

《入中论》第36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，今天继续宣讲月称菩萨所造的诠释第二大佛陀吉祥怙主龙树菩萨究竟意趣的《入中论》。《入中论》分四个科判宣讲：名义、译礼、论义和末义。现在在宣讲：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。现在在讲第二个科判广说所境空性，分二：空性的深义和真实宣说具深义的空性。现在在讲第二个科判真实宣说具深义的空性，分三：如何传相、为谁传法和所讲之法。

现在在讲第三个科判所讲之法，分二：以理证抉择空性和空性之分类。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。现在在讲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。第一个科判已讲完，今天开始讲第二个科判破成立依他起有自性。

第一个科判主要讲唯识无境的问题，即唯有心识而没有外境，着重破外境；第二个科判是破成立依他起实有，二者各有侧重点。在观察第一个科判时，也会牵涉到依他起实有的问题，在讲依他起实有的时候肯定会牵涉到无二取、无外境的问题。第一个侧重，破遣除外境而成立心识有自性；第二个侧重，破在胜义当中安立依他起实有，即破二取空的依他起有自性。

对于唯识宗的依他起实有也是中观宗的一大所破。在中观宗当中，一个是破了世间和二乘，还有一个大的问题是破唯识宗的心识实有和自续派分二谛的观点。自续派的分二谛的观点前面我们已经讲了，现在主要在讲唯识宗的心识。

唯识宗的心识实有认为，外境不存在，二取空的他空依他起是实有的，应该作为轮回法和涅槃法的所依，这种法绝对不空。针对这种非了义的说法，抉择真胜义谛时必须成为所破。如果承许分别心，众生的分别心就能够缘，一缘的时候就成为戏论，就会成为证悟空性或证悟实相的障碍。

所以，在修习空性之前，首先要破掉实执。总相上抉择空性之后，再四步次第逐步修习，目标非常明确，而且修下一步法时不可能对法有耽著或者不知道应该修什么。也就是说，我们在学习、修行时，应该有一个清楚的总战略、总次第和总正见。把总的目标定下来之后，再逐渐操作，修菩提心、出离心以及修中观的四步境界等，这样一步一步就可以把自己的分别心从粗变细，从细变成没有，真正和法界相适应。

申贰（破成立依他起有自性）分四：一、说明依他起有自性不应理；二、由此唯识宗失坏二谛；三、明二谛无误唯龙树之宗；四、许依他起与许世间名言不同。

首先第一个科判，着重观察依他起，破它的实有。第二和第三个科判主要是讲二谛谁合理，如果按照唯识宗的观点，二谛会失坏，二谛的安立都不合理；如果按照龙树无自性宗，二谛是很合理的。第四个科判，唯识宗的依他起似乎和中观宗的缘起世俗谛有相似。但是，一个是承许自性胜义有，是实有的有；一个是承许世俗有，是如梦如幻的有，二者之间完全不相同。对此做了详细的分析，使我们能够全面了知一切法都是无自性的观点。

酉壹（说明依他起有自性不应理）分二：一、以问能立略破而说；二、彼者广说。

戌壹、以问能立略破而说

唯识宗承许二取空的依他起，我们要问：你有没有根据？问对方有没有能立的因，叫做问能立。然后以略破进行宣讲。

**若离所取无能取，而有二空依他事，
此有由何能证知，未知云有亦非理。**

第一句、第二句是唯识宗的观点，要成立二空依他起实有。第三句中观宗问，有什么能立能够证知它有？第四句是结论，如果没有了知二空依他起的真实理论或根据，说它实有是不合理的。一般的世间人也是这样的，比如你说一个观点，有什么根据吗？如果没有的话，只是一个说法而已，不承认是真实的所立法。所以，问对方有没有能立而略破。

“若离所取无能取，而有二空依他事，”首先我们观察他的观点，能取法是唯识宗安立的遍计所执性，这种遍计所执性似乎在心识当中有相分和见分，相分见分和能取所取容易理解成一个法，可能会把相分理解成所取、见分理解成能取，有交叉重叠的意思在里面。

但是，唯识宗没有这个问题，他分得很清楚，在讲能取所取的时候，肯定是异于能取的所取、异于所取的能取，能取的心和所取的境二者是分开的，而且是他体的。如果众生把能取和所取或者心和境，执为别别他体，定义成遍计执。至于说到依他起自性的时候，叫相分见分，好像相分见分也有能取、所取的意思，但是按照严格定义来讲，所取能取就是遍计。

对方说，能取所取完全是众生的分别念增益出来的，实际上根本没有离开心识的所取法或者外境，所以，所取和能取这二者法是完全不存在的。修行者必须了知所取和能取是一种遍计法，就是因为这个遍计，引导众生粗大的烦恼、无明，引导众生造业，趋向于轮回。所以，修行的时候必须要了知二取空。怎么样了知二取空呢？离开所取没有能取，所取和能取是别别观待的，如果有一个外面的所取，就有一个和它对立的内的能取。如果我们了知了外面的所取不存在，观待外面所取的别别他体的能取也就不存在了，这个叫做“若离所取无能取”，即二取空。

把二取空掉之后，是不是一切都没有了呢？他说，不是，“而有二空依他事，”依他事，就是依他起自性。事，有时是事物的意思，有时讲有事宗、有实宗，有事和有实是一个意思。这里是讲依他起本体或者自性本身不空，它上面的二取空。

二取空的意思是能取二者并不是别别的他体法，这是把它的本体还原而已。比如，依他起自性有相分见分，它只是相分见分而已，实际上相分见分整个就是一个心识。心识和心识所变幻的法，似乎是不同的两个法，唯识宗说这两个是一个，都是心识的变幻。众生把一个心识的变幻，理解成两个，叫做遍计。了知了遍计没有两个法，就是一个心识，就是二空。

唯识宗说，为什么依他起一定要作为遍计法的所依？就是因为把依他起错误地认为是能取所取，实际上它只是一个心识而已。如果把它认为是外面的所取和里面的能取，是有内外、相异的法，叫做

遍计。什么时候你知道了，离开所取无有能取，把能取所取别别他体的概念打破，如理如实地认知到：噢，这个就是一种心识！虽然相和见二分都还存在，但是你的认知已经大大改观了，这就是把它的本体还原的意思，它是什么就是什么，这个叫做二空依他起，它上面本来就没有二取的。所以，对于依他起他不认识的话，就会把依他起颠倒地认识成为能取所取法；如果认知二取的时候，这个二取空就是圆成实性，它和依他起等性一起成为胜义谛的本性。

“若离所取无能取，而有二空依他事，”很明显，二取空的二取是不存在的，但是依他起心识变幻的一切万法都是唯识的自性，这个是绝对存在的，这个就是离开二取的、二取空的依他起自性。唯识宗说，这种依他起心识的自性，不是名言谛当中存在，而是胜义谛当中存在的实有法。

知道对方观点之后，我们着重破他的依他起实有这一部分。第三句“此有由何能证知，”有，是前面第二句“而有二空依他事”，即有存在的二空依他事，这种有由何证知呢？通过什么理论和让人信服的根据来证知它有呢？你一定要说出有的道理。

“未知云有亦非理”，如果你没有确切的根据让别人知道“有”，叫“未知云有”，就是分别念了。如果你说有，不说根据，那么我就可以很简单地反过去，我说没有，大家都不需要根据，这样纠缠下去说不清楚。所以必须要问，你到底有什么根据？肯定他是找不到根据的，所以叫做以问能立略破而说，把整个依他起不存在问题已经点出来了，在破依他起之前就略破了。

月称论师或者麦彭仁波切科判当中非常有把握地说，根本不可能找到所谓依他起有的根据。不是说名言谛当中没有依他起，而是胜义谛当中有依他起心识的根据绝对找不到。因为在中观宗的理论面前，没有一法能够在胜义当中存在，没有哪个法能够经得起胜义理论的观察。所以我们才说，你有什么能立？根本没有能立。如果没有能立，你说有，那就是非理的。因为一切万法根本不可能在胜义谛当中存在，只要是分别心缘的、分别心安立的，胜义谛当中全部都是空的自性，全部不存在。

此处略破注释当中讲了两种方式，是不是二空的依他起心识的自性，通过两个理论，你是通过自证、还是通过他证了知的？对方回答，通过自己证知自己。但是我们说，一个实有的法缘自己而转，自己证知自己，根本不可能，不可能起作用。当然，有能知所知就绝对不是一个实有的法，如果实有的法，绝对不可能有能知和所知两个法的自性。

如果他证呢？他证也不行，如果承许他证有两个过失。第一个过失，要成无穷无尽，对方也承认依他起心识自己没办法证知自己，必须要通过另外的心识来证知它是实有的。那么另外一个心识怎么知道它是实有的？还需要第三个心识来证知。这样下去就无穷无尽了，没办法真正证知最初依他起自性的实有，因为后边的因没办法确定，全是能立等同所立。第二个过失，如果你承许他证，违背唯识

宗的教义，唯识宗不承许心识之外还有一个什么法来证知它，因为这样承许就违背了无分，违背了唯一自性、唯一自证的心识，需要很多其他的心识来证知它，就有两个法了，不是一个唯一不缘的心识的缘故，不是胜义谛了。所以，不管是通过自证或他证都无法成立，除此之外再也没有第三种安立来证成了。

在名言谛当中，我们可以说有自证，乃至说有个别自证。但是，在说有自证的时候，不管是名言谛当中有心识的自证，还是菩萨入根本慧定时个别自证，这些都是假立的，没有实实在在的法存在。真正入根本慧定的自证是完全离开分别念的，你通过分别念来说菩萨根本慧定怎么怎么样去自证的，已经落入戏论了，根本不是菩萨的智慧和境界。所以，我们在说菩萨入根本慧定的个别自证，或者菩萨给我们讲，或者我们站在凡夫位笼统大概地说，这些要么观待分别心、要么分别心来观察，所以这个不能够真实成立的。在名言谛当中的自证，就是如梦如幻的自性，是方便的一种假立，无法安立成真实，所以我们说是无法证成的。

成贰(彼者广说)分二：一、破彼有之量即自证；二、彼破故无正

量不成依他起。

第一个，要破证明彼有的证量，即证明依他起的量，就是自证。第二个，如果破掉了自证，就没办法安立依他起实有了，因为你说依他起实有的根据是因为有自证，你的所立是依他起实有，能立的因是实有的自证。现在我们观察你的能立因到底怎么证成，如果你的能立因在中观理论观察之下能够成立，合乎教证和理证，我们可以说你的能立成立了，你的所立也就成立了，我们也会跟随正理，成立依他起实有；但是如果没有这个因的话，你的依他起实有就成为一种单纯的所立了。第一、第二个科判的关系就是这样的。

首先讲第一个科判，对方认为证成依他起的证量就是自证，我们要破这种观点，分了两个科判。

亥壹(破彼有之量即自证)分二：一、立誓略说；二、彼者以理广说。

甲一、立誓略说

彼自领受不得成。

“彼自领受不得成。”颂词很肯定地说，绝对不可能有自己领受自己。一方面要领受依他起自己的本体，一方面还要领受二取空，二取不存在和自己的本性存在，都是自己来领受自己，这个叫做自证。我们说，自证的时候，已经牵涉到胜义谛的能立了，因为依他起要胜义谛安立，所以这些根据必须是在胜义谛当中存在的。

因为这地方的自证和依他起，二者实际上也是一个法，只不过要认知依他起是一种自证，自己来证明自己的。所以，我们说，自证

也好，依他起也好，就是讲一个，只不过自证是成立依他起的根据，从这个方面进行安立的。

为什么“彼自领受不得成”呢？因为在胜义谛当中，有一个自己的法去领受自己的法，这是绝对无法成立的。以前面我们强调过很多次，名言谛当中观察可以不是非常严格，一旦到了胜义谛就关系到最究竟的立宗，在胜义谛中安立就非常严格。

在胜义谛当中自证就是自己证明自己，这就有一个能证和所证的问题，这就和它是一个唯一的法相矛盾了。自证是唯一的，它不是很多很多法的本体，它是胜义谛的法，是唯一的法，实有的一。如果是实有的一，就不可能是实有的多。但是我们观察自证，它有能证和所证，如果把能证、所证放在胜义谛当中，就变成了实有的能证、所证两个法了，这个和你的唯一的自证矛盾了。

如果你说唯一的自证呢？自己缘自己而证是不可能的，很多佛经也是这样讲的。《楞伽经》当中讲，刀不自割、指尖不自触、轻捷技人不能骑自肩，有很多比喻。刀子可以砍其他的，但刀锋不能砍割自己，指尖可以触其他的法不能自触。心识也是这样，自己了知自己是根本不可能的事情。

这就是尖锐的理证，如果是实有的一，就不可能有能证和所证；如果是两个法就不可能是实有的一。这是无可调和的矛盾，在胜义谛当中无法圆融的。名言谛当中可以，名言中很多法假立成一个，一个法可以假立成很多。比如一个人，讲的时候就是一个人，但是真正分析，这一个人是一个假立，五蕴和合的，即便身体也是由很多器官组成的。所以名言谛当中，很多法可以假立成一个，一个法可以假立分成很多假立的多体。但在胜义谛当中就不可能这样了，如果这样观察就会出很多过失。这个方面的观察就是立誓略破。

甲二（彼者以理广说）分二：一、以比量不成立自证；二、以现量不成立自证。

乙一（以比量不成立自证）分二：一、说因（理由）；二、彼破。

丙一、说因（理由）

若由后念而成立。

“若由后念而成立。”对方要挽回他的自证，因为自证是成立依他起的唯一方便，唯一的因。如果这个因不成立的话，依他起体系完全崩溃。所以他要想出一个理证，通过比量来进行证成，由后念来成立前面的自证，因为后面可以忆念。比如在名言谛当中我们说，我可以回忆前面做了什么事情，这个忆念的法是可以共称的，大家都有回忆。他说，有回忆就能够说明它的因---自证是存在的，如果没有前面的自证，根本不可能回忆。

他比喻，好像火燃烧起来的时候，顿时就可以照，不是渐次渐次

地照。顿时照是什么意思呢？火有两个体系，一个是自照，一个是照他，就好像灯一样，可以自照也可以照他，这是第一个比喻。还有比如听声音的时候，第一个，声音的本体自性可以显示出来；第二个，声音所显现的意义可以同时显现出来。所以，在一个声音上面它自己的本体顿时显现出来，而且声音表示的含义也可以在一个刹那当中同时体现出来，即可以自显和显它。

他说，同样道理，心识也是这样，一方面，心识可以照知自己自明自知的本体，在一刹那中可以了知；一方面，同时可以照知心识的境，了知心识上面的境法，即带境的心识。这个就是自证。如果没有前面的自证，没有在一个时间，同时圆满地了知心识和上面的境，后面的回忆根本无法成立，因为前面同时圆满地了知了这个法，所以后面的回忆就可以做得到。对方是通过忆念进行证成的。

在关系到忆念时，中观宗在名言谛当中并不否认忆念，后面我们还讲到这个科判。前面讲到，他通过忆念，以比量的方式证成自证。后面我们观察，这是根本无法成立的。

下面我们进行破斥的时候，也是有这个安立，第一，对于他的忆念方面进行遮破；第二，即便是在名言谛当中有，在胜义谛当中有自证也没有办法忆念。

丙二（彼破）分二：一、破依念成自证之理由；二、设若纵有自证彼者不应忆念而破。

丁一、破依念成自证之理由

立未成故所宣说，此尚未成非能立。

首先，你的根据完全不成立。“立未成故所宣说，”立，就是能立，立未成故，能立没有成立的缘故，所宣说，你所宣说的所立也是无法成立的。“此尚未成非能立。”如果你的根据即忆念，还没有成立，它没办法成为自证和心识实有的根据，你的这种忆念没办法成为真实因。

这两个当中有一个比较关键的问题，了知之后颂词就好理解了。上师在注释当中讲过，对方的意思是说自证的法是一种胜义有，但是，忆念的法是一种看待法，它的自性不是真实的，任何一个看待的法都不可能是真实有。对方又说了忆念是看待前面的因，有了前面的因才有这种忆念。所以，如果是胜义有，你不能够看待，你有自在、有自性存在，就无法看待了。任何一个法，如果已经看待了，就说明它不是真正自性有，是一种虚妄，是此有彼有、此无彼无。

胜义谛当中安立的法，都是有自在的、有自性的法，而我们观察你的忆念，并不符合所谓的胜义谛存在的自性或特征。忆念是看待前面的自证，有了前面的自证，才能有后面的忆念，你这个法是看待而成立的，看待成立的虚妄法，不能够作为证成实有法的因。你要证成的法是胜义谛中存在的自证，但是你使用的根据是一个虚妄法的自性。如果证成一个自性存在的法，你必须使用一个自性存在的法来证成，而你通过一个世俗谛的法，证成胜义的有，是无法成立

的。再反推自证的时候也是一样的，也可以通过这个方面，只不过现在是破他的忆念。

对方也承许忆念由自证而生，通过前面的自证而有后面的法，既然观待了前面的法，它就是虚妄的自性，如果是虚妄的自性则根本不可能实有，所以叫做“立未成故”。你的能立还没有正式成立，没办法证成自证的成立，所以，你所宣说的自证的法也是无法安立的。如果有了能立，能立能够证成，所立你就能证成。但是，“此尚未成”，你的能立不是真正的能立因，而是一种能立等同所立。

这是一层一层下来的，首先，他说依他起实有。我们说，依他起实有的因是什么？自证。自证的因是怎么安立的？他说，忆念。这样一步一步分析下来，如果忆念不成立，则自证不成立，自证不成立，则依他起根本无法成立。这就是“此尚未成非能立”的意思。

丁二（设若纵有自证彼者不应忆念而破）分二：一、真实；二、旁述自宗虽无自证也可生忆念。

设若胜义当中有自证，还是没有办法成立忆念。安立了两个科判：真实和旁述自宗虽然无自证也能够忆念。真实，是讲对方的观点确实是无法成立的；旁述，是说我们中观应成派自宗，不安立所谓实有的自性，也能够安立忆念，名言谛中的缘起规律就可以证成。

戊一（真实）分二：一、宣说破之真实理证；二、以此理能破其它论述。

己一、宣说破之真实理证

**纵许成立有自证，忆彼之念亦非理，
他故如未知身生。**

“纵许成立有自证，忆彼之念亦非理，”前面我们说，你的自证无法成立，因为你的忆念根本不成立。现在退一万步讲，我可以承认你的自证有，自证是忆念的因，但是，即便你成立了自证，也无法忆念。为什么呢？“忆彼之念”，彼，就是前面的自证所体会到的法，念，就是后面的忆念，“亦非理”。

为什么也非理呢？“他故如未知身生。”他故，二者是他性的缘故，这个根据就是根本理。唯识自己承认，前面的因和后面的果不是一体、是他体，而且在胜义当中成立。如果在胜义谛中承认他体，那么即便是承认前面有自证，后面的忆念也无法忆念它。如未知身生，还是前面慈氏和净密的比喻，慈氏和净密是两个相续，慈氏相续当中产生的种种心识、种种苦乐，净密无法忆念，他没办法了知不同相续身体当中所产生的觉受，这种感受没办法产生忆念。张三产生的觉受，李四忆念了，根本无法安立的。我们说，你这个自证和忆念二者之间也是有这样的问题。对方说，这个好像不一样吧，慈氏和净密是明显的两个人，但是我们说前面的自证和后面的忆念是一个相续，你讲的理论和比喻都不符合。

讲到这个问题，又回到前面的总破他生，也是牵涉到这个问题。为什么对方没办法摆脱这种过失呢？就是因为承许胜义当中实有的他性，前一刹那是一个自证，后一刹那是一个忆念，二者是实有的他

体，就像慈氏和净密一样，没办法安立一个相续的问题，就是因为“他故”。

我们在讲这个问题的时候，把这个“他故”抓住，前面自证和后面忆念，而且是他体的，这是对方承认的。现在我们把他胜义当中安立实有的问题再和合起来观察，就会变成两个相续的过失。看起来好像二者有很大差别，一个是两个人的相续，一个是一个人的相续，但实际上在胜义理论观察之下这种过失是相同的，这个理论要深入地扎在我们心中。

我前面的自证和后面的忆念，这个一相续是假立的法，如果在假立的法当中，你可以安立一相续，这个没问题，这是一种缘起的自性，是无实有。但如果你要在缘起法当中加入你宗派实有的观点，那就出现矛盾。要不然你必须放弃你的宗派，因为你的宗派观察下去时，就会出现“他故如未知生身”的问题，变成实有的两个相续了，会出现过失。要不然就是众生无法忆念，如果你不放弃自宗，就要承担这个过失，你不愿意承担这个过失，就必须放弃自宗。所以，这两个问题是你把缘起的东西错误歪曲地理解，加入自己的成见，在实相当中观察的时候当然不合理。

前面讲了很多缘起的法和现相，我们都是同时经历的，比如，中观宗和唯识宗、中观宗和二乘、中观宗和外道以及中观宗和世间人，我们现在共同经历的缘起、山河大地、心识状态等等都是缘起法。中观宗是按照无自性来解释的，这就非常应理。其他宗派在解释的时候，加入了自宗派实有的观点，加进去之后借用缘起来安立他的观点。当然中观宗的论释部、理证部出现的时候，似乎也是头头是道，也能够流传很长时间，但实际解释的问题毕竟不是缘起的真实义，不是以无自性安立的缘故，总是有过失。为什么中观宗总是能够抓住对方的尾巴和破绽，然后来破掉，原因就是你不是实相，怎么能安立成实相呢。

缘起的现相大家都是共同的，但是对这个现相怎么去理解，就要看见解了。必须无自性的基础上解释缘起，才能够最圆融地理解。如果没有无自性的见解，加上一些实有，不管哪些实有加进去，都会成为中观宗的所破，全部都是不了义的说法。

己二、以此理能破其它论述

此因亦破诸差别。

“此因亦破诸差别。”这个因就是前面的“他故”，也可以破其他的差别。比如，唯识宗要挽救自己的宗派，他可以说这个他性是特殊他性；可以说这个是一相续；也可以说这个是能生所生的关系。实际上和前面所讲的是一样的，前面对方也是有一个“从一相续能生”，虽然是他体，应当是特殊的他体，特殊的他体体现在一相续、有能生所生的关系，而其他普通他体没有这个特点。

我们说，“此因亦破诸他体”，这个因也能够破掉你所讲的这些差别，不管你说的特殊他体，还是一相续，都安立不了。你没办法一相续，没办法安立能生所生，没办法安立所谓特殊他体。这里理证只是

略破，真正的广破前面已经讲过，应该讲过两次这个问题了，在总破他生和破自续派的时候讲过。所以，没办法安立一相续，因为它是实有的两个法，实有的他体没办法安立一相续。这个就是理证的能破其他。

戊二、旁述自宗虽无自证也可生忆念

中观宗虽然不承许所谓的自证，也能够忆念，所以，这种忆念不一定是自证引发的。对方说，忆念绝对是自证引发的。月称论师说，这个不一定，就好像不能说有水的地方绝对有水珠。水珠是一种宝珠，有月亮的时候，把宝珠对着月亮它就会产生水。有火的地方是不是绝对有火珠呢？都不决定的。因为水可以通过降雨的方式获得；火通过钻火的方式来获得，比如火柴、打火机。所以，有火的地方不一定有火珠，有水的地方不一定有水珠。

对方说忆念绝对是自证来的，我们说不一定，没有自证仍然可以忆念。并不是说名言谛当中不承认自证，讲义中很大篇幅来证成名言谛当中可以有自证。我们的意思是说，不需要你这个实有的自证，仍然可以应验，通过缘起就可以安立。颂词讲：

**由离能领受境识，此他性念非我许，
故能忆念是我见，此复是依世言说。**

“由离能领受境识，此他性念”，能领受外境的心识和忆念，对方说是他性的。我们说，中观宗不承认离开能领受境识的他性的忆念。由，由于，由于我们根本不承认他性的忆念，但是也不承认是一体。前面讲过，要成立一体他体，前提要在严格观察之下。中观宗不承认一也不承认他，因为这些都是梦幻的、假立的法，对于假立的法没有必要使用一体他体的观察方式。为什么对方经常使用一体他体呢？因为有自性的法绝对是一或他，离开了一或他，找不到有自性的法。所以，我们发现一个规律了，中观宗在破实有宗的时候，总是使用：如果是一体怎么样，如果是他体又怎么样。

中观宗没有一体他体，因为不符合观察一体他体的条件。中观宗认为这些法都是假立的，对梦中存在的法，名言谛中存在的假立法，不需要通过一体他体的观察。但如果要胜义谛当中存在了，必须要认真观察，所谓使用一体他体的观察方式，就是认真、严格的观察了。所以，你这个能境和境识、你的忆念，“此他性念”，就是前面的自证，即能够领受外境的心识，和后面的忆念，这是一种虚幻，我们不承认他体，也不承认一体。

为什么说“此他性念非我许”呢？主要是针对对方有自证才有忆念、二者是他体。我们说，不要自证也可以忆念。所以，针对这个科判，针对前面的“由离能领受境识，此他性念”，不是我们在否认他体而承许一体，一体和他体都不承许。前面的心识自证和后面的忆念是他体的，“非我许”，由于不是我承认的缘故，我没有过失，我不需要自证也可以。

“故能忆念是我见，”中观宗怎么样安立呢？前面根境识和合的时候了知外境了，后面第二刹那了知的外境灭掉了，灭掉之后第二刹那忆念的时候，因为前面根境识已经了知过了，后面还是可以忆念前面的境以及当时了知境的心识状态是什么样的。比如我们看一朵蓝色花的时候，当时所看的花的外境我认知了，内心当中有了知蓝色花的心，不管是有分别还是无分别，反正了知花的心识当时看待外境而同时存在，所以当时有心有境。后面在回忆的时候，也可以有了知我刚才看到蓝色花的外境以及当时产生蓝色花的心识，这个可以回忆。相当于寂天菩萨在《智慧品》当中讲的：“心境相连故，能知如鼠毒。”颂词讲的很清楚，这是一种名言规律。前面我了知了，有心有境，后面我再回忆时，可以有忆念。“故能忆念”，不需要实有的自证也能忆念。“是我见”，能够忆念刚才的法是我见到的，我回忆的境是刚才我见到的。

“此复是依世言说。”这种忆念单单是依靠世俗谛而言说的，不是胜义谛理论观察的，不是胜义谛当中存在的，这是假立的法。假法的缘故，不需要一异，也不需要实有的自证作为它的基，什么都不需要。他们还有假必依实的原则，中观宗说，不需要什么假必依实，一切都是缘起的，当时你见的时候，根境识和合见到了，后面回忆的时候，还是根境识，没有哪个唯一是由自证引发的，任何时候都有有心有境。所以，在名言谛当中，见的时候有心有境，回忆的时候有心有境，不需要自证也是可以安立的。这个单单是世俗谛的言说，不是胜义谛的言说。

乙二、以现量不成立自证

**是故自证且非有，汝依他起由何知，
作者作业作非一，故彼自证不应理。**

前面是通过比量想要证明，通过忆念由果推因，由果推因是比量的一种因。现在我们说，现量也不成。

“是故自证且非有，”前面通过观察，忆念不成立，你的自证没办法自己证明自己，没办法通过其他比量证知，所以自证的本体就是没有。“且非有”根本无法安立。如果你的自证尚且没法安立，“汝依他起由何知，”怎么可能安立依他起的自性实有呢？能立等同所立，二者同等不成立。

“作者作业作非一，故彼自证不应理。”现在我们现量观察，不可能自己了知自己的。因为现量可以知道，作者、作业和作不是一个。你的自证是自己了知自己，这是一个法、一个自性，而且是胜义有的自性。而作者、作业和作不是一个，所以，你的自证不应理。

作者相当于砍柴的人，作业是所砍的柴，作就是正在砍的一个一个动作，三者完全不一样的，三个不是一个。我们在观察的时候，可以对照作者、作业和作。你在自己了知自己的时候，有一个自己是能做，了知自己是所做，了知的过程是作业，如果有这三个法那就不是一个了，如果不是一个，就不可能安立一个实有唯一的自证。你

这个自证是唯一的，但是你的了知有这么多，这个不是名言谛当中说可以有，而是胜义有。胜义有当中自己了知自己，肯定是有能做、所做和作业了，那么你还说是一个法，根本没办法安立成有真实的根据。如果是实有的一，不可能有能做、所做和作业；如果是实有的多，不可能是唯一的。所以，不管从哪个方面观察，自证都无法安立，通过现量也无法安立。

今天讲到这个地方。

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