

## 《入中论》第33课笔录



**诸法等性本基法界中，自现圆满三身游舞力，  
离障本来怙主龙钦巴，祈请无垢光尊常护我。**

为度化一切众生，请大家发无上的菩提心！

发了菩提心之后，今天继续宣讲诠释第二大佛陀吉祥怙主龙树究竟意趣的《入中论》。本论分四个科判宣讲，名义、译礼、论义和末义。现在正在宣讲第三个科判论义，分三：造论分支、所造论体和造论究竟。现在在讲第二个科判所造论体，分二：暂时地和究竟地。现在在讲第一个科判暂时地，分二：分别说十地和说诸地的功德。现在在讲第一个科判分别说十地，分三：极喜地等五地、现前地和远行地等四地。

现在在讲第二个科判现前地，分二：真实和结尾本品。现在在宣讲第一个科判真实，分三：略说能境地体相、广说所境空性和说此地功德而结尾。现在讲的是第二个科判广说所境空性，分二：空性的深义和真实宣说具有深义的空性。现在在讲第二个科判真实宣说具有深义的空性，分三：如何传相、为谁传法和所讲之法。如今讲的是第三个科判所讲之法，分二：以理抉择空性和空性的分类。现在在讲第一个科判以理抉择空性，分二：以理抉择法无我和以理抉择人无我。

现在在讲第一个科判以理抉择法无我，分三：以理破自性生、是故以理成立唯一缘起生义和认定如是以理观察之果。现在在讲第一个科判以理破除自性生，分二：二谛中破四边生和如是破者妨难。现在在讲第一个科判二谛中破四边生，分三：立誓略说无四边生、于彼

以理广说和如是成立之义故结尾。现在在讲第二个科判于彼以理广说，分四：破自生、破他生、破共生和破无因生。

现在在讲第二个科判破他生，分二：总破承许他生宗和别破唯识。现在讲的是第二个科判别破唯识，分二：叙计和彼破。现在在讲第二个科判彼破，分二：以理证破和释佛说唯识之教义。现在在讲第一个科判以理证破，分二：破离外境之识有自性和破成立依他起有自性。现在在讲第一个科判破离外境之识有自性，分三：破离外境意识之本体、破彼中成熟无情显现之习气和如是破之结尾。

如今在讲第一个科判破离外境意识之本体，分二：破离外境识有自性之喻和破由习气功能出生境空之识。现在在讲第二个科判破由习气功能出生境空之识，分二：前后内容结合示他宗和彼破。现在在讲第二个科判彼破分二：略说和广说。现在在讲第二个科判广说，分三：破现在识有自性功能、破未来识有自功能性和破过去识有自性功能。其中第一个科判已经讲完了，今天开始讲第二个科判破未来识有自性功能。

乙二(破未来识有自性功能)分二：一、总破；二、答破。

丙一、总破

### **未生体中亦无能，非离能别有所别， 或石女儿亦有彼。**

总破主要是对于承许未来识中有习气功能进行观察、遮破。因为如果习气功能有自性的话，要么是现在识当中，要么是未来识当中，要么是过去识当中。现在识当中没有习气功能已经观察了，“已生功能则非有。”不单单是已生的识当中没有习气功能，“未生体中亦无能，”这个亦字是跟随前面已生功能进行观察的。“非离能别有所别，”因为不是离开了能鉴别而有所鉴别的法，你这种问题无法成立。如果离开了能别有所别的话，“或石女儿亦有彼。”彼，是习气功能。二谛当中没有本体的石女儿也应该有习气功能，有这个过失。

如何进一步了知颂词的所诠呢？我们一个一个地进行观察。对方已经了知了现在的心识当中不可能有习气功能，他们也许会想，在未来识当中，应该有习气功能。但是，在没有产生的法当中与存在习气功能这二者矛盾、相违，是汇集相违因。因为未生体还在未来，根本还不存在，在不存在的法当中如何存在所谓的习气功能呢？根本无法成立。

为了进一步了知未生体中没有习气功能，第二句讲“非离能别有所别，”别，就是鉴别，能别和所别即能鉴别和所鉴别。所别是看待能别才有，有了能别才有所别，没有能别根本没有所别。心识或者眼识是一种能别、能差别法或者能鉴别法，它上面的习气功能是所别。比如注释当中讲到眼识的习气功能就是能别，为了说明这种习气功能不是其他法的而是眼识的，所以这个眼识就是能鉴别，能鉴别确定完之后，眼识的习气功能是所鉴别法。

注释当中为了让我们了知，用“张三的父亲”打比喻，这句话当中有能别和所别，能鉴别就是张三，张三的什么呢，张三的父亲，说明这个父亲不是其他人的父亲而是张三的父亲。所以，张三是能鉴别，能鉴别安立好之后，张三的父亲就是所鉴别，二者之间有一个能鉴别和所鉴别法。如果张三不存在，张三的父亲根本安立不了。首先安立张三之后，才能安立张三的父亲，如果张三从来没生过，那么根本没有张三父亲这个所鉴别法。

同样道理，如果心识存在，就可以说心识的习气功能如何如何。如果心识根本没有，怎么可以说心识的功能如何如何呢？对于未生的法，此处说未来识中有习气功能。我们说，未来识根本不存在，名言安立不了，对于一个没有的法你说它是心识或不是心识，根本没有意义。如果这个法存在，我们才可以分析这个法是心识或者不是心识，才可以有分别它的基。张三如果是未来的话，分别的基根本不存在，说张三的父亲，或者未来心识的自性功能，完全没有意义。所以，“未生体中亦无能，非离能别有所别，”这两句话是一种汇集相违，未生的心识根本不可能有自性功能，因为非离能别有所别的缘故，不是离开了能鉴别法而有一个单独的所鉴别法心识或眼识。

如果离开了眼识还有自性功能，“或石女儿亦有彼。”这是根据相同。通过同样一个根据，石女儿也应该有自性的功能。未来心识、眼识和石女儿，从未生的角度来讲完全相同。你既然可以说没有产生的未来心识可以有自性功能，同样未生的石女儿为什么不可能有自性功能呢？如果石女儿具备自性功能，就应该产生眼识、耳识。一个根本不存在的法或石女儿存在眼识、耳识，谁能承认呢？这就是根据相同。给对方发了一个他根本不能承认的太过，或者给他讲这样一个例子让他承认。

发太过是让对方知道，你的观点如果这样承认的话，有很大的过失。如果你说石女儿不生的缘故，不可能有习气功能。我们同样讲，还没有产生的心识没有本体的缘故，根本不可能有习气功能，这是根据相同的因。

这是总破，我们就知道，没有产生的心识完全是一个未来法，全是不存在的法，怎么可能有习气功能？还没有产生的心识当中根本不可能有一个所谓的习气功能。

## 丙二、答破

对方对我们所提出来的太过---根据相同的问题，要进行答辩，我们要破他的答辩，所以叫做答破。

**若想当生而说者，既无功能无当生。**

**若互相依而成者，诸善士说既不成。**

第一句是对方的回答，“若想当生而说者，”他认为石女儿和未生的心识根本不一样，石女儿永远不可能生，而未来的心识可以生。因为每个众生都有他的相续，只要相续没有中断，就说明他有习气功

能。虽然这个心识还在未来，但是第二刹那的心识绝对产生的。若想当生而说者，意思是他内心当中想这个心识在第二刹那当生，肯定会出生，一边想一边嘴里说：未来的心识肯定会产生的，未来心识就是这个习气功能所产生的法，未来的心识绝对不是其他的功能，习气功能就是产生未来的心识、不是产生其他的心识。

一方面，他内心当中想到、缘了一个未来的法，嘴里面说未来的这个法就是现在的习气功能产生的，他觉得有能别和所别。一方面，承许习气功能是实有的。所以他打了这个比喻，说未来法、当生法绝对要生，内心想到、嘴里说到现在的习气功能产生未来的心识，这个就是能别所别了，能别就是未来的心识，所别就是现在的习气功能，不是离开能别有所别，和石女儿根本不一样。

还打比喻讲，《自释》等都讲了这些比喻。比如煮饭，这个饭是未来，当生。把水和米放在一起，烧上火或者插上电，煮几十分钟之后，米才会变成饭。实际上现在是在煮米，为什么说是煮饭呢？就是因为我的内心缘到了马上要成熟的饭，我的嘴里就说煮饭。同样道理，未来的心识是要产生的，我的心缘未来要产生的心识、果，而说这是一种当生。未来的法是由习气功能产生的，这个习气功能就相当于现在的米，未来的心识相当于饭。饭虽然是在未来位，但是未来位的饭绝对要成熟的，因为米而成熟的缘故，所以一般不说煮米而说煮饭的原因就是这样。说的很应理。

还有的地方讲织布的比喻。织的布是未来法，内心当中想到将要织成的一块一块的布，然后就说我现在在织布。实际上你当时织的是一条一条的丝、线，但是没有说织线，而是说织布，原因也和这个相同。

还有，引用《俱舍论》的观点，入胎有三种，轮王二佛。轮王是转轮王，二佛是独觉和要成佛的最后有者。这三种在入胎的当时，还不是真正的轮王、独觉和佛。按照小乘的角度讲，释迦佛成佛的时候还是个凡夫，但也可以说佛入胎了，也是想到未来将要产生。轮王登基之后才是转轮王，独觉也是凡夫一座当中证悟无学道的，可以说独觉入胎，也可以说是佛入胎。所以，想到以后的果，说三种入胎等都是可以的。

用了这样几个比喻，想要证成未来的识虽然是在未来，但是是当生，是要产生的法，我们就可以把它安立能鉴别。也可以说，通过现在的习气功能能产生未来的法。这是第一句当中讲的“若想当生而说者”。

“既无功能无当生。”你的观点不正确，这种能立所立根本不成立。如果有一个生的话，就会有当生。你得首先把生成立了，才可以说已生或者当生的法。如果所谓的生，恒时犹如石女儿不存在，你这个当生就无法安立。因为你的习气功能无法安立的缘故，尤其本科判未来识中的习气功能根本无法安立。你这个未来识根本没有，就不可能有未来识的习气功能，在科判当中是成立的。未来识的自性都没有的话，未来识的习气功能又怎么能够安立呢？无法安立。再

反过来讲，如果习气功能不成立，就没有生了，当生无法安立。

所以，既无功能无当生，因为没有未来识，就没有习气功能，没有习气功能就没有所谓的当生什么法了。如果你的习气功能的确真实成立的话，就可以安立一个当生。但是习气功能根本无法成立，又怎么安立当生的法呢？

这个地方的破斥要多看注释，注释当中也是这样观察的。我们觉得“既无功能无当生”一下子无法了解，主要是放在这个科判当中是未来识无习气功能，所以这个习气功能是未来识的功能。如果连未来识都没有的话，就不可能有未来识的习气功能。如果没有习气功能，也就没有当生了。

还有，在注释当中也顺便破它的比喻。在煮饭时，米当中有没有饭的习气功能呢？不确定有。它是无自性的法，没有一个实有的习气功能。对方观察的是世间世俗法，但是中观宗的概念不一样，中观宗讲一切都是缘起的、无自性的，在无自性当中可以这样安立。但是，对方是说唯识无境，通过习气功能而成熟境空之识，外境根本没有，完全是通过内心成熟而安立胜义当中有心识存在，所以习气功能也应该是一种自性有的功能。观察他们的比喻，没有自性空。

上师在注释当中讲，所谓的米是不是真正有成立饭的习气功能呢？不确定。米是看待法，看待饭来讲，这是米，米可以成熟饭；但如果看待其它法，比如看待鸡，它就是直接食物，没有饭的习气功能了；看待供曼扎，米就是供品，也没有什么成熟饭的习气功能；如果掉在地上，则不能吃了，就变成垃圾。从这个方面观察，所谓的米不是实实在在、不变化的实有自相法，完全没办法安立所谓的习气功能。一切都是假立的，没办法在胜义当中安立习气功能产生境空之识，经不起胜义理论观察。

上师在注释当中讲，这些都是胜义理论的观察，而不是名言理论。名言理论没必要破，把米放进去、加水，通上电，肯定能够煮饭的，这个角度讲，成熟饭的功能可以安立。但这些都是假立的、看待的，都是无自性的。对方想要通过这些比喻来成立胜义有，通过前面一系列胜义理论，根本经不起观察。所以，既无功能无当生。没办法安立这个所谓的当生。

若想当生而说者，石女儿没有当生，石女儿永远不生，所以石女儿不可能有习气功能。而这种未来识当生，所以石女儿未来可以当生，所以有习气功能。对方想通过这个来做鉴别。但是我们说，你能立等同所立一样的不成，仍然没办法安立习气功能是自性有，或未来识有习气功能。

“若互相依而成者，”下面是通过缘起因看待而成的。什么叫互相依而成者呢？对方的习气功能和识就是互相看待的。看待已经成就的心识，可以说习气功能出生这个心识，是这个心识的因，看待果才能有因。而这个心识是某种习气功能而成熟的，这个果离不开这个因，习气功能是一种因，通过习气功能而产生这个果识。

习气功能的因和它所产生的果识二者之间不是自相有，是互相

依靠、互相观待才能成立，这种果实依靠习气功能才能生起，所以它无自性。安立习气功能要看它产没产生果，如果已经产生果，才能说这种习气功能是产生果的，这种因才能安立。如果没有果，因是谁的因呢？没有果，因就不是因了，根本没有因。所以，这个果是观待、依靠习气功能而产生，它无自性；习气功能要观待果法才能安立成是习气功能，也无自性。

“诸善士说既不成。”诸善士，指龙树菩萨、圣天菩萨。当然佛陀在经典当中再再讲，尤其指出善士是龙树和寂天菩萨。在《自释》当中都是这样讲的，而且引用了《中论》、《四百论》的教证来证成。既不成，不成自性有。只要是观待的法，没有哪一个是自性有的。自性有的法绝对不需要观待任何法，可以独立成立、自在成立，叫做有自相。

如果一个法是依靠其他因缘才可以产生的话，绝对没有自性。比如，长短、方圆、此彼、上下、高矮等。所谓的长必须要观待短才能够叫长，如果不观待任何法叫长吗？这个长是有自性的长吗？根本没自性。如果一米是自性的长，放在两米前面也应该是长，自性长的缘故，不需要观待其它法都是长，但根本安立不了。所谓长和短都是互相假立的，有长才有短、有短才有长；此岸彼岸也不是真正自性有，你站在此岸说对面是彼岸，站在对面的时候说是此岸，以前站的地方就是彼岸了。所以只要观待而立，全部都是假立的。此处的习气功能和心识二者之间也是这样的，离开了习气功能没有心识，离开了心识法也没有习气功能可言。

你这种习气功能和心识是不是观待而立的？如果承许观待而立，诸善士说既不成，龙树菩萨和圣天菩萨都说不成立真实有，全部是假立的、观待的法。如果对方想，虽然是观待的，但是这个观待而成立的法是实有的。我们就要进一步破观待是实有的观念。我们说，这个观待是观待一个已成的法，还是未成的法？如果观待的法是未成就的法，所观待的对境根本没有，你观待不了。如果观待的法是已经成立的，已经存在就不需要再观待了，它已经有的缘故。所以，所谓的观待不可能自性有。

中观宗的理论就是要打破我们的种种执著，是使用我们自己能够承许、接受的根据来观察的。我们学习《中观》、《四百论》、《入中论》等中观教义，可以很清楚地知道，你这样执著就有这样过失，你那样执著就有那样过失。最后要怎样呢？什么都不执著。一切万法的实相或者法界，不是你的执著能够认定的。怎么样认定呢？什么都不认定就是认定，什么都不见就叫做见。我们千万不要认为，像射箭一样要找个靶子，把理论放过去，然后把它破掉。实际上这些都是方便而已，观待于我们内心当中执著的状态，通过殊胜的理论打破我们执著的方式。比如我们破自生、他生、共生、无因生的时候，似乎有一个靶子在让我们破，这写都是方便，实际上要达到的目的是什么都无所缘的见解。因为的确没什么可缘的。

我们如果要缘显现，显现无所缘，有破显现的理论。如果认为破

完显现之后，要证悟一个空，空也不存在。哪里有一个空呢？空就是色，根本没有一个所谓空的自性的层面。最后，显现没有办法执著，空也没有办法执著，什么都不要执著。安住在一切无执著当中修行，就可以超越戏论，真正抉择或者修自己的实相见，就可以和法界相应。

乙三(破过去识有自性功能)分二：一、真实破；二、破释妨难。

丙一、真实破

**若灭功能成熟生，从他功能应生他，  
诸有相续互异故，一切应从一切生。**

颂词内容是破他生的理论。我们可以引用前面“火焰亦应生黑暗，又应一切生一切”的理论放在此处，又破了一次。为什么这样？因为唯识宗在承许他的所依相续的时候，有他生的思想，所以我们就破他的生思想。

首先，“若灭功能成熟生”，若，如果。灭功能，比如现在的心识已经生起、马上要灭的时候，就有一种功能无间熏习到阿赖耶识当中。成熟生，现在这个心识灭掉了，灭了之后不会中断，因为刚才马上要灭的心识习气已经熏到阿赖耶识当中，这个习气功能一下成熟，然后产生第二刹那；第二刹那生起、要灭的时候，习气又熏进去，然后又开始成熟，产生第三刹那。这个一个相续的观点，叫做“若灭功能成熟生”。

我们再看科判，破过去识有习气功能，即已经灭掉的识有习气功能。心识正在灭的时候，它的习气功能熏进阿赖耶识中，然后通过这个习气功能又产生第二刹那的心识，第二刹那的心识要灭的时候，又熏进阿赖耶识中，通过这个又开始显现第三刹那的习气功能，就是这样一个一个刹那相续下去的。已经灭的心识当中有习气功能，而且通过已经灭掉的习气功能成熟下一刹那的心识，这就是我们平时讲的心识流转。从无始以来流转到现在，从名言当中讲，没有什么不合理的。要破的是他承许胜义实有。

前面“若灭功能成熟生”已经分析得很清楚，心识是刹那生灭的。怎样做连接呢？按照唯识宗的观点，心识要灭的时候马上形成一个习气功能，熏到阿赖耶识当中去，然后已经熏到阿赖耶识当中去的习气种子作为因，产生第二刹那心识，二者是因果关系。所以，现在我们的识是一种果法。果法要灭的时候，会再度引起习气功能，又熏习到阿赖耶识当中，作为因，产生下一刹那心识。唯识宗通过这样的因果而安立心识的，从心识的种子或果法或习气，和显现的现相二者之间，有不同的自性，因和果之间是他性的。故安立成破他生。

这个地方也是一样，“若灭功能成熟生”，如果是这样的话，“从他功能应生他”，他功能，他体的功能，这个是因。应生他，后面的他是果。也就是说，因和果之间是他体的，而且后面的他是果识，从一个他体的功能应该产生一个他体的法。

为什么这样呢？“诸有相续互异故，”诸有相续，可以直接理解成诸刹那法。互异故，对方承许一切前刹那和后刹那的法是互异的。如果所诠义代表的是“有相续”法，诸刹那的法都是互异的，不相同的，不是一体的。通过这个根据我们就可以安立“从他功能应生他，”从一个他体的功能可以产生一个他体的心识。

我们进一步解释“有相续”，其中有一个分支和有支的关系，分支就是诸刹那法。以念珠为例，通过一百零八颗珠子组成一串念珠，整串念珠叫做有支，是整体的意思。有，具有，支，具有分支，这样一个整体具有分支，每一颗念珠叫做分支。此处“有相续”是指分支。从无始以来到现在，叫做心相续，是一个整体。这个整体相续是一个假立的法，除了每一刹那单个的心识之外，没有一个所谓的相续。但是，我们观察整个相续，在每一个分支上都是存在的，叫做有相续，每一个分支当中都具有相续的一部分。比如，一串念珠上的每一个颗珠子都叫做有相续，每一颗珠子都是整串珠子的一部分，离开了每颗珠子，没有一个所谓的相续。所以，相续的法就是一个整体、一个有支，其余的分支就叫做有相续。每一颗珠子或者每一刹那的心识都具有相续的成分，“有相续”就叫做它的分支，也叫做“每一刹那的法”。后面的“相续”指的是无始以来流转到现在的“心相续”，相续和有相续是从这个角度理解的。前面我们说“有相续”直接理解为每一个刹那法的原因也是这样的，因为每一刹那每一刹那互相之间都是他体的缘故。

对方安立完这个问题之后，我们发了一个太过，“一切应从一切生”一切法就应当从一切是因和非因当中产生。因为这一切法都是他体的，自相的他体，而且是在胜义当中安立这种所谓的心相续，心识和心识每一刹那之间都是互异的，不是一体的，全部都是不相同的法，而且又能够产生。把这几个问题汇集在一起，就有一切生一切的过失了。前面“真实破他生”也是讲这个问题。这个科判真实破，就这样破了。

丙二(破释妨难)分二：一、回答；二、彼破。

丁一、回答

我们不是给对方发了一个“一切应从一切生”的过失吗？对方不承认，他说没有这个过失，理由如下。

**彼诸刹那虽互异，相续无异故无过。**

“彼诸刹那虽互异，”他说，前一刹那和后一刹那、每一刹那之间，虽然都是互异的、不相同的法，但是，“相续无异故无过。”相续无异，有相续是他体的，每一个法之间是他体的，但是整个相续是一体的；故无过，没有“一切应从一切生”的过失。

他只要成立一相续，就能够把我们前面所讲的过失避免掉，每一个法之间虽然是刹那生灭的，但是有一个一相续。如前方所讲的，一定要分别普通他性和特殊他性的差别。普通他性就是火焰、黑

暗、石头和稻芽等，从这个当中不可能生果的。但是有一种特殊他性，有一个一相续，从一相续能生生。前面我们讲从一相续能生生，他一直讲的是必须要一相续，一个是要能生，从一相续生，从能生而生，这时就可以安立因果了。他的意思也是这样的，前后相续，前面相续产生后面相续叫做能生，而不是从后面产生前面。

还有，对于一个众生来讲，都是一个相续的。比如，我从无始以来轮转到现在，虽然每个刹那都是不一样，但是是一个相续，都是我，根本不可能错乱生。把普通他性和特殊他性分清楚，你就不会给我们发过失了。我们下面进一步破斥，彼破。

丁二、彼破

**此待成立仍不成，相续不异非理故，  
如依慈氏近密法，由是他故非一续，  
所有自相各异法，是一相续不应理。**

“此待成立仍不成，”此待成立，你这个问题还是有待成立。仍不成，你的立宗是不成立的。为什么呢？“相续不异非理故，”又是自相他体的法，相续又是一体的，这个根本就是非理的。打比喻讲，“如依慈氏近密法，”就好像依靠慈氏相续和依靠近密相续的五蕴法，“由是他故非一续，”这二者完全不相同，不可能是一相续。通过比喻，我们最重要成立的结果就是“所有自相各异法，”每一个法的自相都是不一样的、各异的，“是一相续不应理。”你安立一相续，绝对不应理。

下面进一步详细观察。此待成立仍不成，如果你的自相各异法可以安立成一相续，那你的这个观点就成立了。但是，你的理论还是不成立，所以，你前面所使用的所立还是不成，这个叫做能立等同所立。此待成立，此，是根据，是讲刹那是互异的，但是是一相续。他要通过这个能立来证成他的所立。我们说，你这个能立还是有待成立的，还没有真正既成，故仍不成。仍不成，是说你的所立或立宗，还是不成立的。因为他要通过刹那互异、但是是相续一体，证成无有“一切应从一切生”的过失，能立还是有待成立，所以所立仍不成。待，是观待的意思。你的这种自性功能和心识，或者刹那刹那之间，是观待而安立的，故还是不成自性。

还有，《自释》新的讲义等等，就是这样直接安立的。还有，宗大师的《时轮密疏》说，此待成立的意思是，你的能立还有待成立，还没有真实成立，所以仍不成，还是没有成立的。我们开始汇集你的相违，首先，相续不异非理故，前刹那后刹那、每一个刹那都是自相的他体，要在自相他体当中安立一个相续不异，即一相续，完全非理，没办法安立。所以，此待成立，你的能立根本无法成立。

为了进一步说明这个问题，使用了非常简明扼要的比喻。“如依慈氏近密法，”慈氏和近密是两个人，有些注释讲慈氏就是弥勒，近密就是优婆鞠多。法，是五蕴相续所摄法。我们如依靠慈氏的五蕴法，和依靠近密的五蕴法，很明显“由是他故非一续，”慈氏是慈氏的相

续，他的五蕴和近密的五蕴完全不是一体的。由是他故，我们可以对照对方的观点，前刹那和后刹那都是自性的他，就好像慈氏和近密的五蕴之法，是他故，就是非一续。怎么可能说慈氏的相续和近密的相续是一个相续呢？根本完全不是一个相续。对方说，这么粗大的比喻当然很容易理解，我们的意思要比这个深细的多，你这个比喻根本没办法作比喻。

但是实际上我们再进一步分析的时候，绝对有这种相同的过失。这个地方讲的很清楚，所有自相各异法。虽然你讲到，比如张三的相续、我自己的相续，你看这个是一相续。还是像以前我们所分析的一样，这个是把现象加入了自己的观点，是把自己的观点来解释这个现象。当然，大家都觉得，我昨天的相续、今天的相续，就是一相续。在了解这个问题的时候，很多时候是把这些现象的问题加入自己的宗派。

我们学习论典，或者抉择正见的时候，如果不把这两个分清楚，就没办法真正了知对方的不了义之处到底在哪里，我们会觉得没过失。对啊，你讲的很清楚，慈氏和近密是两个人，但是现在我讲的是一个人的相续，这是没有过失的。但是，问题就出在这个地方，自相各异。你虽然讲这是你的一相续，一个人的一相续我们也可以安立，但是，这是一种缘起，是假立的现象而已，你不能把你宗派的意思加进来，否则就没办法解释缘起了。

为什么呢？这个自相各异的法，一方面是胜义当中成立的，第二个方面是前刹那和后刹那的心识都是他体的，而且是自相成立的他体。如果是自相成立的他体，那绝对没办法分什么普通他性和特殊他性。如果是自相成立的法，前一刹那和后一刹那的他是有自相的他，相当于慈氏和近密的这两个他是有自相的他一样，你没办法在自相各异法当中安立一相续。

这个地方问题就出在，对方承许所谓组成相续的刹那自相成立他体。名言谛当中我们可以成立，我的相续就是这样流转下去，肯定没法破，也没必要破。但是，对方是想通过胜义理论观察成立自相的他体，这样就变成一个实实在在的他，就不是假立的他了。如果前面一个刹那和后面一个刹那是实实在在的他体，二者之间就不可能有相续的问题，没有办法安立所谓的实有一相续，所以“由是他故非一续”，我们的比喻和意思讲的很清楚。

很多地方在破所谓一相续的时候，破实有的他体而不是一相续这两个时，就是用这个颂词：“如依慈氏近密法，由是他故非一续，所有自相各异法，是一相续不应理。”要在上面安立一个一相续，绝对不应道理，没办法安立一个所谓实有的法。

这个颂词讲完之后，我们就知道，有自性功能在过去时当中无法安立，现在时当中也没有，未来时当中也没有。我们要把这个能破的理论理解的清清楚楚，我们的相续当中就很清楚，唯识宗的所谓自性功能，通过习气功能而出生境空之识的整个立宗，通过中观宗的详尽辨别之后，无法安立是真实根据、是胜义理论。

我们把这个讲完之后，再回到大科判上面，习气功能出生境空之识就没办法安立胜义有了，没办法安立成实有，这个就破掉了。一方面破掉了他的宗义，一方面打破了一个执著，唯识无境胜义有，即胜义谛当中没有外境只有心识。通过毛发喻、梦喻，乃至通过习气功能出生境空之识，这一系列的观点，我们归纳出，根本没有所谓唯识无境、胜义当中有心识的安立，所有的理论、根据、理由都打破了，你这个立宗只是一个说法而已，没办法成立一个说服人的根据，最后还是要成立无自性。

就像很多地方讲的，如果你要承许有自性的法，你的理论越多，中观宗的智慧火就越炽盛。你加多少柴，中观宗全部烧光。所以，没办法安立外境实有、心识实有，或者轮回和涅槃实有，全部无法安立。最后就得到全部都是无自性、空性的正见。

今天讲到这里。

所南德义檀嘉热巴涅 此福已得一切智  
托内尼波札南潘协将 摧伏一切过患敌  
杰嘎纳其瓦隆彻巴耶 生老病死犹波涛  
哲波措利卓瓦卓瓦效 愿度有海诸有情