《入中論》講記 2019-084

月稱菩薩 著
法尊法師 譯
洛桑卻佩格西 講授
札西老師 翻譯

中觀應成區分了義及不了義，是從勝義諦以及世俗諦來分，勝義諦是了義，世俗諦是不了義，因此主要宣說勝義諦的契經是了義契經，主要宣說世俗諦的契經是不了義契經，中觀應成是以這樣來區分了義及不了義的說法。在抉擇有關於了義之前，也就是在悟入真實義以前，必須要先藉由世俗之方便作為悟入真實義的方便。

彼經又云：

“彼經”指的就是在前面已經引過的《三摩地王经》。

《三摩地王经》又說道：

「我於千世界，所說諸契經，不能盡宣說，文異義唯一。

佛在“千世界”，就是說在無量的世界當中宣說無量的契經，所以“所說諸契經，不能盡宣說”，佛對於一切的有情，在無量的世界當中宣說的無量契經，所說的法是非常多種的。“文異義唯一”，在文辭能詮語方面，雖然有很多極大的差異，但是他的意趣都是相同的，佛宣說一切諸法的意趣只有一樣，就是爲令有情未證空性能證空性，已證空性者能夠對於空性的證悟輾轉增上乃至究竟，都是這樣的意趣。雖然另外的說法也會說到，佛出世不管直接或者間接為有情說法的目的，都是要引到究竟能夠安置有情於成佛的果位，雖然如此，但是與我們剛剛所說的這個同一意趣，引申到對於空性的證悟，這個是沒有相違的，因為要引導有情成就無上菩提的果位，必須要依靠什麼樣的方便才能夠令有

情獲得無上菩提的果位呢？必須要有殊勝方便所攝持的智慧，藉由殊勝方便所攝持的證得空性的智慧不斷地增長而達到究竟，才能夠成就無上菩提的果位。所以佛所宣說的一切諸法，其意趣也可以說為令眾生未證空性能證空性，已證能夠輾轉增上，輾轉增上能夠達到究竟，這個就是宣說一些諸法的意趣，與要引導一切有情成就無上菩提的意趣是相同的。

所以佛在爲有情說法的時候，他都會觀待有情的根器，因為普遍的有情來說，對於真實義、對於依緣起而成立空性的道理是愚蒙的，因為內心為無明、為愚蒙所障蔽，所以無從了知緣起無自性的道理，因為眾生愚蒙的緣故，所以不堪能顯示真實義的法器。既然是不堪能顯示真實義的法器，所以沒有辦法為眾生宣說空性，所以過去也有一些導師並沒有為有情宣說空性真實義，因爲沒有辦法面對到堪能宣說空性的法器，所以這個時候就沒有宣說空性。導師世尊雖然已經清楚地、透徹地證悟了緣起無自性、真實義的法性，但是他沒有辦法為有情宣說，所以佛在剛成道的時候，遍觀有情想要宣說空性真實義的法，但是得不到能夠宣說空性真實義的對境，所以那個時候佛就說了一個偈頌，內容就是：我已經得到了如同甘露一般的甚深法，但是有情愚蒙障蔽，所以我沒有辦法宣說，因此漠然而安住。佛漠然而安住沒有說法，就是說從他成道以後，在七七四十九天當中，並沒有對任何的眾生說法。

若能修一事，即遍修一切。盡一切諸佛，所說無量法，諸法皆無我。

“若能修一事，即遍修一切。”如果能夠修一法之上的空性，就能夠遍修諸法之上的空性。這個道理就是說，我們對於一法，在一事之上的空性的內涵，譬如像瓶之上的空性，我們藉由聽聞、思維、修持，在瓶之上的空性，我們藉由依靠教典、依靠正理，譬如像依靠正理來說，以緣起的正理來成立瓶無自性，藉由緣起的正理來成立一法之上的空性而獲得證德以後，依此類推，就可

以知道在其他法之上的空性也是如此，所以才說“若能修一事，即遍修一切。”

在《般若心經》當中，他提到了一切諸法之上的空性，從色乃至一切種智，一切諸法之上都有周遍自性空的道理，我們沒有辦法、沒有能力在一切諸法之上去修持空性，我們能夠對於某一法之上修持空性，雖然只能夠對某一法之上修持空性，但是的確能夠對治掉對於一切諸法執爲諦實成立的執著，繼續修持以後，這種諦實執的習氣都可以藉由這樣的修持能夠得到對治，所以他說盡一切諸佛所說的法，同樣的，他的意趣的背後都是要宣說無我的道理。

空性的種類是相當多的，就像在《般若佛母經》裡面提到空的種類有分為十八空、十六空乃至有四空，空的種類相當的多。我們沒有能力對一切的空都去修持，但若能踏實地去修一法之上的空，的確也能夠對於我們的諦實執產生對治，所以“盡一切諸佛，所說無量法，諸法皆無我。”“諸法皆無我”，就是佛宣說的無量法，不管直接或者間接，都是為了引入無我的道理，也可以說為了令有情能夠證得，這個無我包含人法兩種無我，所以，為了令有情對於無我的道理能夠未生令生，這個證悟生已能夠輾轉增上並且達到究竟，這個就是所謂的“所說無量法，諸法皆無我”的道理。

若人善解義，能於此處學，不難得佛法。」

既已了知佛所宣說的無量諸法門，都是為了令有情能夠證悟無我，令有情能夠對無我的證悟新生，並且生已增長乃至究竟的話，有情所化機如果能夠善解其意，就是對於無我空性之義，藉由聽聞、思維、修持，不斷地增上，未生令生，生已能夠增長而達到究竟，“能於此處學”，能夠於空性這樣地修學的話，“不難得佛法。”要獲得佛之法，指的就是說佛的不管是果位的身功德、語功德、意功德的法，都能夠獲得，所以叫“不難得佛法。”

雖然所化機的根器不同，所化機的根器、勝解或者界有差別，

但是同樣的，如果對於空性的聽聞、思維能夠精勤地修持的話，那麼要獲得佛的法，指的就是要獲得佛身語意之法，要獲得佛果位之法，是不難獲得的，意思就是說是能夠很快速獲得的，因爲要獲得成佛的方便，不外乎是藉由這種殊勝的方便所攝持的空性慧的修持，所以剛剛提到能夠迅速累積資糧，必須要有殊勝方便的攝持。

就像導師世尊在過在未成佛之前，那個時候還是在因位，是菩薩的時候，曾經領五百位商人出海，這個時候他是大商主。他們在出海取寶以後，其中有一位惡人心生歹念，想要將其他的商人都殺害，然後獨得財物，這個時候菩薩有他心通，他了知到這個有情心中所思所想，並且考慮到如果他因此而殺害了其他的五百位商人，除了會有很多的有情死亡以外，這個有情也因為造作這樣的惡業而墮於地獄當中，受很大的痛苦，所以菩薩生起了難忍強大的大悲心，就將這樣的一個暴惡的、不調伏的有情，懷著大悲心的意樂而殺害，對於這個行為，因為有殊勝大悲心攝持的緣故，所以讓菩薩迅速地累積福德資糧，本來百劫的資糧要累積的，能夠迅速累積，所以由這個殊勝福德資糧所攝，能夠迅速累積資糧。這個喻告訴我們什麼呢？就是能夠在非常短的時間，累積無量劫的資糧，這個是有可能做到的。

接著看到後面的解釋：

「我於千世界」等四句，謂盡諸佛所說一切經中，凡明顯宣說勝義者，即是直接趣入真如。其不如是說之不了義經，亦是間接趣向真如，故趣入真如其義唯一也。

在前面的《三摩地王經》，說到“我於千世界，所說諸契經，不能盡宣說，文異義唯一”這四句，意思就是說，盡佛所說的一切契經中有直接明顯宣說勝義諦，這個是屬於了義經，當然就是直接引導到真如。也有宣說不了義經，就是世俗諦的不了義經，雖然不是直接地引導有情於真實義，但是也間接的引導趣向真實義當中。所以所有的引導都是趣入真實義，從這個角度來說“文

異義唯一”。

在這四句當中提到“不能盡宣說”，所以後面就再解釋。

初發業者，不能盡學世界所有一切佛經，可學任何一經之真實義。

“初發業者”的所化機，沒有辦法盡學佛所說的一切契經，但是可學習其中的一部契經所宣說的真實義。

此是引證諸未明說真實義之契經，亦是悟入真實義之因也。

這就是引證沒有明說真實義的契經，也是要漸次引導悟入真實義的一個前行的因。

在《入行論》的智慧品一開始就有說到“一切諸支分，佛爲甚深說。”也就是說，佛在講到一切諸支分——一切所有的法，目的是什麼呢？都是為了趣入真實義而說。其實這個也是依據《三摩地王經》的內容而說的。

接著解釋到“若能修一事，即遍修一切”的道理。

「若能修一事」等二句，若善了知一法之真實義而修習之，則能修習一切法之真實義，不須別修一一法之法性也。

這個就是為什麼雖然有情沒有辦法盡學一切契經，但是如果能夠修一法之上的空性，能夠踏實地去修一法之上的空性，那麼就能修持一切法之上的空性，就是間接地就能夠修持一切法之上的空性，所以不需要別修一一法之上的空性。

這裡提到“若能修一事，即遍修一切”，這個“一事”，並不是指在世俗法廣大行品當中的一事，是指在這一事之上的究竟安住之理，就是空性，所以“若能修一事”，就是若能修一個事物之上的究竟安住之理——空性，那麼“即遍修一切”，就是修一切法之上的空性，因爲所有（法）的空性的道理都是皆同一味，因爲都是遮微細所遮的空分，對於這一點來說是完全相同的，沒有任何粗細的差別，所以才說若修一事之上的究竟安住之理，那麼就能夠遍修一切諸法之上的空性，是這樣的一個道理。而不能夠將它解釋為若能修一個廣大行品的法，那麼就能夠遍修一切廣

大行品的法。後面就解釋到說：

若修一事，即成修一切法，彼事為何？

這個“事”是什麼呢？

「盡一切諸佛」等三句，即明彼事，謂法無我。非說廣大行品，唯修一法即足也。

就結合到後面三句，就是“盡一切諸佛，所說無量法，諸法皆無我。”這一事是什麼呢？就是盡一切諸佛所說的法，最重要的就是諸法無我的道理，所以“謂法無我”是一切諸法之上无我。所以這個“一事”就要结合到無我的道理，而不是廣大行品“唯修一法”就夠了。

如《月燈經》（即《三摩地王經》）安立了不了義之理，《無盡慧經》等亦如是廣說。

除了《三摩地王经》以外，還有另外就是《月燈經》。《月燈經》，或者前面引《三摩地王经》，或者《無盡慧經》，安立了不了義的道理，都是主要宣說勝義諦的是了義契經，主要宣說世俗諦法的是不了義的契經，從這樣的一個勝義諦跟世俗諦二諦的所詮，來區分了義經跟不了義經的內涵。在《無盡慧經》裡面對於這個部分講的是比較廣，所以“《無盡慧經》等亦如是廣說。”

此等已於《辨了不了義論》中，詳盡解說。

《釋論》曰「略說少分。」

《釋論》指的是《入中論自釋》。在《入中論自釋》的原文裡面有提到四個字：“略說少分”。《入中論自釋》月稱論師為什麼提到“略說少分”呢？意思就是說要稍微做解釋。

稍微做解釋是要解釋什麼呢？後面宗大師又說道：

謂既釋《解深密經》所說三性為不了義，自宗如何安立三性耶？此謂略說彼義之少分。

“略說少分”，意思就是要解釋，因爲在唯識宗宗義當中依據《解深密經》所說的三性，以中觀應成來看是不了義的，自宗應該要如何安立三性的道理？三性指的就是遍計、依他起、圓成

實。唯識宗在《解深密經》解釋三性的內涵，就提到遍計是無自相的，依他起還有圓成實是自相成立、是有自相的。對於這樣的說法，中觀應成認為這樣解釋三性是不了義的，自宗對於依他起、圓成實跟遍計要怎麼樣來做解釋呢？所以要“略說少分”，要稍微地對於這個部分來做解釋。唯識宗對於三性會區分，有一些是有自相的，有一些是無自相的，所以唯識宗認為在中轉法輪當中提到諸法無自相是不應理的，應該要如同在《解深密經》裡面提到說依他起、圓成實是有自相，遍計才是無自相。但中觀應成認為，就如同你所許的遍計是無自相，因此依他起跟圓成實也應當是無自相才對，所以如果區分三性有自相跟無自相，這樣的契經是不了義的契經，所以要解釋，要正確引申到了義，意思就是說三性都是無自相，要做這樣的一個解釋。所以依《入中論自釋》怎麼樣的解釋三性，就是中觀自宗解釋三性的內涵，所以“此謂略說彼義之少分。”

如蛇在盤繩之緣起上，是遍計執，以彼蛇於此繩上非是有故。

第一個先來解釋什麼叫作“遍計”。“如蛇在盤繩之緣起上”，“盤繩之緣起”，就是說真正存在的是“盤繩”，蛇是不存在的，如果說蛇存在於這個盤繩的緣起上，因為盤繩存在，所以叫“盤繩之緣起上”，那麼這個就叫作遍計，為什麼這個是遍計呢？“以彼蛇於此繩上非是有故。”因為蛇在這個盤繩上，就真實來說是不存在的，等於增益、增添上去，認為在盤繩上存在，這樣的一個所執著的蛇在盤繩上存在這一點，就叫作遍計，所以遍計的喻就是如同蛇在盤繩上這個道理。

就以真正的圓成實，他說：

於真蛇上則是圓成實，以非是於無上遍計執故。

如果舉喻的話，今天如果不是指這個蛇在盤繩上，而是純粹說真正的蛇的話，那麼它可以是圓成實，因為它真實存在。如果說蛇在盤繩上，這個是不存在，這個是遍計。他舉這個喻是說明什麼呢？就是這個假立的東西，它加諸在一個存在之上，這個假

立的，它是增益上去的，是不存在的。

剛剛舉到三性當中遍計跟圓成實的喻，遍計的喻就說到，如同蛇在盤繩上，因為盤繩上沒有真正的蛇存在，所以就如同是不存在的，就舉了這個喻，就是蛇在盤繩上，因為蛇在盤繩上不存在，所以結合到遍計，所以“以彼蛇於此繩上非是有故。”因爲蛇在這個繩上非有。圓成實的話，他舉的喻就是說真正的蛇，沒有在盤繩上，是真正存在的蛇，因爲它是真正有、真正存在的緣故，所以結合到圓成實，所以他說“於真蛇上則是圓成實，以非是於無上遍計執故。”因為它並沒有如同上面的這種不存在。

結合這個喻，了解這個喻之後，再下來結合到法的道理，所以法喻要合釋，所以由這個蘊引申到法。

如是真理自性，於依他起有為法上，是遍計執。

“如是”，就是如同上面的三性所舉的喻。“真理自性”，就是指假設我們說諸法的究竟安住之理，認為就是依他起，所以“於依他起有為法上”，如果我認為這個依他起有爲法是有自性的話，那麼這個就是遍計，所以這個就結合到所破，依他起有爲法上，因為它並沒有這個所破自性，所以當說這個究竟安住之理就是依他起有爲法，等於承許依他起有爲法是有自性的，所以這個就結合到遍計。

為什麼這個“真理自性”如果說就是依他起有爲法，這樣一來會變成遍計？“真理自性”指的是顯現與真實符順，依他起有爲法是虛妄，它顯現與真實不符順，所以如果認為依他起有爲法顯現與真實符順的話，那這個是遍計，因為它並不是，就是實際上依他起有爲法並不是顯現與真實符順的，所以才說是遍計。因為“真理自性”，就是說究竟安住之理來說的話，也就是法性、空性，它是不觀待因緣的，它是不由因緣造作的，但是依他起有爲法要觀待因緣，它是由因緣造作的，所以才會說這個是遍計，就是如果認為究竟安住之理就是依他起有爲法的話，這樣是遍計，是不存在的。

因爲《中論》說道：

《中論》云：「自性名無作，不待異法成。」

這個“自性”是指究竟安住之理——法性，它是不由因緣所造作的，不觀待“異法成”，就是不觀待他法。一般來說，當然，空性也要觀待，但是這裡所謂的“不待異法成”是不觀待因緣，因為它不是有爲法，所以它不是觀待因緣而成的。

以真理之自性，非所作法故。

因為究竟安住之理的法性並不是觀待因緣而成辦的，所以它不是所作性。

如於現見之緣起所作如幻法上，遍計執為真理之自性者，

“如於現見之緣起所作如幻法上”，這個是指一般異生凡夫在執取或者在顯現這個緣起所作性的如幻之法。“遍計執為真理之自性者”，當他見到緣起如幻之法，但是他卻執為就是究竟安住之理，就是遍計執為真理自性，他就會執爲這個就是究竟安住之理，所以當異生凡夫看到這個緣起所作性的如幻之法，他沒有辦法見到它依緣或者是如幻的道理，他會遍計地（就是顛倒地）執爲它是究竟安住之理，也就是說執它是有自性的。

於佛如所有智所行境上乃是真理，以彼非於無上遍計執故。

唯有佛如所有智的所行境才會見到這個究竟安住之理，因爲他所行境、所見到的，並沒有如同上述異生凡夫所執的這種遍計。

由智慧不觸因緣所作事，唯親證自性者，名曰佛，證悟真理故。

如所有智的這個“智慧”是如佛的如所有智，因為前面有提到說唯有佛如所有智所行境，才能夠見到這個究竟安住之理的法性，因爲佛的如所有智在唯觀空性的所見中不會觸，“不會觸”就是說他不會去執“因緣所作事”，因緣所作事就是依他起，佛的如所有性智，他主要就是要觀察空性，所以在佛如所有性智觀空性的所見境中，並不會去執因緣所作事的依他起，唯有什麼呢？親證自性。這裡所謂的“自性”就是指究竟安住之理——法

性，所以“名曰佛”，才會因此名他為佛，意思就是“覺醒者”，“證悟真理故。”因為他能夠以這樣的一個方式來證悟真理。

不觸之義，後當抉擇。

這裡有提到一個“不觸因緣所作事”，其實這個內容來說還有一些要抉擇的部分。“不觸之義，後當抉擇。”“不觸”之理，就是佛的智慧可以分為如所有性智及盡所有智，佛的如所有智在唯觀空性的所見中二顯隱沒，所以佛的如所有性智在唯觀空性的所見境中“不觸因緣所作事”，就是說他不觸依他起，因為這個時候，唯有要現前直接地證悟究竟安住之理的法性，所以這個叫“不觸之義”。這裡提到“不觸”，也就是一般對於依他起的承許來講，中觀宗認為非諦實成立，佛所證悟的就是非諦實成立的這個部分。唯識宗就會認為依他起是諦實成立。

《釋論》曰：「當了達如是三性建立，而解說契經密意。」

這個“《釋論》曰”，藏文在前面有個“是故”，“是故《釋論》曰”，就是因為如同上面所說的這個作爲原因，所以在《入中論自釋》裡面提到“當了達如是三性建立，而解說契經密意。”對於這個三性建立，要真正地就中觀自宗角度去做解釋，以這樣的方式來了解“契經密意”，就是在《解深密經》當中所說的內涵。

謂由彼道理，既可了知《彌勒問品》所說三性之密意，亦能了知《解深密經》所說三性之密意是不了義也。

藉由上面所解釋的三性的建立的道理，就能夠了知在《彌勒問品》，這裡所謂的《彌勒菩薩請問品》，是在《般若二萬頌》當中的《彌勒菩薩請問品》。一般來說《彌勒菩薩請問品》可以分為兩個部分：一個是《般若二萬頌》當中所說的，以及在《解深密經》當中也有提到《彌勒菩薩請問品》。而此處所謂《彌勒菩薩請問品》是《二萬頌》所說的《彌勒菩薩請問品》。所以由此可以了知《二萬頌》的《彌勒菩薩請問品》所提到的三性的密意，也可以了知《解深密經》，《解深密經》是在《勝義生菩薩請問品》裡面提到了三性的密意，可以知道《解深密經》所說的這個是不

了義的。

又唯識師，說於依他起上，假立異體二取，為遍計執。

唯識宗認為在依他起上，這個能取所取體性異或者質異，這個是遍計，“為遍計執”就是說這個是遍計。

此是所應思察者，以能取、所取，即是依他起，離二取外，別無依他起事故。

他說“此是所應思察者”，因爲就中觀自宗來說，認為能取跟所取二者應該是質異，這個質異來說並非遍計。唯識宗認為能取跟所取二者質異空[1]，因為它是不存在，因為他承許二取空，所以他才會認為這個“質異”是遍計。所以“所應思察”的地方來說，“以能取、所取，即是依他起，離二取外，別無依他起事故。”因為能取所取都是依他起，除了此二取，就是能取跟所取之外，沒有其他的依他起，所以如果認為能取所取異體是遍計，是不應理的。

《彌勒問品》所說之三自性，與《解深密經》所說三自性之建立。於《辨了不了義論》中，已廣抉擇。

另外，在《彌勒問品》（這個是指在《般若二萬頌》的《彌勒問品》）當中所說的“三自性”，就是三性——依他起、圓成實跟遍計，“與《解深密經》所說三自性之建立。於《辨了不了義論》中，已廣抉擇。”在《解深密經》裡面提到了《勝義生菩薩請問品》，當中說到了有關於三性的建立，因此就是分判出依他起、圓成實是有自相，遍計是無自相。藉由《般若經》當中說的《彌勒問品》的三性的建立，就可以回過來了知《解深密經‧勝義生請問品》所說的三性建立是不了義的，對於其中的道理就可以了知。

以上就是完整的第二個科判，破他生結束。再下來進入：

寅三、破共生

[1] 此處（31:06）錄音爲“唯識宗認為能取跟所取二者質異”。疑爲口誤。

破共生就比較容易，因爲在前面第一個破自生，第二個破他生，自生他生都已破，所以自他共生這個過失自然也是一樣，就能夠破除，所以這裡的破共生的內容比較少，總和在一起就是一個偈頌。

破共生主要就是要破承許共生的外道所說的共生的內涵。承許共生的外道主要就是裸形外道，裸形外道承許共生，就是自他共生。裸形外道宗義的特色來說，所謂裸形，顧名思義，就是他們並沒有穿任何的衣服，除此以外，他們還要經歷很多的苦行的修練來去除他們的罪障。譬如像他們在飲食方面，是有很多不能夠受用的，甚至他們認為連蔬菜或者植物也有生命，所以也不能去損害蔬菜或者是植物的性命，所以也不受用這些食物，除此以外，他們會在一早非常寒冷的時候，用冷水來沖洗自身，藉由冷水沖洗自身來達到淨化罪障的效果，所以有很多這樣的苦行，這個是裸形外道，而且他們沒有穿衣服，所以叫裸形，以很多這樣的方式來淨除他們的罪業。現在在印度還有裸形外道這樣的一個教派，還有這樣的追隨者在，他們在深山林藪當中苦行，他們有不同的承許，在裸形外道當中還是有不同的說法。譬如像有一些裸形外道認為，在植物的本體當中，主要是根部不要去受用，這樣一來植物的生命可以延續，樹葉是沒有生命的，樹葉是可以受用的，所以他們會吃樹葉。有一些裸形外道說樹葉也有生命，所以連樹葉都不受用，這樣的情況也有。總之，裸形外道執持這個共生的見解。對於有關於事物的生，他們的承許是什麼呢？裸形外道承許就是共生，這個共生就可以分為自生跟他生兩個部分，總合在一起，所以叫作共生。因爲事物的產生，必須要有近取因還有俱生緣，必須要有這兩個成分它才能生。就像苗芽能夠出生，它也必須要有近取因，也要有俱生緣，就像種子作為近取因，然後其他的水、陽光等作為俱生緣，所以近取因就結合到自生的部分，俱生緣就結合到他生的部分，兩個都需要，所以就是共生。

破共生，這裡提到說：

「計從共生亦非理，俱犯已說眾過故」

前面提到破自生他生的過，都在共生一樣會產生，所以承許共生不應理。

露形外道計自他共生，

“露形外道”就是裸形外道，“計自他共生”，他所承許的自他共生是什麼呢？

謂如從泥團、杖、輪、繩、水、陶師等而有瓶生，瓶要泥性中有乃得生，故從自生。

這個“瓶”是指泥瓶，或者我們一般說陶瓶。陶瓶的產生，它要有近取因，它的近取因就是泥團或者陶土，其他的杖、輪、繩、水還有陶師是俱生緣，這個作為輔助的工具，因為這些因緣聚合才會有瓶的產生，所以“瓶要泥性中有乃得生，故從自生。”所以這個泥或者是陶土，因為它是近取，它就結合到自生。

陶師功用等他法，亦能生瓶，故亦從他生。

其他的譬如杖、輪、繩、水、陶師，這些他法也必須要聚合才能夠生瓶，所以這個陶瓶也要從他生，所以他就承許有這樣的自生跟他生的道理。

外法既爾，內法亦然，要自他共乃得有生。

外在的，就像剛剛提到的陶瓶就是外法，內法就是自己個人來說也是如此，就是補特伽羅相續所攝的也是如此，也是如此意思是什麼呢？“要自他共乃得有生。”就是說必須要自生加上他生，也就是共生，才有辦法出生，所以說內在的事物跟外在的事物都是這樣的道理。

彼宗安立九句義，

“九句義”，就是指裸形外道有所謂的“九句義”的內涵。

謂人我所愛護之命、諸根等非命、能生善趣與解脫之法、與彼相違之非法、煩惱等諸漏、遮止犯戒等之律儀、苦、樂，從所知生能為知因之和合勢力。

第一個，“謂人我所愛護之命”，所以第一個其實指的就是命

根；第二個，“諸根等非命”，就是指其他的根，不是命根的其他的根；然後第三個，“能生善趣與解脫之法”，這個指的是善法；第四個，“與彼相違之非法”，就是非善法；然後第五個，“煩惱等諸漏”；第六個，“遮止犯戒等之律儀”；第七個“苦”；第八個“樂”；第九個，“從所知生能為知因之和合勢力”，所以這個是“和合勢力”，第九個簡稱“和合勢力”。這九個就是裸形外道所承許的所謂的“九句義”。在九句義當中，他結合到從這個九句義來看補特伽羅。

如慈氏，要於前生命中已有乃受現生，故從自生。

譬如像舉一個人，就叫慈氏，這個是一個人名。以慈氏這樣的一個補特伽羅來說的話，他也有自生跟他生，自生的部分是什麼呢？“要於前生命中已有乃受現生，故從自生。”

以慈氏與命不異故，

他認為慈氏在過去生必須要有命根，由這個命根續命而來到這一生，所以命根就好像慈氏的近取因，這個就是作為自生的部分，他必須要過去生就已經有這個命根，這一生他才能夠延續這個命根而結生，所以慈氏這一生的命根跟慈氏過去生延續過來的命根，這兩者來說沒有相異，就是沒有體性相異，這個就結合到自生的部分。所以裸形外道認為這個命根就是補特伽羅本身，命根與補特伽羅本身“不異”，就是說它是相同的，是體性一的，是沒有差別的，之所以這一生的補特伽羅，也就是這一生的命根可以產生，可以結生相續，是因為過去生有命根的緣故，因爲有命根，所以他可以投生到很多地方，投生到人，投生到天，投生到六道當中，都是因為有命根的緣故，這一點就結合到自生。

命能從此世往他世故，復許能往天等諸趣故。

因為有命根，他才有辦法從這一生到來生，或者從過去生到這一生，或者投生到其他的六道，這個是屬於自生的部分。

再下來就是藉由俱生緣而結合到他生。

慈氏亦從父、母、法、非法、有漏等他法生，故亦從他生。

在九句義當中，除了命根是屬於近取、是屬於自生以外，其他還有提到什麼呢？譬如像說還有父以及母，指的就是父精母血的這種給予。還有法及非法，法就是能夠投生到善趣的善法，非法就是“與彼相違之非法”，就是慈氏補特伽羅來說，他要投生，他也需要依靠善業或者是惡業、善法跟非善法。還有什麼呢？煩惱等諸漏等等，這個都屬於他法，屬於俱生緣，所以這裡結合到他生。因為這個緣故：

以不許自他各別能生，故前破自他各別生，於吾等無妨也。

所以他就會說：我沒有認為純粹要自生或純粹要他生就好，我認為要自他加在一起，所以你前面各別在破自生跟他生，對我來說沒有任何的違害。

在前面各別的破自生、破他生，這個就是說，前面提到自生是什麼呢？前面提到他生的是什麼呢？前面自生提到果從與自體性一的因所生，也可以說，果在它的體性一的因當中，以不明顯的狀態而有，所以到了果位的時候，它就是明顯的狀態而有。而實際上，不管從不明顯轉為明顯，但是果在因位當中與自為體性一而生，這個道理就是屬於自生的內涵。所以在前面自宗破自生的時候，如果果是從這樣的一個體性一的因所生的話，那麼果在因中已經有了，為何還要再生？所以再生無義。或者如果要承許還要再生，就會有無窮的過患，所以提出了自生的過失。

前面他生來說，並不是純粹說果跟因是體性相異，所以果與因體性相異而生，這個叫他生，不是這樣的。這個承許就連中觀應成也有，就是果與因是體性相異，這一點來說中觀應成承許。所以，所謂的他生，是指果跟因是自相成立或者自性有的體性相異，所以各別來說，果是自相成立，因也是自相成立，所以果由自相成立的、體性相異的因所生，這個才會成為中觀應成所要破斥的。除了中觀應成以外，自續派以下可以說都承許他生，就是自相成立的因生自相成立果的他生的見解。

所以針對於破自生，自宗提出了兩個過失：如果果在因位當

中已有，果與因為體性一而生，說明果在因位中已有，如果果在因位中已有，會有什麼樣的過失呀？代表說果在因位已有不當生，因位已經有的緣故，不需要再生了，如果說今天講生是指先有後生，說明它需要生，如果先已經有了，為何還要再生呢？所以就提到了再生無義的第一個大的過失；除了再生無義以外，第二過失是什麼呢？如果認為雖然已經有了，但是還可以再生，就是在因位的當中有，還可以再生的話，這樣一來就會生已復生，終成無窮，所以就是生無窮過。提到了再生無義跟再生無窮的兩大過失。

破他生的時候提到的是什麼呢？提到火焰亦應生黑暗，第二個，又應一切生一切。就是說，如果是自相成立的因生自相成立的果，代表因跟果不相互觀待，因跟果在不相互觀待的情況下，還能夠因生果的話，照理說火焰應該沒有辦法生黑暗，它應該是滅除黑暗的，但是因為你的因果不相觀待，所以火焰應該也可以生黑暗；第二個就說到一切生一切，就是一切的是因非因，應該作為因的，不應該作為因的，都不用區分，都能夠生一切是果非果，所以提到一切生一切的過失。當然從這個他生延伸出去，還有很多的過失，但主要就提出了這兩大過失，就是火焰生黑暗跟一切生一切。所以總合在一起，破自生跟他生的時候，提到了四種過失，破自生兩個，破他生二個。那麼再破共生的話，就會比較容易，是因為前面已經破過了，所以在破共生的時候，這些過失都會產生。

後面我們就下次上課再說，我們今天上到這裡。