

《入菩薩行論四十一》

雪歌仁波切講授，法炬法師翻譯，2007/01/07

接著要開始講第九品《般若波羅蜜多品》，這一品當中全部都是講到空性的部分，空性的修持也是菩薩行當中所應該要修持的，雖然我們現在還沒有真正生起菩提心，可是對於論著當中談到空性的意義應該要加以了解，實際上，在我們一開始行皈依時最好就要去了解空性，這樣會有助於我們去承受業果的道理、滅除煩惱，甚至證得解脫、佛果都是可以達到的。如果對於空性一無所知的話，不要說是要證得解脫或佛果，甚至連法也都不容易了解。所以從一開始就要了解空性是非常重要的。

我們尚且不談菩薩行是如何，既然身為佛陀的追隨者，從一開始行皈依時最好就應該要了解空性。就好像〈緣起讚〉(第35、36偈)講到：「嗚呼愚蒙壞我慧，於此勝妙功德聚，雖曾長久皈依之，未知功德微少許。臨命終時日西山，生命相續未沒際，能於至尊略生信，想此信心亦善根。」我們是追隨佛而行的一个行者，我們應該要對佛生起堅定的信仰心，我們要生起很清淨的皈依的話，最開始的時候最好就要了知空性，這一點是很重要的。雖然〈般若波羅蜜多品〉裡面的內容非常艱深，可是我們也應該要盡自己的全力努力去學，在這邊仁波切會盡力為各位多作解說，希望各位也能夠多作思惟且盡力來學。

佛宣說了非常多的法蘊，完全是為了讓所化機能夠殆盡所有的煩惱障和所知障及煩惱障和所知障的種子、習氣的緣故，那麼我們就必須要知道最根本的能夠殆盡的方法，那就是證空慧。所以可以說依於證空慧有能力可以殆盡煩惱障和所知障。

有的人說佛是直接宣說的，有的人說佛是間接宣說的，佛在轉動法輪的時候，當中的所化機有一些是執我為實有的，也就是有一些是有執「諦實成立」的實執，佛轉動法輪最究竟的目的是要引導這些有實執的所化機能夠悟得「無諦實成立」這一點。可是弟子當中有很多基本上是承許業果的道理，所以佛就在他們承許業果道理的基礎上更進一步宣說他們能夠接受的「我是實有的」來講說「諦實成立」這一點，這是為了要讓他們能夠接受的緣故。比如毗婆沙宗和經部宗是承許補特伽羅是實有的、由自相成立的，所以佛是利用宣說緣起的建立來讓他們了解一切依緣而生起。雖然這樣子說，可是他們並沒有辦法依著依緣而生起的方式來破除掉執補特伽羅為諦實成立。比如唯識宗說諸法是無諦實成立的，他們最主要的是指遍

計所執的諸法是無諦實成立的，可是他們又會執依他起的法和圓成實的法是諦實成立的。雖然佛非常廣泛的說到依緣而生起的道理，可是他們卻無法去悟得佛的密意。再來佛就講到中觀宗的見解，說諸法是無諦實成立的，也是依緣而生起的，最主要也是要成立起諸法無諦實成立這一點。中觀宗分為兩類，一類是認為我們可以以量在安立處上有所得，另一類則是認為以量在安立處上是不可得的，因為有這樣不同見解的關係，所以就出現了自續派和應成派，在見解上是應成派的見解比自續派的見解更深細一點，因為佛有宣說了這麼深細的空性的見解，所以後世的龍樹菩薩就追隨佛的密意而宣說甚深的空性正見，之後寂天菩薩也隨著龍樹菩薩而行，就秉持著中觀應成派的正見而宣說《入行論》所說的這些法。

(辛四、學觀之體性般若之理 分二)(壬一、釋論文 分二)(癸一、明欲求解脫須先生起通達真如之般若 分二，子一、總義)

如是一切諸支分，能仁悉為般若說。

意思就是：佛所宣說的眾多法蘊最究竟的密意是在宣說應成派的空性正見。可是毗婆沙宗和經部宗對於這一點並不承許，因為毗婆沙宗和經部宗認為中觀應成派的這些正見並非佛說，他們甚至說大乘的法非佛說。所以他們沒辦法了解佛真正的密意所在。

仁波切說：佛教分為幾個宗派：有部、經部、唯識、中觀，中觀又分為自續和應成，這裡所講的「如是一切諸支分，能仁悉為般若說」就表示寂天菩薩是中觀應成派，從這兩句就可以看得出來，因為其他宗派沒有辦法講出這一句。為什麼其他宗派沒有辦法講出這兩句呢？這兩句的意思是「佛所講的所有的經論都是為了要修空正見」，這樣的道理是其他宗派很難講出來的。

我們看一看，佛講的也有配合有部、經部、唯識、中觀自續派和配合中觀應成派，到了中觀應成派才看得出來佛所講的主要目標是在什麼地方，自續派和唯識會覺得：「佛講的這個部分是對的，佛講的那個部分是我沒有辦法接受的。」到了中觀應成派才會知道：「一切佛所講的都是為了究竟中觀應成派的見解要修的。」

佛有時候會說「補特伽羅我執」的講法是對的，這樣的講法跟修空性上面也有關係，我們要修空性就要先修緣起的部分，緣起這一部分粗細有很多，我們最起碼要先有業果的緣起。有的宗派是沒有獨立自主的我，如果獨立自主的我不存在的話，誰會造業呢？誰會受果呢？所以沒有獨立自

主的我就沒有業果了。為了配合這種宗派的講法，佛就會講「補特伽羅我執是對的」。如果沒有這樣講的話，我們眾生就會覺得：「能造業的補特伽羅不存在，接受感出來的各種五蘊的也不存在，如果這樣的話，業果就沒有了。」為了配合他的業果的緣起，佛就講「補特伽羅我執是對的」，這是對犢子部講的，所以經的對境有外道也有內道。

再來對於緣起上面還更細的了解多一點的話，就能夠接受補特伽羅無我，但是，還沒有辦法接受法無我，這可以說是經部和其他的有部。他們覺得一講到法無我，那麼緣起的道理都不見了，所以佛又配合他們說「法我執是正確的」。所以佛所講的都是配合他的修行上面而講的。

那個時候可以說已經知道補特伽羅我執是不對的，知道補特伽羅我執是煩惱、無明而不是如理的，所以我們想的境本身不是補特伽羅我執，這樣的講法就比較細，比前面所講的獨立自主的我還更細，他就講補特伽羅無我，然後在這上面就講也解脫，也有能夠斷除輪迴的根本，這是有講補特伽羅無我而沒有講法無我的階段。

然後再進一步就講唯識，此時也有講法無我，還更細的一點的去講「一切的法是唯識的，並沒有一個獨立的外境」，在這樣講的時候，我們所認出來的無明還更細，所認出來的煩惱也更細，就不只我們有境的補特伽羅上面的執著心是無明了，連對境（法）上面也有執著心，也有一種無明。所以對唯識講出來的是比前面所講的更細的，這也是為了要修行比較細的緣起而講的。但是，緣起裡面還是有問題？有什麼樣的問題呢？沒有獨立諦實有沒有緣起，這是唯識，還是有問題。所以他們講緣起的背後也有獨立諦實有。

佛又講緣起跟諦實有是相反的，如果有緣起的話，那麼諦實有是空的，這就是中觀，已經是很高的宗派了。但是，用緣起成立諦實有空（空性）的時候又分兩個，尋求得到的是緣起，另外一個是尋求不到而只有名言安立而已，在唯安立上面講緣起，這就是非常細的緣起，所成立的諦實有空也是非常細的。所以中觀應成派可以說是最細的，這就已經到了最高的中觀應成派了。

中觀應成派才看得出來佛講的整體的目標是什麼，如果沒有到中觀應成派的話，就找不到佛所講的整體的目標，就會不清楚。所以寂天菩薩講出這兩句的時候，就表示寂天菩薩已經達到中觀應成派了。

〈緣起讚〉的第三十八個偈頌說：「盡尊一切所垂教，唯依緣起性而轉，

彼為涅槃解脫故，尊汝無不趣於寂。」上兩句正好是第二五三頁的子一總義「如是一切諸支分，能仁悉為般若說」等兩句。

子二、別義：

欲求寂滅諸苦者，是故應令般若生。

下面兩句：「彼為涅槃解脫故，尊汝無不趣於寂。」正好是第二五四頁的子二、別義：「欲求寂滅諸苦者，是故應令般若生」等兩句，這是相同的意思。

宗喀巴大師在《辨了不了義善說藏論》裡面一開始就引了經裡面的一個偈頌，「空寂靜無生，遍於一切眾生，若不解彼三，眾生流轉於輪迴。佛以悲心釋方便，故應趣入證空慧。」也就是說空、寂靜和無生三解脫門可以使得眾生出離輪迴及三惡趣的痛苦，因此，佛宣說三解脫門，佛宣說三解脫門的主要目的是要讓眾生能夠脫離這些輪迴及三惡趣的痛苦，而要脫離這些痛苦只有靠智慧而已，眾生在輪迴當中受苦，苦的根源就是無明，要去除無明唯有靠空性而已，所以我們應該要趣入空性中。

仁波切說：後面兩句的意思是：我們要進入學空性的時候，不可以用「我要了解外面的一個境」、「我要了解一個非常細的道理」的念頭。「欲求寂滅諸苦者，是故應令般若生」，這裡面的意思是：我們內心裡面先要生起「我要離苦」，然後要認出來苦的來源是無明煩惱，那些煩惱的來源就是自己的「我」這種無明、執著心，我現在要離苦就是去除那些煩惱，那些煩惱的來源都是無明，那麼我要怎樣對治無明呢？我要修空性來對治它。為什麼要修空性的理由就在於此，而不可以有其他的意樂，否則就會變成矛頭朝向外，如果要去掉這一些的話，就必須要矛頭朝內，我們學佛的人就是要朝自己的內心，。

《入中論》講到：「煩惱的眾過患源自於內在的薩迦耶見。」也就是外在所有的苦都源自於我們內心裡面的薩迦耶見，所以我們應該要去了解薩迦耶見，所以瑜伽士（指行者而言）應該要去了知無我，透過聞思去尋找薩迦耶見。

我們要如何生起證空慧呢？必須要透過去了知二諦才能夠生起來，所謂世俗諦就是指名言上的所有法，它的究竟的自性就是勝義諦，我們對於這一點要去了解。所以我們如果要了知空性的話，那就一定要先由了知二諦開始。

(癸二、如何生起通達真如般若之方便 分三)(子一、二諦之安立 分二)(丑一、正說 分三，寅一、二諦差別)

此中許諦惟有二，謂言世俗及勝義。

我們不要以為世俗諦和勝義諦是各各不同的，不可以想說它們兩個是不相干的，實際上，像瓶子就是世俗諦的法，瓶子究竟的自性也是在瓶子上來說的，瓶子上的究竟自性就是瓶子的勝義諦。像空性也是一樣，如果是在名言上有的就稱為世俗諦，而在空性不可得的那一分就是勝義諦。

仁波切說：「空性存在」這個部分不是空性，「空性存在」這個部分就是世俗諦，「空性存在卻又尋求不到」就是空性自己的究竟本性。同樣的，「在瓶子上去尋求也尋求不到」這部分就是它自己的本性，這一部分就是瓶子上的空性。而在空性上尋求也是找不到的，這部分就是空性上面的空性、空性上面的勝義諦。

一切法上面都有勝義諦和世俗諦兩個，所以大家不要誤解：世俗諦是很粗的法，勝義諦則是離遠遠的另外一個很細的法。現在我們要了解空性的話，就要去了解本身所存在的這個法及它的究竟的本性，我們要把這兩個分清楚，如此一來，世俗諦和勝義諦就分清楚了，這兩個分清楚才會了解空性。

前面四句講了「我們要學空性」之後就開始講二諦，為什麼要講二諦呢？我們要了解空性的話就要能分辨出來那些存在的法是怎麼存在的及存在這個法上面的究竟本性是什麼，我們能夠把這兩個分辨出來的話，二諦就分辨出來了。

問題：這是照著中觀應成的角度來講的，如果是唯識和自續的話，他們也認為這個東西有名言安立的存在是世俗諦，去找這個東西也是找得到，他們也是講空性，唯識、自續的空性和中觀應成的空性通通叫做空性，那就變成可以找得到的這一個也是勝義諦。那麼我們能區分出所講的空性到底是中觀應成派或中觀自續派的呢？就只有在找不到或找不到這一點上而已，是不是這樣呢？他們如果沒有照著用中觀應成的角度的話，他們所學的不叫空性了嘛！

回答：你剛剛用的詞是「找得到找不到而已」，不是「而已」，這之間的差別是很大的。自續派以下所講的「存在」或「找到」是一樣的道理，他們不會去區分「找到」跟「存在」，所以中觀應成派一看就會認為他們所

講的都是不存在的。以中觀應成派的角度來看，他們所講的都是不如理的。

在一個法上面有二諦，這是大家共同的說法，比如我們以前在學唯識的時候，他們會說「每一個法上面有三性」，所以唯識也會認同「每一個法上面有二諦」。但是，「三性」一詞只有唯識會用，中觀應成不會用這個詞。

宗喀巴大師也講過：「在我們認知所破其中一個是破得太過。」這邊說寅二、體性分二、卯一他宗：「勝義非心所行境，故言心唯是世俗。」這邊是用另外一種角度來解釋，諸法的勝義諦變成不是所知，就變成諸法不是所知，如果是這樣子的話，那就變成所破太廣了。

仁波切說：「所破太廣」在上次應該有學過，就是所破得太過份，有人說：我們要所破的境就不會放尋求得到的諦實有，他們認出來的所破的境就會變成太超過了，他們會說「任何一個法的出現就是諦實有」，所以就認為「存在就是所破境」、「出現這個法就是所破境」，所以他們就會說「所有的法都沒有了就是空性」，只要一法出現就是諦實有。「一法出現就是諦實有」就變成所破太超過了，也就是認來所破的定義的時候就是太超過了，就變成法都不存在這樣子不好。他們也會用寂天菩薩講的，怎麼用呢？這裡說「勝義非心所行境」，「勝義」不是「心所行境」，也就是他們認為「不是心所行境就是空性、就是勝義」，他們是這樣解釋寂天菩薩所講的話，他們會說勝義諦究竟的本性就是沒有一個心的所行境，只要不是心所行境就是空性、就是勝義諦，他們是這樣解釋的。

但是，宗喀巴大師說：「你們這樣講是不對的。」如果這樣講的話，成佛之後就找不到任何一個法了，而在經中說佛在成佛之後所了解的境有二諦，就是世俗諦和勝義諦，這樣子的話，成佛之後也會了解一個境。如果按照所破太超過的人的說法的話，成佛之後就連任何一個法都不見了，所以宗喀巴大師說：「你們這樣講是不對的，這樣講就跟這部經相違了。」

問題：這裡講的所行境，宗喀巴大師講的意思是不是心的所執境？然後他們解釋的是心的所緣境呢？所緣境就把它當成沒有了，那只是一個所緣，我們所要斷的不是所緣而是斷所執。

回答：所行境、所緣境、所執境都是一樣的，用詞是一樣的，但是，我們這邊不可以這樣解釋，我們這邊的解釋是什麼樣的心認出來不一樣，「非心所行境」，這時候心認出來不一樣，我們自宗講的就不一樣，但是，別人就是直接從字面上講，「勝義非心所行境」意思是「非心所行境」、「非

心所執境」、「非心所緣境」，就是說這些就是勝義，也就是法的究竟的本性，這是他們說的。

宗喀巴大師也會引《父子集會經》的一段，「如是如來悟入世俗勝義有二，所知亦唯此世俗勝義二諦而已。」宗喀巴大師就對他們說：「如果照你們的見解的話，豈不是成佛之後的一切所知就變成無了，也就是一切所知就看不到了。可是實際上還是看得到的。」

「如是如來悟入世俗勝義二諦」，也就是經過三大阿僧祇劫的修持，所修的也只有修二諦，到最後證悟成佛的時候，所證悟的也只有二諦，並沒有另外有什麼要證悟的。因此，也可以說依緣而生起因此有了世俗的慈心、大悲心等廣大道，也可以說在一法上也有了它的真實義（勝義諦）。所以三大阿僧祇劫所修的就是在修持世俗諦和勝義諦，並沒有另外有什麼好修的。

佛修世俗諦的意思是什麼呢？就是去修或思維非常廣、非常細的緣起然後他們內心就生起慈心、悲心、業果的道理、十二緣起的道理，然後可以跟一切眾生連接的十二緣起，這些都是非常廣、非常細的世俗諦。所以修世俗諦的話，內心的出離心、大悲心、慈心、菩提心就會增長，那就可以修布施度、持戒度、忍辱度、精進度。然後我們要對治我們內心所有所知障和煩惱障的來源（無明），主要是我們面對境的時候看法就錯了，我們要糾正過來，看法必須要正確。我們錯誤的看法是什麼呢？當我們一看的時候，諦實有（無明）被蓋住了，我們想要對治它的話，對於它真正的本性不可以看錯，這是要了解的，這就是最細的智慧、最殊勝的空正見，然後去修去對治它，這就是修勝義諦的意思，修勝義諦就是修空正見，然後去對治煩惱障跟所知障。

這樣修了三大阿僧祇劫之後，就會成就佛陀的果位，成就了之後不會變成另外一個不一樣的想法，也是以前三大阿僧祇劫所修的如理的二諦顯現出來而已，不可能說以前修的跟後面所成就的看法不同，前面三大阿僧祇劫修的二諦到後面就是等流果，等流果就是在世俗諦和勝義諦上面一種如理的情況，就能夠如理的看得出來。所以以前修的跟後面成就的當然有關係，這邊講的就是這個意思。

就如同《父子集會經》裡面所說的意義，我們知道任何一個法上都有二諦，因為佛可以了知所有一切，佛所了知的一切是我們可以究竟成立起來的，就可以肯定在所知上只有世俗諦和勝義諦而已，並沒有另外的。

既然說到二諦的話，「勝義非心所行境」就是勝義諦的定義，「故言心

唯是世俗」就是世俗諦的定義。上次學宗義時好像也有講到世俗諦和勝義諦的定義，講到勝義諦的定義是「以本身現證之現量證得滅二顯門所悟得的法」就是勝義諦的法，如果是「以本身現證現量所證得的由帶二顯門所悟得的法」就是世俗諦的法。所以勝義諦僅僅是以滅二顯的方式才能悟得，世俗諦是以有二顯的顯現的方式才能悟得。

世俗諦的法是本身以現證之現量由帶二顯門所悟得的法，勝義諦則是由滅二顯門所悟得的法，從這邊看得出來，世俗諦的法是屬於比較粗的，勝義諦的法是屬於比較細的。為什麼會有這樣的差別呢？我們在現證勝義諦的時候，有境（心）要全心全意的，力量全部都要集中在一起，不可以同時去想其他的法，只要一想到別的法，那就沒有辦法現證它了。世俗諦的法是比較粗的，並不是那麼深，所以當我們現證它的時候，同時也可以出現其他的法，二顯就有這樣的意思。

諦實有的顯現也可以說是二顯，唯識的能取所取二的顯現也可以說是二顯，另外，法本身一二三四這樣的顯現也可以說是二顯。所以二顯是很廣的，不管怎麼樣，在現證空性的時候，任何一個二顯都不可以出現，也就是我們的心不可以散，就是不可以有任何一個另外的念頭。

比如我現在看到杯子的時候，同時也可以看到鈴等等的東西，以這個杯子來說，二顯的同時可以現證它，現證它的有境（心）有二顯，什麼樣的二顯都有，有一二的顯現的法，有唯識所講的能取所取二的顯現也有，諦實有獨立的顯現也有。現在講的是現證空性的時候什麼都不可以有，在現證空性的時候，其他的法一出現的話，心的力量就虛弱了，就沒有辦法現證它了。能取所取二也會使心的力量虛弱，諦實有的顯現也會使心的力量虛弱，當我們顯現諦實有的時候，心的力量就被境拉走了，所以心的力量、智慧的力量就虛弱了。

所以空性是什麼呢？勝義諦是什麼呢？能現證它的有境（心）的力量要非常集中在一起，就是不可以散亂的意思。最主要的是我們要集中在一起的這種智慧的力量才能夠現證它，所以這裡智慧的力量是要最高的。我們一般的智慧都是有二顯的，有二顯的智慧是不夠的，心還是散亂的。

問題：我們有離分別的心跟分別心，如果去掉分別心之後，那就只有一個離分別，力量就會集中嗎？

回答：你好像認為只要去除掉分別心就好了，覺得好像是很簡單的感

覺，這不是那麼容易的。所有的眾生都有分別心，沒有一個眾生是沒有分別心的。你的問題應該是：現證空性的時候，心裡面有沒有分別的顯現？沒有，心本身沒有分別。但是，現證空性的那個人內心裡面會有分別心，而能現證的心（有境）是離分別心，它是現量，它是現前識。所有分別心本身都一定有諦實有的顯現，我們剛剛講現證空性的時候二顯都沒有，沒有二顯就沒有諦實有的顯現，也沒有能取所取二的顯現，也沒有其他兩、三個法一起的顯現。

問題：沒有二顯跟現證空性有什麼不一樣？

回答：現證空性是在見道就有的，現證空性的意思是此時這個補特伽羅內心也有了悟空性的現量，有證空性的現前識。現證空性的意思是這樣，並不是說這個補特伽羅連二顯等等都不存在了，也就是說現證空性的補特伽羅也還有二顯。剛剛講的「沒有二顯」的意思是：這個現證空性的心執空性的時候，這個心本身並沒有二顯，這個現證空性的現量沒有二顯，在資糧道、加行道時了解空性所有的心都有二顯。在還沒有進入到資糧道之前的凡夫已經了解空性了，他這種了悟空性的慧還沒有達到現證，所以這些了悟空性有二顯，所以就還沒有現證空性。如果現證性的話，這個二顯就不見了，「二顯不見」的意思是「心本身上面沒有二顯」，並不是說「這個人沒有二顯」。

問題：現在仁波切所講的勝義諦和世俗諦的二顯的講法是通於四部嗎？剛剛說只要我們用現量或帶二顯的顯現就是世俗諦，而滅二顯的顯現就是勝義諦，這樣的講法是通於四部嗎？

回答：只有通於唯識、中觀自續和中觀應成等三個宗派。

問題：我們在學四部宗義的時候，二顯都是用在中觀自續比較多，唯識和中觀應成很少用二顯，是不是這樣呢？剛剛學員所問的問題，我們在加行道和資糧道實的現證空性是用比量證空性的，到了見道位才是用現量證空性，是不是只有在根本定當中才是屬於無分別呢？是不是出了根本定之後得位都是分別呢？

回答：可以這樣說。我們可以說：下座的時候他內心有現證空性的慧，但是還沒有顯現，一顯現出來就是定了。

寂天菩薩在第二五六頁也有提到世俗諦和勝義諦的定義，請看第二五

六頁第六行，「言補特伽羅及蘊所相是世俗諦者，是於現證自性之現量心前，由二現（即二顯）之門分別（即了悟）之自性也。這一段就是世俗諦的定義。接著看第二行，「故如是配合補特伽羅及蘊自性寂靜之所相勝義諦相、實證自性現量心自性不由二現之門為彼所行境者，即是彼自證現量之所知也。」這一段就是勝義諦的定義。

這邊說補特伽羅與蘊自性寂靜，這邊的「寂靜」就是或「遠離」的意思，「自性遠離所相勝義諦相」。就好像我們說聲音是無常的，我們可以舉出理由是「因為是剎那」，「補特伽羅與蘊是離自性的勝義諦相」由「滅二顯」來表達出來，就像這邊說「實證自性現量心自性不由二現之門為彼所行境」，這樣就可以說補特伽羅與蘊是離自性的勝義諦。下面說「補特伽羅與蘊是世俗諦」，我們說有法補特伽羅與蘊是世俗諦，理由是「由二顯之門而了悟之自性也」。

請看第二五五頁，「勝義非心所行境，故言心唯是世俗。」中文的「故言」是「因此」的意思，變成後面一句是用來解釋「勝義非心所行境」的理由，可是藏文並沒有這樣的意思，藏文只有說「言心唯是世俗」，這樣的講法還可以，不可以有「故」字。有的人就會解釋說：實際上這兩句是闡釋出二諦的定義，第一句是闡釋出勝義諦的定義，第二句則是世俗諦的定義，就是在第二五六頁所講的定義，就是剛剛說明過的。

問題：這兩句的意思是不是：勝義不是心所行境，因為心所行境是世俗，所以勝義不是世俗。意思是不是這樣呢？

回答：並沒有「因為」。現在是講勝義是非常細的，在現證它的時候不可以有二顯，有二顯的心能現證的對境就是世俗諦。

在第二五五頁，有人會說「勝義非心所行境」的理由是「心唯是世俗」，有人會用這樣的解釋，甲曹杰說這樣的解釋是錯誤的。「昔人或謂初句為宗，次句出因。」這裡中文只有講「昔人」，藏文則有說出地名，這就涵蓋有「支那和尚」的意思在。因為那時他們認為諸法是找不到的，因此，它不是心的所行境。以前的人的解釋是：初句是他所要成立的法，次句則是它的理由。所以這裡說「初句為宗，次句為因」。這一段的第三行說「此說全不應理」，這就是甲曹杰說以前的人這樣的解釋是不合理的，「全不應理」是「永遠不會成立」的意思，就是說這種說法是永遠都不合理的。

問題：我現在不了解的是：「勝義非心所行境」這一句話是對的嗎？還

是上部宗在破下部宗的呢？

回答：這一句話是對的，它是將勝義諦的定義講出來，第二句也是對的，它是講出世俗諦的定義，這兩個都是對的。大家要想勝義是非心所行境，勝義諦是心所行境，這裡說「非心所行境」的意思是我們的心有二顯的同時沒有辦法現證它。所以有二顯的心沒有辦法現證它，沒有二顯的心才可以現證它，「沒有二顯的心才可以現證它」的這種境才可以說是勝義諦。

問題：所以這個心是指二顯心嗎？

回答：二顯心，應該是說「心有二顯的同時沒有辦法現證它」。所以這個意思是最等高的智慧又不可以心散亂，最等高的智慧心的力量集中在一個地方，這樣才可以現證它，這種的境才可以說是勝義諦。

問題：如果這樣講的話，二顯可不可以說是能顯的心和所顯的境呢？

回答：不可以這樣講。比如唯識的二顯的執著心已經斷除掉了一個阿羅漢，他內心裡面沒有二顯，他的諦實有的顯現就是二顯。所以諦實有的顯現也可以說是二顯。可以說諦實有的時候無關的樣子，無依賴其他的緣，「二」有這樣的意思。「二」的意思不是一定要能取、所取，是在那個法上面顯現它是諦實有，在「諦實有」裡面有「無依賴因緣」，這個裡面的「無依賴」就是「二」的意思。所以諦實有是「二」的意思。諦實有是不觀待他，「不觀待他」裡面就有「二」的意思，所以諦實有的顯現也會說二顯。

問題：以諦實有來講的話，唯識的諦實有是在「心」，能顯的心是諦實有，經部跟有部的諦實有是在境，是不是這樣呢？

回答：以中觀應成的角度看的話，其他宗派怎麼樣都是諦實有顯現的。