

## 《入菩薩行論六十一》

雪歌仁波切講授，法炬法師翻譯，2007/11/25

上次我們講到第一〇六個偈頌，這邊是講斷二諦的爭論，二諦確實在修行上面是非常重要的，我們平常講廣行的法門就是世俗諦，深見的法門就是勝義諦。這些對境的法門修的正不正確，應該是所緣的有境，我們對於所緣的二諦如果不是那麼清楚的話，所修的深見和廣行的法門也沒有辦法修的正確，如果這樣的話，那就沒有辦法得到果報。我們平常講基道果，基就是二諦，道就是廣行的法門和深見的法門，果就是色身跟法身一起的佛果位。

中觀應成派才能夠講最正確的二諦，下部宗都沒有辦法正確講出二諦的情況或行相，所以中觀應成派對於自續派以下一直說：「你們講的解脫不是解脫。」以中觀應成派看來，下部宗修的都沒有辦法真正成就究竟的果位，原因就在於基礎的二諦有問題，所以道當然就有問題，那就沒有辦法成就果位了。

這邊講二諦爭論的意思是：下部宗講的二諦跟中觀應成派講的二諦差距是很大的，所以下部宗就沒有辦法接受中觀應成派解釋的二諦，因此就產生爭論，我們這裡就是要斷二諦的爭論。

為什麼有爭論呢？剛剛前面我們透過四念處講法無我的時候，一直講身、受、心、法一切都是無自性的。下部宗覺得：如果是無自性的話，身、受、心、法就都應該不存在，如果不存在的話，世俗諦的法也應該不存在，那麼，能依的勝義諦的法也不存在。以二諦來說，這兩個之間也應該有這樣的關係，一個是所依，一個是能依，世俗諦的法就是所依，勝義諦的法就是能依。如果所依的世俗諦法不存在的話，能依的勝義諦法也沒有辦法存在，那麼二諦就有問題了。第一〇六個偈頌的「**若無世俗諦，云何有二諦？**」就是這樣的意思，假如沒有世俗諦的話，怎麼會有勝義諦呢？如果沒有勝義諦的話，又怎麼會有二諦呢？這就是他宗的爭論。

後面一個是講「眾生未來也沒有辦法解脫」，因為所要脫離的輪迴不存在，輪迴是世俗諦的法，如果輪迴不存在的話，解脫本身也就不存在了。這裡說「**世俗若因他，有情豈涅槃？**」，如果輪迴這個世俗的法都是無自性的，都是名言安立而自己本身沒有一個自性的話，那就不存在了，就不是真正實在的了。如果輪迴本身不是真正實在的，當然脫離它而解脫也就不真實。

我們要去思惟「輪迴不真實」，上次我們講《中論》的時候解釋第八個

難處，我們說佛透過眾生才可以理解世俗諦的法。佛和眾生都屬於有境，另外那邊就是對境的法。

比如一個人的眼睛有問題，可能他會把月亮看成兩個，另外一個人的眼睛是沒有問題的，他就把月亮看成一個。我們看不到兩個月亮，他卻會看到兩個月亮，一個是實在的，另一個則是不實在的。另外，以水來說，人看到它就是水，天道看到就是甘露。佛和眾生就像天道和人一般，人道和天道面對水的時候，一個看到的就是水，另一個就是甘露。但是，也不可以說天道不知道水，那麼，他是怎麼知道的呢？他就看對人來說這就是水，所以他就知道這是水，這是相對來說的。佛跟眾生也就像是這樣，佛直接看是看不到有一個輪迴，也看不到一個苦，但是相對於眾生來說就有苦及輪迴。密宗裡面一直修自己是本尊，然後房子是檀城等等，這樣修到真正成就的話，對我們來說，這些都是檀城、淨土一般。但是，我們不可以說我們那時就不知道輪迴，還是知道的，相對的就知道，對眾生來說，這就是苦、輪迴。

我們上次講到佛沒有辦法直接知道世俗諦的法，意思是沒有辦法知道這些對境的輪迴。因為輪迴裡面世俗諦的法是相對於眾生的角度解釋的，佛就沒有辦法直接知道。

現在這裡講輪迴是名言安立的，怎麼安立的呢？它是世俗的名言安立，世俗的名言就是分別心。安立有兩種，剛剛講的我看錯了月亮是兩個或兔角等等，這種也是名言安立。但是，名言安立之後能不能存在又是另外一件事了，要怎麼判斷呢？我們的習氣有一個累積的過程，然後後面真正的境就出現了。我們眾生分別的執著心就是煩惱一直累積，然後就造業，從那邊的習氣一示現出來，真的一個境就會出現，剛開始是沒有出現的，但是，累積了一個過程之後就會有一個境示現，這個境示現的時候就存在了。為什麼沒有辦法示現兔角呢？因為我們所累積的沒有辦法達到一個程度，所以它就沒有辦法出現。

以安立來說，一個是它安立了之後其他的量就沒有辦法害它，它就是存在的。所以它存不存在就是看其他的量有沒有害它，如果沒有辦法害到它的話，它就是存在的。它存不存在也是沒有自性的，它存不存在也是依賴其他的，看有沒有其他的量可以害它，如果沒有能害的其他的量的話，這個境就是存在的。

**問題：**名言安立可能是顛倒識，由心識名言安立出來的，但是裡面可能是顛倒識。至於名言量則是其他的名言識沒有辦法害到它的，所以是屬於正確的心識。名言有跟名言安立又不一樣，名言有跟名言量一樣是大家共同承認的。所以名言安立跟名言有又不一樣，而名言量跟名言有是差不

多的。是不是這樣呢？

**回答：**有跟量是一樣的。但是怎麼能夠算量呢？在名言安立了之後，要怎麼去判斷它正不正確呢？就要看有沒有能害（破除）它的其他的量，如果沒有的話，它就是量。這就是名言安立跟名言量的區別，以名言安立來說，不管存在或不存在，都是名言安立的，在名言安立之後是不是名言量，那就是另外一回事了。

這裡講「世俗若因他」，輪迴這個世俗的法只是一個其他有境的名言所安立的話，「因他」的意思就是「世俗輪迴的法假如是名言安立的話」，「因」是原因，「他」指的是名言，「若因他」就是「如果世俗輪迴的法是以名言安立的話」，這樣一來，未來有情怎麼會解脫呢？這邊講解脫是勝義諦、輪迴是世俗諦，如果沒有世俗諦的話，那就不會有勝義諦，這也是二諦的諍論。

涅槃、滅諦就是勝義諦或空性是中觀自續派所不承認的，中觀應成派才會承認。我們先要理解解脫為什麼是空性，解脫是什麼時候產生呢？一個修行者斷除一切煩惱的時候才得到解脫，所以滅除一切煩惱的這個滅諦就稱為解脫。

解脫是無知，阿羅漢不是無知，阿羅漢不可以說解脫，阿羅漢是得解脫的補特伽羅，也就是阿羅漢是解脫者，我們要區分解脫跟解脫者。解脫是滅諦，解脫是無知的法，解脫者就是補特伽羅。

解脫是怎樣的滅諦呢？就是滅除一切煩惱，這樣的滅諦。滅諦有很多，解脫這個滅諦是滅除一切煩惱的一個滅諦，這才稱為解脫。滅除一切煩惱並不會一下子就馬上得到，前面先滅除分際的煩惱、滅除俱生大的煩惱、中的煩惱、小的煩惱，然後後面則是把整個煩惱都滅除掉，那就是解脫。

滅除一切煩惱的滅諦的前續是滅除中煩惱、滅除大煩惱、滅除遍計的煩惱。所以見道的時候滅除遍計煩惱就是第一個滅諦，然後再來就是滅除俱生的大大的煩惱，此時是另外一個滅諦出現？或前面那個滅諦變成滅除大大煩惱的滅諦呢？前面的滅諦就會變成這個，不可以說是另外有一個新的滅諦出現，而是前面的那個滅諦進步了。同樣的道理，慢慢到他解脫的時候，以前得到的滅諦就變成解脫了，以後到成佛的時候，他的滅諦就變成客塵清淨自性法身。佛的心續當中並沒有不同的滅諦，並沒有分為滅除遍計煩惱的滅諦或滅除大大煩惱的滅諦，佛的心續當中所有的滅諦都是客塵清淨自性法身。

我們現在要講解脫為什麼是空性，我們先要找解脫的體性在哪裡，我們找它的前續一直到最源頭就是滅除遍計煩惱的滅諦，滅除遍計煩惱的滅

諦的前續就是空性。我們剛剛講的滅諦是第六識上面的滅諦，第六識以前被遍計的煩惱蓋住了，現在得到滅除遍計煩惱的滅諦時，就是在第六識上面去除遍計的煩惱，所以我們所得到的滅諦也是在第六識上面的滅諦，所以它的前續的空性也是第六識上面的空性。

為什麼空性變成滅諦呢？比如我們現在還沒有進入資糧道，我們現在第六識的空性以後就會變成滅諦，先會變成滅除遍計煩惱的滅諦，慢慢的，最後就會變成客塵清淨自性法身。「第六識上面的空性」的意思是它的究竟本性，所以我們第六識上面究竟的本性真正出現的話，那就會變成佛，意思就是它的究竟本性上面是有佛性的，也就是我們眾生第六識的究竟本性就是佛，以後就會變成佛。

可能有人會問：我們的空性是會變的，現在我們在輪迴的時候它有沒有變成另外呢？我們第六識上面的空性在以後成佛時會變成去除一切二障的滅諦。「沒有瓶子」是無知，「沒有菩提心」也是無知，「沒有二資糧」也是無知，所以我們現在第六識上面的空性是沒有菩提心的無知呢？我們剛剛講過，當我們成佛的時候，我們的心續當中有菩提心而沒有二障，所以當我們成佛的時候，我們第六識上面的空性就變成沒有二障的無知。同樣的道理，我們現在是未入道的時候，我們第六識上面的空性是不是沒有菩提心、沒有空正見的無知呢？不是的，看起來很像，但不可以說是。如果是「是」的話，那就糟糕了，我們第六識的究竟的本性就沒有辦法生起菩提心，這樣的話就永遠都生不起菩提心了。所以我們第六識上面的空性現在輪迴時不是沒有菩提心的無知，為什麼不是呢？沒有菩提心是客塵、暫時的，沒有空正見是暫時的，但是空性不是暫時的，它是永遠的，如果我們說空性就是沒有菩提心、沒有空正見的無知的話，我們就永遠都生不起空正見及菩提心了。

現在要講的重點是：我們第六識上面的空性有一個特殊點，好的時候它會改變，不好的時候它不會改變。所以剛剛說我們第六識上面的空性是滅諦前面的續。滅諦是空性或空性以後會變成滅諦，這兩個的意思是一樣的，這就代表眾生會成佛。

講解脫是空性有什麼意思呢？意思是解脫（滅諦）的前面的續就是空性。前面的續是空性是什麼意思呢？意思就是眾生永遠都會成佛。

**問題：**我們知道顯教說的證空性是證對境的空性，現在說它的因是第六識的空性的相續，就是說它本身在基礎上有空性的能力才能得到對境證得空性的果報，是不是呢？因為第六識上面有一個空性的本質，所以才能證得對境是空，是這樣嗎？一般顯教是以外境自性空來證，我們現在講到見道位菩薩斷遍計煩惱，它的前面的因是因為第六識上面的空性。

**回答：**我們講大乘正行的所依自性住種性，「大乘正行」本身就是真正的修行，這是講能修行的心，這個心是依於它上面的空性，「所依住種性」就是這個意思。我們先要了解大乘正行是從大乘資糧道到十地最後際的心續，到這個階段是菩薩，再後面就成佛，這就是為了成佛而修行的大乘正行。這個修行者的修行為什麼會成就佛的果位呢？原因就在於他自己的心本身是沒有自性的，他的心是可以改變的，所以是可以成佛的。他為什麼可以成佛呢？因為他的心裡有一種可以改變的體性，可以改變的體性就是沒有自性的體性，沒有自性的體性就是它上面的空性。

所以，原因是它上面沒有自性的這個特色，也可以說它上面有空性就可以成就。修行大乘的正行會不會成就是靠它有沒有永遠可以改變的體性，也就是看它上面有沒有空性，這兩個的意思是一樣的。它上面有空性才可以成就，它上面有沒有自性的體性才可以成佛，它上面有永遠可以改變的體性才可以成佛。

大乘正行修的會不會成功就是靠他的心上面的空性，所以它上面的空性是所依。我們這裡是講大乘正行的所依自性住種性，自性住種性就是心上面的空性，大乘正行是依它成佛的。依它的意思就是它的本性，同樣的意思，我們眾生為什麼可以解脫呢？為什麼可以成佛？為什麼可以去除二障呢？原因就在於我們眾生的心上面有一種永遠可以改變的體性，或是可以說沒有自性的一個體性，或者可以說它上面有空性，所以就可以成佛、可以斷除二障。

剛剛講第六識上面的空性可以是滅諦就是這個意思，也就是他以後證得滅諦時他本身就有這個可以改變的體性，並不是從外面另外給他的。所以什麼會變成滅諦？什麼會變成佛？是他的本性。我們講第六識上面的空性會變成滅諦就是這樣的意思，我們修的時候要了解對境沒有自性，也要了解有境沒有自性，這又是另外一個，這是修對境的意思，剛剛我們講的不是修的對境，我們剛剛只是講有沒有空性，有第六識上面的空性的話，我們未來才可以斷除二障，我們現在還沒有講到要修的過程。

**問題：**在講這個之前是說解脫為什麼是空性，然後就開始講解脫的體性在哪裡，它之前的相續是因為滅除了遍計煩惱，而滅除遍計煩惱前面的相續是空性。我們有六識，其他的前五識應該也有空性，它一定也是沒有自性的，它也一定是永遠可以改變的，可是，為什麼它沒有辦法讓我們走到解脫這個道路呢？

**回答：**你剛剛說的它可以改變是沒有錯的，五根識到成佛的時候才可以改變，在這之前是沒有辦法改變的。但是不可以說完全都沒辦法改變，還是可以改變的。在成佛之前我們修行的過程只有改變第六識，五根識是

沒有辦法改變的。我們剛剛講的是：我們第六識改變的時候，我們第六識上面的一些煩惱就會一直去除，在我們現在還沒有成佛之前修行的過程只能改變第六識，所以五根識的空性在這個階段是沒有關係的。我們剛剛講的是空性會使我們往好的方面改變，當我們改變的時候，第六識上面的空性就會改變。

剛剛講的重點沒有講到五根識、第六識，重點是我們要理解空性是什麼上面的空性。比如它上面的滅諦是第六識上面的滅諦，當然它的前續的空性也是第六識上面的空性，我們馬上就可以理解了。

這裡自宗的回答是第一〇七個偈頌：

**「此由他分別，彼非自世俗，  
後認定則有，否則無世俗。」**

他宗認為分別心安立的意思是「對境不存在而由分別心安立」，如果是這樣子的話，這個分別心就是顛倒識。「此由他分別」這裡的「他」，以有境的角度來看的話，對境就是「他」，「分別」就是顛倒識的意思，你認為這個就是顛倒識。「彼非自世俗」，「彼」就是你講的這個，我不會說你講的這個就是我講的世俗，你認為的這個有境的名言是顛倒，我所講的則不是，我不承認你所講的就是能安立的名言，也就是你所講的世俗並不是我所講的世俗。

**問題：**所謂的名言量，比如「這是一枝筆」是名言量嗎？

**回答：**名言量不是那麼容易理解的，因為名言量是一個非常細的世俗法，了解空性之後才能夠理解名言量，看破有自性之後才能夠理解名言量，所以名言量不是那麼容易理解的。但是不可以說：「一切的法是名言量，所以，一切的法都是最細的世俗的法。」一切的法是名言量是沒有錯的，一切的法沒有自性是沒有錯的，但是不可以說一切法沒有自性就是空性。

沒有自性是空性，但是並不是一切的法都是空性，還是有區分的。一切的法是沒有自性，「沒有自性」這個部分就是空性，但是，不可以說一切法就是空性。同樣的，一切的法是名言量，名言量是一個非常細的世俗的法，不可以說一切的法是非常細的世俗的法。比如取出來「這枝筆」是名言量，了解這一枝筆不可能就了解名言量。同樣的，這枝筆是無自性，不可能說了解這枝筆就了解了無自性，這是同樣的道理。

要理解名言量之前，第一個要理解的是名言安立，此時就一定要理解對境自己是沒有自性的，如果沒有理解對境本身沒有自性就沒有辦法理解名言安立。所以先要理解名言安立，然後其他的量沒有害它，才能夠理解

名言量，名言量是一個非常細的世俗的法。

宗喀巴大師的《正理海》裡面有說：「我們要先一直去破除有自性的執著心，破除了之後，一切的法還是有名言量，這是非常難的，我們心裡就要一直帶到這個方向。」所以這個部分是非常難的，我們第一個就是要先破除實有的部分，在這之後怎麼能夠帶到一切法是名言安立上的存在，這就是後面的。

這裡是講「後認定則有」，意思是：我們現在還不理解空性，眾生在後面了解了空性之後，還是會理解這個對境的世俗的法還是存在的，所以你所指的名言是有問題的，你指的名言是了解空性之後則名言就不存在了。他的諍論就是這樣，好像了解空性之後名言就不存在了，因為他認為名言就是一種諦實有的執著心，如果認為這個就是名言的話，那麼在了解空性之後它就不存在了。所以你所認為的名言並不是，以你所認為的名言角度來說，了解空性之後就不存在了。現在是了解空性之後對境還是在名言上存在的，「後認定則有」，在了解空性之後還能夠認定這些世俗的法是有。所以我們就不可以承認你所說的，如果是這樣的話，在了解空性之後就什麼都沒有了，本身好像名言量的一切法都沒有了。後面的「沒有世俗」的「世俗」不是世俗諦的法，這個世俗的意思是名言量。這就是自宗回答的。

念一下第一〇八個偈頌：

**「分別所分別，二者相依存，  
是故諸觀察，皆依世共稱。」**

我們自宗怎麼樣說明名言安立呢？就是「分別所分別」。比如一個有境的對境的分別所分別，二者是相依存的。比如我們把對境看成隱蔽法，這是看相對的對境是不是需要透過理由才能夠理解，看相對的對境，我們把它解釋為隱蔽的法，我們沒有辦法說這一定是對任何一個眾生都是隱蔽的法，這是不一定的，相對來說，有的是現前法，有的是隱蔽法，沒有辦法固定說它就是隱蔽的法。如果它是隱蔽的法，對境一定是分別心，如果對境是現前的法，當然相對的有境就一定是現前識，所分別、所現前都是相對的，所以對境跟有境都是相對的。

更深入一點來說，就像剛剛講的以水來說，相對來說就要區分這是水、這是甘露，這是比較深入的來講業力。剛剛講的，相對於這個有境是現前，它就是現前法，相對的它是隱蔽的法，它就是比量或分別心，這就是隱蔽法，這些都是互相依賴。

互相依賴的意思不是我們平常心裡想的我依靠他、他依靠我，這裡講的依賴的意思是自己完全沒有自性的意思。「是故諸觀察，皆依世共稱」，「共

稱」的意思不單單是「我叫它什麼名字」的意思，這裡的意思是：這個法本身自己怎麼存在是靠依賴的，自己是完全沒有自性的。並不是我叫一個人什麼名字，他才會變成什麼樣子的人，並不是我叫他王先生，他才會變成王先生。這樣太粗了，不只單單這個意思，這邊的「共稱」還有更深入的意思，我們安立它這個名稱主要是量的對境上面是怎麼產生的，並不只是名稱而已。量是怎麼出來的呢？這也是靠依賴，它自己是完全沒有自性的，在靠依賴當中，我們量的對境中它就出現了。在了解空性之後，我們才能夠觀察到那麼細的世俗的法，現在我們沒有辦法理解。這邊所講的是很深的，我們只看字面上的解釋，可能會覺得好像很簡單的樣子。

**問題：**在破斥他宗對於世俗諦和勝義諦的見解時，他用「分別所分別，二者相依存」，是說世俗諦跟勝義諦也是這樣相依存的意思嗎？

**回答：**不是。現在這裡講的是自宗名言量的定義，說明自宗是怎麼講名言量的，他宗所說的名言是有問題的，所以是自宗自己說明他們對於名言量的解釋。