空」，這裏講「無有異體能所取時」，即依他起上面能取所取異體就沒有了，若把那個當成依他起上面的空性的話。到這裏是「若」，「若」的意思是：假設唯識所說依他起上面的空性是什麼，依他起上面「能取所取二空」或「能取所取異空」，把那個當成依他起上面的空性的話，「則」會有什麼結果呢？那就是佛經裏面破的則不能破，佛經裏面破的是——「非由空性令諸法空」。對於這段話我們就要好好翻譯一下。

如果你們懂藏文的話，你們先瞭解我的解釋：前面到這裏（仁波切用藏文表達）就是「若」，然後後面這個就是「則」，意指「不能破」，什麼不能破呢？就是按照佛經裏面應該能破的，但按你唯識來說則不能破。對於這句話的翻譯我覺得不太滿意。(梁師兄將此句譯為：若唯識師，對經中所說「依他起無異體能所取」亦理解為「依他起無自性」之義，則經中應謂「不能破」。）

下面講什麼呢？科判「壬二、不許他空之因相」。宗大師認為，我們中觀應成派或月稱的立場不許他空，對於這個方面宗大師就解釋。不許他空的原因是什麼呢？所謂的「空」有兩種，比如有的時候說「不是，那種的空」，有的時候說「沒有的那種空」。現在這裏講的是：不是「沒有的那種空」，現在這裏講的是「不是，那種的空」——即這個是它嗎？最終指不出來它的位置，所以就是「不是，那種的空」，而不是「沒有的那種空」，即不是「桌子上沒有瓶子的那種空」。現在講法上面講空性的時候，就是要講法自己不是自己，以此來瞭解，就是怎麼看也指不出來「這個就是他」。如果像中觀自續派、唯識講的空性，這些不是屬於法自己在哪里，而是法上面講另外一個道理，這個沒有，就是空性。

我們要瞭解，這裏所謂的「空」是什麼呢？如文：

所依事無所破體，及彼所依由所破空，二家相同。

其中「無所破體」的「體」就是「不是」的意思，不是沒有的意思，而是它不是這個體性，它不是這個——那種的空。所依不是所破，這個就是現在的空，不是所依上面沒有所破的角度的空性。當然這裏也用「無」字，重點是看「體 」，即「所依事無所破體」，所破體性當中沒有，把它認作空，以所破空的意思是——不是「桌子上沒有瓶子的那種空」，而是「不是那種的空」，所以「二家相同」。一樣，我們現在成立空性的時候，也是那種，所以必須要自空，不可以他空。

然說諸法由自相空，即是自體空義，其餘之空，非自體空。其中因相，謂若以量成立前空，乃至未失功力之時，其由宗派增益妄執彼事實有，及執實義，定不得生。

他們說的空性好像變成他空了，這是第一個理由，即他空不能當成空性的第一個理由是這個；第二個理由，瞭解他們的空性，對法的執著心還一直生起，肯定就是沒有瞭解到法的空性。下面就講「其餘之空，非自體空」的理由。「非自體空。其中因相」中的句號應改成逗號，

即：

其餘之空，非自體空，其中因相，謂若以量成立前空，乃至未失功力之時，其由宗派增益妄執彼事實有，及執實義，定不得生。

理由就是「謂若以量成立前空，乃至未失功力之時，其由宗派增益妄執彼事實有，及執實義，定不得生」。這邊講的「前空」，就是中觀應成派說的空性。後面講的就是中觀自續派和唯識的空性。如文：

若以正量成立後義，功力未失，然起宗派增益實有，及執實義，而無相違。

這裏的「後義」，藏文不是一個詞，前有一個（應成），後有兩個（自續、唯識）。我們中觀應成派講的空性是真的空性，因為他瞭解（真正的空性）的心如果沒有消失的話，在這個（功力）當中不會生起執著心。瞭解中觀自續派和唯識的空性的道理的同時，一樣會生起執著心，即「若以正量成立後義，功力未失，然起宗派增益實有，及執實義，而無相違」（其中的「起」就是會生起），即沒有矛盾，一邊內心中對於中觀自續派、唯識他們所謂的空性的道理我們內心中想或明白、了悟，但同時內心生起執著心，二者並無矛盾——這就代表

（中觀自續派和唯識）的空性並非（究竟的）空性。當對於中觀應成派的空性一瞭解後，則內心徹底不會生起執著心，即「定不得生」，意指不可能會生起（執著心）。

【2017 辨了不了義善說藏論 188】

我想講的是：我們開始修行或做功課、看書之前，這些都等於是修行，做這些之前必須要調整意樂。另外，我們也需要讓自己的心更清晰，不管做功課，還是看書。如何讓自己的心清晰呢？宗大師在《菩提道次第廣論》奢摩他中講到，在中文版《菩提道次第廣論》的第 370 至 371 頁，其中引了聲聞地的兩段：「聲聞地云」和「及前論云」。整體來講，前面的聲聞地，我念一下：

《聲聞地》云：「應以光明俱心、照了俱心、明淨俱心、無闇俱心，修習止觀。汝若如是於止觀道修光明想，設有最初勝解所緣相不分明，光明微小，由數修習為因緣故，於其所緣勝解分明光明轉大。若有最初行相分明光明廣大，其後轉復極其分明光明極大。」此說最初所緣分明者尚須修習，況不分明？應取何等光明之相，即前論云：「應從燈明，或大火明，或從日輪，取光明相。」如此之修光明相，非唯限於修三摩地，餘亦應修。

「應以光明俱心，照了俱心、明淨俱心、無闇俱心，修習止觀。」就是我們不管修止也好，還是修觀也好，

都需要以「光明俱心」來修。對於「光明俱心」形容就是「照了俱心」「明淨俱心」「無暗俱心」，以這樣的心來修止觀，即不管我們思考打坐止觀都需要腦子清晰來修。為此，所謂的「俱光明」，就是我們要觀這個光明。這裏是以「光明俱心」來修止觀，無著就是這麼說的。

然後再下面說以「光明俱心」來修有什麼好處。如果以光明俱心修，有什麼好處呢？兩個階段都有好處：一是「汝若如是於止觀道修光明想，設有最初勝解所緣相不分明，光明微小」；二是「由數修習為因緣故，於其所緣勝解分明，光明轉大」。意指假設你的心非常不清晰的話，光明心對你有幫助；如果你的心清晰的話，光明心對你還是有幫助，即第二種狀況「若有最初行相分明，光明廣大，其後轉復極其分明，光明極大」，就是你腦子變得更清晰。

所以腦子不清晰的時候，要想光（明）；腦子清晰的時候，也要想光（明），兩個方面都要想光（明），（光明）對於兩方面都有好處、沒有壞處，下面講的就是（光明）的好處。比如我們修止、修奢摩他的時候，開始腦子不清晰的時候要想光（明），腦子清晰的時候

還是要想光（明），修觀的時候，腦子不清晰的時候要想光（明），腦子清晰的時候還是要觀光（明）。兩種層次或階段都要（觀光明）。

所以宗大師說「此說最初所緣分明者，尚須修習，況不分明！」腦子不清晰是否需要（觀光明）更不用說了，因為連腦子清晰的時候都要觀（光明），不用說腦子不清晰的時候了，更需要觀這個光（明）。

所謂的要觀的「光明」是什麼樣呢？「應取何等光明之相？即前論云：「應從燈明，或大火明，或從日輪取光明相。」」所謂的這個「光」，當然可以是自己前面供燈的燈光，或火供的時候那種大的炬火的光，更大的像太陽光都可以，就要看對於自己的清晰幫助有多大就選哪個，比如燈明、大火明、日輪，要觀這樣的光。

下面宗大師說到「如此之修光明相，非唯限於修三摩地，餘亦應修。」其中「如此之修光明相」，就是以「光明相」而言，不止我們打坐的時候，平時也要，我們要常常觀「光明之相」或「光明相」——宗大師有這樣開示。所以我們對於這方面也要關注，因為一是我們平常腦子不清晰；加上我們的工作等造成腦子很亂，也很累，心的力量虛弱，就會有沉沒的狀況，需要讓心更

有精神更清晰，就需要觀光（明），這樣會有很大的好處。這是一種方法。

另外，尊者也講過：他平常打坐之前，先讓自己的心比較清晰，為此方面，他觀的不是外面的光（明），而是觀內心的光（明），或者觀內心的本質是清淨，即觀心的本質。從《菩提道次第廣論》中也能看得到，把這兩個拿出來。前段時間我們在山上閉關，我翻一翻《菩提道次第廣論》，《菩提道次第廣論》這本書我去哪里都帶著，這裏面關於（光明）有提到，當然我們以前也讀過，因為沒有用就有點忘掉了。我看到這兩個階段，一是這段講的，二是尊者平常的做法，在《菩提道次第廣論》中有說，奢摩他大概是在第 340 至 341 頁連接的位置：

以心未趣向無我真實者，亦有無量明樂無分別三摩地故。

這裏講到「明樂無分別三摩地」，這是什麼？不是「無分別是不執著、瞭解空性」的意思，它跟證悟空性沒有關係。這個「明樂無分別」是心沒有散亂、心有定，而且又清晰的意思。這裏講到不了解空性，就是太多「明樂無分別」，即「亦有無量明樂無分別三摩地故」，沒

有瞭解「無我真實者」，即「心未趣向無我真實者，亦有無量明樂無分別三摩地」，所以不需要瞭解空性，另外還是有「明樂無分別」。

尊者說的就是這個，他生起「明樂無分別三摩地」，然後修菩提心、空性——心由這樣的品質開始修的。所謂的「明樂無分別三摩地」是什麼？下面開始詳細講。中文沒有出現藏文中的這個字，梁譯師在嗎？你有藏文《菩提道次第廣論》版嗎？（梁譯師答「沒有，應該是‘如下’的意思」）。應該是「如下」，意思是我在這裏詳細的跟你說「明樂無分別三摩地」是什麼，意指不需要瞭解空性、無我，還是有「明樂無分別三摩地」，為此方面我要詳細的跟你說。藏文中有用「如下詳細的跟你說」這樣的詞表達，剛剛梁醫生說藏文中這個詞是「如下」。下面就是詳細的解釋，尊者平常修的在這裏描述，如文：

雖未獲得實性見解，但若執心令無分別，現可生起，故未解空性，生無分別定無少相違。

這裏講到，我們對真實性、實性沒有瞭解，「未獲得實性見解「就是空正見沒有生起，即對於法的實相瞭解的空正見沒有生起，但我們看心本身，不讓它想過去，

也不讓它想現在和未來，看看心自己的本質如何、是否明了，跟對境有點離開，什麼對境都不讓它接觸，然後我們一直看心的本質，這裏講「執心令無分別」，意思就是抓我們的心，不讓它接觸任何一個對境，即「另無分別」，不讓心接觸過去、現在、未來，我們對心的本質才會看得清楚。

這是我們大家都知道的，即「現可生起」，這是大家都可以感受到的，不需要瞭解空性，這樣大家都可以做到。「現」是大家都現證可以生起，這是大家都能現證、感受到的，這樣做不需要瞭解空性，即「故未解空性，生無分別定無少相違」。我們透過此，就會有相當的一個定力，無分別，心之散亂無法生起，這與是否瞭解空性並無矛盾，即不需要瞭解空性，所以「無少相違」。我們繼續保持時間長一點，會有什麼結果呢？

若能由此久攝其心，以攝心力風生堪能，身心法爾能生喜樂，故生喜樂亦不相違。

我們不讓自己的心接觸任何東西，我們看看心的本質，這樣不散亂的心，若時間久一點，它會帶來什麼呢？「若能由此久攝其心，以攝心力風生堪能」，意指我們會生起一種堪能的風，「攝心力風生堪能」，我們的心

收攝或心不散亂，以這種力量攝心力，則風就會成為堪能，所以「風生堪能」，這裏應該是「攝心力生堪能風」，而非「風生堪能」，就是堪能的一種風就能生起，或者「我們的風原來不堪能，現在成為堪能」，就是這種意思。

堪能的風在我們身體裏面生起，帶來身體裏面舒服，然後倒過來影響我們的心也舒服。所以「身心法爾能生喜樂」，會有這種喜樂生起，與不需要瞭解空性根本沒有矛盾，即「故生喜樂亦不相違」，這種喜樂根本不需要空正見，其與不需要空正見並無矛盾。

這種喜樂會帶來什麼？「喜樂生已，即由喜樂受相明了力令心明了」這個喜樂會帶來我們的心非常明了，因為我們的心提升了，所以明了。重點在這裏，即我們的心原來沒有那麼清晰、明了，現在透過觀自己的心的本質，以此帶來一層一層，最後的結果是我們的心最後變成更明了，即「令心明了」。

這樣的「令心明了」之後，尊者就修行，他平常講的就是這一段。關鍵在這裏，但你們也不要誤解，以這整篇文章而言，是別的破他宗的道理，它不是強調這個，但這裏提到這個道理，是以宗大師立宗的立場講的，這

個道理本身是對的。

所以我們要瞭解如何能令心明了的方法，就是前面剛開始的時候講到「此心令無分別」，它能帶來我們的風堪能，風堪能了則會帶來輕安，平常我們說：心輕安，則身輕安；身輕安，則身輕安樂；身輕安樂，則心輕安樂；心輕安樂和身心輕安樂就會攝持我們的心打坐的更好。前面心的定、心平靜帶來身體平靜或風平靜；身平靜或風平靜帶來身舒服，反過來帶來心舒服，心舒服能幫助心更明了；當我們的心更明了之後，我們以非常明了的心修奢摩他、毗缽舍那，我們看書、做功課等一切都是這樣。

我剛剛說的是《菩提道次第廣論》第 341 頁的奢摩他。當然這邊講的是比較高級的真正生起奢摩他的層次。但我們現在雖然沒有這種高標準的層次，但隨順的角度也是一樣的道理，尊者也說他平常做的是隨順的。比如隨順的心無分別，心無分別帶來隨順的風堪能，隨順的風堪能就是身堪能、隨順的身輕安，然後隨順的身輕安樂生起隨順的心輕安樂，隨順的心輕安樂帶來的心更明了——我們是從隨順的方面瞭解。一個是觀對境，即燈的光、炬火的光、太陽日輪的光，透過觀這些我們的心

比較清晰一點。

上節課講到《辨了不了義善說藏論》第 152 頁第二行，如文：

若以正量成立後義，功力未失，然起宗派增益實有，及執實義，而無相違。

「若以正量成立後義，功力未失」，這是連接前面的，和哪里連接呢？先「其餘之空，非自體空。其中因相」，就要講這個理由，此句中的句號不對，連逗號都不需要。這邊講什麼呢？除了中觀應成派講的空性之外，像中觀自續派講的空性、唯識講的空性，中觀自續派包含隨經部行中觀自續派和隨瑜伽行中觀自續派，唯識也分很多派，他們所講的空性，即「其餘之空」，他們講的所有的空性都是有一點「他空」。

「他空」的意思就是根本沒有講到法那邊就破了，就是法上面拿出另外一個東西破，法自己上面並沒有破，就相當於不是「自空」，沒有講法自己上面的空性。講到法自己上面的空性，唯中觀應成派講的空性。

所以，現在是講他們（中觀自續派以下）講的空性不是空性。因為他們不是講法自己上面的空性的理由，「因相」就是理由的意思，什麼的理由？他們講的空性

不是真正的空性的理由。「其餘之空，非自體空其中因相」，這裏譯為「其中因相」有點奇怪，應該是「非自體空之因相」，不是空性的理由，為什麼？

因為若瞭解這些空性的話，「其餘之空，非自體空之因相」，其差別在哪里呢？就是我們中觀應成派所講的空性瞭解之後，內心的認知存在的話，那個時間裏面沒有辦法生起執著心；而他們的空性瞭解了之後，那種認知心裏面顯現的時段當中能夠生起執著心——這就是二者的差別。

為何他們講的空性不是空性，我們中觀應成派講的空性是空性？這個的理由就講兩方面，即我們講的空性的功能是什麼，它有什麼作用，他們講的空性有這個作用嗎？沒有。所以這兩個對比，以此為理由，對比的兩句話就是：「謂若以量成立前空」，其中「前空」是中觀應成派說的空性，對此瞭解，他的功力或內心中的影響有一個時段。

比如我們想空性的時候，當下想空性的那個時段內心中不會生起執著心，而且不只是生起的那個階段，雖然沒有生起或這個空正見沒有現行，但它的影響力、功力還在，這裏是用「功力」，所以「乃至未失功力之時」，

那個時段中執著心無法生起，「其由宗派增益妄執彼事實有」，所以不可能會生起執著心，即「及執實義，定不得生」，即（執著心）肯定不會生起。這是對於中觀應成派的空性瞭解後的功能。對於其他的宗派（中觀自續派以下）的空性瞭解後，並無此功能。

所以下面說「若以正量成立後義」，所謂的「後義」就是他們(中觀自續派以下)講的空性，即「其餘之空」。他們講的空性我們瞭解了，就是「正量成立」，即我們的量已經成立或瞭解他們的空性，而且功力沒有消失，即「功力未失」，那個時段當中仍然可以生起執著心，所以「然起宗派，增益實有，及執實義，而無相違」，同時可以生起並無矛盾。這就是二者（中觀應成派與中觀自續派以下）的差別。

「定不得生。若以正量成立後義」，其中的句號不需要，為何？因為這兩個並在一起是一個理由，所以就是這兩個對比的話還沒有講完，所以中間不需要句號。這裏一個是講「前空」，另一個講「後義」，所謂的「前空」講的就是中觀應成派的空性；「後義」講的是中觀自續派以下講的空性。二者對比。後面整個是理由，就是這裏講的「因相」。後面整個是理由，什麼的理由？

「其餘之空，非自體空」的理由。後面的理由所成立的是什麼？除了中觀應成派之外，其他中觀自續派以下講的空性不是真正的空性——成立這個的理由，就是後面整段。

下面是另外的科判，如文：

己三、破已無性是否所立。

這邊關鍵的是，瞭解空性或者觀察法的實相，就是最後法的施設義找不到，這個階段我們有沒有一個對境？我們有沒有抓到的、瞭解到的一個的問題？即「是否所立」。「破已無性」就是找不到了、沒有它了，「沒有它」的這個時段有沒有找到一個東西？這個時候有人認為沒有找到的時候，什麼都找不到；有人認為找到了沒有找到，就是找到了。

宗大師的立場是什麼？就是必須要：沒有找到的時候就是找到——就需要這樣，不然什麼都找不到、腦子空白就是落斷邊，所以必須要有一個所立。關鍵在此，「破已無性」就是已經破了、已經找不到，找不到本身是不是所找到的東西，還是「不是那樣子」？即「是否所立」，這個方面現在討論。

科判是己三，前面的科判中確定施設義不會找到，

「（施設義）找到」已經破了，所以自性就被破了，但現在問題是找不到本身是找到的東西，還是在找不到的狀態當中？就是我們腦子中找不到的時段，我們內心明白了一個東西，還是腦子裏面空白的狀態當中？現在問「是否所立」的意思是這樣。

宗大師認為這方面是所立。現在為了講這個，首先必須瞭解什麼是「遮法」，如果沒有瞭解「遮法」的話，法的存在也有「遮法」的體性當中存在、也是一個有法，如果對這個方面不了解的話，現在好像「找不到本身找到」這個很難理解，「破已無性」成為找所立，也很難理解。所以先要講「遮法」是什麼樣的狀態，先不是馬上講會找到、「破已無性是所立」，實際上要講「破已無性是否所立」，我們如何講？破已無性是所立，但是為了這個先要對「遮法」的道理也要講，所以這裏有連接，科判分三：庚一、庚二、庚三。如文：

己三、破已無性是否所立，分三：庚一、連接；庚二、明安立所破；庚三、說無自性因之所立。

現在先講遮法，這裏庚二不是「明安立所破」，而是「明安立遮法」，講完遮法後，才開始真正的講無性，它就是所立，即「庚三、說無自性因之所立」，所以無

自性就是所立，「應」就是邏輯的所立，或者腦子裏想「因為什麼，所以什麼」，有一個所取到東西就是所立，不是腦子空白，即「庚三、說無自性因之所立。」。

若爾，於補特伽羅及法，為唯以因破除自性別無所立，為亦以因立無性耶？答：此須先知二種破相，故當釋彼。

「若爾」就是假設有一個疑問，什麼樣的疑問呢？不管補特伽羅我、法我破的時候，或者瞭解補特伽羅無我、法無我的時候，是一樣的道理，那個時候我們腦子裏肯定想「因為什麼，所以什麼」，這些因和邏輯只有破執著，沒有成立什麼，有些人是這麼說的，這裏講「無所立」，就是沒有成立什麼，只有破，即「為唯以因破除自性別無所立」。

不止是破，破的當下也有成立的，即這邊講的「因立無性耶」，以「因為什麼，所以什麼」的那種因來有一個成立無自性，意思就是有所立。到底是有所立，還是沒有所立？現在問題是這個。自宗應該回答有所立，不是沒所立。但是要講這個不簡單，要解釋，法本身破的時候也有一個法（成立的法），也有遮法，有這兩種。

「破」對應的就是遮法，非遮、無遮。所以，對於

這些先要瞭解，如果沒有瞭解這些，則沒辦法講有所立。所以先對於遮法及非遮、無遮的狀況好好瞭解，即「答：此須先知二種破相」，破的是遮法，「二種遮法」就等於非遮和無遮的定義或性相，我們先要瞭解。先不是講是否有所立，而是兩個遮法的狀況先要解釋，所以就是「故當釋彼」，其中「彼」就是對於兩個遮法的相先要解釋。下面開始解釋兩個遮法。

大疏的科判裏面分兩個，如文：

庚二、明安立所破，分二、辛一、總說安立所破；辛二、個別解說引射他法道理之義。

辛一的「所破」就是遮法。辛二特別要解釋「引射他法」的道理，即「個別解說引射他法道理之義」，為什麼要特別解釋呢？因為我們很多人會有這種疑問：比如我們的「眼耳鼻舌身」上面的空性，就叫「內空」，比如「眼空」「耳空」，眼根沒有自性，對此瞭解的時候，它會不會瞭解到眼根呢？肯定瞭解。

如果不了解眼根，如何觀察眼根呢？那瞭解眼根是否等於瞭解「眼根是自性空」的時候引射他法？如果引射他法的話，就會有一個問題：眼根上面的空性會變成非遮，實際它是無遮，因為所有的空性都是無遮。所以

眼根上面的空性，即眼根是自性空，對此瞭解的時候有沒有引射他法？對這個要分析，即「這樣才是引射他法、那樣不是引射他法」——對此要分析，不然就會混在一起，混在一起的結果就是對了解空性是無遮就不太清楚。因此要解釋引射他法「引射」的道理，下面會看到這個道理。

總說和各別解說共三個科判。首先，總說：

所言破者，謂言說時，由言所詮，遮遣所破，而能通達；或於心中現彼相時，須現遮遣所破為相，乃能通達。初如無我，次如法性，此雖於言詮，未遮所破，然現彼義時，須現遮遣戲論為相。

先講總的，比如遮法的定義，以及遮法分出非遮、無遮各個的定義，總的要講這三個定義。首先，最上面的遮法分出非遮、無遮。遮法的定義，「所言破者」，所謂的破法或遮法是什麼？下面講遮法的是定義，這裏有選擇，即中間的「或」，就是兩個其中一個的意思。所謂的「遮法」，法以分別心瞭解的時候的一種感覺，還有我們聽的時候的一種感覺——以這兩個區分它是否為遮法。

現在說第一個，「所言破者，謂言說時，由言所詮，

遮遣所破，而能通達」(其中「而能通達」是不需要的)，所以我們用語言說或聽的時候，有一個遮遣，即對說的和聽的有遮的層面，這也可以說是一種遮法。從聽和說本身有一個否定詞，這也是遮法。另外，不是說和聽，而是我們內心，但內心不是現量，而是分別心，分別心有一種否定的力量。

我們的現量是全部接受的層面，對境是什麼就接受什麼，沒有特別的主觀的方式，不可以說有境的心是無分別心，而是分別心。瞭解分別心的時候，如果以遮的相來瞭解，這裏講到「乃能通達」，其中的「乃」指前面要有一個前提，為了解它，是從破的層面瞭解它，即「須現遮遣所破為相」。

這裏講到心中現彼相時，我們心中瞭解它的時候，或者我們心中出現它的相的時候，或者它的體性是什麼出現的時候，就是「所破為相」。遮遣所破為相，就是遮的相、遮遣的這個相出現，即「須現遮遣所破為相」，遮遣也好、所破也好，「遮譴所破」這個詞就是遮法的意思。

遮法的相而顯現，以這樣的顯現來通達法，即「乃能通達」。瞭解這個法，其中有「須」字，下面是「乃

能通達」，所以這裏顯現遮法的相，以此來瞭解這個法。這是第二個。這兩個其中一個具備的話，就叫遮法，這就是遮法的定義。

我們學過《攝類學》，不記得是中理路還是大理路，我們學習遮法的時候，是心為主，不是語言、聲音為主，主要是剛剛講的選擇裏面第二個為主。當然描述的時候兩種都描述，比較完整的感覺。講遮法的定義的時候，兩邊都講，即語言、言說的時候，可以講遮法；我們的分別心瞭解的時候，也可以講遮法。所以從兩邊都講遮法的話，比較完整一點，但真正的是第二個。因為是這兩個其中一個，所以中間有個「或」字表選擇，即兩個條件的其中一個就可以說是遮法或破法。

所以「所言破者，謂言說時，由言所詮，遮遣所破」（「而能通達」不需要），然後「或於心中現彼相時，須現遮遣所破為相，乃能通達」，就是這兩個，這就是遮法的定義。遮法的定義就講兩個條件，完整的講就是這樣，但真正有沒有周遍，則沒有必要兩個都講，後面講就可以了。像大理路後面有講遮法，其中的定義你們看看，我們不講聲音，只講心。

現在兩邊講了之後，個別的舉例的話，比如前面的

「謂言說時，由言所詮，遮遣所破」，這個方面的比喻是「無我」。確實「無我」相當於字面已經出現；另外，字面沒有出現，但分別心瞭解的時候就有出現，即「於心中現彼相時，須現遮遣所破為相，乃能通達」，這個條件就具備了。

「初如無我，次如法性」，對於這個「法性」，我們要瞭解這一塊，比如首先所謂的「法」的意思是什麼？法是諸法的意思嗎？不是。比如瓶子上面的空性，我們稱之為「瓶子的法性」，「法性」等於「空性」。所以「瓶子的空性」就是「瓶子的法性」，為何？

對此我們先瞭解一下，「瓶子的空性是瓶子的法性」的意思，先瞭解「瓶子的法」是什麼意思，然後瞭解「瓶子的法性」是什麼意思。「瓶子的法」的意思是什麼呢？就是瓶子上面要瞭解研究的一個特法、特質，這個叫「法」。辯經的時候常常講「有法」，「有法」的意思是，我們所要研究的它上面，所以稱之為「有法」。

「有法」，是我們所研究的，我們討論、分析的那個特質是在它上面存在，所以稱之為「有法」，比如「瓶子作為有法，是無自性，還是無常」等，後面的「無常」「無自性」才是我們真正要討論的，討論的這個法、這

個道理在什麼上面存在？在瓶子上面存在，所以就叫「有法」，就是我們所談論、所分析、所研究的東西，它上面存在，所以就稱它為「有法」。

我們不是討論瓶子，而是討論瓶子上面的特性是不是無常，是不是有自性、無自性。「法」的意思是它上面的特性，對於特性研究的時候有很多層次，最終研究的結論就是「性」，就是最終的、確定的，沒有超越它的，我們追下去最終的結論就是「法性」。所謂的「法」就是在它上面討論或研究，最終的結論就是「性」。

對於所謂的「法」、所謂的「性」要瞭解，即對於「法性」要瞭解。我們有可能會想：法性就是諸法的性。實則不然，若是如此，則瓶子上面就有諸法的樣子。所以，法性就是這個意思。我們有的時候腦子裏面思考這些邏輯的時候，對後面是不是分析就叫「所立法」。比如瓶子是有法，在它上面研究它是無常、不是無常，有自性、無自性——對於這個研究就是所立法或所破法。

對法上面討論研究的一塊，最終研究的時候它不會變，法性的意思就是最後結論的意思。所以，「法性」這個詞，怎麼解釋沒有出現一個遮法？不管是「法」的角度也好，還是「性」的角度也好，都沒有出現「遮」

的詞、「遮」的道理，但我們內心裏面瞭解法性的時候，確實等於瞭解空性。瞭解空性肯定是遮法的相，一種找不到、好像破了，即原來有抓到的那種就破了，所以就是遮的相來瞭解，就是「須現遮遣所破為相，乃能通達」。

所以「法性」就是第二個的比喻，下面對這個特別解釋，即「此雖於言詮，未遮所破，然現彼義時，須現遮遣戲論為相。」意思是第二個法性沒有具備定義中講的前面那塊，但具備下面的「然現彼義時，須現遮遣戲論為相」，其中「遮遣戲論為相」的「戲論」就是執著心，破執著心的相來瞭解法性，就是這個意思。

這是總的遮法的定義，它分為非遮和無遮，下面就是非遮和無遮的定義。如文：

如是，由遮所破乃證之義，總有二種。一者非遮，謂正遮所破，別引餘法。分別熾然論云：「言非遮者，謂由破除此法自性，離此法外成立其餘諸法自性。如遮云此非婆羅門，是離如此婆羅門外，成立為餘，非婆羅門，無諸勝行缺少聞等首陀種姓。」二者無遮，謂正遮所破不引餘法。分別熾然論云：「言無遮者，謂唯破除此法自性，不別成立此外餘法。如云：婆羅門不應飲酒，

唯遮彼事，不更詮說離彼所餘，可不可飲。此成不成，與引不引同。離彼所餘者，謂非唯遮遣所破，非唯言詞遮遣云非云無，即彼二之差別。

「如是，由遮所破乃證之義」，從這裏看出宗大師還是選第二個（遮法的定義），剛剛講有兩個（遮法的定義），現在是選兩個裏面的第二個當成（遮法）真正的定義，所以「由遮所破乃證之義」，這就是指第二個定義拿出來，就是真正的遮法的定義。然後它裏面分的話，即「總有二種」。當然，有些論裏面對於遮法講了十幾二十個，把所有定義中否定的詞並在一起，最終歸納起來就是兩個，即「總有二種」——歸納起來就是非遮和無遮，即「一者非遮」、「二者無遮」。

這裏用了「遮」字，剛剛法尊法師前面用「破」字。按照《攝類學》用的是遮法、成立法，還是用我們熟悉的「遮法」。遮法有兩個：「一者非遮」、「二者無遮。首先，非遮是什麼？

一者非遮，謂正遮所破，別引餘法。分別熾然論云：「言非遮者，謂由破除此法自性，離此法外成立其餘諸法自性。如遮云此非婆羅門，是離如此婆羅門外，成立為餘，非婆羅門，無諸勝行缺少聞等首陀種姓。

「一者非遮，謂正遮所破，別引餘法」，你們看《攝類學》中對「非遮」、「無遮」的定義，與宗大師在《辨了不了義善說藏論》裏面說的一樣，《攝類學》裏面的相關定義表達的字多一點，這裏的表達比較簡單一點。「正遮所破，別引餘法」，意思是兩個條件都具備，一邊「正遮所破」就是「遮法」。「非遮」的條件也需要引發一個成立法，或別的法。「別引餘法」的「餘法」就是成立法引出來。不單單遮掉，也有引發成立的法，這兩個都具備就叫「非遮」。

清辯論師的《分別熾然論》中的定義「言非遮者，謂由破除此法自性，離此法外成立其餘諸法自性。如遮云此非婆羅門，是離如此婆羅門外，成立為餘，非婆羅門，無諸勝行缺少聞等首陀種姓。」這邊講的「非婆羅門」，就是指問某一個人「他是什麼種姓？」，回答「非婆羅門。」

因為婆羅門是高種姓，「非婆羅門」意思是他不是高種姓，而是劣種姓。「非婆羅門」這樣表達的同時引發成立「他是劣種姓」，即不單單否定他是婆羅門。「劣」字對應哪個（種姓）？（梁醫生答：首陀羅種姓是劣等的意思）。他的回答（「非婆羅門」）同時成立或引發

成立「首陀羅種姓」，即劣等種姓。所謂的「非遮」大概就是這樣。「無遮」簡單一點。我們講完了「非遮」。

【2017 辨了不了義善說藏論 189】

剛剛念皈依發心的時候 即「諸佛正法賢聖三寶尊，從今直至菩提我歸依，我以所行施等諸資糧，為利有情故願大覺成。」，我想起《入菩薩行論》中的偈頌（第六品第 113 偈「成佛所依緣，有情等諸佛。敬佛不敬眾，豈有此言教？」），意思是我們對佛這麼尊敬的話，我們對眾生也一樣要尊敬，如果不尊敬眾生，這是沒有道理的。即對佛尊敬，但對眾生不尊敬，沒有道理（「敬佛不敬眾，豈有此教言」）。

我們平常念誦皈依，或面對佛菩薩的時候，我們心裏就要想眾生，因為我們面對的皈依處佛菩薩們，他們的心續中最重視的就是眾生。我們一邊對於佛或皈依處非常尊敬的心禮拜，另外一邊對於周圍的人特別不尊敬甚至看不起，實際上這兩個非常矛盾。

真正面對的皈依處，他們歡喜的是我們對周圍的眾生好好對待，這是令他們真正非常歡喜的，沒有比這個更讓他們歡喜的，我們要瞭解這個道理。特別是對於修菩薩行的行者的角度來說，我們對眾生尊敬的修行特別重要。

像《修心八偈》中的第二偈「任與誰等會聚時，思

己較諸他人卑。從心深處視眾生，恆常尊他為最勝。」，我們日常生活和眾生一起的時候，我們特別要把眾生捧得高高的，自己像當僕人一樣，需要這樣對待眾生。

我們都想修菩薩行，菩薩行中對於這方面特別重視。另外，不要說菩薩行，若我們能夠實實在在的接地氣的話，則自己心裏也舒服，會很實在、不用裝，那種好像自己吹捧自己而內心膨脹，甚至於自己完全不認識自己的狀態，則太恐怖了，實際上在這種虛偽當中心裏並不快樂，因為沒有接地氣、自己沒有展現真正的自己，所以太痛苦。不用說高的修菩薩行、不可以有慢心等，一般來說我們接地氣、實實在在的，就非常舒服、非常快樂。

所以，內心對慢心要去除，特別對周圍的人要好好瞭解，我們不要有慢心，我們有自己的觀念和見解的同時，也要尊重旁邊人的想法、觀念、見解和行為。若更深入的想，就是菩薩的行為是最應該做的，他們（周圍的人）的一切所作所為都是對我有幫助的，我們的修行在這樣的環境當中得以成長。

我們處於娑婆世界、五濁爆發的環境，但以修菩薩行的角度而言，則是非常寶貴的修行機會和修行環境。

所以，值得我們珍惜和尊重。另外，《入菩薩行論》所說（第六品第 47 偈「宿業所引發，令他損惱我，因此若墮獄，豈非我害他？」），從宿世的角度來說，我們自己造的業、苦的果報出來，沒有什麼可怪罪於周圍的，因為是自己的果報。實際上他們為了讓我們受果報，他們是要付出的，即他們要為我們（受果報）而造惡業，所以對他們更要有感恩的心——於這方面我們要思維。

重點來講，我們修行人，內心中對別人尊重和愛護是特別重要的。我們不要僅面對佛菩薩合掌，對旁邊或周圍的人看不起、不好好對待，對於這些我們要糾正。希望我們每次想佛菩薩的同時，就想一下周圍的眾生，這樣的改變是必要的。這是我念皈依發心的時候想到的道理。

上節課講到第 152 頁，講完了「非遮」。這節課講「無遮」。如文：

二者無遮，謂正遮所破不引餘法。分別熾然論云：「言無遮者，謂唯破除此法自性，不別成立此外餘法。如云：婆羅門不應飲酒，唯遮彼事，不更詮說離彼所餘，可不可飲。此成不成，與引不引同。離彼所餘者，謂非

唯遮遣所破，非唯言詞遮遣云非云無，即彼二之差別。

首先，有同學好像有問題，即瞭解「非遮」和「無遮」有什麼作用，為什麼要瞭解？對於這方面，要瞭解：我們修根本定和後得位的修行非常重要。像《心經》中的「揭諦揭諦。波羅揭諦。波羅僧揭諦。菩提薩婆訶。」這樣的五道十地，一層一層往上成長、往上走的時候，主要是以修空性來往上提升的，所以《心經》中也說「菩提薩埵，依般若波羅蜜多故。」，意指菩薩們依靠修空性，從資糧道成為加行道，再到見道、修道，一直往上走。

修空性的時候，需要上座下座、再上座下座修，即根本定後得位、再根本定後得位，這樣來修。當然要修很多法，比如修菩提心、修佈施度、忍辱度等，但是最重要的，能夠從資糧道到加行道一直往上走，依靠誰呢？那就是修般若，以修般若往上走的。修般若的時候，我們要瞭解，我們修根本定時修空性對不對、修後得的時候修空性對不對，在根本定、後得位的時候有沒有修空性？自己要對此好好分辨。

為此，我們根本定修的空性是「如虛空一樣的根本定」，「如虛空」就是描述如何修空性。後得位的時候

如何修空性？就是描述或形容為「如幻化」，形容後得的時候如何修空性。「如虛空」是什麼樣呢?就是「無遮」；「如幻化」，講的是「非遮」——就是這樣的道理。

若我們好好瞭解「無遮」「非遮」的話，則對我們有幫助。對於「根本定如虛空」是什麼意思、「後得如幻化」是什麼意思，能夠非常準確的瞭解。像「如虛空」，「虛空」是沒有遮蓋、沒有擋住的，這就是「虛空」（無質礙）。沒有擋住本身就是存在，這就是「虛空」。

「虛空」就是沒有擋住當中存在。所謂的「無遮」就是這個意思，即把擋住的破了，沒有了，那個當中存在。比如我們瞭解空性，破了執著心或所應破，意思就是法的施設義追蹤的話找不到、沒有了，那個時候就是破了，即施設義找不到。把施設義破了，在破的當中，本身就有一個存在，根本定是定在那個地方，即「破」本身就有一個存在，那個上面心安住，這就是「如虛空」的根本定。

「如虛空的根本定」的意思是，根本定所修的對境是「如虛空」的一樣，去除遮蓋的當中存在的空性，是「無遮」的法。這是根本定所要入定的對象，根本定要

入定在這樣的對境上。所以，根本定不是腦子中空空的、空白的狀態；雖然有一個存在，但不是成立的法，破的當中有一個存在，還是有一個東西，不是腦子空白，而是腦子有抓到一個東西，但這個不可以說是成立法，也不可以說不存在。

所以，根本定必須入定這樣的對境上面，如果這樣的對境上沒有入定，而是跑得有點歪了，則根本定就有問題，因為根本定沒有在該入定的時候入定。對此，我們要特別瞭解，即根本定入定就需要這樣，為什麼？因為有兩個（力量）推，若一個推出去的話，它面對的力量剛好對應得上，不可以有點歪，歪則無法推好；若剛好對應得上，才推得動、推得好。

一樣，比如我們對執著心要推出，當推出去的時候，就需要跟它完全對應得上的力量，把它推出去。不能以跟它沒有那麼直接的（力量推），像「非遮」的道理，比如「唯名言中有」的道理，那些道理跟它不能直接對應上。直接跟它對應得上的，比如執著心是自性有，剛好跟它對應得上的是自性無——二者剛好對應得上。不是自性無的當中有什麼什麼，而是直接面對的是執著心，即直接面對的是自性有，所以以自性無的想法來與之對

應。

所以，我們的心的力量，不可以跑到別的地方，而是心的力量用於完全自性無上，如此我們所有的力量可以完全對應得上，即我們的力量全部對應在自性有或執著心上面，若是如此，就可以把它（執著心）推到懸崖上或整個把它扔掉，從我們的心續的範圍中全部把它推出去。所以必須以「如虛空」一樣的根本定的力量（才能成辦），若不是這種根本定，則打坐就會有問題。所以我們瞭解「無遮」對這方面有很大幫助，「無遮」的力量沒有跑到別的地方，即剛剛好它的全部的力量完全用於遮掉所破上，沒有跑到別的地方。

我這樣講，擔心有的同學對於有境和對境不清楚。我講的所謂的「無遮」不是根本定，是根本定所要入定的對境需要「無遮」，並非根本定就是「無遮」，而是根本定該要入定的對境就是空性，空性需要「無遮」的法。對此，你們不要誤解將其混在一起，要弄清楚。根本定想的只有破自性有方面，所以完全只有遮掉，沒有別的（成立法），這樣就是「無遮」，即只有遮掉沒有別的就是「無遮」。學習「無遮」的目的在此。

另外，就是「非遮」。順便講一下，我們誤解的地

方在於，「非遮」「無遮」，我們否定或遮一個法的時候，有「非」的否定，也有「無」的否定——我們是以此來分辨「非遮」「無遮」嗎？不是。我們用「非遮」「無遮」時容易產生誤解，即以「非」來遮掉的遮法是「非遮」、以「無」遮掉的遮法是「無遮」，實則不然，跟這個有點關係，但不等於完全如此。

經論裏面很多詞有這樣的情況，比如「應成派」的「應成」跟「應成論式」有沒有關係？有關系，但不可以說應成派認同應成的論式、自續派不認同應成論式，不是這個意思；或者應成派只認同應成論式，不認同正因論式，也不是這個意思。所以對中觀應成派，我們用「應成」這個詞，與應成論式雖然有關系，但並非指中觀應成派只認同應成論式，不認同正因論式；或者中觀自續派完全不認同應成論式，中觀應成派才認同應成論式，也不是這種道理。若以此來解釋，是不對的。雖然用「中觀應成派」這個詞，但並非完全以「應成論式」來理解，雖然有一點關係。這類的例子很多。

「非遮」「無遮」是不是以「非」「無」來理解？雖然有點關係，但不要被這個想法綁住，你們不用管「非」「無」二字，而是瞭解「非遮」「無遮」的定義就好，

並以此作為標準。當然宗喀巴大師後面也有解釋。

另外，剛剛講到學「非遮」的作用，用處就是後得的時候如何修空性，在這個上面，我們說後得修空性跟根本定不一樣，後得位修空性的方式是「如幻化」，即所有一切「唯名言中有」的那個層面來觀，這個叫「如幻化」。「唯名言中有」，一邊有遮、排除、否定；另外一邊也有成立，兩個都具備。

「如幻化」，意思是它否定真實，雖然不是真實，但是「假中有」、「假像中有」，也有這樣的表達。「如幻化」的時候，一邊有否定，一邊有成立，這二者具備則叫「非遮」。「如幻化」表達的就是有否定，也有成立，兩個都具備。後得位的時候，我們對待自己、桌子、房子、吃的等一切，雖然施設義找不到，但是唯名言量的層面還是有功能，而且這兩個相當於找不到，所以「唯名言中有」，名言中有得更好，或依賴中有得更好，完全依賴中有、完全緣起中有——那樣的「如幻化」的修行，就是「非遮」。因為「非遮」一邊有否定，一邊有成立，二者同時具備。「無遮」只有否定，沒有成立。

有同學對於為什麼要學「無遮」「非遮」方面不太明白，就反應為「為什麼要學？有什麼意義？」這些想

法。若瞭解其意義，就知道學了會有幫助。

對於「非遮」「無遮」的道理，中觀應成派都一樣，雖然講的是中觀應成派，但引用的是清辯的《分別熾然論》。對「非遮」「無遮」的道理，大家的看法都一樣。

從「二者無遮」開始，即「二者無遮，謂正遮所破不引餘法。」宗大師用的詞是什麼，不管「非遮」「無遮」的階段，宗大師說的是什麼詞，我們要重視，然後他安立「非遮」「無遮」是什麼之後，引了《分別熾然論》的根據，前面講到「一者非遮，謂正遮所破，別引餘法。」，這是宗大師的話。一樣，「二者無遮，謂正遮所破不引餘法。」，這也是宗大師的話。

我們要瞭解宗大師的話，所謂的「非遮」是什麼？就是遮所破的時候，也有別引餘法，這就是「非遮」。「無遮」是什麼？就是遮所破的同時，沒有引餘法。這就是宗大師對於「非遮」「無遮」定義的安立。「無遮」的根據引的是《分別熾然論》，如文：

分別熾然論云：「言無遮者，謂唯破除此法自性，不別成立此外餘法。如云：婆羅門不應飲酒，唯遮彼事，不更詮說離彼所餘，可不可飲。此成不成，與引不引同。離彼所餘者，謂非唯遮遣所破，非唯言詞遮遣云非云無，

即彼二之差別。

其中「可不可飲」的後面應加引號，引完之後，宗大師對於「非遮」的根據引的是《分別熾然論》，「無遮」的根據引的也是《分別熾然論》。現在宗大師自己用的詞跟《分別熾然論》中不一樣，所以宗大師下面就解釋，即「此成不成，與引不引同」，意思是我用的「引不引」和《分別熾然論》裏面的「成不成」，二者意思一樣。

宗大師意思是：我還是以《分別熾然論》為根據，因為《分別熾然論》中講的「成不成」就是「引不引」的意思，我可以把它當根據。「此成不成，與引不引同。（，）」這裏應是逗號，不是句號。下面「離彼所餘者，謂非唯遮遣所破，（。）」這裏應為句號。到這裏，我們解釋一下。他解釋《分別熾然論》講的「成不成」就是我前面講的「引不引」，即「此成不成，與引不引同」。

宗大師用的詞是「引不引」，比如剛剛說的「非遮」就是「謂正遮所破，別引餘法」。「無遮」就是「二謂正遮所破不引餘法」。《分別熾然論》中沒有用「引不引」，而是用「成不成立」。遮的同時成立餘法，是「非遮」。遮的同時，沒有成立餘法，是「無遮」。

宗大師解釋所謂的「成不成」是什麼，就是我前面講的「引不引」的意思，以「引不引」來理解它。另外，「所餘」是別的意思，即不單單遮，還有成立別的法。「餘」的意思就是「離彼所餘」，「彼」是遮的意思，就是除了遮掉之外（還有）別的。宗大師下面解釋「謂非唯遮遣所破」，其中「所餘」的不止遮遣所破，還有別的。這就是「離彼所餘」的意思。

《分別熾然論》中，不管「非遮」「無遮」都有出現「成」這個字，還有「離彼所餘」的「所餘」這兩個字出現，對這兩個宗大師解釋，並解釋完了。所以到這裏應為句號，不是逗號。宗喀巴大師解釋完了，去除我們很多人的誤解。下面是講很多人對「非遮」的「非」、「無遮」的「無」會誤解，即以「非」解釋「非遮」、以「無」解釋「無遮」，這是不對的。

所以宗大師說「非唯言詞遮遣云非云無，即彼二之差別。」其中「云非云無」，我們平常用「非」字否定的時候怎麼否定？還有「無」字否定的時候怎麼否定？這兩個確實有差別，（若）以此而說以「非」否定就是「非遮」、以「無」否定就是「無遮」，（則是不對的）。比如我們平常講「是非有無」，就只有這兩種，即以「是

非」的「非」否定、以「有無」的「無」否定，這也是一種分法，但不可以說以「是非」的「非」否定全部都是「非遮」、以「有無」的「無」否定全部都是「無遮」，並非如此，所以我們對此不要誤解。

「無遮」的遮法前面的「無」有了，我們平常否定兩種，即「是非」的「非」、「有無」的「無」，對於這兩種否定，第一種否定叫「非遮」，第二種否定叫「無遮」，不是這樣理解，所以宗大師擔心我們會這樣解釋（理解）。為什麼現在這裏講？因為剛好講完了經論中的「非遮」「無遮」的定義。

現在是說我們平常生活當中的觀念，是以「是非」的「非」否定、「無遮」的「無」否定，有兩種否定。這兩種否定與經論中講的「非遮」「無遮」一樣，是這樣理解嗎？不是。剛好經論中的講完了，我們現在分辨：我們平常的想法「非」和「無」否定，與經論裏面的「非遮」「無遮」的「非」「無」不一樣。

「非唯言詞遮遣云非云無」，應該這麼說：以「非」字而言，有遮譴；以「無」字而言，也有遮譴，這是有的。但是現在對「非遮」「無遮」是否能這樣分辨呢？不是，即「即彼二之差別」。句首的「非」就是「不是」

的意思，即不是下面的差別，即「即彼二之差別」，其中「彼二」就是指「非遮」和「無遮」。

「非遮」「無遮」的差別，不是以「非」字來遮譴就是對「非遮」、以「無」字遮譴就是「無遮」。是這樣分辨嗎？不是。中間的逗號不需要，即「非唯言詞遮遣云非云無（，）即彼二之差別」。下面的句號不對，應為逗號，因為這個理由還沒有講完。「非唯言詞遮遣云非云無即彼二之差別」是所立，它的理由是後面，如文：

如云：「非從自生。」清辯月稱，俱說是無遮故。（，）云：「無量壽」，仍是非遮故，（。）故言遮者，由一切法皆遮非自，故非唯法遮自所破便為滿足。要須言詮能遮所破，及於能證心中現其遮遣所破為相。

「俱說是無遮故」後面的句號應為逗號，因為這段話還沒有結束，到「仍是非遮故」才結束，其後面應為句號。就是這樣的，你們瞭解一下。

離彼所餘者，謂非唯遮遣所破，非唯言詞遮遣云非云無，即彼二之差別。如云：「非從自生。」清辯月稱，俱說是無遮故。云：「無量壽」，仍是非遮故，故言遮者，由一切法皆遮非自，故非唯法遮自所破便為滿足。

要須言詮能遮所破，及於能證心中現其遮遣所破為相。

其中「云非云無」後面的逗號不要，即「非唯言詞遮遣云非云無即彼二之差別」，到這裏是所立，後面是逗號。能立有兩個，兩個並在一起才是完整的能立因，這裏雖然有兩個「故」字，但實際上兩個並在一起才是完整的理由。所以前面的「故」後面不可以有句號，因為這是不對的。所以如云：「非從自生。」清辯月稱，俱說是無遮故，云：「無量壽」，仍是非遮故。」句尾的「故」後才可以有句號，到這裏才是一個能立因結束了。所以能立所立就區分了。

這裏宗大師舉例非常清楚比如「非從自身」，雖然用「非」字，但它是「非遮」嗎？不是，它是「無遮」。「無量壽」，雖然用「無」這個詞，但它不是「無遮」，而是「非遮」。所以並非以「無」否定的是「無遮」、以「非」否定的是「無遮」，宗大師舉例說的就是這個，即並非以「非」「無」二字來判斷「非遮」「無遮」。

像「非從自生」，比如「破四邊生」（「破自生、破他生、破俱生、破無因生」）都是無遮，雖然「無遮」，但是用「非」字。「破四邊生」的時候，相當於也是空性的道理，比如不是自性生，因為如果自性生或施設義

找到的一種生，就有四種可能性，這四種可能性都不對，即自生、他生、俱生、無因生都不對，「生」不是以施設義找到而生的，能立和所立表達的是空性，是「無遮」的道理。所以「非自生」、「非他生」、「非自他生」、「非無因生」，我們雖然說的是「非」字，以「非」字來否定，但它是「無遮」的法。所以「非從自生」，不管清辯，還是月稱，都把它當成「無遮」。

另外，以「無量壽」來說，實際上雖然用「無」字，但實際上有成立（法出來），即成立壽命長得不得了，我們無法量解。所以「無量壽」的時候，對壽命上面可以量的否定，即無法量解，長到不行（無量）的那種壽命就成立起來了。「無量壽」，雖然用「無」字，但還是「非遮」。

把這兩個比喻拿出來，就非常清楚，確實不能以「非」字否定或遮譴的全部當成「非遮」、以「無」字否定或遮譴的全部當成「無遮」，這是不對的。這裏對於「非遮」「無遮」方面他宗或我們的誤解就澄清了。

接下來就是「故言遮者」的「故」，就是把前面當理由，哪里呢？就是前面先講「遮法」的定義，後面講「遮法」分出來「非遮」「無遮」，透過這樣我們非常

清楚什麼是「遮法」，就是具體的「非遮」是這樣、「無遮」是那樣，對於「遮法」是什麼非常清楚，以此當理由就是「故」，即對於「遮法」你們已經清楚了。

結論是我們清楚「遮法」是什麼要明確的抓到，下面有一段道理，即「故言遮者，由一切法皆遮非自，故非唯法遮自所破便為滿足。要須言詮能遮所破，及於能證心中現其遮遣所破為相。」意思是什麼？意指剛剛前面描述「遮法」的時候，它主要是我們對這個法瞭解的感覺是「非遮」，還是「無遮」，即以我們對法瞭解的時候內心的感覺是什麼來判斷。

這裏的關鍵字有兩個，前面的「故非」、下面的「要須」，意指「遮法」不是什麼、需要什麼，意思是我們不是這樣來理解、應該那樣來理解。「故言遮者」，以什麼不可以理解、需要什麼來理解，就是我們對於兩邊都要抓、兩邊都要清楚。所以，我們需要什麼就是下面這段話，其中的句號也不需要，因為結束就是後面這段話「及於能證心中現其遮遣所破為相」，這裏是結束，有句號可以，中間「便為滿足」後的句號應為逗號。

這段話是所立，「故」是前面整個「遮法」的定義，「遮法」分為「非遮」「無遮」各個的解釋是理由，是

能立。前面整段把它當能立，現在這段是所立。這段話「故」的前面所有「遮法」的解釋是能立因，後面這段話是所立。所立就是「故言遮者，由一切法皆遮非自，故非唯法遮自所破便為滿足。要須言詮能遮所破，及於能證心中現其遮遣所破為相。」，我們不要這樣理解，應該這樣來理解「遮法」，「要須言詮能遮所破，及於能證心中現其遮遣所破為相」是結論。

當這個法從嘴巴裏面講出來的時候，詞的言詮有沒有遮所破？剛剛梁譯師說是「能詮聲」，下面是「能證心」——這兩個有境。「能詮聲」的意思，比如我們對瓶子，嘴巴言「瓶子」的時候，這裏講「要須言詮能遮所破」，應為「要須以自能詮聲遮所破」（梁譯師：要需以自己的能詮聲能遮所破。）「及於能證心中現其遮遣所破」，就是自己的「能詮聲」、自己的「能證心」是重點。自己對瓶子的「能詮聲」，從嘴裏言瓶子的「能詮聲」；然後內心中的分別心瞭解它，就是它的「能證心」。它的「能證心」或「能詮」聲言它的時候有沒有遮所破？如果有遮所破，則屬於「遮法」。

另外，他的語詞中講出來有可能還沒有遮所破，但是他的「能證心」瞭解它的時候有遮遣所破，也屬於「遮

法」。這兩種其中一種就可以了。先講「能詮聲」，然後若這個不是遮的話，就看心裏顯現的時候有沒有遮掉，若有遮掉則是「遮法」。「遮法」，重點不是法自己是什麼，主要是我們瞭解它的時候的狀態是什麼。法有很多不同的特質，我們瞭解它的時候，不需要遮掉什麼，這也是法上面的東西，不可以說這是我們心上面的東西，並非如此。法有不同，所以還是對於「遮法」上面的表達。所以需要這樣。

另外，就是「不是」，即「非」。「非唯法遮自所破便為滿足」意思是「遮法」不要以此來確定、來理解，就是非滿足，不能以什麼來滿足呢？就是中間這塊，我們唯法自己，一定有遮自己的所破，法肯定會遮掉自己的所破。並非有境、心怎麼樣、「能詮聲」如何、「能證心」如何，跟這個沒有關係，而是法自己本身會排除它自己之外的，對於這些全部會排除。

我們學過《攝類學》的同學就知道，小理路中講的反體，如瓶子的反體，諸法都有自己的反體。比如瓶子的反體，是排除瓶子之外的所有，它有它自己的位置，這是它的本能。所有存在的法，都有排除它自己之外的本能。所以這裏用「一切法」，不管「遮法」，還是「成

立法」，無論什麼樣的法都是存在，都有一個共同的功能，就是在它自己的立場中它會遮其他的，但這個「遮」的意思不是瞭解，與這個沒有關係，而是它會排除跟它自己不一樣的這塊（法），它有它自己的特能。

前面講「一切法皆遮非自」，「非遮」就是後面說的所破，即「遮自所破」，前面講「遮譴非自」，二者一樣。每一個法會排除跟它自己不一樣的法。《攝類學》小理路有六個同義，即「所知」「所量」「有」「成事」「境」「法」。這六個同義，各自都有性相或定義。其中講「法」的定義就是「持自之體性」，意思就是它會抓著它自己的位置，它會排除所有其他的法。所以「法」的意思就是存在，與「存在」「有」同義，就有「持自之體性」，這個定義跟這裏講的一樣，即「一切法皆遮非自」，就是不管是「遮法」，連「成立法」都是一樣，是「法」的話，都是「持自之體性」。「持自之體性」就是「遮非自」。

所以不管什麼法，都是如此，即「一切法皆遮非自」，都有這個功能，以這個角度是否可以理解遮法？不是，若是如此，則「成立法」也會是「遮法」，不能以此來理解「遮法」。所以現在是說「一切法皆遮非自」的緣

故，一切法都有這樣的功能，所以從一切法遮非自的角度，我們不能滿足「遮法」的「遮」的意思，即「故非唯法遮自所破便為滿足」，所以我們不能以此來滿足。我們要瞭解「遮法」的條件：所謂的「遮」，不管「能詮聲」，還是「能證心」，就看「能詮聲」看它、「能證心」瞭解它的時候，有沒有遮所破，以此安立是否為「遮法」。

我們已經講完了大疏科判中的「辛一、總說安立所破」，現在是講「辛二、個別解說引射他法道理之義」，如文：

庚二、明安立遮法，分二、辛一、總說安立所破；辛二、個別解說引射他法道理之義。

現在我們「引」，剛剛我們講「非遮」需要引餘法或成立餘法，對於「引」這方面特別解釋一下。科判辛二就是「個別解說引射他法道理之義」，大疏的科判就是這樣。這邊首先對於兩個他宗的觀念講出來。

有說，如云：「無我。」是為無遮。若云：「補特伽羅無我。」有所成事，則非無遮。

這是第一個他宗的說法。另外一個他宗的說法，如文：

餘說，有所破事引餘法故，非是無遮，俱不應理。

重點是什麼呢？他們兩個一樣，對「無遮」瞭解得不太對。比如「無我」，第一個他宗說：「無我」是「無遮」，當跟「補特伽羅」連在一起的時候就是「非遮」，即「補特伽羅無我」「瓶子無我」就是「非遮」，第一個他宗是這麼說的。

第二個他宗怎麼說呢？他說不一定要瓶子那種的「成立法」，或補特伽羅這樣的「成立法」，而是比如「空性無我」，因為諸法都是無我，所以空性也是無我。空性雖然是「遮法」，但不管它是否為「成立法」，當「無我」跟任一個法並在一起的時候就是「非遮」了，就不是「無遮」了。

第二個他宗說「有所破事引餘法故，非是無遮，俱不應理」，其中「有所破事」意思是它有一個有法，比如「空性無我」，並不是只講「無我」，它跟一個有法並在一起，那個時候空性是不是有法？這裏講的「所破事」就是有法的意思。假設有有法的話，這裏應該加「若」字，即「若有所破事則引餘法」，這裏要加「則」字，即「餘說，有所破事引餘法故，非是無遮，俱不應理。」改為「餘說，（若）有所破事（則）引餘法故，非是無

遮，俱不應理。」。不是「無遮」，而是「非遮」，這是他宗說的。「餘說」這裏應該有一個引號。「餘說」，他說的話是從哪里到哪里？「餘說，若有所破事則引餘法故，故非是無遮」，這裏有一個引號，這是他宗說的話。

宗大師說「俱不應理」，即你們兩個（他宗）都不對。第二個他宗較第一個他宗（範圍）更廣泛，這裏用不同的詞，比如「所成事」，意思是「成立法」，與「成立法」並一起就是「非遮」。第二個他宗「所破事」的意思是，肯定有破、有遮，不管是「成立法」，還是「遮法」，本身就是有有法，按照藏文來說「破」是沒有的，應該是有「有法」就可以，就是「所破事」，因為它本身就是遮法，肯定就是破法，所破法的那個地方就是有法。有「所破事」，就等於有「有法」，所以範圍更廣。因為以有法而言，「遮法」可以當「有法」，「成立法」也可以當「有法」，所以範圍更廣泛。

（梁譯師說：藏文錯了）對，藏文可能有不同的版本，我小時候背誦的版本和這個實際上沒有差別。簡單來說第二個他宗範圍更廣，兩者的差別是這樣而已。他們兩個也有共同點，比如對於第一個他宗的觀念，第二

個他宗認同，第二個他宗不單單認同第一個他宗的觀念，而且他的範圍更廣泛。二者有共同點，但第二個他宗範圍更廣，就這樣來理解。因為二者有很多的共同點，所以宗大師破的時候就一起來破，即「俱不應理」。宗大師下面的話不難理解，我們瞭解一下。如文：

二遮之別唯應如前，餘論亦說。

這個意思就是「非遮」和「無遮」上面，引了清辯的《分別熾然論》，清辯別的書也一樣這樣說。所以你們兩個的說法，你們要好好讀一下清辯的書。如果只有一本書裏面講也可以說這是不了義，可以解釋，但並非如此，因為清辯的別的書也一樣這樣說，所以你們好好讀一下他的書。剛剛是以教來破他，現在宗大師是以理來破它，如文：

如云：「婆羅門不飲酒。」雖有所成之事，然仍安住無遮相故。如婆羅門，是遮所破已，辨引不引餘法所依，非即所引諸餘法故。

下面以理來說。這裏有兩個理由，先瞭解第一個理由，宗大師講到，不僅是《分別熾然論》裏面，清辯清楚具體的舉例「婆羅門不飲酒」，這是清辯自己舉例的。所以宗喀巴大師對兩個他宗說：以「婆羅門不飲酒」而

言，雖然「婆羅門」是「成立法」，即「雖有所成之事」，就是雖然「婆羅門不飲酒」中有「成立法」，「婆羅門不飲酒」並非只有「不飲酒」這一塊，因為前面的（成立法）「婆羅門」也有了。即雖然「婆羅門不飲酒」已經有了「成立法」，但仍然還是說「無遮」法，「無遮」的定義或性相沒有變，即「安住無遮相」，其中「無遮相」的「相」是定義或性相，它的性相或定義沒有變，還是在那裏，這是第一個理由。

第二個理由就是，你們一直說（與）有法並在一起的時候如何，實際上有法根本不是「引不引」的法裏面，而是會不會引的「所依」當中。（與）有法並在一起跟會不會引出別的法無關，「如婆羅門，是遮所破已，辨引不引餘法所依，非即所引諸餘法故」，這裏的重點是「所依」，它（婆羅門）是「所依」，它跟是否引出別的法並無關系，而是有沒有引的、什麼地方引的「所依」而已，不是所要引的那塊，所以「婆羅門」這個詞進來（作為有法）之後不會引出別的法，它不是「引不引」的法裏面，而是「所依」的範圍裏面，所以完全無關。

這兩個理並一起，變成一個理，所以「如婆羅門，是遮所破已，辨引不引餘法所依，非即所引諸餘法故」，

這裏有「是」和「非」，它是「所依」，非餘法，即「非即所引諸餘法故」。比如有可能我們會懷疑「內空、外空、瓶子空、諸法空」，比如「瓶子自性無」那個時候會瞭解瓶子嗎？對於瓶子瞭解，會不會引發其他「成立法」？不會。因為瓶子完全是「所依」，不是引的，對於「瓶子自性無」瞭解的時候，會不會影響瓶子自性空，會不會變成非遮，無法變成無遮？這是無關的，因為瓶子是「所依」。所以，為此方面宗大師解釋，即「婆羅門，是遮所破已，辨引不引餘法所依，非即所引諸餘法故」。

【2017 辨了不了義善說藏論 190】

上節課講到第 153 頁第三段。

我想說一個道理。我們學佛的人有一種觀念，比如我們對於一切都會想「這是業果」，在這樣的想法中，當然有正確的、也有不正確的認知。什麼樣的認知呢？我們會想「這是業果，所以就放著，沒有什麼可以解決的」，這是錯誤的認知。我們每次念的《功德之本頌》，如文：

身命飄搖猶如水中泡，迅速壞滅故當憶念死，
死後仍如影伴隨身行，黑白善惡業果隨後至；
得堅定解於諸罪惡業，即使甚小微細亦斷除，
一切善法資糧悉成辦，恆常謹慎力行祈加持。

這裏講到「恆常謹慎力行祈加持」，思維業果帶來非常精進、非常努力。「恆常謹慎力行」就會帶來這個，不會懈怠，並非「業果，那就放著吧」。思維業果應該帶來內心更精進，不是一種懈怠，而是帶來內心「謹慎力行」。

總的來說，業會決定未來的果，我們現在一切顯示出來的都是果。我們面對災難或痛苦的時候受不了，享受的時候心裏很快樂，對於這些我們認識到應該更精進的取捨黑白業。看業果，應該帶來我更要努力的捨棄惡業、更要努力的取善業，所以心裏應該要生起這些。而且小小的業會帶來未來大的影響，業的因果的影響超過外面的因果超過幾百、幾千、幾億倍，這是很難想像的變化。所以我們對於小小的善業也要爭取、不要捨棄；對於小小的惡業也不要放鬆，我們要更謹慎的遠離。所以思維業果應該帶來更精進，並非帶來懈怠，這是我們要注意的。

大概一年前，我們講過《執持利樂根本之信劄》，裏面有一句話：

若知難得不庸住，若見義大惜虛度，若思死歿預計來世，苟思業果止放逸。

意指思維業果的話就會遮止放逸，會帶來更精進，我們平常在這方面要注意。我剛剛想到另外一個，就是我念《執持利樂根本之信劄》內心裏面常常提醒自己：如果我們要掌握眼前究竟的利樂，「究竟」就是成佛解脫，「利樂」就是眼前的。我們不管在輪回裏面也好，

還是究竟解脫成佛也好，我們想掌握就要思考這四個道理，即「難得、義大、無常、業果」，所以這封信就叫「執持利樂根本」，「利」就是利益，「樂」就是快樂，「根本」就是主要的。我們輪回快樂的根本從這四方面的思維來抓。一樣，你要解脫、要修行，不管是生起菩提心和空正見，還是密乘的生起次第和圓滿次第，以這個解脫成佛的根就是對於這四個「難得、義大、無常、業果」要掌握，即「執持利樂根本」。

我們每天要準備眼前輪回裏面將來怎麼樣，這個要準備；很遠的究竟的佛陀果位，我們每天也要準備。所謂的「利樂」，我們每天為這兩方面準備，最主要的抓的根就是這四個。宗大師說這個蠻重要的，思維業果就會遮止放逸，後面兩句「如是四根若穩固，其餘善法皆易生」，如果「難得、義大、無常、業果」這四個根堅固、扎實，其他的不管下士道的輪回裏面的快樂的法，還是中上士道的究竟解脫成佛的法，都會很順利的成辦，即「易生」，非常順的生。順不順關鍵在於這四個有沒有思維好，這四個扎實、穩固的話，後面容易順利。不管修三士道和修密法，前面這四個我們都要好好思維，這個要重視。

對此是否重視，宗大師說過一句話，也是我常常說的「你聽我的話的話」，即「汝若依吾教而學」。宗大師特別重視這四個，我們要好好思維，即你有沒有聽我的話是以這個為標準，他警告弟子們：你是否為我的弟子，要以這個為標準。我們大家都希望成為宗大師的弟子，能夠跟隨他。能否跟隨他，是以你有沒有常常思維這四個來衡量的意思。這封信(《執持利樂根本之信劄》)是非常重要的，不管修三士道和修密法，這方面要思維好，這個要重視。我常常引的這段非常重要。剛剛主要講業果的道理，順便講到這四個也很重要。

另外，我們不精進的時候也要想空性的道理，《根除我執之教言》中我們常常念的，即什麼都沒有自性，所以什麼都有可能性、我都可以達成和改變。我們所有修行的精進，也可以用空性和緣起的道理來產生。如文：

然而如同臉龐與鏡面，遇時空中影像無爭現，
同理諸法之上現與空，兩面一體緣起無欺故，
自心於彼三戒制限等，善惡微中極微諸取捨，
亦當謹小慎微行高潔，方可成辦究竟之心樂！

這裏講的「成辦」就是你要精進努力的修，無論什麼樣的修行心裏面都要自信，因為它是自性空。《心經》裏面「以無所得故，菩提薩埵，依般若波羅蜜多故，心無掛礙，無掛礙故，無有恐怖，遠離顛倒夢想，究竟涅槃，三世諸佛，依般若波羅蜜多故」，所得的果位沒有自性，所以誰都可以成辦。像菩提心、空正見都沒有自性，所以誰都能成辦，所以內心要有這樣的信心。我們大家都不精進，所以為了精進要思考。對我們來說，對於業果的不正確思維和理解帶來不精進，這是非常不對的一件事情。

我們開始講「非遮」方面。非遮，不單單遮，同時還有引，引的方面這裏分四種。如文：

故引餘法其有四種，一勢引、二直引、三俱引、四時引。

非遮有四種引，即第一個勢引、第二個直引、第三個俱引、第四個時引，這四個的根據宗大師引《般若燈論釋》，這是清辯的弟子觀音禁對於清辯的論著《般若燈論》的注疏。如文：

如般若燈論釋引文云:「其遮由義顯，一言而成立，彼俱不自顯，非遮餘是餘。」

《般若燈論釋》引了清辯的書，宗大師沒有直接引清辯的書，而是引《般若燈論釋》裏面引的清辯的書。我們要瞭解，比如清辯的弟子引清辯的書的時候，引的詞並非與清辯的書中一模一樣，用詞有變，但含義一樣，就有這種引法。宗大師沒有直接引清辯的書，而是直接引《般若燈論釋》裏面引的清辯的書。

「其遮由義顯，一言」，其中「義顯」的意思是第一種「勢引」，「一言的」意思就是第二種「直引」，「彼俱」的意思就是第三個「俱引」，「不自顯」意思就是第四個「時引」。所謂的非遮，會引發不止遮，也有引出別的，即「非遮餘是餘」，非遮引發的「別的」就是這個。

宗大師引了之後，接著解釋這四句。我們看一下宗大師怎麼解釋。

由義顯者，如云：「祠授肥胖晝日不食。」一言成立餘法者，如云：「有不自生。」遮遣所破及引餘法一言而詮。彼俱者，謂於一言，若直若勢俱引餘法。如云：「有胖祠授晝日不食而不羸瘦。」不以自語顯者，如於一人，知是剎帝利種及婆羅門種，然未定其差別之時，云：「此非婆羅門。」四種牽引，隨有其一，即是非遮。

「由義顯者，如云：「祠授肥胖晝日不食。」」是第一個非遮，即「勢引」，或「義顯」。「一言」就是直接引，即「直引」。「一言成立餘法者」中的「一言成立」的意思是什麼呢？「如云：有不自生」，這個翻譯應該是「不自生中有」，這是第二個非遮。

第一個「勢引」。順便就解釋，比如第一個「義顯者」的意思是，它的意義的角度有顯示，但表面上或者有沒有直接顯示？沒有，所以就叫「義顯」，前面宗大師用「勢引」，即「一勢引、二直引、三俱引、四時引」中的「勢引」。勢引，就是以這個力量引出來，這就是勢引。表面上沒有，結果就有這樣的，以這個力量推出一個理解(結果)就叫勢引。比喻「祠授肥胖晝日不食」，意思是——白天不吃，卻又這麼胖，則肯定晚上吃。「這個胖子白天不吃」這句話表面上沒有直接引出來晚上吃，但它的含義裏面他（胖子）晚上吃，就是這個意思。

第二個「直引」，即「不自生而有」，講的是如幻化一樣，不自生中生，這個生是不是自性而生？不是，但還是有生。比如「空即是色」等於非遮，不是無遮；「色即是空」是無遮。根本定是無遮，後得位是非遮。現在不單單講不自生，不自生當中生就有了。從「空即

是色」那裏推，就是「空即是生」。這等於「一言成立餘法」，其中「一言」的意思是直接引，宗大師用「直引」，即直接引出來的成立法。確實如此，不自生中有、不自生而生，「生」或「有」是直接引出來的，這就是「直引」。

第三個「俱引」。「俱引」就是「勢引」和「直引」兩個都具備。宗大師還有解釋「如云遮遣所破及引餘法一言而詮」，其中「一言」的意思就是一個詞句裏面把「遮」和「引」都顯示出來，或者可以說不需要第二個的力量，第一個力量全部直接展現出來。對比的話，「勢引」和「一言」對比，「勢引」不是第一個階段，而是第二個階段的時候才引出來，第一個階段表面的時候沒有，從隱藏那裏推而有的。 所以，「一言」也可以說是第一個階段直接推的意思。

「彼俱者，謂於一言，若直若勢俱引餘法。如云：「有胖祠授晝日不食而不羸瘦。」」。根本頌中「俱者」的「俱」是指「勢引」和「直引」都俱在一起的，即「若直若勢俱引餘法」。舉例就是「有胖祠授晝日不食而不羸瘦」，其中「不羸瘦」是加的，前面「有胖祠授晝日

不食」這個是「勢引」，「不羸瘦」是「直引」，後面是這兩個俱在一起。

第四個「時引」。「不以自語顯者，如於一人，知是剎帝利種及婆羅門種，然未定其差別之時，云：「此非婆羅門。」」。這個意思就是，我們真正的比喻就是「此非婆羅門」，這是第四個的比喻。實際上，一般來說它是無遮 不是非遮 但以時間的關係它會成為非遮。以時間的關係引出餘法，就是這邊說的「時引」。「時引」的意思是以時間的力量可以引出來的。可以說，有的是真正的自己有沒有引，有的是因為時間關係變成引的。前面三個是真正的有沒有引餘法，後面第四個是以時間的關係成為引餘法。

前面真正的引應該算兩個，即「勢引」和「直引」，兩個俱在一起的「俱引」不是很重要。這四種（非遮）涵蓋一切，所以引法分四種，從數量上全部涵蓋，除此之外沒有別的引。所以分類為四個，是以數量決定或者所有的都可以涵蓋其中。

「四種牽引，隨有其一，即是非遮。」意思是所有非遮都涵蓋在這四種裏面，其餘的沒有。

除此所餘，俱不牽引彼四相者，離非遮外是餘無遮。

若不是這四種非遮其中之一，則其為無遮。「離非遮外」就是無遮。我們已經瞭解了這四種非遮。所謂的「非遮」和「無遮」是引不引（出成立法），現在對於如何引已經確定了，不是這四個就等於沒有引，沒有引等於就是無遮了。「非遮」和「無遮」主要在於引不引，若我們掌握了這四種引的方式，則對於「非遮」和「無遮」就清楚了。宗大師下面之所以要說引有四種的原因在此，即能夠全部清楚「非遮」「無遮」。

下面看一下大疏的科判，如文：

庚三、說無自性因之所立。

什麼意思呢？就是我們思考空性或我們修空性的時候，我們有一個所立或抓到一個東西，所以這裏講「因之所立」，其中「因」是邏輯思考，打坐的時候我們觀，即以智慧分析思考空性的時候，最後有沒有抓到一個東西？有，即「因之所立」。抓到什麼？我們抓到無自性，所以無自性就是「因之所立」。他宗認為我們修空性的時候什麼都沒有抓到，實則宗大師說我們一定有抓到、一定有一個所立，什麼呢？「無自性」，就是我們的所

立。他宗就是自性有是所破，但無自性沒有抓到——就有這種怪的認知，科判為「說無自性因之所立」，就是這個意思。為此，大疏分兩個科判，如文：

庚三、說無自性因之所立，分二：辛一、明以因及比量成立無自性；辛二、依彼斷諍論。

辛一「明以因及比量成立無自性」，辛二「依彼斷諍論」，所謂的「斷諍論」就是我們自己裏面討論的意思，學過《攝類學》的人就知道分「駁他宗、立自宗、斷諍論」三個科判。一般先反駁外面他宗的說法，然後清楚的講自己的立場，最後對於裏面還有問題的就回答，就是這三個過程。現在大疏分的科判就是這個意思，如文：

辛一、明以因及比量成立無自性，分二：壬一、破他宗；壬二、立自宗。

辛一下面分「壬一、破他宗；壬二、立自宗」，相當於辛一中有駁他宗和立自宗，第三個就是斷諍論，透過這三個「駁他宗、立自宗、斷諍論」來說明庚三的科判，即「無自性應知所立」。所以這裏不管駁他宗也好，還是立自宗也好，這兩個都是關於什麼主題上面來說，

從科判辛一就可以理解，即「明以因及比量成立無自性」，意思是什麼？

意思就是邏輯本身的目的是成立無自性，有一個成立，不是沒有成立；一樣，邏輯的後面，內心中生起的比量，比量生起的時候也一樣成立到、抓到一個東西。這裏講「以因及比量成立」，不管因的階段也好，還是後面邏輯的階段、後面結論出來果的階段內心生起比量的階段也好，兩個階段都有所成立的一個東西，這就是無自性。科判辛一就是要說明這個，「明」是動詞，其後面全部是受詞，這個科判就是宗大師要說明「以因及比量成立無自性」，不管駁他宗和立自宗都是說明這一塊，所以辛一科判分為「壬一、駁他宗」和「壬二、立自宗」。

首先，對於「壬一、駁他宗」我們要瞭解。如文：

有先覺說，中觀諸師，有破自性因及比量，而無成立無自性因及比量，不應道理。其無所立之正因，及無所量之比量，定非有故。

這裏有兩個他宗：第一個是「有先覺說」，第二個是「有餘師說」。首先，對於第一個他宗「先覺」怎麼破。「中觀諸師，有破自性因及比量，而無成立無自性

因及比量」，他宗說到他不把中觀分為中觀自續派和中觀應成派，所謂的中觀就是要修空性，「先覺」認為中觀就是修空性，修空性就不可以執著，所以不可以有成立，即「無成立」，就是沒有抓到東西，抓到東西就是執著，這是他宗的觀念。

「有先覺說」的「說」是動詞，說出來的話後面加引號好一點，即「中觀諸師，有破自性因及比量，而無成立無自性因及比量」。他說的「沒有什麼、有什麼」，對於「有什麼」我們瞭解一下，有什麼呢？即「破自性」和「破自性的比量」這兩個是有的。沒有什麼呢？「成立無自性的邏輯正因」和「成立無自性的比量」，這是沒有的。這個是對中觀諸師來說的，應該要這麼理解，這是「先覺」說的。

所以中觀諸師們，即修空性的修行者，他們是什麼看法呢？他們內心不可以有執著，所以他們內心只有破，沒有成立。破自性的因有沒有？有。破自性的比量有沒有？有。然後成立無自性有沒有？沒有。成立無自性的，不管因和比量都不可以有。對中觀諸師就需要這樣，這是「先覺」的看法，即「有先覺說，中觀諸師，由破自性因及比量，而無成立無自性因及比量。」這裏應該是

句號，「不應道理」後的句號應為逗號。宗喀巴大師怎麼破他宗呢？如文：

不應道理。其無所立之正因，及無所量之比量，定非有故。

宗大師說：你這樣說不應道理，所有的正因必須要有一個成立，即所成立的。所有的比量必須有一個所量，「無所立之正因」，沒有所立的正量是不可能會有的，即「定非有」；「無所量之比量」，沒有所量的比量是肯定沒有的，即「定非有」。這是理由。確實如此，比如正因是成立，它沒有所立怎麼叫成立、它怎麼叫能立？它不是能立，怎麼叫正因？正因是能夠成立所立的力量具備的話，才叫正因，沒有所立怎麼可能成為正因？這是肯定沒有的，即「定非有」。

一樣，比量是量，必須明白有一個東西，沒有所量它怎麼能變成一個量呢？沒有所量的比量肯定沒有，你說的完全沒有道理。因為所謂的正因，必須要有所立才叫正因；所謂的比量，必須要有所量才叫量。「不應道理，其無所立之正因，及無所量之比量，定非有故」，「不應道理」後面的句號應為逗號。這是破了第一個他宗。

然後破第二個他宗。第二個他宗，比較長一點。「有餘師說」後面加上引號。從「中觀自續」一直到「故唯破他宗，非立無性」，這段話比較長，是（第二個他宗）「餘師」說的，說什麼內容呢？如文：

有餘師說，中觀自續，有立無我因及比量，應成派無。顯句論云：「我等非是成立此無，若爾云何？此唯破他遍計有性，如是我等非立此有。若爾云何？此唯遣他遍計無性，由遣二邊立中道故。」應成諸師，唯破他宗為所須要。入中論亦云：「遮遣諸分別，智說觀行果。」故唯破他宗，非立無性。

先說到「中觀自續，有立無我因及比量，應成派無。」這是（第二個他宗「餘師」）他們主要的主張。我們先清楚一下，他們的主張跟前面不一樣，分中觀自續派和中觀應成派。中觀自續派和中觀應成派有什麼差別呢？前面的第一個他宗說「破是有，成立是沒有」。這裏第二個他宗說：成立沒有這塊，是中觀應成派這麼說的；中觀自續派認為有成立這塊。成立無自性的正因、量無自性的比量沒有（無所立之正因，及無所量之比量，定非有），這是前面第一個他宗的說法，他們認為所有的中觀都是這樣。

下面第二個他宗認為：中觀自續派主張成立是有的，中觀應成派認為沒有，這是二者的差別。這裏說中觀自續「有」、中觀應成「無」。什麼是中觀自續有、什麼是中觀應成沒有？就是這裏講的「立無我」，就是成立無自性或成立無我，所以成立無我的正因和比量來說，中觀自續派是認同的，中觀自續派正因後面有一個所立，比量後面有一個所量，中觀自續派就是這麼認同，即「中觀自續，有立無我因及比量，應成派無。」這是第二個他宗分出來的，「中觀自續有立無我因及比量，中觀應成派無。」

第二個他宗的主張有根據，根據引了三個。《顯句論》裏面引了一段話，另一個不是引《顯句論》，但《顯句論》裏面有說，有點引的樣子，不是直接真正的引《顯句論》的話。另外，引《入中論》。這樣算有三個，即《顯句論》裏面兩個，《入中論》裏面一個。透過這三個證明他的主張是正確的，後面整個都是理由。什麼理由呢？他主張的理由是什麼？即「中觀自續有立無我因及比量，應成派無」。主張的根據就引了這三個。

我沒有看到第二個的理由，藏文中的動詞「xie」在中文譯本中找不到。當然《顯句論》裏面說，「應成

諸師，唯破他宗為所須要」這個是受詞，藏文中動詞「說」或「釋」，意思是《顯句論》裏面有說，但在中文翻譯中沒找到。這是第二個理由，《顯句論》中，第一個階段是引《顯句論》中的詞。第二個階段沒有直接引，但是《顯句論》中有說「應成諸師唯破他宗為所須要」。這是第二個理由。

第三個理由，是「《入中論》亦云」。這裏需要加一個動詞，可能法尊法師的譯本收集的時候漏掉了這個動詞。這整段話都是他宗引的，引的是《顯句論》中的詞句，如文：

顯句論云：「我等非是成立此無，若爾云何？此唯破他遍計有性，如是我等非立此有。若爾云何？此唯遣他遍計無性，由遣二邊立中道故。」

他宗對於其中的詞句確實容易誤解。《顯句論》是月稱著述的。他宗認為中觀應成派和中觀自續派不一樣，所以必須引中觀應成派祖師月稱的《顯句論》和《入中論》，這是中觀應成派最有名的祖師月稱著作中最主要的兩部論著引用出來。他宗覺得自己的主張非常正確，所以就引了。對此，我們好像感覺他說得對，比如月稱說什麼叫中觀？月稱認為他自己是中觀，但中觀自續派

不是中觀。我們一般都是這樣認為，認為自己的道理是對的。

月稱是中觀，他怎麼不落有邊和無邊二邊呢？我們在破常邊的時候，容易落斷邊；破斷邊的時候，容易落有邊。這裏兩個地方有「我等非」，這裏有一個句號不對，「如是我等非立此有」後面句號應為逗號，它的前面應該改句號，即：

顯句論云：「我等非是成立此無，若爾云何？此唯破他遍計有性（。）如是我等非立此有（，）若爾云何？此唯遣他遍計無性（。）由遣二邊立中道故。」

改完後這一段有三個句號。 最後那句「由遣二邊立中道」，月稱認為我自己真正成為中觀。我怎麼樣成為中觀或譴二邊呢？因為前面是如何遣二邊詳細的理由。怎樣遣呢？因為破有邊的時候，我沒有落無邊。先看前面說的我沒有落無邊，即「我等非是成立此無」，是什麼呢？我只是破有自性而已。為什麼？即「若爾云何？」因為「此為破它遍計有性」，意指我只是破有邊而已，並沒有自己落無邊。

「如是」，就是一樣的道理，我破無邊的時候，我沒有落有邊，「我唯破無邊」而已。前後都有「唯」，

即「此唯破它遍計有性」、「此唯遣他遍計無性」。唯破無邊而已，我自己沒落有邊，沒有落在另外一個地方。比如「左右」，好像我們為了處理左邊的問題，我們自己落在右邊；為處理右邊問題，我們自己落在左邊，會有這個問題。這個「唯」的意思就是我沒有落入左邊或右邊，我只是唯處理左邊、唯處理右邊，我沒有落入另外一個主張，我是客觀的，我只是點有邊和無邊的問題而已，我沒有偏向誰。我不是偏向有或無任何一邊，即我不是以落有邊破無邊，也不是以落無邊破有邊。「唯」的意思我沒有落一個地方，我是客觀的。真正的意思是這樣的。

他宗認為，第一個「我等非是成立此無」，他抓到了——沒有成立無自性，只是破有自性而已，他宗這麼解讀，他的誤解是這樣。真正的理解剛才解釋了，中觀認為「由遣二邊立中道故」，我們自己真正做到中道。但他宗認為這個詞句對他有利，所以就拿出來。

還有他宗說，整段話都是他宗說的話，這裏加一個動詞，即「說」或者「釋」。這裏應該也要一個字，引完那段後，應該是「還」或「又」。這兩個都是《顯句論》裏面的，藏文裏面有個字是「還」的意思，即又和

《顯句論》一樣的意思，「又說」的意思。「應成諸師，唯破他宗為所須要。」中觀應成派要的是什麼（為所須要）？只有破他宗，意思是沒有成立什麼，只是破他宗而已。

這是第二個他宗的主張，即除了破他宗之外，沒有自己要成立的。他宗認為《顯句論》裏面這樣說。這句話不是《顯句論》的詞句，而是他宗對《顯句論》理解的意思說出來。他宗認為《顯句論》說到這個，但肯定不是這樣理解的。這是第二個理由。

第二個他宗認為，所謂的「應成」，在《顯句論》裏面有解釋。我剛剛說的「唯破他宗為所須要」。所謂的中觀應成派和中觀自續派哪里不一樣？中觀應成派認為只需要破他宗，不可以成立一個東西，這是中觀應成派的特點。所謂的「應成」，目的僅是破他宗，如此就叫「應成諸師」。比如我是不是應成的祖師？我的主張裏面只有破他宗，沒有自己的主張就叫「應成」。我如果自己有主張，不只是破他宗，自己有成立、有立場的話，則不叫「應成」，這是關鍵字。

這裏的翻譯有點怪，我剛剛講要「說」這個動詞，「說」的受詞起碼有有法和所立法要表達，表達什麼？

中觀應成的特點是，目的只有破他宗，沒有自己主張，這句話的重點在此。所以「應成祖師為破他宗為所需要」。他宗認為「應成」的標準，這裏應為「說諸應成者，唯破他宗為所須要。」

第三個理由。「入中論亦云：「遮遣諸分別，智說觀行果。」故唯破他宗，非立無性。」其中「智說」就是智慧者，智慧者一直觀察。智慧者是很有智慧的祖師大德們，大家都說修空性、思維空性，一直思維、一直修空性的結果是破執著。他沒有說成立空性，而是破執著。即「遮遣諸分別。智說觀行果」，這是大家都說的。對法的究竟實相一直觀察的結果只有遮遣，沒有成立，「遮遣諸分別」是結果。

自宗會說，「遮遣自性」等於成立無自性。他宗認為，「遮遣諸分別」拿出來就是「遮遣自性」等於沒有成立無自性，所以他把《入中論》的這句話拿出來當自己的根據，即「遮遣諸分別，智說觀行果」。最後再講一次他的主張：中觀應成派只有破他宗，沒有成立無自性，即「故唯破他宗，非立無性」。這是第二個他宗的主張，我們瞭解了。

【2017 辨了不了義善說藏論 191】

我常常引用的《菩提道次第攝頌》中的偈頌，如文：

若未獲得眾德身，欲修勝道亦難達，
故應學此圓滿因，淨修三業諸垢染。
懺悔業障尤切要，故應恆時依四力，
至尊恩師如是修，欲解脫者如是行。

「故應恆時依四力」，我們要注意，意思是我們凡夫特別要注意懺悔這塊。「恆時依四力」，就是四力不止要具備，而且恆時要具備，尤其對於初級修行者或凡夫修行者的階段特別要注意這方面。對於修行不錯的，像下士道已經修得很好、在修中士道和上士道層次的人還好，但對於修下士道的階段，內心特別要注意恆時依四力。

依四力的原因是什麼？有兩個原因，一是我們的業障特別重，以這個（為基礎的）修行（造成）我們整個的身語意都不堪能。「淨修三業諸垢染」，其中「三業」就是我們的身語意三業，這裏「三」指的是「三門」（身語意三門），三門被業障和罪障兩個所污染。你們手上的《菩提道次第攝頌》（法尊法師的譯本），對於業障和罪障沒有區分。

我們的身語意三門被業障和罪障所染汙。所謂的業障，是性罪；所謂的罪障，是遮罪。（我們的身語意三門被）這兩種障礙染得非常厲害。對於染的這塊，我們把它變得清淨，即「淨修」。這兩個障礙裏面，業障更重。

前幾天在香港有同學提問的時候，我也想到這個偈頌。這個偈頌講到，我們更要重視業障，因為它不是那麼容易去除的障礙。所謂的罪，就是我們受戒後犯了，屬於遮罪。性罪，與有沒有受戒沒有關係，它的性質本身不對，這就是性罪。兩個相較哪個更嚴重、更惡呢？業障性罪比較嚴重，當然也不可以說這兩個相違，兩個也有交集，既是性罪、又是遮罪。哪個比較嚴重？性罪更為嚴重。

所以「懺悔業障尤切要」。業障和罪障兩個都要改進，特別是對於業障要去除。去除罪障，像我們做布薩；去除性罪，要做三十五佛懺悔、百字明、大禮拜等，觀修百字明祈求金剛薩埵來去除。淨修，我們需要；懺悔，也需要。淨修和懺悔兩個都需要，且需要具備四力。不管我們做布薩，還是去除遮罪，需不需要具足四力？需

要。去除業障方面，像做三十五佛、百字明等也需要具足四力。

「故應恆時依四力」。第一個重要的是，我們的身語意都被業障染得很厲害，怎麼修都沒有進步。問題都在哪里？能修的身語意都不堪能，所以無論如何修都無進展。為了清淨身語意，這是非常重要的，為此有兩種方式 一是像做布薩去除遮罪方面，二是去除性罪方面，對於這兩種淨罪方式要重視並常常做。所以我們內心中需要恆時具備「依四力」懺罪。

如果內心認為「我已經清淨了、我沒什麼問題了」，沒有自己做錯的感覺的話，則肯定無法常常做布薩和三十五佛懺悔文等，連想都不想做，有時候只是表面配合旁邊的同學而已，內心裏面還是沒有真正認真的做。這樣的問題出在哪里？問題在於我們內心沒有注意「恆時依四力」，四力裏面主要是「追悔力」，這個特別要具備。如果有了「追悔力」，其他幾個都容易。

內心裏面錯的那種感覺很重要，但同時我們要瞭解，我們不要內心看到自己的缺點就對自己沒有希望、太失落，這也不對。因為「遮止力」是內心很有信心。四力中除了「追悔力」，其他三個都很有希望，即不管是皈

依的「依止力」，還是「對治力」「遮止力」也好，都是一種正面的力量，感覺我們自己很有希望，並非只有心裏後悔的負面的感覺，這是第一個。

第二個，不單單懺悔，平常對於自己身上的缺點多多的認出來，則內心不會有慢心。沒有慢心，則修行上容易提升。因為我們一有慢心，就容易滿足，自己就會吹牛、自高自大，不會積極的改進。所謂的「修」就是「改進」。所以我們內心如果沒有認為自己錯的感覺、沒有依四力，內心就會有慢心；有了慢心，則修行不會成長，這很重要。

「故應恆時依四力」，對此我們要特別注意。這是宗大師對於初級的修下士道階段的修行者要重視之處的開示，他自己也是這麼做的，所以把他自己在修下士道階段的感受分享給我們。我們念的時候是「至尊恩師如是修，欲解脫者如是行。」宗大師是「我瑜伽者如是修，欲解脫者如是行」這樣的表達，意指你們也要和我一樣。

宗大師把他自己修下士道如何修行的經驗分享給我們，希望我們也跟他一樣修行，希望我們不要走錯路，叮囑行者應該走這樣的路。「故應恆時依四力」這句話

很重要，要記住。理由有兩個：一是懺悔很重要；另外，我們自己內心沒有慢心也很重要。所以要我們「恆時具四力」，它就會帶來當下完全沒有慢心。所有的聞思修方面，只要一有慢心就會停留在那邊，不會有進展。

上節課我們講到第 154 頁第三行，如文：

唯遮所破為所須要，非應成派所有特法。

現在是破第二個他宗的階段。首先，看一下文中第二個他宗的觀點，從「有餘師說」開始，如文：

有餘師說，中觀自續，有立無我因及比量，應成派無。顯句論云：「我等非是成立此無，若爾云何？此唯破他遍計有性，如是我等非立此有。若爾云何？此唯遣他遍計無性，由遣二邊立中道故。」應成諸師，唯破他宗為所須要。入中論亦云：「遮遣諸分別，智說觀行果。」故唯破他宗，非立無性。

「中觀自續，有立無我因及比量，應成派無。」中觀應成派和中觀自續派之間有什麼差別呢？就是成立無我或思維無我的邏輯，以這個邏輯有沒有要成立的無我？一樣，修空性的時候，內心生起證悟空性比量的時候，有沒有瞭解所量的無我？如果有，就等於中觀自續派；以中觀應成派來說，不可以有，如果有的話，就變

成最後抓到一個東西，就變成施設義有或自性有。所以中觀應成派認為不可以有，即思維空性的邏輯最後不可以有所要成立的一個東西。一樣，證悟空性所量解、所看到的東西不可以有，如果有了就是中觀自續派了，所以中觀應成派認為（思維空性的邏輯最後）什麼都不可以有。這是他宗主要的觀念。然後他的理由就引了三個東西，兩個是《顯句論》裏面的，一個是《入中論》的一段。他宗引了《顯句論》中的兩段，如文：

顯句論云：「我等非是成立此無，若爾云何？此唯破他遍計有性，如是我等非立此有。若爾云何？此唯遣他遍計無性，由遣二邊立中道故。」

這是他宗引的一段。後面也是他宗引的，但詞句不是一模一樣，但也是《顯句論》裏面的話，如文：

應成諸師，唯破他宗為所須要。入中論亦云：「遮遣諸分別，智說觀行果。」故唯破他宗，非立無性。

到「非立無性」是第二個他宗說的話。對於第二個他宗說的話，下面宗大師破中間的這塊，我上次講過對於三個理由裏面中間有一個動詞「說」，即「說應成諸師唯破他宗為所須要」。「說者」就是《顯句論》裏面

「說」，說什麼呢？「說應成諸師唯破他宗為所須要」，這句話是以他宗自己的理解來解釋的。為什麼呢？

實際其中的內容說到「唯破他宗為所須要」，「唯破他宗」意思就是自己沒有主張的樣子。先不講這個，當然這個道理是對的。這裏應該這麼說：「應成諸師」意思是自續諸師不是這樣，應成諸師才是這樣。他宗認為，《顯句論》裏面有說「唯應成諸師，唯破他宗為所須要」，自續諸師不是這樣。用兩個「唯」比較好一些，即「唯應成諸師唯破他宗為所須要」，第一個「唯」是和中觀自續派區分，第二個「唯」是表示沒有成立。這是誰說的？第二個他宗說的。

宗大師說：你這樣解讀《顯句論》，《顯句論》說唯應成諸師有這樣成立空性的邏輯，只有破，沒有成立，你這樣解釋是不對的。我們看下面宗大師中間破他宗的這句話，他有三個理由，第二段的理由不是真的引《顯句論》，而是對《顯句論》的解讀，這個解讀是有問題的。如文：

唯遮所破為所須要，非應成派所有特法。

剛剛我說加一個「唯」後，有兩個「唯」，即「唯應成諸師唯破他宗為所須要」，他（宗把中觀應成派）

與中觀自續派區分，即（他宗主張）中觀自續派不是這樣認為，唯有中觀應成派是這樣認為，這樣分是中觀應成派的特法。宗大師說：你這樣說不對，它不是中觀應成派的特法，即「唯破他宗為所須要，非應成派所有特法。」意指不是完全唯中觀應成派的主張或不是中觀應成派的特法。為何？

因為中觀自續派清辯也是這麼認同的，如何認同？他們認為成立空性的正因它的所立是無遮，不是非遮。它的所立不會引發別的成立法，只有遮，沒有引發成立的法，這是中觀自續派和中觀應成派公認的。所以宗大師對他宗說：你說這是應成的特法，實則不然。在哪里否定他宗說這是應成的特法呢？「唯遮所破為所須要，非應成派所有特法。」。「唯應成諸師唯破他宗為所須要」，宗大師否定他宗這樣的理解是錯誤的，因為清辯也是這樣主張。如文：

分別熾然論亦云:「唯破地等，於勝義中非大種性，非成餘性，及無事性。」

「分別熾燃論亦云」的意思是什麼？不僅《顯句論》這樣說，《分別熾燃論》也是這麼說的，意指不僅中觀應成派是這麼說的，中觀自續派也是這樣主張，即「分

別熾然論亦云：「唯破地等，於勝義中非大種性，非成餘性，及無事性。」」。這裏要瞭解：首先，這裏有一個動詞，即「唯破」的「破」。受詞是「地等，於勝義中非大種姓」，這個可以說受詞。「非」和「破」都是否定，一邊說動詞、一邊說形容。真正的是「破地等，於勝義中非大種性」，其中「非」屬於形容。

另外，它沒有成立，動詞「唯破」和「非成」，即唯有破、沒有成立，所以就是「非成」。這裏要注意「非成餘性，及無事性」，這裏有點中觀和唯識的區別。為什麼呢？因為中觀和唯識的區別在於，唯識認為空性必須要有實有，中觀則認為空性不是實有的。所以這就是唯識和中觀最大的區別。唯識認為，比如阿賴耶識是實有，空性也是實有。他就這樣講。中觀認為，雖然「有沒有法的究竟實相？有」，但是這個究竟實相本身也不是真實有的。所以，（中觀認為）不止是諸法沒有真實而已，法沒有真實的性質也是真實無。唯識不是這樣認為。

很多同學提問的時候，我感覺好像是唯識的觀點。因為一講到空性，好像空性是真實有的樣子——同學提問的時候好像明顯這樣的心態，相當於唯識的觀念，即

的究竟實相本身就是真實有，這是不對的。現在是講「非成餘性、無事性」，即成立餘性沒有、成立無事性也沒有，這是清辯說的，不是中觀應成派的觀點，但清辯論師還是中觀派，所以清辯的這句話還是中觀派的觀點。

這裏所謂的「非成無事性」，就點到唯識的問題。所以，我們的空性就是這種，知道了吧？《分別熾燃論》裏面說到，不管正因也好，還是比量也好，兩個都是「唯破」「非成」。比如對「地水火風」上面破勝義中有，破的時候，無論是能破的邏輯的正因也好，還是後面內心生起的比量的階段也好，都是後面沒有引發其他的、沒有成立「餘性、無事性」，即「非成餘性，及無事性」。

只有破，這就是無遮。「唯破地等，於勝義中非大種姓，非成餘性及無事性」，清辯也是這麼主張，及「非應成所有特法（故）」，這裏加「故」字，後面也有一個「故」，「分別熾然論亦云：「唯破地等，於勝義中非大種性，非成餘性，及無事性。」」引完後，有句話也要翻譯，梁譯師說這裏加「如是說故」。這段前面是所立，即「唯遮所破為所須要，非應成派所有特法」。後面是能立因，如文：

分別熾燃論亦云，唯破地等，於勝義中非大種性非成餘性及無事性，如是說故。

後面的是能立因，前面的是所立，對於所立也可以說有法和所立法。因為平常我們講有法和所立法並在一起是所立。有法是「唯遮所破為所須要」。所立法是「非應成派所有特法」。現在這兩個並一起就叫所立。他宗認為這就是中觀應成派所有特法，在哪里講呢？他宗的第二個理由講的。宗大師說這不是應成派所有特法，即「非應成派所有特法」。

我不知道梁譯師在，上次我也講過，就是中間的理由「並說，應成諸師則惟破他宗為所須要。」裏面不是「唯應成諸師，唯破他宗為所須要」，加一個「說」。梁醫生認為這句可譯為「並說，應成諸師則唯破他宗為所須要。」，但也可以按我剛剛說的理解。

故破諸法有自相時，云唯遮所破，及云唯為除他邪執。唯字是遣他疑，正理境中非唯破所破更引餘法以為非遮，而顯是無遮。

下面「故破諸法有自相時」，即把剛剛那段話當理由，講的是「唯破、非成」，這樣說主要是分辨無遮和非遮。成立空性的時候，不管是正因的階段，還是後面

的結果比量的階段，都是無遮的狀態，不是非遮。這個道理就是，中觀自續派和中觀應成派都一樣，對成立空性的時候，當然「成立空性」時對於空性的解釋不一樣，但是「成立空性的時候需要無遮的狀態，不可以是非遮」，這是大家公認的。講了以後，中觀應成派裏面，剛剛我們用的「唯破地等，於勝義中非大種姓」是中觀應成派和中觀自續派公認的。

比如「諸法是勝義中無」是公認的，一說「自相」就是不共的，是中觀自續派的主張。下面是中觀應成派的主張，即破「諸法有自相時」。剛剛是破「於勝義中」，這是中觀應成派和中觀自續派公認的。一樣，破自相時也是這樣。「故」的意思就是前面「於勝義中」那段，不可以非遮、一定是無遮，這個講完了。現在把前面那段當理由，破自相時也是這個。如文：

故破諸法有自相時，云唯遮所破，及云唯為除他邪執。唯字是遣他疑，正理境中非唯破所破更引餘法以為非遮，而顯是無遮。

●師生互動

梁譯師：「正理境」中到「非遮」都是「他疑」的內容。

仁波切：藏文這裏面有三個動詞、一個主詞，但中文版我只看到兩個動詞。

梁譯師：他漏了，沒有翻譯出來。

仁波切：「遣他疑」是不是多出來了？

梁譯師：動詞「遣」是有的。

仁波切：梁譯師你加一個動詞翻譯一下「正理境中」這句。順序就是「唯」字遮，遮什麼呢？「正理境中非唯破所破更引餘法」，這是所要遮的。

梁醫生：「遮」放在「正理」前面？即「遮正理境中非唯破所破更引餘法以為非遮」。

仁波切：是否順序為「唯字是遮正理境中非唯破所破更引餘法，遣他疑以為非遮，而顯是無遮。」？即「唯」是遮這個，「遣」那個，「顯」這個——這是連在一起的動作。

（互動結束）

我先說一下道理。前面總的當理由，「總」的是「於勝義中」破的階段，只有無遮，不是非遮，以此為理由。現在「別」的是破自相時也是一樣，簡單來說是這樣。這段文章要連接到他宗引的三個理由中的第一個，《顯句論》中有兩個，他宗引的是其中第一個。這裏一直講

「云唯遮所破，唯除他邪執」，兩個「唯」字，其中「云」是源於哪里？《顯句論》，就是他宗引的《顯句論》的那段。

「此唯破他遍計有性」，這裏就出現了「唯」字。還有下面「此唯遣他遍計無性」，也有「唯」字。所以「唯」 字出現兩次。這裏講「云唯遮所破，及云唯為除他邪執」，等於什麼？前面講的「唯遮所破」指的是「此唯破他遍計有性」那個階段的「唯」。後面講的是「唯為除他邪執」，這裏講的「唯」是哪一個？就是前面「此唯遣他遍計無性」，這就是邪見。這裏出現兩個「唯」。所以「云」把前面的《顯句論》連接起來。

宗大師先破他宗第二個理由，借用此然後把第一段《顯句論》引的也破了，相當於解釋，解釋什麼？你理解的「唯」完全是誤解，雖然有兩個「唯」字出現，但「唯」這個字他宗認為是什麼意思？他宗認為什麼都沒有成立。現在不是這樣，現在「唯」字遮掉、遣掉的是非遮，或不會引發別的法這一塊去掉、遮掉，即遮掉「引發別的法」。遮掉之後，有些人內心懷疑「它是不是非遮？」，把這個懷疑也去除。

這裏有兩個動詞，「唯」字是遮「正理境中非為破所破更引餘法」。即正理破所破之外引發別的法，「唯」是遮掉這個。一樣，（針對）有些人內心的懷疑，所以特別《顯句論》裏面就說，「你不要懷疑是不是非遮」，即「遣他疑以為非遮，而顯是無遮」，把是否為非遮的這種懷疑也遣除。所以「唯」字就是這樣。

最後說《顯句論》顯示什麼呢？把剛剛我說的糾正一下，應該是這樣：「唯」這個字，它的動詞只有一個，就是剛剛第一個「唯破」的意思是不會引發別的，這就是「唯」的動作，是「遮」，即「遮正理境中非為破所破更引餘法」，「遮」這個。後面兩個動詞，《顯句論》前面他宗引的文章，以此當主詞，文章是「遣」其他人以為是非遮的想法，然後「顯是無遮」。

誰來「遣」、 誰來「顯」？就是《顯句論》這篇文章。「唯」這個字，表示它是遮「正理境中非唯破所破更引餘法」，把這個遮掉。這裏有可能加個「故」字，即「遮正理境中非唯破所破更引餘法（故）以為非遮，而顯是無遮。」。這裏有三個動詞：第一個動詞是「遮」。其主詞是「唯」字；第二個動詞、第三個動詞就是「遣」

和「顯示」，這兩個動詞的主詞是《顯句論》文章本身，就是這樣來理解。

所謂的非遮、無遮是什麼？首先，所謂的無遮是什麼？如文：

以彼唯是遮自所破不成餘法，前已釋故。

所謂的無遮，是需要「唯遮所破」，不可以成立餘法。無遮是不是這樣？無遮的定義，前面《分別熾燃論》裏面已經講過，即「前已釋故」。「彼乃」，其中「彼」是無遮。無遮的定義為「唯是遮所破不成餘法。」前面的《分別熾燃論》裏面已經清清楚楚的講了，所以「前已釋故」。具體舉例說明就是下面，如文：

如云：「海中無煙。」雖是唯遮海中有煙而不更引餘法，然由彼語非不顯示海中無煙。

「如云」就是比喻。譬喻「海中無煙」就是無遮。下面意義上講到「苗有自性」。

如是說云：「苗無自性。」雖是唯遮苗有自性，然彼言覺，能詮能定苗無自性，何違之有。

「苗無自性」是無遮，為了表達這個用「海中無煙」，這個是無遮。所謂的無遮，要瞭解它還是有一個存在，不是什麼都沒有。若什麼都沒有，則如兔角一樣什麼都

不存在。我們瞭解無遮就是有一個東西在那裏，不是完全沒有，還是有一個所立。

下面的意義，我們念一下，如文：

如是說云：「苗無自性。」雖是唯遮苗有自性，然彼言覺，能詮能定苗無自性，何違之有。

現在跟他宗說什麼呢？他宗認為沒有所立，正因沒有所立，比量沒有所量。自宗說：有一個所立。雖然只有遮，但不等於沒有對境，即「然彼言覺，能詮能定」，「言」的意思就是邏輯，是能詮，它能講出來一個東西（對境）。一樣，「覺」就是比量，比量也能定解一個東西（對境）。覺能定、言能詮，所以還是有一個對境。

「雖是唯遮苗有自性，然彼言覺，能詮能定。」那是什麼呢？就是無自性。無自性，還是它的對境。不可以說「我只否定有自性，沒有看到無自性」，實則還是有看到，並非只否定有自性。這是對他宗說的。

這兩個沒有矛盾，即「何違之有？」怎麼可能矛盾呢？沒有矛盾。沒有矛盾是指要瞭解無遮的狀態才沒有矛盾。若不了解無遮的話，說遮的時候一成立的話，則跑到非遮那裏；若瞭解無遮，雖然只有否定，但同時也瞭解對境。所以這裏強調無遮是什麼原因在此。否定不

一定是非遮。所以「「苗無自性。」雖是唯遮苗有自性，然彼言覺，能詮能定苗無自性，何違之有」。對於意義瞭解了嗎？如果瞭解了意義，比喻表達的就是這個。

如云：「海中無煙。」雖是唯遮海中有煙而不更引餘法，然由彼語非不顯示海中無煙。彼隨行覺，非不決定海中無煙。

他在比喻時雖然唯遮掉的狀態，但他同時不是沒講到海中無煙，還是有講到。這裏講「然由彼語非不顯示海中無煙」，他也是有講的。一樣，跟著我們的分別心瞭解這個也是一樣。非不顯示、非不決定，　就是還是有個對境，即「非不決定海中無煙」。

故以言遮海中煙已即詮無煙，其覺亦遮煙已即決定無煙。

這邊是比喻，後面是意義。這個講完之後，下面說：這樣的緣故，透過比喻講了沒有矛盾的狀態。「故以言遮海中煙已即詮無煙」，其中「遮煙」等於瞭解無煙。「遮有自性」，等於瞭解無自性。二者完全一樣的。而且，這兩個其實完全是一個。若一個沒有，則另外一個沒辦法有。下面，如文：

以遮所破及表其破，若無此一，彼亦無故。

等於「遮」和「表」、或「遮」和「定」，比如「遮有自性」就是瞭解無自性，這兩個完全是一個。若其中一個沒有，另一個也沒有了，即「若無此一，彼亦無故」。他宗不可以「一邊遮掉有自性，一邊說沒有成立無自性」。所以，他宗認為《顯句論》裏面的內容覺得對他的主張有幫助，實際上《顯句論》的內容根本不是他宗認為的這樣。不單單沒有矛盾，而且這兩個完全變成一體。

宗大師已經對第一個和第二個理由解釋完了。現在解釋《入中論》的第三個理由。宗大師把《顯句論》解釋完後，（在解釋《入中論》時講）「如是宣說無性諸教，由破自性即詮無性。」其中「如是」的意思是，我跟前面《顯句論》講的內容一模一樣，《入中論》中也是這個意思。確實如此，因為兩部論著的造論者都是月稱，月稱不可能在《顯句論》裏面這樣說，在《入中論》裏面又那樣說，這是不可能的。宗大師說的「如是」的意思就是《顯句論》中月稱的觀念就是這樣，如這個一樣，《入中論》也是這個意思。如文：

入中論亦云：「遮遣諸分別，智說觀行果。」

他宗引的《入中論》裏面說的是「遮遣諸分別，智說觀行果」，「智說」等於中觀者們說，說什麼？說修

空性有一個結果，即「遮遣諸分別」，並非沒有結果，不是遮掉後沒有想法，還是有一個結果。「觀行果」意思是看到一個東西，並非沒有看到。「遮掉有自性」的時候，等於看到無自性非常清楚，所以還是有看到一個東西。

宗大師下面解釋《入中論》，如文：

如是宣說無性諸教，由破自性即詮無性。破除自性之理智，由破自性即知無性。破除自性之因，由破自性即立無性，皆當受許。

這裏講三個：一教、二理智、三正因。所以我們講空性的教，不管是經或論，其中破自性的同時講到無自性，所以這裏講「由破自性即知無性」。一樣，我們內心中對佛經瞭解，內心生起理智或空正見，那個時候破除有自性相當於知道無自性，所以這裏講「破除自性之理智，由破自性即知無性」，所以相當於知道無性，不是不知道。為了這個 內心生起空正見的前面思維邏輯，「因為什麼」的道理，這些道理有沒有成立一個東西？有。破自性相當於成立無自性，即「破除自性之因，由破自性即立無性」。這樣的道理你應該要承許、要接受，即「皆當受許」。

不應說言教無所詮，知無所知，因無所立。

所以你不應該說：教沒有所詮，知無所知，因無所立。

故說正理，唯破自性不立無性，俱非中觀因明之理。

這裏講到，因明不是唯識。我們有的時候說唯識以下，比如陳那、法稱論師的因明學（是佛教邏輯學的兩個高峰）。有時清辯的著作也有特別講很多邏輯、量方面的。所以，這邊講的「因明」是對清辯說的，「中觀」指的是中觀應成派。剛剛前面也引了中觀自續派和中觀應成派，像中觀應成派的《顯句論》《入中論》，中觀自續派清辯的《分別熾燃論》，所以這裏的「故」，就是把前面那段話當理由，「說」你的這種說法，中觀自續派和中觀應成派都不能理解。「故唯破自性不立無性」，你這樣說「俱非中觀因明之理」，就是完全不能理解的意思。

我們差不多講完了《辨了不了義善說藏論》。講完後，我有兩個打算：一是講顯教方面的《寶性論》，二是講密法方面的大威德金剛的圓滿次第。密法方面我不想講廣的，講略一點；再講《寶性論》。

此文稿根據仁波切講課錄音記錄整理，為自他學習而做，僅供參考，若有疏失，懇請指正。

【2017 辨了不了義善說藏論 192】

我們學習《辨了不了義善說藏論》《正理海》《菩提道次第廣論—毗缽舍那》的時候，有很多同學因為不懂，心裏就有懈怠或不舒服的狀態。對於這方面，我想：不懂，內心也不用那麼難受，因為什麼呢？

首先，我們要有信心，不管利根鈍根都可以生起信心，並非只有利根才能夠生起，鈍根同樣也能夠生起信心。信心是主要的，我們的目的是讓內心生起信心，信心的背後，以智慧瞭解之後帶動信心，這兩個有沒有差別，最後都是要讓內心生起信心。信心，就是我們的修行。主要改變內心是從內心生起信心開始，否則內心什麼改變都沒有。

信心，是鈍根也能生起的。有時候甚至於鈍根信心的強度勝過利根的信心。《現觀莊嚴論》的解釋《明義釋》中獅子賢菩薩講，鈍根的信心就叫「大心」；利根的信心沒有講「大」字，利根的信心叫「不退心」。所以，從信心程度「大」的角度而言，鈍根勝過利根。

信心，非常重要。像《菩提道次第廣論》或《掌中解脫》中講到阿底峽尊者的弟子們喊出來「阿底峽尊者，請給我們教授！　」，如文：

有於《依怙》發大聲白：「《阿底峽》請教授！」如其答云：「哈哈！我卻具有好好耳根。言教授者，謂是信心。信！信！」信為極要。

對於弟子們這種喊的求法，阿底峽尊者笑說「「哈哈！我卻具有好好耳根。言教授者，謂是信心。信！信！」」，就是弟子們祈求阿底峽尊者傳予教授的時候，阿底峽回答弟子們：你們說得很好聽，真正的教授是你們內心生起的信心，這個信心就是教授。意指你們學了半天，若內心沒有信心沒有用。若內心生起信心才有用，這是真正令心門改變的鑰匙，或訣竅、教授，實則就是信心。

有些同學在學習這些經論的時候不太懂沒關係，只要對空性、對菩提心有信心就可以了。我們對於宗大師寫的五部論著《辨了不了義善說藏論》《正理海》《菩提道次第廣論-毗缽舍那》《入中論善顯密義疏》，主要是要有信心，不管理解得多廣多深都沒有關係，內心特別生起信心就已經非常好了，加上我們認真學習和付出，就會種下很好的善根，不管今生或來世將對於論著中的內容很快能悟。所以心裏不要難受，也不要因為這種難受而帶來懈怠，這沒有必要。

我也常常想起阿底峽尊者的那句話，在中文版《菩提道次第廣論》第 32 頁，如文：

如其答云:「哈哈，我卻具有好好耳根，言教授者，謂是信心。信！信！」信為極要。其信總之亦有多種，謂信三寶、業果、四諦。

這裏的意思不是我有好的耳根，而是你們說的我聽起來很好，你們很認真很用功的樣子，但是內心缺了信心，信心就是很好的教授。從這句話中要知道：雖然我們有時候看書不太懂的時候，自己要鼓勵自己內心要有信心，有信心就可以滿足了，不懂沒有關係，自己現在努力種下善根，將來一定會懂。

信心非常重要。如果學了半天，信心不成長反而退步，則非常可憐和可悲。十一個善心所中的第一個就是「信」心所。所以我們要多注意，學得很好的人也要注意自己內心中信的善根。若信沒有，則善根就沒有了。學了半天，但心續中仍然沒有生起善根，這很可憐。

上節課講到第 155 頁第二段。如文：

前云：「地於勝義，非大種性。」

這個「前云」是《分別熾燃論》裏面的，對於它的意思解釋。《分別熾燃論》裏面先引了一句話，這句話

說什麼，然後意義是什麼，分三段。如文：

是說唯於勝義破大種性，義謂無遮即是所立。

這句話說什麼？是說「唯於勝義破大種性」，但對於說的我們還沒有懂它的意義，它的意義是什麼？即「義謂無遮即是所立」。宗大師引用《分別熾燃論》中的這句話並解釋其意義讓我們瞭解。一樣，看《分別熾燃論》第 54 頁，或看前面一點他宗引「分別熾燃論亦云」這部分，這段話是自宗引用以破他宗。如文：

分別熾然論亦云:「唯破地等，於勝義中非大種性，非成餘性，及無事性。」

先解釋前段「唯破地等，於勝義中非大種性」，下面解釋後段「非成餘性，及無事性」。對於《分別熾然論》解釋的時候，宗大師把前段和後段分開解釋，以前段當理由，對於前段的意義瞭解之後，以此瞭解後段。這裏有兩個「義謂」，前面是「義謂無遮即是所立」，後面是「義謂不成，離破之外，無事自性」。從前段瞭解後段的意思。這裏中間應加一個「故」，應該是「‘非成無事性’者」，說這個的意思也是我們怎麼樣瞭解，要把這兩個分開來瞭解，就是把前面當理由，後面當所立，中間加「故」。即：

故「「非成無事性」者，非說不成勝義大種無事，義謂不成，離破之外，無事自性。」

重點是對於前段的意義瞭解之後，以此來推後段的意思是什麼，我們應該如何理解。重點是後段的意義，他宗對這個解讀是不對的，為什麼？因為從《分別熾燃論》的後段感覺到，他宗容易誤解。為什麼？因為他宗認為「不可以成立，只能破」。「不可以成立」的時候，《分別熾燃論》也講「非成如是性」，就是空性或如實性沒有成立，他宗覺得這個詞對他有幫助並以此為據覺得自己說得對。

宗大師說：你認為這是對你有幫助，實際上你對這個詞的意思誤解了。宗大師對他宗解釋了這個詞的真正意思。重點是後段「「非成無事性」者，非說不成勝義大種無事」，意思是你認為，這裏講到「不成」，不成什麼呢？就是空性或者四大種上面的空性。四大種上面的空性是什麼樣呢？

比如勝義中成立的四大種沒有，即「不成勝義大種無事」。《分別熾燃論》說到：我沒有成立勝義中有的四大種。「非說」是宗大師對他宗說的，他宗認為「是說」，宗大師認為這裏「不是說」。即「非說」和「說」，

這是他宗和自宗的差別。他宗認為是「說」，把自宗認為的「非說」的「非」拿掉，就是他宗的觀點，即《分別熾燃論》中的「非成無事性」這句話，他宗認為「說不成勝義大種無事」。

對此，宗大師說：你認為說這個，但實際上不是（即「非說」），那意義是什麼？即「義謂不成，離破之外，無事自性。」意思是有成立無事性，但無事性之外的，這裏用「離破之外」的無事性。離破之外的無事性是非遮，它不單單破，超越破之外有成立，「無事自性」的「性」這裏就有成立的一塊。「離破之外」，就是不單單破的層面，而且超越這個又有成立的。

這裏講「義謂不成」、「無事自性」的「性」，即沒有成立一個存在的東西。若有成立，則是非遮，即不單單破的層面，超越這個（破的層面）又有成立的。「離破之外」是形容後面「無事」上面的一個東西，「無事」是成立的。現在是對「無事」上面有一個「性」，這個沒有成立。因為若「無事」上面的「性」成立的話，則為非遮。對於「無事」上面的「性」形容是「離破之外」；若「無事」，則不是「離破之外」，而是破的層面。「離破之外」，就是超越了破，不僅僅是破，僅僅破就是「無

事」，沒有停留在此，除了破之外還有另外一個成立，就是「無事」上面的一個「性」（即「非遮」），現在是說沒有這樣的成立（即「無遮」），《分別熾然論》中所謂的「非成無事性」，如文：

又云:「非成無事性」者，非說不成勝義大種無事，義謂不成，離破之外，無事自性。

「非成無事性」中的「非成」的意思是什麼？就是不僅僅破，還有一個「性」成立，不是這樣的。所以宗大師對他宗解釋的時候，先解釋《分別熾燃論》的前段，為什麼？因為相對而言，解釋前段比較容易理解，把它連接到非遮，即它只是非遮、不是無遮。後段有點難理解，所以先解釋前段，然後從這裏推出並解釋後段。所以中間加「故」字。

●師生互動

仁波切：梁譯師在嗎？我剛剛這樣應該可以嗎？

梁譯師：對。

仁波切：梁譯師說我這樣中文的用詞是正確的。你們看藏文。

（互動結束）

對於《分別熾然論》前段的內容瞭解了。前段是「唯

破地等，於勝義中非大種性」，後段是「非成餘性，及無事性」。我們看《分別熾然論》的這段：

分別熾然論亦云:「唯破地等，於勝義中非大種性，非成餘性，及無事性。」

完整的話，是「唯破地等，於勝義中非大種性」，其中「唯破」的意思，字面上他先說什麼，這個容易理解。宗大師說「是說唯於勝義破大種性」，字面上確實是「唯破」，但對於它的意思要深一層瞭解，不是只看表面。它的意義是什麼呢？即無遮是它要成立的，非遮不是它要成立的。「義謂無遮即是所立」，意思是不可以是非遮，必須要無遮，這是它深一層的意思。

所以瞭解了前段之後，對於後面那段也可以理解，前段「義謂」的緣故（義謂無遮即是所立），後段「義謂」也是這樣來理解(義謂不成，離破之外，無事自性)。即對於前段深層次的意思瞭解了之後，以此來瞭解後段深層次的意思，重點是他宗對於後段不了解。

●師生互動

梁譯師：「義謂不成」後面的逗號不要了。

仁波切：對。「義謂不成」後面的逗號不需要，「離破」中間加「唯」字，即「義謂不成離唯破之外，無事自性。」。

按照藏文，這樣比較清楚。

（互動結束）

這是宗大師對他宗的解釋。接著下面，這裏也應加「故」字。如文：

故若問離遮所破立不立餘，容可應理。若許遮遣所破，而觀其破是否正因及言覺境，云何應理。

意思就是，引用月稱的論《顯句論》《入中論》，月稱的這些論著的內容都是非遮和無遮，根本不是「破自性的時候，有沒有成立無自性」，完全跟這個無關。這裏用「觀」字，有的時候用「問」字。不管是「問」也好，還是「觀」也好，都是「分析」的意思。重點是「分析」，或討論的「問」，前面「容可應理」用的是「問」，後面講「云何應理」用的是「觀」，實則都是「分析」的意思。

成立非遮和無遮引用的論著，都是關於這個方面的，根本沒有談到破了自性有沒有成立無自性？誰會討論這個？破了自性就等於成立無自性，這是毫無疑問的。若這個方面還有問題的話，就是沒有道理的問題，即「云何應理」。所以你這種分析的話能理解，那種分析根本

無法理解，這兩個分開，中間有「若」字，比如「若問離遮所破立不立餘」，下面說「若許遮遣所破，而觀其破是否正因及言覺境」。這裏面有兩個「若」，假如你這樣分析能理解，那樣分析則無法理解，根本沒有道理。開始的時候加一個「故」，為何？

因為宗大師對於前面他宗引的論點的意思已經解釋完了，結論是你的分析往那邊的話，我能理解；往這邊的話，則完全無法理解。前面就是非遮和無遮方面的。「若問離遮所破立不立餘」，其中「餘」的意思是不僅僅破，還有沒有成立別的。「離遮所破」是對「餘」形容。超越遮所破，這裏應加「唯」字，就是「離唯遮所破」，即「若問立不立離唯遮所破之餘」。如這個方面你分析、你問，我能夠理解，即「容可應理」，這是有道理。

前面加「故」，意思是：你懂了吧，你引的的論著的內容你瞭解了吧！你引了這方面的論問的話，就有道理，因為是關於這方面的，即「容可應理」；但與你引的內容完全無關的，你想的是「只有破，沒有成立」，為此引用經論的話，是完全無關的，則無法理解。「若許遮遣所破」，因為他已經承許「遮」或「破」，但是

他不承認成立「無自性」。

不管我們的「言」，或者我們的「因、言、覺」三個，無論我們的邏輯的「因」也好，還是邏輯瞭解的時候所用的語言（「言」）也好，以「因」「言」「覺」三個階段而言，比如因的階段、果的階段、覺的階段，因的階段是還沒有生起比量之前的階段「因」；果的階段是生起比量之後的階段「言」；「覺」就是比量的階段。這三個階段有沒有對境？或者可以說「自性無」是不是他們的對境？這三個有破「自性有」，但「自性無」是不是它們的對境，還要分析。

他宗分析「若許」，他已經承許「破所破」或「遮遣所破」，但是「無自性」那塊是不是「因、言、覺」三個的對境？現在是分析的階段，這邊用「觀」，就是「分析」的意思，分析什麼？分析是否破自性無「其破」，「自性無」是不是「正因、言、覺」三個的對境，即「觀其破是否正因及言覺境」——這樣分析根本沒有道理，而且他分析的時候用的論點根本跟這個無關，所以完全沒有道理，即「云何應理」。這裏前面加一個「故」。

●師生互動

仁波切：這樣可以嗎？這裏加「唯」字，即「離唯遮所

破」。

梁譯師：可以，「故若問」。

仁波切：對，就是「故若問」（「故若問離唯遮所破立不立餘，容可應理。」）。我中文有問題的時候，請梁醫生幫忙糾正，不要客氣的說「可以」。

（互動結束）

按照大疏的科判來說，到這裏就是一個段落。現在開始斷諍論（辛二、依彼斷諍論）。斷諍論是什麼呢？剛剛破了他宗的觀念，因為他宗的觀點是「沒有成立自性無，只有破自性」，他宗以引論來解釋這個觀點，但已經整個被自宗破除了。破除之後，還有一些問題，是什麼呢？如文：

若以正因遮自性有，即以彼因立無自性。

現在已經認同了「破自性有等於成立無自性」。認同了這個，假設這個是對的話，前面加「若」表假設。二者是相等，什麼呢？「以正因遮自性有」和「以彼因立無自性」二者相等。若是如此，後面的句號不對，因為話還沒說完。龍樹說的這個偈頌怎麼解釋呢？如文：

聖者說云：「此破除有性，非即執無性，如云此非

黑，未說此是白。」復云何釋？

意思是提問的人覺得：你這樣主張跟龍樹的這句話相違，「復云何釋」就是你怎麼解釋呢？因為前面這句話講到破是對的，下面說「非即執無性」，就是「執無性」是不對的。「執無性」等於抓「自性無是成立」，這是不對的樣子，「非即執無性」，字面上看確實矛盾的樣子，宗大師的解釋是「破自性有」等於「成立無自性」，若這二者一樣的話，則宗大師的解釋好像與龍樹的偈頌「非即執無性」矛盾的樣子。字面上看是有矛盾，所以他宗提出疑問。

宗大師對他宗的諍論如何回答呢？答復分兩段。第一段，如文：

答：譬如唯欲顯說無黑，云此非黑，是唯遮黑，非離彼外顯是餘白。如是說苗勝義無性，亦唯成立遮勝義有性，非離彼外更別成立有餘無實。般若燈論及疏，亦說：「非遮」非是所立，無遮乃是。

從「即有彼喻亦可了知」這裏是第二段，如文：

即由彼喻亦可了知。如云非黑，未說不顯非黑，而說不顯是白故。觀音禁說，觀世間品有此教文。

以兩段來答復。「亦」的意思，前面已經答復了，

你應該知道了。 現在透過比喻你也應該可以知道，你沒有好好仔細思考或讀，你真正好好讀這篇文章應該能知道其中的意思。

首先，宗喀巴大師說：你不懂它的意義，這裏好像看不到這個詞，梁譯師你看一下。

●師生互動

仁波切：他的意思是這樣。梁譯師看一下他的比喻和意義，重點表意義的是關鍵字，即你不懂他的意思，他的意思是這個。「義」這個字在哪里？

梁譯師：「如是說苗勝義無性，亦義謂唯成立」。

仁波切：這個表「也」的「亦」字應放在前面。後面是「意義」的「義」，即「如是說苗勝義無性，亦義謂唯成立」。對不對？

梁譯師：對。如果白話可譯為「也是意思是說」。

仁波切：對，如果白話就是「也是意思是說」的「意思」是關鍵字，文中沒有翻譯出來。因為宗大師覺得你不懂他的意思，「意思」這個詞沒有譯出來。

（互動結束）

我們先說意思。無論我們用語言也好，還是邏輯也

好，說出來「苗勝義無性」，這樣想或說的時候，我們還是有成立，成立什麼呢？成立「唯遮勝義有性」，應該先寫「成立」，即「成立唯遮勝義有性」，這是有成立的，等於「勝義無」是有成立的。然後除了成立「無自性」之外，還有沒有別的成立？那就沒有。「唯成立」和「成立唯」中文意思差不多，即「唯成立和成立唯遮勝義有性」，關鍵是有「成立」這塊，成立什麼？

「成立唯遮勝義有性」，除此之外，「非離彼外」的「彼」的意思是前面的「成立無自性」，成立無自性之外（離彼外）有沒有成立？沒有成立，即「非離彼外更別成立有餘無實」，別的有沒有成立？沒有。前面「非」，應該是「非成立離彼外更別有餘無實」，此處梁譯師譯為「非成立離彼外更有餘無實」。你們懂意思了吧？對於梁譯師短暫的翻譯我擔心，先放著，等梁譯師思考後翻譯成熟了再分享給同學們。

他（龍樹）的意思是什麼？重點是成立無自性，唯僅僅成立無自性，除此之外沒有別的成立。所以這個是他的真正的意思，龍樹說的這段話真正的意思是這樣。

前面「此破除有性，非即執無性」是意義，後面是比喻。前面這兩句話真正的意思是：他宗你不懂，它真

正的意思是這樣。宗大師在《辨了不了義善說藏論》裏面加了剛剛說的關鍵字「義」，即「此義謂」，他宗不懂它的意思，表意思的關鍵字「義」沒有譯。為什麼意義是這樣呢？因為比喻上面非常明顯，所以先說比喻。你沒有好好讀比喻，所以先解釋比喻，即「譬如唯欲顯說無黑，云此非黑，是唯遮黑，非離彼外顯是餘白」。

比喻中特別說「沒有顯示餘白」，「餘白」就是把另外一個拿出來，即我沒有顯示「無黑」或「遮黑」，他說的是「沒有顯示白」，他講這個就等於確實是非遮，（引出）一個成立法。他是否定這個，即他沒有說「無自性」或「無黑」，沒有成立這個。另外的「白」我沒有講，這個肯定否定的是非遮，連無遮都沒有成立。所以比喻這邊更明顯，宗大師先解釋比喻，再解釋意義。

宗大師對此解釋之後，說：不單單我這樣解釋，包括清辯的《般若燈論》中也是這樣解釋，其中也有引龍樹的偈頌，還有包括清辯的弟子觀音禁也有解釋《般若燈論》，即這裏講的《般若燈論疏》。《般若燈論》造論者是清辯，《般若燈論疏》造論者為清辯弟子觀音禁。這兩位祖師的論著中，都對龍樹的偈頌有解釋，也解釋成無遮，不是非遮，他們兩位都是這麼解釋。所以「亦

說」，意指不單單我（宗大師）這麼解釋，清辯和觀音禁也是這麼解釋。

如何解釋？「「非遮」非是所立，無遮乃是」。成立空性的，不管是「正因」，還是「言」「覺」，所成立的不可以說是非遮，應是無遮，對於這個方面解釋。「非遮」不應用引號，即「非遮非是所立，無遮乃是」。這裏也加了「亦」，意指不單單宗大師這樣解讀，觀音禁也如此。

●師生互動

仁波切：梁譯師你覺得藏文中的這個關鍵字如何翻譯？就是不單單宗大師的意思是這麼解讀，清辯論師和觀音禁也是這麼解讀，「意思」這個詞沒有翻譯出來，你覺得這個用什麼詞？

梁譯師：白話表達就是「亦將此義解釋為」。

（互動結束）

跟剛剛一樣，意思就是：深一層的意義，不單單我（宗大師）是這麼解釋，他們兩位（清辯論師和觀音禁）都是這麼解釋。這是第一段對他宗的問題的答復。第二段的答復就是：你不用想意義，光是在比喻上想一想就

應該會明白，「即由彼喻亦可了知」，你覺得第一段的意義讓你頭痛，僅僅是從比喻上想一想你也會明白的。

「即由彼喻亦可了知」，為什麼呢？如文：

如云非黑，未說不顯非黑，而說不顯是白故。觀音禁說，觀世間品有此教文。

按照你來說，應該我沒有說「非黑」，我只是說「不是黑」，但我沒有說「非黑」。這裏有點怪，就是我只否定黑，但我沒有說「非黑」，這是他宗的觀念，他宗的意思是「我只有破自性，我沒有成立自性」，意義上「我只有否定黑，但我沒有說非黑」。

我們看比喻上面沒有這樣說，如果按照你來說，這個比喻應該這麼說，即「未說不顯非黑」，意思是點到他宗的問題：按照你來說，應該不是「未說不顯非黑」，應該是「不顯非黑」。這裏所謂的「未說」「而說」的說者龍樹，龍樹比喻的時候說什麼呢？不顯示白，用什麼詞？顯不顯示的主詞用「非黑」這個詞，「非黑」沒有顯示白，它顯示非黑、沒有顯示白。重點是沒有顯示白。

龍樹有說「沒有顯示白」，即「如云此非黑，未說此是白」。龍樹這句話「未說」的「說」的主詞是「非

黑」，不是龍樹。下面「未說」「而說」的主詞是龍樹。

現在宗大師對他宗說：比喻裏面，龍樹怎麼說呢？龍樹說「非黑這個詞沒有顯示它是白」。然後龍樹沒有說「沒有顯示它是非黑」，即「未說不顯非黑」，意指龍樹沒有說「不顯示非黑」，「沒有顯示白」龍樹有說。從這裏推知宗大師的關鍵字是中間的「未說不顯非黑」，即龍樹沒有說「不顯示非黑」。按照他宗來說，龍樹應該要說「不顯示非黑」。為什麼？

因為他宗認為「不顯示非黑」是對的。為什麼？因為「非黑」不成立，「非黑」不是對境，這是他宗的觀念。所以龍樹應該要說「不顯示非黑」，但龍樹沒有說，所以「未說不顯非黑」，龍樹沒有這麼說，龍樹說的是「沒有顯示白」。從那裏可以理解，龍樹認同「有顯示非黑」，「不顯非黑」龍樹沒有說。

「有顯示非黑」等於無遮，就是它的對境。從比喻那裏可以理解，龍樹特別拿出來「白」，即「不顯示白」，他沒有說「不顯示非黑」。從比喻也可了知——「即有彼喻亦可了知」，後面的句號應為逗號。理由是「如云非黑，未說不顯非黑，而說不顯是白故。」

現在引的龍樹的這個偈頌，我查了龍樹的書《觀世

間品》，也沒有看到，可能意義上是有了，但是文字中沒有看到這個偈頌。所以宗大師說觀音禁說龍樹的《觀世間品》中有此偈頌，即「觀音禁說，觀世間品有此教文」，這是宗大師（從觀音禁的《般若燈論疏》）中推理出可能龍樹的《觀世間品》中有（此偈）。可能我們看的龍樹的《觀世間品》有不同的版本，雖然有些版本字面上沒有，但意義上有。目前我查了沒看到，有可能宗大師查了沒看到，就看到剛剛我們引的觀音禁的《般若燈論疏》裏面有，所以就說《觀世間品》裏面有。

這個是斷諍論，我們已經講完了。接下來，他宗為什麼有疑問這方面解釋，如文：

生此疑難之理，謂苗若有勝義無生，則須以理智成立。成立苗無勝義生時，其無勝義生之有，應是所立。由以比量成立彼故，故生彼疑。

「生此疑難之理」就是生起疑難的原因，對於原因宗大師說「謂苗若有勝義無生，則須以理智成立。成立苗無勝義生時，其無勝義生之有，應是所立。由以比量成立彼故，故生彼疑。」。關鍵字是「比量」，即「由以比量成立彼故」。另外，有兩個東西，是什麼呢？「勝義無」或「無勝義生」，二者無差別。這邊用「無勝義

生」。

對於「無勝義生」和「無勝義生有」，二者不一樣，對此要區分。比如「空性」和「空性有」，是兩碼事。這裏要瞭解，「無勝義生」等於「空性」，「無勝義生有」等於「空性有」。比量成立空性，他宗不承認。他宗不承認的原因在於：假設成立「空性」的話，則「空性有」也會變成成立。若「空性有」成立的話，就確實不對了。關鍵是「空性」不可以成立，為何？因為「空性有」成立是不對的，若「空性有」不可以成立，則「空性」也不可以成立。他宗的問題在此。

對於他宗的問題，我們自己想想有點有道理，比如我們內心裏面生起或瞭解「諸法是沒有自性」，或「諸法勝義無」的時候，「勝義無」有點找到了，對於「勝義無」瞭解的時候，有沒有瞭解到「勝義無有」？這兩個難以區分，他宗認為這兩個並在一起，即對「勝義無」瞭解等於對「勝義無有」瞭解。如此對「勝義無有」瞭解了就可以了？那不行。對「勝義無有」瞭解，又是執著了。

他宗不敢說對「勝義無」瞭解了，因為對「勝義無」瞭解就等於對「勝義無有」瞭解，所以他宗就停留在哪

個階段？停留在「破勝義有」，不可以說「成立勝義無」。這是他宗疑難的地方，他思考的時候疑難的位置就在這裏。這似乎很有道理。

我們也想一想：諸法的究竟道理是什麼？「究竟」就是完全不真實有，如此慢慢感覺到「不真實有」就好像是「真實有」的一種，把「不真實有」拿出來抓的感覺。所以，「勝義無」就有，「勝義無有」有沒有成立這個階段非常難區分。所以現在他宗的疑難蠻有道理。

他宗的關鍵字就是中間的詞。剛剛我先說的是「比量、對境空性、空性有」三個就是一個道理，我們抓到重點。所謂的「比量」就是證悟空性的空正見。現在文中的關鍵字句是中間「成立苗無勝義生時，其無勝義生之有，應是所立」。其中有「應是所立」，即應該會成為所立，這是他的想法，即若是這樣應該會變成，是什麼樣子？就是前面的「成立苗無勝義生」，其中「苗無勝義生」就是空性。

苗芽不是勝義生，就是空性。實際上它確實是比量所成立的對境，但他宗認為若是如此就有問題，所以說「應是」用這樣的詞是不是好一點？比如前面加「若」，即「若成立」，比如「苗無勝義生」為所立，則「苗無

勝義生有」也是所立，意思是兩個都是用所立。比如「苗無勝義生」是所立的話，是否「苗無勝義生有」也是所立？關鍵的問題就在這裏。

比量一成立「苗芽無勝義生」就不對了。不對的原因是什麼？若（「苗芽無勝義生」）一成立，則「苗芽無勝義生有」也變成成立了——對此他無法接受，如此則前面也把它否定。

對於這段文章，還有一些道理要解釋，我下次再說。關鍵的想法我已經跟你們說了，但配合文章還要再解釋。

【2017 辨了不了義善說藏論 193】

我想說一個道理，什麼樣的道理呢？比如我們每天做功課，或者每天做六座瑜伽、每天發菩提心，而且很多次，那樣做的時候，我們心裏面好像有一種——每天或每次做的都是一樣的，反反復復，內心對此就有一種懈怠的感覺。因為我們心裏面，有一種貪心的習氣，即「喜新厭舊」，貪心的習氣很重，總是想要有一種新的感受、新的想法。如果不是新的，當不斷重複的時候，內心就有無法接受的感覺，沒有喜悅、歡喜的心。對此，我們要瞭解三個方面：

第一，是由於我們自己貪心「喜新厭舊」的毛病造成。

第二，是我們不了解真正的佛法，佛法完全是一種究竟，這個究竟是永不變的，或究竟的真理是恆時的狀態。我們昨天看的和今天看的，或昨天想的和今天想的，比如空性，空性是永不變的。一樣，究竟的真理是恆時的狀態和規則，並非是新的一直變的，若是變的則不是究竟。所以佛法裏面講的菩提心、空性方面就是一個究

竟的真理狀態，不會變的。

所以我們不要把心裏「喜新厭舊」的想法來對待佛法的真理，這完全不對的。因為佛法本身是最究竟，究竟代表不會變，如果一直變則肯定不是究竟。對此我們不了解，所以心裏就是相反的。佛法是究竟，規則一直一樣就代表究竟，我們心裏應該更要想：它是究竟，它不會有新鮮的狀態，新鮮的狀態等於它不是究竟，一直變的狀態就不是究竟。對此，我們要反反復復的想，或一樣的道理常常想，這是應該的，這個問題不是法的問題，而是我們的問題，即對於法是究竟的狀態我們不了解。

究竟或者很高的真理，可以用在我們眼前輪回中各種各樣的變化、各種各樣的煩惱和煩惱的行為、各種各樣的障礙，如果我們用的話，要有一種新鮮，這個就是新鮮，即輪回中有各種各樣的變動，用究竟的真理對治，若這方面會用的話，則一直有新的。法本身是究竟的，用的時候就有新鮮的，比如每天生活都跟不同的人接觸、我們做不同的事情，可以把它用起來的時候，我們就一直提升、一直有新鮮的成長。

對於這一塊我們一直提升、每天要會用，不管遇到

什麼情況什麼問題、處於什麼狀態當中，都有一種法可以用，會用就會很舒服，這也需要新鮮、需要一直變、一直提升，這是蠻有趣的，很有挑戰又很舒服，這個要懂。若不懂，就是一個大的問題；若懂，每天就會有收穫，這就是所謂的實修。大概就是這些問題，我們要認出自己的問題在哪里。

也可以說另外一個問題。我們修奢摩他的時候有談到這個問題。我們「喜新厭舊」，實際上是掉舉，一直跳過去，先因為貪心而被這個對境吸引，然後貪心跑到另外一個對境，過了一陣子貪心又找到另外一個新的對境——這樣的心一直跳，對不同的對境一直「喜新厭舊」、一直跳，這就是掉舉。實際上自己的心是很累的狀態，但我們麻木的樣子不知道自己的心累。

相反，當我們的心安住在一個地方的時候，心平靜下來就有一種「樂」，對於這個「樂」我們剛開始的時候沒有體悟，這個體悟要提升，剛修奢摩他的時候，隨順的身輕安，然後心輕安，提升到身輕安樂、心輕安樂，幫助我們的心更能夠安住，「奢摩他」有講到這些道理。

這也是一個大問題，比如我們每天修皈依發心或做功課時候，心在安住的範圍裏面一直這麼走，實際上是

很舒服的。如果心一直跑出去，好像繞了地球很多圈，「奢摩他」的道理我們學過，所以這也是一種問題，即我們要一種新鮮的感覺，然後就沒有辦法每天做一樣的功課，沒有辦法精進的原因之一在此。

如果心不散亂每天做半小時、幾十分鐘或一小時的功課，這種舒服我們有體悟的話每天就會很享受。（內心散亂）這也是一種我們懈怠的來源。一些同學問我「最近懈怠怎麼辦？」，我們要瞭解這些道理並用起來，應該有幫助。

上節課講到第 156 頁，如文：

生此疑難之理，謂苗若有勝義無生，則須以理智成立。

「此生疑難之理」就是他宗內心生起懷疑的理由，或它怎麼生起懷疑，「理」是怎麼生起，對於這方面宗大師解釋。宗大師說，他宗的想法為「謂苗若有勝義無生，則須以理智成立」。首先，他宗的腦子裏面有第一個想法，就是前面這塊，什麼道理呢？重點是「空性」和「空性有」這塊，或「自性無」和「自性無有」是兩碼事。這邊用「苗芽勝義無生」「苗芽勝義無生有」。「苗芽勝義無生」是「空性」，「苗芽勝義無生有」是

「空性有」。

這裏「苗若有勝義無生」，其中「若」是講什麼？藏文中沒有「若」，先去掉。他宗的想法是，我們先拿出有法，有法是「空性有」，或「苗芽上面的空性有」，或「苗芽勝義無生有」。把「有」放前面，即「有苗芽勝義無生」。比如「有空性」或「空性有」，中文兩個都可以，這兩個沒什麼差別，把「有」放前或後都可以。

「苗芽勝義無生有」或「有苗芽勝義無生」，是有法，它是以理智成立。對此，他宗認為它是需要以理智來成立，這是他宗的第一個想法。這裏「若」和「則」都不需要。他宗的想法是：「空性有」，法分三個，即「現前法」「隱蔽法」「極隱蔽法」。如果是「現前法」，則不需要以理來成立，不需要比量來成立。「隱蔽法」和「極隱蔽法」要以比量來成立。

現在他宗認為：第一，「空性有」不是「現前法」，「空性有」是「隱蔽法」，這是他宗錯的地方。實際上「空性有」是「現前法」，不是「隱蔽法」。「空性」是隱蔽法。比如知道了「空性」之後，誰不知道「空性有」？空性有沒有不是「隱蔽法」，「空性」是「隱蔽法」。他宗對此有點區分不出來，所以他宗的第一個錯

誤地方在於認為「空性有是隱蔽法，須要以理智來成立」，關鍵字是「須要」，即「須以理智成立」。他宗認為「空性有」或「苗芽勝義無生有」必須要以理智成立，這是他宗第一個錯誤。

之後，他就要找理智，「空性有」是「隱蔽法」，是以比量來成立，什麼樣的比量成立？就要想出來，他宗就想：應該是成立空性的比量來成立——他把這個想起來了。

這裏藏文有兩個詞表時間，「彼時」或「爾時」，就是他宗心裏認為「空性有」必須以理智、比量來成立，有這樣想法的時候，他就生起另外一個想法。這裏「爾時」，就是這時候就會生起一個疑，即「故生彼疑」。如文：

（爾時），成立苗無勝義生時，其無勝義生之有，應是所立。由以比量成立彼故，故生彼疑。

這個疑什麼時候生起，他就拿出時間點。然後中間描述他的疑、他的想法，他的想法是什麼時候生的？就是前面他內心裏面需要先以理智或比量來成立，有這個想法的時候，就生起了另外一個想法。另外一個想法是什麼？他先要比量成立，然後是什麼比量就要想出來，

比如把空性當有法，即「空性有法，是有，因為是量所緣故」。「有」的定義是「量所緣」。若是如此，是不是正因呢？根本不是。「空性作為有法，是有，因為是量之所緣故」。這樣的正因正理可以成立「空性有」嗎？不行，因為這個根本不是正因。

「空性有法，是有，因為量所緣故。」——這個不是正因。因為一瞭解「空性」，就等於也會瞭解「空性有」。當然這是指補特伽羅，不是補特伽羅的比量。對於這位補特伽羅而言，他一瞭解「空性」，就等於他也會瞭解「空性有」，因為當時他已經瞭解「空性」了。所以，「空性有法，是有，因為量所緣故」根本不是一種正因。所以他宗認為這種正因不行，他宗還是有點聰明，所以他要找正因，他就把成立空性的正因拿出來。

●師生互動

梁譯師：這裏漏了，即「成立」的「成」前面應加「爾時，由念」。

仁波切：對。還有上面的「若」「則」都不需要。

梁譯師：它整個意思還可以，若準確的文法就是仁波切說的，即應為「謂須理智成立苗芽勝義無生為有」。

仁波切：對，這裏要改一下。

（互動結束）

這裏他宗的第一個想法想了之後或想的同時，他又想起來應該是這樣成立，首先是他的想法是以此為基礎，即「空性有」要以理智成立。宗大師如何答復？如文：

此無自性雖然是有，而非理智成立。

宗大師答復：「空性有」根本不是理智成立的，我下面我會寫《正理海》，你就會知道。「此無自性雖然是有，而非理智成立」，對於他宗的第一個想法「苗芽勝義無生為有」，或這裏用的「無自性是有」或「空性有」，（宗大師對他宗說）不是理智成立，這方面我會寫。如文：

中論釋中茲當廣說。

其中「說」為「將說」，表未來。《正理海》是宗大師在《辨了不了義善說藏論》後面寫的，宗大師在《辨了不了義善說藏論》中有兩三處提及自己將會在《正理海》中廣說解釋。那個時候宗大師心裏已經有要寫《正理海》的想法。他宗的根及懷疑主要是「空性有需要理智成立」這個想法，實際上「空性有」需要理智成立嗎？不需要。宗大師說「非理智成立」，意思是「空性有」不需要理智成立，對此他將會在《正理海》中廣做解釋。

若知所立是其無遮，即能瞭解，唯立遮勝義生，非立有餘勝義無生。

他宗的問題是理智的對象不是無遮，而是非遮，他宗有這樣的想法。實際上是因為他宗不了解「自性無」或「找不到自性」的時候，已經有一個對境，即他有證悟空性。證悟空性不需要以「空性有」來瞭解「空性」，那種「空性有」就不是「空性」，而是非遮。應該是「法的施設義找不到」，明白這個的時候當下已經抓到空性了，理智已經成立空性了。

他宗不知道有這樣一個所立，宗大師對他宗說：你不知道這個，假設你知道的話才會懂，什麼呢？才會懂「空性」瞭解與「空性有」之間的差異。下面講到「若知所立是其無遮」，意指我們對於「找不到」瞭解的時候是成立無遮的狀態，假設你知道了就很好，即「若知所立是其無遮」或倒過來說無遮有一個成立、有一個對境，若知道這個才能夠瞭解，什麼呢？瞭解到「唯立遮勝義生，非立有餘勝義無生」，即成立「空性」不需要成立「空性有」，這方面你才會瞭解。

下面講到「立」和「非立」，「立」是什麼？「空性」是「立」。「非立」是什麼？「空性有」是「非立」。

你沒有瞭解到「找不到自性」的時候，已經有一個對境，即無遮狀態的對境。若你不了解就會混在一起，把「空性成立」和「空性有成立」變成等於了。

下面是能瞭解的，即「為立遮勝義生」，其中「遮勝義生」就是空性，這是成立。非成立什麼？「非立有餘勝義無生」，剛剛用「苗芽非勝義無生為有」或「空性有」這塊沒有成立，這樣的道理我們能瞭解，這裏的動詞「瞭解」的受詞是「唯立遮勝義生，非立有餘勝義無生」。這個他宗沒有瞭解，原因在於他宗不了解前面或他不知道「所立是其無遮」。 現在我們相反來說，假設知道這個就會瞭解那個，這裏就有兩個，即「若知」「即能」，意指你不知道這個所以就不了解那個、假設你知道這個就能瞭解那個。

「若知所立是其無遮，即能瞭解，唯立遮勝義生，非立有餘勝義無生。」。這樣的緣故，瞭解無遮很重要，所以月稱在《顯句論》中說到「破他計有，非成其無」。如文：

故顯句論說：「破他計有，非成其無。」

意思是我們只有破，沒有成立。「非成其無」的意思是我們沒有成立「空性有」，我們只（破）「自性有」，

沒有成立「自性無為有」。「他計有」，就是他宗主張「有勝義」「有自相」。對於他宗的想法「自性有」我們要破，但是我們有沒有成立「自性無為有」？沒有。「非成其無」相當於我們沒有成立「空性為有」，這個方面我們強調。

這段話宗大師為了成立前面的「所立是其無遮」，這是關鍵。我們應該知道「所立是其無遮」，才能瞭解「唯立遮勝義生，非立有餘勝義無生。」。所以關鍵我們要知道「所立是其無遮」。

「所立是其無遮」是關鍵。為此，宗大師引《顯句論》其中月稱說的這句話表達的就是「所立是其無遮」。「非成其無」就等於不是非遮的意思，只有破。

到這裏，就結束了一個道理。但是也有懷疑，懷疑什麼呢？剛剛是破「有」這塊，《顯句論》裏面「破他計有，非成其無」，現在破他有的時候，對「有」解釋和勝義連在一起，破勝義的意思。

破計無性者，謂如破云，勝義無生無可執實。

現在破無是什麼意思呢？破無也要瞭解是勝義方面，不可以理解為「完全無」的意思。「破計無性者」改為「破計無者」。「勝義無生無可執實」，這裏先要

瞭解一個道理：我們平常有一個想法，以「有邊」「無邊」而言，對於「有邊」的時候會想其肯定和勝義連在一起。破「無邊」的時候，我們不會想勝義這塊。所以，實際上破「無邊」的時候也是和勝義連在一起，比如完全沒有的時候，把它當成究竟的體性，性質就是完全沒有。「沒有」是勝義當中沒有，或者「沒有」是勝義的狀態。

不管「有邊」也好，還是「無邊」也好，都是實有的執著。不可以說「有邊」才是實有的執著，「無邊」的時候沒有實有的執著，並非如此，「無邊」也是實有的執著。這邊講「無」也是「無可執實」，「執實」是執著的意思，執著什麼呢？執著勝義無生，勝義無生是執著、是無可，「無可」是動詞，它的受詞是「勝義無生」。這個翻譯也可以，即「勝義無生無可執實」，就是「勝義無生」的時候等於已經執實了，所以「無可執實」。

勝義無生是什麼意思？「勝義無生」是無生的描述，無生是究竟，而且是勝義的無生，把無生或「沒有」當究竟的狀態。這樣實際上是執著，即執實。這種執著不可以，所以「無可執實」，即「勝義無生無可執實」。

「猶如破云」，那個時候「勝義無生無可執實」已經破了，那個時候破的跟前面的「破計無性者」一樣。《顯句論》中是「破他計有，非成其無。」，《顯句論》已經解釋了「破他計有」，現在是解釋「破他計無」的意思。

勝義，也是一樣的。下面解釋我們沒有成立「有」，這個意思也是勝義上面的，有勝義生，所以非成立勝義生。一樣，不管「有」也好，還是「無」也好，「有」這種想法是執著心造成的，「有邊」的問題是執著心造成的，「無邊」的問題也是執著心造成的。

關於《顯句論》方面的引了後，後面補充《顯句論》中詞句的解釋，真正引的《顯句論》是前面那塊，後面兩個，比如「破計無性者」「非成立有性者」，也是《顯句論》裏面的一段話的解釋，順便解釋一下不然會有誤解。真正的是《顯句論》前面的那段話，而且引的目的是宗大師前面說的「若知所立是其無遮，即能瞭解」，這是宗大師真正對他宗說的。下面，如文：

非成有性者，謂非成立有勝義生，故苗芽實有，與無實實有，二俱可破。

他宗觀念中錯誤的地方是：他說到破勝義有，但沒

有成立勝義無。這是不對的，實際上「破勝義有」等於「成立勝義無」，但他宗不認。這個問題是什麼呢？他宗認為如果破勝義的時候成立自性無的話，自性無就變成勝義有了，這就是他宗的想法。他宗認為破不可以成立，一成立就執著。他宗認為連空性都不可以成立，空性一成立就變成空性實有了。所以，他宗認為只有破，不可以有成立。下面的，我先抓重點。如文：

非遮其一而表餘一，然苗芽實有，與彼無實，則遮其一須表餘一，非俱可破。

「然苗芽實有」等於實際上先要瞭解「遮」是「破」的意思，「表」是「成立」的意思。苗芽實有一破，苗芽無實等於成立，即「遮其一須表餘一」，其中的「須」是他宗不認同的，宗大師認為是需要，這是關鍵字。他宗認為破不需要成立，但宗大師說需要。中間沒有「則」字。梁譯師說「則」應改為「二者」。藏文中有「二者」，即「二者遮其一須表餘一」。

宗大師說：這兩個完全是等於的，你不了解，實際上是需要，這兩個等於，即「破苗芽實有」等於「成立苗芽無實」。文中改為「二者遮其一須表餘一」，意思是這兩個是需要的，一個是破，另外一是須要成立。什

麼是不需要？需不需要是「遮其一表餘一」這方面的，所以「苗芽實有」與「苗芽無實」是這種狀態，但是「苗芽實有」與「苗芽無實實有」這兩個不是。現在是有法改變，剛剛有法是什麼？「苗芽實有，與彼無實」這兩個。現在看一下上面的「苗芽實有」，第一個沒有改。下面是「苗芽無實實有」。所以「苗芽實有」與「苗芽無實實有」，這兩個是他宗的想法，他宗覺得「苗芽無實成立」等於「苗芽無實實有」。他宗覺得「破苗芽實有」的時候不可以「成立苗芽無實」，因為「成立苗芽無實」就相當於「苗芽無實就實有了」。所以他宗把「苗芽無實」跟「苗芽無實有」，或「成立苗芽無實」跟「苗芽無實有」是等同。

現在把他宗混在一起的就分出來了，因為真正的是「苗芽實有」和「苗芽無實」來說是「遮其一而表餘一」。他宗把什麼混在一起？把「苗芽實有」和「苗芽無實實有」混淆在一起。他宗把下面的二者和上面的二者混在一起：下面的二者是「苗芽實有」和「與彼無實」，下面的二者是「苗芽實有」和「苗芽無實實有」這兩個。後面也有兩個法，即「苗芽實有」和「苗芽無實」；前面也有兩個，即「苗芽實有」和「苗芽無實實有」。前

後都有兩個，兩個地方前面都講「苗芽實有」；但後面有點不一樣，即「苗芽實有」和「苗芽無實實有」。對此，他宗不覺得不一樣，將其混在一起。

對此，宗大師說：你認為不需要。先下面那個，你認為不需要「遮其一表餘一」，實際上上面那兩個來說就是不需要「遮其一表餘一」，但是下面那個需要，但你沒有搞清楚，沒有區分。「非遮其一而表餘一」，這個你混到上面那塊，上面不需要是對的，這裏有「雖」字。但是下面那塊還是需要「遮其一須表餘一」，所以你不可以說——兩個都破，「自性有」「自性無」都破，什麼都不可以碰、不可以摸。你認為上面需要「遮其一而表餘一」、下面不需要「遮其一須表餘一」，你把二者混淆在一起。實則上面不需要「遮其一表餘一」，下面的需要「遮其一而表餘一」。

另外一個關鍵的地方是「俱可破」和「非俱可破」。上面和下面要對應。下面「非俱可破」，應為「故非俱可破」；上面「二俱可破」中也應加「故」，句號應為逗號，即「二俱可破，故非」。關鍵字是「俱可破」「非俱可破」，意思是相當於他宗說兩個都要破，「自性有」「自性無」都要破，兩個都不可以靠近。現在宗大師說

不可以兩個都破，即「非俱可破」，「自性有」是要破，「自性無」是要成立、不要破。

而且「自性有破」等於「自性無成立」，二者沒有辦法一起破，其中一個破的同時另外一個成立，即「故非俱可破」。主要講的是下面的「然苗芽實有，與彼無實，二者遮其一須表餘一，故非俱可破。」因為他宗認為兩個都破 宗大師說不可以兩個都破 一個是成立的。下面就是主要對他宗說的。上面都可以破，你認為「苗芽無實有」是「自性有」，這個破是對了，但「苗芽無實有」不可以破。對於「苗芽無實有實有」當成要破，這是對的；但是「苗芽無實有」不是要破的。

上面是「雖」，下面是「然」，雖然「無實有實有」是要破，然不需要破無實有。他宗把兩個弄混了，認為上面的要破，所以下面的也要破。所以宗大師說上面兩個都要破，比如「苗芽實有」要破，「苗芽無實有實有」也要破；下面的「苗芽實有」和「苗芽無實」，一個要破，一個不要破，原因是什麼？因為這兩個一個遮的時候等於另一個要成立的，怎麼能兩個都破呢？「遮其一須表餘一」的緣故，非俱可破。

上面和下面講到兩個道理，一個是「俱可破」，一

個是「非俱可破」；還有「遮其一表餘一」這個方面。上面下面都有，這兩個互相都可以當理由：可以說「遮其一表餘一」的緣故，非俱可破；也可以說「俱可破」的緣故，不可以「遮其一表餘一」。二者互相可以當理由。我的意思是以「俱可破」當理由，來成立「非遮其一表餘一」；還有以「遮其一表餘一」當理由，來成立「非俱可破」。像所作性的緣故，無常可以；常法的緣故，非所作性也可以。一個是正面一個是反面，好像後遍和譴遍那種道理。俱可破的緣故，「非遮其一表餘」。

他宗混淆的地方在這裏，把「苗芽實有」跟「苗芽無實」二者當成「苗芽實有」和「苗芽無實實有」，二者混在一起。重點是「苗芽實有」和「苗芽無實實有」這兩個是「遮其一表餘一」的狀態，為這方面宗大師引《回諍論》，如文：

如回諍論云：「若以無自性，即遮無自性，遮無自性已，即成有自性。」此顯然說，若以無自性語破諸法無性，則彼諸法應有自性。

這裏有講，如果破到無自性就等於成為有自性。「無自性」和「有自性」是「遮其一」和「表餘一」，非常清楚。「破諸法無性，則彼諸法應有自性」，《回諍論》

裏面特別明顯的說到。「若」就是假設，即「若以無自性語破諸法無性，則彼諸法應有自性。」。所以「無自性語」或成立無自性的邏輯，假設它破了無自性，就等於它成立有自性，即「則彼諸法應有自性」，意思是不會破，這是反面的話，「假設破」的話，就是不可能破。假設破的話，那就會變成成立有自性了。

所以，有自性和無自性是完全「遮其一表餘一」的狀態。這是《回諍論》裏面特別清楚的。《回諍論》裏面用的詞是「自性」，但宗大師說勝義有也是一樣的。如文：

勝義有無亦與彼同，不可俱破。

宗大師「勝義有無亦與彼同」，現在跟他宗說的勝義有跟無，用這個詞；宗大師引用《回諍論》中說的是自性有跟無，實際上宗大師跟他宗說的這兩個是一樣的道理。你認為「俱可破」是不對的，所以「不可俱破」。你認為勝義有要破、勝義無也要破，勝義有要破是對的，但同時勝義無也要破是不對的，即「不可俱破」。這裏應該也要加一個「故」，即「勝義有無亦與彼同，故不可俱破」。

然勝義有，與勝義無是勝義有，則俱可破。

但是「勝義有」跟「勝義無勝義有」，就可以一起破，是「俱破」。一個是「勝義有」和「勝義無」不是俱可破，「勝義有」跟「勝義無勝義有」是俱可破。所以「勝義有與勝義無是勝義有，則俱可破」。「不可俱破」後面的句號應為逗號 因為真正結束是「則俱可破」，即應為「勝義有無亦與彼同，不可俱破，然勝義有，與勝義無是勝義有，則俱可破。」

這種關鍵的問題，內心裏面像唯識派或說實事派有一種執著心造成的，說實事派和中觀派不同的想法就講出來了，如文：

諸實事師許，若所破無實其破則實，若破無實，所破則實，故彼不能俱破實有。中觀諸師，則以教理，善立無緣遠離二邊甚深中道真實了義，而令如來聖教心藏，遍揚十方。

他宗的想法實際上和說實事派的想法一樣，說實事派的想法是內心裏面的執著心造成的，比如他宗認為抓到空性就變成空性實有了，認為瞭解空性很難想像，成立空性也很難想像，一成立空性就變成空性實有。

這和唯識一樣，唯識主張圓成實性、遍計執性、依他起性，三性中圓成實性和依他起性是實有的。以依他

起性而言，是因果的功能實實在在的，依他起的意思就是依賴因緣所生，因果的功能是實實在在的作用，所以肯定就是實有，這是唯識的想法。另外，唯識認為圓成實性是法的原來或者最究竟的本性、實性，認的時候這個肯定是實有。

所以，一個是因果的功能實有，另一個是法的究竟實性也是實有。所以唯識認為依他起性和圓成實性是實有，特別是圓成實性方面實有的時候，他講相對所破，因為我們成立空性的邏輯，主要是破我們的執著心，破所破。破所破，若所破是不對的話，即成立空性的邏輯的所破是不真實的話，則所成應該是真實，這是唯識的想法。

我們看「諸實事師許，若所破無實其破則實，若破無實，所破則實，故彼不能俱破實有。」。其中「其破」是已經破的意思，所破是假的、不真實，已經破的空性圓成實性是真實。圓成實是真實有的，這是唯識的想法。我們成立空性的邏輯，它所要破的完全是不合理、不真實的時候，那它成立的肯定是真實。一樣，相反的，假設成立的是不真實的話，「若破無實」，其中「若破」的「破」是空性或者圓成實性，假設圓成實性不真實，

所破就是真實，那執著心就是對了，這就是唯識的想法。

唯識說什麼呢？他說：我們不可以兩個都破實有，所破是實有我們可以破，但是圓成實性是實有是我們不能破的，即「故彼不能俱破實有」。所破實有我們可以破，圓成實性實有是不能破。圓成實性必須要真實，如果圓成實性不真實等於沒有辦法破所破，所以圓成實性必須要真實，這是唯識的想法。

中觀則認為：與我們所破的不真實一樣，已經破的圓成實性也是不真實。就是這裏講的「中觀諸師，則以教理，善立無緣遠離二邊甚深中道真實了義，而令如來聖教心藏，遍揚十方。」，中觀不會對空性上面執著，也可以說不會對阿賴耶識上面執著。中觀對於對境和有境（阿賴耶識）都不執著，或者對於法的表相和究竟的實相都不執著，這是中觀才能做到的，非常清淨的。如世尊的心藏一樣的空性的教法，或者世尊教法的最中心——空性，非常清淨，是沒有染到有無二邊的中道。

【2017 辨了不了義善說藏論 194】

上節課講到第 156 頁。

前面他宗的問題等於唯識的觀念，與唯識觀點相同。這裏講唯識就是這樣，中觀不是那樣，宗大師對他宗是這樣區分唯識和中觀的。我們現在看一下唯識是什麼樣，如文：

諸實事師許，若所破無實其破則實，若破無實，所破則實，故彼不能俱破實有。中觀諸師，則以教理，善立無緣遠離二邊甚深中道真實了義，而令如來聖教心藏，遍揚十方。

從這裏看得出來，「諸實事師」「中觀諸師」，把這兩個分開是宗大師對他宗說的，即「中觀諸師」是這樣，唯識就跟你（他宗）像的意思。唯識和中觀的差別在哪里呢？比如唯識講到「不能俱破實有」，這是唯識的缺點。中觀按照那個來說，（即與唯識觀點）對比就是「能俱破實有」。這裏「遠離二邊甚深中道真實了義」，其中「遠離二邊」指的是「能俱破實有」的意思，這兩個是一樣的道理。

首先，我們瞭解一下唯識。唯識講不能俱破實有，是什麼呢？比如一說唯識馬上就想到（不是）從外境那

邊成立，即破外境就是唯識的道理。唯識主張外境不是真正存在，「破外境、外境是不實際」和「內心是實際」這兩個並一起。若外境是不真實，則必須內心真實；若內心不真實，則外境就是真實——有點和這個相似的道理。

以圓成實性而言，唯識說三性，三性中依他起性、圓成實性是實有。所謂的依他起性最終是阿賴耶識，即心法阿賴耶識。圓成實性主要的重點是，所有的法是以阿賴耶識造的，不是從對境那邊成立的，那個道理就是圓成實性。所有的法都是阿賴耶識造的，不是從對境那邊成立的，那個道理是真相，是圓成實性。無論是真相圓成實性也好，還是阿賴耶識本身也好，都是實有的，外境不是真實有的，這是唯識的基本觀念。

這裏用「所破」，就是外境這個對境不真實。一說「所破」不真實，則「破」本身就是真實。「破」指的是圓成實性，圓成實性等於「破」。比如空性，「空」用「破」。所以，對境不真實等於圓成實性要真實。

如果圓成實性不真實，這裏有兩個「若」，先看前面第一個「若」的意思：「若所破無實其破則實」，或「則破為識」，意指如果「所破」不真實的話，則「破」

就是真實。相反，若「破」不真實的話，則「所破」為真實。

下面第二個「若」的意思：「若破無實，所破則實」，就是假設圓成實性不是真實，則外境變成真實——這就是唯識的想法。唯識的選擇是什麼？即圓成實性是真實。所破不真實，圓成實性必須要真實，這就是唯識的觀念。破（「破」「所破」）兩個都是真實有，他（唯識）沒有辦法破，所以「故彼不能俱破實有」，其中「彼」指唯識。（「破」「所破」）兩個都是真實有，他（唯識）無法破，即「故彼不能俱破實有」，所以他（唯識）必須要選擇一個是實有的。這方面唯識和他宗很像，他宗的觀念是什麼？

他宗覺得：空性不可以成立，空性一有就變成空性真實有。唯識覺得「空性有」就等於必須真實有，這方面他宗和唯識完全相同。比如他宗說的是「空性有」無法成為「空性唯名言有」；一說「空性有」就說成立空性；一說成立空性，就等於空性變成實有。所以他宗和唯識相同的地方就在這裏。

現在下面主要講：真正的「空性有」，但沒必要實有，否則兩個都可以破實有，兩個都可以破實有是中觀

才做到，即（俱破實有，「破」與）「所破」不實有。《入中論》中有一個偈頌，我常常引用的，第 96 偈如文：

佛說所知若非有，則亦易除諸能知；由無所知即遮知，是故佛先遮所知。

意思是先遮所知，先破外境成立這塊，像唯識認為能遮不能破，像阿賴耶識是能知，但是不能破。先以唯識的層次破執著心，破外境方面的執著心，然後破有境內心上面的執著心，即「是故佛先遮所知」，後面才遮能知。意思是對境上面的執著心先破，然後有境上面的執著心後面再破。意思是先好好學習唯識的見解，如此則容易去除能知上面的執著心。

與剛剛的道理一樣，唯識就是這樣，唯識對所知上面的執著心有破，但對能知上面的執著心沒有破。如果兩個都破了就到了中觀。「不能俱破實有」，就是唯識的階段沒有辦法破兩個方面的實有，原因在於前面的兩個「若」，即「若所破無實其破則實，若破無實，所破則實」。他們（唯識）覺得：對境不是實有，則有境是真實有的；或對境真實，則有境不真實。唯識要麼倒在對境完全不真實、有境真實的這邊；要麼倒在有境不真

實、對境真實的那邊——是非常極端的一種狀態。

所以唯識無法處於中間狀態破兩個方面的執著，這種就是所謂的二邊，不是我們平常說的二邊。我們平常說的「二邊」是斷邊和常邊。現在這裏指的不是「這二邊」（彼二邊），而是遠離「這二邊」（彼二邊），即「遠離彼二邊」。「這二邊」不是我們平常說的常斷二邊。「遠離彼二邊」是中觀才能做到，意思是不要把「空性有」當成「空性實有」。把「空性有」當成「空性實有」，這是他宗的問題。

他宗和唯識一樣，一說「空性」，就變成「空性是實有」了，所以他宗的想法是空性不可以成立。中觀認為「空性有」沒必要變成「空性是實有」，否則就和他宗唯識一樣的觀念。中觀能夠分辨清楚，所以能做到（二邊）兩個都能破，即「能俱破實有」。唯識是「不能俱破實有」，相反中觀是「能俱破實有」，這是二者的差別。

以中觀而言，比如我們念《心經》的時候，如文：

空中無色，無受想行識，無眼耳鼻舌身意，無色聲香味觸法，無眼界，乃至無意識界，無無明，亦無無明盡，乃至無老死，亦無老死盡，無苦集滅道。

從「空中無色」到「無苦集滅道」，這是破對境上面的執著心;「無智亦無得」，是破有境上面的執著心。菩薩是破有境上面的執著或者是內心智慧上面的執著，他的智慧觀察的對境從五蘊開始，即五蘊、十二處、十八界、雜染和清淨的十二緣起、苦諦集諦雜染的世界、滅諦道諦清淨的世界——破整個智慧的對境上面的執著心。

從「空中無色」到「無苦集滅道」是破對境上的執著心，從「無智亦無得」的後面是破有境上面的執著心。「無智亦無得」是動作，是有境和對境中間的動作，比如有境的動作是取捨。另外（敦煌石刻版《心經》）的版本是「無得」「無不得」，即「無智無得，亦無不得」。

「得」和「不得」，「不得」是「捨」的意思，「得」是「取」的意思，所以取和捨（有境的動作）本身不實有，是三輪體空，即對境空、有境也空、對境和有境中間的關係也空——中觀就能做到這樣，無論什麼上面的執著心他都能破，即「故能俱破實有」，其中「故」是理由。

唯識為什麼不能同時破對境和有境上面的執著心？唯識的想法就是這樣。「諸實事師許」的「許」是動詞，

受詞是後面的兩個「若」，即「若所破無實其破則實，若破無實，所破則實」，這兩個是唯識認為的關係，他是這麼「許」的。「許」是動詞，「不能」也是動詞，唯識這麼許的緣故，就不能做到「俱破實有」。

「諸實事師許」，這裏逗號是對的嗎？沒有逗號也可以，可改為「諸實事師許若所破無實其破則實」。所以「若破無實所破則實，故彼不能俱破實有。」

「中觀諸師，則以教理，善立無緣遠離二邊甚深中道真實了義，而令如來聖教心藏，遍揚十方。」中觀師是什麼樣呢？中觀師認為兩個都可以破、兩個都遠離，中觀是甚深了義、是佛的教的心藏，即「中觀諸師，則以教理，善立無緣遠離二邊甚深中道真實了義，而令如來聖教心藏，遍揚十方」。其中「善立」就是以教理好好成立遠離二邊或破所有的執著心，這樣殊勝了義的法好好成立，以此把世尊教法的心藏遍滿十方，即所謂的「如來聖教心藏，遍揚十方。」

《心經》也有這個意思，「心經」這個詞就是指如來聖教的「心藏」。也可以說，整個《般若經》的心藏是《心經》。《心經》是這個意思，即對所有的執著心破，這樣的空性就是真正的「聖教心藏」。像唯識，只

對一些上面破執著，一些上面不破執著，而且還執著的不得了，唯識做不到「令如來聖教心藏，遍揚十方」，中觀諸師才能做到。

宗大師同時對他宗說：你也做不到「令如來聖教遍揚十方」，或也可以說你沒有遠離二邊。「中觀諸師善立」（的「善立」）是動詞，「遍揚」也是動詞。所以中觀祖師透過善立空性的法，令佛教心藏遍揚十方。

到這裏，《辨了不了義善說藏論》真正的主題講完了。下面宗大師開始自問自答，即假設人家問我，到這裏唯識祖師的說法；隨經部行中觀自續派、隨瑜伽行中觀自續派祖師的說法，最後中觀應成派祖師們的說法都講了，最後問「認同哪一個」，如文：

今當問云，若二大車，以二種理分辨佛語了不了義。諸叡智王，別別解釋彼二意趣，復有多門。其釋彼二造論論師，汝隨誰行，為許何家所立了義最為究竟，願當宣說。

假設你們問「你跟隨誰」的話，宗大師答復，如文：

我作是答：

這裏的問題裏面有兩個：第一，二大車軌你跟隨哪一個？另外，不管二大車軌的龍樹和無著，或唯識和中

觀，你跟隨哪一個？無論龍樹也好，還是無著也好，他們的著作又有很多大德作解釋，即「諸叡智王，別別解釋彼二意趣，復有多門。」。龍樹和無著的下面（後代），有各個睿智王以多門來解釋他們的論著，你選擇哪個？上面你選哪個，還有下面的解釋中你選哪個？

對此，宗大師一起答復，這裏有兩個偈頌，（最後一句為）「誰不善持龍猛宗」，就是誰不跟隨龍樹呢？意思我肯定會跟隨龍樹。解釋龍樹的論著有很多，解釋（的智王是）哪一個呢？宗大師說：第一，解釋龍樹著作的是佛護，對於佛護的解釋更清楚的理解是透過月稱的著作，通過月稱對於佛護論著解釋的方法我們才能聽得懂。以「智王」而言，解釋龍樹的論著的祖師有很多「智王」，宗大師說以佛護和月稱的論著來瞭解龍樹的觀點。這裏說到佛護、月稱，如文：

此諸贍部智者嚴，一切善說皆尊敬，然世出世緣起因，摧壞一切相執境。從月放出善說光，啟發慧眼拘母陀，觀見佛護所示道，誰不善持龍猛宗。

「從月放出善說光，啟發慧眼拘母陀，觀見佛護所示道」，其中「從月放出善說光」指從月稱放出（善說光），對於這個偈頌我們怎麼理解呢？以龍猛宗而言，

「誰不善持龍猛宗」，宗大師說：人人都跟隨龍猛，但這裏有一個條件，即「觀見」或者看見，意指看見這個的時候，誰不跟隨龍猛呢？即「觀見佛護所示道，誰不善持龍猛宗」。

【2017 辨了不了義善說藏論 195】

今天是冬至，感覺一年一年過得很快。比如我們把自己衣櫃裏面冬天的衣服拿出來穿，等於提醒我們又過了一年。四季的更迭，提醒我們無常。

無常，是最好的法。讓我們修行，也是以無常的法。修行時候的精進，也是通過思維無常來讓我們精進。以無常的法，中間修行的時候，會去除常法的執著心，心會修得比較清淨。然後，以無常的法，後面（的修行會）很快圓滿，不會一直懈怠一直做不完，我們會（因思維無常而）趕緊修行（而日臻）圓滿，這也是思維無常的法的力量。

冬天，北方非常冷。另外以四季而言，以密乘來說，可以說密乘一天的話，晚上我們睡代表修基位法身的階段。一天以四季配合，晚上睡覺就是冬天的樣子，冬天就是把我們的身體養起來。冬天好好養身體，（相當於好好養）法身，以法身然後色身出來。

也是這種意思，本身整個外面的宇宙，內的宇宙（內的身體），不管是「基」，還是「果」，有很多相同的

地方。以這個來說也是我們要瞭解的，即法身和色身中間的關係。我們不管看哪里，比如看四季、看一天的睡醒、果的階段的法身和色身，都可以結合看得到的。所以，處處都可以提醒我們，我們學習的正理從處處都可以看得見。平常要這樣運用。

今天大概會講完。上節課講到第 157 頁，科判為「明自追隨何者及回向」。這方面的問題已經念完了，現在是答。這裏有兩個偈頌，如文：

此諸瞻部智者嚴，一切善說皆尊敬，然世出世緣起因，摧壞一切相智境，從月放出善說光，啟發慧眼拘母陀，觀見佛護所示道，誰不善持龍猛宗。

這裏答復的是前面兩個問題，宗喀巴大師答復。比如兩位大車軌，你跟隨哪一位。兩位大車軌是龍猛和無著。如果是龍猛的話，龍猛的密義解釋者有很多，像中觀派中的中觀自續派和中觀應成派，中觀自續派中又分隨經部行中觀自續派和隨瑜伽行中觀自續派，可以說中觀派分三個，即兩個中觀自續派、一個中觀應成派。

隨經部行中觀自續派代表是清辯，隨瑜伽行中觀自續派代表是靜命，中觀應成派的代表是月稱，他們都有對龍猛密義解釋。現在跟隨龍猛的（解釋者中），以誰

的解釋來跟隨龍猛呢？就是這樣的問題。有兩個問題，前面的問題也念一下，如文：

今當問云，若二大車，以二種理分辨佛語了不了義，諸睿智王，別別解釋彼二意趣，復有多門。其釋彼二造論論師，汝隨誰行，為許何家所立了義最為究竟，願當宣說。

開始時候的「若」就是假設，後面「汝隨誰行」，就是假設你問的話，以假設的角度提問（汝隨誰行）。這個問題裏面，即「汝隨誰行」這裏，可以說兩個：第一個是二大車軌；第二個是解釋二大車軌的意趣，即跟隨的解釋者。所以第一個問題：宗大師你跟隨二大車軌中哪一個？第二個問題：二大車軌選擇了之後，不管無著也好，還是龍猛也好，他們的意趣的解釋者有很多，解釋者中你跟隨誰的解釋為主？就是這兩個問題。

這句話裏面先瞭解後面的「汝隨誰行，為許何家所立最為究竟」，現在是兩派，即龍猛和無著——無著和唯識、龍猛和中觀，這兩個都有分辨佛語了不了義，這兩種中誰安立的了義你當作究竟，即「許何家所立最為究」。這兩派各個都成立何為了義的立場，他們這樣來安立（了義）。所以這裏講的「許何家所立最為究竟」，

即兩派都有其所立了義。

唯識認為，佛經裏面這種是了義，那種是不了義；中觀認為，佛經裏面這種是了義，那種是不了義。「許何家所立」，指的是兩派，宗大師你自己許的是哪一派、你把哪一個當成究竟？動詞「許」是對宗大師說的，把哪一派的所立了義當成最究竟，這是宗大師真正的主張，這個主張跟隨誰，即「汝隨誰行」。以龍猛和無著而言，如果跟隨無著，解釋無著的意趣者有很多祖師，你跟隨誰的解釋為主；如果跟隨龍猛，解釋龍猛的意趣者很多（諸睿智王），你跟隨誰的解釋為主——即「汝隨誰行」？

「汝隨誰行，為許何家所立最為究竟」，你想問這方面的話，「願當宣說」。上面的「若二大車，以二種理分辨佛語了不了義。」，這裏就是他們分辨的方式不一樣。「二種理」不是邏輯的意思，而是分辨了不了義的方式不一樣。無著有他的規則分辨佛經何為了義、何為不了義，龍猛也有他的規則。所以講「二大車以二種理分辨了不了義」，你認同哪一位——就是這個意思。後面的句號不需要，這句話到「願當宣說」是完整的。

不管這兩個中的哪一個，他們的密義是蠻深的，即

無著、龍猛的意趣都是蠻深的，「彼二」就是龍猛和無著，他們的意趣肯定很多智慧王各個都會解釋，即「諸叡智王，別別解釋彼二意趣，復有多門。」，解釋有不同就是「復有多門」。解釋者論師也是很多的，因為龍猛和無著的意趣很深，所以肯定有很多睿智王來解釋。

「汝隨誰行」就是前面兩個方面的問題：一是二大車軌中哪一個；二是選擇二者其中一個之後，解釋二大車軌意趣的「諸叡智王」中以誰的解釋為主，就是這兩方面的問題。

以答復而言，宗大師講到他選龍猛，即「誰不善持龍猛宗」，就是誰不跟隨龍猛宗的意思。這裏也有答復，就是龍猛的密義誰來解釋？就是佛護開示，即「觀見佛護所示道」，就是佛護對龍猛密義的解釋有與中觀自續派不一樣的一條新的道路。這個指我們平常辯論的時候說 中觀應成派是從什麼時候開始 是從月稱開始，還是從佛護開始？對此，有人說從月稱的時候才開始。應該不是，而是從佛護的時候開始，因為宗大師說「佛護所示道」，所以佛護已經開了一條路了，「所示道」可以說佛護是中觀應成派的創車軌者。

有人說中觀應成派的創車軌者應該是月稱，因為月

稱的論著中才有分中觀自續派是不對，否定中觀自續派的觀點是從月稱才開始的，所以有人說月稱才是中觀應成派的開車軌者。這裏「佛護所示道」，就是佛護對龍猛密義解釋開了一條道路。但是這條道理，宗大師說若沒有透過月稱的解釋，這條道路也看不見。

所以這裏講到「從月放出善說光，啟發慧眼拘母陀」，這是關鍵，意思是我們的慧眼打開才會看見東西，我們的慧眼誰來開呢？月稱的善說來開，這裏比喻以陽光來開花（拘母陀花），比喻以月稱的善說開我們的慧眼，從而看到佛護的開示。這裏用寫詩的詞，實際的意義就是這樣，即「從月放出善說光，啟發慧眼拘母陀，觀見佛護所示道。」

所看見的就是龍樹開示的法，龍樹開示的法是什麼呢？就是前面兩句，即「然世出世緣起因，摧壞一切相智境」，這就是龍樹開示的法。龍樹開示的法是：宇宙中一切的緣起，不管是不清淨的輪回的世界，還是清淨的涅槃的世界，整個緣起都表達自性空，或者我們思考這些緣起可以用在破執著心方面——龍樹的開示就是這樣。

這裏的「緣起因」，把因當理由。所以把世間出世

間所有的緣起當理由，然後（摧壞）一切相執境，即打破我們執著心的對境。如我們執著心的對境的想法一樣，它的對境存在嗎？根本不存在，即「摧壞一切相智境」。把緣起一直當理由，最近我們讀的《中論》，任一個看見的緣起都用在破執著方面。以一切的緣起當理由來摧壞我們執著心的對境，這是龍猛的法。所以下面說「誰不善持龍猛宗。然世出世緣起因，摧壞一切相執境」，「善」就是讚美龍猛的宗非常完美。完美的地方就在於以世出世間所有的緣起當理由，摧壞一切執著心。

無論是對無著也好，還是對無著意趣解釋的下面的睿智王也好，還有龍樹意趣的解釋者中觀自續派祖師也好，他們各個方面都有很多優點是我們要學習的。宗大師對他們非常尊敬，就是上面兩句「此諸贍部智者嚴，一切善說皆尊敬，然世出世緣起因，摧壞一切相執境」，雖然對其他（中觀自續派）非常尊敬，但是他們（在這方面）沒有優點，即後面講的「然世出世緣起因」，所以（在這方面）我還是沒有跟隨他們，其他有優點的方面我則跟隨。

對於這個答復已經瞭解了。下面是另外一個科判「正文之結攝」整個講完了，其中沒有分子科判，即「甲

二、正文之結攝」，這個科判是大疏的科判，如文：

如上所說二大車軌，分辨佛語了不了義，決擇真實，此於波羅密多乘，處處廣說。即釋密教諸大論師及成就者，亦皆隨順彼二隨一決擇真實，更無第三。故當了知，此是決擇一切經咒真實義道。

這裏是宗喀巴大師寫了《辨了不了義善說藏論》，解釋完了之後，這裏說的「如上所述」，就是整個上面的《辨了不了義善說藏論》講完了，形容所講的內容後就是「如上所說二大車軌，分辨佛語了不了義，決擇真實。」，就是宗大師所說的這一塊。等於就是「抉擇真實」，不管無著也好，還是龍猛也好，都是「抉擇真實」。他們兩個（龍猛和無著）都講諸法的究竟實相，講了法的究竟實相，就是大乘的顯教波羅密多乘裏面有非常廣泛的看到他們兩個（龍猛和無著對於）各個法的究竟實相如何抉擇及解釋。

「此於波羅密多乘，處處廣說」。不管唯識對法的究竟實相的抉擇是什麼，中觀對法的究竟實相的抉擇是什麼，這些在顯教的書裏面非常多，即「「此於波羅密多乘，處處廣說」，顯教中看到的非常廣。（龍猛和無著）他們兩個對諸法的究竟實相的真實性方面的解釋，

顯教方面處處都有。他們之外「更無第三」，顯教方面對法的究竟的實相抉擇的大車軌就這兩個（龍猛和無著），沒有第三個。

還有，密教方面也要修空性、修真實性。密教方面，不管是密教的論師們也好，還是密教的成就者也好，他們各個抉擇真實性或抉擇法的究竟實相的時候，也是要麼龍猛，要麼無著，只有這兩種，除此之外第三個，密教方面也沒有，即「更無第三」。「釋密教諸大論師及成就者，亦皆隨順彼二隨一決擇真實」，肯定是（龍猛和無著）他們兩個當中其中一個，沒有第三個。

我們對法的究竟實相（的抉擇），不管是顯教的階段也好，還是密教的階段也好，都要學習他們兩個（龍猛和無著的抉擇）二者其中之一，我們一定要這樣學、這樣修，沒有第三個。

這樣的緣故，也可以說這篇文章本身，如果用論式的角度看這樣理解：前面的「如上所說二大車軌，分辨佛語了不了義，決擇真實」，是有法；「此於波羅密多乘，處處廣說。即釋密教諸大論師及成就者，亦皆隨順彼二隨一決擇真實，更無第三。」，是能立因；「故當了知，此是決擇一切經咒真實義道。」，是所立法。即

有法、能立因、所立法。

後面的所立法是宗大師主要讓我們瞭解的，即「當了知」，我們都要瞭解什麼？宗大師《辨了不了義善說藏論》裏面講的，比如無著對真實性如何抉擇、龍猛對真實性如何抉擇，這個在《辨了不了義善說藏論》中說了，這樣說實際上是我們修顯密教，即「決擇一切經咒真實義道」中，其中「經」是指顯教，「咒」是指密法，一切大乘的顯密，應該重點是不管是顯教階段修什麼樣的真實性、密教階段修什麼樣的真實性，「一切」主要指的是真實，即修經（顯教）、咒（密教），顯教階段修空性、密教階段修空性，都只有唯識和中觀這兩個。

首先從唯識的角度瞭解，然後再從究竟的中觀的角度瞭解，這是最完整的。所以就是這裏講的「故當了知，此是決擇一切經咒真實義道」，意指我們修顯教階段的空性、修密教階段的空性，這條道路先要瞭解唯識對於真實性如何抉擇，再瞭解中觀對於真實性如何抉擇，這裏所謂的「抉擇」是動詞，主詞就是《辨了不了義善說藏論》這部論，我們應當瞭解它會抉擇顯密階段的真實性，而且是很有次第的抉擇。《辨了不了義善說藏論》對我們就有這樣的作用。

「此是決擇一切經咒真實義道」，「此」是有法，即「如上所說二大車軌 分辨佛語了不了義 決擇真實」。等於是《辨了不了義善說藏論》功能的樣子，即「決擇一切經咒真實義道」，我們大家應當了知它的功能。理由是我們看顯教的經論、密教的經論，這兩個階段修學空性的時候，重點就只有兩個，沒有第三個。這兩個階段對於空性如何抉擇，《辨了不了義善說藏論》講得清清楚楚。把前面的「故當了知，此是決擇一切經咒真實義道」當理由，瞭解其有多重要。

另外，下面開始有個「故」，是把前面當理由，後面是所立，從最後可以看到，文章很長，我先講後面，第 157 頁有一段話，如文：

隨自所知即能實行，願令佛教久住於世。為利此諸具觀慧者，故我唱此善說心藏。

「為利此諸具觀慧者」，這裏講宗喀巴大師的《辨了不了義善說藏論》或「善說心藏」，我們一般講「善說心藏」。「辨了不了義善說藏論」短的稱呼用「善說心藏」。宗大師寫「善說心藏」是對誰寫的，主要講這個。

故若不依二大車軌欲求真實義者，如同生盲無牽導

者而往險處。若雖欲依，而未久習此等諸論，尤其未知此諸正理微細關要。

前面「故當了知，此是決擇一切經咒真實義道」，其中「故」的意思是以前面當理由，所有後面一定有成立，真正成立的是：《辨了不了義善說藏論》有這樣的功能，所以我（宗喀巴大師）的《辨了不了義善說藏論》是對這部分人說的，把「故」當理由，所立是後面的那句。

為利此諸具觀慧者，故我唱此善說心藏。

「諸具觀慧者」，對於這樣的弟子我唱了或寫了「善說心藏」。「故我唱此善說心藏」的「故」藏文中沒有。「我唱此善說心藏」，對這種弟子我寫了「善說心藏」，理由是「善說心藏」有這種功能、作用，所以對這種弟子我寫了「善說心藏」。所立就在這裏，蠻遠的。

懂藏文的知道這裏有個「la」，這個「la」是對於弟子，所以我（宗喀巴大師）唱了或寫了這本書。這是把宗大師為誰寫這本書的的理由說出來。「諸具觀慧者」，簡單用這個詞對弟子（形容），但形容是蠻長的。什麼樣呢？在再前面一點，如文：

發勤精進決擇經中廣大甚深，最甚深處猶如流水，

隨自所知即能實行，願令佛教久住於世。

這裏對弟子如何形容我們瞭解一下，抓重點應該是三個特點：

第一，「發勤精進決擇經中廣大甚深，最甚深處猶如流水」。意思是這個弟子非常精進的學習世尊整體的廣行、深見的法。深見的法裏面，先唯識的深見；然後「最甚深處」，就是深見裏面更深見，等於中觀的觀點。唯識與中觀相較，中觀更為甚深；中觀裏面，中觀應成派較中觀自續派更為甚深。為這方面廣大的學習，不僅是學習，而且透過學習內心更明白，所以「抉擇」。為此要非常精進，而且這種精進不能停止，如流水一樣二十四小時或四季、年年不停，一直努力的學習，透過這樣就會有一個結果，即明白廣行、深見、深見裏面的最深見，像中觀應成派。精進，是第一個特點。

第二，「隨自所知即能實行」。不單單學習方面的精進，我們學到多少，用在實修方面，「隨自所知即能實行」就是我們知道多少、學到多少用到實修方面。實修，是第二個特點。

第三，「願令佛教久住於世」。透過這樣，等於教證都有了，學習的教、實修的證，以此在自己身上都具

備了佛法的教證方面，然後影響周圍越來越多的人，生起整個佛教久住於世的願望。心裏生起令佛教久住世界上的願望特別強，是第三個特點。

這樣三個特點具備的觀慧者，「具觀慧者」的意思是觀察的能力方面特別能觀察，能觀察內心的智慧也具備。所以一是喜歡觀察分析；二是觀察的時候具備智慧，就是「具觀慧」者，這是略的形容。

詳細的形容是前面三個：一是精進，二是實修，（三是願令佛教久住於世）。第一，精進是指學習方面，不精進則沒法學到東西；第二，學到東西之後實際修行；第三，體悟佛法修行多麼有意義，就想「這麼珍貴的法久住世界多好」，有這樣的願望。對這三種特點具備的弟子，我（宗喀巴大師對其）開示「善說心藏」。

這裏剛剛形容的時候，第一個精進，為了解和抉擇佛法修學方面的目的要明白，付出精進的理由、原因是什麼，這個弟子因為什麼「發勤精進」。兩個狀態，開始的時候「故」，第一個「故」，如文：

故若不依二大車軌欲求真實義者，如同生盲無牽導者而往險處。若雖欲依，而未久習此等諸論，尤其未知此諸正理微細關要。僅憑經中少數分辨了不了義之文，

唯以教言為歸宿者，雖亦演唱真實義語，然亦唯有虛言而已。

我們瞭解一下這段。這裏中藏問有點對應不了。先這麼說，這裏（藏文版有）主要的一個動詞「看見」，（但中文版）這裏找不到。「弟子看見」什麼呢？上面一段的內容是受詞，但藏文中的動詞「看見」在中文版找不到。

首先，弟子看見什麼呢？看見我們如果沒有跟隨無著和龍猛，我們瞭解真實義方面無論怎樣追求都像盲人無人牽導，而且如走到懸崖般非常危險、非常可怕。若沒有跟隨龍猛和無著，我們在修學空性方面，實際上如同盲人在懸崖旁邊走是一模一樣的，這是他看見的。

另外一個看到什麼呢？第一個，他看見世界上修學佛法的人是什麼樣子。另外，看見有些人心裏很想跟隨龍猛、無著二大車軌的教法，但是有一個缺點，即他雖然想跟隨但不想花很長時間學習，即「若雖欲依，而未久習此等諸論」，他不想用很長時間串習，深入學習他做不到，也有這種人。

還有為解釋空性很細的關鍵的正理，對這些正理沒有花很多時間、沒有出力，根本學不到，即「尤其未知

此諸正理微細關要」。時間短，沒有付出很多，根本學不到，這個他也看見了。這兩個應該是並在一起，即「若雖欲依，而未久習此等諸論，尤其未知此諸正理微細關要」，這是他看見的第二個。

然後他看見的第三個就是：有些人學習時間也久、付出也多，但付出的地方在文字上，並沒有抓到真正的法義，也有這類人，即「僅憑經中少數分辨了不了義之文」，他依靠的是文字方面、僅僅憑文字學習，即「唯以教言為歸宿者」重點是他學習空性完全是依靠經文。若是如此，就是宗大師下面說的「雖亦演唱真實義語，然亦唯有虛言而已」，重點是他學習空性完全是以文字方面學習而已，他也看見這樣。所以他們很想抓意義。

弟子好像看到三個部分，你們知道剛剛的段落裏面有三個方面：第一，「故若不依二大車軌欲求真實義者，如同生盲無牽導者而往險處。」；第二，「若雖欲依，而未久習此等諸論，尤其未知此諸正理微細關要。」；第三，「僅憑經中少數分辨了不了義之文，唯以教言為歸宿者，雖亦演唱真實義語，然亦唯有虛言而已。」。

宗大師還沒有寫《辨了不了義善說藏論》之前，這種弟子不少。比如第一個，沒有跟隨二大車軌如同盲人

一樣，非常可憐。另外，雖然有跟隨二大車軌，但沒有時間長期深入學習，對關鍵的很細的正理更學不到；有的有時間長期學習，但沒有抓到重點，僅是文字上學習。這些問題他們看見，「看見」這個動詞中文版沒有，這個動詞關鍵字，弟子先看見，這是對於弟子的形容，形容其看見的狀況。宗大師對什麼樣的人寫《辨了不了義善說藏論》，描述這些人對於修學佛法的環境方面有什麼感覺。看見別人這樣後，他自己不想這樣做，想做什麼呢？如文：

若見眾多真義概要猶不滿足，復善串習諸大論師，啟發觀照佛經眼目，所立諸理粗細關要。

「復善串習」，他瞭解一點點的時候不滿足，想徹底瞭解，為此對微細關要的正理、對真實義一直修學，這是講他自己做的。他初步瞭解後心裏不滿足，他不會像別人一點點就滿足了，但他對此不滿足，然後再學、再學，很深入的學習，即「復善串習」，像龍樹、無著或龍樹的弟子們睿智王，對佛護和月稱的書一直再看，對他們講的粗細的正理一直看。

實際上這些正理如同《般若經》的眼目一樣，所以對於「佛經眼目」的正理要好好串習，讓自己具備並成

為「佛經眼目」，弟子自己是這樣做的，前面講他看別人如何，然後自己如何精進。到這裏，是我們剛剛開始的時候講的三個特點，即：

第一個特點「發勤精進」，對這方面的形容，比如不精進不行，描述別的弟子不精進的狀態是什麼樣，然後自己開始精進；第二個特點「若見眾多真義概要猶不滿足，復善串習諸大論師，啟發觀照佛經眼目，所立諸理粗細關要。」，第二段是自己做的意思，即自己非常精進的學習，透過此後面發精進抉擇，如流水一樣為抉擇而精進。前面篇幅很長的三段，就是他看見別人是如何做的，自己是如何精進，然後再講（這樣的弟子具備的）三個特點，這些相當於形容對境弟子，然後宗大師寫了《善說心藏》。

【2017 辨了不了義善說藏論 196】

我剛剛念皈依的時候想起來：念皈依時「恆時皈依」的心態，以及「剎那不可以離開三寶」的心態，我覺得這兩種心態非常重要。皈依的心裏面，我們皈依時有「生生世世恆時皈依」的心態很重要；另外，「剎那不可以不依」的心態也很重要——如此內心中皈依的心特別強。

我們先理解皈依法寶，相當於對菩提心與空正見那樣的法寶，我們要恆時皈依。一樣，我們剎那不可以對菩提心與空正見不依。所以像那樣的心態，尊者有時候講《上師薈供》中講到：您是上師、您是本尊、您是空行、您是護法尊，等於您是一切。從現在到成佛恆時跟著您（「汝是上師汝是本尊汝是空行護法尊，從今為始乃至菩提終不捨師求餘依。」）——有這樣對上師皈依的心及對皈依的描述特別強烈的樣子。

對此，尊者說對於我們的這種念，他認為真正的說內心裏面對菩提心與空正見「你是一切」是真實的感覺，對上師相對來說沒有那麼真實的感覺。上師、佛寶、僧

寶，上師與佛是「皈依佛」的佛寶裏面的，「皈依僧」是僧寶，但那些都不屬於真正救怙我們的，真正救怙我們的是法寶。所謂的法寶我們真的認出來的話，就是我們自己內心中善良的心、不執著的心，這個心真正的會救我們。

我們平常說，相對而言「皈依法」是真正的皈依。當然「歸依佛」「皈依僧」也是真正的皈依，但相對而言「皈依法」是真正的皈依。一樣，尊者說：《上師薈供》裏面念的對上師皈依的心特別強，形容對法或對「世俗菩提心」「勝義菩提心」兩個菩提心，以「汝是一切」形容，尊者覺得特別好。

實際上，若我們自己內心裏面生起菩提心、空正見，它真的會救我們。另外，也可以說，若我們對大自然的法的本質客觀的認的話，則我們內心中應該有菩提心、應該有空正見。因為所謂的菩提心與空正見，可以說是對整個宇宙是非常合理的、正確的認識與對待，這就是菩提心與空正見。

換句話說，菩提心與空正見就是與真理符合的內心中的狀態，是內心關心（眾生）、不執著的狀態。所謂的我們「依菩提心、依空正見等」，等於與大自然的本

質符合的意思，是恆時有的，不僅是現在生起菩提心和空正見，而且是將來恆時可以生起，內心可以永遠具備的。我們現在眼前——內心不關心別人、內心很自私；一樣，我們無論看什麼的時候內心都落在一個角落而執著，這些實際上都是一個客塵，它無法在我們的內心中恆時存在。

因為我們現在看自己的執著心變動的不得了，即「一下子與這個人親的不得了，一下子又與這個人又有點仇恨的樣子」等。我們現在自私的心與執著的心，眼前也看得見這些都是客塵，完全不堅固。實際上也無法堅固，因為是與大自然的本質不符合的想法，所以無法堅固。

以菩提心與空正見而言，若菩提心和空正見一生起，就越來越像「揭諦揭諦般若揭諦」這樣，一直發展、一直增長，最後完全達到無錯亂、無顛倒的與大自然的本質一樣的境界的時候，則永不變。所以「恆時皈依」特別有道理。

一樣，「剎那不可以不皈依」也很有道理。「剎那」這個詞，比如我們家中的小嬰兒，剎那不可以離開父母的視線，稍一點離開他就會倒下去。我們的心也是如此，

若我們的心跟「菩提心與空正」見剎那離開，心就會走錯路，自己就會損害自己，自己就會很慘。所以，對菩提心與空正見確實是內心裏面若「剎那剎那」短短的時間離開它，則我們也站不起來，肯定會倒下來。

所以，我們皈依的時候，就要「恆時皈依」、「對於剎那不皈依也無法接受」——我覺得以這樣的角度對三寶皈依相當好。我剛剛想到這個道理。

上節課講到第 158 頁第一行。今天應該會講完。

上節課藏文版中有個「見」字，我不知道中文版放哪里。我先念一下藏文，梁譯師你找一下這個字。藏文中蠻長的一句話，梁譯師找到了嗎？這句話很長，我按照藏文跟梁譯師說一下，文中的理由及所立，意指宗大師對這種弟子寫了《善說心藏》，就是這樣的一句話。等於前面中間這段話全部都是對弟子的形容，對弟子的形容篇幅特別長。所立的意思是有法與所立法並一起，平常說能立因。

所立就是有法與所立法並在一起，比如「聲音作為有法，是無常，因為所作性故。」，有法「聲音」和所立法「無常」並在一起，「聲音是無常」就是所立，有法與所立法並在一起就是所立。所立，當然要有有法。

所立法，就是我（宗大師）對弟子寫了這本書。「有法弟子，我（宗大師）他寫了這本書，對別人我沒有寫。」——就相當於這樣。對有法弟子形容，對這樣的弟子我寫了《善說藏論》，把這兩個並在一起就是所立，所立長的不得了。

這段文章本身，能立因「故」前面的那段話已經說了，顯密的教法要好好修學，必須要學空性。以空性的法而言，顯教沒有它不行，密教沒有它也不行。現在宗大師寫的《善說藏論》裏面講的空性的法，對顯密的修行都是要學習的課程，這個前面已經講過的，開始的時候「故」就是把前面那段話當理由。我跟梁譯師說的是上節課我找不到「見」這個字。因為現在我們對《善說藏論》的弟子形容這麼長，從「故」下面，即「故若不依」到「為利此諸具觀慧者」，如文：

故（於彼等由見）若不依二大車軌欲求真實義者，如同生盲無牽導者而往險處。若雖欲依，而未久習此等諸論，尤其未知此諸正理微細關要。僅憑經中少數分辨了不了義之文，唯以教言為歸宿者，雖亦演唱真實義語，然亦唯有虛言而已。若見眾多真義概要猶不滿足，復善串習諸大論師，啟發觀照佛經眼目，所立諸理粗細關要。

發勤精進決擇經中廣大甚深，最甚深處猶如流水，隨自所知即能實行，願令佛教久住於世。為利此諸具觀慧者，故我唱此善說心藏。

●互動答疑

梁譯師：您說的是哪個「見」？

仁波切：藏文指「具觀慧者」。「為利此諸具觀慧」，就是宗大師為利益他們的緣故，就寫了這個，即「唱此善說心藏」。所謂的「具觀慧者」是對弟子簡單的形容，對「具觀慧者」形容是從上面的「故若不依二大車軌」開始，對「具觀慧者」形容主要應該是以四個角度形容。我是看藏文，梁譯師看一下，有五個動詞對他（弟子）形容，意指他有這樣做、那樣做，所以我寫了《善說心藏》。

（互動結束）

我們抓一下這五個動詞：第一個動詞沒有看到；第二個動詞，「復善串習」的「串習」；第三個動詞，「發勤精進」的「精進」；第四個動詞，「隨自所知即能實行」的「實行」；第五個動詞，「願令佛教久住於世」的「願」。這是五個動詞中的四個，第一個動詞我沒有

找到。

梁譯師建議句首「故」後面加一個動詞「見」，即「故於彼等由見」，這樣比較容易懂。現在這裏有幾個動詞，若你們瞭解藏文就知道形容的語詞一直連接。尊者說過，西藏與安多，西藏的意思是西藏的西區，西藏的東邊是康藏。宗大師就在安多地區，安多那邊有很多學者或了不起的成就者一直出現，他們的傳統就是把人的名字稱呼得比較簡單。但西藏西區拉薩那邊對上師的名字尊敬的稱呼長的不得了。有一個批評或笑話：西區那邊人的名字長，但是人內心功德少；安多地區人的名字短，但內心功德多、大。

我們有時候形容名字很長，從這個方面西藏形容的文字特別長，長的不得了，所以這裏這麼長的文字都是對「具觀慧者」的形容，他有看見一些問題，即那樣不行、應該這樣；這樣的時候還有問題，還有特別的什麼什麼，看見一些後他就顧慮。首先，他顧慮什麼、看見什麼呢？第一個看見的是我上次解釋過的，即「不依二大車軌欲求真實義者，如同勝盲無牽導者而往險處」。他看見：不依二大車軌，然後我要修空性、證悟空性，這根本就是不可能修成的。再下面說的是他也看到幾個

問題：

第一，想依，同時有依二大車軌，但沒有長時間學習；

第二，或者長時間學習但沒有抓到關鍵意義，而是完全抓文字，即「若雖欲依，而未久習此等諸論，尤其未知此諸正理微細關要。僅憑經中少數分辨了不了義之文」，也有這種問題，是他雖然也有長時間學習，但他對微細關要沒有抓，即「唯以教言為歸宿者，雖亦演唱真實義語，然亦唯有虛言而已」，就是完全是表面上懂而已。這個問題他也看見，第二個階段也有好幾個問題。

到這裏是所看見的，誰看見？「具觀慧者」看見。所以句首應為「故於彼等由見」，「見」的受詞在這裏，這個動詞「見」是對「具觀慧者」形容的，到這裏全部都是他看見的。他自己想做什麼呢？第一，他不依二大車軌不行，必須要依，而且要長期依止；第二，還要抓到關要，為此要付出很多精進，不精進則抓不到。

前面相反的我們看一下：「若見眾多真義概要猶不滿足，復善串習諸大論師，啟發觀照佛經眼目，所立諸理粗細關要。」，這裏他講到：第一，這裏描述「善串

習」，就是要長時間長期學習；另外，他講到對於「關要」，不滿足於「大概」，對於微細關要都要瞭解，所以他為了瞭解粗的關要和細的關要，不止要長時間學習，而且要「善串習」，「善串習」就是法的意義上串習，不是字面表面串習。「善串習」是對於粗細關要都要通、都要明白。「善串習」是主要的動詞。

再就是「善串習」不要僅停留在「聞慧」的層面，而且要達到「思慧」的層面。「思慧」這裏用的詞是「抉擇」。「善串習」的目的是生起「聞慧」的層面，對法的意義、細的法理瞭解是「聞慧」的層面，但這還不夠，還要下面說的，與剛剛前面相反的對比「若見眾多增益」，其前面是別人不會聞的問題，對此看見。相反，自己對生起「聞慧」相當圓滿。這是「聞慧」層面，但他內心對於達到「聞慧」還不滿足，還要達到「思慧」的層面，即「發勤精進決擇經中廣大甚深，最甚深處猶如流水」。

「猶如流水」的比喻是對勤精進方面的形容，精進的目的是「抉擇經中廣大甚深，最甚深處」，精進的目的是為了生起「思慧」，通過「思慧」才會變成自己內心的東西。真正的抉擇，應該以自己的層面瞭解是「思」，「聞」的層面還是別人的。「思」是自己抉擇，要生起

抉擇則須付出更多努力。為了生起「聞慧」，是要付出努力的；為了生起「思慧」，則付出更多。

下面「隨自所知即能實行」是「修」，「聞慧」「思慧」生起後，自己修。修了後，弘揚給周圍的人，透過此讓世尊教法久住於世，即「願令佛教久住於世」，這是他的願望。這些都是對誰形容？對「具觀慧者」的形容。藏文裏面沒有這個詞「為利此」，有的話就比較清楚一點。

句首「故於彼等」裏面，法尊法師直接在這裏對「具觀慧者」形容，宗大師對「具觀慧者」寫了這本書。「於」，中文的文法應放在那裏。「具觀慧者」，一直形容到這裏。「為利此」，藏文中沒有，應該說「願令佛教久住於世，諸具觀慧者」。按照藏文應放最前面，即「故於彼等具觀慧者。故我唱此善說心藏。」，為此我（宗大師）寫了《善說心藏》。我們遇到這麼好的上師宗大師。

（此時，師長感泣良久……）

下面是對於宗喀巴大師為何寫這本書的形容，我們看大疏的科判「為結構完整故應如何連接之理；」，重點是宗喀巴大師寫《善說藏論》是如何寫，或如何圓滿造論、以什麼圓滿才造此論。如文：

佛意甚深甚深經，受持彼教教心要；
能仁妙宗二勝宗，於彼多論修多聞。
成就觀慧觀其義，如理思惟微妙理；
咸稱妙音名稱鬘，周遍一切遍主足。
我由猛利無間信，心中蓮蕊殷重依；
故見經中真實義，如理唱此稀有語。

這裏講到「如理唱此稀有語」，宗大師寫了（唱）這本書，宗大師自己完全明白或內心中生起證悟而寫的，不是隨便寫的，不是我們現在寫論文的方式寫的。「故見經中真實義」中的「見」，指宗大師自己看到的、見到的。對於世尊佛經講的空性、真實義，他自己看到的，所以他就寫了《辨了不了義善說藏論》。

他看見空性才寫《辨了不了義善說藏論》的話，他是怎麼看見的呢？他看見的原因是什麼呢？這裏講到三個點。「佛意甚深甚深經，受持彼教教心要；能仁妙宗二勝宗，於彼多論修多聞。成就觀慧觀其義，如理思惟微妙理；咸稱妙音名稱鬘，周遍一切遍主足。我由猛利無間信，心中蓮蕊殷重依；」——這裏按照藏文有三個偈頌，講到的三個點為：第一，重點抓「多聞」；第二，「如理思維」；第三，「殷重依」。

「故現經中真實義」，所以宗大師自己心中生起證悟，或自己真的看見空性的法理，原因是什麼呢？就是前面的三個，即他有多聞、不停留多聞努力思維、思維及多聞的時候結合修依師法。「故」就是把這三個當理由，意指缺了這三個中任何一個都不行。

先看一下前面「能仁妙宗二聖宗，於彼多論修多聞」，唯識和中觀兩派各個有很多論，這些我們都要看、都要讀。這些論宗大師都有讀，從宗大師自己的傳記《證道歌》中就有描述他是如何聞的。那個時候他雖然有非常高的學問，但他不停留於此，還是自己思維，自己內心裏面要明白，並非以別人說的角度，而是自己思維這些是否真的合理，這裏用「如理思維」，就是我們看自己的生活當中結合各個層面後明白，確實如祖師大德寫的一樣，以自己生活當中的體悟、明白的角度來思維，則可以成為自己的東西。

不管我們聞的階段也好，還是思的階段也好，都要結合依師的法，即「心中蓮蕊殷重依」，所以宗大師修依師的法，關於修空性方面，文殊菩薩是他的上師，他對於文殊菩薩修依師的法修得特別好，這三個方面結合。因為若沒有修空性的法、沒有好好修文殊依師的法，因

緣很妙的，若沒有好好修依師法，則聽也聽不進去、思也思不起來，就會有根本無法接受的感覺，好像有一扇門或一堵牆擋在那裏，很難理解。若沒有修依師法，則對空性的法根本聽不懂，可能（學習空性的法）需要累積很大的資糧，修依師修得好，會很快累積資糧。

我們平常說的：對無數的佛拜、供養、修的功德，與依自己的上師的功德是無法比的。修依止自己的上師，累積資糧速度會很快，與這個應該有很大關系。文殊也有交待宗大師，對於空性的法，他（為文殊）寫了很多東西宗大師真的是看不懂，所以他讓宗大師去努力拜懺、積資淨障，慢慢就會看得懂。

空性的法就是這樣，雖然我們有些人看起來很聰明很厲害的樣子，學什麼都很厲害的樣子，但是一到空性的法就懵了，根本不知道說什麼，明明上師有說，或者明明宗大師的書、文殊的開示都有了，但有無論如何都聽不懂的感覺。（空性的法）並非你聰明就能聽得懂，不見得，而是很妙的。為了生起「聞慧」「思慧」，不用說「思慧」層面，連「聞慧」層面的理解也是需要累積資糧。

我們看宗大師的傳記裏面，宗大師這麼聰明，但文

殊菩薩寫的他還是看不懂，這時文殊菩薩也沒有對他說要為他解釋，而是對他說：你去閉關用功的積資淨障，到時候就能看得懂。

所以，對於空性的法，有些同學跟我說像《正理海》等很難聽不懂。這種情況就要多拜、多祈求，才會慢慢明白一點點。我們要瞭解，（修依師法集資淨障的過程）宗大師都是這樣經歷的，所以我們更需要。對於「殷重依」這方面，我們對於這方面特別要多瞭解。這三個結合，才有後面就會明白空性的法，即「故見經中真實義」，以此他（宗大師）寫了這本書。

寫這本書的目的是「佛意甚深甚深經，受持彼教教心要」，他（宗大師）寫《辨了不了義善說藏論》的目的是能夠持佛的甚深教心要，等於我們在這個地球上，世尊空性的教法可以繼續保持，可以留在地球上。我們要瞭解「留在地球上」的意思不是——世尊已經寫好了空性的法，把這些經書好好放在博物館保護起來好好保留，那世尊的教法就可以長久留在世界。實則並非如此。

要讓世尊的教法長久留在世界上，並非長久保留書中的字，而是主要我們的心要對此（書中法理）明白，

這樣的人要長久在這個世界上。真正的教，不是外面的東西，外面的東西如同盒子一樣，真正（重要的）是盒子裏面的東西。我們「皈依法」的時候，菩提心和空正見才是真正「皈依法」的法寶。並非解釋菩提心、空正見方面的書，這些書是表面上的法寶，並非真正的法寶，書中（的菩提心和空正見）才是真正的法寶。書僅是外面的盒子，並非真正的法寶。

法，真正留在世界上是活活的東西，並非外面非活的聲音或文字的保留，這不是佛法長久留在世界上，並非真正的保留。宗大師寫《辨了不了義善說藏論》這本書，就是希望更多人明白世尊的教法，對於世尊空性的教法明白一直存在地球上，這才是世尊的教法真正的留在世界上，若這個一斷（世人不懂世尊的教法，不懂菩提心和空正見），則世尊的教法也斷了。

前面的受詞是目的，「如理唱此稀有語」的目的是前面那個受詞，即目的。後面的「唱此稀有語」，是為了達到前面的目的而做這些事情。宗大師沒有說：要把世尊的教法要長久留在世界上，所以我要把世尊的教法都列印出來裝訂成書、放在書房中、再發出去或放在世界各個圖書館中——不是做這些事情，若這樣能讓世尊

的教法長久留世的話，則宗大師何必寫《辨了不了義善說藏論》。

再下面，大疏科判為「示所造論典之重要」。重點是下面的偈頌，如文：

善說寶藏佛經義，龍猛無著大牛王；

如彼解為二車軌，除此豈有如是釋。

宗大師的《辨了不了義善說藏論》中寫的唯識和中觀對空性的解釋方面寫得特別圓滿，這是別的書沒有的，即「除此豈有如是釋」，這是宗大師有點不客氣，他做到就說出來，就是除了他這本書以外，哪里有這麼清楚的解釋唯識和中觀？意指他寫的這本書多麼殊勝或多麼不一樣。

重點是下面這句話「除此豈有如是釋」，別的地方沒有，只有這本書中講到，什麼呢？龍猛和無著，他們解釋世尊的空性義，「佛經義」就是世尊教法的核心就是空性的法，即空性的法就是「佛經義」，對這個佛經義或空性的法，無著和龍猛如何解釋，即「如彼解為二車軌」，指龍猛和無著對於空性不同的解釋。各個派的解釋，宗大師在這裏解釋，即分別解釋龍猛和無著對於空性如何解釋，對此宗大師講得特別圓滿。下面，如文：

善說寶藏佛經義，龍猛無著大牛王；
如彼解為二車軌，除此豈有如是釋。
雖已久修廣大行，善巧明處諸佛子；
猶難達此深廣處，如實得已如理習。
定慧尸羅咸清淨，最大歡喜遍滿心；
有時於佛增信樂，有時感念大車恩。
餘時敬仰善知識，於苦眾生起悲湣；
欲令法寶久住世，此等如賽互相增。

這四個偈頌，大疏的科判為「通達了不了義及其結果。」

首先，有一個關鍵字，應該這麼理解：宗大師自己為了解空性的法，付出很多，所以這裏有一個詞「如實得已如理習」，他付出特別多。「如實得」的「得」，意思是前面說的「見」，可以說他內心裏面生起龍樹或中觀對空性的解釋完全明白、完全瞭解得特別清楚。

這裏講到「如實得」，得到的有兩個內容：一是甚深，二是廣行。先講甚深，後講廣行，為何？因為真正的廣行修得清淨就要甚深來攝持，比如佈施圓滿需要空正見攝持。如這個道理一樣 真正廣行的法要真正明白，對於空正見攝持的廣行的法是什麼明白，才能明白廣行

的法。對於空正見攝持廣行的法要明白，先要瞭解空性。若不了解，則不明白空正見攝持有什麼幫助，瞭解空正見攝持有什麼不一樣，才能真正瞭解。「得」指先瞭解甚深的法，然後才能瞭解甚深攝持的廣行的法。

現在宗大師說，以前很多祖師雖然長時間修學，而且特別五明方面都很厲害，但是他們還沒有瞭解，或者還沒有通達龍樹的空性的法。沒有通達龍樹的空性法，一樣以空正見攝持的廣行的法也不了解。「猶難達此深廣處」，其中「難達」就是沒有通達，誰沒有通達？就是前面說的「雖已久修廣大行，善巧明處諸佛子」，就是過去很多的祖師遇到這些問題，他們付出這麼多，但他們沒有通達龍猛的深見的法。一樣，與深見攝持的廣行的法也不通達。

這麼難的深見廣行的法，宗大師自己通達了，即「如實得」，他通達之後開始如理串習，修的結果內心也一樣，剛剛是先講深見，後講廣行。這裏也一樣，先講定和慧，後講戒律（尸羅）。我們平常講「戒定慧」，現在這裏講「定慧戒」，即「定慧尸羅咸清淨，最大歡喜遍滿心；有時於佛增信樂，有時感念大車恩。」。瞭解的時候內心也有順序，宗大師內心裏面對空正見和菩提

心瞭解得更清楚，一樣修的時候內心對空性的法方面，以定和慧修的非常高，以它來攝持修菩薩行則更清淨、修得更圓滿，這樣的當中他(宗大師)內心中充滿法喜，即「最大歡喜遍滿心」。這是宗大師自己的狀態。

到這裏，是宗大師自己如何瞭解空性、如何修空正見攝持的廣行的法、定和慧如何修空性，修的結果他的菩薩行更清淨或更圓滿，對於這樣的結果，他內心非常滿足（「最大歡喜遍滿心」）。

今天先到這裏，還是沒有講完，我們下周應該會講完。講完《辨了不了義善說藏論》後，中間休息一個星期再繼續開示大威德金剛的圓滿次第。

【2017 辨了不了義善說藏論 197】

上節課講到第 158 頁。

今天一定要講完，沒剩多少，是可以講完的。我們看大疏的科判為「通達了不了義及其結果」，這個科判裏面有三個偈頌，如文：

雖已久修廣大行，善巧明處諸佛子；
猶難達此深廣處，如實得已如理習。
定慧尸羅咸清淨，最大歡喜遍滿心；
有時於佛增信樂，有時感念大車恩。
餘時敬仰善知識，於苦眾生起悲潛；
欲令法寶久住世，此等如賽互相增。

這三個偈頌，科判為「通達了不了義及其結果」，意思是宗喀巴大師以通達無著與龍樹對大乘佛經的解釋，即對於佛經是了義、不了義分辨解釋，主要解釋空性方面。宗喀巴大師通達無著和龍樹或中觀對於空性的解釋，通達的結果在他身上有什麼展現，所以科判為「通達了不了義及其結果」。

這三個偈頌中的前一個半偈頌是表達他通達這方

面，後一個半偈頌是他身上通達的結果有什麼樣的展現。所以我們分兩個一個半偈頌，我們上次講了那個偈頌。

這裏我們要瞭解，宗大師自己，這裏有一個詞句「最大歡喜遍滿心」，宗喀巴大師瞭解空性，他的定和慧特別不一樣，以此結果他修菩薩行更有力量。比如《金剛經》中說若有空正見攝持的話，則佈施的功德不可思議。緣空性的止觀，即這裏所謂的「定慧」，他的菩薩行尸羅則特別清淨，所以「尸羅咸清淨」，菩薩行更圓滿、更有力量，那樣的結果，他的內心中有滿滿的歡喜心，即「最大歡喜遍滿心」。這裏是描述宗大師自己如何通達空正見，如何通達唯識所說的空正見，即內心如何生起唯識說的空正見、中觀說的空正見。這兩個都可以幫助他的定慧，幫助的結果他的菩薩行更圓滿；菩薩行圓滿的時候，他內心充滿歡喜。

我們可以理解為空正見的用處是菩薩行圓滿，比如以密法而言，法身的用處是色身，即報身和化身，我們每天修「三身為道用」的時候，以「法身為道用」入定的觀想是用於後面報身和化身的修行。所以也可以這麼說：像我們展現出來或出現，比如我們投生，等於它真正最合理的是為他人而存在，這是與大自然最合理(符

合）的。佛的化身利益一切有情，是其最究竟的本質、體性。

所以密乘說，基位階段的生，真正的本質不是輪回的生，真正的生或展現出來它究竟的體性就是化身。以基位而言，比如死亡，其究竟的實性就是法身。所以我們把死亡觀想為法身，死亡與投生中間的中陰，其真正究竟的本質或實性就是報身，所以我們把中陰觀為報身、投生觀為化身。所謂的「三身為道用」就是這個意思。

法身的用處是後面的色身，而且是兩個色身(化身、報身）裏面的化身，可以幫助一切有情。從這個角度來說，我們人活著的目的就是為他人、投生的目的就是為他人，這是最究竟的實性、最合理的，如果我們按照那樣活，那就是活得最合理的。密法就是這種意思，就是這樣修，看它的真正本質為何而一直觀想。「因般若乘」「果金剛乘」的「果金剛乘」就是這樣，也可以說果或真正究竟的本質就是那個，並非幻想，而是以最究竟的本質的角度我們認。

連顯教階段修的時候，也是常常看到：空正見用在哪里？用在緣起方面、用在菩薩行方面，比如「色即是空」，用在「空即是色」，並沒有停留於「色即是空」，

所以把「空性」用在「緣起」。一樣，這邊「定慧」用在「尸羅咸清淨」，尸羅清淨的時候宗大師內心中滿滿的歡喜心，即「最大歡喜遍滿心」。

「然後」，應該是「以」，這裏應該出現一個關鍵字，藏文這個關鍵字表形容，應該有這個詞用於中間交接，比如宗大師自己通達唯識和中觀的空性，以此他內心的定慧很好，以很好的定慧幫助他的菩薩行更清淨；以菩薩行清淨的結果，他內心充滿歡喜——就是經過這樣的歷程，到這裏是因，它的結果就是宗大師自己心裏充滿歡喜心，心裏有時候有這種、有時候有那種，下面講到五個東西：

即「有時於佛增信樂，有時感念大車恩。餘時敬仰善知識，於苦眾生起悲湣；欲令法寶久住世，此等如賽互相增。」，其中第一個，佛增信樂；第二個，感念大車恩；第三個，敬仰善知識；第四個，於苦眾生起悲憫；第五個，欲令法寶久住世。「此等」就是指這五個，這五個互相增長，有時候這個增、有時候另外一個增，這五個互相有點比賽增長的樣子，不是真正的互相增長，而是互相比賽，即「如賽」。「如賽互相增」，就是為了增長比賽的樣子。對於「互相增長」有時候會誤解為

「這個幫助那個」，若是如此則是互相增長。現在這五個不是互相增長，而是這五個一直增長，看樣子是比賽互相增長，中文的用詞有點這樣的感覺。

梁譯師說前面的「遍滿心」應改成「滿足已」。我們要瞭解這五個與什麼有關系呢？與前面「最大歡喜遍滿心」有關系，第一個、第二個、第三個、第四個、第五個都是與這個有關系，而且都是因果，等於他的內心裏面「空正見」或「緣空性的止觀」增長，他的菩薩行更好。這就是前面的內容，那樣的結果後面有五個，即有時候對佛的信樂會增長；有時候對眾生的悲憫也會增長，即「於苦眾生起悲潛」，其中的「悲憫」按照藏文來說，就是很誠懇、從內心深層生起慈悲。意指如果沒有空正見，菩薩行也不會清淨；一樣，沒有空正見，菩薩行不清淨、不圓滿，其結果為對佛的信樂也不會那麼強。

我剛剛跳過了，從第二個講了。第一個「於佛增信樂」，宗大師的空正見和菩薩行修得圓滿或修得很好，則對佛的信樂會增長，這兩個是因果。一樣，當他的空正見和菩薩行修得很好時，對大車軌的感恩又增長，這是第二個。

第三個，當他的空正見和菩薩行修得很好的時候，則對自己的上師、老師就更敬信。

第四個，當他的空正見和菩薩行修得很好的時候，則對眾生的慈悲也會更增長；

第五個，當他的空正見和菩薩行修得很好的時候，他對寶貴的教法感覺更寶貴；一樣，更想寶貴的教法長久住世。

前面是因，藏文中的「遍滿心」，梁譯師翻譯為「滿足已」，就是後面的這五個之間有因果的感覺，即「最大歡喜滿足已」。前面說因，後面是果，而且這五個果一直增長，所以感覺這五個互相「比賽」，看誰增長得快。這是第三個科判，即「通達了不了義及其結果」。

大疏的第四個科判「諸欲通達了不了義者，建議趨入此論。」意思是若你們也想與我一樣，你們就要好好讀（《辨了不了義善說藏論》），我身上具備剛剛講的那三個偈頌，在你們身上也會出現。「諸欲通達了不了義者，建議趨入此論。」，我已經通達了不了義，若你們也想通達了不了義，就要好好學《辨了不了義善說藏論》這本書。

我剛剛漏了一個，還沒有到這個科判。前面的科判

「通達了不了義及其結果」還沒有結束，剛剛講的是五個結果，現在講另外一個結果，也是以剛剛的「最大歡喜滿足已」為因，後面是什麼樣子呢？下面的偈頌，如文：

其久失沒難達處，由何理路而尋得；

此理變化甚稀有，雖自獨處亦笑談。

意思是剛剛前面好像不是「獨處」，而是與別人一起的時候，比如「與大眾一起」「與佛菩薩一起」「與眾生一起」等，現在這裏講的是「獨處亦」，是與剛剛前面對比，意指不只是與他人一起，而是我單獨安靜自己做的時候有什麼感覺。「雖自獨處亦」是和前面對比，即「有時於佛增信樂，有時感念大車恩。餘時敬仰善知識，於苦眾生起悲湣；欲令法寶久住世，此等如賽互相增」，這樣的獨處也變成笑談的原因是什麼？

原因是前面一個半偈頌。那個因的結果，心裏有什麼樣的感觸？這裏講到「此理變化甚稀有」，就是他的感觸。他的感觸就是這樣。因為他已經通達了龍樹和無著對法的究竟實相如何解釋、用的邏輯是什麼樣，他都通達了。通達後，他對這些邏輯心裏有感觸，即這些邏輯完全是神變，好像是神通的力量的樣子。

「此理變化」，就是這個理太神奇了，因為我們所有的執著心、所有的煩惱能立刻被全部摧滅了，所以他覺得太神、太妙，就有這種感觸，如此他在單獨的一個地方自己高興得笑起來的感覺。但他有這種感觸，先要得到或先要瞭解無著和龍樹等祖師大德用的邏輯，為此他也「有何理路而尋得」，這裏是強調他付出努力，他特別尋找，就是先學習這些書，學習階段付出努力。所以要找老師、找學院，然後自己一直努力付出學習。這邊「尋找」是重點，以非常努力才得到，才看到他們的理路。

這裏翻譯有點怪。梁譯師說這裏改為「從何尋得之理路」，因為只有字數限制，藏文是九字，這裏中文是七字，藏文中有「艱苦」義，但中文七字無法表達，所以改為「從何尋得之理路」。等於瞭解他們的理路，「得」是瞭解，理路是他們用的邏輯。瞭解他們用的邏輯也要付出很多很多。意思是尋找的時候付出很多才瞭解，宗大師不是那種很容易或沒什麼付出就瞭解空性。他無論是瞭解無著唯識的空性也好，還是瞭解中觀的空性也好，都付出很多很多，這裏是描述宗大師很努力。

這裏一是宗大師付出努力。二是過去雖然有空性的

內容、真正對空性的解釋，但西藏這個地方中間很長時間完全消失了、退步了，即「其久失沒難達處」，宗大師沒來之前（對於空性的解釋）就有，但是中間很長時間真正對空性的解釋完全退步，消失了，而且消失的時間很長，在那樣的階段再恢復、再通達非常難。因為中間沒有（對於空性解釋）這麼完美的上師，（這樣的上師）不存在的樣子，（對於空性）非常難瞭解，所以他付出很多才得到。

這裏有兩個方面的形容，先講到「其久失沒難達處」，失沒了很久了，這樣的結果就是很難通達空性，即對於中觀的空性非常難通達，很久失沒的緣故，（對於空性通達）非常難。這樣的緣故，所以要付出的努力更多，但是還好，付出努力的結果就有了（就通達空性了），所以自己獨處的時候「笑談」。

自己獨處的時候「笑談」的另外一個理由是，他付出這麼多的努力有一個結果，更主要的原因是下面的，這些邏輯太神的話，變化的話沒有什麼功能，所變出的沒有什麼功能，講的是它自己是很神的功能，各種各樣的可以處理，所以空正見或成立空性的邏輯太妙、太有作用了，即「謂其神變誠稀有」。所以宗大師覺得這個

太神了，因為用處這麼多、這麼好用，所以很神，即「甚稀有」，太難得殊勝。（空性的理路）就有這種功能，有這樣的感覺的時候，自己獨處也變得笑談，這也是結果。

這裏不是三個偈頌，而是四個偈頌，前面一個半偈頌是因，後面兩個半偈頌是果。這裏是一個科判，下面是另外一個科判（「諸欲通達了不了義者，建議趨入此論。」），這裏有兩個偈頌，如文：

佛說法月於是人，以稱譽鬘數數讚；
謂此勝慧修靜慮，安住清淨尸羅頂。
紹隆佛種獲了義，誰欲得佛如是譽；
具慧當學此論釋，以正理路淨慧眼。

「佛說法月」，是對佛形容。「佛說法月」，比如寫詩，看到月亮心裏面就會比較舒服，所以佛的開示能使眾生內心的煩惱減少、內心舒服，所以對佛形容「佛說法月」。「以稱譽鬘數數讚」，佛對誰常常讚歎或怎麼讚歎？首先，「謂此勝慧修靜慮，安住清淨尸羅頂」。這就是對誰讚歎和如何讚歎。等於有了空正見，瞭解空性。若瞭解空性，則毗缽舍那或觀也會變成最好。毗缽舍那有很多，但是緣空性的毗缽舍那是頂尖的。

一樣，毗缽舍那、靜慮或止觀有很多，但是有空正見的奢摩他或靜慮是最頂尖的，這邊用「謂此勝慧修靜慮」，就是先對慧是殊勝的慧、緣空性的或緣空性的毗缽舍那，以此幫助則可以說靜慮，但這個「靜慮」是修止觀的意思。「靜慮」的涵義是很廣的。前面的「慧」不要理解為「止觀」的「觀」或毗缽舍那，而是理解為一般的總的智慧。後面的「靜慮」也理解為一般的總的大範圍的，裏面涵蓋止和觀，就是打坐修行的意思。

瞭解空性或有空正見的修行者，即「謂此勝慧修靜慮」，就是完整瞭解唯識的空性、中觀的空性的打坐者。那樣的修空性的打坐者，不是那種書裏面的內容，而是認真打坐修空性的法。現在這裏是對他形容，什麼呢？有的人很精進，看起來像羅漢一樣，守戒持戒特別嚴格，但是內心中空正見的智慧沒有達到，只是言行非常嚴格的守護戒律而已。

但這個（言行非常嚴格的守護戒律）與內心裏面明白空性或悟了空性對比的話，誰真正達到修行的功夫？肯定是前面(勝慧修靜慮)勝過後面(安住清淨尸羅頂)。「勝慧修靜慮」時，內心中生起空正見勝過言行非常嚴格的守護戒律，前者比後者更厲害。所以就是「安住清

淨尸羅頂」，意指（勝慧修靜慮）比這個（安住清淨尸羅頂）厲害，有這樣的讚歎。就是對空性瞭解勝過守持戒律非常嚴格的，勝過得多。

所以「以稱譽鬘數數讚」，如何讚？數數讚歎，就是這樣讚的，「謂」就是說。還有下面「紹隆佛種獲了義」，「佛說法月」也有怎麼讚歎的呢？剛剛「安住清淨尸羅頂」是一種讚歎，另外一種讚歎是「紹隆佛種」，還有一種讚歎是「獲了義」。

「紹隆佛種」，就是讀《金剛經》的時候，蓮花戒和世親的科判「令佛種不斷」，與這邊一樣，等於佛圓寂之後能代替佛的，比如世間家裏的父親往生，兒子接爸爸的位置，就是這種從祖先一直接下來，即「令佛種不斷」。《金剛經》就是這樣，佛圓寂了之後（《金剛經》）能夠代替佛，《金剛經》有令佛種不斷的功能。

現在就是講這個智慧。這邊說佛對了解空性的人讚歎為「紹隆佛種」，「紹隆」是繼承的意思，如釋迦牟尼佛傳給兜率天的彌勒菩薩一樣，空性的法真的一個接一個的傳承下去或我們真的瞭解得到並傳承下去就是真正的「紹隆佛種」，所以佛對了解空性的人讚歎為「紹隆佛種」。

還有另外一個（讚歎）是「獲了義」，等於你得到了其中真正的意義，不是表面上的，所以瞭解空性就是真正的我說的法的真正的核心我得到了，（獲了義）是佛對了解空性的人讚歎。

「於是人」什麼樣的人呢？「謂此勝慧修靜慮」，這個是有法。對這個讚歎的是三種：一是「安住清淨尸羅頂」，二是「紹隆佛種」，三是「獲了義」。意思是宗大師已經得到了讚歎，因為宗大師前面說：我已經得到無著和龍樹講的空性，我已經瞭解、得到了。佛讚歎的位置，宗大師已經在這個位置了。

「如是欲」，就是誰想得到這個位置，就要通達我的《辨了不了義善說藏論》，對於無著和龍樹開示的內容才能通達。所以「誰欲得」，就是科判「諸欲通達了不了義者建議趨入」，想要通達了不了義，因為若能通達則等於成為佛讚歎的對象、佛歡喜的對象。若我們想得到那樣的（讚譽），即「誰欲得佛如是譽」，則建議趨入此論，即「具慧當學此論釋」，其中「此論釋」就是《辨了不了義善說藏論》，就是現在我們讀完的宗大師寫的這本書，你們要好好學。

我們都有慧眼的善根，這個善根要成熟，要把它上

面髒的東西去掉，透過學習宗大師的《辨了不了義善說藏論》的學習就可以去掉，即「以正理路淨慧眼」，其中「正理路」就是以《辨了不了義善說藏論》裏面的正理路，以此把慧眼上遮住的蓋障去除、弄清淨，即「以正理路淨慧眼」。

「以造此論所生善根如何回向之理」現在是回向，有兩個偈頌，如文：

勵力辨此二車軌，我今所集諸福善；
願如龍猛及無著，恆持一切佛正法。
由是令佛生歡喜，如同聰慧諸佛子；
普賢妙音所修行，我亦遍行廣大行。

宗喀巴大師這裏兩個回向。第一個回向，因為宗大師寫的是無著和龍樹對佛經裏面的空性是怎麼講的解釋，宗大師解釋時，內心不停的生對無著和龍樹起敬信心。一樣，最後回向的時候，我如你們兩個一樣恆時對佛的正法好好抓持，你們兩個對於佛法真的抓得特別好。

因為若我們對於佛經不分辨了不了義，則不知道什麼是重要、什麼是不重要，對於它的架構建立不起來。如果我們不像龍樹和無著一樣學習大乘佛法，就會如小

乘一樣丟掉很多佛經，因為我們不會分順序，即這個是這個階段理解的、那個是達到那個層次需要的，這就需要分辨了不了義，否則我們無法接受整體的佛說的所有的法，就會把佛法核心扔掉。

因為佛法的階梯或次第，我們要爭取最核心的。如佛法沒有次第，則沒有最高、最核心的，就會丟掉佛開示的最核心的。 所以，一是對於整個教法接受唯有大乘，二是佛法核心唯有大乘才能接。宗大師特別欣賞龍猛和無著的智慧，他們如何把佛的智慧全部接下來，宗大師一邊寫一邊特別欣賞他們，所以一邊寫一邊說「願如龍猛及無著，恆持一切佛正法。」，這是宗大師的第一個回向。

宗大師的第二個回向，就是宗大師自己的修行上，不是把教法完整的接下來，而是他自己的修行。完整的菩薩行最完美的代表是普賢和文殊，普賢和妙音怎麼修菩薩行，如他們一樣。我覺得可以說前面是深見，後面是廣行，也可以這麼理解。或者前面抓深見的法，對於深見的法發願，以此來修廣行的法，即前面修深見，後面修廣行。這個順序也與前面的相似。我們上個禮拜，先講定慧後講廣行，也是這個順序。所以對深見方面的

法先回向，然後以此廣行的法修得更完美，如普賢和妙音一樣，所以「由是令佛生歡喜，如同聰慧諸佛子」。

「如同聰慧諸佛子」，其中「聰慧佛子」就是普賢和妙音，意思是他們修菩薩行修得非常好，為何？因為他們很會令佛歡喜，令「佛生歡喜」方面他們很聰明，又很有智慧。「如同聰慧諸佛子」這是對佛子妙音和佛子普賢的形容，他們修菩薩行修得很好，這裏形容「令佛生歡喜」方面既聰明又智慧。佛歡喜，就是他們修菩薩行修得好方面，即「如同聰慧諸佛子」。如這麼會修菩薩行的普賢和妙音一樣，宗大師自己修廣大行修得圓滿。這裏用「我亦遍行廣大行」，就是把前面當成深見方面的修行，以此回向前面的「恆持一切佛正法」。已經回向完整了。

下面是宗大師對《辨了不了義善說藏論》的形容，比如他寫了什麼書，短的名稱就是《善說心藏》，但是對它形容或為何稱之為「善說心藏」，因為前面的形容，即「今此分別龍猛菩薩無自性宗，無著大士唯識相宗二大車軌，顯了辨析經中了不了義，名曰善說心藏。」。動詞是「顯了」，主詞是宗大師或《善說心藏》。

宗大師或《善說心藏》顯了龍猛和無著對佛經分辨

了不了義，他們分辨的時候，宗或立場不一樣，龍樹是中觀宗，無著是唯識相宗，二者以不同立場分辨世尊的經了不了義。這裏有兩個動詞，一個是前面的「分別」，一個是「顯了」，這兩個動詞的主詞都是宗大師或《善說心藏》。

宗大師或《善說心藏》，分辨龍樹是什麼宗的立場、無著是什麼宗的立場，這是第一；第二，他們兩個對佛經怎麼分辨了不了義，宗大師明確講出來，即「顯了」，就是清楚的講。當然如果我們的立場不清楚，則很難分辨清楚。

宗大師先分辨龍樹、無著的立場如何，對二者不同的立場分得清楚，分別對他們的立場辨別了不了義。動詞「辨析」的主詞就是無著和龍樹，「分別」和「顯了」的主詞是宗大師或「善說心藏」，取名為「善說心藏」的原因在此。

下面「釋迦比丘多聞演理，東宗喀巴善慧名稱吉祥造」，意指（《辨了不了義善說藏論》是）宗喀巴造論，他的弟子比丘持律沙門福慧書寫。

《辨了不了義善說藏論》，我們講完了。你們有時間看一看這部論，不是整篇的看沒關係，把科判讀一讀，

特別中觀應成派的架構非常重要，宗大師的科判太了不起。如果時間允許，再把大疏的科判補充一下。宗大師自己的科判用的詞很有價值，即為什麼有這個架構、為什麼用這個詞描述是很有道理的。你們起碼把科判念一念、背一背，想一想為什麼有這個科判，如宗大師說的如果真的想瞭解空性就要好好讀宗大師寫的《善說心藏》。

今天圓滿了，明天是薈供的日子，對宗大師的《善說心藏》好好觀想，會供好好祈求。謝謝大家！

（吉祥圓滿）