

我們先看禮讚文「為應以何法，能斷諸生滅」的這樣一句話。這個禮讚文，禮讚的對象是導師釋迦牟尼佛。所禮讚的對象，具足怎麼樣的一個特徵呢？也就是導師釋迦牟尼佛，值得禮讚的最主要原因，是因為他能夠自在的宣說緣起的道理，因此而作禮讚的。所以這句話的內容，最主要是講到甚深緣起的内容。

在講甚深緣起的時候，他是怎麼樣作解釋的呢？他是以見相來作解釋的。我們所看到的，以見相的角度來講的話，有許多的因緣法這種萬法。所以在這種互相觀待和互相依賴的因緣法裡面，這種緣起的道理，可以分兩者：第一種就是由因緣而生的緣起，這是第一者；第二者是由自己的支分所安立的緣起，可以分兩者的内容。

如果我們先講第一種的緣起的話，是講到因緣法。至於這個因緣法來講的話，像經部、有部，他們也共同承認這種因緣法是存在的。至於第二者因緣的内容，是說到了如何由支分，或者是如何由它的聚支，而來安立聚支者的這樣一個道理。所以他不能夠以這種緣起的内容，佈遍於有為法以外，像無為法來講的話，無為法它不是由因緣而生，無為法它不會改變的，可是無為法聚有它的支體，所以這種緣起的道理，能夠佈遍於一切萬法。這種細微的第二種緣起的道理，這是屬於中觀的一個不共的說法。

無論是由因緣而生的緣起也好，或者由自己的支體所安立的這樣的緣起的内容也好，因為是緣起的緣故，所以以見相上它是存在的。因為依賴著他緣而存在了，或者是依賴著因緣而形成而存在的。因為它是依賴著因緣，因為是依賴著它的支體而安立取有的緣故，所以不觀待了，或者不依賴因緣的這種取有，它是不存在的。因為依賴著支體而安立的緣故，所以不依賴支體的這種法，是不存在的。

所以當說到緣起的時候，以見相上它是存在的，可是實際上它卻暗示了什麼呢？不觀待的，或者是不依賴的這種自主，它是沒有的。所以在見相上是存在的同時，卻又暗示了這種無自主的内容，那也就是說自主的這種，沒有。所以緣起它本身暗示了，遠離了自主的常邊，也並且斷除了完全沒有的這個斷邊，於是入了中道。

所以當我們說到了，一切法是完全依賴他緣而有，依賴著他的支分安立而有的時候，所以叫做「為應以何法」。某一法，它因為依賴著他緣而有的緣故，所以不依賴他緣而生，或者不依賴他緣而滅的這種法是不存在的，是斷除的，所以「為應以何法，能斷諸生滅」。這種甚深緣起的道理，能夠無誤的、自在的宣說的導師釋迦牟尼佛，因為你能夠自在宣說緣起的緣故，所以在此我敬禮。為什麼呢？因為你能夠宣說緣起的道理。

龍樹菩薩在《中論》裡面有說到了，佛所說的一切教法，是以二諦為基礎而說的一切教法的。所以像之前我們所說的，緣起的内容來說的話，以見相上而說到了世俗諦，以空相上而說到了勝義諦的内容。

例如佛陀在第一次初轉法輪的時候，而說了四聖諦的内容。在說四聖諦的時候，也就是說到了「痛苦需知，但不可得知」有說到了這樣一句話。在這樣四諦法輪的這樣一句話的時候，中觀論師他們說到了，痛苦來講的話，以世俗的角度而言，我們是可以了解的，因為它是名言上存在的，所以我們可以了解。可是不要以真實執著，應該以空性的智慧而去了解，不應以真實的執著去了解，因為痛苦本身不是實有的，所以實有的痛苦不可得知，有說到這樣的一種解釋。

但是以一般，也就是說顯教的四部宗義共同的解釋的一個内容，來解釋四聖諦的時候，他是怎麼作解釋的呢？佛陀在說四聖諦的時候，有以三種的方式，去說了苦集滅道這四法的。首先先

說了這是痛苦，這是苦諦、這是集諦、這是滅諦、這是道諦。在說了這是苦諦的時候，而是說到了，我們之前所說的基道果的基的這一部分，而去作了苦諦的這個解釋。這時候佛陀為了讓弟子們能夠了解，何法是苦諦？於是說了這是苦諦。所以這是屬於基道果，基的這部份。

我們認識苦諦的時候，因為我們每個人都有離苦得樂的想法，所以光是認識苦諦，這是不夠的，還必須要去行持。所以在基道果，也就是在道的部份的時候，佛陀就說了我們必須認識苦諦，斷除集諦，證得滅諦，修持道諦，於是對於苦集滅道的四聖諦，而說到了我們必須要去行捨的一個方法，首先認識苦諦，之後斷除了集諦等。所以這是在基道果的道的這一部分，佛陀對這方面作了解釋，也就是道諦必須要去修持之後，我們才會證得滅諦的。

那在果的這一部分，佛陀說到了，雖然要知道苦諦，可是不可得知。這是什麼意思呢？也就是證得阿羅漢果位的這種解脫者的話，因為他本身已經斷除了一切痛苦了，所以從他的經驗上，不可能再得知自己所遭遇的痛苦了，所以痛苦雖可得知，苦諦雖知但不可得知。集諦雖滅但不可得滅，因為這時候，阿羅漢他已經斷除了這個集諦，所以他沒有再一次的，沒有多餘的集諦，讓他可以滅除，所以集諦雖滅但不可得滅。這是以四部共同解釋的方式來解釋這個四聖諦的，那是以基道果的方式去作解釋。

所以在果的這一部分的解釋的時候，有兩種的解釋方式：一種就是剛剛所說的，阿羅漢已經斷除了一切集諦，所以他不可再斷除了，所以阿羅漢已經斷除一切痛苦了，所以沒有多餘的痛苦能夠以他的經驗去得知，這是一種解釋的方式。第二種解釋的方式是什麼呢？也就是以中觀論師所說的，痛苦表面上，我們在無尋無找的當下是可以看到的，可是有尋有找當下，卻不可得知，那是以勝義諦的一種方式來作解釋的。

在此二諦的內容，也就是勝義諦和世俗諦，它並不是有善賢的區別；或者說一者是所捨，一者是所取的這樣的區別，而來作解釋的。而是說什麼呢？我們去認識法的時候，有兩種的方式去認識法：第一種就是在無尋無找，你沒有去觀察，當下去認識的這一切法，這個我們稱為叫做世俗諦；也就是說你沒有在尋找這些法的究竟性質當下，你所看到的這一切，這是屬於世俗諦。

可是我所看到這些法本身，你好好的去追求，或者你好好的去尋求它的本性在那裡的時候，你會覺得一切都沒有辦法獲得。就像苦諦和集諦來講的話，我們沒有去觀察的當下，可以了解到說，苦諦是什麼，集諦是什麼。可是再去觀察它的本性的時候，痛苦是不是由它痛苦的本性而有的呢？這樣去作觀察的時候，將沒有辦法獲得。你會覺得說它的本性沒有自主，在尋求當下所獲得的內容，這個就是屬於勝義諦了。

所以你會覺得說，在尋求之後所獲得的內容，和在沒有尋求之前所看到的這個內容，是完全不吻合的，於是而去說了世俗諦和勝義諦的這兩種的一個說法。因為我們去看任何一法的時候，會有這兩種不同的看法，於是而說了這兩種不同的法，也就是說到二諦的內容。

一般來講的話，世俗這樣一個辭意來講的話，也可以稱為叫做虛假，也有這種的說法。或者是說衰敗，或者是下劣，有這種的說法。可是在此的世俗諦和勝義諦的這種說法，並不是說世俗諦比較差，勝義諦比較好，以這種的方式來作區別，絕對不是的。而是說我們在對法的認識，有兩種不同的認識：一種就是觀察之後的認識，另一種就是沒有觀察當下的一種認識。因為有這兩種不同的認識的方法，於是說了二諦的內容。

所以每一法都有這兩種不同的性質，也就是未觀察當下我們所認識的一個性質，對這一法觀察之後所認識的一個性質，兩種的性質都是存在的，所以每一法都有二諦的性質。最主要是以認

識法的這個心識，它去認識這個法的時候，它是以什麼樣的方式去認識的，因此而形成了二諦的內容。

至於為什麼二諦和四聖諦有這樣一種關連呢？因為之前說到了苦諦和集諦，之後又說了滅諦。也就是說滅諦，它滅除了，它完全斷除了苦諦和集諦。那為什麼苦諦和集諦可以獲得了斷除，或者是消滅？我們要如何證明有滅諦的存在呢？苦諦為什麼能夠斷除呢？當我們去觀察這方面的內容的時候，要去了解到說，痛苦的因緣、痛苦的根本是可以斷除的。這個我們要靠什麼去了解？

經典上有說到了十二因緣的內容，於是而說到了第一支無明，這是一切痛苦的來源。無明可以分很多種，對於實相的不了解，或者對於因果上的不認知的這種無明，所以有可以分：因果的無明，或者對實相而不了解的無明等。那在十二因緣裡面，一切痛苦的根本，是來自於對於真實本性、對於實相上不了解的這個無明，而去造成十二支的緣起。所以一切的痛苦來自於對於空性不了解，或者對於實相顛倒執著的這個無明而產生的。

如果我們要去了解到說，一切痛苦的根本是因為對空性不了解，因為真實執著而產生的話，那這種的無明，我們了解到說，它是一個顛倒執著的時候，必須要了解說，實際上是不是有真實？如果你不認識實際上是否有真實的話，你如何能夠了解到說，執取真實的這種無明它是顛倒的呢？你很難了解了。如果你能夠了解到說，以真實的狀況來講，以實際的狀況來講，諸法皆沒有真實、都沒有自性。如果你了解到無自性道理的時候，你才能夠了解到說，原來執取自性的這種執著是顛倒的，因為實際的狀況來講，是沒有自性的。

所以你如果不了解到無自性的道理，你將沒有辦法了解到，執取自性的執著是顛倒的。如果不了解到說，執取自性的執著是顛倒的話，你就不會想要去斷除了。如果你不去斷除這種執著的話，那這種顛倒執著會一直製造痛苦，於是你就沒有辦法斷滅痛苦了。

所以痛苦是不是可以能夠斷除，我們要如何觀察呢？是觀察痛苦的因緣來自於那裡。那這種執著，它執取的內容，是不是與實際上吻合？這個就是我們要觀察的內容。所以這也是為什麼，四聖諦和二諦非常有密切關係的最主要原因，是因為我們了解到說，痛苦的因緣是不是可以斷除。

如果你了解到無自性的道理的話，你才能夠了解到說，原來自性的執著和無自性的認知，它是正相違的，原來它是可以互相抵剋的。那無自性的智慧，它有足夠的證據，來讓我們去認知。那自性的這種執著，它只是憑著這種固執的心態，去執取自性而已，實際上是沒有任何的自性，於是才能透過串習而去對治。

所以因此佛陀說到了四聖諦的時候，說了二聖諦的內容，最主要是因為讓我們更深一步的去認知，並且去相信痛苦是可以斷除。因為以實相上來講的話，諸法皆無有自性，可是我們卻因為執取了自性，依由這種顛倒執著而產生了一切的痛苦。所以變成了就像我們剛剛之前所說的，在增減二邊的時候，我們說到了，如果超越實際狀況以外的這種執著，我們稱為叫做增執。增多的增，執取的執。

所以像現在，法王剛剛就作了解釋，也就是說了解無自性的智慧，它是剛剛好吻合了實際的狀況而去作認知的。因為實際狀況沒有自性，如果你執取是有自性的話，就變成了一種添增的實際狀況，所以變成不吻合實際的狀況了，因為它已經超越了，所以這是屬於一個增執了。今天早上的部份到此為止。

4、如稚者分別，法成實有性；無性故解脫，云何不承許。

也就是說諸法無有自性、無有真實，所以在此的「稚者」。一般來講的話「童稚」是講到了年紀很輕，因為他年紀很輕、很幼小的緣故，所以我們稱為叫童稚，或者叫稚者。可是在此的「稚」並不是那種年紀輕的意思，而是說到了他的智慧，對於空正見這部份的智慧不夠，因此而說了「稚者」的。

在此的稚者，是針對於下部論師所說的。也就是說下部論師認為，我們現在所看到的一切，都必須要吻合實際的狀況。如果諸法沒有自性的話，也就是說每一法沒有它個別不同的特徵，它不是從它本身而有，不是從境上而有的話，你就等於否定一切的萬法了。如果你否定了一切的話，那你就是墮落於斷邊了。

所以無著菩薩，曾經在下部論典的時候，曾經有說到，中觀應成派你們所主張的無自性的這種觀念，是斷邊的這種主張。所以可見下部論師，他們認為說只要存在的話，一定要有自性；如果沒有自性的話，就代表說這個東西，或者這個法已經是不存在了。所以因為下部論師，他們沒有辦法接受無自性的一種觀念，所以由他們的分別心去執取一切法都是有自性的。「如稚者分別，法成實有性」也就是說下部論師，他們一直認為，只要是法的話，一定是實有，他們沒有辦法接受這個無自性的道理。

「無性故解脫，云何不承許。」這句話是什麼意思呢？下部論師他們認為，什麼叫做無餘涅槃呢？無餘涅槃就是說，當我們的肉體，或者是由業和煩惱所產生的這個五蘊的續流，完全間斷的話，完全不存在的話，這叫做無餘涅槃。也就是阿羅漢的果位可以分兩者，有一些阿羅漢他已經斷除了煩惱，可是他的肉體，以前業和煩惱所產生的這個果實，也就是五蘊，仍然存在的話，這個叫做有餘涅槃。當他完全的涅槃，也就是圓寂了，沒有任何五蘊的續流存在的話，這個叫做無餘涅槃，這個叫做最究竟的解脫，這是他們的說法。

於是這時候龍樹菩薩就反駁著說了，如果你認為諸法無自性，因此諸法完全的消失，你會感到畏懼的話，那我請問你：你們主張有自性的這個，由業和煩惱所帶來的取蘊，當無餘涅槃的時候，完全消失的話，你為什麼不畏懼呢？就是以同樣的這種道理來反駁他們內違的部份。

因為他們認為有自性的這種取蘊，它的續流完全間斷的話，這個叫做解脫，所以叫做無性故解脫。於是龍樹菩薩就說，難道你不畏懼說，這種取蘊的續流會完全間斷嗎？如果你不覺得會畏懼的話，那為什麼我說取蘊它無自性的時候，你會覺得是完全的消失而感到畏懼呢？這是沒有道理的。所以叫做「云何不承許」。

5、由有不得脫，無不出三有，遍知有無事，大士當解脫。

「由有不得脫」由這種有自性的執著的話，我們將無法獲得了解脫，因為這種真實執著是無明，會使我們墮落於輪迴的，所以沒有辦法獲得了解脫。「無不出三有」如果你認為沒有因果，或者是沒有前後世，沒有善惡等，否定了一切的話，那變成了斷邊了。這樣的話你就不會精進的去學習了，因此沒有辦法以精進力脫離三有，因為你否定了一切了。如果能夠遍知，如果能夠很精通的了解，這一切的常邊和斷邊的過患，能夠入中道的話，「遍知有無事，大士當解脫。」大士就可以獲得解脫。

6、未見真實性，慢執世涅槃，諸見真實者，不執世涅槃。

「未見真實性，慢執世涅槃」也就是之前的這位稚者，因為他執取自性有，他沒有辦法

接受無自性的道理的緣故，所以他沒有辦法看到最深奧的空性，也就是所謂的深奧緣起的內涵。因為沒有見到這樣一個實際的狀況，無自性的道理，所以「未見真實性」。因此他執取輪迴的時候，執取世間的時候，他會認為這是一個所捨的，所要捨棄的一個輪迴。他去執取涅槃解脫的時候，他會認為這是一個所取的一個涅槃。所以對於所取和所捨之間，他因為仍然存在這種自性執著，所以這個慢心，也就是自性執著會執取著所要捨棄的輪迴，及所要取得的涅槃。對於這個所要捨棄的輪迴，因為他仍然以自性執著的這種慢心去執取的緣故，所以他的瞋心會仍然存在的，因為自性執著的緣故。那對於這個涅槃，因為他是想要獲得，對於這個所取的涅槃，因為仍然存在自性執著的緣故，所以他貪心仍然存在。

所以「慢執世涅槃」以這種自性的我慢執取世間和涅槃的緣故，所以他仍然產生著貪瞋，所以沒有辦法獲得了涅槃。「諸見真實者」如果能夠了解到說，實際的狀況是無有自性，能夠看到這樣一個真實性的話，「諸見真實者」他則不會以這種自性的慢執，來執取著世間和涅槃。所以他所看到的輪迴和涅槃，是唯名、或者是唯識取有的一個世間和涅槃，所以他不會對於輪迴產生了瞋心，也不會對於涅槃產生了貪心，因為沒有任何真實執著存在的緣故，所以就會獲得了解脫。

在此也就是說到了，補特伽羅獨立之實體的一個我執的話，是說到了我的五蘊是被「我」控制，那「我」控制我的五蘊，如果有一種獨立自我的一種，像我的五蘊是我的包袱，「我」是背著包袱的這個人，會有這種想法存在的話，這個叫做補特伽羅，就是這個人，獨立的、實體的這種我執，這個我們稱為叫做粗分的人我執。

當我們破除了粗分的人我執的時候，由粗分人我執所帶來的煩惱，將會一起被破除，因為粗分我執受到了損害了。所以粗分我執所帶來的煩惱則沒有基礎，因此粗分我執帶來的貪瞋，則不會產生，如果你在了解到粗分人無我的情況下。

可是當你在了解粗分人無我，並未了解到細微的人無我的這段期間，你因為沒有了解到細微的人無我，所以細微的人我執仍然存在，因此細微人我執所帶來的貪瞋仍然存在，不會因為你了解了粗分人無我而受到了損害。為什麼呢？因為細微的人我執所帶來煩惱的基礎，就是細微的人我執仍然存在，但是你卻沒有了解到細微的人無我呀！所以細微的人我執仍然存在，可是這時候因為你粗分的人我執破除的緣故，所以會覺得說煩惱有一點減少，可是並沒有完全的斷除。

就像好比如果了解到說，自續派所謂的空性的內容的話，對自續派他們所主張的真實執著，你已經不會生起。自續派所主張的真實執著，所帶來的一切的煩惱，因為你了解自續派所說空性的內容，所以自續派所主張的真實執著，所帶來的煩惱也不會產生。可是最細微的真實執著，你沒有破除的緣故，所以最細微的真實執著所帶來的煩惱，還是仍然存在的。

所以依由不同的這種實執，或者是我執的粗細不同，所以它所帶來的煩惱也是不一樣的。就像好比像自續派以下，他們認為我們所看到的一切，光是以看到的這個看相來講的話，就是他存在的最基本的一個基礎，如果你要把自己的看相也跟著否認的話，那諸法就不存在了，這是他們的一種說法。所以我根識所看到的好和壞，這是實際上的狀況，它是吻合實際的，這不可以被破除的，這是他們的說法。

因此光是以看相上的好，我就要認為這是好，以看相上的壞，就是與實際吻合的壞，他並沒有超越實際的問題，所以對於他所看到的好和壞，他會認為說這是不可被破除的。因此對這種好壞的一個認知，他不認為這是一種貪瞋。所以他會認為說，這是不可被破除的東西。

可是如果以應成的角度去看的時候，我們看任何的好壞，都會混淆著好壞的真實相，一起混淆著看著。所以光是你所看到的好，如果你執取這是好的話，就變成了一種真實執著了。因此這種好的認知，它是一種貪心，它並不是與實際吻合的一個好的認知。所以變成了自續派以下，他們因為不了解細微空性的緣故，所以他們對於好壞的認知，如果以應成派的角度去看的話，其實它是一種貪瞋。所以我覺得這是一個非常重要的理論，我們必須要去認識。我想這一種的內容，就跟上句的這個偈頌文，是很有密切的一個關係，所以我們必須要去了解。由粗細不同，由不同的我執，所帶來的煩惱也是不一樣的。

那如果說到了，在名言上沒有自相、沒有自性的話，那變成說我們現在所看到的一切，都是跟真實相混淆在一起而看到的。那我們現在所看到的一切，並沒有辦法代表著，這一法存在的一個理由了。因為我們現在所看到的看相裡面，本身就有錯誤了。這是在名言上不認為、不主張有自性派的一個說法，這樣的話我們要如何去安立諸法是存在的呢？

在《入行論》裡面有說到了七相的觀察，也就是對於一件物質，以它的形狀，以它的顏色，或者以它的一個支分，去觀察說這個物體到底是在那裡？所以以七相去解剖之後，卻又找不到任何的東西。那這種解剖分析尋找假義的方式，不只是在空性上去作觀察而已，對於假義或者名言上的一切法，我們都可以作這樣一種假義的觀察，但是卻沒有辦法找到任何的東西啊！那找不到任何一切的萬相，如同我們所看到的，它是找不到的。可是我們卻又可以看到，那到底諸法是如何存在的呢？從它的境上如果是存在的話，應該要有理由，可是這個理由不存在，因為我們找不到這個東西。所以從境上而有，自性的理由，到底是在那裡？

在《般若二萬頌》裡面有說到了一句話，這句話就是說到了，「色法並非由色法而空，因為色法是空性的緣故。」這句話是什麼意思呢？自續派他們認為，我看到色法的時候，他認為對色法的這種看法、或者是看相，他並不破斥，所以這時候對色法存在的一個定義，他們認為就是說我看到色法了，我對色法的看相沒有錯誤了，這是色法的一個基本存在。他認為這個色法的看相沒有錯誤的情況下，再來解釋說，色法不是真實而有的。所以可見這時候，他們只是在色法的看相未錯誤的情況下，去破除了另外一種色法上面的真實而已，對色法本身的空性，他們並沒有直接、一針見血的去了解，或者去領悟啊！

可是應成派他們認為說，在色法的一個看相當中，已經混淆了真實執著的看相，所以它不是一個足夠的證據來證明說色法的存在。如果你光是以看相去作解釋的話，這是不行的。所以這時候已經說到了，色法本身的一個空性了。所以剛好就是吻合了《般若二萬頌》裡面所說的這一句話，「色並非是由色法而空，因為色本身是空性的緣故。」同樣的其他的經典也是如此。

如果我們去解釋說，哇！那我現在所看到的色法，依由這種看相，我不足以成為一個色法是存在的主要的證據，或者是理由的話，那色法到底是怎麼存在的呢？所以如果我們所看到的一切法，它存在的理由，不是因為我看到而存在的話，幾乎他存在的一個理由，完全不存在了，這些法存在的理由幾乎完全消失了。這樣的話很有危險變成了斷邊，因為你所看到的一切都是虛假的，你所看到的一切都是錯誤的，那我們要如何證明一切法是存在的呢？

所以宗大師在《大毘婆娑宗論》裡面的時候，曾經有說到了，對於勸中觀學習的這些弟子們的一種勸言，你們在學中觀的時候，要特別的小心啊！絕對不要否定一切法的存在啊！曾經說到這樣一句話。那確實這是一個非常難的內容，也就是說在名言上斷除了一切諸法的自性、自相的時候，幾乎好像沒有一個點，可以讓我們捉到，這個是存在的，還是不存在的？

所以這時候，我們應該先斷除不是從境上而有的理由，要先去斷除。如果諸法是從境上而有的話，那尋找之後應該找得到，可是找不到啊！從境上的理由先破除，那之後再反覆的去思考，唯名而有、唯意識安立有的這種內容，讓自己不要馬上的否定諸法的存在，慢慢的才有辦法從經驗，那當然在這個同時集資淨障，那由這種足夠的福報資糧，再加上個人的經驗，反覆的思考來體悟到無自性，空性現緣起的道理。

這也是為什麼佛陀在《般若經》的時候，說了諸法無有自性之後，馬上佛陀要為了一些下根器的眾生，而作了一些多餘的解釋。也就是說，我在《般若經》的時候說諸法無自性，並不是我的究竟本意，我的究竟本意是針對於三種的法性，而說了三種的無性，於是對下根器的眾生，又要拐彎摸角的方式作了多餘的解釋。因為佛陀害怕他們會馬上墮落於斷邊，因為他們的智慧淺薄，他們沒有足夠的智慧，能夠了解到無自性。而且當他們聽到無自性的時候，又有可能會墮入於斷邊的緣故，所以佛陀要語重心長的對他們作了另外的一種解釋。

所以可見在破除了自相之後，會覺得空朗朗的一種感覺，這個時候真的是很有危險會斷除了一切，或者是否定了一切萬法的存在，這是我們要值得去注意，或者是小心的一點。所以佛陀在宣說空性的時候，首先先強調從色法到一切遍智、一切名言法，一直強調這些是存在的，之後才說無自性的道理。也是因為弟子們在了解空性之前，如果不善巧的話，會有可能否定一切的緣故，所以先要強調說，一切法是存在的，可是存在的方式是無自性的存在。

在《佛護論典》裡面，他曾經有說到了，這是在《觀察如來品》裡面曾經有說到這樣一句話：「如果諸法是由自己的性質，而讓自己存在的話，如果諸法是自性有的話，那我們就應該滿足在他們存在的一個方式，就不應該再去作觀察了，因為他們不需要緣起的緣故。」也就是說到了，如果諸法是有自性的話，那何需要去依賴他緣而有呢？這是沒有道理的。如果是自性而有的話，變成自力而有了，那為什麼要去依賴著其他的因緣而生存，或者存在呢？我們就應該滿足在他們存在的定義裡面了，那緣起就不需要了。

7、生死與解脫，二者皆非有：若了知生死，我說即涅槃。

「生死與解脫，二者皆非有」那也就是說，如是了解到生死的輪迴與涅槃的這個解脫，這兩者皆非有自性的話，若能夠了解生死的一個究竟性質無有自性，並且現證無有自性的道理，如是串習的緣故，佛說則會獲得涅槃的。於是就問說：那這個涅槃，如果你說也是無自性的話，難道你要否定涅槃的存在嗎？無自性是否不存在的意思呢？不是的！於是第八句就說到了這個的回答。

8、於法生已壞，假名之為滅，如是諸善士，亦許如幻破。

「於法生已壞，假名之為滅」也就是說一切的有為法，在它的第一剎那的時候，雖然是存在的，可是在第二剎那的時候就壞滅了，這種的消滅，這種的壞滅，我們把它取名為無常。同樣的道理，了解了無自性的道理，因此由自性因緣所帶來的業和煩惱所產生的這個輪迴，或者是這個取蘊，因為它的因緣、它的主因，自性執著，被無自性的一種觀念給破除的緣故，所以這種蘊體則會消滅，所以涅槃則會獲得。所以無自性，它不是否定了涅槃的存在，反而它會讓我們成辦涅槃的。所以「如是諸善士，亦許如幻破。」

9、若壞有所滅，非遍知有為，何者成現起，如何說證滅。

「若壞有所滅」這句「滅」的意思是代表無餘涅槃的意思。也就是說下部論師，你們認為一切的法，都是自性而有，所以由自性的對治力，去對治自性的煩惱，因此破除自性煩惱之後，

能夠去成辦自性的涅槃。而且你們又說，在無餘涅槃的時候，什麼都沒有，連意識的續流都完全的間斷，就像好比燈火熄滅般，一切都沒有的話，也就是說「若壞有所滅」。

如果你認為壞滅了一切五蘊的續流，甚至連意識的續流也完全消滅了的話，這個叫做無餘涅槃的話，叫做「若壞有所滅」。那你們認為說，有無餘涅槃的內容，無餘涅槃的定義，只是侷限在一種，由業和煩惱所帶來的五蘊續流完全的消滅而已。你們不認為一切遍智這是無餘涅槃，所以叫「非遍智有為」。你們不認為無餘涅槃是了解一切的這種一切遍智，這並不是無餘涅槃的話，好！那這樣的話，龍樹菩薩就反問說「何者成現起，如何說證滅。」就是一種反駁的意思。也就是說如果你認為，在無餘涅槃的時候，完全的消滅的話，那變成什麼都沒有了。那什麼都沒有的話，我們之前說補特伽羅是由他的五蘊其中之一者安立而有的。那變成說現在任何的施設處都沒有的話，所安立的補特伽羅也不應該存在了。在無餘涅槃的時候，因為什麼都消失了，那變成無餘涅槃，它並不是一個追求的果位了。為什麼呢？因為當某一個人到達這個果位的時候，這個人不在了，所以你如何說我證得這個果位呢？這是沒有辦法的。

所以「何者成現起」何者能夠證得這樣一個果位呢？因為有果位的時候，沒有證得的人，當有這個人的時候，這個果位並不存在，也就是說這兩個不可能有同時存在的時間，所以「如何說證滅」你如何能夠說這是一個可追求的果報呢？因為當有這個果報的時候，沒有任何人去證得；當有人的時候，這個果報不可能被證得，因為無餘涅槃的時候什麼都沒有，這不是你的主張嗎？於是就作這樣一個反駁。

10、諸蘊若未滅，惱盡莫能脫，何時蘊盡除，彼即得解脫。

「諸蘊若未滅，惱盡莫能脫」也就是說如果對於蘊體的自性執著沒有消滅的話，因為對於蘊體的自性執著仍然存在著，所以細微的煩惱仍然存在，所以縱使由補特伽羅獨立之實體有的這種粗分人我執消滅了，或者粗分人我執所帶來一切煩惱也消滅了，但是你沒有辦法獲得解脫。為什麼呢？因為細微的人我執，或者細微的法我執，細微的這種蘊體是自性有的執著，還是仍然存在的，所以叫「諸蘊若未滅，惱盡莫能脫。」

這個就好比在《入行論》裡面，寂天菩薩曾經有說到，下部論師他們認為，如果看到了四諦十六種行相就足夠了，何需要了解空性呢？因為只是為了解脫的話，我們只要了解到補特伽羅獨立之實體空的一個內義，了解到四諦十六種行相，我們就能夠獲得解脫的話，不需要了解空性啊！曾經有作這樣的一種辯論，我想在此的內義是相同的。

接下來「何時蘊盡除，彼即得解脫」也就是如果你能夠盡除了這種蘊是自性有的，蘊是真實有的這種執著的話，那你能夠看到蘊體是無自性，現證這種道理的時候，那你就能夠消滅了最細微的這種真實執著，或者最細微的一個自性執著了，那這樣的話煩惱就沒有基礎，於是你將可以獲得解脫。「何時蘊盡除，彼即得解脫」。

11、淨智悟見後，無明緣所生，無論生與滅，眾法皆不得。

接下來是講到「淨智悟見後，無明緣所生」也就是說，以十二因緣來講的話，輪迴的十二因緣的這種道理，其實有部和經部他們也是同樣主張這十二因緣輪迴的流轉。也就是說無明及生死等這種十二因緣，他們也說到了由前支帶動後支，後支依賴著前支的這種依賴、互相觀待的緣起關係。可是因為由前支帶動後支，後支依賴著前支的緣故，所以後支生起的時候，它依賴著前支而生的，所以並不是自己、自主的產生，或自主的生存，它是依賴著他緣而產生，所以無有自性的。

「淨智悟見後」也就是說，以這種了解空性的智慧，這個的清淨智慧，悟到了、或者見到了諸法的一個究竟性質、空性之後，由無明的因緣所生的第二支之後的因果的生滅關係，將會看得非常透徹，原來這一切都是由緣起而生、緣起而滅，不是以自性、自相而生、自相而滅的。因此以空正見，看到一切的因緣所緣、一切的因緣所滅，都是在非自性、非自相當中所生滅的，因此由自相所生、自相所滅的這種眾法，皆無法獲得。所以「淨智悟見後，無明緣所生，無論生與滅，眾法皆不得。」

12、見法實義已，能滅一切苦，若悟法性後，於此有差別。

這句話的意思是什麼呢？一般來講的話，我們講有餘涅槃和無餘涅槃，可以作有沒有剩餘苦蘊，作這個解釋。如果在證得涅槃之後，我們的苦蘊剩餘的話，這叫有餘涅槃；證得了涅槃之後，苦蘊沒有剩餘的話，這叫做無餘涅槃。雖然有這種的說法，但是在此的有餘和無餘的一種涅槃的說法，是說有沒有剩餘戲論的這種幻相。如果有餘和無餘的這種解釋，最主要是以有沒有剩餘戲論幻相來作解釋的話，那無餘涅槃先獲得，有餘涅槃後獲得的。

原因是什麼呢？阿羅漢他剛開始證得阿羅漢果位，剛開始斷除一切煩惱的時候，是在根本定當下斷除了一切煩惱的。所以在根本定當中他獲得了阿羅漢果位，那時候的涅槃是屬於無餘涅槃，因為它沒有戲論的幻相，所以無餘涅槃先獲得之後。那阿羅漢出了根本定之後，就會有戲論的幻相存在，所以這時候他所獲得的涅槃是有餘涅槃。所以以一個次第來講的話，無餘涅槃先有，有餘涅槃是後有的。

所以在此說到了「見法實義已」以根本定現證空性的當下，了解諸法的究竟性質之後，就能夠斷除一切痛苦。為什麼呢？因為現證空性當中，斷除了一切煩惱之後，才獲得無餘涅槃的，「見法實義已，能滅一切苦」。我們看「若悟法性後，於此有差別」也就是說，因為下部論師他們認為見道，也就是了解四諦十六行相的這樣一個見道，所以他們說了這十六種行相的不同。於是見道在根本定當中，會有不同十六種的一種相。那對於勝義諦有不同的十六種相的話，那變成勝義諦有十六種不同的性質了。如果你認為諸法最究竟的法性，有十六種不同的差別，所以「若悟法性後」也就是在見道，在現證空性的當中，他看到四諦十六種行相，而且四諦十六種行相互相有這樣的區別，它不是同位法性的話，有這樣差別的話：

13、事物微妙性，由因而觀察，無有善巧故，不見緣起義。

「事物微妙性，由因而觀察」這種因緣所產生的緣起，甚深的緣起你就沒有辦法看到了，因為「無有善巧故」因為無有善巧的緣故。因為以諸法的究竟性質來講的話，應該都是一致的、同等的、沒有任何差別的。但是因為你不了解諸法的最究竟的性質，所以你認為說見道在看空性的時候，在空性當中又有一個差別，不同的相而存在。如果你這樣主張的話，那我認為你並沒有了解事物的這種微妙體性，或者是由因緣所帶來的這種甚深的緣起道理，因為你缺乏善巧的緣故。所以下面就說到了「事物微妙性，由因而觀察，無有善巧故，不見緣起義。」接下來就說到了：

14、盡煩惱比丘，若能脫苦海，為何釋迦尊，不說此道行。

「盡煩惱比丘，若能脫苦海」也就是說下部論師他們認為，煩惱是自性有的、是自相有的。由自性的對治力去斷除自性的煩惱，將獲得了自性的阿羅漢果位。所以你們說由自性的對治力，斷盡了一切自性的煩惱，所獲得了自性阿羅漢果位的這個比丘，如果能夠脫離苦海，他能夠獲得涅槃的話，那我就問你，因為你說的涅槃它是有自性的，所以涅槃是等於一切輪迴的最究竟嗎？那如果輪迴的究竟是有自性的話，為什麼有究竟呢？因為有開始。所以如果究竟是有自性的話，

他必須要依賴著一個自性的開始。如果輪迴有一個自性的開始的話，佛陀說了輪迴是無始以來，他並沒有說開始啊！

「為何釋迦尊，不說此道行」為什麼釋迦尊者說了無始以來，並沒有說有始以來的這種修行呢？那為什麼輪迴要有開始呢？因為你說輪迴的究竟是有自性啊！如果是有自性的話，他就是要觀待一個有自性的開始了。

15、若有行必成，遍執一切見，一切皆緣起，何有前後際。

「若有行必成，遍執一切見」如果你認為說，輪迴是有一個自性的開始的話，那就變成了有第一個無明了。如果有第一個無明的話，那你就變成墮入於斷邊或常邊了。為什麼呢？因為這個無明，必須要無因而生，或從異類因而生，那這樣的話，你就等於墮入於斷邊或常邊，所以叫做「若有行必成，遍執一切見」。

「一切皆緣起，何有前後際」這句話也就是說到了自宗的一種說法了。我認為一切的輪迴和涅槃，一切的萬法，都是由因緣而產生，完全依賴著他緣而有的緣故，所現起的這種緣起，它是沒有自性的前際，也沒有自性的後際，所以沒有自性的開始，也沒有自性的終究的。所以就是說到了「一切皆緣起，何有前後際」就說到了這樣一句話。

在自性的一個角度上，雖然沒有前際和後際，沒有開始和終究。可是在名言上我們必須要有開始和終究啊！你要如何解釋在名言上，難道你要否定一切的前際和後際嗎？你在名言上如何作這個解釋呢？

於是龍樹菩薩就回答說：在名言上輪迴是無始的，可是卻有終究的。為什麼呢？如果輪迴它是有自性的話，那變成了輪迴它是自力而生的，那變成不需要依賴他緣而改變的。因此輪迴沒有辦法依賴著他緣而生，也沒有辦法依賴他緣而滅了。如果輪迴是自性有的話，輪迴將不會消滅，因為沒有因緣使輪迴獲得了消滅，這樣的話輪迴就無終了。如果無終的輪迴說有終的話，那無始的輪迴你必須要變成有始了。所以為什麼輪迴有自性的話，輪迴就變成有始的輪迴，而不是無始的輪迴了。

可是今天我的宗論是，我認為輪迴是無自性的，因為輪迴無自性的緣故，所以輪迴是依賴著因緣而有，依賴著因緣而生，依賴著因緣而滅的。因此無明它依賴著因緣可消滅的，這個因緣就是透過空正見可消滅的。所以無明有對治力可以讓它獲得消滅，因此輪迴它是有止盡的，但是卻是無始以來而有的。所以對我們來講，我並沒有任何的相違。於是又說到了：

16、云何前已生，彼後復變滅，遠離前後際，見情如幻化。

「云何前已生，彼後復變滅」如果你認為說，諸法是自性有的話，你如何能夠說它是由因緣而生，之後由因緣而滅呢？這是沒有道理的，因為它是自性有的。今天這一法，它之前先生，之後隨著因緣而滅，最主要的原因是它依賴著他緣而生滅的，這代表不是自性而有了。如果是自性而有的話，你要如何解釋它之前由因緣而生，之後又隨著因緣而滅呢？你因為主張了有自性的緣故，所以你沒有辦法作這方面的解釋。所以叫做「云何前已生，彼後復變滅」。

我們看到後面的這兩句話「遠離前後際，見情如幻化」透過了解這種無自性的道理，我們將可以遠離一切自性的前際和後際的這種執著。看任何的器世間也好，或者情世間也好，都應該以幻化般的去看待。

17、何時幻像生，何時當成滅，知幻非無明，離知幻則有。

「何時幻像生，何時當成滅」所以幻像本身，它是因緣聚合之後自然產生的生，隨著因緣的

這種分離而產生幻像的滅。所以幻像本身不是從幻像自我而產生，或自我而消滅，是隨著因緣聚合、或者不聚合而造成生滅的。因此如果我們能夠知道這個幻化的緣起的一個道理的話，則不會對幻化產生了貪心，或者是執著，所以「知幻非無明」如果你知道幻化的一個性質的話，你知道這是一個變化的，或者你知道這是一個幻化的話，你自然就會知道這是虛假的，就不會隨著真實執著的無明而產生了這種執著或貪心了。但是如果你不知道這是虛幻的，不知道這是一個幻化的話，則會產生執著，所以「離知幻則有」，這是比喻，所要說的内容是什麼呢？

18、生如陽燄幻，意若知其義，前際或後際，見中則無染。

「生如陽燄幻」一切法的它的生滅如同陽燄的幻化般，「意若知其義」如果我們能夠了解到這個無自性的道理的話，則會遠離一切的邊執，「前際或後際」的這種自性的邊執，「見中則無染」則會遠離一切的邪見和一切的邊見，安住於中道，所以你在你的正見上，不會有任何的邪見或任何執著的污染。因此透過這種無自性的現證空性的量，透過反覆的串習，你將能夠獲得了自性法身，所以叫「生如陽燄幻，意若知其義，前際或後際，見中則無染。」

19、若誰於有為，計實有生滅，彼等即不知，緣起輪所現。

「若誰於有為，計實有生滅」無論是誰，對於這一切生滅的有為法，如果你計取著，或者計執著是真實有的話，是實有的話，那你看一切的生滅都變成了是執取成一個實有的生滅了。那無論是誰，看一切生滅有為法的時候，你會計執著這一切的生滅是屬於實有生滅的話，那這一切的人將不會知道「彼等即不知，緣起輪所現」，你就沒有辦法了解到，緣起輪迴所現的這種甚深緣起的道理，或者是互相依賴、互相觀待的道理了。什麼是緣起的道理呢？

20、若依彼彼生，即自性不生，若自性不生，云何得名生。

「若依彼彼生，即自性不生」也就是說互相依賴著，互相的觀待而生，完全依賴他緣而生，並非由自己自性而生，這個就是緣起的道理了。「若自性不生，云何得名生」因此所謂的生，並不是說從自己而生，而是由他人而生的。因此不是自性而生的話，才是真正的生。所以對於這種自性不生的這種生法，我們才說這是真正的生法，因為它不是從自己而生，是依賴著他生，所以我們把它取名為生。既然生是如此的話，同樣的盡也是如此，為什麼呢？於是下述就說到了：

21、因盡而寂靜，此乃盡之義；自性則無盡，盡名云何立。

「因盡而寂靜，此乃盡之義」所謂果盡，為什麼果會消滅的原因，是因為它的因被消滅了，或者因止盡了，因此果就會止盡。所以因為因止盡的緣故，所以果才獲得了寂靜了。這樣的緣起互相觀待的内容，才是真正吻合實際的，所以「因盡而寂靜」這才是真正盡的一個定義。

如果是有自性的話，因果之間就不會互相觀待而依賴了，這樣的話果要消滅的話，就沒有因緣讓它獲得消滅了。所以「自性則無盡」如果它是有自性的話，沒有任何的因緣能夠讓它獲得了消滅或者是止盡，這樣「盡名云何立」你要如何去安立有一個盡的東西呢？是沒有辦法的。

22、無少法可生，無少法可滅，生起及滅道，為應而宣說。

也就是因為如此「無少法可生，無少法可滅」沒有任何一少許的法，是有自性，是由自性而生，或者是由自性而滅的。所以一切的法都是無自性而生，無自性而滅的，所以「無少法可生，無少法可滅」。

「生起及滅道，為應而宣說」之前下部論師他們認為，所謂的真諦，二諦的那個真諦的「諦」的意思，是指四諦十六種行相，所以他們一直認為說，諸法最究竟的性質是四諦十六種行相。因為佛陀說這是一個真諦，而且在初轉法輪說到四諦法輪的時候，也說了苦集滅道等，這是真諦。

所以「生起及滅道」也就是講到了，四諦十六種行相。這是真諦啊！那你要怎麼解釋呢？難道這些四諦十六種行相不是空性嗎？這就是最究竟的性質啊！

於是龍樹菩薩就回答說，這是「為應而宣說」。在此有兩種說法，是為應而宣說，這是一種。另一種的說法是因為佛陀的意趣而宣說，而不是應著眾生的根器而宣說，而是因為依據佛陀最究竟的意趣而宣說，有兩種的說法，法王是選擇後者。這個意思是什麼呢？也**就是因為世間人他們會把痛苦執取為快樂，把不淨執為乾淨，把無我執為是有我，因此而產生顛倒執著的。所以佛陀因為知道世間的這種凡夫，具有這種顛倒執著的緣故，所以為了讓他們能夠破除這種的顛倒執著，所以暫時顯示了這種四諦十六種行相，讓他們了解到說，但以實際的狀況來講的話，並不是如此。**

依由這種目的的緣故，而顯示了暫時跟他們宣說，他們現在需要的一個真諦的內容，但是並不是究竟的真諦啊！所以雖然四諦十六種行相，它是吻合實際的狀況，但是它不是究竟的真諦。那究竟的真諦，佛陀究竟意趣是什麼呢？下面就說到了：

23、知生故知滅，知滅故無常，由知無常性，亦能知正法。

那也就是說為什麼會滅？因為有壞滅的因緣才會滅。這個壞滅的因緣是怎麼產生呢？因為有生的緣故。如果這一法它不生的話，那就沒有壞滅的因緣了，如果沒有壞滅的因緣則沒有滅。所以因為有生才會有滅的緣故，所以「知生故知滅」。

「知滅故無常」的意思也就是說，一般來講的話所謂的滅可以分兩種，一種是續流的消滅，這是屬於粗分的無常；一則是每一剎那的轉滅，或者是壞滅，這是屬於細微的無常了。在經部以上都有說到這細微的無常的說法，但是在有部有說到了，有為四法的這種行相了，這跟經部以上的說法是有少許的不同。

那經部以上他們是怎麼說粗分的無常呢？他們認為像外在的物質，如果遇到了違緣，當它壞滅，所以它的續流完全的間斷，這是屬於粗分的無常。可是在談到細微無常的時候，經部以上的這些宗義論師，都是一致的異口同聲的說，每一個有為法，它每一剎那都在壞滅，最主要的原因是因為，它的因本身就具有壞滅的性質。所以第一剎那的東西，在第二剎那的時候消滅，不是依賴著其他的因緣而消滅的，而是因為成辦這個果的主因本身，就有壞滅性質。因此第一剎那的東西，在第二剎的時候自然壞滅，這是不需要依賴著其他的因緣而壞滅的。

所以可見為什麼一切的有為法，是隨因而轉變，最主要的原因也是如此，就是隨因而轉，隨因的控制。因為成辦一切果的因本身，它具有壞滅的性質，所以果本身每一剎那都在壞滅當中，這個就是細微的無常了。如果了解到這種細微的每一剎那都在壞滅的一個性質的話，我們則能了解細微無常的緣故，所以在此說到了，「知生故生滅，知滅故無常」我們則能夠了解到這樣一個道理。

「由知無常性，亦能知正法」這句話跟《緣起經》裡面，也就是「誰見緣起則見法，誰見法則見如來」的這句話非常的相似了。在緣起的意思，之前我們說到了，它可以以「有相」的方式去作緣起的解釋，或者以「空相」的方式去作緣起的解釋。如果我們先以「有相」的方式去作緣起的解釋的話，那透過這種因緣觀待，因果絲毫不爽，無有錯誤的這種因果的理念，我們可以了解到說，原來善業、善法帶來快樂，惡業帶來痛苦，透過這種因果有相的一個道理，所以我們會去捨惡，去行善的。

因此我們能夠了解到，世間的這種行善的方法，所以這是由看到因果絲毫不爽的緣起道理，

所以讓我們去行善的。所以依由看到緣起，所以我們看到了法。因為看到了世間的善法，所以我們累積了無比的資糧，透過這種的福德資糧，我們則能見到如來。為什麼呢？因為從真如本性所現出的這種勝應身，隨著我們行善的這種福德資糧將可以看到，所以「誰見緣起則見法，誰見法則見如來」這是以「有相」的方式去作解釋的。

那另外一種是以「空相」的方式去作解釋，就是說誰見甚深的緣起，則能看到由緣起所現的性，空性緣起、緣起空性的這樣一個道理。因此誰見緣起則見到真如本性，也就是最究竟的諸法究竟性質「空性」，所以「誰見緣起則見法」。見這種空性道理的話，則能夠見如來，因為一切的這種戲論，在真如本性當中被含攝了，這個就是佛陀最究竟的法身，也就是諸法的最究竟的性質、法性了。

所以無論是誰能見到甚深緣起，則能看到空性，看到空性則能見到究竟法身的一個性質。我想《緣起經》的這句話，就是說到了現在龍樹菩薩所說的「由知無常性，亦能知正法」這是相同的內義。

24、諸了知緣起，遠離於生滅，彼成就淨見，即達彼岸者。

也就是如果能夠了解到甚深緣起的緣起性空、性空緣起道理的話，則不會以自性來執取諸法的生滅了，這樣的話無論看什麼都如同幻化般，能夠去了解到實際的狀況，於是不會有顛倒的執著。既然已經對於生滅的一切萬法遠離顛倒執著的話，則能夠成就淨見，也就是非常強而有力的去對治自性的這種無明了。因為輪迴最主要因緣來自於自性執著的這種無明，今天因為你有這樣一個非常有力量的對治力，是去對治這樣無明的緣故，所以能夠到達涅槃的彼岸，「諸了知緣起，遠離於生滅，彼成就淨見，即達彼岸者。」

25、異生對事法，有無顛倒執，患故隨惱轉，自心受欺染。

這裡面的「異生」是指凡夫的意思。為什麼異生是指凡夫的意思呢？無自主的隨著煩惱、隨著業，使自己投生於異處，像三惡道也好。或者是你沒有辦法自主的，必須要去接受異處的投生，因此我們稱為叫做異生，那是凡夫的意思了。因為你的下一世，你不是以自我的一種希求，或者你能夠控制自我投生於後世，那後世的異生是隨著煩惱和業而投生的緣故，所以我們稱凡夫是異生。

凡夫和聖者的差別，是在於有沒有現證空性而作為衡量，而不是說他的身體的大小，或者是身體的莊不莊嚴而作這樣的差別的。現證空性的話，他就有自在的能力，能夠決定下一世要投生於那裡，這個是聖者。如果沒有現證空性，縱使是了解空性，像加行道的世第一法以下的這一切的這種修行者，都是屬於凡夫。因為他投生於異處，是要靠業和煩惱的力量，他沒有辦法自在的作這樣的一個選擇。所以凡夫和聖者的差別，是有沒有現證空性為主，光是了解空性是不夠的。

同樣的「對事法」，事法也就是說具有實執者，也就是還沒有現證空性之前，雖然他已經了解了空性，可是因為沒有現證空性的緣故，所以他那個真實執著的力量，會勝過於他的空正見的力量，所以我們也可以稱為「事法者」具有實物的這種執著者。所以異生也好，或者事法者也好，都是被真實執著給控制的這種補特伽羅，所以在此我們就說第一句，被真實執著給控制的補特伽羅。

以凡夫來講的話，他又可以分兩者：一者是了解空性的凡夫，一者是不了解空性的凡夫。不了解空性的凡夫的話，他不只有原始的、自然產生的真實執著以外，他還會刻意的讓自己去執取真實，這是一者。另一者了解空性的凡夫的話，他雖然會有這種隨眠，或者是很自然的真實執著

產生，可是他會察覺到說，我不應該這樣的去執取，於是不會說自願的或者是刻意的讓自己去執取真實，反而還會想要去破除，會有這種的差別。

如果你不了解空性的話，它不只是原來的，這種的自然的真實執著會產生以外，因為你不了解空性的緣故，所以你會顛倒的去執取真實的話。那就像外道順世派來講的話，他們會認為說所看到的一切，必須要非常的真實。因為他們看到的每一切都是非常的真實，並且去執取的緣故，所以他沒有辦法去接受看不到的隱蔽分了。所以在順世派的主張裡面，他們認為只要是存在的話，必須要用肉眼看到；如果肉眼看不到的，他們沒有辦法承認或者是接受。

為什麼他們會有這樣的主張呢？為什麼在他們的哲學理念裡面，會認為說只要是存在的話，必須要用肉眼可以看到呢？這是因為真實執著太強烈了！因為他們執取的一切的時候，看到的是非常的真實，所以只要看不到的話，他們就沒有辦法接受。所以這一種的邪見，或這一種的主張，最主要的來源是從真實執著而有的。所以我們可以知道說，由真實執著帶來許多顛倒的這種邪見，無論是增見也好，或者是誹謗滅見也好，這些都是由真實執著所產生的了。

「有無顛倒執」這是第二句話的意思。因為凡夫具有真實執著，而且這真實執著沒有斷除的緣故，只要這個真實執著，則會產生許多的常邊、斷邊，有無的這種顛倒邪見和顛倒的執著，因此則會造成許多的過患了。就像好比生老病死，或者是三惡道的痛苦等。因為有這種顛倒執著、邪見的過患的緣故，所以我們會一直輪轉在三苦裡面，那就是苦苦、壞苦、行苦，所以我們會一直沈溺於苦海當中，沒有辦法獲得解脫。

這種無法獲得解脫，最主要的根源是來自於那裡呢？是誰讓我們痛苦的呢？是被真實執著給欺染的自心，讓我們痛苦的，所以「自心受欺染」。不是別人，而是自己的內心，因為不了解空性，隨著真實執著而轉的這種心，自己的心欺騙了自己，因此而讓自己一直在三苦當中獲得了流轉的。

這也是為什麼經典裡面說到了，「諸惡莫作、眾善奉行，自淨其意」自心必須要獲得寂靜，我們才有辦法獲得涅槃的最主要的原因。有時候我們會想說，我今天怎麼那麼倒霉，他又害我了，或者什麼等等，所以當你遇到不吉祥事情的時候，你的手指頭會馬上會往外指，而不會想到說這是因為自己內心未調伏的緣故而造成的，我們不會這樣想。可是實際上一切的痛苦，都像龍樹菩薩所說這句話的，就是「自心受欺染」一切的痛苦都是由自心所造成的，未調伏的心所造成的。

「有無顛倒執」對於「有」的這種捏造的顛倒執著，或者對於「無」的誹謗的顛倒執著，這是我們時常日常生活當中，常犯的一個錯誤。以勝義諦的角度來講的話，在名言上的拿捏如果不是很善巧的話，那將會認為「名言有」是真實有，或者是自性有，這樣的話就變成常執，那就是變成捏造的添增執，也就是一個顛倒執。如果你完全否定真實之後，你會認為說連名言也一起否定的話，那又變成「無」的顛倒執，那又變成誹謗無邊的顛倒執著了，所以這是會有危險的。這是以勝義諦的角度來說。

如果是以世俗諦的角度來講的話，像我們一般日常生活的感受，我們會有這種世間安樂的感受，可是我們對世間安樂的感受，會把它執取為一個究竟的安樂，好像這就是人生的意義。為了能夠獲得世間的安樂，我願意犧牲一切的，所以會把世間的這種短暫安樂，執取為永恒的安樂而去追求，這就是錯誤的執著、顛倒的執著了。因為世間的安樂是屬於暫時性的，它不是永久性的，這點我們明明知道，但是我們卻又執取這個為永恒的安樂。明明知道它最後會帶來痛苦的，可是我們卻還是希望追求著。這代表什麼呢？我們有錯誤的觀念存在，這是由我們的經驗能夠去體會

的。

再加上我們認為我「必須愛我」，因此會給自己足夠的理由，去堅定你的「愛我執」。對的！沒有錯！像剛剛所發問般的，我們需要愛我的，為了讓自己有信心，我們必須愛自己這是沒有錯。可是愛自己的方式，我們可能錯了吧！如果你認為愛自己的方式，是完全想自己，不去著想別人的話，這樣的話，你就會變成說，為了個人的利益，可以不惜一切的去傷害別人。

如果你的愛我的方式是選擇這條路的話，跟你說，傷害別人之後，因為因果是不會有錯誤的，因此你將會獲得苦苦的，最後還是痛苦的。所以這種的痛苦不是來自於別處，而是來自於自心隨著無明而轉，不了解「愛我執」的過患而產生的。

如果你是隨著愛我執，你雖然沒有給別人帶來傷害，反而是你是因為個人想要長壽，所以必須要守護不殺生的戒行；為了讓自己更有錢，所以行布施，這種善業因為是隨著愛我執而走的緣故，所以它沒有辦法成為究竟的永恒安樂。在沒有強烈出離心攝受的情況下，它永遠不可能成為解脫之因。所以縱使你再怎麼樣的去行、再廣大的善業，因為你的善業是隨愛我行而去行持的緣故，所以一定是成為輪迴之因的，所以它也沒有辦法究竟。

所以隨著愛我執傷害別人是苦苦，隨著愛我執給予別人快樂的話是壞苦，所以再怎麼說還是在痛苦當中。為什麼呢？因為自心隨著無明而轉的緣故，產生這種有無的顛倒執著，或者有無的顛倒錯誤觀念，所以永遠沒有辦法獲得解脫。為了消滅這種愛我執，所以要培養愛他心。為什麼呢？因為愛他心的力量增長，愛我執的力量才會減少。

愛他心要怎麼產生呢？愛他心不是靠等待就能自然產生的，是要透過理由的反覆思惟才有辦法產生的。如果只是針對親友而產生愛他心，這不是真正的愛他心。真正的愛他心，是要不分一切的，去觀待、去愛護；這種不分一切愛恨親疏、或者是親友的愛心，必須透過理路的反覆思惟才有辦法產生的。所以了解到痛苦是可以間斷的，並且要對一切有情眾生具有悅意相，具備這些種種的因緣，才有辦法產生愛他心的。

當了解到痛苦是有止盡的時候，你多多少少要去會意空性的道理，所以愛他心是由智慧來成辦的。愛他心不只可以讓我們在究竟的果位上獲得一切遍智，以現有的果位來講，也可以讓我們獲得阿羅漢的果位。就像八地菩薩，已經斷除了一切煩惱，所以獲得了阿羅漢果位。因為有了愛他心，使得我們生生世世能夠獲得增上生，行菩薩道，這都是由愛他心所帶來的美好果實。

可是我們卻不了解，還認為愛他心不應該行持。如果我愛別人，那我自己該怎麼辦呢？我的事情誰去照顧？我的事情唯有我自己照顧，所以我應該愛自己，反而我們會這樣去執取，豈不是又隨著無明而轉了嗎？如果我們在觀修本尊的時候，是為了自己的利益而觀修本尊，一直把愛我執擺在內心的最深處，而去持咒、禮拜，或者念誦課誦文；因此到目前為止，我們永遠都是痛苦的，因為是隨著愛我執而走，怎麼會有好的結果呢？可是我們卻不知道，被自心給欺瞞了。所以「有無顛倒執，患故隨惱轉，自心受欺染。」的這句話，不只在勝義諦上可以做解釋以外，在世俗的廣大行的方便品上，我們也可以做同樣的解釋。

從無始以來我們一直隨著愛我執而走了，為了追求快樂，我們一直想盡辦法要讓自己快樂，於是就去選擇了愛我執這條路讓自己快樂。如果愛我執真正可以帶來快樂，那今天我們應該很快樂了，可是沒有啊！是不是缺少了什麼？我們到底錯在那裡？我們錯了！我們錯的是愛我的方式錯了。今天如果我們有足夠的智慧，就要好好的去思考，我們到底錯在那裡？把愛己的方式改變吧！以智慧來愛自己吧！這樣的話我們才能夠活得更快樂的。否則如果是隨著以前愛我的方式，

繼續持續下去的話，將來還是仍然痛苦的。

所以龍樹菩薩非常有恩的指導我們說，不要被自心、不要被這種無明給欺騙了。一切的痛苦都是來自於未調伏的心而產生的。所以就說了這句話：「異生對事法，有無顛倒執，愚故隨惱轉，自心受欺染。」

所以為什麼我們要講到，或者是禮讚導師釋迦牟尼佛悲智的功德，最主要的原因，是因為一切痛苦來自於「愛我執」和「真實執著」而產生的，如同剛剛所說的。那愛我執的正對治是什麼呢？愛我執的正對治就是愛他心；真實執著的正對治就是空正見。因為由愛他心消滅了愛我執，因為由空正見消滅了真實執著的緣故，所以龍樹菩薩在經中禮讚了，導師釋迦牟尼佛的悲智兩種的功德。這原因也就是我們在凡夫的時候，最主要痛苦來自於這兩種執著。因此我們在行菩薩道，或者行成佛之道、或解脫道的時候，一定要雙運悲智的這兩種資糧，我們才有辦法獲得自己所要追求的目標。那麼隨著愛他心，將來成佛的時候，就能成為佛陀的大悲；隨著空正見，消滅一切的顛倒執著的時候，才有辦法成為佛陀信仰的這種智慧。

26、事法善巧者，無常欺誑性，苦空及無我，是見寂滅相。

「事法善巧者」在說到這個不同的時候，大致可以分兩個最主要的不同內涵，第一個也就是說善巧者的一個看法，和龍樹菩薩的看法。至於善巧者的看法是什麼呢？證得了果位的這些聖者們，就像好比已經斷除真實執著的阿羅漢，或者是八地以上等這些菩薩們，他們就是屬於在此的「事法善巧者」。他們對於事物，對於有為法，對於事法，因為對究竟性質看得非常透徹了，所以他們精通事法，所以「事法善巧者」。

「無常欺誑性」就是沒有常、沒有欺誑的性質，也看得非常的透徹和清楚。那在此的常，不一定是指常法而已。在《四百論》裡面有說到，常和無常的這種名辭可以用在有無真實上，所以這兩者都可以應用的。所以對事法的沒有常、沒有欺誑的性質看得非常透徹。「苦空及無我」而且對苦、空和無我，也看得非常透徹，這個就是寂靜、寂滅相。所以在此說到了「事法善巧者，無常欺誑性，苦空及無我，是見寂滅相。」

之前我們也說到了，在八地菩薩以上的菩薩們，他們因為沒有斷除所知障的緣故，所以他們的根本定和後得道是間斷的，它不是並行而去作觀修，而是先有根本定、後有後得道，以這種間斷的方式來作修持的。可是在佛地的時候，並不是如此，在佛地的時候他能夠在現證空性的當下，卻又能夠現證世俗的一種幻相，這種的看法我們就非常難體會了。

像前方的花朵來講，如果以八地菩薩去看的候，他唯有在出定、後得道的時候才看得到，那時候有真實的相去看花朵，所以並沒有困難，是能夠去推理的。可是佛陀看同樣花朵的時候，他如何摒除真實相而去看花朵呢？這個就是我們要好好去思考的一個問題了。

在解釋佛陀看世俗相的時候，有說到他相和自相等的這種說法。甚至又說到了，世俗相裡面有分兩種，一者是有無明污染的，一者是沒有無明污染的。為什麼呢？因為以意識來講，了解世俗的意識，這個名言識有兩者：一者是有無明污染的，一者是沒有的。

總言之，佛陀去看世俗的這種名言的時候，是在現證空性的當下去看的，所以他的根本定和後得道是互相並行，他並沒有前後的間斷次第的，是沒有這回事的。可是還沒有證得佛果位之前的八地、九地、十地的這些菩薩們，他們雖然斷除了真實執著，可是他們在後得道的時候，沒有辦法現證空性。

27、無住無所緣，無根亦無處，皆由無明生，斷除為中道。

接下來我們看到了「無住無所緣」這句偈頌文，這是龍樹菩薩現證空性之後，對現證空性之後的感受，所作的解釋。這個科判的一個分法是在解釋裡面，這本解釋是宗大師的心子賈曹傑，他所著作的一本解釋。在他之前的筆記裡面，也曾經說到同樣的科判。所以接下來「無住無所緣」就說到龍樹菩薩他本身現證空性之後的一個感受了。

「無住無所緣」的意思也是說，在現證空性的當下，因他完全遮擋自性而已，所以不會有任何戲論的所緣，不會有任何實執的所緣，也不會有任何名言世俗的所緣。因此因為沒有世俗實執所緣的緣故，所以就不會有實執安住，也沒有名言識安住了「無住無所緣」。也沒有事法真實的根本和基礎，所以稱「無根」，也沒有攀緣處所以稱「無處」。

為什麼呢？因為「皆由無明生」斷除的緣故。什麼叫皆由無明生斷除的緣故呢？也就是說到了，每一切法都是沒有自性的，這是沒有錯，可是在無有自性法當中，又可以分清淨法和污染法兩者。污染法的意思，就是被無明給污染的意思。無明污染的意思有兩者：一者是由無明而生，因此而受到的污染，這是第一。一者是具有真實相，而受到了污染，這是第二。但是具有真實相而受到污染的原因，也是因為由無明所生的緣故，所以當我們斷除了無明的時候，由無明所生的一切污染相就被破除了。這種的意思就像好比，如果我們斷除了輪迴的話，我們就可以獲得解脫。但是並不是代表說，三界的輪迴都會因為個人的輪迴斷除的緣故而受到了破壞，自己獲得了解脫了，可是輪迴仍然存在的。我們斷除輪迴的意思是說，自己將要受的輪迴被斷除，而不是說一般的輪迴斷除的意思。

所以同樣的道理，以空正見去對治無明的時候，由自己無明所現的一切幻像，都會被斷除的時候，就沒住、沒有所緣、沒有根、無處了，而入中道。「無住無所緣，無根亦無處，皆由無明生，斷除為中道。」

28、如芭蕉無實，如乾撻婆城，癡闇永無盡，見此如幻現。

29、梵等與世間，所見極真實，大聖說彼妄，除彼豈有餘。

接下來就是說到了「梵等與世間」，就是梵天來講的話，在世間神裡面是屬於最高地位的神了，梵天、大梵天王。而且他具有非常強大的權利和威力，還有神通，是屬於世間人非常羨慕的，或者是想要崇拜的，或想要皈依的世間最高的天神。縱使是世間最高的天神，或者如同像大梵天王，同樣的具有大神通力等，這些世間的天神來講的話。雖然他們有這麼高的地位，可是他們所看到的卻是非常的真實，他們還是仍然存有著，或者是仍然沒有辦法斷除真實的執著，因此他們所看到的，還是保持這種錯誤的真實的幻像。

「大聖說彼妄」獲得聖者果位的這些初地菩薩，或者二地菩薩以上的這些菩薩們，他們說梵等的這些世間神，他們所看到的是錯誤、是妄相，它並不是一種正確的看法。「除彼豈有餘」既然像大梵天王等，他們都會看錯的話，更何況是我們其餘的這些平凡的普通的眾生呢？我們也會看錯的。

所以聖者們，他們首先先以智慧來思考空性的道理，之後再配合自己的經驗，去反覆的去聽聞和思惟，慢慢的有一些經驗去體會到空性了。之後再去看這種世俗相的時候，會覺得這些好像是幻相，之後再反覆串習的時候，就會現證空性。在現證空性之後出定的話，那看一切的時候，真正的體驗到這些都是幻相。所以「大聖說彼妄」他不是說說而已，而是以經驗的去體會到說，大梵天王他們所看到的一切是錯誤的。那既然梵天，我們世間最高的天神都會看錯的話，更何況是沒有學空性的這些普通凡夫眾生呢？所以叫做「除彼豈有餘」。

30、世間痴闇覆，隨有續流轉，聖者離諸愛，善士何能等？

那接下來就是說到了「世間痴闇覆」，世間也就是講到，未證空性的這些世間凡夫，因為他不了解空性，而且沒有會意的緣故，所以完全受到真實執著無明的一種控制和闇覆。因為被無明完全控制的情況下，所以隨著無明，很容易的就會被無明所產生的貪瞋給控制了，因此會恒常的隨著這種有愛、有瞋、有癡的續流給流轉著。

雖然聖者也是需要像凡夫一般的要行住坐臥等，或者是作一般的日常作息。可是在同樣的日常作息當中，因為聖者遠離了……。這裡面的愛是指真實執著的意思，「聖者離諸愛」因為遠離了無明的根本，就是真實執著的緣故，那法王是說應該講「善士何能等」，這一種的善士，這種的聖者與凡夫，怎麼可能會相等呢？這是不可能相等的。

雖然他們同樣的都要作日常作息的這種雜事，可是在作這些種種雜事的時候，凡夫他因為沒有斷除真實執著，所以他不會覺得說貪瞋、無明是錯誤的，因此貪瞋是永無間斷的會一直產生，而且非常自然的、簡單的產生，非常快速而且強烈的產生。可是聖者在作這些雜事的時候，因為已經了解空性的緣故，雖然並沒有斷除了真實執著，至少他們不會刻意的去生起這個無明，而且無明力量會減弱，煩惱不是那麼容易會產生。「善士何能等？」有沒有問題？

問：如何使我們觀修空性之後，能夠成為現證空性。需要多少的時間？

答：這是一大阿僧祇劫的時間，才能夠使我們從觀修空性之後成為了現證空性。從現證空性之後，到完全斷除煩惱的這段期間，還需要第二大阿僧祇劫的時間。之後從八地菩薩以上，到成佛果位之前，為了斷除所知障，要發一大阿僧祇劫的時候，所以總共要三大阿僧祇劫的時間。

從金剛乘、咒乘或者是密乘的角度來解釋，不只我們的意識要去了解空性以外，它會以一種特別的修行方式，使我們的氣流，也就是粗分的氣流，刻意的以修行的力量讓它遮止，所以氣流就不會再次的運轉。當粗分氣流不再運轉的時候，變成了細微的氣流就會現起，於是細微的氣流就會運轉了。

因為心和氣本身是互相依賴的關係，所以細微的氣流，會帶動細微的意識現起，細微的意識現起之後，再以細微的意識去了解空性的話，那對斷除二相，或者是實執相，會有很大的幫助，於是會比較迅速成佛。

問：請法王開示死相的內容，以及我們要怎麼準備死亡的來臨？

答：我們講到死的時候，什麼叫做死亡呢？死相是什麼呢？多數的人都是隨著業力，使我們的意識慢慢的，變得越來越細微，經過顯、增、得這三相消滅了，也被收攝了，最後收攝於光明的時候，這時候我們稱為叫做細微的死亡，這就是死亡了。與這種死亡光明相同的，像睡眠光明，這是非常相似的。也就是說我們在睡眠的時候，意識變得越來越細微，於是會現起睡眠的光明，可是這時候我們沒有辦法去了解，或者去捉摸到這時候的光明。從很細微的睡眠光明當中，慢慢的如果現成了粗分的意識的話，那時候我們就會有夢境產生，也就是我們俗人所謂的夢吧！如同我們在睡眠的時候，有這樣一段過程。

同樣的在死亡光明現起的當下，我們沒有辦法去察覺，直到從死亡光明當中現起了中陰身，當然有一些是不需要經過中陰身的，可是有一些是需要中陰身，中陰身那時候的意識就是比較粗分的了。如同我們會從夢中醒過來一樣，在醒來的時候，這時候的意識就非常的粗，我們就很容易去認識或了解。同樣的從中陰身去投生的時候，那在結生的那個時候的意識，就會更加的粗分了。

所以我們在日常生活當中，如果仔細的去觀察我們意識的一個變化的話，它有很細微的起伏變化。也就是說有時候我們的這種氣流，還有我們的意識會非常的強烈，而且很明顯的能夠去認識或者捉到。隨著我們的睡眠，那意識慢慢、慢慢的就會衰退，或者是減弱，或者會變得更細微。於是醒來之後，於是意識又慢慢的，變得更容易、更明顯的去了解。同樣的有時候我們在生病的時候，我想我們的意識和氣流，也會變得更細微的。

所以我們的意識一直隨著因緣，一直在變化當中，它有不同的起伏的變化，有時候變高、有時候變低。那在死亡的時候，意識就是沈澱在最細微的、最細微的一個性質當中了。在這個究竟的一個最細微的意識的時候，我們稱為叫死亡。也就是因為如此，所以《密經》裡面曾經有說到，其實死亡只是意識變成最細微的一個時刻而已。有時候我們好像會覺得死亡的時候，聽到死亡這兩個字的時候，好像會覺得沒有希望了，或者它是一個止盡。其實會覺得說，這只是身心分開時候，而實際上死亡，就是意識起伏的過程當中的一個階段而已。上述所說的都是跟咒乘，或者是密乘有關的。

所以龍樹菩薩在《密集金剛》的咒經裡面曾經有說到，因為我們在果位的時候有三身，那三身呢？就是法身、報身、化身。所以與這個相應的，與這個相似的，就是這本的解釋，曾經就是龍樹菩薩的大弟子提婆菩薩，他針對龍樹菩薩所著作的這本《密集金剛》的續經，也有再一次的多作補充和解釋。

其內容也說到了，我們在果位的時候有三身，與這個果實三身相應的這個三身，是在我們凡夫地的時候就有了，這我們稱為叫做基位的三身，一個是果位的三身。基位的三身又可以分兩者：也就是說，我們在死亡過程當中的時候，死亡光明所現的化身，中陰身所現的報身，以及我們在投生的時候所現的法身。同樣的在睡眠的時候，也就是在熟睡的時候，在睡眠光明現起的時候的法身，以及作夢時候的報身，醒來時候的化身。

一般來講的話，我們說死亡的時候，就是身體和心分開的時候，我們稱為叫做死亡的。如果你認為說，有前後世存在的話，其實死亡只是一個機會讓我們換個新的身體而已。如果你認為沒有前後世存在的話，那死亡就是一切都沒有的那一天。

我想到一個故事，這個故事就是說到了，有一對師生，師生他們在工作，他們的工作一直沒有辦法結束，一直不知道如何結束是好。於是有一次他們在路上，看到了一具屍體，那時候那個弟子就跟老師說，啊！工作結束了。老師不知道為什麼，什麼叫工作結束。於是他就收拾了那具屍體說：老師你看那具屍體！於是老師才知道，什麼叫做完全結束的意思了。

無論我們說死亡是身心分開的時候也好，或者是什麼也好，但是在死亡的當下，所有的感覺和所有所看的都會消失，因此我們會感到畏懼。所以我們要如何準備後世的一個安排呢？首先我們要有足夠的計劃來作這個準備，第一個步驟就是說，要如何讓你驅除對於死亡的恐懼，這是第一步驟。第二步驟就是說，你要活在這世間的時候，要準備後世能夠得到更好的人身的這樣一種安排，這是第二。那第三則是說，如何能夠讓你在死亡光明現起的當下，把死亡光明轉為道用，這是更細微的第三步驟了。

如果我們針對第一個步驟來作解釋的話，我覺得死亡是人生的一個階段，他是生命的一個過程。如果我們首先能夠接受這個事實的話，當死亡來臨的時候，我們就可以回憶說，原來他只是生命的一個過程而已，就是如此單純而已，何需要畏懼呢？那最主要的就是說，如果我們活在這世間的時候，能夠好好的每天不浪費時間，作一個有意義的人生，那我相信在臨終的時候，我們

不會有任何遺憾的。

在第二個步驟的準備，我們也就是在臨終的時候，快死亡的時候，只要我們還有正念存在的時候，要盡量的提起心力，把今世所累積的善業，迴向給後世的增上生，後世的好的人身，這是非常重要的，應該盡量的去思惟，並作這方面的迴向。盡量使我們在臨終的時候的意識，轉為善心。我所說的死亡意識，是說粗分的死亡意識，盡量讓它成為善心，讓它持續不要間斷。

在第三個步驟的時候，為了要準備，所以我們了解到死亡的次第是什麼。這種詳細的內容，就是要靠密經我們才能夠了解。在密經、咒經裡面曾經有說到了，死亡的八種過程，也就是地融入於水，水融入於火，火融入於風，風融入於意識，意識融入於虛空。在講虛空的時候，就講四大空，四空的一種階段了。最主要是在每一個死亡過程當中，都要保持空正見，這是不可遺失的；而且在空正見的當下，必須要有菩提心作助伴。

因此我們有說到了金剛不壞身，也就是說死亡之後，他以醫學的證明來說的話，他已經是完全的死亡，可是他的意識仍然存在。當然如果只是講一個短暫的保存三天的話，說不定是隨著業力，讓他能夠保持現有的意識。可是如果憑著修行的力量，讓自己的意識存在自己的身體裡面的話，這個必須要有相當的功夫才有辦法作到的。我們也把這種修行，稱為叫做現起多種的光明，有這種的說法。還有什麼問題？

問：是不是一切的東西，都是與業緣有關的？如地心引力的東西。

答：像無為虛空來講的話，這個可能跟業沒有關係，因為它不是由業力所現的，因為它是個無為虛空。如果講到四大變化的話，四大變他可能會隨著業力而轉變。可是地是地大、水是水的這種關係，地成為地，水成為水的話，這個跟業力應該沒有什麼關係吧！但是對詳細的狀況我也不是很清楚。

如果我們講到很細微的微塵來講的話，以微塵本身的性質，這個應該跟業也沒有什麼關係。可是微塵之間互相的觸碰之後，所產生的變化，為什麼會有這種的變化呢？這個我想跟業力是有絕對的關係的，而使它產生互相觸碰之後的變化。就像好比我們的意識，它是屬於唯明唯知的體性，這個不是由業力讓它變成的，它是一個自然的一種法則、本性。再問一個問題。

剛剛有位格西問法王問題，但是法王說這是屬於密經的問題，但是我們不是每個人都有受灌頂或者是學密，所以我沒有辦法作回答。但是法王就跟他說，我覺得這個問題的關鍵是來自於，要對於上師的信心，如果你對上師的信心足夠的話，那就可以解決這樣的問題。

31、於求實性者，初說諸法有，知義離斷貪，後寂靜滅相。

甚深空性它是一個特徵，這個特徵必須要有一個依處，才會說到這樣的一個特徵的。也就是說，我們說這是某一個東西的特徵時，必須要有那個東西，要有那個有法，那個基礎，我們才會說這個東西的特徵。如果沒有這個東西的話，就沒有這個東西的特徵了。所以空性本身是一種性質，它是一個特徵，它必須要依賴一種有法，它必須要有一個所依，才会有這樣一個性質的關係，所以這個所依是必須要有的。

那如果我們不說空性，它只是一種找不到的性質而已，尋找假義找不到這不叫做空性。空性是完全依賴著他緣觀待之後而有的緣故，所以性空的。因為是完全依賴著他緣而形成的，而現起的，所以它不是由自力所現的，或自力所起的，它是由他力所起的。依他緣所起的所以叫做緣起。因為緣起所以不是由自力，或者獨立自在或自主而生的。所以因為緣起而性空，所以空性本身是依賴著緣起，我們才有辦法認知的。所以空性不是說尋找假義之後找不到叫做空性，很多人誤認

為說，我們找啊！找啊！尋找它的假義，找不到啊！所以這個叫做空性，於是就感到滿足，這種的想法是完全錯誤的。

就像《寶鬘論》裡面，龍樹菩薩非常清楚的說到，「士夫非地水火風空，也並非意識」作這樣的解剖之後，如果空性的內容，空性的究竟意趣，它只是侷限於在一種找不到的話，那時候龍樹菩薩在解剖士夫非地水火風空之後，他應該說這個就是空性才對！可是龍樹菩薩沒有這樣說。「士夫非地水火風空」作這個解剖之後，龍樹菩薩說，士夫因為六界所攝的緣故，所以士夫非有真實。所以可見空性無真實的道理，是在六界所攝之後而說的，並沒有在士夫非地水火風空之後馬上說到，這一點的解釋已經很明顯的跟我們說出了，空性並非只是在尋找假義之後找不到而已，而是應該由緣起的道理，讓我們去認知性空的道理。

那同樣的，《中論》裡面也有說到，因為緣起而性空、因為性空而入中道，剛剛好跟《寶鬘論》裡面所說的那句話是非常吻合的。所以我們要有一個有法，要有一個所依之後，針對這個所依來作它的特徵，才有辦法找到，或者認識空性。如果這個所依不存在的話，我們要如何能夠了解呢？這個尋找的方式是什麼呢？首先我們了解到說，這個法是存在的。好！既然是存在的話，它的存在方式是怎麼存在的？如果是從他方面而有，從境上而有，是自性而有，它是自力存在的話，那找、應該找得到才對，因為它是真實有的。真實有的東西應該越找越清楚，可是為什麼越找越模糊，甚至於越找的時候，會發現到找不到了呢！

首先先以找不到的理由來說不真實，沒有理由來安立真實的存在，所以尋找之後找不到。尋找、找不到，可是它又存在，它存在方式是什麼？唯有依靠他力而有了，這是第二個原因。唯有依靠他力而有的存在的緣故，因此唯名安立而有，因此無有自性，是以這種方式來推類的。

同樣的《入中論》裡面有如此說到，同樣的龍樹菩薩在他的著作裡面也有說到了，不依賴名言有的，要去安立勝義諦是不可能的。同樣的《集論》裡面也有說到，佛陀在沒有說空性之前，先說了廣大的世俗相，之後才說我上述所說的一切萬法皆無有真實，因為這些都是唯名而安立的緣故。如果佛陀之前沒有說到任何世俗名言的這種萬法的話，直接跟我們說空性的道理，要怎麼說啊！而且我們沒有辦法會意啊！

唯名而知、唯名而取、唯識而立的這種道理，如果不針對一個「所依有法」去作解釋的話，根本沒有辦法作這個解釋的。所以這也是為什麼在經上有說到了，「於求實性者」如果要了解空性的話，首先要對這個初學者先說，諸法是存在的，如果你不這樣說，就有可能墮入於斷邊。也就是說當他破除自性有之後，他會認為，原來諸法是不存在的，於是你否定的話，那會有危險墮入於斷邊。

因為佛陀知道有這樣一個危險的緣故，所以我們之前說，佛陀就是害怕有一些根器不夠的眾生們，聽到了無自性的道理之後，會墮入於斷邊的緣故，所以佛陀跟他們多了解釋。對三法性而說了三無性的內涵，就像《解深密經》來講的話就是如此。

同樣的《楞伽經》所說空性的道理，說二取空的道理，它不是無自性的道理，這是針對下根器的這個眾生，佛陀多作這個解釋。是為了什麼呢？因為怕他們墮入於斷邊的緣故，所以「知義離斷貪，後寂靜滅相。」先讓他們確認了，諸法是存在的，避免這種否定的危險之後，再讓他們去了解究竟的意趣，叫「知義」。遠離了這種常邊和斷邊的貪著之後，遠離這種危險之後，再跟他們說空性寂靜的滅相。所以「知義離斷貪，後寂靜滅相。」

了解了輪迴的過患，真的想要從行苦當中獲得了救護或者解脫，於是他就會去尋求痛苦的根

本，原來就是真實執著。於是在這種因緣具足的有根器的弟子，在當他想要去尋找痛苦根源的時候，這是最好的機緣與他示現空性的道理，於是對他說寂靜的滅相。

接下來就是說到，為什麼要看時機，對有根機的弟子宣說空性呢？因為：

32、不知離相義，隨聞即有著，此非集福業，凡愚令消損。

也就是說到了，有一些人會認為說，空性我不需要了解，我為什麼要了解空性，我為什麼要學習空性？你跟那些人宣說空性的話，那是沒有意義的，因為他根本就不想要學習，所以何需要對他們說呢？因為他們現在時機還沒有成熟，在時機還沒有成熟的情況下，你對他說沒有任何的利益啊！因此這是不需要說的。所以「不知離相義」，第一個是「不知」。

第二個是「離相義」。離相義也就是說，他對空性有希求心，可是他對空性的認知完全錯誤了，顛倒了，遠離空性真正的意趣了。第一個是不想知道，第二個是雖然想知道，可是他卻誤導了，或者會錯了空性的這種意趣。就像好比我們說到，諸法皆空性，所以你不要執著，好像什麼都是空朗朗的那種感覺，好像什麼都不需要作了，這種對空性的認知就是錯誤了。

是的，沒有錯！我們必須要使真實執著減少，可是如果你在真實執著減少的當下，對於輪迴的出離心也減少了，愛他心也減少了，這就不對了，這代表說我們對空性的認知是錯誤了，我們對空性的認知其實就是否定一切了。那當我們在修學愛他心的時候，我們知道說愛他心的重要，而且我們必須要去增長，在這個同時我們必須要去修學空性，才能夠了解到原來我們要去珍惜的他，那個有情他也是無有自性。如果你在修學空性的當下，對空性認知越深的同時，你的愛他心能夠增長的話，代表我們沒有學錯。可是你在修學空性之後，覺得他本身也是自性空，因此我不需要去珍惜，愛他心減弱的話，那又不行了，這代表說我們沒有足夠的福報資糧來認知空性，所以叫做離相義者。

「不知離相義，隨聞即有著」當這些人去聽聞空性或學習空性的話，這是非常危險的，所以這時候我們應該好好的觀察這個時機，來跟他宣說，或者教導，作這方面的指導。為什麼呢？「此非集福業」因為這些人了解空性的話，對他們來講不但沒有好處，反而會有壞處，為什麼呢？「凡愚令消損」。

33、說諸業果有，有情無謬說，若了遍體性，亦顯示無生。

這是講到了四諦的道理了。因為佛為了讓這些的弟子們，能夠了解空性的緣故，所以先跟他們說四諦的道理，第一句話是講到了苦諦和集諦。「業」就說到了集諦，由業和煩惱所生的果，也就是苦諦了，所以「說諸業果有」。

「有情無謬說」以及，就是在痛苦、享受者的這個有情凡夫來講的話，他們隨著污染諦的污染的集諦，和污染的苦諦而輪轉的，無謬說。「若了遍體性」也就是說到了，因為我們的自心的一個究竟性質來講的話，它是無有自性的。因為無有自性的緣故，可以隨著因緣而轉變，可以隨著因緣變好、變善、或者變惡的。因為它無有自性的緣故，依賴著因緣的緣故，所以我們的心可成為道諦的。因為因是隨著因緣而轉變的，所以在此「遍體性」就講到了道諦的意思。

「亦顯示無生」因為有了道諦的緣故，所以遵隨著道諦的修持，我們將可以獲得了無生亦無死的滅諦的功德，所以這句話就講到了四諦的內容。

34、依此殊勝理，佛說我我所、蘊處界等法，皆隨眾生器。

也就是說佛陀先跟他們講四聖諦的道理之後，再跟他們說有我和我所、蘊處界等這些世間的萬法，都是隨著眾生的根器而說的道理。那也就是說，以世俗諦，以名言有的這種角度去講的話，

有世間的萬法存在；可是以勝義諦來講的話，一切萬法的究竟性質都是同一味的，沒有差別的，無自性的。所以如果你能夠認識甚深緣起道理的話，那你現有看到的萬法，和實際上究竟性質的無自性，並沒有任何的相違，因此你可以很容易的使緣起現性空、性空現緣起。

35、宣說大種事，皆是識所攝，彼離智所見，豈非皆顛倒。

前面這兩句話有不同的解釋，可能針對這個解釋來講的話，是有一點困難。有一些的宗義論師，他們曾經引用龍樹菩薩的這句話，說了龍樹菩薩其實也主張唯識派的論典，因為龍樹菩薩說了「皆是識所攝」，也就是所謂的唯識派的三界唯心造的意思。一切的萬法都是屬於意識的本性，所以因為有這樣一句話，所以有一些的論師認為，龍樹菩薩不主張外境，而且主張了萬法皆心造，萬法皆是心的本性的意思。

可是如果我們直接的從經文的辭句去作解釋的話，有時候我們可能會偏差，經文所要表達的內容，沒有辦法捉得剛剛好。就像好比什麼呢？自續派是絕對不講無有自性的，可是在《中觀莊嚴論》也就是自續派的論典裡面，曾經有說了這樣一句話，「無有自性，如同幻化」的這樣一句話。但是在這個辭面上說「無有自性」非常的清楚，可是實際上他並不是要表達無有自性的內涵，他只是要表達說無有真實的自性，是要講這句話的意思。所以我們有時候在閱讀經典的時候，你不能直接針對一個字而去解釋這部經的內容，而是你必須要看這部經，再配合它的解釋，整個閱讀過之後，才去解釋每個字的意思才是啊！

所以龍樹菩薩的解釋裡面，有時候我們為了要了解更深奧的內容，應該配合像《入中論》或者是其他的論典，再來閱讀龍樹菩薩的著作的話，我們才有辦法更清楚的去了解。在龍樹菩薩的大弟子月稱菩薩的《入中論》裡面曾經有說到了，如果所知的法它是無有自性的話，能知的意識也應該無有自性才對，你怎麼能夠說所知的法無自性，而能知的意識有自性或者是真實呢？這是沒有道理的。那月稱菩薩曾經有這樣說過的緣故，所以我們自然就可以了解說到，龍樹菩薩的最究竟意趣，他認為諸法皆無有自性，所以他不會分說無外境，但是意識卻是真實，不會有這樣的說法。既然是如此的話，就跟唯識派所說的是正相違了，因為唯識派他們認為說無有外境，可是意識卻是真實。

所以「宣說大種事，皆是識所攝」的這一句話，如果我們假設不是按照唯識派的意思去作解釋的話，那我們應該如何作這個解釋呢？「宣說大種事，皆是識所攝」的這句話，應該怎麼說呢？一切輪迴和涅槃都是唯有意識安立而有的，因此由意識所攝的，這裡面所攝的意思，並不是說是屬於意識的性質，而是說是由意識安立而有的，或是從意識而生的。為什麼輪迴由意識而生呢？因為輪迴由無明而生，無明是一種意識。我們現在講大種的話，大種是成辦四大的種子，成辦四大的能力，所以大種來講的話，它是一個非常細微的微塵，它是屬於能力的一種狀態，這叫做大種。大種本身它仔細的去尋找假義的時候，也是尋找不到的，尋找假義找不到可是卻又存在，那存在的方式是什麼呢？唯有意識安立而有的。因此一切的法，都是唯意識安立而有的緣故，所以皆是識所攝。所以在此的所攝，並不是像唯識派所說的三界唯心造的意思，而應該說是由意識安立而有的意思。

「彼離智所見」如果遠離了這種空正見的所見，「豈非皆顛倒」難道這些不是顛倒了嗎？因為以實際來講的話，這些都是無自性的，如果你所認知的，和無自性的智慧所認知是不同的，那就成為顛倒了，難道這不是顛倒嗎？以反問的一個用辭來作決定，也就是說這一切法皆無有自性。

剛剛法王為什麼在笑的原因，是因為法王在說「豈非皆顛倒」，沒有一個非字，所以法王說

他有一點混淆了，到底是顛倒？還是不是顛倒的意思？所以剛剛法王開玩笑的說，我是站在法座上對你們說法的人，身為說法者的責任是讓你們更清楚才對，好像我應該讓你們更清楚的去了解的，可是我本身已經混淆了，所以我可能不但沒有辦法讓你們更清楚，反而可能會讓你們更混淆。

或者是我們可以做另外一種解釋，也就是說一切的大種，或一切的萬法，皆是由意識，「宣說大種事，皆是識所攝」也可以說這些的萬法，它是由意識安立而有的，因為意識去尋找假義本身是找不到的，而且它是無有自性的緣故，所以所安立的大種或者是萬法皆無有自性。因為無有自性「彼離智所見」，可是我們卻隨著以前無明的習氣看成了有自性了，所以我們的看法已經遠離了智者們的看法了，因為智者們他們看的時候，是看成是無自性，可是我們卻遠離智者的這種無自性的看法，看成了有自性了，「豈非皆顛倒」呢？所以這是一個解釋了。

第二個「宣說大種事，皆是識所攝」也就是我們之前所說的，一切的輪迴和涅槃都是由意識所生的，所以不清淨的、或者污垢的這些法，都是由無明所現的。所以遠離了智者所現，由無明所現的這些法，難道不是顛倒的嗎？以這種的方式去做解釋的話也是可以的。由無明所現的法都是顛倒的，為什麼呢？因為在《密集金剛》的經典裡面，尤其在生起次第的時候，曾經有說到了，在密乘的修行裡面，有說到要觀修空性。可是這種的空性不是苗、小苗、青苗、瓶子、柱子上面的空性，這種空性是空性沒有錯，是要觀修的沒有錯，可是不是重點。因為在密乘裡面要觀修的空性，這是屬於法身的空性。那這個法身的空性，是在佛果位的時候存在的，如果我們觀修的空性，是屬於一種污染的，有法上的空性，污染的有法不可能在佛地上成辦，因此他的空性在佛地的時候就不會存在，所以不可能成為法身的空性了。所以在密乘的時候所要觀修的空性，必須要清淨法上的空性才可以，因為唯有清淨法才能到佛地。如果清淨法沒有辦法到佛地的話，那清淨法上的空性到佛地就不存在了，所以在密乘的時候，所要觀修的空性，必須要在佛位的時候有的空性才可以。因此我們現在在凡夫地的時候，雖然不一定我們有清淨的法，可是我們會以自己的觀想，刻意的去創造一個清淨法，所以我們生起了空正見。以生起的空正見，刻意的使凡夫的相消滅，把它轉為本尊的相、清淨的相。雖然我們沒有辦法真正的轉為本尊相，可是在我們的觀修當中，把它現為清淨的法相之後，再來觀想它的空性，這樣的話，將來才有辦法成辦法身的空性。所以同樣的道理，以污染的執著所現的話，就是污染的有法了。之後就說：

36、若諸佛宣說，唯涅槃諦實，爾時諸智者，誰言餘非倒。

什麼叫做涅槃呢？涅槃是當我們的內心，斷除了一切障礙之後，所有的心的究竟性質的空性，這個叫做涅槃。也就是說在心的空性當下，所依的心沒有任何障礙的這種心空性，我們稱為叫做涅槃的。所以當智者能夠現證涅槃，看到涅槃的時候，他等於看到了空性。所以在看到空性的當下，他不會有任何錯誤的亂相，所以以智者的知見去看涅槃的時候，所見和所在是相同的，所以是真實的。「若諸佛宣說，唯涅槃諦實」因為他所見和所在是相同、吻合的，不是違背的。

可是我們看身心的這種蘊體的時候，他所見和所在是不同的，所以他是顛倒的、是錯誤的。所以既然我們可以了解到涅槃是諦實的話，「爾時諸智者」爾時這些的智者，誰能夠證明說身心等不是顛倒呢？因為身心等是顛倒啊！所以說「誰言餘非倒」。

37、若心有散亂，為諸魔作使，若如是於此，無患何不許。

「若心有散亂，為諸魔作使」如果我們的內心，隨著真實相而產生的執著，因此隨著真實執著而散亂、動搖的話，那變成了說真實執著控制了我們的內心，於是自然就會產生非理作意，於是就會產生煩惱，我們就會被煩惱魔給作使的話。「若如是於此，無患何不許」也就是說這樣的

話，我們為什麼不能夠承認說，既然空性已經能夠斷除真實執著的話，那被空性所轉的智者，為什麼他還會被煩惱魔給喚使呢？這是不會的。為什麼我們不能承認呢？因為空正見它與真實執著的所執是正相違的。既然我們隨著真實執著，會被煩惱魔給喚使的話，那隨著空正見給控制的，隨著空正見給轉的智者們，他們怎麼可能會被煩惱魔給喚使呢？這是沒有的。所以「若如是於此，無患何不許」。接下來則是說到了：

38、正等覺宣說，無明緣世間，說世是分別，云何不應理。

於是佛說了，我們世間人因為有無明的關係，所以於世間輪轉的。所以如果佛說世間是由世間無明的分別心而促成的話，為什麼沒道理呢？這是有道理的。

39、若無明滅故，何者即當滅，是無明遍計，云何不顯明。

如果無明消滅的話，那無明所產生的這種十二因緣則會一起消滅。既然十二因緣都是由無明所產生的話，為什麼我們沒有辦法能夠，很清楚的了解到說，一切的痛苦來源是從無明而促成的呢？因為十二因緣是由無明所產生的。為什麼呢？因為無明消滅的話，其他的十二支就會被消滅。

40、何者具因生，無緣即無住，離緣故即滅，此有亦何得？

既然我們了解到說，一切都是由因緣而生的，沒有依賴因緣的法就不存在了，就是隨著因緣而生，隨著因緣而滅，無有因緣則無生，無有因緣則無滅，這個道理了解的話，你又有什麼自性可得呢？「此有亦何得？」

41、諸說實有者，執為勝事住，彼住此道故，無少分希有。

「諸說實有者」在此是正針對外道而說的。外道他們認為不只有自性以外，他們也認為說我是獨立實體的，而且我是常一自主的。「諸說」的意思就是說，他說了，或者外道主張的諸法皆有自性，所以諸法皆有自性的說者，就是外道的實有者，他們執著有常一自主的我，所以叫做勝事住。這裡的「勝事」就是指常一自主的意思。「彼住此道故」因為他們的主張裡面，安立了有常一自主的緣故，所以「無少分希有」，也就是說因為他們已經主張了常一自主的我了，所以縱使他們說有自性的話，也沒有什麼好稀奇了，因為他們已經認為常一自主的我存在了，所以他們說有自性的話，我不覺得這是稀奇。可是稀奇的是什麼呢？讓我覺得驚訝的是內道。

42、然依諸佛道，說一切無常，執取諸實有，安住此最奇。

「然依諸佛道」也就是說依由佛陀的四法印，而安立了空和無我的下部論師，你們說了一切法皆是無常相，你們原本就有自性的這種我執存在了，可是你們卻可以用佛陀所說的無常緣起的道理，來建立有自性的話，「執取諸實有，安住此最劣」這有兩種的翻譯了，劣的這個字在此也可以翻譯為奇，最奇或者最為劣，這兩種的說法都可以。你明明說了無常的道理，或者緣起的道理了，可是你卻可以用無常和緣起的道理，把他轉為是有自性的理由的話，我覺得這是一種很差勁的說法，而且你的這樣說法，會讓我覺得很驚訝、很奇有，「安住此最劣」或「安住此最奇」有兩種的翻譯了。

43、顧此又顧彼，觀後若無緣，諍此或彼實，聖者何能說。

也就是觀察了任何的假義之後，既然都找不到的話，我們有什麼能夠諍論的呢？因為觀察任何一切的假義之後，什麼都沒有辦法獲得啊！在 43 句裡面的「觀後若無緣」，就是講到了我們沒有共相有法來做諍論的，因為自續派他們在諍論有沒有自性有的時候，他們是以自性的有法做諍論的。可是中觀派他們不覺得有一個自性有法，因此他們沒有一個共同安立的一個有法存在，我想這是講到這方面的內涵。

44、誰不許緣起，著我或世間，彼遭常無常，惡見等所劫。

外道者他們不認為有緣起的存在，於是就執著常一自主的「我」，但是這一些的外道者，他們將會有內違主張的這種損壞，也就是說他們對無常法執著為常法了，因此在他們的見解上，會有邪見來損害他們的。之後是講到內道者：

45、若許緣起法，又許法有性，彼等由因患，云何能不違。

又說了法是有自性的話，「若許緣起法，又許法有性，彼等由因患」那這些人會由他們這種違背的，或者矛盾的邪因的過患，因此使他們的主張產生了內違，所以「云何能不違」。

46、若法依緣生，猶如水中月，非實亦非倒，彼不被見奪。

如果你能夠了解到，諸法是由因緣而生，緣起而生、緣起而滅的這種水中月幻相的道理的話，那並非真實而有，因此就不會被邪見給顛倒了，所以就不會被邪見給奪走我們的法身慧命。

47、若許有實事，決定生貪瞋，執怖暴惡見，從彼興諍論。

如果認為有自性，或真實存在的話，那由這種執著，決定會產生貪瞋的，因此我們就會隨著邪見，而製造不需要的諍論了。

48、彼因起諸見，無彼惑不生，若此正了知，見煩惱俱盡。

如果你能夠了解到因緣而生的道理的話，那不會有上述無意義的諍論和邪見或疑惑了。如果能夠了解到空性道理的話，一切的煩惱也因為對空性的了知而盡除。

49、由誰了知彼，從緣生而現，緣生即無生，聖說最勝慧。

誰能夠斷除這一切的煩惱呢？那就是誰能夠了解到緣生而起的道理。緣生而起的緣故，所以就不是自己而生、自性而生了，緣生即無生。因為它是依賴著他力而生，所以不是自力而生，既然不是自力而生的話，就不是自性而生了。這種無生的智慧，「聖」也就是佛陀說這是最殊勝的智慧。

50、為除邪妄執，無實執為實，遍執及興論，次第由貪生。

「為除邪妄執」為了能夠斷除這個真實執著的緣故，我們應當了解到說，這些的煩惱是從那裡來的呢？是從「無實執為實，遍執及興論，次第由貪生。」這些都是因為，由真實執著而產生的。為了能夠斷除真實執著的緣故，所以我們必須要了解，一切痛苦的根本是從那裡來的呢？就是我們把沒有真實的自性執取有真實，因此而產生了這些的興論，因此而產生了貪瞋等。

51、諸大德本性，無宗無所諍，彼尚無自宗，豈更有他宗。

「諸大德本性，無宗無所諍，」大德是指中觀的論師，因為他們沒有主張自性的緣故，所以沒有自性執著所產生的諍論了，「彼尚無自宗，豈更有他宗。」所謂的中觀論師無有自宗的意思，並不是說中觀論師不主張任何的東西，不是這個意思，如果中觀論師不主張緣起性空的話，那中觀論師就沒有任何中觀的主張了。

這裡面所說的無自宗的意思是什麼呢？就像剛剛所說的共相有法，也就是說沒有一個共同可諍論的基礎了。因為中觀論師認為，沒有一法是有自性的，所以你今天在跟我辯論的時候，你是以自性的有法跟我辯論的話，那我們沒有一個共同辯論的基礎，是以這種的角度去做解釋的。

52、獲得法器已，散亂如毒蛇，自心速捉持，念失惑毒侵。

「獲得法器已」了解了這個無自性的道理之後，以空正見的法器去消滅如同「散亂如毒蛇，自心速捉持，念失惑毒侵。」

53、諸心有所住，惑毒豈不生，若時處於中，亦被惑蛇咬。

54、如愚真實想，見影然生貪，如是世間痴，障覆難知境。

55、諸法如影像，慧者知其義；眼雖見污泥，不為污泥染。

56、凡夫貪著色，中者離貪著，遍知色性相，具慧得解脫。

「凡夫貪著色，中者離貪著」在三界裡面的煩惱去做一個分析的話，那也就是說，欲界的煩惱是非常重，比起色界和無色界的煩惱來講的話，欲界的煩惱是非常粗糙的，所以「凡夫貪著色」也就是欲界的煩惱，是針對於色聲香味觸五欲產生的這種貪著。「中者」也就是說煩惱不是那麼強烈的，輪迴的這種凡夫，中者也就是色界和無色界的這些修行者們，他們了解到欲界的煩惱過患之後，會去遠離欲界的貪著。所以第一個凡夫是指欲界的凡夫，欲界的凡夫貪著五欲；可是中者的色界、無色界的眾生，他們會遠離這些的貪著。那超越了三界，了解空性的這個修行者，因為遍知五欲的究竟性質、空性的緣故，所以具有這種智慧而獲得了解脫的。

57、執淨起貪著，不執則離貪，已見如幻士，寂滅証涅槃。

「執淨起貪著」欲界的凡夫為什麼會貪著欲界的五欲呢？因為他們把不淨東西執取為淨，因此而起貪著的。色界和無色界的這一些修行者，或者是天人們，為什麼會遠離這種欲界的煩惱呢？因為他們不會如此的執取，而遠離了這種的貪著了。了解空性的這些修行者們，因為看一切的萬法如同幻化般，因此他們不會生起任何細微的煩惱，於是而證得了涅槃。

58、邪見現諸苦，一切煩惱源，有無為等觀，達義即不起。

「邪見現諸苦，一切煩惱源」由邪見會現起了一切的痛苦，因此邪見的真實執著，則是一切煩惱的根源。「有無為等觀，達義即不起」如果你能夠了解到，有為法和無為法的究竟性質是平等的話，依由這種的觀慧，你通達了諸法的究竟性質的緣故，所以你不會對任何一法，而產生這種煩惱的，所以「達義即不起」。

59、有處即有貪，亦有離貪故，無處之大士，無貪無離貪。

「有處」如果有真實執著的所緣的話，叫做有處了。則會有欲界、色界、無色界這三界的形成。有處即有貪，這裡的「有貪」是指欲界的意思，也就是五欲的貪著。「亦有離貪故」，離貪是指色界和無色界，之前的有貪是指欲界。所以有真實執著的所緣處叫做有處，有真實執著的所緣處的話，則會有欲界，所以叫做「有處即有貪」。也會有離貪的色界和無色界的緣故，遠離了真實執著所緣處的這個大士，也就是聖者們，則沒有欲界，也沒有色界和無色界投生的因緣了，所以「無處之大士，無貪無離貪。」

60、若見自性離，心能無動亂，能脫惑蛇攪，無盡大苦海。

「若見自性離，心能無動亂」在資糧道的時候，聽聞了空性的道理，並且學習。在加行道的時候，對於空性而產生了修所生慧，並且繼續保持這種對空性的觀修，一直到世第一法。這時候雖然有異共相來觀修空性，可是慢慢的因為透過長時間的觀修，二相慢慢淨除之後，現證空性的那個時候，心就能夠無動搖的安住於空性當中，這時候現證空性的見道將會獲得。

再反覆的去串習的話，就是進入了修道。這時候由煩惱惑所產生的這個大蛇，就沒有辦法動搖你了，我們就能夠隨著這種修道而獲得了解脫，因此能夠脫除這種無盡大苦海的輪迴了。所以在此已經說明了說，唯有空性才能夠讓我們獲得了解脫。所以有一些的論師，他們認為獲得解脫不一定要了解空性，這種的說法是不符合於龍樹菩薩所說的最究竟意趣。

因此聲聞和獨覺的阿羅漢，因為已經獲得了解脫的緣故，所以他們必須要了解空性，因此他們的見解是屬於中觀應成派的見解。這時候我們必須要知道說，聲聞乘和聲聞宗義是不一樣

的。聲聞的宗義不一定是聲聞乘，聲聞乘也不一定是具有聲聞的宗義。因為聲聞阿羅漢他是屬於聲聞乘的修行者，因為他是屬於聲聞阿羅漢，可是他的宗義是屬於中觀應成派大乘的宗義，不是聲聞的宗義了，這點差別我們必須要了解。

所以我們了解到說，大小乘宗義和大小乘的修行者，和大小乘是不同的。大乘者不一定要具有大乘的宗義。為什麼呢？就像好比因為有菩提心的緣故，他就自然進入了大乘門，他就是大乘的修行者，可是他的宗義，有時候可能會成為了經部，或者是一切有部的這種宗義，這是有可能的。因為像經部和一切有部的這些修行者，他們聽了菩提心的教授，覺得菩提心很殊勝，於是生起菩提心，這是大乘修行者，可是他們的宗義是有部和經部的宗義。所以以行為來講的話，他是大乘的修行者，大乘者；可是以他的宗義來講，就是小乘的宗義。

同樣的道理，大乘宗義者因為他的宗義來講，是屬於中觀的宗義，可是以他個人的行為來講，他沒有辦法生起菩提心，以出離心進入小乘的緣故，所以他的修行上是小乘，可是以他的宗義來講卻是大乘。接下來就是做回向了。也就是說：

61、此善願眾生，集修福智糧；獲得由福智，所出二殊勝。

願此，就是著造這本論典的功德，能夠使一切有情眾生，能夠累積福德和智慧兩者資糧；由福德和智慧兩種資糧，所出生的二身功德，皆能夠獲得。龍樹菩薩做此回向。

這以上是三天的法會已經結束了，這個經典並不是說，像看故事書一樣，看完一遍就好了，而是要反覆的閱讀，從每一個字上都要去體會到它的辭義。首先要了解，以聽聞的方式來認識每一個辭義，了解這個內容，以了解的內容再反覆的去思惟，以思惟來生起智慧，這樣的話再去串習。

對於思所生慧所體悟的內容，要反覆的去串習，一次再一次的這樣去訓練的話，我們真正的就能夠生起證量了，這就是所謂的修所生慧。如果你們覺得說，在短時間內就能生起證量的話，那你的這種期望是錯誤的，不應該抱有這種的期望。

以我個人來講的話，應該是思惟空性的時候，大約有五十三、五十四年之久了，透過反覆的思惟，有這個決定的定解，少數的這種會義，大約有四十多年了，所以不是那麼簡單能夠了解的。

但是這不是說，只是透過思惟而已去了解內容，而是說要反覆的去訓練、訓練，真的我們可以應用在生活當中，確實會有一種感受，它會帶來感受，而不只是一個知識而已。菩提心的這種思惟，我們能夠直接的獲得利益。就像好比我們沮喪的時候，菩提心的思惟會馬上給我們帶來心力，可是空正見沒有辦法像菩提心一樣，那麼直接的給我們利益，好像沒有這樣一種感覺。雖然我沒有證得空正見，所以我沒有辦法很明確的說出，可是透過反覆的思惟，對於我們事相的了解，我相信會有絕對的幫助。圓滿結束。吉祥如意。