【2017 辨了不了義善說藏論 013】

宗喀巴大師 造論

雪歌仁波切 講授

2018/08/31

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

宗大師引用三段《解深密經》當做理由。第一段講勝義無自性，接著「又解深密經云」是第二段。第三段並沒有真正引用《解深密經》經文，但在「又譬喻時」卻是引用《解深密經》釋喻時的經文，因此共有三段。第三段中「又譬喻時，唯於無色立為虛空，說亦如是安立無我。」應該加一個「故」字，較為清楚。宗大師引三段《解深密經》做為理由，其中非常清楚的講到空性或圓成實性，並完全否定法我這一個無遮的法、無遮的體性。

「極顯然故」指安立「法無我性圓成實相」、「法無我的圓成實相」道理極明顯。前說「於有為有法」就是將有為法當做有法；一般常用「聲音作為有法，是無常，因為所作性故」，這時即以聲音做為有法；而現在改將「依他起」或「有為法」當成有法，在它上面斷除法我。將有為法當成有法，將有為法當成是「所依處」或「有法」，在由它上面否定法我，即「斷除法我」，即是無遮。這裡的「無戲論之滅」上次已經講過不可以用「滅」，應是「無遮」的遮法。

現在講在「依他起」或「有為法」之上面斷除「法我」的部分是遮法，將這個遮法安立為圓成實相。所以什麼是圓成實相，在《解深密經》中的這三段講得特別明顯，即在依他起或有為法上面斷除法我的這種無遮，才可以說是真正的圓成實相。「安立為」的意思即「什麼是圓成實相」，真正的安立時要認得出來「勝義無自性性」、「諸法法無我性」「斷除法我，無戲論之無遮」此三都是圓成實相。前面引用了三段的《解深密經》不斷講圓成實，而講圓成實時就講到斷除法我的戲論，此處用「無戲

論」就和斷除法我一樣斷除戲論，「無」的意思即沒有戲論，就是沒有法我的時候。

戲論怎麼斷？戲論就是執著心，我們破除了執著心對境的所應破後，才能斷除執著心。我們對執著心說：你的想法不對、不合理，我們透過否定它的對境之後，有境的執著心就無法存在。所以這裡講斷除法我意即破了對境，而其結果就是執著心也滅了。因此這裡在形容斷除法我時說沒有戲論了，如此的境界即無遮，可安立為「法無我的圓成實相」。所以宗大師引三段《解深密經》中的這一段即對此理講得很明顯，所以說「極顯然故」。由此段「以於有為有法，斷除法我，無戲論之滅，即安立為法無我性圓成實相，極顯然故。」總結什麼道理極顯然？由前面三段的《解深密經》到這裡，就讓這個道理變得很清楚了。

下面是宗大師破除覺囊派的他空見。為此宗大師引用這三段《解深密經》將所欲成立的道理「極顯然(非常清楚)」，再否定覺囊派的說法。覺囊派一邊認為《解深密經》是一部非常重要經典，卻另將圓成實變成成就法，其實是互相矛盾的。法尊法師譯為「自然成就」，《攝類學》用的是「遮法」跟「成立法」，「自然成就」就是成立法。看文：

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

首先看「若許此經說真實義是為了義」，「此經」指《解深密經》，即若你將《解深密經》當成了義經，認為內容是了義的，卻又「而不安立唯破所破，即是不變圓成實性」--又不將「圓成實性應該要以破所破的遮法」來安立，不但不如此安立，又反過來說「反說不待破除所破，唯於心現自然成就，實為相違。」你不把它當無遮的法，卻當成立法（「不待破除所破」--即不依賴或不觀待破除所破而成立）。你說我們內心裡要展現的

空性或圓成實，不需要破什麼東西，只要「唯於心現自然成就，」——即內心裡沒必要破的一個所破，它好像一個自然成立的、真正永恆存在我們心中的本性，就如同唯識所認為一切都是心的體性。覺囊派就是由這個角度來解釋圓成實。

所謂「他空」指心之外的法不存在，若由內心裡一直追下去，發現它沒了，真的看見一個東西是心的體性，如此便是瞭解空性、瞭解圓成實性了。所謂他空，他們(覺囊派)認為就是「自然成就」或是「成立法」。白話來說就是你(覺囊派)一邊說《解深密經》是了義經，一邊說圓成實是自然成就法，而這兩者是相違的。若你一邊說圓成實是成立法，一邊又說《解深密經》是了義經，那麼《解深密經》中說「以於有為有法，斷除法我，無戲論之滅，即安立為法無我性圓成實相，極顯然故」，那麼你還說「圓成實相是成立法」的話不是自相矛盾嗎？後面的「實為相違」就是宗大師的反駁。

「此宗圓成實，唯由破除諸法我性，說名諸法勝義無自性。」在解釋圓成實是遮品。看第7頁「立第二勝義無自性理」，這段的《解深密經》講到圓成實性為何稱為「勝義無自性」，解釋時一是遮品、一是成立品，是由兩方面做解釋。由遮品的角度解釋時，是由「圓成實是勝義無自性」中的「無自性」來解釋無遮的意思；不是一般解釋「相無自性」時，是由它「沒有自性」來解釋。即「勝義無自性」的「無自性」三字，是由遮品的角度來解釋，就是無遮，沒別的意思了。

「非所破自性，由無自相而說為無自性。」在此宗大師要我們瞭解這是什麼宗派的立場。若以中觀來說主張諸法沒有自性，因此能將「圓成實勝義無自性」的「無自性」解釋為沒有自性、不是自性成立的。但以唯識宗而言，圓成實是有自性的，不可將「圓成實勝義無自性」的「無自性」解釋為是沒有自性。解釋勝義無自性時，必須瞭解站在什麼宗派的立場來解讀，以《解深密經》解釋時須以唯識宗的觀點解釋，而非以中觀宗立場解釋。「此宗」指唯識。那麼唯識宗如何解釋「無自性」呢？即以無遮來

做解釋。此處的「唯」就是無遮的意思，「此宗圓成實，唯由破除諸法我性，說名諸法勝義無自性。」。「唯」的意思即「它沒有成立」，只有「破除」的這個部分，唯識講圓成實完全只有是破除諸法我性，是由此角度「說名諸法勝義無自性」解釋此句後面的「無自性」。

《解深密經》中勝義生菩薩請教世尊為何《般若經》中講諸法無自性？世尊答覆：若直接講無自性，唯識無法接受，因此另以諸法上具有三性、且此三性各有特質—即遍計執具「相無自性」的特質，依他起具「生無自性」的特質，圓成實具「勝義無自性」的特質，是以這些角度說諸法無自性。

先說明諸法上的遍計執是相無自性、諸法上的依他起是生無自性、諸法上的圓成實是勝義無自性。目前的段落講諸法上的圓成實，是諸法上的勝義無自性，所以文中：「說名諸法勝義無自性」。為何諸法上的圓成實即諸法上的勝義無自性？這句上加「故」字較好，即「故說名諸法勝義無自性」。為什麼？因諸法上的圓成實是「唯破除諸法無我性」的緣故，故此說名諸法上的圓成實是勝義無自性。此處的解釋重點不在「勝義」的部分，主要解釋「無自性」。諸法上的圓成實是諸法上的勝義無自性，在說明勝義無自性之理時，是以成立品的角度解釋勝義，而以遮品的角度即指後面「無自性」的意義。這個段落並非兩者一起解釋，先講勝義，再講無自性。

而後面的「無自性」該如何解釋？即以無遮之理來解釋，不是以沒有自性的角度來解。因為「此宗」（唯識宗）在對諸法上的圓成實是勝義無自性的「無自性」上，不能解釋為沒有自性，應解釋為無遮，是無遮這點可以由「唯」字知道。平常講的空性時，在藏文中有「唯空」的意思，即空性的「性」有「唯」的意思，不可單從體性的角度來理解。空性的「性」有「唯破自性成立」的特質。也許你們會認為空性就是自性空的意思，若把「性」解釋為有沒有自性的自性，這樣的解釋就太離譜了，那就不是「空性」而是「性空」了。

因此「空性」的「性」不是自性成不成立的自性，也不是體性。自性跟體性完全不一樣。中觀(宗)會不會說諸法有體性？有。諸法有沒有自性？沒有。所以這二者要分開。即體性一、體性二是存在的，諸法是什麼，它有自己的體性，這是可以的。但諸法有沒有自性？當然沒有，這是不存在的。所以一個是存在的，一個是不存在的。不可以解釋空「性」是不是自性成立的？「性」是不是體性？也不是。好像只有「唯」這樣的特質。比如剛才的「無戲論之滅」，中文沒有「唯」字，但藏文中有「唯」字，即「唯斷除法我無戲論之滅」，意思就是「唯斷除法我」、「唯沒有戲論」這樣的無遮，而藏文中的「唯」字就是形容無遮。

這裡以「無遮」形容「滅」，所以「斷除法我無戲論之滅」中的「滅」即是無遮。藏文中有「唯」字，即「唯斷除法我」、「唯無戲論」。換言之以這個杯子比喻，杯子在哪裡？我們所認知的「它」到底在哪裡？一直找下去的話會找不到，但在一般的認知裡，我們認為是可以找得到的，但破除了這個認知時，就是斷除法我，破除了這個法我時，同時我內心的戲論也沒有了，所以沒有了的這個部分就叫圓成實，即稱法無我或空性。所以只有「唯」，這之後心裡不可以再有另外一個想法，否則就成了非遮的法、成立法就跑出來了。因此若在修空時，對「諸法如幻化的覺受」不是在後得的階段，或對法還會產生(成立)出其它的看法時都不是空性。

唯的那一段「唯斷除法我」、「唯破除戲論」的這個「唯」就是無遮。所以對無遮或對空性的形容就是這樣。現在要瞭解的是「勝義無自性」中「無自性」的意思，不可以中觀的立場來解釋，為何？以下即是宗大師所用的理由「非所破自性，由無自相而說為無自性。」。說不可以以破自性來解釋勝義無自性，不認同所以用「非」，否定的意思，否定什麼？否定中觀的立場，中觀是「所破自性，由無自相而說為無自性。」換言之現在不是以中觀宗，此宗是指唯識宗，所以勝義無自性中的無自性要以無遮的道理來解釋。中觀宗可以說「圓成實是勝義無自性」，這裡的「無自性」是沒有自性。但此宗(唯識宗)不是中觀宗，這裡不可以如此解釋。由中觀

的立場來看，所要破的是我們的執著心。若加以觀察執著心中所想像的自相成立或自性成立，是找不到的，所以中觀會講「所破自性由無自相」就是在經過觀察後自相不見了。

中觀說「所破自性，由無自相」的意思可以這樣理解：「所破自性」指所破是執著心，執著心覺得有自性成立，而事實上我們看不到它有自性成立的時候，是沒有的，即「由無自相」。這裡沒有逗號比較好，即「非所破自性由無自相而說為無自性。」。因此之故，當我們觀察所破執著心時認為它是自性成立，然而再繼續觀察下去卻看不到這樣的自相，因此可以說它是無自性的，這就是中觀宗的觀點，即「說為無自性」。而這裡的「此宗」並不是中觀宗，宗大師提醒我們，現在要以唯識宗的立場來解釋。再看下面第三個科判「**戊三、顯喻。三無自性喻如何等。**」

●課堂互動

問：請再次解說覺囊派的他空主張。

仁波切答：先理解在密乘中講到的光明心或本來心，不管是輪迴、涅槃、或說佛陀的境界、佛陀的世界、壇城、淨土等，一切的來源就是本來的心——光明心。當以這種解釋時，好像與唯識的見解有些關聯的感覺。覺囊派在講密乘時就解釋到他空；有時用起來的道理與唯識相似，但他（覺囊派）卻不認為這是唯識，而自認是中觀，認為這是最高的空性（即他空）。先這麼理解吧，對於他空實際上我也不是那麼懂。我是根據格魯派的論典來解釋的，若真正要懂的話，應該看覺囊派的論典解釋起來比較精準。現在我依照宗大師、賈曹傑大師、克主傑大師他們對覺囊派的一些看法來做解釋。

以我的理解來說，他宗把密乘的一切最終歸結給光明，以這種光明來解釋時，將心的光明與對境的空性的光明變成一體，如此用在解釋密乘中的光明時，好似空正見與心的光明變成一體了，所以覺囊派認為空性就像密乘中的那種心的體性，是由這個角度認為空性是心的體性，剛才我所說

的就是這個意思。

密乘裡說：壇城的外面有個三角形的(三角)法源，法源之外依序為地水火風四輪，地輪之外是水輪，水輪之外是火輪，火輪之外是風輪，由此地水火風一個一個往外觀想壇城。不管這些地水火風、或裡面的法源、或法源上的壇城，再這之前必須先安住於空正見中，再觀想造作出整壇城，都是在空正見中觀想造作出現的。因為以密乘的立場，我們的世界是從我們的光明心展開的，而這之間還會出現「得」、「增」、「明」，之後再變成風，再來是火，再是水，再是地，最後出現整個宇宙，這是以凡夫角度來解釋密乘。而人在死亡時，就反過來由地、水、火、風分解消融，再依序進入「明」、「增」、「得」消融階段；出生時即從光明→得→增→明，之後是風、火、水、地等這般倒過來，最後出現整個世界。輪迴就是這樣。

輪迴中的光明心不是真正的清淨，因此它總是製造出不好的世界，所產生的「得」等都是不對的，所有的「地水火風」也是不淨的，之後的整個世界也是不淨的。而在密乘中如何處理這些不淨？即透過光明修習空性，以光明心去修成空正見，用此力量將整個消融，讓整個世界消失之後另一個清淨的(世界)就會出現了。這樣就好像輪迴中的整個器世間都是心的體性，而心的真正體性又是甚麼？是光明心的體性，都是由光明心所造出來的，亦即涅槃的淨土、壇城等等一切都是由清淨的光明心所產生的。因此不管輪迴或涅槃，光明心即一切的源頭。在解釋光明心的體性時，對我們而言有種與唯識理論相通的感覺，但也不能說中觀就不解釋光明心，中觀宗也解釋光明心，並無矛盾。雖然中觀否定唯識(的某些理論)，但中觀還是認同唯識的解釋。比如中觀雖否定唯識，但在講十二緣起或無明造成整個輪迴時，(唯識的)解釋還是通的，並無矛盾。

但若以格魯派來說，我會認為覺囊派可能誤解了空性。此宗認為沒有外面的一個它，將外面的它破了，就沒有一個實際存在的所謂外面的它，全是光明心的體性。覺囊派認為如果懂得這個道理的話，即等於懂了空性，是這樣來理解空性的。而在之後的「修」的階段，就是將心的空性與

心變成一體兩者結合一直修到究竟，因此覺囊派所認為的心法本身就是成立法，也可以說光明心是成立法，然後空性跟此一樣是成立法。這是我對他空的理解。

覺囊派的名號很大，自稱為大中觀，意思是其他的都是小中觀。所以剛才說的「它」即指外面的東西，在覺囊派的解釋中說我們的心裡有一個外面的它，即有一個外面的東西，而這種想法是不對的。覺囊派解釋整個壇城都是空正見的體性，在我們念(密續)誦儀軌時有一句「空中」，意思就是「由空正見的力量而產生的」；即以空正見產生整個外在各式各樣如風輪、水輪、地輪、法源、壇城等等這些，之後在壇城之中有東西南北等的本尊，而這一切都是由我的內心、由我的空正見所產生的，而不是執著我就是中央的本尊、此之外還有一個壇城，壇城之外有法源，法源之外有地水火風，不是這個意思。而是整個外在都是我的心，所以(儀軌)最前面的「空中」就是這個意思。

覺囊派認為實際上就是如此，不是幻想，事實上整體都是心的體性。心的體性即是如此的存在，當我們把不淨的心的體性整個收起來、將不淨的心去掉，將整個不好的世界收起來、再以乾淨的心將好的世界造出來。他空的「他」即指沒有存在於那一邊的一個外面的存在。若懂得實際上沒有外面的它的這個道理時，就是所謂的他空。他宗的這個觀點確實很像唯識的阿賴耶識，但這對我們也是有幫助的。可由各式各樣的角度來理解，因此不論覺囊派、紅教、白教，他們都看到某些點，也應該對我們都有幫助。

三無自性喻如何等。解深密經云：「譬如空華，相無自性性，當知亦爾。勝義生！譬如幻像，生無自性性，當知亦爾，一分勝義無自性性，當知亦爾。勝義生！譬如虛空，惟是眾色無性所顯，遍一切處，一分勝義無自性性，當知亦爾，法無我性之所顯故，遍一切故。」遍計所執如空華者，是喻唯由分別假立，非於所知喻其全無。依他如幻，至下當說。圓成實喻，文中自顯。

《解深密經》解釋了諸法上的遍計執相無自性、諸法上的依他起生無自性及諸法上的圓成實勝義無自性之後，再以三個譬喻來解釋。這裡講「顯喻」，「喻」即三無自性的喻，宗大師在這裡先引用《解深密經》的經文後再加以解釋。這裡的解釋並無特別，因為《解深密經》已經很清楚。這裡也可以分為第一段引用《解深密經》、第二段解釋《解深密經》。

《解深密經》講若要解釋《般若經》的「諸法無自性」，必須以如經中所說那般以三性三無自性性——即諸法上的遍計執、依他起、圓成實，及其各各的特質——即相無自性、生無自性、勝義無自性的這種唯識的角度來解讀《般若經》中所說的諸法無自性。

若以中觀的角度來解讀諸法無自性的話，是不能以《解深密經》的立場來說的，如此便沒有理解《般若經》的內容。因為《解深密經》是針對唯識所做的開示，完全是由唯識的立場，說中觀對《般若經》的解釋是不對的，世尊當下好像就變成唯識宗(宗義者)了。所以世尊在中觀(宗義者)的眼中祂就是中觀宗；在唯識的眼中祂就是唯識宗，偉大的人就需要這樣。在《解深密經》裡世尊與唯識(宗義者)或勝義生菩薩說：若你們如此解讀《般若經》，那麼你們就成誹謗了，誹謗依他起、遍計所執、圓成實了，因此你們必須好好了解該如何解讀《般若經》。用完比喻來解釋後即是第三段：

經說皆無自性，其無自性之理，當如是解。若不爾者，說三自性皆由無其自相安立名無自性，是於宣說無自性經，如言執義。若如是者，獲得無見，或斷滅見，俱謗三性，成無相見故。若依他起無自相者應無生滅，故謗依他起。若圓成實無自相者，應非諸法本性。

第一段是第9頁引《解深密經》經文，之後就是宗大師的解說，即：

遍計所執如空華者，是喻唯由分別假立，非于所知喻其全無。依他如幻，至下當說。圓成實喻，文中自顯。

這是第二段，第二段只有兩行。之後「經說皆無自性」可以將它當成第三段。先講第一段和第二段，第一段是《解深密經》經文，其中說：

譬如空華，相無自性性，當知亦爾。勝義生！譬如幻像，生無自性性，當知亦爾，一分勝義無自性性，當知亦爾。勝義生！譬如虛空，惟是眾色無性所顯，遍一切處，一分勝義無自性性，當知亦爾，法無我性之所顯故，遍一切故。

先看《解深密經》裡對第三個「勝義無自性」的比喻，是解釋得比較詳細的。比喻是由兩種角度來解釋，法義方面也是有兩種解釋。先說喻：「勝義生！譬如虛空，惟是眾色無性所顯，遍一切處，一分勝義無自性性，當知亦爾」。怎麼理解法義呢？即下面的「法無我性之所顯故，遍一切故」，宗大師解釋說「圓成實喻，文中自顯。」，意即《解深密經》在解釋圓成實時已經說清楚了，不用再講。

之後是「遍計執」及「依他起」，宗大師在此對遍計執有稍做解釋，而對依他起則說「依他如幻，至下當說」，即對於依他起他之後會說，這裡先直接解釋遍計執。

「遍計所執如空華者，是喻唯由分別假立，非於所知喻其全無。」其中的「非於所知喻其全無」，即指不是「於所知全無」的喻。《攝類學》裡講到「法、有、成事、所知同義」，「所知」的意思就是「存在」，「所知道的對境」。「非所知」就是不存在的意。這裡所用的是「於所知有」、「於所知全無」，即「所知」及「非所知」的意思。是「所知」就是「於所知有」，意思就是於所知道的對境那邊存在；而於所知道的對境那邊沒有，就是「於所知全無」。因此「於所知有」和「於所知全無」就是所知和不是所知的意思，沒有別的意思。

這裡以虛空華譬喻遍計執，所謂的虛空華完全是由心中所安立的而已，並非真的存在。以虛空華而言它有兩個特質，它是有還是沒有？我們會說沒有。它是不是由心安立的？我們會說它是由心安立的。所以虛空花

到底有沒有？跟它是不是由心安立的？這是兩個不同的東西。像《攝類學》裡經部宗所說：所有的常法都是由分別心安立的，常法是存在的東西，我們仍會說是分別心安立的。所以，分別心安立與不安立，並不代表有或沒有，兩者不是等同的。

所以由虛空華之喻上會存在兩個道理：一是可以分辨虛空華的有無；二是分辨虛空華是否由分別心假立。這裡將遍計所執比喻成虛空華，想表達甚麼呢？是想表達「分別心假立」這個部分，而不是用來表達它像虛空華般完全無。所以「非於所知喻其全無」，指它不是用在比喻「於所知完全無」方面。雖然虛空華上存在這兩種特質，既是分別心假立、又是全無，但現在這個比喻不是用於表達全無的那方面，而是分別心假立這方面。

接著請看第 40 頁，科判「**丁二 別破增益邊分二；戊一 明所破增益、戊二 如何破彼之理。**」倒數第六行：「若執遍計所執是有自相，即法我執。其遍計所執者，謂於蘊等假名安立此即為色，此為色生等，或自性相，或差別相，假安立性。」什麼是法我執？唯識說執著遍計所執是有自相的這種執著的心就叫法我執，這裡用「執遍計所執是有自相，即法我執」。因此唯識所認為的法我執即指「將遍計所執認為是有自相的」，這就是法我執。

當然法我執有兩種，另外一種是「能取所取二取有的執著」也是法我執。法我執就是諸法都不是由心造的，而是能取所取二取有，像我們的眼睛所看的色法，耳朵所聽的聲音，對唯識(宗)來說色聲香味觸五境都是由心造的，除了能取之外沒有一個所取，所以若有能取所取二取有或異體的看法就是法我執。現在認出兩種法我執當中的一種法我執，即是這裡所講執遍計所執是有自相的這種執著。在解釋這種法我執時，必須先認出遍計所執。

我們必須理解遍計所執。諸法之上具有依他起、遍計所執、圓成實(三性)，而諸法上的遍計所執須要依賴誰？須依賴依他起。然後再繼續追

諸法上的遍計所執所依賴的依他起時，就會追到阿賴耶識，諸法的存在就是這樣。所以由這個角度也可以說執著的這個遍計所執是有自相的，這樣的執著是法我執。當我們要破這個法我執，或要解釋它的道理時，最究竟還是到阿賴耶識，所以還是有些唯識的道理。

不要只有認為「能取所取二空」這個道理中才有唯識；另一個「遍計所執是相無自性」的法無我中好像沒有唯識的道理，不可如此認為。唯識的見解中講到兩種法無我，一是「能取所取二空」的法無我、另一種法無我是「執瓶子的分別心的耽著基自相不成立」這就是遍計所執是無自相。

所以我們會懷疑那種法無我和唯識的見解有沒有關係？是有關係的。正如前說當真正認出遍計所執不是有自相、是無自相時，它要依賴誰？依賴依他起，再往下追依他起時就會知道有阿賴耶識，所以到底還是有唯識的道理。現在要講的是「遍計執是法我執的所依處」，有「遍計所執是有自相」的執著就是法我執，而「遍計所執是無自相」就是證悟法無我，所以這句話前面的遍計所執是一個所依處，遍計所執是存在的，不是不存在的。如果它不存在的話，在它之上「有自相」的這種執著就不會變成法我執了，比如對「兔角有自相」的這種執著叫法我執嗎？不是，因為兔角根本是不存在的東西，在它之上「有自相」的執著也就不是法我執。沒有兔角這個道理是法無我嗎？不是，這個大家都理解。

同樣，若我們能理解沒有兔角的話，就容易否定「有兔角」了。如果能否定「有兔角」，那麼也能立刻否定「兔角有自性」，由總的方面能否定有兔角，那麼別的方面怎麼會有呢？能根本否定它是自相有，那麼兔角沒有自相就不是法無我，這是大家不用證悟法無我就能理解的。宗大師在這裡清楚講出《解深密經》中所謂的遍計所執就是此處所講的「法我執的所依處」，即「謂於蘊等假名安立此即為色，此為色生等，或自性相，或差別相，假安立性。然於彼中蘊等容有，故執彼有非是增益。」

意思說那邊實際上有一個東西，比如這是桌子、這是杯子、這是布、這是電腦等等、那邊有一個蘊、有一個東西，而後在那之上我們就安立，

所以以分別心安立時，那邊有一個東西，就是依他起。所以此處所講的「於蘊等」即依他起，然後於依他起之上我們安立，安立出「或自性相，或差別相，假安立性」。這個「假安立性」就是安立時會出來一個安立性，這個安立性就是所謂遍計所執，而這是存在的。所以宗大師說這個比喻不是講全無，因為這裡所講的遍計所執是存在的，如何存在？因為對它有自相執著之時就成了法我執。

今天講到這裡。#