《入菩薩行論 68》

雪歌仁波切講授，2008/04/13

上次我們講到一三四頌，寂天菩薩寫《入行論》主要是講菩提心跟菩薩行，菩薩行主要是六度，六度最主要的是第九品裡面講的智慧度，我們現在已經上到第九品三分之二以上，差不多要上完了。

智慧度實際上是修菩薩行的階段，但是我們現在凡夫學佛的時候，對於智慧度的內容也是應該要理解的，應該要學習的。初期的時候，修行的程度還沒有到，但是對於這個內涵是一定要理解的，如果我們沒有理解的話，對佛菩薩的信心也生不起來，菩薩的修行有多麼殊勝也感覺不到。如果這樣子，在初基時對於佛菩薩的殊勝不是那麼理解的話，當然信心也就生不起來，所以對於菩薩的這些行為也是應該要理解的。

我們學習空性的的同時，對於消業障也是幫助非常大的。就供養佛菩薩來說，學習空性的善根也是最好的一個供養，在佛菩薩面前最好的供養就是空性的法，所以宗喀巴大師在《三主要道》裡面講歡喜道，他把空正見稱為歡喜道，一切佛菩薩能夠歡喜的道就是空性的法。我們初期學習空性時，同時也有積聚資糧，因為我們在佛菩薩面前能夠做到最好的一個供養，供養佛菩薩最好的善根也做到了，所以在積聚資糧上面也幫助非常大。

雖然我們不是那麼懂空性的道理，但是在努力學習的時候一定有積聚資糧。要積聚資糧，內心要觀想：我在佛菩薩面前供養我現在努力學習空性法的善根，這樣子佛菩薩是最歡喜的，因為佛菩薩擔心我們眾生在輪迴裡面流轉，他的心裡一直有一個想法：「眾生什麼時候可以離開輪迴呢？什麼時候開始學習空性、開始斷除輪迴的根本呢？」祂一直有這個想法。所以我們現在學習空性，佛菩薩一定會歡喜：現在這些眾生開始找到了輪迴的根本，對於怎樣斷除輪迴的根本有一點懂了，佛菩薩就會歡喜。我們觀想面前有很多的佛菩薩，現在努力聽空性的法，善根就供養出去，這樣我們的學習就比較有意義，所以初期時學習空性也是有很多的好處。

學習空性也會使我們內心生起一種對解脫的信心，能解脫的方法--法寶上面也會生起一種信心，不然解脫就只是口頭上說一說而已，心中也不會感覺到解脫應該是存在的。所以在學習空性的時候，能解脫的方法--道上面及果報--解脫及佛果位上面也會生起信心，若信心生起的話，希求的心也會增加，當然修行也就會比較精進，心就比較不會虛弱，希求心比較

強，這樣的修行才比較會成功。在修行上面，思惟空性的道裡就有這些，比如心中認識如來藏，自己心中的如來藏都會明白，所以學空性是有很多的好處。

空性並不是把存在的法空掉，現在所存在的法是實在存在的，我們心中在這些法上面有實有執，我們要把這個實有的部分去除掉、空掉。怎麼樣算是諦實成立？怎麼樣算是實有？對這個部分解釋多一點的話，我們要解釋成：「實有」是這些法產生的時候，它有自性，它本身有自性的因存在，或者是它是無因當中產生，這也是一種實有。我們對實有的部分辯破的時候，有各種的角度要辯破，自性因生要辯破，無因生也要辯破，他因生也要辯破，自他因生也要辯破等等。

我們現在所講的是自因，我們要辯破的就是自因。主張自因的他宗，他們認為：以苗芽來說，苗芽在種子的時候，它的自性就存在，只是我們凡夫沒有看到它的自性存在，實際上它的自性是存在的，它的自性在種子時就已經存在了，它究竟的體性我們凡夫沒有看到而已，我們不了解而已，實際上它的自性在種子時就已經存在了。在我們凡夫的眼中，只是它自性的一種變化，它就變化成苗芽了，苗芽之後就會產生果出來，這只是凡夫眼前的一個變化而已，實際上它的自性在以前以前就已經存在了，這是它的本性，究竟的本性就是這個，這是他宗的說法。他宗的說法就是：在因的時候，果的自性就已經存在，果只是一個階段，我們把這個階段稱為果。

有時候聽電視上有各式各樣的解釋，他們會說人的生命好像一條線，然後就會變化，這個就是有自性的解釋，聽起來好像很順的感覺，實際上這就是有自性執著。剛剛他宗也是這樣解釋的，他宗說：在因的時候，它的自性就存在的，果只是我們眼前的一個變化而已，實際上它的自性是一直存在的，這是他宗的一個解釋。

（135）顯果雖不許，隱果仍許存。因時若有果，食成噉不淨。

他宗不承許：「在因的時候，果的自性不存在，等到果的時候才顯現」，所以說：「顯果雖不許隱果」，藏文和中文有一點對不起來。我們先解釋一下，他宗的主張是：在因的時候，果的自性一定要存在，如果因的時候果的自性不存在，果就沒有辦法顯現，他宗的主張是這樣的。

自宗就跟他講：你雖然不承許「因的時候（果的自性）不存在」，果就沒有辦法顯現，果要顯現，一定要因的時候存在，因的時候果的自性不存

在的話，果就沒有辦法顯現。果顯現的部分你不承認，但只是嘴巴上不承認而已，實際上你應該已經承認了，怎麼樣承認呢？你有承認因的時候果不顯現，「果不顯現」就是「果不存在」，所以不可以說「果的自性存在」或「果存在」，因的時候「果存在」和「果不顯現」這兩個不可以區分，假如果存在的話，果就要顯現。他宗自己是區分的，他認為果在因的時候存在，但是沒有顯現。自宗就跟他說：你只是用一個名字把它區分而已，實際上，你已經承認了果在因的時候不存在。或從另外一個角度來說，你已經承認了果在因的時候已經顯現，就是兩邊都可以講。另外他宗說：因的時候果的自性存在，但果沒有顯現。自宗就講：你既然講果沒有顯現，那麼你應該要承認果的自性不存在、果本身不存在。

他宗講的是：果在因的時候「自性存在」是一部分，「沒有顯現」是一部分，這樣就有兩種，這兩種是這樣區分的。自宗就說：如果你承認「果不顯現」的話，那麼你應該要承認「果不存在」。這個部分，我們運用時叫做「應成」（應成立出某過失）。這邊果的自性存在，我們就說：既然果的自性存在，你就應該要承認果顯現。所以兩邊都可以講，果的自性存在，你就應該要承認果顯現；另一方面，果不顯現，你就應該要承認果不存在，所以兩種都可以講。

這邊講的「許存」就是你應該要承認存在、你應該要承許存在。存在是什麼意思呢？存在是你應該要承認果在因的時候顯現的意思。後面的「存」是要講「顯現」，果在因的時候顯現，你應該要承許果在因的時候顯現，是這樣的意思。

這樣比較容易懂吧！藏文的《入行論》文字還可以，比較容易解釋，中文有一點沒辦法對得起來。第一句的「顯果雖不許」是：因的時候自性不存在，果的的時候才顯現，你雖然不承許。接著是「隱果仍許存」是：你應該要承認果在因的時候是不存在的或不顯現的，這時候你應該要承許要顯現，「仍許存」“存”就是顯現的部分。你講的是因的時候果是隱，但是，你應該要承許那時候已經顯現，隱果的時候你應該要承許顯現，「許存」的「存」就是顯現中存在。

下面是「因時若有果，食成噉不淨」，這也是一種辯破，如果你承認因的時候果存在的話，那麼因的時候要有果。如果因的時候有果，我們吃飯的時候就同時吃大便，你就要承認「食成噉不淨」。

應該這樣子講，自宗是主張一切法是名言安立的，所以就不會有乾淨

或不乾淨的分別，他宗或外道非常在意這是乾淨或不乾淨，所以用這個詞去辯破他們是有這個意思的。自宗跟他宗中間有這樣的想法，自宗主張一切法都是名言安立的，所以對於乾不乾淨不會那麼在意，他宗那些修行者就非常在意這些，所以特別用這個詞辯破他們。在辯破他們的時候，同時也有一點點否定他們在修行上面的行為，有一點辯破他宗的戒禁取見。

（136）復應以布值，購穿棉花種。謂愚不見此，然智所立言，

後面是「復應以布值，購穿棉花種」，因本身就是果的自性的話，我們要做衣服，應該要去買衣服的材料--布，而不需要去買布的材料，所以布的材料跟布兩者之間應該要有所區分。他宗認為布的材料時，布就已經存在了，所以我們要買布的錢就拿去買要做布的材料，可不可以？如果按照他宗的角度來說，這樣是可以的。為甚麼呢？這時候布也是布的自性，做布的材料也是布的自性，所以就直接可以買做布的材料。「復應以布值，購穿棉花種」就是你應該要買棉花，以此辯破他宗。

接著是「謂愚不見此，然智所立言」，世間凡夫因為愚痴的關係，在棉花的時候看不見這是衣服，這是他宗的講法。自宗：那你應該要承許，大自在天及你們有智慧的應該要直接買棉花，以及直接吃不淨，愚痴的人沒有直接吃不淨及直接買棉花，你們有智慧的就會這樣。

（137）世間亦應知，何故不見果？世間若非量，所見應失真。

接著「世間亦應知，何故不見果？」你前面說世間愚痴的就不見這個，應該不可以這樣講，世間也是應該要有理解這個道理的人。理解這個道理的世間人也是會變成剛剛你講的直接買棉花等等，為什麼他們沒有這樣子做呢？為什麼他們沒有直接買棉花及直接吃不淨呢？「何故不見果？」為什麼沒有看到？為什麼不直接買呢？

接著「世間若非量，所見應失真」，他就會說：世間人看不到因時果的自性，這不是量，他只是看不到而已，他沒有看到因時果的自性，沒有看到世間的心，不是達到量，它是非量、不準確。既然是不準確、非量的話，你就不可以說世間眼前顯現的時候，你就說這是顯現，不可以從世間的量的角度去判斷這是顯現，為什麼呢？因為世間的眼識不是量，所以用世間的眼識不可以判斷這個果有顯現，為什麼呢？這個眼識也是非量，為什麼呢？世間的量，任何一個心識都是非量，既然任何一個心識都是非量的話，那麼眼識也是非量，那在眼識前顯現的時候，你不可以判斷這是顯現，為

什麼呢？因為世間的眼識就是非量，所以說「所見應失真」。

「失真」就是不是真的，「顯現」你講的就不是真的，你講果是顯現，在世間的眼前果顯現的時候，你判斷這是顯現，這不是真的，為什麼呢？我們是用眼識去判斷，而眼識是非量，所以就不可以判斷，「失真」就是這個意思。

我們到這裡就辯破他宗的想法，接著是「中觀宗不犯同過」，我們自宗一直這樣子辯破的時候，他宗又會反過來找自宗的過失，同樣的理論就會講自宗的過失，自宗就回答：「我就沒有這個過失。」

（138）若量皆非量，量果豈非假？故汝修空性，亦應成錯謬。

接著是「**辛二、中觀宗不犯同過**」，自宗這樣一直辯駁時，他宗也會反過來找我們的過失，同樣的一個理論就講自宗的過失，自宗回答沒有這樣的過失，所以「**壬一、諍**」：「若量皆非量，量果豈非假」，「非量」的「量」是有自性的量、實有的量，就是「非實有的量」。「量果」的「果」不是真正的果，藏文沒有「果」的意思，應該是說「量的對境」，也就是所量，或是由量的結果去判斷對境是存在。如果有境的量是真正的量-正量，不是似量，我們就從有境的量判斷對境是存在的，所以存在是後面，就稱為果。《釋量論》有時候在所量的對境上面也會用「果」字，就是「量果」。為什麼對境上面可以用「果」字呢？因為對境的存不存在，要先看這個量是真正的量或不是量，如果是真的量，才可以確認對境存在，這是後面講的，因為是後面講的，所以才稱為果，在對境上面才稱為「果」。現在用「果」字也是有這個意思，這邊用「量果」就是「對境」的意思。

「量果豈非假」，「非假」是「不存在」的意思。我們現在不就字面說明，直接就來講它的意思。他宗說：你們中觀應成派認為不管對境或有境，一切法都是假的，一切法不是真實有，不是諦實成。如果是這樣子的話，有境的量是否也是假的呢？是否非諦實成呢？如果是非諦實成的話，這個量本身是假的，然後用這個假的量去確定境是存在，這是沒有辦法確定的，因為量是假的，既然量本身是假的，用量去確定這個法是存在，就沒有辦法確定了。他們就是辯論這個，他宗就是這樣辯論的。

這裡是「假如量皆非量的話」，這是什麼意思呢？量非實有的量，它不是實有、真實，量識不是真實的話，量果就不存在。「非假」的意思是「不會變成假的嗎？」、「不會變成不存在嗎？」

對於他宗的這個問題，我們心裡也會想：「一切法都是假的，如果是假的話，這個量也是假的，我的心也是假的，那麼對境也會變成假的嗎？什麼都會是假的嗎？」我們會這樣子想。如果對境是假的話，那麼對境就不存在嗎？這個問題就出來了，所以「量果豈非假」是他宗講同過的部分，是不會犯同過的意思吧！

然後是「“故”汝修空性，亦應緣錯謬，」他繼續又講：量不是真實的話，“故”字應該是說「量不是真實之故」，就變成修空性的時候，你就沒有辦法修得成功，或是修的時候就沒有辦法無錯亂的修行，因為都是假的，對境的空性也不存在，有境的空正見也不存在，那是誰修誰呢？為什麼這兩個都不存在呢？這兩個都是量識的對境。對境的空性也好，有境的能修的空正見也好，兩個都是有量才要判斷這是存在的。比如：空性存不存在呢？了解空性的量，從那邊就判斷空性存不存在。或是：空正見存不存在呢？也是了解空正見的量是不是真的量，從那邊就判斷有境的空正見存不存在。現在量就是非真實的量，既然量是非真實的話，它的對境就都沒有辦法解釋，所以空正見也沒有辦法解釋，對境的空性都是假的，都不是真實的，都不是真正的存在，那誰修誰呢？都沒有辦法，就是這個意思。

後面就是自宗回答，前面則是他宗的一個「諍」。(「**壬二、答**」) 他宗諍論的時候說，量識非真實的話，我們就要講「量識非真實」是沒有錯的，是我們要承認的，對境的空性也是非真實，這也是我們承認的。

為什麼對境的空性是非真實的呢？它是緣起。空性本身是緣起，空性本身是怎麼緣起的呢？依靠去除實有執當中的對境的實才產生空性，所以，空性是緣起的法。它是依靠什麼而緣起呢？依靠去除實有執當中的「實有」的想法，把這個法去除的時候，空性就出現了。比如桌子上有一個杯子，本來它是存在那邊的，然後就把它拿掉，那就是空。這裡不是這個意思，不是外面的，而是心中的，我們心中有一個「實有」的想法，有這樣的執著，把這個「實有」的想法拿掉，那就是空了。並不是在外面的境上面有一個東西，把它拿走就是空性出現，並不是這個意思。空掉的是心中實有執當中實有的現行，把這個拿掉就是空。所以空性是緣起，是依靠去除實有執當中的實有，這就是空性，靠這個而產生空性，所以空性是緣起。

依靠去除這個，那麼還沒有去除之前，就先要認識它，先要認識實有執是怎麼樣實有執，在實有上面是怎麼耽著的？對境的實有是什麼樣的？這也要認識。所以先要認識實有執的耽著境，然後再把這個耽著境去除，再來產生空性，就是空性是緣起，所以空性緣起是這樣的一個過程。

所以自宗回答，在剛剛的諍論裡面，他有一點點受不了，馬上回答的，在空性上面他有一點受不了。你講空性，能修的空性也不存在，所修的空性也不存在，你怎麼可以這樣講呢？能修的空性也不存在，那就沒辦法修行，沒辦法成佛，沒辦法解脫，這是很糟糕的。所以，他一講到能修的空性和所修的都不存在的時候，自宗就馬上回答：對！你講得沒有錯，空性是不真實的。為什麼沒有錯呢？空性是緣起。空性是怎麼緣起呢？就是剛剛講的那樣，下面就是講這個：

（139）未辨假立實，不識彼無實。所破實既假，無實定亦假。

「未辨假立實，不識彼無實」，我們要分辨或認識「假立實」，「假」就是實有執，「假立實」是實有執的對境，實有的意思，我們要認識實有執的對境，我們要分辨實有執的對境的意思。「未」如果不能分辨實有執的對境，那就沒有辦法認識空性。「不識彼無實」“不識”就是沒有辦法理解，沒有辦法理解什麼呢？「彼無實」，對於什麼是不真實的沒有辦法理解。我們要先理解怎麼算是真實，如果我們不理解怎麼樣算是真實，對於實有的部分不清楚的話，就沒辦法理解無實，沒辦法理解無實，就沒辦法理解空性。所以我們要理解空性，要先理解空掉的是什麼，要空掉的是實有。要理解實有，當然就是對實有執它怎麼樣執著對境，怎麼樣把對境看成實有，我們要去認識這個。

宗喀巴大師很多地方一直用的「執」，你們要理解這個，在《正理海》、《善顯密義疏》、《廣論》後面的毘缽舍那、《略論》後面的毘缽舍那、《了不了義》，他在每一個地方都一直會引用這一句，他在什麼地方會引用呢？我們要學空性，在理解空性的時候，一定要先理解所破，如果對於所破不清楚的話，空性就不清楚，他就一直講。我不知道現在用的這一句，和《善顯密義疏》、《廣論》、《略論》裡面的翻譯一不一樣，我不知道，因為每個翻譯者所用的詞不一樣。藏文是《入行論》的這個詞句用了，其它什麼地方用都一樣，《廣論》裡面引出來的這一句，跟《略論》、《善顯密義疏》、《了不了義》裡面所引用的都一樣。在中文版裡面，每一個翻譯的都不一樣，他自己想什麼就直接翻譯成什麼，可能就比較難理解了。

「未辨假立時，不識彼無實」，“不識”就是不了解。這兩句在《入行論》裡面用的時候，它講空性是緣起，空性不是真實的。「空性不是真實的」你這樣子辯論，沒有錯，我也承認空性不是真實的，空性是緣起，怎麼緣起呢？這兩句是回答這個問題。

宗大師這一句用的地方有一點不一樣，但是不可以說完全不一樣，宗大師用是怎麼用呢？「要了解空性之前，先要了解所破」，他就一直引用這兩句來成立這個部分。

其他的教派（如紅教等）和宗大師中間，在解釋空性時有不同的地方，一個是這個階段。要學習空性的時候，先要理解所破，這是宗大師的一個特色。然後宗大師引用這兩句，一直解釋這個部分，這也是宗大師的一個特色。他們會不會解釋這兩句？也會解釋，但是他們沒有抓到理解空性先要分辨所破，他們沒有連接到這個部分，而宗大師連接到了，這是我們要理解的，這是宗大師的一個特別的解釋方式。

我們講空性是緣起，空性是怎麼緣起呢？是依靠認識或分辨所破，然後去除所破，去除我們分別心當中實有的部分，然後也是分別心當中出現空性，所以空性也是名言安立的，這裡就看得出來，空性是名言安立的。

怎麼是名言安立呢？所破是假的，空性是假的，所破是分別心當中的一個法、一個境，空性也是分別心當中的一個境。所以所破的實有是名言安立的話，空性也是名言安立的，這兩個道理是一樣的。不可以說：所破是分別心安立的，空性不是分別心安立的它是實有的，不可以這樣講，兩個都是分別心安立的。但是，你們要理解：「分別心安立和名言當中有」是不一樣的，「名言當中有和世俗有」是不一樣的。「名言當中有」跟「世俗有」這些意思是一定要存在。所以我們說：所破的實有是不是分別心安立的？是。但是它是不是世俗中有呢？沒有。它是不是名言當中有？沒有。它是不是分別心安立的呢？是。這是我們要區分的。

現在這邊講的是：所破的實有是分別心安立，它不是真實的。同樣的，空性也不是真實的，是分別心安立的，這兩個是平等的、一樣的。

我們看「所破實既假，無實定亦假」，所破的「實有」是假的，是分別心安立的一個境。同樣的，「無實」也是分別心當中的一個境。「實有」是分別心當中的實有，「無實」也是在分別心當中把實有去除的。在什麼地方去除掉呢？在什麼地方沒有呢？是在分別心當中去除的，分別心當中去除就是「無實」，「無實」也是分別心當中安立的。「無實定亦假」，非常明顯的，無實也是假的，所以兩個都是分別心安立的。

「名言中有」和「名言中存在」一樣，但是和「分別心安立」就有一點不太一樣。「分別心安立」和「不真實」一樣，「不真實」跟「名言當中有」不一樣，「名言當中有」是在「不真實」的後面才要理解的，「不真實」

的同時要理解「分別心安立」，我們在理解「不真實」的時候，同時也會理解「分別心安立」、「名言安立」。但是「名言中有」和「名言安立」又不一樣，「名言中有」是它存不存在的意思，比如這個法「沒有自性」跟它「不存在」是不一樣的，說它「沒有自性」，因為是我們「分別心安立」的，它自己是沒有自性的，這兩個是一樣的。但是「安立」跟「存不存在」又是另外一個問題了。

細的世俗諦是空性的後面要理解的，剛剛我們講「名言中存在」、「世俗中存在」，這些是細的世俗諦。先要理解空性，後面才會理解細的世俗諦，「先要理解空性」是什麼？就是先要理解不真實，一切法是名言安立、分別心安立、不真實，這就是空性的道理，這個理解之後，我們就要理解細的世俗諦。一切法是不真實的，沒有錯，但是怎麼解釋存在呢？這是後面的問題，是細的世俗諦。