



慧光集

中觀莊嚴論解說(貳)



全知 米滂仁波切 著
堪布索達吉仁波切 講解

【序】

二十世紀末的今天，人類以自己的智慧和雙手創造了新的物質文明，解決了生活中遇到的很多困難。但是人類的基本痛苦生、老、病、死是現代科學無法解決的，因此，科學史上所有偉大的科學家如牛頓、愛因斯坦等都在生死老病之前無法不低頭。他們面臨生、老、病、死的時候與普通人毫無差別，所以，現代科學不能滿足人類最終極的心願自由自在的解脫。

解脫是超越生、老、病、死的範圍和一切生命的終點站，也是每個眾生早晚將要回歸的大自然，已經回歸此境界的高僧們的來去是這麼自在、這麼安詳、這麼快樂的。他們沒有煩惱，也沒有痛苦。因獲得了內心的自在，自然也獲得了外境的自在，不受地、水、火、風等四大種的影響。這確實是真正的自由和幸福，是故，人類自我認識和開發自身智慧，是唯一使人們實現最高之理想的方法。

生、老、病、死的來源和它的本質，以及超越它的方法等等諸多人生的重要問題，只有佛法裡才能獲得正確的答覆。所以，社會各界人士應該讀一讀佛法寶典，我們相信每個人都會有一定的收穫。

堪布 慈誠羅珠

一九九八年十一月於成都



中觀莊嚴論解說（貳）

全知米滂仁波切 著

堪布索達吉仁波切 講解



目 慧光集 64
錄 中觀莊嚴論解說（貳）

8	第三十三課	190	第五十課
18	第三十四課	200	第五十一課
31	第三十五課	209	第五十二課
43	第三十六課	218	第五十三課
56	第三十七課	228	第五十四課
67	第三十八課	237	第五十五課
79	第三十九課	249	第五十六課
91	第四十課	258	第五十七課
100	第四十一課	269	第五十八課
111	第四十二課	280	第五十九課
120	第四十三課	288	第六十課
129	第四十四課	299	第六十一課
141	第四十五課	310	第六十二課
153	第四十六課	324	第六十三課
161	第四十七課	335	第六十四課
172	第四十八課	349	思考題
180	第四十九課		



中觀莊嚴論解說（貳）

第三十三課

甲二（所說論義）分二：一、真實分析所說論義；
二、如是分析之必要。

乙一、（講述開顯二諦真如之此中觀莊嚴論真實分析
所說論義）分四：一、名義；二、譯禮；三、論義；
四、尾義。

丙一、名義：也就是《中觀莊嚴論》的論名。

梵語：瑪疊瑪嘎阿朗嘎繞嘎熱嘎

藏語：哦莫堅戒策累哦雪巴

漢語：中觀莊嚴頌

米滂仁波切的《中觀莊嚴論釋》中，梵語和藏語作了對應，而漢語沒有對應起來，但在括弧裡已經說明了。

“瑪疊瑪嘎為哦莫”，此義為中觀；“阿朗嘎繞為堅”，漢義是莊嚴；“嘎繞嘎義為策色嘉巴或策累哦雪巴”，也就是字數相等的偈或者頌。

所謂中觀的含義，總的來講是不住任一邊——有、無、是、非等任何邊都不住。既然任何邊都不住，是不是有一個中的安住呢？中的安住更不可能有。如果是一個沒有邊界的地方，它的中央哪裡會有呢？不可能有。因為邊

和中互相觀待而安立，如果邊不存在，所謂的中也就根本不可能存在，這就是所謂的中道義。

如果對中觀的意義進行分析，則有所詮義中觀與能詮句中觀，也就是指真實般若與文字般若兩種。其中，我們需要了達的真正中觀——所詮義中觀，又可分為基中觀、道中觀、果中觀三種。眾生必須通達的勝義諦和世俗諦無可分割的本體，就是所謂的基中觀；通達上述基中觀後繼續修持，或者為了通達基中觀而繼續修持智慧、福德不相脫離之道，就是道中觀；最終獲得色身、法身無別雙運之果，既不墮於色身也不墮於法身，也即獲得不墮二邊的色身法身雙運之果，即是果中觀。

學習中觀、通達中觀的目的是什麼呢？就是依靠基中觀、道中觀，最後現前果中觀，這就是我們的真正所求。

對於所謂中觀的含義，如果想要廣講的話，的確可以講很長時間，但法王如意寶以前在課堂上也批評過：有些人為了炫耀自己的智慧，根本不考慮聽者的根基和意樂，採用很多的教證，一直像念傳承一樣念下去，下面的很多人根本記不住。這樣還不如傳一些與大多數人根基相合的法……。在座的大多數人也是如此，如果講得太廣可能根本聽不懂，一直在“坐飛機”。因此我們在這裡基本上以字面解釋為主，這樣大家應該可以接受。

釋迦牟尼佛第二轉法輪的子般若、母般若的17種《般若經》，以及釋迦牟尼佛第三轉法輪中的《涅槃經》等，均屬於能詮句中觀，或者叫做經典般若。另外，對《般若經》的密意進行解釋的《中觀根本慧論》、《六十正理論》、《七十空性論》等中觀六論或中觀五論^①，以及其他各種中觀書籍均稱為文字般若，屬於論般若的範疇。

因此，文字般若可分為經般若和論般若，真實般若則可分為基般若、道般若和果般若。當然，對於哪些是真正的般若、哪些不是真正的般若有很多辯論，以前講《中觀根本慧論》時曾給大家提過一點，這裡不作廣說。

“莊嚴”的意思是指美化或顯揚。比如一個人長得非常俊秀美麗，並且依靠各種珍寶裝飾得極為莊嚴，這時應該通過鏡子使之映現出來。同樣，所詮義中觀相當於非常俊美之人的身體，能詮的文字中觀則如同作為妝點的珠寶飾品，而此《中觀莊嚴論》就如同清澈的明鏡一樣，可以將所詮義的俊美身體以及作為妝點的能詮句中觀完全顯現。

這部《中觀莊嚴論》實際是包括自續派、應成派在內所有中觀的莊嚴。或者說，是基中觀、道中觀、果中觀所有中觀的莊嚴。有關“莊嚴”的問題，前面總義當中已經講過，這裡也就不再多說。

如果有人想：這部《中觀莊嚴論》怎麼會成為中觀應成派的莊嚴呢？因為莊嚴有開顯之義，既然如此，就像《入中論》和《顯句論》對中觀應成派的密意和觀點進行開顯和弘揚一樣，本論如果成為中觀應成派的莊嚴，也就應該成為中觀應成派的論典；如果不成為中觀應成派的莊嚴，那麼，由於不屬於所有中觀最究竟觀點之中觀應成派的莊嚴，也就很難成立“整個中觀之莊嚴”這種說法了。

對方提出了這樣的問題，下面米滂仁波切站在自宗觀點對對方進行回答。

應該說，《中觀莊嚴論》不僅是自續派的莊嚴，也應該是應成派的莊嚴。那《中觀莊嚴論》會不會成為中觀應成派的論典呢？

不會有這種過失。因為這部論典著重對勝義諦和世俗諦分開、以後得為主的觀點作了宣說，而對中觀應成派的觀點只是簡略提及。另外，由於本論在抉擇後得時分別宣講了二諦各自的實相，如此一來，所謂二諦雙運、遠離承認的中觀也很容易建立。因此，以簡略宣說真實勝義而廣泛宣講相似勝義的方式，可以成為中觀應成派的莊嚴，但也不會成為中觀應成派的論典。這一點務必需要了知。

有關中觀自續派、中觀應成派，或者後得和入定之間的差別，總義當中已經宣說完畢，此處概不繁述。

對於自續派和應成派的差別，以及本論如何成為應成派和自續派的莊嚴等內容，米滂仁波切說：雖然我覺得有許多需要進一步分析的問題，但對具有智慧的人來講，只要籠統地說明要義就已經足夠了。因此，米滂仁波切在解釋頌詞時雖然作了解說，但並未進行廣泛分析。

對於中觀應成派和中觀自續派，前面已經一而再再而三地反覆強調過：中觀應成派著重抉擇二諦一味一體的入定階段。因為聖者入根本慧定時，一切的眼耳鼻舌身等全部無有，全部是遠離一切戲論、一味平等的法界，這就是中觀應成派所化眾生所證悟的境界。因此，這一宗派在抉擇見解時，最開始就破除一切邊。而中觀自續派所抉擇的，則是勝義諦和世俗諦分開的後得階段。

有關這一點，在《定解寶燈論》以及米滂仁波切的其他中觀論著中都已经講過：中觀應成派和自續派最主要的差別，就在於二諦是否分開抉擇。這一點非常關鍵。如果通達這一要點，對於自己的中觀見解到底屬於自續派還是應成派這一問題進行分析時，也就會十分方便。

正如前文所說，中觀應成派對於入定階段一切法都不存在進行了抉擇；中觀自續派則對出定位作了抉擇，也即六根前所顯現的一切萬法，在名言中無欺存在，但以勝義量觀察時一切都不存在。所以，二者之間存在很大的差

別。

在學習《金剛經》等經論時，個別導師、道友的智慧完全不相同，有些人以自續派的觀點進行解釋，有些人則以應成派的觀點進行解釋。很多大德在顯現上，也各自作出了不同的解釋方法，但從究竟角度來講，他們都已經通達了佛陀的密意。可是現在的個別後學者根本沒有通達真正文字中觀的含義，思維也是非常奇怪：我在這邊講中觀不承認任何邊，他反而認為中觀是有邊的；然後我說“中觀是離戲的”，他卻認為中觀是有戲的。這類人始終沉溺在分別念的網罟當中拔不出來，非常可憐。

希望大家一定要將自己的思想擺正。思想沒有擺正的話，你也許認為自己想的也對、說的也對，可是實際上，你的思想已經完全被一種邪分別控制住了。應該經常看一看：自己的分別思維是不是沿著堪布、堪姆們所講的軌道在前進？自己的思想與有關經典、論典所講的教義是否符合？否則，每天深陷於“我的境界”、“我的分別念”當中沒有任何意義。所以，大家的思維一定要趨入到佛經的軌道上來，這一點非常重要。

與中觀究竟的入定智慧相切合，這就是中觀應成派的觀點；與後得二諦理的實相相切合的觀點，就是中觀自續派的宗義。在宗派當中出現了上述兩種，同樣，為了不

同眾生的根基，佛在《華嚴經》、《楞伽經》等經典中宣講了遠離一切思維的真實勝義；在有些經中則宣說了“無色、無識”等無遮單空的相似勝義。

阿闍黎龍猛菩薩依靠釋迦牟尼佛的經典來建立宗派，並且在《中觀六論》中著重抉擇了從色法到一切智智之間一切法根本不存在的教義。

首先依靠佛的智慧進行抉擇，這一點對修行人來講的確非常重要。大家在聞思或者念誦經典時，自己的心一定要符合佛陀的經典教義，如果與佛陀的思想不符，即使有成千上萬的人與你持相同觀點也沒有任何意義。就像現在的法輪功等邪知邪見，他們的思想表面看來似乎很吸引人，但實際上沒有任何意義。因此，龍猛菩薩也是首先依靠經典進行抉擇，建立了遠離一切戲論的道理。月稱論師則在《入中論》中說^②：空性的意義非常深奧，需要依靠龍猛菩薩的智慧進行抉擇。我們作為後學者一定要追隨聖者菩薩的足跡而行持。

應成派、自續派的諸位阿闍黎，也是分別由著重強調入定與後得中觀而取名的，並非自續派論師沒有如實詮解經論的含義。我們不要認為：自續派的論師根本不是真正的中觀論師，只有月稱論師才是真正の中觀論師，因為自續派的論師們根本沒有解釋出佛陀真正的密意。不能這樣

想。佛陀的密意根據不同眾生的根基而有兩種教義，中觀自續派和中觀應成派的論師則分別對這兩方面教義作了解釋。

米滂仁波切的金剛語有很多甚深的意義，我們這些凡夫可能在很長時間當中苦思冥想也根本說不出來半句，大家對米滂仁波切所說的上述道理一定要認真思維並如實通達。

如果未按照中觀自續派的觀點，一開始沒有將勝義諦和世俗諦分開而承許勝義中一切法不存在、世俗中一切法以自相存在，也就會由於無因而難以獲得中觀應成派所抉擇以入定為主的境界。對個別眾生來講，由於對遠離四邊八戲的觀點無法一開始就接受，所以，應像本論所講的那樣，首先抉擇單空觀點從而破除實執，這一點是非常重要的。

《入中論》中說：“名言真諦為方便，勝義諦由方便生。”名言諦是產生勝義諦的一種方便法，依靠這種方便法才能產生勝義諦。對這個頌詞可以有兩種解釋方法：一種解釋方法是，中觀自續派的單空是趨入真實勝義的一種方便，如果不具足單空這一名言諦的方便法，就不可能了知真實勝義；或者，按照中觀自續派的觀點來解釋，現在見聞覺知的名言非常重要，如果這種方便不存在，也就不可能證悟勝義的單空。

《中論》中也有類似教證：“若不依俗諦，不得證真諦。”與上一教證相同，以中觀自續派觀點來解釋：不依靠現在所見所聞的自相法，就不可能證悟勝義諦的單空。或者，按照中觀應成派的觀點：如果不了知單空世俗諦，也就無法了知遠離一切戲論的真實勝義諦。此處，米滂仁波切按照後一種觀點作了解釋。

這裡的名言，並不是與相似勝義所對立的世俗名言法——現在見聞覺知自相的柱子、瓶子等。那麼，此處的世俗諦是指什麼呢？應該是真實勝義所對立的世俗，也就是所謂的單空。它是指心名用之語言、分別的行境——二諦分開的這一顯現。

對於“心、名、用”三者，因明當中會著重解釋，也即依靠分別心來了知柱子，叫做心；以分別心了知後，在語言上可以稱其為柱子，就叫做名；將柱子塗成紅色或者依靠它支撐房樑等，即是用。名言中的任何操作必須依靠心名用三者，因為分別念沒有對某物進行認知，也就根本無法對其取名；即使心已經認知並取了相應的名稱，但未加以使用也起不到很大的意義。所以，因明觀點認為：所謂的名言，全部依靠心名用三者進行操作。

因此，大家應該明白，所謂的相似勝義諦——單空其

實屬於名言諦的範疇，而通達單空並不是通達了真實的勝義諦。



【注釋】

- ❶ 《中觀根本慧論》、《回諍論》、《七十空性論》、《六十正理論》、《精研論》、《名言成立論》，這是寧瑪派所承許的中觀六論。按格魯派的觀點，不承許《名言成立論》而許《中觀寶鬘論》為第六論。按薩迦派果仁巴大師的觀點，《名言成立論》、《中觀寶鬘論》皆非中觀所攝論著，因此只承許中觀五論。
- ❷ 《入中論》云：如彼通達甚深法，依於經教及正理，如是龍猛諸論中，隨所安立今當說。

第三十四課

開顯二諦真如之中觀莊嚴論真實分析所說論義，其中正在講述第一個問題——名義，也就是《中觀莊嚴論》的論名。《中觀莊嚴論》如何成為中觀應成派和中觀自續派的莊嚴？

前面已經講了，中觀有相似中觀和真實中觀，也叫做相似勝義諦和真實勝義諦。相似勝義諦是不可缺少的，如果沒有依靠它，就不可能通達真實勝義諦。有關這一點，前文引用月稱論師《入中論》和龍猛菩薩《中觀根本慧論》的教言作了宣說。在龍猛菩薩《中論》的第十八品和月稱論師的《顯句論》中，都已經再三強調：所謂的單空屬於名言範疇，應該是相似勝義。

所以，自續派暫時承認的單空僅屬於名言範疇，並不是真正的勝義諦。凡屬名言範疇的法，都是分別念的行境，而並非真正入根本慧定的智慧行境。因為真正入根本慧定的行境是中觀應成派直接抉擇的見解，或者說是中觀自續派最後所抉擇的見解，亦即遠離一切分別、各別自證智慧的行境，這一點大家應該清楚。

前面已經說了，只有依靠二諦分開的階梯，才能通達二諦不分開的真實勝義諦。當然，這也是針對中觀自續派所化眾生的根基來講的，如果是中觀應成派的所化眾生，

也不一定依靠方便與方便生。也就是說，從頓悟者的角度來講，不需要依靠單空，也不需要依靠名言世俗諦，直接如大圓滿見解中所講的：只要弟子的信心具足，上師的智慧和加持也具足，當下就可以開悟。禪宗也有很多類似的公案。這種人不需要很長時間地抉擇單空，但對大多數眾生來講，只有依靠名言諦才能證悟真正的勝義諦。

本論此處所抉擇的真實勝義，是遠離一切名言、不住任何邊的雙運中觀，這在榮索班智達、全知無垢光尊者有關密宗和顯宗的教言中經常會遇到。不住一切邊、大雙運的中觀，是超離一切戲論的行境，可以稱之為法性，也可以稱之為真實勝義，它有很多很多不同的名稱。

在這裡，米滂仁波切給諸位後學者講了非常殊勝的教言。雖然遠離一切戲論的境界稱為真實勝義，可是，現在的很多人，在不同環境中所修學的法義和成長方式有點不同。尤其藏地的個別論師，雖然說自己是中觀應成派，但他們所宣講的明顯是中觀自續派的觀點。這種人，無論在什麼場合當中，只要遇到勝義諦，就馬上執著為單空。這樣的單空，有時候看起來也是比較可怕的，《定解寶燈論》中講到這種人的觀點時說：他們不僅在講顯宗時執著單空是最高的境界，而且講密宗時也認為，密宗只是生起次第和圓滿次第的方便法超勝顯宗，真正的見解與顯宗中

觀應成派的單空^①無有差別。就這樣將所有密宗的續部引入到一種單空的境界中去，導致在解釋經典和論典時，自己也是非常的迷茫困惑。

一般來說，藏地的有些論師特別喜歡加簡別——勝義中不成立、世俗中如何如何。印度的一些高僧大德和論師們在論典中根本不加任何簡別，解釋中觀應成派觀點時，一說到勝義諦，就是遠離一切戲論的意思；解釋中觀自續派觀點時，提到勝義諦就是指單空。但是，我們當中的有些論師沒有將經論宣講的教義結合起來受持，而是一聽到勝義諦就理解為單空。漢傳佛教也是這樣，個別論師根本不知道遠離一切戲論的大空性，只要講到空性，就是“我不存在”、“柱子不存在”、“瓶子不存在”，他們認為這就是所謂的空性、這就是般若波羅蜜多的究竟意趣。

這種現象，一方面可能是上一代祖師傳下來的；另一方面，《中觀根本慧論》所抉擇的遠離四邊八戲的真正大空性或者現空雙運的境界，的確有很多人非常難以理解。所以，米滂仁波切說：“務必要分清不同的場合。”如果解釋《阿含經》或《俱舍論》時，也將其中的勝義諦解釋為遠離四邊八戲，並且引用《入中論》的教證進行說明；然後解釋《中觀根本慧論》時，引用《俱舍論》和《釋量論》的教證，認為勝義諦就是細微的剎那。這樣的話非常

不合理。不僅在本論當中，米滂仁波切在三大辯論書中再再強調：修行過程中千萬不要執著單空，一味地耽著單空是無可救藥的一種見解。這個世界上的很多人的智力並不相同，佛陀和高僧大德們針對不同眾生安排了各種不同的教材，因此，大家切莫一概而論，分清不同的場合而分析極為重要。

所謂的勝義，就像《定解寶燈論》所講的：真實勝義就是抉擇入根本慧定的大中觀；相似勝義一般是分別念的行境。有時也稱為因中觀或者果中觀。也叫做大勝義、小勝義，前者實際就是遠離八邊或四邊的勝義諦，後者則是指所謂的無遮單空。另外，還有法界、真如、中觀，或者大中觀、小中觀，真實法界、假立法界等非常多的名稱。

這與阿羅漢和涅槃相類似。比如阿羅漢也有很多差別，在小乘當中，聲聞也叫做阿羅漢，緣覺也稱為阿羅漢，大乘當中的佛陀也叫做阿羅漢。所謂的阿羅漢，就是遠離一切過患、獲得一切功德的一種稱呼。再比如所謂的涅槃，有時指獲得佛果；有時將上師圓寂說為涅槃；小乘行者入於寂滅定也稱為涅槃；而說輪迴和涅槃所攝之法時，其實就是指輪迴和超離輪迴所攝的一切法。

但是，未作過系統聞思的人遇到一個名詞時經常會非常困惑，並且誤解它的真正含義，這是非常大的缺點。

同樣，說無生的時候，有時是指遠離四邊八戲的境界，有時則是指根本沒有產生；空性也是如此，有時所謂的空性是指單空，有時所謂的空性就是大空性，對於諸如此類的名稱一定要分析清楚。

米滂仁波切在《中觀莊嚴論釋》中著重強調：遠離一切名言、遠離一切承認的大勝義，就是中觀應成派唯一不共的觀點。雖然如此，也並不代表中觀自續派從來都不宣說遠離一切戲論的境界，實際上，靜命論師在《中觀莊嚴論》中已經對遠離戲論的境界作了抉擇。

那麼，靜命論師是如何抉擇的呢？《中觀莊嚴論自釋》中說：“無生等雖已歸屬在真世俗諦中……”本來無生與空性是同一個意思，但在抉擇最究竟見解時，所謂的無生也屬於世俗的範疇。

一般在印度的講義當中，前面會有一段解釋頌詞的長行文，叫做前釋；引用完頌詞後也有解釋的長行文，稱為後釋。印度的這種解釋方法跟我們的解釋方法有點不同，藏文當中，基本上都是把頌詞引用完了以後解釋，也就是只有後釋沒有前釋。

那麼，對於“生等無有故，無生等亦無……”這一頌詞，前釋中說：為什麼不直接說勝義呢？因為真正的勝義諦已經斷除了有實無實、生無生、空不空等一切戲論。

從這裡可以看出：靜命論師的究竟見解實際與中觀應成派無有差別，對於生和無生、有實和無實、空和不空一概都是不承認的。因此，他最究竟的觀點並不是一種單空的境界。

那為什麼將無生等也稱為勝義諦呢？這是有原因的。比如中觀可以分為真實中觀和文字中觀，其中文字中觀實際是相似中觀，因為文字並不是遠離一切戲論的境界，但依靠這樣的文字或論典，可以通達果中觀，也即真實中觀。以果稱呼因，因而稱之為中觀。同樣的道理，此處所說的無生等雖然並非真實勝義諦，而是一種單空，但是依靠這樣的單空，可以了達遠離一切戲論的境界，所以稱之為勝義。

由此可以了知，無生等也是世俗諦，遠離一切戲論的境界才是真正的勝義諦。此處已經明白宣說了《中觀莊嚴論》成為整個中觀應成派和中觀自續派之莊嚴的道理。

有些人會產生這樣的想法：對於龍樹菩薩的意趣，應成派與自續派各方阿闍黎解釋的方式迥然不同；我們講《中觀根本慧論》時也介紹過：清辨論師、佛護論師、月稱論師等對中觀的解釋方法完全不同，那麼，有沒有必要將二者結合起來進行宣講呢？

米滂仁波切對此回答說：對於愚者來說，他們認為中

觀應成派和中觀自續派的觀點，或者大乘和小乘的觀點，完全像火和水一樣互不相干，始終處於矛盾的狀態當中，但對真正的智者而言，將二者結合起來講解非常有必要。雖然暫時的抉擇方法有所不同，但在究竟意趣上無有任何矛盾，作為後學者應該通達這一要點。

比如藏傳佛教各教各派的觀點雖然有所不同，但究竟意趣並不矛盾，了知這一關要在修行過程中非常重要。正如米滂仁波切所說：了知各教派互不相違，修行時則應以自宗為主。因此說，一方面對自宗傳承上師和教法有一定的執著非常有必要；另一方面，也千萬不要排斥其他的教派和上師，因為一切佛教宗派在究竟觀點上無有任何相違。

此外，《中觀莊嚴頌》是指組合成偈文、非為散文的含義。所謂的頌詞，全部是字數相等的詞句，漢文一般用5個字，藏文應該是7個字。

丙二、譯禮：

大譯師智慧軍在將《中觀莊嚴論》從梵語譯成藏語時，首先對文殊菩薩作了恭敬頂禮。國王赤熱巴巾規定：在翻譯經論時，凡是屬於經藏的，前面需要加“頂禮諸佛菩薩”，因為只有依靠諸佛菩薩的加持才能開顯經的含義；凡是屬於律藏的，前面則要加“頂禮一切智智佛

陀”，因為有關戒律方面細微的取捨，必須依靠佛陀的智慧才能抉擇；凡是屬於論藏方面的，前面一定要加上“頂禮文殊菩薩”，只有依靠文殊菩薩的智慧，才能通達對法當中細微的分類、法相、釋詞等。因此，譯者根據國王的規定，在前面首先作了這樣的譯禮句。

那麼，所謂的“文殊童子”究竟是什麼意思呢？由於心與法界無有差別、無有任何戲論之執著，因此稱為“文”。一般在講到文武壇城時，所謂的“文”也就是寂靜的意思。而從乃至虛空際恆常利益眾生的角度來講，則是圓滿二利的“殊”。這樣的“文殊”，在有些經典中說是十地菩薩，有些經典中說其早已成佛等等，有各種各樣的記載。一切如來無分別智慧的本體，在眾生面前一般顯現為十地菩薩，以16歲孩童的形象度化眾生，因此稱之為“童子”。

當然，所謂的文殊菩薩也不一定在所有眾生面前都顯現為16歲孩童，也有各種各樣的形象，續部中說：根據不同的信心，有時現老年相，有時現中年相。但一般來講，從無有一切損惱、遠離一切衰老這一角度，稱之為童子相。

此處的頂禮，上等者以自己的心與文殊菩薩無二無別的方式來頂禮；中等者通過心中觀想文殊菩薩，亦即修行

的方式作頂禮；下等者則依靠身語意來作頂禮，亦即以非常恭敬之心和身體頂禮膜拜。

丙三（論義）分二：一、抉擇所知二諦之義。

這是本論的主要內容，亦即按照中觀自續派的觀點抉擇勝義諦和世俗諦，最後簡略宣講了應成派的觀點。

二、以讚如是二諦之理而攝義。

最後讚歎中觀自續派這一觀點，講到暫時分開抉擇勝義諦和世俗諦是非常有必要的。

丁一（抉擇所知二諦之義）分三：一、認清二諦之理；二、遣除於此之爭論；三、如是通達之功德。

戊一（認清二諦之理）分二：一、宣說勝義中萬法不存在；二、宣說世俗中有實法存在。

首先講勝義中一切法不存在，也就是抉擇萬法為空性。眾生從無始以來在輪迴中不斷地飄泊，原因是什麼呢？就是將本來不存在的我執著為存在。因此，首先一定要依靠中觀自續派的推理將其抉擇為不存在，使眾生了知勝義中萬法不存在、世俗中萬法存在的道理。

己一（宣說勝義中萬法不存在）分二：一、立根本因；二、建其理。

因是推理的意思，首先通過推理的方式建立自己的宗

派，然後對於這種立宗的合理性進行論證。

庚一（立根本因）分二：一、真實立根本因；二、旁述。

辛一、真實立根本因：

本論的最開頭既沒有頂禮句也沒有立誓句，而是首先將整部論的意義通過勝義中不存在進行了抉擇。這裡雖然只是一個頌詞，卻已經依靠因明中的自續因建立了自宗觀點。

自他所說法，此等真實中，
離一及多故，無性如影像。

此處加上簡別：在真實義當中，自宗和他宗所說的一切萬法都不存在，遠離一和多的緣故，如同影像一般。頌詞中將“無性”放在後面宣說，這是陳那論師的一種推理方式。

這樣的推理方式非常簡單，但是依靠這種推理方式，可以將我們相續中所有的實有執著全部推翻。

“自他所說法”，包括自宗內道佛教、他宗外道所說成實的一切有實法。此處當然不包括中觀應成派所承認的法，以及中觀自續派自己所承認的無實之法，除此之外，所有的唯識宗、小乘宗等，以及外道所承認的實有法全部包含其中。

自宗和他宗所承認的一切法，比如小乘認為微塵存在；從未學過宗派的人認為：犛牛、拖拉機、帽子等一切法都是實有的；外道則認為常有自在的我、遍入天、大自在天等是存在的。對於諸如此類的實有法，運用非常細微的勝義理進行分析和觀察時，任何一個法在真實義中都是無有自性的，不可能存在。

為什麼無有自性呢？只要是存在的法，或者以“一”的方式存在，或者以“多”的方式存在，但真正觀察就會發現：“一”的方式不能成立，“多”的方式也不能成立。就好像鏡子中雖然顯現影像，但真正對其觀察時，鏡子當中哪裡有一個真正的色法和影像呢？根本沒有。

同樣，現在所見所聞的一切法，只不過是迷亂分別念的顯現而已，真正依靠離一多因進行觀察時根本不可能成立。這樣的觀點，並不是僅僅在口頭上說一說，下面對同品、異品以及宗法如何建立等問題逐一觀察就會了知：這種因明的推理方式的確非常尖銳。

當一個人了知柱子為無常時，可以通過“瓶子是無常的，所作故，如同柱子”這一推理，使其了知瓶子也是無常的。如果此人詢問“為何無常”時，可以說：“因為它是所作性。”那麼他問：“是所作的話，是不是無常呢？”“是所作就必定是無常的，就像柱子一樣。”因為

他承認柱子是無常的，由此也可以推知瓶子是無常的。

由於外道和內道任何宗派都會承認影像是根本不可能存在的，因此，我們可以通過雙方共同承認的比喻說明一切萬法無有自性這一道理。反過來說，正如《智慧品》中所說的那樣：外道和內道的任何一者，根本舉不出一個顯現而成實的比喻，所以，影像的比喻可以成立。有關如何成立的道理，下文還會繼續分析。

那麼，自宗所說的是哪些法、他宗所說的又是哪些法呢？下面對此作了一個簡單的解釋。

對於小乘《俱舍論》所承認的蘊、界、處等一切有為無為的實有法，以及他宗所承認的主物、自在天等，全部作為此處的有法進行抉擇。這樣的有法如果存在，必然是一體或者多體，然而，是“一”的話就不是“多”，是“多”的話就不是“一”，此二者互絕相違。這種遠離一體多體的推理是一種能遍不可得因。

什麼叫做能遍不可得呢？《量理寶藏論·自利比量》中專門講到這方面的問題，因可以分為自性因、果因、不可得因等等。所謂的能遍不可得因，能遍的總法不存在的話，它的所遍別法也就根本不可能存在^②。比如說屋子裡面沒有人，那麼扎西這個人肯定不存在，能遍是“人”，“扎西”是所遍的部分。

所以這裡說，“一”和“多”不存在的緣故，那麼，由於外道、內道中根本找不出一種不包括在一和多當中的法，大家便可了知，一切萬法全部是空性的。為什麼呢？一種法如果存在，必定以“一”和“多”的方式存在，但是，不管是外道所承認的法，還是內道所承認的法，以能遍不可得因——離一與多可以推翻一切法的存在。所有法都不存在的話，其中的瓶子又如何存在的呢？根本不可能存在。所有法都是空性的話，又能否找出一個不空的法呢？無論如何也是找不出來的。



【注釋】

- ❶ 對方認為中觀應成派的究竟觀點為單空。
- ❷ 《量理寶藏論》：無有縫隙的石板上不存在柏樹，無樹之故。

第三十五課

前面所講推理的意義非常深奧。自他所說的一切法，在勝義中無有自性，為什麼沒有自性呢？遠離一體多體的緣故，猶如鏡中影像。這種推理已經牽涉到因明各種各樣的邏輯推理，又牽涉到中觀自續派和中觀應成派依靠離一多因抉擇萬法為空性的道理。

對於這一頌詞，米滂仁波切在旁述當中講得比較廣，對有法、立宗以及因等作了很詳細的分析。因此，大家首先一定要將靜命論師所建立的推理公式清楚掌握；否則，下面講到有法、立宗、因、同品遍、異品遍等因明的很多法語時，大家可能會比較模糊，就像菟絲草一樣什麼都分析不清楚。

在這個推理當中，“自宗他宗所攝的一切萬法”就是所謂的有法，因明當中稱之為所諍事^❶；其中所說的“勝義中無自性”就是立宗，也就是說，我已經承認了這一觀點，但對方還沒有承認，最後依靠推理要使對方也承認這種觀點；“遠離一體多體的緣故”，依靠這種不得不承認的因，使對方承認；並且運用共同承認的比喻——“猶如影像”來論證這種推理。

希望你們每個人對有法、立宗、因和比喻一定要分析清楚，而且，在其他推理上也應該推得出來，比如我們共

同所見的紅色柱子，這叫做所諍事或者有法；柱子是無常的，對於這一點，對方並不承認，現在我引用一個他承認的因——所作的緣故，如果是所作的就必定是無常的；如此論證之後，使對方了知柱子是無常的，但為什麼是無常呢？“所作的緣故，就像瓶子”，這樣一來，敵論者不得不承認柱子就是無常的。

所以這裡說，自他所攝的一切萬法是無有自性的，為什麼呢？因為無有“一”與“多”的本體。“一”和“多”沒有的緣故，自他所說的任何法根本不可能存在。這是非常尖銳的一個問題。當然，對有智慧的人來講，可以輕而易舉懂得其中的意義，但對個別人來講可能稍微吃力一點。希望大家在思維時，最好不要隨著自己的分別念來理解，一定要切合本論的意義，不然，真正的意義放在一邊，自己在其他地方胡思亂想，這不叫聞思修行。

辛二（旁述）分三：一、分析有法；二、分析真因；三、闡明喻理。

此處所說的有法，就是指“自他所說的一切萬法”；真因也就是指“遠離一體多體”；最後分析“猶如影像”這一比喻。所以，米滂仁波切在此處分別對有法、因和比喻進行了分析。

壬一、分析有法：

有些人會懷有這樣的疑問：這裡遮破了自他宗派所說的一切有實法，又如何能妨害無始以來久經串習的俱生我執呢？

前文解釋說：有法包括了自宗佛教徒，如有部宗、經部宗、唯識宗所承認的有實法，以及他宗所承認的常有自在的我、大自在天等，但眾生無始以來在相續中長久串習的俱生我執似乎並未包含其中。這樣一來，即使將自他宗派所說的一切法證悟為空性，仍然對自相續中的俱生我執無有絲毫妨害，那我們學習《中觀莊嚴論》還有什麼利益呢？一點用處都沒有。

有些人曾經作過這樣的分析：小孩子剛剛降生時，緊緊握著雙手，這就說明非常執著所謂的我，哭的時候也是“我啊、我啊、我啊……”；到死的時候，兩隻手已經放開了，但也只是這一輩子暫時放開了，下一輩子仍然存在強烈的我執。因此說，對俱生我執如果沒有絲毫損害，即使內道、外道所說的所有實法都已經遮破了又有什麼用呢？沒有絲毫用處。

對此可以回答：外道所承認的常我、帝釋天等，以及遍於一切的實有的能遍法；還有內道所承認的無為法——虛空、抉擇滅、非抉擇滅；一切粗大和細微的事物，以及

小乘所承認的細微意識等，上述一切法作為所諍事，也就是本論所說的有法。

將上述有法作為此次辯論的焦點，所有常有和無常的法、內有情世界和外器世界，以及有境心識和外境無情法等，一切有為法和無為法全部可以包括其中。

通過上述離一多因的理證，最後可以了知上述自他所說的一切萬法，全部都是空性的，如此一來，我們相續中的俱生法我執和俱生人我執一定會斷除。所以，我們可以對對方說：“你沒有必要害怕，上述自他宗派所說的一切法已經完全包括了俱生我執和俱生法執。”

那麼，什麼是俱生我執呢？從來到這個世界開始，我們就一直將五蘊的假合執著為“我”。這一點，不需要任何人教——犛牛、山羊、鴿子或者人類，每個眾生都有一個“我”的概念，這就是所謂的俱生我執。

當然在俱生我執和遍計我執的問題上有很多辯論，但米滂仁波切是如此承認的，無著菩薩在《瑜伽師地論》等有關教言中也是如此宣說的，《釋量論大疏》的作者——釋迦智慧，以及無畏論師在《入中論講義》中都是如此認定的。所以，印度和藏地的高僧大德們共同承許：俱生我執就是不加任何宗派的分別，對自我與生俱來的一種執著。那麼，對自己的五蘊和我所執著的話，稱為俱生我

執；執著“這是瓶子、這是經堂”等，凡是針對法方面的執著，就稱為俱生法執。

由於每個眾生被相續中與生俱來的愚癡所牽引，認為瓶子是實有的，即使根本不知道什麼是瓶子、什麼是玩具的小孩子，因為非常喜歡這件物品，也會一直用手抓取，意思是“給我、給我……”。這就是依靠愚癡的牽引，導致他對某一法產生執著，出現想要的念頭；對另一法不喜歡，根本不要。這就是對於法的執著。

有實法存在的話，有實法不存在的無實法的名言也可以形成。其實這些唯是愚癡分別念安立的，實際上，有實法和無實法在本體上根本沒有真實的自性。但是，有了這樣的名言以後，我們將瓶子執著為有實法、瓶子不存在執著為無實法，這些都屬於法我執。

對自相續五蘊未加詳細觀察進而執著為我，這就是所謂的壞聚見，也就是《入中論》所講到的二十種薩迦耶見^②。這樣的薩迦耶見其實就是我執和我所執，這種俱生我執實際是對自相續五蘊未作詳細觀察而產生的。

由此看來，耽執似乎成立的法與補特伽羅，就是所謂的設施處，它是假立的一種本體。設施處也就是指假立的根本，如同玩具，孩子雖然不知道它的名稱，但是他將這個玩具執著為實有，這就是法我執的設施處。那麼，人

我執的設施處是什麼呢？沒有設施處是不可能的，比如瓶子不存在的話，就不可能依靠這個瓶子產生“瓶子”的念頭；而沒有五蘊的話，也就不可能依靠五蘊產生“我”的念頭，因此，五蘊就是人我執的設施處。

所謂的設施處，在不經觀察的情況下，就如同田地裡為了保護莊稼而製作的稻草人一樣確實存在，但真正觀察就會發現它根本就不存在，因此也就沒有必要執著。

此外，眾生對名言中本來無有的法，以顛倒理由妄加執著為有，這就是法我執的設施處。本來名言當中根本不可能存在——我也不存在、法也不存在，可是卻執著為實有存在，這就是俱生法執。

所謂的遍計我執，就是耽著自心強行假立的常有實法、神我等種種愚癡之想。由於受到外道影響或接受外道論師的教義，從而認為上帝存在、天尊存在，這種因不同環境或教育的影響而在自相續中生起的執著，就是遍計我執。

無始以來就在輪迴中不斷流轉的可憐眾生，有些被俱生我執的鐵鍊緊緊捆綁著，有些被俱生我執和遍計我執兩種鐵鍊緊緊束縛著，與監獄裡的犯人無有任何差別，根本沒有一絲一毫的自由。

以上講述了遍計我執和俱生我執。學習宗派時，分析

此二者是相當關鍵的，米滂仁波切在這裡運用比較簡略的語言，已經將這個問題分析得非常清楚，大家應該仔仔細細地思維其中的道理。

下面講述遮破此等一切的“一”能否真正破除“一”的道理。意思就是說，對於前面所講的俱生我執和遍計我執，如果破除了遍計我執，另一個俱生我執能否隨之破除？或者，俱生我執破除以後，所謂的遍計我執能否一併破除？

對此可以回答說：遍計我執破除之後，俱生我執不一定隨之破除；俱生我執破除以後，遍計我執一定會破除。

首先講第一個問題：憑藉能破的正理儘管能推翻耽著為常物的一切對境，但由於此對境並非俱生我執的所依，因而依然打破不了俱生我執。通過中觀理，對外道所說的常我、大自在天等遍計我執的對境觀察進而全部破除之後，仍然對自相續中的俱生我執無有絲毫損害，因為常有的我等並非俱生我執的對境。《入中論》中說：“見自室壁有蛇居，云此無象除其怖，倘此亦能除蛇畏，噫嘻誠為他所笑。”同樣的道理，眾生從無始以來對自相續五蘊具有非常嚴重的執著，由此才會不斷流轉在輪迴苦海當中，但你對這一點根本不加以破除，卻說常有自在的我不存在、帝釋天不存在、造物者不存在，這對俱生我執不會產生任何損害。

所以，一者（指遍計我執）破了另一者（指俱生我執）不一定破。也就是說，即使破除了遍計我執，也根本無法遮破俱生我執。由此可知，學習外道論典無有任何意義，為什麼呢？即使了知外道各種各樣的主物不存在，將其全部抉擇為空性，卻對自相續中的人我執和法我執沒有任何損害，仍然會在輪迴中一直不斷地流轉，不可能完結。《入中論》和《定解寶燈論》中都宣說了有關這方面的教言。

相反，通過大圓滿或者大中觀的竅訣，了知所謂的“我”只不過是以愚癡的心念將自相續五蘊假立為我而已，實際上，所謂的“我”根本不可能存在。這時，如同牆已倒塌，牆上的花紋也隨之毀滅一樣，外道所承許的常我、作者等一切遍計所執法，也已經全部被推翻。又如同了知石女兒不存在，那麼，石女兒長得非常好看、打扮得極其漂亮等之類的言詞，也就沒有宣說的必要了。同樣，俱生我執已經不存在，所謂的遍計我執也就隨之消失得無影無蹤，根本不必再對它進行遮破。

前面對方提出說：自他所說的一切萬法雖然已經抉擇為無自性，但是對相續中真正的俱生我執和俱生法執有沒有損害呢？對於這個問題，米滂仁波切站在中觀角度作了非常圓滿的回答：由於自他所說的一切有為法和無為法已

經全部抉擇為空性，哪裡還會有我執的所依呢？無有所依的緣故，哪裡還會有一個所謂的“我”呢？世間上所有的人都已經離開了人世，哪裡還會有扎西這個人呢？不可能有。

由此可以得出一個結論：將遍計我執和俱生我執的所有對境作為此次辯論的主題，以此不僅可以包括世間無損害根識前所顯現的有實法，也包括了外道各種各樣的執著。這就是上述推理當中所謂的有法。

壬二（分析真因）分三：一、分析是應成因抑或自續因；二、分析是證成義理因抑或證成名言因；三、分析是無遮抑或非遮。

第一個科判當中的自續因和應成因是指什麼呢？所謂的自續因，是指具足三相的推理，與因明中所講到的推理相同。那什麼是應成因呢？中觀所講的應成因與因明所講的應成因有些不同。《量理寶藏論》第十一品中也提到了應成因，比如“瓶子是無常的，所作的緣故，應成無常”。在因明當中，應成因是自宗和他宗共同承認的，並且在使用應成因進行推理的過程中，經常會使用“應成……”的字眼，比如“自他所承認的一切萬法，應成無有自性，遠離一體他體之故，猶如影像”。而中觀當中的應成因以及對方所承認的所諍事，中觀自宗一概不承認，

站在這樣一種觀點上對他宗發出太過。因此，中觀的應成因與因明的應成因有一定的差別。

以前藏地的榮敦大師認為：因明的應成因和中觀的應成因沒有差別。但按照米滂仁波切的觀點：因明的應成因和自續因全部可以包括在中觀的自續因當中，而中觀的應成因非常特殊，因為它自己不建立任何法，也沒有絲毫可以承認的法。所以，在這個問題上還是存在一些差別。

那麼，第二個科判中所說的證成義理因與證成名言因又是怎樣的呢？證成義理因主要是從意義上建立的一種推理，而證成名言因則是從名稱上進行推理。比如說瓶子，從瓶子的法相和瓶子這種名稱上推理，就稱為證成名言因；如果從瓶子無常等意義上進行推理，就是證成義理因。

癸一、分析是應成因抑或自續因：

前文講到“自他所說的一切萬法在勝義中無有自性，離一及多故”，那麼，所謂的“離一多因”這種推理，到底是應成因還是三相具足的自續因呢？

如果說是應成因，這一因就必須為對方所承認，但對方並不承認離一多因，因此安立為應成因顯然不合理。

如果不是應成因而是自續因的話也不合理。因為自續因必須三相齊全——宗法、同品遍、異品遍全部具足，但

你們所承許的有法——自他所說的一切法當中，既包括外道承認的常有自在天、常我等，也包括內道所說的無分微塵和無分剎那，但這些都是不可能成立的法，這樣一來，所謂的宗法根本無法成立。因為只有在有法具足的前提條件下，因在有法上成立，才可以成立真正的宗法，而有法不能成立的緣故，導致宗法不能成立，同品遍和異品遍也就無法成立。由此，所謂的三相已經變成如石女兒一樣，根本不可能成立。

前面已經提過，什麼是宗法呢？比如“柱子無常，所作故”，所謂的所作無常和柱子上都有所涉及，因為柱子是所作的，無常也是所作的，所謂的因在有法和立宗上存在，這就是宗法成立。那麼，“自他所說的一切萬法無有自性，離一及多故”，離一多因一定要在自他所說的萬法上成立，而對方認為：自他所說的萬法不存在的緣故，離一多因也就無法在有法上成立，由此導致宗法不成立。所以，對方認為將此離一多因承許為自續因也是不合理的。

對方通過上述分析認為：靜命論師所運用的推理，既不能稱為自續推理也不能稱為應成推理。如果說是應成推理，對方應該承認這個因，但是對方並不承認離一多因，所以不能稱為應成因。說自續因也不合理，為什麼呢？因

為自續因必須三相具足，然而在這裡，首先是宗法不能成立，比如“石女的兒子無常，所作故”，所作與無常雖然成立，但是作為所諍事的石女兒——有法根本不成立，所謂的因也就根本不能在有法上成立，因此宗法不成立。對方說：以三相不齊全的緣故，靜命論師所運用的推理也不是自續因。



【注釋】

- ❶ 他宗和自宗共同爭論的事物，就稱為所諍事。
- ❷ 二十種薩迦耶見：在色受想行識諸蘊上各具四種薩迦耶見之相，以分析色蘊為例：我非是色而見為色，色非是我而見為我，色中無我，我中無色。以此類推其餘四蘊，故為二十種薩迦耶見。如《入中論》云：我非是色色非我，色中無我我無色，當知四相通諸蘊，是為二十種我見。

第三十六課

現在正在解釋“自他所說法，此等真實中，離一及多故，無性如影像”這一頌詞。對於頌詞中所運用的推理，米滂仁波切在《中觀莊嚴論釋》中，分別從有法、真因、比喻三個方面作了分析，其中，分析有法的問題已經講完了。現在講分析真因，這也分為三個方面：分析是應成因抑或自續因、分析是證成義理因抑或證成名言因、分析是無遮抑或非遮。

頌詞說：一切萬法無有自性，離一多故，猶如影像。對於這一推理所運用的因——離一多故，對方認為：這種推理不應該是應成因，因為應成因所運用的因必須是對方也承認的，但所謂的“離一多因”，不論外道還是內道的唯識宗、小乘宗都未承認，因此不能承許為應成因。承許自續因也不合理，因為所謂的自續因必須完整地具全三相推理——宗法、同品遍、異品遍。但此處的推理，三相並不具全，因為自他所承認的一切萬法不成立，那麼，就如同石女的兒子不存在，則石女的兒子無有自性的說法不成立一樣，宗法根本無法成立，如此則同品遍和異品遍不可能成立。所以，也不能說此推理是自續推理。

以上是對方提出的疑問。下面站在中觀角度對此進行回答。

對於這一問題，米滂仁波切首先引用了印藏個別智者的觀點：非為共稱的他宗假立法，可以運用應成的推理；對於共稱的所有本體，使用應成因與自續因均可。此處印度的論師可能是指蓮花戒論師，藏地具體指哪些論師並不是很明顯，因為在藏地，有關《中觀莊嚴論》的講義不是很多，除宗喀巴大師和甲曹傑有些記錄以外，幾乎沒有真正的講義。

印度藏地的有些高僧大德們認為：並非佛教徒和外道共同承認的法，而僅僅是數論外道、勝論外道等所承認的常有自在的我或者大自在天、帝釋天等，對這些法進行遮破時，一定要運用應成因進行破斥；然後自他共稱的法，如瓶子、柱子等眼耳鼻舌身面前所顯現的法，運用自續因和應成因都是可以的。

對於這種觀點，米滂仁波切認為不太合理。下面引用蓮花戒論師所作的《中觀顯現論》^①進行說明。

正如《中觀顯現論》中所說：根本沒必要如此分析，無論依照應成因還是自續因安立都可以。我們說：自宗他宗所攝的一切萬法無有自性，離一多因故。實際上，從應成因的角度推斷也可以，從自續因的角度推斷也可以，此二者沒有任何矛盾和困難。

前面已經講了，對方認為：安立為應成因是不合理

的，因為敵論宗不承認這一因。對於這種提問，在座的很多道友是如何回答的呢？以前的高僧大德們在聞思的時候，不僅僅是課堂上聽一下，而是行住坐臥的很多威儀中都在運用。大家對學習中觀還是非常有信心的，相信你們對這一問題也已經認認真真地思維了。

那麼，米滂仁波切對此如何回答呢？

不論是佛教的唯識宗、小乘宗還是外道徒，他們雖然根本不承認離一多因這一推理，但是他們承許所遍法，比如金瓶是瓶之所遍。因為金瓶是瓶子的一部分，也就是說瓶子可以分為金瓶、銀瓶、銅瓶、鐵瓶、瓷瓶等等；瓶子是能遍。所遍——金瓶已經成立的話，它的能遍——瓶子也可以成立。同樣的道理，他們承認的法實際是一切萬法的一部分，如果這一部分可以承認，它的總法也就已經承認了。

小乘有部宗雖然沒有直接承認離一多因，但是承認無分剎那和無分微塵的緣故，也就不得不承認此法遠離了一體和多體。

下面引用一個比喻進行說明。例如，個別外道認為自在天常有不變，是唯一的一體法，但是他的果卻是多種多樣的，為什麼它的果很多呢？因為它是萬事萬物的作者，從自在天的本體中可以產生柱子、瓶子、東山、西山等很多法。

對此，我們可以進行以下推論：既然果法多種多樣，就不可能從一個實有的因當中產生，因為這樣的果是次第產生的——今年也產生、明年也產生……。那麼，今年產生果法的因與明年產生果法的因不能說為一體；東邊的因和西邊的因也不能說為一體。由此可知，自在天並不是一體而應該承認為多體的法。因此，依靠承許多果從而推翻自在天一體的這種立宗和觀點。

對方雖然不承認“離一多因”，但是通過上述推理，對方也不得不承認這一觀點，因為他們承許各種各樣果的緣故，唯一一體的因也就根本不可能成立。否則，自在天只能產生柱子、不能產生瓶子，如果產生瓶子，我們可以問：“瓶子和柱子是不是一體？”如果說是一體，則會出現產生柱子時必須產生瓶子等很多過失。所以，通過這種推理，對方不得不承認，自在天的果很多的緣故，因肯定不是一體的。

既然自在天是“一”的觀點已經破除，那麼，承認為“多”同樣不能成立，因為“多”是在“一”的基礎上建立的。由於自在天不可能是“一”，多果的緣故，因此應該是“多”。如果承認自在天為多體之法，也就決定不是一體，為什麼呢？一與多互絕相違的緣故。如此一來，對方已經不得不承認離一多因了。

同樣，對內道唯識宗所承許的自明自知的心也可如是推理。唯識宗雖然並沒有說：自明自知的心無有自性，離一及多故。但我們可以問他：“你們所承許的自明自知的心——依他起能不能產生萬法？”他說：“能產生萬法。”這樣一來，產生萬法的因——依他起的心識不應該是“一”，如果“一”不存在，“多”也不可能存在，因為“多”是在“一”的基礎上建立的。

通過上述推論，不論外道還是內道唯識宗或小乘宗，都已經承認了自宗所承認的實有法應該是無有自性的，為什麼呢？因為離一與多的緣故。因此，靜命論師所運用的推理可以說是應成因，因為對方在不得不承認的情況下，已經承認了離一多因。

這種推斷方式的確非常重要。可能因為剛剛接觸，很多道友對這種推斷方法不太熟練，但是你真正嫻熟以後，就會自然而然地了知：現在所見所聞的所有萬法，無論自身還是心識，就如大慈大悲的佛陀在《般若經》中所講的那樣，全部是空性的，根本沒有一絲一毫實有的法，由此對空性生起定解。這種定解非常重要。

下面說，將離一多因這種推斷安立為自續因同樣合理。

對方認為：安立為自續因不合理。他們說：常有自在的我、無分微塵等有法，以理觀察時根本不可能成立，與石女的兒子無有差別，既然有法不存在，所謂的宗法也就根本不可能成立。比如“瓶子是無常的，所作故”，首先瓶子必須存在，瓶子不存在的話，無常的來源也就沒有了，就如同石女的兒子不存在，那麼談論石女兒子的相貌非常端嚴等言詞也就不可能有。同理，自他所說的一切萬法不存在的話，有法不存在，因此宗法也就不可能成立，如此一來，三相根本不具足，所以不能成為自續因。對方是這樣認為的。

實際上，並不存在上述所說的過失。外道所承認的常有自在的我、遍入天，或者小乘所承認的無分微塵、心識剎那，以及唯識宗承認的自明自知的心識，這些法在世界上雖然根本不成立，但在分別心前，通過遣餘的概念可以成立這一法。

比如，我在心中觀想瓶子，這時，除瓶子以外的法已經全部遣除，瓶子的概念在我的腦海裡浮現，這就是所謂的遣餘。同樣，在眾生分別念面前，外道所承認的常有自在的我並不存在，與石女的兒子沒有什麼差別，可是外道徒的心裡認為：世界的造物者應該存在。這是他內心的一種概念，這一點是可以成立的。

有關遣餘的問題，米滂仁波切在《智者入門》中說：遣餘可以分為境遣餘和識遣餘兩種。而在其他論典中，則將遣餘分為無遮遣餘、境遣餘、識遣餘三種。薩迦班智達在《量理寶藏論》中說^②：境遣餘根本不存在，所有的遣餘都是識遣餘。

在因明當中，有符合外境的分別念，比如認為瓶子是無常的，這是非常合理的，而認為瓶子常有則是不符合外境的分別念。同樣，遣餘也有合理和不合理兩種，外道的這種遣餘，實際是不符合道理的一種遣餘。

因此，外道只是通過遣除非常有的法，從而建立了一種常有的概念。對於外道心中所產生的常有自在天的概念，我們說：外道所承認的常有自在天無有自性，離一多故。通過這種推理方式，外道也可以了知：常有的大自在天根本不存在，如果存在，應該以一體他體的方式存在，但以一體他體的方式不存在的緣故，大自在天並不存在。

比如，一個人知道“所作”，那我們可以對他說：瓶子是無常的，所作故。即使他原本不知道瓶子是無常的，現在通過這種推理方式也可以了知。外道徒雖然最初不知道常有的自在天是無有自性的，但是通過離一多因的論證，最後可以了知自己所認為的常有自在天是無有自性的、不是常有的，因為以一體多體的方式不存在的緣故。

最後，在他的相續中可以產生這樣的定解。

同樣，小乘有部宗的論師認為：最細微的微塵肯定是存在的。這種遣餘的概念在他的腦海中可以存在，對此，通過“極微是無有自性的，離一多因之故”這一推理，可以使他了知：無分微塵其實並不存在。從此以後再也不會執著實有的微塵。

從有法的角度來講，雖然常有的聲音並不存在，所有的聲音都是無常的，但有些人不了知這一點時，在他面前將常有的聲音立為有法也是合理的。

在米滂仁波切的《因類學》當中，所謂的推理，也因可以分為真因和相似因兩種，相似因又可分為不成、相違、不定三種；不成因分觀待外境不成和觀待心前不成兩種，觀待外境不成又分為有法不成立、因不成立等很多種。其中有法不成立，比如“石女的兒子是無常的，所作故”，這一推理中的有法——石女的兒子從未成立過，宗法也就根本不可能成立，因此只是一種相似因。

那麼，此處“自他所說的一切萬法無有自性，離一及多故”，是不是屬於有法不成立的相似因呢？不是相似因。克珠傑在《遣除疑暗論》中說：有法不成立分兩種，如果是遮破性論式，有法不成立也是可以的；如果是建立性的論式，有法必須成立，否則，這一論式就會成為

相似因。由此可以了知，“常有自在的我或無分微塵等是無自性的，離一多因故”應該是真因，因為這是一種遮破性論式，不管是心假立的法還是外境存在的法，全部都需要遮破。因此，“石女的兒子根本不可能成立，離一多因故”，這是一個非常完整的推理；而“石女的兒子是無常的，所作之故”，這樣一來，就成了一種相似因。原因是，前者屬於遮破性的論式，後者則是建立性論式。

因此，米滂仁波切說：“石女的兒子是無常的，所作故”，這是一種相似因；而“自他所說的一切萬法——常有自在的我等無有自性，離一及多故”，則是真因。因為建立性的推理中，有法一定要成立。比如“柱子無常，所作之故”，其中的有法——柱子一定要成立，不然無常、所作均無法建立。反之，從遮破的角度，我說“柱子的本體不成立”也可以，“石女的兒子不成立”也可以，應該了知，無論在分別心前如何安立，對它進行遮破都是非常合理的。雖然外道所承認的常有自在的我、自在天等根本不可能成立，但在遮破的情況下，對它運用論式也是非常合理的。

在自己的分別心前通過遣餘的方式取總相，通過顯現的方式取自相，這二者渾然合一而取境、進行一切名言的破立，正是因明的微妙總軌。

這一點非常重要。《量理寶藏論》第四品中專門講到了遣餘，總義當中也講過：分別心以遣餘的方式取總相而非自相，真正對外境進行取捨時，將現量見到的自相與心中總相的概念混為一體，從而進行取捨破立。比如說“你去山那邊提一些水來”，這時將真正自相的水與心中總相的水結合起來，然後我說“去提水”的時候，我認為已經說了自相的水，聽者也將自己心中總相的水的概念和自相的水合為一體，並在實際行動上進行取捨。

在因明當中，有關遣餘的問題是相當關鍵的，如果通達了這一竅訣，所有因明的秘要也會自然而然解開。如果遣餘的道理沒能通達，對於因明當中的很多取捨、破立等各種各樣的分析，還是非常困難的。

所以說，常有自在的我、無分微塵等雖然無有，但在眾生執著的心目當中可以顯現出來，然後無有自性的這種道理也可以顯現出來，離一多因同樣可以顯現出來，這時通過分析便可將他人相續中的執著全部推翻。這就是因明和中觀結合起來的一種非常微妙的推斷方法，如果細緻地思維，便會發現其中隱含著許多非常甚深的道理。

癸二、分析是證成義理因抑或證成名言因：

因和法之間沒有能詮所詮的關係，叫做證成義理因；
因和法之間有能詮所詮的關係，稱為證成名言因。

那麼，此二者究竟是怎樣的一種推理呢？

證成義理因，比如我從意義上對柱子無常這一點並不瞭解，但我知道柱子是所作的，這時別人說：“柱子應該是無常的，因為它是所作的緣故。”它們之間雖然沒有直接的能詮和所詮的關係，但通過一種同體關係，使我從意義上完全了知：柱子的確是無常的。這就是證成義理因。

證成名言因，比如我知道札西具有知言解義的法相，但我並不知道這就叫做“人”。在只知道意義而不知道名稱的情況下，可以運用證成名言因進行推理——札西是所詮、人是能詮，通過這樣的所詮和能詮，可以了知因與法之間必定存在一種關係，因為能詮——人的法相是知言解義，那麼所詮——札西也可以稱之為人。

對於證成名言因和證成義理因，希望大家一定要從意義上通達。

那麼，前面所說的“自他所說的一切萬法無有自性，離一及多故”，這種推理到底是證成義理因還是證成名言因呢？也就是說，這樣的推理僅僅是建立一個名稱，還是從意義上所作的一種推理呢？

如果有人想：假設此因是證成義理因，那麼“自他所說的一切法無有自性”當中，“無有自性”實際是不存在的意思，也就是一種無遮，遮破之餘沒有引出任何一法。

如果以這種方式僅能建立這一點的話，最後將導致所立的一切法全部如同虛空中的鮮花一樣不存在，因此說是證成義理因不合理。因為證成義理因原本是要建立一個有意義的法，但是通過“自他所說的一切萬法無有自性，離一及多故”這一推理，已經將所有的法全部遮破了，如此一來，所有的有法、立宗全部成了虛空中的鮮花、石女的兒子一樣，沒有絲毫可以建立之法，或者說只是建立了“石女的兒子”這樣一種法。

這樣一來，所謂的立宗——“無自性”，與有法——“自他所承認的一切萬法”無二無別了，因也隨之與它們融為一體，成了虛空中的三朵鮮花，這是非常不合理的。

如果說“自他所承認的一切萬法無有自性，離一及多故”並不是建立意義，只是建立“無有自性”這一名稱。那麼，“無有自性”的名言在一切有實法建立時，自他所說的法也應該在這上面存在。比如說“此處無瓶”，瓶子雖然沒有，但是地方應該存在。同樣的道理，自宗他宗所承認的一切萬法自性不存在，實際自他所說的一切法應該是存在的，只是其自性不存在而已。這樣一來，對於自他所說的一切萬法也就根本無法抉擇為空性，所以說是證成名言因也不合理。



【注釋】

- ❶ 也稱為《中觀光明論》。其中對於如何運用自續因進行推理，怎樣運用因、比喻等作了非常詳細的宣講。對學習自續派的論師來講，這部論典非常重要。
- ❷ 如云：遣餘乃識緣取式，無情外境無遣餘。

第三十七課

現在講第二個問題，“自他所說的一切萬法，在勝義中無有自性，遠離一體多體故，如同影像”，這個推理到底是證成名言因還是證成義理因呢？

有人說：如果是證成義理因，那麼，遮破了一切法的緣故，它的有法也已經遮破了，這樣一來，法和有法變成無二無別，如同空中鮮花和石女的兒子一樣，這種說法顯然不合理。如果說是證成名言因也不合理，為什麼呢？

“自他所說的一切法無有自性，離一及多故”這一推理，在遮破名言的過程中，已經自然而然引上了其他的法，就像瓶子不存在的地方存在一樣。也就是說，自他所說萬法的名言是無有自性的，此時無有自性的一個法已經自然而然出現了，如此一來便承認了一種他空的觀點。所以，他們認為不論承認證成義理因還是證成名言因，都是不合理的。

對於此處的推理，《中觀莊嚴論自釋》中不是很廣；嘎瑪拉西拉所著的《中觀莊嚴論難釋》大概講了這個推理，但看起來比較難懂。米滂仁波切依靠他老人家的智慧，將《難釋》當中的究竟意義，通過淺顯易懂的推理方式在這裡宣說得非常清楚。

下面對此進行分析：

此處的推理應該是證成義理因，《中觀莊嚴論》的作者靜命論師主要站在佛教的立場，通過離一多因破斥外道和佛教有實宗的觀點，這並不是名言上的辯論，而是意義上的辯論。因此，在回答這一問題時，必須依靠因明的遣餘這一概念，因為所有辯論中的破立全部是在分別念面前取總相來進行破立的，而並非對萬法的自相進行破立。

由於外道和內道有實宗都承認一種實有法，因此依靠離一多因來破斥說：你們所承認不空的這種法不存在，應該是無有自性的，因為“一”不存在的情況下，“多”也絕對不可能存在。由此，對方也不得不承認離一多因。所以說，靜命論師與外道主要是在意義上作的辯論，也即依靠證成義理因來推翻對方的觀點。

在不了知“無有自性”這一名稱的人面前，雖然也可以通過這種推理進行論證，並稱之為證成名言因，但最根本、最主要的，還是意義上的辯論。法王如意寶也說過：靜命論師主要是從意義上作的辯論。因為外道認為：常有自在的我、自在天等，在意義上常有存在。他們從無始以來就以遍計無明和俱生無明執著這些為實有法。包括內道有部宗也認為：兩個極微真實存在。基於這一原因，靜命論師站在中觀般若波羅蜜多的立場上說：你們所承認的有實法根本不合理，因為一切法的建立必定要在一體和多體

的基礎上，但是已經遠離了一和多的緣故，一切法肯定是無有自性的。所以，這樣的根本因最主要是從意義上進行論證，應該屬於證成義理因，這一點非常重要。

為什麼是證成義理因呢？在這個世界上，雖然根本不存在一個自性可得的法，但眾生由無始以來的執著習氣所牽引，仍然執著一切法都是實有的。為了打破這種實執，在這些具實執者面前，我們說：你們面前所顯現的這一切法是無有任何自性的。使他們了知：無有自性的有法和無有自性的所立名言雖然合理，但其本體根本不可能存在。

當然，對於外道所承認的常我，我們也沒必要拿一把鐵錘把它摧毀，因為從遣餘的心識來講，將他人所執著的實法安立為有法也是非常合理的。因此，大家對遣餘這一概念一定要分析清楚，《量理寶藏論》第四品中將遣餘分為四類。也就是說，無常和所作雖然與柱子無二無別，但在遣餘面前可以將它們分開，或者說非瓶是柱子、非房子也是柱子，在遣餘上可以積聚很多法。

所以說，自性上雖然沒有任何可以建立的法，但從遣餘的角度，將他人所執著的一切萬法安立為有實、建立立宗也是非常合理的。

下面說，將此推理安立為證成名言因也是非常合理的。

自他所見的一切如幻如夢的法作為有法，通過推理可以得出：自他所說的一切萬法，可以安立為無有自性的名言，因為離一多因的緣故。比如因明中，將項峰垂胡安立為黃牛的法相，我們可以說：“這個花白的動物叫做黃牛，具有項峰垂胡之故。”或者說：“扎西可以叫做人，知言解義故。”這就是建立名言的一種證成因。

所以，這一推理既可以是證成義理因，也可以是證成名言因。一切萬法是無有自性的，這一點從意義上來講無可爭論，但是很多人並不了知這一點。因此，我們在具有實執的人面前說：“自他所說的一切萬法無有自性，離一多之故。”這是意義上的證成因。而在不了知“無有自性”這一名言的人面前，我們可以說：“自他所說的一切萬法，可以安立為無有自性的名言，遠離一體多體的緣故。”這就是名言上的證成因。

這樣推理有何必要呢？通過這種證成名言因或證成義理因，可以使原本已經了知的人再次憶念，而對從不了知“一切萬法無有自性”的名言或意義的人，通過此種正因進行比量推理，進而便可了知萬法無有自性的道理。

那麼，無有自性和顯現二者會不會矛盾呢？不矛盾。對方未通達遣餘這一道理的緣故，認為無有自性就不能顯現，實際上，就如同水中的月影一樣，無有自性卻仍然可

以顯現，二者之間不會有任何矛盾。

關於這一問題，有些論典承許此推理屬於證成義理因；有些論典承許為證成名言因。但是按照米滂仁波切此處所講的觀點來理解，對了知中觀和因明總的觀點來講極為重要，尤其在解釋《中觀莊嚴論》此處所講內容的時候，這樣的分析更顯得格外重要。

癸三、分析是無遮抑或非遮：

《定解寶燈論》和《中觀根本慧論》中已經講過無遮和非遮，也就是說，遮破一法後不引出其他的法，叫做無遮；遮破一法之後引出了其他的法，就叫做非遮。

那麼，“一切萬法無有自性，離一及多故”，這樣的推理屬於無遮還是非遮呢？如果是非遮，雖然遮破了自性，但在無自性的後面還會引出其他法；如果說是無遮，遮破自性以後不會引出任何他法。

下面，首先有人提出了疑問：

離一多因與所破二者，如果說是無遮，所謂的無有自性僅僅是一個單空，就如同石女的兒子根本不存在，那石女的兒子死後需要處理後事也就成了多此一舉；無有自性與因、比喻等無有任何關係的緣故，使用離一多因進行論證也就無有必要了。因為，所立——“無有自性”這一點原本應該依靠因來了知，但是已經將一切萬法都遮破了，

對於這樣不牽涉任何一法的單空，依靠所謂的因又能了知什麼呢？沒有什麼可了知的。

對方認為：如果是無遮則會出現上述過失。當然，這也是遣餘上的問題，應該了知：意義上二者的確沒有關係，但在我們的心裡可以對無自性和離一多因建立一種關係。因此，完全沒有必要擔心。

如果是非遮，在遮遣所破之後應該承許一個所立的有實法，因為是非遮的緣故，在遮破的同時應該引出另一法。對方提出了這樣一個疑問。

下面對此問題進行回答。前面分析“是應成因還是自續因”，以及分析“是證成名言因或證成義理因”這兩個問題時，米滂仁波切說二者都可以安立。那麼，此處能否回答既是無遮也是非遮呢？並非如此。

對於這個問題，有人說：因是非遮，立宗是無遮。有人說：立宗是非遮而因是無遮。這樣分開安立並不合理，實際上，離一多因與無實所立都應該屬於無遮。

有人可能會想：中觀自續派在勝義中抉擇一切萬法無有自性，離一及多故。既然說勝義中不存在，那世俗中不是已經引出了其他法，由此變成非遮了嘛。

沒有這種過失。此處的推理屬於一次性論式，說勝義當中不存在時，只要勝義當中未引出他法就可以，因此不會成為非遮。

對方在前面提出：是無遮的話，那除了遮破所破以外，因與所立將毫無關聯。對此根本不必擔心，不會導致這種過失，為什麼呢？從遣餘的角度來講，因與所立二者同是一個本體，但是反體並不相同。就像柱子是無常的也是所作的，我們在心中可以將無常和所作分開，將“柱子無常”作為所立，“所作”則作為因，在他人不了知柱子為無常這一點時，我們可以通過“柱子是無常的，所作故”這一推理使其了知。同樣，“一切萬法無有自性，離一及多故”，在本體上，離一多因就是無有自性，二者無有差別，但在具有實執的人面前，我們依靠遣餘的分別念，將“離一與多”作為因，將“無有自性”作為立宗。因此，根本不會出現因與所立無有關聯的過失。

有些分別念較重的人也許會想：雖然是離一多因，但不是沒有自性吧？

從本體上，“離一多因”與“無自性”雖然無有異體，但在不了知者面前，可以通過遣餘的方式給二者建立一種關聯，使對方了知：由於離一與多的緣故，必定是無有自性的。

《量理寶藏論》、《釋量論》以及《定量論》都講過：從遣餘的角度來講，即使不存在的法也可以存在一種關聯，石女的兒子與虛空的鮮花也可以從遣餘的角度進行

假立。當然，這樣的假立有符合外境和不符合外境兩種。比如說“石女的兒子住在天空的花園當中”，雖然可以在心裡面如此假立，但並不符合道理；然後說“石女的兒子無有自性”，這就是符合道理的一種遣餘。

《量理寶藏論》中說：所謂的相屬和相違全部是依靠心來假立的。比如種子和芽，它們的本體上並不存在真正的彼彼所生，只不過是無則不生的一種關係，但在分別念面前，所謂的關係可以通過心來假立。在心假立的情況下，所有的破立都是可以的，否則，任何破立都將無法安立。

對於上述問題，建立林林總總的這些觀點的論師們儘管飽嘗了破立的千辛萬苦，但事實上，如果認真分析現量取自相、遣餘取總相的道理，一切疑惑自然便會消失得無影無蹤。比如眼睛看見柱子時，柱子的自相以現量方式在眼識面前可以了然顯現，隨後，心中以總相的方式，執取“這是紅色柱子”、“這是白色柱子”。也就是說，將現量取自相、遣餘取總相二者結合在一起而取境。對於這樣的取境方式完全了知後，對方所發出的種種太過也就會迎刃而解。如果沒有通達遣餘這一關鍵性問題，對上述問題無論如何分析，也根本得不出任何結論。

有關這方面，精通《因類學》中所講的遣餘以及三相——名相、事相、法相等道理非常重要。我想我們學習因明的時候，也應該首先學習《因類學》，不然無法打開自己的思路，這樣每次遇到一個推理，大家不是打瞌睡就是“坐飛機”，沒有任何意義。

有關遣餘、破立以及三相方面的道理雖然非常重要，但是此處並未詳細宣講。各位道友如果想要詳細了知，可以參閱《量理寶藏論》等因明論典。

壬三、闡明喻理：

“一切萬法無有自性，離一及多故，猶如影像”，此處對“影像”這一比喻作進一步說明。

《父子相會經》中說：“如極潔鏡中，如實而顯現，無有自性像，炯巴知此法。”“炯巴”是當時請問者的名字。釋迦牟尼佛說：炯巴你應該了知，在極其潔淨的鏡子中，可以如理如實地顯現萬事萬物，但正在顯現的影像，在鏡子的裡裡外外根本不存在，一切萬法正如鏡中影像一樣，都是顯而無有自性的。

鏡中的影像雖然顯現，卻根本沒有一絲一毫的自性存在，這一點，世間任何人都是承認的。因此，依靠“影像”這一比喻，使眾生了知一切萬法都是無有自性的。

實際上，在未經詳細觀察時，面容在鏡子中真真切

切、毫不混雜而顯現，這一點通過自己的眼識可以真實現見，並且認為鏡子中的人就是自己。但是真正去分析的話，在鏡子的裡裡外外，面容等即使微塵許也得不到。同樣，自己在鏡子中見到“我”，由此產生“好看”或“不好看”等感受，真正去觀察時少許也不可得。

對於自己眼識所見到的影像加以觀察，鏡子的裡裡外外根本無有所謂“影像”的存在，那鏡子與自己之間的空間會不會有呢？也是根本找不到的。那麼，眼識的本體中是否存在這樣一種影像呢？根本不存在。不僅影像無法找到，即使執著影像的有境也是遍尋不得，因此，不僅鏡中影像的本體不成立，而且觀察者的心識——執著好看、不好看的心識也根本不成立。

通過這種比喻可以了知：外道所承認的常有自在的我，雖然在他們的分別念前顯現，可是真正通過離一多因觀察時根本不可能存在；小乘宗所承認的實有法，雖然顯現，卻也如同鏡中影像一樣，無有絲毫的自性存在。米滂仁波切在此處為我們宣講了一個非常甚深的竅訣。

明明沒有得到卻仍然執為有是不合道理的，假設沒有也可以執為有，為什麼不執著石女兒也存在呢？應該了知，這是非常愚癡的一種行為。因此，大家應當領會現而無實這一比喻的道理，正如《三摩地王經》所說：“秋季

夜晚之水月，澄清無垢河中現，水月空虛所取無，一切諸法如是觀。”



【注釋】

- ❶ 即有實遣餘和無實遣餘，此二者分別又包括名言遣餘和心識遣餘，共有四類。

第三十八課

前面已經講到，本論所運用的推理，既可以承許為自續因，也可以承許為應成因。

當然，對於自續因和應成因之間的差別，在《量理寶藏論》的最後一品會講到。實際上，所謂的自續因應該分為二十種，但在此處，這二十種也可以叫做應成因。那麼，從因明角度，自續因和應成因有什麼差別呢？從推理方式上來說，運用因明中的應成因時，辯論者經常會說“應成……”，比如“柱子是無常的緣故，應成所作”，或者說，“自他所承認的一切萬法應成無有自性，因為離一體他體故，猶如影像”。自續因則不會加“應成……”等字眼，而自續因又從二十種應成因反過來說能否招引自續因等方面具有很多分類，有關這方面以後再講。

總的來講，大家對《中觀莊嚴論》所講的應成因和自續因應該清晰掌握。中觀應成派所運用的推理當中，比喻和因完全是他人的承許，並不是自宗所承認的，甚至自己的立宗和有法也不承認，站在這樣一種觀點上對他人發出太過，這就是中觀應成因。而中觀自續派在運用推理時，自宗既承認有法，也承認立宗、比喻和因。所以，在這些方面存在一些差別，大家應該清楚。

分析完是應成因還是自續因以後，又分析了本論所運

用的推理到底是證成義理因還是證成名言因。這一段稍微難一點，希望你們再三地分析。前面已經再三講了，在辯論過程中或者對方提出問題時，如果我們不懂因明的遺餘這一概念，就會很麻煩。因為所有的辯論、破立等，全部是以分別念取總相的方式進行破立，而並非以現量的方式對萬法的自相作破立。

有關這個問題，有個別道友並不是很重視，以前雖然聽過，但是聽完以後，覺得“這是理論上的問題，對修行沒有什麼用處”，一直認為：除了所聽聞的這些法要以外，另外有一個修行，就好像炒菜時的精肉一般另外存在著。最後導致自相續中任何知識都沒有得到，非常可惜。所以，大家學習《中論》等任何一部論典時，對於非常重要的問題，當下就應該牢記在心，這樣無論何時運用都會非常方便。

因此最關鍵的問題，就是書本上的內容能否與自相續相結合。希望大家在聞思的過程中，千萬不要認為：聞思不重要，修行才是最重要的。這樣的話，這個人的修行沒有辦法上進，這是在修行中最大的一個違緣。因為魔正在捉弄自己的時候，自己根本不會發現，這種情況經常在聞思者的相續中出現，希望大家一定要注意！在一心一意地學習或者聞思的時候，不要想得太多、做得太多，否則

聞思不會成功的。尤其作為欲界眾生來講，沒有過多的精力和時間去參與太多的事情，所以，諸位道友除了必要的一些發心以外，不論善事還是惡事，最好不要參與很多事情，否則，自己的聞思也會直接受到影響，這樣實在是得不償失。對於這些問題，希望你們自己也應該反思。

這幾天所講的問題稍微難一點，可能不是聽一次就可以懂，你們一定要反反覆覆地看，然後通過輔導、自己思維，以及與各位道友探討，對此處所講的道理也會逐漸明白的。但是有些道友，遇到簡單的問題時，覺得“這個沒有什麼不懂的，不用看”；遇到難題的時候，“這對我來講肯定不懂”，又不看了；中等的東西始終找不到，經常處於十分迷茫的狀態當中，這是個別道友最大的毛病。有些人不是這樣的，特別細心，遇到難題的時候，再三地研究、分析；遇到簡單的法門，也會從中得出非常寶貴的教言。

此處所講的比喻，相對來說比較簡單。如《三摩地王經》中說：“秋季夜晚之水月，澄清無垢河中現，水月空虛所取無，一切諸法如是觀。”這是現而無自性方面的一個比喻。在很多佛經、論典中都認為：秋天的天空特別純潔，皎潔明亮的月亮也是非常美麗，當它映射在澄清無垢的河水中時可以顯現水月的影像，但是，水月和虛空均不

能成立為所取，一切諸法也應如是觀察。

大家都知道，鏡子裡面所顯現的現而無自性的形象就叫做影像。外道以及佛教徒中的個別人對此作了不太合理的解釋，針對這些觀點，下面將進行簡單地分析。

伺察派外道認為：鏡子當中的影像並不是無有自性的，應該是有自性的。因為在照鏡子時，眼睛裡的光照射到鏡面上再反射回來，從而見到了自己的面容和身相，只是將這一點假立為影像而已。

米滂仁波切對此分析說：按照伺察外道的這種說法，所謂的影像，只是在看色法時採用了不同的方式和方法，比如我坐在這個位置上，其他人可以見到我的面容，這時所見到的是真正的色法；然後我的面容通過鏡子的反射再看到時，就稱之為影像。所以，一個是從鏡子的反射當中顯現出來的，一個是物體本身顯現的，前者稱為影像，後者則是真正的色法。鏡子中顯現的影像與真實的色法屬於同體相屬的關係。對方就是這樣認為的。

實際上，所謂的同體相屬，也即火與火的熱性那樣的關係。而影像和色法如果是同體相屬，如同影像無有自性一樣，我的身體在名言中也應該無有自性；或者如影像在小小的鏡子中顯現那樣，大大的身體也應該在小小的鏡子裡容納等等，會出現很多過失。

依照伺察外道的影像和面容同體相屬的觀點，此二者的方向也必然是一致的。但是，我的面容朝向南方而鏡子朝向北方，這樣照鏡子時，鏡中的面容朝向北方，而我的面容則是朝向南方的。如此一來，方向不相同的緣故，所謂的影像與面容同體相屬根本不合理。從量的角度而言，如果是同體相屬，即使大大的面容也應該在小小的鏡子當中顯現，但這是根本不可能的，因為在量的方面會出現相違。從位置來講，我坐在床上而鏡子放在門口，這時我的影像已經在門口的鏡子當中顯現，而我坐在床上未曾移動過。如果我與我的影像是同體相屬的關係，我又怎麼會跑到門口的鏡子裡面去呢？不可能的。

另外，我們在公園的湖泊旁經常能看到山川、樹林、房屋，這些全部是向上豎立的，但湖水中倒映的影像卻完全相反。因此，緣取湖水中倒影的識，與緣取湖泊旁邊真正聳立的山川、樹林的識完全不同。如同執著聲音的識根本不可能執取色法一樣，緣取真實色法的識根本不可能緣取影像。這樣一來，如果你們仍固執己見地認為此二者同體相屬的話，那實在是可笑至極！

依靠鏡子的因緣，在鏡子裡可以顯現面容的影像，也就是說，面容與鏡子二者因緣和合產生影像，這一點可以承認。但你們千萬不要說：所見到的影像與真實的面容同

體相屬。這是非常不合理的。

這以上已經講了伺察派的觀點。

此外，有部宗的個別論師認為：“影像是鏡等之中出現的一種極為清淨的其他色法。”

這種觀點，在《俱舍論》中並未見到。《俱舍論》中說：“影像本體不成立。”此中也講到：所謂的影像實際並不成立，如果影像是色法則會出現很多過失。《俱舍論自釋》以及其他講義中都講到了這方面的內容。

《俱舍論》的有關內容，希望大家最好不要忘。我們不要認為：只要閉著眼睛念一念觀音心咒就可以了，其他的中觀、大圓滿都沒有必要學。不應該這樣，我們首先要對釋迦牟尼佛的深廣法門真正生起不退轉的定解，對於曾經學過的知識不要拋之腦後。尤其是這些法本非常難得，以後能否找到這種殊勝的法本也很難說，因此大家一定要珍惜！

有部宗的個別論師說：所謂的影像其實是一種清淨的色法。但這是不合理的。如果認為影像也是由微塵組成的一種色法，那麼，影像的色法出現之後，是不是搶奪了鏡子這一色法的位置呢？或者，鏡子與影像兩個色法變成了無二無別？

實際上，此二者在一者存在的本體上，另一者根本不

可能存在。比如在柱子的位置上，不可能同時存在瓶子，此二者應該以互絕^①的方式存在。二者如果不是以互絕的方式存在，就會出現“瓶子變成柱子、柱子變成瓶子”的過失；或者，影像成為鏡子，鏡子成為影像。因此，由於在鏡子的表面上可以看到影像，結果影像也成了色法。但是，兩種色法，是一者就絕對不是另一者，二者根本不可能處於同一位置上。所以，有部宗認為影像是一種清淨色法的這種觀點非常不合理。

對方辯駁說：這種推理不一定。他們通過風和陽光進行說明：按照《俱舍論》的觀點，陽光是一種色法，地水火風四大當中的風也是一種色法。他們說：風正在吹動時，風的微塵與陽光的微塵處於同一位置上，這時，陽光即是風，風即是陽光。所以對方說：所謂的兩個微塵聚集在一起時，要麼無二無別，要麼一者佔據了另一者的位置，這種推理是不一定的。

對方提出了這樣一個問題，下面對此進行遮破。

你們雖然說風和陽光合而為一，但實際上，如同灰塵與糝粃混合起來一樣，表面似乎全部融合在一起，可是真正詳細分析時，糝粃的微塵和灰的微塵完全是各居其位，糝粃的微塵不可能融入到灰塵的微塵當中，灰塵的微塵也不可能融入到糝粃的微塵當中。

在未加詳細觀察時，從窗外照射進來的陽光中可以見到飛塵，這時，飛塵與陽光似乎成了無二無別。實際上，只不過是眼識不能真正分辨出兩種微塵而已，其實此二者根本沒有融合在一起。所以，你們說所謂的影像和鏡子兩個融入一體的觀點根本不合理。所謂的影像應該是現而無自性的，在勝義中任何法都不成立，在名言中與色法存在一定的差別，並且可以通過影像的比喻來成立“雖然顯現卻無有絲毫本質”的觀點。依靠這一比喻可以成立這一點，否則，將會出現這一比喻非自他公認之比喻的過失。

這以上已經遮破了有部宗的觀點。

“一切萬法無有自性，遠離一體多體，猶如影像”，這一推理當中，“遠離一體多體”是能立，“無有自性”是立宗，此二者通過“猶如影像”這一比喻可以成立。但是，他宗不承許影像無自性而認為影像即是色法的話，那麼，就如同“色法是色法，如同色法”一樣，所謂的推理也就根本不可能成立。

由於所運用的論式當中必須是自他公認的一個比喻，所以首先應該將伺察派和有部宗所執著“影像是色法”的觀點完全推翻，成立影像現而無有自性——雖然在名言中顯現，但無有絲毫的本質。這一點必須成立，否則，我們所運用的比喻已經成為非自他共同承認的了，這種過失不可避免。

下面破經部宗的觀點。經部宗認為：鏡子裡面的影像並非外境上真正存在，它是眼識的一種行相。也就是說，每個法都有不可思議的功用力，依靠它，再加上鏡子作為緣，由識本身產生出影像的一種行相。因此，外面並不存在真正的影像，只不過是眼識的一種幻變而已。

對此駁斥說：你們承認所謂的影像無有對境，只是一種識的行相。既然如此，為什麼不承認外面萬事萬物的所有法在沒有對境的情況下同樣可以顯現呢？因為二者的道理完全是相同的。

但這一點他們是絕對不會承認的，因為經部宗的觀點就是承認外境，這一點在《俱舍論》當中講得非常清楚。

一般初學《俱舍論》的人，可能不一定聽一次就能全部記住，但是真正在聞思佛經的時候，因明和《俱舍論》當中的觀點一定要清楚。因為想要真正通達佛陀的教言，掌握方方面面的知識是非常有必要的。有些人認為“只通達一種教言就可以了”，然後自認為自己就是智者。但是，真正的智者應該什麼法都通達、什麼法都懂，無論遇到什麼樣的知識都能夠接受，這是非常重要的。

對方說：真正的外境以隱藏的方式存在著，我們所見到的是通過外境所指點出的行相，而影像自己的本體根本不可能成立，因此作為指點出行相的對境是不合理的，它只是識的一種行相。

這一點，通過《澄清寶珠論》和《釋量論》所說六種微塵的理證便可以推翻，經部宗所謂指點出行相的外境根本不可能存在，與影像沒有任何差別。

同樣，幻術、夢境、陽焰、尋香城、旋火輪等比喻，也可以通過這種方式予以證明：雖然顯現，但真正詳細觀察時根本不可能成立。

關於這一問題，雲尼瑪吝派等外道聲稱：幻術等並非不真實，到底是對泥塊取名為幻術，還是說它是能如此顯現的識呢？

表面上看，這些外道還是很聰明的。他們認為：依靠幻化師幻變出的馬、象等應該是真實存在的。為什麼呢？幻化的這些馬、象等是依靠泥塊等實有之法幻變的，而且，依靠眼識可以見到這些幻化的馬、象等，因此幻化應該實有。既然如此，那究竟是將真正的泥塊等取名為幻術，還是將看見幻術的眼識稱為幻術呢？

也就是說，幻化師幻變出馬、象時，使幻化顯現的因有兩種：一種是由泥塊等幻化的用具顯現，另一種是由眼識見到幻化的馬、象等。無論是哪一種，由於泥塊、眼識均為實有，所以幻化也應該是實有的。因此，雲尼瑪吝派認為：馬象等真實存在。同樣，夢境等一概不能充當無實的比喻，因為作為因的色或識都是實有存在的。

一般因明和中觀認為：作夢的根本因是迷亂的意識。但是對方說：作夢的識實有存在的緣故，夢境也應該是實有的。因此，不能將幻術、夢境等作為無有自性的比喻。這一外道的觀點比較特殊，他們認為一切都是實有的。

這種論調絕不合理。對於幻物等顯現，不管是有相派——承許現為識之行相，還是無相派——不承認行相而直接了知外境，所謂的幻化唯是從所緣境上安立的，而並非是從眼識上安立為幻化，也並不是將它的因——石塊、木頭等安立為幻化，否則，只要具有眼根就可以見到幻術，根本不需要其他外緣了。

幻術等之因的色與識雖然存在，但並非是將它們作為比喻。我們說“一切萬法不成立，如幻化，如影像”，這並不是以眼根或者來源的色法作為比喻，只有將石塊、木頭等見為馬象時，才稱為一種幻化，並且以此作為比喻。譬如說，儘管泥塊已經具備，但如果尚未見到馬與象等，則對泥土根本不會稱作幻變的顯現，也不能作為比喻。而當泥塊本身被見為象馬等時，方能立名為幻物，並且可以將其充當為比喻。

一般來說，通過理證進行觀察時，外境與心識二者都應該成立為沒有任何實體，所以，僅僅依靠因根本不能建立它的真實存在。

反過來說，你們外道承認眼根、泥塊等實有，這一點我們也可以暫時承認，但這並不是幻化，幻化本身就是虛假的，世間任何人都不可能承認幻化為真實。因為眼睛雖然被迷惑而見到了幻化師所幻現的馬、象等，但了知其為幻化之故，也就根本不會產生“這真是一匹好馬”進而執著它真實存在；也不會因為幻變出馬象的因——泥塊、眼識及幻化師等樣樣齊備，從而產生“幻物也應該真實”的念頭。如同播放電影的機器與播放電影的人已經具足，但在沒有播放時，任何人也不可能生起已經看到了電影裡播放的畫面一樣。因此，幻化的因雖然真實存在，卻並不代表所現的幻化也是實有，對於了知似乎顯現實際並不成立的人來說，將其作為無有自性的比喻完全成立。

這以上，對於《中觀莊嚴論自釋》中簡略宣說的內容，米滂仁波切已經作了詳詳細細的分析。



【注釋】

- ❶ 互絕：即一個法不是另一個法的本體，但此二者間互不相違，如藍色與紅色、柱子與瓶子。互絕相違：違品是無實法，如柱子與非柱子。

第三十九課

科判上的問題還是很重要的，“一切萬法無有自性，遠離一體多體，猶如影像”，這個推理，實際是利用自續因推翻自宗和他宗所承認的一切萬法實有的觀點。那麼，這一推理應該如何成立呢？下面對這一問題進行宣說。

庚二（建其理）分二：一、建立宗法；二、建立周遍。

宗法和周遍是因明當中的一種名詞。此處建立“自他所說法，此等真實中，離一及多故，無性如影像”是非常合理的，不論從宗法的角度還是周遍的角度，都是無有絲毫錯謬、完全真實的一種推理。

辛一（建立宗法）分二：一、建立離實一；二、建立離實多。

此處，實一就是指實有的一體，實多就是實有的多體。比如一個瓶子，它是否成為實一呢？不能成為實一。如果是實一，就完全成為獨立無二的一體，其他的任何分類都不容有。因此，一頭犛牛或一根柱子等都不能成立為實有的一體。那麼，經堂裡有很多人，是不是可以成立實多呢？雖然有很多人，但並不是實有的多體。在這個世界的萬事萬物當中，根本沒有一種實有的一體和實有的多體

存在，《中觀莊嚴論》當中主要抉擇這兩個問題。

壬一（建立離實一）分二：一、破周遍之實一；二、破不遍之實一。

正文當中會講到：此處的科判，其他論典中也有從常無常、境有境方面來安立的，但在這裡，主要是從遍不遍方面來作區分。

癸一（破周遍之實一）分二：一、破別能遍之實一；二、破虛空等總能遍之實一。

子一（破別能遍之實一）分二：一、破常法之實一；二、破補特伽羅之實一。

丑一（破常法之實一）分三：一、破他宗（外道）假立之常物；二、破自宗（內道）假立之常法；三、如是遮破常法之結尾。

寅一、破他宗假立之常物：

在這個世界上有很多外道，比如伺察派、數論派、勝論派等，他們各自承許某種常法存在，但是這樣的常法根本不可能成立，怎麼不成立呢？

果實漸生故，常皆非一性，
若許各果異，失壞彼等常。

果法實際是次第次第產生的，如果你們承認它所產生的果法各不相同，他體而存在，那你們所承認的常法就已經完全失毀了。

上述的離一多因，在自宗他派所說的欲知物——一切有法上成立，即稱為第一相宗法。對於只了知其部分或者完全不了知的某種事物想要進行了知，那麼，對這種事物就可以稱為欲知物。在這裡，自他所承認的一切萬法即是欲知物，也就是指有法。遠離一體多體的因，應該在自宗他宗所承認的一切萬法——欲知物上成立，這就是因明三相推理當中的第一相，也叫做宗法。

什麼叫做宗法呢？“自他所說的一切萬法無有自性，離一及多故”，其中，“一切萬法”就是有法，“無有自性”即是立宗，“離一及多”就是所謂的因。離一多因既在有法上成立又涉及到立宗，這樣一來，第一相——宗法已經具足。比如說“柱子是無常的，所作故”，“柱子”是有法，“無常”是立宗，“所作”就是推理的因。那麼，所作在柱子和無常上成不成立呢？成立，因為柱子是因緣所作的，所作的必定是無常的。這就叫做宗法成立。所謂的宗法不成立，比如“柱子常有，所作故”，在這一推理中，所作雖然在有法——柱子上成立，但是在立宗——常有上不能成立，因為常有的柱子在這個世間不可

能存在，因此我們對他回答說“遍相違^①”。為什麼呢？因為所作與常有肯定是相違的。或者說，“石女的兒子是無常的，所作故”，所作石女的兒子——有法上根本不成立，因此，宗法也不能成立。

所以，宗法不成立的情況有兩種，一個是因在立宗上不成立，如“柱子常有，所作故”；一個是因在有法上不成立，如“石女的兒子是無常的，所作故”，雖然所作石女的兒子在無常上可以成立，但石女的兒子不是所作的，因此可以回答“不成”。

總而言之，宗法能否成立，主要看推理的因在有法和立宗上是否成立，如果因在立宗和有法上成立，則宗法成立。這是自續因的三相推理中的第一相。如果宗法不成立，我們在回答時有兩種情況，或者給對方說“相違”，或者說“不成立”。比如前面說“石女的兒子是常有的，他是所作故”，所作石女的兒子在常有上根本不能成立，我們可以回答“遍相違”或者“相違”；如果說“石女的兒子是無常的，他是所作故”，所作石女的兒子在無常上成立，但在石女的兒子上不成立，這時我們回答說“不成”。這是辯論時的一種回答方式。

一般來說，在《量理寶藏論》中也講到：智者回答時有四種方式，如果對方說的是相似因，則說“不成”、

“不定”或者“相違”；如果對方所承許的是真實因，則說“承許”。以前因明前派的很多論師對於回答的方式還承認為很多種，但因明自宗在回答時只承許上述四種方式。

有些人可能會想：這樣辯來辯去有什麼意義呢？其實意義是相當大的。因為通過這種推理方式與對方進行辯論，可以在自己的內心當中生起一種定解。什麼樣的定解呢？佛教的這種因明辯論方式，任何一種邏輯推理都是無法戰勝的，通過這種推理方式完全可以推翻別人的邪見。

當然對沒有智慧的人來講，宗法、同品、異品等成不成立根本不重要，只要飯吃得好一點兒、睡覺香一點兒就可以了。但是，對於真正想要瞭解佛教精華意義的人來說，首先應該通達因明的推理方式，包括平時與人交談的過程中，懂得因明推理的人與不懂因明推理的人也有很多差別。不懂因明的人，所建立的很多觀點都是一種不定因，比如說“這個人肯定是個壞人，吃飯的緣故”，這是“不一定”的，如果吃飯就是壞人的話，你自己也應該是壞人了……。因此，通達因明的推理方式還是非常重要的。

這樣的離一多因如果具備，那麼，其所立無實——無有自性必然存在，這就是第二相同品。比如“柱子是無常

的，所作故”，所作的因在無常上完全具足。因為所作與無常只是反體不同，實際上，無常就是所作，所作就是無常，這叫做同品遍。那麼，“自他所說的一切萬法無有自性，離一及多故”，無有自性和離一多因其實也是同一個意思，因為遠離一體和多體的話，它的本體必定是沒有自性的；如果沒有自性的話，也就必定是遠離一體多體的，此二者完全是一種同體相屬的關係，這就是第二相——同品已經具足了。

所立無實——無有自性如果不存在，離一多因也就不存在，這就是第三相異品。“一切諸法無有自性，離一及多故”，如果不是無有自性，那麼離一多因也無法安立，這就叫做異品遍。比如“柱子無常，所作故”，如果柱子不是無常的話，就決定不是所作的。不是無常的而是所作的法存不存在呢？根本不存在。

所謂的異品遍，僅僅沒有看到是不行的，必須不存在。比如無常的反方面——異品應該是常，如果是常法的話根本不可能是所作的，在異品方面已經完全不存在。然後，同品方面只是存在不行的，比如“瓶子是所作性，勤作的緣故”，“勤作”在所作裡不能遍。所以，同品方面必須遍存在，而違品方面根本不存在，這樣的一種推理才是真正三相齊全的推理。

所以，平時給別人發太過也好，自己建立真因也好，應該具足三相——宗法、同品、異品，如果三相已經具足的話，可以說這就是顛撲不破的一種真理。

由於依靠“離一多因”已經完全確立了“無有自性”這一所立，因此，從正方面叫做同品遍，從反方面叫做異品遍。如果在其上運用比喻，則分別稱為同品比喻和異品比喻，比如“柱子是無常，所作故，如同瓶子”，這是同品喻；“柱子不是所作，則非無常，猶如虛空”，這就是異品喻。

周遍成立的因——離一多因，在自他所承認的欲知物——有法上成立，這樣一來，它的所立也就可以無欺得以證實，由此便可排除二相與六相等過多過少的邊。《量理寶藏論》中也講到^②：三相必須具足，如果三相不具足則不是完整的推理。因為承認二相則會出現過少的過失，承認四相、五相、六相則會出現過多的過失^③。依靠此處所講的三相推理，完全可以推翻他宗所承認的觀點。

陳那論師所作的《集量論》中說：“三相因見義。”通過這樣的三相推理，可以見到一切萬法的真實義，這是自利比量與他利比量當中的自利比量。法稱論師所造的《釋量論》中說^④：“宗法彼分遍。”此處的“分遍”就是指同品遍和異品遍。因此，因明自宗承許：三相具足就

是一種完整的推理，三相不齊全則不能說明一切萬法的真正意義。

通過上述論證，已經詳細闡明了離一多因在一切有實法上成立的道理。本論《前釋》中說：“切莫認為此因不成立。”此離一多因在自宗和他宗所承認的萬法上應該成立，怎麼成立呢？下面根據《難釋》中的推理再作詳細分析。

首先建立離“實一”，因為“一”若不成立，“多”就不可能成立，“多”的組成基礎即是“一”，故而才最先確立離實有的一體。在未加觀察的時候，“一”肯定是有的，這一點我們從小就開始學習，我就是一個人，柱子就是一根柱子，“一”應該成立。但實際上，所謂的“一”只是分別念假立的，根本不可能真實成立。如果“一”不成立，“多”也不可能成立。如果“一”和“多”不成立，一切有實法也就根本不可能成立，因此首先建立離實有的一體。

在這個世間，無論欲界、色界、無色界，或者西方、東方的任何一個國家，只要存在一個實有的法，這個法決定不可能有現和不現的部分。如果有現和不現的部分，那現的部分與不現的部分是不是一體？比如一百個人同時見一個瓶子，每個人都有不同的眼識產生，有些人看瓶口、

有些人看瓶腹、有些人看瓶底。如果瓶子是實有一體的話，一百個人的眼識也應該變成一體了。但是這樣承認不成立呢？根本不能成立。每個人見到瓶子的眼識都有各自不同的特法，因此說，瓶子真實存在是不合理的。

在我們分別念的假立當中，可以認為瓶子是一體的，但如果是真實的一體，就不應該有現和不現的部分。從時間來講，過去、未來、現在都不應該發生任何變化，比如今天的瓶子、明天的瓶子和後天的瓶子都是一體的，這樣一來，如同今天的瓶子那樣，後天的瓶子也應如是而不能發生任何變化。但是，在這個世界上有沒有這種恆常不變的法呢？根本不可能有。或者，這個瓶子不應該出現東邊存在西邊不存在、西邊存在東邊不存在的情況，而應該是遍於一切空間、遍於一切時間，也不應該出現不同的人見到從而產生不同眼識等現象。由此將會導致世間中千差萬別、各式各樣的法自然消失，不會出現東方的瓶子、西方的瓶子，或者金瓶、銀瓶等種種分類，全部成為如同虛空一般的一個整體。

事實並非如此，一切時方中無量無邊、各種各樣、色彩斑斕、現量而現的這些景象，由於無一實有，絕對會顯現的。比如餓鬼見到的是膿血，人卻可以見到水；或者，在某人心目中不共戴天的仇敵，在另一個人的心目中則是

至親至愛的友人。由此可以了知，真正的實相上並不存在一種恆常實有的法。

很多人可能認為：輪迴中的法如柱子、瓶子等，依靠離一多因、金剛屑因等進行推理時，全部可以遮破。可是涅槃的法，比如如來藏、法界等，能不能用離一多因進行駁斥呢？

可以駁斥。《般若經》中說⁵：若有較涅槃更為超勝之法，彼亦如夢如幻。《涅槃經》中說：所謂的涅槃，如幻，如夢，如陽焰，如彩虹。運用很多比喻將所謂的涅槃和如來藏等抉擇為無有自性，《楞伽經》中則將如來藏抉擇為三解脫門⁶。這個教證⁷在《入中論自釋》和《善解密意疏》中都已經引用了。米滂仁波切在其他的相關論典中也說：外道所承認的不可思議的我和佛教承許的如來藏，在本體空性與否方面存在很大差別。如此宣說的原因就在這裡。

因此，包括輪迴和涅槃所攝的一切萬法，通過離一多因進行觀察時，任何一法都不應承許為實有。如果說如來藏以離一多因也無法遮破，那與外道所承認的常有自在的我也就無有任何差別了。

有些外道或未學過宗派的人提出疑問：所謂的造物者和佛教所說的如來藏有什麼差別呢？為什麼格魯派的有

些大德說覺囊派所承認的如來藏與外道沒有差別呢？我以前在有些問答錄中也介紹過這個問題^⑨，實際上，真正翻開一些了義經典就可以了知，釋迦牟尼佛已經宣說了如來藏也是遠離一切思所分別的，其他經典當中也進一步解釋到：這樣的涅槃與外道的常我，在三解脫門——本體空性方面存在很大的差別。這個問題相當重要。

在這裡已經次第宣說了離一多因在自他所說的一切有實法上成立的道理。當然，如果從科判而言，將常與無常、外所取境與內能取心，或所知對境與能知心識作為總科判也未嘗不可。但是，由於依靠常無常、境有境等來分科判並不完整，故而此處按照蓮花戒論師《難釋》的觀點：外道所承認的常法等全部可以歸屬於“遍”當中，而無常等則可歸屬在“不遍”當中，因此，這裡將遍與不遍作為總科判。而《自釋》中說：“‘異體方……’頌詞中的異體絕對是指遍與不遍。”意思就是說，真實的周遍是在異體的基礎上成立的；如果是非真實的周遍，則不一定是異體，在同體上，假立的周遍也可以成立。



【注釋】

- ① 遍相違：屬於互絕相違當中的間接相違，具有直接相違差別法之間接相違法相，以自身來遮破非自身的能遍法存在，如所作與常有，所作的非自身是非所作，非所作的能遍是常有。
- ② 《量理寶藏論》中說：一相直至六相間，相似安立許他錯。
- ③ 蔣陽洛德旺波尊者在他所著的《量理寶藏論釋·開顯因明七論燈》中也說：從一相到六相之間的相似安立方式，除了三相以外承許其他觀點都是錯誤的，原因是，如果三相不全，就無法推出所立，為此不能成為真因；假設三相齊全，其餘所有法相就沒有意義了。
- ④ 《釋量論》：宗法彼分遍，是因彼唯三。如是正因，唯有果性、自性、不可得三種因。以宗法與無則不生之關係，於唯果、自、不可得因上決定故。
- ⑤ 《般若八千頌》云：諸法如幻如夢，超勝涅槃之法如若存在，亦如幻如夢。
- ⑥ 三解脫門：本體空性、因無相、果無願。
- ⑦ 《楞伽經》云：世尊告曰：大慧！我所宣說如來藏者不同外道所說神我。大慧！如來應正等覺是於三解脫門、涅槃、無生等句義說名如來藏。
- ⑧ 見《妙法寶庫·遣疑明炬》。

第四十課

在別周遍之中，有常物的周遍以及補特伽羅的周遍，尤其是第一類——外道所承認的有實法上，根本不可能存在實有的一體。有關這一道理如何成立的問題，在前文“自他所說法，此等真實中，離一及多故，無性如影像”這一頌詞中已經講述完畢。

現在除佛教以外的一些宗教，比如天主教、基督教，他們認為上帝是存在的，依靠它可以產生萬事萬物，它是能夠發揮作用的一種有實法。基督教實際是由天主教演變過來的，因為天主教的很多儀軌和行為具有非常強的約束性，很多人難以適應，於是逐漸逐漸演變成現在所謂的基督教。現在東西方國家的基督教比較興盛，因為他們的很多行為與現今社會比較相合，因此，這一教派得到了社會上大多數人的認可。

不論基督教還是天主教，他們認為世間上的萬事萬物是由上帝創造的，在他們的歷史書中說：上帝以勤作的方式利用六天時間創造了萬物，第七天休息。所以，現在東西方很多國家在禮拜天的時候一定要休息，否則，他們認為會受到上帝的懲罰。

但是他們所承許的上帝到底是常有還是無常呢？如果是無常，造作世間萬法也是可以的。但在創造的時候，是

一次性創造還是次第性創造的呢？

實際上，他們只是一種依靠信仰的宗派，不是特別強調理論，因此，對於上帝如何存在、如何創造萬物等問題，甚至基督教徒自己也根本弄不清楚。

如果是常有，常有的法創造萬物是根本不可能的，這一點通過離一多因進行分析就可以完全遮破。如果是無常，創造萬物倒也可以，但是在創造時，以一體的方式創造還是以多體的方式創造？現在春夏秋冬的不同變化、萬事萬物各種各樣的現象，是不是由上帝繼續創造的呢？對於這些問題應該逐一分析，但是在他們的宗派典籍當中，並沒有看到有關這方面問題的文章。

在印度、尼泊爾等地，大自在派或遍入天派等外道比較興盛。有關他們如何創造世界的觀點，在全知無垢光尊者的《如意寶藏論》中講述得相當廣。我們在閱讀無垢光尊者有關外道觀點的論典時，有時也不禁會想：無垢光尊者是不是一輩子都在研究外道啊？！大家有機會的時候，可以通過尊者的論典進行瞭解。

這些外道認為：作為因的大自在天等，在現在、未來、過去三時中恆常不變，在長存的同時，彷彿陶師製瓶子般造出器情萬物。當然，這和我們現量所見到的很多理證都有妨害，不能這樣承認。為什麼呢？下面對這一問題

繼續破析。

凡是六根面前顯現的萬事萬物，或者生老死病、春夏秋冬、苦樂等捨等眾生不同的業感，全部是次第性顯現的，不可能在同一時間當中顯現。因此，你們承許為恆常的任何因都不會同時生出這一切果實，由於是一環扣一環循序漸進、接連不斷而生起的緣故，你們所承認的不論是大自在天還是遍入天或者上帝，在義理面前根本不可能成立。

基督教或者天主教等教派，在行為上雖然得到大多數人的認可，但從見解來講，像大乘佛教那樣至高無上的見解，在任何一個宗派中都是無法尋覓到的。因此，在如此五濁黑暗的社會當中，能夠值遇釋迦牟尼佛的教法的確是相當有福報的。因為在佛教當中，從見解、行為、修行到最後獲得的果位，無論對哪一方面進行分析，任何人都找不出絲毫的過錯。只要通達這樣的智慧，在任何人面前都是無所畏懼的，尤其了達中觀或者因明的推理、真正通達空性無我的獅吼聲或者名言中業因果不虛存在的道理之後，在任何智者面前都會立於不敗之地。對此，作為佛教徒應該生起堅定的定解，這一點是非常有利益的。

按照對方的觀點，在具有唯一、不可分割、一個整體這三種特點的常因當中，可以產生一切果，那麼在這一因

上，應該完整無缺地具足一切生果的能力。如此一來，世間上一切眾生各不相同的種種苦樂等捨的感受，以及器世間形形色色、變化多端的種種現象，為什麼不在同一時間當中生起？生果之因的能力無有任何阻礙的緣故，一切果法應該在同一個時間當中產生，果的誕生怎麼會延遲呢？

蓮花戒論師的《中觀莊嚴論難釋》當中，將“延遲”解釋為安住。也就是說，種子既然無有阻礙全部具足，它的果還會停止嗎？不可能的。比如，加行道在獲得勝法位時，在最後一剎那無間獲得見道，這時無有任何法可以阻礙它。同樣的道理，在苗芽產生的瞬間，不會有任何阻礙使它停止產生。因此，常有的因在無有任何阻礙的方式下全部具足，那麼，世間上的所有果法為什麼不能在同一時間中當下產生？因緣如果完全具足，果卻沒有產生，則說明果並非跟隨因而隨存隨滅。這樣一來，你們的因果方式會出現錯亂的過失。

對方辯駁說：果法不能在同一時間當中產生，是因為需要俱生緣的緣故，如果俱生緣具足，果法可以馬上產生；俱生緣不具足時，果法也不會產生。

這種觀點非常不合理。你們承認因是常有的，既然是常法，又怎麼會觀待俱生緣呢？就如同想要將虛空染上各種顏色一樣是根本不可能的事情，你們所承許的常有的因

還需要依靠俱生緣產生萬法，這是永遠也不可能實現的一件事情。

下面用一個假設句——假設依靠俱生緣使常法有所改變，那也是非常不合理的。

怎麼不合理呢？我們可以提出這樣的問題：如你所說需要觀待俱生緣的話，那俱生緣具足時的常物和俱生緣不具足時的常物是一體還是他體？或者說，二者之間有沒有差別？

如果說有差別，則說明此二者非一體。這樣一來，原來具足俱生緣的常物，現在變成了不具足俱生緣的常物，因此已經成為無常了。比如說今天戴帽子的我和明天不戴帽子的我是不是一體呢？不能說是一體。如果是一體，不戴帽子時的我已經戴帽子了，戴帽子時的我也應該不戴帽子。所以說，如果認為這樣的常物在具足俱生緣和不具足俱生緣時有差別，顯然已經失毀了你們自己的立宗。

假設說沒有差別，那麼如同最初具足俱生緣一樣，根本不可能有不具足俱生緣的機會，因為這樣的常物由俱生緣的力量牽引而根本毫無自由。就好像套在脖子上的繩索被別人拉著一樣，依靠俱生緣創造的任何果法，由於因完整無缺的緣故始終不會消失。因此，所謂的上帝如果常有，上帝在最開始時因為具有俱生緣而創造了世界的萬

物，那麼，正如一開始創造萬物那樣，現在也必須如此創造萬物。為什麼呢？因為你承認其為常有，而且創造萬法的所有因完整無缺存在的緣故。以這種方式進行推導時，對方也就無話可說了。

這時，有人反過來說：大自在天可以根據自己的能力有時候造、有時候不造。

既然如此，你所謂的能力與大自在天之間是什麼樣的關係？如果二者異體的話，也僅僅是將俱生緣安上了能力的名稱而已。如果說二者同體，則如同前面所說，常有一體的因具足的緣故，果法永遠都不會滅。但這是不可能的，春天盛開的鮮花，到了秋天時已經凋零；原本年輕貌美、朝氣蓬勃的少年，現在已經兩鬢斑白，第七世達賴喇嘛的道歌中也說：原來青春美滿的面容，現在已經變成衰老的形象，不要說別人，即使自己也不忍目睹。

如果是常有的話，年輕時如何美麗，到六七十歲時仍然不會有所改變，然而大家有目共睹的一種現象就是，隨著歲月的流失，任何人在身體、智慧等很多方面都會出現種種不同的變化。這就是無常導致的。所以，大家對無常的道理應該生起一種切身的體會。

同樣的道理，世間的萬物如果常有，自相續中無論如何也無法生起真正的定解。因為因是常有，果就不能有

毀滅的現象，事物在最初時如何顯現、最後也應該如是顯現。但這一點根本不能成立。

所以，只要承認次第性產生果法，就說明常有的因根本不可能存在。只要前後一體無實，也就必定不是常有的法。

前面已經分析了俱生緣和常有之間的關係，也分析了能力和常法之間的關係。對方為了避免上述所說的種種過失，於是說：因雖然是恆常的，但由於階段不同的緣故，不應該承認為一體。也就是說，萬物的作者——上帝的本體雖然是常有的，但是並非一體。

當然，這只不過是一種說法而已。有些外道說：一切萬法就像毒蛇一樣，毒蛇的本體雖然是一體、常有，但毒蛇的身體具有很多彎曲的部分，這些部分是不同的。

對此可以進行駁斥：你們前面說因是常有的，現在卻根據不同的階段而有所改變，這樣一來，難道不是已經毀了你們自宗所承認的自在天常有的觀點了嗎？因為是不同階段之他法的緣故。

對此，外道認為：自在天等儘管不是一個整體，但自性或相續是一個，因而在不同階段也是恆常的，這樣不會有任何矛盾。比如世間上的舞蹈家，本體雖然是同一個人，但上午可以裝扮成天人、下午卻裝扮成魔鬼一樣，自

在天雖然有各種不同的階段，但從相續角度來說應該是恆常的。

下面對此問題進行分析：只要不是唯一無分的法，是常有就不應理。頌詞當中的前兩句“果實漸生故，常皆非一性”已經破除了常有的“實一”，而後兩句“若許各果異，失壞彼等常”則破除了常有的“非一”。也就是說，所謂的“非一”和“實一”兩者已經在頌詞中完全破斥了。由此不僅可以駁斥外道的觀點，而且，自相續中俱生和遍計的執著也會隨之破掉。

米滂仁波切在前面分析時說：破除俱生我執，遍計我執也可以隨之破除，但遍計我執破除的話，俱生我執不一定破除。當然，外道所承認的除我執以外的一個遍計我執即使破除，也不一定會破除俱生我執。但是，關係到我們現在執著的身體或者我所執著的法時，對於這樣的遍計我執進行遮破之後，俱生我執也可以隨之遮破。比如外道認為自己的身體是大自然或者上帝創造出來的，它是不空常有的。對於這種遍計我執，通過離一多因的方式將其遮破後，對俱生我執有沒有損害呢？一定會有所損害的。在這種情況下，遮破遍計我執的同時，俱生我執也已經破除了。

關於這一問題，雖然有各種各樣的解釋方式，但真正

的無謬論義就是如此。藏傳佛教有關《中觀莊嚴論》的注釋非常少，現在想要參考也是很困難的，除了《自釋》和《難釋》以外幾乎沒有，而這兩部論中也未講到其他解釋方法。但不管怎樣，米滂仁波切說：真正的無謬論義已經在這裡宣說了。

此處只是將遍於一切數目的總相安立為一體而已，如果是真正實有的一體，就不可能避免上述所說的諸多過失。而對於假立的“一”，在這裡並未進行遮破，我們可以將柱子或天空中的月亮假立為“一”，但這樣的“一”根本不存在真正的實體。

對於這種所謂“一”的概念真正去觀察時，實體的“一”不存在，假立的“一”也是不存在的。如果假立的“一”和實體的“一”都不存在，那麼，所謂的“一”存在又在何處有一個立足點呢？因此，所謂的“一”完全是一種顛倒分別念。

這樣一來，有些人說“我一個人好孤獨、好痛苦……”，有些人說“我一個人住在寂靜的山洞裡，好快樂、好舒適……”，諸如此類“一”的概念完全是假立的，根本不可能存在。總而言之，境與有境都不存在，依此完全可以包含所有的修行內容。

第四十一課

寅二（破自宗假立之常法）二：一、略說能破之理；
二、廣說彼理。

卯一、略說能破之理：

說修所生識，所知無為法，

彼宗亦非一，與次識係故。

小乘有部宗說：修行過程中，最後獲得的智慧所了知的對境，應該是抉擇滅無為法。比如獲得預流果時，當時通過修行所得智慧的對境就是抉擇滅無為法。

頌詞後兩句破斥這種觀點。你們所承認的對境無為法也並非一體存在。用“亦”字表明：不僅外道所承認的常法不存在，而且你們有部宗所承認的無為法對境也是不存在的。為什麼不存在呢？“與次識係故”，這樣的無為法與它的有境或者說智慧存在次第性關係的緣故，根本不可能存在常有的機會。

自宗佛教的有部宗諸論師認為：三種無為法是常有的實法。我們在學習《俱舍論》的過程中已經詳細講述過：小乘有部宗認為無為法不僅是常法而且實體存在，經部宗以上承許無為法，但並不承認其實體存在。

所謂的三種無為法，也就是指虛空、抉擇滅、非抉擇

滅。《俱舍論》第一品中說：“虛空二滅三無為。”小乘承認三種無為法；唯識宗承許應該加上真如，共有四種無為法^①；《大乘阿毗達磨》中承許八種無為法等等^②。

其中所謂的非抉擇滅是什麼呢？《俱舍論自釋》中說，唯與眾生相續有關的才可以稱之為非抉擇滅，與相續無關、僅僅因緣不具足的滅法不一定承認為非抉擇滅。但米滂仁波切的《入智者門論》等相關論典承許：在任何一個地方，未能聚合因緣產生的部分，即稱之為非抉擇滅。米滂仁波切並不承認小乘所許的這種滅法，小乘所認為的無為法，尤其是抉擇滅和非抉擇滅二者都是一種滅法，就如同擋水的水壩一樣，有一種實法存在。按照大乘觀點，抉擇滅和非抉擇滅並不是一種存在的實法。

此處所說的非抉擇滅，既不是虛空也不是通過分別念觀察以後斷除煩惱的遮止分。那它是什麼呢？對於任何一個法來說，由於因緣不具足而不產生某種法，比如石頭上不具足生長青草的因緣，因緣不具足而不生的這一部分就稱之為非抉擇滅。因此，不論相續攝持也好、沒有攝持也好，在任何時間、空間當中由於因緣不具足而不產生的這個滅法，就稱之為非抉擇滅。有部宗認為：此無為法不僅常有，而且是一種實體法。

憑藉修道的力量而遠離煩惱的這一分，則稱之為抉

擇滅。此處的說法與《俱舍論》的說法應該相同。也就是說，補特伽羅通過修道的能力，使自相續中的煩惱已經遠離。按照小乘的說法，凡夫依靠精進的修道，最後獲得預流果時，自相續中所有見斷的煩惱全部離開，煩惱離開的這個部分就叫做抉擇滅，這時，他們認為有一種滅法出現。當然，按照大乘說法，不論一地菩薩還是小乘見道，通過修行斷除煩惱時都不可能出現實有的滅法。但這就是小乘有部宗承許的特殊觀點。

比如一位見道者的相續中，通過無分別智慧產生了對治，這時，所有的煩惱從相續中離開。從此以後，這樣的煩惱不會在相續當中復生，因為有抉擇滅的能力阻擋著，也有這樣的說法。

這也不一定。按照《俱舍論》的觀點：六種羅漢^④當中，有些羅漢也會退失。如果退失，原來的滅法是不是沒有起到作用？因為這些退失阿羅漢相續中再度產生煩惱，這樣一來，原來的抉擇滅沒有起到阻擋煩惱的作用，是不是擋水的水壩已經被水沖垮了，阿羅漢的相續中又重新出現了煩惱呢？所以他們的觀點中也有自相矛盾的地方。但總而言之，有部宗的觀點即是如此，他們耽著抉擇滅也是一種實體法。

本論著重破斥的不是虛空無為法，也不是非抉擇滅

無為法，而是要破斥通過修道力量使自相續煩惱遠離的部分——抉擇滅的實一。依靠這種推理，其他兩種無為法的“實一”也就不攻自破了。

那麼，對方究竟是怎樣承許抉擇滅無為法的呢？

有部宗所承許的抉擇滅無為法具有三個特點：首先，補特伽羅斷除煩惱以後現量見到一切萬法的這種識，屬於四種現量當中的瑜伽現量，而所謂的抉擇滅即是瑜伽現量的對境；其次，抉擇滅遠離了一切有為法的法相——生、住、滅；第三，這樣的抉擇滅無為法在勝義當中存在。

他們認為：依靠瑜伽現量可以現見的緣故，應該在勝義中自性實有存在。而且，這樣的瑜伽正識與其他識有所不同，比如緣柱子可以產生眼識，柱子即是所緣緣，但抉擇滅無為法與此並不相同，雖然瑜伽現量可以了知抉擇滅這一對境，抉擇滅本身卻並不會產生緣自己的這種識。原因是，生果是有為法的特徵，而抉擇滅屬於無為法。

這就是對方宗派的說法。然而真正依靠因明的觀察方法來分析時，只要緣取對境就必定會產生它的有境，假設未能產生有境，所謂的對境也就不能成立，因為境和有境是觀待而安立的。但是對方認為，依靠無為法產生有為法的果具有很大的過失，是不合理的。

那麼，有部宗為何如此承許呢？下面分析他們承許上述觀點的原因。

實際上，對方認為對境應該有兩種，一種對境能夠產生各種各樣的識，可以起到因果的作用；還有一種雖然是對境，但不一定產生它的果，就像無為法一樣。因此說，並不是所有的對境都會成為唯一因的本體，他們認為：瑜伽正識雖然按照先後次第而了知對境無為法的抉擇滅，但此無為法與識之間無有任何關聯。

大家應該了知，境和有境之間存在一種能知所知的關係。如果否定這種關係，眼睛和眼睛的對境——柱子之間也不存在任何關係，心和心的對境——法之間也不存在任何關係了。但是，因明中明確講到有能生所生的彼彼所生以及同體相屬這兩種關係，如果明明是能知所知或能緣所緣，卻仍然不成為關係的話，那聲音和耳識、色法和眼識之間也不應該存在任何關係，會出現這樣的過失。

這也只不過是他們的一種想法，認為以瑜伽現量了知的無為法與瑜伽現量之間，根本不存在能產生和所產生的因果關係，由此來證明對境無為法完全是一種恆常不變的實有法。

這一點與從未學過宗派的人的心理非常相合。因為一般人都認為：眼識雖然是變化的，但柱子卻恆常安住於一處——昨天見到的柱子、今天見到的柱子和明天見到的柱子其實都是一個柱子，只不過眼識方面產生了一種變化。

比如昨天戴近視鏡、今天沒戴眼鏡、後天戴了個墨鏡，這樣便會產生三種不同的眼識，而從柱子的角度來說，這三天當中從未改變過，應該是一體的。

對於這種說法，大乘論典根本不承認。《讚法界論》等有關大乘論典中說：從一地菩薩到十地菩薩之間，如同初一到十五的月亮一樣，無分別智慧越來越明顯。那麼，對境方面有沒有變化呢？如果對境無有變化，一地菩薩與十地菩薩所見的法界應該相同，為什麼呢？對境無有差別的緣故。米滂仁波切在《澄清寶珠論》中說：從分別念的角度來講，法界或各別自證應該存在差別，如果無有差別，會出現一地菩薩和二地菩薩所見相同的過失。因此說，智慧有越來越明顯的差別，而法界是唯一的無為法、無有絲毫改變的話，那給小乘宗所發的太過依然會存在。

那麼，我們應該如何承認呢？一方面，《釋量論》中說：佛陀的智慧也是無常的。為什麼呢？在具有邪見的眾生面前，不要說一地到十地菩薩的智慧，即使佛陀的智慧也是無常的；但從真正遠離一切戲論的角度來講，佛的各別自證也好，法界的本體也好，都是遠離一切戲論的，沒有這樣那樣的種種分別。

這時有人也許會問：大乘菩薩從一地到十地之間的有境如果存在差別，那外境是否有差別？外境有差別的話，

很顯然就不是無為法了，這樣一來，法界已經成了無常法，會不會具有這種過失呢？

在這裡，諸佛菩薩見法界的方式並不是因和果之間的推理，因為所有的產生、一體異體、境和有境的關係等，全部是依靠分別念的方式來安立的，而真正的瑜伽現量則以遠離一切分別的方式來緣法界。那為什麼大乘佛教說法界是無為法呢？一方面，大乘並不承許所謂的法界是一種實有法；另一方面，諸佛菩薩緣法界時，並不像具有分別的識取柱子一樣，存在前剎那與後剎那的聯繫，而是如同在空中尋找鳥跡一樣，根本無法得到，是以分別念不可衡量的。從這個角度來講，大乘不可思議的境界在此處所說的理證面前無有任何違害。

下面對對方觀點進行駁斥。承許由修所生的那一瑜伽現量識所了知的抉擇滅無為法成立實有的觀點也同樣不合理，因為真正進行詳細觀察時，所謂的無為法實際並不是實有存在的一體，因為現見無為法的智慧——瑜伽現量的識具有前後次第，因此與其密切相關的對境——無為法根本不可能成立為常法。

頌詞當中的“亦”字是說，前文所講外道認為“常物產生萬事萬物”的觀點顯然不合理，而此處有部宗所承許的無為法雖然不產生任何法，但是“無為法本體恆常不

變”這種觀點同樣不合理。所以，不論產生果還是不產生果，凡是常有的法永遠都是不合理的。

其實他們是這樣認為的：依靠柱子產生看柱子的眼識，是一種彼彼所生的關係，但對境無為法與有境智慧之間僅僅是一種能知所知的關係，依靠這種有境的力量不可能使無為法變成有為法或者多種法。

佛教自宗的有些宗派認為：法性是常有的、如來藏是常有的。而一些外道則認為：瓶子沒有遇到鐵錘之前一直常有存在，遇到鐵錘時就會摧毀。實際上，凡是認為某一對境常有之宗派的主張，從本質上來講都是一致的。就如同大多數人所認為的那樣，昨天見到的瓶子與今天見到的瓶子，這兩者的有境心識儘管不同，但對境瓶子卻是同一個。實際上，正是由於凡夫相續中存在的相似迷亂因才導致產生了這種想法。真正來講，昨天的瓶子微塵許也不會在今天的瓶子上存在，只不過我們未能認識而已。

真正來講，今天緣取瓶子的眼識與明天緣取瓶子的眼識如果異體，對境也決定不會成立為“實一”。靜命論師通過他的智慧，在下文對這方面的道理進行詳細說明。

卯二（廣說彼理）分二：一、以前識之境跟隨後者不合理而破；二、以前識之境不隨後者不合理而破。

辰一、以前識之境跟隨後者不合理而破：

前識所了知，自性若隨後，

前識亦變後，後亦成前者。

前一剎那的境如果跟隨後一剎那的識不合理。比如昨天眼識看見的瓶子與今天所看見的瓶子，在對境方面沒有任何變化，那麼，昨天見瓶子的眼識也應該成為今天見瓶子的眼識。假設昨天因為眼睛疼痛而沒有戴眼鏡，今天卻戴了眼鏡，那麼，今天所見的柱子與昨天完全相同的話，就應該如同今天戴眼鏡一樣，昨天也戴了眼鏡；或者說，如昨天沒有戴眼鏡一樣，今天也應該不戴眼鏡。但是，大家可以現量見到，昨天沒有戴眼鏡而今天戴了，會出現這樣的過失。

我們可以給對方提出一個問題：如果說瑜伽現量所見到的無為法是常有不變的，那麼，大乘一地菩薩與十地菩薩所見無為法的法界是不是一體？或者，小乘預流果所見到的無為法和獲得阿羅漢果時見到的無為法是一體還是異體？

對於這一問題，他們認為：對境無為法毫無疑問是存在的，這一點依靠其他的儀器或者凡夫的識根本無法了知，唯有依靠瑜伽現量的識才能夠了知，而識也決定是以次第來緣的。

既然如此，你們承許以瑜伽現量緣的時候具有一定的次第，那麼必定會出現兩種情況：一是前識現量緣取的對境，到後識時依然不變、一直存在；二是到後識時，前識所緣取的對境根本不存在。除此之外，不會再有其他情況。

假設承許第一種情況，預流果所見到的無為法和阿羅漢果所見到的無為法在對境上無有絲毫差別，那麼如同預流果所見到的那樣，阿羅漢果也應該見到同樣無為法的法界。如此一來，緣取對境的識存在差異完全不合理。因為對境完全相同，依靠對境所產生的兩個識決定不應該存在任何差別。

比如我看見柱子，我的眼識稱為見柱子的眼識，也可以說是柱子產生我的眼識。那麼，我的眼識作為柱子的有境，柱子作為我的眼識的對境，二者之間存在著非常密切的能知所知的關係，除此之外，境和有境之間不可能存在諸如朋友、主導等這類關係。因為對境與有境之間相互對應而存在，依靠第一剎那的外境、第二剎那的外境，今天的外境、明天的外境，或者白色的外境、藍色的外境，由於各種不同的外境，我的眼識也隨之產生種種不同的差異。否則，外境全部是一個實體，而有境卻存在千變萬化的各種差異是完全不合理的。

對於這個問題，下面還會有很多破析。《中觀莊嚴論釋》當中，米滂仁波切宣講了非常尖銳的理證，如果沒有詳細觀察，很多問題也就無法解開。但是，這樣的道理，如果在自相續中生起來的話，對萬事萬物實有的執著也必定會隨之破除。因為現在很多人對“唯一”、“多種”的執著特別特別大，這樣的執著，依靠上述中觀理證的觀察方式，完全可以從根本上斷除。所以對我們來講，對中觀的聞思是非常重要的。



【注釋】

- ❶ 《成唯識論》中也講到了虛空無為、擇滅無為、非擇滅無為、想受滅無為、不動無為、真如無為，共有六種無為。
- ❷ 八無為：虛空無為、抉擇滅無為、非抉擇滅無為、想受滅無為、不動無為、善法真如、不善法真如、無記真如。
- ❸ 六種羅漢，即退法羅漢、思法羅漢、護法羅漢、安住法羅漢、堪達法羅漢與不動法羅漢。《俱舍論》云：許阿羅漢有六種，前五以信勝解生，彼等解脫觀待時，不動法者不動搖，故彼不待時解脫，彼由見至因所生。

第四十二課

有部宗認為：獲得聖者智慧時，不論是預流果、一來果或是阿羅漢果，他們的智慧是剎那性的，而他們所安住的法界無有任何因緣所作，是常有不變的無為法。但這種說法是不合理的。境是無為法則有境也應該是無為法，如果境是無為法而有境是有為法，則如同上一頌詞所說：“前識所了知，自性若隨後，前識亦變後，後亦成前者。”

任何外境和有境都是互相觀待而安立的，有多少外境就有多少有境，如果沒有外境，執著它的有境也不可能產生；如果有很多有境，顯然外境也應該有很多。這一點，在本論講到唯識宗觀點時會比較細緻地進行說明，米滂仁波切在《釋量論廣疏》中也說：境有多少個不同的差別，有境也應該有如此多的差別。也就是說，境和有境的數量是等同的。

按照對方觀點，當我執著瓶子時，執著瓶子的心識是60個剎那，一個剎那當中又可以有60分，而外境瓶子上不應該存在這種剎那的變化。這肯定是不合理的，從比較粗大的概念來講，比如我的眼睛在1秒鐘內見到柱子，而這1秒鐘還可以分為60個最細微的剎那，因此我的有境在1秒當中也可以分為60個剎那，同樣，外境也可以分為60個剎

那。但如你宗所說，外境如如不動地安住而有境可以分的話，這顯然不合理。

真正來講，第一剎那的無為法對境上，只有一個有境，根本不能安立為其他法的有境。比如預流果的智慧緣取對境無為法時，它的有境只有一個。但如果預流果時的對境和一來果時的對境是同一個實有本體，那麼第一剎那間執著無為法的預流果的識，應該變成第二剎那產生一來果的識，而一來果的識也應該變成預流果的識。為什麼呢？因為對境一體的緣故。如果對境一體，依此產生的有境就不可能產生前後的差別。

那麼，1秒鐘可以分為60個細微的剎那，其中第一個剎那的對境是不是無為法？應該承認是無為法。既然是無為法，它的有境是什麼呢？就是第一個剎那的這一識，它有沒有兩分呢？可以承認沒有兩分，如果沒有兩分就應該是一體。同樣，你宗承許對境一體的話，依靠它產生的後識也必定變成前識，前識也必定變成後識，在這一識上不能進行前後的分割。

因此，說“前識的對境無為法在後時也存在而當時前識不存在，以及後識的所知在前時存在而後識不存在”均不合理。意思就是說，預流果時所見的對境無為法恆時存在，而後識一來果時，對境雖然不變而存在著，但前識預

流果的智慧不存在；或者，前識預流果存在時，後識一來果的智慧不存在，這期間，從預流果到一來果、阿羅漢果的對境始終不變而存在。這種說法非常不合理。實際上，同一個對境所產生的識也應該是一體的，如果識的一體不成立，那麼如同識有多少個一樣，對境也應該有同等的數量。

對方認為：假設某一對境有時間先後的差別，那麼前後是一體當然不合理。但是，無為法不可能是無常的，而從識的角度來講則是無常、剎那性的。因此，識可以屢次三番地緣取同一對境，但對境無為法不可能出現前後多體的變化。

對此駁斥：成為各自識之所緣境的那一部分，在有境尚未存在之前以及有境已滅之後如果存在，它的有境又怎麼會沒有呢？比如說，你們所承認的無為法，在預流果的智慧還未產生時就已經存在，而預流果的智慧已經滅後仍然存在，那麼，針對這一對境的有境心識為什麼不存在？這樣的有境在未產生時就應該存在，正在產生時也應該存在，最後毀滅時還是應該存在。

但這種說法，對方是不承認的。對方始終認為：對境恆常存在，而有境是變化多端的。

其實這僅僅是未加詳細觀察的一種分別念而已，真

正去觀察時根本不可能成立。因為不同的所緣對境與能緣心識相互脫離以後，也就不可能再取受這一對境。前面已經再三強調過：境與有境互相觀待而安立。但是，對境在有境沒有產生時就已經存在，有境毀滅後仍然存在，這樣一來，有境毀滅之後，它是誰的對境？或者說，有境還未產生時，它是誰的對境？就好像從來不存在“長”的話，“短”會不會存在？從來沒有“高”，“矮”會不會存在？答案毫無疑問是否定的。同樣的道理，所謂的有境早已經毀滅，針對它的外境怎麼會存在呢？境和有境不可能脫離而產生，否則，就不能稱之為真正的境與有境了。

而且，不針對有境的一個實有對境也是根本不可能存在的。比如耳朵從來聽不到的一種聲音會不會有呢？眼睛從來看不到的一種色法會不會有呢？根本不可能有。因此，這樣一種“實一”的對境不可能存在。如果這樣的對境存在，那是通過六識中的哪一個識來了知的？這樣觀察時，你們的這種說法根本不合理。

上述遮破了他宗的觀點，以下講自宗對所謂“一”和“多”的概念是如何認知的。應該這樣承認：如果存在一種實有的對境，取它的識就不可能次第產生，也必定是實有的。

我們平時雖然會說：“我昨天看見這個瓶子、今天也

看見了這個瓶子……”但實際上，這就是自相續中的相似迷亂因導致的。有人會想：“我去年淌過這條河，今年也淌過這條河……”對於這一點並不是很難解釋，去年淌過的那條河早已匯入大海，今年怎麼還會在這裡呢？即使從未學過宗派的人也會明白：河水一直不斷地流淌著，去年的河水確實已經匯入大海了。我們每個人也是如此，表面看來，似乎我昨天看見了這個人、今天也看見了這個人，這個人根本沒有任何變化，但相隔很長時間再見到這個人時，我們經常會說：“你老了很多……”其實人的身體每個剎那都在衰老，只不過我們誤將相似的剎那連續不斷假立為沒有變化而已。比如，色蘊原本是不可能存在的，但是很多微塵組合在一起時，人們也會執著存在色蘊一法。同理，瓶子只是剎那無常接連不斷的一種相續，但人們誤認為它是同一個瓶子而如此假立為“一”。

對於內道所承認的實法，不管是如來藏實有還是其他任何一種實有法，通過離一多因進行破析時，就會從自己的心坎深處真切地認識到：所謂一體實有的法根本不可能存在。如此一來，因明和中觀當中所說的不觀待因和有害因也可以輕而易舉得到證明。

所謂的不觀待因，以前法王如意寶講《釋量論大疏》時舉過這樣一個例子：從家裡出門一直到經堂門口，這整

個過程是不是無常呢？這一點不需要觀待任何法，必定是剎那剎那無常的。如果不是無常，剛剛出門的第一步和到達經堂的這一步就應該是一體了。但是根本不可能的，假設從家門口到經堂需要邁一百步，如果成為一體的話，即使到了經堂門口還需要邁一百步；或者剛剛出門的時候，根本不用邁步就已經到了經堂。

因此，不需要觀待任何法，萬法本身就是無常的、空性的。不論是人的生老死病還是外面的河流山川，它自己就在不斷地剎那剎那遷流變化著。外道說：瓶子在未遇到鐵錘之前常有存在，一旦遇到違緣就會毀滅。而佛教認為：一切萬法都是無常的，這種無常自然而然顯現，全部都變成空性。這就是不觀待因的一種推理方法。

那什麼是有害因呢？有些外道說：大多數的法是無常的，但個別的法，如大自在天是常有的；或者說，大多數的烏鴉是黑色的，但也有個別的烏鴉是白色的。這一點，通過因明觀點進行推測時，這種說法具有正量的違害，因此稱之為有害因。

對於不觀待因和有害因，《量理寶藏論》和《釋量論》中講得比較廣。此處說：因明和唯識中所提到的有關無常、空性等很多推理，全部可以包括在本論所提出的離一多因這一推理中。

總而言之，無論有為法還是無為法，只要你承認外境真正實有，執著它的心識就不可能是一種次第性的產生，必定是一種實體。比如承認瓶子常有或實有，那麼執著瓶子時，要麼這種執著永遠不能改變，要麼永遠不能執著它。總之，今天執著明天不執著，或者，第一剎那執著、第二剎那停止的次第性根本不可能合理。

然而，對於假立的一體與多體，何時何地都不是遮破的對象。所以中觀宗說：世俗中全部是假立的——瓶子是假立的、執著瓶子的心識也是假立的，任何法都禁不起觀察，但這種假立的對境和有境在名言中可以成立，不能破析。米滂仁波切也說^①：破顯現的中觀派何處也無有，承認實有的中觀派何處也無有。

如果對於假立的一體多體進行遮破，則此處所說的“六”大莊嚴也不能成立，釋迦牟尼佛是現在娑婆世界“唯一”的佛陀也不能成立。假立的“一”和“多”誰也不會遮破，這不是我們遮破的對境。假立的“一”和“多”雖然沒有必要遮破，但世間上的人們一直執著一切法為實有，這是一種大的錯誤，如果執著原本假立的法為實有，就必定會對自己的地道證悟產生障礙，因此必須破掉。

我們學習中觀的目的，就是要通達一切萬法都是假

立的。現在世間人們特別執著的萬事萬物應該是假的，為什麼呢？因為依靠中觀理證真正破析時，所謂真實存在的一法何處也找不到，如果真實的一法找不到，那多個真實的法能否找到呢？也是找不到的。在茫茫輪迴苦海中不斷沉溺的可憐眾生，無始以來一直沒有善知識的引導，始終處於一種迷茫的狀態當中。因此，我們應該早一點自我反省，從迷茫中醒覺過來。米滂仁波切說：這一點隨時隨地都非常重要。

不僅《中觀莊嚴論》當中破除了恆常實有的法，《釋量論》當中也有類似的教證：“堅石金剛等，境不觀待他，故眾生之識，應成同時生。謂俱生緣助，故彼次第生，各剎那說他。”有些宗派認為：帝釋天等所擁有的仙人骨頭製成的金剛等非常堅固，依靠外緣也不會被摧毀，因此它不觀待其他法，是常有真實存在的。

這種說法不合理。你們說所謂的金剛石、常有自在的我等真實存在，如此一來，眾生見到它的所有識也應該同時產生。

對方對此反駁：俱生因緣具足時可以次第產生識，它的本體仍然是常有的。有關這方面的問題，前文已經作過遮破：如果常有，具有俱生緣的本體和不具有俱生緣的本體是一體還是他體？或者，你所謂的能力存在時和能力不

存在時是一體還是他體？依靠這種方式觀察就可以得出：你宗所說的觀點根本不合理。

因此，大家應該知道，不論金剛還是外境無為法，任何一個法，只要認為它實有，就必定需要識來了知。比如你們認為金剛實有，那麼，“金剛是不是實有”這一點，需要通過眼識來了知，而產生眼識的前提條件：一個是作為增上緣的眼根必須具足，第二是作為所緣緣的金剛存在。如果金剛存在，金剛的第一剎那並非產生眼識的對境，而第二剎那則成了所緣緣——眼識的對境，如此一來，所謂的金剛這一外境已經變成無常了。所以說，實有的一體不可能存在，否則，所謂的識也就不可能根據時間、地點的不同而次第性產生了。



【注釋】

- ❶ 《澄清寶珠論》：在針對世間迷亂凡夫時，沒有任何破名言顯現或說毀謗名言世俗的中觀。

第四十三課

對於外道所承認的常法，前文通過不同的論證已經遮破了。內道有部宗認為：前識、後識共同所見的有一種無為法，叫做抉擇滅。這種抉擇滅也是根本不存在的，只不過是宗派的一種假立而已，現在主要抉擇這個問題。對此，不僅本論以理證遮破了其常有，而且，《釋量論》中也對其進行了遮破：“堅石金剛等，境不觀待他。”他人所承認的石頭、金剛等堅實的外境，是不觀待任何法而產生的，它自己就是剎那剎那滅盡的。“故眾生之識，應成同時生”，如果是不觀待而真正實有的話，所有眾生的意識也應該同時產生，但實際上，今天見到金剛鑽石的眼識和明天見金剛鑽石的眼識完全不同，因此，所謂的外境也是完全不同的。“謂俱生緣助”，如果對方說：俱生因緣具足時可以產生眼識，俱生因緣未具足時，它的本體是常有的。這種說法也不合理，“故彼次第生，各剎那說他”，由於金剛鑽石出現了具足因緣和不具足因緣兩個階段，可知金剛鑽石這一外境也是次第而生的，如果對境次第而生，各剎那見它的識也應該是他體的。就如同見到外境的各剎那識為他體一樣，外境自己的本體也並非常有。

以上對於“無為法常有存在不合理”這一道理已經作了明確說明。但由眾生相續中眾多的迷亂因所導致，有些

眾生從行相上錯認為一體；有些眾生將時間的前後相續錯認為一體；有些眾生將方向誤認為是一體，由此誤認為存在一種實有的外境，而見到外境的識——有境則是各不相同的。

比如一個瓶子，一百個人從東南西北不同的方向見到，從而生起完全不同的眼識，但對境瓶子只有一個。再比如一個人唱出悅耳動聽的歌聲，這樣的歌聲可以在一百個耳識當中產生。如此類推，所謂的六識都可以作為比喻。

眾生相續中的錯亂因有很多種，從時間來講，認為今天的柱子就是昨天的柱子，今天的河流就是昨天的河流；從行相來講，今天看是紅色的柱子，明天看還是紅色的柱子；從方向來講，從左邊看是紅色的柱子，從右邊看仍然是紅色的柱子，無論從四方四隅哪一個方向來看都是這根柱子。當然，從未學過宗派尤其未學習過因明和中觀的人，對於真正的外境可能根本沒有觀察過，因此才會出現這樣的分別妄念。

眾生相續中無始以來存在的這種實有執著的確很難去除，所以，米滂仁波切在下面將通過淺顯易懂的理證方法再次進行推測：比如預流果時所見無為法的對境和一來果時所見無為法的對境，此二者如果是一體，那麼，預流

果時見到所知無為法的這一階段，在一來果時到底能否了知？或者說，今天正在見瓶子這一階段的對境，明天的眼識是否能夠了知？首先提出這樣一個問題。

如果說了知，也就是說，今天所了知的瓶子這一對境，明天仍然了知。這是絕對不可能的事情，為什麼呢？因為明天的識還沒有產生。或者說，預流果時所了知的對境，如果說不了知，就必須承認前識的對境不成為後識的對境，如此一來，即出現了前識了知的階段和後識不了知的階段，那麼，一來果所產生的識將不能了知預流果的對境。因為你宗所承認的對境是唯一、無分、常法的緣故，如果對境改變，就會失毀你宗所承許的無分恆常這一立宗。

我前段時間見到了一個補鞋的人，他以前在我讀甘孜師範學校時就天天在學校門口補鞋，當時他一見到我就說：“我的老朋友……”他認為：二十多年前所認識的我與現在的我是一體的。實際上，二十多年前的我與現在的我完全不同。如果相同，二十多年前的我，依靠現在的眼識也應該見到；或者，二十多年前的眼識應該見到我現在這種出家相。但這一點任何人也不會承認。

米滂仁波切此處的推理方式非常尖銳，在沒有詳細觀察時，似乎一種行相上的實有一體可以成立，但真正觀察

就會發現，恆常實有的對境根本不可能成立。

同理，從前識是否了知後識所了知的對境來觀察：如果前識可以了知後識的對境，比如說明天的瓶子，今天的眼識已經見到。這是絕對不可能的，因為今天了知的對境已經滅完了，明天的所緣境還未產生，所以不可能了知。如果可以了知，今天見瓶子的識已經成了明天的識，這是不合理的。由此可以遮破“前識和後識了知的對境是同一個”的妄念。

由上述推理可以得出一個結論：前識的對境與後識的對境截然不同。從有為法瓶子的角度來講，今天所見到的瓶子與明天所見到的瓶子完全不同；從抉擇滅的角度來講，一來果所了知的對境與不來果所了知的對境也不應該是實有一體。

對方雖然承認後識可以了知前識的對境，前識也可以了知後識的對境，但是，由於了知了後識的對境，前識也應該成為後識；而了知了前識對境的緣故，後識也已經成了前識。

我們說今天的識，是因為了知今天的對境的緣故，除此以外再沒有其他安立方法；然後了知明天的對境的原因，可以說是明天的識。如果說：今天的識可以了知明天的對境，那麼今天的識應該變成明天的識，明天的識也就

變成今天的識了。這樣一來，未來和過去已經錯亂了，境和有境也已經錯亂了，這一點既不符合因明的觀點，也不符合世間的自然規律，因此這種說法非常不合理。大家應該清楚：只要對境無分一體實有，緣它的識也必然成為獨一無二，絕不可能存在多體。

對於這一問題，有些極其愚笨的人固執地說：“識前所現的對境雖然不同，但外境的確是一個。”這也是非常愚癡的一種說法。他們認為：瓶子的本體如如不動安住著，但是不同的眾生看到它之後可以產生不同的行相。就像數論外道所說的：神我是常有的，但現象是各式各樣的。內道的個別論師也認為：瓶子或者無為法的本體如如不動而安住，但不同的眾生可以見到不同的行相，也即在六根識面前顯現的外境可以多種多樣。

首先按照有部觀點來講，這種說法根本不合理。有部宗認為，眼睛見到柱子時，不存在一種行相，而是以與眼根無二無別的方式來取境。這種觀點，在學習《俱舍論》時，曾站在經部宗的觀點駁斥過：由於眼睛不可能跑到柱子上，柱子也不可能進到眼睛裡，此二者怎麼會變成無二無別呢？而且，你們認為外境實有一體，行相則是各種各樣的。然而，有部宗並不承認一種行相，因此與自宗觀點相違，所以這種說法不合理。

按照經部宗的觀點來說，經部承許隱藏的法，依靠它可以在眼識前出現一種行相，就如同鏡子一樣，外境的行相可以現在鏡中。這樣一來，外境的本體常有，在眼識前顯現的行相非常有，既然如此，外境與行相是一體還是他體？如果說是他體，行相已經不成為這一外境的行相了。如果說是一體，眼識前的行相有多種變化，比如今天見到了一塊藍色的布，色彩非常鮮豔，可是經過一段時間的風吹日曬，再見到這塊藍布時已經褪色，如果外境常有且與行相一體的話，就不應該出現色彩鮮豔和褪色這兩個階段。因此，從經部的觀點來說，上述說法也是不合理的。

他們又會想：就像許多人的識緣同一個瓶子那樣，雖然心識是分開的，但對境是一體又怎麼會相違呢？

這與上述想法無有差別。一百個人的眼識當中都出現了一個白色的瓶子，因此說，外境應該是一體的，只不過每個人的眼識裡出現的行相不同而已。這是他們的觀點。我們有時也會這樣想：我面前的花瓶在沒有遇到其他外緣時一直常有，而不同人見到它時，有人覺得這個花瓶很好看、有人覺得不好看，有人覺得它的色彩很鮮豔、有人覺得並不鮮豔等等，瓶子的本體實際無有任何改變，但一百個人卻出現了一百種不同的判斷。其實這種說法是不合理的，你所謂的一體究竟從何談起？因為它根本不可能成立。

我們執著瓶子是大腹的，可以裝水、可以插花，實際上，這只是依靠遣除“這不是柱子”、“不是電筒”、“不是轉經輪”等其他法後，用一種遣餘的心假立為瓶子而已。真正來講，瓶子也是由眾多微塵組成的法，我們只是將諸多微塵組成的法假立為“一”而已。如果它是真正實有的一體，眾多的人緣取它的時候也就不可能出現種種不同的識，因為外境如果真正實有一體，那麼眾多人緣取瓶子而產生不同的有境就完全不合理。

總而言之，將不同時間、不同地點、不同形象的很多法積聚在一起時，對於眾多的剎那和相續產生了執著，認為“這是一個瓶子、那是一根柱子”，我們的心目中形成了一種“一”的概念，並且執著在我面前的是“一個瓶子”、“一根柱子”……，然後語言中也說：“我見到了一個瓶子、摸到了一根柱子……”諸如此類的語言與分別念，當我們真正去觀察時，所謂的一個瓶子的“一”到底去哪裡尋找？根本無法找到，只不過是很多很多微塵堆積在一起的一種形象，我們將之稱為瓶子、柱子。

上述是從有為法的角度來講的，從小乘所承認的無為法來講也是同樣。所謂的抉擇滅無為法，只不過是否定了所破，也即所有煩惱全部滅完了的無實部分，或者說根本不存在煩惱的這一部分。人們認為它真實存在，自己可

以在無有煩惱的境界中入定，可實際上，真正無為法的實體，連經部宗都不會承認，更不要說唯識、中觀等，他們更不會承認。

對於所謂的無為法，只是依靠遣餘的心認為：無有煩惱的一種對境就是無為法。並且以分別念耽著此無為法存在。由於有部宗的論師一直強調：無有煩惱的對境——抉擇滅無為法應該存在。因此，每當提起無為法時，就會在內心不由自主地想到一種實有的、真實存在的對境。就像小時候閱讀神話故事時，只要說“咕咚”，我們的腦海中便會出現“咕咚”的形象一樣。所謂的無為法，也只是你們腦海中如此認為而已，實際上根本不存在。

上述理證不僅對小乘宗有妨害，以前薩迦派為主自空派的一些智者也異口同聲地說：他空派的個別論師認為如來藏的本體常有、成實，如同虛空一樣，當心的垢染烏雲逐漸散去時，對境——法界的本體就會顯現，它是恆常不變而存在著的。對於這種觀點，靜命論師此處殊勝尖銳的理證，對它同樣具有很大的妨害。

米滂仁波切在《定解寶燈論》、《他空獅吼論》等論典中說：他空派所承認的如來藏不應許為實有，如果其本體不是三解脫門而是實有的話，就必定會出現不能脫離輪迴這種過失。龍猛菩薩在有關的中觀論典中，對如來藏

的本體離戲空性方面作了廣泛宣說；而彌勒菩薩在《寶性論》等論典中，則從如來藏光明方面進行了宣說。

正如他們所說，不管是法性還是其他法，凡是要破恆常實有這一點，大親教師——靜命論師的這一理證委實富有無比的說服力。正因為是空性的原因，如來身智可以堪稱為所有萬法之最，它是無欺微妙的，可以趣入無量時空，佛陀的身智等所有功德以理無害而可以安立。如果不承認為空性，就與外道所承認的“我”無有差別。所以，在學習中觀的過程中一定要了知：包括如來藏在內的一切萬法都是空性的。這樣不會出現任何過失。

此論中，依靠“若成為觀待時間的次第性，前後識的對境實一即不成立”，也即如果成為次第性識的對境，所謂“無為法常有實一”這一觀點就已經失去了立足點。實際上，無論無為法還是有為法，任何法只要成為不同識的對境，就肯定不是常有的。人們所說的“一”，在這一理證面前根本不可能成立，所謂的一個瓶子，也只是遣除了非瓶以外的法而假立了一個瓶子；所謂的無，也只不過是破除了有邊以後建立了一個“無”，它只能在分別念的遣餘面前成立，實際根本不可能存在。

第四十四課

前文說：“前識所了知，自性若隨後，前識亦變後，後亦成前者。”通過修行得來的智慧在緣抉擇滅無為法時，其對境如果常有，那麼，前識變成後識，後識也會變成前識。因為有境如果是“一”，外境也應該是“一”；有境如果是“多”，外境也就不可能是一體。

所謂的“一”只是將眾多積聚的法假立為“一”。從因明的反體角度來講，遣除非所知的很多部分之後建立一個所知，或者遣除無實法而建立一種有實法，遣除有實法從而建立無實法。

下面所講的主要還是離一多因當中的“離一”，這一點大家一定要掌握。靜命論師這種離一多因的分析方法，在其他中觀論典中只是簡單提及，根本沒有如此廣泛的論證，這就是《中觀莊嚴論》的一個特點。米滂仁波切在《入智者門論》中講述中觀應成派的共同五大因時，分別介紹了五大因在哪些論典中作了廣講，比如金剛屑因在《入中論》中講得比較多，大緣起因在《中論》中講得很多，而離一多因則在靜命論師的《中觀莊嚴論》中作了非常殊勝的講解。所以在這裡，根據靜命論師的頌詞，米滂仁波切通過他老人家敏銳的智慧作了更加詳細的論證。

希望每位道友在聞思修行的過程中不要鬆懈，始終

將自己的心力和精力全部投入到聞思修行上來。有些福報不太足夠的人，時而精進時而鬆懈，以這種態度不會掌握上述教言的精髓。尤其米滂仁波切觀察一體如何不存在的這些推理方式，大家一定要付出一番努力才能在自己的內心清清楚楚掌握，否則，即使你再聰明也只是大概瞭解而已，不會特別紮實。

總而言之，我們一說“瓶子”，除瓶子以外的柱子、本子等其他法已經全部排除了，因明當中將之稱為語言總相；我們在心裡執著一種瓶子的概念，這時，除瓶子以外的柱子、房子等其他所知萬法也已經排除了，這稱為分別念的總相。通過語言和分別念可以執著為一個瓶子，並且在未經觀察時假立其為一體，然而真正觀察時，瓶子可以分為金瓶、銀瓶、銅瓶、鐵瓶……，金瓶當中也可以分大金瓶、小金瓶、東方的金瓶、南方的金瓶……，南方的金瓶也有杭州的、廈門的等種種不同，廈門的金瓶又可以分大公司的金瓶、收藏家的金瓶……。因此，不論是心裡的概念還是語言的總相，對所謂的“一”真正去觀察時，根本沒有一個整體的“一”存在，在語言和分別念沒有窮盡之前就可以不斷地分析下去。

那麼，從外境上是不是也可以這樣分呢？可以分。我們所執著的一個整體的瓶子，其實是由各種微塵組成的。

對於組成粗法的微塵，有些人認為可以一直分到無窮。但這種說法，前譯派的有些中觀論師並不承認，為什麼呢？從語言和分別念的角度，說可以無窮無盡分下去倒也是可以的，但從外境角度如此逐漸分析下去，最後就已經變成空性了。由於真正的微塵根本不會存在永遠也分不完的情況，因此說，一切萬法都是空性的，不論“一”還是“多”，全部都是假立的。對於這個問題應該深刻了知。

當然，按照小乘觀點來講，外境上最細微的就是無分微塵，心識上再不能分的就是無分剎那。但真正來講，無分微塵再也不能分的時候已經變成空性、消於法界了，而無分剎那再也不能分析下去時，即是所謂心的本體。最終，在整個萬事萬物當中，不管是粗大的法還是細微的法，始終得不到再無法分、唯一整體的一個法。

從器世界來講，最細微的就是無分微塵；從有情世界或者心識來講，最細微的則是無分剎那。不論無分微塵還是心識剎那，在未離開能緣心識之前，都可以一直不斷地向下分，一旦離開能緣的心識，它的這種一體還存不存在呢？當然不存在。小乘論師也好，中觀論師也好，對於這樣的微塵和剎那不斷破析，最後根本不可能出現一個成實的法，否則就變成常有了。如果你說還可以再分的話，那小小的微塵與須彌山應該沒有差別了，因為對須彌山不

斷分析時，會有無窮的微塵；對微塵再分時也有無窮的微塵，二者都是具足無窮微塵的物質，故而不會有任何差別。

因此說，不論有為法還是無為法，凡是真實安立的“一”就不可能成立，唯是一種假立的“一”而已。

比如說“前識的對境是某一法、後識的對境也是某一法”，這只是將剎那的許多法假立為“一”罷了。從時間角度來講，我們認為：前一剎那所見到的柱子和後一剎那所見到的柱子在本體上是一體的。但實際上，前剎那的柱子和後剎那的柱子只不過是時間的相續接連不斷，前一剎那的柱子微塵許也不會存在於後剎那的柱子之上。對於這樣的無常性，由於時間相續上的一種錯亂因而使我們未能獲得認知，造成了前剎那柱子與後剎那柱子一體的錯覺。

再比如說：在同一個時間當中，經堂裡的道友同時見一根紅色的柱子，甲說：“我見到了這根紅色的柱子。”乙說：“我也見到了這根紅色的柱子。”正在見紅色柱子時，只不過每個人面對的方向不同，但每個人都認為見到了同一根柱子。實際這是根本不可能的，因為甲所見到的柱子這一設施處，與乙所見到的設施處不可能成為一個整體。東方的道友所看到的設施處，與西方道友所看見的設施處並不相同，如果相同，東方道友的眼識應該變成西

方道友的眼識，但這也是不可能的。那麼，所有道友見到的是什麼呢？由於這根柱子具有紅色、圓形這類相似的形像，因此大家異口同聲地說：見到了同一根柱子。實際並非如此，我們只是將眾多微塵的聚合、形象相似的法執著為“一”而已，實際上並不是一體的。

總而言之，上述各種各樣的推理方法基本一致，只要通達其中一種推理，其他的推理方式也就非常簡單了。所以，在任何時間、任何地點、任何情況下，都不可能存在一個實有的對境，這一點必須要明白。

當然，對於能起作用的有實法來講，的確存在諸多分類，不是唯一實有的一體，這時有人會想：無實法無有分類的緣故，它是不是應該成為本體實有的一個整體法呢？實際上，這也是一個錯誤的想法。

從無實法的本體上講，的確不可能存在種種分類，然而，所謂的無實法只是分別念的一種假立，遮破了實法以後建立為不存在的單空，稱之為無實法，這是暫時的無實法，如無瓶等。還有本來不存在的無實法，如石女的兒子、兔角、龜毛等，這些法永遠都不可能存在。

從總的方面來講，可以存在“無瓶”和“永無”的分類。分別來講，“無瓶”同樣可以分為無金瓶、無銀瓶……，無金瓶當中也有無大金瓶、無小金瓶……，無小

金瓶當中也可以分出很多類別。因此，無實法並非沒有分類——有實法有多少種分類，無實法也同樣具有這麼多的分類。

人們只不過是將遣除各自本身所破的這一分，稱為無實法而已。比如，遣除柱子的本體以後，心中認為柱子沒有，這就是所謂的無實法。在我們的分別念當中，無實法的分類多得數不勝數，除心以外，所謂無實法獨一無二的本體，在這個世界上一絲一毫也不會存在。由此可以推出：不僅有實法不存在獨立唯一的法，無實法也並非獨立唯一的自性。除有實法和無實法以外，還存不存在一個獨立唯一的法呢？根本不可能存在。

只要成為識的對境，就說明這個法絕對不是實有唯一的。如果實有唯一，就絕不可能在心前顯現。如果在心前顯現，三界輪迴的所有眾生，要麼唯一見到這一法，除此之外不會有任何分類；要麼所有眾生都見不到。但是，世間上的萬事萬物，一部分眾生可以看見，一部分眾生看不見，因此說任何法都不可能成為實有。

此處所說的推理方法，個別人可能會與因明當中的遣餘混為一談，但這樣也是不合理的，大家應該細緻分析。

真正來講，在這個世界上無論如何都不會有實有一體的法。但假設存在這樣一種法，會出現什麼樣的過失呢？

假設實有存在這樣一種微塵法，在它的本體上不可分割為他法，這樣一來，除這一微塵以外，其他的一切所知萬法必定不會存在。

有人可能會想：為什麼會出現這一過失呢？當然，從名言來講，一個微塵也是假立的，依靠這樣假立的微塵積聚，可以成立成千上萬的法，這一點不會出現任何過失。但不是假立而是真正存在一個不可分割的法，那麼，其他任何法都將不復存在。不僅是微塵，在所知萬法中，無論有為法還是無為法，只要它實有存在，就只有這一法存在，其他法根本沒有存在的可能性。

假設微塵實有存在，那麼，首先從方向角度來說，由於這個世界成千上萬的眾生不一定全部看得到這一微塵，我們可以分析：沒有看到微塵的這一部分在微塵上存不存在？比如經堂裡的柱子如果真正實有，十個人當中有五個人已經看見了柱子，這五個眼識見到的部分應該在柱子上存在；其他五個人沒有看見柱子，沒有看見柱子的五個眼識在柱子上存在還是不存在？如果說不存在，那麼，未看見的眼識不存在的緣故，這五個人應該看見柱子了。反過來，你說這五個人未看見的部分應該存在，既然存在，第一個人未看見的部分與第二個人未看見的部分是一體還是他體？一體的話有很大過失。因為是一體的緣故，五個人

未看見的眼識應該變成一個眼識，於是成了只有一個人沒有看見而已。如果是他體，柱子上已經出現了第一個人沒看見的部分、第二個人沒看見的部分……如此一來，柱子的唯一一體不能成立，因為在柱子的本體上並非心假立而是真實存在了多種分類。

承認世界上有一個實法的話，任何眾生未能見到這一法的部分都應該在這一法上存在。如果說不存在，所有未見到這一法的眾生也應該見到這一法。比如，現在喇榮山溝裡有五千人沒有見到經堂裡的柱子，那麼，柱子上應該有五千個沒有看見的部分；另外有五百人已經看見了，那麼，柱子上還應該有五百個看見的部分。這些部分究竟是一體還是他體？真正去觀察時，要麼所有的人變成一體，要麼柱子實有一體不能成立。為什麼呢？首先，沒有看見的部分與看見的部分不能成為一體。比如一根柱子，天授從來沒有看見過，而慈氏已經見過，未見柱子的眼識與見到柱子的眼識如果一體，天授與慈氏的眼識已經成為一體；如果是他體，柱子的本體應該成為可分，亦即可以產生眼識的部分和不能產生眼識的部分，由此導致柱子實有一體的觀點也將土崩瓦解。

再者，從時間方面進行分析，一切有情的劫、年、月、日、時、剎那的無量心之中，有多少心不執著這一對

境，它也就要分成等同不執著之心數量的法。比如現在喇榮山溝的這座山，第一世敦珠法王那個時代的眾生就可以見到，現在我們這一代人還是可以見到，我們之後的修行人仍然可以見到，但實際上是不是這樣呢？正如上述所說，如果承許確實如此，則會出現“前識變成後識、後識變成前識”的過失。或者，如果這座山常恆實有，那麼，克林頓、布希等從未來過的人未見到這座山的眼識，以及在座道友見到這座山的眼識，此二者在這座山上存不存在？如果存在，這座山就不能成立為實有一體，因為出現了能見的眼識與未見的眼識這兩個部分。

這種推理方法非常尖銳，但需要注意的是，此處的推理方法與因明當中的遺餘應該進行區分。

這以上，從未看見的角度，分別對時間和方向兩個方面進行了分析。

非識非瓶等非本身的所知部分有多少，就能分為數目相同的法。比如說柱子，是無情法的緣故，柱子不是意識，這一部分應該在柱子上存在；柱子不是瓶子，這一反體也應該在柱子上存在；另外，柱子不是犛牛、不是馬匹、不是大象、不是印度人等，各種各樣的反體都應該在柱子上存在。如果你說不存在，柱子應該是大象、是印度人了；如果你說存在，這並不是語言或者分別念顯現的

一種反體，而是真實存在，那柱子也應該穿上印度的服裝了……。所以，在柱子上可以有很多不同的種類，比如柱子是有為法，柱子是所知法、無情法、微塵法……，從反體來講，它的分類同樣多得不可勝數，這樣一來，柱子肯定不是唯一的實有法。

反過來說，以多少不同方向、不同時間的識來緣對境，也同樣可以安立盡其各自能緣數目的微塵法，心假立的部分有多少，對境也將變成同樣多的數目。比如說微塵，從否定的方面可以有上述很多分類；從肯定方面，微塵是細微的法、是所知法，這不僅僅是口頭上說，細微、所知等應該都是存在的。

在這個世界上，不論任何一法都可以從正反兩方面分成很多很多類別。既然如此，究竟其中的哪一個法是實有法呢？根本不存在一種實有的法。

通過學習本論，的確可以產生一種“沒有一個真實的法”的殊勝定解，這時，我們對“一”的執著也會消失殆盡。前兩天有個人給我打電話，他說：“我現在三十多歲，仍然是一個人，我現在婚姻、家庭、工作……什麼都沒有，連一個落腳的地方都沒有，您看我怎麼辦呢？您一定要給我指一條路……”其實真正通達了本論所說“一”不存在的道理的話，所謂的“我一個人很孤獨……”也是

根本不成立的，因此也就没有必要为了“我只有一個人”而愁眉不展了……。

這所有法之中的任何一法，只要承認一種實有的“一”，任何人也就不可能見到這一法。實際上，世間的人們太過愚癡，所謂的“一”只不過是口頭上的一種立宗而已，真正可靠的依據誰也找不到。無論微塵還是柱子，在如此眾多的有實法、無實法當中，根本找不出一個不可分割的法。然而，名言中可以通過假立的方式，將具有眾多分類的法安立為“非一”，將不可分割的法安立為“實一”，除此之外，真正所謂的“實一”和“非一”在萬法當中的確是找不到的。

概括地說，在所知萬法這一範疇內，不論本體如何，如果存在一個真實獨一的法，十方三時的無量諸識也就只能唯一緣它，除此之外，不可能去緣其他的任何一法。比如說柱子，假設它真正實有，正如上述推理：一百個人中有九十個人看見柱子，這九十個人的所見不可能相同，這樣一來，柱子上應該分為九十個部分；而且，另外十個人未看見的部分也應該在柱子上存在，否則這十個人也需要看見柱子。既然未見的十個部分和已見的九十個部分都在柱子上存在，所謂的柱子就不可能成立唯一的一體。所以說，真正唯一一體的法，百分之百的眾生都應該看見它，

而且見的時候不能有分割，全部是以一體的方式來見，這時，此唯一的實法可以成立。但這樣一種實法，在世界上任何一個角落都遍尋不得。在自相續中如果真正生起這種定解，就說明此處的推理已經基本上明白了。

因此，這種實法——柱子如果存在，那麼，除了這一柱子以外，十方三時中的任何其他法也就不可能存在，到最後，見到柱子的有境也將不復存在。也就是說，柱子如果是唯一一體，所有能緣的識也應該以一體的方式來緣，因為境與有境不能分開存在，否則，在柱子上必定會出現一種分類，從而失毀柱子唯一一體的立宗。

第四十五課

《中觀莊嚴論釋》當中，現在正在講內道有部宗的有些觀點。前文說：他們認為聖者修行得來的智慧所緣的對境，應該是抉擇滅無為法，它是常有、實體的。對此，靜命論師說：“前識所了知，自性若隨後，前識亦變後，後亦成前者。”米滂仁波切在前文也已經講到：如果存在一個真實獨一的法，則十方三時的無量諸識只能唯一緣它，除此之外一法也不可能再緣。

在這個世界上，如果存在一個唯一實有的法，要麼世界上所有的心識都應該緣它，要麼世界上的任何一個識都不能緣它。而且，識不能與實有之法分開而住的緣故，既然能緣識不復存在，又有誰能夠判定這一法為常有不變呢？假設真的存在這樣一個法，必定會導致所有形形色色的器世界和有情世界中各種各樣的現象全部如同空中鮮花一樣，不能夠被人們所見，包括六道眾生的所有顯現也會在同一時間當中隱沒。然而，這樣一種常恆實有的法根本不可能成立，世界上豐富多彩的各種各樣的形象也就不會隱沒，世間的一切萬事萬物都可以現前。

通過學習中觀，我們並非口頭上，而應該真正從內心當中產生一種切實的體會：世界上不會存在任何一種唯一實有之法，如果有一個實有法存在，現在形形色色的各

種現象必將消失殆盡。對於這一道理生起定解非常重要。正如米滂仁波切所說：“萬法若有一成實，諸所知成永不現，萬法無一成實故，無邊所知了分明。”世界上的一切萬法當中，哪怕有一絲一毫的成實存在，那麼所有的所知萬法永遠都不會現前，任何一個眾生將永遠見不到、永遠聽不到、永遠得不到。正因為萬法當中無有一個實有之法，眾生面前形形色色的各種法才可以了了分明而存在。一切萬法都是空性的，空性當中可以顯現。不論任何人，只有通達這一道理，才會對釋迦牟尼佛的緣起空性真正生起殊勝的定解。

下面，米滂仁波切以一種詩學的修辭比喻，讚歎《中觀莊嚴論》上述所宣講的殊勝意義：“奇哉！徹知諸法之法性不可思議、妙不可言的如來所演說的等性獅吼聲，一經傳入耳畔，便使智慧的身軀力大無窮，似乎無邊無際的虛空也能一口吞下。”

佛陀完全通達一切諸法在勝義中遠離一切戲論、世俗中一切萬法毫不混雜如幻般顯現的不可思議境界，對於如此殊勝、如來所演說的等性空性的意義，世間上任何一種語言和學說都無法與之相比，這就是最至高無上的獅吼聲。這樣的獅吼聲，任何一個眾生，只要傳入他的耳畔，並且通過自己的聞思修行真正體會到它的殊勝含義時，他

的智慧身軀也必將不斷壯大，對於無有任何邊際如虛空般所有萬法的本體通達無礙。

有很多道友到漢地去之後，身體就變得胖胖的，他自己覺得這是一種很大的收穫，特別高興。實際上，肉身越來越胖沒有什麼可以值得讚歎的。大家在聞思的過程中，每個人的福報不同，尤其很多女眾的境界和心情都不太穩定，剛剛覺得她有了一點進步的時候，就會出現各種各樣的違緣，想離開學院。當然，認為學院不好的話，到其他地方去也是可以的，我們沒必要制止，但是離開這樣聞思修行的殊勝道場以後，在其他地方，你智慧的身體能否得到增上呢？這一點誰都沒有把握。有些人認為聽法很累，聽法肯定累，這麼多的法不可能不費吹灰之力就輕易得到。因此，千萬不要因為“聽法很累、生活很苦”等可笑的理由，離開寂靜的地方、離開這種清淨的生活。

在寂靜的山中生活，功德是非常大的，對於想要離開的道友，我們應該想方設法地勸阻他。以前《釋迦牟尼佛廣傳》中講過一個公案：大恩本師釋迦牟尼佛以前轉生為山兔時，曾和一位修行人在寂靜的山中過著清淨的生活。後來整個地方出現災荒，找不到任何可以吃的東西。這時，修行人想要離開。知道修行人的這一想法之後，山兔為阻止他離開，準備以自己的身體為修行人充饑而想要跳

入火坑中。正在這時，修行人救了牠並且說：“既然你希望我不離開，我就還是住在這個寂靜的山裡面。”之後，修行人精進修持並獲得了五神通。整個地方也是五穀豐登，出現了種種吉祥的徵兆。

如果讓我們像釋迦牟尼佛那樣自己跳入火坑，以此來勸阻修行人離開寂靜的地方可能很困難，但我們還是應該想盡一切辦法，對於想要離開的道友儘量幫助。因為大多數人出去以後，外面的種種習氣染污就會融入到他的內心當中，這樣一來，不要說度化其他眾生，連他自己修行的慧命也已經斷根了，這樣非常可惜。因此希望大家還是住在寂靜的地方聞思修行，這一點非常重要。

米滂仁波切又講到：“但願如此身強力壯的我們，手中緊握可頃刻斬斷現有一切戲論深不可測之正理的文殊寶劍，能令眾生對一法不成實有而現一切的殊妙空性緣起現相生起不退轉的誠信。”

前面曾講到：文殊菩薩用智慧的寶劍直接給靜命論師灌頂，獲得此殊勝灌頂之後，已經真正得到了以離一多因為主的智慧正理。而我們依靠強壯的智慧身體，手裡緊握《中觀莊嚴論》這一正理寶劍，可以使所有眾生對現而無自性的緣起空性的道理生起不退轉的信心。

因此，首先應該在自己的內心生起這種殊妙境界，否

則，給其他人宣講也沒有任何實義。自心對於中觀的緣起空性生起殊勝定解之後，依靠《中觀莊嚴論》這一智慧寶劍，斬斷自他相續中一切的邊執戲論，並且讓無量眾生趨入這一法門，使他們對中觀、對釋迦牟尼佛的教法生起不退轉的信心，這就是我們的責任。尤其學習大乘佛教的每個修行人，自己一定要發殊勝的願：讓一切眾生的相續中播下善根種子，使他們生起菩提心、中觀無二慧的究竟正見。這就是我們的責任與義務。

對於這一頌詞的意義，在其他的講義，如宗喀巴大師、甲曹傑，以及《自釋》、《難釋》中都不是很廣。但是，所有眾生相續中的實有執著非常嚴重，因此在這裡，米滂仁波切通過自己的智慧，在與中觀、與大乘具有緣分的眾生面前，宣說了這一大實空的道理。

在座的諸位道友應該都是與米滂仁波切的教法具有緣分的，不然，不一定會聽到如此殊勝的法教；即使聽到，也不一定能夠領會其中真正的甚深含義。所以說，沒有一定因緣的話，想要接觸這樣的殊勝法門也是極其困難的。

辰二（以前識之境不隨後者不合理而破）分二：一、對境無為法有剎那性之過；二、若如是承認則有過。

上述對於前識之境跟隨後者進行了遮破。那麼，前識之境不跟隨後者是否合理呢？這也不合理。以下對這一觀點進行遮破。

已一、對境無為法有剎那性之過：

前後之諸位，彼體若不現，

當知彼無為，如識剎那生。

前識、後識這兩個分位階段，前識的對境在後識前不現，後識的對境在前識不現，由此應該了知：汝宗所承認的無為法已經如同心識一樣變成了剎那而生的法，所謂的無為法已經成為無常了，有這個過失。

前面已經講過，前識之境跟隨後識是不合理的。下面是第二種觀點——前識之境不跟隨後識，也就是說，第一預流果所見到的無為法，在第二一來果時並不存在，而一來果的對境無為法在預流果時也不存在。就像見到柱子時，第一剎那間所見到的柱子不是第二剎那間的柱子；聖者瑜伽現量所見第一剎那的無為法和第二剎那的無為法完全分開。此二者的所見不承許為一個對境，那麼，如同識產生後立刻滅盡一樣，你們所承認的無為法抉擇滅也已經變成無常了，必定是一種剎那性的法。

此處所講的無為法，米滂仁波切再三強調：不具足有實執著的這一部分，稱之為無為法。這樣的無為法不具足任何實體，如果實體的無為法成立，前面所講的諸多過失在所難免。

既然如此，大乘一地菩薩、二地菩薩直至十地菩薩所見到的法界，從法界角度來講，無為法的本體應該是一體的；從有境角度來講，一地菩薩直至十地菩薩之間的智慧應該是屬於道諦所攝的。《寶性論》中也說：菩薩的智慧屬於道諦，是有為法；其所見的法界屬於滅諦，是無為法。這樣一來，有人會想：以有為法見無為法，會不會出現過失呢？

沒有過失。如果所承認的無為法如小乘那樣承許一種實體存在，而有境智慧是無常法的話，對其進行觀察時，前剎那識的對境不論跟隨還是不跟隨後識都不合理。但在大乘當中，一地菩薩和二地菩薩所見到的法界，從法界角度來說是一體的，這種法界的無為法，並不是分別念所安立的有為法和無為法中分離出來的。正如《中觀根本慧論》中說：一切有實法和無實法都是有為法，涅槃則是大無為法。我們在講到這一問題時也提及過：小乘所承認的無為法與大乘中觀所承認的無為法有很大差別。大乘中觀所承認的無為法實際是大涅槃，是遠離一切戲論的，這種境界，即使聖者的根本慧也不能測度，凡夫的分別心更是不能揣測。從語言的角度雖然可以叫做無為法，實際上已經超離了語言分別的境界。

米滂仁波切在《澄清寶珠論》中說：名言當中，聖者的智慧可以緣大乘的無為法，但所謂的緣，並不是說眼識見到柱子——眼識是剎那剎那無常的，柱子則是常有的，不是以這種方式來緣。實際上，第一地菩薩獲得這種境界時，依靠自己的智慧力使煩惱逐漸逐漸斷除，功德和智慧逐漸逐漸獲得。最後到十地末位時，自相續的所有煩惱全部斷除、所有的功德全部證得，這時，原來的有為法已經變成無為法。這裡所謂的“變成”，也並不是因緣所作的一個法完全融入非因緣所作的虛空那樣，意思就是說，通過一地到十地之間的修道，最後所有的有境——無常的部分全部消失，法界大無為法的本體已經現前，這種有境就稱之為佛陀的智慧。

因此，大乘不會出現這類過失。當然，從名詞上講，大乘與小乘的觀點基本相同，比如一地到十地之間的有境是無常的、是有為法，對境法界是常有的、是大無為法，但此二者之間存在很大的差別。我們的語言上雖然可以說道諦變成滅諦，可實際上，佛的種性有兩種：一種是離垢清淨種性，一種是自性清淨種性。此時，並非重新獲得佛果，而是自性清淨的佛性自然顯露，也可以說無為法已經現前。在這樣的境界面前，並非能取、所取分開，而是將佛菩薩的智慧與法界無二無別的部分稱之為緣法界。

已二（若如是承認則有過）分二：一、若觀待緣則成有為法；二、若不觀待則成恆有或恆無。

午一、若觀待緣則成有為法：

設若依前前，剎那威力生，

此不成無為，如心與心所。

如果說觀待因緣，也即依靠前前因緣的剎那性威力而產生，就像心和心所一樣成為因緣所生的法，那麼，汝宗所謂的無為法又怎麼能成立呢？根本不能成立。

也就是說，不同有境的對境——第一剎那所緣的無為法和第二剎那所緣的無為法各自分開，則說明此無為法已經成為剎那性，是無常法了。這樣一來，我們可以問這些承許“無為法存在”的小乘論師們：你們所說各種識的對境無為法到底觀不觀待緣？

假設對方承許第一個觀點：對境無為法需要依靠自身的前前剎那次第而生的威力，而產生所有後後剎那，因此應該觀待緣。可是，你們小乘宗說：無為法即是非因緣產生的法。如果觀待前前因緣的話，那它不是已經成為有為法了嘛！

午二、若不觀待則成恆有或恆無：

若許諸剎那，此等自在生，

不觀待他故，應成恆有無。

由於對方已經承許無為法剎那剎那的本體，那麼，如果不觀待因緣，這些剎那性是不是成了自然產生呢？因為不觀待其他法的緣故，已經變成了恆常存在或者恆常不存在，具有這兩種過失了。

所以，如果承許不觀待緣，也即對境無為法的所有剎那，在緣自境之不同識的自時等這些時間裡，不需要觀待前剎那等外緣，自由自在而產生。那麼，由於絲毫不觀待其他因的緣故，應該成為恆常有或者恆常無。

我們可以這樣假設：如果真正不觀待任何因而存在一種有實法，那為什麼它不是永遠存在呢？比如夏天的鮮花在冬天不會盛開，這個原因是什麼呢？因為隨著它自己的因是否存在，而使它的果出現了存在和不存在的兩種階段。觀待因緣的法必定如此。但是，你們所承認的法無有因的緣故，也就不會有它的滅亡，自本體已經一次性出現，因此，未來不可能再度消逝；或者，對於此法來說永遠都會產生，而不產生的階段永遠都不應該有。比如冬天不生鮮花，主要是它的因緣不具足而導致的，但是，既然這一法不需要因，那為什麼不永久存在呢？

以上是從時間上進行觀察的，如果從方向角度進行觀察也是同樣。比如有些水果生長在南方，而北方無法生

長，這個原因是什麼呢？主要是使它生長的因不存在。但如果不觀待因，只要一個地方存在，其他任何地方也應該存在。

我們可以現量見到：如果沒有撒下種子，農民就不會在秋天獲得豐收而享用莊稼的果實。因為任何一個因緣法都需要依靠它的因而呈現它的果。假設不觀待任何因的話，由於不存在因的緣故，就如同兔角一樣，這樣的法又該如何存在呢？世間上的任何一個法都是隨著它的因緣而毀滅或存在的。

對方認為：如果承認觀待因緣，就會出現無為法成為剎那性，從而變成有為法。因此，他們轉而承許不觀待因緣。實際上，如此承許的過失更大，因為承認不觀待因緣，就必須承許這一法從來都不存在，或者承許為永遠不會滅盡。

事實上，所謂的無為法就是排除有實法的無實這一部分，而在心中出現的一種影像或者概念，根本不可能存在任何一種實法。如同將無有任何法存在稱為虛空，而實際上，根本無有虛空的實體，你們所承認的無為法也是如此而已。

對方雖然承許在勝義中存在著這樣一種無為法，但這樣的無為法，甚至在名言中也不具備起作用的能力，勝義中又該如何存在？不可能存在。

為此，眾生無害根識可以現量見到的柱子、瓶子、山河大地等法，由於名言中可以起到各自的功用，比如火可以燃燒、瓶子可以裝水等等，這些法在勝義中雖然無有，但名言中依靠眾生的共業可以現前，對此進行耽著也是情有可原。但是，對他宗所承認的常法、大自在、無為法等，不論現量還是比量都不可能存在，你們如果非要說它存在的話，那實在是可笑至極，非常不應理。

第四十六課

寅三、如是遮破常法之結尾：

非具功用力，許彼立何用？

論黃門俊醜，欲者觀何益？

此處正在建立實有一法不存在的觀點。有些外道認為常法存在，對此已經作過遮破：實有的常法根本不存在，只不過是以分別念或者遍計所執安立而已。內道個別宗派承許抉擇滅在真實勝義中存在，對於抉擇滅不存在的道理，上述也已作了廣說。此處結尾時，靜命論師運用世間上一種譏笑的語言說：對方這種遍計觀點實在稀有！非常不合理。

一般來講，人們經常會對起作用的法進行判斷，如果不起任何功用，不要說學習宗派的人，甚至世間人也不會對其進行判斷。比如，在名言中真正起作用的柱子、瓶子等，勝義中雖然不存在，但在世俗中進行談論並加以判斷也是合理的。而你們外道所承許的自在天，或者內道個別論師承許的實有的抉擇滅，不論現量還是比量都不能成立，你們究竟為什麼對這種常法進行判斷呢？由於不具有功用力，即使安立它又有什麼用處呢？就好像一個欲求不淨行的人，即使談論黃門的俊醜又有什麼實義呢？因為她

的目的與所談論的根本不相符，無有任何談論的必要。

不論內道所安立的無為法，還是外道所安立的自在天，這些只不過是你們宗派自己想當然而安立的，只是口頭上說說而已，實際根本不可能成立。因為這種所謂的對境——無為法、自在天等絲毫本體也不存在，連名言中也起不了任何作用，那還有什麼必要千方百計地成立它創造萬事萬物這一觀點呢？根本沒有任何實義。

如同一個具有淫行欲望並百般希求交媾的女人，即使談論黃門的美醜也無法如願以償一樣，對於在名言中無有任何功用的無為法、自在天等，即使想方設法地建立，又會獲得什麼樣的利益呢？

一般具有智慧的人對名言中存在的、起功用的法會進行辯論、研究，比如名言中造惡業的話，就會感受痛苦；造善業的話，就會感受快樂，對這方面的問題進行判斷也是有價值的。所以，有智慧的人應該將起功用的法作為破立的基礎，而不是想盡一切辦法建立一些根本不存在的法，這就如同研究石女的兒子生活如何、精神需要怎樣的寄託一樣，沒有任何意義。對於常恆、實有的無為法，應該不破不立，採取一種中庸的態度，因為它從來沒有產生過，就好像石女的兒子，既不用開大會對他進行批判，也沒必要開表彰大會給他獎勵，一切的破和立唯是徒勞而已。

大家在學習宗派的時候，如果沒有一種正確的指導或者善知識，很容易被現在世間上的各種歪門邪說迷惑，這樣非常可惜。我們對世間上各種各樣的邪說分別念沒有必要制止，現在的很多人經常站出來批判這個、誹謗那個，或者讚歎這個、表揚那個，這樣沒有多大必要。如果真正需要你站出來的時候，比如有人說全知無垢光尊者、米滂仁波切，或者宗喀巴大師等高僧大德所著的論典不合理的話，我們應該站出來，通過教證、理證對他們進行駁斥。但是，對於現在世間上千奇百怪的各種宗派，只要保持中庸的態度就可以了，否則，唯是徒造口業而已，沒有其他任何意義。

此處的意思就是說，對於這樣的無為法，沒必要特意去遮破它，也沒必要特意建立它，因為它自己起不到任何的作用。還有後譯派的有些大德說：瓶子的本體不空，瓶子上的實有空。對於瓶子上的實有，其實根本沒必要花費心思判斷它空還是不空。瓶子上的實有，有也可以、沒有也可以，即使有也不危害任何眾生，因為眾生無始以來執著的就是瓶子，瓶子以外的一個實有，眾生根本沒有去執著。所以，只要對瓶子的本體進行分析遮破，眾生對瓶子的執著也會隨之滅盡，沒有必要從瓶子上單獨分離出一種實有進行破除。

既然說常法有也可以、沒有也可以，那遮破小乘的無為法以及外道的大自在天等常法不是也沒有任何必要了嗎？對方提出了這樣一個疑問。

對此，米滂仁波切回答說：對於這樣的常法，外道和內道的很多人將其執著為常法，由於產生了這樣常法的執著，也就有必要對其進行遮破。因此，這純粹是為了打破他人的顛倒分別，假設他眾沒有這樣妄加計度，也就無需予以破除了。

為此，務必要清楚，所進行的遮破完全歸咎於他們自己。因明和俱舍中，都是將起功用的法稱為有實法，不具足功用的法稱為無實法。因此，首先要判斷一個法是否起功用，然後在起功用的有實法上正確無誤地建立人無我和法無我二種正量。如果在這個世間不存在有實法，那所謂的人無我和法無我也就不能成立。正由於有實法是起功用的，人我和法我在有實法的本體上不成立，所以，人無我和法無我這兩種正量得以安立，而對於與之相反的人我執和法我執的顛倒分別念，依靠這兩種正量完全可以破除。

只要將起作用的法作為對境，並依靠破立的正量進行判斷，從破的方面，人我和法我這種實法根本不存在；從建立方面，所謂的人我不存在的空性和法我不存在的空性也可以建立。不論建立還是遮破，都與有實法具有一定

的關係，有實法不存在的話，人我和法我在名言中如何存在？在勝義中如何不存在？就好像具有貪欲的女人希求對境並且心滿意足一樣，我們欲求的是什麼呢？就是想要獲得解脫、證悟人無我和法無我，這一點必須在能起作用的有實法的基礎上安立；否則，無論如何觀察、修持，都不會具有任何實義。

有人認為：這樣說恐怕不合理吧！所有的法有有實法、無實法、有為法、無為法……，在如此眾多的法當中，為什麼只是將人無我和法無我建立在有實法上？這樣並沒有涵蓋一切萬法吧？！對方產生了這樣的疑問。

事實並非如此。只要稍加觀察就會發現，任何眾生所希求的都是起功用的法，並非不起功用的石女兒子等法。只要完全通達了有實法的無我，其實就已經了知了無實法。那如同“實有的我的確沒有，但無實的我肯定存在”這類想法會不會出現呢？根本不會。人們始終執著“我”是實有的，為了“我”的發展、“我”的健康，一直不斷地忙碌奔波的原因就在這裡。只要說明了有實法的我不存在，就已經間接指出了無實法不存在，因為所謂的無瓶也只是排除有瓶而已，真正無實法的本體並不存在。

因此，不要說勝義量，甚至名言量——現量和比量當中，也不可能在不起功用的法上成立一種獨立自主的對

境，只不過在分別念面前，所謂石女的兒子、虛空中的鮮花等可以在心中浮現，實際根本不可能成立。

既然在名言中無法成立，勝義當中是否會存在呢？不可能存在。米滂仁波切在其他論典中說：已經斷絕命根的屍體，再用鋒利的武器擊打沒有任何必要。同理，名言中不能成立的法，在勝義中是否有它存在的空間呢？不可能有。所以說，將人們從未執著過的所謂瓶子上的實有作為所破實在沒有任何必要。

所謂的無實法，就是指經過觀察以後否定了有實法，僅僅是將有實法遮破以後稱為無實法而已。如同石女的兒子、龜毛、兔角一樣，除了在心裡顯現以外，根本不會以其他方式存在。因此，具有智慧的人，對於這種根本不存在的法又怎麼會執著呢？既然未加以執著，又有什麼必要去遮破和建立呢？對於像石女兒等一樣的法，理應不予理睬、保持中立。

大家需要清楚的是，無實法等的名言應該存在，並且是依賴有實法而產生的。《中論》當中也說：有實法依靠因緣而產生，無實法依靠假立而產生。所以，對於有實法柱子的反方面，在分別念中假立為無實法，並不是依靠因緣產生的柱子、瓶子等再產生一個無實法。除此之外，沒必要在這上面花費精力——遮破或建立大自在天或者無為

法常有，只不過有些人受到邪知邪見的迷惑，將本來不存在的法執著為存在，在這種人面前，有必要依靠教理推翻這種邪說。

因此，正如總義中所說，將所量對境唯一安立為名言中起功用的實法這一點，作為《中觀莊嚴論》的五種特點之一。如果在世俗中不起作用，我們談論它還有什麼意義呢？但是在世俗中可以起作用的，比如因果不虛——名言中造善惡業可以分別感受它的善果和惡果，或者吃了飯可以使肚子不感受饑餓等，對於這些問題，通過本論的道理進行宣說也是非常必要的。

所謂的因果不虛，在勝義中，不論自續派還是應成派都不會承認，這一點是眾所公認的。在講述勝義時，起功用或者不起功用全部一概否認，但在名言中不應該毀謗因果；否則，認為一切都是空性的，名言中如幻如夢的種種現象也全部否認。這樣一來，自己造了惡業必定會由自己去感受果報，這時即使後悔也是無濟於事。

因此說，起功用這一法理，在講世俗諦時極其關鍵。在世俗名言中，對於根本不可能成立的法——氣球會不會毀滅人類、氣球裡有沒有石女兒子在生活等，即使談論也沒有任何實義，只是白白浪費時間而已。可是，真正與今生來世有關係的、日常生活中起功用的法，對它進行判斷

和研究則具有一定的利益。所以，在講述世俗的相關道理時，起功用的有實法具有非常重要的地位，千萬不能忽視。

第四十七課

中觀自續派尤其靜命論師這部論典講述了一個怎樣的宗派呢？也即將有實法執為世俗諦的一種宗派。對於這種宗派來講，假立而存在的這些法，即使名言中也不具備獨立自主的本體，如石女的兒子、虛空等。所以，將名言中真正起作用的法作為判斷的焦點，而外道所承認的常我或內道所承認的抉擇滅無為法等，由於名言中也不存在，也就沒必要將其立名為實有之法。

如同瓶子與瓶子的總相，無論因明還是中觀，所謂的瓶子在名言中的的確確存在，而且可以起功用——裝水、插花等；而瓶子的總相，只是遍於一切瓶子的一種概念而已，它不起任何功用。學習《中論》、《入中論》時已經講過：名言可以分真名言和假名言兩種，無有損害的六根識前真實得到的法稱為真名言；而假名言則是指捏著眼睛時見到的兩個月亮或者夢中各種各樣的現象。

很多道友整天沈浸在一種夢的世界裡，每天早上一起來，就根據昨晚的夢境來判定當天的生活。有些高僧大德修行的境界或者將要發生的事情的確可以在夢中顯現，但一般來講，按照因明觀點，普通人的夢境只是一種錯亂的分別意識，都是虛偽不實的，如果對它進行判斷“是真”、“是假”，這實在不是智者的行為，非常不應理。

這一點，不僅米滂仁波切在本論當中一再強調，包括嘎瑪拉西拉的《中觀莊嚴論難釋》當中也再三提到：有智慧的人主要是對起功用的法進行抉擇，對於迷亂的夢境或者錯亂的行相根本沒有分析觀察的必要。

在勝義當中，中觀自續派和中觀應成派都認為：常和無常都是邊。但在名言中，一切有實法必定是無常的，所謂的萬法常有即使在名言中也得不到。然而遣除無常以後，也即無常不存在的一種常有可以在分別念面前安立，除了在分別念前假立以外，這樣的一種常法根本得不到。

不論柱子、瓶子等任何一個法，都不會超離無常的境界。常法自己的本體根本不可能存在，但我們認為：所謂的柱子前剎那、後剎那一直連續不斷地存在，這就是常有的。也就是說，常有的法雖然並不存在，但在眾生的分別念面前可以假立這種連續不斷的法為常法，然後語言當中也可以如此宣說，而實際本體上根本沒有一種常法存在。

在真正聖者菩薩的智慧面前，一切萬法只不過是因緣和合的假立而已。所有萬事萬物的緣起顯現，本體是因緣所作之故，一絲一毫也不會成立；雖然不成立，其顯現在何者面前都不會滅，就如同水中月影一般。

所以說，真正依靠勝義量——金剛屑因、離一多因等進行觀察時，所有的法都不會擁有一種真正的實體，世界

上各種宗派所認為的常恆實有根本不存在。

由此可以了知：離一多因所遮破的，是任何時間、任何地點、任何形象的一種成實唯一，並未破斥名言中假立的“一”。

這一點，米滂仁波切已經再三強調過了，對於假立的“一”是不遮破的。在按照中觀方式進行講解時，對於唯識宗所承認的真實阿賴耶、實有的自證等在名言中不存在的道理已經作過詳細分析。然而，對假立的阿賴耶、假立的自證以及假立的“一”，中觀宗是否遮破呢？根本不會破的。因為假立的“一”只不過是將多法的積聚取名為“一”而已，這樣假立的“一”無有任何妨害，這一點如果不承認的話，就已經直接毀謗了名言，這樣的過失是任何人也不敢承擔的。

同樣，辨別真正的成實、名言假立的成實等在一切時分都異常重要，就像桑達瓦的名稱一樣，如果沒有懂得辨清不同場合，一概直接從字面上理解，那麼即便傳講、聽聞、思維論典，也會如同菟絲草一樣雜亂無章。《定解寶燈論》等很多論典中都講過：桑達瓦，有時指乘船，有時指挑水，在不同的場合中所表達的意義也有所不同。再比如智慧，普通凡夫的智慧、一地菩薩的智慧、佛陀的智慧，從幼稚園的孩童直至佛果之間都可以用“智慧”這個

詞，那麼，小學一年級考試獲得了“智慧第一”的稱號，與佛陀面前“智慧第一”的大弟子，這二者能否相提並論呢？此二者完全不同。

在不同場合當中，所謂的禪定、空性、法界等任何一個名詞都會產生不同的含義。現在學習佛教的很多人，他們聽過一兩個佛教名詞之後，就不分場合地隨便運用，到最後，連他自己的思維也如同菟絲草一樣雜亂無章，根本無法分析了。實際上，所謂的明心見性、開悟等，在不同的場合中也有不同的理解，在解釋佛教、修行佛教的時候，千萬不能抓住一個字面意思不放。比如禪定，《俱舍論》當中的禪定只是破一邊的，中觀的禪定和無上大圓滿的禪定則有不同的含義。不同的論典或宗派中，對每個名詞都有各自不同的定義，大家應該根據不同的場合進行分析。

所以在說到“成實”的時候，有時能起作用的法稱為成實，有時以名言量可以得到的法叫做成實，有時經過勝義量觀察始終破不了的法稱為成實，所謂的成實在不同場合中也有不同的理解。同樣，對於“無為法”，小乘有部宗是如何承認的，經部宗如何承認的，大乘唯識宗又是如何承認的，中觀宗甚至密宗又是怎樣承認的？懂得這些宗派與宗派之間的分類，對後學者來講非常重要。

丑二、破補特伽羅之實一：

除非剎那性，無法說人有，

是故明確知，離一多自性。

智者應該明確了知：除剎那性以外，根本不能說所謂的人我存在。因為只要存在，要麼以“一”的方式存在，要麼以“多”的方式存在，而人我遠離了“一”與“多”的自性，因此在這個世界上根本不可能有存在的一種方式。

不論解脫還是流轉輪迴，它的設施處就是將眾生的相續執為“一”。所謂的設施處是什麼呢？就是眾多微塵聚集在一起的一種聚合。如“瓶子”的設施處就是眾多微塵聚合、可以裝水的這一法。而無量眾生輪迴中不斷流轉以及從輪迴中獲得解脫的設施處，即是眾生五蘊的聚合，也可以稱之為補特伽羅。以“人我”這一名言，可以說“我”在輪迴中漂泊、“我”從輪迴中獲得解脫，實際上，只是將五蘊的聚合執著為“我”而已。

在未經觀察時，借助這種五蘊的聚合，人們認為有所謂的我、所謂的士夫等，並且通過“人我”、“男人”、“女人”等名稱來表達。而真正觀察就會發現：五蘊中的哪一個是“我”？色蘊是“我”、想蘊是“我”或者受蘊是“我”……如此觀察時，所謂的“我”根本找不到。

通過中觀的這種破析方法，我們可以深深認識到：世間的人們非常可憐，對於本不該執著的“我”妄加執著為“我”。眾生相續中五蘊聚合的“我”實際與石女的兒子無有差別，但眾生無始以來串習的力量特別強烈，始終將五蘊的聚合執著為“我”。

諸如所有外道徒固執己見地承許我具有食者、常物、現象之作者等的法相。外道徒認為：由於對自己的五蘊進行享用，因此屬於食者。外道的很多觀點，或者現在世間上各種各樣的宗派，憑藉自己的分別念和想像說“我是如何如何”。在他們當中，有些認為我是能遍，如數論外道認為：我遍於整個器世界和有情世界。有些認為我是不遍，如裸體外道、順世外道認為：我是存在的、是不遍的，是突然產生的。而勝論外道則認為我是沒有生命的、是無情法。

在諸多外道徒中出現上述種種說法也是情有可原，因為凡夫原本就以俱生無明和俱生我執的鐐銬緊緊地束縛著，在這一基礎上又釘上了由惡知識影響而產生的各種各樣遍計執著的鐵釘，這些眾生真的是非常可憐。

《中觀莊嚴論自釋》和《中觀莊嚴論難釋》中都講到了此處這一比喻。作為學習佛教的人來說，即生當中也許學得不好、修得不好，但是很榮幸地皈依了佛教，對於自

已心的本來面目、輪迴的真相多多少少獲得了一些認知。可是這個世界上的很多人，俱生無明的煩惱非常深重，再加上遍計無明的各種邪知邪見的覆蓋面也相當廣，這樣一來，眾生想從重重迷網中解脫出來也就相當困難。這一點，大家只要放眼看一看這個世界就會明白：這些愚昧無知的眾生實在是太可憐了！

犢子部認為：我存在於有實法中並且是業果的依處，它與蘊既不是一體也不可說為異體，常、無常等何者也不可言宣。

有人認為：犢子部的見解不是真正的佛教見解，但是皈依了佛門的緣故，也可以屬於佛教當中。對這個宗派存在很多辯論。

那麼，犢子部是什麼樣的觀點呢？他們認為：所謂的“我”應該是實有的，而且是業和果的所依，而我和蘊之間的關係既不能說為“一體”也不能說是“他體”，既不是常也不是無常，這樣一種不可言說的我真實存在。這種說法實際上也是不合理的，不論大乘還是小乘，真正秉持佛教宗派的佛教徒，對於五蘊聚合的這種相續稱之為“我”，在勝義觀察時，所謂的“我”絕對不能成立。

下面依理抉擇這其中的道理：除了剎那變化的五蘊聚合以外，在這個世界上，所謂的人我微塵許也不存在。凡

是有智慧的人，不僅佛教徒，個別科學家通過自己的理智進行分析時，也已經認識到了“我”不存在的道理。

我們經常所說的“臭皮囊”就是我，這樣的我除了五蘊假合以外根本不存在。因此，你們犢子部為主的內道和外道所承認的“我”實有存在根本不合理，這樣不可思議的“我”不能說是一體也不能說是他體，而一體、異體都不能成立的一個“我”是否成立？蘊可以分為色蘊、受蘊等五種，由於是多體的緣故，與我是“一體”完全不相合，“我”不是一體的緣故也就不可能是多體，除一體和多體這兩種存在方式以外，所謂的“我”又應該以怎樣的方式存在呢？根本不會存在。

再者，“我”如果是剎那性，那麼第一剎那是我，第二剎那不是我，這樣一來，就會出現作者和受者分開的過失。“我”如果不是剎那性，也就成了永久恆常的自性，所有的苦樂感受都不會出現，解脫束縛等也就不復存在了，一切有實法都成了石女兒一樣。這樣一來，即使名言中也不會存在所謂的“我”了。

對於犢子部所承認的“我”或者非剎那的常法等，只要依靠上述離一多因的理證進行分析就可以輕而易舉地遮破。

作為能遍的一體多體如果不存在，所遍的不可思議我

又如何存在呢？如同能遍的樹木不存在，所遍的柏樹、檀香樹肯定不會存在一樣。如果不可思議的我實有存在，那麼，通過一體多體進行觀察必定會存在；然而，以一體多體的方式不存在的緣故，你們所謂“不可思議的我存在”也僅僅成了一種立宗而已。

正如世尊親口所言：“如諸支分聚，承許名謂車，如是蘊為因，世俗說眾生。”這個教證在《入中論》中也引用過。所謂的車，是由車輪、車廂、方向盤等諸多零件組成的，人們只是將這樣一種聚合稱之為車。同樣，依靠五蘊的聚合，人們假名安立了“我”，這就是所謂的眾生。

當然，有關“眾生”的說法非常多，《入中論》也講到了薩迦派和格魯派的許多不同觀點。但實際上，不管哪一個宗派，就像車是由各種各樣的零件聚合而說為“車”一樣，五蘊的這種聚合就稱為眾生，名言中未經觀察時，可以稱其為補特伽羅人我；真正觀察時，所謂的我根本不存在。

全知果仁巴的《中論》講義和格魯派的一些講義都認為：所謂的“人”在名言中應該存在，“人我”則是不存在的。在這方面有一定的差別。實際上，所謂的人，從實體或者成實角度來講，在名言中也不能存在，與石女的兒子無有差別。當然，勝義當中什麼都不存在，這一點大家

都很清楚，但在世俗中，五蘊的聚合執著為是“我”，這個應該存在，但是人我的成實根本不可能存在。

人們對於五蘊的相續，並未從時間上進行區分，認為現在的五蘊是我或者過去、未來的五蘊是我；也沒有從方向上分，東方的五蘊是我、西方的五蘊是我……。人們根本沒有作詳細的區分，而是將一個籠統的五蘊聚合從無始以來就執著為我，人們也說“這是你的身體……”。其實所謂的“你”根本不可能存在，但在未加詳細觀察的情況下，有一種籠統的概念，可以稱呼為“我”和“你”。

人們對於蘊的時間、方位以及形象等未加辨別，而是單單針對一種五蘊的聚合來說：“你的身體怎麼樣？”真正去找時，就如同在詢問：“石女兒子的身體怎麼樣？虛空中鮮花的身體怎麼樣？”所謂的差別事和差別法裡的差別事根本找不到。但是人們在這方面從來沒有觀察過，只是由俱生和遍計的無明所導致，一直不斷地迷惑著。

所以說，依靠中觀義理，尤其是米滂仁波切此處的道理進行抉擇時，對自己的整個修行會有非常大的幫助。因為所有眾生從無始以來就具有強大的實執，從來沒有內觀，即使從道理上知道“我”不存在，但真正在生活中遇到對境時根本無法運用。就像根登群佩說：依靠種種觀察已經了知我是不存在的，但一根小針刺到手上時，所謂的

我已經存在了。這就是從教理上了知，卻未從修行上斷除相續中的迷惑。由於我們的相續中始終存在一種翳障，因此只有在通達教理的基礎上努力修行，才可以真正斷除相續中的煩惱，真正獲得一種無我的境界。

第四十八課

前面頌詞中說：“除非剎那性，無法說人有，是故明確知，離一多自性。”除剎那性以外，所謂的人我根本不存在。這一點，所有具有智慧的人都應該清楚，為什麼呢？通過離一多因的推理方式進行抉擇時，無論外道所承認的我還是內道所承認的人我，都是不可能存在的。

但是，眾生從無始以來便具有俱生我執，以及受各種各樣教育影響所產生的遍計我執，由此導致始終認為生活中有一個“我”。對於“我”如何不存在的道理，靜命論師通過中觀的邏輯推理來說明：只是五蘊聚合或者若干法積聚在一起，人們統稱為“我”而已。這樣的“我”只是一種假立的法，真正觀察時，一個禁得起分析的實有我，無論以現量、比量、教量中的任何一個量尋找，也是遍尋不得。如果在這些量面前不能成立，那麼，自以為是地宣說“我實有存在”也就成了一種無稽妄談而已。

眾生從無始以來轉生為人、犛牛甚至一隻小小的螞蟻時，始終都會將五蘊的一種假合安立為“我”。對於這樣一種五蘊假合，並不是進行剖析之後，認為“色蘊是我、受蘊是我……”，而是將它的聚合迷迷糊糊地執著為“我”而已。

這個原因是什麼呢？因為人們並沒有將單獨的每一個

蘊作為所緣，也沒有對執著的心識一一分析，從嬰兒呱呱落地開始就與生俱來的這種執著，只是由無始以來的串習力所導致。當我們真正遇到中觀時，才知道人們天天執著的“我”無論何處也找不到，這時才明確了知：我們從小到現在一直迷迷糊糊地將五蘊的聚合執著為“我”，如此而已。

然而，由於假法補特伽羅的設施處是五蘊，故而單單的五蘊可以立名為補特伽羅人我。比如瓶子，在未經觀察時，可以將裝水的物品稱為瓶子，真正去分析的話，瓶子是由瓶腹、瓶底、瓶口等很多部分組成的。所組成的每一個部分可不可以叫做瓶子呢？當然它的每個部分不能叫做完整的一個瓶子，但是不是瓶子呢？應該是瓶子。如果瓶腹不是瓶子、瓶口也不是瓶子的話，所謂的瓶子在名言中也就不存在了，這一點是不能承認的。

因此進行觀察時，瓶子的設施處是瓶子的各個組成部分，我的設施處是五蘊的一種聚合。在如此觀察“成為業因果之依處的‘我’到底是什麼”的過程中，有些人認為：業存留在意識的相續當中，如清辨論師說心的相續即是因果的依賴處。按照大乘唯識宗以上的觀點，業是存留在阿賴耶上面的。小乘有部宗和經部宗則承許為蘊的相續，《俱舍論》第四品對這方面有詳細的講述。《智慧

品》和《七十空性論》中說：“相續故無過。”也就是說，業或因果在同一個相續上，故而出現常斷的過失。

無論如何承許，業只能在作者的相續上成熟，名言中，自己造業自己感受，不可能是我自己造的業，卻由其他人感受。這樣造業的作者，並不是禁得起觀察的一種實有法，而是由很多很多蘊組成的法，在勝義中，無論作者還是所作的業都不可能存在。

業因果如果存在一種自性，所謂的業果不虛的道理也就不合理。正因為業因果無有自性的緣故，所作之業永遠不會耗盡，而且，自己作的業必定要由自己來感受。這雖然是一種緣起假立，但這樣的假立法在名言中決定不會虛耗、錯亂。

假設說這不是假立而是造業的作者確實存在，那麼它就成了常有，這樣一來，造業成熟果報都將成為非理。

《中論》中也說：佛陀所說的一切法，不是緣起法的一個也沒有，不是空性法的一個也沒有。在這一前提下，因果不虛的道理可以安立。如果說造業的作者常有，那麼，造業的時候就應該感受果報，感受果報時正在造業，有很多很多過失。既然作者和受者常有不合理，那此二者應該是無常吧？這也不合理。為什麼呢？如果真正自性當中存在

一種無常，造業時的我已經滅盡，感受果報的人已經成為另外一個人，這樣一來，自作自受的關係已經不存在了，這肯定不合理的。

既然常有也不合理，無常也不合理，業因果到底怎樣存在呢？我們說，在名言量面前，因果絲毫不爽。這並不是通過勝義智慧觀察得出的結論，實際上，造善業惡業的果報也好或者農民種莊稼後享受果實也好，這些都是禁不起觀察的。而在未經觀察時，世間的因果規律依靠現量、比量可以成立，比如我今天見到農民在田地裡撒下了種子，到秋天時，我又見到他在津津有味地吃著他種植的糧食，這是現量成立的；或者通過比量來推測，農民現在收穫的莊稼是怎樣得到的呢？肯定是春天時播下種子才得到的。對於業果不虛這種比較抽象的因果規律，通過凡夫的現量和比量似乎很難推斷，但以佛陀和聖者們的瑜伽現量可以成立。

名言中未經觀察時，因果的確可以成立。然而稍加觀察，因和果之間接觸還是不接觸？這時就已經是勝義的觀察了。在勝義當中，不要說現在造業將來感受果報，即使農民所種的莊稼，從一體還是多體的方式來觀察：種子的一體根本不可能成立，一體不成立的話多體不能成立。既然如此，一顆種子種出了多少青稞的因果關係也就不能成

立。所以，在因明當中，一般以現量、比量為準，但在中觀當中，則通過中觀的不共四大因和共同五大因來進行推測。

在這個問題上，格魯派和寧瑪巴之間有稍許不同。後譯派的個別論師認為：從中觀應成派的推理中得不出一種產生，但以中觀自續派的觀點可以得出一種產生。按照前譯派的觀點：無論應成派還是自續派，以勝義量觀察時都得不到任何產生；通過世俗量觀察時，不僅自續派的因果可以安立，中觀應成派在後得時也可以安立如幻如夢的因果。

所以說，只有將若干法假立為一的我，才既可以充當作者，又合乎作為報應的受者。

此處講到的問題非常關鍵。希望大家對這些根本性的問題一定要詳細分析。有些佛教徒太過分了，似乎勝義諦修得特別好，連名言中的因果也不存在了，連心咒也不願意念；有些人說是一直在大圓滿的光明境界中安住，可是生了病或者出現一點點違緣的時候，什麼都空不了，大圓滿的光明境界也消失得無影無蹤了。這些人在沒有遇到違緣的時候，說的大話真的是非常悅耳動聽，可一旦遇到自身的違緣、外境上的衝突，可能比沒有學過佛教的人還痛苦，這樣的話沒有任何意義。

米滂仁波切在這裡以竅訣的方式講述了有關業因果的道理。很多人認為：勝義中空的緣故，一切的善惡業都已經空了。還有些人認為：一切善業惡業，即使勝義中也是不空的——萬法皆空、因果不空。實際上，上述兩種觀點都已經墮入了一種邊執當中。因此，因果在哪些情況下空？哪些情況下不空？不要說很抽象的業因果，即使農民播種莊稼——青稞種生出青稞等因果關係是如何推測的？這一點在學習中觀和因明時相當重要，大家對這些問題一定要牢牢記在心裡。

上述所說的作者和受者，不僅以勝義量的金剛屑因、離一多因進行觀察時所謂的“我”根本得不到，甚至以因明中分析剎那的名言量進行推測，這樣的我也是得不到的。比如我正在說話的剎那可以稱為“我”，如果這個不是“我”，這一剎那之前——過去的我已經滅盡，因此不能作為“我”；而這一剎那之後——未來的我還沒有產生，也不能作為“我”。如此類推，再對第二剎那、第三剎那觀察，所謂的“我”從時間上來分，其實只是一種連續的剎那，所謂實有的“我”根本找不到。

可見，這裡業果之依處的“我”並不是依靠觀察理證而得出的結論。這個問題相當重要，米滂仁波切的每一字每一句確實都是無價之寶。對於業和因果，不要說勝

義當中找不到，即使以名言量也是找不到的。有些人可能會想：可以找到——“我”剛才在吃飯，“我”現在在走路，這就是“我”。這只不過是“我”的一種分別念，這個分別念是不是我呢？如果是我，前一剎那的分別念已經滅了，為什麼現在還在執著我？後一剎那的分別念還未產生，又怎麼能執著為我？這樣觀察時，所謂的我即使名言中也找不到。這一點，並非通過教理分析所得出的結論，而是一切萬法的真理。大慈大悲的佛陀為我們開示了如此殊勝的教言，眾生才因此了知一切萬法的真正本體。

我們經常說：我以前在家時如何如何痛苦，現在的生活如何如何快樂。其實，現在的蘊是我還是過去的蘊是我，或者東方的蘊是我還是西方的蘊是我，究竟哪一個是我？人們對這方面從未觀察，只是將一種假合的五蘊聚合執著為“我”，從而成為因果的所依，而且認為這就是天經地義的事情。

真正進行觀察就會發現，作者和受者不可能同時存在；否則，作者就是受者，受者就是作者。這樣一來，農民不必播種莊稼就可以享受果實，而正在享受果實的農民仍需撒下種子。

他們把以前的造業者與現在的受報者以及未來將受報應者假立為一個“我”，這個“我”實際是由若干法假立

為一的。這一點特別相合世間的觀點，認為未來、過去、現在所有的五蘊聚合在一起，由此執著為“我”，這就是因果的相續。如果對此詳細分析：過去、現在、未來的所有蘊，除次第剎那性以外不可能是一體。雖然從相續上可以說為一個，但不能承認這種相續為實有。

有些外道認為相續是實有的，只不過存在階段的不同而已，如同毒蛇的身體有時筆直有時彎曲一樣。這種說法是不合理的。佛教雖然承許因果可以安立在一個相續上，但也只是由眾多法組成的一種假立法，在某一衡量點上可以成立，因此不會有任何相違之處。

簡而言之，實有一體的補特伽羅人我不可能有，他只不過是將若干法假立為“一”的補特伽羅而已。依靠這種假立的我，安立業因果的所依也是合理的。依靠此理，名言中由若干法聚合一體的瓶子、柱子等假立法，以及業因果等諸多法的要義全部可以清晰了知。但此處千萬不要理解成是薰染習氣的根本——阿賴耶，因為我們所觀察的並非這一點，而是在遮破常有的我根本不存在。

第四十九課

此處所講的內容牽涉到一些外道的觀點，因為很多外道認為：這個世界上有些法可以周遍於一切，比如未加詳細觀察時，人們認為虛空遍於一切。我們在這裡所要抉擇的，就是此等遍於一切的法均不成立的道理。

子二、破虛空等總能遍之實一：

什麼是能遍和所遍呢？比如“人”，男人是人，女人也是人，東北人、南方人……，這就是所遍；而“人”能遍於這一切的所遍，因此稱之為能遍。再比如瓶子，能遍“瓶子”可以遍於下屬的一切瓶子，而所遍即是別法的金瓶、銀瓶等。

異方相聯故，諸遍豈成一？

所謂的別法，是存在於不同時間、不同方位的，如果這些別法互為關聯，那麼，遍於一切的能遍怎麼會存在實有呢？不可能存在實有。

一般來說，所謂的遍，顧名思義，也就是周遍於一切的意思，它可以分為兩種：一體遍和異體遍。

什麼是一體遍呢？若干個法以一體的方式跟隨著這一法的自性，比如樹木，世界上所有的樹木均跟隨這一名詞而了知。就像總法和別法一樣，如瓶子的下屬有很多別

法——金瓶、銀瓶、東方的瓶子、西方的瓶子等等，這些都屬於瓶子的範疇，所以瓶子叫做總法，下屬各式各樣的瓶子即是別法。從某一角度來講，瓶子與金瓶並非他體的關係，瓶子是總法，金瓶是別法，瓶子可以遍於金瓶、銀瓶等，這就是所謂的一體遍。

什麼又是異體遍呢？異體遍是指在某種範圍內以他體的方式普遍存在，比如白色的衣服依靠紅色等其他染料塗色時，染料的顏色遍於衣服之上；或者，陽光照射在大地上，這就是以他體的方式普遍存在，也叫做異體遍。

從某一個角度來講，虛空、時間、方向能遍於一切。比如虛空，房子的裡裡外外都存在虛空；時間可以周遍於未來過去現在，任何一種法都受到時間的約束；不管任何一個法，都有東南西北四方四隅的方向。所以，這是一種總的能遍，它們可以周遍於大至須彌山小至微塵之間所有的法，並且人們以非常廣大、無法衡量的心態將其執著為實有。現在世間上的很多科學家專門觀察時間、空間，他們認為這是無可限量、無法測度的。

現在的很多外道認為一切萬法都是由虛空中生成的，由此出現了虛空派；也有人以太陽作為自己的觀點，從而出現了太陽派。還有一些外道，則將微塵作為萬事萬物的因。同樣，依靠上述時間、方向等遍於一切的主張，出現

了時因派等外道，米滂仁波切在《如意寶藏論·難釋宗派略說》中對這一外道作了廣泛宣說。

然而，勝論派等外道認為：自身隨行眾多“別”法的“總”法是以周遍、恆常、不現的自性而存在的。也就是說，總法就像一根繩子一樣，可以將它下屬的所有別法拴在一起。比如說“人”，依靠“人”的總法，可以將世間上任何角落的別法——六十多億人全部聯繫在一起。

而且，他們認為總法應該是實有的。為什麼呢？不管什麼人，只要說到“人”，大家就會自然而然地在腦海中出現“人”的總相，因此，必定有一個總法實有存在。這樣的“總”又分為大總與小總兩種：所謂的大總可以周遍一切，比如“有”，除石女兒等不存在的法之外，凡是存在的法全部可以用“有”來代替，因此稱之為“大總”；而遍於同類事物的總法，比如樹木、人、犛牛等，則是“小總”。大總可以遍於一切小總，如“有”樹木、“有”犛牛……。

對於這樣的總法與別法，勝論派認為它們是實體互異的。這種觀點實際上非常不合理。如果認為總法與別法實體互異，也即總相“有”與下屬的樹木是異體，這樣一來，樹木不應該“有”了，二者他體的緣故。同樣，如果認為總法與別法為同一實體，則所謂的“有”與樹木一

體，“有”與犛牛一體，這樣一來，會出現樹木和犛牛成為一體的過失。

諸如此類的種種觀點，《釋量論》的第一品和第二品中著重作了宣說，並且對外道各種常我以及總相和別相之間的關係進行遮破的理論也相當多，但詞句比較難懂。總而言之，無論總法還是能遍，或者虛空、無為法等，只要承認其為實有，依靠本論所提出的離一多因進行觀察，就可以完全推翻這種觀點。

因此，如果承許能遍實有一體，也即東方的樹是樹、南方的樹也是樹，一切所遍都與能遍的樹木相關聯。那麼，我們可以進行推測，虛空也好，樹木也好，能遍法與十方三世所有的所遍法是否存在聯繫？

如果說毫不相關，如此則根本不能安立為遍。比如樹木，它如果與下屬的松樹、柏樹、東方的樹、西方的樹等任何樹都無有任何聯繫，則所謂的“樹木”能否遍於這些別法之上呢？不可能遍。

如果說二者緊密相聯，那麼，東方的樹木和西方的樹木是不是一體？是一體的話，東方的樹變成西方的樹、檀香樹變成沉香樹……所有的別法全部成為一體了。對於這一點，誰會承認呢？任何人也不敢承認。否則，南方的人變成西方的人、西方的人變成北方的人……這一點具有現

量的危害，是不可能發生的事情。

不僅如此，能遍是真實一體的緣故，喇榮山溝裡長出一棵樹的話，全世界的所有樹都應該同時生長；或者一個人死亡，全世界的人都會同時死亡，但這也是不可能的。

如果承許各自的能遍不是一體，所謂的總能遍又如何成為一體呢？因為別法中東方的樹、西方的樹……有多少個所遍，所謂的總能遍也會變成如此多的數目，這顯然與汝宗的觀點——能遍是普遍於一切的實體法相違。

在關於總法的問題上還是有一些辯論，《量理寶藏論》當中專門有觀察總別的一品。如果通達了總法和別法，因明當中的很多問題都會輕而易舉理解。所以說，總法和別法二者如果沒有任何關係，那麼，男人根本不是人或者人不是男人，會出現這樣的過失。實際上，我們可以說存在一種假立的關係，如果毫無關係，則會導致所遍與能遍不能成立。

對於上述總法和別法之間存在密切關係的說法，可以通過此處破除實一的理證進行破斥。它們之間真正有關係的話，那麼金瓶和瓶子之間、金瓶和銀瓶之間是怎樣一種關係，這樣一一觀察時，真正實有的一種關係根本不可能存在。

學習《中觀莊嚴論釋》這部論典，對因明的學習會有

很大幫助，因為本論對總相、別相以及遣餘等概念講得比較多。在這裡，米滂仁波切也說：所謂的總能遍也就是否定非其本身的一種遣餘，在外境上並不成立。比如瓶子是總能遍，它下屬的所有金瓶、銀瓶全部用瓶子可以涵蓋，而所謂的瓶子是通過遣除非瓶以後，在分別念面前建立的一種概念，它並非以自相成立。比如有枝有葉是樹的法相，當我們見到有枝有葉的物體時，腦海中除了樹木以外的鋼鐵、大地、牛糞等全部都會遣除，由此假立了樹木的總相或者稱之為樹，它實際上是遍於一切別法的相。

按照《量理寶藏論》的觀點，在我們腦海中出現的這種遣餘的概念，人們稱之為“總”，這樣的“總”並非真實存在，是一種無實法；“別”則是一種有實法。比如“瓶子”是所有瓶子的總相，它只能在分別念面前存在，而別法——金瓶、銀瓶等，可以用眼睛看、用手觸摸，它是一種自相，可以在外境中存在。

前面已經屢次提到過：人們在進行破立、取捨的時候，需要將現量見到的自相和遣餘所得到的總相混合在一起。比如我說“將瓶子拿出去”，聽者依靠這種語言的總相，與自相的紅色瓶子相結合，然後做出相應的行為；而說者也是把腦海中瓶子的總相和自相的紅色瓶子混為一體。意思就是說，將總相耽著為自相，然後我說“將瓶子

拿出去”，這就是破的道理；“將瓶子拿過來”則是一種建立。通過這種總相與自相混合的方式，人們可以進行破和立。

所以，對於人們日常的所作所為，只不過沒有觀察，如果真正詳細觀察，其實都是將自相和遣餘的總相混在一起進行取捨的。因明中雖然承許其中存在一種錯亂的成分，但是，依靠這樣的推理可以作出取捨等行為。

如此對於總法進行遮破之後，別法也就不攻自破了。比如說沒有“樹”，那麼，東南西北或者未來、過去等所有別法的樹都已經不存在了。或者說沒有“人”的同時，就已經否定了所有不同方向、不同時間、不同形象的人。這樣一來，總法與別法一體異體的過失也就根本不存在了。

那麼，什麼是總相，什麼是別相呢？所謂的總相只是遣除一種反體，比如說瓶子，除瓶子以外所有不同類的法全部排除在外，而同類的瓶子全部可以涵蓋。別相則既要遣除同類又要遣除異類，比如說金瓶，它不僅將瓶子以外的不同類法全部遣除，包括銀瓶、銅瓶、鐵瓶等同類的瓶子也一併遣除，因此具足兩種反體。

實際上，總相和別相都是將多體假立為一，比如所謂的金瓶也有東南西北、過去未來等很多的金瓶，只是將多

體假立為一而已。

癸二（破不遍之實一）分二：一、破實一之外境；
二、破實一之識。

子一（破實一之外境）分二：一、破粗大之實一；
二、破微塵之實一。

丑一、破粗大之實一：

障未障實等，故粗皆非一。

很多人認為粗大的實法應該存在，因為一切萬法當中實有存在的現象比較多。這種說法並不合理，比如五蘊的身體肯定不是實有，因為存在被衣服覆蓋的部分和未被衣服覆蓋的部分。由此可知，粗大部分也並非實有。

所謂的粗大實際上是數多極微聚合的部分，比如內在的身體以及外界顯現的瓶子、犍槌、住宅、山川洲島、妙高山王直至大千世界之間，無論任何事物，假設說為實體，那麼，遮障的部分與未遮障的部分是不是一體？如果是一體，遮障的部分已經成為未遮障，無有遮障的部分也應該被遮障了。

如同身體被衣物遮障未遮障的部分以及運動靜止、染色未染色、焚毀未焚毀等，這些迥然不同的許多法又怎麼會變成一體的自性呢？這是根本不可能的。

有些人辯解說：遮蓋和未遮蓋的部分是從支分角度來講的，而有支則是指整個身體。他們認為：有一種總法可以涵蓋全部，不存在覆蓋和不覆蓋的差別，應該是一體的。

實際上，對於有支不存在這一點，《釋量論》中已經講得非常清楚。下面米滂仁波切對這種觀點駁斥說：你們到底在說什麼呀？請問，所謂的有支與所有支分究竟是一體還是異體？

如果承許一體，由於有支的本體是一體的緣故，支分也應如同有支一樣不可分割。比如身體這一有支是一體，就不應該出現手、腳等眾多組成的支分，但是我們可以現量見到：身體的上半身不是下半身、下半身不是上半身。按照你們所謂一體的觀點，上半身與下半身不應該存在分別，頭也應該接觸地面走路，這顯然是不合理的。

如果所謂的能遍於一切支分的有支與支分他體，這樣一來，此二者如同瓶子和氈氈一樣無有任何關係，我們應該除手腳等支分以外見到另外一個有支的身體，然而，身體上上下下的哪一個部分是有支呢？而且，所謂的有支不應該遍於所有的支分，就好像瓶子不能遍於氈氈一樣，這樣一來，身體的有支又該如何成立？無論如何都無法成立。

外道說不會出現這樣的過失，因為有支與支分這二者是依靠聚集的法相而緊密相聯的，因此無需單獨得到。

《量理寶藏論自釋》中對於外道所承認的有支與支分之間的幾種關係講得比較詳細，那麼對方所說的積聚到底是怎樣的呢？就如同犛牛積聚在草地上一樣，有支和支分就是這樣一種積聚的關係。但這種說法是不合理的，下面就對這種積聚進行遮破。

所謂的積聚，如果是腳上存在一種有支的積聚，手上也存在一種有支的積聚，此二者是他體的，如此則導致手、腳等整個身體的部分完全分開，又怎麼會積聚為一體呢？如果說是一體的話，左眼變成右眼、左耳變成右耳，或者鼻子變成耳朵等，這樣會導致你們的過失更加明顯。

因此，只不過通過分別心將眾多分支聚合耽著為一體而假立為有支而已，除此之外，成實的一體法根本不可能成立，只有如此，一切名言才極具合理性。相反，如果有支是的確確存在的一法，也就不可能避免一體、異體等理證觀察的妨害。

第五十課

外道以及佛教的有部宗、經部宗的一部分人，承認一切萬法中微塵應該是實有的。但這種觀點是不成立的，下面主要講這個問題。

丑二（破微塵之實一）分二：一、闡明破微塵之理；二、說明以破彼微塵而破多有實法。

寅一（闡明破微塵之理）分二：一、宣說對方觀點；二、駁斥。

卯一、宣說對方觀點：

米滂仁波切在宣說對方觀點的同時，對每一種觀點都作了詳細的分析。

許黏或環繞，無間住亦爾。

此處講到了幾種不同的觀點，比如食米派認為微塵與微塵之間黏合而存在，佛教的個別論師認為微塵與微塵之間以環繞的方式存在，也有部分論師認為微塵之間無有任何間隔而存在。

上述三種觀點都不合理，為什麼呢？通過勝義理觀察時，微塵的本體根本不成立。如果微塵的本體不成立，無論黏合還是環繞或者無間隔地存在也就無法成立。

《俱舍論》第一品中已經講過，色聲香味觸五境和眼耳鼻舌身五根都屬於色法，再加上無表色，有部宗承許有十一種色法。五根五境等凡是粗大的色法都可以一直剖析，最後變成眾多的法。而且，一法的位置會障礙另一法的存在，比如色法中，一個微塵不可能佔據另一個微塵的位置。不論瓶子、柱子還是山河大地，我們所見所聞的一切色法，其實都是由若干個法聚合在一起而組成的，通過一一地剖析，最後都可以一分再分直到不存在。譬如，瓦瓶碎成瓦片，瓦片磨成粉末，粉末也有粗細之分。通過這種方式來說明一切色法可以分割得支離破碎。最後再再剖析時，瓦瓶的一微塵許也不存在，已經成為空性了。

當然，以世俗量觀察時，我們也承認最細微的一個量，這個量不存在的話會出現很大過失。但是正在以勝義量進行觀察的此時，對方所承認的微塵根本不可能成立。

從名稱上來看，所謂的“色”也就是指可以插入、可以轉變毀滅的法。這一點從藏文來講比較好懂，色法的法相是什麼呢？比如刀子可以插在色法上，凡是色法都有插入的含義。《俱舍論》中說：不一定是一個有阻礙的法插入色法，用心緣取也有色法的意義。尤其《大乘阿毗達磨》中說：所謂的插入不一定是真正的插入。不然，想要真正以一種有阻礙的法來插入無表色也相當困難。月稱論

師在《入中論》中，首先將色法到一切智智之間的萬法抉擇為無生空性，到最後，從色法到一切智智之間的萬法又建立了一種法相，其中所謂色法的法相即是插入的意思。

從意義上講，色法也就是可以互相阻礙，可以用心識來執著它，乃至對它產生執著之間，必定會成為所破的對境。比如“刀刺”，也就是指刀可以插在某法上或者可以砍斷的意思。

當然，阻礙和插入這兩種含義在比較粗大的色法上可以成立，但在非常細微的微塵上不應該有插入和阻礙的含義。這樣一來，微塵已經不是色法了。微塵如果不是色法，而它也不是除色法以外的心法，那它究竟是什麼呢？有人提出這樣一個疑問，下面對其進行回答。

無有上述過失。在粗法上可以具足插入和阻礙這一法相的緣故，微塵可以稱為色法。按照承許無表色的觀點來講，微塵自己雖然不具足色法真正的法相，可是微塵存在的所依以其他色法可以損害，或者說對其他色法有阻礙，如此一來，能依的微塵也可以得名為色法。

而且，按照因明的觀點，一個名詞可以有釋詞、說詞兼具以及只具其中之一的三種解釋方法。

比如水生，對於水中生長的蓮花來說，它既有說詞也有釋詞。也就是說，由於是水中生長的蓮花，可以稱為水

生，因此具有釋詞；在辭藻學中，尤其在藏文詩學中，一提到“水生”就知道是蓮花，因此也有說詞。這是釋詞、說詞兼具的情況。

只有說詞、沒有釋詞的情況，比如地上生長的蓮花，雖然可以稱之為水生，但不是水中生長的緣故，不具足釋詞。

水中生長的青蛙，我們可以說是水生，但只是一種釋詞，因為提及“水生”時，任何人都不知道是指青蛙。所以，它只具足釋詞、不具足說詞。

這個問題還是很重要的。有些名詞既具足意義，也可以作為稱呼；有些名詞根本沒辦法解釋，但人們還是用它作為稱呼。所以，你們所說的微塵，說詞肯定是具足的，但釋詞不一定具足，因為你們自宗也不承認微塵真正具有插入和阻礙的作用。而粗法瓶子，既具足色法的說詞，也具足釋詞。

有障礙性雖可說是色法的法相，但人們卻主要是將非常粗大的眼根的對境立名為色法。比如聽到聲音、嘗到味道等，它們雖然可以包括在色法當中，但是人們真正說起色法時，則是指眼根所見到的12種顯色和8種形色。

對於這些粗大的無情法一分再分，直到最後再也無法分割時，論典當中將其統稱為極微。也就是說，一個微

塵具有四十九個極微的量。極微的七倍即是鐵塵，依此類推，水塵、兔毛塵、羊毛塵、象毛塵、日光塵、蟣塵、虱塵直至指節之間，以七倍遞增。

所以，在名言中一定要承認極微。雖然我們在心中可以不斷分下去，直到無窮無盡，口頭上也可以說“再分、再分、再分……”，但實際上，對這一點進行觀察時有兩種量，以勝義量分析時，對於極微以離一多因進行觀察，所謂的極微以下再也無法分時已經成為空性，根本找不到。通過這樣的觀察方法可以了知萬法空性的道理。如果以名言量觀察，再也不能分的一個量應該存在，米滂仁波切在給單秋的辯論書中說：名言中如果不承認這樣一個極微的量，吉祥草與須彌山也就無有任何差別了。為什麼呢？吉祥草最細微的微塵可以一直分到無窮無盡，這其中分出的又可以再分下去；須彌山也是如此，都可以不斷地再分。這樣一來，吉祥草當中包含著無量的微塵，須彌山也包含著無量的微塵，二者之間不存在任何差別，這會出現很大的過失。

因此，名言當中應該以最細微的量作為支點，有部宗和經部宗一直承認無分微塵的原因就是如此。那我們是不是與有部宗、經部宗的觀點一致了呢？並不相同。在勝義當中，對無分微塵通過六種微塵環繞的方式進行觀察，最

後已經變成空性，所謂的無分微塵根本不可能存在。但是有部宗和經部宗並不是這樣承認的，他們說勝義中存在這種細微的再也不可分割的微塵，這樣就會有很大的過失。

同樣，依靠這樣的推理對我們的心識進行分析，按照勝義的觀察方法，最後的無分剎那也變成了空性，根本得不到。名言當中則需要承許最細微的無分剎那，否則，一年與一剎那無有任何差別了。為什麼呢？一年也是由無數的時間量組成，一剎那也是由無數的時間量組成，二者都可以無限分割下去的緣故，由此就會導致一年與一剎那相同，時間的長短也就不成立了。

因此，大家應該明白：在勝義中，千萬不能承認無分剎那和無分微塵存在，不然我們的見解已經墮入小乘；名言中一定要承認最細微的一種量——心識的無分剎那和外境的無分微塵；否則，一個大劫與一秒鐘應該相同，吉祥草與須彌山也已經無二無別了。這些問題在分析中觀的時候還是比較重要的，大家一定要牢牢記在心裡。

我們應當知道，在欲界中，能現於根前的一個小微塵最起碼也具有不包括根塵與聲塵的八個極微塵，如果有根塵等，則再累加。有部宗認為：任何法都必定具足八種微塵，如果具足根塵與聲塵，則具足十種微塵。按照經部宗的觀點，地等微塵不一定全部具足，而是以一種能力或者

作用的方式存在。唯識宗則認為：外境當中的法，有些具足一種微塵，有些具足二塵、三塵，雖然不一定具足八種微塵，但它的作用是存在的，在不同的因緣下，這一法的微塵也會產生相應的變化。

此處主要是以有部宗的觀點來講。他們所說的最終的無分微塵則是指除大種^①和大種所造^②以外的微塵，已經不能再加以分割，由此稱為無分微塵。而所有的粗法，根據大小的不同，其中含有的極微也具有多少的差別。比如一粒青稞和一條茶葉，二者根據物質體積的不同，其中所包含的極微的量也應該是不同的。

藏地因明前派的夏瓦秋桑等論師認為：微塵是無窮無盡的，一切諸法的法相也是無窮無盡的，也即法相具足法相、法相的法相也具足法相，他們承許很多法都是無窮無盡的。

這種觀點並不合理。如果法相成為無窮，最後將導致根本的法相無法了知，《量理寶藏論》第八品中對此有專門的駁斥。此處所說的微塵無窮也是不合理的，本來粗大的法應該在微塵上建立，但是微塵可以無窮無盡分下去的緣故，最初的微塵將從何處建立？這樣會出現很多過失。

外道以及佛教當中凡是承認微塵的宗派都認為：粗法是不存在的，但最細微的微塵應該存在。如果作為基礎的

這一點不存在，一切粗法也將化為烏有，正是考慮到這一點，他們說：極微是最極微小、不可拋捨而存在的。

前文已經講過，在名言中如此承認當然未嘗不可，但在勝義中，這樣的微塵如果仍然無法遮破的話則不合理。

外道與佛教小乘宗雖然都承許微塵，但二者的差別在於：外道認為微塵應該是常有的；佛教當中，不論有部還是經部，都不承認一種常有的法，而承許其是剎那性的。

粗大的法需要依靠微塵來建立，但對於微塵組成粗法的方式，有觀點認為：微塵與微塵之間無有任何間隔，全部是黏連在一起的。有觀點承許中間必須要有間隔。在這一問題上，內道和外道當中出現了不同的分歧和觀點，歸納起來，可以包括在以下三種觀點當中。

首先是外道食米派的觀點：微塵必須要相互接觸並且聚合在一起才能組合，如果不相接觸，那麼粗大的實法不可能成為一體，因此所有微塵絕對要一個黏合一個而存在。比如建立瓶子等粗大的法時，組成瓶子的所有元素和微塵需要聚合在一起，一個微塵黏合另一個微塵從而組成粗大的瓶子等法。

實際上，由於他們認為微塵常有，這樣一來，微塵黏合和不黏合都是不行的，通過這種方式可以輕而易舉遮破這種觀點。外道大自在派也是這樣認為的，他們說整個世

界變成空無時，組成萬事萬物的微塵全部在空中存在；世界要形成的時候，大自在會特別慈悲地將微塵全部召集起來結合在一起，由此創造世界。

現在的有些觀點說，整個萬物都是上帝創造的，他們可能也是承認微塵的，但到底承不承認常有呢？也有不同的很多觀點。不過現在西方的很多人，對於上帝如何創造萬物、如何創造器世界和有情世界的問題也是無從下手。因為現量根本無法成立，而比量的推理也十分混亂，根本找不到可靠的歷史作為依據，因此情況也是相當複雜的。

總的來講，食米派承認微塵是一切萬法的來源，但他們認為微塵以黏合的方式建立粗大的法。下面對他們的觀點進行駁斥。

所謂的無分微塵，也就是指最細微的、再也無法分割的法。但按照汝宗的觀點，無分微塵在黏合時，必定會出現東方的微塵、西方的微塵等不同方向的微塵與其黏合，如此也就出現了接觸和未接觸的部分，這樣一來，所謂的無分微塵必將無有立足之地。為什麼呢？無分微塵現在已經成為有分微塵了，因為出現了接觸東方微塵和接觸西方微塵的部分，從而變成了有分微塵，這與你們自宗的觀點明顯相違。

對方對此辯解說：並不存在未黏連的部分。

這樣的話，東方的微塵和西方的微塵等，無數的微塵都與這一微塵融為一體，如此將導致粗法永遠也無法建立，因為這一微塵的體積永遠都不會擴大，最後，須彌山也變成了一個微塵。

有關這方面的推理，《四百論》當中分析的理證非常尖銳，先把粗大的觀察為細微，細微的觀察為極微直到無分微塵，最後無分微塵也是如同虛空一般，整個世界上根本不存在一個成實之法。大家方便的時候，可以翻開《四百論》看一看。



【注釋】

- ❶大種：指地水火風。
- ❷大種所造：指色聲香味觸，若有聲音則具足五種，無有聲音則只有四種。

第五十一課

前面頌詞中說：“許黏或環繞，無間住亦爾。”任何一個粗大的法，都是依靠微塵組合起來的。前面已經講了外道食米派的觀點，他們認為：所有的無分微塵以黏連的方式組成粗大的法。對此，自宗已經作了駁斥，下面講內道有部宗的觀點。

有部宗等承許說：大多數法相互之間依靠引力而沒有東離西散，像前面說黏連在一個微塵上是不合理的，應該是其餘微塵以有間隔的方式圍繞一個微塵，好似牛尾毛或青草一樣存在著。

內道的有部宗等論師承許黏連是不合理的，中間應該有一定的間隔。也就是說，很多無分微塵聚集在一起時，東邊的微塵、西邊的微塵不可能全部黏連在一起，而是所有微塵以環繞的方式圍繞著中間的微塵。而且，他們認為雖然有間隔，但也不會出現東離西散的情況，就好像地球雖然懸浮在大氣層中，但依靠引力而不會導致地球上的萬事萬物掉落一樣。

有部宗認為：柱子等是由微塵組成的，而微塵與微塵之間無有任何間隔，依靠風的力量積聚在一起，因此它們之間不會散開。他們認為風可以起到兩種作用，一是可以積聚，如柱子、瓶子等之所以不會支離破碎，就是依靠風

的力量；二是具有失散的能力，在吹風的時候，很多東西都會被吹得東離西散。因此風既有失散的能力，也有積聚的能力。《俱舍論》中曾經講過：以一張紙為例，依靠肉眼來看，一張紙似乎是連在一起的，而實際上，這上面有非常細微的空間，紙張可以撕開的原因就在這裡。這與物理學的觀點比較相合。的確，如果微塵與微塵全部融入一體的話，也就根本不可能把紙撕爛，因此有部宗認為微塵是積聚在一起的。

那麼，微塵與微塵的間隔中為什麼不會插入更多微塵呢？他們說：這是名言萬法的一種規律，中間雖然存在很多的空間，但也不會有其他微塵趣入。這就是有部宗的觀點。

由於對方承認無分微塵實有並且各個微塵間存在間隔，那麼，微塵與微塵的空隙間就應該出現光明塵、黑暗塵等。《俱舍論自釋》中說：不會有這樣的過失，因為任何一個法當中都會有很多的空間，但是這種空間非常渺小，其他微塵根本沒有進入的機會。如果在名言中如此承認倒也是可以的，比如瓶子和柱子之間雖然有間隔，但柱子自己的本體是否存在間隔？這一點通過肉眼根本看不出來，用手接觸時感覺不到中間有空隙，實際上依靠真正的名言實相觀察時，裡面的確充滿了空隙。名言中如此承認也是合理的。

然而在這裡，有部宗承許勝義中無分微塵實有，這樣的無分微塵在組成粗大的法時，以有間隔的方式聚集在一起，就像牛尾巴表面看來全部聚集在一起，實際每一根毛都是分開的。同樣，從柱子的表面雖然見不到空隙，但這也是因為我們的觸感比較粗大的原因，真正去分析時，組成柱子的眾多微塵其實是以具有間隔的方式來存在的。或者，我們遠遠見到一片青草地時是綠油油的一片，從近處詳細觀察就會發現，花草等全部以毫不混雜的方式存在著。

站在世俗的角度，這種觀點也是可以承認的。但從勝義角度分析時，由於承認實有的微塵，對方的這種觀點非常不合理，其原因是：如果這些微塵相互有間隔，則明暗的極微就有鑽入那一位置的機會。比如柱子當中存在很多空隙，這樣的話，柱子的空隙當中應該有光明的微塵、黑暗的微塵進入。或者說，我們所見到的光明的微塵也由眾多微塵組成，當陽光普照大地時，雖然以肉眼見不到其中有很多空隙，但實際上其中應該存在很多的空隙，這樣一來，黑暗的微塵應該進入到這些空隙當中，如此必定會導致光明與黑暗共存的過失。

這是從勝義諦的角度來講的。其實《俱舍論自釋》中說：雖然有空隙，但其他的微塵根本不會進去，就好像火

的熱性一樣，這是名言的一種自然規律。對此，站在勝義觀點進行破斥不會有任何困難，因為依靠勝義理論——不共應成因或自續因進行推測時，實有的微塵之間既然存在空隙，這樣的空隙當中必定會出現其他的微塵，這一點毋庸置疑。

由於承許實有的微塵中間存在空隙，微塵與微塵之間必定會插入其他的微塵，到最後，整個三千大千世界的所有器世界和有情世界都可以容納在兩個微塵之間，這是一個很大的過失，所以這種說法並不合理。

以上遮破了有部宗的觀點，下面講第三個問題——破經部宗的觀點。

經部等宗派認為：接觸是接觸，但並不黏連在一起。

這種觀點與有部宗基本相同，表面上看，似乎有部宗的觀點更好一點，因為他們說有接觸卻又不黏連，比如合掌的時候，右手與左手相互接觸，但是不會黏合在一起，如果黏合，左手會變成右手，右手也會變成左手。實際上，從未經詳細觀察的世間名言來講，這種觀點應該可以成立，但詳細觀察就會發現：這種觀點並不合理。《入菩薩行論·智慧品》中說：如果是真實的接觸，就應該全部融為一體，未全部融入就不可能接觸。通過這種方式觀察就可以完全遮破他們的觀點。

他們是這樣認為的：不論食米派所說的黏合還是有部宗所說的不黏合都是不應理的，應該承許為接觸，雖然不黏合但微塵之間並無空隙。這實際完全是自相矛盾的一種說法，下面駁斥這種觀點。

由於對方承許毫無間隔，也即一個微塵與另一個微塵接觸時，中間沒有一點空隙。這樣一來，必定導致兩個微塵融為一體，比如合掌時，兩隻手雖然緊緊貼在一起，但中間一定會出現間隔，如果無有間隔，左手和右手也應該成為一體了。因此無有空隙是絕對不可能的。

有關這一點，寂天論師的《入菩薩行論》以及世親論師等在其他論典中早已宣說過。假設是真正的接觸，中間有間隔的話，應該在空隙間插入其他微塵，如此則與有部宗的觀點無有兩樣；如果說中間沒有間隔，一個微塵也不能進入，如同將水倒進牛奶一樣全部融合，也就與所謂的黏連無有二致了。所以，你們要麼說不接觸、中間有空隙，就如有部宗所承認的那樣；要麼就像食米派所說的那樣全部黏連在一起，根本沒有必要挖空心思說：以無有空隙的方式接觸，但二者不黏連。

上述講到了承許組成粗法之基礎的極微塵相互黏連的食米派觀點，未黏連而有間隔環繞的有部觀點，以及認為未黏合而無有間隔存在的經部觀點。對於上述三種觀點，

《中觀莊嚴論自釋》只是稍稍提及，嘎瑪拉西拉的《難釋》也沒有廣說。此處米滂仁波切則針對每一種觀點分別進行了分析和破斥，下面將對總的實有無分微塵進行遮破。

卯二（駁斥）分二：一、說明若無分則粗法不成；
二、說明若有分則微塵不成。

辰一、說明若無分則粗法不成：

倘若有者言：位中之微塵，
朝一塵自性，向餘塵亦然。
若爾地水等，豈不得擴張？

如果有人說：位於中間的微塵是朝向一個微塵的自性，其他的微塵也不會出現朝向他方的情況。如此一來，地水火風等所有微塵，不是永遠都不能擴張了嗎？因為所有的微塵都朝向一方，如此則所有的微塵都將融合在一起，最後，即使有再多的微塵也不會擴張。

一切萬法本來是不存在的，但我們現在要建立一個粗大的法時，首先應該以最小的微塵作為基礎，由若干微塵聚集在一起才可以成立這一粗大之法。那麼，如同中間有一座房子，它有朝向東方的一面，也有朝向南方、北方、西方的面，也就是說，這間房子應該有四面八方。那麼，

位於中間的這一最細微的無分微塵有沒有面朝於哪一個方向呢？即使沒有朝著所有方向，也必定存在朝著一個方向的一面，否則根本無法指定它以何種方式存在。如果若干微塵聚集而組成粗法時，位於中間的那一微塵唯有朝向東方一個微塵的自性，那麼，面對剩餘方向的其他微塵也絕對要朝向東方或者唯有那一分。

如果承許上述觀點，無論有多少微塵積聚，地水等無論如何也不會出現擴張的情況。但事實並非如此，你們也承認：由於微塵的積累，致使地水等越來越增長。因此，你們最好捨棄“所有微塵僅朝著一個方向”的觀點，因為這二者很明顯是相違的。

如何相違呢？依靠微塵組成粗法的過程中，位於中間的無分微塵有四方四隅以及上下十個方向的微塵環繞著。按照你們的觀點，這樣的無分微塵是不可分的，既然如此，此無分微塵除一個方向以外再沒有其他方向，由此也就導致了所有微塵都朝向同一個方向。而且，即使有再多的微塵聚合，也絕不可能出現組合成粗法的可能性。

靜命論師的這種推理方法的確非常尖銳，如果通達了這種推理方法，就會了知：勝義中不能承許一個無分微塵；否則，名言中的許多事實也會無法成立。但是在名言中沒有必要詳細去觀察，這時只需要承許一個再也不能分

下去的微塵，這就是名言的量。

既然依靠勝義量觀察時得出了名言中也不成立的結論，有人不禁會想：是不是名言中真的不成立啊？不必擔心。對於名言中的一切法，真正以勝義量觀察時，即使吃飯也永遠不會吃飽，所謂的走路、說話等在名言中根本不可能成立，然而從名言量來講，吃飯可以填飽肚子，走路、說話等無欺可以成立。

如果再進一步細緻入微地分析，對於接觸中間微塵的另一個微塵來說，後者是否遍於前一個微塵？如果不遍，所謂的無分微塵已經出現了遍和不遍的兩個部分，它也就不是無分微塵了。如果遍於前一個微塵的整個部分，由於後面的微塵已經完全佔據了前一個微塵，也即兩個微塵融為一體，如此則不會出現逐漸擴大的情況。

因此，對方的觀點無論如何都不合理，只要承許這樣的無分微塵在勝義中存在，就會出現諸多的過失。由此可以得出結論：只要承認一個真正實有的微塵，即使將整個大地和大海的水全部彙集在一起也不會增長和擴大，到最後，也只是一個小小微塵的量。

前面已經說過，所謂的微塵並不是最小的單位，最小的單位應該是極微。所以此處所說的微塵，實際上應該是指極微，而不是具有七個部分的微塵。此處一直說微塵的

原因，是將極其細微的塵簡稱為微塵的緣故，而不是指由七個部分組成的微塵。大家在分析時一定要注意不同場合的運用。

第五十二課

前面已經講了，欲界中的一切事物至少會由八種微塵組成。而這裡所說的最終的無分微塵，則是指非大種和大種所造的、不存在各自分割的部分。同樣，對於色法的定義，前文說是可以插入的法，法尊法師在《入中論講義》中將色法定義為“有阻礙”，而《藏漢大辭典》中說：可以轉變、可以破壞的法叫做色法。因而此處所講色法的範圍比較廣。大家對上述所講的內容應該這樣理解。

辰二、說明若有分則微塵不成：

若許朝餘塵，面另居他處，

極微如何成，無分唯一性？

上一個科判已經說過，若承許為無分微塵，在積聚成粗法時所有的微塵只能朝向一個方向，如此一來，則無法組成粗法。如果轉而承許：朝向其他微塵的一面各自另外居於其他處，也即朝向東方和朝向西方的面各自分開。既然如此，又怎麼會成為無分呢？由於十方的微塵圍繞而有不同的方向，你們所謂的無分微塵已經成為有方分。

《中觀莊嚴論自釋》和《中觀莊嚴論難釋》中都有這方面的剖析。也就是說，通過上面的分析，承許只朝一個方向或者根本沒有方向都不合理，這樣一來，對方自

宗也將無法立足，於是對方從另一個角度說：並非唯一朝向一方，而是朝向其餘微塵的一面居於他處。也即中間的微塵有朝向東方的一面，也有朝著其他方向的一面，這些朝向各自方向的一面另外存在。但你們不是承認為無分微塵嘛？！既然存在這麼多的方向，又怎麼會成為無分微塵呢？

《量理寶藏論自釋》中說：如果未進行剖析，所謂的微塵應該有分。因此，所謂的有分和無分，關鍵就在於是否進行剖析，而對無分進行剖析時，若以名言量剖析到最後不能再分時，只要讓無分微塵他老人家自然安住就可以了；但以勝義量繼續剖析，則所謂的微塵根本不可能存在。

當然，剖析可以分為以分別念剖析、以語言剖析和真實剖析三種。如果是通過分別念和語言進行剖析，就如夏瓦秋桑等論師所說的，微塵可以分析成無窮無盡。但是這種分析，如果是以名言量進行觀察，名言中必須承認一個最細微的量，這一點無有任何妨害；而通過勝義量觀察時，名言量所承認的微塵也是根本靠不住的，要麼承認它是有分微塵，要麼無分微塵也成為無有。

上師如意寶在講述《文殊大圓滿》和《傑珍大圓滿》時都說過：修行大圓滿的時候，首先將外境的粗大部分抉

擇為細微，再將細微抉擇為有分微塵，有分微塵再抉擇為無分微塵，到最後無分微塵也如同虛空一樣根本不存在。因此，不論學習有部宗、中觀宗還是修行大圓滿，都是將外境從粗大到細微，最後抉擇為無有；反過來，從自己的心識或是執著外境的角度進行觀察，心識根本不成立的道理也可以如是抉擇。

個別道友可能會想：為什麼沒完沒了地一直說微塵、微塵……，《四百論》中如此，《中觀莊嚴論》還是如此，為什麼整天跟微塵過不去呢？實際上，如果通達一切萬法都由微塵組成而微塵也不成立的道理，那麼，我們所執著的粗大法的來源已經不存在了；如同不存在羊毛就根本無法編織氍毹一樣，對於氍毹等粗大法的執著也就自然而然不會產生，我們一直分析微塵的原因就在於此。

我們要清楚地認識到：如同孩子是觀待大人而安立的一樣，所謂的微塵其實是觀待粗大的法安立的。無論如何細微，它的來源基礎——設施處都需要緣很多法，並不是由獨一無二的微塵單獨成立。因此，非多法組成的一種實體法根本不可能存在。

寅二（說明以破彼微塵而破多有實法）分二：一、安立因；二、建立遍。

卯一、安立因：

微塵成無性，故眼實體等，

自他說多種，顯然無自性。

微塵無有自性的緣故，眼耳鼻舌等根以及外道所承認的實體等，自他所說的各種各樣的法顯然無法成立。

由於微塵無法成立為有自性，內道所說的眼根等以及外道所說的實體等所有法也就根本不可能存在自性。如同無有泥土就造不出瓦罐一樣，最細微的本體已經不存在的緣故，粗大的法也就根本不可能存在。

佛教有部宗認為：眼、色及其識等為勝義。而食米派等外道聲稱實與德等為勝義^①。如果將眼、色抉擇為不存在，所謂的識也就根本不會存在，因此首先抉擇微塵不存在是非常必要的。如果將微塵抉擇為空性，自他所說的一切法都可以輕而易舉地抉擇為空性。下面就對這一道理建立周遍。

卯二、建立遍：

彼性彼組合，彼德彼作用，

彼總別亦爾，彼等與彼聚。

頌詞中所說的“組合”、“德”等在下文都有介紹。意思是說，佛教承認的粗大之法和外道所說的功德、作用、總相、別相等都是依靠微塵成立的，如果已經通達微

塵無有自性或者微塵根本不存在的道理，自他宗派證悟空性也不會出現任何困難。

以微塵不存在，便可將眼或實體等所有萬法抉擇為空性。下面將對其合理性作進一步的宣說。

《俱舍論》中按照有部宗的觀點，五根五境等全部是微塵聚合的自性，這就是指頌詞中的“彼性”。

“彼組合”的意思則是說，外道承認具足多個微塵的有支是一種實體法，這樣的有支是通過直接或者間接的方式由微塵組合在一起的。

按照勝論外道的觀點，除聲音是虛空的功德以外，色、香、味、觸均是四大的功德顯現。此即指“彼德”。

抬放、伸縮等事宜需要依賴身體，而身體當然是許多微塵的聚合，正是由於微塵的作用，身體可以作出伸縮、抬放等動作，頌詞中說“彼作用”。

前文已經說過，外道認為“有”是存在的，它屬於大總，而犛牛、樹木等是小總，還有特殊的地等別相法，“彼總別亦爾”就是指微塵的總法以及別法也與微塵之間存在著一種密切的關係。

“彼等與彼聚”，外道認為：所謂的微塵與另外的有實法積聚在一起，這中間如同兩隻犛牛用繩索聯繫著一樣，全部與微塵存在著一定的關係。

外道也好，佛教徒也好，他們所承許的法直接、間接都是以微塵作為基礎的，如果微塵消失的話，上述所說的一切法都會隨之消失。因此，佛教中說：所有的法都需要依靠微塵而成立，如果了知了微塵不存在的道理，內外等一切諸法會很容易通達為空性。當然，如果按照《大圓滿心性休息》的觀點，首先抉擇萬法唯心，最後對心識進行抉擇，這樣也很容易證悟空性。

微塵不存在的緣故，五根五境也就不可能存在，那麼，五根作為增上緣、五境作為所緣緣，所產生的眼識、耳識、鼻識等五種識也就根本不能成立。既然如此，心識的前剎那無間產生後一剎那的等無間緣^②也就根本不會存在，如此一來，以法為對境的意識或者說依靠等無間緣建立的意識顯然無法被證明為成實。

這種觀察方法的確非常好。《俱舍論》中說，前面六識滅盡的剎那，無間產生之法稱為意根。如果真實通達了一切萬法微塵許也不存在這一道理，那麼，五根、五境乃至五識均不存在。如此一來，第六識亦將不復存在，那麼，六識滅盡剎那無間產生的意根也就根本不可能存在。

同樣，被稱為成住同質^③的受、想、行等，由於所有的識不存在，與其同體之法也同樣可以成立為無有自性。

而小乘所講的十四種不相應行^④或者《大乘阿毗達

磨》所說的二十四種不相應行^⑨，雖然它是除有情法與無情法以外的一種有為法，但也是依靠色法和心法產生的，如果色法與心法都不存在，所謂的不相應行也就根本不可能存在了。

實際上，不相應行只是心的假立，並非真實成立。靜命論師在《自釋》中也說：關於這一點，諸位智者已經百般破析得七零八落，在死屍上無需再用利刃奮力相擊。世親論師、寂天菩薩等，包括米滂仁波切在《入智者門論》中都已經詳細分析過，所謂的不相應行只是有部宗的一種分別假立。

有部宗所承認的無表色，由於是依靠地水火風四大種成立的，既然地水火風等所有微塵都已經剖析完畢，無表色不成立的道理也就顯而易見了。而虛空原本就不是微塵組成的法，在遮破微塵的此時，任何人也不會執著虛空為實有。而且，在前文抉擇無為法的同時，對於虛空不成立的道理已經作過剖析，此處也就沒有必要再次破析了。

上述對於六根六境六識無有自性的道理已經作了詳細闡明，而自宗所承許的十八界當中已經包括了所有的有為法和無為法，這樣一來，依靠微塵無有自性這一道理，佛教所許的十八界所攝的一切萬法都可以抉擇為空性。

下面通過微塵不成立這一道理，再對外道所說的法不成立實有進行分析。

外道將兩個微塵以上的積聚稱為有支，但作為支分的微塵既然無有，所謂的有支也就不可能存在。另外，他們承許色聲香味觸五境是五大的功德，如聲音是虛空的功德，然而四大的微塵根本不存在，虛空又如何單獨成立呢？根本不能成立。還有他宗所承許的作用以及大總“有”、小總“黃牛”等，由於它們均依賴於微塵，只要破除了微塵，所有這些觀點也就不攻自破了。

通過各種各樣的分析方法得出微塵不成立之後，可以了知外境的無情法根本無法成立，這樣一來，執著它的心也就很容易抉擇為不成立。就像寂天論師在《入菩薩行論》中所講的那樣：對境不成立則有境不成立。如同由很多細竹子捆綁成的竹條，只要從中抽出一支，就會導致整個竹條鬆鬆垮垮。同樣，只要對一切萬法的來源——微塵剖析為無有自性，其他的一切法也就自然而然無法成立。比如柱子，只需要將組成柱子的一個微塵抉擇為空性，那麼，其他微塵也將不復存在，所謂的柱子已經成為空性，對柱子的執著也會隨之消失無餘——所取的對境不存在，能取的心也會隨之破除。這樣一來，證悟空性也並不是很困難的。



【注釋】

- ❶ 《中觀莊嚴論難釋》中說“勝論外道承許實體為勝義，數論外道承許功德為勝義”，與《中觀莊嚴論自釋》的觀點稍有差別。此處則與《自釋》的說法相同。
- ❷ 除阿羅漢的最後剎那之外，一切心與心所皆為等無間緣。何為等無間緣呢？“等”即平等，如前剎那心與後剎那心是平等的；“無間”是指同類相續之法，中間無有隔斷；是一切法之外緣，故稱為“緣”。
- ❸ 生、住、壞、滅同時同體之異類法即稱為成住同質，比如火與火的熱性，火在產生時熱性也同時產生，安住時也同時安住，毀滅時同時毀滅。
- ❹ 不相應行：是指除有情法與無情法以外的一種有為法。其中“相應”是指與心心所相應。小乘十四種不相應行：得、非得、同類、無想、無想定、滅盡定、命、生、衰、住、滅、名稱、文字。
- ❺ 得、命根、眾同分、異生性、無想定、滅盡定、無想報、名身、句身、文身、生、住、老、無常、流轉、定異、相應、勢速、次第、時、方、數、和合、不和合。

第五十三課

子二（破實一之識）分二：一、破認為外境存在宗派（有部宗、經部宗等）所許的實一之識；二、破認為外境不存在宗派（唯識宗為主）所許的實一之識。

丑一（破認為外境存在宗派所許的實一之識）分二：一、破不共各自觀點；二、以說共同實一之識不容有而結尾。

寅一（破不共各自觀點）分二：一、破自宗有實二派之觀點；二、破外道之觀點。

卯一（破自宗有實二派之觀點）分二：一、破無相有部宗之觀點；二、破有相經部宗之觀點。

此處所說的“相”，是指識和外境之間是否存在一種行相。在承許外境存在的宗派當中，有部宗在取外境時不承認存在行相，因此稱為無相派；經部宗則承許識在取外境時存在一種行相，所以稱為有相派。

辰一（破無相有部宗之觀點）分三：一、建立自證合理；二、說明境證非理；三、說明無相觀點不合理。

巳一（建立自證合理）分二：一、認識自證之本體；二、說明彼為自證之合理性。

午一、認識自證之本體：

現量可以分為四種，即根現量、意現量、自證現量、瑜伽現量。總義當中已經講過：本論的五大特點之一，即是承許自證在名言中存在是合理的。我們再三說過：名言中應該承許阿賴耶和自證。對此，米滂仁波切以及自宗的很多論師經常引用靜命論師的這一頌詞進行說明和論證。

遣除無情性，識方得以生，

凡非無情性，此乃自身識。

遣除了無情法的反面，也即遣除了無情法以後的一種明清法，就叫做識。因此，凡是非無情的本性均可以稱之為自證識。

總的來說，有承認外境與不承認外境兩種觀點。承認外境的觀點，又包括無相有部宗與有相經部宗兩種。

《俱舍論》中說，承許外境無相的有部宗論師認為：每一個根都是具有不同形狀、顏色的一種色法，比如眼根像胡麻花、耳根像卓嘎樹的樹疥疤一樣。經部宗以上承許根只是取境的一種能力。唯識宗認為，所謂的根只不過是阿賴耶上取境的一種習氣和功能。

有部宗說，外境應該是存在的，依靠眼根等可以執取外境的色法等，而識就如同玻璃球一樣，它自己的本體是透明的，不需要一種行相而是直接緣取外境。其中，鼻

根、舌根、身根以接觸的方式緣外境，眼根和耳根以不接觸的方式取境。

根也可以分為有依根和相應根，正在起作用的根叫做有依根，比如眼睛已經見到色法、正在見到色法或者將要見到色法時，眼根就稱為有依根；這時，耳根未起到根的作用，但耳根仍然存在，因此叫做相應根。

有部宗認為：有依根可以直接清楚地緣取自己的對境，如經部宗所許的紐帶——行相根本沒有必要。他們究竟是如何承許的呢？比如，眼睛在見瓶子時，不需要依靠任何行相而是直接緣取外境瓶子的自相。

這種觀點其實並不合理。暫時來說，在取境的問題上，經部宗的觀點相對比較合理，但究竟來講，最合理的就是唯識宗的觀點。因為唯識宗既不承認有部宗所許的外境，也不承認經部宗的隱蔽分，而是說一切萬法皆為心的幻變，這種承許在名言中非常合理。靜命論師的這部論典，勝義中依靠《中觀六論》、世俗中按照唯識宗的觀點進行抉擇，這種方式最為合理的原因即是如此。

所以，大家應該了知，在對萬事萬物進行分析判斷的時候，按經部宗的觀點雖然也有一定的道理，但真正來講，最合理的觀點是不承認外境。可是一開始就說外境不存在——柱子不存在、瓶子不存在、山河大地不存在的

話，世間人很難接受。因此，首先應該以經部觀點作為階梯，《量理寶藏論》和《釋量論》中也說：在承認外境時，必須依靠經部宗的觀點進行宣說。

有部宗在見外境這一觀點上，與末學宗派世間人的想法和說法非常接近。因為世間人經常認為：以眼睛來見柱子、瓶子等法，所見的瓶子就是能裝水的這個瓶子。很多沒有學過宗派的人，包括一些高級知識份子也從來沒有分析過：瓶子究竟是怎樣存在的？眼睛是如何見到瓶子的？比如一個演員在舞臺上表演，下面有一千個觀眾在觀看演出，這一千個人當中，每個人都認為自己眼睛所見到的對境就是臺上的這位演員。他們只會產生這位演員的表演非常精彩或者實在糟糕等想法，除此之外，所見的到底是總相還是自相？或者是隱蔽分還是顯現分？是以根來見的還是以識來見？是以有接觸的方式來見，還是以不接觸的方式來見？對於這些問題從來不分析。

有部宗的這種觀點實際上極其不合理。《釋量論》的講義中非常清楚地講到：一百個人如果真正見到了那一外境，這一百個人就應該同樣產生一種眼識。事實並非如此，一百個人當中，也許有五十個人產生了這位演員表演相當精彩的眼識，另外五十人也許認為他的表演非常糟糕。如果是真實見到同一個外境，就不應該產生種種不同

的差別。而且，眼睛見到外境時，到底是接觸外境還是不接觸外境？不接觸則無法真正見到外境；如果接觸，一百個如同胡麻花那樣的眼根應該出現在瓶子上，由於眼根是微塵性的，那麼多種色法——一百個眼根與瓶子又怎麼會在同一個位置上存在呢？根本不可能同時存在，所以說接觸也完全不合理。

關於這一問題，《俱舍論自釋》當中，世親論師站在經部宗的觀點，對有部宗發出了很多太過。經部、唯識等上一乘的宗派認為：真正的對境不可能顯現，而是依靠所指點出的那一行相顯現在眼識等面前的。但是，只有真正了知那一外境才叫做取外境，比如眼識見到色法後可以了知外境色法的特點，這才是見到了外境；或者，耳識聽到聲音並了知此聲音的特點，這就是“聽到”的含義。《俱舍論》中稱為領受——只有領受到外境，才可以叫做取境。所謂的“取”並不是用手來抓著某種東西，而是對外境的本體如理如實地了知，這就叫做“取”。既然了知外境才稱之為取境，有部宗的觀點又怎麼會合理呢？根本不合理，因為你們承許眼根是一種色法，是一種無情法，以一種色法又如何了知另一種色法呢？根本不能了知。

米滂仁波切的《釋量論大疏》講了很多有關這方面的道理。有時候特別想翻譯，但是這個工程非常巨大，而

且，翻譯完以後可能也沒有人看得懂。法稱論師在《釋量論》的頌詞後面說^①：就像江河融入大海一樣，如此甚深智慧的論典唯有融入自己，世界上的其他人不會了知。的確是，法稱論師的智慧相當尖銳，對一切事物的本體分析得非常透徹。因此，聞思過《釋量論》、《俱舍論》這些論典，很多小的問題都會輕而易舉通達。但是究竟能不能翻譯也只有以後再看，這些都是隨著自己心情的波濤隨存隨滅的法，現在也不好說。

有部宗認為經部所說的以識來見外境不合理，因為識是無有阻礙的法，如果以識來見，牆壁外的法也應該可以見到，事實上根本見不到的緣故，應該是以根來見外境。實際上，以根來見更不合理，比如有玻璃阻擋時還是可以見到外面的景物，而眼根這種色法又怎麼會穿過阻擋的玻璃直接見到外面的色法呢？肯定不能見。這說明並不是以根來見的，而是通過識來見色法的^②。

無論任何對境都應該由識來現見並了知，離開了識又如何能了知呢？絕不可能了知。雖然不是真正通過眼根見到色法，但是眼根不存在，也就如同盲人一樣根本不能取境。因此，眼根是一種增上緣——眼識取境的一種輔助力量，取境能否成功也取決於它的存在與否，不過真正的領受者應該是識，如此承許非常合理。

下面通過鏡子的比喻來說明經部宗的觀點。

比如說鏡子當中顯現一個瓶子，並不是瓶子真正到了鏡子裡面，只是與瓶子相同的影像在鏡子中出現。因為鏡子是具有八種微塵的色法，而瓶子也是具有八種微塵的色法，如果真正的色法——瓶子出現在鏡子裡，那是不是原來的鏡面已經不存在了？這顯然是不合理的。

經部宗特別強調說：顯現在識前的一切部分僅僅是外境的行相而已，而在識前顯現的外境行相，是由真正的外境這一隱蔽分指點才得以顯現的。就好像鏡子中顯現的只是瓶子的一個行相，並不是真正的色法——瓶子。同理，人們見外境也只是見到外境的行相，並不是真正的外境，真正的外境是一種隱蔽分，通過它可以指點出這一行相。

比如一百個人見同一個瓶子，每一識的行相各不相同，也就是說，任何人也沒有見過真正的外境——瓶子，但是瓶子的行相可以在每個人的眼識中顯現。就好像一百個鏡子同時對著一個瓶子，這一百個鏡子當中都會出現瓶子的行相，你不能說一百個鏡子裡有一百個瓶子，也不能說瓶子的一部分跑到鏡子裡面去了。同樣，一百個人見瓶子的時候，瓶子自己的本體以隱藏的方式存在，但瓶子的行相可以在一百個人的眼識當中出現。

由於每個人都有各自不同的意識部分，一百個截然不

同的相續中，必定各自存在著了知瓶子的現分或識分。如果不是這樣，而是如有部宗所說的僅僅依靠眼根來見，那麼，由於不存在了知瓶子的現分，也就根本不可能見到瓶子。因此，應該承許以識來見外境。然而一百個人在見瓶子時，各自眼識前所顯現的那一行相，不會出現在其他相續面前，互相絕對不會混雜，因為相續是互為異體的。

所以說，只要顯現，就一定是意識的一種自現。這一點是誰都不可能推翻的。但是，顯現的行相不可能無因無緣中產生，因而能指點出行相的外境應該存在。

“指點出行相”是經部宗比較關鍵性的一句話，他們認為：外境——瓶子這種隱蔽分存在，就如同鏡子中可以顯現瓶子，而且瓶子的顏色、形狀等無有絲毫差別地在鏡中顯現一樣，外境的所有特點和形象可以完全顯現在眼識當中。人們在取舍的過程中，只是將顯現在眼識中的行相與真正外境的自相錯認為一體而已。我們平時照鏡子也是這樣，看到自己的面容在鏡子中顯現時，經常認為：

“我現在瘦了、難看了……”其實鏡子裡的面容並不是自己真正的本體，而是將鏡子裡的影像和自己的自相誤認為一體。實際上，眼識見到瓶子時，我們認為已經見到了瓶子，實際只是見到了瓶子的行相，並非真正見到了瓶子，只不過將瓶子的行相當成了自相，如此而已。

這就是經部宗不同的觀點：外境——真正柱子的本體是一種隱蔽分，任何人都見不到、摸不到，人們見到的柱子只是一種行相，真正的柱子以潛伏或隱蔽的方式存在著。

雖然所謂的外境也是以微塵組成的，對其逐漸抉擇就可以了知為空性，但只要承認外境，就必定要承認經部宗這一極富合理性的觀點。

以比喻來說明這些道理，比如以染料改變的玻璃作為現量，真正玻璃所取的只是染料的影像。此處的“染料”並不是指給其他物品著色的顏料，而是說，各種顏色的布匹上放置一個水晶球，水晶球的本體是透明的，但我們看的時候，就好像布匹的顏色已經染在水晶球上。其中，布匹的顏色如同真正的外境，水晶球即是識，而水晶球上見到的布匹顏色則是行相。水晶球是可以現量見到的，當我們將水晶球放在布匹上時，透過水晶球可以看到布匹各種各樣的顏色，而真正布匹的顏色卻絲毫未見。

因此，現量顯現的唯一是識的本體，而如同布匹隱藏在水晶球下面一樣，真正的外境也是以隱藏的方式存在著，根本見不到。真正來講，經部宗在見外境的過程中，實際就是自己的眼識見自己，只不過這樣的眼識帶有一種外境的染污而已。



【注釋】

- ❶ 《釋量論》：彼諸慧能無劣弱，亦無通達甚深性。彼諸增上精進者，亦無能見最勝性。諸眾生中我相等，繼持善說不可得，如眾河流歸大海，吾論隱沒於自身。（法尊法師譯）
- ❷ 經部宗認為，雖然識可以見到色法，但並不能見到所有的遮障之法，只有因緣具足時才可以見到；如果因緣不具足，識也見不到。

第五十四課

經部宗雖然承認外境，卻認為這樣的外境以隱蔽分的方式存在，我們根本看不見外境的本體，只是看到它的行相。對於這種觀點，有人提出疑問：既然隱蔽分的外境可以通過行相見到，那麼，食肉鬼也是一種隱蔽分，為什麼普通的眼睛根本看不到它的行相呢？因為瓶子與食肉鬼這兩者都是隱蔽分的緣故。

一般來講，因明中也說：我們前面不存在食肉鬼，沒有現見的緣故。其實這並不是一個非常正確的推理。為什麼呢？食肉鬼即使存在，依靠肉眼也根本見不到，因此不能以“未現見”來斷定食肉鬼存在或是不存在。

通過這種方式思維和辯論非常重要。但是在輔導和平時研討的時候，很多道友不要語氣太重了，小乘論師們都是非常了不起的大成就者，只不過顯現上有些觀點不同而已。以前藏傳佛教的有些論師一開口就是罵人的口氣：小乘宗如何如何，他們邪見如山……，薩迦派、格魯派的邪見……。當然，高僧大德們如何宣說都是可以理解的，其中都具有一定的密意。但我們平時輔導、研討的時候，對與自宗稍微不同的觀點最好以比較平和的語氣進行宣說，簡單敘述對方觀點就可以了，千萬不要妄下評論，否則，由此造下的罪業也會非常嚴重的。所以，對於小乘宗甚至

外道，在敘述對方觀點時，語氣、用詞等方面一定要注意。

對方在提出上述疑問的同時又說：外境在第一剎那能親自見到，第二剎那以後就變成隱蔽分。

這種觀點顯然是他們對經部宗的觀點沒有通達。比如第一剎那如果能夠真正見到柱子，第二剎那為什麼見不到呢？因為不論所緣緣、增上緣還是近取因，只要在第一剎那時具足，第二剎那同樣應該具足。所以，第一剎那如果能夠直接取外境，第二剎那就沒有任何理由只取外境的行相。

從經部宗的角度來說，外境與食肉鬼雖然都是隱蔽分，但此二者之間存在很大的差別。也就是說，外境瓶子等可以指點出它的行相，而食肉鬼無法指點出它的行相，識除了緣取外境所指點的行相以外，不可能緣取其他的法，就好像鏡子中永遠不可能出現真正的色法，卻可以顯現色法的行相一樣。比如鏡子放在經堂當中，經堂裡的柱子可以顯現在鏡子當中，但經堂外面的柱子能不能在鏡中顯現呢？根本不會顯現，因為環境不相符。因此，食肉鬼和瓶子雖然同樣是隱蔽分，但是，瓶子可以顯現，而食肉鬼不能顯現。

通過鏡中影像這一比喻，便可以輕易了知經部宗的觀

點，所以米滂仁波切特意運用了鏡子的比喻來說明。《中觀莊嚴論自釋》和《難釋》，以及宗喀巴大師和甲曹傑的講義中都沒有運用這種比喻，唯有米滂仁波切以其獨特的智慧開創出了這一簡明易懂的比喻。

經部宗與唯識宗雖然都承許看見外境時是識的一種行相，可以稱之為有相派，然而，經部宗承認真正的外境以隱蔽的方式存在，唯識宗則認為一切萬法都是自己心的一種自現、心的一種遊舞，除了自己的心以外根本不存在獨立自主的外境。但是有部宗並不承認這樣一種行相，因此科判上說無相派的原因也是如此。

而有相派在觀察所取境行相與能取之識時，出現了相識等量、異相一識、相識各一三類不同的觀點，下文將會對這三種觀點逐一予以論述。

此處涉及到的名詞一定要記住，不然，對於下面將要講到的問題很難分析清楚。首先說何為能取相、何為所取相，在眼識前顯現的行相即是能取相，在外境上顯現的行相則稱為所取相。世間從未學過宗派的人也是這樣說的：

“我看見了柱子，柱子是紅色的。”其中，柱子紅色的部分就是所取相，人們眼識前所顯現紅色柱子的行相則是能取相。也就是說，能取相是從執著的有境來講，所取相則是從所執著的對境來講的。

對於能取相和所取相有三種不同的觀點。首先是能所等量，比如花色的布匹上有白、紅、藍等八種顏色，那麼，在能取心識上同樣會顯現八種不同的顏色，能取和所取的數目相等，這就是能所等量，也叫做相識等量。這是一種觀點。

還有一種觀點是異相唯識，比如花布上有八種顏色，也即所取上有八種顏色，但能取上唯一是一個識的本體。“異”就是指外境很多，“唯識”則是指唯一識的本體，這叫做異相唯識。此處的“唯識”並不是指唯識宗，而是從能取的角度來說只有一個識的本體，“異相”則是從所取的角度說可以呈現很多行相。

最後一種觀點稱為相識各一，比如花布上雖然有八種顏色，但他們認為所取相只有一個，能取相也只有一個，二者是等同的。雖然這一觀點與能所等量的觀點同樣承許能取與所取數量相等，但能所等量這一宗派認為所取有八種顏色，能取也同樣有八種顏色；相識各一這一宗派並非如此承認，他們認為所取與能取各有一個，如同將雞蛋從中間劃開一樣，一邊是所取，一邊是能取。

有關這方面的問題，米滂仁波切在《釋量論大疏》中通過各種各樣的教理進行論證，格魯派的克珠傑在《釋量論大疏·理證海》中建立了自己的宗派，也宣說了很多相

關的道理。格魯派和前譯派有一些不同的觀點，但以理證觀察時，自宗米滂仁波切的觀點在抉擇名言時非常合理。

有人提出這樣一個問題：對於上述能所等量、異相唯識和相識各一這三種觀點，本論的作者靜命論師的觀點究竟如何呢？

有關這一點，宗喀巴大師和甲曹傑在《中觀莊嚴論筆錄》中都沒有提及，但克珠傑在《因明七論總說》以及《釋量論大疏·理證海》當中講得比較清楚：不論講因明還是講中觀，都應該站在異相一識這一觀點來宣講。

對於因明的究竟觀點，慧源大師、洛丹西繞、鄂譯師等都承許因明的最究竟觀點是中觀宗；克珠傑則認為，因明的究竟觀點應該是唯識宗。米滂仁波切在《釋量論大疏》中說：學習因明非常重要，如果不學習因明，對於本師釋迦牟尼佛的教法很難生起不可動搖的定解，也不能摧毀除自宗以外的各種邪魔外道，而因明的究竟觀點應該是真相唯識宗。薩迦派的個別高僧大德則認為，因明的最究竟觀點應該是假相唯識。藏傳佛教中也有各種不同的觀點。

按照真相唯識宗來講，格魯派的這種觀點既有合理的地方也有不合理的地方，米滂仁波切在《釋量論大疏》中對此作了詳細闡述。對於上述三種觀點，本論承許在名言

中相識等量的觀點非常合理，雖然後文也對相識等量作了遮破，但所遮破的並不是自宗所承許的相識等量。這個問題非常重要，大家在分析過程中應該注意。

米滂仁波切在這裡首先按照格魯派的觀點來講，認為外境有形形色色、各種各樣的行相，能取的唯一是心識。在宣講唯識宗的觀點時，這種觀點還是比較合理的，因為從自證角度來講，的確是唯一的自明自知的識，從心相續的角度也是自明自知的心。然而此處並不是在宣講總的唯識宗觀點，而是對於上述三種觀點中的所取和能取進行分析和探討。因此，格魯派個別論師所說的異相一識，在此處抉擇名言時雖然具有合理的一分，但從具有多少個外境和多少個有境的角度來講極不合理。

因而米滂仁波切說：此處的觀點，以名言量成、無有妨害的絕對是相識等量，我本人也唯一依照這種觀點來講解，這也是《中觀莊嚴論》的意趣所在。《自釋》和《難釋》對這個問題都沒有講述，可以說米滂仁波切的這部《文殊上師歡喜之教言》是最廣的。

在下文遮破唯識宗所承認的“能所等量”的過程中，因明前派有一部分論師認為：取藍色對境時，外境有八種所取，有境也有八種能取，而且這八種所取全部是同一種類別。這種觀點是不合理的。米滂仁波切在《釋量論

大疏》中說：八種所取不應該是同一種類別，從外境的角度來講可以說是一種類別，但實際上，有白色、黑色、紅色、黃色等不同顏色，否則，白色變成黑色、黑色變成紅色，這樣是絕對不合理的。對唯識宗的能所等量進行遮破的原因也在於此——承認同類是不合理的。

這個問題非常重要。像前輩個別論師所承許的那樣——取藍色等的若干同類識全部一併生起，這樣一來，顯然與教證相違，因為世尊在經中說“無有前後而生二心，無有是處”以及“一切有情即識之一相續”。“無有前後”即是指同時，也就是說，同時產生同類的兩種心是不可能的。米滂仁波切在《釋量論大疏》中說：比如去花園時，耳邊聽到小鳥悅耳的鳴叫，口中含著香甜的糖果，身體接觸到絲絲涼風……由於這六種識並非同類識，因此可以同時產生；而同類的兩種識在一個眾生的相續中同時產生，則會出現兩種相續的過失。

對方為了遠離這種過失而辯解說：“這一教證的密意是指異熟的阿賴耶識。”阿賴耶可以分兩種：一種是習氣阿賴耶，一種是異熟阿賴耶。他們認為，佛經的密意應該是指異熟阿賴耶不能同時存在很多。

對方雖然對經中的觀點作出了如上解說，但這種說法並不合理。唯識自宗承許，異熟阿賴耶是眼根等以及色聲

香味等千差萬別的行相的依處。這與你們所詮解的佛經密意明顯相違了。再者，前代的法稱論師曾親口說過：“彼等中同類……”由此也可以說明佛經的密意是指同類的兩種識不可能俱生。你們所謂“同類”的這一觀點與法稱論師的這一教證明顯相違。因此，勸你們儘早捨棄自己的觀點。

對此，米滂仁波切說：通過理證也可以清楚地認識到，佛經中所謂二心不同時產生的意趣，實際是從違品與對治的角度來講的。比如人我和人無我、煩惱和智慧，這樣的違品不能在一個人的相續中同時產生。而“識之一相續”中的“一”是指本體上唯一，即便解釋為“外境不存在而遠離我、我所以及能取所取的唯一心性存在”也是非常合理的。

如果有人問：縱然這種解釋無有不合理之處，但有什麼必要呢？

由於佛經的密意並不是指異熟阿賴耶，而是說不同類的兩種心可以同時產生，同類的兩種心不能同時產生。如此一來，異熟阿賴耶因為顯現處所、身體、受用等各種各樣的行相而成為迥然不同的過失絕不會出現，因此與你們的觀點比較起來，顯然更勝一籌。

上文已經說過，米滂仁波切自宗承許相識等量的觀

點，既然此處遮破了相識等量，對於自宗所許的相識等量會不會有妨害呢？

本論《自釋》所謂“非為而宣稱”中說的破“相識等量”的這一理證，否定了其他相識等量的觀點，間接也已經說明了自宗所許相識等量的觀點非常合理。

第五十五課

前面已經講了，無論中觀還是因明，名言中都應該承認自證，這樣的自證，依靠靜命論師的教證可以成立。所謂的自證，就是遠離一切無情法，它自己的本體是明清的、自明自知的識。在宣講自證的過程中，我們分析了三種觀點——相識等量、異相一識、相識各一，在抉擇名言時，到底是承認相識等量還是承認相識各一？對於這一點，應該通過自己的智慧對所謂的能取究竟怎樣取境的道理進行分析。

當然，《大圓滿心性休息大車疏》當中將所取能取分別安立為一剎那和二剎那^①，此處則是按照因明和中觀的說法來講的，與《大圓滿心性休息大車疏》所說的有一定差別。此處所謂的所取和能取是指什麼呢？緣取外境時，外境上各種各樣的相即是所取相，根識上顯現的各種各樣的行相則是能取相。

實際真正去觀察時，能取相和所取相沒有差別，除能取相以外找不到單獨的一個所取相，除所取相以外的能取相也是找不到的。但在分析名言時，從外境的角度安立所取相，從有境的角度可以安立能取相。這時，所取相上的所有特點是否在能取相上全部顯現？比如執著花色的布，所取相上有白、紅、藍等很多顏色，那能取相上有沒有這

麼多的顏色呢？如果說沒有，僅僅是一個識的本體，按照米滂仁波切的觀點，這種說法是不合理的。當然，從最究竟的角度來講，一切萬法唯心造，所有外境的相全部在一個心的本體上，這一點中觀派也是承認的。但是依靠唯識宗的觀點觀察名言時必須以量成立，米滂仁波切在《釋量論大疏》中再三強調：在這種情況下，相識等量的宗派非常合理。

對於此處所講的內容進行詳細抉擇的論典，除自宗全知米滂仁波切以外，其他論典中幾乎沒有宣說過。那麼自宗為什麼承許相識等量呢？這並不是米滂仁波切或者個別論典中說說而已，我們在執著外境時，真正通過智慧觀察就會發現：只有如此承認才能真正安立名言，否則，即使名言中也會有很多現象無法解釋。

因承許“相識各一”而出現的種種過失，不要說勝義中即使名言中也難以避免。在勝義中以離一多因進行觀察，所謂的相識各一當然是不可能成立的，但即使在名言中，這一觀點的諸多過失也在所難免，比如花色布匹上有白、紅、藍等八種顏色，只要具眼目者都可以看到這八種顏色，可是你卻偏偏要說只有一個外境，這顯然不合理。

在沒有詳細分析時，雖然可以籠統地說外境只有一個，但詳細觀察便會了知：外境並不是只有一個，它上面

有白、紅等八種不同的顏色。既然如此，能取相也必定不是一個，因為執著白色的眼識與執著紅色的眼識肯定不是一個。如果你說是一個，那一定是眼根出了問題。比如鏡子當中顯現花色布匹，鏡子中的白色不會顯為紅色、紅色不會顯為藍色，否則與現量相違。

因此，真正詳細觀察時，所謂的相識各一不僅勝義中有害，甚至名言中也不合理。

“異相一識”的觀點也同樣不合理。諸多高僧大德在遮破“異相一識”這一觀點時，經常以“這種觀點難道是空衣派嗎”的諷刺口吻進行反駁。所謂的空衣派也就是指裸體外道，由於沒有其他衣服，只將虛空作為衣服，因此稱作空衣派。

異相一識的觀點也不合理，為什麼呢？外境存在的各種相全部是心識一個本體的話，那就與裸體外道無有二致了。其原因會在下文進行闡述，此處不作廣說。

在上述三種觀點中，“相識等量”這一觀點雖然在勝義中不能成立，但在名言中非常合理；而其他兩種觀點，不僅勝義中即使名言中也具有諸多過失。

諸多高僧大德和論師們對於上述三種宗派無法分清的原因是什麼呢？正是由於混淆了分別和無分別的概念，才導致眾人無法清晰辨別上述觀點，而能夠真正宣說其中正理的人更是鳳毛麟角。

那什麼是分別和無分別呢？《俱舍論》當中已經介紹過這個問題，比如心中產生“這是瓶子、這是柱子”等執著，這就是分別；而在五根識面前顯現的法，如眼根現量見到柱子，雖然見到但未產生任何分別念，這叫做無分別。也就是說，耳朵首先聽到聲音，這時聲音雖然已經聽到了，但是沒有產生任何分別念，就好像瓶子在鏡中顯現一樣，雖然顯現，但鏡子根本不會產生分別。隨後，依靠這種聲音，心中生起“悅耳”、“吵雜”等種種分別念。所以，現量是無分別的，比量則是依靠分別念來安立的。

下面米滂仁波切對於無分別面前如何安立、分別面前如何安立的問題進行詳細分析。一般來說，如果對如何取捨事物等問題絲毫不在乎的話，這些問題也就無關緊要。那我們在這裡百般抉擇的原因是什麼呢？無非是要破除眾生無始以來的實有執著。如果通達名言中如何現見外境或者如何取外境的道理，也就真正明白了實有的心識根本不存在。因此，具有智慧的人一定要細緻分析此處宣講的道理。

實際上，無分別識前不同對境的行相不會現為一體，一體也不可能現為異體。無分別與遣餘並不相同，《量理寶藏論》也說：本來不是一體的法可以將它執著為一體、本來是一體的法可以分開執著為很多等等。在遣餘當

中，可以在柱子上分無常、所作、有為法、有實法等很多類別，然後有為法和無常也可以在同一個柱子上安立。但是，在無分別面前，一就是一，多就是多，根本不可能出現混淆，比如花色的布在無分別根識前顯現時，白色不會顯現為紅色，紅色也不會顯現為藍色。否則，外境上有八種顏色，有境面前只顯現一個；或者外境只有一個，有境卻顯現很多，這說明境和有境已經完全錯亂了。

在分別念面前，外境雖然沒有很多，但依靠分別念可以執著為很多，通過語言宣說的時候也可以說成很多。而無分別所領受的是外境原原本本的行相，這就是無分別的功能和特色。

從無分別的角度，見到瓶子的自相時，必須以時間、地點、行相毫不混淆的方式來取自相。也就是說，眼睛現量見到瓶子時，只是見到現在的瓶子，不可能見到過去和未來的瓶子；而且，只是看見面前存在的瓶子，其他地方或者背後的瓶子根本見不到；瓶子的瓶口、瓶腹、瓶底等眾多不同的特點，在眼根面前可以如理如實地顯現，而不是將瓶口、瓶腹全部混為一體。外境如此顯現的時候，識也會如是跟隨，見瓶口的眼識不會見瓶底，見瓶底的眼識不可能見到瓶腹，在眼識上完全是毫不混雜、清清楚楚的顯現。

對於上述道理，通過各種方式觀察也會發現：的確應該如此抉擇，否則名言中的很多問題也沒有辦法解釋。因此我們必須明白，見到瓶口的眼識並不是見瓶底的眼識，而所見的瓶口還可以分東南西北上下等很多不同部分，外境有多少，有境就應該有多少。

總的來講，我們可以說見瓶子的眼識只有一個，然而，見瓶口的識肯定不是見瓶底的識；瓶口也可以分東南西北等很多，見東邊瓶口的識不可能是見西邊瓶口的識；然後西邊的瓶口也可以有很多部分，這樣一來，外境可以說是無以計數，能見的有境也是無量無邊的。

如果像異相一識所承許的那樣則不合理——外境各種各樣，心識只有一個，這樣一來，在名言中也就根本分不清楚。比如瓶子可以分瓶口、瓶腹、瓶底等眾多部分，可是有境上只有一個瓶子，如果對有境所顯現的瓶子進行觀察：它是否具足瓶口的部分？是否具足瓶底的部分？即使在有境上也不得不承認，應該存在瓶口、瓶底等眾多部分，又怎麼能說心識只有一個呢？根本不是一個。

對於這一觀點，米滂仁波切在《釋量論大疏》中宣講得不是特別廣，他說：名言中應該承認相識等量，有關這方面的詳細道理，可以從我造的《中觀莊嚴論釋》當中了知。

當然，將這一切綜合起來，取瓶子的識就只有一類而別無其他。不論是見瓶口的識還是見瓶腹的識，全部概括起來說，可以稱之為見瓶子的有境。就像世間人見到瓶子時，根本不會說“我見到了瓶口”、“我見到了瓶尾”，他們對於瓶口上方的微塵和瓶口下方的微塵根本不會觀察，也沒有必要觀察，只要籠統說明就可以了。但是正在安立宗派的此時，對於這些道理必須觀察。作為學習中觀和因明的人來說，必須通達真正的名言實相，自相續中一定要生起一種定解。這樣一來，任何智者來到你面前，都不會改變你對名言的判斷方式，這個問題非常重要。

分別而言，取瓶口的眼識只是隨著取瓶口的外境，而根本不會取瓶底。同樣，瓶口也有上面的微塵、下面的微塵，下面的微塵也有東南西北等很多不同的部分，那麼，見瓶口的識、見瓶底的識和見瓶腹的識是不是同類呢？不能說為同類，否則見瓶口的識也應該見瓶底、瓶腹，見瓶腹和瓶底的識也全部變成見瓶口的識了。瓶口的上下各個不同類的部分只是充當瓶口之一識的設施處，就像五蘊作為“我”的設施處一樣。因此，總的來說只有一個類別——見瓶子的識，但在詳細分析時，可以有很多不同類別的眼識出現。

如果普遍推及，同類的兩個識始終不會同時生起，這一點相當重要。很多人對分別和無分別根本分析不清楚，所以在解釋佛經教證的時候也是非常害怕。但是米滂仁波切說：一個眾生的相續中，可以同時存在很多不同類的無分別識，而同一類的無分別識只能有一種；分別念也只能有一個，同一相續中不可能同時出現兩種分別念。如此承許不會出現任何過失。

假設在緣對境同一個瓶子時，取瓶子的同類無分別識或者有分別識同時出現兩個，那麼有境也就成了兩個，這樣必定會導致相續也變成異體。

在分析因明和中觀的時候一定要清楚，一個眾生只有一個相續。所謂的一個相續，是指在同一個時間當中只能產生一個分別念。當然，不同時間產生很多分別念也是可以的，比如剛剛生起了信心，之後產生了嗔恨心，過一會兒又生起了傲慢心……不同的時間當中，分別念也可以產生很多。但是在同一個時間當中，信心、嗔恨心、傲慢心等很多不同的分別念是不可能產生的。

從無分別的角度而言，眼耳鼻舌身五種不同類別的無分別識可以同時產生。比如花色布匹當中有白、紅等很多不同顏色，其中白色也有東南西北以及中間的部分，而緣取中間白色微塵的眼識只有一個。如果說有兩個取中間白

色微塵的眼識，就變成有兩個相續在緣取中間的白色微塵了。為什麼呢？因為同時存在兩個同類的無分別識就說明有兩個不同的相續，比如一個鏡子面前放一個瓶子，在這個鏡子裡只能顯現一個瓶子，不會顯現兩個；如果有兩個鏡子，瓶子就會在兩個鏡子當中同時顯現。同樣，眾生如果有兩個相續，外境上的一切特點可以在這兩個相續當中同時顯現；而在一個相續中，外境所取是一個，能夠顯現的有境也只有一個。

這樣的剖析，尤其對分別邪執非常嚴重的眾生非常有利。通過上述分析，名言中的很多現象都可以如理如實地解釋，自己的內心也會生起一種誠摯的定解。對於這樣的道理，大家不要只是在口頭上辯論，應該真正對米滂仁波切的智慧深信不疑。

假如說取瓶口的識是取瓶子的識，取瓶腹的識也是取瓶子的識，那麼，取瓶口的眼識豈不是變成取瓶腹的眼識了嗎？可是見瓶口的眼識中明明沒有顯現瓶腹，怎麼能說取瓶口的眼識就是取瓶腹的眼識呢？就像鏡子的比喻一樣，鏡子裡顯現的瓶口是不是瓶腹呢？肯定不是。如果你說是，毫無疑問，你的眼睛需要去看眼科醫生了……

實際上，認知瓶口與了知瓶腹等所見的行境，圓滿綜合為一而安立為取瓶之識，不至於變成不同的他體。就像

輪胎、中軸、輪輻等組合在一起立名為車時，所有的零件並不是一體，但整體的車絕不會因此而變成兩個。名言中未經觀察時，月稱論師或者靜命論師可以承認這裡有一輛車，也可以說“我看見了一輛車”，這樣無有任何妨害。那麼，車是怎樣組成的呢？可以說車是由方向盤、車輪等很多零件組成的，那車輪是不是一輛車呢？即使世間人也不會承認車輪就是“一輛車”，否則會有很大的過失。

我們在執著瓶子的時候，必定已經遣除了非瓶以外的所有行相，這時，不可能執著除瓶子以外的柱子等法。取花色對境的時候也是如此，眼識在見到花色當中的藍色對境時，藍色也可以分東南西北等很多部分，如果取中間部分，這一識就不可能再見其他的對境。不論識還是外境都可以如此分析，這樣一來，將識安立為一相續與一本體的方式也會輕而易舉通達。

相反，外境如果不能再分，就變成了一個成實的外境，如此則有境也就只一個並且成為實有一體，可是根本不能如此安立。即使世間的工人、農民也會說：瓶子可以分瓶口、瓶底、瓶腹……。這些特點是如何了知的呢？用眼識來了知。既然依靠眼識來了知，外境——瓶子上有瓶口、瓶腹等很多差別，眼識上是否存在這些差別呢？如果說存在這些差別，也就不能說外境和有境是成實的。所以

這裡所抉擇的相識等量派是最合理的一種觀點。而唯一成實的外境和唯一成實的有境正是此處所遮破的對境，你們千萬不要承認，否則，諸多過失必定會落在你的身上……

再者，如果說取瓶腹的識與取瓶口的識是同類，那麼，取瓶子的有境與取水的有境也應該變成一個。因為瓶口與瓶腹是分開的對境，而瓶子與水同樣是分開的對境，這樣的話，取任何對境的識都應該成為一個。

瓶腹和瓶口本來具有兩種不同的特點，但如異相一識所承許的那樣，能取相只有一個的緣故，取瓶子和取水的有境應該變成一體。這樣一來，緣取水的時候應該取瓶子，取瓶子的時候也應該取水……如此類推，人被看成犛牛、耳識變成眼識、鼻識變成眼識，因為外境雖然有很多不同的差別，但有境全部是一個識的本體。這樣肯定是不合理的，如果是這樣，不同類的識在一個人的相續中也無有立足之地了。但這是絕對不可能的，在眾生的五根識前會各自顯現不同的對境，這一點無論如何都要承認。這一點如果承認，眼識面前各種各樣的對境為什麼不承認？應該承認。否則，法稱論師在《因明七論》中一直分析同類識和異類識也成了多此一舉，因此你們千萬不要這樣承認。



【注釋】

- ❶ 《大圓滿心性休息大車疏》：所取是指依靠所取境，第一剎那生起的尋思，即執著所取境的心王。能取是指此後產生的一切伺察意心所。

第五十六課

希望大家在聽課的時候，對於正在講哪一個科判一定要清楚。在認識自證之本體這一科判當中，米滂仁波切運用比較廣的理論，宣說了三種不同的觀點——相識等量、異相一識、相識各一。這裡有很多道友可能會誤解，認為只有異相一識是唯識宗的觀點，實際以上都是唯識宗的觀點，經部宗同樣也可以分為上述三種觀點。

總的來講，米滂仁波切通過理證的智慧抉擇名言時說，相識等量的宗派非常合理。在這個過程中，也講到了因明前派以及格魯派個別高僧大德的觀點，當然格魯派大德承許異相一識是有其密意的，但有些後學者沒有通達其密意而作了直接承許，這樣就非常不合理。

如果承許相識各一，眼睛見到花色的布時就不應該承認是花色的布，因為你並沒有見到具有各種顏色的外境，這種說法顯然不合理。如果承許異相一識，花色的對境在外境上確實存在，但在能取上不顯現，也就是能取上只有一個而外境卻有千差萬別的行相，這一點肯定不合理，因為外境所取是通過能取來判斷的。

所以，只有在“相識等量”這一宗派的基礎上，蝴蝶身體上的斑斕色彩才可以被眼識所見。而依靠異相一識的承許，對境的顏色雖然五彩繽紛，能取卻只有一種顏

色，這顯然不合理。或者，對境明明具有花花綠綠的很多顏色，卻固執己見地說：“對境只有一個，有境也只有一個。”這樣的能所各一也不合理。正如前面所講，對境並不是如無分微塵一樣不可分割，既然對境並非唯一的整體，能取為什麼不能分？應該是可以分的。因此後兩種觀點顯然不合理。

為什麼不合理呢？首先講相識各一這一觀點。他們說外境的白色、紅色等斑斕色彩都是存在的，雖然以次第性的方式見到，但速度太快的緣故，根本不能發覺。這種說法並不合理，比如“拉達”是藤條的名稱，而“達拉”是達拉樹的名稱，如果快速重複“達拉”和“拉達”，也就根本分不清到底說“達拉”還是說“拉達”。同樣，白、紅等眾多顏色在眼識前瞬間閃過，因此成為同時見對境上的白色、紅色等，這樣一來，紅色變成藍色……有境已經全部錯亂了。

如果是異相一識，對境上存在白色、紅色、藍色等各種行相，但各種行相的能取並不存在，這樣就成了識和行相二者毫無瓜葛。因為識上只有一種行相，所取相則是各種各樣的，即使名言中也不合理。而且，顯現的對境“藍色”也具有中、邊等分類，取藍色部分的有境能取也應該存在如此多的不同分類，假設你說不存在這些分類，所謂

的“唯識”已經成了無分之識。那麼，在這一識上無有任何分類，所取卻有各種各樣的不同分類，此無分之識又怎麼能作為正量呢？肯定不是正量。比如一塊花色的布雖然有種種不同顏色，但在鏡子裡顯現時只顯現了一種顏色，毫無疑問，這面鏡子已經壞了……

而承許“相識等量”的這一觀點，在名言中堪稱為取所量的正量。承認瓶子為多種微塵組合的自性從而否認“無分”瓶子的人，正是因為在識面前顯現為“有分”才作如是承許的。比如照鏡子時，面容上的任何部位都可以現見，鏡子就是一種正量。同樣，外境有多少種顏色，只有依靠眼識來了知，這一點如果不承認，有部宗所承認的微塵組成的瓶子也應該不合理了。

在此“相識等量”的觀點中也是同樣，所取能取同類的兩個識不會在同一時間生起，因為這兩者只是在假立名言中分的，實際上無有異體。這一點一定要清楚，所取分是指外境具有各種顯色和形色，能取分則是指眼識。當然，這是以色法為標準來講的，實際上，包括意識在內的六識都可以有能取和所取的部分。

我們也不要認為：既然每個識都可以分能取和所取，那是不是同時產生了同類的兩種識，這樣不會有兩個相續的過失嗎？

從外境和有境的角度來衡量雖然是一個識的本體，但從反體上可以分為多種。比如眼耳鼻舌等五根識雖然在同一時間中產生，其實只有一個識的本體，但從反體或者從取外境的作用上可以產生不同的五種識。如同見到白色的布時，雖然只有一個見白布的識，但是其中又可以分為見白布東方微塵的眼識和見白布西方微塵的眼識，這些識雖然不同，但也不會出現多個相續的過失。

在這個問題上一定要分析清楚，不然，有時說有兩種識就會導致眾生變成兩個相續；有時又說眼識的本體不是耳識、耳識的本體不是鼻識……。真正來講，這些不同類別的識並非本體不同，從識的本體上來講是一體的，但識的內部存在很多不同的分類。比如總的可以說只有一個見蝴蝶的識，但這其中也可以分取白色的眼識和取藍色的眼識，這兩個識不能稱為一體。

因此，眼識、鼻識是不是兩種識呢？從識的角度可以說都是識的本體。那此二者是一體還是他體？如果說是他體，眾生應該有兩種相續了；如果是一體，眼識變成了鼻識、鼻識變成了眼識……。實際上，雖然都是識的本體，但是五根識當中的每一個都可以有很多的不同類別，總的來講都屬於阿賴耶識或者意識的範疇。同樣，所謂的能取與所取也只是在名言中假立為兩種，實際上是一體的。

在整個藏傳佛教當中，薩迦派在安立名言時以假相唯識為主，格魯派雖然以真相唯識為主安立名言，但是並不承認相識等量這一觀點。米滂仁波切說，此處宣講的道理，任何大德都沒有如此分析過，但即使是我孤身一人也可無所畏懼地說：“在名言中絕對要承認這一道理。”具德法稱論師雖然沒有明顯宣說這方面的道理，但是他的究竟密意也是如此承許的。

一般來說，漢傳佛教對聞思向來不太重視，很多人對轉神山或者講神通、氣脈明點有很大的歡喜心。但是藏傳佛教和印度佛教當中，有關中觀和因明的論典是極其興盛的，即使如此，像米滂仁波切此處所抉擇的觀點那樣，如此眾多的論典當中是否作過宣說呢？這一點，只要諸位智者拜讀一下印藏諸位高僧大德的所有論典就會一目了然。

大家對這一問題一定要重視。不論學因明、俱舍或者大圓滿，都應該有一種重視的態度，這一點非常關鍵。學習任何一個學問都需要有一種興趣，因此希望你們還是應該下一定的功夫；否則，如此甚深的智慧不可能輕而易舉融入你的心間，包括法王如意寶在內的高僧大德們都是這樣一步一步走過來的。

自宗全知米滂仁波切的智慧的確非常殊勝，以前法王如意寶也經常說：我的傳承弟子相續中的一分智慧以上，

也完全來源於米滂仁波切的加持。所以，對於所學習的論典，金剛道友之間一方面應該互相探討，另一方面一定要誠心祈禱自宗不共的傳承持明上師，這樣一來，其中很多甚深的內容也會輕而易舉通達的。

關於這一問題，雖然有許許多多需要闡述的，但暫且簡略說明到此。下面宣講真實頌詞的意義。

有部宗的觀點存在很多不合理之處，比如直接見外境、不承認自證現量、時間成實、得繩實有、虛空實有等等。他們認為：自證是不合理的，因為所取是識，能取也是識，此二者是一本體的，如此一來就成了自己對自己起作用。佛經中說自己對自己起作用是不合理的，很顯然，自證不可能合理。

儘管從形形色色之現境、能取之有境各自存在這一角度安立了所取與能取，但實際上，任何識只有遣除了車、牆等無有明覺的無情法自性，具有明覺法相的識方能得以產生。因此，凡是非無情法的自性就稱為自身識或者自明自證。

自證應該是這樣的，它並不是能取和所取分開的。其他論典中一直對自證到底是自己了知自己還是他識來了知等問題進行分析，有人認為這已經成了勝義諦的分析。實際上，米滂仁波切在其他論典中說過：這種觀察不會成為

勝義的觀察，真正的勝義觀察是通過自生、他生等推理，說明所謂的成實在以理觀察時根本不能成立。否則，“這個講考是我考的還是你考的”、“這個包是你的還是我的”也不能觀察了，因為一觀察，這個包就不見了……

午二、說明彼為自證之合理性：

一無分自性，三性非理故，
彼之自證知，非為所能事，
故此為識性，自證方合理，

此處說，自證是一體的，根本無有其他的自性，不存在所知、能知和知者，它就是自明自證的。由於根本不是能取所取的這種了知，所以，這種識的本性稱為自證非常合理。

所謂的“自證”必須排除其他有實法，而且是除自身以外再無有其他分的自性。對於它來說，所證的對境、由彼所生的證知者與所生之果——自證的本體皆不合理。因此，所說的識之本身證知自己，並非是像斧頭砍木柴一樣，真正產生由識所證知的對境以及能證知那一對境的事物。

直接來講，不能說自證存在境、有境或者能生、所生，否則，自證到底是產生已經產生的還是產生從未產生

的？如果說產生從未生的則不合理，自證還不存在的緣故，根本不能產生。如果說產生已生就更不合理了，因為能力已經具足，根本沒有必要再次產生，而且，如同寶劍不能割自己一樣，自己對自己起作用也完全不合理。

由於瓶子等對境是無情法，因而它們不可能有明覺，我們想要了知瓶子就必須依靠心識。而所謂的自證識無須像瓶子那樣依靠其他法來了知，它不需要分真正的能取和所取，完全是自明自證的。因此，米滂仁波切說：所謂的自證並不存在真正的能取、所取，只是成立心識的自明自知，這一點在名言當中必須成立。有關這一問題，無須多加觀察，只要稍作分析就可以完全通達。

因此，只要相續中有自證產生，明覺的心就已經出現了，雖然不需要其他法來了知，但也不會出現不成為自證的過失，比如“船夫自己將自己渡過了江河”以及“燈自身照明自體”一樣。

有人如果問：船夫是自己渡過了江還是他人渡的，這樣觀察會不會成為勝義的觀察呢？不會成為勝義的觀察。我們問船裡坐著的船客：“你們是自己渡的還是別人渡的？”他們都會說：“是船夫把我們渡過去的。”船夫則會說：“我自己渡自己……”另一方面，我們不會說燈自己照亮了自己，因為燈的本體根本不會有黑暗的遮障，燈

本身是自明的。那麼，自己作為所亮，自己又作為能亮，這樣的能知和所知在一個燈的本體上可不可以分開？根本不用分開。所以，自己的心了知自心，這就是自明自證，沒有必要分開能知和所知。

自證的真正定義就是如此。在自己的相續中產生一種明覺的體會，不論眼識、耳識、鼻識，從內證的角度都存在一種明覺的領受，這就是所謂的自證。對此，無須區分“能證是什麼、所證是什麼”，否則，對於燈也應該分“能明是什麼、所明是什麼”，可是這一點恐怕誰也無法做到。所以說，在名言未經觀察的情況下，應該承認一種明清之識——自證。如果這一點不承認，無論中觀應成派還是中觀自續派，在名言中都是很難立足的。

第五十七課

前面自證的本體已經講完了，現在講第二個問題——自證的合理性。因明中講到四種現量，其中有一種叫做自證現量。按照有部宗的觀點，他們不承認四種現量而是承認三種現量，這樣一來，很多名言的安立也會非常困難。因此，應該承許自證，但所謂的自證也並不是存在一種真正實有的外境、自證者和證知的行為，下面繼續宣講有關這方面的內容。

由於自證是自明自知的心、是遠離了無情法的自性，因此無論分別還是無分別，從內觀這一側面，只要是一種識就決定是自證。比如執著火焰的心識雖然不是自證，但是正在執著的時候，自己清晰了知自己正在執著這一外境，自己的心具有一種明清的部分，從這一角度可以稱為自證。因此凡是眾生的識都可以包括在自證當中。

然而，從本體上雖然無有可以分類的情況，但從反體來講，所謂的識針對外境安立為所取，針對有境安立為能取，這時能否將所有的識稱為自證呢？不可以。屬於內觀部分的識可以稱為自證識，而執著外境聲音以及色法等的眼耳鼻舌身五根識，從外境角度來講不能稱為自證識。

米滂仁波切在與扎嘎仁波切的辯論書中，關於這方面的問題作了非常詳細的分析：從外觀的角度不可以稱為自

證識，因為是從對境角度安立的；從內觀來講，眼耳鼻舌身五根識以及所有的分別念都可以叫做自證。對於自證應該這樣進行分析。

如果領會了建立所謂自證之名言的道理，那麼世俗中自證合情合理，任何妨害也不會落到頭上。

所謂的自證不僅講因明的時候很重要，在講中觀時也十分重要。我們如果對自證的各種分類、作用以及與境證不同的種種特點瞭若指掌，分析問題的時候也就會非常輕鬆。尤其對外境和有境進行分析時，必須首先通達自證的概念，在名言中必須承認自證，否則，名言中的很多問題都會面臨無法解決的困境。

格魯派宗喀巴大師不承認自證，在《善解密意疏》中將此問題列為中觀應成派的八大難題之一。這種說法是有密意的，他是從自證成實的角度進行遮破的。薩迦派以全知果仁巴為主的很多論師在有關中觀的講義中也已經清楚講到了這種觀點。實際上，我們並不是指責薩迦派和格魯派的個別論師，但在名言中，按照月稱論師或靜命論師的觀點進行抉擇時，所謂的自證必須承認，如果不承認會出現諸多過失。

假如像唯識宗所承許的那樣，自證成實存在的話，諸多過失決定不可避免，如《寶積經》、《楞伽經》中

所說“識若自明則眼當自見”、“輕健者應騎在自己的肩上”，諸如此類的過失毫無疑問會落在自己的頭上。然而，名言如幻如夢的自證可以承認，如此承認時，不會有任何理證妨害。

為什麼承許自證成實就會出現上述過失呢？前文已經分析過，只要是成實，其本身就不可能作為對境。假如像唯識宗所許——自證依他起成實，自己就不可能了知自己，否則寶劍應該砍割自己，燈可以照亮自己，黑暗也需要遮障自己。那麼，從名言來講，燈可不可以自己照亮自己呢？應該說可以。因此米滂仁波切也說，通過比喻可以充分瞭解，需要遮破的是實有的自證，而不是如幻如夢、無有自性的自證。實有的自證絕對不能承認，否則，黑暗可以自己遮蔽自己、輕健者可以騎在自己肩膀上等過失決定無法避免。

雖然由感受對境的現相而假立為“所取”與“能取”，但實際上，從二者非為異體角度安立名言無有任何過失。中觀應成派所許如幻如夢、唯識宗所承認的萬法唯心，以及經部宗說執著的對境並非真實外境，這些都是合理的一種名言安立方法。除此之外，世間人所承認的“外境在那邊、心識在這邊”，心與境二者完全分開的一種關係將會導致永遠見不到外境。所以，前面直接遮破了有部

宗的觀點，間接則說明唯識宗的觀點非常合理。在名言中見柱子，依靠唯識宗的觀點可以成立。如果不承認唯識觀點——柱子是無情法、眼識是有情法，一者明清一者非明清，如此則以眼識見柱子也就很難成立。

從能取所取的角度來講，可以說外境與心是分開的，可實際上，外境和心識全部是心的一種幻化，並非異體。比如做夢時見到山河大地、大象、駿馬等似乎於外界真實存在，但真正對其進行分析，大象和執著大象的心識唯一是心的一種明分而已，除此之外，根本不存在一種真實的外境。

對於這個問題如果深入地講解，最後大圓滿的境界當中，一切都是自明自現的，所謂的清淨剎土，也全部是自現圓滿受用身的一種妙力。但在沒有真實證悟之前，首先需要承認外境存在，就像夢中的外境存在一樣，而且夢中也可以接觸柱子等，或者見到已經去世的親人，其實這些都是心的一種幻變。正因為能取與所取全部是識的本體，並且可以明顯感受覺知，因此說所謂自證的名言的確合情合理。

從自證的本體上雖然不能分為能取和所取，但從反體的角度，我們說自證者是自己明清的心、所證知的也是明清的心。比如瓶子的所作和瓶子的無常二者從本體上不能

分開，但在分別念或名言中，此二者有一種假立的關係，無常有無常成立的理由，所作有所作成立的理由。同樣，從不同的反體，自證既可以安立為所知，也可以安立為能知，但是真正實體分開的能知和所知根本不可能存在。

總而言之，所謂的自證就是如此，眼耳鼻舌身哪一種所知行相都可以產生明覺感受的本體，因此，在名言中感受一切對境也可以說是天經地義的事情。

上師如意寶曾經說過：如果對唯識宗的觀點特別精通，大圓滿的本來清淨也就很容易領會。因明當中專門講到明現因——“一切萬法都是不存在的，明現之故”，既然是明現的，就全部是心的一種幻化，脫離心的幻化，所謂的無情法根本無法現見。所以按照唯識宗的觀點，山河大地等一切法，凡是在心前顯現的可以說為存在，在心前不顯現的則不存在。

唯識這一宗派還是非常深奧的，需要通過豐富的理證來講解。不然，凡夫眾生的習氣根深蒂固，一直認為外境在心識以外存在，比如我雖然在經堂聽課，沒有想自己的房子，可是房子肯定在經堂外面存在，而我的心識在經堂裡面思維法義……這就是我們的習氣染污所造成的。就像做夢時執著自己的房子，並且認為房子真實存在，可是對夢境進行分析就會發現：房子根本沒有存在過。然而夢中

確確實實有一間房子存在，這就是迷亂習氣導致的。

米滂仁波切在《解義慧劍》以及《釋量論大疏》中都說：所有的比量最終可以包括在現量當中，所有的現量最終可以歸屬在明覺的自證當中。

很多人在學習經論的時候可能認為：自證也好，境證也好，對我來說沒有什麼關係，還不如觀修一下生起次第、寶瓶氣……。實際上，沒有通達自證，現量和比量也就無法安立，如此一來，所謂的名言也就根本無法建立。比如說“山那邊有火，有煙之故”，這是一種比量論式——由果推知因，也就是說，現量見到了煙，煙是火的一種果，由此果可以推知有火。所以，如果承認觀現世量的安立，那麼自證就是必不可少的。

所謂的量可以分為名言量和勝義量，勝義量包括相似勝義量和究竟勝義量兩種，而名言量則有淨見量和觀現世量。其中，觀現世量是指凡夫眼耳鼻舌身等根識所得出的正量；聖者菩薩通過無分別瑜伽現量的智慧抉擇的即為淨見量。

究竟在哪些情況下可以承認自證？哪些情況下不能承認自證呢？如唯識宗所承認的實有自證，即使在名言中也不能承認，而中觀應成派所承認的自證，在名言中則是不可缺少的。有關這一點，在法稱論師《釋量論》為主的論典中講得非常清楚。

當然，藏傳佛教的個別教派認為法稱論師所承許的自證不應該承認。但是，中觀應成派也好，中觀自續派也好，你們承不承認比量？如果承認比量，比量的根源是什麼呢？現量。現量的根源是什麼呢？就是自證。自證如果都不承認，中觀應成派說“山那邊有火，有煙之故”的推理也不應該承認，這樣一來，安立名言也成了一件非常困難的事情。因此說，按照米滂仁波切的自宗，名言中承認自證無有任何妨害。

已二、說明境證非理：

此處的境證主要是指有部宗所承認的觀點，他們認為：眼睛見色法時，色法原原本本存在，它與眼睛互相起作用而執著外境。如果像唯識所許如夢如幻的境證，或者像經部宗所說的識和識的行相那樣，所謂的境證也可以承認，但是有部宗所承認的色聲香味觸五種無情法外境，依靠識來證知是根本不合理的，應該對其進行遮破。

境自性他法，彼將如何知？

彼性他無有，何故知己彼？

能知所知事，許為異體故。

境的自性是除了識以外的一種他法，既然如此，“彼”心識又該如何證知？如同瓶子不會了知柱子一樣，

此二者是完全分開互異的本體，在識的本性中不存在無情法，識為什麼能夠像了知自己一樣了知這樣的無情法呢？根本不可能了知。因為你宗承許能知、所知異體的緣故，對此實有的外境，依靠異體的心識根本不可能了知。

自證是一種明覺的法，了知自己是可以的，但柱子、瓶子等是非明覺的一種他法，明覺與非明覺之間，就像光明和黑暗一樣不可能存在任何關係，又如何依靠一者了知另一者呢？識與柱子之間不是同體相屬，否則，識變成了柱子、柱子變成了識，這是不可能的。也不是彼彼所生的關係，識當中不可能產生柱子——眼睛裡不要說長出一個柱子，即使一個小小的微塵也是不能堪忍的；柱子裡面也不會產生識。除此之外，只要承認無情法在外境上真實存在、有情的心識是光明的本體，此二者由於是明與不明的緣故，根本不可能存在任何關係。

具有明覺的識與無情法的柱子、瓶子之間如果一點關係都沒有，又憑什麼說可以像了知自己一樣直接領受與自己毫無關係的外境呢？

所謂的境證派，原本可以包括有部宗和經部宗，但經部宗並不承許直接領受無情法，而是執著一種行相，這樣的行相與識其實無有差別。而有部宗完全承許外境實有，並且與識異體存在。因此，此處的境證派主要是指有部宗。

識的特點就是認定對境，同時可以親身體驗快樂、痛苦等種種感受。那麼，識在領受外境的過程中，與外境又有什麼關係呢？外境其實只是起到一種所緣緣的作用，並不是真正將外境取過來領受。除數論外道以外，真正的佛教徒都不會如此承認。

所以，當宗派的觀點越來越高時，就像大圓滿所講的那樣，一切外境全部是心的幻相。比如看見一個人，有人說此人莊嚴、有人說此人醜陋，外境如果真正實有，並且識也親自領受此外境的話，就不應該產生如此截然不同的兩種感受。正因為外境並非真正實有，識在判斷外境時，每一個人的感受也會有所不同。因此無論任何法，只要是以識來感受或於識前顯現，就必然是以明覺而了知的。

米滂仁波切的《中觀莊嚴論釋》當中講到了許多萬法唯心造的概念，如果對此深入分析就會逐漸了知，外境的確是不存在的，眾生在領受外境的過程中，全部是一種迷亂的錯覺。不論唯識宗還是大圓滿，都可以說：離開了明覺的識，任何人也不會了知外境，名言中的一切萬法都與心有著非常密切的關係。

此處所講的道理非常深，我們在了知瓶子的時候，明覺之識的本體上，瓶子可以明明顯顯地存在，然而這樣的

瓶子除了識以外根本不會在外境上真實存在。因為識是明覺的法，它的上面不可能存在一個非明覺的瓶子，而在瓶子這一非明覺的本體上，也不可能存在一個明覺的識。就如同黑暗和光明一樣，明覺與非明覺完全是互絕相違的兩種法，此二者根本不會成為能取所取。

因此，眼識上有一種瓶子的行相，這就是見瓶子的概念，除識以外的一個瓶子如果真正存在，也就根本不可能依靠眼睛來見。由此可知，我們生活當中的一切見聞覺知都是一種明覺的自現而已，這上面的垢染得以清淨時，大圓滿所講的如來藏光明自性也就會自然而然顯現。

由於識自始至終不會超出自明自知的法相，所以它怎麼能得到領受不具明知之無情法的機會呢？按照唯識宗抉擇名言的方法，柱子等一切外境法都不存在，人們雖然可以說“我親眼見到了某法”，但所謂的無情法不可能與有情心識互相起作用，眼識所見到的只是一種行相，真正的外境根本不存在。因此，取瓶之識前所顯現的瓶子行相也不可能離開明覺之識的自性而另闢蹊徑。

在如幻如夢的境界當中，識和外境可以存在一種關係，二者如果沒有關係，也就不可能以識領受外境。所謂的外境可以說是明覺的一種本體，如此一來，識執著外境並親身體驗種種苦樂感受也成為合理。

此處在破境證的同時，已經建立了自證的合理性。只要成立了自證，名言中抉擇外境也就輕而易舉了。

第五十八課

前面已經講了，自證在名言中非常合理，這就是米滂仁波切在抉擇中觀應成派見解時的一種獨特觀點。那麼，所謂的境證是否合理呢？

大家知道，根識取外境時無有分別，我們經常會說根識“取”外境，而不會說根識去“執著”外境。因此，分別和無分別都可以說“取”，但所謂的“執著”只能用在分別念上。《般若經》或中觀論著中經常用“緣”，它的範圍比較廣，“執著”和“取”的兩種含義都有。

上一節課已經講到，境證不太合理。為什麼呢？外境上如果真正有一種相，由於是無情法的自性，也就不可能執著；而它也不能承許為有情法，否則就會失毀自己的立宗。總的來講，在抉擇唯識宗的觀點時，因為外境也是明覺的本性，自己的心識取外境也就不存在任何危害；如果說真正存在一種無情法微塵組成的外境，那無論如何觀察都無法緣取。當然在未經觀察的時候，名言中似乎可以取境，只要稍加觀察，所謂的取境就根本不能成立。

因此，通過對本論的聞思，自相續中應該了知：在沒有觀察的時候，人們可以認為耳朵聽到聲音、眼睛看見色法；通過名言量稍微進行觀察，所謂的取境，除心識以外根本不合理。這是非常關鍵的一個問題，如果通達這一

點，唯識宗和大圓滿的見解都會很容易理解。這時雖然與其他個別宗派的觀點不太相合，但作為修學大乘的行人，通達唯識、中觀、大圓滿的究竟見解才是最重要的。

米滂仁波切在這裡引用了《自釋》中的一段話：儘管事實原本如此，可是對於被固執外境的毒素弄得神志不清的宗派者來說這是不可能的，因為他們承認境識異體之故。

此處所說的“被固執外境的毒素弄得神志不清的宗派”，其實就是指外道和有部宗。當然，外道在原本就堅固無比的俱生無明的鐵板上又釘上了遍計無明的鐵釘，即使神志不清也情有可原。而有部宗則是很多阿羅漢和大論師們所開創的，說他們有些神志不清可能不太合理，但為了一些宗派的必要性，靜命論師站在高度的立場，對他宗的觀點用一種極其不滿的語氣說：這些人已經被固執外境的毒素弄得神志不清了。

大家不要以為：這是對外道和有部宗說的，與自己無關。所有的眾生從無始以來就認為山河大地在外面存在，它是實實在在的、穩固的；心在自己的身體裡面存在，自己見外境時就是見到了真實的外境。很多人認為：所謂的外境不存在只是一種理論而已，或者只是一種傳說，怎麼會不存在呢？這根紅色的柱子明明立在經堂裡，手可以摸

到，眼睛也可以看到。凡夫眾生已經完全被各種毒素弄得神志不清了，就像瘋子一樣，靜命論師說的就是我們這些人。

作為大乘修行人，已經聞思了很多有關中觀、般若、空性方面的法語，也許正在逐漸地清醒過來，但是，在相續中的煩惱沒有斷除之前，執著外境存在的分別念就很難斷除，因為這些人始終認為境與識是異體的。

實際上，境與識之間只要不是同體相屬的關係，領受對境就絕對不合理。應該了知：外境與識之間的關係，就像無常和所作、火和火的熱性一樣，是同體相屬的關係，所謂的外境與明覺的心識無二無別。在沒有通達這一點之前，始終認為外境於彼處存在、心識於此處存在，這樣一來，真正的感受外境也就不可能存在。所以，不管在眼耳鼻舌身哪一個識面前，只要有一種感受，就必定是明清的識，應該承許所謂的外境與識無二無別。

很多人會想：這肯定是不合理的，我眼睛明明看見柱子在外面存在，它是無情法，它不是明覺的識，明覺的識應該是我的眼識。實際上，眼識前所顯現的柱子，除了柱子這一行相以外，外境中不可能存在，因為柱子存在的能立因根本找不到。

從因明的角度來講，外境和心識之間屬於彼生相屬的

關係，也就是說，依靠外境的所緣緣產生眼識。我們曾經說過：根的增上緣、外境的所緣緣以及作意這三種在一剎那間具足時，第二剎那間可以產生識。但這只不過是未經觀察的一種說法，真正來講，單單依靠火中產生煙一樣的彼生相屬，是根本無法感受外境的。

為什麼這樣說呢？首先，依靠外境和眼根產生眼識，如果識和外境是彼生相屬，而外境可以被眼識見到，那麼，同時的眼根也應該被眼識所見。因為眼識與它的因之間是彼彼所生的關係，既然如此，外境是產生眼識的因，所以可以見到，同樣，眼根也是產生眼識的因，為什麼不能見到眼根？應該可以見到。再者，由於有部宗屬於無相派，也即取外境時無有任何行相。比如看見花色的布時，外境花花綠綠的行相並不存在，由它所產生的能取心識也無有任何花花綠綠的行相。如此一來，以眼識見到花布這一點又是憑藉何種理證得以成立的呢？沒有任何理證可以成立。所以說，如此承認在名言中極不合理。

外道以及內道有部宗，不僅不承認外境的任何行相，而且連自證也不承認。這樣一來，境識二者在名言中也就不存在了，這是一個很大的過失，人們看見紅色的柱子、涓涓流淌的溪水都成了不應理。為什麼呢？外境無有行相，心識中也無有行相，自證也就不復存在，既然自證不

存在，所謂的見到外境也就成了一紙空談，根本沒有任何可以論證的依據了。

識的本性必須是明覺的法，不論眼耳鼻舌身哪一個識，如果它不是明覺的法，那就如同別人的對境不會成為自己的對境一樣，甚至連處於自己面前的外境也無法現見了。

在未經觀察時，我們可以說：你也見到了這個瓶子，我也見到了這個瓶子。大家都認為，這個瓶子不僅在你的眼識中顯現，也可以在我的眼識中顯現。實際上，《量理寶藏論》中說：自己面前顯現的唯一是自己的對境，而不會成為他人的對境。這一點通過鏡子的比喻可以了知，兩面鏡子中顯現的瓶子雖然行相基本相同，但是不是一面鏡子的行相到了另一面鏡子裡呢？根本不是。這一點只須稍加觀察便能了知。

所以說，外境根本不可能真實存在，否則，識與外境就成了毫無瓜葛。這樣的外境能否與識成為同體關係？肯定不可以。如果二者成為同體相屬，要麼識變成無情法，要麼外境變成有情心識，這樣肯定是不合理的。那這樣的外境與心識可不可以成為彼生相屬呢？在未經觀察的時候可以，真正觀察就會發現：產生這一剎那眼識的外境如果已經滅了，則不是此眼識的對境；如果未滅，就不能產生此眼識，因此也不合理。

最合理的觀點是什麼呢？就是外境不存在。外境不存在的話，名言中的見聞覺知都可以合理安立，否則一切都不合理。對於這一點，大家在學習中觀的過程中能不能在自相續中生起真正的定解？應該生起這樣一種定解，這樣一來，對所有的大乘經典都很容易理解，同時自己也會獲得很大的利益。

有人也許會想：我們表面上天天分析眼睛和柱子或者耳朵和聲音之間的關係，有沒有這個必要啊？

對於中觀未能深入瞭解之前，產生這種想法也是情有可原的。但只要稍微深入就會發現：凡夫眾生一直耽著外境真實存在，實際上，如果外境存在，所謂的接觸柱子、見到柱子也是根本不可能的。為什麼呢？因為柱子是無情法、非明覺的，而眼識是有情法、明覺性的。明覺與非明覺二者，就像光明與黑暗一樣，它們之間不可能成為能取與所取。這一點並非跟隨他人而人云亦云，是依靠龍猛菩薩的理證智慧，通過自己的分析抉擇所得出來的一個結論。

所以，每個修行人都應該明白中觀的重要性，將理論與修行相結合，這一點非常有必要。以前高僧大德們的修行非常穩定，遇到任何違緣都不會隨著外境而轉，因為他們幾乎都是經過幾十年的聞思，自相續中具有一定的

見解。我們這些後學者，原本就對佛陀的教法一知半解，再稍微遇到一點外緣的時候，自己的行為也很容易像牆頭的稻草一樣左右搖擺，到最後，自己的修行也會落入一種特別可怕的境地。因此，大家對中觀、因明的每一個理論都應該詳詳細細分析，尤其在空性的覺受上深入地體會觀察，這一點非常重要。

與現量見到外境“瓶子”相比，在自識前更是毫不隱蔽這一點，如果不是自證的本性，那麼識覺知或感受對境也成了不現實的事。由於不具有自識隱蔽分，如同啞巴吃糖，完全不需要徵詢他人意見，自己可以明明清清了知自己的識，因此必定是自證。見到瓶子就是自證的本體，假設否認這一點，名言中的覺知或感受對境也就成了不現實，因此必須承認自證。

在見瓶子時，可以說瓶子就是自己的心，除了心以外沒有其他的瓶子。為什麼呢？“瓶子存在，現量見故”，既然是現量見就必定要歸屬於自證當中，否則，根本無法成立瓶子的存在。因此，名言中自證存在是極其合理的。

已三（說明無相觀點不合理）分二：一、說明有相感受外境名言合理；二、說明無相感受外境之名言亦不合理故極低劣。

以經部宗的觀點來講，感受外境基本上合理。如果是唯識宗的話，感受外境則是非常合理的。此處主要講經部宗的觀點。

午一、說明有相感受外境名言合理：

識有相派許，彼二實異體，
彼如影像故，假立可領受。

經部宗承許，外境和心識雖然是異體，但如同鏡中影像一樣，有一種行相存在，因此假立的名言在這一宗派基本上可以安立。因為他們不承認領受真正的外境無情法，而是領受外境的一種行相，也就是領受心的一種明分，這一點是合理的。

經部宗承認外境實有存在，並且與六種識完全異體，但他們並不承認見到真正的外境，真正的外境始終是隱藏起來的。其實對於這種觀點真正分析的話，還不如說外境不存在。因為在眼耳鼻舌身任何一個識前都未顯現這一對境，只是顯現了一種影像，也就是心識的一種幻化，真正的對境誰也沒見過。這樣一來，不如按照唯識宗所說的那樣，直接說外境不存在，只是心識面前的一種幻化。

如此承許會更加合理，因為經部宗舉不出任何理由來成立外境真正存在。如果承許外境真正存在，心識為什麼

見不到？他們最大的過失，就是承許一種隱藏起來的真正外境，如果不承認這一隱蔽分的外境，經部的觀點可以說與唯識宗非常接近了。

經部宗說：雖然不具備親自領受外境隱蔽分的能力，但可以領受相似的對境——行相，以此同樣可以安立名言。實際上，人們的見聞覺知都是一種明分的覺受，聽到聲音是耳識的明分覺受，見到色法是眼識的明分覺受，除此之外，無論識與外境接觸還是不接觸，都無法安立真實的名言。

午二、說明無相感受外境之名言亦不合理故極低劣：

外道以及內道有部宗承許無相，這種觀點在名言中也極不合理。

不許以境相，轉變之識宗，

彼覺外境相，此事亦非有。

根本不承許以境的行相轉變為識的宗派，所謂的覺受外境也是極其不合理的。

他們承許外境實有存在，而且無有任何行相作為連結，那麼，所謂的現量見到“藍色、黃色”等行相也就何時何地都不能成立。比如將塗料染在水晶球上面時，水晶球會隨之改變它的行相。然而有部宗認為：識就像水晶

球一樣，它上面無有任何行相。如此一來，藍、黃等任何顏色或布匹放在水晶球下面，都不會使水晶球產生絲毫改變，這是絕對不合理的。

同樣，如果按照這些宗派的觀點，則由於外境是非明覺的無情法、識是明覺者，無有任何行相作為連結，境和識之間也就不存在絲毫聯繫。如經部宗所承許的那樣，圓形瓶子的行相可以在識面前顯現，可是有部宗不承許任何行相，這樣一來，外境根本無法依靠識來了知。這一宗派，即使在安立名言時也是相當困難的。

《釋量論》和《量理寶藏論》當中對有部宗進行駁斥的原因也是如此，《俱舍論自釋》中關於見對境的問題上也作了駁斥：如果按照有部宗的觀點承許，名言當中的見聞覺知全部都已經斷滅了，因此不合理。

如果詳細觀察，在承認外境存在這一前提下，承認境識毫不相干的無相觀點顯然比有相的觀點更為遜色，因為它已經抹殺了現量的事實。為什麼呢？比如柱子是紅色、長方形的，那麼，在眼識中應該顯現紅色、長方形柱子的行相。如果不承認行相，柱子也就根本沒有在眼識中顯現的機會，所謂的現量見柱子顯然不能成立。因此，從承許行相這一角度，經部宗的觀點是合理的。

針對經部宗所許的隱蔽分這一點，夏瓦秋桑等論師

說：這樣的外境如果從未見到不合理，在第一剎那時應該見到，第二剎那之後才變成隱蔽分。由於第一剎那現見了，從此以後，即使未見到真正的外境，它的行相以總相的方式可以在腦海中顯現。然而，經部宗並不是這樣承許的。他們認為：真正的外境雖然實有存在，卻從來沒有見到過，這就是經部宗的不足之處。

有部宗認為：這些行相雖然不存在，但現量顯現應該是存在的。

這是不可能的事情。行相如果不存在，所謂的現量感受外境也必然泯滅，這一點依靠理證可以成立。

以上，認為外境存在的無相派觀點不合理的道理已經宣說完畢。下面對有部宗、經部宗、唯識宗，以及藏地諸多高僧大德承許異相一識等實一的觀點進行破斥。

第五十九課

辰二（破有相經部宗之觀點）分三：一、破異相一識之觀點；二、破相識各一之觀點；三、破相識等量之觀點。

異相一識和相識各一這兩種觀點，不僅在勝義中不合理，而且在名言中也是不合理的。這一點，在靜命論師的頌詞中非常明顯。而相識等量這一宗派，米滂仁波切說：自宗在安立名言時，應該按照相識等量的觀點來承許。所以，下文對相識等量進行遮破時，並不是在世俗中駁斥，而是在勝義中運用離一多因對其進行了遮破。

巳一（破異相一識之觀點）分三：一、以如識相應成一而破；二、以如相識應成多而破；三、否則以相識成異體而破。

午一、以如識相應成一而破：

一識非異故，行相不成多，
是故依彼力，境則無法知。

對方承許：唯一的識與多種多樣的行相非為異體。如此一來，外境的行相也不應該成為多種，因此，即使依靠行相的力量，也將無法了知各式各樣的不同外境。

承許有相的觀點，可以分為承許所取相為“一”與所取相為“多”兩種。其中，承許所取相為“多”又分：承許相、識同等為多的相識等量，與不承許相識同等為多的異相一識。

此處首先遮破異相一識的觀點。他們是如何承許的呢？比如說作為外境的柱子，它有藍色以及成住同質的所作、無常、有為法等很多行相，但作為有境的識只能生起一種藍色的行相，其他的所作、無常、有為法等行相根本未在眼識中生起。

米滂仁波切在前文已經說過：他們的很多觀點其實是未分清分別和無分別導致的。也就是說，柱子上的藍色可以由眼識所見，而無常、所作等是分別念來取的。比如斷除了非無常的法而將剎那剎那滅盡安立為無常；同樣，遣除非所作的反體而安立了所作，所謂的無常和所作全部是從反體上分的，柱子的自性上根本沒有如此眾多的分類。

但是他們認為：可以稱為成住同質的諸多分類都是外境上存在的，在有境上只顯現一種。這就是承許唯一識的理由。比如見到一塊花色的布，外境花布上雖然有各種各樣的顏色，但在有境的眼識上只有取花色的一種識。

其實，這只是沒有詳加觀察的一種分別念。比如見到一百個人，雖然一百個人的行相都在眼識前浮現，可是有

境上全部執著為“人”的概念，他們是這樣想的。這一點肯定不合理，如同拍攝照片時，外境上如果有一百個人，照相機的鏡頭裡肯定也會顯現一百個人，不會只顯現一個人的行相，否則，就會出現境和有境錯亂的過失。同樣的道理，識在取境的過程中，外境上存在多少差別，有境上必定會出現同樣多的差別，絕對不會如異相一識所許的那樣，外境的行相有多種多樣，而在識上只顯現一種。

如果未作如此承許，而是認為花色的外境上可以有黃、藍、白等很多顏色，到了有境上，所有的顏色都不作區分，這樣一來，如同有境不存在各種各樣的顏色一樣，外境上也不應該出現黃、藍等五彩繽紛的各種顏色。

實際上，所作、無常等雖然是柱子的特點，但所謂的無常、所作等很難作為凡夫眼根的對境，尤其是細微的剎那無常，這種剎那剎那的變化，凡夫根本見不到。但是對方將各個處^①的對境混淆，將分別念和無分別的作用也混為一體，對於總相和自相也根本沒有辨別，由此出現了上述錯誤的觀點。

下面駁斥這種觀點。經部宗承許真正的外境是隱蔽的、實有的，所見只是識的一種行相，識與行相應該是一體的。既然識與行相一體，如同識只有一個那樣，所謂的行相也應該成為一個——由於並非呈現各不相同的行相，

也就根本無法了知各式各樣藍、黃等五彩繽紛的外境。為什麼呢？人們在見到任何一種色彩斑斕的畫面時，眼識如果沒有跟隨每一種顏色去緣取“白色、紅色、藍色”，必定會造成心和外境互相錯亂的過失。從外境來說，由於藍色、黃色等千差萬別的行相未在意識上顯現，如此眾多的行相也就無法在外境上存有一絲安身之地了。因此，你們的這種觀點不合理。

午二、以如相識應成多而破：

未離諸相故，識不成唯一。

對於上述過失，對方很顯然不能接受，他們說：各種各樣的白色、紅色等行相應該存在，否則與現量相違。比如見到蝴蝶時，可以親眼見到蝴蝶身體上五彩斑斕的色彩，因此，不能說各種各樣的行相不存在，否則已經毀謗了一切名言。

既然你宗說多種多樣的行相一定要存在，那麼如同對外境行相各式各樣、五彩繽紛一樣，你的識也應該變成多種多樣。

這種觀察方法的確非常尖銳。如果詳細分析，對於每一個外境行相來說，所謂的眼識是否一一跟隨，比如外境上有白色、紅色等，那麼，對於白色行相、紅色行相，

眼識是否已經了知？如果說已經了知了白色和紅色，那了知白色的眼識和了知紅色的眼識是不是一個？如果說是一個，了知紅色的時候應該了知白色，了知白色的時候應該取紅色了。如果說是他體，也即了知紅色的眼識與了知白色的眼識不是一個，那就屬於相識等量，而不應該承許為異相一識。大家通過鏡子的比喻進行觀察就可以很快通達此處的觀點。

午三、否則以相識成異體而破：

非爾如何說，此二為一體？

如果不是如此承認，那你們為什麼要說行相和識一體呢？由於承許相識一體，於是導致了上述過失。也就是說，要麼多種多樣的行相應如“一識”那樣成為一；要麼如各式各樣的行相那樣，識也變成多種多樣，否則諸多過失就不可避免。這一點，通過以上理證已經作了分析。

因此，不應承許為異相一識。唯一的識與多種多樣的行相二者，不可能出現在一個本體上，因為一體和異體本來就是相違的。如果你們一定要承許此二者一體，石女的兒子也應該降生於世，大家也應該聚集在一起為石女的兒子慶祝生日……但這是根本不可能的。所以說，你們這種觀點實在不合理。

已二（破相識各一之觀點）分二：一、說此觀點；
二、破此觀點。

以上已經遮破了異相一識的觀點，此處對於相識各一的觀點進行遮破。對於這種觀點，從頌詞上就可以看出，即使名言中如此承許也是不合理的。

午一、說此觀點：

於白等諸色，彼識次第現，
速生故愚者，誤解為頓時。

這種觀點認為：對於白、紅、黃等各種顏色的外境，應該是次第次第緣取的，比如見到花布時，花布上的白色、紅色、藍色等對境並不是同時在眼識前全部顯現，而是依次緣取，由於取境的時間特別快，很多愚者認為頓時見到了所有的對境。

對方認為，藍色的對境不會指點出與自己成住同質的所作、無常、有為法等所有行相，僅僅是一個總的藍色行相在眼識當中出現。正如前文所說，他們根本沒有了知各個處的對境，所以才會承許這種觀點。

相識各一的觀點認為，無論是何種對境，識在取境的過程中，所取只有一個，能取也只有一個。世間很多人也是這樣認為的：“我看見了一個瓶子、看見了一個

人……”但是對此進行分析，所謂的看見一個瓶子是指什麼？瓶子可以分東南西北等很多部分，你看見的到底是哪一個部分？如同前面已經分析過的那樣，這樣逐漸破析，他們的這種觀點很容易就會土崩瓦解。

他們又舉了一個比喻說：取花色對境時，這一對境並不是在同一時間當中指點出各種各樣的所有顏色，只是指點出一個花色的行相，然後有境也只是具有一種花色行相的眼識。所以，取花色對境時，眼識只有一個，對境也只有一個。

這是根本未加分析的一種宗派。只要稍微分析一下，所謂的花色是指什麼？應該是由白、紅、藍等很多顏色組成的，雖然口頭上可以說“這是花色”，心中也可以如此想，但真正指點出花色行相的同時，白色、紅色等行相必定也會被指點出來。因為花色必定由多種顏色組成，如果只有一種顏色，就根本不能稱之為花色。

由於對方承許在一個識的本體上，所取相與能取相各自為一、相對存在，如同將蛋從中間劃開，能取是一個，所取也是一個，因此，也可以將這一宗派稱為“蛋割兩半派”。

假設承許對境只有一個，有境也只有一個，那麼，同時見到蝴蝶身上五彩繽紛的顏色以及花布上絢麗多彩的圖

案又是怎麼一回事呢？

對此，他們解釋說：黃色、白色等各種各樣的顏色，並不是由眼識同時緣取的，而是先取白色、後取紅色……逐漸緣取每一種顏色，可是凡夫眾生特別愚癡，認為同時見到了所有的顏色。比如用針穿透一百個重疊的青蓮花瓣時，由於速度非常快，從而認為同時穿透了所有的青蓮花瓣，實際上，每一個花瓣都是次第穿透的。

他們所舉的比喻實際上並不正確，穿透花瓣當然是一種次第性的，但眼睛見到花色的畫面時，並沒有先見白色再見紅色，而是同時顯現在眼識當中。然而對方認為：見的速度非常快速的緣故，使凡夫愚者的心中出現了錯亂，從而誤解為白色、紅色等色彩同時見到。他們又舉了一個比喻，比如飛速旋轉的火燼可以清晰呈現出一種火輪相，也即平時所說的旋火輪，實際上它只是一節小小的火燼快速旋轉形成的一種錯覺，使人誤以為它是接連不斷的一種火輪。



【注釋】

- ① 《俱舍論》中講到了十二處，即眼處、耳處、鼻處、舌處、身處、意處，以及色處、聲處、香處、味處、觸處、法處。

第六十課

午二（破此觀點）分二：一、破意義；二、破比喻。

未一（破意義）分三：一、以緣文字之心而不決定；二、以唯一意分別取境之方式而不決定；三、以諸心而不決定。

對方說：花色布匹上雖然有各種顏色，但外境只有一個，有境也只有一個。既然如此，蝴蝶的花色或者呈現各種顏色的布匹又是如何見到的呢？他們認為：外境雖然有各種顏色，但是能取執著它時相當快，就像旋火輪一樣，雖然是次第而現但人們誤認為是同時呈現。

此處從三個方面宣說此觀點的意義不合理。首先從無分別的角度說，這種觀點只是一種不定因；第二、從分別念的角度建立這種觀點為不定因；第三、不論分別還是無分別，從任何一個心的角度，你們這種觀點都不一定成立。

申一、以緣文字之心而不決定：

藤條詞等心，更是極速生，

同時起之心，此刻何不生？

如果說由於非常快速而產生了同時的識，那麼，藤條

等詞在快速重複的過程中，也是極其迅速的，卻為什麼不會生起同時的心呢？

正如你們所說：眼識以特別快的方式緣取花布上所有的顏色，從而產生同時顯現的感覺。那麼，聽到藤條等名詞的聲音更是極其快速，卻為什麼沒有同時聽到呢？眼識快速地次第見到外境可以生起同時的心，可是耳邊聽到的聲音即使再快也不能同時生起，這個原因是什麼？不論耳識還是眼識都屬於根識的一種，如果眼識可以對次第見到的色法同時現見，耳識所聽到的非常快速的聲音也應該在識前同時聽到，可是耳識前顯現的聲音很明顯具有一種次第性。根據你們的觀點，這種現象應該是不合理的。

假設因為快速而使次第產生的顏色在眼識前同時顯現，那我們以很快的速度說“嘎”、“卡”時，執著這種聲音的心為什麼沒有一種同時的感覺呢？

梵語中，藤條稱為拉達；達拉則是指達拉樹，是印度的一種樹。“拉達”和“達拉”是意義完全不同的兩個名詞，如同七十和十七，雖然只是文字的順序不同，其中包含的意義卻有很大差別。當我們非常快速地說“拉達、達拉……”時，會導致“拉”和“達”的次第錯亂，根本無法分析此二者誰在前誰在後。

對方的觀點認為：對境上的白色、紅色、黃色，首

先取白色，然後取黃色，再取紅色，由於非常快而認為三種顏色同時緣取。既然如此，對應文字來說，用“拉”對應黃色，用“達”對應白色，如果能夠同時緣取白色和黃色，那麼，“拉”和“達”也應該可以同時聽到，“達”在前還是“拉”在前不應該有差別，因為特別快的緣故。

由於無法分清“拉”在前還是“達”在前，也就根本不知道所要表達的意義，因為“拉達”是藤條而“達拉”是指達拉樹，此二者已經完全混淆，根本無法表示出它們原有的真正含義了。這樣一來，緣“拉達”的耳識有可能誤以為是達拉樹，緣“達拉”的心也很可能誤解為藤條。由此導致因文字順序不同而表達的意義完全錯亂，文字的前後順序也就無有任何實義了。

或者可以這樣分析，“拉”和“達”如果真的可以同時顯現，那麼，我的耳邊聽到“拉”的聲音時，“達”的聲音應該同時聽到。也就是說，“拉”可以包括“達”，“達”應該包括“拉”，然而，無論說話的語速再快，“拉”和“達”兩種文字的聲音都不可能同時發出，必定會具有一定的次第。

梵語中，“薩繞”是大海的意思，“繞薩”則是指味道。如果快速地說“薩繞、繞薩……”，就有可能將“薩繞”理解成“繞薩”，而將“繞薩”理解成“薩繞”。這

樣一來，所有的名詞都成了混淆不清，所謂的語言也就根本不能表達說者想要表達的含義了。

承許相識各一的宗派，根本無法舉出一種理由來說：緣“達拉”和“拉達”等文字的心比較慢，而緣“白色”、“黃色”的心特別快。這一點想要在自相續中感受也是非常困難的。黃色和白色等由眾多微塵組成，比如組成黃色的三個微塵，在中間微塵上放一個“達”字，然後組成白色的三個微塵的中間微塵裡放一個“拉”字，說“達拉”的時候，由於需要次第性地見每一個微塵，必定是組成黃色的微塵全部看過之後再看白色微塵，這樣的話，“達”和“拉”也必定是次第而顯現的。既然眼識和耳識前都是次第顯現，又怎麼能說一者可以同時領受，另一者不能夠同時領受呢？這是不合理的。

“達拉”等文字和白色、黃色等同樣都是快速緣取，後者可以作為同時顯現的因，而前者為什麼沒有成為同時顯現的因？可見，作為同時顯現的因——“快速”根本無法安立。只要因存在，果必定會隨存隨滅，這是因果的必然規律。這樣一來，文字雖然是快速、次第產生，但是不能同時在耳識前顯現；白色和黃色快速、次第緣取，卻可以給眼識帶來一種同時的感受，這種說法實在不具足說服力。

以上是從無分別的角度進行論證，下面以分別心的方式對此觀點進行駁斥。

申二、以唯一意分別取境之方式而不決定：

唯一意分別，亦非次第知，

非為長久住，諸心同速生。

從獨一無二的分別心來講也並不是以次第來了知的，由於所有的心都是剎那生滅而非長久留存，因此所有的心都同樣是快速產生，不可能次第顯現卻成為同時領受。

此處舉了三個例子，也即思維對境——柱子本體的心、分析柱子為紅色等特徵的心，以及觀想柱子無常的心。這三種全部屬於分別心，這些分別心識與眼識等完全不相混雜，可以剎那剎那接連不斷地產生。

按照你們的觀點，第一剎那認為柱子存在、第二剎那分析柱子為紅色、第三剎那觀想此紅色柱子為無常的三種心，因為特別快速的緣故，也應該產生一種同時的感覺。比如觀修柱子無常的心有七個剎那，第一個剎那和第二個剎那之間非常快速地生滅，這樣一來，對這兩個剎那應該產生同時的感受，如此類推，第二剎那和第三剎那直至第七剎那之間，柱子的所有剎那生滅都應該是一個剎那的感覺，觀無常的七個剎那也只是一個剎那。如此則會出現七

個剎那的心識變成同時的過失，為什麼呢？你們說因為特別快而同時顯現，既然白、紅、藍等顏色可以因快速而同時顯現，那麼，觀想柱子無常的心也非常快，為什麼不能同時顯現呢？應該同時顯現。

無論觀柱子無常的心還是觀柱子紅色的心，每一個心的特點就是剎那生滅，這是非常快速的。按照《俱舍論》的觀點來講，一剎那^❶又可以分為六十分。這樣的話，世界上還有沒有比“剎那”更快速的法呢？根本沒有。

你們當中的有些人對科學非常信任，現在西方國家也是經常對科學與佛教方面的問題進行辯論。大家互相辯論非常有必要，尤其是展開辯論的時候，一定要將自己內心的疑惑原原本本地說出來，然後對於這樣的疑惑，看一看從科學角度如何解釋，從佛教的角度又是如何解釋的，這樣對遣除自相續的邪見愚癡非常有幫助。但是有些人經常站在科學的角度分析佛教，結果自己的邪見越來越重，這可能也是修行過程中的一種障礙。最好是站在佛教的角度分析科學，因為從科學的角度分析佛教非常困難，就好像依靠分別念尋找智慧一樣，當時我寫《佛教科學論》而沒有寫“科學佛教論”的原因就是如此。所以，我們首先應該精通佛教的宗旨，之後再研究科學各個不同領域的觀點，這樣會對自己有很大的幫助。

不管有部還是經部，都承認所有的心是剎那生滅的，誰都不會認為心真實存在，可以停留在第二剎那、第三剎那。剎那生滅的心識快不快呢？肯定是很快的。對方根本找不出一個可以成立的理由說：剎那生滅的心識並非快速，緣取花色對境的心識更加快速。

申三、以諸心而不決定：

是故諸對境，不得次第取，
猶如異體相，頓時取而現。

不論分別念還是無分別念，凡是眾生的心識都是非常快速剎那剎那產生的。由此可知，對境也必定不會次第性緣取，比如眼睛看見柱子時，柱子的所有特點都是在一剎那間緣取的。

當然，在分別念面前，一個人的一生可以在一個剎那之間歸納出來，我們可以通過分別念緣過去和未來。但在無分別面前，對境如何顯現，心識也如是緣取，而且不會緣過去和未來。所以，通達因明的人都會了知眾生對外境究竟是如何執著的，這時，大圓滿和真正的中觀正見可以在自相續當中生起來。否則，有些人連分別念和無分別念都分不清楚，就認為自己已經有了一種最高的境界，這實在是非常可笑。所以，修行人對心識進行辨別和研究極為

重要。

對方卻認為：對境豐富多彩的畫面上，確確實實同時存在黃、藍等顏色，但識除了次第取受以外不可能頓時而趨入。實際上，眼識的對境必定是同時顯現而非次第性，耳識的次第性對境也不會同時領受。因此說他們的觀點並不合理，否則，僅僅以快速作為同時顯現的理由，那麼一切識均是剎那生滅的自性，“拉”和“達”就會出現錯亂的過失；對花色等次第緣取而同時顯現時，左邊的黃色很可能會在右邊出現，右邊的白色也很可能會在左邊出現，這明顯與現量相違，完全不合理。

所以說，在無分別識前，只要同時顯現就肯定不是次第顯現，如果是次第顯現就不可能同時顯現，一就是一，二就是二，所有的時間、方位、處所都會毫不混雜而顯現，絕對不會錯亂執著。而在分別念面前，今天可以執著明天的對境，也可以執著過去就是現在。或者，在不可思議的華嚴境界當中，未來就是現在，過去就是現在，但這並不是觀現世量的觀察方法。我們現在完全是在觀現世量的凡夫根識面前進行觀察推測，因此沒有必要將不可思議的智慧境界在此處進行宣說。

對方說，白色、紅色等次第性緣取，而在識前可以頓時顯現。這一觀點，依靠任何一種現量都得不到證實，因

為凡是無分別念面前顯現為次第的法，最後得出來的結論必定也是次第的，而無次第同時顯現的法也不可能成為次第顯現。

假設你能夠舉出一種比喻或者通過比量推理可以得出次第緣取而同時現見的結論，我們也可以跟隨你宗觀點而如是承許，可是，這樣的一種比喻或推理誰能舉得出？任何人都舉不出來。

在分別念面前，可以說“最初同時顯現，後來次第性地對它進行執著”，但在現量面前根本不可能出現這種情況。由此可以看出，承許相識等量的觀點非常方便。而你們雖然講了很多——次第、同時等言詞，到最後還是無法圓滿宣說自己的觀點，這樣沒有任何必要。

以上對意義作了破斥。希望大家不要單單從字面上過一遍，學習中觀的時候，應該對所講的每個問題在內心生起一種定解，通過其中的推理方式對對方進行駁斥的同時，自己的智慧也一定會增長的。米滂仁波切說“有智慧的人一定會對本論生起歡喜心”的原因就在這裡。

未二（破比喻）分二：一、安立因；二、建立彼之遍。

申一、安立因：

火燭亦同時，起現輪妄相，

了然明現故，現見非結合。

由於旋轉火燭而出現旋火輪的現象，其實也只是根識的一種迷亂顯現而已，完全是一種虛妄相。那麼這屬於無分別念的虛妄相還是分別念的虛妄相呢？了然明現的緣故，必定屬於現量所見。

現量分為相似現量和真實現量^②，真實現量是指無有分別、無有錯亂現見對境，而凡是錯亂之識就屬於相似現量。所謂的相似現量，比如見黃色海螺，是由於根被染污造成的，這是無分別錯亂根識的相似現量；坐車時見到路邊的樹和景物全部向後跑，這是由外境帶來的一種無分別錯亂的相似現量；還有捏著眼睛時見到虛空中有兩個月亮，這也屬於根受到損害造成的無分別根識錯亂的相似現量；火燭快速旋轉見到的旋火輪，也是一種無分別相似現量。

上述已經對他宗觀點的意義進行了駁斥，此處說，你們所列舉的比喻也不正確，因為火燭快速旋轉形成的旋火輪，其實只是一種虛妄的相，由於在眼識前可以了然明現，必定屬於現量的範疇，也即屬於相似現量。

火燭快速旋轉本身，使我們的心識如同在同一時間中得到了一種認知，這是由於火燭的快速旋轉給人們的根

識造成了一種虛妄的旋火輪相，而並非依靠分別念將諸多剎那連接在一起而形成了一種旋火輪，這不是分別念的錯亂，而是由根識的錯亂造成的。比如閉上眼睛或天盲者面前旋轉火燼，由於根本沒有現見，也就無法了知火燼的旋轉是否形成了一個火輪，由此說明這是根識錯亂的一種虛妄相，並不是分別念錯亂形成的虛妄相。因此，你們的比喻完全不合理。



【注釋】

- ①一彈指有六十個剎那。
- ②五根識面前所顯現的無誤領納，這叫真實現量；相似現量是指由迷亂根識取境後得出的結論，如看見兩個月亮，或見花色繩索為毒蛇等。

第六十一課

申二（建立彼之遍）分二：一、說明見憶對境相違；
二、故說明若是結合則不應明現。

由於旋火輪是錯亂的無分別識所見，並不是以分別念見到的，因此對方以旋火輪作為比喻說明次第緣取的花花綠綠等各種顏色可以同時現見，是非常不合理的。

從廣義角度講，凡是五根識和意識的現量對境都可以稱為見到，“憶”則是一種分別念；從狹義角度，“憶”只是對曾經發生的人事物進行回味。此處首先說明無分別念“見”和分別念“憶”的對境完全相違。第二個問題，任何一個對境，如果需要依靠分別念前後結合起來執著，就必定不是現量見到。下面分別從這兩方面進行闡述。

酉一、說明見憶對境相違：

如是結諸際，由憶念為之，

非取過去境，故非依現見。

上一個頌詞已經闡述過，所謂的旋火輪只是一種虛妄的幻相，屬於相似現量。像汝宗所說的將前後剎那結合起來從而形成的旋火輪，必定是由憶念進行結合的。因為眼睛見色法、耳朵聽聲音等都是取當下的對境，而不是取過去對境的緣故，所以不可能由現量作為銜接。

對此有人提出疑問：無分別現量的對境與分別念的對境，這兩種緣取方式是否相違呢？

毫無疑問，肯定是相違的。一般來說，凡夫觀現世量的對境必定是現在，如果是過去的對境，肯定屬於回憶的範疇，是一種分別念。《俱舍論》中講過五十一種心所，其中五種別境法中包括欲、勝解、念、等持、慧。此中的“念”也包含一種正念的意思，而此處的“憶念”實際是對過去的一種回味，是一種回憶。比如昨天的柱子與今天的柱子，此二者結合起來執著，在現量當中不會出現這種情況，它應該屬於分別念的一種，也就是以遣餘的方式進行執著。

也就是說，現量的對境一般都是當下的，比如眼前的柱子，依靠眼識當下見到；耳朵聽到聲音時，也是當下的一種聲音。現量根本不會取過去的對境，只是緣取當下這一剎那間的對境。比如講一地菩薩功德的時候，一地菩薩入根本慧定的十六剎那其實只是一個時間的剎那，但從反體上可以分為十六剎那——八忍、八智^①，《俱舍論》和大乘論典中都是如此區分的。現見柱子也是一剎那的，在這一剎那當中，根本不存在回憶的情況。

此處已經講了分別念和無分別念的差別，由此可以間接說明，旋火輪的顯現實際上是一種無分別念的錯亂所現

見，根本不可能由分別念的憶念將火燼的前後剎那進行連接，完全是一種現量的對境。

西二、故說明若是結合則不應明現：

成彼對境者，已滅故非明，

為此顯現輪，不應成明現。

《量理寶藏論》中說：“識境互相無錯亂。”真實現量必定是無分別、無錯亂的，而旋火輪在眼前顯現時，不應該稱為真實現量，只是一種相似現量，所以不能叫做明現。真正明現的對境，外境上如何顯現，有境也會如實地緣取，它是自相存在的法。火燼接連不斷形成的圓圈，根本不存在一種自相，因此不能稱其為明現。

按照對方觀點，旋火輪是由前後的諸多剎那結合起來見到的，這在現量中根本不能成立，因此必須依靠分別念進行連接。因為憶念的任何對境都已經滅亡——火燼從東邊位置到西邊位置之間存在一定的距離，而火燼到達西邊時，東邊位置的所有微塵早已經滅盡，期間必須依靠分別念作為銜接。

由此可知，除了錯亂的相似顯現以外，真實現量中根本不存在一個旋火輪。如果現量中不存在，所謂的旋火輪作為比喻必定是不正確的。如此一來，雖然次第緣取卻可

以同時現見的觀點已經完全遮破，相識各一的觀點自然無有立足之地了。

對於這種觀點，《釋量論大疏》當中作了廣泛的遮破，藏傳佛教幾乎沒有持相識各一這種觀點的。但異相一識這種觀點，在因明前派和格魯派的個別高僧大德當中還是比較普遍的，《釋量論》中也未對此觀點作廣泛遮破。

由此可見，憶念只是過去的有境，就算是擺在面前格外顯著的事物也無法了別，因為它不是現在的有境之故。比如擺在面前的花瓶，分別念只能以憶念來緣取花瓶，當下的花瓶不能作為分別念的對境，而是由五根識來見到。因為第一剎那見到花瓶時，分別念還沒有起作用，通過現量見的第一剎那，分別念在第二剎那才開始起作用，因此分別念對於當下的對境根本不能了知，這就是分別念的特點。

因此，對方所說的旋火輪，要麼是分別念的對境，要麼是無分別錯亂相似現量的對境，根本不能成為真實現量的對境。比如，我們可以說紅色的柱子在眼識前了了分明地顯現，因為它是真實現量的對境；而旋火輪除了作為相似現量和回憶的對境以外，在真實現量的對境中根本找不到。這樣一來，汝宗所運用的比喻又怎麼能夠成立呢？根本不成立。

再看一看青蓮花瓣的比喻，當針穿透一百片層疊在一起的青蓮花瓣時，必定具有一種次第，不可能像旋火輪那樣同時明見。此處說旋火輪可以明見與前文所說的旋火輪不能了然明現有所不同，由於旋火輪不是真正現量的對境，因此不可能了然明現；而錯亂的無分別可以現見，由於畢竟是一種現量，因此可以說為明見。二者因為場合的不同，所要表達的含義也有所不同，大家應該分析此中所說的道理。

此處說，以針穿透一百片重疊的青蓮花瓣時，緣取它的識肯定是次第性的，而旋火輪的現象雖然也有一種次第性，但依靠錯亂的相似現量認為是在同一時間中見到。實際上，從物理學的角度來講，所謂的速度無論再快也會有一種次第，不可能同時顯現。

個別道友說，按照《俱舍論》的觀點，色法和聲音同時以根識緣取時，眼識首先見到色法，之後耳識才聽到聲音，比如開槍時，還沒有聽到槍聲，就可以見到煙從槍管中冒出來。但是，快速重複“達拉、拉達”與現見外境二者，不論《俱舍論》還是其他的學問，都沒有理由說：發出的聲音比較慢，而眼睛見色法比較快。這一點，即使有部宗也不一定承認。

所有的智者都會了知，針在穿過青蓮花瓣的時候一

定是次第性的。比如有一百個花瓣，針在穿過第一個花瓣時，下面的九十九個花瓣肯定還沒有穿破，而且穿透第一個花瓣時也是首先穿破花瓣的上方，之後再穿破下方，中間存在一定的距離，只不過依靠分別念很容易忽略這中間的距離，但不管分別念如何執著，針在穿過花瓣時必定存在著一定的次第。

由於青蓮花瓣非常薄，用針穿過它時，很容易讓人誤解為同一時間穿破，下面再通過上下層疊的多張銅質薄板進行說明。比如一百張銅板，如果說在同一時間戳穿一百張銅板，這顯然以正量有害。這一點，即使再愚笨的人也會了知，即使戳穿一張銅板也會非常費力，而一百張銅板必定是一張一張次第性地穿透，不可能同時穿破。那麼，讓戳穿銅板的這個人來穿破青蓮花瓣，依靠比量也可以推知，穿破銅板和穿破青蓮花瓣其實都具有一種次第性。

這樣的一種次第，不論通過比量還是現量，人們都是很容易觀察到。而你等宗派說雖然有次第卻可以在同一時間中見到，這樣的比喻，在這個世界上恐怕很難找到。假設真的能夠找到，我們倒也可以心甘情願地接受汝宗觀點……

已三（破相識等量之觀點）分二：一、說此觀點；二、破此觀點。

自宗米滂仁波切的觀點認為，名言中應該承認相識等量。那本論所遮破的是什麼呢？相識等量在名言中雖然可以成立，但在勝義中根本無法成立，正是針對這一點才進行了相關的破斥。

午一、說此觀點：

倘若如是許：現見畫面時，
盡其多種識，同一方式生。

對方如是承許，現量見到五彩繽紛的畫面時，外境中有多少行相，識也應該同樣生起那麼多的行相。

對於這一觀點，下面運用離一多因的推理進行遮破。

承許“相識等量”的宗派這樣主張：比如外境柱子上有藍色和白色，以及與其成住同質的無常、所作等很多特點，那麼，有境也會產生同等數目的眼識。

此處觀點似乎與自宗承許無有差別，然而，他們承認一種實有的法。而且，因明前派認為，同類的外境可以產生很多，同類的識也可以如此產生。實際上，如此承許並不合理。

此處遮破的最關鍵的兩個問題：一是在勝義中如此承認當然不合理；二是同類的外境有很多，對方認為：白色、紅色等不同類，而白色不論上、下、中間等存在多

少部分，這些都屬於同類，這種承許是不合理的。為什麼說白色的眾多部分不是同類呢？因為白色上面部分與下面部分的本體完全不同，東邊部分與西邊部分的本體也不相同，這怎麼能說是同類呢？不應該承許為同類。

此處宣講的內容比較難懂。意思是說，從分別念和無分別念兩方面進行分析，依靠無分別念可以現量見到柱子上的所有特點，比如柱子的白色、藍色等，在眼識前全部以各住自位毫不混雜的方式存在，包括白色的東邊部分和西邊部分也是以互相不錯亂的方式來顯現，這就是現量的特點。然後，以分別念去執著時，柱子上不可分割的反體——無常、所作、不是瓶子等，不管有多少反體都可以現前。與現量見到完全不同，柱子上的一切反體都是以分別念假立的，並不是通過現量見到的。

在此對他們的這一觀點加以分析：從無分別念的角度來講，在各種顏色的畫面上等地呈現出對境上所有的行相——白色、紅色等。也即外境有多少特點，眼識也可以產生等同數目的識。而且，對境的本體正在顯現時，“不是山羊”、“不是老虎”等違品的法從來沒有存在過——在未增加違品的情況下，柱子就是它本身。而柱子的反體如無常、所作、不是山羊、不是老虎等，完全是以分別念來區分的。因此，在判斷一個事物時，到底運用的是分別

念還是無分別念，對這個問題一定要分析清楚。

有些道友提問題的時候說：“無分別念‘想’、無分別念‘執著’……”這是不對的，依靠無分別念沒有辦法“想”，也沒有辦法“執著”，我們可以說無分別念“知”、無分別念“取”。比如見外境花色，依靠無分別念可以了知花色的外境，這是指眼識前顯現了外境的行相，而真正的了知已經成為分別念。《量理寶藏論》中也說：首先依靠現量見外境，隨後再進入比量。比如眼睛見花布，正在見的時候根本沒有分別念，只是無分別根識來見；以根識作為緣，可以產生“這是白色”、“這是黃色”、“這是藍色”的分別念。

因此，對無分別來說，對境可以指點出自己本身所具有的一切特點的行相；而分別念取境時，通過遣除違品的方式執著對境的反體。這就是無執著和執著的取境方式。不論學因明、中觀還是大圓滿，這些道理都是相當重要的，全知無垢光尊者在講《七寶藏》的時候，經常會引用因明、俱舍的教證，因為有關因明和俱舍方面的問題沒有通達，即使修習大圓滿也是很困難的。

因明前派如此認為的：白色、紅色、黃色等屬於不同類，但白色的上、中、下等眾多部分都是同類的，而執著白色上面部分的識和執著下面部分的識可以在同一相續中生起，這樣無有任何相違之處。

這是不合理的。不論在何種情況下，凡是同類的識就不會在一個眾生的相續中同時生起，否則就會出現多個相續的過失。一個眾生的相續中可以產生很多識，但是同類識絕不可能同時產生，這一觀點已經再再講述過了。

午二（破此觀點）分二：一、建立諸識具多相；二、宣說無分實一不可能。

未一、建立諸識具多相：

若爾雖認清，白等一分相，

上中邊異故，能緣成種種。

由於花布上的白色也分上、下、中間等很多不同的部分，緣它的識也應該是各種各樣的，這些識都屬於非同類識，因此可以產生。

像剛剛所講的那樣，花色中間的白色顯現也可以分為上、下、中間等很多不同的部分，這些部分都是互為異體的，這一點必須承認。如果否認這一點，上面部分就成了下面部分，下面部分也變成了上面部分，這是很大的過失。如果認為上和下屬於同類的話，東和西也應該是同一個方向了。所以，外境上的諸多不同部分都是不同類的，這樣一來，緣它的識也就不可能一體存在，而應該是多種多樣的。



【注釋】

- ①八忍八智：一、苦法忍；二、苦法智；三、苦類忍；四、苦類智；五、集法忍；六、集法智；七、集類忍；八、集類智；九、滅法忍；十、滅法智；十一、滅類忍；十二、滅類智；十三、道法忍；十四、道法智；十五、道類忍；十六、道類智。

第六十二課

米滂仁波切本論中既講了中觀應成派的觀點，也講了中觀自續派的觀點，而且有關自宗寧瑪巴的觀點也講得非常清楚。在聞思中觀的時候，《入中論》和《中觀根本慧論》非常重要，這一點毫無疑問，但是在建立自宗寧瑪巴的觀點時，一定要學習這部《中觀莊嚴論釋》。這部論典的確非常殊勝，同時也比較難懂，其中所宣講的意義，想要在心中真實顯現出來需要花費一定的時間、下一定的苦功。所以希望在學習的過程中，大家一定要認認真真地學習，千萬不能鬆懈。

未二（宣說無分實一不可能）分二：一、觀察所緣無情法則唯一能緣無有之理；二、觀察能緣識則彼無有之理。

此處主要宣說無分實一不可能成立。表面上看，這裡是在遮破無分實一的心識，其實間接已經宣說了外境實一不存在的道理。其中第一個科判主要講觀察外境無情法，也即分析無分微塵不存在，在這一過程中可以得出能緣心識根本無有。第二個科判則是從能緣心識的角度來分析，所謂實一的法根本不存在。因此從科判也可以看出，靜命論師對於非實有、如幻如夢的法並未遮破，本論所遮破的就是勝義中承許相識等量這一觀點，而在名言中則應承許

相識等量。

申一、觀察所緣無情法則唯一能緣無有之理：

微塵性白等，唯一性無分，

呈現何識前，自絕無領受。

假如對花色布匹中的白色進行分析，此白色又可分為東南西北等很多部分，如此一直向下分，將最後的白色無分微塵作為所觀察的焦點。對此唯一無分的微塵，無論任何一個識都不會領受它，因為根本無法領受。

在分析微塵的過程中，不論無分微塵還是可以無限分割的微塵，切莫執著為真實存在。頌詞中的“自”，有些論師認為是指靜命論師自己。靜命論師說：我自己無論如何觀察，也絕對不可能領受這樣一種無分微塵。如果是靜命論師都無法領受的一個法，我們這些人卻能領受的教證或理證恐怕也是很難找到。

因此，真正再也不可分割的一個無分微塵如果存在，應該以什麼樣的方式來領受？如果是色法，應該用眼睛來領受，不可能以心來領受色法。在這個問題上，大家應該清楚：所謂的微塵色法，只有說詞而沒有釋詞。真正實有存在的一個無分微塵是任何識都無法領受的，下面宣講這個問題。

不論外境還是心識，獨一無二的所謂的“一”究竟指什麼？這樣的“一”，無論如何觀察也是得不到的，前文已經充分論述了外境或心識不可分割的無分一體根本找不到的道理。

如果對方認為，不可分割的極微應該存在，而緣它的心識實際上就是緣此極微的一種無分心識剎那。就像小乘有部宗所承認的，從外境角度來講，無分微塵應該存在；從有境來講，無分剎那的心識也應該存在。

如此則不合理，因為對於這樣一種未與其他白色、紅色等微塵混雜的極微，無論再如何分析、觀察，也無法得到一種不可分割的自性。

此處的“自己”，有些論師解釋為靜命論師，也可以解釋為中觀論師或者分析者。“此法”是指無分微塵，在眾生的六種識中，能不能顯現這樣一種無分微塵呢？根本不可能顯現。任何法如果顯現，首先應該是眼識等五根識，其次就是意識，在五根識和意識面前未能顯現的話，這一法也就根本不可能顯現。

即使物理學中所說的質子、中子，或者現在所謂的夸克等，這些實際都是通過儀器檢測出來之後，依靠分別念安立的，它們不論多麼細微，都是可以再分的。所以，科學家們所發現最細微的微塵，不管通過何種儀器進行觀

察，都不承認為無方分。因為他們在進行觀察時，也需要將所謂的夸克放置在布或某一平面上，之後再靠近顯微鏡觀察，這時，細小的微塵還是分上下不同的方向。

總而言之，現量感受無分微塵在何時何地都是不現實的。所以說，在分別念前可以承認無分微塵以無窮的方式存在，但它根本不可能成實，而對所謂的極微再繼續分析下去時，就已經成為空性了。前面也說過，名言中承認一個無分微塵是可以的，可以說它是名言中再不能分的一個法，而在勝義中，即使觀察以後也破不了的一個實有微塵根本不可能存在。

所以，靜命論師此處所遮破的並不是名言的對境，無分微塵在名言中可以假名安立。此處所遮破的是什麼呢？實有的無分微法等法在任何現量面前都不可能成立，就是針對這樣一種實有法進行遮破。

凡是有智慧的人在承認某法存在之前，必定會通過現量或比量得出真正的結論，這是他們的傳統或規矩。而不具智慧的人，比如現在各種各樣的外道，對於世界上根本不存在的法誇大其詞，憑空捏造出許多莫須有的東西。這就是現在愚癡眾生分別念臆造的，對於這類以量不能成立的法，真正具有智慧的人絕對不會承認。

比如名言中因果存在、前世後世存在、三寶的加持存

在，通過種種觀察之後，這些都是以量可以成立的法，對此，具智者可以承認。而根本不可能承認的如常有自在的我、神我等等，即使在名言中也是不會承認的，這就是有智慧人的做法。

如果明明以量不可得，卻一口咬定說存在，何苦這般自我欺騙呢？現量不能成立、比量也不能成立的某一法，有智慧的人根本不會說此法存在，如果仍然一口咬定“此法存在、彼法存在，所謂的無分微塵一定存在”，那顯然是自欺欺人，沒有任何實義！

蝴蝶本身五彩繽紛的色彩，可以說依靠業力顯現或者是天然形成，而花色布匹等則是人工造成的，無論如何，這種五顏六色的行相千差萬別。不論執著蝴蝶還是執著花布，由於外境上具有多種多樣的行相，有境的識也就根本不會變成實有一體。因此說，名言中外境的所取有多少，能取也應該有多少；勝義中，執著外境的實有心識根本不可能存在。

申二、觀察能緣識則彼無有之理：

大家通過中觀的聞思，自相續中應該得出一個結論：外境各種各樣千差萬別的顯現都不是實有的，執著外境的心識也根本不是實有的。下面講能緣的六識——五種根識和意識也並非實有的道理。

五根識諸界，乃緣積聚相，

心心所能緣，立為第六識。

十八界是指六根、六境、六識。五根識諸界的所緣對境是什麼呢？所緣的全部是一種積聚的相，並不是獨一無二的。比如眼識所緣的對境是色法，而每一種色法都是由無數個微塵組成的；耳識所聽到的聲音，按照《俱舍論》或大乘論典來講，聲音也並非實有，也是由無數微塵組成的。所以，眼耳鼻舌身五種根識中，不論哪一個根識所緣的對境都是由很多微塵積聚在一起的行相。

第六意識的所緣對境是什麼呢？按照《俱舍論》的觀點來講，也就是受、想、行三蘊，以及無表色、虛空、抉擇滅、非抉擇滅七法界。從大乘角度來講，需要再加上真如，共有四種無為法，合稱為八法界。不論七法界還是八法界，按照經部宗的觀點，無為法、無表色僅僅是名稱，根本不具足實體，而受、想、行則是由許多心和心所組成的。

關於心和心所的問題，獅子賢和解脫部都承認心和心所是分開的，無著菩薩和世親論師則承許心和心所為一體。大乘最究竟的觀點認為，心和心所應該是一體的，也就是說，心王存在時心所也應該存在。

一般大乘論典講五種遍行，小乘《俱舍論》則講到十

種遍行^①。不管是什麼心，凡是有一個心與心所產生時，這五種遍行法一定會產生，因此，意識的所緣對境必定是由許多的心王和心所組成的。

從能緣方面來講的一切界——有境的眼等五根識，眼識所緣的對境色法、耳識所緣的對境聲法等，外境具有多少行相，它的有境也同樣具有多少行相。比如見到一個小小的瓶子，這個瓶子是由無數微塵組成的，正如這一瓶子上所有微塵的數目一樣，有境上也具有盡其所有的微塵數目，第六意識也與其相同。

有些人認為，所謂的意現量只是經典中說說而已，實際以理證不可成立。但是米滂仁波切在《釋量論大疏》中說：這種說法不合理，眼耳鼻舌身五根在同一時間中緣取外境時，通過意現量可以同時領受這些對境。當然，見到色法、聽到聲音之後所起的分別念不屬於意現量，但在還未產生分別念時，五根識所取的外境可以全部了知，這一點需要通過意現量才能做到。米滂仁波切通過比喻說：中間放一個水晶球，五個方位堆放不同顏色的綢緞，這時，中間的水晶球可以明明清清地緣取五種對境。同樣，眼識見到色法也好，耳識聽到聲音也好，都可以同時緣取，從外觀的角度稱為根現量；從內觀的角度，能夠認識對境本體，就是意現量。

那麼，意現量與自證有什麼差別呢？自證是從自明自知的角度來講，而意現量則是指對於五種外境明確了知。比如一邊聽著悅耳的音樂一邊品嚐著美味的食物，同時欣賞著花園中怡人的景色，這時，心中有一種很快樂的樂受。這樣的樂受應該是意識的所緣對境，而自證現量的對境並不是法界，自證現量和意現量應該從這一角度進行區分。所以，意現量和自證現量雖然很難區分，但從對境上分析也就不是很困難了。

此處按照經部宗和唯識宗的觀點，所謂的無表色和無為法並非單獨真實存在，只是假立的。因此是以否定的方式緣它們的名稱，比如無表色，通過否定了非無表色的法從而建立這一法；無為法中的虛空，遣除非虛空的法之後，在人們的意識面前建立這樣一個總相，除了它的名稱以外，真正實有的無為法虛空根本不存在。而七種法界中其他的受、想、行三蘊，按照《俱舍論》的觀點，全部包括在心所當中，對此，《俱舍論》中也有專門的辯論。因此，按照無著菩薩和世親論師的觀點，緣取一個樂受時，與樂受不可分割的有很多心和心所，並非是唯一的法，而緣此心和心所群體的一種聚合作為能緣，就是所謂的意識，但這根本不是實有之法。

以上已經講述了有相經部宗和無相有部宗的觀點，由

此可以得出一個結論：唯一實有的識根本不可能存在。下面對所謂的“實一”根本不存在的問題，再針對外道的觀點進行遮破。

卯二（破外道之觀點）分二：一、總說破明智派；二、別破各自之觀點。

明智派也可以叫做吠陀派，但稍有不同的是，下文分開宣講吠陀派時與這裡有一點差別，此處的明智派其實就是指食米派。

辰一、總說破明智派：

外宗論亦許，識不現唯一，
以具功德等，實等所緣故。

外道的宗派也應該承認，所謂的識並不是顯現唯一的本體，因為外道所緣對境的功德具有二十四種、實等也有九種……。所以，外道也不應承認為唯一的識。

置身於佛教之外隨行食米派、淡黃派等人稱為外宗或外道。《入中論自釋》中說，數論外道和勝論外道是所有外道的根本，在破人我時也僅僅提到這兩種外道，實際上，勝論外道和數論外道或者說論議五派可以包括所有的外道。法稱論師說：“邪道極無邊，一一難破盡。”《入中論自釋》中也用特別危險的懸崖來比喻，說眾生的劣見

各式各樣，不可能一一進行遮破。但總的來講，外道所有的邪見都包括在常見和斷見當中。

其中常派也有五花八門的多種類別，其見解有三百六十、六十二^②、十一門類等種種不同。現在世界上常派的觀點相當多，《如意寶藏論》中首先講了一百二十個外道本師，由於此種外道的見解未來也有、現在也有、過去也有，因此共有三百六十種。想要詳細瞭解這三百六十種邪見的話，閱讀無垢光尊者的《如意寶藏論》是最好不過的，清辨論師的《中觀寶燈論》以及嘎瑪拉西拉和靜命論師的其他中觀講義中，也提及了外道的各種宗派。

全知米滂仁波切說：很多前世做過外道的眾生，相續中可能還會存留外道的習氣種子；也有些眾生很容易受外道的影響和習氣雜染。這樣一來，我們的相續中很可能產生外道的常斷等邪見，所以學習中觀的過程中，非常有必要瞭解各種外道宗派的觀點。無垢光尊者在《七寶藏》中特別著重宣說外道觀點的原因也是如此。另外，根登群佩說：以前的很多外道觀點確實非常純正，他們都具有自己獨立自主的一種見解，可是現在很多外道的觀點，大多數是在佛教或其他外道觀點的基礎上，添加自己的很多分別念而成的。比如現在的“法輪功”，其實就是從佛教、道

教中斷章取義地截取一些語言，然後建立了自己的宗派。的確如此，現在的很多外道都是在其他宗派觀點上摻雜一些自己的見解，但是以前古印度的外道的確具有自己非常獨立的宗派觀點。

有些道友會想：我們也不是外道，為什麼要學習這些外道的觀點呢？其實本論有關外道的觀點講得並不多，無垢光尊者在《如意寶藏論》中首先建立外道觀點，然後一一進行了遮破，對於外道觀點闡述得相當廣泛。正如米滂仁波切所說，我們相續中很可能深深埋藏著外道的習氣，如果運用佛教智慧一一遮破，這些習氣必定會燒盡無餘，自相續也就不會生起這些邪見。因此學習外道觀點並對其進行遮破非常有必要，大家對這個問題應該生起定解。

如果從釋詞的角度而言，內道和外教中凡是執著實有的宗派，均可以稱之為外道，但大多數共稱為總的外教或外道。

阿底峽尊者說：外道和內道的差別在於是否皈依。所以，從釋詞的角度來講，所謂的外道雖然可以包括有部宗和經部宗，因為他們並未完全證悟佛法的真正含義，但不皈依三寶的有部宗和經部宗絕對不會有的，因而從說詞方面不能稱其為外道。

當名稱出現抵觸時，應該將“外道”理解為常派。順世派也是如此，由於順世外道不承許前世今生、業因果等，而大多數常派也不承認因果，所以從廣義來講，一切外道都可以叫做順世派；狹義來講，順世派則主要是指斷派。數論派也是同樣，從廣義而言，所有的外道都可以稱為數論派；從狹義的角度，唯有承認二十五種所知的這一外道叫做數論派。

由於在各個論典中的名稱不盡相同，大家一定要根據不同場合作不同的理解。因而，了知總的相同、分別有細緻入微的觀點門類等不同點，以及釋詞與說詞的不同情況等，對於這方面進行分析具有非常大的必要。現在很多佛學院對佛教的基本知識十分欠缺，經常見到一個名詞就緊抓不放，根本不在乎到底是說詞還是釋詞。這樣一來，想要理解真正的佛經教義也是相當困難的。

的確，現在藏地的很多寺院主要以念經為主，從未受過系統的教育，而漢傳佛教也是根本不具足基礎就直接進入高級佛學院。這樣對佛法的弘揚實在難以起到真實作用，不論哪一個教派，對於佛教的基礎知識一定要掌握，對基本的名詞用法一定要聞思，否則，只是“高級佛學院”的名稱很好聽而已，真正來講不會有很大的利益。

推崇食米齋仙人為本師的宗派，共稱為勝論派或鷄

梟派、明智派等，這一宗派的教徒主張六種句義——“實法”、“功德”、“業”、“總”、“別”以及“合”可以涵蓋一切萬法。也即地等九種“實法”、色等二十四種“功德”、伸屈等五種“業”，以及存在於此三者中的能遍大“總”與小“總”、總中的“別”或內部的“別”，還有頭上之角的異體“合”與諸如海螺白色圓形的同體“合”。

這一宗派是怎麼來的呢？食米齋仙人在修行的過程中，突然見到貓頭鷹^③落在修行所依——石頭做成的男性生殖器之上。這時，食米仙人一一向它詢問六句義：實法存不存在、功德存不存在……。每提出一個問題，貓頭鷹就點一下頭，六個問題全部問完之後，貓頭鷹也騰空飛走。食米仙人認為：以此六句即可涵蓋一切萬法。於是便依此建立了這一宗派。現在尼泊爾等很多地方，在修行時仍然將石質男性生殖器官作為修行的所依，而且經常塑造大自在和貓頭鷹的像。



【注釋】

- ❶ 小乘《俱舍論》：受想思欲以及觸，智慧憶念與作意，勝解以及三摩地，此等隨逐一切心。他們認為有十種遍行隨一切心而產生。《大乘阿毗達磨》認為只有五種心所必定具足，稱其為五遍行法，即受、想、思、觸、作意，此五遍行法遍於任何一心，凡是有一個心與心所產生時，這五種遍行法一定會產生。
- ❷ 前際見解十八種、後際見解四十四種。
- ❸ 白晝無法視物，慣於點頭。

第六十三課

此處所講的自在天與《俱舍論》中說的自在天並不相同，因為這裡所承許的自在天是根本不可能存在的；而《俱舍論》中所講的自在天屬於天界，是六道眾生中天人的一種。但是，這一教派將本不存在的自在天作為供奉的本尊，並承許其為萬事萬物的作者，是恆常、唯一的。

一般來說，將世間天尊作為供奉的對境也未嘗不可，然而外道所供奉的天尊與欲界天尊的名字雖然相同，實際卻截然不同。因此說外道觀點不合理的原因就在於此，這一教派所供奉的自在天在這個世界上根本不可能存在。

但這一派的教徒將自在天看作本尊，認為他具有一千個眷屬，與俄瑪得瓦天女一起住在岡底斯雪山的頂峰，他具有五種特點：常有、唯一、喜愛清潔、是應供處，是世間的造作者。並且具有八種功德：“細”，有情世間的造作者；“輕”，器世間的造作者；“自主”，對情器世界獲得自在；“應供”，一切世間眾生均可供奉；“自在”，對整個萬事萬物已經獲得自在；“自成”，其自身並不是依靠因緣，而是自然成立的；“隨轉”，世間隨著自在天的想法而轉等。

這一宗派在現在的印度和尼泊爾仍然存在，但所持的觀點有些不同，比如蓮花生大師獲得成就的山洞，他們

認為自己宗派的某位修行人已經在此處獲得了成就，因此將各種各樣供奉的石器、供品等擺在山洞口。而佛教徒認為，蓮花生大師等很多大成就者在這個山洞中成就，對這個山洞也比較執著。類似的情況在印度一帶比較多，在中國尤其是藏地，依靠蓮花生大師的加持，一直沒有出現過這樣的外道。

他們是這樣認為的：對於上述所講的六種句義精進修持之後便可獲得解脫，解脫時，神我遠離有無等一切邊。他們所說的個別名詞與佛教的很多名稱非常相似。《寂靜續》、《黑自在天續》等續部是他們所承許的主要論典，他們不承許“神我”為有情法，而應該是無情法。

這些觀點實際都是由遍計所執導致的，如果沒有依止邪知識，我們的相續中不一定會生起這類邪見，一旦依止了外道的邪知識，這種遍計的邪見很有可能會在自相續中生起。

下面詳細講解他們所承許的六種句義。

（一）九實：我、時、方、虛空、極微即是五常實；地、水、火、風為四無常實^①。

（二）二十四德：一等數目、長短等計量、互遇、分離、異體、同體六種是共同總德；聲是虛空的功德、所觸是風的功德、色是火的功德、味是水的功德、香是地的功

德，此外境五德是大種各自的別德。

他們認為“一”等數目也是一種常有的功德。當然，在因明當中，所謂的“一”只不過是一種言詞，僅僅是遣除了“一”以外其他法的一種語言或者分別心，除此以外，時間、數目、方向等根本不可能真正實有。這一點，通過佛教的《俱舍論》或者因明的觀點進行分析比較容易，但外道並不了知這方面的道理，認為時間、虛空等都是常有的。

現在的外道多種多樣，很多人由於沒有學習過純正的宗派，心中經常會產生很多的邪思分別念，並且自己編寫許多論典，後學者也就跟隨這種邪思妄念胡亂臆測分別。現在依靠上師三寶的加持，在座諸位已經遇到了佛教，已經獲得了取捨的智慧眼，不然，我們可能也會認為所謂的聲音一直在虛空中存在，只是被潮濕的風遮蔽住了，這都是由邪思分別導致的。

他們這一宗派就是這樣認為的，聲音在身體和外界的虛空中恆常存在，人們在念誦“嗡”的時候，就好像拉開簾子可以看見簾外景物一樣，體內空間的風排除後，聲音可以被人們聽到；簾子放下來又會遮蓋色法一樣，當風再度進入空隙之中時，聲音也就無法聽到。這種說法其實無有任何道理，他們只是一輩子當中在無意義的事情上虛度

光陰而已。

還有存在於神我中的十三德——眼識等五根識、苦樂、貪嗔、法與非法、勤作、功用力。“勤作”也就是指一般的工作。“功用力”則是指一種力量，比如向虛空中射箭時具有一定的力量，當力量消失時，箭就會落下來；對於人來說也是如此，也即通常所謂的力氣。

依靠上述功德作為所緣，可以見到他們所謂的神我。所以，神我肯定是存在的，可以見到他的功德之故。他們以這種方式建立了自己的宗派。

（三）業：業可以是任意的有實法，包括伸出去、屈回來、抬上去、放他處、越過一處而行，也就是平時行為當中所顯現的五種業。

上述功德與業的依靠處，即是前面所講到的九種實法。

（四）總：能普遍存在於上述所說實法、功德和業等名稱和意義的“總”，以此作為相同趨入同類“別”的名詞與識的根本。比如數目，趨入“數目”這一詞句的名稱或者宣說這一數目的根本，就叫做“總”。

其實這是由於不了知因明導致的。因明當中說：所謂的總相只不過是一種遣餘的語言或分別念。

（五）別：具有分開辨別作用的所遍。與“總”相反

的就是“別”，也即總是能遍、別是所遍。

（六）合：作為相互關聯的紐帶。比如合掌，他們認為中間需要一種關聯的紐帶，但這是根本不可能存在的。

這一勝論派承許樂等是住於內在我中的無情法，而數論派則認為在外界的無情法上存在著它的自性樂等，因而他們承許樂等是外界的無情法。

佛教觀點認為，樂受等是一種心所。既然屬於心所，必定屬於有情法當中，無情法怎麼會有樂等感受呢？根本不可能有。但這就是外道的一種邪說。

他們認為：在享受快樂等時，神我心裡萌生享受的想法，這也是通過與識混為一體、不加辨別的方式而享受的。這種觀點與米滂仁波切所說的“總相、自相混為一體的方式來領受”基本上相同。但他們說：儘管我本身無有識，然而因為我與識德息息相關的緣故，將我分別為識。他們的這些觀點也具有一定的複雜性。

對於這一外道宗派所謂的無情法，不能一概理解成是微塵組成的無情法。也就是說，此處所謂的無情法並非全部指不是識的法。當然，佛教認為：一切萬法要麼是識要麼是無情法。而他們則承許說：不是識的很多能遍總法也屬於無情法。因而，勝論派承許的神我，是周遍於虛空四面八方等處、本體不是識之自性的一法。

通過對外道論典的分析，他們也根本不會承許實有一體的識，因為他們承許實、現象、身體等很多所緣對境。既然所緣對境如此眾多，能緣的心識又怎麼會成為一體呢？不可能的。而且，外道的所有論典中明顯說到：“某法的所緣境無論是實等何者，它都同樣具有德等諸多特徵，而不可分割、獨一無二的一個法絕不會顯現，因此唯一的識也不可能存在。”因此，即便從外道的觀點進行觀察，獨一無二的識也是不可能存在的。

辰二（別破各自之觀點）分四：一、破勝者派與伺察派之觀點；二、破順世派之觀點；三、破數論派之觀點；四、破密行派之觀點。

巳一、破勝者派與伺察派之觀點：

如貓眼珠性，諸事視謂一，
取彼心亦爾，不應現一體。

貓眼珠的本性具有各種各樣的顏色，當人們見到它時，雖然有些外道承許其為一體，但是外境中具有很多顏色的行相，緣取它的心同樣不應該顯現為一體。

一、勝者派：這一宗派的名稱很多，由於推崇勝者婆羅門^㉔為本師，因而叫做勝者派。由於能夠滅盡身體以及自相續中所有的煩惱，因此也叫做能盡派。又叫做離繫

派，也就是裸體派。將梵天當作自己的本尊，故而稱為梵天派。他們為了修行四處周遊，所以叫做周遊派。另外，還可以稱之為空衣派、虛空派等。

他們將《能勝論》等論典作為正量，將梵天當作本尊，並且認為解脫和束縛的根本就是業。這一點與佛教相似，不同之處在於：他們認為解脫和束縛全部是依靠業產生的；而佛教《俱舍論》承許業起主要作用，但偶現的因緣也是不可否認的。

此派論典承許七句義涵蓋萬法，也即苦行、律儀、煩惱、束縛、解脫、命與非命。

（一）苦行：這一宗派認為，人的身體上如果被衣服遮蓋是一種執著，為了去掉自相續中非常可怕的執著、展現人的本來原形，因此需要裸體而行。但在深山裡任何人見不到的地方，也允許穿著衣服。這是第一種苦行。

另外，為了杜絕對食物的貪執，他們儘量少進飲食甚至絕食，並且認為以風作為自己的禪定食非常殊勝，這是第二種苦行。

到了春天和夏天時，他們在東南西北四個方向燒起四堆火，人坐在中間，然後頭頂上方是太陽，依靠五火斷除今生對身體的貪執，並且依此獲得解脫。到冬天的時候，他們便依靠冰冷刺骨的水進行苦行。

這一外道有時像犛牛一樣四肢著地，有時像公雞一樣單腳站立，或者出去乞討、拔頭髮等，受持畜生的禁行。以前上師如意寶去印度時，有一天，上師在恆河邊一座非常大的橋上，見到成千上萬的人在恆河裡沐浴。當時上師特別傷心，為他們念了很長時間的經。的確，世間上有這麼多的可憐眾生已經趨入了歧途，但他們自己卻認為依靠恆河水可以清除自己無始以來的罪障，真的非常愚癡。

表面來看，這一宗派行持苦行、希求解脫等，個別名詞和行為與佛教基本相同，可是他們對於自相續的煩惱根本未作調整，僅僅依靠外面的行為不會有很大利益。所以，《大圓滿心性休息大車疏》和《功德藏》中都說：外在的形象不是很重要，自相續中生起菩提心、真正斷除五毒煩惱才是最重要的。

（二）律儀：為了制止漏法、不積新業而奉行十善，擔心腳下踩死生靈的罪惡，於是在腳上繫帶叮叮噹當作響的鐘形鈴和裂口小鈴。上師如意寶在印度時也問過常住的一些喇嘛，他們說：現在比較偏僻的地方，這些外道始終都是在腳上拴著鈴鐺。《俱舍論》中也講過，對於這些小蟲如果不是故意殺害，只是積而未作罪，也就是沒有真實的罪業。但外道認為這是有罪的，因此在腳上繫上鈴鐺以驅趕小蟲。

而且，他們認為砍伐樹木會犯盜戒，因此不允許砍伐樹木。在山谷中如果未得到開許，也絕對不飲用山中的水。

由於擔心口出妄語，他們還行持禁語。當然，我們當中的很多道友也是經常在胸前佩帶一個禁語的牌子……不過這是為了調柔內心而行持的，與外道具有本質的不同。

無垢光尊者在《如意寶藏論》中對“苦行”和“命”說得比較廣，其他都不是特別廣。

（三）煩惱：三毒等這些是律儀的違品。

（四）束縛：由於業尚未滅盡而致使停住在輪迴中。

這與佛教《俱舍論》中所承許的束縛基本上相同。

（五）解脫：業窮盡之後便得解脫，此時此刻便可以位居於一切世界之上，是一種顏色如乳酪、白雪、草木犀花等潔白的色法。

就如佛教經常說的清淨剎土一樣，他們也認為解脫之後可以住在一切世界之上。也有人說在有頂上有形狀如倒置的傘的圓形，這就是他們所謂的剎土。通過精進修持最後獲得解脫時，就會轉生到這樣一種潔白燦爛的清淨剎土中去。

（六）命：《俱舍論》中說，同類相續稱之為命。與此相似，他們認為具有心的就是命，其中四大具有心以及

身根，而芭蕉樹具有耳根。

之所以說芭蕉樹具有耳根，是因為聽到轟轟的雷聲時便萌生之故。其實這並不是真正因明的推理，但他們就是如此認為的。另外，此派還承許樹木也具有其他不同的根，比如向日葵具有眼根，因為它會朝向太陽；還有一種德達嘎瑪，晚上閉合，白天卻會盛開；也有些樹具有命根，因為少女將葡萄酒含在嘴裡撒在其上時，會出現陶醉的形象並且會馬上開始生長。有些樹具有兩個根，有些具有三個根，也有些具有四個根，他們就是這樣認為的。這些都是他們自己的一種安立方法，實際上並非真正如此。

同樣，昆蟲、海螺、牡蠣等具有身根與舌根；螢火蟲與螞蟻等具有身、舌、鼻三根；蜜蜂、長喙蚊蠅等具全除眼以外的四根；人馬等也具備眼根，因而五根完整無缺。

（七）非命：無心的聲、香、味、光、虛空、影、彩虹、像等。

此外也有九句義的說法，也就是指命、漏、律儀、老、縛、業、罪、福德與解脫九種。但米滂仁波切認為：九句義其實可以包括在七句義當中。比如老屬於損惱身體的磨難，因此包括在苦行當中；雖說有感受業、名稱、種性與壽命四種，但基本上都與束縛是同一個含義；漏法與煩惱意義相同；守持律儀也是積累福德，因此二者類似；罪可以包括在漏與縛之中。

此派的外道徒主張萬法的共同實相時間、地點、數目多種多樣，而自性卻是獨一無二的。

他們是這樣認為的，但實際上這種觀點根本不能成立。所以，無垢光尊者在《如意寶藏論》中尤其對論議五派一一作了駁斥，米滂仁波切在本論中也作了相應的遮破。總而言之，依靠上述闡述，我們應該對外道宗派有所瞭解，這也具有一定的必要。



【注釋】

- ❶ 《澄清寶珠論》中承許：“初實質分為我、時、塵、方、空、地、水、火、風。”並且說：“實質之法相者，彼許為能作業與功德所依。”
- ❷ 《如意寶藏論》中所講到的一百二十種本師中的一種。

第六十四課

作為一個佛教徒為什麼要學習外道的觀點呢？大家應該清楚，外道的很多觀點與佛教有相似之處，如果沒有學習外道觀點，就很容易與佛教混淆。而且，我們相續中無始以來存在很多遍計宗派的各種惡劣習氣，這些習氣必須依靠無我的智慧來斷除，在這個過程中，一定要辨別外道和內道觀點的差異，應該了知，外道的觀點根本不具足一種真實依據。如果未能了知這一點，當離開佛教團體或佛法沒有真正融入內心的時候，非常容易跟隨外教徒的觀點而轉，最後導致捨棄自己的宗派，這是非常危險的。

假設外道真正存在解脫之法的話，學習他們的論典之後可以通達無我的境界，當然就沒有必要區分內外，我們也可以欣然接受。可是，不論他們的論典還是行為，究竟來講根本得不到真正的利益，暫時雖然行持一些善法或者幫助個別苦難者，但這不是我們最終希求的目標。在這個問題上，大家應該了知，一方面我們相續中具有很多不良的習氣，如果未加辨別就很容易隨之而轉；另一方面，相續中如果不具足一種堅固的智慧，很可能人云亦云、隨波逐流，最終導致捨棄真正的觀點，使自己墮入非常可怕的境地。因此，每個修行人對此都要極度重視。

二、伺察派：這一派將一百二十個本師中的勝量婆羅

門作為本師，承許遍入天為本尊，主要依據《饒益分別枝葉秘語論》等論典而行持，被人們普遍稱為吠陀派、遍入派等，聲論派也是這其中的一個派別。

對他們的觀點如果從內部詳細分析，在《如意寶藏論》、《攝真如論》等論典中講得非常多。

總的來講，這一宗派認為，通過修行首先見到或證悟那一士夫之本體從而獲得無死的果位。實際上，這完全是以行為來決定的一種果位，無垢光尊者說：就如同目的地在東方卻朝向西方奔跑一樣，依這一宗派所說觀點修行，只會離解脫越來越遙遠，根本不具足任何實義。

這一宗派認為：遍入天居住於完全超越地輪的黑暗世界中。“地輪”也就是如《俱舍論》所說的，整個大地以下存在這樣一個世界。在這個世界中，所謂士夫的本體宛如日光般，持有白藍紅、石黃、薑黃、鴿茜草^❶、嘎布匝拉^❷的顏色。他們認為自己的本師就是這樣一種花花綠綠的顏色。而且名稱也具有很多種，如梵天、自在天、周遍、常有等等。

當然，他們所承許的自在天、梵天的名稱，雖然與佛教《俱舍論》所講天人的名稱相同，但實際上，從所處位置及其所具特性等方面進行分析，二者是完全不同的，對此應該進行區分。

再者，他們分別著重鼓吹梵天、帝釋天、遍入天等，自以為他們是萬物的作者。此派也具有寂靜和忿怒本尊的修法，大寶瓶氣、小寶瓶氣等觀風的修法也比較多。另外，《俱舍論》中所說的有關四無色界和四禪的禪修，與此外道基本相同，所以，四禪四無色的修法也可以稱為世間共同的禪修。

伺察派的所有觀點，可以包括在以下所講的十種誓願當中。

（一）一致認同具有魚等十法入世的遍入天為本尊。他們認為，遍入天為了利益眾生可以幻化各種各樣的形象，比如魚、烏龜、野豬等等，包括釋迦牟尼佛也是遍入天的化身。這種觀點與伊斯蘭教^⑨比較相似。

以前印度婆羅門教對遍入天極其重視，在他們修行的山洞裡經常繪有遍入天的畫像，而遍入天為了利益眾生幻化了這十種自在相——魚、龜、野彘、獅面人、侏儒、十乘子·羅麻尼、瞻阿達阿尼子·羅麻尼、噶納、釋迦牟尼佛和聖種婆羅門子·迦吉尼。雖然佛教中也有佛陀顯示各種各樣的形象來度化眾生的說法，但此伺察派的說法與佛教完全不同，因為他們只是口頭上說說而已，根本不具足真實的依據。

（二）《祠祀明論》、《禳災明論》、《讚頌明論》

及《歌詠明論》是古印度婆羅門傳下來的四種吠陀典籍。他們認為，這四種吠陀不是士夫所造，而是由遍入天親口宣說，後來才顯現成文字的。

伊斯蘭教也是如此，他們認為《古蘭經》^④是由阿拉——也即真主所作，由穆罕默德通達其意義後形成了文字。基督教所信奉的《聖經》^⑤則是由天主所作，最後由耶穌進行宣說的。他們的論典中說：所有的動物都是上帝給人類提供的食物，人類可以享用等。這其實都是一種宗派的遍計執著導致的觀點。

我們的確非常幸運，在浩如煙海的眾多學問中已經遇到了佛法，如果遇到其他宗教，也許就會認為殺生的功德非常大，於是開始大量殺生，也有這種可能性。所以，大家應該慶幸，自己依靠非常殊勝的因緣，已經遇到了如此殊勝的吾等本師釋迦牟尼佛的正法。對於這一正法，並不僅僅是口頭上的讚歎，而是通過各種理證以及修道得以證實：唯有佛法才是眾生遠離輪迴、獲得解脫的正法。尤其是藏傳佛教，依靠其竅訣可以真正通達佛法浩如煙海的真實教義，否則，即使遇到印度佛教，由於印度佛教高僧大德們的論典非常深奧，詞句晦澀難懂，因此也就很難掌握其中所宣講的真正奧義。像有些人在講《心經》的時候，雖然心裡面一直認為眼耳鼻舌身應該是存在的，但是只能

閉著眼睛說：眼睛沒有、鼻子沒有……。因為他自己畢竟是一個法師，不能在眾人面前宣說違背佛教觀點的語言，但他自己內心當中還是認為眼睛、鼻子應該存在。因此，依靠藏傳佛教高僧大德們淺顯易懂的分析辨別，便可以清晰了知哪些情況下存在、哪些情況下不存在、存在的方式如何、不存在的方式如何等等。

所以，大家在學習外道觀點的過程中，首先要對佛教生起真實的信心。本論對於外道觀點遮破得並不廣泛，但是現在世界上各種各樣的交流非常方便，導致人們的思想十分混亂，在這種時候，大家一定要堅定自己的觀點，對於各種說法、觀點詳加辨別，否則，很容易隨著他人而轉，非常危險。

（三）用恆河水進行沐浴可以淨除罪惡。

根登群佩說：現在依靠恆河水沐浴來淨除罪障的人非常少。但以前法王如意寶去恆河時，曾聽到印度的很多藏人介紹說，在恆河中沐浴的人還是非常多的。

他們的論典中說：恆河水其實是天人的水，依靠它來沐浴可以清淨身體上的垢染，如此一來，內心也會自然而然得以清淨，因為身心之間存在一種直接的關係。而且，他們在未沐浴之前首先需要稱量體重，如果沐浴後體重減輕，說明罪業已經清淨。

對於恆河水，佛教認為它是文殊菩薩加持的智慧水，誰如果享用就會增長智慧，月稱論師的傳記中也有這樣的記載。

（四）女人如果有子則上生善趣，因此需要生兒產子。

此派論典中說：女人一般來講都是會下墮的，但如果來到人間後生育兒子則會有上生善趣的機會；如果生了女兒則一定會下墮惡趣；女兒如果特別多而一個兒子都沒有的話，將永遠無法獲得解脫。

（五）奔赴沙場是福報廣大的表現，如果捐軀戰場則會投生善趣，因此尤為重視武力。

現在的很多恐怖分子都與他們信仰的宗教存在一定的關係，他們認為在戰場上或者為了保護自己的宗教而死亡的話，就可以轉生善趣。這種觀點是非常不合理的。

（六）在生死攸關的時刻，為了對生命加以保護，即使進行偷盜等也可以清淨罪業、獲得利益。

（七）承許無實法無因而生。

這一宗派認為，一切無實法無因而產生，如虛空中的雲無因而產生，太陽、月亮等自然而然出現。這種觀點與順世外道比較接近。而佛教認為，所謂無實法的本體根本不能成立。

（八）如果殺了陷害婆羅門、吠陀與上師者，則可清淨罪業，這是以護持教法而得清淨的。

佛教中也有降伏的說法，但是所謂的降伏與此處所說的完全不同。因為他們是以嗔恨心來殺害，佛教當中則是依靠真正具有能力的高僧大德對其進行降伏，並將其神識超度到清淨剎土，如果不具足這種能力則是根本不開許的。因此二者之間存在很大的差別。

現在有個別宗教也是如此，他們認為除了自己以外，世界上的人和非人都可以殺害，尤其是其他宗教徒或世界上有名望的人，如果對他們進行殺害會具足很大的功德。

（九）轉生到革日地方等或者說甚至只是接觸到該地的塵土也能投生善趣。

“革日”是此宗派所承許的一座神山的名稱，這其實是他們自己臆造的一種剎土。

（十）識不能證知自己。

他們也有比喻說，就像眼根不能了知自己一樣，識也不能證知自己。米滂仁波切在前面說外道和有部宗不承認自證的原因就在於此。

就如同賤種婆羅門為了對自己的女兒作邪淫等，上述外道宗派依靠各種目的創立了自己的宗派。他們的很多觀點非常不如法，其中存在很多矛盾之處。但對方卻義正

詞嚴地說：“現量見到的諸位仙人的詞句，以比量無法推翻。”這種荒誕不經的論調，已經完全暴露了他們愚昧至極的本相。

我等本師釋迦牟尼佛在佛經中說：諸位比丘，對我所說的觀點應該像提煉純金一樣詳加觀察。按照佛教觀點，不能認為：這是佛說的，因此不需要觀察，只要崇拜信仰就可以了。不能這樣想，即使是佛所宣說的道理，也應該依靠各種邏輯推理來證實。外道並非如此，他們認為自己的本師不能以比量推翻。

對於上述外道觀點，以前的米滂仁波切、無垢光尊者等高僧大德們是怎樣遮破的，我們也應該通達這種遮破的方式，然後在自相續中生起一種堅不可摧的定解。這樣一來，不論遇到什麼樣的違緣或者人士都有能力真正地弘揚佛法。

米滂仁波切說：此處對外道的來源、如何建立宗派以及哪些方面不合理等，通過文字已經作了詳詳細細的闡述，這對很多人打開思路可以起到非常大的幫助。

的確如此，現在很多人的分別念其實與外道沒有差別，大家了知外道觀點之後，便可以通過佛教的智慧一一駁斥，這種方式對消除很多人的尋思分別具有相當大的幫助。

無垢光尊者非常精通外道，尤其閱讀《宗派寶藏論》、《如意寶藏論》等論典，有時會想：他老人家是不是一輩子都在學習外道啊？！對米滂仁波切來講也是如此，他說：如果對上述外道觀點詳細地闡述也是輕而易舉的，但是擔心文字過多而未逐一記錄下來。由於本論並不是專門遮破外道的論典，只是為了闡述實一的觀點對外道來講也不合理而對外道觀點作了簡略提及，因此未對其進行著重遮破。

下面對頌詞作簡略解釋。由於勝者派與伺察派的觀點基本相同，因此米滂仁波切此處將兩種觀點合在一起作了宣講。

對方說：就如同具有各種色彩的貓眼珠之本性一樣，對境一切事物的形象雖然各式各樣，但本體只有一個。

“貓眼珠”就是指天珠，天珠在藏地來講是非常值錢的珠寶。他們將對境綜合起來耽著為一個，實際上，從貓眼珠的本體來說雖然只有一個，但是其上有各式各樣、迥然不同的顏色，因此，緣取它的識也就不僅僅是一個，而應該有很多種。因為貓眼珠上具有各種千差萬別的行相，而識上卻不具足如此眾多行相的話，識與對境則不相符，這樣是非常不合理的。

他們主張說：所知萬法自性為一個整體，就像寶珠或總的花色一樣。

這也是沒有對總相和自相加以區分而導致的，如果從因明觀點來講就會比較簡單。他們認為，貓眼珠從整體來講是一體，從行相上來講則具有很多。這種說法肯定不合理，因為能取的識或者所取的境如果是一體，必定導致一百個人見同一個瓶子時不會出現任何差別，因為所緣境是一體的緣故。

對方對於上述說法並不承認。他們說：具有各種顏色的花布，從布的角度來講是一體的，在它的上面有白色、紅色等各種不同的本體。而且，這些外教徒認為表達的方式有兩種：一種是同時說，比如花色，“花色”當中已經包括了各種各樣的顏色；另一種是以次第的方式來說，比如白色、紅色等。所以，無論次第說出還是同時說出那一事物的每種類別，實際上，事物的自性都超不出那個“唯一”。

表面來看，對於外道的觀點如果未加以遮破，的確存在很多的困難，為什麼呢？大多數人在聽到外道的這種說法之後都會認為：對對對……，白色、紅色等是次第說的，而眾多、一切、萬法所知等則是同時宣說的。實際上，這就是未對總相和自相作辨別而導致的。

真正來講，外境如果具有各式各樣的行相，取它的識根本不可能成為一體。而且，對方認為花布是一體的，可

實際上，除了白色、紅色等各種行相之外，根本不存在一個花布的整體。所以，不論是言還是分別念，對方所說的觀點根本不合理。

識取受的方式也是同樣，比如花布或者蝴蝶，人們在執著時會想“這是花布”、“這是蝴蝶”，而分別執著其中的白色、紅色等顏色時，識也就不是一體了。語言也是這樣，只是說“花色”時，語言同時緣取花色一個整體，而說“白色、紅色”等的時候，語言也是分開緣取白色、紅色等。因此，對方聲稱：識有不分開執為一體和分開執為異體兩種方式。以花布或蝴蝶來說，從本體而言是一體，從各種顏色的行相而言則是多體的。所以，人們在執著對境時，是將具有五彩繽紛的花色這一對境執著為一個整體的。

前文已經對這一問題再三分析過，此處不再贅述。

實際上，所謂花布的“一”只是假立而已，因為它是由各種顏色、各種微塵等組成的。比如經堂裡的僧眾是由很多人組成的，所謂的“僧眾”根本不具足一個實體。可是對於這一點，對方根本未能通達。如果實有的一體中會有多體，那就沒有什麼不可實現的事情了！有關這方面的理證，在前文遮破實一時也已經詳細講述過了。

有些人從這一頌詞的字面上解釋說：其中的貓眼珠是指“珠之貓眼”，認為這是對境多種多樣的比喻。這種理解明顯不合適，由於對方承許實有，故此處是關於“對境實有則識也應成為實有”的辯論，如果將貓眼珠作為各種各樣對境的比喻，也就與對方承許的觀點毫無關係。所以這種解釋方法完全不合理。



【注釋】

- ① 戒律中所說的一種草，呈紫紅色。
- ② 一種植物的名稱，顏色雪白。
- ③ 世界三大宗教之一。7世紀初阿拉伯半島麥加人穆罕默德創立。信仰阿拉為唯一的神，穆罕默德是阿拉的使者，主要經典為《古蘭經》。規定念清真言、禮拜、齋戒、納天課、朝覲等為教徒（稱為“穆斯林”）必遵的“功課”。主要有遜尼、十葉兩大教派。廣泛流傳於亞、非、歐、美各國。7世紀中葉傳入中國，舊稱“回教”、“天方教”、“清真教”等。
- ④ 根據伊斯蘭教的傳說，《古蘭經》是阿拉對穆罕默德的真實語言集錄。但從內容分析，它在7世紀中葉寫定，至8世紀初又作過修改，是伊斯蘭教義、教規和神話的彙編。為了在齋月誦讀，共分30卷，一月中每天讀一卷。
- ⑤ 基督教經典，包括《舊約全書》和《新約全書》。《舊約全書》即猶太教的聖經，是基督教承自猶太教的。《新約全書》是基督教本身的經典，包括記載耶穌言行的“福音書”、敘述早期教會情況的《使徒行傳》、使徒們的“書信”和《啟示錄》。

附表：內外道主要宗派觀點

	宗派名稱	主要觀點	對二諦之承許	
			勝義諦	世俗諦
內道各宗	中觀應成派	著重抉擇入根本慧定遠離一切戲論之實相境界	不分二諦，無有任何承許	
	中觀自續派	抉擇後得位分開二諦的觀點	單空	一切顯現萬法
	唯識宗	以三自性——圓成實、依他起、遍計執安立萬法	圓成實	遍計所執法
	小乘二宗	外境與心識均以剎那生滅的方式存在	無分剎那、無分微塵	經過摧毀與分析可以拋棄執著心的粗大諸法
外道主要宗派	數論外道	一切所知包括在二十五諦法中	三德平衡的自性主物與神我	由主物所變化的二十三諦法
	勝論外道	一切所知包括在實、德、業、總、別、合六句義中	無情法之神我	由天神變化的萬物乃不穩固、具欺惑之本性
	順世外道	以一理證門、三比喻、四理論抉擇萬法無因而生	四大	由四大所生之萬事萬物不穩固、具欺惑性



思考題

第三十三課

82、所謂的中觀有哪些解釋方法？

83、本論為什麼成為自續派、應成派整個中觀之莊嚴？

84、“若不依俗諦，不得證真諦”等頌詞有哪些解釋方法？

第三十四課

85、怎樣安立自他所說萬法無有自性的推理？請具體說明。

86、你的相續中是否承許一種實有之法存在？請詳細觀察自相續，並運用此處的推理分析其是否真實存在？

第三十五課

87、什麼是遍計我執與俱生我執？

88、中觀應成因與因明應成因有什麼差別？

第三十六課

89、本論所運用的是應成因還是自續因？印藏大德對此有何不同觀點？

90、為什麼說本論中的推理運用應成因和自續因都合理？

91、《因類學》說有法不成立為相似因，此論說有法不成立是真實因，此二者有何差別？

92、什麼叫證成義理因和證成名言因？請以比喻說明。

第三十七課

93、本論為什麼承許“自他所說法，此等真實中，離一及多故，無性如影像”既是證成名言因也是證成義理因？

94、什麼叫做非遮和無遮？本論對此推理又是如何承認的？為什麼？

第三十八課

95、請以教證說明通達一切萬法顯而無自性道理的比喻。

96、外道、有部、經部各宗派所承許的影像是什麼？請以簡明扼要的語言推翻他們的觀點。

第三十九課

97、分別解釋三相推理中的宗法、同品、異品，並舉例說明。

第四十課

98、常法為什麼不能產生果？

99、以理證說明實有的“一”和假立的“一”不存在的道理？通達此理有何意義？

第四十一課

100、怎樣安立有部宗的三種無為法？他們所承許的“實一”的抉擇滅，依靠中觀理如何推翻？

101、如果前識後識所了知的是一個無為法的對境有什麼過失？請舉例說明。

第四十二課

102、實有的一體是否真實存在？如果認為存在，請通過理證對其進行遮破？

103、請將此處所宣講的理證運用到自己的實際生活中，觀察一下是否存在實有的一體。

104、我們在生活中可否成立假立的一體多體？如果對此進行遮破會出現什麼樣的過失？

第四十三課

105、“識前所顯現的對境雖然有所不同，但外境是同一個”，請分別以有部宗和經部宗的觀點遮破這種說法。

106、如來藏、法性等能否成立為空性？為什麼？

第四十五課

107、如果承許實有一體的法，為什麼就不能有其他的分類？

108、我們怎樣養好智慧身體、手持正理寶劍弘揚中觀利益眾生？

109、大乘各地菩薩的智慧緣法界無為法時，有沒有前

識變後識等過失？為什麼？

第四十六課

110、如果承許前識之境不跟隨後識之境有什麼過失？

111、為什麼說起功用的有實法在講述世俗諦時極其關鍵？

第四十七課

112、我們怎樣理解俱生鐵鐐上釘上各式各樣遍計我執鐵釘這句話的含義？

113、以什麼樣的理證來推翻犢子部為主所承認的實法人我？

第四十八課

114、以農民種莊稼的比喻來說明世俗當中無欺因果以量成立，勝義當中不成立的道理。煩惱，真正獲得一種無我的境界。

第四十九課

115、以什麼樣的理證遮破虛空等能遍總法的實一？

116、由哪幾個方面辨別總法與別法的差別？

第五十課

117、請詳細說明無分微塵和無分剎那在名言中存在、勝義中不存在的理由。

第五十一課

118、食米派、有部、經部對微塵有無間隔的觀點有何不同？怎樣駁斥他們的觀點？

119、若承許無分微塵，為什麼不能組成粗法？

第五十二課

120、通過破斥微塵的理證如何通達內道外道所說一切法無有自性這一道理？

第五十四課

121、有部、經部在取外境上有什麼差別？

122、以比喻說明經部宗所承認的外境隱蔽分是如何顯現的。

123、相識等量、異相唯識、相識各一這三種觀點有什麼具體差別？自宗為什麼承認相識等量呢？

第五十五課

124、米滂仁波切怎樣以其不共的理證智慧建立相識等量的合理性？

125、請用眼見花布的比喻來說明異相一識和相識各一在名言中也不合理的原因。

第五十六課

126、若一人生起眼識、鼻識等許多種識，為什麼不成為多種相續的眾生呢？

127、怎樣認識自證的本體？安立它的合理性是什麼？

第五十七課

128、什麼叫做境證？為什麼說境證是非理的？

129、如果瓶子以自相存在，那麼我們的眼識怎樣見到它？

第五十八課

130、為什麼說有相經部宗承許眼見色法等在名言中比較合理？

131、如果承許無相有部宗的觀點，為什麼會導致名言中耳聞目睹等也成為無法實現的過失？

第五十九課

132、以什麼樣的理證破斥異相一識？

第六十課

133、怎樣以無分別和分別的識來推翻相識各一派的觀點？

134、相識各一派所運用的比喻為什麼不合理？

第六十一課

135、以什麼樣的推理遮破相識各一的宗派？

136、本論當中所遮破的相識等量的宗派與自宗所建立的相識等量有什麼差別？



流通處一覽表

◎台灣北部

	流通處	地址	電話
1	寧瑪巴喇榮三乘法林佛學會	台北市大安路二段27巷1號2樓	02-27068667
2	佛化人生	台北市羅斯福路3段325號6樓之4	02-23632489
3	金剛顯密佛教文物公司	台北市重慶北路三段145號	02-25911168
4	波達拉藝品公司	台北市大安路一段51巷2號2樓	02-27416906
5	藏喜	台北市永康街41巷23號	02-23225437
6	佛哲書舍-台北店	台北市重慶南路一段61號6樓612室	02-23704971
7	全德佛教文物台北廣場	台北市光復南路49號	02-87879050
8	佛陀教育基金會	台北市杭州南路一段55號3樓	02-23951198
9	普巴顯密佛教文物企業社	樹林市中山路一段220號	02-26873771
10	佛陀教育中心-台北生命道場	台北市民生西路300號2樓	02-25509900
11	佛陀教育中心-新店大明講堂	台北縣新店市中正路54巷28號3樓	02-29178855
12	佛陀教育中心-板橋悲願講堂	台北縣板橋市中山路二段581號	02-29637336
13	佛陀教育中心-樹林菩提講堂	台北縣樹林市忠愛街7號	0935-224266
14	佛陀教育中心-新竹中心	新竹市竹光路111號	03-5337368
15	佛陀教育中心-冬山中心	宜蘭縣冬山鄉冬山路二段478號	03-9580286
16	大悲觀音道場	宜蘭縣三星鄉三星路二段20號	03-9898686

◎台灣中部

	流通處	地址	電話
17	圓覺佛教文物	台中市西區五權路1--1號	04-23786888
18	中華地藏講堂協會	南投縣竹山鎮中山路21-1號	0926-556726
19	無著健康之道	台中市朝馬路81號	04-22511115
20	普巴顯密佛教文物企業社	台中市西屯區文心路三段107--17號	04-23150905
21	全德佛教文物台中廣場	台中市西區英才路583號	04-23722969
22	噶陀仁珍千寶佛學會	台中縣神岡鄉圳堵村神清路322號	04-25630771
23	林欣輝大德	豐原市中正路362號	04-25288968
24	佛陀教育中心-台中五方講堂	台中市北區崇德路一段631號3樓之1	04-22389987
25	佛陀教育中心-大里中心	台中市大里區西榮路184巷18號	04-24870698
26	佛陀教育中心-彰化講堂	彰化市金馬路一段175號	047-200280

◎台灣南部

	流通處	地址	電話
27	台南市藏密佛學會	台南市長榮路二段304號10樓之1	06-2745691
28	佛陀教育中心-嘉義講堂	嘉義市興業東路555之15號	05-2166700
29	佛陀教育中心-台南中心	台南市東門路一段336號2樓	06-2364722
30	佛陀教育中心-高雄生命書坊	高雄市新興區中山二路472號7樓	07-2212323
31	佛陀教育中心-高雄慈悲道場	高雄市左營區忠言路189、191號B1	07-5569911
32	佛陀教育中心-屏東菩提道場	屏東市棒球路59巷18號	08-7516018
33	佛陀教育中心-屏東東港中心	屏東縣東港鎮延平路24號	08-8323727
34	屏東縣佛教青年會圖書室	屏東市復興南路一段676號	0918-166-119

◎國外

	流通處	地址	電話
35	香港佛教慈悲服務中心	香港中環德輔道中84號章記大廈601室	852-2391-8143
36	香港佛教慈悲服務中心	深水埗白楊街30號地下	852-3421-2231
37	香港佛教慈悲服務中心	新界元朗泰祥街37號地下	852-2479-5883
38	香港佛教慈悲服務中心	澳門媽閣河邊新街302號豐順新村第四座地下 H座	853-2822-7044
39	香港佛教慈悲服務中心 加拿大流通處	1115, Cosmo Plaza 8788, Micrim Way Richmond.B.C.V6x4E2 Canada	604-808-5082
40	香港慧燈禪修會	香港上環文咸東街78號華東商業大廈10樓	852-23881620

※為方便各地道友，我們特別在全省安排了三十四個流通點，海外地區也安排了六個點，歡迎就近請閱。另外，本學會出版之《慧光集》乃免費結緣，本學會亦未委託任何單位或個人代收助印款，如欲助印請與本學會聯絡。

※電話：(02) 2706-8667；0919-906-189

※傳真：(02) 2706-8369

※劃撥帳號：18839701

※戶名：中華民國寧瑪巴喇榮三乘法林佛學會

迴 向 文

此等三世積累之善根 成熟遍空眾生身心續
暫時惡業之因所生者 病障違緣兵災饑饉苦
無餘遣除幸福安樂時 世界和平吉祥願共享
究竟圓滿福慧二資糧 願獲聖者二身之果位

圖登諾布 12.7.1998

免 費 結 緣

慧光集（64）中觀莊嚴論解說（貳）

著 者：全知米滂仁波切

講 解 者：堪布索達吉仁波切

發 行 人：圖登諾布仁波切

編輯校稿：喇榮慧光編輯小組

美術設計：憨憨泉設計

設計編排：洸譜創意設計股份有限公司

版權所有：寧瑪巴喇榮三乘法林佛學會

法律顧問：漢英得力法律事務所 陳瓊英律師

出 版 者：寧瑪巴喇榮三乘法林佛學會

地址：台北市大安路二段 27 巷 1 號 2 樓

電話：（02）2706-8667 手機：0919-906189

傳真：（02）2706-8369

網址：www.larong-chuling.org

E-mail：larongtw68@gmail.com

郵撥：18839701

戶名：中華民國寧瑪巴喇榮三乘法林佛學會

香港地區：聯絡人：Angela Liu（劉杭儀）

地址：香港鰂魚涌基利路 3 號逸樺園第一座 33E

電話：852-9389-9761 傳真：852-2559-8711

E-mail：dharma_wind@yahoo.com

銀行：香港上海滙豐銀行有限公司

帳號：400-269585-838

戶名：香港喇榮三乘法林佛學會有限公司

◎捐款 HK \$100 以上可申請免扣稅

承 印 者：崎威彩藝有限公司

I S B N：978-986-91380-3-1

初版一刷：2015 年 12 月 恭印 5,000 冊